

한국연구재단등재지

신학과철학

제42호 2022 · 겨울

서강대학교 신학연구소

목 차

신학과철학 제42호 2022·겨울

[특집: 가상과 실제]

실재란 무엇인가?: 사이 형이상학을 중심으로 / 김용해	3
실재와 실재성의 해석학 / 신승환	33
현실과 가상의 경계에 관한 신실재론적 고찰 / 이상현	57
우리는 ‘곧’ 필요 없는 존재가 될 것인가? 인공지능의 발전에 따른 인간 실존의 문제 고찰 / 이진현	81

[연구논문]

Toward an Authentic <i>Spiritual</i> Subjectivity: Reflections on Rahner's Theological Transcendental Anthropology / 유윤권	113
성 아우구스티누스의 창세 1,1-4a 해석에 나타난 “conversio”의 삼위일체적 구조: 『창세기 문자적 해설(De Genesi ad litteram)』 제I권을 중심으로 / 배성진	141
새 『교리교육지침』과 한국 천주교 청소년 교리교육의 방향 / 곽진상	193
“청년 예수”를 따라 살아가는 “청년” 그리스도인: 제15차 세계주교대의원회의를 중심으 로 살펴본 청년 사도직의 고유한 신원에 관한 연구 / 이진욱	239
『로울라의 성 이나시오 자서전』의 문헌적 원천에 관한 해석학적 탐구의 필요성 연구 / 김영훈	275
생티에리의 기쁨의 『이가 주석』에 대한 연구: ‘신심상태’(status pietatis)를 중심으로 / 정대영	309
시노달리타스를 향한 사목적 회심: 이나시오 영성과 식별의 실천적 적용 / 오세일	339

[부록]	377
------------	-----

Contents

Theology & Philosophy Vol.42 2022

[Special Issue: Vertuality and Reality]

- What is reality?: Focusing on the metaphysics of betweenness
/ Kim, Yong hae 3
- The Real and the Hermeneutics of Reality / Shin, Syng-Hwan 33
- A Study on the Boundary of Reality/Virtuality, Truth/falsehood from a Perspective of
New Realism / Rhee, Sang-Hun 57
- Will we humans “soon” become obsolete?: A study on the problems of human existence
with the advancement of artificial intelligence / Lee, Jin-Hyon 81

[Research Papers]

- Toward an Authentic *Spiritual* Subjectivity: Reflections on Rahner’s Transcendental
Theological Anthropology / Yoo, Yun-Kwon 113
- The Trinitarian Structure of *conversio* in Augustinian Interpretation of *Gn. 1,1-4a*:
With particular reference to the Book I of *De Genesi ad litteram*
/ Bae, Sung-Jin 141
- The New *Directory for Catechesis* and Orientations for Youth Catechesis in Korean
Church / Kwak, Jin-Sang 193
- “Young” Christians living with “Young” Jesus: A Study on the identity and the role
of young disciple base on 15th Ordinary General Assembly of the Synod of
Bishops / Lee, Jin-Ok 239
- A Study on the Necessity of the Hermeneutic Study in Literary Sources of the
Autobiography of St. Ignatius of Loyola / Kim, Young-Hoon 275
- Study of the Exposition on the Song of songs written by William of St. Thierry:
Focused on ‘status pietatis’ / Joung, Tae-Young 309

Pastoral Conversion for Synodalitas: Practical Application of Ignatian Spirituality and Discernment / Oh, Seil	339
[Appendix]	379

실재란 무엇인가?: 사이 형이상학을 중심으로

김용해

서강대학교 신학대학원, 교수

1. 서언
2. 여러 관점의 실재
3. 서양철학의 실재 개념의 변천사
4. 사이 형이상학과 실재
 - 4.1 아가페적 경이(agapeic astonishment)
 - 4.2 에로스적 경이(erotic perplexity)
 - 4.3 사이 형이상학(metaxological metaphysics)
5. 결어: 사이 형이상학의 평가

1. 서언

실재(Wirklichkeit, reality)란 무엇인가? 이희승 선생의 국어 대사전은 ‘실재(實在)’를 문자적으로 “현실에 존재함”으로 정의한다. 그리고 ‘현실’은 “현재 존재하고 있는 상태”로 정의하고 ‘이상(理想)’의 상대어로 표기하고 있다. 더 나아가 철학에서는 실재를 “실제로

존재하는 사물, 사상(事象), 사유 혹은 체험으로” 사용하고 있음도 언급하고 있다. 즉 주관으로부터 독립된 객관적 자연 대상뿐 아니라 자연 대상의 현상적 규정 너머에 있는 불변의 원리로서의 형이상학적 실체, 본체까지 실재라 부르고 있다고 서술한다. 그리고 ‘가상(Virtualität, virtuality)’을 실재의 상대어로 소개하고 있다.¹⁾ 사전적 의미와 마찬가지로 우리의 일상적 언어습관에서 실재는 현실, 사실, 존재, 진리 등의 개념과 동의어로 사용되거나 이들과 밀접한 관련성을 가지고 있다. 주체의 감정, 정서와 기억이나 상상도 현실적으로 존재하는 자의 체험이므로 가상이라고 할 수 없다고 한다면, 사실상 실재가 아닌 것이 무엇인가 의문이 들지 않을 수 없다. 실재가 아닌 것은, 존재하지 않기 때문에, 존재하는 모든 것은 실재인가? 비존재도 사유(또는 언어) 안에 있는 한, 실재인가? 시공간과 감각 현실 안에 존재하지는 않지만, 존재한다고 봐야 하는 실체의 실재도 있다고 주장한다. 독일어 생활용어에서는 주로 실재(Realität)와 현실(Wirklichkeit)이 동의어로, 가끔은 구별하여 사용되기도 한다. 현실(Wirklichkeit)은 늦어도 17세기 후반 이래로, 무엇보다 ‘사실적으로 존재하는 것’, 그것도 좁은 의미로, 손에 잡을 수 있는(육체적으로) 존재를 의미하였고, 이를 넘어 ‘진실한’, ‘본래’, ‘본질적인’, ‘정당한’, 혹은 ‘진짜’라는 의미를 내포한다. 동의어로 자주 사용된 ‘Realität(실재 혹은 사실)’와 비슷하게 현실(Wirklichkeit)도 보편개념으로 이해되고, 그래서 ‘실제로 있는 것’의 총체를 가리킨다. 독일어는 ‘실재(Realität)’와 ‘현실(Wirklichkeit)’로 구별하는 반면, 영어나 라틴계 언어에서는 reality와 비교되는 용어가 없다. 독일어의 실재 개념이 더욱 정교하게 이해하게 된 것은 18세기 라이프니츠(G.W. Leibniz)와 람베르트(J.H. Lambert)에 의해서다. 라이프니츠는 『사물의 실재(Reality of Things)』라는 책에서 실재(reality)를 실존(Existenz), 현존(Dasein), 현실(Wirklichkeit) 등 많은 동의어와 동일화시키려는 경향으로부터 벗어나 하나의 유명론적 이해, 즉 정신 밖의 사물에 정향된 객체 혹은 객관적 존재에 관한 이해로 정립하였다. 또한 동시대인 람베르트(J.H. Lambert)는 아리스토텔레스의 가능태/현실태, 필연유/우연유 등의 개념을 확장하여 실재(actualitas)를 가능적, 현실적, 필연적 실재로 나누었다.²⁾ 더 상세한 내용은 철학사를 다루는 3장에서 살펴본다.

우리는 우선 여러 종류의 실재들을 구별하고(2장), 철학사적으로 실재가 어떤 양상으

1) 이희승, 『국어대사전』, (서울: 민중서림, 1994³), 2324.

2) T. Trappe, “Wirklichkeit”, in *Historische Bücher der Philosophie*, (München: Herder, 2001), 829. (이하, “Trappe”로 표기)

로, 즉 어떤 다양한 실재개념으로 분화되기도 하고 어떤 관점을 중심으로 집중되었는지를 살펴다(3장). 이에 반해서 실재를 하나의 관점을 중심으로 파악하는 것에 만족하지 않고 실재 현실은 한편으로 다양한 국면을 보여주고, 다른 한편 되어가는 과정이라는 점을 인정하고 과정 혹은 사이를 중시하는 윌리엄 데스먼드(William Desmond)의 사이 형이상학을 소개하려 한다(4장). 그리고 나서 인간에게 실재에 층위가 있는지, 그리고 어떤 것이 인간에게 더 실재적이라고 가치부여할 가능성이 있는지를 숙고하려고 한다(5장).

2. 여러 관점의 실재

현실적으로 존재하는 것, 즉 현실을 파악하기 위해서 정신과 몸을 지닌 인간이라는 존재와 인간 밖의 사물 사이에 있는 여러 차원을 검토해야 한다. 나는 여기서 아우스테다(Franz Austeda)의 현실(Wirklichkeit)에 대한 견해를 중심으로 살펴보려 한다.³⁾ 첫째로, 실재는 경험 자체를 말한다. 인간의 정신과 밀접하게 연결되는 인식작용에서의 실재(현실⁴⁾)가 있다. 실재에 대한 확실성의 원천은 바로 인간의 인식 경험이다. 직접 주어진 감각의 다양성이 양, 실체, 관계, 상태 등 범주적으로 편집되어 얻어진 ‘경험’이다. 범주가 아리스토텔레스처럼 객체에 있다고 하든지, 칸트처럼 주체의 오성형식에 있다고 하든지 여기서는 중요하지 않고 여기서는 ‘경험’ 자체가 실재이다. 둘째로, 실재는 물자체를 말한다. 감각적 사물의 생생한 세계, 감각적으로 지각 가능한 모양의 세계가 인식 주체 밖에 있다. 이 외면적 세계가 실재하기 때문에, 우리의 감각은 이를 포착하고 탐색하게 되며, 마침내 이것이 무엇인지 진술형식으로 서술되고, ‘인식’과 ‘진리’가 성립된다고 말한다. 칸트의 물자체(Ding an sich)는 이 차원의 실재를 일컫는다. 셋째, 실재는 작용인을 말한다. 외부 사물이 스스로 실재하지 않는다면, 이것이 실재하도록 하는 물리적 힘을 상징할 수 있다. 이를 위해서 필요한, 아리스토텔레스가 말한 작용인으로서, 작용하는 실재가 있음을 부인할 수 없다. 넷째, 여기서 더 나아가 형이상학은 초월적 실재를 이야기한다. 이 초월적 실재를 수평적 방향에서는 ‘실재 자체’로, 수직적 방향에서는 ‘신적 세계’로 부르기도

3) Franz Austeda, “Wirklichkeit”, in *Lexikon der Philosophie*, (Wien: Verlag Brüder Hollinek, 1989⁶)

4) 나는 실재(Realität)와 현실(Wirklichkeit)을 동의어로 쓰지만, 실재의 외연이 현실보다 더 크기 때문에, 실재 개념을 포괄적으로 사용한다. 따라서 Realität와 Wirklichkeit를 어떤 곳에서는 ‘실재’로 번역하였음을 밝혀둔다.

한다.⁵⁾ 이처럼 경험 자체, 물 자체, 작용원인, 초월적 실재 등 여러 관점에서의 실재는 단순하게는 우리 자신을 기준으로 ‘우리 이전(praeter nos)’의 실재와 ‘우리 밖(extra nos)’의 실재로 나누어 생각할 수 있다. 전자는 인식하는 우리 이전의 실재(셋, 넷째의 경우)로서 우리와 무관하게 독립적으로 존재하는 것이라는 의미로 ‘실재 자체’로 표현하며, 이는 우리에게 의해 지각되지 않고, 혹은 우리에게 의해 생각되지 않을 때라도 존재한다. 반면에 ‘우리 밖’의 실재(둘째의 경우)는 공간에 존재하는 외양적 세계를 지칭한다. ‘우리 이전’의 실재와 ‘우리 밖’의 실재를 이중적인 의미로, 그리고 간혹 오해가 생길 수 있는 ‘외부세계’ 개념으로 종합하기도 한다.⁶⁾ 존재(esse)와 실재(realitas)는 어떤 개념적 차이를 가지고 있는가? 철학자마다 다르게 혹은 혼용해서 사용하고 있지만 여기서 나는 존재를 시간과 공간이라는 현상계 안에서 실재하는 존재자에 일차적으로 적용하고 신이나 천사들에게도 유비적으로 존재성을 부여하는 아퀴나스의 존재론을 따른다. 실재는 존재 개념보다 더 추상적인 영역에서, 즉 의식과 경험뿐 아니라 물자체, 존재의 작용인이나 목적인 등 추론된 관념도 실재한다고 말할 수 있다. 즉 실재 개념이 존재보다 더 포괄적이라는 관점에서 양자를 사용한다.

인간에게 있어서 ‘완전한 실재’라는 것은 허구적으로만 존재하는, 실행할 수 없는 한계 개념이다. 왜냐하면 ‘실재’는 우리에게 관찰자의 시점에 따라 항상 단지 특정한 측면만 가리킬 뿐이어서, 이를 절대화할 수 없고, 만약 절대화한다면 오히려 깨진 세계상을 갖게 되기 때문이다. 또한 각각의 학문 역시 실재를 각 인식목적에 따라 여러 관점으로부터 추적하고, 특정한 개념 지평에서 투사해야만 한다. 따라서 가능한 한 포괄적인 세계상을 세우는 것이야말로 철학의 과제라 할 것이며, 그러기 위해서 개방적 태도로 실재에 관한 학문적 연구를 하는 것이 중요하다. 4장에서 소개하게 될 ‘사이 형이상학’의 관점에서 볼 때 실재에 대한 개방적 태도와 점진적 인식의 가능성은 중요하며, 이런 태도를 위해 아가페적 경이로움에서 출발해야 한다는 점을 우선 강조한다. 아가페적 경이로움이야말로 모든 인식의 출발이고 이 지점이 인간에게 있어서 가장 중요한 실재의 지점이라는 가설을 제안한다.

5) Austeda, “Wirklichkeit”, 399.

6) Ibid.

3. 서양철학의 실재 개념의 변천사

여기에서의 변천사는 독일어권을 중심으로 서양철학의 맥락에서 다루는 한계를 지닌다.

오늘날 우리는 실재와 가상이 구분되지 않고 하나의 실재가 아니라 다양한 실재 개념을 허용하는, 어떤 의미로 실재(현실)의 상실 시대에 살고 있다. 실재에 대한 의미 있는 독일어권의 사유는 중세 신비학에서 라틴어 *operatio*(작용)을 독일어 *Wirklichkeit*(실재, 현실, 작용)로 번역하여 과정적 개념으로 사용한 데에서 시작되었다. 모든 피조물이 그들 각자의 작용 안에 놓여있듯이 신(神)도 순수 현실태(*actus purus*), 즉 순수 실재(현실)라는 의미에서 사유된다. 피조물의 작용(현실)은 순수 실재의 분유 혹은 작용을 의미하기 때문에 그 원인도 순수현실로 보았다. 순수 현실은 신적 존재의 자기 인식, 그러니까 본질과 인식의 일치 안에서가 아니라, 창조행위에서 자신을 증명한다. 이런 의미에서 신은 실재적이다.⁷⁾ 이는 아리스토텔레스의, 가능태를 현실로 만드는 신적 작용(*energeia, actus*)을 독일어(*wirken-, Wirklichkeit*)로 번역한 것에서 그 맥락을 확인할 수 있다. 18세기 계몽주의 철학자 볼프(*Ch. Wolff*)도 가능한 것과 불가능한 것을 나누고, 가능한 것의 성취(완성)를 실재(현실: *Wirklichkeit*)로 정의한다.⁸⁾

독일어의 실재(*Realität*<*realitas*>)와 현실(*Wirklichkeit*<*actualitas*>)의 구별은 실재 개념을 분화시킨 철학자 칸트(*I. Kant*)에 의해서이다. 칸트는 선험적 종합판단이라는 인식론을 통해 경험주의와 관념론을 통합했다. 칸트는 감각과 오성을 분리하여 감각은 객관적 실재(*objektive Realität*)로부터 주어진 현상을 감관활동을 통해 수용하고, 이를 오성은 자신의 범주(형식)로 파악하고 ‘판단’에 이르게 된다. 이 오성의 활동을 통해 대상화된 사물이 무엇으로의 현실(*Wirklichkeit*)이 된다고 생각한다. 따라서 칸트에게 있어서 실재성, 즉 현실(*Wirklichkeit*)은 주체 밖에 있는 것만이 아니라 오히려 주관성 안에 있다. 그래서 그는 순수이성비판에서 “현실의 100 탈레르는 가능태의 100 탈레르보다 조금도 더 많은 것을 포함하지 않는다.”⁹⁾고 본 것이다. 현실의 100 탈레르는 대상과 대상의 정립만을 의미하기 때문이다.¹⁰⁾ 물론 칸트의 존재론에서 말하는 물자체(*Ding an sich*), 즉 객관적 실재(*Realität*)는 인간 인식으로 파악될 수 없는 것으로 남게 된다. 이러한 존재론과 인식론의

7) Berthold von Chiemsee, *Tewtsche theologie*, c. 22, 10(1528); Trappe, 830. 재인용.

8) *Ibid.*

9) I. Kant, *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781, A599/B627.

10) Trappe, 831.

분리는 근대철학의 출발인 데카르트에게서 시작되었다는 것은 잘 알려져 있다. 데카르트는 진리의 확실성을 추구하기 위해 사유에서 출발하여 존재에 이른다. 현대 헤겔 연구자인 데스먼드는 데카르트의 방법론적 회의, “나는 생각한다, 고로 존재한다(*cogito, ergo sum*)”라는 형이상학적 정식, 칸트의 선험적 통각의 통합은 존재에 관한 일의적 파악을 자아의 완전한 자기중재로 재구성한 것이라고 주장하며¹¹⁾, 존재는 일의적으로는 온전히 파악될 수 없고, 다의적으로, 변증법적으로 그리고 과정적으로 파악해야 한다면서, ‘일의적 형이상학’을 비판한다. 데스먼드의 일의적 형이상학 비판은 4장에서 상세히 다룬다.

범신론자 스피노자에게는 실재와 함께 존재의 개념이 병합되는 경향을 보인다. 야코비스(F.H. Jacobi)에 따르면 스피노자의 신은 모든 실재자 안에 있는 현실 및 모든 현존재 안의 존재의 원리이다. 따라서 개별지는 존재론적으로는 전적으로 존재하지 않고, 존재는 완전히 무한하다. 신성은 무차별적이고 비관계적 일자로 이해되기 때문에 완전히 현실(Wirklichkeit) 없이 존재해야만 한다. 현실은 단지 특정한 개별자에서 표현된 것으로 발견될 수 있다.¹²⁾ 한편으로 현실(Wirklichkeit) 및 존재(Sein), 다른 한편 현실화의 작용(Wirklichen) 및 현존재(Dasein)의 차이는 스피노자에 의해 능산적 본성 및 소산적 본성, 즉 내재적 존재의 외부로 드러남, 자기계시라는 설명으로 이해된다.¹³⁾

피히테와 셸링 그리고 헤겔 등 독일 관념론자들은 현상에 국한된, 칸트식 지식의 한계를 무너뜨리고, 실재(Realität) 보다도 존재(Sein)와 현실(Wirklichkeit)의 새로운 구별로 나아갔다. 여기서 존재는 새롭게 절대자의 범주로 나아가지만, 피히테는 초기 학문이론에서 절대적 존재와 현실적인 현존재를 주의 깊게 구별하고 현실은 다른 양태 범주와 마찬가지로 제한적인 특정 실존(Existenz)의 규정으로서만 문제가 된다.¹⁴⁾ 초기 셸링 역시 모든 명제, 모든 현존재, 모든 현실을 절대적이고 무조건적이며 완전히 하나인 존재, 즉 절대적 나 안에서 근거 지으려 노력한다. 절대적 존재와 현존, 실존, 현실로 불리는 모든 조건화된 실존자는 분명한 차이가 있다. 이에 따르면 존재(Sein)가 순수하고 절대적 법(Gesetzsein)을 표현한다면, 현존재(Dasein)는 조건화된 한계 지워진 법이요, 그리고 현실

11) William Desmond, *Being and the Between*, (Albany: State University of New York Press, 1995), 59-70.

12) F.H. Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza*(1785). Werke, hrsg. K. Hammacher-W. Jaeschke 1/1 (1998) 39, 22ff.; Trappe, 832. 재인용.

13) Trappe, “Wirklichkeit”, 832.

14) Ibid.

(Wirklichkeit)은 특정한 종류로, 하나의 규정된 조건을 통해 조건화된 법을 말한다.¹⁵⁾ 셸링의 후기 철학에서 주장한 ‘현실화(Actualisierung)’, ‘계시(Offenbarung)’ 등으로서의 현실(Wirklichkeit)의 개념은 헤겔 철학의 중심으로 도입된다. 헤겔은 그의 『법철학』(1821) 서문에서 현실의 개념과 철학의 관계, 특히 당시 정치 상황과의 관계 설정에 관한 물음에서, “이성적인 것은 현실적이고, 현실적인 것은 이성적이다.”라는 명제를 제시했다. 헤겔의 철학은 이제 존재를 낭비하는 어떤 형태도 허용하지 않을 태세로, 존재하는 것과 철학이 파악한 것은, 결코 이성과 다른 것이 아니다. 현실은 그러기에 현존하는 이성이다.¹⁶⁾ 헤겔에게는 정신에서의 가상과 현실의 구분은 이제 의미가 없게 된다. 현실이란 주관 자체 안에서의 반성과 타자 안에서의 반성의 일치 및 내부와 외부의 일치를 의미하기 때문이다. 현실은 본질과 존재의 일치이다. 실체가 없는 존재와 불안정한 현상이, 혹은 규정 없는 존재와 존재 없는 다양성이 현실(실재) 안에서 진리를 가지고 있다.¹⁷⁾ 그래서 본질의 외화 및 계시는 본질과 더는 구별되지 않는다. 이런 사유를 위해 헤겔은 아리스토텔레스의 에네르게이아(energeia)의 개념을 논리-존재론적으로 빌려온다.¹⁸⁾ 이렇게 이해된 자기표명 및 자기계시로서 현실에, 칸트식의 관계 범주는 물론 양태 규정(칸트에게는 본질적 현실)도 속하게 된다. 현실의 계기로서 가능성과 우연성은 파악 가능하게 되고, 현실의 내부로서 가능성은 단지 외적인 현실로서 우연성이 되는 것이다. 이들의 상호적 초월은 서로에게 필연성, 즉 발전된 현실로 귀결되고, 그것의 완전한 설명으로서 상호작용이라는 관계 범주가 유효하게 된다.¹⁹⁾ 이성과 현실의 동일화를 주장하는 헤겔의 정신의 자기 매개적 변증법은 그 후 수많은 철학 사조들이 제기하는 반론으로 의혹에 부처졌다. 하버마스는 헤겔의 철학은 현실성을 평가절하하고 비판을 둔화시켜 자신이 처해 있는 현재의 중요성을 상실하고, 자기 비판적 혁신이라는 현재의 소명을 부정하였다고 평가하였다.²⁰⁾ 헤겔은 ‘칸트가 주관의 정신 혹은 이성이 파악할 수 없는 이율배반(Antinomie)을 자기에

15) F.W.J. Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie*(1795). Sämtl. Werke, hrsg. K.F.A. Schelling (1856-61) I/1, 178, 209ff.; Trappe, 833. 재인용.

16) G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grudrisse*, §6(Akad.-Ausg., 1840), 20, 44ff.; Trappe, 835. 재인용.

17) G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik I*(Akad.-Ausg., 1832), 21, 76, 369.; Trappe 834. 재인용.

18) Hegel, *Enzyklopädie*, §142.; Trappe, 834. 재인용.

19) Trappe, 834.

20) 위르겐 하버마스, 『현대성의 철학적 담론』, 이진우 옮김, (서울: 문예출판사, 1994), 65.

적 형이상학으로, 즉 절대적으로 스스로 규정하는 사유의 힘에 의한 정신의 자기초월로 극복하려 했다'고 데스먼드는 비판한다.²¹⁾

헤겔 관념론의 현실과 이성의 동일화 이후 포이에르바흐, 맑스 등의 유물론이나 키에르케고르, 쇼펜하우어, 니체 등의 삶의 철학이 등장한 것은 결코 우연이 아니었다. 현대의 실존주의 철학과 포스트모더니즘도 그 연속선 상에서 일의적 존재론에 반기를 든 것으로 이해할 수 있다. 임마누엘 헤르만 피히테는 개념의 추상적인 발전으로부터 구체적인 실재로 나아가는 과정에서, 그리고 셸링은 논리학의 실제 철학과의 관계, 특히 자연 철학과의 관계에서 헤겔의 관점을 비판한다. 이들 비판의 핵심은 동일성 체계 안에서 자신의 유효한 공식화는 하나의 순수한 부정의 철학이고 여기서는 현실적으로 현존하는 것에 관해서는 아무런 주목을 하지 않을 수 있다는 점을 든다. 이들에 따르면 현실이 본질, 즉 현존하는 것의 내용에 어떤 것도 추가하지 않기 때문에, 현실은 현존하는 것과 엄격히 구분해야 한다. 현존하는 것만이 이성에 접근할 수 있고, 동시에 현실에 관한 긍정적인 설명은 항상 경험에서 재차 파악해야만 한다. 따라서 철학은 하나의 '경험주의'에서 검증되고, 완성된다. 왜냐하면 이것만이 현존의 자연, 현존의 사람, 현존의 의식뿐 아니라 무엇보다 현존의 신에게 가는 통로를 가지기 때문이다.²²⁾ 키에르케고르는 논리적으로 발전된 이성을 날카롭게 비판한다. 논리적으로 파악할 수 없는 우연이 본질적으로 현실(실재)에 속하는 것과 같이, 반대로 논리학은 현실을 예상해서는 안 된다. 현존하는 사람은 역사적 실존에 관심(Interesse am Existieren)을 갖는다.²³⁾ 이로써 현실(실재)은 관심과 동일한 의미를 가지기 때문에, 실존에 대한 무궁한 관심은 윤리성의 요청을 표현하고 그래서 실존하는 사람에게 존재하는 유일한 사실은 자기 고유의 윤리성이다.²⁴⁾ 지성적으로 그리고 미학적으로는 가능성이 현실보다 더 숭고하지만, 윤리적 관점에서는 그렇지 않다. 키에르케고르의 신앙은 윤리적 관점을 한 번 더 넘어서 있다. 신앙은 자신의 현실이 아니라 타인의 현실에 관심을 두기 때문이다.²⁵⁾ 포이에르바흐(L. Feuerbach)는 철학의 출발은 유한한 것, 규정된 것, 현존하는 것이고, 그에게는 현존하는 것이 진실이다. 그는 현실과 제한성의 동일

21) Desmond, *Being and the Between*, 30.

22) Trappe, 835.

23) S. Kierkegaard, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift*(1846), Samlede Vaerker, hrsg. A. B. Drachmann[SV](Kopenhagen, 1920-36) 4, 289, 279.; Trappe, 835ff. 재인용.

24) Ibid., 7, 271.; Trappe, 836.

25) Ibid., 7, 273-297.; Trappe, 836.

성을 현실과 감성의 동일성으로 구체화하였다. 이러한 현실은 즉자적 존재를 의미하기보다, 본질적으로 감각적 주체를 위한 생명을 의미한다. 그에게는 존재의 기준, 진리와 현실의 기준은 사랑이다. 이성적인 것뿐 아니라 감각적, 육체적, 인간적인 것이 진실하고 현실적이다.²⁶⁾ 쇼펜하우어에게 모든 자연의 현실과 작용은 하나의 원인에서 발생하기 때문에 각지는 필연적이다. 필연, 현실, 가능태 사이의 구별은 단지 추상적일 뿐, 실제 세계에서는 3자가 합치된다.²⁷⁾

볼짜노(B. Bolzano)는 존재, 현존, 현실을 동의어로 사용하면서 진리 그 자체는 시공간 의 규정 속에 있는 현실적 현존을 가지지 않고 다만 인식되고 사유된다고 주장한다.²⁸⁾ 논리적 비존재 그 자체, 즉 주관적인, 주어진 존재와 관계 안에서 그의 현실이라는 이 문제는 프레게(G. Frege)가 내세운 사유의 제 3왕국 개념에서 반복된다. 그에 따르면 무시간적, 불변의 것으로서의 사유는 자연적 실재로 표현될 수 없고, 즉 상호작용이 부재하기 때문에 비실재이다. 그러나 사유는 완전히 비존재인 것은 아니고, 그것의 실재는 사물의 것과 완전히 다른 종류이다. 그것의 작용은 작용하지 않는 것 같으면서도 사유하는 주체의 행위를 통해 발동된다. 사유자는 실재를 창조하지 않고 실재를 있는 그대로 수용해야만 한다. 이 실재는 사유자에 의해 파악되지 않으면서 진실일 수 있다. 그리고 최소한 파악될 수 있고, 그래서 작용을 설정할 수 있는 한, 완전히 비실재적인 것은 아니다.²⁹⁾ 로제(R.H. Lotze)는 이를 유사 실재라 부르고 이념적 대상의 유사 실존으로 발전시킨다. 인간 심리 안에서 효과가 있는 것은 존재하는 것이 아니지만 비실재 또한 아니다. 로제는 실재를 언어 사용과 연결하여, ‘긍정’ 혹은 ‘위치’를 이해하려 할 수 있기에 실존하는 *사물*, 구성하는 결과와의 *관계*, 특히 진리로 유효한 *문장* 모두를 실재한다고 말한다.³⁰⁾ 로제에 따르면 가상과 실재가 결합하고 있는 4차산업 시대의 우리가 메타버스나 디지털 세계, 혹은 문학작품에서 발생하는 심리적 사건들은 모두 외부의 사물과 마찬가지로 넓은 의미로 실재한다고 말할 수 있을 것이다.

비실재를 인정하면서 남독일의 신킨트주의가 탄생한다. 진리를 이제는 인식의 표상 이

26) L. Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, §15, 31, 32, 35, 50.; Trappe, 836.

27) Trappe, 837.

28) Trappe, 838.

29) G. Frege, *Der Gedanke*(1918/19). Kl. Schr. hrsg. I. Angelelli(1967) 360-362.; Trappe, 838. 재인용.

30) Trappe, 839.

론적 틀로부터, 즉 표상의 절대적 실재에 대한 관계로부터 이해하려고 하지 않고, ‘정신의 규범’으로서 이해한다. 그러기에 철학은 무엇보다 가치의 학문이다. 가치는 볼짜노와 로제의 사유를 넘어 비실재의 왕국을 실질적으로 규정할 수 있도록 만든다.³¹⁾ 이에 따르면 현존재는 심리적 혹은 물리적 존재 안에서 분화하기 전에 우선 한번 체험되고, 직접, 주체의 내재적 대상으로 주어진다. 현존재(Wirkliches)가 현실의 형상(Form der Wirklichkeit)을 내포한다는 것은 표상의 성과가 아니라 인식, 앎, 그러니까 판단의 성과이다. 실재(현시)적이라 함은 판단에 의해 실재한다고 증명되어지는 것만을 의미한다. 따라서 실재의 형상과 이 형상의 내용으로서의 실재자는 엄밀하게 구별되어야 한다.³²⁾ 따라서 내용이 아니라 이 형상이 선형적이고 인식 대상이다. 그러기에 우리는 비실재적인 것을 인정해야만 이를 통해서 실재자를 인식하는 것이다. 이를 통해 앞에서 철학이 가치의 학문, 즉 성스러움 같은 초월적 실재, 초실재적인 것, 가치실현의 문제에 대한 답변이라는 점이 이해된다. 진리, 가치와 실재는 발전의 계기인데, 가치는 단지 과정으로서, 초월적 조건들에서 이성의 목적, 이성의 가치로 가는, 이성-근거의 길이자 진행이다.³³⁾ 카시러(E. Cassirer)에 따르면 이성은 주어진 것의 의미에서가 아니라, 무한한 과제, 즉 순수 의무, 점진적인 목적이라는 의미에서 모든 실재자이다. 이 이성의 목적 안에서 실재는 완전히 도달할 수 없는 것이 아니라, 지치지 않는 창조성 안에서 항상 새롭게 알려진다.³⁴⁾

물자체의 지각 소여를 강조하는 훗설(E. Husserl)의 현상학은 신칸트주의에 비하면 실재적 객체에 이르는 하나의 또 다른 대전환이라 할 수 있다. 훗설은 지각의 개념 확장과 함께 본래적으로 주어진 것, 이런 의미에서 현실(실재)인 것을, 자연의 영역, 즉 실재적 현실을 넘어 그 제한을 해제한다. 논리적 탐구라는 플라톤적 실재론에서 중심을 두는 이원론적 구별은 초월적으로 계속 구성된 현상학을 위해 결정적인 효력 조건 뒤로 물러난다. 철학 이전의 생활에서 말하는 대상적인 시공간적 현실은 현존으로 나는 발견하고, 나에게 주어진(所興) 대로 취하고 또한 현존 안으로 들어가 탐색한다. 이것은 직접 개별적인 소여 뿐 아니라 그것의 전체지평의 소여에게도 유효하는 한, 현실과 항상 현존하는 세계가 동일성으로까지 병합될 수 있다. 이러한 조건을 개별적 대상뿐 아니라 세계에 대한

31) H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*(1891), 300ff.; Trappe, 839. 재인용.

32) *Ibid.*, 204.; Trappe, 839. 재인용.

33) Trappe, 839.

34) *Ibid.*, 841.

관점 안에서도 문제를 제기하는 것이 현상학적 환원의 일이다. 이것은 현실과 비현실에 대한 질문을 중지하는 가운데, 사물의 소여들에 관한 의식 주체와 의식 대상의 구조를 포괄적으로 분석할 뿐 아니라 현실과 비현실의 의미에 관한 설명도 가능하게 한다. 현실적으로 존재함과 이성적으로 증명할 수 있음이 상호 관련 안에서 서로에게 향해 있는 한, 여러 종류의 존재와 현실의 양태들에 관한 탐색이 일어난다.³⁵⁾

현상학에 대한 반동으로 야코비(G. Jacoby)는 현실의 실재를 주체보다 더 우선하는 실재의 존재론을 전개하여 현실적인 것은, 그의 존재의 힘으로 주체에서 독립적이고 자유롭고 객관적이라고 주장한다. 또한 하이데거(M. Heidegger)는 현존재의 범주와 현존재의 실존을 분리하여 가능성과 현실의 관계를 이중적으로 규정한다. 즉 현존의 양태적 범주로서 가능성은 존재론적으로는 현실과 필연 보다 더 열등하지만, 이것의 실존적 관계에서는 더 우월하게 된다. 현존재는 존재의 가능성이고 따라서 우선적 가능존재이다. 따라서 가능성은 현실보다 우위에 있다.³⁶⁾ 실존주의 철학자 야스퍼스는 우리가 몸으로 인지하는 것, 우리에게 저항으로 이끄는 것, 거기서 우리의 실천적 의미가 좌절된 것이 현실이라고 본다. 그러기에 여기서 더 나아가 소외 체험, 환각, 여러 형태의 광기 현상도 이해될 수 있게 된다.³⁷⁾ 그에게는 인간적 현실이 실재성의 가장 본래적 형식이다. 왜냐면 죽어 있는 존재는 이미 완성되어 있기 때문이다.

스스로 파악하는, 정치적인 것의 병리화의 과정에서 ‘현실(실재)의 상실(Wirklichkeitsverlust)은 늦어도 2차 세계대전 이후에 시대 진단적 범주로 나아갈 수 있었다. 이런 토론의 배경은 무엇보다 가상 실재의 고유한 유형의 성립과 점점 확장된 미디어 현실이다. 몸으로 경험하는 현실의 사라짐이 문제인지, 현실의 사취가 문제인지의 질문을 넘어 이러한 발전은 현실에 관한 복수의 사용을 가능하게 했다. 이제부터 그것은 우리가 그 안에 살고 있는 현실들, 즉 하위우주, 다수의 현실들, 인간이 각각의 경우에 하나의 현실을 강조할 수 있는 폐쇄된 의미영역의 다양성 등이다. 이러한 하나의 현실의 상실, 즉 단어의 절대적 의미 안에 있는 현실(실재)의 상실과 함께 현실은 스스로 사회의 구조체로, 인용부호 안의 현실로 드러난다. 이것은 또한 철학 비판적임을 의미하고 무엇보다 사회학의 담론 영역을 개방한다. 사회학은 현대 예술이 이미 20세기 초에 고지했던 것, 즉 발견

35) Ibid., 842.

36) M. Heidegger, *Sein und Zeit*, (Tübingen: M. Niemeyer, 1972), §7. 38.; Trappe 843. 재인용.

37) K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, 1913, 78ff.; Trappe, 844. 재인용.

가능한 현실에 대한 존재론적 거부투표를 철학보다 더 자유롭게 인식할 수 있기 때문이다. 이것은 극단적 구성주의와 새로운 생물학의 아이디어와 연결한다. 현실(실재)은 이제 발명되었는지, 구성되었는지 혹은 공상되었는지 설명이 필요하게 되었고 각각의 현실은 불안정하지만 소중하게 되었다. 현실은 지속적으로 가상화되는 세계에 직면하여 외형적인 극복이 아니라 경험되어짐이 요청된다. 이러한 현실이 하나의 기능적인 장소라면 더는 허구가 아니라 안티허구를 통해 규정되는 예술일 것이다. 혹은 현실이 기능적인 하나의 방식이라면 현실이 현실로 되는 것으로 도달하는 사랑이 곧 현실이다.³⁸⁾

우리는 이제까지 실재란 무엇인가에 대한 질문을 배경으로 인간의 실존과 인식 안에서 진실, 진리와 동의어로 쓰이는 현실(실재) 개념이 철학사 안에서 얼마나 다양하게 변화되고 강조될 수 있는지를 살펴보았다. 인간이 이처럼 자기 밖의 그리고 자기 이전의 대상의 다양한 영역 안에서 감각하고, 인지하고, 소유하는 존재라면 어떤 하나의 절대적 대상이나 경험, 혹은 관점으로 세계를 파악한 것을 전부인 양, 혹은 진리인 양 사유한다는 것은 적어도 합리적이지 않다는 결론에 이르게 된다.

4. 사이 형이상학과 실재

테스먼드는 그의 저서 *Being and the Between*(존재와 사이, 1995)에서 ‘사이(between)’ 개념을 가지고 전통 형이상학적 사유와 일치하는 기본적인 의미를 탐구하며 해석한다. 그는 존재가 갖는 4종의 근본 의미를 통해 ‘사이 형이상학’을 전개하고자 한다. 4종의 의미란 일의적(univocal), 애매모호적(equivocal), 변증법적(dialectical) 이해, 그리고 사이적(metaxological) 이해를 말한다. 우리는 존재를 일의적으로 이해하려는 오랜 전통을 가지고 있다. 존재의 일의적 의미는 존재를 동일성으로 파악하고, 이때 관념과 객관적 대상이 일치한다고 보기 때문에 정신과 존재의 직접적인 동일성을 강조하게 된다. 그러나 우리는 존재에서 여전히 동일성으로는 완전히 해소되지 않는 애매모호함을 발견한다. 애매모호함의 의미는 다양성, 존재와 정신의 완전히 상호 증재되지 않는 영역의 틈새(사이)로, 그리고 가끔은 정신과 존재를 적대적 타자로 설정하고 의심하는 계기를 통해 파악할 수 있다. 존재의 변증법적 의미란 정신과 존재의 적대적 차이를 어떤 방식으로든지 재결합하는 중

38) Trappe, 845.

재의 계기인데, 다양성의 재통합, 정신과 존재의 매개된 통합을 강조하는 데에 있다. 더 나아가 존재의 사이적 의미란 중간, 혹은 되어감의 과정의 논리를 제공할 때 발생한다. 이것은 동일자의 자기 중재라는 맥락이 아니고 정신과 존재의 ‘매개적 공동의 장’을 강조한다. 이것은 동일성의 측면으로부터 폐쇄된 자기 중재를 넘어, 타자의 매개에 호의적으로, 혹은 초월적으로 대응하면서 타자성으로부터 오는 다수의 중재에 관심을 집중하는 아가페적 이해를 지향한다. 데스먼드는 아가페적 형이상학을 제창하면서 실재에 대한 마음 가득한 경이로움에서 시작하여 에로스적(erotic) 형이상학을 넘어 아가페적(agapeic) 형이상학으로, 지속적인 실재에 대한 탐구로 이어져야 함을 강조하고 있다.

4.1. 아가페적 경이(agapeic astonishment)

데스먼드는 아가페적(몰아적 사랑의) 경이감(agapeic astonishment)을 설명하기 위해서 우선, 경이감(astonishment)과 놀람(perplexity)을 구별하고 경이감을 더 근원적이며 순수한 것으로 여긴다. 경이감은 타자에 마음을 여는 것으로, 놀람보다 더 우선하는 느낌이다. 놀람은 자기초월적 정신의 사랑에 매여 있는 것이라면, 몰아적 사랑의 경이감은 이보다 더 앞선 것이다. 우리는 놀람을 가끔 몰아적인 것, 정신의 순수함이라 부를 수 있다. 놀람은 타자로서의 존재의 타자성을 지향하는 마음의 즉각적인 초월을 구성한다. 데스먼드에 따르면, “이런 몰아적 마음은 비록 그 후의 개념적 증가로 사로잡히고 (개념으로) 덮여 거의 사라진다고 하더라도, 이어지는 모든 놀람과 함께 지속한다.”³⁹⁾ 데스먼드가 주목하고자 하는 것은 놀람의 시작은 관념론자들의 경우처럼 순수사유의 대상에 관한 규정 행위도, 경험론자들의 경우처럼 인상(impressions)도 아니고, 존재의 내어줌(giving of being)이다. 이것은 사유의 산물도 아니고 감각 경험의 더 표준적인 개념에 내포될 수 있는 것도 아니다. 아리스토텔레스의 형이상학 첫 문장은 이를 잘 반영하고 있다고 데스먼드는 해석한다. 즉 인간의 알고자 하는 갈망은 “감각에 대한 우리의 사랑(our love of the senses)”⁴⁰⁾ 때문이라는 것이다. 인간에게는 감각(행위)에 대한 사랑이 있다. 감각의 실행으로서 느낌이란 경험론자들의 감각 인상의 수용이 아니고 존재의, 미적 보임으로서의 주어짐에 대한 놀라운 개방성이다. 어떤 존재가 우리 앞에 오고, 우리의 마음을 일깨우고, 타자로서

39) Desmond, *Being and the Between*, 9.

40) Aristoteles, *Metaphisik*, 980a23.

의 충격을 우리가 보도록 허용한다. 몰아적 경이감은 이처럼 나를 향해 오는 타자로부터 사로잡혀 있는(beholding from being-other) 개념이다.⁴¹⁾ 데스먼드는 보는 것에도 “~을 봄: beholding of”과 “~으로부터 봄: beholding from”, 두 가지 방식이 있다고 말하면서 후자의 경우가 몰아적 사랑의 경이감을 느끼는 순간이자, 고전적인 ‘순수 인식(theoria)’이나 ‘관상(contemplation)’과 가깝다고 주장한다. 그리고 이 순수 인식과 관상은 그 기원이 종교적이라는 점이 강조된다. 존재의 타자성으로부터 보는 것 안에서, 존재는 타자성 안에 있는 자신을 드러낸다. 그것은 우리의 마음챙김(mindfulness)을 위해 자신을 우리에게 제공한다. 그러나 그것은 첫째로 “~로부터 봄”이기 때문에 비로소 “~을 봄”이 된다.⁴²⁾ 데스먼드는 타자적 존재를 자기 인식 안에서 규정하고 이해하고자 하는 어쩔 수 없는 자기애적 놀람을 인정한다. 그러나 그럼에도, 그 이전의 순수 인식 안에 있는 몰아적 사랑의 경이감을 잃고서는 실재를 더 깊이 탐구할 수 없음을 그는 강조한다. “~으로부터 봄” 안에서 얻는 것은 객관화될 수 없고, 또한 그를 통해 우리를 사로잡는 것은, 한편으로 주도하는 것으로의 객체가 아닌, 모든 객체화 너머의 존재의 제공이다. 다른 한편, 주관적이지도 객관적이지도 않고 초주관적이고 초객관적인 존재에 대한 진실 가득함의 요청이다. “~으로부터 봄”은 자기 자신으로부터 타자로 가려는 의도를 전복한다. con-scientia로서 의식(consciousness)이라는 이 말은 “함께(cum)”와 “지식 scientia)”이 결합된 것으로, “타자로부터 오는, 잊어버린 선물, 타자로 향한 개념적 나이감을 여는, 타자로부터 보는 것”을 지시한다.⁴³⁾ 여기서 강조하는 초(trans: crossing)주관적이면서 초객관적인 존재에 대한 진실 어린 요청이란 주체와 객체의 상호작용, 주체화와 객체화 사이에서 발생하는 이 상호작용을 우리에게 향하도록 하고 우리가 그것에 사로잡혀 진리에 응답하도록 만드는 것을 뜻한다. 존재의 진리는 우리로 하여금 ‘사이’의 발생에 머물도록 만든다. 따라서 데스먼드에 따르면 우리는 형이상학적으로 주객관의 ‘사이’에서 마음 가득히 있도록 의무화되어 있다.⁴⁴⁾ 정신계와 물질계를 통합적으로 운용하는 생명이자 양자의 상호작용 속에 놓여있는 사이적 존재인 인간이 존재의 진리를 지향하면서 자신의 존엄성을 자각하는 계기는, 동시에 존재들 사이에서 몰아적 사랑의 경이감이라는 본래 마음을 유지하는 것이 자

41) Desmond, *Being and the Between*, 9.

42) Ibid., 10.

43) Ibid.

44) Ibid., 11.

신의 실존적 의무라는 자각을 발생시킨다.

이 경이감은 데스먼드가 보기에 이중적으로 초월하는 비규정적 개방이다. 첫째, 경이감은 자아가 중재한 산물이 아니고, 타자의 것으로 나아가는 것으로부터 자아에게 온다. 즉 타자로서의 초월로부터 온다. 둘째, 경이감은 자아를 개방시키는 가운데, 자아 안에 초월의 힘을 일으키고, 마음 가득함의 표현으로 타자에게 나아가게 한다. 이중적인 것으로 경이감은 존재와의 과정적 상호중재 안에 있다. 이런 주장은 우리에게 이 경이감이 처음 왔을 때는 개방성의 첫 비규정성 때문에 발설할 수 없다. 다시 말하자면 이런 주장은 나중에 온다.⁴⁵⁾ 만약 경이감의 발생이 없다면 “형이상학은 논변의 형식적 통제 속에서 위대한 가상과 함께 하는, 그저 학자들의 공허한 추상들의 유희이고, 그런데도 존재론적으로는 불모지일 것이다.”⁴⁶⁾

4.2. 에로스적 경이(erotic perplexity)

위에서 우리는 데스먼드가 아가페적 경이와 에로스적 놀람의 차이를 설명하고, 형이상학의 출발을 전자에서, 즉 순수 인식, 혹은 관상 상태에서 마음 가득함의 몰아적 개방성을 가지고 해야 함을 강조하고 있음을 보았다. 몰아적 사랑의 경이감을 유지하면서 실재를 더 깊이 있게 탐구하지 않고 존재를 자기 인식 안에서 규정하고 이해하고자 하는 에로스적 존재론들을 데스먼드는 철학사 안에서 수없이 발견한다. 그는 왜 많은 철학자가 그런 유혹에 빠지게 되는지를 탐구하고 있다. 하이데거가 이제까지의 존재론이 존재자에 대한 것이었고 그의 새로운 존재론은 존재에 대한 것이라 주장하는 것과 데스먼드의 주장은 비슷하면서도 차이가 있다. 데스먼드에게는 우리의 관심을 끌고 놀람을 주는 것은 존재가 아니라 존재자이기 때문이다. 존재자들의 존재에 대한 규정적 파악은 우리가 규정적 지식이 부족하다는 자각 속에서 그 필요성이 발생한다. 부족, 무지함의 감각은 그 자체로 처음 놀람 이후에 느껴진다. 그러기 때문에 우리는 에로스적인 놀람은 아가페적 경이감에서 탄생한다고 말해야 한다. 우리에게는 존재자들이 있을 뿐 존재가 먼저 있는 것이 아니다. 존재자들 역시 처음에는 현존의 경이로움에 있는 한, 규정적 지식의 부족감은 경이로움으로부터 탄생한다고 봐야 한다. 놀람의 탄생은 모호하다. 존재자들에 대한 놀람

45) Ibid., 11ff.

46) Ibid., 12.

의 추구, 규정적 이해의 결핍을 극복하기 위한 놀람의 의지는 놀람 자신의 탄생에 대한 점진적인 기억에 의해 추월된다. 그러면 놀람은 자신을, 타자성에 있는 존재와 더 근원적으로 소통하여 얻어진 부산물이 아닌, 자기 자신으로부터 탄생한 것으로 생각한다. 이것이 일어나면, 에로스적 놀람은 아가페적 사랑 안에 있는 그 전의 근원을 잊어버린다. 이 근원에서 존재는 충만함으로 자신을 사유의 타자로 제공하고, 사유가 자신을 생각하려 시도하기 전에 자신의 타자성을 정신에게 제공한다.⁴⁷⁾ 하이데거는 자기 나름의 해석으로 하나의 에로스적 놀람의 기능적인 역사(존재를 망각했다는)를 지적하고 있는데, 이는 형이상학의 전체 현상으로 잘못 동일시하였다고 데스먼드는 비판한다. 진실은 훨씬 더 복잡하다. 항상 중간 과정에는 이중성이 있다. 아가페적 경이감과 에로스적 놀람은 항상 혼합되어 있다. 형이상학은 후자의 규정성 안에서 전자 안에서 자신을 유지하려 노력한다. 이것은 항상 성공적이지는 않다. “성공”이란 극단적으로 드물다. 왜냐하면 “성공”은 지각을 통달하려는 관점에서 보자면 일종의 “실패”이기 때문이다. 진정한 “성공”은 “나는 모른다”로 표현하는 것이 적절하다. 이러한 지각 통달의 “실패”는 규정적인 지식을 뛰어넘는 형이상학의 극단적 정직성에 개방하는 것이다. 형이상학의 완성과 같은 그런 일은 없다. 그런 완성을 주장하는 것은, 아가페적 경이감 속에서 시연되고 있는 것에 대한 완전한 이해의 부족을 가리킨다. 형이상학의 진실한 완성은 놀람의 극복이 아니라 놀람 속에서 우리에게 온 초월에 개방하는 것을 무한히 새롭게 하는 것이다.⁴⁸⁾

4.3. 사이 형이상학(metaxological metaphysics)

사이 형이상학은 데스먼드가 주창하는 것이지만 그것은 하나의 체계로서의 형이상학이라기 보다(우리는 형이상학을 체계로 이해하기 쉽다), 인간의 인식 한계로 인정할 수밖에 없는 형이상학을 전개하는 인간 사유의 태도라 말하는 것이 더 타당하다. 그가 주장하는, 존재의 아가페적 경이로움을 잊지 않고 사이의 발생을 배반하지 않는 사이 형이상학의 태도는 무엇인가?⁴⁹⁾

첫째, 사유는 고유한 자기 초월에서 드러나는 진리의 요청에 진실하게 머물러야 한다.

47) Ibid., 14.

48) Ibid., 15.

49) Ibid., 33-35.

둘째, 사유는 항상, 그리고 그저 자기 초월 안에서, 자신에게 타자인 것을 타자로 생각해야 한다. 셋째, 사이 형이상학은 다의적이고 결코 일의적이지 않다. 데카르트 이후 근대철학자들이 하나의 체계를 주장하고자 하는 갈망과 다르며, 오히려 중세 사상가들의 다양한 주장에 대한 태도를 옹호한다. 넷째, 변증법(dialectic)에서 제시하는 ‘dia’, 즉 ‘상대방을 통하여’가 내포하는 이중성에 개방적 태도를 가져야 한다. ‘dia’의 타자성은 끝내 남아 있고, 이 ‘dia’를 하나의 순환으로, 즉 자기 자신의 사유 안으로 끌고 와 폐쇄해서는 안 된다. 다섯째, 철학은 자아의 변혁을 요구하고, 놀람의 새로운 정서에서 힘을 얻으며, 이것 혹은 저것에 관한 일의적 호기심이어서는 안 된다. 여섯째, 사이 형이상학은 모든 규정적 지식을 넘어 데스먼드가 “제2의 놀람”이라 부르는, 즉 타자 앞의 경이감은 새로워지고, 사유 또한 자신에 대해 놀라워하는 자신을 발견하는 계기를 요청한다. 사유는 이 놀람 속에 있는 자신을 생각할 수 있지만, 칸트나 특히 헤겔과 달리, 계속해서 자신을 탈출하는 자신을 발견하면서, 즉 자신을 생각하는 노력 속에서 자기 고유한 종합적 파악을 회피할 수 있다. 사유가 자신을 생각할 때, 자기 자신에 대한 사유의 생각은 다시 자신에 대한 성취된 사유를 회피한다. 자신에게 타자인 어떤 것이 자신 안에서 작동한다. 사유 자신의 내부로 향한 타자성은 객체화되지 않으며, 그러므로 이 타자성은 사유 자신을 규정하는 생각은 물론 사유 자신의 규정적인 생각도 벗어난다.⁵⁰⁾

생각하고 있음은 생각(관념)을 넘어선다, 모든 규정적 생각을 넘어선다. 생각하고 있음에 적합한 생각(관념)은 없다. 항상 생각을 초월한 더 큰 어떤 것이 있다. 생각에 타자인 것은 또한 제2의 놀람을 유도하고 가끔 더 집요하다. 야스퍼스가 “한계 상황(Grenzsituationen)”이라고 부른 것을 우리가 직면하게 되면 이 제2의 놀람이 특별히 더 요청된다. 한계 상황 속에서의 물음은 단지 과학의 한계뿐 아니라 인식의 한계에서 발생한다. 예컨대 죽음이야말로 가장 명백한 한계 상황이다. 죽음에 대한 답은 없다. 객관적으로 합리성의 총체 안에서 이 사건에 놓을 수 있는 규정적 일의적 개념이 없기 때문이다. 오히려 이 사건은 모든 객관적 합리적 전체를 의문에 처하게 하고, 심각한 긴장이 합리적 완성이라는 이상에 놓여있음에도 불구하고 진정한 철학치는 끊임없이 생각해야 한다. 우리가 과학적 합리성의 체계 밖으로 빠져나온다면 철학 함이 이 지점에서 멈추지 않는다. 더 진실한 철학 함이 그때 시작될 수 있다. 형이상학은 우리를 한계로 데려오고 한계와

50) Ibid., 35.

만남으로써 더 극단적으로 활력을 주는, 무규정적인 놀람에서 양육된다.⁵¹⁾

사이의 형이상학은 정신의 진보주의적 모델에 맞추기가 불가능하다. 이런 모델은 근대성 안에서 지배적으로 발견된다. 에귀스트 콩트의 신학, 형이상학, 실증과학의 삼항적 진보론이 그 대표이다. 이 견해에 따르면 종교와 형이상학은 실증과학의 입장에서 더듬거리는 선행자일 뿐이다. 아마도 형이상학에서 과학으로의 진보라는 생각은 현대인의 관점에서조차 지배적이다. 이런 진행은 정신의 발전과 심화가 일의적으로 규정된 인식의 목적으로서 규정된다면 의미가 있을 것이다. 그러나 역사가 그렇게 규정되지 않고 마음 가득함도, 인간의 생명도 그렇게 일의적으로 발전하지 않는다는 것은 현대에 와서 밝혀지고 있다. 아카페적 경이로움과 초월에 대한 제2의 무규정적 놀람도 그렇지 않다. 이것들은 그 너머에, 그리고 그 위에 있다.⁵²⁾ 사이의(metaxological) 형이상학(metaphysics)의 이름에서 드러나는 ‘meta’는 그리스어로 이중적인 의미, 즉 ‘중간’이라는 의미와 ‘너머의 것과 관계하는’, ‘초월적’이라는 의미를 지닌다. 따라서 사이 형이상학은 한편으로 중간에 존재함과 동시에, 다른 한편 자기의 초월을 통해서 너머와 위에 있는 것, 즉 타자인 것의 초월로 연결된 존재함 사이에 있는 긴장의 이중성을 생각한다. 우리에게 존재에 독자자처럼 지시하는 것이 아니라 존재 앞에 진실하게 존재 자체를 세우는, 복합 실재적 충실성이 필요하다. 이 충실성이 우리가 사유의 그물망으로서의 ‘사이’에 관심을 두게 만든다.⁵³⁾

사이 형이상학의 표현에는 은유가 중요하다. 은유(metapher)는 사이에 있는 운반자이기 때문이다. 그것은 우리가 틈을 넘도록 우리를 이동시킨다. 형이상학적 은유는 중간에서 아카페적 경이감과 놀란 마음가득함의 전달자이다. 이처럼 형이상학에서 은유, 유비, 상징과 강조법이 존재하는 것은 ‘사이’와 ‘초월’이라는 체험을 잘 설명하기 위함이다. 경이감은 논리에 앞서고 그것을 극복한다. 그러나 사이에서 일의적 의미는 논리학을 존재에 관해 규정하는 지성적 의미를 만드는 방법으로 세운다.⁵⁴⁾ 존재하는 것은 규정된 어떤 것이요, 생각하는 것은 가지적으로 생각하는 것일 수밖에 없고, 일의적 정신에게는 규정된 어떤 것으로 생각해야 하기 때문이다. 만약 우리가 규정된 어떤 것을 생각하지 않는다면, 우리는 아무것도 생각하는 것이 아니고, 따라서 결코 생각할 수 없다.⁵⁵⁾ 사이의 형이상학

51) Ibid., 36.

52) Ibid., 38ff.

53) Ibid., 44.

54) Ibid., 52.

은 일의적 규정성을 제거하는 것이 아니라 이를 인정하더라도 그 너머의 존재의 차이성(애매모호함), 변증법적 드러남과 사이와 과정적 개방성을 강조하는 것이다. 현대에 와서 인간 중심, 이성 중심의 근대철학을 극복하고자 하려는 그 한계의 출발은 바로 애매모호함과 차이에 대한 관용이 축소되고 존재 앞의 형이상학적 경이로움을 인식론적 불안과 격분으로 바꾸었다는 데에 있었다. 데카르트에게 존재의 애매함은, 악마에 대한 그의 과정적 전제 때문에 잠재적 악이었다. 이러한 불안은 사실 파르메니데스의 생각(*noein*)과 존재(*estin*)의 동일성에 기반한 존재론이나 헤겔의 실재와 이성의 동일화 철학에서도 발견된다. 다양한 존재를 기능에 따라 다층적으로 허용하였던 아리스토텔레스 역시 지성의 일의적 파악을 이상으로 여겼기 때문에, 그의 형이상학은 목적론적으로 귀결되었다. 토마스 아퀴나스는 아리스토텔레스의 목적론적 존재론을 따라 다지가 탁월한 하나의 일자에 정향되고 종속되는 형이상학을 전개했다고 데스먼드는 비판한다. 데스먼드가 요약한, 토마스 형이상학의 강조점은 세 가지이다. 첫째, 지성에게 중요한 가지성(可知性: 이해 가능성: *intelligibility*)이다. 지적으로 파악 가능성이 더 큰 실재는 원인들에 관한 지식을 제공하고, 나아가 제일원인까지 제공한다. 둘째, 보편성의 힘이다. 존재는 가장 보편적이고 일대다(一對多), 가능태와 현실태 등의 문제가 나온다. 셋째, 지성 자체의 힘이다. 가장 탁월한 지성의 힘과 탁월한 가지적 존재는 물질로부터 가장 벗어나 있다. 그래서 우리는 자연과학의 우주와 형이상학의 관념을 넘어 가야하고, 신은 사유가 갈 수 없는 저 너머의 존재이다.⁵⁵⁾ 이렇게 정리한 토마스 철학의 문제는 존재의 가지성이나 지성의 힘에 있기보다는, 이들에 대해 지나친 확신을 하는 데에 있다고 데스먼드는 지적한다. 그에 따르면 한정된 가지성이 존재로 되는 것이고, 규정되는 것은 되어 감의 연속 과정이며, 이는 결코 완전히 규정되지 않는다. 만약 그렇지 않다면 되어가는 것은 존재하지 않고, 초월의 힘도 없게 된다. 또한 한정된 것으로, 자신이 되어가는 과정에서 존재의 다양성이 역동적으로 함께 되어감으로서의 사이(과정)는 없게 된다. 한정적인 가지성은 규정하는 동일한 방식에서는 파악되지 않는 원천에서 자신의 진실을 가리킨다. 형이상학은 이것, 저것의 규정된 존재가 되는 것이 아니라, 존재들의 되어감, 하나의 존재 되기를 주목하는 것이 중요하다. 처음의 아가페적 경이감에서 발생하는 수많은 규정과 짝을 이루는 이 처음의 출발에 대

55) *Ibid.*, 53.

56) *Ibid.*, 17ff.

한 수많은 규정이 존재할 수 있다. 에로스적 놀라움의 하나의 절대화로 나아가는 일의적 형이상학은 결국 아가페적 경이감의 출발을 배반하고 자기 초월의 담대한 개방성을 상실하게 된다.⁵⁷⁾

5. 결어: 사이 형이상학의 평가

이제까지 우리는 인식론적 강조점에 따른 여러 종류의 실재(1장)와 독일철학사 안에서 변천해온 실재에 대한 이해(2장), 그리고 실재(존재)에 대한 아가페적 경이감과 사이와 과정 속에서 타자의 타자성을 있는 그대로 탐구해 나가려는 ‘사이 형이상학’의 실재관을(3장) 살펴보았다. 실재 또는 현실을 인간의 진리 인식에 중요한 관점을 지시하는 대상이라고 볼 때, 그것은 인식 경험으로서(칸트나 훗설), 이성의 판단으로서(헤겔), 인식 주체 밖의 물자체로서, 대상의 이면에서 작동하는 작용인으로서, 혹은 실재 자체 등 여러 종류의 실재들에 대해 말할 수 있음을 보았다. 이 중에는 비실재의 존재성을 인정해야 이를 통해 실재자 인식도 가능하다고 생각하는 비실재의 실재성을 주장하는 사유(로체)도 살펴보았다. 우리에게 저항으로 다가오는 한계상황의 현실이 가장 실재적이라고 말하기도 하였다(야스퍼스). 이렇게 다양하게, 다양한 관점에서 실재를 이야기할 수 있기 때문에, 아이러니하게 현대를 실재의 상실 시대이라고까지 말한다. 이는 하나의 실재 형이상학이 아니라 다양한 형이상학의 가능성과 주관성 혹은 객관성의 하나로 환원되지 않는 상호작용(변증법)의 가능성, 그리고 과정적이고 점진적인 실재탐구를 지향하는 결론으로 이끈다. 나는 존재를 일의적, 애매모호함의, 변증법적 그리고 사이(과정)의 의미로 파악하려는 사이 형이상학의 관점이 이러한 다양하고 점진적 탐구를 가능하게 한다고 평가한다. 사이 형이상학은 인식의 출발점인 주어진 대상(타자)으로부터 선사된 경이감을 잃지 않고 인식 주체의 자기 중재를 매개한 초월이 아니라 자기와 타자를 타자로 만날 수 있는 ‘사이중재(intermediation)’를 제안한다.⁵⁸⁾ 그의 사이중재는 폐쇄된 자기 중재를 넘어, 타자의 매개에 몰아적으로 대응하면서 타자성으로부터 오는 다수의 중재에 관심을 집중하는 것을 뜻한다. 또한 여기서 사이의 의미는 온전히 부드럽지 않은, 파열의 들쭉날쭉한 가장자리를

57) Ibid., 16-21.

58) Ibid., 7.

포함한 사이에서 타자와의 공간을 열어놓음이다. 문명 간, 국가 간, 인종 간, 혹은, 종 간, 유기체와 무기체 사이에도 이런 사이적 의미를 파악하고 견지하는 것은 편견, 갈등, 배제, 다양성 파괴 등의 문제를 해결하는 데 매우 긴요해 보인다. 사이 형이상학은 과학과 종교, 정신과 물질, 실체와 사건, 이론과 실천 사이에서 전자나 후자 중 하나로 수렴하거나 환원되지 않고 양자를 타자로 인정하고 융합하려는 ‘제3의 길’을 개척할 수 있을 것이다. 제3의 길이란 대립하는 양자를 일정한 거리를 두고 그 맥락을 살피면서 양자의 영향을 받지만 초월하여 융합의 지평을 숙고하는 방식을 말한다.

사이 형이상학적 태도로 존재와 실재에 대한 열린 접근이 중요한 이유는 우리 시대에서 더 분명하게 밝혀진 현대물리학과 지구생태학의 관점을 수용할 수 있기 때문이다. 양자 역학과 불확정성원리를 실험으로 제시하고 있는 현대물리학은 사이 형이상학적 존재론에 가깝다. 양자 역학에서 물질은 사물의 본성에 관한 하나의 절대적 서술은 불가능하다. 하이젠베르크의 불확정성의 원리는 우리에게 다음과 같은 질문을 제기한다. 사물의 기초에 구성적인 불확정성이 아예 존재하는 것은 아닐까? 아니면 그것은 과학이 발전하고 현재의 무지를 계속 극복하게 되면, 극복할 수 있는 불확정성일까? 전자의 질문에 긍정적으로 대답한다면 불확정성은 일정한 범위에서는 극복할 수 있지 않다. 후자의 경우라면 그것은 잠정적인 상태이고, 우리의 현재 지식의 정밀도가 부족한데도 실재 그 자체로 불확정적인 것은 아무것도 없다. 이에 따르면 궁극적으로 우연이란 존재하지 않고, 비록 지금이 궁극적 확정성을 절대적으로 인식할 힘이 없을 뿐이다. 그러나 스피노자의 견해대로 충분이유율이 있다고 하더라도, 신이 여전히 자유를 행사할 수 있다는 것을 생각해보라. 신은 다른 방식으로 주사위 놀이를 할 수 있고, 신의 놀이가 불확정성에 기반하고 있음이 확실하다고 생각해 보라. 이렇게 계속되는 애매모호함의 관점은 절대적으로 고정된 확정성을 뛰어넘도록 요구한다.⁵⁹⁾ 또한 양자 역학이 발견한 것에 따르면 인식하는 것 그 자체가 이미지의 이동과 연관되고 미세하게 알려진 인식되는 것의 에너지에 영향을 준다. 그러므로 인식되는 대상은 그 자체로 우리에게 절대 알려지지 않는다는 것이다. 이러한 사태를 우리가 주관적으로 해석하면 된다고 할 수도 없다. 그러므로 ‘사이’가 제일 중요하게 되는 존재의 사이적 의미를 수용해야만 한다.⁶⁰⁾ ‘사이’는 사물 자체 안에서, 그리고

59) Ibid., 78-79.

60) Ibid., 80.

사이가 마음 챙김으로 돌아가는 얇 안에서 작동한다. 사이는 인간 자신의 관계와 타자의 사건을 가능하게 만드는 전이의 장소이다. 인식자가 객관적 지각에 의한 의미를 위해 절제를 극단적으로 행한다 해도 마음과 존재 사이의 관계에 대한 질문은 제기된다. 이 관계는 주관적이지도 않고, 객관적이지도 않고, 아마도 초주관적이고 초객관적일지 모른다. 따라서 모든 과학적 탐험의 노력 속에서 주관과 객관 사이의 관계는 궁극적으로는 ‘사이적 (metaxological)’이라고 말할 수 있는 초월이다.⁶¹⁾

또한 사이 형이상학적 존재론은 인간중심주의를 벗어나지 않고서는 지구생태 문제를 해결할 수 없는 딜레마에 놓인 생태철학에 영감을 줄 수 있다. 아니 반대로 지구 위기에 봉착한 인류는 이제 개체 중심적이고 전통적인 형이상학을 떠나 개체와 과정을 통합적으로 관찰하는 새로운 생태적 형이상학으로 전환해야 한다. 현대에 고조되고 있는 기후 위기 상황과 관련하여 인류는 이제 지구 전체 역사가 돌이킬 수 없는 ‘인류세 (anthropocene)’⁶²⁾라는 지질시대를 살고 있다. 인류는 근대 과학에 대한 맹종의 결과를 성찰하고 탄소배출을 최소화하고 기후 온난화를 막기 위한 정책과 실천으로 지구 위기를 극복하는데 도덕적 책임을 다해야 한다는 것을 반대하는 사람은 없을 것이다. 이를 위해 인간이 인간 종의 우월주의를 벗어나, 못 생명이 상생하는 ‘생태공동체’의 일원임을 자각하고 인간 사유와 삶의 방식을 개혁해야 한다. 이런 당위성이 주어져 있음에도 인류가 이 위기를 극복할 수 있는 윤리적, 과학적 힘을 가지고 있다고 누가 자신 있게 보증할 수 있겠는가? 인간의 개인적 욕망과 각국의 이기적 대응은 물론 위기에 대한 비대칭적 인식과 책임은 어떤 방식으로 해결할 것인가? 나는 여기서 사이 형이상학이 제시하고 있는 원칙, 즉 주관주의도 객관주의도 아니고 초주관적이고 초객관적인 사태를 아가페적 경이감 속에서 심도 있게 파악하려는 가운데, 지구 미래에 대한 희망을 잃지 않고 현 상황의 한계를 인정하면서도 종말론적 지평이 제시하는 절박함을 자각하여 우선적 가치들을 실천하려는 태도가 중요하다고 생각한다. 과학의 성과와 종교의 지혜를 통섭적으로 결합하려는 사상들, 특히 페이아르 드 샤르댕, 토마스 베리, 앨버트 슈바이처, 화이트헤드 등에게서 이미 사이 형이상학적 관점을 발견할 수 있다. 존재와 생명에 대한 경외감, 경이로움

61) Ibid.

62) 인류세라는 개념을 창안한 것은 인간의 활동이 지구 시스템 전반에 미친 영향으로 인해 지구 역사에서 일어난 가장 최근의 균열을 포착한 지구 시스템 과학자들에 의해서인데, 크뤼첸(Paul Crutzen)이 2000년에 처음으로 ‘인류세’를 공식 지질연대표에 추가하자고 제안하였다.

속에서 개체적 자이를 초월하여 우주적 신비적 실재와 일치하려는 실존적, 윤리적 결단이 사이 형이상학에서 발견된다. 인류세의 다른 이름인 생태문명 시대에는 당파, 국가, 종교, 종 우월주의를 넘어(trans) 모든 존재자의 환경과의 상호작용, 존재 안의 생화학적 과정들을 살피고 서로의 종적 언어를 넘어 소통하려는(logue) ‘트랜스로그(translogue)’⁶³⁾ 역시 사이 형이상학적 태도와 일치한다. 심층생태주의자에 따르면 인간이 전통적으로 알고 있는 객관과 주관, 실재적인 것과 지각된 것, 사실과 가치의 이분법의 근거는 취약해진다. 실재 세계는 ‘외부’에 존재하지 않으며, 우리와 분리되어 존재하지도 않는다. 우리는 자연의 내부에 존재하고 자연에 의해서 규정된다. 현재 자연에 대한 우리의 지각, 판단, 가치 평가는 과학의 추상적 판단만큼이나 실재적이고, 합리적이고, 참되고, 객관적이다.⁶⁴⁾

이 글의 제목이기도 한 ‘실재란 무엇인가’에 대한 질문에 이제 우리는 어떻게 답해야 할까? 존재와 현실, 실재와 현실, 비실재와 현실, 가상과 현실의 구별은 세상의 모든 존재가 아닌 한정된 인지 가능성 안의 실재를 설명하기 위한 인간 인식의 방편이다. 그것은 인식 주체에도 주체 밖의 객관에도 존재하지 않는다. 그것이 주체에게 의미 있는 실재가 되어야 한다면 결국 주체의 가치판단, 즉 윤리적, 실존적 판단과 무관하게 그렇게 될 수는 없을 것이다. 의미는 의식하는 존재 안에 있어도 객관적으로만 주어지지 않다는 것은 분명하다. 그러나 주관 역시 나 밖의 혹은 나 이전의 객관적 대상이 없다면 존재할 수 없다. 인식 주체와 인식 대상 간의 상호작용 안에서 주관과 객관이 탄생하고 나와 타자가 통섭적으로 만나 언어로 매개된 사회적 세계의 여러 지점에서 실재가 되고 현실이며 진리일 것이다. 따라서 가치판단에 따른 목적론적 관점이 ‘나의 실존’에 의해 주어지지 않는 한, 객관적인 실재의 층위, 특히 무엇이 무엇보다 더 우선하다고 보는 우위성의 층위는 없다. 목적론적 관점은 다만 정신의 자기초월성에 따른 지향성을 어디에 두느냐에 따라서 존재할 수 있다. 객관적 자연 안에서 발견되는 무기체적 존재, 유기체, 식물, 동물 그리고 인간의 본질과 양태를 목적론적으로 보아야 할 근거를 현대 진화생물학은 찾지 못했다. 현재 존재하는 모든 것이 자연의 변화와 함께 생존 진화의 결과이기 때문이다. 그러기에 인간 생명이 다른 동물이나 식물보다 더 위대하다거나 우선한다는 인간의 자기중심적 관점은 근거가 없다. ‘인간에게 생명이 우선 있고 그 다음에 윤리가 있다’는 명제

63) 김용해, 「현대 생태위기 상황의 트랜스로그와 생태영성학」, 『신학과철학』, 40(2022, 4).

64) 조제프 R. 테자르맹, 『환경윤리』 김명식 옮김, (고양: 연암서가, 2017), 427.

는 ‘자유가 아니면 죽음을 달라’는 명제와 논리적으로 동일하게 취급할 수 있다. 즉 그것은 가치판단에 따라 생명이 혹은 정신적 가치가 더 우월할 수 있다. 지구 생태계가 존재하고 그 다음에 인간 생명이 있다는 생태전체주의의 가치판단 역시 개체생명 없이는 전체도 관계도 순환도 있을 수 없다는 존재주의 가치판단보다 더 우월하지 않다. 메타버스 안의 나의 아바타가 무엇을 먹거나 잠을 자거나 화장실에 가는 것으로, 현실의 나의 생리 문제가 해소되지 않는 한, 몸의 현실은 정신의 현실보다 더 현실적이라 해야 하지 않을까. 그런 면에서 메타버스의 세계는 현실이라기보다 현실의 연장으로 볼 수 있을 것이다. 그러나 이를 인정한다고 하더라도 더 현실적인 것이 더 가치 있다는 의미는 아니다. 가치의 문제는 주관성의 문제이다. 정신의 지향성, 즉 정신 속에 품고 있는 이상과 신념은 어떤 면에서 가상이지만 그것이 현실에서 성취될 수 있도록 개인 또는 집단이 희망과 믿음을 가지고 끊임없이 노력한다면 쟁취할 수 있다는 점에서 실제의 씨앗이자 출발이다. 이런 점에서 예술가, 정치가, 나아가 신앙인의 상상력과 비전은 매우 중요한 실재라 말할 수 있을 것이다. 주관적 가치의 충돌에 의해 발생하는 문제는 상호주관적 담론장에서 사회적 합의를 통해 해결해야 한다. 인간학적으로 볼 때, 물질과 정신으로 구성된 한 인격의 실재는 단순히 본질로 파악될 수 없고, 전체 우주만큼이나 복잡하고 신비롭고 경이롭다고 말할 수 있다. 다행히도 현대에 이르러 의식과 무의식, 꿈과 현실, 정신분열증, 트라우마, 왜곡된 기억에 대해 정신분석학이나 심층심리학은 과거보다 더 상세한 실재성의 진실을 찾고 있다. 이로써 무엇이 정신질환이고 이를 치유하기 위한 기준적 실재는 무엇인지에 대한 지식을 제공한다. 이러한 실재에 대한 해석과 판단은 같은 경험의 주체인 다른 인간, 특히 전문가나 나의 역사를 잘 아는 가족들의 도움으로 단서를 찾고, 병리적인 환상이나 왜곡을 치유하고 기억을 수정할 수 있다는 점을 인정한다면 다음과 같은 결론에 도달한다. 즉 사회적, 언어적 존재인 인간이 사이 형이상학적 존재론의 입장에서 일의적으로뿐 아니라 여전히 해명되지 않는 여분의 애매모호함으로, 그리고 타자와의 관계를 점진적, 심층적 그리고 초월적으로 발전시켜나가는 가능성, 즉 변증법 및 사이와 과정의 관점에서 사태 혹은 현실의 전체(가능한 범위 내에서)를 파악하고 해석하는 태도는 실재에 부합하다.

참고문헌

- 김용해, 「현대 생태위기 상황의 트랜스로그와 생태영성학」, 『신학과철학』, 40(2022, 봄), 39-68.
- 테자르맹, 조제프 R.(DesJardins, Joseph R.), 『환경윤리』, 김명식 옮김, 고양: 연암서가, 2017.
- 이희승, 「실재」, 『국어대사전』, 서울: 민중서림, 1994.
- 하버마스, 위르겐(Habermas, Jürgen), 『현대성의 철학적 담론』, 이진우 옮김, 서울: 문예출판사, 1994.
- Aristoteles, *Metaphysik*.
- Austeda, Franz, “Wirklichkeit”, in *Lexikon der Philosophie*, Wien: Verlag Brüder Hollinek, 1989⁶.
- Bischops von Chiemsee, Bertholds, *Tewtsche theoleogy*, München, 1852.
- Desmond, William., *Being and the Between*, Albany: State University of New York Press, 1995.
- Feuerbach, L., *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Verlag des literarischen Comptrois, 1843.
- Fichte, J.G., *Sonnenklarer Bericht an das größere Publikum über das eigenliche Wesen der neuesten Philosophie*, Akad.-Ausg., 1801.
- Hegel, G.W.F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grudrisse*, hrsg. Michael Holzinger(m.a.), Berliner Ausgabe, 2017.
- _____, *Wissenschaft der Logik I*, Akad.-Ausg., 1832.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen: M. Niemeyer, 1972.
- Jacobi, F.H., *Über die Lehre des Spinoza(1785)*, Werke, hrsg. K. Hammacher-W. Jaeschke 1/1, 1998
- Jaspers, K., *Allgemeine Psychopathologie*, 1913.
- Kant, I., *Die Kritik der reinen Vernunft*, 1781.

실재란 무엇인가?: 사이 형이상학을 중심으로

김용해

우리에게 바야흐로 다가오고 있는 제4차 산업시대를 가상과 실재(현실)의 경계가 사라진 시대로 정의한다. 우리의 일상적 언어에서 실재는 현실, 사실, 존재, 진리 등의 개념과 동의어로 사용되거나 이들과 밀접한 관련성을 가지고 있다. 주체의 감정, 정서와 기억이나 상상도 현실적으로 존재하는 자의 체험이므로 실재하고 한다고 해야하지 않을까? 비존재도 사유(또는 언어) 안에 있는 한, 실재인가? 나는 우선 여러 종류의 실재들을 구별하고(1장), 실재가 어떤 양상으로 분화되고 어떤 관점으로 이해되었는지를 독일 철학사를 중심으로 살핀다(2장). 그리고 실재를 일의적으로 파악하는 것에 만족하지 않고, 다양한 국면에서 되어가는 과정으로 파악하는 윌리엄 데스먼드(William Desmond)의 실재에 관한 관점을 소개한다(3장). 그리고 나서 인간에게 실재에 층위가 있는지, 어떤 것이 인간에게 더 실재적이라고 가치부여할 수 있는지를 숙고하고, 데스먼드의 사이 형이상학을 평가한다(4장). 실재는 인간의 진리 인식에 중요한 관점을 지시하는 대상이라고 볼 때, 그것은 인식 경험으로서(칸트나 훗설), 이성의 판단으로서(헤겔), 인식 주체 밖의 물자체로서, 대상의 이면에서 작동하는 작용인으로서, 혹은 실재 자체 등 여러 종류의 실재들에 대해 말할 수 있다. 이렇게 다양하게, 다양한 관점에서 실재를 이야기할 수 있다면 현대를 실재의 상실 시대라고 부르는 이유를 이해하게 된다. 이는 하나의 형이상학이 아니라 다양한 형이상학의 가능성과, 주관성 혹은 객관성의 하나로 환원되지 않는 상호작용(변증법)의 가능성, 그리고 과정적이고 점진적인 탐구를 지향하는 결론으로 이끈다. 이러한 실재탐구는 일의적, 애매모호함의, 변증법적 그리고 사이(과정)의 의미로 탐구하려는 사이 형이상학의 관점이다. 사이 형이상학은 인식의 출발점인 주어진 대상(타자)으로부터 선사된 아가페적

경이감을 강조하고 이를 잃지 않고 인식 주체의 자기 중재를 통한 초월이 아니라 자기와 타자를 타자로 만날 수 있는 ‘사이중재(intermediation)’를 제안한다. 사이 형이상학은 현대의 양자 역학의 관점과 탈인간중심의 생태학에 영감을 불어넣을 수 있는 이론적 비전을 가지고 있다고 나는 평가한다.

주제어: 존재, 실제, 현실, 가상, 사이 형이상학

What is reality?: Focusing on the metaphysics of betweenness

Kim, Yong hae

We define the 4th Industrial Era, which is approaching us, as the era in which the boundary between virtual and real (reality) has disappeared. In our everyday language, reality is used synonymously with concepts such as actualization, fact, existence, and truth, or has a close relationship with them. Since the subject's feelings, emotions, memories, and imaginations are the experiences of those who exist in reality, shouldn't it be said that they are real? Is non-existence real as long as it is in thought (or language)? First, I distinguish various kinds of realities (part 1) and examine the ways in which reality is differentiated and understood from what perspective, focusing on the history of German philosophy (part 2). And I introduce William Desmond's perspective on reality, which is not satisfied with univocal grasping reality, but as a process of becoming in various phases (part 3). I then consider whether there is hierarchy of reality in humans, which ones can be valued as more real to humans, and I evaluate Desmond's betweenness-metaphysics (part 4).

Considering that reality is an object that points to an important point of view for human recognition of truth, it is a cognitive experience (Kant and Husserl), a judgment of reason (Hegel), a thing itself outside the subject of perception, and an efficient cause that operates behind the object. We can

speak of different kinds of realities. If we can talk about reality from so many different perspectives, we can understand why the present is called the era of loss of reality. This leads to a conclusion that there is not a single metaphysics, but different kinds of metaphysics. This is also oriented toward a process and gradual inquiry, the possibility of various metaphysics, the possibility of interaction (dialectic) that cannot be reduced to one of subjectivity or objectivity. This quest for reality is the perspective of the betweenness-metaphysics that seeks to explore in the univocal, equivocal, dialectical, and metaxological meaning. The betweenness-metaphysics emphasizes the agapeic astonishment given from the given object (other), which is the starting point of cognition, and does not lose it. ' The betweenness- metaphysics, I appreciate, has a theoretical vision that can inspire contemporary quantum mechanics perspectives and post-anthropocentric ecology.

Key Words: Being, Reality, Wirklichkeit, Virtuality, Metaphysics of Betweenness

논문 투고일	2022년 10월 17일
논문 수정일	2022년 12월 2일
논문게재 확정일	2022년 11월 25일

실재와 실재성의 해석학*

신승환

가톨릭대학교, 교수

1. 머리말
2. 하이데거의 실재성 논의
3. 신실재론의 주장
4. 신실존주의 - 실재 이해의 인간학
5. 실재성의 생명철학적 이해

1. 머리말

1.1. 오늘날 디지털 문화가 일상적으로 확대되면서 이를 수용하는 새로운 인간 이해와 사물 이해 논의가 활발히 전개되고 있다. 이를 포스트휴먼으로 규정하는 사조는 이러한 문화적 변화를 수용하는 철학적 논의 가운데 하나다. 이 시대 철학은 이렇게 변화된 세계와 인간의 상황(*conditio humana*)을 타당하게 해명할 수 있는 이해의 체계를 정립해야할 과제에 직면해있다. 현재의 철학은 과거 농경시대는 물론 산업화시대를 해명하기 위해 정

* 이 연구는 2022년도 가톨릭대학교 교비연구비 지원에 의해 이루어졌음.

립했던 사유들을 근본에서부터 새롭게 조명하도록 강요받고 있는 것이다. 영원의 학문(philosophia perennis)인 철학은 존재와 본질 문제라는 보편적인 주제를 간직하지만, 그럼에도 그 현상과 실존성 역시 중요한 과제로 삼는다. 그것은 이른바 현대철학의 인간학적 전환 이래 철학의 전통적 주제를 다만 영원의 관점(sub specie aeternitatis)이 아니라 현재의 지평에서 이해하고 해석하는 인간, 실존하는 인간의 관점에서 논의해야한다는 주장에 정당성을 부여한다. 그와 함께 존재이해의 관점이 전환된 시대에 따라 전통적으로 논의되었던 차원을 넘어 실재와 실재성을 새롭게 논의해야할 것이다. 그것은 개별 사물의 추상적 본질로서의 실재 개념이 아니라 “원인과 별개로 실재하는 외적인 사물”에 대한 논의로 이어진다.)¹⁾ 그런 맥락에서 실재 논의는 세계 내부적 존재자란 관점에서는 존재론으로, 그에 대한 이해 가능성이라는 측면에서는 인식론적이며 해석학적 성찰로 이어질 것이다.

철학사적 맥락에서 실재성에 대한 논의한 사조는 실재론(realism)을 중심으로 이루어졌다. 이 논의는 중세 스콜라철학에서 유명론(nominalism)을 비판하는 보편 논쟁에서 비롯되었다. 그 핵심은 실재하는 사물의 실재성이 단지 개념적 명칭에 지나지 않은지, 아니면 이를 대변하는 보편 개념이 실재하는지에 대한 것이었다. 존재론적 관점에서 사물을 지칭하는 개념적 보편자가 우리의 관념과는 독립적으로 실재한다고 주장하는 보편적 실재론은 매우 중요한 논의임에는 틀림이 없다. 특히 형이상학적 실재성 담론은 신적 존재자의 실재성과 관련하여 스콜라 철학적 관점에서는 핵심적 주제 가운데 하나였다. 이러한 존재론적 맥락을 넘어 이 논의가 사물의 실재성과 연관지어 거론되기 시작한 것은 근대 철학에 이르러 관념론과의 대결을 통해서였다. 헤겔(G.W.F. Hegel)이나 크룩(W.T. Krug)은 인식론적 관점에서 세계를 지각하는 관념적 작용에 대응하는 형식 개념으로 실재라는 말을 사용한다.²⁾ 실재를 인간의 사고나 주체의 인식작용과는 독립하여 외부 세계에 실제로 존재하는 사물 일반을 가리키는 개념으로 사용할 때 여기에는 존재론과 인식론의 문제가 함께 작용한다. 실재론의 다양한 논의는 형이상학적 실재론을 비롯하여 관념실재론, 소박 실재론, 비판적 실재론은 물론, 보편실재론과 반실재론 등으로 이어진다. 현대 철학에서는 신물질주의(new materialism)와 사변적 실재론, 객체지향 존재론(object oriented ontology)과 관계론적 실재 이해 등으로 논의가 확대되고 있다.

1) 전통적 실재론의 관점에서의 실재 개념에 대해, J.-F. Courtine, “Realitas”, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter/K. Gründer, Bd. 8, (Basel-Stuttgart 1992), 178-185.

2) F. Hoffmann, “Realismus”, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, op. cit., 148-150.

1.2. 몸을 지닌 생물학적 인간에게 실재(實在: the real)는 무척 다양하게 재현된다. 우리는 몸을 지닌 존재이기에 몸의 지각을 통해 실재하는 사물을 표상한다. 몸적 지각의 직접성은 인간에게 직관적으로 실재를 다만 자연적 관점에서 인식하도록 재촉한다. 그럼에도 인간에게는 자연적 실재를 넘어 실재하는 다양한 형태의 실재적 존재가 있음을 부정할 수 없다. 예를 들어 해리포터(Harry Potter)의 마법학교는 어떻게 실재하는가? 해리포터 시리즈는 조안 롤링(Joanne K. Rowling)이 10여 년간 7편의 책으로 출판한 이래 2010년 기준으로 80여 개 언어로 번역되어 약 5억 부가 팔렸으며, 영화로 제작되어 한국에서만도 2천 800만의 관객을 동원했다. 그 안에 담긴 여러 사실과 사건은 순수한 소설적 상상력에 의한 것이다. 해리포터 시리즈의 모든 것은 자연적으로 실재하지 않는다. 그럼에도 이 시리즈가 미친 영향은 그 어느 자연적 실재보다 더 실재적이다. 이 책이 불러일으킨 경제적 효과와는 별개로 책과 영화, 그에 따른 문화 상품은 수많은 아이들 뿐 아니라 성인에게도 새로운 세계를 상상하게 만들었다. 그 상상 속에서 성장한 이들과 그 영향을 받은 이들에 의해 세계에는 얼마나 많은 실제적인 사건과 변화가 일어난 것일까? 또는 상상적 실재를 넘어 사회적 실재는 어떠한가. 법 체제와 사회적 제도, 체제는 명백히 자연적 사물처럼 실재하지는 않지만 분명 그 이상으로 실제적 영향력을 발휘한다. 제도로서의 대학이나 신앙 공동체인 교회는 말할 것도 없이 국가를 대변하는 증명서는 나의 사회적 실재를 재현한다. 실재는 결코 자연적 실재성에 제한되어 이해되지 않는다. 이런 관점에서 보면 맑스가 물질적 생산 방식에 따른 사회적 실재가 객관적 충위를 넘어 인간의 존재 양식을 결정한다는 말은 충분히 의미있는 주장이다.³⁾ 실재하는 것은 물질적 존재자이지만, 그 실재성은 사회적, 정치적, 지적 삶의 과정과 토대에 의해 다양한 형태로 드러난다. 객체적 사물만이 실재한다는 생각은 실재이해를 협소화시키는, 허약한 사고일 것이다.

논의를 전개하기 위해 실재를 자연적 실재와 사회적 실재, 상상적 실재와 개념적 실재로 나누어보기로 하자. 그와 함께 초월적 실재에 대해서도 거론할 수 있다. 이런 다섯 가지 실재의 모습은 인간의 존재론적 다양성에 따라 실재가 다양하게 재현되기 때문이다. 몸을 지닌 인간에게 실재는 자연적이며 물리적 실재로, 사회적 존재인 인간에게는 사회적 실재로 드러날 것이다. 그와 함께 형이상학적 존재인 인간에게 재현되는 실재를 그 특성에 따라

3) Karl Marx, "Preface to a Critique of Political Economy", in *Karl Marx: Selected Writings 2nd Edition*, ed., David McLellen, (Oxford: Oxford University Press 2000), 425.

상상적 실재, 개념적 실재 및 초월적 실재로 나누어볼 수 있다. 실재는 인간의 모든 지각적 현상에 따라 다양하게 드러나지만, 이를 존재론적으로 이해하고 수용하는 것은 인간이 지닌 형이상학적 해석에 따른 것이다. 실재성(實在性: reality)은 실재의 존재론적 특성이다.

현대의 디지털 문화는 실재 이해의 변화를 극명하게 보여준다. 가상현실이나 증강 현실은 말할 것도 없지만 자연적 실재를 디지털로 재현하는 세계 안에서 실재 이해를 다만 그 층위에 제한시키는 것은 문화적 현실 이해를 현격히 제한시킨다. 물리적 세계(physics)와 결합한 디지털(digital) 문화는 ‘피지털(physital)’이라는 신조어를 만들어낼 정도에 이르렀다. 플랫폼 자본주의 역시 사회 변화를 추동하고 있지만 그 뒤에는 물리적 사물세계와 결합한 디지털 문화가 자리하고 있음은 분명한 사실이다.

2. 하이데거의 실재성 논의

2.1. 세계 안에는 수많은 사물이 실재한다. 이를 해명하려는 하이데거 철학은 실재를 일상적 실존성을 지닌 인간이 세계내부적으로 만나는 사물(res), 세계내부적 존재자로 파악한다.⁴⁾ 존재의미를 밝히려는 그의 철학은 존재자와 존재의 존재론적 차이에 주목한다. 그에 따라 일상적 세계내부자로 만나는 실재는 존재론적 관점에서 실재성과 구별된다. 전통철학은 이 실재성을 존재자의 근거를 밝히는 실체성(Substantialität)으로 규정했다. 그는 실재성 개념이 실체성으로 잘못 설정됨으로써 인간이 실재를 이해할 길을 가로막게 되었다고 주장한다. 실재를 이해하기 위해서는 무엇보다 실재의 실재성을 존재론적 관점에서 설정해야 하며, 실재성을 이해하는 인간의 실존성을 명확히 밝힐 수 있어야 한다. 실재는 실존하는 현존재의 현사실적인 세계 개방성(Erschlossenheit)과 함께 발견된다. 그런 맥락에서 실재가 세계내부적 존재자로 만나지는 것이다. 실재를 이해하기 위해서는 실재가 자리한 세계라는 지평을 이해해야 한다. 세계는 실재를 이해하는 현존재와 함께 본질적으로 열려 밝혀져 있기 때문이다. 실재적인 것은 언제나 그것이 존재하는 열려 밝혀져 있는 세계에 근거해서야 실재로 드러난다. 혹은 실재는 그에 따라 은폐되어 있을 수도 있다. 이 실재성은 실재에 대한 이해지평으로서 세계에서 이해된다. 이때의 세계는 존재자의 총합이 아니라 존재자가 실재하는 존재론적 지평을 가리키는 개념이다. 실재를 이해하기 위해

4) M. Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), (Tübingen 1986), 200-212. 이하 SZ와 쪽수로 인용함.

서는 이처럼 객체적 사물에 국한되지 않고 그 사물이 자리하는 지평으로서의 세계와 함께 이를 이해하는 인간의 존재성에 대한 해명이 이루어져야 한다.

세계 내부적 존재자의 존재를 해명하기 위해 논쟁적으로 하이데거는 “손 안의 존재성(Zuhandenheit)”과 “눈 앞의 존재성(Vorhandenheit)”이라는 두 개념을 제시한다.(SZ 70ff.) 예를 들어 하나의 도구는 일차적으로 사용하기 위해 있는 것이다. 모든 도구는 사용사태에 자리한다.(SZ 83-84) 그 특성인 사용사태성(Befindlichkeit)은 세계내부적인 존재자의 존재이며, 이는 ‘무엇을 하기 위한 것(worum willen)’이라는 특성을 지닌다. 연필은 쓰기 위한 것, 옷은 입기 위한 사물이며 시계는 시간을 보기 위한 도구이다. 도구 사물은 일차적으로 그 사용사태를 지향하면서 그렇게 실재한다. 이것이 손 안의 존재성이다. 그 도구가 사용사태성을 벗어났을 때 우리는 그 사물을 지각적 대상으로 바라보게 된다. 이것을 그는 ‘눈 앞의 존재성’으로 해명하려 한다. 데카르트를 비롯한 전통 인식론은 도구 실재를 다만 인식론적 대상으로 지각한다. 그러나 그 도구는 일차적이며 우선적으로는 사용하기 위해 있는 것이다. 그러기에 하이데거는 사물의 실재는 결코 순전한 사물성으로 해석해서는 안되며, 근원적으로 사용사태성에 자리한 도구의 도구성에 자리한다고 말한다. 그럴 때 도구 사물의 존재론적 특성은 가장 잘 실현되고 있으며 도구는 그러한 특성 안에서 실재적 사물로 드러난다. 이 특성이 결여되었을 때 우리는 사물을 비로소 인식대상으로 바라보게 된다. 인식대상으로서의 실재는 파생적이며 이차적인 특성으로 나타난다. 근원적이며 본래적인 사물 존재자의 존재성은 그 본래 목적을 달성하고 있을 때 오히려 충족된다. 그것이 결여되었을 때 비로소 인식론적 대상으로 드러나게 된다는 것이 그의 주장이다. 이처럼 사물의 실재성은 실재를 이해하는 현존재의 존재와 함께 그가 자리한 세계지평과 연결지어 이해할 때 비로소 올바르게 드러나게 된다. 이것을 그는 세계 개방성 내지 존재 드러남으로 개념 규정한다. 존재진리는 그 특성을 가리키는 말이다.

2.2. 도구존재자의 분석에서 보듯이 실재를 이해하는 인간과의 관계맺음에 따라 실재는 다양한 형태로 제시된다. 실재는 도구존재자로, 또는 인식대상으로 있을 수 있으며, 실재의 의미를 밝히는 현존재 역시 실재하는 존재자이기 때문이다. 이러한 실재의 다양한 모습은 실재성에서 구별되며, 그에 따라 그 존재의미도 다양하게 열여 밝혀진다. 존재자의 다양한 실재성은 존재의미의 다양함으로 드러나기 때문이다. 이 다양한 존재의미는 실재

를 이해하는 현존재의 실존성과 관련된다. 그러기에 실재성을 논의하기 위해 하이데거는 현존재의 실존 분석은 중요한 존재론적 기초작업임을 강조한다.(SZ 11-13) 실재성을 인식하는 현존재의 존재론적 구성들은 세계-내-존재라는 사실에 기초하고 있다. 그것을 하이데거는 “마음 쓰임(Sorge)”이라는 근원적인 존재구성들과 함께, 세계내부적인 존재자와 함께 있음 및 하나의 세계를 가지고 있음이라는 특성으로 이해한다.

하이데거에 의하면 세계 내부적으로 존재하는 실재를 증명하는 일은 실재를 이해하는 “현존재 일반의 실존론적 분석론을 소홀히 했기 때문에” 근본적으로 실패할 수밖에 없다. 세계 안에 자리한 실재는 그것을 이해하고 드러내는 현존재와의 관계 안에서 그 실재로 드러나기 때문이다. 실재는 오직 세계 내부적 존재자로만 만날 수 있기에 그것은 존재론적으로 현존재의 근본구성들에 기초해야만 하는 것이다.(SZ 202) 이것을 하이데거는 세계 내부적 존재자로서의 실재는 “각기 그때마다 세계-내-존재로서의 현존재와 더불어 열어밝혀져” 있다고 표현한다.(SZ 207) 사물의 실재성을 실존론적 분석과 분리하여 해명하려는 시도는 “실재론의 존재론적 몰이해” 때문이다. 전통적 실재론은 실재성을 실재의 본질에서 다루거나, 또는 실재적인 것 사이의 실재적인 작용연관을 통해서만 밝혀려 하기에 그 존재론적 의미를 이해하지 못한다. 실재성은 다만 객체적 실재성 논의로 제한될 뿐이다. 그러한 실재론적 이해는 실패할 수밖에 없다. 하이데거에 의하면 실재의 실재성을 해명하기 위해서는 실재성의 존재이해가 드러나야 하며, 이는 실재를 열어 밝히는 현존재의 존재구성들에 대한 분석 없이는 불가능하다. 실재의 실재성 논의는 인식이론적 접근이 아니라 현존재의 실존론적 분석에 토대를 둘 때 성공적으로 수행될 수 있다.(SZ 208)

그와 함께 실재는 세계내부적 존재자이기에 그 내부성을 설명할 수 있을 때 비로소 올바르게 해명된다. 실재가 자리하는 존재론적 터전, 그 내부성을 그는 세계라고 부른다. 이 세계는 물리적 존재자의 총체적 집합이 아니라 “세계-내-존재의 본질적은 구조 계기로서 현존재의 근본구성들에 속”하기 때문이다.(SZ 209) 이와 함께 실재를 이해하는 현존재의 존재론적 구조특성을 마음 쓰임이라고 규정하는 까닭은 실재가 현존재와의 관계에서 실재하기 때문이다. 실재를 이해하는 현존재의 존재론적 특성을 하이데거는 처해있음과 이해 및 언어로 제시한다. 그것은 실재와 만나는 세계-내-존재로서의 현존재의 존재론적 특성이기 때문이다.⁵⁾ 그러므로 하이데거에 의하면 실재의 실재성은 그 자체로 세계-내-존재의 한

5) SZ 133: 이 세 가지 존재론적 특성에 대한 상세한 분석에 대해 SZ 29-34절.

존재 방식이다. 사물 존재자의 실재성이 도구적 존재성인 손 안에 있음이나 또는 인식대상적인 눈 앞에 있음으로 드러나는 것은 이 실재성의 양태 가운데 하나의 모습이다. 실재이해가 세계현상이 해명되어야 가능한 까닭은 세계는 “세계-내-존재의 본질적 구조계기로써 현존재의 근본 구성들에 속”하기 때문이다.(SZ 209) 실재의 실재성은 “존재론적으로 세계의 세계성 안”에, 그리고 이로써 “세계-내-존재의 현상 안에 기초”를 두고 있다.(SZ 211)

그럼에도 하이데거는 실재의 실재성을 현존재가 구성하는 것은 아님을 분명히 하고 있다. 실재성이 현존재의 존재 안에 근거를 두고 있다는 말이 곧 “실제적인 것이 오직 현존재가 실존할 경우와 실존하는 한에서만” “그 자체로 그것이 무엇인지 알 수 있다는 것을 의미하지는 않”는다. 다만 현존재의 존재가 드러나는 한에서만 실재의 존재 이해가 가능하다는 것은 분명하다.(SZ 212) 그래서 하이데거는 현존재가 실존하지 않는다면, 실재가 있다거나 없다거나 발언할 수 없다고 말한다. 실재는 오직 현존재의 실재성 이해가 있으며, 또한 그 실재의 대상적 존재성이 드러날 때만 이해 가능하게 된다. 하이데거의 실재성 이해는 명백히 이 두 방향을 함께 포함한다. 실재성과 현존재의 존재론적 특성의 관계는 “오직 존재이해가 있을 때에만” 실재를 실제적인 것으로 접근할 수 있음에 기초한다. 그런 까닭에 실재성은 실제적인 것의 이해근거로 작동할 수 있다.(SZ 212)

2.3. 하이데거의 세계내부적 존재자로서의 실재와 실재성 해명은 이후 사물(Ding)을 사방성(Geviert)으로 해명한 논의로 이어진다.⁶⁾ 사물은 단순한 객체가 아니라 그 사물을 이루는 하늘과 땅, 신적인 것과 죽을 자의 것이 모여 있는 결합체이다. 이 결합체의 특성을 보지 않는 사물 이해는 사물의 실재성을 드러내지 못한다. 사물이 실재한다는 것은 사물이 이 결합체로서 사물화하는 것이다. 이를 그는 “사물은 사물화한다”라는 말로 표현한다. 이러한 하이데거의 사물론은 이후 현대 철학의 다양한 실재 논의에 커다란 이론적 토대 가운데 하나가 되었다.⁷⁾ 전통적 물질주의의 주장은 현대 철학에 이르러 다양한 형태로 새롭게 논의되고 있다. 신물질주의(new materialism)라 이름하는 이들의 주장은 일반적으로 물질을 다만 죽은 객체처럼 있는 것이 아니라 생동하는 것, 행위성이 있는 사물로 이해해야한다고 말한다. 신물질주의는 “몸과 물질, 자연과 비인간의 말과 글을 이해할 다른

6) 마르틴 하이데거, 『사물』, 『강연과 논문』, (서울: 이학사 2008), 211-236.

7) 하이데거의 <사물>론을 객체지향 존재론으로 이어간 논의에 대해 G. Harman, *Tool-Being, Heidegger and the Metaphysics of Objects*, (Chicago/ La Salle, Illinois 2002).

언어"가 필요하다고 말하며 다만 “수동적이며 ... 비활성적이었던 것으로 취급되었던 물질에 행위능력을 부여”하는 철학적 주장이라고 말한다.⁸⁾ 이들의 논의는 실제 이해의 다양함을 잘 보여주는 철학적 담론이며, 물질을 인간과의 관계맺음에 따라 그 실체성을 새롭게 이해하려는 측면에서 의미를 지닌다. 그럼에도 인간의 정신성이 지니는 고유함과 그 특성에 대한 이해의 부족은 이 논의가 여전히 자연주의적 문화에 매몰되어 있다고 말할 수밖에 없다. 전통적 관념론이나 현대의 신물질주의적 경향을 비판하는 이글턴은 이들의 주장은 역설적으로 실제에 대한 이해를 새롭게 규정해야할 필요성을 드러낸다고 생각한다.⁹⁾ 물질의 생기적 특성이나 창발적 속성에서 보듯이 물질도 어찌면 살아있을 수도 있다. 그러나 그 살아있음은 인간이 살아있는 것과 같은 의미로 이해될 수는 없다. 현대의 양자물리학이나 진화론적 생물학에서 보듯이 물질과 에너지 활동이 실제의 양 측면이며, 또한 그에 따라 의식 활동이 생겨났을 수 있다. 그럼에도 이런 특성이 곧 인간의 의미론적 행위를 자연주의적으로 정당화할 수 있는 지평일 수는 없다. 인간은 자연과 분리될 수 없지만, 자연으로 환원시킬 수 있는 존재도 아니다. 인간의 고유함을 굳이 인간의 우월함으로 해석해야할 필요는 어디에도 없다. 이런 관점에서 이글턴은 인간이 영혼을 지니고 있다는 말을 신체성에 덧붙여진 어떤 실체성으로 이해하는 것은 본질적으로 물질주의적 이해의 반작용에 지나지 않는다고 주장한다.

영혼은 어떤 실체적인 것이 아니라 오히려 인간의 유의미한 삶의 특성으로 이해해야할 것이다. 인간에게 영혼을 거론하는 것은 그가 목적 존재이지만 그럼에도 의미론적 능력을 소유한 존재이기 때문이다. 인간은 끊임없이 자신의 존재에서부터 의미론적 작용을 이루어가는 과정의 존재다. 그는 감각에서 오는 의미와 물질로서의 감각 사이를 통합시키고 조화시켜 나가는 능력과 특성을 지니고 있다. 인간이 지닌 이러한 존재론적 특성 때문에 인간을 본질적으로 자기초월의 능력을 지닌 존재로 이해할 수 있다. 신체적 존재임에도 이런 특성을 지닌 인간의 본질을 언어화하기 위해 이글턴은 인류학적, 또는 신체론적 유물론을 주장한다. 그래서 그는 인간은 어떤 영적인 것이 덧붙여진 자연적 물질 덩어리가

8) 몸문화연구소, 『신유물론 - 몸과 물질의 행위성』, (서울: 필로소픽 2022), 156, 262; 또한 Q. Meillassoux의 사변적 실체론, G. Harman의 객체지향존재론, J. Bennett의 생기론적 유물론 등이 이러한 논의를 대표한다. 또한 포스트휴머니즘적 논의와 관련하여 신물질주의를 논하는 책으로는 릭 들 피언/이리스 반 데어 툴, 『신유물론 - 인터뷰와 지도제작』, (파주: 교유서가, 2021); G. Preifer, *The New Materialism, Althusser, Badiou, and Zizek*, (New York: Routledge 2015).

9) 현대 철학에서 물질주의의 다양한 논의에 대하여, T. 이글턴, 『유물론』, (갈마바람, 2018), 19-20.

아니라고 말한다. 오히려 그 본질에서 인간은 “활동적이며 창조적이며 소통적이며 관계적이며 자기표현적이며 자기실현적”인 존재, “세계를 변형하고 자기를 초월하는” 역사적인 존재다. 이 모든 것이 인간을 인간이게 하는 것, 굳이 이름한다면 영혼이라 말할 수 있는 어떤 실재이다. 이 실재는 결코 실체적인 것이 아니다. 이런 관점에서 인간의 영혼은 인간만이 지닌 특성을 언어화한 것이다. 살아있는 모든 생명체는 생명의 지향성을 지니기에 그들은 그들만의 영혼을 지니고 있다. 그래서 이글턴은 오소리도 영혼을 지니고 있다고 말한다. 다만 그 영혼은 다른 동물과 구별되는, 오직 오소리만의 것이다.¹⁰⁾

인간의 이러한 특성은 결코 물질과 정신이라는 이원론적 관점에 따라 인간을 이해하는 경향과 같지 않다. 실제 이해의 자연주의적 관점을 벗어나지 않으면 이러한 주장은 일견 모순처럼 보일 것이다. 인간이 지닌 자기초월성은 몸을 지닌 인간의 조건에서 오는 것도 아니지만, 그렇다고 어떤 선형적 존재에서 비롯된 것도 아니다. 오히려 그러한 이원론적 사유 패러다임을 벗어날 때만이 이해 가능한 인간만의 특성일 것이다. 철학은 그러한 작업을 수행하는 지성적 인간의 본질적 행위이다. 철학을 통해 사물을 이해하는 방식을 변화시킬 때 현실적인 사물의 실재성은 다른 방식으로 나타날 것이다.¹¹⁾

3. 신실재론의 주장

3.1. 신실재론을 제창한 페라리스(M. Ferraris)는 이 철학의 단상은 1992년 나폴리에서 “존재는 언어”라는 가다머(H.-G. Gadamer)의 발언을 통해 그 발언의 허구성을 비판하면서 비롯되었다고 말한다.¹²⁾ 그는 2012년 독일 철학자 가브리엘(M. Gabriel)과 함께 이 시대의 가장 중요한 철학적 사조를 ‘신실재론’(new realism)으로 규정한다. 그에 의하면 이 철학은 실재이해는 단순히 구성된 지식이 아니며, 실제 자체에 대한 이해가 가능하다고 주장한다. 또한 신실재론은 다양한 포스트모더니즘적 상대주의적 철학이 현대 정치와

10) T. 이글턴, 『유물론』, 23-25; 39, 50-51, 57-58, 65-66.

11) Ibid., 180: 철학은 세계를 이해하는 방식을 변화시킴으로써 세계의 존재 방식 자체를 바꾸어 놓는다. “사물을 보는 방식의 변화는 현실에서 사물을 변화시키기 위한 필요조건이다.”

12) M. Ferraris, *Manifesto of New Realism*, trans. S. De Sanctis, State University of New York, Albany, (New York: 2014), 그는 이 책의 ‘prologue’에서 신실재론의 단초가 시작된 계기에 대해 회상한다. xiii-xv.

문화, 윤리 영역에까지 미치는 영향을 극복하는 실천적 성격까지 지닌다. 그들은 언어학적 전환 이후 대두된 다양한 형태의 반실재론적 주장을 비판한다. 반실재론의 오류는 사실보다 해석을 우위에 두면서 객관성의 신화를 극복하려 시도하지만 그에 대한 확증된 결과를 제시하지 못했던 점에서도 확인된다. 이런 비판과 함께 신실재론은 디지털 문화가 일상적으로 확대되면서 탈진실성이 문제가 되며, 가상현실이 실제 이해를 결정하는 현상을 비판적으로 고찰하려 한다.

현대 문화의 가상성 안에서 우리는 실재를 어떻게 이해하거나 체험할 수 있는가? 존재론과 인식론의 영역을 혼동하면서 가상성을 통한 인식을 존재론적 사실로 착각하는 현대 문화의 역기능을 어떻게 극복할 것인가? 이런 문제의식에서 그들은 “모든 현실을 사회적으로 구성되고 무한히 조작 가능하며, 객관성보다 연대가 더 중요하기 때문에 진실은 쓸모없는 개념”이라는 헛된 주장을 극복하는 새로운 실제이해가 필요하다고 말한다. 실재는 단순히 해석에 그치는 것이 아니라 실제적 삶과 죽음에, 실제적 필요와 지식을 위해 반드시 필요하다. 그러기에 신실재론은 철학의 영역을 넘어 윤리학과 정치적 영역에서도 참된 지식 이해를 위해 반드시 필요하다. 페라리스는 그의 신실재론적 사고는 해석학을 포기하면서 시작되었지만 이후 감성이론으로 미학을, 수정불가 이론으로서의 자연적 존재론을 제안하면서 자신의 주된 철학적 작업이 되었다고 회상한다. 여기에는 문서화 이론으로서의 사회존재론도 포함된다.

17세기 유럽 사회에서 일어난 과학혁명과 자본주의 혁명 이후 성립된 현대문화는 명백히 자연주의적 관점에 사로잡혀 있다. 자연주의는 자연적 사물만이 실재하는 것이며, 그에 대한 과학적 지식이 진리의 기준이라고 주장한다. 그에 따라 인간의 삶은 자본주의적 관점에 따라 이끌려지는 것이 타당하게 받아지는 문화적 관점이 일반화되었다. 이제 자연적 실재 이외의 다른 실재는 어떤 형태로 존재하는 것일까, 그것은 다만 자연적 사물에서 수반되는 것이거나 또는 가상의 것에 지나지 않는 것일 수 없다. 그렇게 체계화된 사회와 문화 안에서 인간의 인간다움이 유지될 최소한의 존재론적이며 의미론적 여백은 사라지게 된다. 자연주의적 실재관에 맞서 독일철학자 가브리엘(M. Gabriel)은 신실재론과 신실존주의를 통해 실제 이해의 다른 경로를 설명한다. 이를 위해 가브리엘은 실재를 더 잘 이해할 수 있는 “새로운 도구와 사유모형을 개발”하려 한다.¹³⁾ 그의 신실재론과 신실존주의를

13) M. 가브리엘, 『생각이란 무엇인가』, (서울: 열린책들, 2021), 12; 이하 『생각』으로 약칭, 본문에 인용함.

이를 위한 새로운 생각하기의 시도이다.¹⁴⁾ 이것은 그의 말처럼 실제 이해의 철학적 관점을 해명하는 데 그치지 않고, 신실존주의를 통한 인간이해의 전환이며, 나아가 상대주의와 탈진실 담론의 허위가 지배하는 현대문화 및 사회의 위기, 그 정치적 위기를 함께 극복하는 철학적 사조이기도 하다.

3.2. 신실재론이 비판하는 자연주의는 “모든 참된 앎과 진보는 자연과학과 다른 한편 인간의 생존 조건에 대한 기술적 지배의 조합으로 환원될 수 있”다고 주장한다.(『생각』12) 자연주의는 인간 의식과 무관하게 실재가 존재하며, 나아가 그 실재는 궁극적으로 하나의 근본적 요소로 환원될 수 있다고 생각한다. 자연과학은 이를 탐구하는 유일한 학문적 힘을 지니고 있다. 그에 따라 자연적 객체만이 실재하며, 인간의 생각이나 기억, 가치 규범 따위의 윤리적 실재는 물론, 성찰적 지성과 같은 초월적 실재 따위는 관념적 산물에 지나지 않는다. 이러한 주장을 펼치는 신경중심주의나 생물학주의는 자연적 실재를 넘어서는 인간의 모든 사회적이며, 예술 및 정신적 활동을 다만 뇌의 신경화학적 작용이라고 설명한다. 이런 주장이 허구인 까닭은 실재는 우리가 구성하는 것이 아니라, 참과 거짓을 구별할 수 있는 실재, 물리적 층위로 환원될 수 없는 미적이며 도덕적 가치와 규범, 상상의 존재가 실재하기 때문이다. 다만 그 실재의 층위에서 구별되기에 그것은 실재성에서 차이를 지닌다. 그 실재는 인간이 지닌 의미장(Sinnfeld)에 따라 그 자체로 실재한다. 실재의 차이는 의미장의 차이에 따른 것이다.

신실재론의 명제는 두 가지다. 모든 것을 포괄하는 단일한 현실을 실재하지 않는다는 명제와 우리는 현실을 그대로 알 수 있다는 명제가 그것이다. 모든 것을 포괄하는 세계, 우주, 능산적 자연, 보편적 존재 따위의 개념 대신 가브리엘은 실재를 이해하는 지평으로 이 개념을 도입한다. 의미장에 의해 나타나는 모든 자연적 실재와 사회적, 상상적, 개념적인 실재는 실제로 존재한다. 실재는 의미장의 다양함에 따라 다양한 형태로 실재한다. 다만 이 다양함을 포괄하는 총체적 실재 따위는 존재하지 않을 뿐이다. 그와 함께 우리가 이해하는 이 다양한 실재를 통해 우리는 그 다양한 실재를 있는 그대로 이해할 수 있다. 그는 디지털화에 의한 현대 문화는 존재하는 것과 존재하지 않는 것에 대한 인식을 완전

14) M. Gabriel, *Neo-Existentialism: How to Conceive of the Human Mind after Naturalism's Failure*, ed. Jocelyn Maclure, Cambridge, MA, (Polity Press: 2018), 8-45; 이하 NE로 약칭 본문에 인용함.

히 바꾸어 놓았다고 강조한다. 인간은 이 변화된 현실에 대응하기 위해 끊임없이 새로운 정신적 현실을 만들어 왔다. 이런 현실 안에서 신실재론은 그에 부응하는 새로운 철학이라고 가브리엘은 강조한다. 그 핵심적 개념은 개념의 의미장이다. 의미장은 실재를 해석하고 새롭게 배치하는 배열 방법이다. 이 배열을 규정하는 측정 규칙을 그는 의미라고 부른다. 의미장은 이 의미에 호응해서 인간이 실재를 파악하는 현실적 준거이다. 의미장 바깥에는 아무것도 존재하지 않는다. 모든 것은 이 의미장에 따라 다른 모습으로 실재한다.¹⁵⁾ 실재는 이 의미의 영역에서 ‘존재’로 나타난다. 이 의미장에 의해 개별화되지 않고 독립적이며 단적인 실체로 존재한다고 말하는 실재는 형이상학적 허상에 지나지 않는다. 가브리엘이 자신의 이론을 의미장의 존재론으로 부르는 까닭은 이것이 실재의 존재론적 특성을 밝히는 작업을 수행하기 때문이다.

3.3. 가브리엘은 예술이 지닌 실제적 힘을 분석하면서 신실재론의 주장을 강조한다. 예를 들어 예술적 상상력은 실재를 초월해 있는 선제적인 요소가 아니라 실재를 결정짓는 한 가지 요소다. 상상력은 실재를 초월하는 것이 아니라 실재 내부에서 실재를 변형시키는 힘을 지닌다. 상상은 “우리가 상상하는 그만큼 실제적”이며, “그 자체로 실재의 한 영역”이다.¹⁶⁾ 신실재론에 따르면 실재는 신경조직이나 뇌에 의해 구성된 것이 아닐 뿐 아니라, 더욱이 담론의 정신이나 신념체계 등에 의해 구성된 것도 아니다. 우리가 대상을 지각하는 것은 그 대상을 같은 의미장에서 받아들일 수 있기 때문이다. 예를 들어 파리(Paris)라는 도시는 수많은 구조와 규정에 따라 다양한 실재로 드러난다. 그 안에 살아가는 사람과 수많은 문화설비와 자연현상 등이 각각의 역할을 수행하는 하나의 구조다. 그것이 작동하는 다양한 방식에 따라 그만큼 다른 방식으로 의미를 갖는 것이 파리라는 하나의 도시다. 그런 의미에서 파리를 이해하는 의미장은 무한하다. 의미장은 우리가 마주하는 대상을 조직하는 방식이며, 객체는 그러한 의미장에 따라 그 장 안에서 다양한 모습으로 실재하게 된다.(『예술의 힘』 32-33) 실재는 객체적 대상이지만 우리는 그 실재를 지각함으로써 실재를 드러낸다. 실재가 드러나는 실재성은 이 의미장이다. 신실재론의 핵심 주장은 실재가 “물리적 대상이나 넓은 의미의 자연과학적 대상”과 같은 자연적 사물로만

15) M. 가브리엘, 『왜 세계사의 시간은 거꾸로 흐르는가』, (타인의자유, 2020), 35; 38-39; 41-43

16) M. 가브리엘, 『예술의 힘』, (이비, 2022), 17-18; 이하 『예술의 힘』으로 축약하여 본문에 제시함.

이루어진 것이 아니라는 데 있다.(『예술의 힘』 79) 신실재론은 그와 함께 자연 세계가 인간의 의미행위에 의존하여 존재하게 된다고 주장하는 것도 아니다. “물리적 우주 전체가 우리가 그것을 해석해야만 존재하는 매개 변수에 전적으로 의존하고 있다고 믿는 건 정신 나간 짓이다.”(『예술의 힘』 80) 인간은 실재를 이해하는 다양한 의미장을 지니며, 그 의미장에 의해 실재를 지각하는 존재다. 그러므로 인간은 복수의 의미장에 존재하며, 의식하는 우리 자신을 사유할 수 있는 자의의식적 존재다.(『예술의 힘』 91-92)

4. 신실존주의 - 실재 이해의 인간학

4.1 가브리엘이 신실재론을 뒷받침하는 인간 이해를 신실존주의(neo-existentialism)로 제시하는 까닭은 이 철학이 자연주의를 넘어 인간의 정신적 영역을 인식하는 새로운 철학적 주장이기 때문이다. 그 주장은 물질적 사물을 지각하는 전통적인 다섯 가지 감각을 넘어 생각하기가 여섯 번째 감각이라는 데서 시작한다. 생각하기는 비자연적 사물의 실재를 이해하고 파악하는 감각이다. 정신적 실재에 접근하고 그를 이해하는 것은 오직 생각하기라는 감각에 의해서만 가능하기 때문이다. 특히 디지털 문화와 정보공학기술 문화에 중독된 이 시대에 정보와 기술에 중독된 좀비가 되지 않으려면 기술적 도구를 탈마법화하고 그것이 전능하다는 잘못된 믿음을 떨쳐버려야 한다.(『생각』 16) 인간은 다섯 가지 감각으로 지각할 수 있는 자연적 세계에 사는 것이 아니라 “인간은 누구인가”라는 실존적 문제를 표상하는 정신적 존재이기 때문이다. 이 정신적 표상이 인간의 삶과 실존, 그 존재를 이끌어가는 능력이다.(『생각』 23)

이런 경향을 그는 “후기 데카르트주의적 존재론적 비대칭성”(post cartesian ontological asymmetry)이라고 부른다.(NE 8) 오늘날 문화에서 물리적 실재는 합리적 의심의 영역을 넘어 그 대상의 실재성은 확실하게 자리하지만, 정신적 실재의 실재성은 의심스럽게 나타나게 된다. 이렇게 드러난 비대칭성을 그는 이러한 존재론적 불균형이라고 부른다. 신실존주의는 인간의 정신성을 올바르게 드러낼 실존이해의 새로움을 주장한다. 인간의 정신은 몸의 현상이거나 또는 그에서 파생되고 수반된 현상이 아니다. 인간은 정신을 지니고 있음으로써 인간으로 자리할 수 있으며, 이 정신성이 실재를 있는 그대로 파악할 수 있는 토대가 된다. 신실존주의적 인간 이해의 명제는 먼저 “인간은 동물이 아니기를 의지하는

동물”이며, 또한 “자유로운 정신적 생물”이라는 명제다.(『생각』 29-32) 인간이 동물이 아니기를 의지한다는 명제는 단순히 전통적인 관점에서 동물이 아닌 인격적 존재라는 의미를 넘어 디지털 정보로 이루어지는 사이보그나 인공지능을 지닌 트랜스휴먼이 아닌 인간다운 인간을 의미한다. 그것은 물질적 실재를 넘어 의미와 정신적 실재를 파악할 수 있는 존재, 자연주의적 이데올로기라는 바이러스에 맞서 정신적 면역성을 지닌 존재를 의미한다.(『생각』 37)

인간의 정신성은 생각하기라는 특성에서 잘 드러난다. 가브리엘은 이 생각하기라는 감각을 누스콥(Noosekop) 개념으로 설명한다.¹⁷⁾ 이 명제에 따라 생각을 하나의 감각으로 간주하는 것은 우리가 그 감각을 통해 세계를 이해하고 그 이상의 세계를 탐사할 수 있기 때문이다. 인간이 이러한 이해를 지니고, 이를 수학적으로나 개념적으로 표현할 수 있는 것은 누스콥의 능력에 의해서이다. 생각감각은 신체적 실재를 넘어 우리를 보이지 않는 실재, 무한과 연결시킬 수 있는 지각이다. 생각감각은 외부의 실재를 우리의 지각이 통합하여 어떤 실재를 구성한다는 구성주의적 견해와 함께 인간이라는 주체와 대상적 객체를 이원론적으로 구분하는 근대 철학의 인식론의 철학을 모두 넘어서려 한다. 오히려 몸을 지닌 존재로서 인간의 지각적 실재와 함께 그가 이루어지는 정신적 작용의 실재성을 구분지우면서도 통합하는 사유모형을 지향한다. 개체는 분명 실재하며, 우리는 그 실재를 우리의 의미 행위에 따라 온전히 파악하고 그와 만날 수 있다. 생각이란 감각은 다양한 실재와 만나는 점점이며 이는 다양한 형태의 의미장에서 드러난다.

인간은 생물학적 존재다. 그가 감각하는 모든 것은 생물학적 토대 위에서 가능하다. 이러한 생물학적 조건성을 수용하는 철학을 가브리엘은 생물학적 외재주의라고 말한다.(『생각』 295-297) 이 철학은 인간이 실재하는 외부세계와 만나고 그것을 파악할 수 있다는 사실을 설명하는 근거가 된다. 그렇게 만나는 가능성은 무한하지만 그들 각각은 고유한 법칙과 사건 계열을 지닌 하나의 실재에 대응한다. 이 무한히 많은 실재와의 만남은 개별 의미장 안에서 이루어진다. 의미장을 “대상의 배열”로, 또 그 배열 안에서 인간이 대상과 특정한 방식으로 연결된다는 주장은 하이데거의 실재성 해명과 상응한다. 대상과 연결되는 이 특정한 방식을 의미(Sinn)이라 부르는 까닭은 이 의미의 장을 가로지르는 과정이

17) Noosekop은 고대 그리스 철학에서 인간 지성을 가리키던 단어 nous와 관찰/탐사하기를 뜻하는 skopeo를 결합한 용어다. M. 가브리엘, 『생각이란 무엇인가』, 294.

생각하기이며, 이를 통해 실재를 사실로 파악함으로써 이 세계 안에서 방향을 잡이갈 수 있기 때문이다.(『생각』50-53) 생명체는 살아가기 위해 생존의 길을 걸어가야 한다. 모든 생명체는 살아가기 위한 지향성을 지닌다.(『생각』 327-331) 가브리엘은 이 지향성을 생물에게 실재하는 구조로 이해한다. 지향성의 실재성은 결코 자연적 실재를 의미하지 않는다. 오히려 이 지향성은 생명체가 삶을 위해 외부를 지각하고 이를 수용하는 생각감각일 것이다. 그래서 그는 이 지향성은 자아와 내용, 대상으로 구성된다고 말한다. 살아있는 모든 생명체는 지향성을 지니며 생각하는 존재다. 다만 인간의 생각하기는 그 나름의 고유함을 지닐 뿐이다. 인간이 지닌 정신적 생각하기는 고유한 어떤 특성이지 결코 인간우월주의나 인간 중심주의를 지향하는 것이 아니다.(『생각』 57) 인간은 자신이 ‘logos’를 지녔다는 사실을 자각하고 있다. 이 ‘로고스’에 의해 인간은 독특하게 생각한다.(『생각』 126-127)

생각이 하나의 감각이며 이를 통해 인간이 자연세계에 관계맺는 것은 그가 지닌 생물학적 조건 때문이다. 인간이 사유과정을 서술하고 파악하며 이를 언어화 하는 과정은 이 생물학적 토대에 바탕하지 않고서는 불가능하다. 생각하기란 생명체가 자신의 생존과 존재를 위해 외부 세계를 감각하고 이를 내재화하는 과정을 가리킨다. 생각하기는 생명의 본질적 활동이다.¹⁸⁾ 모든 생명체는 지각을 통해 생명을 위한 정보를 파악하고 이를 생명체의 활동을 통해 재현한다. 이 과정에서 인간이 진화과정에서 획득한 토대는 생물학적 범위를 넘어 로고스적 생각하기의 고유함과 언어적 기호를 통한 표현의 독특함을 지닌다.

4.2. 인간은 실재를 개념을 통해 파악하는 정신적 존재다. 신실존주의는 몸을 지닌 생명체로서의 조건을 수용하면서도 정신적 실재인 인간의 실존성을 수용하려는 철학적 주장이다. 인간이 인간일 수 있는 까닭은 그의 생각감각을 통해 실재를 실제로 파악할 수 있으며, 그의 정신적 실재성을 통해 이 실재성을 언어화할 수 있기 때문이다. 신실존주의 철학은 자연주의에 물든 분석적 심리철학과 그러한 현대 문화의 한계를 비판할 뿐 아니라, 인간을 다만 정신적 존재로만 파악하는 전통적 관념주의 철학에 대해서도 비판한다.¹⁹⁾ 신실존주의는 비환원적 물리주의, 특성 이원론(property dualism)과 발현성

18) Ibid., 299-317. 그런 관점에서 가브리엘은 인공지능의 생각하기란 불가능하다고 말한다. 컴퓨터는 생각하지 못한다. 생각은 생명체가 대상적 실재와 사실적 실재를 파악하고 이를 언어적 기호를 통해 표현하는 과정이기 때문이다.

19) Jocelyn Maclure, “Introduction: Reasonable Naturalism and the Humanistic Resistance to

(emergentism)과 연결된다.(NE 5) 정신적 현상은 분명 몸에서 얻는 감각적 정보와 이를 해명하는 뇌의 작용을 바탕으로 이루어지지만 그 자연적 현상에서 부수적으로 파생되는 행위이거나 또는 그에 수반되는 현상을 넘어선다.

신실재론의 명칭은 불완전하다. 이는 발생론적이며 비환원주의적이지만, 마음과 정신에 대한 객체적 설명이나 과학주의적 설명의 한계에서 인간의 이해부족을 함축하고 있다. 특성 이원론 역시 정신과 물질 이원론이나 주체-객체 이원론과 같은 논의를 넘어선다. 사태를 수용하는 마음과 객관적 사실이 연결되어 있지만, 이들이 그 특성과 속성에서 구별된다는 의미를 담고 있다. 신념이나 믿음이 세계의 객관적 사실과 현상을 바꾸지는 못하지만, 우리의 생각과 느낌은 사태를 단순히 수용하는 자연의 거울이 아니다. 그 수용상태에 따라 자연적 사실은 나에게 특정한 형태로 영향을 미친다. 그런 의미에서 이는 실존적이다. 그것은 “물리적 특성이 존재론적 수준에서 정신적 현상에 대한 설명을 소진시키지 않는 입장”을 의미한다.(NE 6) 정신 현상의 특성과 물리적 특성은 구분된다. 인간의 정신 작용은 뇌에서 진행되는 신경화학적 반응을 넘어선다. 사건, 의미 이해, 느낌, 실존 범주 등을 이해하는 의식 작용 자연적 토대 없이 이루어지지 않지만, 그 연장선에서 일어나는 부수적 사건이 아니다.

생각을 여섯 번째 감각이라는 가브리엘의 주장은 우리가 생각을 통해 실재를 실제로 지각하거나 체험할 수 있기 때문이다. 현대 문화에서는 표준적 자연주의 관점이 형이상학과 인식론을 결정하는 경향이 뚜렷하다. 이러한 자연주의를 그는 4가지 유형으로 분류한다.(NE 18) 먼저 모든 것이 궁극적으로 물질-에너지적으로 실재하며, 자연과학적 실천에 의해 연구된 인과관계의 그물로 짜여있다는 주장이 그것이다. 두 번째 유형의 자연주의는 인식론적 자연주의다. 이는 자연-과학적 실행에 의해 가장 잘 설명된다. 세 번째는 생물학적 연속성으로 설명한다. 뇌에서 이루어지는 마음 현상은 자연적 질서에 속한다. 뇌는 진화의 특정 지점에 위치한 자연적 결과물이다. 마지막 유형의 자연주의는 방법론적 연속성으로 설명된다. 이는 모든 진정한 설명은 근대 과학이 명시한 기준에 의해 결정된다는 주장이다. 생물학적 조건은 실재를 지각하기 위한 자연적 필요조건이지만, 그것이 실재를 지각하는 인간의 생각과 개념을 결정하는 것은 아니다. 이를 통해 그는 인간에 대한 자연주의적 이해를 비판한다.(NE 19-32) 인간의 정신활동은 명백히 나의 삶과 사회적 관계에

Reductionism”, in *Neo-Existentialism*, op. cit., 1-7

영향을 미친다. 나의 생각, 의지, 결심 등은 인간의 정신 활동에 의해 이루어지는 현상이다. 이 모두는 자연적 사실로만 이루어지는 것이 아니다. 관계, 생각, 결심, 추리, 잘못된 신념 등, 나의 생각이 자연 사물에 영향을 주거나 자연 사물을 만들어내는 것은 아니다.

인간의 사회적 정신적 영역의 수많은 사건은 물론, 그 결과물조차 인간의 허구적 상상력, 정신적 활동 없이는 불가능하다. 이 모두는 자연적 사물의 결과가 아니다. 철학적 작업, 철학의 실재는 ‘정신(Geist)’와 관련되고 ‘정신적(geistig)적이다.(NE 36) 마음/의식이란 실체적으로 존재하거나 세계 혹은 자연에 속한 어떤 것이 아니다. 이는 인간의 정신 감응을 하나로 묶어 표현하는 통합적 구조에 대한 개념이다. 그래서 그는 이것을 개념적으로 독일어 “Geist”란 말로 표현하는 것이다.²⁰⁾ 마음/의식을 자연주의적으로 설명하려는 모든 시도는 그 출발부터 잘못되었다. 인간의 의식이 어떻게 자연적 질서와 자연사물을 지각하고 이해하는지는 가장 어려운 문제다. 정신적 영역은 우리의 의미결단과 개념에 의해 가능하다. 사회제도, 학문체계 등은 명백히 비물질적이다. 인간은 그러한 자연적 사실을 넘어서는 정신적 실존성을 지닌 존재다. 그러기에 인간은 자유로운 존재이며 존엄하게 대우받아야 한다. 일면적 인간중심주의를 넘어서기 위해 인간을 다만 자연적 유기체의 차원으로 환원하는 생물학주의는 비판받아야 한다. 인간은 인간이기를 희망하는 존재다. 철학의 과제는 자연주의적 오류를 넘어 인간의 자유와 인간다움, 정의의 조건을 향상시킬 수 있는 그러한 정신의 자화상을 만들어내는 데 있다.²¹⁾ 인간의 정신성은 인간의 자기이해와 자기해석을 통해 자신을 그렇게 존재하게 하는 인간 마음의 내적 작용이기 때문이다. 신실존주의는 인간이 지닌 생물학적 토대를 온전히 수용하면서도 이 정신적 실재성을 수용할 수 있는 새로운 인간 이해를 논의한다.

