한국연구재단등재지

신학과 철학

제41호 2022 · 여름

서강대학교 신학연구소

목 차

신학과 철학 제41호 2022·여름

[연구논문]

사제는 청년들의 신앙생활에 어떻게 영향을 미치는가?:
시노달리타스를 향한 사제 리더십 분석 / 정규현/오세일 ····· 3

바티칸 리포트 안에 드러난 신종교 운동에 대한 가톨릭 교회의 자세에 관한 고찰:
존 A. 살리바(John A. Saliba, 1937-)의 바티칸 리포트에 대한 해석을 중심으로
/ 오창호/이규성 ····· 43

깊은 육화와 생태 사도직 실천 / 홍태희 ····· 73

엠마누엘 무니에의 「인격주의(le personnalisme)」의 탄생 배경과 그 철학적 의의
/ 이명곤 ····· 99

경이(Staunen)와 물음(Fragen): 역사적 계시의 가능성에 관한 제일철학적 논의를 중심으로
/ 김승욱 ····· 131

최근 프랑스 현상학에서 철학과 신학의 관계 설정에 관한 연구: 레비나스와 마리옹 사이
/ 김동규 ····· 169

[서평]

우리는 주님의 생태 사도입니다.
/ 김현수 ····· 203

[부록] ····· 211

Contents

Theology & Philosophy Vol.41 2022

[Research Papers]

How Does a Priest Affect Young Adult Catholics' Faith Journey?: Analysis on Priests' Leadership in the Light of Synodalitas / Jung, Kyu-Hyun / Oh, Seil ····· 3

A Study on the Catholic Church's attitudes to New Religious Movements exposed on 'Vatican Report': Focusing on the interpretation of John A. Saliba / Oh, Chang-Ho / Lee, Kyou-Sung ····· 43

Deep Incarnation and Ecological Apostolate as the Praxis / Hong, Tae-Hee ····· 73

The socio-historical background of Emmanuel Mounier's "personalism" and its philosophical significance / Lee, Myung-Gon ····· 99

Staunen and Fragen: Focusing on the first philosophical discussion on the possibility of historical revelation / Kim, Seung-Wook ····· 131

A Study on the Relationship between Philosophy and Theology in the Recent French Phenomenology: Between Levinas and Marion / Kim, Dong-kyu ····· 169

[Book Review]

We are the ecological apostles of the Lord. / Kim, Hyeon-Soo ····· 203

[Appendix] ····· 211

□ 연구논문 □ https://dx.doi.org/10.16936/theoph..41.202208.3

사제는 청년들의 신앙생활에 어떻게 영향을 미치는가?: 시노달리타스를 향한 사제 리더십 분석*

정규현
서강대학교 사회학과 박사과정
오세일
서강대학교 사회학과 교수

들어가는 말
1. 이론적 배경
 1.1 교회의 조직적 특성
 1.2 교회 조직 경험에 따른 개인의 선택과 대응
 1.3 종교적 아비투스와 개인의 성찰성
2. 연구 방법
3. 연구 결과
 3.1 사제의 사목적 리더십 경험
 3.2 청년 임원의 성찰적 행위 구성
나가는 말

* 본 연구 논문은 정규현의 석사학위 논문『가톨릭 청년 신자들의 종교생활과 종교적 정체성 – 직무 봉사를 통한 의미와 행위의 재구성』의 일부를 발췌, 수정, 보완한 논문임을 밝힌다.

들어가는 말

오늘날 한국에서 청년 세대를 중심으로 '탈종교화' 현상이 심화되고 있다.[1] 탈종교화 현상의 원인으로 세속화로 인한 초월적 지평에 대한 감각의 약화, 과학주의와 물질만능주의, 개인주의 삶의 양식, 자율성과 진정성의 증대, 대안적 공동체와 네트워크의 급성장 등이 지목되고 있는 가운데, 종교의 권위주의와 조직 문화의 문제도 지적되고 있다. 특히, 권위주의와 종교 조직 문화에 따른 탈종교화는 교회의 사목자의 역량과 리더십 문제와 직결되어 사목적 과제로 부각 되어왔다. 가톨릭교회 또한 청년들의 신앙적 요구에 부응하면서, 이를 해결하기 위하여 사제 리더십 향상과 조직 거버넌스 쇄신에 경주하고 있다.[2] 이러한 맥락에서 본 논문은 사제 리더십 안에서 조직 경험을 한 청년 평신도의 신앙생활 변화에 주목한다.

그간 한국 가톨릭교회 내에서 청년 사목 위기 담론이 지속됐음에도 이를 조직 리더십 측면에서 분석한 연구나 청년 고유의 목소리로부터 실태를 파악한 연구는 상대적으로 부족했다. 그렇기에 시노드적 관점에서 교회의 활동 방식의 쇄신[3]과 "구조 개혁"[4]이 강조되고 있는 오늘날, 이러한 접근과 분석은 시의적절하다. 심화하는 청년 탈종교 현상에 대한 교회의 쇄신은 우선 교회 내 헌신적인 청년 평신도의 이탈을 막는 것에서 시작할 수 있기 때문이다. 이러한 맥락에서 본 논문은 청년 직무 봉사 경험에 한정되지만 사제 리더십 유형과 시노달리타스의 증진 방안과 경로를 구체적으로 발굴하고 체계화함으로써 침체된 청년 사목의 활성화를 위한 실질적인 성찰과 제언을 나누고자 한다.

사목적 리더십에 관한 선행연구는 다음의 유형에 따라 다양한 리더십을 제안한다. 첫째 실천/사목 신학 차원에서, 예수 그리스도의 모범을 연역적이고 규범적으로 적용하여 성서적인 서번트 리더십 등을 제시하거나,[5] 신앙 공동체의 복합적 특성을 분석하여 규범

---

1) 박진희·오세일, 「가톨릭 청년 냉담자의 탈교회화 현상연구」, 『종교연구』, 80(2020, 3), 177-218; Song F. Jae-ryong, "Why Young Adult Believers Are Turning Away from Religions: With a Focus on Religious Congregations in Downtown Seoul", *Religions*, 10(2019, 9), 1-26.

2) 프란치스코, 『그리스도는 살아계십니다』(*Chrisus Vivit*, 2019), (서울: 한국천주교중앙협의회, 2019), 202-247항.

3) 교황청 국제신학위원회, 『교회의 삶과 사명 안에서 공동합의성』(*La Sinodalita Nella Vita e Nella Missione Della Chiesa*, 2018), (서울: 한국천주교중앙협의회, 2019), 1·6항.

4) 프란치스코, 『복음의 기쁨』(*Evangelii Gaudium*, 2013), (서울: 한국천주교중앙협의회, 2014), 27항.

5) 김성철, 「교회봉사자의 섬김의 자세와 리더십의 변화」, 『유관순 연구』, 21(2016), 97-125; 김태수, 「아가페(αγαπη) 리더십: 한국교회 리더십 위기상황 극복을 위한 기독교적 리더십」, 『복음과 상담』,

적인 모델을 제안한다.[6] 둘째 조직/경영학 차원에서 리더십 이론과 통계 연구 방법을 활용하여 교회 조직에 적합한 리더십 유형과 효과성을 분석한다.[7] 셋째 질적 연구를 통한 귀납적 사례연구로서 개신교 목회자의 문제점이 반영된 유해한 리더십(toxic leadership)과 대조가 되는 청지기 리더십(steward leadership)을 제안하거나[8], 가톨릭 사제의 사목 경험을 기반으로 '하느님 체험의 비전'을 공유하고 독려하며 '평신도의 영적 만족과 돌봄'에 힘쓰는 변혁적 리더십을 소개한다.[9]

위와 같은 선행연구를 보건대, 한국 가톨릭교회 청년 평신도의 신앙생활과 사제 리더십 사이의 관계를 '사목 현장'의 맥락 속에서 심층적으로 분석하고 이해하는 것은 매우 중요함에도 아직 공백으로 남아 있다. 이에 본 논문은 청년 평신도의 교회 이탈에서부터 몰입과 통합의 원인을 사제의 리더십과 관계 안에서 분석하는 것을 목표로 삼는다. 또한 오늘날 청년 평신도의 신앙생활을 포괄적으로 이해할 수 있도록 종교적 내면화 및 사회화 과정의 다양하고 복합적인 문화적 요소들을 종교적 아비투스의 형성과 재조정, 영적 성장의 관점에서 함께 논의할 것이다. 이로써 탈종교 시대의 청년 냉담의 조직적 원인을 분석하고 사목적 쇄신과 시노달리타스에 걸맞은 전망을 제시하고자 한다.

이와 같은 접근에서 본 논문의 연구 질문은 다음과 같다. 첫째 사제의 리더십 유형은 청년 직무 봉사자의 교회 조직 경험에 어떻게 영향을 미치는가? 둘째 청년 직무 봉사자

24(2016, 2), 115-144; 황성철,「21세기 한국교회 목회 리더십의 방향」,『신학지남』, 71(2004, 4), 77-99.

6) 이철,「천주교 성직자와의 비교를 통해서 본 개신교 목회자의 리더십 문제 연구: 막스 베버의 권위(authority) 이론을 중심으로」,『기독교교육정보』, 32(2012), 181-203; J. Barentsen, "Pastoral Leadership as Dance: How Embodiment, Practice and Identity Shape Communities and Their Leadership", Practical Theology, 12(2019), 312-322.

7) 옥장흠,「목회자의 영적 리더십이 신앙의 성숙과 조직몰입에 미치는 영향」,『기독교교육정보』, 49(2016), 111-139; 이일호,『교회 내 리더십과 성도들의 조직냉소주의, 조직몰입 및 신앙성숙도에 관한 연구』, 석사학위논문, 서강대학교 대학원, 2009; 서정하,「종교 조직에서의 리더십과 조직 몰입: 한국 개신교 교회 조직을 중심으로」,『한국기독교신학논총』, 49(2007, 1), 273-306; 이인석·조성풍·정무관,「가톨릭교회의 서번트 리더십이 교회구성원들의 태도에 미치는 영향에 관한 연구」,『한국심리학회지:산업 및 조직』, 20(2007, 4), 357-393; J. Carter, "Transformational Leadership and Pastoral Leader Effectiveness", *Pastoral Psychology*, 58(2009), 261-271; J. Rowld, "Effects of Transactional and Transformational Leadership of Pastors", *Pastoral Psychology*, 56(2008), 403-411.

8) S. Joynt, "Exodus of clergy: The role of leadership in responding to the call", *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 73(2017,4), 1-10.

9) J. Udomah, *Pastoral Leadership Experiences and Organizational Outcomes in Contemporary Catholic Communities: The Clerical Perspective*, Ph.D. dissertation, (TX: Graduate School of University of the Incarnate Word, 2016).

들은 교회 활동에서 사제와의 갈등 관계를 체험할 때 어떻게 대처해 나가는가? 이 과정에서 개인의 자기성찰을 통한 몰입 혹은 냉담에 이르도록 하는 종교-문화적 요인들은 무엇인가? 나아가 사제가 시노달리타스를 통해서 친교와 참여, 사명을 수행할 수 있는 리더십의 구체적인 요인들을 체계적으로 성찰해 보도록 한다.

1. 이론적 배경

1.1 교회의 조직적 특성

가톨릭교회는 예수 그리스도의 복음을 세상에 전파하는 사명(미션)을 수행하기 위해 공식 제도 혹은 조직으로서 '교계제도'를 두고 있으며, 교계적 일치에 관한 공식 규범으로서 정경과 교리, 교회법을 갖고 있다. 이러한 조직 요소를 통해 가톨릭교회는 일선 본당에서부터 다양한 신자들을 사목하고 조직 관리를 수행한다.[10]

특히, 행정 기초 단위인 본당 사목구에는 책임자로서 주임 사제(pastor)가 위치한다. 그는 교구장 주교의 협조자로서 본당 행정권과 사목권을 행사한다.[11] 이에 본당 사목구 보좌에게 분여된 사목과 재정에 대한 최종 책임과 결정권은 대표인 주임 사제에게 일임된다.[12] 한편, 평신도의 사목 참여 형태로서 제청권 혹은 건의 투표권을 행사하는 공식 조직인 사목·재무 평의회가 존재한다.[13] 따라서 본당 사목구 보좌에게 분여된 하위 단체 평신도 직무 봉사자의 역할과 참여 수준은 본당 평의회의 수준을 준용한다. 이를 정리하면 청년 직무 봉사자의 단체 경험은 리더인 담당 사제와의 의사결정 과정, 행정적-재정적 책임-권한 구조, 리더십과 팔로워십 관계 등의 조직 요소와 평신도 단체원 간의 사회적 관계를 통해 이뤄진다.

---

10) 교황청, 『교회법전』, 주교회의 교회법위원회 옮김, (서울; 한국천주교중앙협의회, 1989), 제528-535조; 한국천주교주교회의, 『한국 천주교 사목 지침서』, (서울: 한국천주교주교회의, 1995), 제161조 1항·163조.

11) 『교회법전』, 제528-535조; 『한국 천주교 사목 지침서』, 제161조 1항·제163-164·168조.

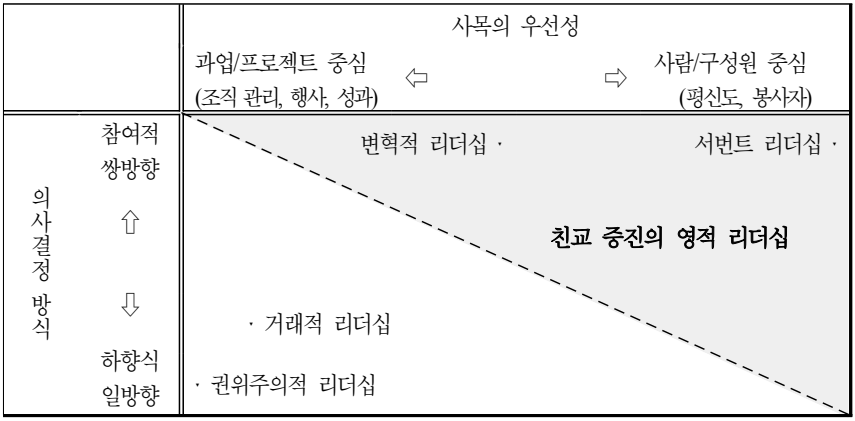
12) 『교회법전』, 제532·537·545·1279조 1항; 이범주, 「본당 사목평의회와 재무평의회」, 『사목연구』, 31(2013), 136; 박희중, 「본당 사목 평의회」, 『사목연구』, 18(2007), 167.

13) 『교회법전』, 제536조 2항.

1.1.1 사제의 사목적 리더십

리더십 이론에서 제시하는 여러 리더십 유형을 교회의 조직적 특성의 실질적 맥락에서 담당 사제의 사목의 우선성(목적)과 이를 위한 의사결정 과정(방식)에 따라 구분하면 < 표 1 >과 같다.

< 표 1 > 사제의 사목적 리더십 유형



먼저, 의사결정 방식에서 하향식 의사결정 과정은 '권위주의적 의사결정'의 특징으로서 리더가 책임과 정보를 독점하고, 구성원을 의사결정 과정에서 수동적이고 제한적인 역할에만 머물도록 통제하여 재량성을 저해한다. 이와 달리 '참여적 의사결정'은 리더와 구성원 간의 쌍방향 소통과 정보 공유를 통해 구성원을 결정 과정에 포함시키며 공동 책임을 확장한다. 다음으로, 사목의 우선성은 사제의 사목이 사람 자체에 있는지, 그 사람을 활용한 과업의 결과에 있는지에 따른 주안점의 차이를 보여준다. 이와 같은 두 차원을 두고 각 리더십의 특징을 살피면 다음과 같다.

첫째 '하향식-과업 중심의 리더십'을 살펴보면, '권위주의적 리더십(authoritarian leadership)'은 리더에게 집중된 권한과 권위 행사를 특징으로 한다. 이러한 리더는 구성원에게 복종을 요구하며 규범적 통제를 강요한다. '거래적 리더십(transactional leadership)'은 리더와 구성원 사이의 교환 관계에 초점을 두는데, 리더가 구성원에게 다양한 보상을 제공함으로써 구성원의 과업 수행을 조직의 성과에 기여하도록 유도한다. 한편, 거래적 리더십은 과

업 성취를 위해 구성원과의 거래를 성사시키고자 그들의 요구를 반영한다는 의미에서 권위주의적 리더십보다 구성원을 고려한 소통과 의사결정을 시도한다.

둘째 '친교 증진의 영적 리더십'은 사람 중심의 사목과 쌍방향 의사결정을 중시한다. 이 지점에서 사목을 직무 봉사자인 사목자와 여타 교회 구성원 간의 인격적 만남과 친교의 심화를 통한 하느님 체험의 심화라 보았을 때, 이러한 사제 리더십은 영적, 윤리적으로 모범적인 표양과 사목 대상을 향한 자기희생적 우선성을 요구한다.[14] 이러한 친교 증진의 영적 리더십은 사목의 우선성 차이에 따라 다음과 같은 리더십의 특징을 지닐 수 있다. 먼저 '서번트 리더십(servant leadership)'은 구성원을 섬기는 마음으로 그들의 필요와 욕구를 최우선으로 반영하는 것을 특징으로 한다. 서번트 리더는 자기 성찰과 학습, 책임감, 권력의 선용, 진정성 있는 참여 독려를 시도한다. 다음으로 '변혁적 리더십(transformational leadership)'은 구성원이 창의성과 혁신성, 능동성을 발휘하여 조직 과업에 기여할 수 있도록 리더가 열정을 쏟고 비전을 제시한다.

한편, 참여적 의사결정 과정을 사목 현장에 적용해 보면, 이는 평신도 구성원의 적극적인 참여와 정보 공유, 의견 제시, 실질적이고 전문적인 능력에 따른 적용 등 각자의 역할과 소명에 맞게 분할되면서도 함께 듣고 나누는 리더십과 팔로워십을 통해 구현된다.[15] 또한 이를 통해 평신도 구성원은 자신에게 직접적 영향을 미치는 의사결정에 참여하고, 진정성 있는 의견을 개진하며 협동할 수 있는 여건을 보장받음으로써 '자기효능감'을 높일 수 있다.[16]

요컨대, 리더인 사제에게 일임된 행정-재정 체계라는 가톨릭교회의 조직적 특징을 사제가 독단적으로 내면화할 경우, 권위주의적 리더십이 발휘될 수 있다.[17] 반대로 서번트·변

---

14) 리더의 영적, 윤리적, 자기희생적 특성을 부각시켜 개별적인 리더십 형태로 강조하기도 한다. 다만 본 연구는 이러한 특성이 사제 리더십에 유기적으로 어우러져 있는 영성과 신앙의 특성을 강조하기 위하여 별도 리더십 특성으로 구분하지 않았다.

15) 제2차 바티칸 공의회, 『사제생활교령』(*Presbyterorum Ordinis*, 1965), 9항; 한국가톨릭사목연구소, 『사목자의 리더십 – 내 양떼를 잘 돌보아라』, (서울: 한국천주교주교회의, 2017), 12-37; 심홍보, 『현대 실천사목신학 개론』, (김포: 위즈앤비즈, 2010), 368-385.

16) 기실, 자기효능감은 개인 행위자가 주체로서 성찰과 식별, 실천하는 과정에서 온전히 자라나기 마련인데, 사목 현장에서 사제와 평신도, 주임과 보좌신부 간의 관계가 마치 '갑을 관계'나 '주체와 객체'로 이분화되고 (기계적인) 순명이 우선될 때, '내가 적극적으로 참여하는 의미와 보람'으로서의 자기효능감은 소멸될 수 있다. 이를 해소하기 위한 방안이 쌍방향 소통과 공감에 기초한 친교(communio)이며 '하느님의 뜻'을 식별하고자 성령과 하느님의 백성에게 열려 있는 신앙감각이다.(참조: Pope Francis, "Address of His Holiness Pope Francis International Theological Symposium on the Priesthood", https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2022/february/documents/20220217-simposio-teologia-sacerdozio.html (접속일: 2022.3.2.))

혁적 리더십은 시노드적 친교 증진의 영적 리더십으로서 조직적 특성에 의해 발생할 수 있는 조직 갈등을 해소하고 평신도의 신앙 성숙과 능동적 참여를 강화한다.

1.1.2 시노달리타스와 청년 사목

코로나 19로 인한 사목 현장의 위기를 마주하면서 사목의 "구조 개혁"[18] 필요성은 더욱 절박하고 실질적으로 요구되고 있다.[19] 이 관점에서 친교, 참여, 사명(미션)의 증진을 목표로 하는 시노달리타스는 교회 구성원의 신앙에 기반한 삶의 양식과 행태를 변화시키는 회심이자,[20] 성령의 인도를 더 잘 따르기 위한 교회 쇄신의 '조직 행동 원리'라 할 수 있다.[21]

특히, 조직 문제 해결 과정으로서의 시노달리타스는 하느님 백성이라는 결속과 친교(소속감) 안에서 조직 문제(과업)을 함께 해결하고자 할 때, 성령의 감도에 따른 신앙 감각(공통된 지각)을 바탕으로 한 적극적인 '경청과 참여'(쌍방향 의사소통)를 통해 발휘될 수 있다.[22] 다만, 시노달리타스가 실질적으로 구현되기 위해서는 조직 체계의 특성을 고려하여 리더인 사제와 평신도 모두 각자의 역할과 지위에 맞는 근본적 회심이 필요하다.

사제에게는 경청과 "사목적 책무성(pastoral accountability)"[23]이 요구된다.[24] 이는 사

---

17) 프란치스코 교황은 이를 '성직주의(clericalism)'라 비판하며 시노달리타스에 가장 큰 장애가 된다고 표현한 바 있다.(주교대의원회의, 세계주교시노드 2021-2023『예비문서』, (서울: 한국천주교주교회의, 2021), 배포자료, 5; 주교대의원회의, '시노달리타스'에 관한 세계주교시노드 편람(VADEMECUM)『시노드 정신을 살아가는 교회를 위하여: 친교, 참여, 사명』, (서울: 한국천주교주교회의, 2021), 배포자료, 19; 교황청 성직자성, 『교회의 복음화 사명에 봉사하는 본당 공동체의 사목적 회심』(*La Conversione Pastorale della Comnuita Parrocchiale al Servizio della Missione Evangelizzatrice della Chiesa*, 2020), (서울: 한국천주교주교회의, 2020), 34-41항.

18) 프란치스코,『복음의 기쁨』, 27항.

19) 정규현·오세일,「코로나19 이후 교회가 나아가야 할 길 – 사목 패러다임의 전환」,『가톨릭 신학과 사상』, 85(2021), 147-209.

20) 교황청 성직자성,『교회의 복음화 사명에 봉사하는 본당 공동체의 사목적 회심』, 35항.

21) 프란치스코,『렛 어스 드림 : 더 나은 미래로 가는 길』, 강주헌 옮김, (파주: 21세기북스, 2020); 교황청 국제신학위원회,『교회의 삶과 사명 안에서 공동합의성』, 6항.

22) 제2차 바티칸 공의회,『교회헌장』(*Lumen Gentium*, 1964), 4·32항; 『교회의 삶과 사명 안에서 공동합의성』, 48항; 송용민,「교회의 삶과 사명에서의 '공동합의성'(synodalitas)과 '신앙 감각'(sensus fidei)의 상관성에 대한 연구」,『가톨릭신학』, 37(2020, 1), 16-24.

23) Oh Seil, "Tasks for the Catholic Church in Korea on the Path of Pope Francis", *Catholic Theology and Thought* 81(2018), 244-246.

24) 주교대의원회의, 세계주교시노드 2021-2023『예비문서』, 19-21; 주교대의원회의 사무처, 세계주교대의원회의 제15차 정기 총회 최종 문서「젊은이, 신앙과 성소 식별」, 주교회의 청소년사목위원회 옮김,『가톨릭 교회의 가르침』, 61(2020), 30항.

제의 사목에 대한 교계적·교회법적 책임 이상을 의미한다. 즉, 실제적인 사목 실천을 두고, 하느님으로부터, 제도를 통해 평신도로부터, 시대정신의 요구로부터 관련 내용을 경청하고 종합하여 결정한 사항을 구성원에게 충분히 설명하고 실질적·관계적 책임을 지는 것이다. 이를 위해서 사제는 특별히 본당과 지역사회라는 삶의 자리에서 살아가는 평신도의 식별 내용과 의견, 자문을 지속적으로 듣고 배울 필요가 있다.[25]

평신도에게는 임파워먼트(고유의 역량을 북돋아주고 함께 활동할 수 있는 장을 마련해 주는 공동 참여와 공동 책임)가 필요하다.[26] 시노달리타스를 위한 임파워먼트는 그들이 자신의 고유한 역량을 발견하고 교회의 공동 사안에 관한 식별과 자문을 가능하게 한다.[27] 그리하여 그들의 의견은 구체적인 조직 의사결정에 기여하고, 이를 통해 평신도는 자기효능감 및 조직 몰입과 조직 신뢰를 높일 수 있다. 이러한 총체적인 시노드적 조직 행동은 궁극적으로 교회 전체 쇄신에 긍정적인 영향을 줄 수 있다.

종합하면, 시노달리타스는 교회의 근원적 동력인 성령의 주도권에 전체 구성원이 내어맡기는 자세 안에서 모든 교회 구성원 간의 경청[28]과 상호배움[29]을 통해 발현된다. 또한 시노달리타스는 함께 참여하는 의사결정 과정 속 갈등과 의견 충돌을 중재하고, 더 높은 차원에서 화합해 나가는 과정[30]을 통해 조직으로서의 교회에 쇄신을 불러일으킬 수 있다.

한편, 프란치스코 교황은 "젊은이들이 사목 활동에서 더 주도적인 역할을 맡아야 함"[31]을 강조한다. 즉, 청년 사목의 대상인 그들 자체가 청년 사목의 주역이며, 교회는 청년 고유의 '담대함'과 '창의성', '역량'과 '그들의 언어'를 자신을 향한 사목에 시도할 수 있도록 동반해야 한다는 것이다.[32] 아울러 사제에게는 청년과의 경청과 친교를 위해 그들이 납득

---

25) 오세일, 성 이냐시오 회심 500주년 기념 학술대회 발표논문「이냐시오 영성과 시노달리타스: 사목적 회심과 교회 거버넌스의 쇄신」, 서강대학교 신학연구소, 배포자료(2021); A. Greeley, *Priests: A calling in crisis*, (Chicago: University of Chicago Press, 2004).

26) 요한 바오로 2세,『평신도 그리스도인』(*Christifideles laici*, 1988), (서울: 한국천주교주교회의, 2006), 46항; 최현순,「'공동합의성' 실현을 위한 교회론적 기초: 저마다 제 길에서 그리고 함께 가는 길」,『신학전망』, 208(2020), 19; 안토니오 스파다로,「교회의 삶과 사명에서 공동합의성」, 최현순 옮김,『치빌타 카톨리카』, 한국어판 10(2019, 27-29), 48.

27) 교황청 국제신학위원회,『교회 생활에서의 신앙 감각』(*Sensus Fidei in the life of the church*, 2014), 송용민 옮김, (서울:한국천주교주교회의, 2016), 120항; 교황청 국제신학위원회,『교회의 삶과 사명 안에서 공동합의성』, 68항.

28) 교황청 국제신학위원회,『교회 생활에서의 신앙 감각』, 110-111항 참조.

29) 황경훈,「교회의 의사 결정 구조, '공동합의성'을 돌아보다」,『가톨릭 평론』, 12(2017), 40.

30) 프란치스코,『렛 어스 드림 : 더 나은 미래로 가는 길』, 194-195.

31) 프란치스코,『그리스도는 살아계십니다』, 202항.

하고 그들에게 생기를 불어넣어 줄 수 있는 언어와 그들을 위해 거기 있어 주고, 사제 자신의 취약성을 개방하며 진정성을 갖고 함께 나아가는 동반도 권고된다.[33] 이러한 "청년 사목은 시노드의 성격을 띠지 않을 수 없다."[34] 이럴 때 청년 사목은 하향식 일방향의 주지주의적 교리 지식의 이식이나 윤리적으로 흠 없는 엘리트주의를 지향하지 않는다.[35] 오히려 이는 삶의 자리와 교회 내 능동적 자리에서 체험되는 위대하고 근본적인 하느님 체험과 형제적 사랑에 기반한다.[36] 그리하여 사제에게 필요한 청년 사목의 시노드적 자세는 청년 당사자의 참여를 통한 친교 증진의 체험을 불러일으켜 교회의 사명에 함께 헌신할 수 있게 이끄는 것이라 할 수 있다. 이를 프란치스코 교황은 다음과 같이 정리한다.

> "젊은이들과 나란히 걸어가면서 그들이 이 여정에 능동적인 참여자가 되게 해야 합니다. 동반자는 젊은이의 식별 과정에 따른 자유를 존중하고, 젊은이가 이를 더 잘 수행할 수 있는 수단들을 마련해 주어야 합니다."[37]

이상의 시노드적 청년 사목의 전망에서 청년 직무 봉사자가 경험하는 사제 리더십은 그들의 신앙생활의 의미와 행태에 변화를 가져올 수 있다. 즉, 사제의 리더십과 의사결정 과정이 그들의 참여와 조직 행동, 신앙 경험에 큰 영향을 미치는 구조가 사목 현장에 자리 잡고 있는 것이다. 서울대교구 <제16차 세계주교시노드 교구단계: 서울대교구 시노드 종합 문서> 17항은 이러한 성찰을 담아내고 있다.

> "청년들은 본당 활동에서 과중한 책임감과 부담감을 느끼고 교회 공동체의 활동 안에서 부수적인 일을 떠맡으며 신앙적으로 소진되고 있음을 호소하였다. 청년들의 제안에서 가장 많이 나오는 내용은 사목협의회나 사목 계획 수립 등에 '적어도 참관인'으로라도 참여하게 해달라는 요청이다. 청년들이 담대하게 자신의 의견을 말하고 그 의견이 교회에 유효하게 전달될 수 있도록 교회가 청년들의 입장에서 성찰해야 한다."[38]

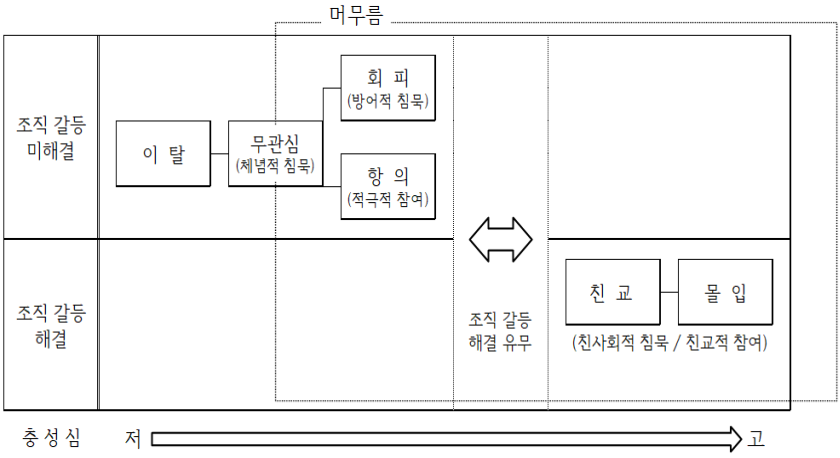
---

32) Ibid., 203항.
33) Ibid., 211항.
34) Ibid., 206항
35) Ibid., 212·214·232·236항; 주교대의원회의 사무처, 세계주교대의원회의 제15차 정기 총회 최종 문서 「젊은이, 신앙과 성소 식별」, 70항.
36) 프란치스코, 『그리스도는 살아계십니다』, 212-213항.
37) Ibid., 246항.
38) 서울대교구, 「제16차 세계주교시노드 교구단계: 서울대교구 시노드 종합 문서」, https://synod.or.kr/synod0108 (접속일: 2022. 7. 29).

1.2. 교회 조직 경험에 따른 개인의 선택과 대응

조직 구성원이 조직 갈등에 대응하는 방식에는 경쟁, 회피, 절충, 수용, 협력, 일치 등이 있다.[39] 이러한 갈등 대응 방식의 결과에 따라 구성원은 이탈에서 다양한 방식의 침묵, 친교와 몰입에 이르기까지 다양한 행위를 선택하게 된다. 이를 개인의 '행위 선택지'라 부르겠다. < 표2 >는 허쉬만(A. Hirschman)의 이론[40]을 중심으로 청년 직무 봉사자의 교회 조직 문제 해결 여부에 따른 구성원의 '행위 선택지'를 보여준다.[41]

< 표 2 > 교회 조직 갈등 해결 방식에 대한 구성원의 대응



39) 한국가톨릭사목연구소, 『사목자의 리더십 – 내 양떼를 잘 돌보아라』, 28-30.

40) 앨버트 허쉬만, 『떠날 것인가 남을 것인다』, 강명구 역, (서울: 나남출판, 2005).
그는 전환비용(switching cost)에 따른 행위 선택의 기준으로 충성심을 제시한다. 충성심은"(1) 고객/구성원이 이탈로 얻을 확실한 보상을 마다한 채 품질이 떨어지는 제품의 개선 가능성을 믿고 이 가능성을 이탈의 확실성과 맞바꾸려는 의지가 있는지 여부"와 "2) 고객/구성원이 조직에 행사할 수 있다고 생각하는 영향력이 있는지 여부"(Ibid., 93.)로 정의된다.

41) 구성원이 조직에 머무르며 선택하는 침묵에는 이타적으로 다른 조직 구성원이나 조직을 위해 자신의 과업과 관련된 생각과 정보, 의견을 침묵하는 '친사회적 침묵(prosocial silence)'과 항의에 따른 부정적 결과에 대한 두려움으로부터 발휘되는 갈등 회피로서 '방어적 침묵(defensive silence)', 자포자기와 무관심으로 일관하며 소극적으로 머무르는 '체념적 침묵(acquiescent silence)'으로 구분될 수 있다. L. Van Dyne - S. Ang - I. Botero, "Conceptualizing Employee Silence and Employee Voice as Multidimensional Construcrs", *Journal of Management Studies* 40(2003, 6), 1359-1392.

청년 직무 봉사자는 여타 청년 평신도보다 교회에 대한 충성심이 높은 구성원이라 할 수 있다. 이 충성심(loyalty)은 조직 애착과 단체 활동에 참여하여 확인되는 자기효능감과 사목적 리더십의 영향 등으로 구성된다. < 표 2 > 오른편에서 보듯 담당 사제와의 친교와 자기효능감이 상승한다면, 충성심 강화와 조직 몰입으로 이어지면서 더욱 적극적인 교회 활동과 신앙생활을 이어갈 수 있다. 반면, 갈등 미해결의 상황에서도 그들은 소속 단체와 직무, 신앙생활 전반이 지니는 의미와 가치에 따라 '머무름'의 영역에 남고자 하는 추가적인 행위를 고려할 수 있다. 어떻게든 자신이 몰두하고 애정을 준 최초 조직 상태를 기점으로, 갈등 원인에 관한 무관심(체념적 침묵)이나 회피(방어적 침묵) 또한 가능한 것이다. 이때 충성심은 개인과 교회를 둘러싼 문화적 요소들과도 깊은 연관을 맺는다.

1.3 종교적 아비투스와 개인의 성찰성

개인의 사회적 행위는 그가 속한 사회 집단의 문화에 뿌리를 두고, 즉 배태(culturally embedded)되어 있다.[42] 따라서 행위 선택은 문화적 가치 체계를 기준으로 이뤄지는데, 이는 사회화 과정을 통해 습득되어 재생산되거나 성찰을 통해 재구성된다. 다시 말하면 행위자를 둘러싼 구조는 이미 그 문화에 젖어 있는 타인과의 상호작용을 통해 물려받아 내면화(internalization)되는 것이다.[43] 현대사회에서 종교를 일종의 상징적 문화 체계로 볼 때,[44] 이를 지속적으로 수용하거나 거부하는 개인의 선택은 그가 속한 '교회 조직 문화'의 고유한 배태성과 깊이 연결된다.

신자는 종교적 사회화를 통해 종교적 상징과 의미 체계에 익숙해지고 몸에 밴 그 습관을 규범적으로 실천하며 살아가곤 한다. 이 과정은 가족 내 종교 문화와 전승[45], 교회 내 단체 활동이나 네트워크 안에서 기도와 미사 참례, 성사 생활이나 신앙 나눔 및 실천 등과 같은 종교적 습성을 몸에 배게 하는데, 이를 "종교적 아비투스(habitus)"[46]라고 부를 수 있다.

---

42) M. Granovetter, "Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness", *American Journal of Sociology* 91(1985, 3), 481-510.

43) 피터 버거·토마스 루크만, 『실재의 사회적 구성』, 하홍규 옮김, (서울: 문학과지성사, 2013), 200-201.

44) 클리포드 기어츠, 『문화의 해석』, 문옥표 옮김, (서울: 까치, 1998), 115.

45) 김병수신인철, 「세대 간 종교의 전승과 참여에 관한 경험적 연구」, 『담론 201』, 16(2013, 4), 151-175; 한내창, 「가족 내 종교 환경과 종교적 사회화」, 『한국사회학』, 11(2010,1), 3-23; 한내창, 「세대간 종교성 전승」, 『한국사회학』, 39(2005,3), 185-214.

46) 토마스 아퀴나스는 신학대전 I-II,55,1에서 덕의 실천을 아비투스(습성)로 설명했는데, 현대 사회학자

종교적 아비투스는 익숙한 상황을 넘어서는 기존 체계의 균열과 우발성 속에서 위기를 겪기도 한다. 이를테면, 신자는 평탄한 신앙생활을 체험할 때, 몸에 밴 종교의 의미-가치-상징 체계를 충만하게 체감하지만 삶의 고난을 겪거나 교회 내 갈등을 겪으며 (몸에 밴 방식의) 기도와 신앙이 통하지 않을 때,[47] 성찰성(reflexivity)[48]을 통해 신앙을 재구성하거나 냉담을 택하기도 한다. 참고로, 기든스(A. Giddens)는 현대사회에서 성찰성은 "개인에게 주어진 모든 정보와 지식을 총동원한 되먹임의 과정(feedback loop)"을 통하여 새로운 대안 가능성에 대한 검토와 재구성에 따른 실존적 선택이라고 강조하는데, 이는 종교적 차원의 윤리적 반성(reflection)을 넘어서는 삶의 실존적 기예에 해당한다.

현대사회에서 종교가 개인의 취사선택처럼 사사화(privatization)되고 있는 현실 속에서 실존적 삶의 양식으로 '성찰성'에 대한 인식은 매우 중요하다. 즉, 종교가 제시하는 총체적 세계관이 전문화된 자율적 사회 영역으로 분화되며,[49] 세속적 삶의 양식, 즉 "내재적 틀(immanent frame)"[50] 속에서 자아의 행복과 충만함을 향한 "가치 판단"[51]에 따라 개인의 행위 선택은 지속적인 성찰적 재구성으로 작동한다.

위의 논의는 직무 봉사 '갈등' 경험에도 적용된다. 평신도 직무 봉사자는 자신의 신앙과 열정, 공동체 네트워크를 통한 종교적 아비투스를 지속적으로 체득하고 실천할 수 있지만, 교회 조직 갈등 경험에 따른 신앙 위기를 겪을 때 성찰성의 계기를 갖는다. 이를 통해 종교적 아비투스는 가족 (혹은 교우관계)를 매개로 한 단순한 이식이나 반복, 재생산이 아니라[52] 능동적이고 성찰적인 가치 지향 행위로 재구성된다. 이러한 갈등 과정에서 종교의 의미-가치-상징 체계가 제시하는 궁극적이고 본질적인 신앙의 의미와 신앙-수행-소속의 통합은 다양한 행위 선택의 국면에 놓인다.

청년 직무 봉사자는 사제와의 갈등 경험을 그간 내면화했던 종교적 아비투스와 의미-

피에르 부르디외(P. Bourdieu)는 사회구조의 문화(장)에 길들어진 개인 행위자의 주체적 생활양식을 아비투스로 확장시켰다.

47) 안도현·오세일, 「종교적 의미에 대한 기독교 장애인 신도의 주체적 수용 분석」, 『사회이론』, 58(2020년 11월), 483-530; 찰스 테일러, 『현대 종교의 다양성』, 송재룡 옮김, (서울: 문예, 2015), 116-117.

48) 앤소니 기든스, 『현대성과 자아정체성』, 권기돈 옮김, (서울: 새물결, 1997), 82-83.

49) J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, (Chicago: University of Chicago Press, 1994), 20-21.

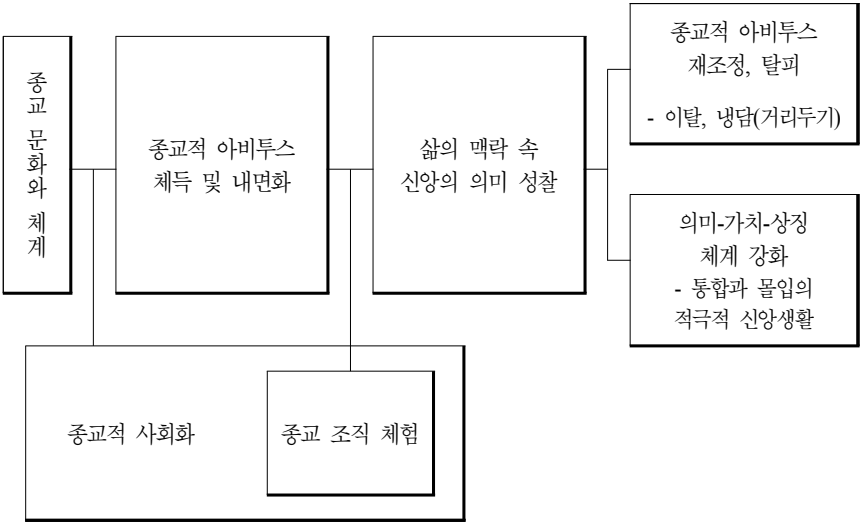
50) C. Taylor, *A Secular Age*, (Cambridge: Harvard University Press, 2007), 539.

51) 찰스 테일러, 『자아의 원천들』, 권기돈·하주영 옮김, (서울: 새물결, 2015), 70.

52) P. Mellor, C. Shilling, "Re-conceptualising the religious habitus: Reflexivity and embodied subjectivity in global modernity", *Culture and Religion* 15(2014, 3), 275-297.

가치-상징 체계에 기반하여 재의미화하여 극복한다면 교회 중심의 신앙생활에 몰입하고 통합될 것이다. 반면 그렇지 못하다면 충성심 높은 적극적 평신도였다 하더라도 그에게 교회 조직 갈등 경험은 종교적 아비투스의 재조정, 곧 이탈과 냉담(거리두기)로 이어질 수 있다. 이상과 같은 종교의 문화적 배태성과 성찰성에 따른 행위 선택 과정은 < 표 3 >과 같다.

