

한국연구재단등재지

신학과철학

제44호 2023 · 여름

서강대학교 신학연구소

목 차

신학과철학 제44호 2023 · 여름

[연구논문]

요한 묵시록의 인간 상징 / 허규	3
메이아르 드 사르댕의 ‘통합의 형이상학(Métaphysique de l'Union)’의 개념과 의의 그리고 ‘과정철학’과의 관계에 대한 고찰 / 이명곤	29
생태적 회개의 의미와 그 유형의 관계적 이해: 『찬미받으소서』와 실천 사례를 중심으로 / 홍대희·김문영	57
청소년과 함께 걷는 이들의 오래된 직무(<i>Antiquum Ministerium</i>): 주일학교 교리교사 신 원과 역할에 관한 질적사례연구 / 이진옥·윤만근	89
신정론에 관한 신학적 고찰: 요한 바티스트 메츠와 유르겐 몰트만을 중심으로 / 김영수 ·이규성	121
그리스도교 플라톤주의로서 교부 철학: 교부들의 플라톤주의적 인간 이해 / 김형수	143

[서평]

『토마스 베리 평전: 생태 사상의 선구자』 / 김용한	171
-------------------------------------	-----

[부록]	177
------------	-----

Contents

Theology & Philosophy Vol.44 2023

[Research Papers]

Anthropological Symbol in the Revelation of John / Heo, Kyu	3
Teilhard de Chardin: A Study on the Concept of 'Métaphysique de l'Union' and the Relationship between 'Philosophy of Process' / Lee, Myung-Gon	29
The meaning of 'Ecological Conversion' and a relational understanding of its Types: Focusing on 『Laudato Si』 and Practice Cases / Hong, Tae-Hee · Kim, Moon-Young	57
A Qualitative Case Study on the identity and role of the Catechist in Sunday Schools / Lee, Jin-Ok · Yoon, Man-Keun	89
A Theological Study on Theodicy: Focusing on Johann Baptist Metz and Jürgen Moltmann / Kim, Young-Soo · Lee, Kyou-Sung	121
Christian Philosophy as Christian Platonism : The Church Fathers' Platonist understanding of man / Kim, Hyung-Soo	143

[Book Reviews]

<i>Thomas Berry: A Biography</i> / Kim, Yong-Han	171
--	-----

[Appendix]	177
------------------	-----

요한 묵시록의 인간 상징*

허 규

가톨릭대학교 신학과 교수

들어가는 말

1. 요한 묵시록과 상징

1.1. 환시와 상징 언어

1.2. 요한 묵시록의 상징체계

2. 인간 상징의 활용

2.1. 인간 이해와 다양한 상징

2.2. 의복과 관련된 상징

3. 인간 상징의 특징과 의미

3.1. 상징체계의 정점

3.2. 인간 상징과 전례 공동체

나가는 말

* 이 글은 2023학년도 가톨릭대학교 성신교정 교비연구비의 지원을 받아 연구 작성된 논문임.

들어가는 말

성경의 마지막 책인 요한 묵시록은 독특한 표현방식과 내용 그리고 그 전달방식에 있어서 특징적인 위치를 차지하며 신약성경에서 유일하게 묵시문학에 속한다. 묵시문학은 유다교 안에서 비교적 후대에 생겨난 예언문학의 일종으로 여겨지며 하느님의 구원 역사를 종말과 연결시켜 묘사한다. 구약성경에서는 유일하게 다니엘서를 묵시문학에 포함시킬 수 있다.¹⁾ 묵시문학에 대한 정의는 학자들에 따라 차이가 있지만 묵시문학에 포함되는 공통되는 요소는 환시를 통한 계시, 상징적인 언어의 사용, 이원론적인 세계관, 종말과 심판에 대한 묘사 정도로 요약할 수 있다.²⁾

요한 묵시록은 로마 제국의 열한 번째 황제인 도미티아누스(51-96년) 재위 기간의 마지막인 95년경에 기록된 책으로 황제숭배 의식의 확장으로 인한 그리스도인들의 박해를 배경으로 삼는다. 그는 실제로 이전 황제들이 ‘신의 아들’(Divi filius)이라는 칭호를 사용한 것에 반해 ‘주님이며 신’(Dominus et deus)이라는 칭호를 사용하면서 자신을 신적인 지위로 끌어올리고 동시에 황제숭배 의식을 확장하고 강화한 것으로 보인다.³⁾ 본문에서는 페르가몬 교회에 보낸 편지에서 소아시아 지방에서 순교한 안티파스를 언급하는 것을 통해 박해의 정도를 가늠할 수 있도록 해 준다(묵시 2,13).

이러한 상황에서 요한 묵시록은 박해받는 그리스도인들이 신앙을 포기하지 않고 하느님의 약속이 이루어진다는 것에 희망을 두도록 위로하며 용기를 주는 것을 목적으로 삼는다. 하느님의 개입과 악의 세력이라는 이원론적인 세계관과 함께 저자는 환시를 통해, 다양한 상징을 통해 이 모든 것이 끝나고 새로운 세상이 올 것이라는 희망을 묘사한다.

1) S. Heid, “Apokalyptik”, in *Lexikon für Theologie und Kirche* I, ed., W. Kasper et al., (Freiburg i.Br.: Herder, 1993), 814-817.

2) H. Giesen, “Christusbotschaft in apokalyptischer Sprache. Zugang zur Offenbarung des Johannes”, *Bibel und Kirche* 39(1984), 47-49; D. Hellholm, “Apokalyptik”, in *Religion in Geschichte und Gegenwart* I, ed., H.D. Betz et al., (Tübingen: Mohr Siebeck, 1984), 590-591.

3) 아우구스투스 황제로부터 시작된 황제숭배 의식은 기원후 3세기까지 지속된 것으로 보이며 소아시아 지방의 도시들에는 황제를 위한 신전이 세워졌다. 이러한 정책이 정치적인 목적에 의한 것인지 아니면 종교적인 목적에서 시작된 것인지에 대해 서로 다른 견해가 있지만, 그 이유를 막론하고 많은 도시에 황제숭배 의식이 확장되었다. 소아시아 지방에 관한 근래의 연구에서는 하드리아누스 황제(117-138년 재위) 시기에 각 가정에서도 개인적으로 황제숭배 의식을 따랐던 흔적이 발견된다. Stefan Pfeiffer, “Das Opfer für das Heil des Kaisers und die Frage nach der Praxis von Kaiserkult und Kaiserverehrung in Kleinasien”, in *Die Offenbarung des Johannes*, ed., Thomas Schmeller et. al., *Questiones Disputatae* 253, (Freiburg i.Br.: Herder, 2013), 14-25.

여기에서 주목하게 되는 것은 인간 상징이다. 저자는 이것을 통해 역사 안에서 일어나는 구체적인 사건들을 표현하는 것으로 보인다. 요한 묵시록은 인간과 관련된 상징을 다양하고 광범위하게 사용하면서 그 의미를 전달한다. 특별히 인간 상징은 요한 묵시록의 특징이라 말할 수 있는 전례의 요소와 결합되어 신학적인 의미를 드러내면서 상징체계의 정점에 서 있다고 말할 수 있다.

1. 요한 묵시록과 상징

책의 주제와 기원을 요약하는 표현인 ‘계시’(apokalypsis)는 정관사 없이 사용되어 저자에게 전달된 결정적이지 않은 ‘하나의 계시’를 나타낼 수 있으며(묵시 1,1) 이것은 역사의 한 시기에 구체적인 배경을 바탕으로 이루어진 환시로 이해될 수 있다.⁴⁾ 또한 책의 서문에서 저자 요한은 “자기가 본 모든 것을 증언”했다고 언급하며(묵시 1,2) 소명환시에서 역시 환시로 주어진 계시라는 사실을 명확하게 한다(묵시 1,11).

1.1. 환시와 상징 언어

저자가 전달받은 계시의 형태가 환시라는 것은 묵시문학을 아우르는 가장 큰 특징으로, 환시를 설명하거나 기록하는 과정에서 상징과 비유적인 표현을 사용하는 것은 필수불가결한 요소이다. 저자는 동시대의 그리스도인들, 특히 소아시아에서 박해받던 그리스도인들과 같은 환난을 겪고 있으며, 환시가 전하는 진리를 독자들이 이해할 수 있도록 다양한 방식을 통해 신학적으로 기술한다.⁵⁾ 바카우스(K. Backhaus)는 이런 특징을 “직관적인 신학”(eidetische Theologie)으로 정의한다. 그에 따르면 환시는 동시대의 상징들로 채색되어 있으며 그 안에서 체계적으로 정리된 신학을 발견하는 것이 어렵지만 상징들 이면에는 저자의 신학적인 통찰이 자리한다.⁶⁾

4) S. S. Smalley, *The Revelation to John. A Commentary on the Greek Text of the Apocalypse*, (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2005), 27.

5) Beate Kowalski, “Das Verhältnis von Theologie und Zeitgeschichte in den Sendschreiben der Johannes-Offenbarung”, in *Theologie als Vision*, ed., K. Backhaus, Stuttgarter Bibelstudien 191, (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2001), 58-59.

6) K. Backhaus, “Die Vision vom ganz Anderen. Geschichtlicher Ort und theologische Mitte der

상징 언어는 직설적이거나 명제적인 언급보다 심화된 의미를 전달할 수 있다는 장점을 갖는다. 상징 언어는 기본적으로 고대 사회에서 세상을 이해하기 위해 생겨난 한 집단의 소통방식이라 할 수 있다. 이것은 유대교와 그리스-로마 문화권에 있는 당시의 사람들에게 낯설지 않은 소통방식이었다.⁷⁾

빌(G. K. Beale)은 이러한 맥락에서 요한 묵시록에서 소통의 네 단계를 찾을 수 있다고 생각한다. 언어적 단계는 읽거나 들을 수 있도록 본문을 구성하는 것이고, 환시의 단계는 저자가 실제로 경험한 환시로 구성되며, 지시의 단계는 환시에서 본 대상이 특정한 역사적 사실과 부합하는 경우이다. 마지막으로 상징적 단계에서는 환시의 상징들이 동시대의 사건을 지시한다.⁸⁾

요한 묵시록의 저자는 1세기 말 소아시아 지방의 그리스도인들과 관련된 역사적인 상황을 전하면서 상징을 통해 그 시대를 넘어 독자들에게 더 강한 메시지를 전달하고자 한다.⁹⁾ 저자는 정치적, 경제적, 종교적으로 사회 안에서 억압받는 그리스도인들에게 선택의 여지가 많지 않은 상황에서 그들이 믿음을 포기하지 않도록 머지않은 미래에 대한 계시를 환시로 전한다. 하지만 현재의 독자들에게 이런 방식은 본문을 이해하는데 있어 난점(難點)으로 작용한다. 그렇기에 환시에서 상당 부분을 차지하는 상징의 해석은 요한 묵시록을 바르게 이해하는데 가장 중요한 요소라고 할 수 있다.¹⁰⁾ 상징은 우선 특정한 시대와 지역, 또는 세계관을 바탕으로 생겨난 것이기에 현재에서 다양하게 해석될 수 있다는 특징을 갖는다. 상징의 다의성(多意性)은 환시의 의미를 풍성하게 할 수 있다는 장점을 갖지만, 이와 반대로 그릇된 해석의 근거가 되기도 한다.¹¹⁾ 요한 묵시록이 전하는 상징의

Johannes-Offenbarung”, in *Theologie als Vision*, ed., K. Backhaus, Stuttgarter Bibelstudien 191, (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2001), 37-43.

7) H. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburger Neues Testament, (Regensburg: Pustet, 1997), 20-21.

8) G. K. Beale, *The Book of Revelation*, The New International Greek Testament Commentary, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999), 52-53.

9) Jörg Frey, “Die Bildersprache der Johannesapokalypse”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 98(2001), 167-168.

10) U. Vanni, *L'apocalisse*, Supplementi alla Rivista Biblica 17, (Bologna: EDB, 2001), 17.

11) 보링(M. E. Boring)은 요한 묵시록에서 사용된 상징과 언어를 다양한 측면에서 분석하고 정리하는데, 특별히 상징 언어는 논리적인 언어와 달리 공시적인 특징을 지니며 그리스도와 관련된 사건을 전하는데 적절한 방식이라고 결론 내린다. M. E. Boring, *Revelation, Interpretation*, (Louisville, KY: John Knox Press, 1989), 51-59.

해석에 있어서 중요한 것은 개별적인 환시를 전체적인 통일성 안에서 이해하는 것이며¹²⁾ 그것을 포괄하는 저자의 의도이다.¹³⁾

1.2. 요한 묵시록의 상징체계

요한 묵시록은 환시를 전달하는데 있어 다양한 신화적 표상들을 사용하면서도 많은 부분 구약성경의 개별적인 상징들을 차용한다. 하지만 구약성경에서 찾을 수 있는 환시를 전체적으로 활용하거나 그대로 사용하는 경우는 드물다. 개별적인 상징은 이미 우리에게 익숙한 것이지만 그것을 통해 전하는 것은 전혀 다른 새로운 환시이다.¹⁴⁾ 저자는 서로 다른 상징들로 직유와 은유를 통해 하나의 환시를 구성하는데 이런 특징을 가장 잘 나타내는 것은 모자이크식 또는 콜라주식 환시라는 표현이다.

요한 묵시록에서 가장 먼저 눈에 띄는 것은 숫자를 사용한 상징이다. 대부분의 학자들은 3, 4, 7과 12가 상징의 의미를 나타내는데 중요한 역할을 한다는 것에 동의한다. 이 숫자들은 전통적으로 구약성경에서 사용되는 비유적인 의미와 맥을 같이 하며, 양적인 의미보다 질적인 의미 안에서 이해되어야 한다.¹⁵⁾ 완전함을 상징적으로 표현하는 7은 요한 묵시록에서 특별히 중요한 숫자라 할 수 있다. 개별적인 환시에서만이 아니라 요한 묵시록의 전체 구조를 구성하는데 사용되었기 때문이다. 요한 묵시록은 머리말(묵시 1,1-20)과 맺음말(묵시 22,6-21)을 제외하면, 일곱 교회에 보낸 편지(묵시 2-3장)와 일곱 봉인(묵시 6,1-8,1), 일곱 나팔(묵시 8,2-11,19) 그리고 일곱 대접(묵시 14,6-16,21)의 환시로 구성된다. 저자는 수의 상징을 통해 모든 사건에서 하느님의 뜻을 지시하고 이 세상보다 뛰어난 하느님의 절대적인 주권을 묘사한다.¹⁶⁾

종말을 중심 주제로 하는 요한 묵시록에서 빼놓을 수 없는 상징은 세상과 관련된 것이다. 저자가 사용하는 하늘, 해, 별, 구름과 바다 등은 세상을 구성하는 요소들로 환시 안에서 실제적이면서도 상징적인, 이중의 의미를 갖는다. 이와 함께 세상과 관련된 상징은

12) 스몰리(S. S. Smalley)는 요한 묵시록의 환시를 글자 그대로 이해하는 것이 불가능하며 영성적으로만 해석하려는 경향 역시 피해야 할 방법으로 제시한다. Smalley, *The Revelation of John*, 14.

13) Beale, *The Book of Revelation*, 68-69.

14) Peter S. Williamson, *Revelation*, Catholic Commentary on Sacred Scripture, (Lakeawanna, NY: BakerAcademic, 2015), 26-28.

15) Williamson, *Revelation*, 28-29.

16) Beale, *The Book of Revelation*, 58-60.

종말을 묘사할 때에 일상적인 의미와는 전혀 다른 차원을 지시하기도 한다. 예를 들어 “달이 온통 피처럼” 변하며(묵시 6,12) 하늘이 “말리듯 사라져” 버린다(묵시 6,14)는 표현은 일상을 벗어나는, 종말의 두려움을 묘사하는 상징으로 사용된다.¹⁷⁾

이원론적인 주제인 선과 악의 대조를 위해 사용되는 것은 동물 또는 짐승과 관련된 상징이다. 반니(U. Vanni)에 따르면 동물과 관련된 상징은 인간의 역사에서 설명할 수 없는 것들을 표현해 줄 수 있는 도구로 역사를 생생하게 만드는 특징을 지닌다.¹⁸⁾ 그렇기에 이 상징은 특별히 악의 세력을 나타내는데 자주 사용된다. 요한 묵시록에서 예수 그리스도를 나타내는 상징은 어린양으로 일관되게 묘사되는 반면에, 악의 세력은 용, 짐승, 뱀 등으로 언급된다. 종말 때에 일어날 사건들은 두 세력 사이의 전투와 그 결과로 제시되며 그들에게 동조한 이들 역시 같은 심판을 받는다.

환시를 통해 전달되는 예수 그리스도의 계시라는 점에서 색은 환시를 채색하는, 곧 환시를 강조하고 역동적으로 만드는 역할을 한다. 이와 함께 색은 이미 독자들에게 상징의 역할과 기능을 설명하는 독자적인 상징으로 사용된다.¹⁹⁾ 다양한 색을 사용하면서도 단연 강조되고 있는 것은 흰색이다. 요한 묵시록에서 15번 사용된 흰색(leukos)은 해에서 오는 찬란함을 나타내는 색으로 이해할 수 있으며 거의 대부분 하느님의 초월 또는 의로움을 상징적으로 표현한다. 베르거(Klaus Berger)는 이런 흰색의 표상이 승리에 대한 언급과 함께 사용될 때에 당시 로마에서 사용하던 ‘정당한 승리’(victoria iusta)에 대한 암시를 찾을 수 있다고 본다.²⁰⁾

2. 인간 상징의 활용

요한 묵시록에서 앞에서 언급한 상징들 외에 중요한 의미를 갖는 것은 인간과 관련된 상징이다. 이 상징은 인간의 표상을 사용하는 것에 머물지 않고 인간과 관련된 다양한 요소들을 통해 구체적으로 표현되며 요한 묵시록에서 광범위하게 발견된다.

17) Vanni, *L'apocalisse*, 34-37.

18) Vanni, *L'apocalisse*, 39-40.

19) Vanni, *L'apocalisse*, 51-52.

20) Klaus Berger, *Die Apokalypse des Johannes I*, (Freiburg i.Br.: Herder, 2017), 543-544.

2.1. 인간 이해와 다양한 상징

인간과 관련된 상징을 통해 하나님의 초월을 나타내는 것은 이미 구약성경에서도 즐겨 사용하는 방식이다. 요한 묵시록의 저자 역시 이런 구약성경의 전통을 그대로 따른다. 가장 먼저 살펴볼 수 있는 것은 소명 환시이다. 저자는 구약의 예언자들에서 볼 수 있는 것처럼 자신의 소명을 환시를 통해 전한다. 이 환시 안에서 예수 그리스도는 “사람의 아들 같은 분”으로 표현되며 저자의 사명은 비유와 함께 “나팔 소리처럼 울리는 목소리(phonē)”를 통해 전해진다(묵시 1,10.13). 요한 묵시록에서 하나님을 나타내는 어좌에 앉은 어떤 분(묵시 4,2)과 함께 사람의 아들 같은 분(다니 7,13 참조)과 흰말을 타신 분(묵시 19,11)은 예수 그리스도를 나타내는 표상으로 사용된다. 목소리는 구약성경에서부터 신탁을 전달하는 전형적인 상징으로(예제 3,12), ‘나팔 소리’, ‘천둥소리’ 등은 그 목소리를 하나님의 발현과 연결시킨다(탈출 19,16; 20,18; 이사 27,13). 목소리와 관련된 유사한 표현은 요한 묵시록에서 50회 정도의 빈도수를 보인다.²¹⁾

인간에 대한 구체적인 묘사도 찾을 수 있다. 인간의 몸과 관련된 머리, 얼굴, 다리, 머리카락 등은 환시를 설명하는데 사용되며 특별히 예수 그리스도와 관련된 상징, 곧 ‘사람의 아들 같은 분’(묵시 1,13 이하)이나 흰말을 탄 전사(묵시 19,11 이하)²²⁾를 묘사한다. 흰 양털 같은 머리카락, 정련된 놋쇠 같은 다리, 큰 물소리 같은 목소리와 태양처럼 빛나는 얼굴, 불꽃과 같은 눈 등은 부활한 예수 그리스도의 영광과 종말 때의 심판을 나타낸다(묵시 1,14-16).²³⁾ 그 외에도 목마름(dipsaō)이나 배고픔(peinaō)처럼 인간에게 고통을 주는 현상들 역시 종말론적인 배경에서 구원이 필요한 상태를 나타낸다.²⁴⁾ 특별히 요한 묵시록의 배경과 연결되어 이런 용어들은 구체적으로 박해로 인해 고통을 받고 있는 그리스도인들의 상황을 상징적으로 표현할 수 있다(묵시 7,16)²⁵⁾

인간 표상을 상징으로 사용하는 것 외에 요한 묵시록은 인간과 관련된 다양한 측면에

21) D. E. Aune, *Revelation* 1-5, Word Biblical Commentary 52a, (Waco, TX: Nelson, 1997), 84-85.

22) 요한 묵시록에서 기사(騎士)의 이미지는 두 번 묘사된다. 학자들은 묵시 6,1-8에 언급되는 네 기사를 ‘묵시적 기사들’로, 묵시 19,11-16의 환시를 ‘하나님의 기사’로 구분한다.

23) Smalley, *The Revelation to John*, 53-55.

24) Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, 200.

25) 묵시 7,16은 이사 49,10의 인용으로 볼 수 있다. 두 본문 사이의 역사적 배경에는 차이가 있지만 모두 구원이 필요한 고통의 상태를 나타낸다는 점에서 공통점을 찾을 수 있다. D. E. Aune, *Revelation* 6-16, Word Biblical Commentary 52b, (Waco, TX: Nelson, 1998), 477.

서 인간을 이해하고 그것을 상징으로 사용한다. 이를 통해 저자의 관심이 다른 무엇보다 인간학적인 요소들에 있다고 이해할 수 있다. 실제로 요한 묵시록 안에서 인간의 존재와 관련해 가장 기본적인 것으로 여겨지는 ‘생명’(zoē)은 17회, 그 동사형인 ‘살다’(zaō)는 13회 발견된다. 또한 인간의 활력과 관련된 영혼(psychē)은 7번, 인간 생명을 나타내는 결정적인 요소라 할 수 있는 피(haima)는 19번 사용된다.²⁶⁾

더 나아가 인간의 활동이나 사회적 관계와 관련된 용어들 역시 상징적으로 표현된다. 추수, 목자의 일, 포도주를 만드는 과정 등의 구체적인 활동과 사랑, 혼인, 아이의 출산에 대한 언급이 사회적 관계와 연결되어 언급된다.²⁷⁾ 저자는 이미 구약성경에서부터 사용되고는 상징적인 요소들로 그리스도를 통해 지속되는 하느님의 구원을 암시한다.²⁸⁾

또한 인간의 행위와 관련된 상징도 사용된다. 특히 ‘앉아 있다’(kathēmai)는 동사를 활용한 다양한 표현은 요한 묵시록 안에서 72번이나 언급되며, 장소를 나타내는 ‘어좌’(thronos) 역시 신약성경에서의 82번의 용례 중에 47번 발견된다.²⁹⁾

인간의 존재론적 차원만이 아니라 모습, 행위나 활동 그리고 사회적 관계에 대한 다양한 활용은 요한 묵시록에서 찾을 수 있는 특징이라 할 수 있으며 인간에 대한 저자의 통찰을 보여주는 예라 할 수 있다.

2.2. 의복과 관련된 상징

요한 묵시록의 인간 상징에서 신원이나 정체성을 드러내는 것은 의복과 관련된 상징이다. 이미 고대 사회에서부터 의복은 직접적으로나 간접적으로 상징과 연관되어 사회 안에서의 신분을 나타내는 역할을 했으며 개인의 감정을 표현하기도 했다.³⁰⁾ 이러한 상징성

26) 드코크(Paul B. Decock)는 요한 묵시록에서 사용되는 ‘피’를 크게 세 부류로 나눈다. 첫째는 예수 그리스도의 피고, 둘째는 성인들의 피며, 셋째는 종말에 있을 신의 분노와 관련된 피다. 그에 따르면 피는 무엇보다 폭력과 죽음을 상징적으로 표현할 수 있다. 또한 피는 유대교의 전통 안에서 하느님의 선물로 정화하는 힘을 갖지만, 반대로 인간의 피는 땅을 더럽히는 것으로, 창조에 반하는 의미로 사용될 수 있다(묵시 6,10 참조). Paul B. Decock, “The Symbol of Blood in the Apocalypse of John”, *Neotestamentica* 38(2004), 157-160.

27) Williamson, *Revelation*, 28.

28) Vanni, *L'apocalisse*, 41-42, 45.

29) Aune, *Revelation* 1-5, 285.

30) R. Deines, “Kleidung”, in *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, ed. L. Coenen-K. Haacker, (Witten: SCM R.Brockhaus, 2010), 1176.

은 신약성경에서도 그대로 이어지며 요한 묵시록에서 의복을 나타내기 위해 일관되게 ‘옷’으로 번역되는 himation과 ‘긴 겹옷’으로 번역되는 stolē가 사용된다.

2.2.1. ‘사람의 아들 같은 분’의 긴 옷(podērēs)

요한 묵시록의 의복과 관련된 상징은 예수 그리스도를 묘사할 때에도 사용되었다는 점에서 중요한 의미를 찾을 수 있다. 묵시 1,9-16은 저자로 언급되는 요한의 소명과 함께 ‘사람의 아들 같은 분’의 모습을 환시로 전한다.

“그 등잔대 한가운데에 사람의 아들 같은 분이 계셨습니다. 그분에서는 발까지는 내려오는 긴 옷을 입고 가슴에는 금 띠를 두르고 계셨습니다. 그분의 머리와 머리털은 흰 양털처럼 또 눈처럼 희고 그분의 눈은 불꽃 같았으며, 발은 용광로에서 정련된 놋쇠 같고 목소리는 큰 물 소리 같았습니다.”(묵시 1,13-15)

사람의 아들에 대한 묘사는 다양한 상징들을 통해서 이루어지는데 그 중에서 특징적인 것은 ‘긴 옷’(podērēs)과 가슴에 두른 ‘금 띠’에 관한 내용이다.

‘긴 옷’은 신약성경에서 유일하게 묵시 1,13에서만 찾을 수 있는 용어로(hapax legomenon) 다른 의복에 대한 용례와 구분된다. 이런 이유에서 다수의 학자들은 ‘긴 옷’이 구약성경의 배경에서 영향을 받아 대사제의 복장을 나타내는 것으로 이해한다(다니 10,5; 예제 9,2).³¹⁾

빌은 단지 ‘긴 옷’만이 아니라 등잔대 가운데에 서 있는 모습과 함께 이해할 때에 사람의 아들이 지닌 사제적인 역할이 더욱 두드러진다고 주장한다. 그에 따르면 당시 사제들의 임무 중 하나는 성전에서 등잔을 관리하고 필요한 때에 새 기름을 보충하는 것이었다. 등잔대 가운데 있는 모습은 이런 사제의 직무를 연상시키며 의복을 통해 드러내고자 하는 의미를 보충할 수 있다.³²⁾ 또한 옷을 갖추어 입은 모습은 다른 문화권의 신들과 비교될 수 있다. 그들은 옷을 제대로 입지 않은 나체로 자주 형상화되는 반면 옷을 갖추어 입은 사람의 아들은 특별히 그리스-로마 신화에 등장하는 이방의 신들과 대조를 이룬

31) 오우네(D. E. Aune)는 이 용어가 칠십인역 성서에서 12번 사용되었지만 그에 해당하는 히브리어가 다양하다는 점을 지적한다. 그럼에도 불구하고 ‘긴 옷’ 역시 대사제의 복장을 나타내는데 사용되었다는 점에서(지혜 18,24; 집회 27,8) 요한 묵시록의 저자가 본 환시 역시 대사제의 모습을 의미할 수 있다고 생각한다. Aune, *Revelation* 1-5, 93-94.

32) Beale, *Revelation*, 208-209.

다.³³⁾

이와 함께 가슴에 두른 ‘금 띠’(zōnē chrysa)는 요한 묵시록에서 1,13과, 재앙을 가져 오는 일곱 천사에 대해 묘사하는 15,6에서 총 두 번 사용된다.³⁴⁾ 옷과 금 띠와 관련해서 유사한 표현은 다니 10,5에서 찾을 수 있다. 여기서 ‘아마포 옷’과 ‘금으로 만든 띠’가 함께 언급되고 띠를 두른 위치는 ‘허리’로 표현된다. 두 본문에서 띠를 두른 위치에만 차이가 있을 뿐이다.³⁵⁾ 가슴에 두른 띠는 사제들이 가슴에 지녀야 했던 가슴받이를 연상시킨다는 점에서(탈출 28,15-20) 긴 옷과 마찬가지로 사제적인 역할을 나타낸다고 볼 수 있다. 띠를 두른 정확한 위치에는 차이가 있을 수 있지만, 금 띠는 구약성경뿐 아니라(1마카 10,89) 다른 근동 문헌에서 임금이나 왕족에게 유보된 상징으로 사용된다.³⁶⁾

반나는 이것이 구약성경의 단순한 반복을 피하며 ‘사람의 아들’이 지닌 두 차원을 설명하는 것으로 이해한다. 그에 따르면 ‘긴 옷’은 대사제적인 역할을, 그리고 금 띠는 사람의 아들이 이끌어 가는 세상의 역사와 관련된, 곧 통치의 역할을 나타내는 상징일 수 있다. 그렇기에 그에게 사람의 아들은 왕적인 대사제 그리스도로 이해된다.³⁷⁾

하지만 기센(H. Giesen)은 이러한 해석을 받아들이기에 근거가 부족하다고 지적한다. 그는 요한 묵시록의 묘사가 단지 다른 모습들과 비교될 수 없는 사람의 아들의 탁월함을 나타내려는 의도에서 온 것으로 파악하며, 이렇게 이해하는 것으로 사람의 아들의 의미를 드러내기에 충분하다고 주장한다.³⁸⁾

금띠에 대한 묘사가 사람의 아들만이 아니라 천사들에게도 사용되는 것을 보면 그 자체로 왕적인 권위를 나타낸다고 보기는 어렵다. 이미 긴 옷에 대한 언급과 함께 사람의 아들이 지닌 대사제적인 역할이 드러난다는 점에서³⁹⁾ 금 띠에 대한 묘사는 구약성경의

33) Gerhard Maier, *Die Offenbarung des Johannes* 1-11, (Witten: SCM R.Brockhaus, 2009), 116.

34) 묵시 15,6은 천사들에 대해 “깨끗하고 빛나는 옷을 입고 가슴에는 금 띠를 두르고 있었습니다.”라고 묘사한다. 여기에 사용된 옷은 *linon*으로 신약성경에서 단 한 번 사용되었으며 일반적인 의미의 의복을 나타내는 것으로 이해할 수 있다.

35) 뮐러(U. B. Müller)는 다니 10,5 이하의 내용을 따르는 것처럼 보이는 요한 묵시록의 저자가 구약성경과 같은 표현을 사용하지 않기 위해 다니엘서의 허리를 가슴으로 바꾸었을 가능성을 제안한다. U. B. Müller, *Die Offenbarung des Johannes*, (Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1995), 83.

36) Aune, *Revelation* 1-5, 94.

37) Vanni, *L'apocalisse*, 126-127

38) Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, 87-88.

39) Jörg Frey, “Die Bildsprache der Johannesapokalypse”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 98(2001), 172-173.

반복을 피하면서 기센이 언급한 것처럼, 전체의 맥락에서 사람의 아들의 탁월함을 나타내려는 의도로 이해하는 것이 적절하다.

2.2.2. 옷(himation)

요한 묵시록에서 옷에 관한 언급은 크게 세 부류로 구분할 수 있다. 모두 일곱 번 사용된 옷은 우선 색을 나타내는 leukos와 함께 묵시 3,4.5.18; 4,4에서 ‘흰옷’으로 표현된다. 또한 옷은 ‘하느님의 기사’에 대한 환시라 부를 수 있는 묵시 19,11-16에서 심판의 이미지와 함께 두 번 사용된다. 마지막으로 행복선언의 형태로 16,15에서 언급된다.⁴⁰⁾

사르디스 교회에 보낸 편지(묵시 3,1-6)는 옷과 관련된 비유를 사용해서 공동체의 상황을 이야기한다. “사르디스에는 자기 옷을 더럽히지 않은 사람이 몇 있다. 그들은 흰옷을 입고, 나와 함께 다닐 것이다. 그럴 자격이 있기 때문이다. 승리하는 사람은 이처럼 흰옷을 입을 것이다.”(4.5절) 더럽히지 않은 옷은 ‘가르침’을 되새기도록 강조하는 편지의 내용에서 황제숭배 의식과 관련된 종교 혼합주의를 거부하는 이들을 말하는 것처럼 보인다. 성경에서 ‘옷을 더럽히는 것’은 하느님의 뜻에 상반된 생활방식을 말하는 일관된 상징으로 사용되기 때문이다. 이런 상징의 배경에는 예수아 대사에 관한 환시를 전하는 즈카 3,1-5가 자리하고 있다. 즈카르야서는 명시적으로 ‘더러운 옷’을 ‘허물’로 표현한다.⁴¹⁾

많은 경우 요한 묵시록에서 옷은 흰색과 함께 언급되는데, 흰색의 상징 안에서 항상 긍정적인 의미로 사용되며 하느님의 초월이나 구원과 관련된다(마르 16,5; 요한 20,12; 사도 1,10 참조). 이러한 경향은 이미 구약성경에서도 발견된다. 다니 11,35와 12,10은 종말에 관한 설명에서 불로 정화되는 이미지와 함께 의인들의 ‘순화’를 말한다. 여기에 사용된 히브리어의 원래 의미는 ‘회개 만들다’(lbn)이다.⁴²⁾ 흰색은 많은 경우에 ‘밝은’ 또는 ‘찬란한’으로 이해되는데 이것은 그리스-로마 문화와 유대교 안에서도 찾을 수 있는 공통적인 요소이다.⁴³⁾ 요한 묵시록과 가장 많은 공통점을 보여주는 유대교 외경의 묵시문학

40) 묵시 16,15는 환시의 맥락에 적절하지 않다는 의견과 함께 후대에 추가되었을 가능성이 제기된다. 내용에서도 머지않은 예수 그리스도의 재림에 초점을 맞추는 요한 묵시록과 달리 ‘도둑처럼 간다’, ‘깨어있으라’와 같은 종말론적인 자세를 언급하면서 마태 24,43과 주제를 공유한다.

41) Maier, *Die Offenbarung des Johannes* 1-11, 212.

42) Beale, *Revelation*, 277-278.

43) Aune, *Revelation* 1-5, 292-293.

안에서도 흰색은 밝게 빛나는 찬란함을 나타낸다.⁴⁴⁾

이런 의미를 지닌 흰색과 함께⁴⁵⁾ ‘흰옷’은 요한 묵시록에서 윤리적인 순수함을 나타내는 것을 넘어⁴⁶⁾ 개인의 영적인 상태를 지시할 수 있으며⁴⁷⁾ 궁극적으로 그리스도를 통해 얻게 되는 거룩함과 순수함을 지닌 개인을 의미한다.⁴⁸⁾ 이것은 스물네 원로를 묘사하는 묵시 4,4에서도 확인할 수 있다. “흰옷을 입고 머리에 금관을 쓴 원로 스물네 명”은 천상 어좌의 둘레에 앉아있다. ‘흰옷을 입다’에 사용된 동사 ‘입다’(periballō)는 요한 묵시록에서 12번 언급되는데, 반니에 따르면 옷을 나타내는 용어와 함께 사용되지 않더라도 이 동사 자체가 인간 상징을 나타내는 역할을 할 수 있다(묵시 10,1; 12,1 참조).⁴⁹⁾

2.2.3. 긴 겹옷(stolē)

‘긴 겹옷’은 요한 묵시록에서 5번 언급된다(묵시 6,11; 7,9.13.14; 22,14).⁵⁰⁾ 이 중 세 번은 ‘옷’의 상징과 마찬가지로 흰색(leukos)과 함께 묵시 6,1과 7,9.13에서 ‘회고 긴 겹옷’으로, 그리고 묵시 7,14와 22,14에서는 옷을 빠는 이미지와 함께 표현된다.

“회고 긴 겹옷을 입은 저 사람들은 누구이며 어디에서 왔느냐?”(7,13)

“저 사람들은 큰 환난을 겪어 낸 사람들이다. 저들은 어린양의 피로 자기들의 긴 겹옷을 깨끗이 빨아 희게 하였다.”(7,14)

요한 묵시록에서 ‘긴 겹옷’이 사용된 본문들은 거의 동일한 상징적 의미를 전달한다. 묵시 7,14는 회고 긴 겹옷을 입은 이들을 ‘큰 환난’을 겪어 낸 사람들이라고 말한다. 신약성경에서 ‘큰 환난’(hē thlipsis tēs megalēs)은 요한 묵시록 외에 종말에 대해 언급하는 마태 24,21에서만 한 번 사용된다. 박해를 나타내는 일반적인 의미의 환난과 비교할 때,

44) Berger, *Apokalypse* I, 422.

45) 흰색을 통한 색의 상징은 요한 묵시록의 특징이라고 볼 수 있다. 신약성경 전체에서 24번 사용된 이 단어는 요한 묵시록에서만 15번 발견된다.

46) Smalley, *The Revelation to John*, 84.

47) Aune, *Revelation 1-5*, 223.

48) Jürgen Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, Züricher Bibelkommentare, (Zürich: Theologischer Verlag, 2001), 60.

49) Vanni, *L'apocalisse*, 42.

50) 이 용어는 칠십인역 성서에서 일상적인 옷을 나타낼 때에도 사용되지만 특별히 사제들과 관련된 본문에서 자주 발견된다(탈출 28-31장; 35-39장; 레위 8장).

‘큰 환난’은 종말 이전에 오게 될 마지막 시련이나 재앙의 시기를 지시하는 것으로 보인다. 이러한 내용의 배경으로 “일찍이 없었던 재앙의 때”를 처음으로 언급하는 다니 12,1을 생각할 수 있다.⁵¹⁾

요한 묵시록의 배경에서 큰 환난은 구체적으로 앞으로 다가올 종말에 있을 사건에 대한 언급이라기보다 이미 시작된 박해를 나타내는 것으로 이해된다(묵시 1,9 참조). 저자는 어린양, 곧 그리스도의 피에 대한 언급과 옷을 빼는 이미지를 통해⁵²⁾ ‘회고 긴 겹옷’으로 박해를 견디고 있는, 예수 그리스도에 대한 믿음을 잃지 않는 충실한 신앙인들을 나타낸다.⁵³⁾

반면에 문맥과 내용에서 볼 때, 묵시 6,11에서 회고 긴 겹옷이 주어지는 대상은 순교자들로 이해될 수 있다.⁵⁴⁾ 다섯째 봉인의 환시를 시작하는 9절의 “살해된 이들”(tas psychas tōn esphagmenōn)은 ‘죽임을 당하다’는 11절의 내용과 함께 직접적으로 순교자들을 생각하게 한다.⁵⁵⁾ 하지만 요한 묵시록의 의도가 이미 순교한 이들의 영광을 드러내는 것만이 아니라 넓은 의미의 순교자들, 곧 “하느님의 말씀과 그리스도에 대한 증언”으로 지금 박해 받는 이들이 얻게 될 종말 때의 영광에 초점을 맞추고 있다는 점에서⁵⁶⁾ 순교자에 대한 언급은 믿음을 간직하고 살아가는 이들을 포함할 수 있다(묵시 20,4 참조).⁵⁷⁾

같은 맥락에서 ‘긴 겹옷’이 마지막으로 사용된 22,14는 요한 묵시록을 정리하면서 새 예루살렘에 대한 환시와 함께 종말 이후에 얻게 될 그리스도인들의 영광을 말한다.⁵⁸⁾ 옷

51) D. E. Aune, *Revelation* 6-16, Word Biblical Commentary 52B, (Waco, TX: Nelson, 1998), 473-474.

52) 요한 묵시록에서 ‘어린양의 피’는 예수의 죽음과 그의 구원 업적을 나타내는 비유로 사용되며(묵시 1,5; 5,9; 12,11), 옷을 빼는 이미지는 세례를 나타내는 것으로 이해할 수 있다. 이런 해석에 따르면 묵시 7,13-14에서 ‘회고 긴 겹옷’을 입은 이들은 세례를 받은 이들로 이해된다. 하지만 옷을 빼는 행위는 일회적인 것이 아니라 삶을 통해 지속되어야 한다는 점에서 ‘회고 긴 겹옷’을 입은 것은 하느님의 말씀과 예수 그리스도에 대한 믿음을 따라 성실하게 살아가는 그리스도인들에 관한 상징으로 이해하는 것이 적절하다. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, 199-200.

53) Maier, *Die Offenbarung des Johannes* 1-11, 368.

54) 여기에 사용된 동사(edothē)는 신적 수동태(passivum divinum)로 사용된다.

55) 보링은 묵시 6,9 이하의 내용에서 저자가 64년 네로 황제 치하에서 있었던 일로 전해지는 그리스도교 박해로 인한 순교자들을 염두에 두고 있을 수 있다고 제안한다. Boring, *Revelation*, 124.

56) 일부의 학자들은 ‘회고 긴 겹옷’을 순교자들에게만 주어지는 천상의 몸에 대한 언급이라고 이해하기도 한다. 하지만 흰색의 상징과 함께 옷에 대한 표현은 부활, 승리, 구원 등을 나타낼 수 있다. Aune, *Revelation* 6-16, 410.

57) Beale, *Revelation*, 394.

58) 1예속 62,15-16은 종말의 심판을 나타내는 표상과 함께 ‘영광의 긴 겹옷’을 언급한다. 또한 이 옷은

을 빼는 이미지는 묵시 7,14와 연결될 수 있으며 내용적으로는 묵시 3,4와 비교될 수 있다. 특별히 묵시 22,14는 요한 묵시록에서 찾을 수 있는 일곱 번째이자 마지막 행복선언이라는 점에서 박해에서도 믿음을 지켜낸 이들에 대한 약속을 실현하는 것이면서 그들의 의로운 행위에 초점을 맞춘다. 여기서 생각해 볼 수 있는 것은 “고운 아마포 옷은 성도들의 의로운 행위”라고 언급하는 묵시 19,7-9이다. 그들의 의로운 행위는 혼인잔치의 표상과 함께 어린양의 신부로 비유되며 행복선언의 형태 안에서 표현된다.⁵⁹⁾

3. 인간 상징의 특징과 의미

요한 묵시록의 상징체계에서 다양한 사건과 시대적인 단면을 보여주는 것은 인간과 관련된 상징이라 할 수 있다. 저자는 이미 언급한 인간 상징들 외에도 확장된 의미 안에서 인간과 관련된 표상들을 사용하면서 인간의 상호 관계를 묘사하고, 요한 묵시록에서 드러나는 긴장과 갈등을 통해 사건이 전개되어 가는 것을 보여준다.

3.1. 상징체계의 정점

요한 묵시록은 전체가 하나의 환시를 통해 전해진 계시를 기록하고 있다는 점에서 일곱 교회에 편지의 형태로 전해지는 묵시 2-3장과 주요 환시를 전하는 묵시 4,1-22,5의 내용으로 구분된다. 환시는 이미 요한의 소명에서 언급되는 것처럼 “내가 보는 것”(묵시 1,11)을 의미하며 “하늘에 문이 하나” 열려 있는 것을 보는 것으로 시작하고 새 예루살렘에 대한 환시로 끝난다. 환시는 종말에 대한 예언적인 성격을 지니면서도 교회 공동체가 처한 현실의 상황과 연결되어 있다.⁶⁰⁾

요한 묵시록의 구조나 의미에서 일곱 봉인과 일곱 나팔 그리고 일곱 대접으로 묘사되는 쟁에 대한 환시는 묵시 12-13에서 정점에 이른다.⁶¹⁾ 이 환시에서 하느님의 권능과 종말에 있을 전투의 대상인 사탄이 명시적으로 소개되며 시대적인 배경 안에서 일어나는

성령으로부터 선사되는 ‘생명의 옷’으로 표현된다. 영광과 생명을 통해 구원을 말하는 것으로 보인다. Müller, *Die Offenbarung des Johannes*, 183.

59) Beale, *Revelation*, 1138-1139.

60) Müller, *Die Offenbarung des Johannes*, 29-30; Roloff, *Die Offenbarung des Johannes*, 23-25.

61) Frey, “Die Bildsprache”, 179.

박해의 원인과 주체를 상징적으로 설명한다. 이제 하느님을 거부하고 반대하는 사탄의 세력은 다양한 상징을 통해 로마 제국, 곧 로마의 황제권으로 표현된다.⁶²⁾

묵시 12장의 환시를 시작하는 것은 ‘큰 표징’으로 표현되는, 해와 달과 열두 별과 함께 묘사되는 ‘여인’(gynē)이다.⁶³⁾ 여기서도 인간 상징은 묵시 12-13장을 이끌어가는 역할을 한다. 반니는 특별히 ‘여인’이 요한 묵시록 안에서 갖는 상징성에 주목한다.⁶⁴⁾

요한 묵시록에서 ‘여인’은 19번 발견되는데 그 중에서 3번만이 실제적인 의미로 사용되고 나머지는 모두 상징적인 의미를 갖는다. 특별히 여인은 성경에서 주로 사랑에 대한 언급과 함께 사용되며, 이러한 특징은 요한 묵시록에서도 마찬가지이다.⁶⁵⁾ 여인은 구약에서부터 지속되어 오고 신약의 새로운 하느님의 백성을 포함하는 ‘구원의 공동체’를 나타내는 상징으로 이해된다.⁶⁶⁾ 이 공동체로부터 메시아가 탄생했으며 여인의 후손들, 곧 구원의 공동체에 속해 믿음을 지켜나가는 이들은 악의 세력으로부터 박해를 받는다. 이미 용이 “하느님의 계명을 지키고 예수님의 증언을 간직하고 있는 이들”과 싸우기 위해 이 세상에서 활동을 시작했기 때문이다(묵시 12,17 참조).

요한 묵시록은 종말과 심판 그리고 천년 통치를 나타내는 환시와 함께 ‘새 예루살렘’을 보여주는 것으로 끝맺는다. 요한 묵시록이 전하는 종말의 완성이라고 할 수 있는 새로운 도성은 생명수에 관한 환시로 절정에 이른다. 여기서도 확장된 의미 안에서 인간 상징의 요소를 찾을 수 있다. 인간이 머물고 살아가는 ‘도시’(polis)는 구체적인 인간 삶의 터

62) “누가 이 짐승과 같으랴? 누가 이 짐승과 싸울 수 있으랴?”(묵시 13,4) 이 수사학적인 질문은 짐승이 지닌 현실에서의 강력한 힘을 나타내면서 구약성경에서 하느님께 사용된 용어와 비교하는 것을 통해 (탈출 15,11) 문학적으로 하느님과 그리스도의 반대자를 드러낸다. David A. deSilva, “The Strategic Arousal of Emotion in John’s Visions of Roman Imperial: A Rhetorical-Critical Investigation of Revelation 4-22”, *Neotestamentica* 42/1(2008), 10-17.

63) 콜린스(Adela Yarbro Collins)에 따르면 묵시 12장의 여인은 해와 달과 별이라는 상징과 함께 등장하고 “쇠 지팡이로 모든 민족을 다스릴” 사내아이를, 곧 메시아를 낳는 것에서 이미 ‘천상의 여왕’과 같은 이미지로 표현된다. 그는 이러한 상징을 이집트의 이시스(Isis) 신화와 비교한다. 이집트에서 이시스는 ‘해의 여신’, ‘하늘의 여왕’ 등으로 불린다. 더 나아가 그는 묵시 12장의 왕권에 대한 용과의 전투 역시 이집트의 오시리스(Osiris) 신화와 비교될 수 있으며 공통된 주제를 발견할 수 있다고 주장한다. Adela Yarbro Collins, “Feminine Symbolism in the Book of Revelation”, *Biblical Interpretation* 1/1(1993), 21-24.

64) 반니는 요한 묵시록의 ‘여인’과 요한 복음에서 마리아를 향한 두 번의 ‘여인이시여’라는 호칭이 서로 연결될 수 있다고 생각한다. ‘여인’이라는 용어를 통해 예수의 어머니는 교회의 어머니로 이해될 수 있다. Vanni, *L’apocalisse*, 342-347.

65) Vanni, *L’apocalisse*, 44-45.

66) Klaus Berger, *Die Apokalypse des Johannes II*, (Freiburg i.Br.: Herder, 2017), 888-892.

전으로 환시 안에서 다른 상징들과 마찬가지로 유사하지만 완전히 다른, 대조적인 실재를 가리키는데 사용된다.⁶⁷⁾

우선 도시는 환시 안에서 두 축으로 나뉜다. 민족들의 도시(묵시 16,19) 또는 큰 도성으로 표현되는(묵시 17,18) 바빌론, 곧 로마 그리고 거룩한 도성이라 불리는 예루살렘이다(이사 62,1-2 참조).⁶⁸⁾ 두 도시는 다양한 상징을 통해 대조적인 이미지를 드러낸다. 바빌론은 자주색과 진홍색 옷을 입고⁶⁹⁾ 화려하게 치장한 탕녀의 이미지와 함께 불륜⁷⁰⁾을 저지르는 것으로 소개되는 반면에 예루살렘은 “신랑을 위하여 단장한 신부처럼 차리고”⁷¹⁾ “하늘로부터 하느님에게서” 내려온다(묵시 21,2).⁷²⁾ 상징적인 의미를 지닌 도시는 다시 한 번 여인의 상징으로 구체화되며 고통 받는 하느님의 백성을 나타내는 묵시 12장의 여인과의 연결된다.⁷³⁾

새 예루살렘은 유다교의 종말에 대한 기다림과 연결되어 있다. 요한 묵시록이 묘사하는 환시는 예제 47-48장의 종말론적인 도시와 성전에 대한 예언을 생각하게 만든다. 예제 48,30-35는 구체적으로 예루살렘에 대해 언급하며 그 도성이 바로 “야훼 삼마”(YHWH šāmmā), 곧 주님이 계신 곳이라고 표현한다.⁷⁴⁾ 이와 함께 토빗 13,16-14,1의 종말론적인 예루살렘의 모습 역시 요한 묵시록의 새 예루살렘에 관한 환시와 비교해 볼 수 있다. 보석으로 치장한 예루살렘은 하느님의 업적을 영원이 찬양하는 도시로 표현된다.⁷⁵⁾ 이렇듯

67) Boring, *Revelation*, 219.

68) 로마는 요한 묵시록에서 한 번도 직접 언급되지 않지만, 저자는 여러 상징과 바빌론에 대한 묘사를 통해 독자에게 정보를 제공하고 이해할 수 있도록 이끈다. 일부 학자들은 ‘큰 도성’이 예루살렘을 지시할 수 있다는 의견을 제시하지만, 요한 묵시록에서 큰 도성은 이미 14,8에서부터 바빌론을 지시한다는 점에서 로마를 나타내는 상징으로 보는 것이 적절하다. Giesen, *Die Offenbarung des Johannes*, 329-330.

69) 성경 안에서 자주색과 진홍색은 세상의 화려함을 나타내는 상징으로 사용된다(루카 16,19 참조).

70) 요한 묵시록 안에서 불륜은 하느님과 그 백성의 계약인 혼인관계를 깨는, 우상숭배를 고발하는 용어로 사용된다.

71) 어린양의 신부는 “빛나고 깨끗한 고운 아마포 옷”을 특징으로 삼는다. 이미 본문에서 고운 아마포 옷은 ‘성도들의 의로운 행위’로 표현된다(묵시 19,8).

72) 새 예루살렘이 하늘로부터 내려온다고 표현하는 것은 요한 묵시록의 특징이라 할 수 있다(묵시 3,12; 21,10). 유다교의 묵시문학에서도 어떤 도시가 나타나거나 드러난다고 표현하지만 하늘에서 내려온다는 직접적인 표현은 찾을 수 없다. ‘하늘에서 내려오는’ 대상은 성경에서 로고스와 하느님의 천사 그리고 구약에서 말하는 지혜 정도이다. Berger, *Apokalypse II*, 1403-1404.

73) Frey, “Bildsprache”, 181-182.

74) D. E. Aune, *Revelation* 17-22, Word Biblical Commentary 52c, (Waco, TX: Nelson, 1998), 1121.

75) Gerhard Maier, *Die Offenbarung des Johannes* 12-22, (Witten: SCM R.Brockhaus, 2012), 429-430.

구약성경에서 예루살렘을 통해 표현하는 종말론적인 의미 역시 요한의 마지막 환시에서도 동일하게 발견된다. 새 예루살렘은 유다교의 기다림을 수렴하는 상징으로 자리하며 종말론적인 하느님 백성의 도시로 언급된다.⁷⁶⁾

새 예루살렘은 당시의 그리스-로마의 문화권에서 표방하던 이상적인 도시와도 비교될 수 있다. 로마는 도시의 영광과 불멸을 드러내기 위해 ‘영원한 도시’라는 명칭을 사용하기도 했다는 것을 생각하면, ‘새 예루살렘’은 도시라는 요소를 통해 신적인 권능과 인간의 자부심을 대조적으로 드러내는 상징으로 볼 수 있다.⁷⁷⁾

3.2. 인간 상징과 전례 공동체

요한 묵시록의 상징체계 안에서 인간 상징은 환시의 정점과 결말에서 중요한 의미를 전달한다. 인간 상징은 그 자체로도 역사의 흐름 안에서 더불어 살아가는 인간의 다양한 측면들을 표현해 주지만, 요한 묵시록이 갖는 전례적인 특성과 함께 신학적인 의미를 한층 강화시킨다. 인간 상징이 수평적인 차원에 초점을 두고 있다면, 전례적인 요소들은 하느님과 그 백성 사이의 관계를 말하는 수직적인 차원을 강조한다.

우선 전례에 관련한 내용들은 요한 묵시록의 문학적인 특징을 언급할 때에 고려해야 할 중요한 요소로 여겨진다. 일반적으로 요한 묵시록의 문학유형을 말할 때 두드러지는 특징으로 간주되는 것은 편지나 예언서 또는 묵시문학이다.⁷⁸⁾ 그럼에도 불구하고 전례적인 특징 또한 본문에서 간과할 수 없을 만큼 자주 발견되며 환시 안에서, 특별히 찬가의 형식으로 표현된다. 전례적 요소는 천상적인 것을 지상과 연결시키는, 계시를 전하는 통로라 할 수 있다. 이렇게 인간 상징은 다시 전례와 연결되며 요한 묵시록의 신학을 표현한다.⁷⁹⁾ 톰슨(Leonard L. Thompson)에 의하면 요한 묵시록은 종말을 천상의 전례와 같은 모습으로 묘사하면서 하느님의 백성을 전례 공동체로 드러낸다. 저자가 체험한 계시의

76) Müller, *Die Offenbarung des Johannes*, 357-358.

77) 로마를 영원한 도시로 언급하는 것은 헤로도토스(Herodotos)의 글과 1세기 말 로마의 동전에 새겨진 문구에서 확인할 수 있다. Boring, *Revelation*, 214-215.

78) 요한 묵시록의 문학유형에 관한 질문에 답하는 것은 쉽지 않다. 요한 묵시록은 편지, 예언서 또는 묵시문학의 특징을 명확하게 보여주지 때문이다. 이런 이유에서 학자들은 둘 이상의 문학유형으로 요한 묵시록을 이해하거나, 세 유형이 혼합되어 있는 문학유형을 제안하기도 한다. Aune, *Revelation* 1-5, lxx-xc.

79) Vanni, *L'apocalisse*, 47-49.

내용은 찬가와 감사, 그리고 영광과 찬양의 형태로 그리스도교 전례 공동체 안에서 재현된다.⁸⁰⁾ 이러한 특징은 요한 묵시록을 시작하는 머리말(*praescriptio*)의 행복선언에서도 잘 표현된다.

“이 예언의 말씀을 낭독하는 이와 그 말씀을 듣고 그 안에 기록된 것을 지키는 사람들은 행복합니다. 그 때가 다가왔기 때문입니다.”(묵시 1,3)

여기서 말하는 ‘낭독하는 이’(ho anaginōskōn)와 ‘듣는 이들’(hoi akouontes)은 전례 안에서 이루어지는 행위를 지시하는 것으로 볼 수 있다. 비록 고대 사회에서 많은 경우에 ‘읽는 것과 듣는 것’이 동의어로 사용되었다는 흔적을 발견할 수 있지만, 요한 묵시록의 본문은 분명 전례적인 행위 안에서의 ‘낭독’과 ‘듣는 것’을 염두에 두고 있다.⁸¹⁾

그 대표적인 예는 1,3에 이어지는 묵시 1,4-8이다. 이 내용은 편지의 형식에서 인사(*salutatio*)에 해당하지만 선창자와 응답자의 대화, 곧 찬양과 응답이라는 형태로 구성되어 있으며, 첫 대화 부분(4-6절)은 “여러분”과 “우리”가 대조를 이루며 전형적인 전례의 요소를 드러낸다.⁸²⁾

- | | |
|----------|---|
| 선창(4-5절) | 지금도 계시고 [...] 예수 그리스도에게서 내리시는
은총과 평화가 여러분과 함께 |
| 응답(5-6절) | 우리를 사랑하시어 [...]
그분께 영광과 권능이 영원무궁하기를 빕니다. 아멘. |
| 선창(7-8절) | 보십시오 그분께서 구름을 타고 오십니다 [...]
땅의 민족들이 그분 때문에 가슴을 칠 것입니다. |
| 응답(7절) | 꼭 그렇게 될 것입니다. 아멘. |
| 선창(8절) | 지금도 계시고 전에도 계셨으며 [...]
“나는 알파요 오메가다.”하고 말씀하십니다. |

요한 묵시록의 다른 내용에서도 전례 공동체를 암시하는 용어를 찾을 수 있는데 그것

80) Leonard L. Thompson, *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, (Oxford: Oxford University Press, 1990), 53-73.

81) Aune, *Revelation* 1-5, 20-21.

82) Vanni, *L'apocalisse*, 101-114.

은 바로 ‘교회’(ekklesia)이다. 일곱 교회에 보낸 편지에서 반복되는 형태인 “귀 있는 사람은 성령께서 교회에 하시는 말씀을 들어라.”는 말씀 역시 공동체에 회개를 촉구한다. 또한 책의 마지막에서 환시로 전해진 계시의 내용을 “교회들에 관한 이 일들”로 표현하며 (묵시 21,16) 계시가 단지 일곱 교회에 국한된 것이 아니라 소아시아에 있는 모든 교회에 전해지는 말씀이라는 것을 암시한다.⁸³⁾

책의 마지막에서도 전례적인 요소를 찾을 수 있다. 묵시 22,6-21은 편지를 마치는 형식 안에서 공동체에 전하는 권고 후에 “아멘. 오십시오 주 예수님!”⁸⁴⁾이라는 환호를 언급한다. 이것은 장대한 마지막 권고에 대한 응답이자 계시 내용 전체에 대한 응답으로 볼 수 있으며 요한 묵시록에서 사용하는 전례의 형식이다. 요한 묵시록은 하느님과 인간 사이를 특징짓는 행위인 전례를 통해 구원을 향한 희망을 드러낸다. 이런 전례적인 요소들은 인간 상징과 직접적으로 연결되어 있으며 신앙으로 박해 받는 이들의 모임에 구원의 메시지를 전한다. 이미 전례 안에서 하느님의 개입과 업적은 확신에 찬 찬양과 응답을 통해 표현된다.