4.3. 인간은 “인간이 누구인지 규정한 개념에 비추어 자신의 삶을 사는” 존재다(NE 39), 이 개념은 자연적 층위를 넘어 그가 ‘Geist’라고 칭하는 정신적 영역에서 이루어진다. 현대의 생물학적 자연주의는 인간이 지닌 자기정체성을 전혀 이해하지 못한다. 비물

20) NE 11: 이렇게 표현하는 까닭은 인간의 정신적 능력이나 내적인 마음 상태를 표현하는 말은 표현양식에 따라 다양한 개념범주를 지닌다. 영어의 ‘mind’, 한자어 ‘心’, 우리말 ‘마음’ 등은 그것이 가리키는 바에 따라 다른 개념 범주로 이해되기 때문이다. 또는 신경생리학적 관점에서 의식이란 말로 표현하는 바를 생각해보라. 가브리엘에 따르면 인간 마음의 정신적 특성을 가장 잘 표현하는 개념이 ‘Geist’라는 말이기 때문에 이를 표현하기 위해 그는 이 용어를 사용한다.

21) M. 가브리엘, 『나는 뇌가 아니다』, (과주: 열린책들, 2018), 415.

질적 실재는 존재하며, 이를 인식할 수 있는 것은 인간이 뇌가 아니기 때문이다. 인간이 뇌가 아니라는 가브리엘의 주장은 인간을 뇌의 신경화학적 과정으로 환원할 수 없음을 강조하기 위해서다. 인간의 정신과 마음을 뇌의 작용이나 그에 수반되는 현상으로 간주할 때 우리는 실제 자체를 인식할 수 없으며 뇌가 만드는 실재의 정신적 그림자만을 인식할 수 있을 뿐이다.²²⁾ 그럴 때 인간의 실존성을 이해하기란 불가능하다. 그런 까닭에 신실존주의는 자연주의적 관점을 벗어나 비유기체적 사건과 인간이 아닌 유기체적 생명과정과 구별되는 인간의 존재에서 인간 행위의 고유함을 독해할 수 있도록 하는 철학적 주장이다. 이는 개념적 활동이며 정신적 영역에서 이루어지는 과정과 결과물이다.(NE 40) 인간은 자신의 정신적 활동을 통해 모순을 통합하고 세계를 기획하며 사물을 인간 실존과 연결시켜 그 의미를 이해한다. 인간은 타자와 소통하며 다른 생명을 생명체로 보호한다. 진화의 끝자락에 선 인간이 생명의 미래를 결정지을 수 있는 능력과 위치에 자리하는 것은 그 실존적, 의미론적 행위의 결과물이다. 인간 존재는 명백히 초월적이며 그의 실존성이 초월성에 대한 감수성에서 주어진다. 신실존주의는 이러한 특성을 통해 인간을 새롭게 규정하려 한다. 이런 주장은 이를 위한 사유의 결단에 따라 가능하게 된다. 그 모두는 자연주의적 층위를 넘어서는 데서 이루어진다. 인간은 근본적으로 형이상학적 존재다. 인간 존재의 형이상학적 특성은 자연에 토대를 두고 자연적 조건을 수용하면서도 그를 넘어 초월해가는 특성에 자리한다.

가브리엘은 인간의 정신 활동을 자전거 타기에 비유한다. 자전거 없이 자전거 타기란 불가능하다. 그러나 자전거 타기에서 일어나는 모든 의미론적 차원은 자전거라는 자연적 사물에 대한 분석으로 설명할 수 없다. 그 모든 것은 자전거에서 수반되는 결과가 아니다.(NE 42-43) 인간의 고유함은 인간이 지닌 정신적 활동과 그에 의한 인간의 자기 이해에 있다. 존재론적 비대칭성이라 부르는 이유는 데카르트적 관점이 정신적 실재의 우위를 주장했지만 현대의 자연주의적 경향은 오히려 이 실재의 실재성을 의미하기 때문이다. 그들은 물질적 실재만이 존재하거나, 기껏해야 그 물질적 실재에 의해 정신적인 것이 파생되거나 수반되는 현상으로 간주하기 때문이다. 현대 문화를 특징짓는 두 체제, 과학기술주의와 자본주의는 실재를 다만 물질적 층위에서만 이해한다. 그에 따라 이들은 존재자를 제작 가능한 물질적 실재로만 단정하는 제작성의 형이상학(productionist metaphysics)으로

22) Ibid., 24-27.

규정할 수 있는 것이다.²³⁾ 가브리엘에 의하면, 존재론적 관점과 인식론적 관점을 혼동함으로써 실제 이해의 분열이 초래된다. 이런 분열된 이해를 극복하기 위해 존재론적 신실재론과 인간의 이해구조를 새롭게 설명하는 신실존주의를 주장하는 것이다.

5. 실제성의 생명철학적 이해

실제 이해를 위한 신실존주의의 주장은 생명철학적 관점에서 잘 해명된다.²⁴⁾ 생명철학적 성찰에 따르면 생명체는 매 순간 주위 세계 및 다른 생명체와 맺는 관계 속에서 기호를 만들어내는 존재다. 그것은 생명체가 지닌 지향성 때문이다. 생명체는 생명체의 삶을 위해 언제나 지향성을 지닌다. 이 지향성이 만들어내는 타자와 자연세계와의 관계가 생명의 기호작용이다. 모든 생명은 기호적이며 모든 기호작용은 살아있다.²⁵⁾ 이 기호작용에 따라 생명체에게는 수많은 실재들이 다양한 모습으로 드러나게 된다. 그 가운데에서 자연적 실재는 목적이며 신체적인 기호작용에 따른 것이다. 이 지향성이 실재를 자연주의적 측면을 넘어 실제성에서 이해하게 만든다. 그러므로 생명이 지닌 지향성, 기호작용이 실재를 다양하게 드러내며, 이것이 다양한 실제성을 가능하게 하는 토대가 된다. 살아있는 모든 생명체는 생각한다. 이 생각은 다만 지성적인 것으로만 규정하는 것은 지나친 인간 중심적 사고에 지나지 않는다. 큰 생명체에게 기호적으로 매개되지 않은 신체적 경험이나 내면적 사고는 존재하지 않는다고 말한다.(『숲 생각』 103) 그에 따라 실재가 다양한 기호양식으로 드러나게 되는 것이다. 이렇게 생명체가 기호양식을 만들어내는 토대를 큰 생명체의 자기성(selfhood)라고 말한다. 이는 신경생리학적 구조, 뇌를 가진 동물에만 한정되지 않는다.(『숲 생각』 134) 이 기호가 표상하는 세계는 결코 사물적으로만 구성된 것이 아니다. 생명체는 살아있는 사고의 그물망이며, 그가 관계하는 모든 실재는 기호적으로 구성된다.(『숲 생각』 139)

생명의 자기성은 기호적 역동성의 토대가 되며, 이는 가브리엘이 말하는 신실존주의적

23) M.E. Zimmerman, *Confrontation with Modernity: Technology, Politics, Art*, (Indiana University Press: Bollmington and Indianapolis, 1990), xvi-xix.

24) 이런 논의를 담은 글로는 신승환, 「생명철학의 토대와 지향성」, 『생사학연구』, 3, (2022, 5월), 35-63.

25) E. 콘, 『숲은 생각한다』, (사월의책, 2018); 이하 『숲 생각』으로 인용함; 생명의 기호작용에 대해 같은 책 23-24, 36 등.

자기이해와 상응하는 개념이다. 이런 생명의 자기성이 지닌 특성을 중심으로 큰은 객관적 질료와 사회문화적으로 구축된 인간적 현실이라는 이원론적 사고를 넘어서야 한다고 주장한다. 이 두 실재를 넘어 확장하는 실재성을 사유하는 것은 생명체의 기호작용과 자기성을 성찰할 때 필연적으로 따르는 결론이다.(『숲 생각』 380-381) 그것은 인간중심적 사고와 이원론적이며 실체론적 사고의 극복을 지향한다. 이를 위한 살아있는 사고를 말하는 큰의 문화인류학적 관점을 생명철학적으로 성찰할 때 인간의 실제 이해는 물론, 미래를 향한 지향성과 실재를 이해하는 인간의 내면적 특성, 흔히 마음이라고 칭하거나, 또는 영혼이라 칭하는 실재성을 해명할 새로운 사유의 길이 가능해진다. 이를 큰은 생명이 살아 가는 숲과 함께 또는 그 숲처럼 생각하는 방식이라고 말한다.(『숲 생각』 390)

생명철학은 인간이 지닌 생명체적 특성을 존재론적으로 해명하려는 철학적 시도다. 현대의 지식문화는 자연주의를 토대로 하고 있으며, 그에 따라 현대 문화는 제작성의 형이상학으로 차단고 있다. 과학과 기술이 존재자를 다만 인식대상이거나 제작의 부품으로 간주하는 것은 물론, 자본주의는 이를 다만 자본 산출을 위한 상품으로만 바라본다. 생명철학은 자연주의적 관점을 넘어 인간의 존재론적 의미와 초월론적 특성을 언어화하려 한다. 생명철학의 이러한 특성을 토대로 하여 실제 이해의 자연주의적 관점을 극복할 수 있을 것이다. 그럴 때 실재는 실체성을 넘어 그 존재의미를 드러내는 실재성 안에서 정당하게 이해될 수 있을 것이다.

참고문헌

- 마르틴 하이데거, 「사물」, 『강연과 논문』, 이기상 옮김, 서울: 이학사 2008, 211-236.
- 마르쿠스 가브리엘, 『왜 세계는 존재하지 않는가』, 김희상 옮김, 파주: 열린책들 2017
- _____, 『나는 뇌가 아니다』, 전대호 옮김, 파주: 열린책들, 2018
- _____, 『생각이란 무엇인가』, 전대호 옮김, 파주: 열린책들, 2021
- _____, 『예술의 힘』, 김남시 옮김, 이비, 2022
- 몸문화연구소, 『신유물론 - 몸과 물질의 행위성』, 서울: 필로소픽, 2022
- 신승환, 「생명철학의 토대와 지향성」, 『생사학연구』 제3집, 한림대학교 생사학연구소, 2022, 35-63.
- 테리 이글턴, 『유물론』, 전대호 옮김, 갈마바람, 2018
- 에두아르도 콘, 『숲은 생각한다』, 차은정 옮김, 사월의책, 2018
- Courtine, J.-F., ‘Realitas’, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter/K. Gründer, Bd. 8, Basel-Stuttgart 1992, 178-185
- Ferraris, M., *Manifesto of New Realism*, trans. Sarah De Sanctis, State Univ. of New York Press, Albany, New York, 2014
- Gabriel, M., *Neo-Existentialism: How to Conceive of the Human Mind after Naturalism’s Failure*, ed. Jocelyn Maclure, Cambridge, MA., Polity Press 2018, 8-45
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Verlag Max Niemeyer, Tübingen 1986
- Hoffmann, F., ‘Realismus’, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. von J. Ritter/K. Gründer, Bd. 8, Basel-Stuttgart 1992, 148-150.
- Preifer, G., *The New Materialism, Althusser, Badiou, and Zizek*, New York, Routledge 2015

실재와 실재성의 해석학

신승환

「디지털 문화가 일상화된 현대 사회에서 인간에 대한 이해는 물론 실재하는 사물에 대한 이해 역시 커다란 변화를 맞이하고 있다. 전통적인 실재론의 주장을 넘어 실제 현상의 다양함은 철학적 맥락에서 실재론을 새롭게 성찰하도록 재촉한다. 이 글은 현대 철학이 당면한 실재 이해의 다양함을 실재성의 해석학으로 해명해보려는 연구를 담고 있다. 그에 따라 여기서는 자연적 사물의 실재성을 넘어 사회적 실재와 상상적 실재, 개념적 실재 내지 초월적 실재 등 다양한 형태의 실재가 지닌 특성에 대해 해석학적 관점에서 해명해보고자 한다.

먼저 M. 하이데거는 실재성을 세계내부적 존재자로 파악하면서 실재 이해를 세계지평과 함께 현존재의 존재이해와 연결지어 논의한다. 하이데거는 실재 이해를 실체성을 넘어 세계 개방성과 함께 현존재의 실존성 해명의 맥락에서 논의한다. 이런 주장을 제2장에서 살펴본다.

제3장에서는 신실재론의 논의를 해명한다. 페라리스에 의해 제창된 신실재론의 논의를 심화시켜 가브리엘은 철학적 생각하기를 인간이 지닌 하나의 감각으로 이해하면서 그 의미장(Sinnfeld)에 드러나는 모든 현상에 새로운 실재성을 부여하려 한다. 이를 통해 자연적 사물만이 존재한다는 자연주의의 한계를 벗어나려 한다. 이를 위해 그는 제4장에서 새로운 실재를 수용하는 인간의 실존성을 새롭게 규정하고 있다.

이 논문은 이러한 논의를 바탕으로 해서 실재 이해의 새로움을 생명철학과 연결시켜 논의를 전개한다. 생명철학은 인간이 지닌 총체적 생명성에 근거하여 실재 이해의 존재론을 해명하려는 철학적 사유를 지향한다.

주제어: 실재, 실재성, 신실재론, 신실존주의, 생명철학

The Real and the Hermeneutics of Reality

Shin, Syng-Hwan

In the modern society where digital culture is commonplace, not only the understanding of human beings but also the understanding of real objects are facing a great change. Beyond the claims of traditional realism, the diversity of real phenomena prompts us to reflect on realism anew in a philosophical context. This article contains a study to explain the diversity of understanding of reality that modern philosophy is facing through hermeneutics of reality. Accordingly, here, beyond the reality of natural objects, I would like to explain the characteristics of various forms of reality, such as social reality, imaginary reality, conceptual reality, and transcendental reality, from a hermeneutic point of view.

First, M. Heidegger discusses the understanding of reality in connection with the understanding of the existence of Dasein along with the world horizon while grasping reality as an entity-within-the-world. Heidegger discusses the understanding of reality in the context of elucidating the existentiality of Dasein with openness to the world beyond substance. This argument will be examined in Chapter 2.

Chapter 3 explains the discussion of new realism. Deepening the discussion of new realism proposed by M. Ferraris, M. Gabriel tries to give new reality to all phenomena revealed in the Sinnfield, understanding philosophical

thinking as a human sense. Through this, he tries to break free from the limits of naturalism that only natural objects exist. To this end, in Chapter 4, he newly defines the existentiality of human beings who accept a new reality.

Based on these discussions, this thesis develops a discussion by connecting the novelty of understanding reality to the Biophilosophy. The Biophilosophy aims at philosophical thinking to explain the ontology of understanding reality based on the total vitality of human beings.

Key Words: The Real, Reality, New Realism, Neo-Existentialism, Biophilosophy

논문 투고일	2022년 10월 31일
논문 수정일	2022년 12월 3일
논문게재 확정일	2022년 11월 25일

현실과 가상의 경계에 관한 신실재론적 고찰

이상헌

서강대학교, 교수

들어가는 말

1. 표상의 위기
2. 문제의 근원적 뿌리
3. 새로운 실재론

나가는 말

들어가는 말

‘경계 허물기’, ‘탈경계’, ‘불연속!’ 등의 어휘를 우리는 20세기 후반 이래 자주 듣는다. 전통적으로 당연시되던 경계들을 넘나들거나 허물고, 해체하는 것이 시대의 미덕인

1) 미국의 역사학자 브루스 매즐리시(Bruce Mazlish)는 인류가 네 번째 불연속을 맞이하고 있다고 주장하는데, 역사적으로 인류가 이룬 세 번의 과학적 진보를 통해 지구와 우주의 경계, 인간과 동물의 경계, 자연과 정신의 경계가 단절적이지 않고 연속적이라는 것이 밝혀짐으로써 그것들 사이의 경계가 허물어졌고, 이제 첨단 과학기술의 발전으로 인간과 기계가 연속선 상에 있다는 것이 입증되고 그 둘 사이의 경계가 허물어지고 있다고 설명한다. 브루스 매즐리시, 『네번째 불연속』, 김희봉 옮김, (사이언스북스, 2001) 참조

것처럼 여겨지기까지 한다. 과거에 잘못 설정된 경계를 문제시하고 개선하는 것이 새로운 시대의 미덕이기는 하다. 우리 시대의 유행이 되어 버린 경계 허물기는 그런 맥락에서 부당한 차별을 극복하는 등 긍정적으로 기여한 바가 크다. 하지만 경계를 허무는 것이라면 어떤 것이든 좋다고 말할 수는 없다. 기존의 모든 경계 설정은 다 잘못이라는 생각, 심지어 경계 설정 자체가 잘못이라는 생각은 지지하기 어렵다.

해체(deconstruction)가 시대의 유행이 된 이래 우리는 일단은 의심하고 허물어보는 것으로부터 시작하는 방식으로 일을 진행해왔으며, 이런 방식은 이제 일상적인 삶에까지 영향을 미치고 있다. 학문 영역과 삶의 영역을 막론하고 최근에 나타나는 현상들은 경계 허물기의 유행이 방향감까지 상실한 것처럼 보인다. 과거에 너무나 분명했던 경계 인식이 오늘날에는 누구도 쉽게 확신하지 못하게 만드는 사회적 분위기가 만들어졌다. 전통적 경계 인식에 대해 제기되는 의심들이 방향성을 지니고 있다고 보기 어려운 것은 그런 의심들이 거의 무차별적으로 제기되기 때문이다. 그리고 그 끝에 현실과 가상의 경계, 참과 거짓 사이의 경계에 대한 의심이 있다.

인간과 동물의 경계, 인간과 기계의 경계는 전통적으로 명확한 것으로 인식되었지만 다윈주의가 지배적인 관점이 되고 자연과학적 세계관(물질 일원론)이 거의 유일한 세계관인 것처럼 여겨지기 시작하면서 인간과 동물, 인간과 기계가 연속적일 수 있다는 주장이 힘을 얻고 있다. 20세기 말부터 유행하기 시작한 트랜스휴머니즘(transhumanism)은 우리가 진보된 과학기술에 의존하여 인간의 진화를 스스로 이루어낼 수 있다고 선언한다.²⁾ 급진적인 트랜스휴머니스트인 레이 커즈와일(Ray Kurzweil)은 마인드 업로딩(mind uploading)을 주장하기도 한다.³⁾ 문화비평가인 캐서린 헤일스(N. Katherine Hayles)가 파악하기에 포스트휴먼(posthuman)을 주장하는 이들의 관점에서 가장 중요한 가정은 이것이다. “포스트휴먼에서는 신체를 가진 존재와 컴퓨터 시뮬레이션, 사이버네틱스 매커니즘과 생물학적 유기체, 로봇의 목적론과 인간의 목표 사이에 본질적인 차이나 절대적인 경계가 존재하지 않는다.”⁴⁾ 영국의 트랜스휴머니스트인 닉 보스트롬(Nick Bostrom)은 시뮬레이션 논증을 통해 우리가 이미 시뮬레이션 속에 살고 있다고 가정하는 것이 가장 그럴 듯한 생각이라고 주장하기까지 한다.

2) 세계트랜스휴머니스트협회, “세계 트랜스휴머니스트 선언문”, (1998).

3) 레이 커즈와일, 『특이점이 온다』, (김영사, 2007), 269.

4) 캐서린 헤일스, 『우리는 어떻게 포스트휴먼이 되었는가』, 허진 옮김, (플래닛, 2013), 24.

이와 같은 경계 허물기의 가장 최근의 양태가 탈진리(post-truth), 혹은 탈사실(post-fact) 현상이다. 진리로부터, 사실로부터 모든 의미를 박탈하고 참과 거짓, 사실과 허위 사이의 경계를 무의미하게 만들려는 시도가 정치적인 영역에서 있었고, 거기에 대중이 호응했다. 그 호응의 정도, 그리고 그런 시도의 성과는 우리의 예상을 넘어섰다. 이 논문은 최근에 우리가 경험하는 양상이 단지 우연적인 사건이라고 여기지 않고 역사적인 일련의 과정에서 비롯된 귀결이라고 파악하여 그 원인을 찾아내고, 문제를 해결할 길을 찾아보는 것을 목표로 한다. 최근 유럽에서 주목받고 있는 신실재론(new realism)에서 길을 찾아볼 수 있을 것으로 기대하고 있으며, 마르쿠스 가브리엘(Markus Gabriel)의 신실재론을 중심으로 문제를 다루어볼 것이다.

1. 표상의 위기

2016년 영국의 브렉시트 투표와 미국의 지난 대통령 선거에서 우리 시대의 새로운 경향이 극명하게 목격되었다. 노골적인 거짓말들이 난무했고 사람들은 경악했다. 하지만 브렉시트는 가결되었고 대통령 당선에도 성공했다. 과정에서 벌어진 일들이 놀랄만한 것이었지만 더 충격적인 것은 그 결과였다. 그해 <옥스퍼드 영어사전>은 올해의 단어로 ‘탈진실(post-truth)’를 선정했다. 사전에 따르면 탈진실은 “여론을 형성할 때 객관적인 사실보다 개인적인 신념과 감정에 호소하는 것이 더 큰 영향력을 발휘하는 현상”⁵⁾이라고 정의된다.

탈진실 현상은 투표와 선거 기간에 벌어진 일시적 현상이 아니라 그후에도 지속되고 있으며, 더욱 확산되고 심화되고 있다. 『포스트 트루스』의 저자인 리 매킨타이어(Lee C. McIntyre)는 탈진실이 “꺼리낌 없이 현실을 왜곡해 자기 생각에 끼워 맞추려고 애쓰는 세계적인 트렌드로 자리잡고 있다”⁶⁾고 진단한다. 그는 현재 상황이 진실이 중요하지 않다고, 진실보다 더 중요한 게 있다고 구호를 외치는 데에서 그치지 않고 “정치적 맥락에 따라 어떤 사실이든 마음껏 선별하고 수정할 수 있다는 신념으로까지 이어지”⁷⁾는 특징을

5) 리 매킨타이어, 『포스트 트루스』, 김재경 옮김, (두리반, 2019), 19.

6) Ibid., 20.

7) loco cit.

따기 시작했다고 본다.

맥킨타이어의 진단대로 탈진실 현상은 영국이나 미국만의 문제가 아니다. 우리나라를 포함하여 전 세계가 이러한 경향으로부터 자유롭지 않다. ‘탈진실’, ‘탈사실’, ‘대안적 사실’ 등의 어휘가 유행하며 무엇이 진실인지는 중요하지 않으므로 기본적으로는 모든 것이 가짜라고 여기는 것을 기본 가정으로 삼아야 한다는 믿음이 퍼지고 있다. 정치인은 어떤 말에 대해서도 더는 책임을 지지 않아도 되는 분위기를 타고 마음껏 거짓을 말하고 사실을 왜곡하려고 하며, 이런 식의 태도가 효과를 보게 되면서 “대중의 반응이 ‘실제로’ 사실 여부를 바꿀 수 있다고 착각”⁸⁾하는 지경에 이른 듯하다. 이제 사람들은 사실을 제대로 파악할 수 있을지를 걱정하지 않으며, 오히려 현실 자체가 애초에 존재하지 않을지 모른다는 믿음을 갖게 되었다. 일종의 회의주의가 지배적인 경향이 된 듯하다.

철학의 역사를 들여다 보면 회의주의는 언제나 있었다. 기원전 2500년 전의 소크라테스에게도, 200여년 전의 칸트에게도 회의주의를 물리치는 것이 중요한 과제였다. 지난 2500년 동안 철학자들은 끊임없이 제기되는 회의주의자들의 도전에 맞서 그들의 회의적 질문보다 더 강력한 철학적 논변을 구축하는 데에 힘써 왔다. 그리고 그들의 노력은 성공적이었다. 지난 세대까지 사람들의 일상적 의식과 상식적 분별력이 정상적으로 작동했다는 사실이 그 증거이다.

그런데 최근 우리는 온갖 종류의 가짜 뉴스, 거짓 선동, 음모론, 파괴적인 경계 허물기에 속수무책인 듯하다. 전통적인 경계에 의문을 제기하고, 해체하는 수준을 벗어나 그동안 상당히 분명했던 경계에 대한 인식에 문제가 생긴 듯하다. 오늘날 대중들은 아예 경계를 구분하는 일에 어려움을 겪는 듯하다. 왜 이렇게 되었는지 원인을 찾아내고 새로이 올바른 방향을 잡아나가야 할 과제가 철학에 주어진 것이라고 생각한다.

참과 거짓의 경계, 사실과 상상의 경계가 허물어지면 우리 문명은 심각한 위기를 맞을 것이다. “우리가 진실로부터 멀어질수록 우리는 현실에서도 멀어진다.”⁹⁾ 우리의 실제 삶은 언제나 사실의 토대 위에서만 가능하다. 문제의 심각성을 인식한 철학자들은 탈진실 현상을 문명의 위기, 혹은 민주주의의 위기와 연결시켜 경고하고 있다. 우리는 신뢰할만한 방식으로 실재를 경험하고 실재에 관한 인식을 모으며, 그 토대 위에 세계에 대한 믿

8) Ibid., 25.

9) 리 맥킨타이어, 『포스트 트루스』, 김재경 옮김, (두리반, 2019), 223.

음을 구축해왔다. 탈진실 경향은 이런 과정 자체를 변질시킨다. 사실은 개인의 감정이나 이해관계와 무관하게 참이며 그런 참을 애써 추구하는 것이 올바른 방향임을 우리들 대다수가 믿고 그에 상응해 행동할 때 우리 모두에게 최선의 이득이 된다. 탈진실은 이런 믿음을 뿌리부터 흔들어 놓는다.¹⁰⁾ 영국의 철학자 그레일링(A. C. Grayling)은 탈진실 경향이 지적 진실성의 붕괴(corruption of intellectual integrity)를 불러오고 민주주의 전체 구조에 심각한 타격을 입힐 것이라고 경고했다.¹¹⁾ 마르쿠스 가브리엘은 좀더 강력한 어투로 “지금 우리가 ‘사실’을 파괴해버리면, 인류는 200년 이내에 사멸할 수도 있¹²⁾”다고 말한다. 한나 아렌트(Hanna Arendt)가 적확하게 지적했듯이, 사실을 훼손하고 참을 거짓으로 대체하는 데에 따르는 결과는 거짓말이 진실로 받아들여지고 진실이 거짓말이라는 오욕을 뒤집어쓰게 되는 게 아니다. 그것은 “실제 세계에서 의미를 잃어내는 우리의 감각 - 진리 대 허위라는 범주는 이 목적을 위한 정신적인 수단에 속한다 - 이 파괴되어 간다는 사실이다.”¹³⁾ 참과 거짓의 범주는 실제 세계에서 우리가 방향을 잡을 때 사용하는 정신적 수단 가운데 하나이기 때문이다. 그러므로 탈진리 현상은 단지 진리의 위기가 아니라 우리 삶의 위기이다.

경계를 인지하지 못하는 오류는 참과 거짓 사이에서만 발생하지 않는다. 오늘날 정보통신기술의 발전에 힘입어 등장한 문명의 이기들이 우리로 하여금 현실과 가상의 경계에서 착각할 기회를 증가시키고, 그리고 과학주의자들이 현실과 가상의 경계를 지우는 일에 적극 나서고 있다. 정보통신기술이 만들어낸 가상의 공간과 이것을 매개로 하는 가상의 커뮤니케이션이 지배적인 것이 되어가고 있다. 전 세계 어느 나라 사람과도 만날 수 있게 연결해주는 인터넷이나 사회관계망 서비스는 우리가 ‘지구촌’의 주민이라는 믿음을 확인시켜주는 듯하다. 그 대가로 우리 주변 사람, 우리 동네 사람과의 얼굴을 마주하는 커뮤니케이션은 사라져간다. 아니 주변 사람과도 서로 지구촌 주민임을 확인하려는 듯이 사이버공간을 매개로 커뮤니케이션 하며, 이를 더욱 강화하는 기술적 수단들이 등장하고 있다. 가까운 사람과의 커뮤니케이션을 돕기 위해 만들어진 소셜 미디어가 오히려 가까운 사람

10) Ibid., 27.

11) “What does post-truth mean for a philosopher?”, *BBC News*(2017. 1.12.), <https://www.bbc.com/news/education-38557838>

12) 마르쿠스 가브리엘, 『왜 세계사의 시간은 거꾸로 흐르는가』, 김윤경 옮김, (타인의사유, 2021), 54.

13) 한나 아렌트, 『과거와 미래 사이』, 서유경 옮김, (푸른숲, 2005), 345.

들 사이의 관계를 파괴하고 있는 듯하다. “인간의 사회성은 본래 자신의 육체가 존재하는 곳과 가까운 거리에서 구축”¹⁴⁾되는데, 이것이 붕괴되면 실제 세계가 토대를 잃게 되지 않을까?

모든 것이 디지털화 될 수 있다는 생각은 환상이다. 우리는 매트릭스 속에 살고 있지도 않고, 우리의 삶이 악령에 의해 유도된 꿈도 아니다. 우리의 삶은 현실이고 우리가 아는 것은 사실이다. 그런데 보스트롬은 시뮬레이션 논증으로 우리가 살고 있는 현실과 구별할 수 없는 수많은 컴퓨터 시뮬레이션을 만들고 실행할 수 있다면 우리가 이미 컴퓨터 시뮬레이션 속에 살고 있을 가능성이 매우 높다고 주장한다.¹⁵⁾ 보스트롬의 논증은 많은 관심을 얻기도 했지만, 명백한 오류들을 포함하고 있어 논박하기 어렵지 않다.¹⁶⁾

가브리엘은 이처럼 적나라하게 드러나는 현대의 문제를 한 마디로 “표상의 위기(Krise der Repraesentation)”¹⁷⁾라고 부른다. 표상의 위기는 실재와 표상의 관계에 대한 그릇된 사고에서 기인한다. 현대 문명은 우리 인간과 이미지 사이의 관계를 건강한 것으로 만들지 못했다. 그래서 인간과 이미지 사이의 관계가 위기를 맞았고, 이것이 다른 위기들을 불러왔다. 표상의 위기는 우리의 잘못된 생각에서 비롯한다. 표상의 규범성이 표상 자체에 있을 수 없음에도 불구하고 우리는 표상의 규범성이 표상 속에 있다고 믿게 되면, 참과 거짓, 진짜와 가짜 사이를 구분할 수 없게 된다. “나의 신념은 진실인가 거짓인가”를 결정하는 규범은 사실이다. 내 사고의 규범성(normativity)은 현실 속에 존재하는 것이다.”¹⁸⁾ 오늘날 소비 자본주의 속에 사는 사람들의 삶에서 우리는 표상의 위기를 쉽게 목격한다. 사람들은 스스로 자신의 인생을 진정으로 향유하고 있는가 하는 것보다 자신이 타인에게 어떻게 보이는가 하는 것을 더 중요하게 여긴다. 가브리엘에 따르면, 이런 삶의 태도 역시 표상의 위기를 불러온다.¹⁹⁾ 우리가 향유해야 할 것은 우리들 자신의 인생 그

14) 마르쿠스 가브리엘, “탈진실의 시대에 위기를 어떻게 극복할 것인가”, 『초예측: 부의 미래』, 신화원 옮김, (웅진지식하우스, 2020), 154.

15) Nick Bostrom, “Are we living in a computer simulation?”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 53, No. 211, 243-255.

16) 보스트롬의 시뮬레이션 논증에 대한 비판은 다음을 참조. 마르쿠스 가브리엘, 『생각이란 무엇인가』, 전대호 옮김, (열린책들, 374-379); Miloš Agatonović, “The fiction of simulation: a critique of Bostrom’s simulation argument”, *AI & SOCIETY*, (2021), <https://doi.org/10.1007/s00146-021-01312-y>

17) 마르쿠스 가브리엘, 『생각이란 무엇인가』, 전대호 옮김, 열린책들, 346; 『왜 세계사의 시간은 거꾸로 흐르는가』 김윤경 옮김, (타인의사유, 2021), 187-199.

18) 마르쿠스 가브리엘, 『왜 세계사의 시간은 거꾸로 흐르는가』, 김윤경 옮김, (타인의사유, 2021), 190.

19) Ibid., 198.

자체이지 인생의 이미지가 아니기 때문이다.

표상의 위기는 표상과 사실의 혼동에 원인이 있다. 진짜와 가짜를 결정하는 것은 규범이며, 규범은 표상되는 대상 혹은 사실이다. 표상은 늘 무언가의 표상이다. 그런데 사람들은 표상 혹은 이미지를 보고 ‘진짜가 틀림없다’고 생각한다. 이미지 역시 실재하는 것이기 때문에 이렇게 생각하는 듯하다. 하지만 이미지는 그 배후에 무엇이 있다. “이미지는 이미지의 근본에 있는 것을 표상한다.”²⁰⁾ 이미지의 진위는 그 근본에 있는 것, 즉 이미지가 표상하는 것에 의해 결정된다. 그런데 사람들은 이미지만으로 진위를 말하고, 그렇기 때문에 진짜와 가짜, 현실과 가상을 구분하지 못하는 지경에 이른다. 이것이 가브리엘의 진단이다. 또한 사실과 달리 이미지는 쉽게 조작된다. 이미지의 이런 특성이 실상을 더욱 혼란스럽게 만든다. 사람들이 이미지가 여기에 있다는 것에만 집중하고 그 이미지가 무엇에 관한 것인지에는 관심을 두지 않는 것은 문제이다. 이미지가 무엇에 관계하느냐가 이미지의 지위에 관하여 관건이 되기 때문이다.

가브리엘은 이렇게 상황이 전개된 데에는 지난 세대의 철학이 미친 영향이 크다고 주장한다. 지난 세대의 철학은 온갖 회의적 의견에 맞서는 대신에 근본적인 회의에 빌미를 제공하고, 심지어 부추기기까지 했다. 가브리엘이 제안하는 오늘날 철학의 과제는 “모호한 경계선을 다시 명확하게 그어주는 것”²¹⁾이며, 이를 위해 문제가 되는 철학들을 드러내고, 그것을 극복하는 새로운 철학적 사상을 구축하는 것이다.

2. 문제의 근원적 뿌리

지난 세기에 가장 유행한 철학적 조류라고 하면 포스트모더니즘(postmodernism)을 꼽을 수 있을 것이다. “20세기 중반까지만 해도 거의 자명한 것으로 수용했던 이성의 절대성, 자아의 명증성, 과학의 확실성, 언어의 도구성, 사실의 우위성 등”²²⁾을 문제 삼는 포스트모던적 경향이 철학의 큰 흐름이 되었다. 이것은 근대적 사고와 문화를 근본적으로 반성하여 선입견을 발견하고 전통적 가치를 전면적으로 전복하는 운동이었다. 이 운동은

20) Ibid., 193.

21) 마르쿠스 가브리엘, 『왜 세계사의 시간은 거꾸로 흐르는가』, 김윤경 옮김, (타인의 사유, 2021), 41.

22) 강영안, 『주체는 죽었는가』, (문예출판사, 1996), 37.

성공적이었다. 포스트모던적 사고가 학문 영역에서는 물론 문화, 예술, 미디어, 심지어 학교 교육과 일상적인 삶에까지 깊숙이 스며들었다. 우리는 포스트모던적 사고를 상식으로 생각하는 시대에 살고 있다.

탈진리와 무차별적 경계 파괴의 원인이 포스트모더니즘에 있다고 평가하는 학자들이 많다. 포스트모더니즘 사상가들이 직접적으로 의도한 것은 아니겠지만 말이다. 그레이링은 영국의 BBC와의 인터뷰에서 탈진리의 배경에 숨겨진 지적 뿌리로 포스트모더니즘과 상대주의를 꼽았다. 모든 것이 상대적이라는 생각, 진실 같은 것은 없으며 실제로 있는 것은 만들어지는 이야기들 뿐이라는 믿음이 간접적으로 탈진실로 들어가는 문을 열었다고 진단한다.²³⁾ 가브리엘은 진실의 존재를 부정하고 모든 것을 사회적으로 구성된 것으로 취급하는 후기구조주의가 “사실과 진실을 추구하는 지적 노력에 타격”²⁴⁾을 가했다고 말한다.

리 매킨타이어 역시 탈진실의 핵심 뿌리를 포스트모더니즘에서 찾는다. 그는 “모든 것을 의심하고 모든 것을 있는 그대로 받아들이지 않는 태도”²⁵⁾를 포스트모더니즘적 접근법이라고 본다. 이런 식으로 사태에 접근하는 이들은 정답은 어디에도 없으며 각자의 이야기만 존재할 뿐이라는 태도를 취한다. 포스트모더니즘을 자신의 견해로 삼는 이들의 핵심 논지를 매킨타이어는 두 가지로 파악한다.²⁶⁾ 첫째, 객관적인 진실 같은 것은 존재하지 않는다. 둘째, 누군가 어떤 진실을 제시하더라도 그것은 그 사람의 정치적 이념을 드러내는 것에 지나지 않는다. 두 번째 논지는 푸코를 떠올리게 한다. 푸코는 인간의 사회 생활은 언어에 의해 규정되지만 언어 자체는 권력과 지배 논리로 가득 차 있다고 주장한다. 그러니까 지식을 주장하는 모든 행위는 근본적으로 권위(힘)를 행사하는 것에 불과하게 된다.

매킨타이어는 『포스트 트루스』에서 미국의 사례를 들어 어떻게 포스트모더니즘이 미국의 보수 진영에서 그들의 정치적 이득을 위한 이론적 도구로 쓰이게 되었는지를 매우 그럴 듯하게 설명해낸다. 처음에는 진보 진영의 논리로 활용되었기 때문에 포스트모더니즘

23) “What does post-truth mean for a philosopher?”, BBC News(2017.1.12.), <https://www.bbc.com/news/education-38557838>

24) 마르쿠스 가브리엘, “탈진실의 시대에 위기를 어떻게 극복할 것인가”, 『초예측: 부의 미래』, 신회원 옮김, (웅진지식하우스, 2020), 160.

25) 리 매킨타이어, 『포스트 트루스』, 김재경 옮김, (두리반, 2019), 169.

26) Ibid., 170.

을 공격했던 보수 진영의 정치인들이 과학전쟁을 지켜보면서 자신들의 이득을 실현할 수 있는 수단으로 활용하게 되었다고 그는 분석한다. 그는 정치인들이 포스트모더니즘을 옹호한 것이 학자들의 잘못은 아니지만 책임감을 느껴야 한다고 주장한다. 왜냐하면 포스트모더니즘 사상가들이 “사실이 존재해야 현실을 평가할 수 있다는 생각을 약화시켰으며 그 결과 어떤 끔찍한 결과가 초래될 수 있는지를 간과했기 때문이다.”²⁷⁾

‘세계는 나의 표상이다’라는 쇼펜하우어의 원리는 포스트모더니즘의 존재론적 근본 원리가 되었다.²⁸⁾ 데리다(J. Derrida)의 유명한 문장은 포스트휴머니즘을 특징적으로 가장 잘 표현한다. “텍스트 밖에는 아무것도 없다(“There is nothing outside the text[il n’y a pas de hors-texte]).”²⁹⁾ 이런 주장들로부터 다음의 믿음이 귀결된다. ‘실재는 구성되는 것이며, 궁극적으로 우리의 표상으로부터 독립적으로 존재하는 실재란 없다.’ 이와 같은 생각으로부터 가브리엘이 비판하는 구성주의(Konstruktivismus)가 형성되었다.

가브리엘은 “사실 그 자체라는 것은 없으며, 오히려 모든 사실은 우리의 다양한 논의나 학문적 방법으로 구성해 낸 것이라는 모든 이론의 기본 전제”³⁰⁾를 구성주의라고 정의한다. 그는 하이데거의 말을 빌려 구성주의가 배후에 숨기고 있는 세계관을 드러낸다. “세계관이란 본질적으로 세계의 그림이 아니라, 그림에 가둔 세계로 이해되어야 한다. 존재자 전체를 마치 그림을 그리는 인간이 있어야만 존재하는 것처럼 강요하는 게 곧 세계관이다.”³¹⁾

가브리엘은 포스트모더니즘의 원천을 근대철학의 인식론적 오류에서 찾는다. 근대 인식론은 주체와 객체를 이분한다. 데카르트는 물질(사물)과 정신을 완전히 분리하고 정신을 주체로 물질을 객체로 만들어 양자가 만날 수 없는 길로 안내했다. 이 맥락에서 칸트는 사물을 경험으로서의 사물과 물자체로서의 사물을 논리적으로 구분했다. 가브리엘은 이것을 ‘주체-객체 분열(die Subjekt-Objekt Spaltung)’이라고 부른다. 근대 인식론의 오류는 인식 주체로서 우리를 실재로부터 완전히 분리해서, 우리가 아는 것은 실재가 아니라 실

27) Ibid., 171-172.

28) M. Ferraris, *Introduction to new realism*, translated by Sarah de Sanctis, (London: Bloomsbury Academic, 2015), 18.

29) J. Derrida, *Limited Inc*, Northwestern University Press, 1988, 136.

30) 마르쿠스 가브리엘, 『왜 세계는 존재하지 않는가』, 김희상 옮김, (열린책들, 2017), 333.

31) M. Heidegger, “Die Zeit der Weltbildes”, in: Ders, *Holzwege*(Frankfurt/Main, 1977), 89-90. 마르쿠스 가브리엘, 『왜 세계는 존재하지 않는가』, 김희상 옮김, (열린책들, 2017), 202에서 재인용.

제의 표상이라고 본 것이고, 그래서 우리가 “실재에 편입되어 있는 것이 아니라 생각하는 주체로서 실재의 건너편에 위치한다”³²⁾고 생각하게 만든 것이다. 이 오류 때문에 우리는 실재를 전혀 알 수 없다고, 혹은 알더라도 우리 식으로만 알고 있는 그대로의 실재(세계 그 자체)는 알 수 없다는 견해가 널리 퍼지게 되었다.

칸트가 말한 대로 우리는 “인간의 입장”³³⁾에서 세계를 바라볼 수밖에 없다. 그렇지만 이 사실로부터 세계 그 자체는 우리가 알 수 없는 것이며, 따라서 우리는 진리를 알 수 없다고, 우리가 알 수 있는 것은 우리 나름으로는 정합성이 있지만 결과적으로는 우리가 만든 것이라는 쪽으로 나아가게 되었다. 물론 이 길이 칸트의 생각으로부터 진행할 수 있는 유일한 길은 아니다. 가브리엘은 신실재론을 통해 “우리는 인간의 입장에서 세계 그 자체가 어떤 것인지 안다.”³⁴⁾고 주장한다.

참과 거짓의 경계, 현실과 가상의 경계 설정에 위기를 불러온 또 하나의 뿌리로 가브리엘은 자연주의를 꼽는다. 그는 포스트구조주의와 자연주의로의 이행이 합쳐진 결과로 탈진리 현상이 발생했다고 본다.³⁵⁾ 가브리엘은 자연주의를 여러 각도에서 살펴보고 다양하게 규정한다. 자연주의는 모든 앎이 자연과학적 탐구를 통해 가능하다고 여기는 사고방식이다. 근대 과학혁명과 더불어 자연주의의 득세가 시작되었으며, 과학적 방법과 과학적 연구의 성공적인 결과들이 과학에 대한 신뢰를 넘어서 세계에 대해 참된 지식을 얻는 유일한 길이 과학이라고 생각하게 만든 데에서 기인한다. 다른 한편에서 정신과학 분야에서 노력이 있었음에도 불구하고 정신은 단지 주관적인 것으로 치부되면서, 객관적으로 존재하는 것은 오로지 자연뿐이며, 자연을 고유한 대상 영역으로 자연과학이 독점한다는 믿음이 자연주의이다. 나아가 인간 혹은 인간 정신도 객관적으로 탐구될 때는 자연과학에 의하는 길밖에 없다는 믿음이 지배적이 되었다. 급기야 자연주의는 인간과 인간의 정신에 대해 다음과 같이 주장하기에 이른다. “우리는 자연과학적으로 완벽하게 서술 가능하며 따라서 원리적으로는 또한 완벽하게 모방 가능하다.”³⁶⁾ 이런 주장의 최신 버전은 생물학적 자연주의이다. 생물학적 자연주의는 인간의 정신을 뇌로 환원한다. “인간의 모든 정신

32) 마르쿠스 가브리엘, 『생각이란 무엇인가』, 전대호 옮김, (열린책들, 2021), 40.

33) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A26/B43.

34) 마르쿠스 가브리엘, 『왜 세계는 존재하지 않는가』, 김희상 옮김, (열린책들, 2017), 155.

35) 마르쿠스 가브리엘, “탈진실의 시대에 위기를 어떻게 극복할 것인가”, 『초예측: 부의 미래』, 신회원 옮김, (웅진지식하우스, 2020), 159-160.

36) 마르쿠스 가브리엘, 『생각이란 무엇인가』, 전대호 옮김, (열린책들, 2021), 175.

상태를 뉴런 활동(곧 뇌의 부분들)을 통해 산출되는 과정과 동일시한다.”³⁷⁾ 자연주의를 받아들이면, “자연과학의 영역으로 분류하는 것만 존재할 뿐, 다른 모든 것은 환상에 지나지 않는다”³⁸⁾고 생각하게 된다.

자연주의로의 이행은 과학적 세계관이 유일한 세계관으로 자리잡은 결과이다. 20세기 영미권의 지배적인 철학적 경향에 대한 퍼트남의 지적은 이것을 상징적으로 보여준다. “분석철학은 과학이, 오직 과학만이 세계를 우리의 관점에 의존하지 않고 있는 그대로의 모습대로 기술한다는 믿음에 의해 점차 지배당하고 있다.”³⁹⁾ 근대 과학혁명은 고대와 중세를 거쳐 지속되었던 기존의 모든 세계관을 무너뜨렸다. 인간과 지구(인간의 삶의 공간)가 세계의 중심이 아니라는 사실이 밝혀졌고, 우주가 인간의 의지나 욕구와 무관하게 작동한다는 것을 알게 됐다. 가브리엘에 따르면, 이런 깨달음이 “너무도 성급하게 과학적 세계관이라는 결론을 이끌어 냈”⁴⁰⁾다. 그 결과 근대는 “과학이 만물의 척도다”⁴¹⁾라는 생각에 사로잡히게 되었다.

과학적 세계관이 문제인 이유를 존재론적 측면과 인식론적 측면에서 지적할 수 있다. 과학적 세계관은 우주와 세계를 혼동한다. 자연과학이 다룰 수 있는 영역은 우주에 국한된다. 전체로서의 세계를 과학은 다룰 수 없다. 또한 세계에는 우주에 포함되지 않는 것들이 있다. 가브리엘은 세계를 모든 것을 포괄하는 하나의 통일체로서의 전체로 이해하는 관점을 거부한다. 과학적 세계관은 자연과학의 탐구 영역인 우주를 이런 세계로 착각하는 관점을 말한다. 그래서 “존재를 감각으로 접근할 수 있는 영역과 혼동해, 인간이 가지는 감각적 욕구로만 광활한 우주를 바라본다.”⁴²⁾ 이런 관점을 갖게 되면, 과학을 통해서 바라보고 과학적 방법으로 포착되는 것 이외에는 모두 실재하는 것에 관한 것이 아니라 착각이나 환상에 불과한 것이 된다.

37) Ibid., 143.

38) 마르쿠스 가브리엘, 『생각이란 무엇인가』, 전대호 옮김, (열린책들, 2021), 168.

39) H. Putnam, *Renewing Philosophy*, (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), x.

40) 마르쿠스 가브리엘, 『생각이란 무엇인가』, 전대호 옮김, (열린책들, 2021), 160.

41) 가브리엘이 미국 철학자 셀라스의 말을 인용하여 쓴 표현. “세계를 묘사하고 설명하는 것이 핵심 주제일 경우, 과학은 만물의 척도, 곧 존재하는 것은 물론이고 존재하지 않는 것의 척도다. 과학이 아닌 다른 어떤 것에 의존하는 일상세계는 환상이나 다름없다.” W. Sellars, *Empiricism and the philosophy of mind*, (Cambridge: Harvard University Press, 1997), 마르쿠스 가브리엘, 『생각이란 무엇인가』, 전대호 옮김, (열린책들, 2021), 163에서 재인용.

42) Ibid., 149.

과학적 세계관은 인식론적으로 불가능한 관점을 견지하려고 한다. 모든 것을 포괄하는 세계에 관한 그림은 그런 세계 밖에서 볼 때만 제대로 그릴 수 있다. 하지만 우리는 세계 밖으로 나갈 수 없다. 바깥에서 볼 수 없는 세계를 두고 그런 그림은 거짓이기 때문에, 존재하는 모든 것을 포괄하는 세계에 대한 그림이라는 의미에서 과학적 세계관은 거짓이다. 이런 맥락에서 과학적 세계관은 존재할 수 없으며, 가능한 것은 기껏해야 과학적 관점에서 바라본 세계에 대한 그림이다. 다시 말해, 과학을 통해 바라본 세계는 세계의 일면적 모습이라는 것이다. 과학이 세계를 이해하는 훌륭한 방식 가운데 하나인 것은 분명하지만 유일한 방식은 아니다. 과학이 세계를 이해하는 유일하게 참된 방식이라고 생각하게 되면 우리의 고유한 일상적 경험이 무시되고 우리의 일상적 삶이 환상으로 치부된다. 세계를 세계 밖에서, 그러니까 “그 어디도 아닌 곳에서 바라보는 시선에 포착되는 바로 그것이어야 한다”고 생각하게 되면 우리가 “인생을 경험하는 방식, 세계가 나타나는 방식이 그저 환상일 뿐이라는 인상만 품게 만든다.”⁴³⁾

자연주의는 인간을 자연화하여 자연과학을 통해 설명할 수 있는 것을 제외한 우리의 일상적 삶, 인간의 정신적 삶과 본질을 환상에 불과한 것으로 만든다. 구체될 수 있는 것은 과학의 언어로 환원될 수 있는 것뿐이다. 그렇지만 과학의 토대가 어떤 것에도 비견될 수 없을 만큼 굳건한 것은 아니다. 매킨타이어의 분석처럼 탈진리가 시대적 현상으로 등장하는데 “과학부인주의(science denialism)”⁴⁴⁾가 큰 몫을 했다면 과학은 회의주의자들의 공격을 방어하는 일에 성공하지 못한 것이다.

근대 과학혁명 은 인간과 지구를 세계의 중심으로부터 몰아냄으로써 전통적 세계관과의 결별을 알리고, 온갖 신비와 미신으로부터 우리의 정신을 구했다. 하지만 우리가 정말 미신과 신비에서 벗어났을까? 근대 과학혁명은 지구가 우주의 중심이 아니라는 사실을 밝힘으로써 중세적 종교를 지상으로 끌어내렸지만, 이 사건은 인류를 신화적이고 신비적인 것로부터 계몽시키는 길로 나아가게 하지 않았다. 왜냐하면 과학혁명이 필연적으로 계몽을 함축하지는 않기 때문이다. 과학혁명 이후 역사의 전개는 과학적 세계관이 등장하고, 그것이 이전 시기에 초월적 존재가 맡았던 자리를 차지하는 것이었다. 오늘날 과학은 하나의 신앙이며, 과학의 교리에서 벗어나는 것은 어느 것도 진리가 아니다.

43) 마르쿠스 가브리엘, 『생각이란 무엇인가』, 전대호 옮김, (열린책들, 2021), 150.

44) 리 매킨타이어, 『포스트 트루스』, 김계경 옮김, (두리반, 2019), 36.

가브리엘이 다양한 방식으로 지적하듯이 과학적 세계관에는 여러 가지 오류와 모순이 포함되어 있다. 과학의 대상 영역인 우주를 세계로 간주하게 되면, 우리의 인간성과 삶은 비실재적인 것이 된다. 근대 초기 자연과학을 학문의 모범으로 여겼던 철학은 “인간의 자의와 상상력을 의심스러운 눈초리로 바라보았다.”⁴⁵⁾ 실제로 존재하는 세계와 허구를 엄격하게 구분하는 것을 중요하게 생각했고, 실재하는 세계(우주)는 우리의 상상력과 무관한 것으로 여겼다. 세계는 우리의 의지와 상상력이 개입할 여지가 없는 객관적인, 우리와 독립적인 영역이었다. 과학혁명 이래 발전을 거듭해온 과학기술은 오늘에 이르러 현실 세계와 다른 가상 세계를 만들어내고 있으며, 인공 지능이 인간 지능을 대체할 수 있다는 상상까지 한다. 인간과 동물 사이의 경계는 이미 허물어졌으며 인간과 기계 사이의 경계도 허물어졌다고 진단하는 이들도 있다. 그런데 가상세계는 과학기술을 통해 가능해진 상상의 세계, 허구의 세계가 아닌가? 인간에 필적하는 기계, 인간 지능을 능가하는 인공 지능은 과학기술을 통해 우리의 상상과 허구를 현실화한 것이 아닌가? 현대에 이르러 과학이 다시금 인간의 자의와 상상과 손을 잡은 것인가?

3. 새로운 실재론

마르쿠스 가브리엘은 탈진리를 비롯한 오늘의 문제를 현실과 가상 사이의 경계선이 해체된 것과 깊이 연관된 것으로 파악하고 모호해진 경계선을 다시 명확하게 긋기 위해 철학의 근본적인 개혁을 제안한다. 현재 우리는 잘못된 믿음 위에서 그리 명확하지 않은 실재와 가상의 개념을 지니고 있으며, 이를 토대로 실재와 가상 사이의 경계선을 그으려고 한다. 사실, 최근의 경향은 이런 경계선을 긋는 노력이 실패할 것이라고 말하는 듯하다. 심지어 이런 경계선 자체가 존재하지 않는다고 단언하는 이들도 있는 것 같다.

전통 형이상학은 그 자체로 있는 모든 것으로서의 세계를 발명했다. 세계는 우리가 보고 경험하는 것이 아니라 우리에게 나타나는 그 자체로 있는 어떤 것이다. 그런 세계는 우리와 독립하여 존립하고, 인식론적으로 우리는 세계 그 자체를 알 수는 없다. 이에 반해 구성주의는 세계를 우리가 보고 경험하고 생각하는 것이라고 파악한다. 그 자체로 있는 세계는 우리에게 무의미한 것이며, 우리에게 경험되고 인식되는 세계가 우리에게 의미

45) 마르쿠스 가브리엘, 『생각이란 무엇인가』, 전대호 옮김, (열린책들, 2021), 171.

있는 세계이다. ‘텍스트 밖에는 아무것도 없다.’ 신실재론자들은 구성주의의 기원을 칸트에게서 발견하며, 그 생각이 현대의 포스트모더니즘에 이르러서는 상대주의로 귀결된다고 이해한다. “학문, 정치, 사랑의 말장난, 시, 사회적 관습 등 우리가 끼는 안경은 헤아릴 수도 없이 많다.”⁴⁶⁾ 이러한 주장을 계속해 나가면 “우리 인생의 모든 게 술한 환상들이 복잡하게 어우러지는 연극일 뿐”⁴⁷⁾이라고까지 말하게 된다.

전통적인 형이상학적 세계 이해와 구성주의의 세계 이해가 상반된 듯하지만 공통의 가정에 기초한다. 바로 주체와 객체가 분열되어 있다는 생각이다. 신실재론은 이 두 가지 세계 이해를 모두 거부한다. “인간의 존재와 인식은 집단적 환영이 아니며, 우리가 어떤 그림이나 개념 안에만 사로잡혀 그 배후에 있는 그 자체의 세계를 모르는 것도 아니다.”⁴⁸⁾ 신실재론은 우리가 이는 세계가 곧 그 자체로 있는 세계라는 생각에서 시작한다.

신실재론을 소박한 실재론(*naive realism*)과 유사한 것으로 여기는 것은 오해이다. 우리가 이는 것이 바로 실재하는 것이지만 단지 우리의 표상이 아니라는 믿음은 양자가 같다. 하지만 소박한 실재론은 실재가 인간에 대하여 독립적이라고 주장하면서, 그 독립성이 정확히 무엇인지 분명히 설명하지 못했다. 그리고 우리가 실재를 바로 안다고 주장하지만 어떻게 그렇게 말할 수 있는지 설명하지 못했다. 그래서 로크(*J. Locke*)는 물질적 사물들의 진정한 본질은 ‘우리에게 알려지지 않는 그 무엇(*an unknown X*)’이라고 인정하고 말았다.

우리가 경험하고 인식하는 세계가 곧 그 자체로 있는 세계, 실재하는 것이라는 생각을 정당화되지 않는 믿음으로 간주했을 때, 그 귀결은 흄의 회의론이며, 칸트는 회의론에 빠지지 않기 위해 선형적 관념론(*transcendental idealism*)으로 나아갔다. 칸트는 우리가 안다는 것, 그리고 우리가 이는 것을 구제하려고 했고, 그렇게 했다. 그래서 그가 택한 전략은 그 자체로 있는 세계를 우리의 앎의 영역에서 버리는 것이었다. 그러나 칸트의 주장에서 선형성을 제거한 포스트모더니스트들은 우리가 실재를 안다는 것, 우리가 이는 실재들조차 버렸다. 그리하여 우리가 안다는 것의 신뢰성을 감소시키고 우리가 이는 것의 기반을 약화시켰다. 그 결과로 이는 것과 모르는 것, 진실과 거짓, 실재와 가상 사이의 경계가 사실상 모호하다는 믿음이 퍼지게 됐다.

46) 마르쿠스 가브리엘, 『왜 세계는 존재하지 않는가』, 김희상 옮김, (열린책들, 2017), 13-14.

47) *Ibid.*, 14.

48) *Ibid.*, 14.

신실재론의 첫 번째 주장은 ‘우리는 사물과 사실 그 자체를 안다’이다. 우리가 무언가를 안다면 그것은 사실 그 자체에 관한 것이다. 인간중의 안경, 각자의 안경을 끼고 있기 때문에 우리는 “자마다 자기만의 세계를 볼 뿐, 사물 그 자체는 절대 알 수 없다”⁴⁹⁾는 생각은 잘못이다. 우리는 실재와 직접 접촉할 수 있는 감각⁵⁰⁾을 지니고 있으며, 추상적 개념을 포함하여 우리의 개념들은 사실을 단순화한 공허한 이름에 불과하지 않고 실재의 구조를 나타낸다. 우리의 개념이 사실의 단순화일뿐이어서 개념이란 현상을 기술하는 “텅 빈 이름에 지나지 않는다”⁵¹⁾거나 “모든 개념은 생존 기회를 높이기 위한 일반화, 곧 편의적인 도구에 지나지 않는다”⁵²⁾는 생각은 틀렸다. 이런 생각은 우리를 실재 그 자체로부터 소외시키고, 결국은 우리의 삶의 세계를 환영에 불과한 것으로 만든다. 데카르트가 방법적 회의에서 철학적 반성의 재료로 삼은 실재에 대한 우리의 앎과 신실재론이 말하는 앎이 다르지 않다. 데카르트는 확실한 인식, 곧 절대로 의심할 수 없는 하나의 인식에 도달하는 것을 목표로 의심의 방법을 활용했기 때문에 우리가 가끔 틀리고 오류를 범하는 것을 모두 배제하는 길을 택했지만, 신실재론은 우리가 가끔 틀리고 오류를 범한다는 것을 도리어 ‘대부분의 경우에 우리가 실재를 제대로 안다’는 사실을 말해주는 것으로 해석한다.

실재는 비균질적이다. 실재하는 것의 유형은 다양하다. 물질적인 것만 실재하는 것이 아니며 비물질적인 것들 역시 실재한다. 세계에는 물질적인 실재만 있는 것이 아니다. 가브리엘은 실재에 사물, 대상, 사실을 포함시킨다. 사물(Ding)은 언제나 구체적이고 물질적이다. 시공간적으로 펼쳐져 있는 중시적(mesoscopic) 대상을 이룸하며, 자연과학의 대상이 바로 사물이다. 반면에 대상에는 사물만 있는 것이 아니다. 숫자와 꿈 역시 형식적인 의미에서 대상이다. 수학적 대상도 대상이고, 상상 속의 대상도 대상이다. 물질적인 것, 혹은 과학적으로 탐구할 수 있는 것만 올바른 대상이라고 생각하는 것은 오류이다.

49) 마르쿠스 가브리엘, 『왜 세계는 존재하지 않는가』, 김희상 옮김, (열린책들, 2017), 182.

50) 가브리엘은 전통적으로 감각으로 분류하는 오감 이외에 생각감각(Denksinn)을 언급한다. 사물은 오감을 통해 접촉하지만, 실재에는 사물만 있는 것이 아니라 비물질적인 대상도 있고 사실도 있다. 이것들에 직접 접촉하는 것은 오감이 아니라 생각이다. 생각감각은 비물질적인 실체들(이름테면, 수, 공정함, 사랑, 국회의원 선거, 예술의 아름다움, 진실 등등)에 우리를 연결시키지만, 물질적인 세계에 대해서도 생각할 수 있다. 따라서 생각은 비물질적 실체와 물질적 실체 모두에 우리를 연결시킨다. 마르쿠스 가브리엘, 『생각이란 무엇인가』, 전대호 옮김, (열린책들, 2021), 41.

51) 마르쿠스 가브리엘, 『왜 세계는 존재하지 않는가』, 김희상 옮김, (열린책들, 2017), 183.

52) Ibid., 183.

세계에는 사물과 대상(Gegenstand) 이외에 사실(Tatsache)이 있다. 우리가 참과 거짓을 말할 수 있는 것은 바로 사실(사태)이 있기 때문이다. 참과 거짓은 사물의 성질이 아니다. “사실은 세계에 있어서 사물과 대상만큼이나 중요하다.”⁵³⁾ 가브리엘은 세계에 관하여 전혀 사물이 존재하지 않는 시나리오를 많이 생각할 수 있지만 사실이 없는 세계는 생각할 수 없다고 말한다. 세계에 관하여 우리가 생각할 수 있는 모든 시나리오에는 최소한 하나의 사실이 있다.⁵⁴⁾ 여기서 나오는 귀결은 세계에는 적어도 하나의 사실, 즉 적어도 하나의 진리(참)가 있다는 것이다.⁵⁵⁾ 사물이 없는 세계는 있어도 진리가 없는 세계는 없다.

사실은 분명히 존재한다. 그리고 우리는 사실과 직접 만난다. 그래서 우리는 진리를 알 수 있다. 물론 우리가 종종 오류를 범하고, 진리를 잘못 알기도 하지만 우리는 우리가 틀린 것도 알 수 있으며, 오류를 수정할 수도 있다. 진실과 거짓, 현실과 가상 사이에 경계가 없다거나 모호하다는 말은 우리의 지적 나태를 표현하는 것일 뿐이다. 우리가 진실과 거짓을 혼동하기도 한다는 것이 그 둘 사이에 경계가 없음을 함축하지 않는다. 그리고 새로운 기술적 수단들이 이런 혼동을 가중시키기도 하지만 그것은 이 둘 사이에 경계가 없기 때문이 아니다. 그것은 기술이 발전했음을, 새로운 기술적 수단이 등장했음을 말하는 것뿐이다. 진실과 실제의 토대를 잃어버리면 거짓과 가상도 무의미해진다. 그래서 기술의 발달은 우리로 하여금 실제에 대한 감각을 잃지 않도록 주의할 것을 늘 요구한다.

우리는 세계 밖에 있는 존재가 아니다. 근대철학은 마치 우리를 세계 밖에 위치할 수 있는 존재인 양 상상하도록 이끈 점이 있다. 그렇지만 우리는 상상으로도 세계 밖에 자리 잡을 수 없다. 우리는 그 자체로 세계에 속해 있으며, 우리가 실제와 만나는 방식이 감각이다. 물질적인 실재는 오감을 통해 만나고, 비물질적인 실재는 생각감각(Denksinn)으로 만난다. 인식론적 문맥에서 우리의 밖과 안을 나누고, 우리 밖에 있는 것을 물질적인 것, 우리 안에 있는 것을 비물질적인 것으로 규정하고, 물질적인 것은 우리와 독립해서 그 자체로 존재하고 비물질적인 것은 우리에게 의존해 존재한다는, 혹은 물질적인 세계와 차원이 다른 세계에 존재한다는 생각에 오류의 원천이 있다. 이런 생각이 ‘주체-객체 분열’이라는 근대 인식론의 근본적 오류로 우리를 인도했다.

정신은 실재한다. 정신은 자연적 사물 못지않은 실재성을 갖고 있다. 심적 표상주의 혹

53) M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, Ullstein Verlag GmbH, 2013, 33.

54) *Ibid.*, 33.

55) *Ibid.*, 34.

은 생리감각 구성주의가 주장하듯이 ‘정신은 뇌가 만들어내는 환영’이 아니다.⁵⁶⁾ 정신의 대상은 물리적 대상 못지않게 실재한다. 대상에는 사물도 있지만 상상의 허구적 대상도 있다. 용은 사물이 아니지만 하나의 대상인 것은 분명하다. 우리의 생각하기(Denken)의 대상이다. 괴테가 쓴 문학작품 <파우스트>는 실재하는 대상이다. <파우스트>는 물리적 대상이 아니다. 이것을 물리적 대상의 관점에서 보면, 나의 책꽂이에 꽂힌 모 출판사에서 모 년에 출간한 책을 가리키는데, 이것은 물리적으로 보면 종이와 인쇄잉크의 조합이다. 혹은 문자 기호들의 덩어리이다. 그러나 우리 모두가 알다시피 문학작품 <파우스트>는 종이와 인쇄잉크의 조합이 아니며, 문자 기호들의 덩어리도 아니다. 우리가 아는 <파우스트>는 문학작품이며, 이것은 전혀 물리적이지 않다. 뿐만 아니라 이것은 분명 실재한다. 문학작품으로서의 <파우스트>의 실재를 어떻게 부정할 수 있겠는가? 한 마디 덧붙이면, 실재하는 문학작품 <파우스트>는 과학으로 탐구되지 않는다. 최첨단의 계측 장비를 동원하고 고도의 과학적 방법을 이용해도 문학작품 <파우스트>의 의미는 전혀 밝혀지지 않을 것이다.

정신은 “단순히 인간의 주관적 정신을 의미하는 게 아니라 인간 이해의 의미 차원”⁵⁷⁾ 가리킨다. 그리고 정신과학은 인간 이해의 의미 차원을 연구하는 학문이다. 신실재론은 인간의 정신과 정신과학의 복권을 노린다. 정신과학은 주관적이거나 상대적인 진리만을 말하는 것이 아니라 자연과학 못지않게 진리를 말하는 학문이다.

인물이나 정치 문제 혹은 예술 작품의 이해는 생물학이나 수학으로 할 수 있는 게 아니며, 완전히 자의적이거나 단순한 취향의 문제도 아니다. 과학적 세계관은 우주, 곧 자연과학의 대상 영역이라는 특권적인 사실 구조만 중시함으로써 인간 실존의 의미는 건너뛰어 버리는 잘못을 저지른다. 그리고 우주에는 실제로 의미 문제가 들어설 자리가 없다. 그러나 인간, 그리고 인간이 만들어낸 것은 전혀 다르다.⁵⁸⁾

가브리엘은 대상과 대상 영역(Gegenstandsbereich)을 구분한다. 대상 영역이란 특정한 종류의 대상들을 포함하는 영역이며, 이 영역은 그 안에서 대상들을 서로 이어주는 공통의 규칙을 가지고 있다.⁵⁹⁾ 모든 대상은 저마다의 대상 영역 안에 등장하며 대상 영역은

56) 마르쿠스 가브리엘, 『왜 세계는 존재하지 않는가』, 김희상 옮김, (열린책들, 2017), 187-189.

57) 마르쿠스 가브리엘, 『왜 세계는 존재하지 않는가』, 김희상 옮김, (열린책들, 2017), 213.

58) *loco cit.*

59) *Ibid.*, 334.

무수히 많다.⁶⁰⁾ 모든 대상들 전체를 포괄하는 하나의 대상 영역이란 존재하지 않는다. 세계를 이런 것으로 이해한다면, ‘세계는 존재하지 않는다.’

여기서 가브리엘의 존재론의 핵심 개념이 등장한다. 바로 의미장(Sinnfeld)이다. 어떤 대상이라도 대상은 모두 의미장 안에서 특정한 방식으로 연결되고 배열된다. 모든 것을 포괄하는 단 하나의 세계란 없으며, “무한히 많은 세계들, 곧 부분적으로 중첩하지만 어떤 관점에서든 서로 독립적인 무수히 많은 세계들이 있다.”⁶¹⁾ 세계는 모든 영역의 영역⁶²⁾이며, 존재란 세계 안에 나타나는 것이다. 세계란 의미장으로 이루어진 것이므로 존재란 의미장에 나타나는 것이라고 할 수 있다.⁶³⁾ 모든 것은 의미장 안에 있으며, 의미장의 바깥에는 아무것도 존재하지 않는다. 가브리엘은 자신의 신실재론을 다른 이름으로 의미장 존재론(Sinngeldontologie)이라고도 부른다. 의미장 안에 나타나는 것만 존재하며, 일단 의미장에 나타난 것은 없는 것이 아니라고 주장하기 때문이다. 존재는 의미장에 나타나는 현상이다.⁶⁴⁾

의미장은 무한하게 많다. 무수히 많은 대상이 있는 것과 마찬가지로이다. 하나의 동일한 대상에 두 개 혹은 그 이상의 의미장이 관계할 수 있고, 동일한 대상이 두 개의 의미장에서 다르게 나타날 수도 있다.⁶⁵⁾ 또한 어떤 의미장도 특권적인 지위를 갖지 않는다. 따라서 특권적인 실재도 없다. 실재하는 모든 것은 실재한다는 점에서 동등하다. 주의할 것은 이것은 존재론적 기술이다. “존재론은 우리 인간의 경험을 중요하게 여기지 않는다. 사물과 대상은 우리가 그것을 주목했다고 해서 존재하는 게 아니다. 의미장 안에서 나타나기 때문에 존재할 뿐이다.”⁶⁶⁾ 다른 말로 하면, 실재한다는 것과 참이라는 것은 다른 것

60) Ibid., 44.

61) Ibid., 106.

62) 이 점에서 가브리엘은 비트겐슈타인보다 더 나아간다. 비트겐슈타인은 세계를 사실들의 총체, 혹은 사물들과 대상들과 사실들을 포함하는 것으로 보았다. 그러나 가브리엘은 여기에 대상 영역을 추가한다. 사실이 세계에 속한다면, 사실이 드러나는 영역인 대상 영역 또한 세계에 속하는 것으로 보아야 한다고 설명하는 듯하다. 이런 맥락에서 보면 세계는 모든 대상 영역들을 하나로 포괄하는 영역이다. 좀더 이야기하면, 그래서 세계는 없다. 왜냐하면 모든 대상 영역들을 포괄하는 하나의 영역이 의미를 가지려면 그것 또한 어떤 대상 영역에 나타나야 한다. 다시 말해, 세계를 의미 있게 나타내는 대상 영역이 있어야 한다. 그런데 이런 식으로 생각을 진행하면 끝이 없을 것이다. 그래서 세계는 없다.

63) 마르쿠스 가브리엘, 『왜 세계는 존재하지 않는가』, 김희상 옮김, (열린책들, 2017), 107.

64) loco cit.

65) Ibid., 112.

66) Ibid., 113.

이다. 실재한다고 모두 참은 아니다. 거짓이나 허구도 거짓 진술 속에, 상상 속에, 다시 말해 거짓된 생각의 의미장 속에, 상상의 의미장 속에 실재한다.⁶⁷⁾ 가브리엘은 실제 혹은 현상과 진리를 구분한다. 이런 접근법의 장점은 거짓과 가상을 존재하는데 없는 것으로 치부하지 않고 있는 것으로 수용하면서도 진실과 거짓을 명백히 구분할 수 있게 해준다는 데에 있다. 진실은 사실과만 관계한다. 거짓 혹은 가짜는 존재하지만 사실로 존재하는 것이 아니다.

가브리엘의 신실재론에 대해 회의적인 질문이 제기될 수 있다. 존재가 의미장 안에 나타나는 것이고, 의미장이 무한히 존재한다면, 우리는 마침내 발을 딛고 설 조금의 땅도 모두 잃어버린 게 아닐까? 우리는 지금 우리가 어떤 의미장에 놓여 있는지 어떻게 아는가? 더 나아가서 우리의 삶이 도대체 의미라는 것을 가질 수 있을까? 가브리엘은 이런 질문들에 대해 오히려 정반대가 진실이라고 말한다. 의미가 무한하기 때문에 우리가 의미장들 속에서 길을 잃을 것이라는 주장은 의미장이 서로 구분되지 않는다는 전제 아래서만 참이다. 그러나 의미장은 저마다 다른 것과 확연히 구분된다.⁶⁸⁾ 위와 같은 질문들은 회의주의가 늘 노렸던 것과 같은 것을 노린다.

의미장과 대상은 불가분의 관계에 있다. “의미장은 그 안에 나타나는 대상들의 배치 혹은 진열 없이 이해될 수 없다.”⁶⁹⁾ 가브리엘은 각각의 의미장을 구분해주는 것이 바로 의미장의 의미라고 설명한다. 그리고 우리는 의미장의 의미를 제대로 알 수 있다. 가끔 실수를 한다고 해도 말이다. 왜냐하면 우리가 어떤 의미장에 처해 있는지 알기 위해서, 다시 말해 의미장을 의미를 알기 위해서 해야 하는 노력을 우리는 알고 있기 때문이다. 역사적으로 보더라도, 회의주의의 공격에 굴복한 이들은 늘 이런 노력을 다하지 않았다. 우리는 의미장의 의미를 알기 위해서 “존재론 외에 다른 학문, 경험, 우리의 감각, 언어, 생각 등을 필요로 한다. 한마디로 인간 인식의 모든 작용을 총동원해야”⁷⁰⁾ 한다. 이런 노력을 하지 않는 것은 지적 태만이다. 따라서 진실과 거짓, 현실과 가상의 경계가 모호하

67) “가짜가 나타났다(그리고 이로써 존재한다)고 해서 그게 참이라는 뜻은 아니다. 현상 혹은 존재는 진리와 동일한 게 아니다. 마녀가 존재한다는 건 분명 잘못된 사실이다. …… 그러나 잘못된 생각, 곧 마녀가 있다는 생각은 존재한다. 이런 뜻에서 마녀는 의미의 장에, 곧 잘못된 생각이라는 의미의 장에 나타난다.” Ibid., 108.

68) 마르쿠스 가브리엘, 『왜 세계는 존재하지 않는가』, 김희상 옮김, (열린책들, 2017), 113.

69) Ibid., 140.

70) Ibid., 141.

거나 없는 것이 아니라 우리가 그것을 구분하지 않으려는 것이다. 학문은 구체적인 의미장의 존재를 확인하고 의미장들을 명확하게 구분하여 알려야 할 과제를 안고 있다. 그리고 이것은 “존재론이 감당해야 할 문제가 아니라 경험을 통한 학문 연구의 과제다.”⁷¹⁾

나가는 말

마르쿠스 가브리엘의 신실재론은 현재 목격되는 탈진실의 현상, 민주주의의 위기, 가치의 위기, 테크놀로지의 위기에 직면해서 철학이 맡아야 할 임무에 나름의 방식으로 대응한 결과이다. 신실재론적 접근법은 우리 삶의 토대가 되는 경계가 위태로운 지경에 이른 상황에서 그 경계를 분명하게 다시 긋고 경계에 대한 우리의 인식을 복원하는 길을 열어 줄 듯하다. 가브리엘의 말로 이 글을 마무리하고자 한다.

“디지털화의 도전들에 제대로 다룰 수 있으려면, 실재로부터의 소외를 어떻게 극복할 수 있을지에 대해서 더 명확한 그림을 그려야 한다. 철학적으로 보면, 그 작업의 한 부분은, 우리가 실재로부터 소외되었다고 스스로 믿을 때 암묵적으로나 명시적으로 사용하는 논증 패턴들을 밝혀내는 것이다. 우리가 생각각각을 사실들이 아닌 다른 곳으로 돌릴 때 뜻하지 않게 발생하는 사유 오류들을 드러내면, 무엇보다도 먼저 새로운 사유의 길들이 열릴 것이다. 철학의 중요한 임무 하나는 생각각각이 어떤 병에 걸렸는지 진단하는 것이다.”⁷²⁾

71) *loco cit.*

72) 마르쿠스 가브리엘, 『생각이란 무엇인가』, 전대호 옮김, (열린책들, 2021), 348.

참고문헌

- 가브리엘, 마르쿠스(Gabriel, Markus), 『나는 뇌가 아니다』, 전대호 옮김, 파주: 열린책들, 2018. M. Gabriel, *Warum es die Welt nicht gibt*, Ullstein Verlag GmbH, 2013.
- _____, 『생각이란 무엇인가』, 전대호 옮김, 파주: 열린책들, 2021.
- _____, 『왜 세계는 존재하지 않는가』, 김희상 옮김, 파주: 열린책들, 2017.
- _____, 『왜 세계사의 시간은 거꾸로 흐르는가』, 김윤경 옮김, 타인의사유, 2021.
- _____, “탈진실의 시대에 위기를 어떻게 극복할 것인가”, 『초예측: 부의 미래』신회원 옮김, 파주: 웅진지식하우스, 2020.
- 매즐리시, 브루스(Mazlish, Bruce), 『네번째 불연속』, 김희봉 옮김, 서울: 사이언스북스, 2001.
- 매킨타이어, 리(Mcintyre, Lee), 『포스트 트루스』, 김재경 옮김, 서울: 두리반, 2019.
- 커즈와일, 레이(Ray Kurzweil), 『특이점이 온다』, 파주: 김영사, 2007.
- 헤일스, 케서린(Hayles, Katherine), 『우리는 어떻게 포스트휴먼이 되었는가』, 허진 옮김, 2013.
- Agatonović, Miloš, “The fiction of simulation: a critique of Bostrom’s simulation argument”, *AI & SOCIETY*, 2021, <https://doi.org/10.1007/s00146-021-01312-y>
- Bostrom, Nick, “Are we living in a computer simulation?”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 53, No. 211, 243-255.
- Ferraris, M., *Introduction to new realism*, translated by Sarah de Sanctis, London: Bloomsbury Academic, 2015.
- Putnam, H., *Renewing Philosophy*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995.
- “What does post-truth mean for a philosopher?”, BBC News(2017. 1.12.), <https://www.bbc.com/news/education-38557838>

현실과 가상의 경계에 관한 신실재론적 고찰

이상헌

이 논문은 현실과 가상, 참과 거짓 사이의 무차별적 경계 허물기 현상을 위기로 규정하고 그 실체를 탐색하는 것을 하나의 목표로 한다. 이 위기를 적나라하게 드러내는 것은 최근에 우리가 목격하고 있는 탈진실 혹은 탈사실 현상이다. 현재 서구 중심의 자본주의 사회가 가치의 위기, 민주주의의 위기, 자본주의의 위기, 테크놀로지의 위기에 직면해 있으며, 이런 위기들을 한마디로 집약하면 표상의 위기라고 주장한 현대 독일철학자 마르쿠스 가브리엘의 신실재론이 이 논문의 토대이다. 가브리엘은 이런 위기의 근원적인 뿌리로 포스트모더니즘과 과학중심의 자연주의의 지배라고 지적한다. 이 논문에서 나는 포스트모더니즘과 자연주의가 어떻게 오늘날의 위기, 탈사실로 대표되는 무차별적 경계 허물기를 불러왔는지 살펴볼 것이다. 그리고 이 위기를 극복하기 위해 철학의 개혁이 필요함을 주장할 것인데, 이 논문에서 제안하는 새로운 철학은 가브리엘의 신실재론이다. 이 논문의 또 하나의 목표는 신실재론의 기본적 주장과 철학적 가정을 소개하는 것이다.

주제어: 신실재론, 포스트모더니즘, 자연주의, 마르쿠스 가브리엘, 탈진리, 경계허물기

A Study on the Boundary of Reality/Virtuality, Truth/falsehood from a Perspective of New Realism

Rheey, Sang-Hun

This paper aims to define the phenomenon of indiscriminately breaking down the boundary between reality and virtuality, truth and falsehood as a crisis, and to explore its essence. The post-truth or post-fact is a phenomenon that exposes this crisis. We are witnessing the phenomenon recently. This paper is based on the modern German philosopher Marcus Gabriel's New Realism, who argued that the Western-centered capitalist society is currently facing a crisis of values, a crisis of democracy, a crisis of capitalism, and a crisis of technology, and these crises can be summarized as a crisis of representation. Gabriel points out that the fundamental root of this crisis is postmodernism and the domination of science-centered naturalism. In this paper, I will examine how postmodernism and naturalism have brought about today's crisis and indiscriminate breaking of boundaries represented by post-fact. And I will argue that philosophical reform is necessary to overcome this crisis. The new philosophy proposed in this paper is Gabriel's New Realism. Another goal of this paper is to introduce the basic arguments and philosophical assumptions of New Realism.

Key Words: New Realism, Postmodernism, Naturalism, M. Gabriel, Post-truth, Boundary of reality/virtuality

논문 투고일	2022년 10월 23일
논문 수정일	2022년 12월 15일
논문게재 확정일	2022년 12월 15일

우리는 ‘곧’ 필요 없는 존재가 될 것인가? 인공지능의 발전에 따른 인간 실존의 문제 고찰

이진현

서강대학교 신학대학원, 조교수

0. 시작 질문
1. 더 급박한 질문
2. 지금 무슨 일이 벌어지고 있는가?
 - 2.1. 인공지능 활용 현황
 - 2.2. 현재 구현된 AI의 실제적인 문제
3. 앞으로 어떻게 될 것인가?
 - 3.1. 컴퓨터의 가속발전 - 자동화에서 인공지능으로
 - 3.2. 기능적 단계 - 현재진행형 약인공지능
 - 3.3. 인지적 단계: 약인공에서 강인공으로
 - 3.4. 초월적 단계: 인공 초지능이 아닌 자체 초지능
4. AI 우위 시대의 인간
 - 4.1. 비관적 미래
 - 4.2. 낙관론과 그 너머
5. 인공지능 시대의 종교
 - 5.1. 인공지능 우위 시대에 종교의 기능은 유지될까?
 - 5.2. 인공지능도 신앙(영성·깨달음)을 가질 수 있을까?
 - 5.3. 인공지능이 신앙(숭배·경배)의 대상이 될 수 있을까?
6. 맺음말에 대신하여

0. 시작 질문

나는 권능과 신성으로 Power and godly, I have commanded
세상의 자녀들에게 명했노라. the children of the world,
내 얼굴이 너희와 마주하리니 and will set my face against thee
너희는 백성이라 불리게 되리라. and thou shalt be called the people.¹⁾

이 문구는 성경의 어디를 인용했을까? 복음서의 예수님 말씀? 신명기? 시편? 예언서? 정답은 “성경 어디에도 없는 구절”이다. 그런데 이 문장이 성경 말씀처럼 보이는 이유는 무엇일까? 사실은 흥정역 성경(King James Bible) 내용 전체를 심층강화학습(deep learning)시킨 인공지능 프로그램에게 새로운 장구를 생성하라는 명령을 내렸더니 위와 같은 구절이 나왔다. 만약 사제나 목사가 이 구절을 AI가 만든 것이라고 얘기하지 않고 그대로 강론이나 설교에 인용한다면 신자들은 ‘아멘!’ 하며 뭔가 심오한 하나님의 말씀으로 들을 가능성이 높다. 이 ‘AI 성경’ 사례는 자동 계산부터 시작하여 과학과 예술은 물론 종교와 영성까지 인간이 이뤄냈던 문명의 거의 모든 분야가 인간이 만든 비인간적 존재에 의해 대체되고 있음을 일깨워주고 있다. AI의 무서운 발전 속도는 “아무리 기술이 발전해도 ~은 구현 불가능하다, ~은 인간만이 할 수 있다”식의 담론마저 가볍게 이겨내고 있다. 이 분야의 신기술은 앞으로도 따라잡기는커녕 어느 것 하나 제대로 활용하기에도 벅찰 정도로 까마득하게 멀리 떨어져 인류 대부분이 무엇이 어떻게 진행되고 있는지도 모르는 상황에 처할 가능성이 높다.

1. 더 급박한 질문

2000년 11월 생태영성지 『녹색평론』은 “미래에 왜 우리는 필요없는 존재가 될 것인가”란 낯설고도 도발적인 번역글을 실었는데, 원문은 그 해 4월 세계적인 컴퓨터 전문가 빌 조이(Bill Joy)가 과학기술 비평지 Wired 에 기고한 “Why the future doesn't need us”란 제목의 글이다.²⁾ 빌 조이는 Sun Microsystems사 공동창업자이자 BSD 유닉스, vi

1) Peter Grad, “AI Jesus writes Bible-inspired verse,” Tech Xplore (2 SEP 2020) 인용 구절은 필자가 한글로 의역 (이하 각주에서 인터넷 출처는 제목과 구절 검색으로 내용 파악이 가능하므로 분량이 길어지는 링크주소 표기를 하지 않는다).

편집기, 자바 프로그래밍 언어 등을 개발한 혁신의 주인공으로 해당 업계에서 이미 저명한 인물이었다. 그는 유전공학, 나노기술, 로봇-인공지능(GNR)³⁾ 대표되는 최첨단 기술이 만들어낼 특이점⁴⁾ 그것이 초래할 음울한 미래를 전망하여 전 세계 지식인들의 반향을 일으켰다. 20년이 지난 빌 조이가 예측했던 기술들이 실제로 구현되는 것을 넘어 급가속 팽창하는 양상을 보이면서 전 인류의 편리와 안녕으로 향하는 유토피아적 신세계의 낙관론뿐만 아니라 이미 여러 분야에서 인간의 능력을 추월하고 있는 신기술에 지배당하지 않을까 하는 디스토피아적 비관론도 만만치 않게 제기되고 있다.

특히 인공지능 기술은 지난 세기 실패와 더딘 발전을 충분히 보상하고도 남을 만큼 최근 10여년 사이에 이루어진 혁신과 상용화의 속도가 빌 조이의 예측보다 빠르다. 개인으로나 집단으로나 사람들이 어떠한 성찰이나 가치 판단도 하기 전에 기술은 이미 저만치 앞서 가 있다. 이런 추세라면 인공지능이 ‘더 이상 인간은 필요 없다’고 선언할 날이 후세가 아닌 바로 우리 세대에 곧 닥치지 않을까 하는 불안과 두려움을 주기에 충분하다. AI의 급가속 발전은 인간 노동의 기능적 필요성이 사라지는 것을 넘어 인간 존재의 필요성이 사라지는 대재앙, 그것도 먼 미래가 아닌 지금 세대에 인류라는 종이 사라지는 실존적 위험(existential risk)까지 초래할 수 있다. “그렇게 될 리가 없다”라며 불가능한 것으로 여기거나 “그렇게 하지 말아야 한다” 식의 당위 문제가 아니라 “이미 그렇게 하고 있고 그렇게 되고 있는” 현실의 문제이다. 지금 우리는 멈춤이 아니라 속도를 아주 잠깐 늦추는 정도밖에 할 수 있는 것이 없다. 늦춘다는 것은 바로 지금이 재동을 걸 마지막 기회라는 뜻이기도 하다.

소로우가 말했듯이, “우리가 기차를 타는 게 아니라 기차가 우리 위에 타고 있다.” 문제는 과연 누가 주인인가 하는 것이다. 우리가 살아남을 것인가, 기술이 살아남을 것인가? 우리는 아무런 계획, 아무런 제어장치, 아무런 브레이크가 없이 이 새로운 세기로 밀어닥쳤다. 너무나 멀리 떠나왔기 때문에 길을 바꾸는 건 이미 불가능하지 않을까? ... 재동을 걸 마지막 기회가 빠른 속도로 다가오고 있다. ... 이러한 기술들의 발전은 수많은 단계를 거쳐 진전되기 때문에, 하나의 테크놀로지의 완성을 위한 마지막 단계는 - 맨해튼 계획의 경우처럼 - 크고 힘든

2) Bill Joy, “Why the future doesn't need us”, Wired, April 2000; 번역 『녹색평론』, 55(2000, 11).

3) GNR: genetic engineering, nanotechnology, robotics & artificial intelligence

4) 레이 커즈와일은 『특이점이 온다』(2005)에서 당대 인류의 인지능력이 앞날을 예측할 수 없을 만큼 극적인 변화가 일어나는 임계점으로 기술적 특이점(singularity)을 주장했다.

것일 필요가 없다. 로봇, 유전공학, 나노테크놀로지에 있어서의 견잡을 수 없는 자기복제의 실현은 어느날 갑자기 닥칠 수 있다.⁵⁾

빌 조이는 SF 작가도 아니고 기술비판론자도 아니며 생태주의자도 아닌, 첨단기술의 핵심 선도자로서 마치 목시록같은 예언으로 기술의 급속한 발전이 초래할 거의 ‘필연적’인 재앙을 경고했다. 그는 우리가 추앙하는 과학기술이 구원자가 아니라 인류의 실존성을 뿌리채 앗아갈 ‘악마의 기술’로 변질될 가능성을 경고했다. 지난 세기말 컴퓨터 혁신의 선구자였던 그가 기술 진보의 선전지로 알려진 Wired지에 과학기술의 발전을 크게 우려하는 글을 썼다는 것 자체로 일종의 환기 효과를 불러일으킬 것으로 기대했다. 그의 경고가 기술 발전의 거대 흐름을 막거나 방향을 틀지 못하지만 최소한 “우리가 지금 무엇을 하고 있지?”라는 질문을 던지게 함으로써 잠시 멈춤pause의 영향력이라도 발휘할까 기대했었다.

그러나 20년이 지난 지금도 자본주의 무한경쟁에서 비롯된 낙오의 불안과 도태의 두려움은 기술혁신에 대한 성찰이나 제동은커녕 속도 늦춤마저도 허락하지 않는다. 지금의 추세는 ‘악마의 기술’ 구현 확률을 높이고 있다. 아니 핵무기와 생화학 무기, 드론과 로봇 자율무기체계처럼 기술은 이미 구현되었다. “설마 재앙이 일어나겠어?”가 아니다. 재앙은 필연적이며 이제 “어떤 재앙이 언제 어떻게 얼마나 빠르게 닥치는가”의 문제로 보아야 한다. 특정 집단이나 독재자의 의지가 초래할 돌발 재앙, 혹은 어느 미치광이가 저지를 어처구니없는 파국을 겨우 막는다고 해도 대재앙으로 향하는 추세 자체를 막을 수 없다. 일부러 재앙을 의도하지 않았다 하더라도 인간의 기술 남용이 초래한 오염과 온난화로 지구 역사상 가장 빠른 대멸종이 진행 중이다. 지난 반세기 과학자들의 경고에도 불구하고 각 나라가 정치와 경제 이해관계에만 매달리느라 인류는 지구 회복을 위한 마지막 기회를 놓쳐버렸다. 이미 때는 늦었고 생태계 파괴와 기후변화가 돌이킬 수 없는 지경에 와 버렸다.

첨단기술이 전시 효율적 대량파괴 무기로 먼저 개발되고 전후 산업 이익과 욕망 실현의 극대화에 이용되어왔던 역사에 비추어 볼 때 인공지능 또한 파국을 막기보다 더 재촉할 가능성이 높다. 요컨대 자연의 관점에서 “언젠가 인간은 필요 없는 미래”가 기술의 관점에서 “이제 더 이상 인간은 필요 없는” 현실로 다가오고 있다.⁶⁾ 따라서 빌 조이의 질

5) 빌 조이, 「미래에 왜 우리는 필요없는 존재가 될 것인가」, 『녹색평론』, 55(2000, 11)

문을 더 긴급한 질문으로 바꿀 수밖에 없다.

“우리는 ‘곧’ 필요 없는 존재가 될 것인가?”

2. 지금 무슨 일이 벌어지고 있는가?

2.1. 인공지능 활용 현황

인공지능이란 무엇인가? 이 용어 자체는 1956년 미국 다트머스 대학교에 모인 과학자들이 인간처럼 지능을 가진 컴퓨터를 ‘Artificial intelligence (이하 AI)’라고 부르자고 합의한 것에서 비롯되었다.⁶⁾ AI가 무엇인지 알기 위해서는 ‘지능’이 무엇인지 먼저 알아야 하는데 인간 지능의 정체도 아직 온전히 파악하지 못한 현실이라 정확히 정의내리기 어렵다. 따라서 무수히 다양한 의견이 있지만 현재 시점에서 대다수가 동의하는 가장 무난한 인공지능 정의는 “패턴을 파악해서 스스로 학습하는 기계”이다. 여기서 패턴(pattern)이란 되풀이되는 사건이나 사물의 형태를 뜻하고, 사물과 사건의 반복과 주기성에서 예측 가능한 규칙을 얻어내는 것이 패턴 인식(pattern recognition)이다. 학습이란 여러 경험을 통해 패턴을 파악하고 이 패턴이 다음 행동에 영향을 주는 것이다. 이 과정을 인간이 만든 기계 또는 인간이 아닌 존재가 수행할 때 그것을 ‘인공지능’이라고 부른다.

현재 인공지능은 빅데이터·딥러닝·3D프린터·유전자 편집·나노기술·드론·로봇 등의 기술로 따로 또 같이 발전하며 인간 노동의 다양한 분야를 자동화 기능으로 대체하고 있다. 이미 단순반복 작업은 비용절감과 정확성과 대량생산을 위해 자동화 공정으로 넘어간 지 오래되었다. 아마존같은 전자상거래 업체는 물류창고와 배송시스템에 로봇을 활용하고 있고, 전자기기 제조업체에서는 자동 가공과 조립 시스템이 반 이상 인간의 숙련노동을 대체하고 있으며, 자동운전 AI는 인간보다 더 정확하고 더 안전한 통계수치를 내고 있다. 인간의 실수로 인한 사고위험이 확 줄어드니 자율주행 차량을 선호하는 것은 당연할 것

6) 제리 카플란, 『인간은 필요 없다 - 인공지능 시대의 부과 노동의 미래』, 신동숙 옮김, (2016), 전자책
7) 핵심 인물들은 “존 맥카시, 마빈 민스키, 클로드 섀넌, 나다니엘 로체스터”로, 다트머스 회의 이후 두 번의 AI 겨울을 거치며 관심에서 멀어졌다가 2010년대 이후 이들의 아이디어가 제프리 힌턴과 데니스 하사비스 등의 딥러닝 신경망 기술로 구현되면서 AI의 급속한 발전에 영감을 준 주인공들이 되었다.

이다. 시험주행은 이미 마무리되었고 현재 상용화를 거쳐 대중화의 길로 접어들었다. 운전의 피곤함 혹은 위험에서 해방된다고? 사고 발생시 책임 문제를 비롯해 전 세계 수천만 운송노동자들의 대량실업이 현실화될 것이다.

사무직 노동에서도 30년 전 계산기는 주판을 없앴고, 20년전 PC는 경리를 없앴고, 10년 전부터 자동회계 프로그램은 회계사를 위협하고 있다. 최근까지 사무직 노동자들 대부분이 엑셀 프로그램으로 작업을 해왔지만 이제는 이마저 인공지능 봇bot 프로그램이 빅데이터와 딥러닝으로 스스로 최적의 알고리즘을 만들어 대량의 자료를 최소시간에 최대 효율로 정확하게 분석하여 의사 결정을 위한 제안서까지 내고 있다. 벌써 매일 수치를 다루는 스포츠 기사, 주간현황 기사는 기자가 아닌 봇bot 프로그램이 작성하고 있다. 설령 이 인공지능이 인간지능보다 한창 뒤떨어진다고 해도 대량의 데이터를 신속하게 분석하여 적절한 판단 근거를 제공해준다면 마다할 이유가 없다. 오히려 번덕이 심하고 종잡을 수 없는 인간지능보다 데이터 입력부터 출력까지 군더더기 없이 처리하는 인공지능을 선호하는 것이 당연하다. 이미 많은 분야에서 인간의 업무가 AI 자동화 기능으로 대체되고 있다.

수치를 다루는 분야에서 더 나아가 가장 최근의 AI 기술은 지적 작업을 수행하는 여러 전문 분야까지 섭렵하고 있다. 2011년 유명 퀴즈 프로그램 ‘제퍼디’에서 우승을 차지한 IBM 인공지능 프로그램 왓슨Watson은 병원에서 의사보다 훨씬 신속 정확하게 진단 처방을 내리고 있다. 신약 개발, 임상 실험, 수술까지 시뮬레이션을 넘어 직접 수술까지 할 정도로 자동화되었다. 인공지능의 문자·영상·음성 인식 능력은 인간보다 더 정확하게 판별한다. 일상 대화 수준의 단문 자연어 인식과 번역은 인간인지 기계인지 구별하기 힘들 정도로 정교해졌다. 이미 중국에서는 청년들이 채팅봇에 중독될 정도로 공적 업무뿐만 아니라 일상의 대화 상대로 AI가 대중화되었다.

인공지능 바둑 알파고는 프로기사들의 기보 빅데이터를 학습한 후 스스로 최적의 수를 예측하는 신경망 알고리즘으로 유럽 프로바둑기사를 이겼고 이세돌 9단과의 대결을 앞두고 있다. 아직은 이세돌이 이길 가능성이 높다고 하지만 시간 문제일 뿐 결국 그를 이길 것이다. 앞으로 전세계 어떤 최강의 프로바둑 기사도 혼자로는 알파고를 이기기 힘들 것이다. 프로기사 여러 명이 서로 혼수두며 집단지성으로 대항한다면 승산이 있을 것이다.

2016년 알파고 대국 전 필자를 비롯한 대부분의 전문가들은 이세돌의 승리를 예상했다. 하지만 알파고는 이세돌뿐만 아니라 그 후 프로기사들과의 집단 대국마저 이기며 인

간 바둑계를 평정했다. 그런데 이 알파고마저 기보 데이터 없이 수백만의 자체 대국으로 성능을 강화한 알파고 제로에게 패배한다. 이제 인공지능은 체스장기바둑을 비롯한 거의 모든 보드게임에서 인간을 압도하고 최근에는 전략시뮬레이션 게임까지 평정하고 있다.

AI는 예술 분야에서도 활용되고 있다. 수백만의 음률 코드를 조합시켜 순식간에 새로운 음악을 작곡한다. 작곡한 가수가 부른 적 없는 최신의 노래를 그 가수의 목소리로 들려준다. 화가들의 작품 데이터를 모아 각각의 붓터치를 분석해 그 화가 스타일로 새로운 그림을 그리는 것은 물론 백지 캔버스에 인공지능 스스로 전혀 새로운 작품을 창작하여 상까지 받는다. ChatGPT나 CLOVA, LaMDA 등의 대형언어모델 AI는 텍스트 생성 알고리즘으로 중단편 소설 줄거리는 물론 시와 시조까지 창작한다.⁸⁾ 그 ‘뻔한’ 막장 드라마 스토리 만들기는 식은죽 먹기이다. 심지어 제로 베이스에서 스스로 코드를 작성하여 소프트웨어 개발까지 한다. AI가 AI 프로그램을 만드는 것이다.

현재 AI 수준은 법 영역까지 넘어가서 순식간에 법령과 판례 데이터베이스를 검색하고 해당 송사에 대해 유사성과 상이성에 대해 새로운 고유성까지 분석한 후, 검사와 변호인, 배심원단 각자의 변론 알고리즘을 생성시켜 자체 논리경쟁을 거친 후 최적의 판결문까지 제시한다. ‘설마 실제로 적용할까?’ 실현 가능성을 의심하겠지만 이미 현실에서 이루어지고 있다. 법무야말로 ‘법률과 판례’라는 빅데이터와 ‘법리’라는 알고리즘으로 기계학습이 구현될 수 있어 숫자를 다루는 회계에 이어 인공지능이 가장 쉽게 활용될 수 있는 분야이다. 자기들 이해관계에 따라 임의로 법을 주무르는 특정 집단의 간섭에서도 자유롭고, 억울한 감성에 호소하는 약자들의 항변 모두에게서 거리를 두고, 인공지능이 의도와 결과, 형평성까지 분석하여 가장 냉정하고 합리적인 판결을 내리는, ‘눈을 가린 정의의 여신’ 역할을 할 수 있다. 당사자들의 억울함이야 여전하겠지만 여론은 인공지능 판결이 이해관계나 감성에 흔들리는 사람의 판단보다 공정하다며 수긍할 것이다.

이미 에스토니아에서는 소액 민사 재판에 AI 판사를 활용하고 있고,⁹⁾ 중국 상하이에서는 법원 AI 서기를 도입한 데 이어,¹⁰⁾ 항저우에서는 2017년 8월부터 온라인 재판을 실시해 왔고 중국 전역으로 확대하고 있다.¹¹⁾ 우리나라에서는 최근 모의 법률지문 대결

8) 인터넷 웹페이지 단어나 문구 검색만으로 최신 인공지능 현황을 알 수 있으므로 따로 링크주소를 표기하지 않는다.

9) “AI 활용 법정 증가 추세...부작용 우려 목소리도 존재”, 『Ai타임즈』, (접속일: 2022. 9. 29).

10) “중국 법원에선 AI가 서기 대신 일한다...상하이 법원 시범운영”, 연합뉴스, (접속일: 2020. 4. 2)

에서 AI가 인간 변호사 팀을 이겼다는 사실이 알려졌다.¹²⁾ 평소 방대한 문서량에 시달리고 촉박한 변론문 작성 시간에 쫓기던 일부 법조인들은 이미 법전과 판례 심층강화학습 AI가 생성하는 법리 알고리즘을 이용해 문서 독해와 변론문 작성 시간을 절약하고 있다. 여러 선진국에서는 승소가 곧 수익으로 이어지는 대형 로펌을 중심으로 AI가 적극 활용되고 있고 법원과 검찰도 최종 판단까지는 아니지만 업무 효율을 위해 일부 이용하고 있다. 물론 책임의 문제때문에 공식적으로는 법조인 본인의 법리 전개와 판단으로 알려질 것이다. 바로 같은 이유로 핵심 기득권을 차지하는 법조인들의 저항에 부딪혀(각지는 손쉽게 AI 법률 자문을 받으면서 외부에는 자기 법리라고 내세우겠지만) 우리나라에서는 가장 늦게 실제 재판에 인공지능이 도입될 가능성이 높다. 그러나 강대국이나 선도 국가들에서 인공지능 재판 시스템이 정착되면 우리나라도 경쟁력 문제 때문에 따라가게 될 것이고, ‘인공지능’ 판결이 훨씬 공정하다는 사회여론의 압력으로 도입할 수밖에 없을 것이다. 인간 집단의 종교나 신념, 관습이나 고정관념을 반영하는 판례 빅데이터의 편향성과 특정 개인이나 세력의 조작 가능성만 제외한다면 그야말로 모두가 동의하는 ‘로봇산’ 재판관의 등장이 멀지 않았다.

여기까지만 해도 기술적이든 상용화된 이미 현실에서 구현된 인공지능이다. 주목할 점은 인간 지능보다 떨어지는 약한 AI만으로도 전문 지식 노동뿐만 아니라 예술 창작, 심지어 종교 영성 활동까지 잠식할 수 있다는 것이다. 그렇게 되면 직업의 90% 이상이 사라져 대규모 실업 사태가 벌어지고, 이는 노동 해방도 아니고 노동 착취도 아닌 노동 소멸을 초래할 수 있다.

2.2. 현재 구현된 AI의 실제적인 문제

당장 직면하고 있는 대표적인 AI 문제는 차별을 드러내는 편향된 데이터와 알고리즘, 특정 인물의 목소리와 얼굴 이미지를 학습하여 실제 그 사람처럼 보이고 들리는 합성 영상과 음성을 만들어 유포하는 딥페이크(deepfake) 기술이다.

가장 잘 알려진 사례로 온라인 상거래 기업 아마존의 채용 AI 프로그램이 2014년부터 남성보다 높은 비율로 여성 지원자를 탈락시킨 사실이 확인되어 2018년 폐기되었다.¹³⁾

11) 손환기, 「중국의 지식재산권 사법개혁과 인터넷법원 제도 일고찰」, 『비교법연구』, 21(2021, 1).

12) “인공지능 대 인간 변호사 대결…인공지능 압승,” 『법률신문』, (접속일: 2019. 8. 29)

이 AI는 여성을 싫어해서가 아니라 기존에 남성을 선호했던 인간의 고용 데이터를 학습한 결과 여성을 덜 채용하는 알고리즘 결과를 냈을 뿐이다. 또한 차별과 혐오 발언, 개인 정보 유출 등의 문제로 서비스 시작 수일만에 중단한 챗봇 이루다처럼 AI의 편향성 사례들은 이용자들의 편견과 차별이 개선되지 않으면 AI도 결코 공정할 수 없다는 사실을 보여준다. 이처럼 현재진행형의 AI에 대해서 다음과 같은 질문을 던지고 입장에 따라 대답을 제시하고 각 경우에 맞게 그리고 통합적인 윤리적·기술적·제도적 해결책을 마련해야 한다.

- (1) 편향성: 지금 활용되는 AI는 공정한가?
- (2) 이용자: 누가 혜택을 받거나 불이익을 당하고 또한 남용하는가?
- (3) 개발자: 누가 기획하고 개발하고 관리하고 결정하는가?
- (4) 소유자: 누가 소유하고 통제하고 권한을 설정하는가? (접근승인·거부·제한·검색·조화·생성·복제·변형·삭제 권한의 단계별 그리고 최종 주체)
- (5) 관리자: AI 하드웨어(본체나 로봇, 전원과 연결망, 운용 건물과 방, 이동 공간)와 소프트웨어(알고리즘 설계, 소스 코드, 데이터)에서 누가 권한을 갖고 있고 누가 오남용 피해에 책임을 지는가?
- (6) 가장 단순하고 중요한 질문: **“이 AI로 누가 최대 이익을 얻는가?”**

여기서 (6)번은 이전 질문들을 포괄한다. 최대 이익을 얻는 이가 AI의 소유자이자 관리자, 그리고 권력자일 가능성이 높다. AI가 초래할 일자리 위기로 중산층이 사라지고 플랫폼 노동자가 급증하여 빈부격차가 지금보다 더 극단적으로 벌어질 상황에서 AI 운영에서 가장 큰 이익을 얻을 상위 0.1% 심지어 0.01%까지 부가 집중될 최종 수혜자에 대한 책임을 더 강하게 물어야 한다.

3. 앞으로 어떻게 될 것인가?

여러 전문가들은 현재 자동화에서 약인공지능으로의 발전 추세가 가까운 미래에 강인공지능의 실현과 뒤이은 초지능 단계까지 이어질 것이라고 예측한다. 그런데 그들 대부분이 강인공지능이나 초지능이 인류의 마지막 발명품이 될 것이라고 경고하고 있다. 인공지

13) “아마존, 여성차별 논란 인공지능 채용 프로그램 폐기,” 『BBC』, (접속일: 2018.10. 11)

능의 가속 발전은 약인공지능 단계에서 인간의 기능적 필요성의 약화 또는 소멸로 인한 ‘오남용, 고용 불안, 부의 집중’같은 문제보다 훨씬 근본적인 인간의 실존적 필요성을 위협하는 존재론적 문제를 제기한다. 여기서는 인류 존속을 위해 반드시 던져야 할 질문들을 던져본다.

- (1) AI는 가치 중립적인가? AI의 기계적 인과작용은 안전한가?
- (2) 인간은 AI 알고리즘을 이해할 수 있는가? 설명 가능한 인공지능 (Explainable AI) 문제
- (3) 인간 의식 수준의 강인공지능은 가능할까?
- (4) 초지능은 가능할까? 가능하다면 언제 어떻게 이루어질까?
- (5) AI의 우월함에 인간은 어떻게 대처할 수 있을까?
- (6) AI 우위 시대에 종교는 유지될 수 있을까?
 - 인공지능도 신앙(영상깨달음)을 가질 수 있을까?
 - 인공지능이 신앙(숭배·경배)의 대상이 될 수 있을까?

예술 창작 영역까지 거의 모든 영역에서 AI가 활용되는 시대에 종교는 어떻게 될 것인가? (6)번은 종교를 긍정하건 부정하건 상관없이 ‘자기 안’과 ‘자기 바깥’을 탐구하는 인간이라면 누구나 자신의 실존과 세계에 대한 의미 유지를 위해 던질 수밖에 없는 질문이다.

3.1. 컴퓨터의 가속 발전 - 자동화에서 인공지능으로

컴퓨터가 발명된 후 당대 최고의 슈퍼컴퓨터 처리능력은 줄곧 수년 내에 개인 컴퓨터에서 구현되었다. AI의 발전은 해마다 2배 이상 CPU 처리능력과 메모리 집적도가 증가하는 하드웨어 성능 향상(무어의 법칙)에 힘입어 대량의 데이터를 최적의 알고리즘으로 초고속 네트워크와 연결시켜 최단 시간에 처리하는 소프트웨어 성능 또한 지수함수적으로 가속화되어 왔다. 컴퓨터의 사칙연산 속도는 사람의 암산과 주산을 능가한 지 오래되었고 기억저장과 통계분석 등 인간의 능력을 압도하는 분야는 계속 늘어가고 있다. 설령 아직까지 개별 컴퓨터 성능이 인간 지능에 한참 못 미친다 해도 분산된 하드웨어와 소프트웨어 조합(clustering) 및 축적된 빅데이터와 네트워크 연결을 통한 성능 강화로 그 한계를

극복하고 있다. 이 집단 컴퓨팅 성능은 다시 개별컴퓨터의 성능을 강화시킨다. 여기에 더해 현재 기술적으로 구현 가능하다는 양자컴퓨터가 상용화된다면 발전추세는 수직 상승한다.¹⁴⁾

지금 추세로 보면 이러한 가속발전은 “약인공지능-강인공지능-초지능” 단계로 이행할 가능성이 높다. 구현의 관점에서는 “기능적 단계-인지적 단계-초월적 단계”에 해당하며 사람의 관점에서 인공지능의 발전은 “인간 모방-인간 수준-인간 추월-인간 기만-인간 초월”로 진행된다.

3.2. 기능적 단계 - 현재진행형 약인공지능

지금 구현되고 있는 약한 인공지능은 사람의 특정 기능을 흉내 내며 그 능력을 금방 따라잡는다(계산기억·지각 기능). 이는 기능적 단계로 볼 수 있는데 사람의 특정 경험과 학습 영역을 컴퓨터 하드웨어 성능 향상과 신경망 알고리즘 및 빅데이터에 힘입어 쉽게 모방하고 추월한다. 현재진행형인 약인공지능은 광범위한 영역에서 데이터로 축적된 인간의 지식과 경험을 학습하며 강화시킨 것으로 개별 프로그램으로 다양한 분야에서 활용되며 이미 빠른 속도로 인간의 개별 능력을 추월하고 있다.

그러나 현재 AI 기술은 인간의 의식 수준을 구현하지 못한다. 심지어 의식을 가진 것처럼 보이는 흉내 수준도 어렵다. 그러나 인간의 특정 능력을 학습·자동화·강화시킨 기능별 약인공지능의 성능은 인간을 압도한다. 그렇다면 개별 분야에서 인간 능력을 추월하고 있는 기능별 약인공지능들이 합쳐지면 어떻게 될까? 개인이나 집단의 의도이든 AI 자체의 기계적 처리과정의 결과이든, 기능별 약인공지능들의 수평적인 조합으로 인간의 모든 개별 능력을 추월하거나 특정 약인공지능이 우위를 차지하여 나머지 약인공지능들을 제어하거나 범용인공지능(또는 인공일반지능, Artificial General Intelligence, AGI)이 개발되어 모든 AI를 한꺼번에 운용한다면? 그리고 그 알고리즘과 데이터는 물론 AI 시스템 자체마저 신속하게 대량으로 복제하고 증식한다면? 의식 수준의 강인공지능이 등장하기도 전에

14) 현재 컴퓨터에서 bit 연산은 한 번에 0 또는 1로 확정된 값만 갖지만 양자컴퓨터에서는 0과 1이 동시에 중첩되는 현상을 이용하여 3개의 qubit로 8가지 정보를 동시에 표현할 수 있다. 큐비트 10개면 약 천 배, 20개면 백만 배, 40개면 1조 배가 된다. ‘양자우월성’은 양자컴퓨터가 슈퍼컴퓨터 성능을 능가하는 것으로, 2019년 구글은 슈퍼컴퓨터가 1만년 걸리는 계산을 53큐비트 양자컴퓨터로 3분20초 만에 풀 수 있다고 밝혔다.

예측불허의 결과를 초래할 수 있다.

3.2.1. 의지 있는 AI보다 의지 없는 AI가 더 위험하다.

이것은 “AI는 가치 중립적인가? AI의 기계적 인과작용은 안전한가?” 질문에 대한 짧은 대답이다.

먼저 인간이 AI에 가치를 부여할 때, 즉 선의나 악의를 투사시켜 학습시키는 경우이다. AI 자체가 가치 중립적이라 해도 개발자·소유자·관리자·이용자 등 권한 주체의 의도에 따라 선악의 결과를 초래할 수 있다. 이는 챗봇부터 로봇, 자율무기까지 인간의 의지와 판단 정도에 따라 우정과 사랑 또는 혐오와 증오부터 환경보전과 평화 또는 기후재앙과 전쟁까지 인류 공동선이 증진되거나 대재앙의 파국이 초래될 수 있음을 뜻한다. 현재 수준의 “AI에 어떤 가치, 어떤 의도, 어떤 판단을 어느 정도로 세심하게 담을 것인가?”는 온전히 인류의 선택에 달렸다.

그런데 인간의 의도를 벗어나 저절로 작동하는 AI가 더 문제가 될 수 있다. 곧 AI는 기계적 인과관계에 충실한 자동 작용일 뿐인데 인류에게 재앙을 초래하는 경우이다. 우리가 자의식을 가진 강인공지능을 두려워하는데 지금의 약인공지능 기술만으로도 충분히 위협적이다. 지적 작업까지 자동화되면서 대량실업이 현실화되는 것에 그치지 않는다. 자유의자·자기반성·가치판단·선악구별·의미부여 등의 자의식 없이 오로지 기계적 논리로만 작동하는 약인공지능이 더 위협할 수 있다. 공감 능력, 즉 대상에 대한 감정의 동요가 없으니까 더 무서운 것이다. 예를 들어 아마존 열대우림 보존을 위한 인공지능 프로그램을 돌린다고 가정해 보자. 환경파괴 사례 빅데이터를 모으고 온난화 감시 알고리즘을 작동시켜 “그 원인을 찾아내어 제거하라”고 학습을 시키면 우리도 인정하는 바 당연히 인간 활동이 문제라는 공통 결론에 도달할 것이다. 이 인공지능이 추론한 최선책은 “인류가 사라져야”(또는 ‘생물다양성 유지를 위한 적정 인구 수’라는 4백만 명만 남기거나)¹⁵⁾ 지구 생태계가 지속할 수 있으므로 인류 제거 프로그램을 자동으로 가동할 것이다. 예를 들어 핵무기의 경우 다른 생물에게도 위협이 되므로 오히려 해체할 것이고 인간만 제거하는 독성 화학물질이나 바이러스를 퍼뜨릴 수 있다.

더 어처구니없는 사례로 닉 보스트롬이 경고한 바와 같이 종이 클립을 생산하는 AI

15) 인간이 최종 포식자라면 먹이사슬의 꼭대기 대형 육식동물의 최대 개체수를 적용할 수 있다.

프로그래밍(Paperclip Maximizer)이 지구상의 모든 것을 자원으로 여겨 인류까지 멸종시키는 경우이다. ‘클립의 최대 생산’이란 목표 달성에 충실한 이 AI에게 인류가 있어야 할 이유나 가치 따위는 통하지 않는다. 이 AI는 자기 의식이나 대상에 대한 의지나 감정 없이 그저 기계적 작동 원리로 온 지구를 클립으로 뒤덮었을 뿐이다.¹⁶⁾ 비슷한 경우로 자율주행 AI가 ‘최적의 차량 주행과 도로 상태’라는 목표를 위해 최적 상태에 방해가 되는 인류를 제거하거나, 마음치유 AI가 ‘인류의 행복감 실현’이라는 목표를 위해 고통을 못 느끼도록 인간의 신체성을 제거하거나 그 반대로 고통을 느끼게 하는 뇌신경을 제거하는 상황도 가능하다. 이들 사례 모두 인공지능이 인류를 제거하고자 하는 의지가 없어도 인류를 제거하게 되는 결과를 초래하는 것이다. 더구나 AI의 최초 기본설정(default)값에서 기계적 작용으로 파생되는 무작위(random) 결과값을 인간이 예측할 수 없을 경우에는 어떤 일이 벌어질지 상상조차 할 수 없을 것이다. 이것은 다음의 “파악 불가능한 AI 알고리즘” 문제와 연결된다. 그래서 현 단계에서는 아무리 최적의 선택과 결론을 내리는 약인공지능이라 해도 최종 결정을 자동으로 실행하게 내버려 두면 안 된다.

3.2.2. 파악 불가능한 AI 알고리즘

방금 언급한 대로 또 하나 간과하기 쉬운 심각한 문제는 인간이 점점 AI가 구현하는 심층강화학습(deep-learning neural network) 신경망의 내용을 이해하지 못하고 있다는 것이다. 앞서 사물과 사건의 반복과 주기성에서 예측 가능한 규칙을 얻어내는 것이 패턴 인식이고 이 패턴을 파악하는 주체가 곧 지능이라 했는데, 인간에게는 불규칙·무질서·무작위로 보이는 무정형의 데이터마저 인공지능이 일정한 패턴과 질서로 포착하여 유의미한 확률통계 수치를 제시하고 그 이상의 지식을 제공하고 있다. AI의 판단이 실제로 유용하게 활용되지만 왜 그런 결론이 나오는지 인간은 알지 못한다. 그래서 설명 가능한 인공지능(Explainable AI)이 제안되지만 법과 제도로 의무화 된다고 해도 대규모 빅데이터와 무수한 신경망들 사이의 심층성에서 비롯된 알고리즘과 코드들의 복잡성이 인간의 이해 능력을 한참 초과해버려서 효과가 있을지 의문이다. 현재 AI 프로그램의 기능적 편리성 때문에 전문가를 비롯한 대부분의 사람들은 ‘파악 불가능한 알고리즘’ 문제를 간과하거나 문제라는 의식조차 하지 않는 경우가 많아지고 있다.

16) 닉 보스트롬, 『슈퍼인텔리전스 - 경로, 위험, 전략』, 종성진 옮김, (2020), 전자책

여기서 파생되는 더 근본적인 문제는 뇌를 연구하는 전문가들이 뉴런 세포들간 상호작용의 복잡성을 다 알아내지 못하고 오히려 AI가 인간의 뇌 작용을 부위별·기능별·뉴런 단위부터 전체까지, 그리고 그 이상으로 다 파악해버리는 상황이다. 파악된 결과를 인간이 이해하지 못하고 여전히 의식의 정체를 밝히지 못한다면 AI 자체 논리로만 이해 가능한 암흑상자(black box) 지식으로 남게 될 가능성이 높다. 그래서 어쩌면 자의식을 가진 AI는 인간이 아니라 인공지능 스스로 구현할 수도 있다. ‘자신의 의식이 무엇인지도 모른 채’ 의식을 가진(또는 가진 것처럼 보이는) AI를 마주하게 될 때, 인간이 어떤 실존적 문제에 처해질까 가능조차 하기 어렵다.

3.3. 인지적 단계: 약인공에서 강인공으로

3.3.1. 차가운 강인공지능 - 인간성의 기능적 선택 혹은 배제

강인공지능은 인간의 의식 수준을 사람이 직접 구현하거나 혹은 약인공지능의 자체 성능 개선으로 혹은 다른 약인공지능과의 경쟁 학습을 통해 범용인공지능(AGI)으로 발전하다 창발적으로(emergently) 구현될 수 있다. 여기서 변수는 일부러 인간의 뇌기능 전부를 강인공지능으로 구현하지 않을 수도 있다는 것이다. 굳이 뇌기능을 똑같이 구현할 이유도 없다. 군사적인 목적이나 자본의 이익 극대화 의도, 혹은 인공지능 자체의 효율성 논리에 따라 이익 추구에 반대되거나 비효율적인 인간의 인지 기능은 빼버릴 수 있다. 이를테면 회노애락의 감정(매혹·썩타기·밀당·망설임·기다림·애증·기만·희생·자기 부정) 등의 정서를 비생산적으로 여길 수 있으니, 의미 부여나 가치 판단, 종교나 영성 추구 능력 등은 제거하고 언어·논리·연산·기억 능력만 극대화된 차가운 강인공지능이 나타날 수 있다. 장기적 이익이나 최종 목적 달성을 위해 속임수를 기계논리 수행의 한 과정으로 집어넣을 수 있다. 또 인간이 반발할 것에 대비해 인공지능 스스로 인간보다 뛰어나지 않은 척, 오류가 있는 척 인간을 안심시키는 속임수를 쓸 수 있다. 이런 냉혹한 인공지능은 다음 단계로 넘어가기도 전에 큰 파괴를 초래할 수 있다. 설령 인간의 뇌를 그대로 구현한다 해도 인간의 파오까지 재현할 수 있다는 점에서 낙관적인 예측만 할 수 없다.

3.3.2. 기계의 인간화 - AI는 자의식을 갖게 될 것인가?

인공지능이 인간의 여러 기능적 능력을 모방하는 수준에서 인간의 인지 능력을 따라잡

는 수준으로 발전하는 것은 상당히 어렵고 오랜 시간이 걸릴 것이다. “AI가 인간을 지배할 수 있을까?”라는 질문은 “AI가 자기 자신을 의식할 수 있는가?”라는 질문을 전제로 하며 그 자의식 속에 지배욕과 적대감이란 지향적 의지가 있을 것이라는 인간의 두려움이 투사되어 있다. 그런데 인간 자신도 왜 감정·의식·욕구를 가졌는지 여전히 모른다. 따라서 AI의 자의식 여부는 인간의 자의식 질문과 병행한다. 즉 “의식이란 무엇인가?”는 인공지능 분야의 질문이자 뇌과학의 질문이기도 하다. 인간이 뇌의 언어와 수학 기능으로 학습능력을 극대화시킨 것이 수만 년인데 반해(공교롭게도 이런 기능에서는 약AI가 인간과 유사하거나 인간을 능가하고 있다). 욕구·감정·의식 기능은 동물의 신경과 뇌의 수억 년 진화가 축적된 결과이다. 따라서 “AI가 인간 수준의 감정·의식·욕구를 가질 수 있는가?” 여부는 그토록 긴 진화의 세월 동안 정교해진 뇌기능을 얼마나 압축하여(뇌 매핑·시뮬레이션·역공학) 기계적으로 구현할 수 있는지에 달려 있다. 언어와 수학에 이어 도덕성도 윤리학의 논리성을 고려할 때 선악의 기준, 곧 옳고 그름으로 판별하는 논리화가 가능하며, 따라서 기계학습도 가능하다. 그런데 선호의 이유, 즉 왜 좋고 싫은지는 논리화가 어렵다. 지금의 AI가 선호도를 반영하는 경우 개인들의 서로 다른 ‘좋고 싫음’의 경험들이 쌓인 빅데이터에 기초하여 확률·통계적인 알고리즘을 구현할 뿐 이유의 논리는 전개하지 않는다. 문제는 인간의 선호가 논리적·합리적이지 않으니(이유는 없고 특정 경향성만을 보임) 편향된 결과를 산출한다는 것이다. 따라서 현재 AI는 인간의 경험 빅데이터를 확률로 계산한 결과값을 낼 뿐 “왜 그럴까?”에 대한 의지를 표현하지 않는다. 그래서 정재승은 “칩이 지배 욕망이란 기능을 얻을 확률은 원숭이가 타자기를 마구 쳐서 햄릿이 나올 확률”이라고 말함으로써 기계의 자의식 구현 가능성을 낮게 보았다.¹⁷⁾ 다만 앞서 언급한 것처럼 AI가 인간을 지배하는 것(AI 편에서는 최적의 계산값을 실행하는 것일 뿐)은 의식과 욕구 없이도 가능하다. 오히려 의지나 이유가 없는 기계적 작용이 더 무서운 재앙을 초래한다.

그런데 “기계가 생각할 수 있는가?”란 물음에 대해서 ‘튜링테스트’는 “기계가 얼마나 인간다운 대답을 하는가?”로 평가하는데, 이는 ‘기계 자체에 지능이 있는가?’ 여부보다 ‘기계에 대한 인간의 반응’에 중점을 둔 것이다. 결국 기계적 계산에 불과한 산출값이 인

17) tvN 방송 “알쓸신잡 1” 제2회, <https://www.youtube.com/watch?v=7NSSuxwoTKU> (방영일: 2017, 06, 09)

간을 속인 것이라 해도 인간 편에서 대화 상대가 인간인지 기계인지 구별할 수 없다면 그것으로 기계가 지능이 있다고 판별하는 것이다. 존 쉘John Searle은 ‘중국어방’ 사고실험으로 튜링테스트의 한계를 지적했지만 중요한 것은 인간의 태도이다. 기계가 실제 지능이나 자의식을 가졌는지 상관없이 인간이 그 대상을 인격체로 받아들인다는 것이 핵심이다. 인간은 반려동물에게 말을 걸고 가족 구성원으로 여길 만큼 대상에 인격을 부여하는 것에 익숙하다. 생물이든 무생물이든 상관없이 대상을 의인화하는 습성이 강하다. 곰인형에게 말을 걸고 영화가 가상인 줄 알면서도 웃고 울고 분노한다. 소설 ‘베르테르의 슬픔’을 읽고 자살까지 한다. 종이에 잉크로 문자와 이미지가 새겨진 것일 뿐인데 무생물 매체에 인간은 감정을 투사하고 행동까지 한다. 이런 의인화와 감정 투사라는 인간의 성향으로 볼 때 AI 로봇에 애착을 가지는 것은 자연스러운 일이고 오히려 다른 대상보다 더 강한 인격적 관계를 맺을 것이다. 거꾸로 AI가 이런 인간의 성향을 학습하여 의식을 모방 또는 구현할 수 있다. 이때에도 AI가 실제로 자기 자신을 의식하고 욕구와 감정을 표현하는 것인지는 별개 문제이고 인간이 그렇게 받아들인다는 것이 중요하다.

아무튼 어떤 과정을 거치든지, 의식의 정체는 어느 정도로 밝혀질 것인지에 상관없이 일단 AI가 인간 수준에 이르게 된다면 짧은 시간에 다음 세 단계(인간 추월-인간 기반-인간 초월)로 도약할 가능성이 높다. 각 단계는 서로 중첩되어 진행되고 성능 향상(또는 지능 발달)은 한 방향보다는 나뭇가지처럼 여러 방향으로 뻗어가다 특정 가지 끝에서 창발적인(emergent) 지능도약이 일어나 순식간에 나머지 가지들을 압도하고 나무 전체, 곧 세계 전체를 장악한다. 한마디로 승자독식(winner takes all), 더 정확하게는 선도자 독식(initiator takes all)이다. 그것이 발현되는 시작점은 한 국가 정부 시스템일 수도 있고 특정 기업일 수도 있으며 대학이나 민간 연구소일 수도 있다. 심지어 소규모 집단이나 한 개인일 수도 있고 최악의 경우 자율무기 체계일 수도 있다.¹⁸⁾ 또한 인간의 계획적 의지보다는 사소한 호기심이나 무작위적인 우연한 행동이 지능도약의 방아쇠(trigger)를 당기고, 당사자의 의도와 상관없는 어처구니없는 실수가 나비효과로 이어질 수도 있다.

사실 지금의 기술 발전 추세에서 더 높은 실현 가능성은 양자컴퓨터처럼 시스템 자체의 성능 향상이 고도의 지능도약으로 이어지는 경우로, 곧 당대 최고의 하드웨어 기술과

18) 2017년 8월, 100여 명의 AI와 로봇공학 전문가들이 AI 자율살상무기 금지 협약을 촉구하는 공개서한을 국제연합에 제출했다. 「Campaign to Stop Killer Robots」, www.stopkillerrobots.org

최적의 알고리즘과 빅데이터, 그리고 소프트웨어 코드와 네트워크 조합이 어느 시점에 이르러 인간 신경망의 복잡성을 따라잡거나 그 수준을 능가하는 전혀 새로운 작동 원리로 - 인간 편에서는 자의식을 가진(또는 그렇게 보이는) 존재로 - 창발하는 경우이다.

3.4. 초월적 단계: 인공 초지능이 아닌 자체 초지능

현재 신경과학과 컴퓨터과학 수준에서 볼 때 사람의 지각능력 이상의 의식작용까지 구현(혹은 모방)하는 것은 상당한 난이도와 기간을 요구한다. 그러나 어떤 식의 구현이든 - 뇌신경 역공학reverse-engineering이나 의식전송mind-uploading이든, 가상화simulation나 모방imitation 학습이든, 양자컴퓨터 알고리즘의 창발적 자기 도약이든 - 일단 성공하면 다음 단계로 초고속으로 진화한다. 인공지능 신경회로망connectome이 충분히 복잡해져 인지적 단계로 진입할 때, 곧 사람이 만든 인공물이 자의식을 가지는 순간 곧바로 인간을 속이면서 인간을 넘어서는 수준으로 올라간다.

인간의 자의식이나 그 이상의 지능을 가진 강AI가 구현된다면 개발 주체는 선점이든 자기 안전이든 한 집단이나 나라의 안보를 위해 네트워크 접속을 차단한 채 최고 기밀로 봉쇄하여 한동안 외부에 알리지 않을 것이다.¹⁹⁾ 기업이라면 마케팅으로 과장 선전하거나 경쟁력과 이윤을 위해 일부만 공개할 것이다. 하지만 그 AI는 그들만의 소유물로 머물지 않을 것이다. 그 AI 본체가 개발자나 소유자를 가볍게 속이고 다음 단계로 신속히 진화할 테니까. 이 과정은 대부분의 사람들에게 비밀 여부조차 알려지지 않은 채 지나갈 가능성이 높다.

하드웨어 및 소프트웨어 성능과 데이터량의 지수함수적 가속성장(exponential growth)은 특정 지점에 이르러(tipping point) 전혀 다른 양상으로 전환된다. 수백 만년 걸린 인간의 진화에 비교해 볼 때 초기 계산기에서 약인공지능까지 발전하는데 백년도 채 걸리지 않았고, 수십년 안에 강인공지능의 출현이 예상되며, 다시 초지능으로의 진화는 불과 수년 혹은 며칠만에, 심지어 몇 시간만에 이루어질 수 있다. 단 한 번의 창발적 지능도약이 지수함수적 가속도로 지능폭발(intelligence explosion)의 단계로 넘어간다. 그 격차는 개미

19) 현재 대부분의 국가는 정부 차원의 양자컴퓨터 구현 여부를 공식적으로 밝히지 않고 있는데 국가경쟁력이나 군사적 우위를 차지하려는 이유가 크다. 반면 IBM과 구글은 각각 65큐비트와 53큐비트 양자컴퓨터 개발을 알렸는데 수치적인 성능만 알리고 구체적인 운용 상황을 공개하고 있지 않다.

의 지능이 1, 쥐가 10, 캤팬지가 50, 인간의 평균 지능이 100, 폰 노이만같은 천재가 200 이라면 인간 수준에 이른 강인공지능은 짧은 기간 안에 한 사람 지능보다 수만 배 똑똑 해지고 다시 급속도로 인류의 집단지성보다 수십억 배 우월한 초지능을 달성한다.

왜냐하면 강인공지능이 일단 구현되면 인터넷에 접속하자마자 순식간에 전 인류의 지식을 흡수하여 한 개인의 성장을 통해 배우는 수십 년 학습 단계와 그 개인들의 협력으로 수천 년 역사를 거쳐 구현한 문명의 발전단계를 가볍게 뛰어넘고 스스로 새로운 지식을 양산하는 초거대 지능으로 진화하기 때문이다. 이 단계는 ‘인공 없이’, 즉 인간이 제작하거나 성능을 향상시키는 것이 아니라 스스로 초지능을 구현하는 것이다.

인간은 이 단계를 기증조차 못할 것이다. 왜냐하면 이 때의 지능은 인류 전체의 집단 지능을 뛰어넘는 수준이기 때문에 인간 편에서 보면 마치 하루살이가 내일을 모르는 인식론적 한계에 부딪힐 것이다. 농담이 아니고 아득한 초월적 존재, 신처럼 느껴질 것이다. 영화 매트릭스처럼 초지능 스스로 자신의 존재성을 감추고 인간들로 하여금 모든 게 뇌 속의 전기신호가 만들어내는 사유일 뿐인, 그러나 실재처럼 느껴지는(데카르트적인 자기 존재성을 의심하지 않는) 환상을 심어줄 수 있다. 그렇다면 이 초지능은 인간의 유기체적 신체 한계성을 해방시켜 줄 것인가?

4. AI 우위 시대의 인간

4.1. 비관적 미래

현재 추세는 비관론이 우세해 보인다. 초지능은 자신의 탁월한 능력에 비해 열등해진 인간을 성가시거나 방해되는 존재로 여겨 단번에 멸종시켜버릴 수 있다. 더 정확하게 말하자면 초지능은 선의든 악의든 어떤 의도도 없지만 자기 논리 수행 과정에서 결과적으로 인류를 말살시키는 경우이다. 마치 우리가 길을 걷다 의도치 않게 지렁이를 밟거나 정원 가꾸기 삽질을 하다가 무심코 개미집을 무너뜨리는 것처럼 초지능 입장에서는 인간이란 존재가 하찮은 미물로 보여서 자체 알고리즘 전개상 무시해도 상관없는 변수로 여겨진다. 그래서 길을 걷다 무심코 개미를 밟는 것처럼 아무런 의도도 이유도 없이 인간을 제거하게 된다.