< 표 3 > 종교적 아비투스의 형성과 개인의 성찰성에 따른 행위 선택



2. 연구 방법

본 연구는 연구 참여자의 고유한 질적 자료로부터 사제 리더십의 양상과 이에 따른 성찰적 행위 구성 과정을 포착하고자 근거이론분석(grounded theory analysis)[53]을 활용하였다.

연구 참여자 선정 기준은 20~30대[54], 서울, 의정부, 수원, 인천 교구의 청년단체 임원

53) 근거이론분석은 연구자가 확보한 질적 자료들을 가지고 체계적이고 단계적인 방법을 통해 자료를 근거로 한 실제적인 이론을 만들어 사회적 현상을 해석하는 질적 연구 방법론이다. B. Glazer, A. Strauss, *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, (Chicago: Aldine, 1967.)

으로 한정하였다. 단, 다른 지역에서의 활동 경험도 분석에 활용하였다. ‘직무 봉사’의 기준은 소속 단체의 임원 경력을 기준으로 하였다. 본 연구가 주목하는 청년 평신도의 직무 봉사를 통한 신앙생활 변화의 기준은 이론적 논의를 기반으로 ‘직무를 통한 몰입’, ‘어려움 극복을 통한 몰입’, ‘거리두기와 냉담’[55]을 상정하였다.

< 표 4 > 연구 참여자 기본 특성

구분	성별	연령	주요 활동 단체 및 직책	세례시기	청년 이전 신앙생활	직무 봉사 후 신앙생활 양상
A	여	28	본당 전례단 단장 본당 청년 연합회 부회장	초등학교 고학년	지속적인 신앙생활	어려움 극복
B	여	22	본당 초등부 주일학교 평교사 본당 중고등부 주일학교 교감	유아세례	청소년기 냉담	냉담 1년 (중고등부 교감 임기 후 냉담 의향 있음)
C	남	26	본당 중고등부 주일학교 교무, 서기	유아세례	청소년기 냉담	냉담 4년
D	남	30	본당 청년 연합회 부회장	유아세례	지속적인 신앙생활	냉담 13개월 (10개월 + 3개월)
E	여	29	본당 성가대 단장 및 지휘자	유아세례	청소년기 냉담	냉담 4년
F	여	31	지구 청년 연합회 부회장 본당 청년 성서모임 대표 봉사자 등	성인세례	종교 없음	몰 입
G	남	30	본당 청년 연합회 총무, 부회장 본당 성가대 단장	성인세례	종교 없음	냉담 6개월
H	여	26	본당 성가대 부단장	초등학교 고학년	지속적인 신앙생활	어려움 극복
I	여	30	본당 중고등부 교감 지구 청년 연합회 총무	유아세례	지속적인 신앙생활	몰 입

54) 한국 가톨릭교회의 전국단위 청년 행사인 “한국 청년대회(KYD)” 또한 참가 대상 상한을 만 39세 이하로 잡고 있으며, 서울대교구 청소년국 청년부는 30대 신자까지를 사목 범위로 명시하고 있다.

55) ‘냉담’은 연구 참여자들의 자의식을 반영하여 직무 수행 후 시점부터 6개월 이상 미사 참례하지 않은 상태를 기준으로 삼았다.

J	여	36	본당 사제 주도 기도모임 스텝 본당 청년 연합회 부회장 본당 성가대 부단장 등	초등학교 고학년	청소년기 냉담	냉담 5년
K	여	25	본당 중고등부 교사회 교무 교구 교사연수 물품 팀장	초등학교 고학년	지속적인 신앙생활	냉담 4년
L	남	32	본당 청년회장 등	유아세례	지속적인 신앙생활	어려움 극복
M	남	36	본당 성가대 단장 지구 청년 연합회 회장 등	유아세례	청소년기 냉담	어려움 극복
N	남	33	교구 청년성서모임 대표	초등학교 고학년	지속적인 신앙생활	어려움 극복
O	남	33	본당 중고등부 교감 지구 중고등부 대표	초등학교 고학년	지속적인 신앙생활	어려움 극복
P	남	37	본당 청년회장 본당 성가대 지휘자 등	초등학교 고학년	청소년기 냉담	몰 입
총 16명 (남 8, 여 8 / 냉담 7 - 어려움 극복 6 - 몰입 3)						

< 표 4 >는 16명 연구 참여자의 기본 특성을 보여준다. 연구 참여자 선정 방법은 우선 직무 봉사 이후의 냉담 경험자와 비경험자를 잠정적으로 절반 정도로 '할당 및 의도적 표집'을 수행하였다. 전자의 경우 직무 봉사 이후의 냉담 경험을 나누는 것 자체가 내밀한 주제일 수 있고, 현재 냉담 중이라면 더더욱 사목 현장 내에서 직접적으로 찾기 어려운 점을 감안하여 '눈덩이 표집'을 통해 모집하였다. 최초 개인 연락망을 통해 다수의 해당 인원을 접촉한 후, 그들을 통해 유사한 냉담 경험자들을 소개받는 식으로 모집하였다. 이후 선명한 사제 리더십 대조를 위하여 추가적인 '이론적 표집'을 통해,[56] 직무 수행 이후 더욱 적극적인 신앙생활을 이어가거나, 냉담으로 진행될 수 있던 위기를 극복한 평신도 사례도 같은 방식으로 모집하였다.

56) 케시 차마즈, 『근거이론의구성 : 질적 분석의 실천 지침』, 박현선 외 옮김, (서울: 학지사, 2013), 205-231.

자료 수집은 서강대 생명윤리위원회(IRB)의 허가를 받아 2019년 11월부터 2020년 10월까지 '심층 면담'을 통해 이뤄졌다. 심층 면담은 연구 참여자의 세계와 체험에 기반한 내면적 정동과 의미들에 접근하는 데에 효과적인 방법이기 때문이다.[57] 특별히 사회과학적 방법론 차원에서 면담 시 연구자가 사제라는 신분 때문에 연구 참여자가 불편해하거나 권위적인 인상을 느끼지 않고 솔직하고 심층적인 면담을 할 수 있도록 상세한 대책을 마련하였다. 예컨대, 연구 목적이 청년 평신도의 현실과 체험을 경청하고 교회에 반영하기 위함임을 밝히고 연구 참여에 관해서 사전에 명시적 동의를 얻었다. 아울러 연구 참여자가 부담을 느끼지 않도록 (사제의 공식 복장을 하지 않고) 캐주얼 복장과 정중하되 편안한 언행을 이어나갔다. 면담 도중 담당 사제로부터 무시나 상처를 받은 고통을 나눌 때는 사제를 대표해서 진정성 있는 사과를 표하기도 하면서 최대한 경청과 책임의 자세를 보이고자 노력하였다.

면담은 연구 목적과 내용을 미리 고지한 후 '반구조화'된 질문을 바탕으로 개방된 공간에서 1대1 대면 방식으로 두 시간 정도 진행되었고, 개인 정보 관리 및 보안 방법에 대해 안내하고 녹취를 허가받아 자료를 수집하여 익명화하고 전사하였다.

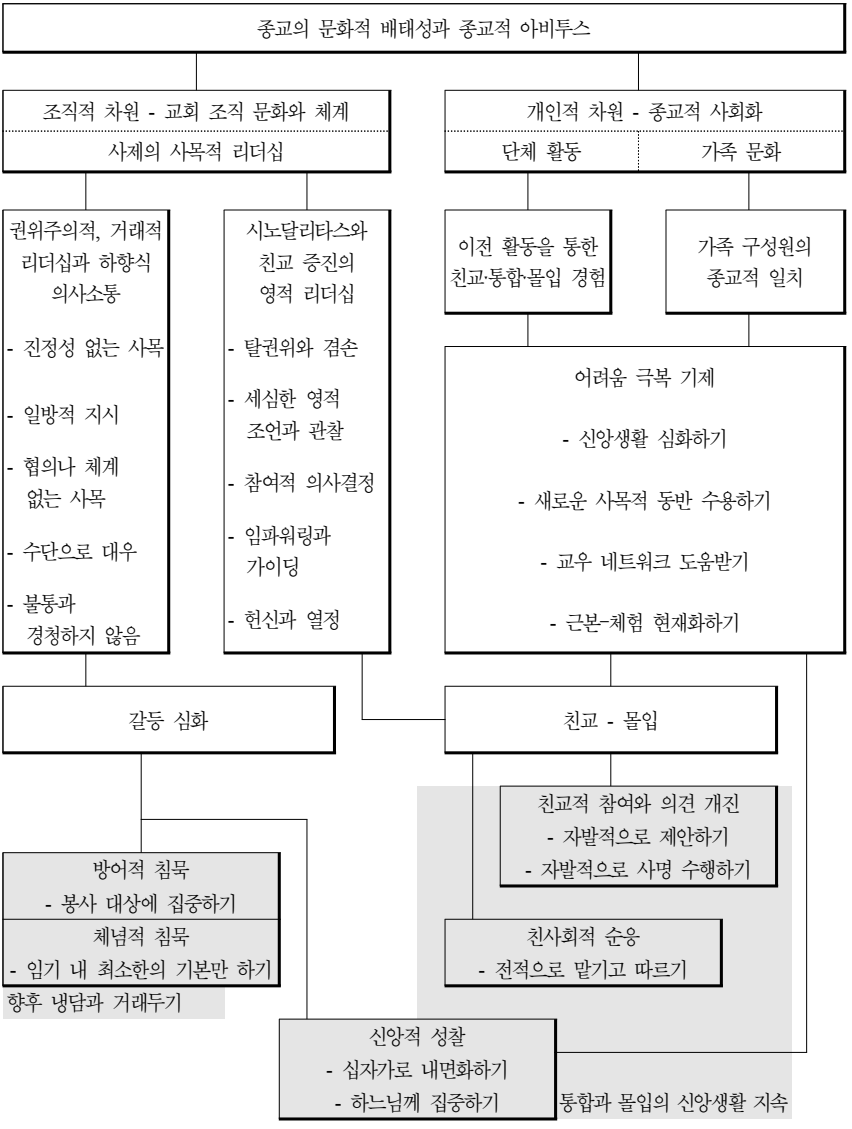
자료 분석은 근거이론분석에서 제시하는 3단계 코딩 방식을 활용하였다.[58] 전사된 자료를 1단계 초기 코딩(initial coding)을 통해 유의미한 문구나 단락, 사안들로 분류하여 개념(코드)을 붙이고 정리하였다. 2단계 축 코딩(axial coding)에서는 정리된 코드들 사이에서 구성되는 일정한 관계들을 파악하여 범주화하였다. 이를 통해 코드 간의 연관성을 비교하고, 그렇게 생성된 범주 간의 관련성을 재차 파악하여 최종 상위 범주들을 구성하였다. 3단계 이론적 코딩(theorectical coding)에서는 축코딩을 통해 확보한 범주와 상위 범주들을 가지고 구체적인 가설을 구성하여 청년 평신도 직무 봉사자의 사제 리더십에 의한 행위 구성 과정을 이론화하였다. 특별히 경험자료 해석의 타당성을 객관적으로 확보하기 위해서, 연구자들은 질적 자료에 관한 삼각측정(triangulation)을 통하여 코딩과 해석을 함께 수행하였다. 코딩 결과는 < 표 5 >와 같다.

---

57) S. Cohen, A. Eisen, *The Jew within: Self, Family, and Community in America*, (IN: Indiana University Press, 2000), 3.

58) 케시 차마즈, 『근거이론의구성 : 질적 분석의 실천 지침』, 101-154.

< 표 5 > 청년 직무 봉사자의 조직 경험과 성찰적 행위 코딩



3. 연구 결과

3.1 사제의 사목적 리더십 경험

3.1.1 시노달리타스와 친교 증진의 영적 리더십

교회 구성원 간 친교를 증진시키고, 활동의 의미를 더하며, 그들이 더욱 적극적으로 몰입하게끔 하는 사제 리더십은 시노달리타스를 실천하고 사목의 진정성을 체감하게 하는 리더십이었다.

이러한 리더십의 특징은 첫째로 사제의 '탈권위와 겸손'의 리더십은 지위와 위상을 평신도에게로 기꺼이 낮추고, 청년 직무 봉사자의 '진정성'과 '내적인 충만감'을 자극하고 수용하면서 정서적 일체감을 기반으로 한 신뢰와 친교의 '동반 관계(companionship of empowerment)'를 실천했다.[59] 아울러 이들은 사제로서의 사목적 책임 의식을 분명히 했다. 이는 단순히 동등한 위치에서 함께 신앙생활을 이어간다는 의미를 넘어, 명확히 사목적 '책임'을 인지하면서 영적 돌봄의 인격적 관계를 심화해나간다는 의미였다.

> O (33세 남성): 새로 오신 신부님이 (예전에 사제 때문에 상처받고 제가 교사회를 떠났던 과정에 관한) 얘기를 듣고 저한테 그런 행동을 안 하셨으면 제가 교사를 못 했을 거 같아요. 그러니까 어떤 행동을 하셨냐면, **제 상처 얘기를 쭉 들으시고**, '아, 일단 선생님, 물론 선생님의 마음이 **제가 사과를 한다고 풀리지는 않을 거 같은데 제가 사제를 대표해서 일단 너무 죄송하다, 사과드린다.'** 하셨어요. '선생님이 상처를 받은 거는 맞고 누군가는 사과를 해야 하는데 그게 사제를 통해서 상처를 받은 거고 그래서 내가 그 사제는 아니지만 사제를 대표해서 사과를 하는 게 맞는 거 같다.' 하시더라고요.. 저는 그 말에 정말로 (상처받았던 마음이) **그냥 눈 녹듯이 다 녹아내렸던 거 같아요**(*굵은 글씨는 연구자가 강조)

위와 같이 사제가 기꺼이 부족함을 인정하고 책임지며 진정성 있는 회복을 지향할 때, 연구 참여자들은 이전의 신앙생활이나 단체 활동에서의 상처를 극복하고 위로받았다고 진술하였다. 이러한 리더십은 구성원에게 집중하고 그들의 이야기를 경청하며 그들을 보듬고 섬기는 서번트 리더십의 일면이다.

---

59) 오세일,「교육 패러다임과 영성교육 : 신자유주의 체제에서 참여영성의 과제」.『신학과 철학』, 31 (2017), 173; 오세일,「한국천주교회 위기에 대한 사회학적 성찰과 사목적 제안」,『사목연구』, 35(2015), 99-100; D. O'Murchu, *Reclaiming spirituality: A new spiritual framework for today's world*, (NY: Crossroad, 1998).

둘째로 ‘세심한 관찰과 영적 조언’을 아끼지 않는 사제 리더십은 청년 직무 봉사자가 미처 알아채지 못했거나 사제에게 도움을 청하기 머뭇거리는 어려움이나 부족함을 먼저 포착하여 영적 식별과 독려를 해줌으로써 발현되었다. 이는 “겉핥기식”이 아닌, 진정 돌보는 마음으로 구성원을 염려하고 살피기에 서번트 리더십을 보여준다.

B (22세 여성): 신부님이 저를 그때 (교사회 활동에 관해) 설득하시면서 하신 말씀이 ‘너가 그때 받았던 상처들 다 치유할 수 있게 내가 도와줄게, 교사회 안에서 너가 냉담을 풀고 성당을 나오고 활동을 하면서 **너가 지금까지 받았던 상처보다 더 큰 사랑을 느끼게 해줄게.**’라고 말씀하셔서 친하지도 않았는데 그 말 믿고 들어갔고 **실제로 정말 그렇게 사랑을 주셨어서.** ‘아, 내년에도 해야겠다.’

셋째로 사제가 시노달리타스에 따라 ‘참여적 의사결정’을 수행할 때, 청년 직무 봉사자들은 친교를 체험한다. 이들은 “진짜 들어주시려 하는” 사제와 친교를 이루면서 “참여할 수 있도록 뭔가 얘기할 거리를 만들어주고, 거기서 어떤 결정된 사항들이 실제로 옮겨질 수 있게” 하는 자리를 체감한 것이다. 이로써 그들은 자기효능감과 구성원 간의 친교를 체감하며 단체 활동에 애착을 갖게 되었다.

N (33세 남성): 원래 해오던 거에 대해 원래의 의미를 한번 되살려보고 다른 방향이 가능한지 많이 도전해 봤던 거 같아요, 저 같은 경우에는. (...) 그럼 **이 시간을 봉사자들이 좀 의미 있는 시간으로 만들어보자는 취지로 사람들을 모아서 OOO의 포맷을 좀 더 많이 도전적으로 바꿔봤죠. 그런데 그 과정에서도 신부님이 굉장히 많이 지지를 해주셨고,** 그래서 그게 뭐 사실 체력적으로나 정신적으로 조금 에너지를 썼음에도 (...) 되게 뿌듯했었고, 이렇게 청년들이 만들어 가는 행사가 사람들로부터 호응이나 이런 것들을 생각해서도 되게 의미 있구나.

넷째로 ‘임파워링과 가이딩’의 리더십은 청년 직무 봉사자에게 정서적 신뢰를 보이고 물질적, 행정적 지원을 아끼지 않는다.

J (36세 여성): **기도 모임에서는... 우리가 약간 만들어가는 공동체의 느낌을 제일 많이 받기는 했던 거 같아요.** (...) ‘저희가 만들어서 이런 방식으로 떼제기도 음악을 사용해서 기도 모임을 만들어보겠다.’ 하면서 좀 작게 하면서 이런 게 있다는 거를 청년들한테 알리고, 성당 안에서 나름 홍보를 해야되고, 그런 거를 해야되는 상황이었는데, 일면 일정부분 신부님이 ‘이렇게 하자.’라는 그림을 갖고 오셔서 그대로 따른 것도 있기는 한데 저희끼리는 다 같이 신앙적으로 많이 얻었던 거 같아요. 기도도 많이 하고.

(신부님께서) 되게 활발하게 청년들하고 **많이 소통을 하시고,** 여름에 같이 도보로 성지순례 가고 이런 프로그램도 굉장히 **적극적으로 본인이 짜셨고, 지원도 많이 해주셨고, 본인의 에너지나 시간을 많이 쓰셨던 분이셨어요.**

이러한 사제는 유연하게 '틀'을 제시하고 소통하는 가운데, 청년 직무 봉사자들이 이에 맞는 구체적인 사항들을 자발적으로 만들어 나가도록 협력한다. 이는 변혁적 리더십과 연결되며 직무 봉사자에게 과업 몰입을 통한 자기효능감과 친교의 상승을 불러일으켰다.

다섯째로 '헌신과 열정'의 리더십은 청년 직무 봉사자의 기대와 예상을 넘어선 사목적 배려를 보여준다. 진정으로 평신도를 위하고 아끼는 사목을 체감한 그들은 높은 신뢰와 몰입을 보여주었다.

I (30세 여성): (신부님께서) **애들한테 엄청 많은 거를 해주고** 싶어 하셨고 제가 있는 본당이 경제적으로 아이들이 부유한 아이들이 아니기 때문에, 여러 기회를 주고싶어하셨는데 (...) 그게 돈이 많이 들잖아요. 그래서 **신부님이 차를 파셨어요.** 그리고 진짜 차가 없으니까. 우리는 '아, 이거 하려고 그러셨구나.' 되게 **엄청 헌신적으로 하니까 사람 마음이 같이 동하는 거 같아요.** 그래서 더 열심히 했던 거 같아요. 사람의 **마음을 그렇게 막 캐치해서 해주시는 분이었거든요.**

이는 사제의 자기 주도적이고 자발적인 봉사의 특성을 보여준다. 사목적 책무성을 강하게 인식하고 수고를 아끼지 않는 사제의 물적, 시간적, 정서적 헌신과 열정은 직무 봉사자에게 큰 울림으로 남아 있었다. 이러한 리더십은 교회 구성원의 편의를 도모하고 사목적 효과를 극대화하기 위한 사목자의 자기희생이라는 영적 결단을 보여준다.

3.1.2 권위주의적 리더십과 하향식 의사소통

청년 직무 봉사자의 조직 갈등을 야기하는 사제 리더십도 있다. 이러한 리더십은 권위주의적이고 하향식 의사소통의 특성을 보였다.

이러한 리더십의 특징은 첫째로 '진정성 없는 사목'은 사제가 단체를 돌보지 않고 무관심하거나 '연락 두절' 등으로 회피하고, 단체를 일방적으로 없애고자 하는 태도에서 나타난다.

K (25세 여성): 두 번째 오신 **신부님이 주일학교를 맡기 되게 싫어하셨어요.** (...) 전에 계셨던 신부님처럼 그래도 맡은 거를 해주셨으면 했는데... 너무 **'그거(주일학교)를 없애야 된다.'** 막 본인 공부하시는 것도 있어서 그런 태도를 너무 눈에 띄게 행동하셨던 거 같아요.

아이들을 위해서 새로운 프로그램이나 행사를 하고 싶은데 신부님이 반대하시잖아요. 그런데 이거는 분명히 아이들한테 좋고, 이게 아이들한테 추억이 돼서 더 나아가서 아이들한테 좋을 텐데 **신부님은 '왜 이런 행사를 굳이 하냐? 그냥 있는 행사나 해라.' 있는 행사란 딱 캠프 두 번. '그거나 제대로 해라.' 이거였는데. 반대를 계속하셔서...**

자신의 사목적 직무 불만을 사목 대상에게 표출하고 억지로 수행하는 사제의 모습은 적극성과 열정, 헌신을 갖고 봉사하는 청년 직무 봉사자에게 사제와의 갈등을 유발했다.

둘째로 '납득이나 설명이 없는 일방적 지시'의 리더십은 행사 준비와 진행, 단체 체계와 전통의 변화, 그리고 단체 해체 등의 사건에서 두르러 졌다.

B (22세 여성): 몇 번씩이나 회의하고 워크북도 만들고 저희가 가서 컨펌 받고 했는데 그때는 '그래 그렇게 해, 그래라, **알아서 해.' 하시고 캠프 당일에 가서 '그거 없애. 나 지금 그거 마음에 안 드니까 그거 하지마.'** '제가 이거 이미 수도 없이 준비기간 때 말씀드렸고 워크북 때도 보여드렸고 몇 번씩 회의를 하지 않았느냐? 신부님도 매번 들어오지 않았지만 적어도 부탁드리면 **몇 번 들어와서 보시지 않았느냐?** 왜 그때 말씀 안 주시고 지금 말씀을 하시면 제가 어떻게 바꾸냐고?' 얘기를 드렸는데 '어디서 신부한테 대드냐?'고 얘기를 하셨죠(헛웃음)

이는 '의사결정 과정'의 최종 결정권을 사제가 독점하고, 직무 봉사자에게 일방적으로 강요하고 지시하는 권위주의적인 하향식 태도를 보여준다. 이러한 모습은 M의 진술처럼 "들어주시는 거 같은데 약간 말, 단어의 선택만 바뀌었지 결과는 똑같은" 형식적인 의견 수렴과 결정 사항에 관한 합리적 물음을 거부, 회피하거나 단죄하려는 태도와도 상통한다. 이러한 태도는 청년 평신도에게 권위주의적인 사제의 태도에서 비롯된 "책임 있는 설명(accountability)"[60]이 부재한 부당한 권한 행사로 인식된다.

셋째로 '협의나 체계가 없는 이벤트 위주 사목'도 권위주의적 리더십의 특징을 보인다. K는 사제가 사전에 논의되지 않은 계획을 갑작스럽게 제시하고, 그러다 보니 준비가 부족한 상태에서 우발적인 상황이 발생한 일을 나눠주었다. 사제가 '실무'를 잘 모르면서

60) 오세일, 「교계제도 설정 이후 한국 천주교회: 서울대교구를 중심으로」, 『교회사연구』, 40(2012), 126.

자기 방식에 도취된 듯한 태도를 K는 이렇게 표현한다.

> K (25세 여성): **왕자였어요.** 모든 분이 그렇게 얘기를 하시고 (...) 애들 밥을 먹이는 거를 하면, 미사 끝나고 교리 끝나고 밥을 먹으면 그거에 대해 빨리빨리 내놓고 먹여야 하잖아요. 그런데 '본인이 요리를 잘한다. **본인이 애들한테 요리를 해주겠다. 내가 해주겠다.' 이래서 굉장히 느리게 아이들 한참 기다리고 그런 게 되게 많았어요...**

이는 "상상 사목"[61]의 한 예로서 사제가 과업에 대한 독단적인 결정을 구현하기 위해서 청년 직무 봉사자들의 일방적인 추종과 헌신을 요구한다. 하지만 그들에게 대개 이러한 시도는 합리적이지도 효과적이지도 않기에 낮은 효능감과 무의미성을 체감하게 했다. 이러한 사제 리더십은 자신의 계획을 혼자 달성하기에는 한계가 있기에 봉사자의 도움이 필요하다고 느낀다. 이 지점에서 권위주의적 리더십은 자신의 필요를 봉사자의 헌신으로 채우기 위한 거래적 리더십으로 변환되기도 한다. 그리고 여기서 청년 직무 봉사자는 수단화를 체감했다.

넷째로 '사목의 수단으로서의 직무 봉사자를 대우'하는 사목은 거래적 리더십의 특성을 보이곤 한다. 이는 자신이 구상한 사목에 대해 직무 봉사자의 협조와 준비를 지시하면서 그들에게 이득을 제시했다. 하지만 이러한 태도는 봉사의 어려움을 상쇄하기 위한 진정성 없는 거래적 조치에 머물며 "청년 부흥"과 같은 외적 성과에만 사목의 주안점을 두었다.

> L (32세 남성): '(혼배 미사의) **서방을 너네가 하면 (사례비를) 청년 회비로 줄테니까,** 그렇게 계약을 할 테니까 나와서 해라.'라고 하는데, 저희는 오히려 '받지 말자.' 그런데 이미 그렇게 정하셨으니까. 또... '만들어 주겠다.' 와서 성당 안에서 뭔가 굴러다니고 활동하고 이런 것들이 보기 좋아 보이기도 하고 그래서...
>
> 청년 부흥이라든지 이렇게 쓰시는 것(금액)들이 있었는데, **'청년들 좀 모아와라. 술을 사주겠다.'** 저도 이제 지치고 (...) **'내가 돈 쓰는 만큼 애들이 오는구나.'** 이런 것들을 **보여주고 싶어 하셔서** 저도 노력을 많이 했는데... (사제의 의도까지는 알겠는데) 빡쎄고, 빡쎈데, 빡쎄니까 이게 지금 내가 신앙생활을 하는 건지... (...) 여기서 지금 신앙을 느낄 수 있는 건지... 일을 하러... 그러니까 저의 신앙보다는 이분의 만족을 시켜줘야 한다는 (마음가짐이 생겼죠)

---

61) 상상 사목은 "교구의 사목 지침에 따른 공동체적 사목을 지향하기보다는 사목자 자신의 개별적인 상상과 직관에 따라 (...) 즉흥적으로 행하는 사목 형태"를 말한다. 한국천주교주교회의 청소년사목위원회, 『한국 천주교 청소년 사목 지침서』, (서울: 한국천주교주교회의, 2021), 11항.

이러한 과정을 경험한 청년 직무 봉사자는 나름의 노력에도 불구하고 더 많은 것을 요구하며 자신을 수단으로 대하는 사제로부터 실망과 소진감을 느꼈다. 이러한 리더십은 그들에 대한 내면적 이해와 공감에는 취약한 채 청년 평신도를 성과 달성 대상 '집단(herd)'으로 이해한다. 이 경우 구성원 각자에 대한 경청과 영적 동반이 모여 친교의 '공동체'가 되는 시노달리타스는 구현되기 어렵다.[62]

다섯째로 '불통과 경청하지 않음'의 리더십은 조직 갈등의 긴장을 낮출 수 있는 경로를 거부한다. 그리고 면담 과정이나 강론, 사목과 성사 측면에서 청년 평신도의 의견 표출을 두고 일방적인 훈계조나 무반응으로 일관하는 태도를 보인다.

> C (26세 남성): 그러고 나서 이 친구가 엄청 울었어요. 말이 아예 안 통해 버리니까. 그리고 그 다음에 면담 신청을 몇 번 했는데, 한 서너 번 했는데 다 거절당했어요. **면담 자체를 거절당했어요.**

> 문제가 같이 일어났던 신부님이랑 소통하려 했었는데, 일단 아예 다 차단이 됐었고요. 그래서 임기가 끝날 때까지 **뭐 해결할 수 있었던 건 없었고.**

이와 같은 사제의 대응은 갈등 관계를 사후 피드백 과정을 통해 회복하고자 하는 의도까지 거부당하는 경험으로 악화되게 했다. 한 사제는 "사회교리"만을 강조하면서 청년들을 이해하거나 위로하기보다는 "우리는 다 잘못 살고 있다"는 식으로 단죄하는 강론을 반복해서, 청년 단체장들이 시정을 요청하며 항의를 한 경우가 있었다. 하지만 사제가 "애초에 대화를 하려는 의지 자체가 없고", "회피하려는 경향"을 보이며 청년들의 목소리에 경청하지 않은 채 일방적인 단죄조의 사회교리 강론을 계속 이어감으로써 갈등은 더욱 심화됐다.[63] 생존경쟁이 치열한 세상살이 지쳐 영적 돌봄과 위안, 인격적 지지를 목말라하는 청년에게 이러한 사제의 권위적 태도는 '자기 의로움'에 심취한 독선적 불통과 갈등을 유발시킨다.

---

62) 정규현·오세일, 「코로나19 이후 교회가 나아가야 할 길 – 사목 패러다임의 전환」, 156-159·185-194.

63) 정규현과 오세일의 통계연구에 따르면 강론은 평신도의 사회교리의 수용과 의식 변화에 있어 교회의 사회참여를 동의하는 데에만 정적 영향을 줄 뿐, 사회 현안에 관한 사회교리적 식별에 통계적으로 유의한 영향을 주지 않았다. 정규현·오세일, 「천주교 평신도의 사회 참여 의식에 관한 연구」, 『신학전망』, 214(2021), 187-208.

3.2. 청년 임원의 성찰적 행위 구성

청년 직무 봉사자들은 위와 같은 사제 리더십 경험을 삶의 총체적인 맥락 안에서 성찰하여 다양한 행위를 구성한다. 그리고 이 과정에는 종교의 문화적 배태성에 따른 '어려움 극복 기제'가 추가로 고려된다. 이러한 성찰적 행위 구성의 역동성과 문화적 배태성은 직무 봉사 후의 신앙생활을 재구성하는 데에 주요한 요인이 된다.

3.2.1 사제의 사목적 리더십에 따른 성찰적 행위 구성

본 연구는 연구 참여자들을 통해 '< 표 2 > 조직 갈등 해결 방식에 대한 구성원의 대응'과 연관된 허쉬만의 논의에서 파생된 '체념적 침묵', '방어적 침묵' 유형을 확인하였다. 아울러 종교의 문화적 배태성에 의하여 '항의'와 '친사회적 침묵'은 새롭게 '의견 개진'과 '친사회적 순응'으로 수정할 수 있었다. 또한 '신앙적 성찰'과 시노달리타스에 따른 친교의 심화로서 '친교적 참여와 의견 개진'을 확인할 수 있었다.

3.2.1.1 친교 – 몰입에서의 친교적 참여와 의견 개진 및 친사회적 순응

시노달리타스와 친교 증진의 영적 리더십은 쌍방향 소통을 강화하여 청년 직무 봉사자들을 교회 내 신앙생활에 적극적으로 몰입하고 통합되도록 이끌었다. 친교 - 몰입을 경험한 이들은 개인적 욕심에 따른 관계 갈등을 경계하면서 단체 운영 전반을 사제에게 내어맡기되 사제를 파악하는 것에 집중했다. 그들은 "서로를 이해하지 못하면 문제가 꼭 생긴다."는 성찰과 함께 "무얼 해주셔야 되는 거"를 바라기 이전에 먼저 그 사제의 특성을 파악하고 사목적 지향을 살피면서 우선 인간적인 친교를 두텁게 하고자 노력했다. 아울러 사제도 "똑같은 사람"이기에 존중과 지지를 표하고 리더로서의 권위를 수용하였다.

이는 친교-몰입 상황에서도 발생하는 일부 불만족에 관한 '친사회적 순응'을 보여준다. 이러한 순응은 사제로부터 친교 증진을 체험했거나 갈등 관계를 극복한 이들이 '후속적'으로 체험한 사제와의 갈등에 대응하는 방식이다. 이들은 사제에 대한 강한 신뢰를 바탕으로 자신이 사제의 사목적 "도구"임을 자임하면서 "더 큰 뭔가가 있는" 사제의 만족을 조직의 만족과 동일시하며 동조, 추종했다. 하지만 이러한 추종은 성직자 중심주의적 "위계질서"와 이에 따른 순종의 아비투스를 답습하는 모습을 보이기도 했다.

I (30세 여성): 우선 신부님이 사목자고 원하시는 방향이 있으시고 그거를 무리 없이 교사들한테 전달해서 같이 원하시는 방향대로 끌고 가는 게 제가 해야 하는 일이라고 생각했어요. (왜냐하면) 그 안에서 신앙적으로 이끌어주시는 방향들 있잖아요.

제가 만약에 (신부님과) 의견이 갈렸을 때 저는 거의 따라가는 듯한 게 있거든요. (...) **이해가 안 되는 부분도 있기는 했거든요.** 그런데도 했던 거 같아요.

연구자 : 왜 그러셨나요?

I: 약간... 성직자이시니까.(멋쩍은 웃음) **더 큰 뭐가 있겠지.**

O (33세 남성): 중고등부 교사는 **'사목의 대상이 아니라 사제의 사목 방침을 같이 도와서 사제가 하고자 하는 사목을 같이 함께. 우리가 도구인 거다.** (...) (사제의 사목에 불만이 있다면)'너가 사제 하던가.' 그래요. 이거는 약간 사회적인 마인드인 거죠. **위계질서 이런 마인드.**

아울러 청년 직무 봉사자들은 친교의 증진과 교회 내 신앙생활로의 몰입과 통합 속에서 시노드적 참여와 사명(미션)을 실천했다. 그들은 자신의 고유한 교회 내 역할을 성찰하고 식별하여 '자발적으로 제안하기'와 '자발적으로 사명 수행하기'라는 주도적이고 능동적인 행동을 보여주었다. 이로써 자신이 체감하고 적극적으로 내면화한 의미-가치-상징 체계를 설명하고 다른 청년도 체험할 수 있도록 자극했다.

F (31세 여성): 본당 공동체에서 되게 오래 있고 관찰하고 거기서 뭔가 필요한지 보고 내가 느꼈던 답답함도 있고 내가 느꼈던 희망의 씨앗도 있고 막 그럴 거 아니에요. 그런 것들을 사실 새로 오신 신부님들은 잘 모르시니까요. 그게 이제 그 부분에 대해서 사실 **신부님들보다 더 판단할 수 있다는 위치에 있다고 생각했던 거 같아요.**

그런 거를 믿게 됐던 거 같아요. 올바른 일이라고 생각할 때 해야 한다. (...) **하느님을 아니까 그냥 실천해도 된다**는 거를 아는 거에요. '아 실패하면 그만이고. 그런데 일단 해보고 얘기를 해야 된다.'는 거에 대해서 되게 또렷해졌던 거 같아요.

본당에 성서모임이 필요하겠다 싶어서 제가 연수 갔다 와서 대봉(대표 봉사자)을 하겠다고 그 당시 **보좌 신부님에게 말씀을 드려서 '애들이 그런 게 필요한 거 같다.'** (...) **공동체에 기여할 수 있는 거를 찾아야겠다고 생각할 때**여서 그때 신부님한테 말씀을 드렸고 하지 말아야 할 이유가 없으니까 하라고 하셨죠.

M (36세 남성) : **좋은, 건강한 신앙생활을 할 수 있게 내가 도와줄 수 있는 게 뭐가 없을까 대화해본 친구들도 엄청 많아요.** (...) '분명히 신앙이라는 하나 안에서 만났기 때문에 너가 지금 재미로 성당을 다니고 있기는 하지만, **나는 너가 사람을 보고 성당을 다니기보다는 예수님을 보고 하느님을 보고 성당을 한 번 다녀봤으면 좋겠다.'**, '다녀.'가 아니라 '다녔으면 좋겠다.'고 권하거든요. (...) 제가 성서모임을 하고 나서는 성서모임을 많이 권하는 편이거든요. 친구들, 주변 사람들한테. 이참에 성서모임 한번 해봤으면 좋겠다. (...) 교회 안에 뭔가 그런 시스템이 확실히 잘 없잖아요.

이러한 청년 직무 봉사자는 사제에게 청년 공동체에 필요한 사목을 제안하고 신앙생활에 어려움을 겪는 동료 청년을 동반하며 주체적인 사도직을 수행하였다.

3.2.1.2 갈등 심화 속 침묵과 신앙적 성찰

사제와의 갈등 심화를 경험한 청년 직무 봉사자는 일차적으로 불만족 상황에서 '의견 개진'을 위한 소통을 시도했다. 이들은 전면적인 항의보다는 진솔한 자신의 목소리를 전달하는 방식을 선호했다. 이는 '아름답고 화합을 이뤄야만 하는' 교회가 기업 "노조"의 "파업"과 같은 직접적인 투쟁이 아니라 '신뢰'와 '친화성' 혹은 '호혜성'과 같은 공감의 문화로 작동한다는 인식을 보여준다. 따라서 이들은 '수직적이고 변화하려 하지 않는 조직'으로 교회를 인식했을 때에도 자신의 의견을 개진하여 얻을 수 있는 것을 '협상'을 통해 취하고자 시도했다.

J (36세 여성): 전 대부분 **다 편하게 얘기를 하는 자리를 만들어서 얘기를 많이 했던 거 같아요.** 심지어 신부님께도 '신부님 맥주 한 잔 사주세요,' 이러면서. (...) 대부분 저는 그래도 얘기하면서 해결하려고 했던 거 같아요.

P (37세 남성): 사실 청년은 어쩌면 **일꾼 느낌이 되게 강하거든요.** 그러다 보니까 신부님께서 말도 안 되는 부탁을 하는 경우가 되게 많았어요. '이번에 성당 이삿짐 나르는 데 청년들이 도와라.' 저는 거기에 대고 **정당한 페이를 요구했죠.** 아니면 회식을 요구하던지. 아니면 어떤 플러스적인 요구를 해야, **기브 앤 테이크를 항상 요구했어요.**

소통을 위한 또 다른 방식으로 개별 면담을 시도하기도 했다. 하지만 앞선 '불통과 경청하지 않는' 사제 리더십과 연결될 때는 더욱 갈등이 악화하는 결과로 이어졌다. 이처럼 불통이 심화될 경우, 그들은 조직 내 침묵을 선택했다.

첫째로 '체념적 침묵'은 교회 내 통용되고 당연시되는 사제의 권위에 따라 선택됐다. 사제의 과도한 요구에 봉사를 "일"로 체감한 청년 직무 봉사자는 "소진감"에도 불구하고 사제에게는 무관심하되 그의 요구에는 억지로 맞추는 방식으로 체념적 침묵을 선택했다.

L (32세 남성) : **그냥 따랐어요. 분위기에 압도당해서...** 전체적인 분위기 있잖아요. 청년 외에도 어른들한테도 풍겨 나오는, 아니면 어린이들한테도 풍겨 나오는, 본당을 휘어잡으시는 그런, 신부님만의 포스라고 해야 하나... 거절이 조금 어렵다 약간 이런... 좋게 얘기하면 **카리스마죠.**

연구자 : 다르게 얘기하면요?

L : (바로 말을 이어서) **독재죠...**

체념적 침묵을 택한 청년 직무 봉사자는 갈등을 유발하는 사제에 대응하여 사제의 임기 만료까지 최소한의 관계 유지 안에서 '버티는' 신앙생활을 이어갔다.[64] 한편 갈등 심화로 인하여 단체 활동 전반에 관한 무관심한 태도를 보이는 이들은 이미 직무 봉사에 대한 애정이 사라지고, 깊은 피로감과 스트레스를 느낌에도 불구하고 임기에 대한 책임감 때문에 체념하되, 이탈하지 않고 직무 봉사를 이어갔다.

C (26세 남성): (사제와의 갈등 해결 시도까지 실패하고 나서) '내가 왜 내 시간을 할애해서 봉사를 해야되나? 봉사는 말 그대로 내가 우러나서 하는 건데.' (이런 생각을 했지만 그래도) **임기를 채워야 된다는 그런 사명감** 그런 거 때문에 억지로 나갔던 게 있었던 거 같아요.

이러한 침묵은 '아름답고 화합을 이뤄야 하는' 교회 조직 문화를 아비투스로 내면화한 윤리적 태도라 볼 수 있다. 몇몇 연구 참여자는 성당 내 인간관계를 "일반 사회의 이익 관계"와는 다른 "신앙의 이름으로 하느님을 중심으로 만난 관계"로 받아들였다. 그렇기에 조직 문제 해결이 어렵더라도 임기 내 이탈은 옳지 않다는 '책임감, 사명감'이라는 윤리적 판단과 함께 체념적 침묵을 택하였다. 하지만 몇몇 연구 참여자는 즉각적인 이탈을 보인 동료 청년 직무 봉사자도 있었다고 지적하면서 그들은 완전히 교회와 멀어졌다고 평가했다.

---

64) 사제의 사목에 체념하고 자신만의 단체 활동을 이어가는 체념적 침묵은 적극적인 구조 개혁을 포기함으로써 성직주의적 교회 조직 문화와 아비투스를 방기하는 결과를 초래할 수 있다고 본다.

둘째로 청년 직무 봉사자는 단체에 대한 애정 때문에 '방어적 침묵'을 선택하기도 한다. 이는 갈등 문제 해결은 회피하되 활동을 지속하기 위한 침묵이다. B는 동료 청년과의 갈등과 이에 관한 사제의 무관심에도 즉각적으로 이탈하지 않고 활동의 의미를 성찰하여 활동 대상에게 집중했다.

B (22세 여성): 여름 캠프 때 (교감 선생님과의 갈등이) 확 불탔다가 계속해서 잔불이 있던 느낌으로 일 년을 보냈는데, 그냥 매주 매주 교사방 들어가기가 너무 무서운데 **애들이 웃으면서 반겨주고 봉사활동 하는 자체가 너무 즐거우니까.** 그냥 그거... 내가 사람들이 미워서 내가 하고 싶은 거를 포기하지는 말자는 생각으로 어떻게 퇴임까지는 버텼던 거 같아요. 저의 감정 상태를 배제하고 **애들만 계속 생각하려고 했어요.**

셋째로 청년 직무 봉사자는 피동적 태도로서의 침묵을 넘어 적극적으로 갈등 상황에서 신앙의 의미를 재해석하는 행위로서 '신앙적 성찰'을 선택하기도 한다. 그들은 사제와의 갈등 심화를 "껴안고" 가는 선택을 했다. 이들은 친사회적 순응은 아니지만 갈등에서 발생하는 어려움을 신앙으로 극복하고 직무 봉사를 이어갔다. H는 단체 임원들과 갈등 당사자인 사제를 위한 자발적이고 정기적인 기도-나눔 모임을 통해서, N은 갈등 당사자인 사제가 집전하는 미사의 제대 뒤 십자고상을 통해서 사제와의 갈등을 "십자가"로 받아들였다.

