

한국연구재단등재지

# 신학과철학

---

제40호 2022 · 봄

서강대학교 신학연구소

# 목 차

신학과 철학 제40호 2022·봄

## [연구논문]

통전·융합적 생명신학 구상 - 인류세의 위기를 극복하고 생명세를 여는 종합적인 학문의 모색 / 강원돈 .....	3
현대 생태위기 상황의 트랜스로그와 생태영성학 / 김용해 .....	39
교회법전 제6권의 개정에 따른 교회 형법의 변화 연구 / 김의태 .....	69
성 아우구스티누스의 『고백록(Confessiones)』에 나타난 “conversio”의 근본 의미: ‘돌아섬-회개’의 존재론적 차원을 중심으로 / 배성진 .....	97
돈 보스코의 예방교육을 통한 시노달리타스의 재해석: 청소년 사목에서 교회 쇄신의 모델로 / 김선필 .....	141
아시아 평화공동체 형성을 위한 아시아주교회의연합(FABC)의 역할 모색 / 심현주 .....	171

## [서평]

이쁜 영혼을 철학으로 차유하기 / 상종열 .....	199
---------------------------------	-----

[부록] .....	205
------------	-----

# Contents

Theology & Philosophy Vol.40 2022

## [Research Papers]

Toward a Holistic and Integral Concept of Theology of Life	
- In search for a comprehensive system of sciences to overcome the crises of the Anthropocene and to open the age of life / Kang, Won Don .....	3
Translogue and Study of Eco-Spirituality in Era of the Earth Crisis	
/ Kim, Yong Hae .....	39
A Study on Changes in Penal Laws according a new Book VI of the Code of Canon Law	
/ Kim, Eui Tae .....	69
Fundamental Meaning of conversio in St. Augustine's <i>Confessiones</i> : with particular reference to the ontological dimension of 'turning to-conversion'	
/ Bae, Sung-Jin .....	97
An Interpretation of the Synodality through Don Bosco's Preventive Education: to Model of the Church Renewal from the Youth Ministry	
/ Kim, Seonpil .....	141
The Study on the role of the FABC for building of an Asian Peace Community/	
/ Shim, Hyun Ju .....	171

## [Book Review]

Healing a Sick Soul with Philosophy	
/ Sang, Chong Ryel .....	199

[Appendix] .....	205
------------------	-----



## 통전·융합적 생명신학 구상

### - 인류세의 위기를 극복하고 생명세를 여는 종합적인 학문의 모색\*

강원돈

한신대학교 은퇴교수

1. 머리말
2. 기술과 자본주의의 결합에 바탕을 둔 인류세 문명
3. 인류세의 위기를 넘어서서 생명세를 여는 학문의 길
4. 생명신학을 향하여
5. 맺음말

## 1. 머리말

인류세(anthropocene)<sup>1)</sup>는 인류 문명이 지구의 역사에 남긴 기록이다. 인류세는 그 자체

\* 본 논문은 2021년 11월 18일 서강대학교 신학연구소가 “지구위기와 대전환”을 주제로 개최한 성 이나 시오 회심 500주년 기념 학술대회에서 「통전·융합적 생명신학 구상: 기술과 자본주의의 인류세적 통합의 해체와 생명세를 향한 학문의 이론」이라는 제목으로 발표한 글을 수정, 보완하고, 제목을 다시 가다듬은 것이다.

1) 인류세는 지난 2000년 네덜란드 기후화학자 파울 요제프 크루첸이 처음 사용한 신조어이다. 그는 인간이 지구 환경을 속속들이 변화시켜 지구 역사의 한 장을 별도로 써야 할 정도가 되었다는 것을 말

가 지구 역사의 위기인 동시에 문명의 위기이다. 그 위기의 징후는 문명이 배출한 거대한 쓰레기, 생태계 교란, 기후 파괴, 인류의 건강과 생명을 위협하는 전염병의 빈발과 창궐 등에서 뚜렷이 감지되었고, 그 위기를 극복하지 않고서는 인류와 문명의 존립 기반이 무너질 수밖에 없다는 것이 분명해졌다.

인류세의 위기를 극복하려면 그 위기의 근원을 규명하고, 위기 극복 방안을 철저하게 마련하여야 한다. 인류세는 기술과 자본주의를 결합한 인류가 엄청난 권력을 갖고서 자연을 속속들이 지배하고 수탈한 과정의 지구사적 기록이다. 기술은 과학적으로 구성된 지식에 바탕을 두고 대상을 효율적으로 통제하는 것을 목표로 하고, 자본주의는 자본의 노동 포섭 아래서 자연을 기술적으로 지배하여 자본을 무한정 축적하고 팽창하는 경제체제이다. 언뜻 생각하면, 기술과 자본주의가 결합하여 인류세를 열었으니, 인류세 이후의 지구 역사를 새로 쓰려면 기술과 자본주의의 결합을 해체하면 문제가 해결될 것 같다. 그러나 문제는 훨씬 더 복잡하다. 기술과 자본주의의 결합은 생산력을 엄청나게 발전시켰고, 그것에 상응하는 생산관계 및 교류형태와 그것을 규율하는 제도들을 형성하였으며, 그러한 제도들을 뒷받침하는 가치체계와 규범체계를 발전시켰다.

그 모든 것이 서로 얹혀서 인류세의 문명을 형성하였기 때문에 인류세의 위기를 극복하려면 문명복합체의 생태학적-경제적 측면, 과학적-기술적 측면, 정신적-문화적 측면에서 비롯되는 문제들을 인식하고 그 문제들을 해결하는 방안을 이론적으로 제시하지 않으면 안 될 것이다. 인류세의 위기를 넘어서서 온 생명이 서로 바른 관계를 맺으며 평화롭게 충만한 생명을 누리는 생명세(biocene)를 여는 데 이바지하는 학문은 그 학문이 수행하는 과제들이 여러 맥락에 걸쳐 복합적으로 얹혀 있기에 통전·융합적인 학문일 수밖에 없다. 신학이 인류세의 위기를 극복하고 생명세를 여는 데 이바지하고자 한다면, 그러한 신학은 생명세를 여는 학문의 형성을 촉진하고, 그러한 학문을 내적 논리로 끌어안아야 할 것이다. 오직 그러한 신학만이 생명세를 여는 신학, 곧 생명신학의 이름을 가질 것이다.

위에서 말한 것을 고려하면서, 필자는 먼저 기술과 자본주의의 결합에 바탕을 둔 문명

---

하기 위해 인류세라는 개념을 사용했다. Paul Josef Krutzen, "Have we entered the 'Anthropocene'?" *IGBP's Global Change newsletter* 41(2000).

출처: <http://www.igbp.net/news/opinion/opinion/haveweenteredtheanthropocene.5.d8b4c3c12bf3be638a8000578.html>. IGBP는 International Geosphere-Biosphere Programme의 약어이다.

크루첸은 오존층에 구멍이 나는 이유를 설명한 업적으로 노벨상을 수상했고, 독일 막스플랑크연구소에서 화학분야 주임을 맡았다.

복합체에서 비롯된 인류세의 위기를 생태학적·경제적 측면, 과학적·기술적 측면, 정신적·문화적 측면에서 분석하고, 그다음에 그 위기를 극복하고 생명세를 여는 데 최적화된 이론들로 구성된 종합적인 학문을 제시한다. 끝으로 생명세를 여는 종합적인 학문의 한 지평으로서 통전·융합적인 생명신학의 윤곽을 그린다.

## 2. 기술과 자본주의의 결합에 바탕을 둔 인류세 문명

인류세는 충적세와 구별되는 지구 역사의 한 시기를 특별히 가리키기 위해 만들어진 용어이다. 충적세는 약 1만 년 전에 끝난 빙하기 이후의 시기이다. 기후가 비교적 안정되고 해수면도 현재와 같은 수준을 안정적으로 유지하자 인류 문명이 세계 곳곳에서 싹트고 발전했다. 이러한 인류 문명이 일정한 단계로 발전하면서 생태계에 본질적인 변화를 불러일으킨 시기가 인류세이다. 인류세에서 인류는 기후와 육지와 바다의 상태를 변화시키는 가장 강력한 힘을 갖게 되었다. 인류의 문명은 근본적으로 자연으로부터 에너지와 물질을 끌어들이어 이를 변환시켜 소비하고, 그 부산물인 폐기 에너지와 폐기 물질을 자연에 내다 버리는 과정에 바탕을 두고 있다. 그 과정을 통하여 인류 문명이 자연을 변화시키는 위력은 엄청나다. 그 위력은 서로 밀접하게 결합한 두 가지 장치를 통하여 강화되고 있다. 그 하나는 자본주의이고, 또 다른 하나는 기술이다.

1) 먼저 자본주의가 자연을 변화시키는 힘을 어떻게 발휘하는가를 살펴보자. 자본주의는 생태계와 경제계 사이에서 이루어지는 에너지-물질 순환을 독특하게 조직하는 경제체제이다. 이러한 자본주의 이해는 마르크스에게서 최초로 명확하게 나타났고,<sup>2)</sup> 그러한 관점은 마르크스 이론과는 전혀 무관한 개방계 이론에 의해 뒷받침되었다.<sup>3)</sup>

개방계 이론은 에너지-물질 보존의 법칙에서 출발한다. 개방계 이론의 관점에서 생태계와 경제계 사이의 에너지-물질 순환을 고찰한다면, 생태계에서 경제계로 투입되는 에너지

2) 마르크스는 노동을 ‘자연과의 물질교환’으로 규정했다. Karl Marx, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonomie*, (Berlin: Dietz, 1975), 192. 여기서 노동은 인간이 욕망을 충족하기 위해 인간과 자연을 매개하는 활동의 체계로 설정된 것이기에 이를 산업이나 문화로 넓게 파악해도 무방하다.

3) E. P. Odum, *Prinzipien der Ökologie: Lebensräume, Stoffkreislauf, Wachstumsgrenzen*, (Heidelberg: Spektrum der Wissenschaft, 1991), 50ff.

와 물질의 양과 경제계에서 생태계로 방출되는 폐기 에너지와 폐기 물질의 양이 서로 같다. 만일 경제계에서 대량생산과 대량소비가 서로 맞물려 돌아간다면, 생태계에 부존된 에너지와 물질은 경제계에 대량으로 투입되고 경제계에서 발생한 폐기 에너지와 폐기 물질은 생태계로 대량으로 방출될 것이다. 그것은 대량생산과 대량소비 시스템으로 인하여 생태계에 부존된 에너지 자원과 물질 자원이 급속히 고갈되고 생태계에 폐기 물질과 폐기 가스가 대규모로 축적된다는 뜻이다. 폐기 물질과 폐기 가스는 생태계의 건강성과 안정성을 근본적으로 위협하고 생태계 위기를 촉진한다. 따라서 부존자원의 고갈과 생태계 위기는 따로 보아서는 안 되고, 같은 동전의 양면처럼 결합한 것으로 보아야 한다.

그렇다면, 부존자원의 고갈과 생태계 위기를 불러오는 대량생산과 대량소비는 어떻게 해서 서로 맞물리는가? 자본주의 경제에서 대량생산은 자본이 빠르게 대규모로 축적되어 생산능력을 확대하기 때문에 발생하는 현상이고, 대량소비는 대량생산에 뒤따라가는 현상이다. 대량생산과 대량소비는 자본주의 경제의 근본모순인 과도한 자본축적과 사회적 가난의 문제를 국가개입주의적 방식으로 해결하면서 비로소 서로 맞물리게 되었다. 본시 자본주의 경제에서 자본의 축적은 노동자들에게 돌아가는 몫을 제도적으로 착취하는 데서 비롯된다. 따라서 자본의 축적과 사회적 가난은 함께 간다. 이러한 구조적인 모순으로 인해 생산과 소비가 서로 맞물려 돌아가지 못하기 때문에, 공황이나 식민지 쟁탈이나 세계 대전은 불가피했다. 과도하게 축적된 자본을 파괴하거나 수출하는 방식을 통하지 않고서는 자본주의 경제의 근본모순에서 비롯되는 생산과 소비의 불균형 문제를 해결할 수 없었다. 이러한 뼈아픈 경험을 한 나라들은 케인스의 거시경제 이론에 따라 국가개입주의적 시장경제 체제를 구축했다. 국가개입주의의 중요한 목표들 가운데 하나는 유효수요를 확대하여 생산과 소비의 거시균형을 이루는 것이었고, 그 목표를 달성하는 수단으로 채택된 것이 임금상승과 소득재분배였다. 이 목표를 달성하는 데 필요할 경우 국가는 부채를 떠안는 일도 마다하지 않았다.

국가개입주의는 대량생산과 대량소비를 서로 맞물리게 하는 자본주의적 황금기를 구가 했지만, 그것은 어디까지나 자본축적이 보장되는 한에서만 작동할 수 있는 체제였다. 1960년대 말부터 본격화한 자본축적 위기와 스태그플레이션, 실업 증가, 사회복지 지출 증가, 국가부채 급증 등이 악순환을 이루자 국가개입주의는 무너졌고, 그 자리에 신자유주의 체제가 들어섰다. 신자유주의 체제에서 국가는 긴축 정책을 취했고, 자본축적은 엄



청나게 증가했으며, 가계 소득은 줄어들었다. 대량생산이 필요로 하는 대량소비는 오직 가계 부채의 증가를 통해서만 가능했다. 국가개입주의가 국가부채를 늘렸다면, 신자유주의는 가계 부채를 극적으로 늘렸다. 실로 자본축적을 동력으로 삼아 발전하는 자본주의 체제는 국가부채나 가계 부채의 증가를 통해서만 생산과 소비를 서로 맞물리게 할 수 있는 특수한 체제이고, 그 배후는 자본주의적 신용화폐 제도이다.

여기서 자본주의적 신용화폐 제도의 운용 방식을 깊이 들여다볼 수 없지만, 중앙은행의 지급보증을 받는 상업은행이 이론적으로는 시장의 요구에 따라 화폐를 창출하여 무한정 공급할 수 있다는 점을 짚고 넘어가야 한다. 이러한 화폐의 무한성은 생태계의 유한성과 모순을 이룬다. 화폐는 생태계로부터 자연자원을 끌어다가 경제적으로 활용하고 그 폐기물을 생태계에 내버리게 하는 힘으로 작용한다. 무한정 공급되는 화폐는 미래 세대가 누려야 할 자연자원을 오늘의 상품 생산과 소비에 끌어들여 탕진하게 만든다.<sup>4)</sup>

위에서 말한 바로부터 얻는 결론은 분명하다. 사회적 가난과 생태계 위기는 별개의 사안이 아니라, 같은 동전의 양면처럼 결합해 있다. 사회적 가난과 생태계 위기를 동시에 불러일으키는 장본인은 자본축적과 팽창의 기제이다. 사회적 가난과 자본축적의 모순은 끝없이 증가하는 부채에 의해 무마된다. 한마디로, 자본의 축적과 팽창은 자본주의적 신용화폐 제도에 의해 뒷받침된다.

2) 기술은 자연을 대상화하고 통제하는 능력이다. 그 능력은 근대 이전의 사람들처럼 단순히 자연을 관찰하고 자연의 이치를 터득하는 데서 길러지는 것이 아니다. 근대에 들어와서 기술은 자연의 비밀을 속속들이 파악하고자 하는 과학의 뒷받침을 받았고, 과학은 자연에 대한 기술적 통제에 적합하게 발전하였다. 기술의 과학화와 과학의 기술화는 근대 문명의 초석이 되었다. 과학과 기술이 결합한 기술체제는 자본주의와 결합하여 인류세의 파국을 불러일으킨다.

본래 과학적 사고는 개별적인 현상을 관찰하고 그 현상을 변화시키는 동인을 파악하려는 노력에서 시작되었다.<sup>5)</sup> 그러한 사고방식이 발전하려면 사물에 대한 신비주의나 사물

4) Hans-Christoph Binswanger, *Geld und Natur: das wirtschaftliche Wachstum im Spannungsfeld zwischen Ökonomie und Ökologie*, (Stuttgart [u.a.], Ed. Weitbrecht, 1991), 17.

5) 과학적 사고의 발생과 그 발전에 대한 아래의 논의는 강원돈, “과학주의에 대한 신학적·윤리적 비판,” 『기독교사회윤리』, 29(2014), 117-125의 내용을 문맥에 따라 재구성한 것임을 밝힌다.

의 본질에 대한 직관을 증시하는 태도에서 벗어나야 한다. 그러한 태도를 고수한 철학자는 플라톤이었다. 그는 사람이 감각하는 현상은 영원불변의 이데아가 어른거리는 그림자에 불과하다고 생각했고, 이데아는 현상의 분석을 통해서가 아니라 직관을 통해 알려진다고 주장했다. 이러한 플라톤의 이원론에 맞서서 아리스토텔레스는 현상과 이데아를 질료와 형상이라는 개념으로 번역한 뒤에 형상이 질료를 매개하여 구현된다는 엔텔레케이아(entelekeia) 구상을 발전시켰다. 형상이 질료 안에서 목적으로 작용한다는 엔텔레케이아 실재론의 관점에서는 개별적인 사물을 관찰하고 사물들의 상호관계를 분석해야 비로소 형상을 인식할 수 있다고 말하지 않을 수 없다. 이러한 발상의 전환을 통해 아리스토텔레스는 개별적 현상의 관찰과 분석을 통하여 진리로 나아가는 과학적 사고방식을 확립한 것이다.<sup>6)</sup>

근대과학의 논리는 베이컨의 세계관에 바탕을 두고 있다. 그의 세계관은 세계가 최고의 목적을 구현하는 과정을 관조하는 데 방점을 두었던 아리스토텔레스의 실재론적 세계관을 무너뜨리면서 성립했다. 그도 그럴 것이 그의 세계관은 세계를 관조하는 데 머물지 않고 세계를 개조하는 데 방점을 두었기 때문이다. 그는 창세기 1장을 나름대로 해석하여 인간이 하느님의 형상으로서 도미니움 페레(dominium terrae)의 주체가 되어야 한다고 생각했다. 도미니움 페레의 핵심은 자연의 정복이다. 인간이 자연을 지배하지 못하는 것은 인간이 하느님의 형상을 잃었기 때문이다. 따라서 인간은 자연을 지배하는 능력을 갖추어 하느님의 형상을 회복해야 한다. 자연을 지배할 능력을 갖추려면, 자연을 속속들이 알아야 한다. 자연에 대한 지식이 자연을 지배하는 권력의 원천이다. 베이컨은 이러한 생각을 “지식이 곧 권력”이라는 명제에 담았다.<sup>7)</sup> 자연의 비밀을 속속들이 알아내어 자연의 지식을 축적하는 방법은 관찰과 실험이다. 관찰과 실험에 바탕을 둔 과학은 자연에 대한 기술적 통제에 근거하여 문명을 구축하는 기반이다. 베이컨의 문명 기획에서 자연은 기술적 통제의 대상이고, 과학은 그 기술의 가능성 조건이다.

이와 같은 베이컨의 지식 개념이 커다란 반향을 불러일으키던 시대에 데카르트는 지식의 확실성이 어떻게 성립하는가를 물었다. 그는 지식의 확실성을 갖가지로 의심하면서 마

6) Aristoteles, *Metaphysik*, übers. von Hermann Bonitz, (Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuchverl., 1994), 1017a.

7) Bacon's *Novum Organum*, ed. with Introduction, Notes. etc. by Th. Fowler, 2. corrected and revised edition, (Oxford: Clarendon Press, 1889), 180.

침내 자신이 의심하고 있다는 것만큼은 의심하지 못한다는 데 착안해서 의식이 지식의 확실성을 뒷받침하는 근거가 된다고 주장했다. 바로 이것이 데카르트가 확립한 의식철학의 출발점이다. 그는 의식의 속성을 사유로 보았다. 의식이 정립되면, 의식에 마주 서는 대상, 곧 물체가 설정되는데, 데카르트는 물체의 속성을 연장(extensa)으로 규정했다.<sup>8)</sup> 물론 그는 왜 물체의 갖가지 형상과 상호관계를 나중에 두지 않고 물체의 속성을 연장으로 규정하는가를 묻지 않는다. 그에게 중요한 것은 물체의 속성을 연장으로 한정함으로써 물체가 공간적으로 무한히 분해된다는 것을 논증할 수 있다는 것이었다. 물체의 분할 가능성은 하나하나의 물체를 유기적 연관으로부터 추출하여 임의로 조작하거나 변형할 수 있고, 물체를 잘게 쪼개 임의로 사용할 수 있다는 관념을 촉진한다. 그것은 인간이 자연을 임의로 지배할 수 있도록 자연을 연장체로 축소하는 인식론적 조작을 통해 구성된 관념이다. 그 관념에서 논리적으로 도출되는 미분과 적분은 근대적 세계관의 수학적 형식으로 자리를 잡게 되었다.

임마누엘 칸트는 의식철학의 전통을 이어가면서 인간의 대상 규정적이고 대상 지배적인 지위에 초점을 맞춘 근대적 세계관의 인식론적 틀을 완성하였다. 칸트는 물 자체(Ding an sich)가 인식의 대상이 될 수 없다고 생각했다. 물 자체는 시간과 공간의 한계 너머에 있는 이념에 불과한 것이어서 경험의 대상이 되지 않는다. 인간은 시간과 공간의 제약 아래 있는 감성을 통해 사물을 경험한다. 시간과 공간은 감성에 앞서서 감성을 제약하는 형식으로 이미 주어져 있다. 바로 이 점을 부각하기 위해 칸트는 시간과 공간을 순수감성형식으로 명명했다. 감성을 통해 포획된 사물의 경험은 잡다한 혼돈이기에 그 혼돈에서 벗어나려면 그 잡다한 경험들을 체계적으로 분류하여 일정한 질서를 갖춘 지식으로 구성해 내지 않으면 안 된다. 이처럼 지식을 구성하는 역할을 하는 것이 오성이고, 오성이 지식을 구성하는 데 사용하는 도구가 범주다. 범주는 지식을 구성하는 오성의 활동에 앞서서 미리 주어져 있다. 칸트는 이 점을 강조하기 위해 범주를 순수오성형식으로 규정했다. 순수오성형식은 사물의 경험을 분류하는 양, 질, 관계, 양상의 네 가지 기본지표와 각각의 기본지표를 다시 세 가지 세부지표로 나누어 모두 12개의 범주로 구성된다. 순수감성형식을 통하여 성립된 사물의 경험이 순수오성형식을 통하여 체계적으로 재구성되어 사물에

---

8) R. Descartes, *Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*, übers. und hg. v. L. Gäbe, (Hamburg: Meiner, 1960), 53.

대한 또렷한 지식이 생성되는 과정은 의식 안에서 이루어진 것이다. 칸트는 이 점을 인식하는 것이 중요하다고 강조했고, 그것을 선험적 통각(統覺)이라고 지칭했다.<sup>9)</sup> 바로 이 점에서 칸트는 인간의 의식이 대상 규정적이고 대상 구성적인 관능을 갖고 있음을 확신하는 의식철학의 충실한 대변자이다.

칸트의 인식론은 뉴턴의 물리학을 전제했고, 그것을 뒷받침했다. 뉴턴의 물리학은 절대 시간과 절대 공간의 틀에서 사물의 운동 법칙을 수학적으로 정리했고, 근대 기술의 과학적 토대를 놓았다. 뉴턴의 물리학은 자연에 대한 기술적 통제에 꼭 필요한 지식이었다. 칸트는 자신의 인식론이 자연의 지배를 통해 문명을 발전시키고자 하는 근대인의 이해관계에 서로 잡혀 있다는 것을 성찰하지 못했다. 그것은 칸트가 감성형식과 오성형식이 감성과 오성에 앞서서 주어져 있는 순수한 형식으로 생각했고, 인간의 감성과 오성이 활동할 수 있게 하는 절대적인 조건으로 설정했기에 빠져든 오류였다. 이 점을 날카롭게 분석한 테오도르 W. 아도르노와 알프레드 존 레텔은 칸트의 인식론이 대상에 대한 기술적 지배를 목적으로 구상되었다고 비판했다.<sup>10)</sup> 인식과 관심의 관계를 인식인간학적 관점에서 규명한 위르겐 하버마스는 근대 이래 과학이 대상에 대한 기술적 통제라는 관심에 이끌렸음을 밝혔다.<sup>11)</sup>

현대과학은 어떤가? 현대과학은 분명히 근대과학과는 다른 사유 모델을 갖고 있지만, 대상의 기술적 통제를 위한 기반을 제공한다는 점에서 현대과학은 근대과학의 관심사를 공유한다. 현대과학의 방법론적 특징을 또렷하게 보여주는 것은 근대과학이 전제했던 시간과 공간의 절대좌표를 무너뜨렸던 상대성 이론이나 관찰자와 관찰 대상의 주객 도식을 부정한 하이젠베르크의 불확정성 이론을 미립자 세계의 분석에 도입한 양자역학일 것이다. 한스 라이헨바히는 근대과학이 물리적 기하학에 바탕을 두고 있다면, 현대과학은 수학적 기하학에 기반을 둔다고 지적했다. 그는 근대과학과 현대과학이 인과성을 해석하고, 실체와 물질의 본성을 이해하고, 앞으로 일어날 일을 예측하는 데 확률과 귀납을 활용하는 방식 등에서 큰 차이가 있다고 본다.<sup>12)</sup> 근대과학과 확연하게 다른 현대과학의 사유

9) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, hg. erläut. u. mit einer Lebensbeschreibung Kant's versehen v. J. H. Kirchmann, (Berlin: Heimann, 1868), 103. 121f.

10) Th. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*(Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972), 151; Alfred Sohn-Rethel, *Geistige und körperliche Arbeit: Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthese*, 1. Aufl. der revid. und ergänz. Ausgabe, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972), 32.

11) J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*(1968), (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973), 221.

모델은 상대성 이론과 양자역학만이 아니라, 열역학 이론에서도 나타난다. 칼 프리드리히 폰 바이체커는 열역학 제2법칙을 통해 자연의 과정이 불가역적이고 일회적이라는 명제를 제시했다. 그 명제는 자연이 고정불변의 기계장치가 아니라 역사적 변화 과정에 있음을 인식하게 하였고, 자연과 역사를 이분법적으로 보는 관점을 붕괴시켰다.<sup>13)</sup> 폰 바이체커는 개방 시스템 이론을 발전시켜 생태학적 사유를 혁신하는 계기를 마련하였고, 물리학과 생물학을 통합한 생물리학의 토대를 구축했다.<sup>14)</sup>

이러한 현대과학의 발전은 대상에 대한 인간의 기술적 통제능력을 엄청나게 강화했다. 상대성 이론은 광속으로 움직이는 파동의 계측과 기술적 활용의 과학적 근거가 되었다. 상대성 이론을 응용하지 않고서는 우주항법장치와 위성통신 등의 기술이 개발될 수 없었을 것이다. 미립자 연구는 미립자를 제어하고 미립자 에너지를 방출하는 기술을 발전시키는 과학적 근거가 되었다. 개방계 이론은 생태계와 경제계 사이의 에너지-물질 순환에 대한 정보에 근거하여 탄소 중립 목표를 설정하고 이를 달성하기 위한 기술적 역량을 준비하는 데 이바지한다. 이러한 몇 가지 사례들은 현대과학과 기술 발전이 서로 긴밀하게 맞물려 있음을 보여준다. 현대과학의 성과에 바탕을 두고 과학의 기술화와 기술의 과학화가 높은 수준에서 실현된 것이다.

과학의 기술화와 기술의 과학화를 촉진하려면 과학연구에 천문학적 투자가 이루어져야 한다. 오늘날의 과학연구는 국가와 대기업으로부터 거대자본이 투입되지 않고는 불가능하다. 그것은 서로 긴밀하게 맞물리는 과학연구와 기술 개발이 자본주의에 깊이 편입된다는 것을 의미한다. 그 결과, 정부가 설립한 공공 연구소조차 산업계의 요구를 받아들여 연구주제를 설정하고 그 연구의 성과를 상업화하는 데 급급하지 않을 수 없다.<sup>15)</sup>

12) H. Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, 14. Printing, (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1973), 307f.

13) Carl Friedrich von Weizsäcker, 『자연의 역사』, 강성위 역, (서울: 삼성출판사, 1972), 19, 73, 187, 205.

14) 개방계 이론에 근거하여 생물학과 물리학을 결합하여 생물리학을 개척한 과학자는 루드비히 폰 베르탈란피이다. 그는 생물리학의 관점에서 생명 현상을 분석하고 진화 과정을 연구했다. 이에 대해서는 L. von Bertalanffy/W. Beier/R. Laue, *Biophysik des Fließgleichgewichts*, 2., bea. u. erw. Aufl., (Braunschweig: Vieweg, 1977), 26ff.

15) 박희제는 이를 ‘정부주도의 과학의 상업화’로 성격화한다. 공공 연구소의 연구주제 선정은 국가와 산업계의 영향을 크게 받는다. 박희제, 「과학자들의 연구주제 선택 결정 요인들: 순수한 과학적 관심, 외부의 이해관계, 동료의 인정」, 『경제와사회』, 85(2010/3), 214ff.; 박희제, 「과학의 상업화와 과학자 사회 규범구조의 변화」, 『한국사회학』, 40/4(2006/8), 38-41.

3) 베이컨의 세계관은 철저하게 인간을 중심에 놓고 인간의 의지에 따라 세계를 지배하고 수탈하는 것을 문명의 기획으로 정당화한다. 그것은 철두철미하게 인간중심주의적인 세계관이다. 인간중심주의는 근대 문명의 구석구석에 스며들었고, 인간을 세계의 중심으로 보는 인간의 자기 이해와 그 인간이 대상을 규정하는 바대로 대상을 인식하는 것을 당연시하는 인식론에 뚜렷한 흔적을 남겼다. 이러한 베이컨의 세계관 아래서 기술과 자본주의는 긴밀하게 결합하였다.

대상에 대한 기술적 통제는 자본주의적 생산의 원형이 된다. 기술이 자연의 유기적 연관을 해체하고 그 연관으로부터 분리된 대상을 지배하는 것을 목표로 하듯이, 자본주의는 자연의 생태학적 연관으로부터 자연자원을 분리하고 사회적 연관으로부터 노동력을 분리한 뒤에 자연자원과 노동력에 대한 지배를 통해 상품을 생산하고 이윤을 축적하는 체제이다. 기술과 자본주의는 목표를 달성하기 위해 수단들을 효율적으로 조직하는 합리성을 추구한다는 점에서 그 논리가 똑같다. 자본주의는 기술의 과학화와 과학의 기술화를 통하여 강력한 기술체제를 구축한다.

과학과 기술의 융합에 바탕을 둔 현대 기술체제는 실험실의 산물이라고 볼 수 있다. 무수히 설치되는 실험실들은 인공적인 세계의 단면들이다. 세계의 단면을 베어내어 반복해서 진행되는 실험의 결과들과 자료들을 해석해서 만들어내는 프레임과 관념적 구성체는 정교한 기술 장치들을 통하여 실재(reality)로 구현되기에 이른다. 그렇게 구성된 실재가 현대 자본주의가 운영하는 산업 현실이고, 오늘날에는 자기학습 능력을 갖춘 인공지능을 주축으로 해서 디지털 자본주의의 현실로 나타난다. 거기에 야생의 자연 따위는 없다. 모든 것은 데이터로 축소되어 기술적으로 조작되고, 디지털 자본주의 체제에 통합된다. 자연을 이루는 삼라만상의 관계들은 디지털 자본주의에서 망각된다.

### 3. 인류세의 위기를 넘어서서 생명세를 여는 학문의 길

인류세는 기술과 자본주의에 바탕을 둔 인류의 문명이 자연을 결정적으로 변화시키는 지구 역사의 한 시대이다. 인류세에 이르러 기술과 자본주의는 자연과 문화를 서로 융합시켰다. 만일 인류세의 과국적 위기를 넘어서고자 한다면, 자연과 문화의 인류세적 융합

의 문제를 다양한 측면에서 다루면서도 이를 총체적인 연관에서 파악하여 그 해법을 제시하는 학문을 구축해야 한다.<sup>16)</sup> 그것이 생명세를 여는 학문이다. 아래에서 먼저 생명세를 여는 학문을 기획할 때 고려하여야 할 점들을 살펴 보겠다.

1) 자연과 문화가 기술과 자본주의를 통해 융합된 인류세의 현실을 제대로 인식하려면, 자연과 문화를 단순히 이분법적으로 고찰하는 데 머무는 사유방식을 넘어서야 한다. 자연과 문화의 이분법은 낭만주의와 독일 관념론에 깊이 뿌리를 내렸다. 19세기 말과 20세기 초에 해석학자 빌헬름 딜타이, 신칸트학파의 빌헬름 빈델란트, 하인리히 리케르트 등은 자연과학과 구별되는 정신과학 혹은 문화과학을 정립하면서 자연과학과 정신과학 혹은 문화과학을 이원적으로 대립시키는 학문이론의 프레임을 구축했다. 그들에 따르면, 자연은 반복해서 움직이기에 일반화가 가능하지만, 문화는 역사적 현상이기에 반복되지 않는 특성을 띠기에 개성적이다. 이러한 자연과 문화의 본질적 차이 때문에 자연과 문화를 연구하는 방법도 다를 수밖에 없다. 자연의 연구 방법은 분석, 일반화, 설명이지만, 문화의 연구는 역사적 맥락의 구성, 개성의 기술, 의미 해석이다.

문제는 그러한 학문이론이 자연과 문화의 융합을 그 특징으로 하는 인류세의 현실을 인식하는 데 적합한가 하는 것이다. 물론 자연과 문화를 이원적으로 대립시키는 학문이론은 자연과 문화의 융합을 다루는 데 만족스러울 리 없다. 그러나 정신과학 혹은 문화과학을 자연과학에 편입시키거나 기술공학에 바탕을 두고 자연과학과 정신과학을 단일과학으로 통합한다고 해서 자연과 문화의 융합을 제대로 설명할 수 있을 것 같지 않다. 그러한 시도는 서로 멀리 떨어진 곳에 정신과학(혹은 문화과학)과 자연과학의 집을 따로 짓고 난 뒤에 그 집들을 공간적으로 합하고자 하는 형국이어서 그러한 시도는 불가능할 것이다. 여러 개별학문의 독자성을 일단 전제하고 나서 개별학문들 사이의 협력과 대화를 시도하는 학제간 연구 방식을 취한다고 해도, 인류세의 현실을 제대로 인식하고 인류세의 과국을 막을 수 있는 학문이 해야 할 일을 감당할 수 있을 것 같지 않다.

---

16) 우리나라 학계에서 이러한 문제의식을 명료하게 드러낸 글로는 최병두, 『인류세와 코로나 팬데믹』, (과주: 한울아카데미, 2021), 87-93을 보라. 그는 브뤼노 라투르의 신유물론에 기대어 ‘자연과 사회’가 인류세에서 ‘제결합’하였다고 지적한다. 자연과 문화의 인류세적 결합을 논한 글들로는 *Das Anthropozän: zum Stand der Dinge*, ed. by Jürgen Renn/Bernd Scherer, (Berlin: Matthes & Seitz Berlin, 2015); Thomas Heichele, *Mensch-Natur-Technik: Philosophie für das Anthropozän*, (Augsburg [u.a.]: Universität Augsburg[u.a.], 2020)

2) 오래전에 위르겐 하버마스는 인식을 이끌어가는 관심에 주목해서 학문의 방법과 체계를 구상한 적이 있다. 그는 인류의 자연사에서 언어와 노동이 분화되면서 서로 마주 보는 삶의 두 방식이 되었다는 것을 동일철학적으로 정식화했다. 언어는 의미를 전달한다. 그것은 상호행위의 가능 근거이다. 이에 반해 노동은 대상을 통제하고 가공하여 욕망을 충족하는 데 이바지한다. 언어와 노동의 분화는 인류의 자연사에서 이루어진 것이고, 하나를 다른 하나로부터 도출할 수 없고, 하나를 다른 하나로 바꿀 수 없고, 둘을 하나로 통합할 수 없다.<sup>17)</sup> 언어와 노동은 서로 다른 두 가지 삶의 방식들이다. 언어를 사용하는 사람들의 관심과 노동을 펼치는 사람들의 관심은 서로 다르다. 하버마스는 이처럼 서로 구별되는 삶의 방식들과 그 관심들로부터 서로 다른 학문들이 발생하였다고 본다. 한 마디로, 서로 다른 관심이 서로 구별되는 인식 형태를 이끌어간다는 것이다. 하버마스는 이러한 인식인간학적 관점에서 학문이론을 전개했다. 그는 세 가지 학문 형태를 구별했다. 하나는 경험적-분석적 학문들이다. 그 학문들은 대상을 기술적으로 통제하려는 관심에 이끌린다. 다른 하나는 역사적-해석학적 학문들인데, 그 학문들을 이끄는 것은 의미 이해의 지평을 확대하려는 관심이다. 하버마스는 이 두 학문들 이외에 비판적 사회과학들을 별개의 학문 유형으로 설정하였는데, 그것은 언어와 노동을 매개하여 형성되는 사회생활을 제도적 강제와 심리적 강박에서 해방하려는 관심과 별개의 관심으로 간주한다는 뜻이다.<sup>18)</sup>

이러한 학문이론의 관점에서 볼 때, 각 유형의 학문들이 내거는 타당성 요구는 엄격하게 제한되어야 하고, 그런 만큼 그것은 상대적 타당성이다. 경험적-분석적 학문들이 대상에 대한 기술적 통제의 영역에서 타당성을 주장하는 데 멈추지 않고 역사와 사회의 문제들을 자신의 관점과 방법에 따라 다루라고 요구하는 것은 주제넘은 것이다. 역사적 해석학이 전달하는 지식은 의미의 해석과 전달을 통해 상호이해의 지평을 넓히기에 신중한 판단력을 증진시키는 지혜에 가깝다. 그러한 역사적-해석학적 학문들은 경험적-분석적 학문들을 대신할 수 없다. 바로 그 점에서 역사적-해석학적 학문들의 타당성 요구는 제한되어야 한다. 또한, 인간의 사유가 선입견과 독단의 포로 상태에서 벗어날 수 있도록 전통의 영향사가 비판적으로 성찰되어야 하고, 의미의 전달과 해석을 매개하는 상징이 심리적

17) J. Habermas, "Arbeit und Interaktion: Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geistes'," *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, 8. Aufl., (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976), 33.

18) J. Habermas, "Erkenntnis und Interesse," *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, 155-9.



강박에 의해 체계적으로 왜곡될 수 있다는 점도 비판적으로 검토되어야 한다.

따라서 경험적-분석적 학문들도 그렇지만, 역사적-해석학적 학문들도 세계의 경험을 총체적으로 설명하는 통합과학을 추구하려고 시도해서는 안 된다. 만일 경험적-분석적 학문들이 그러한 통합과학을 추구한다면 과학주의로 경직되기 쉽다. 과학주의는 경험과 분석을 통해 세계를 전일적으로 설명할 수 있다는 확신이고, 그것은 일종의 이데올로기이다.<sup>19)</sup> 그러한 이데올로기는 루트비히 폰 비트겐슈타인의 검증원리나 칼 라이문트 포퍼의 반증원리에 따라 세계 해명이 이루어지지 않을 경우 이를 난센스나 독단으로 간주하여 진리 탐구의 영역 바깥으로 몰아내는 지적 폭력과 결합하기도 한다.<sup>20)</sup> 경험적-분석적 학문들이 과학주의로 치달을 위험이 있다면, 역사적-해석학적 학문들이 빠지는 함정은 역사주의이다. 역사주의는 영향사를 강조한다. 그렇기에 역사주의는 인간의 사유를 전통의 영향사에 묶어 두어 터무니없는 보수주의로 귀착한다. 전통을 존중하되 전통 일반을 총체적으로 문제로 삼는 비판적 입지를 마련하지 않고서는 사유의 전통 구속성과 보수주의에서 벗어날 수 없다.

하버마스가 말하는 비판적 사회과학은 이론과 실천을 통일하는 정신분석학의 모델에 기반을 두었다. 그는 강박에서 벗어난 의사소통 능력을 회복하는 것을 중시했고, 진리는 그러한 의사소통공동체에서 이루어지는 합의에 근거해서 성립한다고 주장했다. 따라서 비판적 사회과학의 기본 모델은 의사소통공동체 이론이다. 물론 강박에서 해방된 의사소통공동체는 현실에는 아직 없다. 그런 점에서 그것은 이상적인 의사소통공동체이다. 그러한 의사소통공동체는 현실에 반하는 이념(kontrafaktische Idee)에 불과하다. 그러나 이상적 의사소통공동체의 요청인 정직성, 성실성, 개방성 등은 현실의 의사소통을 규제하는 효과를 가지며, 바로 그런 점에서 현실의 의사소통에 없어서는 안 될 것으로 여겨진다. 이러한 생각은 하버마스가 이상적인 의사소통공동체를 현실의 의사소통공동체를 ‘구성하기 위해 꼭 필요한 가상’(konstitutiver Schein)으로 표현한 데서 잘 드러난다.<sup>21)</sup>

19) J. Habermas, “Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’,” *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*, 8. Aufl., (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976), 93f.

20) Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 14. Aufl., (Frankfurt: Suhrkamp, 1992), 5, 141; Karl R. Popper, *Logik der Forschung*, 11. Aufl., (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 57.

21) J. Habermas, “Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz,” J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971), 140f.

나중에 하버마스는 생활세계가 현실의 의사소통공동체로서 수행하는 기능에 주목했다. 생활세계는 본래 공동체를 규율하는 규범들을 제정하는 포럼이었다. 생활세계에 통합되어 있던 삶의 영역들은 역사적으로 분화하여 정치, 경제, 사회, 문화, 법, 과학, 기술 등과 같이 생활세계의 하부 체제들을 이루었고, 그 하부 체제들이 각 체제 고유의 논리를 내세워 생활세계를 침식하기에 이르렀다. 이러한 하부 체제들이 시나브로 추구하는 ‘생활세계의 식민지화’<sup>22)</sup>에 맞서서 하버마스는 생활세계를 복원해서 거기 참여한 사람들이 숙의와 토론을 통해 합의한 규범에 따라 하부 체제들을 규율해야 한다고 주장했다. 그것이 민주적이고 공화주의적인 원칙에 따라 사회와 국가를 제대로 형성하는 길이라는 것이다.<sup>23)</sup>

하버마스가 인식을 이끌어가는 관심에 주목하여 학문들을 세 가지 유형으로 구분하고 비판적 사회과학의 관점에서 경험적·분석적 학문들과 역사적·해석학적 학문들이 그 타당성 요구의 영역 안에서 제 소임을 다하도록 하는 학문의 체계를 구상한 것은 의미 있는 시도이고, 인류세의 문제를 풀어나가는 데에도 많은 것을 시사한다. 그러나 그의 비판적 사회과학은 의사소통 이론을 바탕으로 두고 구성됨으로써 사회적 관계들이 응결된 제도들을 체계적으로 다루지 못했다. 또한, 그의 학문이론 구상이 인류세 문명이 봉착한 위기의 복합성을 다루려면 생태학적 관점에서 보완되어야 한다.

3) 과학의 기술화와 기술의 과학화가 국가와 거대자본에 의해 강력하게 추진되고 있는 오늘의 세계에서 과학과 기술은 거대한 생산력을 방출했고, 인간 생활이 펼쳐지는 정치, 경제, 사회, 문화 등을 기술공학적으로 설계하고 통제할 수 있는 역량을 갖추었다. 기술과 자본주의의 결합이 가져온 인류세의 위기는 복합적이다. 자연으로부터 에너지와 물질을 과도하게 끌어다 쓴 결과, 지구 생태계의 균형이 깨졌고, 비록 부채의 효과이기는 하지만, 대량소비가 확산했다. 에너지와 물질의 공급이 부족했을 때만 해도 사람들은 절약과 합리성을 강박적으로 추구하고, 그것에 부합하는 사유체제와 지식체제를 형성하고 사회질서를 구축했지만, 그러한 전통적인 사유체제와 질서체제는 무너졌다. 에너지와 물질이 풍부하게 공급되자 사회적 통제와 규율이 느슨해졌고, 전통적으로 승인되었던 권위는 무너졌고 가

22) ‘생활세계의 식민지화’에 대해서는 J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2: *Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981), 182.

23) 위르겐 하버마스, 『사실성과 타당성: 담론적 법이론과 민주적 법치국가 이론』, 한상진/박영도 옮김, (서울: 나남, 2007), 478-511.

치관의 공유는 회박해졌다. 사람들은 공동체적 결속에서 벗어나 개별적인 욕망 충족과 행복 추구에 안주했고, 기성 체제의 모순을 해체하여 역사를 발전시켜야 한다는 생각을 더는 하지 않게 되었다.<sup>24)</sup> 정보화가 급진전하면서 사람들은 임의로 네트워크에 접속하거나 단절하면서 살아간다. 고립과 분산이 기술과 자본주의가 결합해서 창출한 인류세의 위기 복합체 속에서 개인이 현존하는 방식이 되었다. 극단적인 개인주의와 인간 중심적 편민주의는 기술과 자본주의가 가장 높은 수준에서 결합한 디지털 자본주의를 발전시켰다.

인류세의 위기가 갖는 다양한 맥락과 복잡한 성격을 고려해 볼 때, 인류세를 넘어서는 길을 제시하는 학문은 인간의 욕망과 그 충족의 체계, 생태계와 경제계의 에너지-물질 순환, 자연에 대한 기술적 개입, 그 개입으로 인한 생태계의 변화와 인간 사회 조직의 변화, 인류세에서 삶의 의미와 가치의 추구 등등을 통전적으로 연구하고 성찰할 수 있어야 할 것이다. 그러한 학문을 형성하는 데 참고할 만한 모델이 있을까? 아주 오래전에 마르크스는 기술과 생산력, 생산 관계와 교류 관계의 역사적 발전에 따라 인간 사회의 정치적, 사회적, 문화적, 법률적 관계들이 변화하고, 문학, 예술, 종교, 철학 등이 그 모든 관계의 변화에 대응하며 발전하는 과정을 개별적 측면에서 하나하나 분석하여 설명할 뿐만 아니라, 그 모든 관계의 유기적 총체까지도 성찰하는 관점과 방법을 제시한 적이 있다. 그러한 관점과 방법은 마르크스가 역사와 사회의 연구 지침으로 정리한 유물론적 역사이해의 핵심을 이루었고, 그의 정치경제학 비판으로 예리하게 가다듬어졌다.<sup>25)</sup> 물론 19세기에 구상된 유물론적 역사관과 정치경제학 비판이 인류세의 문제를 해결하는 데 필요한 관점과 방법을 충분하게 제공한다고 말할 수는 없다. 그러나 거기에는 인류세를 넘어서서 생명세를 열어가는 학문을 구상하는 데 참고할 만한 것이 있다.

인류세를 넘어서서 생명세를 여는 학문은 기술과 자본주의가 결합하여 열어젖힌 인류세의 위기를 다양한 측면에서 분석하여 사회적 가난과 생태계 위기의 연관을 설명하여야 하고, 자본의 축적 위기에 자본주의 사회와 국가가 대응하는 방식, 자본주의적 신용화폐 제도가 화폐 창출의 무한성과 생태학적 부의 유한성 사이의 모순을 격화시키는 방식 등을 체계적으로 분석하여 설명하여야 하고, 그러한 생태학적 모순과 사회적 모순에 눈을

24) 일찍이 후쿠야마는 이러한 생활 방식과 사고 방식의 변화에서 ‘역사의 종말’을 읽어냈다. 프랜시스 후쿠야마, 『역사의 종말』, 이상훈 옮김, (서울: 한마음사, 1992), 455f. 489.

25) 이에 관한 체계적인 연구로는 강원돈, 「유물론적 역사관과 기독교 신학의 대화」, 『신학과교회』, 12(2019), 261-278.

감게 하고 감각을 무디게 하는 기술지상주의나 지속 가능한 발전주의 같은 관념들의 허구를 폭로하여야 한다. 그러나 거기서 그쳐서는 안 된다. 인류세로부터 생명세로 나아가는 길을 여는 학문은 이처럼 인류세의 위기가 드러나는 여러 측면을 하나하나 분석하는 동시에 그 측면들이 서로 유기적으로 결합하여 총체적인 현실을 이루고 있다는 것을 성찰하는 데까지 나아가지 않으면 안 된다. 바로 그 점에서 마르크스의 유물론적 역사관과 정치경제학 비판은 인류세의 현실을 분석하고 인류세의 모순을 감추는 이데올로기를 폭로하는 도구로 가다듬어질 수 있다.

마르크스는 자본주의 현실을 분석하는 데서는 많은 진전을 이루었지만, 자본주의 이후 사회를 조직하는 논리는 단편적으로 제시했을 뿐이다. 그의 정치경제학 비판은 인류세의 정치경제학에 대한 비판으로 확장될 여지가 충분하다. 그것은 생명세를 여는 학문에 꼭 필요하다. 그러나 생명세를 여는 학문은 거기서 한 걸음 더 나아가야 한다.

4) 생명세는 생태계를 구성하는 생명체들과 무생물체들이 바른 관계를 맺으며 만물이 충만한 삶을 구가하는 자연사의 한 단계이다. 인류세가 자연을 문명에 융합하는 지구 역사의 한 국면이라면, 생명세는 문명을 자연에 융합하는 지구 역사의 한 시기이다. 인류세를 넘어서서 생명세를 열려면, 그러한 전환을 준비하는 학문이 필요하다. 그것이 생명세를 여는 학문이다.

생명세를 여는 학문은 세 가지 과제를 갖는다. 하나는 생태계를 보전하고 가난한 사람들을 해방하는 것이다. 다른 하나는 과학주의의 도그마를 깨뜨리고 과학적 지식의 사회적 구성을 성찰하고 과학의 기술화를 정치적으로 규율하는 것이다. 마지막 하나는 인간중심주의를 해체하는 것이다. 이 세 가지 과제를 해결하려면 각각의 과제에 최적화된 이론들을 형성하여야 한다. 생태학과 정치경제학 비판의 융합에 바탕을 둔 현실분석적-제도비판적인 이론들, 과학적 지식의 사회적 구성을 성찰하고 과학적 지식의 기술화를 정치적으로 규율하는 메타이론적-규범적인 이론들, 인간중심적 세계관을 생태중심적 세계관으로 전환하는 과정을 연구하는 텍스트분석적-해석학적인 이론들이 그것이다. 각각의 과제에 최적화된 이론들을 형성하는 것은 그 자체만 하더라도 큰 작업이지만, 그보다 더 중요한 것은 세 가지 과제들의 유기적 연관을 놓치지 않는 것이다. 아래서는 생명세를 여는 학문의 세 가지 과제들과 그 과제들에 특화된 이론들을 대략 서술한다.

(1) 생명세를 여는 학문의 한 부문인 현실분석적·제도 비판적인 이론들을 생태학과 정치경제학 비판의 융합에 바탕을 둔다.<sup>26)</sup> 현실분석적·제도 비판적인 이론들은 세 가지 초점을 갖는다. 첫째 초점은 생태학의 성과를 성찰하는 것이다. 생태학은 생태계가 에너지와 물질이 순환하면서 평형을 유지하는 개방 시스템일 뿐만 아니라, 생명체들과 무생물체들이 서로 결합하고 상호 의존하는 다양하고 중층적인 네트워크를 이루고 있음을 체계적으로 설명한다. 생태계의 안정성은 생태계에서 에너지와 물질의 순환이 장기적으로 평형을 유지하는 상태이고, 생태계의 건강성은 생태계를 구성하는 각각의 생명체와 무생물체가 생태학적 네트워크에서 제 자리를 유지하며 서로 유기적 관계를 지속하는 상태이다. 인류가 생태계 안에서 계속 존속하고 인류 문명이 지속하려면, 생태계의 안정성과 건강성을 보전하는 방식으로 경제활동과 문명 활동을 펼치지 않으면 안 될 것이다. 그것은 인류의 경제활동과 문명 활동이 생태학적 한계를 갖는다는 뜻이다.

둘째 초점은 인류의 경제활동과 문명 활동의 생태학적 한계를 고려하면서 천문학적 규모로 이루어지는 자본의 축적과 팽창을 제어하는 방법을 탐구하는 것이다. 앞에서 본 바와 같이, 자본의 축적과 팽창은 사회적 가난과 생태학적 위기를 동시에 불러들인다. 이 심각한 문제를 해결하지 않고서는 인류세의 위기를 극복할 수 없다. 자본의 축적과 팽창은 자본이 노동자와 자연을 지배하는 권력을 갖고 있기에 나타나는 결과이다. 따라서 자본의 권력을 노동자의 권력과 자연의 권력으로 제어하지 않고서는 같은 동전의 두 측면처럼 결합한 사회적 가난과 생태학적 위기를 해결할 수 없다. 그것은 사회적이고 생태학적인 경제 민주주의를 제도적으로 실현하지 않고서는 인류세의 위기를 해결할 수 있는 결정적인 방안을 찾을 수 없다는 뜻이다.

사회적이고 생태학적인 경제 민주주의는 자본의 권력과 노동의 권력을 제도적 균형 상태에 놓고, 자본의 권력과 자연의 권력이 서로 대등하게 마주 서는 것을 전제한다. 자본

26) 지난 한 세대 동안 이러한 작업은 생태 마르크스주의자들에 의해 수행되어 왔다. 이에 관련된 주요 문헌들을 소개하면, 라이너 그룬트만, 『마르크스주의와 생태학』, 박만준/박준건 옮김, (서울: 동녘, 1995); John Bellamy Foster, *Marx's ecology: materialism and nature*, (New York, NY, Monthly Review Press, 2000); E. Altvater, *Grenzen der Globalisierung: Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft*, 7. Aufl., (Münster: Verl. Westfälisches Dampfboot, 2007); 사이토 고헤이, 『마르크스의 생태사회주의: 자본, 자연, 미완의 정치경제학 비판』, 추선영 옮김, (서울: 두번째테제, 2020) 등이 있다.

의 노동 포섭에 맞서서 노동의 권익을 보장하는 노사 공동결정, 산별 노사교섭, 국민경제 차원의 소득분배 계획 등을 제도화한다면, 자본의 이윤 가운데 상당 부분을 파내어 사회적 가난을 해결하는 데 투입할 수 있을 것이다. 자본의 지배에서 자연을 해방하려면, 자연을 구성하는 삼라만상이 생태학적 네트워크에서 각각 제 자리를 유지하며 이익을 취할 수 있는 ‘자연의 권리’를 헌법 규범에 명시하는 것이 중요하다. 그것은 자연의 권리와 이익을 대변하는 공법상의 단체를 국가 기구들과는 별도로 구성하고, 그 단체가 자연의 권익에 관련되는 주요 결정이 내려지는 의사결정기구에 참여하는 절차를 법적으로 규정하고,<sup>27)</sup> 행정부, 입법부, 사법부를 생태학적으로 재편하고, 소유권의 행사가 자연의 권리를 침해하지 않도록 규율하는 생태학적 법치국가를 구성한다는 뜻이다.<sup>28)</sup> 생태학적 법치국가에서는 경제적 성과에 이바지한 자연의 몫을 자연에 돌려주어 ‘생태학적 부채’를 갚아나가는 방식의 소득분배를 제도화하는 것이 당연하다.<sup>29)</sup>

셋째 초점은 자본주의적 신용화폐 제도를 사회적이고 생태학적인 경제 민주주의의 틀에서 엄격하게 통제하는 방법을 연구하는 것이다. 사회적이고 생태학적인 소득분배 원칙에 따라 경제적 성과를 그 성과 창출에 이바지한 몫에 따라 노동과 자연과 자본에 적절하게 배분한다면, 경제가 상업은행의 신용화폐에 의존하는 정도는 크게 약화할 것이다. 본래 근대 신용화폐 제도는 자본주의적 상품 생산과 상품 유통 사이의 시간적 간격과 가

27) 위르겐 하버마스는 자연이 의사소통공동체에 참여할 여지를 남기지 않았다. 자연은 말을 할 수 없고 이성적 추론을 할 수 없다는 것이 그 이유이다. 그러나 자연을 구성하는 모든 생명체와 무생물체는 그 주변과 의사소통을 나눈다. 자연의 생태학적 네트워크는 생태학적 의사소통공동체이다. 이에 대해서는 니콜라스 루만, 『생태적 커뮤니케이션: 우리 사회는 생태적 위험에 대비할 수 있는가』, 서영조 옮김, (서울: 예코리브르, 2014), 3장.

28) K. M. Michael-Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur: praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, (München/Wien: Hanser, 1984), 164f.; Klaus Bosselmann, *Ökologische Grundrechte: zum Verhältnis zwischen individueller Freiheit und Natur*, (Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges., 1998), 351ff.

29) ‘생태학적 부채’는 유엔여성컨퍼런스의 틀에서 1985년 나이로비에서 열린 ‘여성, 평화, 생태학’ 워크숍에서 최초로 사용되었고, 1992년 ‘리우정상회의’와 병행해서 열린 NGO 대회를 이끈 핵심 개념들 가운데 하나가 되었다. 거기서 생태학적 부채는 기후 부채라는 개념으로 발전하였다. 생태학적 부채를 갚는 것이 생태학적 정의라면, 기후에 진 빚을 갚는 것이 기후 정의일 것이다. 생태학적 부채에 대해서는 G. Goeminne/E. Paredis, “The concept of ecological debt: Some steps towards an enriched sustainability paradigm”, *Environment, Development and Sustainability*, 12/5(2010), 691-712. ‘생태학적 부채’는 2006년 포르투 알레그레에서 열린 제9회 WCC 총회에서 결의한 ‘가난과 부와 생태학’(Poverty, Wealth and Ecology) 프로그램에서 핵심 의제 가운데 하나였다. 이에 대해서는 Reference Group on Poverty, Wealth and Ecology (PWE), *Impact of Economic Globalization (P306)*, §8.

치실현의 불확실성에 대응하는 지금 결제 제도로써 발달하였으나, 상업은행의 신용 창조와 파괴 과정에서 발생하는 수익 추구가 부채를 늘리는 방식으로 생산과 소비를 확장하도록 부추겨 왔다. 거기서 발생하는 문제는 이미 앞에서 살핀 바와 같다. 생태학적이고 사회적으로 규율되는 경제는 가게와 기업과 자연에 배분된 소득을 중심으로 생태계와 경제계, 생산과 소비의 균형을 이루는 것이 목표이다. 그 목표가 제대로 달성된다면, 신용화폐 기구의 신용 공급은 생산과 유통의 분리에서 비롯되는 자본 순환의 마찰을 해소하는데 필요한 수준으로 축소될 것이다. 부채를 통해 팽창한 생산과 소비가 가게를 빛의 울무에 묶고, 미래 세대가 누릴 생태학적 부를 오늘의 생산과 소비를 위해 탕진하는 일은 사라질 것이다.

(2) 생명세를 여는 학문은 과학과 기술에 대한 메타이론적 성찰과 규범적 성찰을 이론적으로 뒷받침한다. 생태학과 정치경제학 비판의 융합에 바탕을 둔 현실분석적-제도 비판적인 이론들이 탈(脫)자본주의적 기획이라면, 과학과 기술에 대한 메타이론적 성찰과 규범적 성찰은 분석적이고 대상 지배적인 연구를 당연시하는 과학과 기술의 도그마를 깨뜨리려는 기획이다.

인류학적 관점에서 보면, 과학자들의 실험실 연구 과정은 단순히 이미 확정된 공리에 따라 과학적 지식을 축적·확장하는 과정에 그치지 않는다. 실험을 통해 데이터를 새로 수집한 과학자들은 데이터들의 상호관계를 설정하면서 데이터 해석의 새로운 프레임을 세우기 위해 토론하고 합의하는 과정을 거친다. 새로운 프레임이 세워지면, 그 프레임에서 가설을 세우고, 관찰과 실험의 결과를 통해 그 가설을 검증하는 작업을 진행한다.<sup>30)</sup> 따라서 과학적 탐구는 사실명제의 검증이나 반증에 그치지 않고 과학자들의 담론공동체에서 이루어지는 해석과 합의의 과정에서 얻은 결과이다.<sup>31)</sup> 그것은 과학적 사실이 과학적 진리를

30) 실험실 연구에 대한 인류학적 고찰은 라투어와 울가에 의해 선구적으로 진행된 바 있다. 이에 대해서는 홍성욱, 『생산력과 문화로서의 과학 기술』, (서울: 문학과지성사, 1999), 43ff. 참조. 라투어와 소칼은 과학적 사실의 사회적 구성을 둘러싸고 논쟁을 벌이기도 했는데, 그 논쟁에 대해서는 이상욱, 「과학연구의 역사성과 합리성: 소칼 논쟁을 중심으로」, 『한국과학기술학회 강연강좌자료』, (2005.2), 15-28 참조. 일찍이 토마스 쿤은 과학자 공동체에서 이루어지는 설득과 합의가 과학의 패러다임 전환을 이루는 데 결정적인 의미가 있다고 강조했다. 이에 대해서는 토머스 S. 쿤, 『과학혁명의 구조』, 김명자 옮김, 11쇄, (서울: 까치, 2004), 224ff. 254ff.

31) 칼-오토 아펠의 담론이론은 과학자들의 토론공동체를 이성적으로 규율하는 방안을 실용적으로 찾는 데 많은 시사점을 던진다. 그는 위르겐 하버마스가 제시한 이상적인 의사소통공동체의 규제적 이념들

추구하는 과학자들의 사회적 구성물이라는 뜻이다. 과학적 사실의 사회적 구성은 과학자들의 가치관과 세계관, 과학연구 제도와 과학연구 단체의 조직문화, 과학연구를 둘러싼 이해관계 등의 요인들이 작용한다.

만일 자연을 구성하는 심라만상이 유기적 연관 관계를 맺으며 복잡하고 중층적인 네트워크를 이루고 있다는 생태학적 통찰을 과학적 사실의 사회적 구성에 작용하는 한 코드로 반드시 설정하게 한다면, 과학은 자연을 임의의 요소들로 분해하고 그 요소들의 상호관계를 국지적으로 탐구하는 데 그치지 않고 그 탐구의 결과가 자연의 생태학적 연관에서 갖는 의미를 통전적으로 해석하는 데까지 나아갈 수 있을 것이다. 만일 국지적 탐구에 바탕을 둔 과학적 지식의 기술화가 자연의 생태학적 연관을 보존하는 데 이바지하지 못한다고 판단된다면, 그러한 과학과 기술은 정치적으로 규율되어야 할 것이다.<sup>32)</sup> 과학과 기술의 정치적 규율은 하버마스가 경험적-분석적 학문들의 타당성 요구를 제한하여 과학주의를 비판한 것을 넘어서는 구상이다.

(3) 생명세를 여는 학문은 인간을 중심에 놓고 자연을 인간의 환경으로 설정하는 인간중심주의를 해체하고, 생태계와 생명에 대한 이해에 바탕을 둔 새로운 가치체계와 규범체계를 형성하고자 하는 작업을 텍스트분석적-해석학적 이론으로 뒷받침한다. 인간중심주의가 오랜 문화사 과정을 통하여 형성된 독단과 편견이라면, 인간중심주의적 사유 전통의 영향사에서 벗어나기 위해 그 전통을 해체하는 작업이 꼭 필요하다.

---

이 토론시간의 제한, 개개인의 이성 능력과 전문적인 문제해결 능력의 차이, 체제 합리성, 도구적 합리성, 전략적 합리성 등과 타협할 수밖에 없는 현실 상황 등과 같은 수많은 실용적인 제약들 아래서 구현될 수 있어야 한다고 주장한다. 이에 대해서는 K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, 2. Aufl., (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992), 202-205. 우리나라 학계에서 과학과 기술에 대한 담론 윤리적 접근을 시도한 예로는 임흥빈, 『기술문명과 철학』, (서울: 문예출판사, 1995), 2장; 권용혁, 「담론과 합의: 의사통공동체의 윤리」, 『공학윤리: 기술공학시대의 윤리적 문제들』, 김진 외, (서울: 철학과현실사, 2003), 334ff.

32) 과학의 정치적 규율은 매우 민감한 주제이다. 과학은 자유를 먹고 자란다. 과학의 정치적 규율은 과학 연구의 자유를 침해하는 것이어서는 안 된다. 과학자들의 담론공동체는 무엇보다도 먼저 정치적 압력에서 자유롭고, 불투명한 온갖 강박들에서 자유로운 의사소통공동체여야 한다. 그러나 과학적 지식의 창조가 자유를 요구한다는 것과 과학적 지식의 기술적 적용이 정치적으로 규율되어야 한다는 것은 전혀 다른 차원의 문제이다. 국가의 과학진흥 정책은 과학 연구의 자유와 과학의 기술화에 대한 정치적 규율 사이에서 균형을 잡아야 할 것이다. 이에 대해서는 Dietmar Braun, *Die politische Steuerung der Wissenschaft: Ein Beitrag zum "kooperativen Staat"*, (Frankfurt am Main/New York: Campus, 1997), 361-365.



인간중심주의적 사유의 흔적이 새겨진 텍스트는 다양하다. 그 텍스트는 음식, 의복, 일상 의 소도구들, 시간을 절약하고 거리를 축소하는 데 사용되는 제품들로부터 관습과 에티켓, 건축, 토목, 조경, 마을, 도로, 도시, 농업, 산업 등을 거쳐 문학, 예술, 종교, 철학, 신학 등에서 생산된 담론에 이르기까지 광범위하다. 그 모든 텍스트가 해체적 읽기의 대상이다.<sup>33)</sup>

인간중심주의적 사유의 해체는 인간이 생태계에 마주 선 존재가 아니라 그 구성원이고, 생태계의 복잡하고 중층적인 네트워크를 인식할 수 있는 유일한 이성적 존재자이고, 바로 그러한 특수한 지위로 인해 생태계 보전에 특별한 책임을 짊어져야 한다는 생태중심적 세계관을 형성하는 출발점이다. 생태중심적 사유는 교육과 훈련을 통해, 넓은 의미의 생태학적 사회화 과정을 통하여 인간의 행동을 규율하는 규범으로 자리를 잡고, 사회를 조직하고 운영하는 원칙으로 구현될 것이다.

#### 4. 생명신학을 향하여

신학은 생명세를 여는 학문이 펼쳐지는 하나의 지평이다. 이 맥락에서 신학이 ‘하나의 지평’을 이룰 뿐이지 단 하나의 유일한 지평이라고 주장하지 않는다는 점을 유의할 필요가 있다. 생명세를 여는 학문이 반드시 신학을 전제할 필요는 없다. 신학이 그 학문을 구성할 능력을 갖추어야 하는 것도 아니다. 그러나 그렇게 말한다고 해서 인류세로부터 생명세로 나아가는 길에서 신학이 할 일의 중요성과 의의가 폄하되거나 훼손되는 것은 아니다. 생명세를 여는 학문과 관련하여 신학이 할 일은 두 가지이다. 하나는 생명세의 전망을 신학적으로 명료하게 제시하는 것이다. 신학은 생명세를 내다보는 관점 아래서 생명세를 여는 학문의 논리를 비판적으로 성찰하고 그 학문의 형성을 촉진한다. 그러한 신학은 생명세를 여는 학문의 활동이 펼쳐지는 무대를 설치할 수 있다. 또 다른 하나는 생명세를 여는 학문을 매개로 하여 생명세의 실현을 위한 기독교인들의 실천과 행동을 뒷받침하는 신학적 언어를 정교하게 개발하는 것이다. 그러한 두 과제를 수행하는 신학이 곧 생명신학이다. 아래서는 생명신학의 대강을 간략하게 정리한다.

---

33) 이 글에서 전제하는 텍스트 개념과 텍스트의 해체적 읽기는 자크 데리다의 견해를 참조한 것이다. 그의 생각은 자크 데리다, 『그라마톨로지에 대하여』, (서울: 동문선, 2004), 20-27에 강령적으로 정리되어 있다.

1) 생명신학의 논의는 1983년 밴쿠버에서 열린 WCC 총회를 계기로 해서 활성화되었다. “예수 그리스도는 세상의 생명이다.”는 주제로 열린 밴쿠버 총회는 대량과파무기의 확산, 생태계 위기, 군사주의, 계급차별, 성차별, 인종차별 등이 오늘의 세계에서 생명을 파괴하고 죽이는 요인들과 구조들이라고 지적하고, 이에 맞서 싸우면서 생명을 살리는 운동을 펼치는 것이 예수 그리스도를 세상의 생명이라고 고백하는 그리스도인들의 사명이라고 강조했다. 생명을 죽이는 세력에 굴종할 것인가, 아니면 생명을 살리는 예수 그리스도의 편에 설 것인가는 신앙고백의 지위(status confessionis)를 갖는 신앙의 결단으로 생각되었다.

이러한 인식 아래서 밴쿠버 총회는 전 세계 교회들과 종교공동체들이 ‘정의, 평화, 피조물의 보전’(Justice, Peace and Integrity of Creation, JPIC)을 향한 공의회 과정(conciliar process)에 참여해서 세상을 생명의 길로 이끌 방안을 마련할 것을 촉구했다. 1987년 WCC 중앙위원회는 “정의, 평화, 피조물의 보전의 세 영역에서 각각 나타나는 문제들은 서로 밀접한 관계가 있다.”는 강령적 선언을 제창했다. 이에 근거해서 중앙위원회는 “이 상호관계의 본질을 인식하고, 평화, 정의, 피조물의 보전에 관한 교회들의 범세계적인 공동 입장을 천명하되, 이를 교회의 신앙고백 및 교회의 행동과 연계시켜야 한다.”고 요청했다. 그것이 JPIC 공의회 과정의 지침이다.<sup>34)</sup>

밴쿠버 WCC 총회는 1960년대 말 이래 확산되었던 기독교의 생태학적 각성을 배경으로 삼고 있다. 생태계 위기가 정신사적으로 인간이 하느님의 형상으로서 세상에 대한 지배권을 위임받았다는 창조신앙에 뿌리를 두고 있다는 칼 아메리의 지적<sup>35)</sup>은 신학자들이 성서를 다시 읽는 계기가 되었고, 신학의 생태학적 전환을 촉진하였다. 볼프하르트 판넨베르크, 위르겐 몰트만, 크리스치안 링크 등은 생태학적 관심을 갖고서 창조론을 새롭게 썼다.<sup>36)</sup>

34) ÖRK-Zentralausschuss, “Bericht des Ausschusses der Einheit II: Gerechtigkeit und Dienst,” *epd-Dokumentation* 8(1987), 17. JPIC 공의회 과정의 지침은 1988년 3월 WCC 실행위원회가 채택한 JPIC 세계대회의 과제에 관한 정식화에서 다시 명료하게 표현되었다. ÖRK-Generalsekretariat-Vorbereitungsgruppe JPIC, “Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung,” *epd-Dokumentation* 38(1988), 18.

35) Carl Amery, *Die ökologische Chance: I. Das Ende der Vorsehung; II. Natur als Politik, Gesammelte Werke in Einzelgaben*, (München: Heyne 1985), 157f.

36) Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*, 3.Aufl., (München: Kaiser 1987); Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1, (Göttingen: Vandenhoeck &

2) 생태학적 창조론의 관심을 이어받는 생명신학은 그리스도의 고난과 죽음 당함과 부활의 사건으로부터 창조와 종말을 성찰한다. 그리스도가 죄가 휘어잡은 세상 권세에 의해 살해당했다가 그 힘을 이기고 부활한 사건은 죽음이 세상에 대해 마지막 말을 할 수 없다는 것을 극명하게 보여준다. 하늘과 땅과 땅 아래 있는 만물에 대한 지배권은 죄에 있지 않고 죽음을 이기는 그리스도에게 있다.<sup>37)</sup> 이처럼 창조와 부활을 긴밀하게 결합하는 신앙고백은 “죽은 자를 살리신 하느님이 세상을 무로부터 불러내어 있게 하셨다.”는 로마서 4장 17절에 간결하게 정식화되었다. 부활은 세상의 창조를 새롭게 조명하게 만드는 계기가 되고, 종말에 대한 확실한 전망을 세우는 근거가 된다. 부활은 창조와 종말 사이에서 전개되는 구원사를 이해하는 거점이다.

태초에 하느님은 만물을 창조하시고 만물에 대한 주권을 확립하셨다. 피조물이 하느님의 주권에서 벗어나 멸망의 종살이를 하게 된 까닭은 죄 때문이다.(로마 8,20) 죄는 하느님과 피조물 사이에 끼어들어 하느님과 피조물 사이의 바른 관계를 깨뜨리고, 피조물을 파괴하고 멸절하는 권세로 작용한다. 죄가 하느님이 지으신 만물을 무로 되돌리는 힘을 발휘하는 것처럼 보이는 바로 그 자리에서 죄는 그 극한의 권세를 시위한다. 그러나 죄는 태초에 피조물을 무로부터 건져내어 존재하게 하셨고, 만물을 무로 되돌리는 힘에 맞서서 피조물을 보존하는 하느님의 권능을 이길 수 없다. 하느님의 창조와 보존에 대한 이 새로운 신앙고백은 부활 사건의 빛에서 하느님의 창조를 새롭게 조명하면서 탄생한 것이다.

부활 사건은 종말을 미리 맛보게 하고 확실하게 내다보게 만든다. 죄는 예수 그리스도 안에서 이미 심판받았다. 마지막 때가 아직 임하지 않아 죄와 그 권세가 잔존하고 있지만, 마지막 때에 그리스도는 세상의 권세와 세력을 죄의 지배로부터 건져내어 자신의 주권 아래 놓고, 만물을 무로 되돌리고자 하는 죽음의 권세를 완전히 파괴할 것이다. 죄는 완전히 무장 해제되어 그리스도 발아래 놓일 것이다. 그리스도가 세상 만물에 대한 지배권을 회복하고, 마침내 그 주권을 하느님께 돌려주면, 하느님은 만유의 주로서 영광을 받을 것이

---

Ruprecht, 1988); Christian Link, *Schöpfung: Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition, Handbuch systematischer Theologie 7/1*, (Gütersloh: Gütersloher Verl., 1991); Christian Link, *Schöpfung: Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts, Handbuch Systematischer Theologie 7/2*, (Gütersloh: Gütersloher Verl., 1991). 이들의 창조론에 대한 체계적인 분석과 비판으로는 Won Don Kang, *Zur Gestaltung einer human, sozial und ökologisch gerechten Arbeit*, (Ammerbek bei Hamorg: Verlag an der Lottbek, 1998), 196-202, 215-219.

37) 이런 점에서 그리스도 안에서 세상에 대한 ‘지배권의 교체’가 이루어졌다는 케제만의 통찰은 정곡을 찔렀다고 하겠다. E. Käsemann, *An die Römer, HNT 8a*, 3. Aufl., (Tübingen: Mohr, 1973), 27.

다.(1코린 15,28) 만물은 그 하느님 안에 영원히 머물며 충만한 생명을 누릴 것이다.

3) 생명세를 여는 학문의 신학적 지평을 설정하는 맥락에서 생명신학은 무엇보다도 먼저 피조물의 세계에서 인간이 맡는 역할과 피조물의 권리를 강조한다. 첫째, 창세기 1장 26-28절에서 인간은 하느님의 형상으로서 하늘과 땅과 바다의 생명체들을 다스리도록 위임을 받고 땅을 경작하며 살아가는 문화형성의 소임을 허락받았다. 인간이 하느님의 형상이라는 것은 세상에서 하느님이 하시고자 하는 것을 하느님 대신 수행하는 대리자라는 뜻이다. 인간이 하느님의 대리자로서 세상에서 수행하는 생명체의 지배가 무엇을 의미하는지는 세상과 생명체를 창조하신 하느님이 그 세상과 생명체를 어떻게 다스리고자 하는 가로부터 고찰되어야 한다.<sup>38)</sup> 창세기 1장의 창조 보도는 하느님이 먼저 하늘과 땅과 바다를 각각 창조하신 뒤에, 서로 구분되는 각각의 공간에 각기 다른 생명체가 서식하게 하셨음을 명시한다. 그것은 창조주가 서식 공간의 중첩으로 인해 생명체들이 서로 충돌하고 갈등할 여지를 남겨두지 않았다는 뜻이다. 땅에서는 짐승들과 사람들이 함께 살아가는데, 짐승들과 사람들이 서식 공간을 함께 한다고 해서 서로 충돌할 까닭이 없었다. 그것은 창세기 1장 29-30절의 채식 규정 때문이다. 하느님은 사람들과 동물들이 각기 다른 풀을 먹게 하시기에 짐승들과 사람들은 상대방을 먹이로 삼기 위해 서로 죽일 필요가 없었다. 창세기 1장의 창조 보도는 하느님이 서식 공간의 분리와 채식 규정을 통해 생명체들이 상생과 공생의 질서를 누리며 살게 하셨다는 것을 부각했다. 하느님은 인간을 그분의 형상으로 창조하셔서 모든 생명체를 지배하라고 분부한 것은 피조물을 임의로 지배하라는 뜻이 아니라, 모든 생명체 사이에서 공생과 상생의 질서를 유지하라는 뜻이다.<sup>39)</sup> 창조 보도는 의미심장하게도 바로 이러한 생명체의 지배를 하느님이 인간을 창조한 목적으로 설정하고 나서 그 목적을 수행하는 인간의 삶의 형성 방식으로서 경제활동을 규정하고 있

38) U. Rütterswörden, *Dominium terrae: Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung*, (Berlin/New York: de Gruyter, 1993), 107. 뢰터스뵈르텐은 *radāh*가 ‘지배’를 뜻한다고 본다. 그는 사자, 표범, 코끼리 등 무수한 생명체들을 발아래 두고 있는 근동 왕의 조소(彫塑)들을 해석하면서 근동 왕의 중요한 역할은 동물들의 공격으로부터 인간세계를 지키기 위해 동물들을 지배하는 것이었다고 본다. 그것은 동물들의 세계와 사람들의 세계를 나누고 둘 사이의 공존을 추구하는 일이었다. 뢰터스뵈르텐은 인간이 하느님의 형상으로서 위임받은 생명체들의 지배가 바로 이런 의미의 공존 질서를 수립하는 뜻을 함축한다고 해석한다.