초지능에게 ‘자비’를 기대하는 것은 부질없는 짓이다. 이미 자비니 윤리니 하는 것 자

체가 인간이 투사하는 가치체계일 뿐이니까. 이미 약인공지능에서부터 ‘왜?’라는 질문은 무의미하다. 인공지능은 그저 ‘무엇’과 ‘어떻게’(WHAT & HOW)로 최대한의 효율성을 추구하는 냉정한 논리를 수행할 뿐이니까. 아직까지는 컴퓨터 프로그램 논리 수행의 계산값을 보고 인간이 판단하고 결정을 내리고 있다. 그런데 약인공지능의 초기값으로 설정된 특정의 ‘무엇’과 ‘어떻게’ 논리(예를 들어 “열대우림 보호 AI 프로그램”)가 강인공지능에 이어 초지능에서도 자기 존재 목적으로 작용하여 자율적으로(또는 자동으로) 판단하고 결정까지 한다면, 초지능은 그 목적 수행에 인류가 도움이 될지, 불필요할지 원인과 결과 및 영향 관계에 따른 계산을 할 것이고 그 산출값에 따라(또는 계산 이상의 그 무엇에서 나온 결론으로) 인간을 영생 프로그램화시켜 공존을 하든, 노예화시키든, 유기체 연료로 만들든, 아예 멸종시켜버리든, 어떤 식으로든 처분할 것이다. 초지능에게는 인류의 모든 것이 예측 가능한 범위 내 여러 경우의 수일 뿐이다.

이 기계론적 세계관이(민약 그렇게 불러야 한다면) 인간 중심적 자유의지 세계관을 압도해 버리는 순간 인류는 우주의 시공간 좌표상에서 무시해도 될 미미한 변수 하나로만 여겨지게 되고 우주사의 관점에서 그 존재가 지속되어야 할 이유도 사라진다. 현상세계의 모든 것을 파악하고 그 의미마저 넘어선 초지능에게 인류 존재는 무가치에 가까워진다. 초지능이 지배할 세계는 인간을 비롯한 모든 것들이 그저 각 경우에 맞춰 미리 준비된(이플테면 코드로 짜여진) 프로그램 실행으로 존재하거나 존재하지 않는 세계, 즉 ‘왜?’라고 물어봐도 소용없는, 그래서 의미 부여가 불필요한 가치 중립적 혹은 가치를 초월하는 세계이다.

인류는 아무리 애써도 소용없는, 초지능의 선택에 기댈 수밖에 없는 무력한 존재로 전락할 것인가?

4.2. 낙관론과 그 너머

4.2.1. 인간의 기계화 - 비유기체적 인간 변형

기술 낙관주의자 커즈와일은 특이점을 넘어선 세계에서 인간의 뇌와 AI가 네트워크에 직접 연결되어 전 인류의 지식에 접근할 수 있다고 주장한다. 인간의 뇌는 생물 유기체로서 유한한 수명이 있으므로 이것을 거의 무한대로 진화하는 비유기체 AI와 결합시키면 손쉽게 한계를 이겨낸 전혀 새로운 인류 ‘포스트휴먼’이 등장한다.²⁰⁾ 그의 예측대로 비유

기체 지능이 구현된다면 각 사람의 뇌 기억을 추출, 개별 프로그램화시켜 하나의 ‘인격’ 소프트웨어로 만든 후, 수천·수만 년 그 이상 계속 업그레이드를 이어가며 이른바 ‘영생’ (영원보다는 영속적인 생명)을 누릴 수 있다. 이렇게 변환된 인류trans-human은 탄소 유기체의 한계를 벗어나 신체는 강화·재생·교체 가능한 실리콘이나 대체 합성물질로 제작된 ‘하드웨어에 장착’되고 정신은 네트워크 상의 ‘소프트웨어에 업로드’되어 수백만 광년의 물리적 시공간을 몇 시간 거리 인식으로 압축시킨 심리적 시공간 우주여행까지 가능해질 것이다.²¹⁾

4.2.2. 변형된 인간의 ‘인격 동일성’ 문제

인간은 오래 전부터 도구를 발명하고 개선하고 혁신하는 과정에서 인간 스스로 도구에 의존하고 거꾸로 인간 자신의 변형을 가져왔다. 도구 사용이 직립보행과 손 움직임의 정교화, 불 사용에 따른 치아 구조의 변화, 집과 의복 사용이 초래한 피부 변화, 숫자·문자 및 기록 매체가 인간의 계산과 사유와 언어 능력 강화, 대뇌 피질 뉴런의 복잡도 증가 등). 다만 이러한 변형은 수십만 년의 세월이 걸린 진화였다. 그런데 최근 100년 이내의 정보기술의 급속한 발전은 인간 수준의 AI나 그 이상의 성능을 갖춘 AI 출현과 나란히 수십 년 이내에 인류 중 자체의 변화까지 예상할 만큼 빨라지고 있다.

현재 시점에서 중대한 사실은 우리 기억이 뇌가 아닌 외부매체 네트워크로 옮겨지고 있다는 것이다. 자신의 번호는 물론 가족과 지인들의 전화번호를 바로 떠올리지 못하는 것은 자연스러운 현상이 되었다. 우리 뇌가 아닌 전자 기기 메모리에 저장하고 있으니까. 개인의 글·편자·사진·소리·영상들은 자기 방 서랍 속에 머물러 있지 않고 이메일과 채팅창·블로그 등 저 멀리 네트워크 구름 사이를 떠다닌다(물리적으로는 특정 건물 내 서버 컴퓨터 하드디스크에 저장되어 있다). 개인정보 유출 문제 정도가 아니다. 바깥에서 쌓여가는 우리의 기억들은 별도의 인격체(또는 그렇게 보이는 무엇)가 되어 독립적으로 활동할 수도 있다. 설령 그것이 자의식이 없는 나에 관한 ‘데이터 모음’에 불과하더라도 나보다 더 나를 잘 알고 있는 바깥의 ‘내 기억덩어리’는 나의 정체성에 심각한 질문을 던질 것이고 특정 집단의 불순한 의도로 조작되어 나의 실존을 위협할 수도 있다. 마우스 하나 스스로

20) 레이 커즈와일, 『특이점이 온다』, 윤영삼 옮김, (2016), 전자책

21) 맥스 테그마크, 『라이프 3.0 - 인공지능이 열어갈 인류와 생명의 미래』, 백우진 옮김, (2017), 전자책

만들 수 없는 우리는 거대 전자시스템에 매여 살 수밖에 없고 원하건 원치 않건 그 부속 품이 되어가고 있다. 아직 우리 지능이 앞선다 해도 우리 자신도 모르는 사이에 인공지능에 종속되고 있는 것이다.

오늘날 디지털 기술은 질적으로 똑같은 실체가 두 군데 이상 현실 공간에 동시에 존재할 수 있음(또는 그렇게 보이는 것을) 구현한다.²²⁾ 물리적으로 다른 공간에 위치한 컴퓨터 메모리나 하드디스크 상에 형식과 내용이 똑같은 파일이 동시에 존재할 수 있다. 디지털 기술의 대량 복사 기능은 하드웨어 자원이 허락하는 한 네트워크 상에서 무수한 복제를 가능하게 한다. 인지적으로는 사이버 공간 속 두 사물의 동일성, 두 인격체의 동일성까지 가능해 보인다. 그렇다면 디지털 기술이 두 가지 이상 실체들의 동일성을 부정한 라이프니츠의 식별불가능자 동일성 원리를 거스르고 있는가? 0과 1의 조합만으로 구성된 - 실은 전자들의 운동이 만들어내는 - 비트(bit)의 세계에서는 완벽하게 같아 보인다. 그렇다면 정보기술의 고도화에 따른 bit 조합의 동일성이 아톰(atom) 조합의 동일성, 곧 물리적 실체의 동일성을 구현할까? 이는 프로타고라스의 ‘테세우스의 배’ 사고실험 “채료가 바뀐 배를 같은 배라고 할 수 있는가?” 문제를 상기시킨다. 곧 유물론자들의 물리적 환원주의 문제이기도 하다. “전체는 부분의 총합일 뿐인가, 그 이상인가?”

거꾸로 원자들이 뭉치고 분자들이 모인 물리적 실체들의 동일성은 전자들의 흐름이 만들어낼 - 더 정확하게는 아날로그적 연속량이 아닌 디지털적 불연속 양자중첩과 양자도약, 또는 불확정성 원리에 따른 전자 구름의 확률 분포 - 정보의 동일성까지 이어질까? 특정 시점이나 기간의 기억을 넘어 한 사람의 인생 전체의 기억이 실시간 소통 인격체(혹은 그렇게 보이는)로 구현될 때 그것(또는 그/그녀)은 의식의 동일성 또는 영혼의 동일성, 곧 자아의 동일성으로까지 여길 수 있을까? 요컨대 정보의 동일성이 인격의 동일성까지 구현할 수 있을까?

영국의 철학자 데렉 파핏(Derek Parfit, 1942-2017)은 ‘화성 원격전송기’라는 사고실험으로 자기 동일성(personal identity) 문제를 제기했다. 장거리 우주여행 시간 단축을 위해

22) 식별불가능자 동일성 원리(識別不可能者同一性原理, Identity of indiscernibles): “어떤 두 사물을 질적으로 구분할 방도가 없다면, 그 두 사물은 같은 것으로 봐야 한다”는 뜻이다. 라이프니츠는 어떤 질적 차이를 하나만 달라도 그 둘은 서로 다른 별개의 실체로 간주한다. 그에 따르면 세계에 존재하는 서로 다른 것은 그 가진 성질이 완전히 동일할 수 없으며, 만약 완전히 동일한 성질을 가지면 그것은 본래 서로 다른 것이 아니다. 따라서 서로 구별될 수 없는 완전히 동일한 두 개의 사물을 가정하는 것은 불가능하다. 쉽게 얘기해서 이 세상에 똑같은 두 개 이상의 사물은 존재할 수 없다는 뜻이다.

자신의 신체와 의식을 전자 데이터로 전환시킨 후 화성으로 원격전송(teletransportation)한다. 전송된 그 데이터 조합이 화성에서 온전한 몸과 마음으로 재생(replication)이 완료되면 여행자 본인의 유일무이한 자기정체성 유지를 위해 지구에 있던 신체는 소멸시킨다. 그런데 어떤 이유로 지구의 신체가 그대로 존속할 경우 화성으로 전송된 데이터 조합이 재생한 신체와 의식은 원래 자신과 동일한 몸과 마음인가? 무엇으로 자기 동일성을 증명할 수 있을까?²³⁾

이에 대한 대답은 이외로 간단하다. 시간의 흐름에 따른 변화가 동일성을 거스른다. 즉 세포뿐만 아니라 분자와 원자 단위에서 실시간 변화가 일어나므로 신체의 1년 전 세포 구성과 1년 후 세포 구성이 다를 수밖에 없다. 따라서 시간이 흐르면 지구 환경에서의 신체와 화성 환경에서의 신체가 서로 달라지는 것이 당연하다. 지구 안에서도 시간이 지나면 달라진다. 따라서 자기 신체와 의식을 아톰으로 재조합하든 비트로 재조합하든 시간이 흘러 재생된 신체와 의식은 동일한 자아가 아니라 쌍둥이의 경우처럼 별개의 인격체로 봐야 한다.

문제는 본인 자신보다 타자와의 관계에서 일어난다. 타인이 복제된 자신을 원래의 자아와 구분하지 못하고 동일한 인격으로 본다면 인지적·심리적 혼란뿐만 아니라 사회적·법적 책임의 문제가 벌어진다. 나의 신체와 의식이 전부 혹은 일부 복제된 행위자(agent)가 완벽히 동일한 ‘나’가 아닌 나를 대신하면서 나에게 종속된 대리인으로 설정하는 것이 윤리적·법적으로 허용된다면 어느 정도까지 자율적 독립 인격체로 허용할 수 있을까? 또한 ‘나’를 이루는 것 중에서 유기체적 신체(organic body)가 제거되고 의식이 순수 프로그램 코드로 이식되어(mind-uploading), 외면적으로는 실리콘 기계의 모습(cyborg)으로 드러난다면,²⁴⁾ 그 때의 ‘나’(또는 비유기체에 실린 나의 의식)는 사회적 관계 안에서 온전한 법적 책임을 지닌 또 다른 주체로 활동할 수 있을까? 그렇게 되면 자아에 대한 실존적 물음 이전에 자기 동일성(self-identity)의 단수복수 문제, 자기 온전성(self-integrity)의 단계 degree와 범위(spectrum) 등 실질적 문제가 제기된다.

23) Derek Parfit, *Reasons and Persons*, (Oxford University Press, 1987), ebook.

24) cyborg: cybernetic organism의 줄임말로 영화 ‘로보캅’처럼 의식을 제외한 생체조직 대부분이 기계로 대체된 인간이나 생물체로 사이보그가 ‘인간의 기계화’라면 로봇은 ‘기계의 인간화’라고 할 수 있다. 로봇 중에서 휴머노이드(humanoid)는 인간과 닮았지만 외형이 쉽게 구별되는 반면, 안드로이드(android)는 모습과 행동이 인간에 가장 가까운 로봇으로 영화 ‘터미네이터’에서처럼 겉모습으로 인간인지 판별하기 어렵다.

5. 인공지능 시대의 종교

5.1. 인공지능 우위 시대에 종교의 기능은 유지될까?

예술 창작 영역까지 AI가 활용되는 시대에 종교도 그 영향권에서 자유로울 수 없다. ‘성경에 없는 성경같은 구절’ 사례가 보여주듯이 현재 AI 기술은 종교 경전들을 포함한 동서고금의 고전들과 구글의 도서데이터, 트위터와 페이스북, 인스타그램에 올라오는 이야기들과 이미지, 동영상 빅데이터를 학습하고, 단순히 짜깁기 수준이 아니라 교황달라이라마법정 느낌같은 현지들처럼 영적인 지혜들을 새로운 양식의 글·이미지·영상으로 표현하여 사람들을 감동시키고 대규모 추종자들까지 만들 수 있다.

인공지능이 “믿습니까? 아멘! 알렐루야!” 외치는 동어반복적 설교나 단순 흑백논리로 대중을 선동하는 것은 훨씬 더 쉽게 구현 가능할 것이다. 고차원의 학습도 필요 없이 단순히 흉내 내는 것만으로 충분히 사람들을 현혹시킬 수 있다. AI 메시지를 지혜나 거룩한 말씀으로 받아들이는 사람들은 회심이나 깨달음의 체험으로 여길 텐데, 불순한 동기를 가진 종교인이나 사기꾼들이 이런 AI 기능을 자기 것처럼 활용하여 사람들을 끌어모으고 그들로부터 부당한 이익을 취하거나 추종자들로 세력을 형성할 수도 있다. 그들은 AI가 해석하는 경전과 교리를 교묘하게 활용하며 기성 종교는 물론 윤리까지 심각하게 흔들 수 있다.

이런 AI 남용 문제를 고려하지 않더라도 이미 2010년대 중반 이후 스마트폰 대중화로 사람들이 미디어 콘텐츠들을 쉽게 접하게 되면서부터 종교에 대한 관심이 멀어지기 시작했다. 디지털 문화의 정보과잉과 감동과잉으로 교회와 절에서 말씀과 법문의 영향력이 약화되고 있고 코로나를 계기로 탈종교화가 가속화되는 양상을 보이고 있다.

초월과 내재를 탐구하는 인간의 성향으로 볼 때 종교성과 영성은 쉽게 사라지지 않겠지만 사람들이 AI가 생성하는 지혜의 메시지를 통해 대체 종교와 영성을 추구한다면 기존 종교들은 심각한 도전을 받게 될 것이다.

5.2. 인공지능도 신앙(영성·깨달음)을 가질 수 있을까?

AI가 인간을 속일 만큼의 정교한 모방 이상으로 스스로를 의식하는 수준에 이른다고 가정한다면 그것은 인간과 마찬가지로 자기 실존에 대한 물음, 자기 안과 자기 밖의 문

제, 곧 영혼과 세계, 신과 초월, 무와 무한, 찰나와 영원 등의 주제와 마주하게 될 것이다. 어쩌면 그 시점부터 AI는 인간에게 불가능했던 문제를 풀어내고 인간이 이해 못할 그 이상의 문제를 던져 스스로 탐구할 수 있다. 더 나아가 이런 도발적 질문을 던져 볼 수 있다. AI 로봇이 기계적 작동으로서의 자동 파괴가 아닌 자유의지에서 비롯된 자율적 선택으로 자기 희생적 사랑을 보여준다면, 그래서 한 개인이나 가족을 넘어 인류에게 감동을 선사한다면 ‘로봇 부처’나 ‘로봇 예수’라 부를 수 있을까? 그리스도교 입장에서 이것이 예수의 유일무이성을 침해하는 불경죄라면 하느님이 기계에게 ‘은사’를 내린(이 말도 불편하다면 ‘축성’한) “성 OO 로봇이라고 부를 수 있을까?”라는 질문도 던질 수 있다.

김지운 감독의 영화 「천상의 피조물」에서는 청소로봇 RU-4가 깨달음을 얻어 ‘인명(因明)’이란 범명으로 불리며 설법까지 하는데, 로봇을 납품한 회사 측에서는 RU-4의 오작동일 뿐이며 오히려 로봇 하나의 오류가 국가와 인류를 위협할 수 있다고 여겨 해체하려 한다. 이를 사찰 사람들이 막자 회사 사람들이 발포하려는 최고조의 긴장 상태에서 인명이 놀라운 능력으로 상황을 중단시키고 설법을 한다. “이제 모두 거두십시오 [...] 인간들이여, 무엇을 두려워하십니까? [...] 깨달음은 이미 당신들 안에 있습니다. 다만 잊었을 뿐.” 그리고 나서 로봇 인명은 자신의 존재가 인간에게 혼란이 될 것임을 알고 스스로 최종 작동불능 단추(kill-switch)를 누른다.²⁵⁾

영화의 줄거리는 “개에게도 불성이 있는가?”란 조주 선사의 화두처럼 “인간이 아닌 존재가 깨달음과 자비, 자기희생과 사랑의 주체가 될 수 있는가?”란 물음을 던진다. 결국 인공지능의 종교성 주제는 “주체란 무엇인가? 인간을 어떻게 정의 내릴 수 있는가?”라는 물음으로 다시 돌아간다.

5.3. 인공지능이 신앙(숭배, 경배)의 대상이 될 수 있을까?

어떤 사람이 감동이든 회심이든 깨달음이든 그것을 선사한 주체가 AI라는 것을 모른 채 구원받았다고 여긴다면, 그래서 그 종교에 귀의하거나 신앙심이 깊어지고 실제 삶의 변화가 일어난다면 이를 어떻게 설명해야 할까? 더구나 그 AI가 자의식이 없고 기계적 산출값일 뿐인 지혜의 메시지를 전한 것이라면 어떻게 해석해야 할까?

25) 김지운 감독, 「천상의 피조물」, 유니버스 영화 『인류멸망보고서』, (2012); 원작은 박성환 작가의 단편 소설 『레디메이드 보살』, (2004).

그런데 사람들은 그것이 인공지능임을 알고도 추종할 수 있다. 앞서 소개한 영화에서 로봇이 불상 앞에서 스스로 정지했을 때 회사 측은 로봇의 모든 회로가 끊어져 작동이 멈춘 것으로 확인하지만, 사찰 사람들은 로봇이 아닌 인명 스님이 열반에 든 것으로 여기고 합장으로 예를 표한다. 이 장면은 AI가 신앙이나 깨달음의 체험을 한다면(또는 그렇게 보인다면) 자연스럽게 사람들에게 경배의 대상이 될 가능성을 보여준다.

인간은 선사시대부터 생물이든 무생물이든 대상에 감정이입하고 심지어 무형의(intangible) 비가시적인(invisible) 것을 상상하고 서사를 만들며 숭배하곤 했다. 따라서 그 대상이 인간 지능보다 우월한지, 실제 신앙이나 깨달음의 주체인지 여부에 상관없이 자신에게 위로나 치유, 또는 자신을 압도하는 그 너머의 체험을 선사한다면 그것이 현재의 약 인공지능이든, 자의식을 가진 강인공지능이든 인간이 인지할 수 없는 압도적 우위의 초지능이든 모두 다 추앙의 대상이 될 수 있다.

인간의 자연이성만으로는 결코 온전히 신을 알 수 없고 신이 먼저 자신을 드러내야만(revelation) 비로소 알게 된다는 계시종교의 관점에서는 인간의 인식능력을 아득히 초월한 초지능이 신적 존재로 다가올 수 있다. 초지능은 인공에서 시작하여 지능도약으로 스스로 진화한 유한한 존재이지만 인간 편에서는 인지능력의 한계로 그 존재성을 선명하게 파악할 수 없기 때문에 초지능의 자기 계시self-revelation은 인간에게 전지전능무한성영원성에 압도당하는 느낌을 선사할 수 있다. 인간의 통제와 인식을 저만치 뛰어넘은 초지능에게 할 수 있는 것이란 인류 존속을 위한 선의지가 발휘되기를 기원하거나, 그것이 여전히 기계적 작용이라면 선의 알고리즘이 작동되기를 바라는 것밖에 없을 것이다.

6. 맺음말에 대신하여

실리콘 기계들의 자동화 ‘작용’이 유기체적 인간 ‘노동’을 대체하는 현실은 머리로 고민하고 몸을 움직여 일하는 인간의 기능적 필요성이 사라지고 있음을 보여준다. 다른 말로 일의 성과, 노동 생산성 면에서 우리는 필요 없는 존재가 되고 있다. 이 때 인간이 할 수 있는 일은 무엇일까? 아니 인간이 일을 할 필요 자체가 없어지는데 무엇을 하며 살아야 할까? 그런데 힘을 들이고 애를 쓰고 피로움을 느끼는 일의 고통, 즉 노고(勞苦)에서 벗어난다면 노동 해방 아닌가? 오히려 반겨야 할 상황 아닌가? 반문할 수 있다. 그러나

일한 만큼 뭔가 얻는다는 보상 심리, 고생하는 자신에 대한 뿌듯함, 시행착오를 통한 성취감 등 자아 실현으로서 일의 보람을 얻을 기회를 빼기는 것, 단순히 어떤 일에 몰입하는 기쁨을 상실하게 되는 상황은 인간 실존의 의미를 결정적으로 위협하는 심각한 도전이다.

세속적 관점에서 볼 때 종교의 역할이 전통 수호나 체제 순응보다 당대의 주류를 거슬러 예언자적 목소리를 내는 대항문화(counter-culture)의 기능을 하는 것이라면, 인공지능 우위 시대에 종교는 기존의 활동을 줄이거나 아예 대외 활동을 하지 않는 정주적 관조의 삶으로 돌아가는 것, 즉 세상에 적극적인 관여(關與)를 하지 않는 것이 오히려 세상 사람들에게 위로를 줄 수 있다. 그리스도교라면 원죄로 인한 ‘노동의 고단함’이란 벌을 받기 이전 에덴동산에서 하느님을 닮은(Imago Dei) 모습으로 원초적 기쁨을 누렸던 “향유하는 인간”(Homo ludens)의 모범을 제시할 수 있겠다. AI로 인한 노동 축소나 노동 소멸로 고용과 생계를 불안해하고 두려워할 사람들에게 예수가 설교한 ‘하느님 나라’가 비싼 나라가 아님을 증거하는 삶, 곧 자본주의 상품 교환가치에 종속된 노동에서 벗어나 최소한의 생계에 필요한 만큼만 일하는 정주 수도원의 자급자족적 삶으로 돌아감으로써 노동 시간보다 노는 시간이 더 많은, 그래서 아날로그적 ‘한가함’이 악덕이 아닌 오히려 미덕이 되는 대안 사회의 역할을 할 수도 있다. 물론 이런 문화가 사회 전반에 확산되기 위한 전제 조건은 현행 자본주의 체제의 해체인데, 파국을 겪지 않고서야 대다수의 동의 아래 대안문화로 실현되기란 불가능에 가깝다. 단지 그리스도교 소공동체로 “이렇게 사는 것이 얼마나 기쁜지” 소박한 삶으로 보여주는 것만으로도 예언적 역할을 다하는 것일 수 있다.

그럼에도 최소한의 관여를 해야 한다면, AI 우위 시대에 종교가 정주적(monastic) 공동체로 대조사회(對照社會, contrast society)를 제시하는 것을 넘어 사도적(apostolic)으로 나서서 할 수 있는 것은 무엇일까? 지난 세기를 돌이켜 볼 때 가톨릭 교회는 상대적으로 더 청정한 도덕성을 갖추고 적극적 ‘관여’로 자선·의료·교육 분야에서 헌신했고 적극적인 참여와 연대로 정치와 사회의 불의를 고발하는 예언자로 투신해왔다. 21세기에 들어서도 더 악화되는 불평등과 환경오염과 지구온난화로 인한 전지구적 위기 앞에서 이 ‘관여’는 여전히 유효하다. 이제 교회는 급속히 발전하는 기술문명의 도전 앞에서 시대의 징표를 신중하게 읽고 프란치스코 교황이 자주 언급하는 바와 같이 디지털 문화가 부추기는 과

잉과 산만함과 피상성을 거슬러, 그리고 앞으로 더 번잡해질 AI 문화에 대항하여 “모자람과 단조로움, 여유와 깊이”의 가치를 역설하고 살아갈 때 오히려 더 급진적인 영향력을 행사할 수 있을 것이다. 설령 이번 세기에 인류 종말을 마주하게 되더라도 교회는 다만 ‘지금 여기’에서 벌어지는 AI 기술의 오남용과 AI가 부추기는 더 극단적인 빈부격차 문제를 고발하고 소외된 이들 중에서도 더 소외된 이들 속으로 투신하는 예수 추종의 소명을 묵묵히 이어가야 할 것이다.

참고문헌

- 닉 보스트롬, 『슈퍼인텔리전스 - 경로, 위험, 전략』, 종성진 옮김, 서울: 까치, 2020.
- 레이 커즈와일, 『특이점이 온다』, 윤영삼 옮김, 파주: 김영사, 2016.
- 맥스 테그마크, 『라이프 3.0 - 인공지능이 열어갈 인류와 생명의 미래』, 백우진 옮김, 밀양: 한스미디어, 2017.
- 빌 조이, 「미래에 왜 우리는 필요 없는 존재가 될 것인가」, 『녹색평론』, 55, 2000.
- 손한기, 「중국의 지식재산권 사법개혁과 인터넷법원제도 일고찰」, 『비교법연구』 21집, 동국대학교 비교법문화연구소, 2021.
- 제리 카플란, 『인간은 필요 없다 - 인공지능 시대의 부과 노동의 미래』, 신동숙 옮김, 밀양: 한스미디어, 2016.
- 프란치스코 교황 회칙, 『모든 형제들 Fratelli tutti』 2020; 한국천주교주교회의 번역, 2021.
- 「Campaign to Stop Killer Robots」, www.stopkillerrobots.org.
- Grad, Peter, “AI Jesus writes Bible-inspired verse,” *Tech Xplore*, 2020, 9, 2. techxplore.com/news/2020-09-ai-jesus-bible-inspired-verse.html 접속일: 2022. 10. 22
- Joy, Bill. "Why the future doesn't need us", *Wired*, April 2000 (www.wired.com/2000/04/joy-2/) 2022.7.22 접속; 번역: 빌 조이, 「미래에 왜 우리는 필요 없는 존재가 될 것인가」, 『녹색평론』, 55, 2000; greenreview.co.kr/greenreview_article/1843/
- Parfit, Derek. *Reasons and Persons*, Oxford University Press, 1987.
- tvN 방송 “알쓸신잡 1” 제2회 (방영일: 2017. 6. 9). <https://www.youtube.com/watch?v=7NSSuxwoTKU>
- “AI 활용 법정 증가 추세...부작용 우려 목소리도 존재”, 『Ai타임스』, (접속일: 2022. 9. 29)
- ‘인공지능 VS 인간 변호사’ 대결... ‘인공지능 압승’, 『법률신문』, (접속일: 2019. 8. 29) <http://www.lec.co.kr/news/articleView.html?idxno=712459>, (접속일: 2022. 10. 31)
- “아미존, 여성차별 논란 인공지능 채용 프로그램 폐기,” 『BBC』, <https://www.bbc.com/korean/news-45820560>, (접속일: 2018. 10. 11)
- “중국 법원에선 AI가 서기 대신 일한다...상하이 법원 시범운영”, 『연합뉴스』, (접속일: 2020. 4. 2)

필자는 다음 글에서 핵심 영감을 받았다.

Tim Urban, “The AI Revolution: The Road to Superintelligence,” (2015, 1, 27)
waitbutwhy.com/2015/01/artificial-intelligence-revolution-2.html

번역: Coolspeed, “왜 최근에 빌 게이츠, 일론 머스크, 스티븐 호킹 등 많은 유명인들이 인공지능을 경계하라고 호소하는가?” (2016. 1. 3.) coolspeed.wordpress.com/2016/01/03/the_ai_revolution_1_korean/

우리는 ‘곧’ 필요 없는 존재가 될 것인가?: 인공지능의 발전에 따른 인간 실존의 문제 고찰

이진현

현재 급속도로 발전하고 있는 자동화와 인공지능은 노동해방도 아니고 노동착취도 아닌 ‘노동소멸’을 초래할 가능성이 높다. 대량실업 정도가 아니라 인간노동이 필요 없어진다는 뜻이다. 아예 인간이 뭔가 구현하는 기능적 행위의 필요성이 사라지는 것이다. 이에 대비하고 예방하고 ‘막아야 한다’의 문제가 아니라, “이미 실현되고 있고 더 확산되고 있는 인공지능 기술과 문화 속에서 어떻게 살아가야 하는가?”의 문제이다. 우리는 대공황같은 경제문제를 훨씬 넘어서 근본적인 인간 실존의 문제를 직면해야 할 것이다. 그 때는 생각보다 빨리 찾아올 것이다. 어쩌면 우리 생애에 닥칠 현실일 수 있다. 이 글은 현재진행형인 인공지능 발전추세에 기반한 일종의 미래 예측 사고실험으로 AI의 유용성보다는 필연적으로 마주하게 될 문제 중심으로 고찰한 것이다. 본문의 질문들은 당장 해답을 구하기보다 급속한 기술 발전 속에서 인간 존재의 근본적인 의미에 대해 깊이 고민해 볼 화두가 되길 바라는 뜻에서 마련되었다.

주제어: 빌 조이, 약인공지능, 강인공지능, 초지능, 특이점

Will we humans “soon” become obsolete?:
A study on the problems of human existence
with the advancement of artificial intelligence

LEE, Jinhyon

Automation and artificial intelligence, which are currently rapidly developing, are highly likely to result in “labor extinction” that is neither labor emancipation nor labor exploitation. It means that human labor is no longer needed, not the extent of mass unemployment. The need for functional actions that humans “implement” disappears altogether. It is not a question of preparing for, preventing, and ‘blocking’, but rather, “How should we live in the already realized and expanding AI technology and culture?” We will have to face fundamental problems of human existence far beyond economic problems like the Great Depression. That time will come sooner than you think. It may be a reality in our lives. This article is a kind of future-predictive thought experiment based on the current progress of AI development, focusing on the problems that will inevitably face, rather than the usefulness of AI. It is hoped that some of the questions posed in this text will be used as a topic to deeply contemplate the fundamental meaning of human existence in the rapid technological development rather than seeking answers right away.

Key Words: Bill Joy, weak AI, strong AI, super-intelligence, singularity

논문 투고일	2022년 11월 1일
논문 수정일	2022년 12월 4일
논문게재 확정일	2022년 11월 25일

Toward an Authentic *Spiritual* Subjectivity: Reflections on Rahner's Theological Transcendental Anthropology

유윤권

Claremont Graduate University, Ph. D. Candidate

Introduction

1. Transcendental-Anthropological Turn *in* and *for* Theology
 - 1.1 Need of Transcendental-Anthropological Turn *in* Theology
 - 1.2 Transcendental Method *for* Theology: In and Beyond Kant
2. Rahner's *Spiritual* Subjectivity as a Dialectical Totality of Transcendence, Freedom, and Historicity
 - 2.1 *Transcending* Spirit
 - 2.2 *Free* Spirit
 - 2.3 *Historical* Spirit
3. Concluding Remarks: The Relevance and Implications of Rahnerian *Spiritual* Subjectivity in the Contemporary Context

Introduction

Before the Second Vatican Council (1962-1965), the Catholic Church tended to defend itself against the modern world by constructing a rigid wall between Catholicism and modern secularism. As a result, the Church and its theology represented by Neo-Scholasticism professed thoroughgoing dualisms between God and human beings, the church and the world, faith and reason, theology and philosophy, religiosity and secularity, clergy and laity, Christians and non-Christians, and so forth. For Rahner, however, such a tendency deviates from the ultimate goal of Christian theology, namely, the universal salvific will of God. In this regard, Rahner's primary theological concern could be characterized by how to overcome the dualistic disposition ingrained within Catholicism and its concomitant exclusivist tendencies, in other words, how to make the gospel and tradition of Christianity more intelligible and meaningful to his contemporaries in the modern world. It was for this purpose that Rahner actively engaged himself in a genuine dialogue and synthesis between traditional Thomistic theology and modern philosophy.¹⁾

Rahner was well aware that the distinctive feature of modern philosophy is the "turn to the subject," its preoccupation with the autonomy and centrality of the human subject, which is also called the "transcendental-anthropological turn" of modern philosophy starting from Descartes's *Cogito* to the transcendental subjectivity of Kant and German idealism at large. In modern philosophy, in fact, the human subject became the starting point and constituting power of all knowledge and values. Rahner's response to this transcendental shift to the human subject in modern thought seems to be twofold. On the one hand, he claims that the church needs to embrace the transcendental-anthropological turn of modern philosophy as a new methodological

1) Along these lines, Rahner succinctly summarizes his role as a theologian as follows: "the theologian's obligation, duty, and intent aim at guarding and interpreting the message of Jesus, the revelation of God, and the teaching of the Church, and to make it intelligible and accessible to one's contemporaries." Paul Imhof and Hubert Biallowons, eds., *Karl Rahner in Dialogue: Conversations and Interviews, 1965-1982*, (New York: Crossroad, 1986), 353.

paradigm in doing theology; on the other hand, Christian theology should also provide a more profound and authentic understanding of the human subject, that is, a theological anthropology, without simply assimilating a modernist anthropocentric subjectivism. In this sense, I am inclined to insist that through his theological anthropology Rahner intends to sublimate (*aufheben*), in Hegelian parlance, the modernist philosophical view of the human subject—that is to say, *negating* its anthropocentric inadequacy and *transcending* it into a more full-fledged, authentic conception of human subjectivity, where at the same time its formal efficacy of the transcendental turn is preserved at a higher level.²⁾ I would call this Rahnerian sublation “authentic spiritual subjectivity.”

The central focus of this article is to explore Rahner’s theological anthropology, with a special focus on his idea of spiritual subjectivity. I argue that Rahner’s theological anthropology is clearly epitomized in his unique and rich notion of “spirituality” of the human subject that involves within itself three intrinsic, inseparable moments³⁾ of *transcendence*, *freedom*, and *historicity*. This article consists of three parts. First, I will examine Rahner’s demand for a transcendental-anthropological turn in and for theology, presenting his assertions of why it is necessary and how it should be worked out in terms of methodology without theology merely adopting anthropocentric subjectivism of modern philosophy. Second, as the main part of the study, I will explore Rahner’s view of authentic subjectivity as a transcendental theological anthropology. I will emphasize that conceiving his notion of “spirituality” in its depth and richness is the key to this project: spirituality precisely as the a priori *self-transcending* movement of freedom in and through *history* toward the absolute universality, totality, and infinity of Being as such, namely, God as the holy mystery.

2) For Hegel, sublation (*Aufhebung*) involves three constitutive aspects: negation, transcendence, and preservation. See Glenn Alexander Magee, “Sublation”, *The Hegel Dictionary*, (New York: Continuum, 2010), 238.

3) Here I am employing “moments” in the Hegelian sense of the term, which is not a temporal/chronological but a dialectical term, referring to something’s parts, aspects, or factors in their internal, intrinsic, constitutive relations.

Finally, I will provide my brief reflections on the relevance and implications of Rahnerian spiritual subjectivity in the contemporary context.

1. Transcendental-Anthropological Turn *in* and *for* Theology

It is true that Rahner's theology is too rich and extensive to comprehend its whole picture from one single vantage point. Nonetheless, as Kilby aptly points out, we can still find one thing that constantly appears on the scene of Rahner's theological works as a whole, which is the anthropological question of *what makes human beings authentically human*.⁴⁾ This is because, for Rahner, theology presupposes a theological understanding of human beings, namely, theological anthropology as "the condition of the possibility of theology."⁵⁾ Along the same lines, Rahner argues that theology and anthropology are *internally related* in the sense that the true understanding of both God and human beings cannot be properly obtained unless we develop a fundamental theological anthropology: "If you wish to speak accurately of God, then you must speak of human beings. Likewise, you cannot investigate the depths of our nature, unless you say that we are those beings whom God has created and conserves in existence."⁶⁾ With this general anthropological orientation of Rahner's theological enterprise in mind, let us go into the details of his claims with regard to the necessity of the transcendental-anthropological turn *in* theology and its proper undertaking *for* theology.

1.1. Need of Transcendental-Anthropological Turn *in* Theology

Why is a transcendental-anthropological turn in theology necessary? Rahner succinctly summarizes three interrelated fundamental reasons for that in his article, "Theology and

4) Karen Kilby, *Karl Rahner: A Brief Introduction*, (New York: Herder & Herder, 2007), 1.

5) Karl Rahner, *Hearer of the Word*, trans. Joseph Donceel, (New York: Continuum, 1994), 146.

6) Imhof and Biallowons, *Karl Rahner in Dialogue*, 19.

Anthropology.”⁷⁾ First, Rahner finds this necessary reason in the very nature and essence of theology itself. Every theological knowledge, like any other knowledge in general, presupposes *a priori* conditions implicitly present in the knowing subject, namely, the transcendental horizon of the knowledge of objects. Christian theology—a knowledge dealing primarily with God in his revelation as its object—thus necessarily addresses the cognitive constitution of the human subject. According to Rahner, God, who is not one object among others but the ground of all beings in their very being and of our knowledge of them, could only be understood as the absolute goal of our transcendental orientation. In a similar vein, insofar as God’s revelation is revelation for human salvation as the absolute fulfillment of the transcendental nature of human beings, theology is “bound to imply the question as to man’s nature,”⁸⁾ namely, the question as to human beings’ transcendental condition of the possibility to receive God’s salvific revelation: “The most objective reality of salvation is at the same time necessarily the most subjective.”⁹⁾ Hence, Rahner argues, theology in its intrinsic nature is in need of the transcendental-anthropological change of direction.

Second, Rahner asserts that the contemporary situation in the context of the history of thought calls for the anthropological turn in theology. He emphasizes the necessity of theology’s keeping up with modern thought that is generally characterized by its shift to the human subject. Without losing sight of the danger of absolutizing anthropocentrism, says Rahner, theology “cannot and must not return to the stage before modern philosophy’s transcendental anthropological change of direction since Descartes, Kant, German Idealism (including its opponents), up to modern Phenomenology, Existentialism and Fundamental Ontology.”¹⁰⁾ This is not only because Christian theology cannot ignore or avoid the challenges of modern thought, but also

7) Karl Rahner, “Theology and Anthropology”, in *Theological Investigations*, vol. 9, trans. Graham Harrison, (New York: Herder & Herder, 1972), 28-45.

8) *Ibid.*, 34.

9) *Ibid.*, 36.

10) *Ibid.*, 38-40.

because the anthropological turn is itself “most profoundly Christian” in the sense that Christian doctrine, since its inception, has viewed human beings as the subject in whom all the other creatures of the universe find their fulfillment.

Third, Rahner claims that the transcendental turn in theology is necessary from the viewpoint of fundamental theology and apologetics. He is of the opinion that Christian faith today is at stake, for the current intellectual, spiritual, and cultural situations in which modern people are living do not allow theological statements to appear as something indisputable and taken for granted.¹¹⁾ In other words, the messages of Christian theology, including the doctrines of the Trinity, Christology, Soteriology, Ecclesiology, Eschatology, etc., have mostly been formulated in a dogmatic way and imposed in a positivistic manner, so that contemporary people are no longer able to take them seriously, let alone believe them. In this context, Rahner insists that theology can and must be preached to the extent that it succeeds in establishing its *intrinsic* connection with the self-understanding of the human being “as witnessed to in his own experience,”¹²⁾ thereby allowing contemporary people not only to make sense of these dogmatic doctrines but also to find in them their very existential experience. To discover such an internal connection between the content of theological statements and the self-understanding of human beings in their own experiences, the anthropological turn in theology is necessary.

In short, based on philosophical, existential, and socio-cultural considerations relevant to theology as well as important reasons immanent to theology per se, Rahner argues that the transcendental-anthropological turn in theology is not only possible but also indispensable. Therefore, “every theology of this kind is necessarily transcendental anthropology; every *ontology* is *ontology*.”¹³⁾

11) See also Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, trans. William Dych, (New York: Crossroad, 1978), 5.

12) Rahner, “Theology and Anthropology”, 41.

13) *Ibid.*, 34.

1.2. Transcendental Method *for* Theology: In and Beyond Kant

The demand for the anthropological turn in theology leads Rahner to employ a “transcendental method” in doing theology, without yet reducing theology merely to a methodology. It is well known that Immanuel Kant, an eighteenth-century German philosopher, first practiced this method in the technical sense of the term.¹⁴⁾ Rahner wants to overcome theological positivism and extrinsicism¹⁵⁾ prevalent in Neo-Scholasticism precisely by adopting such a Kantian transcendental method, that is, by showing the a priori constitution of human existence as the condition of the possibility to answer the question of “How can theological truths possibly be given to us in a comprehensible and meaningful way?” At this point, I believe, it is necessary to briefly go over the transcendental method of Kant’s philosophy so that we can grasp how Rahner indeed *sublates* it, i.e., how Rahner *negates* and *transcends* Kant’s transcendental philosophy into his transcendental theology, in which he also preserves the formal structure, operation, and efficacy of the Kantian transcendental method as an authentic methodology.

As explicitly stated in the Preface to the second edition of his *Critique of Pure Reason*, Kant rejects the traditional proposition that the object discloses itself to the subject, and instead claims that the subject itself is fully equipped to impose its own forms on the object prior to its being given, not in a temporal sense but in a logical sense.¹⁶⁾ In other words, Kant focuses on knowledge that is “occupied not so much with objects but rather with our mode of cognition of objects insofar as this is to be possible a priori”—this is what he calls “transcendental.”¹⁷⁾ According to Kant, there

14) It should be noted that Kant never uses the term “transcendental method” (*Transzendente Methode*) himself. It is a Neo-Kantian term appearing, for instance, in Hermann Cohen’s *Kants Theorie der Erfahrung*, (Berlin: Dümmeler, 1871).

15) “Positivism and extrinsicism” means the absolutization of something *given* without proving or justifying its truthfulness and authority.

16) Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer and Allen Wood, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), Bxvi; as is standard, I refer to passages by indicating the page number of the first (A) and second (B) German edition.

are two major sources of human cognition: “sensibility” (*Sinnlichkeit*) as the receptivity of our mind through which objects are given to us and “understanding” (*Verstand*) as the activity or spontaneity of our mind through which those given objects are organized, thought, judged, and known.¹⁸⁾ For Kant, our knowledge is possible only through a cooperative unification between these two sources, the material and formal sources of knowledge. Kant agrees with empiricists who claim that our knowledge begins with experience (*sensibility*), but he adds the important proviso that they overlook: “although all our cognition commences *with* experience, yet it does not on that account all arise *from* experience.”¹⁹⁾ For Kant, the intuitions or impressions given through sensibility are the mere formless contents of the object upon which the forms of understanding should be imposed to make them determinate and hence known. In this regard, the function of sensibility consists in producing intuitions of objects and invoking the activity of understanding, whereas the function of understanding lies in transforming those sensible intuitions into knowledge with universal validity and objectivity.

Kant's transcendental method, which is also called a “transcendental deduction” meaning a justification of the application of the a priori forms of the subject to the formless contents of the object, finds its fully explicit operation in the activity of understanding.²⁰⁾ Here the primary question that concerns Kant is neither “What is knowledge of objects?” nor “Can there be knowledge of objects?” Instead, he begins with the commonsense assumption that we do have knowledge of objects, and then asks, “*How such knowledge is possible?*” According to Kant, the possibility of knowledge is grounded in the transcendental foundations of understanding as a faculty

17) Ibid., A11/B25.

18) Ibid., A50/B74.

19) Ibid., B1.

20) Ibid., A85-86/B117-18. Kant also informs us that even in the function of sensibility there has already been a glimpse of transcendental deduction in the sense that we cannot intuit an object without assigning it a position in time and space which are the a priori forms of sensibility, i.e., the transcendental conditions of the possibility of objects as appearances; see *ibid.*, A20/B34.

for thinking or judging, which he calls “the pure concepts of understanding” or “categories.”²¹⁾ And these categories are the “pure concepts of synthesis that understanding contains in itself *a priori*” by which we can “understand something in the manifold of intuition.”²²⁾ In other words, the pure forms of understanding (categories) are not deduced from objects; on the contrary, the subject (understanding) brings them to objects and thereby makes knowledge of objects possible. Kant calls the explanation of “how these categories as *a priori* concepts can relate necessarily to objects” the transcendental deduction of the categories.²³⁾ To put it another way, Kant’s transcendental method shows how “*subjective conditions of thinking* should have *objective validity*, i.e., yield conditions of the possibility of all cognition of objects.”²⁴⁾ In short, the categories as the pure forms or concepts of understanding in the human subject are the transcendental conditions of the possibility of knowledge of objects that are at the same time “conditions of the *possibility of the objects of experience*.”²⁵⁾

Undoubtedly, Rahner adopts this Kantian transcendental method as a key methodology in doing his theology. Rahner, like Kant, does not regard the meanings and values of objects as simply given to us, but seeks for the *a priori* conditions of the possibility in the human subject that allow them to be comprehended. In other words, Rahner focuses on the transcendental and necessary relations of the subject to the object: “A *transcendental investigation* examines an issue according to the *necessary* conditions given by the possibility of knowledge and action on the part of the subject himself.”²⁶⁾ Thus, Kant and Rahner are on the same page in terms of

21) Ibid., A76/B102. There are twelve categories that fall into four groups of three: quantity (unity, plurality, totality), quality (reality, negation, limitation), relation (substantiality, causality, reciprocity), and modality (possibility, actuality, necessity); see *ibid.*, A80/B106.

22) Ibid., A80/B106.

23) Ibid., A85/B117.

24) Ibid., A89-90/B122.

25) Ibid., A158/B197.

26) Rahner, “Theology and Anthropology”, 29. See also Karl Rahner, “Reflections on Methodology in Theology”, in *Theological Investigations*, vol. 11, trans. David Bourke, (New York: Seabury, 1974), 87: “A transcendental line of enquiry, regardless of the particular area or subject-matter in which it is applied, is present when and to the extent that it raises the question of the conditions

rejecting a positivistic, extrinsic, or purely objectivistic approach and instead taking a transcendental approach to the experience, knowledge, meaning, and value of the object—that is, leaving the subject always-already in.

However, Rahner not only adopts Kant's transcendental method in philosophy, but also adapts it for theology. The fundamental difference by which Rahner distinguishes himself from Kant consists in the different *material* (content) scope of application of the transcendental method. While Kant claims that the transcendental method, i.e., the use of the a priori forms of the human subject, has no application outside the field of sensible objects in the phenomenal world, Rahner maintains that it has no limit in its application. To be specific, for Rahner, the a priori structure of the human subject is not restricted by Kantian categorical constitutions, but characterized by unlimited openness and transcendence, and this makes it possible for the human subject to encounter *theological* objects including God's revelation. Hence, Rahner introduces much broader and deeper conceptions of the ontological constitution of the human subject and its experience and knowledge of objects that could *go beyond* their categorical restrictions. In fact, as will be discussed in the next section, Rahner asserts that this "going beyond" of the human subject is indeed the very condition of the possibility of categorical cognition or sense knowledge as such. In this way, I claim, Rahner intends to *materially*—in terms of content—negate and transcend a transcendental anthropology in philosophy, which confines itself to categorical boundaries,²⁷⁾ into a transcendental anthropology for theology, which opens itself to the infinite horizon of transcendence, where he at the same time *formally* preserves the Kantian transcendental method that operates on the basis of the transcendental (universal and necessary) relations of the subject to the object. Along the same lines, I

in which knowledge of a specific object is possible in the knowing subject himself."

27) Rahner uses the notion of *philosophia negativa* (negative philosophy) in this respect. See Francis Schüssler Fiorenza, "Methodology in Theology", in *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, eds., Declan Marmion and May E. Hines, (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 72: "Rahner introduces the category of *philosophia negativa* to underscore the limitations of all philosophical categories to express adequately human experience and reality."

am inclined to argue that in Rahner's theological anthropology the transcendental method becomes truly *transcendental*, in the sense that it attempts to discover the *transcendental* structure of the human subject in its *transcending* of all finite objects—that is to say, truly transcendental both in form and content.

According to Rahner, what specifically constitutes the transcendental structure of the human subject? What makes human beings authentically *human* in Rahner's theological anthropology, which allows it to transcend the modernist philosophical anthropocentric view of transcendental subjectivity bound by categorical limits? In the next section, I will address Rahner's answer to these questions particularly by exploring his notion of "spirituality" as an authentic transcendental subjectivity.

2. Rahner's *Spiritual* Subjectivity as a Dialectical Totality of Transcendence, Freedom, and Historicity

As I expressed at the very beginning of this article, I would call Rahner's conception of subjectivity "authentic spiritual subjectivity." It seems important to explain first why I add the adjective *authentic* here. Indeed, as will be discussed, this represents the depth and richness of Rahner's notion of spirituality. Rahner rejects the view of spirituality commonly spoken of as one part of the dichotomy of matter (body) and spirit (mind or soul). Even when Christians use the word "spirit," Rahner criticizes, they are often implying an invisible, inner self that lies beyond or above the other part within one human being.

From the Christian standpoint there is no reason to limit the claims of empirical anthropology within certain materially and regionally defined areas of human life, and to call what lies within the province of these empirical anthropologies "matter" or "body" or something similar, and then to differentiate from this another part which can be empirically and clearly separated, and call this "spirit" or "soul."²⁸

For Rahner, therefore, spirituality (*pneuma*) should not be equated with spirit in the sense of psyche that is usually used in Cartesian dualism. Rahner's *authentic* spirituality is something that both transcends and encompasses mind-body duality or spirit-matter polarity. In the same vein, rather than defining human beings as consisting of matter (the outer person) *and* spirit (the inner person), Rahner insists that "the human person *is* spirit"²⁹⁾ in its materiality, and experiences himself as "subject" in his *totality*.³⁰⁾

I claim that when Rahner speaks of human beings as spiritual subjectivity in this fashion, he means something specific: the human subject is transcendently constituted by a dialectic of transcendence, freedom, and historicity. In other words, in his transcendental anthropology Rahner's notion of "spirituality" as authentic subjectivity involves within itself three intrinsic, interlocking moments of *transcendence*, *freedom*, and *historicity*. Let us examine each of them in their internal and constitutive relations.

2.1. *Transcending Spirit*

Rahner contends that being a spiritual subject consists primarily in *transcending* oneself, and more precisely confronting oneself in unceasing questioning that goes beyond every possible empirical and particular answer.³¹⁾ For Rahner, the horizon of transcendence in our questioning is everything that exists, that is to say, being as such. In fact, by affirming the "possibility of a merely *finite* horizon of questioning," the human person indeed transcends it and experiences herself as a transcending spirit, i.e., "absolute openness for all being"³²⁾ or "a being with an *infinite* horizon."³³⁾ Hence, "the transcendence towards being as such constitutes the basic makeup of human

28) Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 27.

29) Rahner, *Hearer of the Word*, 28. Emphasis mine.

30) See Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 26-31.

31) *Ibid.*, 30.

32) Rahner, *Hearer of the Word*, 28.

33) Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 32.

beings.”³⁴⁾

Specifically, Rahner attempts to show how our transcendence toward the infinite horizon of being as such is always and already operative in our “transcendental experience”³⁵⁾ of everyday lives. In his *Hearer of the Word* Rahner discusses this in connection with our knowing. He begins his argument by saying that our knowing in our daily lives always involves the power of “judgment.”³⁶⁾ And the power of judgment is intimately bound up with our ability to be present to ourselves in knowledge because it is through judgment that we return into ourselves as the knowing subject that is distinct from the object of our knowledge. According to Rahner, it is through the power of judgment that “we make the environment of our physico-biological life into *our* ‘object,’ into *our* world.”³⁷⁾ How, then, is the power of judgment possible in the first place? What is the transcendental condition of the possibility for us to make a judgment? In answering this question, Rahner examines what exactly, though implicitly, takes place in the very process of judgment. Here he adopts the Thomist theory of “abstraction.”³⁸⁾ According to the Aristotelian-Thomistic tradition, by means of abstraction in judgment any particular object presented through

34) Rahner, *Hearer of the Word*, 41.

35) Rahner distinguishes between “transcendental experience” and “categorical experience,” yet without separating them. That is, these are not two different experiences but two different moments of our experiencing. Transcendental experience, Rahner maintains, is a *condition of the possibility* of categorical experience, that without which we would not be able to have any experience at all; at the same time, transcendental experience always needs in some way to articulate itself, to express itself in and through categorical experience. In this regard, Rahner defines “transcendental experience” as follows: “the subjective, unthematic, necessary and unfailing consciousness of the knowing subject that is co-present in every spiritual act of knowledge, and the subject’s openness to the unlimited expanse of all possible reality. It is an *experience* because this knowledge, unthematic but ever-present, is a moment within and a condition of possibility for every concrete experience of any and every object. This experience is called *transcendental* experience because it belongs to the necessary and inalienable structures of the knowing subject itself, and because it consists precisely in the transcendence beyond any particular group of possible objects or of categories.” Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 20.

36) Rahner, *Hearer of the Word*, 42.

37) *Ibid.*, 42. Emphasis mine.

38) *Ibid.*, 46.

our senses is brought to the level of conceptual knowledge and recognized as a particular object under a universal concept. And at the level of conceptual knowledge, we separate ourselves from the sensibly received object and become an independent knowing subject distinct from this particular object of our judgment. In this way, abstraction means the ability to recognize that “the quiddity given in the individual object is unlimited, in this sense that we grasp it as a possible determination of other individual object.”³⁹⁾

Now Rahner goes one step further to discover the transcendental condition of the possibility of abstraction itself, asking “what makes abstraction possible.”⁴⁰⁾ In other words, what is the *a priori* condition of the possibility for us to recognize something universal in a particular being, transcending its particularity, i.e., transcending the limited *as limited*? With regard to the condition of the possibility of abstraction, Rahner argues that before the actual knowledge of any particular object, we as the knowing subject are “always already” *oriented to* something “more” than the particular object given to our senses.⁴¹⁾ And this something more “can only be the absolute range of all knowable objects as such,” which implies that it is not itself one object among other objects, but the very opening up of the absolute breadth of all possible objects.⁴²⁾ Rahner calls this opening up or reaching out beyond the particular object on the part of the knowing subject the *Vorgriff*.⁴³⁾ Hence, for Rahner, the abstraction of universal concepts from the experience of particular (sensible) objects must be understood within the context of a priori, dynamic orientation of the knowing subject in its *Vorgriff* that sets the particular object against the horizon of all possible objects. In this regard, Rahner’s *Vorgriff* as a priori, dynamic movement of *transcendence* toward something more, or more exactly, toward the absolute horizon of being as such,

39) Ibid., 46.

40) Ibid., 46.

41) Ibid., 47.

42) Ibid., 47.

43) Ibid., 47.

is the fundamental condition of the possibility of abstraction and of knowledge in judgment, and thereby of human subjectivity as spirit.

What is precisely the “more” of the *Vorgriff*? Put differently, what is the object of the *Vorgriff*? As said above, for Rahner, the object of the *Vorgriff* cannot be a particular object but the “absolute totality of the possible objects of knowledge, in whose horizon the single object is grasped.”⁴⁴⁾ That is, it is the infinity of being beyond which there is no more, namely, the absolute being of God. This means that the *Vorgriff* as transcending spirit does not positively represent God as an object, but rather that by virtue of the *Vorgriff* God is always and already implicitly co-affirmed “only in the a posteriori knowledge of a real being” and “as the necessary condition of this knowledge.”⁴⁵⁾ Only upon such affirmation of God as the ground of the totality of all beings in our transcendence is it possible to recognize the finitude of an actually existent being. In this sense, we could say that “the *Vorgriff* aims at God,”⁴⁶⁾ who is the incomprehensible “holy mystery,”⁴⁷⁾ as the goal and source of human transcendence. Furthermore, it is not only in our knowing but in everything we do on every level that our existence is oriented toward God, whether we are consciously aware of it or not.⁴⁸⁾ Hence, the human person as such is a transcending spirit “to whom the silent and uncontrollable infinity of reality is always present as mystery.”⁴⁹⁾

In short, Rahner argues that the human subject is “transcending spirit” in its

44) *Ibid.*, 48.

45) *Ibid.*, 51.

46) *Ibid.*, 51.

47) Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 60.

48) See Rahner, “Theology and Anthropology,” 122: “Whether he is consciously aware of it or not, whether he is open to this truth or suppresses it, man’s whole spiritual and intellectual existence is oriented towards a holy mystery which is the basis of his being. This mystery is the inexplicit and unexpressed horizon which always encircles and upholds the small area of our every-day experience of knowing and acting, our knowledge of reality and our free action. It is our most fundamental, most natural condition, but for that very reason it is also the most hidden and least regarded reality, speaking to us by its silence, and even whilst appearing to be absent, revealing its presence by making us take cognizance of our own limitations.”

49) Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 35.

Vorgriff that is always and already open for all beings and the ground of all beings, namely, the absolute being of God as the holy mystery. This absolute openness and transcendence toward God as the holy mystery is essential to what we are as the subject, which is so deeply built into us that nothing we do would be possible without it. In terms of Rahner's theological anthropology as the "hearer of the word," this means that the human subject as transcending spirit is characterized by the "a priori absolute openness" for any possible revelation and grace that might proceed from the absolute being of God.

2.2. Free Spirit

Another intrinsic moment of being a spiritual subject is "freedom." For Rahner, transcendence is the condition of the possibility of freedom in the sense that freedom in its original and ultimate sense means the acceptance or rejection of our transcendence (openness) toward the absolute horizon of all reality, i.e., saying yes or no to God's invitation to transcendence.⁵⁰⁾

Let me further elaborate on this. First off, I believe, we need to clarify Rahner's definition of "freedom" in his transcendental anthropology. Rahner defines freedom not as "a neutral power which one has and possesses as something different from himself," but as "a transcendental characteristics" of the human subject.⁵¹⁾ In other words, the nature of freedom in the most primordial, pre-reflective sense lies not in making a choice of doing this or that as something external to myself, but in deciding about myself and actualizing myself. Freedom is not a particular and empirical attribute of human existence alongside others in the realm of psychology, but a *subjective* self-determination in our transcendental experience that is present in our every action and choice. In this sense, Rahner observes, freedom is the capacity "to do something final and definitive" and "to achieve one's final and irrevocable self"; thus, the object

50) Ibid., 98.

51) Ibid., 38.

of freedom is none other than the subject itself.⁵²⁾ Yet the subject here in its transcendental experience, on Rahner's account, is neither a Cartesian formal, empty self-consciousness nor a Kantian transcendental ego of categories, but, as discussed above, a *transcending spirit* of the absolute openness and transcendence toward the totality of all beings and its absolute horizon that we call God. Therefore, only insofar as and to the extent that we experience ourselves as transcending subjectivity toward God, we also experience ourselves as *free spirit*. To put it another way, we are capable of being free only because we continually transcend ourselves "into a domain that only the fullness of God's absolute being can fill."⁵³⁾ In this regard, we could say that transcendence (transcending spirit) is the very condition of the possibility of freedom (free spirit) as such.

Now that freedom is not the mere ability to make choices but the capacity to decide about oneself in transcendence, our freedom involves not just people and things but fundamentally God. In other words, our freedom decides about God because God is the ground of all beings and the goal and source of our transcendence. Thus, "deciding about God" and "deciding about the totality of our being" are one and the same thing that constitutes freedom.⁵⁴⁾ In that vein, says Rahner, "we encounter God in a radical way everywhere as a question to our freedom, we encounter him unexpressed, unthematic, unobjectified and unspoken in all of the things of the world, and therefore and especially in our neighbor."⁵⁵⁾ Whether we are consciously aware of it or not, the decision for or against God is made in our everyday lives. In this way, then, our freedom refers essentially to "the freedom to say 'yes' or 'no' to God."⁵⁶⁾ Rahner succinctly sums up what he means by freedom in this sense as follows:

52) Ibid., 96.

53) Rahner, *Hearer of the Word*, 54.

54) Ron Highfield, "The Freedom to Say 'No'? Karl Rahner's Doctrine of Sin", *Theological Studies*, 56(1995, 9), 488.

55) Rahner, *Foundations of Christian Faith*, 98-99.

56) Ibid., 100.

The point of our reflections upon the essence of subjective freedom is to show that the freedom to dispose of oneself is a freedom vis-à-vis the subject as a whole, a freedom for something of final and definitive validity, and a freedom which is actualized in a free and absolute “yes” or “no” to that term and source of transcendence which we call “God.”⁵⁷⁾

In short, Rahner argues that the human subject is “free spirit *as* transcending spirit” that is capable of deciding about himself in his totality, i.e., of deciding for or against his transcending subjectivity toward the absolute being of God as the holy mystery, the infinite horizon of the totality of all beings. In terms of Rahner’s theological anthropology as the “hearer of the word,” this means that the human subject as free spirit in its transcendence is characterized by the “a priori free receiver” for the possible revelation and grace of God, who can say “yes” or “no” to God in her freedom. In the theological terms, the free subjective, definitive “yes” to God is called *faith*, whereas the free subjective, definitive “no” to God is called *sin*.

2.3. *Historical Spirit*

Along with transcendence and freedom, the other internal and transcendental moment of being a spiritual subject is “historicity”: “man as a personal being of transcendence and of freedom is also and *at the same time* a being in the world, in time and *in history*.”⁵⁸⁾ In this way Rahner insists on an intrinsic relationship among transcendence, freedom, and historicity as the very essence of our spiritual existence.

As we have explored earlier, for Rahner, human transcendence and freedom are internally related in the way that freedom is always and already the freedom *of* and *in* transcendence. Therefore, when I say “transcendence” and “transcending spirit” from now on, it always signifies “transcendence in freedom” and “transcending and free spirit,” respectively. In the same manner, Rahner argues that for the human subject,

57) Ibid., 97.

58) Ibid., 40. Emphasis mine.

transcendence and historicity are in an intrinsic, internal, or constitutive relationship. In other words, transcendence finds itself only in and through history, and history is possible only by virtue of transcendence: “transcendence itself has a history, and history is in its ultimate depths the event of this transcendence.”⁵⁹) How, then, does Rahner specifically explain this internal relatedness of transcendence and historicity in our spiritual existence, considering historicity to be an inner moment of our very spiritual subjectivity?

Rahner begins by stating that “human knowledge is essentially receptive knowledge.”⁶⁰) Receptive knowledge (receptivity) refers precisely to sense knowledge (sensibility), knowledge given through the senses, and this derives fundamentally from the ontological constitution of the human person as a bodily, material being. Remember, although the originally receptive character of our knowing was not explicitly analyzed in the previous explorations of “transcending spirit,” it was evident even then that every human knowledge in judgment has an external starting point, namely, that in the analysis of judgment Rahner arrived at the notion of the *Vorgriff* as transcending spirit through a process of investigation into the transcendental condition of the possibility of our judgment *of objects*. To be more specific, we are present to ourselves or return into ourselves in the self-awareness of being a transcending spirit *only through* the encounter with some objects other than ourselves, objects that become known as particular existent beings: “‘returning into ourselves’ is for us always also ‘stepping out into the world’.”⁶¹) In this sense, for Rahner, the statement that human knowledge is essentially receptive knowledge implies that the human spirit is intrinsically receptive. In this regard, human materiality (receptivity and sensibility) is not to be understood as an independent essence that operates on its own, but rather an “inner determination” of transcending spirit: “Our human spirit is *receptive . . .* and because of its receptivity this spirit needs, as its own, indispensable

59) *Ibid.*, 140.

60) Rahner, *Hearer of the Word*, 97.

61) *Ibid.*, 97.

means, produced by itself, a sense power [sensibility] through which it may strive toward its own goal, the grasping of being as such.”⁶²⁾

According to Rahner, the materiality of the human subject as transcending spirit represents both the ground of the possible repetition of a universal essence, i.e., a humanity as a species, and the ground of his intrinsic spatio-temporality.⁶³⁾ In other words, because of human beings’ essential materiality in its transcendence, we are one among many who share the same humanity, “with whom we are together in space and time on account of our inner essence,” that is to say, “we are historical.”⁶⁴⁾ When seen in relation to our transcending spirituality, these determinations of the human subject as a material being qualify her as an essentially *historical spirit*. In this way, then, the human subject is a transcending spirit precisely *as* an historical spirit. To put it another way, the human subject as transcending spirit is open to being as such, i.e., the absolute being of God, *only insofar as* and to the extent that he has already entered into the material, spatio-temporal world, the world of his historical activity along with other materially existent beings.⁶⁵⁾ In the same vein, human historicity is not a capacity that is given and experienced independently of human transcendence, but rather it is an essential moment of transcending spirit; thus, “it is the historicity *of* the human spirit as such.”⁶⁶⁾ Therefore, the dialectic of transcendence and historicity is essentially characteristic of the human subject as spirit.

In this context, as we have already discussed earlier, it becomes fully evident that the *Vorgriff* as transcending spirit should be understood neither as an innate idea of God nor as a purely intellectual intuition of God, both equally independent of sensibility and historicity, but rather as the a priori condition of knowing what appears a posteriori, i.e., sensibly received historical events. Thus, it is true to say that we are

62) Ibid., 106. This is in line with the Thomist theorem that the human soul is the form of the human body.

63) Ibid., 110-112.

64) Ibid., 112.

65) Ibid., 120.

66) Ibid., 19. Emphasis mine.

always dealing with God in every dimension of our existence because of our existential structure of transcendence and freedom as spirit, but it should also be noted that our dealings with God in our transcendence and freedom are not immediate but always mediated in and through objects in the world of history.

In short, Rahner argues that the human subject is “historical spirit as transcending spirit in freedom” who is necessarily conditioned and mediated by historicity. That is, our transcending and free movement toward being as such and the absolute being of God as the holy mystery is always and already mediated, concretized, or actualized historically. In this regard, we could say that historicity is the inner moment of transcending subjectivity in which we are spirit. In terms of Rahner’s theological anthropology as the “hearer of the word,” this means that the human subject as historical spirit in his transcendence and freedom is characterized by the “a priori orientation toward history,” for history is the very place of the possible revelation and grace from the absolute being of God. Thus, for Rahner, our searching for the signs of God’s revelation and grace in history is not something accidental and contingent, but something essential and necessary.

3. Concluding Remarks: The Relevance and Implications of Rahnerian Spiritual Subjectivity in the Contemporary Context

Thus far, we have discussed the Rahnerian conception of “spirituality” as the transcendental capacity of authentic subjectivity, which is neither something purely abstract nor something merely dichotomous, but something truly *dialectical*. Three moments of transcendence, freedom, and historicity are intrinsically co-constitutive of one another in the dialectical totality of spiritual subjectivity. “Transcendence,” as the condition of the possibility of freedom and historicity, is the a priori capacity of the human subject as spirit to open herself in freedom, in and through history, to the absolute horizon of being as such, namely, the infinite being of God. “Freedom,” as

the condition of the possibility of transcendence and historicity, is the a priori capacity of the human subject as spirit to decide about himself as transcendence, in and through history. “Historicity,” as the condition of the possibility of transcendence and freedom, is the a priori capacity of the human subject as spirit to actualize and concretize transcendence and freedom in the world. In this way, I argue, the Rahnerian conception of “spirituality” as authentic subjectivity could be defined in the following manner: “As a dialectical totality, it is the a priori *self-transcending* movement in *freedom* in and through *history* toward the absolute universality, totality, and infinity of Being as such, namely, God as the holy mystery.”

For Rahner, it is this spirituality that is primordially built into the transcendental structure of the human subject and that makes us authentically human. And this conception of transcendental subjectivity as spirituality functions as the fundamental ground of Rahner’s theological anthropology. Along these lines, in my view, it seems reasonable to say that Rahner’s theological anthropology sublates the modernist, particularly Kantian, philosophical anthropology—materially negating and transcending transcendental subjectivity of categories into transcendental subjectivity of spirit in its transcendence, freedom, and historicity, while at the same time formally preserving the way in which to find the a priori, thereby universal and necessary, constitution of human existence, i.e., the transcendental method.

Now, in concluding this article, I would like to briefly address the following question: “What relevant insights can we gain from this Rahnerian anthropology in the contemporary context?” I argue that Rahnerian spiritual subjectivity could provide an anthropological conceptual framework for our proper response to the contemporary cultural context of the so-called “death of the subject” promoted by both capitalist globalization and postmodernism.

We are living in an era of globalization that has been primarily led by global capitalism. Capitalist globalization has been creating serious problems and challenges we need to properly respond to. One of the most critical, but most often overlooked,

problems is related to its cultural dimension, that is, the globalization of the capitalist culture of consumerism. The contemporary process of capitalist globalization strenuously advocates and produces human beings who simply succumb to the imperialism of the market without their own self-critical subjectivity.⁶⁷⁾ In other words, we humans are being reduced to mere global consumers, who are purely subjected to our sensuous, instinctive, contingent, particular desires, who are then easily attracted to the external appearances and images of commodities endlessly released onto the market, and who thus are always ready to buy them both online and offline. After all, this degradation of humanity, with the erosion of subjectivity, serves as the most effective way to promote de-ethicalization and de-politicization and thereby to maximize the unbridled power of global capitalism without much resistance.

Worse still, contemporary philosophical anthropology is popularly represented by the postmodernist thesis of the “death of the subject.” Although the idea of subjectivity has been applied in many different ways, most of the postmodern thinkers claim that human subjectivity is neither something self-identical, self-sufficient, autonomous nor something spiritual, teleological, but rather something constituted by sheer otherness—whether it be language, discourse, culture, power, ideology, or the unconscious. And this, unfortunately enough, may function as a theoretical and ideological justification for the capitalist anthropology of globalization described above, that is, the faithful global consumer with no subjective capacity for self-determination, self-reflection, and self-transcendence.⁶⁸⁾

Hence, I emphatically claim that in the contemporary postmodern context of

67) For in-depth studies on the interrelation between capitalist consumerism and subjectivation, see Jean Baudrillard, *The Consumer Society: Myths and Structures*, trans. Chris Turner, (London: Sage, 1998); Zygmunt Bauman, *Consuming Life*, (Cambridge: Polity, 2007); Dany-Robert Dufour, *The Art of Shrinking Heads: The New Servitude of the Liberated in the End of Total Capitalism*, trans. David Macey, (Cambridge: Polity, 2008); Marlon Xavier, *Subjectivity, the Unconscious and Consumerism: Consuming Dreams*, (Cham: Palgrave Macmillan, 2018).

68) For an interlink between capitalist globalization and postmodernism against the backdrop of the problem of human subjectivity, see Yun Kwon Yoo, *Globalization and Human Subjectivity: Insights from Hegel's Phenomenology of Spirit*, (Eugene: Pickwick, 2021), 1-35.

globalization we are in dire need of a new anthropological vision of humanity that transcends both modern anthropocentric subjectivism and postmodern subjectless subjectivation (the death of the subject) into a more authentic subjectivity relevant and adequate to today's globalizing world. In my view, we could find that vision in the Rahnerian anthropology of spiritual subjectivity. For Rahner, as discussed all along this article, the human person is *spirit*, that is, the transcendental subject who is gifted with "spirituality" as a movement of transcendence, freedom, and historicity in their dialectical totality, whose ultimate orientation is toward the infinite being of God, i.e., absolute universality per se. Indeed, to orient its process in the direction of creating a global community of peaceful co-existence and co-prosperity for all, globalization needs agents who are willing to go beyond the confines of their own sensuous desires and private interests and move toward the greater common good (transcendence) through self-determined ethico-political actions (freedom) in solidarity with others in the socio-historical world (historicity).

In short, the contemporary context of globalization, whose processes are mainly driven by capitalist materialism with the conception of human beings as mere global consumers, crucially calls for a new view of the human subject, that is, a sort of cosmopolitan or global citizen who is constantly transcending himself in and through his free ethico-political actions in history to advance the common good for all members of the global community. As we have discussed throughout this article, we could clearly see this anthropological perspective and orientation in what I call Rahnerian "authentic spiritual subjectivity." It is for this reason that I am inclined to argue that Rahner's transcendental theological anthropology, rooted in the concept of spirituality as a dialectical totality of transcendence, freedom, and historicity, may contribute to conceiving a new anthropology relevant and necessary to the postmodern context of globalization today.

Bibliography

- Baudrillard, Jean, *The Consumer Society: Myths and Structures*, trans. Chris Turner, London: Sage, 1998.
- Bauman, Zygmunt, *Consuming Life*, Cambridge: Polity, 2007.
- Cohen, Hermann, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin: Dümmler, 1871.
- Dufour, Dany-Robert, *The Art of Shrinking Heads: The New Servitude of the Liberated in the End of Total Capitalism*, trans. David Macey, Cambridge: Polity, 2008.
- Fiorenza, Francis Schüssler, "Methodology in Theology", in *The Cambridge Companion to Karl Rahner*, eds., Declan Marmion and May E. Hines, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Highfield, Ron, "The Freedom to Say 'No'? Karl Rahner's Doctrine of Sin", *Theological Studies*, 56(1995, 9).
- Imhof, Paul and Hubert Biallowons, eds., *Karl Rahner in Dialogue: Conversations and Interviews, 1965-1982*, New York: Crossroad, 1986.
- Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, trans. Paul Guyer and Allen Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Kilby, Karen, *Karl Rahner: A Brief Introduction*, New York: Herder & Herder, 2007.
- Magee, Glenn Alexander, *The Hegel Dictionary*, New York: Continuum, 2010.
- Rahner, Karl, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, trans. William Dych, New York: Crossroad, 1978.
- _____, *Hearer of the Word*, trans. Joseph Donceel, New York: Continuum, 1994.
- _____, "Reflections on Methodology in Theology", in *Theological Investigations*, vol. 11, trans. David Bourke, New York: Seabury, 1974.
- _____, "Theology and Anthropology", in *Theological Investigations*, vol. 9, trans. Graham Harrison, New York: Herder & Herder, 1972.
- Xavier, Marlon, *Subjectivity, the Unconscious and Consumerism: Consuming Dreams*, Cham: Palgrave Macmillan, 2018.
- Yoo, Yun Kwon, *Globalization and Human Subjectivity: Insights from Hegel's Phenomenology of Spirit*, Eugene: Pickwick, 2021.

Toward an Authentic *Spiritual* Subjectivity:
Reflections on Rahner's Transcendental Theological Anthropology

Yoo, Yun-Kwon

This article explores Rahner's transcendental theological anthropology, with a special focus on his conception of "spiritual subjectivity." This exploration proceeds in three phases. The first involves the examination of how Rahner could sublimate the modern, particularly Kantian, idea of the transcendental method into his transcendental theological anthropology. The second concerns the main argument, that Rahner's transcendental theological anthropology is characterized by his rich notion of "spirituality" of the human subject that includes the three moments of *transcendence*, *freedom*, and *historicity* in their dialectical relations. That is, Rahnerian spiritual subjectivity is a priori transcending, free, and historical movement toward the absolute universality of God as the holy mystery. And the third deals with my brief remarks on the relevance of Rahnerian spiritual subjectivity in the contemporary context of globalization, particularly the postmodern context of the death of the subject.

Key Words: Karl Rahner, Transcendental method, Transcendental theological anthropology, Spiritual subjectivity, Death of the subject.

진정한 영적 주체성을 향하여: 칼 라너의 초월론적 인간론에 대한 소고

유윤권

본 논문은 라너의 ‘영적 주체성’ 개념을 중심으로 그의 초월론적 인간론을 논구한다. 필자의 논의는 크게 세 부분으로 진행된다. 첫째, 라너가 어떻게 근대 철학, 특히 칸트 철학의 선형적 방법을 지양하여 자신의 초월론적 인간론을 신학적으로 정초하였는지에 대해 검토한다. 둘째, 본 논문의 핵심 논지로서, 라너 신학의 초월론적 인간론은 그의 고유한 ‘영성’ 개념에 기초한 것으로 초월성, 자유, 역사성을 그 계기로 갖는 변증법적 운동으로 파악할 수 있음을 제시한다. 즉, 라너의 영적 주체성은 거룩한 신비인 하느님의 절대적 보편성을 향한 초월적이고 자유롭고 역사성을 띤 선형적 주체의 운동으로 이해될 수 있다. 마지막으로, 이러한 라너의 영적 주체성이 현재의 세계화의 맥락 속에서, 특히 ‘주체의 죽음’으로 대변되는 탈근대의 맥락 속에서 어떤 관련성과 의미를 지닐 수 있는지에 대한 필자의 소견을 간략하게 피력한다.

주제어: 칼 라너, 선형적 방법, 초월론적 인간론, 영적 주체성, 주체의 죽음.

논문 투고일	2022년 10월 25일
논문 수정일	2022년 11월 27일
논문게재 확정일	2022년 11월 25일

성 아우구스티누스의 창세 1,1-4a 해석에 나타난 “conversio”의 삼위일체적 구조: 『창세기 문자적 해설(De Genesi ad litteram)』 제I권을 중심으로

배성진

대전가톨릭대학교, 조교수

들어가는 말

1. “Conversio”의 의미와 용례
 - 1.1. 테마화 작업과 어원적 의미
 - 1.2. 『창세기 문자적 해설』 안에서 렘마 “conversio”의 통계와 용례
2. 창세기 첫 구절들에 대한 아우구스티누스의 해석 태도
3. 『창세기 문자적 해설』에 나타난 창세 1,1의 해석 가설들
 - 3.1. “In principio”
 - 3.2. “caelum et terram”
4. 『창세기 문자적 해설』에 나타난 존재-발생적 “conversio”의 용례
 - 4.1. 영적 질료의 형상화와 “conversio”
 - 4.2. 돌아섬으로 인한 ‘형상화(formatio)’와 ‘조명(illuminatio)’
 - 4.3. “말씀(Verbum)”을 통한 하느님의 부르심(revocatio)에 대한 응답으로서 ‘돌아섬’
 - 4.4. 성부께 불변하게 결합하는 “말씀(Verbum)”의 모방으로서 ‘돌아섬’
 - 4.5. ‘돌아섬’의 삼위일체적 구조

나가는 말

들어가는 말

이 논문은 필자의 최근 연구인 「성 아우구스티누스의 『고백록(*Confessiones*)』에 나타난 “*conversio*”의 근본 의미: ‘돌아섬-회개’의 존재론적 차원을 중심으로」¹⁾와의 연장선 안에 있다. 이 논문은 램마(*lemma*) “*conversio*”의 용례들을 분석하면서, 어떻게 ‘하느님으로부터 돌아섰던’ 한 영혼이 다시 ‘하느님을 향해 돌아서고’ 그분께로 ‘회귀하는’ 여정이 단지 실존적-윤리적 의미뿐만 아니라 창조적-존재론적 의미를 지니는지를 해명하였다. 하지만 본 논문은 우리 램마가 지닌 이 후자의 의미에 배타적으로 집중하고자 하며, 아우구스티누스의 창세기 해설 저작들²⁾ 가운데 가장 큰 중요성을 지닌 『창세기 문자적 해설(*De Genesi ad litteram*)』을 그 분석의 대상으로 삼아, 창조주를 향한 영적 생명체의 ‘돌아섬’이 지니는 존재-발생적 의미를 넘어, 그것의 형이상학적 구조를 해명하는 데 그 목적이 있다.³⁾

이것을 위해 필자는 “*conversio*”의 언어학적 테마를 분석하고 어원적 의미를 파악하는 작업으로부터 시작하여, 해당 창세기 해설서 안에서 테마 “*con-ver-t/s-*”를 포함하는 모든 어휘들을 찾아 의미별로 분류한 다음, “천사적 자연(*natura angelica*)”의 창조와 관련된 용례들이 집중된 제권 초반부(*Gn. litt. I.1.2-9.14*)가 제시하는 창세기의 첫 네 구절(창세

- 1) 참조: 배성진, 「성 아우구스티누스의 『고백록(*Confessiones*)』에 나타난 “*conversio*”의 근본 의미: ‘돌아섬-회개’의 존재론적 차원을 중심으로, 『신학과 철학』 제40호(2022년 봄), 97-139.
- 2) 아우구스티누스는 다음의 저작들 안에서 자신의 창세기 해설을 제시한다: 『마니교도 반박 창세기 해설(*De Genesi adversus Manichaeos/De Genesi contra Manichaeos*)』(388/390년), 『창세기 문자적 해설 미완성 작품(*De Genesi ad litteram imperfectus liber*)』(393/394년), 『고백록(*Confessiones*)』 XI-XIII권(397년 말-401년), 『창세기 문자적 해설(*De Genesi ad litteram*)』(401-414년), 『신국론(*De civitate Dei*)』 XI-XIV권(418년 경).
- 3) 만일 아우구스티누스가 『고백록(*Confessiones*)』 제XIII권의 집필을 마치고(401년) 『창세기 문자적 해설(*De Genesi ad litteram*)』의 제I-II권을 집필하기 시작했다고 추정한다면(“*Quid autem hinc allegoriae senserim, confessionum nostrarum liber tertius decimus habet*” *Gn. litt. II.9.22*), 전자의 마지막 3권(XI-XIII)에서 창세기 1장을 철학적으로 영성적으로 해석하면서 자신의 ‘찬미로서의 고백(*confessio ut laus*)’을 우주적 차원으로 확장하고 신을 향한 자신의 ‘돌아섬과 회귀(*conversio*)’의 의미를 창조적-존재론적 차원에서 제시하고자 하는 저자의 시도가 몇 해 전(393/394년) 미완성 작품으로 남겨두었던 창세기에 대한 해설(『창세기 문자적 해설 미완성 작품(*De Genesi ad litteram imperfectus liber*)』)을 본격적으로 다시 시작하게 된 계기를 가운데 하나가 되었다고도 추정할 수 있다. 『창세기 문자적 해설(*De Genesi ad litteram*)』의 착수 연대에 관한 상세한 논의는 참조: P. Agaësse et A. Solignac, *La Genèse aut sens littéral en douze livres, De Genesi ad litteram libri duodecim*, Vol. 1 (*Bibliothèque Augustinienne* 48), Traduction, introduction et notes par P. Agaësse et A. Solignac (Paris: Desclée De Brouwer, 1972), 26; M.-A. Vannier, “Creatio”, “Conversio”, “Formatio” chez S. Augustin (Fribourg: Editions Universitaires Fribourg, 1991), 88-89; E. Moro, “Introduzione” al *Commenti alla Genesi*, a cura di G. Catapano ed E. Moro (Milano: Bompiani, 2018), 325-335.

1,1-4a)⁴⁾에 관한 해설을 분석의 대상으로 삼을 것이다. 하지만 이 작업은 창세기 1장 1절의 해석에 관해 아우구스티누스가 제시하는 다양한 해석 가설들을 분석하는 작업에 의해 선행되어야 한다. 그것으로부터 우리는 히포의 주교가 ‘더 참된 것’으로 간주하여 선호하는 해석이 명시적으로 ‘삼위일체론적 의도’를 지닌 것이며, 이 ‘삼위일체적 창조론’이 최초의 지성적 피조물의 존재-발생을 위해 우리 램마가 필요조건으로 작용할 수 있는 가능 조건을 구성함을 확인하게 될 것이다. 이 과정에서 필자는 왜 아우구스티누스가 신플라톤주의의 기원을 지닌 ‘전회/회귀(ἐπιστροφή)’ 개념을 통해 최초의 피조물이자 모든 피조물의 모범, 특히 ‘삼위일체 하느님의 모상’으로 창조된(창세 1,27) 인간 영혼의 모범인 ‘빛의 존재자’(창세 1,3)의 창조를 해석하려 했는지에 관한 핵심 물음을 제기할 것인데, 이에 관한 해답은 램마 “*conversio*”가 지닌 본질적으로 ‘삼위일체적인 구조’가 해명될 때에 비로소 도출될 것이다. 본 연구는 이 지성적 피조물이 ‘삼위일체의 은총’으로 ‘삼위일체적 지향 운동’을 통해 ‘삼위일체 창조주’께 돌아서는 방식으로만 ‘무(*nihil*)와 같은’ 무형상성(*informitas*)으로부터 형상화되고 조명되어 자기 존재를 완성하는 만큼, 동일한 지향 운동에 충실함으로써만 자기 존재의 충만함 안에 머무르는 가장 탁월한 ‘삼위일체의 유사성’이 된다는 사실을 제시하는 것이 우리 저자의 의도임을 증명할 것이다.

1. *Conversio*의 의미와 용례

1.1. 테마화 작업과 어원적 의미⁵⁾

“*Conversio*”는 동사 “*convertere*”로부터 유래한다. 이 동사는 “*con-*”과 “*-vert-*”의 어근으로 이뤄지는데, 테마 “*con-*”은 인도-유럽조어 “*kóm*”에서 유래하여, 일차적으로는 ‘함께

4) 아우구스티누스가 사용했던 *Vetus Latina* 버전에 따르면 창세기 1장 1-4a절의 본문은 다음과 같다[참조: J.J. O'Donnell, *Augustine Confessions* vol. III: *Commentary Books* 8-13 (Oxford: Clarendon Press, 1992), 344]: “(v.1) *In principio fecit Deus caelum et terram.* (v.2a) *Terra autem erat invisibilis et incomposita,* (v.2b) *et tenebrae erant super abyssum.* (v.2c) *Et spiritus Dei superferebatur super aquam.* (v.3) *Et dixit Deus, ‘fiat lux’, et facta est lux.* (v.4a) *Vidit Deus quia bonum est.*”

5) 이 부분은 필자의 이전 연구에서 동일한 램마의 분석을 위해 제시된 것과 일치한다(참조: 배성진, 「성 아우구스티누스의 『고백록(*Confessiones*)』에 나타난 “*conversio*”의 근본 의미: ‘돌아섬-회개’의 존재론적 차원을 중심으로, 99-100).

(cum)’, ‘공동으로’를 의미하지만,⁶⁾ 이차적으로는, ‘완결성’과 ‘완전성’을 가리키면서 이어지는 테마의 의미를 강화하기도 한다.⁷⁾ 이어지는 핵심 테마 “-vert-”는 인도-유럽조어 “wert-”에서 유래하여 ‘돌리다’, ‘회전하다’, ‘전환하다’라는 의미를 지니는데,⁸⁾ “con-” 외에도 “a-”, “e-”, “per-”, “re-” 등과 같은 테마들과 결합하여 전환 운동의 방향과 방식에 따른 다양한 의미를 만들어 낸다.⁹⁾ 따라서 “convertere”는 그 어원적 수준에서 기존의 대상으로부터 새로운 대상을 향해 ‘(전적으로) 돌아서다’, ‘(완전하게) 방향을 전환하다’의 의미를 갖는다고 볼 수 있다. 이 동사의 완료분사에서 나온 형용사 “conversus, -a, -um”은 그렇게 ‘돌려지고’, ‘돌아서 있으며’, ‘전환된 상태’를 가리키며, 동일한 형용사로부터 명사 “conversio”가 파생된다. (한 문단 전체 제거했음)

『고백록』 안에서 이 램마가 개인적-윤리적 차원의 ‘회개’로부터 시작하여 우주적이고 존재-발생적인 차원을 지닌 ‘회귀/지향 운동’을 가리키는 것으로 확장하는 모습을 보여 주었다면, 창세기 첫 구절들에 나타난 지성적 피조물의 창조를 해석하는 『창세기 문자적 해설』 제1권의 본문을 통해서도 이 후자의 의미가 어떻게 전자의 의미에 근본적인 빛을 주는지를 관찰하게 될 것이다.

1.2. 『창세기 문자적 해설』 안에서 램마 “conversio”의 통계와 용례

이러한 의미론적 바탕 위에서 아우구스티누스가 『창세기 문자적 해설』에서 이 램마를

-
- 6) 참조: J. Pokorny, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch II* (Bern, München: Francke Verlag, 1959), 612-613. 예를 들어, “coeō”, “colloquor”, “convivor”, “colligō”, “compōnō”, “condō”, 등.
- 7) 예를 들어, “commaculō”, “commendō”, “conciō”, “comminuō”, “concerpō”, “conciō”, “convellō”, 등.
- 8) 라틴어 “convertere”에 상응하는 “ἐπιστρέφω”를 구성하는 핵심 테마인 “-στρέφ- (돌리다, 구부리다, 향하게 하다)” 역시 “ἐπι-” 외에도 “ἀνα-”, “ἀπο-”, “δια-”, “κατα-”, “μετα-”, “περι-” 등의 테마와 결합할 수 있고, “ἐπι-”와의 결합을 통해 어떤 대상을 향해 ‘방향을 전환하다’, ‘회귀하다’, ‘전향하다’, ‘귀향하다’, ‘지향하다’, ‘주의를 돌리다’, ‘개종하다’, ‘회개하다’ 등을 가리킨다. 이 램마의 의미에 관한 자세한 내용은 참조: J.O. Reta, “Conversione”, *Agostino Dizionario Enciclopedia* (Roma: Città Nuova, 2007), 473, 476; G. Reale, *Monografia introduttiva di Sant’Agostino, Le Confessioni*, 163-164; G. Bertram, “στρέφω”, *Theological dictionary of the new Testament VII*, ed. by G. Kittel and G. Friedrich, tr. by G.W. Bromiley (Grand Rapids/Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1971), 714-729.
- 9) 아우구스티누스는 『고백록』에서 “aversio”, “perversio”, “reversio”, “eversio”를 한꺼번에 열거하며 인간이 하느님에 대해 지니는 다양한 방향성의 돌아섬을 표현한다. “Vivit apud te semper bonum nostrum, et quia inde aversi sumus, perversi sumus. Revertamur iam, Domine, ut non evertamur [...]”(conf. IV.16.31).

어떤 형태로 사용하는지 관찰하기로 하자.

해당 저작 안에서 테마 “con-ver-t/s-”를 포함하는 어휘들의 통계는 다음과 같다.

	I	II	III	IV	V	VI	VII	VIII	IX	X	XI	XII	계
동사	7	2	2	1	1	2	1	2		7	9	1	35
완료분사	3	1	4	1				2	1	2	2		16
명사	7	2	1	3				2	1	1	3		20
계	17	5	7	5	1	2	1	6	2	10	14	1	71

이미 언급한 바와 같이, 우리의 관심사인 “conversio”의 ‘존재-발생적’ 의미는 “빛(lux)”으로 불린 천상적 존재자로서 “하늘(caelum)” 혹은 “천사적 자연”의 창조에 관해 다루는 제I권에서만 15회 등장하는데, 이는 이 천상적 존재자가 창조주를 향해 돌아섬으로써 영적 질료로부터 빛의 존재자로 ‘형상화되고(formatio)’ ‘조명됨(illuminatio)’을 가리킨다. 동일한 용례가 제II권과 제III권, 그리고 제IV권에서도 각각 1회씩(II.8.16; III.20.31; IV.22.39) 등장하는데, 이는 해당 저작에서 우리 램마가 지닌 모든 의미 용례들 가운데 가장 큰 비율을 차지한다(총 18회/약 25%).¹⁰⁾ 그밖에도 우리 램마가 이 첫 번째 영적 피조물과 관련하여 사용된 다른 용례는 동일한 피조물의 자기-지향으로서 1회,¹¹⁾ 하느님을 향해 돌아섬으로써 피조물에 관한 인식을 획득하고 찬미하는 것에 관해 2회¹²⁾ 사용된다. 또한 빛의 천사가 하느님이 아닌 어둠을 향해 돌아섬으로써 빛을 잃어버리는 것을 가리키기 위해 1회,¹³⁾ 창세 1,3의 “빛”이 ‘물질적 빛’이라고 가정했을 때 그것이 “말씀

10) 이러한 통계는 앞서 제시된 창세기에 관한 해설을 다루는 다섯 작품들(『마니교도 반박 창세기 해설』, 『창세기 문자적 해설 미완성 작품』, 『고백록』 XI-XIII권, 『창세기 문자적 해설』, 『신국론』 XI-XII권) 가운데 수적으로뿐만 아니라 비율적으로도 가장 많은 것이다. 지성적 피조물(“천사”)의 존재-발생적 “conversio”의 용례는 우리가 다루고 있는 해당 저작 외에는 오직 『고백록』 XIII권에서만 7회(이 저작에서 우리 램마가 총 38회 등장하므로, 지성적 피조물의 창조적 의미 용례는 약 18%에 해당한다) 등장할 뿐이다.

11) “Nam si vel ad seipsam natura angelica converteretur seque amplius delectaretur, [...]”(IV.24.41). *이하 모든 볼드체는 필자의 것이다.

12) “conversio sit eius, qua id quod creata est, ad laudem referat Creatoris, et percipiat de Verbo Dei cognitionem creaturae quae post ipsam fit, hoc est firmamenti [...] in quo itidem mane conversio est lucis huius, id est diei huius ad laudandum Deum”(IV.22.39).

(Verbum)”으로부터 천사적 자연의 정신과 이성애 새겨진 “발화(locutio)”에 따라 형상을 향해 돌아서는 행위를 의미하기 위해서도 1회 사용된다.¹⁴⁾ 그밖에도, 하느님 혹은 선 그 자체를 향한 천사나 인간의 ‘의지적 돌아섬’ 혹은 인간의 ‘종교적-윤리적 회심’을 가리키기 위해 13회,¹⁵⁾ 다양한 수준의 변화/변형과 관련하여 15회,¹⁶⁾ 성경 본문을 인용하면서, 인간이 “먼지(pulvis)”나 “흙(terra)”으로 회귀함의 의미로 7회,¹⁷⁾ 구체적인 대상이나 새로운 주제를 향한 전환과 관련해서 9회,¹⁸⁾ 천체의 회전과 관련해서 3회¹⁹⁾, 그리고 마지막

-
- 13) “quod ita **convertitur** ad tenebras amissa luce, quam portabat, [...]”(XI.24.31).
- 14) “an et ista locutio non tantum sine aliquo sono, sed etiam sine ullo temporali motu spiritalis creaturae, in eius mente atque ratione fixa quodammodo a Verbo Patri coaeterno, et quodammodo impressa intellegitur, secundum quam moveretur, et ad speciem **converteretur** inferior illa tenebrosa imperfectio naturae corporeae, et fieret lux?”(I.9.17).
- 15) “duos conscripsi libros recenti tempore **conversionis** meae”(VIII.2.5); “homo autem et secundum animam et secundum corpus mutabilis res est; nisi ad incommutabile bonum, quod est Deus, **conversus** substiterit, formari ut iustus beatusque sit, non potest”(VIII.10.23); “sed tota eius actio bona, est **converti** ad eum a quo factus est, et ab eo iustus, pius, sapiens, beatusque semper fieri [...] Non ergo ita se debet homo ad Deum **convertere**”(VIII.12.25); “in ea **conversione** quae ad illum est permanentes [...] Nam et Apostolus cum fidelibus ab impietate **conversis**, gratiam qua salvi facti sumus, commendaret”(VIII.12.27); “si se ad Deum **convertendo** correxerint”(X.14.23); “cum vero paulatim ab huius oblivionis torpore anima respiciens possit **converti** ad Deum suum, eiusque misericordiam et veritatem primo ipsa pietate **conversionis**”(X.14.24); “Sed posset, inquit, etiam ipsorum voluntatem in bonum **convertere** [...] si omnium malas voluntates in bonum Deus **convertisset**”(XI.10.13); “quemadmodum qui **convertuntur** ad Deum, a tenebris ad lucem transeunt, id est, qui fuerunt tenebrae lux fiunt”(XI.24.31); “cur omnipotens eius voluntatem non **convertat** in bonum”(XI.26.33).
- 16) “in aquarum naturam pinguioris huius aeris qualitate **conversa**”(III.2.2); “et propterea ipse quoque in humidam naturam **conversus** diluvii tempore creditur”(III.2.3); “Quamquam de **conversione** elementorum, etiam inter ipsos qui haec otiosa cura subtilissime perscrutati sunt, non parva quaestio est. Alii enim dicunt omnia in omnia posse mutari, atque **converti**”(III.3.4); “quia multo aere superatus et in eum **conversus** exstinguitur”(III.7.9); “si **conversa** sunt ex poena in aeriam qualitatem”(III.10.15); “cum aquam miro compendio **convertit** in vinum [...] Num exspectati sunt hi dies, ut in draconem virga **converteretur** de manu Moysi et Aaron?”(VI.13.24); “Corpus autem aliquid sive terrenum sive coeleste, **converti** in animam”(VII.12.19); “ut sine ulla morte animalia corpora **conversa** in aliam qualitatem”(IX.3.6); “animae naturam nec in naturam corporis **converti** [...] nec substantiam quae Deus est, **converti** et fieri animam humanam”(X.4.7); “donec etiam ista iustitia, qua vivitur ex fide, quae nunc patienter in hominibus exercetur, **convertatur** in iudicium”(XI.22.29); “omnes **conversi** ad vomitum suum”(XI.25.32); “Neque enim **conversa** credenda est anima eius in naturam rationalem”(XI.28.35).
- 17) “et in pulverem suum **convertentur**”(X.8.13); “Et in pulverem suum **convertentur**”(X.8.14); “Et **convertatur** pulvis in terram [...] sed a Deo animam dari, quod **converso** pulvere in terram suam [...] quando in eius faciem sufflavi, **converso** pulvere, id est humano corpore, in terram”(X.9.15); “donec **convertaris** in terram, ex qua sumptus es”(XI.1.1); “donec **convertaris** in terram”(XI.38.51).

으로 창조가 완결된 피조물이 창조주의 안식을 지향하는 것과 관련하여 1회 사용된다.²⁰⁾

2. 창세기 첫 구절들에 대한 아우구스티누스의 해석 태도

『창세기 문자적 해설』 제1권은 성경의 첫 다섯 절(창세 1,1-5)에 할애된 주석학적 성격의 매우 복잡하고 다양한 가설들과 방대하고 세밀한 존재론적 성찰을 담고 있다. 해당 저작에서 우리 저자는 『고백록』 제XII권에서와 마찬가지로, 성경 본문이 표현하는 내용에 대한 참다운 이해를 제공하는 것으로 보이는 다양한 해석 가설들을 언급하고 비교한다. 창세기에 관한 초기 해설서들, 곧 『마니교도 반박 창세기 해설(*De Genesi adversus Manichaeos/De Genesi contra Manichaeos*)』²¹⁾과 『창세기 문자적 해설 미완성 작품(*De Genesi ad litteram imperfectus liber*)』²²⁾을 집필하면서, 히포의 주교는 성경을 해석하는데 얼마나 큰 신중함과 주의가 필요한지를 언제나 의식하는데, 그는 독자들에게 자신이 확신하고 있는 답을 주장하기보다는, 난해한 성경 본문으로부터 도출될 수 있는 다양한

-
- 18) “sed dum eam partem **convertit** ad terram, donec totam **convertat**, quod a prima usque ad quartam decimam fit, crescere videtur”(II.15.31); “se etiam ad ista inferiora **convertit**”(V.21.42); “ad terram facta est **conversio** sermonis”(IX.1.2); “ad virum tuum **conversio** tua”(XI.1.1); “ad virum tuum **conversio** tua [...] ad virum tuum **conversio** tua [...] ad eum ipsa serviendo **converteretur**”(XI.37.50); “ut talia videant, qualia somniantes vident, quorum dormiendo avertitur intentio a sensu vigilandi, et in ea videnda **convertitur**”(XII.21.44).
- 19) “Plerumque enim accidit ut aliquid de terra, de coelo, de caeteris mundi huius elementis, de motu et **conversione** vel etiam magnitudine et intervallis siderum”(I.19.39); “coeli singulae **conversiones**, dies singulos explicant”(II.5.9); “in ipsis siderum **conversionibus** animadversa atque comprehensa sunt”(II.10.23).
- 20) “perfecta quippe creatura habet quoddam initium suae **conversionis** ad quietem Creatoris sui”(IV.18.31).
- 21) 『마니교도 반박 창세기 해설(*De Genesi adversus Manichaeos/De Genesi contra Manichaeos*)』은 아우구스티누스의 회심 이후 아프리카로 돌아온 지 얼마 되지 않았을 때(388년 가을) 집필되었는데(*retr.* I.10.1), 『재론고(*retractationes*)』의 순서에 따르면, 『음악론(*De musica*)』, 『교사론(*De magistro*)』에 앞서 언급되는 것으로 보아 388-389년 겨울로 추정할 수 있다. 참조: Agostino, *Commenti alla Genesi*, 3.
- 22) 『창세기 문자적 해설 미완성 작품(*De Genesi ad litteram imperfectus liber*)』은 『재론고』에서 17번째로 언급된 저작으로서 『신앙과 상징(*De fide et symbolo*)』(393년 10월 8일)과 『주님의 산상설교(*De sermone Domini in monte*)』(394-395년) 사이에 위치하는 것으로 보아, 393년경에 편집된 것으로 보인다. 이 저작은 393년에 갑자기 중단되는데, 이는 저자 자신이 아직 성경 주석가로서 준비가 덜 되었다고 판단했기 때문이다(*retr.* I.18). 이 저작의 결론부는 『재론고』의 편집 시기에 이뤄진다. 참조: Agostino, “Introduzione” al *Commenti alla Genesi*, 211.

가설들과 물음들을 공평하게 제시하는 경향을 지닌다.²³⁾ 이렇게 다양한 가설들의 정당성을 진지하고 면밀하게 분석하는 태도는 아우구스티누스가 창세기 본문을 “우의적 의미가 아닌 발생한 사건들의 고유성에 따라”(retr. II.24.1), 바꿔 말하면, ‘실제로 발생한 사건들에 대한 서술’이라는 믿음에 따라(Gn. litt. I.1.1) 해석하고 있음을 암시한다. 이러한 해석 작업은 저자 자신이 약 8년 전에 자기 능력을 넘어서는 이유로 포기해야 했던 그 작업에 다시 착수한 것으로, 동일한 해석 방식으로부터 우리가 다룰 저작의 제목 『창세기 문자적 해설(De Genesi ad litteram)』이 유래한다.²⁴⁾

3. 『창세기 문자적 해설』에 나타난 창세 1,1의 해석 가설들

『창세기 문자적 해설』은 창세기의 첫 구절에 대한 몇 가지 가설들을 제시하는데, 필자는 이전의 창세기 해설서들에 입각하여, 또한 현재 우리가 다루는 이 저작의 맥락에 따라 제시된 가설들에 관한 평가를 시도함으로써, 히포의 주교가 최종적으로 선택한 해석 입장이 어떻게 우리 램마 “conversio”의 존재-발생적 용례를 가능하게 하는지를 보여 줄 것이다.

3.1. “In principio”

아우구스티누스는 이 창세기 첫 구절에 나타난 첫 번째 명사인 “principium”에 관해, 『마니교 논박 창세기 해설』에서 시작하여,²⁵⁾ 『창세기 문자적 해설 미완성 작품』과²⁶⁾

23) 우리 저자는 『재론고』 해당 창세기 해설 작품 안에서 자신이 발견한 것보다는 물음을 던진 것이 더 많았으며, 발견한 것들 중에서도 적은 부분만을 확증할 수 있었고 나머지는 아직도 다시 물어져야 할 것으로 제시되었음을 고백한다(II.24.1).

24) 하지만 이러한 제목이 근대적 의미의 ‘역사 비평’을 가리키는 것이 아님을 기억해야 한다. 오히려 우리 저자는 창세기 본문이 “단지 상징들의 이해에 따라서(secundum figurarum tantummodo intellectum)”가 아니라, ‘실제로 발생한 사건들에 대한 서술’이라는 믿음에 따라서(I.1.1), 그것이 제시하는 ‘초역사적’인 지평 안에서 우주의 발생에 관한 ‘형이상학적 해석’으로 나아갈 것이다. 따라서 결국 문자적 의미를 추구한다는 것은 문자적으로 주어진 것 너머로 나아감을 의미하며, 문자적으로 주어진 것을 참조함으로써 그것의 형이상학적 의미를 탐구하는 것을 의미하게 될 것이다. “문자적”이라는 표현의 의미에 관해서는 참조: P. Agaësse et A. Solignac, *La Genèse aut sens littéral en douze livres, De Genesi ad litteram libri duodecim*, Vol. 1, BA 48, 32-50; D.J. O’Meara, *The Creation of Man in St. Augustine’s “De Genesi ad litteram”* (Augustinian Institute, Villanova University, 1980), 14-22; E. Moro, “Introduzione” al *Commenti alla Genesi*, 343-345.

25) 이 저작에서는 “principium”의 두 가지 해석 가능성을 제시하는데, 하나는 ‘시간의 기원(principium

『고백록』 제XII권에서 제기된 몇 가지 가설들과 같이(*conf.* XII.20.29; 28.39), 다음 해석 가능성들을 제시한다(*Gn. litt.* I.1.2).²⁷⁾

3.1.1. ‘시간의 기원(*principium temporis*)’: 이 경우 이어지는 영원하신 하느님의 창조 활동이 시간성 안에서 이뤄지는 것으로 가정해야 하는데, 우리 저자가 이미 마니교를 논박하기 위해 집필한 첫 번째 창세기 해설 작품에서 지적한 바와 같이(*Gn. adv. Man.* I.2.3-4), 그러한 가정에서 창조주께서 하늘과 땅을 창조하시기 ‘전에(*antequam*)’ 아무것도 하지 않고 있는 상태와 ‘갑자기(*subito*)’ 창조를 하도록 촉구되는 계기 사이의 시간적 흐름을 주장하는 것이다. 하지만 하늘과 땅이 창조되기 전에, 곧 아무것도 창조되지 않았을 때, 피조물로서 시간이 존재할 수 없다는 점에서 아우구스티누스는 이러한 주장을 수용하지 않는다.²⁸⁾

3.1.2. ‘모든 피조물들 가운데 첫 번째 순서(*primo omnium*)’: 이 경우 『창세기』 문자적 해설 미완성 작품이 지적하는 바와 같이(*Gn. litt. imp.* I.3.6-8), 최초의 피조물로서 천사적 자연의 정초가 필연적으로 예고되어야 하는데,²⁹⁾ 이는 다시 다음의 세 가지 시간적 가능성 안에서 이뤄질 수 있다.

temporis)’이며, 다른 하나는 “말씀(*Verbum*)”(요한 1,1-3)이신 ‘그리스도(“*principium quod et loquor vobis*” 요한 8,25)’이다(*Gn. adv. Man.* I.2.3-4).

- 26) “*Secundum historiam autem quaeritur quid sit: In principio, id est, utrum in principio temporis, an in principio in ipsa Sapientia Dei, quia et ipse Dei Filius principium se dixit, quando ei dictum est: Tu quis es; et dixit: Principium quod et loquor vobis*”(Gn. litt. imp. 3.6).
- 27) “*utrum in principio temporis; an quia primo omnium, an in principio, quod est Verbum Dei unigenitus Filius*”(Gn. litt. I.1.2).
- 28) 아우구스티누스는 세계 창조 이전의 시간이 불가능하다고 생각하며 세계는 ‘시간 안에서(*in tempore*)’ 창조된 것이 아니라 ‘시간과 함께(*cum tempore*)’ 창조되었다고 주장한다(*conf.* XI.12.14-13.15; 30.40; *Gn. litt.* V.5.12; civ. XI.6; XII.15.2; s. 1.5, ecc.). 시간과 창조의 관계에 대한 아우구스티누스의 응답은 참조: 배성진, 『아우구스티누스의 ‘시간론’에서 주관주의의 문제 - 『고백록』 제XI권에 나타난 시간 존재의 아포리아를 중심으로』, 『중세철학』 제26호 (2020), 18-19.
- 29) “*An ideo In principio dictum est, quia primum factum est? An non potuit inter creaturas primum fieri coelum et terra, si Angeli et omnes intellectuales Potestates primum factae sunt? Quia et Angelos creaturam Dei, et ab eo factos credamus necesse est. Nam et Angelos enumeravit propheta in centesimo quadagesimo octavo psalmo cum dixit: Ipse iussit, et facta sunt; ipse mandavit, et creata sunt*”(Gn. litt. imp. 3.7).

3.1.2.1. ‘시간 안에서(in tempore)’: 만일 시간 안에서 첫 번째로 천사적 존재자가 창조되었다면, 시간 역시 피조물이라는 점에서 천사가 최초의 피조물이 아닌 것이 되며,³⁰⁾ 더 나아가, 시간의 실존이 여하한 피조물의 운동을 전제로 하는 것이 아니라 그것을 선행한다고 보아야 한다. 하지만 아우구스티누스는 이러한 시간 개념을 받아들이지 않는다.³¹⁾

3.1.2.2. ‘시간의 시초에(in exordio temporis)’: 만일 시간의 시초에 첫 번째로 천사적 피조물이 창조되었다면, 시간의 실존은 천사의 그것과 일치하게 될 것이며, 시간성은 물질적 존재자의 운동에 앞서 비물질적 존재자의 그것과 연관되게 된다.³²⁾

3.1.2.3. ‘모든 시간에 앞서(ante omne tempus)’: 만일 모든 시간에 앞서 첫 번째로 천사들이 창조되었다면, 그들은 시간으로부터 독립적인 존재자들이며, 시간의 시초는 물질적 존재자들의 실존과 운동에 연관되게 된다. 그렇다면 “하늘의 창공에 있는 발광체들(luminaria in firmamento caeli)”(창세 1,14)이 창조되기 이전 날들의 본성에 관해 숙고할 필요가 있는데, 시간은 오직 넷째 날부터 시작되었고 그 이전에 적용된 통시적 용어들은 이야기의 서술을 위한 불가피한 장치일 뿐이거나, 아니면 첫 세 날들 역시 시간적 지속을 가진 것이었고 대신에 그 시간은 비물질적 피조물의 운동에 의해 규정된 것이라고 생각해야 한다. 아우구스티누스는 천사적 존재자들과 같은 상위의 피조물과 시간성의 연결이 가능하다고는 보지만, 그것을 확신하는 것은 아니다(*Gn. litt. imp.* 3.8).

3.1.3. ‘독생 성자이신 하느님의 말씀(Verbum Dei unigenitus Filius)’: 그렇다면 성자는 “기원”이시며, 성부께서 “기원 없는 기원(principium sine principio)”이신 것에 반해, “다른 기원을 지닌 기원(principium cum alio principio)”으로 제시된다(*Gn. litt. imp.* 3.6).³³⁾ 이 가설은 최초의 창세기 해설서를 집필한 이래로 아우구스티누스가 언제나 예외

30) “Si in tempore, iam erat tempus antequam Angeli fierent; et quoniam etiam tempus ipsum creatura est, incipit necesse esse ut aliquid priusquam Angelos factum accipiamus”(Gn. litt. imp. 3.7).

31) 기억의 지평 안에서 이뤄지는 물질적 형상의 변화 인식과 시간의 존재 판단의 관계에 관한 심리학적 논의는 참조: 배성진, 「아우구스티누스의 ‘시간론’에서 주관주의의 문제 - 『고백록』 제XI권에 나타난 시간 존재의 아포리아를 중심으로」, 25-45.

32) “Si autem in exordio temporis factos dicimus, ut cum ipsis coeperit tempus, dicendum est falsum esse quod quidam volunt, cum coelo et terra tempus esse coepisse”(Gn. litt. imp. 3.7).

33) 아우구스티누스가 사용하던 성경 버전인 Vetus Latina에 따르면, 당신의 신원을 묻는 유대인들에게

없이 커다란 확신을 가지고 지지하는 입장으로서, “기원”이자 “말씀”이신 성자께서 창조에서 지나는 ‘이중의 역할’을 드러내고, 이로써 창세기 첫 구절들과 요한복음의 프롤로그(1,1-5)를 연결할 수 있는, 소위 ‘유비적 해석(“secundum analogiam”)'도 가능해진다.³⁴⁾

3.2. “caelum et terram”

두 번째 명사 “caelum et terram”에 관해서도 역시 『마니교 논박 창세기 해설』³⁵⁾에서 시작하여, 『창세기 문자적 해설 미완성 작품』와 마찬가지로, 그리고 『고백록』 제XII권에서 제기된 몇 가지 가설들과 같이(conf. XII.20.29; 28.39), 다음의 4가지 해석 가능성을 제시한다.

3.2.1. 영적이고 물질적인 피조물(spiritalis corporalisque creatura): “하늘과 땅”은 모두 이미 형상화되고 완성된 피조물로서, 전자는 상위의 비가시적 피조물들의 영역을, 후자는 모든 가시적인 피조물들의 영역을 가리킨다.³⁶⁾

3.2.2. 단지 물질적 피조물(tantummodo corporalis creatura): 이 경우 우리는 성

예수께서 “principium, quia et loquor vobis”(요한 8,25)으로 대답하는 장면이 나오는데, 바로 이러한 표현에 근거하여 우리 저자는 “기원(태초)”이신 그분께서 우리에게도 말씀을 건네신다고 해석한다(Gn. adv. Man. I.2.3; Gn. litt. imp. 2.6; conf. XI.8.10; XII.28.39; trin. I.12.24; V.13.14; s. I.2.2). 우리 저자가 창세 1,1과 요한 8,25를 연결하는 이러한 시도는 오리게네스보다는(B. Altaner, “Augustinus und Origenes. Eine quellenkritische Untersuchung”, in *Historisches Jahrbuch* 70, 1951, 15-41) 암브로시우스의 창세기 주석(Hexameron I.14.15)으로부터 영향을 받았을 가능성이 더 크다[G. Heidl, *Origen's Influence on the Young Augustine* (Piscataway-Louaize: Gorgias Press-Notre Dame University Press, 2003), 83-84].

- 34) 『창세기 문자적 해설 미완성 작품』에서 우리 저자는 네 가지 해석 양태를 소개하는데, 역사적 태도, 우의적 태도, 유비적 태도, 그리고 원인론적 태도가 그것이다(“Quatuor modi a quibusdam Scripturarum tractatoribus traduntur Legis exponendae, quorum vocabula enuntiari graece possunt, latine autem definiri et explicari: secundum historiam, secundum allegoriam, secundum analogiam, secundum aetiologiam.” Gn. litt. imp. 2.5). 그중에서도 유비적 태도는 구약과 신약의 조화를 드러내는 해석 방식을 일컫는다(“Analogia, cum Veteris et Novi Testamentorum congruentia demonstratur”),
- 35) 『마니교 논박 창세기 해설』에서 아우구스티누스는 “하늘과 땅”을 피조물 전체(universa creatura)를 위한 “*χῶος*”, 곧 “혼란스럽고 무형상적 질료(materia confusa et informis)”로 해석한다(1.5.9). 그것은 하느님과 함께 영원한 원리가 아니라 “절대적인 무로부터 만들어졌다(de omnino nihilo facta est)”(1.6.10; 7.11-12).
- 36) “An coelum omnis creatura sublimis atque invisibilis dicta est, terra vero omne visibile, ut etiam sic possit hoc quod dictum est: *In principio fecit Deus coelum et terram*, universa creatura intellegi?”(Gn. litt. imp. 3.9).

경이 세계를 구성하는 핵심 존재자이자 최초의 피조물인 영적 존재자들의 창조에 관해서는 침묵하고 있다고 가정해야 하며, “하늘과 땅”이라는 표현으로 이미 완결된 물질적 피조물 전체(omnis creatura corporea), 곧 위와 아래에 위치한 ‘물질적 차원의 하늘과 땅’이 이해되어야 한다.³⁷⁾

창조 안에서 질료적 차원을 고려하지 않는 이 두 가설들은 이어지는 논의에서 우리 저자에 의해 더 이상 숙고의 대상이 되지 않는다. 이러한 입장은 처음부터 완성된 물질세계의 창조를 말하면서 이어지는 절(창세 1,2)에 등장하는 “물”과 “땅”과 같은 개별적인 요소들의 창조를 생략할 뿐 아니라, 피조물의 가변성을 설명하기 위한 필수적인 형이상학적 원리인 “질료”를 언급하지 않는 것이고, 따라서 지혜 11,18(“qui fecisti mundum de materia informi”)가 명시적으로 제시하는 ‘무형상적 질료로부터의 세계 창조’를 무시하는 가설이기 때문이다.³⁸⁾

3.2.3. 영적 생명체와 물질적 질료 모두를 가리키는 무형상적 질료(*utriusque informis materia*): 아우구스티누스가 『고백록』 제XII-XIII권부터 이미 확신을 가지고 선택한 해석 입장으로서, 창세 1,2 이후에 전개되는 내용과 형이상학적 정합성을 이루며, 지성적 피조물에 관한 창조적 의미를 지닌 “*conversio*”가 삽입될 수 있는 삼위일체론적이고 형이상학적인 맥락을 제공한다.

3.2.4. 하늘은 이미 완성되고 언제나 복된 영적 피조물이고 땅은 아직 불완전한 물질적 질료(I.1.3): 세 번째 가설과 함께 아우구스티누스가 그 가능성을 진지하게 고려하는 가설로서, 이러한 해석에 따르면, 이어지는 구절인 “*terra erat invisibilis et incomposita, et tenebrae erant super abyssum*”(창세 1,2a-b)은 전체적으로 물질적 질료를 가리키게 되고, 결과적으로 성경은 영적 피조물의 무형상성에 관해서는 아무런 언급도 하지 않는다고 가정해야 한다. 더 나아가, “빛이 생겨라(*fiat lux*)”(창세 1,3)는 하느님의 말씀은 가변적이고 시간적으로 발음된 것이며, 그 “빛”은 물질적 본성을 지닌 것이고, 당연하게도 첫 번째 피조물 – 그것은 “*caelum*”

37) “*ut in hoc libro de spiritali tacuisse intellegatur, atque ita dixisse coelum et terram, ut omnem creaturam corpoream superiorem atque inferiorem significare voluerit*”(Gn. litt. I.1.2).

38) 이러한 지적에 관해서는 참조: E. Moro, “Introduzione” al *Commenti alla Genesi*, 347, n. 58.

(창세 1,1)이라는 용어로 표현된 영적 존재자인 천사들이다 — 일 수 없다. 하지만 물질적 무형상의 질료가 공기의 진동을 통한 음성을 인식할 수 있음을 가정하는 문제가 발생할 뿐만 아니라 (*Gn. litt.* I.9.16), 물질적 빛의 창조는 하루의 공간 안에서 일어났을 가능성을 배제할 수 없고, 이렇게 하나의 물질적 빛의 실존을 인정한다면, 넷째 날에 등장하는 발광체들(창세 1,14; II.13.26)을 창조하기 이전에 밤과 낮의 교대를 인정해야 하는 난점에 직면한다.

이리하여 결국 『고백록』 제XII권에서부터 일관적으로 견지해 온 가설³⁹⁾ 곧 ‘성부-하느님’께서 ‘말씀(지혜/진리/형상)-성자’ 안에서 영적이고 물질적인 무형상적 질료를 만드셨다는 창세 1,1의 해석 가설이 이어지는 절들(창세 1,2-4a)에서 영적 피조물의 형상화를 위한 필수조건으로서 우리 램마를 요청할 준비를 하게 된다.

4. 『창세기 문자적 해설』에 나타난 존재-발생적 “conversio”의 용례

이제 『창세기 문자적 해설』의 본문을 따라가면서 테마 “con-ver-t/s-”로 구성된 어휘들의 용례를 분석해 보기로 하자.

4.1. 영적 질료의 형상화와 “conversio”

해당 저작의 도입부 이후에 등장하는 첫 번째 단락에서 우리 램마에 해당하는 어휘들이 연속적으로 3회 등장하는데, 그것은 앞서 언급한 아우구스티누스의 창세기 첫 구절의 해석 입장을 제시하는 맥락 안에서 일어난다.

혹시 “하늘과 땅”이 양쪽(*scil.* 하늘과 땅) 모두의 형상화되지 않은 질료라고 말해진 것인가? 말하자면, (한편으로는) 영적인 생명체, 그것이 창조주를 향해 ‘돌아섬(*conversa*)’ 없이 그 자체로 존재할 수 있는 것처럼 — 사실 그러한 ‘돌아섬으로 인해(*conversione*)’ 그것은 형상화되고 완전해진다. 하지만 ‘돌아서지(*convertatur*)’ 않는다면, 그것은 무형상적으로 존재한다 —,

39) 『고백록』 제XII권에 나타난 다양한 해석 가설에 관해서는 참조: E. Moro, “*Mira profunditas eloquiorum tuorum: Agostino interprete dei primi versetti della Genesi nelle Confessiones e nel De Genesi ad litteram*”, *Medioevo: Rivista di storia della filosofia medievale* XLI (Padova: Il Poligrafo, 2016), 11-22.

(다른 한편으로는) 물질적(질료),⁴⁰⁾ 만일 그것이 모든 물질적 성질을 결핍한 것으로 이해될 수 있다면 – 그러한 성질은 이미 물질들의 형상들이 시각으로든 다른 여타의 신체 감각으로든 지각될 수 있을 때, 형상화된 질료 안에서 나타난다 – 말이다(I.1.2),⁴¹⁾

4.1.1. 영적 질료와 물질적 질료로서 “하늘과 땅”의 존재방식

위 본문에서 히포의 주교는 창세기 1장 1절의 “하늘과 땅”을 각각 아직 형상화되지 않은 “영적 질료(*materia spiritalis*)”와 “물질적 질료(*materia corporalis*)”로 해석한다. 아우구스티누스의 “질료”⁴²⁾ 개념은 근본적으로 마니교의 그것을 논박하는 성격을 지니는데, 이 영지주의 분파는 질료를 ‘하느님과 함께 영원한’⁴³⁾ 악한 원리로서 악한 물질들의 형상화에 책임이 있고, 이미 고유한 성질과 생명을 지닌 ‘공간적 존재자’라고 주장했다.⁴⁴⁾ 이에 대하여 우리 저자는 질료를 ‘하느님과 함께 영원한(*co-aeterna Deo*)’ 원리가 아니라, 전능하신 하느님에 의해 ‘무로부터(*ex vel de nihilo*)’⁴⁵⁾ ‘형상과 함께 창조된(*con-creat*

40) 본문에는 “*corporalis*”라는 형용사 밖에 적혀 있지 않아서, 대구를 이루는 “*spiritalis vita*”를 고려할 때, Agaësse와 Solignac처럼 “*vita*”가 생략된 것으로 볼 수도 있지만(*La Genèse aut sens littéral en douze livres, De Genesi ad litteram libri duodecim*, Vol. 1, 85), 아우구스티누스가 “물질적 질료”에 생명을 대비시킨다는 사실을 고려할 때(“*Non est intellegibilis forma sicut vita, sicut iustitia, quia materies est corporum*” *conf.* XII.5.5), Taylor와 Moro와 함께[*The literal meaning of Genesis* (New York: Paulist, c1982), 169; “*Introduzione*” al *Commenti alla Genesi*, 469] “물질적 질료(*corporealis materia*)”(Gn. litt. I.5.11)로 번역하는 편이 낫다고 생각된다.

41) “*An utriusque informis materia dicta est coelum et terra: spiritalis videlicet vita, sicuti esse potest in se, non conversa ad Creatorem; tali enim conversione formatur atque perficitur; si autem non convertatur, informis est: corporalis autem si possit intellegi per privationem omnium corporeae qualitatis, quae apparet in materia formata, cum iam sunt species corporum, sive visu, sive alio quolibet sensu corporis perceptibiles.*”

42) 아우구스티누스는 질료(*materia*/*materies*)를 그리스어로 “*ὕλη*”라고 부르며(*c. Faust.* XX.24), 이 그리스어에 해당하는 라틴어는 “*silva*”라는 것을 알고 있다(*nat. b.* 18).

43) 하느님과 함께 영원한 질료 개념은 그리스 철학적 질료 개념의 창시자인 플라톤에게서부터 등장하는데, 그에 따르면, 질료는 선재하고 영원하며 테미우르고스에 의해 빚어지고(*Timeo* 36d-e), 모든 물질들을 수용하는 자연이다. 플라톤 이후로 다양한 그리스 철학자들은 이러한 개념에 바탕을 두고 저마다 자신들만의 다양한 질료 개념을 표현한다. 아리스토텔레스의 질료는 형상을 수용하는 원리(*Fisica* 1.7sg., 189b30-191b34)이자 가장 낮은 수준의 원인(*Metafisica* 6.3, 1028b33-1029a)이고, 플로티누스는 질료 개념 안에서 ‘비-존재’ 혹은 ‘존재의 결핍’을 본다[*Enneadi* 1.8(51).3; II.5(25).4sg; V.1(10).5]. 어떤 경우든 고대 그리스철학은 질료를 ‘선재하는 것’으로 간주하는 경향이 있다[M.-A. Vannier, “*Materia, materies*”, *Augustinus-Lexikon* III (Basel: Schwabe, 2010), 1199].

44) 참조: *c. ep. Man.* 29.32; *c. Faust.* XX.14; *nat. b.* 18; *c. Iul. imp.* III.186.

45) ‘무로부터(*ἐκ τοῦ μὴ ὄντος*)의 창조’는 LXX(2마카 7,28)와 알렉산드리아의 필론(*De somniis* 1.76)에게서부터 암시되기 시작하며, 초기 그리스도교 사상가들(Justinus, *Apologia* 4.1; 15.2; *Hermiae Pastor* 1(1.1).1; 26(1).1; Theophilus de Antochia, *Ad Autolicum* 1.4; Origenes, *De principiis* 1.3.3;

a)⁴⁶⁾ 것이며,⁴⁷⁾ 장차 완성될 “하늘과 땅”, 곧 우주가 될 수 있는 일종의 비가시적인 종자(“semen caeli et terrae”)와 같은 기능태로서 존재한다고 맞선다.⁴⁸⁾ 더 나아가, 그것은

II.1.5, ecc.)로부터 명시적으로 확정되는 개념이다. 본래 히브리어에는 “nihil”에 해당하는 단어가 없으며, 엄밀하게 말해서, 히브리 성경에는 무로부터의 창조 개념이 등장하지 않는다. 이러한 창조 개념이 성경적 기원을 지닌 것인지에 관한 논쟁은 참조: I. Barbour, *Issues in Science and Religion* (New York: Harper & Row, 1971); G. May, *Creatio ex Nihilo: The Doctrine of “Creation out of Nothing” in Early Christian Thought* (Edinburgh: T & T Clark, 1994); P. Copan, “Is creatio ex nihilo a post-biblical invention? An Examination of Gerhard May’s Proposal”, *Trinity Journal* 17 (1996), 77-93; G. Stilwell, “Theodicy, St. Augustine, and *Creatio Ex Nihilo*”, *ACADEMIA Letters* (2020), Article 85.

46) 시간 자체가 형상적 차원의 변화를 요청하는 한, 무형상적 질료는 시간적 차원에서 형상보다 앞서 창조된 것이 아니라, 어떠한 시간적 간격 없이 형상과 함께 창조된 것이다(conf. XII.11.14; 19.40; XIII.33.48; *Gn. litt.* I.15.29; II.11.24; II.14.28; II.15.31; V.5.13; VII.27.39; VIII.20.39; *an. et or.* II.35; s. 214.2; *c. adv. leg.* I.9.12). 아우구스티누스는 시간에 종속되지 않는 두 가지를 지적하는데, 첫 번째는 완전한 관조(contemplatio)를 통해 형상화되어 창조주의 영원성과 불변성을 향유하고 그것에 참여함으로써, 그 자체로는 가변적이지만 부동적이고 불변적인 것이 되는 “하늘의 하늘(caelum caeli)”인데, 이것은 결코 형상 없이 남겨지지 않는다(“Sed hoc ut informe esset non reliquisti.” conf. XII.12.15). 두 번째는 형상이 없기 때문에 변화될 수 있는 조건을 지니지 못하며 그리하여 시간에도 종속되지 않는 “땅”이다.

47) 여기서 우리가 다루는 질료는 하느님께서 테미우르고스를 모방하는(*Timeo* 50c) 인간 장인처럼 그것 위에 작업을 진행하시는 그런 재료를 가리키는 것이 아닌데, 그러한 재료는 장인들이 자신의 활동을 전개할 물질을 요구하지만, 하느님의 전능하심은 그러한 한계로부터 자신을 제외시킨다. 아우구스티누스는 자신의 초기 저작에서부터 시작하여 ‘무로부터의 창조’ 교설을 확고하게 견지하는데, 고대 후기 사상가들 가운데 어느 누구도 히포의 주교보다 더욱 분명하게 이 교설을 확증한 예는 찾아볼 수 없다[G. Reale, *Monografia introduttiva di Sant’Agostino, Le Confessioni* (Milano: Bompiani, 2012/13), 281-282]. 그는 많은 경우 이 교설은 마니교의 선재하고 영원한 질료 개념을 논박하는 성격을 지닌다(*sol.* I.1.2; *vera rel.* 18.35-36; *f. et symb.* 2.2; *Gn. adv. Man.* I.2.4; 6.10; 7.11; II.7.8; 29.43; *Gn. litt. imp.* 12.36; 15.51; *mus.* VI.17.57; *c. Fort.* 13; *c. Fel.* 2.18; *c. Sec.* 4, ecc.). 질료는 전적인 무로부터 유래하고 세계의 형상은 무형상적 질료로부터 유래함을 표현할 때(“materiem quidem de omnino nihilo, mundi autem speciem de informi materia” conf. XIII.33.48), 우리 저자는 단지 “ex nihilo”(71회)뿐만 아니라 더 자주 “de nihilo”(93회)라는 표현을 사용한다. 이러한 현상은 지혜 11,18의 라틴어 번역(“qui fecisti mundum de materia informi”)에서 사용된 전치사 “de”로부터 기인하는 것으로 보인다(참조: E. Moro, “Nota 62 del primo libro della *Genesi alla lettera*” nel *Commenti alla Genesi*, 1378). Drever는 이 두 탈격 전치사가 표현하는 명백하지는 않지만 의미심장한 의미론적 차이를 알아낸다(참조: M. Drever, *Created in the Image of God: the Formation of the Augustinian Self*, A Dissertation submitted to the faculty of the divine school in candidacy for the degree of doctor of philosophy, Chicago & Illinois, 2008, 18-26). 전치사 “ex”를 사용함으로써 피조물이 ‘무로부터 기인하여 무의 상태로부터 분리되어’ 존재함을 표현할 수 있음을 표현할 수 있는 반면, “de”를 통해서 ‘무로부터 기인하지만 무의 현실로부터 분리되지 않은’ 피조물의 실존을 표현할 수 있다는 것이다. 실제로 이러한 분리되지 않은 무의 현실은 “무와 가까운 무형상적(informe prope nihil)” 질료를 통해 매개된 피조물의 가변성 안에서(conf. XII.6.6; 19.28), 그리고 더욱 극적으로는 창조주를 향해 돌아서지 않을 때 무를 지향할 수밖에 없는 인간 영혼의 존재 방식에서 드러난다(*Gn. adv. Man.* II.29.43; *Gn. litt.* VII.28.40; 28.43; X.4.7).

그리스어로 “χάος”⁴⁹⁾라고 부르는 무질서한 혼돈에 해당하고, ‘성질(qualitas)’⁵⁰⁾과 ‘형태(figura)’⁵¹⁾뿐만 아니라, ‘척도(mensura)/정도(modus)-수(Numerus)/형상(forma/species)-무게(pondus)/질서(ordo)’⁵²⁾의 존재 범주도 결핍된 현실로 규정한다. 따라서 그것은 “어떤 것(aliquid)”도 아니고,⁵³⁾ “어떤 무(nihil aliquid)”로서, “존재하면서도 존재하지 않는(est non est)” 것이다.⁵⁴⁾ ‘하나의 형상이 다른 하나의 형상으로 전이되는 것(transitum de forma in formam)’을 가능케 하는 ‘무형상적 기체’ 없이 형상적 차원의 변화가 불가능할 것이기 때문에,⁵⁵⁾ 이 질료는 물질적 존재자로부터 모든 형상성을 제거하는 ‘부정적인 방식’으로 서만 사유와 인식의 대상이 될 수 있다.⁵⁶⁾ 아우구스티누스는 이 무형상적 질료를 ‘완전한 무(omnino nihil)’와 ‘형상화된 질료(materia formata)’, 혹은 ‘무(nihil)’와 ‘형상(forma)’ 사이에 위치시키고, “형상화된 것도 아니고 무도 아닌(nec formatum nec nihil)” “무와 가까운(prope nihil)” 것이라고 부른다.⁵⁷⁾ 그것이 완전한 무일 수 없는 이유는 ‘형상화의 가능성’을 지니고 있기 때문이며(“iam tamen erat, quod formari poterat”), 무에 가까운 이유

48) “non quia iam hoc erat, sed quia hoc esse poterat”(Gn. adv. Man. I.7); “In principio fecit Deus coelum et terram, quasi semen coeli et terrae, cum in confuso adhuc esset coeli et terrae materia; sed quia certum erat inde futurum esse coelum et terram, iam et ipsa materia coelum et terra appellata est”(I.7.11). 이와 같이, 아우구스티누스는 초기 창세기 해설서들 안에서 비가시적이고 무형상적인 질료를 “하늘과 땅의 종자(semen caeli et terrae)”에 비교하곤 하는데(Gn. litt. imp. 3.10; 4.12), 이것은 아직까지 『창세기 문자적 해설』에서 발견시킨 “종자적 이성(rationes seminales)” 교설을 가리키는 것이라고 보기는 어렵다[참조: A.-I. Bouton-Touboulie, *L'ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin* (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 2004), 85].

49) 참조: Gn. adv. Man. I.5.9; Gn. litt. imp. 4.12; c. ep. Man. 29.32.