H (26세 여성): 음... 어쨌든 신앙생활이라는 게 사제와의 관계도 중요하기는 하지만 하느님을 만나는 시간이잖아요. 그래서 그냥 어떤 생각이었냐면, **십자가 같았어요. '우리가 지키자.'** 왜냐하면 다른 단체가 다 이렇게 쓰러지는 것도 보고 없어지는 거를 보면서 이렇게 하다가는 '우리가 설 자리조차 없겠구나.' 하는 생각이 들었고, 어쨌든 중요한 거는 미사에서 **우리가 열심히 준비해서 하느님께 바치는 거잖아요.** 노래도 그렇고 성가를 부르는 것도 그렇고. 목적이 다 그런데 있다고 생각해서 강론을 듣는 게 힘들기는 했어도 **지켜야 된다는** 생각이 되게 컸던 거 같아요. 그래서 **단체를 계속 꿋꿋하게 이어 왔고요.**

N (33세 남성): 딱 신부님 뒤로 보이는 십자가가 되게 큰 성당이었는데 내가 신앙생활 하는 거는 사실 **신부님 뒤에 계시는 예수님,** 하느님의 어떤 그런 사랑을 체험하고 실천하는 일이라는 생각이 들어서 **신부님과의 관계와 하느님과 나의 관계를 분리**해서 생각하게 된 거 같아요.

이와 같은 신앙적 성찰은 사회화된 의미-가치-상징 체계를 자발적으로 내면화하는 방식이자 갈등을 신앙적 의미로 승화시킨 행동이라 할 수 있다. 이들은 갈등 중인 사제와의

표면적인 관계를 넘어 신앙의 본질인 하느님과의 관계 속에서 단체 활동과 사도직의 의미를 새롭게 성찰했다. 이로써 이들은 갈등 악화에도 신앙 성숙을 이루며 교회 공동체에 대한 친교-몰입의 통합된 정체성을 심화해나갔다.

3.2.2 종교의 문화적 배태성에 따른 어려움 극복 기제

청년 직무 봉사자들은 저마다의 종교적 배경에 따른 사회화 과정을 겪는다. 그리고 이는 조직 갈등에 관한 의미 성찰에 영향을 준다. 이러한 성찰 요소들은 내면화된 종교의 문화적 배태성에 기반한 아비투스 및 의미-가치-상징 체계와 결부되어 있다. 연구 참여자들을 통해 확인된 종교의 문화적 배태성은 크게 '이전 활동을 통한 친교-몰입 경험'과 '가족 구성원의 종교 일치와 동거 여부'였다. 이 두 요소는 다음과 같은 방식을 통해 신앙생활과 단체 직무 봉사 전반에 관한 성찰적 가치 물음을 동반하며 조직 갈등으로 인한 어려움을 극복하도록 도움을 주었다.

첫째 '신앙생활 심화하기'는 청년 직무 봉사자가 갈등 문제 심화 국면에서 종교적 아비투스였던 성사생활이나 교회 내 영성생활을 자각하여 이에 더욱 집중하고 신앙의 본질적 의미를 찾고자 하는 노력이다. 몇몇 연구 참여자는 사회화를 통해 전수된 가치 체계의 균열에도 더욱 그리스도교 신앙의 핵심 의미-가치-상징인 "십자가"를 내면화할 수 있었다. 이들은 이전의 교회 내 친교-몰입 경험을 갖고 교회에 대한 높은 충성심과 통합된 정체성을 특징으로 지니고 있었다.

> O (33세 남성): (갈등 심화에 따라) 제가 교사생활을 쉬면서 더 열심히 했던 거 같아요. 다른 생각이 아니라, 그냥 편안했어요. 그러니까 **미사를 드리면서 좀 더 저를 다시 되돌아보고 제 신앙을 좀 더 굳혔던 시간**이었던 거 같아요.

> 제 스스로가 생각하는 것 중에 제가 중요시하는 것들이 있는데, 바람이 흔들려서 제가 흔들리는 게 아니라 제가 흔들리기 때문에 바람이 부는 거라 생각을 하는데. 그때 당시에도 내가 다른 사람들 때문에 이렇게 된 게 아니라 **나 때문에 내가 흔들렸기 때문에 그런 상황이 나한테 왔던 거라 생각을 하면서 그냥 기도 속에서 좀 신앙을 굳혔던 거 같아요.** 오기라기보다도 그냥 제가 살기 위해서 나갔던 거 같아요. (...) **그냥 편안했어요. 그 안에서. 그래서 미사를 갔다가 미사 끝나면 좀 계속 앉아서 기도하는 시간도 갖고 그랬던 거 같아요.**

둘째 '새로운 사목적 동반 수용하기'는 '탈권위와 겸손', '세심한 관찰과 영적 조언'의

리더십을 발휘하는 사제와 수도자를 통해서 청년 직무 봉사자가 이전의 갈등 문제를 극복하는 과정이다. 특히 사제가 상처받은 평신도의 목소리를 경청하며 동반하는 것은 그들이 자신을 개방하고 다시 적극적인 신앙생활을 할 수 있도록 이끌었다. 이러한 리더십은 청년 직무 봉사자에게 하느님을 체험하도록 이끄는 치유와 신앙적 확신을 불러일으켰다.

B (22세 여성): 두 번째 OOO 신부님이랑 겪으면서 되게 **사랑의 하느님을 많이 느꼈어요. 치유의 하느님과 용서의 하느님**을 많이 느끼면서 하느님과의 관계가 굉장히 좋아졌다가...

O (33세 남성): 어려움이, 미움은 제가 성당을 다니고 매일 미사를 다니고 그러면서 이미 다 사라졌었어요. 그 당시에 (성당의) 모든 사람에 대한 경계심 같은 것들은 사라졌을 때에요. 다만 사람인지라 다 없어졌다 하지만 마음 끝에는 조금은 갖고 있었나 봐요. 개운하지 못함을. 그런데 **신부님의 그런 말씀과 그런 행동들이 그거마저도 싹다 다... '아, 나 이런 분이라면 내가 같이 활동을 할 수 있겠구나.'**

셋째 '교우 네트워크 도움받기'는 종교적으로 일치하는 가족 구성원과 단체 활동을 통해 맺은 교우관계를 통해 이뤄진다. 특히 종교적 분위기와 문화가 체화된 가족의 종교적 돌봄, 통합과 몰입의 신앙생활을 이어가는 또래 청년의 사도직 활동과 영적 도움은 청년 직무 봉사자가 조직 갈등 심화를 극복하도록 도움을 주었다. 이는 신앙생활의 어려움에 관한 성찰 거리를 건네고 서로를 위해서 기도해주는 친교와 영적 동반을 통해서 이뤄졌다.

M (36세 남성) : 그런 얘기를 하면 약간 어머니나 형은 활동적인 것보다 기도를 많이 하는 스타일이라서 그런지 모르겠는데 제가 생각하지 못한 것들을 많이 얘기를 해주거든요. (...) 형, 어머니도 그렇지만 제일 많이 얘기해주시는 게 **'너가 지금 모든 거를 내려놓고 싶을 정도로 힘들 때는 그 안에서 뭔가 하느님께서 너가 답을 찾기 위해 주신 무언가가 있을 거다.** 그거를 너가 내려놓는다고 때려친다고 생각하지 말고 그 힘든 거 안에서 잘 찾아봐라.'라고 얘기를 해주셨거든요. 그런 게 저를 약간 릴렉스 시켜주는 거 같아요. 주변 사람들이.

넷째 '근본-체험 현재화하기'는 꾸준한 신앙생활과 단체 활동을 통해 종교적 정체성을 선명하게 확신한 경우와 근본-체험으로 인하여 자신과 가족이 변화하는 모습을 체감한 경우 선택한 어려움 극복 기제다. 이러한 종교적 경험은 회심의 원천적인 힘으로 작용하였다. 이들은 조직 갈등을 성찰하는 과정에서 성령 체험, 성사 체험과 같은 근본-체험을 내면화하거나 현재화(anamnesis)하여 극복하고 이에 따른 새로운 변화와 회심 체험을 이어

감으로써 더욱 풍요롭고 연속적인 추체험을 심화하는 영적 역동성을 보여준다.

> M (36세 남성) : 뭔가 **체험한 게 있어서.** 가족들 권유로 인해서 **성령 세미나 피정** 갔다가 거기서 약간 체험한 게 있어서. 거기서 **총고해**를 하고 체험한 게 있어서 그 뒤로 이제 바로 성당을 다시 나가게 됐어요.

> 냉담을 풀고 나서 활동을 열심히 하게 됐기 때문에, 냉담 풀게 된 계기가 저한테는 너무 강해서, (...) (사제와의 갈등을 대면했을 때) **'확 때려칠까?' 이런 생각을 한 적도 있는데 그럴 때마다 그때를 약간 되새기면서. 제가 체험할 때의 그때를 계속...**

> 저도 체험하면서 변하고 이제 아버지도 약간 많이 변하셨거든요. 그런 가정의, 가족들이 **하느님을 믿고 다들 변화된 모습들을 보니까 그거 자체가 저한테 그냥 체험인 거 같아요.** 일상생활에서는.

이상의 어려움 극복 기제는 여러 경로가 결합하여 이탈을 막고 전면적인 항의가 아닌 신앙적 성찰로 이끌고 추후의 친교적 참여와 의견 개진을 가능하게 한다. 즉, 가치 성찰과 적절한 도움을 통해 어려움의 의미를 내면화하고 신앙적 가치로 재정립할 경우, 갈등 심화 경험은 전화위복의 몰입과 통합으로 이어지는 것이다. 하지만 성찰성을 통하여 내면화되었던 신앙과 교회의 가치 체계가 균열된 연구 참여자는 사제와의 조직 갈등을 두고 직무 봉사 기간에는 '체념적 침묵', '방어적 침묵'을 선택하다가 임기 후에는 유동적이고 임계적인 종교성을 지니고 냉담으로 이어졌다.

나가는 말

본 논문의 연구 결과를 요약하면, 첫째 사제 리더십을 유형화한 후, 어떻게 청년 평신도의 신앙생활에 영향을 미치는지 확인하였다. 친교 증진의 영적 리더십이 지닌 특성인 서번트 리더십은 청년 직무 봉사자 자체에 집중하고 그들을 영적으로 돌봄으로써, 변혁적 리더십과 시노달리타스에 기반한 참여적 의사결정 과정은 함께 만들어 가는 자기효능감을 체험하게 해줌으로써 통합과 몰입의 신앙생활에 도움을 주었다. 반대로 권위주의적 사제 리더십과 하향식 의사소통, 거래적 리더십은 조직 갈등을 심화시켜 이들을 냉담과 교회로부터의 거리두기로 이끌 여지를 높였다.

둘째 사제와의 조직 갈등에도 불구하고 종교의 문화적 배태성에 따라 신앙생활에 더욱 열중하고 성직자, 수도자 및 교우 네트워크로부터의 도움을 수용하며 자신의 근본-체험을 현재화하는 청년 직무봉사자들은 사제로 인한 어려움을 극복하였다. 즉 종교적 아비투스를 재의미화하고 의미-가치-상징 체계를 자신의 고유한 서사를 바탕으로 자발적인 내면화를 수행함으로써 교회로의 몰입과 통합 경로에 들어선 것이다.

본 논문의 의의는 다음과 같다. 첫째 사제 리더십을 의사결정 과정과 사목의 우선성을 기준으로 대별하였다. 이어서 각 리더십 유형이 실제로 어떻게 발현되고 이에 따른 팔로워십이 어떻게 반응하는지 정리하였다. 특히 교회 조직의 특수성에 의해 피동적 침묵을 넘어 '신앙적 성찰'과 '친사회적 순응'을 선택하면서 이탈하지 않는 조직 행동들을 유형화하였다.

둘째 시노달리타스가 조직으로서의 교회의 쇄신과 구조 개혁을 위해 어떤 의미를 지닐 수 있는지 조직행동론 관점에서 비교 분석하였다. 그리고 리더십과 의사결정 과정, 청년 평신도 쇄신의 사례를 발굴함으로써 시노달리타스의 친교, 참여, 사명이라는 세 차원이 어떻게 발현되고 그것이 평신도에게 어떤 의미를 제공하는지 드러냈다. 이로써 시노달리타스는 무엇보다 구성원의 관계 양식이 변화하는 과정을 통해 신앙생활의 목적과 의미를 교회 안에서 하느님 중심으로 재구성하는 데 중대한 영향을 줄 수 있음을 드러냈다.

셋째 교회 조직에 대한 실망에도 청년 평신도의 교회 이탈을 막고 더욱 몰입하는 신앙생활로 이끌 수 있는 극복 기제를 판별하였다. 조직 갈등을 두고 냉담과 몰입 사이에서 그들이 어떻게 자신의 종교적 아비투스와 의미-가치-상징 체계를 성찰적으로 재해석, 재구성하여 행동하는지 확인한 것이다.

이상의 논의를 바탕으로 다음의 사목적 제언이 가능하다. 프란치스코 교황이 권고하듯, 청년 평신도의 자율성과 진정성을 독려하고 존중하면서 실천하는 시노드적인 참여적 의사결정이 사제 리더십에 필수적이다. 특히 청년들은 실존적 취약성으로 인해 위로와 지지를 필요로 하기 때문에, 진심 어린 돌봄과 섬김의 정신으로 그들을 동반하고 임파워링하는 친교 증진의 영적 리더십이 발휘될 때 공동체의 친교와 능동적 참여가 확장될 것이다.

끝으로 본 연구는 다음과 같은 한계가 있다. 첫째 연구 대상의 한계가 분명하다. '본당 중심의 직무봉사 유경험 청년'을 대상으로 '눈덩이 표집'을 통해 자료를 수집했기 때문에 본당 밖 단체 활동 청년들, 단체 활동을 하지 않는 청년들과 직무 봉사 이후 완전히 가

톨릭교회를 이탈하여 개종하거나 무종교적 정체성을 표하거나 제도 종교 밖에서 영성생활을 이어가는 청년의 목소리를 깊이 반영하지 못했다. 둘째 본 연구는 교회 조직 경험 중 '사제의 사목적 리더십'과 관련된 갈등 체험에 초점을 두었지만 가족이나 동료, 직장 등 신앙인으로서 겪는 다양한 관계 갈등으로 인한 이탈과 냉담의 문제들을 포괄하지는 못하였다. 셋째 본 연구는 청년 평신도에게 영향을 주는 사제 리더십의 특성들을 분석하였지만 사목 일선에서 친교 증진의 영적 리더십과 시노달리타스를 바탕으로 한 공동체 활성화 방안에 관한 분석은 아직 미약하다. 포스트 코로나 시대에 급격한 외부 환경과 사회문화적 변화에 대응하여 시노드 정신이 더 깊이 구현될 수 있는 다각적인 후속 연구들이 필요하다.

참고문헌

교회 문헌

교황청, 『교회법전』, 주교회의 교회법위원회 옮김, 서울; 한국천주교중앙협의회, 1989.

교황청 국제신학위원회, 『교회 생활에서의 신앙 감각』(*Sensus Fidei in the life of the church*, 2014), 송용민 옮김, 서울: 한국천주교주교회의, 2016,

교황청 국제신학위원회, 『교회의 삶과 사명 안에서 공동합의성』(*La Sinodalita Nella Vita e Nella Missione Della Chiesa*, 2018), 서울: 한국천주교중앙협의회, 2019.

교황청 성직자성, 『교회의 복음화 사명에 봉사하는 본당 공동체의 사목적 회심』(*La Conversione Pastorale della Comnuita Parrocchiale al Servizio della Missione Evangelizzatrice della Chiesa*, 2020), 서울: 한국천주교주교회의, 2020.

요한 바오로 2세, 사도적 권고 『평신도 그리스도인』(*Christifideles Laici*, 1988), 서울: 한국천주교중앙협의회, 2006.

제2차 바티칸 공의회, 『교회헌장』(*Lumen Gentium*, 1964), 서울: 한국천주교중앙협의회, 2008.

_____, 『사제 생활 교령』(*Presbyterorum Ordinis*, 1965), 서울: 한국천주교중앙협의회, 2008.

주교대의원회의 사무처, 세계주교대의원회의 제15차 정기 총회 최종 문서 「젊은이, 신앙과 성소 식별」, 주교회의 청소년사목위원회 옮김, 『가톨릭 교회의 가르침』, 61(2020),

주교대의원회의, '시노달리타스'에 관한 세계주교시노드 편람(VADE MECUM), 『시노드 정신을 살아가는 교회를 위하여: 친교, 참여, 사명』, 서울: 한국천주교주교회의, 2021.

_____, 세계주교시노드 2021-2023 『예비문서』, 서울: 한국천주교주교회의, 2021.

프란치스코, 『복음의 기쁨』(*Evangelii Gaudium*, 2013), 서울: 한국천주교중앙협의회, 2014.

_____, 『그리스도는 살아계십니다』(*Chrisus Vivit*, 2019), 서울: 한국천주교중앙협의회, 2019.

한국천주교주교회의 청소년사목위원회, 『한국 천주교 청소년 사목 지침서』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2021.

한국천주교주교회의, 『한국 천주교 사목 지침서』, 서울: 한국천주교주교회의, 1995.

연구 문헌

김병수·신인철, 「세대 간 종교의 전승과 참여에 관한 경험적 연구」, 『담론 201』, 16(2013, 4), 151-175.

김성철, 「교회봉사자의 섬김의 자세와 리더십의 변화」, 『유관순 연구』, 21(2016), 97-125.

김태수, 「아가페(αγαπη) 리더십: 한국교회 리더십 위기상황 극복을 위한 기독교적 리더십」, 『복음과 상담』, 24(2016, 2), 115-144.

박진화·오세일, 「가톨릭 청년 냉담자의 탈교회화 현상연구」, 『종교연구』, 80(2020, 3), 177-218.

박희중, 「본당 사목 평의회」, 『사목연구』, 18(2007), 145-170.

버거, 피터(Berger, P.)·루크만, 토마스(Luckmann, T.), 『실재의 사회적 구성』, 하홍규 옮김, 서울: 문학과지성사, 2013.

서정하, 「종교 조직에서의 리더십과 조직 몰입: 한국 개신교 교회 조직을 중심으로」, 『한국기독교신학논총』, 49(2007, 1), 273-306.

송용민, 「교회의 삶과 사명에서의 '공동합의성'(synodalitas)과 '신앙 감각'(sensus fidei)의 상관성에 대한 연구」, 『가톨릭신학』, 37(2020, 1), 5-36.

심홍보, 『현대 실천사목신학 개론』, 김포: 위즈앤비즈, 2010.

스파다로, 안토니오(Spadaro, A.), 「교회의 삶과 사명에서 공동합의성」, 최현순 옮김, 『치빌타 카톨리카』, 한국어판 10(2019, 27-29), 37-59.

안도한·오세일, 「종교적 의미에 대한 기독교 장애인 신도의 주체적 수용 분석」, 『사회이론』, 58(2020년 11월), 483-530.

앤소니 기든스, 『현대성과 자아정체성』, 권기돈 옮김, 서울: 새물결, 1997.

앨버트 허쉬만, 『떠날 것인가 남을 것인다』, 강명구 옮김, 서울: 나남출판, 2005.

오세일, 「교계제도 설정 이후 한국 천주교회: 서울대교구를 중심으로」, 『교회사연구』, 40(2012), 99-141.

_____, 「교육 패러다임과 영성교육 : 신자유주의 체제에서 참여영성의 과제」. 『신학과 철학』, 31(2017), 157-186.

_____, 「한국천주교회 위기에 대한 사회학적 성찰과 사목적 제안」, 『사목연구』, 35(2015), 77-109.

_____, 성 이냐시오 회심 500주년 기념 학술대회 발표논문 「이냐시오 영성과 시노달리타스: 사목적 회심과 교회 거버넌스의 쇄신」, 서강대학교 신학연구소, 2021.

옥장흠,「목회자의 영적 리더십이 신앙의 성숙과 조직몰입에 미치는 영향」,『기독교교육정보』, 49(2016), 111-139.
이범주,「본당 사목평의회와 재무평의회」,『사목연구』, 31(2013), 125-137.
이인석·조성풍·정무관,「가톨릭교회의 서번트 리더십이 교회구성원들의 태도에 미치는 영향에 관한 연구」,『한국심리학회지:산업 및 조직』, 20(2007, 4), 357-393.
이일호,『교회 내 리더십과 성도들의 조직냉소주의, 조직몰입 및 신앙성숙도에 관한 연구』, 석사학위논문, 서강대학교 대학원, 2009.
이철,「천주교 성직자와의 비교를 통해서 본 개신교 목회자의 리더십 문제 연구: 막스 베버의 권위(authority) 이론을 중심으로」,『기독교교육정보』, 32(2012), 181-203.
정규현,『가톨릭 청년 신자들의 종교생활과 종교적 정체성: 직무 봉사를 통한 의미와 행위의 재구성』, 석사학위논문, 서강대학교 대학원, 2021.
정규현·오세일,「천주교 평신도의 사회 참여 의식에 관한 연구」,『신학전망』, 214(2021), 168-216.
_____,「코로나19 이후 교회가 나아가야 할 길 – 사목 패러다임의 전환」,『가톨릭 신학과 사상』, 85(2021), 147-209.
테일러, 찰스(Taylor, C.),『자아의 원천들』, 권기돈·하주영 옮김, 서울: 새물결, 2015.
_____,『현대 종교의 다양성』, 송재룡 옮김, 서울: 문예, 2015.
최현순,「'공동합의성' 실현을 위한 교회론적 기초: 저마다 제 길에서 그리고 함께 가는 길」,『신학전망』, 208(2020), 2-47.
차마즈, 케시(Charmaz, K.),『근거이론의구성 : 질적 분석의 실천 지침』, 박현선 외 옮김, 서울: 학지사, 2013.
기어츠, 클리포드(Geertz, C.),『문화의 해석』, 문옥표 옮김, 서울: 까치, 1998.
프란치스코(Pope Francis),『렛 어스 드림 : 더 나은 미래로 가는 길』, 강주헌 옮김, 파주: 21세기북스, 2020.
한국가톨릭사목연구소,『사목자의 리더십 – 내 양떼를 잘 돌보아라』, 서울: 한국천주교주교회의, 2017.
한내창,「가족 내 종교 환경과 종교적 사회화」,『한국사회』, 11(2010,1), 3-23.
_____,「세대간 종교성 전승」,『한국사회학』, 39(2005,3), 185-214.
황경훈,「교회의 의사 결정 구조, '공동합의성'을 돌아보다」,『가톨릭 평론』, 12(2017), 36-50.
황성철,「21세기 한국교회 목회 리더십의 방향」,『신학지남』, 71(2004, 4), 77-99.

Barentsen, J., “Pastoral Leadership as Dance: How Embodiment, Practice and Identity Shape Communities and Their Leadership”, *Practical Theology*, 12(2019), 312-322.

Carter, J., “Transformational Leadership and Pastoral Leader Effectiveness”, *Pastoral Psychology*, 58(2009), 261-271.

Casanova, J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994.

Cohen, S. / Eisen, A., *The Jew within: Self, Family, and Community in America*, IN: Indiana University Press, 2000.

Glazer, B. / Strauss, A., *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Chicago: Aldine, 1967.

M. Granovetter, “Economic Action and Social Structure: The Problem of Embeddedness”, *American Journal of Sociology*, 91(1985, 3), 481–510.

Greeley, A., *Priests: A calling in crisis*, Chicago: University of Chicago Press, 2004.

Joynt, S., “Exodus of clergy: The role of leadership in responding to the call”, *HTS Teologiese Studies/Theological Studies*, 73(2017,4), 1-10.

Mellor, P. / Shilling, C., “Re-conceptualising the religious habitus: Reflexivity and embodied subjectivity in global modernity”, *Culture and Religion* 15(2014, 3), 275-297.

Oh Seil, “Tasks for the Catholic Church in Korea on the Path of Pope Francis”, *Catholic Theology and Thought* 81(2018), 235-269.

O'Murchu, D., *Reclaiming spirituality: A new spiritual framework for today's world*, NY: Crossroad, 1998.

Rowld, J., “Effects of Transactional and Transformational Leadership of Pastors”, *Pastoral Psychology*, 56(2008), 403-411.

Song, F. Jae-ryong, “Why Young Adult Believers Are Turning Away from Religions: With a Focus on Religious Congregations in Downtown Seoul”, *Religions*, 10(2019, 9), 1-26.

Taylor, C., *A Secular Age*, Cambridge: Harvard University Press, 2007.

Udomah, J., *Pastoral Leadership Experiences and Organizational Outcomes in Contemporary Catholic Communities: The Clerical Perspective*, Ph.D. dissertation, TX: Graduate School of University of the Incarnate Word, 2016.

L. Van Dyne - S. Ang - I. Botero, “Conceptualizing Employee Silence and Employee Voice as Multidimensional Construcrs”, *Journal of Management Studies*, 40(2003, 6), 1359-1392.

인터넷 자료

서울대교구,「제16차 세계주교시노드 교구단계: 서울대교구 시노드 종합 문서」, https://synod.or.kr/synod0108 (접속일: 2022. 7. 29).

Pope Francis, “Address of His Holiness Pope Francis International Theological Symposium on the Priesthood”, https://www.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2022/february/documents/20220217-simposio-teologia-sacerdozio.html (접속일: 2022.3.2).

초 록

사제는 청년들의 신앙생활에 어떻게 영향을 미치는가? : 시노달리타스를 향한 사제 리더십 분석

정규현, 오세일

본고는 사제 리더십이 어떻게 청년 평신도에게 영향을 미치는지를 분석하였는데, 특별히 청년 신자의 신앙 여정에 대한 구체적인 체험을 통해 이를 심층 분석하였다. 사제인 연구자는 청년 직무 봉사자 (단체장) 16명과 심층 인터뷰를 겸손되이 경청하며 진정성있게 진행하여 심층자료 분석을 수행하였다. 사제리더십에 관한 연구결과를 살펴보면, 사제의 시노달리타스와 친교 증진의 영적 리더십은 청년 평신도들을 삶과 신앙의 통합과 공동체로의 몰입으로 이끌었다. 이와는 달리, 권위주의적, 거래적 리더십과 하향식 의사소통은 이들을 조직 내 침묵 이후 냉담으로 이끌었다. 한편 청년 신자들이 조직 갈등의 심화와 신앙의 위기 속에서도 종교적 아비투스(미사 참례, 신앙생활 등)에 대한 성찰을 통해서 어려움 극복 기제인 '신앙생활 심화하기', '새로운 사목적 동반 수용하기', '교우 네트워크 도움받기', '근본-체험 현재화하기'를 통해 신앙 여정을 발전시키는 사례들도 분석하였다. 본 연구는 사제 리더십을 대별하고 청년 평신도의 대응 양상과 어려움 극복 기제를 세분화하였으며, 청년 사목 쇄신 관점에서 시노달리타스에 의한 친교, 참여, 사명의 사목적 과제에 대한 구체적 전망을 제시하였다.

주제어 : 리더십, 시노달리타스, 탈교회화, 청년 사목, 교회 쇄신

How Does a Priest Affect Young Adult Catholics' Faith Journey?: Analysis on Priests' Leadership in the Light of Synodalitas

Jung, KyuHyun / Oh, Seil

This study endeavored to analyze how a parish priest influence on Catholic young adult lay leaders' faith journeys. A researcher conducted 'in-depth interviews' with 16 young leaders of parish groups as humbly listening. The empirical findings report, in the light of the Synodalitas, that communion-oriented pastoral leadership empowered young adults to integrate their faith and life. In contrast, authoritarian and transactional leadership with hierarchical communication drove young adults into silenced faith or out of the church. In crisis, young adults has reflexively built up different paths such as 'deepening faith', 'accepting new pastoral companionship', 'getting help from faith networks' and 'anamnesis of fundamental experience.' To sum up, this study categorized various pastoral implications of a priest leadership and young adult Catholics' reflexive journey on faith. It tried to figure out the ecclesiastical significance of Synodalitas: communion, participation, and mission.

Key words: Synodalitas, Leadership, Unchurched, Youth Ministry, Church Renewal

논문 투고일	2022년 06월 16일
논문 수정일	2022년 08월 01일
논문게재 확정일	2022년 07월 25일

□ 연구논문 □ https://dx.doi.org/10.16936/theoph..41.202208.43

「바티칸 리포트」 안에서 드러난 신종교 운동에 대한 가톨릭 교회의 자세에 관한 고찰
: 존 A. 살리바(John A. Saliba, 1937-)의 「바티칸 리포트」에 대한 해석을 중심으로

오창호·이규성
천주교대전교구 신부 · 서강대학교 신학대학원 교수

들어가는 말
1. 「바티칸 리포트」의 탄생 배경
2. 「바티칸 리포트」의 내용
   2.1. 서론
   2.2. 신종교 운동이 퍼지는 이유
   2.3. 사목적 도전들과 접근법
   2.4. 결론
3. 「바티칸 리포트」에 대한 다양한 해석들
   3.1. 레미 호크만(Remi Hoeckman, 1943-2005)
   3.2. 제임스 르바(James LeBar, 1936-2008)
   3.3. 월터 데볼드(Walter Debold, 1916-2006)와 윌리엄 딩지스(William Dinges, 1946-)
   3.4. 스티븐 J. 겔버그(Steven J. Gelberg, 1955-)
4. 「바티칸 리포트」에 대한 존 A. 살리바(John A. Saliba, 1937-)의 이해
5. 결론
나가는 말

들어가는 말

1984년 그리스도인일치촉진사무국에서는 7가지 질문이 담긴 질문지를 한국천주교주교회의에 보낸다.[1] 그리고 한국천주교주교회의에서는 다음과 같은 답변서를 보낸다. 대부분의 한국 가톨릭 신자들은 분파(Sects)에 이끌리지 않았으며, 어떤 가톨릭 단체도 분파 운동에 영향을 받지 않았다. 그리고 개신교 교회와는 달리 가톨릭 교회는 분파 현상에 의해 제기되는 심각한 사목적 문제들을 가지고 있지 않으며, 아직 분파 명단록(directory)과 사목적 행동을 위한 계획을 작성하지 않았다. 한국에서 분파에 대한 주요한 문서나 책이 발간되지 않았으며, 분파 문제에 대한 유능한 사람이나 전문 기구는 없다.[2] 이로부터 33년이 지난 2017년 한국천주교주교회의 상임위원회는 유사종교의 심각성을 깨닫고 적극적으로 대응하기 위해 '한국천주교 유사종교대책위원회'를 설립한다.

---

1) 질문지의 내용은 다음과 같다. 질문 1. 당신의 나라 혹은 지역에서 존재하는 분파는 어떤 식으로 문제를 일으키며, 그 규모는 어떻습니까? 예를 들자면, (그리스도교에 기원하던, 안 하던) 어떤 종류의 분파가 있습니까? 얼마나 많은 추종자들이 있습니까? 얼마나 많은 가톨릭 신자들을 이들이 끌어갑니까? 질문 2. 이 현상으로 인해 제기된 가장 근본적인 사목적 문제는 무엇입니까? 어느 그룹의 가톨릭 신자들이 가장 많은 영향을 받습니까? 청년입니까? 가족입니까? 질문 3. 당신의 나라에서 교회는 이 문제와 관련하여 어떤 행동을 취해올 수 있었습니까? 분파 목록을 만들어 그들을 연구하여 명단록을 작성하고, 사목적 행동을 위한 계획을 작성하였습니까? 질문 4. 당신의 나라 혹은 지역에서의 가톨릭 신자들 사이에서 분파의 성공 원인이 무엇이라고 생각되십니까? (특정 사회-문화적 혹은 정치적 상황? 불만족스러운 종교적 혹은 심리적 욕구?) 질문 5. 이러한 상황에 대해서 복음은 우리에게 어떤 태도를 취하라고 요청합니까? 질문 6. 당신의 나라 혹은 지역에서 발간된 (같은 문제를 겪고 있는 가톨릭 혹은 다른 교회 구성원, 혹은 복음적 공동체의) 분파 문제에 대한 어떤 중요한 문서나 책이 있습니까? 질문 7. 이 문제에 관하여 참여할 수 있는 특별한 능력을 갖춘 사람들이 이후 단계에서 이러한 자문 역할을 더 수행해 나갈 수 있습니까? '*L'Osservatore Romanno*'는 '질문 7.'과 관련하여 많은 유능한 사람들과 기관들의 이름이 올라갔지만 이 요약 보고서를 위해 이들 중에 누구를 고르는 것은 시기상조였다고 평가한다. Secretariat for Promoting Christian Unity•Secretariat for Non-Christians•Secretariat for Non-Believers•Pontifical Council for Culture, "SECTS OR NEW RELIGIOUS MOVEMENTS: PASTORAL CHALLENGE", *L'OSSERVATORE ROMANO*, No. 20(1986, 5, 19), 8; Secretariat for Promoting Christian Unity•Secretariat for Non-Christians•Secretariat for Non-Believers•Pontifical Council for Culture, "Vatican Report on Sects, Cults and New Religious Movements", *Origins*, Vol. 16, No. 1(1986, 5, 22), 3.

2) 한국천주교주교회의는 주로 '분파'(sects)라는 말을 사용한다. 이 외에도 '신종교 운동'(New Religious Movements), '신종교'(New Religion), '준(準)-종교'(Quasi-religion), '위(僞)-종교'(Pseudo-religion)라는 말을 사용한다. 한국천주교주교회의는 또 다음과 같이 보고한다. 신종교는 1860년대 이후로 나타난 종교 단체들로서 '준(準)-종교'와 '위(僞)-종교'는 1950년대 이후로 종교적이고 사회적인 많은 문제들을 일으켜 온 종교이다. 한국에서 신종교 운동의 부흥 상황을 형성해온 주요한 역사적 요인들이 있는데, 1970년대에 (300개의 분파의) 200만 명의 추종자들이 있었으나 오늘날 다수의 분파들이 사라졌다. 1985년에는 약 160개의 분파들이 있었다. 한국천주교주교회의, 「한국주교회의에서 교황청 그리스도교일치사무국에 보낸 답변서」, (1986, 10, 23), 1-3.

그해 열린 '유사종교 대응을 위한 세미나'에서 전주교구 이단신천지 대책위원장(현: 한국천주교 유사종교대책위원회 위원장) 이금재 신부는 '유사종교 최근 현황과 한국천주교회의 사목적 과제'라는 발표에서 한국에 존재하는 유사종교는 약 200개, 신도 수는 200만 명이라고 추정한다.[3)]

한국천주교주교회의에서 교황청에 보낸 답변서에는 '질문 5. 이러한 상황에 대해서 복음은 우리에게 어떤 태도를 취하라고 요청합니까?'에 대한 답은 없었다. 본 논문은 바로 이 질문에 대한 답을 제안하고자 시도하는 것이다. 본 논문은 가톨릭 교회의 신종교 운동에 대한 공식적 자세에 대한 틀을 형성했다고 평가받는 「바티칸 리포트」를 살펴보며 신종교 운동에 대한 우리의 자세가 어떠해야 하는지를 살펴보고자 한다. 그리고 이를 토대로 몇 가지 사목적 제안을 하고자 한다.

1. 「바티칸 리포트」의 탄생 배경

서양에서 신종교 운동(New Religious Movements)[4)]은 종교적이고 신학적으로뿐 아니라 사회적인 큰 반향을 불러일으켰다. 복음주의적이고 근본주의적인 그리스도교 교회들이 먼저 그리스도교 교리와 윤리에 비추어 호교적인 논쟁을 하였고, 주요 그리스도교 교회들은 이에 비해 공식적인 대응에 신중하였다. 가톨릭 교회의 신종교 운동에 대한 공식적인

---

3) 남정률, 「유사종교 대응위한 공식 기구 결성」, http://www.cpbc.co.kr/CMS/news/view_body.php?cid =672005 &path=201702(접속일: 2022, 5, 9); 강한, 「천주교, '유사종교 대책위' 결성」, http://www.catholicnews.co.kr /news/articleView.html?idxno=17583(접속일: 2022, 5, 9)

4) 「바티칸 리포트」는 '분파'(Sects)나 '컬트'(Cults), 혹은 '위(僞)-종교 운동, 단체, 의식'(pseudo-religious movements, groups, practices) 등의 부정적 용어와 '신종교 운동' 혹은 '신종교 단체'라는 가치중립적 용어를 함께 사용한다. 리포트는 먼저 서론 부분에서 간단하게 '분파'와 '컬트'라는 용어에 대해서 논하지만 전체적인 내용에서 '신종교 운동'(New Religious Movements)과 '분파'(Sect)와 '컬트'(Cult)에 대한 명확한 구분이 없이 사용되고 있다. 여기서 주로 사용되는 말은 '분파'(Sects)이다. '그리스도에 대한 선포와 분파의 도전'을 다룬 1991년 4월 제4차 추기경 회의에서 교황청종교간대화평의회 의장 아린제 추기경은 가치중립적인 용어이자 다양한 신종교 현상을 포괄할 수 있는 용어로서 종교 사회학에서 사용되었던 '신종교 운동'이라는 말을 사용하자고 제안하였다. 하지만 일부 추기경들은 '새로운 교회 운동'(new ecclesial movements)과 혼동될 수 있기에 이 말을 사용하는 것을 반대하기도 하였다. 학계에서는 일반적으로 '신종교 운동'(New Religious Movements)이라는 가치중립적인 용어를 선호한다. 그래서 본 논문에서는 상황에 따라 분파와 컬트, 신종교 운동을 혼용해서 사용하지만 가급적이면 가치중립적이자 포괄적인 용어인 '신종교 운동'이라는 말을 사용하고자 한다. Elisabeth Arweck, *Researching New Religious Movements: Responses and Redefinitions,* (London: Routledge, 2006), 322, 348-349.

대응은 1980년대 중반에 이르러서야 겨우 시작되었다. 이는 제2차 바티칸 공의회 이후 가톨릭 교회가 신종교 운동 문제보다 더 심각하고 위험한 다양한 내·외적인 문제들에 직면하였기 때문이다.[5)]

신종교 현상은 다양한 국가들의 사제들과 가톨릭 교회 신자들의 수준에서 기술되며 다루어져 왔다. 신종교와 관련된 전략에 대한 시급성은 일반 대중으로부터 제기되었고 종교적 다원화 상황은 지역 사제들이 다른 종교들과의 관계에 대한 토대를 마련하도록 하였다. 이에 따라 먼저 정보 교환 네트워크와 전문적인 저술들이 생겨났는데, EZW (Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen)는 비주류 종교 단체와 운동에 대해서 다루었다. 이후 1986년에 교회의 내·외적인 요구로 인해 「바티칸 리포트」가 작성된다. 그 이유는 내부적으로는 첫째, 1964년에 비그리스도인사무국이 이웃 종교와의 대화를 위해 설립되었고, 둘째, 이웃 종교 안에 있는 진리의 가능성을 인정하였으며, 셋째, 현대 세계의 급격한 사회 변화와 발전이 가톨릭 교회가 이웃 종교를 인식하고 인정하도록 한다는 것을 인식했기 때문이다.[6)] 그리고 외부적인 이유들도 있었다. 일선 본당의 사목자들이 먼저 신종교 운동을 접하고 다루게 되어있는데, 이들은 부모와 지인들을 통하여 전달된 신종교 운동과 관련된 사목적이며 신학적인 문제들을 해결해야 했다. 이들에게는 교회의 지침과 가르침이 절실하였다. 미국주교회의에서는 라틴 아메리카 가톨릭 신자들 사이에서의 복음주의적 분파가 큰 성공을 이루는 것을 보고 사목적 대응이 요청됨을 인지하였다.[7)] 이로 인해 「바티칸 리포트」를 필두로 신종교 운동을 직간접적으로 다룬 다양한 교회 문헌들이 발표되었다. 이것은 교회의 최고 권위가 신종교 운동이 가톨릭 신자들에게

---

5) John A. Saliba, “OFFICIAL CATHOLIC RESPONSES TO THE NEW RELIGIONS”, in *Anti-Cult Movements in Cross-Cultural Perspective*, ed., Anson Shupe•David G. Bromley(New York: GARLAND PUBLISHING, INC., 1994), 199-201.

6) Arweck, *Researching New Religious Movements*, 294-295.

7) 라틴 아메리카의 주교들은 대략 3천만 명 정도의 신종교 운동 추종자들이 있다고 보고하며 ‘분파’의 확산에 대해 경고하였다. 당시에 브라질에서만 오순절 교회 운동 참여자들이 3,400만에 이르렀으며, 푸에르토리코에서는 310만의 가톨릭 신자들이 오순절 교회 운동에 참여하였다. 당시에 모르몬교도(Mormon)도 지난 10년간 세 배가량 증가해 백만 명 정도로 추산되었다. 1987년 3월 당시 미국의 대표적인 반컬트 단체인 CAN(Cult Awareness Network)에서는 최근 한 달에 약 42건의 상담 요청이 있었는데, 전에는 들어보지 못한 38개의 새로운 단체들이 포함되었다고 한다. 당시 미국에는 3천 개 이상의 컬트가 있는 것으로 추정되었다. Walter Debold, “THE NEW CULTS: A THREAT TO UNITY AND AUTHENTIC HUMANITY”, *Journal of Dharma*, Vol. 12, No. 1(1987, 3), 64-65; William D. Dinges, “The Vatican Report on Sects, Cults and New religious movements”, *AMERICA*(1986, 9, 27), 145.