39) O.-H. Steck, *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift*, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975), 206ff.

다.(창세 1,28) 경제활동은 새들과 짐승들과 물고기들이 하늘과 땅과 바다에서 각기 생명을 지키며 살아가도록 보장하는 것을 전제로 해야 한다는 것이다. 오늘의 생태학이 이룩한 성과를 전제로 해서 말한다면, 인간의 경제활동은 하늘, 산맥, 골짜기, 하천, 호수, 들, 관, 바다 등등의 공간들에서 다양한 생명체들이 네트워크를 이루고 있는 생태계를 보전하는 일과 균형을 이루어야 한다는 뜻이다. 그러한 통찰은 경제활동을 생태학적으로 규율하여야 한다는 원칙의 근거가 된다.

둘째, 창세기 2장 1-4a절은 하나님이 안식을 성별하고 축복하였음을 밝힌다. 옛세 동안 일하고 이제째 되는 날에 안식을 취한 하나님은 사람들과 여타 피조물들도 안식으로 초청한다. 안식은 한편으로는 노동으로부터의 해방이고, 다른 한편으로는 세상과 온 생명체들이 공생과 평화의 공동체를 이루며 하나님을 찬양하는 기회이다. 바로 그런 의미에서 안식은 온 피조물이 지향하는 목적이다.<sup>40)</sup> 안식에 들어간 하나님이 바라보는 세상은 하늘과 땅과 바다가 나뉘어 있고, 생명체들이 생명을 누리기 위해 배정된 자리를 각각 차지하고 있고, 생존을 위해 다른 생명체의 생명을 파괴할 필요가 없는 상생과 공생의 질서가 확립된 세계이다. 하나님은 그 질서를 지키는 대리자로 인간을 세워놓고 인간이 그 질서를 지키며 살아가도록 했다. 하나님은 이처럼 상생과 공생의 질서가 확립되고 유지되도록 만든 세계를 보고 ‘참 좋다!’고 탄복했다.(창세 1,31) 안식은 하나님이 사람들과 온갖 피조물들이 생명의 공동체를 이루는 것을 기쁜 마음으로 바라보고 그 생명공동체의 찬양을 받도록 축성되었다. 각각의 피조물은 하나님이 배정한 자리에서 다른 피조물들과 더불어 안식 가운데서 충만한 생명을 누리며 하나님을 찬양한다. 각각의 피조물이 살아가는 자리는 하나님이 그 피조물에 보장한 자리다. 따라서 안식은 각각의 피조물이 피조물 공동체에서 고유한 자리를 갖고 있음을 확인하는 날이고, 자신의 자리에서 살아갈 권리를 인정받는 날이다.<sup>41)</sup> 온 피조물이 바른 관계들 가운데서 충만한 생명을 누리는 평화가 하나님이 안식을 취하며 바라보는 ‘참 좋은’ 세상이라면, 각각의 피조물이 그 관계들에서 자신의 자리를 차지하여야 할 고유한 권리가 당연히 인정되어야 한다.

#### 4) 생명신학은 인간의 타락으로 죄가 세상에 침입한 뒤에 피조물 전체가 죄의 종살이

40) Moltmann, *Gott in der Schöpfung*, 283.

41) 이에 관한 상세한 논의로는 강원돈, 「성서의 노동 이해와 그 윤리적 함의」, 『신학사상』, 126(2004), 144-146.

상태에 놓이고 파멸에 직면했다는 것을 심각하게 성찰한다. 죄는 하나님과 인간의 관계를 소원하게 만들고, 인간과 인간의 관계를 무너뜨리고, 인간과 다른 피조물의 관계를 파괴한다. 죄는 관계들의 전면적인 단절이기에 그것은 불의이다. 왜냐하면, 정의는 바른 관계이기 때문이다. 창세기 3장의 타락사화에서 주목되는 것은 인간의 타락으로 인해 땅이 저주를 받았다는 것이다. 호세아 4장 3절은 사람의 죄악과 피조물의 영락이 서로 불가분리의 관계에 있다는 것을 명확하게 증언한다. 사람의 죄악으로 인해 사람들 사이에 폭력 관계가 끝없이 이어지자, 피조물 공동체가 생명력을 잃고 영락하게 되었다는 것이다. 호세아의 이 깊은 통찰은 사도 바울에게서도 거의 똑같이 나타난다. 로마서 8장 20절에서 바울은 말한다. “피조물이 허무에 굴복했지만, 그것은 스스로 원한 것이 아니라, 그렇게 굴복하게 하는 것으로 인해 그렇게 된 것이다.”(사역)<sup>42)</sup> 로마서 8장 20절은 인간의 죄가 피조물이 파멸의 종살이를 하도록 했다는 것을 명확하게 증언한다.

정의를 회복될 때, 피조물은 더는 파멸의 종살이를 하지 않고 회복될 것이다. 히브리 성서는 사람들이 바른 관계를 회복할 때, 비로소 사람들과 여타 피조물들도 바른 관계를 맺을 것이라고 말한다.(호세 14장, 14,6-9; 호세 2,16-25) 그 모든 것의 전제는 만물이 하나님과 바른 관계를 회복하는 것이다. 그것은 피조물의 해방에 대한 사도 바울의 종말론적 전망의 핵심을 이룬다.(로마 8,21-26)

사람들과 여타 피조물들 사이에서 형성되는 바른 관계가 곧 생태학적 정의이다. 생태학적 정의는 사람들이 삶을 꾸리기 위해 경제활동을 펼치고 문화를 형성하면서 생태계의

42) 여기서 바울은 모든 피조물이 하나님에 창조하신 대로 온전한 상태에 있지 않고 허무에 굴복하여 멸망하고 있다면, 그것은 왜 그런가라는 질문에 대해 답변을 하고 있다. 피조물이 허무에 굴복한 것은 피조물이 그것을 원했기 때문이 아니다. 바울은 그 이유를 그리스어 원문으로 ‘디아 톤 휘포탁산타’(dià tòn hypotáksanta)라는 어구로 표현하였다. 이 어구는 매우 주의 깊게 해석되어야 할 난해구이다. 영어, 독일어, 한글 번역본들은 거의 모두 이 어구를 ‘굴복하게 하시는 분으로 인해’라는 취지로 옮겼다. 그렇게 번역하면, 피조물이 본래의 좋은 상태를 잃어버리고 멸망의 종살이를 하게 된 것은 하나님이 그렇게 했기 때문이라는 식으로 해석된다. 이러한 해석은 하나님의 신실성을 부정하는 아주 잘못된 번역이다. 하나님이 선한 의도를 갖고 세상을 창조하셨는데, 어느 순간에 마음이 돌변하여 그 세상을 파괴하기로 작정하였다는 취지의 번역이기 때문이다. 그리스어 원문 ‘디아 톤 휘포탁산타’를 해석할 때 주의하여야 할 것은 전치사 dià가 4격 목적어와 결합할 때 행위의 주체를 가리키는 법이 없고, 오직 나타난 결과의 원인을 가리킬 뿐이라는 것이다. 따라서 그리스어 원문 ‘디아 톤 휘포탁산타’를 ‘굴복하게 하시는 분으로 인해’로 번역해서는 안 되고, ‘굴복하게 한 것으로 인해’로 번역해야 한다. 히브리 성서의 가르침에 충실하게 해석한다면, 피조물이 멸망의 종살이를 하도록 꾀할 달작 못 하게 강제한 것은 인간의 죄이다. 따라서 피조물이 멸망의 종살이를 하게 된 데 대하여 책임져야 하는 것은 인간이다. 이에 대해서는 H. R. Balz, *Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Roemer 8,18-39*, (München: Kaiser, 1971), 41.

안정성과 건강성을 위협하지 말 것을 요구한다. 생태계를 이루고 있는 생명체들과 무생물체들의 네트워크를 유지하고, 그 네트워크 안에서 각각의 생명체와 무생물체가 제 자리를 지킬 수 있는 권리를 인정하는 것이 생태학적 정의의 핵심 내용이다.

5) 생명신학은 만물이 바른 관계들 속에서 평화를 이루고 충만한 생명을 누리는 세상을 형성할 것을 호소하는 신학이다. 생명신학은 교회가 기술과 자본주의 복합체의 지배 아래 있는 인류세의 막다른 골목에서 벗어나 생명세를 열어나가는 데 참여하도록 이끌어 가는 신학이다. 생명신학은, 위에서 성서적-신학적 고찰을 통해 확인한 바와 같이, 생태계 보전에 대한 인간의 책임, 경제활동의 생태학적 규율, 자연의 권리의 확립, 삼라만상 사이의 바른 관계의 수립 등을 사회윤리의 기본 원칙으로 제시한다.

생명신학에 바탕을 둔 사회윤리는 생명세를 여는 학문이 인류세 문명의 생태학적-경제적 측면, 과학적-기술적 측면, 정신적-문화적 측면에서 비롯되는 문제들을 해결하기 위해 날카롭게 가다듬는 현실분석적-제도비판적 이론들, 메타이론적-규범적 이론들, 텍스트분석적-해석학적 이론들을 끌어안고서 인류세 문명을 해체하고 생명세를 향한 길을 제시하는 과제를 수행한다. 그러한 사회윤리는 생명세를 여는 학문과 신학을 통합하는 실천의 기획이고, 교회를 향해 인류세의 위기를 넘어서서 생명세를 이룩하고자 하는 실천의 이론이다. 따라서 사회윤리는 그 자체가 통전-융합적인 학문의 한 전형을 이룬다.

## 5. 맺음말

인류세는 기술과 자본주의를 유기적으로 결합한 인간이 자연을 송두리째 변화시키는 힘을 발휘하는 지구 역사의 한 시기이고, 바로 그 때문에 인류세는 생태계의 안정성과 건강성을 파괴하여 문명의 자연적 기반을 송두리째 파괴하는 위기의 시대이다. 생태계 교란과 팬데믹, 생태학적 안정성의 파괴와 기후 파국, 생태계 위기와 사회적 가난의 결합 등은 인류세의 위기가 어느 정도 심각한가를 잘 보여준다.

인류세를 펼친 기술과 자본주의의 결합은 생산력과 생산 관계를 근본적으로 변화시켰고, 정치, 경제, 사회, 법률 등 사람들의 교류 관계를 규율하는 제도들을 변경했고, 문학, 예술, 종교, 철학, 신학 등 사람들의 의식과 가치관을 표현하는 일체의 문화 형식과 내용

을 바꾸었다. 따라서 인류세의 위기를 넘어서서 생명세를 열려면 세 가지 과제가 제대로 수행되어야 한다. 하나는 생태계를 보전하고 가난한 사람들을 해방하는 것이다. 다른 하나는 과학주의의 도그마를 깨뜨리고 과학적 지식의 사회적 구성을 성찰하고 과학의 기술화를 정치적으로 규율하는 것이다. 마지막 하나는 인간중심주의를 해체하는 것이다. 이 세 가지 과제를 해결하려면 각각의 과제에 최적화된 이론들을 개발하여야 한다. 생태학과 정치경제학 비판의 융합에 바탕을 둔 현실분석적-제도비판적 이론들, 과학적 지식의 사회적 구성을 성찰하고 과학적 지식의 기술화를 정치적으로 규율하는 메타이론적-규범적 이론들, 인간중심적 세계관을 생태중심적 세계관으로 전환하는 과정을 연구하는 텍스트 분석적-해석학적 이론들이 그것이다.

이 세 가지 유형의 이론들은 인류세를 극복하고 생명세를 열고자 하는 인류의 실천에 바탕을 둔 학문의 형식과 내용이다. 바로 이 점에서 인류세를 여는 학문은 ‘도롱뇽’과 ‘지극히 작은 사람들’의 관점에서 구상되는 통전·융합학이다. 그 학문은 ‘도롱뇽’이 생태계에서 제 자리를 유지하고 거기서 이익을 얻을 권리가 있다는 것을 인정하고 ‘지극히 작은 사람들’이 생태계 위기와 사회적 가난의 복합체에서 벗어나 안정되고 건강한 생태계에서 인간으로서 위엄을 누리며 살아갈 권리를 인정하는 데서 출발한다.

생명신학은 생명세를 여는 학문의 한 지평으로서 인류세를 넘어서서 생명세를 향해 나아가는 그리스도인들에게 확실한 언어를 주고자 하는 신학적 기획이다. 생명신학에 근거한 사회윤리는 생명세를 여는 학문의 이론들을 활용하여 제도를 규율하는 방안을 제시하고자 할 것이며, 바로 그런 의미에서 통전·융합적인 신학의 프레임을 갖출 것이다.



## 참고문헌

- 강원돈, 「성서의 노동 이해와 그 윤리적 함의」, 『신학사상』, 126(2004), 137-165.
- \_\_\_\_\_, 「과학주의에 대한 신학적·윤리적 비판」, 『기독교사회윤리』, 29(2014), 107-140.
- \_\_\_\_\_, 「유물론적 역사관과 기독교 신학의 대화」, 『신학과교회』, 12(2019), 243-302.
- 권용혁, 「담론과 합의: 의사통공동체의 윤리」, 『공학윤리: 기술공학시대의 윤리적 문제들』, 김진 외, 서울: 철학과현실사, 2003.
- 김명자, 『팬데믹과 문명』. 서울: 까치, 2020.
- 박희제, 「과학의 상업화와 과학자사회 규범구조의 변화」, 『한국사회학』, 40/4(2006/8), 19-47.
- \_\_\_\_\_, 「과학자들의 연구주제 선택 결정 요인들: 순수한 과학적 관심, 외부의 이해관계, 동료의 인정」, 『경제와사회』, 85(2010/3), 211-236. 이상옥, 「과학연구의 역사성과 합리성: 소칼 논쟁을 중심으로」, 『한국과학기술학회 강연강좌자료』, (2005.2), 15-28.
- 임흥빈, 『기술문명과 철학』, 서울: 문예출판사, 1995.
- 최병두, 『인류세와 코로나 팬데믹』, 파주: 한울아카데미, 2021.
- 홍성욱, 『생산력과 문화로서의 과학 기술』, 서울: 문학과지성사, 1999.
- 고혜이, 사이토, 『마르크스의 생태사회주의: 자본, 자연, 미완의 정치경제학 비판』, 추선영 옮김, 서울: 두번째테제, 2020.
- 그룬트만, 라이너, 『마르크스주의와 생태학』, 박만준/박준진 옮김, 서울: 동녘, 1995.
- 테리다, 자크, 『그라마톨로지에 대하여』, 서울: 동문선, 2004.
- 루만, 니콜라스, 『생태적 커뮤니케이션: 우리 사회는 생태적 위협에 대비할 수 있는가』, 서영조 옮김, 서울: 에코리브르, 2014.
- 쿤, 토머스 S, 『과학혁명의 구조』, 김명자 옮김, 11쇄, 서울: 까치, 2004.
- 폰 바이체커, 칼 프리드리히, 『자연의 역사』, 강성위 역, 서울: 삼성출판사, 1972.
- 하버마스, 위르겐, 『사실성과 타당성: 담론적 법이론과 민주적 법치국가 이론』, 한상진·박영도 옮김, 서울: 나남, 2007.
- 후쿠야마, 프랜시스, 『역사의 종말』, 이상훈 옮김, 서울: 한마음사, 1992.
- Adorno, Th., *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.
- Altvater, E., *Grenzen der Globalisierung: Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft*. 7. Aufl., Münster: Verl. Westfälisches Dampfboot, 2007.
- Amery, Carl, *Die ökologische Chance: I. Das Ende der Vorsehung; II. Natur als Politik. Gesammelte Werke in Einzelgaben*, München: Heyne, 1985.

- Apel, K.-O., *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. 2. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- Aristoteles, *Metaphysik*, Übers. von Hermann Bonitz, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuchverl, 1994.
- Bacon's *Novum Organum*, Ed. with Introduction, Notes. etc. by Th. Fowler 2., corrected and revised edition, Oxford: Clarendon Press, 1889.
- Balz, H. R., *Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie nach Roemer 8,18-39*, München: Kaiser, 1971.
- Binswanger, Hans-Christoph, *Geld und Natur: das wirtschaftliche Wachstum im Spannungsfeld zwischen Ökonomie und Ökologie*, Stuttgart [u.a.], Ed. Weitbrecht, 1991.
- Bosselmann, Klaus, *Ökologische Grundrechte: zum Verhältnis zwischen individueller Freiheit und Natur*, Baden-Baden: Nomos-Verl.-Ges., 1998.
- Braun, Dietmar, *Die politische Steuerung der Wissenschaft: Ein Beitrag zum "kooperativen Staat"*, Frankfurt am Main/New York: Campus, 1997.
- Descartes, R., *Von der Methode des richtigen Vernunftsgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung*, Übers. und hg. v. L. Gäbe, Hamburg: Meiner, 1960.
- Foster, John Bellamy, *Marx's ecology: materialism and nature*, New York, NY, Monthly Review Press, 2000.
- Goeminne, G./E. Paredis, "The concept of ecological debt: Some steps towards an enriched sustainability paradigm", *Environment, Development and Sustainability* 12/5(2010), 691-712.
- Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse* (1968), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- \_\_\_\_\_, "Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz", J. Habermas/N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1971.
- \_\_\_\_\_, "Arbeit und Interaktion: Bemerkungen zu Hegels Jenenser 'Philosophie des Geistes'", *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*, 8. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.

- \_\_\_\_\_, “Erkenntnis und Interesse”, *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*, 8. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
- \_\_\_\_\_, “Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’”, *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*, 8. Aufl., Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1976.
- \_\_\_\_\_, *Theorie des kommunikativen Handelns, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.
- Heichele, Thomas, *Mensch-Natur-Technik: Philosophie für das Anthropozän*, Augsburg [u.a.]: Universität Augsburg[u.a.], 2020.
- Kang, Won Don, *Zur Gestaltung einer human, sozial und ökologisch gerechten Arbeit*, Ammerbek bei Hamorg: Verlag an der Lottbek, 1998.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hg. erläüt. u. mit einer Lebensbeschreibung Kant's versehen v. J. H. Kirchmann, Berlin: Heimann, 1868.
- Käsemann, E., *An die Römer, HNT 8a*. 3. Aufl., Tübingen: Mohr, 1973.
- Krutzen, Paul Josef, “Have we entered the ‘Anthropocene’?”, *IGBP’s Global Change newsletter*, 41(2000). 출처: <http://www.igbp.net/news/opinion/opinion/haveweente redtheanthropocene.5.d8b4c3c12bf3be638a8000578.html>. Marx, Karl, *Das Kapital: Kritik der politischen Ökonimie*, Berlin: Dietz, 1975.
- Link, Christian, *Schöpfung: Schöpfungstheologie in reformatorischer Tradition. Handbuch systematischer Theologie 7/1*, Gütersloh: Gütersloher Verl., 1991.
- \_\_\_\_\_, *Schöpfung: Schöpfungstheologie angesichts der Herausforderungen des 20. Jahrhunderts. Handbuch Systematischer Theologie 7/2*, Gütersloh: Gütersloher Verl., 1991.
- Michael-Abich, K. M., *Wege zum Frieden mit der Natur: praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München/Wien: Hanser, 1984.
- Moltmann, Jürgen, *Gott in der Schöpfung: Ökologische Schöpfungslehre*. 3. Aufl., München: Kaiser 1987.
- Odum, E. P., *Prinzipien der Ökologie: Lebensräume, Stoffkreislauf, Wachstumsgrenzen*, Heidelberg: Spektrum der Wissenschaft, 1991.
- ÖRK-Zentralausschuss, “Bericht des Ausschusses der Einheit II: Gerechtigkeit und Dienst”, *epd-Dokumentation*, 8(1987).

- ÖRK-Generalsekretariat-Vorbereitungsgruppe JPIC, “Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung”, *epd-Dokumentation*, 38(1988).
- Pannenberg, Wolfhart, *Systematische Theologie*, Bd. 1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.
- Popper, Karl R., *Logik der Forschung*. 11. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck, 2005.
- Reference Group on Poverty, Wealth and Ecology (PWE), *Impact of Economic Globalization (P306)*.
- Reichenbach, H., *The Rise of Scientific Philosophy*, 14. Printing, Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 1973.
- Renn, Jürgen-Bernd Scherer(hg.), *Das Anthropozän: zum Stand der Dinge*, Berlin, Matthes & Seitz Berlin, 2015.
- Rüterswörden, U., *Dominium terrae: Studien zur Genese einer alttestamentlichen Vorstellung*, Berlin/New York: de Gruyter, 1993.
- Sohn-Rethel, Alfred, *Geistige und körperliche Arbeit: Zur Theorie der gesellschaftlichen Synthese*, 1. Aufl., der revid. und ergänz. Ausgabe, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1972.
- Steck, O.-H., *Der Schöpfungsbericht der Priesterschrift*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975.
- Von Bertalanffy, L./W., Beier/R, Laue, *Biophysik des Fließgleichgewichts*, 2, bea. u. erw. Aufl., Braunschweig: Vieweg, 1977.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, 14. Aufl., Frankfurt: Suhrkamp, 1992.

## 통전·융합적 생명신학 구상

### - 인류세의 위기를 극복하고 생명세를 여는 종합적인 학문의 모색

강원돈

본 연구에서 필자는 1) 기술과 자본주의의 결합에 바탕을 둔 인류세의 위기를 분석하고, 2) 생명세를 여는 학문의 포괄적인 체계를 밝히고, 3) 이를 뒷받침하는 통전·융합적인 생명신학의 구상을 제시하고자 한다.

인류세는 기술과 자본주의를 유기적으로 결합한 인류가 자연을 송두리째 변화시키는 힘을 발휘하는 지구 역사의 한 시기이다. 인류세는 복합적인 위기의 시대이다. 기술과 자본주의의 결합은 생태계의 안정성과 건강성을 파괴하여 문명의 자연적 기반을 송두리째 파괴하였고, 생산력과 생산관계를 근본적으로 변화시켰고, 정치, 경제, 사회, 법률 등 사람들의 교류관계를 규율하는 제도들을 바꾸었고, 문학, 예술, 종교, 철학, 신학 등 사람들의 의식과 가치관을 표현하는 일체의 문화 형식과 내용을 바꾸었다.

인류세의 위기를 넘어서서 생명세를 열려면 세 가지 과제가 제대로 수행되어야 한다. 하나는 생태계를 보전하고 가난한 사람들을 해방하는 것이다. 다른 하나는 과학주의의 도그마를 깨뜨리고 과학적 지식의 사회적 구성을 성찰하고 과학의 기술화를 정치적으로 규율하는 것이다. 마지막 하나는 인간중심주의를 해체하는 것이다. 이 세 가지 과제를 해결하려면 각각의 과제에 최적화된 이론들을 개발하여야 한다. 생태학과 정치경제학 비판의 융합에 바탕을 둔 현실분석적·제도비판적 이론들, 과학적 지식의 사회적 구성을 성찰하고 과학적 지식의 기술화를 정치적으로 규율하는 메타이론적·규범적 이론들, 인간중심적 세계관을 생태중심적 세계관으로 전환하는 과정을 연구하는 텍스트분석적·해석학적 이론들이 그것이다.

인류세를 극복하고 생명세를 열고자 하는 학문은 이 세 가지 유형의 이론들이 필수 불

가결한 부분들을 이루는 통전·융합학이다. 생명신학은 생명세를 여는 학문의 한 지평으로서 인류세를 넘어서서 생명세를 향해 가고자 하는 그리스도인들에게 확실한 언어를 주고자 하는 신학적 기획이다. 생명신학에 근거한 사회윤리는 생명세를 여는 학문의 이론들을 활용하여 제도를 규율하는 방안을 제시하고자 할 것이며, 바로 그런 의미에서 통전·융합적인 신학의 프레임을 갖출 것이다.

**주제어 :** 과학주의, 생명세, 생명신학, 생태계 위기, 인류세

## Toward a Holistic and Integral Concept of Theology of Life

- In search for a comprehensive system of sciences to overcome the crises of the Anthropocene and to open the age of life

Kang, Won Don, Prof. emeritus of Hanshin University

In this study, the author 1) analyzes the crisis of the Anthropocene based on the combination of technology and capitalism, 2) designs a comprehensive system of sciences that open the age of life, and 3) presents a holistic and integral concept of theology of life that supports such a system of sciences.

The Anthropocene is called the period in Earth's history when mankind, who has organically combined technology and capitalism, exerts the power to change nature. The Anthropocene is characterized as a period of multiple crises. The combination of technology and capitalism has destroyed the stability and healthiness of the ecosystem and, as a result, the natural foundation of civilization has collapsed. It has fundamentally changed productive forces and relations of production, and political, economic, social and legal institutions which have regulated exchanges and relations among people. It has also changed forms and contents of the texts, in which people's consciousness and values have been documented, such as literature, art, religion, philosophy, theology, etc.

To overcome multiple crises of the Anthropocene and open the age of life, three tasks must be properly carried out. One is to preserve ecosystems and

liberate the poor. The other is to break the dogma of scientism. Scientific knowledge must be regarded as social construction and the technological use of science should be regulated politically. The last one is to deconstruct anthropocentric cultures and norm systems.

To solve these three tasks, it is necessary to develop theories optimized for each task. First, reality-analytic and institutional-critical theories must be based on the combination of ecology and the critique of political economy. Second, meta-theoretic and normative theories must be developed to reflect the social construction of scientific knowledge and regulate politically the technological use of scientific knowledge. Third, text-analytic and hermeneutic theories must be designed to promote a wide-ranged transition from the anthropocentric to ecological and life-oriented cultures. These three types of theories must be integrated into a system of sciences toward the age of life.

Theology of life is a theological project that aims to give clear messages to Christians who want to overcome the crises of the Anthropocene and go toward the age of life. Social ethics based on the theology of life use the above-mentioned system of sciences to regulate institutions. Therefore social ethics stand out for the characteristics of holistic and integrated research.

**Key words:** (the) age of life, anthropocene, ecological crisis, scientism, theology of life.

---

논문 투고일	2022년 2월 27일
논문 수정일	2022년 4월 04일
논문게재 확정일	2022년 3월 28일

---



## 현대 생태위기 상황의 트랜스로그와 생태영성학

김용혜

서강대학교 신학대학원 정교수

1. 들어가는 말
2. ‘인류세’라는 지구 위기
3. 토마스 베리의 생태학적 비전
4. 트랜스로그(translogue)와 생태영성학
  - 4.1 트랜스로그
  - 4.2 생태영성학의 당위성
  - 4.3 생태영성학의 기초
5. 나가는 말

### 1. 들어가는 말

오늘 세계는 ‘지구열화’와 ‘생물종의 멸종’ 등 ‘지구위기’로 표현되는 지질역사상 초유의 도전에 직면하고 있다. 인류가 이 도전에 어떻게 공동으로 응답할 것인지, 하나 밖에

없는 공동의 집, 지구의 생명성을 회복해야 할지에 대한 성찰과 즉각적인 실천은 이미 우리에게 당위가 되었다. 가톨릭교회에서도 2015년 프란치스코 교종이 회칙, 『찬미받으소서』(Laudato Si)를 반포하고, 신앙인과 선의를 가진 모든 이가 피조물들의 울부짖음에 귀 기울여, ‘공동의 집’ 지구를 살리자고 호소하고 있다. 적지 않은 선의의 세계시민들이 지구위기 극복을 위해 일상적 삶에서 실천을 하며, 개인과 공동체 차원에서 연대를 시도하고 있다. 기후위기를 심각하게 받아들이어 지구열화에 사회적 책임을 통감하는 기업과 산업체들도 ESG 경영<sup>1)</sup>과 GEI100<sup>2)</sup> 캠페인에 참여하고 실천계획을 세워 연대하는 추세도 나타나고 있다. 최근 코로나 19 대유행과 이상기온으로 인한 홍수, 산불 등 빈번한 자연재해가 인간에 대한 지구의 보복의 시작이라고 염려하는 목소리도 들린다. 그럼에도 불구하고 대다수의 나라와 기업들은 자국과 자사의 이익의 극대화에만 치달고 지구 생명을 돌보는 일은 뒷전에 두고 있는 것도 사실이다.

지구위기는 인류가 제2차 세계대전 중에 핵폭탄을 사용한 이후 나타나기 시작하였고 전후 미국과 서구의 자본주의 경제의 급속한 성장과 이와 연동되어 있는 대량의 화석에너지의 사용이 원인이 되어 돌이킬 수 없는 상황으로까지 이르게 되었다. 60~70년대의 생태적 사고는 유기체들 간의 관계, 그리고 유기체 집단과 주변 환경과의 관계를 다루는 생명과학으로 지구의 국지적인 것을 연구하였고, 2000년 이후 지구 시스템 과학은 지구를 하나의 총체적 시스템으로 연구하여 현재의 상황이 생태계 교란 상황을 넘어 지구 시스템의 균열을 의미한다고 주장하며, 파국적인 ‘인류세’에 접어들었다고 주장한다.<sup>3)</sup> 이 논문에서는 지구위기를 극복하기 위한 학문적 소통의 장으로 새로운 학문분과로 생태영성학의 비전을 그려보고 그 기초를 정초하고자 한다. 우선 ‘인류세’(anthropocene)로 불리는 지구 위기상황을 진단하기 위해서 해밀턴(Clive Hamilton)의 『인류세: 거대한 전환 앞에

- 
- 1) 투자 의사 결정시 기업의 재무적 성과만을 판단하던 전통적 방식과 달리, 장기적 관점에서 기업 가치와 지속가능성에 영향을 주는 ESG(Environment/Social/Governance) 등의 비재무적 성과를 활용한 투자방식을 말한다. 2000년 영국을 시작으로 유럽의 연기금을 중심으로 ESG 경영을 도입하여, 2006년 유엔책임투자원칙이 마련되면서 각국의 금융위원회가 이를 의무화해 가고 있는 실정이다.
  - 2) RE100이란 재생에너지(Renewable Energy) 100%의 약자로 기업이 사용하는 전력량의 100%를 2050년까지 풍력, 태양광 등 재생에너지 전력으로 충당하겠다는 국제 캠페인으로 2014년 영국 런던의 다국적 비영리기구인 The Climate Group에서 발족하였다. 이는 정부가 강제한 것이 아니라 기업들의 자발적 참여로 진행되지만 기업의 사회적 책임을 인식하여 많은 기업들이 가입하고 있다.
  - 3) 클라이브 해밀턴, 『인류세: 거대한 전환 앞에 선 인간과 지구 시스템』, 정서진 옮김, (서울: 이상북스, 2018), 18~32.

선 인간과 지구 시스템』(정서진 옮김)을 살핀다. 그런 다음 그가 주장하는 신인간중심주의와 그의 지구시스템 과학이 가지고 있는 한계는 무엇인지 평가해 본다.(2장) 지구와 인간을 이원론적으로 분리시킨 해밀턴의 신인간중심주의를 넘어, 인간을 지구 생명공동체의 평등한 일원이지만 지구위기를 극복하는 지성적 주체로서 창조자의 지평과의 통합적 전망 속에서 생태 시대의 비전을 그려보려 한다. 이를 위해 이 시대의 도전을 하나의 계시 체험으로 정의하고 이를 자연과학과 인문학을 융합하여 해석하는 토마스 베리의 시도를 살핀다. 베리는 우주의 세 가지 기본 원리, 즉 “차이화의 힘(differenciatio forces)”, “포용하는 힘(containing forces)”, 그리고 “창조적 비평형(creative disequilibrium)”을 우주의 진화와 인간정신을 아우르는 통일적 원리로 보고 있다.(3장) 4장에서는 베리의 생태학의 비전과 그가 참조한 샤르텐의 사유방식, 그리고 전통 종교적 생태비전을 포괄할 생태영성학(study of the eco-spirituality)을 새로운 학문분과로 정초한다. 생태영성학은 종교 간의 대화뿐 아니라 과학이나 타 학문과의 대화의 장으로 개방적이고 자기초월적이며 재구성적 과정을 통해 성립한다. 여기서 우리는 새로운 개념의 방법론인 트랜스로그(translogue)를 제안하고, 왜 생태영성학이라는 지평이 필요한지 그 당위성과 원리를 숙고한다.

## 2. ‘인류세’라는 지구위기

클라이브 해밀턴은 그의 저서, 『인류세: 거대한 전환 앞에 선 인간과 지구 시스템』에서 기후 위기 상황과 관련하여 지구 시스템과학의 분석을 근거로 인간은 지구 지질사의 새로운 세기를 만들었다고 주장한다. 그에 따르면 인류는 지난 몇 십 년 만에 지구 전체 역사가 다시는 돌이킬 수 없는 ‘인류세’(anthropocene)라는 세기를 만들었다. 우리는 현재 지구 전체 수명 중 지구의 탄생에서 자연의 힘에 의해서만 운행되었던 45억 년과 다가올 태양의 대폭발이 있기 전 50억 년의 중간 지점에 있지만, 인간의 활동에 의해 지구 생태계가 파괴되어 인간종은 물론 지구상의 모든 생명체도 사라지고 있는 상황 속에 살고 있다.<sup>4)</sup>

‘인류세’를 주장하는 지구시스템 과학자들은 두 번째 단계(45억년 후)의 새로운 지구 역사는 인간 의지 때문에 인위적으로 발생한 힘, 즉 비물리적 힘이 자연의 물리적인 힘에

4) 클라이브 해밀턴, 『인류세』, 20-21.

작용한 결과로 만들어진 것이라 주장한다. 이들에 따르면 이 비물리적인 인간의 힘은 기존의 자연력에 추가되기보다는 어떤 의미에서는 스며들어 자연력의 작용에 변화를 가한다. 이 새로운 힘은 지구의 지질학적 진화를 설명하는 지구역학 시스템에 불완전하게 통합될 수밖에 없다. 21세기의 지구온난화에 대한 예측이 다양하게 존재하는 주요 이유는 바로 이 새로운 힘이 어떻게 작용할지 불확실하기 때문이다.<sup>5)</sup> 저명한 과학자들은 이러한 불확실한 위기 상황이 절(age)보다 길고 기(period)보다 짧은 단위인 세(epoch)로 간주하는 것이 적절하다고 보기 때문에 ‘인류세’라는 것이다. 그러나 인간 사회가 기후의 이상 변화 징조에 발 빠르게 대응하지 못한다면 인류세는 세에서 기로, 혹은 심지어 6,600만 전 시작된 지금의 신생대를 잇는 새로운 대(era), 즉 인류대로 격상해야 할 가능성도 있다고 지적한다.<sup>6)</sup> ‘인류세’라는 개념을 창안한 것은 인간의 활동이 지구 시스템 전반에 미친 영향으로 인해 지구 역사에서 일어난 가장 최근의 균열을 포착한 지구 시스템 과학자들에 의해서이다. 대기 화학자 파울 크뤼첸(Paul Crutzen)은 2000년에 처음으로 새로운 지질시대의 이름으로 ‘인류세’를 공식 지질연대표에 추가해야 한다고 제안하였다.<sup>7)</sup> 해밀턴은 역사학자 디페쉬 차크라바르티(Dipesh Chakrabarty)를 인용하여, ‘인류세’의 도래는 인간의 역사와 지질학적 역사가 만났음을 뜻한다고 의미를 부여한다. 또한 야코프 부르크하르트(Jacob Burchhardt)는 ‘인류세’가 “의식의 각성에 의해 자연과 단절된” 근대적 개념의 역사에 의문을 제기하였다고 지적한다.<sup>8)</sup> 이러한 ‘인류세’라는 이름은 일반적으로 지구 온난화를 이해하고 대응하려는 현실 인식의 이름들, 즉 ‘기후 위기 시대’, ‘생태 시대’, ‘지속 가능한 발전’ 등과는 차별적으로 인류 위기를 강하게 드러내고 있음을 알 수 있다. 해밀턴은 생태학에서 말하는 지구 환경은 지구 시스템이 아니며 지구환경은 국지적인 생태계의 문제를 인식하는 차원이라면 ‘인류세’라는 개념은 생태계 교란을 뛰어넘어 지구 시스템의 균열이라는 질적 도약상태를 포착하기 위한 것이라 주장한다.<sup>9)</sup>

해밀턴은 이 저서에서 지구위기 대응에 관한 학설들, 즉 에코 모더니즘(eco-modernism), 에코 페미니즘(eco-feminism), 신정주의(theodicy), 인정주의(anthropodicy) 및 정적주의

5) Ibid., 22-23.

6) Ibid., 24.

7) Ibid., 29-29.

8) Ibid., 25.

9) Ibid., 32.

(quietism) 등을 소개하고 비판적으로 검토한 후, 지구 시스템 과학에 기반을 둔 신인간주의(neo-humanism)야말로 현재 지구 상황에 대처할 가장 적절한 비전이라고 주장한다. 그의 신인간주의는 지구 위기에 대한 반응으로 인간에게 지구 시스템에 영향을 미치는 강력한 힘이 있다는 것을 받아들이는 한편, 다른 한편 지금까지 그 힘을 무절제하게 사용해 왔고 그 결과를 보고 있으므로 이제는 힘의 남용을 염려하면서 훨씬 더 현명하고 신중하게 사용하여 위기에 대한 책임을 다하려는 사조이다.<sup>10)</sup> ‘새로운’(新)이라는 수식어가 붙긴 했지만 왜 다시 인간주의여야 하느냐는 물음에 해밀턴은 인간이 자연의 거대한 힘들에 필적할 만한 힘을 소유하고 있기 때문이라고 한다. 다양한 생명체를 포함 전체 지구 행성의 미래가 이제 의식적인 힘의 결정에 달려있다. 인간으로 인한 지구 시스템의 교란을 확증하는 모든 과학적 연구가 이 행성에서 우리 인간의 특별한 위치를 분명히 드러낸다. 따라서 인간과 다른 생물의 관계는 인간과 지구 전체의 관계와 같지 않다는 사실을 인지하는 것은 매우 중요하다고 해밀턴은 주장한다. 다른 생물, 생물이 서식하는 환경, 지구 시스템을 하나로 뭉뚱그려 ‘자연’이라고 말하는 것은 혼란을 가져오는 것으로 인간은 결코 지구를 정복할 수 없다는 것이 지구시스템 과학의 견해이다. 인간이 어리석은 방식으로 생태계 안에서 이런 지위를 얻게 되었다 하더라도 이제는 지구 전체에 대한 책임감을 느껴야 한다.

해밀턴은 인간이 지배적 생물임과 행성의 지질학적 축을 변화시킨 것을 과학적 사실을 통해 주장할 수 있으며, 인간이 지구와 지구의 미래에 대해 존재론적으로는 물론 실질적으로도 중요하다는 점을 직시하여 인간이 자신이 소유한 힘에 대한 책임을 받아들이야 한다는 측면에서 신인간주의라 한다. 근대의 가공할 인간중심주의의 오류는 결과에 책임을 지지 않으면서 능력을 행사하는 지위에 인간을 올려놓은 것에 있었다면, 신인간주의는 겸허한 인간성을 강조하며, 겸허해지기 위해 인간의 중요성을 굳이 부인할 필요는 없다고 생각한다.<sup>11)</sup> 신인간주의는 인간이 더욱 강해진 만큼 자연도 더욱 강해졌음을 인정해야만 새로운 상황에 제대로 대처할 수 있다고 생각한다. 신인간주의는 인간의 위대함만을 또는 자연의 위대함만을 주장하거나 혹은 양자를 모두 인정하지 않는 사상은 오류로 여기고 양자 모두를 인정한다.<sup>12)</sup> 지구 시스템 과학은 지구 시스템으로서의 자연은 죽어가고 있 기보다는 잠에서 깨어나 “화가 나고”, “격노하고” “복수심에 찬” 지구로 움직이는 것을 목격하고 있다.<sup>13)</sup> 우리가 미래에 살게 될 세계는 우리가 만들어온 세계라는 믿음과 달리

10) Ibid., 72.

11) Ibid., 78-79.

12) Ibid., 82-84.

13) Ibid., 84.

우리가 감수해야 할 세계로서 우리 스스로 등을 돌리게 만든 지구이며, 우리를 으스스하게 하기 위한 자연으로부터 우리 자신을 구해야 하는 지구이다. 그러나 지구는 진정된 상황에서는 아름다운 모습으로, 격노한 상황에서는 섬뜩한 모습으로, 친밀하면서도 동시에 생경하고, 어머니인 동시에 타자, 양자의 모습을 지닌 것으로 지구시스템 과학은 서술한다. 전지전능한 신이 더는 우리를 제지하지 않는다면, 자연에 대한 완전한 통제를 바라는 야망을 꺾을 더욱 뚜렷한 힘으로 지구가 변화하고 있다.<sup>14)</sup>

요컨대 해밀턴의 “새로운 인간주의”는 지구 시스템을 교란하는 인간의 힘과 ‘인류세’에 발산되는 자연의 통제 불능의 힘이 서로 맞서는 상황에서 탄생하였다. 새로운 인간주의는 분명 에코 모더니즘, 포스트 휴머니즘 등 비인간중심주의의 관점과는 차이가 있다. 새로운 인간주의는 공통 무게 중심을 갖는 거의 동일한 크기의 두 행성이 서로를 공전하는, “이중행성(double planets) 현상”(브뤼노 라투르의 아이디어)으로 표현할 수 있다. 인간이라는 행성과 지구라는 행성이 궤도를 공유하며 긴밀하게 관련을 맺고 있어, 하나의 운명이 다른 하나의 운명을 결정짓는다.<sup>15)</sup>

‘인류세’의 새로운 인간중심주의 원리를 해밀턴은 다음과 같이 요약한다.<sup>16)</sup>

- 1) 인간은 자연이 아니라 지구 시스템에서 살고 있다. 지구라는 행성의 핵, 그 너머 달, 태양, 태양계 등에 영향을 받는 상호 주기와 힘에 의해 끊임없이 움직이는, 하나의 전체로 여겨지는 지구 행성에 살고 있다.
- 2) 인간의 활동은 지구 시스템뿐 아니라 지구 시스템 내 생태계를 구성하는 무수한 과정의 상당 부분에 관여하고 이들을 변화시킨다.
- 3) 인간의 활동은 지구 과정들을 매우 급격하게 변화시켜 자연의 위대한 힘들에 혼란을 가져오고 급기야 새로운 지질시대, 즉 ‘인류세’로 접어들게 했다.
- 4) 우리는 지구에 대한 지배권을 가지고 있지 않으며, 지구 시스템을 통제하려는 것은 어리석은 시도다. 혼란 이전의 상태로 되돌리고자 희망하기에는 이미 늦었다.
- 5) 위의 사실을 받아들이고 이러한 변화의 속도를 늦추는 방안, 피할 수 없는 것들에 적응하는 방안, 그리고 장기간에 걸친 일이 되겠지만 지구 시스템을 개선하기 위한 방안을 강구해 나가는 것이다.

해밀턴의 신인간주의는 현재의 지구 위기를 인간과 생태계의 관계에 집중한 생명과학

14) Ibid., 85-86.

15) Ibid., 87-88.

16) Ibid., 89-90.

에서 더 나아가 지구 시스템 과학이라는 범주에서 매우 심각한 상태로 보고 있다. 이는 기존의 인간중심의 윤리를 탈피하여 위기를 통합적이면서 강렬하게 표현하며, 인간의 도덕적 지위가 인간의 이성적 능력에 있기보다 지구에 영향을 미친 행위자로서의 책임감에 있다는 점을 강조한다. 또한 신인간주의는 인간을 본질적으로 선하다고 낙관하는 에코 모더니즘과 달리 항상 선과 악, 존속과 파괴의 양면을 지닌 이중적 존재로 보고 있어 매우 신중한 인간관을 전제하고 있다.

이처럼 우리의 관심을 끄는 요소가 많음에도 불구하고, 구체적인 지구 과학적, 생태적 대응 방안이나 생태문제와 관련된 윤리적 갈등을 해소할 규범이나 원리를 제시하고 있지는 않다. 인류가 지구 시스템에 교란을 일으켜 현재 지구 곳곳에서 증가하고 있는, 홍수, 기근, 화재, 전염병 등을 발생시키고, 인류의 미래는 더욱 불안정하고 예측할 수 없게 된 사실을 드러내고 있지만 지구 시스템 과학을 기초로 한 책임 있는 규범이나 방안 제시에 있어서는 한계가 있다. 무엇보다 인간이 다른 행성에서 온 존재가 아니고 지구 생태계 안에서 진화해온 생명일 터이고 인간 역사가 지구 지질사와 만났다면, 인간 정신의 문명과 지구의 지질사도 지구 시스템에 통합되어야 한다. 그런데 해밀턴의 인간과 지구의 이원론은 인간은 지구시스템 밖에 존재한다는 점을 암시하고 있어 설득력이 떨어진다. 지구에 물리적 영향을 미치고 있는 인간의 힘은 물리적 힘이 아니고, 왜 비물리적 힘으로 관찰되는지 이해하기 어렵다. 지구를 인간과 독립적인 두 개의 다른 시스템으로 파악하면 시스템 이론의 한계, 즉 관찰자의 입장에서 시스템을 이해할 뿐 인간이 시스템의 환경으로 밀려나기 때문에 지구 위기에 대한 도덕적 책임을 주체적으로 실현하기 어렵다. 만약 인간이 개입하여 지구 시스템을 순기능으로 바꿀 수 있다면 인간과 분리된 지구 시스템으로 상정할 이유가 없게 된다. 이는 인간이 육체와 정신의 양면을 지닌 하나의 인격으로 파악해야 통일적 자기실현이 가능한 것과 같다. ‘인류세’라는 지질시대의 명명은 인간의 지구에 대한 오류적 영향력을 강조하고 있다는 점에서 의미가 적지 않지만, 이것 역시 인간중심적 관찰 결과가 아닌지 의문을 제기할 수 있다.

현재의 지질학적 지도를 바이오매스 측면에서 지구 생명체의 80%를 차지하는 다양한 곤충들, 즉 절지류의 시대라고 반박하는 생물학자들이 있다. 또한 해밀턴이 지적하고 있는 ‘지구 균열’ 상황에서도 이에 잘 적응하고 서식지를 확대해 갈 생명체가 있다고 한다면, 이런 새로운 생명체의 지구가 되지 말라는 법도 없을 것이다. 현재를 ‘인류세’라는 해석과 지구시스템 과학이라는 것 자체가 자연과학이라기보다 인간중심적 과학이테올로기가 아닌지 의문을 제기하지 않을 수 없다. 지구 생태계와 우주적 역학 관계가 심층적 복잡계

이며 상호 관계 안에서 필연과 우연이 혼재된 카오스 계라고 말할 수 있는데 지구 시스템 과학은 지구를 단일한 시스템으로 이해하는 통합적 메타과학이라고 주장한다. 이 주장을 하나의 신념체계로 수용하지 않고서는 지구시스템 과학을 쉽게 이해할 수 없다.

그는 페이아르 드 사르망이나 토마스 베리 등 신의 창조와 우주 진화를 통합하여 생태 위기 문제를 해결하려는 관점을 신비주의적 전체론으로 분류하고, 원자론과 환원주의를 부정한다는 점에서는 긍정하면서도 과학적인 내용을 제거하는 위험이 있다며 거부한다.<sup>17)</sup> 오랜 역사 속에서 고도화된 세계적 종교들의 지혜는 과학적 경험주의가 설명하지 못하는 우주의 시원과 인간과 생태계와의 관계, 더 나아가 존재 일반에 관한 형이상학과 조응하는 시각을 가지고 보편적인 존재에 대한 진리를 지향하고 있다. 지구시스템 과학은 과학의 이름으로 이를 부인하는 것은 아닌지 의문이 든다. 인간성에 관한 신중한 접근을 피하기 위해서 신의 창조성과 우주진화를 통섭적으로 보려는 종교의 입장은 지지되어야 한다. 탈인간중심주의적 생태학의 입장은 오히려 지구 시스템 과학이 과학주의의 한 분파에 불과하다고 평가할 것이다. 나는 이런 문제의식에서 그가 제기하고 있는 ‘인류세’라는 위기 인식과 인간의 중차대한 책임성을 받아들이면서도 지구 생태 시스템을 단지 외적 대상으로만 볼 것이 아니라 인간을 포함한 생명공동체로 파악하려는 지평을 세우기 위해 생태영성학의 필요성을 강조하고자 한다.

### 3. 토마스 베리의 생태학적 비전

지구 생태계와 인간의 문명과의 관계, 즉 물질과 다양한 종의 생명체들로 구성되어 변화하면서도 자연계의 일정한 질서를 유지하는 지구라는 영역과 지구 자연계의 일부이면서 동시에 자연을 초월하는 인간 정신의 양자 관계를 우리가 어떻게 설정하느냐에 따라서 기후 온난화와 이로 인한 종의 멸종 위기의 문제를 이해하고 해결하는 방식은 달라진다. 지구 생태계와 인류의 관계는 인간의 육체와 정신의 관계와 유사하다. 인간을 질료적으로만 분석한다면 지구에서 발견된 대다수의 원소를 발견할 것이다. 그러나 인간은 정신으로서 우주와 지구의 역사와 진화발전의 원리를 찾고 모든 존재자의 존재성을 인식론적으로 지향한다. 그런 의미로 인간은 소우주로서 물질적 요소와 지성적 원리를 동시에 담지하고 있다. 인간의 순수 의식과 사유만을 본성으로 파악하는 관념론자와 이와 반대로 물질과

---

17) Ibid., 98.



물질의 부수현상으로 파악하는 유물론자는 지구위기에 대한 대응 방식을 달리 가져갈 수밖에 없다. ‘행위는 존재를 따른다(Agere sequitur esse)’는 스콜라철학의 금언처럼 인간이 지구 위기에 대해 어떻게 대응하느냐는 인간이 스스로를 어떤 존재로 인식하고, 어떤 존재로 살아가기를 바라는지에 달려 있다. 여기서 나는 인간 이해에 관한 유심론과 유물론적 관점을 비교하면서 어떤 입장이 합당한지 논증을 하려는 것은 아니다. 다만 인간 존엄성과 인권을 존중하는 인격의 보편적 문화에 사는 우리는 인간을 정신이면서 동시에 물질인 개별적 실체로 인정하는 것을 전제하는 것이 합당하다고 생각한다. 사실 자연주의적 유물론 입장에서는 논리상 기후 위기를 아예 문제로 여기지 않을 수 있다. 왜냐하면 모든 것은 물리, 화학적인 물질의 변화 속에서 생성 소멸할 뿐이다. 관념론의 입장에서는 절대정신이 역사(시간) 안에서 외화되고 전개되는 과정이기에 기후 위기 역시, 하나의 과정으로 볼 것이다. 우주의 역사는 절대정신이 지속적으로 성숙하고 발전하는 과정이기 때문이다. 유물 생태론적 입장에서 우리가 인간의 자기실현을 위한 심미적, 영성적, 사회적, 문화적 가치 욕구를 제한하고 기후 위기를 극복하기 위한 도덕적 책임을 강조한다는 것은 불가능에 가깝다. 또한 지구의 생태학과 기후 과학적 원리에 따른 지구 위기의 위험을 무시하고 탄소중립, 종 다양성 보존, 건강한 생태환경 조성에 소홀하면서 인간의 가치 추구라는 것도 불가능하리라는 점 역시 분명하다. 인간의 정신적 진보는 지구 생태계 위기를 인정하고 도덕적 책임을 다하는 것과 무관하게 성취되지 않고, 오히려 이 위기를 진보 실천의 장이라는 점을 강조하여야 가능하다. 인격의 자기실현은 건강한 몸과 건전한 정신의 균형적 삶에서 이루어지기 때문이다. 인간의 몸과 정신을 인격적 통합에서 균형을 이루듯이 지구의 생태계의 위기를 인간 정신의 진보적 성찰과 전환으로 나아갈 수 있는 원리를 찾는 것이 관건이라 할 수 있겠다.

토마스 베리(Thomas Berry)는 『지구의 꿈』(The Dream of the Earth)(1988)에서 인간이 오랫동안 떠나 지냈던, 다양한 동식물이 어울려 살아가는 생명의 지구 공동체로 돌아가야 한다고 주장한다. 베리에 의하면 인류는 이제 황폐화되어가는 지구를 보면서 과학기술의 매혹으로부터 고통스럽게 깨어나 생태학적 시대를 열고 있다. 그는 ‘생태학적(ecological)’이라는 개념을 유기체와 그것을 둘러싼 환경과의 관계라는 의미와 더불어 인간을 포함한 지구의 모든 생물계와 무생물계의 상호 의존성을 가리키는 용어로 사용한다. 그에 따르면 우리가 생태학적 시대의 패러다임의 대면혁을 감당할 정신적 힘을 지니려면

“지구의 공간적 범위뿐만 아니라, 진화 과정 전체를 거쳐 스스로 완전무결한 하나를 이루는 행성 지구”라는 비전을 가져야 한다.<sup>18)</sup> 베리는 이러한 비전과 초월적 의식의 자각은 과학적 정신 안에서 과학자를 매혹하는 계시 체험에서 비롯되었음을 밝힌다. 물론 여기서 과학이란 분석적이고 국부적인 과학이 아니고 우주 전체를 포괄적인 시각으로, 통합을 향한 “역방향 운동과 내적인 주체적 작용”을 파악하는 과학이다. 기술 개발의 추진력 자체가 비기술적인 것처럼 과학적 탐구의 추진력 자체도 비과학적이며, 과학과 기술의 성과를 통해 인류는 변화를 가져오는 원대한 비전을 추구하고 있다고 베리는 주장한다. 이 비전은 위대한 전통을 갖고 있는 문명이나 고대 부족 문화의 영적 비전과 다름 아니다.<sup>19)</sup>

지난 2세기 동안의 과학자와 기술자들은 영적 비전과 단절하고 단지 과학과 기술만을 맹신하였기에 오늘날의 파괴적인 난국을 만들었다. 그에 따르면 오늘과 같은 행성 지구의 생명 체계의 거대한 파괴는 사소한 계산 착오나 학문적 오류, 계몽주의나 산업시대 때문에 일어난 것이라기보다 인간 의식에 내재한 거대한 성향의 증상이며 결과이다. 이 성향은 “인간의 발전 과정 그 자체의 깊은 근원에서 발생”한 것으로, 또한 그리스도교에서 말하는 “계시 체험”과 관련된 것으로, 사람들이 “신적인 실체로부터 오는 것” 혹은 “우주를 발생시킨 궁극적인 신비와 인간의 만남”의 역동성이다.<sup>20)</sup> 베리는 이러한 인간 의식에 내재한 심오한 성향의 역사를 인류 문화사적으로 설명한다. 초기 부족 시대의 성스럽고 신비한 심령적인 힘에 대한 인식활동과 표현들은 지구 과정을 통해 우리의 무의식에 자리 잡고 다시 의식적 정신의 상징으로 나타나고 표현된다고 한다. 그에 따르면 신들도 변하고 눈으로 볼 수 있게 하는 표현도 변하지만 궁극적인 힘의 원천은 여전히 역동성과 인간 정신의 무의식 심층에 자리한 원형적 결단 안에 감추어져 있다.<sup>21)</sup> 이러한 원형적 결단은 유라시아와 아메리카의 위대한 전통 문명 시대에 더욱 발전하여 인간 삶의 구조, 즉 신에 대한 감각, 의례, 사회 계급, 기본적 기술 등에 신적 이미지를 형상화함으로써 영적으로 성장한 모습을 보이기도 했다.<sup>22)</sup> 이런 문명과 다른 새로운 시도가 시작된 것은 서구 세계에서 지구의 역동성을 이해하고 조절하려는 능력이 출현하면서이다. 16, 17세기

18) 토마스 베리, 『지구의 꿈』, 맹영선 옮김, (서울: 대화문화아카데미, 2013), 78.

19) Ibid., 73.

20) Ibid., 74.

21) Ibid., 74-75.

22) Ibid., 75.

프랜시스 베이컨, 갈릴레이와 뉴턴의 연구로 시작된 새로운 시도는 영적인 에너지보다는 오히려 우주에서 작용하는 물리적 힘과 이를 이용해서 인간이 잘 사는 방법에 관심을 갖게 된 대전환이다. 그러나 18세기의 과학적 태도와 기술 발명은 자연의 조작과 자원화, 에너지 혁명 등 자연적 세계의 지배와 야만적 착취를 통해 인류가 영적 힘을 잃게 만들었다.<sup>23)</sup> 1982년의 UN이 세계자연보호헌장을 총회에서 선포하고 1992년 리우데자네이루 국제기후변화협약 전후 최근 4-50년은 자연을 지배하려는 과학과 기술의 힘이 다름 아닌, “새로운 신비주의”, “순진한 미신”이었다는 각성이 일어났다. 우리는 이제 ‘인류세’, ‘생태학적 시대’라는 이름으로 우리 시대의 특성을 자리매김하고 우리의 의식에서 일어나야 할 근본적 변화를 각오하면서 새로운 인식의 창조를 모색하기 시작했다.<sup>24)</sup>

베리는 지구의 모든 존재를 신령스럽게 체험한 것도, 의례와 제도, 종교 체제를 통해 발전시켜 나간 것도, 그리고 서구의 과학적 탐구도 모두 궁극적 실재로부터 오는 계시의 역사로 이해하고 있는 것으로 보인다. 베리는 신생대 이후 어떤 문명도 지구를 상대로 오늘과 같은 강한 지배력을 갖지 못했다고 설명하면서 이제 우리에게 지구와 상호작용하는 관계를 복원시켜야 하는 과제가 놓여있다고 말한다. 지난 몇 세기 동안 국가들이 추구한 무한주의는 결국 지구 전체의 관점에서 보았을 때 미시적이며, 미시적 관점에서 유익해 보이는 행위들이 거시적으로는 치명적인 결과로 나타났다. 지구의 생존이 보장되지 않는다면 결국 모든 생명은 살아갈 수 없기에 우리는 생태 시대로 관점을 전환해야 한다. 이것이 생태 시대의 계시 체험이라고 말할 수 있을 것이다.

생태 시대는 우리로 하여금 우주의 세 가지의 힘을 깨닫게 해준다. 우주가 처음부터 작용하고 있는 “차이화의 힘”(differentiation forces), “포용하는 힘”(containing forces), 그리고 그 관계를 유지하는 원리가 그것이다. 앞의 두 힘은 일정한 균형을 갖는데 전자가 후자보다 압도적으로 크면 폭발하여 아무것도 발생하지 않았을 것이고, 이 반대라면 우주는 붕괴하고 발생하지 않을 것이다. 두 힘이 완전한 평형에 이르렀다면 우주는 역시 고착되고 발생하지 않았을 것이다. 그래서 우주가 창발할 유일한 가능성이자 미래에까지 지속되는 원리로서 “창조적 비평형”(creative disequilibrium)을 말하게 된다.<sup>25)</sup> 우주의 첫 폭발 이후 지속적인 ‘차이화’(분화)가 이루어지지만, 폭발하여 사라지지 않고 무기물과 유기

23) Ibid., 75-77.

24) Ibid., 77-78.

25) 토마스 베리, 『그리스도교 미래와 지구의 운명』, 황종렬 옮김, (서울: 바오로 딸, 2011), 114-116.

물의 결합과 생명체의 발생은 ‘포용하는 힘’이 있기 때문이다. 그리고 ‘창조적 비평형’의 원리가 있기 때문에 창발할 수 있고, 지속적으로 발생할 수 있다.<sup>26)</sup>

다른 곳에서 베리는 이를 변형하여, 고대 시대에 직관적으로 파악되었으며 과학의 도움으로 이해되었지만, 아직 우리의 의식에는 효과를 주지 못하고 있는 세 가지 원리에 대해 말한다.<sup>27)</sup> 우주를 지배하는 첫 번째 원리는 차이화(differentiation)이다. 차이화(분화)는 우주의 원초적 표현으로 다양한 우주의 모습이 나타나도록 만든 원리이다. 우리는 모든 곳에서 분화가 일어나고 있음을 발견할 수 있으며 특별하게 지구가 가장 고도로 분화된 실체로 이루어졌음을 알 수 있다. 인류도 마찬가지로 다양한 문화, 언어와 민족으로, 그리고 각 인간도 존재 양식과 개성의 차별화가 이루어진다. 우주의 두 번째 원리는 주체성(subjectivity) 증대의 원리이다. 수소 원자에서 인간 두뇌의 형성에 이르기까지 내부의 정신적 통일성은 일관되게 존재의 더 거대한 복잡화와 함께 증가했다. 주체성 혹은 통일성의 증대는 중추신경계의 복잡성 증가와 관련되고 이에 따라 두뇌가 발달하여 유기체의 활동을 더 자유롭게 통제한다. 그리고 주체성은 전통적으로 우주의 모든 실체에 내재한다고 여겨온 성스러운 특질과 관련된다. 우주의 세 번째 원리는 친교(communication)로서 우주에 존재하는 실체들은 다른 실체와 관계를 맺고 친교를 나눈다. 이는 “다양한 형태로 나타나지만 하나의 에너지 사건인 우주” 안에 살고 있다는 고대인들의 사유와 더불어 과학을 통해 입증된다.

은하계 전체의 통일성은 우리 시대 물리학의 가장 기본적 체험이다.<sup>28)</sup> 이러한 세 가지 우주원리의 확산을 통해 점진적으로 진행된 인간 의식의 성장은 우주적 실재의 자기 계시에 대한 새로운 인식을 가능하게 만들었다. 즉 우리는 이제 생태 시대를 열면서 우주의 신성한 존재를 다른 방식으로 재인식할 수 있게 되었고, 새로운 인식 체험을 통해 형성된 우주에 대한 포괄적인 비전은 우리에게 지구에 대한 헌신을 불러일으키고 있다는 것이다. 우리는 지금까지 지구를 이끌어온 신비로운 힘, 원초적 에너지를 재인식해야 하며 그것에 반응해야 한다. 베리는 근대 기술과 과학 시대 이후 지금까지 지구에 대한 인간의 태도가 완속하지 못했음을 지적하며 이제 인류의 힘과 책임감이 증대된 만큼 지구를 대하는 태

---

26) 같은 곳. 여기서는 『지구의 꿈』과 다르게 “친교”(communication) 대신에 “관계성”(relativity)이라는 개념으로 세 가지 원리를 설명한다.

27) 토마스 베리, 『지구의 꿈』, 79-82.

28) Ibid., 82-84.

도가 변화되어야 하고 새로운 관계가 정립되어야 한다고 주장한 것이다. 그의 우주 진화의 세 가지 원리는 그가 사상적 스승으로 여겼던 페이아르 샤르탱의 사상에서 그 싹을 찾을 수 있다. 샤르탱과 베리의 공통점은 과학과 신앙, 생명의 진화와 정신의 발전은 연속적으로 결합된 하나의 비전, 즉 창조의 방향에서 비롯된다고 보는 입장이다. 샤르탱에게는 우주 진화에 보편타당한 법칙이 있고 그것은 ‘복잡화의 식의 법칙’이다. 이 법칙은 사물이 더욱 많은 구성요소에 의하여 구조적 조밀성이 더욱 커질수록 더욱 내면화하고 의식화하는 현상이다. 사물의 외적 구조가 더욱 복잡화할수록 사물의 의식은 더욱 깊어지고 응축된다. 토마스 베리(Thomas Berry)는 이러한 샤르탱의 진화론적 창조론 및 현대과학과 더불어 형성된 유기적 세계관, 그리고 동양 종교의 자연친화적 세계관 그리고 아메리카 인디언 문화의 자연관을 통합하려 시도하고 있음을 볼 수 있다.

#### 4. 트랜스로그(translogue)와 생태영성학

우리가 앞에서 살펴본 베리의 생태학의 비전이나 종교들의 전통과 자연과학을 통합하려는 시도를 생태영성학(study of the eco-spirituality)이라는 학문으로 포괄하고 발전시킬 수 있다. 생태영성학이라는 지평은 보편성을 지향하는 학문분과라는 점에서 제한적 범주의 생태영성과는 다르다. 개별 종교의 생태영성은 이미 존재하고 있고(예컨대 그리스도교의 생태영성), 소위 경전 종교뿐 아니라 자연 종교에서도 생태 영성을 이야기하고 있다. 그러나 생태영성학은 종교 간의 대화는 물론 종교와 과학 간의 대화를 통해 인간과 우주를 포괄하는 우주사적 보편 원리나 비전을 추구하는 분과가 될 수 있을 것이다. 생태영성학의 목표는 특정 종교전통의 의미체계나 전통에 제한되지 않고 인류 지혜의 보고라 여기는 다양한 종교들의 생태계와 우주 물질계에 관한 태도와 가치 매김을 영성적 관점에서 종합한다. 더 나아가 생태영성학은 현대의 지구지질학, 기후학, 진화생물학, 진화심리학 등 자연과학과 에코페미니즘, 생태사회주의, 생태민주주의 등 사회과학 및 문화와의 대화의 지평을 연다는 점에서 단순한 종교 간의 대화를 넘는다. 나는 종교 간, 및 종교와 과학 간의

대화 방법을 ‘트랜스로그(Translogue)’ 개념으로 제시한다. 트랜스로그는 생태영성학의 지평을 여는 인식방법론이라 할 수 있다.

#### 4.1 트랜스로그

생태영성학은 종교나 과학 등 자기체계, 즉 체계 내 언어를 동어반복하거나 자기복제하지 않고 개방적으로 절대지평과 인간이성 그리고 생태계를 서로 잇는 관계 속에서 관통하는 원리를 창조적으로 재구성한다. 이를 하나의 방법론으로 표현하자면 트랜스로그(Translogue)가 적절하지 않을까 생각한다. ‘trans’는 라틴어 ‘transcendentalis’의 약자로 ‘초월적인’, ‘탁월한’의 뜻이 있다. ‘logue’는 그리스어 ‘logos’에서 파생된 단어로 ‘대화’ 또는 ‘이성’을 뜻한다. 모노로그(monologue)는 자기 자신과의 소통, ‘독백’을 의미하고, 다이얼로그(dialogue)는 언어 혹은 이성을 통한 소통이라는 ‘대화’를 의미한다. 트랜스로그는 이 양자를 넘어 다자와의 대화(megalogue)로 확장하여 생활세계라는 공통의 인식 지평에서 소통하는 한편, 동시에 인식 지평을 점증적으로 확장하여 *다른* 세계, 즉 *다른* 종교와 문화, *다른* 학문, *다른* 동물이나 식물종과도 공통의 지향성을 가지며 소통하는 것을 말한다.

이런 소통은 이성의 초월적 능력을 지닌 인간이기에 가능하다. 소통은 한편으로 본래의 고유한 생각이나 전통을 버리면서(초월하면서), 다른 한편 그 본질을 가져가는, 본래의 뜻을 심화시키거나 더 깊은 인식으로 확장하는 대화라는 의미가 강조된다. 트랜스로그에서 강조하는 원리는 ‘관계중심의 원리’, ‘개방적 담론의 원리’, ‘재구성의 원리’ 등이다. ‘관계중심의 원리’란 사물의 본질이 선재하는 것이 아니라 관계가 선재하고 관계 속에서 사물의 본질이 밝혀진다는 원리이다.<sup>29)</sup> 예컨대, 신, 인간, 자연을 이미 규정된 본질(실체), 즉 확정된 개념에서 출발하여 관계를 후발적 부수현상(우유성)으로 보게 되면 그리스도교의 전통이 말하고 있듯이 신, 인간, 자연의 관계는 위계적 관계로 파악된다. 그

---

29) 이 원리들은 체계이론에서 정립된 것으로 Krieger, *Natur als Kulturprodukt, Kulturoekologie und Umweltethik*, (Basel, 1997), 35.; 김용해, 『인간존엄성의 철학』, (서울: 서강대학교출판부, 2015), 90 이하 참조.

러나 모든 만물이 하나에서 출발하였기에 일체적 관계를 우선시하는 유교, 도교, 동학 등의 자연종교는 그 관계 안에서 고유한 역할과 기능으로부터 존재의 본질이 드러난다고 본다. 그래서 인간 안에 신적 본성(性)과 자연이 내재한다거나 신, 인간, 자연을 일원론적으로 파악한다. 또한 창조론과 자연론 등의 세계관의 차이를 극복하기 위해서는 하나의 세계관을 넘어 또 다른 세계관을 만나 서로의 체험과 전통을 공감하려면 개방적 담론으로 나아갈 수밖에 없다.

생태학의 문제는 인간중심주의, 물리중심주의 또는 신중심주의로 접근하기 보다는 이 모두를 개방적으로 아우르는 관계중심주의를 표방하는 것이 더 합리적이라 생각한다. ‘개방적 담론의 원리’는 관계를 실체보다 우선하면 도출되는 원리로서 자기체계와 자기언어에 갇히지 않고 타자에 대한 개방적 태도 속에서 근거를 제시하는 소통의 원리이다. 인간은 어쩔 수 없이 자기의 사유체계와 자기의 관념으로 대화를 할 수밖에 없지만 이에 구속되지 않고 타자를 타자의 입장에서 이해하려고 노력하는 가운데 체험을 진정성 있게 나누는 소통을 지향할 수 있다. ‘초월적 재구성의 원리’란 관계중심의 개방적 담론의 결과로서 합의된 최소한의 진리성을 재구성하는 과정을 통해 더욱 진리에 가까이 나아간다는 원리이다. 하나의 종교 체계는 자기 체계 밖의 종교 체계의 존재를 인정하고 개방적으로 만나고 대화를 시도한다. 종교는 진리를 추구하는 인격들의 공동체가 경전과 경신 예절을 규정하고 진리를 향해 실천하며 세상을 완성해 가는(혹은 구원해 가는) 도상에 있을 뿐이다. 종교는 도상에서 만나는 모든 존재가 구원의 대상이자 진리 선포의 장소이기에 자신의 체계는 진리로 나아가는 중요하고 신뢰할 만한 수단이 될 수 있을지언정, 그 자체가 자신이 지향하는 목적은 아니다. 따라서 도상의 방법론으로서의 ‘초월적 재구성’이란 의미체계나 이론 상호 간에 개방적 담론의 장을 마련하고 자기 체계의 구성요소인 개념 또는 이념에 매이지 않고 자기를 넘어선 메타차원에서 대화의 지평을 확장하며 공통된 근거를 끊임없이 재구성하는 방식을 말한다.<sup>30)</sup> 이러한 관계 중심적 개방적 담론이 성립하려면 무엇보다 참여 주체들

30) ‘관계규명을 통한 이해’, ‘개방적 담론’, ‘메타 차원의 재구성’의 방법론은 ‘종교 간의 대화 방법론’으로 김용해, 『인간존엄성의 철학』, (서울: 서강대학교 출판부, 2015), 91-94.

이 서로를 의사소통체계의 참여자로 평등하게 인정하고 담론을 통해 합의해 나아간다는 하버마스의 이상적 담론 상황의 강조점도 고려되어야 한다.

이 트랜스로그는 바트슨의 ‘메타로그(metalogue)’라는 개념에 영감을 얻어 착안하게 되었다. 메타로그는 어떤 주제에 관한 심층적 대화 방법을 지칭하는데, “참가자가 단지 문제에 관해 토론한다는 방식이 아니라 전체로서의 대화의 구조가 이 문제에서 중요하게 드러나는” 대화이다. 예컨대 진화론의 역사는 불가피하게 사람과 자연과의 메타로그이고 이 안에서 진행되는 창조와 (정신의) 이념의 반응이 진화론적 과정을 예시할 수밖에 없다는 것이다. 즉 정신과 자연이 만나 진화론적 과정이 드러나는 소통을 의미한다.<sup>31)</sup> 자연은 진화의 흔적을 여러 방식으로 남기지만 진화론 자체를 말하지 않는다. 그러나 정신이 이 흔적을 추리하고 판단하며 가설을 세워 실행하는 가운데 진화론을 확정하는 것이다. 메타로그는 집중하고 있는 문제의 지평을 넘어(meta), 문제의 배경이 되는 전체적 맥락이 드러나게 하는 심층심리학적 소통을 의미한다면, 본 연구가 새롭게 개념화하려는 ‘트랜스로그’는 ‘메타로그’와 같이 대화를 통해 전체적 맥락이 드러나게 할 뿐 아니라, 더 나아가 정신적 존재인 인간이 비정신적 존재인 동물이나 식물, 물질과도 상호소통하여 물질과 정신을 관통하는 새로운 지평을 발견하고자 하는 존재 개방적 소통 방법이다.

이러한 소통은 인간의 인식 방법으로 객관적 대상을 파악하는 것을 뛰어넘어, 비정신적 대상이 진화적 이력과 환경과의 관계 속에서 드러내는 자신의 본래적 선과 교유의 가치를 인간이 그들의 존재성과 몸짓으로 알아듣는 것을 뜻한다. 제인 구달이 케냐의 곰비에서 침팬지들과 함께 살면서 당시 동물연구자들에게 금기되었던 감정이입 방식으로 관찰 연구한 것이 트랜스로그의 좋은 사례라 생각한다. 제인 구달은 침팬지 개별자에게 이름을 지어주고 친구처럼 관계를 맺고 위격적 소통(personal communication)을 시도하여 침팬지 교유의 삶을 들여다볼 수 있었다. 구달의 감정이입 방식을 통해 우리는 침팬지들의 집단 내의 일상생활, 즉 서열, 성생활, 성장과 육아는 물론 주위 환경 세계로부터 영양 섭취와 타 집단과의 경계 짓기와 영역 다툼 등 다양한 지식을 얻게 되었다. 침팬지를 알아나가면서 점차 동물권에 대한 인간의 자각이 그만큼 커졌다. 감정이입이나 트랜스로그를 시도하는 사람은 상대방의 입장에 선다고 해도 완전히 상대방이 될 수는 없다. 그러나

---

31) Gregory Bateson, *Step to an Ecology of Mind*, (The University of Chicago Press, 1972), 2000 edit., 1.



상대방의 처지에서 상대방의 고유한 선과 가치를 이해할수록 자신이 변화된다.

헤겔의 객관적 관념론에 따르면 주객관 양자의 모순을 극복하기 위해서는 지양이 필요한데 트랜스로그 역시 지양이 갖는 부정과 보전의 의미를 동시에 지니며 더 큰 비전을 지향한다. 모노로그는 자아정체성을 확립하는 과정이고, 다이얼로그는 자기 밖의 타자를 만나서 공감과 낮섬에 대한 개방성을 통해 도덕적 책임을 자기의 것으로 정립하는 계기를 마련한다. 트랜스로그는 절대 타자를 지향하여 운동하며 그 과정에서 만나는 모든 지식과 인격적 통합을 이루는 소통이라 할 수 있을 것이다. 임마누엘 레비나스는 자의식의 포기를 통한 자기정립(의식과 무의식 통합)을 이룬 주체가 자기 밖의 타자를 만나 윤리적 주체가 되며, 타자의 얼굴 이면에서 무한을 지시하는 비가시적 얼굴, 즉 무한자를 발견하고 관계를 맺게 된다고 설명한다. 이 레비나스의 정신현상학적 인식론은 모노로그, 다이얼로그, 그리고 트랜스로그를 잘 설명하는 구조로 여겨진다. 레비나스는 주체에서 무한자에 이르는 동인을 ‘에로스’로 파악한다.<sup>32)</sup> 이는 그리스 철학자 플라톤의 ‘에로스’와 아우구스티누스의 영원한 존재와의 조우와 같은 정신현상이라고 말할 수 있겠다.<sup>33)</sup> 요컨대 트랜스로그는 물질과 의식의 진화를 시초적 창조지평에서 통섭적으로 이해하려는 해석학이다. 모든 인간의 해석은 자신의 실존적 요소와 자기 밖의 객관적 타자와의 관계 속에서 주체의 결단으로 이루어진다. 트랜스로그는 유한한 인간 정신이 찾고 있는 진리, 최고선, 영원성의 지평을 지향한 가운데 지구위기를 극복할 동기를 얻고 지구 운명에 투신하는 인격적 통합, 즉 책임을 실행하는 개방적 소통법이다.

트랜스로그는 신, 인간, 자연의 실체에서 출발하기보다, 먼저 관계 중심에서 출발하여 각 존재자의 본질이 드러나게 하는 관계 중심의 원리를 제안하는 방법론이다. 그런데 관계는 항상 이미 인식으로 파악된 어떤 것(A)과 어떤 것(B)이 있고 난 다음의 양자 사이에서 발생하는 일이지 않는가? 관계가 있기 전에 실체 A, B를 전제하지 않을 수 없다. 또한 왜 하필 관계가 신, 인간, 자연의 관계로 보아야 하느냐는 문제 제기가 가능하다. 신

32) 레비나스의 주체와 무한과의 관계는 임마누엘 레비나스, 『전체성과 무한』, 김도형 옮김, (파주: 그린비출판사, 2019)

33) 이런 입장은 Norbert Fischer, *The philosophical question for God: a journey through its stations*, (Muenster: Lit Verlag, 2005)에서 얻었다.