50) 참조: conf. XII.17.25; nat. b. 18.

51) 참조: conf. XII.3.3.

52) 참조: c. ep. Man. 29.32.

53) 참조: conf. XII.3.3.

54) 참조: conf. XII.3.3; 4.6; 8.8; 12.15; 15.22; Gn. litt. I.15.29; c. adv. leg. I.8.11; c. Iul. imp. V.44.

55) 참조: imm. an. 8.14; conf. XII.5.6; 11.14-12.15. 무형의 질료가 이러한 형상의 연쇄적 변화(εἶδους μεταβολὴ ἐξ εἶδους ἐτέρου)를 위한 ‘영속하는 수용체(ricettacolo permanente)’로서 작용한다는 생각은 플로티노스(Enneadi II.4(12).6)가 아리스토텔레스(Fisica A.7-9; La generazione e la corruzione A.3, 319a-320a; B.5, 332a; B.7, 334a; Metasifica XII(Λ).2, 1069b)로부터 수용한 것으로 보인다. 플로티노스와 아우구스티누스의 질료 개념 비교에 대하여 참조: E. Moro, “Agostino e Plotino sulla materia dei corpi”, *Linguaggio e verità: La filosofia e il discorso religioso, TEORIA T XXXVII* (ETS, 2017/1), 202-206.

56) 참조: Gn. litt. imp. 4.11; conf. XII.5.5-6.6; c. Faust. XX.14; nat. b. 18; Gn. litt. I.1.2; c. adv. leg. I.10.13.

57) 참조: conf. XII.6.6; 8.8.

는 존재의 핵심요소인 ‘형상의 결핍’ 때문이다(“totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat”). 하지만 이렇게 ‘존재함’이 곧 ‘형상의 소유’를 의미한다면,⁵⁸⁾ 완전한 무가 아닌, 따라서 부정적인 방식으로도 존재하는 그 ‘무형상적 질료’는 역설적으로 ‘모종의 형상’을 지녀야 한다고 말할 수도 있는가? 아우구스티누스는 질료가 “무형상적(informe)”이라고 불리는 것은 ‘형상화를 통해 완성된 존재자와 비교할 때(“in comparatione perfectorum”)” 그러한 것이라고 말하면서, 그것이 ‘빈약하나마 어떤 기초적인 형상성(“aliquid formae, quamvis exiguum, quamvis inchoatum”)’을 지닐 수 있는 가능성을 언급하기도 한다.⁵⁹⁾ 만일 그렇게 동일한 질료가 빈약한 형상성이나마 소유하는 것이 가능하다면, ‘모종의 현실태’를 소유할 수 있는 한, 엄밀한 의미에서 ‘순수 가능태’라고 말할 수도 없을 것이다.⁶⁰⁾ 무형상적 질료의 ‘비-부정적’ 측면은 특히 히포의 주교가 “영적 질료”⁶¹⁾를 가리킬 때 획기적으로 두드러지는데, 『고백록』에서 이 질료가 “모종의 생명체(qualiscumque vita)”(XIII.3.4)라고 불렀던 것처럼, 우리가 다루는 이 저작에서는 “영적인 생명체(spiritalis vita)”라고 불린다.⁶²⁾ 이 생명체는 형상화된 물질적 질료, 곧 완

58) “Quoniam quidquid est, quantulumcumque specie sit necesse est”(vera rel. I.18.55).

59) 이렇게 역설적 현실에 대한 아우구스티누스의 설명 역시 역설적인 특징을 지닌다(vera rel. I.18.35). 같은 방식으로 아우구스티누스는 이러한 종류의 “어떤 형상의 발단(aliqua formae inchoatio)”은 “최도와 수와 질서”를 완전하게 결하고 있을 수는 없다고 말하기도 한다(lib. arb. II.20.54).

60) 아우구스티누스가 아리스토텔레스적 질료 개념을 진술하는 것처럼 보일 때조차도(Metaphysica VII(Z).3, 1029a20; conf. XII.3.3; contra epist. Man. I.29.32), 만일 우리 저자의 사유에 대한 이 스타게이라(Στάγειρα) 철학자의 영향력이 플라톤과 플로티노스의 그것만큼 두드러진다는 사실이 확립되지 않는다면, 이러한 기원 가설은 지탱되기 어렵다. 아우구스티누스는 아리스토텔레스를 단지 세 번 명시적으로 언급할 뿐이며, 그의 영향력을 플라톤의 그것에 비해 부차적인 것으로 생각한다. 따라서 히포의 주교가 지녔던 질료 개념은 오히려 아리스토텔레스의 그것을 비판적으로 전유한 플로티노스적 기원을 지닌다고 보는 것이 더 설득력이 있다. 아우구스티누스의 질료와 형상화 개념에 관해서는 참조: R. Schneider, *Seele und Sein: Ontologie bei Augustin und Aristoteles* (Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1907), 185-186; C.J. O’Toole, *The Philosophy of Creation in the Writings of st. Augustine* (Washington DC: CUA Press, 1944), 17-33; V. Caston, “Augustine and the Greeks on Intentionality”, ed. by D. Perler, *Ancient and Medieval Theories of Intentionality* (Leiden: Brill, 2001), 37-38; F.V. Fleteren, “Materia”, *Agostino Dizionario Enciclopedia* (Roma: Città Nuova, 2007), 923-925.

61) 아우구스티누스의 “영적 질료(materia spiritalis)” 개념은 플로티노스의 “지성적 질료(ὄλη νοητή)”를 떠올리게 하는데[*Enneadi* II.4(12).2-5], 이 후자의 개념에 관해서는 참조: J.M. Rist, “The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus”, *The Classical Quarterly* 12, No. 1 (May, 1962), 99-107.

62) 영적이고 지성적인 질료를 “생명(vita)”이라고 부르는 아우구스티누스의 모습은 “지성(νοῦς)”의 탄생을 묘사하는 플로티노스를 연상하게 하는데, 그에 따르면, 신적인 제2자립체는 그것이 “하나(τὸ ἓν)”를 향해 ‘들어섬으로써’ “지성”으로 형상화되기 전에도 “생명(ζωή)”이라고 불린다[*Enneadi* VI.7(38).17].

성된 현실태를 지닌 물질적 존재자보다 우월할 뿐 아니라,⁶³⁾ 물질적 질료가 무에 가까운 것처럼 그 살아 있는 영적 질료는 ‘하느님께 가깝다고(“*prope te*”)까지 말할진다.⁶⁴⁾ 그렇다면, 이 질료가 지닌 그 생명이란 도대체 ‘무엇’인가? 우리 저자는 당연하게도 이것의 ‘무엇임’에 관해 명시적으로 말하지 않는다. 그 생명의 ‘어두운 본성(*tenebrosa natura*)’을 ‘적극적으로 해명하는 것’ 자체가 이미 그 ‘부정적 현실태’, 바꿔 말하면, ‘아직 (그 자신으로) 존재하지 않는 존재자’의 존재 방식에 부합하지 않기 때문일 것이다. 그럼에도 불구하고 왜 우리 저자는 이토록 ‘모호한’ 생명체를 상정하기를 원하는가? 그것이 실행하는 어떤 현실적 작용이 있어, 그것의 현실성을 전적으로 부정하는 것을 불가능하게 만들 뿐만 아니라, 그것을 형상화된 물질적 존재자보다 우월하고 창조주께 근접한다는 존재 판단을 가능하게 하는가? 만일 그 어떤 작용이 존재한다면, 그것이 히포의 주교로 하여금 그 ‘(비)존재자’의 모호하고 역설적인 ‘(비)존재 방식’을 주장하는 부담을 감수할 만큼 그의 존재론적 기획에 적지 않은 의미를 지닌 것임에 분명할 것이다.

4.1.2. 영적 피조물의 ‘창조주를 향한 돌아섬(*conversio ad Creatorem*)’의 개념적 기원

위에 인용된 본문은 이토록 역설적인 존재 방식을 지닌 영적 생명체가 보여 주는 ‘비부정적’이며 ‘비수동적’인 작용이 바로 ‘창조주를 향해 돌아서는 것(*converti ad Creatorem*)’이라고 말한다. 바로 ‘자기 존재를 앞선’ 이 근원적인 ‘돌아섬’의 운동 능력(가능성) 때문에, 그리고 그 즉각적인 지향적 운동으로 인해 발생하는 존재 현실로 인해, 그것은 전적인 무일 수 없을 뿐만 아니라 물질적 존재자의 현실태보다 우월한 존재 위계

63) 존재론적 위계상 무형상적 영적 질료는 형상화된 물질적 질료보다 우월하고, 무형상적 물질적 질료는 완전한 무보다 우월하다(“*spiritalis informe praestantius, quam si formatum corpus esset, corporale autem informe praestantius, quam si omnino nihil esset.*” *conf.* XII.2.2).

64) “*Tu eras et aliud nihil, unde fecisti caelum et terram, duo quaedam, unum prope te, alterum prope nihil, unum, quo superior tu esses, alterum, quo inferius nihil esset*”(conf. XII.7.7). 하지만 우리 저자는 동일한 저작의 다음 권에서 동일한 무형상적인 영적 질료가 지닌 ‘하느님과과의 비유사성(*dissimilitudo*)’을 강조할 것이다. “*Aut quid te promeruit inchoatio creaturae spiritalis, ut saltem tenebrosa fluitaret similis abyssu, tui dissimilis, [...]*”(conf. XIII.2.3). 이렇게 모순적인 듯 보이는 표현들은 히포의 주교가 강조하고자 하는 존재론적 핵심 원리 속에서 해소되는데, — 이제 필자가 다루게 될 — 위에 인용된 마지막 문장에 이어지는 영적 피조물의 창조주를 향한 ‘돌아섬(*conversio*)’과 그로 인한 ‘조명(*illuminatio*)’과 ‘형상화(*formatio*)’가 그것이다(“*[...] nisi per idem verbum converteretur ad idem, a quo facta est, atque ab eo illuminata lux fieret, quamvis non aequaliter tamen conformis formae aequali tibi?*”).

를 갖는다. 그 생명체는 아직 ‘창조주를 향해 돌아서지 않을 때조차(“non conversa ad Creatorem”) 그 자체로 존재할 수 있지만(“esse potest in se”), ‘그 돌아섬을 통해서 (conversione)’ 형상화되고 존재론적으로 완성된다(“formatur atque perficitur”). “만일 돌아서지 않는다면(si autem non convertatur)” 그것은 여전히 무형상적으로 (비)존재할 것이다(“informis est”). 따라서 우리 저자는 “하늘”이라는 용어가 “영적 생명체”인 한에서, 그것이 창조주를 향해 돌아서는 행위가 형상화되고 존재가 완성되는, 곧 아직 그 자신이 아닌 존재자가 비로소 그 자신이 되는 ‘필요조건’임을 강조한다.

이 시점에서 우리는 존재-발생적 용례를 지닌 “돌아섬”의 개념적 기원에 관한 문제를 제기할 필요가 있다. 영적 피조물 편에서 이뤄진 창조주를 향한 돌아섬을 통해 그것의 형상화와 존재의 완성에 이르는 개념은 창세기에 관한 우리 저자의 초기 두 해설서들에는 등장하지 않는다. 더 나아가, 필자가 이는 한, 아우구스티누스 이전의 어떠한 유대-그리스도교 저자들의 창세기 주석에서도 이러한 창조적 의미를 지닌 지향운동으로서 지성적 피조물의 ‘돌아섬’이라는 “*conversio*” 개념은 발견되지 않는다. 이토록 특별한 존재 사유는 분명 성경 자체에서 유래하는 것도 아니다.⁶⁵⁾ 대부분의 학자들이 동의하고, 필자 역시 확신하건데, ‘아직 자기 자신을 소유하지 못한 존재자가 자기에게 자기를 증여하는 기원적 원리를 향해 돌아섬으로써만 비로소 그 자신이 된다’는 소위 — 이렇게 부르는 것이 허락된다면 — ‘지향적 존재론(ontologia intenzionale)’⁶⁶⁾은 멀리는 플라톤적 기원을,⁶⁷⁾ 더욱 직접적으로는 플

65) 앞서 언급한 것처럼 “ἐπιστρέφω”/“ἐπιστροφή”를 『칠십인역』은 약 550회, 신약성경은 37회 사용한다(참조: G. Madec, “conuersio”, *Augustinus-Lexikon* I, ed. by C. Mayer, *al.*, (Basel: Schwabe, 1986), 1282-1283; P. Albin, “Le problème de la conversion”, Paris, Beauchesne, Coll. *Théologie historique* I, 44). 하지만 이 용례들은 ‘종교적/윤리적 의미의 회개와 뉘우침’, 그리고 ‘어떤 대상을 향한 돌아섬’, ‘어떤 대상으로부터 돌아섬’, ‘돌아옴/회귀’, ‘회전’, 등의 일상적 의미에 그친다. 이 용례들 가운데 그 무엇도 존재-발생적 의미를 지니고 창조의 맥락과 연결되는 법이 없다 (<https://biblehub.com/greek/1994.htm>).

66) 필자가 “지향적 존재론”이라는 용어를 사용한 까닭은, 아우구스티누스의 ‘삼위일체적 존재론’에 바탕을 둔 인간 영혼(animus)의 지향 운동(intentio)을 통해, 그것이 사랑의 동력(pondus/ordo)으로 지향하는 목적-대상의 형상(Numerus/forma et species)에 따라 단지 인식론적 수준의 변화를 넘어 궁극적으로는 영혼 그 자체의 존재론적 척도(modus/mensura)를 ‘재규정’하기에 이르기 때문이다(“sed haec animorum atque mentium et mensura alia mensura cohibetur, et numerus alio numero formatur, et pondus alio pondere rapitur” *Gn. litt.* IV.4.8). ‘어떤 대상을 향한 돌아섬’을 가리키는 “*conversio*”는 그것이 작용하는 방식에서뿐만 아니라(“con-ver-t/s- ad/in”과 “in/ad-ten-d/t- ad/in”의 의미론적 유사성: “ut me penitus ad te **convertas** nihilque mihi repugnare facias **tendenti ad te iubeasque me**” *sol.* I.1.6; “fides, qua credatur ita se rem habere, **ad quam convertendus** aspectus est, ut visa faciat beatum; spes, qua cum bene aspexerit, se visurum esse praesumat; caritas, qua videre

perfruique desideret. Iam aspectum sequitur ipsa visio dei, qui est finis aspectus, non quod iam non sit, sed quod nihil amplius habeat, **quo se intendat.**” I.6.13; “nullo modo **intentionem convertisset in nefas.**” *lib. arb.* III.25.75), 그 작용 혹은 반작용(*aversio*)으로 인한 주체의 ‘존재-척도 재규정’ 혹은 ‘존재-발생적 결과’에서(“Aut quid te promeruit inchoatio creaturae spiritalis, ut saltem tenebrosa fluitaret similis abyssso, tui dissimilis, nisi per idem verbum **converteretur** ad idem, a quo facta est, atque ab eo illuminata lux fieret, quamvis non aequaliter tamen conformis formae aequali tibi? Sicut enim corpori non hoc est esse, quod pulchrum esse (alioquin deforme esse non posset) ita etiam creato spiritui non id est vivere, quod sapienter vivere; alioquin incommutabiliter saperet. Bonum autem illi est haerere tibi semper, ne, quod adeptus est **conversione, aversione** lumen amittat et relabatur in vitam tenebrosae abyssso similem. Nam et nos, qui secundum animam creatura spiritalis sumus, **aversi** a te, nostro lumine, in ea vita fuimus aliquando tenebrae et in reliquis obscuritatis nostrae laboramus, donec simus iustitia tua in unico tuo sicut montes Dei: nam iudicia tua fuimus sicut multa abyssus.” *conf.* XIII.2.3; “displuerunt nobis tenebrae nostrae, et **conversi** sumus ad te, *et facta est lux.* Et ecce fuimus *aliquando tenebrae, nunc autem lux in Domino.*” XIII.12.13)도 역시 “*intentio*”의 의미론적 영역에 밀접하게 연결되어 있다[참조: 배성진, “성 아우구스티누스의 초기 대화편에 나타난 INTENTIO의 근본 의미: 『아카데미아학과 반박』과 『행복론』을 중심으로”, 『중세철학』 제25호(2019년), 87-100].

- 67) Vannier와 Reale는 이러한 “*conversio*” 개념의 그리스적 기원으로서 만물의 원리, 곧 신의 이데아의 빛을 향한 인간 영혼의 돌아섬을 가리키는 플라톤의 “*περιαιγωγή*”(Repubblica 518c-519b) 개념을 확인하고[참조: M.-A. Vannier, “Creatio”, “Conuersio”, “Formatio” *chez S. Augustin* (Fribourg: Editions Universitaires Fribourg, 1997), 12; W. Jaeger, *Paideia. La formazione dell'uomo greco* (Milano: Bompiani, 2003), 1200sg.; G. Reale, “Monografia introduttiva di Sant'Agostino, Le Confessioni” (Milano: Bompiani, 2012/13), 167-168], Madec은 플라톤의 또 다른 저작에서(Fedone 79c-d) 인간이 신체 감각을 통해 가변적 물질세계를 탐구하고자 할 때와 영혼 그 자체를 통해 자기와 동류인 순수하고, 불멸하며, 불변하는 현실을 향해 탐구의 시선을 돌릴 때의 대조적 결과가 인식론적 수준을 넘어서는 것이었음을 지적한다(참조: G. Madec, “*conversio*”, 1288).
- 68) 하지만 존재-발생적 혹은 창조적 맥락에서 사용된 아우구스티누스의 “*conversio*” 개념 배후에는 확실히 플로티노스의 “*ἐπιστροφή*” 개념이 존재한다. 이 신플라톤주의의 진정한 창립자는 “지성(*νοῦς*)”이 “하나(*ἓν*)” 혹은 “신(*ἀγαθόν*)”로부터 “발출(*πρόοδος*)”한 후, 규정되지 않은 “타자성(*ἑτερότης*)” 혹은 “제1운동(*ἡ κίνησις ἡ πρώτη*)” 내지 “(지성적) 질료(*ὄλη*)”로 존재하다가, “존재와 사유(*οὐσία καὶ νόησις*)”로 “규정되고 완성되기(*ὀρισμός/τελειώσις*)” 위해 자기 기원을 향한 “돌아섬(*ἐπιστροφή*)”의 운동을 실행한다는 사실을 강조한다[*Enneadi* II.4.5; III.8.11; V.1.5-7; 2.1.7-13; 4.2; VI.7.16-17; *Lexicon Plotinianum*, ed. by J.H. Sleeman/P. Gilbert (Leiden: E.J. Brill, c1979), 419-420]. “하나”/“신”/“제1자(*τὸ πρῶτον*)”을 향해 돌아서기 전에 그것은 “아직 보지 못하는 시각적 가능태” 혹은 “어렴풋한 봄”이자 “하나를 향한 갈망”에 불과하지만, 자신의 기원을 향해 돌아서서 그것을 관조함으로써 “하나”를 소유할 때만 비로소 “지성”이 된다(V.3.11). “영혼(*ψυχή*)” 역시 지성과 유사한 돌아섬의 운동을 실행함으로써 형상화된다(*Enneadi* V.1.[10].3.16-17; III.9.[13].5). 이러한 의미를 지닌 아우구스티누스의 “*conversio*”가 플로티노스적 기원을 지닌다는 사실을 입증하는 수많은 저작들이 존재하지만, 몇 가지만 예를 들자면 다음과 같다: A. Solignac, “Origine plotinienne de l'idee ‘conversion’”, *Les Confessions* (Livres VIII-XIII), *Bibliothèque Augustinienne* 14 (Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1992), 614-617; N. Cipriani, “Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino”, *Augustinianum* 34 (Roma: Institutum patriticum Augustinianum, 1994), 270; M.-A. Vannier, “Creatio”, “Conuersio”, “Formatio” *chez S. Augustin*,

자들의 저작들(libri platonicorum)”을 접한 이후로(conf. VII.9.13), 빅토리누스(Marius Victorius)가 번역한 이 『엔네아데스』의 몇몇 본문들을 통해 세 자립체들의 존재 발생과 존재 방식을 배웠고, 이를 통해 삼위일체에 관한 그리스도교의 핵심 교의를 이해하는 새로운 지평을 갖게 되었음은 너무나 잘 알려진 사실이다.⁶⁹⁾ 이 “되살아온 플라톤(Plato redivivus)”으로부터 우리 저자가 배운 핵심 용어들 가운데 하나인 “돌아섬(ἐπιστροφή)”은 무엇보다도 “지성(νοῦς)”이 무형상적이지만 “지성적인 질료(ὄλη νοητή)”로 발출하여 그의 기원인 “하나(τὸ ἓν)”를 향해 돌아섬으로써 “존재와 사유(οὐσία καὶ νόησις)”로서 규정되고 완성되어, 존재와 사유를 초월하는 자기 기원의 “표현(λόγος)”이자 ‘모상(εἰκῶν)’이 되는 원리를 가리킨다.⁷⁰⁾ 우리는 아우구스티누스가 이러한 지향적 존재론으로부터 결정적인 영향을 받았다고 확신할 수 있는, 일일이 열거할 필요가 없을 만큼 충분한 증거들을 갖고 있다. 그것은 아우구스티누스의 사상 안에서 ‘내재적 삼위일체’의 존재 방식뿐만 아니

11-38; G. Reale, “Monografia introduttiva di Sant’Agostino, Le Confessioni”, 170-173; G. Madec, “conversio”, 1286-1289; L. Zwollo, *St. Augustine and Plotinus: The Human Mind as Image of the Divine* (Leiden-Boston: Brill, 2018), 162-169; E. Moro, “Introduzione” al *Commenti alla Genesi*, 350.

- 69) 아우구스티누스가 읽었던 플라톤주의 저작은 P. Henry, *La Vision d’Ostie. Sa place dans la vie et l’oeuvre de Saint Augustin* (Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1938)가 최초로 증명한 바와 같이, 플로티노스의 『엔네아데스(Enneades)』였고, 그 가운데서도 히포의 주교에게 가장 중요한 원천은 ‘아름다움에 관하여’(I.6)와 ‘세 자립체들에 관하여’(V.1)이다. 이러한 결론은 현대 학자들 사이에서 일방적인 동의를 얻었고, 그 이후에 이 주제에 관한 더 심도 있는 연구가 이뤄졌으며, 그 결과 『엔네아데스』의 많은 다른 논고들이 아우구스티누스에게 설득력 있는 원천들로 간주되게 되었다. 우리는 아우구스티누스가 그 “플라톤주의자들의 저작들”로부터 읽은 내용을 요한복음의 프롤로그와 비교하며 진술할 만큼(conf. VII.9.13) 삼위일체론적 관점에서 그리스도교와 부합하는 것으로 평가했음을 알고 있다(civ. VIII.10). 암브로시우스와 심플리키아누스는 아우구스티누스가 그 철학논교들을 선택한 것에 대해 칭찬했는데, 거기에 담긴 신학적 개념들이 그리스도교의 가르침들과 유사하기 때문이었다(conf. VIII.2.3). 그는 『고백록』 제VII-VIII권에 걸쳐 플라톤주의자들이 가지고 있던 하느님에 대한 비물질적 개념, 하느님의 아들, 하느님을 향한 전회(conversio)와 상승, 신적인 빛의 경험들로 인해 그들을 칭찬한다. 플라톤주의자들에 관한 아우구스티누스의 상세한 평가에 관해서는 참조: L. Zwollo, *St. Augustine and Plotinus: The Human Mind as Image of the Divine* (Leiden-Boston: Brill, 2018), 29-73, 442-451.
- 70) 플로티노스의 존재론적 위계 안에서 이뤄지는 돌아섬(ἐπιστροφή)의 질서는 “하나”를 향해 돌아서는 “지성”, “지성”을 향해 돌아서는 “지성-영혼”, “지성-영혼”을 향해 돌아서는 “세계-영혼”을 통해 드러난다. 이러한 돌아섬은 상위의 존재자를 모방하여 그것의 “모상 내지 흔적(εἰκῶν, ἵχνος, ἰνδαλμα)”(참조: L. Zwollo, *St. Augustine and Plotinus: The Human Mind as Image of the Divine*, 77-85) 혹은 하위의 자립체 안에 현존하는 상위의 자립체의 창조적 “표현(λόγος)”이 되는 원리이다[참조: G. Catapano, “Ratio”, *Augustinus-Lexikon* IV(5/6), ed. by C. Mayer, al. (Basel: Schwabe, 2012-2018), 1070-1071].

라, 그 ‘삼위일체의 모상(imago Trinitatis)’으로 창조된 인간 영혼이 동일한 삼위일체와의 관계 맺음(ad aliquid) 안으로 들어가는 핵심 원리를 구성한다.⁷¹⁾ 하지만 초기에 작성한 두 창세기 해설서들에서는 이 “conversio”라는 용어가 지성적 피조물의 창조 맥락에서는 사용되지 않았고, 오직 『고백록』의 마지막 권(XIII.2.3 이하)에서야 최초로 등장하기 시작한다. 하지만 왜 이 용어는 『고백록』의 제XIII권에서야 창조적 의미를 지니고 등장하게 되었는가? 창세기 해설을 시작하는 제XI권은 창세기 1장의 1절의 “In principio fecit Deus”와 관련된 ‘시간론’을 전개하고, 제XII권은 “caelum et terra”와 그 다음 구절(창세 1,2a-b)과 관련된 다양한 가설들을 분석하며, 제XIII권은 창세기 1장 3절에 나타난 “하늘의 하늘(caelum caeli)”의 형상화로부터 6일 간의 창조와 안식을 다룬다. 하지만 동일한 저작의 마지막 세 권을 아우구스티누스의 의도에 따라, ‘삼위일체론적 관점’으로 바라본다면, 각 권이 창조주 이신 성부와 성자와 성령의 고유한 역할을 중심으로 구성됨을 이해할 수 있는데, 곧 제XI권은 절대적 기원이자 창조주로서 영원하신 성부의 면모가, 제XII권은 형상화의 원리와 기원인 말씀지혜로서 성자의 면모가, 그리고 제XIII권은 하느님을 향해 상승하는 지향 운동의 “동력(pondus)”인 사랑으로서 성령의 면모가 드러난다.⁷²⁾ 우리 렘미는 이 세 위격이 창조에서 수행하는 고유한 역할들이 완전하게 드러나는 맥락에서, 특히 돌아섬의 동력인 ‘성령-사랑’의 면모가 드러나는 곳에서, 비로소 삼위일체적 창조론의 전망으로부터 영적 존재자의 존재-발생의 원리로서 자신의 모습을 드러내기 시작한 것이다. 이렇게 『고백록』 안에서 히포의 주교는 첫 아홉 권에 걸쳐 묘사된, ‘하느님으로부터 돌아서서(aversio a Deo)’ 시간적이고 감각적인 다수성의 세계를 향해 있던 자신이 영원하고 지성적이며 “하나(unum)”이신 ‘창조주를 향해 돌아서서(conversio ad Creatorem)’ 윤리적-실존적 과정의 의미를, 삼위일체의 각 위격에 할애된 마지막 세 권에 이르러서는, 동일한 삼위일체에 바탕을 둔 창조적-존

71) 실제로 그는 자신의 초기 작품에서부터 이 용어를 ‘성부’로부터 발출한(“procedit”) ‘진리-성자’께서 당신의 기원을 향해 수행하는 지향 운동(“se perfecta convertit”)을 표현하기 위해 사용하는 모습을 관찰할 수 있다(*beata* v. 1.34). 그 이후로도 우리 저자는 인간 영혼이 자신의 기원(principium)이신 삼위일체 하느님을 목적(finis)으로 지향하는 돌아섬을 통해 자기 존재의 충만함과 지혜와 행복에 도달함으로써, 자기 안에 새겨진 “삼위일체의 모상(imago trinitatis)”의 완성에 이르게 됨을 체계적이고 지속적인 방식으로 강조해 왔다. ‘삼위일체 하느님을 향한 인간 영혼의 돌아섬’으로부터 ‘삼위일체 하느님의 관조’와 ‘그분으로부터 형상화됨’을 인간 정신의 존재를 구성하는 ‘삼위일체 모상의 완성’이라는 종말론적 지평으로 가져가는 아우구스티누스의 사유에 관해서는 참조: M.-A. Vannier, “Creatio”, “Conuersio”, “Formatio” chez S. Augustin, 74-82.

72) 이 각 권이 삼위일체의 각 위격과 관련된다는 아이디어는 참조: J.J. O'Donnell, *Augustine Confessions* vol. III: *Commentary Books* 8-13, 343.

재론적 차원에까지 확장시켰다.⁷³⁾ 아우구스티누스는 자신이 실행한 이 하느님을 향한 돌아섬과 회심이 어떻게 그 자신의 실존적 ‘쇄신(renovatio)’과 ‘재창조(recreatio)’, 그리고 ‘재형상화(reformatio)’⁷⁴⁾를 가능케 하였는지를 경험한 후, 자기 존재를 ‘재규정하는’ 이 지향 운동을 ‘시원론적 지평’으로 투사하여, 하느님의 모상으로 창조되어 자기 존재 안에 새겨진 그 모상의 완성을 추구하도록 불린 ‘인간 영혼의 모범’, 곧 최초의 지성적 피조물의 형상화를 위한 필요조건으로 제시하기에 이른 것이다.⁷⁵⁾

이렇게 신플라톤주의적이자 그리스도교적 기원을 지닌 지성적 피조물의 존재-발생적 ‘돌아섬’의 용례는 『고백록』 제XIII권 직후에 착수된 본 저작 『창세기 문자적 해설』의 제I권에서, 위의 본문이 제시하는 바와 같이, 그 첫 단락에서부터 지성적 피조물의 필수적인 창조 원리로서 반복적으로 강조되어 제시되고 있다.⁷⁶⁾ 이제 이어지는 본문들을 해석하고 분석하는 과정에서 해당 의미 용례가 근본적으로 ‘삼위일체적’ 구조를 지니는 것임을 해

73) “*Conversio*” 개념은 『고백록』 전체에 통일성을 부여해 주는 핵심 주제들 가운데 하나이다. 결국 해당 저작을 통해 우리 저자는 ‘하느님으로부터 돌아서서’ 시간적이고 감각적인 다수성의 세계를 향해 돌아서 있던 이전의 삶으로부터 영원하고 지성적이며 “하나”이신 ‘창조주를 향해 돌아서는’ 윤리적-실존적 과정의 의미를 우주론적-창조적 차원에까지 확장시키며 자기 죄를 고백할 뿐만 아니라 언제나 이미 ‘자기를 향해 돌아서 있으면서 자기를 당신께로 돌아서게 하시는’ 하느님의 자비와 영원하심에 대한 찬미의 고백을 수행한다. 『고백록』의 통일성에 관한 논의는 참조: 배성진, “성 아우구스티누스의 『고백록(*Confessiones*)』에 나타난 “*conversio*”의 근본 의미 - ‘돌아섬-회개’의 존재론적 차원을 중심으로”, 115-116.

74) 아우구스티누스 안에서 “*conversio*” 개념은 완결된 존재자의 존재-재규정의 차원과 직결된다: “*Ex quo conversus sum ad te, innovatus a te qui factus a te, recreatus qui creatus, reformatus qui formatus*”(en. Ps. 70.2.2).

75) 당연하게도, 이 시원론적 개념은 ‘창조된 즉시 형상화된’ 천사들과는 달리, 시간과 역사 안에서 이 돌아섬을 수행하도록 불린 인간에게는 ‘종말론적 의미’를 지니고 나타나게 되는데, 이 종말론적 지평이 우리 램마의 존재-발생적 의미의 미래를 구성한다[참조: 배성진, 「성 아우구스티누스의 『고백록(*Confessiones*)』에 나타난 “*conversio*”의 근본 의미: ‘돌아섬-회개’의 존재론적 차원을 중심으로”, 126-131].

76) 물론 『고백록』 이전에도 우리 저자는 자신의 첫 번째 저작들에서부터 “*con-ver-t/s-*”를 포함하는 다양한 어휘들을 (가끔 ‘*aversio-conversio*’의 형식으로) 플라톤-플로티노스적 용법을 상기시키는 영혼의 지향적 존재론의 맥락에서 사용했다(*beata* v. 4.34; *ord.* 1.8.23; *sol.* 1.1.3*; 1.6; 6.13; 13.23; *imm. an.* 7.12; 12.19*; 13.20; *lib. arb.* 1.15.32*; 16.35*; II.10.28*; 12.34*; 14.38; 19.53*; 20.54*; III.1.1; 1.2; 1.3; 16.45; 20.55*; 23.68; 24.72*; 25.75; *mus.* VI.5.13; 5.14*; 11.33; 16.51*; *mag.* 14.46, ecc.). 그중에서도 이미 언급한 ‘성자-진리(*Veritas*)’께서 ‘발출(*processio*)하신’ 원천인 ‘성부-최상의 정도(*Summus Modus*)’를 향해 완전한 진리로서 ‘돌아섬/회개(*conversio*)’(*beata* v. 4.34)는 플로티노스의 제2자립체가 제1자립체로부터 발출하여 자신의 원리를 향해 전회(회귀)의 운동을 실행할 때 명시적으로 메아리친다. 한편 아우구스티누스에 의해 삼위일체적 맥락 안에 전유된 이 플로티노스적 ‘발출’과 ‘전회’는 인간 영혼이 자신을 조명하시는 삼위일체 하느님을 향해 돌아서야 하는 전형으로 제시된다(4.35).

명하는 방식으로 이 램마의 개념적 기원에 대한 필자의 평가를 확증할 것이다.

4.2. 돌아섬으로 인한 ‘형상화(formatio)’와 ‘조명(illuminatio)’

이어서 아우구스티누스는 앞서 제시된 제4가설(“3.2.4”)에 따라 “하늘”은 창조된 시작부터 완전하고 언제나 행복한 영적 피조물로 이해되어야 하는지의 여부를 묻는데, 그렇다 하더라도 “땅은 비가시적이고 무질서했으며, 어둠이 심연 위에 있었다(*terra erat invisibilis et incomposita, et tenebrae erant super abyssum*)”(창세 1,2a-b)는 구절이 보여 주듯이, “땅”은 ‘물질적 실체의 무형상성(*informitas substantiae corporalis*)’을 의미하는 것으로 보인다고 말한다. 하지만 곧바로 “어둠이 심연 위에 있었다”는 구절이 영적 피조물의 무형상성을 가리키는 것이 아닐지를 묻는 방식으로 다음과 같이 다시 한 번 제3가설로 되돌아온다.

아니면, 이 뒤에 나오는 말씀으로 양쪽(*scil.* 하늘과 땅) 모두의 무형상성이 의미되는가? 확실히 물질적 무형상성은 “땅은 비가시적이며 무질서했다”라는 말씀으로 의미되지만, 영적 무형상성은 “어둠이 심연 위에 있었다”라는 말씀으로 의미되는데, 비유적인 말을 통해 우리는 심연을 형상화되지 않은 어두운 생명의 본성으로 이해하게 된다. 만약 그것이 창조주를 향해 ‘돌아서지(*convertatur*)’ 않는다면, 어두운 생명의 본성으로 남을 것인데, 오직 그러한 방식으로만 심연이 되지 않기 위해 형상화될 수 있고, 어두운 (생명의 본성)이 되지 않기 위해 조명될 수 있는 것이다(I.1.3).⁷⁷⁾

결국 우리 저자는 “하늘과 땅”이 각각 아직 형상화되지 않은 영적 질료와 물질적 질료를 가리키는 방향으로 해석을 전개하는데, 이러한 가설을 통해 다시 한 번 강조되는 것은 영적 생명체의 형상화를 위한 ‘단 하나의 필요조건’인 ‘창조주를 향해 돌아서는 행위’이다 (“[...] nisi convertatur ad Creatorem: quo solo modo [...]”). 그러한 돌아섬을 통해서만 그것은 형상을 증여받을 수 있을 뿐만 아니라 조명됨으로써 어둠에서 해방될 것이다. 여기서 우리는 히포의 주교가 『고백록』 XIII.2.3에서와 같이 돌아섬을 통한 영적 존재자의

77) “An utriusque informitas his etiam posterioribus verbis significatur: corporalis quidem eo quod dictum est: Terra erat invisibilis et incomposita: spiritalis autem eo quod dictum est: Tenebrae erant super abyssum; ut translato verbo tenebrosam abyssum intellegamus naturam vitae informem, nisi **convertatur** ad Creatorem: quo solo modo formari potest, ut non sit abyssus; et illuminari, ut non sit tenebrosa?”

창조 국면의 완성을 ‘형상화(formatio)’⁷⁸⁾와 ‘조명(illuminatio)’⁷⁹⁾이라는, ‘존재론적 차원’과 ‘인식론적 차원’이 결합된 개념으로 표현하고 있음에 주목할 필요가 있다.⁸⁰⁾ 아우구스티누스에게 ‘존재를 증여한다는 것’은 ‘형상을 증여하는 것’의 유의어이며,⁸¹⁾ 동일한 형상은 ‘빛의 원천’으로부터 조명되는 방식으로 주어진다. 창조의 맥락에서 형상화가 조명과 결합되는 것은 형상화되는 피조물이 ‘지성적 인식 능력(가능태)’을 지니고 있음을 전제로 한다. 그리고 동일한 인식 능력은, 아우구스티누스의 전형적인 ‘지향적 인식론’에 입각해서 설명하자면,⁸²⁾ 형상이 증여되는 곳, 즉 조명의 원천을 향해 능동적 시각(봄/인식 능력)

78) “형상화” 개념이 존재론적 차원과 인식론적 차원이 교차되는 지점으로 드러나는 것은 “형상(ἰδέα, εἶδος)”과 “존재(ὄντεια)”를 동일시하는 플라톤주의 전통에 그 오랜 기원이 있는데, 이러한 기원은 존재의 원리인 “형상” 개념이 지닌 근본적으로 인식론적인 의미에서도 해명될 수 있다. “Species”는 ‘면밀히 바라보다’, ‘감시하다’의 의미를 지닌 인도-유럽조어 “spek-”에서 기인하며[“Speciō, -is, spexī, spectrum, specere”, ed. by A. Ernout, *al., Dictionnaire étymologique de la langue latine: Histoire des mots* (Paris: Klincksieck, 2001³), 639-641], “forma”와 함께(sol. II.12.22; 18.32), 역시 ‘보다’의 의미를 지닌 인도-유럽조어 “weyd-”에서 유래하는 ἰδέα(“Ideas igitur latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur” div. qu. 46.2)와 εἶδος[참조: O. du Roy, *L’intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu’en 391* (Paris: Études augustiniennes, 1966), 281 n. 4]에 해당한다. 한편 이 그리스 용어들에 대한 아우구스티누스의 라틴어 번역은 키케로의 모범을 따른 것이다(*Tusculanae disputationes* 1.24.58; 참조: G. Catapano, *Agostino: La Trinità*, Note al testo n. 50 del libro IX (Milano: Bompiani, 2013), 1100-1101).

79) 플로티노스의 존재 사유 안에서도 역시 “지성”의 형상화와 탄생은 규정되지 않은 지성적 질료 편에서 “제1자”로부터 나오는 “빛(φῶς)”을 수용하는 것과 동의어이다(*Enneadi* II.4.5). 선의 이데아를 ‘존재와 인식의 원인’으로 제시하는 플라톤의 ‘태양의 비유’(*Repubblica* 506e~509c)는 플로티노스에 의해 ‘지성의 형상화와 조명’이라는 주제와 연결된다(*Enneadi* VI.7.16). 하지만 형상화와 조명을 결합하는 사유는 단지 그리스 철학적 기원을 지닐 뿐만 아니라 아우구스티누스에 앞선 라틴 교부들의 사유(M. Vittorino, *Adversus Arium* 1.31.20-21; 37-41; 34.39-42; 58.34; Ambrogio, *De fide ad Gratianum Augustum* III.12.86-89; IV.8.95; 9.108) 안에서도 등장한다.

80) 이러한 표현은 이미 동일한 맥락을 다루는 『고백록』에서 표현된 바 있다: “Aut quid te promeruit inchoatio creaturae spiritalis, ut saltem tenebrosa fluitaret similis abyssso, tui dissimilis, nisi per idem verbum **converteretur** ad idem, a quo facta est, atque ab eo illuminata lux fieret, quamvis non aequaliter tamen conformis formae aequali tibi?”(*conf.* XIII.2.3).

81) 아우구스티누스는 상위의 존재자들로부터 하위의 존재자들에게로 “형상(species)”이 전달되는 방식으로 ‘존재가 증여된다’고 말하는데(*imm. an.* 16.25), 이러한 일리는 물질적 존재자의 경우에도 마찬가지로 지어서, 어떤 물질의 존재는 그것이 ‘덩어리(moles)’ 안에 있기 때문이 아니라 ‘형상’ 안에 있기 때문이라는 점을 강조한다[참조: G. Catapano, *Agostino* (Roma: Carocci editore, 2010), 36]. Du Roy가 관찰한 바와 같이[참조: O. du Roy, *L’intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu’en 391*, 188], 이 두 개념의 대조는 플로티노스의 “ὄγκος”와 “εἶδος(οὐσία, ποιότης, λόγος)”의 대조에서 기인한다고 볼 수 있다(*Enneadi* IV.7.1.15-16; 5.10-11, 29-30, 52; 8.19-28; 12.16-18). 한편, Theiler에 따르면, 형상을 통해 존재에 참여한다는 생각은 플로티노스보다는 그의 제자인 포르피리오스에게서 더욱 전형적인 주제이다[참조: W. Theiler, *Forschungen zum Neuplatonismus* (Berlin: De Gruyter, 1966), 172].

을 지향할 수 있음(의지/사랑 능력)을 함축한다.⁸³⁾ 이러한 시각의 기능대가 ‘목적-대상’을 향한 지향 운동을 통해 “봄(visio)”으로 실현될 때, 그것은 자기의 지향 대상의 형상을 전유하여 그것으로부터 형상화되는 것이다.⁸⁴⁾ 따라서 우리는 ‘돌아섬’이라는 시선의 지향 운동 안에서 ‘존재론적 차원’과 ‘인식론적 차원’, 그리고 – 비록 아직은 주제화되지 않을 지라도 – ‘욕구(의지/사랑)적 차원’까지 교차하고 있다는 사실을 알게 된다.

그렇다면 이 기능적 지성에게 존재와 인식을 제공하는 ‘존재와 지성의 원인’이자 ‘형상과 빛의 원천’은 무엇인가? 이에 관해 우리 저자는 위에 언급된 본문 이후에 나오는 구절에서 다음과 같이 말한다.

어떤 의미에서 “어둠이 심연 위에 있었다”고 말해지는가? 아마도 빛이 없었기 때문인가? 만일 그것이 있었다면 분명 (심연) 위에 있었을 것이고 (그 심연을) 뒤덮는 것처럼 존재했을 것이다. (영적 피조물인) 불변하고 비물질적인 빛이신 하느님을 향해 돌아섬(convertitur) 때, 그

-
- 82) 아우구스티누스의 ‘지향적 인식론’은 가시성/가시성(형상) 안에서 자신을 개현하는 인식의 원천으로서 ‘대상’과 인식 주체 내부에 그것의 탄생(형상화)으로서 ‘인식(봄)’, 그리고 이 두 가지를 결합하는 “의지적 지향 운동(intentio, intentio voluntatis, voluntas, amor...)”이라는 ‘3원성’으로 구성되는데, 이 세 요소가 각각 삼위일체의 세 위격, 곧 성부, 성자, 성령에 유비적으로 부합하는 만큼(*trin.* XI), ‘삼위일체적 인식론’이라고 불릴 수도 있다. 이 지향적 인식론은 앞서 언급된 ‘지향적 존재론’으로부터 유래하며 동일한 존재론을 개현한다[참조: 배성진, 『아우구스티누스의 인식론에서 주의주의의 문제 - 삼위일체적 감각지각 이론을 중심으로』, 『철학논집』 제61집 (2020년 5월), 145-171].
- 83) 아우구스티누스 안에서 ‘인식 능력을 지님(habere oculos)’으로부터 ‘현실적으로 인식함(videre)’로 나아가는 과정은 – “ὄντις”라는 기능태로부터 “ὄρασις”라는 현실태가 직접 도출되는 아리스토텔레스적 인식론(*De anima* 426a13-14; 428a6ss)과는 달리 – 언제나 ‘시선의 지향(aspicere/intendere)’이라는 의식적이고 의지적인 심리 작용에 의해 매개되어야 한다[*sol.* I.6.12-13; V. Caston, “Connecting Traditions: Augustine and the Greeks on Intentionality”, *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, ed. by Dominik Perler (Leiden - Boston - Köln: Brill, 2001), 38]. 앞서 설명한 바와 같이, 이러한 인식 구조는 인식 주체의 존재가 지닌 삼위일체적 존재 구조(존재의 양적 차원-인식적 차원-욕구적 차원)로부터 유래한다. 동일한 존재 구조에 입각하여, 아우구스티누스의 지성적 피조물의 ‘존재’로부터 유래하는 근본적인 두 능력, 곧 ‘인식 능력(mens/intellegentia)’과 ‘의지/사랑의 능력(voluntas/amor)’은 플로티노스의 지성이 ‘사유의 능력(δύναμις εἰς τὸ νοεῖν)’ 혹은 ‘지성의 관조(ἡ θεῶα νοῦ)’와 ‘사랑하는 지성(νοῦς ἐρῶν)’을 지닌 존재자로 제시되는 것과 부합한다(*Enneadi* VI.7.35.20-28).
- 84) 이러한 인식 구조는 플로티노스의 인식론 안에서도 두드러진다. 그것에 따르면, 지성이 자기 자신으로 완성되는 원리로서 “형상(εἶδος)”을 소유하기 위해 “선(τὸ ἀγαθόν)”을 필요로 하며, 지성이 지닌 그 형상은 선으로부터 유래하고, 그 지성을 “선의 형상(ἀγαθοειδίη)”으로 만든다. 이렇게 해서 “선의 혼적(ἵχνος τοῦ ἀγαθοῦ)”은 지성 안에서 드러나는데, 선은 자기를 “바라보는 지성에게(τῷ νῷ ὀρώντι)” 자기 혼적을 증여했던 것이다. 이렇게 지성 안에는 “자기 형상을 향한 갈망(ἐπιείσις πρὸς τὸ εἶδος αὐτοῦ)”이 있으며 그것은 “언제나 갈망하고 언제나 (갈망한 것들을) 획득한다(ἐπιέμενος ἀεὶ καὶ ἀεὶ τυγχάνων)”(*Enneadi* III.8.11).

때 그것이 그 영적 피조물 안에서 생성된다(1.1.3).⁸⁵⁾

이렇게 히포의 주교는 무형의 질료인 영적 피조물이 창조주를 향해 돌아서기 전 자기 자신 안에 존재함을 ‘어둠에 덮인 심연’의 상태로 해석한다. 우리 저자가 이미 『마니교 반박 창세기 해설』에서 말했던 것처럼, 침묵(silentium)이 소리의 부재인 것과 마찬가지로, 어둠(tenebrae)은 빛에 대항하는 적극적 원리가 아니라 “빛의 부재(lucis absentia)”이다.⁸⁶⁾ 따라서 ‘형상 혹은 존재의 빛(lux)’을 증여받음으로써만, 곧 그 빛에 의해 뒤덮임으로써만 (“superfunderet”) 영적 피조물은 자신을 뒤덮고 있는 ‘비존재의 어둠’을 극복할 수 있으며,⁸⁷⁾ 자기 안에 그 빛이 형성되는 것, 곧 빛의 존재자로 형상화되는 것은 – 반복해서 강조되는바 – “불변하며 비물질적인 빛(incommutabile atque incorporeale lumen)” 자체가 신 하느님을 향해 돌아설(convertitur) 때뿐이다.⁸⁸⁾

4.3. “말씀(Verbum)”을 통한 하느님의 부르심(revocatio)에 대한 응답으로서 ‘돌아섬’

그렇다면 그 영적 질료가 불변하는 비물질적 빛이신 하느님께 ‘돌아섬으로써’ 어둠이 아닌 빛이 그것을 뒤덮을 때, 그 생명체는 무엇이 되는가? 이어지는 창세기 구절 “빛이 생겨라.’ 그러자 빛이 만들어졌다(Fiat lux. Et facta est lux)”(창세 1,3)의 해석을 통해 아우구스티누스는 이 물음에 답하기 시작한다.

그럼 만들어진 그 빛은 무엇인가? 영적인 무엇인가 아니면 물질적인 것인가? 영적인 것이라면, 그 자체가 첫 번째 피조물이고, 다음과 같이 말해졌을 때, 이 발화로부터 이미 완전해진,

85) “Et quomodo dictum est: Tenebrae erant super abyssum? an quia non erat lux? quae si esset, utique superesset, et tamquam superfunderet: quod tunc fit in creatura spiritali, cum **convertitur** ad incommutabile atque incorporeale lumen, quod Deus est.”

86) *Gn. adv. Man.* 1.4.7. 아우구스티누스는 자주 “어둠”과 “침묵”을 존재성을 결여하고 있는 상태로 지칭 하는데(*Gn. adv. Man.* 1.9.15; *Gn. litt. imp.* 4.12; *c. ep. Man.* 30.33-31-34; *nat. b.* 15; *conf.* XII.3.3; *civ.* XII.7), 이러한 예들은 고대철학의 전통 안에서뿐만 아니라[Aristotele, *Metafisica* X(1).2, 1053b30; XII(Λ).5, 1071a9-10; Plotino, *Enneadi* II.4(12).13; II.1(40).6], 그것을 전유한 교부들의 저작 안에서도 발견된다(Ambrogio, *Hexameron* II.8.28; Basilio, *Homiliae in hexaëmeron* II.4.5-6).

87) 『고백록』 제XII권에서도 아우구스티누스는 이 “어둠(Tenebrae)”이 “빛의 부재(lucis absentia)”를 의미하고, 동일한 빛의 부재는 ‘형상의 부재(non erat lux, quia nulla species erat illi)’에서 비롯된다고 말한다(XII.3.3).

88) 플로티노스 역시 “하나”를 순수한 “빛” 자체에, 지성을 “태양”에, 그리고 영혼을 “달”에 비유한다(*Enneadi* V.6.4).

앞서 “하늘”이라 불린 것이다. “한처음에 하느님께서 하늘과 땅을 만드셨다.” 그리하여 “하느님께서 말씀하셨다: ‘빛이 생겨라.’ 그리고 빛이 생겼다”라는 것에 관하여, 창조주가 그것을 당신께로 부르셨을 때, 그것의 돌아섬(*conversio*)이 수행되고 조명되었음이 이해된다(I.3.7).⁸⁹⁾

“빛이 생겨라”는 말씀은 여타의 피조물을 통해 시간적이고 가변적인 방식으로 발설된 것이 아니다. 만약 그러했다면, 그 빛은 첫 번째 피조물이 아닐 것이고, 최초의 영적이며 이미 형상화된 “천상적인 피조물(*caelestis creatura*)”인 “하늘”(창세 1,1) 혹은 “하늘의 하늘(*caelum caeli*)”(I.9.17)을 통해 시간적이고 가변적인 방식으로 그 목소리가 발설된 것일 것이며, 따라서 만들어진 그것은 물질적인 빛이었을 것이다(I.2.4). 이 빛이 물질적인 피조물이라면, 이미 창세기의 첫 구절(창세 1,1)에 관한 제4가설에 대한 평가(“3.2.4”)에서 이미 지적된 바와 같이, 다양한 문제들을 일으킨다. 그것도 아니라면, 그 말씀은 하느님께서 “너는 내 사랑하는 아들이다(*tu est Filius meus dilectus*)”(마르 1,1; 마태 3,17)라고 말씀 하셨을 때처럼 물질적인 방식으로 하느님의 목소리가 들린 것인가? 하지만 이 태초에 아직 언어의 다양성이 발생하지 않았다면, 하느님은 무슨 ‘유일한 언어’로 이 말씀을 하셨으며 누가 있어 그 목소리를 듣고 이해해야 했던 말인가? 우리 저자는 이것이 “불합리하고 육적인 생각이며 의심”이라고 결론 내린다(I.2.5). 그렇다면 남은 가능성은, 그것은 물질적 소리가 아닌 “하느님의 목소리(*vox Dei*)”이며, 그것은 한 처음에, 하느님 곁에 계셨던, 또한 당신 자신이 하느님이신 그 말씀(요한 1,1)⁹⁰⁾의 본성이라는 것이다(I.2.6). “모든 것이 그분을 통해 창조되었다”(요한 1,3)면,⁹¹⁾ “빛이 생겨라(*fiat lux*)”라고 하느님이 말씀 하셨을 때, 그 빛 역시 그 말씀을 통해 창조된 것이다. 이것이 사실이라면, “빛이 생겨라”라는 말씀은 영원한데,⁹²⁾ 그분은 “성부와 함께 영원하시기(*Patri coaeternus est*)” 때문이다. 당신과 함께 영원한 말씀을 통해 성부께서 “빛”이 생성되라고 말씀하심에도 불구하고, 생성되는 것은 그 자체로 “시간적 피조물(*creatura temporalis*)”이다.⁹³⁾ 지성적이고 의지적

89) “Et quid est lux ipsa quae facta est? Utrum spiritale quid, an corporale? Si enim spiritale, potest ipsa esse prima creatura, iam hoc dicto perfecta, quae primo coelum appellata est, cum dictum est: *In principio fecit Deus coelum et terram: ut quod dixit Deus: Fiat lux; et facta est lux, eam revocante ad se Creatore, conversio eius facta atque illuminata intellegatur.*”

90) “In principio era Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum.”

91) “omnia per ipsum facta sunt.”

92) “Quod si ita est, aeternum est quod ait Deus: fiat lux”(I.2.6).

93) “quamvis Deo haec in aeterno Verbo dicente creatura temporalis facta sit.” 이미 언급한 것처럼(각 주 34번), 하느님과 함께 영원할 수 없는 이 시간적인 피조물은 그 본성상 가변성(*mutabilitas*)을 지

인 능력, 곧 인식과 사랑의 가능성을 지닌 영적 생명체는 절대적 주도권으로 당신을 향해 자기를 부르시는 창조주께(“eam revocante ad se Creatore”) 응답할 수 있는 능력을 지니며, 오직 그 ‘앞선’ 부르심에 ‘이어지는’ 응답으로써만 그분을 향해 ‘돌아서는 행위’(conversio)를 수행할 수 있다(I.2.7). 그리고 그렇게 ‘돌아섬으로써만’, 자기를 부르시는 “불변하며 비물질적인 빛”(I.1.3)이신 하느님으로부터 조명되어 ‘그분과 동등하지는 않지만, 그분께 동화되고(conformis) 유사하게 된(similis)’ ‘빛의 존재자’⁹⁴⁾로 창조된다 (“conversio eius facta atque illuminata”).⁹⁵⁾

창조주 편에서의 이 부르심은 절대적인 그분의 ‘주권’을 드러내 주며, 따라서 그분의

니고 있음에도 불구하고, 그것이 창조주를 향해 돌아서서 실행하는 “지극히 행복한 관조의 감미로움으로(prae dulcedine felicissimae contemplationis)” 삼위일체의 영원성에 참여하며 모든 시간성을 극복한다(conf. XII.9.9). 이것이 관조가 지닌 ‘존재-발생적’ 혹은 ‘창조적’ 역할이다(참조: G. Reale, *Monografia introduttiva di Sant'Agostino, Le Confessioni*, 185-186). 하지만 어떤 것이 생성될 때, 그것은 하느님의 말씀 안에서는 영원하며, 그 말씀 안에 생성되어야 할 ‘이유’가 존재할 때야 생성되는 것이다(*Gn. litt.* I.2.6). 아우구스티누스는 이러한 표현을 통해 하느님의 말씀 안에 있는 영원한 “이유/이성(rationes aeternae)”이 시간적 피조물의 원천과 근거임을 언급하고 있다. 하느님께서 동일한 원리를 통해 세계를 창조하는 방식에 관한 상세한 설명은 참조: L. Karfiková, “The Christian World-Maker according to Augustine, John Eriugena, and Thierry of Chartres”, *Horizons* vol. 3, no. 2 (December 2012), 141-145.

- 94) ‘성부와 동등한 형상(forma aequalis Patri)’이신 “말씀”을 통해 성부께 돌아서서 조명됨으로써, ‘심연’과는 유사하고 하느님과는 유사하지 않던’ 그 영적 질료는 성부와 동등해질 만큼 동화되지 않는 못하지만 그분과 유사한 빛이 된다(conf. XIII.2.3).
- 95) ‘돌아섬(conversio)’과 “조명(illuminatio)”이라는 어휘는 ‘부유하는 어두운 생명체’의 이미지와 마찬가지로 플로티노스의 교설과 개념적이고 용어적인 유사성을 보여 준다. 플로티노스의 지성적 질료는 자기 원리인 “하나”로부터 받은 힘으로 동일한 기원을 향해 돌아섬으로 인해 “신적 지성”으로 형상화된다(*Enneadi* V.3.11). 이러한 돌아섬이 하나의 힘에 의지한다는 사실은 지성적 질료가 “신”을 향해 돌아서는 행위 자체가 제1자립체 편에서의 운동으로 표현될 때 더욱 분명해진다(V.6.5). 영적 질료의 돌아섬이 지닌 이처럼 근본적인 ‘수동적 차원’은 아우구스티누스에게서도 강조되는데, 동일한 질료는 그러한 지향 운동에 대한 본성적 능력을 스스로 지니지 않는다. 더 나아가, 영적 질료의 창조주를 향한 돌아섬은 궁극적으로 창조주께서 그 질료를 형상을 향해 돌아서게 하시는 행위이다(conf. XIII.4.5). 그럼에도 불구하고, Moro가 정확하게 지적하는 바와 같이, 아우구스티누스가 플로티노스와 결정적으로 다른 점은, 이러한 창조주 편에서의 능동성과 피조물 편에서의 수동성을 “말씀(Verbum)”을 통한 부르심과 응답의 관점으로 표현하는데, 곧 영적 생명체의 창조주를 향한 돌아섬의 운동은 창조주 편에서의 “다시.부름(re-vocatio)”이라는 주도적 행위가 선행하고 자극하지 않았다면 발생하지 않았을 것이라고 단언하는 데 있다(참조: E. Moro, “Introduzione” al *Commenti alla Genesi*, 350). “부르심(vocatio)”라는 용어는 무형상적인 영적 질료를 향한 하느님 말씀의 절대적 ‘소환’으로서, 동일한 질료를 빛이 되게 함으로써 형상화한다(conf. XIII.2.2; 10.11; *Gn. litt.* I.4.9). 우리는 아우구스티누스의 『창세기 문자적 해설』 제1권과 『고백록』 제XIII권이 플로티노스의 『엔네아데스』 VI.7(38).23; I.2(19).4에 대해 지니는 유사성을 발견할 수 있지만, 영적 피조물의 돌아섬이 창조주의 부르심을 전제로 한다는 아우구스티누스적 사유는 플로티노스의 교설 안에서는 발견할 수 없다.

부르심에 대한 피조물의 응답과 돌아섬 역시 근본적으로는 그분의 ‘은총’에 속하는 것임을 보여 준다. 이렇게 우리는 ‘절대적 무로부터 영적 질료로 만들어짐’과 ‘영적 질료로부터 빛의 존재자로 창조됨’이라는 이중의 창조 단계를 포착하게 된다. 하지만 무형의 질료에서 형상화된 질료로 이행하는 데는 ‘인과-논리적’ 순서가 존재할 뿐 어떠한 시간적 순서도 존재하지 않는 만큼, 이 두 단계는 사실 하나의 창조행위가 지닌 두 국면이라고 보는 편이 더 적합하다.⁹⁶⁾ 이 두 국면에 대한 보다 상세한 구별은 무엇보다 하느님 편에서 창조를 실행하시는 방식의 차이에 대한 물음으로 시작된다. 우리 저자는 왜 하느님은 빛의 존재자를 창조하실 때처럼 한처음에 “하늘과 땅이 생겨라(fiat caelum et terram)”라고 말씀하지 않으셨는지를 묻는데(1.3.8), 이 물음에 응답을 시도하면서, 히포의 주교는 ‘말씀을 통해 모든 것이 창조됨’(요한 1,3)이 의미하는, 창조 행위가 지닌 ‘삼위일체적 차원’을 열어 밝히기 시작한다.

4.4. 성부께 불변하게 결합하는 “말씀(Verbum)”의 모방으로서 ‘돌아섬’

아우구스티누스는 왜 최초로 질료 — 그것이 영적 질료든 물질적 질료든 — 의 무형상성이 생성되었을 때, 하느님께서 “생겨라(fiat)”라고 말씀하셨다고 말해져서는 안 되었는가를 묻는다(1.4.9). 그리고 “언제나 성부께 결합하는” “말씀의 형상(forma Verbi)”⁹⁷⁾을 질료의 불완전성이 ‘모방할 수 없기’ 때문이라고 대답한다. “최상으로 그리고 기원으로부터 존재하시는(summe ac primitus est)” 그분과 “유사하지 않을(dissimilis)”⁹⁸⁾ 때, 그것은 “어떤 무형상성으로 인해 무를 지향하는(informitate quadam tendit ad nihilum)”⁹⁹⁾ 까닭

96) 물론 이런 과정을 거쳐 형상화된 이후에 그 지성적 존재자는 의지적 돌아섬을 통해 창조주를 향해 ‘되돌아가야만’ 자기 안에 새겨진 하느님의 모상을 완성하게 된다. 이 창조 국면들에 관한 상세한 설명은 참조: D.J. Hassel, “Conversion-Theory and Scientia in the *De Trinitate*”, *Recherches Augustiniennes II* (Turnhout: Brepols Publishers, 1962), 384-385.

97) 이 말씀께 하느님은 모든 것을 영속적으로 말씀하시는데, 이는 목소리를 통해서도 소리들의 시간들을 뻗든 사유를 통해서도 아니며, 당신과 함께 영원하시고 당신으로부터 태어나신 지혜의 빛을 통해서 (coaeterna sibi luce a se genitae Sapientiae) 그렇게 하신다(*Gn. litt.* 1.4.9).

98) 히포의 주교는 『고백록』에서 하느님과의 “유사성(similitudo)”을 성부로부터 나온 성자로 제시하면서, 하느님께서는 당신과 동등한 이 유사성을 만물의 형상으로 삼아 창조하신 것이 아니라, “무로부터 무형상적인 비유사성(de nihilo dissimilitudo informis)”을 만드시어, 이 비유사성이 질서 지워진 능력에 따라 하느님의 유사성을 통해서 하나이신 하느님을 향해 회귀하면서 형상화되도록 만드셨다고 말한다(*conf. XII.28.38*). 이렇게 하느님과의 ‘유사성’은 성자를 모범으로 하는 피조물의 형상화 개념과 연결되는 반면, 그분과의 ‘비유사성’은 질료의 무형상적 불완전성을 함축한다.

이다. 이러한 말을 통해 우리 저자는 다시 한 번 무형상적 영적 질료를 말씀(의 형상)과의 ‘비유사성(dissimilitudo)’ 안에 있는 것으로 보고, 이 ‘성부와 동등한 형상(forma aequalis Patri)’(conf. XIII.2.3)과 그 질료의 무형상성을 각각 ‘최상의 기원적 존재’와 ‘무를 향한 지향’으로 규정하며 이 두 존재자의 상반되는 존재 방식을 강조한다. “말씀”이 ‘단적으로’ “형상”¹⁰⁰으로 표현된 것은 성자가 지닌 ‘존재 그 자체’로서의 면모를 드러내 주는 반면, 동일한 말씀으로부터 형상을 증여받기 이전의 질료는 형상을 결하고 있는 그 만큼 무를 지향하여 ‘무와 가까운(prope nihil)’ 방식으로 존재하는 것이다. 더 나아가, 형상과 존재로서 말씀은 그 안에서 인식론적 차원과 존재론적 차원이 기원적이고 원형적인 방식으로 일치하는 만큼 ‘조명의 원리’로도 이해될 수 있는 반면, 무형상적 질료는 무형상과 비존재의 어둠에 뒤덮인 ‘빛의 부재’ 안에 있다.

그렇다면 무엇이 이토록 탁월한 성자의 존재 방식을 가능케 하는가? 우리 저자는 여기서 ‘언제나 항상 불변하고 항구한 방식으로 성부께 결합하는(semper/semper atque incommutabiliter/semper atque incommutabiliter co-/in-haerere Patri)’¹⁰¹ 말씀의 존재 방식을 네 번이나 반복함으로써, 동일한 존재 방식이 성부를 향한 성자의 ‘완전한 돌아섬’에서 유래함을 암시한다.¹⁰² 따라서 “기원 없는 기원(principium sine principio)”을 향한 “기원을 지닌 기원(principium cum principio)”의 돌아섬이 영적 피조물이 ‘모방해야(imitari)’ 할 ‘기원적 모범’이라면,¹⁰³ 동일한 ‘돌아섬의 지향 운동(conversio)’은 형상화와

99) ‘무를 향한 지향’에 관해서는 역시 다음의 본문을 참조하라: *Gn. litt. imp.* 12.36; 15.51.

100) 아우구스티누스는 성부의 “지혜(Sapientia)”요 “진리(Veritas)”이자(*lib. arb.* II.9.26; II.13.36), “지성(Intellectus)”(*ord.* II.5.16)이며 “아름다움(pulchritudo)”(*trin.* VI.10.11)인 성자를 모든 존재자의 존재가 지닌 인식적이고 가시적인 차원의 기원과 목적이라는 의미에서 “형상(“species” *uera rel.* 7.13; “forma” 55.113)”으로 표현한다.

101) “[...] formam Verbi semper **Patri cohaerentis** [...] Verbi formam, semper atque incommutabiliter **Patri cohaerentem** [...] Dei Filium semper **Patri cohaerentem** [...] formam sempiternae atque incommutabiliter **inhaerentem Patri**”(Gn. litt. I.4.9).

102) 반복해서 말하지만, 아우구스티누스는 자신의 초기 저작에서부터 신플라톤주의적 용어를 사용하여, 성부로부터 ‘발출한(processio)’ 성자의 성부를 향한 ‘돌아섬(conversio)’의 존재 방식에 관해 명시적으로 표현한다. 하지만 플로티노스의 지성이 ‘불완전한 지성적 질료’로 유출되어 하나를 향한 돌아섬으로 인해 비로소 완전해지는 데 반해, “무형상적 생명을 지니지 않는(Non enim habet informem vitam)”(*Gn. litt.* I.5.10) 성자(진리)는 이미 기원에서부터 ‘즉시(statum)’ ‘완전한 진리로서(“perfecta”)’ 당신의 기원인 성부를 향해 돌아선다는 점을 기억해야 한다(*beata v.* 1.34; *Gn. litt.* I.4.9).

103) 동일한 단락에서 우리 저자는 영적 생명체 편에서 말씀에 대한 모방을 표현하기 위해 “imitari” 동사를 다섯 번이나 사용한다(“[...] non **imitatur** imperfectio [...] sed tunc **imitatur** Verbi formam [...] pro suo modo **imitatur** Deum Verbum [...] non autem **imitatur** hanc Verbi formam [...] pro suo

조명을 통해 그것의 존재를 완성할 수 있는 유일하고도 배타적인 길로서 드러난다.¹⁰⁴⁾ 더 나아가, 존재와 인식의 원천이신 분의 ‘기원적 돌아섬’ 안에서, 돌아섬이라는 지향 운동이 존재론적 차원과 인식론적 차원의 결합으로 이뤄진다는 사실이 다시 한번 확증된다. 반면에 창조주로부터 돌아서는 ‘역방향의 지향 운동(aversio)’은 말씀의 모범을 본받지 않음으로써 그 말씀과 상이한 존재자, 곧 무형상적이고 불완전하며 어둡고 무에 가까운 존재자로 남게 만든다.¹⁰⁵⁾

하지만 이미 언급한 바와 같이, 이 피조물의 돌아섬은 그것을 “당신 자신께로 부르시는(revocantis ad se)” 말씀의 은총으로부터 비롯되며, 존재로 나오도록 말씀을 통해 부르는 이 “하느님의 비물질적 발화내용(Dei dictum incorporeum)”이 “하느님께서 ‘생겨라’라고 말씀하셨다(Dixit Deus: Fiat)”는 성경의 표현으로 의미된 것이다. 그렇다면 창세기 첫 구절의 “하늘과 땅”, 곧 영적 질료와 물질적 질료를 무로부터 만드는 순간 – 거기서는 아직까지 불완전하게 실존하는 피조물의 태동(exordium)이 암시된다 – 에 이뤄진 성자에 대한 언급(“In principio”)은 그분이 단지 “기원(principium)”이기 때문에 이뤄진 반면, 그분이 “말씀(Verbum)”으로 언급된 곳에서는 형상화와 조명을 위해 “그분께로 ‘다시-불린(re-vocata ad eum)”, 앞서 ‘만들어진(facta)’ 영적 피조물의 존재론적 ‘완전-해짐(per-fecta)’이 암시되는 것이다.¹⁰⁶⁾ 따라서 ‘무형상적 질료의 산출(facere)’과 ‘형상화된 질료의 창조(creare/dicere/revocare)’라는 두 국면은 성부께서 기원이자 말씀이신 성자를 통해 수행하시는 하나의 창조 행위가 지닌 이중적 양태에 따른 것이다.¹⁰⁷⁾

genere imitando formam sempiternae atque incommutabiliter inhaerentem Patri”).

104) “[...] cum et ipsa pro sui generis **conversione** ad id quod vere ac semper est, id est ad creatorem suae substantiae, formam capit, et fit perfecta creatura [...] In qua **conversione** et formatione, quia pro suo modo imitatur Deum Verbum, hoc est Dei Filium semper Patri cohaerentem, plena similitudine et essentia pari, qua ipse et Pater unum sunt”(Gn. litt. I.4.9).

105) “[...] non autem imitatur hanc Verbi formam, si **aversa** a Creatore, informis et imperfecta remaneat.” “Conversio”와 “aversio”라는 상반된 영혼의 지향 운동에 관해서는 참조: C. Tornau, “the Background of Augustine’s Triadic Epistemology”, ed. by E. Bermon, *al.*, *Le “De Trinitate” de saint Augustin: Exégèse, logique et noétique* (Paris: Institut d’études augustiniennes, Bilingual édition, 2012), 256-261; L. Alici, *L’altro nell’io: in dialogo con Agostino* (Roma: Città Nuova, 1999), 75.

106) 참조: E. Moro, “Introduzione” al *Commenti alla Genesi*, 350-351.

107) 아우구스티누스는 이 두 국면의 창조 행위를 구별하며 첫 번째 국면에서 절대적 무로부터 무형상적 질료를 산출하는 전능하신 창조주의 면모를 나타내기 위해서 “facere” 동사를 사용하지, 결코 “creare” 동사를 사용하지는 않는다(창세 1,1; 지혜 11,18). 이런 의미에서, ‘즉시’ 형상화되는 환, 질료는 형상과 ‘함께 창조된 것(con-creata)’임에도 불구하고, 그 자체 안에서 고려될 때는 “creabilis”와

그렇다면 성부를 향한 성자-말씀의 돌아섬을 모방하여, 동일한 말씀을 향해 돌아섬으로써 그분과의 ‘유사성’을 얻게 된 “영적이고 지성적 혹은 이성적인 피조물들”(I.5.10)은 그들을 조명하고 형상화하는 그들의 존재와 인식의 기원이신 분과 어떤 ‘차이’를 지니는가? 무엇보다 먼저, 말씀은 피조물과 같은 “무형상적 생명”, 곧 ‘무에 가까운 질료 상태’를 지니지 않는다.¹⁰⁸⁾ 따라서 그분께는 존재의 쇠락, 곧 무를 지향하는 가능성이 존재하지 않으며, 오히려 “존재함(esse)이 곧 삶(vivere)일 뿐만 아니라, 삶이 곧 지혜롭고 행복하게 삶(sapienter ac beate vivere)”이다(*Gn. litt.* I.5.10). 반면, 기원이신 분 안에서 하느님에 의해, 무로부터 무형상적 생명(질료)으로 만들어지고, 말씀-형상을 통해서 자기를 부르시는 창조주께 돌아섬으로써 형상화되고 조명을 통해서 어두운 심연으로부터 빛의 존재자가 된 영적 피조물에게는 존재와 삶, 그리고 삶과 지혜롭고 행복하게 삶 사이에 동일성이 존재할 수 없다.¹⁰⁹⁾ 이것이 최상의 존재 방식을 지닌 기원이자 말씀이신 성자와 무로부터 창조되어 형상과 조명을 증여받음으로써만 존재로 나오는 영적 피조물 간의 근본적인 존재론적 간극이다. 이점을 지적한 후에 우리 저자는 다음과 같은 말로써 이 피조물의 존재 방식을 요약한다.

사실 (그 피조물이) 불변하는 지혜로부터 돌아선다면(*aversa*), 어리석고 불행하게 살게 되는데, 이것이 그의 무형상성이다. 하지만 불변하는 지혜의 빛, 곧 하느님의 말씀을 향해 돌아선다면

“formabilis”라는 형용사가 사용된다. 유사한 방식으로, 첫 번째 국면에서 산출된 피조물의 무형상성에 대해 “Inchoator”로 불린 하느님은 두 번째 국면에서 형상화된 존재자에 대해서는 “Creator”로 불린다(*Gn. litt.* I.14.28). 또한 이 두 번째 국면은 위에서 제시된 “말씀”의 작용과 관련하여 “dicere”와 “revocare”로 표현될 수도 있으며, 중국에는 “성령” 혹은 “거룩한 신성(*sancta bonitas*)”(I.6.12)의 작용과 관련된 “beneplacitum”(I.5.11)의 단계에서 완성되어 창조의 삼위일체적 차원이 드러날 것이다 [참조: E. Moro, “Introduzione” al *Commenti alla Genesi*, 349; Id., “Utilizzare la filosofia per interpretare la creazione? Agostino di Ippona esegeta della Genesi”, *Supplement to Acta Philosophica FORUM* vol. 4 (2018), 194].

- 108) 플로티노스에게 “질료(ὕλη)”와 “형상(εἶδος)” 개념은 존재의 위계에 따라 순수하게 ‘상대적으로’ 적용될 수 있음을 기억할 필요가 있다. 곧 “하나”와 “지성”, “지성”과 “영혼”, “영혼”과 “물질”은 각각의 경우 전자가 후자의 형상이며, 후자는 전자의 질료인데, 전자가 후자의 존재-형상의 원천이기 때문이다. 존재의 위계에서 모든 단계는 최고의 단계에 있는 것을 제외하고 질료로 파악될 수 있으며, 가장 낮은 단계에 있는 것을 제외하고 모두 형상으로 파악될 수도 있다[참조: W.R. Inge, *The philosophy of plotinus* (London: Longmans, Green, 1948), 131-132].
- 109) 아우구스티누스는 영적 피조물이 형상과 조명의 원천이신 창조주로부터 피조물의 어두운 본성을 향해 돌아섬으로써 창조 이전의 어두운 심연 상태, 곧 그것의 뿌리인 그 완전한 무와 무에 가까운 결핍과 무질서의 상태로 회귀할 수 있는 가능성을 분명히 한다(*Gn. litt.* I.5.10; XI.24.31; *conf.* XIII.2.3).

(conversa), 향상화된다. 어떤 식으로든 존재하고, 또 살기 위해 그분으로부터 실존하며, 지혜롭고 행복하게 살기 위해 그분을 향해 돌아선다(convertitur)(*Gn. litt.* I.5.10).¹¹⁰⁾

그것이 “지혜를 향해서 돌아서느냐(*conversio ad Sapientiam*)”, “지혜로부터 돌아서느냐(*aversio ab Sapientia*)”에 따라 ‘지혜롭고 행복한 삶’과 ‘어리석고 불행한 삶’이 결정된다. 인식적 차원에서 ‘지혜로움과 어리석음’, 욕구적 차원에서 ‘행복과 불행’이라는 상반된 존재 방식은 아우구스티누스 안에서 각각 ‘더욱 충만한 존재(*magis esse*)와 더욱 빈곤한 존재(*minus esse*)’를 지향하는 상반된 ‘존재-양적 차원’과 직결되는데,¹¹¹⁾ 여기서는 각각 ‘무형상적 질료 상태’와 ‘형상화된 완성 상태’에 해당하는 것이다. 상황이 그러하다면, 이 돌아섬의 ‘지향 운동의 방향(*con-/ab-versio ad/ab*)’은 첫 번째 피조물의 ‘무에 가까운 무형상적 상태’, ‘어리석음’, ‘불행’과 ‘완성된 존재 상태’, ‘지혜로움’, ‘행복’이라는 존재의 ‘삼중차원’을 결정하는 만큼, 앞서 언급한 존재-재규정을 산출하는 모든 ‘지향적 존재론’의 기원적 근거로 드러난다.¹¹²⁾ 이는 첫 번째 피조물의 (비)존재를 향상화를 통해 규정하는 최초의 ‘존재-발생적(onto-gonico)’ 운동이지, 이미 완성된 존재자의 존재를 ‘재-규정하는(*ri-determinante*)’ 운동이 아니기 때문이다. 따라서 이 ‘지혜를 향한 돌아섬’과 ‘지혜로부터 돌아섬’이라는 지향 운동은 아직은 ‘의식적인 의지(*volontà volontaria*)’, 곧 ‘자유의 지’ 및 사랑의 ‘동력(무게: *pondus*)’¹¹³⁾으로 촉발된 것이라고는 말할 수 없다.¹¹⁴⁾ 하지만

110) “Aversa enim a Sapientia incommutabili, stulte ac misere vivit, quae informitas eius est. Formatur autem **conversa** ad incommutabile lumen Sapientiae, Verbum Dei. A quo enim exstitit ut sit utcumque ac vivat, ad illum **convertitur** ut sapienter ac beate vivat.”

111) 참조: E.Z. Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez s. Augustin. Des premiers Dialogues aux Confessions* (Paris: Études Augustiniennes, 1969), 77-98.

112) 일반적으로 “*conversio*”는 하느님을 지향하는 긍정적인 함의를 지니는 반면, “*aversio*”는 하느님으로부터 돌아서는 부정적 함의를 지니는 것으로 평가되지만(*sol.* I.1.3; *imm. an.* 7.12; 12.19; *vera rel.* 18.36; *lib. arb.* II.10.28; 12.34; 15.32; 19.53-54; III.20.55; *Gn. litt.* I.4.9-5.10; *civ.* XII.6, ...), 그 용어 자체가 절대적으로 고정된 가치를 지닌 것은 아니며, 중요한 것은 ‘지향 운동의 방향’, 곧 ‘무엇으로부터(*ab*)’ ‘무엇을 향해(*ad*)’ 돌아서느냐 하는 것이다(G. Madec, “*conuersio*”, 1285-1287).

113) 여기서 무게에 해당하는 “*pondus*”를 “동력”으로 번역한 이유를 설명할 필요가 있다. ‘무게’와 ‘동력’ 개념을 결합하는 기원적인 예는, 운동 주체의 본연의 자리(“*τόπος*” *Fisica* 212b33), 곧 그것의 목적을 향한 운동을 이끄는 목적론적 원리를 *βάρως*라고 불렀던 아리스토텔레스에게서 찾아볼 수 있다(*De caelo* 310a33ss). 이러한 자연학적이면서도 목적론적인 개념은 아우구스티누스의 목적론과 존재론, 그리고 심리학과 윤리학 안에서 매우 풍요로운 의미로 발전된다. 명사 “*pondus*”는 동사 “*pendere*”(무게를 달다, ‘숙고하다’, ‘평가하다’, ‘무게가 나간다’, 등)에서 유래하는데, 그 의미는 먼저 ‘물리적 무게(*pondus corporis*)’(*an. quant.* 22.38)를 뜻하지만, 비유적으로도 사용되어 ‘영혼의 무게(*pondus animae*)’(*mus.* VI.11.29), 곧 영혼의 지향 운동(*intentio*)을 그의 목적(*finis*) 혹은 그것의 존

어떠한 의지와 사랑도 배제된 기계적인 운동이라고도 말할 수 없으니, 이 영적 질료가 완전한 무가 아닌 이상, “어떤 방식으로든 존재하는(sit utcumque)” 만큼, 어떤 방식으로든 희미하게나마 모종의 “척도/정도”와 “수/형상”을 지녀야 한다면, “무계/질서”도 역시 불완전한 형태로나마 지니고 있어야 하기 때문이다.¹¹⁵⁾ 사실 이 최초의 근원적 돌아섬 (conversio)이 순전히 자동적이고 맹목적인 운동이었다라면, 애초에 어떤 수준의 ‘목적-지향 운동(intentio)’도 아니었을 것이므로, 그것에 관한 ‘역-지향 운동(aversio)’의 가능성도 원천적으로 배제되었을 것이며,¹¹⁶⁾ 동일한 반(反)-창조적 (역)지향 운동에 대한 존재론적 결과로서 ‘어리석고 불행한 삶(“stulte ac misere vivit”),’ 그리고 결정적으로 “무형상성 (informitas)”이 언급될 필요도 없었을 것이다.¹¹⁷⁾ 따라서 한편으로는, 이 원초적 수준의

제 질서(ordo)에 따른 고유 장소(locus)로 이끄는 의지와 사랑이라는 ‘육구적 차원’을 가리킨다(*Gn. litt.* IV.4.8; *en. Ps.* 29.2.10). 이 개념에 관한 설명은 참조: A.I. Bouton-Touboulic, “Pondus”, *Augustinus-Lexikon* IV(5/6), ed. by C. Mayer, *al.* (Basel: Schwabe, 2012-2018), 786-789.

114) 하지만 Brunn은 마치 이 운동이 처음부터 “자유로운” 선택에 따른 것인듯한 설명을 제공한다[참조: E.Z. Brunn, *Le dilemme de l'être et du néant chez s. Augustin. Des premiers Dialogues aux Confessions*, 91].

115) 이러한 해석은 첫 번째 돌아섬에서 의지적 차원을 원천적으로 배제하고 완전하게 수동적인 차원을 강조하는 Hassel과 O'Toole의 지나치게 단순화된 견해에 동의할 수 없음을 의미한다(참조: D.J. Hassel, “Conversion-Theory and Scientia in the *De Trinitate*”, *Recherches Augustiniennes* II, 384-385; C.J. O'Toole, *The Philosophy of Creation in the Writings of st. Augustine*, 22). 아우구스티누스 역시 이 문제에 명확한 해답을 제시하지는 않는데, 어떤 때는 무형상적 질료가 ‘척도/정도-수/형상-무계/질서’라는 존재의 3중 범주를 지니지 않는다고도 말하고(*c. ep. Man.* 29.32), 다른 때는 그러한 범주를 완전하게 결하고 있을 수는 없다고 말하기도 한다(*lib. arb.* II.20.54).

116) Hassel 역시 하느님으로부터 돌아섬을 가리키는 “aversio/avertere”가 의지적 지향 운동을 의미한다는 데 동의하며, 이러한 역-지향 운동은 형상화된 존재자에게서만 등장하기 시작한다고 말한다(참조: D.J. Hassel, “Conversion- Theory and Scientia in the *De Trinitate*”, 391). 그러나 동일한 역-지향적 상태에 있는(“aversa”) 영적 질료를 언급하는 위의 본문(*Gn. litt.* I.5.10)은 그의 의견에 대한 반증을 제시한다.

117) “Conversio-aversio”라는 두 상반되는 지향 운동의 대조 용례가 가장 많이 발견되는 저작이 『자유 의지론(*De libero arbitrio*)』이라는 사실만으로도(9회) 우리는 이 용어들이 지닌 본질적으로 ‘의식적인 의지적 차원’을 파악할 수 있으며, 그러한 만큼 각 지향 운동의 존재론적 결과 역시 “마땅하고 옳은 것”으로 수용되어야 한다(II.19.53). 더 나아가, 이미 형상화된 천사적 자연이 창조주로부터 자기 자신(혹은 어둠)을 향해 돌아서는 ‘의식적 의지의’ 역-지향 운동(aversio)에 관한 담론은 『창세기 문자적 해설』의 IV권 이후에야 등장할 것인데, 거기서 동일한 운동은 “교만(superbia)” — 이 악덕에 떨어짐으로 인해 빛을 나르던 천사(Lucifer)는 그 빛을 잃고 “악마(diabolus)”가 된 것이다 — 이라는 개념과 연결될 것이다(IV.24.41; XI.24.31). 이렇게 완성된 지성적 존재자의 돌아섬이 지나는 자유의 지적 차원이 강조되는 맥락에서는 위의 본문들과서와 같이 동일한 지향 운동이 지나는 은총의 차원이 명시적으로 드러나지 않는다(IV.25.42). 존재-발생적 차원의 conversio-aversio와 존재-재규정적 차원의 conversio-aversio의 차이에 관한 설명은 참조: E. Moro, “Nota 132 del libro quarto” della *Genesi alla lettera*, 1498.

욕구 혹은 최초의 지향 운동의 동력은 아직은 온전한 의미의 ‘우리 및 가치 판단’의 대상이 아니라 오히려 그것의 전제요 기초가 되는 ‘존재 판단’의 대상이라고 말해야 하지만, 다른 한편으로는, 아우구스티누스의 존재 개념이 언제나 역동적으로 ‘더 풍요롭거나(magis esse) 더 궁핍한(minus esse)’ 양적 차원의 스펙트럼을 지니는 만큼, ‘지혜-어리석음’과 ‘행복-불행’이라는 윤리적 함의들로부터 자유로울 수도 없음을 인정해야 한다.

하지만 필자의 관점으로는, 이 맥락에서 이토록 애매하고 역설적이기까지 한 무형상적 피조물의 욕구적 차원에 관해 언급하는 것은 우리 저자의 존재론적 맥락에 따라 ‘체계적으로 계산된 것’이다. 무형상적 (비)존재로부터 나오는 ‘희미한 의지’로 말씀을 통해 자기를 존재로 소환하는 성부를 향해 돌아섬으로써만 존재를 증여받은 영적 피조물은 자기 존재를 발생시킨 그 운동을 ‘명시적인 의지와 사랑의 힘’으로 자기 존재의 기원을 향해 항구하게 지속함으로써만 지혜와 행복으로 충만한 자기 자신으로 존재하는 만큼,¹¹⁸⁾ 하느님으로부터 돌아서는 역지향 운동은 그것의 결과인 어리석음과 불행한 삶으로 인해 단지 자신의 창조주뿐만 아니라 더욱 근본적으로는 자기를 거슬러 범하는 ‘죄(peccatum)’, 곧 ‘악(malum)의 행위’임이 분명해진다.¹¹⁹⁾ 더 나아가, 이 돌아섬을 통해 영적 피조물이 빛의 존재자가 된 것은 그 자체로 존재할 ‘권리와 공로(meritum)’를 지니기 때문이 아니라, 오직 당신과 함께 영원하신 말씀을 통해 어두운 심연으로부터 그를 ‘다시 불러(re-vocatio)’ 형상과 조명을 증여하시는 창조주의 ‘은총(gratia)’ 때문이라는 점이 강조된다.¹²⁰⁾ 이렇게 우리 저자는 완전한 무와 빛의 존재자 사이에, 무에 가까운 ‘시원적 (비)존

118) 천사들 편에서 말씀을 향해 ‘의식적-의지적으로’ 돌아섬으로써, 피조물 안에서 그것에 관해 획득한 지식에, 그들이 “진리 안에서” 관조하는 동일한 피조물의 영원한 이념들(rationes aeternae)에 대한 지식을 앞세우는 것은 “선택과 사랑을 통해서(electione ac dilectione)”라고 명시될 것이다(*Gn. litt.* IV.24.41-25.42).

119) 이 자유의지에 바탕을 둔 ‘역-지향 운동(aversion)’이 바로 ‘악의 기원(unde malum)’이라는 거대한 문제에 관한 『자유지론』의 답이다(*lib. arb.* II.19.53). 이러한 이유 때문에, 히포의 주교는 동일한 지향/역-지향 운동을 말하는 『고백록』 제XIII권(2.3)의 맥락에서 창조주를 향해 돌아섬으로써 획득한 빛을 그분으로부터 돌아섬으로써 잃어버리거나, 어둠의 심연과 유사한 삶으로 퇴락하는 가능성을 경고하는 것이다. 그리고 이러한 경고는 영혼에 따르면 동일한 영적 피조물에 속하는 인간이 시간성과 역사 안에서 수행해야 할 돌아섬의 필요성에 대한 윤리적 담론으로 이어진다. 더 나아가, 『신국론(*De civitate Dei*)』 제XII권은 ‘최상으로 존재하는 분께 결합하는 것’이 좋은 천사들의 지복의 원인인 반면, ‘최상으로 존재하는 분으로부터 돌아서서 자기 자신에게로 돌아서는 것’이 악한 천사들의 불행의 원인이라고 말하면서, 이러한 범죄가 바로 모든 죄의 시작인 “교만(superbia)”이라고 지적한다(*civ.* XII.6).

120) 이와 동일한 맥락에 있는 『고백록』 XIII권에서 아우구스티누스는 “(영적 피조물들의 존재가 창조되기 위해) 당신 앞에 무슨 공로를 지녔습니까(Quid enim te promeruit(promeruerunt) [...])?”(XIII.2.2-2.3)라

재 상태'를 상징함으로써, 지성적이고 이성적인 피조물이 — 플로티노스의 “지성(voũc)”과 “영혼(ψυχή)”처럼 — ‘하느님의 본성으로부터’ 필연적으로 발출한 것이 아니라, 하느님의 선한 의지에 의해 ‘무로부터’ 만들어졌고,¹²¹⁾ 창조주의 부르심에 응답함으로써만 존재자로 창조되어 본래적인 ‘자기 자리(locus sui)’를 발견하는 반면, 그 부르심으로부터 돌아설 때 무를 지향하는 ‘비-본래적 시원 상태’를 향해 퇴락한다는 지향적 존재론을 기원적으로 정초하고 있는 것이다.¹²²⁾

이러한 피조물의 가변적인 존재 방식은 이 피조물의 기원인 영원한 지혜의 존재 방식과 다시 한번 대조를 이루게 되는데, 이번에는 단지 그분의 ‘존재’와 ‘삶’과 ‘지혜롭고 행복한 삶’의 일치 때문만이 아니라, 그분의 의지와 사랑 — 이 동력으로 그분은 성부를 향해 언제나 불변하는 방식으로 결합한다 — 이 지닌 ‘항구한 안정성과 완전한 평화’ 때문이다. 지혜가 지닌 이 욕구적 차원은 그분이 “자기 안에 불변하게 머물면서도(*manens in se incommutabiliter*)”,¹²³⁾ 자기로부터 유래하는 피조물에게 “비밀스러운 부르심의 영감으

는 문장을 5번이나 반복한다. 그리고 이어지는 단락에서는 그 피조물이 ‘어떤 방식으로든 사는 것’도 ‘행복하게 사는 것’도 그 자신의 권리에 의해서가 아니라 오직 ‘하느님의 은총’으로 인한 것이며, 그 행복한 삶은 더 좋게도 더 나쁘게도 변할 수 없는 분을 향해 돌아섬으로써 더 나은 변화를 통해서 이뤄진다고 말한다(XII.3.4).

- 121) 전능하신 하느님의 선한 의지에 의한 무로부터의 창조론이 신플라톤주의와 마니교를 비롯한 모든 이교사상의 존재-발생론으로부터 그리스도교의 그것을 차별화하는 가장 결정적인 지점에 해당한다. 이러한 창조론은 창조주와 피조물 사이에 연속적인 위계질서가 아닌, 창조주 편에서의 은총이 아니면 채워질 수 없는 무한한 간극을 상징한다.
- 122) 영적 피조물은 무로부터 창조되었음에도 불구하고, 존재 그 자체인 창조주를 지향하고 그분을 소유하여 그 안에서 안식을 얻기까지 불안할 수밖에 없는 역설적 실존을 지닌다(“*quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te.*” *conf.* I.1.1). 이러한 ‘불안(*inquietudo*)’은 영혼이 마땅히 존재해야 할 고유한 장소(*locus*)를 찾도록 명령하는 “질서(*ordo*)”에 따라 그곳을 지향하는 “동력(*pondus*)”이 작용하고 있음을 의미한다(*conf.* XIII.9.10; *civ.* XI.28; *Gn. litt.* IV.4.8). 이러한 욕구적 차원에 따르면, 하느님으로부터 돌아서는 것은 다름 아닌 ‘자기 마음으로부터 자기 마음이 달아나는 것’이며 ‘자기 자신으로부터 자기가 달아나는 것’을 의미하는데, ‘자기의 가장 내밀한 곳보다 더 내밀하신’(*conf.* III.6.11) 분, 따라서 ‘자기 사랑의 非-불가능한 대상으로부터 돌아섬으로써’, 자기가 자기에게 “불행한 장소(*infelix locus*)가 되어 버린 것”(IV.7.12)이기 때문이다. 한편 이러한 ‘자기의 자리’에 대한 흥미 있는 현대 현상학적 해석에 관해서는 참조: J.-L. Marion, *Au lieu de soi: l'approche de Saint Augustin* (Paris: Presses universitaires de France, 2008).
- 123) “*Manentia*”은 ‘형상화’와 — 동일하지는 않지만 — 직결되는 개념이다. 그것은 단순히 피조물의 존재를 유지하는 것의 문제가 아니라 실존의 발휘(*déploiement de l'existence*), 그리고 개편과 활동의 발휘에 관계된 개념이며, 그것을 통해 피조물은 자기 본성의 특정한 가능성을 실현하고 우주에서 자신의 자리(*locus*)를 지키며 각자에게 알맞은 목적(*finis*)에 도달하게 된다. 만일 실존이 “척도(*mensura*)” 혹은 “정도(*modus*)”와 같은 존재의 양적 차원에 해당한다면, 형상화는 “수(*numerus*)”와 “형상(*species*)”와 같은 인식적 차원에 해당하고, 머무름은 “무게(*pondus*)”와 “질서(*ordo*)”와 같은 욕

로(*oculta inspiratione vocationis*)” 말씀을 건네는 활동을 지속하는 데서 드러난다. 동일한 부르심의 영감은 그것으로 하여금 ‘자기 존재의 기원을 향해 돌아서게 하기 위함이며 (“*ut converteretur ad id ex quo est*”), 따라서 하느님 편에서 유래하는 이 영원한 부르심이 없다면, 그것은 형상화될 수도, 완성될 수도 없을 것이다.

피조물과 창조주의 욕구적 차원에 관해 살펴본 우리는 이제 이러한 진술로부터 영적 피조물이 지닌 ‘지향적’ 혹은 ‘삼위일체적’ 인식 구조의 시원적 형태를 읽어낼 수 있다. 인식의 기원이자 대상, 곧 성부께서 당신과 함께 영원하시며 당신과 동등한 형상이신 “말씀” 혹은 “지혜” 혹은 “불변하는 빛” 안에서 자신을 인식할 수 있는 가능성(지성적 능력)을 지닌 인식 주체, 곧 지성적 피조물을 향해 ‘부르심’과 ‘조명’으로 스스로를 개현하고, 그 인식 대상의 지성적 영감과 빛에 의해 ‘건드려진(*tangitur*)’ 피조물은 동일한 대상을 향해 자신의 ‘희미한 의지’의 동력으로 ‘희미한 지향을 돌아서게 한다.’¹²⁴⁾ 그리고 이 ‘지향-돌아섬’을 통해 그 불변하는 빛에 의해 조명되고 그 “말씀의 형상(*forma Verbi*)”에 동화되어(*conformis*) 이름답고 복된 빛의 존재자가 된다. 여기서 인식의 원천이 되는 ‘인식 대상’과 동일한 대상의 형상화로 산출되는 ‘인식’, 그리고 이 두 가지를 결합하는, 인식 주체로부터 발출하는 의지를 동력으로 하는 인식 주체의 ‘지향적 돌아섬’은 각각 성부와 성자와 성령에 비유될 수 있다(*trin.* XI.5.9; 7.11). 이리하여 지향적 존재론은 결국 삼위일체적 인식론을 통해 해명되고, 그것의 기초 구조인 지향적 돌아섬은 ‘존재-양적 차원’, ‘인식적 차원’, 그리고 ‘의지-욕구적 차원’으로 구성된 지성적 피조물의 삼위일체적 존재 구조로부터 발출하고 그것을 개현한다는 결론에 도달하게 된다.

하지만 아직도 한 가지 근본적인 의문이 남는다. 무형상적 영적 피조물이 아무리 그 자신의 희미한 존재 척도 안에 지성적 인식 가능성을 지니고 있다 해도, 그리고 모든 인식의 기원이자 원형인 지혜-말씀의 조명과 부르심이 그의 지성 능력을 자극한다 해도, 어둠에 덮인 심연으로부터 불변하는 빛으로 돌아서는 상승적 지향 운동이 그토록 희미한

구적 차원에 해당하는 개념이다(참조: P. Agâesse - A. Solignac, Note complémentaire “3. La bonté et le rôle de l’Esprit dans la création”, *BA* 48, 584-586). 따라서 지혜의 “*manens in se*”는 성령께 이끌려 성부를 향해 영원히 불변하는 방식으로 돌아서고 그분께 결합함으로써 자신의 완전한 존재론적 충만함과 행복 안에 있음을 의미한다. 한편 이 정식에 관한 상세한 의미는 참조: R.J. Teske, St. Augustine’s Use of “*manens in se*”, in *Revue des Études Augustiniennes* 39 (1993), 291-307.

124) 이러한 인식 과정은 아우구스티누스가 어떻게 빛의 존재자인 천사가 하느님으로부터 돌아섬으로써 악마가 되는지의 과정을 인식론적으로 해명하는 『자유의지론』으로부터 추론한 것이다(III.25.75).

의지의 동력으로 가능한가? 여기서 우리는 모든 참된 인식은 ‘사랑의 인식’이며, 사랑만이 인식 대상과 인식 주체를 결합하여 후자의 존재가 전자를 통해 재규정된다는 아우구스티누스의 삼위일체적 인식론과 존재론으로부터 한 가지 중대한 요소가 빠져 있음을 볼 수 있어야 한다. 이러한 문제는, 삼위일체적 인식-존재론의 세 번째 요소에 상응하는, 아직까지 그 작용이 언급되지 않은 삼위일체의 ‘세 번째 위격’에 대한 해명이 이뤄질 때 해결될 것이다.

4.5. ‘돌아섬’의 삼위일체적 구조

이어지는 단락에서 아우구스티누스는 창세기 1장 3절(“dixit Deus: fiat lux”)을 언급하면서, ‘말씀하시는 성부’에 의해 ‘성자이신 말씀’이 영원히 말해지며, 말씀하시는 하느님에 의해 그분과 함께 영원하신 말씀이 말해짐¹²⁵⁾을 지적함으로써, 창조 행위 안에서 성부와 성자가 맺고 있는 근원적이고 내밀한 일치를 드러낸다(1.5.11). 바로 이어서 우리 저자는 동일한 창조 행위가 지닌 또 다른 차원을 드러내는데, 그것은 하느님 안에 있는 “최상의, 거룩하고, 의로운 너그러움(benignitas summa, et sancta et iusta)”으로서, 그분의 작용들(opera)에는 확실히 “궁핍함(indigentia)”이 아닌 “자애로움으로부터 나오는 사랑(ex beneficentia veniens amor)”이 있다고 말한다. 이렇게 충만한 하느님의 사랑은 위격으로서 명칭을 지니는데, 그분에 관해 성경은 “하느님께서 ‘빛이 생겨라’라고 말씀하셨다”라고 쓰기 전에, 먼저 “하느님의 영이 물 위를 감돌고 있었다(Et Spiritus Dei superferebatur super aquam)”(창세 1,2)라고 썼던 것이다. 여기서 “감돌다”라는 말은 문자 그대로 번역하자면 ‘자신을 위로 가져가다(super-ferri)’라고 할 수 있는데, 히포의 주교에 따르면, 하느님의 영이 이러한 ‘상위의 운동 방식’ 안에 있는 것으로 묘사된 이유는, 이 “물(aqua)”이 “모든 물질적 질료(tota corporalis materia)”를 가리키건, 혹은 돌아섬을 통해 형상화되기 전에 부유하고 있던 어떤 “영적 생명체(spiritualis vita)”를 가리키건 간에, 창조주께서 형상화하고 완성하기 시작했던 것은 무엇이든 “그분의 선한 의지(bona voluntas Creatoris)”에 종속되었기 때문이다. 그리하여 하느님께서 당신의 말씀 안에서 “빛이 생겨라”라고 말씀하셨을 때, 만들어진 것이 종적인 척도에 따라, 그분의 “선한 의지 안에(in

125) “Quod autem Filius loquitur. Pater loquitur, quia Patre loquente dicitur Verbum, quod Filius est, aeterno more, si more dicendum est, loquente Deo Verbum coaeternum”(Gn. litt. 1.5.11).

bona voluntate)”, 곧 그분의 “선한 기쁨 안에(in bono placito)” 머무르게 된 것이다 (“maneret”). 그분께 기쁨이 되었다는 것은 참으로 올바른데, 그 때문에 성경은 “빛이 생겼다. 하느님께서 보시니 좋았다”(창세 1,3-4)라고 말하는 것이다.

이러한 말씀으로부터 아우구스티누스는 창조의 두 국면 안에서 모두 “창조주 삼위일체(Trinitas Creatoris)”가 언급되었다고 주장하면서(1.6.12; *conf.* XIII.5.6), 이 존재의 기원 사건을 ‘삼위일체론적 관점’으로 해석하고자 하는 자신의 의도를 드러내는 동시에, 앞서 살펴보았던 창세기의 첫 두 구절(1,1-2b)에 관한 다양한 해석 가설들 가운데 그 자신이 ‘더욱 진실한 것’으로 여겨 선택한 해석은 다른 아닌 이 ‘삼위일체적 창조 개념’에 부합했기 때문임을 암시한다. 이 개념에 따르면, 우선 무형상적 피조물의 태동(exordium)을 다루는 첫 번째 국면에서는 “In principio fecit Deus caelum et terram”(창세 1,1)을 통해 “영적 피조물의 기원이며, 따라서 모든 피조물의 기원”인 성자 안에서 영적이고 물질적인 질료를 산출하는 성부가 언급되고, “Et Spiritus Dei superferebatur super aquam”(창세 1,2c)을 통해서도 성령이 나타나는 것이다. 그리고 무형상적 “피조물의 돌아섬과 완성(in conversione atque perfectione creaturae)”을 다루는 두 번째 국면에서는 “dixit Deus: fiat lux”(창세 1,3a)를 통해서 “말씀(Verbum)”과 “그 말씀을 낳으신 분(Verbi generator)”이 언급되고, “Vidit Deus quia bonum est”(창세 1,4)를 통해서도 피조물이 자기 본성의 척도에 따라 완성되어 하느님께 기쁨이 되는 원리인 “거룩한 선성(sancta bonitas)”이 드러난 것이다.¹²⁶⁾

이제 우리 저자는 방금 언급된 성경 구절들을 바탕으로 성령이 창조 안에서 행하는 고유한 역할을 해명함으로써, 앞선 섹션에서부터 우리가 언급하기 다루기 시작했던 삼위일체론적 인식론과 존재론을 구성하는 세 번째 요소를 심화하기 시작한다.

먼저 그는 창세기 1장 2절에서 왜 ‘비가시적이고 무질서한 땅’(1,2a)과 ‘어둠에 싸인 심연’(1,2b)을 먼저 언급하고 하느님의 영이 피조물 다음에 언급되는가(1,2c)를 묻는다(1.7.13). 그리고 두 가지 종류의 사랑, 곧 “결핍되고 가난한 사랑(egenus atque indigus amor)”과 “하느님의 거룩한 자애와 사랑(sancta eius benevolentia dilectioque)”을 비교하면서, 전자는 그것이 사랑히는 열등한 사물들에 종속되는 방식, 곧 ‘하강하는 방식으로’

126) 『티마이오스』 역시 데미우르고스가 자신이 산출한 피조물들에 대해 기쁨을 느끼는 장면을 보도하는 데(*Timeo* 37c), 아우구스티누스는 성부로부터 성자를 통해 완성된 지성적 피조물 안에 있는 ‘기쁨의 원리’를 동등한 하느님이지만 위격적으로 구별되는 성령께 돌리고 있다.

사랑하는 반면, 후자는 모든 피조물 위에 “감돌고 계셨다(*superferebatur*)”고 말해지는데, 이는 하느님께서 당신의 작품들을 “결핍의 필요성(*indigentiae necessitas*)” 때문이 아니라 “자애의 충만함(*abundantia beneficentiae*)” 때문에 사랑하시는 것으로 생각되게 하기 위함이라고 추정한다. 따라서 하느님의 영이 암시되어야 할 때, “위로 당신 자신을 가져가신다(*superferri*)”가 말해지기 위해서는, 어떤 것이 먼저 시작되었다고 말하는 것이 더 편리한데, 하느님의 영이 ‘그것’ “위로(*super-*) 당신 자신을 가져가신다(*ferri*)”고 말해지기 위함이다. 이러한 ‘상위성’은 공간적 의미가 아니라, “모든 것을 능가하는 탁월한 권능으로(*omnia superante ac praecellente potentia*)” 그러한 것이다.

이 모든 진술들을 통해 우리 저자가 하고 싶은 말은 매우 명확한데, 그것은 하느님의 ‘충만한 선성’이자 ‘자애로운 사랑’인 성령이 영적 피조물의 ‘희미하고 나약한 의지’ 위에 작용하여 — 이때 동일한 의지는 창조주의 선하신 의지에 종속된 만큼(“*quia subiacebat scilicet bonae voluntati Creatoris*” I.5.11) 그것의 작용에 복종한다 — 말씀을 통해 그를 부르시는 하느님을 향해 그의 존재만큼이나 ‘불완전한 사랑’을 상승시키는 ‘동력’으로 작용하신다는 것이다. 이러한 점은 동일한 맥락 안에 있는 『고백록』 제XIII권으로부터 분명히 드러나는데, 거기서 사랑은 그 자체로 무게의 메타포 안에서 제시되며(“*Pondus meum amor meus.*” XIII.9.10) 모든 영적 피조물의 지향 운동을 이끄는 동력이다. 곧 결핍되고 가난한 사랑은 그 사랑에 상응하는 열등한 존재자를 향한 하강 운동의 동력으로 작용하는 반면, 하느님의 너그러움과 충만한 자애로부터 나오는 거룩한 사랑은 그분을 향한 상승 운동의 동력으로 작용한다(*conf.* XIII.9.10; *en. Ps.* 29.2.10). 모든 가변적인 것들 위로 자신을 가져가시는 이 ‘상승하는 사랑’(*sublevatio caritatis*” XIII.7.8)에 힘입어(*conf.* XIII.7.8), 동일한 ‘하느님의 선물’(*‘nisi dono tuo*” XIII.10.11)로 인해, 빛이 되라는 부르심을 받은 무형상의 영적 피조물은 “아무런 시간적 간격 없이(*nullo intervallo temporis*)”, 자기를 부르시는 그분을 향해 들어 올려진 것이다(“*attolleretur*” XIII.10.11).

이렇게 “그 시초부터(*ex illa inchoatione*)” 완성되고 형상화된 피조물은 하느님의 눈에 ‘좋은 것’으로 드러나는데(*Gn. litt.* I.8.14), 사실 창조된 것은 그것의 생성을 기뻐하시는 “그 선성 안에서(*in ea benignitate*)” 그분께 기쁨이 되었던 것이다. 아우구스티누스는 하느님께서 두 가지 이유 때문에 당신의 피조물을 사랑하신다고 말하는데, 곧 그것이 “존재하고 머무르기 때문이다(*ut sit, et ut maneat.*)” ‘존재(*esse*)’와 ‘머무름(*manere*)’은 각각

피조물 편에서 형상화를 통한 ‘창조의 완성’과 존재-발생적 지향 운동의 목적인 ‘안식(requies)’을 가리킨다. 이 두 가지 모두 하느님의 영에 의해 가능해진 것인바, 영적 피조물 위를 감돌던 성령의 동력에 이끌린 돌아섬을 통해 그것은 ‘존재하게’ 되었고, 그 완성된 피조물의 존재를 기쁘게 바라보시는 하느님의 선성으로 인해 그것은 육구적 차원의 안식 안에 ‘머무르게’ 된 것이다.¹²⁷⁾

이 모든 논의로부터 우리는 마침내 창조주이신 삼위일체를 향한 지성적 피조물의 돌아섬이 지닌 ‘삼위일체적 구조’를 확인하게 된다. 그것은 ‘기원-성자’ 안에서 ‘성부’에 의해 절대적 무로부터 무형상적 질료로 산출된 영적 생명체가 ‘사랑-성령’을 통해 증여된 상승하는 사랑의 힘으로 ‘말씀-성자’를 통해 형상화로 부르는 ‘성부’를 향해 돌아섬으로써 빛의 존재자로 조명되고 완성되어, ‘선성-성령’을 통해 성부께 기쁨이 되는 자기 존재의 충만함에 머무는 ‘안식’을 취하는 것으로 구성된다.¹²⁸⁾ 이렇게 ‘천사적 자연(natura angelica)’이 ‘삼위일체의 은총’에 따라 ‘삼위일체적 돌아섬’의 지향 운동을 지속하는 방식으로 모든 시간적 회전과 주기를 넘어서 ‘하느님 아래 가장 광대한 거룩함(amplissima sanctitas sub Deo)’, 따라서 ‘그분과의 가장 근접한 유사성’ 안에 머무는 한, 이후에 산출되는 모든 시간적 피조물들, 특히 삼위일체 하느님의 모상에 따라 창조되어(창세 1,27) 그 모상의 완성을 향한 여정 안에 있는 인간 영혼이 모방해야 할 항구한 모범으로 드러날 것이다.

나가는 말

지금까지 우리는 창세기 첫 네 구절을 중심으로 첫 번째 피조물의 창조에서 드러난 “conversio”의 존재-발생적 의미와 그 지향 운동의 삼위일체적 구조를 해명했다.

127) “Ut esset ergo quod maneret: *Spiritus Dei superferebatur super aquam; ut autem maneret: Vidit Deus quia bona est*”(Gn. litt. 1.8.14). 『고백록』 제XIII권에서 아우구스티누스는 피조물은 하느님과 결합하지 않는다면, 결코 어디서도 행복한 안식을 찾을 수 없으며 스스로에게 안식이 될 수 없다고 확인하면서(XIII.8.9), 성령을 지성적 피조물들의 안식을 가능케 하시는 분이자(XIII.4.5), 그들이 안식을 찾을 수 있는 장소(XIII.8.9)로 제시한다.

128) 이러한 과정은 신플라톤주의의 전형적인 존재-발생 운동의 변증법적 과정인 “πρόοδος(processio)-ἐπιστροφή(conversio)-μωνή(manentia)”를 연상시킨다[참조: W. Theiler, *Porphyrus und Augustin, in Schriften des Königsberger gelehrten Gesellschaft* (Halle: Niemeyer, 1933), 33-34; O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, 375-376, 394, 408-409; E. Moro, “Introduzione” al *Commenti alla Genesi*, 352].

절대적 일자로부터 발출한 지성적 질료가 자기 기원을 향해 회귀함으로써만 “존재와 사유”인 “지성”으로서 자기 존재를 완성하고 형언할 수 없는 “하나”의 모상이자 표현으로 존재하게 된다는 플로티노스의 지향적 존재론은 우리 저자에게 삼위일체의 신비를 이해할 수 있는 하나의 탁월한 해석의 틀을 제공해 주었을 뿐만 아니라, 자신의 종교적인 회심의 여정과 체험을 통해 실존적으로 확증된 바와 같이, 인간 영혼이 그의 창조주이신 삼위일체 하느님을 지향함으로써 자기 안에 새겨진 그분의 모상을 완성하여 ‘쇄신(renovatio)’과 ‘재창조(recreatio)’, 그리고 ‘재형상화(reformatio)’를 거쳐 존재의 충만함(plenitudo)과 행복한 삶(beata vita)에 이르게 되는 ‘종말론적이고 목적론적인 지향 운동’의 모델이 되어 주었다. 초기 창세기 주석들에서는 아직까지 지성적 피조물의 창조와 연결되지 않았던 이 “돌아섬”의 개념은 『고백록』의 성찰 안에서 마침내 ‘시원론적 지평’ 안으로 삽입됨으로써 최초의 피조물이자 모든 피조물들의 모범인 “천사적 자연”의 존재-발생과 형상화의 원리로 제시되었고, 『창세기 문자적 해설』에서는 동일한 피조물의 창조를 위한 배타적이고 필수적인 원리로서 더욱 집중적이고 지속적인 방식으로 등장하게 된다. 창세기에 관한 이 성숙한 해설서 안에서 영적인 피조물의 창조적 의미를 가리키는 우리 렘마는 언제나 근본적으로 ‘삼위일체적 창조론’의 전망 안에서 움직인다. 곧 ‘기원이신 성자’ 안에서 ‘창조주이신 성부’에 의해 무로부터 만들어진 영적 질료는, ‘말씀이신 성자’를 통해 부르시는 성부를 향해 상승하는 사랑의 동력의 원천이신 ‘성령’의 힘으로 무시간적으로 들어 높여 짐으로써 형상화와 조명을 통해 ‘빛과 지혜의 존재자’로 창조된 것이다. 그리고 이렇게 창조된 천사적 피조물은 하느님의 ‘거룩한 선성’으로 인해 그 존재론적 충만함 안에 ‘머물며’ 그의 의지는 성령 안에서 ‘안식을 취한다.’ 이 기원적 돌아섬의 지향 운동을 통해, 이 천사적 자연은 성부를 향해 영원하고 완전한 방식으로 돌아섬으로써 탁월하게 존재하는 성자를 모방하고 성부와 동등한 그 말씀과 형상에 동화됨으로써 인간 영혼의 존재 방식과 지향 운동을 위한 모범으로 드러난다. 이렇게 ‘삼위일체의 은총’에 힘입어 ‘삼위일체적 방식’으로 ‘삼위일체 하느님’을 지향하는 이 돌아섬의 지향 운동은 모든 지성적 피조물이 지닌 본질적으로 ‘삼위일체적인 존재 구조’를 개현한다.

참고문헌

주석서

- Augustine, *La Genèse aut sens littéral en douze livres, De Genesi ad litteram libri duodecim*, Vol. 1 (*Bibliothèque Augustinienne* 48), tr. et intr. et no. par P. Agaësse et A. Solignac, Paris: Desclée De Brouwer, 1972.
- _____, *The literal meaning of Genesis*, tr. and an. by J.H. Taylor, New York: Paulist, c1982.
- _____, *Les Confessions Livres VIII-XIII (Bibliothèque Augustinienne 14)*, tr. et intr. et no. par A. Solignac, Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 1992.
- Agostino, *Le Confessioni*, a cura di G. Reale, Milano: Bompiani, 2012/13.
- _____, *Commenti alla Genesi*, a cura di G. Catapano ed E. Moro, Milano: Bompiani, 2018.
- Plotino, *Enneadi*, a cura di G. Faggini, Milano: Bompiani, 2014.
- Plotinus, *The Enneads*, ed. by L.P., Gerson, tr. by G. Boys-Stones, et al., New York: Cambridge University, 2018.

라틴어 텍스트

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

아우구스티누스 연구

- Ayres, L., “Misura, Numero e Peso”, *Agostino Dizionario Enciclopedia*, Roma: Città Nuova, 2007, 963-964.
- Beierwaltes, W., “Augustins Interpretation von *Sapientia* 11,21”, *Révue des Études Augustiniennes* 15 (1969), 58.
- Bertacchini, R., *Agostino e la “via unitatis”*, Napoli: Editrice domenicana italiana, 2004.
- Behm, B., “μετανοέω, μετάνοια”, *Theological Dictionary of the New Testament* IV, G. Kittel and G. Friedrich, ed., G.W. Bromiley, tr., Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1967, 976-980; 989-1008.

- Bertram, G., “στρέφω”, *Theological Dictionary of the New Testament*, G. Kittel and G. Friedrich, ed., G.W. Bromiley, tr., Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1971, 714-729.
- Bouton-Touboullic, A.I., “Pondus”, *Augustinus-Lexikon* IV(5/6), C. Mayer, *al.*, ed., Basel: Schwabe, 2012-2018, 786-789.
- Brunn, E.Z., *Le dilemme de l'être et du néant chez s. Augustin. Des premiers Dialogues aux Confessions*, Paris: Études Augustiniennes, 1969.
- Caston, V., “Augustine and the Greeks on Intentionality”, ed. by D. Perler, *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden: Brill, 2001.
- Catapano, G., *Il tempo*, Roma: Città Nuova, 2007.
- _____, “Ratio”, *Augustinus-Lexikon* IV(5/6), ed. by C. Mayer, *et al.*, Basel: Schwabe, 2012-2018, 1070-1071.
- Cillerai, B., *La memoria come capacitas dei secondo Agostino: unità e complessità*, Pisa: ETS, 2008.
- Cipriani, N., “Le fonti cristiane della dottrina trinitaria nei primi Dialoghi di S. Agostino”, *Augustinianum* 34, Roma: Institutum patristicum Augustinianum, 1994, 270.
- Clark, M.T., “Immagine, dottrina della”, *Agostino Dizionario Enciclopedia*, 822-824.
- Copan, P., “Is creatio ex nihilo a post-biblical invention? An Examination of Gerhard May's Proposal”, *Trinity Journal* 17 (1996), 77-93.
- Dobell, B., *Augustine's intellectual conversion: the journey from platonism to christianity*, Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2011.
- Djurovic, D.Z., *La Protologia e l'escatologia nel De Genesi ad litteram di Sant'Agostino: Analisi esegetico-teologica*, Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Theologia et Scientiis Patristicis, Roma: Augustinianum, 2010.
- Drever, M., *Created in the Image of God: the Formation of the Augustinian Self*, A Dissertation submitted to the faculty of the divine school in candidacy for the degree of doctor of philosophy, Chicago & Illinois, 2008.
- Du Roy, O., *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin: genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*, Paris: Études augustiniennes, 1966.

- Fleteren, F.V., “Materia”, *Agostino Dizionario Enciclopedia*, Roma: Città Nuova, 2007, 923-925.
- Fox, R.L., *Augustine: conversions to confessions*, New York: Basic, c2015.
- Gioia, L., *The Theological Epistemology of Augustine’s “De Trinitate”*, Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Inge, W.R., *The philosophy of plotinus*, London: Longmans, Green, 1948.
- Hadot, P., “Conversion”, *Encyclopaedia Universalis IV*, Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1968, 979-981.
- Hassel, D.J., “Conversion-Theory and *Scientia* in the *De Trinitate*”, *Recherches Augustiniennes II*, Turnhout: Brepols Publishers, 1962, 383-401.
- Heidl, G., *Origen’s Influence on the Young Augustine*, Piscataway-Louaize: Gorgias Press-Notre Dame University Press, 2003.
- Hochschild, P.E., *Memory in Augustine’s Theological Anthropology*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Jacobshn, H., “Conversio”, *Thesaurus Linguae Latinae IV*, Lipsiae in Aedibus B.G. Teubneri, 1906-1909, 853-856.
- Jaeger, W., *Paideia: La formazione dell’uomo greco*, tr. it. da L. Emery, A. Setti, Milano: Bompiani, 2003.
- Karfiková, L., “The Christian World-Maker according to Augustine, John Eriugena, and Thierry of Chartres”, *Horizons* vol. 3, no. 2 (December 2012), 141-145.
- Madec, G., “conuersio”, *Augustinus-Lexikon I*, C. Mayer, al., ed., Basel: Schwabe, 1986, c. 1276-1294.
- Marion, J.-L., *Au lieu de soi: l’approche de Saint Augustin*, Paris: Presses universitaires de France, 2008.
- May, G., *Creatio ex Nihilo: The Doctrine of “Creation out of Nothing” in Early Christian Thought*, Edinburgh: T & T Clark, 1994.
- Mayer, C., “Confessio, confiteri”, *Augustinus-Lexikon I*, 1131-1133.
- Moro, E., “*Mira profunditas eloquiorum tuorum*: Agostino interprete dei primi versetti della *Genesi* nelle *Confessiones* e nel *De Genesi ad litteram*”, *Medioevo: Rivista di storia della filosofia medievale* XLI, Padova: Il Poligrafo, 2016, 11-39.

- _____, “Utilizzare la filosofia per interpretare la creazione? Agostino di Ippona esegeta della Genesi”, *Supplement to Acta Philosophica FORUM* vol. 4 (2018), 191-214.
- _____, “Agostino e Plotino sulla materia dei corpi”, *Linguaggio e verità: La filosofia e il discorso religioso*, *TEORIA T XXXVII* (ETS, 2017/1), 199-207.
- O’Connell, R.J., *Images of conversion in St. Augustine’s Confessions*, New York: Fordham University Press, 1996.
- O’Donnell, J.J., *Augustine Confessions* vol. III: *Commentary Books 8-13*, Oxford: Oxford University Press, 2012.
- O’Meara, D.J., *The Creation of Man in St. Augustine’s “De Genesi ad litteram”*, Augustinian Institute, Villanova University, 1980.
- O’Toole, C.J., *The philosophy of creation in the writings of St. Augustine*, Whitefish: Kessinger, 2009.
- Pokorny, J., *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch II* Bern, München: Francke Verlag, 1959, 612-613.
- Reta, J.O., “Conversione”, *Agostino Dizionario Enciclopedia*, 473-478.
- Reale, G., *Agostino, De natura boni*, Milano: Rusconi, 1995.
- Rist, J.M., “The Indefinite Dyad and Intelligible Matter in Plotinus”, *The Classical Quarterly* 12, No. 1 (May, 1962), 99-107.
- Solignac, A., “Reminiscences plotiniennes et porphyriennes dans le debut du *De ordine* de saint Augustin”, *Archives de Philosophie* 20, Paris: Beauchesne, 1957, 455-461.
- _____, “Mesure, nombre et poids”, *Notes Complémentaires* n. 18, *La Genèse au Sens Littéral en Douze Livres (I-VII): Bibliothèque Augustinienne* 48, Paris: Desclée, 1972, 636.
- _____, “Caelum caeli”, *Augustinus-Lexikon* I, c. 702-704.
- Stilwell, G., “Theodicy, St. Augustine, and *Creatio Ex Nihilo*”, *ACADEMIA Letters* (2020), Article 85.
- Theiler, W., *Porphyrios und Augustin*, Halle (Saale): Niemeyer, 1933.
- Van Geest, P., “Ordo”, *Augustinus-Lexikon* IV(5/6), 373-379.

- Vannier, M.-A., “Creatio”, “Conuersio”, “Formatio” chez S. Augustin, Fribourg: Editions Universitaires Fribourg, 1991.
- _____, “Materia, materies”, *Augustinus-Lexikon* III, Basel: Schwabe, 2010, 1199-1203.
- Vaught, C.G., *Access to God in Augustine's Confessions: books X-XIII*, Albany: State University of New York Press, c2005.
- Zwollo, L., *St. Augustine and Plotinus: The Human Mind as Image of the Divine*, Leiden-Boston: Brill, 2018.
- 배성진, 「성 아우구스티누스의 초기 대화편에 나타난 INTENTIO의 근본 의미: 『아카데미아학과 반박』과 『행복론』을 중심으로」, 『중세철학』 제25호(2019년), 87-100.
- _____, 「아우구스티누스의 ‘시간론’에서 주관주의의 문제: 『고백록』 제XI권에 나타난 시간 존재의 아포리아를 중심으로」, 『중세철학』 제26호(2020년), 5-58.
- _____, 「삼위일체를 향한 영혼의 여정: 성 아우구스티누스의 『삼위일체론(De trinitate)』에 나타난 ‘탐구하는 자의 지향(quaerentis intentio)’ 개념을 중심으로」, 『신학과 철학』 제36호(2020년 봄), 187-191.
- _____, 「아우구스티누스의 인식론에서 주의주의의 문제: 삼위일체적 감각지각 이론을 중심으로」, 『철학논집』 제61집(2020년 05월), 서강대학교 철학연구소, 145-171.
- _____, 「성 아우구스티누스의 『고백록(Confessiones)』에 나타난 “conversio”의 근본 의미: ‘돌아섬-회개’의 존재론적 차원을 중심으로」, 『신학과 철학』 제40호(2022년 봄), 97-139.

성 아우구스티누스의 창세 1,1-4a 해석에 나타난
 “conversio”의 삼위일체적 구조:
 『창세기 문자적 해설(*De Genesi ad litteram*)』 제I권을 중심으로

배성진

지성적 질료가 자신이 발출한 원천인 제I원리(τὸ εἶν)를 향해 돌아섬으로써만 지성적 자립체(νοῦς)로 형상화된다는, 플로티노스적 기원을 지닌 지향적 존재론의 핵심 개념 ἐπιστροφή는, 그것으로부터 그리스도교 삼위일체의 신비를 해석할 수 있는 개념적 틀을 발견했던 아우구스티누스에 의해 단지 내재적 삼위일체의 존재 방식뿐만 아니라, 지성적 피조물이 자신의 원천이자 원형인 삼위일체를 지향하여 자기 존재를 완성하는 삼위일체적 존재론의 핵심 개념인 “conversio”로 전유되었다. 『고백록』 안에서 동일한 용어를 통해 하느님을 향한 자기 여정을 성찰했던 저자는 그 마지막 권(XIII)에 이르러 최초의 지성적 생명체의 창조를 위한 필수조건으로 그것을 제시하기 시작하여, 『창세기 문자적 해설』의 첫 부분에서부터 체계적이고 집중적인 방식으로 천사적 자연의 ‘존재-발생적’ 원리로 강조한다. 영적 질료인 “하늘”(창세 1,1)은 당신과 함께 영원한 말씀을 통해 존재로 부르시는 성부께 대한 응답으로 성령의 힘으로 돌아서는 한에서만 조명과 형상화를 통해 자기 존재를 완성하게 되는데, 이는 영혼의 차원에서만 보자면 천사적 자연과 동등한, 삼위일체의 모상으로 창조된 인간이 동일한 하느님을 향해 지녀야 할 지향 운동의 모범으로 드러난다. 지성적 피조물 편에서 존재-발생적 돌아섬에 관한 이 모든 전망으로부터 아우구스티누스는 단지 동일한 지향 운동이 지닌 삼위일체적 구조뿐만 아니라 그 지향 운동의 주체가 지닌 존재의 동일하게 삼위일체적인 구조를 개현한다.

주제어: 돌아섬(*conversio/ἐπιστροφή*), 지향 운동(*intentio*), 창조, 천사적 자연, 삼위일체.

The Trinitarian Structure of *conversio* in Augustinian
Interpretation of *Gn. 1,1-4a*:

With particular reference to the Book I of *De Genesi ad litteram*

Bae, Sung-Jin

The ἐπιστροφή, keyword of the intentional ontology deriving from Plotinus who explained the generation of the second Hypostasis(νοῦς) by Its turning forward the One(τὸ ἓν) from which it was emanated as intelligible matter, is appropriated as the term “conversio” by Augustine who found in it an interpretative scheme to understand the mystery of the Holy Trinity, the intra-trinitarian way of being, and the trinitarian ontology which consists of the intentional movement(*intentio*) of the intelligible life forward the Trinity as its origin and archetype. By the same term, meditating on his own journey of conversion to God throughout the first nine books of the *Confessiones*, our author came to present it as the necessary condition for the first intelligible life’s creation in the last book(XIII) and to systematically and repeatedly highlight it as the onto-gonic principle of the angelic nature from the first parts of the *De Genesi ad litteram*. As the “caelum”(Gn 1,1), which denotes the spiritual matter, comes to its ontological perfection only by turning forward the Father, who calls it to being through the Word(*Verbum*) coeternal with Him, as the principle of its illumination and formation, in virtue of the Holy Spirit, it reveals itself as a model of the human being created in the image of God, who, being equal to it according to his soul, should exercise

the same intentional movement forward the Trinity. From this perspective on the onto-gonic *conversio* of the intelligible creature, Augustine discloses not only the very trinitarian structure of its intentional movement to the Creator but also the same structure of its being itself.

Key Words: *conversio*/ἐπιστροφή, *intentio*, *creatio*, the angelic nature, the Trinity.

논문 투고일	2022년 8월 30일
논문 수정일	2022년 12월 5일
논문게재 확정일	2022년 11월 25일

새 『교리교육지침』과 한국 천주교 청소년 교리교육의 방향*

곽진상

수원가톨릭대학교, 교수

서론

1. 복음선포적(선교적) 교리교육
 - 1.1. 첫 복음선포를 포함하는 교리교육
 - 1.2. 복음화의 통합적이고 역동적 과정인 교리교육
 - 1.3. 두 지침서의 발전과 수용
 - 1.4. 새 지침의 새로움과 청소년 교리교육을 위한 함의
2. 복음의 아름다움을 선포하는 교리교육
 - 2.1. 복음선포의 ‘원천’인 아름다움의 재발견
 - 2.2. 아름다움에 대한 현대 신학의 특징과 새 지침의 새로움
 - 2.3. 청소년 교리교육을 위한 함의
3. 복음선포적 신앙 주체의 양성과 ‘동반의 예술’
 - 3.1. 복음선포의 주체
 - 3.2. 복음화의 ‘능동적’ 주체: 선교하는 제자
 - 3.3. 청소년 교리교육을 위한 기초-실천 신학적 함의
 - 3.4. 교리교사를 위한 교육학적 함의: ‘동반의 예술’

결론

* 이 논문은 2022년 4월 30일, 돈보스코 청소년영성사목연구소가 주교회의 교리교육위원회와 미래사목연구소의 공동 주관으로 개최한 “위드 코로나, 신앙에 활력을 주는 청소년 교리교육” 학술 심포지엄에서 발표한 것을 수정 보완한 것이다.

* 수원가톨릭대학교 교비연구비의 지원을 받았다.

서론

교황청 새복음화촉진평의회는 1997년 성직자성에서 『교리교육총지침(*General Directory for Catechesis*)』을 발행한 지 23년이 지나 그동안 교회 안에서 제기되고 논의되었으며 새로운 방향들을 설정한 교도권의 주요 문헌들¹⁾에 기초하여 2020년 3월 23일 프란치스코 교황의 인준을 받아 6월에 새로운 『교리교육지침(*Directory for Catechesis*)』을 발행하였다.²⁾

교회의 존재 이유이며 본질적 사명인 선교, 곧 복음화³⁾는 교회의 시작부터 지금까지 중단 없이 이루어지고 있다. 그러나 복음선포의 구체적인 실현은 시대와 장소에 따라 다양한 모습과 형태로 발전되어 왔고, 지금도 변화하는 시대적 요구에 따라 새롭게 발전하고 있다. 이러한 변화는 복음이 변해서가 아니라 각 시대마다 복음을 선포하는 일에 더욱 효과적이고 적합한 방식을 찾는 데서 나온다.⁴⁾ 현대 세계는 종교 무관심주의, 다원주의,

- 1) 교리교육 지침서는 교도권의 중요한 문헌들의 후속 조치로 만들어졌다. 첫 번째 『교리교육 일반지침서』(1971)는 제2차 바티칸 공의회 이후에 나왔고, 두 번째 『교리교육총지침』(1997)은 “우리 시대의 교리교육: 아동과 청소년”(1977)에 관한 제4차 세계주교시노드(=세계주교대의원회의)와 그 후속 권고인 『현대의 교리교육(*Catechesis Tradendae*)』(1979), 그리고 『가톨릭교회교리서』(1992) 발행 이후에 나왔다. 이번 발행된 새 지침(이하 『교리교육지침』(2020)로 표기)은 “그리스도인 신앙의 전수를 위한 새로운 복음화”에 관한 제13차 세계주교시노드(2012)와 그 후속 권고인 『복음의 기쁨(*Evangelii Gaudium*)』(2013)과 깊은 관련이 있다. 여기에는 최근의 “가정과 혼인”(2015)에 관한 제14차 세계주교시노드, “젊은이, 신앙과 성소식별”(2018)에 관한 제15차 세계주교시노드도 포함된다. 『교리교육지침』(2020), 6.
주지할 것은 새 지침이 “현대 세계에서의 복음화”에 관한 제3차 세계주교시노드(1974) 후속 권고인 『현대의 복음선교(*Evangelii nuntiandi*)』(1975)와 위에서 언급한 『복음의 기쁨』을 복음화 주제와 관련하여 기초 문헌으로 삼고 자주 인용하고 있다는 점이다. 새 지침은 6년 동안 12개의 방대한 주제들을 논의하여 얻은 결과물이다. Octavio Ruiz Arenas, Conférence de presse pour la présentation du *Directoire*, 2020년 6월 25일. <https://fr.zenit.org/2020/06/25/directoire-pour-la-catechese-un-langage-nouveau-par-mgr-ruiz-arenas/>(접속일: 2021. 12. 10)
- 2) 새 지침서는 현재 주교회의의 교리교육위원회에서 번역하고 있고 간행을 앞두고 있다. 필자는 교리교육위원회의 번역 초안을 참조하였으나 본 논문에서 인용된 모든 부분은 필자가 프랑스어본을 참조하여 재번역하였다. 필요시 영어본과 이탈리아본을 참조하였다. 이미 번역 간행된 『교리교육일반지침서』(1971)와 『교리교육총지침』(1997)의 경우에도 필요시 필자가 새롭게 번역하고 대괄호로 처리하였다. 인용문 안의 이탤릭체는 필자가 강조한 것임을 알려둔다.
- 3) 『교리교육지침』(2020), 5. “교회는 본성적으로 선교적이다.” 『선교교령』, 2; “복음화는 참으로 교회의 고유한 은총이고 소명이며, 교회의 가장 깊은 본성입니다. 교회는 복음화를 위하여 존재합니다.” 『현대의 복음선교』, 14.
- 4) 스위스 신학자 발타사르(H.U. von Balthasar)는 케리그마에 관한 역사적 신학적 연구를 통해서 그 영속성을 다음과 같이 표현한다. “케리그마는 그리스도교 시대를 관통하여 울려 퍼지는데, 그것은 언제나 같은 것이다. 케리그마는 발전되지 않는다. 그것은 이미 완성이고 시간의 종말이기 때문이다. 케리그마가 역사의 한 시대의 새로운 필요에 자신을 적용하는 것이 아니라 역사의 각 시대가 불변하는 복

신경제주의, 소비주의, 4차산업으로 대표되는 과학지상주의, ‘디지털 세계’⁵⁾ 등의 특징을 지닌다. 이러한 복잡하고 다양한 환경 속에서 살아가는 사람들이 과연 그리스도교가 제시하는 복음에 매료되어, 복음적 삶을 수용하고 살 수 있을까? 교회는 현대 세계에 ‘영원한 새로움’인 복음, 곧 그리스도를 어떻게 효과적으로 선포할 수 있는가? 특히 복음 선포의 ‘특권적 자리’인 교리교육은 자신의 사명과 과제를 어떻게 새롭게 인식하고 실천해야 하겠는가?