나가는 말

환시를 기록한 요한 묵시록은 다양한 상징과 비유를 사용하면서 예수 그리스도의 계시를 전한다. 책 전체의 맥락에서 상징체계를 파악하고 상징을 올바르게 해석하는 것은 요한 묵시록의 (직관적인) 신학을 이해하는데 중요한 역할을 한다. 그 중에 인간과 관련된 상징은 인간에 대한 구체적인 묘사와 인간과 관련된 다양한 이해를 중심으로 환시의 의미를 드러내고 구원의 완성을 향한, 곧 머지않아 완성될 종말을 향한 여러 사건들의 중심에 자리한다.

인간 상징은 인간의 신체적 구성이나 다양한 활동과 함께 인간 상호 간의 사회적 관계

83) Rainer Kampling, “Vision der Kirche oder Gemeinde eines Visionärs?“, in *Theologie als Vision*, ed., Backhaus, K., Stuttgarter Bibelstudien 191, (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2001), 129-130.

84) 오우네는 ‘오십시오’(erchou)라는 명령형에 주목한다. 그에 의하면 신약성경의 본문에서 단순과거(aorist) 명령법이 일반적인 반면에 요한 묵시록은 현재 명령법을 사용한다. 이것은 ‘마라나 타’(우리 주님, 오십시오)라는 아랍어의 문법에서 영향을 받은 것으로 볼 수 있다. 요한 묵시록의 저자는 구약의 전승을 예수 그리스도에게 적용한다. Aune, *Revelation* 17-22, 1234-1235.

역시 포함한다. 특별히 요한 묵시록에서 인간의 의복과 관련된 상징은 신원과 정체성을 드러내면서 예수 그리스도와 구원받을 이들을 표현한다. 또한 여인의 표상은 혼인의 관계 안에서 구원 공동체를, 그리고 비슷한 이미지의 대조를 통해서 악의 세력에 동조하는, 박해하고 있는 세력을 상징적으로 보여주며 환시의 정점에 있다. 종말 이후의 새로운 창조는 ‘새 예루살렘’의 환시로 마무리되는데 여기서도 인간의 사회적 활동의 터전이 ‘도시’라는 상징을 통해 하느님과 악의 세력을 대조시킨다.

요한 묵시록이 전하는 예수 그리스도의 계시는 ‘교회’에 전해진다. 일곱 교회로 표현되는 소아시아의 공동체들은 상징적인 의미 안에서 모든 교회를 의미할 수 있다. 요한 묵시록의 교회는 우선 전례 공동체로 표현된다. 하느님과 그분의 백성이 소통하는 장은 신앙인들의 전례 공동체이다. 이 공동체 안에서 전례 행위를 통해 신적인 계시가 신앙인들에게 전해지며 예수 그리스도의 현존이 드러난다.⁸⁵⁾

저자는 인간 상징을 통해 요한 묵시록의 목적인 종말 때에 구원받을 이들을 드러내며 전례 안에서 그것을 구체화한다. 인간 상징은 사람들의 모임인 교회, 곧 전례 공동체 안에서 절정에 이르며 요한 묵시록을 이해하는데 필수적인 요소라 할 수 있다.

85) Kampling, “Vision der Kirche”, 139-140.

참고문헌

- Aune, D. E., *Revelation* 1-5, Word Biblical Commentary 52a, (Waco, TX: Nelson, 1997).
- _____, *Revelation* 6-16, Word Biblical Commentary 52b, (Waco, TX: Nelson, 1998).
- _____, *Revelation* 17-22, Word Biblical Commentary 52c, (Waco, TX: Nelson 1998).
- Backhaus, K., “Die Vision vom Ganz Anderen”, in *Theologie als Vision*, ed., Backhaus, K., Stuttgarter Bibelstudien 191, (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2001), 10-53.
- Beale, G. K., *The Book of Revelation*, The New International Greek Testament Commentary, (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1999).
- Berger, Klaus, *Die Apokalypse des Johannes* I, (Freiburg i.Br.: Herder, 2017).
- _____, *Die Apokalypse des Johannes* II, (Freiburg i.Br.: Herder, 2017).
- Boring, M. E., *Revelation*, Interpretation, (Louisville, KY: John Knox Press, 1989).
- Collins, Adela Yarbro, “Feminine Symbolism in the Book of Revelation”, *Biblical Interpretation* 1/1(1993), 20-33.
- Decock, Paul B., “The Symbol of Blood in the Apocalypse of John”, *Neotestamentica* 38(2004), 157-182.3
- Deines, R., “Kleidung”, in *Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, ed. L. Coenen-K. Haacker, (Witten: SCM R.Brockhaus, 2010), 1175-1178.
- DeSilva, David A., “The Strategic Arousal of Emotion in John’s Visions of Roman Imperialism: A Rhetorical-Critical Investigation of Revelation 4-22”, *Neotestamentica* 42/1(2008), 1-34.
- Frey, Jörg, “Die Bildersprache der Johannesapokalypse”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 98(2001), 161-185.
- Giesen, H., *Die Offenbarung des Johannes*, Regensburger Neues Testament, (Regensburg: Pustet, 1997).
- Heid, S., “Apokalyptik”, in *Lexikon für Theologie und Kirche* I, ed., Kaper, W. et al., (Freiburg i.Br.: Herder, 1993), 814-819.

- Hellholm, D., “Apokalyptik”, in *Religion in Geschichte und Gegenwart* I, Betz, H.D. et al., (Tübingen: Mohr Siebeck, 1984), 590-591.
- Kampling, Rainer, “Vision der Kirche oder Gemeinde eines Visionärs?”, in *Theologie als Vision*, ed., Backhaus, K., Stuttgarter Bibelstudien 191, (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2001), 121-150.
- Kowalski, Beate, “Das Verhältnis von Theologie und Zeitgeschichte in den Sendschreiben der Johannes-Offenbarung, in *Theologie als Vision*, ed., Backhaus, K., Stuttgarter Bibelstudien 191, (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2001), 54-76.
- Maier, Gerhard, *Die Offenbarung des Johannes* 1-11, (Witten: SCM R.Brockhaus, 2009).
- Müller, U. B., *Die Offenbarung des Johannes*, (Gütersloh: Gütersloher Verlag, 1995).
- Pfeiffer, Stefan, “Das Opfer für das Heil des Kaisers und die Frage nach der Praxis von Kaiserkult und Kaiserverehrung in Kleinaisien”, in *Die Offenbarung des Johannes*, ed. Schmeller Thomas et. al., *Questiones Disputatae* 253, (Freiburg i.Br.: Herder, 2013), 9-31.
- Roloff, Jürgen, *Die Offenbarung des Johannes*, Züricher Bibelkommentare, (Zürich: Theologischer Verlag, 2001).
- Smalley, S. S., *The Revelation of John. A Commentary on the Greek Text of the Apocalypse*, (Grand Rapids, MI: InterVarsity Press, 2005).
- Thompson, Leonard L., *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, (Oxford: Oxford University Press, 1990).
- Vanni, U., *L'apocalisse*. Supplementi alla Rivista Biblica 17, (Bologna: EDB, 2001).
- Williamson, Peter S., *Revelation*, Catholic Commentary on Sacred Scripture, (Lakeawanna: BakerAcademic, 2014).

요한 묵시록의 인간 상징

허 규

요한 묵시록은 기원후 1세기 말의 소아시아를 배경으로 기록된 책으로 다양한 상징을 통해 로마의 황제숭배 의식과 그로 인한 박해를 묘사한다. 묵시문화적인 시각에서 이러한 현실은 하느님과 그분의 백성 그리고 로마의 황제와 그에 동조하는 세상 사람들의 이원론적인 대조로 드러난다. 이와 함께 재앙을 환시로 전하면서 하느님의 계시를 통해 머지 않아 종말이 도래할 것을 알린다.

여러 상징들 중에서 요한 묵시록의 환시를 설명하는데 중요한 역할을 하는 것은 인간 상징이다. 직접적으로 인간과 관련된 표상만이 아니라 인간의 삶과 행위 그리고 인간과 관련된 폭넓은 상징을 사용하면서 역사 안에서 일어나는 구체적인 사건을 신학적으로 해설한다.

인간 상징은 요한 묵시록의 환시 안에서 정점에 서 있으며 종말 이후 전해지는 마지막 환시에서도 사용된다. 인간 상징은 수평적인 차원만이 아니라 수직적인 차원에서도 하느님 백성을 전례 공동체로 이해하는 것에서 잘 드러난다. 저자는 박해 받는 신앙인들에게 위로와 희망을 전하기 위해 예수 그리스도의 현존과 다시 오심을 강조한다. 인간 상징과 결합된 전례적인 요소는 예수 그리스도의 현존을 드러내는 방식이다. 예수 그리스도는 지금 전례를 통해 하느님의 백성 안에 현존한다.

주제어: 인간 상징, 환시, 전례 공동체, 황제숭배 의식, 새 예루살렘

Anthropological Symbol in the Revelation of John

Heo, Kyu

The Revelation of John was written in the end of the first century A.D and in the background of Asia Minor. It describes the Emperor Worship and the persecution of Rome with various Symbols. This actuality is shown in the dualistic contrast of the God and his people, and of the Emperor of Rome and his followers. The book tells the woes in vision and communicates the immediate End of world through the revelation of God.

The anthropological Symbol has a great role among the various Symbols to explain the Vision in the Revelation of John. John used not only human figures directly, but also the life and action and wide symbol of human being in order to interpret theological meaning of the detail of events in history.

The anthropological Symbol stand at culmination of the Vision in the Revelation and is used the last Vision after the End of world. It links to horizontal dimension also to vertical dimension of the people of God in comprehension as the liturgical Community. The Seer emphasizes the existence and the coming of Jesus Christ, the suffered people in the persecution to give the comfort and hope. With the anthropological symbol the liturgical elements is a way of that is revealed the existence of Jesus Christ. He exists in the people of God through the Liturgy.

Key Words: Anthropological Symbol, Vision, Liturgical Community, The Emperor Worship, The New Jerusalem

논문 투고일	2023년 6월 3일
논문 수정일	2023년 8월 6일
논문게재 확정일	2023년 7월 29일

페야르 드 샤르댕의 ‘통합의 형이상학(Métaphysique de l'Union)’의 개념과 의의 그리고 ‘과정철학’과의 관계에 대한 고찰*

이명곤

제주대학교 철학과 교수

1. 들어가는 말
2. 형이상학과 통합의 형이상학
 - 2.1. 형이상학의 제 개념들과 세계관으로서의 형이상학
 - 2.2. 도덕적 원리의 지반으로서의 형이상학
 - 2.3. 진화론의 영향과 ‘통합의 형이상학’에 대한 요청
3. 통합의 형이상학과 과정철학의 유사점과 차이점들
 - 3.1. 과정철학과 통합의 형이상학의 공통적인 관심사
 - 3.2. 통합의 형이상학과 과정철학의 본질적인 차이점들
4. 나가는 말

1. 들어가는 말

과학자(고생물학자)이자 신학자인 ‘페야르 드 샤르댕’에게 있어서 가장 중요한 문제는 세계를 이끌어가는 눈에 보이지 않는 힘(영적인 에너지)에 대한 과학적 지평과 신학적

* 본 논문은 2023년 「강엘리사벳 학술연구기금」의 지원을 받아 작성된 것임.

지평의 서로 다른 관점을 일치시키는 것이었다. 북경원인을 발견하고 진화론을 긍정하였던 고생물학자로서 그리고 성경적 창조이론을 긍정하고 있었던 가톨릭 신학자로서 이 둘을 조화시킨다는 것은 마치 자신에게 주어진 개별적인 소명처럼 생각되었고, 그는 자연히 새로운 관점 즉, 철학적 관점에서 이를 종합할 수밖에 없었다. 그리고 이를 가능하게 하는 이론을 스스로 “통합의 형이상학(Métaphysique de l'Union)”¹⁾이라고 불렀다. 샤르댕 신부는 세계를 고찰하는 세 가지의 다른 관점이 있다고 보고 있는데, 그것은 서로 대립하는 두 관점인 과학적(물리적) 관점과 종교적 관점(신비적 관점) 그리고 추상행위를 통해 획득한 개념들로서 이 두 관점을 이어주는 ‘형이상학적(변증적) 관점’이 그것이다. 형이상학적 관점에서 고려하자면 우주(세계)의 역사나 인류의 역사에 대한 과학적 관점(진화론적 관점)과 종교적 관점(신비주의적 관점)은 동일한 실재에 대한 다른 두 방향에서의 고찰에 지나지 않으며, 따라서 겉으로 보기엔 과학적 진리와 종교적 진리가 서로 대립하고 있는 것 같지만 사실상 이 둘은 동일한 실재의 다른 양태(모습)를 진술하고 있을 뿐이다.

과학자이자 신학자였던 샤르댕 신부의 모든 연구들은 바로 이러한 점에서 오늘날의 연구자들에게, 특히 ‘과정철학’²⁾이라는 새로운 현대적 사유에 한 줄기 빛을 주고 있다고 할 수 있다. 왜냐하면 역동적인 세계관으로서의 진화론적 세계관을 과거의 정적인 형이상학과 통합하고자 하는 그의 노력은 전통형이상학이 아직 알 수 없었던 그 ‘과정’에 대한 고찰을 의미하기 때문이다. 한편으로 그는 한 사람의 충실한 과학자로서 지구의 역사에서 과학이(특히 ‘진화론’) 발견한 생명과 인간현상의 진리에 대해 놀라운 통찰력을 보여주고 있으며, 누구보다도 진화론이 가진 인류역사에 대한 의미를 잘 꿰뚫고 있었다. 다른 한편으로 그는 진실한 가톨릭 사제로서 성경적인 계시가 인류에게 제시하고 있는 그 심오한 의미와 진리를 또한 몸으로 체득하고 있었으며 그의 정신은 항상 신비주의적 지평에 거하고 있었다. 바로 이러한 이유로 그는 자연히 가장 기초적인 물질에서조차 신성한

-
- 1) “물리적(physique), 변증적(apologétique), 신비적인(mystique)인, 시스템의 세 가지 지류들을 종합적으로 고려하게 되면 ‘사람이 지배하는 통합의 형이상학(une Métaphysique de l'Union dominée par l'Amour)’을 쉽게 암시하고 초안을 그려낼 수 있다.” Pierre Teilhard de Chardin, *Le coeur de la matière*, (Paris: Éditions du Seuil, 1976), 174. 이 책의 「서문」에서 신학자 ‘윌디에’는 이 책이 ‘통합의 형이상학’에 대한 중요한 주제를 포함하고 있다고 소개하고 있다. “우리가 ‘창조적 일치(L'Union Créatrice)’, ‘다양성에 대한 투쟁(La Lutte contre la Multitude)’, ‘통합의 형이상학(Metaphysics of Union)’ 등에 대해 생각할 때, 이 책은 중요한 주제들을 제시하고 있다.” Ibid., 15.
 - 2) ‘과정철학’에 대해서는 본 논문의 5장에서 ‘통합의 형이상학’과 ‘과정철학’의 유사점과 차이점에 대해 다루고 있다.

사랑이 작용하는 영성적 의미를 파악하고자 하였고, 나아가 진화의 전 과정을 신성한 신의 섭리의 한 방식으로 이해하고자 하였다. 그리하여 그는 지구상의 생명의 진화 뿐 아니라 전 우주적인 진화에 대한 비전을 가지고 있었으며, ‘오메가 포인트(Point d’Oméga)’³⁾로 향한 진화의 지속이 마침내 전 우주가 ‘인격화’되는 ‘유토피아’에 대한 비전을 제시하고 있다.

물론 이 같은 샤르댕 신부의 사상을 여전히 일종의 ‘신화적인 해명’으로 간주하는 사람들이 있을 수 있을 것이겠지만, 최소한 우리가 과학과 종교를 모두 세계에 대한 건설한 인류의 인식의 결과라고 할 수 있다면 이 둘의 종합을 제시한다는 것도 불가능한 것은 아닐 것이며, 오히려 그렇게 되어야 하는 것이 인류의 공동적 사명이라고 할 수 있을 것이다. 그리고 이러한 노력이 비록 완전히 성공적으로 결실을 맺지 못한다고 해도 이러한 노력 자체가 과학자들과 신학자들에게 세계역사와 인류의 미래에 대해 환기하고 관심과 노력을 집중함으로써 인류 미래에 대한 낙관적인 비전을 가지는데 일조하게 될 것이라는 사실은 부정할 수 없을 것이다. 본 논문에서는 ‘통합의 형이상학’을 정초하고자 하는 페이아르 드 샤르댕의 형이상학적 노력에서 ‘통합적 형이상학’이란 용어 그 자체가 가지는 의미나 의의 그리고 그 중요성 등에 대해 논하고⁴⁾ 이 과정에서 샤르댕이 주장하는 ‘통합의 형이상학’이 최 근래에 현대철학에서 관심이 고조되고 있는 ‘과정철학’과의 관계성(유사성과 차이점)에 대해서도 고찰할 것이다. 이러한 고찰은 그의 사상적 노선을 분명히 하고, 유사 사상과 혼동하면서 가지게 되는 선입견을 방지하는데 도움을 줄 것이다.

2. 형이상학과 통합의 형이상학

2.1. 형이상학의 제 개념들과 세계관으로서의 형이상학

형이상학이란 무엇인가? 형이상학은 이를 다루는 사상이나 시대에 따라 다양한 의미를 지니고 있기 때문에 단 하나의 의미로 규정할 수가 없으며, 다양한 규정이 가능하다. 가

3) “페이아르 드 샤르댕은 진화의 끝은 결국 ‘오메가 포인트’인 그리스도로 향할 것이라고 단언한다. 즉 모든 것이 그리스도로 수렴되고 완성됨을 말한다.” 김용대, 『페이아르 드 샤르댕의 오메가 포인트로 향한 인간관 고찰』, 신학과 석사학위논문, 대전가톨릭대학교 대학원, 2011, 19.

4) 아직 페이아르 드 샤르댕의 사상에 대한 연구가 국내에서는 거의 이루어지고 있지 않은 관계로 본 논문에서는 가급적 샤르댕 신부의 원저들에 대한 분석과 인용구를 중심으로 논의를 진행하고 있다.

령 이 용어의 기원이 된 아리스토텔레스의 ‘형이상학’은 ‘존재의 철학’ 혹은 ‘제일철학’으로 규정되는데 그 이유는 그의 형이상학이 ‘존재로서의 존재’, 즉 유적인거나 개별적인 다름이나 차이를 초월하여 모든 존재하는 것에 공통되는 ‘존재하는 사태에 있어서 공통되는 제원리들’에 대해 다루는 학문이기 때문이다. 반면 칸트에게 있어서 “형이상학이란 인간 지식이 파악하는 것의 첫 번째 기초를 포함하는 학문이다. 형이상학은 지식의 원리들이 아니라 ‘존재자들의 원리들(principes de l'étant)’에 대한 학문이다.”⁵⁾ 그리고 하나의 일반적인 관점에서 형이상학은 문자 그대로 ‘형태를 넘어서는 것’에 대한 즉, “초-감각적인 것(le suprasensible)에 대한 지식을 가지는 것이라는 차원에서 신학(théologie)의 분야와 교차하면서 인간의 인식의 능력을 들어 올리는 것”⁶⁾이다. 이러한 이유로 데카르트는 형이상학을 모든 학문들의 뿌리처럼 고려하였다.

현대철학에서 형이상학은 ‘감각을 벗어나는 실재에 대한 앎(자아, 세계관 등)’ 혹은 우리의 표상과는 별개로 ‘사물 그 자체에 대한 지식(베르그송의 경우 직관을 통한 본질 인식)’을 모두 포괄하는 다소 포괄적인 개념이 되었다. ‘감각을 벗어나는 실재’를 추구하는 것이라는 차원에서 형이상학은 ‘자아에 대한 탐구’⁷⁾ ‘세계관에 대한 탐구’⁸⁾ ‘생명의 기원이나 원리에 대한 탐구’⁹⁾ ‘진화현상의 원동력에 대한 탐구’ 등 다양하게 주어질 수 있다.

그렇다면 페이아르 드 샤르댕에게 있어서 형이상학이란 정확히 무엇을 의미하는 것일까? 샤르댕 신부에게 있어서 형이상학은 크게 2가지의 의미를 가지고 있다. 하나는 세계관으로서의 학문이며, 다른 하나는 도덕적 행위의 기초이론으로서의 학문이다. 우선 그는 자신이 사용하고 있는 형이상학이란 용어에 대해 ‘총체성으로서의 세계’에 대한 ‘해명’ 혹

5) Martin Heidegger, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, trad. Emmanuel Martineau, (Paris; Gallimard, 1982), 35. 이 진술은 칸트의 사유에 대한 하이데거의 현상학적 해석이다. 따라서 엄밀한 의미에서 칸트의 견해라고 하기는 어렵다. 하지만 여기서 중요한 것은 형이상학에 관한 다양한 관점을 제공하는 것이며 철학자들의 엄밀하고 정확한 관점을 제시하는 것이 아니므로 하이데거의 해석을 칸트의 견해로 수용하고 있다.

6) Michel Blay, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, (Paris; Larousse, 2013), 516.

7) 자아에 대한 탐구로서의 형이상학을 추구하였던 사상가들로는 ‘아우구스티누스’ ‘데카르트’ ‘루이 라벨’ 등이 그 대표적인 사상가들이라고 할 수 있다.

8) 세계관이란 다양하고 복잡하게 나타나는 세계를 마치 유기적인 통일체처럼 단 하나의 비전(vision)으로 고찰하고자 하는 것으로 플로티노스, 토마스 아퀴나스, 라이프니츠, 헤겔 등을 들 수 있을 것이며, 페이아르 드 샤르댕 역시 이러한 사상가들의 계열에 속한다.

9) 이를 추구하였던 대표적인 현대 철학자는 ‘베르그송’을 들 수 있다. 그는 ‘엘랑비탈(élan vitale)’이란 개념으로 생명의 탄생과 진화과정 전체를 해명하고자 하였다.

은 ‘비전’이라고 분명히 밝히고 있다.

우리는 ‘형이상학(métaphysique)’이라는 용어를 통해 ‘총체로서(as a whole)’의 세계에 대한 (혹은 생명에 대한) 모든 해명(solution)이나 비전(vision du Monde)을 이해해야 한다. 이 같은 세계에 대한 해명은 ‘총체로서’ 지성에게 부과되거나 혹은 ‘범주적으로’ 선택이나 가설로서 고려하여야 한다.¹⁰⁾

인간의 감각적 인식이나 경험적 사실들에 있어서 세계는 다양성으로 복잡성으로 나타날 수 밖에 없다. 세계의 현상들 중에는 도저히 이성적으로 납득할 수 없는 것도 많으며, 서로 모순되거나 대립하는 것 같은 것이 공존하기도 한다. 그래서 세계는 그 자체로 ‘부조리하게’ 나타난다는 ‘부조리철학’이란 것도 존재하는 것이다. 하지만 인간은 정신을 가지고 있다는 그 이유만으로 부조리한 것을 조리하게 혹은 납득할 수 있게 이해하고자 하는 욕구를 가지고 있다. 그리고 샤르맹 신부의 관점은 세계란 이성의 이해력에 적합한 속성들로 구성되어 있고, 이것이 형이상학이 가능한 조건이다.¹¹⁾ 단순한 경험적 관찰로 이해할 수 없는 것을 이해하고자 하는 것, 이것이 형이상학적인 노력이다. 그래서 그는 과학과 형이상학을 비교하면서 변화나 진화의 ‘근본적인 조건들’에 대해 질문하는 것은 오직 형이상학의 몫이라고 말하고 있다.

과학은 단순히 실재에서 사태들의 연속적 나타남을 관찰한다. 이는 우리에게 ‘삶의 최종 이유(une raison dernière de la vie)’가 아닌 하나의 해부학(anatomie)을 제시한다. 과학은 우리에게 이렇게 말하고 있다. “어떤 것이 조직되었다. 어떤 것을 만גע 되었다.” 하지만 이러한 확장의 근본적인 조건들(conditions ultimes)을 구분한다는 것은 불가능하다. 진화적인 운동이 그 자체 비-지성적인 것인지 아닌지, 혹은 점진적이고 지속적인 창조를 가능하게 하는 첫 원동자(premier moteur)와 같은 것이 존재하는 아닌지의 여부를 결정하고자 한다면, 이러한 질문은 형이상학으로부터 나타나야 하는 것이다.¹²⁾

10) P. T. de Chardin, *Les directions de l'avenir*, (Paris; Éditions du Seuil, 1973), 143.

11) “그들의 극단적인 태도로 인해 배제되는 소수의 반지성주의(l'anti-intellectualisme)를 제외하고는 세계가 - 존재하기 위해서 - 생각될 수 있어야 한다는 사실을 진지하게 의심하는 사람은 아무도 없다. 바로 여기서 세계의 실존만으로 우리들의 이성을 위한 긍정적인 보증(une garantie positive)이 되는데, 이 실존은 그것 없이는 충분히 사유될 수 없는 모든 속성들을 효과적으로 소유하고 있기 때문이다. 이것이 ‘모든 올바른 형이상학의 기초(le fondement de toute juste Métaphysique)’이다.” P. T. de Chardin, *L'Activation de L'Énergie*, (Paris; Éditions du Seuil, 1963), 197-198.

12) P. T. de Chardin, *Hymne de l'Univers*, (Paris; Éditions du Seuil, 1961), 131.

총체 혹은 전체는 인간의 감각적인 경험이나 이성의 직접적인 인식에는 주어지지 않는 것이다. 그렇기 때문에 세계를 ‘하나로’ 인지하는 ‘세계관’이란 본질적으로 인간의 이성의 노력의 결실임을 말해주고 있다. 다시 말해 이성이 개념들을 추상하고 추상된 개념들로서 마치 건축을 하듯이 하나의 세계관을 ‘창조’해야 하는 것이다. 그렇기 때문에 형이상학이란 진리라기보다는 일종의 ‘가설’이며, ‘선택’인 것이다. 만일 한 과학자가 자신이 관찰한 다양한 사태들을 통해서 세계를 전체적으로 해명하거나 세계를 하나로 이해하자 하는 가설을 세운다면 이것이 곧 ‘형이상학’이다. 따라서 페이아르 드 샤르댕에게 있어서는 형이상학자가 따로 있는 것이 아니라, 누구든지, 정도의 차이는 있겠지만, 세계 전체를 하나의 유기적인 총체처럼 고려하고 이에 대해 이론을 형성하고 이를 통해 자신의 행위를 결정하는 사람은 곧 형이상학적인 인간이 되는 것이다.¹³⁾

세계를 전체적으로 하나로 고려한다는 것은 세계의 근원적인 것(혹은 원초적인 것)과 궁극적인 것(혹은 최종적인 것)을 포함하는 것을 말한다. 그래서 샤르댕 신부에게 있어서 과학과 형이상학을 구분하는 기준은 ‘근원적인 것’과 ‘궁극적인 것’에 대한 추구의 유무에 있다고 말할 수 있다. 형이상학은 다양한 세계 현상을 하나로 수렴하기 위해서 근본적인 원인이나 궁극적인 목적을 가정할 수밖에 없는 것이다. 다양하고 부조리한 것 같은 세계를 그냥 다양한 것으로 그리고 부조리한 것으로만 볼 것인가 혹은 현상적인 다양성을 초월하는 ‘초감각적인 원리’를 추론해 내거나 가정하면서 하나의 유기적인 총체로서 고려할 것인가 하는 것은 일종의 ‘선택’이며 정답이 있는 것은 아니다. 어떤 의미에서 형이상학을 형성하고자 하는 노력은 인간의 정신의 욕구에 응답하는 미학적인 노력이라고 할 수 있다. 마치 거친 대리석의 원석에서 아름다운 여인의 얼굴을 통찰하고 그 형상을 조각해

13) 페이아르 드 샤르댕에게 있어서 형이상학은 개개인의 도덕적인 원리가 된다는 측면에서 형이상학을 긍정하는 사람들 각자는 자신만의 형이상학을 가지고 있다고 말할 수 있다. “자신의 형이상학(sa métaphysique) 덕분에 개인은 그것을 통해 자신이 완성되는 우주의 한 요소를 자신에게서 더욱 인식하는 만큼, 그는 내면을 통해서(par le dedans) ‘우주의 법칙에 순응해야 하는 의무(devoir de se conformer aux lois de l'Univers)’를 더 많이 느끼게 된다.” Chardin, *Les directions de l'avenir*, 144. 사람들이 각자 자신의 형이상학을 가지고 이를 근간으로 하여 행위와 행동을 결정한다는 사유는 ‘모리스 블롱델’의 사유에서도 동일하게 발견되고 있다. “그 기원이 무엇이든, 인간이 자신의 삶에 부여하는 지배적인 사상의 특정 형태가 무엇이든, 우리들 각자는 필연적으로 ‘자신의 형이상학(sa métaphysique)’을 가지고 있다. 그리고 이 형이상학은, 사람들이 아무리 조잡한 것으로 상상한다고 하더라도, (삶과 행동에) 필연적으로 영향을 미치며(une influence nécessaire), 고유한 효력(une efficacité propre)을 가지고 있다.” Maurice Blondel, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, (Paris: PUF, 1893), 294.

내는 조각가처럼 형이상학자는 다양하고 모순되고 모호한 세계의 모습에서 아름다운(이해할 만한) ‘하나의 총체적인 세계관(une vision totale du monde)’을 그려내는 것이다. 따라서 형이상학적 노력을 긍정할 것인가 부정할 것인가 하는 것은 개개인의 기호에 달린 문제이고 선택의 문제이겠지만, 최소한 페이아르 드 샤르댕의 시선에서는 형이상학이 도덕적 체계나 원리로 이어지는 것이기 때문에 절대적으로 필요한 학문이라고 할 수 밖에 없다.

2.2. 도덕적 원리의 지반으로서의 형이상학

페이아르 드 샤르댕에게 있어서 도덕이란 인간의 행동과 관련하여 보편적이고 일관된 체계를 의미한다. 즉, 그것을 통해 한 개인이 자신의 행동의 문제를 결정하고 해결하는 총체적 시스템이라고 할 수 있다. 이에 대해 그는 다음과 같이 말하고 있다.

가장 넓은 의미에서 우리는 ‘도덕(morale)’을 필연성(nécessité)에 따라 혹은 협약(convention)에 따라 수용되는 ‘모든 일관된 행동 체계(tout système cohérent d'action)’라고 부를 수 있다. (이런 의미에서 우리는 체스 게임의 ‘도덕’에 대해 말할 수 있다.) 엄밀한 의미에서의 ‘도덕’은 모든 인간적인 행위성을 해결하는 일관된 보편적인 행동체계(un système cohérent d'action universel)와 어떤 특정한 형태의 의무(obligation)를 산출하는 일관된 범주적(catégorique) 행동체계라고 말할 수 있다¹⁴⁾.

도덕이란 인간이 행동함에 있어서 행동에 정당성을 부여해주고 또한 어떤 특정한 의무를 유발하여 어떤 가치 있는 행위를 하도록 하는 것으로서 일종의 총체적인 행위(행동) 시스템을 가지는 것 혹은 이 ‘행위 시스템 자체’를 말한다. 물론 이 같은 총체적인 행위 체계를 전제하지 않고서도 많은 사람들은 본능이나 습성에 의해 도덕적인 행위를 할 수 있고 또한 어떤 의미에서 대다수의 사람들이 그렇게 행동할 것이다. 하지만 ‘도덕(morale)’¹⁵⁾이 어떤 정신적인 특성이라는 혹은 본성화된 습성이라는 차원에서 진정한 도

14) Chardin, *Les directions de l'avenir*, 143.

15) 불어에서 도덕을 의미하는 ‘morale’은 ‘정신적인 것’을 의미하는 ‘mental’에서 파생된 것이다. 따라서 ‘도덕’의 어원적인 의미는 정신적인 원리에 따라 습성화된 혹은 내재된 기질 혹은 행위원리라고 할 수 있다. 여기서 정신적인 것이 의미하는 것은 ‘보다 나은 것(le mieu)’ ‘보다 가치 있는 것(plus valable)’ ‘보다 선한 것(plus bien)’ 등을 지향하는 것을 말한다. 즉 도덕적인 행위란 ‘보다 가치 있는 것’ ‘보다 선한 것’ ‘보다 올바른 것’ 등을 추구하는 행위를 말하는 것이다. 파스칼은 『팡세』에서

덕적 행위란 우연적이거나 일회성으로 그치는 것이 아니라, 어떤 내적인 원리를 통해 일관되고 항구적인 행위를 말한다. 그래서 샤르댕 신부는 진정한 도덕적 충실성이란 “세계에 대한 어떤 비전, 즉 어떤 형이상학에 대한 묵시적 수용(*acceptation implicite*)에 의해 서만”¹⁶⁾ 주어질 수 있다고 말하고 있는 것이다.

도덕적인 행위가 ‘세계관으로서의 형이상학’을 묵시적으로나마 수용하고 있는 이유는 ‘보다 나은 것’ 혹은 ‘보다 가치 있는 것’을 지향한다는 ‘도덕’의 그 의미에 따라 당연히 가정되는 것이다. 다시 말해 진정한 도덕이란 일종의 ‘목적론적인 가치체계’에서 파생되는 행위체계를 말하기 때문이다. 이 목적론적인 가치체계에서는 세계 전체가 하나의 복잡하고 정교한 가치의 질서를 가지고 있으며, 최종적인 목적 혹은 궁극적인 목적으로서의 ‘최고선’을 가정하고 있다.¹⁷⁾ 그렇기 때문에 샤르댕 신부에게 있어서 형이상학을 가정하지 않는 도덕이나, 도덕을 수반하지 않는 형이상학은 진정한 도덕이나 진정한 형이상학이라고 말하기 어렵다. 이 둘은 어떤 관점에서는 동전의 양면과도 같은 것이기 때문이다. 그래서 그는 도덕과 형이상학을 ‘하나의 동일한 체계의 두 얼굴(*les deux faces d'un même système*)’이라고 말하고 있는 것이다.

이와 같은 사유에 따라, 도덕과 형이상학(*Morale et Métaphysique*)은 필연적으로 (구조에 의해) ‘동일한 체계의 (지성적 측면과 실천적 측면의) 두 얼굴(*les deux faces (intellectuelle et pratique) d'un même système*)’로 나타나고 있다. 형이상학은 필연적으로 도덕에 있어서 이중화되며, 그 반대의 경우도 마찬가지이다. 각각의 형이상학은 자신의 도덕성을 수반하며, 각각의 도덕은 자신의 형이상학을 함의하고 있다. 도덕과 형이상학은 본질적으로 쌍을 이루고 있다. 선과 악에 대한 규정들이 있는 만큼 그 만큼 많은 의무의 형태들이 있고, 또한 그 만큼 많은 세상에 주어진 해결책들이 있다.¹⁸⁾

이처럼 형이상학과 도덕 사이에는 ‘유기적이고 근본적인 관계(*relation organique et*

도덕의 원리에 대해 다음과 같이 말하고 있다. “잘 사유하도록 노력하자. 바로 이것이 도덕의 원리이다(*travaillons donc à bien penser : voilà le principe de la morale*).” B. Pascal, *Les Pensées*, (Paris; Guillaume Desprez, 1671), 174.

16) Chardin, *Les directions de l'avenir*, 145.

17) “그것이 아무리 ‘경험적’으로 보일지라도, 하나의 도덕은 웰빙(*bien-être*), 기쁨(*la joie*) 또는 성공(*réussite*) 등에 대해 특정한 ‘우위성(*primat*)’을 부여하는 것을 피할 수 없다. 그런데 이 같은 각각의 우위성은 본질적으로 ‘전체로서의 우주에 대한 해명 혹은 비전(*Solution ou Vision de l'Univers dans son ensemble*)’을 함의하고 있다.” Ibid., 145, note 41.

18) Ibid., 144.

fondamentale)’가 형성되면서 서로 불가분하게 밀접한 연관성을 가지고 있다. 그래서 샤르맹 신부는 “형이상학에 대한 검증(le test d'une Métaphysique)은 여기에서 도출되는 도덕을 통해 이루어진다.”¹⁹⁾라고 말하고 있다. 다시 말해서 ‘어떤 형이상학이 건전하고 선호할 만한 것인가?’ 하는 질문은 그 형이상학에 필연적으로 수반되고 있는 ‘도덕적 행위’가 어떠한 것 인지를 통해서 검증된다는 것이다. 우리가 가진 형이상학이 보다 나은 것으로 혹은 보다 가치 있는 것으로 판단되는 것은 우리의 행동이 ‘아름답고’ ‘정의롭고’ ‘참된 것’일 때, 다시 말해서 충만하게 매력적인 것일 때이다. 이 같은 샤르맹 신부의 사유는 진정한 도덕적 행위란 ‘지행합일’ 즉 아는 것과 행동하는 것이 일치할 때를 말한다는 소크라테스적 윤리관의 현대적 버전이라고 할 수 있다.

물론 형이상학과 도덕이 마치 동전의 양면처럼 동일한 실재의 두 얼굴이라는 표현은 약간은 풍자적이거나 과장된 측면이 있다고 말할 수 있을 것이다. 왜냐하면 해부학에 대한 이론적 지식을 전혀 가지지 않은 의사가 실제로 해부를 하면서 해부학적 지식을 습득한다고 할 수는 없기 때문이다. 다시 말해 형이상학적 체계와 도덕적 체계가 비록 거의 동시에 습득되고 형성된다고 하더라도 최소한 시간적으로 논리적으로 해부학적 지식이 해부행위에 앞서듯이 형이상학이 도덕에 앞서는 것이라고 할 수 있기 때문이다. 따라서 형이상학이 도덕적 체계나 행위에 앞서는 것이며, 한 개인은 언제나 자신의 형이상학적 체계를 통해 도덕적 체계를 가지게 된다는 것은 자연스러운 것이다. 즉, 형이상학은 도덕적 원리의 기반 혹은 근거가 되는 것이다.²⁰⁾

19) Ibid., 145.

20) 여기서 칸트가 비판하고 있는 ‘자연주의적 오류’와 그의 ‘의무론적 윤리’를 샤르맹 신부의 ‘도덕철학의 기반으로서의 형이상학’에 관한 사유와 간략히 비교해 보는 것이 도움이 될 것이다. 칸트에게 있어서 ‘자연주의적 오류’란 자연세계에 대한 ‘서술적인 진술(사실진술)’로부터 ‘규범적 진술(당위성)’을 도출할 수 없음에도 그렇게 하는 잘못된 믿음을 말한다. 그리고 그의 의무론적 윤리는 행동의 결과 보다는 행동의 ‘내적인 특성’에 초점을 맞춘다. 즉 도덕의 원칙은 세상의 경험에서 주어지는 것이 아닌, 오직 이성에서 파생되는 ‘정언명령’에 따르는 것이다. 정언 명령이란 모든 개별적인 상황과 무관하게 모든 합리적 존재에게 공히 적용되는 합리적이고 보편적인 도덕 법칙으로서 통상 ‘양심의 능력’에 해당하는 것이다. 따라서 칸트의 가장 큰 장점은 모든 인간에게 도덕적 판단을 내릴 수 있는 보편적인 이성의 법칙(양심)이라는 것을 긍정하고 있다는 점이다. 반면 칸트의 가장 큰 약점은 현실 세계 안에서 많은 사람들이 동일한 상황 속에서 서로 다른 판단을 내리면서 ‘정언명령’이란 것이 사람마다 다르거나 아예 존재하지 않는 것처럼 보인다는 점이다. 예를 들어 ‘유신론자’와 ‘무신론자’가 혹은 ‘공산주의자’와 ‘민주주의자’가 동일한 사건에 대해 동일한 ‘정언명령’을 가질 수 있겠는가? 아마도 칸트의 이러한 사유를 전통적인 관점에서 비판하고자 한다면, 그는 형이상학(세계관, 존재론)을 부정하고 이를 대신하는 것으로 인간의 정언명령(양심)을 제시하였는데, 사실상 정언명령(양심)이란 매우 가변적인 것이고 사람들마다 차이를 보이고 있는 것이어서 현실적으로 실효성이 없다는 것이다.

2.3. 진화론의 영향과 ‘통합의 형이상학’에 대한 요청

형이상학과 도덕의 관계성에 대한 이 같은 통찰은 샤르댕 신부로 하여금 현대를 살아가는 크리스천들에게 새로운 형이상학의 비전을 요구하고 있다. 그것은 과학적 세계관과 종교적 세계관의 대립, 보다 정확히는 진화론적 세계관과 창조론적 세계관의 대립을 극복할 수 있는 하나의 통합된 세계관에 대한 요청이다. 왜냐하면 이 두 가지 서로 다른 세계관은 사실상 하나의 유일한 세계에 대한 두 얼굴, 서로 다른 관점과 다른 지평에서 본 양면의 얼굴과 같은 것이기 때문이다. 그래서 그는 과학자로서의 세계의 진화에 대한 고찰의 정점에 이르러 영적인 세계와 마주하면서, “물론 나의 편에서는 강렬하게 열정적인 몸짓이었지만, 아직 진정한 사랑(véritable amour)은 아니었다. 따라서 (내가 과학적으로 파악한 그 세계는) 두 개의 세계 중 완전히 하나의 세계였다”²¹⁾라고 고백하였던 것이다. 여기서 궁극적인 목적지를 향해서 진보하고 상승하는 진화현상에 대해서 과학자로서의 그의 통찰이 아직은 ‘진정한 사랑이 아니었다’는 이 진술은 의미심장하다. 왜 과학자로서의 우주의 진화에 대한 진지한 고찰이 ‘진정한 사랑’은 아니라는 것인가? 그것은 진정한 사랑이란 ‘총체를 사랑하는 것’, 사랑하는 대상을 ‘단적으로 사랑하는 것’을 의미하기 때문이다.²²⁾ 우리가 살고 있는 이 세계는 물리적인 세계와 영적인 세계로 이루어져 있으며,

따라서 칸트의 의무의 윤리학은 집을 짓는데 있어서 전체적인 원리들이 적혀 있는 전개도를 버리고, “건축의 핵심은 조화와 균형에 있다”는 가장 보편적이고 원론적인 하나의 공리만 가지고 집을 짓고자 하는 것과 같은 것이다. 다시 말해 당연한 사유이기는 하지만 현실적 삶에서 실효성을 담보할 수 없다는 약점이 있다. 반면 페이يار 드 샤르댕의 형이상학은 단순히 자연주의의 세계관이 아니다. 그에게 있어서 형이상학이란 ‘존재의 모든 지평을 아우르는 한 개인의 세계관 인생과 그리고 가치관을 포함하는 하나의 총체적인 사유체계’를 말하는 것이다. 여기에는 당연히 자연의 법칙들, 사유의 법칙들, 양심의 원리 나아가 초-자연적인 지평의 사건들(계시 등)을 포함하는 전체적인 사유체계를 말하는 것으로 현실의 삶 안에서 훨씬 실효성이 보장되고 있다는 점일 것이다. 물론 샤르댕 신부의 이러한 사유가 가진 약점이라면 한 개인의 세계관이 보다 섬세하고 포괄적이 될수록 타인의 세계관과는 보다 큰 차이나 다름을 가질 수밖에 없다는 점일 것이다.

21) Chardin, *Le coeur de la matière*, 51

22) 진정한 사랑이란 ‘총체를 사랑하는 것’이라는 관점은 플라톤의 관점이기도 하다. ‘철학자가 왕이 되어야 한다’는 플라톤의 ‘철인왕’ 이론에서 플라톤은 그 이유를 철학자의 고유한 특성인 ‘(지혜를) 사랑하는 것’에서 찾았다. 여기서 사랑한다는 것의 특성은 ‘일체’ 혹은 ‘총체’를 사랑하는 것이기 때문이었다. 다시 말해 국가 전체를 ‘단적으로’ ‘총체적으로’ 사랑할 수 있는 사람이 왕의 직분에 어울린다고 본 때문이다. “철학에 종사하면서 동시에 나라에 있어서 지도자로 되는 게 성향상 적합하다.” 플라톤, 『국가론』, 이환 옮김, (서울: 돈을새김, 2014), 5권, 474c & “어떤 사람이 뭔가를 사랑한다고 우리가 말할 경우에, 이에 대해 옳게 말하려면, 이 사람이 그것의 일부는 사랑하되 일부는 사랑하지 않는 게 아니라, 그 전부를 좋아한다고 말해야만 된다는 걸 자네로 하여금 굳이 상기하도록 해야만 하겠는가?” Ibid. & “그뿐만 아니라, 이들(철인왕)은 온 존재를 사랑하여, 그것(국가)의 작은 부분이건

여기서 단적으로 이 세계를 사랑한다는 것은 물리적인 세계와 영적인 세계 모두를 포괄할 수 있는 사랑을 말하기 때문이다.

그런데 그는 과거의 전통적인 크리스천의 형이상학만으로는 역동적인 진화의 움직임으로 나타나는 물리적인 세계를 포용할 수가 없다고 보았다. 그래서 그는 아리스토텔레스의 존재의 형이상학에서 발전한 스콜라적 형이상학을 ‘정적인 우주(Univers statique)’²³⁾라고 명명하면서, 진화의 궁극적인 지점(오메가 포인트)을 향해 나아가는 물리적 세계를 포괄하기 위해서는 과거의 형이상학이 ‘역동적으로’ 변모하여야 한다고 주장하고 있다.

인간의 사고에 있어서 앎의 문제가 비록 행동의 문제에 종속되지는 않더라도 조금씩 조정되는 경향이 있다. 고대 철학에서 “존재(être)”는 특히 “앎(connaître)”이었다. 현대철학에 있어서 “존재”는 “성장하다(croître)” “되다(devenir)”는 것과 동의어가 되었다. 물리학과 동시에 우리의 눈앞에서 ‘역동적으로 되는 것은 형이상학이다(c'est la Métaphysique qui se dynamise)’.²⁴⁾

존재의 문제가 앎의 문제가 아닌 ‘성장’ 혹은 ‘되어 짐’의 문제라는 것은 ‘과정에 대한 문제’를 환기시키는 것이다. 가령 소나무 씨앗 안에는 이미 ‘가능태로서의(en puissance)’ 완성된 소나무가 내포되어 있듯이, 신의 모상으로 창조된 인간 안에는 가능태로서의 ‘성인(聖人)’이 내포되어 있다. 마찬가지로 세계 혹은 우주는 가능태로서의 ‘완성된 세계’를 내포하고 있고, 역사의 완성이란 이러한 ‘완성된 세계’가 가능태에서 현실태로 실현되는 것을 말한다. 하지만 샤르맹 신부는 과거의 형이상학은 가능태에서 현실태로 이행하는 그 과정에 대해서는 문제 삼지 않고 있다고 지적하고 있다. 창조와 관련하여 고전적 형이상학(존재의 형이상학)과 현대적 형이상학(역동적인 형이상학)의 근본적인 차이는 바로 이 창조의 과정(현대적 의미로는 진화현상)에 대한 고찰의 여부에 있다.²⁵⁾ 그는 이를 다음과

큰 부분이건 또는 그것(국가)의 귀한 부분이건 하찮은 부분이건 간에 자진해서 포기하는 일이 없다는 것에 대해서도 합의한 걸로 해 두세.” Ibid., 6권, 485b.

23) “가능태(Puissance)와 현실태(Acte)로부터의 어떤 특정한 형이상학에서 엄격하게 연역된 이 창조의 ‘완전한 무상’에 대한 테제는 토미스트들의 ‘정적인 우주(Univers statique)’의 틀 안에서 별거부감 없이 남아 있다.” P. T. de Chardin, *Comment je crois*, (Paris; Éditions du Seuil, 1969), 208.

24) P. T. de Chardin, *Science et Christ*, (Paris; Éditions du Seuil, 1965), 221.

25) 성경에서 신의 창조행위는 ‘인간의 창조’에서 완성을 이룬다. 이는 진화현상에서 ‘진화의 목적이 인간의 출현’에서 그 정점을 이루고 있다는 것과 유비적으로 일치한다. 다시 말해 진화의 현상을 창조의 과정(지속)으로 이해할 수가 있다는 것을 의미한다. 여기서 신은 진화현상의 내재적인 원리처럼 고려될 수가 있는 것이다. 우리는 테이아르 드 샤르맹의 이 같은 사유를 다음의 논문에서 발견할 수 있

같이 요약해 주고 있다.

고전 철학(또는 고전 형이상학)에서는 창조(la Création) 또는 참여가 항상 완전히 비-규정적인 하나의 메커니즘인 ‘진정한 신의 행위(véritablement un acte de Dieu)’에 따라, 제일원인(la Cause première)의 ‘거의 자의적인 몸짓(un geste presque arbitraire)’처럼 나타나는 경향이 있다. 이와 반대로 통합의 형이상학(Métaphysique de l'Union)에서는, 만일 절대적 존재의 자족성과 자기결정이 온전하게 유지되고 있다면, 다른 한편 창조적 행위는 완전히 규정된 구조(une structure parfaitement définie)와 규정된 의미를 가지고 있다. (...) 통합의 형이상학은 어떤 의미에서 하나의 공허를 채우고 있다(comblent un vide). (...) 창조한다는 것, 이것은 통합하는 것이다(Créer, c'est unir).²⁶⁾

샤르맹 신부에게 있어서 ‘진화현상’이란 불완전한 세계가 완성된 세계를 향해 나아가는 ‘변모의 과정’으로 보고 있다.²⁷⁾ 이런 의미에서 진화의 과정은 곧 ‘창조의 지속’으로 고려할 수 있으며, 여기서 ‘지속되는 과정’이란 단순히 ‘신의 섭리’라는 ‘비-규정적인 신비적인 힘’에 의해 이루어지는 것이 아니라, ‘진화의 메커니즘’이라는 ‘규정된 구조’를 가진

다. “진화과정자체가 인간에까지 이르기 위한 것이고 만일에 인간이 그 과정의 절정이 아니라면 그것은 무의미한 조직에 지나지 않을 것이다. 신의 창조는 이미 기존하는 사물 사이에 갑작스럽게 개입하는 것으로 알아들을 것이 아니다. 오히려 신은 모든 것이 스스로 지니고 있는 잠재력을 깨닫게 하는 원인이다. 신은 모든 것이 스스로를 완성하게 한다.” 배미영, 『메이아르 드 샤르맹의 신학사상』, 석사학위 논문, 목원대학교 대학원, 2008, 20-21. 진화의 현상이 인간의 출현에서 보다 완성에 이르거나 또한 창조적 지속이 인간성(인간의 의식)에 수렴된다는 것은 베르그송이나 샤르맹 신부에게서 공통적으로 나타나는 관점이다. 물론 이러한 관점은 약간의 무-비관적 관점이라고 할 수가 있으며, 새롭게 발견된 현대의 사유를 통해 수정할 여지도 있을 것이다. 반면 우리는 이러한 사유를 단순히 ‘인간중심주의’라고 말할 수는 없을 것인데, 두 가지 관점에서 그렇다. 첫째 모든 생명이 ‘의식의 탄생’을 향해 나아가고 있다는 것은 이들이 관찰한 ‘사태들’의 결론이기 때문에, 여기에는 어떤 의도나 가치관의 개입이 없기 때문이다. 둘째, 인간중심주의라는 사유는 어떤 현상을 해석하거나 어떤 것에 가치를 부여함에 있어서 ‘인간의 입장에서’ 해석하거나 혹은 ‘인간의 편익을 위해서’ 가치를 부여하는 것을 말한다. 반면 생명 진화의 정점이 ‘의식’의 개화로 향하고 있다는 해석은 반드시 인간의 입장에서 해석하는 것이거나 혹은 ‘인간의 편익을 위해서’ 그렇게 해석하는 것이 아닐 것이다. 예를 들어서 사과나무는 사과라는 열매를 맺기 위해 존재한다고 하였을 때, 이를 ‘열매 중심주의’라고 하지 않는 것과 같다.

26) Chardin, *Le Coeur de la Matière*, 210-211.

27) 근본적으로 그리스도교적 목적론에 기초한 샤르맹 신부의 우주관은 세계란 ‘완성’이라는 궁극적인 목적지를 가지고 있으며, 이 목적지를 그리는 ‘오메가 포인트’라고 부르고 있다. 그리고 세계가 오메가 포인트로 나아가는 것이 ‘신의 의지’라는 차원에서 ‘세계의 진화현상’은 곧 ‘창조의 지속’으로 고려할 수가 있는 것이다. “이러한 요청은 우주적 수렴의 최종적인 지점에서 ‘통일성의 초월적인 중심(un centre transcendant d'unification)’인 ‘오메가 포인트(le Point Oméga)’의 실존을 구조적으로 함축하고 있다. 비-가역화하고 수렴하는 이 중심이 없다면 진화적 반복의 이 법칙을 끝까지 지켜낼 수가 없다.”, Ibid., 174.

것으로 나타나고 있다.²⁸⁾ 다시 말해 우리가 세계의 창조나 진화의 현상에 대해 올바르게 이해하고자 한다면, 과거의 정적인 우주관과 현대의 역동적인 우주관을 동시에 고찰하여야 한다는 것을 의미하며²⁹⁾, 이는 과학적, 철학적, 종교적 관점의 동시적인 고찰을 의미하고 이것이 곧 ‘통합의 형이상학’이 의미하는 것이다. 여기서 통합(Union)³⁰⁾이란 “다만 전체(somme)를 의미하는 것이 아닌, 진정한 종합(synthèse)”³¹⁾을 의미하는 것이다.

3. 통합의 형이상학과 과정철학의 유사점과 차이점들

3.1. 과정철학과 통합의 형이상학의 공통적인 관심사

이처럼 샤르댕 신부에게 있어서 ‘진화현상’에 관심을 두는 것은 곧 ‘창조의 과정에 대한 관심’이라고 말할 수 있다. 그렇기 때문에 그의 ‘통합의 형이상학’은 오늘날 현대철학에서 관심이 높아지고 있는 ‘과정철학(philosophie du processus)’의 일종으로 볼 수도 있을 것이다. ‘과정철학’이란 ‘과정의 철학’ 혹은 ‘생성의 존재론’이라고 부르는 현대의 사상을 말하는 것으로 ‘형이상학적 현실(실제)’을 ‘변화’ 혹은 ‘발전’과 동일시하는 사상이다. 이 사상은 특히 화이트헤드의 사상을 지칭하는 것인데 그는 스스로 이러한 사상을 “과정의 철학(the philosophy of the process) 혹은 유기체의 철학(the organization's philosophy)”³²⁾이라

28) 여기서 진화의 메커니즘의 근본원리는 ‘진화란 물질에서 의식(정신)으로 불가역적으로 발전한다는 것’이다. “샤르댕에 의하면 ‘화석’이나 ‘유전자’에서 볼 수 있는 모든 진화의 흔적들은 의식(정신)의 자기탄생을 위한 노력의 흔적에 불과한 것이다.” 이명곤, 「진화론의 3가지 유형과 진화현상에 대한 형이상학적 해석」, 『철학논총』, 70-4(2012, 봄), 370.

29) “오늘날에는 이전에 그 어떤 때보다 인간은 더 이상 혼자 사유할 수가 없게 되었다. 과학과 철학과 종교에 있어서 일련의 우리들의 현대적인 개념들을 검토해보자. 이 개념들 중 각자는 보다 일반적이고 풍요롭게 될수록 집단적인 총체성의 형식을 취하게 되는 경향이 있다는 것은 분명하지 않는가? 물론 우리는 개별적으로 하나의 부분을 취할 수 있고 하나의 미세한 부분을 소유하고 발전할 수가 있을 것이지만, 사실상 이는 ‘둥근 천정처럼 이어진 총체적인 사유(une voûte de pensées arqueboutées)’에서 휴식할 수 있을 뿐이다. 전자에 대한 개념이나 우주 광선에 대한 개념 그리고 세 포나 유전에 대한 개념 나아가 인간성의 개념이나 신에 대한 개념 등은 누구도 이러한 개념을 개별적으로는 점유하거나 지배하지는 못한다.” Chardin, *L'activation de l'énergie*, 44.

30) 불어에서 ‘union’은 연결, 연합, 통합, 일치 등을 가진 용어이다. 본 논문에서는 일반적으로 통합의 의미로 사용하고 문맥에 따라 일치, 연합 등으로도 사용하고 있다.

31) Ibid., 45.

32) Alfred North Whitehead, *Process and Reality : An Essay in Cosmology*, (Cambridge; Cambridge University Press, 1978), 18.

고 불렀다. 형이상학적인 실재를 불변하는 본질이나 실체로 고려하지 않고, 변화나 발전으로 고려하는 것은 존재에 대한 이해의 차이에서 기인한다. 전통적으로 존재에 관해 대답하는 두 관점이 있는데, 희랍의 철학자 파르메니데스는 “존재는 불변하고 다양화 될 수 없는 것”으로 고려하였고, 이후 헤라클레이토스는 “존재는 곧 변화이다”라고 주장하였다. 과정철학은 헤라클레이토스의 관점을 이어 받은 것이라 할 수 있는데, 화이트헤드는 『과정과 실재(Process and Reality)』에서 “모든 것은 흐른다”³³⁾라고 하였다. 이 같은 과정철학에서는 세계나 인간사를 이해하는데 있어서 보다 중요하고 핵심 되는 것을 ‘변화’ 혹은 ‘실현과정’에 대한 이해라고 보고 있다. 예를 들어 ‘주디스 존스(Judith A Jones)’는 화이트 헤드의 ‘*Religion in the making*’의 서문에서 그의 과정철학에 대해 “그의 사상에서 창조적 행위에서의 고유한 가치는 창조성(creativity)과 피조물(creature) 모두에게 있으며, ‘그 과정의 배열과 결과에(to the layout and the result of the process)’ 있다”³⁴⁾라고 말하고 있다.

로버트 메슬레는 『화이트헤드의 과정철학 입문』에서 과정철학이 가지는 가장 본질적인 관점은 세계가 하나의 유기적인 총체로 되어 있기에, 모든 것이 서로 긴밀한 관계성을 가지고 있으며, 인간의 작은 행위들도 전체세계에 큰 영향을 미치는 것이라는 정신이라고 보고 있다. “세계를 우리 자신이 한 부분으로 수렴되어 있는 상호의존적인 과정의 네트워크로 고려하고, 우리들의 모든 선택과 행동들이 우리를 둘러싸고 있는 세계에 영향을 미치고 있다고 생각하는 이 사고가 시급하다.”³⁵⁾ 이처럼 ‘과정철학’이 물리적 세계의 현상들이 서로 불가분하게 연결되어 있고 세계를 마치 하나의 유기적인 총체처럼 고려하는 점에서 그리고 세계의 구성요소들 간의 관계성을 중시한다는 점에서 ‘과정철학’을 ‘유기체철학’이라고도 부르는 것도 자연스러운 것이라 할 수 있다. 그런데 과정철학의 이러한 관심과 사유는 데이아르 드 샤르댕이 현대의 진화론적인 세계관을 과거의 형이상학(정적인 존재론)과 결합하면서 전통 형이상학이 간과하였던 빈자리(즉, 과정)를 채우고자 했던 노력과 일치하는 점이 있다. 즉 ‘통합의 형이상학’은 ‘과정’³⁶⁾을 중시하고, 현대의 일부

33) Ibid., 208.