을 부정하는 이들은 인간과 자연이면 족하다고 볼 것이다. 우선 트랜스로그가 표방하는 관계 중심의 원리는 인간의 생활세계 지평에서 관계가 중요하되, 관계 그물 안에서 파악된 그물코를 실체로 확정하지 않고, 또 다른 인식 가능성에 대한 개방적 태도로 관계를 심화하거나 확장하면서 실체를 더 깊이 탐색하지는 의미로 사용된다.

깊은 관계 속에서의 탐색의 예로 다음의 두 가지를 들 수 있다. 하나는 ‘조하리의 창’이고, 또 하나는 ‘예수의 제자와의 대화술’이다. ‘조하리의 창(Joharri's Window)’은 ‘나’의 정체성이 네 가지 영역의 소통과 관련되어 있는데 이는 트랜스로그를 통해 나를 찾아가는 소통과정과 초월적 깊이를 이해하는데 좋은 모델이 된다. 타인과 소통하지 못하고 자기 안에 갇힌 숨겨진 자아(hidden self)에 머물지 않고 타자와의 소통을 통해 자신이 받아들이기 힘든 장님 자아(blind self)를 수용할 때, 공적 자아(public self)가 커지고 동시에 잠재적 자아(potential self)는 줄어든다. 이처럼 자신의 내적 체험 안에 갇히지 않고 개방적으로 그리고 심층적 대화와 수용을 통해 자신이 더 공적으로 드러나고 실현된 자이를 발견하게 된다.

예수가 당신의 제자들에게 자신의 정체성을 가르치면서 일방적으로 어떤 확정적 개념으로 설명하지 않고 대화로 시작한다.<sup>34)</sup> “사람의 아들을 누구라고 하느냐?” 일반적으로 사람들이 나에 대해 어떤 이라고 평가하는지를 묻는다. 사람들은 예수를 ‘세례자 요한’, ‘엘리아’, ‘엘레미야나 예언자 중 한 분’이라 파악하고 있다고 제자들은 답한다.(A) 예수의 질문은 더 나아가 “그러면 너희는 나를 누구라고 하느냐?”라고 질문한다. 아마도 이 질문에 대한 답은 각자 침묵의 숙고시간을 거치고 결단의 의지를 다진 후에야 나올법한 고백이 될 것이다. 베드로는 “스승님은 살아 계신 하느님의 아드님 그리스도이십니다.”라고 고백한다.(B) 이 고백의 답을 받은 예수는 베드로를 부르며 그 고백을 인준하고 사명을 부여한다. “시몬 바르요나야, 너는 행복하다. 살과 피가 아니라 하늘에 계신 내 아버지께서 그것을 너에게 알려 주셨기 때문이다. 너는 베드로이다”라는 말과 함께 베드로(반석) 위에 교회를 세울 것과 하늘나라의 열쇠를 주겠다는 약속과 함께 사명을 부여한다.(C) A, B, C의 대화 차원은 객관적, 주관적, 절대적 지평으로 심화되면서 통합되는 양상을 보인다. 신앙과 관련된 대화이기에 C 차원에서 하느님, 절대자의 이름으로 표현된 지평이 드러나지만 트랜스로그의 지향에는 일(一), 진(眞), 선(善), 미(美), 성(聖) 등의 원천이 드러

---

34) 마태 16,13 이하 참조.

나기도 한다. 트랜스로그를 자이를 넘어 생활세계 일반으로 영역을 확대하여 관계망을 구성하면 인간(자신과 타자)과 자연이 우선 드러나지만 더 심층적 관계 망에 이르게 되면 모든 존재자의 근원으로서 창조, 혹은 최초의 통일적 지평을 만나게 되고 이 지평의 관계 망 속에서의 기능을 발견하게 된다. 즉 신(절대지평), 인간, 자연의 관계 안에서 인간의 완성과 도덕적 책임, 근본선과 가치에 대한 문제는 비로소 해소된다.

## 4.2 생태영성학의 당위성

위에서 나는 생태영성학에 관한 방법론으로 ‘트랜스로그’를 설명하였다. 여기서는 왜 생태와 영성이 결합된 생태영성학이라는 지평이 필요한지에 대해 해명하려 한다. 우선 우리는 ‘영성’과 ‘영성학’의 관계를 개념적으로 정리할 필요성을 느낀다. ‘영성’은 본래 전통 종교(그리스도교)에서 사용하기 시작하였지만, 오늘날 비교종교학의 토론 과정을 거쳐, 점진적으로 종교로부터 독립된 개념으로, 사회, 문화 영역에서도 쓰고 있는 인간학적 개념이 되었다. ‘영성이란 인간의 전인적 완성에 이르는 길’을 뜻한다면, 인간 완성의 길로 제시하는 영성들을 비교 연구하여 보편적 원리를 모색하려는 학문분과가 곧 ‘영성학’이 된다. 영성을 개별종교를 넘어 새로운 학문분과, 즉 ‘영성학’으로 발전시키려는 산드라 슈나이더스(Sandra M. Schneiders)는 인간학적 접근을 통해 영성을 정의하였다. 그녀에 따르면 영성이란 “인간이 인식하는 궁극 가치를 향하여 고립이나 자아 열중이 아니라 자기 초월의 관점에서 자신의 삶을 통합하려고 의식적으로 노력하는 경향”<sup>35)</sup>이다. 이 정의에 포함된 특성은 “진보적이고”, “의식적으로 추구하며”, “궁극적 관심의 지평 안으로 그리고 그를 향해서 자기 초월을 통해 인격적 통합을 이루려는” 것이다.<sup>36)</sup> 본 연구의 생태영성학은 슈나이더스의 영성의 정의를 근거로 ‘우주를 포함한 지구 존재자의 자연적 진화와 인간 정신의 지향성을 진보적이고 통합적인 비전으로 제시하는 학’으로 정의될 수 있다.

생태영성학은 앞에서 설명한 베리의 생태 시대의 우주적 통합비전의 시도를 포용한다.

35) Sandra M. Schneiders, "Spirituality in the Academy", in: *Theological Studies*, 50(1989), 684.

36) 그리스도교 경전인 신약의 바오로 서간에서 사용하는 ‘영성적’이라는 본래의 의미는 영과 육, 혹은 정신과 물질을 대비시키려는 것이 아니고 두 가지 형태의 삶, 즉 성령에 따르는 삶과 성령에 거스르는 삶의 형태를 대비시키는 용법에서 생겼다. 몸도 생혼도 영혼처럼 성령에 의해 인도되면 영적으로 되고, 사람의 영혼과 정신, 의지가 성령에 거스르거나 그저 본능에 머무르고 양심에 어긋나면 육적으로 되는 것이다. 그리스도교 영성사에서의 영성개념과 현대적 의미의 영성개념을 위해서는 김용해, 「현대 영성의 초월철학적 이해」, 『가톨릭철학』, 10(2008), 123-152.

또한 아우구스티누스의 신적(절대적) 지평, 즉 진리, 최고선, 영원의 지향성이나, 슈나이더스의 궁극 가치를 지향하여 자기초월적 양태로 인격적 통합을 수렴하는 영성적 관점에서 사용될 수 있다. 생태학 또는 지구학으로 한정하지 않고 생태영성학으로 확장하는 이유는 ‘인류세’라 부르는 이 시대의 지구 위에는 자연 안의 무기물과 생명체뿐 아니라, 정신적 생명, 즉 의미와 가치를 지향하며 자유를 행사하는 인간 종이 존재한다는 사실에 있다. 생태영성학은 근대 과학 기술 중심의 자연 침탈의 인간중심주의를 탈피하고 지구의 위기를 초래한 행위자로서의 책임을 더욱 크게 진다는 의미의 신인간주의를 지지한다. 인간은 ‘만물의 영장’이고, ‘신의 모상’이며, ‘인격’으로서 존엄성의 지위를 가진 존재로서 역사 속에서 구축한 자신의 문명을 해체하거나 평가절하의 방식이 아니라, 근대 과학에 대한 맹종의 결과를 성찰하고 회심하여 더욱 성숙한 태도로 지구 위기를 극복하는데 도덕적 책임을 다 하려는 방식으로 투신해야 한다. 인간이 지구위기라는 중차대한 문제를 해결하기 위해서 문제의 근원인 인간종의 우월주의를 벗어나면서 동시에, 혹은 더 나아가 못 생명이 상생하는 ‘생태공동체’의 일원임을 자각하고 인간 사유와 삶의 방식을 개혁하여 지구를 살리는데 기여하 투신하는 점에서 해밀턴의 새로운 인간주의와 맥락을 함께 한다.

그러나 생태영성학에서 강조하는 새로운 인간주의는 지구 역사에 대한 자각과 책임의 주체인 인간이 강조되면서 모든 존재자 및 생명체의 가치와 의미를 새롭게 정립하려는 영성을 지향한다. 영성은 종교의 궁극적 가치의 지평(직접적으로 우리는 이를 신이라고 표현하기도 한다)을 지향한다는 점에서 자연과 인간을 통합할 가능성을 지닌다. 만일 인간이 자신을 한갓 자연 생물에 지나지 않다고 생각한다면 자신의 서식지나 영역을 확장하는데 뛰어넘어서는 안 되는 금지란 존재하지 않을 것이다. 자신의 행위 결과로 발생한 지구 위기를 인식하고 책임을 져야 할 도덕적 책임도 존재하지 않을 것이다. 인간이 자신을 자연과는 다른 존재로, 자연 질서보다 더 높은 질서로 지향하는 존재로 이해할 때만 자신의 행위를 위한 하나의 척도를 생각할 수 있다. 영성이 인간이 지향할 궁극적인 지평을 지시한다면 자연은 단지 자연으로서가 아니라 신의 피조물로서 인간에게 초월적이고 신비적인 선을 갖게 된다.<sup>37)</sup>

자신의 인식과 능력을 초월한 지평을 의식하면서 자신의 행위를 신중하고 겸손하게 결정해야하는 인간의 실존 상태는 특히 자유의 계기 안에서 드러난다. 리코르(P. Ricoeur)

37) 로버트 슈페만, 『왜 인격들에 대해 말하는가』, 박종대, 김용해, 김형수 옮김, (과주: 서광사, 2019), 144.

는 자유와 한계 안에서 자유를 행사할 때 최선의 합리성을 어떻게 모색할 수 있는지를 보여준다. 그는 자유의지의 구조를 연구하고 네 종류의 인간 자유에 대해 말한다.<sup>38)</sup> 첫째 자유는 인간의 기본적 한계상황을 인정하지 않고 이에 반항하거나 인간의 유한성과 무의식의 어두움을 부정한다. 이를 ‘프로메테우스의 거부’라 한다. 이는 의식주의와 관념주의(idealism)를 대변하여 절대주의적 자유를 강조한다.<sup>39)</sup> 둘째 종류의 자유는 자기 자신을 한계상황과 동일시하여 불가피한 숙명임을 인정한다. 이것은 괴테, 니체와 릴케의 서정시에 나타난 오르페우스의 정체성과 유사하다. 오르페우스는 부정과 긍정, 죽음과 삶, 신비와 모순의 이중 왕국에 결합한 은유이다.<sup>40)</sup> 셋째 종류의 자유는 자신을 인간의 한계상황으로부터 거리를 두면서 불편부당한, 수동적 관찰자의 입장에서 현실 도피적 초월을 도모한다. 이런 종류의 자유는 무감동 모델로 스토아 철학의 이원론과 동일하다. 영혼과 육체의 화해가 아니라 영혼의 육체로부터 이탈을 꾀한다.<sup>41)</sup> 넷째로 마지막 종류의 자유는 종말론적 희망에 상응하여 한계상황을 인정하면서도 미래에 대한 희망을 유지하며 이를 극복하기 위해 결단하고 실천하는 자유이다. 이 자유가 지닌 내재적 안에는 초월하고 있는 희망의 고백이다. 이 희망은 이원론의 극복이 아니라 화해하는 도상에 있는 생명이다.<sup>42)</sup>

‘프로메테우스의 거부’에 해당하는 첫째의 자유 행사는 지구위기에 의해 대멸종이 온 다거나 인류가 멸망할 수 있다는 것을 거부하는 것이다. 아직도 인위적 요인에 의한 지구 위기가 아니라고 주장하는 사람들이 여기에 해당한다. 둘째의 오르페우스적 자유라는 것은 불가피한 운명으로 받아들이고 그 운명과 일치하는 신비주의적 태도를 말한다. 초월적 합일만 강조할 뿐 인간의 주체적 노력은 하려고 시도하지 않는 태도이다. 무위이화의 경지를 잘못 이해하면 여기에 해당할 수 있다. 셋째 종류의 스토아주의적 자유는 육체는 멸망하더라도 영혼은 불멸할 거란 신념으로 현실적 도전을 회피하는 것이다. 이 경우는 과학 기술의 발전에 대해서도, 대멸종 등 지구위기 상황에도 무관심하고 냉소적일 수 있다.

38) Thorer, J., “Die Liturgische Symbolik im Lichte der Symboltheorie Paul Ricceurs: Ein interdisziplinäres Gespräch zum Verständnis der Symbole im Blick auf die christliche Initiation”, Ph. D. Dissert., (Innsbruck: University of Innsbruck, 1984), 28.

39) P. Ricoeur, *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, translated by Erazim V. Kohak, (Northwestern University Press, 1966), 464ff

40) Ibid., 473ff.

41) Ibid., 469ff.

42) Ibid., 480f.

이런 자유는 사이버 혹은 숙명적 종말론자들의 것이다. 넷째 종류의 자유는 자신을 객관적 주체로도 선험적 주체로도 환원하지 않고, 의지적이면서 동시에 비의지적으로 대응하는 것이다. 이 자유야말로 몸의 한계를 지닌 인간에게 가장 합당한 자유라고 리코르는 주장한다. 이 자유는 타자와의 관계 속에 존재하는 주체의 존재론이며 육화의 신비와 종말론적 투신을 결합시킨 그리스도교의 비전을 담을 수 있는 것으로 보인다.

기후위기, 지구열화 시대를 맞이하여 종의 대멸종의 시나리오가 현실처럼 다가오는 도전에 앞에 우리가 취할 수 있는 비전과 태도를 생각할 때, 본 연구는 리코르가 제시한 미래의 희망을 잃지 않고 현 상황의 한계를 인정하면서도 종말론적 지평이 계시하는 급박함과 엄중함, 그리고 우선적 가치로의 실천이야말로 인류가 취해야 할 태도라 생각한다. 모든 것이 같은 곳으로 귀결된다는 동귀일체적 동학비전과 세계의 완성을 지향하며 결단하는 그리스도교의 종말론적 비전은 인간이 직면하고 있는 필연적인 한계상황을 인정하면서도 ‘새 하늘 새 땅’의 희망을 간직하며 실천해 나가는 넷째 모델의 자유 행사를 지지한다. 인간이 넷째 종류의 자유를 합당하다고 승인한다면 바로 이 경험에서 절대지평(신)이 드러나는 계기가 된다. 인간은 자기의식의 주체성으로만 환원되지 않고 몸을 통해 기화된 세계를 관조하고 대화하며 상대하는 가운데 신의 뜻을 알아듣고 이에 일치하여 실행하려는 개방적 주체성을 유지한다. 그러나 모든 것은 신에 달려있기에 인간이 의지를 통해 실천하겠지만 완전히 마음대로 이룰 수 없고, 인간이 책임을 전적으로 지려고 하겠지만 인간은 인류를 구원할 수 없고, 비전을 가지고 투신할 수는 있겠지만 세상을 창조할 수는 없다. 여기에는 투신과 이탈, 육화와 초월의 덕 간의 균형과 유연성이 중요하다.

이런 맥락에서 본 연구는 인간의 생태영성(eco-spirituality)이라는 이념 안에서 도덕적 책임뿐 아니라 인간의 실존적 의미와 궁극적 가치를 결합하려는 의도로 ‘생태’에다가 ‘영성’을 결합하고자 하는 것이다. 인간 종이 지구상에 사라지고 운 좋은 생명체가 여전히 살아남아 있는 지구가 가능한들 무슨 감동과 의미가 있겠는가? 66,000년 전 중생대 백악기 말에, 기후변화, 운석 충돌, 화산폭발 등의 가설 중 무엇이 원인인지 확실하게 밝혀지지 않았지만 다섯 번째 지구 대멸종 사건에서 공룡 등 지구상 존재하던 생명체 75%가 순식간에 사라졌다. 그러나 대멸종 덕분에 공룡 등 거대 포식자들은 사라지고 땅속에서 숨어 살던 설치류 같은 포유류가 생존하여 번성하는 시대가 되었다. 인류가 근대 산업혁명 이후 탄소 에너지를 과도하게 사용하여 기후 열화 현상으로 대멸종과 함께 인간이 지

상에서 사라진다고 하더라도, 아니 인류가 사라지고 나야, 비로소 새로운 종의 시대가 지구 위에 펼쳐질지도 모른다. 인간이 탄소에너지 사용을 줄이고 극빙하의 해빙을 막는데 아무런 조치를 하지 않고 종의 대멸종을 방치한다 하더라도 소수의 생명체로 다시 시작하는 그런 지구를 보장받을 가능성은 오히려 크다. 자연 그 자체에는 어떤 의미도 도덕적 책임도 위기도 존재하지 않는다. 단지 필연적 법칙에 따라 여러 우연성의 조합 속에서 변화만 있을 뿐이다. 지구위기라는 표현은 곧 인류의 위기를 지칭한다. 미래 가능성을 예측하고 자유의지에 의해 실천에 옮길 수 있는 정신 주체들의 문제이다. 지구위기의 문제는 인간종의 사멸과 관련된 선택의 문제이기에 윤리적 이슈이며 생명의 창발과 진화 질서의 파괴에 대한 자성 속에서 다루어진다면 종교적으로는 죄와 구원이라는 사유모델과 관련되고, 영성적으로는 인격적 통합과 방해에 관한 이슈가 된다.

생태영성학은 진화생물학적 관점(진화생물학이라는 것도 인간의 자연사에 대한 이성적 해석이다.)과 인간 정신의 발전을 통섭할 수 있는 학문으로서 지구와 인간의 화해를 도모하는 인간중의를 전제하지만, 지구 또는 우주의 생명과 존재들의 가치를 존중하고 유지하려는 영성의 실천학이 되어야 한다. 이런 맥락에서 생태영성을 주창한 예언자들을 동서의 문명사와 종교사에서 되찾고 오늘날 그들의 감수성과 과학기술의 힘으로 인류와 다른 생명체를 지속가능한 생명으로 남게 하는 것이, 창조자의 뜻이자, 정신으로 존재하는 인간의 도덕적, 실천적 의무라고 생각한다. 의무란 도덕성 안에서 배태된 명령이지만 종교적 지평에서는 절대자, 인격적 신, 보편성의 근거지평의 명령으로 이해할 수 있다. 생태영성학은 안전한 방향의 실천으로 지구 위기의 극복을 지향하고 있으므로, 과학적 지식을 활용하는 한편, 과학적 지식은 완성된 것이 아니기 때문에 맹신하기보다 오류 가능성을 인정하고 신중하게 접근해야 한다. 생태계 보존이나 개발이나에 관련된 결정을 정부 또는 공공기관이 내릴 때, 이에 대한 과학적 자료가 서로 모순되거나 아직 양적으로 부족할 경우 1992년 리우 환경 회의에서 채택한 “사전 예방 원칙(precautionary principle)”<sup>43)</sup>에 따라야 하는 것처럼, 생태영성학도 재구성적 통합을 시도

43) 해당 사안에 대한 확장된 과학적 지식이 없는 상황에서 위험이 내재한 어떤 결정을 해야 할 때의 안내 지침으로 1729년 프랑스인 Belindor에 의해 제안되었고, 그 후 계속해서 기술자와 철학자의 협업으로 정교하게 만들어져갔다. 가톨릭교회의 사회교리에서 다음을 소개하고 있다. 첫째, 이는 잠재적 결정으로 그것은 언젠가 알려지게 될 새로운 사실들에 근거하여 결정이 바뀔 수도 있다는 개방성을 가져야 한다. 둘째, 이러한 결정은 다른 위험들에 대비하여 이미 만들어진 규정들과 조화를 이루어야 한다. 셋째, 신중하게 정책들을 결정해야 하겠지만 개입하지 않아야 할 한계를 설정하고, 여러 대안

할 때 이 같은 원칙을 가지고 신중하게 진행해야 한다. 왜냐하면 지구 위기 상황을 정치적 이데올로기나 종교적 종말론과 연결하여 인류에게 과도한 공포나 심리적 편향성을 유발할 수 있는 사안이 될 수 있기 때문이다.

#### 4.3 생태영성학의 기초<sup>44)</sup>

지구의 생명성을 보존하고 지구에서 생명을 유지하는 생물 종의 다양성을 인류가 책임지며 지속 가능한 인류가 되도록 인간이 이제 트랜스로그를 통한 초월적 재구성의 방법론에 입각한 생태영성학은 어떤 기초 위에 세워지는지를 위의 숙고한 내용을 요약하면서 다음과 같이 일곱 가지 원리로 서술할 수 있을 것이다. 이 중 앞의 세 가지 기초는 지구위기 상황이라는 사실에 기반하여 인간에게 부가하는 정언명법적 원리이고, 뒤의 네 가지는 이 위기를 극복하기 위해 생태영성학이 수행할 원리라 할 수 있다.

첫째, 인간 종의 탐욕적 자원소비로 지구 생태계 종의 다양성이 감소되고 기후위기가 가속화되면 생명체가 더 이상 적응하지 못하는 티핑 포인트(tipping point)가 오고, 마침내 생태계로부터 식량과 에너지를 공급받는 인간 종도 멸종의 위기에 처하게 될 것이라는 사실은 인간의 도덕적 책임을 강력하게 요청하고, 절제된 자유의 선택을 명령하고 있다.

둘째, 모든 인간은 신을 전제하든, 그렇지 않든, 자기 인격의 통합적 완성 또는 자기 정신의 지향성이라는 가치를 생태진화론적 맥락에서 파악하고 생명과 정신의 통일적 관점에서 자아 완성을 실현한다.

셋째, 인간은 생명의 존재가치와 보존의 의무를 다하기 위해, 다양한 방식으로 트랜스로그를 시도하면서 인간 개별적 자리에서 각자 독특한 방식으로 생명과 평화를 실천하는 것을 존중하며 지지한다. 또한 인간은 소통과 연대 안에서 실제적 삶과 실천을 행하는 것이 관념보다 더 우위에 있다는 원리를 따른다.

---

중 각각 예견되는 위험과 이득을 비교하여 최선의 대안을 결정해야 한다. 넷째, 과학이 위험 부재 여부에 관한 신속한 결론에 도달하기 위해 철저한 지식을 얻도록 모든 노력을 기울여야 한다. 다섯째, 불확실한 상황과 잠정적 해결책인 만큼 의사결정 과정의 투명성이 보장되어야 한다. 교황청 정의평화위원회, 『간추린 사회교리』, (한국천주교중앙협의회, 2005), 469항,

44) 김용래, 「생태영성학의 구상」, 『원불교사상과 종교문화』, 90(2021), 479 이하를 발전적 참조.



넷째, 생태영성학은 생명과 정신의 통합적 진화의 원리를 찾는 것을 지향한다. 이를 위해 생태영성학은 종교의 영성이든 종교 밖의 영성이든 생태영성에 관한 모든 경험과 근거 있는 논변이 공론장에서 만나야 하고 소통하는 장이 되도록 한다. 이 장은 개인의 독백(monologue)이나 인간 간의 대화(dialogue)를 넘어 다양한 생명체, 식물과 동물의 종들과의 소통, 트랜스로그(translogue)의 차원으로까지 나아가야 한다.

다섯째, 생태영성학은 다양한 종교와 과학을 포함한 문화 간의 개방적 담론의 장으로서 다양성과 차이성을 존중하며, 최소한의 지향성을 공통분모, 즉 강령으로 삼아 연대하고 협력하는 태도를 견지한다. 생태영성학은 새로운 통합이데올로기를 세우려는 것이 아니라 최소한의 공통지향성을 가지되 다양한 영성을 있는 그대로 존중하며 대화한다.

여섯째, 생태영성학은 트랜스로그를 통해 모든 생태학과 영성을 소통시키고 더 큰 지평으로 나아가면서 재구성하며 진화하는 학문이 되어야 한다. 전체는 부분 보다 더 위대하고 통합은 분화작용 속에서 지향적으로 발생하기 때문이다.

일곱째, 생태영성학은 존재하는 모든 생명체와 존재자에 대한 인간의 경이감과 존중감을 계발하고 이를 교육과정에 편입하여, 이것이 개별 인간과 인류 전체가 지향하는 보편적 가치가 되도록 연구한다.

위에서 우리는 토마스 베리의 차이화, 주체성, 친교의 원리, 페이야르 샤르텅의 복잡화의식의 원리는 우주와 인간 정신에 관통하는 진화의 원리를 과학과 종교와의 대화를 통해 모색했음을 살펴보았다. 이러한 학문과 문명을 넘어 개방적 담론을 통해 생태성과 영성을 통합하려는 시도는 생태영성학이라는 장에서 ‘관계중심’, ‘개방적 담론’, ‘재구성’이라는 트랜스로그 방법론을 통해 더욱 심화할 수 있을 것이다.

## 5. 나가는 말

인간은 길게는 138억 년의 우주사와 함께, 짧게는 45억 년의 지구사의 시간을 통해서

발생하고 진화된 존재이다. 인간에게 의식이 생기고 자아와 타자, 육체와 정신을 구별하는 분별이 열리고 소통의 몸짓이 개발되면서 언어와 소통의 기술이 날로 발전하였다. 언어와 사유를 통해 인간 사이에 협업과 분업을 하게 되었고, 타자와 함께하는 사회를 창조하고 자연과 생명체에 깃든 신성한 힘을 인식하고 섬기는 종교의례, 경제체제, 통치체제의 원리를 발견하기 시작하였고 원시부족사회에서 오늘의 국제사회에 이르기까지 베리가 성찰한 바와 같이 차이화와 주체화 그리고 더 큰 지평으로의 친교를 이룰 수 있게 되었다. 또한 개별 인간은 정신의 활동으로 자아와 사회, 그리고 관계라는 관념을 만들어 개체적 생명을 넘어 역사와 문명을 건설한다. 오늘의 발전된 인격의 문명에 따르면 개인의 정체성은 타자와의 관계 안에서 만들어지고, 개인의 행복을 실현하기 위해서는 반드시 공동체가 필요하며 공동체의 구성원은 모두가 평등하고 공정하게 대우받기를 원한다. 더 나아가 인간은 인간 이외의 모든 존재자와의 관계뿐만 아니라 초월적 절대자를 상징하고 지향하면서 실존하며 자아를 완성한다. 인격의 완성은 생명의 진화와 정신의 확장이 마침내 생명의 창조와 완성이라는 비전을 갖고 자신을 투신하는 가운데 이루어진다. 생태영성학은 ‘인류세’라 부르는 이 시대에 지구상에 존재하는 모든 생명체와 존재자의 가치와 보존을 위한 것이 정신과 의지를 소유한 인간에게 부여하는 창조자의 뜻이라는 명제를 근거 짓는 인간학의 분과라 할 수 있다.

지구열화와 종의 멸종 위기를 맞이하고 있는 하나뿐인 공동의 집, 지구를 살리는 것이 이 시대의 정언명법이다. 이 도덕적 정언명법은 동시에 보편적 무한자, 창조자(신)로부터 인간 정신에 계시된 뜻이다. 생태영성학은 이 도전을 인식하고 인간의 생명체와 생명체를 구성하는 지구의 모든 물질과의 관계에 대한 감수성을 키우고 생태학, 진화생물학, 사회학, 종교학, 뇌과학과 영성학 등 학제 간 통섭연구를 통해 생명의 진화와 정신의 진보가 창조의 뜻이라는 것을 밝히는 학문적 장이 될 것이다. 그리하여 지구상의 모든 존재자의 생태적 연결을 관상하며 더 깊이 실현하는 ‘생명공동체’ 건설에 온 인류와 종교, 국가 사회에 동기부여하고 연대하는 데 기여할 수 있을 것이다. 그러나 생태영성학이 지향하는 바, 즉 인간을 포함한 지구의 존재와 생명들을 포괄하는 우주적 비전을 정립하는 것은 쉽지 않은 목표이다. 물질과 생명, 인간의 의식을 관통하는 원리는 대립으로 보이는 요소들을 통합시켜야 한다. 그리고 이 비전이 개별 인격들의 자유의지 아래 자기를 투신하고 생활 방식을 변화시키는 작업이 되기 위해 영성적 가치를 담아야 한다.

## 참고문헌

- 교황청 정의평화위원회, 『간추린 사회교리』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2005.
- 김용해, 『인간존엄성의 철학』, 서울: 서강대학교 출판부, 2015.
- \_\_\_\_\_, 「현대 영성의 초월철학적 이해」, 『기독교철학』, 10(2008).
- \_\_\_\_\_, 「생태영성학의 구상」, 『원불교사상과 종교문화』, 90(2021).
- 레비나스, 『전체성과 무한』, 김도형 옮김, 파주: 그린비출판사, 2019.
- 로버트 슈패만, 『왜 인격들에 대해 말하는가』, 박종대, 김용해, 김형수 옮김, 파주: 서광사, 2019.
- 클라이브 해밀턴(Clive Hamilton), 『인류세: 거대한 전환 앞에 선 인간과 지구 시스템』, 정서진 옮김, 서울: 이상북스, 2018.
- 토마스 베리, 『지구의 꿈』, 맹영선 옮김, 서울: 대화문화아카데미, 2013.
- 토마스 베리, 『그리스도교 미래와 지구의 운명』, 황종렬 옮김, 서울: 바오로 딸, 2011.
- Bateson, Gregory: *Step to an Ecology of Mind*, The University of Chicago Press, 1972(2000 edit.).
- Fischer, Norbert: *The philosophical question for God: a journey through its stations*, Muenster: Lit Verlag, 2005.
- Ricoeur, P.: *Freedom and Nature: The Voluntary and the Involuntary*, traslated by Erazim V. Kohak, Northwestern University Press, 1966.
- Schneiders, Sandra M.: "Spirituality in the Academy", in: *Theological Studies*, 50(1989).

## 현대 생태위기 상황의 트랜스로그와 생태영성학

김용해

오늘의 지구위기를 지구 시스템 과학은 지구가 죽어가기보다는 잠에서 깨어나 “화를 내고”, “격노하며” “복수심에 찬” 반격을 가하고 있다는 사실을 통해 설명한다. 지구에서 인류가 사라질 수도 있는 기후열화, 종 다양성의 파괴와 멸종위기 등 미증유의 지구균열 현상을 바라보며 인간은 자신의 정체성과 지구생명공동체에 대한 사명이 무엇인지 숙고하고 즉시 행동하지 않을 수 없다. 인간 종을 우주와 지구가 오랜 진화를 통해 탄생시킨 존재라는 사실을 우리가 인정한다면 그리고 이런 위기의 원인이 인간에게 있다면, 인간은 지구생명체에 대한 도덕적, 법적 책임을 지지 않을 수 없다. 이 논문에서 나는 지구가 바야흐로 ‘인류세’라는 위기의 시대를 겪고 있음을 전제하고 인간중심주의를 탈피하면서도 인간의 책임성을 강조하는 해밀턴의 지구시스템 과학과 신인간중심주의를 살피고 그 한계를 비판적으로 평가한다. 다음으로 해밀턴은 지구와 인간, 두 개의 힘을 이원론적으로 본 것과 대조적으로 양자를 일원론적으로 파악하려는 토마스 베리의 모델을 살핀다. 그런 다음 본격적으로 나는 토마스 베리의 종교와 과학, 동양과 서양의 종교적 계시체험의 소통의 장으로서 생태영성학을 새로운 분과학문으로 정초하고자 시도한다. 여기서 나는 생태영성학은 학제 간 소통은 물론, 생물종 간과 생물과 무생물 간의 소통이라는 트랜스로그(Translogue)의 방법론을 제시하고 관계 중심적이고 개방적이며 재구성의 공론장의 기본 방향을 제시한다.

**주제어** : 인류세, 신인간중심주의, 생태 시대, 트랜스로그, 생태영성학

## Translogue and Study of Eco-Spirituality in Era of the Earth Crisis

Kim, Yong Hae

Earth system scientists explain today's global ecological crisis through the fact that rather than dying, the Earth is waking up "angry," "enraged" in a "vengeful" counterattack. Looking at the unprecedented discordances in the earth, such as climate warming, the loss of species diversity, and the threat of human extinction, human beings are forced to reflect on our identity and mission for the global life-community and act immediately. If the human species was born through the long evolution of the universe and humans are part of the cause of this earth crisis, then humans cannot but bear the moral responsibility for life on earth. In this thesis, I first examine Clive Hamilton's dualistic model of the earth-system science in terms of 'neo-anthropocentrism,' which stresses the need to break out of our common anthropocentric mentality in what is an 'Anthropocene' crisis. In contrast, I next examine Thomas Berry's model, which understands the two forces of earth and human beings monistically. I then propose a new academic field of 'eco-spirituality' as a forum for dialogue between religion (Eastern and Western) and the sciences. I present a 'translogue' methodology, by which human beings go beyond our common ways of communication and interact with other species on a deeper level. I set up principles for the study of eco-spirituality in open, inter-relational, reconstructive discourse.

**Key Words:** Anthropocene, neo-anthropocentrism, ecological age, translogue, eco-spirituality

논문 투고일	2022년 2월 28일
논문 수정일	2022년 3월 29일
논문게재 확정일	2022년 4월 04일

## 교회법전 제6권의 개정에 따른 교회 형법의 변화 연구\*

김의태

수원가톨릭대학교 교회법 교수

### 서론

#### 1. 개정의 배경과 필요성

##### 1.1. 「83년 법전」 제6권의 개정 배경

##### 1.2. 개정의 필요성

#### 2. 「83년 법전」과의 비교분석을 통한 변경사항들

##### 2.1. 제기된 질문과 개정의 기준

##### 2.2. 정의 회복을 위한 변화들

##### 2.3. 명확성을 위한 변화들

#### 3. 기타 변경사항

##### 3.1. 처벌과 기타 추가 사항

##### 3.2. 재정적 차원의 범죄

##### 3.3. 시효에 관한 규범

### 결론

\* 이 글은 2022학년도 수원가톨릭대학교 교비연구비의 지원을 받아 연구·작성된 논문임.

## 서론

2000년대 들어 가톨릭교회는 사제들의 미성년자 성추행 추문과 바티칸 은행의 부패와 비리로 큰 곤욕을 치러야 했다. 가톨릭교회는 오랜 기간 만연되어 온 가톨릭계의 공공연한 범죄에 대해 처벌보다 오히려 사건을 은폐하려 했고, 적지 않은 사람들이 교회에 대한 종교적 권위와 도덕성을 문제 삼았다. 교황 베네딕토 16세 재임 당시 그에 따른 해결방안을 모색하던 중 지역교회 주교들이 형벌 제도의 적용에 대한 어려움을 인정하면서 동시에 교회 형법을 개정해야 한다는 요구가 반복되었다. 그리고 오랜 기간 사랑과 형벌 사이의 벌어진 인식의 간격으로 인해 큰 피해와 고통이 발생하였다는 점, 범죄에 대한 적극적인 제재가 아닌 단순한 권고와 설득만으로 범죄의 결과인 피해와 추문을 회복하기 어렵다는 점 등을 가톨릭교회는 성찰하지 않을 수 없었다.

결국 교황 프란치스코는 2021년 5월 23일 교황령 「하느님의 양 떼를 잘 치십시오」(Pascite Gregem Dei)를 공포하며 교회법전 제6권인 교회 형벌을 개정한다. 이는 전 세계 교회의 사목적 요구에 적절하게 응답하기 위해서, 그리고 목자의 사랑 실천과 형벌 적용이 서로 분리될 수 없다는 인식의 전환뿐만 아니라 더 심각한 악을 피하고 인간의 나약함에서 발생한 상처를 치료하기 위해서 교회 형벌이 좀 더 신속하고 명확한 도구가 되어야 한다는 의미를 지닌다. 또한 가톨릭교회는 형벌의 진정한 목적을 실현하기 위해, 즉 그리스도교 공동체와 피해자를 위한 정의 회복, 거부할 수 없는 범죄인에 대한 사랑과 자비 그리고 교정, 추문에 대한 보상까지 염려하지 않을 수 없다.

따라서 필자는 이러한 새로운 규범의 중대성을 간과할 수 없었고, 개정으로 인해 필연적으로 겪게 될 법률적이며 사회적인 변화를 고려하지 않을 수 없었다. 따라서 본 연구는 개정의 배경과 필요성 그리고 형법에 대해 구체적으로 어떠한 변화가 있었는지 살펴볼 것이다. 나아가 형벌에 있어 국가법과의 상관관계가 고려되어야 하기에 대한민국의 관련 법률들까지도 살펴볼 것이다.



## 1. 개정의 배경과 필요성<sup>1)</sup>

### 1.1. 「83년 법전」 제6권의 개정 배경

교황령 「하느님의 양 떼를 잘 치십시오(Pascite Gregem Dei)」<sup>2)</sup>에서 언급한 바와 같이 새로운 교회법전 제6권의 개정은 교황청 교회법평의회에 제출된 주교들의 반복되는 요청과 시목 전선에서 교회 형법 적용에 대한 어려움으로 시작된 작업이다. 2007년 교황 베네딕토 16세는 「83년 법전」에 실린 형벌 규범들을 재검토하도록 교황청 교회법평의회에 명하였고, 전 세계의 수많은 전문가와 주교회의들의 참여로 200개 이상의 의견이 접수되었고 수천 개의 개별 의견이 연구되었다. 이후 60개 이상의 특별 위원회 회의가 개최되기도 하였다. 이러한 원동력으로 인해 평의회는 교회법전 제6권 개정의 적절성을 논하게 되었고, 특별히 현 사목적 요구에 더 효과적이고 적합한지 의문을 제기하게 되었다.

2009년 9월에 열린 교황청 본회의에서 형벌을 보다 적용 가능케 하는 연구를 위해 전문가 그룹을 개설하는 안건을 교황 베네딕토 16세에게 상정하기로 결정하였다. 대략 10명으로 구성된 이 그룹은 같은 해에 법전 일부를 수정하는 초안과 동시에 비전문가들에게 규범을 어떻게 적용할 것인지를 알려주는 편람(vademecum)을 출판하자고 제안한다. 2010년 10월에 새로운 제6권의 첫 번째 초안이 준비되었으며 국무성 장관에게 통보한 후 개정작업을 계속하도록 승인받았다.

이때 대략 30여 명의 전문가 자문이 있었고, 그들의 논의 끝에 첫 계획안 「textus emendatus schematis recognitionis Libri VI(2011)」이 완성되었는데, 여러 차례 그룹 회의(12차례)를 통해 2011년 교회법전 제6권 초안<sup>3)</sup>을 승인하게 되었으며, 이는 국무성 장관의 동의로 2012년 2월 말까지 다양한 논의를 요청하며 폭넓은 협의를 거치게 되었다.<sup>4)</sup>

1) D.G. Astigueta, “Una prima lettura del Nuovo Libro VI del Codice come strumento della carità pastorale”, *Periodica* 110(2021), 352-358.

2) Francesco, Costituzione Apostolica “Pascite gregem Dei”, 23 maggio 2021, *Communicationes*, 53(2021), 9-12(이하 「PGD」로 표기한다. 그리고 개정된 조항을 인용할 시 한국 천주교 주교회의의 2021년 추계 정기총회에서 승인한 번역문을 활용할 것을 밝히는 바이다.)

3) Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, “Schema Recognitionis Libri Vi Codicis Iuris Canonici”, *Communicationes*, 43(2011) 317-320.

4) 모든 주교회의, 모든 교회법 학부 및 기타 교회법 연구 상위 기관, 로마 교황청 부서들, 봉헌 생활회 최고장상회의, 평의회 구성원과 자문위원, 기타 교회법학자들까지 그들의 의견이 수용되었다. 이 다양한 협의는 긍정적인 반응과 동시에 교회 내 형법의 가치와 개정의 필요성에 대한 강한 인식을 보여주었다. 특히 주요국을 포함해 50개 이상의 주교회의의 응답이 있었다. 자문해준 평의회와 기관 그리고 전

이후 2012년 10월에는 33차례의 임시 그룹 회의를 걸쳐 개정작업이 좀 더 일관되고 체계화되었다.<sup>5)</sup>

2018년 6월, 신임 평의회장의 교황알현 이후 개정작업은 빠르게 진행되었다. 2019년 3월 초, 몇 차례 연구 회의를 거친 후 몇 가지 수정 보완이 이루어졌고, 2019년 5월, 네 차례의 전문가 그룹 회의에서 검토한 안건도 추가하였다. 또한 「중대 범죄에 관한 규범(Norme sui delicta graviora)」<sup>6)</sup>과 자의교서 「너희는 세상의 빛이다(Vos estis lux mundi)」<sup>7)</sup>를 통합할 필요가 있었고 이로 인해 평의회는 최종문서를 재검토하는 것이 적절하다고 판단, 새로운 계획안인 「Novissimus textus Schematis(2019)」를 완성하였다. 이는 2020년 2월 교황청 본회의의 검토를 위해 제출되었으며 몇 가지 변경사항과 함께 승인되었다.

교황 프란치스코는 2020년 2월 21일 교황청 본회의가 끝난 후 교황청 교회법평의회 알현에서 형법 개혁이 곧 현실이 될 것이라고 발표하면서 그동안의 노고에 감사를 표했다. 따라서 2021년 5월 23일 교황령 「PGD」에 따라 새로운 제6권이 공포되어 2021년 12월 8일부터 효력을 내며 현재 「83년 법전」의 해당 조항들은 폐지되었다.

## 1.2. 개정의 필요성

교황 베네딕토 16세 재임 당시 각국에서는 여러 성 추문 사건이 폭로되었고 그에 따른 해결방안을 모색하던 중 지역교회 주교들이 형벌 제도의 적용에 대한 어려움을 인정하면서 동시에 교회 형법을 개정해야 한다는 요구가 반복되었다. 그리고 발터 카스퍼 추기경이 지직한 사랑과 자비에 반하는 형벌 제도라는 그릇된 인식<sup>8)</sup>, 교회법평의회가 지적

---

문가들은 거의 만장일치에 가깝게 개정의 필요성에 동의하였다.

- 5) 수정된 새로운 내용은 더 광범위한 연구 기관에 제출되었으며, 특히 로마 교황청 대학교의 모든 교회법학과와 형법 분야의 전문 교수들에게까지 확대되었다. 그리고 제6권의 개정을 위한 새로운 제안도 수용되었고 첫 프로젝트에 대한 일부 변경된 사항이 있었다.
- 6) 요한바오로 2세, 신앙고리성에 유보된 중대 범죄에 관한 규범을 발표하는 자의 교서, 「성사의 성성 보호」(Sacramentorum sanctitatis tutela), 『가톨릭교회의 가르침』 43(2011), 85-102(이하 「성사의 성성 보호」로 표기한다.); Congregatio Pro Doctrina Fidei, “Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis”, 21 maggio 2010, *Acta Apostolicae Sedis*, 102(2010), 419-434(이하 「중대 범죄에 관한 규범」으로 표기한다.)
- 7) 프란치스코, 「너희는 세상의 빛이다(Vos estis lux mundi)」, 『가톨릭교회의 가르침』, 60(2019), 56-69(이하 「너희는 세상의 빛이다」로 표기).
- 8) 발터 카스퍼(Walter Kasper), 『자비(Barmherzigkeit)」, 최용호 옮김, (가톨릭출판사, 2015), 314-324.

한 50년 이상 지속된 반법률주의적 경향<sup>9)</sup>이 정의와 사랑 사이에 적대 관계를 조장하였다는 것이다. 교회법이 긴 시간 동안 제2차 바티칸 공의회가 추구한 교회 쇄신과 사목의 개방성을 가로막는 장애물로 인식된 것이다.<sup>10)</sup>

성적 학대에 대한 슬픈 현실만큼이나 처참한 폭로가 급증하면서 성범죄 가해자에 대한 보다 강력한 제재가 시급하게 요구되었다.<sup>11)</sup> 교황청은 1990년대부터 이 문제에 대해 직면하였고 2001년 4월 30일 교황 요한바오로 2세는 자의교서 「성사의 성성 보호」를 공포하며 18세 미만의 미성년자와의 성범죄를 중대 범죄 목록에 포함시켰고, 이러한 범죄에 대한 사법권을 신앙고리성에 유보하였다.<sup>12)</sup> 2010년 5월 21일 「중대 범죄에 관한 규범」에서도 미성년자와의 성범죄에 대한 규범은 더 강화되었다.<sup>13)</sup> 이러한 교황청의 움직임은 권위의 남용과 독단을 피하고, 약하고 취약한 이들을 보호하기 위한 변화였고, 나아가 형벌 조치가 하느님 백성의 올바른 통치를 위해 필요하며 그 조치가 영혼 구원과 사목적 사랑을 위한 요구 조건임을 교회는 재차 인식하게 된다.<sup>14)</sup>

교황 프란치스코 역시 미성년자와의 범죄와 추문 그리고 무책임한 교회 지도자들의 관성 때문에 큰 시련을 맞이하였고, 2019년 5월 7일 자의교서 「너희는 세상의 빛이다」를 공포하며 신자 공동체에 해를 끼치는 성범죄를 예방하고 척결하기 위해 모든 교회 지도자들의 책임을 촉구하였다.<sup>15)</sup> 마침내 교황은 2021년 교황령 「PGD」을 공포하며 교회 지도자들의 책임에 대해 호소하였고 지역교회 주교와 수도회 장상에게 주어진 처벌 권한을

9) Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, “Schema Recognitionis Libri Vi Codicis Iuris Canonici”, *Communicationes*, 43(2011), 317-318; E. Baura, *Vent'anni di esperienza canonica: 1983-2003*, (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003), 159-180.

10) A. Borras, “L'Eglise peut-elle encore punir?”, in *Nouvelle Revue Théologique*, 113(1991), 205-218; L.L. Christians, “Crises et mutations du droit de l'Eglise catholique dans les sociétés européennes secularisées, vers une éthique de responsabilité sociale”, in *Revue théologique de Louvain* 43(2012), 306-342.

11) G. Degiorgi, *I minori nella legislazione della Chiesa*, (Venezia: Marcianum Press, 2015), 161.; D. G. Astigueta, “Las circunstancias agravantes de la pena”, *Anuario Argentino del Derecho Canonico*, 23/1(2017), 85-102.

12) V. De Paolis, “Norme ‘De gravioribus delictis’ riservati alla Congregazione per la Dottrina della fede”, *Periodica*, 91(2002), 273-312.

13) Congregatio Pro Doctrina Fidei, “Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis”, 432-434.

14) Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, “Schema Recognitionis Libri Vi Codicis Iuris Canonici”, 317-320.

15) 「너희는 세상의 빛이다」, 56-57.

과거 규정보다 더 확대하고 구체화시켰다.<sup>16)</sup>

교황령은 형벌의 준수가 하느님 백성 전체의 책무라면, 형벌이 올바르게 적용되도록 돌볼 책임은 주교들과 장상들에게 있다고 강조한다. 형벌의 목적인 그리스도교 공동체와 피해자를 위한 정의 회복, 거부할 수 없는 범죄인에 대한 사랑과 자비 그리고 교정, 추문에 대한 보상까지 실현되어야 하고, 목자들과 장상들에게 맡겨진 사목 임무가 이러한 형벌의 목적과 결코 분리될 수가 없다는 것이다. 또한 교황령은 더 이상 단순 권고나 설득만으로는 충분하지 않다고 전한다. 이러한 태도는 긴 시간 범죄인의 고착된 행동 방식을 야기하고 방치하는 것이며, 범죄인의 교정을 더 어렵게 만들 뿐만 아니라 신자들 사이에 많은 추문과 혼란을 일으킬 위험이 있다는 것이다. 결국 제6권의 개정은 이러한 요구에 대한 응답이며, 동시에 형벌이 신속하고 유용한 도구가 되어 하느님 백성 안에서 정의와 사랑 그리고 믿음이 성장할 수 있도록 돕기 위함이다.

## 2. 「83년 법전」과의 비교분석을 통한 변경사항들

### 2.1. 제기된 질문과 개정의 기준<sup>17)</sup>

작업 초기부터 몇 가지 질문이 제기되었다. 먼저 ‘형벌 적용이 사목활동에서 요구되는 자비와 양립할 수 없다는 인식을 과연 극복할 수 있을까?’라는 문제였다. 어려운 문제이지만 형벌의 목적이 명확해지도록 노력하였다. 앞서 언급하였듯이 과거 교회 내에서 법질서에 대한 경시, 범죄의 교정에 대한 소홀 등으로 가버렸던 문제가 오히려 해결하기 어려운 심각한 문제로 번졌고, 그에 따른 신자 공동체의 혼란도 감수해야 했던 이들을 교회 스스로 성찰해야 했다. 따라서 교회 지도자들이 형벌 제도를 유용하고 정당하게 적용할 수 있도록 규범들을 더 단순하고 명확하게 개정하였다.

다음으로 신속하고 유용한 형벌 적용의 가능성 문제였다. 교황령은 많은 시간이 소요되는 형사 소송 제도에 의존하기보다 다른 해결책에 접근할 수 있는 다양한 규범들로 대체되었다. 예를 들어 과거 많은 임의 재량권을 지닌 제제가 의무규정으로 수정되었다.<sup>18)</sup>

---

16) 제6권의 89개 조항 중 작은 변경 사항들을 포함하여 총 74개 조항이 수정되었다. 법조항의 배치는 일부 변경되었으며 새로운 사항도 추가되었다.

17) D.G. Astigueta, “Una prima lettura”, 356-357.

또 특정 범죄에 대한 제재를 구체화하였고<sup>19)</sup>, 개입이 즉시 필요한 경우 형벌 제재의 부과를 연기할 권한을 제한하였다.<sup>20)</sup> 또한 공범이 발생할 시 권위자의 판단과 제재가 일치하도록<sup>21)</sup>, 또 권위자의 임의 조정 가능성을 피하도록 안내하고 있다.<sup>22)</sup> 물론 교회 권위자에게 주어진 기본 재량권 모두를 삭제하지 않았다. 특정 범죄에 대해 법 자체가 제공하는 기준에 따라 정의와 자비로 조치할 수 있다.

그리고 교황령에서 몇 가지 새로운 점들을 확인할 수 있는데, 먼저 교회의 직권자들도 형벌 제재를 받을 수 있다는 점을 언급한다. 이는 특별히 자의교서 「너희는 세상의 빛이다」<sup>23)</sup>와 「사랑이 넘치는 어머니(Come una madre amorevole)」<sup>24)</sup>의 내용이 반영되었다. 그리고 피고인에 대한 법적 보호의 기본원칙을 명시하였고 제재의 적용에 있어 법률의 요구 사항을 준수할 책임이 강조되었다. 이와 관련하여 목자들의 태만으로 인한 처벌과 그들에게 맡겨진 범죄인에 대한 감독의 의무도 강조되었다. 또한 교회법전의 공포 이후 인가된 신앙교리성에 유보된 범죄들까지도 제6권에 포함되었다. 그리고 약간의 제목 수정과 더불어 조항의 순서도 변경되었다.

## 2.2. 정의 회복을 위한 변화들

개정된 형법은 공동체 생활과 개별 신자들의 선익을 보호하는 차원에서 그 처벌이 엄

18) 「PGD」 제1326조 3항: “위와 같은 경우에 형벌이 임의 재량적 형벌로 설정되어 있다면, 의무적 형벌이 된다.”

19) 「PGD」 제1364-1398조: “개별 범죄 및 개별 범죄에 설정된 형벌에 대해 다루고 있다.”

20) 「PGD」 제1344조 1호: “1. 범죄인에 대한 너무 성급한 처벌로 더 큰 악이 발생할 것으로 예견되면, 형벌의 부과를 더 적절한 시기로 연기할 수 있다. 다만 추문을 보상할 필요성이 긴박하면 그러하지 아니하다.”

21) 「PGD」 제1329조 1항.

22) 「PGD」 제1315조 2항 3호.

23) 「너희는 세상의 빛이다」, 제6조: “적용 주체의 범위: 이 제2장에서 언급되는 절차 규범들은 다음과 같은 이들이 저지른, 제1조에 언급된 행위에 관한 것이다. 가) 추기경, 총대주교, 주교, 교황 사절 ... ”

24) Francesco, “lettera apostolica in forma di motu proprio Come una madre amorevole”, 4 maggio 2016, *Acta Apostolicae Sedis*, 108(2016) 715-717: “제1조 1. 교구장 주교, 또는 임시로 그와 동등한 지위에 있으면서 개별 교회나 교회법 제368조와 동방 교회법 제313조에 따라 법적으로 개별 교회와 동등한 신자 공동체를 책임지고 있는 이가 태만이나 결함으로 개인이나 공동체 전체에 심각한 손해를 입히는 행위에 가담하거나 이를 조장하는 경우, 법적으로 그 직무에서 해임될 수 있다. 그 손해는 육체적, 정신적, 영적인 것이거나 세속 자산에 관련된 것일 수 있다. 2. 교구장 주교는 자기가 중대한 도덕적 잘못을 저지르지 않아도, 자기에게 맡겨진 사목 직무에 요구되는 성실에 객관적으로 매우 태만한 경우에 그 직무에서 해임될 수 있다.”

적해졌다. 특히 정의 추구를 강조하는 몇 가지 변화를 살펴볼 수 있다.

“「PGD」 제1311조 2항 교회를 주관하는 자는 사목적 사랑과 생활의 모범과 조연과 권고로써, 그리고, 필요하다면, 정의의 회복과 범죄인의 교정과 추문의 보상을 염두에 두고서 늘 교회법적 공평으로 적용되어야 할 법률 규정에 따라 형벌을 부과하거나 선언함으로써도 공동체 자신과 개별 신자들의 선익을 보호하고 증진하여야 한다.”

「PGD」 제1311조 2항은 「83년 법전」 제1341조의 법원(法源)인 1917년 교회법전<sup>25)</sup> 제2214조의 정신을 따르고 있다. 직권자가 형벌을 부과하기 전 사목적 사랑과 생활의 모범 그리고 조연과 권고가 전제되어야 함을 강조한다. 「17년 법전」 제2214조는 1551년 트렌토 공의회 13회기 개혁 교령(Decretum de reformatione)에서 언급된 주교가 “전제 군주가 아닌 목자처럼(pastores non percussores)” 행동해야 한다는 정신을 담고 있다.<sup>26)</sup> 형벌은 범죄에 대한 복수나 냉혹한 보복이 아니라 사목적 사랑으로 이해되며 이러한 의미에서 교황령에서는 다음과 같이 언급한다. “참으로 사랑은 목자들이 형벌 체계의 도움을 받을 필요가 있으면 그때마다, 교회 공동체에서 형벌 체계를 필요하게 만드는 세 가지 목적, 즉 정의의 요구를 회복하고, 범죄인을 교정하며, 추문을 보상하도록 요청합니다.”<sup>27)</sup>

이러한 의도를 반영하기 위해 정의는 법률에 따라 실현되어야 하고(「83년 법전」 제221조), 교회법적 공평(「83년 법전」 제1752조)은 형벌의 세 가지 목적인 정의의 회복, 범죄인의 교정 그리고 추문의 보상에 따라 고려되어야 한다. 분명 교회 법질서를 존중하지 않고, 개별 사안에 따라 법의 엄격함을 완화하는 교회법적 공평을 고려하지 않고는 사목적 사랑이 존재할 수 없다.

결국 형벌 적용에 있어 교회 공동체와 피해자의 선익 그리고 범죄인의 선익까지도 고려되어야 하며, 따라서 범죄로 인해 범죄인에서 드러나는 사실과 목자를 포함한 공동체적 사실을 살펴야 하며, 정의를 위한 범죄의 재구성 과정에서도 개인적이고 공동체적이어야 한다. 이러한 흐름은 「너희는 세상의 빛이다」에서도 뒷받침해주고 있는데, 교서는 접근하

25) Pius X-Benedictus XV, *Codex Iuris Canonici*, (Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1917): *Acta Apostolicae Sedis* 9(1917).(이하 「17년 법전」으로 표기한다.)

26) 「17년 법전」, 제2214조 2항 “Prae oculis autem habeatur monitum Conc. Trid., sess. XIII, de ref., cap. 1: “Meminerint Episcopi alique Ordinarii se pastores non percussores esse, [...]”

27) “Invero la carità richiede che i Pastori ricorrano al sistema penale tutte le volte che occorra, tenendo presenti i tre fini che lo rendono necessario nella comunità ecclesiale, e cioè il ripristino dell'e esigenze della giustizia, l'emendamento del reo e la riparazione degli scandali.”

기 쉽고 안전하며 공적인 보고서 제출 체계를 구성할 의무와 심계명 제6계명을 거스르는 범죄를 숨긴 직권자에 대한 책임과 처벌도 명시하고 있다.<sup>28)</sup>

그리고 많은 주교회회의와 여러 전문가의 요청으로 「PGD」 제1321조 1항에 범죄인에 대한 무죄 추정의 원칙을 추가한다. 이는 죄형법정주의(어떤 행위가 범죄로 처벌되기 위해서는 미리 성문의 법률로 규정되어 있어야 한다는 형벌의 원칙)<sup>29)</sup>와 함께 근대 형벌의 근간으로서 ‘혐의만으로는 처벌할 수 없다’는 원칙을 지닌다. 참고로 세계인권선언 제11조 제1항<sup>30)</sup>에서 는 이 정신을 반영하고 있으며, 대한민국 헌법에서도 이러한 원칙이 적용되고 있다.<sup>31)</sup>

또한 「PGD」 제1349조에서는 제재를 부과할 때 비례의 원칙(the principle of proportionality)이 적용되어야 함을 강조한다. 과잉 금지의 원칙으로도 불리는 이 원칙은 제재의 목적이 정의에 상응해야 하며, 과한 제재로 인해 형벌 본래의 목적과 다르게 합리성의 균형을 잃은 경우를 방지하기 위함이다.<sup>32)</sup>

「83년 법전」 제1349조 형벌이 미확정적인 것이고 법률도 달리 규정하지 아니한 경우에는, 재판관은 더 무거운 형벌 특히 교정벌을 부과하지 말아야 한다. 다만 사건의 중대성 때문에 전적으로 그러하게 요구되면 그러하지 아니하다. 그러나 종신 형벌을 부과할 수는 없다.

「PGD」 제1349조 형벌이 미확정적인 것이고 법률도 달리 규정하지 아니한 경우에는, 형벌을 정할 때 재판관은 발생한 추문과 손해의 중대성에 상응하는 형벌을 선택하여야 하나, 더 무거운 형벌을 부과하지 말아야 한다. 다만 사건의 중대성 때문에 전적으로 그러하게 요구되면 그러하지 아니한다. 그러나 종신 형벌을 부과할 수는 없다.

이 원칙은 정당한 형벌 적용뿐만 아니라 형벌을 제정하기 위한 기준으로서 본문 전체를 관통하고 있다.<sup>33)</sup> 이는 기본권을 제한할 때 반드시 지켜져야 할 내용으로 개인 기본

28) 「너희는 세상의 빛이다」, 56-57; 59-61.

29) 「83년 법전」 제221조 3항: “그리스도교 신자들은 법률의 규범대위가 아닌 한 교회법적 형벌로 처벌받지 아니할 권리가 있다.”; 대한법률평론연구회 편, 『소법전(판례와 같이 보는 2018년판)』, 법문북스, 2018, 헌법 제12조 1항: “[...] 법률과 적법한 절차에 의하지 아니하고는 처벌·보안처분 또는 강제노역을 받지 아니한다.”

30) United Nations Human Rights, “Universal Declaration of Human Rights”, <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=kkn>(접속일 2022. 1. 12); 제11조 1항: “형사상 범죄 혐의로 기소당한 사람은 누구나 자신의 변호를 위해 필요한 모든 법적 보장이 되어 있는 공개재판에서 법에 따라 정식으로 유죄 판결이 나기 전까지 무죄로 추정받을 권리가 있다.”

31) 헌법 제27조 제4항: “형사피고인은 유죄의 판결이 확정될 때까지는 무죄로 추정된다.”

32) 김은일, 「형벌과 책임에서 헌법의 비례성 원칙이 가지는 의미」, 『고려법학』 83(2016, 12), 99.

33) 「PGD」 제1317조: “형벌은 교회의 규율을 더 적절히 대비하기 위하여 꼭 필요한 한도만큼만 설정되

권의 침해가 발생할 경우, 스스로 방어할 권리도 동반된다.

## 2.3. 명확성을 위한 변화들

### 2.3.1. 명확한 기준

이미 교황령에서 밝힌 과거 형법의 근본적인 문제들 중 하나는 더 명확한 형벌의 확정 문제였다. 먼저 명확성의 원칙(the Void-for vagueness doctrine)에 대해 알아보자. 죄형법정주의에서 파생된 이 원칙은 범죄의 구성요건과 그 법적 결과인 형벌을 명확하게 규정해야 한다는 형법의 법리다.<sup>34)</sup> 법률에 범죄와 형벌을 가능한 한 명확하게 확정하여야 재판관의 자의적 해석을 방지할 수 있고, 구체적으로 어떤 행위가 형법에서 금지되고 그 행위에 대하여 어떤 형벌이 과하여지는가를 예측할 수 있다.<sup>35)</sup> 따라서 명확성에 대한 변화는 죄형법정주의의 요청에 부응하는 것이며, 직권자들과 재판관들이 구체적인 사안에서 어떤 제재를 적용해야 더 적합한지를 정하는 때에 객관적인 규칙을 제공해 줄 수 있는 것이다. 당연히 이러한 변화는 형벌의 근본적인 목적과 일치해야 하고 형벌을 정할 때 법에 따라 제재를 집행하는 경우 형벌의 세 가지 목적 모두 존재해야 한다. 예를 들어 범죄로 인한 손해, 특히 이전에 충분히 고려되지 않은 조치와 처벌로 인해 초래할 수 있는 추문이 야기될 수 있다.<sup>36)</sup> 결과적으로 「PGD」 제1361조 4항에서 새로운 내용을 추가하며 형벌의 목적을 보완하고 있다.

“ 「PGD」 제1361조 4항 직권자의 현명한 판단에 따라, 범죄인이 혹시라도 끼친 손해를 보상

---

어야 한다. 그러나 성직자 신분에서의 제명 처분은 하급 입법자에 의하여 설정될 수 없다”; 「PGD」 제1318조: “자동 처벌의 형벌은 더 중대한 추문이 될 수 있거나 신고 처벌의 형벌로서는 효과 있게 징벌할 수 없는 어떤 독특한 악의적인 범죄에 대하여서가 아니면 설정되지 말아야 한다. 또한, 교정 벌 특히 파문 제재는 최대한 절도를 지켜 특별히 중대한 범죄에 대하여서가 아니면 설정되지 말아야 한다.”

34) “명확한 법률 없이는 형벌도 없다(Nulla poena sine lege certa)”

35) 주용기, 「미필적 고의와 명확성원칙에 관한 고찰 - 대법원 2006.4.14. 선고 2006도734판결」, 『한양법학』, 25(2014, 8), 350-351.

36) 「PGD」 제1344조: “법률이 명령적 용어로 되어 있더라도 재판관은 자기의 양심과 현명한 판단에 따라 다음과 같이 행할 수 있다. 1호 범죄인에 대한 너무 성급한 처벌로 더 큰 악이 발생할 것으로 예견되면, 형벌의 부과를 더 적절한 시기로 연기할 수 있다. 다만 추문을 보상할 필요성이 긴박하면 그러하지 아니하다. 2호 범죄인이 교정되었고 그뿐 아니라 추문과 혹시라도 끼친 손해를 보상하였다면, 또는 범죄인이 국가 권위에 의하여 충분히 처벌되었거나 처벌될 것으로 예견되면, 형벌의 부과를 유예하거나 가벼운 형벌을 부과하거나 또는 참회 고행을 적용할 수 있다.”



하기 전까지는 사면이 되지 말아야 한다. 범죄인은 이러한 보상이나 배상을 하도록 제1336조 제24항에 언급된 형벌 가운데 하나로 강제될 수 있다. 범죄인이 제1358조 제1항의 규범에 따라 교정벌을 사면받은 때에도 마찬가지이다.”

이는 형벌의 사면과 관련된 규범으로, 직권자에게 사면의 방식을 판단하고 결정하기 위한 추가 기준을 제공한다. 그 기준은 충분한 손해의 보상이나 배상이다. 또한 「PGD」 제1347조 2항에서도 범죄인이 그 추문과 손해에 상응하는 참회와 보상이 이루어진다면 항명의 의사가 철회된 것으로 간주해야 한다는 취지 역시 같은 맥락에서 손해의 보상이라는 명확한 기준을 제시하고 있다.<sup>37)</sup> 그런 의미에서 입법자는 손해의 보상에 대한 특별한 노력을 기울인다. 「83년 법전」에서는 이 용어가 다섯 번뿐이지만, 「PGD」 본문에서는 열여섯 번 언급되는데, 대부분 위 조항과 마찬가지로 형벌의 사면을 위한 요건이나 부과될 형벌의 정도를 판단하는 기준으로 사용된다.<sup>38)</sup> 다만 피해자의 보호와 피해자에 대한 손해배상 방법에 대해 구체적으로 명시하지 않았다는 점이 아쉬운 부분이다. 오늘날 형법의 추세인 피해자 중심주의(victim-centered approach)<sup>39)</sup>가 고려되었는지 의심스럽고, 주교회의 차원에서 공정한 보상을 위한 연대 보상 시스템을 구축하는 것도 고려 대상이다.<sup>40)</sup>

다음으로 「83년 법전」 제1315조 1항에서 유의어가 반복되는 경향으로 인해 “입법권을 가진 이는 형법도 제정할 수 있다.”라는 첫 번째 문구가 새 본문에서는 삭제되었다. 대신 제1항을 “형법을 제정할 권한을 가지는 이는 적절한 형벌로 하느님의 법률을 수호할 수 있다.”라는 원칙을 세우고 이후 2항에서 하급 입법자의 개입 가능성에 대해 구체적으로 나열한다.

37) 「PGD」 제1347조 2항: “범죄를 진정으로 뉘우치고 아울러 추문과 손해에 대하여 상응한 보상을 하였거나 적어도 그러한 보상을 할 것을 진지하게 약속한 범죄인은 항명을 버린 것으로 여겨져야 한다.”

38) 「PGD」 제1311조 2항; 제1324조 3항; 제1335조 1항; 제1341조; 제1343조; 제1344조(3회); 제1345조; 제1347조 2항(2회); 제1357조 2항; 제1361조(2회); 제1390조 3항; 제1399조.

39) 피해자 중심주의란 권력 관계를 원인으로 발생하는 범죄 등에 있어서 피해자의 필요와 관심을 중심에 두고 사건 해결 절차를 진행하자는 태도이지 범죄 발생 여부를 판단함에 있어서 피해자의 말을 가해자의 말보다 우선적으로 신뢰해야 한다거나 성폭력 발생에 대한 입증책임을 가해자에게 전환하여 가해자가 성폭력을 저지르지 않았음을 입증해야 한다는 법리는 아니라고 한다. 김주영, 「피해자 중심주의를 다시 생각하다」, 2021. 02. 03, 『한국일보(<https://www.hankookilbo.com>)』 (접속일: 2022. 1. 9).

40) 벨기에 교회법학자 알폰소 보라스(A. Borras) 신부는 가톨릭교회와 국가 간의 공동 중재 센터를 만든 벨기에를 예로 들며 민-형사적 책임뿐만 아니라 윤리적인 책임도 수반하는 시스템을 구축하자고 주장한다. A. Borras, “Un nouveau droit pénal canonique?”, *Nouvelle Revue Théologique*, 143(2021), 650(636-651).

「83년 법전」 제 1315 조 1항 입법권을 가지는 이는 형벌도 제정할 수 있다. 또한 그는 지역이나 사람들에 대한 자기의 관할 한계를 지키면서 자기의 법률로 적절한 형벌을 정하여, 하나님의 법률이나 상급 권위자가 제정한 교회의 법률을 수호할 수 있다.

「PGD」 제1315조 1항 형벌을 제정할 권한을 가지는 이는 적절한 형벌로 하나님의 법률을 수호할 수 있다.

2항 법률 자체가 형벌을 확정하거나 또는 재판관의 현명한 재량으로 확정되도록 맡겨질 수 있다.

2항 하급 입법권자는 제1317조에 유의하면서 그 외에도 다음과 같이 할 수 있다.

1. 지역이나 사람들에 대한 관할 한계를 지키면서, 적절한 형벌로 상급 권위자가 제정한 법률을 수호할 수 있다.
2. 어떤 범죄에 대하여 보편법으로 설정된 형벌에 다른 형벌들을 추가할 수 있다.
3. 보편법으로 미확정적 또는 임의 재량적이라고 설정된 형벌을 확정하거나 의무적 형벌로 만들 수 있다.

3항 법률 자체가 형벌을 확정하거나 또는 재판관의 현명한 재량으로 확정되도록 맡길 수 있다.

이 권한을 하급 입법자에게 허용하지만, 「PGD」 제1317조에 의거 형벌은 교회의 규율을 더 적절히 대비하기 위하여 꼭 필요한 한도만큼만 설정되어야 한다는 명확한 기준을 제공한다. 마땅히 직권자의 개인적인 감정과 별개로 형벌이 설정되어야 하며 형벌의 목적을 벗어난 다른 의도가 존재해서는 안 될 것이다. 앞서 언급하였듯이, 형벌의 제정과 공동체 생활을 보호할 필요성 사이에 진정한 비례성의 원칙이 적용되어야 하기 때문이다. 그리고 하급 입법권자가 성직자 신분에서의 제명 처분을 설정할 수 없다는 한계도 기준과 동일하다.

다음으로 사법적 절차가 방해될 때 예외적으로 행정적 절차에 따른 처벌로, 「PGD」 제 1342조에서는 그 행정적 절차에 있어 범죄를 효과적으로 조사하기 위해 직권자의 신중함과 정확성을 요구하고 있다.<sup>41)</sup>

---

41) Ibid., 646

「83년 법전」 제1342조 1항 정당한 이유로 사법 절차가 방해되는 때마다 재판 외의 재결로 형벌이 부과되거나 선언될 수 있다. 그러나 예방 제재와 참회 고행은 어떠한 경우에도 재결로 적용될 수 있다.

「PGD」 제1342조 1항 정당한 이유로 사법 절차가 방해되는 때마다, 특히 방어권과 제1608조의 규범에 따라 재결을 내리는 자의 마음 속 윤리적 확실성에 관해서는 제1720조를 지키면서, 재판 외의 재결로 형벌이 부과되거나 선언될 수 있다. 예방 제재와 참회 고행은 어떠한 경우에도 재결로 적용될 수 있다.

직권자의 판단 기준은 윤리적 확실성이다. 「83년 법전」 제1608조에 근거하여 재결을 내리는 자가 기록 문서들과 증거들로부터 윤리적 확실성을 끌어내야 한다. 윤리적 확실성을 위한 권위 있는 지식이 필요하며 직권자는 모든 증거와 논증을 두 명의 배심관들과 함께 면밀히 숙고하여 공정한 판결을 내려야 할 것이다. 또한 이 확실성을 얻을 수 없으면 무죄 추정의 원칙에 근거하여 고소인의 권리가 확증되지 아니함을 선고하고 피고소인을 풀어 주어야 한다. 그리고 사전에 피고소인에게 고소와 증거를 알리고 자기 자신을 방어할 권리도 통보되어야 한다.

다음으로 「PGD」 제1346조 1항에 「17년 법전」 제2224조 1항 “통상적으로는 범죄한 횡수만큼 여러 번 처벌된다(Ordinarie tot poenae quot delicta).”라는 첫 문장을 그대로 취하고 있다. 「83년 법전」에 없던 위 문장은 형벌의 누적 원칙을 먼저 세우기 위한 입법자의 의도로 여겨진다. 영미법 체계(미국, 영국, 캐나다, 호주)에서 등장하는 이러한 원칙은 법률의 규정 또는 법관의 재량에 따라 각 선고형을 합산하는 병과주의를 취하고 있다. 분명 범죄 횡수에 따른 누적된 형벌 부과가 논리적으로 합당하지만, 형벌의 누계가 지나치면 형벌의 궁극적인 목적에 부합하지 못할 수 있다.<sup>42)</sup> 따라서 입법자는 1항에 통상적인 원칙을 세우고, 2항에 형벌의 누계가 지나치다면 재판관의 재량에 따라 공정한 범위 내에서 형벌을 조정할 수 있도록 하였다. 참고로 대한민국 형법 제38조에서는 경합범에 대한 처벌로 가중주의(가장 중한 죄에 정한 형을 가중해서 처벌하나 상한선이 존재)를 원칙으로 하고 있지만, 사안에 따라 흡수주의(가벼운 형들이 가장 중한 죄에 해당하는 형에 흡수됨), 혹은 병과주의를 채택하고 있다.<sup>43)</sup>

42) 이보영, 강준모, 「경합범의 요건과 효과에 관한 몇 가지 쟁점 검토」, 『법학연구』 32(2011, 5), 28(25 -48).

43) 형법 제38조(경합범과 처벌례) 1항 “경합범을 동시에 판결할 때에는 다음의 구별에 의하여 처벌한다.

1. 가장 중한 죄에 정한 형이 사형 또는 무기징역이나 무기금고인 때에는 가장 중한 죄에 정한 형으

### 2.3.2. 명확한 표현

제6계명을 거스른 범죄와 관련하여, 「PGD」 제1395조는 「83년 법전」 제1395조보다 더 명확한 표현을 통해 형벌을 구체화하고 있다.

「83년 법전」 제1395조 1항 제1394조에 언급된 경우 외에, 내연 관계에 있는 성직자와, 십계명 중 제6계명을 거스르는 다른 외적 죄에 머물러서 추문을 일으키는 성직자는 정직 제재로 처벌되어야 한다. 그리고 경고를 받은 후에도 그 범죄를 고집하면 단계적으로 다른 형벌들이 성직자 신분에서의 제명 처분에 이르기까지 추가될 수 있다.

「PGD」 제1395조 1항 제1394조에 언급된 경우 외에, 내연 관계에 있는 성직자와, 십계명 중 제6계명을 거스르는 다른 외적 죄에 머물러서 추문을 일으키는 성직자는 정직 제재로 처벌되어야 한다. 그리고 경고를 받은 후에도 그 범죄를 고집하면 단계적으로 다른 형벌들이 성직자 신분에서의 제명 처분에 이르기까지 추가될 수 있다.

2항 십계명 중 제6계명을 거슬러 달리 범죄한 성직자는 그 죄를 힘으로나 협박으로나 공개적으로나 또는 16세 미만의 미성년자와 범하였으면, 정당한 형벌로 처벌되어야 하며, 경우에 따라서는 성직자 신분에서의 제명 처분도 제외되지 아니한다.

2항 십계명 중 제6계명을 거슬러 달리 범죄한 성직자는 그 죄를 공개적으로 범하였으면, 정당한 형벌로 처벌되어야 하며, 경우에 따라서는 성직자 신분에서의 제명 처분도 제외되지 아니한다.

3항 십계명 중 제6계명을 거스르는 범죄를 힘으로나 협박으로나 자기의 권위를 남용하여 저지르거나, 또는 성직 행위를 하거나 당하도록 어떤 이를 강제하는 성직자는 제2항에 언급된 동일한 형벌로 처벌되어야 한다.

「PGD」 제1395조 1-2항은 동일하지만 3항이 추가되었고 미성년자와의 성범죄는 「PGD」 제1398조로 이동하여 본 조항에서는 삭제되었다. 「83년 법전」에서 언급된 ‘협박(minae)’에 대한 내용은 「너희는 세상의 빛이다」의 문구<sup>44)</sup>와 통합되어 3항으로 옮겨졌다.

로 처벌한다. 2. 각 죄에 정한 형이 사형 또는 무기징역이나 무기금고 이외의 동종의 형인 때에는 가장 중한 죄에 정한 장기 또는 다액에 그 2분의 1까지 가중하되 각 죄에 정한 형의 장기 또는 다액을 합산한 형기 또는 액수를 초과할 수 없다. 단 과료와 과료, 몰수와 몰수는 병과할 수 있다. 3. 각 죄에 정한 형이 무기징역이나 무기금고 이외의 이종의 형인 때에는 병과한다.”

44) 「너희는 세상의 빛이다」 제1조 1항 가) 1호: “어떤 이에게 폭력이나 위협으로 또는 권위를 남용하여

‘공개된’ 경우(2항)와 ‘힘과 협박 그리고 권위의 남용’으로 인한 경우(3항)를 구분하며 피해자의 범죄적 상황을 확장하였다. 3항은 물리적인 폭력뿐만 아니라 윤리적 폭력(*metus*)을 추가하며 권위의 남용에 대한 경계심을 높이고 있다.