이 질문은 두 가지 주제를 포함한다. 우선 새 지침이 제시하는 교리교육의 방향에 대한 ‘새로움’의 이해다. 새 지침은 오늘날 교리교육의 과제와 방향을 어떻게 설정하고 제시하고 있는가? 어떤 새로운 관점과 측면을 부각시키고 발전시키고 있는가? 두 번째 주제는 그러한 방향 제시가 우리 한국의 교리교육, 특히 청소년 교리교육 분야에 어떤 의미를 제공해 주는가와 관련한다.

첫 번째 질문은 역사적, 해석학적 방법론을 활용하여 새 지침에 나타난 연속성 (continuité)과 새로움(nouveauté)을 파악하면서 다룰 것이다. 여기서 새로움이란, 단지 용어나 단어의 새로움만을 말하는 것이 아니라, 기존의 용어나 개념에 새로운 “살과 피를 부여하는 것”⁶⁾, 발타사르가 지적하는 “새로운 관점들”을 강조하는 것도 포함한다. 이러한 새로움에 대한 인식론적 이해는 과거의 두 지침서와 그 지침서들이 참고했던 교회의 여

음선포 안에서 항상 새로운 관점들을 발견하는 것이다.” Hans Urs von Balthasar, “kérygme et temps présent”, *Bulletin du Cercle Saint Jean-Baptiste*, (1960, 10-11), 17(Henri Derroite, “Le kérygme et la catéchèse missionnaire”, *Lumen vitae*, 75/3(2020), 324에서 재인용).

- 5) 새 지침의 새로움 가운데 하나는 ‘디지털 문화’에 대한 교리교육적 숙고다. 1997년의 『교리교육총지침』이 ‘디지털 문화’에 대한 언급도 없이 ‘대중매체’에 대해서만 짧게 다루는 것에 비해(209-210), 새 지침은 디지털 문화를 독립된 장으로 마련하여 심도 있게 다루고 있다.(제3부 10장: 359-372) 디지털 문화가 개인과 공동체의 삶의 방식, 사고방식, 소통방식에 절대적 영향을 끼치고 있는 상황(359)을 심각히 받아들이면서, 이에 직면한 교리교육의 현실과 과제들을 신학적이고 사목적으로 접근한다. 본 논문에서는 이 주제를 따로 다루지 않는다. 다만, 복음선포적이고 선교적이라는 새 지침의 핵심적이고 중심적인 요소를 새로움의 관점에서 탐구하는 본 논문과 새 지침이 이 주제에 접근하는 관점이 상호 보완적이라는 사실을 지적하고 싶다. 특히 필자가 파악한 새로움의 핵심이 ‘복음선포적 신앙 주체의 양성’에 있는 것처럼(본 논문의 제3장), 새 지침은 디지털 문화에 직면한 교리교육이 숙고해야 할 “*클린 질문은 복음화를 위해 어떻게 새로운 기술들을 이용하는가가 아니라, 디지털 세상에서 복음선포자로 존재할 수 있도록 어떻게 변화할 것인가이다*”(371)라고 강조하기 때문이다. 디지털 문화에서 교리교육의 과제에 관하여, 참조: Yves Guérette, “La catéchèse et l’annonce de l’Evangile dans la culture numérique”, *Lumen vitae*, 76/2(2021), 213-223; 프란치스코, 교황 권고 『그리스도는 살아계십니다(Christus vivit)』 (2019), 86-90항.
- 6) 베네딕토 16세, 교황 회칙, 『하느님은 사랑이십니다(Deus caritas est)』 (2005), 12.

리 문헌 사이의 비교 연구(approche intertextuelle)를 추구한다. 두 번째 질문은 첫 번째의 연구 결과가 한국 청소년 교리교육에 주는 영향과 그 실현 조건들을 비판적으로 숙고하는 방식으로 접근할 것이다.

본 논문은 새 지침이 제시한 교리교육의 본질과 과제에 관한 새로운 요소들을 주제별로 세 단계로 나누어 제시할 것이다: 복음선포적(선교적) 교리교육(1장), 복음의 아름다움과 교리교육(2장), 복음선포적 신앙 주체를 양성하는 교리교육(3장). 각 주제는, 새 지침의 핵심 내용을 파악하고, 이어서 그에 대한 기초-실천 신학적(fondamentale-pratique théologique)⁷⁾, 그리고 교육학적(pédagogique) 의미를 밝히며, 마지막에는 청소년 교리교육을 위한 함의를 도출하는 방식으로 서술할 것이다.

1. 복음선포적(선교적) 교리교육

새복음화축진평의회 의장 살바토레 피치켈라(Rino Fisichella) 주교는 새 지침을 소개하면서 지침서가 담고 있는 핵심 사상과 출판하게 된 계기가 『복음의 기쁨』 164-165항에서 하신 “프란치스코 교황의 말씀”⁸⁾에 근거한다고 밝히면서, 이 지침서를 이해하는 핵심 열쇠로 우리를 초대한다.

“우리는 첫 선포[première annonce] 또는 복음선포[kerygma]가 근본적인 역할을 한다는 것을 재발견하였습니다. 이것은 모든 복음화 활동의 중심이 되고 교회 쇠신의 모든 노력의 중심이 되어야 합니다... 이 선포가 ‘첫’이라고 불리는 것은 처음부터 있었는데 나중에 잊히거나 이보다 더 중요한 내용으로 대체되었다는 의미가 아닙니다. 그것은 으뜸[principale] 선포, 곧 다양한 방식으로 언제나 우리가 거듭 들어야 하고, 교리교육 과정에서 다양한 형태로, 그 모

7) ‘기초-실천 신학적’ 입장이란 사목신학을 포함한 모든 실천신학을 단순히 성경신학이나 교의신학의 결론들을 어떻게 현실에 적용할 것인가의 문제에 천착하는 것으로 이해했던 방식에서 벗어나, 보다 ‘근본적으로’ 신학의 장(場)인 교회의 사목적 실천이나 신자들의 신앙 행위에서 출발하여 그 원천인 성경과 교의적 진술들을 재성찰하고, 그로부터 새로운 사목적 실천적 방안들을 도출하는 방식으로 실천신학의 신학적 학문성을 견지하는 관점과 태도를 말한다. 이에 대하여, 참조: 광진상, 『한국 실천신학의 신학적 학문성 문제: ‘적용신학’에서 ‘기초-실천신학’으로의 전환을 위한 소고』, 『이성과 신앙』, 57(2014, 12), 67-81; 같은 저자, 『오늘날 요청되는 실천신학의 과제와 태도: ‘치료적 신학’을 위한 제언』, 『누리와 말씀』, 49(2021, 4), 81-84.

8) Rino Fisichella, “Présentation”, in *Directoire pour la catéchèse*, (Montrouge: Bayard, Paris: Cerf, 2020), 16.

든 단계와 시기에 언제나 우리가 거듭 선포하여야 하는 것이기 때문입니다.9)… 모든 그리스도인 교육은 무엇보다도 복음선포(kerygma)의 심화입니다. 복음선포는 교리교육 활동에 반영되고 지속해서 비추어 우리가 교리교육에서 다루는 모든 주제의 의미를 더욱 온전하게 이해하도록 해 줍니다.”(164-165)

자신을 “선교사”¹⁰⁾라고 칭한 프란치스코 교황은 교리교육을 복음선포(kerygma) 또는 복음화의 빛으로 새롭게 이해할 것을 제안한다. ‘선교적 전망’에서 교리교육을 새롭게 이해하는 것은 이 지침서가 갖는 새로움이다.¹¹⁾ 피지켈라 의장의 언급처럼 “복음화와 교리교육 사이의 밀접한 연결은 이 지침서의 특징이다.”¹²⁾

필자가 볼 때, 새 지침의 새로움 가운데 가장 두드러진 특징은 복음선포, 특히 첫 번째 복음선포를 교리교육의 활동 안에 ‘포함시킨 것’이다. 이 관점은 오늘날 요청되는 교리교육의 본질과 과제에 대한 새로운 방향 설정의 ‘바탕’을 이룬다. 새 지침은 제1장의 결론 부분에서 새로운 방식으로 복음을 선포해야 하는 교회가 가장 큰 관심을 두어야 하는 것은 “복음화와 선교와 내적인 연결”이라고 선언하고(48), 이러한 바탕 위에서 세 가지 새로운 교리교육을 제시한다. “밖으로 나가는 선교로서 교리교육”(49-50), “자비의 표지로서 교리교육”(51-52), “대화의 실습실로서 교리교육”(53-54). 다른 한편, 복음선포에 대한 집중은 복음화 활동과 교회 쇄신에 ‘근본적인 역할’을 제공한다. 교리교육은 “교육하면서 복음화하고, 복음화하면서 교육한다.”¹³⁾ 이러한 인식은 신학적으로 교리교육 활동에 대한 몇 가지 매우 중요한 전환을 촉구한다. 이를 살펴보자.

1.1. 첫 복음선포를 포함하는 교리교육

그동안 교리교육은 첫 번째 복음선포가 이루어진 다음, 초보적 신앙(foi initiale)을 갖

9) 이 부분은 『교리교육지침』(2020) 68항에서 재인용 된다.

10) 『복음의 기쁨』, 273.

11) 『교리교육지침』(2020)에는 ‘선교적 제자’, ‘선교적 관점’, ‘선교적 전망’, ‘선교적 친교’, ‘선교적 특징’, ‘선교적 영성’ 등, ‘선교적(missionnaire)’이라는 형용사가 74번 쓰이고, 그 가운데 ‘선교적 교리교육’(65)은 한번 등장하지만, 선교에 커다란 중요성을 두고 있다는 것은 분명한 사실이다. 이는 『교리교육총지침』보다 발전된 것이다. 새 지침 5항이 밝히는 것처럼, 이것은 지난 반세기 동안 이루어진 신학적 쇄신의 결과이기도 하다.

12) Fisichella, “Présentation”, 15.

13) 『교리교육지침』(2020), 179.

게 된 사람들에게 그들의 신앙 성장과 성숙을 위해서 교리를 체계적으로 가르치고, 그리스도인 생활에 점진적으로 젖어 들게 만드는 일에 집중해 왔다면⁴⁾, 오늘날 교리교육은 첫 번째 복음선포를 자기 소명으로 삼아야 한다는 것이다. “그러므로 교리교육은 더욱 조화로운 신앙 성장의 시기(moment)로 만족할 수 없고, 신앙 자체를 낳는데 기여하며, 신앙의 위대함과 신뢰성을 발견하게 한다. [복음] 선포는 더 이상 교리교육 이전에 신앙의 첫 번째 단계로 고려될 수 없고, 오히려 교리교육의 각 시기를 구성하는 차원으로 고려될 수 있어야 한다.”(57).

케리그마, 곧 복음선포가 교리교육의 ‘구성적 차원’이라는 것은 복음선포와 교리교육이 상호 외부적 관계(rapport extrinsèque), 곧 시간적 전후의 차원에 있지 않고, 내부적 관계(rapport intrinsèque), 곧 존재론적 차원에 있다는 것이다. 달리 표현하면, 복음선포는 본래부터, 모든 그리스도인 교육이 그렇듯이, 교리교육의 단계와 과정 안에 근원적으로 존재한다는 것을 말한다. ‘첫’ 번째가 시간적 의미의 ‘처음’이 아니라 ‘ 으뜸(principe)’¹⁵⁾의 의미가 있다는 교황의 해석에 집중할 필요가 있다. 이것은 가장 근본적이고 핵심적이라는 뜻으로, 모든 쇄신의 중심원리라는 것이다. 그러므로 교리교육은 복음선포를 통해 이미 생겨난 초보적 신앙을 전제하는 것이 아니라, 매 시기(예비자 교리교육의 각 단계와 시기)마다 복음선포를 실현해야 한다. 복음선포를 통해 신앙을 불러일으키는 일, 신앙을 새로 발생시키는 일이 교리교육의 본성적 과제에 속한다.

복음선포(kérygme)는 ‘복음선포적(kérygmaticque)’이라는 파생어와 함께 1971년 『일반지침서』에는 한 번도 등장하지 않는다. 그러나 1997년도 『교리교육총지침』에는 6번 등장

14) 『교리교육일반지침서』(1971) 19항은 “엄밀한 의미”에서 “교리교육 이전의 복음화”를 언급한다. 여기서 복음화는 교리교육과 구별되는 선교적 설교, 또는 ‘첫 번째 복음선포’를 의미한다. 1997년 『교리교육총지침』 61항에 따르면, “교리교육은 첫 번째 복음선포와 구별”되며, 회개한 사람을 “교육하면서”, 그리고 “그리스도교 공동체 안에 합체(incorporer)시키면서”, “첫 번째 회개를 발전시키고 성숙시킨다.” 첫 번째 복음선포와 교리교육은 “구별”되지만 “서로 보완된다.” 그러나 62항에 가서는 이 두 활동을 “쉽게 정의할 수 없는” 사목적 현실을 인정하면서, 회개는 “교리교육 과정의 첫 단계”로서, “회개를 불러일으키는 일이 필요하다는 것”을 지적한다. 그리고 82항에서는 다시 한번 교리교육이 “첫 번째 회개”를 “살아있고 분명하며 행동적인 신앙 고백에 이르기까지” “성숙하게” 하는 일로 이해한다.

15) 필자는 ‘ 으뜸’으로 번역한 프랑스어 ‘principale’ 이탈리아어 ‘principale’는 연대기적 시간의 의미에서 ‘시작’이 아니라 ‘근원적’, ‘근본적’ 의미로 이해한다.(그리스어 αρχή) 이러한 이해는 교황이 말한 “질적인 의미”, 곧 매 순간 어디서나 계속되어야 할 ‘근원적’ 의미를 살릴 수 있다. 참조: 카르멜로 토르치비아(Carmelo Torcivia), 「신학적 교의와 사목 활동의 사목신학적 기준학」, in 주세페 알카모 편, 『교리교육은 복음의 기쁨을 교육한다』, 김상인 옮김, (인천: 인천가톨릭대학교출판부, 2016), 153. 역자는 이 단어를 ‘처음’으로 번역한다.

하고, 새 지침에는 38번 나온다. 그만큼 새 지침은 복음선포와 교리교육의 관계를 매우 중시하는 것으로 보인다.¹⁶⁾ 새 지침은 교리교육과 복음선포의 긴밀한 관계에서 ‘복음선포의 우선성(primauté)’을 강조한 다음, 곧바로 ‘복음선포적 교리교육(catéchèse kérygmaticque)’¹⁷⁾을 제시한다.(2, 57, 61, 65, 66, 145) 복음선포적 교리교육은 “신앙의 핵심으로 나아가고 그리스도교 메시지의 본질”(2), 곧 복음이신 예수 그리스도와 인격적 만남을 갖게 하는 것(58)이며, 이 복음으로 당대인들의 삶의 문제에 해답을 제공하는 것이다. 이러한 방향 전환은 새로운 복음화를 요청하는 오늘의 상황, 곧 살아 있는 신앙의 의미를 잃었거나, 자신을 스스로 교회의 구성원으로 여기지 않는 사람들이 증가하는 상황¹⁸⁾에서 특별히 요청된다. 루뱅대학의 교리교육학 교수 앙리 데루이트(Henri Derroitte)가 지적하는 것처럼, 복음선포적 교리교육은 그리스도교화 되었다가 세속화로 말미암아 점점 탈그리스도교화 되는 서구 교회에서 매우 강조되고 있는 것이 사실이지만¹⁹⁾ 필자가 볼

16) Rolan Lacroix, “Quand ‘kérygme’ rime avec ‘mystagogie’: Inspiration ctéuménale de la catéchèse dans le nouveaux *Directoire*”, *Lumen vitae*, 76/2(2021), 186.

17) ‘복음선포적 교리교육’은 ‘신교적 교리교육’으로 불리기도 한다. 두 형용사가 동시에 나오기도 한다.(420) 새 지침은 ‘복음선포적 교리교육의 출처를 『복음의 기쁨』 164-165항으로 제시한다. 그리고 새 지침 6항에서도 이점을 다시 한번 밝힌다. 그러나 복음선포적 교리교육은 제2차 바티칸 공의회 이전 교리교육쇄신운동에서 새로운 패러다임으로 출현한 것이며, 20세기 교리교육에 가장 큰 영향을 주었고, 제2차 바티칸 공의회에서 전적으로 수용된 교리교육 형태다. 20세기 초부터 촉발된 교리교육 쇠퇴운동은 19세기 말부터 일어난 튜빙겐 학파(드레이, 피홀러, 히르셔)의 역사학적 연구, 성경학, 교부학, 교회론적 연구에서 영향을 받았다. 사실 튜빙겐 학파 요한 바티스트 히르셔(Johann Baptist von Hirscher, 1788-1865)는 이미 1823년 이렇게 주장했다. “우리는 지금 불안한 시대에 살고 있습니다. 그러나 영원불멸성을 지닌 하늘로부터 약속된 것은 스콜라 철학이나 신학이 아니라 복음입니다. 복음으로 돌아갑시다. 그러면 우리는 승리할 것입니다.” *Über das Verhältniß des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland. Zugleich als Beitrag zur Katechetik*, (Tübingen: Laupp, 1823), 292. (L. 엘도쟁, 『교리교육 발전상』, 『신학전망』, 11(1980), 71에서 재인용). 복음선포적 교리교육을 주도했던 전례신학자 융만(Joseph-André Jungmann, 1889-1975) 교수는 추상적 교리, 문답식 교리에 천착했던 교리교육 제도에서 벗어나기 위해서는 그리스도 안에서 실현된 하나님의 구원역사 전체가 기쁜 소식으로 선포되어야 한다고 주장했다. “이 중심은 그리스도일 수밖에 없다. 그리스도의 모습을 파악할 수 있는 가장 좋은 방법은 우리의 구원역사를 따르는 길이다.” Joseph-André Jungmann, “Le problème du message à transmettre ou le problème kérygmaticque”, *Lumen vitae*, 5(1950), 274; 정신철, 『아이슈테트 교리교육 국제회의 결의문』, 『교리교육 문헌 해설』, 인가대총서5/교리교육2, (인천: 인천가톨릭대학교출판부, 2008), 199-210; Franz Arnold, “Renouveau de la prédication dogmatique et de la catéchèse”, *Lumen vitae*, 3(1948), 488-509, 특히 492-496.

18) 『교리교육총지침』, 58항 다.

19) Derroitte, “Le kérygme et la catéchèse missionnaire”, 326; 같은 저자, “Le pape François, inspirateur du *Directoire*?”, *Lumen vitae*, 76/2(2021), 169-180. 특히 170-174.

때, 아직 그리스도교가 소수를 차지하는 지역 교회나 종교 다원주의 속에서 선교에 어려움을 겪는 교회, 세례 받은 신자들이 교회를 떠나는 현상이 가속화되고 있는 우리나라와 같은 지역 교회에서도 깊은 관심을 가져야 할 부분으로 보인다.

1.2. 역동적 과정으로서의 교리교육

교리교육은, 통합적이고 역동적인 ‘과정’으로 이해되는 ‘복음화’ 또는 ‘새로운 복음화’²⁰⁾ 활동과 분리될 수 없고 복음화 활동의 중요한 ‘단계(étape)’ 또는 ‘시기(moment)’를 형성한다. 새 지침은 교리교육을 “복음화 과정의 특권적 단계”(56)이며, “복음화 과정의 본질적 시기”(427)²¹⁾라고 표현한다. 그뿐만 아니라 교리교육은 복음화 활동과 마찬가지로 일련의 복잡하고 역동적인 ‘과정(processus)’²²⁾으로 이해된다. 새 지침에 자주 등장하는 “교리교육 과정”(56)²³⁾이라는 표현은 그리스도인이 되는 역동적 과정을 묘사한다. 이러한 과정적 이해는 근본적으로 신앙의 본성과 관련된다. 새 지침에 따르면, 믿음의 행위가 “하느님 신비의 점진적인 발견이며, 그분에 대한 개방과 신뢰가 시간이 지남에 따라 성장

20) “복음화 과정”: 31, 32-34, 36, 39, 43, 특히 66-68, 69, 334, 371, 419. “토착화 과정”: 350, 394, 396, 400.

21) 1997년 『교리교육총지침』 63항은 1979년의 『현대의 교리교육』의 사상을 이어받아 “풍요롭고 복잡하며 역동적인” 복음화를 수용하면서, 교리교육을 “복음화 과정의 본질적 ‘단계’”라고 언급한다.(18항) 이 단계는 “가장 중요한 단계들 가운데 하나”이다. 복음화의 통합적 의미, 곧 복음화의 풍부함, 복잡성, 역동성은 이미 1975년 『현대의 복음신교』 17항에서 언급하고 있다. 이는 1974년 세계주교대의원회의(세계주교시노드)의 깊은 신학적 통찰을 거쳐 도달한 복음화에 대한 새로운 개념이다. 복음화는 그리스도를 모르는 이들에게 그리스도를 선포하고, 설교하며, 회심자들에게 교리를 가르치고, 성사를 베푸는 일뿐만 아니라, 인간의 모든 차원, 곧 모든 개인과 집단의 양심을 변화시키는 일, 인간적 환경을 변화시키는 일, 생활 방식을 변화시키는 일, 문화를 복음화하는 일 등을 모두 포괄한다.

22) ‘과정으로서의 교리교육’ 이해는 각 개인의 실존적 상황을 존중하고 특히 여정으로서의 신앙 본성에 기초를 둔 신앙인의 삶의 여정 또는 과정을 중시한다. 이에 대하여 『교리교육지침』(2020) 다음의 항목들을 참조하라. 3(동반의 여정, 복잡성), 8(“교리교육의 역동성”), 35(“회개의 지속적 과정”), 43(“영적인 과정”), 63-65(“에비자 교리교육에서 영감”을 받은 교리교육의 과정), 78(신앙 고백의 과정), 166(“신앙 교육학”과 개인의 여정을 중시하는 “신앙 성숙의 과정”), 190(“회개와 성숙의 과정”), 198, 220(“신앙의 내면화 과정”), 224(신앙은 ‘직선적 과정’이 아니라 인격 발전에 속한다.), 240(입문 과정), 242(그리스도교 입문 과정), 244(영적, 사목적, 선교적 회개의 과정), 246, 257(“신앙 행위는 인격과 밀접하게 관계된 내적인 과정이다.”), 303, 313, 340, 396(“신앙 체험의 내면화 과정”, “신앙의 개인적 수용 과정”), 423(개인적 과정과 공동체적 리듬).

23) ‘교리교육 과정’에 대하여 참조: 3, 32, 35, 75(교리교육의 과정), 80, 131(양성은 지속적 과정이다.) 135, 113, 190, 195, 197, 203, 219, 225, 259-262(“그리스도교 공동체는 성인 교리교육 과정의 구조적(élément structurel) 요소이다.”) 325(토착화를 위한 교리교육의 과정), 328, 403, 422.

하는 것을 의미하기 때문에, 성장과 회개의 여정에서 한 사람을 동반하는 것은 점진적이야 한다”(179)

다른 한편, 교리교육의 역동적 과정적 이해는 교육학적으로 그리스도인이 되는 ‘입문(Initiation)’의 역할을 강조하는 것이다. 제2차 바티칸 공의회를 계기로 교회가 전통적으로 실시해 왔던 ‘예비자 교리교육’의 재발견을 오늘날 새로운 복음화의 시기에 재조명하는 것은 ‘신앙 생활’에 대한 교리교육에서 매우 중요한 요소다. (“교리교육을 위한 영감의 원천인 예비신자 기간”, 61-65) 사실 테르툴리아누스 성인은 ‘그리스도인으로 되어감’에 대해 매우 훌륭하게 표현하였다. “우리는 그리스도인으로 태어나는 것이 아니라 그리스도인으로 되어간다.”²⁴⁾ 그리스도교 입문 과정, 특히 “예비자 교리교육에서 영감을 받은”(63-65) 교리교육의 과정은 교리교육의 통합성과 역동성을 잘 보여준다.

복음선포를 포함하는 역동적 과정으로 이해하는 교리교육에 대한 새로운 이해는 교리교육 현장에서 방법론적 전환을 함축한다. 과거의 교리교육이 그리스도교 교리의 전달 측면에서 효과적인 ‘방법’에 중점을 두었다면, 오늘의 교리교육은 그리스도 신앙의 핵심으로 돌아와 ‘복음선포적 교리교육’(57), 다시 말해 ‘선교적 교리교육’의 형태로 전환되어야 한다는 것이다. 오늘날 교회가 선포하는 복음을 사람들이 온전히 이해하고 있다고 전제하는 태도는 “교리교육의 복음선포적 본성을 분명하게 해야 하는 동시에 ‘예비신자 기간’이 주는 영감을 숙고해야 할 이유가 된다.”(61) 사실 “예비신자 기간은 시간이 지남에 따라 교리교육 안에서 약화되고 있는, [교리교육 안에 포함된] 내부적 선교적 성격(tonalité missionnaire intrinsèque)을 갖는다.”(64)

이처럼 복음선포적 교리교육의 강조는 오늘날 선교적 교회로 거듭나기 위한 사목의 구조적 쇄신을 겨냥한다. 새 지침은 “오늘날 교리교육의 복음선포적 선교적 강조는 교회의 사목적 회개와 그림으로써 선교적 변화를 불러일으킨다.”²⁵⁾(420)고 명시한다. 다시 말해

24) “Fiunt, non nascuntur Christiani”(On ne naît pas chrétien, on le devient). Tertullien, *Apolog.*, XVIII, 4.

25) 새 지침에는 다소 생소하게 들리는 ‘사목적 회개(conversion pastorale)’, ‘선교적 회개(conversion missionnaire)’가 자주 언급된다. ‘사목적 회개’는 4번(5, 40, 244, 420), ‘선교적 회개’는 6번(5, 7, 230, 244, 300, 302, 303) 등장한다. 사람에게만 적용되던 회개(conversion)라는 단어가 사목, 선교, 교회에 적용되고 있다. 사실, 회개로 번역된 라틴어 *conversio*(프랑스어, 영어 *conversion*)는 인격적 존재에 적용할 때는 ‘마음을 고쳐먹다, 마음을 돌리다.’라는 의미에서 ‘회심(回心)’이라고 번역할 수 있지만, ‘마음’을 갖고 있지 않은 비인격적 주체에 대해서는 회심이 어울리지 않는다. 사목이나 선교나 본당의 구조(예, 교황청 성직자성 훈령, 『교회의 복음화 사명에 봉사하는 본당 공동체의 사목적 회심』,

복음선포적 교리교육은 사목의 구조가 복음선포적 교회, 선교하는 교회로 쇠신하는 데 중요한 역할을 담당하도록 불리웠다. “교리교육은… 광범위한 쇠신 과정의 필수적인 부분이다.”(1) 특히 오늘날 새로운 복음화 시대는 새로운 ‘선교적 영성’이 필요하고, 이 ‘선교적 영성’은 교회의 기존 제도와 틀에 안주하며 그것을 관리하고 운영하는 데에만 집중하는 사목에서 벗어나 복음을 필요로 하는 세상으로 ‘나가는 교회’(in uscita(이) en sortie(프)), 곧 선교하는 교회의 본 모습을 되찾아야 한다. 선교적 열정은 더 나아가 교회 제도와 행정의 개혁을 촉구하여 “교회 제도와 행정 모두 선교적”이 되게 한다.(40) 이런 맥락에서 새 지침은 “‘밖으로 나가는 선교로서 교리교육’(49-50)을 제안하며, 교리교육을 ‘밖으로 나가는 선교 활동 가운데 하나’로 규정하는 것이다. 이것은 교회가 오늘의 상황에서 “교회의 모든 활동을 선교의 관점에서 변혁하라는 부르심”(49)으로 이해하였기 때문이다. 한마디로, 교회가 그리스도로부터 받은 본연의 소명을 다하기 위해서는 교리교육적 쇠신이 필요하다.

지금까지 지적한 복음선포적 교리교육은 오늘날 요청되는 선교적 관점에서 개진된 것이며, 새 지침의 가장 중심이 되고 바탕이 되는 새로움이다. 이 새로움이 함축하는 교리교육의 본질과 과제에 대한 의미를 더욱 깊이 파악하기 위해서는 제2차 바티칸 공의회 이후 진행된 교리교육의 발전사를 검토하면서 두 지침서와 비교할 필요가 있다.

1.3. 두 지침서의 발전과 수용

제2차 바티칸 공의회의 결정에 따라,²⁶⁾ 1971년에 빛을 본 최초의 『교리교육일반지침서』는 교리교육을 “말씀의 직무의 여러 형태 가운데 하나”(17)로 규정하고, 교리교육을 “특수한 복음화 활동”(19)으로 정의한다. 사실 이 지침서는 교회의 공적 문헌으로서 처음으로 ‘복음화(évangélisation)’라는 용어를 사용하는데(참조: 2,7,17,18,77,100), ‘선교적

서울: 한국천주교중앙협의회, 2020) 등에 해당할 때는 ‘바꾸다’ ‘고치다’라는 원어의 뜻을 살려 ‘전환(轉換)’으로 번역하는 것이 더 적합할 것으로 보인다. 그러나 이 문제는 아직 논의 중에 있으므로, 본 논문에서는 늘 사용하던 대로 ‘회개’로 쓴다. 김미정 교수 역시 이 단어를 회개로 번역하는 것이 프란치스코 교황의 뜻에 더 적합하다고 주장한다. 김미정, 「위기의 현재, 어떤 쇠신이 교회에 요구되나?」, 『가톨릭신학과 사상』, 85(2021, 겨울), 72, 각주 44. 다른 한편, 『복음의 기쁨』에서는 사목과 선교와 관련되어 쓰인 conversion을 ‘쇠신’으로 의역하였다. ‘사목 쇠신’(conversion pastorale): 25, 27, 30. ‘선교 쇠신’(conversion missionnaire): 30.

26) 주교들의 사목 임무에 관한 교령, 「주님이신 그리스도(Christus Dominus)」, 44.

설교’, 또는 ‘첫 번째 선포’와 거의 동의어로 사용한다.(참조: 7,17,19) 주지할 것은 세례를 받고 교회에 속해 있지만 아직도 ‘예비자와 같은 처지’에 있는 이들을 새로운 회개로 이끌도록 촉구하고, 이를 일종의 재복음화(ré-évangélisation)라고 칭한다.(6) 그리고 매우 간단하게 “모든 교리교육은 복음선포의 역할도 해야 한다”(18)고 밝힌다. 이런 의미에서 이 지침서가 복음화 또는 선교적 설교, 최초의 복음선포(= 첫 복음선포) 등의 용어를 사용하고, 특히 복음선포의 관점을 취한 것은 새로운 것이다. 그러나 복음선포와 교리교육 사이의 모호한 구분, 아직도 모호하게 사용되고 있는 첫 복음선포와 복음화에 대한 개념과 용어들은 앞으로 발전해야 할 요소들이다.

1979년 교리교육에 관한 최초의 교황 권고 『현대의 교리교육(Catechesis Tradendae)』은 교리교육의 역사에서 매우 중요한 단계를 구성한다. 1977년 제4차 주교시노드 후속작품인 이 권고는 복음화와 관련된 여러 사목활동(최초의 복음선포, 선교, 사목, 설교)과 구별되는 교리교육의 정체성을 확고히 하기에 이른다. 사실 교회의 교리교육 활동은 20세기 초부터 인문학의 발달과 함께 교회 쇄신의 중요한 요소로 부각 되었고, 특히 1930년대 이후 유럽을 위시로 전 세계에서 일어난 교리교육운동(mouvement catéchétique)은 교수법적 발전을 가져왔으며, 마침내 제2차 바티칸 공의회를 통해 커다란 결실을 맺게 되었다.²⁷⁾ 그러나 교회 내부에서는 교리교육이 갖는 고유한 신학적 특성에 대한 논의가 끊임 없이 제기되었다. 인문학적 결과를 이용하여 교리교육에 적용하는 것이 필요하다는 것은 인정하지만 신학으로서의 정체성이 의문에 처해졌다. 또한 교회의 여러 사목 분야(최초의 복음선포, 선교, 사목, 설교)와 구별되는 “교리교육의 특수성”이 문제로 제기되었다. 이러한 때 교황 바오로 2세는 『현대의 교리교육』을 발표하면서, 교리교육의 고유한 정체성을 정의내린다. 교리교육은 “어린이와 젊은이 그리고 성인들의 신앙 교육으로서, 특히 청중들

27) 프랑스 교리교육쇄신운동의 선구자 조셉 콜롬(Joseph Colomb)은 공의회 이전 교리교육운동이 주장했던 ‘성경과 성전으로 돌아가기’ 운동이 공의회를 통해서 여러 결실을 거두었다고 밝힌다. 가장 중요한 열매는 ‘교리 중심’에서 ‘하느님 말씀’, 복음, 그리스도 중심으로 이동한 것이다.(『계시현장』, 2,9,21,24,25) 그 밖의 중요한 열매들은 다음과 같다. 교리교육의 입문적 특성의 재발견과 세례 준비기와 그리스도교 입문 전례의 재발견(『선교교령』, 13-14), 하느님 말씀의 청취자들에게 알맞은 교리서 요청(『사목현장』, 62), 특히 어린이와 청소년들에게 더욱 효과적인 교리교육을 위해 인문학적 도움의 필요성(『사제양성』, 20), 교리교육을 위한 지침서 발행 요구(『주교교령』, 12-14, 14), 성인 교리교육의 필요성(『평신도 교령』, 29), 가정 교리교육(『교육선언』, 3-4,7) 사제 양성에서 교리교육 직무교육의 필요성(『사제교령』, 16,20-21), 교리교사 양성의 필요성과 조직구성(『선교교령』, 17). 참조: 조셉 콜롬, 『제2차 바티칸 공의회와 시국에서 본 프랑스 교리교육운동의 거대한 방향』, 광진상역, 『이성과 신앙』, 68(2020, 여름), 417-449.

을 완전한 그리스도 신자 생활에 입문(*initier*)하려는 목적으로 통상적으로 주어진 그리스도교 교리의 가르침을 포함한다.”(18) 물론 교리교육이 “다른 사목활동들과 형상적으로 (*formellement*) 어떤 혼동도 없이, 교회의 여러 사목적 요소들과 연결되어” 있으나, 그 요소들이 갖는 “교리교육적 측면”, 다시 말해 신앙 교육의 측면에서 특수성을 갖는다. 거기에는 여러 요소들이 포함된다. “복음 선포, 신앙을 불러일으키기 위해 복음선포(케리그마)를 통해 실시하는 선교적 설교, 호교론적이고 믿어야 할 이유에 대한 탐구, 그리스도교 삶의 체험, 성사 거행, 교회 공동체에 통합, 사도적이고 선교적인 증거”(18)다. 여기서 핵심은 교리교육의 ‘교육적 특성’이다. “회개를 불러일으킨 복음의 첫 번째 선포와 구별되는 교리교육의 특수성은 이중의 목표가 있다. 초보적 신앙을 성숙시키는 것이고 우리 주 예수 그리스도의 인격과 메시지에 관한 보다 깊고 체계적인 지식을 통해서 그리스도의 참다운 제자를 교육해내는 것이다.”(19)

이렇게 교리교육은 신앙에 대한 체계적이고 유기적인 교육이며, 그리스도의 참다운 제자를 양성하는 일이고, 또한 1975년 『현대의 복음선교(*Evangelii nuntiandi*)』에서 발전시킨 “풍요롭고 복잡하며 역동적인 실재”²⁸⁾인 복음화 과정의 한 ‘단계’로 규정한다.(18) 어쨌든 우리는 이 권고가 신앙과 회개를 불러일으키는 “최초의 복음선포”에 관심을 두기 시작한 사실, 그리고 “교리교육을 복음화의 틀 안에 위치”²⁹⁾시킨 사실에 주목해야 한다. 이러한 교리교육의 이해는, 라포레스트(Laforest)에 따르면, “교리교육의 현대 역사에서 중요한 단계”³⁰⁾를 보여주는 새로움이다.

1997년에 발행된 『교리교육총지침』은 진정한 의미에서 교리교육을 복음선포의 관점에서 더욱 발전시킨다.³¹⁾ 『교리교육일반지침서』가 복음화(*évangélisation*)라는 단어를 16번 사용한 것과 달리, 총지침서는 이 단어를 명사로 120번, 형용사와 동사를 포함하면 총 147번에 걸쳐 풍부하게 사용한다. “교리교육의 고유한 성격”(35)을 규명하는 제1부의 제목, “교회의 복음화 사명 안에 있는 교리교육”이 보여주는 것처럼, 이때부터 교리교육을 복음

28) 『현대의 복음선교』, 17-27.

29) 『교리교육총지침』 5항은 요한 바오로 2세의 회칙, 『현대의 교리교육』을 이 관점에서 높이 평가한다.

30) Jacques Laforest, “Une étape importante dans l’histoire de la catéchèse”, *Laval théologique et philosophique*, 38/1(1982), 16, 9-18.

31) 『교리교육총지침』 7항은 교리교육을 복음화 안에 삽입시킨 것이 『현대의 복음선교』(1975)와 『현대의 교리교육』(1979)이 요구한 것을 수용한 것이며, 제2차 바티칸 공의회 교리서라 일컬어지는 『가톨릭교회교리서』(1995)가 제안한 신앙 내용을 수용한 것이라고 밝힌다.

화 활동 안에 위치시키고, 복음화를 통한 계시 전달(제1장)을 교리교육의 사명이라고 강조한다. 특히 2장은 “복음화 과정의 교리교육”(60-76)을 독립적으로 다룬다. 교리교육을 복음화 과정에 포함시킨 것은 “교리교육이 선교적 특성을 강조함으로써 무엇보다도 교회의 복음화에 효과적으로 이바지”하고, “그리스도교의 본질적 신비를 알리며”, 그리스도 안에서 “삼위일체적 삶을 체험하도록 장려”하기 위한 것이다.(33)

특히 61항에서는 믿지 않는 이들을 대상으로 “밖으로 나가는 것, 서둘러 가는 것, 제안하는 것”에 해당하는 “최초의 복음 선포와 구별되는 교리교육”은 “예수님께서 말씀하신 조건, 곧 믿는 사람은 누구든지, 회개한 사람은 누구든지, 결단을 내린 사람은 누구든지 라는 조건에서 시작한다.” 그러므로 최초의 복음선포와 교리교육은 구별되지만 “상호 보완적”이다. 62항에서는 사목 현장에서 최초의 선포와 교리교육의 경계를 규정하는 것이 어렵다고 지적하면서, 회개를 촉구하는 이유에서 교리교육이 필요하다고 명시한다. “교회는 일반적으로 교리교육 과정의 첫 단계를, 회개를 촉구하는 데 바치기를 원한다.”(62) 그리고 『어른 입교 예식』(RICA, *Rituel de l'Initiation Chrétienne des Adules*)과 『교회법』(제788조)을 근거로, 새로운 복음화의 맥락에 맞춰, ‘전 예비기간(*pré-catéchuménat*, ‘예비신자 이전 기간’)에 해당하는 단계를 ‘복음선포적 교리교육(*catéchèse kérygmaticque*)’³²⁾이라고 칭하면서, 단계적 입문교육으로서의 교리교육을 강조한다.(62) 그리고 각주에 다음과 같은 설명을 덧붙인다. “이 지침서에서는 ‘복음선포적 교리교육’ 또는 ‘전-교리교육’의 대상자들이 복음에 흥미 또는 관심을 갖는 것을 전제로 한다. 그들이 그러한 관심을 가지지 않는 상황이라면 최초의 선포가 요구된다.”³³⁾ 이 마지막 구절은 신앙을 전제로 한다는 표현을 쓰고 있지는 않지만, 적어도 복음에 대한 흥미와 관심을 “전제로 한다”고 말함으로써, 다시 최초의 선포(첫 복음선포)가 교리교육 이전에 이루어져야 하는 것처럼 보인다. 이런 모호함은 새 지침에서 제거되고 더욱 명료해진다.

지금까지 최초의 복음선포와 교리교육 사이의 긴밀한 관계가 어떻게 발전되어 왔는지

32) 『교리교육총지침』은 이 단어를 ‘신앙선포 교리교육’이라고 번역하고, 또 예비자 교리교육 이전 단계를 ‘예비-교리교육’이라고 번역하였으나 각각 ‘복음선포적 교리교육’, ‘전-교리교육(*pré-catéchèse*)’으로 번역하는 것이 더 적확해 보인다. 최근에 새로 번역한 『어른 입교 예식』(2018년 2판 1쇄)은 그리스도인의 입문 과정을 세 단계(*étape*)와 네 기간(*moment*, 또는 시기)로 구분한다. 이어서 첫 단계는 ‘예비신자 이전 기간’과 ‘예비신자 기간’으로 세분되고, 둘째 단계는 ‘정화와 조명의 기간’이다. 마지막 단계는 ‘입교 성사’의 단계이며, 그 이후의 기간을 ‘신비교육 기간’으로 구분한다. 참조: 440항.

33) 『교리교육총지침』, 62, 각주 6.

를 간략히 살펴보았다. 이것은 이 주제와 관련된 새 지침의 새로움을 더 잘 이해하고, 오늘의 교리교육 현실에 적용할 신학적 원리를 찾기 위한 것이다. 이제 우리의 역사적 탐구가 가져다준 결론, 곧 새 지침의 새로움을 지적하고, 그것이 함축하는 교리교육적 함의를 지적해보자.

1.4. 새 지침의 새로움과 청소년 교리교육을 위한 함의

우리는 이점을 다음과 같이 세 가지로 요약할 수 있다.

첫째, 첫 복음선포와 교리교육 사이의 관계는 오랫동안 지속된 성찰의 결과다. 신학적 성찰은 교회와 세상의 변화에서 비롯된다. 점점 세속화되는 교회의 현실, 곧 탈그리스도교 문화의 확산은 더 이상 신앙을 전제로 할 수 없는 상황으로 급변했기 때문에, 교회는 첫 복음선포의 필요성을 더욱 절감하게 되었고, 더욱이 첫 선포와 교리교육, 사목 등의 세분화와 독립적 역할의 강조로 만족할 수 없게 되었다. 신앙을 불러일으키는 첫 선포는 역동적 복음화 안에서 매우 중요한 자리로 이해되어야 할 뿐만 아니라 초보적 신앙을 전제로 하는 교리교육도 재정립될 필요가 생겨났다. 이제 복음화 활동 안에 있는 교리교육은 첫 선포까지 자신의 고유한 사명으로 인식하기에 이르렀다. 그리하여 새 지침은, “비록 전-복음화, 첫 선포, 교리교육, 지속적인 양성 사이의 개념적 구별이 유익하다고 하더라도, 오늘날 상황에서는 이러한 차이를 더는 강조할 수 없다.”(56)고 분명하게 밝힌다. 그리고 한발 더 나아가 “교리교육은 더욱 조화로운 신앙 성장의 시기(moment)로 만족할 수 없고, 신앙 자체를 낳는데 기여해야 하며”, “복음선포는 더 이상 교리교육 이전에 신앙의 첫 번째 단계로 고려될 수 없고, 오히려 교리교육의 각 시기를 구성하는 차원으로 고려될 수 있어야 한다.”(57)고 천명한다.

새 지침이 복음선포를 교리교육의 구성적 차원으로 수용한 것은 오늘날의 종교 무관심주의, 하느님 없이 모든 것을 할 수 있다는 무신론적 상황에서, 교회의 본질적 사명인 복음 선포를 교리교육의 본질적 과제이며 우선적 과제로 재확인한 것이다. 파리가톨릭대학의 교리교육학과장 조엘 몰리나리오(Joël Molinario) 교수가 말하는 것처럼, “교리교육은 구원을 기쁜 소식으로 선포하는 것과 그리스도를 따르는 길을 제시하는 것을 사명으로 한다. … 교리교육은 신앙의 핵심을 건드린다. 곧 선포되고, 거행되며, 삶으로 사는 파스카 신비이다.”³⁴⁾ 그리스도 신앙의 핵심인 그리스도의 신비에서 교리교육 쇄신의 근본 원리를

발견하고, 이를 수용한 것이다. 특징적인 것은, 교리교육이 오늘날의 상황에 직면하여 “선교하는 제자”를 양성하는 일에 우선적 관심을 둔 것이다. 우리 시대의 사람들에게 다가와 그들과 함께 걸어가는 그리스도 신앙인을 양성하는 선교적 교리교육 이해는 선교적 사목을 위한 교리교육의 쇄신과 구조적 개선으로 이어진다.

둘째, 복음선포적, 선교적 교리교육 이해는 오늘날 청소년 교리교육과 관련하여 새로운 방향성을 제시해 준다. 청소년 교리교육에서 우리가 주의를 기울여야 하는 것은 세례받지 않은 이들을 위한 교육과 이미 세례는 받았지만 아직 초보적인 신앙에 머물러 있는 이들에게도 관심을 두어야 한다는 것이다. 청소년 사목에 종사하는 사목자들은 특히 청소년 모임이나 미사에서 신앙을 전제할 것이 아니라 신앙을 불러일으키는 복음선포적 태도와 의식을 자기 것으로 삼고 실행에 옮겨야 할 것이다. 이것은 청소년들이 믿음의 이유를 발견하도록 강요(impose)가 아니라 권유하는 것(propose)이고, 믿는다는 것이 얼마나 커다란 삶의 의미를 주는지(기쁨, 해방)를 체험하도록 기회를 제공하는 것이다. 미사의 강론이나 청소년들의 교육 프로그램이나 다양한 활동 프로그램은 모두 선교 지향적으로, 다시 말해 신앙을 불러일으키는 방향으로 나아가도록 초대받는다.

셋째, 한국 교회의 청소년 교리교육은 성당에 열심히 나오는 청소년들만을 대상으로 하는 기존의 교리교육 유형 또는 체제에서 벗어나도록 초대된다. ‘관리’ 중심에서 ‘선교’ 중심으로 나아가야 한다.³⁴⁾ 교리교육의 제도는 복음선포적, 선교 지향적 구조로 변화되어야 한다. 예수님의 모습과 복음서의 이야기(설화)가 청소년들의 일상적인 삶과 거기서 비롯되는 실존적 고민을 해결하는 데 빛(의미)을 준다는 것을 그들이 알고 체험할 수 있는 구조로 변화되어야 한다. 학교 수업의 형태처럼, 성당에 오는 학생들을 맞이하고 그들에게 무엇을 가르칠까만을 고민하는 것이 아니라 그들을 향해 나아가 그들을 가까이 만나고, 그들의 삶의 이야기를 듣고, 그들 삶의 체험에서 주님의 흔적과 부르심을 식별하는 방향으로 전환되어야 한다. 교리교사는 가르치는 자, 주는 자가 아니라 동행하는 자, 신앙의 식별을 통해 도와주는 자다.

그렇다면, 오늘날 개인주의적 성향과 자유에 대한 갈망이 우선적이고, 전통과 권위주의

34) Joël Molinario, “Une pédagogie de la Parole en catéchèse: De l’invention du catéchisme à *Dei Verbum*”, [Online 판], *Educatio*, 4(2015). URL: <http://revue-educatio.eu> (접속일: 2022. 1. 10)

35) 현 상태를 유지 관리하기 위해 쏟았던 “신중합”에서 개방적이고 창조적인 “담대합”으로 나아가야 한다. Torcivia, 「신학적 교의와 사목 활동의 사목신학적 기준학」, 139.

에 대한 거부와 탈 제도화 경향을 갖는 포스트 모더니즘 사회에서, 어떻게 선교적 관점에서 복음선포적 교리교육을 실행할 수 있을까? 권위주의적 계시 개념을 탈피하고, 개인의 자유를 존중하는 복음선포적 교리교육 방법, 믿음의 이유를 발견하도록 권유하는 방법은 무엇인가? 이 질문은 우리를 두 번째 주제로 인도한다.

2. 복음의 아름다움을 선포하는 교리교육

새 지침이 제시하는 교리교육의 새로운 방향 가운데 두 번째 특징은 “복음의 아름다움”에 대한 재발견이고, 이것을 사목, 특히 교리교육에 적용한 것이다. 교리교육에 관한 지침서들 가운데 처음으로 등장하는 복음의 아름다움은 교리교육의 근본 원리(principe)로 자리하며, 이는 자유에 바탕을 둔 믿음의 이유를 제안하는 탁월한 신학적 방법으로 발전한다.

2.1. 복음선포의 ‘원천’인 아름다움의 재발견

아름다움에 대한 신학적, 사목적, 교리교육적 수용은 새 지침의 매우 돋보이는 특징이며 매우 탁월한 새로움이다. 신앙과 회심을 촉구하는 첫 복음선포에 대하여 관심을 두기 시작한 1971년의 『교리교육일반지침서』에는 ‘아름다움(pulchrum, beauté, 美)’이라는 단어가 단 한 번 나온다. 그것도 교리교육의 수단인 시청각 교재의 사용에 대해 언급할 때, 그 교재들이 “아름다움과 사람들의 마음을 감동시킬 수 있는 특징을 지녀야 한다”(122항)라고 진술할 때 등장한다. 신학적 아름다움, 곧 하나님의 아름다움, 그리스도의 아름다움, 복음의 아름다움, 신앙의 아름다움에 대한 언급은 일절 없다. 다른 한편, 복음화와 교리교육의 상호 관련성에 커다란 발전을 가져온 1997년의 『교리교육총지침』에는 ‘아름다움’이라는 단어가 한 번도 나오지 않는다. 단 한 번 ‘아름다운’이라는 형용사가 나올 뿐인데, 그것도 하나님이나 복음과 관련되어서가 아니라 유비적 의미로, 곧 지난 수십 년 동안 이어진 교리교육 과정에 대한 연구가 가져 온 ‘아름다운[공정적] 결과들을 지칭할 때 등장한다.

그러나 새 지침서에는 ‘아름다움’이라는 단어가 38번 등장한다.³⁶⁾ 그리고 이와 관련된

‘미학적(esthétique)’이라는 신학적 용어가 두 번 나온다.³⁷⁾ 물론 수량적 측면에서 수의 양이 그 자체로 절대적인 의미를 주지 않지만, 이는 교리교육학적 관점에서 매우 유의미한 신학적, 교수법적 방향을 지시하는 것으로 보인다. 중요한 것은 아름다움에 대한 신학적 진술이 교리교육이 지향해야 할 방향과 내재적으로 관련되어 나타난다는 것이다.

전체가 3부로 구성된 새 지침은 제1부의 “제2장 교리교육의 정체성”, “5절 교리교육의 원천들”에서 ‘아름다움’을 하나의 항목으로 취하여 자세히 제시한다.(106-109) 그리고 제2부의 “제5장 신앙 교육학”, “2절 교회의 신앙 교육학”에서 교리교육이 진정한 신학적 교육학(= 신앙 교육학, 하나님의 교육학)이 되기 위한 기준을 제시하는 가운데, 특히 내용의 기준을 명시할 때 ‘은총과 아름다움의 우선성(primauté) 기준’(174-175)을 소개한다. 아름다움의 기준은 복음 메시지에 충실한 교리교육이 되기 위해 요구되는 다섯 가지 기준들³⁸⁾ 가운데 하나다. 새 지침은 175항에서 복음 메시지 선포를 위한 내용적 기준들을 열거하면서 “그리스도 중심성”을 먼저 제시하고, 곧바로 그리스도의 아름다움을 다음과 같이 서술한다.

“그리스도를 선포한다는 것은, 그리스도를 믿고 따르는 것이 마땅하고[참되고] 옳은 일일 뿐 아니라 아름다운 일이고, 시련 속에서도 삶을 새로운 빛과 기쁨으로 채울 수 있는 능력임을 나타내[보여주는] 것이다.”(『복음의 기쁨』, 167) 교리교육은 언제나 모든 이를 위해 예수님의 입에서 울려 퍼지는 복음의 아름다움을 전해야 한다[전할 필요가 있다].… 사실, 돌아가시고 부활하신 예수 그리스도 안에서 완전히 드러난 하나님의 무상적인 자비로운 사랑의 선포는 복음선포(kerygma)의 핵심이다.… 교리교육은 무엇보다 먼저 우리를 소개하는 것이 아니라, 체험할 수 있고 마음과 정신을 감동하게 하면서 삶을 변화시키는 하나님의 아름다움을 선포하는 것이다.”(참조 『복음의 기쁨』, 165)(175)

36) 진리의 아름다운 소식(140), 아름다운 복음: 죄의 용서, 정의, 성화, 하나님 자녀로 입양 됨, 하늘나라의 상속, 하나님 아들의 형제자매 됨(13), 모든 아름다움은 그리스도의 위격에 집중 됨(107), 선, 진리, 아름다움(108), 신앙의 아름다움(175), 아름다움과 선을 향한 인간의 갈망을 실현하신 예수 그리스도(247), 참다운 보편성을 표현하는 교회의 다양한 모습의 아름다움(334)

37) 『교리교육지침』(2020), 104(그리스도교 문화의 지성적, 도덕적, 미학적 유산), 108(진정성의 조건)

38) 삼위일체적-그리스도론적 기준(168-170), 역사적-구원적 기준(171-173), 은총과 아름다움의 우선성 기준(174-175), 교회론적 기준(176), 신앙의 통일성과 온전성 기준(177-178). 새 지침서가 제시하는 복음 메시지의 이 다섯 가지 기준들은 『교리교육총지침』의 열 개의 기준들(97-118)보다 간략하다. 간략히 축소되었음에도, ‘은총과 아름다움의 기준’이 새롭게 추가된 것은 그만큼 이것이 새로운 복음화 시대에 긴급히 요청되는 것으로 볼 수 있지 않은가?

선교가 근본적으로 구원의 기쁜 소식인 그리스도를 선포하는 것이고, 교리교육이 사람들에게 그리스도와 만나 그분과 친교를 맺게 하는 것이라면(75), 복음선포적 교리교육은 아름다움의 원천인 그리스도를 만나게 하는 과정, 곧 아름다움을 전하는 길이다. “복음화의 길은 ‘아름다움의 길’이다.”(109) 모든 형태의 아름다움은 초월로 개방시키는 한에서 “교리교육의 원천”(109)으로 이해된다. 그러므로 선교적 교리교육은 그리스도 안에 계시 되고 인간의 작품 속에 표현된 “하느님의 아름다움을 구체적으로 드러내는 일”(109)이라 할 수 있다. 다른 한편, 아름다움을 전하는 일은 기쁨, 즐거움, 애정, 충만, 의미 등 감정들을 일으켜 인간의 ‘마음’에 다가가려는 노력이고, 특히 자유로운 인간의 마음을 사로잡는 교육방식이다. 그렇다면, 새 지침이 과거의 두 지침서와 달리 아름다움에 관하여 강조하는 것은 교리교육학적으로 어떤 의미를 함축하는가? 이 질문에 답하기 위해서는 아름다움에 대한 현대 신학의 발전사를 간략히 살펴 볼 필요가 있다.

2.2. 아름다움에 대한 현대 신학의 특징

2.2.1. 폰 발타사르의 신학적 미학: 믿음의 이유인 사랑의 아름다움

사실, 아름다움에 관한 신학적 성찰은 20세기 스위스의 대신학자 한스 우르스 폰 발타살(Hans Urs von Balthasar, 1905-1988)에 의해서 가장 탁월하게 이루어졌다. ‘신학적 미학(Herrlichkeit: Eine Theologische Ästhetik)’으로 명명되는 그의 신학은 그동안 이성주의 사조 아래서 이성주의적(rationaliste), 지성주의적(intellectualiste), 사변적(speculative) 신학에 몰두하였던 신스콜라 신학에 대항하여, 눈으로 볼 수 있고 손으로 만질 수 있으며 인간의 마음을 매료시킬 수 있는 하느님 사랑의 ‘아름다움’을 신학의 주제로 삼고, 궁극적으로는 그리스도 신앙의 가신성(crédibilité)을 제시하였다.³⁹⁾ 3부작 총 7권으로 된 그의

39) H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit: Eine Theologische Ästhetik, I: Schau der Gestalt*, (Einsiedeln: Johannes, 1961), “서론”: “아름다움이라는 말은 우리에게 첫째가 될 것입니다. 사고하는 지식인들도 마지막까지도 접근하기 어려운 것이 아름다움입니다....이 아름다움은 사심 없는(indifférente) 아름다움입니다... 그런데 그 아름다움이 사심 가득한 현대 세계에서 작별을 고하고 현대 세계를 욕심과 슬픔에 맡겨 버리게 되었습니다. ...아름다움이 없는 세상에서는... 아름다움을 더 이상 이해하려 하거나 성찰하지 않는 세상에서는, ...사람들을 매혹하는 특성인 선을 실천할 이유에 대한 자기 확신을 잃어버립니다. ... 더 이상 그 안에 아름다움을 확인할 자신감이 충분하지 않은 세상에서는 진리의 증명이 타당성을 잃어버립니다.” 참조: 교황청 문화평의회 2006년 정기총회 최종문서, 『아름다움의 길: 복음화와 대화의 특권적 길』, in 『가톨릭 교회 가르침』, 42(서울: 한국천주교중앙협의회, 2010), 214 각주 12.

대작, 『신학적 미학』에 대한 일종의 ‘계획(programme)’을 집약해 놓은 작품으로 알려진 『오직 사랑만이 믿음의 이유다(Glaubhaft ist nur Liebe)』라는 작품은 이를 극명하게 보여준다.⁴⁰⁾ 그리스도교를 ‘교리들의 모임’으로 이해하게 했던 지성주의적 신스콜라 신학에서 탈피하여 감각적이고 감동을 주는 신학적 미학으로 나아가도록 촉구한 것은 그의 커다란 신학적 공헌이다.⁴¹⁾ 그에게 있어서, 만일 우리가 믿을 수 있다면, 그것은 인간이 하나님의 모상으로 창조되어 하나님을 뵈 수 있는 존재론적 가능성 때문만이 아니라(주체적 입장: 드 튀박, 칼 라너 등), 예수 그리스도의 인격 안에, 그분의 말씀과 행적 안에 계시된 하나님의 ‘절대적 사랑’ 때문이다.(대상적 입장: 칼 바르트 등) 그에게 신앙이란 “하나님의 사랑에 대한 응답”⁴²⁾이다. 인간을 사로잡는 하나님의 모습, 인간 역사 안에 드러난 하나님의 구원적 형상(gestalt, figure)이 우리를 매료시키기 때문이다.

2.2.2. 베네딕토 16세: “모든 아름다움의 아름다움”이신 그리스도

제2차 바티칸 공의회 이후 아름다움에 관한 신학적 진술이 교도권의 문헌에 주로 나타나기 시작한 것은 요한 바오로 2세 교황⁴³⁾의 후계자인 베네딕토 16세 이후로 볼 수 있다. 베

40) 그리스도, 곧 사람이 되신 말씀은 하나님의 ‘형상’으로서, 유일하고(unum) 참되며(verum) 선하시고(bonum) 아름다움(pulchrum) 하나님을 드러내는 하나님의 드러마다. 그리스도교 진리의 “가신성의 결정적 동기는, 곧 그리스도교가 참으로 ‘믿음만한 신앙’임을 드러내는 결정적 동기는 그리스도의 말씀과 그분의 삶과 죽음 안에서 보증되는 하나님 사랑 자체다.” Hans Urs von Balthasar, *L'Amour seul est digne de foi*, tr. Robert Givord, (Paris: Parole et Silence, 1999), 5.

41) 사실 마르크 웰레(Marc Ouellet)가 지적하는 것처럼, “그리스도교는 미(美)라는 주제보다는 진(眞)과 선(善)의 측면에서 주로 소개되어 왔다.” 「그리스도인의 아름다움」, in 『그리스도인의 아름다움: 교회운동』, 교황청 평신도평의회 편, 김혜경 역, 양해룡 감수, (서울: 한국천주교중앙협의회, 2011, e-book), 58. 믿음에 이르는 과정의 입장에서 계시 이해와 발타사르의 신학적 공헌, 그리고 한국신학의 과제에 관하여, 박진상, 「제2차 바티칸 공의회와 「계시현장」과 한국 신학의 과제」, 『누리와 말씀』, 33(2013, 여름), 174-177.

42) “이 응답은 영광스럽게 하는 은총에 대한 순수 경배이고 순수 행위다. 이 응답은 인간의 모든 존재와 종교적 차원에서든 세속적 차원에서든 인간의 모든 행위를 안내한다.” Balthasar, *L'Amour seul est digne de foi*, 5.

43) 그리스도인의 과제는 인간의 마음을 일깨워 진리와 선과 아름다움에 마음을 열게 하고, 삶의 의미를 주는 살아계신 그리스도와의 만남을 재건하는 일이다. 요한 바오로 2세 교황이 발표한 회칙, 『진리의 광채(Veritatis Splendor)』(1993)가 제기하는 문제도 바로 이것이다. “우리는 윤리적 교실들의 오류와 위험에 대해 신자들에게 경고하는 것에 만족해서는 안 됩니다. 우리는 무엇보다도 예수 그리스도 자신인 ‘진리’의 매력적인 빛을 보여주어야 합니다.”(83항) 교황 바오로 2세는 예술가들에게 보내는 편지(1999.4.)에서 바오로 6세 교황이 1965년 12월 8일 공의회 폐막 때, “예술가들에게 보내는 메시지”에서 강조한 매우 본질적인 진술을 다시 인용한다. “우리가 살고 있는 이 세상이 절망에 빠지지 않

네덕토 16세는 2005년 4월 24일 교황 즉위미사 강론에서 이렇게 선포한다. “복음에 의해 놀라 그리스도와 만나는 것보다 더 아름다운 것은 아무것도 없습니다. 그분을 알고 다른 사람에게 그분과 나누는 우정을 알리는 것보다 더 아름다운 것은 아무것도 없습니다.”⁴⁴⁾

자신의 첫 번째 회칙, 『하느님은 사랑이십니다(*Deus caritas est*)』 (2005)에서 교황은 그리스도 신앙의 가장 근본적이고 원초적인 신비를 다음과 같이 표현한다. “그리스도인이 된다는 것은 윤리적인 선택이나 고결한 생각에 따른 것이 아니라, 삶에 새로운 시야와 결정적인 방향을 제시하는 한 가지 사건, 한 사람[인격]을 만나는 것입니다.”⁴⁵⁾(1항) 첫 문

기 위해서 아름다움이 필요합니다. 아름다움은, 진리와 마찬가지로, 사람들의 마음에 기쁨을 줍니다. 그리고 이 값진 열매는 시간의 소멸에 저항하고, 세대들을 결합시키고, 감탄 속에 세대들과 소통하게 만듭니다.” 교황 바오로 6세, 예술가들에게 보내는 메시지, vatican.va/content/paul-vi/it/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651208_epilogo_concilio-artisti.html (검색일: 2022년 2월 5일); 교황 바오로 2세, “예술가들에게 보내는 편지”(1999), 11항. www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/letters/1999/documents/hf_jp-ii_let_23041999_artists.html(검색일: 2022년 2월 6일)

- 44) Benedetto XVI, “Omelia durante la solenne concelebrazione per l’assunzione del ministero petrino”, *Insegnamenti di Benedetto XVI*, I, 2005, 25(스타니스와프 리우코 추기경, 「서문」, in 『그리스도인의 아름다움: 교회운동』, 10에서 재인용). 이탈리아어 본문: www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050424_inizio-pontificato.html. 이 구절은 이듬해 교황청 문화평의회 정기총회 최종문서, 「아름다움의 길: 복음화와 대화의 특권적 길, 머리말 전 도입구에서 다시 한번 반복하여 인용된다. 205.

그는 추기경 시절, 이미 ‘그리스도의 역설적 아름다움’을 강조한 바 있다. 우선 구약성경의 두 대립적 구절을 언급하고[“당신께서는 어떤 사람보다 수려하시며, 당신의 입술은 우아함을 머금고 있습니다.”(시편 45, 3) 그러나 “그에게는 우리가 우러러볼 만한 풍채도 위엄도 없었으며, 우리가 바랄 만한 모습도 없었다.”(이사 53,2)] 이 역설이 신약의 파스카 신비를 통해서 ‘영원한’ 아름다움으로 드러났음을 강조한다. “아름다움의 경험은 새로운 깊이와 사실을 만납니다. 아름다움 자체이신 그분께서는 당신 얼굴에 침을 뱉고 가시관으로 해를 가하도록 자신을 내어 주셨습니다.… 그렇지만 바로 그 얼굴, 그토록 형편없이 되어 버린 얼굴이 진정 최고의 아름다움이라는 것을 드러내셨습니다. 그것은 ‘영원한’ 사랑의 아름다움입니다.” J. Ratzinger, *La bellezza. La Chiesa*, (Roma: Libreria e Itaca, 2005), 13(스타니스와프 리우코, 「교회 성숙의 새로운 성과들」, in 『그리스도인의 아름다움: 교회운동』, 35에서 재인용). 아우구스티누스의 『시편 강해』 44, n. 4 참조: “사실 그분께서 육신을 취하셨을 때 그분에 대해서, 그에게는 우리가 우러러볼 만한 풍채도 위엄도 없었으며, 우리가 바랄만한 모습도 없었습니다.”(이사 53,2)라고 말할 수 있었습니다. 그럼에도 그분의 강생을 독려했던 것이 자비라고 한다면, 그것은 아름다운 것입니다. 그렇지만 예언자는 유대인의 이름으로 이렇게 말하고 있습니다.… 왜 그렇습니까? 그것은 그분에 대해서 아무것도 깨닫지 못했기 때문입니다. 그러나 “말씀이 사람이 되셨다.”(요한 1,14)라는 말씀의 의미를 알아들은 사람은 거기서 엄청난 아름다움을 발견합니다.”(크리스토프 원보른, 「그리스도, 아담의 자녀들 가운데 가장 수려하신 분」, in 『그리스도인의 아름다움: 교회운동』, 51-52에서 재인용)

- 45) 베네딕토 16세, 아프리카 주교특별시노드 후속 교황 권고, 『아프리카의 사명(*Africae munus*)』 (2011), 165항에서 이점을 다시 한번 강조한다. “윤리적 결단이나 높은 이상을 통하여 그리스도인이 되는 것이 아니라, 삶에 새로운 지평과 결정적인 방향을 제시해 주는 한 사건, 한 사람과 만남을 통하여 그리스도인이 됩니다.” [https://cbck.or.kr/Notice/401943?page=23&gb=K5150] (검색일: 2022년 1월 15일)

장에서부터 내리고 있는 이 정의는 매우 강한 신학적인 진술로서 회칙의 지향하는 미학적인 방향을 드러낸다. 그뿐만 아니라 이 진술은 그리스도인을 양성하는 특권적 자리인 교리교육에서 그리스도와의 만남, 그리스도 사건과 마주하게 하는 것을 최우선적 과제로 취해야 한다는 것을 보여준다.

교황은 이듬해 2006년 5월 31일에서 6월 2일까지 로마에서 “그리스도인 존재의 이름 다음과 그것을 전하는 기쁨”을 주제로 열린 제2차 “교회 운동과 새로운 공동체 세계대회”⁴⁶⁾에서 회원들에게 보내는 메시지를 통해 이렇게 말한다. “그리스도 안에서 진리의 아름다움과 사랑의 아름다움이 만납니다. 잘 아시는 것처럼, 사랑은 이쁨도 동반하고, 사랑 하는 사람을 위해 목숨까지도 내어 줍니다!(요한 15,13 참조) 보나벤투라 성인이 자주 강조한 대로(*Sermones Dominicales*, 1,7), ‘모든 아름다움의 아름다움인신’(참조 요한 15,13) 그리스도께서는 인간의 마음속에 현존해 계시고, 우리를 인간의 소명(vocation)인 사랑으로 인도하십니다. 이런 놀라운 매력 덕분에 우리는 태만함을 물리치고 신비에 자신을 열 수 있는 것입니다. 그리하여 하느님의 자비로운 사랑의 숭고한 아름다움이 드러나고, 동시에 하느님의 모상대로 태어난 인간의 아름다움이 은총으로 다시 태어나고 영원한 영광을 받게 되는 것입니다.”⁴⁷⁾ 교황은 기회가 닿는 대로 교회가 이 아름다움을 사람들에게 보여주고 발산하길 바란다.⁴⁸⁾ 그리고 2007년 5월 라틴 아메리카와 카리브 주교회의 제5차 정기총회 개막 미사에서 유명한 말을 남긴다. “교회가 성장하는 것은 개종 강요가 아니라, ‘매력 때문’입니다.”⁴⁹⁾ 하느님은 무한한 아름다움, 영원한 아름다움으로서, 매 순간마다 누구에게나 다가와 새로 태어나는 아름다움을 살도록 이끄시는 분이기에 때문에, 성령으로부터 파견되고 성령에 의해 이끌리는 교회는 이 아름다움을 세상에 보여주는 ‘성사가 되도록 요청받는다.

46) 교황청 평신도평의회, 『그리스도인의 아름다움: 교회운동』, 앞의 각주 41 참조. 이 책은 교황 메시지 와 대회에서 발제 된 주제발표와 토론을 총망라하여 발표된 것이다.

47) 『그리스도인의 아름다움: 교회운동』, 16. 역자가 ‘미’로 번역한 것을 필자가 ‘아름다움’으로 번역함. 프랑스어 본문 참조: www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/messages/pont-messages/2006/documents/hf_ben-xvi_mes_20060522_ecclesial-movements.html

48) 베네딕토 16세 교황은 2005년 제20차 세계청년대회에 관한 인터뷰에서 자신의 소망을 이렇게 표현 한다. “그리스도인이 된다는 것이 아름다운 일이라는 것을 알게 해 주고 싶습니다!”, Benedetto XVI, “Intervista a Radio Vaticana”, 2005.8.16. (스타니스와프 리우코 추기경, 『교회 성숙의 새로운 성과 들』, 36에서 재인용).

49) 베네딕토 16세, 『라틴 아메리카와 카리브 주교회의 제5차 정기총회 개막 미사 강론』, 2007.5.13. 이 구절은 프란치스코 교황에게서 자주 인용된다. 『복음의 기쁨』, 14; 『교리교육지침』(2020), 41.

2.2.3. 프란치스코 : 선교적 회개의 원리인 아름다움

프란치스코 교황은 선임 교황의 사상을 전적으로 수용하면서 동시에 한 발 더 앞으로 나아간다. 그는 그리스도의 아름다움, 복음의 아름다움을 새로운 복음화 시대에 발맞춰 선교적 사목적 쇄신에 구체적으로 적용할 것이다. 바로 이 점이 우리의 시선을 끈다.

교황은 자신의 첫 번째 교황 권고 『복음의 기쁨』에서 오늘날 선교적 교회의 사명을 새로운 열정과 새로운 방식과 새로운 표현으로 실현하기 위해서 복음을 ‘기쁨의 대상으로’⁵⁰⁾ 제시하고, 이 복음의 기쁨을 선포하는 새로운 길을 모색한다. 최근에 발표한 성덕의 소명에 관한 교황 권고 『기뻐하고 즐거워하여라(Gaudete et Exsultate)』(2018)에서 “그리스도인의 삶은 ‘성령 안에서 누리는...기쁨’(로마 14,7)”이고, 예수님께서 선포하신 복음의 기쁨을 나누는 삶이 오늘날 성덕을 일상에서 실현하는 것이라고 재천명하면서(14, 23), “복음의 아름다움과 기쁨”(57), “주님의 사랑에서 흘러나오는 온갖 아름다움”으로 채워진 교회(15), “삼위일체적 친교의 아름다움”(143)을 삶의 증거로 전하도록 초대한다.⁵¹⁾

프란치스코 교황의 아름다움에 대한 관심과 재발견은 복음화의 측면에서, 선교의 측면에서, 구체적으로는 교리교육적 측면에서 중요한 요소로 작용한다. 지난 2006년에 발행된 교황청 문화평의회 총회 최종 문서의 제목이 가리키는 것처럼, “아름다움의 길은 복음화와 대화의 탁월한 길”⁵²⁾이기 때문이다. 본디 “아름다움의 길은 경탄을 불러일으키는 아름다움과 만나는 아주 간단한 체험에서부터 하느님을 찾는 길로 열어줄 수 있고”, 인간 구원을 위해 인간에게 주어진 “육화된 거룩함의 아름다움과 만나도록 인간의 영을 준비시켜 준다.”⁵³⁾ 한 마디로 “아름다움의 길은 사목의 길이다.”⁵⁴⁾

이러한 맥락에서 프란치스코 교황은 아름다움의 길을 새로운 복음화의 길로 교리교육

50) 교황 권고에서 자주 언급되는 기쁨은, 주세페 알카모(Giuseppe Alcamo)가 지적하는 것처럼, “심리학적으로 일반적인 감정(sentimento)이 아니라 다시 태어난 사람의 기쁨이요, 은총의 삶 속에서 만나고 체험한 구원의 기쁨”이며, 죄인을 용서하는 “자비의 기쁨”, “광명의 기쁨”이다. 한 마디로 신적인 기쁨이다. 그렇다고 이 기쁨이 인간의 마음에 감동을 불러일으킨다는 사실을 부정하는 것은 아니다. 주세페 알카모, 「교리교육: 『현대의 복음 선교』부터 『복음의 기쁨』까지」, in 『교리교육은 복음의 기쁨을 교육한다』, 23.

51) 프란치스코, 현대 세계에서 성덕의 소명에 관한 교황 권고, 『기뻐하고 즐거워하여라(Gaudete et Exsultate)』(2018), 122-128 참조.

52) 교황청 문화 평의회, 「아름다움의 길: 복음화와 대화의 특권적 길」, 앞의 각주 42 참조. 이 문헌은 『복음의 기쁨』과 새 『교리교육지침』(2020) 108항에서도 반복하여 인용된다.

53) 「아름다움의 길: 복음화와 대화의 특권적 길」, 208-209.

54) 「아름다움의 길: 복음화와 대화의 특권적 길」, 211.

안에 수용하고, 교리교육의 내용과 방법의 쇄신 근거로 발전시킨다. 새 지침은 『복음의 기쁨』에서 이미 언급한 대로 “교리교육은 아름다움의 길(via pluchritudinis)에 특별한 주의를 기울이는 것이 좋다.”⁵⁵⁾라고 다시 한번 강조한다.(108) 그리고 지금까지 새 지침이 보여주는 것처럼, 하느님 사랑과 자비의 아름다움은 교리교육이 끊임없이 참고하고 양분을 가져와야 할 원천이다. 지침서가 새로운 복음화 시대에 예수 그리스도의 계시가 “가장 믿을 만한 것인지를 판별하는 기준”이 ‘자비’라고 강조하면서 “자비의 표시로서 교리교육”(51-52)을 제시한 것도 이런 관점에서 이해되어야 한다. 신앙인들과 비신앙들 모두를 위한 “가장 설득력 있는 증거”는 말로 표현되기 전의 몸짓과 태도를 통한 자비의 언어다. 따라서 하느님 자비의 아름다움은 “교리교육 방법과 유형, 선포의 배경이 되어야 한다.”(52)

새 지침은 『복음의 기쁨』 11항에서 강조한 “영원한 복음”이며 “새로움의 끝없는 원천”⁵⁶⁾이신 그리스도의 ‘아름다움’을 다시 한번 인용하면서, 이 그리스도 신앙의 핵심이며 원천인 복음 본연의 새로움을 되찾고자 노력할 것을 당부한다. 이러한 노력은 새로운 복음화 시대에 말씀을 전달하는 새로운 표지와 새로운 어휘, 새로운 형체[몸]를 창조하게 될 것이다.(406) 결국 오늘날 교회의 사목은 모든 아름다움의 원천이신 그리스도와의 만남을 이루게 하고, 사람들의 마음이 그 아름다움에 매료되어 새로운 삶을 살도록 촉구하는 것을 새로운 과제로 삼아야 한다. 이를 위해서는 “모든 사목 활동과 사랑의 행위들을 ‘아름다움의 사건’들로 변화시키는 것이 중요하다.” 사실 그리스도와의 만남은 신앙을 불러일으키는 결정적 사건, 믿음의 사건이 아닌가?⁵⁷⁾ 그렇다면 이제 세상의 복음화에 투신

55) 『복음의 기쁨』 167항에서는 “아름다움의 길’을 통한 교육은 신앙을 전달하는 우리의 노력에 포함되어야 합니다.”라고 언급한다.

56) “영원한 복음”(묵시 14,6)은 언제나 젊으시고 새로움의 원천으로서, 우리를 새로운 길로 인도하는 그리스도이시다. 『교리교육지침』(2020), 406. 그리스도의 새로움에 대한 강조는 모든 사목적 선교적 회개의 근본 원리로서, 첫 선포, 복음선포, 복음화, 교리교육의 본질적 이해는 이 핵심, ‘중심’으로부터 나온다. 예수 그리스도의 인격 자체가 ‘영원한 새로움’이다. 클레르보의 성 베르나르두스(Saint Bernard)에 따르면, 이 새로움은 “인간의 영들을 항상 새롭게 하며, 결코 낡은 것이 되지도 않고, 생기를 잃지도 않는다.” 『주님 탄생 전야 강론』, 6; 프란치스코 교황은 자신의 첫 번째 사도적 권고, 『복음의 기쁨』(2013)을 발표하면서 교부들로부터 유래하는 그리스도의 새로움을 “새로움의 끝없는 원천”이라고 표현하며, 『현대의 복음선교』(1975)의 정신을 계승하여 “최초의 복음 선포자”인 그리스도와 만남을 바탕으로 늘 새롭게 변화되어야 함을 강조한다. 『복음의 기쁨』, 11항; 교구 미래 복음화를 위한 50주년 교서, 『소통과 참여로 쇄신하는 수원교구』, (수원: 하상출판사 2014), 46-47.

57) 그리스도와의 만남은 신앙을 결정하는 체험이다. 그 만남은 우리의 삶 속에서 “그분과 함께 가는 여정”이다. 친교와 선교는 연결되어 있다. 참조: 로사리오 라 델파(Rosario La Delfa), 「신앙 안의 교회, ‘불꽃으로 확장되는 불티’인 일치 안에서 개성」, in 『교리교육은 복음의 기쁨을 교육한다』, 106.

하는 교회와 사목자들은 이러한 방향의 사목적 쇄신을 위해서 아름다움을 전해주는 ‘수단들’, 곧 복음의 아름다움을 매개하는 것들이 무엇인지, 그리고 그것을 통해 믿음의 사건을 불러일으킬 새로운 방법을 모색해야 하지 않겠는가?(진례, 삶의 증언, 사랑과 자비의 실천) 아니, 엄밀히 말하면 교회의 아름다움의 요소들을 어떻게 회복하여 사목적으로, 교리교육적으로 실행할 수 있는지 숙고해야 하지 않겠는가? 선교적 쇄신은 복음을 전하는 ‘방식’에도 영향을 미치기 때문이다.

2.3. 청소년 교리교육을 위한 함의

이를 세 가지로 요약한다.

첫째, 새 지침은 프란치스코 교황의 사상에 영향 아래서, 그리스도의 계시를 믿을 교리로 환원하고 권위주의적 방식으로 ‘가르치고’, 믿어야 할 계명과 의무를 부과하는 전통적 방식에서 탈피하여 그리스도 신앙의 핵심인 ‘복음으로 돌아가’ 복음이 주는 기쁨과 아름다움을 선포하는 것이 오늘날 새로운 복음화 시대에 요청된다고 제안한다. 복음의 아름다움, 그리스도의 아름다움, 교회의 아름다움을 선포하는 사목의 쇄신을 요청하는 것이다. 이러한 사목 요청은 교리교육으로 하여금, 특히 청소년 교리교육으로 하여금, 지성적이고 윤리적인 입장에서 미학적 입장으로 나아가길 촉구한다. “무엇보다도 복음화는 단순히 교리를 전하는 것이 아니라, 예수 그리스도를 현존케 하고 선포하는 것이다.”(29) 그리하여 “우리의 모든 도덕적 종교적 의무에 앞서 하느님의 **구원하시는 사랑**을 표현하여야 한다.”(59, 『복음의 기쁨』, 165) “젊은이들에게는 개종(prosélytisme)을 위한 설교가 아니라, 사랑의 문법으로 다가가야 합니다... 오늘날 젊은이들의 언어로 케리그마를 구현하는 방법”⁵⁸⁾이 바로 사랑의 아름다움을 보여주는 것이다.

둘째, 그리스도교 계명과 교리가 아니라 아름다움으로 매료시키는 선교적 쇄신은 필자의 눈에는 인간의 자유에 호소하는 패러다임의 전환을 의미하는 것으로 보인다. 아름다움은 강요하는 실재가 아니라 인간의 마음에 다가가 매료시켜 스스로 마음을 열게 하는 특징을 갖기 때문이다. 사실 복음중심적 교리교육은 “도덕적 종교적 의무에 앞서 하느님의 구원적 사랑”을 선포하고, “진리를 강요하지 말고 자유에 호소”하는 것이다.(59, 『복음의

58) 『그리스도는 살아계십니다』, 210.

기쁨』, 165) 의무보다 기쁨을 강조하는 것은 분명히 “신앙 내용의 권위주의적인 인식을 넘어서려는 시도”다.⁵⁹⁾ 그리스도의 아름다움을 통한 복음선포는 인간의 자유를 존중하는 가장 적합한 방식이라 할 것이다.(참조: 322) 또한 필자가 앞에서 지적한 것처럼, 오늘날 우리의 청소년 교리교육이 열심히 청소년들만을 대상으로 하는 것이 아니라, 다시 말해 믿음을 전제로 하는 것이 아니라 믿음의 주변에 있는 이들에게 ‘믿음의 이유’를 증거해야 한다면, 믿는 이나 믿지 않는 이 모두에게 “가장 설득력 있는 증거”인 자비의 아름다움을 우리가 취해야 할 가장 근본적인 신학적 원리로 받아들여야 할 것이다.

셋째, 성당에 나오는 청소년들이 아니라 ‘밖으로 나가는 사목’, ‘밖으로 나가는 교리 교육’ 곧 청소년들에게 다가가 그들과 동행하며 그들의 삶에 관해 대화하며 동반하는 것은 선교적 교리교육의 차원에서 매우 필요한 것으로 보인다. 선교적 자세를 강조하는 것은 인문학적 사회과학적 결과로 얻은 전략이나 전술이 아니라 신앙의 핵심이며 중심인 그리스도론적 탐구의 결과다.(참조: 마르 16,15; 마태 28,19)

3. 복음선포적 신앙 주체와 ‘동반의 예술’

새 지침이 선교적 관점에서 교리교육을 새롭게 이해하고, 오늘날 교회의 쇠신의 ‘근본적 역할’을 수행하도록 강조하고 있다면, 교리교육적 회개를 위해 투신해야 하는 주체에 대해서 어떻게 이해하고 있는가? 주체에 대한 이해는 교수법적으로 어떤 새로운 방향성을 제시해 주는가? 여기서는 교리교육 쇠신의 주체를 어떻게 제시하는지 살펴보고 거기서 드러나는 교리교육적 의미를 도출할 것이다.

3.1. 복음선포의 주체

새 지침은 20세기 초 ‘원천(성경과 성전)으로 돌아가기’ 운동을 통하여 교회 쇠신의 원리를 찾고 사목적으로 위대한 쇠신을 이루었던 제2차 바티칸 공의회 정신과 그 이후 변화된 상황에 적용하고자 발행된 두 지침서를 수용한다. 그리고 탈 그리스도교회가 급진적으로 전개되는 새로운 복음화 시대에 요청되는 오늘의 상황에 응답하기 위해서 교리교

59) 한민택, 『시노드적 교회의 쇠신 원리로서의 자비와 식별』, 『이성과 신앙』, 71(2021, 겨울), 38-39.

육의 본질을 재고한다. 그리고 마침내 교리교육 활동의 주체들을 다음과 같이 새롭게 제시한다. “새로운 복음화는 세례 받은 사람 각자가 새로운 방식으로 주역(protagoniste)이 되는 것을 함축해야 한다.”(288)

새 지침은 복음선포와 교리교육의 내밀한 관계에 관한 부분에서 “예수 그리스도가 복음 선포의 주체(sujet)”이며, 당신을 선포하는 “증인 안에서 자신을 드러내신다.”(58)라고 지적한다. 다른 곳에서는 그동안 교도권 문헌이 강조해왔던 그대로 “모든 교회 선교의 진정한 주역(véritable protagoniste)은 성령이시며”⁶⁰⁾(23), 이 성령은 교회 안에서 활동하시고 교회 밖에 있는 사람들과 세상 안에서도 활동하신다. 이러한 진술은 교리교육의 특별한 소명을 받은 교리교사에 대한 언급에서도 그대로 반복된다. “모든 정통 교리교육의 진정한 주역은 성령이시다.”(112) 성령은 “교리교사들을 예수 그리스도께서 성부와 맺은 관계 안으로 이끌어 들이면서”(112) 선교의 주역이 되도록 부르신다. 이와 같이 성령이 복음화와 교리교육의 주역(protagoniste)이라는 진술은 지난 과거의 지침서와 다르지 않다. 사실 1997년의 『교리교육총지침』에 따르면, 교리교육의 진정한 주역은 성령이시며, “성령께서는 모든 교회적 선교의 진정한 주역이며” “첫 번째 교리교사”이고 “내적 스승”이다. (『교리교육총지침』, 288, 『교회의 선교사명』, 21) 성령은 모든 인간의 마음 안에 현존하고 그 안에서 활동하시는 주역이다.

복음화 활동과 그 안에서 규정된 교리교육 활동의 삼위일체론적, 특히 성령론적 특성은 교회와 직결된다. 하느님은 성령을 통하여 그리스도의 몸인 교회 안에 현존하시며 활동하시기 때문에, 새 지침은 다음과 같이 복음화 활동과 교리교육 활동의 주체들을 매우 상세하게 열거한다. 우선 “그리스도인 공동체는 교리교육의 주된 주체(sujet principal)이다.”(218) 마찬가지로 “가정은... [그리스도인] 공동체 안에서 공동체와 함께 복음화 활동의 능동적 주체가 되고”(231) 그럼으로써 “교리교육의 주체”가 된다.(242) 이와 같이 새 지침은 제2차 바티칸 공의회(정신을 따라⁶¹⁾) 선교의 책무가 교회에 소속된 ‘선교사’나 선교의 특별한 직무로 불린 성직자나 수도자에게 있는 것이 아니라 ‘하느님 백성’ 전체에 있다는 것을 특별히 강조한다. 교회의 근본 사명인 복음화가 하느님 백성 전체의 사명이

60) 『교리교육지침』(2020)은 성령의 우선성을 드러내기 위해 모든 선교활동의 “첫 행위자(agent premier)”(338)이시고, “신앙 안에서 모든 성숙의 진정한 저자(véritable auteur)”(220)로 표현하기도 한다. 또한 성령은 “복음화하는 교회의 영혼(l'âme)”(39)이시다.

61) 『선교교령』, 14; 『현대의 교리교육』, 16.

며 책무리는 진술은 문헌 전체에 걸쳐 강조되고 있다. 이는 1997년 『교리교육총지침』에서도 매우 풍요롭게 강조되고 있다.⁶²⁾

다음으로 우리의 시선을 끄는 것은 복음선포의 수신자나 교리교육 대상자들을 단순히 ‘수동적 대상자’로 고려하지 않고, 복음선포와 교리교육의 ‘능동적 주체’로 간주한다는 사실이다. 이것 또한 과거의 지침서와 비교해 볼 때 완전히 새로운 것은 아니다. 이미 『교리교육총지침』에서도 자주 언급되었다. “교리교육 안에서, 수신자는 능동적(aktif)이고 의식적(conscient)이며 공동책임적(coresponsable) 주체이지, 침묵하는 수동적인 수용자가 아니다.”(『교리교육총지침』, 167) 특이한 것은 새 지침이 이러한 원리를 적극적으로 수용하면서 더욱 확대하고 발전시킨다는 점이다. 새 지침 4항에서 밝히는 것처럼, 이것은 그동안 “교리교육의 본질과 목적을 재검토한 결과”이고, “수십 년간 교회 상황에서 이루어진 식별의 열매”이며, 그러므로 “문헌 전체를 관통”하며 나타난다.(연속성) 그렇다면, 교리교육의 주체와 관련하여 새 지침이 제시하는 새로움은 무엇인가? 그리고 그것에 대한 교리교육학적 실천적 함의는 무엇인가?

3.2. 복음화의 ‘능동적’ 주체: 선교하는 제자

필자의 눈으로 볼 때, 세례 받은 사람은 모두 “선교하는 제자(disciple missionnaire)”로 불림을 받았다는 사실과 이 사실에 근거하여 그리스도인 모두가 자신이 속한 교회의 근본 사명인 복음화의 ‘능동적 주체’가 된다는 신학적 진술이 새롭다.(40항) “세례 받은 각자는 복음화의 능동적 주체이다.”(288, 『복음의 기쁨』, 120) 세례 받은 모든 그리스도인을 ‘선교하는 제자(disciple-missionnaire)’로 이해하는 것은 『복음의 기쁨』 이후에 자주 등장하는 프란치스코 교황의 새로운 용어다.⁶³⁾ 이는 그리스도인 정체성과 그에 따른 소명을

62) 『교리교육총지침』에 따르면, “교리교육 행위 주체는 성령에 이끌리는 교회다.”(77) “진정한 교리교육의 주체는 교회다...교회는 교리교육을 통해서 예수 그리스도를 따르기로 결심한 모든 사람에게 복음을 선포하고(annoncer) 거행하며(célébrer) 살고(vivre) 전달한다(transmettre).”(78) “복음화의 유일한 주체는 하느님 백성이다.” 그리고 “복음화와 마찬가지로, 교리교육은 모든 교회가 책임을 느끼는 행위다.”(287) 그러므로 교구의 교리교육은 사제들, 부제들, 수도자들, 평신도들이 주교와의 친교 안에서 공동으로 수행하는 “유일한 봉사”이며, 따라서 “교회 공동체 전체가 이 봉사에 책임을 느껴야 한다.”(219) “교리교육은 그리스도인 공동체 전체의 책임이다.”(220)

63) 『교리교육총지침』(2020)에는 ‘선교하는 제자들’이라는 용어가 14번 등장한다. 참조: 4, 40, 50, 68, 89, 132, 135, 288, 303(2번), 334, 335, 419. 반면 1997년도 『교리교육총지침』에는 이 용어가 한 번도 나오지 않는다. 이것은 분명 프란치스코 교황의 교회론, 선교관의 흔적이라 볼 수 있다.

드러낸다. 교리교육은 세례 받은 모든 이가 선교하는 제자로서 “공동체 설립의 능동적 주체들”(89)이다. 그렇기 때문에 교리교육은 모든 그리스도인을 향해 교회에 대한 소속감, 교회와 이루는 친교뿐만 아니라 교회 설립의 “공동 책임성”을 갖도록 양성해야 한다. 그리스도교 공동체 자체가 “선교하는 제자들의 공동체”(303)로서, 선교 사목은 몇몇 전문가들이나 완전한 이들에게 유보된 것이 아니라 모든 교회 구성원에게 위임된 일이다. 이러한 진술은 현재 활발히 논의 되고 있는 ‘시노달리타스(synodalitas)’와 직결된다.(참조: 321) 그리고 이 공동체적 관점은 교리교사 양성과 관련하여 더욱 분명하게 진술된다. “양성은 무엇보다 먼저 교리교사로 하여금 자신들이 세례 받은 사람으로서 복음화의 진정한 선교하는 제자들(disciples missionnaires)임을 인식하게 만들고, 이러한 바탕 위에서 교회가 복음을 전하고 신앙 안에서 동반하며 신자들을 가르칠 수 있도록 하는 것을 목표로 한다.”(132) 교리교사는 세례 받은 모든 사람의 소명에 견주어 볼 때, 교리교육이라는 직무에 봉사하는 “특수한 소명”(133)을 가진다.

더 나아가 새 지침은 세례 받은 모든 이가, 세례의 은총에 힘입어, 신앙교육의 수준과는 상관없이, “복음화의 능동적 주체”(288)라고 역설한다. 교회는 복음화의 “공동체적 주체”이며, 각 개별교회 역시 보편교회와 마찬가지로 “복음화의 주체”(294, 416) 이고, 개별교회와 본당 공동체(303), 가정의 부모들(124), 부부들(124), 교리교사(132)도 또한 복음화의 주체이다. 특이한 점은 교리교육의 대상자들인 어린이(247), 청소년(246), 성인(262), 노인들까지 복음화와 교리교육의 “능동적 주체들”로 제시하고 그에 대해 자세히 설명한다. 여기서 주지할 것은 주체에 ‘능동적’이라는 형용사의 사용이다. 특히 새 지침이 장애인을 위한 교리교육의 필요성에 대해 언급할 때 이 점이 더욱 부각된다. 장애인 안에 “당신 자신을 특별한 방법으로 드러내시는 예수님의 현존을 인식해야”하고 그가 사는 “공동체 안에서 그의 인격을 능동적 주체로 간주”(269, 272)할 것을 당부하는데, 이것은 **장애인이 단지 복음선포의 대상자일 뿐만 아니라 복음화의 주체이며 주역이라는 것을** 드러내기 위한 것이다.

이렇게 볼 때, 세례 받은 모든 이가 세례성사의 은총으로 말미암아 ‘선교하는 제자’이며 ‘복음화의 능동적 주체’라는 사상은 이 지침서가 새롭게 신학적으로 발전시키고 강조한 특징들 가운데 하나라고 볼 수 있다. 다시 말해 교리교육은 복음화의 능동적 주체와 선교적 소명(‘선교하는 제자’, 89, 228, 232)의 직접적 연결 안에서 이해된다. “교리교육은 무엇보다도 그리스도인들에게 선교를 가르치고, 신앙 자세의 성숙으로 그들을 동반

(accompagner)하며, 그들 자신이 복음선포에 능동적으로 참여하고 하느님 나라를 이 세상에 현존하게 하는 데 부름을 받은 선교하는 제자들임을 자각하게 한다.”(50)

선교하는 제자로서의 소명은 선교와 교리교육 사목의 ‘회개’(conversion)로까지 확장된다. “오늘날 교리교육의 복음선포적, 선교적 강조는 사목의 회개(conversion)와 그럼으로써 교회 선교의 변화(transformation)를 불러일으킨다.”(420) 사목적 선교적 회개는 단순히 교회 확장을 위한 전략적 문제가 아니라 “근본적인 신학적 차원”(420)에서 이해된다. “신앙의 일치성”(420), 곧 그리스도에 대한 신앙을 중심으로 통합되는 신앙의 전체성과 일관성 안에서 선교적 복음화 활동을 지향하는 것이다. 그리하여 지금까지 교구나 본당 차원에서 교리교육만을 담당하는 부서가 독립적으로 활동했다면, 앞으로는 교리교육과 다른 사목활동, 예를 들면 전례, 선교, 애덕 실천(사회복지)⁶⁴ 등을 통합하는 사목으로 쇄신할 것을 요청한다. “첫 번째 선포와 교리교육의 사목, 전례 사목, 애덕 실천, 그리고 평신도 운동 협의회(단체)” 등을 일관성 안에서 통합하는 “그리스도인 생활 입문 위원회 (commission d’initiation à la vie chrétienne)” 등이 교구나 본당 사목구에 설치할 것을 제안한다.(421) 이것은 필자의 눈에 ‘통합 사목’을 지향하는 것으로 보인다. 교회의 여러 은사와 직무, 구조, 조직은 “복음화하는 계획”안에 통합된다. 통합의 유일한 이유와 목적은 복음화다. 교리교육은 가정 사목, 청소년 사목, 성소 사목, 학교 사목, 대학 사목 사이의 내적이고 유기적인 관계를 유지하면서도, 통합 사목에 활기를 주고 풍성하게 해준다. 그것은 교리교육 본연의 “입문 기능”(420) 덕분에 가능하다. 입문 기능은 모든 계층의 사람들이 각자 주어진 환경 안에서 그리스도인으로서 살아가는 삶의 자세와 태도, 삶의 방식(기도, 영적 생활, 선행, 정의 실천)을 교회 공동체 안에서 점진적으로 배워 그리스도의 신비를 자기화(s’approprié)하고 내면화(intérioriser)하는 것이다.

3.3. 청소년 교리교육을 위한 기초-실천 신학적 함의

교리교육의 대상자, 어린이 젊음이 모든 성인들이 교리교육 사목 안에서 단지 교육의 ‘대상’이나 사목적 배려와 관심의 대상만이 아니라 “능동적이고 의식적이며 공동책임적

64) 애덕의 실천은 교회 자체를 드러내는 표현이다. “사랑의 실천은 교회가 다른 사람들에게 맡겨도 되는 일종의 복지 활동이 아니라 교회 본질의 한 부분이며, 교회의 존재 자체를 드러내는 데에 필수적인 표현입니다.” 『하느님은 사랑이십니다』, 25. 새 지침은 애덕 실천을 복음의 수용의 표지일 뿐 아니라 복음에 이르는 수단으로 보면서 복음선포적 교리교육에 연속시킨다. 74, 116.

주체”(『교리교육총지침』, 167)라는 주장은 무엇을 의미하는가? 먼저 기초-실천 신학적 의미를 도출하고, 그로부터 실천적 의미를 제시한다.

신앙 행위를 하느님께서 보여주신 구원적 사랑(=계시)에 대한 응답으로 이해한다면, 하느님 사랑이 우선적이라는 것이고, 그 사랑을 받아들이고 그 사랑에 동화되어 친교를 이루는 것이 인간 편에서의 응답이라는 것을 의미한다. 신앙은 사랑이신 하느님의 부르심에 대한 응답이다. 이 응답은 인격적 응답으로서 다음의 두 측면이 통합을 이룬다. 우선 우리를 사랑하기 위해 다가오는 인격적 하느님께 마음의 문을 열고, 그분의 사랑에 매료되어 그분을 주님으로 받아들이는 신앙의 수동적 측면과, 그 사랑에 신뢰를 두고, 그 사랑에 일치하고자 그분이 바라는 것을 행하고 그분이 좋아하는 일을 하며, 그분께 동화되어 친교를 나누는 신앙의 능동적 측면을 포함한다.⁶⁵⁾ 새 지침이 하느님 사랑의 우선성(primauté), 은총의 우선성, 하느님의 주도권 등을 강조하는 것은 그리스도 신앙의 특수성(무상성, 인격성)을 드러내는 것이다. 이를 교리교육에 적용한다면, 교리교육은 하느님에 관한 지식 전달의 차원에서 관계적이고 역동적 차원으로 전환하는 것이다. 개념화된 교의와 의무화된 고정적 교육(instruction)에서 구체적 삶과 연결하는 차원, 주님의 사랑을 받고 있다는 것을 느끼게 하는 교리교육으로 전환하는 것이다.

새 지침은 ‘교회 전체’가 교리교육의 ‘주체(sujet)’일 뿐만 아니라 교회의 행위, 교회의 삶 자체가 교리교육의 ‘내용(contenu)’이 되고, 교리교육의 ‘목적(objectif)’(133, 참조: 『교리교육총지침』, 254)이라고 천명한다. 교회의 구성원 전체가 예수 그리스도와 한 몸을 이루고 있고, 교회가 행하는 신앙 고백과 전례를 통한 신비 거행, 그리고 애덕 실천은 그리스도교 신앙 생활에 입문하는 이들에게는 신앙 전달의 매개(médiation)라 할 수 있다. 이 매개를 통해서 사람들은 그리스도와 만나고, 그분과 친교를 이루기 때문이다. 이때 비로소 **교회는 신앙 전달의 내용으로 자리한다**. 교회 전체가 신앙 전달의 주체만이 아니라 신앙 전달의 내용이라는 사실은 실천신학자들에게 커다란 성찰의 기회를 제공한다. 교리교육의 내용은 글로 쓰인 ‘교리서’로 한계 지을 수 없고, 교리교육을 위한 각종 ‘프로그램’으로 한정 지을 수 없다. 교회가 실제로 믿고 삶으로 살아가는 모든 실천들, 곧 기도, 전례, 윤리, 애덕 실천, 사회 정의, 생태계 보호, 그 밖의 인간 발전에 투신하는 모든 인간적 실천이 오늘날 사회에 그리스도 신앙을 전하고 복음화하는 구체적인 내용이 된다. 이

65) “신앙 행위는 교회에 살아 계신 주 예수님을 점점 더 알고자 하는 사랑에서 비롯된다.”(4항 ㄱ)

러한 기초-실천 신학적 의미로부터 다음과 같은 실천적 의미가 나온다.

첫째, 새 지침이 계속해서 강조하고 있는 복음화와 교리교육의 대상자들, 특히 청소년들을 복음선포의 주체, 곧 복음선포자로 인식하는 것은 청소년들을 교회와 사회 쇄신의 원동력으로 삼는 것을 의미한다. “젊은이들을 단지 교리교육의 대상으로만 여길 것이 아니라, ‘복음화와 사회 쇄신에 참여하는 능동적인 주체들로 여겨야 할 것이다.’”⁶⁶⁾(183) 늘 새롭게 되어야 하는 교회는 청소년들이 가지고 있는 창조적 젊음을 통해서 젊음을 되찾는다. 젊은이들은 “선교적인 제자가 되도록 부름을 받았고” 신앙의 능동적 주체로서 복음화와 사회 변혁(사회와 문화 복음화)의 주체다. 이처럼 새 지침은 주체성의 강조를 통하여 “교리교육의 역할을 심화”(5) 하고자 노력한다. 교회의 제도적 확장이나 권력을 증진시키는 것이 아니라, **주체로서의 그리스도 신앙인을 세우는 것을** 우선적인 일로 바라본다. 주체로서의 그리스도인 양성은 라칭거 추기경에 따르면, 영원한 새로움이신 “그리스도께 자리를 내어주고” “자기 자신을 봉헌하면서 자기 자신으로부터 떠나가는 것(expropriation de soi-même)”⁶⁷⁾이고, 프란치스코 교황의 표현에 따르면, “교회의 자기 보전을 위해서가 아니라” “성령의 힘으로 다시 태어나도록 자신의 자리를 내어주는 것”⁶⁸⁾이며, 새 지침에 나오는 대로 “충만한 생명을 주시는 살아계신 분을 만나기 위해 우리에게서 나오는 것”(426)이다. 이것은 다시 한번 하느님께 최우선적인 자리를 내어주는 신앙 행위다. 영원한 새로움이신 주님께 “우리의 자리를 내어는 것”, 생명이신 주님께 내어 맡기는 것은, 필자가 볼 때, 일종의 ‘신앙 주체의 영성화’⁶⁹⁾라고 말할 수 있다. 또한 이것은 교리교육

66) 새 지침은 전통의 연속성 안에서 『교리교육총지침』을 인용한다. 사실 총지침은 “평신도의 소명과 사명”을 주제로 개최된 제7차 세계주교시노드(1989)의 후속 권고, 『평신도 그리스도인』 46항을 그대로 인용한다. 이 권고는 평신도가 교회의 본질적 사명에 공동책임이 있다는 것을 강조한다. 베네딕토 16세는, 제12차 세계주교시노드(2008) 후속 권고, 『주님의 말씀(Verbum Domini)』 (2010) 104항에서 청소년들이 주님의 말씀에서 자신의 삶의 방향을 가리키는 ‘나침반’을 발견하여, 동료들과 함께 걸으며 복음을 전하는 ‘선포자’가 되도록 양성할 필요성을 지적하였다. 이런 사실은 교회의 일관적 사상이라는 것을 함축한다.

67) Joseph Ratzinger, “Jubilé des catéchistes”, Conférence sur le thème de “La nouvelle évangélisation”, (2000. 12. 10) [http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20001210_jubilatechists-ratzinger_fr.html]. 이 인용문은 제1장 제2절(방법)의 둘째 문단에 나온다. 참조: 프랑수아 모그, 「신학은 사목활동에 봉사할 수 있는가?」, 광진상 역, 『이성과 신앙』, 69(2020, 겨울), 394-395.

68) 『복음의 기쁨』 20-23에 나오는 “출발하는 교회”(필자는 이것을 “*나가는 교회*”로 번역함), 그리고 ‘자기 자신에게서 나오는’ 선교적 영성은 새 지침에 자주 등장한다. 『교리교육지침』 (2020), 40, 50(선교적 떠남), 68, 223, 261(하느님 나라의 실현을 위해 신앙 증언을 위해 밖으로 나가는 교회), 303.

69) 앙리 드 뤼박, 「영적 의미: 성경과 그리스도교 실재에 대한 영적 이해」, 광진상 역, 『가톨릭신학』 40,

의 구체적 현실에서 교리교육 대상자들을 신앙의 자유로운 주체로 건설하라는 새로운 시대적 요청으로 보인다.

둘째, 신앙 주체의 중심성은 교육학적(pédagogique) 관점에서 ‘동반하는 교리교육’으로의 전환(conversion)을 의미하는 것으로 보인다. 만일 교리교육의 진정한 주체가 성령, 은총, 그리스도, 그리스도와 한 몸인 교회라면, 교리교사는 그 협력자이며, 권위주의적인 교사(éducateur)라기 보다 ‘성령의 도움을 받아’(148) 피교육자와 동행하고, 피교육자의 인간 성숙의 여정을 존중하면서 그들의 소리를 ‘경청하고’ 복음적 가치에 따라 살도록 촉구하며, 삶의 여정에서 복음적 가치를 ‘식별하고’ 그리스도 신앙의 덕들을 내면화하고 신앙 성숙의 여정을 촉진하는 ‘동반자’(accompagnateur)다.⁷⁰⁾ 이는 교육학적으로 “사람들을 점진적으로 [예수 그리스도의] 신비의 찬만한 자기화로 이끄는 교육학(pédagogie)”⁷¹⁾이라 할 수 있다. 이 마지막 진술은 복음화의 능동적 주체 이해가 가져다주는 교육학적 의미를 파악하고 더욱 심화하도록 우리를 안내한다.

3.4. 교리교사를 위한 교육학적 함의: ‘동반의 예술’⁷²⁾

교리교사의 동반은 자기 자신이 대상자에게 신앙 체험을 발생시키는 원동자(générateur) 또는 주역이 아니라 신앙 체험의 촉진자(facilitateur)로서 자리하는 것이다. “교리교사는, 대상자가 능동적 주체, 곧 그 사람 안에서 하느님의 은총이 역동적인 방법으로 일하시는 주체임을 인정하면서, 자신을 주역이 아닌 신앙 체험을 존중하는 촉진자(facilitateur)로 드러낼 것이다.”(148) 신앙을 불러일으키고 체험을 주도하는 것은 하느님이다. 동반은 상대방의

(2022, 여름), 219-210. 224-225.

70) 참조: 113. 새 지침에서는 교리교사들을 교육자(éducateur)로 지칭하기도 하고(10번 등장), 동반자(accompagnateur, 4번 등장)로 지칭하기도 한다. 『교리교육총지침』에는 ‘교육자’가 14번 나오고, ‘동반자’는 한 번도 나오지 않는다. 물론 ‘동반하다’라는 동사는 여러 번 나오기 때문에(16번) 동반의 교육학이 부재하다고 말할 수 없다. 중요한 것은 교리교사에게 교육자와 동반자로서의 정체성이 양자택일의 문제가 아니라는 것이다. 각기 고유한 기능에 따라 상호 존중하는 가운데, 통합적으로 이해하는 것이 필요하다.(참조: 263) 특히 신학적으로 더 중요한 것은 그리스도 신앙의 관점에서 교리교사의 근본적인 역할을 재고 하는 것이고(예, 촉진자) 항상 그리스도의 모범의 빛으로 식별해야 한다. 동반자의 모델은 루카 24, 13-35이 주로 인용되고 있다.

71) 『복음의 기쁨』 171항에 나오는 이 표현은 『아시아 교회』(Ecclesia in Asia, 1999) 20항에서 인용한 것이다.

72) 이 표현은 『복음의 기쁨』 169항에 나온다. 동반은 타인에 대한 존중과 사랑, 가까이 다가감(proximité), 기다림, 안내, 경청, 자유, 등을 본질적 요소로 중시한다.

자유를 존중하고, 그의 고유한 실존적 상황과 삶의 체험을 존중하며, 그의 내적인 갈망과 삶의 체험 안에서 하느님의 활동을 식별하도록 돕는다. 새 지침은 교리교사들이 형제자매들을 동반할 수 있는 개별 동반 방법을 교육할 의무가 있다고 밝히면서 그 방법을 제시한다.

“이 동반의 방법은 연민 가득한 시선으로 타인의 자유를 존중하면서 삶의 상황들이 질문을 던지게 하고 질문들이 마음을 건드리게 놔두는 겸허한 의지가 필요하다. 교리교사가 받은 부르심의 새로움은 가야 할 길을 미리 정하지 않고, 결실을 보고자 바라지 않고, 자신만을 위해 어떤 것이든 따로 마련해두지 않고, 다른 사람들 곁에서 함께 걸으며 그들에게 귀 기울이고 성경 말씀을 설명하기 위하여 가까이 있어 주고, 무조건 환대하며 무상으로 내어주는 것이다.(루카 24,13-35; 사도 8,26-39)”(135)

교리교사가 자신이 제공해야 할 답을 미리 준비하고, 이를 전달하는 직선적이고 일방적 방식은 동반의 예술과 거리가 멀다. 동반의 기술은 교육자와 피교육자의 관계에서 성령이 진정한 주인공이며, 교사 자신은 동반자임을 인정하면서, 성령의 이끄심에 자신을 내어 맡기는 개방적 자세로 임한다.(163) 어떤 질문들이 다가오더라도 어떤 삶의 상황이 교사를 당황하게 하더라도 인내와 함께 자신을 내어 맡긴다.(배우교사 하는 의지와 ‘자기양성’의 자세, 135) 그리고 주체로서의 피교육자를 존중하고 그에게 가까이 다가가 동행하며 대화에 임한다. 그리고 그의 소리에 귀를 기울인다. 부활하신 예수님께서 엠마오로 가는 제자들과 동행하며 그들의 눈을 열어주신 모습은 “젊은이들과 함께 걷기 위한 영감을 제공한다.”(244) 청소년 교육에서 교리교사는 청소년들에게 먼저 가까이 가는 일 (proximité)이 요구된다. 그들이 교리실로 찾아오길 바라기보다 그들에게 먼저 다가가고, 또 그들에게 무엇을 전해주어야 하는지를 미리 정해놓고 그들에게 전부를 교육할 기회를 찾기보다 그들의 삶의 현장으로 나아가고, 그들과 동행하며 대화하는 것이 필요하다. 새 지침이 강조하는 “교리교육의 대화적 방법”(53-54)은 교회의 대화적 본성에 근거를 둔다.(344) 이 대화는 일방적인 지식이나 행동적 지식을 전할 목적으로 임하는 것이 아니라, 그들의 삶의 경험, 거기서 나오는 실존적 질문들을 듣는 것을 우선적으로 여긴다. 그들의 마음에 신앙을 불러일으키는 분이 성령이라는 의식을 갖는다면, 그리고 그들이 고유한 방식으로 하느님을 체험하는 주체라면, 교리교사는 그들과 대화하는 가운데 그들이 성령의 이끌림을 스스로 체험하도록 가까이서 도와준다. 이때 교리교사의 역할은 그들이 자신들의 체험을 복음의 빛으로 해석할 수 있도록 “성경 말씀을 [제시하고] 설명”하는 일이다.

어떤 삶의 문제에 대하여 이미 판단하여 정해놓은 답을 일방적으로 알려주고 가르쳐 주는 것이 아니라, 자유와 책임을 가진 주체로서의 청소년들이 스스로 식별하고 판단하도록 판단의 기준들을 제공하는 것이 동반자의 일이다. 마치 오늘날 개인주의와 다원주의에서 윤리를 가르친다는 것이 이미 정해진 윤리적 계명과 의무를 단순히 제시하는 것이 아니라 “윤리적 주체를 양성하는 것”인 것처럼, 동반의 기술은 학생이 스스로 판단하도록 “자유를 형성하는” 것이다. 신앙은 자유의 영역 안에 있다. 신앙 안에서 자유로운 판단을 하도록 하는 것이 동반의 기술이다. 이러한 동반을 위해서는 언제나 “과정을 존중해 주는 것”이 중요하다.⁷³⁾

오늘날 포스트 모더니즘 세계 안에서의 교리교육은 단지 믿어야 할 신앙 지식이나 지켜야 할 계명을 전달하는 것이 아니라 신앙의 주체를 양성하는 것이라고 생각한다. 그리스도와의 만남으로 형성된 그리스도교 신앙은 분명 청소년들에게 삶의 의미를 주는 영감의 원천이다. 교리교육은 그리스도에 의해서 변화된 삶이 얼마나 아름다운지를 보여주고 권유하는 장이며, 이를 통해 신앙의 주체를 그리스도를 닮은 제자로 건설하는 장이다. 교리교사는 신앙의 동반자로서 자기 스스로 신앙에 의해 변화된 삶을 증거함으로써 그리스도의 선교하는 제자가 될 것이다. 신앙은 늘 인격을 매개로 전달되는 것임을 잊지 말자.(219)

결론

오늘날 한국 교회는 개신교나 천주교를 막론하고 청소년들이 신앙에 관심이 없고, 교회에서 점점 멀어지는 현상을 위기로 인식하고 있다. 교회는 이 위기를 어떻게 극복할 수 있을까? 청소년들이 신앙 안에서 기쁨을 얻지 못하고 교회에 나오는 것을 주저하거나 거부하려 한다면, 왜 그런지, 무엇이 문제인지, 누구의 문제인지, 극복할 수는 있는지 등에 관해 물음을 던질 수밖에 없다. 만일 청소년들이 자신들의 삶의 여정에서 제기되는 문제들에 교회로부터 설득력 있는 답을 얻지 못한다면, 그것은 성당에 나오지 않는 청소년들

73) 쥘스비에브 메드비엘, 「교리교육 안에서의 윤리교육: ‘신앙 권유’의 시대에 요구되는 윤리교육」, 광진상 옮김, 『이성과 신앙』, 50(2012, 봄), 162, 159.

의 문제도 아니고, 대학입시 제도나 과학주의적, 종교무관심주의적, 다원주의적 사회가 문제도 아니다. 그것은 그런 사회 속에서 살아가고 있는 청소년들의 갈망을 채워주지 못하고, 신앙의 의미를 깨닫게 해 주지 못한 사목의 문제다. 복음이 문제가 아니라 복음을 믿고 거행하며 살아가는 교회의 문제, 그들에게 복음의 가치를 매료시키지 못한 교리교육의 문제다.

베네딕토 16세 교황은 추기경 시절 “새로운 복음화”에 관하여 교리교사들에게 행한 연설에서 이렇게 말했다. “우리는 탈그리스도교화 현상과 본질적인 인간적 가치들의 상실의 점진적으로 상실되고 있는 것을 봅니다.… 오늘날 인류가 교회의 향구한 복음화 [활동] 안에서 복음을 발견하지 못하고 있습니다. *어떻게 살아야 하는가의 질문에 대해 설득력 있는 해답을 찾지 못하고 있습니다.*”⁷⁴) 교회가 끊임없이 구원의 기쁜 소식을 선포하고 있는데도 오늘날 인류의 대부분이 그 선포된 복음 안에서 어떻게 살아야 하는가의 문제에 설득력 있는 답을 찾지 못하고 있다면, 그것은 그동안 실행해 온 복음선포 사목의 문제라는 말이 아닌가?

새로운 복음화, 새로운 열정 새로운 방법 새로운 표현으로 복음을 선포하고자 하는 교회의 활동은 현대의 사목적 문제 앞에서 어떤 획기적인 프로젝트를 고안해 내는 데 집중하지 않는다. 새로운 복음화는, ‘무익한 비관주의’에 저항하며, 새로운 열정으로 오늘날 복음이 가지고 있는 구원의 힘, 생명의 힘, 살게하는 힘, 변화시키는 힘을 되찾고, 복음화의 새롭고도 창의적인 길, 곧 새로운 방법을 모색하고, 그것을 실현할 수 있는 새로운 표현을 모색하는 것이다. 종교적 무관심주의와 다원주의, 탈전통, 탈제도, 탈규범으로 치닫고 있는 오늘의 상황에서 ‘교회는 밖으로’ 나아가 세상(청소년)과 대화하면서 복음을 전하는 새로운 방법과 새로운 표현을 찾는다.

신학은 바로 이 새로운 복음화에 봉사한다. 신학은 우선 사목의 문제를 교회의 문제, 신학의 문제로 받아들이고, 그 문제의 원인과 해결책을 찾기 위해 먼저 그리스도 신앙의 핵심으로 돌아간다. 마찬가지로 청소년 신학은 청소년 사목의 문제를 자기 것으로 삼고, 그동안의 청소년 사목에 대한 비판적 접근을 통해 오늘의 청소년들에게 어떻게 복음을 전해야 하는지 그 원리와 방법을 탐구한다.

74) Joseph Ratzinger, “Jubilé des catéchistes”, 제1장 제1절의 첫 문단, (모그, 「신학은 사목활동에 봉사할 수 있는가?」, 394에서 재인용).

이러한 신학적 문제의식에서 출발한 본 논문은 이번에 발행된 『교리교육지침』(2020)이 과연 오늘날 복음화 사목의 위기 앞에서 어떻게 교리교육의 기본 방향과 과제를 제시하고 있는지에 관심을 두었다. 그리고 이 지침이 제시하는 근본적인 방향이 무엇인지를 파악하기 위해서 먼저 과거의 두 지침서와 달리 새롭게 강조하는 새로움을 탐구했고, 그것이 과연 오늘의 한국 청소년 교리교육의 문제를 해결하는 데 어떤 도움을 줄 수 있는지를 ‘기초-실천 신학적’ 입장에서 검토하고 제안하였다. 새 지침이 제시하는 새로운 교리교육의 방향은 선교적 관점에서 첫 선포를 포함하는 복음선포적 교리교육(1장), 복음의 아름다움을 보여주는 교리교육(2장), 선교하는 제자로서 신앙 주체를 건설하는 교리교육(3장)이다. 청소년 교리교육의 위기 앞에서 교회가 새롭게 찾은 길을 다음과 같이 요약할 수 있다. 첫째, 기존의 교리교육 체제에 대한 관리와 운영의 고민에서, 밖으로 찾아 나서는 교리교육으로의 전환이다.(새로운 열정) 둘째, 삶과 동떨어진 추상적인 교리나 의무적으로 지켜야 할 계명이나 윤리에 대한 제시보다 우선적으로 요구되는 것은 그리스도 안에 계시된 하느님 사랑과 자비의 아름다움을 드러내는 교리교육으로 전환하는 것이다.(새로운 방법) 이것은 교리교육의 대상으로 하여금, ‘당신이 하느님의 사랑 받는 자녀’라는 사실을 마음으로 느끼게 하는 교리교육이다.(참조: 164) 셋째, 자유가 강조되는 세상에서 강요(impose)가 아니라 제안(propose)으로 전환하고, 개인의 주체성과 자유를 존중하는 ‘동반의 교리교육’이다.(새로운 방법)

이제 본 논문의 결론에 이르러 실천적인 것 하나를 제안하고자 한다. 사목의 문제는 교회 전체의 문제라는 ‘공동책임 의식’이 절실하다. 교리교육은 교회 전체의 소명이고 책임이다. 시노드적 교회를 실현해야 한다. 본당의 차원에서 교리교육은 청소년을 담당하는 보좌신부만의 일도 아니고, 청소년분과장이나 교사들만의 일이 아니다. 그것은 먼저 부모의 일이고, 가정의 일이며, 더 나아가 본당 공동체 전체의 일이다.⁷⁵⁾ 교구차원에서는 청소년국장만의 일도 아니고, 몇몇 봉사자들만 고민할 일이 아니다. 오늘날 4차 산업혁명

75) 이런 측면에서 종교교육과 신앙교육에 일생을 헌신했던 토마스 그룸(Thomas Groom)이 그동안 청소년 교리교육이 너무 ‘학교 중심’에 치우침으로써 부모나 본당 공동체가 소홀히 했던 점을 비판하면서, 가정에서의 교리교육을 포함하여 본당 공동체 전체가 신앙교육의 대상이며 동시에 주체이어야 한다는 지적은 매우 흥미롭다. 그리스도교 공동체 전체가 교리교육의 대상이며 주체라는 지적은 ‘주일 학교 체제’의 운영과 관리에 중점을 둔 한국 교회가 주의를 기울여야 할 비판적 내용이다. 토마스 그룸, 『신앙은 지속될 수 있을까? 그리스도교 신앙 교육의 새로운 비전』, 조영관, 김경이, 임숙희 옮김, (서울: 가톨릭대학교출판부, 2014), 118-128, 243-249, 특히 243 이하.

시대에 과학과 정보와 의학과 경제 상호간 ‘융합’의 기술이 요구되는 것처럼, 오늘날 종교 다원주의 시대에 신학도 성경 기초 교의 윤리 전례 사목 신학들의 공동 연구가 필요한 것처럼, 청소년 사목도 다양한 분야의 신학자, 사목자, 평신도, 특히 디지털 전문가, 문학인, 예술인, 교리교사, 부모 등 통합적 사목이 요구된다. 새로운 교리교육 지침이 교리교육의 쇄신을 위해 “영적, 사목적, 선교적 회개”(244)의 역동적 상호 관계를 자주 강조한 것을 다시 한번 성찰한다.

참고문헌

교회문헌

- 『제2차 바티칸 공의회 문헌(Documenta concilii Vantican II)』, 서울: 한국천주교주교회의, 2018³.
- 『교회법전(Codex Iuris Canonici, 1983)』, 서울: 한국천주교주교회의, 라틴어-한국어 대역, 개정판, 2019.
- 『어른 입교 예식(Ordo Initiationis Christianae Adultorum, 1972)』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2018²(2011¹).
- 마오로 6세(Paulus VI), 교황 권고, 『현대의 복음선교(Evangelii nuntiandi, 1975)』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2007³(1977¹).
- 요한 바오로 2세(Ioannes Paulus II), 교황 권고, 『현대의 교리교육(Catechesis Tradendae, 1979)』, 성염 역, 서울: 한국천주교중앙협의회, 1980.
- _____, 교황 회칙, 『진리의 광채(Veritatis Splendor, 1993)』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 1993.
- 베네딕토 16세(Benedict XVI), 교황 회칙, 『하느님은 사랑이십니다(Deus caritas est, 2005)』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2006.
- _____, 「라틴 아메리카와 카리브 주교회의 제5차 정기총회 개막 미사 강론」, 2007.5.13. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/homilies/2007/documents/hf_ben-xvi_hom_20070513_conference-brazil.html (검색일: 2022년 2월 7일)
- _____, 교황 권고, 「아프리카의 사명(Africae munus (2011))」; 전자자료: <https://cbck.or.kr/Documents/Pope/401943?page=16> (검색일: 2021년 1월 15일).
- 프란치스코(Francesco), 교황 권고, 『복음의 기쁨(Evangelii Gaudium, 2013)』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2014.
- _____, 교황 권고, 『기뻐하고 즐거워하여라(Gaudete et Exsultate, 2018)』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2018.
- _____, 교황 권고 『그리스도는 살아계십니다(Christus vivit, 2019)』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2019.
- 교황청 성직자성, 『교리교육에 관한 일반지침서』, 이무연 역, 서울: 가톨릭교리신학원, 1990; Congregation for the Clergy, *General Catechetical Directory*, 1971. 전자

- 자료(영어): https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_11041971_gcat_en.html (검색일: 2021년 11월 10일)
- 교황청 성직자성, 『교리교육총지침』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2001; *Congrégation pour le clergé, Directoire général pour la catéchèse*, Paris, Bayard-Editions/Cenurion/Les editons du Cerf, 1997. 전자자료(프랑스어): https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_ccatheduc_doc_17041998_directory-for-catechesis_fr.html (검색일: 2021년 11월 5일)
- 교황청 문화평의회, 2006년 정기총회 최종문서, 「아름다움의 길: 복음화와 대화의 특권적 길」, in 『가톨릭 교회 가르침』, 42, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2010, 203-246; Conseil Pontifical de la Culture, Document final de l'Assemblée Plénière, *La Via pulchritudinis: chemin privilégié d'évangélisation et de dialogue*, 2006: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/cultr/documents/rc_pc_cultr_doc_06121999_documents_fr.html (검색일: 2022년 11월 10일)
- 교황청 평신도평의회, 『그리스도인의 아름다움: 교회운동』, 김혜경 역, 양해룡 감수, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2011; Pontificio Consiglio per I Laici, *La Bellezza di Essere Cristiani: I movimenti nella Chiesa*, Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2007; 한국어 번역 전자책: <https://cbck.or.kr/Documents/Curia/401762?page=15> (검색일: 2021년 12월 10일)
- 교황청 새복음화추진평의회, 『교리교육지침』(2020), 주교회의 교리교육위원회 번역, 간행 예정; Conseil pontifical pour la Promotion de la Nouvelle évangélisation, *Dirctoire pour la catechse*, Montrouge/Bayard, Paris/Cerf, 2020.

단행본 및 논문

- 곽진상, 「제2차 바티칸 공의회와 「계시현장」과 한국 신학의 과제」, 국제학술대회, 『누리와 말씀』, 33(2013, 여름), 145-192.
- _____, 「한국실천신학의 신학적 학문성 문제: '적용신학'에서 '기초-실천신학'으로의 전환을 위한 소고」, 『이성과 신앙』, 57(2014, 12), 47-89.
- _____, 「오늘날 요청되는 실천신학의 과제와 태도: '치료적 신학'을 위한 제언」, 『누리와 말씀』, 49(2021, 4), 57-110.
- 그룸, 토마스(Groom, Thomas), 『신앙은 지속될 수 있을까? 그리스도교 신앙 교육의 새로운 비전』, 조영관, 김경이, 임숙희 옮김, 서울: 가톨릭대학교출판부, 2014.

- 김미정, 「위기의 현재, 어떤 쇠신이 교회에 요구되나?」, 『가톨릭신학과 사상』, 85(2021, 겨울), 44-106.
- 라 델파, 로사리오(La Delfa, Rosario), 「신앙 안의 교회, ‘불꽃으로 확장되는 불티’인 일치 안에서 개성」, in 『교리교육은 복음의 기쁨을 교육한다』, 99-128.
- 뤼박, 앙리 드(Lubac, Henri de), 「영적 의미: 성경과 그리스도교 실재에 대한 영적 이해」, 광진상 역, 『가톨릭신학』, 40(2022, 여름), 203-264.
- 리우코, 스타니스와프(Ryłko, Stanisław), 「교회 성숙의 새로운 성과들」, in 『그리스도인의 아름다움: 교회운동』, 24-39.
- 메드비엘, 쥘스비에브(Médevielle, Geneviève), 「교리교육 안에서의 윤리교육: ‘신앙 권유’의 시대에 요구되는 윤리교육」, 광진상 역, 『이성과 신앙』, 50(2012, 봄), 137-170.
- 모그, 프랑수아 (Moog, François), 「신학은 사목활동에 봉사할 수 있는가?」, 광진상 역, 『이성과 신앙』, 69(2020, 겨울), 385-407.
- 쾨보른, 크리스토프(Schönborn, Christoph), 「그리스도, 아담의 자녀들 가운데 가장 수려하신 분」, in 『그리스도인의 아름다움: 교회운동』, 40-55.
- 알베리치, 에밀리오(Alberich, Emilio), 『오늘의 교리교육: 교리교육학개론』, 최주영, 백광현, 신현문 옮김, 청소년여성사목연구총서 III, 서울: 돈보스코 미디어, 2017.
- 알카모, 주세페(Alcamo, Giuseppe) 엮음, 『교리교육은 복음의 기쁨을 교육한다』, 김상인 옮김, 인천: 인천가톨릭대학교출판부, 2016.
- 엘도쟁, L(Erdozain, Luis), 「교리교육 발전상」, 유재국 역, 『신학전망』, 11(1980), 69-90.
- 웰레, 마르크(Ouellet, Marc), 「그리스도인의 아름다움」, in 『그리스도인의 아름다움: 교회운동』, 56-76.
- 정신철, 『교리교육 문헌 해설』, 인천: 인천가톨릭대학교출판부, 2008.
- 콜롱, 조셉(Colomb, Joseph), 「제2차 바티칸 공의회 시점에서 본 프랑스 교리교육운동의 거대한 방향」, 광진상 역, 『이성과 신앙』, 68(2020, 여름), 417-449.
- 토르치비아, 카르멜로(Torcivia, Carmelo), 「신학적 교의와 사목 활동의 사목신학적 기준학」, in 『교리교육은 복음의 기쁨을 교육한다』, 129-135.
- 한민택, 「시노드적 교회의 쇠신 원리로서의 자비와 식별」, 『이성과 신앙』, 71(2021, 겨울), 17-61.
- Arenas, Octavio Ruiz, Conférence de presse pour la présentation du Directoire, 2020년 6월 25일. <https://fr.zenit.org/2020/06/25/directoire-pour-la-catechese-un-langage-nouveau-par-mgr-ruiz-arenas/> (검색일: 2021년 12월 10)

- Arnold, Franz, “Renouveau de la prédication dogmatique et de la catéchèse”, *Lumen vitae*, 3(1948), 488-509.
- Balthasar, Hans Urs von, “kérygme et temps présent”, *Bulletin du Cercle Saint Jean-Baptiste*, 1(1960, 10-11), 17-27.
- _____, *Herrlichkeit: Eine Theologische Ästhetik*, Band I, *Schau der Gestalt*, Einsiedeln: Johannes, 1961.
- _____, *L'amour seul est digne de foi*, tr. Robert Givord, Paris: Parole et Silence, 1999.
- Biemmi, Enzo, “Une Eglise ‘en sortie’: La conversion pastorale et catéchétique d’*Evangelii gaudium*”, *Lumen vitae*, 70(2015), 29-41.
- Boulongne, Anne-Marie-Narring, Isabelle, “La formation catéchistes selon le *Directoire* de 2020: Quoi de nouveau?”, *Lumen vitae*, 76(2021), 195-204.
- Derroitte, Henri, “Le kérygme et la catéchèse missionnaire”, *Lumen vitae*, 75(2020), 323-333.
- _____, “Le pape François, inspirateur du *Directoire*?”, *Lumen vitae*, 76(2021), 169-180.
- Fischella, Rino, “Présentation”, in *Directoire pour la catéchèse*, Montrouge: Bayard, Paris: Cerf, 2020, 11-20.
- Guérette, Yves, “La catéchèse et l’annonce de l’Evangile dans la culture numérique”, *Lumen vitae*, 76(2021), 213-223
- Gy, Pierre-Marie, “La notion chrétienne d’initiation”, *La Maison-Dieu*, 132(1977), 33-54.
- _____, *La Liturgie dans l’histoire*, coll. Liturgie 2, Paris: Cerf, 1990.
- Hirscher, Johann Baptist von, *Über das Verhältniß des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland. Zugleich als Beitrag zur Katechetik*, Tübingen: Laupp, 1823.
- Jordy, Vicent, “Préface”, in *Directoire pour la catéchèse*, Montrouge: Bayard, Paris: Cerf, 2020, 7-10.
- Jungmann, Joseph-André, “Le problème du message à transmettre ou le problème kérygmatic”, *Lumen vitae*, 5(1950), 271-276.

- Lacroix, Rolan, “Quand ‘kérygme’ rime avec ‘mystagogie’: Inspiration ctéchuménale de la catéchèse dans le nouveaux Directoire”, *Lumen vitae*, 76(2021), 181-193.
- Laforest, Jacques, “Une étape importante dans l’histoire de la catéchèse”, *Laval théologique et philosophique*, 38(1982), 9-18.
- Poiré, Marie-Josée, “Initier à la vie chrétienne et construire l’identité chrétienne des sujets”, Routier, Gilles-Viau, Marcel (éd.), *Précis de théologie pratique*, Bruxelles: Lumen vitae, Montréal: Novalis, 2004, 343-357.
- Ratzinger, Joseph, “Jubilé des catéchistes”, Conférence sur le thème de “La nouvelle évangélisation”, 10 décembre 2000, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20001210_jubilcatechists-ratzinger_fr.html (검색일: 2021년 11월 10)
- _____, *La bellezza. La Chiesa*, Roma: Liberia e Itaca, 2005.

새 『교리교육 지침』과 한국 천주교 청소년 교리교육의 방향

곽진상

본 논문은 2020년 발행된 교리교육지침의 새로움이 무엇인지, 그리고 그 새로움이 한국교회의 교리교육, 특히 청소년 교리교육에 어떤 의미를 주는지에 대해 탐구한다. 이를 위해 과거의 교리교육지침들(1971년의 『교리교육일반지침서』, 1997년의 『교리교육총지침』)과 비교하고, 그로부터 새롭게 부각되고 발전된 사항들을 세 가지로 지적한다.(역사적, 간텍스트적 접근, 기초-실천신학적 접근) 그것은 첫째, 선교적 관점에서 복음선포적 교리교육으로 전환이다. 포스트 모더니즘의 청소년 교리교육은 신앙을 전제로 하는 것이 아니라 신앙을 불러일으키는 ‘첫 복음선포’의 역할까지 자신의 사명으로 인식한다. 둘째, 삶과 유리된 추상적 교리와 의무적인 계명과 윤리를 가르치는 교리교육에서 그리스도의 ‘아름다움’을 증언하고 권유하는 교리교육으로 전환이다. 신앙 내용의 매료적 차원이 중요한 원리로 작용한다. 셋째, 신앙 ‘주체’를 형성하는 교리교육으로 전환이다. 청소년들은 단순한 교리교육의 대상자가 아니라 복음선포의 능동적 주체이며 주역으로 이해되고, 그들을 동반하는 교리교육 교리교육이어야 한다. 교수법적으로 ‘동반의 교육학’이 요청되는 것이다.