34) Alfred North Whitehead, *Religion in the making*, (New York; Fordham University Press, 1996), Introduction, XXXVI.

35) C. Robert Mesle, *Process-Relational Philosophy: An Introduction to Alfred North Whitehead*, (West Conshohocken; Templeton Foundation Press, 2008), 9.

36) 여기서 ‘과정’이라는 개념의 의미가 샤르댕 신부와 화이트헤드에게 있어서 공통적인 의미로 사용되고 있지 않음을 간과해서는 안 될 것이다. 화이트헤드에게 있어서는 ‘존재 그 자체’가 과정으로 고려되고 있지만, 데이아르 드 샤르댕에게 있어서 과정이란 ‘시간적 흐름과 진화현상의 변모’를 과정으로

과학자들이 통찰하고 있는 ‘유기체적인 세계’를 중시한다는 점에서 ‘과정철학’과 동일한 관점을 공유한다고 볼 수 있다.

3.2. 통합의 형이상학과 과정철학의 본질적인 차이점들

하지만 사르댕 신부의 ‘통합의 형이상학’을 단순히 ‘과정철학들 중 하나’라고 부를 수는 없을 것이다. 왜냐하면 ‘통합의 형이상학’은 과거의 형이상학에 대한 부정이나 이탈이 아니라 과거의 형이상학에 대한 갱신 혹은 쇄신을 의미하지만, 일반적으로 ‘과정철학’은 과거의 목적론적 사유관점에서 벗어나 ‘변화의 과정’ 그 자체만을 문제 삼고 있기에 과거의 형이상학으로부터의 이탈을 의미하기 때문이다. 화이트헤드는 『과정과 실재(*Process and Reality*)』에서 철학에 접근하기 위해서 필요한 개념들을 고안하고 있는데, 그는 철학을 “생성(혹은 되어짐)의 논리적 구조에 대한 이해할만한 비전(*comprehensive vision of the logical structures of becoming*)”³⁷⁾처럼 고려하였다. 이러한 관점은 변화 혹은 생성의 출발점과 목적지를 가정하지 않거나 염두에 두지 않고 변화(즉, 과정) 그 자체에 주안점을 두는 것으로 현상학의 영향이라 볼 수 있으며, 과거의 형이상학으로부터의 이탈이라고 할 수 있다.

우리는 사르댕 신부의 ‘통합의 형이상학과’ 화이트헤드의 ‘과정철학’의 근본적인 차이점을 크게 3가지 차원에서 고찰해 볼 수 있을 것이다.³⁸⁾ 첫째는 세계의 물리적인 기초가 되는 물질에 대한 관점이며, 둘째는 우주의 제일원인이자 진화의 궁극적인 목적이라고 할 수 있는 ‘신’에 대한 관점이며, 셋째는 진화현상으로서의 물리적 세계의 지평과 조월성으로서의 종교적 세계의 지평의 관계성에 대한 이해의 차이점이다.

첫째, 화이트헤드는 세계의 물리적인 기초를 이루고 있는 물질에 대한 이해는 순수하게 자연과학자의 입장을 취하고 있다. 아니면 최소한 그 출발점이 여기에 있다. 화이트헤드는 과학적 사유의 가장 기본요소인 ‘질료’ 혹은 ‘물질’에 대해서 -최소한 탐구의 출발

이해하기 때문이다. 화이트헤드의 ‘과정’ 개념에 대한 보다 깊이 있는 분석은 본 논문의 목적과는 무관하므로 생략하기로 한다.

37) Whitehead, *Process and Reality*, 347.

38) 이상의 비교는 서로 우열을 판단하고자 하거나, 어느 것이 선호할 만한 것인가를 주장하거나 혹은 어느 것이 보다 진리에 가까이 있음을 논하기 위한 것이 아니다. 다만 메야르 드 사르댕이 주장하는 ‘통합의 형이상학’과 화이트 헤드의 ‘과정철학’이 가지는 유사점과 그리고 차이와 다름에 대해서 이해하고, 왜 ‘통합의 형이상학’이 과정철학 중 하나라고 할 수 있는지 논하고자 하는 것이다.

점에 있어서는 - ‘과학적 유물론’의 입장을 취하고 있다.

가공되지 않고 환원 불가능한 질료 혹은 배열의 흐름을 통해 공간 안에 나타나는 질료를 가정한 하나의 규정된 과학적 우주론이 지속하고 있다. 하지만 이 같은 질료는 그 자체 무의미하고 무가치하며 목적이 없다. 이 질료는 그 자신의 존재의 본성에서 발생하지 않는 외부적 관계에 의해 부과된 고정된 관습을 따라 자신이 할 일을 할 뿐이다. 내가 “과학적 유물론(scientific materialism)”이라고 부르는 것이 바로 이러한 가설이다.³⁹⁾

반면 페이아르 드 샤르댕에 있어서 물질에 대한 이해는 중세 토미즘의 분유론⁴⁰⁾에 기초한 것으로 일종의 영성적인 관점에서 출발하고 있다.

이미 보았듯이 나의 내적인 삶의 ‘중추(dorsale)’를 형성하는 ‘선천적인 우주 감각(le sens cosmique congénital)’과 병행하여, ‘보이지 않는 것에 대한 사랑(amour de l'Invisible)’이 결코 내 안에서 작용하지 않았던 적이 없었다. (...) 나의 기억 속에서 이 두 가지 국면은 신성한 사랑의 개념으로부터 “에너지화하기(énergification)”가 뒤따르는 “물질화하기(matérialisation)”였다. 무엇보다 먼저 ‘신성한 사랑’으로부터의 물질화하기(matérialisation de l'Amour divin)’였다.⁴¹⁾

세계의 존재이유나 세계가 존재하고 있는 사태를 단순히 물질의 관점에서 볼 것인가? 혹은 이를 가능하게 하는 ‘초월적인 힘’을 전제할 것인가 하는 문제는 결국 세계의 기초를 이해함에 있어서 ‘유물론의 관점에서 볼 것인가 유신론의 관점에서 볼 것인가’ 하는 문제가 된다. 화이트헤드는 전자의 입장이며 페이아르 드 샤르댕은 후자의 입장이다. 물질에 대해서 인간의 추상적 행위가 가해지기 이전의 ‘중립적인 것’ 혹은 모든 의미나 목적이 배제된 ‘원초적인 것’으로 가정하고 여기서부터 외부적인 힘의 관계에 따라 의미나 개념이 주어질 수 있는 것으로 보는 순수한 과학적 차원의 이해⁴²⁾, 다시 말해 ‘과학적

39) Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*, (Cambridge; Cambridge University Press, 1967), 17.

40) ‘분유론(participatio)’은 존재하는 모든 것은 자신의 존재(esse)를 자신의 본질(essentia)로부터 가지는 것이 아니기 때문에, 자신의 ‘존재’ 그 자체는 ‘그의 본질이 곧 존재인 신’ 즉, ‘존재자체(Ipsum Esse)’로부터 존재를 분유 받아야 한다는 중세 스콜라철학, 특히 토미즘의 이론이다. (물론 이러한 사유의 근원은 모든 존재하는 것이 일자(The One)로부터 분출되었다는 플로티노스의 사유에 있다) 이 경우 세계가 지속하는 것 자체가 신의 신성한 힘으로부터 지탱받기 때문에 (즉, 존재를 신으로부터 분유받기 때문에) 가능한 것이며, 질료가 존재하는 것 역시도 일종의 ‘신성한 힘’ 혹은 ‘신의 은총’에 의해 이루어진다. 샤르댕 신부의 ‘신성으로부터의 물질화하기’는 이 같은 중세의 분유론의 현대적 버전이라고 할 수 있다.

41) Chardin, *Coeur de Matière*, 52.

유물론'의 입장을 취하는 것이 화이트헤드의 관점이라면, 물질에 대해 신의 사랑이 에너지화 된 것 혹은 물질화 된 것이라는 샤르맹 신부의 관점은 '신비주의적 관점' 혹은 '영성의 관점'이다. 그리고 이렇게 서로의 관점이 달라지는 것은 -최소한 물질 혹은 질료의 수준에서는- 세계를 '순수한 과학자의 입장에서 보는가' 혹은 '신앙을 가진 과학자의 관점에서 보는가' 하는 것에 달려있다. 이러한 서로의 다른 관점은 자연스럽게 이들이 가지는 '신의 관념'에 대한 확연한 차이점으로 이어진다.

화이트헤드에게 있어서 신의 원초적인 속성은 “잠재성의 용어에 있어서 절대적인 풍요에 대한 무한한 개념적인 실현(the unlimited conceptual realization of absolute wealth in terms of potentiality)”⁴³⁾처럼, 다시 말해 우주의 무한한 가능성처럼 묘사된다. 화이트헤드는 또한 이 원초적인 국면을 “감정의 유혹, 욕망의 영원한 충동(the lure for feeling, the eternal urge of desire)”⁴⁴⁾이라고 부르기도 한다. 어떤 관점에서 이 같은 신에 대한 화이트헤드의 관점은 일종의 스피노자식의 ‘범신론’⁴⁵⁾처럼 나타난다고 할 수 있으며, 전통적인 관점에서 보자면 ‘무신론적인 신관념’이라고 할 수 있을 것이다.⁴⁶⁾ 그에게 있어서 신은 세계의 유기적인 총체에서 이 총체성을 형성하는 내재적인 원리처럼 고려되고 있기 때문이다. 그래서 그는 신에 대해 매우 시적인 방식으로 다음과 같이 규정하고 있다.

42) 물질에 대한 이 같은 화이트헤드의 관점은 사실상 아리스토텔레스가 ‘논리적 가능성’만으로 주장한 ‘순수질료’와 같은 개념이다. 이러저러한 구체적인 물질이 존재하기 위한 (논리적) 조건으로서의 ‘이것도 저것도 아닌 순수한 질료’를 가정한 것이다. 하지만 대다수의 사상가들은 이 같은 ‘순수질료’란 다만 추상된 개념일 뿐 현실세계에서는 있을 수 없는 것으로 생각하고 있다.

43) Whitehead, *Process and Reality*, 343.

44) Ibid., 344.

45) 스피노자에게 있어서 ‘신’이라는 개념은 우주에 존재하는 모든 것을 ‘하나의 전체’로 볼 때 이를 지칭하는 용어가 된다. 다시 말해 ‘신이 곧 전체’이며, ‘전체가 곧 신’인 구도가 스피노자의 범신론의 관점이다. 이 전체 혹은 총체로서의 신이 세계를 산출하는 ‘능산적 자연’의 의미로 이해될 때, 이는 창조의 내재적인 원리가 되는 것이다. 이러한 범신론의 관점에서는 창조주로서의 신이라든가 이 세계와 독립되어 존재하는 초월성으로서의 신은 부정된다.

46) “화이트헤드에게 신은 현실적 존재를 초월한 존재가 아니다. 다만 ‘창조성’이 구체화된 하나의 탁월한 사례일 뿐이다. (...) 이러한 개념으로 보면 신은 창조성의 산물로, 질서의 기반으로, 그리고 새로운 목표로 이해된다.” 임형모, 「화이트헤드와 폴 틸리히의 신이해」, 『화이트헤드연구』, 제32집, 2016, p. 19. & “이제 하나의 현실적 존재로 이해되는 신은 더 이상 현실세계에 대한 비합리적인 토대나 현실세계를 설명하기 위한 원리에 그치는 것이 아니라, 현실세계를 구성하는 여러 존재들 가운데 하나로써 유기체 철학의 범주적 도식에 나타난 다른 범주들이나 원리들에 의해 분석될 수 있는 존재가 된 것이다.” 박상태, 「화이트헤드의 유기체 철학에 대한 제안: 무신론적 과정 철학」, 『철학연구』, 75(2006, 봄), 371.

“이렇게 하여 신은 개인에 의해 완성되고 (...) 신은 영원하고 세상은 변하며, 세상은 영원하고 신이 변한다는 것도 사실이다. (...) 신은 한 분이며 세상은 많으며, 세상은 하나이며 신은 많다는 것도 사실이다. (...) 신이 세상을 초월하고 세상이 신을 초월한다고 말하는 것도 사실이다. 신이 세상을 창조하고 세상이 신을 창조한다는 말 역시 사실이다.”⁴⁷⁾

이와 같이 ‘과정철학’에 있어서 신의 개념은 ‘창조주’로서의 그리고 ‘초월자’로서의 그리스도교적 신 개념과는 완전히 구별되고 있다. 화이트헤드의 계승자라고 할 수 있는 루이어(Ruyer)의 저서 『신-목적론(Néo-finalisme)』의 서문을 쓴 파브리스 콜로나(Fabrice Colonna)는 이 책의 서문에서 루이어의 신 관념은 세계의 진화와 함께 ‘실현되고 있는 신’이라고 진술하고 있다. “화이트헤드의 훌륭한 독자인 Ruyer는 (...) 신을 ‘불완전하게 실현된 신(un Dieu non entièrement réalisé)’으로 고려하고, 여기에 대해서 피조물들의 실현이 (신의 완전한 실현을 위해) 작용하고 있다고 통찰하고 있다.”⁴⁸⁾ 실현되고 있는 신, 세계의 실현(진화)과 더불어 자기실현이 가능한 신은 결코 전통적 의미의 창조주로서의 신과 동일한 신은 아니다.

반면 페이아르 드 샤르댕의 ‘통합의 형이상학’에서는 신의 관념이 ‘전통 형이상학’의 관점과 동일하게 견지되고 있지만, ‘진화의 과정에서 핵심역할’을 하는 새로운 비전으로 등장하고 있다.⁴⁹⁾ 진화 현상의 중심축으로서의 신의 관념은 다음의 두 진술에서 아주 분명하게 드러나고 있다.

이러한 관점에서 신은 하위적인 다양성이 조직되어 있는 최상의 중심(le Centre suprême)으로서 - 물질(Matière)이 영(Esprit)으로 완성되는 고향으로서 - 발견된다. 이 가설을 받아들이고 우리의 관심이 되고 있는 문제를 여기에 적용시키자.⁵⁰⁾

신은 정신의 자연적인 진화(l'évolution naturelle de l'Esprit)의 전체에 있어서 확장된 축(l'axe

47) Whitehead, *Process and Reality*, 347-348.

48) Raymond Ruyer, *Néo-finalisme*, (Paris; PUF, 2012), préface, X.

49) *Comment je crois*의 서문을 쓴 N. M. Wildie는 샤르댕 신부가 ‘전통적인 신 관념’과 진화론과 관련된 ‘현대적 신 관념’ 사이의 갈등을 해결하려고 하였음을 말하고 있다. “오랫동안 페이아르는 ‘갱신된 그리스도론(Christologie renouvelée)’만으로는 교회가 ‘게시로부터의 전통적인 신 관념(Dieu traditionnel de la Révélation)’과 ‘진화로부터의 새로운 신 관념(le Dieu nouveau de l'Évolution)’ 사이에 현재 나타나고 있는 명백한 갈등을 해결하지 못할 것이라고 말하였다.” Chardin, *Comment je crois*, 16. 따라서 본 논문에서 제시하고 있는 샤르댕 신부의 신 관념은 이 후자의 관념이다.

50) Chardin, *Les directions de l'avenir*, 87-88.

prolongé)으로 두어지면서, 그 결과 그리스도-발생론(Christogénèse)은 총체적인 우주발생론(Cosmogénès)의 승화로 나타나는 것이다.⁵¹⁾

표면상으로는 화이트헤드의 과정철학과 샤르맹 신부의 ‘통합의 형이상학’에서 신의 개념이 유사하게 나타나고 있는 듯하나, 엄밀히 고찰하면 이들의 신 개념에는 근본적인 차이가 있다. 유사한 점은 이 두 사상 모두에서 신은 마치 ‘진화의 과정’에서 진화현상을 유발하는 ‘내재적인 원리 혹은 원인’처럼 나타나고 있다는 점이다. 하지만 그럼에도 ‘과정 철학’에서는 신은 우주적 진화의 원초적인 원인자이거나 궁극적인 목적처럼 고려되고 있지 않으며, 오히려 변화와 운동 그리고 진화가 있고, 이 역동적인 운동과 더불어 신 역시도 ‘실현되는’ 것처럼 고려하고 있다. 하지만 통합의 형이상학에서는 전통형이상학에서와 마찬가지로 신은 진화의 원초적인 원리 혹은 최상의 중심(le Centre suprême)이자 진화의 궁극적인 목적(le Point Oméga)이다. 다시 말해 통합의 형이상학에서 말하고 있는 신은 전통형이상학에서 말하고 있는 신과 동일한 신에 대해 말하고 있지만 그 개념이 진화론이라는 과학적 관점에서 비춰진 신에 대한 개념이다. 이점에 대해 신학자 Wildiers는 데 이야르 드 샤르맹의 책 『물질의 심장』의 서문에서 샤르맹 신부의 관점과 화이트헤드의 관점을 다음과 같이 구별해주고 있다.

테이아르(Teilhard)와 마찬가지로 화이트헤드(Whitehead)에게도 우주에는 영적 중심이 있다. 그것은 신이 존중하는 자유가 지배하는 우주이다. 하지만 화이트헤드에게 우주란 무한한 통일(une unification indéfinie)을 향해 진화하는 반면, 테이아르에게 우주란 종말론적이며 그 통일의 완성은 그리스도의 최종 재림을 촉발하는 성숙(maturation)을 의미한다.⁵²⁾

세 번째로, 화이트헤드의 사유에서는 세계에 대한 형이상학적인 인식에 있어서 전통적인 신앙의 관점 다시 말해 종교적인 관점이 배제되어 있다는 점이다. 그에게 신적인 것 혹은 신성한 것은 우주적 진화의 마지막에 가서야 나타날 수 있는 것으로 바라보고 있

51) Ibid., 116. 데이야르 드 샤르맹에게 있어서 ‘진화현상 전체’를 마치 신에 의한 창조의 과정 혹은 창조의 지속처럼 고려되고 있다고 한다면, 화이트헤드의 과정철학에서는 창조라는 개념 자체가 곧 진화현상을 지칭하는 것이며, 모든 존재하는 것은 진화의 원인을 자기 안에 가지며, 동시에 진화(창조성)의 결과물이 된다. 여기서 신도 예외가 아니다. “모든 현실적 존재들은 그 자신의 ‘자기-창조적 과정’의 결과이며 따라서 그 자신의 ‘자기-원인’의 ‘피조물’이 되는 것이다. 창조성으로 인해 신을 포함한 모든 현실적 존재의 창조적 전진이 설명되어지고...(...)” 김대규, 『화이트헤드 철학과 과정신학의 신 이해』, 석사학위논문, 연세대학교 연합신학대학원, 2006, 50.

52) Préface de N. M. Wildiers, *Le Coeur de la Matière*, 16.

며, 종교라는 것도 ‘초월성’이 배제된 채 ‘세계에 대해 충실한 것’이라고 규정하고 있다. 이에 대해 그는 다음과 같이 진술하고 있다.

각각의 실체에게 있어서 자신의 개별적인 요구사항이 객관적인 우주(a objective univers)의 요구사항에 병합될 때까지 그러한 가치(절대적인 혹은 신성한 가치)를 발견할 수가 없다. 종교는 세계에 대한 충실함이다(*Religion is world-loyalty*). 정신은 이러한 보편적인 요청에 굴복하고 이것에 적응하게 된다.⁵³⁾

위의 화이트헤드의 관점은 거의 실증주의적 관점과 유사하다. 종교가 ‘세계에 대한 충실함’이라고 할 때, 이 세계는 우리가 살아가고 있는 눈에 보이는 물리적인 세계를 말하는 것이다. 따라서 이 같은 세계관에서는 종교라는 것도 초월성이 배제된 채 세계를 유기적이고 총체적으로 고찰하는 것, 즉 세계에 대한 충실성에 다름 아니며, 신이란 개념도 사실은 여기서 어떤 내재적이고 총체적인 자연법칙과도 같은 것에 이름을 부여한 것에 지나지 않는다. 그렇기 때문에 과정철학에서 ‘과정’이란 어떤 의미에서 순수하게 물리적 자연과학적 세계의 진화를 지칭하는 것이라고 해도 무방할 것이다. 이 같은 세계관에서는 물리적 세계의 이전에 존재하였던 혹은 물리적 세계와 동시에 존재하지만 물리적 세계를 초월하는 어떤 것(영적인 것)은 가정되지 않으며, 종교이든 신학이든 형이상학이든 물리적이고 경험적인 세계와 구분되는 혹은 이를 초월하는 어떤 실재나 원리로서의 영적인 것은 가정되지 않는 것이다.

반면 페이아르 드 샤르댕에게 있어서 ‘세계에 대한 충실성’은 경험적이고 물리적 세계에 대한 충실성이 아니라, 우선적으로 초월적이고 영적인 세계에 대한, 즉 ‘신의 의지(*la Volonté de Dieu*)’와 뜻에 대한 충실성이었다. 그는 물리적이고 경험적인 세계의 각 요소와 각 사건에서 이를 발견할 수 있었다고 진술하고 있다.

이러한 쇄도와 이 같은 매료됨의 근원에서 나는 나의 영적인 삶 안에서 빠르게 성장하고 있는 ‘신의 의지(*la Volonté de Dieu*)’에 대한 감각에 그 중요성을 부여할 수 있을 것 같다. 신성한 뜻에 대한 충실성, 즉 ‘계획되고 표현된 편재성(*omniprésence dirigée et figurée*)’에 대한 충실성은 능동적이고 수동적으로 세계의 각 요소와 각 사건에서 파악할 수 있다. (...) 신앙생활의 첫 해부터 ‘우주를 통해 신과 교감하는 이 능동적인 감정(*ce sentiment actif de communion avec Dieu à travers l'Univers*)’을 선호하는 것 때문에 나 자신을 포기하는 것을

53) Whitehead, *Religion in the Making*, 60.

중단해 본적이 없었다.⁵⁴⁾

페이아르 드 샤르댕의 ‘통합의 형이상학적 관점’과 화이트헤드식의 ‘과정철학의 형이상학적 관점’ 사이에서 근본적인 차이점이 있다면 그것은 세계를 고찰함에 있어서 ‘신앙을 가진 한 과학자의 관점’에서 보는가 혹은 ‘신앙이 배제된 순수한 과학자의 관점’에서 보는가 하는 점일 것이다. 위의 샤르댕 신부의 진술에는 세계와 우주를 고찰하는 한 과학자의 신앙인으로서의 관점이 너무 분명하게 표출 되어 있다. 그렇기 때문에 그의 관점에서 ‘우주적 진화의 놀라운 사태들’은 모두 신의 뜻을 반영하고 있다는 전통적인 형이상학의 관점이 그대로 반영되고 있는 것이다. 물론 비-신앙인의 관점에서는 샤르댕 신부의 ‘미리 전제된’ 종교적 관점이 불편할 수도 있을 것이며, 오히려 화이트헤드의 순수한 과학적 관점을 더 선호할 수도 있을 것이다. 왜냐하면 현상학적 관점에서는 ‘아무 전제도 가지지 않는 것’이 보다 선호할 만한 것이기 때문이다.

하지만 이 같은 현상학적 관점의 사유에는 두 가지의 모순된 점이 내포되어 있다. 과학자가 세계를 고찰할 때, (감각적인 경험적 사실 이외에) 아무런 전제도 가지지 않아야 한다고 말하고자 한다면, 여기서 과학자가 고찰하고 있는 대상은 감각적인 경험적 사실들 (혹은 물리적인 세계)에만 국한 되어야 한다. 그럼에도 ‘과정철학’은 형이상학을 말하고 있으며, 종교와 신에 대해서 말하고 있다. 따라서 ‘아무런 전제도 가지지 않은 순수한 (감각) 경험에 포착되는 형이상학적 실재나 종교적 실재를 가정하는 것 자체’가 모순되는 사태인 것이다. 다른 한편, 순수하게 논리적인 관점에서 볼 때, ‘아무 전제도 가지지 않는 것’이 보다 철학적이라는 것 자체가 또 다른 ‘철학에 대한 하나의 절대적 전제’가 되어 버린다. 이는 오히려 ‘그 자체 명석판명한 몇 가지 전제를 가지고 학문을 시작하는 것이 인간 이성의 조건’이라고 생각하는 데카르트식의 형이상학적 관점에서 보자면 ‘이데올로기적인 것’이다. 왜냐하면 인간이 무엇을 경험하든지 이 경험이 이루어지는 조건 자체가 이미 최소한의 ‘앎’을 전제할 수밖에 없다는 것은 경험적인 사실이 말해주는 것이기 때문이다.

이상의 논의에 비추어 샤르댕 신부의 ‘통합의 형이상학’을 ‘과정철학 중의 하나’라고 한다면 너무나 성급하고 무-비판적인 진술이 되겠지만, 그럼에도 ‘과정’을 중시하고 있다

54) Chardin, *Le Coeur de la Matière*, 58-59.

는 차원에서 ‘통합의 형이상학’을 ‘과정철학 중 하나’라고 말할 수는 있을 것이며, 이 경우 우리는 통합의 형이상학을 ‘크리스천의 과정철학’ 혹은 ‘유신론적 과정철학’이라고 불러야 할 것이다.

4. 나가는 말

세계를 고찰하는 두 가지 다른 관점인 전통적인 형이상학적 관점(신학적 관점)과 진화론적이고 역동적인 현대적인 관점(과학적 관점)을 통합적으로 고찰하고자 하는 ‘통합의 형이상학’은 어떤 이들에게는 도저히 불가능할 것 같은 매우 힘든 작업처럼 보일 것이며, 또 어떤 이들에게는 이 같은 새로운 노력이 너무나 이상적이어서 현실적으로 실현 불가능한 것처럼 보일 수도 있을 것이다. 그래서 흑자는 칸트적 정신에 입각하여 전통적인 형이상학을 학문의 구성자리에 밀쳐두고 우선적으로 진화의 과정과 변화 그 자체에 초점을 두고 이를 통해 변화와 진보에 대한 하나의 체계를 도출하고자 하는 ‘과정철학’을 추구하는 것이 보다 현실적이고 효과적인 학문적 노력이라 생각할 수도 있을 것이다. 하지만 만일 우리가 ‘과정철학’이라는 말을 철학사적인 관점에서 수용할 수 있는 보편적인 용어로 사용하고자 한다면, 페이아르 드 샤르댕이 주장하고 있는 ‘통합의 형이상학’을 결코 무시할 수는 없다는 것도 분명하다. 왜냐하면 ‘보편적인 용어’로서의 ‘과정철학’이란 ‘특정한 범주나 분야만의 과정’이 아닌 인류역사 속에 나타난 ‘총체적인 의미의 과정’을 지칭할 수밖에 없을 것이며, 여기서 부정할 수 없는 한 가지 사실은 역사 이래 끊임없이 나타났던 신비주의적 의미의 종교적 사건들 역시도 부정할 수 없는 인류역사의 한 과정이었기 때문이다. 따라서 ‘예술철학’에서 ‘예술’이 특정한 분야의 예술이 아닌, 보편적 범주의 예술을 의미하듯이, 만일 ‘과정철학’에서의 ‘과정’이 ‘특수한 분야나 범주’의 과정을 의미하는 것이 아닌 보편적 범주나 분야에서의 ‘과정’이라고 한다면, 신비주의적 혹은 종교적 요소들도 ‘이 보편적 의미에서의 과정의 범주’에 포함될 수밖에 없을 것이다. 따라서 진정한 의미의 혹은 보편적 의미의 ‘과정철학’이라고 한다면 이 같은 종교적, 신비주의적 혹은 신학적 사건 역시도 그 과정에 포함될 수 있는 철학이어야 할 것이다. 그렇지 않다면, 화이트헤드와 같은 순수한 과학적 지평의 과정철학은 ‘과학철학의 과정철학’ 혹은 ‘유물론적 과정철학’이라고 불러야 타당할 것이다.

우리는 페이아르 드 샤르댕의 사상이 과거의 전통형이상학이 간과하였던 ‘빈자리’, 즉 ‘변화와 과정’에 대한 고찰을 채워줄, ‘정적인 전통형이상학’과 ‘역동적인 현대적 형이상학’의 통합을 제시하고자 한다는 차원에서 보다 ‘충만한 의미의 과정철학’이라 말할 수 있을 것이다. 다시 말해 과거의 신학적 세계관에서 진화의 ‘과정’을 포함하는 새로운 통합적 세계관을 형성하고자 한다는 점에서 화이트헤드의 과정철학에 비해 ‘보다 포괄적인 혹은 보다 충실한 과정철학’이라고 할 수 있는 것이다. 그렇기 때문에 엄밀히 말해 ‘통합의 형이상학’은 ‘과정철학 중의 하나’가 아니라, ‘하나의 과정철학을 내포하고 있는 통합적 형이상학’이라고 해야 할 것이다, 물론 샤르댕 신부 스스로가 밝히고 있듯이 과학적 사실들과 철학(형이상학)적 사실들 그리고 종교(신학)적 사실들을 새로운 변증법의 힘을 빌어 하나의 동일한 형이상학적 지평에서 새로운 종합을 이루어낸다는 것은 여러 가지 관점에서 난제를 수반하는 힘겨운 일임이 틀림이 없을 것이다. 그래서 그는 자신의 ‘통합의 형이상학’이 ‘극도의 어려움(Ultime difficulté)’을 가진 것이라고 말하고 있다.⁵⁵⁾ 사실 종교적 현상과 과학적 현상을 각각 따로 고찰한다는 것은 그리 어려운 것이 아닐 것이다. 하지만 이 둘을 하나의 형이상학적 지평에서 수렴하거나 종합한다는 것은 동일한 대상에 대한 두 분야의 언어적 차이, 인식론적인 차이, 표현 방식의 차이 등 여러 가지 이유로 어려울 수밖에 없다. 그럼에도 페이아르 드 샤르댕이 이러한 종합을 강력하게 주장하고 있는 이유는 체험을 통해 거의 절대적으로 확신하게 된 ‘개인적인 소명의식’에 의한 것이라 할 수 있다. 그리고 키르케고르에 의하면 철학적 관점에서 진리란 이렇게 신 앞에선 단독자처럼 ‘절대적으로 주관적인 진리’이기에 샤르댕 신부의 이 개인적인 소명의식으로서의 진리는 결코 가볍게 여길 수 없는 것이며, 철학사의 최종적인 결실처럼 나타난 ‘가장 현대적인 소크라테스적 요청’이라고 할 수 있을 것이다.

55) “오늘 날, 새로운 “진화론적” 관점의 영향을 받아 인류의 대중은 형이상학과 연결된 노력과 연합의 도덕성(une Morale d'effort et d'union) 즉, 운동과 “이상적인 것”을 향해 나아가고 있는 것 같다. (...) 여기에 ‘새롭게 갱신하려는 형이상학(la Métaphysique dont tend à se doubler)’이라는 극도의 어려움(Ultime difficulté)이 있다.” Chardin, *Les directions de l'avenir*, 146.

참고문헌

- 김대규, 「화이트헤드 철학과 과정신학의 신 이해」, 연세대학교 연합신학대학원, 석사학위 논문, 2006.
- 김용대, 「폐야르 드 샤르댕의 오메가 포인트로 향한 인간관 고찰」, 대전가톨릭대학교 신학과, 석사학위논문, 2011.
- 박상태, 「화이트헤드의 유기체 철학에 대한 제안: 무신론적 과정 철학」, 『철학연구』, 제 75집, 철학연구회, 2006,
- 배미영, 「폐야르 드 샤르댕의 신학사상」, 목원대학교 신학과, 석사학위 논문, 2008.
- 이명곤, 「진화론의 3가지 유형과 진화현상에 대한 형이상학적 해석」, 철학논총, 제70집, 제4권, 새한철학회, 2012.
- 임형모, 「화이트헤드와 폴 틸리히의 신이해」, 『화이트헤드연구』, 제32집, 2016.
- 플라톤, 『국가론』, 이환 옮김, 돌출새김, 2014.
- Blondel Maurice, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, PUF, 1893.
- Blay Michel, *Dictionnaire des concepts philosophiques*, Paris, Larousse, 2013.
- Chardin, P. T., *Hymne de l'Univers*, Paris, Éditions du Seuil, 1961.
- _____, *Activation de L'Énergie*, Paris, Éditions du Seuil, 1963.
- _____, *Science et Christ*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.
- _____, *Comment je crois*, Paris, Éditions du Seuil, 1969.
- _____, *Les directions de l'avenir*, Paris, Éditions du Seuil, 1973.
- _____, *Le coeur de la matière*, Paris, Éditions du Seuil, 1976.
- Heidegger Martin, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, trad. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1982.
- Mesle C. Robert, *Process-Relational Philosophy: An Introduction to Alfred North Whitehead*, West Conshohocken, Templeton Foundation Press, 2008.
- Pascal B., *Les Pensées*, Paris, Guillaume Desprez, 1671.
- Ruyer Raymond, *Néo-finalisme*, Paris, PUF, 2012.
- Whitehead A. N., *Science and the Modern World*, Cambridge University Press, 1967.
- _____, *Process and Reality : An Essay in Cosmology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978.
- _____, *Religion in the making*, New York, Fordham University Press, 1996.

페이아르 드 샤르댕의 ‘통합의 형이상학(Métaphysique de l'Union)’의 개념과 의의 그리고 ‘과정철학’과의 관계에 대한 고찰

이명곤

페이아르 드 샤르댕에게 있어서 ‘형이상학’이란 ‘세계관으로서의 학문’을 의미하는데, ‘총체성으로서의 세계’에 대한 해명(solution) 혹은 비전(vision)을 말한다. 따라서 근원적인 것이나 궁극적인 것에 대한 질문은 형이상학의 몫이다. 형이상학은 또한 도덕적 행위의 기초원리가 된다. 왜냐하면 도덕(morale)이란 그것을 통해 한 개인이 자신의 행동의 문제를 결정하고 해결하는 ‘총체적 시스템’을 의미하기 때문이다. 아리스토텔레스에서 비롯한 스콜라철학의 형이상학이 ‘정적인 형이상학’이라면, ‘진화론적 비전’에 근거한 현대의 형이상학은 ‘변화와 과정’을 문제 삼고 있는 ‘역동적인 형이상학’이다. 현대에 있어서 종교와 과학의 일치 혹은 화해란 이 두 형이상학을 일치시키는 것을 의미하는데, 이것이 곧 ‘통합(일치)의 형이상학(Métaphysique de l'Union)’이 의미하는 것이다. 통합의 형이상학이 ‘진화현상’과 관련된 ‘변화’ ‘되어짐’ ‘변모’ 등의 ‘과정’에 대한 문제를 다루고 있다는 차원에서 이는 현대철학에서 주목받고 있는 ‘과정철학(Process philosophy)’과 유사하거나 연관성을 가지고 있다. 하지만 ‘과정철학’은 전통 형이상학으로부터의 이탈을 의미하나 ‘통합의 형이상학’은 전통형이상학의 갱신 혹은 쇄신을 의미하기 때문에 ‘통합의 형이상학’을 ‘과정철학 중 하나’로 볼 수는 없으며, 다만 통합의 형이상학의 내부에서 ‘일종의 과정철학’이 발견된다고 할 수 있다.

주제어: 페이아르 드 샤르댕, 통합의 형이상학, 도덕, 진화현상, 과정철학

Teilhard de Chardin: A Study on the Concept of
'Métaphysique de l'Union'
and the Relationship between 'Philosophy of Process'

Lee, Myung-Gon

For Teilhard de Chardin, 'metaphysics' means 'science as a worldview', and it refers to a solution or vision for the 'world as a totality'. Thus, the question of the fundamental or the ultimate rests with metaphysics. Metaphysics is also the foundational principle of moral action. This is because morale means a 'total system' through which an individual decides and solves the problem of his or her behavior. If the metaphysics of scholastic philosophy including Aristotle are 'static metaphysics', modern metaphysics based on 'evolutionary vision' is a 'dynamic metaphysics' that takes issues of 'change and process'. In modern times, the unity or reconciliation of religion and science means the unity of these two metaphysics, which is what the 'metaphysics of union' means. In the sense that the metaphysics of union deals with the problems of 'process' such as 'change', 'become' and 'transformation' related to 'evolutionary phenomenon', it is similar to 'the philosophy of the process', which is attracting attention in modern philosophy. However, the metaphysics of union cannot be regarded as 'one of the process philosophies' because 'process philosophy' means a departure from the traditional metaphysics, but the metaphysics of union means the renewal of the traditional metaphysics. So it can be said that a kind of 'process philosophy' is found within the metaphysics of union.

Key Words: Teilhard de Chardin, the metaphysics of union, moral, the philosophy of the process, evolutionary phenomenon

논문 투고일	2023년 6월 20일
논문 수정일	2023년 8월 6일
논문게재 확정일	2023년 7월 28일

생태적 회개의 의미와 그 유형의 관계적 이해: 『찬미받으소서』와 실천 사례를 중심으로

홍태희 · 김문영

서강대학교 신학대학원 대우교수

서강대학교 신학대학원 박사과정

들어가기

1. 회심론과 생태적 회개

- 1.1. 지성적·도덕적·종교적 회심과 생태적 회개
- 1.2. 심리적 회심과 생태적 회개
- 1.3. 사회적 회심과 생태적 회개

2. 생태적 회개의 상호 역동적 관계: 사례를 중심으로

- 2.1. 지성적 회심으로부터 도덕적, 종교적 회심으로
- 2.2. 종교적 회심으로부터 도덕적, 지성적 회심으로
- 2.3 심리적 회심과 사회적 회심

3. 『찬미받으소서』와 생태적 회개

- 3.1. 회심론과 『찬미받으소서』
- 3.2. 생태적 회개의 범위

나가기

들어가기

‘생태적 회개’라는 용어는 이제 가톨릭 사회 교리의 중요한 개념이 되었다. 그리스도교는 1960년대에 이미 생태 위기를 초래한 정신적 원인으로 비판받은 역사를 갖고 있으나, 2015년 프란치스코 교종이 가톨릭 보편 교회 역사상 처음으로 지구의 환경 및 생태 위기를 직시하며 생태적 회개를 촉구하는 회칙 『찬미받으소서』(Laudato Si’)¹⁾를 반포함으로써 사회교리 측면에서 새로운 시대의 한 획을 그었다. 그것은 인간 사회의 정의와 평화를 중심으로 전개되던 사회교리가 인간과 모든 피조물의 정의로운 관계로 확장되어 전환하는 역사적 의미를 갖는 것이었다. 생태 위기의 시대적 표징 하에서 자연 세계에 대한 인간의 관계를 재정향 하는 것으로서 회칙에 제기된 ‘생태적 회개’라는 용어가 여러 곳에서 회자되고 있지만, 그 용어가 보다 분명한 의미를 갖고 공통된 기반에서 논의되기에는 아직 개념의 혼란을 벗어나지 못하고 있다.

회개란 심리적 혹은 추상적, 때로는 형식적인 것에 머무는 것이 아니라 개인의 구체적 인 삶을 통하여 변화가 수반됨으로써 비로소 의미를 갖는다고 할 수 있다. 특히 보편적 인간 사회 안에서 자연과의 관계에 관한 성찰이 요구되는 ‘생태적 회개’에 관한 올바른 접근을 위해서는 “주체와 그의 세계의 변형”(transformation of the subject and his world)²⁾이라는 명제로 인간 존재 지평의 중대한 변화로서 ‘회심’(conversion)에 관한 이론을 전개하였던 버나드 로너간(Bernard Lonergan, 1904-1984)의 분석이 의미 있는 접근방식이 될 수 있을 것으로 보인다. 그는 『신학 방법』 *Method in Theology*을 통해 회심의 성격을 지성적, 도덕적, 종교적 측면으로 구분하여 설명하였다. 로너간의 회심론을 확장하여 발전시킨 도날드 젤피(Donald L. Gelpi, 1934~)는 회심의 유형들 간의 역동성에 관한 분석에 공헌하면서 큰 틀에서 사회적 회심을 개인적 회심과 구별하여 회심론을 전개하였다. 또한 로버트 도란(Robert Doran, 1939~)은 로너간의 회심 이론에 심리적 회심의 개념을 보다 의미 있게 부각하였다.

생태적 회개의 개념을 이와 같은 회심론 범주의 일반적 맥락에서 논의하고자 하는 것은 종교적 의미의 죄의식과 연관된 특수한 형태의 전환을 의미하는 것으로 한정하여 이

1) 프란치스코 교황, 『찬미받으소서: 공동의 집을 돌보는 것에 관한 교황 회칙』(Laudato Si’), 개정판, 한국천주교중앙협의회, (2015/2021). 이하 LS.

2) Bernard Lonergan, *Method in Theology*, Lonergan Research Institute, (University of Toronto Press, 1990), 130.; 『신학 방법』, 김인숙·이순화·정현아 역, (서울: 가톨릭출판사, 2012), 187.

해하는 것보다 세계와 연관되어 실질적 전환을 이루어 가는 것에 보다 진정성 있는 접근의 방식을 제시할 수 있을 것으로 기대하기 때문이다. 시대의 화두로 등장한 이 용어의 개념이 보편적이고 일반적인 영역에서도 이해 가능한 명확한 공통의 기반을 갖지 못한다면, 교회가 제기한 ‘생태적 회개’란 창조주에 관한 신앙 고백의 범주를 벗어나기 어려울 것이다. 한편 기후 변화와 생태계 다양성의 위기적 상황을 올바르게 인식하고 개인과 사회적 가치를 재정향하기 위한 다양한 접근을 전개하는 것이 심리적, 영성적 변화와도 관련되어 있다는 인식은 생태적 회개가 사회적 생태환경운동이나 환경보호를 기본 가치로 하는 정당 활동과도 구별되는 점을 시사하기도 한다.

『찬미받으소서』는 제6장 ‘생태 교육과 영성’ 안에서 별도의 한 주제로 ‘생태적 회개’(216-221항)를 다루고 있지만, 이 부분의 설명은 그리스도인의 종교적 의미 안에서 회개를 다루고 있는 것처럼 보인다. 그렇지만 회개의 전반적인 맥락은 종교적 주제에 한정되지 않고, 가난한 이들과 착취되는 지구의 관계, 인간중심주의의 반성, 모든 피조물의 고유한 가치, 세계의 상호 연결성, 통합생태론 등 생태적 회개와 관련된 다양한 주제를 제시한다. 그러므로 프란치스코 교종의 호소에 대한 응답 즉 실천은, 단순히 종교적 의미에서의 죄에 관한 회개 뿐 아니라 생태위기를 초래한 원인에 관한 진정성 있는 접근을 위한 다양한 유형의 회심 과정이 동반되는 것이어야 한다. 생태적 회개가 교회를 넘어 세계의 보편적 가치를 포함한 문화, 경제, 정치 등 인간 사회의 모든 분야에서의 통합적 전환을 의미한다는 인식은 교회가 갖고 있는 근본적인 신앙 진리의 중요성을 축소시키지 않는다. 그것은 세상 안에서 개인의 전체적인 삶의 과정을 통해 이루지는 신앙의 프락시스로서, 그 과정에서 발생하는 회심의 다양한 구조를 통하여 생태적 회개를 이해하도록 도울 수 있을 것이다.

1. 회심론과 생태적 회개

로너간은 『신학 방법』에서 회심을 단순한 영적 성장이나 일련의 발전 혹은 마음 비움과는 구별되는 전이적 전환으로 정의하고 있다. 그것은 과거의 인식 방법이나 삶의 양식의 패러다임에서 벗어나 새로운 지평으로 들어가는 것으로, 삶의 모든 수준에서 발생하는 ‘급전환’과 ‘새로운 시작’을 의미하는 것이다.³⁾ 그렇지만 지속적이며 일관된 자기 초

월의 형태로 나타나는 이러한 급전환의 과정에서 로너간이 가장 중요한 구성요소로 강조하고 있는 것은 회심의 깊이에 관한 것, 즉 회심자의 ‘진정성’(Authenticity)이다. 로너간은 지평의 확장을 통하여 새로운 세계관으로 진출하게 되는 회심을 그 발생 형태에 따라 지성적, 도덕적, 종교적 유형으로 구별하여 구체적으로 설명하고 있지만, 이러한 전환은 각각 독립된 영역에서 서로 다른 특징을 갖고 발생하는 것이 아니라 상호 관계적으로 다른 영역에 영향을 주며 변증적 관계에서 서로를 견인한다는 사실을 간과해서는 안 된다.

1.1. 지성적·도덕적·종교적 회심과 생태적 회개

로너간은 사실관계에 관한 지적인 파악과 합리적 확인을 통해 “보다 명료하게 함으로써, 결과적으로 실재, 객관성 및 인간 지식에 관한 매우 완고하고 오도하는 신화를 제거하는 것”³⁾을 지성적 회심으로 정의하였다. 또한 정확한 인식이란 감각적인 경험을 지성적으로 이해하고 합리적인 판단을 내리는 것까지 모두 포함하는 것이므로, 올바른 판단에 도달하기 위하여서는 경험에 참여라고, 질문을 제기하고, 확인을 계속하는 일련의 과정이 중요하다. 지성적 회심이란 특정한 관점을 갖고 그 입장에 서는 것과는 다르다. 그것은 세상의 사실관계에 관하여 질문하고, 이해하고, 판단하는 기준을 새롭게 발견하는 것으로서, 즉 열린 세계를 지향하며 존재 가능한 다른 세계로 진입하는 인식론적 차원의 것이라고 할 수 있다.

현대는 기후 변화와 줄어드는 생물종의 개체수와 다양성 등의 생태 위기를 시대적 징표로 인식하기 시작하였다. 이러한 경험적 사실의 현상에 관하여 고정 관념이나 편견, 그리고 특정한 당파적 입장을 최대한 제거하여 비판적 실재론의 입장에서 이해하고 판단하려는 자세가 지성적 회심을 위한 통찰의 바탕이 된다. 그 과정에서 실재의 온전한 사실에 관한 인식에 도달하려는 마음가짐을 출발점으로 하여, 회심은 그것을 이해하는 방식을 바꾸는 것까지 포함한다. 우주를 이해하는 기준이 천동설에서 지동설로 바뀌었듯이 세계를 이해하는 패러다임의 전환을 가져왔듯이, 신에게서 인간으로 시선을 돌린 르네상스 이후 근대주의 정신 아래에서 산업화 및 이데올로기에 의해 더욱 일방적으로 고착되어온 세계에 관한 인간 중심의 인식 방법은 이제 생태 위기 시대에 요구되는 새로운 인식 방법으

3) Lonergan, *Method*, 237-238.; 『신학 방법』, 329.

4) Ibid., 238.

로 전환이 요구된다. 그것은 인간을 지구의 주인으로 자연을 도구적 존재로 이해하는 방식에서 벗어나 지구를 모든 피조물의 ‘공동의 집’으로 바라보는 패러다임으로의 전환을 포함하는 것으로, 사실관계의 인식방법에 관한 지성적 회심이 필수적으로 요구된다고 할 수 있다.

지성적 회심은 상황을 단순하게 탐구하고 설명하는 기술적(descriptive) 알아감으로부터 문제의 원인을 찾아 들어가는 설명적(explanatory) 알아감으로 전환이 요청된다.⁵⁾ 생태적 회심에서 모든 피조물 간의 상호연결성에 관한 검증 가능한 이해가 없다면 그것은 그저 자연에 관한 감성적인 연민으로만 남을 수 있다. 우리 세계의 생태계를 구성하는 다중적이고 상호연결적인 모습과 모든 실재의 복잡성은 기존의 근대적 특정 이론에 따라 합리적 이해에 도달하기가 불가능하며, 때로는 더 이상 적절치 못한 부적합한 상식을 넘어서는 이해가 요구된다. 예를 들어 기후 위기와 관련하여 점점 예측 불가능해지는 날씨에 대하여 기존의 상식을 넘어서서 문제의 원인을 파악하는 설명적 알아감의 과정이 필수적으로 요구된다고 할 수 있다.

특히, 이성에 의한 자연의 지배와 착취 논리를 단순화하고 있는 현대의 인간중심주의 문화에서 지성적 회심은 생태적 전환을 위하여 필수적이다. 왜곡된 인간중심주의는 인간의 우주론적 뿌리를 잊고 있다는 점에서 지성적 회심에 의해 우주론적 의미와 연결성에 관한 이해를 재정향할 필요가 있다. 그러나 이러한 시도가 단순히 과거의 신화적 이해로 회귀한다거나, 이성을 백안시한 초월적 상상력으로 접근하거나, 혹은 뉴에이지적 접근방식으로 해결될 수 없다는 점 또한 지성적 회심이 생태적 회심을 위하여 필수적일 수밖에 없음을 확인하여 준다.

로너간이 설명하는 도덕적 회심은 가치 관계의 전환과 관련된다. 그는 “*자신의 결정과 선택의 기준을 만족에서 가치로 바꾸는 것*”⁶⁾을 도덕적 회심이라고 설명하며, 도덕적 회심을 통해 주체는 단순한 만족 추구로부터 자신을 초월하여 진정으로 선과 가치를 지향하게 된다고 보았다. 우리는 어떤 지향을 갖게 될 때 단지 개인 욕구의 만족을 추구해야 할지, 아니면 객관적 가치를 갖는 선을 따라야 할지에 관한 실존적 도전에 직면하게 된다. 이 순간 객관적인 가치를 따라 주체적 결정을 거듭하는 과정은 도덕적 자기 초월의

5) Neil Ormerod-Christina Vanin, “Ecological Conversion: What Does it Mean?”, *Theological Studies*, 77(2016), 344,

6) Lonergan, *Method*, 240.

과정이라고 할 수 있으며, 그것을 통해 주체는 진정으로 자유롭고 책임지는 주체로 전환하게 된다.⁷⁾

도덕적 회심이란 도덕적 완전성의 달성을 의미하는 것이 아니다. 그것은 주체가 도덕적으로 진정성 있는 삶을 시작하려고 결단하는 자기 초월을 계속하여 지속하는 것을 의미하기 때문에, 과정적으로 이해할 필요가 있다. 즉, 다양한 가치 사이의 관계 속에서 덜한 가치로부터 더한 가치로 옮겨가며 자기 발전의 과정을 수행하는 것이다. 그것은 지성적 이해와 달리 관념적 과정이 아니라 스스로 발견해 가는(*heuristic*) 구조 안에서 이루어지는 것이며, 형이상학적 의지에 의해 추동되는 것이 아니라 선한 양심에 의해 결정을 계속하는 것이라고 할 수 있다. 이러한 과정 속에서 수많은 개인적 사회적 편견에 지배되지 않는 초연함을 유지하는 것이 필수적으로 요청된다. 로너간은 지식과 도덕에 있어서 그러한 초월의 과정은 우리의 삶이 보다 진정성 있게 “*적극적으로 참여하고 지성적이 되고 합리적이 되고 책임 있게 되는 것*”⁸⁾과 관련된다고 보았다.

산업화로 인한 급격한 환경 파괴가 초기부터 고의적으로 환경을 파괴하려는 악의적 선택에 의한 것이었다고 보기는 힘들다. 그것은 지속적으로 누적되는 대량 생산과 쓰고 버리는 문화가 지구 환경과 피조물의 생태계에 미치는 영향에 관하여 무지하였거나 혹은 인식 부족으로 대수롭지 않게 여겼던 것으로부터 출발하였다. 인간중심적 기술-지배 패러다임 하에서 산업화의 결과에 관한 인식 부족이 이윤과 효율을 최고 가치로 하는 물신주의 사회 체제와 맞물려 그 영향은 가중되며 누적되었다. 그리고 우리는 이제 환경 문제의 단계를 넘어 생태 위기의 단계로 진입하였다는 증거를 경험적으로 체험하는 시대에 살게 된 것이다. 이제 인류에게는 현재의 편안함을 위하여 기존의 가치에 따른 행동 양식을 계속하여 위기를 가속화 할 것인가, 아니면 불편을 감수하고 가치의 전환을 통해 생활 양식을 생태적으로 전환할 것인가를 결정해야 하는 순간에 도달하였다. 그러한 측면에서 도덕적 회심은 생태적 회개와 관련하여 실천적인 규범을 제시하는 역할을 한다.

지속 가능한 세상을 위해 자기만족을 희생하고 생태적 가치를 따라 생활양식을 전환하는 삶을 사는 것은 결국 자기 초월적 결단을 계속하는 개인이다. 이것은 인간의 내면에서

7) Ibid., “따라서 우리는 우리의 선택이 선택되거나 거부된 대상 못지않게 우리 자신에게 영향을 미치며, 스스로 무엇을 만들지 스스로 결정하는 것은 우리 각자에게 달려 있음을 스스로 발견하는 실존적 순간으로 이동한다.”

8) Ibid., 231.

진정으로 신하고 가치 있는 것이 무엇인가를 묻게 되는 도덕적 회심의 단계라고 할 수 있다. 이를 통해 생태적 회개를 사는 사람의 진정성은 그가 어떤 주거 양식과 음식, 교통 수단, 소비 패턴을 선택하는지의 문제와 함께, 가부장적 사고에서 벗어나 얼마나 친교적이며 자연과 공감하는 삶을 살고 있는가에 따라 드러난다. 도덕적 회심의 결과로 나타나는 ‘생태적 덕’이란 이러한 일상의 희생적이며 실천적인 삶을 통해 개발되고, 그의 회심한 삶이 이웃에게 영감을 주어 다른 사람 또한 새로이 전환되는 삶으로 초대하게 된다.

로너간은 신앙을 ‘종교적 사랑에서 탄생한 인식’⁹⁾으로 보았다. 사랑이 없는 상태로부터 초월자의 무조건적인 사랑을 인식하고, 그 사랑에 응답하여 자신을 초월자의 사랑에 일치시키는 과정을, 궁극적 관심(ultimate concern)에 사로잡혀¹⁰⁾ 무조건적으로 자신을 포기하게 되는 ‘초자연적 사랑에 빠지는’ 종교적 회심으로 보았다. 여기서 종교적 회심이란 하느님을 인식하는 그리스도인으로서의 ‘영적 회심’을 의미하는 것이지만, 로너간이 영적(spiritual)이라는 단어보다 종교적(religious)이라는 단어를 사용한 것은 다른 종교적 배경을 가진 사람들을 포함하여 보다 보편적 용어로 말하고 싶은 의도를 표현한 것으로 볼 수 있다.¹¹⁾ 종교적 회심을 통해 세계의 모든 가치들은 초월적 가치의 빛과 영향 안에 배치되어 지평의 전환을 유도한다. 특히 자연과 인간의 관계에 있어서, 종교적 회심은 인간 중심의 관점을 우주 만물의 창조주이자 초월자이신 하느님 중심으로 전환하도록 이끌으로써 생태적 회개의 관점에서 큰 의미를 갖는다. 이에 근거하여 피조물의 생태 중심을 넘어 삼위일체 하느님을 중심으로 하는 신학적 생태론으로 접근할 수 있게 된다.

신앙이 없으면 원천적 가치는 사람이고, 최종적 가치는 사람이 가져오는 인간 선이다. 그러나 신앙의 빛 안에서 원천적 가치는 신적 빛과 사랑이고 최종적 가치는 전 우주이다. 그러므로 인간 선은 모든 것을 망라하는 선에 흡수된다.¹²⁾

우주 만물은 하느님의 본성인 자기 초월의 열매이자 자기 계시이기도 하다. 창조주 하느님의 마음을 얻어 그 모양으로 창조된 인간은 세계를 창조주의 의지대로 보호할 사명이 있다는 의식을 갖게 되는 것은 종교적 회심을 통해 이끌어진다. 그런 측면에서 진정한

9) Lonergan, *Method*, 115.

10) Ibid., 240.

11) 변희선, 「버나드 로너간의 회심론에 관한 소고: 신학자의 회심과 신학함」, 광주가톨릭대학교 신학연구소, 『신학전망』, 125(1999.6), 35.

12) Lonergan, *Method*, 116.

인간중심주의 세계관의 극복은 피조물과 인간이 모두 동일한 권리를 갖는 생태중심주의로의 전환이 아니라, 신앙 안에서 피조물을 향한 하느님의 사랑에 궁극적 가치를 두는 영적/종교적 회심을 통해서 진정성을 획득할 수 있다.

1.2. 심리적 회심과 생태적 회개

심리적 회심(Psychic Conversion)은 로너간 연구자인 로버트 도란¹³⁾에 의해 부각된 개념이다. 문제에 관하여 질문하고 이해, 판단의 작용을 거치는 것은 지성의 작용이지만, 어떤 측면에서 우리는 감각을 통해서 감지하고 상상하는 것, 욕망과 공포, 기쁨과 슬픔을 수동적으로 겪게 된다. 우리의 정신에는 이러한 의식 자체의 민감한 흐름과 관련 있는 심리적 차원이 있음을 생각해 본다면, 심리적 회심에 관한 의미를 파악하는데 도움이 될 수 있다. 그것은 정서적인 자기실현을 의미하는 것과는 다른 것이다. 즉, 알아감의 과정인 지성적, 도덕적 활동에는 어떤 감각과 기억, 이미지, 정서, 내어줌, 연속되는 상호주관적 반응 등이 수반되며, 이들의 일련의 흐름을 심리적 작용이라고 할 수 있다. 어떤 질문을 던질 때, 그곳에서 발생하는 경험, 이해, 숙고, 판단의 과정에는 지성적 요소 뿐 아니라 감정적 차원 또한 존재한다. 그리고 그 질문에 만족스러운 대답에 도달할 때 또한 지성적 차원의 변화 뿐 아니라 답을 얻지 못해 혼란스러울 때와는 다른 어떤 정서적 차원의 변화도 수반된다. 도란은 의식으로 통합되는 이미지를 선택하는 전의식(pre-conscious) 정신의 작용에 주목하여, 무의식적으로 검열의 기능을 수행하게 되는 억압적 상태에서 탈피하여 진리와 선 및 의미를 추구하는 상태로 의식을 재정향(reorientation)하는 것을 심리적 회심이라고 파악하였다.¹⁴⁾ 즉 “심리적 회심이란 인지적, 도덕적, 종교적 존재로서 각성하고자 하는 지향과 감정적이고 상상적 요소가 있는 생명의 근본적인 운동 사이에서 의식의 연결을 설정하는 문제에 관한 것이다. 심리란 감각, 기억, 이미지, 감정, 의욕의 자발적이고 상호주체적인 반응의 흐름이며, 곧 그것은 지성적 도덕적 활동에 수반되어 발생하는 것이다.”¹⁵⁾

13) 로버트 도란(Robert Doran SJ)은 로너간이 자기 중심적 방식으로부터 보다 타자와 관련된 방식으로 전환하는 것으로 언급한 심리적 회심에 대하여 보다 깊이 있게 체계화하였다. 그의 저서로는 *Psychic Conversion and Theological Foundations*(1990), *Incarnation and Redemption*(2000), *Theology and the Dialectics of History*(2008) 등이 있다.