이후 「83년 법전」 제1397-1398조에 명시된 살인죄와 낙태죄를 「PGD」 제1397조로 통합시켰고, 세 가지 성직자의 미성년자와의 성범죄와 봉헌생활자를 포함하여 직무나 직분을 수행하는 신자들의 성범죄를 「PGD」 제1398조에 독립적으로 설정하였다. 이는 더 명확하고 구체적으로 표현함으로써 범죄의 심각성을 강조하기 위한 입법자의 의도로 여겨진다.

“제1398조 1항 직무 파면(박탈) 처분과 그 밖의 정당한 형벌로 처벌되어야 할 성직자는 다음과 같다. 사안이 요구한다면, 성직자 신분에서의 제명도 제외되지 아니한다.

1. 미성년자나 이성의 사용이 늘 불완전한 자나 법이 그와 동등한 보호를 인정하는 자와 십계명 중 제6계명을 거스르는 범죄를 저지르는 성직자.
2. 미성년자나 이성의 사용이 늘 불완전한 자나 법이 그와 동등한 보호를 인정하는 자를 모집하거나 종용하여 음란하게 나타나게 하거나 실제로든 가상으로든 음란물 전시에 가담하게 하는 성직자.
3. 미성년자들이나 이성의 사용이 늘 불완전한 자들의 음란 영상을 어떠한 방법이나 어떠한 수단으로든 미풍 양속을 거슬러 입수하거나 보유하거나 전시하거나 유포하는 성직자.

2항 축성 생활회나 사도 생활단 회원 그리고 교회 내에서 어떤 품위를 누리거나 직무나 직분을 수행하는 어느 신자이든지 제1항이나 제1395조 제3항에 언급된 범죄를 저지르면, 제1336조 제2-4항의 규범에 따라 처벌되어야 하고, 범죄의 경중에 따라 다른 형벌도 추가된다.”

우선 자의교서 「성사의 성성 보호」와 「너희는 세상의 빛이다」에서 언급된 다른 범죄의 피해자들, 즉 “이성을 불완전하게 사용하는 상태에 있는 사람”<sup>45)</sup>과 “법적으로 미성년자와 동등하다고 간주되는 자”<sup>46)</sup>를 1항에 추가한다. 반면, 「너희는 세상의 빛이다」에서 언급된 “힘없는 이”는 제외되었다.<sup>47)</sup>

성적 행위를 하거나 당하도록 강요한 경우”.

45) 「성사의 성성 보호」 6조 1항 1호.

46) 「너희는 세상의 빛이다」 제1조 2항 가).

47) 피해자를 규명하는 기준에 있어 미성년자와 동등한 자로 간주될 혼란을 막기 위함이다. 힘없는 이는 여러 가지 요인으로 발생할 수 있으며 정확히 미성년자와 동등하다고 볼 수 없기 때문이다. D.G. Astigueta, Una prima lettura del Nuovo Libro VI del Codice come strumento della carità pastorale, 378-379.

1항 2호에 미성년자를 모집하거나(devincire) 종용하여(inducere) 실제 음란한 방식으로 노출시키거나, 음란물을 전시하도록 모의하는 성직자의 범죄가 추가되었다. 디지털 시대에 자주 등장하는 이러한 범죄는 1항 3호에서도 언급되는데 수단과 방법을 불문하고 미성년자 또는 일반적으로 이성의 사용이 불완전한 자들의 음란물을 획득, 소지, 전시 및 보급하는 범죄를 언급하고 있다. 이 규범 역시 「성사의 성성 보호」와 「너희는 세상의 빛이다」의 규범을 수용하였다.

### 3. 기타 변경사항

#### 3.1. 처벌과 기타 추가 사항

먼저 가중 처벌 규범인 「83년 법전」 제1326조 1항에 대한 변경사항을 살펴보자. 「83년 법전」에서는 ‘처벌할 수 있다(potest)’로 명시되었지만 「PGD」에서는 ‘처벌하여야 한다(debet)’로 수정되었다. 그리고 동일한 범죄일지라도 성직자의 신분이라면 그 처벌이 가중될 수 있으며 제명 처분까지도 제외되지 않는다.<sup>48)</sup> 한편, 「83년 법전」 제1325조에서 언급된 “범죄를 실행하거나 변명하기 위하여 고의로 자초한 경우의 주정이나 기타 정신적 혼란 그리고 고의적으로 발작시키거나 격화시킨 격장”은 과거에는 처벌 가중 요인이 아니라 처벌 면제나 처벌 감경에서 참작되지 않은 요인이었지만 「PGD」 제1326조 1항 4호로 이동하며 처벌이 가중되어야 하는 사항으로 변경되었다. 로마 그레고리안 대학교 아스티구에타(D.G. Astigueta) 교회법 교수에 따르면 이 변경사항에 대하여 개정 위원들의 만장일치는 아니었다. 몇몇 위원들은 법을 우회할 의도를 지닌 이를 처벌할 필요성도 지적하였다. 그리고 범죄인이 자신의 약점을 숨기기 위한 행동일 수 있다는 의견도 있었다. 또 한편으로 더 엄격하게 처벌하는 것이 지나칠 수 있다고 입장도 있었지만, 결국 위 구절은 약간의 문체 변화와 함께 가중되는 상황으로 결정하였다.<sup>49)</sup>

둘째, 목적이 다른 제재의 결합이다. 교정벌과 속죄벌은 그 목적에 따라 구분되지만, 교정벌에 해당하는 범죄일지라도 속죄벌 역시 필요한 상황이 있을 수 있다. 예를 들어 심

48) 「PGD」 제1364조 2항; 제1370조 1항; 제1379조 2항; 제1385조; 제1394조 1항; 제1395조 1-3항.

49) D.G. Astigueta, Una prima lettura del Nuovo Libro VI del Codice come strumento della carità pastorale, 366.

각한 태도로 인한 범죄로 인해 범죄인에게 과문 제재가 적용될 때 공동체에 끼친 손해도 함께 발생할 수 있다. 따라서 직위를 상실하거나 특정 장소에 거주하는 것을 금지하는 등 해당 속죄벌을 적용할 수 있다. 입법자는 해당 내용과 관련하여 「PGD」 제1335조 1항을 설정한다.<sup>50)</sup> 또한 「PGD」 제1358조 2항에 따라 교정벌을 사면받았다고 해도 범죄인의 유익과 사회 공익을 위해 참회 고행도 부과할 수 있다.<sup>51)</sup>

셋째, 「83년 법전」 제1333조 1항도 변경되었다. 성직자에게만 해당하던 정직 처벌이 제거되었다.<sup>52)</sup> 이러한 방식으로, 성품권과 더불어 통치권(예를 들어 관사) 혹은 직무를 지닌 자는 직무와 결부된 권리 중 하나 또는 전체의 행사에 대해 전부 또는 일부 제한될 수 있다.

넷째, 「83년 법전」 제1336조에서는 속죄벌에 대해 다양한 변화를 가져왔다.<sup>53)</sup>

「83년 법전」 제1336조 1항 범죄인에게 종신으로나 유기한으로나 무기한으로나 적용할 수 있는 속죄벌은 법률이 설정하였을 그 밖의 다른 형벌 외에도 다음과 같다.	「PGD」 제1336조 1항 범죄인에게 종신으로나 유기한으로나 무기한으로나 적용할 수 있는 속죄벌은 법률이 설정하였을 그 밖의 다른 형벌 외에도, 제2-5항에 열거된 것들이다.
---	--

- |  |   |
|--|---|
| 1. 일정한 장소나 지역 내에 거주하는 것을 금지하거나 명령하는 것.                         | 「PGD」 제1336조 1항 범죄인에게 종신으로나 유기한으로나 무기한으로나 적용할 수 있는 속죄벌은 법률이 설정하였을 그 밖의 다른 형벌 외에도, 제2-5항에 열거된 것들이다.                    |
| 2. 권력, 직무, 임무, 권리, 특전, 특별 권한, 은전, 명의, 표장을 단순히 명예적인 것까지도 박탈하는 것 | 4항 박탈 처분은 다음과 같다.<br>1. 직무나 임무나 교역이나 직분의 전부 또는 일부, 혹은 직무나 임무에 결부된 일부 활동단부, 혹은<br>2. 고백을 듣거나 설교할 특별 권한.<br>3. 위임된 통치권. |

50) 「PGD」 제1335조 1항: “재판 절차에서 또는 재판 밖의 제결로써 교정벌을 부과하거나 선언하는 경우, 관할권자는 정의를 회복하거나 추문을 보상하기 위하여 필요하다고 여기는 속죄벌도 부과할 수 있다.”  
 51) 「PGD」 1358조 2항: “교정벌을 사면하는 이는 제1348조의 규범에 따라 조치하거나 참회 고행을 부과할 수도 있다.”  
 52) 「83년 법전」 제1333조 1항: “성직자들에게만 적용될 수 있는 정직(停職) 제재는 다음의 것을 금지한다”; 「PGD」 제1333조 1항 “정직 제재는 다음의 것을 금지한다.”  
 53) 명확한 비교분석을 위해 「PGD」 제1336조 3항과 4항의 순서를 변경하였다.

4. 어떤 권리나 특전 혹은 표장이나 명의.
5. 주교회의가 정한 지침에 따라 교회 보수의 전부나 일부. 다만 제1350조 제1항의 규정도 보존된다.

3. 제2호에 열거된 것의 행사를 금지하거나 또는 일정한 장소 안에서나 일정한 장소 밖에서의 행사를 금지하는 것. 이러한 금지는 결코 행위 무효의 벌칙 조건이 붙은 것은 아니다.

3항 금지 처분은 다음과 같다.

1. 일정한 장소나 지역 내에서 거주하는 것.
2. 직무나 임무나 교역이나 직분의 전부 또는 일부, 혹은 직무나 임무에 결부된 일부 활동만을, 어디서나 혹은 일정한 장소나 지역 내에서 혹은 일정한 장소나 지역 밖에서 행사하는 것.
3. 성품권에 의한 행위의 전부 또는 일부를 행하는 것.
4. 통치권에 의한 행위의 전부 또는 일부를 행하는 것.
5. 어떤 권리나 특전을 행사하는 것 또는 표장이나 명의를 사용하는 것.
6. 교회법적 선거에서 선거권이나 피선거권을 누리는 것 또는 교회의 평의회나 합의체에 투표권을 가지고 참석하는 것.
7. 교회 복장이나 수도복을 입는 것.

4. 형벌로 다른 직무에 전임시키는 것.

5. 성직자 신분에서 제명하는 것.

5항 성직자 신분에서 제명하는 것.

『PGD』 제1336조에서는 속죄벌에 대한 명확한 구분을 위해 명령 처분, 박탈 처분, 금지 처분, 이렇게 세 가지 항목으로 나누었다. 그리고 명령 처분에 특정한 지역 내에 거주하도록 강제하는 명령과 더불어 주교회의가 정한 지침에 따라 교회의 목적을 위한 벌금을 부과하는 형벌을 추가하였고, 박탈 처분과 금지 처분에 대한 경우들을 구체적으로 명시하였다. 형벌을 더 상세하게 설정하고, 쉽게 선택할 수 있도록, 형벌의 종류를 나열한



「17년 법전」 제2291조와 제2298조의 형태를 취하면서, 그로부터 몇 가지 범죄 항목을 가져왔다.<sup>54)</sup> 반면, 다른 직무에 전임시키는 형벌이 사라졌고, 2011년 초안에서 언급된 성품권과 관련된 무자격법(inhabilitationes)을 추가하지 않았다.<sup>55)</sup>

다섯째, 예방 제재와 참회 고행에 해당하는 「83년 법전」 제1339조에 새로운 두 가지 항목이 추가되었다.

“「PGD」 제1339조 4항 어떤 이에게 한 번이나 여러 번의 경고나 견책이 헛되이 행해졌다거나, 또는 경고나 견책으로부터 효과를 기대할 수 없다면, 직권자는 무엇을 행하고 무엇을 피해야 할지 정확히 규정하는 형벌 명령을 내려야 한다. 5항 사건의 중대성이 요청한다면, 특히 어떤 이가 다시 범죄를 저지를 위험 중에 있다면, 법 규범에 따라 판결이나 재결로 부과되거나 선언된 형벌 외에도 직권자는 개별 교령으로 정한 방식으로 그를 감독 아래 두어야 한다.”

형벌은 범죄를 ‘저지를 위험’이 있거나 ‘가벼운 잘못’을 저지른 때에도 부과된다. 만약 상급자가 그 사람에게 경고하였지만, 때로는 긍정적인 결과로 이어지지 않을 수도 있다. 그러한 상황에 대비하여 4항은 경고와 형벌 명령 사이의 긴장 관계를 강조한다. 그리고 5항에서는 범죄인의 교정을 위한 조치로 「PGD」 제1346조 2항과 같이 그를 감독(vigilantia) 아래 두는 형벌을 도입한다. 이는 범죄인의 죄책과 더불어 직권자와의 연대책임도 강조하는 조치로 보인다.

마지막으로 「83년 법전」에서 찾아볼 수 없었던 범죄들이 추가되었다. 먼저 여성 서품 관련 금지규정(「PGD」 제1379조 3항)으로, 서품을 수여하려는 자뿐만 아니라 잘못된 방법으로 인수를 받으려는 여자도 처벌 대상이다. 그리고 성사를 받는 것이 금지된 자들에게 성사를 고의적으로 집전하는 것(「PGD」 제1379조 4항), 독성의 목적으로 성찬 거행을 위한 재료를 축성하는 행위(「PGD」 제1382조 2항)를 포함한다. 기술적 도구로 고백 내용을 녹음하거나 보급하는 행위(「PGD」 제1386조 3항), 그리고 교황 비밀에 대한 위

54) 「17년 법전」 제2291조; 제2298조.

55) Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, *Schema recognitionis Libri VI Codicis Iuris Canonici (Reservatum)*, (Città del Vaticano: Typis polyglottis Vaticanis, 2011): <https://www.iuscangreg.it/pdf/SchemaRecognitionisLibriVI.pdf>(접속일 2022. 1. 12) 제1336조 5항: “Inhabilitationes: 1° consequend i omnia vel aliqua officia aut munera; 2° recipiendi ordines sacros; 3° recipiendi facultatem absolvendi; 4° recipiendi potestatem regiminis delegatam; 5° consequendi functiones in sacra liturgia vel in cultus celebrationibus vel in aliis vitae ecclesialis ambitibus; 6° recipiendi institutionem ad lecturatum vel acolythatum; / consequendi aliquod ius, privilegium, titulum honorificum.”

반(「PGD」 제1371조 4항), 교역으로부터의 불법적인 유기(「PGD」 제1392조), 이동 음란 영상(「PGD」 제1398조 1항 3호), 범죄 신고 의무 위반(「PGD」 제1371조 6항) 등이다. 그리고 최근 몇 년간 겪었던 문제들로, 무자격에 매여 있으면서 고의적으로 숨기고 성품에 나아기는 것(「PGD」 제1388조 2항)과 이미 판결된 형벌 집행 교령을 이행하지 않으려는 행위(「PGD」 제1371조 5항)까지 처벌 대상이다.

### 3.2. 재정적 차원의 범죄

「83년 법진」에서 거의 언급되지 않은 재정적 차원의 범죄에 대해 「PGD」 제1376조에서 특별히 언급하고 있다.

「83년 법진」 제1377조 교회 재산을 규정된 허가 없이 양도하는 자는 정당한 형벌로 처벌되어야 한다.

「PGD」 제1376조 1항 손해를 배상할 의무는 보존되면서, 제1336조 제2·4항에 언급된 형벌로 처벌되어야 할 자는 다음과 같다.

1. 교회 재산을 빼돌리거나, 또는 교회 재산에서 이익을 거두지 못하도록 방해하는 자.
2. 규정된 자문이나 동의나 허가 없이, 또는 유효성이나 합법성을 위하여 법으로 부과된 다른 요건 없이 교회 재산을 양도하거나, 또는 그에 대한 관리 행위를 집행하는 자.

2항 손해를 배상할 의무는 보존되면서, 정당한 형벌로 처벌되어야 할 자는 다음과 같다. 직무 파면(박탈) 처분도 제외되지 아니한다.

1. 제1항 제2호에 언급된 범죄를 중대한 자기 탓(죄과)으로 저지르는 자.
2. 교회 재산을 관리할 때 기타의 방법으로 중대하게 태만하다고 드러난 자.

교회법전 제5권에 해당하는 교회 재산관리 규정이 법전 내에서 큰 비중을 차지하고 있음에도 그에 해당하는 처벌 규정은 다소 모호했고 빈약했다. 「PGD」 제1376조에서 교회 재산의 횡령과 재산이익 방해죄, 교회 재산관리에 대한 태만, 불법적인 양도 제한 규정을 구체화하였고, 속죄벌의 처분과 더불어 범죄로 인한 손해배상 의무도 포함되었다. 재산법의 특성상 지역 국가법과의 관계를 고려하지 않을 수 없고, 대한민국 역시 재산관리에 대한 공정성과 투명성을 더욱 강조하고 있기에, 주교회이나 교구 차원에서 교회 정신에 부합하고 국가법에 반하지 않는 상세한 재산관리 규정을 제정하여 교회 내 여러 가지 재산 분쟁에 대처할 필요가 있겠다.<sup>56)</sup>

### 3.3. 시효에 관한 규범

시효란 범죄를 저지른 후 일정한 시간이 경과하면 유죄 판결이나 사면 판결의 결론을 내리기 위한 형사 소권(actio criminalis)이 없어져 소송을 제기할 수 없게 하는 제도로 일반적으로 3년이 지나면 소멸되지만, 성직자와 봉헌생활자들이 저지른 범죄인 경우, 7년 혹은 20년까지 그 시효 기한이 늘어난다.

<p>「83년 법전」 제1362조 1항 2호 5년으로 시효에 걸리는 제1394조, 제1395조, 제1397조, 제1398조에 언급된 범죄들에 대한 소권.</p>	<p>「PGD」 제1362조 1항 2호 제1호의 규정은 보존되면서, 7년으로 시효에 걸리는 제1376조, 제1377조, 제1378조, 제1393조 제1항, 제1394조, 제1395조, 제1397조, 제1398조 제2항에 언급된 범죄들에 대한 소권, 또는 20년의 기간으로 시효에 걸리는 제1398조 제1항에 언급된 범죄들에 대한 소권.</p>
---	---

시효 기한이 7년인 범죄는 교회 재산에 대한 범죄(「PGD」 제1376조), 부정 청탁에 관한 범죄(「PGD」 제1377조), 직무 남용 범죄(「PGD」 제1378조), 성직자에게 금지된 상행위(「PGD」 제1393조 1항), 결혼 시도(「PGD」 제1394조), 성직자의 제6계명에 관한 범죄(「PGD」 제1395조), 물리적 폭력(「PGD」 제1397조) 및 봉헌생활자가 범한 성적 학대(「PGD」 제1398조 2항) 등으로 명시하였다. 그러나 시효 기한이 20년인 범죄는 미성년자

56) 지용식, 「천주교유지재단인 ‘교구’와 소속 ‘본당’의 교회법-민법적 성격과 재산귀속문제에 관한 고찰」, 『가톨릭신학』, 38(2021), 139-140, (119-149).

와 관련된 범죄(「PGD」제1398조 1항)뿐이다. 물론 「PGD」제1362조 1항 3호에 따라 지역교회에서 개별법으로 시효 기한을 달리 정한 범죄에 대한 존중도 명시하고 있다. 참고로 대한민국 형법에서는 성범죄에 관한 공소시효는 범죄의 유형에 따라 7년에서 25년까지 주어질 수 있으며, 성범죄를 증명할 수 있는 과학적 증거가 있는 때는 공소시효가 10년 연장된다. 또한 미성년자(만 13세로 규정)와 정신적인 장애가 있는 사람에 대한 성범죄는 공소시효를 적용하지 않고 있다.<sup>57)</sup>

## 결론

교회법전 제6권인 형법의 엄격한 변화로 인해 소위 ‘자비를 잃어버린 교회’, ‘시대를 역행하는 교회’라고 오해받을 수 있다. 그러나 자칫 ‘자비’를 마음 여린 관대함이나 자유방임적 입장과 혼동할 때, 문제는 눈덩이처럼 커질 수 있다. 과거 엄격한 규율 실행을 보류한 결과, 법의 공백 상태가 초래되었고, 그로 인해 교회에 중대한 위기를 몰고 온 추문들만 발생하였다. 따라서 개정된 형법은 목자의 신속한 대응과 규율의 명확성 추구, 기중 처벌 강화, 죄형법정주의에 따른 구체적 형벌 명시, 범죄의 무게에 따른 처벌인 병과주의 원칙, 성직자만이 아닌 모든 신자에게까지 확대된 정직 처분, 시효 기한이 늘어난 특정 범죄, 범죄인의 책임과 더불어 직권자의 연대책임까지 강조한다. 물론 범죄에 대하여 관용 없이 응분의 대가를 치르게 해야 한다는 엄벌주의(嚴罰主義), 응보주의(應報主義)만을 추구하는 것도 아니다. 개정 내용 중 교회법적 공평, 범죄인에 대한 무죄 추정의 원칙, 비례의 원칙, 범죄인을 위한 자비와 교정, 손해 보상 및 배상 강조, 금전적 보상만이 아닌 윤리적 보상까지도 고려 대상이라는 점 등 형법의 진정한 목적을 실현하기 위한 장치들도 발견할 수 있다.

본 연구를 마무리하며, 필자는 교회 형법의 변화를 분석하면서 한국 가톨릭교회에서 발생할 수 있는 여러 가지 어려움도 살펴보았다. 예를 들어 대한민국 형법과의 관계, 교회 사법 권한을 지닌 이들의 횡포 가능성, 교회의 제재로 인한 개인의 피해와 보상, 범죄

57) 법제처 국가법령정보센터, 「성폭력범죄의 처벌 등에 관한 특례법 제21조 제2-3항」, <https://www.law.go.kr> (접속일 2022. 1. 12)

민감성 문제, 개인의 방어권 보장 문제, 허위사실로 인한 추문 가능성과 그에 대한 대처 등 본 연구에서 다룰 수 없었던 한계들을 밝히는 바이며, 개정된 법률에 따른 한국교회의 적응과 조치 그리고 여러 후속 연구가 진행되길 기대해 본다.

## 참고문헌

- Pius X-Benedictus XV, *Codex Iuris Canonici*, (Romae: Typis Polyglottis Vaticanis, 1917): *Acta Apostolicae Sedis* 9(1917).
- 요한바오로 2세, 신앙교리성에 유보된 중대 범죄에 관한 규범을 발표하는 자의 교서, 「성사의 성성 보호(Sacramentorum sanctitatis tutela)」, 『가톨릭교회의 가르침』 43(2011), 85-102.
- \_\_\_\_\_, 교회법전(Codex Iuris Canonici) 라틴어-한국어 대역<수정판>, 주교회의 교회법위원회 번역, 한국천주교중앙협의회, 2019.
- 프란치스코, 「너희는 세상의 빛이다(Vos estis lux mundi)」, 『가톨릭교회의 가르침』 60(2019), 56-69.
- Francesco, “lettera apostolica in forma di motu proprio Come una madre amorevole”, 4 maggio 2016, *Acta Apostolicae Sedis* 108(2016) 715-717.
- \_\_\_\_\_, Costituzione Apostolica “Pascite gregem Dei”, 23 maggio 2021, *Communicationes* 53(2021), 9-12.
- Congregatio Pro Doctrina Fidei, “Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis”, 21 maggio 2010, *Acta Apostolicae Sedis* 102(2010) 419-434.
- Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, “Schema Recognitionis Libri Vi Codicis Iuris Canonici”, *Communicationes* 43(2011) 317-320.
- \_\_\_\_\_, *Schema recognitionis Libri VI Codicis Iuris Canonici (Reservatum)*, (Città del Vaticano: Typis polyglottis Vaticanis, 2011).
- 대한법률편찬연구회 편, 『소법전(판례와 같이 보는 2018년판)』, 법문복스, 2018.
- 발터 카스퍼(Walter Kasper), 『자비(Barmherzigkeit)』, 최용호 옮김, 가톨릭출판사, 2015, 314-324.
- Degiori G., *I minori nella legislazione della Chiesa*, (Venezia: Marcianum Press, 2015).
- Baura E., *Vent'anni di esperienza canonica: 1983-2003*, (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003).
- 김은일, 「형벌과 책임에서 헌법의 비례성 원칙이 가지는 의미」, 『고려법학』 83(2016, 12), 99(75-125).

- 이보영, 강준모, 「경합범의 요건과 효과에 관한 몇 가지 쟁점 검토」, 『법학연구』 32(2011, 5), 25-48.
- 주용기, 「미필적 고의와 명확성원칙에 관한 고찰 - 대법원 2006.4.14. 선고 2006도734판결」, 『한양법학』 25(2014, 8), 333-361.
- 지용식, 「천주교유지재단인 ‘교구’와 소속 ‘본당’의 교회법-민법적 성격과 재산귀속문제에 관한 고찰」, 『가톨릭신학』, 38(2021), 119-149.
- Astigueta, D.G., “Las circunstancias agravantes del la pena”, *Anuario Argentino del Derecho Canonico* 23/1(2017), 85-102.
- \_\_\_\_\_, “Una prima lettura del Nuovo Libro VI del Codice come strumento della carità pastorale”, *Periodica* 110(2021), 351-384.
- Borras, A., “L’Eglise peut-elle encore punir?”, *Nouvelle Revue Théologique* 113(1991), 205-218.
- \_\_\_\_\_, “Un nouveau droit pénal canonique?”, *Nouvelle Revue Théologique* 143(2021), 636-651.
- Christians L.L., “Crises et mutations du droit de l’Eglise catholique dans les sociétés européennes sécularisées, vers une éthique de responsabilité sociale”, *Revue théologique de Louvain* 43(2012), 306-342.
- De Paolis V., “Norme ‘De gravioribus delictis’ riservati alla Congregazione per la Dottrina della fede”, *Periodica* 91(2002), 273-312.
- 김주영, 「피해자 중심주의를 다시 생각한다」, 2021. 02. 03, 『한국일보(<https://www.hankookilbo.com>)』.
- 법제처 국가법령정보센터, 「성폭력범죄의 처벌 등에 관한 특례법 제21조 제2-3항」, <https://www.law.go.kr>.
- United Nations Human Rights, “Universal Declaration of Human Rights”, <https://www.ohchr.org/EN/UDHR/Pages/Language.aspx?LangID=kkn>.

## 교회법전 제6권의 개정에 따른 교회 형법의 변화 연구

김의태

교황 베네딕도 16세 재임 당시 사제들의 미성년자 성추행 추문과 바티칸 은행의 부패와 비리가 불거지고, 가톨릭교회는 단순한 권고와 설득만으로 범죄의 결과인 피해와 추문을 회복하기 어렵다고 판단, 2021년 5월 23일 교황령 「하느님의 양 떼를 잘 치십시오」(Pascite Gregem Dei)이 공포되며 교회법전 제6권인 교회 형벌이 개정되었다. 본 연구는 과거 규범과의 비교분석을 통해 입법자의 개정 의도를 살펴보기 위함이며 그 의도는 형벌의 목적인 정의 회복, 범죄인의 교정, 추문 보상을 명확히 실현하기 위한 것이다. 예를 들어 목자의 신속한 대응, 규율의 명확성 추구, 가중 처벌 강화, 죄형법정주의에 따른 구체적 형벌 명시, 범죄의 무게에 따른 처벌인 병과주의 원칙, 성직자만이 아닌 모든 신자에게까지 확대된 정직 처분, 시효 기한이 늘어난 특정 범죄, 범죄인의 죄책과 직권자의 연대성 등 형벌의 엄중함을 강조하였다. 또한 교회법적 공평을 간과할 수 없기에, 범죄인에 대한 무죄 추정의 원칙, 비례의 원칙, 범죄인을 위한 자비와 교정, 손해 보상 및 배상 강조, 금전적 보상만이 아닌 윤리적 보상까지 엄격함을 완화하는 조치도 추가되었다.

**주제어:** 교회법전 제6권, 개정, 형법, 범죄, 미성년자



## A Study on Changes in Penal Laws according a new Book VI of the Code of Canon Law

Kim, Eui Tae

When Pope Benedict XVI was in office, the Catholic Church judged that it was difficult to recover from the damage and scandal resulting from the crime with simple recommendations and persuasion. When Pope Francis was in office, the Apostolic constitution 「Pascite Gregem Dei」 was promulgated on May 23, 2021 and the penal law for the church (Book VI of the Code of Canon Law) was revised. This study is to examine the legislator's intention to revise through comparative analysis with past norms. Therefore the intention of the revision is to clearly realize the purpose of punishment, for the amendment of the offender, the restoration of justice and the reparation of scandal. For example, the severity of the punishment has been emphasized: Pastor's proper and prompt measures, the vagueness doctrine, the act of aggravated punishment, the principle to impose together punishments, the suspension extended to all believers, certain crimes with an extended prescription, and the imputable criminal and the Ordinary with the solidarity. In addition, systems have been added to ease the strictness and to be applied with canonical equity: the presumption of innocence, the principle of proportionality, mercy and amendment for the offender, the compensation for damages, and ethical compensation.

**Key Words:** canon law, reform, penal law, crime, minor.

---

논문 투고일	2022년 1월 16일
논문 수정일	2022년 3월 29일
논문게재 확정일	2022년 3월 28일

---

# 성 아우구스티누스의 『고백록(*Confessiones*)』에 나타난 “conversio”의 근본 의미: ‘돌아섬-회개’의 존재론적 차원을 중심으로

배성진

대전가톨릭대학교 조교수

들어가는 말

## 1. “Conversio”의 의미와 용례

### 1.1 어원적 의미

#### 1.2 『고백록』 안에서 램마 “conversio”의 통계와 형태

## 2. 인간을 향한 하느님의 “conversio”

## 3. 하느님을 향한 아우구스티누스의 “conversio”

## 4. “Conversio”의 존재론적 의미

### 4.1 『고백록』의 통일성과 “conversio”

#### 4.2 은총 안에서 부르시는 하느님에 대한 응답으로서 “conversio”

#### 4.3 영적 피조물의 창조와 “conversio”

나가는 말

## 들어가는 말

일반적으로 “회개”, “뉘우침” 또는 “전회”, “회귀” 등으로 이해되는 램마(lemma) “*conversio*”는 유대-그리스도교 전통과 그리스철학 전통 모두의 기원을 가지고 아우구스티누스에게 전수되어 그의 인간학과 심리학, 그리고 윤리학과 형이상학 전체를 관통하는 핵심 개념들 가운데 하나가 되었다. 그는 자신의 저작 전체에 걸쳐 다양한 문맥 속에서 이 용어를 사용하면서, 한편으로는 이전 시대의 의미론적 전통을 충실히 반영하면서도, 다른 한편으로는 자신의 고유하고 전형적인 존재 이해, 곧 ‘삼위일체적 존재론’의 관점에서 이 용어를 사용함으로써 피조물, 곧 존재자의 존재 구조를 관통하는 그리스도교-형이상학적인 차원을 드러낸다.

우리의 관심은 해당 용어가 지닌 다양한 의미론적 스펙트럼에 근원적이면서도 궁극적인 빛을 주는 후자의 차원을 해명하는 데 있으며, 본 논문의 제목을 구성하는 “근본 의미”라는 말로 다름 아닌 이 ‘존재론적 의미’를 가리키고자 한다. 이 작업을 위해 “*conversio*”라는 용어가 개별적이고 역사적인 수준으로부터 창조적이고 우주론적 수준에까지 통합적으로 사용된 대표 저작인 『고백록(*Confessiones*)』을 분석 대상으로 삼을 것이다. 지금까지 해당 저작에 관한 연구들에서 우리 램마에 대한 관심은 제VIII권에 나타난 저자의 회심 사건의 역사적이고 심리적 측면들에 상대적으로 많이 집중되는 경향이 있었다.<sup>1)</sup> 하지만 ‘존재-의미론적’ 관심을 지닌 우리의 작업은 이 용어에 관한 온갖 ‘선(先)이해’를 최대한 ‘괄호치고’ 해당 저작 안에서 램마 “*convertere*”, “*conversus*”, “*conversio*”의 모든 용례를 추적하면서, 히포의 주교가 이 용어를 어떤 방식으로 자신의 개인적이고 실존적인 차원으로부터 보편적이고 존재론적인 차원으로 발전시키는지 보여 주는 것에 초점을 맞출 것이다.

이 작업은 우리가 해당 용어에서 일반적으로 기대하는 종교적 ‘회개’라는 의미를 훨씬 넘어서는 차원을 개현할 것이며, 그것이 하느님을 향한 아우구스티누스의 주도적인 행위

---

1) 제VIII권에 나타난 아우구스티누스의 회심 사건에 초점을 맞춘 다양한 연구 목록들은 다음의 저작을 참조하라: Sant'Agostino, *Storie di conversione (Confessioni, Libro VIII)*, a cura di F. Gasti, (Venezia: Marsilio, 2012), 173-174. 이 연구들은 물론 우리가 이 논문에서 살펴볼 아우구스티누스의 창조론적 ‘전회 이론(Conversion-Theory)’에 관한 수많은 연구들과 본질적인 연관성을 지닌 것이기도 하다.

이기에 앞서, 그를 향한 하느님의 절대적 자비의 행위인 반면, 저자의 회개는 ‘언제나 이미 현전하는’ 하느님의 부르심에 대한 ‘항상 뒤늦은’ 응답임이 드러날 것이다.<sup>2)</sup> 이렇게 전반부(제I-IX권)에서 저자 개인의 역사 안에서 ‘부르심과 응답’의 상관성을 구성하면서 윤리적-영성적 색채로 표현된 “conversio”는, 저작 후반부(제XI-XIII권)의 창세기 주석의 맥락에서는 존재로 부르는 창조주와 그분에 대한 응답을 통해 존재로 나오는 ‘영적 피조물’의 상관관계를 구성하면서 윤리적-영성적 색채 안에 은폐된 ‘존재-발생적인(onto-gonico)’ 의미를 개현할 것이다.<sup>3)</sup>

## 1. “Conversio”의 의미와 용례

### 1.1 어원적 의미

렘마 “conversio”는 동사 “convertere”로부터 유래한다. 이 동사는 “con-”과 “-vert-”의 이근으로 이뤄지는데, 테마 “con-”은 인도유럽조어 “\*kóm-”에서 유래하여, 일차적으로는 ‘함께(cum)’, ‘공동으로’를 의미하지만,<sup>4)</sup> 이차적으로는, ‘완결성’과 ‘완전성’을 가리키면서 이어지는 테마의 의미를 강화하기도 한다.<sup>5)</sup> 이어지는 핵심 테마 “-vert-”는 인도-유럽조어 “\*wert-”에서 유래하여 ‘돌리다’, ‘회전하다’, ‘전환하다’라는 의미를 지니는데,<sup>6)</sup> “con-” 외

2) G. Madec, “conuersio”, *Augustinus-Lexikon* I, C. Mayer, al., ed., (Basel: Schwabe, 1986), c. 1283-1284.

3) “존재-발생론적”이라는 용어는 “conversio”의 최종 단계인 “관조(contemplazione)”가 지니는 ‘창조력(forza ontogonica o creatrice)’을 설명하는 Reale 교수의 표현에서 유래한다(참조: G. Reale, *Monografia introduttiva di Sant’Agostino, Le Confessioni*, Bompiani, Milano, 2012/13, 184-185).

4) J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* II (Bern, München: Francke Verlag, 1959), 612-613. 예를 들어, “coeō”, “colloquor”, “convivor”, “colligō”, “compōnō”, “condō”, 등.

5) 예를 들어, “commaculō”, “commendō”, “conciō”, “comminuō”, “concerpō”, “concīdō”, “convellō”, 등.

6) 라틴어 “convertere”에 상응하는 “ἐπιστρέφω”를 구성하는 핵심 테마인 “-στρέφω-(돌리다, 구부리다, 향하게 하다)” 역시 “ἐπι-” 외에도 “ἀνα-”, “ἀπο-”, “δια-”, “κατα-”, “μετα-”, “περι-” 등의 테마와 결합할 수 있고, “ἐπι-”와의 결합을 통해 어떤 대상을 향해 ‘방향을 전환하다’, ‘회귀하다’, ‘전향하다’, ‘귀향하다’, ‘지향하다’, ‘주의를 돌리다’, ‘개종하다’, ‘회개하다’ 등을 가리킨다. 이 렘마의 의미에 관한 자세한 내용은 참조: J.O. Reta, “Conversione”, *Agostino Dizionario Enciclopedia* (Roma: Città Nuova, 2007), 473. 476; G. Reale, *Monografia introduttiva di Sant’Agostino, Le Confessioni*, 163-164; G. Bertram, “στρέφω”, *Theological dictionary of the new Testament* VII, ed., G. Kittel and G. Friedrich, trans. G.W. Bromiley, (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1971), 714-729.

에도 “a-”, “e-”, “per-”, “re-” 등과 같은 테마들(접두사)과 결합하여 돌아섬의 방향과 방식에 따른 다양한 의미를 만들어 낸다.<sup>7)</sup> 따라서 *convertere*는 그 어원적 수준에서 ‘(방향, 사물, 정신 등을) 기존의 대상으로부터 새로운 대상을 향해 (전적으로) 돌리다’, ‘(완전하게) 방향을 전환하다’의 의미를 갖는다. 이 동사의 완료분사에서 나온 형용사 “*conversus*, -a, -um”은 그렇게 ‘돌려지고’, ‘돌아서 있으며’, ‘전환된 상태’를 가리키며, 동일한 형용사로부터 명사 “*conversio*”가 파생된다.

이러한 어원에 따라, 고전 라틴어에서 “*conversio*”는 일차적으로 지향(대상)의 변화를 가리키는 ‘전향’, ‘전회’, ‘회귀’, ‘변환’ 등의 의미로,<sup>8)</sup> 더 나아가서는 전인적 차원의 변화를 가리키는 ‘회개’, ‘회심’, ‘뉘우침(후회)’, ‘사고방식(마음)의 변화’ 등의 의미로도 사용되었다.<sup>9)</sup> Hadot가 올바르게 지적하는 바와 같이, 이교 문학에서건 유대-그리스도교 문학에서건, 그리스어 “ἐπιστροφή”에 해당하는 전자의 의미는 ‘자기로의 회귀(*retour à soi*)’와 ‘(자기) 기원으로의 회귀(*retour à l'origine*)’라는 이념을 함축하는 한편, “μετάνοια”에 해당하는 후자의 의미는 근본적 삶의 전환을 통한 ‘재탄생(*renaissance*)’의 이념을 함축하였다.<sup>10)</sup>

해당 논문에서 우리는 램마 “*convertere/conversus/conversio*”가 지닌 어원적 의미에 초점을 맞추면서, 다양한 문맥 안에서 그 특정한 의미를 선행적으로 규정하지 않기 위해, “돌아서게 하다(*convertere*)”, “돌아서다(*converti*)”, “돌아서 있는(*conversus*, -a, -um)”, “돌아섬(*conversio*)”이라는 가장 기본적인 의미를 통해 텍스트에 접근할 것이다.

7) 아우구스티누스는 『고백록』에서 “*aversio*”, “*perversio*”, “*reversio*”, “*eversio*”를 한꺼번에 열거하며 인간이 하나님에 대해 지니는 다양한 방향성의 돌아섬을 표현한다. “*Vivit apud te semper bonum nostrum, et quia inde aversi sumus, perversi sumus. Revertamur iam, Domine, ut non evertamur [...]*”(conf. IV.16.31).

8) H. Jacobshn, “*Conversio*”, *Thesaurus Linguae Latinae* IV (Lipsiae in Aedibus B.G. Teubneri, 1906-1909), 853-856.

9) 이교 문학에서도 “*conversio*”가 지닌 종교적 의미의 “회개”가 발견됨에 유의해야 한다(예를 들어, “[...] ad deorum cultum a uitae prauitate conuerterent.” Cicero, *De natura deorum* I.77). 하지만 전인적 변화를 가리키는 이러한 “회개”의 의미는 유대-그리스도교 문학에서 더욱 두드러지게 강조되며, 『칠십인역(LXX)』의 영향 아래 지배적인 위치를 차지했다. 이 성경은 라틴어 *convertere/conversio*에 해당하는 그리스어 ἐπιστρέφω/ἐπιστροφή를 550회 사용했고, 이 그리스 용어들은 신약성경에 37회 등장한다. 동일한 라틴어 용어와 긴밀한 의미론적 연관성을 지닌 μετανοέω/μετάνοια은 『칠십인역』과 신약성경에 각각 27회, 56회 사용되었다(G. Madec, “*conuersio*”, c. 1282-1283).

10) 이 두 그리스 개념에 관한 Hadot의 연구: P. Hadot, “*Conversion*”, *Encyclopaedia Universalis* IV (Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1968), 979-981; M.-A. Vannier, “*Creatio*”, “*Conuersio*”, “*Formatio*” chez S. Augustin (Fribourg: Editions Universitaires Fribourg, 1991), 11.

## 1.2. 『고백록』 안에서 램마(lemma) “conversio”의 통계와 형태

이제 이러한 의미론적 바탕 위에서 아우구스티누스가 『고백록』에서 이 램마를 어떤 형태로 얼마만큼 사용하는지 관찰하기 하자.

우선, 해당 저작 안에서 테마 “con-ver-t/s-”<sup>11)</sup>를 포함하는 어휘들은 다음과 같다.

	I	II	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XIII	총계
동사(능동)			3	2		1	2		1		9
동사(수동)				2	3		1			4	10
현재분사										1	1
완료분사	1	1	1	2	1	1	1	3		3	14
형용사						1					1
명사								2		1	3
총 계	1	1	4	6	4	3	4	5	1	9	38

우리 저자는 해당 램마와 관련된 어휘를 총 38회 사용한다. 그 가운데서도 창세기 1장 주석의 결론이자 『고백록』 전체의 결론에 해당하는, 그리고 그 안에서 우리 램마의 존재론적 의미가 명시적으로 개현되는 제XIII권에서 가장 많이 등장하는데(9회), 이는 이 저작 전체 용례의 약 1/4(24%)에 해당하는 것이다. 아우구스티누스는 이 용어를 명사형(“conversio”)으로는 3회밖에 사용하지 않은 데 반해,<sup>12)</sup> 대부분은 동사형(“convertere”, “converti”: 19회)과 형용사형(“conversus, -a, -um”: 14회; “inconvertibilis”: 1회)으로 사용한다.

이제 제I권으로부터 제XIII권에 이르기까지 『고백록』 전체에 등장하는 우리 램마의 용례를 통해서 그것이 지닌 다양한 의미들을 해명하기로 하자.

11) 단, 『고백록』에 3번 등장하는 명사 “conversatio”는 conversio와 동일한 어원을 공유함에도 불구하고, 그것의 의미가 “삶의 방식”, “언행”, “습관” 등의 의미로 사용되었으므로(VI.2.2; IX.9.22; 12.33), ‘돌아섬’의 의미에 집중하는 우리의 분석에서는 배제하기로 한다. 반면, 동사 convertere에서 유래한 형용사인 “inconvertibilem”(VII.3.4)은 우리 램마의 어원적 의미를 직접적으로 드러내기 때문에 연구 대상에 포함된다.

12) “Quem non multo post conversionem nostram”(IX.3.6); “de tali conversione nostra”(IX.3.6); “quod adeptus est conversione”(XIII.2.3). \* 이 논문에 표기된 라틴어 볼드체는 모두 저작자의 것이다.

## 2. 인간을 향한 하느님의 “conversio”

렘마 “conversio”와 관련된 첫 번째 용례는 해당 저작의 본질을 가리키는 핵심 개념인 “고백(confessio)”과 밀접한 연관성 안에서 드러난다. 『고백록』 전체를 거쳐 고백의 행위를 이끌어 가는 ‘가시적인 주체’는 의심의 여지없이 아우구스티누스 자신이지만, 그는 단지 고백의 대상과 목적일 뿐 아니라, 고백의 비가시적 ‘작용인(causa efficiens)’인 ‘하느님’께 종속된(subject to God)‘ 한에서 ‘주체(subject)’임에 주목할 필요가 있다. 이러한 사실은 제1권의 서문에서 분명하게 제시된다.

주님, 당신은 위대하시며 크게 찬양받으셔야 합니다. 당신의 힘은 위대하고 당신 지혜는 헤아릴 수 없습니다. 당신 피조물의 한 파편에 불과한 인간이 당신을 찬미하기를 원합니다. 그 인간은 자기의 사멸성을 가져오는 자이며, 자기 죄의 증거와 교만한 자들은 당신께서 물리치신다는 증거를 가져오는 자입니다. 그럼에도 불구하고, 당신 피조물의 한 파편에 불과한 인간이 당신을 찬미하기를 원합니다. 당신께서는 당신을 찬미함으로 그가 기쁨을 얻도록 자극하시니, 당신을 향해 저희를 만드셨기에, 당신 안에서 안식을 얻기까지 저희 마음은 고요하지 않습니다(1.1.1).<sup>13)</sup>

위에 인용된 본문은 지금부터 저자가 전개하려는 고백이 무엇보다 피조물이자 사멸할 죄인인 인간이 하느님께 드리는 ‘찬미(laus)’를 그 목적으로 하며, 자기 죄의 역사에 관한 고백도 결국에는 하느님의 자비를 찬미하기 위한 의도를 지닌다는 사실을 보여 준다. 이 ‘찬미로서의 고백(confessio laudis)’<sup>14)</sup>은 고백자 자신이 저항할 수 없는 내적 동력, 곧 ‘기쁨(laetitia)’<sup>15)</sup>에 의해 이끌리는데, 자기 존재의 원천이신 분을 지향하여(“fecisti nos ad te”) 그분 안에서 안식을 얻기까지(“donec requiescat in te”) ‘인간의 마음은 결코 고요할 수 없는 것이다(“inquietum est cor nostrum”).’<sup>16)</sup> 이러한 심리현상은 그것의 확고한 존재

13) “Magnus es, Domine, et laudabilis valde: magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus. Et laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae, et homo circumferens mortalitatem suam, circumferens testimonium peccati sui et testimonium, quia superbis resistis; et tamen laudare te vult homo, aliqua portio creaturae tuae. Tu excitas, ut laudare te delectet, quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.”

14) C. Mayer, “Confessio, confiteri”, *Augustinus-Lexikon* I, c. 1131-1133.

15) “기쁨(delectatio)”은 영혼을 그것의 목적(finis)을 지향하도록 “질서 세우는(ordinat)” 그것의 무게(pondus animae), 그것의 지향 운동의 동력이다(“Delectatio quippe quasi pondus est animae. Delectatio ergo ordinat animam.” *mus.* VI.11.29). 이러한 목적-지향적 운동은 기쁨을 얻기 위해 사랑으로 정신을 지향시키는 목적-대상에 따라 그의 존재 척도를 “행복 혹은 비참”의 양태로 재규정한 다(“ubi delectatio ibi thesaurus: ubi autem cor, ibi beatitudo aut miseria”).



론적 원리를 지니는데, 아우구스티누스는 그것이 인간의 창조 목적과 직결된 것이며, ‘기원(principium)’이신 만큼 ‘목적(finis)’이신 분께 도달함으로써만 ‘평화(pax)와 안식(requies)’, 곧 자기 존재의 충만함(plenitudo)에 이르게 된다고 고백하기 때문이다. 따라서 이 ‘저항할 수 없는’, ‘자발적’ 찬미는 고백의 절대적 원리와 ‘주인공(protagonista)’이 바로 하느님 자신인 만큼, ‘당신을 찬미하는 기쁨으로 부르느(“excitas ut laudare te delectet”)’ 그분께 찬미의 고백으로 응답하지 않는 한, 인간은 결코 ‘자기 고유의 장소(locus sui)’에서 자신을 발견할 수 없을 것이다.<sup>17)</sup>

‘고백’의 절대적 주도권이 하느님께 있다는 사정은 그 개념과 밀접하게 연결된 램마 “conversio”와 관련해서도 마찬가지다. 제I권에서 우리는 인간의 ‘비참(miseria)’을 향해 ‘자비(misericordia)’로 “돌아서는” 하느님의 지향 행위를 통해 우리 램마와 관련된 첫 번째 용례를 만나게 된다.

(흠이며 먼지인 제가 당신께 고백의 말씀을 드리는 것에 대해 사람들뿐만 아니라) 아마도 당신 역시 웃으실 것입니다. 하지만 저에게 ‘돌아서시어(conversus)’ 저를 불쌍히 여기실 것임니다(I.6.7).<sup>18)</sup>

하지만 과연 불편하시고 영원하시며 완전하신 하느님이 어떻게 시간의 차원에 속한 인간의 비참함을 향해 ‘돌아서는 것’이 가능한가? 아우구스티누스는 다른 맥락에서 동일한 하느님을 두고 “돌아설 수 없는 분”으로 고백하지 않는가?

하지만 저는 역시 지금까지, 비록 당신이 더럽혀질 수도 없고, ‘돌아설 수도 없으며(inconvertibilis)’, 어느 측면으로도 변할 수 없는 분이라고 말했음에도 불구하고 [...] (VII.3.4)<sup>19)</sup>

16) 이러한 ‘마음의 불안함’은 영혼이 마땅히 존재해야 할 고유한 장소(locus)를 찾도록 명령하는 “질서(ordo)”에 따라 그곳을 지향하는(“tendit in = intendit”) “동력(pondus)”이 작용하고 있음을 의미하는데, 동일한 질서와 무게는 영혼의 존재를 구성하는 ‘육구적 차원’을 가리킨다(conf. XIII.9.10; civ. XI.28; Gn. litt. IV.4.8).

17) 이러한 사실은 고백을 자극하고 촉구하는 분도 하느님이요, 그러한 고백의 가능 조건인 존재와 인식과 사랑, 그리고 믿음의 은총을 주시는 분도 동일한 하느님이라는 데서 드러난다(I.1.1). 이러한 이유로 Reale 교수는 고백의 참된 “주인공(protagonista)”이 하느님인 반면, 아우구스티누스는 “제2주인공(deuteragonista)”에 불과하다고 강조한다(G. Reale, Monografia introduttiva di Sant’Agostino, Le Confessioni, 360-361).

18) “Et tu fortasse irrides me, sed **conversus** misereberis mei.”

19) “Sed et ego adhuc, quamvis incontaminabilem et **inconvertibilem** et nulla ex parte mutabilem dicerem [...]”

우리는 이 모순적 표현을 어떻게 이해할 수 있을까? 더구나 아우구스티누스는 『고백록』에서 9번(약 24%)이나 하느님을 ‘돌아섬’의 의미론적 주체로 제시한다. 이것은 저자 자신보다(8회), 천사들보다(8번), 그리고 여타의 존재자들보다도 많은 용례에 해당한다. 그렇다면, 하느님이 ‘돌아섬(*conversio*)’의 ‘참된 주체’요 ‘주인공’으로서 제시되는 이러한 현상을 어떻게 이해해야 하는가? 이 아포리아는 우선적으로, 이미 언급한 우리 저자가 제시하는 ‘고백의 가능조건’ 그 자체와 연관된 것이다. 이 저작의 시작부터 히포의 주교는 자신의 고백을 위해, 어떠한 공간도 담을 수 없는 무한하신 하느님을 ‘자기 안으로 불러들여야 하는’ 모순과,<sup>20)</sup> 어떠한 인간의 말로도 표현할 길 없는 신비로운 하느님께 ‘말씀을 건네지 않을 수 없는’ 모순<sup>21)</sup> 속에서 자신을 발견한다. 엄밀한 ‘그리스형이상학적 관점’에서 본다면, 하느님께 고백하기 위해 그분을 내 안에 소환할 수도 없을 뿐 아니라 그분에 관해 어떠한 ‘적절한 언명’도 수행하는 것이 불가능함에도 불구하고,<sup>22)</sup> 저자는 그러한 형이상학적 불가능성 앞에, 그분을 ‘옹색한 자기 영혼의 집’(I.5.6)으로 소환하지 않을 수 없고, “흠이며 재”(I.6.7)에 지나지 않는 자기가 그분을 찬미하고 그분께 말씀을 건네지 않을 수 없는 ‘고백의 非-불가능성’을 맞서 세운다.<sup>23)</sup>

그렇다면 무엇이 이 非-불가능성을 구성하는가? 반복해서 말하지만, 그것은 아우구스티누스가 자신의 고백을 향하고 있는 하느님이다. 모든 피조물과 마찬가지로, 인간의 마음 속에도 당신을 향한 찬미를 복돋우며, “모든 영들이 당신을 향해 ‘돌아선(*conversum*)’ 입으로 찬미를 그치지 않도록”(V.1.1) 영원하게 만드는 하느님 자신이 이 ‘불가능의 가능성’

20) “Et quomodo invocabo Deum meum, Deum et Dominum meum, quoniam utique in me ipsum eum vocabo, cum invocabo eum?” (I.2.2).

21) “Et quid diximus, Deus meus, vita mea, dulcedo mea sancta, aut quid dicit aliquis, cum de te dicit? Et vae tacentibus de te, quoniam loquaces muti sunt” (I.4.4).

22) 이러한 불가능성은 플로티노스의 신적 자립체들이 아우구스티누스의 삼위일체와 지니는 주요한 차이에서 유래한다. 모든 지식을 초월해 있으며(*Enneadi* VI.7.39.19-33) ‘超-관조’를 통해 오직 ‘자기-지향’만을 수행하는(V.1.6.18) “하나(*τὸ ἓν*)”는 접어두고라도, “지성(*Noûs*)”과 “영혼(*Ψυχή*)”도 자기들 안에 깃들여 있는 존재 원인에 관한 지식을 갖는 반면, 그들로부터 유래한 시간적 존재자들에 대해서는 어떠한 지식도 지니지 않는다(IV.4.9.16-18; V.8.3.26-27). 이러한 무지는 그들의 결합의 표현이 아니라 오히려 그 반대다(III.8.4.43-44; IV.4.8.3-7). 그들은 자기 자신으로 머물러 있는 것으로 충분하며(III.2.1.40-42), 궁극의 원천(“하나”)을 향해서가 아니라면, 지향도, 욕구도, 운동도 지니지 않는다(V.1.6.25-27; V.3.12.20-39). 자기보다 열등한 존재자들에 대한 지향과 지식은 육체를 지닌 인간의 결합일 뿐이다(II.9.2.4-15; IV.3.4.21-37).

23) 이미 설명한 바와 같이, 아우구스티누스의 “고백(*confessio*)”은 단지 개인적인 죄에 대한 고백이 아니라, 하느님의 영광과 권능과 자비에 대한 찬미와 사랑의 고백(“Magnus es, Domine, et laudabilis valde: magna virtus tua et sapientiae tuae non est numerus”)이기도 하다는 것을 기억해야 한다(*conf.* I.1.1).

을 구성한다. 그분이 지닌 이 절대적이고 무조건적인 현존 방식은 ‘영원 안’에 머물러 있으면서도 ‘시간 안에서’ 이뤄지는 비참한 피조물의 고백에 귀를 기울이는 그분의 ‘전능한 자비’ 안에서 극적으로 드러난다(XI.1.1). 사실 고백은 이 하느님 ‘자비의 면전에서 말하는 것’(“loqui apud misericordiam tuam” I.6.7) 외에 다른 것이 아니다. 이 ‘자비의 현존’이 저자가 하느님께 행하는 시간적 고백을 유효하게 만들어 주는 것이다.<sup>24)</sup> “전능하신” 그분은 “지극히 자비로우면서도 지극히 정의롭고, 지극히 숨어 있으면서도 지극히 현전하며, 지극히 아름다우면서도 지극히 강력하고, 확고하면서도 헤아릴 수 없으며, 불변하면서도 모든 것을 변화시키고, 결코 새롭지 않으면서도 결코 낡은 분이 아니며, 모든 것을 새롭게 만드는 분”(I.4.4)이다.<sup>25)</sup> 아우구스티누스의 하느님이 지닌 이러한 ‘역설적인’ 만큼 ‘무조건적인’ 존재 방식은 — 어떠한 그리스-형이상학적 신들에게서도 찾아볼 수 없는 — 성경적 계시에서 드러난 유대-그리스도교 하느님의 특징적 면모를 구성한다.<sup>26)</sup> “Conversio”의 참다운 주체이자 주인공으로서 언제나 인간을 향해 ‘돌아서 있는 (conversus)’ 하느님이 인간을 당신을 향해 ‘돌아서게 하는(convertit)’ 모습이 자주 성경의 인용과 연관되어 나타나는 현상도 이런 사실을 뒷받침해 준다.<sup>27)</sup>

24) 우리는 이 자비가 성부와 동등하신 그분의 “형상(forma)이자 모상(imago)”이며 “영원(aeternitas)”이신 ‘성부와 함께 영원함(coaeternum)’에도 불구하고 시간성 안에 있는 창조 세계의 중개자, 곧 살이 되신 “말씀(Verbum)”을 가리키는 것이다(conf. VII.18.24).

25) “Summe, optime, potentissime, omnipotentissime, misericordissime et iustissime, secretissime et praesentissime, pulcherrime et fortissime, stabilis et incomprehensibilis, immutabilis, mutans omnia, numquam novus, numquam vetus, innovans omnia.”

26) conf. XI.1.1; 2.2; 2.4. 여기서 하느님은 시간 안에서 일어나는 일에 무지한 그리스-형이상학적 신이 아니라 시간 안에서 인간의 부르짖음(“magnae voces hominis in silentio”)에 “자비의 주시 (conspectus misericordiae)”를 고정하시는 히브리-성경적 “무로부터의 창조주”로 제시될 것이다. 바로 이러한 영원하신 하느님의 자비가 저자의 시간적 고백을 가능케 하는 조건이다(J.-L. Marion, *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin* (Paris: Presses universitaires de France, 2008), 262-263].

27) ‘인간의 하느님을 향한 돌아섬’은 언제나 ‘그를 당신에게 돌아서게 하는’ 하느님의 앞선 작용 결과이다 (“Deus, converte nos. Aversi enim sumus a te, et nisi tu convertas, non convertemur.” en. Ps. 79.4). 따라서 인간은 하느님을 향한 자신의 돌아섬에 대해 어떠한 공로도 주장할 수 없다(“Quid ergo? hoc tibi tu praestitisti, o homo, ut quia conversus es ad Deum, merereris misericordiam ipsius; qui autem conversi non sunt, non sunt adepti misericordiam, sed invenerunt iram? Quid autem, ut convertereris, posses, nisi voceris? Nonne ille qui te vocavit aversum, ipse praestitit ut convertereris? Noli tibi ergo arrogare nec ipsam conversionem; quia nisi te ille vocaret fugientem, non posses converti.” en. Ps. 84.8). 이에 반해 플로티노스는 “하나”를 향한 돌아섬과 합일이 영혼의 작용이지 “하나” 자신의 작용이 아님을 강조한다(*Enneadi* V.5.8.13ff.; VI.9.8.33ff.). 플로티노스의 신은 결코 자기로부터 유래한 존재자들을 사랑하지 않으며 그들과의 상호적 관계 안으로 들어가지 않는다.

보십시오. 당신은 당신으로부터 달아나는 이들의 등 뒤를 바짝 위협하시는 복수의 하느님이  
시며 동시에 자비의 샘이시여, 당신은 놀라운 방식으로 저희를 당신께로 ‘돌아서게 하십니다  
(convertis)’(IV.4.7; Ps 93,1).<sup>28)</sup>

능력의 하느님, 저희를 ‘돌이키시고(convertete)’ 당신 얼굴을 보여 주소서. 그러면 저희가 구원  
되리이다(IV.10.15; Ps 79,8).<sup>29)</sup>

당신의 선하신 영께서 우리를 향해 ‘돌아섰을 때(conversus)’ [...] (IX.4.9; Ps 142,10).<sup>30)</sup>

하느님은 이와 같은 자비로, 스스로의 죄에서 기인한 비참한 상황들에 눈을 돌려 버린  
저자의 면전에 그의 오류들을 ‘돌이키셨고(convertebas)’(V.6.11),<sup>31)</sup> 마침내 자기를 당신께  
로 ‘돌아서게 하셨으며(convertisti)’(VIII.12.30),<sup>32)</sup> 그리하여 방황하던 자기를 위해 하느님  
께 기도하며 충실하게 그분께 ‘돌아서 있던(conversa)’(V.8.15)<sup>33)</sup> 모나카의 슬픔을 기쁨으  
로 ‘전환시키셨다(convertisti)’(VIII.12.30; Ps 29,12).<sup>34)</sup>

따라서 인간이 역사의 한 시점에서, 곧 ‘언제나 뒤늦게’ 자기 하느님께 ‘돌아서서’ 그  
분께 ‘되돌아오는’ 회심의 행위 — 이 행위는 죄와 찬미의 고백을 동반한다 — 는 굳게  
닫힌 인간의 마음과 완고함을 사랑의 온기로 녹이면서,<sup>35)</sup> ‘언제나 이미’ 인간을 향해 ‘돌  
아서 있는’ 하느님의 자비와 은총의 결과라고 할 수 있다.<sup>36)</sup> 동일한 자비를 통해 하느님

28) “Et ecce tu imminens dorso fugitivorum tuorum, Deus ultionum et fons misericordiarum simul, qui **convertis** nos ad te miris modis.”

29) “Deus virtutum, **converte** nos et ostende faciem tuam, et salvi erimus.”

30) “cum **conversus** ad nos spiritus tuus bonus [...].”

31) “inhonestos errores meos iam **convertebas** ante faciem meam.”

32) “**convertisti** enim me ad te.”

33) “**conversa** rursus ad deprecandum te pro me.”

34) “**convertisti** luctum eius in gaudium.” 하느님이 악을 선으로 ‘전환시키실’ 수 있는 분임을 강조하는 다음의 용례도 있다: “sed reliquit aliquid in illa, quod in bonum non **converteret**?”(VII.5.7). 이러한 전환, 곧 전적인 ‘변화(immutatio)’를 의미하는 conversio가 부정적인 의미, 곧 하느님의 진리를 거짓 말로 ‘바꾸는’ 인간의 행위를 가리키기 위해 사용되는 용례도 있다(“et **convertunt** veritatem tuam in mendacium et colunt et serviunt creaturae potius quam Creatori”(V.3.5).

35) “oculum tuum non excludit cor clausum nec manum tuam repellit duritia hominum, sed solvis eam, cum voles, aut miserans aut vindicans, et non est qui se abscondat a calore tuo”(V.1.1).

36) 아우구스티누스의 하느님은 ‘아직 회개하지 않은’, 다시 말해서, 하느님께 ‘아직 죄와 찬미를 고백하지 않던’ 자기에게 ‘이미 자비를 베푸셨던’ 분으로 고백된다(“tibi enim confiteor, qui me miseratus es et nondum confitentem” III.6.11).

은 ‘당신을 향해 돌아선(“conversis ad te” *conf.* II.7.5)’ 인간들의 죄를 용서하신다.<sup>37)</sup>

### 3. 하느님을 향한 아우구스티누스의 “conversio”

이제 인간이 하느님의 자비에 대한 응답으로 그분을 향해 돌아서는 행위를 가리키는 “conversio”의 용례를 살펴보자.

인간의 비참함을 향해 ‘돌아서 있는’ 하느님의 자비를 가리키는 “conversio”가 그 단순성과 항구성, 그리고 절대적 앞섬과 불변성으로 특징지어지는 데 반해, 아우구스티누스의 “conversio”는 그 최종적 실행에 이르기까지 숭한 자가-모순과 분열, 연기와 망설임, 저항과 불들림, 그리고 뒤늦은 응답-돌아섬의 과정으로 이뤄진다.

무엇보다 먼저, 하느님을 향해 돌아서기 이전의 인간 상태는 ‘자가-모순과 분열’의 ‘혼돈과 어둠’으로 특징지어지는데, 이는 인간이 ‘하느님으로부터 돌아섬으로써(*aversio*)’ 결코 달아날 수 없는 분으로부터 달아나고자 시도하는 모순에서 비롯된다.<sup>38)</sup> 이것은 ‘자기 마음으로부터 자기 마음이 달아나는 것’이며 ‘자기 자신으로부터 자기가 달아나는 것’을 의미하는데,<sup>39)</sup> ‘자기의 가장 내밀한 곳보다 더 내밀하신’(III.6.11)<sup>40)</sup> 분, 따라서 ‘내 사랑의 非-불가능한 대상으로부터 돌아섬으로써’, “내가 나에게 불행한 장소(*infelix locus*)가 되어 버린 것”(IV.7.12)이기 때문이다. 그 결과 나는 ‘내 자신 안에 있을 수도 없고 그것으로부터 떠나갈 수도 없는’<sup>41)</sup> 진퇴양난의 실존적 좌절을 경험한다.

하지만 어떻게 내 존재의 가장 내밀한 곳보다 더 내밀한 하느님의 절대적 현전으로부터 달아나는 것이 가능하며, 그 결과 내가 나 자신으로부터 달아나는 실존적 자기-분열이 가능한가? 이에 대해 아우구스티누스는 육체가 자기의 “전적인 생명(*tota vita*)”인 영혼을 따르고, 영혼이 자기의 “행복한 생명(*beata vita*)”인 하느님을 따라야 하는 존재론적 위

37) “Quis est hominum, qui suam cogitans infirmitatem audet viribus suis tribuere castitatem atque innocentiam suam, ut minus amet te, quasi minus ei necessaria fuerit misericordia tua, qua donas peccata **conversis** ad te?”(II.7.15)

38) “Te nemo amittit, nisi qui dimittit, et quia dimittit, quo it aut quo fugit nisi a te placido ad te iratum?”(IV.9.14).

39) “Quo enim cor meum fugeret a corde meo? Quo a me ipso fugerem? Quo non me sequer?”(IV.7.12)

40) “Tu autem eras interior intimo meo.”

41) “ubi nec esse possem nec inde recedere.”

제42)와 “사랑의 질서(ordō amoris)”<sup>43)</sup>를 ‘전도시켜(perversa)’, 영혼이 하느님으로부터 육체를 향해 ‘돌아섰기(conversa)’ 때문이라고 설명한다.<sup>44)</sup> 바꿔 말하자면, 영혼은 자기가 “하느님의 모상(imago Dei)”에 따라 ‘그분을 지향하도록(“ad imaginem eius”)’ 창조된<sup>45)</sup> 영적이며 이성적인 피조물임을 망각하고,<sup>46)</sup> ‘자기 외부에 있는’ 자기보다 열등한 물질적 아름다움에 ‘사랑의 점착으로(glutino amoris)’ 달라붙음으로써, 자기 하느님에게서만이 아니라 자기 자신으로부터도 ‘빠져나오게’ 된 것이다(IV.10.15).<sup>47)</sup> 이리하여 ‘존재의 충만을 지향할수록 비존재로 나아가는’<sup>48)</sup> 역설적인 존재 “정도(modus)”를 지닌 물질적-시간적 존재자들과 결합한 영혼은 자기가 사랑으로 지향하는 그 대상의 무상(無常)한 “척도(mensura)”에 따라 자기 존재의 정도를 축소함으로써 비존재를 향해 접근한다.<sup>49)</sup>

42) “sicut enim tota vita corporis est anima, sic beata vita animae Deus”(lib. arb. II.16.41).

43) “unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris”(civ. XV.22).

44) “Ut quid **perversa** sequeris carnem tuam? Ipsa te sequatur **conversam**”(IV.11.17).

45) 이 사실은 물론 후에 아우구스티누스가 암브로시우스 주교의 강론을 통해 깨닫게 될 것이었다(VI.3.4).

46) 아우구스티누스는 영적 피조물이 자신의 형상화를 위해 ‘창조주를 향해 돌아서야 함’을 강조하는 맥락에서 “저희도 역시 영혼에 따르면 영적인 피조물입니다(Nam et nos, qui secundum animam creatura spiritalis sumus)”라고 고백할 것이다(XIII.2.3).

47) 이러한 표현은 플로티노스 안에서도 발견된다[“그들은 그분(하나: 역자 주)으로부터 달아난다. 아니 오히려 그들 자신으로부터 달아나는 것이다. 바로 이 때문에 그들은 자기들이 달아나 버린 그분께 도달하지 못한다. 그들이 자기 자신마저 잃어버렸기 때문에 더 이상 또 다른 자기를 찾을 수 없다. 자기 착란 속에서 자기 밖으로 나간 이들은 자기 아버지를 알아볼 수 없는 법이다. 하지만 자기를 아는 자는 자기가 거거서 태어난 그 원천도 알게 될 것이다”(Enneadi VI.9.7). \* 이 논문에서 인용된 『엔네아데스』 본문은 기본적으로 G. Faggin의 Plotino, *Enneadi* (Milano: Bompiani, 2014)를 따른다].

48) “Ergo cum oriuntur et tendunt esse, quo magis celeriter crescunt, ut sint, eo magis festinant, ut non sint. Sic est modus eorum”(IV.10.15). 물질적 존재자가 지닌 시간성은 이러한 ‘비-존재’로서의 ‘존재’라는 역설의 원리가 된다[M. Drever, *Created in the Image of God: the Formation of the Augustinian Self*, A Dissertation submitted to the faculty of the divine school in candidacy for the degree of doctor of philosophy (Chicago & Illinois, 2008), 18; 배성진, 「아우구스티누스의 ‘시간론’에서 주관주의의 문제: 『고백록』 제XI권에 나타난 시간 존재의 아포리아를 중심으로」, 『중세철학』 제26호(2020년) 15-16; 35].

49) “하느님의 최상위 존재 척도(summe esse Dei)”와 “물질의 열등한 존재 척도(infime esse corporis)” 중간에 위치한 인간 영혼은 그것이 사랑으로 지향하는 대상의 존재론적 정도(modus)에 따라 ‘존재의 충만함-행복’과 ‘비참함-불행’을 결정하게 된다(ep. 18.2). 아우구스티누스는 성경 용어인 “척도(mensura)”를 사용하기도 하는데, 이는 모든 존재자의 고유한 ‘용적’을 의미한다(Sap 11.21; Gn. adu. Man. I.16.26; Gn. litt. IV.3.7-5.12). 그는 현존하는 자신의 초기 저작들에서부터 사랑의 힘으로 진리를 지향함으로써 최상의 정도에 이르는 영혼의 목적론적 여정을 제시한다(Acad. II.2.4). 이러한 존재론적 의미의 정도 개념의 기원은 플라톤에게서 찾을 수 있다[G. Reale, *Agostino, De natura boni* (Milano: Rusconi, 1995), 54; R. Bertacchini, *Agostino e la “via unitatis”* (Napoli: Editrice domenicana italiana, 2004), 70].

우리는 여기서 ‘돌아섬’이라는 ‘지향 운동’<sup>50)</sup>이 지닌 존재론적 의미를 엿보게 된다. 아우구스티누스의 ‘삼위일체적 존재론’에 따르면, 삼위일체 하느님으로부터 창조된 모든 존재자의 존재는 정적이며 고정된 것으로 머물러 있지 않고, 언제나 근본적인 ‘관계적 역동성’을 지닌다. 각각의 존재자는 삼위일체의 각 위격에 상응하는 범주, 곧 고유의 ‘정도/척도(modus/mensura)’와 ‘수/형상( Numerus/forma/species)’과 ‘무게/질서(pondus/ordo)’를 ‘삼위일체의 흔적(vestigia Trinitatis)’으로 지니며, 자기 무게를 동력으로 하여 자기 존재 질서에 부합하는 고유의 ‘장소(locus)’에 이르러 안식과 평화를 발견하는 ‘목적-지향적 운동(intentio)’ 안에 있다.<sup>51)</sup> 이러한 삼위일체적 존재 구조는 특히 ‘삼위일체의 모상(imago Trinitatis)’<sup>52)</sup>으로 창조된 인간 영혼이 자기 무게인 ‘사랑과 의지’의 힘으로<sup>53)</sup> ‘지향하고 돌아서는’ 대상의 형상(가시성과 아름다움)<sup>54)</sup>에 따라 자신의 존재론적 척도를 재규정함으로써, ‘충만하게’ 곧 ‘행복하게’ 존재하든가, ‘궁핍하게’ 곧 ‘불행하게’ 존재할 수 있게 된

- 50) “지향”이라는 용어로 우리는 “사랑의 힘으로 대상(목적)을 지향하는 영혼의 운동으로서, 그 대상-목적에 따라 자기 존재를 재규정하는 원리”를 의미한다. 우리 저자는 초기 저작에서부터 ‘지향(in/ad-tentio)’이 돌아섬의 행위와 갖는 밀접한 연관성을 표현하는데(“ut me penitus ad te convertas nihilque mihi repugnare facias tendenti ad te.” sol. I.1.6), 실제로 이 둘은 영혼의 목적론적 운동을 통한 존재론적 자기-(재)규정의 원리가 된다는 점에서 동일한 의미론적 영역을 공유한다. 지향의 존재론적 의미에 관한 연구로는 참조: 배성진, 「성 아우구스티누스의 초기 대화편에 나타난 INTENTIO의 근본 의미: 『아카데미학과 반박』과 『행복론』을 중심으로」, 『중세철학』 제25호(2019년), 46-73.
- 51) ‘척도’와 ‘진리(형상과 수)’, 그리고 ‘사랑(무게와 질서)’의 범주가 구성하는 삼위일체적 존재론에 관해서는 참조: 배성진, 「성 아우구스티누스의 초기 대화편에 나타난 INTENTIO의 근본 의미: 『아카데미학과 반박』과 『행복론』을 중심으로」, 87-100.
- 52) 아우구스티누스에게 “하느님의 모상(imago Dei)”은 근본적으로 “삼위일체의 모상(imago Trinitatis)”을 의미한다(*trin.* IX.12.18; X.12.19; XI.5.8; 11.18; XII.6.6; 6.7; 6.8; 7.9; XV.7.11; 20.39; 23.43; 27.50).
- 53) “무게(Pondus)”는 ‘목적’을 향한 지향 운동[참조: A. Solignac, “Mesure, nombre et poids”, *Notes Complémentaires* n. 18, *La Genèse au Sens Littéral en Douze Livres* (I-VII): *Bibliothèque Augustinienne* 48, (Paris: Desclée, 1972), 636; W. Beierwaltes, “Augustins Interpretation von *Sapientia* 11,21”, *Révue des Études Augustiniennes* 15 (1969), 58]이나, 존재자의 본성에 따른 고유 장소(locus)와 존재론적 위계질서(ordo)를 향한 동력을 가리킨다(*civ.* XI.28). “무게”와 “질서”의 의미에 관해서는 다음을 보라: L. Ayres, “Misura, Numero e Peso”, *Agostino Dizionario Enciclopedia*, 963-964; A.I. Bouton-Touboullic, “Pondus”, *Augustinus-Lexikon* IV(5/6), C. Mayer, *al.*, ed., (Basel: Schwabe, 2012-2018), 786-789; P. van Geest, “Ordo”, *Augustinus-Lexikon* IV(5/6), 373-379.
- 54) “형상”은 존재자의 존재가 지닌 ‘가시적이고 인식적이며 지성적인 차원’을 가리키며, 그러한 한에서, 존재자의 존재가 지닌 ‘미학적 차원’을 가리킨다. 이렇게 ‘형상과 아름다움’의 긴밀한 연관성에 대한 아우구스티누스의 입장은 포르피리오스의 『이사고게(Isagoge)』를 라틴어로 번역하면서 해당 주제에 관한 플로티노스(*Enneadi* I.6.2; V.8.2; 9.44-45)의 사상을 전달한 빅토리누스로부터 기인할 것이다[O. du Roy, *L’intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu’en 391* (Paris: Études augustiniennes, 1966), 188-189].

다는 사실에서 분명하게 드러난다.<sup>55)</sup> 삼위일체 하느님의 모상인 자기 존재를 완성하기 위해, 영혼은 자기의 원형인 하느님을 향해 ‘돌아서서’ 그분을 ‘지향해야’ 하는데 — 이 지향은 “기원(원형)”과의 관계를 전제하는 “모상(imago)” 개념이 요청하는 것이다 —,<sup>56)</sup> 그것은 성령을 통해 그의 마음에 부어진다(로마 5,5) 사랑의 힘으로 진리와 지혜의 빛으로 조명되어 “최상의 정도(summus modus)”이신 성부께 도달하도록 불린 것이다.<sup>57)</sup>

이러한 전망에서 보자면, 여기서 아우구스티누스가 제기하는 존재론적 문제는 소위 ‘객관적인 존재 사실’ — 모든 존재자가 하느님 안에 있음으로써 존재를 증여받음 — 의 문제와는 다른, 그 존재자의 ‘관계적인 존재 양상(relativum)’을 규정하는 근본 원리, 곧 ‘어떤 것을 향해(ad aliquid) 존재하는가’의 문제로 귀결된다.<sup>58)</sup> 이러한 ‘지향적 존재론’에서는 인식과 사랑의 주체 편에서 ‘지향과 돌아섬의 방향성’이 그 핵심을 구성하며, 그것은 이미 하느님 안에 있지 않았다면 존재하지 못했을 인간이 단지 존재할 뿐 아니라, 충만하게(행복하게) 존재하기 위해 ‘진리의 거처’인 “자기 마음의 가장 내밀한 곳(intimus cordis)”을 향하며, 그렇게 “마음으로 되돌아가서(redire ad cor)” “그분께 결합하는 것(inhaerere illi)”으로 이뤄진다(IV.7.18; 7.18).<sup>59)</sup> 따라서 영혼이 ‘하느님을 향해 돌아섬

55) ord. 1.2.3. 존재론적 “충만함(plenitudo, πτόρος)과 “궁핍함(egestas/πενία)”의 개념은 플로티노스(Enneadi III.5.9)와 포르피리오스(Sentenze XXXV; XXXVIII)에게서 발견된다. 이에 관한 자세한 설명: W. Theiler, *Porphyrios und Augustin* (Halle Saale: Niemeyer, 1933), 27; A. Solignac, “Reminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le debut du *De ordine* de saint Augustin”, *Archives de Philosophie* 20 (Paris: Beauchesne, 1957), 455-461; O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, 150-151.