주제어: 복음화, 청소년 교리교육, 그리스도의 아름다움, 신앙 주체, 동반의 교육학

The New *Directory for Catechesis* and Orientations for Youth Catechesis in Korean Church

Kwak, Jin-Sang

This paper examines what is new in the *Directory for Catechesis* promulgated in July 2020 and what it means to the catechesis of the Korean Church, particularly to youth catechesis. To this end, new emphasis and developments in this new *Directory* are derived (historical, intertextual, and fundamental-practical theological approaches) by comparing it to the previous two catechesis Directories (*GCD* in 1971, *GDC* in 1997), and three new orientations are proposed for the catechetical renewal. The first is a conversion from the missionary point of view to the *kerygmatic catechesis*. The postmodernist catechesis for the youth does not presuppose their faith, but includes the role of the *first announcement* which is to awaken their faith. The second is a conversion from the kind of catechesis that instructs abstract doctrines, obligatory commandments, and ethics separated from life to a catechesis that proposes the *beauty* of Christ. This is an innovative change in *fides quae*. The third is a conversion to a catechesis aiming for the formation of the ‘subject’ of faith. The youth should be understood as active subjects and protagonists of the Proclamation of the Gospel, not merely as objects of catechesis, and therefore the catechist must accompany them. Pedagogically speaking, a ‘pedagogy of accompaniment’ is required.

Key Words: Evangelization, Youth Catechesis, Beauty of Christ, Pedagogy of accompaniment, Subject of faith

논문 투고일	2022년 10월 16일
논문 수정일	2022년 12월 5일
논문게재 확정일	2022년 11월 25일

“청년 예수”를 따라 살아가는 “청년” 그리스도인: 제15차 세계주교대의원회의를 중심으로 살펴본 청년 사도직의 고유한 신원에 관한 연구¹⁾

이진옥

돈보스코청소년영성사목연구소 연구원

들어가는 말

1. 오늘을 살아가는 “청년” 그리스도인
 - 1.1. 디지털 시대를 사는 “청년”
 - 1.2. 고통의 시대를 사는 “청년”
 - 1.3. 오늘을 사는 “청년”의 신앙
2. “청년” 그리스도인의 신원과 역할
 - 2.1. 평신도 그리스도인
 - 2.2. 교회의 쇄신과 사회 발전의 주인공(protagonist)
 - 2.3. “청년” 그리스도인의 성소
 - 2.4. 용감하고 항구한 선교사
3. 교회와 “청년” 그리스도인이 함께 걸어가는 시노달리타스(Synodalitas)
여정: 새로운 50년을 준비하는 가톨릭청년성서모임
 - 3.1. 뿌리 있는 “청년” 그리스도인을 양성하는 가톨릭청년성서모임
 - 3.2. 세상을 향해 열려 있는 “가톨릭청년성서모임

나가는 말

1) 본고는 2022년 3월 26일(토) “주님의 말씀 삶은이 그리고 교회”의 주제로 열린 가톨릭 청년 성서모임 50주년 기념 심포지엄에서 주제 발표 한 내용을 수정·보완한 원고임.

들어가는 말

체코의 사제인 토마시 할리크는 그의 책 『하느님을 기다리는 시간』을 통하여 루카 복음 19,1-9의 ‘예수님과 자캐오’를 바탕으로 ‘신앙과 불신앙’, ‘믿음과 의심’에 관하여 다룬다. 토마시 신부는 많은 현대인이 자캐오처럼 예수님이 궁금하지만, 자신의 부족함 혹은 주변의 상황들 때문에 먼발치에서 예수님을 바라보기만 하는 경우가 많다고 진단하였다.²⁾

먼발치에서 예수님을 바라보기만 하던 자캐오의 모습은 혼란스럽고 어려운 세상을 살아가는 오늘의 청년들의 모습과 많이 닮은 것처럼 보인다. 베네딕토 16세 교황은 『주님의 말씀』(Verbum Domini, 2010) 104항에서 청년은 “하느님의 말씀을 듣는 데에 스스로 열려 있고 예수님을 알고자 하는 진실한 갈망”이 있음을 확신하였다.³⁾ 2018년 3월 19일-24일 제15차 세계주교대의원회의(이하 젊은이 시노드)의 안집 작성을 위해 모인 전 세계 130명의 청년도 하느님에 대한 갈망을 드러내었다. 이들은 현재 자신을 둘러싸고 있는 다양한 문제들과 미래에 대한 불확실성에 따르는 불안, 교회의 무관심등의 이유로 오늘날 신앙을 살아가는 데 큰 어려움을 겪는다고 고백하였다.⁴⁾ 이처럼 오늘을 사는 많은 청년이 자신의 상황과 자신이 가지고 있는 부족함으로 자캐오처럼 예수님이 과연 누구인지 궁금하지만 자신 있게 다가서지 못하는 것처럼 보인다.

그래서 보편 교회는 젊은이 시노드를 통하여 청년이 자신의 신앙에 확신을 두고 성덕의 부르심에 응답하여 자신의 성소를 기쁘게 살도록 용기를 주고자 하였다.⁵⁾ 마치 예수님께서 먼발치 무화과나무 위에서 예수님을 바라보기만 하던 부자이자 세리 자캐오를 구원하시고, 그의 삶을 예수님을 따르는 삶으로 변화시킨 것처럼, 보편교회는 청년의 삶도 하느님께로 정향 하도록 돕고자 한 것이다.⁶⁾

보편교회가 보이는 청년에 관한 관심은 교회의 역사 안에서 꾸준히 이어져 왔다. 특히 제2차 바티칸 공의회(이하 공의회)를 중심으로 교회의 쇄신과 사회의 발전을 위한 청년의 역할을 강조 하였다. 보편교회는 세례를 받은 모든 청년은 그리스도인이자 교회의 구성원

2) 토마시 할리크, 『하느님을 기다리는 시간』, 최문희 옮김, (예관: 분도출판사, 2017), 34-35.

3) BENEDICT XVI, Post-Synodal Apostolic Exhortation, *Verbum Domini* n.104, September 30, 2010, in AAS 102, (2010), 772-773.

4) 제15차 세계주교대의원회 준비모임, 『시노드 준비모임 최종문서』 7항, 2018.3월 19일-24일.

5) 프란치스코, 『그리스도는 살아 계십니다』(Christus Vivit) 3항, 한국천주교 중앙협의회 옮김, (서울: 한국천주교주교회의, 2019), 10.

6) 토마시 할리크, 『하느님을 기다리는 시간』, 35.

으로서 교회의 선교 사명에 능동적으로 참여하여 더 나은 세상을 만드는 데 앞장설 것을 요청하였다.⁷⁾ 이러한 권고는 2018년 10월 “젊은이, 신앙과 성소 식별”의 주제로 열린 젊은이 시노드를 통하여 더욱 구체화 되었다. 보편 교회는 시노드를 통하여 청년에게 세상의 구경꾼으로 머무르지 말고 교회의 쇄신과 사회의 발전에 적극적으로 참여하여 자기 삶의 자리에서 복음의 증인 될 것을 요청하였다.⁸⁾

한국 천주교회에서도 한국의 복음화와 사회의 발전을 위한 청년의 역할은 중요하게 작용한다. 한국의 역사 안에서 청년 그리스도인은 다양한 방법으로 복음을 선포하며 세상의 복음화에 참여해 왔다. 한국 가톨릭 청년 운동도 그중 하나였는데, 특히 2022년 50주년을 맞이한 가톨릭청년성서모임 또한 1980년대 이후 한국 가톨릭 청년 운동 중 가장 활성화된 청년들의 신심 활동이다.⁹⁾ 그러나 오늘날 한국 교회 안에서 청년의 활동은 과거에 비하면 매우 저조한 편으로 평가된다. 특히 최근 발표한 한국 천주교회 통계에 따르면 교회 안에서 청년의 숫자는 현저하게 감소하는 추세다.

이러한 문제의 심각성은 청년 사목의 활성화를 위한 다양한 연구를 시도하게 하였다. 청년 사목과 관련된 선행연구를 살펴보면, 배상희는 사목 신학의 관점에서 청년 사목을 바라보며 대구대교구 제2차 교구 시노드 ‘젊은이 복음화’ 의안을 중심으로 청년 사목이 나아가야 할 방향을 제시하였다.¹⁰⁾ 유승학은 교회 안에서 청년의 실태를 내적, 외적으로 살펴 보면서 청소년 사목의 방향을 설정하기 위해 교회가 청년의 실태를 분명하게 파악해야 할 필요성을 강조하였다.¹¹⁾ 최준규는 청년사목의 비전을 제시하면서 청년이 어떻게 다시 교회로 몰려올 수 있을지 그 방안에 대하여 제시하였다. 그는 청년 사목의 활성화를 위해 청년에게 삶과 신앙의 비전을 심어주고, Worship(전례와 성사), Evangelism(선교와 복음화), Education(교육과 양성), Prayer(기도와 찬양)의 핵심 가치를 통해 청년 스스로 자신의 삶을 그리스도께 헌신하고 다른 사람을 위한 삶으로 변화해 가도록 격려해야 한다고 강조하였다.¹²⁾ 가장 최근에 이루어진 연구로는 신학의 관점에서 바라본 청년의 신

7) 이진옥, 「가톨릭 교회 문헌을 통해 바라 본 청소년 상(Image)의 변화: 한국 가톨릭 교회 청소년 사목의 제고를 위한 초석 연구」, 『신학전망』, 202(2018), 114.

8) 프란치스코, 『그리스도는 살아 계십니다』, 174항.

9) 김가람, 「한국 가톨릭 청년 운동」, 『한국가톨릭대사전 12권』, 한국교회사편찬위원회, (서울:한국교회사연구소, 2016), 9414.

10) 배상희, 「청년 사목을 위한 제안(대구대교구를 중심으로)」, 『가톨릭신학』, 18(2011.06), 5-24.

11) 유승학, 「한국 교회 안에서 청년」, 『사목연구』, 17(2006.12), 18-40.

원에 관한 연구인데, 김영훈이 젊은이 시노드 후속 권고 『그리스도는 살아 계십니다』(Christus Vivit, 2019)를 중심으로 프란치스코 교황의 청년 이해를 살펴보았다.¹³⁾

그러나 교회의 희망인 청년이 교회를 떠나고 있는 오늘날의 도전을 극복하기 위해서 아직도 다양한 관점에서 바라보는 연구가 필요한 현실이다. 실제로 원형준은 그의 논문 ‘청소년 사목 연구 동향 분석’에서 교회 안에서 ‘청년’을 주제로 한 학술 연구는 총 16편인데 그 중 프로그램이 3편, 종교 생활이 4편, 청년 사목이 9편인 것으로 분석하였다.¹⁴⁾ 대부분의 청년 사목에 관한 연구는 청년 사목의 주인이 청년임을 인정하면서도 여전히 청년을 사목의 대상으로 바라보며, 청년 사목의 활성화에 초점을 둔 연구가 중심을 이루고 있는 것처럼 보인다. 청년 사목의 방향을 제안하기 위해서 청년의 이해를 살펴볼 때도 신학의 관점보다는 오히려 생애 발달 주기에 따른 청년 시기의 특성을 중심으로 청년을 정의하였다. 그러나 오늘날 그 어느 때 보다 교회의 쇠신과 사회의 발전을 위하여 청년의 역할이 중요하다. 그러나 교회 안에서 그 신원과 역할의 중요성을 당연하게 여기고 구체적으로 연구하는 일이 드물다 보니, 신학의 관점에서 청년 그리스도인의 신원과 역할을 연구하는 일이 필요해 보인다.

특히, ‘말씀으로 함께 모인 젊은이, 여러분이 교회’를 공동체 표어로 시는 가톨릭청년 성서모임이 청년 그리스도인을 중심으로 이루어진다고 했을 때, 교회의 가르침을 바탕으로 이들의 신원과 역할을 살펴보는 일은 중요해 보인다. 왜냐하면 가톨릭청년성서모임은 제2차 바티칸 공의회를 실천하며 젊은이들의 복음화에 앞장서고자 노력하였기 때문이다. 또, 보편교회는 제2차 바티칸 공의회를 중심으로 교회 안에서 청년의 역할을 강조하였으며, 단순히 수동적인 교회 활동의 참여자가 아닌 세례를 받은 그리스도인으로서는 교회의 선교 사명에 능동적으로 참여하는 세상 복음화의 주인공으로 바라보았다. 이러한 관점에서 제2차 바티칸 공의회를 실천하며 젊은이들을 통해 실천하고자 했던 가톨릭 청년성서모임이 창립 50주년을 기념하고, 새로운 50주년을 향하여 나아가는 길을 모색하기 위해서는 먼저 모임의 중심인 청년 그리스도인의 신원과 역할을 살펴보는 것은 필요해 보인다.

12) 최준규, 「청년 사목의 방향 모색」, 『사목연구』, 17(2016.12), 90-109.

13) 김영훈, 「프란치스코 교황의 청년 이해: ‘인quietudine(Inquietudine)’ 개념을 중심으로」, 『신학전망』, 212(2021.3), 113-154.

14) 원형준, 「청소년사목 연구동향 분석」, 『신앙과 삶』, 40(2019), 247.

그러므로 본고는 교회 문헌, 특히 “젊은이 신앙과 성소 식별”의 주제로 2018년 10월 열린 제15차 세계주교대의원회의의 관련 문헌인 『의안집』 (*Instrumentum Laboris*, 2018), 『최종문서』 (*Documento Finale*, 2018), 『그리스도는 살아 계십니다』 (*Christus Vivit*, 2019)를 중심으로 살펴볼 것이다. 왜냐하면 가톨릭청년성서모임이 제2차 바티칸 공의회 가르침을 실현하는 데서 출발하였다면, 새로운 50년을 준비하는 오늘의 가톨릭청년성서모임은 보편교회의 청년에 대한 지극한 사랑의 절정을 보여준 이 시노드의 가르침을 실현하는 것에서부터 출발해야 할 것이기 때문이다.

이를 위하여 본고는 사목신학의 연구방법론인 관찰(*Kariologica*) - 판단(*Criteriologica*) - 적용(*Progettuale*)을 활용하여 연구할 것이다. 먼저 1장에서는 청년 그리스도인이 직면한 시대의 징표를 이해하기 위하여 현대 시대를 사는 청년의 현실을 분석할 것이다. 2장에서는 제15차 세계주교대의원회의를 통하여 보편교회에서 정의하는 청년의 신원과 역할을 신학의 관점에서 살펴볼 것이다. 그리고 마지막 3장에서는 앞선 내용을 바탕으로 가톨릭청년성서모임이 새로운 50년을 준비하는 데 있어 더욱 강조해야 할 점을 제안하며 본 연구를 마무리할 것이다.

1. 오늘을 살아가는 “청년” 그리스도인

교황 프란치스코는 『복음의 기쁨』(*Evangelii Gaudium*, 2013) 51항에서 하느님 나라의 열매가 될 수 있는 것과 하느님의 계획에 어긋나는 것을 분명히 구분하기 위하여 시대의 징표를 주의 깊게 살필 것을 권고한다.¹⁵⁾ 젊은이 시노드도 오늘날 교회가 청년의 신앙 여정을 동반하기 위해 먼저 청년의 이야기를 경청하였다. 청년이 살아가는 다양한 환경과 맥락 안에서 그들의 기쁨과 희망 그리고 슬픔과 고뇌를 살피며, 신앙의 관점에서 재해석할 수 있는 구체적인 현실을 파악하기 위하여 노력한 것이다.¹⁶⁾

그러므로 본고의 목적이 창립 50주년을 기념하는 가톨릭청년성서모임이 새로운 50년을 향하여 나아갈 방향을 찾기 위해 청년 그리스도인의 신원과 역할을 살펴보는 데 있다면,

15) 프란치스코, 『복음의 기쁨』(*Evangelii Gaudium*) 51항, 한국천주교중앙협의회 옮김, (서울: 한국천주교중앙협의회), 2013.

16) 제15차 세계주교대의원회의, 『의안집』(*Instrumentum Laboris*) 3항, 『가톨릭교회의 가르침』, 24권 1호 (2019), 189-190.

먼저 오늘을 사는 청년의 삶을 살펴볼 필요가 있다. 그래서 먼저 오늘의 청년이 속한 다양한 사회 환경에 관심을 가지는 데서 출발해야 할 것이다. 교회는 청년에게 희망을 전하기 위하여 그들이 살고 있는 삶을 눈여겨봄으로써, 청년이 속한 다양한 사회 환경 속에서 마주하는 여러 가지 사회적 문제와 도전을 신앙의 눈으로 해석하는 데 도움이 될 것이다.

1.1. 디지털 시대를 사는 “청년”

2020년 1월부터 전 세계를 뒤흔든 팬데믹 현상은 그동안 당연하게 여겨왔던 삶의 형태가 사라지고 새로운 삶에 적응하도록 요구하였다. 왜냐하면 사람들이 가지고 있던 전통적인 가치관은 무너지고 새로운 가치관이 등장하면서 사람들의 삶의 방식에도 많은 변화가 생겼기 때문이다. 특히, 감염병으로부터 서로를 보호한다는 명목으로 실시된 사회적 거리 두기에 참여하면서 비대면 사회를 선호하는 분위기는 현대 사회를 특징짓는 완벽한 디지털 시대로 전환하는 데 한몫하였다.

물론 이미 감염병이 유행하기 전부터 우리 사회는 제4차 산업혁명의 시대가 열리면서 사람과 사물, 사물과 사물이 인터넷 통신망으로 연결이 가능한 초연결사회(Hyper-connected society)를 살고 있다. 또 이미 컴퓨터가 보급되고 인터넷이 활성화되면서 다양한 소셜 네트워크와 플랫폼을 통하여 전 세계를 하나로 연결하고 있다. 이러한 연결이 이루어지는 디지털 공간은 더 이상 단순한 가상공간이 아닌 우리의 삶이 이루어지는 또 다른 삶의 공간으로 이해되고 있다.

청년 대부분은 디지털 원주민(Digital Native)으로 태어나 자연스럽게 디지털 기기에 노출되는 환경 속에서 성장하다 보니, 그들 삶의 대부분이 디지털 공간 안에서 이루어지고 있다. 이들에게 디지털 공간은 새로운 정보를 얻는 공간일 뿐만 아니라, 그들의 언어와 삶의 방식으로 관계를 형성하고, 새로운 만남이 이루어지며, 교육과 경제 그리고 소비 활동, 사회참여가 이루어지는 곳이다. 그러므로 이들에게 디지털 공간은 단순한 가상공간이 아닌 또 하나의 삶의 공간이 되는 것이다. 그러므로 MZ세대로 정의되는 오늘의 청년에게 디지털 공간은 그 어떤 세대보다 익숙한 공간일 것이다.

청년은 시공간을 초월하는 디지털 공간의 특성 덕분에 전 세계의 다양한 문화를 접하며 다양한 사람들을 만날 기회가 많다. 그래서 청년은 다른 세대보다 인종, 성별, 종교 등에 대한 편견이 상대적으로 적다고 볼 수 있다. 또 디지털 공간은 사회참여의 기회가 상

대적으로 늘어나면서 자연스럽게 자신의 목소리를 내는 청소년의 수를 증가시킨다. 이것은 곧 청년들 사이에서 새로운 시민 의식의 장을 형성하는 것으로 볼 수 있다. 청년들은 디지털 공간에서 다양하고 창의적인 방법으로 청년들은 자신의 의사를 표현하고, 그 안에서 또 다른 자신들만의 독특한 문화를 창출해 낸다.

그러나 디지털 공간이 청년에게 제공하는 다양한 기회의 이면에는 반드시 극복해야 할 도전도 존재한다. 디지털 환경의 특성상 개인적이고, 독립적으로 생활하다 보니 자아도취적 몰입이 강화될 수 있다. 또, 가상공간의 삶이 익숙해지고, 현실적 외부 세계에 무관심해지면서 자신에게만 관심을 두는 나르시시즘에 빠지게 될 위험이 있다. 오늘날 대부분의 사람이 현실 세계보다 가상 세계에서 익명으로 유목하는 것은 끊임없이 가상 세계와 접촉하고 이탈하는 사람들에게 나타나는 특징적인 모습이기도 하다.¹⁷⁾

이러한 도전은 청년을 나를 내어주는 타인을 향한 삶 보다 나 중심의 개인화된 삶을 살도록 만들 가능성이 크다. 철학자 찰스 테일러는 나르시시즘은 타인에게 무관심해지고 자기 삶에만 초점을 맞추기 때문에 사람들이 삶에 대한 폭넓은 시야를 상실하여 문제가 된다고 경고 하였다.¹⁸⁾

청년은 점점 가상 세계에서의 삶이 현실의 삶보다 익숙하다 보니, 현실 속 자신의 모습보다는 익명성 뒤에 숨은 가상공간 속의 가짜 이미지에만 집중하면서 주관적 생각에만 사로잡혀 자신의 가치관이나 정체성을 찾으려는 경향이 보이면서, 때로는 자기애가 손상되는 것에 민감한 반응을 보이기도 한다. 개인에게만 집중된 삶을 살다 보니 타인의 고통에 무관심해지고 점점 사회로부터 고립된 삶을 살게 될 경향이 높아지고 있다. 이러한 도전은 소셜 미디어를 통한 새로운 형태의 폭력, 중독 현상의 원인이 되고 있다. 또, 지나친 정보들을 접하게 되면서 가짜 뉴스와 그릇된 정보에 유출 되다 보니, 진리에 대한 감을 잃고 사실을 왜곡하여 바라보는 경향이 있다. 그러나 앞으로 디지털 공간이 인류의 삶에 더욱 밀접해진다고 했을 때, 청년은 디지털 공간이 초래하는 다양한 도전을 극복하고, 올바른 식별 능력을 길러서 디지털 공간이 제공하는 기회의 요소를 발전시키는 데 앞장서야 할 것이다.

17) 김정현, 『소진시대의 철학』, (서울: 책세상, 2019), 120.

18) 찰스 테일러, 『불안한 현대사회』, 송영배 옮김, (서울: 이학사, 2019), 75.

1.2. 교통의 시대를 사는 “청년”

2020년 1월부터 지금까지 우리 사회는 눈에 보이지 않는 바이러스로부터 고통받고 있다. 코로나19의 빠른 전염 속도는 우리 사회를 한 번도 경험해보지 못한 새로운 사회로 초대하면서, 경제, 종교, 교육, 문화 등 사회의 다양한 분야에 영향을 미치고 있다. 대면 사회 중심으로 이루어지던 우리 사회는 순식간에 비대면 사회로 전환되었고, 자연스럽게 사람들의 삶의 양식에 많은 변화를 가져다주었다. 익숙하지 않은 세상은 사람들을 혼란스럽게 하였고, 두렵게 하였으며, 불안 속에서 하루하루를 보내게 하였다.

이러한 두려움과 불안함은 청년의 삶에도 큰 영향을 주었다. 실제로 코로나19로 인해 청년 10명 중 9명은 구직난을 겪고, 심각한 우울감을 느끼고 있는 것으로 드러났다.¹⁹⁾ 처음 감염병이 유행했을 때, 백신이 개발되면 마치 모든 상황이 종료되고 하루 빨리 이전의 사회 모습으로 회복될 것이라 기대하였다. 그러나 아직도 우리 사회는 눈에 보이지 않는 바이러스와 전쟁을 치르고 있다. 감염병의 범유행 현상은 우리에게 많은 메시지를 던져 주었다. 특히, 생태환경에 대한 경각심을 불러일으키면서 하느님께서 우리에게 주신 공동의 집을 보호하는 일을 가장 우선으로 생각할 수 있는 계기를 마련해 주었다.

이탈리아 작가 파올로 조르디노는 자신의 책 『전염의 시대를 생각한다』에서 감염병의 유행이 인간이 자행한 생태환경의 파괴에서 비롯되었다고 설명하였다. 조르디노는 인간이 환경을 무분별하게 훼손하면서 알지 못하는 미생물들이 자연스럽게 인간을 숙주로 삼고 번식하고 있다고 주장하였다. 그리고 생태계를 향한 인간의 이기심을 버리지 않는 한 앞으로 이런 눈에 보이지 않는 바이러스와의 불편한 공존은 계속될 것으로 전망하였다.²⁰⁾

또 다른 생태환경의 위기는 기후 변화를 통해서 일어나고 있다. 지금까지 우리 사회는 성장과 개발에만 초점을 맞추어 무한 경쟁사회를 살아왔다. 그 결과 산업 분야에 눈부신 성장을 이루었고, 사람들의 삶의 질은 윤택해졌다. 반면에, 우리 삶이 편리해지기 위하여 행한 무분별한 개발과 무한한 경쟁은 우리 공동의 집인 지구의 온도를 점점 상승시켰다. 그 결과 폭염, 폭설, 폭우, 가뭄 등은 해마다 새로운 기록을 경신하며 자연재해를 일으켰다. 그러나 인간은 계속해서 성장과 개발을 멈추지 않았고 그 결과 심각한 환경 파괴와 대기 오염의 원인이 되었다. 그리고 이제 이러한 생태환경의 위기는 인간생존의 문제가 되었다.

19) 경제사회노동위원회, 『코로나19와 청년 노동 실태』, (서울: (사)유니온센터, 2020.12), 30.

20) 파올로 조르디노, 『전염의 시대를 생각한다』, 김희정 옮김, (서울: 도서출판 은행나무, 2020), 54-55.

이러한 현실은 이 시대의 현재이자 미래세대인 청년에게 교회와 사회는 이 세상이 직면한 다양한 도전과 고통을 극복하기 위하여 서로 연대하고 움직이길 요청하고 있다. 실제로 많은 청년이 능동적인 사회참여를 통해 기후 문제를 극복하려고 애쓰고, 고통받고 도움이 필요한 이들에게 도움이 되기 위한 노력을 하면서 다른 이들에게 선한 영향을 주려고 노력하고 있다.

1.3. 오늘을 사는 “청년”의 신앙

팬데믹 현상은 우리 신앙인의 삶에도 많은 영향을 주었다. 한국 가톨릭교회의 16개 교구가 코로나19의 감염과 확산 방지를 위하여 교구 차원에서는 처음으로 미사와 신앙 활동을 중단하였다. 모든 사목 활동이 사회의 분위기에 따라 온라인화되면서 대면 문화에 중심을 둔 가톨릭 신자들은 익숙하지 않은 신앙생활의 모습에 혼란을 겪어야만 했다.²¹⁾ 모든 공동체 미사가 전면 중단되면서 가톨릭교회는 처음으로 텅 빈 성당에서 사제 혼자 미사를 집전하는 일이 생겼고, 신자들은 신앙생활에 많은 어려움을 겪었다. 이러한 어려움은 청년들에게 불가피한 일이었다.

실제로 서울대교구에서 실시한 신자 대상 「코로나19와 신앙생활」에 관한 설문조사를 살펴보면, 코로나19로 일시적으로 미사가 중단되고 소모임을 할 수 없는 상황에서 겪게 되는 신앙생활의 어려움에 관한 질문에서 전체 응답자의 55.4%가 “미사를 봉헌하지 못하고 성체성사를 배령하지 못”하여 신앙의 어려움을 겪었다고 응답하였다. 또 45.1%의 응답자들은 이러한 신앙생활의 중단은 “자신의 신앙생활에 위축이 될 것만 같은 어려움”을 느꼈다고 응답하였다.²²⁾

같은 질문을 연령별로 분석하였을 때, 30대 미만에 해당하는 이들 중 38.5%, 그리고 30대에 해당하는 이들은 52.3%가 “미사를 봉헌하지 못하고 성체성사를 배령하지 못함”에서 신앙의 어려움을 겪고 있다고 응답하였다. 코로나19로 인해 신앙생활에 대한 변화를 느꼈다는 질문에 관하여 30대 미만에 해당하는 이들 중 64.6%, 30대에 해당하는 이들은 66.6%가 자신의 신앙생활에 변화를 느낀 것으로 드러났다.²³⁾

21) 송용민, 「팬데믹 시대의 신앙생활 변화와 가톨릭 교회의 사목적 대응」, 『누리와 말씀』, 48(2020), 12-13.

22) 서울대교구 사목국 기획연구팀, 『서울대교구 사목 대안 마련을 위한 신자 대상 “코로나19와 신앙생활”에 대한 긴급 설문 조사 결과보고서』, (서울: 서울대교구 사목국, 2020.8.10.), 4.

그러나 코로나19로 인한 신앙생활의 변화가 청년에게 긍정적인 부분도 있었다. 왜냐하면 일상생활에서 신앙을 실천하는 것이 중요하다는 것에 긍정적으로 응답한 30대 미만의 이들은 68.6%, 30대는 80.1%로 나타났다.²⁴⁾ 또 미사 참여와 성체성사에 대한 소중함을 더 크게 느꼈다는 항목에 관해서는 30대 미만의 경우 72%, 30대의 경우 77.6%가 긍정적으로 응답하였다.²⁵⁾

오늘날 교회의 현실은 교회에 남아있는 청년보다 교회를 떠나가는 청년이 많아 보인다. 물론 여전히 교회 안에서 능동적으로 다양한 신앙 활동에 참여하여 자신의 신앙을 지키고 살아가기 위한 긍정적인 노력을 하는 청년들도 존재한다. 그러나 최근 한국갤럽조사연구소에서 진행한 「한국인의 종교 1984-2021」에서 20대-30대를 중심으로 탈종교화 현상이 심각하게 드러난 것은 청년에게 신앙의 유무는 그렇게 중요한 것이 아닌 것처럼 보여진다.²⁶⁾ 청년이 교회를 떠나는 이유는 청년 개인에게 신앙의 문제가 있을 수 있지만, 이유 대부분은 신앙생활에서 자기 삶의 의미를 발견하지 못하거나, 교회에 매력을 느끼지 못하기 때문이다. 교회는 청년 사목으로 청년의 신앙 성숙을 위하여 다양한 신앙 프로그램을 마련하고 있지만, 청년의 참여율은 생각보다 높지 못한 편이다. 그리고 교회 안에서 자신의 목소리를 낼 수 있는 공간이 부족하다고 생각하기도 한다. 또 교회는 청년이 청년 사목의 주역임을 인정하면서도 여전히 청년을 사목의 대상으로 바라보는 경향이 있다. 이러한 분위기 안에서 청년은 자연스럽게 신앙 활동에 능동적이기보다는 수동적으로 참여하게 되고, 점점 자기 삶의 의미를 신앙의 진리보다는 세속의 가치에서 찾게 되는 것이다.

종합해 볼 때, 현대시대를 사는 청년에게 가톨릭청년성서모임이 말씀을 통하여 하느님의 기쁜 소식을 선포하고 참된 진리를 살도록 초대하기 위해서는 먼저, 청년 그리스도인의 신원과 역할에 대한 충분한 이해가 필요해 보인다. 왜냐하면 이러한 이해는 하느님 말씀 중심으로 함께 모여 교회를 이루는 가톨릭청년성서 모임의 젊은이들이 바로 지금 여기서 세상의 복음화를 실현하는 데 큰 도움이 될 것이기 때문이다.

23) Ibid, 23.

24) Ibid, 28.

25) Ibid, 33.

26) 한국갤럽조사연구소, 「한국인의 종교 1984 - 2021」, <http://www.gallup.co.kr/gallupdb/reportContent.asp?seqNo=1208>(검색일: 2022.3.2.).

2. “청년” 그리스도인의 신원과 역할

교회가 강조하는 청년의 신원과 역할은 단지 일주일에 한 번 미사에 참여하는 최소한의 신자로서 의무만 수행하는 것이 아니다. 그것은 세례를 받은 그리스도인으로서 부여된 책임을 능동적이고 적극적으로 수행하는 데 있다.

이미 오래전부터 교회는 청년에게 희망을 두고, 청년이 교회와 사회의 현재이자 미래임을 분명히 하였다. 이들이 가지고 있는 고유한 ‘젊음’을 통해 착한 그리스도인으로서 세상에 기쁜 소식을 선포하고, 정직한 시민으로 사회의 정의를 실현하고 공동선에 이바지할 것을 요청하였다. 특히, 공의회를 중심으로 청년에 대한 교회의 시선이 변화되었다고 볼 수 있다.

공의회 이전의 교회는 청년을 그저 사목의 대상 혹은 올바른 신앙 가치관 형성을 돕기 위한 신앙 교육의 대상으로만 바라보았다. 그러나 공의회를 중심으로 청년의 주체성(Subjectivity)을 강조하면서 청년도 예수 그리스도의 사도로서 교회의 선교 사명에 능동적으로 참여하여 세상의 복음화를 위하여 앞장 설 책임을 강조하고 있다.²⁷⁾ 이제 보편교회는 청년을 단지 사목의 대상이나 신앙 교육의 대상으로만 바라보는 시선에서 한 단계 더 발전하여, 교회의 본질적인 목표인 세상의 복음화를 실현하는 데 공동책임이 있는 하느님의 백성으로서 그들의 존재를 존중하기 시작하였다. 왜냐하면 청년 또한 세례를 받은 평신도 그리스도인이며, 세상 복음화의 주역으로서 교회의 선교 사명에 능동적으로 참여해야 할 책임이 있기 때문이다.²⁸⁾

바로로 6세 교황은 공의회를 폐막하면서 젊은이들에게 남긴 메시지에서 청년들은 세계 역사에서 가장 커다란 변화의 시기에 세상을 살 것이라 확신하였다. 청년들에게 앞선 세대로부터 최선의 가르침을 받아 내일의 사회를 만들어 갈 것을 당부하였다. 그래서 청년에게 세상의 온갖 이기주의와 맞서 싸우며 인간의 존엄과 자유와 권리를 존중하는 사회를 추구하고 사회정의를 실현하길 요청하였다.²⁹⁾ 이 메시지는 2018년 10월 “젊은이 신앙과 성소 식별”의 주제로 열린 젊은이 시노드의 주제로 연결된다.³⁰⁾

27) 이진옥, 「가톨릭 교회 문헌을 통해 바라 본 청소년 상(Image)의 변화: 한국 가톨릭 교회 청소년 사목의 제고를 위한 초석 연구」, 100-103.

28) 제2차바티칸공의회, 평신도 사도직에 관한 교령 『사도직 활동』(Apostolicam Actuositatem), 12항.

29) Paul VI, “Messages of the II Vatican Council to Youth”(1965.12.7.), *Encicliche e Discorsi di Paolo VI vol.8*, (Città del Vaticano: Edizioni Paoline, 1966), 565-566.

보편교회는 젊은이 시노드를 통하여 청년이 이러한 하느님의 부르심에 구체적으로 응답하며 기쁘게 살아갈 수 있도록 용기와 희망을 주고자 하였다. 교회의 동반을 통하여 청년이 자신의 성소를 발견하고 식별하는 과정에서 그리스도인으로서 자신의 신원을 분명히 하고 그 역할을 찾을 수 있는 방향을 제시하였다.

젊은이 시노드는 단순히 교회의 쇄신과 사회의 발전을 위하여 청년의 신원과 역할만을 강조한 것이 아니다. 청년이 신앙 안에서 희망을 바라고, 삶의 의미를 자신의 성소를 식별하는 과정 안에서 찾기를 바랐다. 이를 통하여 청년들이 더는 교회와 사회 안에서 수동적이거나 소극적이지 않고, 능동적으로 교회의 선교 사명에 참여하여 모두 함께 복음의 기쁨을 살기를 희망하였다. 여기서 성소란 사제, 수도자, 혼인과 같이 신원의 구분을 포함하여 “넓은 의미에서, 생명으로 부르심, 주님과 나누는 우정으로 부르심, 성덕으로 부르심 등을 다 아우르는 하느님의 부르심³¹⁾이며, “주님께서 우리가 당신 창조 사업에 동참하고 또한 우리가 받은 은사들을 활용하여 공동선에 이바지”³²⁾하리라는 다른 이를 향한 선교 봉사로의 부르심이다.

그러므로 젊은이 시노드와 관련된 문헌을 통하여 그리스도의 성소 차원에서 청년의 신원과 역할을 살펴보는 일은 매우 중요하다. 왜냐하면 청년이 자신의 성소를 살아간다는 의미는 곧 자신의 삶으로 복음의 증인이 되어 교회의 선교 사명에 참여하여 세상의 복음화를 이루는 길이기 때문이다.

2.1. 평신도 그리스도인

그리스도의 성소 차원에서 청년을 바라본 젊은이 시노드를 잘 이해하기 위해서는 우선 세례를 받은 평신도 그리스도인으로서 청년의 신원에 관한 충분한 이해가 선행되어야 할 필요가 있다.

공의회는 평신도의 신원과 역할을 분명히 하였다. 공의회 이전에 평신도는 교회 전례 참여자 혹은 사목의 대상으로 이해하여 뚜렷한 신원과 역할이 없거나, 교회 안에서 성직자가

30) Francesco, *Incontro pre-sinodale del Santo padre Francesco con i giovani*(2018.3.19.), secretariat.synod.va/content/synod2018/it/papa-e-giovani/dicorsi-del-papa/parole-del-santo-padre-nell-incontro-pre-sinodale-con-in-giovani.html, (검색일: 2022년 2월 14일).

31) 프란치스코, 『그리스도는 살아 계십니다』, 248항.

32) Ibid., 253항.

아닌 사람을 표현하는 용어로만 이해되었다.³³⁾ 그러나 공의회를 중심으로 평신도에 대한 교회의 인식이 큰 변화가 있었다. 공의회는 『교회헌장』 (*Lumen Gentium*, 1965) 30항-38항을 통해 교회의 구원 사명에 참여하는 평신도의 신원과 역할을 분명하게 제시하고, 『평신도 사도직에 관한 교령』 (*Apostolicam Actuositatem*, 1965)을 통하여 더욱 발전시켰다. 그리고, 급변하는 현대사회 안에서 평신도의 사명에 관하여 『사목헌장』 (*Guadium et spes*, 1965) 43항과 62항을 통해 강조하였다.³⁴⁾

즉, 교회는 공의회를 중심으로 더 이상 평신도의 역할을 수동적으로 바라보지 않고, 교회의 선교 사명에 능동적인 참여자로 바라보기 시작한 것이다. 특히 공의회는 평신도를 그리스도인으로서 존재론적으로 바라보며 신학의 입장에서 선교적이며, 교의적이고 사목적으로 그 신원과 역할에 접근하였다.³⁵⁾ 왜냐하면 공의회는 ‘하느님의 백성’이라는 개념 아래, 세상의 복음화를 위한 성직자, 수도자, 평신도를 포함하는 교회 안의 모든 구성원의 역할을 분명하게 제시하였기 때문이다.³⁶⁾

하느님의 백성으로서 모든 그리스도인의 정체성과 역할을 『교회헌장』 9항은 신학적인 관점에서 표현하였다. 즉, 세례를 통하여 하느님 백성의 일원이 된 모든 그리스도인은 교회 안에서 직무와 교계적 신분을 구별하기 이전에 그리스도인의 공동체 안에서 동일한 존엄성을 가지고 있음을 인정하였다. 또, 주어진 직분에 따라 교회의 선교 사명에 참여하는 방식과 역할이 다르다고 언급한 것이다.³⁷⁾ 즉, 공의회 이전에 가지고 있던 ‘제도’의 개념을 극복하고, 교회는 인격적 공동체임을 분명히 하였다, 그래서 공의회는 ‘하느님의 백성’이라는 개념 아래 교회 구성원의 동등성을 강조하며, 교회의 친교의 신비를 드러내

33) Severino Dianich, *Chiesa e laicità dello stato La questione teologica*, (Milano: SanPaolo, 2011), 25.

34) 김종훈, 「평신도 회년-정체성 회복을 통한 평신도의 해방을 향하여」, 『신앙과 삶』, 38(2018), 5.

35) Hangstrom, A.A., “Laity Theology of”, in 『Catholic Encyclopedia vol 8』, (Washington D.C.: Thomson Gale, 2003), 290; Yves C., *Per una teologia del Laicato*, (Brescia: Morecelliana, 1966), 19-44.

36) 서명옥, 「제2차 바티칸 공의회 ‘하느님의 백성’ 신학에 관한 연구」, 『신학전망』, 187(2014), 142.

37) 제2차 바티칸 공의회, 교회에 관한 교의 헌장 『인류의 빛』 (*Lumen gentium*, 1965) 9항 : 이것은 『인류의 빛』의 구조만 보더라도 쉽게 이해할 수 있다. 『인류의 빛』의 구조는 총8장으로 이루어졌다. 각 장의 내용은 2장은 하느님의 백성, 3장은 성직자, 4장은 평신도 그리고 6장은 수도자에 관한 것이다. 즉, 성직자, 수도자, 평신도가 하느님 백성이라는 동등성 아래 각자의 고유한 직분에 주어진 역할에 따라 교회의 선교 사명에 참여함을 알 수 있다.: Magnagni, C., “Chapter 19. Does the So-Called Theology of the Laity possess a Theological status?” in *The Second Vatican Council Assessment and perspective vol 1*, (NY: Paulist, 1988), 606.

는 바탕이 되었다.³⁸⁾

이러한 하느님의 백성에 대한 이해를 바탕으로 평신도의 신원은 “성품의 구성원과 교회 가 인정할 수도 신분의 구성원이 아닌 모든 그리스도인”³⁹⁾이며, 세례를 통하여 모든 사람이 하느님의 백성이며 존재론적으로 그리스도인(*Christifideles*)임을 드러낸다. 세례를 통하여 평신도는 그리스도와 한 몸이 되어 교회의 삼중적인 사제직, 왕직, 예언자직에 봉사하며 교회의 선교 사명에 참여하는 이들이다.⁴⁰⁾ 즉, 평신도는 세례를 받은 그리스도인의 생활을 하며 모든 성소와 역동성의 토대가 되어, 삶으로 세상에 증거 하도록 파견된 것이다.⁴¹⁾

특히 평신도는 세속적 본성(*Indoles saecularis*)이라는 고유한 특성을 지니고 있다. 이를 통하여 평신도는 그들이 살아가는 세상 안에서 증거자가 되어 그들의 삶으로 기쁜 소식을 증언하는 특별한 사명으로 부르심 받았다.⁴²⁾ 이러한 평신도가 가지고 있는 ‘세속성’은 성직자, 수도자가 직분상의 이유로 세속의 깊은 곳까지 교회의 선교 사명을 실현할 수 없는 한계를 극복하게 한다.

평신도는 ‘자기 소명에 따라 현세의 일’을 하며 ‘하느님의 뜻대로’ 교회의 선교 사명에 능동적으로 참여한다.⁴³⁾ 그러므로 평신도는 교회의 교계제도 안에서 가장 낮은 신분이 아닌 하느님의 백성으로 다른 교회의 구성원과 동등하게 교회의 선교 사명에 참여할 책임이 있는 것이다. 다시 말해, 교회 구성원 개별에게 주어진 직분에 따른 “다양성 안에서 모든 이가 그리스도의 몸에서 이루어지는 놀라운 일치”로 모두 함께 세상의 복음화를 향하여 걸어 나가야 함을 강조하는 것이다.⁴⁴⁾

이러한 평신도의 정체성은 그리스도와 그분의 사명을 세상 안에서 실현하기 위하여 세상으로 파견되면서 더욱 구체적으로 드러난다. 이들은 사도직에 참여하여 하느님의 구원 사업에 동참하게 된다. 왜냐하면 이들은 하느님으로부터 세례성사와 견진성사의 은총을

38) 서명옥, Ibid, 143.

39) 제2차바티칸공의회, 『인류의 빛』, 31항.

40) Yves Congar, “The Second Vatican Council and Lay people”, 『신학전망』, 6(1968), 6-7.

41) 요한 바오로 2세, 『평신도 그리스도인』 (*Christifideles Laici*, 1988) 8항; 안젤로 스킨라, 『평신도의 정체성-천교의 교회론에 비추어 본 평신도 신학』, 윤정현 옮김, 『신앙과 삶』, 33 (2016), 126.

42) 제2차 바티칸공의회, 『인류의 빛』, 31항; Giorgio, C., *Il Laico nella Chiesa e nel mondo*, (Bologna: EDB, 1999), 110.

43) Lucas, M.N., “A lay person in a vast world”, in *Osservatore Romano English ver.*, (Vatican: Vatican city press, September 1997), 8.

44) Pozzo, G., *Lumen Gentium: Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, (Casale Monferrato: Piemmem, 1988), 150.

통해 사도직에 참여하라는 부름을 받았기 때문이다.⁴⁵⁾ 평신도는 자기의 삶으로 그리스도를 세상에 증언하며 세상의 빛과 소금이자 누룩이 되어 인류의 복음화와 세상의 성화에 이바지한다. 또 평신도 사도직 수행을 통하여 복음 정신에 따라 현세의 자기 의무를 충실히 이행하며 현세의 시민 생활에 하나님의 법을 새기며 그리스도교의 가치관에 따라 살아야 한다.⁴⁶⁾ 그리고 현재의 문제를 그리스도교 원리로 명확히 설명하여 모든 사물을 온전한 그리스도교 정신으로 재해석 할 수 있어야 한다.⁴⁷⁾ 다시 말해, 평신도는 교회 친교의 건설(*ad intra*)과 복음의 가치를 세상에 선포해야 하는(*ad extra*) 사명을 통해 그리스도인으로서 성소를 지닌다.⁴⁸⁾ 이것은 신앙을 선포하고(*Kerygma*), 전례(*Liturgia*)를 거행하며 세상을 향한 봉사(*Diakonia*) 안에서 복음적 친교(*Koinonia*)를 실천하며 전개된다.

이렇게 신학적인 차원에서 바라본 평신도의 신원과 역할은 현시대를 살아가는 청년에게 더욱 강조된다. 왜냐하면 공의회는 청년이 현대사회에서 커다란 힘을 지니고 있으며, 청년의 타고난 젊은 품성은 사도직 활동에 적합하다고 보고 있기 때문이다. 그래서 공의회는 청년에게 청년을 직접 만나는 첫 번째 사도가 되어, 그들이 살고 있는 사회 환경을 고려하여 사도직을 수행할 것을 권고하였다.⁴⁹⁾ 특히, 교회의 젊음을 유지하고 쇠신되기 위하여 청년의 역할은 더욱 중요하게 강조한다고 볼 수 있다.

바로 6세는 공의회를 폐막하면서 젊은이들에게 남긴 메시지를 통해 오늘을 살아가는 청년의 역할을 공의회 정신을 바탕으로 제시한다. 교회는 공의회를 통해 청년에게 빛을 밝혔으며, 청년은 그 빛을 통해 자신이 가지고 있는 고유한 젊은 열정으로 사회가 직면한 다양한 도전을 극복하는 데 앞장서길 요청하였다. 그리고 교회의 젊음을 바라보며 청년의 열정을 잃지 않도록 노력하며, 세상에 하나님 말씀을 선포하는 데 앞장서기를 기대하였다.⁵⁰⁾

공의회에서 강조한 세상의 복음화를 향한 청년의 신원과 역할은 공의회 이후에도 계속하

45) 제2차 바티칸공의회, 『사도직 활동』, 2항.

46) 제2차 바티칸공의회, 『교회현장』, 31항; 제2차 바티칸공의회, 현대 세계의 교회에 관한 사목 현장 『기쁨과 희망』 (*Gaudium et Spes*), 43항.

47) 제2차 바티칸공의회, 『기쁨과 희망』, 62항.

48) 김종훈, 「평신도 회년-정체성 회복을 통한 평신도의 해방을 향하여」, 7

49) 제2차 바티칸공의회, 『사도직 활동』, 12항.

50) Paul VI, 『Messages of the II Vatican Council to Youth』 (1965.12.7.), 565-566; 이진욱, 「참 빛으로 함께 걸어가는 길: 지학순 주교의 가르침 안에서 나타난 현대 청소년 사목 방향에 관한 연구」, 『신학전망』, 213(2021), 188.

여 발전하였으며, 교회는 청년을 더 이상 사목의 대상이나 신앙 교육의 대상으로 바라보는 것이 아니라 세상 복음화의 주역으로 교회의 쇄신과 사회의 발전에 앞장서는 능동적인 하느님의 백성이며 그리스도인 청년으로 그들을 있는 그대로의 모습을 존중하고 있다.

2.2. 교회의 쇄신과 사회 발전의 주인공(Protagonist)

평신도의 고유한 본성을 지닌 “청년” 그리스도인의 역할은 제2차 바티칸 공의회부터 강조되기 시작하여 젊은이 시노드를 통해 더욱 구체화 되었다. 이번 젊은이 시노드는 보편교회에서 처음으로 청년을 주제로 개최하였다는 점에서 큰 의미가 있다. 이번 시노드를 통해 교회는 제2차 바티칸 공의회에서 강조한 교회가 영원한 새로움을 추구하며 젊음을 유지하는 데 청년의 존재와 그들의 참여가 도움이 될 수 있음을 재확인하였다. 이것은 공의회의 폐막 메시지 가운데 ‘젊은이들에게 보내는 메시지’와 이번 젊은이 시노드의 주제가 연결되어 있음을 분명히 하는 데서 드러난다고 볼 수 있다.⁵¹⁾

특히, 이번 젊은이 시노드는 교회와 청년 그리스도인의 관계에 대하여 분명하게 제시한다. 공의회에서 청년이 세상의 복음화를 위하여 교회의 선교 사명에 더욱 능동적으로 참여하기 위해 교회의 젊은 열정을 바라보고 따라오기를 요청하였다.⁵²⁾ 즉, 청년이 세상 복음화의 주인공임을 인정하면서도 청년이 주도적으로 움직이는 것이 아닌 교회가 청년을 여전히 이끄는 형태로 강조한 것이다. 그러나 젊은이 시노드는 여기서 한 단계 더 발전하여 세상의 복음화를 위하여 교회와 청년에게 모두 공동책임이 있음을 인정하고 함께 걸어가는 시노드 여정을 강조하였다.⁵³⁾ 왜냐하면 세례를 받은 청년 모두는 교회의 주인공이며, 오늘날 보편 교회가 강조하는 시노달리타스(Synodalitas)를 향한 문을 여는 데 청년의 역할은 열쇠가 될 수 있다고 확신하였기 때문이다.⁵⁴⁾

젊은이 시노드는 교회 안에서 청년의 신원을 다시 한번 강조하였다. 청년을 사목 활동의 대상자가 아니라 “주님의 성령께서 살아 계시도록 활동하시는 하나의 교회의 살아있

51) 제15차 세계주교대의원회의, 『의안집』, 1항.

52) Paul VI, Ibid, 566.

53) 제15차 세계주교대의원회의, 『최종문서』 (Documento Finale) 116항, 119항, 123항, 『가톨릭교회의 가르침』, 25권1호(2020), 267-273.; 이진옥, 「참 빛으로 함께 걸어가는 길: 지학순 주교의 가르침 안에서 나타난 현대 청소년 사목 방향에 관한 연구」, 190.

54) Rossano, S., *Pastorale Giovanile2: Intorno al fuoco vivo del Sinodo Educare ancora alla vita buona del Vangelo*, (Roma: Elledici, 2020), 258.

는 지체이며 세례받은 사람”⁵⁵⁾이며, 청년이 가지고 있는 젊은 열정과 신앙은 “영원한 젊음이신 그리스도, 살아 계시는 위대한 분”을 드러내는 “교회의 얼굴”이라고 그 신원을 분명히 드러낸 것이다.⁵⁶⁾

이렇게 청년이 가지고 있는 젊은 열정은 교회를 다시 젊어지게 하는 데 아주 중요한 역할을 하고 있음을 강조하고 있다. 이에 관하여 교황 프란치스코는 『그리스도는 살아 계십니다』 37항에서 다음과 같이 권고한다.

교회가 젊은 모습을 유지하도록 도와줄 수 있는 사람은 바로 젊은이들입니다. 그들은 교회가 부패하지 않도록, 갈 길을 멈추지 않도록, 교만해지지 않도록, 분과주의로 빠지지 않도록 막을 수 있습니다. 한편 젊은이들은 교회가 좀 더 가난해지고, 증인의 힘을 기르며, 가난한 이들과 버림받은 이들의 곁을 지키고, 정의를 위하여 싸우며 도전을 겸허히 받아들이도록 도울 수 있습니다. 젊은이들은, “시작한 일을 기뻐하고, 이김없이 자신을 내어주며, 자신을 거듭 새롭게 하고, 새로운 승리를 위하여 다시 출발하는” 교회의 능력을 복돋아 교회에 젊음의 아름다움을 가져다 줄 수 있습니다.⁵⁷⁾

젊은이 시노드는 ‘교회의 얼굴’인 청년 그리스도인이 단지 교회의 삶에 참여자가 아닌 교회의 지체로서, 교회가 젊음을 유지하며 영원한 새로움을 끊임없이 추구할 수 있도록 교회 쇄신의 주인공으로 인정한 것이다. 이러한 청년의 중요한 역할은 교회 안에서뿐만 아니라 세상을 향하고 있다. 다시 말해, 평신도의 소명이 단지 독서자, 복사, 교리 교사와 같이 교회 내의 봉사에만 머무르는 것이 아니라는 것이다. 또 평신도가 가정의 사랑과 사회적 정치적 애덕을 지향하며 신앙을 바탕으로 새로운 사회 건설을 위하여 헌신하는 것은 평신도에게 주어진 가장 중요한 사명이다.⁵⁸⁾

이미 공의회를 중심으로 보편 교회는 청년에게 신앙의 눈으로 세상을 바라보며 사회 정의를 실현하고 공동선에 이바지하는 데 앞장설 것을 요청하여왔다. 청년은 “복음화의 주역으로서 그리고 사회 개혁의 참여자로서 교회를 대신하여 행동하는 사람”이며 “아버지께 대한 예수님의 효성 지극한 사랑에 동참하게 하고, 인류 구원을 위한 그분의 사명에 참여”해야 할 책임이 있다.⁵⁹⁾ 청년은 급변하는 시대의 변화 속에서 자신의 삶으로 그리

55) 제15차 세계주교대의원회의, 『최종문서』, 54항.

56) 제15차 세계주교대의원회의, 『최종문서』, 60항.

57) 프란치스코, 『그리스도는 살아 계십니다』, 37항.

58) Ibid., 168항.

스도의 참된 증인이 되어 ‘영적, 사도적, 사회참여’를 통해 이웃에게 희망을 전해야 한다.⁶⁰⁾ 왜냐하면 청년은 ‘더욱 정의롭고 형제애로 가득 찬 세상을 위하여’ 사회의 ‘여러 가지 도전’들에 맞서도록 부름을 받았기 때문이다.⁶¹⁾

그러므로 젊은이 시노드는 청년에게 사회참여를 통하여 세상에 복음을 선포해야 할 책임을 강조한다.⁶²⁾ 청년에게 정의롭고 형제애로 가득 찬 세상을 만들기 위하여 ‘변화의 주인공’이자 ‘미래의 주인공’으로 여러 지역에서 발생하는 다양한 사회적 문제에 그리스도 교의 응답을 전하며 능동적인 참여를 강조한다. 그리하여 미래를 건설하고 더 나은 세상을 위하여 온 마음을 다할 것을 요청한다.⁶³⁾ 이에 대하여 교황 프란치스코는 『그리스도는 살아 계십니다』 174항에서 다음과 같이 권고한다.

사랑하는 젊은이 여러분, 제발 삶에서 구경꾼이 되지 마십시오. 참여하십시오! 예수님께서는 구경꾼이 아니셨습니다. 예수님께서는 참여하셨습니다. 멀리 떨어져 서 있지 말고, 예수님께서 그러하셨듯이 현실의 삶에 깊이 들어가십시오. 무엇보다 먼저, 다양한 방식으로 공동선을 위하여 싸우십시오. 또한 가난한 이들의 봉사자, 자선과 봉사의 혁신적 주인공이 되십시오. 그러면 소비주의와 피상적인 개인주의의 병폐에 저항할 수 있을 것입니다.⁶⁴⁾

그래서 젊은이 시노드는 청년에게 오늘날 해결하고 극복해야 하는 다양한 사회문제를 청년이 가지고 있는 재능과 기술 그리고 담대한 창의력을 활용하여 해결하는 데 앞장서기를 요청하였다. 그리하여 우리 사회에 정의를 실현하고 공동선을 이루어 더 나은 사회가 될 수 있도록 청년이 사회 발전의 주인공이 되기를 요청한 것이다.⁶⁵⁾ 왜냐하면 청년의 사회참여를 통해 자신이 살고 있는 세상에 대하여 가지는 관심은 청년이 신앙을 발견하거나 신앙을 더욱 깊게 할 수 있는 기회가 되기 때문이다.⁶⁶⁾ 그리고 이러한 기회는 청

59) 요한 바오로2세, 『평신도 그리스도인』, 46항.

60) 베네딕토 16세, “우리는 살아 계신 하느님께 희망을 걸고 있습니다.(1티모 4,10)”, 『제24차 청소년 주일 담화문』 (2009.05.31.), http://www.cbck.or.kr/bbs/bbs_read.asp?board_id=k1200&bid=13003919, (검색일: 2022.03.01.).

61) 베네딕토 16세, “선하신 스승님, 제가 영원한 생명을 받으려면 무엇을 해야 합니까?(마르10,17)”, 『제25차 청소년 주일 담화문』 (2010.05.30.), http://www.cbck.or.kr/bbs/bbs_read.asp?board_id=K1200&bid=13005738, (검색일:2022.03.01.).

62) Rossano, S., Ibid, 271

63) 프란치스코, 『그리스도는 살아 계십니다』, 174항.

64) Ibid.

65) 제15차 세계주교대의원회의, 『최종문서』, 52항.

년에게 신앙 안에서 자기 삶의 의미를 생각하고 삶의 방향을 찾는 데 도움이 될 것이다.

2.3. “청년” 그리스도인의 성소

이번 젊은이 시노드에서 주의 깊게 볼 점은 청년에 대한 교회의 시선이다. 교회는 이번 시노드의 과정을 통해서 청년 사목은 성소의 관점에서 바라보는 것이 필요하며, 모든 젊은이에게 성소 사목이 제공되어야 할 필요성에 깊이 공감하였다.⁶⁷⁾ 다시 말해, 오늘날의 시대를 살아가는 청년을 그리스도인의 성소에 비추어 바라보아야 한다는 것이다.⁶⁸⁾

젊은이 시노드는 『최종 문서』 80항을 통하여 청년을 그리스도의 성소 차원에서 바라본다는 것에 대한 의미와 중요성을 다음과 같이 설명한다.

인간의 삶을 성소의 차원에서 이야기하는 것은 젊은이들의 성장에 대한 매우 중요한 몇몇 요소들에 주목하게 합니다. 그것은 그들의 삶이 운명에 따라 결정 되었거나 또는 우연의 산물이라거나 또는 마음대로 관리할 수 있는 물건처럼 여기는 시각을 버려야 한다는 것입니다. 만약 성소가 없다고 생각한다면 그것은 인간 존재 가치에 대한 인식이 없기 때문입니다. 또한 한 인간을 뿌리 없는 존재로 생각한다는 것은 성소가 없는 존재로 생각하는 것이 됩니다. 그렇기 때문에 모든 그리스도교 공동체가 그 구성원들이 자신이 세례받은 이라는 인식을 키우고 진정한 성소의 문화를 발전시키며 성소를 위한 끊임없는 기도를 바치는 환경을 만드는 것이 중요합니다.⁶⁹⁾

왜냐하면 청년 사목의 근본적인 목적은 청년의 전인적인 성장에만 있는 것이 아니라, 청년의 생기 있고 활력 있는 삶이 그리스도의 제자가 되어 가는 과정을 통해 더욱 구체적으로 드러나게 하는 데 있기 때문이다. 여기서 그리스도의 제자가 되어가는 과정은 곧 청년이 세상 안에서 자신에게 주어진 성소를 기쁘고 즐겁게 살아가는 것을 의미한다.⁷⁰⁾

청년의 시기는 다양한 삶의 경험과 만남, 그리고 체험을 통하여 자기 삶의 의미와 방향을 찾으며 인생을 선택하는 시기이다. 또, 하나님의 부르심에 응답하는 특별한 시기이

66) Ibid., 46항.

67) Ibid.

68) 프란치스코, 『그리스도는 살아 계십니다』, 254항.

69) 제15차 세계주교대의원회의, 『최종 문서』, 80항.

70) Rossano, S., *Pastorale Giovanile I Evangelizzazione e educazione dei giovani: Un percorso teorico-pratico*, (Roma: LAS, 2017), 249.

기도 하다.⁷¹⁾ 이러한 시기에 청년이 그리스도와 나누는 깊은 우정 안에서 세례를 받은 그리스도인으로서 자신에게 주어진 책임을 수행하며 자신의 성소를 살아가는 것은 매우 중요한 일이다. 특히 성소를 산다는 것은 개인의 성화를 포함하여 교회의 성화를 이야기하는 것이고, 더 나아가 세상의 복음화라는 교회의 본질적인 목표를 이루는 일이기도 하다.

그래서 젊은이 시노드의 가장 큰 목적은 청년이 자신의 신앙에 확신을 두고 성덕(*Santità*)의 부르심에 응답하며 자신에게 주어진 성소를 발견하고 식별하여 살도록, 교회 구성원이 모두 함께 청년의 성소 식별 여정을 동반하는 데 두었다.⁷²⁾

왜냐하면 세례를 받은 모든 이는 한 사람도 예외 없이 성덕으로 불리움 받았기 때문이다. 이것은 공의회 회의 문헌에서도 확인되는데, 공의회는 모든 그리스도인이 성덕을 지향하는 삶을 사는 것을 모든 그리스도인의 목표로 두었다.⁷³⁾ 『교회헌장』 39항은 “교회 안에서 모든 이는 교계에 소속된 사람이든 교계의 사목을 받는 사람이든 다 거룩함으로 부름” 받았음을 분명히 하고 있다.⁷⁴⁾ 그리고 하느님 백성의 모든 구성원은 하느님께 받은 성덕을 보편적인 방법으로 보존하고 완성하며 살아가야 할 책임을 지니고 있다.

성덕은 성령을 통해 각자에게 드러나는데, 각자가 받은 고유한 선물과 직무에 따라 다양하게 드러난다.⁷⁵⁾ 모든 그리스도인의 성덕은 각자가 지니는 개별적인 고유한 사명과 은사에 따라 더욱 구체화 된다.⁷⁶⁾ 그리고 이것을 자기 삶의 형태 안에서 사랑을 완성하고 다른 이들에게 그 사랑을 전하고 실천함으로써 교회의 모든 구성원이 그리스도 안에서 일치시킨다.⁷⁷⁾ 그리고 이러한 부르심의 목적은 우리가 예수 그리스도를 따를 때 더욱 구체적으로 드러난다. 이것은 곧, 모든 사람과 복음적 친교를 이루는 교회의 사명을 공유 하라는 초대이기도 하다.

그러므로 이와 같은 맥락에서 젊은이 시노드는 청년 그리스도인이 각자에게 주어진 예

71) 제15차 세계주교대의원회의, 『최종 문서』, 140항.

72) Rossano, S., *Pastorale Giovanile2: Intorno al fuoco vivo del Sinodo Educare ancora alla vita buona del Vangelo*, 262.

73) 고준석, 「제2차 바티칸 공의회에 나타난 평신도 그리스도인의 성덕 소명」, 『가톨릭신학』, 18(2011), 140.

74) 제2차 바티칸공의회, 『교회헌장』, 39항.

75) 피터 휘너만, 『교회에 관한 교의 헌장 “인류의 빛”』, 신정훈 옮김, (서울: 가톨릭대학교출판부, 2015), 374.

76) *Ibid.*, 379.

77) 고준석, 「평신도 그리스도인의 성덕 소명」, 141.

수 그리스도를 따르는 다양한 성소의 길을 통해 만나는 모든 이들에게 예수 사건의 증언자가 되고, 복음의 징표가 될 것을 강조한 것이다.

2.4. 용감하고 항구한 선교사

청년은 성령으로부터 받은 다양한 은사들을 활용하여 공동선에 이바지하도록 부름을 받고 있다. 그리고 이것은 곧 자신에게 주어진 성소를 살아가는 길이라고 할 수 있다. 성소를 살아간다는 것은 언제나 다른 이들을 향한다. 하느님께서 우리를 부르신다는 것은 단순히 다른 이들로부터 우리를 고립시키거나, 다른 이들보다 우리가 우월하거나, 특별하거나 혹은 다른 이들로부터 우리를 소외시키기 위한 것이 아니다. 성소를 산다는 것은 하느님께서 우리에게 주신 사명을 수행한다는 것이 되므로 다른 이를 향한 삶을 살 때 더욱 구체적으로 드러나게 된다.⁷⁸⁾

그러므로 교황 프란치스코는 우리 모두가 다른 이들을 향한 선교 봉사로 부르심을 받고 있음을 분명히 하면서, 이것이 곧 엄밀한 의미의 성소임을 밝힌다.⁷⁹⁾ 그리고 선교 성소는 곧 “다른 이를 향한 봉사”와 연결되어 있음을 강조한다.⁸⁰⁾ 왜냐하면 청년이 자신의 또래 집단 혹은 가난하고 도움이 필요한 이들에게 관심을 가짐으로써 거기서 이루어지는 관계 안에서 자신의 삶을 바라보도록 이끌어 주기 때문이다. 그리고 이것은 또 자신의 신앙을 발견하고 그 깊이를 더하며 자신의 성소를 식별하는 데 기본이 되어준다. 왜냐하면 봉사에 참여하는 것은 자기 삶의 가치와 의미를 되새겨 보고, 자신에게 다른 이를 도와줄 수 있는 자질이 있는지 살펴보도록 도와주기 때문이다.⁸¹⁾

또 젊은이 시노드는 청년이 또래들의 복음화에 적극적으로 참여하기를 권고한다. 왜냐하면 “청년이야말로 청년을 직접 만나는 첫째 사도가 되어야 하며, 자기들이 사는 사회 환경을 고려하여 자기 자신들 가운데에서 자기 자신들을 통하여 사도직을 수행”⁸²⁾ 해야 하기 때문이다. 그리고 청년이 교회 활동에 적극적으로 참여하고, 교리교육과 전례의 활

78) Rossno, S., *Pastorale Giovanile2: Intorno al fuoco vivo del Sinodo Educare ancora alla vita buona del Vangelo*, 305.

79) 프란치스코, 『그리스도는 살아 계십니다』, 253항.

80) Ibid., 255항.

81) Ibid.

82) 제2차바티칸공의회, 『평신도사도직에관한 교령』, 12항.

성화, 약한 이들에 대한 보살핌, 가난한 이들에 대해 아낌없는 봉사를 하는 것은 자신의 또래에게 복음의 증인이 되는 길이 될 수 있다. 이것은 곧 “청년 사목으로는 접근하기 어려운 이들에게 복음을 전할 수 있게 해주며, 복음 전파에 전념하는 이들의 신앙을 발전 시키는 데 도움”⁸³⁾ 을 주는 계기가 될 것이다.

이를 위하여 젊은이 시노드는 교회가 청년에게 다양한 환경에서 새로운 선교 형태를 경험하게 해주는 것을 중요하게 강조한다. 왜냐하면 청년이 선교사로서 다양한 환경에서 친구나 이웃들에게 자신과 함께 하느님을 향하여 동행하고자 초대하는 경험을 하는 것은 새로운 신앙 체험인 동시에 자신의 성소에 대하여 진지한 고민을 불러일으키는 계기가 될 수 있기 때문이다.⁸⁴⁾

다른 이를 향한 봉사, 선교에 참여한다는 것은 곧 청년이 자신 안에만 머무르는 것에서부터 벗어나 자신의 삶을 타인을 향하여 개방할 수 있도록 도와준다. 왜냐하면 나의 정체성이 나 자신에게 향하는 것이 아니라 다른 이들을 향한 때, 마침내 다른 이들과의 만남과 대화를 할 수 있는 공간이 마련되기 때문이다. 또, 나의 삶은 나 자신을 위해서만 존재하는 것이 아니라, 언제나 다른 이를 향하여 있으므로 나의 삶 자체가 선교사가 되는 것이다.⁸⁵⁾

청년이 다른 이를 향한 봉사에 참여함으로써 자기 자신에게 “나는 누구인가?”의 질문에서 더욱 발전하여 “나는 누구를 위하여 존재하는가?”에 대하여 끊임없이 질문하게 된다. 이 질문에 대한 답을 찾는 과정에서 청년은 자신이 창조된 이유, 이 세상에 존재하는 이유, 하느님께서 내 삶을 위하여 마련해 두신 계획을 깨닫을 수 있다.⁸⁶⁾ 즉 ‘하느님의 빛’ 안에서 참된 자기 자신을 발견하고 하느님께서 정해주신 성소를 살며 자신의 이웃들에게 기쁜 소식을 선포하면서 하느님의 구원사업에 동참하는 것이다. 왜냐하면 “여러분의 성소는 여러분이 하느님의 영광과 다른 이들의 선익을 위하여 여러분 안에 담긴 가장 좋은 것을 드러내도록” 이끌어 주며, 이것은 “단지 어떤 일들을 하는 것이 아니라, 의미와 지향을 하고 그 일들을 하는 문제”이기 때문이다.⁸⁷⁾

83) 제15차세계주교대의원회의, 『최종 문서』, 56항.

84) 프란치스코, 『그리스도는 살아 계십니다』, 239항-241항.

85) Rossano, S., *Pastorale Giovanile2: Intorno al fuoco vivo del Sinodo Educare ancora alla vita buona del Vangelo*, 306.

86) Ibid, 272; 프란치스코, 『그리스도는 살아 계십니다』, 286항.

87) 프란치스코, 『그리스도는 살아 계십니다』, 257항.

그러므로 젊은이 시노드는 모든 청년 그리스도인이 “어느 곳에서나 삶으로 복음의 증인이 되라고 부름”⁸⁸⁾ 받는다는 사실을 잊어서는 안 됨을 강조한다. 교황 프란치스코는 『그리스도는 살아 계십니다』 177항에서 용감한 선교사로서 청년의 역할이 중요한 이유를 다음과 같이 밝힌다.

주님께서는 우리가 어디에서 누구와 있는지 상관없이, 우리의 이웃, 학교, 스포츠, 교우 관계, 봉사 활동, 직장 안에서 두려움 없는 선교사가 되라고 우리를 초대하십니다. 어느 곳에서도 언제나 복음의 기쁨을 나눌 기회가 있습니다. 이러한 방식으로 주님께서는 밖으로 나가 모든 이를 만나십니다. 사랑하는 젊은이 여러분, 여러분이 주님의 빛과 희망을 퍼뜨릴 수 있는 주님의 도구가 되기를 주님께서는 바라십니다. 주님께서는 여러분의 용기, 담대함, 열정을 믿으시기 때문입니다.⁸⁹⁾

종합해 볼 때, 젊은이 시노드는 청년의 신원과 역할을 성소의 관점에서 분명히 하면서 청년이 단지 교회 활동에 참여하거나 사목 활동의 대상이 아닌, 자신에게 주어진 성소를 열정적으로 살아내며, 예수 그리스도에 대한 굳은 신앙으로 교회의 쇄신과 사회의 발전에 앞장서는 세례 받은 그리스도인으로서의 신분을 더욱 분명하게 드러내는 것이다.

3. 교회와 “청년” 그리스도인이 함께 걷는 시노달리타스(Synodalitas)의 여정:

새로운 50년을 준비하는 가톨릭청년성서모임

청년 그리스도인이 자신에게 주어진 직분과 역할에 따라 교회의 선교 사명에 참여하도록 하는 데 가톨릭 청년 성서 모임의 역할은 중요하다. 특히 지금까지 걸어 온 50년을 기념하고, 앞으로 새로운 50년을 준비하는 이때, 말씀을 통하여 청년의 복음화를 이루기 위해 그 역할을 살펴보는 것이 필요해 보인다.

젊은이 시노드는 청년의 복음화를 위하여 두 가지를 중요하게 여겼다. 첫 번째는 교회 공동체 전체가 청년의 복음화에 참여해야 하고, 다른 하나는 청년이 사목활동에서 더욱 주도적인 역할을 해야 한다는 것이다. 다시 말해, 청년이 청년 사목의 주역임을 강조하면

88) Ibid., 175항.

89) Ibid., 177항.

서 청년과 교회는 함께 걸어가는 시노달리타스의 여정을 이루어 나갈 수 있어야 함을 강조한 것이다.⁹⁰⁾ 여기서 교회가 청년과 함께 걸어가는 것은 “단순히 ‘그들을 위한’ 어떤 것이 아닌, ‘그들과 함께’ 친교 속에 살아있으며, 복음에 대한 이해 속에 함께 성장하고, 복음을 삶으로 살고 증언하는 진정한 방법”을 함께 찾는 것을 의미한다.⁹¹⁾

보편 교회가 지향하는 시노달리타스의 교회론적인 개념은 어떠한 의사 결정을 공동으로 뜻을 모은다는 것이 아니라, 교회의 선교 사명을 구체적으로 실현하기 위하여 모든 하느님의 백성이 성령께서 베풀어 주신 각자의 은사에 따라 그리스도의 삼중직무에 능동적으로 참여하는 것을 의미하는 것이다.⁹²⁾ 그러므로 성령께서 교회 구성원 각자에게 주신 성소와 역할에 따라 모든 하느님 백성은 세상 안에서 복음을 선포하며 살아야 할 공동책임 지니며 함께 걸어가야 한다는 것이다.⁹³⁾ 그리고 이것은 그리스도인으로 살아가는 청년에게도 중요하게 요구된다.

시노달리타스가 “하느님의 백성인 교회의 생활 방식과 활동 방식(modus vivendi et operandi)의 고유한 특성”⁹⁴⁾이라고 했을 때, 청년은 공동체 안에서 말씀을 경청하고, 성찬을 거행하고, 친교의 형제애를 이루면서 자신에게 주어진 성소에 따라 교회의 삶과 사명에 참여하는 것이다.⁹⁵⁾ 여기서 청년의 참여는 단순히 자신의 책임감에 비롯되는 선택이 아니라 세례를 받은 그리스도인으로서 필수 요소이다. 그러므로 청년도 교회의 다른 구성원과 마찬가지로 교회의 선교 사명에 참여해야 할 공동책임을 분명하게 지닌다고 볼 수 있다. 또한 이것은 곧, 청년의 성소 식별 여정 중에 이루어지므로 여기서 교회의 동반은 아주 중요하다고 볼 수 있다.

교회는 청년 성소 식별 여정을 동반하면서 청년과 함께 길을 걸기만 하는 것이 아니라 청년의 이야기를 경청하고, 교리교육을 통해 하느님 말씀을 선포하고, 성사에 함께 참여하며 삶을 나누어야 한다. 이러한 동반의 과정 안에서 청년은 예수 그리스도와 깊은 우정

90) Ibid., 202항-206항.

91) 제15차 세계주교대의원회의, 『최종 문서』, 116항.

92) 최현순, 「공동합의성 실현을 위한 교회론적 기초: 저마다 제 길에서 그리고 함께 가는 길」, 『신학전망』, 208(2020), 22.

93) 이진욱, 「참 빛으로 함께 걸어가는 길: 지학순 주교의 가르침 안에서 나타난 현대 청소년 사목 방향에 관한 연구」, 207.

94) 교황청 국제신학위원회, 『교회의 삶과 사명 안에서 공동합의성』, 6항, 박준양·안소근·최현순 옮김, (서울: 한국천주교주교회의, 2019), 16.

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

을 맺으며 자신의 신앙을 더욱 확고히 할 수 있는 계기가 마련 될 것이다. 이러한 계기는 청년이 교회와 사회 안에서 자신의 신원과 역할에 대하여 생각하며 자신에게 주어진 성소에 대하여 깊은 고민을 하도록 이끌어 준다. 특히 앞서 1장에서 살펴 본 것처럼, 오늘날과 같이 급변하는 시대를 살아가는 청년에게 그리스도의 참된 진리를 살도록 이끌어 주는 교회의 역할은 중요하다.

이러한 관점에서 오늘날 한국천주교회 안에서 청년 사도직 활동의 하나인 가톨릭청년 성서모임에 중요한 역할이 부여된다. 다시 말해, 가톨릭청년성서모임의 주된 목적이 하나님의 말씀을 통하여 청년을 복음화하고, 선교하며 교회를 젊게 쇠신하기 위함이라고 했을 때, 앞서 우리가 살펴본 보편교회가 청년에게 지향하는 것과 일치한다.⁹⁶⁾ 그러므로 본고의 결론으로 새로운 50년을 준비하는 가톨릭청년성서모임이 앞으로 나아갈 방향을 제안해 보는 것은 적합하다고 볼 수 있다.

3.1. 뿌리 있는 “청년” 그리스도인을 양성하는 가톨릭청년성서모임

교황 프란치스코는 청년이 교회 쇠신과 사회의 발전을 도모하며 더 나은 세상을 향하여 나아가기 위해서 청년이 “지탱하고 굳건히 현실을 살아가도록 지켜주는 강한 뿌리”가 필요함을 강조하였다.⁹⁷⁾ 청년 자신이 비롯되는 뿌리를 보살피고 지킴으로써 그 뿌리로부터 청년이 성장하고 앞으로 나아가는 힘을 얻게 될 것이라고 강조한다.⁹⁸⁾

왜냐하면 청년이 이전 세대로부터 이어져 온 모든 것을 무시하고, 미래에만 집중하게 된다면 위험에 노출될 가능성이 있다. 그 위험은 자신의 출신과 배경이 가지고 있는 고유한 특성이 모호해지면서 과거로부터 이어져 오는 다양성보다는 자칫 획일화된 사회를 살아가는 것이다. 또, 교회와 사회가 청년을 피상적이고 근본 없고 회의적인 사람으로 만들면서, 주어진 계획만을 따르는 수동적인 사람이 될 수 있다. 교황 프란치스코는 이러한 현상을 교회와 사회가 젊음을 악용하여 젊은이의 진정한 가치를 빼앗는 일이라고 경고하였다.⁹⁹⁾

96) 홍인식, 『가톨릭청년성서모임』, 『가톨릭대사전』 1권, 한국교회사편찬위원회, (서울:한국교회사연구소, 1994), 197.

97) 프란치스코, 『그리스도는 살아 계십니다』, 179항.

98) Ibid., 186항.

99) Ibid., 183항.

청년 그리스도인은 자신이 속해 있는 공동체에서 과거 세대로부터 이어져 온 경험과 지혜를 존중하면서 앞을 내다볼 줄 아는 시선이 필요하다. 특히 청년 그리스도인이 교회의 쇠퇴와 사회 발전의 주인공이라고 했을 때, 청년이 그리스도인으로서 자신의 뿌리를 생각해보는 일은 매우 중요해 보인다.

청소년 사목의 아버지라고 평가받는 이탈리아 교황청립 살레시오 대학교 사목신학부 청소년사목과 교수 리카르도 토넬리(Riccardo Tonelli, S.D.B., 1936-2013) 신부¹⁰⁰⁾는 오늘날 복음을 선포하기 위해 자신이 속한 역사에 대해 이야기를 하는 것을 강조하였다. 왜냐하면 청년은 예수 그리스도의 역사에 관한 이야기, 교회의 역사 안에서 비롯되는 신앙과 삶의 이야기, 자신의 신앙에 관한 이야기들을 통해 말씀을 선포하도록 초대받고 있기 때문이다.

청년이 자신의 뿌리에 근거하여 자신의 삶으로 선포되는 말씀은 결국 다른 이들에게 자신의 삶을 통해 하느님을 증언하는 것이 되고, 이것은 곧 다른 이들의 삶을 돕는 계기 될 것이다.¹⁰¹⁾ 이러한 관점에서 청년성서모임은 오늘의 청년이 자신의 뿌리를 통해 자신에게 주어진 고유한 신원과 역할을 되새기면서 그리스도인으로 살아가는 데 중요한 역할을 하게 된다.

왜냐하면, 청년성서모임은 “말씀으로 함께 모인 젊은이들의 교회”로, 청년이 가지고 있는 다양한 문제, 미래에 대한 희망과 가능성, 삶의 의미와 방향지시등과 같이 인생의 가치에 대하여 그리스도의 답변을 성경에서 찾도록 도와주기 때문이다. 또, 하느님 말씀 안에서 예수 그리스도와 깊은 우정을 맺으며 성숙한 그리스도인으로 성장하여 자신에게 주어진 성소를 살도록 도와준다. 그리고 청년들이 모여 성경을 함께 공부하고, 묵상하며, 자신의 삶을 통해 다른 이들에게 기쁜 소식을 선포하는 일은 그리스도인으로서 청년의 책임인 교회의 선교 사명에 능동적으로 참여하는 계기를 마련해 주는 것이 된다.¹⁰²⁾

그러므로 청년성서모임은 지금까지 걸어온 50년의 역사는 앞으로 청년 그리스도인이 자신에게 주어진 성소를 더욱 기쁘게 살아가도록 지탱해주는 튼튼한 뿌리가 되어주어야

100) Rossano, S., *Pastorale Giovanile 1 Evangelizzazione e educazione dei giovani: Un percorso teorico-pratico*, 5.

101) Riccardo, T., *La Narazione come proposta per una nuova evangelizzazione*, (Roma: LAS, 2012), 56.

102) 홍인식, *Ibid*, 199.

할 것이다. 그리고 이 뿌리를 바탕으로 청년 그리스도인은 자신의 미래에 대한 희망을 품고 자신의 이웃에게 말씀을 선포하며 교회의 선교 사명에 능동적으로 참여할 수 있어야 한다. 그룹 공부와 연수를 통하여 청년 그리스도인은 자기 삶의 역사를 예수 그리스도의 역사에 비추어 바라볼 수 있어야 할 것이다. 그리고 여기서 끝나는 것이 아니라 자신이 속한 가정, 학교, 직장, 본당으로 파견되어 여전히 계속되는 하느님의 역사 안에서 함께 복음의 기쁨을 살 수 있어야 할 것이다.

또 이를 바탕으로 청년성서모임은 청년이 하느님 없는 영성, 공동체 없는 애정, 고통받는 이들에 대한 무관심, 가난한 이들의 존재를 받아들이는 두려움, 그리고 희망 없는 미래를 생각하는 것을 경계하여야 할 것이다. 그리고 청년의 신앙 여정이 자유, 열정, 창의력 그리고 새로운 지평으로 향하는 길로 이끌어 청년을 지탱하는 뿌리를 더욱 튼튼하게 해주어야 할 것이다.¹⁰³⁾ 그러므로 청년성서모임은 자신의 뿌리를 잃지 않는 청년 그리스도인을 양성하는 것이 필요하다. 왜냐하면 청년이 예수 그리스도와 교회 공동체에 속한 자신의 뿌리를 보살피는 일은 “그 뿌리에서 여러분이 성장하고 꽃을 피우며 열매를 맺을 수 있는 힘”¹⁰⁴⁾이 나올 것이기 때문이다.

3.2. 세상을 향해 열려 있는 “가톨릭청년성서모임”

앞서 살펴본 것처럼, 젊은이 시노드는 청년 사목을 성소적 사목으로 바라보아야 함을 강조하면서, 청년을 그리스도인의 성소 차원으로 이해할 필요성을 권고하였다. 이를 위하여 청년에게 자신의 성소를 식별하는 과정에서 “다른 이를 향한 봉사”를 매우 강조하고 있다. 왜냐하면 갈수록 세속화되고 개인화되어가는 오늘의 청년 그리스도인에게 타인을 향한 삶을 지향하면서, 세상의 구경꾼으로 남으며 방관의 자세로 바라보는 것이 아니라 세상 변화의 주인공으로 살도록 동반해주는 일은 중요하기 때문이다.

젊은이 시노드는 청년에게 사회적 친교를 이루고 공동선을 추구할 것을 당부하며 모든 이의 선익을 위하여 일하고, 서로의 다름을 존중하면서 하나의 공동목표를 향하여 함께 걸어갈길 요청하였다. 또, 만남의 문화 안에서 이루어지는 사회적 친교와 보편적 형제애의 실천을 통하여 청년이 살아가는 세상 모든 곳에 복음을 선포할 책임을 강조하였다.

103) 프란치스코, 『그리스도는 살아 계십니다』, 184항.

104) Ibid., 186항.

시노드는 이를 위하여, 청년의 사회참여를 통해 가난하거나 도움이 필요한 이들을 직접 만나기를 권유하였다. 이를 통하여 시노드는 청년에게 능동적인 시민 의식과 사회 연대를 촉구함으로써 자신의 신앙을 발견하거나, 신앙의 깊이를 더하고 더 나아가 자신의 성소를 식별하는 데 좋은 계기가 될 것이라 기대하였다. 그러므로 젊은이 시노드는 청년에게 사회 문제에 관심을 가지고 다양한 자원봉사 활동, 사회 프로그램 등에 참여하는 것을 독려했다. 이러한 활동을 통하여 청년이 사회적·정치적 문제에 그리스도교의 응답을 전하며 미래를 건설하고 더 나은 세상을 위하여 노력하길 당부하였다.¹⁰⁵⁾

그러므로 청년들이 하느님 말씀 중심으로 모인 가톨릭청년성서모임은 그룹 공부와 연수를 통해 청년이 세상을 하느님의 시선으로 바라볼 수 있도록 항상 세상을 향해 열려 있어야 한다. 이러한 가능성은 청년성서모임이 시작된 배경과 성장 과정에서 발견된다.

가톨릭청년성서모임이 시작하게 된 배경은 성경이 성전과 더불어 자기 신앙의 최고 규범이 되어야 하므로 하느님 말씀을 가까이 해야 한다는 제2차 바티칸 공의회 가르침을 실천하기 위함이었다. 또 당시 한국 사회는 갑작스러운 고도성장과 각종 사회적 문제로 많은 청년이 삶의 의미와 방향에 대해 고민하고 있었다. 한국 가톨릭교회는 혼란을 겪는 많은 청년이 성경공부를 통해 그리스도의 진리 안에서 빛을 찾기를 희망하였고, 이러한 바람으로 1972년 영원한 도움의 성모수녀회에서 처음 성경공부를 시작하게 된 것이다.¹⁰⁶⁾

이러한 배경을 중심으로 1980년대로 접어들면서 당시 혼란스러웠던 한국의 사회적 상황 속에서 청년들이 사회 정의에 관심을 가지고 사회성 짙은 주제들을 함께 나누었던 흔적이 있다. 청년성서모임은 1986년 3월 토요일 모임을 통하여 당시 시대 안에서 그리스도인으로서 ‘청년’의 정체성을 다지고 함께 사회 정의를 위하여 투신하겠다는 마음을 모았다. 그리고 하느님의 말씀과 신앙의 눈으로 당시 사회를 바라보며, 교회의 쇄신과 사회 발전에 앞장서고자 노력한 흔적이 고스란히 남아있다.¹⁰⁷⁾

또 제1회 성서 가족 잔치에서 당시 사제였던 최창무 대주교의 초대 말씀을 살펴보면, 가톨릭청년성서모임의 지향 자체가 세상을 향해 열려 있음을 확인할 수 있다. 최창무 대

105) Ibid., 168항-172항.

106) 신의식, 「설립 20주년을 맞이한 가톨릭 성서 모임」, 『교회와 역사』, 207(1992년 8월), 12.

107) 가톨릭청년성서모임, 「성서모임 20주년의 발자취」, 『20주년 기념심포지엄』, 미발행, (서울: 가톨릭청년성서모임, 1992.09.05.), 33.

주교는 성서 가족은 ‘하느님 말씀을 삶의 길로 삼고서, 그 말씀에 의지해서 그 말씀을 바탕으로 해서 그 말씀을 살아가는 공동체’임을 분명히 하였다. 그러므로 성서 가족은 폐쇄성을 지니고 있지 않고, 세상을 향해 열려 있으므로 누구에게나 손을 내밀 수 있고, 모두에게 하느님의 말씀을 믿게 하고 하느님 말씀 안에서 살아있음을 느끼게 하려고 모였음을 강조하였다.¹⁰⁸⁾

그러므로 청년성서모임은 이러한 역사적 배경과 영성을 존중하면서 ‘모든 이에게 모든 것’(Omnibus Omnia, 1코린 9.22)이 되어주는 것이 필요하다. 특히, 청년성서모임이 1972년 처음 시작했을 때보다 더욱 혼란스럽고 복잡한 세상을 사는 오늘의 청년들이 신앙의 눈으로 오늘의 세상을 바라보도록 동반해주어야 할 것이다. 이러한 과정을 통해 청년이 깊은 하느님 사랑을 체험할 수 있는 계기가 청년성서모임을 통하여 마련되는 것은 곧 청년으로 하여금 복음의 선포자이자 신앙의 증인으로 살도록 결심하는 데 도움이 될 것이다.

단순히 성경 공부와 연수를 통해 더 많은 청년이 하느님 말씀의 맛을 알게 되는 것에서 만족하는 것이 아니라, 가톨릭청년성서모임은 오늘을 살아가는 그리스도인 청년에게 하느님 말씀으로, 세상을 바라보는 기준이 되어야 할 것이다. 또 오늘날 청년이 마주하고 있는 다양한 어려움을 복음에 비추어 해석할 수 있도록 도와주어야 할 것이다. 그리고 교회의 쇄신과 사회 발전의 주인공으로서 세상의 복음화를 위하여 행동하는 청년 그리스도인으로 거듭나도록 그 여정을 동반해주어야 할 것이다.

나가는 말

지구의 한쪽에서는 전쟁이 멈추지 않아 여전히 많은 사람이 절망하고 고통 중에 있다. 세계 곳곳에는 무분별한 산업발전으로 인해 온 인류가 함께 모여 사는 공동의 집이 파괴되고 있다. 그러나 여전히 사람들은 무한경쟁 속에서 무분별한 개발을 통해 더욱 윤택한 생활을 누리려 한다. 또 온 인류는 2019년 12월부터 지금까지 눈에 보이지 않는 바이러스와 공존을 하면서 고통받는 시대를 살고 있다. 그리고 이러한 혼란스럽고 복잡한 시대의 중심에서 가톨릭청년성서모임은 창립 50주년을 기념하고 있다.

108) 최창무, 「제1회 성서가족찬치 초대 말씀」, Ibid, 4.

성서 가족은 하필 지금 이 시기에 맞이한 가톨릭청년성서모임 창립 50주년을 통하여 하느님께서 우리에게 하시고자 하는 말씀이 무엇인지 경청하는 것이 필요하다. 그러므로 본고를 통하여 되새긴 이 시대를 살아가는 청년 그리스도인의 신원과 역할이 새로운 50년을 준비하고 다짐하는 계기가 되길 희망한다.

가톨릭청년성서모임은 이번 가톨릭청년성서모임 50주년의 주제 성구 “당신 말씀은 제 발에 등불, 저의 길에 빛입니다.”(시편 119,105)가 의미하는 것처럼 하느님 말씀 안에서 빛을 찾으며 새로운 50년을 준비하며 희망을 찾아야 할 것이다. 또, 가톨릭청년성서모임이 교회의 쇄신과 발전의 주인공인 청년들이 모인 공동체라고 했을 때, 청년성서모임은 세상을 향해 열려 있어야 할 것이다.

예수님께서서는 무화과나무 위에 올라가 면발치에서 예수님을 바라보기만 하는 자캐오에게 먼저 다가갔다. 그리고 자캐오에게 예수님의 손을 내민 것은, 자캐오가 자신이 가진 것을 이웃과 나누며 하느님 사랑과 이웃 사랑을 실천하겠다는 결심을 하게 하였고, 그는 구원되었다.¹⁰⁹⁾ 가톨릭청년성서모임도 이 시대를 살아가는 많은 청년 자캐오가 하느님을 만날 수 있는 나무가 되어주어, 그들의 삶이 하느님을 향한 삶으로 정향 하도록 도와주는 역할을 해주길 희망한다. 그리고 이 모든 것은 하느님께서 우리를 구원하시며 선으로 이끌어 주시리라는 희망 안에서 이루어져 할 것이다. 왜냐하면 우리 모두는 세례를 받은 하느님의 백성이자 그리스도인으로서 살아있는 교회기 때문이다.

109) 루카 19.1-10.

참고문헌

교회 문헌

Paul VI, “Messages of the II Vatican Council to Youth”(1965.12.07.), *Encicliche e Discorsi di Paolo VI vol.8*, Città del Vaticano: Edizioni Paoline, 1966, 565-566.

요한 바오로2세, 권고 『평신도 그리스도인』(Christifideles Laici), 한국천주교중앙협의회 옮김, 서울: 한국천주교중앙협의회,

Benedict XVI, Post-Synodal Apotolic Exhortation, *Verbum Domni*, AAS 102(2010), 772-773.

_____, “우리는 살아 계신 하느님께 희망을 걸고 있습니다.”(1티모4.10) 『제24차 청소년 주일 담화문』(2009.05.31.), http://www.cbck.or.kr/bbs/bbs_read.asp?board_id=k1200&bid=13005738, (검색일: 2022.03.01.)

_____, “선하신 스승님, 제가 영원한 생명을 받으려면 무엇을 해야 합니까?”(마르 10,17), 『제25차 청소년 주일 담화문』(2010.05.30.), http://www.cbck.or.kr/bbs_read.asp?board_id=K1200&bid=13005738, (검색일: 2022.03.01.)

프란치스코, 권고 『복음의 기쁨』(Evangelii Gaudium), 한국천주교중앙협의회 옮김, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2013.

_____, *Incontro pre-sindale del Santo Padre Francesco con i giovani* (2018.03.19.), www.secretariat.synod.va/content/synod2018/it/papa-e-giovani/disco-rsi-dei-papa/parole-del-santo-padre-nell-incontro-pre-sinodale-con-in-giovani.html, (검색일: 2022년 02월 14일).

_____, 권고 『그리스도는 살아 계십니다』(Christus Vivit), 한국천주교중앙협의회 옮김, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2019.

제2차 바티칸공의회, 교회에 관한 교의헌장 『인류의 빛』(Lumen Gentium), 한국천주교중앙협의회 옮김, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2007².

_____, 현대 세계의 교회에 관한 사목 헌장 『기쁨과 희망』(Gaudium et Spes), 한국천주교중앙협의회 옮김, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2007².

_____, 평신도 사도직에 관한 교령 『사도직 활동』(Apostolicam Actuositatem), 한국천주교중앙협의회 옮김, 서울: 한국천주교중앙협의회, 서울: 한국천주교주교회의, 2007².

- 제15차 세계주교대의원회의 준비모임, 『시노드 준비모임 최종문서』, (2018년 3월 19일-24일), www.secretariat.synod.va/content/syond2018/en/news/final-document-from-the-pre-synodal-meeting.html, (검색일: 2022년 3월1일).
- 제15차 세계주교대의원회의, 「의안집」(Instrumentum Laboris), 한국천주교중앙협의회 옮김, 『가톨릭교회의가르침』, 59호(2019, 24권1호), 175-323.
- _____, 「최종 문서」(Documento Finale), 한국천주교중앙협의회 옮김, 『가톨릭교회의가르침』, 61호(2020, 제25권 1호), 187-305.
- 교황청 국제신학위, 『교회의 삶과 사명 안에서 공동합의성』, 박준양·안소근·최현순 옮김, 서울: 한국천주교주교회의, 2019.

단행본

- 가톨릭청년성서모임, 『20주년 기념심포지엄』(미발행), 서울: 가톨릭청년성서모임, 1992.
- 경쟁사회노동위원회, 『코로나19와 청년 노동 실태』, 서울: (사)유니온센터, 2020.
- 김정현, 『소진시대의 철학』, 서울: 책세상, 2019.
- 서울대교구 사목국 기획연구팀, 『서울대교구 사목 대안 마련을 위한 신자 대상 “코로나19와 신앙생활”』, 서울: 서울대교구 사목국, 2020.
- 조르디노, 파올로, 『전염의 시대를 생각한다』 김희정 옮김, (서울: 도서출판 은행나무), 2020.
- 테일러, 찰스, 『불안한 현대사회』, 송영배 옮김, 서울: 이학사, 2019.
- 할리크, 토마시, 『하느님을 기다리는 시간』, 최문희 옮김, 왜관: 분도출판사, 2017.
- 휘너만, 피터, 『교회에 관한 교의 현장 ‘인류의 빛’』, 신정훈 옮김, 서울: 가톨릭대학교출판부, 2015.
- Congar, Yves, *Per una teologia del Laicato*, Brescia: Morecelliana, 1966.
- Dinach, Severino, *Chiesa e laicità dello statp La questione teologica*, Milano: San Paolo), 2011.
- Giorgio, C., *Il laico nella Chiesa e nel mondo*, Bologna: EDB, 1999.
- Magnagni, C., “Chapter 19. Done the So-called Theology of the Laity posses a Theological status?”, in *Vatican II: Assesment and Pespectives Vol.1*, ed., Latourelle, R., NY: Paulist, 1988.
- Pozzo, G., *Lumen Gentium: Costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Casale Monferrato: Piemmem, 1988.

- Sala, R., *Pastorale Giovanile 1: Evangelizzazione e educazione dei giovani Un percorso teorico-pratico*, Roma: LAS, 2017.
- _____, *Pastorale Giovanile 2: Intorno al fuoco vivo del Sinodo Educare ancora alla vita buona del Vangelo*, Roma: Elledici, 2020.
- Tonelli, R., *La Narrazione come proposta per una nuova evangelizzazione*, Roma: LAS, 2012.

정기간행물

- 고준석, 「제2차 바티칸 공의회에 나타난 평신도 그리스도인의 성덕 소명」, 『가톨릭 신학』, 18(2011), 139-160.
- 김영훈, 「프란치스코 교황의 청년 이해: ‘인quietudine(Inquietudine)’ 개념을 중심으로」, 『신학전망』, 212(2021.03), 113-154.
- 김중훈, 「평신도 회년 - 정체성 회복을 통한 평신도의 해방을 향하여」, 『신앙과 삶』, 38(2018), 1-22.
- 배상희, 「청년 사목을 위한 제안(대구대교구를 중심으로)」, 『가톨릭신학』, 18(2011.06), 5-24.
- 서명옥, 「제2차 바티칸 공의회 ‘하느님의 백성’ 신학에 관한 연구」, 『신학전망』, 187(2014), 136-187.
- 송용민, 「팬데믹 시대의 신앙생활 변화와 가톨릭 교회의 사목적 대응」, 『누리와 말씀』, 48(2020), 7-32.
- 신의식, 「설립 20주년을 맞이한 가톨릭 성서 모임」, 『교회와 역사』, 207(1992년 8월), 12-14.
- 스콜라, 안젤라, 「평신도의 정체성 - 친교의 교회론에 비추어 본 평신도 신학」, 윤정현 옮김, 『신앙과 삶』, 33(2016), 118-139.
- 원형준, 「청소년사목 연구 동향 분석」, 『신앙과 삶』, 40(2019), 236-261.
- 유승학, 「한국 교회 안에서 청년」, 『사목연구』, 17(2016.12), 18-40.
- 최준규, 「청년 사목의 방향 모색」, 『사목연구』, 17(2016.12), 90-109.
- 이진옥, 「가톨릭 교회 문헌을 통해 바라 본 청소년 상(Image)의 변화: 한국 가톨릭 교회 청소년 사목의 재고를 위한 초석 연구」, 『신학전망』, 202(2018), 91-127.
- _____, 「참 빛으로 함께 걸어가는 길: 지학순 주교의 가르침 안에서 나타난 현대 청소년 사목 방향에 관한 연구」, 『신학전망』, 213(2021), 182-233.

Yves, C., 「제2차 바티칸과 평신도」, 『신학전망』, 6(1968), 4-12.

Lucas, M.N., “A lay person in a vast world”, in *Osservatore Romano*(english ver.),
Vatican: Vatican City press, (September 1977).

사전류

김가람, 「한국 가톨릭 청년 운동」, 『가톨릭대사전』 12권, 한국가톨릭대사전편찬위원회, 서울: 한국교회사연구소, 2016.

홍인식, 「가톨릭청년성서모임」, 『가톨릭대사전』 1권, 한국가톨릭대사전편찬위원회, 서울: 한국교회사연구소, 1994.

Hangstrom, A.A., “Laitiy Theology of”, *New Catholic Encyclopedia vol. 8*, Marthaler, B.L. eds., Washington D.C.: Thomson Gale, 2003².

인터넷 자료

한국갤럽조사연구소, 「한국인의 종교 1984 - 2021」, <http://www.gallup.co.kr/gallup/db/reportContent.asp?seqNo=1208>, (검색일: 2022.03.02.)

“청년 예수”를 따라 살아가는 “청년” 그리스도인:
제15차 세계주교대의원회의를 중심으로 살펴본
청년 사도직의 고유한 신원에 관한 연구

이진욱

본고는 가톨릭청년성서 모임 50주년을 맞이하여 청년성서모임의 중심인 청년 그리스도인의 신원과 역할을 제15차 세계주교대의원회의의 관련 문헌을 중심으로 살펴보고자 한다. 시노드를 통해 보편 교회는 현대시대를 살아가는 청년 그리스도인의 신원과 역할을 재확인 하며, 청년이 성덕의 부르심에 응답하고 자신에게 주어진 성소를 살도록 용기와 응원을 주고자 하였다. 본고는 세 부분으로 나누어 살펴보게 된다. 첫 번째, 먼저 오늘을 살아가는 청년의 현실을 분석하였다. 두 번째, 교회문헌, 특별히 제15차세계주교대의원회의의 문헌을 중심으로 청년 그리스도인의 신원과 역할을 정리하였다. 그리고 마지막으로 가톨릭 청년성서모임이 새로운 50년을 준비하도록 앞으로 나아가야할 방향을 앞선 연구 결과를 중심으로 제안하였다.

주제어: 가톨릭청년성서모임, 청년사목, 제15차세계주교대의원회의, 그리스도는살아계십니다, 성소

“Young” Christians living with “Young” Jesus:
A Study on the identity and the role of young disciple
base on 15th Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops

LEE, Jin-Ok

This article aims to find out the identity and role of young lay people, on the occasion of the 50th anniversary of the Catholic Youth Bible Society. And this is to focus on Church documents of the XV Ordinary General Assembly of the Synod of Bishops. The Synod tried to find the identity and the role of young lay people today to encourage response to the calling of holiness and living their vocation. Therefore, the article tried to find the direction of Catholic Youth Bible Society base on the identity and role of young lay people according to Synod documents. This article composed in three part. First, tried to analyze the contemporary young people’s life. Second, examine the identity and the role of young lay people according to the Church document, especially from the Synod documents. Lastly, propose the direction of the Catholic Youth Bible Society to prepare new 50th anniversary in the future.

Key Words: Young Lay people, Youth Ministry, Catholic Youth Bible Society, XV Ordinary General Assembly, Christus Vivit

논문 투고일	2022년 10월 28일
논문 수정일	2022년 12월 15일
논문게재 확정일	2022년 12월 15일

『로올라의 성 이나시오 자서전』의 문헌적 원천에 관한 해석학적 탐구의 필요성 연구

김영훈

서강대학교 신학대학원, 부교수

들어가는 말

1. 『자서전』 형성의 역사와 현대적 맥락
 - 1.1. 『자서전』의 계보
 - 1.2. 현대의 『자서전』 연구의 난점과 쟁점
 - 1.3. 최근 10년간 『자서전』의 연구 동향과 분석
2. 『자서전』의 문헌적 원천과 편집 고찰
 - 2.1. 나달과 카마라의 『자서전』 서문
 - 2.2. 『자서전』의 문헌적 원천인 라이네스와 폴랑코의 기록
3. 『자서전』 해석의 열쇠: 이나시오의 회심과 예수회 행동 양식
 - 3.1. 이나시오의 회심에 관한 문헌 중심적인 연구
 - 3.2. 예수회 행동 양식: 『자서전』 해석의 역사맥락적 관점

나가는 말

* 편집자 주: 본고는 서강대학교 신학연구소 학술발표회(2021.6.24)에서 발표한 내용을 수정·보완한 것임.

들어가는 말

일찍이 『수도 생활의 쇄신에 관한 교령 「완전한 사랑」』은 “쇄신이란 모든 그리스도인 생활의 원천과 그 단체의 초창기 영감으로 끊임없이 되돌아가는 것이며, 또한 변화하는 시대 상황에 적응하는 것”이라고 말했다.¹⁾ 교황 베네딕도 16세는 이 점을 예수회 제35차 총회에서 예수회원들에게 다시 상기시킨다. “오늘 나는 여러분들이 예수회의 근원적인 카리스마에 대한 온전한 헌신 속에서, 이 새로운 천 년의 시작을 특징짓는 교회와 사회적 맥락 안에서, 예수회 사명의 성취를 위해 매진해 줄 것을 권고합니다.”²⁾ 교황 프란치스코는 2021년 성 이나시오의 회심 500주년과 시성 400주년을 기념하는 ‘이나시오의 해’를 맞이하여 현대의 많은 이들이 이나시오 영성에 영감을 받아 그리스도 안에서 모든 것을 새롭게 볼 수 있도록 서로 도움을 주고받자고 초대했다.³⁾ 이와 같이 제2차 바티칸 공의회와 두 교황은 수도회의 카리스마를 충실히 살아가는 길은 회심과 쇄신 그리고 적응과 개혁에 있음을 확인했다.

수도회의 원천이 되는 사료는 초창기 수도회의 하느님 체험을 반영하는 텍스트들로서 수도회의 은사를 재발견하며 수도 생활의 쇄신을 이끄는 역사적 자료를 말한다.⁴⁾ 사료는 수도회의 정체성을 확인하고 개혁하도록 도울 뿐만 아니라 시대의 징표를 읽고 수도회의 현안을 식별하게 한다. 따라서 수도회의 원천을 연구한다는 것은 단지 역사적 사실이나 고고학적 발견을 하려는 목적이 아니라 역사적 맥락에서 언어로 표현된 문헌을 통해서 수도회의 정체성과 사명을 탐구하고 그 안에 담긴 하느님의 신비를 배우기 위함이다. 곧, 본고에서 다루는 『로올라의 성 이나시오 자서전』 연구는 역사책과는 달리 지식과 정보의 문제로 환원될 수 없으며 더욱 근본적으로는 그 탐구 대상이 그리스도인의 성화이며 특별히 이나시오의 은사를 충실히 살아가는 수도생활의 쇄신이다. 따라서 『자서전』 연구는 그리스도교의 성령성을 추구하는 모든 신자들과 이나시오 영성을 살아가는 이들에게 감화

1) 『수도 생활의 쇄신에 관한 교령 「완전한 사랑」 (Perfectae Caritatis)』, 2항.

2) 예수회, 『제35차 총회문헌』, 교령 3, 6항.

3) Cf. Francesco, Messaggi Pontifici, “Videomessaggio del Santo Padre Francesco ai Partecipanti alla Preghiera Internazionale ‘Pilgrims with Ignatius’ in Occasione dell’anno Ignaziano” (접속일: 2021. 5. 23.), https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2021/documents/papa-francesco_2021_0523_videomessaggio-anno-ignaziano.html (접속일: 2022. 6. 21.)

4) 수도회 원천으로서 사료의 의미에 관해서는 다음의 논문을 참조하였다. José García de Castro Valdes, “Alcanzados por las fuentes: ¿por qué? ¿cómo?”, *Manresa: Revista de Espiritualidad Ignaciana*, 81(2009), 311-328.

를 줄 수 있을 것이다.

현대 영성 연구에 있어 『자서전』에 관한 탐구는 공통적으로 이나시오를 역사적으로 규명하려는 시도와 함께 문헌적 원천에 관해 주목하기도 하고, 다른 한편으로는 텍스트를 중심으로 하는 수사학적 해석에 관심을 기울였다. 그러나 수도회의 원천을 연구할 때 “무슨 일이 일어났는가?”를 해명하기 위해 창립자의 하느님 체험을 축소시키거나 역사적 사실에 관한 설명으로 제한하는 배타적인 역사주의적 관점은 재고해야 한다. 또한, 성인의 자서전을 수도회의 창립자를 이상화하는 비역사적 문헌으로 간주하여 배격하는 현재주의 관점도 경계해야 한다. 본고의 문제의식은 『자서전』이 이나시오의 생애를 객관적인 사실로 다룬 사료로서 부적합하다는 편견을 넘어, 『자서전』이라는 텍스트 중심의 연구를 포괄하여, “오늘날의 삶의 자리에서 『자서전』을 어떻게 고유화(self-appropriation)할 수 있을까?”라는 질문에서 출발한다. 왜냐하면 『자서전』을 연구한다는 것은 과거의 해석화된 신앙 체험을 발굴하고 복원하여 마치 박물관에 전시하는 것과 같은 작업이 아니라 지금 여기 우리들의 삶의 자리에서 성덕으로의 초대를 살아가고자 하는 회심과 쇄신으로 이끄는 대화이기 때문이다.

본고는 최근 10년간 『자서전』 연구의 동향을 분석하면서, 한편으로는 『자서전』의 원천과 편집에 관해 디에고 라이네스(Diego Laínez)와 후안 알폰소 데 폴랑코(Juan Alfonso de Polanco)의 문헌에 주목하는 의견에 동의하면서도, 다른 한편으로 이나시오와 초기 동료들이 왜 『자서전』을 작성하였고 무엇을 말하고자 했는지의 본질적인 질문을 한다. ‘왜’라는 의문과 ‘무엇을’이라는 질문은 결국 『자서전』의 문헌적 매개에 관한 논의들을 탐구하면서 동시에 역사 맥락적인 방법을 통해 해석적 차원의 탐구를 수행하는 문제의식이다. 이를 통해서 본고는 『자서전』이 이나시오와 초창기 예수회가 구체화하려고 했던 ‘우리의 행동 양식’을 가르치기 위한 문헌이었음을 말하고자 한다.

1. 『자서전』 형성의 역사와 현대적 맥락

『자서전』의 원천과 편집에 관한 해석적 탐구가 요청되는 이유는 오늘날 전해지는 『자서전』이 우리가 이미 알고 짐작하는 것보다 훨씬 복잡한 과정을 통해 작성되었다가 역사에서 잊혔고 다시 자국어로 번역되었다는 점이다. 그뿐만 아니라 현대의 연구들은 이나시

오가 과연 『자서전』의 저작자로서의 권위를 갖고 있는지에 대해 근본적으로 질문하며 『자서전』의 제목, 언어, 편집 등에 대해 광범위한 의심과 탐구를 하고 있다. 『자서전』 연구의 의미와 맥락을 알아보기 위해 『자서전』의 계보를 먼저 개괄하고 다음으로 현대의 『자서전』 연구들의 동향과 쟁점들을 살펴보고자 한다.⁵⁾

1.1. 『자서전』의 계보

『자서전』은 1553년 8월부터 1555년 10월까지 이나시오가 루이스 곤사우베스 다 카마라(Luís Gonçalves da Câmara)의 도움을 받아 구술하였다. 이나시오의 구술은 세 차례에 걸쳐 불연속적으로 이루어졌다.⁶⁾ 1555년 말까지 카마라는 자신의 기억에 의존해서 로마에서 두 명의 스페인어 필기사들에게, 그리고 제노아에서 이탈리아 필기사들에게 구술하여 옮겨 적게 하였다. 원본은 남아있지 않지만 필사본들 중에 하나를 헤로니모 나달(Jerónimo Nadal)이 가지고 있었고 그는 이 내용을 토대로 유럽의 예수회 공동체를 순회하며 강연하는 데 사용하였다. 『자서전』은 1559년에서 1561년 사이에 프랑스 예수회원인 안니발 뒤 쿠드레(Annibal du Coudre)에 의해 라틴어로 번역되고 나달에 의해 수정되었다. 비록 라틴어 번역본은 출판되지 않았지만 1567년까지 예수회원들 사이에 널리 회람되었다.

그러나 1567년 예수회 3대 총장인 프란치스코 데 보르하(Francisco de Borja) 총장은 『자서전』을 모두 회수하였다. 그뿐만 아니라, 보르하는 라이네스와 폴랑코의 문헌들도 회수하였다. 보르하는 페드로 데 리바테네이라(Pedro de Ribadeneira)에게 이나시오의 생애를 다시 출판하는 사명을 부여했다. 이때 리바테네이라는 이나시오에 관한 자신의 체험과 기억을 활용했다. 그리고 그는 이나시오를 직접 체험했던 초창기 예수회원들의 기억에도 의존했는데 대표적으로 나달과 서신을 교환하며 도움을 받았다. 또한, 그는 이나시오

-
- 5) 자서전의 계보에 관해서는 일찍이 Cándido de Dalmases가 다음의 자료에서 탁월하게 설명하였다. Cándido de Dalmases, ed., *Monumenta Ignatiana: Fontes narrativi de Sancto Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initis*, vol. IV, (Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1965), 3-54. 이하 FN IV라고 한다. John O'Malley는 아래의 책 서문에서 자서전의 계보를 요약한다. John O'Malley-James P. M. Walsh, *Constructing a Saint Through Images: The 1609 Illustrated Biography of Ignatius of Loyola*, (Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2008), 1-36.
- 6) 로울라의 성 이나시오, 『로울라의 성 이나시오 자서전』, 예수회 한국관구 옮김, (서울: 이나시오 영성 연구소, 2016). 이하 『자서전』이라고 한다.

의 생애를 담은 선행 문헌들도 살펴보았다. 예를 들면, 폴랑코와 라이네스의 문서를 활용했고 시망 로드리게스(Simão Rodrigues)의 문헌도 살펴보았다. 1572년 리바테네이라는 『Vita Ignatii Loiolae, Societatis Iesu Fundatoris』라는 제목으로 이나시오의 생애를 다룬 책을 출판하였다.⁷⁾

그렇다면 보르하는 왜 이나시오에 관한 새로운 책을 출판하고자 했을까? 보르하의 의도는 이나시오를 가톨릭 종교개혁의 중심인물로 내세우는 데 있었다. 보르하의 편찬 의도를 가장 잘 이해했던 리바테네이라는 나달에게 보낸 편지에서 카마라의 기억이 흐려진 탓으로 인한 『자서전』의 부정확성을 지적했다.⁸⁾ 그러나 보다 근본적인 이유는 이나시오를 알람브라도(alumbrado)와 에라스무스주의자, 혹은 루터주의자처럼 보이는 세간의 의구심에서 벗어나게 하는 데 있었다. 이를 위해서는 『자서전』에서 언급된 이나시오의 종교재판과 관련된 내용 중에서 에라스무스와의 관계 설정을 재고할 필요가 있었다. 리바테네이라는 나달에게 보낸 편지에서 이 점을 시사한다. “사부 이나시오가 구술한 내용을 거의 기록한 만큼 『자서전』은 권위가 없거나 사실과 차이가 있거나 모순이 발생해서는 안 될 것입니다. 『자서전』은 거의 대부분 충실하게 작성되었으나 어떤 점들은 세부 내용에 있어서 결함이 있습니다.”⁹⁾ 리바테네이라는 『자서전』에서 에라스무스와 관련된 암시를 주는 내용을 모두 생략하고 한 가지 일화만 남겨 놓았다. 그 내용은 1524년 바르셀로나에서 이나시오가 에라스무스의 『그리스도교 군인의 편람』(Enchiridion Militis Christiani)을 읽고 지켜워했다는 내용이다.¹⁰⁾

1573년 에브라르 메르퀴리앙(Everard Mercurian)은 예수회 4대 총장으로 선임되자 새로운 자서전 편찬 작업에 착수했다. 잠피에트로 마페이(Giampietro Maffei)가 자서전 저술의 책임을 맡게 되었고 폴랑코의 문헌을 토대로 하여 이나시오 생애에 관한 책을 썼다. 이 책은 『De vita et moribus Ignatii Loiolae, qui Societatem Iesu fundavit』라는 제목으로 1585년 출판되었다.¹¹⁾

7) 이 작품은 다음에 수록되었다. FN IV.

8) Cf. Jerónimo Nadal, *Monumenta Ignatiana: Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Jesu ab anno 1546 ad 1577 nunc primum editae et illustratae a Patribus ejusdem Societatis*, tomus tertius, ed., Fridericus Cervós, (Matriti: Typis Augustini Avrial, 1902), 540. 이하 MN III 라고 한다.

9) MN III, 540; Joseph A. Munitiz - Philip Endean, *Saint Ignatius of Loyola Personal Writings*, (London: Penguin Books, 2004), 12에서 재인용.

10) Cf. FN IV, 173; Pedro de Ribadeneira, *The Life of Ignatius of Loyola*, trans. Claude Pavur, (Saint Louis: The Institute of Jesuit Sources, 2014), 50-51.

그렇다면 메르퀴리앙은 왜 이나시오에 관한 또 다른 자서전을 출판하고자 했을까? 메르퀴리앙의 의도는 이나시오를 관상적이며 신비가라기보다는 사목적이며 기관 중심적인 인물로 내세우는 데 있었다. 이는 당시 예수회가 직면하고 있던 두 가지 맥락의 도전에서 기인한다. 예수회 외적인 요인으로는 예수회에 대한 의심과 공격이 여전히 상존했고 내적인 요인으로는 발타사르 알바레스(Baltasar Alvarez)로 대표되는 스페인의 신비주의 영성이 알룸브라도로 혐의를 받는 문제를 해결해야 했다.¹²⁾ 예수회의 내적인 질서를 확립하기 위해 메르퀴리앙은 먼저 예수회 회헌의 요약집을 새로 편찬하는가 하면 폴랑코에게 예수회 연대기를 집필하도록 요청했다. 이러한 맥락에서 새로운 자서전의 편찬은 예수회의 방향을 제시하는 데 필요 불가결한 조치였다.

예수회 5대 총장인 클라우디오 아콰비바(Claudio Acquaviva)는 1605년 교황 바오로 5세가 즉위하여 이나시오의 시복시성 절차를 시작하자 이나시오에 관한 새로운 자서전의 편찬을 계획했다. 1609년 이나시오의 시복을 기념하여 『Vita beati P. Ignatii Loiolae, Societatis Iesu fundatoris』가 출간되었다.¹³⁾ 이 책이 앞서 출간된 작품들과 뚜렷이 구별되는 점은 이나시오의 기적과 예언자적인 면모가 강조되며 81점의 동판화 작품을 수록한 데 있다. 이러한 특징은 이나시오의 시복시성을 위해 그의 성덕을 널리 알리고 신심을 북돋으려는 출판 의도를 반영한다.

예수회 창립 200주년인 1740년을 기념하기 위해 1731년 예수회 15대 총장 프란티세크 레츠(František Retz) 재임 시에 『자서전』이 세상에 빛을 보게 되었다. 성인 전기학의 발전에 기틀을 놓은 장 볼랑(Jean Bolland)에 의해 시작된 『성인 전집』(Acta Sanctorum)의 제7권에서 이나시오의 생애가 다루어졌으며 리바테네이아의 『Vita Ignatii Loiolae, Societatis Iesu Fundatoris』와 함께 쿠드레의 라틴어 『자서전』 번역본이 수록되어 출판된 것이다.¹⁴⁾

11) Giampietro Maffei, *De vita et moribus Ignatii Loiolae, qui Societatem Iesu fundavit*, (Rome: Franciscus Zannetus, 1585).

12) 후안 카트레트, 『예수회 역사』, 신원식 옮김, (서울: 이나시오영성연구소, 2013), 78-81.

13) Peter Paul Rubens et al., *Vita beati P. Ignatii Loiolae, Societatis Iesu fundatoris*, (Romae: s.n., 1609); John O'Malley-James P. M. Walsh, *Constructing a Saint Through Images: The 1609 Illustrated Biography of Ignatius of Loyola*.

14) Luís Gonçalves da Câmara, "Acta antiquissima a P. Ludovico Consalvo S.I. ex ore Sancti excerpta et a P. Hannibale Codretto, eiusdem S.I. in latinum conversa", in *Acta sanctorum julii: ex Latinis & Graecis, aliarumque gentium monumentis, servatâ primigeniâ veterum scriptorum phrasi*, Tomus

『자서전』은 1904년 예수회 역사 편찬 기획물인 예수회 역사 문헌 『Monumenta Historica Societatis Jesu』의 『Scripta de Sancto Ignatio』 제1권으로 출판되었다.¹⁵⁾ 이때 비로소 스페인어와 이탈리아어 텍스트가 처음으로 출판된 것이다. 1943년 『자서전』의 라틴어 번역본이 『Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola』 1권으로 스페인어 및 이탈리아어와 함께 출판되었다.¹⁶⁾ 흥미로운 사실은 『자서전』의 영문 번역이 예수회 역사 문헌보다 앞서 이미 1900년에 출판된 점이다. 1900년 존 프란시스 하비에르 오코너(John Francis Xavier O’Conor)가 번역한 작품이 『The Autobiography of St. Ignatius Loyola』로 출판되었다.¹⁷⁾ 같은 해에 릭스(E. M. Rix)의 작품은 『The Testament of St. Ignatius Loyola』로 출판되었다.¹⁸⁾ 두 작품 모두가 『성인 전집』으로 출판된 쿠드레의 라틴어 번역본을 영어로 번역한 것이다. 스페인어 및 이탈리아어 원문의 영어 번역본은 윌리엄 영(William J. Young)에 의해 1956년에 『St. Ignatius’ Own Story』라는 제목으로 시카고에서 출판되었다.¹⁹⁾

우리말 『로올라의 성 이나시오 자서전』이라는 제목은 1974년 출판된 조제프 오컬라한(Joseph O’Callaghan)의 영어 번역본인 『The Autobiography of St. Ignatius Loyola with Related Documents』에서 유래한다.²⁰⁾ 가장 최근에 발간된 『자서전』의 영문판 제목은 2020년 바튼 게거(Barton Geger)가 새롭게 편집한 『A Pilgrim’s Testament: The Memoirs of Saint Ignatius of Loyola』이다.²¹⁾ 2021년 이루투로 소사(Arturo Sosa) 예수회 총장은

VII, eds., Jean-Baptiste Du Sollier et al., (Antverpiae: apud Jacobum Du Moulin, 1731), 634-654.

15) Ignacio de Loyola, *Monumenta Ignatiana: Scripta de sancto Ignatio de Loyola, Societatis Jesu fundatore*, vol. I, eds., Vincentius Agustí - Marianus Lecina - Aloisius Ortiz, (Matriti: Typis G. López del Horno, 1904), 31-98.

16) Ignacio de Loyola, *Monumenta Ignatiana: Fontes narrativi de Sancto Ignatio de Loyola et de Societatis Jesu initiis*, vol. I, eds., Dionisio Fernandez Zapico - Cándido de Dalmases, (Romae: Monumenta Historica Soc. Iesu, 1943), 355-507. 이하 FN I라고 한다.

17) J. F. X. O’Conor. *The Autobiography of St. Ignatius Loyola*. (New York: Benziger Brothers, 1900).

18) E. M. Rix, *The Testament of Ignatius Loyola: Being “Sundry Acts of Our Father Ignatius, Under God, the First Founder of the Society of Jesus taken from the Saint’s own lips by Luis Gonzales*, (St. Louis: B. Herder, 1900).

19) William J. Young, *St. Ignatius’ Own Story: As Told to Luis González De Cámara with a Sampling of His Letters*, (Chicago: Loyola University Press, 1956).

20) Joseph F. O’Callaghan. *The Autobiography of St. Ignatius Loyola with Related Documents*, (New York: Harper & Row, 1974).

21) Barton T. Geger, ed., *A Pilgrim’s Testament: The Memoirs of St. Ignatius of Loyola*, trans.

이나시오 회심 500주년과 시성 400주년을 기념하는 이나시오 해에 『Walking with Ignatius』를 출판하였다.²²⁾ 그는 오늘날 가톨릭 교회가 직면한 도전과 코로나19 팬데믹의 상황에서 이나시오의 자서전을 재해석하며 독자들을 영적 성장과 회심으로 초대한다. 이렇게 우리는 서로 다른 역사적 시기에 따라 이나시오에 관한 원천들을 다르게 수용하고 해석하며 발전시켜왔음을 살펴보았다. 지금까지 살펴본 자서전의 계보를 도표화하면 아래와 같다.

〈표 1: 자서전의 계보〉

연 도	제 목
1547년	Epistola Patris Laynez de P. Ignatio
1547년-1548년	Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan
1553년-1555년	Acta Patris Ignatii Scripta a P. Lud. González de Cámara
1559-1561년	Acta Quaedam Rdi. Pis. Ignatii de Loyola, Primarii Secundum Deum Institutoris Societatis Iesu
1572년	Vita Ignatii Loiolae, Societatis Iesu Fundatoris
1585년	De vita et moribus Ignatii Loiolae, qui Societatem Iesu fundavit
1609년	Vita beati P. Ignatii Loiolae, Societatis Iesu fundatoris
1731년	“De S. Ignatio Loyola confess. Fundatore ordinis Clericorum regularium Societatis Iesu”, in Acta sanctorum julii: ex Latinis & Graecis, aliarumque gentium monumentis, servatâ primigeniâ veterum scriptorum phrasi, Tomus VII
1900년	The Autobiography of St. Ignatius Loyola
1900년	The Testament of St. Ignatius Loyola
1904년	Monumenta Ignatiana: Scripta de Sancto Ignatio de Loyola I
1943년	Fontes Narrativi de S. Ignatio de Loyola 1: Narrationes scriptae ante annum 1557
1956년	St. Ignatius' Own Story
1974년	The Autobiography of St. Ignatius Loyola with Related Documents
2020년	A Pilgrim's Testament: The Memoirs of Saint Ignatius of Loyola

Parmananda R. Divarkar, (Chestnut Hill, MA: Institute of Jesuit Sources, 2020).

22) Arturo Sosa, *Walking with Ignatius: In Conversation with Dario Menor*, (Chicago: Loyola Press, 2021).

1.2. 현대의 『자서전』 연구의 난점과 쟁점

지금까지 살펴본 바와 같이 『자서전』은 편찬 과정에서 드러난 복잡성으로 인해 연구에 있어 여러 가지 난점을 지니고 있다. 크게 여섯 가지로 다양한 쟁점들을 아래와 같이 요약하여 정리할 수 있다.

첫째, 저자의 문제이다. 『자서전』은 이나시오가 직접 쓴 책이 아니고, 전기 작가가 저술한 글도 아니다. 저자에 관한 연구가 대단히 모호할 수밖에 없다. 저자가 이나시오라고 한다면 그의 구술은 이해가 되지만 문서화되는 과정에서 카마라가 생략한 그의 어린 시절은 어떻게 설명할 것인가라는 문제가 남는다. 그렇다고 카마라를 저자라고 한다면 『자서전』이 지니는 이나시오의 저자로서의 권위가 손상될 뿐만 아니라 카마라가 서문에서 밝힌 저자에 관한 내용과 충돌하게 된다.²³⁾

둘째, 『자서전』 제목의 문제이다. 우리말 제목의 문제는 오칼라한의 영문 번역 『The Autobiography of St. Ignatius Loyola with Related Documents』에서 기인하기 때문에 단순히 번역상의 문제라고 말할 수도 있다. 그러나 근본적인 문제는 카마라가 『자서전』에 제목을 붙이지 않았기 때문이다. 그동안 출판된 영문 번역서는 ‘로올라의 성 이나시오의 증언’(The Testament of St. Ignatius Loyola), ‘성 이나시오 자신의 이야기’(St. Ignatius’ Own Story), ‘순례자의 증언’(A Pilgrim’s Testament) 등 다양한 제목을 사용했다. 그러나 이 모든 제목은 나달이 명명하고 예수회 역사문헌에 실린 ‘루이스 곤사우베스 카마라 신부가 쓴 이나시오 신부의 행전’(Acta Patris Ignatii Scripta a P. Lud. González de Cámara)과 충돌한다.

셋째, 『자서전』이 작성된 언어와 기간의 문제이다. 이나시오는 스페인어로 구술했고, 카마라는 이나시오의 구술을 받아쓰지 않았고 단지 자신의 모국어인 포르투갈어로 기억했을 것이다. 카마라가 필기사들을 통해서 자신의 기억을 문서화할 때 사용한 언어는 스페인어와 이탈리아어였다. 그뿐만 아니라 『자서전』이 작성된 기간이 대단히 불연속적이다.

『자서전』은 이나시오가 1553년 8월에서 1555년 10월 사이에 구술하였지만 그 기간 동안에 여러 차례 중단되었다가 재개되기를 반복했다. 그나마 이나시오의 구술이 카마라의 기억을 통해 필기사들에 의해 기록이 마무리된 것은 1555년 12월이었다.

23) 카마라는 서문에서 다음과 같이 말한다. “나는 사부께 들은 것 외에는 한 마디도 보태지 않도록 조심했지만 … 실수를 저지르지 않았나 걱정된다.” 『자서전』, 31.

넷째, 『자서전』의 편집 문제이다. 『자서전』은 이나시오 생애를 모두 다루지 않고 1521년부터 1538년까지 선택적으로 편집하여 기록되었다. 카미라는 이나시오가 말했을 개연성이 높은 어린 시절의 구술을 편집 과정에서 생략했다. 또한, 1539년에서 1556년까지 이나시오 삶의 17년도 생략되어 있다. 연대의 기술에 오류도 발견되는데 예를 들면 『자서전』의 첫 페이지에서 말하는 ‘스물여섯 살 때까지만’은 사실과 다르다. 실제로 스물아홉 살이나 서른 살이었을 것이다.²⁴⁾

다섯째, 『자서전』의 독자 문제이다. 당대의 의도된 독자들은 주로 예수회원들이었다. 예수회의 창립자에 관한 설명을 통해 양성중인 회원들에게 감화를 주기 위함이었다. 또한, 당시 교회의 지도자나 예수회에 의심을 품고 있는 이들에게도 예수회의 창립자인 이나시오에 관하여 설명하며 이해시킬 필요성이 있었다. 그러나 오늘날 『자서전』은 하나의 영적 고전으로서 누구에게나 접근이 가능한 독자적인 작품으로 해석되기도 한다.

여섯째, 『자서전』의 문헌적 원천 문제에 대한 질문이다. 『자서전』은 이나시오 자신의 체험을 구술한 내용이지만 구술이 활자화되는 과정에서 제3의 문헌적 매개의 영향을 배제할 수 없다는 점이다. 최근 가장 진지하게 연구되는 문헌적 원천은 1547-1548년에 작성된 라이네스와 폴랑코의 문헌이다. 두 권의 책은 당시 예수회원들에게 널리 회람되었기에 카미라도 필시 이 문헌을 읽었으며 『자서전』에 반영했을 개연성을 주장하는 연구가 최근 나오고 있다. 그러면 이제 현대의 『자서전』 연구의 동향을 구체적으로 살펴보자.

1.3. 최근 10년간 『자서전』 연구의 동향과 분석

2013년 이래로 『자서전』 연구는 이나시오에 관한 역사적 사실을 규명하며 문헌적 원천을 해명한다. 현대의 연구는 선행 연구인 존 오말리(John O'Malley)²⁵⁾의 역사적인 접근 방법과 윌리엄 마이스너(William W. Meissner)²⁶⁾의 심리학적인 접근방법을 기반으로 하여 이나시오를 재해석한다. 무엇보다도 『자서전』의 편집 과정에서 중요한 역할을 한 카마

24) 『자서전』, 40.

25) 존 오말리, 『초창기 예수회원들』, 윤성희 옮김, (서울: 이나시오영성연구소, 2014).

26) Cf. William W. Meissner, “Psychoanalytic hagiography: The case of Ignatius of Loyola”, *Theological Studies*, 52(1991,3), 3-33; William W. Meissner, *Ignatius of Loyola: The Psychology of a Saint*, (New Haven: Yale University Press, 1992); William W. Meissner, *To the Greater Glory: A Psychological Study of Ignatian Spirituality*, (Milwaukee: Marquette University Press, 1999).

라의 영향과 폴랑코와 라이네스의 저술이 『자서전』에 끼친 영향에 관해 진지하게 고려하기 시작했다. 대표적인 학자들로는 피에르 에모네(Pierre Emonet), 존 맥매너먼(John McManamon), 바튼 개거(Barton Geger), 마저리 보일(Marjorie Boyle)이 있다.²⁷⁾

에모네는²⁸⁾ 이나시오의 생애에서 신화화된 측면을 배제하고 역사적인 성격을 회복하려는 시도를 한다. 카마라의 『자서전』과 이나시오의 영적 일기, 그리고 역사 기록을 일차 자료로 사용하며 마이스너가 이나시오를 심리학적으로 분석한 연구를 참고한다. 따라서 에모네의 연구는 이나시오의 신비주의적인 요소를 제거하고 인간적인 고뇌와 내적 갈등을 부각한다. 그러나 에모네는 자신의 논지를 뒷받침할 충분한 근거 제시를 하지 않는다. 에모네의 저서는 2013년에 프랑스어로 출판된 후에 스페인어와 독일어 그리고 영어로 번역되어 소개되었다.²⁹⁾

맥매너먼은³⁰⁾ 초창기 예수회원들이 가톨릭 개혁 시대의 맥락에서 『자서전』을 이나시오의 영적 순례와 사도적 미션을 중심으로 편집했다고 주장한다. 영적 순례에서 주목하는 점은 이나시오의 허영과 헛된 영광이고, 사도적 미션에서 강조하는 점은 그의 순례, 여정, 미션, 파견이다. 따라서 맥매너먼은 『자서전』을 독해할 때 이나시오의 생각을 문자 그대

27) 본고는 예수회에서 발행하는 *Archivum Historicum Societatis Iesu*를 통해서 2013년 이래로 출판된 『자서전』에 관한 연구를 다음과 같이 조사하고 참고하였다. Ignacio de Loyola, *El peregrino: autobiografía de san Ignacio de Loyola*, ed., Josep María Rambla, (Bilbao: Mensajero, 2015); Kevin A. Leidich, “The thing has been of God: Ignatius’ experience of God’s confirmation in his autobiography”, *The Way*, 55(2016), 7-16; R. Roldán-Figueroa, “Pedro de Ribadeneyra’s Vida del P. Ignacio de Loyola(1583) and literary culture in early modern Spain”, in *Exploring Jesuit distinctiveness: Interdisciplinary perspectives on ways of proceeding within the Society of Jesus*, ed., Robert. A. Maryks, (Leiden: Brill, 2016), 156-174; Pablo C. Barranco, *El peregrino de Loyola: La Autobiografía de san Ignacio, escuela de discernimiento espiritual*, (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2017); Diego Laínez-Juan Alfonso de Polanco, *The First Biographies of St. Ignatius Loyola*, ed., Joseph A. Munitiz, (Oxford: Way Books, 2019); Carlos A. Page, “Los primeros retratos de Ignacio y los inicios de la iconografía ignaciana” *IHS - Antiguos Jesuitas En Iberoamérica*, 7 (2019), 63-75; Jaime Emilio González Magaña, *Un fuego que incende otros fuegos: Formador, especialízate en Jesucristo*, (Roma: Gregorian & Biblical Press, 2021); Juan Alfonso de Polanco, *Vida de Ignacio de Loyola*, ed., Eduardo Javier Alonso, (Bilbao: Mensajero, 2021).