14) Ormerod-Vanin, "Ecological Conversion", 332,

지성적, 도덕적 회심의 과정에서 발생하는 반성적 통찰에 필요한 의식의 감각적 흐름은 두려움, 기쁨, 욕망 등의 이미지에 의해 방해받을 수 있다. 또한 사회적 차원에서 지성적, 도덕적 회심에 의해 극복해야 할 집단의 규범과 편견 또한 의식의 흐름을 왜곡한다. 즉 심리적 회심이란 이러한 내적 저항을 극복하는 것과 관련이 있다. 기본적으로, 특정하게 한정되어 고정된 폐쇄적 의식이나 행동양식 혹은 세계관으로부터 개방되어 자기 초월을 점진적으로 수행해가는 과정을 회심으로 이해한다면, 기술 지배의 패러다임 하에서 “고동치는 생명의 흐름, 생명의 움직임”과 같은 자연의 리듬과의 연결에서 소외를 경험하는 현대의 문화는 생태적 감수성과 관련된 심리적 회심에 주목할 필요가 있다.¹⁶⁾ 즉 심리적 자기 초월이 인간으로 하여금 우주와 자연과의 연결을 새롭게 구축하는 역할을 함으로써, 진정성 있는 지성적, 도덕적, 종교적 차원의 자기 초월의 회심에 이르는 기반을 제공하기 때문이다.

토마스 베리(Thomas Berry)가 우주 역사의 광대하고 경이로운 이야기를 통해 그 안에서 위대한 영을 통한 자연의 리듬을 발견할 수 있기를 원한 것은 인간과 자연의 관계가 역사를 통해 서로 밀접하게 연결되어 있다는 느낌을 회복하기 위한 것이었다. 우리가 인식하지 못하는 습관적인 것에 대하여 새롭게 주의를 기울임으로써, 계절에 따른 자연의 변화에서 경이를 발견하고, 꽃이 피는 순서를 기억하고, 농본주의 관점에서 땅에 관한 인식을 새롭게 하는 것 등 역시 심리적 측면에서의 생태적 회개의 요소가 되며, 이러한 친밀감의 회복은 지성적, 도덕적, 종교적 작용의 전반에 걸쳐 그 바탕이 된다.

『찬미받으소서』는 첫 항에서 성 프란치스코의 피조물의 찬가를 상기시키며 시작한다. “저의 주님, 찬미받으소서, 누이며 어머니인 대지로 찬미받으소서. 저희를 돌보며 지켜주는 대지는 온갖 과일과 색깔의 꽃들을 자라게 하나이다.”(LS 1) 이어서 2항에서 “이 누이가 지금 울부짖고 있습니다.”(LS 2)라는 말로 우리가 자연에 관한 무관심에서 돌아서서 자연의 고통을 느끼는 감수성을 회복할 것을 호소한다. 이것은 이어지는 위기의 원인에 관한 관찰(제1장), 판단(제2-4장), 실천(제5-6장)의 전제가 되며, 이러한 심리적 회심을 ‘순진한 낭만주의’라고 폄하하여서는 안 될 것이다.

15) Robert Doran, “What Does Bernard Lonergan Mean by ‘Conversion’?”, [https://lonerganresource.com/media/pdf/lectures/What Does Bernard Lonergan Mean by Conversion.pdf](https://lonerganresource.com/media/pdf/lectures/What%20Does%20Bernard%20Lonergan%20Mean%20by%20Conversion.pdf), (University of St Michael's College, Toronto, Ontario, Canada, 2011), 5.

16) Ibid., 5-6.

우리가 자연과 환경에 접근하면서 이러한 경탄과 경이에 열려 있지 못하고, 세상과의 관계에서 더 이상 형제애와 아름다움의 언어로 말하지 않는다면 우리는 즉각적 욕구를 주체하지 못하는 지배자, 소비자, 무자비한 착취자의 태도를 취하게 될 것입니다. 이와 반대로 우리가 존재하는 모든 것과 내밀한 일치를 느낀다면 절제와 배려가 곧바로 샘솟게 될 것입니다.(LS 11)

지성적, 도덕적, 종교적 회심의 전반에 걸쳐 알아감의 과정과 그에 관한 정서적 차원의 의식의 흐름을 연결하는 심리적 회심은 궁극적으로 내밀한 일치를 지향하는 것이다. 생태적 회개에 있어서 그것은 자연을 향한 친밀함, 감수성을 확장함으로써 창조주와의 일치를 추구해 가는 것이라고 할 수 있다.

1.3. 사회적 회심과 생태적 회개

일반적 회심의 과정이 그러하듯 생태적 회개 또한 사회적 차원에서의 가치의 전환을 포함한다. 로너간은 사회적 가치를 공동체의 기술적, 경제적, 정치적 측면에서 작용하며 사회 전체의 생명적 가치를 좌우하는 질서의 선(the good of the order)¹⁷⁾과 같은 것으로 보았다. 로너간의 회심론에서 사회적 회심은 도덕적 회심의 범주 안에서 사회적 가치의 측면으로 검토되었지만, 젤피는 회심을 개인적 주체의 전환 뿐 아니라 가난한 자, 소외된 자, 제도적 죄와 불의에 의한 희생자들에게 주목하는 사회정치적 영역을 분리하여 고찰하였다. 그는 “인간 경험의 다양한 영역에서 무책임한 태도를 벗어나 책임 있는 행동을 결정하는 것”¹⁸⁾을 회심으로 정의하며, 책임감이란 상황에 대한 응답, 자신의 행위가 적절한 것인가를 설명할 수 있는 것, 그리고 윤리적 규범을 실현하는 것의 의미한다고 보았다.¹⁹⁾ 그가 말한 사회정치적 회심이란 “사회조직을 무반성적으로 수용하던 태도로부터 다른 이들과의 연대 안에서 사회 경제 정치적인 구조와 정의롭지 못한 요소를 개혁하려는 노력에 투신하는 것”²⁰⁾이다. 즉, 그 시대가 의식적 무의식적으로 용인하고 있는 제도적 억압으로부터 사회적 연대를 통해 정의로운 삶을 위한 사회 구조적 전환을 시도하는 노력을 개인적 회심의 영역과 구별하여 파악하고자 한 것이다.

17) Lonergan, *Method*, 31.

18) Donald L. Gelpi, *Committed Worship: A Sacramental Theology for Converting Christians*, (Collegeville: The Liturgical Press, 1993), 17.

19) 심종혁, 「Donald L. Gelpi의 회심이론과 그 성격」, 서강대 신학연구소, 『신학과철학』, 13(2008), 8.

20) Gelpi, *Committed Worship*, 17.

오랫동안 회개 혹은 회심이란 죄의식을 기반으로 개인적 차원에서 발생하는 초월적 주체에 대한 인식에 한정되어 왔다. 그렇지만 회심의 진정한 의미는 알이감 및 심리적, 사회적, 영적 차원에서 현재의 여러 제한된 지평들을 벗어나 거룩함, 선행, 진리, 아름다움으로 재정향되는 주체의 근본적인 초월 작용으로 이해되어야 한다. 생태적 회개에 있어서 이러한 주체의 근본적인 변화가 없다면, 그것은 진정한 회심과는 거리가 먼 것으로 단지도 다른 자기 욕망의 확신이나 의식의 허영, 거짓된 치장에 불과할 것이다.

회심에 있어서 순서나 우열은 없지만, 한 종류의 회심은 다른 형태의 회심에 영향을 주어 전체적 회심의 상승을 촉진한다. 종교적 회심이 궁극적 가치를 향하도록 하는 도덕적 회심을 자극하거나 사회 정의를 위해 투신하는 사회정치적 회심으로 이끌기도 한다. 사실관계에 관한 지성적 회심이 심리적 회심에 의해 활성화 되어 도덕적 회심으로 진출하고, 진정성 있는 도덕적 회심과 사회정치적 투신이 초월자와의 관계를 상승시켜주는 종교적 회심으로 이끌기도 한다. 이러한 회심의 역동성은 생태적 회개에 있어서도 다르지 않다. 지성적 회심에 있어서 생태 위기에 관한 객관적 데이터와 논의를 인정하지 못하는 심리적 요인도 변화가 필요하지만, 생태 문제를 비과학적 이데올로기로 접근하는 것 또한 개방성을 기초로 하는 진정성 있는 회심의 의미를 되새겨 보아야 하는 부분이다. 인간중심주의에 관한 성찰이 곧바로 생태중심주의로의 전환을 의미하는 것이 아니다. 세계에서 하느님을 인식하고 예배하는 고유의 가치를 갖는 인간은, 영적/종교적 회심을 통해 모든 피조물을 향한 하느님의 생명 가치를 인식하고, 그 가치를 세계에 실현함에 있어서 연결되어 존재하는 모든 피조물 안에서의 인간의 책임에 관한 통찰을 이어가면서 회심의 진정성을 드러낼 수 있을 것이다.

우리는 결국 자신을 통해 진실함이 드러나기 때문에, 이 모든 것이 내가 살아가고 있는 일상에서 현장과 공동체를 통해 드러나지 않는다면 그것은 진정한 의미를 갖지 못한다. 프란치스코 교종의 회칙 『찬미받으소서』가 반포된 이래 다양한 실천이 현장에서 이루어지고 있다. 그에 관한 실천 사례를 생태적 회개의 눈으로 바라보며 그 역동성을 관찰해 볼 필요가 있다.

2. 생태적 회개의 상호 역동적 관계: 사례를 중심으로

『찬미받으소서』의 반포 이전에도 지구 환경 보존을 위한 교회의 노력이 있어왔지만, 회칙은 생태적 회개 차원에서 신자들이 더욱 창조보존을 위한 실천에 투신할 수 있는 근거를 제공했다. 교회의 공동체나 신자 개인 차원의 다양한 활동은 『찬미받으소서』를 실천한다는 종교적 동기를 갖고 있지만, 그 실천이 이루어진 장소는 우리의 일상 삶 한가운데이다. 그동안 생태적 전환을 실천한 신자들의 사례를 중심으로 그 안에서 발생한 다양한 회심의 형태를 지금까지 검토한 회심 이론에 비추어 살펴보는 것은 보다 생생한 현장의 상황을 보여줄 수 있을 것이다.²¹⁾ 이 작업은 모호하거나 간혹 오도되기도 하는 ‘생태적 회개’의 개념에 관하여, 경험함의 차원으로부터 이해함과 판단함의 단계로 전개하는 로너간의 인식 방법을 따라가면서 실제로 발생하는 회심의 유형들 간의 상호 역동적 관계를 살피는 것이 될 것이다.

2.1. 지성적 회심으로부터 도덕적, 종교적 회심으로

지성적 회심은 사실관계를 보다 명료화하는 통찰로부터 시작되어 그 이해방식의 패러다임이 전환되는 과정을 포함한다. 회심론에 있어서 가장 일반적인 역동적 관계는 사실관계의 이해방식에 관한 통찰과 관련된 지성적 회심으로부터 가치의 전환을 이루는 도덕적 회심으로 진출하는 것이다. 다음 사례는 이러한 회심의 발전 과정에 관한 전형적인 모습을 잘 보여주고 있다.

- a) 엄청난 에너지와 농약을 사용해서 작물을 재배하는 현대 농법을 바라보면서 그것이 지구도 병들게 하고 작물을 먹는 사람도 병들게 한다는 것을 알게 되었다..
- b) 이러한 깨달음 때문에 나 개인이라도 유기농 방식으로 작물을 키워야겠다는 생각이 들어서 텃밭 농사를 시작했다..
- c) 그러다가 경제 활동으로서 도시락 가게를 하는 것을 고민하다가 이왕이면 유기농 재료로 도시락을 만들면 좋을 것 같아 유기농 도시락 및 케이터링 사업도 하게 되었다. 그리고 조금씩 입소문이 나면서 올바른 먹거리를 주제로 강사 역할도 하게 되었다..(사례 1)²²⁾

21) 천주교서울대교구 평신도사도직단체 협의회는 2023년 가톨릭 환경상과 사도직 단체인 하늘땅물빛의 실천사례 공모를 통해 수집한 26가지 활동을 담은 『공동의 집 지구 살리기 실천 사례집』을 편찬하였다. 『공동의 집 지구 살리기 실천 사례집』, 실천사례집편찬위원회, (2023). 이하 『실천 사례집』.

22) 『실천 사례집』, 8-13.

발표자는 a)의 단계에서 지구 위기의 원인에 관한 통찰을 넓혀가며 패러다임을 바꾸어 가는 지성적 회심의 단계에 진입한다. 그 단계에서 발생한 통찰은 이어서 b)의 단계에서 가치 판단의 기준을 전환하여 보다 선한 가치를 향한 결단을 자극한다. c)의 단계는 그러한 도덕적 회심이 사회적 단계로 진출하는 모습이 자연스럽게 드러나고 있다. 특히 자신의 삶의 현장에서 생업과 맞물려 전개되는 모습을 통해 회심자의 진정성은 더욱 드러나게 된다. 나아가 올바른 먹거리에 관한 강사가 되어 자신의 경험을 타인과 나누려 하는 것은 개인의 회심이 사회적 회심의 관계로 확장되는 모습을 보여준다.

사례의 회심자는 도덕적 실천의 단계에 머물러 있지 않았다. 자신의 종교적 배경에 힘입어 자신의 통찰과 실천이 종교적으로 어떤 의미를 갖고 있는지에 관한 영적인 깨우침을 추구하게 된다.

d) 이런 나의 개인적인 고민과 노력 가운데 교황님의 「찬미받으소서」를 접하게 되었다. 그 책을 읽으며 우리 공동의 집을 보살피는 것이 얼마나 중요한지 다시 한 번 깨닫게 되었고 특히 내가 할 수 있는 작은 실천이 얼마나 가치 있는 일인지 깊이 깨닫게 되었다. 그 책을 읽으면서 먹거리를 건강하게 가꾸고 그것을 먹고 서로 나눔으로써 자연과 인간을 회복시켜 가는 데 일조하는 것이 나에게 주어진 사명이라는 것도 깨닫게 되었다...(사례 1)²³⁾

초월자를 인식할 수 있는 인간의 본성 안에 내재된 능력은, 자신의 삶과 행동이 초월자의 사랑 안에 머무는 것과 관련 있는지를 인식할 수 있는 가능성을 제공한다. 그러한 인식으로의 전환이란 어떤 특정한 행위 자체라기보다 그 사람의 특정한 행위를 일으키는 원인이 되는 것이다. 하느님의 사랑에 머무는 것으로 전환하는 종교적 회심에 관하여, 로너간은 이것이 신학의 범주에서 성화 은총(sanctifying grace)에 의한 역동적 상태에 의하여 발생하는 것이라고 설명하였다.²⁴⁾ 즉 종교적 회심은 하느님의 선물인 은총에 의해 발생하여 인간 의식에 뿌리를 내리는 것이며, 그로 인해 그 사람은 자신이 선택하는 행위에 있어서 종교적 열망으로 주체를 강화시키게 된다. 내가 하는 작은 실천이 하느님 안에서 가치 있는 것이라는 깨달음은 생태적 실천을 자신에게 주어진 소명으로 인식하게 된다. 그것은 다시 도덕적 회심과 지성적 회심을 강화시키며 삶과 행동이 더욱 진정성 있게 되도록 고무하게 된다.

23) Ibid. 8-13.

24) Lonergan, *Method*, 289.

한 사람의 변화 과정을 보여주는 다음의 사례는 이와 같은 회심의 역동적 관계를 보여주고 있다.

- a) 9주간의 생태영성학교 교육은 나에게 큰 충격이었다. 평소 어느 정도 느끼고는 있었으나, 교육을 통해 지구온난화, 기후 위기, 생태문제가 무척 심각함을 확인하고 정말로 지구가 병들고 있음을 깨달았다..
- b) 도심지의 하천은 주민들의 삶에 크게 영향을 미치고 있다.. 시민들의 공간이요, 자연과 함께하는 곳인 하천을 살리는 활동이 중요한 이유이다..
- c) 지구 위기와 공동의 집에 대한 교황님의 회칙은 잔잔한 내 마음에 물결을 일으켜 환경 문제에 깊이 뛰어들게 만들었던 것이다. 매주 동영상 시청하고 소감을 적으면서 그동안 내 개인적 삶이 스쳐 지나갔다. 회개와 반성의 시간이 된 것이다..
- d) 하늘땅물벌의 대면 모임이 제한되는 가운데, 자연과 함께하는 기도 모임을 하기로 했다. 자연은 늘 우리와 함께하고 있다. 자연에 대한 감사와 고마움을 전하고 벌들이 함께 지구 위기, 기후 위기를 극복하려는 마음에서 신성한 공기를 마시고 쓰레기도 줍고 함께 기도하는 시간을 가졌다..
- e) 6주간의 ‘찬미받으소서 활동가 심화교육’을 수료하고, 행동으로 생태운동을 실천하는 것의 중요함을 깨달았다. 그래서 하천 정화 활동, 삼척 석탄화력발전 반대 시위, 광화문에서의 가톨릭 금요기후행동, 사순시기 거리 십자가의 길 등 다양한 활동을 시작하였다..(사례 4)²⁵⁾

이 사례에는 문제를 인식하게 되는 a)로부터, 생활의 주변에서 실천을 결단하게 되는 b)의 단계를 거쳐, 종교적 계기가 생태적 회개를 이끌게 된 c)의 단계까지의 흐름은 앞선 사례와 유사한 역동성을 보이지만, 그 바탕이 되는 정서적 차원이 종교적 회심의 동기에 의해 더욱 강화되고 자연을 통한 생명의 리듬과 상호연결성을 의식하는 심리적 회심이 d)의 단계에서 드러나고 있다. 특히 e)의 단계는 지성적·도덕적·종교적·심리적 생태적 회개가 공동체의 사회적 가치를 위해 연대하는 사회정치적 회개로 이어지는 변화의 흐름을 보여준다. 이와 같은 순서의 흐름은 미세플라스틱 문제를 인식하고 플라스틱을 사용하지 않는 수세미를 만들어 보급하는 활동을 한다거나²⁶⁾, 쓰레기 소각장을 방문한 경험이 재활용을 위한 분리수거와 수질 개선을 위한 EM 보급 활동으로 이어진 것²⁷⁾ 등 많은 경우에 있어서 발생하는 자연스러운 흐름에 해당된다.

25) 『실천 사례집』, 23-27.

26) Ibid., 28-30.

27) Ibid., 60-68.

로너간은 회심에 관한 설명해 있어서 주로 지성적, 도덕적, 종교적 회심의 순서로 설명을 전개하였다. 그것은 위의 사례와 같은 순서의 흐름이 ‘관찰-이해-판단’으로 이어지는 인식의 흐름과 자연스럽게 어울린다고 생각했기 때문일 것이다.

2.2. 종교적 회심으로부터 도덕적, 지성적 회심으로

그렇지만 회심이 항상 지성적-도덕적-종교적 단계로 전개되는 것은 아니다. 로너간 또한 자신이 전개해 온 회심의 유형에 관한 해설의 순서와는 다르게, 발생 순서에 있어서는, 꼭 필수적이지는 않더라도, 종교적 회심의 열매로 도덕적 회심이, 종교 도덕적 회심의 열매로 지성적 회심이 일어나는 것이 보다 통상적이라고 보았다.²⁸⁾ 이와 같은 사례는 특히 이미 종교적 배경을 갖고 있는 사람에게 있어서 두드러지게 나타나고 있으며, 다음의 사례에서 볼 수 있듯이 많은 경우 생태적 회개에 관한 동기가 종교적 깨우침에서 비롯됐음을 알 수 있다.

- a) 하느님께서 세상을 창조하시고 보시니 참 좋았다 하시며 인간에게 세상을 다스리고 사랑하라고 하시었다. 그러나 인간은 자연을 사랑하기는커녕 오히려 착취하고 훼손하였다. 자연을 사랑하지 않고 하느님과 이웃을 사랑할 수는 없다.(사례 6)²⁹⁾
- b) 하느님께서 맡기신 이 땅, 우리 삶의 환경을 보존하는 것이 그리스도인인 우리의 사명임을 생각할 때 본당에서 실천할 수 있는 효과적인 방법 중 하나가 친환경 에너지인 태양광을 적극 활용하여 핵발전이나 화력발전에서 나오는 전기 사용을 줄이는 것이다.(사례 13)³⁰⁾
- c) 하느님께서 우리에게 선물로 주신 자연의 아름다움에 감사하면서 자연이 가진 생명력을 담은 식재료를 가지고 좋은 음식을 만들어 먹자는 것이 출발점이 되었다. 처음에는 공동체가 함께 텃밭을 가꾸거나 전통 음식을 만들어 먹으면서 즐거워 했는데 ‘이런 기쁨을 우리끼리만 누려서 될까, 하느님께서 우리들에게 뭔가 말씀하시는 것이 있지 않을까’라는 고민이 생기게 되었다.(사례 14)³¹⁾
- d) 생태적 삶으로의 전환은 인간이 자연과 맺은 관계, 나아가 하느님과 맺은 관계를 회복하는 과정이므로 농촌으로 귀향, 귀촌하는 것은 중요한 일이라고 본다. 나는 천주교 생태사도직

28) Bernard Lonergan, “Bernard Lonergan Responds,” *Foundations of Theology* ed. Philip McShane, (Dublin: Gill and Macmillan, 1971), 233-34.

29) 『실천 사례집』, 31-37.

30) Ibid., 69-73.

31) Ibid., 74-80.

‘하늘땅물벗’의 회원으로서, 어릴 때 살던 고향으로 귀향하여 시골살이를 한 지 만 2년이 되어 간다.(사례 25)³²⁾

사례 a)의 경우 성경의 창조 이야기로부터 얻어진 깨우침에 의해서 ‘생태적 죄’를 인식하였다. 그러한 회개가 “물질적 풍요에 편승해서 편리만 추구하는 시대사조를 거슬러 살아야 한다. 경제발전만으로 행복한 선진국이 되지 않으며 자연 훼손과 환경 파괴가 없는 사회를 만들어야 질적인 삶을 누릴 수 있다.”는 가치의 전환을 가져왔다. 종교적 회심은 하느님과과의 사랑에 머무는 가운데 세상에서의 소명을 발견하게 된다. b)의 사례는 생태적 전환을 위한 태양광 발전을 생태적 실천이 필요한 교회와 그리스도인의 사명이라는 측면에서 인식한다.

한편 신자로서 평신도 공동체 삶을 사는 모임인 c)의 사례는 하느님을 향한 감사와 찬미라는 영적 동기가 사회적인 먹거리 운동, 아이들을 위한 생태교육, 아나바다 운동, 리필숍 운영 등으로 확대된 사례이다. 이 공동체는 사회적 활동을 더욱 넓혀 새만금 살리기 운동, 기후정의행진 등과의 연대로까지 넓혀나간다.

d)의 사례는 하느님 및 자연과 올바른 관계 맺음을 추구한 종교적 회심이 귀촌과 지역 사회 운동을 결심하게 된 동기가 되었다. 그러나 단순히 자신의 고향으로 돌아와 묻혀 사는 것이 아니라, 강력한 회심의 체험은, 마을 가꾸기 운동, 흙커밍데이 이벤트, 마을 운동가 모임 발족, 귀향 귀촌 운동 등을 전개하며 사회적 활동을 넓혔다. 이처럼 삶의 방식에 있어서 커다란 결단이 요구되는 회심의 경우는 ‘지성적·도덕적·종교적’으로 상승해 가는 경우보다 종교적 회심에서 비롯된 가치의 변화가 훨씬 효과적으로 작용하고 있음을 알 수 있다.

2.3. 심리적 회심과 사회적 회심

생태적 회개의 전반적 과정에 걸쳐서 지성적 작용과 정서적 작용을 연결하는 심리적 회심은 자연에 대한 감수성의 회복과도 밀접한 관련이 있으며, 인간은 몸과 마음과 영으로 이루어진 복합적인 존재로서 통합적으로 접근하여야 한다는 믿음에 기반을 둔 것이다. 아래의 사례로부터 우리는 일상의 삶에서 자연뿐 아니라 버려지고 소외된 것들과의 연결

32) Ibid., 134-140.

이 끊어진 상태에서 정서적 친밀감과 유대감을 통해 일상에서 말을 걸거나 만남을 의도함으로써 단절로 부터 연결을 재구축하는 모습을 볼 수 있다.

a) 감쪽자나 토마토 꼭지를 보면 반짝반짝 별들이 미소를 짓는 것 같고 감 씨에서는 아기 예수님이 빙그레 웃고 있는 성탄 구유가 보인다. 돌, 나무 열매 껍질 조가비, 마른 풀, 하드바 막대, 나뭇가지와 잎사귀, 원두커피 가루 찌꺼기, 심지어 다 지난 달력 종이, 각종 씨앗 안에 서도 다른 의미들이 말을 걸어온다..(사례 3)³³⁾

b) 자연물과 재 활용품들에게서 떠올려지는 이미지들은 나의 손을 거쳐 이야기를 담고 있는 하나의 작품으로 태어난다. 사람들 눈에 보이지 않는, 그래서 무심코 지나치고 버려지는 것들을 그냥 지나칠 수 없는 마음은 하나님께서 나에게 선물로 주신 소명이 아닌가 하는 생각을 한다. 세상 사람들에게 버려지는 것들이 사랑과 기쁨을 선사하는 선물이 될 수 있도록 나를 도구로 써 주시는 하나님께 감사드릴 뿐이다.(사례 3)³⁴⁾

c) 노인 공경의 차원에서 전의 요셉의 집을 방문하여 건물 대청소를 하고 어르신들 발맞사지와 어르신들의 말벗을 해 드리는 봉사를 하였다.. 지체부자유 학생들을 매월 1주 방문하여 대청소 및 분리수거를 해 주고.. 이를 통해 장애우에 대한 편견을 극복하고 다른 사람을 이해할 수 있는 기회를 가질 수 있었다.(사례 12)³⁵⁾

심리적 회심은 감정적 편견의 극복과도 관련된다. 찌꺼기, 쓰고 버리는 폐기물은 무의식 적으로 더러운 것으로 인식되지만 그것은 단순히 쓰레기를 줍는 것에서 나아가 이야기를 담고 있는 작품으로 승화하는 깊이를 보여준다. 또한 자연과의 관계를 재정립하는 마음은 어린 학생들이 노인과 장애인에게 봉사하고자 하는 마음으로 확장되어 무의식적으로 단절되어 있던 모든 편견들로부터 놓여나는 마음의 재정향을 얻게 된다. 심리적 회심은 로니간이 지성적-도덕적-종교적 자기 초월의 과정으로 파악한 다양한 회심과 더불어 잔-산-미 차원에서 회심의 진정성을 달성하기 위하여 필수적인 것이라고 할 수 있다.

자기 이외의 타자에 대하여 더 큰 개방성으로 진출하는 심리적 회심은 개인의 행동에 대한 책임감과 함께 공동선에 대한 더 큰 헌신을 불러옴으로써 사회적 회심으로 진출하게 된다. 즉 사회적 회심은 개인에게서 발생하지만 사회적 연대로 확장하는 것을 의미하며, 무반성적으로 사회 체도를 받아들이던 태도로부터 다른 이들과의 사회적 연대를 이루

33) Ibid., 20-22.

34) Ibid., 20-22.

35) Ibid., 12. 지구를 지키는 청소년, '라운제나'. 60-68.

어 불의한 구조를 개혁하려는 노력에 투신하고자 하는 것이다.³⁶⁾ 생태적 회개에 있어서도, 개인의 지성적 회심의 결과 위기의 원인이 구조적인 사회 문제와 연관되어 있다는 인식에 도달하게 되면서 생태정의 차원에서의 도덕적 회심이 사회적 가치로 이어지는 것이 일반적이며, 이 과정에서 개인의 심리적 회심은 진정성을 갖기 위한 필수적인 요소가 된다. 아래의 사례들은 생태적 회개가 사회적 차원으로 확장된 구체적인 모습을 보여준다.

- a) 지역에서 자체 발전하는 방법은 발전소나 송전탑의 건설로 인한 현지 주민의 고통을 분담하는 길이기도 하다. 비용이나 경제성을 따지기에 앞서 미래 세대를 위해 더 이상 지구 자원을 약탈하지 않고 보전하는 것도 시급한 일이다.(사례 13)³⁷⁾
- b) 새만금 지역을 수시 방문하여 지역 환경 단체들과 새만금 갯벌 걷기도 하였고 타 가톨릭 단체들과 함께 삼보일배에도 참여하였다. 새만금 반대 서명운동도 기획하여 진행하였다.. 최근 심각해진 기후 변화 관련해서 진행되고 있는 각종 기후 정의 행진에도 참여하고 있다.(사례 14)³⁸⁾
- c) 하천의 수질 개선을 위해 EM으로 흙공을 만들고 10일 후에 갑천에 던지는 행사를 하는 등 환경 정화 운동을 하고 있다.(사례 12)³⁹⁾
- d) 하천 정화 활동, 삼척 석탄화력발전 반대 시위, 광화문에서의 가톨릭 금요기후행동, 사순 시기 거리 십자가의 길등 다양한 활동을 시작하였다.(사례 4)⁴⁰⁾

자신이 살아가고 있는 현장에서의 구체적 참여란 어떤 구호보다도 강력하게 진정한 존재의 변화에 기여한다. 위의 사례들은 생태 문제를 인식하고 가치를 전환하기 시작한 개인이 자신과 관련된 생활 터전에서 공공의 하천을 돌보고, 화력발전의 문제를 알리고, 종교적 행사를 사회적 차원에서 거행한 모습을 보여준다. 모든 종류의 회심은 서로 다른 형태의 회심에 정보를 제공하거나, 행동을 위한 가치를 자극하거나 생기를 불어넣는 방식으로 서로 영향을 주고받으며 발전해 간다. 특히, 사회적 회심은 개인의 회심을 보편적 도덕의 지평으로 끌어가며 공동체적 존재로서 인간에게 회심이 진정한 의미를 갖출 수 있도록 인도한다.

36) 심중혁, 「Donald L. Gelpi」, 10.

37) Ibid., 69-73.

38) Ibid., 74-80.

39) Ibid., 60-68.

40) Ibid., 23-27.

3. 『찬미받으소서』와 생태적 회개

『찬미받으소서』는 하느님이 지구에 선사하신 재화가 인간에 의해 손상을 입고, 그 결과 프란치스코 성인이 누이라고 지칭한 대지가 지금 울부짖고 있다는 말씀으로 시작한다. 그것은 “죄로 상처 입은 우리 마음에 존재하는 폭력”에 의한 것이며, 흙과 물과 공기와 모든 생명체의 병리 증상에도 드러나 있는 그 폭력으로 인해 “땅은 탄식하며 진통을 겪고 있습니다”(LS 2)라는 인식에 의해 환경 파괴를 인간의 죄와 분명하게 연결하고 있다. 회칙은 이 파괴를 “우리 자신과 하느님을 거슬러 저지른 죄”(LS 8)라고 보았다. 죄는 회개를 요구한다. 특히 공동의 집인 지구를 파괴한 죄는 진정한 회개를 통해 “생태적 덕목들”(LS 88)을 육성할 필요가 있으며, “확고한 덕을 기르는 것에서 시작할 때에 비로소 사람들이 생태적 사명에 헌신할 수 있다.”(LS 211)고 회칙은 제안한다. 이러한 덕의 육성이란 진정한 회심의 과정을 통해 이루어지는 것이다.

3.1. 회심론과 『찬미받으소서』

지성적 회심

『찬미받으소서』는 1장(17-61항)의 내용을 통해 이 시대에 벌어지고 있는 생태 위기에 관한 시대적 징표를 기술하며 “많은 과학적 연구는 최근 수십 년간의 지구 온난화가, 대부분 인간 활동의 결과로 배출되는 온실가스.. 때문에 주로 발생하게 되었다는 사실을 보여줍니다.”(LS 23)라고 언급하며 과학적 탐구 방식이 세계의 올바른 인식을 위하여 중요한 도구로서의 역할이 있음을 긍정한다. 그것은 인간중심 패러다임의 문제점이 과학적 사실로도 입증되고 있음을 언급한 것이다. 이어서 회칙은, 우리가 경험하고 있는 과학적 사실을 온전하게 이해하기 위하여 “과학과 종교는 각자의 고유한 현실 접근 방식으로 서로에게 생산적인 진지한 대화를 나눌 수 있습니다.”(LS 62)라고 지적하고 있다. 이 부분에서 회칙은 기술 지배 사회의 사실 관계의 인식 패러다임의 문제점에 관하여 조심스럽게 이야기를 꺼내며 초월적 창조주를 의식하는 종교적 접근 방식과의 대화를 제안한다. 회칙이 강조하고자 하는 것은 현대 세계의 많은 문제점이 “무엇보다도 개인의 삶과 사회의 기능을 좌우하는 인식의 패러다임에 따라 과학과 기술의 방법론과 목적을 설정하려는 경향에서 비롯” (LS 107)되는 것이라는 점이다. 생태 위기의 근본 원인이 과학과 관련된 인

식론 즉 기술 지배 패러다임과 관련이 있으며, 그러므로 패러다임의 근본적 전환이 필요함을 강조하는 부분에서 지성적 회심이 요구된다. 이는 생태적 회개에 있어서 사실관계에 관한 명확한 통찰을 위하여 인식 패러다임의 전환과 관련된 지성적 회심의 방향을 제시한 것으로, 그동안 일방적이었던 기술 지배 패러다임이 창조주를 의식하는 종교와 대화를 통해 사실 관계의 인식 방법에 관한 상호보완성을 증진하기를 원한다는 뜻으로 이해할 수 있다.

도덕적 회심

인간의 느낌은 가치와 그 가치에 관한 선호의 정도에 따라 반응한다. 로너간은 이러한 가치를 상승하는 순서에 따라 생명적, 사회적, 문화적, 개인적, 종교적 가치로 구별하였다.⁴¹⁾ 『찬미받으소서』는 생태적 회개의 측면에서 이러한 다양한 단계에서의 가치의 전환을 제시한다.

생명의 가치에 관하여, 먹이 사슬 안에서 발생하는 쓰레기의 유독성과 그 유독 물질이 몸속에 축적되는 문제를 구체적으로 지적하며(LS 21), 환경 파괴로 인한 오염과 기후 변화는 “가장 가난한 이들의 건강에 광범위한 악영향을 끼쳐서 수 많은 사람들이 일찍 사망하게”(LS 20)되는 원인이 된다는 인식으로 전개된다. 이것은 생명의 가치가 개인적 차원 뿐 아니라 사회적 차원을 포함한다는 인식을 갖는 것이다. 그러므로 교회가 우선적 가치로 선택하는 가난한 사람들이 환경적 불의에 취약하게 노출되고 있다는 인식과 함께, 양질의 음용수를 마실 수 있는 조건이란 생명을 위한 보편적 권리⁴²⁾임을 강조한다.(LS 27-31)

프란치스코 교종은 “지구의 부르짖음과 가난한 이들의 부르짖음 모두”(LS 49)를 들어야 한다고 촉구한다. 둘 모두 우리의 과소비의 결과로 기본적인 생명력에 어려움을 겪고 있기 때문이다. 인간에 의한 착취가 광범위하게 자행된 지구의 자연 자원을 교회의 우선적 가치인 ‘가난한 자’의 범위에 포함함으로써, 인간을 중심으로 하던 ‘가난한 자’에 관한 인식은 모든 피조물을 포함하는 차원으로 전환한다. 기후 변화가 그 위기에 적응하지 못하는 동식물에 영향을 주고 결국 가난한 지역 주민의 생존 수단을 위협한다(LS 25)는 인

41) Ibid., 31.

42) “물에 대한 접근권은 본질적이며 보편적인 인권”(LS 30).

식은 단지 인간 생명의 가치문제에 집중하는 것과는 다르다. 그것은 “모든 피조물은 서로 연결되어 있기에 사랑과 존경으로 소중히 다루어야”(LS 42)하며, 생태계에 있어서 생물 다양성의 감소(LS 32-42)는 모든 피조물에 영향을 준다는 인식으로 확장되고 있다.

회칙의 중요한 특징 중 하나는 인간이 초래한 생태 위기의 근원에 있어서(LS 101-106) 그 배경이 되는 문화적 차원에 주의를 기울인다는 것이다. 회칙은 개인의 삶과 사회의 기능을 좌우하는 인식의 패러다임이 과학 기술의 방법론과 목적을 따라 설정되는 경향(LS 107)을 일컫는 기술 지배적, 기술적, 혹은 기술-경제적 패러다임이라고 부르는 것을 규명하고 있다. 회칙은, 이 기술 지배적 문화가 개인의 삶과 사회의 기능 뿐 아니라 “정치와 경제를 지배하고자”(LS 109)하는 경향을 가지며 “소비의 자유를 누리는 한 자신이 자유롭다고 믿도록”(LS 203)하는 문화를 형성한다고 믿고 있다. 이러한 문화는 세상을 하나의 커다란 기계로 생각하도록 사고를 이끌고 인간 이외의 자연을 정신적 가치가 제외된 도구적 존재로 보는 것이 당연하다는 느낌을 갖도록 한다는 점에서 현대의 실질적 무신론 문화를 비판하고 있다.

회칙은 ‘문화 생태론’이라는 용어를 사용하여 토착 공동체의 문화 전통에 각별한 가치를 두고 관심을 기울일 것을 제안한다.(LS 146) 땅은 상품이 아니라 하느님과 그곳에 묻힌 조상들의 선물이므로 그곳에 살고 있는 이들의 정체성과 가치를 결정짓는 거룩한 자리로 인식하여야 한다. 그러한 문화는 “더 큰 책임감, 더 강한 공동체 의식, 특별한 보호 능력, 더 많은 창의력, 자기 땅에 대한 깊은 사랑을 이끌어 낼 수 있다.”(LS 179)고 보았다. 프란치스코 교종은 “다른 시각, 사고방식, 정책, 교육 계획, 생활양식, 영성”(LS 111)을 갖는 생태 문화로의 전환을 통해 기술 지배 패러다임의 문화에 대항할 필요가 있으며, 이것을 인간의 ‘과대망상’으로 잃어버린 중요한 가치를 되찾는 “대담한 문화적 혁명”(LS 114)으로 제시함으로써, 문화적 가치와 연관된 도덕적 회심을 강조하였다.

종교적 회심

프란치스코 교종은 인간과 모든 피조물의 보편적 친교와 친밀함의 깊이를 강조하기 위해 복음의 기쁨에서 다음과 같이 말하고 있다.

“하느님께서 우리 육신을 통해서 우리를 둘러싼 세상과 긴밀하게 결합시켜 주셨습니다. 그 리하여 우리는 토양의 사막화를 마치 우리 몸이 병든 것처럼 느끼고 동식물의 멸종을 우리

몸이 떨어져 나가는 것처럼 고통스럽게 느낍니다.”(LS 89/EG 215)

육화하신 그리스도를 하나의 인간 개체로 육화하신 것으로만 이해할 것이 아니라, 물질과 문명 및 정신을 통해서 세상과 불가분하게 연결되어진 인간 조건을 통하여 이미 세상의 모든 생명과 물질로 육화하신 것이라는 그리스도론의 확장은 우리로 하여금 자연 세계의 거룩함을 인식하도록 돕는다.⁴³⁾ 생태적 회개는 모든 피조물의 거룩함을 받아들이고 자연 안에 현존하시는 하느님을 발견하도록 도우며 하느님의 구원 계획에 모든 피조물을 포함하여 인식한다. 이것은 하느님과 깊은 사랑에서 출발하는 것이라는 점에서 인간을 위한 환경 보호나 단순한 생태감수성과는 다르다.

『찬미받으소서』는 아시시의 성 프란치스코를 하느님과 사랑의 충만함에서 비롯하여 자연과의 친밀함과 가난한 생활 양식을 실천한 최고의 모델로 제시하고 있다. 그의 삶이 야말로, 피조물에 대한 순진한 낭만적 태도가 아니라 하느님을 향한 종교적 회심이 자연에 대한 관심과 가난한 사람을 향한 정의 그리고 사회에 대한 헌신과 불가분하게 연결되어 있음을 보여주고 있으며, 진정한 인간다움을 실현한 것이라고 보았다.(LS 11) 더 큰 자기로의 초월과 진정성을 기반으로 한 종교적 회심은 우리의 무감각한 소비 패턴과 버리는 문화를 비롯한 삶의 양식을 바꾸는데 있어서 ‘불편함’을 감수하는 자기희생에 기꺼이 도전하는 결단을 내리게 함으로써, 신앙의 프락시스 차원으로 발전하는 생태적 회개를 이끌게 된다.

『찬미받으소서』는 ‘생태적 회개’(LS 216-21)를 통해 종교적 회심 차원에서의 생태적 회개의 주제를 명시적으로 표현하였다. 생태적 회개가 “예수님과 만났을 결실”(LS 217)에 기인한다는 부분에 주목하여 그것이 그리스도교 안에서만 유효한 것으로 주장할 수 있지만, 그러나 “교회 안에서 영성은 육체나 자연 또는 세상의 실재에서 분리되지 않고 오히려 우리를 둘러싼 모든 것과 일치를 이루며 그 안에서 그와 더불어 살아가는 것”(LS 216)이라는 언급에서 알 수 있듯이, 회칙의 전반적 맥락은 회개의 차원을 일상 안에서의 삶과 연결된 보편적 영역에 적용되는 개념으로 이해하고 있다. 그러한 회개는 자신의 죄와 악습, 태만을 인정하는 내적 변화로서의 회개(LS 218)뿐 아니라, 다른 피조물과 분리되어 있지 않고 우주적 친교를 이루고 있다(LS 220)는 의식을 수반하는 것이다. 또한 종교

43) 홍태희, 「깊은 육화와 생태 사도적 실천」, 『신학과 철학』, 41(2022.8), 73-98.

적 회심은 “모든 그리스도인이 회개의 이 차원을 분명히 드러내어, 우리가 받은 은총의
 힘과 빛이 다른 피조물과 우리를 둘러싼 세상과 맺는 관계에서도 펼쳐지기를 바랍니다.”(LS 221)라는 권고와 같이 도덕적 회심과 지성적 회심의 주요 동기로 작용할 수 있다.

사회적 회심

『찬미받으소서』는 특별히 지구를 포함한 생태 공동체 전체의 생명적 가치가 위협받고
 있는 상황을 생태 정의 차원에서 인식한다. 공동의 집으로 지칭한 지구의 모든 피조물이
 적절하게 살기 좋은 환경에서 보존되어야 한다는 점에서, 생태적 관심을 포함한 사회적
 차원의 회심이 생태적 회개의 의미에 포함되어야 한다. 그것은 기술, 경제, 정치, 그리고
 종교 기구의 정책이 환경에 끼치는 영향에 관하여 주의를 기울이는 것, 기후 위기에 관한
 세계 기구들의 정책에 동참하도록 정치적 의견을 피력하는 것, 재생 에너지와 같이 환경
 에 영향을 적게 미치는 적정 기술을 개발하고 적용하는 것, 화석연료에 대한 의존과 환경
 에 나쁜 영향을 주는 기술은 멀리하는 것 등을 포함한다. “생태적 회개는 공동체의 회개
 이기도 합니다.”(LS 219)라는 말로서 사회적 회심이 생태적 회개의 중요한 구성요소를
 명확히 하고 있다.

특히 국가별 탄소중립 목표와 기한을 국제사회에 제출하도록 한 ‘기후변화협약 당사국
 총회’의 권고와 재생에너지로 모든 전력을 충당하겠다는 기업의 자발적 약속 등 탄소중립
 에 관한 국제적 실천들을 고무함으로써 사회적 영역에서 생태적 전환이 현대 사회의 우
 선 가치가 되도록 촉구하고 있다. 2020년 12월 교황청과 바티칸 시국은 2050년 탄소중립
 달성을 달성하겠다는 사회적 약속을 한 바 있으며, 수원교구는 2030년까지 교구 내 모든
 본당의 에너지를 재생에너지로 자립하겠다는 비전을 선포하고 매년 2,000KW의 태양광
 발전소를 추진하고 있는 것 등은 교회가 사회적 차원에서의 생태적 회개를 실천하는 진
 정성을 보이는 것이라고 할 수 있다.

3.2 생태적 회개의 범위

교종은 회칙의 216-221항에서 ‘생태적 회개’를 명시적으로 서술하고 있다. 그것은 “예수
 님과의 만남의 결실이 그들을 둘러싼 세상과의 관계에서 온전히 드러나도록 하는 것을 의미
 합니다.”(LS217)라고 설명한다. 종교적 의미를 갖는 생태적 회개는 삶의 변화의 근원을 예수

님과의 만남에 둔다. 그 만남의 결실로 우리 자신을 둘러싼 세상과의 관계를 회복하여 피조물을 대하는 방식에 있어서 전환을 가져오는 것, 그것이 『찬미받으소서』가 전하는 생태적 회개의 고유성이라고 할 수 있다. 그렇지만, 생태적 전환이 단지 그리스도인만의 문제가 아니라는 것은 회칙의 큰 주제 중 하나인 통합생태론을 통하여 드러난다.

회칙은 현대의 인간이 인식과 가치를 전환해야 할 이유를 20-52항에서 시대의 표징을 통해 구체적으로 제시하고 있다.

“가장 가난한 이들의 건강에 광범위한 악영향을 끼쳐서 수많은 사람들이 일찍 사망하게 된다.”(LS 20),

“쓰레기와 더불어 유해한 폐기물에서 나오는 오염 물질에 대해서도 생각해 보아야 합니다.”(LS21),

“기후 변화는 세계적 차원의 문제로 환경, 경제, 정치, 재화분배에 심각한 영향을 미치고 있습니다.. 안타깝게도 온 세상에서 벌어지는 이러한 비극에 대한 무관심이 만연하고 있습니다.”(LS 25),

“안전하게 마실 수 있는 물에 대한 접근권은 기본적인 보편적인 인권”(LS 30)

이러한 표징을 단지 인간에게 닥친 인간을 위한 문제로 인식하여서는 안 된다. “모든 피조물은 서로 연결되어 있기에 사랑과 존경으로 소중히 다루어야”(LS 42)하며, 생태계 전체에 있어서 생물 다양성의 감소(LS 32-42)는 피조물 모두에게 영향을 주는 것이다. 특히 인간만을 생각한 쓰고 버리는 문화는 지구 생태계의 생명력에 어려움을 초래하고 있으며, 그러므로 우리는 “지구의 부르짖음과 가난한 이들의 부르짖음 모두”(LS 49)에 귀를 기울여야 한다고 촉구한다.

교종은 회칙에서 “육체나 자연 또는 세상의 실재에서 분리되지 않고 오히려 우리를 둘러싼 모든 것과 일치를 이루며 그 안에서 그와 더불어 살아가는”(LS 216) 영성의 필요성을 언급한다. 이러한 전환은 “자신의 죄, 악습, 태만의 인정 그리고 참된 회개와 내적 변화”(LS 218)로 이끌며, “다른 피조물과 분리되어 있지 않고.. 우주적 친교를 이루고 있다”(LS 220)는 의식을 수반하는 것이다. 또한 “모든 그리스도인이 회개의 이 차원을 분명히 드러내어, 우리가 받은 은총의 힘과 빛이 다른 피조물과 우리를 둘러싼 세상과 맺는 관계에서도 펼쳐지기를 바랍니다”(LS 221)라고 밝힘으로써, 생태적 회개란 개인의 내적 의식과 영성의 변화만이 아니라 사회적 우주적 차원을 포괄하여 확장되는 인식과

가치 지평의 전환임을 밝히고 있다.

『찬미받으소서』가 그리스도교 신앙의 종교적 차원에서 생태적 회개를 제기하였지만, 그것을 특수한 종교의 감수성이나 지식 혹은 가치에 한정한 것이 결코 아니라는 점은 분명하다. 생태적 회개는 종교적 차원뿐 아니라, 자연을 대하는 태도의 변화를 비롯하여 인식 지평의 변화와 가치 판단의 변화를 모두 포함하는 도덕적, 지성적, 심리적, 사회적 회심의 전인격적인 차원에서 작용하는 것이라고 할 수 있다.

나가기

신약성경에서 회개를 의미하는 단어로 자주 사용된 명사 ‘메타노이아’(μετάνοια)와 동사 ‘메타노에오’(μετανοέω)는 단순한 참회와 마음의 변화 그 이상을 의미한다. 루가복음과 사도행전에서 두드러지게 언급되는 메타노이아는 그리스도를 향한 유대인과 이방인의 ‘돌이킴’, 즉 전인격적인 방향 전환을 의미하는 것이다.⁴⁴⁾ 그것은 마음의 돌아섬을 포함하여 새로운 눈으로 세계를 바라보는 생각하는 방식의 변화, 가치관의 변화, 그리고 세계 안에서 살아가는 삶의 행위의 변화를 가져오는 것이다. 그러므로 ‘생태적 회개’에 관한 용어의 문제에 있어서⁴⁵⁾, 주로 생각과 마음의 변화를 의미하는 ‘회개’(repentance)보다 실존적 변화를 의미하는 conversion으로서 ‘회심’이라는 용어를 사용하는 것이 적절해 보인다. 또한 생태적 회개란 전인격적 전환을 의미하는 회심론의 측면에서 이해하는 것이 본래의 의미를 더 잘 드러낼 수 있다고 여겨진다.

회심론은 주체의 전환이 일어나는 유형에 관하여 다양하게 구분하여 이해하고 있지만, 이 회심의 유형들은 서로를 부정하거나 방해하는 관계가 아니라 새로운 기반에서 이해할 수 있도록 도움을 준다. 종교적 회심은 초월자와의 사랑에 기초한다는 측면에서 지성적, 도덕적 회심과는 다른 형태이지만, 그것을 방해하지 않고 능가하여 인식과 행동 측면에서

44) 이에 관한 성경의 용례는 “이제 하나님께서는 다른 민족들에게도 생명에 이르는 회개의 길을 열어 주셨다.”(사도 11,18), “나는 유대인들과 그리스인들에게, 회개하여 하나님께 돌아오고 우리 주 예수님을 믿어야 한다고 증언하였습니다.”(20,21), “다른 민족들에게도 회개하고 하나님께 돌아와 회개에 합당한 일들을 하라고 선포하였습니다.”(26,20) 등 특히 루가 문헌에서 많이 사용되고 있다.

45) 『찬미받으소서』의 원문에는 생태적 회개가 ‘conversio oecologica’(이탈리아어), ‘ecological conversion’(영어)으로 표기되어 있다.(219항), 통상적으로 repentance의 의미로 사용되는 ‘회개’라는 용어보다 본 의미를 살리기 위해서 ‘회심’으로 번역해야 한다는 의견이 있다.

새로운 기반을 제공한다. 창조주 하느님을 의식하는 신앙은 생태적 회개에 있어서 결정적 동기를 제공하는 많은 사례를 볼 수 있다. 그러므로 교리 교육이나 성사 생활 및 전례가 우선 전통적 인간중심의 틀에서 벗어나는 변화가 필요하다. ‘그리스도인들이 피조물과 함께 드리는 기도’나 ‘피조물과 함께 하는 미사’와 같은 전례 용어 사용 자체로도 많은 영감을 주지만, 전례와 미사 안에서 보다 구체적으로 피조물과 함께 하느님을 찬미할 수 있는 다양한 시도들이 요청된다. 또한 생태 위기라는 현대의 새로움을 포함하는 교리 교육은 특히 젊은이들의 관심을 포함하는 선교적 측면에서 꼭 필요하고도 시급한 과제라고 할 수 있다.

가치의 선택과 행동에 있어서 새로운 실존을 제시하는 도덕적 회심은 선을 향하고자 하는 인간의 의지로부터 발생하기도 하지만, 실제적으로는 지성적 회심 혹은 종교적 회심에 의해 동기가 추진되어 그것을 포함한다. 진리와 정의, 개인의 이상과 관련된 도덕적 원칙은 개인적 차원과 사회적 차원을 포괄하며, 그러므로 도덕적 회심은 인간의 양심과 공적인 도덕성으로 사회의 구조적 악에 도전할 수 있는 결단을 촉진한다. 이 과정에서 통찰을 동반한 지성적 회심과 영적으로 회심한 사랑의 마음은 도덕적 회심이 진정성을 갖도록 지속적으로 작용을 주고받는 역동적 관계를 갖는다. 특히 생태적 회개의 원인이 되는 생태 위기가 세계에서 발생하는 현상적 사실에 의해서 경험적으로 제기되고 있다는 점에서, 인식의 패러다임을 전환하여 사실관계를 진정성 있게 파악하려는 지성적 회심은 중요한 역할을 하게 된다.

로너간은 회심에 관하여, 그것이 객관적 타당성을 얻게 되는 것은 회심자의 진정함을 통해서라고 강조한다. 참다운 통찰을 향한 열망, 자기만족에서 가치 지향으로의 탈바꿈, 창조주의 사랑 안에서 참된 자아를 발견하는 과정은 진정한 인격을 통해 드러난다. 참다운 회심이란 이러한 여러 형태의 회심의 과정이 서로 영향을 주고받으며 통합적으로 이루어진다. 그것은 주체 자신이 진정하지 못함을 계속하여 거부하는 것을 통하여 이루어지는⁴⁶⁾ 지속적인 자기 초월 과정의 진정함이며, 그 과정을 통하여 객관성을 획득할 수 있다. 본고의 실천 사례들은 온전한 형태의 회개라고 주장할 수는 없지만, 다양한 유형의 생태적 회개 과정을 통과해 가는 신앙인 개인 혹은 집단이 진정성을 찾아가는 과정을 보여주는 것이라고 할 수 있다.

46) Lonergan, *Method*, 104; 110; 252.

세계 전체에서 일어나고 있는 생태적 전환 운동은 교회의 활동보다 훨씬 광범위하다. 교회는 다양한 배경에서 일어나고 있는 생태적 전환 운동에 함께하도록 부름 받고 있으며, 그 안에 그리스도인 고유의 방식이 존재한다. 그것은 예수 그리스도의 하느님과 이 땅의 모든 피조물을 향한 사랑의 하느님을 증언하는 것이다.⁴⁷⁾ 따라서 생태적 회개가 이벤트성 자연보호 활동이나 구호 외침 자체와 구별되어야 하는 것은 근본적으로 그 과정이 회심자 각자의 깊은 성찰과 통찰, 그리고 하느님 사랑에 일치하는 존재의 변화 모두가 함께 하는 신앙의 증거이기 때문이다.

47) Denis Edwards, *Ecology at the Heart of Faith: The Change of Heart that leads to a new way of Living on Earth*, (New York: Orbis Books, 2006), 3.

참고 문헌

- Bernard Lonergan, *Method in Theology*, Lonergan Research Institute, University of Toronto Press, 1990.; 『신학 방법』, 김인숙·이순화·정현아 역, 서울: 가톨릭출판사, 2012.
- _____, *Foundations of Theology: Papers from the International Lonergan Congress 1970*, ed. Philip McShane, Dublin: Gill and Macmillan, 1971,
- Doran, Robert, "What Does Bernard Lonergan Mean by 'Conversion'?" [https://www.lonergamesource.com/media/pdf/lectures/What Does Bernard Lonergan Mean by Conversion.pdf](https://www.lonergamesource.com/media/pdf/lectures/What%20Does%20Bernard%20Lonergan%20Mean%20by%20Conversion.pdf), University of St Michael's College, Toronto, Ontario, Canada, 2011.
- Edwards, Denis, *Ecology at the Heart of Faith: The Change of Heart that leads to a new way of Living on Earth*, New York: Orbis Books, 2006.
- Ormerod, Neil·Vanin, Christina, "Ecological Conversion: What Does it Mean?", *Theological Studies*, Vol.77(2), 2016, 328-352,
- White, Lynn Jr., "The Historical Roots of the Ecologic Crisis." *Science*, Vol. 155. (1967, Mar.), 1203-1207; 「생태계 위기의 역사적 기원」, 이유선 역, 『과학사상』 (1992, 봄), 283-295.
- 변희선, 「버나드 로너간의 회심에 관한 소고」, 광주가톨릭대학교 신학연구소, 『신학전망』 (125), 1999.6.
- 심종혁, 「Donald L. Gelpi의 회심이론과 그 성격」, 서강대학교 신학연구소, 『신학과철학』 13(2008), 1-24.
- 천주교서울대교구 평신도사도직단체협의회, 『공동의 집 지구 살리기 실천 사례집』, 실천 사례집편찬위원회, 2023.
- 프란치스코 교황, 『찬미받으소서: 공동의 집을 돌보는 것에 관한 교황 회칙』 (Laudato Si'), 개정판, 한국천주교중앙협의회, 2015/2021.
- 홍태희, 「깊은 육화와 생태 사도직 실천」, 서강대학교 신학연구소, 『신학과철학』, 41 (2022.8), 73-98.

생태적 회개의 의미와 그 유형의 관계적 이해: 『찬미받으소서』와 실천 사례를 중심으로

홍태희 · 김문영

『찬미받으소서』에서 제시된 ‘생태적 회개’의 의미는 전인격적인 전환을 의미한다는 점에서, 버나드 로너간이 제시한 회심론에 따라 의미를 분석함으로써 보다 명료화 될 수 있다. 본 논문은 로너간이 제시한 지성적 회심, 도덕적 회심, 종교적 회심과 함께, 젤피가 보다 구체화 시킨 사회적 회심과 도란의 심리적 회심에 관하여 생태적 회개에 있어서의 의미를 분석하였다. 생태적 회개는 사실관계의 인식에 관한 패러다임에 있어서 인간중심으로부터 모든 생태계를 포괄하는 피조물 중심으로 전환하는 지성적 회심이 요구된다. 또한 물신주의로부터 생명과 문화의 생태적 가치로 전환하는 도덕적 회심은 실천의 차원에서 중요한 역할을 한다. 초월적 존재와의 초자연적 사랑에 빠지는 종교적 회심은 창조주의 의지를 따라 피조물과의 보편적 친교를 깊게 한다. 이러한 회심의 바탕에는 의식의 흐름과 관련되어 규범과 편견 등의 내적 저항을 극복하는 심리적 차원이 있다. 사회적 회심은 생태적 전환이 사회 제도적 차원에서 이루어지도록 촉진함으로써, 생태정의 차원의 사회적 소명에 투신하게 이끈다.

실천 사례를 통하여, 이러한 다양한 회심의 유형들이 서로의 기반이 되어주며 역동적으로 발생하는 것을 볼 수 있다. 통상 지성적 회심으로부터 도덕적 회심, 종교적 회심으로 발전하는 것으로 설명 가능하지만, 실제적으로는 종교적 회심이 도덕적, 지성적 회심의 동기가 되어 의식의 전환과 소명감을 강화하는 것을 발견할 수 있다. 참다운 회심이란 지속적인 자기 초월을 통과해 가며 진정성을 찾아가는 과정이라는 점에서 생태적 회개는 단순한 환경보호나 일회적인 깨우침으로 축소될 수 없다. 그러므로 『찬미받으소서』에서 강조된 생태적 회개는 그리스도를 만남으로 이루어지는 전인격적인 방향전환인 신앙의 ‘메타노이아’의 차원으로 이해할 수 있을 것이다.