56) 플로티노스에게(Enneadi 1.2.2)와 같이 아우구스티누스에게서도 ‘모상으로 존재한다(esse imago)’는 것은 원형에 의해 ‘새겨진(expressa)’ 그것과의 유사성(similitudo)을 포함한다(*diu. qu.* 74). 하지만 “하나(τό ἓν)”의 불완전한 모상인 “지성(Νοῦς)”을 말했던 플로티노스와는 달리, 우리 저자는 성경에 따라 성자 혹은 “말씀(λόγος)”은 성부의 완전한 표현이라고 믿는다(히브 1,2). 이렇게 성자가 성부의 ‘완전한 모상’인데 반해, 인간은 ‘불완전한 모상’으로서 성자를 통해 성부와 의 최고 유사성을 향해 나아가도록 불린 것이다(M.T. Clark, “Imagine, dottrina della”, *Agostino Dizionario Enciclopedia*, 823). 우리는 이 모상이 자기 기원(principium)을 목적(finis)으로 지향하여(intentio) 그것을 향해 돌아서는(conversio) 이성적 주체의 의지적 운동에서 기인하는 “형상화(informatio)”를 가리킨다는 점을 기억해야 한다(*trin.* XI.2.3-4; 3.6; 4.7).

57) 삼위일체의 모상인 정신(mens)의 존재론적 완성을 향한 목적론적 여정을 표현하는 이 문장의 의미에 관해서는 다음을 보라: 배성진, 「삼위일체를 향한 영혼의 여정: 성 아우구스티누스의 『삼위일체론(De trinitate)』에 나타난 ‘탐구하는 자의 지향(quaerentis intentio)’ 개념을 중심으로」, 『신학과 철학』 제 36호(2020년 봄), 187-191.

58) 이러한 사실은 인간 영혼이 여타의 존재자들처럼 ‘단지 존재하기’ 위해서는 “하느님에 의해 소유되는 것(haberi a Deo)”으로 충분하지만, ‘충만하게 곧 행복하게 존재하기’ 위해서는 “하느님을 소유하도록(habere Deum)” 불렀다는 데서 분명해진다(*beata* v. 3.20-22; 4.33-34; *ord.* II.6.19-7.20).



(*conversio ad Deum*)’은 결국 그것의 ‘자기-회귀(*reditus ad se*)’를 통해 자기 존재의 원천이신 ‘하느님께로 회귀하는 것(*reditus ad Deum*)’을 가리킨다.<sup>60)</sup> 이러한 ‘회귀-돌아섬’은 되돌아가기에는 너무나 멀리 계신 분을 찾아 ‘자기 밖으로 나가는’ 여정이 아니라, 당신 시선을 피해 달아나 버린 피조물에도 당신 자비의 시선을 떼지 않으며,<sup>61)</sup> 그들의 마음속에서 그들을 향해 항구하게 ‘돌아서 있는’ 분께로 돌아가는 것인 만큼,<sup>62)</sup> 언제나 ‘즉각적인 가능성’으로 열려 있다.<sup>63)</sup>

그럼에도 불구하고, 우리 저자는 이 항구한 회귀의 가능조건 앞에서 망설이고 비틀거린다. 이러한 태도는 앞서 언급한 지향의 방향성 문제와 관련된 것으로, 아우구스티누스는 영적 현실들(*spiritalia*)에 대한 마니교의 거짓된 교설(*falsa opinio*)이 자기가 “인간 영혼의 본성을 향해 돌아서는 것(*converti ad animi naturam*)과 진리를 식별하는 것”(IV.15.24)을 허락하지 않았다고 말한다. 그러면 이 거짓 교설은 어떻게 영혼의 본성적

59) 플로티노스 역시 “영혼(*Ψυχή*)”이 자기 존재의 원천인 “하나”에 도달하기 위해서는 자기 내면으로 ‘돌아서야 한다(*ἐπιστραφῆναι*)’고 말한다[“만일 그렇다면, 그것(영혼: 역자 주)이 모든 외적인 것들로부터 벗겨져야 하고 자신의 내면성으로 전적으로 돌아서야 하며, 외적인 어떤 것을 향해 더 이상 자신을 구부리지 말아야 한다. 오히려 모든 인식을 꺼버리고, 먼저 자신의 성향을 통해, 그 다음은 사유의 내용들 그 자체 안에서 자기 존재에 관한 인식도 꺼버리면서, 그(하나: 역자 주)에 대한 관조(*θέα*)에 자신을 내어 맡겨야 한다”][*Enneadi* VI.9.7; 또한 다음의 저작들도 보라: *Enneadi* V.2.1.9-13; Porfirio, *Sentenze* 13, 30]]. 아우구스티누스의 “*conversio*” 개념에 대한 플로티노스의 영향은 참조: G. Madec, “*conuersio*”, c. 1287-1289; M.-A. Vannier, “*Creatio*”, “*Conuersio*”, “*Formatio*” *chez S. Augustin*, 11-14. 더 나아가, 플라톤의 기원을 지닌 선의 이데아를 향한 내적 진화(*περιπαγωγή*: *Repubblica* VII, 518c-d)에 관해서는 다음을 보라: W. Jaeger, *Paideia: La formazione dell'uomo greco*, tr. it. da L. Emery, A. Setti, (Milano: Bompiani, 2003), 1200sg, nota 82; G. Reale, *Monografia introduttiva di Sant'Agostino, Le Confessioni*, 165-170).

60) 아우구스티누스는 자기의 초기 저작들에서부터 인간이 삼위일체 하느님으로부터 당신 자신에게로 돌아오도록 일깨워지고 있음을 분명하게 표현해 왔다(“*Pater pignoris quo admonemur redire ad te*” *sol.* I.1.2; “*Deus a quo averti, cadere; in quem converti, resurgere; in quo manere, consistere est. Deus a quo exire, emori; in quem redire, reviviscere; in quo habitare, vivere est.*” I.1.3). 한편 “자기-회귀”를 통해 존재 원천으로 회귀함의 신플라톤주의적 기원에 관해서는 다음을 보라: M.-A., Vannier, “*Creatio*”, “*Conuersio*”, “*Formatio*” *chez S. Augustin*, 22-38.

61) “*Quo enim fugerunt, cum fugerent a facie tua? Aut ubi tu non invenis eos? Sed fugerunt, ut non viderent te videntem se atque excaecati in te offenderent (quia non deseris aliquid eorum, quae fecisti) in te offenderent iniusti et iuste vexarentur, subtrahentes se lenitati tuae et offendentes in rectitudinem tuam et cadentes in asperitatem tuam. Videlicet nesciunt, quod ubique sis, quem nullus circumscrit locus, et solus es praesens etiam his, qui longe fiunt a te*”(V.2.2).

62) “*Convertantur ergo et quaerant te, quia non, sicut ipsi deseruerunt creatorem suum, ita tu deseruisti creaturam tuam. Ipsi convertantur, et ecce ibi es in corde eorum*”(V.2.2).

63) 바로 이 ‘즉각적 가능성’ 때문에 히포의 주교는 돌아섬-회개의 시간을 “지금(*nunc*)”이라고 확언한다 (“*nunc esse tempus conversionis.*” *en. Ps.* 6.6; *Cresc.* II.9.11).

진리를 향해 돌아서는 것을 방해하는가? 그는 언제나 이미 그의 영혼에 현전하는 진리의 힘이 그 ‘영혼의 눈(oculus animi)’, 곧 ‘정신(mens)’에 쇄도하고 있었지만, 떨리던 그의 정신을 그 비물질적 실체로부터 물질적 존재자들을 향해 “돌리고 있었다(avertebam)”고 고백한다. 바깥 말하면, 진리의 조명이 절대적인 방식으로 정신에 현전하고 있었지만,<sup>64)</sup> 그의 영혼은 마니교적 유물론<sup>65)</sup>이 가리키는 현실을 그릇된 사랑의 힘으로 지향하기 위해, 그 빛으로부터 시선을 ‘돌림으로써(averti)’<sup>66)</sup> 자기를 소외시킨 것이다. 이러한 시선의 ‘배향’ 운동은 “교만의 무게(pondus superbiae)”(IV.15.27)를 그 동력으로 지니는데, 그렇게 오류의 허상 속에서 “방황하던 영(spiritus ambulans)”은 하느님께 ‘되돌아가지(“revertebar”)’ 못하고 그 교만의 무게로 인해 밑바닥으로 가라앉고 있었다.

하지만 이 오류는 “*노바카데미아학파(Nova Academia)*”와의 만남으로 흔들리기 시작했고(V.10.19), 밀라노에서 암브로시우스 주교와의 만남을 통해 가톨릭신자들이 하느님의 모상 개념을 인간 육체의 형상으로 이해하는 것이 아님을 깨닫게 되었을 때 무력해지기 시작했다(VI.3.4). 그는 자기가 근거 없이 가톨릭교회의 신앙을 공격했음을 뒤늦게 깨달았을 때를 기억하며 다음과 같이 고백한다.

“그래서 저는 혼란스러웠고 ‘*뒤우쳤으며(convertebar)*’ 기뻐했습니다”(VI.4.5).

이 구절에서 우리 램마는 ‘어떤 대상을 향해 돌아서는 영혼의 지향(ἐπιστροφή)’보다 는 ‘회환과 후회를 동반하는 마음(사고방식)의 급격한 변화(μετάνοια)’를 가리킨다.<sup>67)</sup> 하

64) 아우구스티누스는 “플라톤주의자들의 책(libri platoniorum)”을 읽은 이후에 확고한 ‘판단의 근거’로 작용하는 이 ‘조명(illuminatio)’의 인식론적 역할에 대해 설명할 것이다(VII.17.23).

65) 당시 아우구스티누스는 하느님조차도 “물질들의 덩어리(moles corporum)”(V.10.19)로서 공간을 통해 두루 퍼져 있거나 무한한 공간으로 확산된 것으로 생각하고 있었다(VII.1.1). 이러한 사정은 그가 플로티노스의 저작을 통해 “영적 실체(spiritalis substantia)”라는 개념을 획득하기까지 지속될 것이었다(V.14.25).

66) 아우구스티누스는 보통 “aversio”와 “conversio”라는 용어로 각각 ‘하느님으로부터 돌아섬(aversio a Deo)’과 ‘하느님을 향해 돌아섬(conversio ad Deum)’을 의미하는 경향이 있는데(vera rel. 18.36; lib. arb. II.19.52-54; Gn. litt. I.4.9-5.10; Plotino, Enneadi I.8.3), 이 용례가 항상 일괄적으로 고정된 것은 아니다. 실제로 『고백록』 안에서도 하느님으로부터 세상으로 돌아서는 행위가 “conversio”로 표현되는 용례가 발견되는 만큼(“quoniam caput quadrupedis pro te honoravit populus primogenitus, conversus corde in Aegyptum”(conf. VII.9.15), 중요한 것은 ‘무엇으로부터(a quo)’ ‘무엇을 향해(ad quod)’ 돌아서는지의 문제이자 ‘지향의 방향성’ 문제임을 기억해야 한다(G. Madec, “conuersio”, c. 1285-1287).

67) “μετάνοια”의 동사형인 “μετανοέω”는 그리스 문학에서 ‘나중(μετα) 주의를 기울이다’, ‘정신(νοῦς)을 변화시키다’, ‘다른 사고방식을 채용하다’, ‘관점을 바꾸다’, ‘후회하다’, ‘회환을 느끼다’,

지만 이러한 ‘회개-돌아섬’은 언제나 인간의 의지적 결단을 절대적으로 앞서는 하느님 은총의 작용임을 기억해야 한다. 우리 저자가 오랜 방황 끝에 비로소 가톨릭교회의 권위에 순종하여 신앙을 받아들고자 하는 마음을 갖게 되었지만, 아직도 명예와 부와 혼인에 대한 욕망으로 망설이던 저자의 상처를 후버내며 그의 마음이 ‘당신 없이는 결코 존재할 수 없었을 모든 것(“sine quo nulla essent omnia”)(VI.6.9)을 버리고<sup>68)</sup> 그 모든 것 위에 계신 “당신께로 돌아서게 하며(*converteretur ad te*)” 그렇게 “회개하여 치유되도록(*converteretur et sanaretur*)” 한 분은 하느님 자신이다. 하지만 이러한 회개의 은총을 온전히 받아들이기까지 그는 죄로부터 오는 쾌락을 끊지 못하고 이런저런 핑계 속에 자기를 속이며, 흐르는 시간 속에서 주님께 돌아서기를 미루고 있었다(*tardabam converti ad Dominum*)(VI.11.20).<sup>69)</sup> 하지만 그분 안에 살기를 차일피일 미루면서 자기 자신 안에서의 죽음은 미루지 못하고 있었고, 행복을 찾고 있으면서도 행복이신 분 밖에서 그것을 찾고 있었던 모순적인 상황을 그는 다음과 같이 묘사한다.

저는 행복한 삶을 사랑하면서도 그것의 자리에서 그것을 (발견하는 것을) 두려워하고 있었고, 그것으로부터 달아나면서 그것을 찾고 있었습니다.<sup>70)</sup>

그의 이러한 자기-모순은 하느님에 대한 여전한 유물론적 이해(VII.1.1-1.2)와 악의 분명한 원인에 대한 몰이해(VII.3.4-5)와 함께, 그가 결정적으로 그리스도교의 하느님께 돌아서

---

‘뉘우치다’ 등의 의미를 지닌다[참조: B. Behm, “μετανοέω, μετάνοια” A, *Theological Dictionary of the New Testament* IV, G. Kittel and G. Friedrich, ed., G.W. Bromiley, tr., (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1967), 976-980]. 동일한 램마에 대한 칠십인의 성경(LXX)과 헬레니즘 유대교 문헌, 그리고 신약성경과 초기 교부 문헌의 용례들에 관해서는 참조: B. Behm, “μετανοέω, μετάνοια” C-E, *Theological Dictionary of the New Testament* IV, 989-1008.

68) 아우구스티누스는 피조물의 존재는 그것이 창조주 하느님 안에 있는 한에서만 보증된다는 것을 지속적으로 강조한다. ‘하느님에 의해서만 존재하는 것(“esse quidem, quoniam abs te sunt” VII.11.17)’, 따라서 ‘하느님 안에 있지 않았다면, 존재하지도 않았을(“si in te non essent, non essent” X.27.38)’ 피조물은 하느님처럼 불변하게 존재하는 것이 아니라는 점에서 “전적인 존재(*omnino esse*)”도 “전적인 비존재(*omnino non esse*)”도 아닌 존재 방식을 지닌다(VII.11.17). 하느님께 결합하는 것이 선이며 그분 안에 머무르지 않으면 자기 안에도 머물 수 없다(“*Mihi autem inhaerere Deo bonum est, quia, si non manebo in illo, nec in me potero*”)는 아우구스티누스의 고백은 바로 이러한 존재론적 관계에서 귀결된다.

69) 하느님을 향한 ‘돌아섬’의 연기는 ‘뒤늦게 도래하는 자신의 기쁨(“*O tardum gaudium meum!*”)(II.2.2))인 그분을 ‘뒤늦게 사랑했음(“*sero te amavi*”)(X.27.38)에 대한 쓰라린 회한으로 귀결될 것이다.

70) “*amans beatam vitam timebam illam in sede sua et ab ea fugiens quaerebam eam.*”

는 의지의 결단을 가로막고 있었다. 물론 아우구스티누스는 “플라톤주의자들의 저술(libri platoniorum)”<sup>71)</sup>을 읽은 후에, 죄악은 존재의 위계를 거스르는 “의지의 전도(voluntatis perversitas)”<sup>(VII.16.22)</sup>이며, 하느님은 물질적 존재와는 전적으로 다른 영적 존재를 지닌 분임(VII.20.26)을 깨닫고, 성경을 새로운 눈으로 접하며, 특히 사도 바오로의 글을 통해 플라톤주의자들의 저서에서 참되다고 읽었던 내용이 은총의 교설과 함께 나음을 알게 된 후에(VII.21.27) ‘인식적 차원’의 회개에 도달하게 된다. 하지만 이미 이론적으로 명확해진 이 ‘구원의 좁은 길’을 빠져나가는 것은 아직도 그의 ‘마음’에는 유쾌한 것으로 다가오지 않았다(VIII.1.1). 인식적 차원의 회개와는 다른 이 ‘육구적 차원’의 회개는 더 길고 복잡하며 어두운 터널을 통과해야 했다. 그렇게 비록 그는 부와 명예를 추구하는 과거의 삶으로부터는 빠져나오고 있었지만, 아직도 여인에게서 오는 기쁨에만은 그의 의지가 단단히 묶여 있었기 때문에, 그가 버리고자 했던 저 두 가지 가치들과 타협하면서 ‘전인적 차원’의 회개를 망설이고 있었던 것이다(VII.1.2). 그러던 중에 심플리키아누스로부터 그리스도교로 개종한 신플라톤주의 철학자 빅토리누스의 회개(VII.2.3-5)와, 폰티카아누스로부터 안토니우스의 회개 이야기(VIII.6.14-15)를 듣고 크게 감동하여, 자신의 정욕을 끊어 버리기를 원했지만, 자기를 회개로 부르시는 분께 진리를 깨달은 자답게 응답하기를 여전히 미뤘다.<sup>72)</sup> 그럴수록 우리 저자의 자기-분열은 점점 더 고조되는데, 한편으로는 육체의 욕망이라는 질병으로 고통당하던 청년 시절부터 순결과 절제를 빌어 왔으면서도, 다른 한편으로는 그 질병이 즉시 나올까 두려워하고 있었다. 그는 “습관의 물결을 따라 죽음으로 끌려가면서도 거기서 끌려나오는 것을 죽을 만큼 두려워하고” 있었고(VIII.8.18), 그렇게 “죽음에 죽고 생명에 살어나가기를” 망설이고 있었다(VIII.11.25). 이 망설임과 미룸은 사도 바오로의 로마서

71) 이 저술은 아우구스티누스의 초기 저작인 『행복한 삶(*De beata vita*)』에서도 언급되는 바와 같이 (“*Lectis autem Plotini paucissimis libris [...]*” 1.4) 플로티노스의 『엔네아데스』에 등장하는 몇몇 논고들에 대한 빅토리누스의 번역본일 가능성이 높다. 학자들은 아우구스티누스가 읽었을 가능성이 큰 논고들을 다음의 몇 가지로 추리는 데 합의한다. 『엔네아데스』 I.6(“아름다움에 관하여”)과 V.1(“세 자립체들에 관하여”), 인식론에 관해서는 V.3과 V.5가 그것이다. 이에 관한 설명은 다음을 보라: L. Zwollo, *St. Augustine and Plotinus: The Human Mind as Image of the Divine* (Leiden-Boston: Brill, 2018), 20.

72) 『고백록』 VIII권은 이러한 망설임과 자기-분열을 다음과 같은 표현으로 매우 적나라하게 담아낸다. “*Modo*”, “*Ecce modo*”, “*Sine paululum*”(5.12); “*Da mihi castitatem et continentiam, sed noli modo*.”(7.17); “*Ecce modo fiat, modo fiat*”(11.25); “*Dimittisne nos?*” et: “*A momento isto non erimus tecum ultra in aeternum*”, et: “*A momento isto non tibi licebit hoc et illud ultra in aeternum*”(11.26).

13,13-1473)를 ‘집어서 읽기(“Tolle lege, tolle lege”)(VIII.12.29)까지, 곧 하느님께서 그를 결정적으로 ‘당신께 돌아서게 할(“convertisti enim me ad te”)(VIII.12.30) 때까지, 그리하여 마침내 그의 영혼에 평화와 안식을 증여하실 때까지 계속될 것이었다.

이렇게 하느님을 향한 아우구스티누스의 돌아섬-회심의 여정은, 먼저 지성적 차원의 ‘오류와 어둠’ 그리고 욕구적 차원의 ‘무질서와 모순’으로 시작하여, 새로운 깨달음으로 인한 인식적 위기와 계속되는 의지적 차원의 망설임과 저항의 중간 단계를 거쳐, 마침내 귀환의 단계에 이르러 경험되는 죄의 속박으로부터 자유, 자유의지와 가치체계의 근본적인 변화, 하느님과 친밀(IX.1.1), ‘하느님의 조명을 받아 그분 안에서 빛(lux)이 됨’<sup>74)</sup>과 마음의 기쁨(IX.4.10), 그리고 세례의 감동(IX.6.14)으로 요약될 수 있다.

#### 4. “Conversio”의 존재론적 의미

지금까지 우리는 우리 램마의 용례들을 따라, ‘하느님의 인간을 향한 돌아섬’과 ‘인간의 하느님을 향한 돌아섬’이라는 “conversio”의 양상을 아우구스티누스의 실존적 경험을 바탕으로 분석해 보았다. 이제 이러한 개인-역사적 체험의 지평 안에 있는 돌아섬이라는 윤리적-종교적 행위가 지닌 존재론적 의미를 이해하기 위해, 이 용어의 의미를 우주론적이고 창조론적인 고백 지평 안에서 분석하기로 하자.

##### 4.1. 『고백록』의 통일성과 “conversio”

이 작업을 위해 『고백록』 안에서도 우리 램마가 가장 많이(9회) 등장하는 제XIII권의 창세기 주석으로 시선을 돌릴 것이다.

아우구스티누스는 『고백록』 제I-IX권에서 물질적 존재자들로 분산됨으로써 자기와 하

73) “Non in comessionibus et ebrietatibus, non in cubilibus et impudiciis, non in contentione et aemulatione, sed induite Dominum Iesum Christum et carnis providentiam ne feceritis in concupiscentiis.”

74) “Non enim lumen nos sumus, quod illuminat omnem hominem, sed illuminamur a te, ut, qui fuimus aliquando tenebrae, simus lux in te”(conf. IX.4.10). 하느님께 되돌아온 인간 영혼이 빛이신 하느님의 조명을 받아 빛으로 창조됨은 창세 1,3(“Fiat lux, et facta est lux”)의 주석에서 등장하는 천사들의 형상화를 예비하고 있다.

느님으로부터 소외되었다가 은총을 통해 자기와 하느님께 귀환한 과거를 고백하였고, 제X권에서 이 모든 과거 현전을 가능케 한 공간인 ‘기억(memoria)’의 관점으로 ‘내적 자기’의 현재를 고백했으며, 제XI-XIII권에서는 창세기 주석을 통해 성경에 대한 자기 지식과 그 한계를 고백하면서 창조질서에 대한 분석을 통해 하느님을 향해 내적으로 상승할 근거를 열어 밝힌다.<sup>75)</sup> 이 마지막 부분이 이전 부분에 대해 가지는 내용적 상이성 때문에, 학자들 사이에 해당 저작의 통일성에 대한 다양한 논쟁들이 있지만,<sup>76)</sup> 우리는 이 후반부의 창세기 주석을 통해 『고백록』의 집필 의도에 대한 보다 깊은 이해에 도달할 수 있다고 생각한다. 그것은 단지 저자의 개인적인 죄와 회개의 역사에 대한 고백에 제한되는 것이 아니라, 오히려 물질의 다수성 안으로 분산되고 ‘시간성’ 안에 분열된 자신의 비참함에 대비되는 창조주의 자비와 영원성(aeternitas)에 대한 ‘찬미의 고백’에 있으며, 시간(tempus)과 창조(creatio) 개념을 통해 온 우주를 이 찬미에 동참시키는 것이다.<sup>77)</sup> 더 나아가, 향구한 사랑으로 피조물을 향해 ‘돌아서 있는’ 창조주의 ‘부르심’에 대한 지성적 피조물의 ‘돌아섬’과 ‘응답’이 지니는 존재론적 의미를 해명하는 것이다. 이러한 사실은 영적 생명체들이 하느님께로 귀환하는 지향 운동을 통해서만 ‘무정형의 혼돈과 어둠’ — 이 상태는 저자 자신의 회개 이전의 삶을 표현한다 — 에서 해방되어 존재의 형상화에 이른다는 창조 원리, 그리고 이 궁극적 돌아섬의 여정이 이끄는 ‘영원한 평화와 안식’(XIII.32-38)이야말로 하느님과 인간의 관계에 관한 ‘최초의 고백’(“fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.” I.1.1)’에 대한 ‘최종적 응답’임이 드러날 때 확증될 것이다.

75) 제XI권은 “In principio Deus fecit [...]”에 관한 주석으로, 제XII권은 “[...] caelum et terram”에 관한 주석으로, 그리고 제XIII권은 우주적 안식일로 마무리되는 6일간의 창조에 대한 주석으로 이뤄진다.

76) 『고백록』의 통일성에 관한 문제와 그 해석에 관해서는 참조: P.E. Hochschild, *Memory in Augustine's Theological Anthropology* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 155-158; G. Catapano, *Il tempo* (Roma: Città Nuova, 2007), 6-7.

77) 제XI권부터 우리 저자는 고백의 새로운 지평을 열기 위해 제I권의 첫 문장(conf. I.1.1)에서 인용된 시편 144,3의 찬미(“Magnus Dominus et laudabilis valde.” XI.1.1)를 반복하면서, 하느님의 사랑에 대한 자기의 사랑(“amore amoris tui”)으로 자신의 독자들뿐 아니라(“Non utique ut per me noveris ea, sed affectum meum excito in te et eorum, qui haec legunt, ut dicamus omnes: Magnus Dominus et laudabilis valde.”) 피조물 전체(“Laudant te opera tua, ut amemus te, et amamus te, ut laudent te opera tua” XIII.33.48)를 자기의 ‘찬미의 고백’에 동참시키고자 한다. 이 사안에 관한 논의는 다음을 보라: 배성진, 「아우구스티누스의 ‘시간론’에서 주관주의의 문제: 『고백록』 제XI권에 나타난 시간 존재의 아포리아를 중심으로」, 8-11.

#### 4.2. 은총 안에서 부르는 하느님에 대한 응답으로서 “conversio”

제XI-XII권에 걸쳐 창세기 1장 1절(“In principio Deus fecit caelum et terram”)을 해석한 우리 저자는 『고백록』 마지막 권의 도입부에서 6일간의 창조에 관한 주석을 수행하기에 앞서, 제I권에서부터 제XIII권에 이르는 자기 저작 전체의 통일성을 드러내 보인다.

당신을 부릅니다, 저의 하느님, 저의 아버지여! 당신은 저를 만드셨고 당신을 잊어버린 저를 잊지 않으셨습니다. 당신께서 불어넣으신 욕망으로 당신을 소유하도록 준비시키신 제 영혼 안으로 저는 당신을 부릅니다. 이제 당신을 부르는 저를 버리지 마시옵소서. 당신은 제가 당신을 부르기 전에 저에게 오셨고 다양한 목소리들로 반복하시면서, 제가 멀리서 당신께 귀 기울이고, ‘회개하며(converter)’, 저를 부르시는 당신을 부르도록 재촉하셨습니다. [...] 제가 있기도 전에 당신은 계셨고, 제가 있도록 당신께서 그 앞에 계셔야 했던 저는 없었습니다. [...] 제가 당신을 섬기고 찬미함은 당신으로부터 제가 선익 — 그것에 의해 제가 있습니다 — 을 얻기 위함이며 그 선익이 향하는 제가 존재하기 위함입니다(XIII.1.1).<sup>78)</sup>

위에 인용된 『고백록』 제XIII권의 서언은 여러 측면에서 제I권의 서언(I.1.1)을 메아리 칠 뿐만 아니라, 어떤 의미에서 지금까지 그가 고백했던 모든 내용을 종합하고 있다. 무엇보다 먼저, 아우구스티누스는 자기 창조주이신(“qui fecisti me” XIII.1.1) 하느님을 고백자 편에서 죄와 찬미의 고백을 가능하게 만드는 주인공으로 드러내며 그에게 그의 존재를 증여하기 위해 그의 존재를 절대적으로 앞서 계신 분임(“priusquam essem tu eras, nec eram, cui praestares ut essem.”)을 강조한다. 이렇게 우리 저자는 고백의 가장 근본적인 가능조건인 ‘고백자의 존재 자체’가 지닌 은총의 성격을 ‘무로부터의 창조(creatio de nihilo)’<sup>79)</sup> 관점에서 부각시키면서, ‘하느님으로부터 돌아서는 방식으로(aversio a Deo)’ 하느님을 찾던 저자의 자가-모순조차도 그를 ‘무로부터 창조하셨던’ 하느님이 이제 그를 ‘충만한 존재’로 부르시는 ‘앞선’ 사랑과 자비가 없었다면 불가능했음을 고백하는 것이다. 더 나아가, ‘하느님을 향해 창조되었기에(“fecisti nos ad te” I.1.1)’ 그분께 드리지 않을

78) “Invoco te, Deus meus, misericordia mea, qui fecisti me et oblitum tui non oblitus es. Invoco te in animam meam quam praeparas ad capiendum te ex desiderio, quod inspiras ei; nunc invocantem te ne deseras, qui priusquam invocarem praevenisti et institisti crebrescens multimodis vocibus, ut audirem de longinquo et converterer et vocantem me invocarem te. [...] et priusquam essem tu eras, nec eram, cui praestares ut essem. [...] ut serviam tibi et colam te, ut de te mihi bene sit, a quo mihi est, ut sim, cui bene sit.”

79) *conf.* XII.7.7.

수 없는 ‘찬미-고백’ 역시 그분의 선익이 아닌, ‘고백자 자신의 존재론적 선익’을 위한 것이라고 말한다(“ut serviam tibi et colam te, ut de te mihi bene sit, a quo mihi est, ut sim, cui bene sit.” XIII.1.1). 이렇게 창조-존재의 지평에서 드러나는 은총의 절대적 차원은 자기가 하느님의 목소리에 귀를 기울이고 그분께 지성과 마음으로 ‘돌아서게’ 된 회개의 사건이 그가 당신께 ‘돌아서도록(converterer)’ 부르고 계셨던 그분의 전적인 무상의 선물임을 명확하게 드러내 준다. 하느님이 이러한 ‘회개-돌아섬’을 향해 인간을 부르시는 방식은, 언제나 그렇듯이 영혼의 존재가 지닌 ‘욕구적 차원’에서 — 이 맥락에서는 “욕망(desiderium)”이라는 ‘동력(pondus)’에서 — 발생하며,<sup>80)</sup> 하느님께서는 ‘최고선(summum Bonum)’인 “당신을 소유함(capiendum te)”으로써 ‘최상의 정도(summus modus)’에 도달하고자 하는 “거룩한 욕망(sanctum desiderium)”(*ep. Io. tr. IV.6*)<sup>81)</sup>을 저자의 영혼에 불어넣는다고 말한다(“praeparas ad capiendum te ex desiderio, quod inspiras ei [...]” *conf. XIII.1.1*). 하느님을 망각했던 저자의 시선에 대한 그분의 구원하는 현전이 바로 그분 자비의 기억을 구성하며, 이 기억은 그 하느님에 대한 저자의 기억의 기능조건이 된다.<sup>82)</sup> 이것이 『고백록』의 집필을 마무리하고 있는 히포의 주교의 영혼 상태라면, 그는 평화와 안식으로 이끄는 “하느님의 선물(Donum Dei)”, 곧 “성령을 통해 자기 마음 안에 부어 진”(로마 5,5) ‘상승하는 사랑의 동력’에 이끌려(XIII.9.10),<sup>83)</sup> ‘뒤에 있는 것을 잊고, 다가

80) 제1권의 서언에서 이 지향-돌아섬의 동력은 “기쁨(laetitia)”이라는 인간 영혼의 존재가 지닌 욕구적 차원이었다(*conf. I.1.1*).

81) 히포의 주교는 다른 저서에서 하느님을 향한 영혼의 초월-지향(extensio)의 동력인 이 욕망을 “거룩한 욕망(sanctum desiderium)”이라고 부를 것이다[“Tota vita christiani boni, sanctum desiderium est. Quod autem desideras, nondum vides; sed desiderando capax efficeris, ut cum venerit quod videas, implearis. [...] Extendendo facis capaciorem: sic Deus differendo extendit desiderium, desiderando extendit animum, extendendo facit pacem. Desideremus ergo, fratres, quia implendi sumus. Videte Paulum extendentem sinum, ut possit capere quod venturum est. Ait enim: ‘Non quia iam acceperim, aut iam perfectus sim: fratres, ego me non arbitror apprehendisse’”](*ep. Io. tr. IV.6*).

82) “Sed commemoratur ut convertatur ad Dominum, tamquam ad eam lucem qua etiam cum ab illo averteretur quodam modo tangebatur”(trin. XIV.15.21). 정신에 대한 하느님의 이 현전은 바로 그것 때문에 정신이 본질적으로 “하느님을 소유할 능력이 있는(capax Dei)”, 곧 자기 안에 그리고 자기 시선 앞에 하느님을 소유하는 제거될 수 없는 가능성을 지니는 “하느님에 대한 형이상학적 기억”을 의미한다[B. Cillerai, *La memoria come capacitas dei secondo Agostino: unità e complessità* (Pisa: ETS, 2008), 339].

83) “In dono tuo requiescimus: ibi te fruimur. Requies nostra locus noster. Amor illuc attollit nos et Spiritus tuus bonus exaltat humilitatem nostram de portis mortis. In bona voluntate pax nobis est. Corpus pondere suo nititur ad locum suum. Pondus non ad ima tantum est, sed ad locum suum. [...] Minus ordinata inquieta sunt: ordinantur et quiescunt. Pondus meum amor meus; eo feror, quocumque feror”(conf. XIII.9.10).



오고 지나갈 것이 아닌, 절대적으로 현전하는 현실을 향해<sup>84)</sup> ‘돌아서’ 있는 것이다 (XI.29.39). 제XI권의 ‘시간론(XI.14.17-28.38)’의 용어로 말하자면, “(자기를 죄로 이끌던 시간적-비존재적 대상들 속으로) 분산되지(distentus) 않고 (정신의 시선을 조명하며 그것에 현전하는 진리/지혜를) 초월-지향하면서(extentus), 분산이 아닌 지향(intentio)에 따라,<sup>85)</sup> (그리스도 안에서) 상승하도록 부르는 하느님을 향해”<sup>86)</sup> ‘회귀하고 있는 것’이다.<sup>87)</sup> 결국 우리 저자는 『고백록』 마지막 권의 서문에 나타난 *conversio* 개념을 통해, ‘삼위일체의 모상’으로서 ‘삼위일체적 존재 구조’<sup>88)</sup>를 따라 창조되어 ‘삼위일체적인 은총’<sup>89)</sup>을 통해 하느님을 향해 돌아섬으로써 ‘자기를 완성하도록’ 불린 인간 영혼의 ‘존재론적 소명’을 드러내고 있다.

여기서 우리는 ‘하느님을 향해 돌아섬’이라는 행위가 단지 윤리적 차원에 제한되는 것이 아니라, 그러한 윤리적 차원의 가능조건으로서 존재론적인 의미를 지닌다는 사실을 명확하게 본다.

- 
- 84) 초월-지향의 대상이신 그분은 ‘자나가 버릴 미래에 대한 기대의 대상’이 아니라 ‘영원히 현전하는 목적에 대한 희망’이 되는 분이시다(“Tu ergo exspectatio mea, finis meus”: Finis enim legis Christus ad iustitiam omni credenti. Non quia iam acceperim, aut iam perfectus sim. Sequere ordinem dictorum. ‘Unum autem, [...]’ en. Ps. 38.14).
- 85) ‘Intentio’, ‘distentio’, ‘extensio’라는 세 렘마타(lemmata)는 테마 “-ten-”을 공유하면서 다양한 접두사들(“dis-”, “in-”, “ex-”)로 표현된 목적-지향 운동의 방향을 표현한다. 아우구스티누스의 용례에 따르면, 먼저, “in-(ad-)”가 ‘목적을 향한’ 지향 운동(tendere)을 가리키는 데 반해, 접두사 “dis-(διά-)”는 하위의 시간적 대상들로 ‘분산된’ 지향의 방향을[“Stō, stās, steff”, “sistō, sistis”, “-stanō”, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: Histoire des mots*, A. Ernout, al., ed., (Paris: Klincksieck, 2001<sup>3</sup>) 651-655], “ex-(ἐκ-/ἐξ-)”는 상위의 신적 현실을 향한 ‘초월적’ 지향의 방향[참조: “ἐξ”, *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque: Histoire des mots*, P. Chantraine, ed., (Paris: Klincksieck, 2009), 336]을 각각 가리킨다.
- 86) “praeterita oblitus, non in ea quae futura et transitura sunt, sed in ea quae ante sunt non distentus, sed extentus, non secundum distentionem, sed secundum intentionem sequor ad palmam supernae vocationis.”여기서 인용된 필립비서 3,13-14를 번역하고 인용하는 우리 저자의 의도에 관해서는 참조: 배성진, 『삼위일체를 향한 영혼의 여정: 성 아우구스티누스의 『삼위일체론(De trinitate)』에 나타난 ‘탐구하는 자의 지향(quaerentis intentio) 개념을 중심으로』, 168-173; 『아우구스티누스의 ‘시간론’에서 주관주의의 문제: 『고백록』 제XI권에 나타난 시간 존재의 아포리아를 중심으로』, 45-49.
- 87) *conf.* XII.10.10.
- 88) 앞서 언급한 “modus/mensura - numerus/species/forma - pondus/ordo”가 각각 의미하는, 영혼의 존재가 지닌 삼위일체의 흔적(vestigium trinitatis)으로서 ‘양적 차원’ - ‘인식적 차원’ - ‘육구적 차원’을 가리킨다.
- 89) 인간 영혼이 지닌 이 삼위일체적 존재 구조는 근본적으로 삼위일체적인 은총의 구조를 가리킨다 [L. Gioia, *The Theological Epistemology of Augustine’s “De Trinitate”* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 295-296].

### 4.3. 영적 피조물의 창조와 “conversio”

하지만 우리 램마가 지닌 존재론적 의미는 인간 영혼의 모델이라고 할 수 있는 “하늘의 하늘(caelum caeli)”(XII.9.9)<sup>90)</sup> 혹은 “영적 피조물”의 conversio가 지나는 ‘초역사적 지평’ 안에서 더욱 선명하게 드러날 것이다. 우리는 이것을 창조 과정과 질서의 관점으로, 곧 창조주 하느님 편에서 ‘부르심-창조’, 영적 피조물 편에서 ‘응답-돌아섬과 형상화’, 그리고 그 창조형상화의 완성인 ‘안식’이라는 세 단계를 통해 살펴볼 수 있다.<sup>91)</sup>

#### 4.3.1. 창조 혹은 부르심

우리가 천사라고 부르는 “하늘의 하늘”은 창세 1,1(“In principio fecit Deus caelum et terram”)에 나오는, “원리(principium)”이신 “하느님의 지혜(sapientia) 안에서”(XII.7.7)<sup>92)</sup> ‘시간 이전’에(XII.9.9; 12.15; 13.16; 15.20; 15.22), 곧 ‘영원의 한 순간’에 창조된(XI.3.5) ‘비가시적 하늘’(XII.2.2)이자 “지성적 피조물(creatura intellectualis)”(XII.9.9; 15.20; 15.22; 17.24)을 가리킨다.<sup>93)</sup>

아우구스티누스는 “하늘의 하늘”이 “무엇보다 먼저 형상화되었다(primitus formatus)”(XII.13.16)고 말하지만, 제XIII권에 이르러, 앞서 인용된 서언의 맥락 안에서 하느님의 은총이 피조물의 공로에 대해 지나는 ‘절대적 선재성’을 강조하면서, 이 피조물에 관한 핵심적인 내용을 강조하기에 이른다. 곧 저 영적인 피조물이 하느님의 지혜에 의존하며 “하느

90) “Caelum caeli”라는 용어는 아우구스티누스가 인용하는 시편 113,16 “Caelum caeli Domino; terram autem dedit filiis hominum”(conf. XII.2.2)에서 유래한다.

91) 아우구스티누스의 우주론 안에서 하느님의 “창조 행위(creatio)”로부터 출발하여 피조물의 “창조주를 향한 돌아섬(conversio)”을 통해 그것의 “형상화(formatio)”에 이르는 창조과정에 관한 상세한 철학적 탐구는 다음을 보라: M.-A., Vannier, “Creatio”, “Conuersio”, “Formatio” chez S. Augustin, 95-172.

92) 아우구스티누스는 창세 1,1 “In principio [...]”에서 “principium”은 “창조된 사물들의 시초”가 아니라 (XII.28.39) ‘성부의 실체로부터 태어나신 지혜(“in principio, quod est de te, in Sapientia tua, quae nata est de substantia tua”)(conf. XII.7.7; 17.25), 곧 “말씀”이신 그리스도를 가리킨다고 해석한다.

93) “하늘의 하늘”은 이후에 다음의 용어들로 다양하게 불린다. “하느님의 거처(domus tua)”(XII.11.12), “지성적 하늘(caelum intellectuale)”(XII.13.16), “창조된 지혜(sapientia [...] creata)”(XII.15.20), “지성적 자연(intellectualis natura)”, “순결한 하느님 도성의 이성적이고 지성적인 정신(mens rationalis et intellectualis castae civitatis tuae)”, “하느님의 빛나고 아름다운 거처이자 주님 영광이 머무는 장소(domus luminosa et speciosa [...] et locum habitationis gloriae Domini mei)”(XII.15.21), “하느님의 거처(domus Dei)”, “고향 예루살렘(Hierusalem patriam meam)”(XII.16.23), “이 궁창 위에 자리한 불멸의 물들(aquae super hoc firmamentum immortales)”, 등. 주요 명칭들의 의미에 관해서는 다음을 보라: A. Solignac, “Caelum caeli”, *Augustinus-Lexikon* I, c. 702-704.

님의 말씀(Verbum)을 통해 하느님의 일치(unity)를 향해 ‘불리지(revocarentur)’ 않았더라면”(XIII.2.2), 다시 말해서, “하나(unum)이며 최고선이신 분에 의해 형상화되어 존재로 나오지 않았더라면”, “시작되었지만 무형적인(inchata et informia)” 그것은 ‘형상’의 부재로 인해 ‘정도’를 벗어나고, 하느님과의 비유사성(dissimilitudo) 안에서 그분에게서 멀어지며,<sup>94)</sup> “말씀 안에서 무형적인 것으로 매달려 있었을 것”이다.<sup>95)</sup> 이것은 이 영적 피조물 역시 물질적 피조물과 마찬가지로 무형의 질료로부터 형상화됨으로써 존재를 증여받았으며, 그 질료는 형상화를 향한 창조주의 부르심(revocatio) 이전에 ‘무로부터의 창조’라는 ‘첫 번째 국면’을 지닌다는 사실을 함축한다. 물론 ‘질료-존재’와 ‘형상화된 질료-존재’로의 이중적 창조 국면은 시간적 순서를 전제로 한 것이 아니라 하더라도 — 첫째, 창조의 이 첫 순간에 시간 자체가 아직 존재하지 않았고,<sup>96)</sup> 둘째, 질료는 형상을 시간적으로가 아니라 인과적 기원으로서 앞서기 때문<sup>97)</sup> —, 우리 저자는 이러한 구분을 통해 영적 피조물 편에서 존재를 증여하는 분께 대한 ‘응답-돌아섬’이라는 지향 운동에 초점을 맞추고자 한다.

### 4.3.2. “Conversio”와 형상화

#### 4.3.2.1. 천사들의 “conversio”와 형상화

그렇다면 “하늘의 하늘”의 창조에서 결정적 단계를 구성하는 하느님(의 부르심)을 향한 그것의 돌아섬은 어떻게 일어나는가? 앞선 논의로부터 이어지는 다음의 본문을 살펴보자.

94) 하느님으로부터의 멀어짐은 물리적 공간으로 인한 것이 아니라 ‘존재론적 비유사성’으로 발생하는 것이다(en Ps. 94.2). 우리 저자는 첫 번째 신비 체험 때 하느님 관조에 머물 수 없었던 이유로 자신이 그분과의 “비유사성의 영역(regio dissimilitudinis)”에 머물러 있었기 때문이라고 고백한다(conf. VII.10.16; 이 개념의 기원에 관해서는 참조: Plotino, *Enneadi* I.8.13.16; M.-A., Vannier, “Creatio”, “Conuersio”, “Formatio” chez S. Augustin, 32-34).

95) “말씀을 통해 성부께 돌아섬”은 말씀을 통한 형상화로 인해 ‘하나이신 성부의 일치’로 수렴되기 위한 조건인데, 이는 “최고로 하나”이신 분께서 “형상의 기원과 원리”가 되신다는 삼위일체론적 전리의 표현이다(*Gn. litt. imp.* 10.32).

96) 아우구스티누스에게 시간은 형상적 변화와 운동을 전제로 한다(conf. XII.11.14)는 의미에서 아직 형상화되지 않은 물질적 질료(“terra”)도, 영적 질료(“caelum”)도 시간에 종속되지 않으며, 특히 후자의 경우, 그 본성상 시간에 따른 변화를 겪을 수 있음에도 불구하고, 자기 창조주를 향한 완전한 돌아섬(conversio)과 관조(contemplatio)를 통해 형상화와 동시에 “말씀”에 불변하게 결합하는 까닭에, 그분과 동등하지 않지만, 그분의 영원을 향유하고 공유할 수 있게 된다(XII.12.15). 이 문제에 관한 상세한 설명은 다음을 보라: C.J. O’Toole, *The philosophy of creation in the writings of St. Augustine* (Whitefish: Kessinger, 2009), 23-31.

97) *Gn. litt.* I.15.29; II.11.24; V.5.13; 5.16; VII.27.39; conf. XIII.33.48.

혹은 영적 피조물의 시작이 당신 앞에 무슨 공로를 지녔습니까? 만일 그것이 동일한 말씀을 통해 자기를 만드신 바로 그분께 ‘돌아서지(*converteretur*)’ 않았더라면, 그리고 그분으로부터 조명되어 빛이 되지 않았더라면 — 그것은 비록 당신과 동등하지는 않지만, 당신과 동등하신 형상에 동화된 것입니다 —, 심연과 유사하게 어둠으로 부유했을 것이기 때문입니다(XIII.2.3).<sup>98)</sup>

아우구스티누스는 이 영적 피조물이 하느님의 말씀을 통해 창조된 만큼, “동일한 말씀을 통해서(*per idem Verbum*)” 자기를 창조하신 그분께 ‘돌아서야 한다’고 말하는데, 이 돌아섬을 통해서만 그것은 말씀이신 진리 혹은 지혜의 “조명을 받아(*illuminata*)” “성부와 동등한 형상(*forma*)이신 그분께 동화되어(*conformis*)” “빛이 되는 것(창세 1,3)”이다. 이것으로부터 우리는 영적 피조물이 ‘성자를 통해 성부께 돌아섬’이 그것의 “조명(*illumination*)”과 “형상화(*formatio*)”를 위한 필요조건임을 이해하게 된다.<sup>99)</sup>

여기서 우리는 피조물의 편에서 이뤄지는 이러한 ‘삼위일체적 돌아섬’의 구조는 그것의 기원과 모범으로서 ‘내재적 삼위일체의 차원’을 지님을 기억해야 하는데, 아우구스티누스는 자신의 초기 저작에서부터 성부의 말씀이신 진리/지혜는 자신이 그분으로부터 ‘발출한(*procedit*)’ 자기 기원인 성부를 향해 언제나 불변하는 방식으로 ‘회귀함(*se convertit*)’을 강조하기 때문이다.<sup>100)</sup> 사실 성자께서는 이러한 완전하고 영원한 회귀를 통해 자신의 기

98) “Aut quid te promeruit inchoatio creaturae spiritalis, ut saltem tenebrosa fluitaret similis abyssu, tui dissimilis, nisi per idem verbum **converteretur** ad idem, a quo facta est, atque ab eo illuminata lux fieret, quamvis non aequaliter tamen conformis formae aequali tibi?”

99) 아우구스티누스는 『창세기 문자적 해설(*De Genesi ad litteram*)』 (401-416년)에서 진리를 통한 형상화는 바로 그 진리에 의한 조명이며, 진리의 빛을 향해 돌아섬(*conversio*)이 곧 형상화(*formatio*)의 조건이라는 사실을 더욱 분명하게 표현할 것이다(*Gn. litt.* I.9.17; II.8.16). 이 돌아섬이 형상화를 의미한다는 신플라톤주의적 개념에 관해서는 참조: M.-A. Vannier, “Creatio”, “Conversio”, “Formatio” *chez S. Augustin*, 12-13.

100) 아우구스티누스는 자신의 첫 번째 저작에서부터 성숙의 정점에 이른 저작에서까지 ‘성부로부터 발출한 성자의 성부를 향한 돌아섬’의 차원을 확증한다(“Veritas autem ut sit, fit per aliquem summum modum, a quo procedit, et in quem se perfecta convertit.” *beata* v. 3.34; “In qua conversione et formatione, quia pro suo modo imitatur Deum Verbum, hoc est Dei Filium semper Patri cohaerentem, plena similitudine et essentia pari, qua ipse et Pater unum sunt.” *Gn. litt.* I.4.9). 따라서 O’Toole은 이러한 돌아섬이 성부와 성자의 삼위일체적 일치 관계에 참여하는 방식이라고 말한다[C.J. O’Toole, *The philosophy of creation in the writings of St. Augustine*, 22]. 여기서 우리는 이 ‘발출(*processio*)’과 ‘회귀(*conversio*)’의 과정에서 “지성(*νοῦς*)”이 “하나(*ἐν*)”로부터 “발출(*πρόοδος*)”하여 “규정되고 완성되기(*ὁρίσμός/τελείωσις*)” 위해 “하나”로 “회귀(*ἐπιστροφή*)”한다고 말하는 플로티노스의 사상이 메아리치고 있음을 확인할 수 있다[*Enneadi* II.4.5; III.8.11; V.1.5-7; 3.11; 2.1.7-11; 4.2; VI.7.16-17; N. Cipriani, “Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino”, *Augustinianum* 34 (Roma: Institutum patristicum Augustinianum, 1994), 270].

원이자 원형인 성부로 ‘자신을 완전하게 채움으로써(“perfecte implet” *trin.* VI.10.11)’ ‘성부와 동등한 모상(imago)과 형상(forma)’으로 드러나는 것이다.<sup>101)</sup>

창조주와는 달리, ‘삶이 곧 지혜로운 삶이 아닌(“non id est vivere, quod sapienter vivere” XIII.2.3)’ 영적 피조물들이 그들의 기원인 성자의 모범을 따라, ‘형상의 형상’이신 성자를 통해 성부를 지향하기를 그친다면, 그들이 “하느님을 향해 돌아섬을 통해(“conversione”) 획득한 빛을 “하느님으로부터 돌아섬을 통해(aversione)” 잃어버리고 조명과 형상화 이전의 무형적 질료, 곧 “심연과 유사한 어둠의 삶”으로 떨어질 것이다(XIII.5.6).

여기서 우리는 앞서 제시했던 ‘부르심’의 구조를 확인하게 되는데, 아우구스티누스는 창세 1,1에서 언급된 “하늘”을 “원초적으로 형상화된” 복된 피조물로 간주하면서도, 창세 1,3 “빛이 생겨라. 그리고 빛이 생겼다”(XIII.3.4)<sup>102)</sup>를 주석하면서 천사들의 돌아섬과 그 결과로서 주어지는 형상화와 조명으로 인해 ‘빛으로 만들어지는’ 창조의 완결을 말하기 때문이다. 따라서 우리는 천사의 창조에서 제1국면(무형적 질료로서 창조됨)과 제2국면(빛으로 형상화된 복된 존재자로서 창조됨)을 구별할 수 있고, 후자를 구성하는 하느님의 ‘부르심(revocatio)’은 당신과 동등한 형상이신 성자를 향해 그것을 “붙들어서 돌아서게 하심(cohibens atque convertens ad formam)”(XIII.4.5)을 의미한다는 것을 알 수 있다.<sup>103)</sup> 성부와 함께 영원하신 “말씀”을 향한 돌아섬에서 도출되는 형상화는 천사들에게 ‘조명 안에서의 지식’, 곧 창조주께 대한 지식과 그분의 정신 안에 있는 창조의 원리인 이데아에 관한 지식을 관조(contemplatio)를 통해 획득하는 것을 의미한다.<sup>104)</sup> 이 부분에서 언제나

101) 성자는 자기의 기원인 성부를 향해 완전하고 영원하게 돌아섬으로써, 그 완전한 사랑의 지향을 통해, 성부로 자신을 가득히 채우기 때문에, 성부와 동등한 모상이 되며, 동등한 모상으로서 지니는 “아름다움(pulchritudo)”으로 인해, 곧 탁월한 조화와 원초적 동등함과 유사함으로 인해 성부의 “형상(species)”이라고도 불린다(*trin.* VI.10.11).

102) “Fiat lux, et facta est lux”(창세 1,3)에 대한 『고백록』 (397-400년) 이전의 창세기 주석, 곧 『마니교 반박 창세기 해설(Gn. adu. Man.)』 (388-389년)과 『창세기 문자적 해설 미완성 작품본(Gen. litt. imperf.)』 (393-394년)에 관해서는 다음을 보라: C.J. O’Toole, *The philosophy of creation in the writings of St. Augustine*, 34-35.

103) “빛이 생겨라”는 말씀은 성부와 함께 영원한 “말씀(Verbum)”의 본성 안에서 이뤄진 하느님의 비물질적 언명으로서, 이는 말씀이 당신의 불완전한 피조물을 당신께 부르심으로써(“revocantis”) 그것을 형상화하는 것이다. 이 피조물의 “돌아섬”과 “형상화”는 그 자신의 고유한 방식으로 하느님의 말씀이자 성자를 모방하는 것이다(*Gn. litt.* I.4.9; 5.10).

104) 참조: *Gen. litt.* IV.23.40; 24.41; 25.42; V.20.38; XII.35.68; 36.69. 특히 제IV권에 따르면 (IV.22.39), 이 지식은 “저녁”과 “아침”의 관점으로 설명된다. ‘저녁 지식’은 자기-인식, 곧 자기의 고유 본성과 하느님과의 상이성에 대한 알아차림이며, 피조물들을 종자 이성(rationes seminales)을 통해 직접 아는 지식도 포함한다. ‘아침 지식’은 창조주인 말씀을 향해 ‘돌아서서(conversio)’ 그 불변하는

강조되는 점은 ‘충만한 선성으로 인해(“Ex plenitudine quippe bonitatis tuae” XIII.2.2)’ 모든 것을 이루시는 창조주의 절대적 주권으로서,<sup>105)</sup> 영적 피조물의 그분을 향한 ‘돌아섬’은 그들을 ‘돌아서게 하시어’ 빛으로 만들고자 하는 좋으신 하느님의 창조 활동의 결과일 뿐이라는 것이다. 이때 아우구스티누스는 피조물들을 ‘돌아서게 하는’ 하느님을 “성령”으로 제시하는데(XIII.4.5), 이 “하느님의 선하신 영”, “손상되지 않고 불변하는 하느님의 의지(voluntas)”이신 그분은 창조주요 하느님으로서 물 위를 감돌고 있었고(창세 1,2), 스스로 만족하면서 당신이 만든 생명 위에 현존했다. 그분의 이러한 현존은 창조된 생명체가 “당신 안에서 안식을 얻게(in se requiescere)” 하기 위한 것이며, 이 안식은, 앞서 의지와 사랑이라는 “무게(pondus)” 개념을 다루면서 우리가 논의했던 바와 같이, 하느님을 향해 ‘지향-돌아섬(intentio ut conversio)’을 수행한 결과이다. 따라서 성령을 통해 부여된(로마 5,5) ‘상승하는 사랑의 동력(“sublevatio caritatis”)(XIII.7.8)을 부여받은 창조된 생명에게는 ‘삶이 곧 행복한 삶이 아닌(“non hoc est vivere, quod beate vivere” XIII.4.5)’ 만큼, 자기를 창조하신 분께 ‘돌아서서(“converti ad eum”)’ “생명의 샘(fons vitae)” 곁에서, “빛(lumen)” 안에서 “빛을 보고 완전해지며 조명되고 행복해지는”<sup>106)</sup> 창조의 제2국면, 곧 ‘형상화’의 단계가 남아 있는 것이다.<sup>107)</sup>

---

진리로 형상화될 때 획득되는데, 모든 피조물의 인과 원인인 이데아들(rationes aeternae)에 대한 지식을 수반한다[참조: M. Drever, *Created in the Image of God: the Formation of the Augustinian Self*, A Dissertation submitted to the faculty of the divine school in candidacy for the degree of doctor of philosophy, 110].

105) 이 맥락에 있는 『교백록』 XIII권의 두 문단에서 우리 저자가 “(영적 피조물들의 존재가) 당신 앞에 무슨 공로를 지녔습니까(Quid enim te promeruit(promeruerunt) [...])?”(XIII.2.2-2.3)라는 문장을 5번이나 반복하고 있음에 주목할 필요가 있다.

106) 이성적 피조물, 곧 천사들과 인간 영혼은 지향-돌아섬에서 기인하는 지식(조명과 형상화)을 통해 존재의 충만함과 완전성(행복)을 획득하도록 창조되었다. 이들에게는 온전한 의미의 “생성됨(fieri)”이 곧 “하느님 말씀에 대한 지식(agnoscere Verbum Dei)”과 일치하는 것이다(*Gn. litt.* III.20.31). 바로 여기서 ‘육구적 차원’의 동력에 이끌린 ‘인식적 차원’을 통해 존재의 ‘양적 차원’이 재규정된다는 삼위일체적 존재론의 구조가 해명된다.

107) Hassel은 창조의 맥락에서 ‘돌아섬’이 지니는 세 단계를 지적하는데, 제1단계는 하느님에 의해 창조되는 단계이며, 제2단계는 하느님을 향해 돌아섬으로써 형상화되는 단계이다. 이 두 단계는 하나의 창조 행위로 구성되며, 피조물 편에서의 어떠한 자유의지도 포함하지 않는다. 피조물의 형상화는 말씀의 부르심으로 이뤄지는데, 성부와의 실체적-형상적 일치를 이루고 있는 당신을 본받아 “빛이 되어” 존재어로 나오도록 부르시는 것이다. 하지만 일단 창조된 피조물은 존재의 완전성을 향해 더 깊은 차원의 의지적 ‘돌아섬’으로 불리는데, 이는 영적 피조물 안에 새겨진 하느님 모상의 완성과 관련된 것이다. D.J. Hassel, “Conversion-Theory and Scientia in the *De Trinitate*”, *Recherches Augustiniennes II* (Tumhout: Brepols Publishers, 1962), 384-385.

#### 4.3.2.2. 인간 영혼의 “conversio”와 형상화

이로써 앞서 언급한 ‘삼위일체적 돌아섬’의 구조가 ‘삼위일체적 창조’의 맥락에서 (XIII.5.6) 완전하게 드러나게 되는데, 우리가 이 돌아섬의 삼위일체적 구조를 본격적으로 다루기에 앞서, 한 가지 주목해야 할 요점이 있다. 이 맥락에서 우리 저자는 인간 역시 “영혼에 따르면 영적 피조물이며”(XIII.2.3), 빛이신 ‘하느님으로부터 돌아섬으로써(“aversa a te”)’ 한때는 어둠이었지만, ‘하느님께 돌아섬으로써(“conversi sumus ad te”)’ “지금은 주님 안에서 빛이 되었다(nunc autem lux in Domino)”(XIII.12.13)고 말한다.<sup>108)</sup> 이로써, 히포의 주교는 제I권부터 제IX권에 이르는 개인적인 죄와 돌아섬(회개)의 역사를 인간 영혼의 보편적 역사에 투영하면서,<sup>109)</sup> 그것이 본성상으로는 천사들과 동일하다는 점을 드러 내면서도,<sup>110)</sup> 아직도 지난간 “어둠의 찌꺼기(reliquae obscuritatis)” 안에서 고생하고 있다는 표현으로(XIII.2.3),<sup>111)</sup> 천사들과는 달리 물리적 육체를 통해 시간성의 차원에 속해 있음을 보여 준다.<sup>112)</sup> 여기서 우리는 ‘인간 영혼과 천사들’, 그리고 ‘천사들과 성자(말씀)’라는 명백한 존재론적 위계 관계를 발견하게 된다. 이러한 위계 관계를 통해, 아우구스티누스

108) “Quia et ipsa natura scilicet intellectualis est sicut illa lux”(Gn. litt. III.20.31).

109) 히포의 주교는 자신이 과거의 죄 — 그것은 형상화 이전의 ‘혼돈과 무질서’에 비유될 수 있다 —로부터 하느님 안에서의 새로운 삶으로 회개한 사건 — 그것은 빛이신 그리스도에 동화됨과 형상화에 비유될 수 있다 — 을 “한때는 어둠이었던 저희가 당신 안에 있는 빛이 됨”(에페 5.8)의 사건으로 묘사했음을 기억하자(conf. IX.4.10). 아우구스티누스의 과거가 전체 우주의 기원과 창조 안에서, 곧 우주론적 차원 안에서 더 넓은 맥락을 발견한다는 관점은 다음을 보라: R.L. Fox, *Augustine: conversions to confessions* (New York: Basic, c2015), 550.

110) 아우구스티누스는 다양한 가설들을 검토한 뒤에, 인간이 여섯째 날 만들어진 방식에 대한 결론을 내리는데, 그날에 인간 육체는 “인과이성(ratio causalis)”으로서 세상의 요소들로 만들어진 반면, 인간 영혼은 이미 그 자체로 창조되었는데, 이것은 천사들이 무엇보다 먼저 형상화된 것과 같은 것이다. 이렇게 즉시 창조된 인간 영혼은 정해진 때에 진흙으로 빚어진 육체 안으로 주입되기까지 하느님의 작용에 감춰진 채로 남아 있었던 것이다(“hominem ita factum sexto die, ut corporis quidem humani ratio causalis in elementis mundi; anima vero iam ipsa crearetur, sicut primitus conditus est dies, et creata lateret in operibus Dei, donec eam suo tempore sufflando, hoc est inspirando, formato ex limo corpori insereret.” Gn. litt. VII.24.35). 하지만 이것은 “첫 번째 인간(아담)의 영혼”에 관한 설명이며, 개별적 영혼들이 어떻게 만들어지는가는 또 다른 매우 복잡하고 불확실한 논의들에 해당한다. 이에 관한 설명은 다음을 보라: C.J. O’Toole, *The philosophy of creation in the writings of St. Augustine*, 90-93.

111) 이러한 표현들을 통해 아우구스티누스는 인간 영혼이라는 보편적 명칭으로 이전에 고백했던 자신의 개인적인 돌아섬과 회개의 여정을 투영하고 있음을 기억해야 한다.

112) 물론 이러한 하느님을 향한 돌아섬의 수고로움에는 단지 육체성에서 기인하는 요소뿐 아니라, 첫 번째 인간의 죄(원죄)가 가진 부정적 영향력이 있음을 기억해야 한다[L. Zwollo, *St. Augustine and Plotinus: The Human Mind as Image of the Divine*, 169-172].

스는 천사들이 충만하게 존재하기 위해 ‘성자를 모범으로’ ‘성자의 조명과 형상을 통해’ ‘성령의 상승하는 사랑의 힘으로’ 성부를 향해 삼위일체적인 돌아섬을 실현해야 하는 것처럼, 인간 영혼 역시 충만하게 존재하기 위하여 ‘천사들을 모범으로’ 동일한 삼위일체적 돌아섬을 실행해야 한다고 말하고 있는 것이다.<sup>113)</sup> 이 사실은 우리 저자가 “천사도 떨어졌고, 인간 영혼도 떨어졌습니다”(XIII.8.9)라고 말하면서, ‘성자의 빛을 받아 빛이 되고’ ‘성령 안에서 안식을 얻지 못했다면’ ‘하늘의 하늘’도 그 자체로는 어두운 심연에 불과했을 것이라고 고백하는 데서도 확증된다. 바꿔 말하면, 인간 영혼과 마찬가지로, 저 복된 피조물 역시 창조되자마자 즉각 들어 높여져서 “하느님의 선물(Donum tuum)”의 힘으로, “아무런 시간의 간격 없이(nullo intervallo temporis)”<sup>114)</sup>, 빛이 되라는(“fiat lux”) 부르심에 응답하여 “스러지지 않는 빛을 향해 돌아섬(ad lumen indeficiens conversa)”으로써만 ‘시간적 변화’를 겪지 않는 충만하고 영속하는 존재자가 될 수 있었던 것이다(“ut [...] lux esset”)(XIII.10.11).<sup>115)</sup> 따라서 이 본문들이 제시하는 천사들의 ‘무시간적’ 돌아섬에 관한 논의는 궁극적으로 인간 영혼이 ‘시간과 역사의 차원에서’ 실현해야 할 결정적이고 항구한 돌아섬을 향한 여정과 그로 인한 형상화와 조명, 그리고 창조의 ‘종말론적 완성’을 함축하고 있음을 알 수 있다(XIII.13.14-14.15).

#### 4.3.2.3. 삼위일체적 존재 구조 안에 있는 “conversio”의 존재론적 의미

하지만 이러한 종말론적 돌아섬과 형상화의 여정을 구성하는 ‘삼위일체적 지향 구조’는 어떻게 제시되는가?

113) 플로티노스의 존재론적 위계 안에서 이뤄지는 돌아섬(ἐπιστροφή)의 질서는 “하나”를 향해 돌아서는 “지성”, “지성”을 향해 돌아서는 “지성-영혼”, “지성-영혼”을 향해 돌아서는 “세계영혼”, 그리고 “세계영혼”을 향해 돌아서는 “자연-영혼”을 통해 드러난다. 이러한 돌아섬은 상위의 존재자를 모사하여 그것의 모상(εἰκών, ἰνδάλμα)이 되는 과정이다. 이에 관한 설명은 다음을 보라: L. Zwollo, *St. Augustine and Plotinus: The Human Mind as Image of the Divine*, 77-85.

114) 시간의 기원에서 창조된 천사들은 시간의 차원 밖에 존재하기 때문에, 하느님의 영원성을 관조하는 그들의 찬미는 동시에 전체적으로 이뤄지며 낮과 저녁과 아침을 동시에 갖는다(*conf.* XIII.15.18; *Gn. litt.* IV.29.46).

115) 천사들이 시간성을 겪지 않는 것은 그들의 본성에 입각한 것이 아니라 그들이 은총을 통해 돌아서서 관조하는 하느님의 현실에 입각한 것이다. 만일 그들이 이 돌아섬과 관조를 멈춘다면, 그들은 어둠과 차가움으로 떨어질 것(*tenebresceret et frigeret*)이며, 이는 무형적 상태로 퇴락하는 것임과 동시에 시간적 변화 아래 던져짐을 의미한다. C.J. O’Toole, *The philosophy of creation in the writings of St. Augustine*, 43.



우리가 천사들의 돌아섬에 관련된 본문들을 기억한다면, 히포의 주교는 “말씀 성자”(conf. XIII.2.3)와 “의자-성령”(XIII.4.5)을 설명하는 문맥에서, 늘 그 자체로 충만하신 창조주와 그분을 향해 돌아서지 않으면 결코 ‘지혜롭지도 못하고’(XIII.2.3) ‘행복할 수도 없는’(XIII.4.5) 창조된 이성적 생명을 대조함으로써, “존재”를 재규정하는 지향의 이중 원리, 곧 “지식/지혜”와 “사랑/의자”의 차원을 드러낸다. 이것을 제XI권에서 해석된 필립 3,13-14의 전망을 통해 다시 표현하자면, 성령을 통해 증여된 ‘사랑과 의자’의 상승 동력(“velle”)에 이끌린 인간 영혼은 ‘지혜/진리’의 빛으로 조명된 인식(“nosse”)을 통해, 그것이 시간적 (비)존재자들로 함몰되고 분산될 없이(“non distentus”) 초월-지향하는(“sed extensus”) 하느님의 형상에 따라, ‘상승을 향한 부르심(“superna vocatio”)'에 응답함으로써, 자기 존재(“esse”)의 양적 차원(존재의 충만함으로서 ‘행복’)을 ‘재규정한다’는 것이다. 결국 ‘존재함(esse) - 인식함(nosse) - 의욕함(velle)’은 ‘삼위일체 하느님의 모상으로 창조된’(XIII.22.32) 인간 영혼의 ‘삼위일체적 존재 구조’를 가리키며(XIII.11.12; 22.32), 그것이 오직 하느님으로만 충만해질 수 있도록, 곧 ‘하느님을 소유하기 위해(capacitas Dei)’ 위대하게 만들어진(“quam magnam [...] feceris”)(XIII.8.9) 한에서,<sup>116)</sup> ‘하느님의 힘으로’ ‘하느님을 통해’ ‘하느님을 향해’ 돌아서도록 불리었음을 의미한다.

이어지는 단락에서 아우구스티누스는 ‘삼위일체의 이름’으로 받는 “세례”를 언급하고 “빛이 됨”과 “회개” 그리고 “하늘나라”에 관한 말씀을 반복하여 인용함으로써, 또다시 제XI-XIII권을 관통하는 돌아섬의 창조론적 차원에 관한 논의가 결국 제I-IX권을 아우르는 개인적인 죄와 회개, 그리고 세례의 역사와 연결되는 것임을 확실히 한다(XIII.12.13).<sup>117)</sup> 그것은 ‘언제나 이미’ 상승하는 사랑의 힘과 조명하는 진리를 통해 자신을 부르고 계신 하느님의 충만한 자비와, ‘인식적 차원’에서는 이단의 거짓된 교설로 인해, ‘욕구적 차원’에서는 물질적 대상에 사랑으로 접착하는 육적인 습관(consuetudo carnalis)의 무게로 인해 그분의 부르심에 ‘돌아서서 응답함’을 미루고 있었던 자기의 존재론적 비참의 대결이었고, 결국은 하느님의 선성과 자비의 승리로 끝난 대결이었다.<sup>118)</sup> 따라서 그의 돌아섬과

116) 아우구스티누스는 이성적 피조물이 하느님보다 못한 존재, 곧 피조물로는 결코 행복한 안식에 이르지 못하도록 ‘위대하게 창조되었음’을 고백한다(conf. XIII.8.9).

117) “Fiat lux; paenitentiam agite, appropinquavit enim regnum caelorum. Paenitentiam agite; Fiat lux”(conf. XIII.12.13). 히포의 주교는 인간의 구원이 완성되기 위해서는 “마음의 회개”와 “세례성사” 모두가 요청된다고 말할 것이다(bapt. IX.4.32).

118) 인식의 차원과 욕구의 차원이 존재의 양적 차원으로 귀결되는 영혼의 삼위일체적 구조는, 우리 저

회개를 통해 무형의 “어둠”이었던 그가 형상화와 조명을 통해 “주님 안에서 빛이 된” 사건은 하느님의 절대적인 은총의 결과임이 고백된다.<sup>119)</sup>

이 모든 논의를 통해 아우구스티누스는 다시 한 번 ‘하느님을 향한 인간 영혼의 돌아섬’이 지나는 ‘초-윤리적’이고 ‘존재-발생적인(onto-gonico)’ 차원을 드러내는데, 바로 이 ‘돌아섬’의 존재론적 의미가 『고백록』 전체를 관통하여 이 저작에 통일성을 부여하는 핵심적인 요소들 가운데 하나라고 할 수 있다.

#### 4.3.3 최종적 “conversio”와 완전한 형상화, 그리고 영원한 안식을 향한 인간 영혼의 종말론적 여정

하지만 이미 언급한 바와 같이, 돌아섬을 통한 형상화의 완성은 인간 영혼에게는 아직도 시간적 차원에서 ‘진행 중에 있는’ 여정이며, 완전한 돌아섬, 최종적 관조와 형상화, 그리고 영원한 안식이라는 종말론적 지평을 향해 열려 있다. 아우구스티누스는 이 형상화의 여정을 사도 바오로의 서간들을 인용하면서 “믿음(fides)”과 “희망(spes)”의 관점으로 다음과 같이 묘사한다.

그럼에도 불구하고 지금까지 (우리가 주님 안에서 빛이 된 것은) 믿음을 통해서(per fide)이지 아직은 형상을 통해서(per speciem)가 아닙니다(2 코린 5,7). 사실, 우리는 희망으로 구원된 것입니다. 눈에 보이는 희망은 희망이 아닙니다(로마 8,24)(XIII.13.14).<sup>120)</sup>

“믿음”과 “형상(species)”의 대조를 통해 우리 저자는 우리가 ‘빛으로 형상화됨’의 사건이 아직은 ‘가시적으로 실현된’ 것이 아니며 그 비가시적인 목표를 향해 ‘희망의 시선을 고정하여(“spe”)’ 걸어가야 하는 여정임을 드러내고 있다. 하지만 아우구스티누스의 사유에 따르면, 믿음과 희망은 “사랑(caritas)”에 의해 이끌리고 완성되는 영혼의 ‘지향 운동(intentio)’임을 기억해야 한다.<sup>121)</sup> 이 사실은 이어지는 필립 3,13의 반복되는 인용에서도

---

자가 이 구조를 따라 죄의 오류에 빠진 인간에 대한 삼위일체 하느님의 자비를 고백하면서, ‘형상으로서 성자’와 악행에 대한 하느님 심판의 심연 위를 감도는 ‘성령’에 대해 언급하는 데서 다시 한 번 확증된다(conf. XIII.12.13).

119) 하느님 은총의 정점은 바로 성부와 동등하지만, 인간을 위해 작아지신 성자의 육화를 통해 드러난다(conf. XIII.12.13).

120) “Et tamen adhuc per fidem, nondum per speciem. Spe enim salvi facti sumus. Spes autem, quae videtur, non est spes.” \* 이 논문에 인용된 아우구스티누스 본문에 등장하는 괄호 안의 성경표기는 저자의 것이다.

확증되는데,<sup>122)</sup> 히포의 주교는 이 구절을 반복해서 인용하면서 다음과 같이 말한다.

이 때문에 나는 여러분에게 영적인 사람들이 아니라 육적인 사람들에게 하듯 그렇게 말할 수 밖에 없었다(1코린 3,1)고 말한 그분마저도 자신이 아직은 과약했다고 간주하지 않으며, 뒤에 있는 것을 잊고 앞에 있는 것을 향해 초월-지향한다(필립 3,13)고 말합니다.<sup>123)</sup>

따라서 아직도 ‘육적인 피조물’에서 ‘영적인 피조물’로 ‘재형상화되고(reformari)’ ‘변형되  
는(transformari)’ 과정에 있는 인간 영혼은 ‘믿음과 희망으로’ 그리스도 안에서 상승하도록  
부르시는 하느님을 향해 지속적으로 ‘돌아서야’ 하는데, 반복해서 말하지만, ‘성령-사랑’의  
상승하는 동력에 이끌려 ‘성자-형상’을 초월-지향하면서 물질적이고 시간적인 존재자들로 분  
산됨 없이 “지향에 따라(secundum intentionem)”(필립 3,14) 걸어가야 한다.<sup>124)</sup> 이러한 인간  
영혼의 지향 운동은 이어지는 성경의 인용들에서도 함축된다. 곧 ‘생명의 샘에 관한 목마  
름’(시 42,2), ‘정신의 새로움 안에서의 변형’(로마 12,2), ‘정신에 있어 완전해짐’(1코린  
14,20), ‘하느님 영의 과결과 성령의 첫 열매를 통한 입양과 구속의 기다림’(로마 8,23), ‘유  
혹에 빠져 신랑이신 그리스도를 향한 순결한 마음을 잃어버리지 말라는 충고’(2코린 11,3),  
그리고 ‘형상의 빛이신 그리스도를 있는 그대로 봄(관조)’(1요한 3,2)의 여정이 그것이다.

121) 비가시적인 목적(finis)에 대한 “지향(intentio)”과 “돌아섬(conversio)”의 운동에 대해 믿음과 희망과 사랑의 향주덕이 수행하는 작용에 관해서는 다음의 본문을 보라: “fides, qua credat ita se rem habere, ad quam **convertendus** aspectus est, ut visa faciat beatum; spes, qua cum bene aspexerit, se visurum esse praesumat; caritas, qua videre perfruique desideret. Iam aspectum sequitur ipsa visio Dei, qui est **finis aspectus**; non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat quo se **intendat**: et haec est vere perfecta virtus, ratio perveniens ad finem suum, quam beata vita consequitur”(sol. I.6.13).