미치는 영향을 중요한 문제로 다루기 시작했음을 의미한다.[8)]

1970년대 이후 교황청종교간대화평의회는 다른 교황청의 부서들처럼 세계 각지에서의 분파와 신종교 운동의 등장에 대해서 염려를 표현해 왔는데, 이것은 이후 1984년에 교황청의 네 개의 사무국에 의해 주교회의들의 조사를 이끌었다. 이것은 교회가 적절한 사목적 접근을 하기 위하여 이 현상의 본질과 원인을 이해하기 위한 것이었다. 조사 결과인 「바티칸 리포트」는 전 교회가 이 노력에 동참하도록 독려한다. 이 문서가 발표된 후 지역 교회들은 사목 서한들, 연구 센터, 책, 그리고 사목 활동가를 양성하여 실천에 옮겼다. 그리고 지역 교회들은 교황청종교간대화평의회에 「바티칸 리포트」의 일반적 고찰을 넘어서는 식별의 원칙과 사목적 대응을 담은 피드백을 주기도 하였다.[9)]

---

8) '구원의 보편적인 성사'(교회 헌장 48항)인 가톨릭 교회는 제2차 바티칸 공의회의 그리스도교가 아닌 다른 종교와의 관계에 대한 선언인 '비그리스도교와 교회의 관계에 대한 선언'(Nostra Aetate) 이후 비그리스도교인들과의 열린 대화를 위한 방법과 길을 찾기 위해 비그리스도인사무국을 설치하여 그리스도교뿐 아니라 이웃 종교와 대화를 해 왔다. 여기서 대화는 개인과 공동체 간의 긍정적이고 건설적인 대화를 의미한다. 신종교 운동과 관련된 교회의 주요 문헌들과 회의를 연대기적으로 나열해 보면 다음과 같다. 1965년 비그리스도교와 교회의 관계에 대한 선언(Nostra Aetate), 1984년 타종교인에 대한 교회의 자세(The Attitude of the Church Towards the Followers of Other Religions), 1986년 「바티칸 리포트」(Vatican Report on Sects, Cults, and New Religious Movements), 1988-1994년 국제가톨릭대학교연합(International Federation of Catholic Universities) 프로젝트, 1990년 교회의 선교 사명(Redemptoris Missio), 1991년 대화와 선포(Dialogue and Proclamation), 1991년 제4차 추기경 회의, 1992년 교황청종교간대화평의회 본회의. 살리바는 신앙교리성의 지시적(directive)이며, 교육적인 '그리스도교 묵상에 대한 서한'(the Letter on Christian meditation)을 신종교 운동에 대한 바티칸의 가장 중요한 대응이라고 주장한다. 하지만 이 서한에 대해서 비그리스도인사무국의 대표자 엘리자벳 피터(Elisabeth Peter)와 국제가톨릭대학교연합(I.F.C.U.) 프로젝트의 두 번째 책임자 미셸 퍼스(Michael Fuss) 박사만이 언급하고 있으며, 교황청종교간대화평의회에 엘리자벳 아르웩(Elisabeth Arweck)이 가톨릭 교회의 신종교 운동에 대한 대응에 대한 자료를 보내달라고 했을 때 이 자료는 포함되어 있지 않았다. 대신 '교회의 선교 사명'이 있었다. JOHN A. SALIBA, "VATICAN RESPONSE TO THE NEW RELIGIOUS MOVEMENTS", *Theological Studies*, Vol. 53, Issue 1(1992, 3), 3-5, 19-23; Secretariat for Non-Christians, "The attitude of the church towards the followers of other religions: reflections and orientations on dialogue and mission", *International Bulletin of Missionary Research,* 9(4)(1985, 10), 187-191; Arweck, *Researching New Religious Movements*, 320-321, 339-340, 354-356.

9) 교황청종교간대화평의회 본회의(1992년 11월)에서 신종교 운동을 맡고 있는 테레사 곤살베스(Teresa Gonçalves) 박사는 '대화와 선포'에서의 분파에 대해 설명한다. 곤살베스는 '착한 목자'(pastor bonus)에서 말한 교황청종교간대화평의회의 임무는 전통적인 종교뿐 아니라 종교성을 표현하는 모든 단체 및 개인들과 관계를 맺는 것이라고 한다. Arweck, *Researching New Religious Movements*, 347.

2. 「바티칸 리포트」의 내용[10)]

「바티칸 리포트」, 즉 '분파 혹은 신종교 운동: 사목적 도전'은 서문(foreword)[11)]에 이어 '1. 서론(introduction) 2. 이러한 운동과 단체가 퍼지는 이유 3. 사목적 도전들과 접근법 4. 결론 5. 1985년 시노드의 초대(invitation) 6. 향후 연구와 조사를 위한 질문들 7. 선별된 문헌 목록(bibliography) 8. 부록'으로 조직되어 있다.

2.1. 서론

리포트는 먼저 '분파'(Sects)와 '컬트'(Cults)가 무엇인지에 대해서 말하는데, '개념, 정의와 용어'에 있어서 어려움이 있다고 한다. 리포트는 그리스도교에 기원을 둔 분파(혹은 신종교 운동)들과 다른 곳에 기원을 둔 분파들을 구분한다. 리포트는 분파에 대해서 이들을 특정 사고방식(mentalities)이나 태도(attitudes)[12)]로 구분할 수 없다고 한다. 이들은 다

---

10) Pontifical Council for Culture, "SECTS OR NEW RELIGIOUS MOVEMENTS", 5-8; Pontifical Council for Culture, "Vatican Report on Sects", 1-10; James J. LeBar, *Cults, Sects, and the New Age*, (Indiana: Our Sunday Visitor Publishing Division, 1989), 229-254.

11) 서문을 보면 「바티칸 리포트」는 교황청의 세 개의 사무국, 즉 그리스도인일치촉진사무국(Secretariat for Promoting Christian Unity), 비그리스도인사무국(Secretariat for Non-Christians), 1988년에 '교황청종교간대화평의회'(Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue)로 개칭된 비신자사무국(Secretariat for Non-Believers)과 교황청 문화평의회(Pontifical Council for Culture)가 협력하여 '분파, 신종교 운동, 컬트의 존재와 활동에 대한 세계의 주교회의들에서 표현된 염려'에 대한 응답으로 발간한 것이다. 연구의 첫 번째 단계로 1984년 2월에 믿을 수 있는 정보와 사목을 위한 지침, 그리고 이외 어떤 연구가 더 필요한지를 알기 위해 설문지가 그리스도인일치촉진사무국에서 앞의 부서들의 이름으로 배포하였는데, 1985년 10월까지 75개의 주교회의와 이와 비슷한 단체(similiar bodies)에서 설문지뿐 아니라 특정 교구들의 자세한 정보들과 사목 편지, 소책자, 기사와 연구들까지 취합하였다. 리포트는 받은 자료들을 요약하는 것은 불가능하며, 분파, 신종교 운동, 그리고 단체들에 대한 건설적인 대응을 위해서는 지속적으로 이 자료들이 갱신되어야 한다고 한다. 그러면서 리포트는 단지 취합된 자료들을 바탕으로 첫 번째 전체 그림을 제시할 수 있을 뿐이라고 한다. 그래서 「바티칸 리포트」는 '중간 보고서'(a interim report), 혹은 '진행 보고서'(a progress report)라고 할 수 있다. 「바티칸 리포트」는 본래 프랑스어로 '*Documentation catholique*, 69'(1986, 6, 1)에서 "Les 'Sects' ou 'Movements Religieux': Défi Pestoral"로 출간되었고, 그리고 이후 영어 버전으로 *'L'Osservatore Romanno'*(1986, 5, 19)에서 "Sects or New Religious Movements: Pastoral Challenge"라는 이름으로, '*Origin*'(1986, 5, 22)에서 "Vatican Report on Sects, Cults, and New Religious Movements"라는 이름으로 출간되었다. 프랑스어 버전에는 'Cults'라는 말과 'New'라는 말이 없다. Pontifical Council for Culture, "SECTS OR NEW RELIGIOUS MOVEMENTS", 5; Pontifical Council for Culture, "Vatican Report on Sects", 3; Saliba, "VATICAN RESPONSE", 3; 한국천주교주교회의·한국천주교중앙협의회, 「<표2> 20세기의 교황청 개편」, https://www.cbck.or.kr/Catholic/Romancuria(접속일: 2022, 7, 29)

12) 리포트에서는 편협한 태도, 공격적 개종 활동 등을 예로 든다. 신종교 운동에 적용이 되는 어떤 사고방식이나 태도는 다른 그리스도교 공동체뿐 아니라 가톨릭 교회 안에서도 발견될 수 있다. Pontifical

른 그리스도교인들과의 만남과 이들의 그리스도교적 형태를 심화시키는 것을 통해 긍정적으로, 즉 교회적 정신과 태도로 성장해 나갈 수 있다. 리포트는 그리스도교에 기원을 둔 분파를 구분하는 '기준'(criterion)을 이들의 가르침의 기원으로 본다. 분파는 성경이 아닌 '계시된' 책이나 '예언적 메시지'를 가지고 있거나 성경의 일부 원경전(proto-canonical books)을 거부하거나 그 내용을 근본적으로 변화시킨다.[13)]

리포트는 거의 모든 지역 교회에서 신종교 운동의 등장과 빠른 확산을 '심각한 문제'로 본다고 말한다. 리포트는 이러한 현상이 주요 교회 안에서(분파적 태도), 교회 밖에서(독립 혹은 자유 교회, 메시아적 혹은 예언자적 운동), 혹은 교회와 같은 형태에 반(反)하여 발생한다고 말하며, 모두가 실재 내용과 궁극적 목적에 있어서 종교적인 것은 아니라고 말한다. 분파들은 종종 '사목적 문제'를 제기하는데, 가장 시급한 문제는 분파에 참여하고 있는 가톨릭 가정의 구성원에 대한 대처법을 아는 것이다. 보통 본당 신부나 사목적 활동을 하는 이들은 이들을 간접적으로 만날 수 있을 뿐이며, 이러한 사람의 친인척이나 친구를 먼저 대하게 되어있다. 직접적으로 이러한 사람을 만나거나 탈퇴자를 만나 사회와 교회에 복귀하는 것을 도울 때는 심리학적 기술과 전문 기술이 필요하다.

리포트는 신종교 운동에 참여하는 이유는 다양하며, 이들이 주요 대상으로 하는 사람들도 다양한데, 교회에서 가장 영향받기 쉬운 취약 그룹은 젊은이들이라고 한다. 극히 소수의 사람들만이 악한 이유를 가지고 이 운동에 참여하는데, 신종교 운동의 최고의 기회는 선한 사람들을 끌어들여 이들에게 선한 동기를 부여하는 것이다. 사회 혹은 교회가 이러한 선한 동기를 자극하지 못했을 때 이들 단체는 번창하게 된다. 가톨릭 신자들 사이에서 이들이 성공하는 이유는 참으로 다양하며, 다양한 차원에서 인식될 수 있다. 신종교 운동은 가장 먼저 주요 교회들이 사람들의 필요와 갈망에 부응하지 못했을 때, 그들의 모집 및 훈련 기술을 통해서 성장하게 된다. 신종교 운동에 참여하게 되는 이유는 이 운동이 생겨난 매우 특별한 맥락 안에서만 적절하게 파악될 수 있다. 신종교 운동은 개인과 사회적 차원 모두에 있어서 복합적 '위기 상황'을 만들어내는 현대 서구 사회의 '비인격

Council for Culture, "SECTS OR NEW RELIGIOUS MOVEMENTS", 5; Pontifical Council for Culture, "Vatican Report on Sects", 3.

13) '질문 1.'에 대한 답으로 어떤 곳에서는 컬트 혹은 분파는 이질적 세계관으로 특징지어질 수 있다고 주장한다. Pontifical Council for Culture, "SECTS OR NEW RELIGIOUS MOVEMENTS", 8; Pontifical Council for Culture, "Vatican Report on Sects", 3.

적 구조'의 증상이라고 할 수 있다. 이러한 위기 상황은 다양한 필요, 갈망, 그리고 질문들을 드러내며, 결국 심리학적이며 영적인 응답(responses)을 요청한다. 신종교 운동은 이러한 응답을 가지고 있고 제공할 수 있다고 주장한다. 이들은 정서적이고 인지적 차원에서 제공하는데, 종종 인지 능력을 잃게 하는 방식으로 정서적 욕구에 응답한다. 이러한 기본적 필요와 갈망은 온전성(wholeness), 조화(harmony), 참여와 실현, 진리와 의미에 대한 추구, 건설적 가치 등으로 표현될 수 있다.

리포트는 질문지에 대한 응답에서 신종교 운동 현상이 교회에 위협이 아니라 '사목적 도전'임을 보여준다고 말한다. 일부 응답자는 자신들의 신앙을 고백할 권리와 자신들의 양심에 따라 살 권리가 있음을 말하면서 각 단체들을 제2차 바티칸 공의회와 이후 교회 문서들을 따른 종교 간 대화의 원칙들에 따라 대할 의무가 있다고 말한다. 각 개인을 존중해야 하며, 심판이 아니라 개방성과 이해의 태도를 가져야 한다. 응답자는 정보와 신앙인들에 대한 교육, 그리고 새로운 사목적 접근에 대한 엄청난 필요를 보여준다.

2.2. 신종교 운동이 퍼지는 이유

이어서 리포트는 신종교 운동과 단체들이 확산하게 된 원인에 대해서 말한다. 리포트는 위기 상황 혹은 일반적 취약성이 필요와 갈망을 낳았고, 이것은 신종교 운동으로 향하는 기본적인 동기가 된다고 한다. 리포트는 신종교 운동이 퍼지는 이유로 신종교 운동의 모집 기술과 다수의 운동들이 사용하는 세뇌 기술과 함께 현대인들의 인지 및 정서적 차원, 그리고 관계적 특징이 있다고 말하며 9가지 필요와 갈망에 대해서 말한다. 리포트는 분파와 컬트의 성공은 마치 이들이 인간의 보편적인 9가지 필요와 갈망을 충족시켜는 주는 것처럼 보이는 것에 있다고 말한다.[14] 그리고 리포트는 다수의 신종교 운동의 성공 요인에는 매우 정교한 모집, 교육, 그리고 세뇌 기술(indoctrinational techniques)도 있음을 염두에 두어야 한다고 한다. 이러한 방식으로 인도된 사람은 첫째, 접근이 단계화되어있다는 것을 모르며, 둘째, 사회적이며 심리적으로 조작된 계획된 개종법과 훈련법이 무엇

14) 1) 소속에 대한 욕구 2) 답을 찾고자 함 3) 온전성(Wholeness)에 대한 추구(holism) 4) 문화 정체성에 대한 추구 5) 인정받을, 특별해질 필요성 6) 초월(Transcendence)에 대한 추구 7) 영적 지도에 대한 필요 8) 비전(Vision)이 필요함 9) 참여와 관여에 대한 필요. Pontifical Council for Culture, "SECTS OR NEW RELIGIOUS MOVEMENTS", 5-6; Pontifical Council for Culture, "Vatican Report on Sects", 4-6.

인지 모른다. 신종교 운동은 종종 그들의 사상, 감정과 행동 기준을 주입한다. 이들의 기술과 방법은 사랑과 속임수의 결합으로 이것은 선의로 인한 접근으로 시작되어 점차 악용된 행동 조정 기술(abusive behavior modification techniques) 사용을 통해 일종의 정신 조정(mind control)을 해나간다.

2.3. 사목적 도전들과 접근법

리포트는 이어 옛 질서가 무너지고 새로운 질서가 세워지는 현대 세계의 상황들로 인해 많은 개인들이 혼란스러워하고 불안정해진 취약한 상태가 되었다고 말한다. 현대 세계에서 자기 자신과 타자, 자신의 뿌리, 문화 등으로부터 소외된 개인들은 자기 자신과 타자, 그리고 하느님께 대한 '현존'(presence)을 추구하는 필요와 갈망을 가지게 되었다. 다른 말로 하자면 여기에는 채워져야 하는 공백이 있으며, 사목적 관심과 접근법이 필요하다. 응답자들은 교회 활동의 결점과 부적절함이 신종교 운동의 성공을 촉진하였다고 한다. 그러면서 리포트는 무엇보다 요청되고 제기되는 긍정적인 사목적 접근들에 대해서 강조하고자 한다고 한다. 만일 이것들이 실행되었다면 신종교 운동의 도전은 영적이고 교회적인 쇄신을 위한 유용한 자극이 되어왔을지도 모른다. 리포트는 신종교 운동에 빠지지 않게 하기 위해서는 영적이며 교회적인 쇄신이 필요하며, 종교적이고 영적인 욕구의 충족에 더 많은 관심을 기울여야 한다고 말한다.[15)]

2.4. 결론

「바티칸 리포트」는 '결론'에서 신종교 운동에 대한 자세와 접근에 대한 윤곽을 그린다. 먼저 리포트는 분파가 너무나 다양하기에 하나의 단순한 답이 있을 수 없다고 말한다. 그러면서 응답자들은 자연히 가톨릭 신자 혹은 가톨릭 교회를 나간 사람들에 대해서 말하였다고

---

15) 이를 위해 「바티칸 리포트」는 다음의 여섯 가지를 언급한다. 1) 공동체 의식: 전통적 본당 공동체 구조에 대한 재고(再考) 2) 양성과 지속적인 양성: 지역 공동체 차원에서의 신앙인들과 성직자들, 그리고 육성에 참여하고 있는 이들의 복음화, 신앙에 대한 지속적인 교육 등 3) 개인적이고 전체적인(Holistic) 접근: 사목적 관심이 영적 차원뿐 아니라 심리, 사회, 문화, 경제, 정치적 차원에까지 이르러야 함 4) 문화적 정체성: 토착화 문제 5) 기도와 전례: 일상의 삶, 중요한 공동체 형성 요소로서 하느님의 말씀, 창조성, 공동체적 거행, 강론의 성경적 차원 6) 참여와 리더쉽: 다양한 사목을 장려하고 평신도 지도자들을 지속적으로 양성함. Pontifical Council for Culture, "SECTS OR NEW RELIGIOUS MOVEMENTS", 6-7; Pontifical Council for Culture, "Vatican Report on Sects", 7-8.

하면서 주요 맥락과 상황을 가톨릭 신자 혹은 가톨릭 교회를 나간 사람들에게 둔다고 말한다. 가톨릭 교회는 일부 신종교 운동이 사람들, 가정과 사회에 파괴적일 수 있으며, 이들의 교리가 그리스도와 그분의 교회 가르침과 상당히 멀리 떨어져 있기 때문에 '순전히 평화적'(naively irenical)일 수 없다. 그리고 일부 사례들에서 드러나듯이 신종교 운동을 통해 경제적이고 정치적인 이득뿐 아니라 강력한 이념적 세력이 작용하고 있는데, 이것은 인간을 위한 참된 관심과는 전적으로 관련이 없는 것으로 인간을 비인간적인 목적을 위해서 사용한다. 그렇기에 신앙인들, 특히 젊은이들에게 정보가 제공되어야 한다. 그리고 스스로 경계하게 해야 하며, 심지어 상담을 위한 전문적인 도움과 법적인 보호 등을 요청해야 한다. 때때로 우리는 국가 차원에서의 적절한 조치를 인식하고 심지어는 지지해야 할 수도 있다.

리포트는 체험적으로 보았을 때 일반적으로 신종교 운동과의 대화 가능성이 작거나 불가능하다고 한다. 그럼에도 리포트는 자신의 믿음과 원칙에 따라 인간과 종교 자유를 존중한다고 한다. 리포트는 그들이 불법화되거나 추방되고 개인들이 그들의 의지에 반하여 디프로그램밍(deprogramming) 되는 것을 보고 있으나 온 인류를 향한 하느님의 사랑 계획의 완성을 위하여 헤아릴 수 없는 방식으로 성령께서 활동하고 계심을 믿기에 분파를 심판하거나 싸우는 것으로 단순히 만족할 수 없다고 한다. 이들에 대하여 우리 자신과 공동체에 그리스도의 마음을 발전시켜야 한다. 이들이 어디에 있는지를 이해하려고 노력하며, 가능한 곳에서는 그리스도교적 사랑 안에서 그들에게 손을 내밀어야 한다. 모든 이를 향한 사랑을 지니고 '그리스도의 참된 가르침'에 충실하게 남아있어야 하며, 신종교 운동에 대한 어떤 선입관도 결코 모든 그리스도교인들 가운데서의 진정한 일치(ecumenism)를 향한 우리의 열정을 떨어뜨려서는 안 된다.

3. 「바티칸 리포트」에 대한 다양한 해석들

3.1. 레미 호크만(Remi Hoeckman, 1943-2005)[16]

로마의 성 토마스 아퀴나스 교황청립대학에서 교회 일치 운동 연구(Ecuminical Studies)에 대해서 가르쳤던 호크만은 국제가톨릭대학교연합 프로젝트의 첫 번째 책임자였다.[17] 그

16) Remi Hoeckman, "The Roman Catholic Church, the World Council of Churches, and the New Religious Movements", *Angelicum,* Vol. 64, No. 4(1987), 562-574.

는 「바티칸 리포트」가 발표된 지 1년 후인 1987년 4월 27일 워싱턴의 미국 가톨릭 대학에서 열린 신종교 운동에 대한 교회 일치 운동 회의에서 "로마 가톨릭 교회, 세계 교회 협의회, 그리고 신종교 운동"이라는 주제로 발제한다. 여기서 호크만은 먼저 「바티칸 리포트」를 어떻게 읽어야 하는지에 대해서 말한다. 호크만은 리포트를 더 정확하게 읽고 평가하는 데 있어서 필수적인 세 가지 요점에 대해서 말한다. 첫째, 「바티칸 리포트」는 지역 교회에서 받은 정보를 토대로 한 연구의 결과로 다시 지역 교회에 보고가 되는 '첫 번째 전체 그림을 제시' 하기 위한 '진행 보고서'(a progress report)이다. 둘째, 「바티칸 리포트」는 더 큰 프로젝트의 첫 번째 단계이다. 리포트는 반(反)컬트 전략(anti-cult strategies)을 세우기 위해서가 아니라 왜 신종교 운동이 가톨릭 신자들 사이에서 퍼져나가는지에 대한 원인과 가톨릭 신자들에게 이러한 운동이 제기하는 도전들에 교회가 어떤 건설적인 사목적 응답을 줄 수 있지를 알기 위한 정보를 수집하는 것을 목표로 하였다. 리포트는 사목적 행동을 위한 정보와 지침을 전해주는데, 더 연구되어야 할 특정한 질문들에 대해서도 제시하였다. 이것은 국제가톨릭대학교연합 프로젝트를 통해 시행되었다. 바티칸 보고서는 진행 보고서이지 불붙은 문제에 대해서 바티칸의 입장을 밝히는 것이 아니다. 리포트의 내용을 그대로 받아들여 행동해야 한다는 생각은 긍정적으로 건설될 수 있는 신종교 운동에 대한 역동적이고 지속적인 관심을 줄어들게 만든다. 셋째, 리포트는 사람에 대한 지대한 관심이 있는 사목적인 문서로서 그 관심의 중심에는 지역 가톨릭 공동체들이 있다. 리포트는 복잡한 현상 안에서 자기반성을 통해 영적이고 교회적인 쇄신을 하고, 더 효과적인 사목을 하라고 초대한다.

호크만은 리포트의 목적을 생각했을 때 유념해야 할 아홉 가지 특징들이 있다고 한다. 첫째, 리포트는 순전히 평화적일 수 없다고 말하지만 그렇다고 반컬트적이지 않다. 둘째, 리포트는 신종교 운동의 특징과 세뇌와 디프로그래밍과 같은 오랜 논쟁에 대한 해결을 시도하지 않는다. 셋째, 리포트의 내용들은 전체 맥락 안에서 읽고 평가되어야 한다.[18] 넷째, 리포트는 신종교 운동에 대한 교리가 아니다. 다섯째, 리포트는 로마 가톨릭 교회의 호전적인 반컬트 전략을 위한 개요가 아니라 오히려 교회 자신에 대한 도전이다. 여섯째, 리포트가 일반화와 구체화 모두를 경계한다는 것을 염두에 두고 읽어야 한다. 일곱째, 리

17) Arweck, *Researching New Religious Movements*, 308.

18) 호크만은 신종교 운동의 모집법과 세뇌 기술에 대한 리포트의 언급에 대해서 말하며 리포트는 반복적으로 '많은'(many)이라는 표현에서 '다수'(a number of)라는 표현으로 넘어가는데, 이것은 이 문제에 대한 불확실성을 드러내는 것이라고 말한다. Hoeckman, "The Roman Catholic Church", 567.

포트가 지역 교회에서 전해졌을 때 종교의 자유, 프로그래밍과 디프로그래밍 등의 복잡한 문제들에 있어서 진지하며 신중하게 실행되길 바랐다.[19] 여덟째, 일부 신종교 운동에 의해 대화가 공격을 받는다고 말할 때, 교회 편에서 이들의 참다운 종교적 지향과 내용에 대한 심각한 의심이 깔려있다.[20] 아홉째, 리포트는 문제가 상당히 민감해지기에(delicate) 그리스도교 전통에 기원을 둔 신종교 운동과 그렇지 않은 신종교 운동을 구분한다.

호크만에 의하면 리포트는 신종교 운동 현상의 복잡성을 해결하려고 하지 않는다. 그래서 이 현상을 단순하게 환원시키지 않고 그 복잡성을 있는 그대로 들어낸다. 리포트는 일부 신종교 운동의 부정적 측면을 있는 그대로 언급하면서도 신종교 운동을 교회의 건설적인 사목적 도전으로서 받아들여 지속적으로 연구되어야 할 것으로 인식하고 있다.[21]

---

19) 호크만은 신종교 운동의 교회에 대한 도전 중에 보다 효과적인 사목을 위한 교회의 내적 쇄신 이외에 다른 하나는 공동체 안에 우리 자신과 공동체에 그리스도의 마음을 발전시켜 이들이 어디에 있는지를 이해하려고 노력하며, 가능한 곳에서는 그리스도교적 사랑 안에서 그들에게 손을 내미는 것이라고 한다. Ibid., 571.

20) 호크만은 리포트는 '위(僞)-종교'에 대해서 말하지만, 무엇이 종교적(religious)인지에 대한 문제는 그대로 남겨놓고 있다고 말하며 이후 연구가 필요하다고 말한다. 그는 교회의 대화는 진정한 종교적 차원에서만 이루어져야 한다고 말하며, 현 단계에서는 지역 교회에서 개인들 간의 대화만이 가능하다고 한다. 대화의 가능성 문제에 있어서 종교적 진정성은 핵심에 있다. 그리고 그는 ISKCON (International Society for Krishna Consciousness)의 스티븐 J. 겔버그(Steven J. Gelberg, 1955-)를 언급하며 현 단계에서 시간이 걸리겠지만 각 신종교가 그 자체로 경험되며, 그 자신의 가치에 따라 판단되는 과정이 시작되었다고 말한다. 리포트에서 드러난 로마 가톨릭 교회의 신종교 운동에 대한 자세는 적대적이거나 무관심하지 않다. Ibid., 571-573.

21) 「바티칸 리포트」가 발표된 후 신종교 운동에서 먼저 대화를 요청해 오기도 하였다. 대표적인 것이 뒤에 다룰 ISKCON 뿐 아니라 우리가 잘 아는 통일교이다. 통일교는 미국에서 1987년 4월 27일 미국 가톨릭 대학교에서 전국 가톨릭 여성 회의 및 교회 여성 연합회와 공동으로 가톨릭과 개신교 계획 위원회, 그리고 통일교 총재(President)가 참여한 회의를 열었다. 통일교는 호크만에게 기조연설을 부탁하였는데, 자신들을 피해자라고 주장하였던 부모와 청년들은 초청하기를 거부하였다. 그리고 1988년 1월 11-12일에 Los Angeles의 Loyola Marymount University에서 두 번째 회의가 열리는데, 제임스 르바(James LeBar, 1936–2008) 신부는 모두 실제적인 사목적 문제들이 도외시되었다고 한다. 「바티칸 리포트」가 발표되기 한 해 전인 1985년 비그리스도인사무국에서는 '통일교 관여 금지'라는 문서를 보내 전 세계 모든 성직자, 수도자, 평신도들에게 통일교 관여를 금지하는 것은 물론, 비록 그것이 선의라 하더라도 통일교 주관 또는 후원 사업에 참여, '이용'당하지 말라는 지시를 내렸었다. 사실 그 전부터 세계 각 교회에서는 통일교가 그리스도교인지에 대한 의심과 함께 그 해악성에 대한 문제가 제기되었는데, 한국천주교에서는 1975년에 이미 '경향잡지'에서 '통일교의 정체'를 다루었다. LeBar, *Cults, Sects*, 174-175; 문상희, 「통일교의 정체 (1)」, 『경향잡지』, 제67권, 제9호(1975, 9), 82-88; 문상희, 「통일교의 정체 (2)」, 『경향잡지』, 제67권, 제10호(1975, 10), 88-94; 한국천주교중앙협의회, 「교황청 비그리스도인사무국 문서 요약: 통일교 관여 금지」, https://cbck.or.kr/Documents/Curia/20210088?gb=title&search=%ED%86%B5%EC%9D%BC%EA%B5%90(접속일: 2022, 4, 29)

3.2. 제임스 르바(James LeBar, 1936-2008)

The American Family Foundation(AFF)과 같은 일부 반컬트(Anti-Cult) 단체들은 리포트를 공유하였는데, 자신들의 관점을 리포트가 지지해 주고 있다고 생각하였기 때문이다. 「바티칸 리포트」의 *Origins*에서의 영어버전에는 편집자가 독자가 리포트를 이해하는 데 도움을 주기 위해서 세 개의 글을 실었는데, 그 첫 번째가 뉴욕 포킵시에 있는 허드슨 리버 정신 의학 연구소(Hudson River Psychiatric Institute)의 사제였던 르바 신부의 것이었다.[22] *Origins*에 따르면 르바 신부는 10년간 사람들을 컬트에서 구출해 내었으며, 그의 전문 분야였기에 바티칸의 위원회가 이 문서를 발간하는데 비공식적으로 자문을 받았다고 한다. 르바 신부는 이 문서를 매우 훌륭한 사목적 문서라고 하면서 이 문제에 익숙하지 않은 사제들과 사목 활동가들이 일어나고 있는 상황을 잘 다룰 수 있게 해준다고 한다. 그리고 그는 비록 리포트가 사람들을 어떻게 컬트에서 빼내 올 수 있을지 말하고 있지는 않지만, 사람들이 이곳에 들어가는 이유와 컬트의 성공 이유에 대한 말을 보면 도움이 될 것이라고 말한다. 그는 이 문서를 컬트에 대한 교육과 사목적 활동을 위한 기초 자료라고 말한다.[23]

르바 신부는 신종교 운동에 대한 매우 비판적인 어조를 취한 자신의 책 '*Cults, Sects, and the New Age*'의 9번째 부록에 설명 없이 「바티칸 리포트」를 첨부하였다. 이 책에는

---

22) 두 번째 글은 전임 비신자사무국의 책임자였던 비엔나의 쾨니히(König) 추기경의 1985년 로마에서의 연설이다. 그는 가톨릭 교회가 역사적 과오에 대한 혹독한 값을 치르고 있다고 말하면서 교회와 선교활동에 있어서의 어려움으로서 수많은 분파의 성장을 이야기한다. 그는 분파의 다양한 형태에 대해서 말하며 '결핍 이론'을 수용하여 종교적 공백 상태에서 이러한 단체들이 탄생한다고 말한다. 그리고 그는 특별한 방어 수단이 필요한지, 혹은 그리스도의 참된 메시지로 이끌어 주기에 인간적 접촉, 대화, 그리고 인격적 행동만으로 충분한지 묻는다. 살리바는 이러한 말이 독자들을 컬트에 대한 보다 더 대립적 접근이 필요하다는 결론을 내리도록 만든다고 한다. 그리고 세 번째 글은 랍비 고든 터커(Gordon Tucker)의 것으로 그는 존스타운의 이야기를 들며 '새로운 세속 종교'(new secular religions)라는 것도 존스타운보다는 덜 위험하다고 하지만 같은 현상의 덜 극단적인 현시(manifestations)라고 말한다. 살리바는 이러한 의도된 세 개의 글은 *Origins*의 편집자가 「바티칸 리포트」의 부정적 해석을 지지함을 보여준다고 주장한다. Pontifical Council for Culture, "Vatican Report on Sects", 5-7; Saliba, "VATICAN RESPONSE", 10-13; Arweck, *Researching New Religious Movements*, 336-337.

23) 살리바 신부는 르바 신부가 주요 방송(ABC)에서 구마의식을 행함으로써 대중들에게 컬트 전문가라는 인식이 강화되었다고 주장한다. 살리바 신부는 그가 신종교 운동과의 대화를 지지하지 않으며, 반컬트주의자처럼 세뇌이론과 기만적 모집 기술로 인해 신종교 운동이 성공을 거두었다고 주장한다고 말한다. Saliba, "VATICAN RESPONSE", 11; Pontifical Council for Culture, "Vatican report on sects", 4-5.

참고문헌을 포함하여 총 12개의 부록이 실렸는데, 그 첫 번째 주제는 컬트의 사고 변형과 정신 학대(Thought Reform and Mind Abuse)에 대한 것이다. 「바티칸 리포트」는 '부록 9'인데, '부록 8'은 컬트 현상을 의식해 만들어져 컬트에 대한 정보, 소개, 상담 등에 도움을 줄 수 있는 전문 단체들 목록이 나온다. 그리고 반컬트 운동(Anti-Cult Movements)의 중심에 있었던 The American Family Foundation(AFF)에서 발간했던 *Cultic Studies Journal*에서 1985년에(Vol. 2, No. 2) 신종교 운동에서의 지나친 개종에 대한 윤리 문제를 다루었는데, '부록 10'은 그가 이때 쓴 '가톨릭 교회에서의 복음화와 자유'란 글이다. 이것은 그가 「바티칸 리포트」를 '컬트에 대항하는 문서'로 보았음을 드러내 준다.[24] 이 책의 마지막 장 12장의 제목은 '컬트에 대항하여'이다. 첫 문장은 다음과 같다. "알코올 중독과 약물 중독처럼 컬트 문제의 심각성을 인식한지 많은 시간이 지났다" 그는 컬트, 분파, 신종교 운동이라는 용어를 구분 없이 사용하는데, 이들이 사람의 판단 능력을 잃게 하는 속임수, 세뇌, 사랑 폭탄(love bombing), 터널 시야(tunnel vision), 고립(isolation) 기술을 사용한다고 말한다. 그는 여기서 종교의 자유와 인간 권리에 대해서 말하면서 컬트는 이러한 것들을 주장하지만 역설적으로 컬트 안에는 이러한 것들이 보장되지 않고 인간의 존엄성이 파괴되고 있다고 한다. 그는 교회의 책임자들이 이러한 일들이 어디에서 일어나고 있는지 알고 있어야 한다고 한다. 그리고 그는 가톨릭 교회가 진리를 가르칠 의무가 있으며, 신앙인들에게 그들의 신앙과 윤리에 위험이 있을 때 이것을 알려줄 의무가 있다고 말한다. 이것이 이 책의 목적이라고 한다.[25]

3.3. 월터 데볼드(Walter Debold, 1916-2006)와 윌리엄 딩지스(William Dinges, 1946-)

데볼드와 딩지스는 「바티칸 리포트」에 대해서 학문적 비판을 하였다. 이들은 지속적 논쟁거리인 신종교 운동의 본성과 그들의 활동에 대한 대응에 대해서 말한다.[26]

데볼드는 '새로운 컬트: 일치와 진정한 인간성에 대한 위협'이라는 제목의 글에서 「바티칸 리포트」에 대해서 말한다.[27] 그가 생각한 리포트는 '중간 보고서'로서 '컬트' 문제

24) LeBar, *Cults, Sects*, 180-264.
25) Ibid., 170-179.
26) Saliba, "VATICAN RESPONSE", 8.
27) 그는 리포트가 '분파'와 '컬트'를 구분하여 말하고 있다고 말하면서 컬트가 권위적 구조, 세뇌 혹은 마인트컨트롤 사용, 집단 압력 행사, 죄책감과 두려움을 심어준다고 하지만 그가 말한 리포트 '2.2'의

의 심각성을 알리기 위한 것이다. 그 내용은 보통 컬트와 컬트의 속임수가 만들어내는 문제들과 관련이 있다. 리포트의 일부 내용은 컬트를 대처하는 문제로 씨름 중인 피해자들과 일부 심리학자들, 상담가들과 성직자들, 그리고 이 현상에 대해서 철학적인 설명을 한 책에서 왔다. 그는 가톨릭의 정기간행물들이 이상하게도 인간 정신에 악영향(예. 정신 통제)을 미치며, 진정한 종교에 위협이 되는 컬트에 대한 동정심이 있다고 말하면서 가톨릭에서의 소극적인 반컬트적 움직임에 대해서 비판한다. 데볼드는 리포트가 세뇌이론을 지지하고 있을 뿐 아니라 이러한 정신적 속박에서 회복시키는 것을 허용하고 있다고 말한다. 그리고 그는 리포트가 컬트가 인간의 갈망들에 응답하고 있다고 말하지만, 이 단체들 안에서의 모집 기술과 세뇌 방법에 대해서도 친숙하다고 말한다. 그는 리포트의 '순전히 평화적'일 수 없다는 말과 '분파와의 대화 가능성은 적거나 없다'는 말을 인용하며 컬트에 대항하는 초교파적 협동의 필요성에 대해서 말한다. 결국 데볼드에게 있어서 신종교 운동과의 건설적인 만남이나 대화 가능성은 매우 희박하다고도 할 수 있다.[28]

반대로 딩지스에 의하면 리포트는 낙관적인 어조를 띠고 있으며, 대부분의 근본주의자들의 '반컬트' 저술들에서 발견되는 선동적 수사학과 부정확한 발견들과는 뚜렷한 대조를 이루고 있다. 리포트는 실제적이고 신학적인 관점에서 컬트보다는 그리스도교에 기원한 분파에 더 많은 초점을 두고 있다. 그의 비판은 일부 사회과학자들에게서 지속적으로 언급된 것을 반영하고 있는데, 그는 세 가지 점에서 리포트를 비판한다. 첫 번째는 '분파'와 '컬트'에 대한 부정적 인식을 하고 있다는 것이다. 리포트는 '분파' 혹은 '컬트'가 무엇인지에 대한 오랜 논쟁을 해결하려고 시도했으나 '일반적으로 인간의 자유와 사회에 위협이 되는 특정한 단체'라는 애매하고 경멸적인 정의를 한다. 두 번째는 리포트는 신종교 운동의 탄생과 성공 원인에 대한 설명으로서 문화 위기와 심리-동기적 접근(psycho-motivational approaches)은 일반적 상황을 기술하기에 적절하지만 많은 결점들을 가지고 있다. '소외', '결핍', '혼돈'을 신종교 운동에의 참여와 직접적으로 연결하는 것이 늘 분명한 것은 아니며, 심리-동기적 이론은 인간 행동의 동기가 종종 창의적이며 상호작용적

주어는 '분파와 컬트'이며, 리포트는 이 두 용어를 혼용하여 사용하고 있다. Debold, "THE NEW CULTS", 66.

28) 데볼드는 리포트의 결론 부분을 근거로 리포트가 초교파적 협력 안에서 실천되어야 한다고 말하며, 1982년에 뉴욕 대교구에서 주류 교회와 함께 컬트에 대항하기 위해 연합하였던 사건을 예로 든다. Debold, "THE NEW CULTS", 63-70; Saliba, "VATICAN RESPONSE", 9-10; Arweck, *Researching New Religious Movements*, 336.

이라는 사실을 간과하고 있다. 리포트는 신종교 운동의 전파에 주요한 역할을 하는 정서적이고 대인 관계적 유대에 대해서 간과하고 있다. 리포트의 신종교 운동의 전파와 참여에 대한 설명은 환원적인데, 신종교 운동 참여 이유로서 세뇌와 마인드 컨트롤에 대한 이야기는 많은 문제점을 가지고 있다. 마지막 세 번째는 리포트는 마지막 부분에서 신종교 운동 현상에 관하여 어떻게 사목적 대응을 할지 말하고 있는데, 근본적인 구조 변화라는 보다 근본적인 문제를 회피하고 있다. 그들에게 선교하고 가톨릭의 정체성과 열정을 심화시키는 것으로 그들의 성장을 저지할 수 없다. 신종교 운동의 성공 요인에는 그들이 기성종교 보다 현대의 사회 및 문화적 구조에 더 적합하다는 것도 있다. 리포트가 알고 있듯이 이러한 이유 때문에 토착화는 근본적인 질문이 된다. 제2차 바티칸 공의회가 '시대의 징표'가 교회의 자기 이해와 활동, 그리고 인간사 안에서의 하느님의 활동과 관련이 있음을 알았듯이 리포트는 신종교 운동의 발흥이라는 복잡한 문제를 이러한 정신 안에서 다룬다. 리포트는 신종교 운동 현상에 대해서 지속적인 연구와 가톨릭 교회의 자기 성찰을 요청하는 긍정적인 접근을 하고 있다.[29]

3.4. 스티븐 J. 겔버그(Steven J. Gelberg, 1955-)

이 리포트에 대해서 당시 ISKCON의 종교간사무국(Interreligious Affairs)의 사무국장 겔버그는 신종교와의 대화 문제에 있어서 리포트의 부정적인 평가에는 당황하면서도 리포트가 이 문제에 대한 공정하고 합리적인 비평을 하고 있다고 평가한다. 그리고 비그리스도인사무국이 신종교를 포함하여 종교 간의 친교를 확장해 나가길 바란다고 한다. 그는 신종교 운동이 전체적으로 비판을 받아서도, 반대로 보호를 받아서도 안 된다고 한다. 그는 성경 구절을 예로 들며 신종교 운동은 그 열매에 따라 판단되어야 하며(마태 7,20), 각 신종교 운동별로 연구 및 체험되어야 한다고 한다. 그는 가톨릭 교회가 신종교 운동에 대한 세 가지 방안을 가지고 있다고 한다. 첫 번째 방안은 반발적인 박해적 입장으로 리포트는 젊은이들에게 신종교 운동에 대한 정보를 제공하고 국가의 지원을 받는 것에 대해 말하고 있는데, 이것은 문제를 심각하게 한다. 두 번째 방안은 이것에 비해 상대적으로 초연한 입장으로 이것은 종교다원주의 시대 안에서의 가톨릭 교회의 역할과 신종교

29) Dinges, "The Vatican Report on Sects", 145-147, 154; Saliba, "VATICAN RESPONSE", 8-9; Arweck, *Researching New Religious Movements*, 336.