주제어: 생태적 회개, 찬미받으소서, 버나드 로너간, 회심론, 생태 사도직.

The meaning of ‘Ecological Conversion’ and a relational
understanding of its Types:
Focusing on ‘Laudato Si’ and Practice Cases

Hong, Tae-Hee · Kim, Moon-Young

Since ‘ecological conversion’ presented in ‘Laudato Si’ means a holistic change of personality, it is necessary to analyze its meaning according to the conversion theory. Along with the intellectual conversion, moral conversion, and religious conversion presented by Lonergan, the social conversion embodied by Zelpie and the psychological conversion of Doran were analyzed for ecological conversion. Ecological conversion requires an intellectual conversion that shifts the paradigm of understanding facts to a creature-centered one. Also, moral conversion from fetishism to the ecological value of life and culture plays an important role in practice. Religious conversion deepens universal communion with the creature. On the basis of this conversion, there is a psychological dimension that overcomes internal resistance such as rules and prejudices in relation to the flow of consciousness. Social conversion promotes ecological transformation at the social and institutional level. In the practice cases of ecological conversion, we can see that these various types of conversion become the basis for each other and occur dynamically. It is general to proceed from intellectual conversion to moral conversion and religious conversion, but in reality, religious conversion becomes the motivation for moral and intellectual conversion. Therefore, it would be reasonable to understand the ecological conversion emphasized in Laudato Si’ as the meaning of ‘metanoia’, a change of holistic personality through encountering Christ. It

can be seen that ecological conversion is distinguished from one-time enlightenment in that true conversion is a process of going through continuous self-transcendence and finding authenticity.

Key Words: Ecological Conversion, Laudato Si', Bernard Lonergan, Conversion Theory, Ecological Apostolate.

논문 투고일	2023년 7월 7일
논문 수정일	2023년 8월 3일
논문게재 확정일	2023년 7월 28일

청소년과 함께 걷는 이들의 오래된 직무(*Antiquum Ministerium*): 주일학교 교리교사 신원과 역할에 관한 질적사례연구

이진옥 · 윤만근

돈보스코청소년영성사목연구소 선임연구원
가톨릭대학교 일반대학원 교육학과 조교수

들어가는 말

1. 이론적 배경

- 1.1. 평신도 그리스도인으로서 교리교사
- 1.2. 교리교육을 위해 일하는 교리교사
- 1.3. 신앙여정의 동반자이며 교육자로서 교리교사

2. 연구 방법

- 2.1. 연구 절차와 연구 참여자 선정
- 2.2. 자료 분석 및 신뢰도

3. 연구 결과

- 3.1. 평신도로서 교리교사
- 3.2. 교리교사의 존재 이유인 학생
- 3.3. 연대하는 교리교사
- 3.4. 교리교사 신원과 역할의 도전들

논의 및 결론

들어가는 말

교황 프란치스코는 2021년 5월 10일 반포한 자의 교서 『오래된 직무』 (*Antiquum Ministerium*)를 통해 평신도 교리교사 직무에 대해 새로운 관점을 제시하였다. 교황은 자의 교서를 통하여 복음화의 활동으로 교리교육의 중요성과 복음 전파자로서 교리교사의 역할을 무엇보다 강조하였다.¹⁾ 여기서 교리교사는 “신앙의 증인, 교사며 신비가, 동반자이며 교육자로서 교회의 이름”으로 가르치는 사람으로 제시하고 있다.²⁾ 교리교사는 “주님의 선교 사명으로부터 시작된 교회의 본질적인 행위”인 교리교육을 통하여 모든 사람의 마음에 파스카 선포를 계속해서 울려 퍼지게 하여 그들의 삶이 변화되도록 이끌어주는 사람이다.³⁾ 즉, 교리교사는 교리교육을 받는 학생들에게 교리 지식만을 전달하고 가르치는 사람이 아니라 그들이 신앙의 삶을 살도록 이끌어주는 사람인 것이다. 이러한 관점에서 주일학교 교리교사가 자신의 신원과 자질을 인지하고 양성 받도록 프로그램을 계획하는 일은 매우 중요해 보인다. 특히 청소년 사목을 “교회가 청소년 복음화의 사명을 수행하는 데 있어서 청소년이 청소년과 세상 복음화의 주역이 되도록 교육적으로 동반하는 사도직 활동”⁴⁾으로 바라볼 때, 교리교사는 교리교육을 통하여 청소년의 신앙 여정에 동반하면서 청소년 사목에 기여하게 된다. 특히 오늘날과 같이 급변하고 혼란스러운 시대적 상황에서, 청소년이 세속의 가치보다 하느님의 참된 진리에 가치를 두며 삶의 방향이 하느님께로 향할 수 있도록 도와주기 위해서는 신원에 대한 교리교사의 의식과 교리교사로서의 실천적 자질이 무엇보다 중요하다고 할 수 있다.

한국 천주교회는 오늘날 주일학교 중심의 청소년 사목이 직면한 도전들 중 극복해야 할 과제로 주일학교 교리교사의 신원과 자질을 지속적으로 언급해 왔다. 이러한 사실은 최근 15년 동안 주일학교를 주제로 이루어진 선행연구들을 통하여 확인할 수 있다. 조영관은 “주일학교 중심의 청소년 신앙 교육에 대한 새로운 패러다임 모색”이라는 연구에서 주일학교 교사의 짧은 경력 및 신앙적인 자질 부족을 주일학교가 처한 위기와 한계 중 하나로 제

1) 프란치스코, 자의교서 『오래된 직무』 (*Antiquum Ministerium*, 2021) 1항, 『가톨릭교회의가르침』 64. (서울: 한국천주교중앙협의회, 2021).

2) 『오래된 직무』 6항.

3) Pontificio Consiglio per la promozione della nuova evangelizzazione, *Direttorio per La Catechesi* n.55, (Vatican: Libreria Editrice Vaticana, 2020).

4) 한국 천주교 주교회의의 청소년 사목 위원회, 『한국 천주교 청소년 사목 지침서』 24항, (서울: 한국천주교주교회의, 2021).

시하였다.⁵⁾ 조발그니는 “주일학교 교리교육의 교회론적 성찰과 교육적 패러다임”이라는 연구에서 교리교사의 열정과 헌신부족, 사명감 결여, 영성의 결핍, 교사의 교리지식 부족등과 같은 교리교사의 자질을 주일학교 교리교육의 침체 요인들 중 하나로 제시하였다.⁶⁾ 노광수는 “주일학교 신앙교육의 현실과 방향 - 대구대교구 교리교사 중심”의 연구에서 청소년의 주일학교 참석률 저조의 원인으로 교리교사의 신앙에 대한 확실성 부족, 교리지식 결여, 교리교사 자질 부족 등을 지적하면서 직업적이고 전문적인 교리교사 양성의 필요성을 제안하였다.⁷⁾ 김영권은 “현대 가톨릭 청소년 사목의 문제점과 활성화 방안”에서 현행 주일학교가 활성화되기 위하여 주일학교에 대한 인식 전환과 청소년 사목 전문가 양성의 필요성을 제안하였다. 특히 청소년 사목 전문가로서 교리교사는 그에 어울리는 자질을 갖추어야 하는데 이를 위하여 교리교사들을 위한 체계적이고 전문적인 교육의 필요성을 강조하였다.⁸⁾ 이처럼 많은 연구자들은 주일학교 중심의 청소년 사목에서 극복해야 할 도전중 하나로 교리교사의 신원과 자질을 제시한다. 이러한 주장은 최근 15년 동안의 연구에서만 지적된 것이 아니다. 이미 한국 천주교회에서는 각 교구에 교육국이 신설되면서 주일학교가 자리 잡기 시작한 1970년대부터 교리교사의 신원과 자질은 주일학교 활성화에 대한 도전으로 제시되어 왔다.⁹⁾ 이처럼 반세기 가까이 제기되어 온 교리교육의 신원 의식과 자질 함양에 대한 지적은 교리교사가 청소년의 복음화와 신앙성숙에 그만큼 큰 비중을 차지하고 있음을 반증한다. 안타깝게도 주일학교 교리교사의 신원과 역할에 대한 논의가 여러 선행연구를 통해 다양하게 이루어져 왔음을 확인할 수 있으나, 이는 청소년의 복음화와 신앙성숙을 위하여 극복해야 할 도전으로 여전히 남아 있을 뿐이다.

분명한 것은 선행연구들뿐 아니라 보편교회와 여러 지역교회의 교리교육과 관련된 문헌에서도 교리교사가 지녀야 하는 본질적인 차원의 신원과 자질을 분명하게 제시한다. 이

5) 조영관, 「주일학교 중심의 청소년 신앙 교육에 대한 새로운 패러다임 모색」, 『사목연구』 36(2016), 230-266.

6) 조발그니, 「주일학교 교리교육의 교회론적 성찰과 교육적 패러다임」, 『신학전망』 181(2013), 40-72.

7) 노광수, 「주일학교 신앙교육의 현실과 방향-대구대교구 교리교사 중심」, 『가톨릭사상』 44(2012), 47-76.

8) 김영권, 「현대 가톨릭 청소년 사목의 문제점과 활성화 방안」, 『신학전망』 159(2007), 113-114.

9) 1971년 12월 발행된 월간지 「경향잡지」에는 “주일학교 실태와 그 문제점”이라는 글에서 주일학교에 필요한 교리교사의 자질을 다음과 같이 언급한다: 1)투철한 신앙심 2)교육자로서 자질 3)교리지식의 소유자. 1997년 8월 발행된 「사목」에서 김준수는 “주일학교 교육의 당면 문제 및 활성화 대책”에서 교리교사는 주일학교의 요체요 핵심으로 보고, 교사의 자질에 따라 주일학교 성공여부가 결정될 수 있다고 보았다.: 김진희, 유재국, 장필, 안드레아, 「좌담회」 주일학교 실태와 그 문제점, 『경향잡지』(1971년 12월), 24-25.; 김준수, 「주일학교 교육의 당면 문제 및 활성화 대책」, 『사목』 223(1997), 42-43.

를 기준으로 각 교구에서는 교리교사를 양성하기 위한 프로그램을 다양하게 운영하고 있다. 그럼에도, 교리교사의 신원 의식과 자질이 주일학교 활성화를 위해 극복해야 할 도전으로 계속하여 제시되는 것은 이 문제에 대한 새로운 접근과 해석이 필요함을 보여준다. 이러한 상황은 교회가 제시하는 이론적 근거를 중심으로 현장의 교리교사들이 자신들의 신원과 자질에 대해 어떻게 인식하고 있는지 살펴볼 필요성을 더욱 분명히 하고 있다. 이는 지속적으로 제기된 교리교사의 신원과 자질에 관한 문제 해결을 위한 방향을 제시할 수 있기 때문이다. 그러므로 본 연구는 현장 교리교사들을 대상으로 청소년의 복음화와 신앙성숙을 위하여 필요한 교리교사의 신원과 자질이 무엇이며, 현장의 교리교사들은 이를 어떻게 인식하고 있는지를 질적 사례연구 방법을 활용하여 살펴보고자 한다. 사례연구는 다양한 연구 대상자들로부터 깊이 있는 자료를 수집하고 이들 사례를 깊이 있게 분석함으로써 현장을 폭넓게 이해하고 특정 상황에 대하여 상세한 이해를 제시할 수 있는 연구 방법이기 때문이다. 나아가, 문헌연구방법론을 주로 활용하는 전통 신학분야와 달리, 사회학적 방법론을 도입하여 연구하는 실천신학 분야는, 현대인의 신앙을 재해석하고 신학을 신앙으로 사람들의 삶 안에서 구체적으로 실천하는 데 도움을 준다.¹⁰⁾ 이런 면에서, 사례연구 방법은 현장에서 활동하는 교리교사들의 경험을 통해 교리교사의 신원과 필요한 자질을 이해하는 데 적합한 연구 방법으로 간주된다. 이 같은 맥락에서 본 연구는 질적 사례연구 방법을 활용하여 다음과 같은 연구 질문에 대해 살펴보고자 한다.

- 첫째, 현장에서 활동하는 교리교사는 자신의 신원과 자질을 어떻게 인식하고 있는가?
- 둘째, 교리교사의 신원 의식과 자질을 형성하는 데 도움을 주는 요소들은 무엇인가?
- 셋째, 교리교사의 신원 의식과 자질을 형성하는 데 도전적인 요소는 무엇인가?

1. 이론적 배경

1.1. 평신도 그리스도인으로서 교리교사

주일학교 교리교사의 신원에 대해 우선 살펴보아야 하는 것은 평신도 그리스도인으로

10) Mario Midali, *Teologia pratica: 1. Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica*, (Roma: LAS, 2005), 400.

서 교리교사가 지니는 본성이다. 평신도 그리스도인은 “성품의 구성원과 교회가 인정한 수도 신분의 구성원이 아닌 모든 그리스도인”¹¹⁾을 말한다. 『교회헌장』 31항은 평신도 그리스도인이 지니는 본성을 다음과 같이 언급한다.

세례로 그리스도와 한 몸이 되어 하느님 백성으로 구성되고, 그리스도의 사제직과 예언자직과 왕직에 자기 나름대로 참여하는 자들이 되어, 그리스도교 백성 전체의 사명 가운데에서 자기 몫을 교회와 세상 안에서 실천하는 그리스도인들을 말한다.¹²⁾

세례를 받은 모든 그리스도인의 가장 큰 역할은 교회의 본질적인 사명인 세상의 복음화를 위하여 교회의 선교 사명에 능동적으로 참여하는 것이다.¹³⁾ 이들에게는 교회 안의 역할이나 신앙교육의 수준에 상관없이 복음화 활동에 참여해야 할 책임이 부여되기 때문이다.¹⁴⁾ 평신도 그리스도인은 “세속적 본성”(Indoles Secularis)을 지닌다. 평신도의 본성은 삶의 중심에서 “자기 소명에 따라 현세의 일을 하고 하느님의 뜻대로 관리하며 하느님의 나라를 추구”¹⁵⁾하도록 이끌어 준다. 그래서 평신도는 자신들이 살아가는 세상 안에서 증거자가 되어 삶으로 세상에 기쁜 소식을 선포하도록 부름을 받고 있다.¹⁶⁾ 그러므로 평신도 그리스도인은 세상 안에서 복음 정신을 구체적으로 실천하며 삶으로 예수 그리스도를 증거 해야 할 책임이 있는 것이다.

하느님의 백성이자 그리스도인으로서 평신도는 “살아 있는 지체로서 교회의 발전과 끊임없는 성화를 위하여 자신의 모든 힘을 기울이도록 부름”¹⁷⁾받고 있다. 그래서 평신도는 자신들이 사는 세상 어디에서나 그 누구도 제외되는 이 없이 모든 사람에게 “각자의 능력과 시대의 요구”에 따라 세상의 복음화를 위하여 노력해야 한다.¹⁸⁾ 왜냐하면 “모든 그리스도인은, 어떠한 생활 신분이나 처지에서든, 하느님 아버지께서 완전하신 것처럼 완전한 성덕에 이르도록 저마다 자기 길에서 주님께 부르심”¹⁹⁾을 받고 있기 때문이다. 즉, 평

11) 제2차 바티칸 공의회, 『교회헌장』 (Lumen Gentium, 1963) 31항.

12) Ibid., 31항.

13) 프란치스코, 『복음의 기쁨』 (Evangelli Gaudium, 2013) 119항.

14) Ibid., 120항.

15) 『교회 헌장』 31항.

16) Giorgio, C., *Il Laico nella Chiesa e nel mondo*, (Bologna: EDB, 1999), 110.

17) 『교회 헌장』 33항.

18) Ibid., 33항.

19) Ibid., 11항.

신도는 하나님의 백성이자 그리스도인으로서 모든 성소와 역동성의 토대가 되어, 삶으로 세상에 증거 하도록 파견된 것이다.²⁰⁾ 그러므로 “모든 그리스도인은 지금 여기에 적극적으로 복음화 활동을 하라는 요구”²¹⁾를 받으면서 “복음화 일꾼으로 성장하도록 부름 받고”있으며 “어느 상황에서도 우리는 저마다 예수님을 전하는 길”을 찾아야 한다.²²⁾ 이러한 면에서 평신도 그리스도인은 세상 안에서 “그들의 존재를 통해 복음화를 위한 귀중한 봉사”²³⁾에 참여한다. 이들은 다양한 방식으로 하나님 말씀을 선포(Kerygma)하고 삶 안에서 증거(Martyria)하고 전례(Liturgia)를 거행하며 하나님의 친교(Koinonia)에 참여함으로써 세상을 향한 봉사(Diakonia)를 실천하며 교회의 선교 사명에 참여한다. 이처럼 평신도 그리스도인은 교회의 사명에 참여하면서 삶을 통해 복음을 선포하는 복음의 증인이 된다. 나아가, 평신도로서 교리교사는 교회가 자신의 복음화 사명을 실행하는 다양한 직무와 봉사 안에서 교리교육의 직무를 수행하며 복음화 활동에 능동적으로 참여하는 역할을 부여 받은 이들²⁴⁾이라 할 수 있다.

1.2. 교리교육을 위해 일하는 교리교사

교리교사는 교리교육의 직무에 참여하면서 “인류를 위한 하나님의 구원 계획에 봉사하도록 불렸다는 하나님의 공통적인 부르심에 그 뿌리”를 두고 있다.²⁵⁾ 그래서 교리교육은 교리교사의 가장 주된 임무이며, 교리교사의 고유성이 될 수 있다.²⁶⁾ 무엇보다 교리교육은 세상의 복음화를 위한 필수 요소이다.²⁷⁾ 교리교사는 주일학교 학생들에게 교리교육 활동을 통하여 교리교사의 삶과 말씀으로 예수 그리스도를 직접 증거 한다.²⁸⁾ 즉, 교리교사는 교리교육을 통해 주일학교 학생들을 복음화 하는 것이다. 교리교사의 이러한 활동은 복음화된 학생들이 세상으로 파견되어 또 다른 이들을 복음화 할 수 있도록 안내한다. 때

20) 요한 바오로 2세, 『평신도 그리스도인』 (Christifideles Laici, 1988), 8항; 안젤로 스콜라, 「평신도 정체성-친교의 교회론에 비추어 본 평신도 신학」, 윤정현 옮김, 『신앙과 삶』 33(2016) 126.

21) 『복음의 기쁨』 120항.

22) Ibid., 121항.

23) 『교리교육 지침』 (2020) 121항.

24) 교황청 성직자성, 『교리교육 총지침』 230항 참조.

25) 『교리교육 지침』 110항 참조.

26) 피에트로 다무, 『교리교사의 영성』, 백광현, 정은자 옮김, (서울: 돈보스코미디어, 2018), 75 참조.

27) 『교리교육 총지침』 60항 참조.

28) 『교회헌장』 35항 참조.

문에 교리교사가 하느님 말씀을 ‘선포’(Proclamation)할 때는 단순히 무언가를 공식적으로 알린다거나 중요한 내용을 전하는 것에만 머물지 않는다. 선포한다는 것은 어떤 것에 확신이 가득차서 이야기 하는 것을 의미한다.²⁹⁾ 그러므로 교리교사는 스스로 구원 받고, 교리교육을 통하여 주일학교 학생들을 구원해주실 것이라는 확신을 바탕으로 학생들에게 예수 그리스도의 역사를 이야기하고, 교회와 신앙의 삶을 이야기해야 하는 것이다.³⁰⁾ 이러한 이유로 교리교육은 세상의 복음화를 위한 말씀 봉사의 직무가 된다. 즉, 교리교사는 교리교육을 통하여 주일학교 학생들에게 그리스도교의 메시지를 전달하고 예수 그리스도를 선포하는 것이다. 하느님은 예수님의 삶을 통하여 인간에게 어떻게 살아야 하는지, 그리고 인간의 삶의 방향이 어디로 향해야 하는지 구원의 역사를 통하여 말씀하고 계신다.³¹⁾ 그러므로 교리교육의 중심에는 반드시 예수 그리스도가 있어야 하며, 이는 “자기의 가르침이나 스승의 가르침을 전할 것이 아니라 예수 그리스도의 가르침을 전해야 할 의미”³²⁾를 부여한다. 다시 말해 교리교사는 교리교육을 통하여 주일학교 학생들에게 하느님 말씀을 전하고 그들이 예수 그리스도를 만나 깊은 우정을 맺고, 예수 그리스도를 따르는 삶이 될 수 있도록 이끌어주어야 한다. 이는 교리교사가 교리교육을 위하여 일한다고 하여 그 방식이 교리 지식을 가르치는 임무에서만 머물러서는 안 된다는 것을 의미한다. 교리교사가 복음의 삶을 먼저 살고 그들의 삶으로 증거 할 때, 주일학교 학생들에게 전달하는 교리교육은 교리교사 자신의 신앙고백이 될 것이기 때문이다.³³⁾

1.3. 신앙여정의 동반자이며 교육자로서 교리교사

교리교사는 교리교육을 통하여 주일학교 학생들에게 신앙지식만을 전달하는 것이 아니라 그 이상의 의미를 전달하는 사람이다. 교리교사는 학생들에게 교리교육을 통하여 예수

29) J. Bergolio, “Riflessioni di un pastore: Misericordia, Missione, Testimonianza, vita”, *L'Osservatorio Romani* (2013,12,4), 5 참조.

30) R. Tonelli, *La narrazione come proposta per una nuova evangelizzazione*, (Roma: LAS, 2012), 56.

31) 에밀리오 알베리치, 『오늘의 교리교육』, 최주영, 백광현, 신현문 옮김, (서울: 돈보스코미디어, 2018), 138.

32) 요한 바오로 2세, 『현대의 교리교육』 (*Catechesi Trandendae*, 1979), 6항

33) 한국천주교주교회의의 교리교육위원회, 『한국 천주교회 교리교육 총지침』 32항(나. 교리교사의 신앙고백), (서울: 한국천주교주교회의, 2005).

그리스도의 구원 메시지에 대한 확신을 두고 자기 삶의 자리에서 그리스도의 사명을 실현할 수 있도록 양성되어야 한다.³⁴⁾ 이를 통하여 학생들의 삶의 방향이 하나님을 향해 정향될 수 있도록 이끌어주어야 한다. 그래서 교리교육은 주일학교 학생들에게 올바른 삶의 가치관이 되고 옳고 그름을 구분하는 기준을 제시하는 삶의 방향이 되어야 한다. 이 같은 교리교사의 역할은 주일학교 학생들이 알아야 할 수많은 교리 지식을 전달하는 것에만 머무는 것이 아니라 그들의 삶을 이해하며 그들의 신앙여정을 동반하는 교육자가 되어야 함을 가리킨다. 왜냐하면 주일학교 교리교사가 만나는 청소년은 단순히 교리교사의 가르침을 받는 학생으로만 존재하는 것이 아니라, 세상의 복음화를 향해 공동책임을 함께 나누는 한 명의 그리스도인이기 때문이다. 이러한 면에서 교리교사는 학생과 수직적 관계가 아닌 수평적 관계를 유지하도록 요구받는다. 다시 말해, 교리교사는 학생들보다 경험이 많은 신앙인으로서 살아가며 그들이 성숙한 신앙인이 되도록 함께 현존하며 살아가는 존재인 것이다.³⁵⁾ 이러한 이유로 교리교사는 교리시간에 학생들을 만나는 동안 학생들과 삶을 나누고, 자신들을 통하여 학생들에게 말씀하시는 성령의 목소리를 들려줄 책임을 부여받는다.³⁶⁾ 즉, 교리교육의 목적은 신앙의 가르침을 통해 신앙인으로 성장하도록 동반해주는 것이다.³⁷⁾ 이를 위하여 교리교사는 학생들을 성숙한 신앙인으로 양성할 목적으로 다양한 프로그램을 기획하게 된다. 이때 교리교사가 기획하는 다양한 신앙 프로그램에서 교회의 많은 가르침을 전수해야 한다는 조급함 대신에, 학생들이 삶 안에서 예수 그리스도를 만나고 그 삶을 계속하여 살도록 동반하는 것에 무게를 두어야 한다.³⁸⁾ 이 같은 관점은 교리교사가 먼저 그리스도인으로서 분명한 정체성과 영성을 지니도록 요구한다. 교리교사들이 학생들의 모범으로서 신앙의 증거자이자 성숙한 신앙인의 삶을 살도록 초대됨을 의미한다. 결국, 신앙 안에서 성장하는 교리교사가 될 때 학생들이 인간적이고 그리스도교적으로 성숙하도록 동반하며 그들의 신앙여정에 참여할 수 있을 것이기 때문이다.³⁹⁾

34) 『교리교육 지침』 75항 참조.

35) 피에트로 다무, 『교리교사의 영성』, 78 참조.

36) 『현대의 교리교육』 (Catechesi Trandendae, 1979) 6항 참조.

37) 『현대의 교리교육』 1항 참조.

38) 프란치스코, 『그리스도는 살아 계십니다』 212항 참조.

39) 에밀리오 알베리치, 『오늘의 교리교육』, 458 참조.

2. 연구 방법

본 연구는 교회 문헌을 바탕으로, 주일학교 교리교사가 인지하고 있는 신원과 역할을 살펴보고, 교리교사들의 신원과 역할을 유지하는 데 도움이 되는 요인들을 사례연구 방법을 활용하여 살펴보고자 하였다. 본 연구를 위하여 선택한 사례연구 방법은 “어떻게”와 “왜”라는 질문을 통해 깊이 있고 총체적 관점에서 분석할 수 있기에, 주일학교 교리교사의 신원 및 역할과 관련된 연구 질문을 효과적으로 분석하는 데 적합한 방법론이라 할 수 있다.⁴⁰⁾

2.1. 연구 절차와 연구 참여자 선정

본 연구에 필요한 자료 수집을 위하여 연구자는 2022년 5월 관련 기관에 2회 이상 방문하여 관계자에게 연구에 대한 목적과 필요성을 설명하고, 기관으로부터 자료 수집에 대한 허락을 받았다. 그리고 2022년 7월 공용기관생명 윤리위원회로부터 IRB 승인(승인번호: P01-202208-01-012)을 받아 자료 수집을 진행하였다. 사례 연구를 위한 자료 수집은 2개월 동안 총 4차례의 방문(2022년 9월 17일, 2022년 9월 24, 2022년 10월 1일, 2022년 10월 8일)을 통해 이루어졌다. 자료 수집은 심층 면접과 문서를 통하여 행하였으며, 연구 참여자에 대한 자료 수집은 다음과 같이 진행하였다. 우선, 심층 면접에 참여한 연구 대상자는 현재 A교구에 소속된 17개 본당 주일학교에서 활동하고 있는 교리교사 18명으로 구성하였다. 연구 대상자는 교리교사로 활동한 연차에 따라 선정하였다: 1년차-5년차 4명, 6년차-10년차 4명, 11년차-15년차 4명, 16년차-20년차 3명, 21년 이상 3명. 면담은 연구자가 연구 참여자 모두에게 연구의 목적과 비밀보장 등 연구 관련 제반 사항을 설명하고 연구 동의서를 받은 후 진행하였다. 면담은 A교구 청소년국 사무실에서 진행하였으며, 면담에 참여하는 대상자들이 자신의 생각을 나눌 수 있도록 일상적인 질문으로 자연스러운 분위기를 조성하고 난 후, 미리 작성된 개방형 질문지를 중심으로 반 구조화된 형식으로 진행하였다. 면담 참여자의 성격에 맞게 사전에 작성된 질문 유형은 다음과 같다.

40) R. K. Yin, 『사례연구방법』, 신경식, 송민채, 신현섭 외 2명 옮김, (서울: 한경사, 2021⁶⁾), 63.

<표1> 면담 참여자의 면담 질문의 대표적인 예

면담 참여자	면담 질문의 대표적인 예시
주일 학교 교리 교사	교리교사는 누구라고 생각하시나요? 교리교사가 갖추어야 할 자질은 무엇인가요? 교리교사의 역할은 무엇인가요? 교리교사 양성교육으로부터 어떤 도움을 받으셨나요? 교리교사를 지속할 수 있는 이유는 무엇인가요?

면담은 개인당 40분-50분 소요되었으며, 면담 내용은 정확성과 완전성을 위해 면담 시작 전 참여자의 동의를 얻어 녹음되었으며, 면담 종료 후 빠른 시간 내에 전사를 완료하였다. 면담 참여자의 인적 사항은 다음과 같다.

<표2> 면담 참여자의 인적사항

그룹 단위		연차	본당	연령
그룹 A	1	2년차	A본당	21세
	2	3년차	B본당	22세
	3	4년차	C본당	36세
	4	4년차	D본당	50세
그룹 B	1	7년차	E본당	29세
	2	6년차	F본당	29세
	3	7년차	A본당	25세
	4	10년차	G본당	31세
그룹 C	1	11년차	H본당	32세
	2	13년차	A본당	32세
	3	15년차	I본당	34세
	4	15년차	J본당	34세
그룹 D	1	18년차	K본당	37세
	2	19년차	L본당	53세
	3	20년차	M본당	61세
그룹E	1	25년차	N본당	56세
	2	34년차	O본당	56세
	3	41년차	P본당	62세

또한, 문서는 기간 방문 동안에 관계자로부터 도움을 얻어, 교리교사의 기본 인적 사항, 교리교사 양성교육 프로그램 내용, A교구 교리교사 현황 등과 같은 자료를 이메일을 통하여 수집하였다.

2.2. 자료 분석 및 신뢰도

본 연구는 수집한 자료를 분석하기 위한 방법으로 Glaser(1965)의 반복적 비교분석법(constant comparative method)을 활용하였으며, 자료 분석의 과정은 개방코딩, 개념화, 1차 범주화, 2차 범주화의 순으로 진행하였다. 첫째, 텍스트로 된 전사한 면담 내용을 반복적으로 읽으면서 교리교사의 신원, 정체성, 그리고 자질과 관련된다고 생각되는 단어, 문장, 절을 표시하며 추출하는 개방 코딩의 방식으로 진행하였다. 둘째, 코딩된 자료를 반복적으로 읽으면서 유사한 의미를 지닌 자료들을 유목화 하였으며, 유목화 된 자료에 대하여 의미를 포괄할 수 있도록 개념화 작업을 진행하였다. 셋째, 개념화된 자료들은 주제별 관계성을 고려하여 반복적으로 비교하며 유사한 자료들을 주제별로 묶어 하위 범주화하고 이를 대표할 수 있는 용어로 추상화 하였다. 마지막으로 추상화된 주제들을 원 자료와 비교하고 반복적인 확인 과정을 거쳐 그 속성에 따라 상위 범주화 하였다. 본 연구의 자료 분석에서 개방 코딩을 통해 얻은 의미는 총 631개이며, 개방 코딩된 것을 유목화하여 개념화한 주제는 총 89개였다. 개념화된 의미를 하위 범주화한 주제는 14개였으며, 하위 범주의 주제에 대한 연역화 과정을 거쳐 총 4개의 주제로 상위 범주화 하였다.

나아가, 본 연구는 다음과 같이 자료 분석 결과에 대한 신뢰도와 타당도를 높이고자 하였다. 첫째, 본 연구의 자료수집 대상자는 교리교사의 연차에 따라 총 5개 그룹으로 구성하였다. 교리교사의 정체성과 신원 및 자질에 관한 인식 연구로서 연차에 따른 자료 수집은 연구의 결과에 대한 신뢰성과 유효성을 강화할 수 있는 자료 수집 방법으로 이해할 수 있다. 둘째, 연구 결과에 대한 신뢰도를 높이기 위하여 연구자는 자료 분석과정에서 수집된 자료에 대한 비교를 3회 이상 지속하여 실행하였다. 이러한 지속적인 비교는 광범위한 자료로 인해 연구의 목적과 부합하지 않는 자료를 선별함으로써 연구의 타당도를 보장할 수 있기 때문이다.⁴¹⁾ 셋째, 질적 연구 전문가인 공동연구자로부터 분석 방식과 분석 결과를

41) Gharam R. G, 『질적 연구의 자료 분석』, 김종훈, 조현희, 염수정 옮김, (서울: 박영story, 2022), 197-198.

교사 점검함으로써, 연구 자료의 분석 결과에 대한 신뢰도를 높이고자 하였다.⁴²⁾

3. 연구 결과

본 장에서는 앞서 소개한 연구 분석 방법을 통해 분석한 결과를 기술하고자 한다. 최종적으로 상위 범주화된 4가지 요소, 즉 “평신도로서 교리교사”, “교리교사의 존재 이유인 학생”, “연대하는 교리교사” 그리고 “교리교사의 신원과 역할의 도전들”로 구분하여 제시하고자 한다. 이를 통하여 교회문헌을 중심으로 제시한 교리교사의 신원과 역할이 현장에서 활동하는 주일학교 교리교사들에게 어떻게 인식되고 실천되는지 현실적인 상황을 살펴볼 수 있을 것이다.

<표3> 교리교사의 신원과 역할에 대한 주일 학교 교리교사의 인식

상위 범주	하위 범주	개념의 대표적인 예시
평신도로서 교리교사	증거 하는 교리교사	<ul style="list-style-type: none"> • 신앙인으로서 솔선수범 • 하느님 체험에 대한 교리교사의 경험
	교리를 전달하는 교리교사	<ul style="list-style-type: none"> • 교리와 교리교수법의 습득 • 교리교안 준비
	성숙하는 교리교사	<ul style="list-style-type: none"> • 교리교사로서 정체성과 사명감 갖춤 • 교리교사의 신앙성숙을 위한 노력
	선교 사명에 참여하는 교리교사	<ul style="list-style-type: none"> • 하느님의 부르심에 응답하는 삶 • 학생에게 하느님 말씀을 선포함
교리교사의 존재 이유인 학생	예정 있는 교리교사	<ul style="list-style-type: none"> • 학생의 기쁨과 슬픔을 함께 나눔 • 학생이 성당에 나오도록 이끌어 줌
	신앙 여정을 동반하는 교리교사	<ul style="list-style-type: none"> • 학생을 위하여 헌신·희생 함 • 학생의 성장 과정을 함께 함
	친구 같은 교리교사	<ul style="list-style-type: none"> • 학생이 지니고 있는 특성을 파악 • 학생의 이야기를 경청·공감 • 학생과의 친밀한 관계를 위해 노력
	신앙인의 삶의 양식을 알려주는 교리교사	<ul style="list-style-type: none"> • 신앙을 전달하고 신앙을 잃지 않도록 함 • 하느님 사랑과 이웃 사랑 강조 • 교회 활동에 능동적으로 참여 이끔

42) Ibid, 202 참조.

연대하는 교리교사	상호 격려하는 교리교사	<ul style="list-style-type: none"> ● 본당공동체의 인정 ● 교리교사 간의 공감하는 자리에서 얻는 힘
	일치하는 교리교사 공동체	<ul style="list-style-type: none"> ● 교리교사를 함께하면서 얻는 기쁨 ● 서로 협력하며 운영하는 주일학교
	상호 성장하는 교리교사	<ul style="list-style-type: none"> ● 후배에게 힘이 되어주는 선배 교리교사 ● 후배의 어려움을 들어주고 해결해주는 선배 교리교사
교리교사 신원과 역할의 도전들	관계적 위기	<ul style="list-style-type: none"> ● 교리교사들 간의 관계에서 오는 어려움 ● 학부모와의 관계에서 오는 어려움 ● 담당사제와의 관계에서 오는 어려움
	사회 환경적 여건에 따른 위기	<ul style="list-style-type: none"> ● 개인적인 시간을 가지는 것이 어려움 ● 생업과 봉사의 우선순위
	직무 수행의 어려움	<ul style="list-style-type: none"> ● 학생에 대한 어려움 ● 교리교사 활동에서 오는 어려움 ● 시대의 흐름에 뒤처지는 청소년 사목

3.1. 평신도로서 교리교사

평신도로 살아가는 교리교사는 무엇보다 학생에게 하느님 말씀을 선포하고 그 삶을 살도록 삶으로 증거 하며 다가갈 필요성이 있음을 알려준다.

교리하다 보면 저도 이제 뭔가 이런 부분들은 항상 그 교리를 준비한다면 어쨌든 시작, 도입, 전개, 마무리가 있잖아요 그 마무리를 하다 보면 이게 아이들한테 내가 과연 가르치고 있지 만 지금 나는 느끼고 알고 있을까? 우리가 아이들한테 예를 들어 어려운 이웃을 한 번 더 돌 아보고 뭔가 그 사람들을 위해 우리가 도울 수 있는 그런 한 번이라도 기도하고 잠을 청할 수 있는 시간이었으면 좋겠다는 마무리를 쓸 때...“나는 그래 왔는가?” 약간 이런 질문을 저한테 던질 수 있더라고요.(C3)

학생에게 가장 효과적인 신앙전달 방법은 교리교사가 신앙인의 삶의 모습을 직접 보여 주고 증거 하는 것이다. 때문에 교리교사는 우선적으로 하느님 체험이 필요하다. 교리교사가 “하느님 체험을 하고 나서 (하느님)이야기를 아이들한테 같이 해야지 좀 더 진정성 있게 아이들한테 다가갈 수 ”(DI)있기 때문이다. 이러한 면은 교리교사의 신원을 드러내는 데 신앙적 체험이 중요 요소 가운데 하나임을 알려준다.

자신의 신앙이라고 생각합니다. 내가 만난 하느님이 계시야 내가 만난 예수님 있어야 어떤 어려움이 있어도 제가 그 하느님을 만났던 그런 체험을 가지고 아이들에게 학생들에게 나누어 줄 수 있지 않을까 하고 그런 생각이 저는 들었습니다.(E3)

교리교사는 교리교육을 통하여 학생에게 다가가기 때문에, 교리교사의 신앙은 곧 교리교육에 대한 열정으로 이어진다. 교리교사는 “가톨릭 교리를 습득”(A1) 하고, 학생들에게 “어떻게 전달해야 하는지”(D2)를 알아야 한다. 왜냐하면 교리교사는 교리교육을 학생들에게 가르칠 때, 교리교사의 고유한 임무가 드러나기 때문이다. 이 같은 교리교사의 임무는 연차수가 더해지면서 자신의 신원과 자질을 발전시키고 성숙하는 교리교사로 되어가는 데 기회가 되고 있다. 예를 들면 교리교사 3년차인 A2는 교리 교사의 역할에 대하여 다음과 같이 말하였다.

방향하고 있는 시기에 올바른 가치관을 심어주는 것이 중요하다고 생각해요. 왜냐하면 교리교사가 이제 하느님 말씀을 아이들에게 알리는 게 있는 데 하느님의 말씀을 들어보면 결국에는 애들한테 좋지 않은 영향을 끼치는 건 없다고 생각을 하거든요. 그래서 애들이 힘들 때 기댈 수 있는 사람이 있다. 존재가 있다 라는 것만으로도 위로가 된다고 생각을 해서 그런 것을 알려주는 게 중요하다고 생각했습니다. (A2)

여기서 교리교사 3년차인 A2 교리교사는 학생에게 하느님 말씀을 알리는 것이 교리교사의 역할이며 그들이 힘든 순간 기대어야 할 존재로서 하느님을 알려주는 것이 올바른 가치관을 심어주는 것이라 생각한다. 그러나, 25년차 교리교사인 E1은 교리교사가 교리교육을 통하여 무엇을 전달해야 하는지 명확하게 인지하고 있었다.

즐거움만 가지고 주일학교가 운영되면 안 된다고 저는 생각을 하는 거예요. 하느님께서 교리교사를 부르셨을 때는 이 교리 교사들의 역할은 아이들을 하느님께로 조금 더 가까이 하느님의 사랑을 체험할 수 있게 하느님과 늘 함께할 수 있는 시간을 많이 줘야 한다고 생각을 하거든요. 그래서 그 부분을 늘 강조를 하고, 저희 교사들하고도 즐기 그 즐거움 안에는 늘 하느님이 먼저 있어야 된다고 생각하는 부분이에요. 그래서 신앙이 있어야지, 신앙을 떠나고 주일학교 교리교사는 존재하지 않는다고 생각을 하거든요.(E1)

이처럼 연차수가 올라갈수록 교리교사는 자신의 신원과 역할을 더욱 확고히 하고 있음을 볼 수 있으며, “교사라는 이름으로 어쨌든 여기에 와 있다고 한다면 그거에 맞는 모

습”(C4)에서 구체적으로 찾아볼 수 있다. 이 같은 교사의 태도는 교리교사로서 합당한 사명감을 지니고 “책임감 있고 성실하게”(A4) 학생을 만나는 도덕적 가치관으로 연결된다. 이러한 면에서 교구 차원에서 이루어지는 다양한 양성교육은 “교리교사에 대한 사명감을 가지는 데 시발점”(C1)된다고 볼 수 있다. 즉, 양성교육은 단순히 교리교사에게 학생에게 전달해야 할 교리적 지식뿐만 아니라 교리교사의 신앙을 성숙시키고 교리교사로서 사명감을 상승시키는 데 중요한 역할을 하고 있기 때문이다.

가끔씩 이러한 교구 교육에 참여하는 것 자체에서 저는 교리 교사로서의 그런 단어가 잘 생 각이 안 나는데 뭔가 리프레시 개념으로도 도움이 되기는 하는 것 같아요(C2)

뿐만 아니라, 교리교사는 세례를 받은 그리스도인으로서 선교 사명에 참여해야 할 책임을 의식한다. 그리스도인은 다양한 방식으로 세상의 복음화를 위하여 교회의 선교 사명에 능동적으로 참여하는데 이들은 교리교사로서 그 사명에 참여하는 것이다. 교리교사에게 이 활동은 “하느님의 계획”(E2) 안에서 이루어진 “하느님의 부르심”(A4)에 대한 응답이다. 즉, 교리교사는 모든 그리스도인에게 부여되는 중요한 책임인 “하느님 말씀을 학생들에게 이야기(선포)”(A2)함으로써 자신에게 주어진 선교적 사명에 참여한다. 이는 교리교사가 하느님 말씀을 선포하면서 예수 그리스도의 구원 역사와 신앙인의 삶에 관한 이야기를 할 수 있는 사람임을 의미한다. 그래서 학생이 신앙 습관을 기르고 성숙한 신앙인으로 성장하여 자신의 삶 안에서 신앙을 실천할 수 있도록 동기를 부여하는 역할을 한다.

신앙의 습관을 들이고 아이들이 그 습관을 [...]. 저희도 그러잖아요. 무의식적으로는 습관을 들이면 계속 이제 그걸 하게 되는 거잖아요 신앙도 마찬가지라고 생각해요(E1)

더 들어가면 네가 이 세상에서 왜 태어났는가 하느님을 알아서 흠송하고 너의 영혼을 구원하기 위해서 태어났다. 그거 하나가 목표다. 너의 가슴에 새겨라. 어디를 가든 교리 끝날 때까지 그 이야기만 하는 거예요(E3)

3.2. 교리교사의 존재 이유인 학생

주일학교 학생의 존재는 교사에게 가장 큰 힘이 된다. 주일학교에 “교리 교사가 없으면 학생회 구성이 어려운데”(A1), 교리교사 또한 “학생이 없으면 교리교사도 없다”(A1)는 점을 강하게 인식하고 있다. 이와 같은 교리교사의 인식은 C4 교리교사의 응답에서도 찾

아 볼 수 있었다.

그러니까 애들이 선생님들이 없으면 안 오더라고요 다른 몇몇 성당들은 선생님들 인원이 줄고 교사가 없어지고 이러면 아이들이 너무 당연하게 없어지고... 성당에 오는 것도 와도 날 반겨주는 사람이 없는데 이러면서 안 오고 그러더라고요 그래서 저는 교리교사는 성당에서 만나야 되는 시간에 선생님들이 거기서 같이 맞아주는 것이라고 생각해요(D4)

이는 교리교사의 정체성이 학생으로부터 비롯됨을 의미한다. 즉 주일학교 교리교사는 학생과 함께 함으로써 교리교사로서 큰 보람을 얻고, 교리교사가 누구를 위하여 존재하는지 깨닫게 된다.

졸업을 하는 모습을 보면서 떠나보내는 거에 대한 아쉬움도 있지만 또 내가 이 다음 학년 친구들을 조금 더 케어하고 다시 그러니까 이렇게 톱니바퀴처럼 돌아가는 거죠 그런 게 너무 즐거워서 보람된다는 표현이 맞는 거 같아요(B3)

이러한 보람을 얻는 것은 교리교사가 학생에게 애정을 가지고 다가간 태도의 결과라고 할 수 있다. 특히 오늘날처럼 주일학교에 참여하는 학생 수가 계속 감소하는 시기의 교리교사의 역할은 그 어느 때 보다 중요하게 여겨진다. 이러한 상황은 교리교사가 먼저 학생들이 성당으로 나올 수 있도록 독려하는 역할을 하게 만든다. 왜냐하면 우선 “아이들이 성당에 와야지 뭔가 시작”(E2)할 수 있기 때문이다. 또한 교리교사는 학생과의 친밀한 관계를 형성하고 교리를 전달하면서 학생들이 조금씩 “성당에 나오는 기쁨을 느낄 수 있도록 한다.”(A1) 때문에 교리교사에게는 학생 한 명 한 명에게 애정 있는 관심을 보이면서 성당에 나오지 않는 학생에게 연락을 먼저 취하거나, 학생의 기쁨과 슬픔을 함께하면서 항상 학생을 환대하는 태도가 요구된다. 올해 2년차인 A1 교리교사는 자신이 성당에 갔을 때 항상 반갑게 맞아주던 교리교사 덕분에 교리교사를 할 수 있었다고 언급하였다. 더구나 학생이 어려움에 처해있을 때 교리교사들이 보여주는 관심은 학생에게 큰 감동을 전하며, 학생들이 성당 활동에 더욱 적극적으로 되도록 격려하는 동기가 된다고 할 수 있다.

지금 신부님 되신 분들도 계시잖아요 저는 기억이 안 나요 그런데 그 신부님이 하시는 말씀이 저하고 성지순례 갔는데, 속이 불편해서 토했는데 제가 그걸 아무렇지도 않게 토한 걸 다 치우고, 괜찮았니? 하고 물었는데요 자기 너무 창피하고 막 그래서 선생님한테 너무 미안하고 그랬는데 아무렇지도 않게 등 두들기면서 ‘괜찮았어? 괜찮아~’ 이렇게 해 줬던 게 저라고 그

러면서 저한테 너무 고마웠네요. 전 기억이 안 나요. 그래서 그 때 선생님이 너무 감사했다고 그랬고 그러면서 그런 거 표현할 때 보면 저는 기억 못하지만 그래도 아이들이 또 저를 통해서 그런 경험들이 그런 추억들이 그리고 좋게 또 그 아이한테 심어져 있다는 게 너무 감사하죠(E2)

주일학교 학생에 대한 교리교사의 관심과 애정이 중요한 이유는 교리교사가 주일학교 활동을 통하여 학생들을 성숙한 신앙인으로 성장하도록 신앙 여정을 동반하기 때문이다. 교리교사는 다양한 방식으로 학생을 위하여 헌신하고 희생하며 그들의 신앙 여정에 현존한다. 그러나 현존은 학생들과 함께 시간을 보내는 것에만 머무르지 않는다. 교리교사는 예수 그리스도께서 자신의 삶을 온전히 내어주신 것처럼, 교리교사도 학생에게 자신의 삶을 온전히 내어주면서 현존한다. 이러한 모습은 “시간을 내시고 또 프로그램 같은 거 준 비해주는 모습”(B2)을 통해 깊은 인상을 남기며 학생들을 감동시키는 모습에서 찾아볼 수 있다. 이러한 경험은 학생들이 미래에 자신의 교리교사처럼 교리교사가 되거나, 다른 학생의 신앙 여정을 동반하는 계기를 만들어 주는 출발점이 되기도 하다. 때문에 교리교사는 학생과 함께 신앙 여정을 걸으면서 “항상 학생들이 왔을 때 만나야 하는 시간에 항상 있어주는 사람”(C4)이 될 필요가 있으며, 이는 교리교사의 중요한 자질로 간주될 수 있다. 왜냐하면 교리교사는 학생의 성장 과정에 함께하면서 학생에게 “조건 없는 사랑을 줄 수 있는 사람”(B2)의 역할도 수행하기 때문이다. 무엇보다, 교리교사의 현존은 학생들에게 친구 같은 교리교사가 되게 하는 기회가 된다. 이 기회는 교리교사들로 하여금 학생들과 친해지고 친밀한 관계를 유지하도록 만든다. 친밀함으로 이루어진 관계는 교리교사가 학생이 지니고 있는 특성을 파악하고 학생이 속한 환경과 문화에 관심을 가지도록 안내한다. 이처럼 학생에 대한 책임감과 사명감을 지닌 교리교사는 학생들과 소통하기 위한 노력의 일환으로 학생의 이야기를 경청하고 공감하려는 적극적인 태도를 지니고 있음을 알 수 있다.

아이들의 이야기를 들어주고 아이들과 공감을 한다는 것 자체에서 선생님이 느낄 사명감이라든지 이 선생님이 느낄 책임감이라는 게 있을 거라고 분명히 생각을 하고 그게 없다면 공감도 못해 줄 거고 들어주지도 못할 거라고 생각을 해요 (A1)

한편, 교리교사와 학생의 관계는 학생에게 신앙인의 삶의 양식을 알려주는 신앙 교육으로 연결된다. 학생들과의 관계 안에서 나타나는 교리교사의 언어와 태도는 학생이 ‘하

느님의 사랑’을 체험하며 하느님과 의 인격적 관계를 맺는 데 도움을 주기 때문이다.

그냥 오면 같이 놀아주고 같이 인사해주고 한 번씩 아는 척 해주고 그러면서 한 가지라도... 선생님이라는 그 단어 때문인지는 모르겠는데 오면 그래도 하느님은 너희한테 이런 거는 이렇게 해주실 수 있어. 너희가 이렇게 사랑받고 있어. 이런 뭔가를 한 가지라도 더 알아갔으면 좋겠다는 생각을 해서 그거는 좀 해주려고 노력을 하거든요 [...] 그냥 뭔가 같이 교리를 해도 내가 이걸 이렇게 준비를 했지만 결국 너희한테 해주고 싶은 얘기는 하느님은 너희를 사랑하셔서 여기에 부르셨고 돌아가시기까지 하시고 다시 부활하셔서 너희 옆에도 계시. 그거를 한 번씩 꼭 얘기해주는 거 같아요 (C4)

마찬가지로, 교리교사는 학생들의 삶이 타인을 향할 수 있도록 세상 속에서 그리스도인으로 살아가는 방법을 강조하는 역할도 함께 해 나간다.

저는 제일 중요하게 생각하는 거는 이웃 사랑이라고 아이들한테 항상 얘기해주거든요 너희가 진짜 교리적으로 지식이 있고 그런 거 보다는 사랑을 실천하면 그게 믿음인거고 그 안에 하느님이 함께 계시다는 게 제일 중요하다고 저는 많이 알려주는 것 같아요 어려운 이웃에 대한 영상도 많이 보여주고... 저는 그래서 항상 제가 느끼는 감정을 같이 얘기해주거든요 나는 이렇게 느꼈고 너희들은 어떻게 느꼈는지 얘기해 보고 (B1)

교리교사의 이러한 가르침은 ‘학생도 세례를 받은 그리스도인’으로서 ‘세상의 복음화’를 향한 책임감을 느끼는 존재임을 느끼게 하는 데 도움이 될 수 있다. 왜냐하면 교리교사는 다양한 활동을 통하여 학생들이 자발적이고 능동적으로 교회활동에 참여할 수 있는 동기를 주는 역할을 부여받고 있기 때문이다. 이는, “다양한 액티비티”(B3)를 통해 학생의 흥미를 높여 주고, 학생회를 조직하여 “스스로 자치활동을 기획하고 참여하도록”(B4) 안내하여 학생이 교회 활동에 능동적이고 자발적인 참여를 유도할 수 있는 기회를 제공하는 데서 찾아볼 수 있다. 이러한 활동을 통하여 학생은 신앙을 가지고 살아가며, 신앙을 잃더라도 언제든지 다시 하느님께로 돌아올 수 있는 가능성을 갖게 된다.

저한테 교리교사는 아이들이 청소년들이 신앙에 대해서 알아봤으면 좋겠다. 지식적으로 아는 게 아니라 ‘나 성당에 다녔을 때 너무 좋았는데’ 라는 그 감정을 가지고 나중에 냉담을 하더라도 그 힘들 때 그 기억을 생각하면서 다시 성당에 올 수 있는 그런 걸 좀 느끼게 해주고 싶은 게 우선인 거 같아요(B4)

이와 같이 교리교사에게 학생은 그들의 삶의 변화나 신앙 성숙을 도와주는 존재인 동시에, 교리교사의 정체성을 강화하며 교리교사의 신앙 성숙에도 도움을 주는 존재라고 할 수 있다. 즉, 주일학교 활동은 교리교사가 단지 학생에게 신앙을 가르치기 위한 곳만이 아니라 교리교사도 “학생들을 보면서 예수님을 느낄 때, 하느님을 느낄 때가 많기”(B1) 때문이다.

3.3. 연대하는 교리교사

교리교사 간의 연대는 주일학교 학생들과의 관계만큼 중요하다. 특히 본당 공동체 구성원과 교사 간에 서로 격려하며 행하는 활동은 성숙한 교리교사로 성장하는 데 중요한 요소라고 할 수 있다. 특히, 본당 공동체 구성원으로부터 받은 인정이나 존중은 교리교사의 자부심과 책임감을 높이는 데 큰 역할을 하고 있음을 알 수 있다.

사실 (신앙만으로) 다 채워지지 않을 것 같고... 사실 본당마다 좀 다른 것 같은데 본당에서 신부님이나 주변 사람들이 얼마나 그 마음을 채워주느냐 인 거 같아요 단순히 응원해주는 것이나 위로나 이런 것들이 진짜 진실한 힘이 되는 것 같아요 인정받고 약간 이런 심리(적으)로 보듬어지는 거 같고 그래서 뭔가 외부적인 응원이나 이런 것도 되게 중요한 거 같아요.(C3)

특히, 교구 차원에서 마련하는 피정 프로그램, 교리교사의 날, 지구 차원에서 마련하는 지역교리교사 모임 등은 교리교사의 신원과 역할을 고취 시키는 역할을 한다. 교리교사는 이러한 모임에서 다른 교리교사들을 만나면서 서로 공감하고, 동료애를 느끼며, 서로를 격려하고 도움을 받으며 자신의 신원을 다시 되새기는 의미를 발견하게 된다.

나랑 비슷하게 교리교사 생활을 하지만 저랑은 같이 있지 않았잖아요 하지만 그래도 저랑 같은 교사 생활을 하는 사람들끼리 모여서 같이 나눔을 하고 얘기를 하고 뭐 서로 상처도 보듬어 질 수도 있고 그 안에서 힘을 주기도 하고 그 안에서 같이 기도도 하고 그런 게 그냥 되게 위로가 되고 힘이 됐던 거 같아요 그래서 그런걸 하면서 좀 더 힘을 얻어서 교사를 좀 더 할 수 있는 원동력이 생기는... (D1)

교리교사를 위해 마련된 다양한 프로그램을 통해 힘을 얻은 교리교사는 교리교사 공동체와 일치하도록 안내한다. 결국, 교리교사 간의 일치와 화합은 학생에게 긍정적인 영향

을 미칠 뿐 아니라, 일치된 교사 공동체로부터 배움을 받은 학생들이 훗날 교리교사 활동에 참여할 가능성이 된다고 할 수 있다.

저 같은 경우에는 자연스럽게 교리 교사를 하게 됐는데 고등학교 3학년 때도 되게 성당을 열심히 나왔어요. 입시를 하면서도 열심히 나와서 선생님들 모습이 좋아 보여서 나도 해야 겠다라고 생각을 했었고...(B2)

성당 다니는 친구를 따라서 가게 됐는데 근데 이사를 왔어요. 지금 이 중3동 성당이 있는 곳으로 이사를 왔는데 그냥 나가게 됐고 세례도 받고 견진도 받고 거기서 초중고등부 생활을 쭉 했거든요. 그러다 보니까 자연스럽게...고등학교 때는 선생님들이랑 친해졌고 그냥 나도 저기 선생님들처럼 교리교사 하면 좋겠다 생각해서 고3때 수능 보자마자 신부님 저 교리교사 하고 싶습니다 그래서 시작하게 된 것 같아요(D1)

그러므로, 교리교사 간의 일치와 연대는 학생의 신앙 여정의 동반에 대한 근원적인 힘으로서 상호 성장의 동력이라 할 수 있다. 특히, “수퍼바이지”(D3)와 같은 선배교사의 역할은 다양한 경험들을 통해 후배 교리교사들이 마주한 도전을 극복하며 성장하는 데 지속적인 도움이 된다. 때문에 선배 교리교사의 역할은 “함께 교사들이 움직일 수 있도록”(E2) 교리교사들을 지지하며 함께 성장하는 연대성을 강화하는 본질적인 힘이라 할 수 있다.

3.4. 교리교사의 신원과 역할의 도전들

교리교사들은 자신들에게 주어진 사명을 의식하며 정체성을 강화해 나가는 동시에, 자신들의 존재 이유인 학생들을 만나고 동료들과 연대하며 자신들의 신원과 정체성을 실현하고 교사로서의 필요한 자질을 키워나간다. 그러나, 평신도 그리스도인으로 살아가는 교리교사들의 도전들은 다양한 형태로 다가오기에 그들의 신원과 정체성에 대한 위협 요소가 된다고 할 수 있다. 이러한 도전 중 주일학교를 통해 경험하게 되는 ‘관계에서 오는 위기’는 연구 참여자 18명 전원이 공감하는 위협적 요소이다. 주일학교는 주임신부, 보좌신부, 본당수녀, 본당공동체 구성원, 학부모, 동료 교리교사, 학생 등 다양하고 복잡한 관계들로 구성된다. 이러한 관계의 중심에 놓여 있는 교리교사는 주일학교 운영의 중개자 역할을 한다. 이는 교리교사가 소통의 부재나 관계로 인한 갈등의 중심에 놓여 있음을 반

영하며 그들의 사명 수행에 대한 도전적 요소로 간주할 수 있다.

연차가 쌓이고 나서 힘든 점이라고 하면 아무래도 본당 혹은 저희 ‘교사회’의 특성일 수 있지만 보고나 절차 그 다음에 누군가 소통하는 데 있어서 절차를 대개 중요하게 생각하고 있어요 저희가 아무래도 여러 사람들과 이해관계도 많고 그런 사이에서 뭔가 조율하고 이런 것들이 조금 어려운 것 같아요 (C3)

우선, 교리교사 간의 관계에서는 다양한 연차에서 비롯되는 세대 간의 소통의 어려움이 두드러진다. 이는 세대 간의 이해의 차이에서 시작되어 소통의 부재로 이어짐으로써 교리교사를 그만두게 하는 원인으로 작용함으로써, 교리교사의 사명이나 교리교사 간의 연대성 강화에 위협적 요소로 볼 수 있다.