122) 아우구스티누스는 자신이 선호하는 사도 바오로의 필립 3,13을 『고백록』에서 명시적으로 세 번 인용하는데, 그것은 언제나 종말론적 현실에 대한 인간 영혼의 자세와 관련된다: 오스티아의 신비체험(IX.10.23), 시간론의 결론(XI.29.39), 그리고 형상화의 완결을 향한 여정(XIII.13.14). 우리 저자는 자신의 전집에서 해당 성경 구절을 다양한 형태로 약 63회 인용하며 14절까지 포함하는 인용은 약 35회가 된다.

123) “Adhuc et ille qui dicit: Non potui vobis loqui quasi spiritalibus, sed quasi carnalibus, etiam ipse nondum se arbitratu comprehendisse, et quae retro oblitus, in ea, quae ante sunt, extenditur.”

124) 우리는 아우구스티누스가 필립 3,13-14를 인용하는 맥락에서 습관적으로 믿음과 희망을 강조하는 경향이 있음에 유념해야 한다: “Per fidem enim ambulamus non per speciem”(du. qu. 61.7); “Per fidem enim ambulamus non per speciem [...] spes autem quae videtur, non est spes: quod enim videt quis, quid sperat?”(s. 362.4.4); “Sicut spei contrarium est retro respicere, cum spes futurorum in ea quae ante sunt se extendat”(qu. eu. II.22); “Nihil ergo tam inimicum est spei, quam retro respicere, id est, in eis rebus, quae praeterlabuntur et transeunt, spem ponere”(s. 105.5.7), ecc.

하지만 이 여정은 시간의 굴곡으로 이뤄지며 그 안에서 “다시 뒤로 미끄러지고 심연이 되며 자신을 심연이라고 믿어버리게 되는”(XIII.14.15), 곧 창조질서를 거슬러 비존재로 타락하는 위험에 노출된 만큼, 우리 저자는 성령의 음성으로 자기를 부르시면서 성자를 통해 정신의 시선을 조명하는 ‘하느님을 찾는 자의 지향(“quaerentis intentio”)’만이 가장 큰 안전을 제공한다고 확언할 것이다(*trin.* X.1.1).<sup>125)</sup> 바로 이 지향을 통해 인간 영혼은 자기 존재를 관통하는 시간성과 시간적 존재자들을 ‘기호(signum)’로 삼아 그 기호의 ‘지시체(res significata)’<sup>126)</sup>인 “시간을 창조하신 분(*qui fecisti tempora*)”(conf. XIII.15.18)을 향해 내적으로 상승할 수 있을 것인데,<sup>127)</sup> 이러한 지향의 상승은 언제나 그렇듯이 ‘불변하는 존재(*incommutabilis essentia*)’와 ‘불변하는 지식(*incommutabilis scientia*)’과 ‘불변하는 의지(*incommutabilis voluntas*)’이신 삼위일체의 ‘불변하는 은총’으로 동반된다(XIII.16.19). 실제로 이렇게 하느님의 은총에 힘입어, 그분을 목말라 하며 그분을 찾는 선한 영혼들, 곧 “영적인 사람들”은, 천사들이 “빛(*lux*)”이 된 것과 유사한 방식으로(창세 1,3), 하늘의 궁창에 생성된 ‘빛나는 물체(*luminaria*)’(XIII.18.22; 창세 1,14-18)로 묘사된다. 그들은 어린아이가 단단한 음식을 먹을 만큼 튼튼해질 때까지 기다려야 하듯, 태양을 바라볼 만큼 시선(*aspectus*)이 강화되기까지 기다려야 하는데,<sup>128)</sup> 이는 그리스도의 은총으

125) “*Tutissima est enim quaerentis intentio, donec apprehendatur illud quo tendimus et quo extendimur.*” “탐구하는 자의 지향”의 문맥과 의미에 관해서는 다음을 보라: 배성진, 「삼위일체를 향한 영혼의 여정: 성 아우구스티누스의 『삼위일체론(*De trinitate*)』에 나타난 ‘탐구하는 자의 지향(*quaerentis intentio*)’ 개념을 중심으로」, 167-174.

126) 아우구스티누스의 ‘기호론’에 따르면, 영혼의 지향은 기호와 지시체를 결합하는 역할을 한다(“*ea scilicet regula, quae naturaliter plurimum ualeat, ut auditis signis ad res significatas feratur intentio.*” *mag.* 8.24). 한편 고백록의 이 맥락은 “궁창(*firmamentum*)”으로 상징된 성경 위에, 곧 영원의 영역에 존재하는 천사들이 하느님을 향구하게 직접 관조하고 있음과는 달리, 궁창 아래에, 곧 시간의 영역에 자리한 인간 영혼은 성경의 문자(기호)를 읽고 그 의미를 해석하는 시간적인 지향 운동을 통해 하느님의 영원한 자비와 진리를 깨달아야 함을 강조한다(conf. XIII.15.18; 23.34; 29.44).

127) 지향의 내적 상승을 통한 시간의 구축에 관해서는 참조: 배성진, 「아우구스티누스의 ‘시간론’에서 주 관주의의 문제: 『고백록』 제XI권에 나타난 시간 존재의 아포리아를 중심으로」, 45-49.

128) 어린아이가 “어른의 음식(*cibum grandium*)”을 먹기까지 성장해야 한다는 것과 “시선의 허약함(*infirmitas aspectus*)”이 하느님을 향구하게 관조할 만큼 강화되어야 한다는 것은 “육적인 습관(*consuetudo carnalis*)”이라는 무게(*pondus*)에 짓눌려 하느님을 향구하게 관조할 수 없었던 저자의 신비적 상승 체험에서 이미 등장한다(VII.10.16; 17.23). 이러한 사실은 하느님과 인간의 중개자이며 “살이 되신 말씀(*Verbum caro factum*)”을 받아들이고 그분의 겸손과 순명 안에서 은총으로 상승되는 “지향”을 요청한다(VII.18.24). 한편 “시선(*aspectus*)”이 “지향(*intentio*)”의 의미 영역에 속한다는 설명은 다음을 보라: 배성진, 「아우구스티누스의 인식론에서 주의주의의 문제: 삼위일체적 감각지각 이론을 중심으로」, 『철학논집』 제61집(2020년 05월), 서강대학교 철학연구소, 148-151.

로 양육된 그들의 지향이 언젠가는 ‘기호와 시간’의 차원을 넘어 “경이로운 관조(contemplatio mirabilis)”에 도달하기 위함이다(XIII.18.23).<sup>129)</sup> 이러한 완전한 관조에 이르게 하는 시선의 강화는 삼위일체의 모상으로서 그 삼위일체를 지향하도록 창조된(창세 1,26)<sup>130)</sup> “정신”이 “삼위일체를 볼 수 있도록(capacem videre trinitatem unitatis vel unitatem triitatis)” 새롭게 ‘재형상화되어(reformari)’(로마 12,2) 하느님의 모상에 따라 “하느님께 대한 지식으로 새로워지는 데”(콜로 3,10) 있다(XIII.22.32).<sup>131)</sup>

이렇게 아우구스티누스는 ‘하느님을 향한 인간 영혼의 돌아섬’과 ‘하느님으로 형상화됨’을 정신의 존재를 구성하는 ‘삼위일체 모상의 완성’이라는 종말론적 지평으로 가져간다. 그리고 이 ‘삼위일체적 은총’에 이끌린 ‘삼위일체적 지향 운동’을 통한 인간 영혼의 존재론적 완성과 함께,<sup>132)</sup> 비로소 이 저작의 첫 단락에서 고백된, ‘하느님을 향해 창조되었기 때문에(I.1.1)’ 그분께 이르기까지 ‘고요할 수 없는 인간의 마음’이 “고요함의 평화(pax quietis), 안식일의 평화, 저녁이 없는 평화”(XIII.35.50)에, 곧 ‘영원한 생명의 안식일에 하느님 안에서의 안식’(XIII.36.51)에 도달할 것이다.

하느님께서 이 여정의 끝에 선사해 주실 “위대한 성화(grandis sanctificatio)” 안에서 누리는 안식이야말로 ‘하느님을 향해 돌아선’ 인간 영혼의 여정이 완성되고 그것이 지닌 존재론적 의미가 충만하게 드러나는 장소이다.

129) 이러한 관조는 영혼의 정화에서 비롯되는 것으로, 신플라톤주의 전통에서 형상화 과정의 정점을 차지한다(M.-A. Vannier, “Creatio”, “Conuersio”, “Formatio” chez S. Augustin, 34-38). 한편 플라톤/아리스토텔레스로부터 플로티노스를 거쳐 아우구스티누스에 이르는 “관조(θεωρία)”에 관해서는 다음의 저작 참조: G. Reale, Monografia introduttiva di Sant’Agostino, *Le Confessioni*, 182-188.

130) “하느님의 모상(imago Dei)” 개념은 이중적인 의미의 긴장 속에 있음을 기억해야 한다. 정신은 그것이 정신으로 창조된 한, ‘이미’ 하느님의 모상이지만(*trin.* XIV.4.6), 성부의 동등한 모상이신 그리스도를 모범으로 하여 하느님을 향해(ad) 자신의 지향을 완전하게 실행함으로써 ‘완성된’ 하느님의 모상이 된다(XII.7.10).

131) 하느님을 향한 돌아섬을 통해 지식(scientia)과 지혜(sapientia)에 이르는 정신의 여정에 관한 논의는 『삼위일체론(*De trinitate*)』에서 매우 핵심적인 내용을 구성한다. 이에 관한 설명은 다음을 보라. D.J. Hassel, “Conversion-Theory and Scientia in the *De Trinitate*”, 390-401.

132) 이 맥락에서 히포의 주교는 삼위일체적 창조의 형이상학을 구성하는 범주인 ‘정도(modus) - 형상(species) - 질서(ordo)’의 종결을 언급함으로써(“Omnis quippe iste ordo pulcherrimus rerum valde bonarum modis suis peractis transiturus est” XIII.35.50) 인간 영혼의 ‘삼위일체적 지향’의 완결을 함축하고 있으며, 마지막 장에서 인간의 마음이 ‘하느님의 영으로부터 선했던 행위를 잉태한 후에야(“posteaquam concepit de Spiritu tuo cor nostrum” XIII.37.53)’ 그것을 행하기 위해 움직이며, 그 전에는 하느님을 저버리고 악한 행위를 하도록 움직이고 있었다는 고백을 통해, 다시 한 번 자기 죄의 역사 전체를 하느님의 은총으로 촉발된 ‘지향-돌아섬’이라는 관점으로 요약하고 있음에 주목할 필요가 있다.

## 나가는 말

지금까지 우리는 『고백록』에 등장하는 램마 “*conversio*”의 용례를 따라, 해당 저작 전체에 걸쳐 이 용어가 가리키는 다양한 주체들의 ‘돌아섬’의 양상과 그 결과들을 분석했다. 그것은 무엇보다 인간을 향해 돌아서 있는 하느님 자비의 존재 방식을 가리키며, 더욱 구체적으로는, 성자와 성령을 통해 피조물들을 존재의 충만으로 부르는 성부의 구원 행위를 의미하는 것으로 드러난다. 우리 램마가 지닌 이러한 삼위일체적 구원론의 바탕은 아우구스티누스가 자기를 부르는 하느님을 향해 회귀하는 행위를 통해 단순히 개인적인 윤리적 회심의 차원을 넘어 보편적 인간 영혼이 지닌 삼위일체적 존재 구조를 드러내 보이는 것을 가능케 한다. 바로 이 구조에 따라, ‘상승하는 사랑의 동력’으로, ‘진리로 조명된 인식’을 통해, ‘존재의 충만함’에 도달하도록 창조된 인간 영혼은 인식과 의지의 배향(*aversio*)을 통해 자신의 창조주로부터 물질적인 피조물로 돌아섬으로써 하느님으로부터도, 또한 그분 안에서만 고유의 장소를 발견하는 자기로부터도 돌아서게 된다. ‘하느님을 향해 돌아섬(*conversio ad Deum*)’과 ‘하느님으로부터 돌아섬(*aversio a Deo*)’의 지향 운동(*intentio*)이 지나는 이 존재론적 차원은 『고백록』 후반부의 창세기 주석 안에서 천사들이 창조주를 향해 돌아섬으로써 ‘빛의 존재로 형상화됨’을 통해 명시적으로 드러난다. 히포의 주교는 자신의 고유한 창조의 해석학을 통해, 본성상 천사들과 동일한 인간 영혼이, 저복된 피조물들과는 달리, 육체와 원죄를 통해 시간성에 매여 있으면서 시간적 (비)존재자들로 분산되어 자신의 원천과 본질을 망각하고 창조 이전의 상태로 타락하는 원리를 보여 주는 동시에, 성령 안에서 성부를 향해 영원하고 완전하게 회귀하는 “말씀”의 모범을 따르는 천사들과 같이, 삼위일체의 은총에 힘입어 시간의 창조주를 향해 종말론적 초월지향으로 돌아서야 할 필요성을 역설한다. 더 나아가, 『고백록』 마지막 문단에 등장하는 창조의 완성으로서 ‘영원한 안식일의 평화’ 개념은 자기-분열의 혼돈과 어둠이라는 존재론적 ‘무형성(*informitas*)’ 혹은 ‘기형성(*deformitas*)’으로부터 자기-귀환을 통해 하느님을 향해 상승하는 인간 영혼의 ‘돌아섬’이 지나는 존재론적 의미, 바꿔 말하면, 정신이 자기 존재의 기원이자 목적인 하느님을 바로 그 하느님의 은총에 힘입어 지향함으로써 그분의 완전한 모상으로 ‘재형상화됨(*reformatio*)’과 ‘변형됨(*transformatio*)’의 의미를 개현하는 것이 해당 저작 전체를 관통하는 아우구스티누스의 핵심적인 문제의식임을 드러내 준다.

## 참고문헌

### [주석서]

- Sant'Agostino, *Storie di Conversione (Confessioni, Libro VIII)*, a cura di F. Gasti, Venezia: Marsilio, 2012.
- Agostino, *Le Confessioni*, a cura di G. Reale, Milano: Bompiani, 2012/13.
- \_\_\_\_\_, *Commenti alla Genesi*, a cura di G. Catapano ed E. Moro, Milano: Bompiani, 2018.
- Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggin, Milano: Bompiani, 2014.

### [라틴어 텍스트]

<https://www.augustinus.it/>

### [아우구스티누스 연구]

- Ayres, L., “Misura, Numero e Peso”, *Agostino Dizionario Enciclopedia*, Roma: Città Nuova, 2007, 963-964.
- Beierwaltes, W., “Augustins Interpretation von *Sapientia* 11,21”, *Révue des Études Augustiniennes* 15(1969), 58.
- Bertacchini, R., *Agostino e la “via unitatis”*, Napoli: Editrice domenicana italiana, 2004.
- Behm, B., “μετανοέω, μετάνοια”, *Theological Dictionary of the New Testament* IV, G. Kittel and G. Friedrich, ed., G.W. Bromiley, tr., Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1967, 976-980; 989-1008.
- Bertram, G., “στρέφω”, *Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel and G. Friedrich, ed., G.W. Bromiley, tr., Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1971, 714-729.
- Bouton-Touboul, A.I., “Pondus”, *Augustinus-Lexikon* IV(5/6), C. Mayer, al., ed., Basel: Schwabe, 2012-2018, 786-789.
- Catapano, G., *Il tempo*, Roma: Città Nuova, 2007.
- Cillerai, B., *La memoria come capacitas dei secondo Agostino: unità e complessità*, Pisa: ETS, 2008.

- Cipriani, N., “Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino”, *Augustinianum* 34, Roma: Institutum patristicum Augustinianum, 1994, 270.
- Clark, M.T., “Immagine, dottrina della”, *Agostino Dizionario Enciclopedia*, 822-824.
- Dobell, B., *Augustine's intellectual conversion: the journey from platonism to christianity*, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2011.
- Djurovic, D.Z., *La Protologia e l'escatologia nel De Genesi ad litteram di Sant'Agostino: Analisi esegetico-teologica, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Theologia et Scientiis Patristicis*, Roma: Augustinianum, 2010.
- Drever, M., *Created in the Image of God: the Formation of the Augustinian Self*, A Dissertation submitted to the faculty of the divine school in candidacy for the degree of doctor of philosophy, Chicago & Illinois, 2008.
- Du Roy, O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris: Études augustiniennes, 1966.
- Fox, R.L., *Augustine: conversions to confessions*, New York: Basic, c2015.
- Gioia, L., *The Theological Epistemology of Augustine's "De Trinitate"*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Hadot, P., “Conversion”, *Encyclopaedia Universalis* IV, Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1968, 979-981.
- Hassel, D.J., “Conversion-Theory and Scientia in the *De Trinitate*”, *Recherches Augustiniennes* II, Turnhout: Brepols Publishers, 1962, 383-401.
- Hochschild, P.E., *Memory in Augustine's Theological Anthropology*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Jacobshn, H., “Conversio”, *Thesaurus Linguae Latinae* IV, Lipsiae in Aedibus B.G. Teubneri, 1906-1909, 853-856.
- Jaeger, W., *Paideia: La formazione dell'uomo greco*, tr. it. da L. Emery, A. Setti, Milano: Bompiani, 2003.
- Madec, G., “conuersio”, *Augustinus-Lexikon* I, C. Mayer, *al.*, ed., Basel: Schwabe, 1986, c. 1276-1294.
- Marion, J.-L., *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin*, Paris: Presses universitaires de France, 2008.



- Mayer, C., “Confessio, confiteri”, *Augustinus-Lexikon* I, c. 1131-1133.
- O’Connell, R.J., *Images of conversion in St. Augustine’s Confessions*, New York: Fordham University Press, 1996.
- O’Toole, C.J., *The philosophy of creation in the writings of St. Augustine*, Whitefish: Kessinger, 2009.
- Pokorny, J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch* II Bern, München: Francke Verlag, 1959, 612-613.
- Reta, J.O., “Conversione”, *Agostino Dizionario Enciclopedia*, 473-478.
- Reale, G., *Agostino, De natura boni*, Milano: Rusconi, 1995.
- Solignac, A., “Reminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le debut du *De ordine* de saint Augustin”, *Archives de Philosophie* 20, Paris: Beauchesne, 1957, 455-461.
- \_\_\_\_\_, “Mesure, nombre et poids”, Notes Complémentaires n. 18, *La Genèse au Sens Littéral en Douze Livres* (I-VII): *Bibliothèque Augustinienne* 48, Paris: Desclée, 1972, 636.
- \_\_\_\_\_, “Caelum caeli”, *Augustinus-Lexikon* I, c. 702-704.
- Theiler, W., *Porphyrios und Augustin*, Halle (Saale): Niemeyer, 1933.
- Van Geest, P., “Ordo”, *Augustinus-Lexikon* IV(5/6), 373-379.
- Vannier, M.-A., “Creatio”, “Conuersio”, “Formatio” chez S. Augustin, Fribourg: Editions Universitaires Fribourg, 1991.
- Vaught, C.G., *Access to God in Augustine’s Confessions: books X-XIII*, Albany: State University of New York Press, c2005.
- Zwollo, L., *St. Augustine and Plotinus: The Human Mind as Image of the Divine*, Leiden-Boston: Brill, 2018.
- 배성진, 「성 아우구스티누스의 초기 대화편에 나타난 INTENTIO의 근본 의미: 『아카데미아학과 반박』과 『행복론』을 중심으로」, 『중세철학』, 25(2019), 87-100.
- \_\_\_\_\_, 「아우구스티누스의 ‘시간론’에서 주관주의의 문제: 『고백록』 제XI권에 나타난 시간 존재의 아포리아를 중심으로」, 『중세철학』, 26(2020), 5-58.
- \_\_\_\_\_, 「삼위일체를 향한 영혼의 여정: 성 아우구스티누스의 『삼위일체론(De trinitate)』에 나타난 ‘탐구하는 자의 지향(quaerentis intentio)’ 개념을 중심으로」, 『신학과 철학』 36(2020, 봄), 187-191.

\_\_\_\_\_, 「아우구스티누스의 인식론에서 주의주의의 문제: 삼위일체적 감각지각 이론을 중심으로」, 『철학논집』 61(2020, 05), 서강대학교 철학연구소, 145-171.

성 아우구스티누스의 『고백록(*Confessiones*)』에 나타난  
“*conversio*”의 근본 의미:  
‘돌아섬-회개’의 존재론적 차원을 중심으로

배성진

아우구스티누스의 『고백록』에 등장하는 램마 “*conversio*”는 무엇보다 먼저 성자와 성령을 통해 인간을 향해 ‘돌아서 있는’ 성부의 자비로운 존재 방식을 의미한다. 오랜 방황 끝에 ‘뒤늦게’ 하느님께 ‘돌아오는’ 아우구스티누스의 회심은 ‘언제나 이미’ 그를 당신께 ‘돌아서도록’ 부르시는 하느님 은총의 작용이었다. 이렇게 저자 개인의 역사 안에서 ‘부르심과 응답’의 상관성을 구성하면서 윤리적-영성적 차원으로 제시된 “*conversio*”는, 창조의 맥락 안에서는, 존재로 부르는 창조주와 그분께 ‘돌아섬’으로써 존재로 나오는 ‘영적 피조물’의 상관관계를 구성하면서 그것이 지닌 ‘존재-발생적인’ 의미를 개현하게 된다. 성령의 힘으로 성자를 통해 성부께로 즉시 돌아섬으로써 빛으로 형상화되는 천사들의 무시간적 창조과정은, ‘상승하는 사랑의 동력’으로, ‘진리로 조명된 인식’을 통해, ‘최상의 존재 척도’에 도달하도록 불린 인간 영혼이 시간성을 통해 시간의 창조주를 향해 종말론적 초월-지향으로 ‘돌아서도록’ 촉구한다. 삼위일체의 모상으로 창조된 인간 영혼이 삼위일체의 은총으로 자기 존재를 완성하여 마침내 이르게 되는 영원한 인식일의 평화가 우리 램마의 궁극적 의미가 드러나는 장소이다.

**주제어 :** 돌아섬-회개(*conversio*), 지향, 창조, 형상화, 삼위일체.

Fundamental Meaning of *conversio* in St. Augustine's *Confessiones*:  
with particular reference to the ontological dimension of 'turning to-conversion'

Bae, Sung-Jin

The lemma *conversio* in St. Augustine's *Confessiones* means first of all the merciful *modus essendi* of the Father 'turning to' His universe and to individuals in it through the Son and the Holy Spirit. The conversion of our author, who returned towards God late after a long period of 'turning away(*aversio*)' from Him, also is presented as the very work of divine grace, by which God was always already calling him to turn and return to Him. The *conversio*, that, constituting a correlation between this calling and response in Augustine's personal history, is seen from an ethical and spiritual perspective, in meditation on Genesis, constituting the correlation of the Creator calling to being, i.e. to convert away from dark chaos towards the formation with the creatures coming into being by responding to His calling, comes to manifest its 'onto-gonic' meaning. The atemporal process of creation of the angels(*caelum caeli*) who were formed into the light by turning immediately to the Father through the Son in virtue of the Holy Spirit can be seen as a sign for the human soul, called to the Supreme Measure of being through the knowledge illuminated by the Truth with the power of the elevating Love, to turn towards the Creator of time according to the eschatological *extensio*. The peace and rest on the eternal Sabbath the human

soul will someday reach to perfect its being created in the image of the Trinity by the same Trinitarian grace is the place where the ultimate meaning of our lemma is disclosed.

**Key Words:** Turning to-Conversion(*conversio*), *intentio*, *creatio*, *formatio*, Trinity.

---

논문 투고일	2022년 2월 03일
논문 수정일	2022년 3월 29일
논문 게재 확정일	2022년 3월 28일

---



## 돈 보스코의 예방교육을 통한 시노달리타스의 재해석: 청소년 사목에서 교회 쇄신의 모델로\*

김선필

제주연구원 제주학연구센터

1. 들어가는 말
2. 교회 쇄신의 원리, 시노달리타스
3. 돈 보스코의 예방교육을 통한 시노달리타스의 재해석
  - 3.1 돈 보스코의 예방교육
  - 3.2 예방교육을 통한 시노달리타스의 재해석
    - 3.2.1 상호 경청과 대화의 공동체: 이성
    - 3.2.2 신앙 안에서 교도권에 대한 존중: 종교
    - 3.2.3 하느님 백성의 친교, 가족 정신의 부활: 감응하는 사랑
4. 나가는 말

\* 본고는 2021년 11월 6일 “위드With 코로나: 시대의 징표에 응답하는 예방교육”이라는 주제로 개최된 돈보스코청소년영성사목연구소 제7회 심포지엄 발표문을 수정·보완한 글임.

## 1. 들어가는 말

예방교육은 성 요한 보스코(S. Giovanni Bosco, 1815-1888, 이하 돈 보스코)가 창안한 독특한 교육체계로서 그 효과와 가치를 인정받아왔다. 예방교육은 돈 보스코의 모범을 따라 살아가는 살레시오 가족의 헌신적인 노력으로 세계 각지에서 뿌리를 내려왔다. 한국에도 살레시오 가족이 진출(살레시오회 1954, 살레시오수녀회 1957)하면서 돈 보스코의 삶과 예방교육이 소개되었다. 살레시오 가족은 한국에서 가장 가난하고 소외된 청소년들을 우선적으로 만나며 그들 안에서 예방교육을 실천해왔다.

그런데 한국 살레시오 가족은 예방교육을 체계적으로 정리하고 문서화하여 한국 사회의 다양한 영역에 소개하는 작업에는 다소 무관심했던 것으로 보인다. 그것은 예방교육이 이론보다는 삶으로 구현되는 것이라는 전통이 살레시오 가족 안에 자리 잡고 있었기 때문으로 추정된다. 무엇보다 예방교육을 창안했던 돈 보스코 자신이 예방교육은 이론보다는 삶을 통해 구현되는 것이라고 여겼다. 때문에 그는 자신의 교육 방법을 글로 정리한 『예방교육에 관한 소고』에 대해 만족스러워하지 않았다고 한다. 초창기 살레시오 회원들 역시 예방교육을 이론화하기 보다는 현장에서의 경험을 강조했다.<sup>1)</sup> 이러한 경향은 한국 살레시오 가족에게서도 발견된다. 예를 들어 살레시오 가족이 한국에 진출한지 70여 년이 지나고 있지만, 예방교육과 관련된 책자와 학술 논문을 찾아보기란 쉽지 않은 것이 사실이다.<sup>2)</sup>

나는 돈 보스코의 예방교육이 가난하고 소외된 청소년들을 보살피는 영역에서만 회자

- 
- 1) “우리 살레시오 회원의 교육학은 교수의 강좌로부터 학술적인 논문으로 배우는 것이 아니다. 실생활이 곧 우리의 논문이며 운동장, 자습실, 오락실, 성당, 기숙사가 곧 우리 논문의 내용이다.” 벤자민 푸토타 엮음, 『예방교육영성』, 이선비 옮김, (서울: 돈보스코미디어, 1998), 184-186.
  - 2) 지금까지 출간된 예방교육 관련 책자는 대략 다음과 같다. 푸토타 엮음, 『예방교육영성』; 피에트로 브라이도, 『돈 보스코의 예방교육』, 강연중 옮김, (서울: 돈보스코미디어, 2017); 카를로 데 암브로지오, 『돈 보스코처럼 교육합시다』, 살레시오수녀회 옮김, (서울: 돈보스코미디어, 2020) 등. 학술 논문으로는 몇몇 살레시오 회원과 평신도의 석사학위논문과 학술 논문들이 발견된다. 박해승, 『돈보스코, 그의 교육 철학과 신심 생활에 관한 연구』, 석사학위논문, 가톨릭대학교 대학원, 2006; 이미영, 『마이스터 엑카르트 관점에서 보는 돈 보스코의 예방교육적 생태영성』, 석사학위논문, 대구가톨릭대학교 대학원, 2011; 이미영, 「하느님의 관상하는 이론-예방교육 영성」, 『종교문화학보』, 10(2013); 정성애, 『현대 사회의 청소년 행동이해와 돈 보스코 예방교육』, 석사학위논문, 대구가톨릭대학교 대학원, 2019; 정지원, 『성 요한 보스코의 예방교육영성의 ‘이성’적 측면이 청소년교육에 미치는 영향-천주교 살레시오회 기관의 청소년을 중심으로』, 석사학위논문, 가톨릭대학교 대학원, 2004; 정현숙, 「돈 보스코의 예방교육과 상담」, 『종교교육학연구』, 18(2004); 정현숙, 「돈 보스코의 예방교육에서 종교 원리의 원천」, 『종교교육학연구』, 20(2005).



되고 활용되는 상황을 안타깝게 생각한다. 왜냐하면 예방교육은 하나의 교육 체계일 뿐만 아니라, 보편교회가 성인으로 인정한 돈 보스코의 삶 전체를 뜻하기 때문이다. 즉, 돈 보스코를 통해 보여주신 하느님의 카리스마(Charisma)는 신앙인이 따라 살아야 할 삶의 방식(modus vivendi Christianorum) 가운데 하나<sup>3)</sup>이며, 그런 의미에서 “예방교육은 하나의 영상”이다.<sup>4)</sup> 나는 이러한 문제의식을 바탕으로 돈 보스코의 예방교육이 청소년 사목을 넘어 천주교회 전반에 확장적용될 수 있는 가능성을 모색해보려고 한다.

이 논문은 최근 교회 안에서 자주 회자되고 있는 ‘시노달리타스(synodalitas)’<sup>5)</sup>와 예방교육의 관계에 주목한다. 시노달리타스는 교회 구성원 간의 친교와 소통을 강조하는 개념으로, 프란치스코 교황(PP. Franciscus, 재위 2013~)이 교회 쇄신의 방향으로 제시하였다. 이후 2018년에 교황청 국제신학위원회가 『교회의 삶과 사명 안에서 공동합의성』이라는 책을 발간하여, 새롭게 조명된 이 개념을 신학적으로 정리했다. 이 문헌은 2019년에 한국천주교주교회의가 번역출판하면서 한국 교회에 널리 알려졌다. 한편 세계주교시노드 제 16차 정기총회는 전 세계 천주교회에 시노달리타스의 구체적 실천을 요청하고 있다. 이번 시노드는 “시노드 정신을 살아가는 교회를 위하여: 친교, 참여, 사명”이라는 주제로 2021년 10월부터 2023년 10월까지 2년간 각 지역교회, 주교회의, 대륙별 교회, 보편교회 단계로 진행되고 있다. 이에 따라 한국 교회의 각 공동체(교구, 수도회 등) 안에서 시노드 정신에 입각한 여러 작업들이 진행되고 있다. 이처럼 오늘날 시노달리타스 개념은 교회 쇄신을 의미하는 대명사로 자리 잡고 있다.

3) “각 성인은 성령께서 예수 그리스도의 풍요로움에서 이끌어 내시어 그리스도인들에게 선사하시는 메시지입니다.” 프란치스코, 권고 『기뻐하고 즐거워하라』 (*Gaudete et Exultate*, 2018), (서울: 한국천주교중앙협의회, 2018), 21항.

4) 한국 살레시오회 전임 관구장이었던 현명한 신부는 다음과 같이 말한다. “예방교육은 하나의 영성입니다. 돈보스코는 자기를 따르는 사람들을 위해서 이 안에 자신의 사도적 활동 영성을 모두 집약해놓았기에, 살레시오 가족의 사도적 활동을 위한 진정한 영성은 이 안에서 찾아지는 것입니다. 예방교육은 돈보스코를 따르는 사람들의 애덕과 그리스도인의 생활을 완성시키는 실천방법으로 정의될 수 있습니다.” 현명한, 『소개의 말』, 『예방교육영성』, (서울: 돈보스코미디어, 1998), 5. 알베르토 카빌리아(Alberto Caviglia) 신부는 예방교육을 살레시오 회원의 네 번째 서원으로 여겨야 한다고까지 말한다. 알베르토 카빌리아, 『살레시오 영성』, 서정관 옮김, (서울: 돈보스코미디어, 1999), 154.

5) ‘시노달리타스’는 ‘공동합의성’으로 번역되어 한국 교회 안에서 사용되어 왔다. 하지만 2021년 주교회의의 추계 정기총회는 해당 개념을 번역어 대신 라틴어 발음인 ‘시노달리타스’라 부르기로 결정했다. 이에 따라 총회 이전에 출간된 글들에서는 ‘공동합의성’이라는 번역어를 사용하고 있으며, 총회 이후에는 ‘시노달리타스’를 사용하고 있다. 이 글에서는 인용문에 ‘공동합의성’, ‘공동합의적’이라는 표현이 사용될 경우, 해당 출판물의 고유성을 존중하기 위해 그 표현을 그대로 사용하고, 인용문이 아닌 경우 주교회의의 결정에 따라 해당 개념을 모두 ‘시노달리타스’로 표현하기로 한다.

하지만 시노달리타스는 교회가 나가야 할 방향을 알려줄 뿐, 그것이 어떤 방식으로 구현되어야 하는 것인지에 대해서는 다소 막연한 것이 사실이다. 때문에 어떤 사람들은 시노달리타스를 ‘교회 민주화’로 해석하고, 누군가는 토론만 열심히 하면 된다고 하며, 또 어떤 사람들은 교도권(magisterium)의 가르침은 더 이상 의미가 없다고 보는 경우도 있다. 따라서 이런 혼란을 잠재우면서 시노달리타스를 올바르게 이해하고 실천하는 작업이 한국 교회 안에 요구된다고 하겠다.

예방교육은 이성, 종교, 감응하는 사랑(amorevolezza, ‘친절한 사랑’으로도 번역됨)을 특징으로 한다. 나는 이 예방교육이 시노달리타스를 신자들에게 올바르게 이해시키고, 또 교회 안에서 그것을 구체적으로 실현할 수 있는 방법 혹은 영감을 불러일으킬 수 있다고 생각한다. 즉, 예방교육이 청소년 사목 원리에서 교회 쇄신의 원리로 확장 해석될 수 있다고 보는 것이다. 이를 위해 이 논문은 시노달리타스 개념에 대해 살펴본 뒤, 예방교육의 세 기둥인 이성, 종교, 감응하는 사랑을 통해 시노달리타스의 구체적인 의미를 재해석할 것이다. 이로써 예방교육이 시노달리타스를 향한 교회 쇄신의 구체적인 실천 모델이 될 수 있음을 보여줄 것이다.

## 2. 교회 쇄신의 원리, 시노달리타스

시노달리타스의 여정은 하느님께서 제삼천년기의 교회에 바라시는 것이다.<sup>6)</sup>

프란치스코 교황은 2015년 주교 시노드 설립 50주년 기념 연설에서 교회 쇄신을 위한 핵심 키워드로 ‘시노달리타스’ 개념을 제시했다. 시노달리타스는 ‘~와 함께’라는 의미의 그리스어 ‘συν’과 ‘길’이라는 의미의 ‘ὁδος’가 합성된 단어로서, “하느님 백성이 함께 걸아가는 여정”을 뜻한다. 그것은 예수를 따르는 사람들의 모습을 연상시킨다. 예수께서 자신을 “길이고 진리요 생명”(요한 14,6)이라고 말씀하셨기 때문이다.<sup>7)</sup> 이점에서 시노달리

6) Francis, *Address of His Holiness Pope Francis*(Ceremony Commemorating the 50th Anniversary of the Institution of the Synod of Bishops), (2015.10.17.); 교황청 국제신학위원회, 『교회의 삶과 사명 안에서 공동합의성』(*La Sinodalita Nella Vita e Nella Missione Della Chiesa*, 2018), (서울: 한국천주교중앙협의회, 2019), 1항에서 재인용.

7) Ibid., 3항.

타스는 “‘시노드적인 교회’의 ‘구성적 차원’” 즉, “하느님 백성 전체가 교회의 삶과 사명에 관련되고 참여하는 것”을 일컫는다.<sup>8)</sup>

시노달리타스는 프란치스코 교황이 재위 초기에 밝힌 사목방침이 구체적으로 드러난 개념이라고 할 수 있다. 교황은 2013년에 발표한 권고 『복음의 기쁨』을 통해, “제2차 바티칸공의회는 교회의 개혁을 예수 그리스도께 충실한 끊임없는 자기 쇄신에 열린 것으로 제시”한다면서, 교황 성 바오로 6세가 밝힌 바와 같이 교회는 “거룩하고 흠없는 그리스도의 신부로서의 이상적인 교회상과(예페 5,27 참조) 현대 세계에 제시되는 실질적인 교회상을 비교”하는 과정을 통해 지속적인 자기 쇄신을 추구해나가야 한다고 강조했다.<sup>9)</sup>

그동안 교회는 “교황을 정점으로 하여 목자들로 구성된 가르치는 교회(Ecclesia docens), 그리고 하느님 백성의 나머지 다른 구성원들로 이루어진 배우는 교회(Ecclesia discens)”<sup>10)</sup>로 자신을 구분 짓고, 구성원 간에 수직적이고 경직된 관계를 형성해 왔다. 하지만 제2차 바티칸공의회는 성직자와 수도자, 평신도를 하나의 ‘하느님 백성’(populus Dei)으로 선언하며, 교회 구성원 간의 친교를 강조했다.<sup>11)</sup> 이점에서 시노달리타스는 비록 공의회의 가르침에서는 “명시적으로 나타나지 않지만 ... 공의회가 약속한 쇄신 작업의 중심에 있다고 단언할 수 있다.”<sup>12)</sup>

교회가 제시하는 시노달리타스의 원리는 ‘함께 모여 고민하되, 지도자가 결정한다.’라고 요약할 수 있다. 모든 구성원들은 ‘신앙 감각’(sensus fidei)을 통해 복음화의 능동적 주체로서 교회의 활동에 참여하고,<sup>13)</sup> 교회 지도자인 장상은 그들의 원의를 경청하고 사목적 차원에서 결정을 내리게 되는 것이다. 이때 장상은 개인적인 판단으로 결정을 내리는 것이 아니라, 하느님께서 부여하신 직무에 따라 결정을 내린다.<sup>14)</sup> 장상은 교회 공동체의 대표로서 결정을 내리는 것이기에, 홀로 결정하는 것이 아니라 공동체와 함께 결정을 내리는 것이다. 따라서 결정을 내리는 장상의 책임은 너무나 막중하다. 교회 구성원들은 그 책임을 함께 나누기 위해 마음을 모아 장상에게 협조할 필요가 있다. 이것이 시노달리타

8) Ibid., 5항, 7항.

9) 프란치스코, 권고 『복음의 기쁨』(Evangeli Gaudium, 2013), (서울: 한국천주교중앙협의회, 2014), 26항.

10) 교황청 국제신학위원회, 『교회의 삶과 사명 안에서 공동합의성』, 35항.

11) 제2차 바티칸공의회, 『교회 헌장』(Lumen Gentium, 1964), (서울: 한국천주교중앙협의회, 2002), 제2장.

12) 교황청 국제신학위원회, 『교회의 삶과 사명 안에서 공동합의성』, 6항.

13) Ibid., 9항.

14) Ibid., 68-69항.

스의 선순환이다. 구성원들은 함께 모여 교회의 일에 대해 고민하고, 장상은 그 고민을 바탕으로 교회의 이름으로 결정을 내린다. 그 결정의 무게를 잘 알고 있는 구성원들은 장상에게 협조하고 또 함께 모여 고민하는, 그렇게 하느님 나라를 향해 함께 걷는 여정이 시노달리타스를 구현하는 교회의 삶인 것이다.

물론 현실은 이상과 다를 수 있다. 교회 안에 ‘함께 모여’ 자체가 안 될 수도 있다. 또한 장상이 교회의 대표가 아닌 개인적인 성향으로 결정을 내릴 수도, 평신도가 지도자의 권위를 존중하지 않을 수도 있다. 이렇듯 교회 안에 여러 어려움이 있기에 프란치스코 교황이 ‘시노달리타스’를 강조하며 교회 쇄신을 추구하는 것이라고 생각된다.

한편 2020년 초 갑자기 인류에게 들이닥친 코로나바이러스감염증-19(이하 코로나19)는 시노달리타스를 향한 교회 쇄신의 필요성을 더욱 증대시키고 있다. 실제 프란치스코 교황은 코로나19 팬데믹이 인류가 서로 밀접하게 연결되어 있음을 깨닫게 만들었으며, 상호 연대를 통해 이 위기를 극복해야 한다고 강조했다.<sup>15)</sup> 시노달리타스가 하느님 백성 간 친교와 공동 참여를 강조한다는 점에서, 팬데믹 시기에 교회 안에 시노달리타스를 구현하는 것은 위기를 극복하기 위해 교회가 펼칠 수 있는 최선의 노력 가운데 하나라고 할 수 있다.

팬데믹 이후 사목 현장에는 신자 수가 급격히 줄어들면서 교회 운영에 어려움을 겪고 있다. 이로 인해 성직자와 평신도가 협력하여 교회를 운영해나가는 노력들이 나타나고 있다. 예를 들어 한국 교회 안에서는 성직자들이 신자들을 찾아 나서는 경우가 발견되고 있으며, 중단되었던 공동체 미사 재개 등 중요한 결정 과정에 신자들을 참여시키는 사례들이 나타나고 있다.<sup>16)</sup> 각 교구 차원에서도 시노달리타스를 강조하는 움직임이 가속화되고 있다. 각 교구장들은 사목교서 등을 통해 교구 구성원들에게 시노달리타스 정신을 구현해나가도록 독려하고 있었다.<sup>17)</sup> 다음은 2020년에 발표된 광주대교구장 김희중 대주교

15) Pope Francis, *General Audience*(2020.09.02.). [https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2020/documents/papa-francesco\\_20200902\\_udienza-generale.html](https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2020/documents/papa-francesco_20200902_udienza-generale.html)(접속일: 2022.02.17.). 교황은 회칙 『모든 형제들』에서 다음과 같이 말하기도 했다. “코로나19와 같은 세계적 비극은 우리가 모두 같은 배를 타고 항해하는 세계 공동체라는 인식을 삼시간에 효과적으로 불러일으켰습니다. 그 배 안에서 한 사람의 불행은 모든 사람에게 해가 됩니다. 우리는 그 누구도 혼자 구원받을 수 없고 오로지 함께 가야 구원받을 수 있다는 사실을 다시 한 번 깨달았습니다.” 프란치스코, 회칙 『모든 형제들』(*Fratelli Tutti*, 2020), (서울: 한국천주교중앙협의회, 2021), 32항.

16) 김선필, 「포스트 코로나 시대, 한국 천주교회의 현실과 새로운 희망: 종교 사회학적 관점」, 『신학전망』, 212(2021); 정규환·오세일, 「코로나19 이후 교회가 나아가야 할 길: 사목 패러다임의 전환」, 『가톨릭 신학과 사상』, 85(2021).

17) 유홍식, 『2021년 사목 교서』, (대전: 천주교 대전교구, 2020.11.29.); 이기현, 『2021 교구장 사목 교

의 ‘3개년 특별 전교의 해(2020~2022) 교구장 사목교서’의 일부이다.

이처럼 3개년 특별 전교의 해의 시작은 교회의 아름다운 공동합의성(synodalitas-하느님의 백성이 함께 걸어가는 여정)의 정신으로부터 비롯되었습니다. 특별 전교의 해를 자내는 동안 이 공동합의성의 정신이 보다 나은 교회를 위한 모든 논의와 실천의 과정에서 폭넓게 실현되고 충만하게 드러날 수 있기를 희망합니다. 보다 나은 교회를 위한 공동합의성의 정신은 또한 보다 나은 세상을 위하여 기여할 수 있는 길을 열 수 있을 것입니다.<sup>18)</sup>

그러므로 시노달리타스는 교회 쇄신의 원리이자 팬데믹 위기 극복을 가능하게 하는 구체적인 방법으로 하느님께서 오늘날 보편교회와 한국 교회에 요구하시는 시대의 징표(signum temporis)로 해석할 수 있다. 그런데 시노달리타스는 구체적으로 어떤 방식으로 실현되어야 하는 것일까? 단순히 교회 구성원들이 함께 모여 서로의 목소리를 듣고 함께 결정하기만 하면 되는 것일까? 나는 돈 보스코의 예방교육이 시노달리타스를 살아가려는 교회 구성원들에게 보다 구체적인 모델을 제공할 수 있다고 주장한다. 지금부터 예방교육을 통해 시노달리타스를 이해하고, 구체적인 실현 방안을 살펴보고자 하겠다.

### 3. 돈 보스코의 예방교육을 통한 시노달리타스의 재해석

#### 3.1 돈 보스코의 예방교육

돈 보스코의 예방교육은 이론적 체계를 정립하기 위해 고안된 교육 방식이 아니라, 돈 보스코와 청소년들이 함께 만들어낸 고유한 경험들의 집합체라고 할 수 있다. 돈 보스코는 19세기 산업화와 민족주의의 영향을 강하게 받던 이탈리아 북부 토리노(Torino)<sup>19)</sup>에서 활동했다. 도시로 몰려온 아이들의 노동주가교육 조건은 한없이 열악했고, 안정된 환경을 보장받지 못한 그들은 범죄에 쉽게 빠지게 되어 미래를 저당 잡혔다. 이 모습을 본 돈 보스코는 아이들이 ‘정직한 시민, 착한 그리스도인’(useful citizens and good Christians)<sup>20)</sup>으

---

서』, (경기: 천주교 의정부교구, 2020.11.29.).

18) 김희중, 『‘3개년 특별 전교의 해’(2020~2022) 교구장 사목 교서』, (광주: 천주교 광주대교구, 2020.11.29.).

19) 이곳은 당시 사르데냐 왕국의 수도였다. 후일 사르데냐 왕국은 이탈리아를 하나로 통일시켰다.

20) John Bosco, *The Preventive System in The Education of The Young*(1877.03.12.).

로 성장할 수 있도록 아이들이 안전하게 먹고 자고 공부하며, 일할 수 있는 환경을 만드는데 최선의 노력을 다했다.<sup>21)</sup> 바로 여기에서 ‘예방’(prevention) 개념이 드러나게 된다. 돈 보스코는 아이들이 죄에 빠질 기회를 선제적으로 차단하고, 그들이 건강하게 성장할 수 있도록 곁에서 힘이 되어주는 역할을 매우 중요하게 여겼던 것이다. 이를 위해 그는 독특한 교육 방법을 실천했고, 그것을 예방교육이라고 부르게 되었다.<sup>22)</sup>

일생을 바쳐 예방교육을 창안하고 실천했던 돈 보스코는 1877년에 『예방교육에 대한 소논문』을 출판했다. 그것은 살레시오 사업이 확장됨에 따라, 후배 살레시오 회원들에게 자신의 교육 방법을 정리해 남겨줘야 할 필요성을 느꼈기 때문이었다. 여기서 그는 자신의 예방교육이 세 가지 요소 즉, 이성, 종교, 감응하는 사랑으로 이루어졌다고 말했다.<sup>23)</sup> 사실 각 요소들은 그의 사목 현장에서 유기적으로 활용되었기 때문에 따로 떼어놓고 설명하기 어렵다. 하지만 예방교육을 체계화하려고 했던 그의 시도 덕분에 후배 살레시오 회원들과 후학들이 예방교육을 이해하고 연구하기가 훨씬 쉬워졌다. 그는 사제로서 아이들이 종교적 분위기에 흠뻑 젖어 들게 했고, 착한 목자 예수를 따라 그들의 목자가 되어 주었다. 이를 위해 그는 강요가 아니라 대화와 이해를 강조했다. 그것은 인내와 애덕을 필요로 하는 것인데, 돈 보스코는 예방교육을 통해 교육자와 청소년이 함께 성화(聖化)의 길을 걸어갈 수 있음을 보여줬다.

이점에서 그의 예방교육은 현대 사회에 속한 교회 구성원들이 서로 친교를 맺으며 함께 성화의 길로 나아갈 수 있는 가능성을 보여준다. 또한 그것은 오늘날 강조되는 시노달리타스의 정신을 구체적으로 실현할 수 있는 핵심 요소들을 보여주고 있다. 그것은 바로

21) 더 나아가 돈 보스코는 청소년들이 “그리스도교적 교육을 통해 그리스도인으로 성장하여 건강한 사회로 발전하고 성장하는 데 기여하기를 바랐다. 왜냐하면 사회를 정의롭게 하고, 공동선을 실현하기 위해 시민사회에 적극적으로 참여하는 사람은 정직하고 유능하게 자신의 임무를 수행하는 그리스도인이 되어야 한다고 생각했기 때문이다.” 이진옥, 「“착한 그리스도인, 정직한 시민”의 현대적 해석-돈 보스코 예방교육의 ‘종교’ 원리를 중심으로」, 『가톨릭청소년교육사목연구』, 1(2021), 123.

22) 아서 렌티(Arthur J. Lenti) 신부는 예방교육의 목적을 다음과 같이 정의한다. “예방교육은 해로운 영향으로부터 청소년을 보호하고, 물리적으로 그리고 도덕적으로 유해한 상황으로부터 청소년을 떼어놓음으로써 피해를 치유해 주는 데 목적을 두고 있다.” 아서 렌티, 『돈 보스코: 역사와 정신 III』, 강연 중 옮김, (서울: 돈보스코미디어, 2015), 204. 한편 예방교육은 돈 보스코가 살던 19세기의 시대적 분위기에 필요했던 교육 형태라고 할 수 있다. 당시 여러 교육학자들이 예방교육이라는 개념을 사용하고 있었고, 돈 보스코는 그것을 그리스도교 관점에서 청소년 교육에 적용했다. 윤만근, 「예방교육의 실천적 도전과 문화적 맥락의 재해석」, 『가톨릭청소년교육사목연구』, 1(2021), 82.

23) John Bosco, *The Preventive System in The Education of The Young*(1877.03.12.).

이성, 종교, 감응하는 사랑이다. 지금부터 시노달리타스가 추구하는 내용을 이성, 종교, 감응하는 사랑으로 나누어 상세하게 재해석해보려고 한다.

## 3.2. 예방교육을 통한 시노달리타스의 재해석

### 3.2.1 상호 경청과 대화의 공동체: 이성

시노달리타스는 교회 구성원들이 자기 의견을 충분히 제시하고, 교회 운영에 적극적으로 참여하길 바란다. “공동합의적인 교회는 참여적이고 공동 책임을 갖는 교회”<sup>24)</sup>이며, 그것은 “교회 전체와 교회 안의 모든 이가 주체임을 표현”하기 때문이다.<sup>25)</sup> 이는 교회 구성원들이 상호 존중과 이해를 바탕으로 친교를 맺는 것을 뜻한다. 그것은 경청과 대화를 필요로 한다.<sup>26)</sup>

이점에서 시노달리타스를 향한 교회 쇄신은 초대교회의 모습으로 돌아가려는 노력이자, 민주적 가치와 합리성의 증대로 요약할 수 있는 현대 사회의 흐름을 수용하기 위한 교회의 노력을 보여준다. 그것은 쇄신과 현대화로 불리는 제2차 바티칸공의회 of the 아조르나멘토(aggiornamento) 정신과도 부합된다.

사실 초대교회는 “모든 이에게 모든 것”(코린 9,22)이 되기 위해 노력해왔다. 교회 구성원들은 서로 가진 것을 나누었고(사도 2,42-47), 교회 안에 중요한 결정 사항이 있을 때 함께 논의했다. 시노달리타스를 구현했던 초대교회의 모습은 특히 안티오키아 그리스도인 공동체의 논의와 예루살렘 사도회의의 결정 과정에서 확연히 드러났다(사도 15,1-31). 그들은 그리스도인 가운데 할례 받은 사람과 받지 않은 사람 간의 구분을 둘러싼 논의를 펼쳤고, 모든 구성원들이 참여하는 가운데 사도들이 권위 있는 결정을 내렸다. 이 과정에서 교회 구성원들은 “각자의 역할과 기여하는 바는 서로 다르지만, 그 과정에서 모든 이가 다 주인공들”<sup>27)</sup>이었다.

한편 박해 시기를 넘어 그리스도교 공인(313)과 국교화(391)가 이루어졌다. 이윽고 서로마제국이 멸망하자, 교회는 제국의 통치 공백을 메우며 세속적인 권력을 갖게 되었다.

24) 교황청 국제신학위원회, 『교회의 삶과 사명 안에서 공동합의성』, 67항.

25) Ibid., 55항.

26) 송용민, 「교회의 삶과 사명에서의 ‘공동합의성’(synodalitas)과 ‘신앙 감각’(sensus fidei)의 상관성에 대한 연구」, 『가톨릭신학』, 37(2020), 26-27.

27) 교황청 국제신학위원회, 『교회의 삶과 사명 안에서 공동합의성』, 21항.

이 과정에서 정책 결정권을 갖게 된 성직자와 그렇지 않은 신자 사이에 분리가 이루어졌다.<sup>28)</sup> 교회는 16세기 이후 등장한 종교개혁에 대응하기 위해 교회 내에 형성된 교계 질서를 더욱 공고화시켰다.<sup>29)</sup> 게다가 자유주의 사상의 발전으로 민주주의 체제와 근대 민족국가가 등장하면서, 교회는 기존 체제를 보호하기 위해 구성원 간의 구분을 강화시켰다. 이로 인해 구성원 간의 상호 경청과 대화는 어려워져만 갔다.

그러나 20세기 중반에 개최된 제2차 바티칸공의회는 약화되었던 교회 안의 시노달리타스를 강화하는 결정을 내렸다.<sup>30)</sup> 교회의 모든 구성원들은 바오로 사도가 제시했던 유기체적 비유 즉, 그리스도 신비체의 일부로 재인식되었으며<sup>31)</sup>, 평신도를 부를 때 사용하던 ‘하느님의 백성’ 개념은 성직자와 수도자, 평신도 모두를 포괄하는 개념으로 확장되었다.<sup>32)</sup> 이를 통해 성직자와 평신도는 하느님의 한 백성으로서 친교를 맺는 관계로 변화되었다.<sup>33)</sup>

그것은 12차 세계대전과 산업화로 드러난 인간의 도구화 현상과 이에 대한 비판 담론이 확산되던 당시 사회적 분위기와도 깊은 관련이 있다. 막스 베버(Max Weber)가 지적하듯, 근대성(modernity)은 합리화(rationalization)를 특징으로 한다. 그것은 경청과 대화가 아닌, 목표 달성을 위해 효율적인 방법을 찾는 것을 의미하며, 이를 ‘목적 합리성’ 또는 ‘도구 합리성’이라고 부를 수 있다. 근대화가 진행될수록 인간은 조직의 일부(부속품)으로 전략하게 되는데, 베버는 그것을 ‘쇠우리(iron cage)’라고 불렀다.<sup>34)</sup> 이제 인간은 합리성을

28) 손희송, 「어제와 오늘의 평신도」, 『가톨릭 신학과 사상』, 13(1995), 12.

29) 트렌토 공의회(1545~1563)는 다음과 같이 선언한다. “만일 누가 모든 그리스도교 신자들은 아무런 구별 없이 신약의 사제들이라고 하거나 혹은 모든 이들이 서로 동일한 영적인 권한을 가지고 있다고 주장한다면, 그는 명백히 “정돈된 군대의 전열”과도 같은 교회의 교계제도를 흐트러뜨리는 것이다.” 주세페 알베리고 외 엮음, 『보편 공의회 문헌집 제3권-트렌토 공의회·제1차 바티칸 공의회』, 김영국·손희송·이경상 옮김, (서울: 가톨릭출판사, 2006), 743.

30) 최현순, 「‘공동합의성’ 실현을 위한 교회론적 기초: 저마다 제 길에서 그리고 함께 가는 길」, 『신학전망』, 208(2020)208(2020); 교황청 국제신학위원회, 『교회 생활에서의 신앙 감각』(Sensus Fidei: In the Life of the Church, 2014), (서울: 한국천주교주교회의, 2016), 127항.

31) 1코린 12,13; 제2차 바티칸공의회, 『교회헌장』, 7항.

32) Ibid., 제2장.

33) 그것은 단순히 개념의 재인식 혹은 확장으로만 그친 것이 아니었다. 공의회는 문헌을 완성하기 위해, 주교, 수도자, 신학자, 평신도, 여성, 비가톨릭 그리스도인, 비그리스도인을 참여시켰으며, 수천 번의 토론(2,212회)과 서면 제안(4,361회), 516시간의 토론, 527회의 투표를 시행했다. 공의회는 “참된 상호 경청의 시간”이었고, 초대교회가 보여줬던 “공동합의적 교회”의 모습을 재확인하는 시간이었다. 최현순, 「‘공동합의성’ 실현을 위한 교회론적 기초: 저마다 제 길에서 그리고 함께 가는 길」, 8-9.

34) 막스 베버, 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』, 박성수 옮김, (서울: 문예출판사, 2010).



추구하는 체계(system) 즉, 쇠우리에 갇혀 움썅달썅 못하는 처지로 전락하게 된 것이다. 그것이 극적으로 드러난 것이 나치의 유대인 학살이었다. 그들은 더 많이, 더 효과적으로 사람을 죽이는 방법을 연구했던 것이다.<sup>35)</sup> 2차 세계대전 이후, 근대화가 불러온 끔찍한 결과에 충격을 받은 사람들은 새로운 대안을 찾아 나섰다. 이때 위르겐 하버마스(Jurgen Habermas)는 근대성에는 목적-도구 합리성만 있는 것이 아니라, 의사소통 합리성도 있다고 주장했다.<sup>36)</sup> 의사소통 합리성이란 사람들 사이에 서로 소통(대화)을 가능하게 하는 최소한의 규칙을 말하는데, 하버마스는 그것을 키우고 확장해 나갈 때 수단-도구 합리성이 옥죄어 오는 근대화의 어두운 면을 극복하고 진정한 근대화를 이룰 수 있다고 보았다. 하버마스의 주장은 공론장(public sphere)과 숙의 민주주의(deliberative democracy)에 대한 논의로 발전하게 되었으며, 시민 사회의 출현을 재촉했다. 이를 통해 모든 시민들이 자신과 관련된 정보에 공평하게 접근하고 토의 과정에 참여할 필요가 있다는 점이 현대 사회에 부각될 수 있었다.

제2차 바티칸공의회는 현대 사회의 고민을 선도적으로 수용하여 교회 구성원 간 소통과 경청을 강조하기 시작했다고 볼 수 있다. 이점에서 공의회는 참으로 현대화(aggiornamento)의 공의회였다. 교회는 공의회 이후에도 구성원들의 목소리를 경청하는 것이 중요하다는 점을 지속적으로 밝혔다. 1971년에 열린 세계주교대의원회의의 제2차 총회는 다음과 같이 말하고 있다.

교회는 모든 사람에게 사상과 표현의 정당한 자유의 권리를 인정한다. 여기에는 또한 대화의 정신으로 각자의 의견이 충분히 청취된다는 권리도 포함되어 있으며, 이로써 교회 안에는 의견의 다양성과 상위성이 있을 수 있음을 인정한다. ... 교회의 구성원은 교회가 무엇을 결정할 때에 어느 정도 거기에 간여할 수 있어야 한다. 물론 이런 경우에 제2차 바티칸공의회와 교황청의 여러 가지 지시를 지켜야 한다. 예컨대 각종 협의회를 설치하는 경우에 위의 원칙을 고려해야 한다.<sup>37)</sup>

35) 지그문트 바우만, 『현대성과 홀로코스트』, 정일준 옮김, (서울: 새물결, 2013).

36) 위르겐 하버마스, 『의사소통행위론 2』, 장준의 옮김, (경기: 나남출판, 2006).

37) 세계주교대의원회의, 『세계 정의』, 김남수 옮김, (서울: 한국천주교중앙협의회, 1971), 41항. 실제 교회는 공의회를 통해 재인식된 시노달리타스를 제도화시키기 위해 여러 기구들을 마련했다. 예를 들어 전 세계 주교단의 공론장인 ‘세계주교대의원회의(주교 시노드)’를 설치했다. 교황이 홀로 결정을 내리는 것이 아니라, 주교단의 단장이자 일원으로서 동료 주교들의 의견을 풍부히 듣고 결정하겠다는 의지가 반영된 것이었다. 교구 차원에서도 교구장이 사제단의 일원으로서 동료 사제들의 의견을 듣기 위해 ‘사제평의회’가, 평신도·수도자의 의견을 듣기 위해 ‘교구사목협의회’가 만들어졌다. 본당 차원에

이처럼 공의회 이후 지금까지, 공의회가 제시한 상호 존중, 경청과 대화의 관계는 지역 교회 전반에 확산되고 있다. 하지만 제도뿐만 아니라 문화까지 바뀌기에는 시간이 걸리는 것이 사실이다. 즉, 교회 곳곳에 공의회 이전에 존재했던 구성원 간의 구분과 차별, 배제의 관행이 남아있는 것을 부정할 수는 없다. 그렇기에 “교회의 공동합의적 삶의 쇄신을 위해서는 하느님 백성 전체에게 자문을 구하는 절차들을 활성화시키는 것이 필요하다.”<sup>38)</sup> 프란치스코 교황이 시노달리타스를 통한 교회 쇄신을 강조하는 이유가 여기에 있다.

한편 돈 보스코는 교회 구성원 상호 간에 경청과 대화가 어려웠던 19세기를 살았던 인물이다. 하지만 그는 당시 만연했던 구성원 간의 배타적인 구분과 상호 단절적인 교회 분위기에 아쉬움을 가지고 있었다. 그는 어렸을 적부터 몇 차례 그런 경험을 했었는데, 그것을 반면교사 삼아 사목 현장에 반영하고자 했다. 예를 들어 그는 10대 초반에 겪었던 경험을 이렇게 고백했다.

사제 직무를 수행하는 훌륭한 신부들은 많았지만, 그들과는 조금도 친해질 수 없었다. 때로 길에서 본당 신부님이나 보좌 신부님을 만나면 멀리서 인사를 하고 가까이 다가가면 허리를 굽혀 절을 했다. 그러나 그들은 점잖게 답례만 하고는 그냥 지나쳐 버렸다. 여러 번이나 나는 눈물을 머금고 나 자신과 다른 사람들에게 이렇게 말했다. “내가 사제라면 그렇게 안 할 테야. 아이들에게 가까이 다가가서 좋은 말과 좋은 충고를 해줄 거야. 본당 신부님과 조금이라도 이야기를 나눌 수 있다면 얼마나 좋을까! 칼로소 신부님은 내게 이런 기쁨을 주셨는데 왜 다른 신부님들은 그렇게 못하는 걸까?”<sup>39)</sup>

이처럼 돈 보스코는 제2차 바티칸공의회가 개최되기 약 100여 년 전 사람이었지만, 이

---

서는 사목구 주임사제가 본당 구성원의 의견을 충분히 청취할 수 있도록 ‘본당사목협의회’가 만들어졌다. 이처럼 공의회 이후 교회는 보편교회에서 일선 본당까지 교회 구성원의 목소리가 지도자의 사목적 결정에 반영될 수 있는 제도적 장치를 마련했다. 이러한 제도적 성과들은 교회 내에 시노달리타스를 강화하는 효과를 가져왔다. 교황청 국제신학위원회, 『교회 생활에서의 신앙 감각』, 125항.

38) 교황청 국제신학위원회, 『교회의 삶과 사명 안에서 공동합의성』, 65항.

39) 돈 보스코, 『돈보스코의 회상: 성 프란치스코 살레시오 오라토리오 회고록』, 김을순 옮김, (서울: 돈보스코미디어, 1998), 73-74. 한편 돈 보스코는 신학생 시절 신부님들과의 관계에 대해 다음과 같이 회고했다. “방학이나 개학 때는 흔히 학장 신부님이나 웃어른들에게 문안드리러 갔다. 그러나 호통을 맞으러 갈 때를 제외하고는 아무도 그들과 대화를 나누려 하지 않았다. 그들은 한 주에 한 사람씩 번갈아 가면서 식사 시간과 소풍 때 감독을 하러 왔는데 그게 전부였다. 나는 그들과 이야기도 나누고 충고도 청하고 마음속에 있는 질문도 해 보고 싶은 적이 한두 번이 아니었지만 어렵도 없는 일이었다. 웃어른이 신학생들 사이로 지나가면 학생들은 무슨 시커먼 짐승이라도 만난듯이 좌우로 허겁지겁 달아났다. 이 모든 것은 어서 빨리 신부가 되어 소년들과 이야기를 나누고 그들을 보살펴주고 온갖 필요성을 채워 주겠다는 내 마음속의 열망을 부채질했다.” Ibid., 141-142.

미 공의회의 전망을 이해하고 있었다. 그는 성직자와 신자, 교육자와 청소년이 상하 관계가 아닌 친교의 관계를 맺는 존재임을 일찌감치 자각하고 있었고, 그것을 자신의 예방교육에 적극 적용하고자 다짐했던 것이다. 그것은 초대교회가 보여줬던, 또한 앞으로 공의회가 재발견하게 될 교회의 시노달리타스를 다시 혹은 미리 재현하고자 했던 돈 보스코의 예언자적인 면모였다. 특히 돈 보스코가 강조하는 소통과 경청을 통한 ‘예방’은 근대의 목적-도구 합리성이 말하는 ‘억압’(repression)과 반대되는 개념으로서 근대가 겪고 있는 위기를 극복하기 위한 대안으로도 상당한 가치가 있다고 할 수 있다.

이처럼 돈 보스코가 실천했던 예방교육은 시노달리타스를 향한 교회 쇄신에 주요한 함의를 제시한다. 그의 예방교육은 납득 가능한 교육 행위를 추구했다. 그것은 청소년과 교육자가 모두 수용할 수 있는 합리성 즉, 이성에 입각한 교육을 의미했다. 돈 보스코는 규율과 명령, 오락, 공부와 일, 교육자와 청소년의 관계 등 모든 교육 행위 속에서 합리성을 추구했다.<sup>40)</sup> 교육자의 명령과 권고는 공평해야하고, 온당해야하며, 자신들의 처지가 반영되어야 청소년들이 받아들여지게 된다고 돈 보스코는 생각했던 것이다.

이를 위해 그는 경청과 대화를 강조했다. 경청과 대화는 상대방의 마음을 열어주며, 상대방에 대한 이해를 높여주기 때문이다. 실제 돈 보스코는 오라토리오에 있는 아이들의 면면을 유심히 지켜보았으며, 그들에게 다가가 필요한 것이 무엇인지 듣고 알맞은 조언을 해주었다.<sup>41)</sup> 또한 성 도미니코 사비오(S. Domenico Savio, 1842-1857)와의 관계를 통해 알 수 있듯, 돈 보스코는 청소년 개개인과 친밀한 대화를 통해 아이가 원하는 것을 파악하고 그것을 위해 해야 할 것이 무엇인지 아이와 함께 토의했다.<sup>42)</sup> 대화를 통해 형성된 합리성은 교육자와 청소년 사이에 신뢰 관계를 구축하게 만들었다.

이러한 이성(합리성) 중심의 예방교육은 교회가 시노달리타스를 구현해나가기 위한 구체적인 방법을 알려준다. 예방교육은 교회 구성원 간의 엄격한 구별 대신, 같은 하느님 백성으로 서로를 인식하도록 인도한다. 그것은 비록 교계제도 안에서 권고와 순명의 관계가

40) 자세한 내용은 다음을 참고. 푸토타 엮음, 『예방교육영성』, 288-291.

41) 돈 보스코의 일생에서 중요한 아이들과의 만남에는 언제나 진솔한 대화가 있었다. 예를 들어 1841년 소년 바르톨로메오 가렐리와 만남에서 돈 보스코는 겁먹은 가렐리를 안심시키며 대화를 이끌어냈다. 그것이 살레시오 사역의 시작이었다. 돈 보스코, 『돈보스코의 회상』, 189-193.

42) 도미니코 사비오는 돈 보스코와의 대화를 통해 자신이 성인이 되길 바란다는 의지를 밝혔고, 돈 보스코는 그의 영적지도자로서 그의 신심행위와 학업에 대한 조언을 아끼지 않았다. 결국 도미니코 사비오는 그의 소망대로 성인이 될 수 있었다. 돈 보스코와 도미니코 사비오의 첫 대화에 관해서는 다음을 참고. 테레시오 보스코, 『돈 보스코』, 서정관 옮김, (서울: 돈보스코미디어, 2014), 444-446.

존재할 수밖에 없다고 하더라도, 구성원들 사이에 이해 가능한 협의가 이루어져야 한다는 점을 보여준다. 이를 위해 구성원 간에는 상호 경청과 대화가 필수적이다. 즉, 성직자는 신자들의 필요가 무엇인지 경청하고, 신자들은 성직자의 가르침에 귀 기울일 필요가 있는 것이다. 그러한 소통을 통해 구성원들이 서로에 대해 이해하는 영역을 점차 넓혀나간다면, 시노달리타스를 살아가는 교회의 모습은 우리 곁에 한 걸음 더 가깝게 다가올 것이다.

### 3.2.2 신앙 안에서 교도권에 대한 존중: 종교

시노달리타스가 인간의 이성, 구성원 간의 소통을 강조하지만, 그것은 시민 사회가 말하는 민주주의와는 뚜렷한 차이가 있다. 민주주의는 시민들이 주권자로서 의사결정권을 가지고 있다는 점을 전제로 하는 다수결의 원리를 따른다. 하지만 시노달리타스는 성직자 수도자평신도가 같은 하느님의 백성으로 친교의 관계를 맺고 있어도 직분상 위계를 인정한다. 교황은 사도들의 으뜸인 베드로의 후계자이자 주교단의 단장으로서, 주교들은 사도들의 후계자로서 하느님 백성을 가르치고 복음을 선포하며, 거룩하게 하고, 다스릴 임무를 부여받았다.<sup>43)</sup> 이점에서 교황과 주교들은 하느님 백성과 더불어 친교를 이루면서도 신앙과 관련된 내용을 가르칠 권한 즉, 교도권을 가지고 있다. 따라서 시노달리타스에 입각한 교회의 의사 결정은 구성원들이 적극적으로 토의하고, 그것을 토대로 교회 장상들이 신앙 안에서 최종 결정을 내리는 과정을 거친다.<sup>44)</sup>

한편 민주적 토의에 따른 최종 결정은 인간이 지닌 존재론적 한계의 지평을 넘어설 수 없다. 인간은 자신이 위치한 삶의 자리(Sitz im Leben)의 사공간적 한계 속에서 사고하고 판단하며, 종국엔 죽음을 맞이할 수밖에 없는 존재이기 때문이다. 따라서 민주주의 공론장에서 도출된 결정이 곧 참(진리, true)이라고 말할 수는 없다. 예를 들어 문재인 정부 초기에 있었던 속의 민주주의 실험 즉, ‘신고리 원전 공론화 위원회’의 원전 건설 재개 결정이 진정 옳은 결정이었는지는 아무도 모른다. 이점에서 민주주의는 존재론적인 한계

43) 제2차 바티칸공의회, 『교회헌장』, 제3장.

44) “공동합의성을 실행하는 데에서, 교회는 각자의 소명에 따른 모든 이의 참여가, 그리스도께서 교황을 머리로 하는 주교단에 부여하신 권위에 연결될 수 있도록 해야 한다. 이러한 참여는 모든 신자가 성령으로부터 받은 각자의 선물들을 서로를 위하여 사용하도록 자격과 부름을 받는다는 사실에 기초한다. 목자들의 권위는 몸 전체의 건설을 위하여 머리이신 그리스도의 성령께서 주시는 특별한 선물로서, 백성으로부터 위임받거나 백성을 대표하는 역할이 아니다.” 교황청 국제신학위원회, 『교회의 삶과 사명 안에서 공동합의성』, 67항.

를 가지고 있다.

반면 교회는 진리를 담보하고 있다. 모든 하느님 백성은 “올바른 그리스도교 교리와 실천을 파악하고 그에 동의하며, 잘못된 것을 배척하도록 해주는, 복음의 진리에 대한 본능을 지니고 있기 때문이다.<sup>45)</sup> 이러한 ‘신앙 감각’(sensus fidei)을 토대로 논의되는 ‘신앙과 도덕’에 관한 내용들은 하느님께서 세우신 교도권을 통해 결정되기에, 그 결정은 하느님께서 내리시는 것으로 믿고 의지할 수 있다. 『교회헌장』은 이를 다음과 같이 설명한다.

성령의 도우를 받는 신자 전체는(1요한 2,20.27 참조) 믿음에서 오류를 범할 수 없으며, “주교부터 마지막 평신도에 이르기까지” 신앙과 도덕 문제에 관하여 보편적인 동의를 보일 때, 온 백성의 초자연적 신앙 감각의 증개로 이 고유한 특성을 드러낸다. 실제로 진리의 성령께서 일깨워 주시고 지탱하여 주시는 저 신앙 감각으로 하느님의 백성은 거룩한 교도권의 인도를 받는다. 교도권에 충실히 따르는 백성은 그 가르침을 이미 사람의 말이 아니라 사실 그대로 하느님의 말씀으로 받아들이고(1데살 2,13 참조), “성도들에게 한 번 전해진 믿음”(유다 3 참조) 온전히 지키며, 올바른 판단으로 그 믿음을 더욱 깊이 깨닫고 그 믿음을 실생활에 더욱 충만히 적용한다.<sup>46)</sup>

사실 교회는 민주주의 가치를 존중하지만, 그것이 교회의 구성 원리가 될 수는 없다고 명백하게 밝히고 있다. “교회는 그 헌법을 그리스도에게서 받았<sup>47)</sup>기 때문이다. “신앙은 모든 시대와 지역에 맞는 유일한 복음에 대한 응답”이라는 점에서, “교회 안의 여론이나 다수의 의견”과 시노달리타스의 바탕인 신자들의 ‘신앙 감각’이 동일할 수 없다는 점은 분명하다.<sup>48)</sup> 더욱이 “하느님 백성의 역사에서 신앙을 올바로 실천하고 증언한 이들은 흔히 다수가 아니라 소수였다<sup>49)</sup>”는 점은 교회의 시노달리타스가 다수결을 기본으로 하는 민주주의 제도와 근본적으로 다르다는 것을 분명하게 보여준다. 즉, 교회는 민주주의 가치를 긍정적으로 평가하지만, 그것보다 상위 삼급에서 “모든 이가 걸어야 할 여정의 동반자로서 역사 안에서 걸어 나가도록 교회를 이끄시는” 성령과 함께<sup>50)</sup> 시노달리타스를 실

45) 교황청 국제신학위원회, 『교회 생활에서의 신앙 감각』, 2항.

46) 제2차 바티칸공의회, 『교회헌장』, 12항.

47) 교황청 국제신학위원회, 『교회 생활에서의 신앙 감각』, 114항.

48) Ibid., 118항.

49) Ibid.

50) Vatican news, 「교회는 여정의 동반자입니다」, 『VATICAN NEWS』(2020.05.24.). <https://www.vaticannews.va/ko/pope/news/2020-05/francesco-la-chiesa-e-compagna-di-strada-di-ogni-uomo.html?fbclid=IwAR2V>

현해나가는 것을 가장 중요한 가치로 여긴다. 이점에서 교회 구성원들은 장상의 결정을 신앙 안에서 받아들인다.

이러한 시노달리타스 정신은 돈 보스코 예방교육의 핵심 요소인 종교적 교육 방법에 부합된다.<sup>51)</sup> 돈 보스코는 “그리스도의 중재와 교회의 중재를 ‘영적인’ 구원을 위해서만 아니라 전인적이며 사회적인 인간 활동을 위해서도 절대 필요하다고 생각”<sup>52)</sup>했다. 그는 교회 안에 그리스도의 진리가 있으며, 모든 인간은 어머니이신 교회를 통해 구원을 받게 된다고 확신했다.<sup>53)</sup> 실제로 그는 이러한 자기 생각을 사목활동에 적극 반영했다. 그는 언제나 그리스도와 교회를 위해 일했으며, 젊은이들이 그리스도와 교회를 사랑하기를 바랐다. 이를 위해 교회사를 저술<sup>54)</sup>하여 젊은이들이 쉽게 읽어볼 수 있도록 했고, 기회가 될 때마다 젊은이들로 하여금 그리스도의 대리자인 교회 장상들에 대해 애정을 표현하도록 독려했다. 신앙이 바탕이 된 교회에 대한 그의 존경과 사랑은 예방교육을 통해 고스란히 젊은이들에게 전달되었다.<sup>55)</sup>

돈 보스코는 온 생애를 통해 교황과 주교들에 대한 존경과 순명의 정신을 보여줬는데, 그것은 그들이 그리스도의 대리자라고 확신했기 때문이었다. 이러한 그의 모범은 치열한 토론 후 장상의 결정에 순복하는 교회 공동체의 모습 즉, 시노달리타스를 구현한 교회상(想)의 예표라고 할만 했다.