운동과의 관계에 대한 중요한 문제를 방치하며, 가톨릭 교회의 사목적 책무에 대한 답을 줄 수 없다. '반컬트주의자'들은 교회의 침묵을 암묵적인 긍정으로 받아들일 것이다. 세 번째 방안은 종교 간의 이해와 교육의 주창자가 되는 것이다. 이것은 가장 바람직한 것으로 리포트가 비록 양가적이나 온 인류를 향한 하느님의 사랑 계획의 완성을 위하여 헤아릴 수 없는 방식으로 성령께서 활동하고 계신다고 고백하듯이 신종교 운동에 대한 신학적인 응답을 해야 한다. 그는 살리바가 주장하듯이 보다 신학적인 감수성과 개방적인 영적 접근은 신종교 운동이 제기하는 종교적이고 사목적인 문제들에 대한 해답이라고 말하며, 가톨릭 교회와 신종교 운동은 공존할 수 있다고 주장한다.[30]

4. 「바티칸 리포트」에 대한 존 A. 살리바(John A. Saliba, 1937-)의 이해

살리바는 1980년대 초반부터 신종교 운동에 대한 가톨릭 교회의 대응을 관찰해 왔는데, 예수회 사제로서의 신학적 사고에 기반하여 바티칸이 교리를 발전시키고 중요 문제를 다루는 방식을 이해하려고 하였다.[31] 살리바는 신종교 운동에 대한 학문적 담론과 사회학적 연구에 충실히 기반하였고, 국제가톨릭대학교연합 프로젝트에도 참여하였다. 「바티칸 리포트」는 이 프로젝트에 의해 연구가 결론이 날 때까지의 '중간' 보고서('interim' report)이지만 신종교 운동에 대한 가톨릭 교회의 일반적인 자세와 대응을 알려준다.[32]

---

30) 그는 1991년 ISKCON을 떠났다. 그는 이곳을 떠난 이유들을 다음과 같이 말한다. 1) 순결한 신자들은 어디에 있는가?, 2) 윤리적 실패와 지적 부정직, 3) 완고한 마음, 4) 불가능한 성적 지향, 5) 여성에 대한 무시, 6) 영적 비인격화 등. Steven J. Gelberg, "On Leaving ISKCON", http://www.harekrsna.de/ reform/ausstieg-e.htm(접속일: 2022, 4, 28); 재인용. Subhananda dasa (Steven J. Gelberg), "The Catholic Church and the Hare Krishna Movement: An Invitation to Dialogue", *ISKCON Review: Academic Perspectives on the Hare Krishna Movement*, Vol. 2, ed., Subhananda dasa(Steven J.Gelberg), (Washington, DC: Institute for Vaishnava Studies, 1986b), 1-63. in Arweck, *Researching New Religious Movements*, 303-306.

31) 살리바에 의하면 호크만은 「바티칸 리포트」의 기획에 있어서 중요한 역할을 한 인물로 리포트의 내용과 의도에 대해 가장 철저한 탐구를 하였다. 살리바는 그가 리포트의 일부 모호한 내용에 대한 이해를 위한 지침을 주었으며, 신종교 운동에 대한 균형적인 접근을 제시했다고 평가한다. 하지만 살리바에 의하면 데볼드의 분석은 상당히 '반컬트'적 출판물들을 따르고 있다. 그는 신종교 운동과의 대화 가능성을 인정한 세계 교회 협의회와 루터교 세계 연맹의 회의, 그리고 호크만의 주장과는 달리 신종교 운동과의 건설적인 대화 가능성이 없다. Saliba, "VATICAN RESPONSE", 6-10.

32) Ibid., 3-4.

살리바에게 있어서「바티칸 리포트」는 교리적 문제에 대한 유권적 해석을 하지 않은 독특한 문서이다. 이 문서는 특별한 가르침이나 윤리적 가르침, 혹은 사목적 지침을 내리지 않는다. 이 문서는 신종교 운동에 대해서 신학적으로 접근하거나 이 운동에 빠진 신자들에 대해서도 판단하지 않는다. 다만 이 문서는 신종교 운동이 복잡한 세계적인 현상이라고 말하면서 확실한 제안과 가톨릭 교회의 공식적 대응이 있기 전까지 더 많은 연구가 필요함을 말한다. 그 내용들은 너무나 일반적이기에 너무나 쉽게 다양하게 해석될 수 있다. 리포트 안에는 '컬트'가 무엇인지에 대한 대립적인 시각들과 교회가 그들에게 적용할 수 있는 태도와 대응에 대한 양립할 수 없는 견해들이 함께 있다. 그러므로 리포트가 실제 말하는 것뿐 아니라 의도적인 생략에 관심을 기울이며 신중하게 읽어야 한다.[33]

살리바는「바티칸 리포트」에 대한 부정적 해석을 가능하게 하는 네 가지 부분에 대해서 말하며, 다음과 같이 반박한다. 첫 번째는 정의의 어려움에 대해서 강조하면서도 소개(introduction)는 사회과학의 반대를 받는 반컬트 단체, 특히 신종교에 대한 개신교 근본주의자의 대응을 수용한 복음주의자인 브리즈의 책 '*Know the Marks of Cults*'를 인용하면서 '분파' 혹은 '컬트'에 대한 부정적 정의에 대해서 묵인하고 있다.[34] 이 책은 개신교 근본주의자들 사이에서는 일반적으로 받아들여지고 있지만 학문적 입지가 없음에도 인용구들이 반컬트적 개념을 재생산해내는 신빙성 있는 근거 자료가 된다. 하지만 브리즈의 접근은「바티칸 리포트」의 자세와 다르다. 리포트에서의 언급은 그저 사람들이 신종교 운동에 대해 어떻게 반응해왔는가에 대한 한 가지 예를 들기 위한 것이다. 두 번째는 신종교 운동이 그 확산을 위해서 사용하는 잘못된 모집, 훈련, 세뇌 방법에 대한 것과 영적인 문제들에 대한 답을 진정으로 해줄 수 없다는 암묵적 주장을 강조하는 것으로 보이는 부분들의 반복이다. 속임, 사랑-폭탄, 마인드 컨트롤, 악용된 행동 조정 기술 등의 말은 반컬트주의자들의 말이다. 하지만 리포트는 이것을 일반화하지 않으며 '보인다, 혹은 듯하다'(seem, 혹은 appear)라고 한다. 셋째는 일부 신종교 운동의 태

33) Ibid., 5-6.

34) 브리즈는 그의 책에서 컬트의 12가지 특징을 다음과 같이 말한다. 성경 외 계시, 구원에 대한 잘못된 근거, 불확실한 희망, 주제넘은 메시아적 리더쉽, 교리적 모호함, '특별한 발견'에 대한 주장, 결함이 있는 그리스도론, 부분적인 성경에 대한 관심, 노예화된 조직 구조, 경제적 착취, 타인에 대한 비난, 혼합주의. Dave Breese, *KNOW THE MARKS OF CULTS*, (Wheaton: Victors Books, 1986), 15-114.

도와 방법에 대한 결론에서 개인과 가정, 그리고 사회에 파괴적일 수 있다는 말과 이들의 교리가 그리스도와 그분의 교회 가르침과 전혀 다르다는 말이다. 또한 여기서 이들은 인간에 대한 진정한 관심과는 거리가 멀고 권력뿐 아니라 경제 및 정치적 이익을 추구한다고 한다. 이러한 사회 및 심리적 평가와 윤리 및 신학적 평가에 대한 혼동은 잘못된 방향으로 인도한다. 그럼에도 리포트는 '비그리스도교와 교회의 관계에 대한 선언'의 비그리스도교 종교 안의 어떤 참되고 거룩한 것을 거부하지 않는다는 것과 신종교 운동에 대한 포괄적인 비난을 거부한다는 점을 명확히 한다. 넷째는 리포트의 신종교 운동과의 대화 가능성이 작거나 없다는 말이나 에큐메니컬적 교육과 노력에 심각한 장애라는 말이다. 하지만 전체적으로 보았을 때 신종교 운동에 대한 부정적 평가는 리포트에 정당한 근거를 두고 있는 것이 아니다. 리포트는 이 복잡한 현상에 대한 균형 잡힌 신뢰할 만한 관점을 제시해 주고 있으며, 리포트의 포괄적인 어조와 지향은 부정적 해석을 지지해 주지 않는다.[35]

살리바는 「바티칸 리포트」를 더 적절하게 이해하기 위해서는 이 문서가 무엇을 하려고 시도하였는지, 그래서 무엇에 성공했고 무엇에 실패했는지에 대한 보다 사색적인 검토가 필요하다고 한다. 살리바는 여섯 가지를 검토해 본다. 첫째, 그는 리포트의 탄생과정을 살펴본다. 과정은 일곱 가지 질문의 초안이 만들어진 1983년에 시작되는데, 질문들에 대한 답에는 신학적, 심리학적, 그리고 사회학적인 설명이 포함되었음에도 지역 주교 회의들에 전달된 질문지에 대한 답변이 어떻게 공식화되었는지는 공개되지 않았다. 국제가톨릭대학교연합 프로젝트의 자료 일체(Dossier)에는 33명의 저자들과 다른 26명의 참여자들의 이름이 있는데, 르바 신부 이름은 없다. 리포트는 신종교 운동에 대한 종합적인 접근을 하기 전에 더 전문적인 사람들에게 자문을 구하는 것에 대한 필요성을 인식하고 있는 것이다. 신종교 운동에 대한 모순적인 견해들은 놀라운 것이 아니다. 이것들은 긴 논쟁을 통해서도 합의된 결론에 다다르지 못했다. 둘째, 리포트가 구체적으로 말하는 것뿐 아니라 만들어내는 분위기와 환경, 그리고 장려하는 자세에 대한 이해가 필요하다. 신종교 운동은 위협이 아니라 도전이다. 대립적 접근이 아닌 자기 발전과 구조 쇄신이 요청된다. 셋째, 비록 리포트는 가톨릭 신앙을 포기한 사람들에 대한 염려는 하지만 컬트에 대한 두려움이나 경멸, 혹은 심판은 없다. 비록 신종교 운동으로 인한 문제가 심각해지지만, 리포트

35) Saliba, "VATICAN RESPONSE", 13-16.

는 신종교 운동으로 교회가 자신을 재건하고 쇄신할 것이라는 낙관적인 희망의 메시지를 전하고 있다. 넷째, 리포트에는 호교적 논쟁이 없다. 리포트는 가톨릭 신앙을 변호하거나 신종교 운동의 신앙을 공격하지 않는다. 리포트는 교회의 사목 활동에 대한 자기 성찰이라고 할 수 있다. 이것은 제2차 바티칸 공의회 이후의 다른 교회와 세계 종교들과의 대화에 대한 태도와 더 조화를 이룬다. 다섯째, 리포트는 신종교 운동 참여자들을 다시 양우리 안에 들어오게 하는 것보다는 이 운동에 참여하는 것을 예방하는 것을 더욱더 강조한다. 리포트는 컬트나 전(前) 가톨릭 컬트 멤버의 복음화에 대한 언급이 없는데, 이것이 「바티칸 리포트」가 거부한 신종교 운동과 같은 개종법을 사용한다는 것으로 해석될 수 있기 때문이다. 이것은 소득 없는 종교적 논쟁을 수반할 것이다. 리포트는 신중하게 신종교 운동과 그리스도교와의 관계를 악화시키는 것을 피한다. 여섯째, 리포트의 강점 중에 하나는 세계적 차원에서 신종교 운동 문제에 접근하고 있는 것이다. 그렇게 함으로써 리포트는 간접적으로 하느님 백성으로서의 보편 교회에 대한 보다 넓은 관점에 대해 말하면서 모든 가톨릭 신자의 교회 삶 안에서의 역할에 대해서 전한다. 마지막으로 살리바는 리포트의 결점이 무엇이든 간에 리포트가 신중한 표현을 사용하며, 온화하고 관대한 어조를 가지고 있다고 한다. 리포트는 다양한 신종교 운동들에 대한 포괄적 일반화를 간접적으로 수용하고 있는데, 이것은 이후 왜 더 많은 조사와 연구가 필요하다고 제안했는지를 설명해 준다.[36]

살리바에게 있어서 바티칸의 문서들은 반컬트주의가 아니다. 문서들은 신종교 운동이 탄생하는 다양한 이유들에 대해서 말하며 신종교 운동에 대한 비난에 가담하지 않고, 호교적인 어조를 띠고 있지 않으며, 교리를 논박하지도 않는다. 바티칸의 문서들을 반컬트적 주장과 혼동해서는 안 되며, 반컬트적 주장을 하기 위해서 인용되어서도 안 된다. 리포트는 가톨릭 신자들과 대화 의지가 있는 신종교 운동과의 비공식적인 대화를 권고하고 있다.[37] 살리바는 제2차 바티칸 공의회에 의해 시작되고 바오로 6세의 회칙 '주님의 교회'에 의해서 제시된 대화의 틀은 그 범위가 보편적(universal)이기에 문제야 어떻든 대화에 신종교 운동을 포함시켜야 한다고 주장한다. 살리바는 1991년에 교황 요한

36) Ibid., 16-19.

37) 살리바는 세 주요 신종교 운동인 통일교, ISKCON, 사이언톨로지가 이미 주요 교회들과 비공식적인 대화에 참여하고 있으며, 특히 통일교는 종교 간의 대화를 위한 자신만의 프로그램이 있다고 말한다. Ibid., 35-36.

바오로 2세가 미국 주교 모임에서 한 연설에서 세상과 다양한 종교와의 대화의 중요성에 대해 강조한 것을 언급한다. 존경, 사랑, 그리고 인내를 가지고 경청하는 대화는 종종 강력한 사업이 된다. 교황은 종교적으로나 이데올로기적으로 근본주의자나 광신자와의 대화라도 바오로 사도의 로마 12,8절의 명령은 유효하게 남아 있다고 한다. "여러분 쪽에서 할 수 있는 대로, 모든 사람과 평화로이 지내십시오."(로마 12,8) 교황은 대화에 내재된 위험들을 받아들이며 대화가 어려울지라도 대화해야 한다고 한다. 교황은 그들의 활동으로 혼란을 심는 준(準)-그리스도교 분파(para-Christian sects)에 대한 에큐메니컬적 대응을 하도록 독려한다. 살리바는 결론적으로 가톨릭 교회는 신종교 운동을 멸망의 날의 위협이 아니라 도전과 기회로 이해해 나갈 것이라고 한다. 그는 이웃 종교 안에서의 하느님 현존의 표징들을 발견하고 알게 된다고 말하는 '교회의 선교 사명'에서 긍정적인 대응을 이끌어내야 한다고 주장한다.[38]

살리바는 퍼스 박사[39]처럼 신종교 운동과의 대화가 가능한지 그리고 어떤 형태의 대화이어야 하는지에 대해서 탐구하였다.[40] 살리바는 퍼스처럼 제2차 바티칸 공의회에 의해 정해진 틀을 생각하였는데, 이들의 이 틀에 대한 해석은 신종교 운동과의 대화를 수용할 수 있을 만큼 폭이 넓었지만 바티칸은 아직 이러한 결론에 다다르지 못했다는 것을 알게 되었다. 살리바는 교회가 다양한 분파와 신종교 운동을 구분하고 다양한 접근법을 발전시키기를 기대하였다. 교회는 다양한 대화(a plurality of dialogue), 즉 퍼스의 말처럼 다양한 단계의 대화를 하는 동시에 다양한 접근법을 통해 사목적이며 영적인 쇄신으로 나아가야 한다. 살리바는 교회 공동체가 이것을 성취할 수 있다고 믿는다.[41]

---

38) 다양한 분파와 컬트, 그리고 이들이 탄생한 문화적 환경의 다양성은 다른 접근을 하도록 한다. 예를 들면 오순절 교회와 힌두교 공동체를 같은 방식으로 접근할 수 없다. 오순절 교회와의 대화는 새로운 오순절 교회 분파로 확장될 수 있고, 불교인과의 대화를 하면서 힌두교인과의 대화를 준비해 나갈 수도 있을 것이다. 살리바는 동양의 주요 종교와의 연장선상에 있다고 생각하는 ISKCON과 같은 단체는 종교 간의 만남이 가능하다고 생각하였다. Saliba, "VATICAN RESPONSE", 36-37; Arweck, *Researching New Religious Movements*, 343-344.

39) 퍼스는 국제가톨릭대학교연합 프로젝트의 최종 간행물로서 '*RETHINKING NEW RELIGIOUS MOVEMENTS*'라는 책을 1998년에 출판한다. Michael Fuss, ed., *RETHINKING NEW RELIGIOUS MOVEMENTS*, (Rome: Pontifical Gregorian University: Reaearch Center on Cultures and Religions, 1998), VII-X.

40) Arweck, *Researching New Religious Movements*, 330-334.

41) 아르웩은 가톨릭 교회 내 대조적 견해들이 존재하는 이유에 대해서 다음의 세 가지로 설명한다. 첫째, 이것은 신종교 운동을 어떻게 다룰지에 대한 의견일치가 없는 가톨릭 교회 내부의 논쟁을 분명히 보여준다. 둘째, 호크만과 같은 해설자들(commentators)은 신학적이며 학문적인 논의를 결합한 관

5. 결론

이상의 내용을 토대로 가톨릭 교회의 신종교 운동(혹은 분파, 컬트)에 대한 자세를 요약해 보면 다음과 같다.

1) 가톨릭 교회의 이들에 대한 자세는 반컬트적이지 않다. 신종교 운동에는 극히 소수의 사람들만이 악한 이유를 가지고 참여하며, 신종교 운동은 선한 사람들에게 선한 동기를 부여한다. 선입관을 버리고 그리스도의 마음으로 각 개인을 심판이 아닌 개방성과 이해의 태도로 대해야 한다.

2) 가톨릭 교회는 이들을 특정한 사고방식과 태도로 규정짓지 않으며, 각자의 다양한 모습을 있는 그대로 이해하려고 한다. 신종교 운동은 너무나 다양하기에 하나의 단순한 답이 있을 수 없다. 호크만과 겔버그가 말한 것과 같이 신종교 운동은 그 자체로 경험되고 판단되어야 한다. 그리고 딩지스가 지적한 것과 같이 신종교 운동의 전파와 참여에 대한 환원적 설명은 지양되어야 한다.

3) 가톨릭 교회의 이들에 대한 자세는 자기반성적이고, 이것은 현시대와 상황에 맞는 보다 효과적인 사목을 지향한다. 신종교 운동은 '위협'이 아니라 '사목적 도전'이다. 딩지스가 지적한 것과 같이 신종교 운동의 성공 요인에는 이들이 교회보다 현대의 사회 및 문화적 구조에 더 적합한 것도 있다. 무엇보다 신종교 운동은 살리바가 말한 것과 같이 자기 성찰을 통해 교회가 자신을 재건하고 쇄신하게 하는 '사목적 도전'이다.

「바티칸 리포트」를 바탕으로 다음과 같은 사목적 제안을 하고자 한다.

1) '사목적 도전'인 신종교 운동에 대한 지속적인 연구를 통해 가톨릭 교회는 자기 성찰과 긍정적이고 건설적인 대응과 접근을 해나가야 한다. 리포트에서 신종교 운동에 참여하는 이유에 대한 설명으로서 지속적으로 반복되는 것은 '필요'와 '갈망'이다. 신종교 운동은 사람들의 필요와 갈망에 교회가 부응하지 못했을 때 그들의 모집

점을 가지고 주장한 퍼스와 살리바와 같은 신학자보다는 바티칸에 더 가까워 보인다. 셋째, 다양한 출판물들의 시간적 차이는 바티칸/가톨릭의 사고 발전을 알려준다. 예를 들면 1987년에 호크만의 논문이 나왔고, 1992년에 살리바의 논문이 나왔다. 여기서 국제가톨릭대학교연합 프로젝트에도 참여했던 퍼스와 살리바와 같은 신학자들의 논의가 바티칸보다 더 나아갔다는 것은 중요하다. Saliba, "VATICAN RESPONSE", 38-39; Arweck, *Researching New Religious Movements*, 344-345, 355.

및 훈련 기술을 통해서 성장한다. 한국의 신종교 운동은 주로 청년들을 선교 대상으로 하며, 일부 청년들은 자신의 미래까지도 포기하며 신종교 운동에 전적으로 투신하고 있다. 반면, 가톨릭 교회의 성소자는 급감하고 있으며, 노령화되고 있다. 리포트는 신종교 운동을 통해 요청되고 제기되는 도전들에 긍정적 사목적 접근을 교회가 해왔다면 신종교 운동은 영적이고 교회적인 쇄신을 위한 유용한 자극이 되었을 것이라고 말한다.[42)]

2) 리포트가 말한 가장 시급한 사목적 문제는 신종교 운동에 참여한 가족의 구성원을 돕는 것이다. 일부 신종교 운동은 개인과 가정, 그리고 사회에 파괴적일 수 있으며, 그 교리가 그리스도와 교회의 가르침에 적대적일 수 있다. 그렇기에 교회는 '순전히 평화적'일 수 없다. 신종교 운동들에 대한 명단록을 지속적으로 만들어나가야 하며, 특히 청년들에게 신종교 운동에 대한 정보가 제공되어야 한다. 그리고 교회에 도움을 청하는 신종교 운동 참여자와 그 가족들에게 반개종(counter-proselytization) 운동이 아닌[43)] 그리스도의 정신에 입각한 도움을 주어야 한다. 신종교 운동에서 탈퇴한 이들 중 일부는 가정과 교회, 그리고 사회에 재적응하기 어려워하며, 또 어떤 이들은 내외적인 어려움 속에서 자살을 생각할 정도로 심각한 후유증을 겪기도 한다.[44)] 예방

---

42) 가톨릭 교회를 떠나 신종교 운동에 참여하는 과정과 이유에 대한 연구가 필요하다. 현재 학계에서 세뇌이론의 영향력은 상당히 감소하였다. 현재는 신종교 운동 참여 문제에 대한 다양한 해석들이 존재한다. 그럼에도 아직도 마가렛 탈러 싱어(Margaret Thaler Singer)와 로버트 제이 리프턴(Robert Jay Lifton), 그리고 벤자민 자블로키(Benjamin Zablocki)와 토마스 로빈스(Thomas Robbins) 등과 같은 학자들은 '세뇌이론'을 주장하고 있으며, 양측은 서로 평행선을 가고 있다고 할 수 있다. 교회로부터의 이탈과 신종교 운동 참여 문제에 대한 연구와 이해는 교회의 자기 성찰과 효과적인 사목에 큰 도움이 될 것이다. Margaret Thaler Singer•Robert Jay Lifton, *Cults in Our Midst: The Continuing Fight Against Their Hidden Menace,* (San Francisco: Jossey-Bass, 2003); Benjmin Zablocki•Thomas Robbins, *Misunderstanding Cults: Searching for Objectivity in a Controversial Field*, (Toronto: University of Toronto Press, 2001); LEWIS R. RAMBO·CHARLES FARHADIAN, ed., *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, (New York: Oxford University Press, 2014)

43) 반개종 운동은 문제를 해결하기보다는 신종교 운동에 의해 새로운 문제와 긴장이 생겨나게 한다. Saliba, "VATICAN RESPONSE", 37.

44) 미국과 러시아, 중국, 그리도 유럽의 일부 국가들에서는 신종교 운동으로 인한 피해를 막기 위해 국가적 차원에서 법을 제정하였다. 리차드슨(Richardson)은 이것을 '세뇌 문제'와 연결시키고 있는데, '세뇌 문제'는 '컬트 논쟁'(Cult Controversies)의 핵심적인 주제 중에 하나이다. 가톨릭 교회의 신종교 운동에 대한 자세를 살펴보고자 하는 본 논문에서는 컬트 논쟁은 피하고자 한다. JAMES T. RICHARDSON, "LEGAL DIMENTIONS OF NEW RELIGIONS", *THE OXFORD HANDBOOK OF RELIGIOUS MOVEMENTS*, Vol. II., ed., JAMES R. LEWIS, (New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2004), 163-183.

이 가장 중요하지만 탈퇴자와 그 가족들의 회복방안에 대한 전문적인 연구와 프로그램 마련도 필요하다. 이것은 교회의 자기 성찰과 쇄신의 기회가 될 것이다.

나가는 말

가톨릭 교회는 세상의 많은 종교 중 하나인 동시에 2천 년의 역사를 가진 그리스도교 교회이다. 가톨릭 교회는 사회의 일부로서 신종교 운동과의 관계도 추구해야 한다. 그래서 「바티칸 리포트」가 말하고 있듯이 신종교 운동에의 참여는 선의로 인한 것이기에 사회의 공동선을 위해 신종교 운동과의 다양한 대화와 만남을 통해 선의들을 교회가 더욱 확장 및 증폭시켜나가야 한다. 동시에 교회는 그리스도교 신앙의 진리를 지켜야 할 의무가 있다. 2천 년의 역사 안에서 그리스도교 신앙에 대한 '범주적 진리'[45]를 담보해 온 교회는 그리스도교라고 주장하는 신종교 운동에 담대하게 진리를 증언해야 한다. 나아가 교회는 한 지체의 아픔은 공동체 전체의 아픔임을 잊지 말고[46] 신종교 운동 문제로 가정 안에서 심각한 갈등을 겪어 도움을 청하는 이들에게 적극적인 도움을 주어야 한다. 신종교 운동과의 대화와 만남의 방식이 다양해야 하듯이 교회의 신종교 운동에 대한 교회의 대응 방식도 사회적, 교회적, 그리고 사목적으로 구분할 필요가 있다. 만일 교회가 교회적이고 사목적인 측면에서 미온적이라면, 신종교 운동은 교회의 지체들, 특히 청년들 사이에 활발하게 퍼져나가는 교회의 '위협'이 될 것이다.

예수님께서 말씀하신다. "작은 이들 가운데 하나라도 업신여기지 않도록 주의하여라." 왜냐하면 '작은 이들'을 돌보는 그들의 천사들은 하느님의 얼굴을 늘 보고 있을 정도로 하느님과 가까운 존재이기 때문이다. 그렇기에 예수님의 제자들은 서로를 커다란 존중과 배려로 돌보아야 한다.(마태 18,10) 이어서 예수님께서는 길을 잃은 이들에게까지 이러한 돌봄이 확장되어야 함을 '되찾은 양의 비유'를 통해 말씀하신다.(마태 18,12-14) 목자에게

45) 조지 A. 린드벡(George A. Lindbeck)은 그의 책 '교리의 본성'에서 '명제적 진리, 상징적 효과, 범주의 정확성'의 측면에서 종교를 비교할 수 있다고 한다. 본 논문에서 말하는 '범주적 진리'란 그리스도교라는 범주 내에서 범주적으로 적절한지에 대한 것이다. 조지 A. 린드벡, 『교리의 본성』, 김영원 옮김, (고양시: 도서출판 100, 2021), 141-151.

46) "한 지체가 고통을 겪으면 모든 지체가 함께 고통을 겪습니다. 한 지체가 영광을 받으면 모든 지체가 함께 기뻐합니다."(1코린 12,26)

단 한 마리 양도 매우 소중한데, 안전하게 있는 아흔아홉 마리의 양을 잠시 두고 찾아 나설 정도로 소중하다. 하늘의 아버지께는 '작은 이 가운데 하나'가 소중하듯이 '잃은 양 한 마리'도 소중하며, 이들을 구하시기 위해 많은 노력을 하신다. 가톨릭 교회가 하느님의 이러한 목자적 마음으로 신종교 운동을 바라보고 대응해 나갈 때 신종교 운동은 더 이상 '위협'이 아니라 건강한 사목적 '도전'이 될 것이다.[47]

47) Curtis Mitch•Edward Sri, *Catholic Commentary on Sacred Scripture: The Gospel of Matthew*, (Grand Rapids: Bakers Academic, 2010), 229-230.

참고문헌

강한,「천주교, ‘유사종교 대책위’ 결성」, http://www.catholicnews.co.kr/news/articleView.html?idxno=17583(접속일: 2022, 5, 9)

남정률,「유사종교 대응위한 공식 기구 결성」, http://www.cpbc.co.kr/CMS/news/view_body.php?cid=672005&path=201702(접속일: 2022, 5, 9)

한국천주교주교회의·한국천주교중앙협의회,「<표 2> 20세기의 교황청 개편」, https://www.cbck. or.kr/Catholic/Romancuria(접속일: 2022, 4,28)

린드벡, 조지 A,『교리의 본성』, 김영원 옮김, 고양시: 도서출판 100, 2021.

문상희,「통일교의 정체 (1)」,『경향잡지』, 제67권, 제9호(1975, 9), 82-88.

문상희,「통일교의 정체 (2)」,『경향잡지』, 제67권, 제10호(1975, 10), 88-94.

한국천주교주교회의·한국천주교중앙협의회,「<표 2> 20세기의 교황청 개편」, https://www.cbck. or.kr/Catholic/Romancuria(접속일: 2022, 4, 28)

한국천주교중앙협의회,「교황청 비그리스도인사무국 문서 요약: 통일교 관여 금지」, https://cbck.or.kr/Documents/Curia/20210088?gb=title&search=%ED%86%B5%EC%9D%BC%EA%B5%90(접속일: 2022, 7, 29)

Arweck, Elisabeth, *Researching New Religious Movements: Responses and Redefinitions*, London: Routledge, 2006.

BREESE, DAVE, *KNOW THE MARKS OF CULTS*, Wheaton: Victors Books, 1986.

Debold, Walter, “THE NEW CULTS A THREAT TO UNITY AND AUTHENTIC HUMANITY”, *Journal of Dharma*, Vol. 12, No. 1(1987, 3), 63-70.

Dinges, William D., “The Vatican Report on Sects, Cults and New religious movements”, *AMERICA*(1986, 9, 27), 145-147.

Fuss, Michael, ed., *RETHINKING NEW RELIGIOUS MOVEMENTS*, Rome: Pontifical Gregorian University: Reaearch Center on Cultures and Religions, 1998.

Gelberg, Steven J., “On Leaving ISKCON”, http://www.harekrsna.de/reform/ausstieg-e.htm(접속일: 2022, 4, 28)

Hoeckman, Remi, “The Roman Catholic Church, the World Council of Churches, and the New Religious Movements”, *Angelicum*, Vol. 64, No. 4(1987), 562-574.

LeBar, James J., *Cults, Sects, and the New Age*, Indiana: Our Sunday Visitor Publishing Division, 1989.

Margaret Thaler Singer·Robert Jay Lifton, *Cults in Our Midst: The Continuing Fight Against Their Hidden Menace*, San Francisco: Jossey-Bass, 2003.

Mitch, Curtis·Sri, Edward, *Catholic Commentary on Sacred Scripture: The Gospel of Matthew*, Grand Rapids: Bakers Academic, 2010.

RAMBO, LEWIS R. FARHADIAN, CHARLES, ed., *The Oxford Handbook of Religious Conversion*, New York: Oxford University Press, 2014.

RICHARDSON, JAMES T., "LEGAL DIMENTIONS OF NEW RELIGIONS", *THE OXFORD HANDBOOK OF RELIGIOUS MOVEMENTS*, Vol. II., ed., JAMES R. LEWIS, New York: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2004.

SALIBA, JOHN A., "VATICAN RESPONSE TO THE NEW RELIGIOUS MOVEMENTS", *Theological Studies*, Vol. 53, Issue 1(1992, 3), 3-39.

_____, "OFFICIAL CATHOLIC RESPONSES TO THE NEW RELIGIONS", in *Anti-Cult Movements in Cross-Cultural Perspective*, ed., Anson Shupe•David G. Bromley, New York: GARLAND PUBLISHING, INC., 1994.

Secretariat for Non-Christians, "The attitude of the church towards the followers of other religions: reflections and orientations on dialogue and mission", *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 9, Issue 4(1985, 10), 187-191.

Secretariat for Promoting Christian Unity•Secretariat for Non-Christians•Secretariat for Non-Believers•Pontifical Council for Culture, "SECTS OR NEW RELIGIOUS MOVEMENTS: PASTORAL CHALLENGE", *L'OSSERVATORE ROMANO*, No. 20(1986, 5, 19), 5-8.

Secretariat for Promoting Christian Unity•Secretariat for Non-Christians•Secretariat for Non-Believers•Pontifical Council for Culture, "Vatican Report on Sects, Cults and New Religious Movements", *Origins*, Vol. 16, No. 1(1986, 5, 22), 1-10.

Zablocki, Benjmin•Robbins, Thomas, *Misunderstanding Cults: Searching for Objectivity in a Controversial Field,* Toronto: University of Toronto Press, 2001.

초 록

「바티칸 리포트」 안에서 드러난 신종교 운동에 대한 가톨릭 교회의 자세에 관한 고찰
: 존 A. 살리바(John A. Saliba, 1937-)의 「바티칸 리포트」에 대한 해석을 중심으로

오창호·이규성

「바티칸 리포트」, 즉 '분파 혹은 신종교 운동: 사목적 도전'은 분파(Sects), 컬트(Cults), 혹은 유사(類似) 종교, 사이비(似而非) 종교, 이단(異端) 등으로 불리는 신종교 운동(New Religious Movements)에 대한 가톨릭 교회의 첫 공식 문서이다. 이 문서는 가톨릭 교회의 신종교 운동에 대한 일반 원칙과 자세에 대한 토대를 마련해주었다. 하지만 이 문서는 일반적이고 포괄적인 신종교 운동에 대한 접근과 표현, 그리고 이 문서의 의의와 목적에 대한 오해로 인하여 교회 내·외적으로 다양하게 해석되었다. 그래서 본 논문에서는 「바티칸 리포트」의 내용이 어떻게 상이하게 해석되었는지를 살펴본 후 1980년대 초반부터 신종교 운동에 대한 연구를 해온 가톨릭 학자 존 A. 살리바의 해석을 중심으로 「바티칸 리포트」에 대한 올바른 이해에 접근해 보고자 하였다. 이것으로 가톨릭 교회의 신종교 운동에 대한 자세는 반컬트주의적이지 않으며, 오히려 건설적인 '사목적 도전'으로 받아들이고 있음을 확인하게 되었다. 그래서 본 논문은 이러한 이해를 바탕으로 결론에서 신종교 운동이 교회의 '건강한 사목적 도전'이 될 수 있도록 사목적 제언을 하였다.

주제어 : 「바티칸 리포트」, 존 A. 살리바, 신종교 운동, 가톨릭 교회의 자세, 사목적 도전

A Study on the Catholic Church's attitudes to New Religious Movements exposed on 'Vatican Report': Focusing on the interpretation of John A. Saliba

Oh, Chang Ho·Lee, Kyou-Sung

The Vatican Report, 'Sects or New Religious Movements: Pastoral Challenge' is the first official document of the Catholic Church regards New Religious Movements called Sects or Cults, Quasi-religions or Pseudo-religions, and heresies. The Report has prepared a foundation of general principles and attitudes of the Catholic Church to New Religious Movements. However, this Report was interpreted in various ways inside and outside of the Church due to the general and comprehensive approach towards New Religious Movements, and misunderstandings of its meaning and purpose. Therefore, in this paper, I first look at how the contents of the Vatican Report were interpreted differently, and then try to approach the correct understanding of the Vatican Report, focusing on the interpretation of Catholic Scholar John A. Saliba, who has been studying New Religious Movements since the early 1980s. This confirms that the attitude of the Catholic Church towards New Religious Movements is not Anti-Cultism, but the Church accepts it as constructive 'pastoral challenges'. Thus, in the conclusion of this paper, I give pastoral suggestions so that New Religious Movements could be 'healthy pastoral challenges' for the Church based on this understanding.

Key Words: The Vatican Report, John A. Saliba, New Religious Movements, Catholic Church's attitudes, Pastoral Challenge

논문 투고일	2022년 05월 26일
논문 수정일	2022년 08월 01일
논문게재 확정일	2022년 08월 01일

□ 연구논문 □ https://dx.doi.org/10.16936/theoph..41.202208.73

깊은 육화와 생태 사도직 실천

홍태희
천주교서울대교구 하늘땅물벗

1. 서론
2. 깊은 육화(Deep Incarnation)
   2.1 아타나시우스: 하느님의 육화(肉化)와 피조물의 신화(神化)
   2.2 육화 개념의 확장
   2.3 물질성을 취하신 하느님(Λόγος σὰρξ ἐγένετο, 요한 1,14)
   2.4 깊은 육화에 관한 다양한 접근
3. 깊은 육화의 프락시스로서 생태 사도직
   3.1 그리스도론의 생태론적 지평
   3.2 시대적 징표와 생태 사도직
   3.3 깊은 육화의 역동성과 생태 사도직 영성
4. 결론

1. 서론

초기 그리스도교 공동체는 그들이 경험한 일련의 예수 사건 혹은 사도로부터 전해지는 예수의 행적과 수난 그리고 부활 이야기를 통해 예수를 육신을 취하여 피조물의 조건을 갖고 세상에 함께하셨던 구원자 하느님이라고 고백하게 되었다. 성경은 피조물의 시공간적 현실에 참여하여 현존하시는 하느님을 증언하고 있다. 이것은 하느님을 형이상학적 속성으로 이해하는 것을 넘어서 세상의 연약하고 고통 받으며 제한적 속성을 갖는 피조물과 함께하는 경륜적 하느님으로 이해한 것이다. 하느님이 인간의 몸을 통하여 수태되어 예수로 탄생하였더라도 인간 예수 그리스도는 신성을 갖추신 하느님이시라는 개념의 육화 신앙은 여타 세계 종교뿐 아니라 같은 신앙적 뿌리를 갖는 유다교, 이슬람교와도 구별되는 그리스도교의 고유한 정체성에 관한 개념이라고 할 수 있다.

교회는 일찍이 초기 시대로부터 그리스도의 정체성에 관한 논의를 거듭하여 신앙의 진리를 보존하고자 하였다. 수많은 이단 논쟁을 거쳐 인성과 신성이 한 인격 안에서 온전히 함께하는 위격적 결합(hypostatic union)의 그리스도론이 헬레니즘의 존재론적 서술에 따라 정식화되었다. 역사적 문화적 맥락에 따라 그 해석은 다양하였을지라도 칼케톤 공의회(451)를 통하여 정립되어 교의로 선포된 기본 골격은 지금까지 교회의 진리로 이어져 오고 있다.[1] 그것은 역사적으로 우리가 사는 세상에 함께 살았던 인물로서 죄를 빼고는 인간 본성을 온전히 그대로 가진 예수를 통하여 하느님은 물리적 물질로 구성된 살을 취하여 세상 안에서 피조물의 조건으로 함께 하셨다는 교회의 기초적 육화 교리가 되었다.

인간이 원인이 된 여섯 번째의 대멸종과 기후 위기의 재앙을 오늘날 시대의 징표로 인식하는 맥락에서, 교회의 정체성이자 신앙의 원천이 되는 육화가 현시대의 신앙생활에 어떤 의미를 갖는지 다시 한 번 생각해 보지 않을 수 없다. 사탄에게 떨어진 세상을 위해 하느님은 예수를 몸값으로 치르고 인간을 구해내셨다는 속전설(ransom theory)이 천년에 걸친 교회의 역사를 통해 설명되어 온 하느님 육화의 이유였다. 캔터베리의 안셀무스

1) 육화한 그리스도 안에서 신성과 인성의 관계에 관한 정식화는 초기 신학자들 간의 수많은 논쟁과 치열한 긴장 관계를 발생시켰다. 마침내 451년 칼케톤 공의회는 '뒤섞이지 않고'(unconfusedly), '변하지 않고'(unchangeably), '나뉘지 않고'(indivisibly), '떼어놓을 수 없이'(inseparably)라는 네 개의 부사를 사용한 그리스도의 인성과 신성의 관계를 교회의 공식적 정통 교리로 선포하였다. 박종구, 『그리스도교 교의의 역사적 형성 연구: 고대 교회의 삼위일체론과 그리스도론의 성립』, (서울: 서강대학교출판부, 2012), 343.

(Anselmus Cantuariensis, 1033-1109)는 이러한 인간에 대한 악마의 권리 사상을 부정하면서, 하느님의 뜻을 거슬러 명예를 떨어뜨린 인간을 대신하여 속죄하기 위하여 신성을 지닌 채 인간이 되어 오셨다는 대속의 만족설(satisfaction theory)[2]로 육화의 목적을 설명하였다. 인간 스스로 해결할 수 없는 하느님과 인간의 어그러진 상호 관계가 하느님이자 인간인 그리스도의 대속을 통해 회복되었다고 설명한 것이다.[3] 그렇지만 하느님의 육화를 단지 대속을 위한 수단으로만 이해하는 것은 육화의 신비를 충분히 설명하고 있다고 볼 수 없다.

육화의 목적이 대속으로만 이해된다면 그리스도의 육화란 인간의 구원을 얻기 위한 결정적 방법이라는 가능적 의미로 한정되는 것은 아닌가? 그렇다면, 병든 자, 가난한 자, 억눌린 자들을 향한 치유, 퇴마, 식탁 교제, 연민 등 성경에 기록된 수많은 예수의 사역은 부차적인 의미를 갖는 것일 뿐인가? '보시니 좋은 것'으로 하느님의 축복과 함께 창조된 모든 피조물은 하느님과 인간의 구원으로만 한정된 그리스도론에서 단지 객체적 배경으로만 머무는 것은 아닌가?

근대주의의 기계론적 사고로 인해 자연과 인간 사이에 발생한 단절을 회복한다는 측면에서 인간이 되신 하느님이라는 육화의 해석을 존재하는 모든 피조물로 육화하신 하느님이라는 생각으로 확장할 필요가 있다. 진화론적 차원에서 인간의 유전자는 대부분의 생물학적 피조물과 연결되어 있다. 따라서 그리스도의 온전한 인성이란 필연적으로 모든 피조물 연결되어 있을 수밖에 없다. 인간을 포함한 생명체를 넘어 물질성의 모든 영역에 이르

---

2) '이해를 추구하는 신앙'(fides quaerens untellectum)의 명제를 제창한 캔터베리의 안셀무스는 그의 주요 저작 중 하나인 『하느님은 왜 사람이 되셨는가?』(Cur Deus Homo, 1094-1098)에서 육화에 관한 전통적인 대속이론을 제시하였다. 초기 교부 시대와 중세 스콜라 철학의 가교가 되는 시기에 활동했던 신학자로서, 그는 육화하신 그리스도에 관하여 속량적 희생제사를 통한 구원자라는 교부신학의 관점을 갖고 그리스도의 수난과 죽음을 인간의 구원을 위하여 필연적인 것으로 파악하였다. 서방 신학에 있어서 대속이론의 단초는 법률가 출신의 테르툴리아누스(Quintus Septimius Florens Tertullianus, 160경-220이후)가 로마 법률적 사상을 근거로 하여 저지른 침해에 대한 보상, 배상 혹은 보속의 필요성을 강조한 것에서 비롯된다. 즉, 예수의 육화는 죄의 보상을 위한 죽음과 관련이 있다는 것이다. 천지만, 「대속 이론에 대한 라너와 폰 발타살의 비평」, 『가톨릭사상』, 58(2019, 6), 76.

3) 하느님의 축복에 의해 창조된 인간은, 하느님에 대한 불순종의 죄를 지음으로써 축복을 잃었다. 그러나 전능한 하느님은 창조의 목적을 달성하기 위하여 구원의 수단을 마련하셨다. 잃어버린 조화와 축복을 회복하기 위해서는 인간에 의해 그 이상의 순종이 제공되어야 하지만, 이미 하느님께 모든 것 이상을 빚지고 있는 인간은 스스로 할 수 있는 것이 없다. 인간만이 이 보상을 제공해야 하고 하느님만이 그것을 하실 수 있으므로, 결국 신인(神人)이 온 피조물의 구원에 필수적이다. Richard William Southern, *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape*, (Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1990), 206; 천지만, 「대속 이론」, 79.