저는 괜찮아요 나이가 어린 친구들도 상관이 없고 나이가 많으신 분들도 상관이 없고 저는 괜찮은데, 이제 들어갔을 때 만약 기존의 다른 교사분들... 제가 되게 놀랐던 부분 중에 이런 생각을 갖고 있던 전데 들어가 보니까 너무나 불편해하는 거예요 저의 자체를.. 단지 그 나이 많다는 하나로 거의 처음에는 상처를 많이 받았던 부분이 있어요 눈도 안 마주치는 거예요 (A3)

제가 올해 37세 인데 다른 친구가 저보다 어려요, 제일 나이 어린 친구들이 23세예요 그래서 이런 교사 생활을 같이 함에 있어서 소위 말하는 내가 좀 꼰대 같이 굴고 있지 않나 이런 생각이 들어요 교감으로서... (D1)

교리교사 간의 관계에서 비롯되는 소통의 부재로 인한 어려움은 본당 사제 혹은 청소년 사목을 담당하는 사제와의 관계에서도 동일하게 발생하며 교리교사로서의 사명 수행에 큰 도전이 되고 있다. 이는 주일학교의 모든 결정은 담당 사제로부터 비롯되는 것이기에 주일학교에 대한 담당사제의 관심도에 따라 주일학교의 분위기가 변화되어 맞게 되는 어려움이라고 할 수 있다.

본당 신부님은 길게 봐도 5년에 한 번씩 바뀌잖아요. 주임 신부님 같은 경우는 오시는 신부님에 따라서 주일 학교 분위기가 확 달라져요. 어떤 신부님은 주일학교에 별로 관심이 없으셔서 하던 대로 하라고 하시는 신부님들도 계시고 어떤 신부님은 교리는 성경이 중요하니까 무조건 모든 교리는 성경으로 하라고 하면, 저희 커리큘럼이 짝 바뀌는 거예요. 그런데 저희 한 신부님은 진짜 10년 짜리 커리큘럼을 짜오라고 하셨거든요. 사실 본인은 5년 계신데...(C4)

또한 교리교사가 겪는 어려움은 학부모와의 관계에서도 발생하기도 한다. 이는 성숙한 신앙인으로 학생들이 성장하기 위해서는 주일학교와 학부모와의 협력이 무엇보다 필요하지만 학부모의 지지와 도움을 얻지 못할 경우에 생기는 어려움이라 볼 수 있다. 특히, 자녀의 신앙에 대하여 소극적인 부모의 태도는 교리교사의 열성만으로는 한계가 있음을 보여준다. 많은 부모들이 자녀들의 신앙생활보다 학원 생활을 더욱 중요하게 여기기 때문이다.

엄마들이 예전에는 성당에 보내라고 하면 네 알겠어요 그냥 그러고 성당 안 갔다면 혼내고 밥도 안주고 집도 주고 그랬잖아요 지금 엄마들은 안 그래요 초등학교 엄마들은 아이한테 물어볼게요 라고... 유치원 아이들한테도 우리 아이한테도 한번 물어볼게요 이런 식으로 애기를 하세요 저는 엄마들에게 그러거든요 아이가 뭔가 느낄 수 있게끔 하려면 그 안에 머물게 해야지, 머물게 안하면서 아이에게 신앙심이 어떻게 생기느냐! 일단 보내서라고 하죠 근데, 그렇게 애기는 하는 데 학원이 먼저죠(E2)

무엇보다, 교리교사가 겪는 외부적 위기는 사회 환경적 요인과 연결된다. 이는 교리교사들이 생업을 위한 활동을 기본적으로 하면서 자발적인 차원에서 교리교사 활동에 참여하기 때문이다. 실제 대부분의 교리교사가 “사회생활을 같이 하다보니까 사회생활에 변화가 생길 때마다 교리교사를 지속하는 데 어려움”(C1)을 겪고 있다. 또한 교리교사로서 연차수가 올라가면서 학생들과 겪는 소통의 어려움은 교리교사로서의 사명 실천에 회의감을 가져다주며 자신의 신원과 정체성을 약화시키는 요소가 되기도 한다.

연차가 이렇게 막 많아지면 책임감 때문에 나중에 번아웃이 오더라고요 그냥 내가 다 놓고 싶은 게 있어서 그래서 그만두고 싶은 때가 있었고 (C3)

이제 본당에서 같이(젊은 선생님들과) 해야 되는 부분이 있잖아요 그 부분들에 대해서 제가 이렇게 뒤로 빠지면서 내가 이제는 도태되고 내가 이제는 정말 다른 젊은 친구들한테 이 자리를 쫓겨 되는 시간이 다가오는구나 생각을 해요(D3)

이처럼 교리교사들에게 다가오는 교사간의 소통이나 사목책임자, 학부모, 학생 등 다양한 본당 공동체 구성원과의 관계에서 오는 어려움들은 교리교사의 신원의식과 정체성을 약화시키는 도전적 요인으로 등장하고 있음을 발견할 수 있다.

논의 및 결론

본 연구는 교회가 제시하는 이론적 근거를 중심으로 교리교사의 신원과 자질을 현장에서 활동하는 A교구 소속 16개 본당 주일학교 교리교사를 대상으로 질적 사례연구 방법을 활용하여 살펴보았다. 연구 결과에 따르면, 교리교사는 세례를 받은 평신도 그리스도인으로서 부여되는 사명에 적극적으로 참여하고 있음을 알 수 있다. 그들은 교리교육을 통하여 학생에게 하느님 말씀을 선포하고 그들이 신앙을 살도록 자신의 삶으로 먼저 예수 그리스도를 증거 하려는 노력을 기울였다. 이는 교리교사들이 자신의 신원에 대한 인식과 이를 위해 갖추어야 할 자질에 대한 중요성을 인지하면서 교리교사로서의 활동을 통하여 교회의 선교 사명에 능동적으로 참여하고 있다는 증거라고 할 수 있다. 특히, 교리교사에게 학생의 존재는 교리교사의 역할에 의미를 부여하는 중요한 대상이었다. 왜냐하면, 학생은 주일학교 교리교사가 존재하는 결정적인 이유가 되고 있기 때문이다. 이러한 모습은 교리교사가 학생이 성숙한 신앙인으로 성장하도록 그들에게 애정을 가지고 신앙 여정을 동반하면서 친구로서의 다가가는 역할에서 찾아볼 수 있다. 즉, 교리교사는 학생들과 함께하면서 신앙인의 삶의 양식을 알려주며 그들이 세상의 복음화에 동참하도록 이끌어주는 과정을 통하여 자신의 신원과 역할에 대한 본질을 발견할 수 있었기 때문이다. 나아가, 교리교사는 함께하는 동료 교사들과의 연대 안에서 자신의 신원과 정체성을 재인식하고 자신의 소명을 확인하여 학생들에게 더욱 확신에 찬 자세로 다가갈 기회를 얻기도 하였다. 한편, 교리교사들은 자신이 부여받은 사명을 실천하는 데 다양한 도전을 만나기도 하였다. 특히, 주일학교를 구성하는 복잡한 관계(담당 사제, 담당 수녀, 교리교사, 학생, 학부모, 본당 공동체) 가운데 놓인 교리교사들은 이들과의 관계 안에서 실제적인 어려움을 겪고 있었다. 게다가 직무 수행에서 오는 다양한 어려움(학생에 대한 어려움, 교리교사로서 회의감, 번아웃)들은 교리교사의 소명을 살아가는 데 실질적인 위협 요인이 되고 있음을 알게 되었다.

이 같은 본 연구의 결과에 대하여 다음과 같이 논의하고자 한다.

첫째, 본 연구의 참여자를 중심으로 살펴보았을 때, 연구 참여자 대부분은 주일학교 교리교사라는 스스로의 신원과 역할에 대하여 충분히 인식하고 있다고 볼 수 있다. 본 연구는 선행연구에서 살펴본 것처럼 1970년대부터 지금까지 주일학교 침체요인 중 하나로 교리교사의 신원 의식과 자질 부족을 그 원인으로 제시하며 출발하였다. 그러나 현장에서

활동하는 주일학교 교리교사는 선행연구의 내용과는 달리 교리교사로서 신원과 자질을 잘 인식하고 있음을 보여준다. 다시 말해, 교리교사는 “세례와 견진성사의 은총에 의해서 그리스도인들은 그리스도와 한 몸이 되고 그리스도의 사제직과 예언직과 왕직에 각자의 역할 안에서 참여⁴³⁾하고 있음을 인식하고 있었다. 또한, 교리교사는 신앙의 삶을 살면서 자신의 언어와 태도를 통해 학생에게 하느님 말씀을 선포하고 예수 그리스도를 증거하고 있었다.⁴⁴⁾ 즉, 교리교사들은 학생의 신앙여정을 동반하면서 청소년 사목의 궁극적인 목표인 청소년의 복음화를 위하여 온 마음을 다하여 학생을 사랑하고 그들의 신앙성숙을 위하여 노력하고 있음을 보여주었다. 이는 교리교사 자신이 교사이기 이전에 신앙인이 되어야 한다는 강한 인식을 지니고 자신부터 하느님 체험이 있어야 학생에게 진심으로 살아 있는 신앙을 전수할 수 있다는 확신에서 찾아볼 수 있다. 이러한 이유로 교리교사에게는 개인의 신앙 성숙과 교리교사의 영성을 살기 위한 피정이 지속적으로 제공될 필요가 있음을 깨닫게 된다. 나아가, 교리교사는 그리스도인으로서 하느님 말씀을 학생에게 선포해야 할 중요한 책임을 느끼며 교리교육자로서 능력을 갖추기 위하여 교구 차원에서 마련되는 다양한 양성 교육의 도움을 받으며 성장하려고 노력하였다. 주목할 것은 교리교사는 학생에게 교리지식을 전달하는 것뿐만 아니라 학생들의 신앙 여정에 현존하며 신앙의 삶을 함께 살며 그들이 삶 안에서 예수 그리스도와 깊은 우정을 맺을 수 있도록 동반하고 있었다는 점이다. 이는 프란치스코 교황이 강조하는 ‘케리그마(Kerygma)의 심화’를 위하여 노력하는 교리교사의 전형적인 모습이라 할 수 있다.⁴⁵⁾ 이처럼 교리교사의 신원은 다양한 활동을 통하여 학생이 삶 안에서 하느님 사랑과 이웃 사랑을 실천하며 하느님의 부르심에 응답하는 여정을 걸어가는 이들을 알게 된다. 그러므로, 주일학교 교리교사에 대한 교회 공동체 인식의 변화는 절실하다. 교황 프란치스코는 자의교서 『오래된 직무』를 통하여 평신도의 교리교사 직무는 “교회에 주는 고정적 형태의 봉사”로서 “평신도의 임무로 수행”됨을 강조한다.⁴⁶⁾ 이는 교리교사의 역할이 학생들의 신앙 성숙과 신앙 여정을 동반하는 것에 중요한 의미를 부여하는 동시에 주일학교 교리교사의 역할이 교회가 부여한 한 직무임을 강조하는 것이다. 따라서, 교회공동체는 주일학교 교리교사의

43) 『교리교육 지침』 110항.

44) Ibid., 참조.

45) 『그리스도는 살아 계십니다』 214항 참조.

46) 『오래된 직무』 8항.

교유성을 인정하고 그들의 신원과 역할을 발전시키기 위한 다양한 노력을 기울일 필요가 있다.

둘째, 연차수가 높을수록 교리교사의 신원과 역할은 그들의 삶 깊은 곳에서 내면화되고 있음을 확인할 수 있다. 본 연구의 참여자들이 소속된 A교구에서 제공한 기초자료 중 「2022년 교리교사 근속, 교육이수 통계현황」에 따르면, A교구의 2022년 기준 평균 교리교사 경력은 약 10년이다. 전체 교리교사의 18%에 해당하는 숫자가 교리교사 활동을 10년 이상 지속하며, 심지어는 42년 동안 교리교사로 봉사하고 있는 이도 찾아볼 수 있다. 교리교사로서 이 같은 지속적인 봉사가 가능한 이유는 교구 차원에서 이루어지는 체계적인 교리교사 관리와 수준 높은 양성프로그램에 대한 결과라고 할 수 있다. 더욱 놀라운 것은 학생의 신앙 성숙과 함께 교리교사의 신앙 성숙도 함께 이루어지고 있는 것이다. 주일학교 활동은 학생과 교리교사의 상호작용 안에서 성숙한 신앙인으로 함께 성장하는 것이 본질이라 할 수 있다. 때문에 교리교사와 학생의 관계는 수직적 관계가 아닌 수평적 관계가 되어야 한다. 왜냐하면 교리교사와 학생 모두 그리스도인으로서 세상의 복음화에 대한 공동 책임을 지니고 교회의 선교 사명을 함께 실천해 나가기 때문이다. 이러한 점은 연차수가 높은 교리교사일수록 ‘하느님의 부르심,’ ‘하느님의 은총,’ ‘신앙,’ ‘말씀 선포,’ ‘신앙의 삶,’ ‘하느님 체험,’ ‘하느님과의 관계’와 같은 그리스도인의 본질적인 사명과 관련된 용어들을 자주 언급하는 점에서 찾아 볼 수 있다. 하지만, 1년에서 5년에 해당하는 교리교사들은 양성교육에서 배우거나 선배 교리교사의 모습을 따라 하며 소극적인 자세로 응답하는 경향을 보였다. 반면, 6년차 이상 교리교사들은 교리교사를 자신의 삶의 일부로 받아들이고 교리교사를 통하여 자신의 신앙을 살고 있음을 보여주었다. 이러한 모습은 연구 참여자 중 삶 자체가 교리교사로 내면화된 삶을 살고 있는 가장 경험이 많은 42년차 교리교사에게서 더욱 분명히 확인할 수 있었다. 즉, 내면화된 삶은 학생이 하느님 사랑을 체험하고 성숙한 신앙인으로 성장하도록 끊임없이 헌신하고 희생하도록 안내하기 때문이다. 왜냐하면 교리교사의 활동이 비록 개인의 삶에 현실적인 도움이 되지 못하더라도 그들은 학생을 통하여 하느님 사랑을 체험하고 이웃 사랑을 실천하며 주어진 사명에 충실하고자 노력하기 때문이다. 그리고 신앙이 내면화된 모습은 동료 교리교사 간의 연대를 위하여 노력하며 청소년의 복음화를 위해 힘쓰는 모습으로 나타나기 때문이다. 결국 학생들과 나눈 다양한 경험이나 교리교사로 성장하는 데 도움을 주는 양성 프로그램은 연차

수가 지나갈수록 교리교사들의 삶 안에서 내면화된 결실로 나타난다. 이러한 결과들은 교리교사들의 신원과 정체성을 강화할 수 있는 다양한 양성프로그램을 보다 정교하게 기획하여 제공할 필요가 있음을 보여준다.

셋째, 교리교사의 정체성과 신원을 강화하는 간접적 요인은 교리교사 간의 연대성이다. 이는 교리교사들끼리 함께 모이는 시간에 대한 중요성을 강조하는 동시에 교리교사의 연대를 위한 기회를 지속적으로 제공할 필요가 있음을 의미한다. 실제, 연구에 참여한 대부분의 교리교사는 교리교사들끼리 함께 모일 수 있는 자리가 교리교사의 신원과 역할을 다시 생각할 계기가 되었음을 응답하였다. 나이가 같은 삶을 살아가는 교리교사들끼리 나누는 자리에서 학생들과 있었던 다양한 사건들을 이야기 하며 공감하고, 힘겨운 일에 대해 서로 응원하고 위로하는 자리는 교리교사로서 살아갈 힘을 회복하고 자신의 신원을 더욱 확고히 하는 자리가 되었음을 알 수 있다. 이처럼 교리교사들이 연대하는 자리는 하나님의 육화를 체험하고 교리교사들이 그리스도인으로서 사명감을 재인식하는 데 도움이 되고 있음을 알 수 있다. 결국, 동료들과 나눔의 자리를 통해 교리교사들은 각 개인이 지닌 어려움이 궁극적으로 함께 극복해야 할 도전을 인식하고 이를 극복하기 위한 연대성을 강화함으로써 자신의 신원과 정체성으로 성장시키는 기회로 만들어 가고 있음을 알 수 있다. 그러므로 교리교사들이 함께 모여 서로의 삶을 나눌 수 있는 교리교사 피정이나 교리교사의 날, 그리고 지역교리교사 모임은 그들의 신원과 자질을 증진시키기 위한 필수적인 요소로 간주할 수 있으며, 정기적으로 기획될 필요성을 알려준다.

넷째, 교리교사로서의 신원과 정체성을 위협하는 도전적 요소는 다양한 관계에서 오는 어려움으로 드러났다. 그 가운데 교리교사 활동에 직접적인 영향을 주고 있는 담당 사제의 역할은 교리교사의 사명과 정체성에 중요하게 영향을 미치는 요소라고 할 수 있다. 이는 대부분의 연구 참여자가 담당 사제의 역량에 따라 주일학교의 분위기가 좌우되고, 교리교사의 자질 형성에 영향을 준다는 데 깊은 공감을 하고 있다는 연구결과에서 찾아볼 수 있기 때문이다. 본당 사제는 짧게는 3년 길게는 5년마다 소임지가 변경된다. 아쉽게도 본당의 사목 방향은 본당 신부의 사목 방침에 따라 변화된다. 즉, 주일학교에 관심이 많은 사제는 주일학교에 대한 지원을 아끼지 않지만, 주일학교에 관심이 없으면 그 지원이 제대로 이루어지지 않기 때문이다. 이러한 본당 신부의 사목 방침은 주일학교에 대한 해체 혹은 발전적 결과로 이어지기도 한다. 이는 교리교사 활동이 긍정적이든 부정적이든

사제의 영향아래 있음을 의미한다. 이러한 면은 본당 주일학교에서 본당 사제와 주일학교 담당 사제의 역할이 얼마나 중요하게 작용하고 있음을 보여주고 있으며, 주일학교 담당 사제나 책임자에 대한 의식의 전환과 쇄신의 필요성을 더욱 확고하게 보여주는 결과라고 할 수 있다.

본 연구는 현 교리교사의 신원과 자질에 대한 인식을 살펴보고, 이를 강화하는 요인이 무엇인지 질적 사례연구를 통하여 살펴보았다. 본 연구의 결과는 교리교사의 신원과 자질에 대한 교리교사들의 입장을 현실적으로 경청할 수 있었다는 점과 한국 천주교회 안에서 드물게 이루어진 주일학교 교리교사에 관한 연구라는 점에서 선행연구의 범위를 넓히는 데 의미가 있다고 할 수 있다. 그러나 본 연구는 특정 교구에서 활동하고 있는 교리교사를 참여자로 선정하여 얻은 연구 결과이기에 한국 천주교회에서 활동하는 교리교사들의 보편적인 생각으로 간주하기에는 한계가 있다. 이 같은 한계는 추후 연구 설계에서 한국천주교회 전체 교리교사를 대상으로 교리교사에 대한 신원과 정체성에 관한 인식연구를 고려할 필요가 있음을 제안한다.

참고문헌

1. 교회 문헌

- 요한 바오로 2세, 권고 『현대의 교리교육』 (Catechesi Tradendae, 1979), 한국천주교중앙협의회, 1995².
- _____, 권고 『평신도 그리스도인』 (Christifideles Laici, 1988), 한국천주교중앙협의회, 2018⁴.
- 프란치스코, 권고 『복음의 기쁨』 (Evangelii Gaudium, 2013), 한국천주교중앙협의회, 2016².
- _____, 권고 『그리스도는 살아 계십니다』 (Christus Vivit, 2019), 한국천주교중앙협의회, 2019.
- _____, 자의교서 『오래된 직무』 (Antiquum Ministerium, 2021), 『가톨릭교회의가르침』 64, 2021, 13-24.
- 성직자성, 『교리교육 총지침』, 한국천주교중앙협의회, 2014².
- 제2차 바티칸 공의회, 『교회헌장』 (Lumen Gentium, 1964), 한국천주교중앙협의회, 2002..
- Pontificio Consiglio per la Promozione della Nuova Evangelizzazione, Direttorio per la Catechesi, Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2020.
- 한국천주교주교회의 교리교육위원회, 『한국 천주교회 교리교육 총지침』, 한국천주교주교회의, 2005.
- _____, 『한국 천주교 청소년 사목 지침서』, 한국천주교주교회의, 2021.

2. 정기 간행물

- 김영권, “현대 가톨릭 청소년 사목의 문제점과 활성화 방안”, 『신학전망』 159, 광주가톨릭대학교, 2007, 96-127.
- 김진희, 유재국, 장필, 하안드레아, “[좌담회] 주일학교 실태와 그 문제점”, 『경향잡지』 (1971년 12월), 한국천주교중앙협의회, 18-28.
- 김준수, “주일학교 교육의 당면 문제 및 활성화 대책” 『사목』 223, 한국천주교중앙협의회, 1997, 31-50.
- 노광수, “주일학교 신앙교육의 현실과 방향 - 대구대교구 교리교사 중심”, 『가톨릭사상』 44, 대구가톨릭대학교, 2012, 47-76.

- 조발그니, “주일학교 교리교육의 교회론적 성찰과 교육적 패러다임”, 『신학전망』 181, 광
주가톨릭대학교, 2013, 40-72.
- 조영관, “주일학교 중심의 청소년 신앙 교육에 대한 새로운 패러다임 모색”, 『사목연구』
36, 가톨릭대학교 시목연구소, 2016, 230-266.
- Jorge, M.B., “Riflessioni di un pastore: Misericordia, Missione, Testimonianza, vita”,
L’oservatorio Romani(2013.12.4.).7.

3. 단행본

- Gharam, R.G., 『질적 연구의 자료 분석』, 김종훈, 조현희, 염수정 역, 박영story, 2022.
- Giorgio, C., Il Laico nella Chiesa e nel mondo, Bologna:EDB, 1999.
- Mario, M., Teologia Pastorale: 1. Cammino storico di una riflessione fondante e
scientifica, Roma: LAS, 2005.
- Riccardo, T., La narrazione come proposta per una nuova evangelizzazione, Roma:
LAS, 2012.
- Yin, R. K., 『사례연구방법』, 신경식, 송민채, 신현섭 외2명 역, 한경사, 2021⁶.
- 알베리치, 에밀리오, 『오늘의 교리교육』, 최주영, 백광현, 신현문 옮김, 돈보스코미디어,
2018.
- 다무, 피에트로, 『교리교사의 영성』, 백광현, 정은자 역, 돈보스코미디어, 2018³.

청소년과 함께 걷는 이들의 오래된 직무(*Antiquum Ministerium*) : 주일학교 교리교사 신원과 역할에 관한 질적 사례연구

이진옥 · 윤만근

보편교회와 지역교회의 문헌에서는 교리교사에 대한 신원과 교리교사가 지녀야 할 자질에 대하여 명확하게 언급하고 있다. 이를 바탕으로 각 지역교회는 교리교사를 양성하기 위한 다양한 노력을 기울인다. 그럼에도 불구하고 여전히 주일학교 교리교사의 신원과 자질이 주일학교 활성화를 위하여 극복해야 할 도전으로 남아 있는 것은 이에 대한 새로운 접근과 이해를 필요로 하고 있다. 이 같은 배경에서, 본 연구는 교리교사의 신원과 자질은 무엇이며, 현장에서 활동하는 교리교사는 이에 대하여 어떻게 인식하고 있는지 살펴보고자 하였다. 그리고 이를 위하여 A교구의 교리교사 18명을 대상으로 사례연구를 진행 하였다.

연구 결과, ‘평신도로서 교리교사,’ ‘교리교사의 존재 이유인 학생,’ ‘연대하는 교리교사,’ ‘교리교사의 신원과 역할의 도전들’이라는 4가지 범주로 드러나는 교리교사의 신원과 역할과 관련한 인식 요인들을 살펴 볼 수 있었다. 교리교사는 자신의 신원과 역할에 대하여 충분히 인식하고 있었으며, 학생은 교리교사의 신원과 역할에 의미를 부여하는 중요한 대상이었다. 또한, 교리교사는 동료 교리교사의 연대를 통하여 자신의 신원과 역할을 확고히 하는 데 도움을 얻고 있었다. 반면, 교리교사는 자신의 신원과 역할을 지속시키는 데 다양한 도전(공동체 구성원과의 관계, 사회적 환경, 직무 수행)들에 직면하고 있었다. 이러한 연구 결과는 교회 공동체가 교리교사의 고유성을 인정하는 의식의 전환을 요구할 뿐 아니라, 그들의 신원과 역할을 발전시키기 위한 체계적인 접근이 필요함을 제안하고 있다.

주제어: 주일학교, 교리교사, 청소년사목, 교리교사의 신원과역할, 청소년

A Qualitative Case Study on the identity and role of the Catechist in Sunday Schools

Lee, Jin Ok · Yoon, Man-Keun

The documents, whether the universal church or local church, clearly address the identity and role of catechists. Based on the documents, various attempts have been made to provide formation programs for the catechists in the local church. Despite such efforts, the identity and role of catechists are regarded as a challenge that hinders animation of Sunday schools in the church. In this context, this study aims to explore the identity and role of catechists and how they perceive these characteristics within their job performance. Thus, the study employs a qualitative case study method by collecting data through interviews from 18 catechists affiliated with the Diocese of A.

The findings revealed four distinct categories: “catechists as lay Christians,” which highlights their role as believers; “students as the purpose of their mission,” which builds their identity as catechists; “solidarity among catechists,” which helps them enhance the identity and role through collaboration and support among fellow catechists. However, the study also found that they face various challenges in maintaining their identity and role, such as the relationships among church community members, the social environment, and their job performance. These findings indicate that it is necessary for the church community to recognize and appreciate the unique role of catechists by reframing their perception of them. Additionally, the community should adopt a systemic approach to amplify and strengthen the identity and role of catechists.

Key Words: Sunday School, Catechist, Youth Ministry, Youth, the identity and role of Catechist

논문 투고일	2023년 6월 30일
논문 수정일	2023년 8월 4일
논문 게재 확정일	2023년 7월 28일

신정론에 관한 신학적 고찰: 요한 밥티스트 메츠와 유르겐 몰트만을 중심으로

김영수 · 이규성

서강대학교 신학대학원 박사과정

서강대학교 신학대학원 교수

1. 서론
2. 메츠의 신정론
 - 2.1. 메츠의 신학 배경
 - 2.2. 메츠와 초월 신학
 - 2.3. 정치 신학을 향하여
 - 2.4. 메츠의 정치 신학적 신정론
3. 몰트만의 신정론
 - 3.1. 몰트만의 신학:하느님은 어디에 계셨습니까?
 - 3.2. 아우슈비츠 이후 그리스도교 신학
 - 3.3. 몰트만의 희망의 신정론
4. 메츠와 몰트만의 신정론 비교분석
5. 결론

1. 서론

코로나 바이러스가 세상에 출현하여 많은 사람들이 사망하고 전 세계가 혼란 속에 빠진 시간이 3년이 넘어서 이제 그 사태가 서서히 종식되고 있다. 우리 인간들은 어느 누구도 이 재난에 자유롭지 않다. 이 코로나 사태를 통하여 세상의 모든 사람들은 우리가 자연재해에 얼마나 무력한 존재인가를 뼈저리게 실감했을 것이다. 또한 우리 인간들이 이성과 과학의 발전으로 이룩한 물질문명이 얼마나 유한한 것인가를 인식했을 것이다. 이처럼 우리 인간들이 견고하다고 믿고 있던 기술과 과학의 산물들이 자연과 하나님의 섭리 앞에서는 참으로 작은 존재인 것이다. 우리 인간의 역사가 시작한 이래 수많은 자연재해와 전염병, 전쟁과 분열 속에서 많은 사람들의 죽음과 멸망이 있었다. 그리고 우리는 앞으로도 우리 인간의 의지로 제어할 수 없는 많은 자연재해와 전염병 등 예측할 수 없는 사태들을 만나게 될 것이다. 여기에서 우리는 창조주 하나님께서 우리 인간들의 삶에 이러한 재난을 통해서 고난을 주시는 이유에 대하여 질문하지 않을 수 없다. 이 질문은 모든 인간들이 하나님에 드리는 공통의 질문이다. 이 문제를 해결하기 위하여 신정론을 분석하려고 한다. 신정론(Theodicy)은 고대 헬라어의 θεός(신)과 δίκη(의로움)의 합성어로부터 유래한 단어이다.¹⁾ 신정론(神正論)은 변신론(辯神論)이라고도 한다. 신정론은 악과 고통에 직면한 인간 세상에서 하나님의 의로우심(정당함)을 논증하는 신학 이론이다. 신정론은 우리의 삶에서 회피할 수 없는 악과 고통을 어떻게 설명하고 있는 것인지, 그리고 우리가 어떻게 악과 고통의 문제를 극복해야 하는 것인지를 메츠와 몰트만의 신정론을 통하여 밝혀보려고 한다. 그 논증을 통하여 악과 고통의 현실 앞에서 하나님의 선하심과 의로우심이 어떻게 작용하는지를 분석하려고 한다. 즉 고통에 직면한 인간 앞에 계신 하나님의 존재에 대해 규명해보려고 하는 것이다. 하나님이 전능하시고 선하시다면 세상의 악은 없어야 하는데 왜 악이 존재하는 것인가? 그러나 이 세상은 악과 고통이 존재해왔고, 존재하며, 존재할 것이다. 그렇다면 전능하시고 선한 하나님이 이 세상에 악을 허용하는 이유는 무엇인가? 그리고 하나님의 전능하심과 선하심은 어떻게 논증할 것인가? 20세기의 많은 자연재난과 1, 2차 세계대전과 홀로코스트의 유대인 학살을 경험한 현대신학은 더 이상 전통적인 유신론이 전제하는 하나님의 속성인 초월성과 궁극적인 영속성과 전지 전능하심과 선하심에 대하여 의문을 가지지 않을 수 없었다. 창조주 하나님 자신이 창조

1) 박영식, 『고난과 하나님의 전능』, (서울: 동연, 2019), 13.

한 피조물인 세상이 악과 고통 속에 신음하고 있는데 침묵하시는 초월적 창조자의 뜻은 무엇인가? 하느님 자신의 선한 목적을 달성하기 위한 수단으로서 자신의 피조물인 인간들의 삶에서 악과 고통을 허용하시는 것인가? 전통적인 신정론들은 창조세계 안에는 수많은 악과 고통이 있지만, 하느님의 전능하신 섭리 안에서 이 모든 악과 고통들은 하느님의 선과 의로움을 완성하는 도구가 되는 것이라고 설명하고 있다. 결국 세상의 모든 것이 완성되는 종말의 때에 하느님의 의로우심과 선하심이 선명하게 드러날 것이라고 한다.²⁾ 그러나 이러한 전통적 신정론은 현대세계가 경험했던 재난과 악의 경험 앞에서 설득력을 상실해왔다. 이러한 악과 재난들이 결국은 하느님의 선과 의로움을 위한 수단이라는 해석은 인간이 도저히 납득할 수 없는 논리인 것이다. 악과 고통이 결국은 최상의 선을 이루기 위한 도구로서 하느님에 의하여 허락된 것이라는 답변은 악과 고통으로 무너지고 부서진 수많은 인간들에게 하느님의 이름으로 행사되는 부당한 형벌이 되지 않겠는가? 또한 악과 고통에 대한 이러한 전통적 신정론적인 해석은 악과 고통의 본질을 왜곡하여 하느님과 인간 사이에 화해할 수 없는 치명적 오해를 가져오게 될 것이다. 그리고 우리로 하여금 악에 고통에 대하여 분노를 유발하게 한다. 무엇보다도 이러한 전통적 신정론은 하느님께서 고난 속에서 신음하는 자신의 백성들을 위해 자신의 아들을 내어주시어 십자가에서 그 모든 죄와 고통과 고난을 대신 짊어지시는 사랑의 하느님을 설명할 수 없다고 본다. 또한 십자가의 죽음과 부활 속에서 세상의 모든 죄와 악과 죽음의 세력들과 싸우고 마침내 승리하시는 정의와 생명의 하느님을 설명할 수 없다. 사실 전통적인 신정론에서 하느님의 속성들은 고대세계의 세계관을 지배하고 있던 고대 그리스 철학의 이원론적이며 실체론적인 형이상학의 논리 속에서 하느님을 논증하기 위한 과정에서 생성되었다. 하지만 이제 보다 관계적이고 역동적인 세계관을 지닌 현대세계 속에서 악과 고난 속에서 고통당하는 인간들을 사랑으로 위로하고 악과 고통의 현실을 치유하고 극복하는 하느님을 제시할 수 있게 될 것이다.³⁾ 위로와 사랑의 하느님을 제시하기 위하여 필자는 정치신학적 관점의 신정론인 메츠와 몰트만의 신정론을 집중적으로 분석하여 하느님이 온전하게 세계와의 관계성 속에 있는 연민과 사랑의 하느님이심을 논증하려고 한다.

2) John Hick, *Evil and the God of Love*, (San Francisco: Harper & Row, 1966), 215.

3) 윤철호, 『삼위일체와 세계』, (서울: 장로회신학대학교출판부, 2011), 135.

2. 메츠의 신정론

2.1. 메츠의 신학 배경

고통의 문제에 대한 메츠의 관심은 메츠 신학의 시작은 아니다. 오히려 메츠의 첫 번째 신학적 목표는 “역사로서의 세계”⁴⁾에 더 잘 맞설 수 있는 신학을 발전시키는 것이었다. 역사에 대한 신학적 접근에 대한 메츠의 탐구는 특히 고통의 역사로 접근하는 다른 사상가들과 대화하도록 그를 이끌었다. 이 대화는 신정론 논쟁과 아우슈비츠의 역사에 대한 메츠의 관심을 더욱 불러일으켰다. 메츠는 자신의 신학적 발전을 초월 신학에서 정치 신학으로의 이동으로 설명한다.⁵⁾ 메츠의 스승인 라너의 초월적 신학을 통해, 메츠는 당대의 중심 철학 및 신학적 토론에 참여하여 먼저 하이데거의 형이상학을 연구한 다음 그에게 깊고 지속적인 인상을 남긴 라너와 긴밀히 협력했다. 초월 신학에서 정치 신학으로의 메츠의 초기 전환은 특히 에른스트 블로흐(Ernst Bloch)와 프랑크푸르트학파의 구성원들, 그리고 계몽주의 비판에 참여한 발터 벤아민(Walter Benjamin)의 영향이 컸다. 메츠는 1928년 8월 5일 바이에른 아우어바흐에서 태어났다. 메츠는 제2차 세계대전 전쟁 중에 단지 어린 소년이었다. 메츠에게 전쟁은 어린 시절의 끝을 의미했다. 첫 번째 사건은 그가 16세였던 2차 세계대전이 끝날 무렵에 일어났다. 그는 학교에서 쫓겨나 군 복무를 강요당했다. 1945년이였다. 그는 거의 군사 훈련을 받지 않고 전선으로 보내졌고, 그 당시 미군은 이미 라인강을 건넜다. 그의 부대 전체는 거의 같은 나이의 젊은 병사들로 구성되었다. 어느 날 저녁 중대장이 그를 대대본부로 돌려보냈다. 밤새 그는 불타는 농장과 마을을 돌아다녔다. 다음 날 아침 부대에 돌아오니 동료들이 모두 죽어 있었다. 부대는 비행기와 탱크의 공격을 받아 완전히 전멸했다. 그는 동료들의 죽음 앞에서 소리 없는 외침 외에는 아무것도 기억하지 못했다. 그는 숲에서 몇 시간 동안 혼자 길을 잃었다. 이 기억 뒤에 그의 어린 시절의 꿈은 모두 사라졌다.⁶⁾

4) Johann B. Metz, *The World as History, in Theology of the World*, trans. William Glen-Doepel, (New York: Herder and Herder, 1969), 51.

5) Metz, “On the Biographical Itinerary of My Theology”, *A Passion for God: The Mystical-Political Dimension of Christianity*, James Matthew Ashley, (Paulist Press, 1998), 3.

6) Metz, “Communicating a Dangerous Memory”, *Loneragan Workshop* 6 (1987), 37-53.

2.2. 메츠와 초월신학

메츠는 자신의 초월적 신학을 처음에는 철학 연구에서, 그리고 칼 라너 밑에서의 신학 연구에서 천천히 발전시켰다. 메츠의 신학은 1963년 그가 신학 교수로 고용되기 전까지는 이러한 패턴을 유지했다. 라너의 초월적 신학은 그리스도교 계시의 가능성에 대한 선험적 조건, 특히 초월적 인간학을 분석한다. 초월 신학은 하이데거적 초점을 사용하지만 마레샬(Joseph Marechal)이 처음 제시한 토마스주의 교정을 통해 어떻게 그러한 질문이 하느님에 대한 성찰에서 성취되는지에 대해 설명한다.⁷⁾ 메츠의 정치 신학이 성숙함에 따라 그는 하이데거의 실존적 인간학에 기초한 신학이 사유화되어 개인에 대한 관심에서 벗어날 수 없다고 주장했다.⁸⁾ 인스브루그에서 메츠는 라너의 지시에 따라 신학 논문을 시작했다. 메츠는 학문적으로나 개인적으로 라너에게 깊은 감명을 받았다.⁹⁾ 그러나 메츠는 라너 신학 세계가 너무 많은 물질적 대상의 세계라는 느낌을 받았다. 라너의 신학에서 신은 너무 추상적이었다. 메츠는 인간과 사물의 상호 작용에 있어서 범주적 세계를 단순히 대상과의 상호 작용으로 생각해서는 안되며 대인 관계의 세계로 보아야 한다고 제안했다.¹⁰⁾ 메츠는 사회적이고 역사적인 세계에 대한 해석에 있어서 그리스도적인 인간 중심적 접근 방식을 제시했다.

2.3. 정치 신학을 향하여

메츠는 1963년 윈스터 대학의 기초신학 교수라는 새로운 직책을 맡게 되면서 라너의 직접적인 영향에서 벗어나 새로운 영향을 받는다.¹¹⁾ 메츠는 더 광범위한 학문적 대화에 들어갔고 역사가 수정주의와의 만남으로 빠르게 촉진됨에 따라 세계에 대한 보다 인간 중심적인 접근 방식에 관심을 가졌다. 마르크스주의자, 에른스트 블로흐와 막스 호르크하이머, 테오도르 아도르노, 헤르베르트 마르쿠제, 발터 벤야민을 포함한 프랑크푸르트 학파의 구성원들의 비역사적 이상주의 비판은 메츠에게 설득력이 있었다. 게다가 제2차 바티

7) Stephen J. Duffy, *The Dynamics of Grace: Perspectives in Theological Anthropology*, (The Liturgical Press, 1993), 177, 262-265.

8) Ibid., 28-29.

9) Ibid., 19.

10) Metz, *Theology in the Work*, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1998), 90.

11) Ibid., 97.

칸공의회 기간과 그 이후에 가톨릭교회의 성격이 바뀌기 시작했다. 제2차 바티칸은 또한 현대 세속성과의 대화에 대한 교회의 새로운 개방성을 표명했다. 메츠는 특히 60년대에 그리스도인과 마르크스주의자, 특히 블로흐와 프랑크푸르트학과 구성원 간의 이 새로운 대화에 참여했다. 메츠는 나중에 이 만남이 그를 정치화했다고 회상했다. 메츠는 세계를 단순히 자연과 같은 고정된 틀이 아니라 역사 속에서 인간의 이해와 행동의 사건으로 접근하는 더 나은 방법을 계속해서 찾았다.¹²⁾ 메츠가 뮌스터로 이주한 후 첫 번째 책인 *Theology of the World(TW)*는 근대성과 세속성에 대한 그의 반응을 보여 준다.¹³⁾ 세속성은 그리스도교에 반대하는 것이 아니라 그리스도교를 통해 생겨났다고 메츠는 주장했다.¹⁴⁾ 메츠는 육화에 대한 분석을 바탕으로 하느님은 역사의 하느님이시며 육화하심으로써 실제로 역사에 나타나시고 초월 자체를 역사적 사건으로 만드신다.¹⁵⁾고 주장했다. 또한 진정한 인간이 된다는 것은 그리스도가 그랬던 것처럼 고통에 열려 있다는 것을 의미한다고 주장했다. 메츠의 후기 신학은 다른 사람인 타자의 고통에 대한 그의 관심에 의해 형성된다. 메츠는 현대와 독일 계몽주의에 대한 연구를 크게 발전시킨 수정적 마르크스주의자들과 프랑크푸르트 학파의 사상을 탐구하면서 처음으로 새로운 방향을 찾았다. 미래에 대한 희망과 실천에 대한 블로흐의 강조는 메츠에게 많은 공감을 주었다. 메츠는 블로흐의 사상에서 종교에 대한 강력한 비판과 함께 인간의 희망에 대한 설득력을 발견했다.¹⁶⁾ 1960년대에 블로흐와 그의 저서 *희망의 법칙(Das Prinzip Hoffnung: The Principle of Hope: 1959년 독일어로 출판)*은 당시 서독에서 문학, 정치, 철학 및 신학 토론의 중심에 있었다.¹⁷⁾ 메츠는 희망의 변화시키는 힘에 대한 블로흐의 설득력과 성경의 종말론적 희망 사이의 유사점을 인식하고 탐구했다. 메츠는 희망과 미래에 대한 블로흐의 분석이 매우 설득력 있다고 생각했지만, 메츠는 블로흐의 희망은 오직 인간에게서만 생기고 결코 인간을 넘어서지 못한다고 그가 주장한 방식을 받아들이지 않았다. 메츠는 한때 하이데거

12) Metz, *Theology of the Worlds* trans. William Glen-Doepel, (New York: Herder and Herder, 1969), 18-23.

13) Metz, "The World as History", in *Theology of the World*, trans. William Glen-Doepel, (New York : Herder and Herder, 1969), 16.

14) Ibid., 20.

15) Ibid., 22.

16) Thomas H. West, *Ultimate Hope Without God: The Atheistic Eschatology of Ernst Bloch*, (New York: Peter Lang, 1991), 35-36.

17) Ibid., 69.

에 대해 했던 것과 동일한 비판을 블로흐에게도 적용했다.¹⁸⁾ 메츠는 발터 벤야민과 프랑크푸르트 학파에서 그가 필요로 했던 몇 가지 주체적이고 비판적인 도구들을 찾았다. 메츠는 특히 벤야민(Walter Benjamin), 마르쿠제(Herbert Marcuse)와 아도르노(Theodor Adorno)의 사상에서 블로흐의 미래지향적 희망을 완벽하게 보완하는 것으로서 기억의 개념을 발견했다.¹⁹⁾ 역사와 사회에 대한 믿음에 포함된 메츠의 초기 에세이 중 하나는 위험한 기억에 대한 에세이였다. 메츠는 이 위험한 기억의 개념에서 성서적 전통에 접근하는 새로운 방식을 찾았고, 따라서 그는 그 방식에 기초하여 그리스도론과 신학적 인간학을 펼치게 된다. 믿음으로 그리스도인들은 예수 그리스도의 수난과 죽음과 부활을 기념하는 성찬례를 성취한다. 교회의 중심적인 성찬 행위는 이 역사를 성사적으로 기억하는 것이다. 메츠의 핵심 방법론적 전환은 실천으로 옮겨라는 것이다. 실천적 기초신학을 발전시키면서 메츠는 실천이 이론에 종속되는 것을 거부하고 대신 실천 자체의 명료성을 강조했다. 메츠는 인간의 이성이 역사에 어떻게 관련되어 있는지 분석하기 위해 프랑크푸르트 학파의 사상가들, 특히 테오도르 아도르노와 막스 호르크하이머에게 의지했다. 이성과 역사의 변증법에 대한 그들의 이해는 기술적 이성에 의한 이성의 지배를 비판했다. 기억과 실천의 언어는 메츠가 그의 스승과 초기 신학의 보다 이론적인 초월적 방법을 뒤로하고 기억과 내러티브에서 실천적인 이성의 새로운 범주를 개발할 수 있게 해주었다. 메츠는 실천에 대한 그의 새로운 방법론적 토대를 더욱 강조하기 위해 벤야민과 마틴 부버(Martin Buber)의 내러티브 언어를 사용했다. 내러티브의 언어는 경험과 밀접하게 연결되어 있으며, 따라서 특정 사회적 및 역사적 맥락에서 추상화된 것이 아니라 이를 통해 의사소통을 시도할 때에도 의존한다.²⁰⁾

메츠는 내러티브는 새로운 것, 특히 그리스도에 대한 새로운 것과 구원의 역사에서 고통의 역사에 방해가 되는 새로운 것을 전달할 수 있다고 주장했다.²¹⁾ 1970년대 중반에 메츠는 “구약과 신약의 믿음의 역사”에 대해 썼다. 메츠는 이러한 성경적 믿음의 역사에

18) James Matthew Ashley, *Interruptions: Mysticism, Politics and Theology in the Work of Johann Baptist Metz*, (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1998), 108.

19) Metz, *Faith in History and Society*, translation of Glaube in Geschichte und Gesellschaft, (New York: Herder and Herder, 2016), 193.

20) Walter Benjamin, “The Storyteller” in *Illuminations*, Translated by Harry Zohn, (New York: Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1968), 84-85.

21) Ibid., 211.

서 명시적으로 그의 신학적 인간학을 발전시켰다. 22)

2.4. 메츠의 정치신학적 신정론

메츠의 신정론은 메츠의 정치 신학의 주요 범주 중 하나이다. 메츠는 사회적, 역사적, 문화적 맥락에 통합되는 신학을 요구한다. 그의 신학적 개념은 갈망과 저항의 관점에서 해석된다. 계몽주의와 아우슈비츠 재앙과 비유럽 세계가 그를 실천적 정치 신학으로 밀어 넣는다. 그것은 하나의 신학적 도전이었다. 아우슈비츠의 파국은 하느님 말씀의 내적 상황에 속하며, 그것은 역사로서의 구체적인 세계가 신학의 로고스 속으로 침입함을 의미한다.²³⁾

메츠는 *memoria passionis*(2006)에서 아우슈비츠는 인간과 신, 모든 것에 대한 공격이라고 진술한다.²⁴⁾ 메츠의 신정론에 대한 새로운 감수성이 그의 신학을 구성하는 요소가 된다. 세상은 그리스도인의 희망의 이유를 묻는 곳이다. 아우슈비츠 사건은 시대의 징표이다. 세상은 고통의 역사이다. 아우슈비츠라는 이름은 하나의 재앙을 의미할 뿐만 아니라 고통의 경험에 대한 모든 인간의 이야기와 동의어라고 이해할 수 있다.²⁵⁾ 제2차 바티칸공의회는 사목 현장에서 시대의 징표를 복음의 빛으로 해석하라고 제시한다. 신학은 우리가 사는 세상, 그 극적인 성격을 파악하고 이해해야 한다.(*Gaudium et spes* 4항) 신학은 고통에서 비롯된 질문에 대답하지 않을 수 없으며, “하느님은 어디에 계십니까?”라는 묵시적 외침을 삭제할 수 없다.²⁶⁾ 신학은 더 이상 추상적인 용어로 하느님에 대해 이야기해서는 안 된다. 그러나 인간의 고난에 대하여 우리 그리스도인들은 냉담하고 무관심한 무서운 방식으로 직면하지 않았는가?²⁷⁾ 하느님께서는 인간의 고통에 대하여 결국 십자가 위에서 손을 내미신다.²⁸⁾ 신학은 고통에 관한 질문에 대하여 어떤 해결책을 제시할 수는

22) Ibid., 61.

23) Metz, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamental theologie*, (Grünwald, 1992), 11-12.

24) Metz, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, (Freiburg: Herder, 2006).

25) Ibid., 51.

26) Ibid., 42-43.

27) Ibid., 58.

28) Ibid., 67.

없으나, 질문을 일깨워 하느님께 드리는 질문으로 전환해야 할 것이다. 따라서 오늘날 종말론적 물음으로서의 신정론의 물음은 신학의 물음이 되어야 한다. 예수의 십자가 수난과 죽음은 하느님의 버림에도 불구하고 하느님에 대한 확증이라고 본다.²⁹⁾ 그분은 산자와 죽은 자를 위한 정의를 약속하시며 고통받는 사람들과 연대하여 행동하기로 약속했다. 절망으로부터 희망의 지평으로 전환한다. 신학은 특히 희망의 치유에 대한 메시지가 없는 사람들을 위해 추구되어야 한다.³⁰⁾ 타인의 고통에 대한 경험은 연민의 연대적 실천을 요구하며 고통에서 비롯된 이 질문은 신학에서 억압되어서는 안 된다. 그것은 신정론적 질문, 즉 종말론적 질문이다. 신정론적 물음으로서 하느님의 신한 피조물에게 왜 이런 고통이 있는지에 대한 질문은 하느님에 대하여 그리스도인의 새로운 확신을 요구한다. 필자는 메츠가 제기한 질문을 논증하면서 본 논문이 제기하는 문제를 해결하고자 한다. 메츠에게 있어서 하느님에 대해 말하는 것은 역사와 사회에서 신앙을 살아 있게 하려는 노력이었다. 메츠는 신학과 교회가 “세상과 얼굴을 마주하고 하느님께 말하라”고 거듭 촉구하며, 고통의 문제에 결코 침묵하지 말아야 한다고 주장했다. 그리스도교 신학의 뿌리에는 항상 정의의 문제, 즉 부당하고 무고한 고통에 대한 정의의 문제가 있다고 그는 말했다. 하느님에 대해 말하는 사람은 언제나 하느님은 사랑이시고, 하느님은 정의라는 것을 기억해야 한다. 메츠는 예수의 첫 번째 모습은 고통에 대한 연민이었다고 말했다. 메츠는 하느님에 대해 이야기하는 것은 고통받는 사람들에게 대해 이야기하는 것이라고 했다. 메츠는 세상의 심오한 고통의 역사에 직면하여 신의 문제를 탐구했다. 이 질문은 그리스 철학적 신학의 의미가 아니라, 신자들 자신의 상황과 언어의 외침으로 나타나는 종말론적, 성경적 신학의 질문이었다. 그리스도인은 실천자일 뿐만 아니라 연민의 신비주의자가 되어야 한다고 메츠는 말했다. 자신의 잘못이 아닌데도 수많은 고통을 당하는 사람들을 절망하게 만드는 세상의 비참함과 불의에 직면하여 어떻게 하느님과 그분의 공의에 대해 말할 수 있습니까? 이것은 메츠가 결코 놓지 않은 질문이다. 그는 아우슈비츠 이후의 그리스도론과 교회를 성찰함으로써 그것을 확장했다.

29) Ibid., 24.

30) Ibid., 27.

3. 몰트만의 신정론

3.1. 몰트만의 신학: 하느님은 어디에 계셨습니까?

몰트만은 1997년에 발표한 에세이³¹⁾에서 아우슈비츠에서 일어난 유대인 학살의 역사적 의미와 하느님 존재의 의미에 대하여 질문한다. 1941년 8월 23일 우크라이나의 한 마을(Byelaya Tserkov)에서 90명의 유대인 어린이들이 총에 맞아 구덩이에 묻혔다. 일부는 갓난아기였으며 가장 나이가 많은 아이가 7~8세였다. 몰트만은 그리스도교 신학자로서 아우슈비츠 이후 신의 문제를 다루어야 하는 강한 책임감을 느꼈다. 하느님은 어디에 있었는가? 라는 질문은 유대인들과 그리스도를 믿는 사람들에게만 해당되는 질문이 아니라 반유대주의자들과 유대인 학살자들의 문제이기도 했다.³²⁾ 그리스도인들이 잔인한 짐승이 되어 적그리스도의 명령을 충실히 수행할 때 그리스도인의 하느님은 어디에 계셨는가? 신정론적 질문은 인간 삶의 상처와 함께 존재해야 한다.³³⁾ 수용소에 모인 수감자들 앞에서 성인 두 명과 어린이 한 명이 교수형에 처해진다. 어른들은 빨리 죽고 아이는 아직 살아 있었다. 30분 넘게 죽음과 씨름했다. 내 뒤에 있는 사람이 말했다. “하느님은 어디 계시는가?” 여기 그는 교수대에 매달려있다. 그날 저녁 수프는 시체 맛이 났다. 비셀(Elie Wiesel)은 끔찍한 현실을 매우 상징적으로 묘사한다. 아이는 슬픈 눈을 가진 천사로 불린다. 살해당한 세 사람과 일몰은 우리에게 갈보리에서 또 다른 유대인의 죽음을 상기시킨다. 그러나 시체 맛이 나는 수프는 부활절을 의미하지 않는다. 하느님은 숨어 계시지 않고 모든 사람이 죽어가는 이에게서 볼 수 있도록 거기에 계신다.³⁴⁾ 그것은 랍비의 세키나 사상으로 거슬러 올라간다. “하느님은 이스라엘 백성 가운데 거하기를 원하십니다.” 그것은 하느님의 백성이 존재하게 된 옛 언약의 일부이다. 하느님은 시온에 있는 성전 지성소에 거하셨다. 영원하신 분께서 이 땅에 있는 자기 백성의 동반자와 함께 고통을 당하시는 분이 되신다.³⁵⁾

31) J. Moltmann, *Gott im Projekt der modernen Welt: Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997), 155-173.

32) Herausgeben Von, *Jesus Christus zwischen Juden und Christen. Themenheft der Evangelischen Theologie*, Walter Homolka, (Seiten: Domo erscheint, 2020), 55.

33) W. Oelmüller, (Hg.), *Theodizee: Gott vor Gericht*, (München, wilhelm fink Verlag, 1990).

34) J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, (München: Kaiser Verlag, 1972).

35) B. Janowski, *Ich will in eurer Mitte wohnen. Struktur und Genese der exilischen Schekina*

3.2. “아우슈비츠 이후” 그리스도교 신학

몰트만은 “아우슈비츠 이후”를 의식적으로 생각하고 말하는 중요한 신학자이다. 이해할 수 없는 것은 신의 침묵과 인간의 침묵이다. 아우슈비츠는 역사의 모든 신학을 산산조각 냈다. 왜냐하면 아우슈비츠에서 살해된 사람들 앞에서 그리스도교 신정론, 신의 정당성, 역사의 의미가 있을 수 없기 때문이다. 구덩이 앞에서 신을 정당화하고 끔찍한 사건에서 의미를 찾는 것은 신성 모독이 될 것이다. 몰트만과 메츠는 그리스도교 신학을 서구 그리스도교 승리주의적 역사에서 해방시켜 고통의 기억과 신에 대한 물음의 피 흘리는 상처로 다시 열어보고자 한다.³⁶⁾ 아우슈비츠 이후 신의 이미지에 대한 신학적 수정은 신의 전능함에서 시작되었다. 1945년 4월 9일에 강제수용소에서 교수형을 당한 신학자 디트리히 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer)는 오직 고통받는 신만이 도울 수 있다는 사실을 발견했다. 그리스도인은 그의 고통 속에서 하느님과 함께 서 있다. 이것은 그리스도교인과 이방인을 구별한다.³⁷⁾ 고통을 느끼지 못하는 신은 우리를 이해할 수 없다. 고통받을 수 없는 신은 사랑할 수도 없다. 본회퍼가 말했듯이 신이 그의 전능함을 통해서가 아니라 그의 무력함을 통해서, 하늘에서의 행복을 통해서가 아니라 지상에서의 고통을 통해서 도움을 준다면, 하느님은 구속의 주체로 남는다. 하느님은 이미 현존하셔서 희생자와 애통하는 자와 함께 공존하시고 영원한 친교를 통해 그들을 위로하신다.

3.3. 몰트만의 희망의 신정론

최근 수십 년 동안 신정론은 상당한 변화가 있었다. 1967년 희망의 신학³⁸⁾이 출판된 이후로 몰트만의 희망의 신정론은 그의 신학적 사고의 상표가 되었다. 희망의 신학은 그의 “사고의 목적론적 원리”라고 몰트만은 주장하며 그의 “그리스도교 메시지의 핵심을 관통한다.”³⁹⁾ 결과적으로 그리스도교는 “종말론적 관점에서, 희망을 가지고, 미래를 내다

Theologie, Biblische Theologie Band 2, (Neukirchen: Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 1987), 165-193.

36) J.B. Metz, *Gotteskrise*, in: *Diagnosen zur Zeit*, (Düsseldorf: Patmos Verlag, 1994), 76-82.

37) J.K. Mosle, *The Impassibility of God. A Survey of Christian Thought*, (Cambridge, 1926).

38) J.Moltmann, *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, trans. James W. Leitch, (London: SCM, 1967).

39) J.Moltmann, *The Future of Creation: Collected Essays*, trans. Margaret Kohl, (Philadelphia: Fortress, 1979), 90.

보고 현재를 혁신하고 변화시키는 것”으로 가장 잘 정의된다.⁴⁰⁾ 그리스도의 부활은 세상과 그 역사 안에서의 가능성을 의미하는 것이 아니라 세상과 존재와 역사를 위한 전적으로 새로운 가능성을 의미한다.⁴¹⁾ 기도하는 마음으로 양육된 종말론적 의식은 비인간적인 힘에 저항할 수 있게 해주었다.”⁴²⁾ “약속”과 “희망”이 수정된 종말론적 신정론이라는 비판에 대해 몰트만은 “끝이 좋으면 모든 것이 좋다는 모토에 따른 최종 신정론이 아니다”라고 말함으로써 응답한다. 그것은 고통을 정당화하려는 위장된 시도로 간주된다. 그는 하느님의 신비한 계획 즉 고통에 대해서 하느님이 악과 섭리를 조화시키려는 모든 시도에 대한 신학적 설명을 생략한다.

그러한 설명 대신에 우리는 하느님께서 결국 모든 것을 완벽하게 해결하실 것이라는 확신으로 답한다. 몰트만의 종말론적 신정론은 설명이 아니다. 그것은 고백이다. 이 문제에 대한 하느님의 침묵에도 불구하고 믿으라는 초대이다. 진정한 희망은 행동으로 이끄는 원동력이다. 그리스도는 고통 중의 위로일 뿐만 아니라 고통에 대한 신의 향의이기도 하다.”⁴³⁾ 성경적으로 충실하고 문화적으로 적절한 정치 신학은 이 비전의 구체적인 결과물일 뿐이라고 몰트만은 주장한다.⁴⁴⁾ 신정론의 문제는 ‘지연된 파루시아’의 형태로 회귀하는 것은 아닌가? 몰트만은 답변을 제공하지 않는다. 그는 “이 세상에서 누구도 신정론적 질문에 답할 수 없고, 아무도 그것을 제거할 수 없다.”⁴⁵⁾는 자신의 기본 공리를 반복할 수 있을 뿐이다. 현세에서의 삶은 이 열린 질문과 함께 사는 것을 의미하며, 하느님에 대한 갈망이 성취되고, 고통이 극복되고, 잃어버린 것이 회복될 미래를 찾는 것을 의미한다. 그러면 하느님께서 그의 슬픔을 영원한 기쁨으로 바꾸실 것이다. 이것은 하느님의 삼위일체 역사의 완성과 세계사의 종말과 슬픔의 역사의 극복과 희망의 역사의 완성의 표징이 될 것이다.⁴⁶⁾라는 말로 대답을 대신한다.