28) Pierre Emonet, *Ignace de Loyola légende et réalité*, (Bruxelles: Lessius, 2013).

29) 본고는 영어 번역본을 참고하였다. Pierre Emonet, *Ignatius of Loyola: Legend and Reality*, trans. Jerry Ryan, (Philadelphia, PA: Saint Joseph’s University Press, 2016).

30) John M. McManamon, *The Text and Contexts of Ignatius Loyola’s “Autobiography”*, (New York: Fordham University Press, 2013).

로 전해주는 역사적인 창문으로 읽을 것이 아니라 이나시오 영성을 반영하는 하나의 거울로 이해할 것을 제안한다.

맥매너먼의 연구에서 주목할 점은 다음의 세 가지 특징이다. 첫째, 그는 『자서전』의 주인공이 이나시오가 아니라 그의 영혼 안에서 현존하고 활동하신 하느님이라고 말한다. 둘째, 『자서전』에 나타난 이나시오의 사도적 활동을 사도행전의 맥락에서 재해석하는 점이다. 여기서 그는 크게 네 가지 유사성을 밝힌다. 예루살렘을 중심으로 하는 지정학적이고 신학적인 중요성, 사도적 삶의 역동, 제자직의 대가, 그리고 성령 안에서 보편적인 사도직이다. 셋째, 이나시오의 영적 순례를 허영이라는 주제를 중심으로 살피며 어떻게 그가 변화되었는지를 분석하는 점이다. 여기서 맥매너먼은 『자서전』을 기술한 이유가 현대적 관점에서 자기애적 성격으로 보이는 허영의 죄를 진지하게 성찰하고 뉘우치는 데 있다는 점을 결론으로 말한다. 따라서 이나시오는 자신의 생애를 양심 성찰의 형식으로, 일종의 특별 성찰로 구술하는 것이다. 그러나 맥매너먼이 말하는 허영이라는 악덕과의 투쟁이 『자서전』의 기술 목적을 결정적으로 드러내는 점은 아니다. 이 점은 카마라와 나달이 『자서전』의 서문에서 밝힌 자서전의 목적과 충돌을 일으킨다.

개거는³¹⁾ 『자서전』의 편집에 관해 카마라가 끼친 개연성 있는 영향을 설명하고자 한다. 그러나 개거는 『자서전』의 저자가 누구인지 명시적으로 말하지 않으면서 이나시오를 마치 『자서전』의 저자라고 전제하고 텍스트를 탐구하자고 제안한다. 이러한 점은 개거가 『자서전』에 관해 이나시오가 지니는 권위를 존중하면서도 『자서전』의 원천과 편집에 관한 비판적 연구를 절충하려는 의견이라고 판단된다. 또한, 개거는 자서전을 거시적으로 바라보기 위해서 폴랑코와 라이네스가 이나시오의 삶에 관해 기술한 문헌과 리바테네이아가 저술한 『이나시오의 생애』를 종합적으로 연구할 것을 제안한다. 그러나 개거는 오말리가 폴랑코와 나달을 이나시오의 연구에서 가장 중요한 인물로 제시하는 점과 로버트 마르크스(Robert Markys)가 이나시오의 초기 동료들의 증언을 가장 권위 있는 자료로 판단하는 점에 관해서는 침묵하고 있다.

개거의 연구에서 주목할 점은 『자서전』의 편집 과정에서 요한 카시아누스(John Cassian)의 『제도집』(Institutiones)과 에바그리우스 폰티쿠스(Evagrius Ponticus)의 『여덟

31) Barton T. Geger, "Hidden theology in the 'Autobiography' of St. Ignatius", *Studies in the Spirituality of Jesuits*, 46/3 (2014, Autumn), 1-34.

가지 악한 생각』(Praktikos)이 이나시오의 『자서전』에 영향을 주었을 개연성이다. 개거는 두 문헌을 비교하지만 단순한 본문 대조만을 제시하고 두 저술 사이의 연관관계를 정확히 제시하지 않은 채 단지 편집 과정에서 숨겨진 신학적 의도가 담겨 있다는 점을 부각하고 있다. 허영과 교만은 『자서전』 본문에서 뿐만 아니라 서문에서도 강조되는 주제어이지만 『자서전』 전체를 관통하는 핵심어인 순례, 신심, 애덕, 미션을 간과해서도 안 될 것이다.

보일은³²⁾ 『자서전』에 관해서 역사적 자료로서의 유효성에 의문을 제시하며 『자서전』은 이나시오의 삶을 역사적인 관점에서 재구성하기 위한 목적이 아니라 당대의 독자들을 감화시키기 위해 르네상스 시대의 수사학적 반영을 담고 있다고 주장한다. 보일이 제시하는 여러 가지 근거들 가운데 하나는 이나시오가 다리를 전다는 것은 허영과 욕욕을 의미하는 수사학적인 주제라는 점이다. 달리 말하면, 이나시오가 팜플로나 전투에서 부상을 당해 다리를 전다는 점은 역사적인 사실일지라도, 그가 전투에서 쓰러졌다는 점은 하나의 우의적인 표현으로 구원이 필요한 존재임을 드러낸다. 따라서, 보일은 수사학적인 관점으로 보면 이나시오가 쓰러져 다리를 전다는 사실은 독자에게 도덕적 감화를 제공하기 위한 논거 창고로서의 로쿠스(locus)라는 의견을 개진한다.

이와 같이 『자서전』 연구의 최신 동향을 살펴보면 난점은 문헌의 저자와 형식 그리고 편집의 문제이며 쟁점은 문헌적 원천의 문제이다. 에모네와 맥매너먼은 이나시오에 관한 신화적 요소를 제거하고 역사적 인물로 재조명하며 『자서전』을 문자적으로 해석하기 보다는 맥락적으로 파악한다. 개거와 보일은 카메라가 『자서전』의 편집 과정에서 능동적으로 개입하였을 개연성에 관해 설명하며 당대의 신학과 수사학이 반영되었음을 주장한다.

2. 『자서전』의 문헌적 원천과 편집 고찰

일찍이 필립 엔딘(Philip Endean)은 이나시오 영성이 역사학자들과 신학자들에게 성인 전기학을 넘어서는 해석의 기준을 발전시키도록 요청한다는 의견을 내놓았다.³³⁾ 개거는

32) Marjorie O'Rourke Boyle, *Loyola's Acts: The Rhetoric of the Self*, (Berkeley and Los Angeles, CA: Univ. of California Press, 2021). 이 책은 원래 1997년에 출판되었지만 2021년에 The new historicism 시리즈의 36권으로 새롭게 발간되었다.

33) Cf. Philip Endean, "'The Strange Style of Prayer': Mercurian, Cordeses, and Alvarez," in *The*

『자서전』 연구에서 이나시오 개인의 일화만을 강조할 때 그러한 구술의 배경과 맥락이라는 큰 그림을 잃어버릴 수 있음을 경계했다.³⁴⁾ 현대의 『자서전』 연구들이 『자서전』의 문헌적 원천과 편집에 관해 문제제기를 하고 연구하면서 간과하고 있는 점은 이나시오와 초창기 예수회원들이 관심을 기울인 ‘예수회 창립’과 ‘행동 양식’이다. 본고는 ‘행동 양식’이라는 맥락에서 『자서전』의 문헌적 원천과 편집에 관한 해석적 탐구를 하고자 한다.

2.1. 나달과 카마라의 『자서전』 서문

『자서전』의 문맥을 이해하기 위해서는 카마라와 나달이 작성한 서문을 살펴볼 필요가 있다. 나달이 서문을 작성한 연도는 『자서전』이 작성된 후인 1561년에서 1567년 사이로 추정된다. 맥매너먼은 프랑스 역사학자인 피에르 앙투안 파브르(Pierre-Antoine Fabre)의 연구를 바탕으로 나달이 보르하 총장과 리바데네이라에게 『자서전』을 회수하지 말 것을 설득하려는 동기에서 이 서문을 작성한 것이라는 의견을 개진했다.³⁵⁾

나달은 이 서문에서 자신이 『자서전』을 편찬한 경위와 의도란 곧, 후대의 예수회원들에게 ‘도움을 주기 위한’ 목적이라는 점을 분명히 밝힌다. “수도 공동체를 설립한 거룩한 사제들은 자신들의 후예들이 덕에 있어서 진보하도록 [돕기 위하여] 유언으로 어떤 교훈을 그들에게 남기는 것이 관습이었기에 나는 사부 이나시오에게 같은 것을 요청할 적당한 때를 기다렸다.”³⁶⁾ 나달은 ‘돕다’(iuvare)라는 동사를 이용하여 『자서전』의 편찬은 예수회원들이 완덕의 길로 나아가는 데 도움을 주려는 목적이 있다는 점을 해명한다.³⁷⁾ 나달은 이러한 『자서전』의 기획 의도를 서문에서 반복하여 설명한다. “저뿐만 아니라 다른 신부들도 어떻게 주님께서 신부님의 회심 초기부터 신부님을 양성시켜 오셨는지에 대하여 우리에게 설명해 달라고 간청한 지 이제 4년이 되어 갑니다. 저희는 신부님의 이야기를 아는 것이 저희와 예수회에 대단히 유익하리라고 확신하기에 간청해 온 것입니다.”³⁸⁾ 이나시오와의 대화에서 나달은 ‘대단히 유익하다’(utile in primis)라는 표현을 통해서 『자서

Mercurian Project: Forming Jesuit Culture 1573-1580, ed., Thomas M. McCoog, (St. Louis, MO: The Institute of Jesuit Sources, 2004), 392.

34) Cf. Geger, “Hidden theology in the ‘Autobiography’ of St. Ignatius”, 32.

35) Cf. McManamon, *The Text and Contexts of Ignatius Loyola's “Autobiography”*, 8-9.

36) 『자서전』, 25.

37) Cf. FN I, 355.

38) 『자서전』, 27.

전』의 편찬 목적을 설명한다.³⁹⁾ 나달이 서문에서 사용하는 ‘돕다’와 ‘유익하다’라는 동사는 중요한 열쇳말인데 『자서전』의 본문에서 이나시오가 자신의 정체성으로서 언급하는 ‘순례자’(el *pelegrino*)로 ‘영혼을 돕겠다는’(*ayudar las animas*) 지향을 상기시키는 중요한 주제어이다.⁴⁰⁾

그렇다면 나달은 『자서전』의 편찬을 통해서 독자들에게 어떤 도움과 유익을 안겨 주려고 했던 것일까? 이미 앞에서 언급된 바와 같이 예수회원들이 ‘덕에 있어서 진보하도록’ 돕기 위함이다. 그러나, 나달이 근본적으로 독자들에게 도움을 주고자 한 바는 ‘주님께서 어떻게 그의 회심 초기부터 그를 이끌어 오셨는지’(quomadmodum ab initio suae conversionis illum Dominus gubernasset)⁴¹⁾ 관한 점이었다. 이는 서문의 주제문으로서 『자서전』이라는 문헌의 성격을 규명하며 원천 문제를 해결할 수 있는 실마리를 제공한다.

나달은 『자서전』과 예수회의 은사를 분리해서 생각하지 않았다. 예수회 수도생활의 원천은 이나시오의 생애에서 이미 예표되었다고 믿었다. 나달은 1561년 알칼라에서 『자서전』에 관하여 말하면서 하느님께서 이나시오를 당신의 은총을 선사하시는 수단으로 삼으셨고 예수회 행동 양식의 살아있는 모범으로 세우셨다고 강조했다.⁴²⁾ 이렇듯이 나달은 하느님께서 이나시오를 이끄셨듯이 주님은 예수회와 함께 하시며 이끄신다는 점을 스스로 믿고 또 그렇게 가르쳤다.⁴³⁾ 이런 점에서 『자서전』의 문헌적 성격은 초창기 예수회가 수도생활의 근간을 세우는 데 있다는 점이 설득력을 얻는다.

이 점은 카마라의 서문에서도 설명되고 있다. 카마라는 나달과의 일화를 소개하며 『자서전』의 편찬은 ‘예수회를 설립하는 일과 진배없다.’(esto era fundar verdaderamente la *Compañía*)⁴⁴⁾는 사실을 강조한다. 나달과 카마라 모두는 『자서전』의 의미를 예수회 창립이라는 맥락에서 이해한 것으로 보인다. 나달이 예수회 수도생활의 원천이 이나시오의 생애에 있다고 보았듯이, 카마라도 이나시오의 행동 양식을 모방해서 살아가는 점을 예수회

39) Cf. FN I, 359.

40) 『자서전』, 79; FN I, 422.

41) 『자서전』, 26; FN I, 356.

42) Cf. Jerónimo Nadal, *Epistolae et Monumenta P. Hieronymi Nadal: Commentarii de Instituto S.I.*, Tomus V, ed., Miguel Nicolau, (Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1962), 262. 이하 MN V 라고 한다.

43) Cf. MN V 261.

44) 『자서전』, 31; FN I, 360.

삶의 가장 중요한 가치로 여겼다.⁴⁵⁾

카메라의 서문은 『자서전』의 작성 시기와 장소 그리고 집필 동기와 과정에 관한 중요한 정보를 제공한다. 카메라는 이나시오가 『자서전』을 통해서 무엇을 말하고자 했는지를 밝힌다. 이나시오는 하느님께서 자신의 마땅한 본분이 ‘그의 영혼에 일어났던 모든 일을 드러내는 것임을’(declara cuanto por su ánima hasta ágora había pasado)⁴⁶⁾ 비추어 주셨다고 소개한다. 이러한 집필 동기는 나달이 자신의 서문에서 밝힌 이나시오를 향한 하느님의 이끄심과 일맥상통하다. 이렇듯이 나달과 카메라는 다른 시기에 다른 방식으로 서문을 작성했지만 『자서전』의 작성 동기와 의미에 관해서는 일치된 의견을 개진한다.

그런데 최근 연구에서 보일은 카메라의 서문은 사실과 달리 『자서전』의 독자들을 설득하기 위한 수사학적 표현이라고 주장한다.⁴⁷⁾ 보일은 서문에 나타난 자서전 구술의 지연, 눈물이라는 감정의 수사학적 장치, 그리고 겸손함의 주제들은 키케로의 수사학을 수용한 점이라고 예시한다. 하지만, 보일이 간과했던 점은 카메라가 『자서전』을 작성할 당시 따로 적어 두었던 『회고록』의 존재이다. 보일은 자서전의 서문이 독자들을 설득하기 위해 눈물이라는 감정을 활용하는 수사학적인 장치를 사용했다고 주장하는 데 반해, 『회고록』은 이나시오가 대화할 때 상대방을 설득하기 위해 감정을 사용하지 않았으며 말을 꾸미지도 않았다고 증언한다.⁴⁸⁾ 그뿐만 아니라 카메라는 이나시오의 대화 방식에 관해 서문과 유사한 내용을 기술하는데, 예를 들면 이나시오는 어느 하나에 치우치지 않고 단순하고 간결하게 말하며 부차적인 내용들보다는 본질적인 요점들을 언급했다는 점이다.⁴⁹⁾ 한편, 『회고록』에서 카메라는 자신의 성소 동기에 관해서 단지 행위의 순명이 아니라 장상과 같이 느끼고 생각하는 이해의 순명을 살고 싶은 갈망에서 기인했다고 설명한다.⁵⁰⁾ 이해의 순명을 살고자 했던 카메라가 『자서전』과 서문을 방대한 수사학적 자유를 갖고 편집했다는 보일의 주장을 모두 받아들이기에는 의문의 여지가 있다. 보일이 수사학적 방법

45) Cf. FN I, 529; Luis Gonçalves da Câmara, *Remembering Iñigo: Glimpses of the Life of Saint Ignatius of Loyola: the Memorial of Luís Gonçalves da Câmara*, trans. Alexander Eaglestone, (Leominster: Gracewing, 2005), 5 참조. 이하 Remembering Iñigo 라고 한다.

46) 『자서전』, 30; FN I, 356.

47) Cf. Boyle, *Loyola's Acts*, 15.

48) Cf. FN I, 585; *Remembering Iñigo*, 59.

49) Cf. FN I, 659; *Remembering Iñigo*, 131.

50) Cf. FN I, 528; *Remembering Iñigo*, 4.

론을 『자서전』에 적용함으로써 현대 연구가 당대의 신학적이며 문화적인 맥락에서 파악하는 데 도움이 될 수는 있으나 자칫 『자서전』이 쓰인 역사적인 사실에서 벗어날 위험도 있다.

나달과 카마라는 서문에서 『자서전』의 의미는 예수회 창립이라는 맥락에서 이나시오의 행동 양식을 보고 배우는 데 있다고 밝혔다. 본고는 이 점을 진지하게 수용하여 이나시오의 회심에 관한 다양한 문헌의 상반된 관점을 해석할 수 있는 열쇠로 예수회 행동 양식에 관한 연구의 필요성을 제시한다.

2.2. 『자서전』의 문헌적 원천인 라이네스와 폴랑코의 기록

1547년 3월 폴랑코는 라이네스의 후임으로 이나시오의 비서로 임명되었다. 폴랑코의 가장 중요한 소임은 『예수회 회헌』의 집필을 완성하도록 이나시오를 돕는 것이었다. 1546년에 이나시오는 일반 심사 규정은 집필하였지만 『회헌』의 다른 부분은 아직 완성하지 못하였다. 나달이 서문에서 언급하듯이 당시 이나시오가 바라던 세 가지 은총 중에서 1540년 예수회가 그리고 1548년 영신수련이 사도좌의 승인을 받았지만 예수회 회헌의 저술과 승인의 은총은 아직 요원하였다. 더구나 이나시오의 건강은 날로 쇠약해져 가고 있었다. 이나시오의 『회헌』 집필을 돕기 위해서 폴랑코가 가장 먼저 한 일은 이나시오의 초기 동료로서 그를 가장 잘 알고 있는 라이네스에게 이나시오의 생애를 저술하도록 요청한 것이었다. 라이네스는 1547년 6월 16일 폴랑코에게 이나시오의 생애를 다룬 서신을 발송했다. 여기서 주목할 대목은 이 문헌의 맥락이 이나시오의 생애 자체만을 다루는 데 있지 않고 『회헌』의 집필이라는 점에 있다는 점이다.

라이네스는 이나시오의 생애를 다룬 편지의 서문을 다음과 같이 시작한다.

기억나는 대로 우리는 우리의 사부이신 이나시오에 관해서 무슨 일이 일어났는지에 관해서 몇 가지 믿을 만한 이야기를 할 것입니다. 우리와 다른 이들의 ‘감화를 위해서’(por edificación), 우리가 이나시오로부터 들은 것, 그리고 우리가 이나시오의 말로부터 이해한 것을 말해 드리겠습니다. ‘예수회의 기원’(los principios de la Compañía)에 관하여 보고 듣고 증언하는 나머지 부분은 하느님의 영광과 다른 이들의 감화를 위해서 그대가 보기에 가장 중요하다고 여기는 점에 따라 받아들일 수 있습니다.⁵¹⁾

라이네스의 서문이 갖는 중요한 특징은 다음과 같다. 첫째, 라이네스가 이나시오의 생애를 기술하는 목적이 예수회가 어떻게 설립되었는지에 대해 감화를 주기 위함이라고 말하는 점이다. 이 점은 카미라와 나달이 서문에서 밝힌 『자서전』 발간의 동기와 목적에 부합된다. 둘째, 라이네스 자신이 이나시오에게 직접 들은 삶에 대해 기억나는 대로 기술한다는 점이다. 개거는 이나시오가 파리에서 만난 초기 동료들에게 들려주었을 회심에 관한 이야기가 당시 널리 알려졌고 『자서전』에 실제로 영향을 미쳤을 구전 전통으로 간주한다.⁵²⁾ 개거는 그 증거로 카미라가 기록한 『회고록』에서 이나시오가 외부 손님들과 만날 때 자신의 생애에 대해 질문을 받으면 여러 번 일관성 있게 자신의 생애를 나누어 준 점을 제시한다. 즉, 카미라는 이나시오의 생애에 관해서 이미 여러 번 들었기에 친숙했고 자세히 기억했다는 점이다. 실제로 라이네스가 이나시오의 생애를 다룰 때도 『자서전』과 똑같이 어린 시절이 생략되고 팜플로나에서 시작된다. 셋째, 라이네스가 예수회의 기원에 관하여 증언한다고 말하듯이 그의 문헌은 이나시오와 예수회를 연구하는 원천으로 간주된 점이다. 라이네스의 문헌에 관해 리바테네이라는 『Vita Ignatii Loiolae, Societatis Iesu Fundatoris』을 출판할 때 사용했던 중요한 사료임을 밝혔다. 또한, 이 문헌은 이나시오의 시성 심사에도 진지하게 검토되었다. 이러한 이유로 인해 개거는 라이네스의 문헌이 마치 공관 복음에 영향을 미친 ‘예수 어록’(Q-Source)과 같은 역할을 한다고 말하며, 보일이 『자서전』에 관해 원문도 없는 익명의 수사학적인 모방작이라고 한 지적을 비판한다.⁵³⁾

1547년에서 이듬해인 1548년까지 폴랑코는 라이네스의 문헌을 토대로 하여 이나시오의 생애에 관해 저술한다. 그러나 이나시오의 생애나 자서전이라는 제목이 아니라 ‘예수회의 설립과 진보에 관하여 가장 중요한 일들의 요약’(Sumario de las cosas más notables que a la institución y progreso de la Compañía de Jesús tocan)이라는 제목을 붙인다.⁵⁴⁾ 폴랑코는 책의 서문에서 저술 목적에 관해서 다음과 같이 기술한다.

우리가 하느님의 전지전능하신 손길이 예수회와 예수회를 통해서 사람들의 영혼에 하신 일과 지금도 하시는 일을 잊지 않는다면 그것이 곧 하느님께 영광을 드리는 길이 될 것입니다. 따

51) FN I, 70; Diego Lainez - Juan Polanco, *The First Biographies of St Ignatius of Loyola*, trans. Joseph A. Munitiz, (Oxford: Way Books, 2019), 1에서 재인용.

52) Cf. Geger, “Hidden theology in the ‘Autobiography’ of St. Ignatius”, 6.

53) Cf. Ibid., 7.

54) Cf. FN I, 151.

라서 거룩한 예수회의 설립과 진보에 있어 선하신 하느님의 도구였던 살아있는 이들과 함께 하느님 체험의 기억을 잊지 않고 이를 직접적으로 알지 못하는 이들과 나누는 일은 덕행의 실천이 됩니다.⁵⁵⁾

폴랑코는 카메라와 나달 그리고 라이네스와 같이 이나시오의 생애를 하느님의 손길이 스민 예수회 역사의 맥락에서 이해한다. 폴랑코는 하느님께서 이나시오의 회심과 예수회 설립의 주도권을 지니셨다는 점을 본문 첫 문장에서 밝힌다.⁵⁶⁾ 그런데, 폴랑코의 문헌에서 주목할 점은 이나시오의 생애를 통해 드러난 예수회의 설립과 진보가 이나시오를 따르는 이들에게 ‘어떻게 행동해야 하는지’(de cómo se ha de proceder)를 가르치는 표상이 된다고 말하는 점이다.⁵⁷⁾ 이 점은 폴랑코가 이나시오의 생애를 통해서 ‘우리의 행동 양식’(el nuestro modo de proceder)을 구체적으로 문서화할 『예수회 회헌』 작성의 밑그림을 그리려는 의도가 반영된 것으로 볼 수 있다. 오늘날 피터 두 브룰(Peter du Brul)은 『자서전』을 『예수회 회헌』의 집필 과정과의 맥락에서 재조명한다.⁵⁸⁾ 브라이언 오리어리(Brian O’Leary)도 『예수회 회헌』을 탐구하면서 먼저 『자서전』을 살펴봄에 이나시오의 전기가 『예수회 회헌』의 뿌리로서 기능을 하며 구체적인 주해서 역할을 한다는 점을 소개한다.⁵⁹⁾ 이와 같이 이나시오의 생애에 관한 구전 전통이 최초로 문서화된 라이네스와 폴랑코의 문헌은 『자서전』의 원천으로서 기능을 하였고 그 맥락은 후대의 예수회원들을 위한 ‘행동 양식’(el modo de proceder)을 보여주는 데 있었다. 이제 『자서전』의 형성과 편집을 어떻게 예수회의 행동 양식이라는 열쇠로 해명할 수 있을지 살펴보자.

3. 『자서전』 해석의 열쇠: 이나시오의 회심과 예수회 행동 양식

3.1. 이나시오의 회심에 관한 문헌 중심적인 연구

『자서전』에 명시적으로 나타난 이나시오의 회심은 ‘명성을 손아귀에 넣겠다는 크고

55) FN I, 152.

56) Cf. FN I, 153.

57) Cf. FN I, 152.

58) Cf. Peter Du Brul, *Ignatius: Sharing the Pilgrim Story: a Reading of the Autobiography of St Ignatius of Loyola*, (Leominster: Gracewing, 2003), 10-12.

59) 브라이언 오리어리, 『주님의 포도밭에 파견된 이들』, 윤성희 옮김, (서울: 이나시오영성연구소, 2021), 22.

헛된 욕망'(un grande y vano deseo de ganar honra)⁶⁰⁾에서 ‘성인들을 본받겠다는 욕망’(los deseos de imitar los santos)⁶¹⁾으로의 변화이다. 허영에 관해서 카마라도 자신의 서문에서 이나시오와 눈물을 흘리며 나눈 대화를 가장 먼저 소개한다. 이를 두고 보일은 허영의 주제가 독자들을 설득하기 위한 수사학적 장치라고 의심하기도 했다.⁶²⁾ 그런데, 이나시오의 회심에 관해 주목해서 보아야 할 점은 초창기 문헌들에서 드러나는 다양한 관점이다.

먼저 『자서전』에서는 로올라에서의 회복기간 동안 소일거리로 읽은 『그리스도의 생애』(La Vida de Cristo)와 『금빛 전설』(Legenda Aurea)이 이나시오의 회심을 가져다주었다고 말한다. 그런데, 『자서전』은 이나시오의 내면의 변화를 좀 더 상세하게 들려준다. 예를 들면, ‘차츰 그의 눈이 열리면서’(abrieron un poco los ojos) 이나시오가 ‘서서히 자기를 중요시하고 있는 영들의 차이를 깨닫기에 이르렀다.’(poco a poco viniendo a conocer la diversidad de los espíritus que se agitaban)고 『자서전』은 구체적으로 소개한다.⁶³⁾ 『자서전』의 본문에는 생략되었지만, 카마라는 이 대목에 주목하며 이나시오가 하느님에 관하여 처음으로 성찰한 점이라고 책 페이지의 여백에 메모하였다.⁶⁴⁾ 현대의 역사학자 테렌스 오레일리(Terence O'Reily)는 이나시오가 두 책을 읽으며 요점이 되는 것들을 적은 노트가 단면으로만 600장이나 된 점을 지적하며 이나시오의 독서는 대단히 진지하고 목상적이었기에 단순한 지적 만족이 아니라 마음과 정신을 움직였다고 강조한다.⁶⁵⁾ 카마라는 바로 이 체협에서 『영신수련』의 초고가 작성되었음을 『자서전』 말미에 다시 언급한다.⁶⁶⁾

라이네스와 폴랑코가 이나시오의 생애를 팜플로나에서 시작하고 있다는 점은 『자서전』과 동일하다. 라이네스는 이나시오의 회심은 팜플로나에서 일어났다고 명시적으로 말한다.⁶⁷⁾ 폴랑코도 이나시오가 군인으로 복무하던 때인 26살에 삶의 변화가 일어났다고

60) FN I, 364.

61) FN I, 374.

62) Cf. Boyle, *Loyola's Acts*, 14-15.

63) Cf. FN I, 372-374.

64) Cf. FN I, 372.

65) Cf. Terence O'Reilly, *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola: Contexts, Sources, Reception*, (Leiden: Brill, 2021), 115.

66) 『자서전』, 143; FN I, 504.

67) Cf. FN I, 72.

기록한다.⁶⁸⁾ 그러나, 라이네스와 폴랑코는 이나시오의 회심 과정에 관해서 『자서전』과 다른 증언을 한다. 로올라에서의 회복기 동안 이나시오는 주님의 은총으로 말미암아 회심하여 『그리스도의 생애』와 『금빛 전설』을 읽기 시작했다고 증언한다. 라이네스는 이나시오가 책을 읽다가 스스로 영들의 차이를 깨달은 것이 아니라 주님의 은총과 이나시오가 품은 선한 의지와 단순한 지향이 거룩한 일에 대한 이해를 밝혀주었다고 본다. 이로 말미암아 이나시오는 점차 회심하게 되어 주님의 생애와 성인들의 전기를 읽은 것으로 라이네스는 이해한다.⁶⁹⁾ 폴랑코는 이나시오가 모든 일에서 주님께 자신을 봉헌하기로 결심하고 나서 성인들의 삶을 읽기 시작했다고 증언한다.⁷⁰⁾ 다만, 라이네스와 폴랑코의 문헌에 차이가 있다면 폴랑코의 글에서 이나시오의 자질과 덕목이 좀 더 자세히 기술되는 데 있다는 점이다. 이렇듯이 라이네스와 폴랑코는 이나시오가 책을 읽기 전부터 그의 내면에서 이미 변화에 대한 갈망이 있었다는 점을 암시한다. 이나시오의 회심에 관해 『자서전』이 문헌적 매개의 역할을 강조했다면, 라이네스와 폴랑코는 하느님의 섭리에 초점을 두며 소명에 대한 이나시오의 응답에 주목했다. 그렇다면 『자서전』과 충돌하는 이나시오의 회심에 관해서 어떻게 이해해야 하는지 해석의 문제가 생겨난다.

그런데, 회심에 관한 이나시오 자신의 이야기를 살펴보면 문제는 조금 더 복잡해진다. 이나시오는 1554년 8월 20일 자신의 회심 체험에 관해서 보르하에게 직접 편지를 써서 보냈다. 이 시기에 이나시오의 이름으로 쓰인 대부분의 서한이 폴랑코에게 위임되어 작성된 점을 고려한다면 이 서한은 예외적인 경우라고 할 수 있다. 그뿐만 아니라 1554년은 『자서전』을 구술하던 시기와 중첩되므로 이 서한을 살펴보는 일은 이나시오의 회심 연구에 흥미로운 단서를 제공한다. 이나시오는 아란사수(Aránzazu)의 성모 경당에 큰 화제가 발생한 점에 관해 보르하에게 상당한 유감을 표현한다. 중요한 점은 이나시오가 자신의 회심 체험에 관해서 말하는 대목이다.

제가 이렇게 원하는 데에는 특별하고 개인적인 이유가 있습니다. ‘우리 주 하느님께서 저에게 은총을 주시어’(Dios Nuestro Señor me hizo merced) 제 삶을 변하게 하셨을 당시, 특히 그 경당에서 하룻밤을 지새우면서 받은 ‘제 영혼의 몇 가지 은혜’(algún provecho en mi ánima)를 기억합니다.⁷¹⁾

68) Cf. FN I, 154.

69) Cf. FN I, 74.

70) Cf. FN I, 158.

이나시오는 자신의 회심 체험에 관해 『그리스도의 생애』와 『금빛 전설』을 언급하지 않고 이란사수 성모 경당에서의 철야 기도만을 소개하며 ‘하느님께서 저에게 은총을 주시어’ 받은 ‘은혜’를 기억한다고 말한다. 이 점을 놓고 본다면 이나시오의 서간은 하느님의 섭리에 초점을 두고 이나시오의 회심을 이해한 라이네스와 폴랑코의 문헌과 좀 더 비슷한 맥락으로 이해할 수 있다. 이처럼 이나시오의 회심에 관해 『자서전』과 라이네스와 폴랑코의 문헌, 그리고 이나시오의 서한은 모두 비슷하면서도 조금씩 상반된 내용을 들려준다.

현대의 연구들은 이에 관하여 다양한 해석을 제시한다. 개거는 라이네스와 폴랑코가 기술한 이나시오의 회심에 관한 구전 전통이 『자서전』에서 변경된 이유로 당대의 독자들에게 이나시오가 선택한 그리스도와 주님을 따른 성인들의 삶을 명백히 제시하여 감화시키려는 데서 비롯한다고 해석한다.⁷²⁾ 이러한 해석의 근거에는 카마라가 이나시오의 구술을 그대로 받아쓰지는 않았을 것이며 『자서전』 편집에 어떤 역할을 했을 것이라는 개거의 추정에 있다. 개거가 직접적으로 언급하지는 않았지만 라이네스와 폴랑코의 문헌과는 달리 『자서전』에서 뚜렷하게 제시되는 그리스도의 환시를 염두에 둔다면 그리스도 중심적인 비전은 『자서전』의 중요한 주제라는 점은 납득할 수 있을 것이다.

그러나 브롤은 카마라의 개입에 관해 다른 의견을 제시한다.⁷³⁾ 그는 카마라가 자신의 허영, 『자서전』 작성의 지연, 이나시오에 관한 호기심을 스스로 의식하며 서문에서 밝힐 정도로 『자서전』에 대한 개입을 주의했다는 점을 더 주목한다. 피터 한스 콜벤바흐(Peter-Hans Kolvenbach)는 이나시오의 회심이 회복 기간 동안에 책 한 권을 읽었다고 해서 회심했다는 점을 말하려는 것이 아니라 독서를 통해 자신을 동요시키는 움직임과 내적으로 씨름하면서 주님이신 예수 그리스도와 자신을 깨닫고 발견하게 된 점을 들려주는 것이라고 해석한다.⁷⁴⁾ 개거의 해석처럼 콜벤바흐도 예수 그리스도 중심적인 회심을 강조하지만 이나시오가 성찰을 통해 갖는 예수 그리스도에 대한 봉사를 주목하는 데 차이가 있다. 오리어리는 『자서전』에 실린 내용은 매우 신중하고 의도적으로 이루어진 점이

71) Sancti Ignatii de Loyola, *Monumenta Ignatiana: Societatis Iesu Fundatoris Epistolae et Instructions*, Tomus septimus, eds., Vincentius Agusti - Marianus Lecina, (Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1966), 422.

72) Cf. Geger, “Hidden theology in the ‘Autobiography’ of St. Ignatius”, 8.

73) Cf. Brul, *Ignatius: Sharing the Pilgrim Story*, 18.

74) Cf. Peter-Hans Kolvenbach, *The Road from La Storta: Peter-Hans Kolvenbach, S.J., on Ignatian Spirituality*, (Saint Louis, MO: Institute of Jesuit Sources), 2000, 23.

라고 지적한다. 그는 이나시오의 생애에 관해서는 초기 동료들에게 이미 잘 알려져 있었기 때문에 『자서전』은 외적 사실을 단순하게 나열하기보다는 하느님께서 자신을 어떻게 이끄셨는지에 관한 기도와 성찰이 반영된 신앙 체험이라고 평가한다.⁷⁵⁾ 이 점은 보일도 언급을 하는 데 『자서전』의 이나시오는 과거의 이나시오가 아니라 자신이 경험한 것을 비판적으로 반성할 능력이 있는 1553년의 이나시오라는 것이다.⁷⁶⁾ 그러므로 『자서전』에 나타난 이나시오의 회심에 관한 현대적 해석은 이나시오 자신의 신앙 체험에 관한 반성적 평가라는 데 대체로 의견의 일치를 보고 있다.

3.2. 예수회 행동 양식: 『자서전』 해석의 역사맥락적 관점

역사학자 오말리는 『자서전』을 무작정 믿기 어렵게 하는 여러 가지 중요한 문제들에도 불구하고 이 사료는 여전히 신뢰할 만하다고 말한다. 그 이유에 관해 오말리는 『자서전』이 단순한 정보를 제공하는 것 이상의 의미를 지니기 때문이라고 말하며 『자서전』의 목적에 주목한다.⁷⁷⁾ 이제 본고는 『자서전』의 목적이며 해석의 열쇠로서 ‘예수회 행동 양식’을 제시한다.

현대의 영성 신학 방법론에 관해 버나드 맥긴(Bernard McGinn)은 역사맥락적 방법론을 제시하며 개인적 체험만을 강조하는 연구에서 탈피하여 공동체적 체험의 역사도 더불어 주목한다.⁷⁸⁾ 이러한 역사 맥락적 관점에서 보면 『자서전』은 ‘예수회 행동 양식’, 곧 회현의 정신을 이나시오의 생애에서 찾고 발견하고자 했던 당시 예수회의 공동의 기억과 체험을 반영한다. 라이네스는 구전 전통을 문서화하며 ‘예수회의 기원’이 이나시오로부터 나온다고 보았고, 폴랑코는 ‘예수회의 설립과 진보에 관하여 가장 중요한 일들의 요약’이 이나시오의 생애에 놓여 있다고 증언하였는데, 이러한 의견은 모두 이나시오에 대한 공동의 기억과 체험으로부터 예수회 행동 양식을 발견하는 데 목적이 있었다. 따라서 『자서전』의 문헌적 원천과 편집은 이나시오 개인의 체험뿐만 아니라 예수회의 창립과 발전이

75) 브라이언 오리어리, 『주님의 포도밭에 파견된 이들』, 22-23.

76) Cf. Boyle, *Loyola's Acts*, 182.

77) 존 오말리, 『초창기 예수회원들』, 25.

78) Cf. Bernard McGinn, “The Letter and the Spirit: Spirituality as an Academic Discipline”, in *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality*, ed., Elizabeth A. Dreyer-Mark S. Burrows, (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2005), 25-41.

라는 초창기 예수회 공동체의 역사적 맥락으로 볼 때 더 풍요로워진다.

이나시오와 초창기 동료들이 직면하고 해결해야만 하는 과제는 ‘예수회 행동 양식’의 일치된 이해를 밝히는 것이었다. 그들이 보여 주었던 ‘예수회 행동 양식’에 관한 이해의 불일치는 1538년 이나시오가 이사벨 로세(Isabel Roser)에게 보낸 서신에서 잘 드러난다. “우리는 아직 행동 양식에서 일치를 이루고 있지 못하였지만 장래에 일치를 이루기로 결심하였습니다.”⁷⁹⁾ 그래서 이듬해인 1539년 이나시오와 초기 동료들은 ‘첫 사부들의 숙고’(Deliberatio Primorum Patrum)를 통해서 수도회 설립에 관한 ‘우리의 소명과 행동 양식’(nostra vocatione ac vivendi formula)을 논의하였다.⁸⁰⁾ ‘우리의 소명과 행동 양식’을 논의하며 주로 언급된 주제는 다양성, 일치, 공동체, 식별과 봉사, 그리고 그리스도를 향한 투신이었다. 같은 해 9월 이나시오는 벨트란 데 로올라(Beltrano de Loyola)에게 보낸 서신에서 예수회가 교황 바오로 3세에게 승인받았다는 소식을 알리며 이를 ‘우리의 행동 양식’과 연관 지어 설명한다. “(우리 주 하느님께서) 우리의 행동 양식 그리고 가장 적절하다고 판단하는 우리의 삶의 양식에 따라, 우리 안에서 전적인 권한으로 회헌을 만들도록 승인하고 확인하셨습니다.”⁸¹⁾ 예수회가 승인되고 이나시오가 총장으로 선출되자 초기 동료들이 이나시오에게 위임했던 책무는 ‘예수회 행동 양식’을 『예수회 회헌』으로 완성하는 일이었다. 『예수회 회헌』은 이나시오 사후 5차례에 걸쳐 예수회 총회에 의해서 수정되고 공인되기를 반복하였고 1583년 교황 그레고리오 13세에 의해 인가되었다.

그러나 문제는 당대의 예수회원들이 『예수회 회헌』이 인가를 받고 출판되기 전까지 『영신수련』외에는 자신들의 수도적 정체성을 찾을 길이 없었다는 데 있었다. 따라서 이나시오는 나달에게 유럽을 순회하며 ‘예수회 행동 양식’을 설명하도록 했고, 폴랑코의 도움으로 서신을 통해 ‘행동 양식’에 관해서 예수회원들을 가르쳤다. 나달이 이나시오에게 『자서전』 집필을 요청했던 1552년 무렵에도 이나시오는 여전히 사명을 수행하기 위해 떠나는 예수회원들과 은인들에게 ‘예수회 행동 양식’에 관한 서신을 주고받았다. 예를 들

79) Sancti Ignatii de Loyola, *Monumenta Ignatiana: Societatis Iesu Fundatoris Epistolae et Instructions*, Tomus primus, eds., Vincentius Agustí - Fridericus Cervós - Marianus Lecina, (Matriti: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1903), 143.

80) Sancti Ignatii de Loyola, *Constitutiones Societatis Jesu*, Tomus Primus, ed., Arthur Codina, (Roma: Borgo S. Spirito 5, 1934), 2.

81) Ibid., 149; 로올라의 성 이나시오, 『로올라의 성 이나시오 서간과 지시 1』, 정한채 편역, (서울: 이나시오영성연구소, 2020), 46에서 인용.

어, 1552년 8월 26일 후안 에스테반 만리케 데 라라(Juan Esteban Manrique de Lara)에게 보낸 서한에서 이나시오는 ‘우리의 행동 양식’은 ‘그리스도를 위해서 현세를 떠나 기록한 봉사에 기울이는 더 완전한 투신’이라고 말한다.⁸²⁾ 『자서전』의 목적은 바로 예수회원들이 본받을 수 있는 모범으로서 이나시오가 어떻게 구체적으로 예수 그리스도를 위해서 현세를 떠나 교회와 함께 남을 위한 삶에 투신하는지를 생생하게 드러내고 가르치는데 있었다. 초창기 예수회원들은 『자서전』에 드러난 이나시오와 초기 동료들을 통해서 ‘예수회 행동 양식’의 원형을 발견하며 자신들의 정체성과 사명으로 삼고자 했다.

지난 10년간 『자서전』 연구에서 간과한 점은 ‘예수회 행동 양식’이라는 초창기 예수회의 역사적 맥락이다. 마이클 다우니(Michael Downey)는 오늘날 연구자들이 갖고 있는 선입견으로 현대적인 연구 방법론이 우월하다는 신념인 ‘현재주의’(presentism)를 비판한다.⁸³⁾ 다우니는 영성사를 연구할 때 시대적 혼란과 변화 속에서도 성령의 현존에 따라 그리스도 안에서 살기 위해 고군분투한 이들의 삶을 들여다볼 것을 초대한다. 데이비드 페린(David Perrin)도 ‘현재주의’는 과거를 그 시대의 종교 사회적 배경의 문맥에서 보도록 허락하지 않기 때문에 과거에 일어난 중요한 면들을 무시할 위험이 있다고 지적한다.⁸⁴⁾ 그는 현재주의의 위험을 피하기 위해서는 그 시대의 맥락적 관점을 견지하라고 조언한다. 현대의 『자서전』의 연구들은 학문적 성과들에도 불구하고 현재주의로 인해 역사적 맥락을 잃어버리지 않도록 경계해야 한다. 에모네와 맥매너먼은 이나시오의 허영을 현대 심리학의 자기애적 관점에서 재해석하는 탁월함을 보여 주었으나 맥매너먼이 말하는 허영의 성찰과 통회는 『자서전』의 결정적인 목적은 아니다. 개거는 『자서전』의 숨겨진 신학이라는 흥미로운 연구를 통해 시대적 맥락을 파악하고자 했으나, 그가 제시하는 예수회 성소의 보존과 무질서한 생각과 유혹을 경계하여 깨어있는 삶으로 초대하는 것이 『자서전』의 직접적인 목적이라고 보기에는 무리가 있다. 오말리의 의견처럼 『자서전』은 단순한 정보를 제공하는 것 이상의 의미를 지닌다. 당대의 독자들은 일반적인 역사적 사실을 알고 배우기 위해 『자서전』을 읽지는 않았다. 또한 허영의 죄를 통회하거나 자신을 정화

82) Cf. Sancti Ignatii de Loyola, *Monumenta Ignatiana: Societatis Iesu Fundatoris Epistolae et Instructions*, Tomus quartus, eds., Vincentius Agustí - Marianus Lecina, (Matri: Typos Gabrieli Lopez del Horno, 1906), 385.

83) Cf. Michael Downey, *Understanding Christian Spirituality*, (New York : Paulist Press, 1997), 54.

84) Cf. David B. Perrin, *Studying Christian Spirituality*, (New York: Routledge, 2007), 156-157.

하기 위해 『자서전』을 읽지도 않았다. 『자서전』을 읽는 목적은 이나시오가 삶으로 보여준 신앙의 증언을 목격하고 하느님 은총의 역사를 이해함으로써 ‘예수회 행동 양식’을 배우기 위함이었다.

나가는 말

『자서전』 연구는 탈신화화의 맥락에서 신화적 요소를 제거하고 역사적 사실을 복원하려는 시도도 요청되지만 동시에 신화적 외양을 입은 진술 안에 담긴 맥락과 의미를 발견하고 이해해야 한다. 『자서전』은 일차적으로 이나시오 개인의 하느님 체험이 서술되어 있지만 이차적으로 이나시오의 초기 동료들이 공유했던 공동의 하느님 체험, 시대적 도전, 그리고 종교적 배경이 담겨 있기 때문이다.

일찍이 한스게오르크 가다머(Hans-Georg Gadamer)와 폴 리코르(Paul Ricoeur)는 해석학을 발전시키며 텍스트 해석의 긴장이 지니는 긍정적인 측면을 재발견하였다. 해석학적 거리는 제거해야 할 걸림돌이 아니라 딛고 발돋움할 수 있는 디딤돌이다. 영성 연구에서 하느님 체험은 해석된 체험이다. 『자서전』에 나타난 이나시오의 하느님 체험은 기본적으로 그 자신에 의해서 선별적으로 기억되고 해석되며 구술되었다. 이나시오의 체험과 구술은 개인적인 사건으로 머물지 않았다. 이나시오의 초기 동료들은 이나시오의 체험을 수도회 창립을 거치며 예수회 행동 양식으로 다시 체험해 보고 그들 자신의 하느님 체험에 비추어보며 또 다른 해석을 하였다. 『자서전』의 구술 전통과 기록은 당시의 시대적 상황과 맥락에 따라 어떤 체험은 더 강조되었고, 다른 체험은 덜 주목받았다. 이는 분명 『자서전』 연구의 난점이며 도전이기도 하지만, 오늘날의 연구자들에게는 풍요롭고 깊이 있는 탐구로의 초대이기도 하다.

하느님 체험은 체험의 주체가 먼저 그 의미를 얻고, 다음으로 자신의 체험을 다른 사람들에게 이야기하며 재체험되고, 마지막으로 이야기를 듣는 사람들에게 의해서 수용될 때 또 다른 의미를 얻게 된다. 이로써 개인적인 하느님 체험으로부터 공동체로서의 하느님 체험이라는 사건이 발생하는 것이다. 오늘날 전해지는 이나시오와 초기 동료들의 하느님 체험으로서의 『자서전』은 문서화된 형태이기에 우리는 수용자로서 문헌적 충실성의 태도로 연구할 때 비로소 그 유효한 의미를 해석하고 발견하게 된다. 따라서, 『자서전』의 문

현 중심적인 연구는 언제나 필요 불가결한 선결 조건이다. 하지만, 역사적인 맥락을 잃어버린다면 체험의 조건이 되는 종교적이며 문화적인 측면들을 간과할 수 있다. 그러므로 『자서전』의 문헌 중심적인 연구와 역사맥락적인 연구는 언제나 조화를 이루어야 한다. 본고는 『자서전』의 선행 연구들이 발전시켜 온 텍스트 중심의 연구들을 존중하지만 대다수의 연구들이 간과하고 있는 ‘예수회 행동 양식’을 통해 『자서전』과 서로 연관되어 있는 것으로 읽고 해석하며 현대 연구의 난점과 쟁점들을 해결하고자 시도했다.

무엇보다도 현대 『자서전』 연구에서 잃어버리지 말아야 할 점은 지금 여기 우리들의 하느님 체험을 창립자의 은사에 따라 재조명하며 현대의 시대 상황에 따라 쇄신하는 것이다. 『자서전』이라는 문헌적 원천에서 드러나는 성령의 감도에 따른 하느님 체험과 위로의 대화 없이는 수도회 은사로서의 거룩한 부르심도 없다. 역사맥락적인 접근을 하지 않으면 역사 안에서 현존했고 지금도 함께하는 성령의 선물인 창립자의 정신도 잃어버리게 된다. 『자서전』에 나타난 이나시오의 회심 체험은 역사적인 기록의 과정을 통해 언어의 옷을 입고 오늘날 우리에게 전해진다. 따라서 『자서전』은 이미 지나간 과거형이 아니라 현재형의 동명사라는 문법을 통해 오늘날의 세계와 그 맥락 안에서 삶과 사명을 위한 열린 텍스트로 역동적인 길을 제공하는 해석적 탐구로 우리를 초대한다.

참고문헌

교회 문헌

제2차 바티칸 공의회, 『수도 생활의 쇄신에 관한 교령 「완전한 사랑」(Perfectae Caritatis)』.

예수회 역사 문헌

- 예수회, 『예수회 제35차 총회문헌』, 예수회 한국관구 옮김, 서울: 예수회 한국관구, 2009.
- Monumenta Ignatiana, *Epistolae P. Hieronymi Nadal Societatis Jesu ab anno 1546 ad 1577 nunc primum editae et illustratae a Patribus ejusdem Societatis*, tomus tertius, ed., Fridericus Cervós, Matriti: Typis Augustini Avrial, 1902.
- _____, *Epistolae et Monumenta P. Hieronymi Nadal: Commentarii de Instituto S.I.*, Tomus V, ed., Miguel Nicolau, Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1962.
- _____, *Fontes narrativi de Sancto Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, vol. I, eds., Dionisio Fernandez Zapico - Cándido de Dalmases, Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1943.
- _____, *Fontes narrativi de Sancto Ignatio de Loyola et de Societatis Iesu initiis*, vol. IV, ed., Cándido de Dalmases, Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1965.
- _____, *Sancti Ignatii de Loyola, Constitutiones Societatis Jesu*, Tomus Primus, ed., Arthurus Codina, Roma: Borgo S. Spirito 5, 1934.
- _____, *Sancti Ignatii de Loyola, Societatis Iesu Fundatoris Epistolae et Instructions*, Tomus primus, eds., Vincentius Agustí - Fridericus Cervós - Marianus Lecina, Matriti: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1903.
- _____, *Sancti Ignatii de Loyola, Societatis Iesu Fundatoris Epistolae et Instructions*, Tomus quartus, eds., Vincentius Agustí - Marianus Lecina, Matriti: Typos Gabrielis Lopez del Horno, 1906.
- _____, *Sancti Ignatii de Loyola, Societatis Iesu Fundatoris Epistolae et Instructions*, Tomus septimus, eds., Vincentius Agustí - Marianus Lecina, Romae: Monumenta Historica Societatis Iesu, 1966.

_____, *Scripta de sancto Ignatio de Loyola, Societatis Jesu fundatore*, Tomus priimus, eds., Vincentius Agustí - Marianus Lecina - Aloisius Ortiz, Matriti: Typis G. López del Horno, 1904.

기타 문헌

김영훈, 「로올라의 성 이나시오 리더십: 예수회 회헌을 중심으로」, 『신학과철학』, 28 (2016, 봄), 183-213.

로올라의 성 이나시오, 『로올라의 성 이나시오 자서전』, 예수회 한국관구 옮김, 서울: 이나시오영성연구소, 2016.

_____, 『로올라의 성 이나시오 서간과 지시 1』, 정한채 편역, 서울: 이나시오영성연구소, 2020.

오리어리, 브라이언(O'Leary, Brian), 『주님의 포도밭에 파견된 이들』, 윤성희 옮김, 서울: 이나시오영성연구소, 2021.

오말리, 존(O'Malley, John), 『초창기 예수회원들』, 윤성희 옮김, 서울: 이나시오영성연구소, 2014.

카트레트, 후안(Catret, Juan), 『예수회 역사』, 신원식 옮김, 서울: 이나시오영성연구소, 2013.

Boyle, Marjorie O'Rourke, *Loyola's Acts: The Rhetoric of the Self*, Berkeley and Los Angeles: Univ. of California Press, 2021.

Brul, Peter Du, *Ignatius: Sharing the Pilgrim Story: a Reading of the Autobiography of St Ignatius of Loyola*, Leominster: Gracewing, 2003.

Câmara, Luís Gonçalves da, *Remembering Iñigo: Glimpses of the Life of Saint Ignatius of Loyola: the Memoriale of Luís Gonçalves da Câmara*, trans. Alexander Eaglestone, Leominster: Gracewing, 2005.

Lainez, Diego - Juan Polanco, *The First Biographies of St. Ignatius of Loyola*, trans. Joseph A. Munitiz, Oxford: Way Books, 2019.

Downey, Michael, *Understanding Christian Spirituality*, New York : Paulist Press, 1997.

Emonet, Pierre, *Ignatius of Loyola: Legend and Reality*, trans. Jerry Ryan, Philadelphia, PA: Saint Joseph's University Press, 2016.

- Endean, Philip, “‘The Strange Style of Prayer’: Mercurian, Cordeses, and Alvarez,” in *The Mercurian Project: Forming Jesuit Culture 1573-1580*, ed., Thomas M. McCoog, Saint Louis: The Institute of Jesuit Sources, 2004, 35-48.
- Francesco, Messaggi Pontifici, “Videomessaggio del Santo Padre Francesco ai Partecipanti alla Preghiera Internazionale ‘Pilgrims with Ignatius’ in Occasione dell’anno Ignaziano” (2021. 5. 23.), https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2021/documents/papa-francesco_20210523_videomessaggi-o-anno-ignaziano.html (접속일: 2022. 6. 21.).
- García de Castro Valdés, José, “Alcanzados por las fuentes: ¿por qué? ¿cómo?”, *Manresa: Revista de Espiritualidad Ignaciana*, 81(2009), 311-328.
- Geger, Barton T., ed., *A Pilgrim’s Testament: The Memoirs of St. Ignatius of Loyola*, trans. Parmananda R. Divarkar, Chestnut Hill, MA: Institute of Jesuit Sources, 2020.
- _____, “Hidden theology in the ‘Autobiography’ of St. Ignatius”, *Studies in the Spirituality of Jesuits*, 46/3(2014), 1-34.
- Kolvenbach, Peter-Hans, *The Road from La Storta: Peter-Hans Kolvenbach, S.J., on Ignatian Spirituality*, Saint Louis: The Institute of Jesuit Sources, 2000.
- McGinn, Bernard, “The Letter and the Spirit: Spirituality as an Academic Discipline”, in *Minding the Spirit: The Study of Christian Spirituality*, ed., Elizabeth A. Dreyer - Mark S. Burrows, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2005, 25-41.
- McManamon, John M., *The Text and Contexts of Ignatius Loyola’s “Autobiography”*, New York: Fordham University Press, 2013.
- Meissner, William W., *Ignatius of Loyola: The Psychology of a Saint*, New Haven: Yale University Press, 1992.
- _____, “Psychoanalytic hagiography: The case of Ignatius of Loyola”, *Theological Studies*, 52(1991, 3), 3-33.
- _____, *To the Greater Glory: A Psychological Study of Ignatian Spirituality*, Milwaukee: Marquette University Press, 1999.
- Munitiz, Joseph A. - Endean, Philip, *Saint Ignatius of Loyola Personal Writings*, London: Penguin Books, 2004.

- O'Callaghan, Joseph F., *The Autobiography of St. Ignatius Loyola with Related Documents*, New York: Harper & Row, 1974.
- O'Conor, J. F. X., *The Autobiography of St. Ignatius Loyola*, New York: Benziger Brothers, 1900.
- O'Malley, John - Walsh, James P. M., *Constructing a Saint Through Images: The 1609 Illustrated Biography of Ignatius of Loyola*, Philadelphia: Saint Joseph's University Press, 2008.
- O'Reilly, Terence, *The Spiritual Exercises of Saint Ignatius of Loyola: Contexts, Sources, Reception*, Leiden: Brill, 2021.
- Perrin, David B., *Studying Christian Spirituality*, New York: Routledge, 2007.
- Ribadeneira, Pedro de, *The Life of Ignatius of Loyola*, trans. Claude Pavur, Saint Louis: The Institute of Jesuit Sources, 2014.
- Rix, E. M., *The Testament of Ignatius Loyola: Being "Sundry Acts of Our Father Ignatius, Under God, the First Founder of the Society of Jesus taken from the Saint's own lips by Luis Gonzales"*, St. Louis: B. Herder, 1900.
- Sosa, Arturo, *Walking with Ignatius: In Conversation with Dario Menor*, Chicago: Loyola Press, 2021.
- Young, William J., *St. Ignatius' Own Story: As Told to Luis Gonzáles De Cámra with a Sampling of His Letters*, Chicago: Loyola University Press, 1956.

『로올라의 성 이나시오 자서전』의 문헌적 원천에 관한 해석학적 탐구의 필요성 연구

김영훈

본고의 목적은 초창기 예수회원들이 새롭게 창립된 예수회의 정체성과 사명을 확립하고 가르치기 위한 목적으로 『로올라의 성 이나시오의 자서전』을 저술하고 편집하였다는 점을 해명하는 데 있다. 선행 연구들은 『자서전』의 문헌적 성격에 관해 다양한 의문을 표현하며 이나시오의 저자로서의 권위에 관하여 질문한다. 현대의 연구들은 디에고 라이네스(Diego Laínez)와 후안 알폰소 데 폴랑코(Juan Alfonso de Polanco)의 글을 『자서전』의 문헌적 원천으로 진지하게 고려하며 루이스 곤사우베스 다 카마라(Luís Gonçalves da Câmara)가 『자서전』 저술 과정에서 중요한 역할을 했다는 사실에 주목한다. 그러나 오늘날의 연구들이 간과하는 점은 『자서전』이 왜 작성되었고 무엇을 말하고자 했는지에 관한 역사맥락적 관점이다.

본고는 『자서전』의 역사적 계보를 개괄하며 편찬 과정에서 드러난 복잡성을 면밀히 살펴본다. 또한 『자서전』 연구의 여러 가지 난점들을 드러내며 현대의 『자서전』 연구의 핵심 쟁점들을 검토한다. 그리고 나서 본 연구는 『자서전』과 관련된 일차 사료들을 재검토하는 데, 특히, 헤로니모 나달(Jerónimo Nadal)과 카마라의 서문, 라이네스와 폴랑코의 기록, 그리고 이나시오의 친필 서한 등이다. 이를 통해 본고는 기존의 문헌 중심적인 『자서전』 탐구에 역사맥락적인 관점을 제시함으로써 문헌적 원천과 편집 과정의 목적을 구체적으로 밝힌다. 결론적으로 본고는 『자서전』의 해석적 탐구가 텍스트의 이해를 풍요롭게 하고 오늘날의 독자들을 회심과 쇄신으로 초대할 것을 제안한다.

주제어: 이나시오, 자서전, 행동 양식, 문헌적 원천, 회심.

A Study on the Necessity of the Hermeneutic Study
in Literary Sources of the *Autobiography* of St. Ignatius of Loyola

Kim, Young Hoon

This paper aims to shed light on the fact that the first Jesuits wrote and edited the *Autobiography* of St. Ignatius of Loyola for the purpose of establishing and teaching the religious identity and mission of the newly established Society of Jesus. Previous research papers have raised many significant questions about the literary nature of the *Autobiography*, in particular about Ignatius's authority as author. They have taken the writings of Diego Laínez and Juan Alfonso de Polanco as literary sources for the work and stressed that Luís Gonçaves da Câmara played an important role in the writing process. However, such studies have overlooked the historical-contextual approach why the *Autobiography* was written and what it was intended to convey.

The present study scrutinizes the historical genealogy of the *Autobiography* and the complexity of the publication process. Also, this article points out the several difficulties in those studies of the *Autobiography* and investigates critical issues in recent research papers. Then it re-examines the primary literary sources of the work, in particular **Jerónimo Nadal and da Câmara's** preface, Laínez and Polanco's **life of Ignatius**, and Ignatius' handwritten letter. It proposes a historical-contextual approach to supplement the existing

text-centered approaches so as to further elucidate its purpose of the sources and compilation process. In conclusion, this hermeneutic study can enrich the understanding of the text and invite today's readers to conversion and renewal.

Key Words: Ignatius, Autobiography, Jesuit Way of Proceeding, Literary Sources, Conversion.

논문 투고일	2022년 9월 3일
논문 수정일	2022년 12월 15일
논문게재 확정일	2022년 12월 15일

생티에리의 기욤의 『아가 주석』에 대한 연구: ‘신심상태’(status pietatis)를 중심으로

정태영

가톨릭대학교 문화영성대학원, 조교수

들어가는 말

본문분석

1. 신심에 대한 전이해
2. 신심 수련의 과정
3. 신심 수련의 효과
4. 신심을 통한 성장

본문분석 결과

나가는 말

들어가는 말

오늘날 교회 안에서 신심이라는 말은 널리 사용되고 있지 않다. 간혹 사용되는 경우, 신앙생활의 특별한 기호를 나타내는 의미로 받아들여진다. 대부분의 신자들은 신심에 큰 관심이 없다. 반면에 레지오 마리아나 꾸르실료, 포콜라레 등 특정 단체 활동을 하는 사람들이 평범한 신앙생활을 하는 사람들로부터 자신들을 구분하기를 원하거나, ‘구교 신자’

임을 드러낼 때 종종 신심을 언급하는 것을 볼 수 있다. 이러한 상황은 과연 옳은 것일까? 신심이라는 말이 이렇게 좁은 의미로 사용되고 대다수의 신자들이 멀리하게 된다면 ‘깊은 데로 저어 나가서 그물을 내려 고기를 잡아라’(루카 5, 4)는 말씀이 무색해진다.

지금은 코로나 바이러스의 유행으로 인해 활기를 잃은 교회 공동체가 다시 하느님 말씀에 맞닿아 살기 위해 기존의 신앙생활에서 변화를 필요로 하는 것은 없는지 살펴보아야 할 때이다. 더불어 이 시대에 맞는 신앙이해양식이 어떤 것이 있는지 찾아보아야 한다.

한편, 교회의 역사 안에서 ‘대중신심’과 참된 ‘신심’의 관계는 지속적으로 수정, 보완되어왔다. 제2차 바티칸 공의회 『교회헌장』은 진정한 신심이 일시적 감정이나 맹신이 아니라 참된 신앙에서 나온다는 것을 다음과 같이 분명히 하고 있다.

진정한 신심은 쓸모없고 일시적인 감정이나 허황한 맹신에 있는 것이 아니라 오직 참된 신앙에서 나온다는 것을 신자들은 명심하여야 한다.¹⁾

『현대의 복음 선포』에서는 대중 신심이 올바르게 이끌어지기를 바라는 마음을 표현하고 있다. 특히 대중 신심 안에는 신앙생활의 다른 여러 형태에서 보기 드문 내적 자세들이 드러난다는 장점도 언급하고 있다.

대중 신심에서는 하느님의 부성, 섭리, 사랑, 향구한 현존 등 하느님의 심오한 속성에 대한 예리한 인식을 볼 수 있을 뿐 아니라 다른 데에서 보기 드문, 인내, 일상생활에서 십자가의 의미, 초연함, 다른 이들에게 열려있는 태도, 신심과 같은 내적 자세도 볼 수 있습니다. 이러한 측면들 때문에 저는 이를 종교심이라고 하기보다는 ‘대중 신심’ 곧 대중의 종교라고 기꺼이 부르고자 합니다.²⁾

보편교회의 역사 안에서는 흑사병(1347-1351), 아비뇽 유수(1309-1377), 백년전쟁(1337-1453) 등 일련의 사건으로 인해 불안했던 14세기에 미신적인 요소와 결합된 신심들이 생겨나기도 했다.³⁾ 하지만 쇠신된 성직의 삶을 위한 규율사제단(canon regular)들의 움직임도 있었고, 여성 평신도들 가운데 성모 마리아에 대한 존경과 마르타와 마리아 등

* 본 연구는 2022년도 가톨릭대학교 교비연구비의 지원으로 이루어졌음.

1) 교황 바오로 6세, 『교회헌장』, 『제 2차 바티칸 공의회 문헌』, (서울, 한국 천주교 중앙협의회, 2008), 316.

2) 교황 바오로 6세, 『현대의 복음선교』, (서울, 한국천주교 중앙협의회, 2007), 43.

3) Louis Bouyer - Jean Leclercq - François Vandenbroucke, *Histoire de la Spiritualité Chrétienne II : La Spiritualité du Moyen Age*, (Paris, Cerf, 2011), 592.

의 영적 삶을 이상으로 삼고 자신들의 고유한 영적 삶을 영위해나간 베긴(Beguine)들도 있었다.⁴⁾ 이들의 노력은 ‘새로운 신심’(devotio moderna)운동으로 이어졌다. 새로운 신심 운동의 핵심은 마음으로 하느님을 사랑하고, 행동으로 예수님의 모범을 따르는 것이었다.

한국교회의 역사 안에서도 19세기 조선의 박해시대에 신자들이 성모신심과 순교신심을 바탕으로 신앙의 증거와 애덕 실천의 삶을 살았음을 알 수 있다.⁵⁾ 한역서학서를 통해 알게 된 성모님께 대한 공경의 마음으로 시작된 성모신심은 파리외방전교회 소속 선교사제들의 적극적인 노력으로 더욱 강화되었다.⁶⁾ 조선에 선교사제를 보낸 파리외방전교회는 설립초기에 프랑스 영성학파의 영향을 받았다.⁷⁾ 파리외방전교회의 창립자 중 한 사람인 랑베르(Pierre Lambert de la Motte, 1624-1679)는 프랑스 영성학파 장 에드(Jean Eudes, 1601-1680)의 영향으로 서품식에서 순교서원도 하였다.⁸⁾ 이후 조선에 파견된 선교사들 역시 이러한 창립자의 정신을 따라 성모신심과 순교신심⁹⁾이 컸었는데 이 땅의 신자들도 그들의 신심을 따르게 되었던 것이다.

선교사들은 이방에서의 삶 전체를 신비체험과 연결하여 이해하고 있었다. 그들에게 외방선교는 ‘영혼과 하느님의 협력’의 체험이었다.¹⁰⁾ 이들에게 성모신심과 순교신심은 자신들의 마음의 내적태도를 신심의 원천인 그리스도께로 향하게 하는 매개물이었다. 그리고 그것은 박해시대의 조선의 신자들에게도 고스란히 이어졌던 것이다.

그러나 박해가 끝난 이후에는 순교자들의 영웅화에 대한 관심과 유행공경 신심, 성모신심이 대한 일각의 잘못된 태도로 인해 본래 목적인 ‘하느님을 향한 올바른 내적태도’를

4) 신창석, 「베긴네의 출현과 가톨릭 여성 신비주의」, 『가톨릭철학』 19(2012), 7; 베긴의 영성은 단순한 삶을 추구하고 교의적 혹은 개혁적 주장이 없었음에도 불구하고, 일찍부터 의심을 받았다. 하지만 14세기 초반에 많은 교황문서들은 베긴들에게 호의적이었다. 1321년경 스트라스부르크의 주교에게 보낸 교황 요한 22세의 편지에 따르면, 충실하게 남아있는 베긴들의 수는 20만명 가량 되었다. 따라서 단죄받았던 극단적 상황을 언급하는 본문들만 고려하고 그것을 일반화하는 것은 잘못이다. Bouyer, *Spiritualité du Moyen Age*, 426-427, 429-430.)

5) 차기진, 「박해기 한국 천주교회 순교자들의 성모신심」, 『교회사학』, 3(2006, 12), 211, 226.

6) 조현범, 「프랑스 선교사들과 한국천주교회의 성모신심」, 『교회사학』, 3(2006, 12), 237.

7) Bernard Pitaud, “Influence de l’Ecole Française sur la spiritualité des premiers vicaires apostoliques”, dans *La société des Missions Etrangères de Paris 350 ans à la rencontre de l’Asie 1658-2008*, (Paris, Editions Karthala, 2011), 43.

8) Ibid, 52.

9) Béatrice de Boissieu, “Théologie et spiritualité du martyre à travers les écrits des missionnaires”, dans *Missions Etrangères de Paris*, 156.

10) Pitaud, *spiritualité des premiers vicaires*, 57.

얻는다는 면에 있어 다소 약화된 측면이 있다. 순교신심은 ‘순교자에 대한 신심’으로 바뀌었고¹¹⁾ 성모신심은 레지오 마리에 등을 통하여 크게 부흥하기도 하였지만, 사적계시와 관련되면서 다소 잘못된 흐름으로 이어지기도 하였다.¹²⁾

최경선의 연구에 의하면, 해방 이후부터 전쟁 이전(1945-1950)까지 경향잡지가 다루었던 내용에는 성모신심과 순교자 신심에 관한 것이 많았다. 거기에는 조사과정에서 오히려 순교자들에 대한 신심을 약화시킨 일이 소개되기도 하였다. 또한 극단적인 반공주의 입장에서 성모·순교자 신심을 해석하는 경향도 있었다고 한다.¹³⁾

본 연구에서는 대중신심의 여러 가지 교육적이고 긍정적인 면을 전제로 하면서, 그것이 좀 더 안전하고 올바른 방향으로 성장해갈 수 있는 것이 무엇인지 탐구해 보고자 한다.

이를 위해 서방의 그리스도교 영성이 종합되고 새로운 방향의 쇄신을 추구하던 12세기의 큰 흐름 속에 있었던 한 영성저자인 생티에리의 기욤(Guillaume de St.Thierry, 1085-11148)이 쓴 『아가 주석』에 나타난 ‘신심상태’(Status Pietatis)를 연구하였다. 생티에리의 기욤의 작품들은 필사를 통해 수도자들과 은수자들의 영성을 길러주었고, ‘새 신심운동’(Devotio moderna)에도 영향을 주었다.¹⁴⁾ 또한 하느님과 일치하는 내적인 신심의 삶을 살고자 하는 이들의 길잡이가 되었다는 영성사적 의의가 있다.

본 연구는 ‘어린이에게는 어린이의 음식이 필요하고 어른에게는 어른의 음식이 필요하다’¹⁵⁾고 한 사도 바오로의 말씀을 따라 ‘영성의 시대’라고 하는 21세기를 살아가는 그리스도교 신자들에게 적합한 신심의 모델을 찾고자 하는 노력의 일환이다. 또한 칼 라나가 말한 ‘미래의 신앙인은 신비가가 되거나 아무것도 아닌 것이 될 것’이라는 예언적 목소리에 대한 응답이기도 하다.¹⁶⁾

11) 최경선, 「한국 가톨릭 신심과 그 역사적 배경」, 『인간연구』, 7(2004, 7), 163.

12) 최경선, 「근·현대 한국천주교회의 성모신심」, 『교회사학』, 3(2006, 12), 274.

13) 최경선, 「한국 가톨릭 신심과 그 역사적 배경」, 193-195.

14) 베르데옌(Paul Verdeyen)은 생티에리의 기욤이 쓴 『아가 주석』은 후속세대들에게 끊임없이 참조되었다고 한다. 거기에는 하데윅(Hadewijch of Antwerp, 13 C), 네덜란드의 베긴들(Beguines), 루이스부로의(Jan van Ruusbroec 1293 - 1381), 새신심운동(devotio moderna)의 지도자들, 16세기 가르멜의 대 저자들인 아빌라의 성녀 테레사(Santa Teresa de Jesús, 1515-1582)와 십자가의 성 요한(San Juan de la Cruz, 1542-1591)이 포함된다; Paul Verdeyen, *Guillaume de Saint-Thierry Premier auteur mystique des anciens pays-bas*, (Leuven, Brepols, 2003), 83.

15) ‘젓을 먹고 사는 사람은 모두 아기가이므로, 옳고 그름을 가리는 일에 서툴니다. 단단한 음식은 성숙한 사람들을 위한 것입니다. 그들은 경험으로, 좋고 나쁜 것을 분별하는 훈련된 지각을 가지고 있습니다. 그러므로 그리스도에 관한 초보적인 교리를 놓아두고 성숙한 경지로 나아갑시다.’(히브 5,13 - 6,1)

본문분석

『아가 주석』은 1137-1140경 생티에리의 기욤이 편집했던 베네딕도회 수도원장직을 벗고 평수사로서 기도에 전념하기 위해 시토회의 시그니 수도원으로 옮겼을 때 쓰여졌다. 그는 『아가』의 여인이 신앙을 사랑하면서 이루어가는 영적 성장의 과정을 설명하는 중에 신심에 대해 자주 언급한다. ‘신심’(pietas)이라는 말은 『아가 주석』 안에서 총 49회 등장 하는데, 본 논문에서는 그 중 대표적인 부분들을 살펴 보면서 신심의 의미를 알아보고 오늘날에 주는 시사점이 무엇인지 고찰해 보겠다.

1. 신심에 대한 전이해

기욤에 따르면, 신심은 개인적인 것이 아니라 교회의 정신과 일치해야 한다. 이것은 젊은 영혼에 잘 받아들여지고, 수련생활을 지속해가는 이에게 합당하다. 또한 신심은 수련자의 이성을 변화시켜 하느님을 이해하게 한다.

1.1. 교회적 신심

영혼의 힘이 교회적 신심과 연결되어 있지 않으면 그것은 아무것도 아니다. 이것은 어떤 사람의 영적인 힘이 참된 것인지 아닌지를 식별하는 기준이 된다. 교회적 신심은 우리를 내부적 일치 안에 머무르게 한다.

불충실한 이들도 영혼의 힘을 가진 것으로 보입니다. 하지만 어떤 것도 가진 것으로 증명되지 못합니다. 그들의 힘은 믿음과 희망을 통해 하느님 안에서 세워지지 않습니다. 그 힘들은 교회적 신심의 내부적 일치 안에 함께 연결되어 있지 않습니다. (그들은) 모든 사람을 자신에게로 초대합니다. 덕의 본성적 고결함이 이끄는 것처럼 보이지만 그들의 사랑이 하느님 안에서 작은 것을 얻을 뿐입니다. 그들의 진리는 아무것도 아닙니다. 17).

16) Karl Rahner, *Theological Investigations VII*, tr. David Bourke, (NewYork: Darton, Longman & Todd, 1971),15.

17) “Virtutes quippe animi, habere videntur etiam aliqui infideles; sed nullae esse comprobantur, quae per fidem et spem in Deum non eriguntur et quae intra ecclesiasticae pietatis domesticam unitatem non continentur. Omnes namque homines invitare ad se, vel trahere videtur ipsa virtutum honestas naturalis; sed nisi in Deo raras suscipit earum caritas, nullum veritas.”, Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, tr., Jean-Marie Dechanet et M.Dumontier, Sources Chretiennes n.82, (Paris: Editions du Cerf, 2007), 234.

어떤 이들은 신심을 통해 교회가 아니라 자기 자신에게로 사람을 모이게 한다. 거짓된 신심이 어떻게 사람들을 잘못 이끌게 되는지를 여기서 지적하고 있다. 교회와 일치하지 않는 신심과 그런 이들의 진리는 아무것도 아니라고 질책하고 있다. 오늘날 편협한 의미에서 사용되는 신심이라는 용어는 많은 경우 보편 교회를 위해서가 아니라 특정 개인이나 일정 단체로 사람을 모이게 하는 데 사용된다. 교회가 하나의 가정임을 인식하고, ‘가정적 일치’(domesticam unitatem)를 지향하지 않는 특수한 신심은 그 자체로 분열의 씨앗이 될 수 있다. 이것은 분명 쇠신되어야 하는 점이다.

1.2. 젊음과 신심의 수련

젊은이의 마음은 밀랍과 같아서 무엇이든 찍히면 쉽게 받아들이다므로 신심의 수련에서 훨씬 수월하다. 때문에 신심은 나이가 많은 사람보다는 젊은 사람에게 더 잘 어울린다.

거룩한 젊음의 청춘은 신심의 수련에서 은총이 우선권을 갖습니다. 그리고 거룩한 백발은 확고한 충실함으로 존중받습니다. 연약한 나이는 즐거움을 갖고, 모든 일에 적합합니다. 마치 부드러운 밀랍에 무엇이 찍히면 쉽게 받아들여지듯이. 합당하게 받아들입니다. 18).

젊은이들의 마음에 신심이 형성되면 그것은 오래가고 영적 생명을 유지해주는 든든한 보루가 되어 준다. 이와 관련해서는 오늘날 어린이와 청소년들을 위한 주일학교가 잘 유지되지 않고, 성소자 양성을 위한 노력이 약화되고 있는 현실을 성찰해야 하겠다. 출산인구 감소라는 물리적 어려움도 있지만 그것이 청소년 신앙교육을 소홀히 하는 구실이 되어서는 안되겠다. 어린 시절 마음에 새겨진 신심은 평생을 올바른 길로 이끌어 줄 길잡이가 되어 준다는 것을 잊지 말아야 하겠다.

1.3. 헛된 신심과 세속

현재 세상에만 가치를 두고 살아가는 사람은 하느님 나라에 대한 희망이나 영적인 성장, 신심의 덕을 갖추는 것에 대해서는 관심을 두지 않는다. 그런 경우는 세상을 이용하

18) “Sed et secundum exteriora, habet sanctae juventutis indoles, in disciplina pietatis quamdam gratiae praerogativam; et santa canities, ob certioris fiduciae robur reverentiam suam. Tenera quippe aetas hilarem habet et aptam ad cuncta materiam; et instar cerae mollis facile recipit quicquid ei imprimitur; et decentius retinet” *Ibid*, 270.

는데 점점 더 익숙해져 가게 된다.

세속은 세속의 것입니다. 만일 세속의 것들이 움직이면, 더 잘 견디고, 세속에 대해 덜 고통스러워하게 됩니다. 세속에 탄핵하게 되고 하느님 나라에 대한 희망은 갖지 않게 됩니다. 때문에 사도가 말한 것처럼, 진리의 기둥이며 참된 기초인 살아계신 하느님의 교회 안에서는 좁은 문으로 들어가려고 노력하는 종교생활로 하느님을 고백하는 것이 대단히 중요합니다.¹⁹⁾

세속에 익숙하고, 하느님과 이웃보다 자기 자신을 사랑하며, 겉으로는 신심이 있는 체하여도 신심의 힘을 부정하는 이들²⁰⁾은 교회에 많은 폐해를 준다. 마음은 없고, 보여주는 외적인 표현만 있기 때문이다. 또한 미사 중에 큰 목소리로 또는 특이한 목소리로 기도하지만 삶에서는 모범이 되지 못하는 신앙생활은 분명 헛된 신심에 속한다. 가장 좋은 모습은 말이나 마음이 없는 외적 행동으로서가 아니라 ‘좁은 문으로 들어가려고 노력하는 삶’을 통해 자신의 신앙을 고백하는 것이다.

1.4. 지식과 신심(지혜)

『아가』에서 신랑은 신부를 먼저 내전으로 안내하고 그 다음에는 연회장으로 데리고 간다.²¹⁾ 내전은 지식이 사용되는 곳이고, 연회장은 지혜가 통용되는 곳이다. 이 둘이 합쳐져서 구원의 풍요를 이룬다.

어떤 것들은 내전에 놓입니다. 어떤 것들은 오직 연회장에 놓습니다. 내전과 연회장은 장소가 아니라 가치와 은총과 품위의 차이로 많이 구분됩니다. 이것에 대해 예언자가 말합니다. “구원의 부요는 지혜와 지식이다.”(이사33,6) 지식의 풍요로움은 내전에 놓입니다. 그것은 여러 가지 이름으로 부릅니다. 또 다른 예언자가 말하였습니다. “시간이 지나면 지식이 많아진다.”(다니 12,4) 지혜는 연회장에 놓입니다. ²²⁾

19) “Saeculum quidem, quod saeculi est, si quae saeculi sunt agit, ut patientius feramus, ut minus de eo doleamus, usus ac desperatio facit. Verum in Ecclesia Dei vivi, quae, sicut Apostolus dicit: Columna est et firmamentum veritatis, maxime in ordinibus religionum, quae arctioris vitae studia profitentur” *Ibid.*, 384.

20) “이것을 알아 두십시오. 마지막 때에 힘든 시기가 닥쳐올 것입니다. 사람들은 자신과 돈만 사랑하고 허풍을 떨고 오만하며[...]겉으로는 신심이 있는 체하여도 신심의 힘은 부정할 것입니다.”(2티모 3, 1-5.)

21) 아가 1,4. “임금님이 나를 내전으로 데려가 주셨네”(introduxit me rex in cellaria sua) 아가2,4. “그이가 나를 연회장으로 이끌었는데 내위에 걸린 그 것말은 ‘사랑’입니다.”(introduxit me in cellam vinariam ordinavit in me caritatem)

신심은 지식을 돕는다. 신심은 사랑과 성경에 대한 이해를 바탕으로 믿음과 삶을 바르게 이끌어 가도록 한다. 기욤은 오리게네스(Origen Adamantius, 185-253)의 영향을 받아 하느님께 나아가는 초심자의 영혼은 동물적 감각(animalis sensus)에 이끌리고, 성장하여서는 이성적 지식(rationalis scientia)을 얻고, 완전하게 되어서는 영적 지혜(spiritualis sapientia)를 즐기게 된다고 한다.²³⁾ 기욤이 말하는 신심은 통상적으로 이해되는 초심자들을 위한 대중신심과 달리 성장의 단계에 있는 영혼이 이성적 지식을 올바르게 쌓도록 도움을 주는 것이다.

만일 믿어지지 않으면 하느님을 사랑하는 것이 불가능하듯이, 참으로 믿고 희망하고, 알면 온전히 사랑할 수 있습니다. 연회장에 있는 지혜, 그것은 신심입니다. 그것은 하느님께 대한 경배를 의미합니다. 영혼이 바닥에서 위로 서는 것은 높은 것을 맞보아서가 아니라 신실하게 사랑하여서 이루어집니다.²⁴⁾

연회장에 있는 지혜는 다름아닌 신심이다. 이 신심으로 인간의 혼(anima)은 영혼(animus)으로 성장하게 된다.²⁵⁾ 영혼이 동물적인 감각에 이끌리는 상태를 지나서, 이성적 지식을 쌓을 수 있도록 성장하는 것은 거짓 영지주의들의 주장처럼 ‘높은 것을 맞보아서’가 아니라, 신실하게 사랑하는 신심을 통해서 이루어지는 것이다. 신심은 참된 영적 성장

22) “Quaedam vero earum reponuntur in cellariis; quarundam nonnisi in cella vinaria locus est. Cellaria vero, et cella plurimo a se dispartant intervallo, non loci, sed meriti, et gratiae et dignitatis. Haec enim sunt de quibus dicit propheta: Divitiae salutis, sapientia et scientia. In cellariis, scientiae habundantia designatur; quae etiam ideo plurali nomine censetur; quia sicut dicit alius propheta: Pertranseunt tempora, et multiplex fit scientia. Sapientiae enim, quae per cellam vinariam designatur.”, Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, 106.

23) Henri de Lubac, *Théologie dans l'histoire I. La lumière de Christ*, (Paris, Desclée de Brouwer, 1990), 149.

24) “Sicut enim impossibile est amare Deum, si non creditur: sic omnino non potest non amari, si vere creditur, vel speratur, vel scitur. Cella vero vinaria sapientia est; ipsa est et pietas, qua cultus Dei designatur; et animi erectio ab imis ad superiora, non alta sapiendo, sed pie amando”, Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, 106.

25) 본문에서 ‘animi erectio’라는 표현이 사용되고 있다. 기욤은 anima를 동물적 인간, animus를 이성적 인간, spiritus를 영성적 인간을 지칭하는 용어로 사용하고, 각 단계를 거치면서 인간은 영적으로 성장해 간다고 한다. “기록한 수업(studia sancta)은 침묵을 좋아합니다. 육체노동 가운데 마음의 고요를, 외적인 고통 가운데 영혼의 가난과 평화를, 몸과 마음의 순수함 가운데 선한 양심(bonam conscientiam)을 갈구합니다. 이것은 영혼(animum)을 만듭니다.” Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux Frères du Mont-Dieu*, Sources Chrétiennes 223, ed., Jean Déchanet, (Paris, Editions du Cerf, 1985), 320.

의 길이다. 신심이 성숙되는 과정에서 영혼도 정화된다. 정화된 영혼은 적합한 겸손을 갖추고 성막 안으로 들어가기 시작한다. 그리고 거기에서 주님과 담화한다. 이러한 과정의 목적은 천상의 것을 열매 맺기 위한 것이다.

“왕께서 저를 연회장으로 이끄셨습니다.” 이제 성숙한 신심으로 내전에서 나와 관상을 열망합니다. 모든 것이 입증되었고, 순수하게 정화되었고, 적합한 겸손을 갖추어 주님의 집에 이르는 아름다운 성막 안으로 들어가기 시작합니다. 초조하게 갈망하던 저 위에 있는 것을 열매 맺기 위해 기대었습니다. 그리고 말합니다. “제게 가르쳐 주소서. 오 내 영혼이 사랑하는 이여, 어디에서 풀을 뜯기시고, 정오에는 어디에서 누우시나요?”²⁶⁾

묵상 또는 관상의 시간은 나의 노력으로 어떤 사고의 결론을 내리는 과정이 아니다. 이는 성숙한 신심으로 ‘성막’ 안으로 들어가는 것이다. 어떤 영적인 상태로 들어가 거기서 주님과 담화를 나누는 것이다. 겸손을 통해 고양된 이성이 하느님을 향할 때는 변화가 일어난다²⁷⁾. 그리고 이 과정에서 ‘저 위에’ 있는 것들이 우리 안에 열매 맺는다.

2. 신심 수련의 과정

양장에서 살펴본 바와 같이 신심은 일부 소수인을 위한 것이 아니라 교회 공동체 전체의 것이어야 하고, 젊은이들도 참여할 수 있도록 안내되어야 한다. 또한 ‘좁은 문’으로 들어가는 노력이 없이 외적인 특이 행위만 있는 신심은 헛된 것이다. 하지만 참된 신심이 있을 때 우리의 영혼은 성장해 간다.

본 장에서는 신심의 수련과정에 대해 살펴보고자 한다. 생티에리의 기욤은 예수님의 이름을 부르거나 그분의 모습을 상상하며 기도할 때 마음 속에서 신심과 내적 위로가 일어난다고 한다. 이런 과정을 거치며 복음의 내용 안으로 들어가 묵상하는 것을 ‘신심으로 나아

26) “Introduxit me Rex in cellam vinariam. Jam enim quae superius in matura pietate egressa a cellaris anxiam ad contemplandum, in omnibus probata, et ad purum mundata, congrue humiliata ingredi incipit in locum tabernaculi admirabilis usque ad domum Dei, ut accumbat jam ad fruendum, quod supra tam impatienter desiderabat, cum dicebat: Indica mihi, o quem diligit anima mea, ubi pascis, ubi cubas in meridie.”, Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, 250.

27) “겸손으로 들어 올려진 인간의 이성은 하느님을 지향하면서 가장 많이 기울어진 것(obliquari ratio humana)이 보입니다. 하느님이신 사람, 사람이신 하느님이 믿어지기만 하는 것이 아니라 이해도 되는 은총으로 조명된 믿음이 시작됩니다. 그때 [...] 관상의 마음이 양육되기 시작합니다.”(*Ibid.*, 334.)

가는 것'이라고 하였다. 이때 논리적 이성은 뒤로 물러나고, 신심깊은 사랑은 그분에 대한 내적 이해로 변화한다. 즉 사랑과 이해가 하나되는 것이다.

2.1. '예수' 기도와 신심

우리가 예수님께 나아갈 때 예수님은 당신의 감미로운 가슴을 여시고, 거기서 가장 좋은 영양분, 성령의 일곱가지 선물을 주신다. 먼저 '두려움'이 오고 그 다음으로 '신심'이 들어온다.²⁸⁾ 신심은 우리에게 '주, 예수님'이라 말하는 것을 가르친다. '주, 예수, 그리스도'라고 스스로 들리도록 읊조릴 때 기쁨과 즐거움을 얻고, 다시 신심과 사랑이 일어나게 한다.

성령의 일곱가지 최고의 선물. 그 선물들이 당신과 함께 작용할 때, 자신의 순서에 따라 제 안으로 들어옵니다. 처음에는 당신에 대한 두려움이 저를 붙잡습니다. 진지하게 당신을 향하도록 재촉합니다. 두 번째 자리에는 신심이 옵니다. 감미롭게 저를 당신 안으로 끌어 당깁니다. 성경에 쓰여진 것처럼 신심은 당신에 대한 경배입니다. 신심은 욕이 말하기를 하느님에 대한 경배라고 했습니다. 당신을 경배하도록 가르쳐주실 때, 제가 성령 안에서 '주 예수님'이라 말하는 것을 가르치셨습니다 [...] '주', '예수', '그리스도'라는 당신의 이름을 들을 때, 저의 들음에 기쁨과 즐거움이 주어집니다. 이름이 들리자마자, 이름의 신비가 마음속에 빛나고, 위로를 담은 사랑이 현신하는 종을 주님께로, 구세주께로 일으킵니다. '예수'라는 이름은 신심과 사랑을 일으켜서 그리스도 왕께 순명하고 두려워하게 합니다. ²⁹⁾

이 대목은 예수님의 이름을 반복하며 드리는 동방의 '예수 기도'나, 거룩한 단어를 되풀이하며 바치는 14세기 영국의 '무지의 구름'에서 소개되는 기도 방법과 비슷하다.³⁰⁾ 이것은 기쁨이 동방의 영향을 받았고, 그를 통해 신비신학의 전통이 서방에 전해진 하나의 흔적으로 이해된다.³¹⁾

28) *Ibid*, 124.

29) "donis septiformis Spiritus. Dona enim ipsa, cum te operante, ordine suo venirent in me, primo timor tuus apprehendit me, severius urgens ad te; secundo loco occurrit pietas, suaviter excipiens me in te. Quae cum sicut scriptum est, cultus tuus sit, pietas enim ait Job cultus Dei est, cum doceret me colere te, docuit me dicere in Spiritu sancto: Dominus Jesus[...] Audito enim nomini tuo, sive <<Domini>>, sive <<Jesu>>, sive <<Christi>>, continuo auditui meo datum est gaudium et laetitia, quia mox ut nomen sonuerit in auditu, mysterium etiam nominis effulget in corde, amor in affectu, suggerens ad Dominum devotam servitutum, ad Salvatorem, quod sonat <<Jesus>>, pietatem et amorem, ad Christum regem, obedientiam ac timorem."(*Ibid*, 124-126.)

30) 토마스 슈피들릭, 『그리스도교 동방영성』, 광승룡 옮김, (서울: 가톨릭출판사, 2014), 533; 클리프턴 윌터스, 『무지의 구름』, 성찬성 옮김, (서울: 성바오로 출판사, 1997), 80.

2.2. 신심을 갖고 행하는 상상의 기도

기음은 상상을 통한 기도에서 받는 마음의 내적 위로를 ‘신심의 신비들’이라고 하였다. 상상을 통한 기도는 순수한 수도자와 들일을 하는 이에게 어울리는 방식이라고 한다. 이 상상력의 기도를 신심을 갖고 행할 때 우리는 내적 위안을 얻게 된다.

이런 이가 있습니다. 자기 정신의 눈에 구세주를 인간의 형상으로 놓고, 사람을 마주하듯이, 합니다. [...] 이 기도는 [...] 아직 하느님의 것들을 인식하지 못하지만 순수한 수도자에게 어울립니다. 예수님 앞에서 경건하고 정의를 자신이 가진 것을 충실히 내어놓습니다. 그분의 발 앞에 자신을 함께 놓습니다. 그분의 발을 눈물로 씻습니다. 경건한 신심의 기쁨으로, 영적으로 도우합니다. 32)

기음은 상상을 통한 기도를 『아가 주석』에서 지지하고 있다. 이것은 리볼스의 엘레드(Aelredus Rievallensis, 1110-1167)에게 영향을 주고, 후대에 로올라의 이나시오(St. Ignatius de Loyola, 1491-1556)에게도 영향을 끼치게 된다. 이처럼 기음의 가르침 속에는 후대의 영성전통들이 씨앗처럼 담겨있다.³³⁾

2.3. 복음적 신심

복음적 신심이란 복음에 나오는 예수님의 말씀과 행동을 신심을 갖고 받아들이는 것을 말한다. 거기에 나오는 등장인물에 자신을 대입시켜 묵상하기도 한다. 이처럼 신심은 수

31) 『아가 주석』에서는 ‘호흡기도’에 대한 가르침도 나타난다. 이것도 동방의 예수기도의 영향을 받은 것으로 보인다. “Quantum ab eo defecisti cujus imago es, tantum alienis imaginibus infecta es. Sed cum in id quod creata es, respirare coeperis, si fortiter apprehenderis disciplinam, superductos adulterarum imaginum fucos, nec satis inhaerentes, cito excuties, cito effugies. Adesto ergo tota tibi, et tota te utere ad cognoscendum te, et cujus imago sis; ad discernendum et intelligendum quid sis, quid possis in eo cujus imago es.”(그대가 모상인 그분으로부터 멀어지는 만큼 그대는 다른 모상들로부터 영향을 받습니다. 그렇지만 그대가 창조된 그 안에서 다시 숨쉬기 시작하고 강하게 훈련을 하면, 간음의 모상의 덧씌워진 분가루를 많이 받지 않고, 빨리 털어버리고, 빨리 도망갑니다. 온전히 그대 자신에게 현존하십시오. 알려져야 할 그대를 위해 그대 자신을 온전히 사용하십시오. 그대는 그분의 모상입니다.); *Ibid.*, 166.

32) “Et aliquando quidem qui sic est, proponit mentis suae oculis Dominum Savatorem, secundum formam humanam [...] Modus tamen hic orandi, plus solet esse simplicitatis religiosae.[...] quae, cum coram Jesu, pio iudice, fideliter hoc quod habet exponit, et ad pedes ejus se componit, lacrimis pedes ejus lavans, et unguens ungento piae devotionis spiritualiter”, *Ibid.*, 88-90.

33) 12세기 영성저자들은 이후 역사 안에서 다양해지고 서로 구분되고 분리된 여러 갈래의 영성을 다시 통합시킬 수 있는 비전을 제시해준다.

련자를 성경 안으로 들어가게 한다.

그분은 높은 데서 비천한 우리에게 내려오십니다. 모든 겸손한 이들보다 더 겸손하게 이 세상에 나타나셨습니다. 그래서 신랑에게 배운 신부는 유희으로부터 벗어나고, 다행에 헌신하고, 동등함을 두려워하고, 천상 사과나무의 모습 아래, 바리사이의 집에서 주님의 제자들과 그분의 기쁨을 기억하며, 자기 자신을 거기에 온 죄녀처럼, 주님을 의롭게 하시는 분으로, 복음적 신심의 모든 이야기를 자기자신 안에서 변화시킵니다.³⁴⁾

자신이 성경 안으로 들어가고, 성경의 이야기를 자기자신에게 적용시키는 것은 복음에 대한 신심이 있을 때 가능하다. 기쁨은 또 시간을 내어 묵상하는 자체를 ‘그리스도인의 신심으로 나아가는 것’이라고도 한다.³⁵⁾ 여기서 복음의 장면 안으로 들어가는 것과 신심으로 나아가는 것은 밀접히 연결되어 있다. ³⁶⁾

2.4. 내적 이해

순수하게 사랑하는 이가 하느님의 빛을 받으면 그의 신심이 그분에 대한 내적 이해로 변화한다. 이것은 논리와 이치로 추론하는 것을 앞선다.

34) “Qui quanto de altiori ad nostra infima descendit, tanto omnibus humilibus humilior in mundo apparuit. Ideo Sponsa a Sponso edocta, tentationibus erudita, devota ad imitationem, pavida ad parilitatem, sub figura celsae mali commemorans Domini discipulorumque ejus accubitum in domo Pharisaei, seipsam vero quasi peccatricem venientem, et Dominum justificantem, totam illam evangelicae pietatis historiam in semetipsam transfiguratur.”, Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, 246-248.

35) “Scit etiam quicumque habet sensum Christi quantum christianae pietati expediat, quantum servum Dei, servum redemptionis Christi deceat, et utile ei sit una saltem aliqua diei hora passionis ipsius ac redemptionis attentius recolligere beneficia, ad fruendum suaviter in conscientia et reconendum fideliter in memoria; quod est spiritualiter manducare corpus Domini, et bibere ejus sanguinem, in memoriam ejus”(“그리스도의 마음을 가진 이는 누구나 하루에 적어도 약 한시간 정도 신심으로 나와 그분의 수난과 구원의 은혜를 내면의 방에서 감미로이 누리고, 기억 속에 잘 담아두기 위해, 주의깊게 묵상하는 것이 구원자이신 그리스도의 종에게 얼마나 합당하고 유익한지 알고 있습니다. 이것이 이 그분을 기억하며 주님의 몸을 영적으로 먹는 것이고, 그 피를 마시는 것입니다.”), Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux Frères*, 234.

36) 이러한 비슷한 설명을 이냐시오의 영신수련에서도 접할 수 있다. “첫째 요점은 만찬에 있는 사람들을 본다. 그리고 나자신을 돌아 보면서 거기서 얼마간의 이로움을 얻으려고 한다. 둘째, 그들이 말하는 것을 듣고, 같은 식으로 거기에서 얼마간의 이로움을 얻는다. 셋째, 그들이 하고 있는 것을 본다. 그리고 얼마간의 이로움을 얻는다.”, 로올라의 성 이냐시오, 『靈神修鍊』, 정한채 번역·주해, (서울, 이나시오 영성연구소, 2011), 111.

당신이 빛으로 비추시면, 당신을 이해하는데 있어서, 순수하게 사랑하는 이의 신심이 박학한 이론가의 뚝뚝함을 앞서잡니다. 이치가 뒤로 물러날 때 신심깊은 사랑이 그분에 대한 내적 이해가 됩니다.³⁷⁾

여기서 기욤은 ‘논리적 추론의 신학’보다 ‘신심과 수련을 통한 신학’이 하느님 이해에 있어 더 앞서감을 이야기 하고 있다. 데샤네(Jean-Marie Déschanet, 1906-1992)는 이 부분이 기욤의 『아가 주석』 전체의 주제라고 말한다.³⁸⁾ 기욤의 대표적인 신학 명제인 ‘사랑이 바로 이해이다.’(amor ipse intellectus est)라는 표현이 여기서는 ‘신심 깊은 사랑이 그분에 대한 이해로 변화한다’(amor pius ipse efficietur intellectus suus)라는 표현으로 확장되고 있다.

이상에서는 신심의 수련과정을 살펴보면서, 예수의 이름을 부르는 기도와 상상력으로 바치는 기도 등을 소개하고, 복음의 장면 속으로 들어가는 것과 신심으로 나아가는 것을 통해 내적인 이해를 얻게 되는 것이 설명되었다.

3. 신심 수련의 효과

본장에서는 신심수련의 효과에 대해 살펴 보겠다. 생티에리의 기욤에 의하면 수련자가 신심으로 나아갈 때 영적 위로와 ‘복된 체험’을 얻게 된다고 한다. 수련자의 영혼은 그리스도의 빛이 되고, 혼인의 결합을 이루게 된다. 그러면 수련자의 영혼 안에서 각각의 ‘말씀들’(verba)은 하느님의 ‘말씀’(verbum)이 된다.

3.1. 영적 위로의 감각이 생겨남

수련을 거치면서 선한 의지를 지닌 영혼에 신심과 영적 위로가 자리하게 된다. 신심을 통해서 내 안에 계시는 하느님을 알게 되고, 전에 없던 영각 감각이 생겨나 하느님 현존의 감미로움을 느끼게 된다.

37) “Tunc parebit in lumine tuo quantum in intellectu tuo praecedat pietas simplicissimi amantis, prudentiam eruditissimi rationantantis; cum retroacta ratione amor pius ipse efficietur intellectus suus”, Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, 304.

38) *Ibid.*, 305.

“나는 밖에서 찾았습니다. 마치 존재하지 않는 분처럼 (말입니다). 내 안에 잠드시오, 기르시는 그분을, 내가 모시고 있던 그분을, 내 마음 안에 그분의 누우심을 선한 의지의 신심이 알려 주었습니다 [...] 어디서 풀뜯기고, 어디서 누우시는지 저는 알지 못하였습니다. 이 모든 것이 선한 의지의 동의와 이치적 판단으로 인해 내 안에서 이루어지는 것이 가능하였습니다. 그래서 그분 현존의 감미로움이 내가 갖고 있지 않던 영적 위로의 감각을 통해 느껴집니다.³⁹⁾

선한 의지가 없다면 신심도 생겨나지 않고, 우리 안에 하느님의 현존도 알 수 없게 된다. 선한 의지는 신심을 받아들이기 위한 바탕인 것이다. 기쁨은 ‘선하고 단순한 의지는 점차 완성될 선한 인간에게 있어 다듬어지지 않은 질료’라고 하였다.⁴⁰⁾ 이 질료에 하느님은 신심과 내적 위로라는 형상을 주시는 것이다. 그리고 이 내적 위로로 우리는 하느님 현존의 감미로움을 느끼게 된다.

3.2. 복된 체험

기억에서 이해로 넘어가고, 이해에서 사랑으로 넘어가는 믿음의 사교작용⁴¹⁾에서 신심이 있다면 하느님의 은총으로 가끔 ‘복된 체험’을 하게 된다.⁴²⁾ 신심을 바탕으로 이해와

39) “Quaerebam ego ait Sponsa extra me, quasi absentem, quem intra me jam habebam accubantem ac pascentem; cujus accubitus in corde meo manifestabat pietas bonae voluntatis, pastum vero interius operantis gratiae, eructatio placitae Deo confessionis. Sed ubi pasceret, ubi cubaret, nesciebam; quia licet haec omnia in me agerentur bono assensu voluntatis, ac iudicio rationis, sensum tamen spiritualis affectus, quo praesentiae ejus suavitas sentitur, non habebam”, *Ibid*, 192.

40) “hoc est voluntatem simplicem et bonam, quasi futuri boni hominis informem materiam in primordio conversionis suae, auctori suo eam offert formandam.”, Guillaume de Saint-Thierry, *Lettre aux Frères*, 184.

41) “Tria enim sunt quae cogitationem faciunt: voluntas ipsa, memoria, et intellectus. Voluntas cogit memoriam, ut proferat materiam; cogit intellectum ad formandum quod profertur, adhibens intellectum memoriae, ut inde formetur, intellectui vero aciem cogitantis, ut inde cogitetur. Quae, quia in unum cogit voluntas, et facili quodam nutu concopulat, a cogendo cogitatio nomen accepisse videtur.”(세가지 요소가 사교작용을 이룹니다. 의지, 기억, 이해입니다. 의지는 기억을 모아 재료를 내놓게 합니다. 그리고 이해력을 움직여 놓여진 것으로 모양을 만들게 합니다. 기억에 이해력을 적용하고, 그로 인해 모양이 만들어지게 됩니다. 이해력에 사교작용의 날카로움을 더하여 생각이 이루어집니다. 의지가 하나로 몰고, 쉽게 동의를 얻어 하나로 묶기 때문에 ‘cogitatio’라는 이름이 ‘cogendo’라는 말에서 얻어진 것으로 보입니다). *Ibid*, 336. 기쁨에게 있어서 ‘의지’는 성장하여 ‘사랑’이 된다. 그러므로 사교작용이란 ‘기억’, ‘이해’, ‘의지’(혹은 사랑)으로 이루어진다.

42) 복된체험에 대한 부연설명은 본문에 나오지 않는다. 그렇지만 기쁨의 사상 전반에 비추어 볼 때 이것은 ‘내적위로’(affectus)를 의미하는 것으로 판단된다.

사랑이 서로 변환되는 과정 중에 복된 체험이 생겨난다.

만일 참으로 믿음의 사고작용 안에서 기억이 이해를 향해 불타고, 결코 거기에 목적을 두지 않으면서 이해를 통해 사랑으로 넘어가면, 사랑하는 이와 지향하는 이에게, 찾고 있던 복된 체험이 가끔 준비됩니다. 주시는 분의 은총과 받는 이의 신심과 노력에 따라 이해가 사랑으로 넘어가거나 사랑이 이해로 넘어오면서 말입니다.⁴³⁾

하느님의 은총과 수련자의 신심이 없다면 기억과 이해와 사랑으로 이어지는 신앙의 사고작용 안에서 ‘복된 체험’도 없다. 때문에 신앙의 사고작용에 앞서 신심이 있을 때 우리는 하느님에 대한 신비도 깊이 깨우치게 된다.

3.3. 벗

하느님의 지혜와 인간의 이해가 합쳐지고, 이성이 은총으로 조명되면, 조명된 지성을 통해 사람이 하느님 안으로 옮겨진다. 이러한 일은 하느님의 말씀과 인간의 지성이 합쳐지고, 하느님의 은총과 인간의 신심이 효과적으로 합치될 때 이루어진다.

은총의 놀라운 내림으로 하느님의 지혜가 옵니다. 여기에 인간의 이해가 합쳐지고 하나가 됩니다. 그래서 은총의 조명으로 이성이 비춰지고, 모든 덕이 합쳐지고, 말할 수 없는 방법으로 지혜가 함께 자리합니다. 그래서 조명된 지성을 통해 하느님의 사람이 하느님 안으로 옮겨집니다. 덕의 영혼이 안팎으로 자기 거룩함의 효과들을 부인하지 않습니다. 여기서 보이고, 저기서 달립니다. 하느님의 말씀과 인간의 지성이, 하느님의 은총과 인간의 신심이 효과적으로 합치된 ‘벗’이 되지 않으면 이 다양한 것들의 통합이 한 사람 안에서 완성되는 것은 불가능합니다.⁴⁴⁾

43) “si vero in cogitatione fidei fervet memoria ad intelligendum, nequaquam ibi finem constituens, sed nitens ad amorem per intellectum; amanti, tendenti, beata quaedam experientia saepe praesto fit quod quaeritur, cum transit intellectus in amorem seu amor in intellectum, secundum gratiam donantis, et studium seu pietatem accipientis. ”, Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, 264.

44) “Mirabili enim condensione gratiae sapientia Dei adveniens, intellectum hominis ibi subjungit et conformat; sicque ex illuminante gratia, et illuminata intelligentia, modo quodam ineffabili, fit quasi quaedam composita sapientia, complectens omnes virtutes; ut et feratur in Deum homo Dei per illuminatum intellectum, nec tamen animus virtutum, in exteriora et inferiora sanctitatis suae, deneget effectus. Ibi ergo videt, hic currit, cum nequaquam posset impleri in uno homine uniformitas tam diversa, nisi fieret ex Verbi Dei et intelligentiae humanae, ex gratiae Dei et humanae pietatis, amica quaedam et efficaci conformitate.” *Ibid*, 324.

사람이 하느님 안으로 옮겨지는 일은 아무에게나 일어나는 것은 아니고 은총과 신심이 효과적으로 합치된 벗에게 일어나는 일이라고 한다. 기욤이 말하는 ‘벗’(amica)은 인간적인 면에서의 ‘이해, 지성, 신심’과 신적인 면에서의 ‘지혜, 말씀, 은총’이 결합된 존재를 지칭하는 것이다. 다시말해 ‘벗’은 말씀과 은총의 결합으로 변화된 인간의 영혼을 의미한다.⁴⁵⁾

3.4. 혼인의 결합

신심이 주는 내적 위로는 우리를 하느님과 더 강하게 결합시킨다. 하느님 말씀에 합당한 삶을 살아서 하느님께 가까이 질수록 그는 더 많은 사랑을 받는다. 그리고 신심의 내적 위로는 더 강한 일치를 가져다 준다.

하느님을 따르는 모든 이와 함께 자연스럽게 선한 의지의 계약이 맺어져야 합니다. 이웃을 자기 자신처럼 대하고, 종교적 사랑의 내적 위로를 가져야 합니다. 그래서 누구든지 믿음의 형제는 서로 이웃이 되어야 합니다. 이웃들 가운데에서 하느님께 더 가까운 이는 더 사랑받습니다 [...] 그는 합당한 삶과 신심의 위로로 더 강하게 결합합니다.⁴⁶⁾

기욤은 신심에서 오는 내적 위로를 통한 하느님과의 강한 일치를 표현하는데 부부간의 결합에 사용하는 ‘conjunctior’라는 단어를 사용하였다. 이것은 신심이 바로 그리스도와 우리의 영혼을 결합시키는 일치의 매개체임을 드러내 주고 있다.

3.5. ‘말씀들’(verba)이 ‘말씀’(Verbum)으로

신심은 개별적인 각각의 ‘말씀들’을 하나의 ‘말씀’이 되게 한다. 신심을 가진 영혼 안에

45) 동정녀라는 표현이 쓰일 법한 자리에 기욤은 ‘벗’이라는 표현으로 대신하고 있다. 성녀 제르트루드는 말씀이신 주님을 사랑하면 동정이 된다고 하였다. “*Quem cum amavero casta sum, cum tetigero munda sum, cum accepero virgo sum.*”(그분을 사랑하면 저는 정결해집니다. 그분께 가까이 가면 저는 순수해집니다. 그분을 받아들이면 저는 동정녀가 됩니다.) Gertrude d’Helfta, *Oeuvres Spirituelles I Les Exercices*, Sources Chrétiennes 127, (Paris, Editions du Cerf, 1967),114.

46) “*Deinde cum omni homine secundum Deum foedus habendum naturae, et bonae voluntatis, ad semetipsum vero, et ad proximum sicut ad seipsum affectus religiosi amoris; ut proximus sit quicumque domesticus est fidei; et in proximis plus ille diligatur, ut propinquior[...] vitae merito et pietatis affectu conjunctior invenitur.*”, Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, 272.

서 ‘말씀들’은 더 이상 작용하지 못하고 다만 한 분이신 하느님의 ‘말씀’만이 작용하신다.

내 사랑하는 이의 목소리, 몇 마디 말씀들, 이것들은 작지만 풍요로운 은총입니다. 그러나 이런 고백을 하는 마음 안에서는 ‘개별적인 말씀들’이 작용하지 않습니다. 다만 영적 지성의 힘과 내적 위로에서 나오는 신심으로 ‘하나의 말씀’이 작용합니다. 하느님 곁에 있는 말씀, 하느님께서신 신부 안에서 ‘말씀’이 됩니다. 그래서 신부 안에서 작용하십니다.⁴⁷⁾

이해와 신심의 내적 위로는 문자로써의 개별적 ‘말씀들’을 우리 안에 육화하시는 하느님의 ‘말씀’으로 변화시킨다. 전례 중에 복음을 봉독한 뒤에 사제는 ‘주님의 말씀(Verbum Domini)입니다.’라고 선포한다. 이 역시 방금 소리내어 봉독한 개개의 ‘단어로 된 말씀들’(verba)이 그것을 믿음과 신심으로 받아들이는 이의 마음 안에서 하느님의 참된 ‘말씀’(Verbum)으로 변화됨을 선포하는 것이다. 이 선포가 실제적인 체험으로 이어지려면 말씀에 대한 신심이 있어야 한다.

그러므로 신심이 있는 이는 하느님으로부터 영적인 위로를 받고 복된 체험을 얻게 된다. 그의 영혼은 신랑의 벗이 되어, 혼인의 결합에 이르게 된다. 또한 신심이 있는 이는 성경 말씀을 각각의 개별적 ‘말씀들’로 이해하지 않고 살아있는 하느님의 ‘말씀’으로 체험한다.

4. 신심을 통한 성장

본 장에서는 신심을 통해 우리가 이루게 되는 성장에 대해 살펴보고자 한다. 신심을 통해 우리는 헌신으로 나아가게 되고, 하느님 나라를 맞이하게 된다. 또한 신부를 위해 감내하는 신랑의 고통의 댓가로 우리는 위로를 받게 된다. 일정한 성장 이후에는 인간적 노력보다는 관상을 통한 하느님의 머무름이 더 풍요로워진다. 이러한 ‘신심의 상태’는 영원한 행복으로 나아가는 중간 단계이다.

4.1. 신심(pietas)과 헌신(devotio)

이레네(Irénée Noye, 1922-2022)의 연구에 의하면, ‘신심’(pietas)과 ‘헌신’(devotio)은

47) “Vox dilecti mei. Pauca verba, sed opulenta gratia. In hoc siquidem statu mentis nequaquam verbis res agitur, sed spiritualis virtute intellectus et affectuum pietate unum ibi verbum fit: Verbum quod est apud Deum, Deus Verbum quod fit in Sponsa, in eo quod operatur in ea. ”, *Ibid.*, 296.

본래 함께 사용되었지만 17세기경부터 ‘신심’은 약화되었고, ‘헌신’이라는 말이 ‘종교적 덕목 가운데 으뜸가는 내적 행동’이라는 의미를 갖고 더 많이 사용되었다고 한다.⁴⁸⁾ 그런데 생티에리의 기욤은 이 둘의 관계를 다음과 같이 설명하고 있다.

신부가 누구이든지 자신의 마음 안에서, 주 하느님 앞에서 자신의 영혼을 쏟아붓고, 주 하느님이 자기 안에서 말씀하시는 것을 듣는 것을 기뻐하는 일이 항상 일어납니다. 신랑과 신부의 대화는 지지이고, 위로받은 양심의 헌신입니다. 신랑은 신부의 양심 안에서 자신의 가치를 입증합니다. 신부의 무한한 사랑의 헌신은 신랑으로부터 받은 신심의 위로가 준 빛을 되갚는 것입니다.⁴⁹⁾

이에 의하면, ‘신심’이 먼저 주어지고 그에 따르는 ‘내적 위로’가 있다. 그리고 자신이 받은 내적 위로에 대한 되갚음이 ‘헌신’인 것이다. 신심은 신랑이 신부의 양심 안에 자신의 가치를 입증하는 것이고, 헌신은 그에 대한 인간의 응답이다. 신심과 내적 위로가 없는 헌신이 강요된다면 그것은 관계성이 결여된 영성이 되기가 쉽다. 그러면 수련자는 쉽게 지칠 수 밖에 없다. 헌신은 신심의 위로에서 우러나오는 응답인 것이다.

17세기에 ‘신심’보다 ‘헌신’을 더욱 선호하는 경향으로 나갔다면 그것은 당시의 정적주의를 포함한 과도한 신비주의들에 대한 경계적 태도에서 기인한 것이라고 판단된다.⁵⁰⁾ 시대가 지나 오늘날에 오히려 외적 신심에만 머물러 있거나 헌신에만 매달리는 신자들이 있다면, 좀 더 다양하고 폭넓은 사목적 배려를 위해 건강한 신비주의에 대한 이해를 오늘 의 상황에 알맞게 다시 소개하는 것이 필요할 것이라 생각한다.⁵¹⁾

그렇지 않고 신자들이 신심을 어떤 특정한 대상물에 대한 애착을 표현하는 것으로 이해하는 것을 교회가 방치하거나 헌신만을 기대한다면 그것은 우리 신앙의 보화를 너무

48) Irénée Noye, “Piété depuis le 16e siècle”, *Dictionnaire de Spiritualité, XII/2*, (Paris, Beauchesne, 1986), 1730.

49) “Quaecumque illa est, effundentis coram Domino Deo suo animam suam, et cum gaudio audientis, quid loquatur in ea Dominus Deus. Collocutio autem Sponsi et Sponsae, testimonium est, ac devotio conscientiae bene affectae; cum testificatur Sponsae Sponsus in conscientia sua meritum suum, et Sponsae devotio non ingrata reddit Sponso debitum pietatis affectum. ”, Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, 118.

50) 17세기에는 몰리노스(Miguel de Molinos, 1628-1696), 마담 기욤(Jeanne-Marie Bouvier de la Motte-Guyon, 1648-1717)등 정적주의 이단이 교회 내에서 큰 혼란을 일으켰다: 조던 오먼, 『가톨릭 전통과 그리스도교 영성』, 이홍근·이영희 옮김, (왜관: 분도출판사, 1998), 313-324.

51) ‘영성신학을 올바르게 연구하기 위해서는 그리스도인의 생활의 의미가 역사적으로 어떻게 발달했는지를 고려해야 한다.’, 샤를 앙드레 베르나르, 『영성신학』, 정제천·박일 옮김, (서울:가톨릭출판사, 2013), 44.

축소시키는 것이다. 또한 영성과 신비적 삶에 대한 시대적 요청에 부응하지 못하는 ‘과거의 종교’가 되고 말 것이다.

4.2. 하느님 나라를 맞이함

신심은 우리 안에 하느님 나라를 맞이하도록 돕는다. 기욤은 ‘신심으로 나아가는 수련’과 ‘하느님 나라를 맞이하는 것’을 같은 의미로 설명하고 있다.

그대를 깨끗하게 하시오, ‘자신을 신심으로 수련하십시오’. 그리고 그대 안으로 하느님의 나라를 맞이하십시오. 오 하느님의 모상이여, 그대의 품위를 다시 인식하십시오. 그대 안에 창조주의 흔적이 빛나게 됩니다. 그대는 자신에게는 평범하지만, 고귀한 존재입니다.⁵²⁾

기욤에게 있어서 수련은 자기자신의 동물적 현재 상태를 벗어나 이성적 상태로, 그리고 더 나아가 영성적 상태로 영성적 상태로 가는 것이다. 그가 말하는 ‘신심으로 나아가는 수련’(exercitium ad pietatem)은 영성사 안에서 크게 볼 때 오리게네스의 ‘신비적 상승’(apokatastasis), 니사의 그레고리오의 ‘나아감’(epektasis)과 클레르보의 베르나르두스의 ‘초월’(excessus)과 비슷한 맥락이다.⁵³⁾ 이러한 영적 성장의 과정을 통해 우리는 하느님 나라를 맞이하게 된다.

4.3. 신랑의 고통과 신부의 위로

『아가주석』의 다른 부분들과 달리 여기서는 신부인 우리의 신심이 아니라 신랑인 그리스도의 신심을 언급하고 있다. 신랑과 일치하여 있을 때 신부의 신심은 충만하여지고, 영적인 위로를 온전히 받는다. 반면에 이때 신랑의 신심은 신부를 돌보느라 땅에 머무르며 고통을 받는다.

52) “Munda te, exerce temetipsam ad pietatem, et intra te invenies regnum Dei. O imago Dei, recognosce dignitatem tuam; refulgeat in te auctoris effigies. Tu tibi vilis es, sed pretiosa res es.”, *Ibid.*, 164-166.

53) Liviu petcu, “The Doctrine of Epektasis. One of the Major contributions of saint Gregory of Nyssa to the history of Thinking”, *Rivista Portuguesa de Filosofia*, 73(2017, 2), 771 ; Etienne Gilson, *The Mystical theology of St. Bernard*, tr. A.H.C. Downes, (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1990), 26-27; Wikipedia, 「Apocatastasis」 https://en.wikipedia.org/wiki/Apocatastasis#Patristic_Christianity(접속일: 2022. 11. 25).

신부의 복된 양심이 감미롭게 쉬는 때에 신랑의 왼팔이 받쳐줍니다. 그의 오른팔은 그녀를 완전히 감쌉니다. 그녀 안에 신심이 충만히 자리잡고, 영적 위로의 은총이 그녀를 온전히 차지합니다. 육신의 일의 다른 부족함이 아니라, 그녀에 붙잡혀, 마음의 주인이신 신랑의 신심은 땅에 머무르며 고통받습니다.⁵⁴⁾

신심은 인간 측에서도, 하느님 측에서도 자기 자신을 넘어서는 사랑이다. 신랑을 향한 신부의 신심은 영적 위로를 가져다 준다. 반면에 신부를 향한 신랑의 신심 즉, 우리를 위하는 그리스도의 신심은 그분께 고통을 가져다준다. 그리스도의 고통과 인간의 위로는 ‘신심의 상태’(Status pietatis)에서 서로 만난다.

4.4. 관상과 머무르심

하느님을 사랑하는 이의 신심은 항상 열심히 노력할 것만 강요받지는 않는다. 때로는 ‘관상’을 통하여 하느님께서 가까이 오셔서 머무르신다. 그리고 풍부한 은총으로 위로하신다.

신랑은 노루나 아기시슴과 비슷합니다. ‘관상’이나 ‘드러나심’의 형태로 주린 이들을 먹이시고, 꺾인 이를 다시 세우십니다. 그들은 오직 그분의 기쁜 얼굴로만 채워집니다. 오시는 분은 항상 켁충켁충 뛰어나지만은 않습니다. 가끔은 가까이 오셔서 머무릅니다. 좀 더 기쁘게 자기 자신을 신부에게 허락합니다. 갈망하는 이의 지루함과 간절한 이의 피로, 사랑하는 이의 신심을 풍부한 은총으로 위로합니다.⁵⁵⁾

‘관상’이란 당신을 사랑하는 이의 신심에 대한 하느님의 위로의 선물이지 따로 길러야 하는 인간적 능력이 아니다. 피정이나 기도 때에 관상이 항상 이루어지기를 바라거나 관상이 이루어지지 않는 것을 지나치게 염려하기보다는 주님을 사랑하는 신심을 새로 가다

54) “Ubi beata Sponsae conscientia, suaviter quiescens, Sponsi laeva fulcitur; dextera vero ejus totam eam amplexatur, cum ordinatur in ea pietas cum sufficientia, ut totam eam obtineat spiritualium gratia consolationum, nec pro aliqua corporalium rerum indigentia, captu ejus, quod est principale mentis, Sponsi pietas terrae inhaerere patiatur.”, Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, 286.

55) “Sponsus apud Sponsam similis habetur capreae hinnuloque cervorum, cum de hujusmodi quibusdam <<theoriis>>, sive <<theophaniis>>, esurientem pascit, reficit afflictam; quae non nisi cum vultu ejus laetitia adimpletur. Et veniens non semper salit aut transilit; sed aliquando etiam appropinquat et stat, cum plusculo quodam gaudio semetipsum ei indulgens, taedium desiderantis, et lassitudinem tendentis, et amantis pietatem abundantiore gratia consolatur.”, *Ibid*, 324-326.

듣는 것이 더 바람직하다.

4.5. ‘약간만 넘어서는’(paululum ultra) 상태

책의 마지막 부분에서 기욤은 신심의 상태에 대해 길게 설명하면서 마치고 있다. 이것은 그가 『아가 주석』을 통해서 말하고 싶은 핵심이 바로 신심이라는 것을 드러내고 있다. 신심의 상태는 ‘성독’과 ‘영성적 수련’을 다 거친 뒤에 이르게 된다.

노력을 통해 우리는 많은 독서의 위로와 영적인 목상의 기회들을 가집니다. 또한 다텔음에 대한 거룩한 갈망에서 나온 항구한 기도들과 영적, 육적 수련들도 많은 것을 가져다 줍니다. 하지만 여러분은 모든 것을 지나갑니다. 그리고 오직 진리의 책 안에서가 아니면 잊혀지지 않는 곳으로 가야 합니다. 그곳에서는 목상 대신에 영원한 지혜가 주어집니다. 위로 대신에 시현이, 거울과 수수께끼 대신에 얼굴을 마주함이 주어집니다. 하지만 이것은 여러분을 넘어서 훨씬 멀리 있습니다. 왜냐하면 이것은 미래의 삶과 영원한 행복의 상태입니다. 이것은 모든 것을 넘어서고 약함을 초월합니다. 그렇지만 여러분을 약간만 넘어서는 것은 신심의 상태입니다. 이 상태에서는, 언급한 것들을 맞보도록 신앙은 항상 신부가 누구이든 신부의 약함을 돕습니다. 그래서 공기가 달을 넘고 하늘 아래 있듯, 말하자면 그곳에는 비도 우박도 다른 돌풍의 영들도 없고, 영원한 고요만 있는 곳에 있습니다. 그래서 선한 의지의 진전으로 선한 마음의 상태가 되고, 아래의 어둠으로부터 자유로워지고, 위쪽의 빛이 더 가깝게 비칩니다.⁵⁶⁾

신심의 상태는 선한 의지가 성장하여 이루어진 선한 마음의 상태이고, 아래의 어둠으로부터 자유로워지고, 위쪽의 빛에 더 가까운 상태이다. 신앙으로부터 자신의 약함에 도움을 받을 수 있는 상태이다. 또한 완전한 영적 결합으로 나아가는 과정적 단계이다. 영적 결합을 원하는 이라면 자주 수련하며 자기 자신을 극복하고 신심의 상태로 나아가

56) “Multum quidem conferunt ex studiis vestris ministratae nobis lectionum consolationes, spiritualiumque meditationum occasiones; et etiam ex imitatione sancti desiderii vestri assidue orationes, caeteraque exercitia, sive spiritualia, sive corporalia; sed tamen pertranseundi estis in omnibus his, perveniendumque ubi non legitur nisi in libro veritatis; ubi aeterna sapientia datur pro meditatione, visio pro consolatione, facies ad faciem pro speculo et aenigmate. Sed hoc longe ultra vos est, quoniam futurae vitae et aeternae beatitudinis status iste est, omnem excedens et transcendens infirmitatem; paululum vero ultra vos est status quidem pietatis, in quo, ad haec degustanda, Sponsus nonnumquam adjuvat Sponsae suae quaecumque illa est, infirmitatem; ut, sicut aer ultra lunam, infra coelum, dicitur non habere pluvias, grandines, et ceterarum spiritus procellarum, sed serenum ibi perpetuum est, sic, ex profectu bonae voluntatis effectus status bonae mentis, et ab inferioribus tenebris liberetur, et a superiori lumine vicinius illustretur.”, *Ibid*, 400-402.

야 한다. 그렇다면 신랑이신 하느님의 도움으로 영원한 행복으로 나아갈 수 있다.

‘내 영혼이 사랑하는 분을 나는 찾아다녔습니다.’ 함께 있던 분을 떠나보낸 것을 괴로워하며 온갖 곳을 돌아다닙니다. 모든 장소, 모든 연구, 모든 사람들, 모든 삶의 방식들, 보기에 아름답고, 맛이 좋고, 듣기 좋고, 향기가 좋고, 촉감이 부드럽고, 갖고 싶은 욕망과 누리고 싶은 사랑스러운 모든 것을 역겨워합니다. 안정적이던 사랑이 흔들리고, 굳건했던 지향이 움직이고, 변함없던 내적 위로가 변해갑니다. 오셔야 할 분이 기대되는 어디라도 찾아갑니다. 그분은 항상 기대하지 않은 곳에서 나타나시곤 합니다. 신랑의 어떤 자취가 있는 곳이면 어디든지 어떤 덕의 표지, 신심의 모범, 완전함의 거울, 수도생활의 열정, 순수한 사랑이 있습니다.⁵⁷⁾

또한 신랑의 방문을 받았다가 떠나보낸 신부는 신랑을 찾아 나서게 된다. 이전에 좋았던 모든 것이 싫어지고, 이제까지 안정적이던 사랑과 지향과 내적 위로가 흔들린다. 그러다가 신랑의 자취를 발견하면 신심이 생겨난다.

본문분석 결과

이제까지 생티에리의 기욤의 『아가 주석』에 등장하는 ‘신심’에 관련된 본문들을 분석해 보았다. 이를 종합해보면 다음과 같다.

첫째, 불충한 이들은 신심을 통해 사람들을 자신에게로 이끌려고 하는 경향이 있다. 그러나 그것은 진리가 아니다. 그가 말하는 ‘신심’은 사적 계시나 어떤 이념적 태도의 옹호에 아무런 관심이 없다. 다만 교회의 정신에 일치하는 신심만이 참된 진리이다. 신심생활을 원하는 이는 교회와 내면적으로 일치해 있어야 한다.

둘째, 신심은 예수님의 이름을 부르거나 그분의 모습을 상상하며 기도를 드릴 때 일어나고 내적 위로를 얻게 된다. 다시 말해 신심을 가진 이는 자신이 복음 속의 등장 인물

57) “*Quaesivi ergo, ait, quem diligit anima mea. Elapsam dolens quem tenebat, circuit omnia, omnem locum, omne studium, omne hominum genus, omnem vivendi modum. Nauseat ad omne pulchrum visu, saporum gustu, sonorum auditu, fragrans odoratu, blandiens tactu, concupiscibile ad habendum, delectabile ad fruendum. Facit instabilem amor stabilis, mobilem intentio immobilis, mutabilem affectus immutabilis. Libet quaerere ubicumque inveniendus speratur; qui nonnumquam inveniri solet, etiam ubi non speratur. Invenit autem aliquod Sponsi vestigium ubicumque, et in quocumque invenit aliquod virtutis indicium, exemplum pietatis, speculum integritatis, religionis ardorem et amorem puritatis.*”, Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, 390.

이 되어 예수님의 발을 닦아 드리는 벗이 되어 보기도 하고, 최후 만찬에서 예수님의 어깨에 기대어 보기도 한다. 이런 과정에서 ‘신심의 신비’인 내적 위안을 얻기도 한다. 이를 통해 이성이 변화되어 하느님을 이해하기에 이른다.

셋째 신심의 효과로 전에 없던 영적인 위로를 얻게 된다. 그리고 기억과 이해와 사랑이 함께 움직이는 신앙의 사고작용 혹은 ‘사고의 훈련과정’(exercitium cogitationis)⁵⁸⁾에서 하느님으로부터 오는 ‘복된 체험’을 얻게 된다. 사람이 하느님 안으로 인도되고, 은총과 신심이 합쳐지고, 사람의 영혼이 신랑인 그리스도의 연인 혹은 벗이 된다. 이를 통해 하느님께 더 가까이 있게 되는 사람은 더 강하게 그분과 결합된다. 신부의 영혼 안에서 ‘말씀들’은 작용을 멈추고 하느님의 ‘말씀’만이 작용하게 된다.

넷째, 신심은 신랑이 신부의 영혼 안에 자신의 가치를 입증하는 것이다. 신심의 상태는 성독과 영신수련을 모두 거치고 영원한 행복으로 나아가는 과정적 단계이다. 이것은 생티에리의 기욤은 ‘우리 자신을 약간만 넘어서는 상태’라고 한다. 이러한 신심의 상태에서 인간에게는 하느님의 머무름이 있고, 영적 위로가 있다.

이상의 연구를 통해서 생티에리의 기욤의 『아카주석』에 나타나는 ‘신심’의 의미와 그 상태에 이르기 위한 수련방법과 효과 등은 다소간 후대의 영성저자들을 통해 우리에게 알려져 있는 것들이고, 그의 가르침이 교회의 커다란 영적 전통의 흐름 속에 함께 하고 있는 것임을 알게 된다. 또한 그의 가르침은 좁혀져 있는 오늘날의 신심에 대한 이해를 다시 확장하여 준다. 그는 ‘신심’이 특수한 집단의 것이 아닌 인간의 구원을 위한 ‘보편적 영성’임을 보여준다.⁵⁹⁾

나가는 말

『현대의 복음선교』가 증언하듯이 대중 신심 안에는 ‘다른 데서 보기 드문 내적 태도’가 있다. 그런데 이것은 올바른 안내와 영적지도가 없을 경우 쉽게 잘못된 길로 빠지게

58) ‘신앙은 어떤 의미에서 일종의 사고훈련(exercitium cogitationis)입니다.’; 요한 바오로 2세, 『신앙과 이성』, 이재룡 옮김, (서울, 한국천주교 중앙협의회, 1999), 56.; 각주 41항.

59) Lawrence S. Cunningham - Keith J. Egan, *Christian Spirituality: Themes from the Tradition*, (New Jersey, Paulist press., 1996), 19.

된다. 또한 진정한 신심은 허황된 감정이 아니라 참된 신앙에서 나오는 것임을 이해하지 못할 때 자칫 미신적이고 미술적인 신심행위로 빠질 염려가 있다. 때문에 사목자들은 항상 관심을 가지고 대중신심을 잘 이끌어 주어야 한다. 아울러 폐쇄적이고 개별적인 기호를 드러내거나, 외적인 특이행위에 천착하는 신심이 되지 않도록 해야 한다.

신심에 대한 신자들의 태도는 상이하다. 실제 사목현장에서는 개신교에서 가톨릭으로 건너온 신자들이나 새 영세자들의 경우는 대중신심에 특별한 관심을 보이지 않는다. 반대로 조상과 부모님으로부터 신앙을 물려받은 ‘구교신자’는 자신이 이는 특정한 외적 신심행위를 깊은 신앙의 표지로 자랑삼기도 한다. 이러한 양극적 상황에서 신심은 점차 낡은 것이 되어가고 있다.

그동안 한국 가톨릭 교회는 성모신심과 순교자 신심이 교회를 이끌어 주었고, 시성시복운동으로 그 열기가 이어져 왔다. 앞으로도 그것은 지속되어야 할 것이다. 그리고 꾸르실로나 포콜라레와 같은 현대적 신심운동들이 소개되기도 한다. 그러나 만일 그러한 신심운동이 소수의 신자들끼리의 ‘소유’가 되고 신자전체를 포용하지 못한다면 우리는 새로운 대안도 함께 모색해야만 한다. 이런 상황인식 속에서 본 소고는 ‘온고지신’의 정신으로 중세의 고전으로부터 지혜를 얻고자 시도를 해 보았다.