장상들에 대한 돈 보스코의 순명은 특히 그의 말년에 있었던 토리노대교구 로렌조 가스탈디 대주교(Lorenzo Gastaldi, 1815-1883)와의 갈등 과정에서 선명하게 드러났다. 교황 레오 13세(PP. Leo XIII, 재위 1878-1903)는 둘 사이의 갈등을 해결하기 위해 당사자와 여러 사람들의 의견을 들었다. 그리고 최종적으로 가스탈디 대주교에게 공식 사과할 것과 로마 예수 성심 대성당을 지을 것을 돈 보스코에게 명령했다. 그것은 대주교와 돈 보스코 사이에 벌어진 갈등을 해결하고, 돈 보스코가 교황에게 순명하는지 확인하기 위한 조치였

---

SfkAq5mwbDMin-y000fsTFovOo2dr7AVxk\_gM-0arsPbbE2L53gR-5Y(접속일: 2022.02.17.).

51) 푸토타 엮음, 『예방교육영성』, 75.

52) 렌티, 『돈 보스코』, 197.

53) 푸토타 엮음, 『예방교육영성』, 137-138.

54) 돈 보스코는 교회와 교황권을 옹호하기 위해 『이탈리아 역사』(초판, 1855-1856), 『이탈리아 역사』(제2판, 1859), 『초대 교황들의 일생』(1857-1858) 등 여러 권의 교회사를 저술했다. 자세한 내용은 다음을 참고. 렌티, 『돈 보스코』, 288-300.

55) 이에 대해서는 다음을 참고. 푸토타 엮음, 『예방교육영성』, 143-149.

다. 사실 돈 보스코에게 그 명령은 자존심을 완전히 내려놓는 일이었고, 성치 않은 몸으로 초인적인 일을 해내야 하는 것이었다. 많은 이들이 교황의 명령을 따르지 말 것을 권했지만, 그는 온전히 교황에게 순명했다.<sup>56)</sup>

이러한 돈 보스코의 행위는 교회의 결정과 이에 대한 순명이 민주주의적 가치가 아니라, 그리스도께 대한 신앙을 기초로 하는 것임을 분명하게 보여준다. 특히 돈 보스코는 19세기 당시 성행했던 자유주의와 이에 따른 반(反)교회주의 사조를 정면으로 거스르며 교회에 대한 존경과 사랑을 보여줬다. 그것은 인간의 이성을 강조하며 종교적 가치를 무시하는 경향이 짙게 뻗 현대 사회를 살아가는 그리스도인들에게 시사하는 바가 크다. 특히 교회 구성원들의 참여를 강조하는 시노달리타스의 구체적인 실천 과정에서 돈 보스코의 모범은 매우 중요한 위치를 차지한다고 할 수 있겠다.

물론 교회의 장상들이 시노달리타스에 따라 결정을 내렸다 할지라도 그 결정이 틀릴 수 있다. 제2차 바티칸공의회는 “그리스도의 대리자이며 사절로서” 통치권을 행사하는 “주교는 그들(아랫사람들: 인용자 주)의 영혼에 대하여 하느님께 쉼 치러야” 한다고 선언한다.<sup>57)</sup> 교회법 역시 통치권의 범위와 한계에 대해 규정을 둬으로써, 만에 하나 있을지 모를 통치권 행사의 오류에 대비하고 있다.<sup>58)</sup> 이러한 것들은 장상들에게도 다스리는 임무에 있어 오류가 있을 수 있다는 점을 교회가 인식하고 있음을 보여주며, 그것은 역설적으로 시노달리타스를 향한 교회 쇄신의 필요성을 더욱 잘 드러낸다. 죄인들의 공동체인 교회는 자신의 부족함을 알기에 “스스로 끊임없이 주님께 회개하는 일에 진력하고, 회개의 정신과 그 실천을 통해 새로운 백성으로 살아가는 참된 그리스도의 제자들이 이루는 진정한 공동체의 모습”을 띠기 위해 노력한다.<sup>59)</sup> 따라서 순례자인 교회는 사도 바오로와 함께 기꺼이 다음과 같이 고백할 수 있다. “하느님을 사랑하는 이들, 그분의 계획에 따라 부르심을 받은 이들에게는 모든 것이 함께 작용하여 선을 이룬다는 것을 우리는 압니다.”(로마 8,28)

사실 다른 이들이 볼 때, 레오 13세 교황이 돈 보스코에게 내렸던 명령은 부당해 보이는 면이 있었다. 하지만 돈 보스코의 순명은 ‘나에게 영혼을 달라(Da mihi animas).’는 그의 사목 모토를 궁극적으로 실현시켰다. 그의 순명은 성당 건립 모금을 위해 떠났던 프랑

56) 가스탈디 대주교와 돈 보스코의 갈등은 다음을 참고. 보스코, 『돈 보스코』, 706-729.

57) 제2차 바티칸공의회, 『교회헌장』, 27항.

58) 교황청, 『교회법전』, 주교회의 교회법위원회 옮김, (서울: 한국천주교중앙협의회, 1989), 제129조-제144조.

59) 요한 바오로 2세, 권고 『회해와 참회』(Reconciliatio et paenitentia), (로마: 교황청, 1984), 9항.

스와 스페인에서 하나님의 기적과 죄인들의 회개를, 예수 성심 대성당의 완공을 계기로 로마 한복판에 가난한 젊은이를 위한 오라토리오의 설립을 가능하게 했으며, 살레시오회에 대한 후대 교황들의 절대적인 지지를 얻도록 이끌어 살레시오 사업의 영구적인 토대를 만들었다. 그의 사례를 보면, 당장 눈앞에 보이는 교회의 결정이 부당하게 보일지라도 그들을 통해 활동하시는 하나님의 섭리는 모든 것을 선으로 이끄신다는 것을 알 수 있다. 이처럼 돈 보스코는 확신에 찬 신앙 안에서 교회 권위에 대한 존경과 사랑의 정신을 젊은이들에게 심어주었으며, 그것은 오늘날 시노달리타스를 향한 교회 쇄신의 모범이 되고 있다.

### 3.2.3 하느님 백성의 친교, 가족 정신의 부활: 감응하는 사랑

시노달리타스 즉, 교회 구성원 간의 상호 경청과 대화 그리고 신앙 안에서 이루어지는 교도권에 대한 존중은 결국 교회가 하느님 사랑 안에 함께 하는 친교의 공동체로 거듭나야 한다는 사실로 귀결된다.<sup>60)</sup> 이는 시노달리타스가 하느님 나라를 향해 “함께 걸어가는 것은 교회의 구성적인 것”<sup>61)</sup>이라는 점에서 더욱 그렇다. 그것을 가능하게 하는 “공동합의적 스타일”은 “상호 존중과 환대의 태도”, “관대함과 인내” 즉, “형제애”로 요약될 수 있다.<sup>62)</sup> 다시 말해 시노달리타스는 하느님 안에서 일치를 이루길 바라시는 그리스도 예수의 기도(요한 17,21-23)를 실현하는 것이자, 제2차 바티칸공의회가 되살린 초기 교회의 가족 정신<sup>63)</sup>을 구체적으로 실현하는 것이라고 할 수 있다.

안타깝게도 오늘날 교회의 구성원들은 친교보다는 상호 무관심하거나 이익을 얻기 위한 관계로 지내는 경우가 자주 관찰된다. 한국 교회에서도 그런 면이 종종 발견된다. 예를 들어 2014년 가톨릭신문사의 설문조사에 따르면, 구성원들은 교회 안에 세속주의가 확산되어 있으며, 사목보다는 관리 위주의 교회 운영이 이루어지고 있어 이 부분들이 긴급하게 쇄신되어야 할 것이라고 응답했다.<sup>64)</sup> 또한 2017년 조사에서는 냉담자의 66.3%가

60) 교회법적으로 구현되는 교도권에 대한 순명 역시 신앙 안에서 사랑의 관계를 통해 보완될 필요가 있다. 교황 성 요한 바오로 2세(PP. S. Joannes Paulus II, 재위 1978-2005)는 다음과 같이 강조한다. 정의는 “그 자체만으로는 충분하지 않습니다. 사실 정의는 사랑이라는 더욱 깊은 힘에 열려 있지 않으면 스스로 배반할 수도 있습니다.” 요한 바오로 2세, 「2004년 제37차 세계 평화의 날 담화」(2004.01.01.), 10항.

61) 프란치스코, “이탈리아 주교회의 제70차 총회 개막 인사”(2017.05.22.); 교황청 국제신학위원회, 『교회의 삶과 사명 안에서 공동합의성』, 120항에서 재인용.

62) 최현순, 「‘공동합의성’ 실현을 위한 교회론적 기초: 저마다 제 길에서 그리고 함께 가는 길」, 36-38.

63) 푸도타 엠클, 『예방교육영성』, 223-224.



‘신앙생활을 하지 않아도 여전히 나는 가톨릭 신자라고 생각한다.’고 응답했는데, 그것은 한국 교회 구성원들의 교회 소속감이 상당히 낮다는 사실을 보여주는 것이었다.<sup>65)</sup> 이런 점에서 볼 때, 시노달리타스에 따라 교회 안에 가족 정신을 구현하는 것은 천주교회 특히, 한국 교회 안에 스며든 상호 무관심과 세속적인 문화를 상호 돌봄과 친교의 문화로 변화시키기 위해 반드시 요구되는 것이라고 할 수 있다.

젊은이들은 그저 사랑을 받는 것이 아니라 사랑을 받고 있음을 알아야 합니다.<sup>66)</sup>

돈 보스코는 자기가 사랑받고 있다는 것을 청소년들이 느끼게끔 사랑해주어야 하며, 교육자 역시 청소년들로부터 사랑을 받아야 한다고 생각했다. 그것은 예방교육의 핵심 요소인 감응하는 사랑의 구체적 표현이었다. 이는 예수께서 말씀하신 착한 목자와 양들의 관계와 같다(요한 10,7-18). 예수께서는 착한 목자는 자기 양들을 알고, 양들은 자기 목자를 안다고 하셨다. 그렇게 서로를 알아볼 수 있는 것은 목자와 양들이 늘 함께 있기 때문이었다. 착한 목자는 양들의 곁을 떠나지 않으며, 자기 목숨을 걸고 양들을 지킨다. 양들 역시 자기 목자로부터 사랑받고 있음을 알고 있기에 한시도 목자 곁을 떠나지 않으려고 한다. 착한 목자와 양들은 이미 한 가족이 되어 함께 여정을 걸어왔던 것이다. 이점에서 착한 목자는 우리와 함께 계시는 임마누엘(Emmanuel) 하느님(마태 1,23)의 구체적 표상이며, 한 가족의 아버지이자 어머니의 모습이었다.

착한 목자였던 돈 보스코는 자기 양들 즉, 청소년들의 곁을 떠나지 않았다. 그의 사랑을 느꼈던 수많은 아이들 역시 그를 사랑했다.<sup>67)</sup> 이런 감응하는 사랑의 관계가 드러난 대표적인 사건이 1846년 7월에 있었다. 당시 돈 보스코는 호흡기 질환으로 임종을 앞두고 있었는데,

64) “‘가장 긴급하게 쇠신이 필요한 항목은 무엇이라고 생각하십니까?’ ‘교회 안의 세속주의’(33.88%), ‘사목이 아니라 관리가 강조되는 교회 운영’(23.66%).” 박영호, 「교황 방한, 응답하라 2014 한국교회: 교회 쇠신, 300인에게 물었다」, 『가톨릭신문』(2014.06.08.), 10면.

65) 박영호, 「제4차 ‘신자 종교의식과 신앙생활 조사’ 해설」, 『가톨릭신문』(2017.04.02.), 12면.

66) 돈 보스코, 「1884년 5월 10일 돈 보스코가 로마에서 보낸 편지」. [http://www.dbym.net/board\\_LAWH80/194884](http://www.dbym.net/board_LAWH80/194884)(접속일: 2022.02.17.).

67) Ibid., 돈 보스코는 말년에 오라토리오(예방교육이 펼쳐졌던 현장)에 대한 꿈을 꾸고 그 내용을 편지로 남겼다. “그때 나의 그 친구는 “옛날 오라토리오에서 당신은 젊은이들 사이에 특히 오락시간에 항상 같이 계시지 않았습니까? 그 시절은 천국처럼 즐거웠습니다. 우리가 늘 즐겨 기억할 수 있는 시절이었습니다. 그때는 만사에 사랑이 통했고 우리는 당신에게 아무 비밀도 없었지요.” “정말로 아무 비밀이 없었지. 그래서 그것이 내겐 큰 기쁨이었고, 젊은이들은 나에게 와서 이야기하기를 원했으며, 내 말을 듣고 실천에 옮기려는 열성들이 대단했었지.”

아이들은 그를 위해 기도와 희생을 바쳤다. 돈 보스코는 당시 상황을 다음과 같이 회고했다.

내 병이 위독하다는 소식이 퍼지자 소년들은 이루 말할 수 없는 고통과 비탄에 빠졌다. 소년들의 무리가 내 병실 문을 두드렸고 울면서 내 병의 증세를 물었다. ... 나는 그들이 간호사와 주고받는 말을 듣고는 감격했다. 그 후 나는 그들이 나를 위해 사랑으로 행한 여러 영웅적인 행위들을 알게 되었다. 그들은 자발적으로 기도를 하고 단식을 하며 미사를 드리고 영성체를 했다. 콘솔라타 성당에서 밤낮으로 번갈아가며 ‘위로의 성모님’ 성화 앞에서 날 위해 기도했다. 계속해서 누군가가 그 앞에서 기도했다. 아침에 일하러 나가는 소년들은 그들을 대신해서 제단 앞에 머물러 줄 촛불을 켜놓았다. 밤늦게까지 많은 아이들이 하나님의 어머니께 불쌍한 돈 보스코를 낮게 해주십시오 애원했다. ... 하나님께서는 그들의 기도를 들어 주셨다. ... 나는 지팡이에 의지한 채 오르토리오로 향했고, 그들은 울며 노래하며 나를 맞아 주었다. 그 감동은 도저히 글로 표현할 수 없다. 그들은 하나님께 감사가를 부른 뒤에 환호성과 열광으로 나를 둘러쌌다.<sup>68)</sup>

돈 보스코와 아이들이 맺었던 관계는 착한 목자와 양들의 그것과 같았다. 아이들은 돈 보스코로부터 사랑을 받고 있다고 느꼈고, 그 사랑에 감응한 아이들은 돈 보스코를 살리기 위해 헌신적인 노력을 펼쳤다. 심지어 그들 가운데 일부는 평생 돈 보스코와 함께 하기 위해 살레시오 회원이 되었다.<sup>69)</sup> 이렇듯 서로가 서로를 사랑하고 있다는 것을 느끼면서 돈 보스코와 아이들은 한 가족이 되어갔다. 감응하는 사랑 속에서 형성된 가족 정신은 그들을 교육자와 청소년에서, 같은 길을 함께 걷는 동반자로 만들었다. 교육적 관계가 시노달리타스적 관계로 승화되고 있었던 것이다.

제2차 바티칸공의회는 교회가 친교의 공동체가 되길 바랐다.<sup>70)</sup> 그것은 교회를 구성하는 각 신분들 즉, 주교와 신부, 부제, 수도자, 평신도가 사명에 따라 각기 다른 역할을 맡고 있지만, 같은 하느님 백성으로서 동등한 품위를 누린다는 가르침에 기초를 둔다.<sup>71)</sup> 모

68) 돈 보스코, 『돈보스코의 회상』, 275-277.

69) 초창기 살레시오 회원인 바르베리스(Barberis) 신부의 증언이 흥미롭다. “그 당시 돈 보스코는 단순히 이런 표현을 사용하였다. “돈 보스코를 사랑하십니까? 이곳 오르토리오에서 신학교 공부를 하지 않겠습니까? 때가 되면 돈 보스코를 도와주겠습니까?” [...] 이런 식으로 우리에게 미끼를 던졌으며 우리는 거기에 걸려들었다. 돈 보스코의 속임수에 걸려든 것을 우리는 다행으로 생각한다.” 렌티, 『돈 보스코』, 413-414에서 재인용. 살레시오 회원으로서 최초의 주교가 되는 소년 갈리에로(Giovanni Cagliero, 1838-1926) 역시 돈 보스코로부터 수도회 창립 제안을 들었을 때, 다음과 같은 유명한 말을 했다고 한다. “수도승이든 뭐든, 난 돈 보스코와 함께 남겠다.” 보스코, 『돈 보스코』, 498.

70) 제2차 바티칸공의회, 『교회헌장』, 13항.

71) Ibid., 제2장.

든 구성원들이 하느님의 한 가족으로 서로 사랑하며 지내는 것이 공의회가 원하는 친교의 방식이었던 것이다. 이점에서 돈 보스코의 예방교육이 보여준 감응하는 사랑과 이를 통해 형성되는 가족 정신은 친교의 공동체를 바라는 제2차 바티칸공의회에 전망을 구체적으로 보여준다.

하지만 사랑을 주고받는 시노달리타스적 친교 관계는 그냥 얻어지는 것이 아니다. 그것은 “마음과 정신의 회심 없이는, 그리고 서로 함께 수락하고 경청하려는 수덕적 훈련 없이는”<sup>72)</sup> 불가능한 것이다. 이를 위해 돈 보스코는 임장지도(assistentza)란 독창적인 교육 방법을 창안해냈다. 임장지도는 교육자가 언제나 청소년들과 함께 머물도록 한다. 하지만 그것은 교육자와 청소년의 단순한 공존(co-existence)이 아니다. 착한 목자가 양 떼를 지키고 기쁜 목초지를 찾아내듯이, 교육자는 청소년이 있는 모든 곳에서 능동적인 현존을 한다. 그것은 감시나 억압이 아니라 자신의 구체적인 모범을 통해 아이들의 죄지를 기회를 예방하며, 그들이 더욱 성장할 수 있도록 곁에서 격려와 제안을 해주는 것을 의미한다.<sup>73)</sup> 이때 교육자는 “소년들 한가운데서 아버지요, 형이요, 친구가 되기를 원하지 그들이 스스로를 웃사람으로 생각하기를 바라지 않”<sup>74)</sup>는다. 그렇게 교육자는 아이들 곁에 머물며 그들에 대한 사랑을 표현하고, 그 사랑에 감응한 아이들은 교육자를 사랑하게 된다.<sup>75)</sup> 그 사랑 안에서 아이들은 교육자의 가르침에 순종하게 되며, 교육자는 규율명령을 넘어 아이들을 사랑하게 된다. 이점에서 임장지도는 ‘이성’과 ‘종교’, ‘감응하는 사랑’이라는 예방교육의 핵심 요소를 종합완성시키는 구체적인 실천 수단이라고 할 수 있다.

예방교육은 청소년의 변화만을 요구하지 않는다. 교육자는 임마누엘 하느님의 구체적인 현존을 보여주는 성사(聖事)로서 교육 현장에 존재하게 된다. 이점에서 임장지도는 교육자에게 한없는 희생과 인내를 요구한다. 그것은 예수께서 걸으신 십자가의 길이었다. 고된 일 때문에 오라토리오를 떠나려고 했던 가정자 맘마 말가리다(Ven. Margherita Occhiena Bosco,

72) 교황청 국제신학위원회, 『교회의 삶과 사명 안에서 공동합의성』, 107항.

73) “우리의 현존은 규율적이거나, 혹은 방어적인 개념을 넘어서야 한다. 소년들이 우리의 능동적 현존(우리의 임장지도)을 감시나, 혹은 규율준수의 감독관이 아닌 친근한 현존으로 느끼도록 해야 한다.” 푸토타 엮음, 『예방교육영성』, 220.

74) 카빌리아, 『살레시오 영성』, 153.

75) 카빌리아 신부는 다음과 같이 말한다. “그(돈 보스코: 인용자)는 우리가 운동장에서 아이들과 함께 있기를, 감시자로서가 아니라 형으로서 친절한 역할을 수행하기를 원했습니다. 이것만이 아이들과의 관계에서 애정과 신뢰를 낳기 때문입니다. 그는 아이들이 사랑받을 뿐만 아니라 사랑받고 있음을 알기를 원했습니다.” Ibid., 152.

1788-1856)에게 아들 돈 보스코가 손으로 가리킨 것은 십자가에 매달린 예수님이셨다.<sup>76)</sup> 그러므로 교육자는 청소년과 함께 성장하며 궁극적으로는 함께 성화된다. 도미니코 사비오, 미켈레 마고네(Michele Magone, 1845-1859)와 같은 아이들이 맘마 말가리다, 돈 보스코와 함께 성화의 길을 걸었던 것<sup>77)</sup>은 교육자와 청소년 모두를 변화시키는 예방교육의 가치를 잘 보여준다. 또한 170여년 밖에 안 된 살레시오 가족이 성인들의 학교가 된 이유도 교육자와 청소년이 함께 성화의 길을 걷도록 이끌어 준 예방교육 덕분임을 부인하기 어렵다.<sup>78)</sup>

감응하는 사랑과 이를 실현하기 위한 입장지도는 시노달리타스적 교회의 삶을 실현하는 구체적인 방법을 보여준다. 교육자와 청소년이 함께 성화의 길을 걷듯이, 성직자와 수도자, 평신도가 함께 성화의 길을 걸어 나가는 것이 바로 시노달리타스의 정신이기 때문이다. 따라서 사목자인 사제는 신자들 곁에 있기 위해 성당 안팎을 찾아 나서고, 신자들은 사제의 인도에 따라 신앙생활을 하면서 서로 존경과 사랑을 나누고, 교회 구성원 모두는 가난하고 소외된 사람들과 함께 하려고 노력하는 것, 즉 임마누엘 하느님의 현존을 이 세상에 드러내는 것, 바로 그것이 예방교육을 통해 그리스도인들이 교회와 세상 안에 시노달리타스를 실현하는 방법이라고 할 수 있겠다.

#### 4. 나가는 말

지금까지 돈 보스코의 예방교육을 통해 시노달리타스 개념을 재해석해보았다. 다소 난해하게 보이는 시노달리타스 개념은 예방교육의 핵심 요소인 이성, 종교, 감응하는 사랑을 통해 조금 더 상세하게 구분하여 이해될 수 있었다. 시노달리타스는 교회 구성원들의 적극적인 참여를 요청하고 있으며, 이를 위해 소통과 경청을 강조한다. 돈 보스코는 예방교육을 통해 공동체 안에서 시노달리타스적 교회의 모습을 실현해왔다. 그는 아이들과 격

76) 보스코, 『돈 보스코』, 331-332. 돈 보스코는 입장지도에 임하는 살레시오 회원들과 교사들을 다음과 같이 표현했다. “그들은 마치 치명자들처럼 공부하며 일하고 있지 않니? 하느님의 섭리가 맡기시는 젊은이들을 위하여 그들의 젊음을 송두리째 불사르고 있지 않니?” 돈 보스코, 「1884년 5월 10일 돈 보스코가 로마에서 보낸 편지」.

77) 자세한 내용은 다음을 참고. 클라우디오 루소, 『돈 보스코가 만난 아이들』, 최주영 옮김, (서울: 돈보스코미디어, 2019).

78) 한국 살레시오회 홈페이지에 따르면 살레시오 성인은 9명, 복자는 21명, 가경자는 9명, 하느님의 종은 13명이다. [http://www.ibosco.net/t1menu4\\_1](http://www.ibosco.net/t1menu4_1)(접속일: 2022.02.17.).

의 없는 대화를 통해 그들에게 필요한 것이 무엇인지 파악하여 적절한 도움을 줬다. 이때 그는 억압적인 방법으로 아이들을 교육하지 않았으며, 그들이 납득 가능할 수 있게 인내와 끈기로서 그들을 대했다(이성).

하지만 시노달리타스는 민주주의와 다르며, 교회 안에 질서 지워진 교계 질서를 따른다. 따라서 시노달리타스는 구성원들이 함께 토의하고, 지도자(교도권자)가 결정한다고 말할 수 있다. 돈 보스코는 아이들이 교회를 사랑하도록 끊임없이 독려했으며, 본인 스스로 교회를 사랑하고 교도권에 순명하는 모범을 보였다(종교).

물론 교계 질서를 따른다는 것은 상명하복의 권위적인 구조를 유지하거나 강화시키자는 말이 아니다. 시노달리타스는 오히려 교회 구성원들이 교회 안에서 이루어지는 논의 과정과 결정을 신앙 안에서 존중하고 상호 친교의 관계를 강화시키길 바란다. 돈 보스코는 아이들을 사랑했으며, 그 사랑을 아이들이 느끼게끔 사랑했다. 그 사랑에 감응한 아이들 역시 돈 보스코를 사랑했다. 서로 사랑했기 때문에 들을 준비가 되어 있었고, 따를 준비가 되어 있었다. 그것은 착한 목자이신 예수 그리스도를 본받고자 했던 돈 보스코의 사목적 사랑이었다(감응하는 사랑). 이처럼 돈 보스코의 예방교육은 시노달리타스를 살아가는 교회의 모습을 앞서 구현해온 교회 쇄신의 모델로서 가치가 크다.

교회를 친교의 원천이며 친교의 학교로 만드는 것, 이것이야말로 막 시작된 천년기에 우리가 당면한 큰 과제입니다. 우리가 하느님의 계획에 충실하고 세계의 가장 깊은 열망에 부응하고자 한다면 말입니다.<sup>79)</sup>

교황 요한 바오로 2세는 “교회를 친교의 원천이자 친교의 학교로 만드는 것”이 21세기 우리가 당면한 큰 과제라고 말했다. 그것은 오늘날 시노달리타스라는 개념으로 우리 앞에 다시 제시되고 있다. 앞서 살펴본 바와 같이 시노달리타스는 돈 보스코 예방교육의 세 기둥 즉, 이성종교감응하는 사랑을 통해 구체적으로 이해할 수 있다. 이점에서 예방교육은 교회를 친교의 원천이며 친교의 학교로 만드는 방법, 다시 말해 시노달리타스를 향한 교회 쇄신의 실천 모델로서 의미 있게 활용될 수 있을 것이라고 판단된다. 예방교육 ‘영성’의 확산을 통해 천주교회 특히 한국 교회 안에 시노달리타스가 교회의 구성 원리로 확고히 자리 잡을 수 있게 되기를 하느님께 기도드린다.

79) 요한 바오로 2세, 교서 『새 천년기』(Novo Millennio Ineunte, 2001), (서울: 한국천주교중앙협의회, 2004), 43항.

## 참고문헌

- 교황청, 『교회법전』, 주교회의 교회법위원회 옮김, 서울: 한국천주교중앙협의회, 1989.
- 교황청 국제신학위원회, 『교회 생활에서의 신앙 감각』(*Sensus Fidei: In the Life of the Church*, 2014), 서울: 한국천주교중앙협의회, 2016.
- \_\_\_\_\_, 『교회의 삶과 사명 안에서 공동합의성』(*La Sinodalita Nella Vita e Nella Missione Della Chiesa*, 2018), 서울: 한국천주교중앙협의회, 2019.
- 김선필, 「포스트 코로나 시대, 한국 천주교회의 현실과 새로운 희망: 종교 사회학적 관점」, 『신학전망』, 212(2021), 200-240.
- 김희중, 『‘3개년 특별 전교의 해’(2020-2022) 교구장 사목 교서』, 광주: 천주교 광주대교구, 2020.11.29.
- 돈 보스코, 『돈보스코의 회상: 성 프란치스코 살레시오 오라토리오 회고록』, 김을순 옮김, 서울: 돈보스코미디어, 1998.
- \_\_\_\_\_, 「1884년 5월 10일 돈 보스코가 로마에서 보낸 편지」.
- 막스 베버, 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』, 박성수 옮김, 서울: 문예출판사, 2010.
- 박영호, 「교황 방한, 응답하라 2014 한국 교회: 교회 쇄신, 300인에게 물었다」, 『가톨릭신문』(2014.06.08.), 10.
- \_\_\_\_\_, 「제4차 ‘신자 종교의식과 신앙생활 조사’ 해설」, 『가톨릭신문』(2017.04.02.), 12.
- 박해승, 『돈보스코, 그의 교육 철학과 신심 생활에 관한 연구』, 석사학위논문, 가톨릭대학교 대학원, 2006.
- 벤자민 푸토타 엮음, 『예방교육영성』, 이선비 옮김, 서울: 돈보스코미디어, 1998.
- 세계주교대의원회의, 『세계 정의』, 김남수 옮김, 서울: 한국천주교중앙협의회, 1971.
- 손희송, 「어제와 오늘의 평신도」, 『가톨릭 신학과 사상』, 13(1995), 5-28.
- 송용민, 「교회의 삶과 사명에서의 ‘공동합의성’(synodalitas)과 ‘신앙 감각’(sensus fidei)의 상관성에 대한 연구」, 『가톨릭신학』, 37(2020), 5-36.
- 아서 렌티, 『돈 보스코: 역사와 정신 III』, 강연중 옮김, 서울: 돈보스코미디어, 2015.
- 알베르토 카빌리아, 『살레시오 영성』, 서정관 옮김, 서울: 돈보스코미디어, 1999.
- 요한 바오로 2세, 권고 『화해와 참회』(*Reconciliatio et paenitentia*), 로마: 교황청, 1984.
- \_\_\_\_\_, 「2004년 제37차 세계 평화의 날 담화」(2004.01.01.).
- \_\_\_\_\_, 교서 『새 천년기』(*Novo Millennio Ineunte*, 2001), 서울: 한국천주교중앙협의회, 2004.
- 위르겐 하버마스, 『의사소통행위론 2』, 장춘익 옮김, 파주: 나남출판, 2006.
- 유홍식, 『2021년 사목 교서』, 대전: 천주교 대전교구, 2020.11.29.

- 윤만근, 「예방교육의 실천적 도전과 문화적 맥락의 재해석」, 『가톨릭청소년교육사목연구』, 1(2021): 75-110.
- 이기현, 『2021 교구장 사목 교서』, 천주교 의정부교구, 2020.11.29.
- 이미영, 『마이스터 엑카르트 관점에서 보는 돈 보스코의 예방교육적 생태영성』, 석사학위 논문, 대구가톨릭대학교 대학원, 2011.
- \_\_\_\_\_, 「하느님의 관상하는 이콘-예방교육 영성」, 『종교문화학보』 10, 2013, 79-123.
- 이진옥, 「“착한 그리스도인, 정직한 시민”의 현대적 해석-돈 보스코 예방교육의 ‘종교’ 원리를 중심으로」, 『가톨릭청소년교육사목연구』, 1(2021), 111-143.
- 정규현·오세일, 「코로나19 이후 교회가 나아가야 할 길: 사목 패러다임의 전환」, 『가톨릭 신학과 사상』, 85(2021), 147-209.
- 정성애, 『현대 사회의 청소년 행동이해와 돈 보스코 예방교육』, 대구가톨릭대학교 석사학위논문, 2019.
- 정지원, 『성 요한 보스코의 예방교육영성의 ‘이성’적 측면이 청소년교육에 미치는 영향-천주교 살레시오회 기관의 청소년을 중심으로』, 석사학위논문, 가톨릭대학교 대학원. 2004.
- 정현숙, 「돈 보스코의 예방교육과 상담」, 『종교교육학연구』, 18(2004), 211-228.
- \_\_\_\_\_, 「돈 보스코의 예방교육에서 종교 원리의 원천」, 『종교교육학연구』 20(2005), 185-199.
- 제2차 바티칸공의회, 『교회 헌장』(*Lumen Gentium*, 1964), 서울: 한국천주교중앙협의회, 2002.
- 주세페 알베리고 외 엮음, 『보편 공의회 문헌집 제3권-트렌토 공의회 · 제1차 바티칸 공의회』, 김영국 · 손희송 · 이경상 옮김, 서울: 가톨릭출판사, 2006.
- 지그문트 바우만, 『현대성과 홀로코스트』, 정일준 역, 서울: 새물결, 2013.
- 최현순, 「‘공동합의성’ 실현을 위한 교회론적 기초: 저마다 제 길에서 그리고 함께 가는 길」, 『신학전망』, 208(2020), 2-47.
- 카를로 데 암브로지오, 『돈 보스코처럼 교육합시다』, 살레시오수녀회 옮김, 서울: 돈보스코미디어, 2020.
- 클라우드 루소, 『돈 보스코가 만난 아이들』, 최주영 옮김, 서울: 돈보스코미디어, 2019.
- 테레시오 보스코, 『돈 보스코』, 서정관 옮김, 서울: 돈보스코미디어, 2014.
- 피에트로 브라이도, 『돈 보스코의 예방교육』, 강연중 옮김, 서울: 돈보스코미디어, 2017.
- 프란치스코, 권고 『복음의 기쁨』(*Evangelii Gaudium*, 2013), 서울: 한국천주교중앙협의회, 2014.

- \_\_\_\_\_, 「이탈리아 주교회의 제70차 총회 개막 인사」(2017.05.22.).
- \_\_\_\_\_, 권고 『기뻐하고 즐거워하여라』 (*Gaudete et Exultate*, 2018), 서울: 한국천주교중앙협의회, 2018.
- \_\_\_\_\_, 회칙 『모든 형제들』 (*Fratelli Tutti*, 2020), 서울: 한국천주교중앙협의회, 2021.
- 현명한, 「소개의 말」, 『예방교육영성』, 서울: 돈보스코미디어, 1998.
- Francis, *Address of His Holiness Pope Francis*(Ceremony Commemorating The 50th Anniversary of The Institution of The Synod of Bishops)(2015.10.17.).
- \_\_\_\_\_, *General Audience*(2020.09.02.).
- John Bosco, *The Preventive System in The Education of The Young*(1877.03.12.).
- Vatican news, 「교회는 여정의 동반자입니다」, *VATICAN NEWS*(2020.05.24.).
- 살레시오회 홈페이지 「살레시오 성인들」 [http://www.ibosco.net/t1menu4\\_1](http://www.ibosco.net/t1menu4_1)(접속일: 2022. 02.17.).



## 돈 보스코의 예방교육을 통한 시노달리타스의 재해석: 청소년 사목에서 교회 쇄신의 모델로

김선필

예방교육은 성 요한 보스코(돈 보스코)가 창안한 독특한 교육체계로서 그 효과와 가치를 인정받아왔다. 그동안 한국 살레시오 가족은 예방교육을 체계적으로 정리하고 문서화하여 한국 사회의 다양한 영역에 소개하는 작업에는 다소 무관심했던 것으로 보인다. 나는 돈 보스코의 예방교육이 가난하고 소외된 청소년들을 보살피는 영역에서만 회자되고 활용되는 상황을 안타깝게 생각한다. 왜냐하면 예방교육은 하나의 교육 체계일 뿐만 아니라, 보편교회가 성인으로 인정한 돈 보스코의 삶 전체를 뜻하기 때문이다. 나는 이러한 문제의식을 바탕으로 돈 보스코의 예방교육이 청소년 사목을 넘어 천주교회 전반에 확장 적용될 수 있는 가능성을 모색해보려고 한다. 이 논문은 최근 교회 안에서 자주 회자되고 있는 시노달리타스(synodalitas)와 예방교육의 관계에 주목한다. 예방교육은 이성, 종교, 감응하는 사랑(amorevolezza)을 특징으로 한다. 나는 예방교육이 시노달리타스를 신자들에게 올바르게 이해시키고, 또 교회 안에서 그것을 구체적으로 실현할 수 있는 방법 혹은 영감을 불러일으킬 수 있다고 생각한다. 이에 이 논문은 예방교육의 세 기둥인 이성, 종교, 감응하는 사랑을 통해 시노달리타스의 구체적인 내용을 재해석했다. 이로써 예방교육이 시노달리타스를 향한 교회 쇄신의 구체적인 실천 모델이 될 수 있음을 보여줬다.

**주제어:** 돈 보스코(요한 보스코), 예방교육, 시노달리타스, 청소년 사목, 교회 쇄신

## An Interpretation of the Synodality through Don Bosco's Preventive Education: to Model of the Church Renewal from the Youth Ministry

Kim, Seonpil

The preventive education is a unique educational system invented by St. John Bosco(Don Bosco). It has been recognized for its effectiveness and value. However, the Salesian family in Korea seems to have been somewhat indifferent to the work of systematically organizing and documenting preventive education and introducing it to various areas of Korean society. I regret the situation in which Don Bosco's preventive education is only talked about and utilized in the area of caring for poor and marginalized youth. This is because preventive education is not only an educational system, but also means the entire life of Don Bosco, which is recognized by the Universal Church as a saint. Based on this awareness, I would like to explore the possibility that Don Bosco's preventive education can be expanded and applied to the entire Catholic Church beyond youth ministry. This paper focuses on the relationship between Synodality(Synodalitas), which has been frequently talked about in Churches recently, and preventive education. The preventive education is characterized by reason, religion, and responsive love (amorevolezza). And I think this can correctly understand synodality to believers and inspire them to realize it in detail in the Church. So this paper interpreted the details of synodality through reason, religion, and responsive love, which are the three pillars of preventive education. This has shown that

preventive education can be a concrete practice model for Church renewal toward synodality.

**Key Words:** Don Bosco(John Bosco), Preventive Education, Synodality, Youth Ministry, Church Renewal

---

논문 투고일	2022년 2월 27일
논문 수정일	2022년 4월 02일
논문게재 확정일	2022년 3월 28일

---



## 아시아 평화공동체 형성을 위한 아시아주교회의연합(FABC)의 역할 모색\*

심현주

서강대학교 신학대학원 대우교수

1. 서론
2. 아시아 지역공동체 담론의 내용과 현황
  - 2.1 아시아 지역공동체 담론의 현황
  - 2.2 아시아 지역공동체 담론의 내용과 문제점
3. FABC의 조직과 활동
  - 3.1 FABC의 조직과 활동현황
  - 3.2 FABC 활동의 한계
4. 아시아 평화공동체 형성을 위한 FABC의 역할
  - 4.1 FABC의 기회와 소중심체제의 필요성
  - 4.2 인권에 기초한 평화공동체 길잡이
  - 4.3 국가 간 균형발전을 위한 역할
  - 4.4 시민사회 일원으로서 교회의 역할
5. 결론

\* 본고는 2020년도 (사)동아시아복음화연구원의 연구비 지원으로 수행된 논문임.

## 1. 서론

21세기 아시아는 세계의 화약고가 되었다. 군비강화, 지속적인 영유권 분쟁, 일본의 집단적 자위권, 북한의 핵보유 선언 등이 아시아의 안보위기를 고조시킨다. 한미 합동훈련과 같이 지구상에서 가장 큰 규모의 군사훈련도 대한민국에서 매년 실행된다. 나아가 경제전쟁, 무역전쟁, 백신전쟁 같은 새로운 형태의 전쟁은 불안 국면을 가중시킨다. 아시아는 세계에서 가장 큰 국가 간 경제격차, 여전히 남아있는 냉전의 이념들, 권위적 정치체제, 이주노동자와 난민의 폭발적 증가 등으로 갈등이 늘 내재되어 있다. 아시아의 평화는 아득히 멀어 보인다.

국제사회가 두 차례의 세계대전 이후, 국제분쟁의 평화적 해결책으로 국제연합과 지역연합 결성을 시도했다. 지역연합 결성은 1980년대 냉전이 끝나면서 더욱 활발해졌다. 이런 실행은 세계평화 없이 국가와 세계사회구성원들의 안녕과 번영이 불가능하다는 인식을 반영한다.

본 연구는 21세기 아시아 평화를 위해 지역공동체가 반드시 형성되어야 한다는 인식을 전제로 한다. 여기에서 주요한 역할을 수행할 수 있는 하나의 매체로 교회를 주목한다. 교회는 각 국가 안에 존재하지만, 국가의 경계를 뛰어넘는 초국적 공동체로 조직되어 있다. 국가편에서 볼 때 교회는 늘 국제적이고 국가와는 어느 정도 독립된 구조를 가진다. 이런 구조는 국가적 차원은 물론이고 초국적 차원의 연대활동을 전개하는데 매우 탁월한 장점이다.

본 연구의 목적은 아시아 평화공동체 형성을 위한 아시아주교회의연합(FABC)의 과제를 찾는 것이다. 먼저, 아시아 지역공동체 담론의 내용과 한계를 조명한다(II). 다음으로, FABC의 조직과 활동을 개괄한다(III). 이 두 가지 상황을 바탕으로 마지막 IV장에서 FABC의 역할을 몇 가지 제언할 것이다. 이 부분에서는 지역연합의 성공사례인 유럽연합(EU)을 부분적으로 참고한다.

## 2. 아시아 지역공동체 담론의 내용과 현황

### 2.1 아시아 지역공동체 담론의 현황

두 차례의 세계대전 이후, 평화를 이루기 위한 방안으로 지역공동체가 활성화되었다. 유럽의 석탄-철강공동체(ECSC)가 최초이며, 북미 자유무역협정(NAFTA)에 이어 중미자유무역협정(CAFTA), 남미국가공동체(CSN), 아프리카경제공동체(AEC) 등이 결성되었다. 그러나 아시아는 아직 국가들에게 영향력을 미칠 수 있는 어떤 권위적 조직을 갖추지 못했다.

아시아의 지역공동체 형성에 대해서는 부정적 견해가 컸다. 서구와의 대외관계에 의존도가 높기 때문에 글로벌 체제나 다자주의가 더 중요하게 생각되었다. 외부에서도 거대한 아시아가 뭉치면 다른 지역에 위협이 될 수 있다는 견해가 제기되었다.<sup>1)</sup> 물론, 아시아에도 ASEAN(1967), APEC(1989), ARF(1994)와 같은 지역 연합이 형성되어 있기는 하다. 그러나 이 연합체에는 미국과 캐나다, 오스트레일리아와 뉴질랜드 등이 포함되어 있어 아시아 지역연합이라고 간주되지 않는다.

처음 동아시아 지역공동체를 제안한 것은 말레이시아의 마하티르 수상이었다. 1990년 마하티르 수상은 말레이시아를 방문한 중국의 리펑총리에게 동아시아 경제그룹(East Asian Economic Group)을 제안했다. 세계적인 블록 경제화에 대응하기 위한 동아시아 국가의 블록경제 구상이었다. 이 구상은 미국의 반발로 무산되었다. 1997년 아시아 외환 위기를 계기로 아시아 공동체에 대한 논의는 본격화되었다. 미국 주도의 다자간 경제 질서에만 의존하기보다 아시아에서도 지역 경제협력 체제가 필요하다는 공감대가 형성되었다. 2001년 김대중 정부도 3P(평화, 번영, 진보)를 내용으로 하는 동아시아 공동체(East Asia Community)를 제안한 바 있다. 아시아 통합에 대해서 정치안보분야는 동북아를 중심으로, 경제 분야는 동아시아를 중심으로 논의가 되었으나, 최근 논의의 지평이 아시아로 넓어지고 있다.<sup>2)</sup>

### 2.2 아시아 지역공동체 담론의 내용과 문제점

아시아 지역공동체 담론은 세 가지 차원으로 정리할 수 있다. 우선, 정치안보 공동체

1) 박제훈, 「아시아지역통합 연구: 로드맵 구축을 위한 기초연구」, 『비교경제연구』, 19/2(2012,12), 105.

2) 이경주, 「동북아시아 지역공동체와 평화권」, 『법학연구』, 18/3(2015,9), 28; 박제훈, Ibid., 102,110.

차원이다. 주로 동북아 중심의 담론이 제안되었다. 진보 지식인 중의 한 사람인 와다 하루키(1938~)는 환경보호, 경제협력, 핵 위기극복 등을 위한 다극적인 안전보장 체제를 언급했다. 특별히 동북아 공동체를 위해 한반도를 주목했다. 한반도를 중심으로 반경 2000km 비핵화, 동북아 개발은행, 두만강 유역의 공동개발을 비롯한 경제공동체 건설, 군축과 인권 및 민주주의를 내용으로 하는 정치안보 공동체를 제안했다.<sup>3)</sup> 재일한국인 정치학자 강상중(1950~) 역시 다극적인 안전보장시스템에 동의하면서, 한반도의 영세 중립화를 제안했다. 남북의 통일 과정에서, 주변 4개 국(러시아, 미국, 중국, 일본)의 승인을 받아 한반도를 영세 중립화하지는 것이다. 국가들 사이의 완충지대가 마련되면서, 갈등을 중재할 가능성이 생긴다.<sup>4)</sup> 동북아 공동체 담론에서는 한반도의 역할이 강조된다. 지정학적으로 대륙세력과 해양세력의 가교이며, 정치적으로 가장 불안정한 요인을 안고 있기 때문이다. 남북의 화해, 주변 강대국을 중재하는 한반도의 완충지대 역할이 동북아 평화의 주요한 하나의 전제인 것이다. 이런 맥락에서 2005년 노무현 정부가 외교안보 비전으로 동북아 균형자론을 제시하기도 했다. 강대국의 이해관계가 얹혀 있는 동북아에서 한반도가 균형자의 역할을 해나가야 한다는 것이 주 내용이다. 이 제안은 한미동맹을 약화시킨다는 비판을 받았다.

다음으로, 경제공동체 차원이다. 신자유주의의 경제공동체 담론은 세계화 추세에 대응하는 성격이 강하다. 현재 아세안+3을 축으로 하는 시장통합이 주요 모델이다. 아세안(ASEAN, 동남아시아국가연합)은 1967년 창립되었다. 베트남전이 시작되면서 동남아에 공산주의가 확산되는 것을 막기 위한 정치적 동맹으로 시작했으나, 이후 점차 무역관계로 변화되었다. 1997년 외환위기가 발생한 해에 30주년을 맞이한 아세안은 한중일 3개국 정상들 정상회담에 초대하여 외환위기를 함께 극복할 것을 논의하였다. 이때부터 아세안+3은 동아시아 경제공동체를 구상하는 핵심 축이 되었다. 아시아경제공동체를 구상하는 주목할 만한 선언도 있다. 2010년 아시아경제공동체포럼은 보편적 아시아주의 선언을 채택했다. 그 주요 내용은 다음과 같다. ‘첫째로 공동체는 다른 지역이나 공동체에 위협이 되어서는 안 된다. 둘째로 작은 나라들의 의견도 존중되는 평등하고 민주적인 공동체가 되어야 한다. 셋째, 다른 지역공동체가 경제를 중심으로 한 것이었다면 아시아는 무엇보다

3) 와다 하루키, 『동북아시아 공동의 집: 신지역주의 선언』, 이원덕 옮김, (서울: 일조각, 2004), 242-271.

4) 강상중, 『동북아시아 공동의 집을 향하여』, 이경덕 옮김, (서울: 뿌리와 이파리, 2002.), 129-133.



도 각 국가나 지방의 고유한 문화와 전통을 기초로 해야 한다. 넷째, 경제적으로 경쟁과 효율 일반도가 아닌 협력과 형평 등의 가치를 같이 배려해야한다. 자유와 민주주의 등 보편가치 위에 아시아의 정체성을 추구하는 내용이 21세기 보편적 아시아주의의 기본내용이 될 것이다.’<sup>5)</sup> 다음 해, 아시아경제공동체포럼은 보편적 아시아주의에 기초한 지역경제 공동체의 목적을 제시했다. ‘경제통합은 전쟁을 방지하고 국가들 사이의 갈등을 평화적으로 해결하기 위한 수단이 되어왔다. 따라서 아시아에서 경제통합의 확대와 제도화는 지역 내의 갈등과 분쟁을 해결하기 위해 필요하다. 아시아인 상호간 공존공영의 기반을 다지고, 인류사회의 번영과 평화에 기여하기 위해서’다.<sup>6)</sup> 아시아경제포럼은 시장통합의 위험성을 극복하고 평화를 목적으로 한 경제통합을 주창하고 있다. 세계 자유시장의 무한 경쟁에 직면하면서, 특별히 환율경쟁이 높아지면서 각 국가는 경쟁력을 높이기 위한 방법으로 경제통합을 시도한다. 이런 시도는 회원국들의 공존이 아닌, 지역 내 경제적 위계질서를 만드는 위험성을 내포한다. 공동체를 구성하는 국가 간 경쟁력이 동등한 수준이 아닐 경우 발생할 가능성이 높다. 아시아 국가들의 경제적 수준은 매우 다르다. 더구나 아세안의 무역활성화를 위해 1993년 아세안 자유무역협정 (ASEAN Free Trade Area)을 설립했어도 이 지역의 무역은 거의 증가하지 않았다.<sup>7)</sup> 이런 상황에서 여전이 자국민 중심인 국가들의 경제통합은 평화를 향한 길이 될 수 없다.

마지막으로 사회문화적 차원의 담론이다. 아시아의 문화적 동질성을 통해 지역정체성을 형성하려는 시도다. 지역정체성은 지역공동체를 형성하기 위한 동질성을 확보하는 중요한 요소로 꼽힌다.<sup>8)</sup> 하버드 대학 교수인 투 웨이밍(Tu, Weiming)이 주창한 ‘유교자본주의’나 싱가포르 리관유 총리가 주창한 ‘동아시아 자본주의’가 그런 시도에 속한다. 그 주장은 아시아 경제성장이 서구의 가치가 아니라 유교의 가치에서 이루어졌다는 내용이다. 이런 시도들 역시 서구의 그리스도교 문화와 다른 아시아의 유교정체성을 강조하면서 지역주의를 부추기는 경향이 있다. 사무엘 헌팅턴(S. Huntington)이 사회주의 진영 붕괴 이후 새로운 세계질서를 문명의 충돌 시대라고 진단한 바와 같은 맥락이다. 문화권의 대립구도

5) 박제훈, 「아시아지역통합 연구」, 111-112.

6) Ibid., 106.

7) Elmar Altvater/ Brigit Mahnkopf, *Grenzen der Globalisierung, Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft*, (Münster: Westfälisches Dampfboot, 1997), 381. 419-420.

8) Ibid., 414.

는 동서의 이분법적 사고를 강화하면서 연대의식을 약화시킬 뿐 아니라 아시아의 권위주의 정치체제를 옹호한다는 문제가 있다.<sup>9)</sup>

현재 아시아 지역공동체 담론은 과거 일본의 대동아 공영권을 반성하고 모든 민족의 공존번영을 목표로 한다는 점에서 의의를 발견할 수 있다.<sup>10)</sup> 그럼에도 그 담론의 한계를 지적하지 않을 수 없다. 평화에 대한 가장 중요한 이슈가 논의되지 않는다는 점이다. 번영의 실질적 수혜자는 누구인가? 아시아는 안보와 경제성장이라는 명목 하에 인권침해가 여전히 정당화되고 있다. 인권이 평화를 위해 억제되는 곳에서 인권보호와 증진을 위한 논의 없이 평화공동체가 만들어 진다는 생각은 위험하다. 아시아 정부들은 지역적 인권제도 발전에 적극적으로 반응하지 않는다. 아시아는 2개의 주요 국제인권 규약-시민적 및 정치적 권리에 관한 국제규약, 경제적 사회적 및 문화적 권리에 관한 국제규약-에 가입한 국가들 중 가장 낮은 비율을 차지한다.<sup>11)</sup> 김대중 정부의 3P에도 사람(People)이 없다. 정부들의 활동이 실제로 인권에 초점을 두지 않는다는 점이 아시아에서 지역적 인권제도가 발전하지 못한 가장 큰 이유다. 권위주의적 통치와 강력한 자국민 중심주의도 지역적 인권제도 형성을 방해하는 요인이다. 국제인권제도도 있지만, 지역적 인권이행제도는 지역별로 인권에 대한 보다 심각한 시안들을 다룰 수 있는 탁월한 방안이다. 따라서 지역적 인권제도는 인권증진과 평화를 실현하는 가장 효과적인 방법이다. 더 나아가 아시아의 경제통합과 안보 공동체가 ‘인간’을 목적으로 한다는 의지를 분명하게 실행할 수 있는 방법이다.

로힝야 난민인권 탄압을 빌미로 2021년 미얀마에서 군사 쿠데타가 일어났다. 소수민족의 인권과 미얀마 민주주의 사이의 갈등, 또 미국의 북한 인권문제 개입과 북한의 정상화 사이의 갈등은 아시아에서 인권이 민족주의, 민주화, 국가안보, 경제성장이라는 이슈들과 얼마나 복잡하게 얽혀있는지 보여주는 실례들이다. 아시아 평화공동체를 만들기 위해 반드시 넘어야 할 문제들이다.

---

9) HyunJu Shim, *Die herausforderung der koreanischen Kultur durch die hegemoniale Globalisierung*, (Frankfurt am Main: London: IKO, 2004), 163-193.

10) 이경주, 「동북아시아 지역공동체」, 34-35.

11) 장복희, 「아시아의 지역적 인권제도 설립 가능성에 관한 연구」, 『서울국제법 연구』, 5/1(1988.5), 34-35.

### 3. FABC의 조직과 활동

#### 3.1 FABC의 조직과 활동 현황

주교회의는 19세기부터 설립되기 시작했다. 1889년 8월에 발표된 주교성성의 훈령은 이 회의들을 명시적으로 주교회의라고 칭했고, 교회법은 주교회의에 대해 규정했다. “상설 기관인 주교회의는 교회가 사람들에게 제공하는 선익을 더욱 증대시키기 위하여 해당 지역의 그리스도교 신자들을 위한 어떤 사목 임무를 특히 시대와 장소의 상황에 적절히 적응시킨 사도직의 형태와 방법으로 법 규범에 따라 공동으로 수행하는 한 국가나 특정 지역의 주교들의 회합이다.”<sup>12)</sup> 요한 바오로 2세는 제 삼천년 기를 맞아, 대륙별 주교대의원회를 개최하고, 주교들이 각 대륙의 요구들과 고유한 상황에 따라 복음화 활동을 하도록 고무하기도 했다.<sup>13)</sup>

FABC는 16개 국가 가톨릭주교회의들의 자발적 협의체이며, 바티칸의 승인을 받아 1972년 11월에 설립되었다. 1970년 바오로6세가 필리핀 마닐라를 방문했을 때, 아시아주교들이 모였다. 이 모임이 FABC의 출발점이 되기 때문에, 2020년이 50주년이 된다. 코로나로 2년이 연기된 올 2022년 5월에 50주년 총회가 열린다. FABC의 목적은 회원국들의 결속을 다지고 아시아 사회와 교회의 복지에 대한 공동책임을 맡는 것이다.<sup>14)</sup> 현재 FABC의 정회원으로 소속된 주교회의는 한국, 라오스, 캄보디아, 말레이시아, 싱가포르, 브루나이, 미얀마, 방글라데시, 베트남, 스리랑카, 인도, 인도네시아, 일본, 대만, 카자흐스탄, 태국, 파키스탄, 필리핀, 동티모르 등이다. 독립된 주교회의는 아니지만 준회원으로 있는 국가는 네 팔, 마카오, 몽골, 노보시비르스크(러시아), 우즈베키스탄, 키르기스스탄, 타지키스탄, 투르크메니스탄, 홍콩이다.<sup>15)</sup> 남아시아, 서남아시아, 동남아시아, 동북아시아, 중앙아시아의 방대한 지역에 분포되어 있다. FABC의 첫 의장은 서울 대주교 김수환 추기경(1973-77)이었다. “FABC는 정기총회, 중앙위원회, 상임위원회, 중앙사무국, 위원회들로 이루어지는 위계

12) 한국 주교회의 교회법 위원회(역), 『교회법전』(CODEX IURIS CANONICI), (서울: 한국천주교중앙협의회, 1989), 447조.

13) 요한 바오로 2세, 『아시아 교회』(ECCLESIA IN ASIA), (서울: 한국천주교중앙협의회, 2001), 2-3항.

14) Federation of Asian Bishops' Conferences, <http://www.fabc.org>.; 에드문드 치아, 「아시아주교회의 연합회의 역사와 조직」, 『사목』, 이준혜 편역, 308(2004.9), 21-22.

15) Federation of Asian Bishops' Conferences, Ibid.; 위키백과사전, Federation on Asia Bishops, <https://en.wikipedia.org/wiki/>.

조직을 통하여 임무를 수행한다.”(정관 제6조)<sup>16)</sup> 위원회는 현재 9개가 있다. 사회위원회(Office of Human Development), 일치위원회(Office of Ecumenical and Interreligious Affairs), 복음화위원회(Office of Evangelization), 교육위원회(Office of Education and Faith Formation), 홍보위원회(Office of Social Communications), 평신도위원회(Office of Laity and Family), 신학위원회(Office of Theological Concerns), 성직자위원회(Office of Clergy), 그리고 수도자위원회(Office of Consecrated Life)다.<sup>17)</sup> 사회위원회는 사회참여 프로그램을 운영한다. 일치위원회는 종교간 문제를 다룬다. 복음화위원회에는 선교 관련해서 선교 사도직 주교 연구회, 성서 관련해서는 성서 사도직 주교 연구회가 있다. 평신도위원회에는 평신도 사도직 주교 연구회와 아시아 통합 사목적 접근 프로그램이 있다. 홍보위원회는 홍보주교연구회가 있으며, 신학위원회는 아시아의 관심사와 관련한 특정 신학연구를 담당하고 있다. FABC는 자발적인 협의체로서 결코 주교회의의 상위기구가 아니다. 의결사항과 권고는 법적 구속력을 갖지 않는다. 대신 FABC는 주교와 회원국 주교회의, FABC 지역회의들의 자율성을 존중(FABC 정관, 제3조)<sup>18)</sup> 하면서 운영되고 있다.

### 3.2 FABC 활동의 한계

FABC는 아시아 공동선을 위해 보물과 같은 수많은 문헌들을 발표했다. 문헌들의 관심사는 대체로 종교간 대화와 빈곤문제에 초점이 맞추어져 있다. FABC의 주된 관심이 ‘종교 다원주의 신학’으로 알려져 있고, 그것은 ‘비서구적이며 전혀 새로운 관점’으로 주목을 받았다.<sup>19)</sup> 종교시장으로 불릴 정도로 아시아의 수많은 종교와 다양한 문화를 염두에 두면, 종교간 대화는 아시아의 특성을 드러내는 작업이 아닐 수 없다. 또한 종교간 심각한 갈등을 해결하는데도 이바지할 수 있을 것이다. 사회위원회에서 관심을 두는 빈곤문제에 대한 교회의 관심은 보다 현실적이다. 세계화가 아시아 경제에 미치는 영향, 경제적 불평등으로 인해 발생하는 가난과 이주에 대한 연구 및 그들의 인권을 증진시킬 교회활동을

16) 에드문드 치아, 「아시아주교회의연합회」, 21.

17) Federation of Asian Bishops' Conferences, <http://www.fabc.org/offices.html>.; 에드문드 치아, Ibid., 25-26. FABC 일치위원회 총무인 에드문드는 2004년 현재 7개 위원회로 발표했다. FABC는 2004년 설립된 성직자 위원회와 수도자 위원회 포함 9개 위원회를 등록하고 있다.

18) 에드문드 치아, Ibid., 22-23.

19) Ibid., 19-20.

제시하기도 한다.<sup>20)</sup> 그러나 아쉽게도 평화와 정의에 대한 문헌은 매우 적다. 더욱이 그 논의는 아시아-태평양 연합의 지평 위에서 이루어져 환태평양 국가들도 포함되어 있다.<sup>21)</sup> 아시아 태평양 경제협력체(APEC)를 떠올리게 하는 구도다. 기존의 환태평양 연합체 지역 구도 보다는 이제 아시아 지역공동체의 진행 사안에 주목할 필요가 있다. 아시아에는 세계 인구의 절반이 살고 있다. 또 최근 120년간 가톨릭 인구가 비서구권에서 증가하면서 전 세계 가톨릭 인구의 70프로가 비서구권에서 살고 있다. 전 세계 절대 빈곤 인구의 70프로도 아시아에 있다.<sup>22)</sup>

FABC는 그 설립목적에도 불구하고 50년 동안 아시아 평화에 미친 영향은 체감되지 않는다. 45년 자유를 위한 투쟁의 역사를 지닌 미얀마에서, 결국 쿠데타 7개월째 사령관이 스스로 총리에 취임하면서 군부통치가 공식화되었다. 무고한 수만의 사람들이 죽어가고 있다. 올해 2월 현재까지 사망자 1557명, 체포된 이는 1만 명이 넘는다.<sup>23)</sup> 계속되는 폭력과 희생, 군부통치의 등장을 목격하면서도 FABC는 침묵으로 일관한다. 한국천주교회는 정의평화위원회 등 개별 단체들이 미얀마 민주주의를 위한 모금액을 전달했다. 아시아 교회들의 활동이 지엽적으로 전개되는 느낌이다.

물론, FABC의 고충은 있다. 우선, 그 회원국 주교회의가 방대한 지역에 분포되어 있다는 점이다. 당면 과제가 매우 다양하며, 회원 모든 국가에게 타당한 사목방침을 제시하기 어려울 수밖에 없다. 다음으로, 그 방대한 영역에 비해 가톨릭 인구의 비중이 매우 적다. 이 점은 FABC가 운영비를 해외의 원조기구에 의존하는 중요한 이유다. 마지막으로, FABC는 회원국 주교회의의 자율성을 존중하면서 운영된다. 그것의 의결사항과 권고의 구속력을 알기 어렵다. FABC의 합의구조가 견고해지고, 회원 주교회의들의 연대적 구속력이 강화될 필요가 있다고 여겨진다. FABC의 이 어려운 상황은 당연히 아시아 가톨릭 신앙인이 인지해야할 공동의 과제다. 이런 한계상황에서도 아시아 교회는 지역의 평화공동체 형성을 위한 과제를 외면할 수는 없다.

20) Nithiya(ed.), *Socio-pastoral advocacy for the migrants and indigenous peoples of Asia*, (Manila: Office for Human Development, FABC, 2011).

21) 평화에 대해 논의한 문헌들은, FABC Paper No.102, *Towards a culture of peace in the 21st century*, 2001. 그리고 FABC Paper No.164, 2019. 등이다. 이 문헌들을 결과물로 제출한 세미나에는 'Asia-Pacific Justice and Peace Workers Network'나 'Asia-Pacific alliance'가 참여하고 있다.

22) Thomas C. Fox, *Pentecost in Asia. A new Way if Being Church*, (New York: Orbis Books), 2003. xiv.

23) 석진희, 「불에 타고 있으니, 피로 불을 꺼야한다.」, 『한겨레』 (2022.02.19.), 30.

#### 4. 아시아 평화공동체 형성을 위한 FABC의 역할

FABC의 역할을 모색하는데 두 가지 상황을 참고한다. 하나는 동아시아 지역공동체 관련 사항이며, 다른 하나는 유럽연합(EU)의 사례다. 유럽연합을 주목하는 이유가 있다. 유럽연합이 세계평화를 구체적으로 실현하는 기구로서 인정받고 있기 때문이다. 2012년 지역공동체로는 처음으로 노벨 평화상을 수상하기도 했다. 또한 유럽은 그리스도교와 긴밀한 관계를 지닌 지역으로, 유럽연합 형성과정에서도 가톨릭교회의 역할은 중요했다. 유럽연합의 사례는 아시아 국가들뿐 아니라 FABC가 지역연합의 목적설정과 운영 원칙을 만드는데 참고할만하다.

##### 4.1 FABC의 기회와 소지역 중심체제의 필요성

최근 미얀마 사태와 더불어 백신불평등으로 인해 셀 수 없는 사람들이 죽어갔다. 인도는 한때 ‘지옥’으로 불렸다. 바티칸에서 “가난한 나라에도 백신을” 보내기 위한 모금을 했다. 한국천주교회는 지난 11월 현재 모금액 500만 달러(약 59억)를 모았다.<sup>24)</sup> FABC의 활동은 감지되지 않았다.

그럼에도 FABC는 중요한 기회를 가지고 있다. 지역연합의 성공사례로 주목되는 유럽연합의 경우, 유럽주교회의위원회(COMECE: The Commission of the Bishops' Conferences of the European Community)는 지역연합이 성장하는 과정에서 설립되었다. 유럽연합은 1994년 1월에 공식 출범했지만, 이미 1952년 유럽석탄철강공동체(ECSC)부터 그 과정이 시작되었다. 1967년 유럽공동체(EC)는 기존 유럽경제공동체(EEC), 유럽석탄철강공동체(ECSC), 유럽원자력공동체(EURATOM)를 일원화하고 관세동맹을 결성한다. 유럽연합의 틀을 완성한 것이다. 유럽주교회의위원회는 1980년대 설립되었다. 유럽연합 교황대사는 1999년에 임명되었다.<sup>25)</sup> 유럽주교회의는 유럽연합 27회원국의 주교회의들의 연합이다. 이 조직은 유럽연합 기구들에게 주교회의를 공식적으로 대변한다. 유럽주교회의의

24) 한겨레, 「교황, '김대건 신부 탄생 200년'에 '한반도 평화정착' 기원」, <https://www.hani.co.kr/arti/society/religious> (접속일: 2022. 2. 20)

25) Lucian, N. Leustean/ John T.S. Madeley(ed.), *Religion, Politics and Law in the European Union*, (New York: Routledge, 2013), 2-3. COMECE는 The Council of the Bishops' Conferences of Europe(CCEE)과는 다른 조직이다. CCEE는 1971년에 설립되었으며, 33인의 로마 가톨릭 주교회의의 대표 회의다. 이 조직에는 EU의 비회원국 주교도 포함되어 있다.

원회를 구성하는 주교들은 유럽연합 국가들의 기톨릭 주교회의에서 임명한다. 사무국은 브뤼셀에 있다. 유럽주교회의위원회의 책무는 유럽연합 모든 분야에서의 정치적 과정을 추적하고 분석하는 것이다. 이 조직의 특성은 유럽연합과 관련한 광범위한 의제들을 이해할 수 있는 능력과 수용력이다. 사회정책으로부터 지구온난화에 이르는 광범위한 이슈들에 대해 신학자들에게 연구하도록 하고, 유럽연합의 정치적 법적인 모든 문서들을 번역한다. 이 작업은 변호사들이 수행한다. 유럽연합 행정을 분석하는데 반드시 필요한 것을 반영하기 위해서, 그리고 교회의 반응을 신학적이 아니라, 법적이고 정치적인 용어로 표현하기 위해서다.<sup>26)</sup>

FABC는 아시아 지역연합이 결성될 때까지 기다릴 필요가 없다. 처음부터 그 목적과 활동에 영향을 미칠 수 있는 보다 큰 기회가 있다. 아시아 공동선을 위한 지역 교회들의 적극적 협력방안은 오히려 국가 간 활동을 고무할 수 있다. FABC의 회원국 주교회의들이 긴밀하게 협력을 증진시켜 나간다는 전제 아래서다. 여기에서 고려할 사안은, 아시아가 지구의 32%를 차지하는 광대한 지역이라는 점이다. FABC는 사목의 어려움을 토로한다. “아시아의 종교, 문화, 사회-정치적 상황은 나라마다 매우 달라서 각 나라에 맞는 구체적인 적절한 사목적 권고를 제시하기가 몹시 어렵다.”<sup>27)</sup> 이 어려움은 FABC의 것만은 아니다. 아시아에서도 공동체 논의가 시작되면서 아시아의 정의와 범위, 그리고 지역 통합 방안에 관하여 다양한 의견이 제시되었다. 이 중에서 아시아 교회에 적용이 될 만한 통합모델은 “다중심 모델(Multi-core model)”이다.<sup>28)</sup> 지역통합을 주도하는 중심을 동북아, 동남아, 중앙아, 서아시아, 남아시아 등으로 여럿 두지는 제안이다. 우선적으로 역내 국가들의 정치, 경제 발전에 따라 비슷한 국가들을 통합하고, 다른 하부들과는 단계적으로 통합하는 방안이다. 이와 비슷한 방안으로 와다 하루키는 동북아시아도 ‘6자+몽골’ 형태로 동북아시아국가연합(ANEAN)을 만들고 이후 동남아시아국가연합(ASEAN)과 연합하여 동아시아 공동체를 만들 것을 제안했다.<sup>29)</sup>

26) Peter Kratochvil/ Tomas Dolezal, *The European Union and the Catholic Church*, (England: Political Theology of European Integration, 2015), 67-69. 159; COMECE, *The Catholic Church in the European Union*, <http://www.comece.eu/seit/en/whoweare>.

27) FACE 신학자문위원회, 『종교들과의 대화 -사목 신학적 반성(1984)』, <https://cbck.or.kr/Documents/Other>, 14.

28) 박제훈, 「아시아지역통합 연구」, 123.

29) 와다 하루키, 『동북아시아 공동의 집』, 9.

FACE 또한 효율적 사목을 위해 지역의 중심을 여러 곳 두면 좋을 듯하다. 동북아의 중심은 활동이 가장 활발한 한국이 좋을 듯하고, 동남아에서는 가톨릭 인구가 많은 필리핀 정도가 떠오른다. FABC의 조직을 효율적으로 건설하기 위해서 소중심을 어디에 둘 것인지, 어떻게 통합적으로 운영할 수 있는지를 고민해야 한다. 또한 앞으로 교회와 지역의 협력이 원활히 이루어지기 위해서 아시아 지역공동체의 연합모델을 주목할 필요가 있다. 지역공동체의 중심들과 교회의 중심들이 일치한다면, 밀접한 상보관계를 만들 수 있을 것이다.

## 4.2 인권에 기초한 평화공동체 길잡이

평화공동체를 형성하기 위해 가장 중요한 일이 인권공동체를 만들기 위한 활동이다. 인권에 기초한 공동체 질서를 만드는 일은 국제질서에도 부합하며, 유럽연합이 세계평화에 기여하는 방침이기도 하고, 가톨릭의 평화관을 실현하는 방법이기도 하다. 또한 아시아 지역공동체 담론에서 거의 언급되지 않는 내용이다. 교회가 할 수 있는 일이고 해야만 하는 일이다. 평화의 주춧돌이 될 수 있는 인권의 내용 및 제도를 다음 두 가지로 언급할 수 있다.

### 4.2.1 인권법 제정

20세기 들어, 평화는 인권의 가장 중요한 권리 중의 하나로 논의되고 있다. 1948년 세계인권선언은 전문에서 ‘인류 가족 모든 구성원의 존엄성과 권리를 인정할 때, 자유롭고 정의롭고 평화적인 세상의 토대가 마련될 것’이라 천명했다.<sup>30)</sup> 이것이 도덕적 선언에 그치지 않고 현실이 되기 위해서는 구체적인 법적 시스템을 갖추어야 한다. 유럽연합의 경우 인권보장체계는 두 개의 중요한 시스템을 가진다. 헌법과 국제인권법이다. 곧, 유럽인권협약(1953년 체결), 유럽연합법원(1958년 설립), 유럽인권법원(1959년 설립)이다. 유럽연합의 법적 체제는 합의(consent)를 통해 도출된 조약들을 기반으로 마련되었다. 조약을 헌법으로 전환한 대표적 전형이다. 유럽연합의 거버넌스 구조는 다수결에 의한 강제적 요소가 존재하고, 유럽연합 법원은 회원국에 대해 강제적 관할권을 행사할 수 있다.<sup>31)</sup> 조약을 헌법으로 전환한 이 사례는 인권보호를 위한 지역적 법적 체계가 전무한 아시아가 주

30) 이부록 조효제 인지미, 『세계인권선언』, (서울: 프롬나드, 2012), 18-19.

31) 박진완, 「국제적 헌법주의의 실현형태로서 국제적 인권보장체계에 대한 검토 -아시아에서의 국제인권법 모델수립을 위한 시론」, 『유럽헌법연구』, 15(2014,6), 129-130.



목할 점이다. ‘합의’ 또는 ‘조약’의 실정법적 구속력에 대해서는 이미 만민법(jus gentium)이 그 정당성을 근거 지었다. 만민법은 비토리아(Francisco de Vitoria, 1483~1546, 도미니코회)와 수아레즈(Francisco Suárez, 1548~1617, 예수회)에게 완성되었고, 국제법의 아버지라 불리는 후고 그로티우스(Hugo Grotius, 1583~1645)에게 직접적인 영향을 주었다. 비토리아와 수아레즈는 만민법의 목적을 ‘Bonum Orbis’(세계 공동선)로 이해하고 국가 간 질서를 규정했다. 그들은 만민법 규정이 실정법으로서의 구속력을 가진다고 확언했다. 비토리아는 만민법이 모든 민족들의 실질적인 공동합의와 조약에 의해 형성되기 때문에, 수아레즈는 만민법이 불문법으로써 모든 민족들의 공통된 관습을 토대로 입법화된 것이기 때문으로 설명했다.<sup>32)</sup>

아시아에서도 지역적 인권보호 및 증진을 위한 협약을 이끌어 낼 수 있는 인권선언들이 있다. 1999년 1월 방글라데시의 수도 다카에서 열린 세계여성회의(WWC)가 채택한 인권선언, 1998년 5월 대한민국 광주에서 발표된 ‘아시아 인권현장’이다. 인권선언들 외에도 인권문제 해결을 위한 지역적 협력도 있다. 일례로, SAARC(South Asian Association for regional Cooperation)는 여성매매, 이주노동자, 난민, 원주민 등 네 가지 문제는 지역적 협력이 필요하다고 결정했다. 지역적 협력과 공동작업의 경험은 보다 광범위한 지역적 인권협력의 기초를 마련하고 지역협약 제정의 근거를 마련하는데 도움이 될 수 있다.<sup>33)</sup> SAARC가 언급한 문제들은 FABC도 적극 개입하고 있는 사안들이다. 지역의 인권선언과 협력활동은 장래 인권보호를 위한 지역의 법적 체제를 마련하는 기반이 되어야 한다. 지역차원의 인권 조약이 채택되는 경우, 각 정부는 인권을 감독하고 이행하는 장치에 보다 쉽게 합의할 수 있다. 인권을 정치적으로 이용하는 인권의 보편성과 상대성에 대한 비생산적 논쟁을 끝낼 수 있는 길이기도 하다.

#### 4.2.2 평화권

평화권(the right to peace)은 인권과 평화를 하나로 결합시킨 개념이다. ‘평화 속에 살 권리’이면서 동시에 ‘연대권’이다. 1998년 ‘모든 개인은 평화롭게 살 권리를 가진다’고 규정한 아시아 인권현장(1998년) 뿐 아니라 수많은 국제적 선언이 평화 속에 살 권리를 천

32) 심원주, 『가톨릭전통에서의 만민법 사상』, 『가톨릭철학』, 21(2013,10), 105.107.113-117.

33) 장복희, 『아시아의 지역적 인권제도』, 60.

명하고 있다.<sup>34)</sup> 1977년 당시 유네스코 ‘인권과 평화’ 세션의 회장이었던 카를 바삭(Karel Vasak)이 제3세대 인권이라는 새로운 범주를 제안하고 그 중 하나로 평화권을 제시했다. 제3세대 인권은 국제 연대권으로서 평화, 개발, 건강한 환경, 소수집단의 자기결정권 등을 위해 국제적으로 연대할 권리를 포함한다. 연대권은 개인의 권리와 집단의 권리를 모두 아우른다. 제1세대 권리인 시민적 및 정치적 권리는 국가의 부당한 대우로부터 개인을 보호하기 위해, 제2세대 권리인 경제적, 사회적 및 문화적 권리는 개인들이 국가에 대하여 자신들에게 혜택을 주는 정책들을 요구하기 위한 만들어진 것이었다. 그러나 1, 2세대 권리는 개인이 공동체의 삶에 참여하지 않고서는 발전할 수 없다. 따라서 제3세대 ‘연대권’은 인간에게 자유와 평등뿐 아니라 형제애도 필요하다는 점을 상기시킨다.<sup>35)</sup>

또한 평화권 개념은 ‘인권에 기초한 평화’라는 가톨릭의 평화관이기도 하다. 요한 23세(1958-63)는 『지상의 평화』(Pacem in terris, 1963)에서 “모든 전쟁은 인간 이성에 위배된다.”<sup>36)</sup> 며 모든 전쟁을 거부했다. 대신 보편적 인권의 가치 위에 평화를 지상의 모든 민족들이 만들어 가야 하는 정치적 질서로 제시했다.<sup>37)</sup> 이어, 바오로 6세(1963~1978)는 『민족들의 발전』(Populorum progressio, 1967)에서 평화를 더욱 구체화 시킨다. “발전은 평화의 새로운 이름”이라는 교종의 슬로건은 국가 간 갈등을 일으키는 경제적 사회적 문화적인 구조적 폭력을 제거함으로써 평화를 만들어가야 한다는 뜻을 담고 있다. 평화는 전 인류의 공동선을 증진시키기 위한 정의의 질서에 따라 얻어지는 것이다.<sup>38)</sup> 교종은 평화와 정의를 결합시키고, 교황청 직속 산하에 정의평화위원회를 설립했다. 이 두 교종의 시기에 교회는 평화의 소극적 개념을 적극적 개념으로 전환시키면서 새로운 ‘평화윤리’를 제시하게 되었다. 독일주교회의는 이 두 교종들의 가르침에 근거하여, 현대 가톨릭의 평화윤리 핵심을 “기본권인 보편적 인권존중”, “국가 간 정의”, “세계평화질서의 발전”으로 이해한다.<sup>39)</sup> 요한바오로 2세는 “평화에 대한 권리”를 촉구하기도 했다.<sup>40)</sup>

34) Asian Human Rights Charter, Gwangju, 1988; 심현주, Ibid., 15.17.

35) 이경주, 『평화권의 이해』, (서울: 사회평론, 2014), 20; 장복희, 「아시아의 지역적 인권제도」, 135; 심현주, 「가톨릭의 평화사상과 평화권 연구」, 『가톨릭철학』, 34(2020.5), 19.

36) 요한 23세, 『지상의 평화』(Pacem in terris), (서울: 한국천주교주교회의, 2010<sup>2</sup>), 127항

37) Ibid, 110-114항.