40) J.Moltmann, *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, trans. James W. Leitch, (London: SCM, 1967), 16. *Implications of a Christian Eschatology*, trans. James W. Leitch (London: SCM, 1967).16.

41) Ibid.,179.

42) Richard Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1995), 45-46.

43) Ibid.,21.

44) J.Moltmann, “Theology as Eschatology,” in *The Future of Hope: Theology as Eschatology*, ed. Frederick Herzog, (New York: Herder & Herder, 1970), 47-48.

45) J.Moltmann, *Hope and Planning*, (Harper & Row: 1971), 44.

46) J.Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, trans. R. A. Wilson and John Bowden, (London: SCM, 1974), 278.

4. 메츠와 몰트만의 신정론 비교분석

메츠와 몰트만은 정치 신학으로 자신들의 신학적인 문제들을 다루었다. 그러나 최근 발전과정에서 그들의 신학적 지향점에는 분명한 차이가 있다. 우리가 여기서 관심을 가질 것은 비판적 관점에서의 정치 방식의 형태이다. 둘 다 신앙과 문화의 정체성과 비 동일성 사이의 통일성을 추구한다. 그러나 몰트만과 메츠의 정치적 신학을 구별하는 둘 사이의 결정적인 차이점은 현재에서 미래로 그리스도교 메시지를 중재할 수 있는 각각의 능력에 있다. 정치 신학은 신학의 정치 형식적 방식의 전형적인 예로서 서사와 기억의 형태로 포착된 현재의 현실을 인류 역사에 대한 신앙 비판 안에서, 그리고 이를 통해 미래를 창조하는 출발점으로 삼는다. 이와 같이 메츠가 실천적 근본 신학의 구성에서 주장한 패러다임 전환은 그를 비판적 논리를 넘어서는 단계로 만든다고 말한다. 반면 하느님의 삼위일체 역사에 대한 사변적 신학으로의 몰트만의 복귀는 보다 정교한 형태의 사상론으로의 퇴보를 나타낸다. 사실 그는 정치 신학으로, 그리스도교적 실천을 사회운동으로 환원하는 경향을 비판해왔다. 그는 신앙을 실천으로 축소하는 것은 신앙을 풍요롭게 하지 않고 오히려 빈곤하게 만들었다고 한다.⁴⁷⁾ 몰트만은 그것을 해결하기 위해서 행동주의로부터 실천을 해방시켜야 한다고 말한다. 이것은 우리가 삼위일체의 새로운 신학에서 발견되는 개념으로 돌아가도록 요구한다. 자기 전달적 사랑의 행위로 아들과 성령을 보내신 하느님의 역사는 버림받은 피조물과 함께 역사의 끝에서 최종적인 자유와 하느님의 완전한 해방을 위해 고통받는 하느님을 인간에게 드러낸다. 정치 신학의 결과는 하느님 역사의 삼위일체적 본질에 대한 고찰의 필요성으로 이어지는 것 같다. 삼위일체에 대한 이 새로운 이해는 우리를 하느님 안에서 인간 안에 지배가 없고 오직 참여만 있다는 통찰로 인도한다. 몰트만의 신학은 여전히 칸트의 윤리적 모델에 기초하고 있다. 메츠는 몰트만이 이 세상의 고난이 그리스도의 수난으로 극복되었다고 주장함으로써 고난의 역사의 짐을 면책한다고 비난한다. 메츠에게 있어 사회와 역사의 고통의 실재, 그들의 비 동일성은 위협한 기억으로서의 전복적 힘 이외의 어떤 의미로도 동일시될 수 없다. 메츠는 몰트만이 고통의 역사의 부정성을 고통에 대한 이분법적으로 매개된 개념의 부정성과 혼동했다고 생각한다.⁴⁸⁾ 메츠와 몰트만은 둘 다 세상의 고통에 직면하여 신정론을 제공하는 데 관심이 있으나, 메츠

47) J. Moltmann, *The Trinity and the Kingdom of God*, (London: SCM, 1981), 8.

48) J. Moltmann, *The Crucified God*, (London: SCM, 1974), Chapter 1.

는 고통에 대한 적절한 보상은 실천에서만 충족될 수 있다고 생각한다. 따라서 그는 몰트만의 시도가 고통에 대한 이성적 설명을 제공하고 사변적 신학의 차원에서 그의 문제를 해결하는 것에 불과하다고 비판한다. 몰트만의 십자가 정치 신학이 신학과 비판 이론 사이의 대화의 시작이라면 실천적 근본 신학으로서의 메츠의 정치 신학은 십자가라는 동일한 주제를 논리적으로 받아들인 산물이다.⁴⁹⁾ 몰트만의 정치 신학의 사변적 전회는 고통이 존재할 때 어떤 무 시간성이 무의식적으로 도입됨을 의미한다.⁵⁰⁾ 메츠의 정치 신학에 서는 비판 이론의 부정적 성격이 뚜렷이 드러난다. 스킨러벡스의 비난에도 불구하고 메츠는 그리스도교 해방을 비판 학파의 해방과 단순히 동일시하지 않는다.⁵¹⁾ 방법론적으로 말해서 메츠는 초기 이론가들의 주장을 그대로 따르고 있다. 그러나 내용 면에서 그는 피오렌자(F. Fiorenza)가 “비판적 사회이론과 그리스도론”에서 해방적 연대로서의 속죄와 구속의 재해석을 매우 유사한 것으로 보는 프랑크푸르트 학파의 해방과 신앙의 비 동일성을 지적하기 위해 애쓰고 있다.⁵²⁾ 그의 내러티브-실천 신학의 범주로서 기억에 대한 메츠의 강한 의존은 그가 마르쿠제(Marcuse)에게 빛을 지고 있음을 보여준다. 고통의 존재론적 시도에 대한 그의 끈질긴 거부는 고통의 역사에 대한 벤야민의 이해와 존재론에 대한 아도르노의 내재적 비판으로 추적될 수 있다.⁵³⁾ 그러나 그것은 메츠의 정치 신학과 비판적 학파 사이의 직접적인 유사점이다. 그는 모든 정치 신학의 그리스도적 특성을 충분히 알고 있다. 그러나 그는 몰트만과 달리 십자가의 정치적 차원으로 정치 사회를 해석하기를 원하지 않는다. 오히려 그는 정치 신학의 비판적 기능에 집중하고, 그 제도와 주제에 있는 그리스도교의 위기에 정치 신학을 이끈다. 메츠에게 교회는 그리스도에 대한 위험한 기억의 제도화이다. 참된 그리스도교인이 되기 위한 이 위험한 기억은 단순히 고통의 역사를 회상하는 것 이상이다. 그것은 동시에 종말론적 믿음의 희망의 표현이기도 하다. 그렇다고 단순히 역사에만 의미를 부여하는 종말론은 아니다. 오히려 그것의 주된 임무는 종말론적 성찰을 제공함으로써 역사에 대한 우리의 이해를 도우는 것이다. 몰트만

49) D. Held, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, (London: Hutchinson, 1980).

50) Fierro, *The Militant Gospel: A Critical Introduction to Political Theologies*, (Maryknoll: Orbis, 1977).

51) E. Schillebeeckx, *The Understanding of Faith*, (London: S. & W, 1974), Chs. 6 & 7.

52) F. P. Fiorenza, *Critical Social Theory and Christology Toward an Understanding of Atonement and Redemption as Emancipatory Solidarity*, (CTSA, 1975).

53) T. W. Adorno, *Negative Dialectics*, (London: RKP, 1973).

과 함께 메츠는 정치 신학이 모든 이데올로기와 정치체제를 상대화한다는 점에서 신앙의 주체, 즉 믿는 주체와 동일시될 수 없다고 주장한다. 이것은 메츠 역시 믿음과 역사의 사상적 이분법으로 되돌아가고 있다는 말은 아니다. 오히려 어떤 사회정치적 계급과도 주체의 비 동일성의 근거는 신앙의 비판적 본성에 뿌리를 두고 있다. 믿는 주체를 사회 계급과 동일시하는 것은 다른 계급을 소외시키는 동시에 그리스도 교계 유형의 정치 신학 형식으로 되돌아가는 것이다. 메츠는 믿는 주체가 사회적 공백 속에 존재한다고 주장하지 않는다. 정반대로 메츠는 정치 신학은 제도화된 형태로만 실천될 수 있다고 믿는다. 교회는 믿음의 결정적 기능이 행사되는 매개체가 되어야 한다.⁵⁴⁾ 제도화를 통해 메츠는 신앙을 위한 상부 구조를 구축한다는 단순한 관점을 옹호하는 것이 아니다. 오히려 그것은 교회의 공동체가 신앙의 실천과 분리될 수 없다는 신자들의 사회정치적 현실을 인식하는 것이다. 정치 신학은 그것이 그리스도적이라면 교회 안에서만 실행될 수 있다. 그것은 믿는 공동체가 사람들이 주체가 되는 것을 막는 구조에 직면하여 비판적 기능을 행사함으로써 그들의 믿음을 정당화할 수 있는 해석학적 지평을 제공한다. 정치 윤리가 아니므로 행동에 대한 구체적인 지침을 제공하지 않는다. 오히려 그것의 기능은 신학적이며, 여기에는 신앙을 어떤 이데올로기나 철학과 동일시하는 모든 신학에 대한 비판이 있다. 죽은 자 가운데서 그리스도를 부활시킨 기억에 대한 성경적 증언의 본래 진리 의도를 살아 있고 적절하게 유지하는 것이다. 하느님 앞에서 백성이 되도록 부름 받은 모든 사람과 희망 안에서 연대의 과업을 추구한다.

5. 결론

메츠와 몰트만의 신학은 제2차 세계 대전의 경험에 의해 깊은 영향을 받았다. 따라서 아우슈비츠 이후의 성찰에 의해 신학을 실천하고 있다. 둘 다 신학의 정치적 함의에 대한 예리한 감각을 가지고 있으며 신정론적 질문의 지평에 그들의 성찰을 두고 있다. 메츠는 하느님의 열정을 하느님에 대한 인간의 열정으로 이해한다. 그에게 하느님을 위해 십자가에 못 박힌 예수 그리스도의 외침은 하느님으로부터 고통받는 신비주의의 전형이다.⁵⁵⁾

54) Metz, *Followers of Christ*, (London: Burns & Oates, 1978).

55) Metz, *Memoria passionis*, (Verlag Herder, 2017), 24.

메츠에게 예수 그리스도의 수난과 십자가에 못 박힌 고통을 통하여 죄인을 대신하여 죽어가는 구원론적 연민의 가능성은 거의 고려되지 않는다. 그러나 하나님의 열정을 인간에 대한 하나님의 열정으로 이해하는 몰트만의 출발점은 예수 그리스도의 열정에서 나타난다. 그에게 고통다는 피해자의 편에 서서 가해자의 죄를 대리 속죄하시는 하나님의 뜨거운 사랑의 표징인 열정의 발현이다. 인간의 고통은 하나님의 연민을 강하게 만든다. 몰트만은 신학에서 무관심의 공리를 바로잡기 위해 하나님의 사랑의 수난을 삼위일체 교리의 공리로 사용할 때 이러한 해석의 노선을 따랐을 것이다. 반면에 메츠에게 십자가에서 하나님의 부르짖음은 하나님이 사람을 위해 겪는 고통이 아니라 하나님의 극심한 고통의 표시이다. 메츠가 십자가에 대한 신학적 해석을 하지 못한 것은 아마도 그가 고통타의 하나님 개념에 함축하는 의미를 고려하기를 거부했기 때문일 것이다. 그는 고통받는 하나님에 대한 담론을 그리스도론적 용어로 표현하는 것을 명시적으로 반대한다.⁵⁶⁾ 메츠는 몰트만과 비교하여 자신의 논리를 명확히 했다. 메츠는 자비로우신 하나님이 이 세상 고통의 비자발적 희생자가 되는 것이 아니라 경륜적 삼위일체 하나님의 아들로서의 자유로운 자기 결정인 케노시스라는 것이다. 하나님은 사랑하는 분이시기 때문에 고난을 당하신다. 고통받는 하나님의 주제는 사랑이며 하나님에 대한 그리스도교의 실질적인 개념은 하나님이 사랑이라는 사실에 있다.⁵⁷⁾ 인간의 고통을 하나님께 전가하는 것이 아니라, 하나님께서 십자가에 못 박히심으로 자신을 동료 고통자로서 나타내신 신학적 연대를 진지하게 받아들이는 것이다. 몰트만은 십자가의 삼위일체 신학을 고통받는 사람들의 관점에서의 투사로 이해하는 것에 대하여 본회퍼를 인용하여 다음과 같이 진술한다. “성경은 사람들에게 게 하나님의 무력함과 고통을 상기시킵니다. 고통받는 하나님만이 도울 수 있습니다.”⁵⁸⁾

정리하면 인간을 향한 하나님의 열정과 모두를 위한 희망으로서 예수는 자신이 고통받는 것을 아신다. 부활하신 십자가에 못 박히신 분은 역사 속에서 고통받는 이들과 자신을 동일시하셨다(마태 25,26-45참조). 그분은 희생자들에게 그들의 이름을 부르시며 그들을 바라보신다.(묵시 21,4) 그리고 그들의 눈에서 눈물을 닦아주신다.

56) Metz, *Memoria passionis*, (Freiburg: Herder, 2006), 21.

57) J.Ratzinger, *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, (Einsiedeln: Johannes Verlag 2007), 50.

58) D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von E.Bethge, (München: Gütersloher Verlagshaus, 2005), 192.

참고문헌

- 한국천주교주교회의, 『성경』, 한국천주교중앙협의회, 2005.
- 한국천주교주교회의, 『제2차 바티칸공의회 문헌』, 한국천주교중앙협의회, 2012.
- 박영식, 『고난과 하나님의 전능』, 서울: 동연, 2019.
- 윤철호, 『삼위일체와 세계』, 서울: 장로회신학대학교출판부, 2011.
- Adorno.T. W, *Negative Dialectics*, London, RKP, 1973.
- Benjamin.Walter, “The Storyteller in Jlluminations”, Translated by Harry Zohn, New York. Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1968.
- _____, *Benjamin's philosophy: destruction and experience*, Andrew E. Benjamin & Peter Osborne (eds.), Manchester, England, Clinamen Press, 1994.
- Bonhoeffer. D, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, hg. von E.Bethge, München, Gütersloher Verlagshaus, 2005.
- Duff, J. Stephen, *The Dynamics of Grace: Perspectives in Theological Anthropology*, Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1993.
- Fierro, *The Militant Gospel: A Critical Introduction to Political Theologies*, Maryknoll, Orbis, 1977.
- Fiorenza. F. P. *Critical Social Theory and Christology: Toward an Understanding of Atonement and Redemption as Emancipatory Solidarity*, CTSA Proceedings, 1975.
- Held, D, *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, London, Hutchinson, 1980.
- Herausgeben Von, *Jesus Christus zwischen Juden und Christen. Themenheft der Evangelischen Theologie*, Walter Homolka, Seiten, Domo erscheint, 2020.
- Hick, John, *Evil and the God of Love*, San Francisco, Harper & Row, 1966.
- Janowski, B, *Ich will in eurer Mitte wohnen. Struktur und Genese der exilischen Schekina-Theologie*, in: Biblische Theologie Band 2, Neukirchen, 1987.
- kann, Worüber man nicht schweigen kann: *neue Diskussionen zur Theodizeefrage*, München, Fink, 1992.
- Kenneth Surin, *Theology and the Problem of Evil*, London: B. Blackwell, 1986.
- Metz, Johann Baptist, *Memoria passionis*, Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft, Freiburg: Herder 2006.

- _____, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Nachdruck der 4.Auflage mit einem Vorwort des Autors, Mainz: Grünewald, 5, 1992.
- _____, *Gotteskrise*, in: *Diagnosen zur Zeit*, Düsseldorf 1994.
- _____, *The World as History, in Theology of the World*, trans, William Glen-Doepel, NewYork:Herder and Herder, 1969.
- _____, *The Mystica Political Dimension of Christianity*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1998.
- _____, “On the Biographical Itinerary of My Theology”, James Matthew Ashley. Edition, Publisher: Paulist Press, 1998.
- _____, *Theology in the Work*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1998.
- _____, “Communicating a Dangerous Memory”, *Loneragan Workshop* 6, 1987, 37-53.
- _____, *Followers of Christ*, London, Burns & Oates, 1978.
- Moltmann, Jürgen, *Gott im Projekt der modernen Welt. Beiträge zur öffentlichen Relevanz der Theologie*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997.
- _____, *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, trans. James W. Leitch, London, SCM, 1967.
- _____, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, zuerst, München,, Kaiser Verlag, 1972.
- _____, *Zur Frage des Mitleidens und der Leidensunfähigkeit Gottes*, in: Ders., *In der Geschichte des dreieinigen Gottes. Beiträge zur trinitarischen Theologie*, München, Wilhelm Fink, 1994. .
- _____, *The Future of Creation: Collected Essays*, trans, Margaret Kohl, Philadelphia, Fortress, 1979.
- _____, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and criticism of Christian Theology*, trans. R. A. Wilson and John Bowden, London, SCM, 1974.
- _____, *The Trinity and the Kingdom of God*, London, Scm, Press, 1981.

- _____, “Theology as Eschatology,” in *The Future of Hope: Theology as Eschatology*, ed. Frederick Herzog, New York, Herder & Herder, 1970,
- Mosle, J. K, *The Impassibility of God. A Survey of Christian Thought*, Cambridge, 1926.
- Ratzinger, J., *Schauen auf den Durchbohrten. Versuche zu einer spirituellen Christologie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 2007.
- Richard, Bauckham, *The Theology of Jürgen Moltmann*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1995.
- Schillebeeckx, E. *The Understanding of Faith*, London, S. & W., 1974.
- West, H. Thomas, *Ultimate Hope Without God: The Atheistic Eschatology of Ernst Bloch*, New York: Peter Lang, 1991.

신정론에 관한 신학적 고찰:
요한 바티스트 메츠와 유르겐 몰트만을 중심으로

김영수 · 이규성

세상에는 사람들을 고통스럽게 만드는 많은 상황이 있다. 질병, 사랑하는 사람의 죽음, 전쟁, 자연재해, 전염병 등에 고통받는 사람들은 왜 자신이 그런 고통을 당해야 하는지를 묻는다. 이 질문은 고통받는 사람들이 겪는 실존적 고통의 표현이다. 특히 무력하고 무고한 사람들이 겪어야 하는 고통은 인간이 납득 할 수 있는 답변을 요구한다. 이 논문은 삶의 여정 속에서 자신들의 잘못된 행위로 인해서가 아니라 자신들의 행위나 의지와 상관없이 겪어내어야 하는 악과 고통의 문제 앞에 서 있는 인간들에게 주어지는 신정론적 답변에 대하여 논증하고자 한다. 따라서 먼저 메츠와 몰트만의 신정론을 살펴보고 악과 고통의 문제에 대한 해답으로서 양자의 신정론이 각각 어떤 맥락에서 논의되고 있는지를 신학적으로 검토하려고 한다. 동일한 정치 신학적 관점에서 신정론을 전개했지만 메츠와 몰트만이 지향하는 신정론의 관점은 차이가 있었다. 메츠와 몰트만의 정치 신학적 신정론의 비교 분석을 통하여 바람직한 신정론을 제시할 것이다. 그 신정론을 통하여 오늘날 가장 중요한 질문이라고 할 수 있는 악과 고난에 직면하여 고통받고 있는 인간의 문제에 대한 해답을 시도하려고 한다.

주제어: 신정론, 악, 고통, 메츠, 몰트만

A Theological Study on Theodicy: Focusing on Johann Baptist Metz and Jürgen Moltmann

Kim, Young-Soo · Lee, Kyou-Sung

There are many situations in the world that make people suffer. People who suffer from disease, death of loved ones, war, natural disasters, epidemics, etc. ask why they have to suffer. This question is an expression of the existential suffer experienced by suffering people. In particular, the suffer that helpless and innocent people have to go through requires answers that humans can understand. This thesis aims to demonstrate the theodicistic answer given to human beings who stand in front of the problem of evil and suffering that they have to go through regardless of their actions or will, not because of their wrong actions in the journey of life. Therefore, I will first look at Metz's and Moltmann's theodicy and theologically examine in what context each theodicy is being discussed as an answer to the problem of evil and suffering. Although the theodicy was developed from the same political-theological point of view, the views of the theodicy pursued by Metz and Moltmann were different. A desirable theodicy will be presented through a comparative analysis of political theological theodicy of Metz and Moltmann. Through the theodicy, I try to answer the problem of human suffering in the face of evil and suffering, which can be said to be the most important question today.

Key Words: theodicy, evil, suffer, Metz, Moltmann

논문 투고일	2023년 7월 9일
논문 수정일	2023년 8월 4일
논문게재 확정일	2023년 7월 29일

그리스도교 플라톤주의로서 교부 철학:*

교부들의 플라톤주의적 인간 이해

김형수

가톨릭대학교 성신교정 부교수

1. 주제설정
2. 그리스도교 플라톤주의
 - 2.1. 그리스도교 플라톤주의의 실재 관념
 - 2.2. 내적 인간에 대한 사유
 - 2.3. 궁극적 목적으로서 신과 닮음
3. 맺음말

1. 주제설정

그리스도교 철학 연구를 대표하는 인물 중의 한 명인 질송에게 ‘그리스도교 철학’이라는 용어는 “중세 그리스도교 사상 가운데 진정으로 철학적인 부분, 즉 신의 계시의 맥락 안에서 자율적으로 기능하는 인간 이성의 작업”¹⁾이다. 질송에게 그리스도교 철학은 철학

* 이 글은 2023학년도 가톨릭대학교 성신교정 교비연구비의 지원을 받아 연구 작성된 논문임.

* 본 논문은 서강대학교 철학연구소 월례발표회(2023. 4. 28)에서 발표한 것을 수정, 보완했다.

1) L. Shook, *Etienne Gilson*, tr. ital., (Milano: Jaca, 1991), 241: 이재룡, 「E. 질송의 그리스도교 철학 개념」, 『사목연구』 11권(2003), 162에서 재인용. E. Gilson, *Element of Christian Philosophy*, (Praeger, 1979),

이나 신학과 관련되지만 그렇다고 어떤 독립적인 학문이 아니라 철학하는 방법에서 고유한 특성을 지닌다. 이러한 방법은 그리스도교 철학을 하는 학문 주체인 철학자의 태도 또는 신념으로 드러난다. 이러한 점에서 단적으로 질송의 그리스도교 철학은 단순히 호교론적인 목적의 철학적 신학을 넘어서 계시 진리를 합리적으로 이해하려는 ‘이해를 추구하는 신앙’(Credo ut intelligam)이라고 할 수 있다.

하지만 ‘그리스도교 철학’이라는 관념은 역사적으로 대단히 논쟁적이고 소모적인 것으로 이해되어 왔다. 그리스도교 철학이라는 개념이 과연 타당한가라는 이러한 논쟁에는 철학과 신학의 근본적인 분리에서부터 그리스도교 철학의 독립성에 이르기까지 여러 주장들이 얹혀 있다. 근본적으로 볼 때 이러한 논쟁의 이면에는 그리스도교가 철학이 어느 한 분야나 특정 사상을 수용하고 받아들인 것이 아니라, 시대와 사상을 넘어서서 총체적으로 철학의 문제를 고유하게 비판적으로 수용했다는 공감대가 들어있는 것으로 보인다. 그러나 중세 스콜라 철학의 우위로 그리스도교의 교의 내용에 아리스토텔레스의 개념적 언어가 중심적 위치를 차지함으로써 그보다 훨씬 더 오래된 그리스도교 철학의 다른 전통은 배경으로 물러나 버리게 됨으로써 그리스도교 철학은 그 온전한 의미를 드러내지 못했다.²⁾

그러한 점에서 그리스도교 철학은 이러한 관념을 처음으로 형성한 초기 교부들의 견해로부터 그 단초를 찾을 필요가 있다. 더욱이 교부 시대에는 헬레니즘의 본질에 대한 탐구가 당시에 주류를 형성했던 플라톤주의 철학에 대한 탐구와 다름없었기 때문에, 다른 철학보다 플라톤의 철학이 그리스도교에 광범위한 영향을 미쳤다. 교부들이 계시된 진리의 선포가 놓이는 세계관의 틀로서 플라톤 철학을 사용했다는 점에서 이를 ‘그리스도교 플라톤주의’³⁾라고 부를 수 있겠다. 그러나 하르낙과 같은 학자들은 그리스도교의 철학화 또는 헬레니즘화를 주장하면서 그리스도교 교리가 그리스 철학의 산물이라고 주장했다.⁴⁾ 반면에 다니엘루와 같은 학자들은 그리스도교 플라톤주의가 그리스 철학을 변형시킨 철학의

5도 참조: “그리스도교 철학이란 그리스도교 신앙과 인간의 지성이 철학적 진리라는 공동의 탐구에서 협력하는 철학 방법이다.”(이재룡, 같은 글, 184, 각주 76에서 재인용)

2) E. v. Ivanka, *Plato Christianus*, (Einsiedeln, 1990²), 13-14 참조.

3) ‘그리스도교 플라톤주의’(Christliche Platonism, Christian platonism)는 내용상 ‘플라톤주의적 그리스도교’라고도 할 수 있겠으나, 학계에서 일반적으로 정의되어서 쓰는 중요한 용어이기에 본 논문에서 그대로 쓴다.

4) A. v. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte* I, (WBG, 2015), 12, 20.

그리스도교화라고 주장한다.⁵⁾ 다른 한편으로 되리와 같은 학자는 교부들에게 있어서 플라톤주의의 수용은 본질적이지 않기에 오히려 그리스도교적 반플라톤주의를 주장한다.⁶⁾

본 논문에서는 이와는 견해를 달리하는 마이예링과 바이어발테스, 그리고 이와 유사한 견해를 보이는 코부쉬와 타이슨의 사유를 따를 것이다. 우선 마이예링에 의하면 그리스도교 사상에 대한 플라톤주의의 영향은 교부들의 사상이 전적으로, 그리고 구조적으로 플라톤주의에 의존하기 때문에, 그리스도교 사상은 단순히 언어적이고 형식적인 측면으로 축소될 수 없다.⁷⁾ 이러한 주장은 바이어발테스에 의해 풍부하게 강화된다. 그에 의하면 특히 그리스도교 삼위일체의 절대적 단일성은 신플라톤주의의 ‘총체적 하나론’(heneologie) 내에서가 아니면 생각될 수 없다.⁸⁾ 전체적으로 볼 때 교부들의 플라톤주의적 요소의 수용은 ‘변혁적 수용’이었다. 교부들은 단순히 호교론적 목적에서뿐만 아니라 이론적 수준에서도 플라톤 철학을 동화시켰다. 이렇게 그리스도교의 주요한 교의 내용과 신학적 내용은 플라톤주의에 의해 제공된 철학적 토대 위에서였다.⁹⁾ 다른 한편 신플라톤주의의 점진적인 종교적 특성화도 그리스도교와의 경쟁에 영향을 받았다고 추정될 수 있을 것이다.¹⁰⁾

이러한 관점에서 본 논문은 그리스도교 철학을 위한 다른 면모를 ‘그리스도교 플라톤

5) J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, (Tournai, 1961), 279.

6) H. Dörrie, “Was ist Spätantiker Platonismus?”, *Platonica Minora*, (Wilhelm Fink, 1976), 518. 이러한 견해를 가진 신학자들에 의하면, 철학적 관념들은 성경의 생생하고 구체적인 상상력에 추상적인 어휘와 부정적인 표현을 덮어씌움으로써 신을 세상으로부터 멀리 떨어뜨리고 세상에 사는 인간의 즐거움과 슬픔, 행위와 욕망에서 더욱 멀어지게 했다고 비판한다(M. Edwards, “The Bible and Early Christian Platonism”, in *Christian platonism* (Cambridge, 2021), 144).

7) E. P. Meijering, “Wie platonisierten Christen?”, in *Vigiliae Christianae* 28 (1974), 15-28.

8) W. Beierwaltes, “Hen”, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 14(Stuttgart, 1987), 445-472. ‘heneologie’는 플로티누스의 ‘하나’를 의미하는 ‘hen’을 어원으로 하는 용어로서, ‘하나’를 강조하는 신플라톤주의의 특징을 일컫는데 사용된다.

9) W. Beierwaltes, *Platonismus im Christentum*, Klostermann, 1998, 7-24. 루스는 이러한 의미의 그리스도교 플라톤주의에, 스스로를 플라톤주의자로 여기지 않았지만 사실상 모든 그리스 교부들의 지적 도구의 일부가 된 플라톤적 개념을 사용한다는 의미에서의 ‘확산된 플라톤주의’를 포함시킨다: A. Louth, “Platonism from Maximus the Confessor to the Palaiologian Period”, in *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, (Cambridge, 2017), 325.

10) I. L. E. Ramelli, “Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism Re-Thinking the Christianisation of Hellenism” in *Vigiliae Christianae* 63 (2009), 263-263. 그리스도교와 플라톤 사상 상호 간의 교류는 서로에게 이익을 얻는 결과를 낳았고, 서로가 경쟁 관계라는 점에서 완전한 동화는 불가능했다. 유스티누스의 견해에 의하면, 그리스도교는 철학과 상호 보충적인 관계에 있을 뿐만 아니라, 더 나아가서 철학을 교정하는 역할을 한다(김형수, 「2세기 그리스도교 철학자로서의 유스티누스」, 127).

주의'를 통해서 살펴보고자 한다. 이러한 교부들의 사유가 드러내는 그리스도교 플라톤주의를 통해서 형성된 그리스도교 철학의 사상적 특징을 검토할 것이다. 우선 그리스도교 플라톤주의에 대한 일반적인 면모를 살펴보고, 그리스도교 철학으로서 그리스도교 플라톤주의의 실재에 대한 포괄적인 관념을 기반으로 그리스도교 플라톤주의의 본질이 가장 잘 구현된 방대한 교부들의 사상을 내적 인간과 신과 닮음이라는 두 주제를 통해서 살펴보고자 한다.

2. 그리스도교 플라톤주의

사실 그리스도교는 처음부터 그리스-로마 세계의 지적 담론에 연루되어 있었기 때문에, 초세기부터 자신을 고대 사상의 전통에서 분리하려고 한 것이 아니라 이 전통을 새롭게 지속하는 것으로 이해했다. 신앙 공동체 안에서 본래의 신앙의 진리에 대한 이해는 외부의 그리스 사상을 통해서 물려받은 계시 진리의 의미를 더욱 명확하게 이해하는 길로 나아가게 된다.¹¹⁾ 교부들은 그리스 철학을 통해서 그리스도교의 계시 진리가 철학적이며 이성적인 신앙이라는 점을 당시 사람들의 학문적 수준에서 답하려고 했다.¹²⁾ 특히 플라톤의 사상은 철학에 대한 신학적이고 종교적 접근에 적합했으며, 이는 플로티누스의 신플라톤주의¹³⁾와 그리스도교 플라톤주의 양자 모두에 해당된다. 하지만 그리스도교 플라톤주의는 역사적인 예수 안에서 신의 계시가 드러나는 것을 우선시함으로써 항상 교회의 믿음의 내용을 플라톤의 사유보다 더 권위있는 것으로 여겼다. 이러한 점에서 그리스도교 플라톤주의는 항상 플라톤 철학을 그리스도교 가르침의 관점을 통해서 해석했다.¹⁴⁾

따라서 그리스도교 플라톤주의는 플라톤 사상과 여러모로 유사하지만, 무엇보다도 그 이전에 그리스도교 사상이다. 무엇보다도 그리스도교 플라톤주의는 그리스도교 계시가 참

11) 이 점에 대해서는 김형수, 「내적 인간의 형이상학」, 『신앙과 삶』 35(2017), 148-152을 참조.

12) 김형수, 「초기 그리스도교와 회람 철학」, 『신앙과 삶』 36(2017), 155.

13) 플로티누스의 추종자들은 비그리스도교-일신교적 그리스 신학의 마지막 흐름을 형성했다. 이후에 그리스도교는 대체로 신플라톤주의의 중요한 관념들을 포괄했으며, 헬레니즘 사상도 그리스의 철학적 신학의 체계적 범주를 더 잘 받아들이 수 있는 다른 종교 전통들을 탐구하는데 점차 관심을 기울였다. P. Tyson, *Returning to Reality: Christian Platonism for Our Times*, (Cascade Books, 2014), 101-102 참조.

14) L. F. Janby et al., "Introduction" in *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*, (Routledge, 2019), 1-2.

되며 가장 중심에 있는 진리와 모든 진리의 원천이 그리스도 자신이라는 것을 핵심적으로 믿었다. 계시는 유효한 철학을 위한 유일한 근거로서 그리스도교 플라톤주의에 의해 수용되었다.¹⁵⁾

특히 교부들에게 있어서 신학은 철학의 개념과 내용을 함축하고 있으며, 그 때문에 신학과 철학을 분리해서 생각하지 않았다. 일반적으로 교부들은 그리스도교를 철학의 한 형태로 보았다. 그리스도교의 가장 중요한 원천인 성경에 대한 연구는 이들에게 있어서 이성적으로 철학을 하는 것으로 여겨졌다.¹⁶⁾ 특히 클레멘스, 오리게네스, 에우세비우스와 같은 교부들에게 성경적인 것과 그리스적인 것, 성경과 철학이라는 두 가지 사안이 하나였기 때문에, 성경은 이들에게 철학의 최고 형태로 여겨졌을 뿐만 아니라 플라톤의 철학은 ‘좀 더 그리스도교적인 것으로서’ 성경과 동등한 것으로 간주되었다.¹⁷⁾ 더욱이 그들에게 있어서 그리스도교는 ‘이교 철학’을 넘어서는 가장 훌륭한 철학이라는 의미에서 ‘그리스도교 철학’이었다.¹⁸⁾ 이러한 점에서 그리스도교 안에 있는 플라톤 철학과 플라톤 철학 안에 있는 그리스도교의 상호 통합이 발견된다. 이러한 이유에서 플라톤이나 후기 플라톤 전통에서 참된 것이 발견된다면, 그것은 그리스도교에 속하는 진리로 간주되었다. 더 나아가서 고대 후기에 계시라는 개념은 인간 이성에 대한 신뢰를 포기하는 것이 아니라 이성과 계시라는 두 영역을 하나로 만드는 것을 의미했다. 이는 하나이자 궁극적인 존재 근거를 다루는 플라톤 철학의 의도와 일치했다.¹⁹⁾ 예컨대 요한 크리소스토무스는 플라톤이

15) P. Tyson, *Returning to Reality*, 125-150. 참조. 심지어 에우세비우스는 그리스도를 ‘모든 철학자들 중에 첫 번째 철학자’로 부른다(테오 코부쉬, 『그리스도교 철학: 주체성의 발견』, 김형수 역, (가톨릭출판사, 2020), 101-102).

16) 예컨대 클레멘스는 플라톤 철학을 성숙한 신앙인을 위한 필수적인 선제적 교육으로 간주했다. 성경의 깊은 의미는 이성을 통해 드러나기 때문이다(J. P. Kenney, “Platonism and Christianity in Late Antiquity”, in *Christian platonism*, 172). 오펜에 의하면, 신과 우주의 인과관계를 발출(exit)과 복귀(reditus)라는 역동적 과정으로 본 신플라톤주의의 틀은 중세에서 성경의 창세기에서 묵시록에 이르는 그리스도교 구원 역사와 일치했다: W. Otten, “Christianity’s Content”, *NUMEN* 63(2016), 255.

17) 오리게네스에게서 아가서는 지성적이며 초월적인 것들에 대한 형이상학이다. 히에로니무스에 의하면 복음서들도 형이상학에 속한다. 교부들이 성경을 철학의 분야로 세분화시키는 문제에 대해서는 테오 코부쉬, 『그리스도교 철학』, 153 이하 참조.

18) 이와 같은 고대 그리스 철학과 교부들의 관계에 대해서는 테오 코부쉬, 같은 책, 13-27쪽 참조. 코부쉬는 “그리스도교의 헬레니즘화라는 문제뿐만 아니라, 공의회를 통한 탈헬레니즘화라는 문제는, 교부들 또는 공의회 교부들의 의식 속에 철학으로부터 구분되어야 하고 철학의 영향으로부터 벗어날 수 있는 어떤 것이 있었을 것이라”고, 후대에 교부들 작품을 잘못 해석한 혐의를 비판한다. 이는 교부들에게 있어서 성서적인 것과 그리스적인 것, 그리스도교 철학의 대립을 전제로 하는 것이다: 같은 책, 100-101.

철학을 신으로부터 선사된 선의 형태로 본 것과 유사하게, 철학을 그리스도교적인 ‘위대한 선’으로 생각했다.²⁰⁾ 결정적으로 플라톤 학파는 “자기네 (학설에서) 몇몇 말마디나 문장 몇 개만 바꾸면 자기네가 그대로 그리스도인이 된다”²¹⁾고 할 정도로 플라톤 사상에 대한 아우구스티누스의 신뢰는 대단했다.

플라톤 철학에서 모든 것의 절대적으로 단순한 제일원리인 하나가 모든 것에 대해서 좋음이라는 사유는 역사적 설명을 보편적인 이론적 틀로 바꾸려는 그리스도교 저자들에게 매우 설득력이 있었다. 전체적으로 볼 때 그리스도교 플라톤주의는 플라톤을 일원론적 사유의 체계로 재해석한 플로티누스의 작품을 근간으로 신을 닮고 신에 참여한다는 신플라톤주의 철학의 종교적 공통점을 통해 이 신이 그리스도교의 신이라고 해석했다. 이렇게 교부들은 플라톤주의와 그리스도교 간의 강력한 유사성을 통해²²⁾ 한편으로는 플라톤 사상을 비롯한 고대 그리스 철학의 내용을 받아들였지만, 그럼에도 불구하고 그리스도교의 고유성을 발전시키는 이론들을 구축했다. 따라서 플라톤적 자료의 그리스도교적 변형과 중재를 통한 수용은 오히려 플라톤적 전통의 발전에 해당된다고 할 수 있겠다. 이는 그리스도교와 경쟁상태였던 신플라톤주의 사상에서 플라톤 사상이 더욱 종교적 형태를 띠는 것에서도 알 수 있다. 플라톤 철학에서는 최고의 원리가 신성하다고 보았고, 플로티누스는 이러한 플라톤의 해석에 영적 신비주의의 요소를 추가했으며, 후기 신플라톤주의자들은 이러한 종교적 맥락을 강화했다. 이러한 경향을 수용한 그리스도교 플라톤주의는 플라톤 전통을 새롭고 예상치 못한 방식으로 발전시켰고, 그들이 참여했던 전통에 새로운 질문을 던지고 이교 플라톤주의자들에게 알려지지 않은 문제 해결을 위해서 플라톤 전통을 사용했다. 이러한 관점에서 볼 때 플라톤 전통은 그리스도교 플라톤주의에서는 발전시킬 대상이었다는 점에서 의미가 있다.²³⁾

더 나아가서 그리스도교 플라톤주의는 철학적 이론과 성경의 역사를 결합하여 문제를

19) P. Brown, *Die letzten Heiden: Eine kleine Geschichte der Spätantike*, (Fischer, 1995), 48 참조.

20) Johannes Chrysostomus, *In Ioannem*, in PG 59,349..

21) Augustinus, *De vera religione*, 4,6: 『참된 종교』, 43-44. 아우구스티누스는 플라톤 사상의 후계자를 자처하던 ‘아카데미아 학파’의 회의론을 반박하면서, 오히려 자신이 플라톤 사상을 제대로 이해한다고 자부한다. 그럼에도 불구하고 아우구스티누스는 플라톤의 철학에서 그리스도교 사상의 핵심인 율화의 내용은 보지 못한 것이 결정적인 오류라고 지적하고 있다(Augustinus, *Confessiones*, 7,9: 『고백록』, 250-252).

22) 테오 코부쉬, 『그리스도교 철학』, 132.

23) L. F. Janby et al., “Introduction”, 3, 5.

다루어야 하는 점에서 특별하다. 이교도 플라톤주의가 원칙적으로 역사에 무관심한 반면에, 그리스도교는 본질적으로 계시로서 ‘구원의 역사’라는 관점에서 모든 문제를 고찰하기 때문이다.²⁴⁾ 교부들, 곧 그리스도교 플라톤주의자들은 성경 주석과 일부 플라톤 형이상학을 결합하려고 시도했다. 이렇게 해서 도덕적 향상과 육체와의 분리 과정으로서의 인간의 자기 완성이라는 플라톤 철학은 부활한 육체-영혼의 복합체의 관념을 이상으로 추구하는 그리스도교와 긴장 관계에 놓여 있었다.²⁵⁾

2.1. 그리스도교 플라톤주의의 실재 관념

철학으로서 그리스도교 플라톤주의는 그리스도교 전통 안에서 실재(realitas)가 신적 이성의 창조라는 것을 토대로 탐구한다. 이러한 창조는 신으로부터 다른 모든 것의 필연적인 ‘발출’ 또는 ‘유출’이 아니라, 신의 자유로운 의지에 의해 이루어진 ‘무로부터의 창조’(creatio ex nihilo)이다. 무엇보다 신은 현재의 원천이며 창조된 모든 실재를 지속시키는 원동력으로 실재 자체이다. 따라서 세상에서 더하거나 덜한 정도로 발견되는 미, 선, 진리의 성질들이 지나는 의미는 신적인 실재를 드러내는 것이다. 그리스도교 플라톤주의의 실재에 대한 이해에서 근본적인 점은 신이 우리가 사는 실재의 질적인 풍요로움의 원천이며, 우리가 이성적으로 파악하는 것을 넘어선다는 것이다. 그리스도교 플라톤주의는 그 안에 함유된 인간의 지식이 적합하다고 하더라도 의미와 실재를 온전히 포괄할 수는 없다고 확신한다.²⁶⁾ 오히려 실재를 이해하려는 시도들은 항상 불완전하며 역사적이고 특수한 상황에 제한된다. 이는 과거의 시도들을 단순히 모방하는 것이 아니라, 실재를 파악

24) 구약성경에서 신적 창조에는 창조하고(bara) 만들고(asah) 형성하는(yatsar) 의미가 내포되어 있다. 따라서 창조와 구원은 서로 얽혀 있다. 신약성경에서 로고스에 의한 신적 활동도 이러한 의미를 포괄적으로 담고 있다(예컨대 요한 1,3의 ‘모든 것이 그분을 통하여 생겨났고(egeneto)’를 들 수 있겠다): P. M. Blowers, “Doctrine of Creation,” in *Oxford Handbook of Early Christian Studies*, S. Ashbrook Harvey and D. G. Hunter(ed.), (Oxford, 2008), 906.

25) L. P. Gerson, “The Perennial Value of Platonism”, 19-20. 플라톤적 영육 이원론은 오히려 영지주의 일부와 마니교에서 발견되는 반우주론과 연결된다. 이미 성경에서는 통합적인 인간관이 확립되어 있었다.

26) 타이손에 의하면 “토마스도...신적 진리의 지혜를 항상 파생적인 인간 이성의 능력보다 중요시한 플라톤주의의 지성적 전통을 따르면서 중세 그리스도교 신앙을 고대 그리스 철학과 통합했다.” P. Tyson, *Returning to Reality*, 63.

하고 그 안에서 살려는 그때마다의 시도가 항상 새로운 어떤 것이라는 점을 말해준다.²⁷⁾

근본적으로 볼 때 실재에 대한 광범위한 플라톤주의적 이해가 신약성경에 수용됨으로써, 신약성경에서 그리스도교 플라톤주의가 탄생했다. 실재에 대한 신약성경의 관점은 윤리적, 물리적, 영적인 차원을 포괄하고 통합하는 전체로서의 실재를 강조하며, 대상적인 지식과 주관적인 믿음을 하나의 것으로 이해한다.²⁸⁾ 오리게네스가 현세의 물질세계의 시간성과 우연성을 긍정하는 것처럼, 그리스도교 플라톤주의에서 모든 감각적인 물질적 실재는 근본적으로 질적이며 그것이 대상적이고 양적인 만큼 본질적으로 지성적이다. 그러한 점에서 그리스도교는 일상적으로 경험하는 실제적인 물질적 세계에 선재하는 윤리적이고 영적인 실재들이 있다는 확신을 플라톤주의를 통해 명백한 용어로 표현했다.²⁹⁾ 더 나아가서 이러한 실재는 전체적으로 신적인 좋음과 사랑으로 감싸져 있다고 할 수 있다.³⁰⁾

플라톤에 의하면 우리가 ‘현실’이라고 부르는 세계는 그림자들의 영역이다. 그러나 이 그림자들은 어떤 식으로든지 참된 좋음(to agathon)의 실재에 참여한다. 이렇게 보이지 않고 영원히 의미 가득하며 변화와 우연을 초월하는 궁극적 현실로서 초월적인 차원은 신 안에 그 근원을 지닌다. ‘존재 자체’는 부분적으로만 표현되며, 플라톤이 이데아들이라고 부르는 영원한 지성적 실재들에 의해서만 완전하게 표현된다. 심지어 플라톤에게 있어서 좋음의 이데아는 존재 자체보다 더 주요한 실재여서 존재는 오히려 좋음으로부터 유발된다.³¹⁾ 이로부터 그리스도교 플라톤주의는 존재론적 참여의 관념을 고수한다. 구체적으로 부분적인 존재들은 스스로를 유지하는 자립체가 아니라 오히려 시공간적인 특수성을 초월하는 존재의 질적인 힘에 참여한다. 신은 그로부터 모든 존재가 자신의 지성적인 본질과 자신의 부분적인 실존을 얻는 존재론적 원천이다.³²⁾

플라톤의 사유를 따르는 아우구스티누스에 의하면 신은 필연적으로 어떤 실제적이고

27) *Ibid.*, 1-8 참조.

28) 이에 대한 논의는 *Ibid.*, 63-71을 참조.

29) 그러나 창조론의 맥락에서 영혼의 선재성은 영지주의와 플라톤주의에 반대해서 거부되었다(E. P. Meijering, “Wie platonisierten Christen?”, 25).

30) M. Edwards, “The Bible and Early Christian Platonism”, 150. 반면에 플로티누스의 지성은 비인격적인 보편적 원리로 남아있다: A. H. Armstrong, “Salvation, Plotinian and Christian”, in *Plotinian and Christian Studies*, (London, 1979), 139.

31) P. Tyson, *Returning to Reality*, 32.

32) *Ibid.*, 133-134.

특수하고 실존하는 사물들에게 그 지성적인 본질을 내적으로 붙여넣는다. 따라서 피조물의 실재는 파생되고 의존적인 실재로서 피조물 자신의 어떤 것이 아니며 그 자체로 생성되지도 않는다. 이러한 실재는 신 자신의 생명과 실재에 참여하는 놀라운 신의 선물이다. 모든 창조된 존재가 신의 존재에 존재론적으로 참여한다는 것은 신의 존재가 내 자신의 존재에 근본적이기 때문에 나는 신 안에 가장 내면적으로 내포되어 있으며 내가 가장 내면적으로 신의 존재 안에 토대를 두는 창조된 다른 모든 존재들과의 통교 안에 있다는 것을 의미한다. 따라서 나와 다른 피조물들 간에는 뿌리 깊은 존재론적인 유대가 형성되어 있다.³³⁾

그리스도교 플라톤주의의 전통에서 볼 때 신은 존재뿐만 아니라 지식의 존재론적인 토대이기도 하다. 말하자면 내가 어떤 참된 지식을 얻을 때마다, 내가 얻은 것은 관계적이고 존재론적인 토대가 되고 통교의 기반을 이루는 ‘신적 로고스’에 의해 알려지는 지식이다.³⁴⁾ 플라톤 철학에서 신의 정신 안에 있는 보편적인 이데아들과 불변하는 정신적 진리들은 영원하고 지성적인 형상들을 특수하게 물질이 부여된 것으로 나타난 것들보다 더 실재적이다. 그러나 이데아들이 우리 정신에 의해 파악되더라도 우리 정신 안에서 유래하거나 정신에 의해 투사된 것은 아니다. 정신이 보편적이고 이상적인 본질에 대해서 파악하는 것은 형상이 물질에서 시간으로 표출된 것에서 드러나는 것이지만, 이는 감각적으로 접근하는 질료-형상의 복합체라는 시간적인 표출물보다 더 실재적이다. 그러나 이러한 점으로부터 플라톤이 물질과 같은 특수성을 필연적으로 비본질적이며 비실제적으로 생각한

33) *Ibid.*, 56-60. 칸트와 동시대인이었던 하만(Johann Georg Hamann)에 의하면 언어, 문화, 상상, 전통 등은 단순히 인간의 우연적인 구축물이 아니라, 인간과 신이 상호작용을 하는 ‘계시의 대화형 매체’이다. 계시의 섬세한 조직은 전통의, 문화적으로 자리 잡고 실존적으로 형성된 의미의, 그리고 특별한 사람들과 사건들의 이야기 체계로서 이를 통해 신은 우리에게 자신의 말씀(성경)을 준다. 신은 자신의 계시를 우리에게 자리 잡게 하며, 이러한 계시는 문화와 언어 내에 자리잡은 해석적이고 실천적인 공동체에 대한 계시이다. 하만에게 있어서 인간의 상상과 이성의 토대가 되는 것은 신적 로고스이다.(J. G. Hamann, “Aesthetica in Nuce”, in *Writings on Philosophy and Language*, ed. and trans. Kenneth Haynes, (Cambridge, 2007), 124 참조).

34) 니사의 그레고리우스는 이러한 신적 로고스를, 플라톤주의적으로 변형된 스토아적 개념인 ‘종자적 로고스’(σπερματικός λόγος)라고 말한다. 종자적 로고스는 우주의 이성적 질서 원리로서 이로부터 인간의 영혼 안에 생명과 이성이 부여됨으로써 신적 요소를 담지하는 ‘로고스의 종자들’(σπέρματα τοῦ λόγου)이 분여된다(김형수, 『2세기 그리스도교 철학자로서의 유스티누스』, 『가톨릭철학』 37(2021), 111-112 참조). 더욱이 그릴마이어에 의하면, 유스티누스에게 있어서 “로고스라는 개념에는 그리스도 이전의 역사가 결합된다. 철학과 예언은 그 원천이 같다.”(A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I*, Herder, 1990³, 128).

다는 것을 의미하는 것은 아니다.³⁵⁾

단순화된 형식으로 해석되곤 하는, 이른바 플라톤의 정신과 물질의 이원론에 대한 문제는 그리스도교 플라톤주의에서 끊임없는 변화와 우연의 영역인 물질, 공간, 시간 내에서의 로고스의 육화를 통해서 물질과 역사적인 특수성의 격상으로 상쇄된다.³⁶⁾ 그리스도교 플라톤주의에 의하면, 존재하는 모든 것의 실재이며 불멸의 원형인 로고스를 통해서 신의 영원성은 창조물의 찬란한 선함과 눈부신 아름다움으로 반향된다.³⁷⁾ 요한복음의 저자가 신의 로고스를 우주가 창조되는 수단과 동일시켰을 때, 자신의 로고스를 통해서 모든 것을 창조하는 신에 대한 관념은 그리스-로마의 문화적 환경 밖에서는 생각될 수 없는 것이었다. 더욱이 요한복음은 고유한 방식으로 나자렛 예수를 영원히 모든 것을 창조하는 신의 로고스와 동일시한다.³⁸⁾ 다른 한편으로 초기 호교론자들은 육화된 로고스인 그리스도가 그리스도교적 믿음의 근간일 뿐만 아니라 참된 진리라면, 그리스도는 그리스 철학자들에 의해 이해되는 어떤 진리, 모든 진리, 어떤 타당한 지성적 의미의 원인이라고 생각했다.³⁹⁾

그리스도교 플라톤주의가 플라톤의 본문과 밀접하게 연결된 것은 아니지만, 형이상학적 공통점을 통해서 플라톤은 신약성경의 세계관과 연결되며 상호 간의 폭넓은 공감대를 확

35) P. Tyson, *Returning to Reality*, 65-68.

36) 그러한 의미에서 아우구스티누스에 의하면, 신플라톤주의자들은 영혼이 물질 세계로 완전히 내려오지 않았기 때문에, 자신의 영적 힘을 통해서 하나를 관조할 수 있다고 주장함으로써, 인간의 인지적이고 도덕적 능력을 과대평가했다고 한다(*Confessiones* VII, 20).

37) 창조성에 대한 이러한 긍정은 니사의 그레고리우스에게서도 찾아 볼 수 있다. 그에 의하면 “각각의 존재는 비존재로부터 그 토대, 곧 그 완성(τελειότης)과 함께 이루어졌”(In Cant. cant. 15 in GNO VI, 457: PG 44,1109)기 때문에, 각각의 기원과 충만한 실현은 시간적인 것(διδαστημα) 안에서 시간적이지 않은 신적 시간(ᾠδιστάτως)으로 성취되었다. 김형수, 「니사의 그레고리우스의 디아스테마 개념에 대한 연구」, 『가톨릭신학』 41(2022 겨울), 12 참조.

38) 그리스도교적 의미에서 창조는 플라톤의 『티마이오스』(28-29)의 신적 장인(데미우르그스)으로서 물리적인 세계의 창조주라는 관념과 대별된다. 이 장인은 신적 실재의 참된 영원한 형상들을 모사함으로써 꿈을 갖추지 않은 물질의 혼돈을 지성적인 우주로 형성한다. 반면에 그리스도교적 사유에서는 신으로 존재하는 신의 영원한 말씀이 시간적인 물리적 우주를 ‘무로부터 창조’(creatio ex nihilo)한다. 그러나 일반적으로 고대 그리스 철학은 ‘무로부터는 아무것도 나오지 않음’(nihil ex nihilo)에 존재는 무에서 시작된 것이 아니라 영원하고 변하지 않는다는 생각을 공유했다.

39) P. Tyson, *Returning to Reality*, 113 참조. 교부들은 육화와 같은 계시 진리의 사안을 신의 불변화성이라는 플라톤적 사유와 쉽게 관련지을 수 없었다. 그러나 양자의 관계성에 대한 물음 자체는 교부들이 플라톤주의로부터 영향을 받았음을 드러내 주는 증거이며, 이는 불변하는 신의 어떤 계시적 ‘새로움’을 설명하고자 하는 교의적인 발전을 촉진했다. E. P. Meijering, “Wie platonisierten Christen?”, 18 참조.

인할 수 있다. 여기서 일시적이고 감각적인 경험의 영역은 영적으로 알아보는 눈이 영원하고 궁극적인 진리를 일별하는 어렵פות한 거울 역할을 한다.⁴⁰⁾ 이렇게 가시적인 일시적 세계와 비가시적인 영원한 진리의 관계는 신약성경 전체에서 공통적인 점이다. 이와 비교해서 볼 수 있는 플라톤의 『파이드로스』 구절(246a-250c)은 세계에서 감각적인 것에 의해 우리에게 드러나는 모습보다 더 근본적인 보이지 않는 진리와 관련된다.⁴¹⁾ 여기서 일시적인 감각적 세계는 영원한 영적 진리를 희미하게 반영한 것으로 여겨지며, 이데아들은 마치 희미한 유리와 같은 감각을 통해 보인다.

이러한 점에서 볼 때 플라톤과 바오로에게 있어서 참된 실재는 시간적인 일시적 영역을 넘어선다. 그러나 바오로는 시간 안에서 적극적으로 선취되는 영원한 실재가 미래에 현실화되는 것을 부각시킨다. 반면에 플라톤에게 있어서는 기억을 상기해서 신적 실재가 탄생 이전에 원형의 모습으로 제시된다. 이러한 차이에도 불구하고 양자에게서 거울 역할을 하는 일시적이고 감각적인 경험의 영역은 영원하고 궁극적인 진리를 일별하게 한다는 공통점을 지닌다. 이들에게 감각적 영역은 영적 영역의 부분적인 반영이기에, 물리적 존재가 영적인 것에 대한 의존 관계 없이는 가시적일 가능성은 없다. 따라서 물리적인 것들은 실제적 원천인 영적 힘들, 지성적인 것들, 이데아들, 가치들, 의미들의 불완전하고 일시적인 반영물이지만 물리적인 것과 영적인 것 간의 이원론을 수반하지 않는다. 윙크에 의하면 고대의 세계관에서 물리적인 것은 영적인 것과 완전히 통합된다. 더욱이 신약성경의 관점에서 육체와 물질적인 창조의 선행이 옹호됨으로써, 그리스도교 플라톤주의는 영적인 것과 물질적인 것에 대한 통합적인 이해를 추구한다.⁴²⁾

더 나아가서 플라톤과 신약성경은 윤리적 진리들이 신적 원천을 지닌다는 ‘윤리적 실재론’을 확신한다. 플라톤이 반지의 비유에서 주장하는 것처럼 선과 악의 차이는 단순히 관습적인 것이 아니며, 정의는 그저 도구적인 관점에서 사회적으로 만들어진 것이 아니다.⁴³⁾ 플라톤에게 있어서 세상에 윤리적 가치를 부여하는 것은 세상을 초월하며, 현실의 토대이기에, 보편적 윤리성은 신적인 기원을 지닌다. 신약성경에서도 명백한 도덕률을 포

40) 예컨대 1코린 13, 12 참조.

41) 다음도 참조: Platon, *Phaidros* 250b: 플라톤, 『파이드로스』, 조대호 역해, 문예출판사, 2008, 71.

42) W. Wink, *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*, (Fortress Press, 1992), 3-10 참조.

43) Platon, *Politeia*, 360b-c: 『국가』, 129 참조.

괄하는 자연법과 신법은 신에 의해 주어졌고 신의 본성을 반영한다. 이렇게 영원한 윤리적 실재들의 실존은 문화적 규범의 다른 유형들을 산출하는 진리들을 표현하는 상대적이고 일시적인 시도보다 실재에 더 근본적이다.

교부들은 이러한 근본적 실재 관념을 토대로 플라톤주의의 구상을 통해서 자신의 정체성을 발전시키고 쇄신했다. 성경에서 시작된 플라톤 사상과의 교류는 이후 그리스-로마 문화에서 활동했던 교부들에게서 발전되고 심화되었다. 따라서 좁은 의미에서 그리스도교 플라톤주의는 플라톤주의 사상을 수용해서 그리스도교 사상의 지양분으로 삼은 교부들에게 고유하게 해당된다고 할 수 있겠다. 이하에서는 이러한 교부들의 그리스도교 플라톤주의에서 플라톤 사상을 수용하면서 비판하고 발전시킨 내용 중에서 내적 인간과 신과 닮음이라는 두 가지 주제를 다룰 것이다.