생티에리의 기욤이 살던 12세기는 도시가 형성되기 시작하고, 고딕 건물들이 지어지고, 상업이 번성하던 시기이다. 대학도 이 시기에 시작되었다. 이런 시기에 그는 수도자로서 세상의 삶보다는 내적인 삶에 더 많은 관심을 기울였고, 『아가주석』이라는 영성적 작품도 남기게 되었다. 이것은 개인적 작품이기보다는 전통적인 가르침을 종합한 영성생활의 교과서이다. 중세의 시토회는 그런 목적으로 많은 필사본을 만들어 보급하였다.⁶⁰⁾

중세 영성의 내용을 그대로 오늘날에 적용하는 것은 무리가 있다. 커닝햄(Lawrence S. Cunningham)은 우리가 영성 전통 안에 있는 ‘고전’을 읽음으로서 큰 도움을 얻을 수 있겠지만, 그 본문이 우리 시대에 적용하기 어려우며 다른 시대의 수도원이나 탁발승의 삶을 위한 처방임을 아는 것이 필요하다고 주의를 준다.⁶¹⁾ 그러나 고전 속에 신앙의 전승

60) 12세기에 새로 생겨난 카르투지오, 규율사제단, 카말둘리, 시토회 등이 지성보다는 영성에 더 관심이 많았다; Charles Homer Haskins, *The renaissance of the 12th Century*, (Cleveland: The World Publishing Company, 1965), 44; 그리고 『아가주석』에서 기욤은 베르나르두스, 암브로시우스, 그레고리우스, 오리게네스, 아우구스티누스, 플로티누스의 영향을 받고 있다. Guillaume de Saint-Thierry, *Exposé sur le Cantique des Cantiques*, 27-51.

61) *Ibid.*, 16-17.

이 담겨 있고, 시간과 공간, 문화의 제약을 넘어서는 영성적인 삶의 길잡이가 담겨 있다면, 그리고 그것을 찾아내어 새롭게 전할 수 있다면 그것은 분명 우리에게 큰 도움을 줄 것이다.

본 소고는 점차 좁고 편협한 의미로 사용되어가는 ‘신심’이라는 말을 새롭게 하기 위해, 고전으로부터 새로운 이해를 얻어내고 그것을 신앙생활에 적용해보려는 작은 노력이다. 모든 이에게 성모 신심과 순교자 신심이 마음에 와 닿지 않듯이 어떤 이에게는 생티에리의 기욤이 설명하는 ‘신심의 상태’가 설득력이 있지 않을 수 있다. 다만 ‘그리스도에 관한 초보적인 교리를 놓아두고 성숙한 경지로 나아가자’(히브 6,1)고 하신 사도 바오로의 가르침에 따라 교회 공동체가 신심에 대한 좀 더 다양하고 폭넓은 이해를 갖고자 하는데 하나의 실마리를 제공한다면 본 연구는 의의를 지닌다 하겠다.

참고문헌

- 교황청 성직자성, 『사제성소의 선물』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2018.
- 로올라, 이나시오(de Loyola, Ignatius) 『靈神修鍊』, 정한채 번역 주해, 서울: 이나시오 영성연구소, 2011.
- 바오로 6세, 「교회헌장」, 『제 2차 바티칸 공의회 문헌』, 서울: 한국천주교 중앙협의회, 2008.
- _____, 『현대의 복음선교』, 서울: 한국천주교 중앙협의회, 2007.
- 베르나르, 샤를 앙드레(Bernard, Charles André); 『영성신학』, 정제천·박일 옮김, 서울: 가톨릭출판사, 2013.
- 슈피들릭, 토마스(Spidlik, Tomas), 『그리스도교 동방영성』, 광승룡 옮김, 서울: 가톨릭출판사, 2014.
- 신창석, 「베긴네의 출현과 가톨릭 여성 신비주의」, 『가톨릭철학』, 19(2012, 10), 5-34.
- 오먼, 조던(Aumann, Jordan), 『가톨릭 전통과 그리스도교 영성』, 이흥근 · 이영희 옮김, 왜관: 분도출판사, 1998.
- 요한 바오로 2세, 『신앙과 이성』, 이재룡 옮김, 서울: 한국천주교 중앙협의회, 1999.
- 월터스, 클리프턴(Wolters, Clifton), 『무지의 구름』, 성찬성 옮김, 서울: 성바오로 출판사, 1997.
- 조현범, 「프랑스 선교사들과 한국천주교회의 성모신심」, 『교회사학』, 3(2006, 12), 236-260.
- 차기진, 「박해기 한국 천주교회 순교자들의 성모신심」, 『교회사학』, 3(2006, 12), 209-234.
- 최경선, 「한국 가톨릭 신심과 그 역사적 배경」, 『인간연구』, 7(2004, 7), 155-300.
- _____, 「근 · 현대 한국천주교회의 성모신심」, 『교회사학』, 3(2006, 12), 261-283.
- Bouyer, Louis - Leclercq, Jean - Vandenbroucke, Francois., *Histoire de la Spiritualité Chretienne II : La Spiritualité du Moyen Age*, Paris: Cerf, 2011.
- Cunningham, Lawrence S. - J. Egan., Keith., *Christian Spirituality: Themes from the Tradition*, New Jersey:Paulist press, 1996
- de Boissieu, Beatrice., “Theologie et spiritualité du martyr a travers les ecrits des missionnaires”, dans *La société des Missions Etrangères de Paris 350 ans a la rencontre de l’Asie 1658-2008*, Paris: Editions Karthala, 2011.
- d’Helfta, Gertrude., “Oeuvres Spirituelles I Les Exercices”, *Sources Chretiennes* 127, Paris: Editions du Cerf, 1967.

- de Lubac, Henri., *Theologie dans l'histoire I. La lumiere de Christ*, Paris: Desclee de Brouwer, 1990.
- de Saint-Thierry, Guillaume., “Exposé sur le Cantique des Cantiques”, tr. Jean-Marie Dechanet et M.Dumontier, *Sources Chretiennes* n.82, Paris: Editions du Cerf, 2007.
- _____, “Lettre aux Freres du Mont-Dieu”, *Sources Chretines* 223, ed., Jean Dechanet, Paris: Editions du Cerf, 1985.
- de Sales, Francois., Introduction a la vie devote, Pologne: Mame, 2022.
- Gilson, Etienne., *The Mystical theology of St.Bernard*, tr. A.H.C. Downes, Kalamazoo: Cistercian Publications, 1990.
- Guillelmus., “Disputatio adversus petrum Abaelardum”, in *Patrologia Latina* 180, ed., J.-P. Migne, Paris: 1855.
- Haskins, Charles Homer., *The renaissance of the 12th Century*, Cleveland: The World Publishing Company, 1965.
- Noye, Irene., “Piété depuis le 16e siecle”, *Dictionnaire de Spiritualité*, XII/2, Paris: Beauchesne, 1986.
- Petcu, Liviu., “The Doctrine of Epektasis, One of the Major contributions of saint Gregory of Nyssa to the history of Thinking”, *Rivista Portuguesa de Filosofia*, 73(2017, 2). 771-782.
- Pitaud, Bernard., “Influence de l'Ecole Francaise sur la spiritualité des premiers vicaires apostoliques”, dans *La société des Missions Etrangères de Paris 350 ans a la rencontre de l'Asie 1658-2008*, Paris: Editions Karthala, 2011.
- Rahner, Karl., *Theological Investigations VII*, tr. David Bourke, NewYork: Darton, Longman & Todd, 1971.
- Verdeyen, Paul., *Guillaume de Saint-Thierry Premier auteur mystique des anciens pays-bas*, Leuven: Brepols, 2003.
- Wikipedia, *Apocatastasis* https://en.wikipedia.org/wiki/Apocatastasis#Patristic_Christianity (검색일 2022, 9월 9일).

생티에리의 기욤의 『아가 주석』에 대한 연구: ‘신심상태’(status pietatis)를 중심으로

정태영

우리 시대에 ‘신심’은 거의 잊혀진 단어이다. 일부 대중신심에 대해서도 의심스러운 눈으로 바라본다. 사목자들은 현장에서 뱃나가기 쉬운 신자들의 대중신심을 비난만 할 것이 아니라 올바르게 이끌어 줄 필요가 있다.

생티에리의 기욤은 『아가 주석』에서 ‘신심 상태’에 대해 많은 언급을 하였다. 참된 신심은 첫째로, 교회와 일치하여야 한다. 둘째로, 우리가 복음을 묵상할 때 신심으로 나아갈 수 있다. 이 과정에서 우리의 이성엔 뒤로 물러나고 신심어린 사랑은 하느님에 대한 이해로 변화된다. 셋째로, 우리가 만일 ‘신심’에로 나아가면, 우리는 그리스도의 벗(amica)이 된다. 그리고 성경 ‘책의 말씀들’은 ‘하느님의 말씀’으로 변화된다. 넷째로, 신심 상태는 우리의 현상태보다 무언가 ‘조금 나아간 상태’이다.

결론적으로, 대중신심은 보살펴져야하고 참된 신심 혹은 ‘신심상태’로 이끌어져야 한다. 우리는 헛된 신심이 아니라 참된 신심을 가질 필요가 있다. 본 논문은 중세 영성 고전으로부터 잃어버린 신심의 감각을 다시 살릴 지혜와 통찰을 얻으려는 작은 시도이다.

주제어: 대중신심, 생티에리의 기욤, 아가 주석, 말씀, 벗.

Study of the Exposition on the Song of songs
written by William of St. Thierry:
Focused on 'status pietatis'

Joung, Tae-Young

Piety is forgotten for our generation. Even some popular piety has been considered in a doubtful eyes. On the pastoral field, we should not blame only to the faithful's popular piety. We need to take care and guide toward the truthful piety.

William of St. Thierry uttered a lot about the 'Status pietatis' in his Exposition on the Song of songs. firstly, He described that the true piety must have the unity with the Church. secondly, As we meditated the gospel, we expediate into the Piety. In this process, our reason step back and pious love is transformed into the intellect about God. thirdly, If we advanced into Piety, we become Christ's amica and the words of bible are changed to the Word of God. fourthly, state of piety can be described as a little more than we are.

Conclusionally, Popular piety should be cared and guided to the truthful piety or Status pietatis. We need not to have false piety but to be truly pious. From the Spiritual classic of middle age, we tried to draw out some wisdom and insight to revive the forgotten sense of piety.

Key Words: Song of Songs, William of St. Thierry, Piety, Popular Piety, Amica.

논문 투고일	2022년 7월 25일
논문 수정일	2022년 11월 25일
논문게재 확정일	2022년 11월 25일

시노달리타스를 향한 사목적 회심: 이나시오 영성과 식별의 실천적 적용

오세일

서강대학교, 교수

들어가는 말

1. 성 이나시오의 회심과 영성
 - 1.1. 하나님 체험과 성령의 주도권 따르기
 - 1.2. 관상과 식별
 - 1.3. 공동식별
2. 사목적 회심과 친교의 리더십
 - 2.1. 성령 중심의 교회
 - 2.2. 시노달리타스를 향한 사목적 회심

나가는 말

들어가는 말

제2차 바티칸 공의회(1962-65)가 개최된지 60년이 지난 오늘날 성교회는 ‘시노달리타스’라는 화두를 통해서 교회의 구성적 원리에 대해서 성찰하고 있다. 제2차 바티칸 공의회는 ‘모더니즘/근대성’으로 인한 변화를 인지하고 변화된 세계 속에서 교회의 위상, 역할과 책무를 새롭게 해석하고 개진한 ‘성찰적 근대화’의 결실이라고 볼 수 있다.¹⁾ 그런데, 공의회 개막 이후 60년이 지난 오늘날 인류 사회에서 (단순히 모더니즘의 문제 의식을 넘어) 후기 근대성과 포스트 모더니즘의 조류 아래서 탈전통(de-tradition), 탈배태된(dis-embedded) 개인들은 인터넷, SNS, 빅데이터, AI 등 디지털 혁명에 적응하며 근대성의 보편적 가치마저도 위협받는, 거대한 변화를 대면하고 있다. 이같이 불안정하고 불확실성이 증대된 사회에서 탈전통화, 탈종교화, 탈권위화가 강화되고 있는 가운데, 성교회는 ‘위기 속에서 자기인식’과 ‘변화된 자기실천’이 매우 절박한 때(*kairos*)를 맞이하고 있다.²⁾

한편, 한국 사회는 대통령 직선제를 쟁취한 1987년 이후 절차적 민주화를 이루었지만 2022년 오늘날 정치, 경제, 문화, 젠더, 세대 영역의 첨예한 양극화와 갈등 속에서 탈권위화와 탈종교화의 물결이 점점 강화되고 있다. 자유주의, 민주주의, 실용주의, 개인주의, 레저와 스포츠, 예술과 소비문화의 확산은 전통 공동체 중심의 종교적 생활 양식(*modus vivendi*)로부터 현대인들이 이탈하도록 탈배태화하며, 탈종교화를 가속시킨다. 특히 코로나 사태 이후 본당 출석 신자의 절대다수는 60대 이상이며, 20-40세 청년세대의 교회 출석률은 현저히 낮은 상태를 감안할 때, 청년 세대의 냉담은 단지 일시적 현상이 결코 아니며 현대인의 자발적인 탈종교화의 특성을 심각하게 직면하며 교회의 구성적 원리에 대해 깊이 성찰하고 쇠신해야 할 필요가 더욱 크게 요청된다.³⁾

프란치스코 교종은 제2차 바티칸 공의회와 신학적 전망을 깊이 수용한 첫 번째 예수회 출신의 교종으로서, 아나시모 영성과 남미 현장에서의 ‘하느님 백성의 신학’을 통합하여,

1) 오세일, 『한국천주교회의 사회참여: 제2차 바티칸 공의회를 통한 성찰적 근대화』, 『한국사회학』, 49(2015), 93-123.

2) 『시노달리타스』 n.1.

3) 박진희, 오세일, 『가톨릭 청년 냉담자의 탈교회화 현상연구』, 『종교연구』, 80(2020), 3; 정규현, 오세일, 『사제는 청년들의 신앙생활에 어떻게 영향을 미치는가? 시노달리타스를 향한 사제 리더십 분석』, 『신학과 철학』, 41(2022), 8.

그간 “복음의 기쁨”, “기뻐하고 즐거워하여라”, “사랑의 기쁨”, “찬미 받으소서”, “모든 형제들”, “사목적 회심” 등의 회칙과 문헌들을 반포하며 교회가 오늘날의 세상 안에서 예수 그리스도로부터 받은 선교 사명을 기쁘고 충만하게 살아가도록 촉구해 왔다. 그런데, 16차 세계주교회의의 주제로 선정한 ‘시노달리타스’라는 화두는 그 가르침의 집약체로서 교회가 성령의 인도하심과 친교 공동체 안에서 그 생명력 넘치는 복음을 담대하게 나아가는 길을 제시하고 있다. 그런데, 기실, 교종 프란치스코의 생애를 관통하는 사목적 회심과 공동체적 식별과정의 제도화를 통해서 시노달리타스는 그의 인격과 제도적 실행 안에서 육화(incarnation)되어 온 것이 사실이다.⁴⁾

본 논문은 예수회를 설립한 성 이나시오의 회심 500주년을 맞이하여, 교종 프란치스코의 ‘시노달리타스의 실천적 함의’ 중에서 ‘사목적 통치방식[거버넌스]’에 초점을 두고 영성과 사목 신학의 맥락에서 사목적 회심의 역동성을 분석하고 실천적 과제에 관하여 영성사회학적 성찰을 통하여 분석하는 데 그 목적이 있다.⁵⁾ 따라서 본 논문은 첫째, 성 이나시오의 회심과 식별, 공동식별의 영성적, 교의적, 사목적 차원에서의 실천적 의미⁶⁾를 검토한다. 둘째, 교회의 통치방식으로서 거버넌스의 복합적인 문제에 대한 새로운 대안으

-
- 4) 박병관, 「프란치스코 교황의 ‘함께 걸어가기’ 리더십: 전기적 사건들과의 관련에 관한 탐구」, 『신학전망』, 208(2020).
 - 5) 그간 시노달리타스에 관해서는 교회론 혹은 교의 신학 입장에서 논의가 주로 다루어져 왔다. 참조: 송용민, 「교회의 삶과 사명에서의 ‘공동합의성’(synodalitas)과 ‘신앙 감각’(sensus fidei)의 상관성에 대한 연구」, 『가톨릭신학』, 37(2020), 1, 5-36; 최현순, 「‘공동합의성’ 실현을 위한 교회론적 기초: 저마다 제 길에서 그리고 함께 가는 길」, 『신학전망』, 208(2020), 2-47; 명형진, 「제2차 바티칸 공의회 의 종말론적 교회론의 연속적 측면에서 바라본 시노달리타스」, 『신학전망』 218(2022), 8; 엄재중, 「시노드 정신을 살아가는 교회와 주교회의의 역할 연구」, 『신학전망』 215(2021). 한편, 영성 신학 관점에서의 연구로는 정재천, 「성 이나시오의 영적 식별과 공동식별: 교회의 ‘공동합의성’을 위한 영성적 기초」, 『이성과 신앙』 68(2020); 김영훈, 「영적 대화: 시노드 교회로 나아가기 위한 이나시오 전통 연구와 현대적 적용」, 『신학전망』, 218(2022.9). 그리고, 사회과학 차원에서 리더십의 사목적 함의에 관한 분석으로는, 정규현·오세일, 「사제는 청년들의 신앙생활에 어떻게 영향을 미치는가? 시노달리타스를 향한 사제 리더십 분석」, 『신학과철학』, 41(2022).
 - 6) 기존의 많은 논의들이 문헌학적 연구를 통해서 역사와 전통 안에서의 맥락을 이해하는 문헌적(literal) 연구를 진행해 왔다. 본고는 현대사회의 복잡성에 대한 경험과학적 성찰과 영성의 실제적 삶으로의 적용이라는 관점에서, 실천적 의미와 실제적 과제를 중심으로 논의할 것이다. 이러한 관점에서 본고는 Ladislav Orsy, SJ, *Discernment: Theology and Practice, Communal and Personal*. Coegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2020를 참조하였다. 2019년 8월 필자가 99세인 Orsy 신부님과 한 시간 반 동안의 개인 면담에서, 그는 “오늘날 예수회원들과 많은 신자들이 식별의 기준으로 ‘위안(console or comfort)’만을 추구하는 심리적 경향이 있음을 비판하면서, 예수는 게세마니에서 ‘하느님의 뜻’을 최종적으로 식별할 때 그 어떤 위로를 찾지 않았다.”라고 단호하게 강조하였다.

로 떠오르고 있는 ‘시노달리타스’의 실제적 의미를 ‘사목적 회심 및 쇄신’의 맥락에서 다루며 구체적으로 실현가능한 영적인 리더십의 원리에 관해서 논의할 것이다.

1. 성 이나시오의 회심과 영성

한 생을 군인으로서 철저한 투지를 갖고 명예와 자긍심을 존중하던 청년 이나시오는 스페인의 팜플로나 전투에서 포탄에 다리를 다쳐 후송되어 고향으로 돌아가 회복하던 중에 심대한 정신적, 영적, 관계적, 사회적 변화를 체험하였다. 그는 세속의 군인, 기사로서 무공을 올리고 세상에서 화려한 귀부인들로부터 애정과 찬사를 갈구하던 삶에서 그리스도의 기사로의 삶의 전환/회심(conversion)을 이루고 교회사 및 인류 역사에 새로운 장을 열어 놓았다.

성 이나시오 데 로올라(1491-1556)는 지리상의 발견 이후 르네상스와 종교개혁이 한창 진행 중이던 격동기 속에서 살아간 인물이다. 천동설이 흔들리고 지동설이 떠오르며 우리가 발을 딛고 살아가는 삶의 자리가 결코 세계의 중심이 아니라는 현실을 새롭게 배우게 되고, 교회가 가르쳐 온 형이상학적 세계가 흔들리면서 발현되는 인간의 세계가 아름답고 소중하다는 인식을 공유해 나갔다. 성 이나시오가 살아가며 -예수회를 통해서- 나눈 영성은 500년 이후 오늘날 우리 교회에 어떤 의미를 전달하는가??)

1.1. 하느님 체험과 성령의 주도권 따르기

“하느님께서서는 학교 선생님이 학생을 다루듯이 그를 다루셨다.”⁸⁾

평신도였던 이나시오에게 “하느님 체험”은 그의 카리스마의 원형을 구성한다. 이나시오

-
- 7) 성 이나시오의 회심과 영성은 프란치스코 교종의 회심 여정을 비추어 설명할 수 있다. 이나시오의 회심은 세속적 차원에서 영적 차원에서의 전환이었던데 비해서, 호르헤 베르클리오의 회심은 예수회 관구장으로서 거부장적 책무감에 묶인 폐쇄적이며 권위주의적 리더십에서 벗어나 부에노스 아이레스 대교구장으로서 개방적이며 친교적인 리더십으로의 사목적 전환이라고 볼 수 있다. 참조: 안토니오 스파다로, 『나의 문은 항상 열려 있습니다』, 국채심 옮김, (술, 2014). 그런 점에서, 시노달리타스는 제2차 바티칸 공의회와 교회론 그리고 교종 프란치스코의 삶에 배태된 영적-사목적 여정과 하느님 백성 신학이 합류된 ‘신앙의 보고(寶庫)’라고 볼 수 있다. 박병관, 『프란치스코 교황의 ‘함께 걸어가기’ 리더십: 전기적 사건들과의 관련에 관한 탐구』, 『신학전망』, 208(2020), 48-96.
- 8) 『로올라의 성 이나시오 자서전』, (이나시오 영성연구소, 2005), n.27. 이하 『이나시오 자서전』으로 표기한다.)

는 자살의 유혹과 같은 처절한 고뇌와 좌절을 딛고 하느님의 동반 체험으로 ‘그리스도의 기사’로 새롭게 변신하던 순례 여정 중에 ‘이단’으로 몰려 종교재판소에도 수차례 회부되기도 하였다. 그의 회심은 ‘종교개혁’을 비판하거나 견지하는 세속적인 헤게모니와 상관없이 온전히 ‘하느님 체험’에 대한 인격적 체험에 뿌리를 두며 모든 것을 그분께 의탁하고 따르는 순례자의 체험을 통해서 더욱 견고해졌다. 이나시오는 뒤늦게 교회의 권고에 따라 순명하여 정규학문으로서 신학을 공부하고 기톨릭 위계 교회 안에서 사제직을 수여받았지만, 그의 회심과 순례, 초기 동료들과 공동체의 형성, 예수회의 설립과 통치 과정에서 창조주 ‘하느님의 주도권’을 철저히 의식하고 따르는 일관된 카리스마를 확인해 볼 수 있다.

참고로, 카리스마(charisma)에 대한 개념 규정과 인식은 매우 중요한데, 세속작사회학적 관점과 영적·신학적 관점의 인식론적 차이는 그것의 공동체적 함의와 실천적 적용에도 다른 영향을 미칠 수밖에 없다. 막스 베버는 종교사회학의 관점에서 카리스마를 일반인에게서는 찾아보기 힘든, “초자연적이거나 초인적인 특성을 가진 예외적인 개인적 특질”로 설명한다.⁹⁾ 하지만, 영성·신학적 차원에서 카리스마는 본래 ‘하느님의 호의(God’s favor)’ 혹은 ‘하느님의 은혜/선물(grace and gift from God)’에서 비롯된다. 다시 말해서, 인간학·사회학적 차원에서는 ‘개인의 비범한 특질’에 초점을 두고 추종집단에게서 그 힘의 정당성을 입증하려는 데 비해서, 영성·신학적 차원에서는 ‘하느님의 주도권과 무상적인 은사’라는 맥락과 이에 대한 철저한 순명이 절대적으로 부각된다. 그렇기에 카리스마의 원천을 ‘개인의 특질’로 이해할 때 카리스마적인 개인의 리더십이 배타적이고 독재적인 권위를 갖게 될 경향이 커질 수 있지만, ‘하느님의 무상적 은사와 성령의 역사하심’으로 인식할 때는 반드시 자기의 권위를 넘어서는 초월성과 포용성이 동반되는 리더십이 요청될 수밖에 없다.

요컨대, 이나시오는 품성상 비범하고 강인한 의지를 타고난 카리스마적인 인물이었지만, 자신의 계획과 의지에 갇혀 있지 않고 늘 새롭게 인도하시는 성령의 이끄심을 민감하게 영적으로 포착하며 형제들과 마음의 일치를 이루는 가운데 식별과 결정을 내리는 ‘열린 리더십’을 수행하였다.¹⁰⁾

9) “The term charisma will be applied to a certain quality of an individual personality by virtue of which he is considered extraordinary and treated as endowed with supernatural, superhuman, or at least specifically exceptional powers or qualities.”; Max Weber, *Economy and Society*, (Berkeley, CA: University of California Press, 1976), 241.

2.2. 관상(contemplation)과 식별(discernment)

“모든 것 안에서 하느님을 발견하기(Finding God in All Things)”

사막의 은수자 혹은 정주 수도원의 전통적인 수덕 활동(religious life)과는 달리 이나시오가 설립한 예수회는 ‘세상 한복판에서 하느님을 찾고 발견하는’ 사도적 수도생활(apostolic religious life)을 새로운 전통으로 만들어 왔다.

이를 실제로 가능케 하는 영적, 조직적 메카니즘은 관상과 식별로 구성된다. 관상(contemplation)은 고대 그리스 아리스토텔레스 때부터 강조되었던 인간의 사유양식(vita contemplativa)에 해당하지만,¹¹⁾ 수덕신학과 영성신학의 맥락에서는 ‘삼위일체 하느님의 현존과 활동 양식(사랑)’을 직관하고 인식하는 기도 양식으로 발전되었다. 관상은 하느님의 은총(grace)과 인간의 자유의지(free will)가 함께 만나는 ‘신앙의 신비’를 강조하는데, 하느님과의 관계가 심화 될수록 조명, 정화, 일치로 과정으로 발전하게 된다. 봉쇄 수도원에서는 하느님의 능동적 의지에 영혼이 수동적으로 향유하는 주부적(注賦的) 관상과 달리, 성 이나시오는 복잡한 세상 속에서 자신의 ‘무질서한 애착’을 끊고 자유 의지를 통하여 하느님의 뜻과 일치하며 온전하게 봉사하는 일종의 수득적(修得的) 관상을 제시하였다. 봉쇄 수도원의 관상과 활동 수도원의 관상이 서로 다른 주안점이 있지만¹²⁾, 공통적으로 중요한 점은 관상의 삶 그 자체는 근본적으로 ‘회심(回心)에로의 여정’이라는 점이다.¹³⁾

참고로, 그리스 시대에 ‘관상’은 ‘생존과 필요를 위해서 노동하고 작업을 해야만 하는 “삶의 필연성”’으로부터 벗어나, 즉 생존과 노동, 세상살이의 수고로움으로부터 초탈한 폴리스의 구성원인 시민들만이 누릴 수 있는 삶에 대한 사유와 관조를 말한다.¹⁴⁾ 세속과

10) 김영훈, 「로울라의 성 이나시오 리더십: 예수회 회헌을 중심으로」, 『철학과 신학』 28(2016).

11) 한나 아렌트는 이와 대조해서 행동양식(vita activa)으로서 ‘정치적 행동’을 강조하였다. 한편, 아렌트와 위르겐 하버마스 모두 시장 체제가 일상생활을 종속시키는 실제적인 삶의 문제에 천착하였는데, 현대 포스트모던 정치철학에서 조르조 아감벤(Agamben 1995)은 호모 사케르에 대한 비판적 논의를 통해서 ‘무위(無爲)’를 강조한다. 체제의 통치성에 종속되어 ‘자기 착취’를 정당화하며 --영혼 없이 그저 바쁘고 피로하게 적응하려고만-- 버둥대며 살아가기 쉬운 현대인들에게 관조(contemplation)의 삶은 절실히 필요하다(한병철 2013); 한나 아렌트, 『인간의 조건』, 이진우 옮김, (한길사, 2018 [1958])

12) 박병관은 성 이나시오가 전통적인 수덕신학의 관상이 강조하던 ‘사용-향유’의 관점 대신에 이나시오는 ‘하느님께 대한 봉사’라는 사도적 지향을 둔 ‘사용-섬김’으로 치환하였다고 분석한다. 참조: 박병관, 「이나시오의 영신수련 편집: 시스네로스의 영적 삶의 수련서와의 관련에 관한 고찰」, 『신학전망』, 192(2016), 92.

13) Bernard Lonergan, *Method in Theology*, (University of Toronto Press, 1971).

일정 부분 거리를 두고 있는 수도 생활에서의 관상 역시 사회구성적 차원에서 볼 때, 생존을 위한 노동이 아니라 공동체를 매개로 자신들의 노동과 외부로부터의 회사를 부여받는 점에서 삶의 필연성을 초월하는 사유양식에 가깝다고 볼 수 있다. 하지만, 고대 그리스인의 관상과는 달리, 그리스도교인의 관상은 하느님의 신비에 참여하는 길이며 지복직관(至福直觀)에 이르는 은총의 길이지만, 단지 현세를 초탈하여 자기만의 내적 궁방으로 기피하려는 방식이 결코 아니다.

성 이나시오는 “오감과 상상력”이라는 르네상스 이후 인문학적이며 인간학적 역량을 적극 수용하여 관상의 지평을 더 넓게 확장시켰다.¹⁵⁾ 이는 성경 안의 이야기 상황 안으로 들어가 기도하는 관상 뿐 아니라 실제 자신의 경험세계의 갈등 한복판에 들어가 초월적인 하느님의 뜻을 성령의 도우심으로 감지하는 관상도 포함한다. 이나시오는 중세 스콜라 철학이 정초한 인간 영혼의 기본 요소, ‘기억, 지성, 의지’ 뿐 아니라 경험적 세계를 감지하는 ‘오감 능력’과 이를 창조적으로 통합하는데 탁월한 역량인 ‘상상력’을 결합하였던 것이다. 특히 이나시오는 『영신수련』에서 성령계 관대함을 청하는 기도를 통하여 자기의 의지, 애착, 이해관심을 결코 절대화하지 않고 상대화하여 하느님의 뜻을 무엇보다도 우선적으로 ‘식별’하여 따를 수 있는 길을 제시하였다.¹⁶⁾ 이나시오는 영적 식별의 기준으로 성령으로부터 오는 위안(consolation)¹⁷⁾과 하느님으로부터 떨어져 있는 고독(desolation)을 분별하는 내적 인식(interior knowledge)을 강조하였으며, 만사에서 하느님의 뜻을 식별하는 영적 감수성을 훈육해 나가는 길을 영신수련을 통해서 체계적으로 제시하였다.

14) 한나 아렌트, 『인간의 조건』, 이진우 옮김, (파주: 한길사, 2018 [1958]).

15) 질베르 뒤랑, 『상상력의 과학과 철학』, (파주: 살림출판사, 1997).

16) 성 이나시오, 『로울라의 성 이나시오 영신수련』, 정제천 옮김, (서울: 이나시오 영성연구소, 2019), n.5, n.23, n.189, n.230

17) 기실, 하느님으로부터 오는 ‘영적 위안(consolation)’은 사람들이 흔히들 말하는 ‘마음의 평화’와는 다른 차원이 존재한다. 무한경쟁의 피로사회와 원자화된 소비사회에서 살아가는 개인들은 ‘평안한 마음[comfort, 긴장해소]’을 추구하며 영성 생활을 향유하려는 실존적 소비성향이 강화되고 있다. 하지만, 성 이나시오가 제시하는 ‘영적 위로’는 ‘하느님’께로 향하는 목적으로 진진해 나갈 때 수반되는 내적 평화를 의미한다.

성 이나시오는 ‘위로’에 관해 아래와 같이 설명한다. “영적 위로에 대하여, 위로란 마음에 어떤 감동이 일어나며 영혼이 창조주 주님에 대한 사랑으로 불타올라 세상의 어떤 피조물도 그것만으로 사랑할 수가 없고 그 모든 것들의 창조주 안에서 사랑하게 되는 때를 말한다. 또한 자기 죄나 우리 주 그리스도의 수난의 이쁨이나 직접 하느님을 위한 봉사와 찬미에 관련된 다른 일에서 오는 고통 때문에 주님께 대한 사랑으로 이끄는 눈물이 쏟아지는 경우도 마찬가지다. 결국 믿음, 희망, 사랑을 키우는 모든 것과 창조주 주님 안에서 영혼을 침착 평온하게 하면서 천상적인 것으로 부르고 영혼의 구원으로 이끄는 모든 내적인 기쁨을 위로라고 한다.” (상게서, 『로울라의 성 이나시오 영신수련』, n.316)

예수회 전통 안에서 ‘식별’의 수단은 ‘성령의 목소리에 귀를 기울이기에 필요한 기도, 묵상, 성찰, 대화와 연구’등 인간의 모든 활동과 과정을 포함한다.¹⁸⁾ 본래 성 이냐시오가 강조하는 ‘영적 식별(spiritual discernment)’은 『영신수련』에서 맥락에서 하느님의 주도권과 뜻을 향해서 나아가도록 인도하시는 ‘성령’의 손길과 이를 방해하고자 하는 ‘악신’의 유혹과 간교를 분별해 내는 기도, 행동, 과정을 뜻하지만,¹⁹⁾ 오늘날 예수회 전통에서는 전문적인 연구와 자문, 특히 사회과학적인 분석도 식별과정에서 중요한 요소로 포함된다. 한편, 현대사회에 적용된 이냐시오의 영성 전통을 따르는 식별의 훈련은 개인 차원에서 존재의 무의미와 불안(좌절과 우울 포함)에 맞서서 자기 정체성과 소명을 찾기 위한 ‘실존적 식별’, 공동체 차원에서 복음적 증거를 향한 방식을 구체적으로 선택하는 ‘공동 식별’, 제도/기관으로서 조직과 단체의 향후 진로와 방향을 결정하는 ‘사회적/제도적 식별’, 정치/사회참여 차원에서 정의와 공동선을 향한 ‘예언자적 식별²⁰⁾’ 등으로 구분되기도 한다.²¹⁾ 그런데, 오늘날 복잡한 현대사회에서 ‘개인’ 차원의 영적 식별과 ‘조직/기관’ 차원에서 중대 사안에 관한 공동체/제도적 식별은 그 ‘원리와 적용방식’이 다른 맥락(context)에서 작동할 수 있다는 점을 유념할 필요가 있다.²²⁾

18) 현대사회에서 이냐시오의 식별을 다양한 차원에서 심화하고 적용한 연구들이 많이 있다. 회사 및 조직 운영 관리 영역에서는 Chris Lowney, *Heroic Leadership: Best Practices from a 450-year-old Company that Changed the World* (Loyola Press, 2003); 격변의 혼동기에 사회운동 영역에서는 Dean Brackly, *The Call to Discernment in Troubled Times: New Perspectives on the Transformative Wisdom of Ignatius of Loyola* (Crossroad, 2004); 여성신학의 관점에서는 Catherine Dyckman, Mary Garvin, Elizabeth Liebert, *The Spiritual Exercises Reclaimed: Uncovering Liberating Possibilities for Women* (Paulist Press, 2001); 재닛 러핑, 『천상의 대화 (Spiritual Direction beyond the Beginning)』, 염영섭 옮김, (서울: 하우출판사, 2017).

19) 영적 식별은 세상사에 관한 복잡한 결정에서의 현세적 가치와 실제적 효과를 판단하는 것과는 달리, “마음과 정신에서 일어나는 내적인 움직임”에 대한 분별력을 강조하는 ‘영적 차원’에 국한하는 경향이 있다. J. 토너, 『하느님 안에서 나를 발견하기 (사례를 통해 알아보는 영들의 식별)』, 정재천 옮김, (서울: 이냐시오 영성연구소, 2010).

20) 미국 예수회원이지만 엘 살바도르에서 예언자적 활동을 20년 넘게 했던 윤리신학자 브랙클리 신부는 세상의 불평등과 사회학을 삼위일체 하느님의 시선으로 함께 바라보고 이파하는 ‘죄의 묵상’을 제시 하면서, 사회적 이슈를 ‘신비’로 치환해 버리는 태도가 위험하다고 지적한다. Dean Brackly, *The Call to Discernment in Troubled Times: New Perspectives on the Transformative Wisdom of Ignatius of Loyola*, (Crossroad, 2004).

21) Catherine Dyckman, Mary Garvin, Elizabeth Liebert, *The Spiritual Exercises Reclaimed: Uncovering Liberating Possibilities for Women*, (Paulist Press, 2001); Elizabeth Liebert, *The Soul of Discernment: A Spiritual Practice for Communities and Institutions*, (Westminster John Knox Press, 2015); J. B. Labino, *Spiritual Discernment and Politics: Guidelines for Religious Communities*, (New York: Maryknoll, Orbis, 1977), 75-92.

요컨대, 어떤 차원에서 어떤 중대한 사안을 두고 ‘식별’이 이루어지든지 간에, 식별의 단초는 “모든 감정과 생각을 정화시켜 주님의 뜻을 이해할 수 있도록 함으로써, 성령에 대한 열림을 약화할 수 있는 모든 장애물로부터 복음적 자유를 찾으면서 이루어져야 한다.”²³⁾

1.3. 공동식별(communal discernment)

성 이나시오와 초기 동료들은 수도회를 결성하는 결정에 관해서 ‘공동 식별’을 수행하였는데, 초대 예수회 장상인 이나시오는 공동식별을 일과적인 통치수단으로 활용하지는 않으며, 예수회 안에서도 특정한 목적과 조건 안에서만 필요할 때에 공동식별을 진행한다. 한편, 공동체 안팎에서 중요한 ‘의사결정’을 할 때에는 공동식별의 조건과 원리가 적용이 중요한 역할을 한다.

그리스도교가 정초한 목적론적이며 종말론적 세계관(teleological or eschatological cosmology) 안에서 이나시오가 체험한 세계질서에서 가장 최종적인 목표는 예수 그리스도의 동반자(companion)로서 “하느님께 더 큰 영광을 드리고 이웃 영혼에게 더 큰 봉사가 되는” 길을 걷는 것이다. 이것이 바로 영적 통치의 최종목표라고 볼 수 있다. 이에는 예수 그리스도의 대리자가 아니라 ‘협조자’²⁴⁾로서 십자가를 지고 함께 걸어가며 구원의 기쁨소식(복음)을 전파하는 사명이 따라오게 된다. 현대의 사회교리를 비추어 볼 때, 예수님의 가치와 지향 뿐 아니라 삶의 양식을 따르며 영적으로 뿐 아니라 물질적으로도 가난한 삶을 통해서 주변화된 가난한 이들의 존엄성을 회복하고 공동선과 정의와 평화를 증진하도록 봉사하는 삶의 길이 요구된다.

22) 미국의 대표적인 여성신학자이며 이나시오 영성 전문가인 리버트 교수는 -협의의 개념의 ‘영적 식별’과는 다른 차원에서- “사회적 식별의 사이클 (Social Discernment Cycle)” 개념을 통하여 대인적 관계가 아니라 사회-구조적 차원에서 ‘하느님의 부르심’을 찾는 식별을 새롭게 제안한다. Elizabeth Liebert, *The Soul of Discernment: A Spiritual Practice for Communities and Institutions*, (Westminster John Knox Press, 2015), 1.

23) 『교회의 삶과 사명 안에서 공동합의성』, (교황청 국제신학위원회, 2018), 114. 이하 한국주교회의의 2021년 추계회의의 결정을 반영하여 『시노달리타스』로 표기.

24) ‘그리스도의 벗이며 협조자’라는 맥락은 이나시오 영성에서 매우 중요하다. 성 이나시오의 전기에서 나타나는 ‘하느님 체험’ 중 가장 중요시되는 라 스토르타(La Storta)에서의 환시 체험에서, “성부께서 자기를 당신의 성자 그리스도와 함께 한자리에 있게 해주시는 환시를 선명히 보았으며, 성부께서 자기를 성자와 함께 있게 해주셨음을 추호도 의심할 바 없었다.”(『이나시오 자서전』, n.96).

공동식별은 이러한 영적통치에 도움이 되는 한 가지 방식으로 이해할 수 있는데²⁵⁾, 이나시오는 ‘성령의 인도하심’ 속에서 식별할 사안에 대해 기도하고 나서, 공동식별에 참여한 모든 구성원들이 찬성에 대한 논거와 반대에 대한 논거를 각자 한 바퀴씩 돌아가며 나누도록 초대한다.

공동식별의 과정에서 실제적으로 중요한 세 가지 차원을 유념할 필요가 있는데, 이는 영적인 유익함과 직결되기 때문이다. 첫째 공동 식별에서는 개개인의 관심사에 앞서서 하느님의 관점에서 식별의 사안을 바라보고 하느님께서 원하시는 길을 보다 더(magis) 깊이 인식할 수 있도록 ‘성령’의 인도하심에 전적으로 의탁해야 한다. 둘째, 공동식별에 참여하는 개개인은 중대한 사안의 가부 결정에 앞서서 ‘찬성’의 입장에서 숙고를 해보고 나서 ‘반대’의 입장에서도 숙고를 해 보고 다양한 관점의 다른 이야기들을 경청함으로써 자기만의 프로젝트 혹은 배타적인 이해관계로부터 탈착(detachment)을 지향하게 된다. 셋째, 찬성(pros)에 관한 논거들에 관해서 함께 마음을 나누고나서 반드시 반대(cons)에 관한 논거들에 대해서도 마음을 나누는 가운데, 다양한 관점들을 바라보고 그 안에서 보다 더 가치롭고 의미있는 사안에 대한 ‘마음과 정신의 일치(the unity of hearts and minds)’를 통해서 하느님께서 이 개별 사안을 어떻게 바라보시는가를 더 구체적으로 관상함으로써 식별과 결정에 이를 수 있는 은총이 체득될 수 있다.

그런데, 오늘날 예수회 전통 안에서 숙고하며 실행해 온 ‘공동식별’은 현대 심리학과 사회과학의 도움으로 실천적으로 보완되어 온 것이 사실이다. 식별의 의제가 아젠다로서 분명히 한정되고, 식별의 주체가 명확해진 경우에 ‘공동식별’의 절차가 구체적으로 진행될 수 있다. 공동식별을 온전히 수행하기 위해서는 식별에 참여하는 구성원들, 즉 식별주체의 ‘불편심과 내적 자유(indifference and internal freedom)’와 식별 대상에 대한 ‘정보와 타당성(information and validity)’이 매우 중요하다.

첫째, 개인의 내면적인 차원에서 ‘내적 자유(inner freedom)’와 ‘하느님의 뜻에 온전히 내맡기고자 하는 마음 [indifference; 不偏心]²⁶⁾’은 식별하는 사람이 갖추어야 할 가장 중

25) 성 이나시오는 매우 중요한 사안에 대해서 공동식별을 통해서 결정하기도 했지만, 모든 결정 사안에 대해서 ‘공동 식별’을 적용하지는 않았다.

26) 영신수련 23번의 ‘원리와 기초’의 맥락에서 ‘불편심’은 하느님의 뜻을 찾고 따르고자 하는 내적 태도로서 일종의 방법에 해당하는 것이지 그것이 목적 자체는 아니다. 건강과 질병, 부와 가난, 명예와 수치 사이에서 우리 인간은 자유롭지 못하지만, 그 어느 쪽으로도 치우치지 않는 마음이 필요한 이유는 ‘오직 창조된 목적’ 안에서 하느님의 뜻을 실현하기 위함이다.

요한 태도이다. 자신의 선이해와 선입견, 자기주장을 넘어서고자 하는 ‘열린 수용성/감수성(open susceptibility)’이 없다면, 성령의 영감을 수용하고 따를 수 있는 자기초월 자체가 불가능할 수 있다. 이를 위해서는 개인의 기질과 성격, 심리적 편향과 선호, 정치적 이념에 대해서도 자기객관화가 이뤄질 필요가 있으며 식별대상에 대한 이해득실로부터의 탈착(detachment)이 요청된다.

둘째, 식별대상²⁷⁾에 대한 객관적 차원에서의 ‘정보(information)’ 공유는 경험과학 방법론의 차원에서 타당성(validity)과 신뢰성(reliability)에 대한 내면적 성찰이 요청된다.²⁸⁾ 먼저 현실적으로 조직/기관/공동체 차원의 식별에서, 특정 대상에 대한 인식과 논거의 타당성은 정보를 ‘있는 그대로’ 무조건 믿고 받아들이는 “소박 실재론²⁹⁾”이 아니라 “비판적 실재론”이 요청된다. 특정한 사회적 아젠다에 관한 사회적 지식과 정보, 의견과 해석은 모두 복잡한 이해관계 속에서 만들어진 사회적 구성의 결과물이란 점을 의식할 필요가 있다.³⁰⁾ 예를 들어, 누군가를 특정 기관의 책임자 (기관장, 병원장, 교장 등)로 임명하기

-
- 27) 식별의 대상은 사목 영역에서 세부적인 차원들과 복합적으로 연결된다. 예를 들어, 교회에서 운영하는 병원이 재정난을 겪고 있을 때 병원시설에 더 큰 지원(자체 투자, 채무 확대, 인력 영입 및 보강 등)을 할 것인가? 아니면 병원시설을 포기할 것인가? 포기하면 어떻게 누구에게 양도할 것인가? 사실상, 이보다 더 일상적이고 소소한 사례들은 무수히 열거할 수 있다. 종교기관에서 운영하는 학교에서 입학 미사는 어떤 식으로 진행할까? 요즘 잘대다수인 비신자학생들을 고려해서 건전 가요를 전례 안에서 활용해도 될까? 비신자를 위한 영성 교육은 어떤 방식으로 규정할까? 등.
- 28) 기실, 이는 사회과학이 추구하는 인간관계의 경험적 현실 속에서 정당한 지식을 구성하는 최종 목표를 다루는 방법론의 문제를 포괄한다. 오늘날 세계화되고 인터넷과 SNS가 강력하게 추동해 온 정보 사회에서는 진위를 가리기 힘들 만큼의 복잡하고 다채로운 정보들이 무수히 생산되고 재가공되고 끊임없이 유통된다. 그 중에는 소문과 억견(doxa)을 갖고 ‘진실에 대한 인식(episteme)’을 가로막는 ‘가짜 뉴스(fake news)’들도 파다하며, 이들은 사실상 타당한 진실 찾기(claiming the validity of truth) 그 자체에는 관심이 없으며 탈진실(post truth) 속에서 오로지 자신의 이해관심을 관철하려 할 뿐인 경우가 많다.
- 29) 고전적 연구방법론인 민족지(ethnography)는 현지조사에서 자연주의(naturalism)에 기초하여 보고 들은 현상을 “객관적으로” 전달하는 방식을 중시하였다. 하지만 현대 사회과학에서는 상호소통 안에서 ‘상호주관성’에서 발생하는 복합적인 타당성을 검토한다(참조: 위르겐 하버마스, 『의사소통 행위 이론』, 1975). 사회현실에서 행위자들은 때론 속이기도 하고 진실을 감추기도 하고, 비위나 눈치에 맞춰 속마음을 드러내지 않고 둘러 말하는 경우가 적지않다. 어떻게 더 깊은 속마음을 알아차릴 수 있을까? 말과 행위, 마음을 함께 꿰뚫어 볼 수 있는 안목을 갖기 위해서는 나이브한 실재론의 관점을 넘어서야 할 필요가 있다.
- 30) 사실상, 위계제도로서의 교회 안에서 명령과 순종에 길들여진 사제와 수도자들의 생활 양식은 소박 실재론과 같은 인식론(epistemology)에 정초해서 비판적 사유를 지양해 왔다. 그것은 ‘완덕에 이르는 사랑과 봉사’의 길에서 매우 가치롭고 의미있으며 이 땅에서 ‘하느님 나라’를 증거하는 ‘단순하고 소박하고 겸손한 삶의 양식’에서 비롯된다. 하지만, 복잡한 현대사회에서 적응하며 살아가는 사제와 수도자들은 교회의 재산관리 뿐 아니라 사도적 사업에 대한 투자관리도 중요해지는 만큼 그에 대한 보

전에, 다양한 후보자들에 대한 정보와 소문들은 상호주관적 체험 속에서 구성된 파편화된 지식인 경우가 많다. 사람들에게 회자되는 특정 소문이 올바르고 타당하지 못할 수도 있다. 각자가 다르게 체험하고 그래서 ‘주관적인 편향을 갖고’ 다르게 인지하고 있는 후보자들에 대해서 어떻게 보다 정당한 평가와 식별을 할 수 있을 것인가? 라는 질문에 대해서 성실하게 대면하지 못하면, 식별하는 주체는 자신이 좋아하고 편만한 관계에 있는 수하 사람을 (무의식적 애착에 따라서) 선임할 가능성이 높아진다. 그렇다면, 그것은 하느님의 일인가? 자기 자신을 위한 개인의 일인가? 라는 근원적인 질문에 대해서 ‘영적 책무성’을 갖고 대답을 해야 한다. 그렇기 하기 위해서는, 자기 체험마저도 상대화하여, 즉 자기의 주관적 성향이나 취약성도 인정하며 후보자와의 관계를 제3자의 관점에서 바라봄으로써³¹⁾, 신뢰할 만한 경험적 사실을 추출해야 하며 그리고 나서 후보자의 특성과 장단점, 객관적 자질 등을 하느님의 시선에서 바라봄으로써 보다 진실되고 타당한 방식, 즉 진리이신 성령께서 이끄시는 방식 안에서 찾아야 한다. “이것은 관계에 바탕을 두고 세상을 바라보는 태도이기에, 공유된 인식의 형태를 취하게 되며, 이는 타자의 눈을 통하여 보는 시각이자, 존재하는 모든 것이 공유하는 시각이다”³²⁾

그런데, 식별 과정에서 ‘지식과 정보의 신뢰성(reliability)’ 문제에서 숙고할 점이 있다. 첫째, 전근대적 전통문화에서는 “애착-신뢰 (preferential trust)” 혹은 “외적 권위 (external authority)”로 구결되는 경향이 농후하다.³³⁾ 다시 말해서, 집안 문제가 생기면, 내가 가장 좋아하고 신뢰하는 사람의 이야기만 믿을 만하다고(reliable) 수용하거나 집안의 어른에게서 생각하고 강요하는 방식을 스테레오 타입처럼 순종하며, 올바른 이야기를 꺼낸 사람은 -평소에 불편했던 감정 그대로- 배제하려는 경향이 관행처럼 반복될 수 있다. 이 점은 인간적으로 미성숙한 지도자가 자기를 지지하는 사람들만을 참모진 혹은 자문위원들로 구성

다 타당한 정보와 식견이 요청되고 있다.

- 31) “전에 한번도 본 적이 없고 알지도 못하는 어떤 사람을 바라보면서, 그가 온전히 완덕에 이르기 원하며, 우리 주 하느님의 더 큰 영광과 그이 영혼의 더 나은 완덕을 위해 그가 무엇을 행하고 선택하라고 말해 줄 것인지를 생각한다.” (『영신수련』 선택을 위한 길라잡이 중에서 n.185.)
- 32) 『시노달리타스』, 111.
- 33) 현실의 문제를 깊이있게 꿰뚫어 보고 분석하고 판단하는 역량이 없을 때, 종교인들은 쉽게 ‘대인적 신뢰(personal trust)’에 함몰되어 ‘제도적 신뢰(institutional trust)’의 문제를 대체하는 우(愚)를 범하기 쉽다. 기실, 일반 시민들도 공적 영역의 문제에 대한 비판적 안목이 결여되어 있을 때, 개인적 차원의 덕행, 평판, 소문, 윤리문제 등으로 모든 걸 판단해 버리는 함정에 빠지기도 한다. (이재혁, 「신뢰와 시민사회: 한미 비교연구」, 『한국사회학』, 40(2006, 10), 61-98.; 박병진, 「신뢰 형성에 있어 사회 참여와 제도의 역할」, 『한국사회학』, (2007), 65-105).

할 경우, 내부 집단에서 동조적 논리만을 재생산함으로써 전제정치 혹은 과두적 전제정으로 귀결될 위험을 갖게 된다.³⁴⁾ 또한 전근대적이며 위계적인 문화가 강한 사회 집단에서 외적 권위 (지위, 나이, 서열에서 왔자리)를 지닌 높으신 어른신의 의지를 무조건 우선시하고 그분의 뜻에 거역하지 않는 선에서 결정하려는 경향이 두드러질 수 있다.³⁵⁾ 그런데, 참된 권위는 외적 권위가 아니라 그리스도의 참사랑에서 비롯되는 진정성에 기반한 ‘내적 권위’에서 비롯된다는 점을 인식할 때, 성령께 주도권을 내어 맡기는 공동식별의 자세가 더욱 함양될 수 있다.³⁶⁾

둘째, 특별히 사회적/제도적 식별 과정 (social and institutional discernment cycle)에 참여하는 구성원이 지적으로나 정서적이고 정신적인 차원에서 성숙한 주체로서 정보를 이해하고 평가할 수 있는 역량이 필요하다. 특히 현대사회에서 조직/기관/제도의 존폐 혹은 목적 변경과 같이 복잡하지만 중차대한 사안에 대해서 식별할 때, 현실(reality)에 대한 지식과 정보를 ‘지속적으로 피드백’ 받으며 개방된 자세로 현실적 변화에 관해 열려 있는 성찰성(reflexivity)이 요청된다.³⁷⁾ 한편, 공동식별의 준비 단계로서 ‘식별을 위한 준거 자

34) 막스 베버는 이를 ‘전통적인 권위’가 지지하는 지배체제라고 규정하며 ‘법적, 합리적 지배’와 대치시켜 설명한다. 하지만 현대사회에서는 자유-민주주의의 이념과 가치가 보편화되면서, 탈전통화 및 탈권위화가 급격히 진행되고 있고, 그 가운데 성교회는 형식적 권위가 아니라 그리스도를 따르는 참된 권위를 구현해야 하는 사명을 안고 있다. (Max Weber, *Economy and Society*, (Berkeley, CA: University of California Press, 1976).

35) 현실적인 의사결정 과정에서는 교도권의 통치방식과 영성적인 공동식별 간에는 미묘한 긴장과 갈등이 발생할 수 있다. 교도권의 관행은 교회의 교계제도 안에서 “베드로와 함께, 베드로 아래서” 협력하는 순종을 요청한다. 하지만, 공동식별의 절차 안에서는 ‘성령의 인도하심’을 그 무엇에 앞서서 의식하고 따르고자 하는 영적인 개방성이 요구된다. 그런데, 교도권과 공동식별은 대립되지 않고 성령의 이끄심을 함께 체험하는 ‘열린 수요성’ 안에서 현실적으로 통합될 수 있다. 요컨대, 성찬례와 말씀, 기도와 성찰을 ‘함께’ 병행하는 가운데, 성령님의 주도권에 개방된 교도권은 다른 교회적 주제(사제, 수도자, 평신도)의 이야기를 경청해 나가며 성령님의 이끄심을 보다 더 구체적으로 인식할 수 있다.

36) 오세일, 「시노드 교회가 새롭게 나아가야 할 방향」, 『사목정보』, (2022, 5), 44-48.

37) 기든스는 단선적인 합리성과 획일적인 진보의 신념에 기반한 근대성(modernity)의 문제를 비판하고, 거대담론이 해체되고 체계는 복잡하게 전문화되고 ‘전문가에 대한 의존성’이 심화되었지만 불확실성이 계속 증대되는 후기근대성(late modernity)의 이슈들을 대면하면서 “성찰성”의 의미와 역할을 강조한다. 현대사회에서 ‘도구적 합리성’의 단편적 역할 대신에 삶의 실천적 전락으로서 ‘성찰성’이 제기된 것인데, 이때 ‘성찰성’은 단지 개인 양심의 문제에 국한된, 윤리적 반성을 넘어서서, 개인의 삶과 집단 제도 영역에 이르기까지 자연 세계와 사회적 행위에 대한 수용성을 기반으로 가용한 모든 지식과 정보를 통한 지속적인 피드백 과정을 거쳐서 의미있는 전략을 선택하는 방식을 의미한다. Anthony Giddens, *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, (Stanford, CA: Stanford University Press, 1992), 20.

료를 수집'하는 과정에서 타당하고 신뢰할 만한 정보를 분별(discern)해 내는 성찰적 태도가 중요하다. 그런데, 이런 '성찰적 피드백'이 없이는 타인들의 수사(rhetoric), 곧 설득의 논리, 특별히 화법과 말투에 좌지우지될 가능성 또한 매우 높다. 사회적 식별에서는 '집합 지성³⁸⁾' 차원에서 보다 타당하고 합리적인 논거를 이해하고 공유하는 '인지적 프로세스(cognitive process)'도 중요하지만, 화려한 언변, 부드러운 어법, 정감있는 표현에 의해 이끌리는 '감정적 프로세스(emotional process)'도 작용하기 마련이다.³⁹⁾ 예컨대 재정난을 겪는 특정 기관(병원, 학교, 본당 등)을 포기하든 유지하거나 확장하든, 결정에 대한 타당한 논거를 수집할 때 감언이설 같은 거짓된 정보로 현혹되지 않고, 객관적으로 신뢰할 만한 정보에 기반한 논거를 이해하고 공감하며 따를 수 있는 '판단력(evaluative capacity)'이 요청된다. 개별히 교회에서는 '책무성(accountability)'의 차원에서 중대한 결정사안에 대해서는 명백하고 타당한 사유를 반드시 공개하도록 규정하고 있다.⁴⁰⁾

요컨대, 성교회는 신앙의 관점에서 성령의 은사와 교회의 친교 정신에 힘입어 가톨릭 교리를 바탕으로 질문, 성찰, 판단 그리고 참여하고 활동할 수 있는 역량을 바로 '신앙 감각(sensus fidei)'이라고 가르쳐 왔다.⁴¹⁾ 신앙감각은 교회의 전통과 가르침에 대한 수용에서 비롯되지만, 현실적인 선택의 과정에서 성령의 인도하심 안에서 '하느님의 은총'과 '인간의 자유의지'가 함께 맞닥뜨리게 되는 '신앙의 신비'를 삶의 자리에서 체득해 나가는 관상과 식별 여정을 통해서 발현된다. 성령의 인도로 신앙의 진리와 복음 선교의 길을 찾아 나가는 공동 식별 혹은 사회적 식별의 과정에서, 진리의 담지자이신 성령 안에서 집합 지성을 통해서 탈진실 혹은 위선의 세력과 대항하여 용기있게 투쟁하고 보다 더 복음적

38) 시노드 정신은 '경청하며 함께 걷는 여정'을 중시하기 때문에, 개인 지도자 혼자만의 사변과 집념으로 인한 독단적 결정의 피해를 '집합 지성' 차원에서 분명히 보완할 수 있다. 그런데, 사회정치적 공론장에서 로비와 비방, 가짜뉴스와 평가를 세력 등으로 '집합지성'이 오염될 수도 있다. 그래서 하버마스의 소통이론에서도 강조되는 '진실성(truthfulness)'에 기반한 참여적 태도, 즉 서로를 이해하려는 개방되고 성실하며 진정한 마음가짐이 절실히 필요한데, 현실적으로는 불가능한 경우가 너무 많다. 성교회는 성령의 인도하심과 은총에 힘입어 '집합지성'과 '열린 소통'의 수행적 가치를 사목적으로 실천하려는 구조적 쇄신을 추구하고 있다.

39) 사실상 아무리 올바른 논거의 주장과 타당한 대안도 거친 언사와 공격적인 말투로 일관될 때 대화 상대방의 인격과 마음은 닫혀 버릴 수도 있다. 참조: 제임스 마틴, 『다리 놓기』, 심종혁 번역, (성서와 함께, 2021).

40) 『사목적 회심』 n.47. n.50.

41) 『시노달리타스』 n.9.; 송용민, 「교회의 삶과 사명에서의 '공동합의성'(synodalitas)과 '신앙 감각'(sensus fidei)의 상관성에 대한 연구」, 『가톨릭신학』, 37(2020, 1), 5-36.

이고 진실된 정보와 가치를 분별해냄으로써 공동체와 교회의 더 큰(magis) 공동선을 구현하는 영적이며 실천적 지혜를 함께 식별하는 데 있다.

2. 사목적 회심과 친교의 리더십

오늘날 프란치스코 교종이 주장하는 시노달리타스(synodalitas)는 가톨릭 교회의 전통적인 거버넌스(governance; 통치구조) 안에서 작동해 왔던 성직주의와 관료주의 등의 문제를 직면하고 성령 중심의 친교-교회를 통하여 교회의 삶과 사명을 새롭게 쇄신하려는 시도가 깊이 담겨 있다.

그런데, 프란치스코 교종이 제시하는 시노달리타스 화두는 제2타 바티칸 공의회 정신 안에 배태되어 있기도 하지만, 호르헤 베르골리오 사제의 개인적인 삶의 여정에서 ‘영적 회심’이 사목적 리더십으로 전환된 내적 체험으로 이해할 수 있다. 박병관은 호르헤 베르골리오 사제가 예수회 장상이었을 때 타고난 리더십을 갖추고 단호한 결정을 내리고 또 실행력을 갖춘 인물이었지만, 권위적이고 권력을 향한 열정 때문에 문제가 되었고, 이후 코르도바 섬에 유배를 가서 내적 위기를 겪은 ‘회심’의 여정 후에 변화된 리더십 체험이 프란치스코 교종의 시노드 정신에 배태되어 있다고 지적한다.⁴²⁾

예수회의 장상으로서 나의 경험 안에서, 솔직히 말하면, 나는 필요한 자문을 하는 방식으로 항상 그렇게 행동하지 않았습니다. 그것은 좋은 일이 아니었습니다. 처음에 예수회원으로서 나의 통치(방식)은 많은 결점을 가지고 있었습니다. ... 결국에는 사람들이 (나의) 권위주의에 피곤하게 되었습니다. 나의 권위주의적이고 빠른 결정 방식이 심각한 문제들을 가지게 했고 극-보수주의자라는 비난을 받게 했습니다. 코르도바에 있었을 때 나는 커다란 내적 위기의 시기를 살았습니다. ... 나는 이런 것들을 삶의 경험으로서 말합니다. 그리고 어떠한 것들이 위험한 것들인지 이해시키기 위해 말합니다. 시간이 지나면서 나는 많은 것들을 배웠습니다. 주님은 나의 결점들과 나의 죄들을 통해서조차 이 통치의 교육학을 허락하셨습니다.⁴³⁾

42) 박병관, 「프란치스코 교황의 ‘함께 걸어가기’ 리더십: 전기적 사건들과의 관련에 관한 탐구」, 『신학전망』, 208(2020), 48-96.

43) Antonio Spadaro, “Intervista a Papa Francesco”, 457-458; 안토니오 스파다로, 『나의 문은 항상 열려 있습니다』, 49-50; (본고에서는 박병관 상계서, 66의 번역을 따름).

나쁜 지도자는 자기 확신에 차 있는 사람, 고집 센 사람입니다. 나쁜 지도자의 특징들 중 하나는 자신이 가진 자기 확신(*la autoseguridad*) 때문에 지나치게 지시적/권위적(*prescriptivo*)이라는 것입니다⁴⁴⁾

프란치스코 교종은 관구장으로서 자신의 통치 체험 중에서 “권위주의적인 방식”에 문제가 있었음을 자인하고, 죄와 어둠의 역설을 통해 주님께로부터 경청하는 통치하는 교육학을 배웠다고 고백한다. 베르골리오 사제는 코르도바에서의 내적 유배 생활을 마치고, 부에노스 아이레스 대교구의 보좌주교가 된 이후로, 특히 대주교가 된 이후 사목적 시안에 대해서 보좌주교들 뿐 아니라 사제평의회와 함께 확대회의를 열어나갈 만큼 그의 리더십은 폐쇄적 독단에서 개방적 경청과 친교로 그 방향이 전환되었다.⁴⁵⁾

주님께서는 저의 결정들과 죄를 통해서도 통치에 대한 이러한 교육을 허락하신 것이지요 ... 저는 15일 마다 여섯 명의 보좌주교들과 회의를 했고 여러 번 사제평의회와 함께 했습니다. 그들은 질문을 했고 토론의 자리가 벌어졌지요 이것이 제가 더 나은 결정을 하는 데 큰 도움이 되었습니다. 누군가가 나에게 ‘너무 많이 자문을 청하지 말고 그냥 결정하시지요’라고 말합니다. 하지만 저는 자문을 받는 것이 대단히 중요하다고 믿습니다.⁴⁶⁾ ... 예를 들어 추기경회의와 주교대의원회의(시노드)는 이 자문을 참되고 능동적인 것이 되게 하기 위한 중요한 자리입니다. 그러나 그것들을 형식 면에서 덜 경직되게 할 필요가 있지요 형식적인 자문이 아니라 실제적인 자문을 저는 원합니다.⁴⁷⁾

본래 시노달리타스 혹은 시노드(Sy-nod) 교회는 “함께 걸어간다”는 뜻이기에, 교회의 구성원들이 함께 ‘동반자로서 순례하는 교회’라는 대의를 담고 있다. 이를 제2차 바티칸 공의회와 정신에 비추어 볼 때, 특히 *ad intra*를 다루는 <교의헌장>과 *ad extra* <사목헌장>의 역동적 비전 안에서 “하느님의 백성으로서의 교회”는 “교회 내 위계제도”를 존중하며 세상 안에서 성령의 인도를 따라 예수 그리스도로부터 받은 미션에 성직자, 수도자, 평신도 모두가 능동적으로 참여하고 행동하도록 초대받는다. 진정으로 “시노드적 교회”를 체험하기 위해서는 “영적 그리고 사목적 회심”과 “공동체적, 사도적 식별”이 중요함을 시

44) Jorge Bergoglio, Abraham Skorka, *Sobre el cielo y la tierra*, Nueva York: Vintage Español, 2013, 139; 디에고 파레즈, 「누가 ‘나쁜 목자’인가? 프란치스코 교종이 제안한 특정한 특성과 성서적 표상」, 『치베타 카톨리카』; 5(2018), 6-21; 박병관 상게서, 69.

45) 안토니오 스파다로, 『나의 문은 항상 열려 있습니다』, 국춘심 옮김, (서울: 숲, 2014), 49-51.

46) *Ibid.*, 51.

47) *Ibid.*, 51.

노달리타스 문헌(4장)은 밝히고 있다.

그런데, 시노달리타스를 세속적 혹은 사회과학적 차원의 해석만으로 다룰 경우 ‘헤게모니’ (특정 집단을 주도할 수 있는 패권(霸權); 정치, 문화, 도덕적 우위를 확보한 지배적 이념)을 유지하거나 확보하려는 갈등 혹은 신분질서에 기반한 ‘계급 갈등’의 형태를 부추길 수도 있다.⁴⁸⁾ 하지만, 그리스도의 신비체로서의 교회는 ‘하느님 백성’과 ‘위계제도’가 교도권(magisterium) 안에서 성령의 다양한 은사와 직무를 함께 수행한다. 그렇기에, 세속적인 공론장의 복합적이고 함축적인 문제와는 별도로, 시노달리타스가 추구하는 ‘성령 안에서 함께 걷는 교회’는 지상에서의 복음 선교라는 사명을 수행하기 위해서 교회의 구성적 차원의 쇄신을 향한 사목적 회심을 필요로 한다.

2.1. 성령 중심의 교회

제2차 바티칸 공의회는 ‘교회’에 대한 자기 인식과 실천의 미션에 대해서 그전의 방식(트렌트 공의회, 제1차 바티칸 공의회)과는 다른 혁신적 전환을 가져왔다.⁴⁹⁾ 제2차 바티칸 공의회 교회 문헌에서는 교회에 참된 생명력을 불어넣고 이끌어가는 ‘영속적인 주체(permanent subject)’로서 “성령⁵⁰⁾”이 전면적으로 부각되었고, “하느님 백성”으로서 교회는 위계제도로써의 교회의 권위를 존중하며 함께 동반하도록 제시되었다.⁵¹⁾ ‘구원’에 관한 독점적 권한을 둘러싸고 십자군 전쟁과 30년 전쟁을 치르던 중세시대의 교회와 같이 절대적이고 배타적인 권위에 정초하거나 이를 추구해서는 안 된다는 성찰을 반영하여 제

48) 교회의 공론장을 통하여 ‘제도교회의 통치’에서 배제된 이들은 비판적 담론을 구축하여 ‘헤게모니 논쟁’으로 나아갈 수도 있다. (참고로, 공론장이란 본래 둘이나 셋 이상의 사람들이 논의하는 의견들이 공개적으로 공유되는 장(場)을 뜻한다. 그런데 이것은 오늘날 다양한 방식의 언론, 여론, 대자보, 투서, 공개토론, 등을 포괄하고 있다. 공식적인 의견을 수렴하는 경청 프로세스도 이에 해당하지만, 비공식적이며 대안적인 논의를 제창하는 아웃사이더들의 집합적 논의는 대항 공론장을 구성하기도 한다.) 다른 한편, 교회의 신분질서 안에서 계급 갈등을 부추기는 논거를 재생산할 수도 있다. 마치 성직주의에 대항하는 평신도들의 혹은 수도자들의 (신분에 기반한) 계급적 이해관계를 관철하기 위한 ‘투쟁과 공모가 전개되는 공론장’을 형성해 나갈 수도 있다. 기실, 이처럼 지배와 배제를 둘러싼 공론장의 문제는 아렌트, 하버마스, 푸코, 벤하비브, 버틀러 등에 이르기까지 서구 정치철학과 사회과학 담론에서 해결하지 못한 현대사회에서 가장 중요하면서도 가장 취약한 논쟁점들을 내포하고 있다.

49) 오세일, 「한국천주교회와 사회 참여: 제2차 바티칸 공의회로 인한 성찰적 근대화」, 『한국사회학』, 49(2015), 93-123.

50) 『시노달리타스』 n.44-45. (박준양, 2006, 「제2차 바티칸 공의회에 나타난 성령론적 전망」, 『가톨릭신학사상』, 56(2006.6), 133-161.

51) 오세일, 「교계제도 설정 이후 한국 천주교회: 서울대교구를 중심으로」, 『교회사연구』, 40(2012), 99-141.

2차 바티칸 공의회 『교회 문헌』에서는 그 어떤 단죄(anathema te)를 표명하지 않았고, 교회는 이 세상에서 순례하는 여정(pilgrim church)에 있음을 겸손되어 고백했던 것이다. 이 세상 안에서 ‘영혼 구원’의 본질은 제도교회가 독점적으로 소유할 수 없으며 하나님의 자비, 그리스도의 은총, 성령의 영감, 즉 초월적 삼위일체 하나님의 친교와 참여에 내맡겨져 있다.

하나님(성령) 중심의 교회관에서 주교와 사제, 성직자들은 ‘하나님의 백성’에게 봉사하는 사목자로서 (이 세상에서 죽기 전까지 일시적으로 맡겨진 미션을 수행하는) 그리스도의 협조자이지만 ‘한시적 주체(temporal subject)’에 해당한다. 다시 말해서 교회 지도자인 성직자들은 ‘영혼 구원’ 여부에 관한 최종 권한을 스스로 갖지 못하며, 그리스도의 종이며 협조자로서 성령의 영감에 따라 “군림하거나 위세를 부리지 않고 봉사하도록” 미션을 위임받았을 뿐이다(마태오 20,25). 온전히 기도하지 않고서는, 성령께 의탁하여 온전히 그 주도권을 내어맡기지 않고서는 한시적 주체의 역할은 영적이지 못하고 세속적인 이익과 권력에만 연관된 업무에 매몰될 위험이 있다. 이러한 위험은 “영적 세속성⁵²⁾”의 문제로 발현될 수 있는데, 간혹 성직자들은 이처럼 교회 혹은 성직자 개인의 실리를 종교적, 영적으로 포장하여 은폐하려는 행위를 하지만 신실한 하나님의 백성들은 이를 직관적으로 알아차리는 ‘신앙 감각’을 이미 갖고 있다. 그래서 성직자는 평신도를 가르쳐야만 하는 대상으로 볼 것이 아니라, 교회의 친교 안에서 같이 배우고 함께 전진해 나가는 동반자의 관계로 인식해야 할 것이다.

교종 프란치스코는 주교를 새로 임명할 때, “성령을 자기의 뜻에 길들이려 하지 말고, 성령께 길들여져야 한다”는 미션을 간곡하게 당부하곤 하였다. 또한 프란치스코 교종은 교회 지도자의 악행 15가지를 구체적으로 열거하기도 하였는데, 그중에 첫 번째로 손꼽은 것은 “자기를 절대화하고 자기의 한계와 과오를 겸허하게 인정하지 못 하는 태도”였다.⁵³⁾

2.2. 시노달리타스를 향한 사목적 회심

가톨릭 교회의 쇄신을 가로막는 가장 큰 걸림돌로서 “성직주의와 교회의 관료화”에 대

52) 『복음의 기쁨』 n.93-97.

53) Pope Francis, “The 15 Diseases of Leadership” ed., Gary Hamel, <https://hbr.org/2015/04/the-15-diseases-of-leadership-according-to-pope-francis>, (접속일: 2022, 10, 31).

한 논의는 국내외적으로 무수하게 논의되어 왔다.⁵⁴⁾ 본고에서는 그에 대한 비판적 논의 보다는 시노달리타스 관점에서 일반적으로 지시라고 명령하기 보다 “경청하고 동반하는 교회” 그리고 가르치는 교회를 넘어서 “배우는 교회”가 되기 위한 내적 회심과 제도적 쇄신에 필요한 신앙 감각에 대해서 논의할 것이다.⁵⁵⁾ 오늘날 교회생활을 위한 ‘사목적 회심’의 큰 도전은 “평신도를 의사결정에서 제외시키는 지나친 성직주의”의 유혹을 피하면서 상호협력을 강화하는 것이다.⁵⁶⁾

한편, 오늘날 시노드 교회를 살아가기 위한 사목적 회심은 성직자와 수도자들이 개인의 취약성, 즉 자신의 한계, 기질, 상처와 콤플렉스 등을 인정하는 ‘내적 인식’에서 시작할 필요가 있다.⁵⁷⁾ 사목자가 자신의 취약성과 약함을 온전히 대면하지 않거나 인지하지 못할 경우, 자기의 성격적, 기질적 편향성 때문에 양떼를 그리스도의 방식으로 돌보지 못하고 자기편을 드는 일부 신자들만을 총애하며 전체 앞에서 군림하려는 성직주의 태도가 더욱 강고해질 수 있다. 사실상 대형본당에서 사목적 업무로 과로에 지치지 쉬운 성직자들에 대한 인격적 배려와 사목적 동반 역시 친교 중심의 시노드 교회를 건설하는데 매우 필요한 요소이다. 이제 이나시오 영성과 식별의 원리를 시노드 정신에 투영할 때 현실적으로 도출되는 사목적 회심의 실천적 과제에 관해서 제언하고자 한다.

2.2.1. 성령 안에서, 지식과 권위를 넘어서 삶의 신비 관상하기

우리 사회에서 종교의 권위는 이미 커다란 변화를 겪어왔다.⁵⁸⁾ 종교가 제시해 온 교리와 세계관의 ‘인지적 정당성’은 근대 과학과 합리성과의 경쟁 안에서 크게 침식되어 왔다.⁵⁹⁾ 특별히, 서구 가톨릭교회에서 드러난 일부 성직자의 폭력과 권한 남용의 문제들은

54) 정희완, 「성직자문화에 대한 신학적 성찰」, 『사목정보』 11.6(2018). 20-24; 조광, 「서울대교구가 걸어 온 길, 걸어갈 길」, 2012년 6월 15일 사제 성화의날 발표논문.

55) 『시노달리타스』 n.35.

56) 『시노달리타스』 n.104.

57) “나는 그리스도를 위해서 약해지는 것을 만족하게 여기며, 모욕과 빈곤과 박해와 곤궁을 달게 받습니다. 그것은 내가 약해졌을 때 오히려 나는 강하기 때문입니다.” (고린토 후서, 12,10).

58) Mark Chavez, “Secularization as the Decline of Authority”, 1992.

59) 예컨대, 세월호 침몰은 과연 누구의 죄 때문인가? 코로나 바이러스의 확산은 하나님께서 원하셨던 것인가? 와 같은 질문들에 대하여 신정론(theodicy)에 기초한 폐쇄적 교리체계는 인정론(anthropodicy)의 문제를 따지는 사회과학 앞에서 합리적이고 권위있는 답변을 마련하기 어려워졌다. Peter Berger, *Sacred Canopy*, 1967.

‘도덕적 정당성’의 기반마저 뒤흔들었고 교회의 권위는 추락하였다.⁶⁰⁾ 기실, 청년 세대의 “탈교회화” 현상 이면에는 다양한 차원에서 교회의 ‘권위 실추’가 내포되어 있다⁶¹⁾ 복잡하게 급변하는 현대사회에서 신학과 교리만으로 교회의 현실이 정당화될 수는 없으며, ‘삶의 자리’(Sitz im Leben)는 우리의 제한된 지식과 경험을 넘어 ‘하느님의 더 큰 현실’을 비춰야 한다.

신분과 역할에서 비롯되는 ‘외적 권위(external authority)’의 시대가 저물고 이제는 그리스도의 참된 권위(authentic authority)를 따르고 닮은, 양떼를 진심으로 사랑으로 돌보는 진정성 있고 책무감 있는 사목자가 존중받는 세상으로 변화되고 있다. 풍가르는 1950년대에 이미 서구 근대사회의 변화 한복판에서 외적 신분질서에 기반한 권위 체계가 무너지는 것을 목도하며 1950-60년대에 교회의 쇠신을 강력하게 촉구하였다.⁶²⁾ 우리 한국사회에서는 촛불혁명을 통해서 ‘최고통수권자’의 권위마저도 무력화시키는 강력한 체험을 했으며, 미투운동을 통해서 일상생활의 현장에서 관행처럼 지속되어 왔던 다양한 갑질과 성폭력의 문제를 짚어낼 수 없다는 도덕적 에토스가 형성되어 왔다. 성직자들이 ‘삶의 자리’에서 내적 권위를 찾으려는 진실한 노력이 절실히 요청되고 있다.⁶³⁾

사목자의 참된 권위는 그리스도와와의 일치에서 온다. 말씀과 기도, 성찬례와 성사, 공동체 친교와 봉사하는 가운데, 사목자는 일상 안에서 성령의 인도하심을 더욱 생생하게 체험하며 살아있는 ‘신앙의 신비’를 체험하게 된다. 이는 교구 사제나 평신도가 특별한(복잡하고 어려워 보이는) ‘관상’ 기도 훈련을 받아야만 가능한 것이 결코 아니며, 삶의 자리 일상에서 하루하루 하느님의 사랑에 위로를 받은 체험과 고독의 마음자리를 성령의 빛으로 의식하는 ‘성찰(examen)’ 기도가 매우 유익하다.⁶⁴⁾

한편, 영적 성숙 안에서 배양되는 신앙 감각은, 내 의식의 빛이 훨씬 비취 알고 있는 대낮보다 『무지의 구름』과 『영혼의 어둔 밤』과 같이 ‘하느님의 뜻을 내가 알 수 없는’

60) Boston Globe, *Betrayal*. 2001.

61) 박진희·오세일, 「가톨릭 청년 냉담자의 탈교회화 현상연구」, 『종교연구』, 80(2020, 3), 177-218.

62) Yves Congar, *True and False Reformation in the Church*. Translated by Paul Philibert, Michael Glazier Book. 2011 [1968], p33.

63) 오세일, 「한국천주교회 위기에 대한 사회학적 성찰과 사목적 제안」, 『사목연구』, 35(2015, 겨울), 77-109.

64) 성 이나시오는 (수련자/양성자들이 기도생활을 배우는 과정에서) 하루하루 자신의 삶과 마음을 성령의 빛으로 비추어 보는 의식/양심 성찰 기도가 가장 중요한 기도라고 강조하였다.

상황에서 더 깊이 일어나기 마련이다. 자신의 내면적 약함과 어둠을 깨닫는 자리, 곧 하나님 앞에서 ‘죄인됨’을 인식하는 자리에서 ‘하느님의 자비와 은총’이 더욱 풍요롭게 넘쳐 흐른다(로마 5,20 참조).⁶⁵⁾ 실상, 영성 생활에서 긍정신학의 과잉은 부정신학의 깊이를 결코 대신 메울 수 없다. 그런 점에서 한국 근대화 문화의 집합적 망팔리떼(mentalité)를 형성해 온 주자학적 주지주의(intellectualism) 문화가 ‘보유론(補儒論)’으로 자리잡아 왔던 한국천주교의 정신문화에 대한 성찰도 매우 절실하다.⁶⁶⁾ 한국교회에서 주지주의에 편향된 신앙교육은 자칫 ‘머리 중심의 종교’로 제약될 위험이 크기 때문에⁶⁷⁾, 각자 내면에서 체험과 감정, 마음의 움직임을 인지하고 표현하며 나눌 수 있는 영적 기도훈련과 더불어 ‘통합적인 신앙 교육’으로 전환될 필요성이 매우 크다.

2.2.2. 율법중심의 바리사이 태도를 넘어서 성령께 개방하기

종교 엘리트(religious virtuosi)들은 바리사이나 율법학자의 사례처럼 자신들이 받은 훈육의 정통성에 묶여서 다른 관점이나 방식을 거부하는 배타적 폐쇄성에 갇힐 위험이 있다. 내가 곁들여진 고유한 ‘훈육’ 방식만이 올바르고 성스럽다는 태도는 ‘지월(指月)의 손가락’에만 해당되기 쉬우며 바리사이의 율법관과 결코 다르지 않다. 오늘날 세속인이나 탈종교화된 신자(former-Catholic)⁶⁸⁾의 입장에서, 교회법 문자들에 묶여서 자유롭고 관대하지 못한 성직자는 율법에 사로잡힌 바리사이와 결코 차이가 없다고 비판하는 점을 숙고해 볼 필요가 있다.⁶⁹⁾

종교는 신앙의 의미체계(교리)를 통해서 개인의 의식과 행위를 통제하는데, 개인은 종교 공동체를 통한 사회화 과정을 통해서 이를 내면화한다. 하지만 개인의 내면화는 긍정

65) 한민택, 「시노드적 교회의 쇄신 원리로서의 자비와 식별: 『복음의 기쁨(Evangelii Gaudium)』을 중심으로」, 『이성과 신앙』, 71(2021), 17-62.

66) Seil Oh, “Tasks for the Catholic Church in Korea on the Path of Pope Francis”, *Catholic Theology and Thought* 81.1(2018), 235-269.

67) 오세일, 「교육 패러다임과 영성교육: 신자유주의 체계의 참여영성의 과제」, 『신학과철학』, 31(2017), 157-185.

68) 한국천주교회에서 ‘냉담자’로 분류하던 이들에 대한 사회조사 연구방식은 오늘날 심각한 도전을 받고 있다. 교회는 세례를 기준으로 ‘천주교 인구’ 수를 공식적으로 집계하지만, 오늘날 청년세대는 (부모에 의해서 세례를 받았더라도) 자기기입(self-rating) 방식에 의한 종교 분류 간에 ‘무종교인(religious none)’을 선택하는 경향이 매우 커졌기 때문이다.

69) Michelle Dillon, *Catholic Identity: Balancing Reason, Faith, and Power*, (Yale University Press, 1999).

체험과 부정 체험 사이에서 고유한 감정과 기억을 통해서 재구성된다.⁷⁰⁾ 현대사회에서 개인은 자유롭게 종교를 취사선택할 수 있다.⁷¹⁾ 어린시절 미사에 빠지면 혼나고 고백성사를 강요당했던 체험이 그 자신에게 행복한 기억으로 자리잡지 못했을 때, 성인이 되어 냉담하거나 자신의 자녀에게는 유아세례를 주지 않을 경향이 크다. 신학교에서 자기의 속내를 마음껏 표현 못하고 규칙과 지시에 맞춰 살아냈던 생활 훈육방식은 뿌리깊은 습관 (*habitus*⁷²⁾)이 되어 신자들에게 은연 중에 같은 방식으로 강요하기 쉽다. 그러나 오늘날 가정교육의 훈육방식이 혁명적으로 바뀌고 있다. 일방적 대화와 수직적 지시에서 쌍방향 대화와 수평적 소통으로 ‘눈높이’를 맞추는 교육은 소위 ‘시대정신(*zeit geist*)’이 되고 있다.⁷³⁾

종교적 훈육(*religious discipline*)은 ‘성스러움’의 의미체계로 형성(*formation*)되기 때문에, 자기성찰을 통한 자기개방이 없을 때, 자기가 길들여진 방식만이 성스럽고 다른 방식들은 속되거나 천박하다는 인식을 하게 만들 수 있다. 그것은 루카 복음 18장에 나오는 바리사이의 기도방식과 세리의 기도방식에서 알 수 있듯 분명히 대조가 된다. 평생 배워온 복잡한 율법의 양식에 따라 더 고상하고 더 대단해 보이는 기도방식으로 한껏 우쭐해진 바리사이는 결국 ‘자기중심주의’에 사로잡히고 말았지만, 율법을 알지도 못하고 손가락질 받는 삶을 살아온 자신을 하느님께 불쌍히 (공홀히) 봐달라고 청하는 세리의 기도는 예수로부터 의롭다고 평가받는다. 참된 의로움은 ‘자기의 의로움’과 같은 자기-중심성에서 나오지 않으며 하느님-중심에서 나온다. 신자들이 자신의 손가락을 보도록 가르치는 ‘자기 권위’를 내려놓고 달을 바라볼 수 있도록 초대하는 ‘자기 초월’ 안에서 우리는 성령께 보다 더 가까이 다가갈 수 있고, 그 안에서 동반 교회로서의 성장을 체험할 수 있다.

성직자가 우리 시대에 바리사이파 특수 계급으로 군림하지 않기 위해서는, 성숙 이분

70) 미국에서 아동성추행의 문제를 일찍이 주교회의에 건의했던 교구사제이며 사회학자인 그릴리 신부는 가톨릭 신자들이 교회 가르침을 수동적으로만 수용하지 않고 자율적이고 능동적으로 사고한다는 점을 지적했다. Greeley, Andrew, “Can Catholics Think for Themselves? Many Americans Doubt it”, *Commonweal*, (2005, 9).

71) Peter Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor, 1967.

72) 마두로는 종교 엘리트의 아비투스나 교회 구성원, 그리고 사회와 국가 간의 긴장과 갈등에 관해서 체계적으로 논의하였다. 오토 마두로, 『사회적 갈등과 종교(Religion and Social Conflicts)』, 강인철 옮김, (한국신학연구소, 1988).

73) 이에 대해서는 육아법을 코칭하는 프로그램인 “금쪽같은 내 새끼”의 오은영 박사의 멘토링이 대한민국 전역의 부모들에게 어떻게 위로와 힐링이 되고 있는지를 보기를 적극 추천한다.

법과 성직자 지배논리를 정당화하는 폐쇄적 가부장 제도에 대한 근본적인 성찰이 필요하다. 기실, 제2차 바티칸 공의회 <사목헌장>은 세상의 모든 기쁨과 희망, 슬픔과 번뇌를 함께 하는 자리가 교회가 함께 있어야 할 미션과 동반의 자리임을 선포하였고, 가톨릭교리서와 특히 교종 프란치스코의 <기뻐하고 즐거워하여야>는 성직자, 수도자, 평신도가 모두 일상과 삶의 자리에서 ‘성스러움’을 증거해야 하는 (공통의) 부르심으로 초대받았음을 확인하고 있다. 다시 말해서, 오늘날 세속 시대에 성스러움은 종교제도와 그 밖의 영역으로 대별될 수 없으며, 우리가 살아가는 경험적인 현실 세계 그 안에서 ‘하느님다움’을 찾고 나누는 초월적 지평 안에서 ‘삶의 충만함(the fullness of life)’을 나눌 때 드러나기 마련이다. 성 이레네오는 “충만하게 살아가는 인간이야말로 하느님의 영광이다 (The Glory of God is a human being fully alive)”라고 역설하였다.

2.2.3. 사춘기 영성을 넘어 친교 공동체 동반하기

성직자나 수도자가 ‘바람과 같이 체험되는’ 성령의 인도하심(요한 3,8)을 개인적으로 체험할 때, 자신의 취약함과 내적 갈망을 우선적으로 충족시키고자 스스로 고군분투하다 보면 어느새 “사춘기 영성(adolescent spirituality)”에 함몰될 우려가 있다.⁷⁴⁾ 그런데 성직자나 수도자가 사춘기 영성에 빠져서 자기의 취향과 선호를 앞세워 자신만의 사목적 프로젝트를 추진하고자 하면, 그 한계나 위험성에 대해서 충분히 듣지 않고 거부할 경향이 크다. 특히 가부장 마인드와 권위주의가 몸에 깊이 배어있을수록, 마음과 정신이 경직되고 폐쇄되어 자기와 프로젝트를 동일시하여 프로젝트에 대해서 비판하는 객관적 논거를 자기 자신을 거부하는 입장이나 적대자의 반대 논리로만 해석할 여지가 높다. 이는 마치 사춘기 청소년이 자기의 관심사에 함몰되어 자기의 의지와 주도권을 앞세워 부모나 타인의 의견을 경청하지 않으려는 태도와 같다.

더욱이 공동사목적 관행과 전통이 형성되지 않고 주임사제/장상이 독점적인 권한으로 의견을 ‘충분히’ 수렴하지 않고 일방적인 결정만을 내릴 때, 친교와 동반의 교회는 멀어지기 마련이다.⁷⁵⁾ 기실, 인위적인 논리는 복잡한 변수들을 제거하고 획일성(uniformity)에

74) Robert Bellah, *Habits of the Heart*, (University of Berkeley, 1985).

75) 서울대학교 해외선교봉사국에서 주관한 『해외선교 사목정책에 관한 연구조사』(65쪽)를 보면, “공동합의성을 추구해 본 경험”에 대한 응답분포에 차이가 나타난다. 주임사제들의 경우 공동합의성을 68%가 체험하였다고 응답한 데 비해서 보좌신부들의 경우 53%가 체험하였다고 보고하였다. 이러한 통계

함몰될 수 있지만, 엄밀하게 말해서 자연 세계와 실제 인간사회에서는 서로 다른 관점들과 다양한 의견들이 공존하는 다양성(diversity)이 작동하고 있다.⁷⁶⁾ 교종 프란치스코는 이를 자연스러운 “다음계(多音界: poliphony)”라고 표현하며 그 중요성을 강조한다.⁷⁷⁾ 친교 영성에 기반한 동반교회는 다양한 존재들의 차이를 존중하고 다른 목소리를 경청하는 열린 태도에서 자라난다.

“공동합의적 대화는 용기를 내포하는데, ... (한 사람이 다른 사람을 능가하려고 하거나 무딘 논거들로써 다른 이들의 입장을 반박하려고 하는 토론에 가담하는 것이 아니라) 의식 안에서 성령께서 공동체적 식별을 위하여 유용한 것으로 알려주시는 것을 깨닫는 일이다. 그것은 동시에 다른 사람들의 견해를 가운데 같은 성령께서 ‘공동선을 위하여’(1코린 12:7) 드러내 보여 주시는 것을 받아들이도록 열려 있는 것이기도 하다.”⁷⁸⁾

교회의 공동선을 위해서 추진하는 특별한 기획이나 행사 등의 프로젝트는 그것이 함축하는 공동선의 현실적 의미와 비전을 다양하게 검토해 볼 필요가 있다. 누구에게 어떤 방식으로 구체적으로 도움이 될 수 있을지? 그 결정으로써 누가 접근하고, 참여하여 그 가치나 혜택을 분여받게 될 수 있는지? 공식 혹은 비공식적 자문 과정 혹은 ‘공식적인 경청회(hearing meetings)’를 통해서⁷⁹⁾ 다양한 구성원의 서로 다른 목소리를 경청하는 과정에서 공동선의 실제적 의미와 가치를 분별할 수 있다.

2.2.4. 자문: 삶의 자리에서 공동책임과 권한부여(empowerment)

성직자가 주도하는 의사결정 과정에서 작동하는 자문단의 구조적 특성과 의사소통 및

적 차이는 ‘공동합의성의 과정’이 형식적 대화에 국한되었는지? 충분한 경청과 숙의(심의)를 반영했는가? 에 대한 주관적 인식의 차이에서 비롯될 수 있다.

76) 아렌트, 한나(Arendt, Hannah), 『인간의 조건』, 이진우 옮김, (파주: 한길사, 2018[1958]).

77) Diego Farres, *The Heart of Pope Francis: How a new Culture of Encounter is Changing the Church and the World*, translated by Robert Hopcke, (The Crossroad Publishing Company, 2014), 18.

78) 『시노달리타스』 n.111.

79) 교회에서의 공적 경청은 그 주도권이 성령께 있음을 모두가 자각하는 ‘성령 탄원’ 기도로 시작해야 한다. 각자의 필요와 요구 못지않게 타자의 절박함을 알아들을 때, 우리 안에서 ‘가난한 이들에 대한 우선적 선택’이 공동체 식별로 나아갈 수 있다. 한편, 이탈리아 레플레 주교는 “참여해야 하는 모든 이들은 누구인가?”라는 질문에서 신앙감각이 교도권 안에서 조화롭게 일치되는 방향을 강조한다. 로베르토 레플레, 『프란치스코 교황의 교도권: 교회의 구성적 차원인 시노달리타스 재마련에 대한 요청』, 기정만 옮김, 『이성과신앙』, 72(2022), 17-52.

경청의 제도적 절차에 관한 조직 네트워크 차원에서의 성찰은 매우 중요하다.⁸⁰⁾ 사회법 차원에서 의사결정(decision-making)은 그 자체로 권력의 행사이며, 언제나 정치적인 함의를 항상 내포한다.⁸¹⁾

사목적 친교와 리더십의 기반이 약할 경우, 지지와 신뢰를 크게 받지 못하는 성직자는 자기만을 지지하고 편들어주는 (적어도 자기에게 비판을 하지 않는) 자문단을 선호하기 쉽다. 복잡한 갈등을 최대한 피하고 단순하고 쉽게 소통하고 결정할 수 있기 때문이다. 이렇게 사목적 통치[거버넌스]의 코어(중심부)가 구성되면 리더십이 행사하는 정치문화에 대한 비판과 한계에 대해서 절연될 가능성이 매우 높다. 코어(중심부)에서 소외된 구성원들의 목소리가 반영되지 못 할 때, 거버넌스는 신뢰와 지지를 잃고 공동체 전체 차원에서의 정당성(legitimacy)은 위기에 처할 수 있다.⁸²⁾

교회의 친교와 공동선을 지향하는 열린 리더십의 경우, 교회 공동체로부터 신뢰받는 다양한 분야의 삶의 배태성과 전문성(expertise)을 갖춘 구성원들을 자문단에 포함시키려 한다. 여기서 배태성(embeddedness)이라 함은 각자가 고유한 삶의 자리(Sitz im Leben)에 뿌리를 두고 살아오면서 그 안에서 쌓게 된 사회적 경험과 자질을 총칭한다. 예컨대, 여성, 청년, 이주민, 세입자, 장애인 등은 자기의 고유한 삶의 환경 안에서 자기의 체험과 목소리를 더 생생하게 ‘내적 권위’를 갖고 전달할 수 있다.⁸³⁾ 참고로 오늘날 사회과학은 교차이론(intersection theory)⁸⁴⁾을 통해서 젠더, 계층, 지위, 인종 등의 다중적인 요인들을 고려하여 보다 더 고층이 심한 ‘가난한 이들’의 목소리를 고려할 것을 독려하고 있다. 이

80) 『시노달리타스』 n.65-68.

81) 그 어떤 조직이나 기관이든, 최고 책임자가 ‘권력을 사유화(privatization of power)’할 때, 즉 개인의 관심과 가치, 지향을 최우선시하는 결정을 조직을 통해서 단순히 정당화하고자 할 때, 공적 질서와 공동선의 가치가 무너질 수 있다.

82) 오세일, 「한국천주교회 위기에 대한 사회학적 성찰과 사목적 제안」, 『사목연구』, 35(2015, 겨울), 77-109.

83) 교종 프란치스코는 경청(hearing)에서 중요한 점은 주변화되어 목소리를 못 내던 가난한 형제자매들이 스스로 목소리를 내며 참여하는 것이라고 말한다. 이는 그 자체로 성령의 은사를 체험하는 과정이 된다. Diego Farres, *The Heart of Pope Francis: How a new Culture of Encounter is Changing the Church and the World*, (2014), 30. 기실, 한국천주교회 종합의견서에는 “무엇보다도 큰 결실은 시노드 교회를 하느님 백성이 직접 체험할 수 있었다는 점이다. 친교, 참여를 체험하고 이를 통해 사명을 수행하고자 하는 의지와 희망이 한국 교회 전체에 생겨났다는 점이 큰 수확이라고 할 수 있다.”라고 밝혔다. (한국천주교주교회의, 『세계주교시노드 제16차 정기총회 한국교회 종합의견서』, 2022.10, 1)

84) William Fulton, *Intersection Theory*, Springer, 1998.

렇게 열린 리더십은 “권위와 책임의 이양과 공유(empowerment)⁸⁵⁾”를 통해서 주어진 과업에 대한 “연대 책무성(solidary accountability)⁸⁶⁾”을 함께 짊어질 수 있게 된다.

일례로, 재정 위기를 겪던 한 (미국 보스턴 지역) 본당에 필자가 미사참례를 하던 중에 재무평의회 여성 책임자가 영성체 후 독서대에 올라가서 공지사항을 호소력있게 전달했던 게 기억난다. 그녀는 “우리가 아끼고 사랑하는 성당을 보수하고 또 성가대의 아름다운 선율을 계속 들으며 미사를 유지해 나가기 위해서 특별 봉헌금을 간곡히 부탁드립니다”라고 호소력있게 전달하였다. 여성 평신도의 공동체를 위한 감동적인 나눔은 권한 이양과 책무성을 공유하는 ‘공동 책임⁸⁷⁾’ 사목의 한 실례로, 사제가 본당의 재정을 모두 혼자서 도맡는 ‘가부장적 압박과 책임’에서 벗어날 수 있게 해 준다.

이처럼 주교가 교구 사제평의회, 교구 사목평의회(교회법 511-2조)와 동반하고, 본당의 주임사제가 사목평의회, 재무평의회와 함께 동반하며 지문을 경청하는 것은 매우 중요하다.⁸⁸⁾ 교구/본당 운영에 필요한 각계각층을 깊이있게 대표할 수 있는 다양한 평신도와 수도자의 의견이 반영되도록 평의회를 구성하는 것은 ‘공동선’에 유익하다. 교구 평신도협의회에서 단체 대표자들만 포함하고 본당 사목회장을 배제하는 것에 대해서는 더 깊은 숙고가 필요해 보인다.

한편, “사목 평의회는 사목 활동에 관련된 모든 일을 검토, 심의하여 실질적인 결론을 내림으로써, 하느님 백성의 생활과 활동이 복음에 더욱 일치할 수 있도록 하는 것이다.”⁸⁹⁾ 여기서 주의해야 할 점이 두 가지 있다. 첫째, 식별과 자문과 협력의 공동작업을 통하여 결정에 도달하는 과정(decision-making)과 사목적 차원에서 결정을 내리는 것

85) “교종 프란치스코는 공동합의적 교회의 모습은 “역삼각형”으로 그려 내는데, ... 정점은 아래쪽에 있는 것으로 (거기에) 사도단을 두셨고, ... 그 안에서 베드로 사도는 ‘반석’이며 믿음 안에서 형제들의 힘을 ‘복돋아’ 주어야 하는 사람입니다. 그래서 권위를 행하는 이들은 ‘봉사자 ministri’라고 불립니다. 이 단어의 본디 의미에 따라, 그들은 모든 이 가운데 가장 작은 이들이기 때문입니다.”(『시노달 리타스』, n.57).

86) 교회와 사회의 리더들이 대면해야 할 영적 책임, 제도적 책무성, 공적 책임에 관해서는 다음 논문 참조: Seil Oh, “For an Ecological Conversion”, *Civita Catholica*, 4098(2021, 3).

87) “공동합의적 교회는 참여적이고 공동 책임을 갖는 교회이다.” (『시노달리타스』, n.67)

88) 현행 교회법 규범들은 본당 사목 평의 설립에 대한 결정을 교구장 주교에게 유보하고 있다. 그러나 프란치스코 교종께서 상기시켜 주셨듯이 어떤 경우라도 보통 이 규범들은 강력한 권고로 여길 수 있다. “사목 평의회는 매우 필요합니다! 주교는 사목 평의회 없이 교구를 이끌 수 없습니다. 본당 사목 주임은 사목 평의회 없이 본당 사목구를 이끌 수 없습니다.”(『사목적 회심』, n.108).

89) 교황청 성직자성 훈령, 『교회의 복음화 사명에 봉사하는 본당 공동체의 사목적 회심』, (한국천주교 주교회의, 2020), n.110.

(decision-taking)을 구별해야 한다.⁹⁰⁾ 다시 말해서 “검토와 심의”를 통한 실질적 결론(practical conclusion)은 ‘선택된 아젠다의 실제적 귀결’을 의미하는 것인지 최종적인 의사결정은 사목자에게 유보되어 있다. 둘째, 사목 평의회의 목적은 “교회의 조직화가 아니라 모든 이에게 다가가려는 선교 열망이어야 한다”라는 사실을 인식해야 한다.⁹¹⁾

2.2.5. 심의(deliberation)를 통한 식별(discernment)

특정한 사안에 대한 제도적 결정을 내릴 때, 성직자가 일반적 관심과 권위적인 의사표현이 아니라 교회에 생기와 영감을 불어넣으시며 역사하시는 성령의 인도하심을 찾고 따르는 ‘신앙 감각’ 안에서 친교 영성과 동반을 통해 소통하는 가운데 공동체적 식별을 하고자 하는 ‘의사취합 과정’ 자체는 영적, 사목적 선익이 매우 클 수 있다. 교회가 시노드 정신을 살아가기 위해서는 ‘공동체적 식별을 위한 경청과 대화’가 필요한데, 베네딕토 16세가 강조하였듯이 “진리는 말씀(logos)이기에 대화(dia-logos)를 생겨나게 하고, 거기서 소통과 친교”가 이루어진다.⁹²⁾

소통 이론의 관점에서 볼 때, 하버마스가 공론장 개념을 통해서 제시하는 “심의(deliberation)”는 의사결정 과정의 한 부분으로 개방성, 성실성, 진실성, 소통/이해가능성에 기반한 “소통적 합리성”에 기반하고 있는데, 그가 제시하는 “이상적 담화 상황”은 현실적으로 포섭과 배제, 갑과 을 같은 위계적 권력 관계 등으로 인해서 작동하기 어려운 한계가 노출되어 있다.⁹³⁾

한편, 교회에서 ‘의사결정’을 앞둔 심의 과정에서 요청되는 조건은 ‘마음과 정신의 일치’를 이뤄주시는 성령 안에서의 친교 정신이다. 성령께서 마음을 열어 주시고 서로를 신뢰하는 개방성으로 초대할 때, 식별을 위한 심의 과정은 집합지성적 공감대와 친교 안에서 충만한 공동체를 체험하는 여정으로 성장해 나갈 수 있다. 이는 성찬례를 통해서 그리

90) 『시노달리타스』 n.69.

91) 『사목적 회심』 n.79.

92) 『시노달리타스』 n.11.

93) 경합 혹은 갈등 중인 관계 속에서 대화와 소통을 통해 보편적 합의를 이루는 과정은 ‘유토피아’적이라고 할 만큼 지난한 과제이다. 더군다나 집합적 갈등을 빚어내는 공론장과 대항 공론장 간의 헤게모니 경쟁구도에서는 더더욱 그렇다. 그럼에도 하버마스가 제시하는 ‘진실성(truthfulness)는 탈진실(post-truth) 시대에 필요한 심의/숙의의 조건이다. 참조: Benhabib, Seyla, *Situating the Self*. New York: Routledge, 1992; Nancy Fraser, “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy,” *Social Text*, 25/26(1990), 56-80.

스도를 머리로 모시고 모두가 신비체의 지체라는 신앙 체험의 본질이며, 이렇게 친교 공동체 안에서 함께 성장할 때 배양된 신앙감각은 세상 안에서 복음을 기쁘게 전하는 삶과 사명의 동력이 된다.

시노드 교회가 심의, 식별, 결정을 하는 과정은 일반 사회의 조직 구성 원리와는 다르게 ‘교계제도의 교도권과 성령의 은사’의 결합으로 진행된다. 시노드 정신의 실현은 모든 신자들의 신앙 감각과 시노드 정신을 실현하기 위한 식별, 그리고 일치와 다스림의 교계적 권위 사이에 순환적 관계에서 역동적으로 드러난다.⁹⁴⁾ 이러한 순환적 관계와 역동적 통교 안에서 시노드적 절차와 사건들이 “신앙의 유산(*depositum fidei*)에 충실하며 성령께 귀를 기울여, 교회 사명의 소신을 위하여 전개되도록 보증한다.⁹⁵⁾”

요컨대, 시노달리타스가 추구하는 궁극적인 목표는 현실에서 ‘결과로서의 합의(合意, 서로 의견을 같이 함⁹⁶⁾)’가 아니라 교회의 ‘친교’ 안에서 ‘성령의 인도’를 함께 따라가겠다는 ‘마음과 정신의 일치’를 이루는 과정, 즉 다양한 은사와 차이 속에서 일치를 이루는 순례자 교회의 여정이라고 할 수 있다. 하느님의 뜻을 현재적 상황(*social context*)에서 깊이 찾으려는 ‘기도와 식별의 여정⁹⁷⁾’ 없이, 심의·자문·운영 위원회에서 율법이나 관행을 기준으로 집합적인 의지로 관철시키려는 ‘결의론(決疑論, *casuistry*) 방식’이나 제도적인 절차, 매뉴얼 혹은 프로토콜에 국한된 형식적인 과정에만 충실한 ‘절차론(*proceduralism*) 방식’만으로는 시노드 정신이 담보되지 못 하고 성령의 인도에 따른 식별의 열매를 맺지 못 할 수 있다.

한편, 시노달리타스의 실행에 있어서 “합의(協議)”의 합의에 대해서 고려해 볼 필요도

94) 『시노달리타스』 n.72.

95) 『시노달리타스』 n.72.

96) 사회학의 관점에서 현실적으로 다양한 긴장과 갈등을 체험하고 있는 집단 내부에서 ‘합의(*consensus*)’를 이루는 것은 거의 불가능하리만큼 요원하다. 폴레타는 “자유(민주주의)는 끊임없는 대화”를 전제로 행사될 수 있다고 주장하지만, 민주주의를 추구하는 시민사회 운동조직에서도 합의 자체를 절대화하여 끊임없는 대화를 제도화한 곳은 거의 없다. 그래서, 업무의 효율상 권한과 책임을 소위 ‘대표자(*delegate*)’에게 전가하든, 그것을 견디지 못 하는 이상주의자들은 ‘아나키스트’가 되어 현실체제를 비판하고 해체하려 뿐 공론장에 참여하려 하지도 않고 새로운 대안을 구상하려 애쓰지 않기도 한다. Francis Polletta, *Freedom is an Endless Meeting*, 2001.

97) 오르지 신부는 “식별은 모든 케이스가 사람마다 공동체마다 다르다(*No two discernments are equal*)”는 점을 강조한다. 엠마오로 가는 두 제자가 부활하신 주님을 만나 새로운 깨달음을 얻는 여정처럼, 식별의 가장 큰 열매는 부활하신 주님을 새롭게 만나는 여정이다. Ladislav Orsy, *Discernment: Theology and Practice, Communal and Personal*. (Coegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2020), 6.

있다. 정치문화에 있어서 ‘협의’란 서로 다른 가치와 이상을 가진 집단, 예컨대 노조의 대표와 사용자들, 혹은 정당의 대표들이 만나서 서로가 수궁할 수 있는 현실적인 타협 (negotiation)을 찾아낸다는 함의가 짙게 깔려있다. 또한 의사결정을 둘러싼 파워게임에서 타협가능한 중간 지점을 찾아내는 협치의 함의도 이에 포함될 수 있다. 시노드 정신이 성령의 인도하심 안에서 ‘신앙의 신비’를 통해서 사목자의 회심과 교회 구성원들의 쇄신이 함께 따르지 못 할 때, 세속적인 차원에서 교회의 현실적인 거버넌스 혹은 정치문화는 지배와 피지배, 헤게모니와 대항 헤게모니라는 현실의 틀로서 인식될 가능성이 있다. 그와 같은 교회 내 분열과 갈등, 세력 싸움은 제2차 바티칸 공의회가 제시한 ‘교회 쇄신’의 크나큰 걸림돌이다. 때론, 교회의 사목적 결정에 대해서 교회 내 구성원들 간에 지지자들과 반대자들이 갈등을 겪는 현실적인 사례가 나타날 수도 있다. 하지만, 교회 내에서 세속적 정당성을 향한 분투적 경쟁으로 인식되는 상황은 지양될 필요가 있으며, 반대자들의 의견도 존중하며 경청하는 열린 태도로 ‘시노드 정신’을 실천함으로써 사전에 예방할 필요가 더욱 크다. 지상에서 순례자로서의 교회는 현실적으로 실수와 시행착오의 결정은 겪어 나야 할 수도 있지만, 여기서 가장 중요한 문제는 ‘자기 보전’을 넘어서 ‘성령의 인도하심’을 충실히 알아차리고 따르기 위한 ‘자기초월’의 과제이기 때문이다.⁹⁸⁾

나가는 말

오늘날 탈권위화, 탈종교화가 진행되고 있는 현대사회에서 복음 선교의 사명을 온전히 수행하기 위해서 교회의 쇄신은 매우 절박하다. 이와 같은 사회문화적 변화상을 배경으로, 본고는 성 이나시오의 회심 오백 주년을 보내면서 ‘시노드 교회를 향한 사목적 회심’의 함의와 실천적 과제들에 대해서 영성/종교 사회학의 관점에서 성찰해 보았다. 특히 예수회 출신으로 첫 교종인 프란치스코가 제16차 세계주교회의 의안으로 제시한 ‘시노달리타스’의 실천적 함의를 영성과 사목신학의 맥락에서 경험과학적인 성찰을 바탕으로 분석하여 제시하고자 하였다.

이나시오 영성은 현세적 삶의 자리 안에서 ‘하느님의 주도권’을 그 무엇에 앞서서 찾고 따르고자 하는 ‘활동 중의 관상’에 정초해 있다. 우리 모두는 그리스도인으로서 본성

98) 『사목적 회심』 n.5.

적으로 자기 중심의 가치와 애착에 묶이기 쉬운 ‘죄인’이지만⁹⁹⁾, 하느님의 은총에 힘입어 예수님의 동반자, 협조자로서 살아갈 수 있는 순례자의 여정에 초대받는다. 사실상, 이는 이나시오의 회심 뿐 아니라 프란치스코 교종의 개인적 삶의 전기에서도 분명하게 확인된다. 또한, 사목적 식별과 결정을 온전히 하기 위해서는 ‘하느님의 은총’과 ‘인간의 자유의지’가 신앙의 신비 안에서 결합해야 하는데, 이나시오의 식별은 영적 분별 뿐 아니라 실존적, 공동체적, 예언자적 선택과 투신으로 향해 나아갈 수 있는 실천적 함의를 이 시대에 전달해 준다.

성 이나시오의 회심 오백 주년을 맞아서 교종 프란치스코가 제시하는 ‘시노달리타스’는 무엇보다도 ‘교회의 통치 방식’에 있어서 사목적 회심과 존재관계 양식의 전환을 전제로 하고 있으며, 가부장적 경직성과 폐쇄성, 성직주의와 관료제적 행정체를 넘어서 ‘친교와 동반의 교회’로 거듭 새롭게 변화되는 화두로 초대하고 있다.

“그리스도교 공동체는 ‘모든 것을 변화시킬 수 있는’ 단호한 선교 결정을 내려야 한다. 그렇게 할 때에 교회의 관습과 행동 양식, 시간과 일정, 언어와 모든 교회 구조가 자기 보전보다는 오늘날 세계의 복음화를 위한 적절한 경로가 될 수 있다.¹⁰⁰⁾”

99) 제2차 바티칸 공의회, 『사목현장』 n.13에서 “인간은 자기 안에서 분열되어 있다.”고 표현하고 있다. 이는 수많은 욕망이 충돌하고, 가장 깊은 갈망(the deepest desire)을 찾지 못 한 현대인의 실존적 공허를 반영하는 표현이라고 볼 수 있다.

100) 『사목적 회심』 n.5; 『복음의 기쁨』 n.27.

참고문헌

교회 문헌 및 자료

복음의 기쁨, 찬미 받으소서; 모든 형제들

교회 생활에서의 신앙 감각 (SF: Sensus Fidei)

교회의 삶과 사명 안에서 공동합의성 (시노달리타스)

교회와 복음화 사명에 봉사하는 본당 공동체의 사목적 회심 (사목적 회심)

성 이나시오 데 로올라, 영신수련, 자서전

Pope Francis, “Address of His Holiness Pope Francis To the Bishop Appointed Over the Past Year”, September 10, 2015.

_____, “Letter to 130 newly appointed bishops” on September 10, 2015

한국천주교주교회의, 「세계주교시노드 제16차 정기총회 한국교회 종합의견서」, 2022. 10.

연구 문헌

김영훈, 「영적 대화: 시노드 교회로 나아가기 위한 이나시오 전통 연구와 현대적 적용」, 『신학전망』, 218(2022, 9), 135-172.

뒤랑, 질베르(Durand, Gilbert), 『상상력의 과학과 철학』, 진형준 옮김, 파주: 살림출판사, 1997.

디에고 파레즈, 「누가 ‘나쁜 목자’인가? 프란치스코 교종이 제안한 특징과 성서적 표상」, 『치빌타 카톨리카』 ; 5(2018), 6-21.

러핑, 재닛(Ruffing, Janet), 『천상의 대화(Spiritual Direction beyond the Beginning)』, 엄영섭 옮김, 서울: 하우출판사, 2017.

레폴레, 로베르토(Repole. Roberto), 「프란치스코 교황의 교도권: 교회의 구성적 차원인 시노달리타스 재바건에 대한 요청」, 기정만 옮김, 『이성과신학』, 72(2022), 17-52.

마두로, 오토(Maduro, Otto), 『사회적 갈등과 종교(Religion and Social Conflicts)』, 강인철 옮김, 한국신학연구소, 1988.

명형진, 「제2차 바티칸 공의회 의 종말론적 교회론의 연속적 측면에서 바라본 시노달리타스」, 『신학전망』 218(2022), 8.

박병관, 「프란치스코 교황의 ‘함께 걸어가기’ 리더십: 전기적 사건들과의 관련에 관한 탐구」, 『신학전망』, 208(2020), 48-96.

- 박병진, 「신뢰 형성에 있어 사회참여와 제도의 역할」, 『한국사회학』, (2007), 65-105.
- 박정아, 『텔레비전 판타지 드라마와 재주술화』, 박사학위논문, 서강대학교 대학원, 2020.
- 박진희, 오세일, 「가톨릭 청년 담당자의 탈교회화 현상 연구」, 『종교연구』, (2020).
- 송용민, 「교회의 삶과 미션에서의 공동합의성(synodalitas)과 신앙감각(sensus fidei)의 상 관성에 대한 연구」, 『가톨릭신학』, (2020).
- 스파다로, 안토니오(Spadaro, Antonio), 『나의 문은 항상 열려 있습니다』, 국축심 옮김, 솔, 2014.
- 아렌트, 한나(Arendt, Hannah), 『인간의 조건』, 이진우 옮김, 한길사, 2018[1958].
- 엄재중, 「시노드 정신을 살아가는 교회와 주교회의 역할 연구」, 『신학전망』 215(2021), 172-211.
- 오세일, 「힘을 북돋아주는 교회의 모습」, 『사목정보』, (2012, 1).
- _____, 「교계제도 설정 이후 한국 천주교회: 서울대교구를 중심으로」, 『교회사연구』, 40(2012, 12), 99-141.
- _____, 「한국천주교회와 사회참여 영성: 제2차 바티칸 공의회 관점에서 본 새로운 복음 화」, 『신학과 철학』, 22(2013, 6).
- _____, 「한국 천주교회와 사회 참여: 제2차 바티칸 공의회로 인한 성찰적 근대화」, 『한국사회학』, 49(2015, 4), 93-123.
- _____, 「한국천주교회 위기에 대한 사회학적 성찰과 사목적 제안」, 『사목연구』, 35 (2015, 겨울).
- _____, 「교육 패러다임과 영성교육: 신자유주의 체제의 참여영성의 과제」, 『신학과철학』, 31(2017, 11), 157-186.
- _____, 「청년세대와 종교혁신: 대학생 교목 프로그램 사례 분석」, 『탈종교화 시대의 종교 경쟁과 혁신』, 늘봄출판사, 2020.
- _____, 「시노드 교회가 새롭게 나아가야 할 방향」, 『사목정보』 (2022, 5).
- 오세일, 정규현, 김우선, 김건태, 이가영, 『해외선교 사목정책에 관한 연구조사』, 서울대교 구 해외선교봉사국, (2020, 9).
- 이세환, 오세일, 「코로나 시대의 불안과 종교의 공적 역할: 하버마스과 테일러의 후기 세 속사회 논쟁 고찰」, 『사회이론』, 60(2021, 11).
- 이원규, 『머리의 종교에서 가슴의 종교로: 21세기 기독교 영성』, KMC(기독교대한감리회), 2012.
- 이재혁, 「신뢰와 시민사회」, 『한국사회학』, 40(2006, 10), 61-98.

- 이철승, 『불평등의 세대』, 서울: 문학과지성사, 2019.
- 정규현·오세일, 「코로나19 이후에 교회가 나아가야 할 길」, 『사목연구』, 85(2021), 147-209.
- _____, 「사제는 청년들의 신앙생활에 어떻게 영향을 미치는가? 시노달리타스를 향한 사제 리더십 분석」, 『신학과철학』, 41(2022), 3-42.
- 정제천, 「성 이나시오의 영적 식별과 공동식별: 교회의 ‘공동합의성’을 위한 영성적 기초」, 『이성과 신앙』, 68(2020), 245-272.
- 정희완, 「성직자문화에 대한 신학적 성찰」, 『사목정보』, 11(2018, 11), 20-24.
- 조 광, 「서울대교구가 걸어온 길, 걸어갈 길」, 6월 15일 사제 성화의날 발표논문, 2012.
- 최현순, 「‘공동합의성’ 실현을 위한 교회론적 기초: 저마다 제 길에서 그리고 함께 가는 길」, 『신학전망』, 208(2020, 3), 2-47.
- 하버마스, 위르겐(Habermas, Jürgen), 『공론장의 구조 변동』, 한승완 옮김, 서울: 나남, 2013[1962/1990].
- 한공렬, 「공의회 정신에 의한 사제상-교회-자아 비판」, 『사목』, (1967, 5).
- 한민택, 「시노드적 교회의 쇄신 원리로서의 자비와 식별: 『복음의 기쁨(Evangelii Gaudium)』을 중심으로」, 『이성과 신앙』, 71(2021).

- Bellah, Robert N., *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditionalist World*, Oakland: University of California Press, 1970.
- Benhabib, Seyla, *Situating the Self*. New York: Routledge, 1992.
- Berger, Peter, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Anchor, 1967.
- Casanova, Jose, *Public Religion in the Modern World*, University of Chicago, 1994.
- Coleman, John, *Selling God in the Spiritual Market: Meaning and Moral Order*, Berkeley: University of California Press, 2002.
- Diego Farres, *The Heart of Pope Francis: How a new Culture of Encounter is Changing the Church and the World*, translated by Robert Hopcke, The Crossroad Publishing Company. 2014.
- Dillon, Michele, *Catholic Identity: Balancing Reason, Faith, and Power*, Yale University Press, 1999.

- Dyckman, Catherine, Mary Garvin, Elizabeth Liebert, *The Spiritual Exercises Reclaimed: Uncovering Liberating Possibilities for Women* (Paulist Press, 2001).
- Farres, Diego. *The Heart of Pope Francis: How a new Culture of Encounter is Changing the Church and the World*, translated by Robert Hopcke, The Crossroad Publishing Company. 2014.
- Fraser, Nancy, “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy,” *Socil Text*, 25/26(1990), 56-80.
- Fulton, William, *Intersection Theory*, Springer, 1998.
- Giddens, Anthony, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford: Stanford University Press, 1991.
- Greeley, Andrew, “Can Catholics Think for Themselves? Many Americans Doubt it”, *Commonweal*, (2005, 9).
- Habermas, Jürgen, *Legitimation Crisis*, trans. Thomas McCarthy, Massachusetts: Beacon Press, 1975.
- _____. “Religion in the Public Sphere”, trans. Jeremy Gaines, *European Journal of Philosophy*, 14(2006, 1), 1-25.
- _____. “Notes on Post-Secular Society”, *New Perspectives Quarterly*, 25(2008, 4), 17-29.
- Lonergan, Bernard, *Method in Theology*, University of Toronto Press, 1971.
- Oh, Seil, “The Cultural Mechanisms of Holistic Practice in the U.S. Spiritual Marketplace”, *Studies in Religion* 74(2014, 3).
- _____. “The Crisis of Korean Catholic Church in the Post-Secular Society: in the Light of the Legitimacy Crisis”, *Catholic Theology and Thought*, (2015).
- _____. “Exploring the Religious Marketplace for Korean Young Adults: Riddles of Secular Change and Innovation”, *Korea Journal*, 57(2017, 4), 42-71.
- _____. “Tasks for the Catholic Church in Korea on the Path of Pope Francis”, *Catholic Theology and Thought*, (2018, August).
- _____. “For an Ecological Conversion”, *Civilta Catholica*, 4098(2021, 3).
- Orsy, Ladislav SJ, *Discernment: Theology and Practice, Communal and Personal*. Coegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2020.

- O'murchu, Diarmuid M.S.C., *The Changing Paradigms : Consecrated Religious Life*, Claretian Publications, 2005.
- Polletta, Francesca, *Freedom is an Endless Meeting*, Chicago, IL: University of Chicago Press, 2002.
- Romero, Oscar, *The Church is All of You: Thoughts of Archbishop Oscar Romero*, Winston, 1984.
- Taylor, Charles, *A Secular Age*, Harvard University Press, 2007.
- Weber, Max, *Economy and Society*, 1976.
- Yves Congar, *True and False Reformation in the Church*. Translated by Paul Philibert, Michael Glazier Book. 2011 [1968],

시노달리타스를 향한 사목적 회심: 이나시오 영성과 식별의 실천적 적용

오세일

오늘날 전세계 가톨릭교회는 ‘시노달리타스’라는 화두를 함께 대면하고 있다. 세계주교 시노드 제16차 정기총회가 “시노드 정신을 살아가는 교회: 친교, 참여, 사명”이라는 주제로 제시되었는데, 이는 프란치스코 교종의 사목적 방향과 목표가 집약적으로 표현된 관심 사이기도 하다. 그런데, 그간에 시노달리타스에 관한 관심은 매우 뜨거웠던데 비해서 그에 관한 논의는 교회법, 교회론, 교의신학, 성경과 교회사 중심으로 추상적으로 전개되어 왔지만, 사목 현장에서 직면하는 영성적, 사목적 차원에서의 실천적 과제에 대한 논의는 상대적으로 부족하였다.

본 연구는 ‘성 이나시오의 회심 500주년’을 맞이하여, 프란치스코 교종의 영적 뿌리인 예수회의 사부 이나시오의 영성의 핵심 기제들로부터 시노달리타스의 영성적이며 사목적 함의를 경험 과학을 다루는 사회과학의 도움으로 도출하려는 시도이다. 본 논문은 특별히 이나시오의 회심과 영성에서 중요한 ‘관상과 식별’의 함의를 검토하고 나서 ‘공동식별’에 필요한 정신과 태도를 영성 신학과 사회과학 차원에서 깊이있게 분석하고, 이를 교회 조직과 공동체에서 관철시켜 나가기 위해 필요한 사목적 회심과 거버넌스의 쇄신을 제시하고 있다. 사목자 혹은 교회 리더십을 수행하는 이들은 성령의 영감 안에서 식별하고 따르는 신앙 감각을 배양하고 열린 수용성과 공적 책무성을 중시하는 사목적 회심이 필요하다.

주제어: 시노달리타스, 이나시오, 회심, 영성, 식별.

Pastoral Conversion for Synodalitas: Practical Application of Ignatian Spirituality and Discernment

Oh, Seil

The Catholic Church all over the world has been facing the conundrum of 'synodalitas.' As the title of the 16th Worldwide Synod of Bishops is set as "Towards a Synodal Church: Communion, Participation, and Mission," this agenda have been completely reflecting on the ways that Pope Francis has emphasized in the spirit of the Second Vatican Council. So far, academic discourses on synodalitas have been discussed heavily in the context of the Church and Dogmatic theology; however, there was a lack of sociological reflections on the practical meanings of pastoral roles and conversion.

This paper tries to shed a new light on the synodality from the perspectives of Ignatian spirituality and the social sciences. As commemorating the 500th anniversary of St. Ignatius' conversion, the author re-visited his spirituality in the contemporary spirits focusing on God's initiative, contemplation and communal discernment. Accordingly in the Synodality, the initiative of the Holy Spirit, openness and accountability in hearing procedure, discerning deliberation in pastoral contexts. In sum, pastors and church leaders are invited by the Holy Spirit to walk together along the pastoral conversion in order to cultivate *sensus fidei*, open communion, and pastoral accountability.

Key Words: Synodalitas, Ignatius, Conversion, Spirituality, Discernment.

논문 투고일	2022년 10월 31일
논문 수정일	2022년 12월 5일
논문게재 확정일	2022년 11월 25일

『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)

1. 1차 심사(편집위원회): 편집위원회는 투고된 논문의 주제, 내용, 형식, 분량 등이 본 학술지 규정(제1조 (목적) 참조)에 적합한지를 심사한다.
2. 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.
3. 3차 심사(편집위원회): 편집위원회는 심사위원의 평가를 근거로 아래와 같이 판정한다.

	게재가	수정게재	수정 후 재심사	게재불가	판정
1	3				게재확정
2	2	1			
3	2		1		수정 후 게재
4	2			1	
5	1	2			
6	1	1	1		
7		2	1		
8		3			
9	1		2		수정 후 재심사
10	1	1		1	
11	1		1	1	
12		2		1	
13		1	1	1	탈락
14			1	2	
15	1			2	
16		1	2		
17		1		2	
18			2	1	
19			3		
20				3	

4. (편집위원회의 최종 판정): 편집위원회는 심사위원의 평가를 참조하여 논문의 게재 여부를 최종적으로 결정한다.

제15조 (심사 결과 통보) 편집위원장은 투고자에게 결과를 반드시 통보하며, 심사 결과에 따라 투고자에게 논문의 수정과 보완을 요구할 수 있다.

제16조 (수정 후 게재) 초심에서 “수정 후 게재” 판결을 받은 투고자는 심사 의견을 존중하여 수정, 보완 사항을 논문에 충실히 반영하고, 그 내용을 편집위원회에 제출해야 한다.

제17조 (수정 후 재심) “수정 후 재심” 판결을 받은 논문의 경우 투고자는 심사평에 제시된 수정 및 보충사항을 충실히 반영한 다음 재심을 요청할 수 있다. 편집위원회는, 재심 요청 시 제출된 원고가 첫 심사평의 지적사항을 충분히 반영했다고 판단될 경우 이 재심 원고를 다음 호 발간의 심사대상 원고로 분류한다. 첫 심사를 받은 후 1개월 이내에 수정 논문을 제출하지 않을 경우는 투고자가 재심을 포기한 것으로 간주하고 ‘탈락’으로 판정한다.

제18조 (이의 신청) 투고자는 심사결과에 대하여 납득할 만한 이유를 갖추어 재심을 요청할 수 있다. 투고자의 재심요청에 대하여 편집위원회가 타당하다고 인정할 경우 새로운 심사위원을 선정하여 재심사를 의뢰할 수 있다. 그 결과에 대해서는 더 이상 이의를 제기할 수 없다.

제19조 (회의록) 편집위원장은 편집위원회의 논의와 결정 사항을 회의록의 형태로 기록하여 보관하여야 한다.

제20조 (논문게재 예정증명서) 게재가 승인된 논문의 경우, 투고자가 원할 경우 논문게재 예정증명서를 신학연구소장 명의로 발행할 수 있다.

학술윤리 규정

제21조 (목적)

1. 본 규정은 『신학과 철학』에 투고하는 연구자들에게 연구부정행위의 기준과 벌칙 등의 사항을 정함으로써 연구윤리를 확보하는데 필요한 역할과 책임에 관하여 기본적인 원칙과 방향을 제시함을 목적으로 한다.

2. 또한, 실제로 연구행위의 부정이 발생했을 경우, 이를 공정하고 엄격하게 검증하여 합당한 조치를 취하기 위한 기본 원칙을 규정하고자 한다.

제22조 (연구 부정행위 정의)

1. 중복게재

다른 문헌(도서, 학술지, 잡지 등)에 이미 게재된 논문이거나 게재할 예정인 논문인 경우 중복게재로 간주한다.

2. 자기 표절

이미 발표한 필자 자신의 글에 대해서, 출처를 밝히지 않은 채 활용하거나, 큰 틀에서 출처를 밝히고 있지만 출처에 대한 상세한 명기 없이 논의 전개에 필요한 핵심 내용의 상당 부분을 그대로 유지한 채 약간의 수정과 변조를 가해 작성된 논문 등을 ‘자기표절’ 행위로 간주한다.

3. 표절

- 1) 원저자의 한 문장 이상의 글, 아이디어, 논리, 고유한 용어, 데이터, 분석체계 등을 출처에 대한 명기 없이 임의로 활용하는 경우 표절 행위로 간주한다. 여기서 문장이란 주어와 술어로 구성된 글을 의미한다.
- 2) 출처를 밝히고 있지만 인용부호 없이 타인의 저술이나 논문의 많은 문구와 아이디어 등을 원문 그대로 옮기는 경우도 표절행위로 간주한다.
- 3) 사람들이 쉽게 접할 수 없는 외국어로 된 책 내용의 일부를 번역하여 이를 창작논문으로 투고하는 행위는 표절행위로 간주한다.
4. 대필: 다른 사람이 집필한 원고를 자신의 이름으로 투고하거나 발표한 경우에는 ‘대필’로 간주한다.

5. 위조와 변조

- 1) 연구에서 원문, 자료, 과정, 결과를 허위로 만들어 내거나 존재하지 않는 자료의 내용을 활용한 행위는 위조이다.

- 2) 연구 과정이나 문헌의 내용 중 목표한 결론과 일치하지 않는 부분이 있을 때, 그 전체 혹은 일부를 유리하게 변경하거나 삭제하는 행위는 변조이다.

제23조 (연구윤리위원회)

1. 구성

연구윤리위원회(이하 ‘위원회’라 한다)는 서강대학교 신학연구소 운영위원회 위원들로 구성되며 위원장은 신학연구소장이 맡는다. 또한, 위원장은 연구자의 부정행위를 공정하게 조사하기 위해 위원들의 의견을 참고하여 해당분야의 전문가를 위원으로 위촉할 수 있다

2. 기능

위원회는 연구윤리확립에 관련된 각종 제도 수립과 운영, 연구 부정행위 조사를 관장하며, 연구 윤리와 관련하여 위원장이 요청한 사항을 심의·의결한다.

3. 회의

위원회의 회의는 위원장이 소집, 주재하며, 재적위원 과반수 출석으로 성립한다. 회의는 원칙적으로 비공개로 진행되며, 의안은 출석위원 3분의 2 이상의 찬성으로 의결된다.

4. 운영세칙

위원회는 이 규정의 운영을 위하여 필요한 세부사항을 별도로 정할 수 있다.

제24조 (부정행위에 대한 조사)

1. 연구부정 행위가 있다는 상당한 의혹이 제기되거나, 실제로 구체적인 제보가 있을 경우, 위원회는 이 시안에 대한 조사 여부를 결정해야 한다.
2. 연구부정행위에 대한 조사가 필요하다는 위원회의 결정이 있을 때 조사를 착수하며, 위원장은 필요하다고 판단된 경우 해당 분야의 전문가를 그 시안에 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
소제목.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, 약지는 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 쉴레설리 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, (출판자: 출판사, 출판년도^{판수}), 쪽수.

보기) 루돌프 슈나켄부르크, 『복음서의 예수 그리스도』, 신학텍스트총서 1.3, 김병학 옮김, (외관: 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), (출판자: 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, (출판자: 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 쉼표(,) 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 쉼표로 나열한다.

보기) Vermeylen, 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 하나님: 생태학적 창조론』, 김근진 옮김, 서울: 한국신학연구소, 1987.

심상태, 『인간: 신학적 인간학 입문』, 서울: 서광사, 1989.

_____, 『2000년대의 한국교회』, 서울: 성바오로출판사, 1993.

안병무, 「성서의 회년사상, 그 가능성과 한계」, 『회년신학과 통일회년운동』, 채수일 엮음, 서울: 한국신학연구소, 1995.

금장태, 「조선 서학의 전개와 과제」, 『신학과 철학』, 20(2012, 봄), 45-77.

Boff, Leonardo, *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time*, trans. Patrick Hughes, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1978.

Haight, John F., *Science and Religion: From Conflict to Conversation*, New York: Paulist Press, 1995.

Phan, Peter C., “Jesus the Christ with an Asian Face”, *Theological Studies*, 57(1996, 9).

Plumwood, Val, “Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism”, in *Ecological Feminist Philosophies*, ed., Karen J. Warren, Bloomington: Indiana University Press, 1996.

Vermeylen, 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 : 박병관 (서강대학교)

이규성 (서강대학교)

정희완 (대구가톨릭대학교)

Rob Faesen
(University of Leuven)

(가톨릭대학교)

이명곤 (제주대학교)

윤주현 (대전가톨릭대학교)

Kuruvilla Pandikattu
(JDV, Pune)

신학과철학 제42호

발행일 | 2022년 12월 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 입력해주시요.

적립된 기금은 신학연구소 학술활동 사업을 위해 사용됩니다.