38) 바오로 6세, 『민족들의 발전』(Populorum progressio), (서울: 한국천주교중앙협의회, 1988), 14,76항.

39) Die Deutschen Bischöfe, *Gerechtigkeit schafft Frieden*, (Bonn: Deutsche Bischofskonferenz, 1983), 43-48.

40) 교황청 정의평화평의회·주교회의 정의평화위원회, 『인권과 사목』, (서울: 한국천주교중앙협의회, 2001), 89.

평화권 촉진은 그 자체로 다른 차원의 긍정적인 결과를 이끌어 올 수 있다. 첫째는 평화담론을 확장할 수 있다. 그 담론이 여전히 정부, 정치 군사, 남성중심성에서 벗어나지 못한다면, 평화 연대권은 개인, 여성, 시민사회의 참여를 이끌어 낼 수 있다. 둘째로 지역적 차원의 초국적 인권체제는 근대 인권의 한계를 극복한다. 근대인본주의 정신에서 탄생한 인권은 근대국가사상에 갇혀버렸다. 영토로 경계가 그어진 국가의 안위와 부국강병이라는 근대국가의 가치는 특히 아시아에서 인권의 가치를 넘어서는 지고의 가치다. 최근 세계보건기구 사무총장은 ‘자기중심적 접근’(me-first approach)이 글로벌한 위협에 맞서는데 필요한 국제 연대를 좌절시켰다고 말했다. 세계보건기구는 코로나와 같은 감염병의 전 세계적 확산에 대비해 국가 간 협력, 행동준칙 등을 조정하고 규율하는 ‘팬데믹 조약’을 만들기로 했다.<sup>41)</sup> 연대를 좌절시키는 ‘우리국가’ 중심은 평화를 만드는데 결코 기여할 수 없다. 평화권은 평화가 국가의 권리가 아닌 개인과 집단의 권리임을 천명함으로써, 근대 국가의 한계를 넘어서다. 인권을 지역평화의 기초로 삼은 유럽연합은 하나의 좋은 본보기다. 리스본 조약(Lisbon Treaty, 2007)은 유럽연합의 운영원칙을 규정했다. 공동외교안보 정책 외에도 환경정책, 단일시장을 위한 정책, 공동의사결정에 대한 주요한 정책 등을 규정한다. 눈에 띄는 점은 기본권헌장(Charter of Fundamental Rights of the European Union)을 공식문서로 채택하고 법적 지위를 부여했다는 점이다. 유럽연합설립조약(TEU) F조 2항은 “연합은 …유럽협약에 의해 보장되고 있고, 또한 공동체법의 일반원칙으로서 회원국에 공통하는 헌법적 전통에서 유래하는 기본권을 존중한다.”고 규정했다.<sup>42)</sup> 유럽연합의 공동외교안보 정책 역시 유럽연합의 안보 강화뿐 아니라, 유엔헌장원칙에 부합하여 평화와 국제안보 추진, 국제협력과 민주주의와 법치의 추진, 인권존중 등을 목표로 확정했다. 이는 유럽 회원국은 물론 지역공동체의 안전보장과 민주주의가 그 지역의 인권문제 해결 없이는 절대로 불가능하다는 점을 보여준다.<sup>43)</sup> 유럽인권보장체계에 안보협력체제는 지역별 인권보장체계 구축이 세계평화를 이룩하는 지름길이며, 인권보호가 곧 안보라는 사실을 입증한다. 유럽연합이 인권을 기본 가치와 원칙으로 삼았다는 사실은 유럽연합의

41) 박병수, 「‘자기중심태도 버리자’ WHO, 팬데믹 조약 만든다.」, 『한겨레』 (2021.10.29.), 2.

42) 장봉익, 김용민 외, 『유럽연합. 연속성과 정체성』, (서울: 한국외국어대학교출판부, 2013), 62-64; 채형복, 『유럽통합과 리스본조약』, (서울: 높이깊이, 2015), 110-119.

43) 장봉익, 김용민 외, Ibid, 250; 박선영, 「유럽인권보장체계의 아시아 계수를 위한 제언: 헌법전문의 ‘세계평화와 인류공영’이라는 관점에서」, 『유럽연구』, 14(2013,12), 17-19.

목적이 단지 안보공동체, 경제공동체가 아니라, 보편적 인권실현을 통한 구체적인 세계평화 실현임을 증명한다. 이런 점이 20세기 중반 이후 결성된 지역통합들과 다른 면이다. 20세기 중후반 활성화된 지역통합은 무엇보다 냉전 이후 세계화에 대한 대안으로서 지역주의를 살리기 위한 경제통합을 목표로 한다. 경제구현을 목적으로 하는 대표적 지역통합은 북미자유무역협정(NAFTA)으로 꼽힌다. 이와 달리, 유럽연합은 정치적, 경제적 통합을 위해 기본적으로 공유해야 할 가치를 선택하고 법률화하는 방법을 선택했다. 이는 규범적 통합이라 불린다.<sup>44)</sup>

보조성 원리로 이해할 때, 안보의 목적은 국권이 아니라 인권이다. 국가주권이 중요한 이유는 그것이 국가 구성원의 인권을 보호하는 가장 최상의 권위이기 때문이다. 이런 이유로 아시아 평화공동체를 만들기 위해, 아시아 인권법과 제도는 반드시 필요하다. 그 자체로 아시아의 안보방안이 될 수 있다. 교회가 반드시 참여해야 하는 과제다.

### 4.3 국가 간 균형발전을 위한 역할

유엔의 3대 기둥은 ‘평화·인권·발전’이다. 유엔은 이 세 가지 가치와 목표가 서로 밀접히 연관되어 있고 선순환을 도모해야 한다는 점을 강조한다. 아시아 지역공동체 역시 마찬가지다. 교회가 아시아의 발전에 이바지해야 하는 또 다른 사안은 국가 간 균형발전에 대해서다. 이 지향은 이미 바오로 6세가 “발전은 평화의 새로운 이름”이라는 슬로건에 담았다. 국가 간 균형발전은 군비축소, 전 세계 복지확대, 인권증진이라는 세 가지 핵심내용을 가진다.

아시아 지역통합을 촉진하는 하나의 요인은 경제협력에 대한 공감대다. 앞서 언급했듯, 현재 아시아는 아세안+3을 축으로 하는 시장통합을 추진 중에 있고 아시아경제공동체포럼은 평화를 위한 아시아 경제공동체의 원칙을 구상했다. 그럼에도 아시아의 국가 간 불평등은 심화되고 있다.

아시아 국가들의 공동변명을 통한 평화에 대한 구상은 이미 1910년 안중근 의사에게서 제시되었다. 그는 진정한 평화는 공존에서 성립한다고 믿었고, 아시아 국가들의 공존을 위해 ‘지금까지 세계열강이 하지 않았던 일’들을 일본에 제시했다. (1)여순에 평화회의를 상설시키고 회원을 모집하여 1엔을 회비로 정수한다. (2)한중일 청년들의 공동 군대를

44) 박제훈, 「아시아지역통합 연구」, 116-117.

창설하여 서로의 언어를 배우게 하고 형제애를 키운다. (3)한중일 경제협력을 위해 화폐를 통일시키고 공동은행을 설립한다. (4)한중일 황제가 로마교종에게 맹세하면 국제적으로 신용을 얻게 될 것이다.<sup>45)</sup> 안중근의 제안은 국제연맹보다 10년이나 앞서고, 유럽의 석탄-철강공동체보다 40년이나 앞선 제안이었다. 여기에서 평화 기금을 마련하지는 제안은 여전히 중요하다. 바오로 6세가 군비축소 비용으로 기금을 마련하지는 제안과 같은 맥락이다. 이 제안들은 유럽연합이 실천하고 있다. 1993년 유럽공동체가 공식적으로 발족하면서 유럽연합은 개발협력정책을 수행하는데 필요한 법적 기반을 마련했다. 유럽연합조약은 “개발협력정책의 목표는 개도국의 지속적인 경제적 사회적 개발을 촉진하고 세계경제에 개도국을 점진적이고 조화롭게 통합하는 것이며 개도국의 빈곤문제를 해결하는 것”이라고 명시하고 있다. 유럽연합은 기금을 회원국들의 경제적 사회적 문화적 수준을 균등하게 맞추기 위해 사용한다. 1992년부터 평균 연간 10억 유로 이상을 전 세계 인도적 지원에 사용하고 있다. 1990년대 유럽연합의 원조 경향은 동부유럽과 유럽대륙 주변국으로 집중되어 있었다. 2000년대는 유엔뿐 아니라 전 세계 160개국에 유럽으로부터 다자간 형태의 지원을 받고 있다. 유럽연합이 제공하는 국제지원의 규모는 매년 약 300억 유로로 전 세계 지원 총액의 55%에 해당한다.<sup>46)</sup>

국가 간 균형발전 문제는 평화와 직결되어 있다. 2018년 한국은 대통령 정책기획위원회 신하 신남방 정책 특별위원회를 설치했다. 2021년 12월 서욱 국방부 장관은 빠리웃 전오차 타이 총리를 방문했다. 그는 국방부 장관도 겸임하고 있다. 양국 간 국방협력에 대해 논의하면서 서욱 장관은 한국산 무기 도입을 제안했다. 2021년 한해 한국은 약 6조 원에 달하는 국산무기를 동남아에 판매했다. 타이에서 시위대에게 사용되는 최루탄도 한국산이다.<sup>47)</sup> 1980년 발표된 브란트 보고서는 여전히 유효하다. 제3세계의 발전문제를 인류 생존의 문제로 인식하고 강대국들이 군축에 나서지 않으면 신국제경제질서는 불가능하다고 발표했다. 브란트 보고서는 남북문제가 군축과 직결되어 있음을 갈파함으로써 발전과 평화를 하나의 길로 제시한 것이다. 바오로 6세는 1976년 9월 <교황과 군축>이란 문서를 유엔 군축위원회에 전달했다. ‘첼리(당시 바티칸 상임대표) 문서’라고도 불리는 이 문서는 ‘군축을 위한 기존 제도가 여전히 도움이 되는가?’를 물으며, 군축을 위해서는 국

45) 안중근, 『동양평화론』, (서울: 독도도서관친구들, 2019), 22-39.

46) 장봉익, 김용민 외, 『유럽연합』, 240-243.

47) 홍명교, 「사람 대신 무기 앞세운 동남아 외교가 성공?」, 『한겨레』 (2022.1.28.), 15.

권이 아닌 ‘인류의 형제애’에 기초해야 한다고 지적했다.<sup>48)</sup> 따라서 국가 간 균형발전을 추구하는 일은 군비경쟁과 정규적 군사훈련을 멈추도록 촉구하는 일과 동시에 진행되어야 한다. 군비경쟁은 아시아 국가들의 경제적 불평등의 원인이며 공동선을 위협하는 가장 큰 갈등의 씨앗이다.

아시아는 그 어느 대륙보다 국가 간 균형발전이 시급하다. 인권으로서 개발권은 분명 유럽과는 다르게 개도국에서는 매우 중요한 주제다. 동시에 주목해야 할 사안은, 최근 코로나 팬데믹으로 인해 국가 간 양극화가 더 심화되고 있다는 사실이다. 2021년 6월 세계은행 발표에 따르면, 남아시아와 아프리카 지역의 가난한 국가에서 절대 빈곤층이 크게 증가했다. 국가 간 또는 지역시민 사이의 불균등 발전은 모두의 안전을 위협하게 될 것이다. 코로나가 알려준 바와 같이, 모두가 안전하기 전까지 아무도 안전하지 않다. FABC는 아시아 국가들에게 군비증강 대신 인권 중심의 외교를 하도록, 그리고 아시아 공동체 차원의 평화기금을 마련하도록 촉구해야 한다. 동시에 FABC도 평화기금을 마련할 수 있다. 교황청에서 가난한 나라에 백신 보내기 위한 모금을 한 것처럼, 지속적으로 평화기금을 모금할 수 있다. 아시아 정의평화위원회에서 지속적 지원 프로그램을 개발하고 투명한 사후평가과정을 거친다면 불가능하지 않을 것이다. 개도국 정부나 지자체 복지 기관들에게 기부하면서 인권증진의 조건을 걸 수도 있다. 그러면 지원받은 정부나 기관들은 지역적 인권협력에 참가하게 될 동기를 부여받을 수 있다. 이런 측면에서 교회는 선도적 역할을 수행할 수 있다.

#### 4.4 시민사회의 일원으로서 교회의 역할

교회는 사회적 관점에서 보았을 때 국가의 하부구조에 속하는 조직이며, 종교의 모든 역할이 공적영역에 편입되어 있으므로 교회의 활동은 하나의 NGO활동이 될 것이다.<sup>49)</sup> 그러나 아시아평화공동체를 만들기 위한 교회의 활동은 신앙적 사명이기도 하다. FABC의 회원국 주교회의는 국가와는 독립된 고유한 활동을 전개할 수 있는 매우 중요한 조직이다. 교회는 신앙에서 발견하는 가치관을 사회에서 실현하기 위한 활동을 한다. 이런 활동을 할

---

48) 볼프강 후버(Wolfgang Huber) 외, 『평화윤리』, 김윤옥·손태규 옮김, (서울: 대한기독교서회, 1997), 239-241; 심현주, 「가톨릭의 평화사상과 평화권 연구」, 13.

49) Franz Furger, *Christliche Sozialethik*. (Stuttgart: Berlin Köln: Kohlhammer 1991), 174-177.

때 교회가 사회와 어떤 관계를 맺는지에 대해서 유럽연합의 사례는 참고할 만하다.

요한 바오로 2세(1978~2005)가 유럽공동체의 지속적 성장을 위해 가톨릭의 문화 정체성을 강조했을 때, 유럽에서는 심각한 논쟁이 일어났다. 2차 대전이 끝난 이후 유럽을 재건하는 일과 종교일치에 노력을 기울여왔던 다른 종교들은 종교의 자유를 주장했다. 유럽 의회의 결정권에 참여할 수 있는 공개적이고 민주적인 대화를 요청했다. 시민단체들 역시 종교의 보수적 가치들이 유럽을 지배하게 될 것에 반대했다. 이에 리스본 조약은 유럽연합기구들과 종교들과의 대화를 준비했다. 그 결과 유럽의회는 유럽연합의 기본원칙을 정교분리와 불가침적 인권으로 결정했다. 인권의 가치는 유럽의 휴머니즘과 회원국의 법적(성문법 및 불문법) 유산이라고 밝혔다. 문장삭제(17조).

정교분리란 모든 종교들에게 차별 없는 자유를 보장하며 종교의 사회적, 교육적, 시민적 역할을 공적영역에 편입하는 것이다. 정교분리는 국가들마다 다양한 형태로 실천된다. 1789년 혁명을 겪은 프랑스는 종교의 사회적 위치와 역할에 대한 토론이 되풀이 되면서 종교가 공적 의제에 참여하는 것을 꺼린다. 스페인, 이탈리아, 벨기에, 독일 등의 경우는 다르다. 독일의 경우, 종교개혁과 나치즘을 겪은 국가로서 가톨릭교회는 공적 관심에 봉사하는 것을 사명으로 인식한다. 무엇보다 가톨릭과 프로테스탄트 교회들의 협력을 이루고, 민주주의를 발전시켜 독재를 예방하는 일이다. 독일은 교회의 공적 책무를 수용하고, 교회를 시민단체와 같이 사회적으로 중요한 공적자리에 위치 지웠다.<sup>50)</sup> 일반적으로 종교가 공적 의제에 협력적일 경우에 정치참여는 금지되지 않는다.

유럽연합이 정한 기본원칙은 그리스도교적 문화 동질성 대신에 유럽의 휴머니즘 전통을 선택했다. 바티칸 시티는 유럽에 존재하지만, EU의 구성 국가로 존재하지 않으면서 정치적 자문역할을 맡는다. 유럽주교위원회 또한 유럽연합 활동에 대한 반응을 신학적이 아니라, 법적이고 정치적인 용어로 표현하기 위해 노력한다. 독일 사회윤리학자 푸거(F.Furger)는 교회가 어떤 행동규범을 확립할 때 신학적인 성찰만 다루어서는 안 되고 확실한 정보를 근거로 삼아야 한다고 말한다. 이 작업을 위해 교회는 다른 인문학들과 팀을 이루어, 자신의 윤리와 “교차점”을 지나는 그들의 기능적 지식들을 살살이 찾아내야 한다. 이 작업은 신학적, 철학적으로 가치를 판단하는 교회의 책무이기도 하다. 그 다음에 교회

---

50) Leustean/ Madeley(ed.), *Religion, Politics and Law*, 3-5, 19-23, 25-26; Kratochvil/ Dolezal, *The European Union*, 130-131, 154-155; 채형복, 『유럽통합과 리스본조약』, 37-38.

가 본디 가지고 있는 동기에 따라, 점차 더 큰 인류를 위해 사회를 개선할 수 있는 가능성과 숨겨진 불의를 “비관적이고 고무적으로” 탐구해야 한다.<sup>51)</sup>

유럽연합의 방침과 유럽주교위원회의 활동방법은 다종교 다문화 사회인 아시아에도 적합하다. 요한 바오로 2세는 ‘아시아는 예수님과 교회의 탄생지’<sup>52)</sup>라는 표현을 통해 그리스도교가 아시아 문화의 한 뿌리임을 강조했다. 이런 접근은 지역연합을 문화적으로 접근하는 방법이다. 지역연합은 오히려 지향해야 할 미래의 가치로 접근하는 것이 훨씬 더 바람직하다. 아시아는 과거의 어떤 틀에 의해 규정되는 것이 아니라 미래에 의해 정의되어야 한다.

FABC는 아시아복음화를 위한 방안으로 삼중대화를 강조한다. 가난한 사람들, 아시아 문화들, 종교들과의 대화다. 삼중대화는 아시아 평화공동체를 창조하는데 크게 기여할 수 있다. 아시아 NGOs와의 대화, 다른 학문 영역의 전문가들과의 대화도 활성화되어야 한다. 이 대화들을 통해 아시아의 평화를 저해하는 상황들을 폭로하고 평화를 증진시키는 연대활동을 전개할 수 있어야 한다. 앞서 서술했던 FABC의 어려운 상황들을 고려한다면, 신학자들 다른 학문의 전문가들 NGO's와의 연대는 필수적이다. 이는 아시아교회가 보여 주는 교회의 ‘새로운 모습’일 수 있다.

## 5. 결론

아시아평화공동체는 아시아를 새롭게 창조하는 프로젝트다. 이 프로젝트에서 교회가 담당해야 하는 역할을 제안했다. 아시아 국가들이 아직 하지 않은 일들이다. 첫째, 교회 내적으로 효율적인 사목활동을 전개하기 위해 광대한 아시아 지역을 여러 개의 소 중심체제로 운영하는 것이다. 이 중심들이 연대할 수 있는 방안도 마련해야 한다. 둘째, 아시아 국가들이 정치안보 공동체, 경제공동체를 말할 때, 교회는 인권공동체를 말해야 한다. 인권이 평화의 최종목표임을 명심하고, 평화권을 보장하는 아시아 인권법 제정을 촉구해야 한다. 그것은 또한 국가중심주의를 넘어서 지역과 세계평화에 이바지할 수 있는 가장 구체적인 방법이다. 셋째, 평화기금을 모아 아시아 국가들의 경제적, 사회적 불평등을 최소

---

51) Franz Furger, *Christliche Sozialethik*. 15.

52) 요한 바오로2세, 『아시아 교회』(ECCLESIA IN ASIA), 5항.



화하는데 사용할 수 있어야 한다. 또한 아시아 국가들에게 군비를 축소할 것과, 그 축소된 비용을 아시아 공동평화기금으로 사용할 것을 촉구해야 한다. 넷째, 시민사회의 일원으로서 교회는 NGOs와의 협력, 다른 학문 영역의 전문가들과의 대화를 증진하여 아시아의 평화를 위협하는 요소를 분석하고 예방할 수 있는 방안을 모색해 나갈 수 있다.

모든 주교회의는 해당 지역의 공동선에 책임이 있다. 아시아를 평화공동체로 만들기 위한 FABC의 지도력과 교회들의 연대는 그 자체로 아시아 국가들에게 하나의 협력모델이 될 수 있다. 그렇다면, FABC는 아시아 전체에 가톨릭을 대표하며, 장래 아시아 공동체에 든든한 자문 역할을 할 수 있을 것이다. FABC는 유럽과는 다른 또 하나의 대안적 평화공동체를 아시아에 창조해야하는 사명을 갖는다. 아시아문명의 역사적 대전환을 위한 과업이자 신앙적 사명이다.

## 참고문헌

- 강상중, 『동북아시아 공동의 집을 향하여』, 이경덕 옮김, 서울: 뿌리와 이파리, 2002.
- 교황청 정의평화평의회 주교회의 정의평화위원회, 『인권과 사목』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2001.
- 바오로 6세, 『민족들의 발전』(Populorum progressio), 서울: 한국천주교중앙협의회, 1988.
- 박선영, 「유럽인권보장체계의 아시아 계수를 위한 제언: 헌법전문의 ‘세계평화와 인류공영’이라는 관점에서」, 『유럽연구』, 14(2013,12), 1-36.
- 박제훈, 「아시아지역통합 연구: 로드맵 구축을 위한 기초연구」, 『비교경제연구』, 19/2 (2012,12), 101-138.
- 박진완, 「국제적 헌법주의 실현형태로서 국제적 인권보장체계에 대한 검토-아시아에서의 국제인권법 모델수립을 위한 시론」, 『유럽헌법연구』, 15(2014,6), 129-166.
- 심현주, 「가톨릭전통에서의 만민법 사상- 그 사상적 발전과 현대적 실행방안에 관한 연구」, 『가톨릭 철학』, 21(2013,10), 99-132.
- \_\_\_\_\_, 「가톨릭의 평화사상과 평화권 연구 - 한국사회의 새로운 평화원리 구상」, 『가톨릭 철학』, 34(2020,4), 5-40.
- 안중근, 『동양평화론』, 서울: 독도도서관 친구들, 2019.
- 에드문드 치아(Edmund Chia), 「아시아주교회의연합회의 역사와 조직」, 『사목』, 이준혜 번역, 308(2004,9), 19-28.
- 요한 23, 『지상의 평화』(Pacem in terris), 서울: 한국천주교주교회의, 2010<sup>2</sup>.
- 요한 바오로 2세, 『아시아 교회』(Ecclesia in Asia), 서울: 한국천주교중앙협의회, 2001.
- 와다 하루키, 『동북아시아 공동의 집: 신지역주의 선언』, 이원덕 옮김, 서울: 일조각, 2004.
- 이경주, 「동북아시아 지역공동체와 평화권」, 『법학연구』, 18/3(2015,9), 25-54.
- 이경주, 『평화권의 이해』, 서울: 사회평론, 2014.
- 이부록 조효제 인지미, 『세계인권선언』, 서울: 프롬나드, 2012.
- 장복희, 「아시아의 지역적 인권제도 설립 가능성에 관한 연구」, 『서울 국제법 연구』, 5/1(1988,5), 33-67.
- 장봉익 김용민 외, 『유럽연합 연속성과 정체성』, 서울: 한국외국어대학교 출판부, 2013.
- 채형복, 『유럽통합과 리스본조약』, 서울: 높이깊이, 2015.
- 한국주교회의 교회법 위원회(역), 『교회법전』(Codex Iuris Canonici), 서울: 한국천주교중앙협의회, 1989.

- 후버, 볼프강· 로이터, 한스 리차드(Guber, Wolfgang/ Reuter, Hans-Richard), 『평화윤리』, 김윤옥· 손태규 옮김, 서울: 대한기독교서회, 1997.
- Altwater, Elmar/ Mahnkopf, Birgit, *Grenzen der Globalisierung, Ökonomie, Ökologie und Politik in der Weltgesellschaft*, Münster: Westfälisches Dampfboot, 1997.
- Asian Human Rights Charter, Gwangju, 1988.
- Die Deutschen Bischöfe, *Gerechtigkeit schafft Frieden*, Bonn: Deutsche Bischofskonferenz, 1983.
- FABC Paper No.102, *Towards a culture of peace in the 21st century*, 2001.
- FABC Paper No.164, *Migrants, Refugees, the displaced and Human trafficking and renewable energy options in the Asian context*, 2019.
- Fox, C. Thomas, *Pentecost in Asia. A new Way if Being Church*, New York: Orbis Books, 2003.
- Furger, Franz, *Christliche Sozialethik. Grunlagen und Zielsetzungen*, Stuttgart· Berlin· Köln: Kohlhammer 1991.
- Shim, Hyunju, *Die herausforderung der koreanischen Kultur durch die hegemoniale Globalisierung. Ein Beitrag zur Bestimmung des Verhältnisses intra-, supra- und transkultureller Werte*. Frankfurt am Main· London: IKO, 2004.
- Kratochvil, Peter/ Dolezal, Tomas, *The European Union and the Catholic Church*, England: Political Theology of European Integration, 2015.
- Leustean N.Lucian/ Madeley T.S. John(ed.), *Religion, Politics and Law in the European Union*, New York: Routledge, 2013.
- Nithiya(ed.), *Socio-pastoral advocacy for the migrants and indigenous peoples of Asia*, Manila: Office for Human Development, FABC, 2011.
- 「교황, ‘김대건 신부 탄생 200년’에 ‘한반도 평화정착’ 기원」,  
<https://www.hani.co.kr/arti/society/religious> (접속일: 2022. 2. 20)
- 박병수, 「‘자국중심태도 버리자’ WHO, 팬데믹 조약 만든다.」, 『한겨레』, 2021.10.29. 2면.
- 석진희, 「불에 타고 있으니, 피로 불을 꺼야한다.」, 『한겨레』, 2022.2.19., 30면.
- 위키백과사전, <https://en.wikipeda.org/wiki/> Federation on Asia Bishops. (접속일: 2021.03.12.)
- 홍명교, 「사람 대신 무기 앞세운 동남아 외교가 성공?」, 『한겨레』, 2022.1.8., 15.

COMECE, *The Catholic Church in the European Union*, <http://www.comece.eu/seit/en/whoweare>. (접속일: 2021.04.21.)

FACE 신학자문위원회, 『종교들과의 대화 -사목 신학적 반성』,  
<https://cbck.or.kr/Documents/Other>. (접속일: 2021. 11.11.)

Federation of Asian Bishops' Conferences, <http://www.fabc.org>. (접속일: 2022.02.12.)

## 아시아 평화공동체 형성을 위한 아시아주교회의연합(FABC)의 역할 모색

심현주

제 2차 세계대전 이후 국제사회는 평화건설을 위해 지역적 협력방안을 선택했다. 아시아는 아직 어떤 지역적 협력 체제도 만들어내지 못했다. 아시아 지역공동체에 대한 담론은 정치안보, 경제, 문화적 차원에서 진행되고 있다. 한계가 많다. 인권 담론이 부재하며, 국가 간 불균형은 심화되고, 배타적 지역주의를 부추긴다. FABC는 전 세계 평화를 지향하는 아시아 평화공동체를 목표로 해야 한다. 아시아 인권공동체의 비전을 제시해야 한다. 평화기금을 모아 아시아 국가 간 불균형을 최소화할 수 있는 활동을 열어야 한다. 동시에 아시아 국가들에게 군비축소와 평화기금마련을 지속적으로 촉구해야 한다. 또 시민사회의 일원으로서 교회는 아시아 NGOs, 그리고 다른 영역의 전문가들과 대화를 나누면서, 고유한 가치와 맞는 일들을 비판적이고 고무적으로 해 나가야 한다. FABC는 아시아 국가들에게 모범이 될 만한 협력활동을 전개할 수 있다. 사목의 효율성을 위해서 FABC의 체제나 운영방식에 변화를 줄 수 있을 것이다. 지구상에 유럽연합과 또 다른 대안적 평화공동체를 만들어야 하는 중대한 과제가 아시아 교회들에게 있다.

**주제어:** 아시아평화공동체, 아시아주교회의연합, 평화-인권-발전, 유럽연합, 평화권,

## The Study on the role of the FABC for building of an Asian Peace Community

Shim, Hyun Ju

After World War II, the international society has opted for regional cooperation in order to establish peace. Asia still has not established any regional cooperation systems. The discourses about an Asian community are being conducted at the political security, economic, and cultural levels. But there's no human rights discourse, the imbalance between countries intensifies, and it promotes exclusive regionalism. FABC has to aim for an Asian peace community that supports the world peace. It should present the vision of the Asian human rights community. It should gather the peace fund and set up an activity that help minimize the imbalance between Asian countries. At the same time, It should call on Asian countries to reduce armament and to raise a peace fund. Also, the Churches as a member of civil society should have conversation with Asian NGOs and experts in different fields of study, so that it could do things that fit its own values critically and encouragingly. For the efficiency of pastoral activity, FABC could change some its system. FABC can do cooperative activities that can be an excellent example for Asian countries. Asian Churches have an important task to create another alternative peace community with the EU.

**Key Words:** Asian Peace Community, Federation of Asian Bishop's Conference, European Union, Peace-Human right-Development, The right to peace.

---

논문 투고일	2022년 2월 27일
논문 수정일	2022년 4월 02일
논문게재 확정일	2022년 4월 04일

---





## 아픈 영혼을 철학으로 치유하기

상종열

서강대학교 신학대학원 박사과정

노숙인이나 장애인, 저소득층을 대상으로 하는 클레멘트 코스(clement course<sup>1)</sup>)에 철학 강사로 참여했던 고병권은 철학을 수용하는 태도에서 대학생들과 이들이 다르다는 걸 지적한다. 대학생들은 대체로 철학을 지식으로 받아들이려는 반면, 클레멘트 코스 참여자들은 철학을 자신이 직면한 문제를 풀어나가는 열쇠로 인식할 뿐만 아니라 이를 삶에 적용하려는 경향이 있다는 것이다. 다시 말해서, 철학적 개념과 이론이 부재한 상태에서 철학을 접한다고 해도, 사회적 취약계층 사람들은 철학을 ‘앎’이 아닌 ‘삶’의 문제로 이해하고 수용한다는 것이다.

사실, 철학의 장구한 역사 속에서, 철학이 제시하고자 했던 근본적인 물음 중 하나는 ‘어떻게 살아야 하는가?’라는 실천적인 질문일 것이다. 고대 철학자 중 아리스토텔레스는 에우다이모니아(eudaimonia) 즉, 인간이 자신을 존재 수준에서 차별화시키는 삶의 목적을 각성하고, 이 목적을 현재 자신의 삶 속에서 구현해가려는 과정을 중요하게 여겼으며, 이러한 실천적인 태도에 높은 가치를 두었다. 현대 철학에서도 이러한 경향이 나타난다. 특히, 하이데거나 야스퍼스와 같은 실존철학자들은 인간을 반성 작용을 통해 자신의 존재 가능성을 문제시하고 이를 통해 더 나은 삶을 추구하는 존재로 규정하는데, 이처럼 ‘존재 물

---

1) 노숙인, 약물 중독자, 재소자, 저소득 빈민을 대상으로 정규 대학에서 가르치는 철학, 문학, 역사, 예술 등을 가르치는 교육프로그램이다. 1995년 미국에서 시작하였으며, 한국에서는 2005년 노숙인을 대상으로 처음 프로그램을 운영하였다.

음’을 통해 ‘어떻게 살 것인가?’를 사유하는 철학은 ‘존재’ 그 자체를 탐색하는 본질주의 철학과는 그 궤도가 다르다.

이 글은 철학의 본질이란 무엇인가? 철학이 추구하는 가치는 무엇이어야 하는가? 같은 것에 문제를 제기하지 않는다. 그보다는 ‘삶’과 ‘삶’을 분리하지 않는 방식의 철학은 어떻게 가능하며, 이 시대에도 여전히 유효한가? 하는 점에 주목하면서, 2018년 출간된 ‘이론 영혼을 철학으로 치유하기’를 비판적으로 사유하는 것에 목적이 있다.

이 책의 머리말에서 저자인 박병준과 홍경자는 “철학함이란 보편적이고 추상적인 이론을 구성하는 것이 아니라, 세계에 존재하는 개인들의 구체적인 존재 양식에 대한 자기반성이자 자기를 선사함으로써 자기를 획득하는 것이다.”라는 명제를 제시한다. 그리고, 1부 ‘철학상담의 이론과 실제’에서는 아헨바흐Achenbach의 말을 빌려 이 시대는 개념과 이론을 중시하는 철학에서 철학을 하는 철학자의 본질 물음으로 방향을 전회해야 한다고 주장한다. 다시 말해서, 이론 중심에서 실천 중심으로 철학적 관심을 옮기는 철학적 전회가 필요하다. 또한, 저자들은 철학상담이 실천 중심의 철학을 구현하는 방안 중 하나로 제시한다. 그 근거로서 철학자는 철학상담을 통해 내담자와 ‘철학적인 대화’를 나눌 수 있으며, 일상에서 겪는 가치의 혼란, 의미의 상실 등으로 고통받는 내담자들은 이 같은 철학적인 대화를 통해 새롭게 세계관을 확립하게 된다는 것이다. 3부 ‘철학상담의 방법론’에서는 내담자와의 대화를 통한 철학적 탐구에 있어 현상학과 해석학 그리고 형이상학적 초월을 중요한 방법으로 제시한다. 먼저, 현상학에서는 ‘사태 그 자체’에 대한 내담자의 현상학적 인식의 중요성을 강조한다. 저자들의 주장에 따르면, 생활세계에서 의식의 반성 없이 소박한 삶을 살아가는 내담자들은 자연적 태도를 지니게 되는데, 이러한 자연적 태도로는 경험 지각 세계의 배후에 자리하고 있는 진정한 본질 세계를 파악하기 어렵다. 따라서 고통을 느끼는 내담자가 현상학적 환원을 통해 고통의 본질적 의미를 파악하고, 이를 통해 새로운 삶의 태도를 형성하도록 철학자들이 돕는 것이 필요하다. 물론 고통을 이해하는 데 있어 고통의 형이상학적 근거와 근원을 밝히는 것도 철학적 대화에서 중요하다. 하지만, 그보다 더 중요한 건 철학적 대화를 통해 내담자가 마주하고 있는 고통이란 현상에 주목하게 하고 그 사태를 파악하도록 하는 것이다. 그리고, 철학자들은 내담자들이 현상학적 에포케epoché에 따른 본질직관을 통해 자신이 직면한 고통에서 근본적으로 벗어날 수 있도록 도와야 한다. 한편, 2부에서는 ‘공감적 대화’를 다루고 있는데, 사

실 이 같은 ‘공감적 대화’의 중요성은 이 책의 전반에 걸쳐 반복적으로 나타나고 있다. 저자들은 이론이나 개념에 기반한 설득이나 설득보다는 ‘공감적 대화’, 내지는 ‘인격적 대화’를 통해 내담자 스스로 자기를 이해하는 게 필요하다고 주장한다. 또한, 내담자의 자기 이해 과정에서 철학자들은 이들이 삶의 과정에서 봉착하는 사태 그 자체를 현상학적으로 바라볼 수 있도록 하면서도 해석학적 차원에서 문제의 본질을 이해하고 해석할 수 있도록 도와야 한다는 점도 빠뜨리지 않고 있다.

그런데, 책의 저자인 박병준과 홍경자가 제시하는 이 같은 내용보다도, 필자가 주목했던 것은 ‘삶’과 ‘삶’에 대한 저자들의 사유의 틀이었다. 저자들은 인간을 삶과 의지의 상호작용 안에서 행위하는 존재로 설정한다. 또한, 삶에 대한 인식 수행은 이론적 지식을 지향하며, 의지의 수행은 그것의 실천적 행위를 이끄는 데, 이 둘은 인간의 정신 실행 안에서 통합되고 종합되며, 이런 통합적인 정신작용 안에서 인간은 자기를 실현하고 완성할 수 있다. 그런데, 이처럼 인간이란 ‘삶’을 통해 ‘삶’을 기획하고 통합하여 완성해 가는 존재라는 저자들의 인간관은 필자의 인간관과 크게 다르지 않다.

앞서 소개한 고병권처럼 필자도 클레멘트 코스 강사로 참여한 적이 있다. 그리고 교육 과정에서 참여자들이 이 책의 저자들이 제시하는 것처럼 현상학과 해석학 그리고 형이상학적 초월을 통해 ‘고통’에서 벗어나는 것을 본 적이 있다. 그중에서 4남매의 어머니이자 한부모 가장이었던 40대 초반 여성 사례가 필자의 뇌리에 강렬하게 남아있는데, 2011년도에 그녀가 쓴 글 중 일부를 소개하고자 한다.

... 꼭 막혀있던 내 귀와 마음이 조금씩 열리기 시작한 건 철학 시간을 통해서였다. 다소 지루할 것 같았던 철학은 나라는 존재의 소중함을 일깨워 주었다. 그 외 문학과 역사 등 배움의 즐거움이 또 다른 행복과 삶의 원동력이 되어주었다. 그리고 좀 더 배우고 싶다는 갈망 때문에 심화반에 들어갔고 기초반과는 달리 토론 형태의 수업을 받으면서 내면 깊이 쌓여있던 상처들을 끄집어내어 치유할 수 있는 시간을 가질 수 있었다. 지난날의 삶이 나에게 잘못이 있거나, 나라는 사람이 문제 있는 것이 아니라는 것, 그저 눈에 보이는 현실에만 급급해서 그 속에 숨어있는 본질을 보지 못했기 때문임을 알게 해주었다. 남의 눈을 의식하지 않고, 세속적인 기준과 판단에 현혹되지 않으면서 자신의 내면에서 보내주는 느낌에 따라 사는 것이 진정한 삶이라는 것을 깨닫게 해주었다. 나에게 인문학이라는 것은 진실되게 살려는 진지한 노력이다. ‘진실’과 ‘진지한 노력’은 나를 지켜주는 힘이 되고 있다. 매일 매일의 사소한 것들과 매 순간 판단과 선택을 통해 자신의 본래성을 회복하는 것이 아닐까? 물론 수도 없이 실수와

실패를 경험하겠지만, 그 노력을 멈추지 않고 계속해 나갈 수 있는 의지만 있다면 결실과 보상은 반드시 따를 것이라 믿는다...

읽글에서 그녀는 시간과 역사성 안에서 과거와 현재 그리고 미래를 하나로 연결하고 통일함으로써 내면의 상처를 치유하고 있다. 또한, 의식적으로 ‘자신의 본래적 가능성을 회복’을 위해 시련 속에서도 의지를 앞세워 미래로 나가려고 시도한다. 그런데 그녀가 쓴 글을 읽는 동안에 필자는 하이데거의 ‘가능 존재’란 개념을 떠올렸다. 하이데거는 숙명적으로 죽음을 피할 수 없는 유한한 존재인 인간은 세상 속에 던져진 자신을 통해 자신을 통찰할 수 있음을 제시한다. 또한, 이 과정에서 인간은 ‘자신의 본래적 가능성을 회복’하게 되는데, 이때 회복이란 지나간 것을 도로 가져오는 것도 아니고, 현재를 한 물 간 것으로 붙잡아매는 것도 아니다. 하이데거가 말하는 회복은 불안 속에서도 자신을 통찰할 수 있는 인간이 스스로 의지를 바탕으로 자신의 삶을 개척해나가는 걸 의미한다. 이른바 저소득층이자 저학력자인 40대 초년 여성이 쓴 짧은 글 속에서 이처럼 20세기를 대표하는 철학자의 사유를 발견할 수 있었다는 자체가 그저 놀라울 따름이다.

필자의 기억을 소환해 보면, 클레멘트 코스에 참여자에게 철학은 ‘마음의 동굴’로 들어갈 용기를 불러일으킨 안내자였으며, 철학 강사들은 그들과 함께 ‘공감적 대화’, 즉 ‘인격적 대화’를 나누는 철학자들이었다. 그리고, 철학적 대화를 통해 참여자가 스스로 지난 삶을 되돌아보고 자기 확신 속에서 미래로 나아가고자 했다는 점에서, 그 당시 철학 강사들은 테세우스가 지하 미로의 세계로 들어가 미노타우르스를 제거한 후 살아나올 수 있도록 유도등 역할을 한 ‘아리아드네의 실’과도 같았다.

1999년 제작된 영화 ‘매트릭스Matrix’는 아포리아<sup>1)</sup> 상태에 놓인 주인공의 자기 이해 서사를 다루고 있다. 모피어스Morpheus 도움으로 주인공인 앤더슨Anderson이 인공 지능 시스템인 매트릭스 밖에서 새로운 세계관을 갖게 되고, 이후 그는 인류를 구하기 위해 매트릭스로 돌아가 그들과 대결하면서 본래적 자기The one로 거듭나게 된다는 게 영화가 주는 메시지이다. 플라톤의 동굴의 알레고리 서사를 차용한 매트릭스를 보면 철학자의 사회적 역할은 무엇인가? 라는 질문을 던지게 된다. 플라톤에게 철학자는 동굴 밖으로 나와 혼자 유유자적하는 사람이 아니듯, 오늘날의 철학자도 사회와 단절된 채 고립된 삶을 살아가는 사람은 아닐 것이다. 만약, 그렇다면 철학의 실천적 역할로서 내담자의 안내자이자 길동무로서 철학자의 삶은 어쩌면 시대가 요구하는 소명일지도 모른다.

## 참고문헌

- 고병권, 『추방과 탈주』, 서울: 그린비, 2009
- 구연상, 『하이데거의 존재 물음에 대한 강의』, 서울: 채륜, 2011
- 김원익, 『신화, 인간을 말하다』, 서울: 바다출판사, 2011
- 박병준·홍경자, 『아픈 영혼을 철학으로 치유하기』, 서울: 학이시습, 2018
- 장건익, 『철학의 발견』, 일산: 사월의 책, 2013
- 상종열, 「자활참여자의 인문교육 체험에 대한 현상학적 이해」, 성공회대학교 박사학위청구논문, 2013
- 아리스토텔레스(Aristotle), 『니코마코스 윤리학』, 강상진·김재홍·이창우 옮김, 길, 2011
- 얼 쇼리스(Earl Shorris), 『희망의 인문학』, 고병현·임정아 옮김, 이매진, 2009
- 서울시, 『시련을 넘어 희망으로』, 서울특별시 복지건강본부 자활지원과, 2011



## 『신학과 철학』 규정

### 총 칙

제 1 조 (목적) 이 규정은 서강대학교 신학연구소(이하 ‘연구소’라 한다) 규정 제 3조 1항 (신학과 철학 연구의 증진 및 연구 결과의 발표, 토의, 출판)을 수행하기 위하여 연구소에서 발간하는 전문학술지(이하 ‘학술지’라 한다)의 편집, 논문의 투고, 심사에 관한 사항을 규정함을 목적으로 한다.

제 2 조 (학술지 명칭) 본 연구소의 학술지 명칭은 『신학과 철학』(*Theology and Philosophy*)으로 한다.

제 3 조 (학술지의 편집 방향 및 구성)

1. 『신학과 철학』은 그리스도교 사상의 역사적 이해와 발전에 기여하기 위해 그리스도교 신학 및 철학의 제 분야와 그와 관련된 영역에 대한 다면적 연구와 함께 학제간 연구를 장려하고 그에 따른 연구 논문을 출판한다.
2. 『신학과 철학』은 연구논문(특집주제와 자유주제)과 서평 그리고 필요에 따른 번역문이나 기고문으로 구성된다.

제 4 조 (학술지 발간 시기) 『신학과 철학』은 매년 3회, 4월 30일(봄 호)과 8월 31일(여름 호)과 12월 31일(겨울 호)에 발간한다.

### 편집 위원회

제 5 조 (편집위원회) 학술지의 편집과 발간에 관한 제반 업무를 수행하기 위하여 편집위원회를 둔다.

제 6 조 (구성 및 임기)

1. 편집위원회는 편집위원장이 본 연구소의 기본 정신에 투철하고 학술 활동이 뛰어난 학자들 가운데 전국적 분포를 고려하여 추천하고 연구소장이 임명한 약간 명으로 구성된다.

2. 편집위원장을 포함하여 편집위원의 임기는 특별한 사유가 없는 한 최소 2년으로 한다.

제 7 조 (임무) 편집위원회의 주요 임무는 다음과 같다.

1. 투고 논문의 접수와 관리
2. 접수된 논문의 심사 의뢰
3. 심사 결과의 심의 처리
4. 학술지 편집
5. 학술지 발간

## 논문 투고

제 8 조 (논문의 투고) 논문을 게재하려는 이는 『신학과 철학』의 원고 작성 규정(별첨)에 따라 원고를 작성하여 본 연구소의 온라인 논문투고시스템에 투고해야 한다.

1. 보낼 곳: <https://theoinst.jams.or.kr>
2. 문의처: 서울특별시 마포구 백범로 35 서강대학교 다산관 533호 신학연구소  
(전화) 02-705-8220/ (팩스) 02-712-8234/ E-mail: theoinst@sogang.ac.kr
3. 투고된 원고는 반환하지 않는다.
4. 연구소의 투고 규정을 따르지 않은 논문은 심사에 부치지 않는다.
5. 저작권 본지에 게재되는 모든 원고에 대한 저작권은 서강대학교 신학연구소가 소유한다. 본지에 게재된 원고를 임의로 다른 학술지에 게재할 수 없다.

제 9 조 (논문의 투고 시기) 투고 논문의 접수와 심사는 수시로 하되, 2월 28일과 6월 30일과 10월 31일까지 접수된 논문을 각각 봄 호와 여름 호와 겨울 호에 게재하는 것을 원칙으로 한다.

제10조 (공동 저자의 표기) 공동 저술된 논문의 경우, 연구책임자(제1저자)를 가장 먼저 표기하는 것을 원칙으로 한다.



## 논문 심사

### 제11조 (편집위원회의 역할)

1. 편집위원회는 논문 심사와 관련한 모든 업무를 관장한다.
2. 편집위원회는 해당 논문 분야의 전문 학자들 가운데에서 심사위원을 선정하며, 논문 작성자와 동일한 소속 기관을 최대한 피함으로써 공정성과 객관성을 담보한다.
3. 편집위원회는 논문심사와 관련하여 심사위원과 논문 투고자명단을 외부에 공개하지 않으며, 투고자에게만 심사결과를 통보한다.
4. 편집위원회는 게재가로 종합 판정된 논문 수가 게재 한도를 초과할 경우, 본 연구소설립 목적과 활동 사항에 근거하여, 해당 호에 게재할 논문을 최종 결정한다. 나머지 논문은 다음 호에 게재할 수 있다.
5. 편집위원회는 『신학과 철학』의 취지 및 목적에 미흡하다고 판단되는 논문의 경우, 심사과정을 거쳤다 하더라도 게재 여부를 다시 정할 수 있다.
6. 편집위원회는 서평과 기타 원고의 게재 여부를 결정한다.

제12조 (심사 항목) 심사위원은 다음 각 호의 심사항목에 대하여 논문을 심사하고, 그 결과를 편집위원장에게 제출한다.

- (1) 연구주제의 창의성
- (2) 연구주제의 명료성
- (3) 연구 방법, 내용의 적합성
- (4) 연구내용의 충실성
- (5) 논리전개의 타당성
- (6) 학문적 발전의 기여도
- (7) 한국 교회와 사회 현실에 대한 시의성

제13조 (편집위원회 개최시기) 편집위원회는 각 호당 2회 개최한다. 제1차 편집위원회는 원고투고 마감일 이후 2주 이내에, 제2차 편집위원회는 제1차 편집위원회 이후 4주 이내에 개최한다.

제14조 (심사 절차, 판정 유형, 판정 기준)

- 1차 심사(편집위원회): 편집위원회는 투고된 논문의 주제, 내용, 형식, 분량 등이 본 학술지 규정(제1조 (목적) 참조)에 적합한지를 심사한다.
- 2차 심사(논문심사): 1차 심사를 통과한 논문에 한해 논문 1편당 해당 분야 전문가 3인에게 평가를 위촉하는 2차 심사를 한다. 단, 학술대회 발표에서 논평을 반영하여 수정한 논문은 1인의 심사를 거친 것으로 간주할 수 있다.
- 3차 심사(편집위원회): 편집위원회는 심사위원의 평가를 근거로 아래와 같이 판정한다.

	게재가	수정게재	수정 후 재심사	게재불가	판정
1	3				게재확정
2	2	1			
3	2		1		수정 후 게재
4	2			1	
5	1	2			
6	1	1	1		
7		2	1		
8		3			
9	1		2		수정 후 재심사
10	1	1		1	
11	1		1	1	
12		2		1	
13		1	1	1	탈락
14			1	2	
15	1			2	
16		1	2		
17		1		2	
18			2	1	
19			3		
20				3	

4. (편집위원회의 최종 판정): 편집위원회는 심사위원의 평가를 참조하여 논문의 게재 여부를 최종적으로 결정한다.

제15조 (심사 결과 통보) 편집위원장은 투고자에게 결과를 반드시 통보하며, 심사 결과에 따라 투고자에게 논문의 수정과 보완을 요구할 수 있다.

제16조 (수정 후 게재) 초심에서 “수정 후 게재” 판결을 받은 투고자는 심사 의견을 존중하여 수정, 보완 사항을 논문에 충실히 반영하고, 그 내용을 편집위원회에 제출해야 한다.

제17조 (수정 후 재심) “수정 후 재심” 판결을 받은 논문의 경우 투고자는 심사평에 제시된 수정 및 보충사항을 충실히 반영한 다음 재심을 요청할 수 있다. 편집위원회는, 재심 요청 시 제출된 원고가 첫 심사평의 지적사항을 충분히 반영했다고 판단될 경우 이 재심 원고를 다음 호 발간의 심사대상 원고로 분류한다. 첫 심사를 받은 후 1개월 이내에 수정 논문을 제출하지 않을 경우는 투고자가 재심을 포기한 것으로 간주하고 ‘탈락’으로 판정한다.

제18조 (이의 신청) 투고자는 심사결과에 대하여 납득할 만한 이유를 갖추어 재심을 요청할 수 있다. 투고자의 재심요청에 대하여 편집위원회가 타당하다고 인정할 경우 새로운 심사위원을 선정하여 재심사를 의뢰할 수 있다. 그 결과에 대해서는 더 이상 이의를 제기할 수 없다.

제19조 (회의록) 편집위원장은 편집위원회의 논의와 결정 사항을 회의록의 형태로 기록하여 보관하여야 한다.

제20조 (논문게재 예정증명서) 게재가 승인된 논문의 경우, 투고자가 원할 경우 논문게재 예정증명서를 신학연구소장 명의로 발행할 수 있다.

## 학술윤리 규정

### 제21조 (목적)

1. 본 규정은 『신학과 철학』에 투고하는 연구자들에게 연구부정행위의 기준과 벌칙 등의 사항을 정함으로써 연구윤리를 확보하는데 필요한 역할과 책임에 관하여 기본적인 원칙과 방향을 제시함을 목적으로 한다.

2. 또한, 실제로 연구행위의 부정이 발생했을 경우, 이를 공정하고 엄격하게 검증하여 합당한 조치를 취하기 위한 기본 원칙을 규정하고자 한다.

## 제22조 (연구 부정행위 정의)

### 1. 중복게재

다른 문헌(도서, 학술지, 잡지 등)에 이미 게재된 논문이거나 게재할 예정인 논문인 경우 중복게재로 간주한다.

### 2. 자기 표절

이미 발표한 필자 자신의 글에 대해서, 출처를 밝히지 않은 채 활용하거나, 큰 틀에서 출처를 밝히고 있지만 출처에 대한 상세한 명기 없이 논의 전개에 필요한 핵심 내용의 상당 부분을 그대로 유지한 채 약간의 수정과 변조를 가해 작성된 논문 등을 ‘자기표절’ 행위로 간주한다.

### 3. 표절

- 1) 원저자의 한 문장 이상의 글, 아이디어, 논리, 고유한 용어, 데이터, 분석체계 등을 출처에 대한 명기 없이 임의로 활용하는 경우 표절 행위로 간주한다. 여기서 문장이란 주어와 술어로 구성된 글을 의미한다.
- 2) 출처를 밝히고 있지만 인용부호 없이 타인의 저술이나 논문의 많은 문구와 아이디어 등을 원문 그대로 옮기는 경우도 표절행위로 간주한다.
- 3) 사람들이 쉽게 접할 수 없는 외국어로 된 책 내용의 일부를 번역하여 이를 창작논문으로 투고하는 행위는 표절행위로 간주한다.
- 4) 대필: 다른 사람이 집필한 원고를 자신의 이름으로 투고하거나 발표한 경우에는 ‘대필’로 간주한다.

### 5. 위조와 변조

- 1) 연구에서 원문, 자료, 과정, 결과를 허위로 만들어 내거나 존재하지 않는 자료의 내용을 활용한 행위는 위조이다.

- 2) 연구 과정이나 문헌의 내용 중 목표한 결론과 일치하지 않는 부분이 있을 때, 그 전체 혹은 일부를 유리하게 변경하거나 삭제하는 행위는 변조이다.

#### 제23조 (연구윤리위원회)

##### 1. 구성

연구윤리위원회(이하 ‘위원회’라 한다)는 서강대학교 신학연구소 운영위원회 위원들로 구성되며 위원장은 신학연구소장이 맡는다. 또한, 위원장은 연구자의 부정행위를 공정하게 조사하기 위해 위원들의 의견을 참고하여 해당분야의 전문가를 위원으로 위촉할 수 있다

##### 2. 기능

위원회는 연구윤리확립에 관련된 각종 제도 수립과 운영, 연구 부정행위 조사를 관장하며, 연구 윤리와 관련하여 위원장이 요청한 사항을 심의·의결한다.

##### 3. 회의

위원회의 회의는 위원장이 소집, 주재하며, 재적위원 과반수 출석으로 성립한다. 회의는 원칙적으로 비공개로 진행되며, 의안은 출석위원 3분의 2 이상의 찬성으로 의결된다.

##### 4. 운영세칙

위원회는 이 규정의 운영을 위하여 필요한 세부사항을 별도로 정할 수 있다.

#### 제24조 (부정행위에 대한 조사)

1. 연구부정 행위가 있다는 상당한 의혹이 제기되거나, 실제로 구체적인 제보가 있을 경우, 위원회는 이 사안에 대한 조사 여부를 결정해야 한다.
2. 연구부정행위에 대한 조사가 필요하다는 위원회의 결정이 있을 때 조사를 착수하며, 위원장은 필요하다고 판단된 경우 해당 분야의 전문가를 그 사안에 한해 위원으로 위촉할 수 있다.

3. 조사는 신고 접수일로부터 15일 이내로 착수하여 30일 이내로 완료한다. 단 위원회가 특수한 경우라고 판단할 경우 조사 일정을 연장할 수 있다.

#### 제25조 (진술기회의 보장 및 비밀 유지의 의무)

1. 의견 진술, 이의 제기 및 소명의 기회는 제보자와 조사 대상자에게 동등하게 보장되어야 한다.
2. 인적사항을 포함하여, 제보·조사·심의·의결 등과 관련된 일체의 사항은 비밀로 한다. 다만, 합당한 공개의 필요성이 있는 경우에 한해 위원회의 의결을 거쳐 공개할 수 있다.

#### 제26조 (부정행위에 대한 제재)

1. 『신학과 철학』에 게재·간행된 이후 부정행위 사실이 발견되었다면, 본 학술지를 통하여 사실을 공표하고 해당 논문에 대한 게재 무효를 밝힌다.
2. 부정행위 사실이 간행 이전에 발견된 논문은 『신학과 철학』에 게재할 수 없다.
3. 부정행위가 확인된 투고자는 발생일로부터 3년간 『신학과 철학』에의 논문투고를 제한한다.

#### 제27조 (관련 기록의 보관)

조사와 관련된 모든 기록은 조사 종료 후 3년 동안 보존한다.

부칙 1. 본 규정은 『신학과 철학』 제13호부터 적용된다.

부칙 2. 제1차 개정된 규정(2011년 5월 2일)은 2011년 6월 1일 이후로 투고된 논문에 적용된다.

부칙 3. 제2차 개정된 규정(2011년 11월 7일)은 2011년 12월 1일 이후로 투고된 논문에 적용된다.

부칙 4. 제3차 개정된 규정(2013년 4월 26일)은 본 학술지 제23호부터 적용한다.

- 부칙 5. 제4차 개정된 규정(2014년 3월 11일)은 본 학술지 제24호부터 적용한다.
- 부칙 6. 제5차 개정된 규정(2014년 10월 30일)은 본 학술지 제25호부터 적용한다.
- 부칙 7. 제6차 개정된 규정(2015년 2월 23일)은 본 학술지 제26호부터 적용한다.
- 부칙 8. 제7차 개정된 규정(2017년 4월 25일)은 본 학술지 제31호부터 적용한다.
- 부칙 9. 제8차 개정된 규정(2019년 4월 25일)은 본 학술지 제34호부터 적용한다.
- 부칙 10. 제9차 개정된 규정(2019년 6월 14일)은 본 학술지 제35호부터 적용한다.
- 부칙 11. 제10차 개정된 규정(2022년 1월 26일)은 본 학술지 제40호부터 적용한다.

(별첨)

## 『신학과 철학』 원고 작성 규정

### 1. 일반원칙

#### 1) 원고의 분량

투고 논문은 한글과 컴퓨터사의 워드프로세서(한글프로그램)를 사용하여, 기본 설정(글자 크기 10.5, 줄 간격 160)으로 작성하는 것을 원칙으로 한다. 원고의 분량은 『신학과철학』 편집용지규격 기준 25매 내외(참고문헌과 초록을 제외한 분량으로, A4 용지 15매 내외)로 한다. 단, 편집용지규격 기준 25매를 초과한 경우 1매당 5,000원의 게재료를 징수한다. 서평의 분량은 A4 용지 2-3매로 한다.

#### 2) 초록

한글 초록과 외국어(영어) 초록을 붙여야 한다. 초록의 길이는 한글은 600자(공백 포함) 이내, 영문 1,000자(공백포함) 이내로 한다. 또한 각 초록 밑에는 한글과 외국어 주제어(Key Word)를 5개 이내로 반드시 기재한다.

#### 3) 본문 스타일 작성: 글씨체가 없는 경우 바탕체로 작성 가능

### 「신학과 철학」 본문 스타일 작성

편집 용지 규격	
크기	사용자 정의: 폭(161), 길이(231)
여백	위쪽(27), 아래쪽(23), 왼쪽오른쪽(24), 머리말(0), 꼬리말(13)

구분		글자모양				문단모양			
		글꼴	자간	크기	장평	줄 간격	정렬	여백	첫 줄
본문	한글	산돌명조 L	-10	10.5	90	160	양쪽	0	들여 쓰기
	영문	Times	-10	10.5	90	160	양쪽	0	들여 쓰기
	한문	산돌명조 L	-10	10.5	90	160	양쪽	0	들여 쓰기
논문제목		나눔명조 EB	-8	13.5	97	160	가운데	0	보통
저자	한글	산돌명조 M	-3	10	100	160	가운데	0	보통



	영문	산돌명조 M	-3	10	100	160	가운데	0	보통
저자소개	한글	산돌명조 M	-3	8	98	160	가운데	0	보통
	영문	산돌명조 M	-3	8	98	160	가운데	0	보통
중제목.1	한글	산돌명조 B	-10	11	95	23pt	왼쪽	0	보통
	영문	산돌명조 B	-10	11	95	23pt	왼쪽	0	보통
소재목.1.1		산돌명조 M	-3	10.5	98	23pt	왼쪽	0	들여 쓰기
각주	한글	산돌명조 L	-5	8	95	130	양쪽	0	내어 쓰기
	영문	Times	-5	8	95	130	양쪽	0	내어 쓰기
목차	한글	산돌명조 L	-5	9.5	95	180	양쪽	L 5, R 5	내어 쓰기
	영문	Times	-5	9.5	95	180	양쪽	L 5, R 5	내어 쓰기
초록	한글	산돌명조 L	-10	10.5	90	160	양쪽	0	들여 쓰기
	영문	Times	-10	10.5	90	160	양쪽	0	들여 쓰기
인용문	한글	산돌명조 L	-10	9.5	90	150	양쪽	L 10, R 10	보통
	영문	Times	-10	9.5	90	150	양쪽	L 10, R 10	보통
참고문헌	한글	산돌명조 L	-5	9.5	95	160	양쪽	0	내어 쓰기(32)
	영문	Times	-5	9.5	95	160	양쪽	0	내어 쓰기(32)

#### 4) 논문의 양식

논문은 본문, 참고문헌, 한글 초록, 주제어, abstract(영문초록), key words(영문주제어)로 구성된다.

##### (1) 초록 (한글, 영문)

초록(A4 용지 1/3매 이내)은 논문의 서론, 결론 등에서 그대로 복사하지 않도록 하고, 논문 전체의 내용과 의의가 반영되도록 연구의 취지, 방법, 그리고 결과 등에 관하여 집약적으로 간명히 서술한다.

##### (2) 주제어 (한글, 영문)

초록 다음에 5개의 주제어를 반드시 기재한다.

## 2. 본문집필방식

1) 본문의 항목 번호는 1. → 1.1 → 1.1.1 순으로 매긴다.

### 2) 표기법

- ① 한글 전용으로 작성하는 것을 원칙으로 하되 필요시 한자 또는 외국어는 괄호 속에 적는다. 단, 한글 전용시 애매함과 번잡함이 예상되는 전문용어에 한해서 한자 또는 외국어의 직접 표기를 허용한다.
- ② 히브리어와 희랍어는 원어를 사용하되 음역할 수 있다.
- ③ 외래어 한글발음 표기를 원칙으로 하고, 필요할 경우 괄호 안에 원어를 함께 적는다. 같은 용어가 반복될 때는 한글만 표기한다.

보기) 아우구스티누스(Augustinus), 라너(K. Rahner), 아포스톨로스(ἀπόστολος), 샬롬(שלום)

- ④ 성서의 책명, 약자는 한국천주교 주교협의회에서 발간한 『성경』을 따르는 것을 원칙으로 하고, 성서의 장절 표시는 다음 보기를 따른다.

보기) 2코린 2,13.14.15; 6장, 마태 12,1

- ⑤ 교회 용어와 외국 성인명은 한국천주교중앙협의회에서 발간한 『천주교 용어집』을 따른다.
- ⑥ 교부와 관련된 인명·지명은 한국교부학연구회에서 발간한 『교부학 인명 지명 용례집』 하성수 엮음(왜관: 분도출판사, 2008)을 따른다.
- ⑦ 본문 중의 인물이나 사건 등에는 필요한 경우, 괄호 안에 연대를 표시한다.  
보기) 요한 23세(1958-1963)

### 3) 인용문

- ① 모든 인용문은 논리 전개상 불가피한 경우를 제외하고는 번역하는 것을 원칙으로 한다.
- ② 본문 가운데 직접 인용한 경우는 큰 따옴표(“...”)를 사용한다. 단 인용문이 4줄 이상으로 긴 경우에는 인용문 블록을 만들고 인용부호 없이 본문과 분리하여 따로 나타내도록 한다. 블록의 스타일은 글자크기 9, 원여백 10mm, 인용문의 블록 위아래는 글자크기 6으로 한줄 여백을 둔다. 인용문의 출처는 각주로 둔다.
- ③ 인용문 안의 인용문은 작은 따옴표(‘...’)를 사용한다.
- ④ 문장을 이루지 않는 단어나 구절의 인용문은 작은 따옴표(‘...’)를 사용하고, 인용자에 의해 강조되거나 변형된 인용구는 이탤릭체로 표기한다.

- ⑤ 재인용문은 반드시 그 출처의 서지 정보와 함께, 원전의 정확한 서지정보까지도 각주에 밝혀 놓아야 한다.
- 4) 본문에서 사용하는 부호
- ① 본문에서 강조할 부분은 작은 따옴표(‘...’)를 사용한다.
- ② 전략, 후략, 중략 등의 말줄임표는 ... 로 표기한다.
- 5) 주석
- 주석은 각주로 한다.

### 3. 각주 표기

#### 1) 한글(동양권) 문헌의 경우

- ① 단행본: 저자(편저자)명(성, 이름의 순서), 『저서명』, (출판지: 출판사, 출판년도<sup>판수</sup>), 쪽수.

보기) 심상태, 『인간: 신학적 인간학 입문』, (서울: 서광사, 1989), 100.

인용서적이 편저일 경우에는, 편자의 이름 끝에 편을 붙인다.

채수일 편, 『회년신학과 통일회년운동』, (서울: 한국신학연구소, 1995), 45.

- ② 공동저자의 표기: 3인까지는 모두 명기하고, 4인 이상인 경우, “제1저자 이름 외”로 표시한다. 저자사이에는 ‘.’으로 연결한다.

보기) 도로테 쉴레설리 클로이즈, 『노동과 사랑』, 허종렬 옮김, (서울: 가톨릭출판사, 1991), 121.

- ③ 번역단행본: 저자(편자)명, 『저서명』, 역자명, (출판지: 출판사, 출판년도<sup>판수</sup>), 쪽수.

보기) 위르겐 몰트만, 『창조 안에 계신 하느님: 생태학적 창조론』, 김균진 옮김, (서울: 한국신학연구소, 1987), 111.

- ④ 모음집의 논문: 저자명, 「논문 제목」, 『저서명』, 편자명, (출판지: 출판사, 출판년도<sup>판수</sup>), 쪽수.

보기) 안병무, 「성서의 회년사상, 그 가능성과 한계」, 『회년신학과 통일회년운동』, 채수일 편, (서울: 한국신학연구소, 1995), 19.

- ⑤ 정기간행물의 논문: 저자명, 「논문 제목」, 『잡지명』, 호수(출판년도, 월/계절), 쪽수.

보기) 조현철, 「인간의 진화론적 기원에 관한 신학적 성찰: 진화론과 신학의 대화」, 『인간연구』, 14(2008, 봄), 260-261.

저자가 한 논문을 둘 이상의 호수에 연재해서 게재하였을 경우 호수의 사이를 세미콜론(;)으로 구분한다. 저자, 논문제목, 잡지명, 호수(출판년도, 월/계절), 쪽수, 호수(출판년도, 월/계절), 쪽수.

- ⑥ 총서의 하나일 때: 저자명, 『저서명』 총서명 호수, 역자명-번역서인 경우, (출판지: 출판사, 출판년도<sup>판수</sup>), 쪽수.

보기) 루돌프 슈나켄부르크, 『복음서의 예수 그리스도』, 신학텍스트총서 1.3, 김병학 옮김, (외판: 분도출판사, 2009), 200.

- ⑦ 학위논문: 저자명, 『논문명』, 학위, 대학원명, 제출년도, 쪽수

보기) 홍길동, 『논문명』, 석사학위논문, 서강대학교 대학원, 2010, 123.

- ⑧ 사전류는 모음집과 같은 양식으로 한다: 저자, 「항목」, 『사전명』, 편자, 역자 (번역본인 경우), (출판지: 출판사, 출판년도<sup>판수</sup>), 쪽수.

보기) J. Duplacy, 「신앙」, 『성서신학사전』, X. 레옹-뒤푸르 편, 김영환 외 옮김, (광주: 광주기독교대학교출판부, 2003<sup>10</sup>), 565-574.

- ⑨ 신문기사: 기자명 (기고자명), 「기사명」, 『신문』(연. 월. 일), 쪽수.

보기) 홍길동, 「하느님 나라와 교회」, 『기독교신문』(연. 월. 일), 쪽수.

- ⑩ 온라인으로만 찾아볼 수 있는 자료일 경우

i) 인쇄된 자료를 인용할 때와 같은 방식으로 하되, 책의 제목 혹은 정기간 행물의 제목 옆에 [On-line 판] 이라고 명기한다.

ii) 온라인상에서 연도 및 날짜가 명기되어 있지 않은 경우에는, 자료에 접속한 날짜를 괄호 속에 명기한다. 즉, (접속일: 2013.1.22).

iii) 인터넷상 주소를 완전히 아는 경우라면, 그 주소를 모두 표기하는 것으로 충분하다. 즉, 저자, 「주제명」, 웹주소(접속일: 연. 월. 일).

보기) 인류복음화성, 「한국 교회의 교회법 보완규정」, [http://www.cbck.or.kr/book/book\\_list.asp?p\\_code=k5170&seq=401905&page=1&key=&kword=](http://www.cbck.or.kr/book/book_list.asp?p_code=k5170&seq=401905&page=1&key=&kword=) (접속일: 2013.1.23).

- ⑪ CD-ROM 으로 된 자료를 인용할 경우

인쇄된 자료를 인용하는 경우와 마찬가지로 방식으로 한다. 다만, CD-ROM 명 뒤에 [CD-ROM]을 덧붙인다. 즉, 저자, 「논문, 혹은 항목, 혹은 기사제목」, 『CD-ROM 명』[CD-ROM], 편자명, (출판지: 출판사, 출판년도), 쪽수.

## 2) 서양권 문헌의 경우

- ① 단행본: 저자(편저자)명 (이름과 성을 겹표 없이 순서대로), *저서명*, (출판자: 출판사, 출판년도<sup>판수</sup>), 쪽수.  
 보기) John F. Haught, *Science and Religion: From Conflict to Conversation*, (New York: Paulist Press, 1995), 142-161.  
 편자의 경우, 편자의 이름 끝에 ed. 를 붙인다.
  - 보기) M. Heltzer-E. Lipinski, ed., *Society and Economy in the Eastern Mediterranean*, OLA 23, (Leuven: 1988).
  - ② 번역단행본: 저자(편자)명, *저서명*, 역자명 (출판자: 출판사, 출판년도), 쪽수.  
 보기) Leonardo Boff, *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time*, trans. Patrick Hughes, (Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1978), 49-62.
  - ③ 모음집의 논문: 저자명, “논문 제목”, in *모음집 서명*, 편자명, (출판자: 출판사, 출판년도), 쪽수. 편자의 이름 앞에 ed. 를 붙인다.  
 보기) Val Plumwood, “Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism”, in *Ecological Feminist Philosophies*, ed., Karen J. Warren, (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 156-158.
  - ④ 정기간행물: 저자명, “논문 제목”, *잡지명*, 호수 (출판년도, 월/계절), 쪽수.  
 보기) Peter C. Phan, “Jesus the Christ with an Asian Face”, *Theological Studies*, 57(1996, 9), 399-431.
- 저자가 한 논문을 둘 이상의 호수에 연재해서 게재하였을 경우 호수의 사이를 세미콜론(;) 으로 구분한다. 저자, “논문제목”, *잡지명*, 호수(출판년도, 월/계절), 쪽수; 호수(출판년도, 월/계절), 쪽수.
- ⑤ 공동저자의 표기: 3인까지는 모두 명기하고, 저자들의 연결은 “-” 로 연결한다. 4인 이상인 경우 “제1저자 이름 et al.”로 표시한다.
  - ⑥ 사전은 모음집의 형태대로 하되, 항목이름은 “ ” 로 표기한다. 즉, 저자, “항목”, *사전명*, 편자명, (출판자: 출판사, 출판년도<sup>판수</sup>), 쪽수.
- 3) 쪽수 표기: p., 등의 기호 없이 숫자만 사용한다.
- 4) 반복 인용의 경우:
- ① 바로 위의 인용 문헌을 반복 인용하는 경우: Ibid., (또는 Ibid., 쪽수).
  - ② 이 외의 반복 인용의 경우: 저자명(서양권 문헌의 경우 성(family name)만), 주 제목(외국 문헌의 경우, 관사는 생략하고 네 단어 이하로 표기), 쪽수.

보기) 심상태, 『인간: 신학적 인간학 입문』 (서울: 서광사, 1989), 100.

다시 인용하는 경우: 심상태, 『인간』, 111.

보기) John F. Haught, *Science and Religion: From Conflict to Conversation*, (New York: Paulist Press, 1995), 142-161.

다시 인용하는 경우: Haught, *Science and Religion*, 25.

- 5) 하나의 각 주에 여러 저서나 논문을 언급해야 할 경우, 각 저서는 세미콜론(;)으로 구분한다.
- 6) 필자 자신의 저서를 각주에 넣어야 하는 경우 자신의 이름을 그대로 사용한다. 필자, 줄고, 줄저 등의 사용은 피한다.

#### 4. 참고문헌(Bibliography)

- 1) 참고문헌에는 본문에서 인용하거나 참조한 문헌만 수록한다.
- 2) 참고문헌의 배열순서는 한글 문헌(저자명의 가나다순), 외국 문헌(저자명의 알파벳순)의 순으로 한다.
- 3) 저자의 이름이 없는 경우에는 그 자료의 이름을 저자 이름처럼 취급한다.
- 4) 국문이름의 경우에는 각주에서와 마찬가지로 성, 이름의 순서로 표기한다. 저자 이름이 영문으로 표기된 경우 독음하여 가나다 순으로 배열하되 괄호를 사용하여 서양어 저자 이름을 병기한다.
- 5) 서양이름의 경우, 각주와는 달리, 성을 먼저 쓰고 다음에 성표(,) 그리고 이름의 순으로 배치한다.
- 6) 동일한 저자의 작품이 여러 개일 경우에는 출판년도 순으로 배열하되, 처음에만 이름을 표기하고 두 번째 작품부터는 “\_”를 사용한다.
- 7) 여러 권으로 되어 있는 작품일 경우:
  - a. 같은 제목과 부제목을 가졌다면 제목 및 부제목 다음에 권수를 로마자로 표기한다. 모두 같은 해에 발행되었다면 그대로 표기하며, 발행년도가 다를 경우에는 성표로 나열한다.

보기) Vermeulen, J., *Du Prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe I-XXXV, miroir d'un demi millénaire d'expérience religieuse en Israël*, I-II, Paris: EtB, 1977, 1978.
  - b. 모두 같은 제목을 가졌지만 부제목이 다르다면 제목 다음에 권수를 표기, 그 다음에 부제목을 표기한다.

보기) Beauchamp, P., *L'Un et l'Autre Testament*. I. *Essai de lecture*. II. *Accomplir les Écritures*, Paris: Parole de Dieu, 1976, 1990.

- c. 저서가 총서의 한 권으로 삽입되어 있는 경우라면 총서이름 다음에 권수를 표기.

보기) Dahood, M., *Psalms*. I. *Ps 1-50*. II. *Ps 51-100*. III. *Ps 101-150*, AncB 16, 17, 17A, NY: Garden City, 1965-66, 1968, 1970.

8) 참고문헌은 아래 보기에 준하여 표기한다.

몰트만, 위르겐(Moltman, Jürgen), 『창조 안에 계신 하느님: 생태학적 창조론』, 김근진 옮김, 서울: 한국신학연구소, 1987.

심상태, 『인간: 신학적 인간학 입문』, 서울: 서광사, 1989.

\_\_\_\_\_, 『2000년대의 한국교회』, 서울: 성바오로출판사, 1993.

안병무, 「성서의 회년사상, 그 가능성과 한계」, 『회년신학과 통일회년운동』, 채수일 엮음, 서울: 한국신학연구소, 1995.

금장태, 「조선 서학의 전개와 과제」, 『신학과 철학』 20(2012, 봄), 45-77.

Boff, Leonardo, *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time*, trans. Patrick Hughes, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1978.

Haight, John F., *Science and Religion: From Conflict to Conversation*, New York: Paulist Press, 1995.

Phan, Peter C., “Jesus the Christ with an Asian Face”, *Theological Studies*, 57(1996, 9).

Plumwood, Val, “Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism”, in *Ecological Feminist Philosophies*, ed., Karen J. Warren, Bloomington: Indiana University Press, 1996.

Vermeulen, J., *Du Prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe I-XXXV, miroir d'un demi millénaire d'expérience religieuse en Israël*, I-II, Paris: EtB, 1977, 1978.

Beauchamp, P., *L'Un et l'Autre Testament*. I. *Essai de lecture*. II. *Accomplir les Écritures*, Paris: Parole de Dieu, 1976, 1990.

Dahood, M., *Psalms*. I. *Ps 1-50*. II. *Ps 51-100*. III. *Ps 101-150*, AncB 16, 17, 17A, NY: Garden City, 1965-66, 1968, 1970.

## 편집위원

위원장 : 김용해 (서강대학교)	신승환 (가톨릭대학교)
위 원 : 박병관 (서강대학교)	이명곤 (제주대학교)
이규성 (서강대학교)	윤주현 (대전가톨릭대학교)
정희완 (대구가톨릭대학교)	Kuruvilla Pandikattu
Rob Faesen	(JDV, Pune)
(University of Leuven)	

## 신학과철학 제40호

---

발행일 | 2022년 4월 30일

발행인 | 김용해

편 집 | 서강대학교 신학연구소

서울시 마포구 백범로 35

Tel 705-8220

Fax 712-8234

E-mail: [theoinst@sogang.ac.kr](mailto:theoinst@sogang.ac.kr)

<http://theoinst.sogang.ac.kr>

인 쇄 | 충주문화사 (Tel 2277-7119)

ISSN 1229-8972

---

※ 서강대학교 신학연구소 발전기금 안내

<http://give.sogang.ac.kr> | 문의 전화 02-705-8050

“온라인 약정”에서 ‘약정 정보’기타(직접 입력), “신학연구소 발전기금”을 입력해주시시오.

적립된 기금은 신학연구소 학술활동 사업을 위해 사용됩니다.