2.2. 내적 인간에 대한 사유

교부들은 플라톤으로부터 유래하는 내면세계를 포괄적으로 구상해서 철학적이며 보편적인 의식으로 드러내었다. 이러한 내면세계는 다른 것으로 환원될 수 없는 현실적인 실체이며, 인간 의식뿐만 아니라 유한한 의식 자체를 포함하고 있다. 이러한 의미에서 그리스도교 플라톤주의는 존재를 대상화시키기보다 자신과의 내적 관계에 근거해서 내면적인 현상들이 드러나는 세계의 고유성도 문제 삼는다.⁴⁴⁾ 본래 플라톤으로부터 유래하는 ‘내적 인간’이라는 개념은 용기의 도움으로 욕구에 찬 많은 동물적인 요소를 길들이는 이성적 영혼의 부분을 말한다.⁴⁵⁾ 여기서 내적 인간은 올바른 통치로 영혼의 유익함을 체험한다. 그리스도교는 밖으로 드러난 존재로서의 인간(homo phaenomenon)에 대비되는 이러한 내적 인간에 대한 플라톤의 관념을 수용했고 이를 철학의 고유한 대상으로 고양시켰다.

코부쉬에 의하면 내적 인간에 대한 그리스도교 논의의 토대는 바오로가 외적 인간에서 벗어나 매일매일 내적 인간으로 새롭게 완성되는 것을 말하는 구절(2코린 4,16)인데, 이는 플라톤의 정적인 존재론을 역동적으로 만들었다.⁴⁶⁾ 더 나아가서 내적 인간이 새로워진다는

44) 특히 플라톤주의에서는 철학이 ‘삶의 방식’이었기에, 철학자가 된다는 것은 고유한 형이상학에 기초한 도덕적 원칙과 관련된 특정한 삶의 방식을 채택한다는 것을 의미했다. 따라서 철학의 목표는 체계적인 이론 형성이 아니라 인격의 수양이었다: J. P. Kenney, “Platonism and Christianity in Late Antiquity”, 165.

45) Platon, *Politeia*, 589a: 『국가』, 602 참조.

생각은 그 자체로 이미 자기 자신을 정신적 수련으로 이해하는 철학적 전통으로부터 추론될 수 있다. 이도에 의하면 고대인들은 철학 자체를 영적인 수련으로 생각했다.⁴⁷⁾ 오리게네스에 의하면 내적 인간은 덕(arete)이 본래 머무는 자리이자 앎의 자리이며 신적인 표상을 새롭게 만든다. 후기 신플라톤주의와도 공유하는 외적 인간과 내적 인간이라는 인간의 이중적 형태는 하나의 인간 안에 존재하는 두 인간이다. 여기서 내적 인간은 신의 모상(imago Dei)에 따라 만들어졌기에, 비가시적이며 비육체적이고 파괴되지 않고 불멸한다.⁴⁸⁾

교부들은 이러한 신플라톤주의의 인간의 이중적 실존⁴⁹⁾을 수용해서 내적 인간의 관념을 심화시킨다. 아우구스티누스에 의하면 이 두 실존에는 본질적 단일성이 없기에 자립적인 두 인간이 아니어서, 외적 인간과 내적 인간은 하나의 인간을 구성한다. 말하자면 인간은 외적 인간과 내적 인간이라는 본질적으로 다른 두 원리를 내포하는 하나의 인간이다.⁵⁰⁾ 더 나아가서 인간은 내적 인간과 외적 인간 사이의 경계에서 살아가는 지평의 존재이다.⁵¹⁾ 인간은 육체적이고 감각적인 세계와 지성적이고 정신적인 세계라는 존재론적인 중간에서 이 경계를 오가는 존재로서 경계선에 산다. 이로써 인간은 이 두 가치가 혼합된 존재로서 부단히 상승과 하강 중에 있는 미확정적인 존재이다. 니사의 그레고리우스에 의하면 인간은 두 경계 사이에서 자유의지를 통해서 그때마다 실제적으로 죽는 내적 인간의 죽음을 향한 길을 중지함으로써 더 고귀한 죽음과 생명에 참여하게 된다.⁵²⁾ 이렇게 인간의 본성은 그저 주어진 것이 아니라 의지를 통해서 형성된 것이다.⁵³⁾ 신은 자기 자신과 동일해서 다른 것으로 변화될 수 없는 반면에, 인간은 자신의 의지와 감정으로 변화되는 존재로서 내적 인간이다.⁵⁴⁾ 인간의 유한한 자유의 본질은 바로 이러한 근본적 가변

46) 테오 코부쉬, 『그리스도교 철학』, 163-165 참조. 코부쉬는 칸트가 인간을 현상적 인간(homo phaenomenon)과 본체적 인간(homo noumenon, 예지적 존재로서의 인간)으로 구분한 것은 내적 인간에 대한 플라톤-바오로적 표상에 근거한다고 주장한다(같은 책, 166쪽).

47) P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, M. Chase(tr.), (Blackwell, 1995), 특히 126.

48) Origenes, *In Genesim Homiliae* 1, 13, 12 in PG 12 참조.

49) Plotinus, *Enn.* IV, 8,4: ed. J. Dillon/A. Smith, vol. 5, 391.

50) Augustinus, *De civ. Dei*, 13,24: 아우구스티누스, 『신국론 제11-18권』, 성염 역주, (분도출판사, 2004), 1411-1427 참조.

51) Augustinus, *De Trinitate* XII, 1,1: 아우구스티누스, 『삼위일체론』, 성염 역주, (분도출판사, 2015), 901-903 참조.

52) Gregor Nyss., *De virginitate*, in GNO VIII, 306,5; Gregor Nyss., *In Cant. Cant., or.* XI, in GNO VI, 333,13.

53) 참조: Gregor Nyss., *De vita Moysis* II, in GNO VII/1, 53,10.

54) Gregor Nyss., *Oratio catechetica*, in GNO III, 4,55,5: “…… 왜냐하면 인간은 신적인 본성을 모방

성에 있다. 내적 인간은 끊임없는 자기 변화를 통해서, 좋음 안에서 끝없는 성장을 통해 선을 실현시킬 수 있다. 이는 바오로가 말하는 내적 인간의 일상적인 새로움에 해당된다. 이러한 성장의 새로움은 무한한 변화를 야기하기에 결코 정체될 수 없다. 완전한 것은 주어진 한계를 통해 그 윤곽을 드러낼 수 없기 때문이다.

더 나아가서 플라톤의 영혼에 대한 염려(돌봄, *θεραπεία*, *cura*)⁵⁵⁾는 육체와 관련된 것으로도 확장되고 함께 연관된다. 그러나 본래적이고 직접적인 염려의 대상은 영혼이기에 영혼과 육체 및 외적 사물들과의 관계는 함축적으로 드러난다. 이렇게 해서 영혼의 염려는 항상 삶 전체와 관련된다.⁵⁶⁾ 특히 내적 인간에게는 상기 또는 기억이라는 개념이 중요한 역할을 한다. 플라톤으로부터 유래하는 이 용어는 아우구스티누스적인 의미의 기억(*memoria*)으로 가는 길로서 앎을 내면화하는 길이다. 보편적인 것을 인식하는 것을 기억을 통해 자신 안으로 들어가서 내적인 것을 의식으로 끌고 들어가는 것이다.⁵⁷⁾ 플라톤에 의하면 기억은 지각된 것을 무의식적으로 보존하는 것이며, 상기(*anamnesis*)는 기억을 의식적으로 재개하는 것이다.⁵⁸⁾ 더 나아가서 플로티누스에게 있어서도 기억은 영혼의 일로서 모든 인식을 내면화하는 것이다. 감각적인 것은 영혼 안에 현존하는 잠재적인 이 능력을 통해 나타난다. 이로써 기억은 ‘정신적 수련’이며 사물들을 현재화한다.⁵⁹⁾ 영혼은 기억을 통해 자기 자신, 자신의 고유한 본질과 관계를 맺음으로써 선천적으로 자신 안에 지니고 있는 것을 실현한다.⁶⁰⁾ 이러한 기억 관념을 이어받은 아우구스티누스는 이 기억을 사유(*cogito*)의 기관으로도 이해한다. 이 기관을 통해서 흠어진 것은 합쳐지고 비로소 고유하게 의식된다. 따라서 기억은 흠어진 것을 모으고, 하나인 사유로 집중시킨다.⁶¹⁾ 영혼,

하는 것으로 정향되었기 때문에, ...인간은 자기 의지의 자유를 통해서 신적인 것과 닮은 것을 보존하지만, 필연적으로 변화될 수 있는 본성을 지닌다...왜냐하면 비존재에서 존재로의 이행은 일종의 변화이기 때문이다...다른 이는...존재로의 변화를 통해 존재하게 되며, 자신의 변화된 존재로서 존재에 전적으로 머물러 있을 수 없다는 점을 통해서 모상과 원상 간의 차이가 나게 된다.”(테오 코부쉬, 『그리스도교 철학』, 355, 각주 275에서 재인용).

55) Platon, *Alkibiades maior*, 132c: 플라톤, 『알키비아데스 I-II』, (이재이복스, 2007), 108-109: “...영혼을 돌보아야 하고 그것을 들여다보아야 한다는 것이었네...신체와 돈에 대한 돌봄은 다른 이들에게 넘겨야 하고.”

56) 테오 코부쉬, 『그리스도교 철학』, 115-119.

57) 참조: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Teil 3, 14.

58) Platon, *Philebos*, 34a-b 참조.

59) Plotinus, *Enn.* IV 6,3 참조.

60) Plotinus, *Enn.* I, 6,2 참조.

61) Augustinus, *Conf.* X, 11,18 참조.

자아 안에서는 셀 수 없는 많은 기억들(깊이를 알 수 없는 “넓고 무한한 내면적인 것”)이 발견된다.⁶²⁾ 이러한 기억은 단순히 과거의 의식의 상태를 가시적으로 만드는 것이 아니라, 현재적이며 내면적인 상태를 드러낸다. 이로써 기억은 그 깊이를 알 수 없는 내적 인간이자 신비적 인간(homo absconditus)의 본질적 특성이다. 내적 인간은 기억을 통해 자신을 넘어 나아가면서 사유의 가능성의 조건을 재차 숙고함으로써 기억의 근원인 신적 진리를 자각하게 된다.

더 나아가서 그리스도교 플라톤주의에서 내적 인간의 죽음과 탄생이라는 관념은 플라톤의 관념을 수용하고 발전시킨 것이다. 플라톤에서 육체적 죽음은 영혼과 육체의 분리로 이해되며, 철학 자체는 이러한 ‘죽음을 향한 연습’(Μελέτη θανάτου)이다. 플라톤의 철학은 윤리적이고 지성적인 수련으로서 높은 수준의 삶의 방식을 추구함으로써, 영혼은 육체가 물리적 죽음을 맞이하는 것을 준비해야 했다. 이러한 준비는 종음을 향한 영원한 여행에서 영혼을 방해하는 모든 것에 있어서 죽는 연습을 포함한다.⁶³⁾ 바오로 사도는 매일의 죽음이 라는 개념으로 플라톤의 이러한 사유를 받아들이고 심화시킨다. 이러한 죽음은 ‘신비로운 죽음’으로서 죄의 소멸과 신 안에서 되살아난다는 의미를 지닌다. 이는 내적 인간의 ‘정신적인 재탄생’으로서 여기서 죽음은 탄생보다 앞선다. 교부들은 이러한 숙고를 통해서 무엇보다 세례와 부활을 염두에 두었다. 특히 그리스도의 탄생이라는 외적 사건은 내적 사건과 연결되어 인간의 마음 안에서의 ‘신의 아들의 탄생’이라는 의미로 심화된다.⁶⁴⁾ 이러한 탄생은 진정한 철학적 연습이며 이를 통해 내적 인간은 발전한다. 이렇게 내적 인간의 재탄생에 대한 사유는 인간의 철학적 이해를 위한 근본적 의미에 대한 것이다.

2.3. 궁극적 목적으로서 신과 닮음

궁극적인 의미에서 교부들의 그리스도교 플라톤주의는 내적 인간의 발전과 자기 초월을 통해서 ‘신과 닮은 것’(ὁμοίωσις θεῷ)을 목표로 한다.⁶⁵⁾ 델타이에 의하면 특히 이러

62) *Ibid.*, 17,26; 16,25 참조.

63) Platon, *Phaidon*, 64a.

64) 이와 관련하여 마이스터 에크하르트에게 영향을 준 오리게네스는 다음과 같이 물었다: “그리스도가 거룩한 여인에게서 태어났지만 나의 내면에서 태어나지 않는다면 무슨 소용이 있겠는가?”(Origenes, *Jeremiahomilien*, 9,1).

65) 이 개념은 그리스도교에서 theosis라는 전문 용어로 활용된다. 바이어발테스는 플라톤주의로부터 유래하는 이 두 개념의 관련성과 그리스도교에서 어떻게 수용 발전되는가를 분석한다: W. Beierwaltes,

한 목표는 플로티누스의 ‘영혼의 삶에 대한 완전한 형이상학’의 영향을 받은 것이다.⁶⁶⁾ 그리스도교적 의미에서 ‘신과 닮음’은 신의 은총의 전달과 조명을 받아들이는데 있어서 정신의 개방성을 의미한다. 특히 ‘정신의 바라봄’(직관, ἐποπτεία)⁶⁷⁾이라는 개념은 교부들에게 인간 내면의 탐구에 있어서 중심적인 개념이다. 이는 인간이 자기 자신을 넘어서 나아갔을 때, 참으로 자기 자신에 도달하게 되는 정신적인 수련의 의미를 갖는다. 클레멘스에게서도 이러한 봄은 내적인 봄, 정신적인 봄으로서 영혼의 눈, 순수한 정신을 통해서 가시적인 세계를 초월하는 신적인 것을 바라보는 것이다. 이러한 봄은 인간이 자신의 내면으로 자신을 돌아서게 하는 철학적 수련으로 이루어진다.⁶⁸⁾

이러한 수련은 이론적인 호기심을 넘어서 신적인 존재에 대해서 실천적으로 가까워지는, 그것을 통해 인간이 완전히 변화되어서 신과 닮음을 성취하려는 시도이다. 니사의 그레고리우스는 플라톤적인 의미에서 인간은 자신이 진정으로 인식하는 것을 모방(mimesis)하기에 인간 본성이 도달 가능한 한, 신과 닮아 가는 것이 그리스도교의 본질이라고 보았다.⁶⁹⁾ 특히 그리스도교에 있어서 이러한 모방은 신의 모습에 따라 창조된 인간이 이 원천적 상태를 회복하는 것이며 궁극적으로는 죽은 이들의 부활을 통해 이루어진다. 니사의 그레고리우스에 의하면 부활은 인간의 원천적인 형상을 향한 복귀이다.⁷⁰⁾ 이러한 의미에

Götter in Exil: Die christliche Verarbeitung der griechischen Philosophie, (Karl Alber, 1988), 138-156.

- 66) W. Diltthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, (CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013), 309, 312, 314 참조.
- 67) 오리게네스의 성경해석에서 유래하는 이 용어는 특히 클레멘스에게서 그리스도인의 삶에서 영적인 환시 또는 직관의 의미로 강조되었다. 참조: M. J. Hollerich, “Theophany and Epopteia: A Study of the Meaning and Function of the Language of Vision and Seeing in the Writings of Clement of Alexandria”, in *Vigiliae Christianae* 43/2(1989), 157-174. 플라톤주의에서도 이 용어는 철학의 최고 수준의 이해와 지식을 의미했다(M. Edwards, “The Bible and Early Christian Platonism”, 145).
- 68) Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV, 1,3,2,1 in PG 6,1091 참조.
- 69) Gregor Nyss., *De creatione hominis*, in GNO Suppl., 33,5. Platon, *Theaitetos*, 176a-b: 플라톤, 『테아이테토스』, 정준영 역, (이제이북스, 2013), 142-143: “...될 수 있는대로 빨리 이곳에서 저곳으로 달아나려 시도해야 합니다. 그런데 그런 달아남이란 가능한 한 신에 동화됨이며 신에 동화됨이란 슬기를 갖추고 정의롭고 경건하게 되는 것입니다.”
- 70) Gregor Nyss., *De anima et resurrectione*, PG 46, 145D/148A. 아테나고라스는 육체와 영혼의 분리를 가정함으로써 하나의 통일된 존재로서의 인간이 사후에 책임을 추궁받지 못하게 되는 플라톤주의자들의 이론을 비판한다: “어떤 경우에도 영혼에서 분리되거나 완전히 소멸된 육신의 부활이 시작되어야 하고 동일한 이 인간이 다시 존재해야 한다.”(Athenagoras, *De resurrectione*, 18, 130-134: 테오코부쉬, 『그리스도교 철학』, 341, 각주 134에서 재인용) 하지만 플라톤주의와 그리스도교 양자 모두 인간이 물리적 죽음에서 살아남는 개별적인 영적 본질을 지닌다는 점은 공유한다.

서 니사의 그레고리우스는 순수한 삶을 통해 신과 하나 됨을 말한다.⁷¹⁾

여기서 인간의 자기 인식은 신 인식의 매개 역할을 한다. 인간 정신의 상승은 자기 자신으로 이끌며, 자아를 통해서 신으로 가도록 매개한다.⁷²⁾ 그리스도교 플라톤주의에서는 신이 더 이상 플라톤주의에서처럼 세계를 초월하는 데미우르고스⁷³⁾나 아리스토텔레스에 서처럼 부동의 원동자가 아니라, 인간 자신의 가장 내적인 원리이자 원천이 된다. 신이 인간 안에 있다면, 최고의 인간 존재는 신과 닮아가는 것에 있다. 이러한 신과의 동화는 내적 인간의 변화 또는 영혼의 변모를 통해서 성취된다. 동시에 이러한 변화와 변모는 영혼의 자기 초월이기도 하다. 심지어 그레고리우스는, 철학을 통한 변화로써 영혼의 파괴 될 수 없는 아름다움의 비유와 그 스스로 원천적인 참된 신성의 모상을 바라보고 “그것이 있는 바로 되려고” 모방함으로써, 명시적으로 영혼은 신적으로 “된다”고 말한다.⁷⁶⁾ 따라서 플라톤이 본래적인 의미에서 ‘우리 안에 신적인 것’⁷⁷⁾이라고 말한 것은 교부들의 이러한 사유에서 고유한 의미를 획득한다. 또한 클레멘스는 플라톤이 신의 율법을 해석했다고 말하는데, 특히 “신과 닮게 됨” 또는 “신과 같이 됨”이라는 플라톤의 말(Theai. 176b)은 바로 율법이 신과 닮고 따르는 것을 말해 준다는 것이다.⁷⁸⁾

플로티누스와 프로클로스도 이러한 점을 강조한다.⁷⁹⁾ 신적인 것에 대한 인식은 더 이상 주어진 최고의 대상에 대한 한갓된 고찰에서 이루어지는 것이 아니라, ‘신이 되는 것’

71) Gregor Nyss., *De beatitudinibus*, 6, GNO VII, 2 참조.

72) Basilius, *Epist.* 2,2,61, Bd.1, p.8: “그는 자기 자신을 향해서 상승한다. 하지만 자신을 통해서 신에 대한 인식으로 상승한다.”(테오 코부쉬, 『그리스도교 철학』, 400쪽, 각주 688에서 재인용).

73) L. P. Gerson, “The Perennial Value of Platonism”, in *Christian Platonism*, 13-21. 데미우르고스가 의인화된 특성에서 벗어난다는 선입관은 무조건적인 사실은 아니다. 티마이오스에서 이 신은 세계를 창조하기로 결심할 뿐만 아니라, 자신의 창조에서 기쁨을 느낀다(*Timaios* 37c; 34b). 그러나 이 신은 그리스도교적 의미에서 무에서 세상을 만든 창조자(ktiotes)가 아니라, 기존의 재료로 세상을 구성한 장인(demiurgos)이다.

76) Gregor Nyss., *In Canticum Canticatorum*, or.2, GNO VI, p.68,4ff 참조.

77) Platon, *Parmenides*, 90c: 『플라톤의 다섯 대화편』, 433. “그는 또한 자신의 신적인 부분을 늘 돌보며 자신과 동거하는 수호신[다이몬]을 훌륭한 상태로 유지한 까닭에 남달리 행복할 수밖에 없어요.”

78) Clemens, *Str.* 2, 103,4.

79) “이제 본성에(주어진 정신적인 실재에) 언급된 것처럼 이 세 가지 본질적인 것들(일자, 정신, 영혼)이 있는 것처럼 상정해야 하듯이, 이것들은 우리 안에도 있다.”(Plotinus, *Enn.* V 1,10,5f: *The Enneads*, ed. L. P. Gerson, 531ff). 프로클로스에 의하면 “우리는 우리 안에 있는 일자를 일깨워야 한다. 그것은 우리의 지위에 걸맞게 유사한 것을 통해 유사한 것을 인식할 수 있기 위해서이다.”(Proclus, *In Platonis Parmenidem*: ed. C. Steel, B.3, pro.71,4-6, 1042) 다음도 참조: W. Beierwaltes, *Der Begriff des 'unum in nobis' bei Proklos*, De Gruyter, 1963, 263.

에서 이루어진다. 이렇게 아리스토텔레스의 인식론에서는 인식하는 주체가 전혀 변화되지 않고 남아 있는 반면에, 플로티누스의 형이상학에는 주체의 변화와 변모가 중요한 의미를 지닌다.⁸⁰⁾

이러한 신플라톤주의의 사유를 그리스도교적 의미로 해석한 아우구스티누스는 플라톤주의와 신플라톤주의가 그리스도교와 지닌 내적 유사성, 특히 신을 모방하고 신에 참여하는 것이 최고의 행복이라는 점과 관련해서 참된 그리스도교의 신으로 향하는 위대한 노정을 이어갔다. 특별히 교부들은 이와 같은 영성적인 노력과 수련을 ‘신비 인도’(Mystagogie)라고 불렀다. 신비 인도는 자신의 본질에서 볼 때 신적인 존재에 대해서 실천적으로 가까워지는 것, 곧 그것을 통해서 인간이 전인격적으로 완전히 변화되어서 신과 닮음을 성취하는 형이상학의 형태이다.⁸¹⁾ 이렇게 해서 인간 자신 안에 있는 신적 근원에 대한 통찰은 그리스도교 플라톤주의의 궁극적 목적으로서 이후 세대에도 큰 영향을 미쳤다.

3. 맺음말

가시적인 세계의 현상적인 모습 이면의 본질적으로 비가시적이며 정신적이고 영적인 세계에 대한 확신은 고대 그리스 철학, 특히 플라톤주의 전체 사상과 그리스도교 플라톤주의의 공통된 확신이다. 이러한 확신은 철학이 단순히 철학적 이론으로서의 ‘철학적 담론’이 아니라 철학 자체, 곧 ‘철학적 삶의 방식’이라는 통찰에 기반한다. 철학적 담론은 오히려 철학적 삶에 정당성과 이론적 토대를 부여한다. 따라서 교부들에 의하면 철학으로서 그리스도교는 인간 각자가 스스로를 변화시키라는 초대이며, 존재와 삶의 방식에 대한 전환과 변화를 위해 진리를 탐구하는 것이다.⁸²⁾ 이러한 의미에서 그리스도교 플라톤주의로서 그리스도교 철학은 신과 인간, 세계 간의 초월 관계의 상실을 회복하려는 시도로서 존재의 지평에 토대를 두는 형이상학적 사유를 통해서 세상 속에서 풍부한 의미를 찾는

80) E. R. Dodds, *Heiden und Christen*, (Suhrkamp, 1985), 81.

81) Maximi Confessoris, *Ambigua ad Thomam*, 7, 40 in PG 91,1045: “신화(theosis)의 과정은 신자가 그리스도의 형상으로 변화되어 신의 본성에 참여할 수 있게 하는 것을 포함한다. 이 변화에는 일종의 죽음이 필요하다. 신자가 신을 알게 되고 신과의 닮음으로 변화될 수 있는 것은 신성한 생명에 참여함으로써만 가능하다.”

82) P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 274-285.

과제를 안고 있다. 이러한 초월 관계는 존재뿐만 아니라 존재의 무제약적이고 제거될 수 없는 가치와 의미 속에서 이해되어야 한다는 점에서 신비이다. 이는 “참으로 표현할 수 없는 것이지만, 스스로를 보여주는 신비로운 것이다.”⁸³⁾

앞서 본 것처럼 교부들의 그리스도교 플라톤주의에서는 영원한 것과 물질적이고 일시적인 것 사이의 중간 존재로서 내적 인간을 드러내 주는 영혼에 대한 이해를 바탕으로 영혼에 내재된 신성을 강조한다. 영혼은 자신의 내면에 영원하고 불변하며 본질적으로 신과 같은 존재의 핵심을 보존하고 있기에 이러한 영혼의 ‘참된 자아’ 안에서 신과의 본래적인 가까움을 회복한다. 하지만 결국 이러한 내적 인간 안에서 체험하는 신적인 국면은 제한적이고 일시적이기에, 진정한 신과의 합일은 자신을 넘어선 초월적인 신적 신비의 조명(illumination)을 통해서 이루어질 것이다.⁸⁴⁾

그렇다면 신비라는 말은 결국 인간 정신의 이해를 넘어서는 어떤 것에 대한 것이며, 최종적으로 모든 것을 넘어서기 때문에, 우리는 이 신비를 단순히 사유의 과정으로 환원시키거나 축소시킬 수는 없다. 만일 이 신비가 우리가 온전히 사유할 수 있는 형태가 된다면, 우리의 사유가 붕괴되거나, 말을 통해 의미된 본래적인 것으로부터 인간이 알게 되는 수준으로 전락되고 말 것이다. 무엇보다 인간에 대해서 인격적 관계를 지니는 초월자로서 신에 대해서 말하지 않고서는 고유한 인격적 존재로서 유일한 존엄성과 대체 불가능성을 지닌 인간의 인격적 신비에 대해서 말할 수 없다.⁸⁵⁾ 그 때문에 유한함을 초월하는 신적 무한함에 대한 ‘신비적 바라봄’(visio mystica)은 신을 닮고자 하는 영혼 속에서 끊임없이 신의 깊이를 바라보려는 열망을 불러일으킨다.⁸⁶⁾

83) L. Wittgenstein, *Tractatus*, pro. 6.522: 『논리-철학 논고』, 116 참조. 이미 유스티누스는 신에 대한 언술 불가능성을 다음과 같이 말했다: “만물의 아버지이며 창조주를 찾아내는 것은 쉽지 않고, 그를 찾아낸 다음 모든 이들에게 그를 알리는 것도 안전한 일이 아니다.”(『제2호교론』 10,6[김형수, 『2세기 그리스도교 철학자로서 유스티누스』, 121, 각주 58에서 재인용]).

84) E. v. Ivanka, *Plato Christianus*, 19-23 참조. 이반카는 교부들의 다양한 “그리스도교 플라톤주의” 관념을 비교하면서, 영혼에 대한 두 가지 다른 이론의 경향을 제시하고 있다.

85) 오메아라에 의하면, 초월적이고 불변하며 비인격적인 힘으로서 신에 대한 플라톤적 관념은 인격적이고 사랑이 충만한 신에 대한 그리스도교적 관념과 상충된다. 이러한 긴장은 그리스도교 플라톤주의의 주요한 도전이었으며, 그리스도교 철학자와 신학자 사이에 지속적인 논쟁과 불일치를 초래했다. (참조: John O'Meara, “Platonism”, in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. by C. B. Schmitt, Q. S., and E. Kessler, (Cambridge, 1988), 205-236).

86) Gregor Nyss., *De vita Moysis* II, 219-255; J. P. Kenney, “Platonism and Christianity in Late Antiquity”, 177.

따라서 그리스도교 철학은 궁극적으로 초월을 보존하고 초월에 열려 있음으로써 신비로서 신에 대한 인식을 보장해야 하는 본질적 과제를 안고 있다. 이와 같은 과제는 계시를 주된 양분으로 삼으면서 가시적인 세상의 존재론적인 근원과 목적으로서 비가시적인 것, 신비적인 것, 신적인 것을 강조하는 그리스도교 플라톤주의의 실재에 대한 인식을 토대로 내적 인간에 대한 반성을 통해 신과의 만남을 추구하는 데에 있다. 더욱이 그리스도교 플라톤주의를 교부들의 사상으로부터 이해함으로써 이를 그리스도교 철학의 못자리로 여간다면, 교부들의 플라톤주의가 단혀 있는 체계가 아니라 다양한 형태로 끊임없이 발전하는 과정에 있었기 때문에, 오늘날에도 플라톤 철학에 대한 연구를 통해서 그리스도교 신앙을 고찰하는 그리스도교 플라톤주의는 여전히 진행 중이며 새로운 요소들을 찾을 수 있을 것이다.⁸⁷⁾ 그리스도교의 계시 진리 자체에서 발견된 것은 항상 그 시대의 사유와 정신을 통해서 성장되어야 하기 때문이다.

87) 오늘날의 ‘그리스도교 플라톤주의’에 대한 연구는 상징과 신화의 측면에서 문학과 예술 분야에서 그 중요성을 발견했다(예컨대 C. S. 루이스와 톨킨의 작품). 데이비슨과 셰어맨에 의하면, 그리스도교 플라톤주의 전통은 종종 명료성, 아름다움, 웅장함에서 세계를 재발견하는 주요 원동력 중 하나이다: A. Davison and J. H. Sherman, “Christian Platonism and Natural Science”, in *Christian Platonism*, 355-380 참조.

참고문헌

- 김형수, 「내적 인간의 형이상학」, 『신앙과 삶』 35(2017), 138-177.
- _____, 「초기 그리스도교와 회랍 철학」, 『신앙과 삶』 36(2017), 152-191.
- _____, 「2세기 그리스도교 철학자로서의 유스티누스」, 『가톨릭철학』 37(2021), 105-135.
- _____, 「니사의 그레고리우스의 디아스테마 개념에 대한 연구」, 『가톨릭신학』 41(2022 겨울), 5-37.
- 이재룡, 「E. 질송의 그리스도교 철학 개념」, 『사목연구』 11권(2003), 162-196.
- 테오 코부쉬, 『그리스도교 철학: 주체성의 발견』, 김형수 역, (가톨릭출판사, 2020).
- Armstrong, A. H., “Salvation, Plotinian and Christian”, in *Plotinian and Christian Studies*, London, 1979, 127-139.
- Augustinus, Confessiones*: 『고백록』, 성염 역주, (경세원, 2016).
- _____, *De vera religione*: 『참된 종교』, 성염 역주, (분도출판사, 2011[개정판]).
- _____, *De civitate Dei*: 아우구스티누스, 『신국론 제11-18권』, 성염 역주, (분도출판사, 2004).
- _____, *De Trinitate* XII: 아우구스티누스, 『삼위일체론』, 성염 역주, (분도출판사, 2015).
- Beierwaltes, Werner, *Der Begriff des ‘unum in nobis’ bei Proklos*, De Gruyter, 1963.
- _____, “Hen”, in *Reallexikon für Antike und Christentum* 14, Stuttgart, 1987, 445-472.
- _____, *Götter in Exil: Die christliche Verarbeitung der griechischen Philosophie*, Karl Alber, 1988.
- Chrysostomus, Johannes, *In Ioannem*, in PG 59.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV, in PG 6.
- Daniélou, Jean, *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai, 1961.
- Davison, Andrew and Sherman, Jacob Holsinger, “Christian Platonism and Natural Science”, in *Christian Platonism*, 355-380.
- Dilthey, Wilhelm, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, CreateSpace Independent Publishing Platform, 2013.
- Dodds, E. R., *Heiden und Christen*, Suhrkamp, 1985.

- Dörrie, Heinrich, “Was ist Spätantiker Platonismus? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum”, in *Platonica Minora*, Wilhelm Fink, 1976, 508-523.
- Edwards, Mark, “The Bible and Early Christian Platonism”, in *Christian platonism : A History*, id.(ed.), Cambridge, 2021, 143-161.
- Gerson, L. P., “The Perennial Value of Platonism”, in *Christian Platonism*, 13-33.
- Gilson, Etienne, *Elements of Christian Philosophy*, Praeger(Revised ed.), 1979.
- Gregor Nyss., *De anima et resurrectione*, in PG 46.
- _____, *Oratio catechetica*, in GNO[=Gregorii Nysseni Opera, Wernerus Jaeger(ed.), Leiden: Brill, 1960] III.
- _____, *In Cant. Cant.*, in GNO VI.
- _____, *De beatitudinibus*, in GNO VII.
- _____, *De vita Moysis*, in GNO VII/1.
- _____, *De virginitate*, in GNO VIII.
- Grillmeier, Alois, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Calcedon(451)*, Herder, 19903.
- _____, *De creatione hominis*, in GNO Suppl.
- Hadot, Pierre, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, M. Chase(tr.), ed. with an Introduction by A. I. Davidson, Blackwell, 1995.
- Hamann, Johann Georg, “Aesthetica in Nuce”, in *Writings on Philosophy and Language*, ed. and trans. Kenneth Haynes, Cambridge, 2007, 123-126.
- Harnack, A. v. , *Lehrbuch der Dogmengeschichte I*, WBG, 2015.
- Hollerich, Michael J., “Theophany and Epopteia: A Study of the Meaning and Function of the Language of Vision and Seeing in the Writings of Clement of Alexandria”, in *Vigiliae Christianae* 43/2(1989), 157-174.
- Ivanka, Endre von, *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Vaeter*, Einsiedeln, 1964.
- Janby, L. F. et al., “Introduction” in *Platonism and Christian Thought in Late Antiquity*, London/New York: Routledge, 2019, 1-13.

- Kenney, John Peter, “Platonism and Christianity in Late Antiquity”, in *Christian platonism*, 162-182.
- Louth, Andrew “Platonism from Maximus the Confessor to the Palaiologian Period”, in *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*, ed. Anthony Kaldellis and Niketas Siniossoglou, Cambridge, 2017, 325-340.
- Meijering, E. P., “Wie platonisierten Christen?”, in *Vigiliae Christianae* 28(1974), 15-28.
- Maximi Confessoris, *Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*, in PG 91.
- O'Meara, John, “Platonism”, in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. by C. B. Schmitt, Q. S., and E. Kessler, Cambridge, 1988, 205-236.
- Origenes, *In Genesim Homiliae* 1, in PG 12.
- Otten, Willemien, “Christianity’s Content: (Neo) Platonism in the Middle Ages, Its Theoretical and Theological Appeal”, in *NUMEN* 63(2016), 245-270.
- Platon, *Alkibiades maior*: 플라톤, 『알키비아데스 I-II』, (이제이북스, 2007).
- _____, *Parmenides*, 90c: 『플라톤의 다섯 대화편: 테아이테토스, 크리티아스, 필레보스, 파르메니데스, 티마이오스』, 천병희 역, (숲, 2016).
- _____, *Phaidros*: 플라톤, 『파이드로스』, 조대호 역해, (문예출판사, 2008).
- _____, *Politeia*: 『국가』, 박종현 역, (서광사, 2004).
- _____, *Parmenides*: 플라톤, 『플라톤의 다섯 대화편: 테아이테토스, 크리티아스, 필레보스, 파르메니데스, 티마이오스』, 천병희 역, (숲, 2016).
- _____, *Theaitetos*: 플라톤, 『테아이테토스』, 정준영 역, (이제이북스, 2013).
- _____, *Timaos*: 『플라톤의 다섯 대화편: 테아이테토스, 크리티아스, 필레보스, 파르메니데스, 티마이오스』, 천병희 역, (숲, 2016).
- Plotinus, Enneades: Plotinus, *The Enneads*, ed. L. P. Gerson, (Cambridge, 2018).
- _____, “Ennead VI.9: On the Good, or the One”, in *The Enneads*, translated by Stephen MacKenna, London, 1991.
- Proclus, *In Platonis Parmenidem*: ed. C. Steel, Book 3, Oxford, 2009.
- Ramelli, Ilaria L. E., “Origen, Patristic Philosophy, and Christian Platonism Re-Thinking the Christianisation of Hellenism” in *Vigiliae Christianae* 63 (2009), 217-263.

- Tyson, Paul, *Returning to Reality: Christian Platonism for Our Times*, Cascade Books, 2014.
- Wink, Walter, *Engaging the Powers: Discernment and Resistance in a World of Domination*, Fortress Press(Reprint Ed.), 1992.
- Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus Logico-Philosophicus*: 루트비히 비트겐슈타인, 『논리-철학 논고』, 이영철 역, (책세상, 2006).

그리스도교 플라톤주의로서 교부 철학 : 교부들의 플라톤주의적 인간 이해

김형수

본 논문은 그리스도교 철학이라는 관념을 그 본래의 출발점으로서 교부들의 철학인 그리스도교 플라톤주의 관념을 통해서 살펴본다. 무엇보다 교부들은 계시된 진리의 선포가 놓이는 세계관의 틀로서 플라톤 철학을 사용했다. 하지만 이는 교부들과 플라톤 사상의 어느 한쪽이 단순히 형식적인 측면을 취사 선택한 것이 아니라 변혁적 수용의 의미에서 상호 간에 실질적인 영향을 주었다는 것을 의미한다. 교부들은 그리스도교를 철학의 한 형태로 보았기 때문에, 이들에게 계시에 바탕을 둔 신앙의 사안과 이성적인 그리스의 철학, 특히 플라톤 철학을 하나의 사안으로 다루었다. 이렇게 해서 그리스도교 플라톤주의는 플라톤 전통을 새로운 방식으로 발전시켰고, 후기 신플라톤주의도 그리스도교의 영향으로 플라톤 전통을 종교적 맥락에서 강화했다. 우선 그리스도교 플라톤주의에서 신은 실재 자체로서 실재의 질적인 풍요로움의 원천이기에 세상 만물은 신적인 실재를 드러낸다. 더 나아가서 신의 실재에 대한 존재론적인 참여는 신적 정신에서 나오는 신적 로고스에 의해 생명과 인식이 부여됨으로써 이루어진다. 그리스도교 플라톤주의의 영적 또는 정신적인 것과 물질적인 것 간의 통합적인 실재 이해는 특히 내적 인간을 통해 신과 닮음이라는 목적을 향해서 가시화된다. 내면의 세계는 외적 인간과 내적 인간이라는 이중적 실존에 대한 이해를 통해 현실적 실재로서 이해된다. 근본적으로 가변적인 내적 인간은 끊임없는 자기 변화와 성장을 통해서 선을 실현한다. 또한 내적 인간은 삶 전체와 관련되는 영혼의 돌봄과 인식을 내면화하는 기억을 통해 자신을 초월함으로써 신적 진리를 자각하게 된다. 이러한 의미에서 내적 인간의 활동은 윤리적이고 지성적인 수련으로서 죽음을 향한 철학적 연습이라고 할 수 있겠다. 최종적으로 이러한 내적 인간의 발전과 자기 초월은 신과 닮는 것을 목표로 한다. 이렇게 신과 닮는 것은 신의 모습에 따라 창조된 인간

이 자신의 원천적인 상태를 회복하는 것이며, 최고의 행복으로서 신을 모방하고 신에 참여하는 전인격적 변화이다. 이렇게 교부들의 그리스도교 플라톤주의는 철학을 이론적 담론이 아니라 철학적 삶의 방식으로 이해함으로써 존재와 삶의 방식에 대한 전환과 변화를 위해서 진리를 탐구한다. 더 나아가서 그리스도교 플라톤주의는 신과 인간, 세계 간의 무제약적인 초월 관계를 회복하고 보존해야 하는 과제를 안고 있다. 이러한 초월 관계는 최종적으로 표현될 수 없고 신 스스로만 보여주는 신비이지만, 신의 모상으로서 인간 영혼 안에 내재된 신성에 대한 체험을 통해 신과의 본래적인 가까움을 회복함으로써 실제적 관계로 드러난다. 오늘날에도 인간 정신의 이해를 넘어서는 신적 신비에 대한 그리스도교 플라톤주의의 이해 추구는 특히 상징과 신화적인 측면에서 문학과 예술 분야에서 그 중요성이 두드러진다.

주제어: 그리스도교 철학, 그리스도교 플라톤주의, 교부, 내적 인간, 신과 닮음

Christian Philosophy as Christian Platonism : The Church Fathers' Platonist understanding of man

Kim, Hyoung-Soo

This thesis examines the idea of Christian philosophy through the idea of Christian Platonism, the philosophy of the church fathers, as its original starting point. Above all, the Church Fathers used Platonic philosophy as the worldview framework within which the proclamation of revealed truth was placed. However, this means that either party of the Church Fathers and Plato's thought did not simply choose a formal aspect, but had a real influence on each other in the sense of transformative acceptance. Since the Church Fathers saw Christianity as a form of philosophy, they dealt with the issue of faith based on revelation and rational Greek philosophy, especially Plato's philosophy, as one issue. In this way, Christian Platonism developed the Platonic tradition in a new way, and later Neoplatonism also strengthened the Platonic tradition in a religious context under the influence of Christianity. First of all, in Christian Platonism, since God is the reality itself and the source of the qualitative abundance of reality, all things in the world reveal the divine reality. Furthermore, the ontological participation in the reality of God is achieved through the endowment of life and cognition by the divine Logos from the divine spirit. Christian Platonism's understanding of the integrated reality between the spiritual or mental and the material is made visible, especially through the inner man, towards the goal of godlikeness. The inner world is understood as a realistic reality through the understanding of the dual existence of the outer man and the inner man. The fundamentally mutable inner man

realizes good through constant self-transformation and growth. In addition, the inner man becomes aware of the divine truth by transcending himself through the care of the soul related to the whole of life and the memory that internalizes awareness. In this sense, the activity of the inner man can be said to be a philosophical exercise toward death as an ethical and intellectual training. Ultimately, this inner man's development and self-transcendence aims at godlikeness. Godlikeness in this way means that human beings, who were created according to the image of God, recover their original state, and it is a whole personal change in imitating God and participating in God as the highest happiness. In this way, the Christian Platonism of the Church Fathers understands philosophy not as a theoretical discourse but as a philosophical way of life, and seeks the truth for the transformation and change of existence and way of life. Furthermore, Christian Platonism has the task of restoring and preserving the unrestricted transcendental relationship between God, man and the world. This transcendental relationship is a mystery that cannot be finally expressed and is only revealed by God himself, but it is revealed as a real relationship by restoring the original closeness to God through the experience of divinity inherent in the human soul as the image of God. Even today, Christian Platonism's pursuit of understanding the divine mysteries beyond the understanding of the human mind is particularly important in the field of literature and art in terms of symbolism and mythology.

Key Words: Christian Philosophy, Christian Platonism, Church Fathers, inner man, Godlikeness.

논문 투고일	2023년 5월 26일
논문 수정일	2023년 8월 8일
논문게재 확정일	2023년 7월 28일

『토마스 베리 평전- 생태 사상의 선구자』

메리 에벌린 터커 외 지음, 이재돈·이순 옮김, 서울: 파스카, 2023.

김용한

서강대학교 신학대학원 영성·철학상담 협동 박사과정

“우주는 객체들의 집합이 아니라 주체들의 친교이다.”(239, 410)¹⁾ 우리는 토마스 베리(Thomas Berry, 1914-2009, 이후 “토마스”)가 지나온 역사의 격변 보다 더 큰 변화 속에 살고 있는지 모른다. 양차 세계대전의 발발과 대공황, 대대적인 기후 변화와 지구 생태계 붕괴까지,(20-23) 그가 작고한 이후에도 파국은 계속되고 있다. 최근 코로나 바이러스 감염증으로 인한 전 지구적인 팬데믹 위기, 신 냉전 또는 세계 경제 블록 간 분쟁을 촉발하고 있는 러시아의 우크라이나 침공, 지구 기온 상승과 함께 더욱 심각해지고 있는 기후 재난 등이 그것이다. 이런 때에 우리는 “행성 지구의 모든 것, 심지어 전 우주의 모든 것이 참여하는 위대한 전례”(203)에 대한 감수성을 회복할 수 있을까. 제자들에게 의해 기록된 삶의 여정을 통해 토마스는 우리들을 “새로운 이야기- 지구 공동체를 회복시키기 위한 통합적인 진화의 서사시”(202)로 초대하고 있다. “어떤 서사든 다 불충분하기는 하지만, 진화의 서사시는 우리에게 우주의 이야기를 보여준다. 그것은 이제 우리의 현재 경험에서 얻을 수 있는 것이기 때문이다. 우리는 그런 방법으로 만물이 생성되는 곳에서 궁극의 신비를 다룰 수 있다.”(202)

윌리엄 네이션 베리(William Nathan Berry)는 “1935년에 수도 생활을 시작하면서 중

1) 괄호 안의 숫자는 『토마스 베리 평전- 생태 사상의 선구자』의 인용 및 참고 페이지 수.

세신학자인 토마스 아퀴나스의 이름을 따라 토마스로 수도명을 정한 이후로는 평생 그 이름을 사용하였다.”(30) 토마스의 지구와 우주를 아우르는 방대하고 치밀한 생태 사상에는 아퀴나스를 비롯하여 동서양을 관통하는 다양한 사상적 층위가 내포되어 있다. 먼저 역사 철학자 “[지암바티스타] 비코(Giambattista Vico, 1668~1744)는 토마스의 사상이 짝 트게 한 배아 역할을 하였다.”(297) “토마스는 비코가 환원적 이성, 특히 데카르트식 방법을 비판한 것에 큰 영향을 받았다. (...) 비코의 관점에 기대어 토마스는 결국 우리는 인간과 자연계의 연결 관계를 새롭게 발견해야 한다는 결론에 이르렀다.”(298, 299) 이러한 관점은 근대 이후 소위 ‘인간중심주의’를 극복하게 하는 원천이 된다. 또한 “처음에 토마스는 비코의 역사 철학 외에도 히브리 성경에 나타나는 복잡한 양식, 그리고 거룩하고 신비스런 방법으로 시간을 해석한 그리스도교 사상에 많이 기대었다.”(301) “성경의 시대 구분과 비코의 역사 시대의 체계화에 영향을 받은 토마스는 다음과 같이 말하였다. “문화적 시대의 역사적 순서는 부족·사면 시대, 신석기 춘락 시대, 고전 문명 시대, 과학-기술 시대, 그리고 새로이 떠오르는 생태 시대로 나눌 수 있다.””(303) 이로부터 이전 시대와 상호작용하는 생태대(Ecozoic Era)가 부각된다.

나이가 “토마스는 우주론적 이야기들이 인류를 보다 큰 생명의 매트릭스 안에 자리 잡게 하는 방법이라고 생각하였다. (...) 과학과의 관계 속에서 창세기 이야기에 소홀하게 된 요즘처럼 우주론적 이야기가 무너져 버릴 때 인간 공동체에는 혼란이 일어나는데, 그 가장 뚜렷한 모습은 의미를 지니는 보다 큰 우주로부터 공동체가 배제되는 것이다.”(307) 산업문명의 이기로 눈꺼풀이 덮일 때 창조의 동력을 상실하게 되는 것이다. 이로부터 그는 “환경 파괴를 인간 공동체가 지나친 소비와 경제 발전에서 벗어나 방향 설정을 다시 하라는 요청으로 보았다. 그는 사람들에게 자연계의 대멸종을 막기 위해 소비 욕구를 자제하라고 요청한다. 이러한 감수성은 다름 아닌 ‘새로운 이야기’에 눈뜨는 것이며, 인류는 ‘새로운 이야기’를 통해 생명의 공동체가 꽃필 수 있도록 기꺼이 자신들이 끼치는 악영향을 줄여나갈 것”이라고 본 것이다.(308)

9장 이후로 정리된 토마스의 배경이 되는 사상가들은 나열하는 것만으로도 벽찰 정도이다. 일단 “히포의 아우구스티노(354-430), 단테 알리기에리(Dante Alighieri, 1265-1321), 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas, 1225-1274), 영국의 세계 문명 역사가인 아널드 J. 토인비(Arnold J. Toynbee, 1889-1975), 독일의 정치학자이자 역사가인 에릭 뢰켈렌(Eric

Voegelin, 1901-1985), 영국의 비교역사학자인 크리스토퍼 도슨(Christopher Dawson, 1889-1970), “물질과 정신이 함께 진화한다는 통찰을 준”(213) 예수회 신부 피에르 테이아르 드 샤르댕(Pierre Teilhard de Chardin, 1881-1955), 현대 신유학자인 투 웨이밍(Tu Weiming, 1940-), 공자孔子, 맹자孟子, 순자荀子, 주희朱熹, 왕양명王陽明 등.”(310-381) 또한 토마스는 포담대학교의 종교사 과정 초창기에 학생들에게 산스크리트어를 가르칠 정도로 힌두교 사상에도 익숙했다. “토마스 덕분에 학생들은 『바가바드 기타Bhagavad Gita』, 곧 ‘신의 노래’와 같은 힌두교 경전의 원문에서 볼 수 있는 난해한 문법 변화를 상대할 수 있었다.”(172) 그는 또한 도교와 선불교에 대한 통찰도 갖고 있었다. 이러한 토마스의 관심사에는 아메리카 대륙을 포함한 세계 여러 곳의 토착민 전통에 대한 애착이 포함된다.(294, 382-412) 특히 “지구에 관한 토착민 전통”(382)은 토마스 전기의 대미를 장식한다. 그가 만약 한국을 알았다라면 그는 분명 한민족의 토착민 전통이 열매로 맺힌 동화에 관심을 기울였을 것이다.

사실 토마스가 대학 강단에 서기 까지 우여곡절이 없었던 것은 아니다. 1948년 마오의 군대를 피해 베이징을 떠나야 했던 토마스는 아시아로 돌아가고 싶다는 열망으로 1951년 한국전쟁 당시 군중 신부로 지원했지만, 그의 임지는 오히려 서독으로 정해졌다.(104, 113) 1954년 마흔이 되어 본국으로 돌아오면서 그는 “아시아에서 봉사하거나 대학에서 가르치기를 희망했지만 아무 기회도 얻지 못했다.”(122) 토마스가 그의 누이 앤에게 보낸 편지의 한 구절은 다소 처절하다. “나는 이따금 낙서만 해 대고 있다. 너무나 방대한 분야의 연구에 뛰어들 게 잘못이다.”(122) 이러한 낙망은 이미 대학원 재학 시절에도 있었다. 당시 그의 포부는 대단했다. “나는 이 시기에 설명하기 힘들 정도로 열심히 공부에 매달렸다. 인간과 지구의 문제를 종합적인 방식으로 다루기 위해 어떤 분야에서든 얻을 수 있는 지식은 모두 얻겠다는 단호한 결심을 하고 있었다.”(94) 결과는? 대학원 과정을 모두 마치고 그가 쓴 첫 논문 「세계 종교의 맥락에서 본 역사의 해석에 관하여」는 혹평을 받고 심사에서 떨어졌다. “논문이 너무 광범위하고 추상적이며 적절한 학문적 주석과 인용이 부족하다는 이유”였다.(94)

그렇지만 그의 ‘종교의 역사’에서 ‘종교의 우주론’으로 이어지는 지적 여정을 살펴보면,(174) 그는 진정 대기만성(大器晩成)의 인간이었다는 사실을 절감할 수 있을 것이다. 그는 첫 논문의 문제의식을 결코 놓지 않았다. 이러한 그의 “정체성에 확실한 변화를 가

저은 사건은 1978년에 세이셸에서 열린 학회에 참석하고 돌아오는 비행기 안에서 일어났다. 나일강 위로 3만 피트 상공을 날면서 진화의 시간의 깊이를 숙고하던 중에 그는 문득 자신을 ‘지구학자geologist’로 인식하게 된 것이다.(204) 나아가 그는 “종교 연구의 다양한 접근법이 과학의 힘을 고려하지 않는다는 사실을 깨달았다. 특히 진화우주론이나 생물생태학 같은 데서 대두되고 있는 과학의 힘을 염두에 두지 않았다”고 그는 보았다.(174) 특히 젊은 과학자 브라이언 토마스 스윘(Brian Thomas Swimme)과의 만남 가운데 토마스의 관심은 “‘종교의 우주론’에서 ‘우주의 우주론’으로 옮겨갔다. ‘종교의 역사가’에서 ‘지구학자’로” 변모한 것이다.(226)

이러한 ‘새로운 이야기’는 ‘위대한 과업’으로 연결되어 실제로 구현되고 있다. 특히 토마스는 “‘지구법학’이라는 용어를 창안하고 그 핵심 개념을 여러 해에 걸쳐 설명하였다.”(245) “토마스는 지암바티스타 비코에 관한 박사 논문을 쓰던 당시부터 법체계에 대해서 흥미를 느끼고 있었는데, 비코는 법체계가 풍습과 관습과 사람들의 세계관에 가장 확실한 통찰을 제공한다고 생각”하였기 때문이다. 이러한 관점을 통해 그는 현실 법체계에 관심을 갖게 되었고, “생태계의 존엄성을 이해하고 모든 살아 있는 존재에 내재하는 권리를 보호할 필요가 있음을 인식하였다.”(246) 점점 ‘지구법학’에 관한 학문적 논의는 현실 생활에 적용되었다. 예를 들면, “2008년, 에콰도르는 새 헌법에 ‘자연의 권리’를 담기로 하였다.”(252) “2010년 12월, 볼리비아 최초의 토착민 대통령인 이보 모랄레스(Evo Morales)와 볼리비아의 ‘다민족 입법 회의’는 「어머니 지구의 권리에 관한 법」을 제정하였다.”(253) “뉴질랜드의 황거누이강은 2017년 3월 16일 관련 법안이 통과됨으로써 세계 최초로 법인격으로 인정되었다. 뒤이어 3월 21일에는 인도 북부의 갠지스강과 야무나강이 고등법원에서 법인격으로 인정받았다. 현재 콜롬비아와 멕시코, 또 미국의 수십 개 주에 자연의 권리를 옹호하는 법적 조항이 있으며, 그 외의 수많은 나라에서도 논의 중에 있다.”(254) 지금, 한국 국회에서는 어떤 일들이 일어나고 있는가?

또한 “교황 회칙 『찬미받으소서』 *Laudato Si*에 토마스가 미친 영향 또한 주목할 만하다. 회칙에서 반복적으로 사용되는 문구인 “지구의 울부짖음, 가난한 자의 울부짖음”이라는 말은 해방신학자인 레오나르도 보프(Leonardo Boff)의 1995년도 저서 제목에서 따온 것이다. 이 책은 토마스의 관점에서 보자면 “지구 공동체를 강화하는 지속 가능한 사회적, 정치적, 경제적 시스템을 상호 연관된 지구의 생명 시스템에 관한 이해와 통합시키고

자 하는” ‘생태와 정의’ 시리즈에 속한다. 보프는 지구를 배제한 채 사람들의 해방을 도모할 수 없다는 1980년대 토마스의 주장에 깊이 감화를 받았다.”(243) 또한 “프란치스코 교황은 회칙에서 ‘통합 생태론’을 요청하는데, 이는 토마스가 1995년에 처음 사용한 용어이다. 이 말은 우리가 사람과 행성 지구 모두에게 관심을 가져야 한다는 뜻으로 사용되었다.”(244)

이러한 토마스의 인생 역정 가운데 핵심 경험 중 하나는 무엇일까? 그것은 책의 전반부에 소개되어 있다. “1926년 봄, 토마스는 자연 속에서 강력한 체험을 하게 되는데, 그것은 그의 존재를 변화시켜 삶의 방향을 결정짓는 계기가 된다.”(50) 그해 “5월 초의 어느 오후에 그는 어빙 공원 근처 그린즈버러 북부에 새로 생긴 마을인 켈크우드로 자전거를 타고 나갔다. 콜로니얼 애비뉴에 있는 그 마을에서는 그의 가족이 땅을 고른 후 새 집을 지을 공사를 시작하고 있었다. (...) 토마스는 자전거에 올라탄 채로 집터 건너편 “무성한 풀밭 위로 흰 백합이 뒤덮인” 봄의 들판을 바라보았다. 그 순간 풍경이 자아내는 경이로움과 아름다움에 온몸이 굳어 버렸다.”(51) 하느님께서 지으신 자연에 압도된 것이다. “초원의 온전함이 상호 의존하는 다양한 생명체의 존재와 함께 그에게 선명하게 드러났다. 그것은 우리가 보존해야 할 복합적이고 아름답고 활기찬 생태계였다.”(52) 이것은 근래에 논의되는 ‘생태적 회심’의 일종이었을 것이다. 그것이 가능했던 이유는 토마스의 재능보다는, 분명 하느님의 은총 덕분이다.

이러한 경험은 토마스에 있어 젊은 시절 수도원 생활을 통해서도 계속 이어진다. “나는 언제나 종교를 대자연과 연결시켰다. 교회는 여러 자연 현상의 의미와 상징으로 나를 인도하였다. 바로 그런 방식으로, 매일 그리고 매년 반복되는 자연의 순환 속에서 이루어지는 변화의 순간은 신성한 순간이 되었다. 나는 밤하늘에 반짝이는 별들을 이해하고 싶었다.”(82) 이제 우리는 자연을 바라보게 하는, 개인의 구원보다는 행성 지구의 창조에 집중하게 하는 공동체에 속해 있는지 마땅히 고민해야 한다. “1985년 10월, 미사가 막바지에 이를 때쯤 [세인트존더다바인]대성당의 거대한 청동 문이 열리고 코끼리, 낙타, 라마가 선두에 서고 30여종의 다른 동물들이 뒤를 따르는 거대한 행렬이 대성당 안으로 밀려들었다.”(224) 우리는 이러한 미사나 예배를 상상이라도 할 수 있는가? 토마스 이후 포퓰라 학교의 종교사 과정이 중단된 배경에는 물론 “가톨릭 신학과 교회 역사, 성경 연구만 줄기차게 강조”하려는 의도가 있었겠지만,(161) 무엇보다 토마스만큼 그 일들을 감당할 후

임자가 없었기 때문일 수도 있다. 유려하게 번역된 토마스 베리의 전기를 통해 한국에서도 그에 필적할 사상가가 탄생할 수 있길 기대해본다.

『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” 판정을 받은 투고자는 심사 의견을 존중하여 수정, 보완 사항을 논문에 충실히 반영하고, 그 내용을 편집위원회에 제출해야 한다.

제17조 (수정 후 재심) “수정 후 재심” 판정을 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^{판수}), 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 쉴레셜리 클로이즈, 『노동과 사랑』, 허종렬 옮김, (서울: 가톨릭출판사, 1991), 121.
- ③ 번역단행본: 저자(편자)명, 『저서명』, 역자명, (출판지: 출판사, 출판년도^{판수}), 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^{판수}), 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^{판수}), 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^{판수}), 쪽수.

보기) J. Duplacy, 「신앙」, 『성서신학사전』, X. 레옹-뒤푸르 편, 김영환 외 옮김, (광주: 광주기독교대학교출판부, 2003¹⁰), 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= (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*, (출판지: 출판사, 출판년도^{판수}), 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 (출판지: 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, (출판지: 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, (출판지: 출판사, 출판년도^{판수}), 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』, 김균진 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)

위 원 : 신승환 (서강대학교)

이명곤 (제주대학교)

이진현 (서강대학교)

Rob Faesen (University of Leuven) Kuruvilla Pandikattu (JDV, Pune)

홍태희 (서강대학교)

이규성 (서강대학교)

윤주현 (대전가톨릭대학교)

김영훈 (서강대학교)

신학과철학 제44호

발행일 | 2023년 8월 31일

발행인 | 김용해

편 집 | 서강대학교 신학연구소

서울시 마포구 백범로 35

Tel 705-8220

Fax 712-8234

E-mail: 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.