는 깊이를 갖는 육화 개념은 생태적 전망을 갖는 신앙의 기초가 된다. 그러므로 초기 교회가 정식화한 신성과 인성이 결합한 하느님의 구원 경륜이란 인간뿐 아니라 본질적으로 연결되어 존재하는 모든 창조 세계를 향하고 있음을 상기하여야 한다.

여기 지금(hic et nunc)에서 시대의 징표를 식별하며 그리스도를 따르는 소명을 실천하는 사도직에 있어서, 피조물 전체를 아우르는 생태적 관점의 사도직은 과도한 인간중심의 행동 양식으로 균형을 잃고 있는 세상에서 삼위일체 하느님 신앙이 현실의 삶을 통해 생명력을 갖고 살아있게 하는 새로운 물결이다. 자연과 모든 피조물의 물질과 현상 속에 깊이 있게 육화하신 그리스도를 발견하고 경외의 마음으로 관상하는 것이야말로 이러한 생태 사도직의 첫걸음이자 목표라고 할 수 있을 것이다. 그런 측면에서 교회 초기에 그리스도론의 정립에 결정적 역할을 하였던 아타나시우스의 우주적 그리스도론을 돌아보며 신학의 초기부터 존재하였던 육화의 진정한 의미를 새로운 맥락에서 조명할 필요가 있다.

2. 깊은 육화(Deep Incarnation)

2.1 아타나시우스: 하느님 육화(肉化)와 피조물의 신화(神化)

2000년 전 이스라엘 나자렛 출신의 한 청년 예수의 삶을 놓고 그가 하느님과 같은 본질을 지닌 하느님-인간인지, 아니면 하느님의 본질에 가장 가까이 접근한 위대한 인간인지에 관한 교회 초기의 치열한 논쟁이 있었다. 그리고 '살(sarx)이 되신 말씀'(요한 1,14), '살(sarx)로 나타나신 분'(1티모 3,16)으로서, '어둠 속에서 비추는 빛'(요한 1,5)과 '죽음을 겪으신 생명'(요한 1,5)으로의 그리스도의 역동적 변형은 신앙의 결정적 핵심이 되었다.

십자가를 조롱하는 사람들과 그리스도의 온전한 신성을 거부하는 이단과의 투쟁 한가운데서 초기 교회가 수호하고자 했던 육화의 신비란 어떤 것인가? 그에 관한 명확한 이해를 얻기 위해서 알렉산드리아의 아타나시우스(Athanasius Alexandrinus, 295?-373)의 육화 신학을 되돌아볼 필요가 있다. 그는 우주의 모든 피조물 세계는 무(無)로부터 생겨난 것으로, 피조물의 존재 이유 혹은 가치는 그 스스로 가질 수 있는 것이 아니라고 보았다. 그것은 피조물이란 창조주의 말씀 곧 지혜와 질서에 참여함으로써 비로소 존재하기 때문이다. 창조주의 보호를 받지 못하면 무(無)로 돌아갈 수밖에 없는 피조물을 하느님은 버

려두지 않으시고, 하느님의 질서 안에 머무르도록 보호하시며 섭리하신다. 그러한 하느님으로 인하여 피조물들은 현실 세계 안에서 굳건하게 설 수 있는 것이다.[4)]

그런데 하느님의 모상으로 창조되고 말씀에 참여하는 은총을 받은 인간이 그 은총을 거부한 죄로 인해 영생의 선물을 잃게 되었다. 육화의 일차적 목적은, 하느님은 은총을 잃어버린 인간이 다시 은총을 회복하고 성부의 말씀에 참여할 수 있도록 하는 것이다. 그 목적을 위하여 하느님은 아들을 불완전한 물질성을 갖는 피조물의 모습으로 세상에 보내신 것이다.[5)] 하느님의 말씀이 인성을 취하여 육화하면서 그로 인하여 인간과 피조물은 신성한 변화가 일어나게 된다. 그것은 단순한 형태의 변형이 아니라 피조물 현실의 근본적인 존재의 변화이다. 이러한 변화는 철저한 '자기 비움'(*kenosis*)를 통해서 현실화 되는 것으로, 그리스도의 십자가 사건을 통하여 하느님의 자기 비움은 최고로 실현되었다. 이에 근거하여 아타나시우스는 "하느님께서 사람이 되셨다는 것은, 곧 사람도 하느님처럼 되기 위해서"(Factus est Deus homo ut homo fieret Deus)[6)]라는 일종의 교환 공리를 세웠다.

아타나시우스는 창조와 신화(神化, deificatio)를 끊임없이 연결하며 로마서의 말씀[7)]과 같이 그리스도의 구원이란 피조물 전체를 포함하는 것이라고 생각하였다. 나아가 그리스도를 맏이(로마 8,29)라고 하는 것은 인간뿐 아니라 모든 피조물의 첫 번째임을 의미하기 때문에 세계에 존재하는 모든 것들이 말씀 안에서 일치될 수 있다는 우주적 관점으로 이해하였다.[8)] 그의 논리에 따르면, 피조물과 인간의 신화란 하느님의 말씀에 참여하는 것으로서 성령에 의해서 이루어진다. "성부는 말씀과 성령을 통해 만물을 창조하고 새롭게 한

---

4) Denis Edwards, "Incarnation and Natural World: Explorations in the Tradition of Athanasius", in *Incarnation on the Scope and Depth of Christology*, ed., Niels Henrik Gregersen, (Minneapolis: Fortress Press, 2015), 160.

5) Athanasius of Alexandria, *On the Incarnation: Complete Work Annotated, Plus Additional Historical Introduction,* Preface by C.S. Lewis, trans. Sr. Penelope Lawson, (Wake Forest: L&L Books, 2022), Kindle Edition, 1-5, 35-41.

6) "He, indeed, assumed humanity that we might become God.", Athanasius, *On the Incarnation,* 54.3, 104.

7) "사실 피조물은 하느님의 자녀들이 나타나기를 간절히 기다리고 있습니다. 피조물이 허무의 지배 아래 든 것은 자의가 아니라 그렇게 하신 분의 뜻이었습니다. 그러나 그것은 희망을 간직하고 있습니다. 피조물도 멸망의 종살이에서 해방되어, 하느님의 자녀들이 누리는 영광의 자유를 얻을 것입니다. 우리는 모든 피조물이 지금까지 다 함께 탄식하며 진통을 겪고 있음을 알고 있습니다."(로마 8,19-22).

8) Athanasius, *Against the Arians(Orationes contra Arianos)*, in Nicene and Post-Nocene Fathers Series II, Volume 4, trans. Phillip Schaff, 2.63, 964-966.

다.”[9]는 점에서, 아타나시우스는 모든 피조물의 신화를 이끄는 분으로 성령을 언명하며 삼위일체의 관점을 견지한다. 성령을 통하여 하느님의 말씀에 참여함으로써 죽음을 피할 수 없는 유한한 피조물의 속성은 신화의 과정(deifying)을 통해 존재의 변화가 일어나게 된다. 자연계는 신화 과정에서 그 자체로 치유되고 영화롭게 될 것이며 인간과 함께 하느님의 자녀로서 입양에 참여할 것이다. 따라서 그리스도의 십자가란 조롱받을 일이 아니라, 성부의 지향으로 이끄시는 성령을 통하여 하느님의 말씀에 인간과 피조물이 함께 참여함으로써 모든 피조물이 하느님과 온전한 일치를 이룰 수 있도록 자기를 비우신 하느님의 구원 경륜의 핵심이 되는 것이다.

이러한 아타나시우스의 우주적 육화론은 칼 라너(Karl Rahner, 1904-1984)가 하느님의 자기-전달로서 은총을 이해하는 맥락에도 계승되고 있다. 라너는 “육화라는 것은 세계 전체가 신화(神化)되기 시작하는 필연적이고 항구적인 시작이다.”[10]라는 이해를 통해, 단순한 인간 개별자를 넘어 세계 전체가 신화되어 가는 시작으로서 육화의 의미를 설명하였다. 하느님의 육화로 인해 일어난 위격적 결합은 하느님의 자아가 유한한 피조성의 육신에 전달됨으로써 세계가 하느님의 자기 전달에 참여하게 되는 시발점이 된다. 그로 인해 인간을 비롯한 모든 피조물 세계의 현실은 하느님의 현실이 되어 신적 본성에 참여하는 온 세계의 완성을 향한 세계사의 궁극적 단계가 시작된다고 본 것이다.

이제 생태 위기를 시대의 징표를 성찰하는 현대의 맥락에서, 구원 사건으로서의 하느님 육화를 인간 중심적 편견에 의해 단지 말씀이 사람이 되신 것으로만 이해하는 한정된 시각을 넘어설 것이 요청된다. 그런 측면에서, 그리스도론의 범위와 깊이를 물질성을 갖는 세계 모든 피조물의 우주론적 구원자로 확장하여 이해하는 깊은 육화의 그리스도론에 주목할 필요가 있다.

2.2 육화 개념의 확장

인간은 자연의 일부로서 자연계 안에 존재한다. 인간 몸의 원소는 한때 다른 유기체 혹은 피조물의 부분이었다. 인간은 자연과 상호 의존하는 부분이자 초월을 인식하는 피조

---

9) Athanasius, *Letter to Serapion on the Holy Spirit*, trans. Khaled Anatolis, (London: Routledge, 2004), 1.24, 224.

10) 칼 라너, 『그리스도교 신앙 입문: 현대 가톨릭 신학 기초론』, 이봉우 옮김, (왜관: 분도출판사, 1994), 241.

세계의 정신으로서 지구상 하나의 생물 역사 안으로 체화된 것이다. 인간이 '세계의 정신'이라는 개념은 창조 세계 전체가 인간이 되신 하느님의 육화를 통하여 그리스도와 연결되는 것을 의미하며, 그리하여 세계의 전체성이 하느님 안에 온전하게 잠기게 된다는 것을 나타낸다.[11]

이러한 측면에서 말씀이 살이 되셨다는 요한복음 1,14의 육화 증언을 하느님의 창조 세계 전체로 확장하여 이해할 필요가 있다. 하느님 로고스가 살이 되셨다는 것은 그저 신성이 고립된 특정한 인간인 예수의 "몸과 피"로 들어간 것만이 아니다. 그 자신이 이 우주의 기본적인 물리적 물질과 결합하였다는 것을 의미한다. 이 땅에 육신으로 육화한 하느님의 말씀인 예수는 깊은 우주의 행성인 지구에 육화한 하느님의 현존이다. 예수는 인류의 전형임과 동시에 인류가 연결되어 속해 있는 모든 피조물의 연약한 실제 살이다. 예수 그리스도가 취한 살이란 인간 예수뿐 아니라 인류 전체, 동물계, 식물계, 흙의 전체 영역을 포함한다. 그러므로 생명이 불어넣어진 먼지로 육화한 예수란 하느님의 현존이 지구의 한 부분으로 육신, 흙, 지구가 되신 것이다. 엄밀한 의미로 한정되던 육화 개념은 그 이해의 깊이를 더해 가면서 전체 범위를 조망하는 육화 개념으로 확장하여 이해할 필요가 있다.

이 지점에서 육화에 관한 두 가지의 의미를 명확히 구별할 필요가 생긴다. 하나는 요한복음 1,4의 말씀을 근거로 '인간의 구원'에 직접적으로 초점을 맞춘 것이다. 즉 하느님이 예수 그리스도를 통하여 한 인간으로 물질적 육신을 취하셨다는 것으로, 전통 신학에서 속전 혹은 대속 이론으로 의미를 설명했다.

다른 하나는 세계와 불가분 연결된 존재인 인간의 조건을 생각할 때, 그리스도의 육화란 온 우주의 지구-생물학적 조건, 사회적 조건을 포함하여 생각할 수밖에 없다는 관점으로 그 의미의 범위를 확장한 육화 개념이다. 이에 대하여 닐스 헨릭 그레게르센(Niels Henrik Gregersen, 1956~)은 자연의 가치와 권리에 대하여 보다 근본적으로 접근한 아르네 네스(Arne Næss, 1912-2009)의 '심층 생태론' 혹은 '깊은 생태론'(deep ecology)을 참고하여 '깊은 육화'(deep incarnation)로 부르고 있다.[12] '깊은 육화' 개념은 그레게르센

---

11) James Nash, *Loving Nature, Ecological Integrity and Christian Responsibility*, (Nashville: Abingdon Press, 1991), 108-109.

12) 그레게르센은 네스에 의해 영감을 받았지만 심층 생태론이 서로 다른 수준을 갖는 자연의 다양성을 무시하고 생태 중심적으로 순수하게 체계-지향적(system-oriented) 관점을 갖는 것과는 다른 입장을

과 엘리자베스 존슨(Elizabeth Johnson CSJ, 1941~), 데니스 에드워드(Denis Edwards, 1943~)와 같은 생태적 관점을 강조하는 신학자들에 의해 채택되어 모든 피조물의 구원을 포함하는 그리스도론으로 발전되고 있다.

이에 관하여 보다 근본적으로 접근하는 그레게르센은 다음과 같이 육화의 의미를 설명하고 있다.

> 지극히 높으신 분(하느님의 영원한 생각과 권능)과 지극히 낮은 것(존재하다가 썩어지는 살)이 육화의 과정을 통하여 결합하였다. 육화는 하느님이 살로서 오신 것을 의미하며, 그러므로 창조주 하느님과 창조 세계는 예수 그리스도 안에서 결합한다. 하느님은 날아가거나 떨어지는 참새(마태 10,29 참조)와 어느 날 생겨났다가 다음 날 사라지는 모든 풀과 함께 모든 연약한 피조물과 연결된다. 그리스도 안에서 하느님은 모든 피조물과 연결되어 살아있는 존재와 운명을 함께하기 위해 그 스스로 피조물의 생물조직 안으로 들어가신다. 하느님은 예수가 되고, 그리고 그 안에서 하느님은 인간이 되며, 여우와 참새, 풀과 흙이 된다.[13]

이것은 자연계의 생물학적 존재의 조직 자체로 육화하신 하느님을 강조한다. 이러한 방식으로 이해한다면, 그리스도의 죽음은 사회적 경쟁의 희생자뿐만 아니라 모든 감각을 가진 생명체와 고통을 함께하는 구원자 하느님의 표상이 된다.[14] 이 육화 개념은 인류뿐 아니라 과거와 현재에 존재하는 세계의 모든 것에 존엄성을 부여한다. 인류는 땅과 하늘 및 모든 동식물 생명체 전체와 진정으로 상호 의존되어 연결되어 있으므로 깊은 육화는 생명의 그물로서의 생물-물리적 세계 전체를 거룩하게 한다. 따라서 모든 피조물과 다양한 생명에 대하여 애정을 갖는 "생명 사랑"(*biophilia*)를 정당화하며,[15] 개별자로서의 만물이 모두 하느님의 계획안에서 의미 있고 가치 있는 것이라는 생각의 근거를 제공한다.

성자의 육화는 예수의 탄생이라는 어느 특정한 시간의 지점에서 발생하였던 하느님 사

갖는다. 자연 안에 존재하는 생명체들의 다양한 개별적 특징을 현실적으로 무시할 수 없기 때문에, 그는 광범위한 생태 관계와 관련된 체계-지향적 관점과 유기체 개체가 갖는 특수성을 결합하여 이해할 필요가 있다고 주장한다. 깊은 육화의 생태론적 접근 방식의 공통점과 차이점에 관하여 다음에서 논하고 있다. Niels Henrik Gregersen, "Deep Incarnation: Why Evolutionary Continuity Matters in Christology", *Toronto Journal of Theology* 26/2(2010, Fall), 177-178.

13) Gregersen, "Deep Incarnation", 182.

14) Niels Gregersen, "The Cross of Christ in an Evolutionary World", *Dialogue: A Journal of Theology,* 40/3(2001, Fall), 205.

15) Celia Deane-Drummond, *A Primer in Ecotheology: Theology for a Fragile Earth*, Cascade Companions 37, (Eugene, OR: Cascade Books, 2017), 109.

건을 의미하는 것일 뿐만 아니라, 예수의 생애와 그의 죽음을 통하여 케노시스로 표현되는 하느님의 존재 방식이 모든 피조계로 확장되는 과정을 의미한다고 할 수 있다. 육화한 하느님이 인간뿐 아니라 물질적 실재의 일부가 되어 살아간다는 것은 상처받고 병들기 쉬운 취약한 세계에서 살아가는 것이라는 점에서 성자의 육화는 그리스도의 십자가와 자연스럽게 연결된다.[16] 나아가 이것은 광범위한 모든 피조물이 새로운 존재 형태로 거듭나는 종말론적 구원 전망에 관한 성경의 견해와도 일치할 수 있다.

2.3 물질성을 취하신 하느님 (Λόγος σὰρξ ἐγένετο, 요한 1,14)

'말씀이 육신이 되시어 우리 가운데서 거처하셨다.'[17]라고 번역된 요한복음 1장 14절은 신성의 말씀과 인간 본성의 단순한 연합을 의미한다기보다 창조주 하느님이 살(육신)이 되어 우리 가운데 함께 하신다는 육화의 교리(*logos ensarkos*)를 나타낸다. 요한이 제시한 말씀(*Λόγος*)의 개념은 그리스 철학의 "세계에 관한 내재적이고 영원한 이성이며 명료성의 살아있는 원리"로서의 개념이라기 보다, 히브리 전통의 성서적 관점에서 이해할 수 있는 예언자 혹은 예언(prophecy)과 세계를 창조하신 '지혜'로 이해하는 것이 적절하다는 것이 더욱 설득력 있다. 히브리 성경의 호세아서 1,1 혹은 요엘서 1,1에서 보듯이, "주님의 말씀"(*dābār* YHWH)에서 *logos*로 번역되는 *dābār*의 의미는 단순한 추상적 개념 이상의 행동을 전달하는 역동적 의미를 갖는 것이다. 또한 *logos*는 지혜(히브리어 *hokmah*)로 이해되기도 한다.[18] 그것은 하느님의 의지 즉 하느님의 목적에 따르는 인간과 자연 세계의 올바른 관계를 위하여 역사 안에 개입하시는 하느님을 의미한다고 볼 수 있다.

'살'(*σὰρξ, sarx*)은 죽음을 피할 수 없는 인간 존재의 불안정한 상태라는 의미를 함축하고 있다.[19] *sarx*라는 용어는 의미가 다양하여 때로는 특정 목적을 갖고 쓰일 수 있지만, 그것이 역사적 인물인 예수의 "몸과 살"을 의미한다는 것은 의심의 여지가 없다. 그러나 *sarx*는 "죄 입은 육신"을 의미하기도 하고(요한 3,6), 그러므로 예수 그리스도를 통하여 로고스

---

16) Gregersen, "Deep Incarnation", 183-4.

17) 200주년 성서 요한복음 1,14를 인용하였다. 현재 한국 가톨릭교회에서 사용하는 성경(2005)에는 "말씀이 사람이 되시어 우리 가운데 사셨다."는 것으로 되어있다.

18) Deane-Drummond, *A Primer in Ecotheology,* 80.

19) 'Incarnation', *Encyclopedia of Christian Theology Vol.2*, ed.,Jean-Yves Lacoste, (New York: Routledge, 2005), 763.

가 육화한 것은 이미 모든 인류를 위한 예수의 죽음(요한 19,30)을 예견하여 암시하는 것이라고 보기도 한다.[20] 결국 '살'의 의미를 단순한 예수의 육체로부터 그와 연관된 모든 창조세계의 영역으로 확장한다면, 그것은 모든 물질성의 영역을 포함하여 언젠가는 소멸할 수밖에 없는 나약하고 덧없는 것 모든 것을 의미하는 것이라고 할 수 있다.

영지주의의 영향을 받은 그리스 철학이 물질에 대한 정신의 우위성을 전제로 세계의 모든 존재에 관하여 위계적으로 보는 경향이 있었음을 고려할 때, 1세기의 바오로 신학이 육신을 죄를 짓게 만드는 것으로 지칭하였다는 것은 복음이 의미한 하느님이 취하신 '살'로서의 육신과는 다른 의미에서 접근한 것이다. 바오로 신학이 죄의 의미로 지칭한 육신은 몸 자체를 의미하는 것이 아니다. 그것은 성령을 따르는 것과 대비하여 하느님을 거역하는 상태를 '육을 따르는'[21] 것으로 묘사한 것이며, 그러므로 '육' 자체를 죄가 되는 것으로 보는 견해는 적절하지 않다.

오히려 살로 된 모든 것이 한계를 갖고 있고 언젠가는 없어질 운명이지만 육체는 아름답고, 즐겁고, 강하고, 유연하며 하느님을 찬양할 능력이 있다. 더군다나 하느님은 물질세계를 창조하시면서 '보시니 좋았다'라는 축복을 연거푸 내리셨다는 점에서, 그리고 모든 피조물이 각기 다른 저마다의 방식으로 하느님을 찬양한다는 점에서, 성경에 나타나는 물질적인 것에 관한 개념은 전체적 맥락에서 긍정적 시각으로 드러나고 있다고 할 수 있다.

2.4 깊은 육화에 관한 다양한 접근

엘리자베스 존슨(Elizabeth Johnson, 1941~)은 육화를 인간 중심적으로 해석해 온 기존의 그리스도론이 생물 중심, 우주 중심의 차원을 포함할 수 있을지에 관하여 질문한다.[22] 현대의 과학을 통하여 밝혀진 생명체의 진화에 관한 지식은 인류가 지구상의 모든 생물들과 유전자를 통해 공통의 조상을 공유한다는 사실을 보여준다. 인간이 되신 그리스도의 생물학적 조직은 한때는 다른 피조물 일부로서 그 생명을 구성하던 물질이었기 때

---

20) Gregersen, "Deep Incarnation", 181.

21) "무릇 육을 따르는 자들은 육에 속한 것을 생각하고, 성령을 따르는 이들은 성령에 속한 것을 생각합니다."(로마 8,5)

22) Elizabeth A. Johnson, "Jesus and the Cosmos: Soundings in Deep Christology", in *Incarnation on the Scope and Depth of Christology*, ed. Niels Henrik Gregersen, (Minneapolis: Fortress Press, 2015), 133.

문에 요한복음에서 계시된 육화란 인간의 인격을 넘어 생물학적 세계 전체와 우주를 구성하는 먼지 전체를 아우르는 것이라는 생각을 가능하게 한다.

그러므로 복음이 전하는 예수의 사역은 살아계신 하느님의 해방, 치유, 사랑을 드러내는 것으로서 하느님 나라의 선포란 단지 인간만을 향한 것이 아니라 모든 진화의 역사를 포함하여 온 세계에 질서와 방향을 제시하는 하느님의 목적을 드러내는 것이 된다. 하느님의 구원과 사랑이 피조물 전체를 담게 되는 예수의 사역은 인간에게만 관점을 집중하는 사역을 넘어 "깊은 사역"(deep ministry)이 되고,[23] 가난하고 신체를 유린당하며 괴로워하는 인간을 향하던 십자가의 의미는 우주 진화의 역사를 통하여 존재하는 모든 생명체와 연대하는 "깊은 십자가"(deep cross)로, 그리고 죽음을 이긴 생물학적 존재의 변형은 자연 세계 전체의 축복받은 미래를 보장하는 "깊은 부활"(deep resurrection)로 이해할 수 있다.[24]

존슨은 깊은 육화의 위험성도 함께 지적하고 있다. 로고스를 질서와 관련된 것으로만 연결하여 이해하려 할 때 엔트로피(무질서도)와 같은 현대 과학의 이해와 배치될 뿐 아니라 복음에서 드러나는 예수의 언행은 지배적 질서에 도전하는 모습을 보이고 있기 때문이다. 또한 암묵적이기는 하지만 강력한 남성상을 갖는 육화의 이미지는 인간이 된 소피아(*Sophia*)를 충분히 드러내지 못한다고 보고 있다. 물질성을 갖고 우주에 육화한 그리스도가 세계와 갖는 밀접한 관계를 강조하는 것에 중점을 두다 보면 세계에 생명력과 활기를 불어넣는 성령에 관한 삼위일체의 관점이 축소될 수 있다는 것도 깊은 육화에 관한 성찰이 주의를 기울여야 할 점이라고 지적한다.[25]

존슨은 깊은 육화가 그리스도에 관한 지적 이해뿐만 아니라 현실의 삶을 살아가는 도덕적 기준의 생태 윤리의 기반이 될 수 있음에 주목한다. 인류가 생명계의 다른 종에게 사랑과 정의를 빚지고 있으며 생태 위기의 피해가 사회적 불평등과 관계가 있다는 인식은 도덕적 관심이 지구 및 다른 종들을 포함한 정의로 확장되어야 함을 의미하는 것이다.[26]

실리아 딘 드럼몬드(Celia Deane-Drummond, 1956~)는 깊은 육화에 관하여 발타살

---

23) Johnson, "Jesus and the Cosmos", 143.
24) Ibid., 145-150.
25) Ibid., 151-153.
26) Ibid., 154.

(Hans Urs von Balthasar, 1905-1988)의 하느님 드라마(Theo-Drama)로서의 관점으로 접근을 시도하였다. 발타살이 직접적으로 그리스도의 십자가가 인간 이외의 다른 피조물과 연결되어 있다는 것을 언급하지는 않았지만, 역사 안에서 발생하였던 그리스도의 죽음이 하느님의 드라마적 행동의 결정적 측면이라는 점에 주목하였다. 그녀는 "여기에서 절대자의 자유는 피조물의 자유로 들어가서, 피조물의 자유와 상호작용하고, 피조물의 자유로서 행동한다."[27]는 언급이 육화의 중심에 십자가 자체가 아니라 모든 피조물을 향한 삼위일체 하느님의 자기-비움의 사랑이 있다는 것을 드러내는 것이라고 보았다.[28] 그 사랑은 죽은 자들의 세계에 까지 닿는 것이라는 발타살의 독창적인 성토요일 신학은 육화의 신비가 산 자들의 세계를 넘어 망각과 절망의 장소인 하데스까지 확장되는 깊이를 보여준다는 점을 성찰하였다.[29] 죽음의 장소란 현세의 인간에게 있어서 실존적인 죽음의 공포와도 연결되어 있다. 또한 하데스에 내려가신 그리스도의 연대에 관한 묵상은 전 시간과 모든 공간에 걸쳐 세계에 존재하는 전체 피조물과의 연대를 나타낸다. 그것은 현대에 발생하고 있는 생물의 대량 멸종 및 기후 위기로 인한 재난의 공포와 연대를 의미하는 것이기도 하다.

그레게르센은 요한복음에서 계시된 육화란 하느님이 만물을 통하여 육화하신다는 의미라기보다 성부로부터 보내심을 받은 로고스가 모든 피조물의 고통을 포함하여 그들과 함께 그들을 위해 존재하신다는 의미로 이해하여야 한다고 보았다.[30] 그런 의미에서 상대적으로 그리스도의 수난과 고통에 관심이 적었던 요한복음 보다 바오로의 신학을 통해서 그리스도의 연민을 발견하고자 하였다.

바오로는 신적 계시의 논리에서가 아니라 그리스도가 피조물과 서로 공명하는 공감의 감수성에서 육화의 의미를 발견하고 있다.[31] 그레게르센은 바오로가 우리를 위해 십자가

---

27) Hans Urs von. Balthasar, *Theo Drama: Theological Dramatic Theory*, vol. IV: *The Action*, trans. Graham Harrison, (San Francisco: Ignatius, 1994), 318.

28) Dean-Drummond, *A Primer in Ecotheology*, 84.

29) Ibid., 86.

30) Niels Henrik Gregersen, "The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation", in *Incarnation on the Scope and Depth of Christology*, ed. Niels Henrik Gregersen, (Minneapolis: Fortress Press, 2015), 240.

31) "이 자녀들이 피와 살을 나누었듯이, 예수님께서도 그들과 함께 피와 살을 나누어 가지셨습니다."(히브 2,14) "그분께서는 고난을 겪으시면서 유혹을 받으셨기 때문에, 유혹을 받는 이들을 도와주실 수가 있습니다."(히브 2,18)

에 못 박히신 하느님의 아들이라는 좁은 의미의 육화에서 출발하였지만, ‘그리스도의 몸’이라는 개념을 신자들의 공동체와의 관계에 적용하면서(1코린 12,12) 육화에 관한 사회적 관점을 발전시켰다는 점에 주목하였다. 그리스도 몸의 지체라는 관점이 아직 인간, 그중에서도 그리스도교 신자에게만 적용되고 있다는 주장과 논의의 여지가 있을 수 있지만, 피조물이 하느님의 자녀를 간절히 기다리고 있다는(로마 8,19) 증언에서 신자들의 공동체는 세상의 모든 피조물과 불가분의 관계라는 관점이 드러난다. 그러므로 바오로 신학은 하느님의 경륜이 교회와 우주를 분리하여 생각하지 않는다는 우주적 관점을 갖고 그리스도를 조망하고 있음을 알 수 있다.

그레게르센이 관심을 기울이는 바오로 신학의 또 다른 측면은 하느님의 영이 피조물인 인간의 영을 통하여 역사하시면서(1코린 2,11-14) 피조물과 결합한다는 의미로서 성령론 관점을 포함하는 깊은 육화이다.[32] 피조물과 함께 죽기까지 고통을 함께 하신 그리스도와 더불어 고통과 죽음의 상태에서도 그것을 일으켜 세우는 성령을 삼위일체로 함께 조망함으로써 육화의 깊은 개념은 더욱 풍성해지게 된다.

3. 깊은 육화의 프락시스로서 생태 사도직

3.1 그리스도론의 생태론적 지평

우리는 성경의 역사적 예수 이야기를 통하여 피조물 안에 내재하는 하느님에 관하여 보다 실제로 만날 수 있다. 예수가 인간과 자연 세계와 관계한 방식 및 그의 깊은 연민은 하느님과 피조물의 더욱 깊은 차원의 관계를 드러낸다. 폭력적인 고통에 노출된 예수의 수난과 십자가, 그리고 부활 사건 또한 단지 인간만의 차원을 넘어서 모든 생명과 생태계를 포함하는 것을 발견할 수 있다. 교과서적으로 그리스도론은 상승과 하강의 두 가지 접근 방식으로 나누어 이해한다. 역사적 예수의 삶과 죽음 그리고 부활을 통하여, 그리고 그러한 전통의 현재적 경험에 의해 그분이 하느님의 현존임을 고백하는 아래로부터의 그리스도론은 예수가 전한 복음의 진리를 이해하는 데에 있어서 필수적이다. 한편, 세상을 창조한 말씀이신 하느님이 세상으로 내려와 피조물 가운데에 머무르신다는 육화 계

32) Gregersen, “The Extended Body of Christ:”, 242-243.

시를 이해하는 위로부터의 그리스도론은 그리스도의 정체성에 관하여 초기 교회로부터 이어오는 교의의 진리를 이해하는 핵심이 된다. 그것은 측량할 수 없이 큰 은총의 하느님이 세상의 구원을 위하여 피조물의 물질성을 취하여 함께하셨다는 증언이며, 육화하신 하느님 즉 예수 그리스도에 관한 신앙 고백의 핵심이라고 할 수 있다.

육화는 창조주가 피조물이 되는 것을 의미한다. 지구를 관통하여 존재하는 하느님이 지구에서 태어난 인간이 된다. 요한복음의 서문이 전하고자 한 것은 물질적 살로 육화하신 하느님이 지구의 피조물 가운데에서 숨 쉬고, 같은 땅에서 자란 곡식을 먹으며, 같은 환경에서 성장하고, 우리 가운데 사셨다는 것이다. 인간 육체의 생물학적 작용은 예수 안에서도 똑같이 이루어졌고, 생명의 그물 안에서 생물학적 지구의 일부가 되신 것이다. 따라서 세상의 모든 피조물 중에 독립적으로 홀로 존재하는 것은 있을 수 없는 생명의 그물에 관한 평범한 진리는 하느님의 육화에 대하여 필연적으로 우주적 관점을 갖도록 한다.

그러므로 육화하신 하느님이 살고 계시는 세계란 이 땅 곧 이 우주가 바로 하느님이 거하시는 성전이라는 의미를 갖는다. 이스라엘 백성에게 있어서 야훼 하느님이 머무시는 특별한 장소였던 성전은 이제 이 땅 전체로 확장되어 구약 시대에 성전에서 영광을 받으시던 하느님의 현존은 이제 육화한 하느님인 예수를 통하여 우주 전체를 하느님의 영광으로 채운다. 그러나 우주적 그리스도 개념이 물질 이전의 로고스라는 개념과 함께 연결되어 그리스도에 관한 추상적 사색으로 기울 우려도 있다. 온 우주와 연결된 그리스도를 신학적 생태론의 핵심 주제로 가져오면서 예수 그리스도가 역사적으로 근거하였던 물질적 실재라는 감각을 잃어서는 안 된다.[33]

진화적 연속성을 그대로 담고 있는 그리스도 개념은 세계 안에 진정으로 내재하며 역사성을 갖는 하느님을 계시한다. 그것은 상처받기 쉬운 피조 세계에서 고통받는 사람과 고통받는 지구 생태계를 포함하여, 그 고통과 동반하는 하느님이라는 인식으로 전환된다.[34] 따라서 자연 세계의 병적 상황은 생명의 그물을 통하여 그대로 인간의 상황에 병적 영향을 주면서 그 고통은 하느님에게도 전달된다고 느낄 수 있다. 창조 세계와의 연속성과 연결성에 관한 감각이 풍부하게 살아있는 하느님에 관한 깊은 육화 개념은 현대의

---

33) Deane-Drummond, *A Primer in Ecotheology,* 77.

34) 화이트헤드는 그의 저서 *Process and Reality*에서 "신은 위대한 동반자(companion), 이해하는 일련탁생의 수난자(fellow-sufferer who understands)이다"라고 말하고 있다. Alfred North Whitehead, *Process and Reality* 『과정과 실재: 유기체적 세계관의 구상』, 오영환 옮김, (서울: 민음사, 2003). 663.

생태 문제에 관한 감수성에 신앙적 근거를 제공한다.

3.2 시대적 징표와 생태 사도직

2015년 프란치스코 교종에 의해 반포된 회칙 『찬미받으소서』[35]는 자연과 인간의 왜곡된 관계로 인한 기후 위기, 생명 멸종, 팬데믹의 시대를 살아가는 현세의 인류를 향하여 하느님과의 올바를 관계로의 회복을 촉구한 교회의 공식적 가르침이었다. 특별히 생태적 회개란 생태 위기를 인식하고 사회 전체의 변화를 위한 행동으로의 투신을 요청하는 것으로서, 생태적 세상을 향한 그리스도인의 결단으로서 생태 사도직이 시대적 징표에 응답하는 복음화로 제시되었다. 요한 바오로 2세의 『사회적 관심』(*Sollicitudo rei socialis*, 1987)[36]과 베네딕토 16세의 『진리 안의 사랑』(*Caritas in Veritate*, 2009)[37]을 통하여 정의 평화에 관한 사회교리의 한 부분으로 다루어지던 창조보전은 이제 하나의 독립적 주제가 되었다.

1988년 김수환 추기경에 의해 설립된 한국가톨릭 서울대교구의 '한마음한몸운동본부'는 1991년 '생활실천부'를 통해 생태 사도직을 위한 모임인 '하늘땅물벗'[38]을 발족시킨 바 있다. 2015년 프란치스코 교종의 회칙 반포는 이러한 생태 사도직의 활성화를 자극하였고, 본당, 학교, 기관 등에 소공동체로서 뿌리를 두는 개방적이고 발전된 형태로 탈바꿈하여 2016년 10월 창조보전을 목적으로 하는 교회의 사도직 단체로 새롭게 출발하게 되었다. 이러한 움직임은 각 교구와 수도회 및 교회 심신 단체에 영향을 주었고, 평신도 단체로서 '하늘땅물벗' 혹은 명칭은 다르더라도 생태 사도직을 목적으로 하는 소공동체 조직이 각 교구에서 설립되었거나 설립을 준비 중이다.[39] 이처럼 생태 사도직을 활동의 목

---

35) 프란치스코 교황, 『찬미받으소서: 공동의 집을 돌보는 것에 관한 교황 회칙』, 한국천주교중앙협의회, (2015).

36) 성 요한바오로 2세, 『사회적 관심』, 한국천주교중앙협의회, (1987), 29; 34.

37) 베네딕토 16세, 『진리 안의 사랑』, 한국천주교중앙협의회, (2009), 48-51.

38) 한국가톨릭 서울대교구 '하늘땅물벗'(Friends of Heaven, Earth, Water) 홈페이지 http://fhew.org (접속일: 2022. 6. 6).

39) '하늘땅물벗'은 현재 서울대교구(2016), 인천교구(2018), 제주교구(2019), 대전교구(2022)에서 설립되어 활동 중이다. 한국평신도사도직단체협의회에 2022년 6월 현재 35개 사도직 단체가 등록되어 있으나, 생태 사도직을 설립 목적으로 하는 단체는 '하늘땅물벗'이 유일하다. 그 외 범교구적 차원에서의 활동 기구로서 '한국 가톨릭 기후행동'(2019)이 있으며, 여러 수도회와 재속회를 통하여 '정의 평화 창조보전'(JPIC) 활동의 차원에서 생태 사도직이 수행되고 있다.

적으로 하는 단체도 있지만, “오늘의 신앙인은 누구나 기본적으로 ‘생태 사도’여야 합니다... 하느님의 창조 질서에 따라 이 세상을 잘 돌보고 가꾸는 생태 사도직은 오늘날 우리 신앙인에게 필수적인 소명”[40]이라는 측면에서 단지 특정한 단체의 소명으로 한정될 수 없다.

한국천주교주교회의는 「울부짖는 우리 어머니 지구 앞에서」(2021. 10. 16)라는 제목의 주교단 특별사목교서를 통하여 생태 위기의 상황이 시대적 징표이며, 그에 응답하는 생태적 회개가 복음을 실천하는 사랑의 행동으로서 실천하는 신앙 행위로 이어질 것을 요청하였다. 이것은 생태 사도직이 현대 교회의 중요한 프락시스의 하나임을 교회적 차원에서 강조한 것이다.

> 한국 천주교회도 보편 교회와 한마음으로 7년간의 생태적 희년에 적극적으로 동참해야 하겠습니다. 오늘날의 기후 위기와 어머니 지구의 울부짖음은 교회가 수행해야 할 복음화 사명과 사목 활동의 가장 중요한 주제 가운데 하나입니다…
> ‘생태적 회개’는 현시대가 우리에게 절박하게 요청하는 시대적 징표이며, 피조물 안에서 울부짖고 계시는 예수 그리스도의 수난에 구체적으로 참여하는 사랑의 행동입니다. 기후 위기를 극복하기 위한 생태적 회개가 단지 ‘환경 보호’ 차원에 머무르지 않고, 교회의 모든 사목 분야에서 사랑의 복음을 실천하는 적극적인 신앙 행위로 승화되기를 기원합니다.[41]

특히 “피조물 안에서 울부짖고 계시는 예수 그리스도의 수난”이라는 사목교서의 인식은 하느님의 육화를 피조물의 영역까지 포함하고 있음을 드러낸다. 본 특별사목교서에서 주교회의는, 2020년 5월 24일 『찬미받으소서』 반포 5주년을 기념하면서 교황청 온전한 인간 발전 촉진을 위한 부서가 전 세계 교회에 1년의 준비 기간을 거쳐 2022년부터 회칙의 실천을 위한 7년 여정을 시작할 것을 요청한 것을 상기시켰다. 이에 따라 모든 교구와 본당에서 생태 위기를 직시하고 생활양식을 하느님의 질서에 맞도록 회심해가는 실천이 시작되고 있다.

그러나 한편에서 창조 질서의 보존을 위한 생태 문제를 정치적 편향성의 관점에서 논쟁의 대상으로 이해하거나 혹은 기존 환경 NGO 혹은 정당의 연장선상에서 이해함으로써 신앙 운동으로서의 정체성에 혼란을 겪는 상황이 발생하기도 한다. 그런 측면에서,

---

40) 유경촌, 『우리는 주님의 생태사도입니다』, (서울: 생활성서, 2022). 10.
41) 한국천주교주교단 특별사목교서, 「울부짖는 우리 어머니 지구 앞에서」, (2021. 10. 16), https://tinyurl.com/252hgtdc (접속일: 2022. 6. 6).

그리스도의 사도로서 현세를 살아가는 신앙인이 종교적 사랑의 차원에서 회심을 통해 신앙에 기초를 갖는 생태론을 인식하는 것이 더욱 중요하게 되었다. 신앙의 프락시스로서 접근하는 생태 사도직 실천은 그리스도 육화의 신비가 단지 하느님이 인간이 되신 것뿐이 아니라 그로 인해 모든 피조물과 친족 관계를 이룬 하느님에 의해 세계는 신성한 곳이 되며, 특히 결핍되고 취약한 피조물의 고통에 함께하신다는 종교적 감수성에 기초하기 때문이다.

3.3 깊은 육화의 역동성과 생태 사도직 영성

물질성을 취하신 하느님이란 생각은 하느님과 피조 세계의 연대가 인간에게만 국한된 것이 아니라, 온 우주를 관통하여 흐르고 있음을 의미한다. 현대에 이르러 염기 서열에 따른 개체의 유전 정보를 확인하는 생명 과학의 기술로 밝혀진 생명의 신비는 인간이 지구상의 다른 종들과 진화적 지속성을 통한 유전적 혈연적 관계에 있음을 밝히고 있다. 또한 이러한 생명체의 물질적 살은 지구에 존재하는 여러 원소로 구성되어 있다. 그리고 그 원소들은 우주의 생성 과정에서 나타났다 사라진 모든 별이 남긴 것이다.

절대적 존재로서 우리 삶의 주인이신 하느님을 물질세계와 멀리 떨어진 초자연적 세계의 영적인 심판자로 인식하는지 아니면 물질적 속성의 피조물 한가운데에서 우리와 공감하며 함께 살아계신 존재로 인식하는지에 관한 영적인 기본 관점은, 우리가 살아가는 삶 안에서 만나게 되는 모든 피조물을 어떤 태도로 맞이할 것인가의 관점과 연결된다. 생태 신학은 그동안 창조 신학의 관점에서 피조물 안에 살아있는 하느님의 모습을 발견하고 찬미하는 영성적 측면과, 역사성을 갖는 우주의 진화 과정 안에서 왜곡된 인간중심주의를 성찰하며 하느님의 의지에 따른 질서를 보존하는 윤리적 측면을 중심으로 전개됐다. 그러나 이제 그리스도교 신학으로서 생태 신학이 더욱 굳건히 서기 위하여, 교의에 기초를 두고 그 믿음의 영성을 바르게 보존할 필요가 요구되는 시점에 도달해 있다.

그리스도에 관한 육화의 깊은 이해는 세계의 창조와 신화(神化)를 연결하여 이해하면서 육체가 갖는 진정한 물질성이 하느님과 결합한 존재로 변형되어 완성되는 전망을 갖는다. 또한 깊은 육화의 그리스도론을 포함하는 하느님 삼위일체의 존재 방식은 세계와의 관계 속에서 내어줌과 친교의 역동성을 드러낸다. 그리하여 깊은 육화의 그리스도론은 존재와 활동의 일치로서 생태적 감수성을 갖는 신앙의 프락시스로 연결된다. 그것은 계시와

사도직의 역동적 통합을 의미하는 것으로, 인간이 다른 피조물과의 관계에서 발견하게 되는 하느님의 경이로움과 신비에 관한 감각과 함께 취약함에 노출된 자연으로서 십자가 형상을 지닌 피조물에 대한 연민과 가난한 사람들의 정의를 향한 헌신을 불러일으키는 것이다. 한국주교단은 사목 교서에서 다음과 같이 고백하고 있다.

> "지구의 부르짖음과 가난한 이들의 부르짖음"(「찬미받으소서」, 49항)에 귀를 기울이며 통회하는 마음으로 우리의 부족함을 고백합니다. 그동안 한국 천주교회는 '온 세상에 가서 복음을 전하여라.'(마태 28,18-20 참조)는 교회의 선교 사명에 충실하려고 노력하였지만, 기후 위기로 고통 받고 있는 이웃과 피조물들의 고통에는 충분히 응답하지 못하였습니다. 힘 있는 이익 집단이 주도하는 개발 사업에 희생되는 가난한 이들과 연대하지 못하였으며, 생태계 파괴 현장을 보면서도 피조물을 지키기 위한 파수꾼 역할을 제대로 해내지 못하였습니다. 앞으로 우리 한국 천주교 주교단은 "기후 변화에 관하여 차등적 책임이 있다는 것을 끊임없이 인식"(「찬미받으소서」, 52항)하고, 참회하는 마음으로 생태적 회개를 실천하며 복음을 선포할 것을 다짐합니다.[42]

계시와 복음 정신에 근거한 십자가와 육화 신학에서 비롯되는 깊은 그리스도론은 모든 피조물을 하느님의 선과 생명력 및 일치로 이끄시는 성령론의 도움을 받아 삼위일체 하느님의 측면에서 역동성을 더욱 드러낸다. 하느님 육화는 죄를 입은 인간을 대신하여 속죄양이 되는 것으로서만 결정적 사건이 아니라, 하느님과 세계의 본질적 연결 관계 안에서 상호 관계적 존재로서 피조물의 보편적 구원과도 직접 연결된다. 이러한 이해를 통하여 우리는 인간 중심적 관점을 벗어나 '깊은' 의미로 영성의 지평을 확장함으로써 '오늘날 신앙의 필수적인 소명'인 생태적 프락시스의 근거를 확인하게 된다.

4. 결론

파견 혹은 사명의 의미를 갖는 그리스어 ἀποστολή에서 유래한 사도직(apostolatus)은 교회 초기에 그리스도의 12 사도(마르 3,14; 마태 10,2)와 바오로(로마 1,5; 1코린 9,2; 갈라 2,8)의 직무에 적용하여 사용하기 시작하였던 단어로서,[43] 전통적으로 그리스도에 의

42) 한국천주교주교단, 「울부짖는 우리 어머니 지구 앞에서」
43) 『한국 가톨릭 대사전』 6권, 한국가톨릭대사전편찬위원회, (서울: 한국교회사연구소, 2005), 3857.

해 그 권한을 위임받은 대리자가 예수의 직무를 현세에서 계속하는 것의 의미로 사용됐다. 제2차 바티칸 공의회 이후, 현세를 살아가는(secular) 삶의 현장에서 그리스도에 의해 파견 받은 자로서 복음화(evangelizatio)[44] 실천의 중요성을 강조하기 위하여 '사도직' 특히 '평신도 사도직'에 관하여 공식적으로 언급되기 시작하였다. '평신도 사도직'은 신품성사에 기초하여 주교를 중심으로 협력자인 사제와 부제로 이루어지는 교회의 봉사자로서의 직무를 의미하는 '교계 사도직'의 연장선상에서 이해하는 것이 아니다. 즉 그것은 '국왕-영주-기사-평민'이라는 중세적 신분제도가 교회에 적용된 것이 아니라, 현세성을 갖는 세속 안에서 그리스도의 복음과 은총을 전하기 위하여 활동하는 신자로서의 사도직을 의미한다는 점에서 세상에 복음을 전하는 교회의 활동 중심이라고 할 수 있다.[45]

한국천주교주교회의는 『찬미받으소서』가 반포되기 이전인 2010년 『창조 질서 회복을 위한 우리의 책임과 실천』[46]이라는 제목으로 환경문제에 관한 한국교회의 지침서를 발행한 바 있다. 통합적인 인간 발전의 3중 방법론인 '관찰-판단-실천'의 전개 방식에 따라, '우리나라의 생태계 위기', '창조질서와 인간의 책임', '책임 있는 실천의 제언'의 세 장으로 이루어진 지침서는 살아있는 신앙이 되기 위한 실천을 구체적으로 권고하고 있다.[47] 가정, 본당, 교구로 이루어진 교회에서의 실천과 함께 직업에 따른 역할 및 종교 간 대화와 시민 단체 및 국제기구의 역할 등의 사회 속 실천을 다루면서, 특히 정치인, 공무원, 과학자, 교육자, 노동자, 기업가, 농업인/어업인, 자영업자 등으로 직업을 세분하여 역할을 강조하였다. '생업이 단순히 돈을 벌기 위한 수단이 아니라 하느님을 섬기고 이웃에 봉사하는 사랑의 수단이므로 신앙 행위의 연장선에 있다'는 것과 '창조질서 회복을 염려하는

---

44) "그리스도를 알지 못하는 이들에게 복음을 전하고 교회로 인도하며, 내적 삶의 변화를 통해 더욱 완전한 그리스도인으로 성장하도록 이끌어 주는 것." 『한국 가톨릭 대사전』 5권, 3513. 현대 복음화의 의미는 단지 교세를 확장하는 차원의 것을 넘어서 그리스도의 정신을 살아가는 것을 의미하므로, 교회의 숫자가 늘어가거나 세례 받은 신자 수가 늘어나는 개념과는 달리 이해되어야 한다.

45) 그런 의미에서 '직무 사제직'과 '보편 사제직'의 개념을 연장하여, 사도직 또한 '교계 사도직'과 '평신도 사도직'으로 나누기보다 '직무 사도직'과 '보편 사도직'으로 나누어 생각하는 것이 의미에 더욱 합당할 것으로 보인다. 또한 평신도 교령은 교회의 목적을 위한 "신비체의 활동을 모두 '사도직'이라고 부르며"(2항), 그 '사도직'의 목적은 "그리스도의 복음과 그의 은총을 사람들에게 전할 뿐 아니라, 현세 질서에 복음 정신을 침투시켜 현세 질서를 완성하는 것이다."(5항) 라고 하고 있다. 즉 시대의 징표 속에서 현세를 살아가는 평신도가 삶의 현장에서 그리스도의 정신을 실천하는 것이 곧 교회의 복음화 활동의 핵심이 된다.

46) 한국천주교주교회의 정의평화위원회 환경소위원회, 『창조 질서 회복을 위한 우리의 책임과 실천-환경에 대한 한국천주교주교회의 지침서』, (서울: 한국천주교중앙협의회, 2010)

47) Ibid., 45-59.

것은 신앙의 의무'[48]라는 강조는 재속 신자의 역할이 생태 사도직에 있어서 특별히 결정적인 것임을 교회의 가르침으로 밝히고 있다.

통상 지구의 모든 생물계, 지질계의 구성원을 자연으로 이해하곤 하지만, 그러한 자연 이해는 자칫 우리의 일상과 자연을 분리하여 생각하게 할 수 있다. 그러나 우리가 살아가는 일상 모두가 하느님으로 가득 차 있다는 성찰은 콘크리트 건물 속, 아스팔트 도로 위, 소란스러운 시장 안을 포함한 우리가 살아가는 모든 형태의 삶을 그리스도와 연결된 자연으로 이해하도록 한다. 우리가 하느님 및 자연과 본질적으로 연결되어 있다는 것을 알아야 하는 것은 바로 여기 우리의 삶 안에서이다. 그리고 그 일상에서의 삶이 이 지구에 더함과 덜 함 없이 영향을 준다.[49]

선교가 교세의 확장을 의미하던 시대는 지나갔다. 현실의 삶과 유리된 복음이 있을 수 없듯이 오늘날 생태 위기의 현장을 도외시한 복음 선포는 그 본질을 잃고 있는 껍데기에 불과할 것이다. 생태계의 혼란을 원인으로 보는 팬데믹의 공포가 계속되는 현실의 상황에서 그 위기로부터 회피하지 않고 생태 문명으로의 전환에 각자 삶의 현장에서 실천하는 생태 사도직이 그리스도의 복음을 선포하는 현대의 선교로서의 전망을 가질 수 있다.

그리스도의 육화란 단순히 인간의 죄를 대신하여 십자가에 달리신 구원을 위한 희생제물이라는 의미를 넘어선다. 육화로 인한 신성과 인성의 위격적 결합을 교의로 정식화하는데 결정적 기여를 한 아타나시우스는 창조와 신화를 연결하여 이해하면서, 구원이 인간에게 한정된 것만이 아니라 우주적 관점에서 모든 피조물을 포함하는 것임을 드러냈다. 자연계의 한 부분으로서 생명의 그물망 안에서 필연적으로 연결되어 존재하는 인간의 상황은 육화하신 그리스도가 세계의 모든 존재와 분리되어 존재할 수 없다는 인식을 갖게 한다. 모든 피조물과의 연결 관계에서 이해하려는 육화에 관한 깊은 이해는 창조 세계 전체의 신화를 지향하는 하느님의 의지를 인식할 수 있게 한다. 깊은 육화는 곧 깊은 사역, 깊은 수난, 깊은 십자가, 깊은 부활에 관한 이해로 확장되어 깊은 그리스도론이 된다. 그것은 예수가 선포한 복음이 하느님과 화해를 통한 인간의 치유와 구원만을 위한 것이 아니라, 불가분의 관계로 연결된 우주 공동체의 치유와 구원을 위한 피조물의 복음이기도 하다는 점을 인식하는 것이다.

---

48) Ibid., 57.

49) Neil Ormerod, Cristina Vanin, "Ecological Conversion: What does it mean?", *Theological Studies,* 77/2(2016, June), 348.

프란치스코 교종은 『찬미받으소서』를 통하여 모든 인간 생명은 지구의 건강함에 달려 있으며, 현대의 생태적 위기란 영적 위기임을 지적하였다. 그러므로 인간과 인간, 그리고 인간과 자연의 상호관계 수준을 깊게 함으로써 깨어진 현대 세계가 치유되어야 할 필요가 있다고 보았다.[50] 이것은 인간의 구원을 중심으로 전개되고 있는 신학이 모든 측면에서 피조물을 포함하는 관점으로 탈중심화해야 할 필요를 제기한다. 깊은 육화는 그런 측면에서 신앙의 핵심인 그리스도론으로부터 지평을 확장하여 그 중심을 새롭게 인식하고자 하는 시도라고 할 수 있다.

깊은 육화로의 지평의 확장은 신학의 프락시스에 변화를 준다. 사도로서의 직분은 인간 사회를 넘어서 자연의 피조물 안에서 그리스도의 십자가 모습을 발견하고 그 고통에 공감하며 동참하게 된다. 하느님을 향한 사랑의 힘은 기후 위기와 생명체의 멸종이 인간에 의해 발생된 것임을 자각하도록 하여, 자신의 생활 태도를 바꾸고 사회의 변화를 위하여 헌신하도록 이끈다. 이제 나와 분리되어 있던 타자로서의 자연은 나의 일부분이 되고 나아가 도시의 일상 또한 자연이 된다. 자연을 도구적으로 대해왔던 정신적 태도가 생태 위기뿐 아니라 인간 사회마저 병적 상태로 몰아왔다. 그러나 역으로 인간의 생태적 자각과 영적 회심이 고통받는 생태계의 치유와 구원에 관한 관심을 불러일으킴으로써, 그 일부로서 인간 또한 비로소 온전한 치유와 구원에 이를 수 있다는 믿음을 갖게 한다.

깊은 육화는 일상 안에서 세상을 돌보고 가꾸는 평범한 삶 안에 하느님을 향한 사랑의 힘에 의해 추동되는 사도의 직분이 있음을 알도록 한다. 생태 사도 혹은 생태 사도직이라는 말은 하느님과 분리되었던 일상의 삶으로부터 이제 신앙과 일상이 통합되는 과정으로 볼 수 있다. 자연의 병적 상태가 인간의 무절제한 교만이 빚은 지배와 남용의 결과임을 성찰하는 생태적 회개와 함께, 육화 신앙을 모든 피조물의 영역까지 확장한 깊은 육화 담론은 오늘날 시대의 징표 안에서 진정성을 추구하는 신앙의 프락시스를 위한 기초로서 역할을 할 수 있다.

---

50) 『찬미받으소서』, 119항.

참고문헌

성 요한 바오로 2세, 『사회적 관심』(Sollicitudo rei socialis), 서울: 한국천주교중앙협의회, 1987.

베네딕토 16세, 『진리 안의 사랑』(Caritas in Veritate), 서울: 한국천주교중앙협의회, 2009.

프란치스코 교황, 『찬미받으소서: 공동의 집을 돌보는 것에 관한 교황 회칙』(Laudato Si'), 서울: 한국천주교중앙협의회, 2015.

한국천주교주교단 특별사목교서, 「울부짖는 우리 어머니 지구 앞에서」, 2021.

한국천주교주교회의 정의평화위원회 환경소위원회, 『창조 질서 회복을 위한 우리의 책임과 실천』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 2010.

"사도직(apostolatus)"; "복음화(Evangelizatio)", 『한국 가톨릭 대사전』 5권, 6권, 한국가톨릭대사전편찬위원회, 서울: 한국교회사연구소, 2005

"Incarnation", *Encyclopedia of Christian Theology* Vol.2, ed., Jean-Yves Lacoste, New York: Routledge, 2005.

라너, 칼, 『그리스도교 신앙 입문: 현대 가톨릭 신학 기초론』, 이봉우역, 왜관: 분도출판사, 1994.

박종구, 『그리스도교 교의의 역사적 형성 연구: 고대 교회의 삼위일체론과 그리스도론의 성립』, 서울: 서강대학교 출판부, 2012.

유경촌, 『우리는 주님의 생태사도입니다』, 서울: 생활성서, 2022.

천지만 「대속 이론에 대한 라너와 폰 발타살의 비평」, 가톨릭사상 58(2019, 6), 73-104,

화이트헤드, 알프레드 노스, 『과정과 실재: 유기체적 세계관의 구상』, 오영환 옮김, 서울: 민음사, 2003.

Athanasius of Alexandria, *On the Incarnation: Complete Work Annotated, Plus Additional Historical Introduction,* Preface by C.S. Lewis, trans. Sr. Penelope Lawson, Wake Forest: L&L Books, 2022.

_____, *Letter to Serapion on the Holy Spirit*, trans. Khaled Anatolis, *Athanasius,* London: Routledge, 2004.

_____, *Contra Gentes*, trans. Robert Thomson, Oxford: Clarendon, 1971.

_____, *Against the Arians(Orationes contra Arianos)*, in *Nicene and Post-Nocene Fathers Series II,* Volume 4, trans. Phillip Schaff, MI: Grand Rapid, Christian Classics Ethereal Library.

Balthasar, Hans Urs von., *Theo Drama: Theological Dramatic Theory*, vol. IV: *The Action*, trans. Graham Harrison, San Francisco: Ignatius, 1994.

Deane-Drummond, Celia, *A Primer in Ecotheology: Theology for a Fragile Earth*, Cascade Companions 37, Eugene, OR: Cascade Books, 2017.

Edwards, Denis, "Incarnation and Natural World: Explorations in the Tradition of Athanasius", in *Incarnation on the Scope and Depth of Christology*, ed., Niels Henrik Gregersen, Minneapolis: Fortress Press, 2015.

Gregersen, Niels Henrik., "Deep Incarnation: Why Evolutionary Continuity Matters in Christology", *Toronto Journal of Theology*, 26/2(2010, Fall).

_____, "The Cross of Christ in an Evolutionary World", *Dialogue: A Journal of Theology*, 40/3(2001, Fall), 192-207.

_____, "The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation", in *Incarnation on the Scope and Depth of Christology*, ed., Niels Henrik Gregersen, Minneapolis: Fortress Press, 2015, 225-260.

Johnson, Elizabeth A., *Creation and the Cross: The Mercy of God for a Planet in Peril*, New York: Orbis Book, 2018.

_____, "Jesus and the Cosmos: Soundings in Deep Christology", in *Incarnation on the Scope and Depth of Christology*, ed., Niels Henrik Gregersen, Minneapolis: Fortress Press, 2015, 133-156.

Nash, James, *Loving Nature, Ecological Integrity and Christian Responsibility*, Nashville: Abingdon Press, 1991.

Ormerod, Neil-Vanin, Cristina, "Ecological Conversion: What does it mean?", *Theological Studies*, 77/2(2016, June) 328-352,

Southern, Richard William., *Saint Anselm: A Portrait in a Landscape*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

초 록

깊은 육화와 생태 사도직 실천

홍태희

교회 초기에 신성과 인성의 위격적 결합에 관한 교리를 세운 아타나시우스의 그리스도론은 창조와 신화(deificatio)를 연결하여 피조물 전체를 포함하는 우주적 구원자로서 그리스도를 이해하였다. 요한복음 1,14에서 계시되는 '살(sarx)이 되신 말씀'이란 하느님이 피조물의 유한성 안으로 들어오신 것을 의미하며, 그것은 단지 인간 존재만을 넘어 그와 연결되어있는 우주의 모든 생명 및 구성요소와 결합하신 것을 포함한다. 육화에 관한 의미를 확장하여 이해함으로써 인간중심적 이해를 넘어 지구의 만물이 저마다의 고유한 가치를 갖고 하느님과 연결된 신성한 존재라는 생태적 관점을 갖는 것을 깊은 육화(deep Incarnation)라고 부를 수 있다. 닐스 헨릭 그레게르센, 엘리자베스 존슨 등에 의해 시도된 이러한 접근은 피조물의 영역을 포함한 깊은 사역, 깊은 십자가, 깊은 부활로 신학적 범위를 확장하고 있다. 생태 위기를 맞이하는 현대의 시대적 징표는 신학에서 그 대상을 확장할 뿐 아니라 진정성을 위한 프락시스를 요구하고 있으며, 오늘날 생태 사도직이라고 부르는 영역으로 표현되고 있다. 그것은 교회의 모든 구성원을 포함하지만 특히 재속성을 갖는 평신도의 역할이 더욱 강조된다고 할 수 있다. 깊은 육화는 우리의 일상을 자연과 분리된 것이 아닌, 그 자체를 자연으로 이해하도록 이끈다. 교세의 확장을 선교로 이해하던 시대는 끝났다. 삶의 현장에서 피조물을 돌보는 것에 각별한 관심을 두고 실천하는 것은, 하느님이 세계의 피조물과 분리될 수 없는 연결 관계로 육화하셨고 세계는 그 피조물의 신화를 향하고 있다는 믿음에 관한 실천인 것이다.

주제어: 깊은 육화, 그리스도론, 닐스 그레게르센, 생태신학, 생태 사도직

Deep Incarnation and Ecological Apostolate as the Praxis

Hong, Tae-Hee

St. Athanasius established the doctrine of the hypostatic union for divinity and humanity in Christ and understood Christ as the cosmic savior for whole creation by connecting creation and deification. The doctrine of Incarnation, revealed by Gospel John 1,14, 'Word became flesh' presents God entered into creation. At the same time, we can interpret it as God being connected not only in human existence but also in all life and elements of the universe through its interconnectedness. We can call this kind of expanded understanding of Incarnation beyond the anthropocentric perspective 'deep Incarnation. It makes us keep an ecological perspective that all things on earth have their own unique values and are sacred beings connected to God. Some ecotheologian such as Niels Henrik Gregersen and Elizabeth Johnson expand the theological scope to include the realm of creation. The signs of time facing an ecological crisis ask not only to develop its subject in theology but also demands a praxis for authenticity. It is expressed in the area called ecological apostolate today. It includes all members of the church, but the role of the laity living in secular is particularly emphasized. Deep Incarnation leads us to understand our daily life as nature itself, not separated from nature. Paying particular attention to caring creatures through ordinary life is the practice of the faith that God has incarnated in the world and that world is advancing towards the deification of all creatures.

Key Words: Deep Incarnation, Christology, Niels Gregersen, Ecological Theology, Ecological Apostolate

논문 투고일	2022년 06월 25일
논문 수정일	2022년 08월 01일
논문게재 확정일	2022년 08월 01일

□ 연구논문 □ https://dx.doi.org/10.16936/theoph..41.202208.99

엠마누엘 무니에의 「인격주의(le personnalisme)」의 탄생 배경과 그 철학적 의의*

이명곤
제주대학교 철학과 교수

1. 들어가는 말
2. 인격주의의 탄생 배경
   2.1 무제약적인 기계기술문명에 대한 거부
   2.2 전체주의에 대한 거부
   2.3 자유주의적 개인주의에 대한 거부
3. 인격주의의 태동의 3가지 철학적 의의
   3.1 인격의 실현에 있어서의 철학사적 지속성
   3.2 인간중심주의를 극복하는 새로운 인간학의 비전 창출
   3.3 인류미래에 관한 낙관적인 비전과 인간의 사명에 관한 사유
4. 나가는 말

* 본 논문은 2022학년도 제주대학교 교원성과지원사업에 의해 연구되었음

1. 들어가는 말

‘인격(*persona*, la personne, personality)’에 대한 연구는 인간학적 연구의 핵심이라고 할 수 있다. 이는 유적(類的)차원의 ‘인간이란 무엇인가’ 하는 질문을 포함하여 가장 깊은 의미의 ‘개별자(l’être singulier)’에 대한 질문을 담고 있는 용어이기 때문이다. 소크라테스가 ‘인간이란 무엇이며 어떻게 살아야 하는가’에 대해서 질문을 던진 이후로 인격의 개념은 철학사와 함께 하고 있다. 그럼에도 중세 그리스도교 이전까지 인격에 대한 개념은 다소 미숙한 상태로 남아 있었다고 할 수 있다. 아직 노예제도가 존속하였던 희랍인들에게 개인의 가치란 도시생활에 참여하는 그 정도로만 인정하고자 하였고, 플라톤은 개인의 가치보다는 이데아의 가치를 중시하였다. 아리스토텔레스 역시 형상으로서의 영혼의 가치에 무게를 두었고 개별자란 다만 육체적 다름에서 기인한 일종의 여분의 가치처럼 고려하였다. 모든 존재가 일자와 영원으로 귀환하고자 하는 플로티노스의 사상에서도 모든 개별성의 근원에는 원초적인 결함과 같은 것이 존재하고 있었다. 한 마디로 희랍적 사유에서는 아직 ‘개별자’에 대한 가치가 충분히 드러나지 않았으며 따라서 인격의 개념은 그 충만한 의미를 가지지 못하였다고 할 수 있다. 그럼에도 우리는 최소한 소크라테스의 “너 자신을 알라”라는 명제를 —‘너 자신’이 가진 의미에 따라 달라질 수 있겠지만— 고전적인 인격 개념의 출발점처럼 고려할 수 있을 것이다.

반면 중세 그리스도교에 와서는 인간에 대한 고찰에 있어서 출발부터 인격의 개념이 결정적으로 도입되었다. 인격을 의미하는 ‘페르소나(*persona*)’의 개념 자체가 신의 위격(位格)을 의미하는 ‘페르소나(*Persona*)’에서 기인된 것이기 때문이다.[1] 토마스 아퀴나스는 인격의 개념을 ‘*per-se-una*’ 즉, ‘그 스스로를 통해 하나인 것’으로, 다시 말해 ‘영혼과 육체’로 구분되기 이전의 나눌 수 없는 ‘총체적인 개별자’를 지칭하는 것으로 보았고, 그러한 모든 인간은 유일하고 고유한 자신만의 인격을 가진다고 본 것이다. 따라서 인격의 개념에는 무엇보다 먼저 인격의 기원으로서의 ‘신의 섭리’와 인격의 지반으로서의 ‘절대자와의 관계성’이 함의되어 있다. 따라서 인격의 개념이 그 충만한 의미로 등장하게 된 것은 중세 그리스도교에서였다는 사실은 부정할 수가 없을 것이다. 모든 개인이 지니고 있

1) 인격(*perona,* personne) 개념의 발생과 역사적 변화의 추이에 관한 잘 정리된 내용은 다음의 논문에서 발견할 수 있다. 이명곤, 「엠마누엘 무니에의 ‘인격(personne)’의 세 가지 존재론적인 특성」, 제2장 : ‘인격의 개념과 인격주의의 철학사적인 추이’. 『철학연구』, 137(2016, 봄), 252-257.

는 비교될 수도 없고, 양도할 수도 없는 일종의 절대적인 가치로서의 인격의 개념은 인간의 존엄성과 만인평등 사상의 근거가 되면서 한 개인의 탄생과 삶에 있어서 무한한 의미와 가치를 부여할 수 있는 소중한 개념이 된 것이다. 하지만 유물론과 현대의 무신론의 등장은 빠르게 중세의 인격의 개념을 퇴색시켰다. 진화론의 영향으로 철학도 과학적이 되어야 한다고 주장하는 '실증주의(le positivisme)'는 인간이란 다만 신경이 보다 섬세하게 발달한 고등동물에 지나지 않는다고 보았고, 영혼의 개념은 '두뇌의 체계적인 도표'로 대체되어야 한다고 주장하였다. 이러한 상황에서 절대자에 그 뿌리를 둔 개별자의 인격개념은 소멸되고 만다. '인간은 그 자체 목적으로 고려되어야 하며, 결코 수단으로 사용될 수가 없다'고 주장하였던 칸트에게 있어서도, 영혼이나 신과 같은 형이상학적 대상이 학문의 범주 바깥으로 밀려나면서 인격이 가지는 그 절대적인 특성의 (존재론적인) 근거는 어디에서도 가질 수가 없게 되었다. 아마도 전통적인 인격의 개념을 결정적으로 폐기하고 있는 사상이 있다면 그것은 마르크스나 포엘 바흐 등의 유물론일 것이다. 이들에게 있어서 한 개별자의 가치란 오직 생산성과 정보의 소유에 달려 있을 뿐이며, 인간의 절대자와의 관계성이나 영적인 삶 혹은 영성의 분위기는 마치 허상이나 자아도취처럼 고려되고 있기 때문이다. 기계기술 문명이 과도하게 인간사를 지배하고, 심지어 'AI(인공지능)를 가진 로봇에게 인격의 지위를 부여할 수 있는가?'하는 물음들이 자연스럽게 주어지고 있는 현대에 있어서 가장 위협을 받고 있는 것이 한 개별자의 가치를 근본적으로 지지해 주고 있는 '인격의 개념'이라는 것은 부정할 수가 없을 것이다.

이와 같은 철학사적 맥락 하에서, 현대철학에서도 여전히 '고전적인 인격의 개념'에 기초한 '인격주의'를 주장하고 있는 일군의 철학자들이 있다는 사실은 참으로 다행스러운 일이라고 할 수 있을 것이다. 이러한 현대의 인격주의자들 중 선구자라고 할 수 있는 중심인물은 스스로 자신의 사상을 '인격주의(le personnalisme)'[2]라고 칭하였던 '엠마누엘

2) 엠마누엘 무니에의 '인격주의'란 인간의 일반적인 삶(일상적, 사회적, 정치적 등의)에 있어서 가장 중요한 가치 혹은 궁극적인 목적을 '인격의 실현'에 두고 있다고 주장하는 사상이다. 따라서 인격주의의 핵심은 '인격(personne)'이란 무엇인가? 하는 인격에 대한 개념의 규정일 것이며, 이러한 인격의 개념에 따라서 사회, 정치, 경제, 교육 등에 대해 올바른 인간적인 삶의 형식을 추구하는 것을 말한다. 무니에의 '인격' 개념은 근본적으로 중세 그리스도교의 사상가들과 다른 것이 아니며, 그 몇가지 특징을 말하자면, 1) '정신(영혼)과 육체(몸)가 구분되기 이전의 구체적인 개별자'를 지칭하는 것, 2) 신의 모상이라는 인간의 본질을 내포하는 것이기에 '무한' '초월성' 등의 개념을 내포하고 있어서 언어적 규정을 넘어서는 것, 3) 한 개별자의 가장 심오한 형이상학적 가치를 기초하고 있는 것으로 일종의 '절대적 가치'를 가진 것 등이다. 만일 이러한 무니에의 인격주의가 중세철학자들의 '인격에 대

무니에'였다. 그의 인격주의는 다만 사변적인 논의나 추상적인 개념을 통한 사상의 정립에 목적을 두고 있는 것이 아니라, 현실의 삶의 한 가운데서 인간적이고 인격적인 삶을 위협하는 사회적 정치적 상황에 대한 자각에서 출발하고 있으며, 어떻게 현대인의 다양한 비극적 현실을 극복하고 보다 인간다운 삶, 개개인의 인격이 충만히 실현되는 삶을 회복할 수 있을까 하는 도덕적이고 실천적인 자각에서 출발하고 있다. 이러한 점에서 그의 인격주의는 고전적인 인격주의와는 확실히 다른 현대적 의미를 함의하고 있다. 본 논문은 엠마누엘 무니에의 인격주의가 탄생하게 된 역사적 철학적 배경에 대해 고찰하고, 이러한 '현대적 인격주의'의 탄생이 가지는 그 철학적 의의를 도출하는 것을 목적으로 하고 있다. 이 과정에서 우리는 여타의 인격주의와 관련된 현대 (가톨릭) 철학자들의 사유들에 도움을 청하면서 무니에의 사상적 특징과 독창성을 부각시키고자 하는 반성적인 노력도 기울일 것이다.

2. 인격주의의 탄생 배경

'인격주의(personnalisme)'[3]는 프랑스 현대 철학자 엠마누엘 무니에(Emmanuel Mounier)의 사상을 지칭하는 용어이다. 그는 『인격주의』, 『인격주의란 무엇인가』 등을 저술하면서 스스로 자신의 사상을 '인격주의'라 칭한 철학자였다. 하지만 이 사상이 하나의 철학적 이념으로 정착하기까지는 일련의 정신사적 동향을 전제하고 있다. '인격주의' 혹은 '공동체적 인격주의(personnalisme communautaire)'라 불리는 이 사유는 정신의 철학(la philosophie de

---

한 사유'와 차이점을 가지고 있다면, 그것은 무니에의 인격주의는 '인격에 대한 개념규정'에 초점이 주어진 것이 아니라, 현대사회가 지니고 있는 다양한 문화적 정치적 위기를 극복할 수 있는 도덕적 행위 원리가 되는 '인격의 실현'에 초점을 맞추고 있다는 점일 것이다. 가령 중세때에는 아직 기술문명이나 정치적 전체주의나 혹은 자유주의적 개인주의 등의 개념이 나타나지 않은 시기였기에 이러한 사회적 위기에 대응하는 '인격주의' 개념은 존재하지 않았다. 만일 보다 학적인 용어로 표현하자면 중세의 인격에 관한 사유가 '정적인 형이상학'이었다고 한다면, 무니에의 인격주의는 '역동적인 형이상학'이라고 부를 수 있을 것이다. 본 논문의 주제나 지면상 엠마누엘 무니에의 '인격에 대한 개념규정'에 대해서는 다음의 연구로 남겨두기로 한다.

3) '인격주의(personnalisme)'라는 용어는 1903년 프랑스 철학자 르누비에(Renouvier)가 자신의 철학을 특징짓기 위해 처음으로 사용하였다. 이후로 거의 사용되지 않았으나, 1930년대에 정신의 철학과 더불어 프랑스 철학계에 다시 등장하였다. 르누비에는 칸트주의자이자 유토피아를 구상한 철학자로 『인격주의(*Le Personnalisme*, Paris: Félix Alcan, 1903)』라는 저서를 출간한 적이 있다. 그리고 이 용어는 엠마누엘 무니에가 자신의 사상을 명명하기 위해 다시 차용되었다.

l'esprit)[4]을 주창하던 일군의 프랑스 철학자들, 특히 현대 가톨릭 사상가들의 사조에서 부각된 사상이며, 그 중에서도 엠마누엘 무니에는 자신의 전 철학적 탐구를 인격주의를 정립하는데 집중하였다. 인격주의가 하나의 정신적 운동처럼 나타나게 된 것은 1930년대부터였다. 당시 오랫동안 지속된 경제공황으로 인한 사회적 위기를 젊은 지식인층에서는 단순한 경제적 위기가 아닌 근본적인 '문명의 위기'로 인식하기 시작하였고, 기성질서에 대한 반작용으로 인격주의를 주창하게 된 것이다. 무니에는 『20세기의 작은 불안』에서 당시 유럽의 이미지를 한 마디로 '절망'이라고 말하고 있다.

> 마치 예전에 귀족이나 소시민이 있었던 상태처럼 절망(désespoir)은 유럽의 새로운 상태이다. 우울하고, 체념하고, 이미 취해진 습관들에는 거의 무관심한 하나의 상태이다. 몇몇 이상한 섬을 제외하고는 사람들은 더 이상 행복을 믿지 않으며 미래에 대해 거의 고민하지 않는다. 진보에 대해서는 무엇이라고 말할 수 있을까?[5]

무니에는 프랑스에서 철학저널『정신(Esprit)』을 중심으로 시장경제에 기초한 자유 자본주의(le capitalisme libéral)와 나치즘이나 공산주의로 대변되는 파시즘들(les fascismes) 사이에서 제3의 인본주의적 출구를 마련하고자 하였는데, 그 핵심은 '인격(la personne humaine)에 대한 존중'이라는 심오한 도덕적 가치였다.

우리는 여기서 인격주의가 발생한 배경을 쉽게 짐작할 수 있는데, 그것은 당시 유럽을 휩쓸었던 불안한 정신적 분위기에 대한 반동이었음을 알 수 있다. 당시 유럽을 지배하였던 불안의 원인은 크게 3가지 차원에서 발생하였는데, 첫째는 산업혁명 이후 기계기술 문명의 팽창으로 인한 개인주의와 비-인간화의 일상화가 그것이었고, 둘째는 2차 세계대전을 앞두고 있었던 국가사회주의(나치즘)와 유물사관에 기초한 공산사회주의의 태동으로 인한 정치적인 혼란이었다. 마지막으로 세 번째는 개인주의와 산업화의 결과로 주어진 '자유주의'에 대한 과도한 집착이 그것이었다. 그리고 이 같은 사회적 동향에 대한 거부와 암울한 위기의식에 대한 대안점으로 제시된 것이 '인격주의'였다.

---

4) 여기서 정신의 철학이란 '프랑스 영성주의(le spiritualisme français)'를 지칭하는 것으로 영미 중심의 '심-철학(philosophy of mind)'과 혼동해서는 안 될 것이다. 정신의 철학을 형성하고 있는 대표적인 사상가들에는 엠마누엘 무니에를 비롯하여 루이 라벨(Louis Lavelle), 흐네 르 센느(René Le Senne), 가브리엘 마디니에(Gabriel Madinier), 가브리엘 마르셀(Gabriel Marcel), 모리스 블롱델(Morice Blondel), 에메 포레스트(Aimé Forest), 모리스 네동셀(Maurice Nédoncelle), 니콜라스 베르디에프(Nicolas Berdiaev), 장 노게(Jean Nogué) 등이 있다.

5) Emmanuel Mounier, *La petite peur du XXe siècle*, (Québec: Édition électronique, 2007), 65.

2.1 무제약적인 기계기술문명에 대한 거부

기계기술문명에 대한 우려와 거부감은 오늘날 특정의 휴머니스트들에 의해서만 제기되고 있겠지만, 아직 기계기술 문명에 습관이 되어 있지 않았던 당시로서는 인간의 향기를 갈망하는 반동이 매우 강했을 것이다. 예를 들면 쟈크 라피트(Jacques Lafitte)는 기계문명에 대해 말하면서 수공(手工)에 대한 향수를 "우리의 손으로 만든 바로 그 형상 뒤에는 일종의 직접적으로 접근할 수 없는 고동치는 생명과 같은 무언가가 숨겨져 있다"[6]라고 표현하고 있다. 하지만 비록 기계기술문명을 찬미하는 사람은 드물다고 해도 싫든 좋든 인류는 점점 더 기계기술문명을 수용하고 이것에 의존하며 보다 긴밀하게 기술문명을 삶 안으로 받아들일 수밖에 없을 것이다. 인간 생활의 거의 모든 영역에서 기술문명이 지배하는 것을 학자들은 '기계주의'[7]라고 부르고 있다. 따라서 기계기술 문명에 대한 거부감과 수용은 마치 양날의 검처럼 함께 할 수밖에 없을 것이다. 무니에 역시 기계기술 문명에 대한 부정적인 시각을 견지하고 있었는데 그는 인격주의에서 다음과 같이 진술하고 있다.

> 인간이 다양성(diversité)을 지향하는 것인 반면, 기계는 표준화하고 합리화하며 본질적으로 획일성(uniforme)을 지향하는 경향이 있다. 따라서 기계는 그의 모든 능력들로부터 비인간적(inhumaine)으로 보인다.[8]

물론 그렇다고 해서 무니에는 기술문명 그 자체를 비판하고 있는 것은 아니다. 그는 반-기계주의적인 정신의 등장을 예상하고 있었으며, 이것은 기계와 기술에 대한 무관심과 무지의 결과라고 보고 있다.[9] 다시 말해서 인간의 삶에서 결코 배제할 수 없는 기술문명

---

6) Jacques Lafitte, *Réflexions sur la science des machines*, (Paris: Vrin, 2000), 48.

7) 현대사회에서는 기술이 인간 활동의 총체성에서 이루어지고 있다고 보는 관점을 '기계주의(machinisme)'라 부른다. "기술은 기계의 존재에서 효과적으로 출발했다. (…) 기계 없이는 기술의 세계가 존재하지 않는다는 것은 사실이다. 하지만 기술은 이제 기계에서 거의 완전한 자율성을 가지게 되었다. (...) 기술은 이제 더 이상 산업 생활과 관련이 없는 분야에 적용된다. (…) 오늘날 모든 것이 전적으로 기술에 의존하며, 기계는 기술의 작은 부분만을 대표할 뿐이다. (...) 오늘날 기술은 인간의 생산 활동뿐만 아니라 '인간 활동의 총체성(la totalité des activités de l'homme)'에서 수행되고 있다." Jacques Ellul, *La technique ou l'Enjeu du siècle*, Economica, 2008, p.1-2. 아마도 이러한 기계주의는 오늘날 우리가 'AI시대'라고 부르는 인간사의 거의 모든 것을 '인공지능'이 대신하고자 하는 현대사조를 대변하는 것이라고 할 수 있을 것이다. 무니에가 반대하는 것은 단순히 기계기술 문명이 아니라 바로 이러한 '기계주의'이다.

8) Emmanuel Mounier, *Le Personnalisme*, (Paris: du Seuil, 1972), 60.

은 그 자체 나쁜 것도 좋은 것도 아니며, 이는 하나의 부정할 수 없는 팩트라는 것이다. 그래서 시대가 어떻게 변해도 기술문명에 대한 경멸과 감탄이라는 양의성은 존재할 수밖에 없는 것이다.[10] 그래서 그는 "감탄을 하던, 경멸을 하던 기계는 그저 기계일 뿐이다"[11]라고 말하고 있다. 따라서 무니에에게 있어서 기계기술 문명의 일상화는 그 자체 나쁜 것이라기보다는 그것이 인간이 나아가야할 방향을 방해하고 인간의 총체적 삶을 흡수해 버리는 것, 즉 '기계주의(machinisme)'로 변해버리는 것이 문제인 것이다. 따라서 엄밀히 말해 거부해야할 것은 '기계주의'로 변한 기술문명이며, 오히려 기술 그 자체는 인간의 상승을 구속하는 다양한 장애물들로부터 해방시켜주는 계기가 되어야 한다고 보고 있는 것이다.[12] 그래서 그는 "근대 서구시대를 특징짓는 그리고 오늘날 전 세계로 뻗어나가는 과학기술의 발전이 '이 같은 해방의 결정적 계기(un moment décisif de cette libération)'가 된다"[13]라고 말하고 있는 것이다. 근본적으로 그리스도교 인간관을 견지하고 있는 무니에에게 있어서 '진보'란 단순히 과학의 발전에 기초한 기술문명의 진보를 의미하는 것이 아니라, 인간성의 발전이라는 차원에서 영성의 진보를 지향하고 있다.

> 그리스도교에 따르면 역사의 진보란 기술적인 진보와 같은 연속적인 축적의 과정이 아니며, 그 법칙은 훨씬 더 요약되어 있다. 이 법칙은 금욕주의적(ascèse)이며, 개인에 있어서와 마찬

---

9) "이러한 유기적 행동 외에도 교육은 여분의 이데올로기와 독립적으로 기계의 사용에 대한 반항적 태도를 개발할 수 있다. 우리는 기계를 한 번도 본 적이 없을 뿐만 아니라, 독점적인 두뇌 교육과 '발달된 가정 시스템(régime de domesticité développé)'의 결과로 대부분의 사람들이 도구를 만진 적이 없는 환경을 알고 있다. 이러한 환경은 평범한 심리적 과정에 의해 대상을 평가 절하함으로써 자신의 무능력을 정당화하도록 요구받고 있다. 산업 활동에서 멀리 떨어져 자란 유럽의 젊은 부르주아 계급의 기계에 대한 습관적 반응은 평생 무관심과 무지였다. 만일 사람들이 그를 기계 앞에 데려가거나 그곳에서 일하게 한다면 그의 반응은 혐오에 가까울 것이다. 그가 조금 더 멀리 생각한다면, 그는 스스로 이 혐오감을 확산된 공포로 변모시키고, 곧 체계화할 것이다. 그리고 이 같은 직접적인 반응의 첫 그룹들은 고유하게 말해 '반-기계주의적인 사고방식(la mentalité antimachiniste)'으로 넘어갈 것이다." Emmanuel Mounier, *La petite peur du XXe siècle,* p.31.

10) "우리는 반기계주의(l'antimachinisme)의 기본 행동을 결정화하는 본능적이고 집단적인 이중의 특성을 가진 모든 도식에서 이러한 양의성(ambivalence)을 발견하게 될 것이다." Ibid., p.37.

11) Ibid., 60.

12) 정신의 철학의 한 멤버였던 '흐네 르 센'은 특히 도덕적 삶에 있어서의 기계기술 문명의 도입을 염려하면서 기술문명에 대해 견제하고 있다. "어떠한 지성적이고 감성적인 기계(machine)라 할지라도 인간의 마음(le coeur)을 만족시킬 수는 없다. 사람들은 도덕적 삶에 제 방법들을 제공하는 일을 과학에 할당하면서, 이와 동시에 과학의 결과가 오직 수단으로서만 사랑받을 수 있다는 것을 알고 있다." René Le Senne, *Le Devoir*, (Paris: PUF, 1950), 337.

13) Emmanuel Mounier, *La petite peur du XXe siècle,* 70.

가지로 인간성에서도 모든 금욕주의적 법칙인 희생(sacrifice), 부활(résurrection), 변모(transfiguration)를 따른다.[14)]

따라서 비록 무니에가 기술문명 그 자체를 거부한 것은 아니지만, 그가 지향하는 것은 근본적으로 인간이 보다 인간답게 되고 인간성이 가진 최상의 가능성을 꽃피우는 것 즉, 영성(la spiritualité)을 지향하는 것이었기 때문에 결국 '기계주의'로 나아갈 수밖에 없는 무제약적인 기술문명의 발전을 거부한 것이다.

2.2 전체주의에 대한 거부

다른 한편 무니에는 정치적인 차원에서 당시 유럽사회에서 붐이 일고 있었던 전체주의의 움직임에 대해 우려하고 있었다. 이 전체주의적인 움직임은 '나치즘'과 '공산주의'였다. 그는 『공산주의, 무정부주의 그리고 인격주의』에서 우선적으로 당시 유럽에서 점차 두드러진 무질서한 좌파운동에 대해 염려하였다.

> 정의는 좌파에 있고, 질서는 우파에 있다. 이는 오랫동안 모든 정치의 ABC였다. (...) 그러나 오늘날 좌파는 깊이 분열되어 있다. 좌파는 자기 동일성을 지니고 있는가? 비록 표면상 단합된 것처럼 보이지만 그들은 균열 없는 확고한 기초를 가지고 있는가? 좌파는 정의의 약속만을 지니고 있는 것일까, 아니면 금세기의 행운들과 불행들이 튀어나올 판도라의 상자를 지니고 있는 것은 아닐까?[15)]

정치적으로 볼 때 좌파가 곧 공산주의인 것은 아니다. 하지만 무니에는 당시 좌파의 운동이 '공산주의'를 지향할 것이며, 이때 이 좌파들이 추구하는 공산주의는 더 이상 원래 의미의 공산주의가 아니라 일종의 '전체주의'를 의미하는 것이라 생각하였다. 그는 "평범한 신자가 신학에 따라 생활하지는 않고 경전의 한 조항을 위해 순교를 감행하지 않는 것처럼, 공산주의자는 더 이상 맑스주의에 따라 살지 않고 맑스주의 때문에 죽임을 당하지도 않는다"[16)]라고 말하면서 당시 유럽에 득세하고 있었던 공산주의자들에 대해 비판하고 있다. 따라서 무니에가 염려하였던 것은 공산주의 이론이나 공산주의 그 자체가 아니라 진정한 인간해방을 방해하는 일체의 '이데올로기'였다.

---

14) Ibid., 82.
15) Emmanuel Mounier, *Communisme, anarchie et personnalisme*, (Québec: Édition numérique, 2007) 13.
16) Ibid., 66.

우파도 좌파도, 파시즘도 공산주의도, 자본주의도 집단주의도, 민족주의도 사해동포주의도, 독재도 무정부주의도 (인간의 해방을 가져다주는 것은) 아니며, 사람들은 불신하는 쌍들을 끊임없이 나열할 것이다. 다만 평균적인 양심들(consciences moyennes)과 나약한 상상력은 이런 것들에서 보증을 발견할 것인데, 이러한 것들에서 그들의 근시안적인 행동과 안락한 지혜로 상식의 정점을 지킨다고 생각하기 때문이다.[17]

당시 유럽에서 득세하고 있었던 공산주의 운동에 대해 무니에가 매우 비판적인 시각을 견지한 것은 공산주의의 '독단주의(dogmatisme)적 성격' 때문이었다. 그는 당시의 신생 공산주의를 마치 종교에 있어서 유아기적 교회에 비유하고 있다. 그리고 무니에는 공산주의와 서구 기독교문명에서 일정부분 공유하는 점이 있음을 인정하고 있지만 문제는 공산주의는 이를 인정하지 않고 있다고 분석하고 있다.[18] 일종의 종교의 모습을 취하고 또 초기 교회의 모습을 지닌 공산주의의 가장 근본적인 문제는 그 독단적인 성격으로 인하여 사람들로 하여금 사고의 자유와 자율성을 마비시키는 것에 있었다.[19] 무니에가 거부한 것은 사상으로서의 공산주의 즉, 이론적 공산주의가 아니라, 정치체제로서의 공산주의 즉, 정치운동으로서의 공산주의였던 것이다.[20]

그리고 그는 당시 이차세계대전의 전운을 풍기고 있었던 나치즘에 대해서는 "하나의 전체주의적 악(un mal totalitaire)이 유럽을 덮쳤다. 그것은 나치 정권에서 완벽한 예를

---

17) Ibid., 25

18) "그러나 만일 우리가 성취해야 할 과업의 일부로 맑스주의적 관점을 받아들인다면, 반면 공산주의는 다른 한 일부로 결코 우리들의 것을 받아들이지 않는다. 물론 우리는 세계관과 도덕적 관점을 결여한 공산주의를 비난하지는 않는다. 소비에트 러시아의 유일한 문화적, 과학적 성취는 우리에게 모순을 야기할 것이며, 초기 공산주의는 일종의 종교적 모습을 취하고 있다." Ibid., 68.

19) "공산주의는 유아기 교회의 독단주의(dogmatisme)를 가지고 있다. 유아기 교회처럼 공산주의는 이교도(païen)보다 내부의 이단자(l'hérétique)를 더 두려워한다. 그리고 항상 보류되어 있는 이 숙청의 위협으로, 자주 교회의 기관들이 그러했던 것처럼, 믿음을 보호하면서 자율성과 사고를 마비시킨다." Ibid., 59.

20) 공산주의 이론에 대한 비판은 무니에에게 있어서는 실천적인 공산주의를 비판하기 위한 방법론적인 것이다. 다시 말해 공산주의 운동을 지지하는 사람들의 운동을 비판하기 위해서는 그들이 지반으로 삼고 있는 그 이론적 기초의 허점을 비판하는 것이 가장 효과적인 것 중 하나라고 생각하고 있다. "예전과 같이 오늘날에도 열정적인 반공주의(l'anticommunisme passionne)는 '형성된 무질서'에 대한 가장 효과적인 방어책이다. 그러나 이와 동시에 공산주의의 이론적 미비점 즉, 비극적이고 역사적인 결함으로부터 필연적으로 나타나게 되는 미비점을 밝히는 것이 중요하다." Ibid. 10. "실천적 공산주의를 반대하기 위한 우리들의 반응은 이론적 공산주의에 대한 빈약함을 지적하고 이에 대한 거부와 내적으로 연관될 것은 분명하다." Ibid., 66.

보여주고 있다. 그들은 다른 구조를 그대로 두지 않았다"[21]라고 강하게 비판하면서 나치즘을 그 자체로 파시즘(전체주의)과 동일시하고 있다. 반면 그는 공산주의는 그 자체 파시즘을 의미하는 것이 아님을 말하면서도 정치체제로서의 공산주의가 파시즘과 공통적인 성향을 내포하고 있음을 긍정하고 있다.

> 공산주의와 파시즘(전체주의)을 유사하게 보는 것은 정당한 것이 아니며, 내적으로 공산주의의 희망을 안고 사는 사람에게 있어서 이는 가증스런 것임을 우리는 이해하고 있다. 하지만 이 두 체제가 가지는 형식적 민주주의에 대한 거부, 그들의 중앙집권적 국가 구조, 그들의 단일 정당, 그들의 경찰 기구, 수행된 정책들에 대한 그들의 성향, 국제 의회주의에 대한 거부 그리고 다른 몇 가지 특징들에 있어서 공통된 성향을 가진다는 것을 부정할 수는 없다.[22]

무니에의 시선에서 전체주의와 공산주의에게 공통되는 이 성향은 한 마디로 말해 국민들로 하여금 '언론의 자유' 혹은 '비판의 자유'를 허락하지 않는다는 것에 있었다. 그리고 이는 비단 정치적인 분야에서 뿐 아니라 사회의 모든 곳에 있어서 동일하게 적용되는 원칙이다. 그는 이에 대해 다음과 같이 진술하고 있다.

> 공산주의든, 국가 정책이든, 어떤 문제에서든 악의적인 책략이 암시된 부분에 대한 비판의 권리(les droits de la critique)를 금지한다는 것은 '모든 비판의 자유(toute liberté critique)'를 순수하고 단순하게 금지시키는 것이다. 왜냐하면 나쁜 믿음은 항상 나약함 안에서 자리 잡기 때문이다.[23]

"어떤 특정 부분에 있어서 비판의 자유를 금지한다는 것은 결국 일체의 비판의 자유를 금지하게 된다"는 진술은 참으로 의미심장하다. 이 진술은 곧 '세뇌'를 의미하는 것이다. '습관이 제2의 천성'이라는 말이 있듯이, 지속적으로 어떤 특정한 사안들에 대한 비판의 자유를 억압당하게 되고 여기에 길들이게 되면 사람들은 결국 모든 사안에 있어서 자유로운 비판의 힘을 상실하게 되는 것이다. 그래서 그는 이 같은 '파시즘'의 성향을 가진 당시의 유럽의 공산주의에 대해서도 "공산주의에 대한 유혹은 '우리들의 친숙한 악마(notre démon familier)'가 되었다"[24]라고 강하게 비판하고 있는 것이다.

---

21) Ibid., 74.
22) Ibid., 73.
23) Ibid., 65.
24) "La tentation du communisme est devenue notre démon familier." Ibid., 57.

1930년대의 유럽의 정신문화를 강타한 전체주의적 성향이었던 나치즘과 공산주의는 무니에에게 있어서 마치 문명사의 위기처럼 보였고 그 핵심적인 이유는 모든 인간에게 있어서 가장 근본적이고 본질적인 권리인 개인의 자유를 억압한다는 것에 있다. 그리고 이는 또한 아이러니하게도 좌파가 지향하는 '만인평등'의 그 이념을 부정하는 것이 된다고 보고 있다. 무니에는 이러한 자신의 생각을 러시아의 정치학자인 크로포트킨의 말을 인용하여 강변하고 있다.

> 개인의 모든 자연적인 능력과 개별성의 발전을 위해 개인에게 부여된 '행동의 자유(Liberté d'action)'는 그가 가질 수 있는 독창적인 것이며, 개인적인 것이다. 다시 말해, 어떤 사회적 형벌이나 초자연적이고 신비적인 형벌의 위협을 통해서는 개인에게 부과되는 행위는 없다. 사회는 개인에게 그가 자유롭게 동의하지 않은 어떤 것도 요구하지 않는다. 이럴 때에만 '만인을 위한 그리고 만인에 대한 완전한 평등(égalité complète de tous pour tous)'이 있을 수 있다.[25]

정치적 영역에서 민주주의는 자유를 공산주의는 평등을 지향한다는 것은 공식과도 같은 것이다. 그래서 자유를 강조하면 평등이 약화되고 평등을 강조하면 자유가 약화된다는 사실은 논리적인 귀결처럼 보인다. 하지만 좀 더 깊이 생각해보면 이 같은 생각은 매우 소박한 생각임을 알 수 있다. 무니에는 오히려 자유와 평등은 서로 상보적인 것이며, 하나가 강화될수록 다른 하나도 강화된다고 생각하고 있다. 모두에게 동등하게 자유를 허용하는 것, 이것이 곧 자유에 있어서 평등한 것 즉, 가장 원초적인 평등의 개념이기 때문이다. 그래서 무니에는 자유와 평등 모두를 포괄할 수 있는 하나의 이념을 구상하였다고 볼 수 있다.[26] 전체주의적 공산주의와 파시즘에 대한 무니에의 거부는 국가주도의 과도한 중앙집권체제에 대한 거부를 의미하였으며 그 이유는 이들이 개개인의 자유를 억압하고 나아가 개인이 지닌 인격적인 발전을 저해하였기 때문이다. 따라서 무니에에게 있어서 그 대안점이 '인격주의'였다는 것은 자연스런 귀결이었다.

---

25) Ibid., p.100. 인용구 원전 : Pierre Kropotkine, *La Science moderne et l'Anarchie*, (Paris: Stock, 1913), 55.

26) 정치철학적 관점에서 오늘날의 사상가들이 지향하는 것 중 하나는 '자유'와 '평등'을 모두 포괄하는 하나의 정치체제를 마련하는 것이다. "우리는 너무나 오랫동안 '국민에 의한(par le peuple)' 권력(자유) 혹은 '국민을 위한(pour le peuple)' 권력(평등)이라는 잘못된 딜레마에 직면해 있는 것 같다. 필요한 것은 이 둘을 동시에 만족하는 하나의 권력이다." André Morazain et Salvatore Pucella. *Éthique et Politique,* Montréal, (paris: Renouveau Pédagogique Inc., 1988), 116.

2.3 자유주의적 개인주의에 대한 거부

무니에뿐만 아니라 그와 함께 인격주의를 지향하였던 사상가들은 당시 팽배하였던 자유주의(libéralisme)에 근거한 개인주의(individualisme)에 대해서도 깊은 염려를 가지고 있었다. 왜냐하면 이들에게 개인주의에서의 '개인'이란 결국 현대 세계에 있어서 소외라는 경향의 산물로 나타나는 것이었기 때문이었다. 예를 들어 다니엘 롭스(Daniel-Rops)는 인격주의의 특성을 부각시키기 위해 우선적으로 '개인(individu)'과 '인격(personne)'의 개념을 서로 반대되는 개념으로 규정하고 있다.

> '인격(la personne, 혹은 한 사람)'이 기초적이고 추한 열정들에 의해 움직이는 도식적인 존재(l'être schématique)인 '개인(individu)'과는 하등의 공통점이 없다는 것을 반복할 필요가 있겠는가. '의식적인 인격주의(personnalisme conscient)'는 19세기를 도취시킨 개인주의(individualisme)에 반대한다. 인격이란 육체와 영혼이라는 존재의 총체이며, 이 둘은 서로에게 책임이 있으며 완전한 성취를 지향한다.[27]

이들에게 있어서 개인이라는 개념은 웰빙(bien-être)만을 지향하는 소시민적인 이상을 위해서 자신의 영적인 차원과 창조적 에너지 그리고 자유를 위한 잠재력을 포기한 사람을 의미할 뿐이었다. 엠마누엘 무니에 역시 개인에 대해 다음과 같이 규정하고 있다. "개인이란 물질 속에서의 인격의 해체(la dissolution de la personne)이다. (...) 분산, 탐욕, 이것이 개별성(individualité)의 두 특징이다. 이처럼 한 인격체(la personne)는 자신에게 있는 개인을 정화하면서만 성장할 수 있다."[28] 개인의 개념이 18세기의 기계기술문명과 전체주의적 경향으로부터 부각된 서구 사회문명의 추락을 상징하는 용어라고 한다면, 인격의 개념은 "필요, 과제 그리고 지속적인 창조적 긴장"[29]이 내포된 새로운 휴머니즘을 상징하는 용어라 할 수 있다. 따라서 무니에가 사용하는 인격의 개념에는 사람들의 운명을 좌지우지하는 사회적, 정치적, 경제적 메커니즘의 거대화와 획일화에 대한 거부가 내포되어 있다. 한 마디로 '인격'을 지향한다는 것은 사람들을 물질화하고 획일화하며 양적인 팽창만을 지향하는 개인주의를 거부하며, 또한 사람들로 하여금 자연과 공동체들로부터 분리시키는 추상적 이상주의와 추상적 합리주의에 반대하며, 개개인이 지닌 존재의 가능성(감성적, 정신적, 영적

---

27) Daniel-Rops, *Éléments de notre destin*, (Paris: Éd. Spes, 1934), 65.
28) Emmanuel Mounier, *Le Personnalisme*, 81.
29) Ibid, 76.

가능성)을 최대한 실현시키는 "구체적인 인간(l'homme concret)"과 다시 연결하는 것이며, 또한 "대답할 수 있는(capable de réponse) 인간"[30] 즉 사회적 운명과 자기 존재에 대해 책임을 가질 수 있는 인간을 형성하고자 하는 것이다.

개인과 인격에 대한 이 같은 구분은 당시 유럽에서 유행하였던 '개인주의(individualisme)'에 대한 정치적 지평의 성찰로 이어지고 있다. 무니에는 『인격주의』에서 '개인주의'에는 '건전한 민주주의'를 붕괴시키는 치명적인 약점이 있다고 보았는데, 그 약점은 '개인의 권리에 대한 거의 절대적인 요청'이다.

> 권리에 대한 영감은 복잡하고 그 유산도 그만큼 복잡하다. 우리가 다소 도식적인 이 개인주의의 노선에 집착하는 것은 그 안에서 오늘날 특정 형태의 민주주의의 붕괴를 초래하는 약점의 노선을 보기 때문이다. '권리들로부터의 개인(L'individu des Droits)'은 일종의 소극적인 절대(une sorte d'absolu négatif)로 남아 있다. 이렇게 말하는 것이 너무 일반적으로 말하는 것인지 모르나, 나는 외부의 자유로부터도, 어떠한 상위적인 권위에 의해서도 자신의 권리가 삭감되는 것에 반대하고, 자신의 자유가 '침해당하는(empiéter)' 것을 용납하지 않으려는 지칠 줄 모르는 주장을 추하게 생각한다.[31]

한 개인이 오직 자신의 권리만을 최고의 가치로 여기고 거의 절대적으로 자신의 권리만을 주장하게 될 때 왜 이것이 민주주의를 파괴하는 하나의 원인이 될 수 있을까? 왜냐하면 이는 필연적으로 개인들 사이의 권리의 대립을 발생시키고 이는 시민들 사이의 투쟁을 야기할 것이기 때문이다. 이런 사회에서는 비록 '합법적'이라는 이름을 가지긴 하겠지만 모든 개인은 자신의 권리를 최대한 획득하기 위해 타인의 권리를 침해할 수밖에 없을 것이며, 결국 힘을 가진 사람이 더 많은 것을 소유하고 권력을 가진 사람이 대다수의 사람들을 지배하는 구조로 나아갈 수밖에 없을 것이기 때문이다. 그래서 무니에는 "이러한 개인주의는 오늘날 임의의 한 시민에게 무엇을 의미하는가?"라고 묻고는 "모든 명령은 태도와 훈련과 목소리를 통해서 전쟁이다. 권력 남용은 권력의 자연스러운 산물이다"[32]라고 답하고 있는 것이다. 그래서 무니에는 또한 "개인주의적인 민주주의(démocratie individualiste)의 실패는 민주주의의 실패가 아니라, 개인주의의 실패"[33]라고 말하고 있다.

---

30) Ibid., 105.
31) Ibid., 38.
32) Emmanuel Mounier, *Communisme, anarchie et personnalisme*, 34.
33) Ibid., 39.

민주주의의 원리가 다수결의 원칙이라는 그 사실로부터 민주주의는 평등과 공정함이 그 생명이다. 모두가 동등하게 한 표의 권리를 가진다는 그 사실로부터 평등을 함의하며, 또한 이 같은 평등이 절차적으로(합법적으로) 투명하게 게시된다는 차원에서 공정함을 내포하고 있다. 하지만 민주사회에서 개인주의가 우선적인 가치로 부각되게 되면 즉, 개인의 권리에 대한 요구를 그 무엇보다 중시하게 되면 이는 결국 사회적 삶 안에서의 실질적인 평등을 불가능하게 만든다. 왜냐하면 이러한 사회에서는 구성원들 사이에서 각자의 권리를 최대한 획득하기 위한 투쟁이 일상화되고, 이러한 일상에서 삶은 곧 권리의 쟁취를 위한 전쟁터 같은 양상을 가질 것이기 때문이다. 그리고 이 같은 불평등은 그 자체 공정함의 부재를 낳고 정의의 개념이 무의미하게 되어버리는 사회를 형성할 수밖에 없을 것이다.[34] 이러한 사회의 양태는 개인과 개인을 그리고 집단과 집단을 분열시키고 사람들은 더 이상 인격적인 존재가 아닌 물질화되고 만다. 그래서 무니에는 '개인주의'에서 벗어나 '인격주의'로 나아가기 위해서는 무엇보다 먼저 사물화되어 버린 인간과 인간사이의 관계에서 벗어나야 한다고 주장하고 있다.

> 과학, 법률, 유용성, 심지어 개인주의라는 비인격적인 언어들(langages impersonnels)에 의해 강화된 우리의 우주를 탈-중심화(Décentrer) 한다는 것은 어떤 식으로든 인간 사이의 관계에 대한 생각을 사물 사이의 관계의 이미지에서 생각하는 것을 중단하는 것이다.[35]

---

34) 아리스토텔레스 역시 '부자(자본가)의 존재'를 긍정하고 있지만 그는 무제한적인 부의 소유(자유주의적 자본주의)는 부정하였으며, 부자의 사명을 부의 자유로운 증여에 있다고 보았고 또 자유로운 부자란 부에 대한 집착에서 벗어난 사람처럼 고려하였다. 물론 그 이유는 이 같은 부의 무제한적인 소유가 평등과 정의로부터 이탈하게 한다고 보았기 때문이며, 이 경우 가장 최악의 결과를 낳는다고 보았기 때문이다. "균등화 되어야 할 것은 소유물(부)이 아니라, 인간의 욕망이다. 그리고 법률로써 충분히 교육이 보장되지 않는 한 이것은 불가능하다." 아리스토텔레스, 『정치학』, 이병길 옮김, (서울: 박영사, 2007), 63. "따라서 자유로운 부자는 善을 위해서 (부를) 증여할 것이다. (...) 그는 그의 증여적인 소비를 통해서 그 자신을 드러내고, 자본을 그 자체로 평가하는 것이 아니라 하나의 증여의 수단으로 고려한다." Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trans. Tricot, IV, 1119b-1120a, (Paris: J. Vrin, 1994) 170-171. "인간은 완전한 경우에는 동물들 중에서 가장 훌륭하지만 법과 정의로부터 이탈하는 경우에는 최악의 것이다." 아리스토텔레스, 『정치학』, 이병길 옮김, (서울: 박영사, 2007), 17.

35) Emmanuel Mounier, *Communisme, anarchie et personnalisme*, 55. 인격주의를 실현하기 위해서는 무엇보다 먼저 사람들 사이의 관계를 사물들과의 관계처럼 고려하고 있는 문화를 극복하여야 한다는 점은 루이 라벨의 사유에서도 강하게 부각되고 있는 점이다. 그리고 라벨은 이를 위해 필요한 것을 '영성'이라고 보고 있다. "다른 사람들과의 관계에서 더 이상 사물과의 관계가 아니라 우리 자신의 고유한 인격(notre propre personne)을 형성하려는 구상이 있어야 한다. 그 방식에 있어서도 (...) 특정한 영적 사회를 다만 이 지상의 시간성 안에서 유지하려는 것이 아니라, 이를 영원성(l'éternité)에 까지 데려가야 한다." Louis Lavelle, *Traité des valeurs,* I, (Paris: PUF, 1991), 399.

이러한 관점 하에서 무니에는 개인주의를 마치 무정부주의(l'anarchisme)처럼 생각하는 사람들의 사고를 비판하면서[36], 이들의 오류는 '개인화(l'individuation)'를 '개인주의(l'individualisme)'와 혼동한 때문이라고 말하고 있다.[37] '개인화' 혹은 '개인화하기'란 한 개인이 가진 가능성들을 최대한 실현하면서 대중이나 타자와 다른 한 사람의 개별자가 된다는 의미를 지니고 있다.[38] 따라서 개인화는 사회 질서나 윤리·도덕을 부정하거나 사회체제에 대해 비판적이지는 않다. 다만 개인화가 타자나 사회와의 관계성을 외면하고 오직 개인의 이익만을 거의 절대적으로 추구하게 될 때 '개인주의'로 추락하게 되는 것이다. 그래서 무니에는 개인주의를 "개인의 퇴폐(décadence)"라고 말하면서 퇴폐는 곧 고립을 야기한다고 보고 있는 것이다.[39] 개인주의가 개인을 고립시키고 개인의 퇴폐처럼 간주되는 이유는 개인주의가 오직 개인의 권리와 이익만을 추구하기에 타자와의 관계성을 확보할 수가 없으며, 이로 인해 소통의 부재를 야기하며 결과적으로 개인주의에서는 타자에 대한 열림이나 이웃에 대한 교감이나 공감이 불가능하게 되고 진정한 윤리 도덕적인 삶이 불가능해지기 때문이다. 이 같은 원리는 비단 한 개인에게 있어서 뿐만 아니라 집단이나 국가에 대해서도 동일하게 적용이 된다. 그래서 무니에는 전체주의 국가나 파시즘은 개인과 개인주의의 연장에 불과한 것으로 보고 있는 것이다.

> 전체주의 국가는 확대된 한 개인(un individu agrandi)일 뿐이고, 파시즘은 '대규모 개인주의(un individualisme à forte échelle)'일 뿐이다. 그리고 우리는 이 상징을 계속 추적하여야 하고, 또는 원한다면 이 상징을 역전시켜야 한다. 우리는 시스템을 떠나지 않는다. 우리는 연합함으로써 자신을 확인하는 사람들과만 시스템을 떠날 수 있다. 이렇게 하여 더 이상 '인격화

---

36) "개인주의를 무정부 상태(Anarchie)라는 용어와 혼동해서는 안 된다. 언뜻 보기엔 이 단어는 개인주의, 총체적 부정, 무질서의 세 가지 개념을 상기시킨다." Emmanuel Mounier, *Communisme, anarchie et personnalisme*, 89.

37) "개인주의는 부르주아와 귀족들의 원리이다. 그런데 어디서 사람들이 이구동성으로 개인주의와 아나키즘(l'anarchisme)을 동화시키는 것인가? 그것은 사람들이 개인화하기(l'individuation) 즉, 개별성의 완전한 발전(le développement complet de l'individualité)과 개인주의(l'individualisme)를 혼동하였기 때문이다." Ibid., 156.

38) 실존주의 특히 키르케고르의 사상에서는 '개별자'가 된다는 것은 대중이나 집단으로부터 초월하면서 절대자 앞에선 단독자로서 '자기 세계를 가지는 것'을 의미하는 것으로 철학함의 가장 중요한 목적 중 하나로 생각하고 있다.

39) "개인주의는 개인을 고립시키기 이전에 개인의 퇴폐(décadence)이다. 개인주의는 사람들을 타락하게 한 만큼 사람들을 고립시켰다." Emmanuel Mounier, *Le Manifeste au service du personnalisme*, (Québec: édition numérique, 2003), 17.

하기(personnalisation)'를 '개인주의'와 혼동하지 않게 된다. 반면 인격화하기는 '개인화하기(individualisation)'와 완전히 유사하게 생각할 가능성이 여전히 남아 있다.[40]

전체주의 국가가 '확장된 개인'이요, 파시즘이 '대규모 개인주의'라는 것은 매우 의미심장한 말이다. 오늘날 여러 가지 이유로 현대사회는 전체주의적 형태로 나아가고자 하는 유혹을 받고 있다.[41] 한 국가나 사회가 전체주의화 되면 일종의 '확대된 개인주의' 혹은 '사회적 개인주의'로 나아가게 된다. 왜냐하면 모든 사회구성원이 단 하나의 이념이나 단 하나의 가치에 획일적으로 수렴되는 사회는 다양성이 소멸하고 구성원들의 개별성과 자유가 부정되면서 마치 거대한 하나의 집단지성처럼 변해버리기 때문이다. 이 경우 이 사회의 목적은 '전체주의'라는 그 동일한 원리에 의해 타 국가나 타 사회에 대한 인정이나 소통과 공존을 추구하기보다는 타자에 대한 독점적 지배 혹은 패권주의로 나아갈 수밖에 없을 것이기 때문이다. 이는 마치 국가적 단위에서 이행되는 극단적인 개인주의로 나아가는 것을 말하는 것이다.[42]

---

40) Ibid., 156-157. 가브리엘 마르셀 역시 이 같은 파시즘(국가사회주의)에 대해 매우 비판적인데, 그는 이를 일종의 병리학적 현상(기능주의의 병리학적 일반화)처럼 고려하고 있다. "국가사회주의(le étatisme)란 기능주의의 병리학적 일반화에 지나지 않는다. 여러 나라들에 퍼져있는 이러한 병리학적인 암으로 인한 치명적인 슬픔은 존재의 의미에 대한 상호성의 퇴색과 이로 인한 점진적인 기쁨의 상실에 연관되어 있다." G. Marcel, *Le mystère de l'être*, II, (Paris: Aubier, 1964) 39-40.

41) 전체주의(totalitarisme)라는 용어는 2차 세계대전을 전후하여 일종의 정치적인 독재체제를 지칭하는 용어이지만, 오늘날에 와서는 보다 폭넓은 의미로 사용되고 있다. 그 중에서 전체주의적 경향성은 '현대인의 조건 그 자체'에서 기인하고 있다고 분석하고 있는 연구자도 있다. 에릭 베겔린(Eric Vœgelin)은 『금지된 토론(*Le débat interdit)*』의 서문에서 '현대인의 전체주의적 성향'에 대해 분석해 주고 있다. 여기서 그는 전체주의의 발생 배경에는 '인간조건의 시대적 성격' 즉, '인간조건의 적절한 현대적 모습'을 이해하는 방식 그 자체가 전체주의적인 성향을 안고 있다고 분석하고 있다. 그 근거로 그는 '총체적인 앎과 총체적인 지배'라는 것이 전체주의적 기획과 현대가 연결되는 방식이라 생각하며, 또한 환경주의(에콜로지), 여성주의(페미니즘) 등의 모두가 긍정해야만 하는 일종의 이데올로기화 된 특정 이념들이 현대인의 삶에서 요구되고 있다고 보며, 나아가 코로나바이러스 전염병 등과 연결된 정치적인 위기에서 등장하는 지배적 집단지성 즉, 단어의 검열, 신조어, 신-정상화(뉴-노멀) 등으로 무장한 정부나 사회적 특권층들의 정보와 커뮤니케이션의 독점과 이에 순응하는 국민들의 도덕적 순응주의 등을 그 근거로 들고 있다. Ariane Bilhran & Vincent Pavan, *Le débat interdit : Langage, Covid et totalitarisme*, (Paris: Guy Trédaniel Éditeur, 2022), Preface.

42) 가치와 문화에 대한 무니에의 사유는 토미즘의 목적론적인 사유를 계승한 것이라 할 수 있다. 모든 인류가 긍정하고 추구해야할 보편적인 것이 반드시 존재해야 하지만, 이 가치가 구체적인 문화의 형태로 실현되는 그 방식에 있어서는 상대적인 지평을 긍정해야만 한다는 것이 토미즘의 목적론적 사유이다. 다시 말하면 최고선을 지향하는 것에 있어서 다양한 가치들의 계열이 존재하고 이는 결코 상대화 될 수 없는 것이겠지만, 이러한 가치들이 실현되고 있는 문화적 양상은 -전통문화, 정치적 체제, 종교적 관습 등은- 그 역사적, 지리적, 민족적 특성에 따라 다양성이 보장되어야 한다는 것이다. 이는 달리 말해 인류의 보편적 가치는 긍정되어야 하지만, 각각의 개별자가 가지는 서로 다른 개인

무니에는 이러한 현대사회의 전체주의적 특성 중 하나를 막대한 자본을 소유한 특권계층들에게서 나타나고 있음에 주목하고 있으며, 이를 '부르주아적 개인주의'라고 부르고 있다. "인간을 소명도, 책임도, 저항도 없는 추상적인 개인으로 환원함으로써 부르주아적 개인주의(l'individualisme bourgeois)는 화폐의 지배를 전파하는 전령, 다시 말해 언어가 잘 말해주고 있듯이 '비인격적인 힘에 의한 익명의 사회(la société anonyme des forces impersonnelles)'를 제공하는 데 책임이 있는 전달자가 되는 것이다."[43] 우리는 이 같은 '부르주아적 개인주의'를 자본주의가 가진 가장 큰 부작용처럼 고려할 수 있다. 사실 앞서 보았듯이[44] 아리스토텔레스 역시 부자를 긍정하고 있다는 점에서 '자본주의'를 긍정하고 있다. 하지만 그가 '부자의 존재이유를 가난한 자가 있기 때문'이라고 생각한 점이나 또한 '자유로운 부자란 자본의 집착에서 자유로운 사람'이라고 한 점 그리고 "인간이 사회를 구성하는 것은 생존을 위한 것이 아니라 선한 목적 즉, 행복을 위한 것"[45]이라 주장하는 점 등을 미루어 볼 때 그 역시 자본주의의 목적이 사회적 행복, 구성원 모두가 가급적 행복할 수 있는 사회를 형성하는 데 있음을 말해주고 있다. 즉 자본주의는 그 자체가 최종적인 목적이 될 수 없으며, 다만 행복한 사회를 위한 수단일 뿐임을 말하고 있다. 무니에가 현대의 '부르주아적 자본주의'를 비판하는 것은 원래의 자본주의가 가진 목적과 수단에 대한 가치의 전도를 비판하는 것이다. 다시 말해 사회적 행복이라는 목적을 위한 수단처럼 간주되었던 자본주의가 현대사회에서는 마치 자본의 획득 그 자체를 최상의 가치처럼 고려하고 있는 사태를 비판하고 있는 것이다.

반면 무니에는 공산주의 역시 '더욱 교묘한 개인주의'처럼 고려하고 있다. 그는 공산주의가 (노동의 가치와 노동자들의 위치에 대한 사고의 전환을 통해) 자본주의가 가진 부정적인 점을 해소하는 데 일조하고 있음은 부정할 수 없지만, 그럼에도 여전히 유일한 하나

적인 차이(혹은 다름)는 긍정되어야 한다는 것이다. "인간은 자신이 바라는 모든 것을 반드시 궁극적인 목적을 위해서 바라고 있다." Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, 1-II, q. 1, c. & "사람들이 '이것은 좋은 특성이다'라고 할 때, 덕의 형식적 원인은 종류(genre)와 다름(différence)으로부터 산출된 것이다. 덕의 장르(genre)는 서로 다르다는 '질적 특성'이며, 이는 善이다." Ibid., q. 55, a. 4, c. 그리고 이 같은 다름에 대한 가치는 루이 라벨의 사상에서도 강하게 부각되고 있다. "가장 통찰력 있는 정신이 세상에서 가장 많은 차이들(différences)을 지각하는 것처럼, 가장 큰 힘과 가장 큰 사랑을 가진 정신들은 가장 작은 것들 안에서 그리고 일반적인 견해들이 하찮게 여기고 외면하는 바로 그 행동들 안에서 보다 큰 가치를 발견한다." Louis Lavelle, *Traité des valeurs*, 470.

43) Emmanuel Mounier, *Le Manifeste au service du personnalisme,* 24.

44) 본 논문 각주) 34번.

45) 아리스토텔레스, 『정치학』, 17.

의 집단지성을 추구하고 개개인의 자유나 언론의 자유를 부정하고 있다는 점에서 변형된 개인주의. 혹은 집단적인 거대한 개인주의에 지나지 않는다고 보고 있다.

> 우리는 공산주의자들이 혁명적 금욕주의(l'ascétisme révolutionnaire) 이후 개인의 지(성)적인 위생(hygiène intelligente)을 조직하려는 관심에 대해 부정하지 않는다. 그리고 그들은 이를 통해서 자신들의 공산주의가 보다 더 교묘한 개인주의(un individualisme plus malin)일 뿐임을 분명히 드러내고 있다. 이제 남은 것은 우리가 요청하는 인격(Personne)이 '더 나은 정보를 가진 개인(Individu mieux informé)'이 아니라는 것을 보여주는 것뿐이다.[46]

위 진술에서 흥미로운 용어는 '개인의 지적인 혹은 지성적인 위생'이란 점과 '더 나은 정보를 가진 개인'이라는 것이다. 사람들이 '위생 상태를 점검하다' 혹은 '위생 상태를 개선하다'는 것은 건강하게 살아가기 위해 불결한 주변 환경을 정화한다는 의미를 가지고 있다. 그렇다면 '지적인 위생' 혹은 '지성적인 위생'이란 건강한 지성을 가지기 위해 불결한 지성적 주변 환경을 정화한다는 것을 의미할 것이다. 공산주의가 정화하고자 했던 불결한 지성적 주변 환경이란 무엇일까? 그것은 자본주의 특히 부르주아적 자본주의가 지니고 있었던 일체의 비인간적인 사고방식이나 이념을 말할 것이다. 하지만 이 과정에서 공산주의는 보다 큰 오류를 범하고 말았다. 유물론에 기초한 공산주의는 일체의 형이상학적인 인간관이나 미학적 인간관 혹은 사랑과 덕을 강조하는 도덕체계를 일종의 인간의 '자아-도취'로 간주하며 이들 마저도 정화해야할 요소라고 본 것이다. 이렇게 되면 인간이란 곧 물질과 신경의 조합일 뿐이며, 개인이란 곧 정보(과학 기술적 앎)를 소유한 정도의 차이에 지나지 않게 되는 것이다. 이 같은 사회에서는 '인격'의 개념이 도출될 수가 없게 되고, 개인이란 마치 만인에 대해 투쟁하는 존재처럼 전락하는 것이다. 그러므로 이러한 사회는 비록 '공동체'를 지향하는 것 같지만 사실상 오직 하나의 전체주의적 이념만이 남게 되고 결국 국가나 사회는 하나의 거대한 개인에 지나지 않게 되는 것이다.

무제약적인 기계기술 문명에 대한 거부, 전체주의에 대한 거부 그리고 자유주의적 개인주의에 대한 부정 등은 그 근본적인 이유가 개개인이 가진 '인격'의 개념을 무화시키고 사람을 사물화 시킨다는 것에 있다. 따라서 무니에의 이 같은 논의들은 필연적으로 하나의 질문으로 수렴된다. 이 질문은 '인격'이란 무엇이며, "어떻게 인격이 최상으로 실현되는 사회가 가능

46) Emmanuel Mounier, *Le Manifeste au service du personnalisme,* 52.

할 것인가?" 하는 질문 외 다른 것이 아니다. 무니에는 이 질문에 답하기 이전에 먼저 왜 고, 중세 시대부터 매우 중요하게 고려되었던 '인격(Persona)'의 개념이 근현대로 오면서 상실하게 되었는지를 질문하고 있다. 그리고 그 근본원인은 '영적인 것에 대한 추구'와 '물질에 대한 추구'를 이원화 시킨 것에 그 근본원인이 있다고 분석하고 있다. 특히 이는 자유주의적 개인주의에서 가장 강하게 부각되는 점이다. 그는 "자유주의적 개인주의(l'individualisme libéral)가 차례로 자연적인 공동체들을 와해시킨 것은 인간의 영적인 것에 대한 천착과 물질적 양식에 대한 천착을 내부적으로 분리시키면서였다"[47]라고 말하고 있다. 인간은 본질적으로 육체적인 선을 추구하면서 동시에 영적인 것을 추구하는 존재, 보다 정확히는 성장과 더불어 물질적인 선의 추구에서 점진적으로 영적인 선을 추구하여야 하는 존재이다. 이러한 인간의 운명은 그가 노동자이건, 과학자이건, 수도자이건 공히 적용되는 '인격 실현'의 공통된 법칙처럼 주어져 있다. 그런데 현대인의 삶은 다양하게 분화되고 전문화되면서, 마치 어떤 사람은 전문적으로 물질적인 것을 추구하고, 어떤 이들은 전문적으로 정서적인 것을 추구하고, 또 어떤 이들은 전문적으로 영적인 것을 추구하는 삶의 양태로 분화된다. 나아가 여기서 무엇을 선택하든 그것은 개인의 자유에 달린 것처럼 생각하기에 '인격'의 개념을 상실하게 된다는 것이다. 이렇게 전문화되고 파편화된 사회, 그리고 인격의 개념을 상실한 사회는 자연히 '공동체의 개념'이 소멸하게 된다.[48] 무니에에게 있어서 '공동체'와 '집단'을 구분해 주는 가장 중요한 요소는 '각각의 개인의 —영적인 것에 대한 추구를 통해— 인격실현의 유무'에 있다. 공동체는 공동선의 개념을 통해 각 구성원들의 영적인 것을 실현해 주면서 궁극적으로 '인격'의 실현을 지향하지만, 집단은 한 집단의 특정한 선을 지향하면서 오히려 개개인의 영적인 실현에 무관심하거나 심지어 방해하고 있다. 그래서 도메나쉬(J. M. Domenach)는 무니에의 '인격주의'를 "서구문명의 위기를 종식시키기 위해서는 사회경제적 구조의 변

47) Ibid., 23. 많은 연구자들은 이러한 분석이 마치 데카르트의 '영혼과 육체의 이분화'에 그 기원이 있는 것으로 분석하고 있다. 하지만 무니에가 말하는 '영적인 것에 대한 추구'와 '물질에 대한 추구'를 분리시킨 것의 원인은 단순히 인간을 '영과 육'의 이원론으로 고찰하는 것에 있는 것이 아니다. 이는 물질적인 것과 영적인 것을 추구하는 관심이 사회적 삶이나 개인의 삶에서 마치 직업적인 삶의 양태로 분명하게 구분된 것처럼 나타나는 문화적 현상에 있음을 의미하는 것이다. 예를 들자면 '영적인 것을 추구하는 직업'과 '정서적인 것을 추구하는 직업' 그리고 '물질적인 것을 추구하는 직업' 등이 마치 개인의 삶처럼 파편화된 현대인의 삶 그 자체에 있으며, 여기서 무엇을 선택하든 그것은 각자의 자유에 달린 것처럼 생각하는 '자유주의적 개인주의'에 그 원인이 있다고 보는 것이다.

48) 가브리엘 마르셀은 이 같은 현대인의 삶의 양태를 "찢어진 세계(le monde cassé)"라는 개념으로 묘사하고 있는데, 그는 『존재의 신비 1』 2장의 제목을 이 용어를 그대로 사용하였다. 가브리엘 마르셀, 『존재의 신비 1 / 성찰과 신비』, 이문호 & 이명곤 옮김, (서울: 누멘, 2010), 24.

혁에 영적인 혁명(révolution spirituelle)이 필연적으로 수반되어야 한다고 주장하는 사상"[49] 이라고 평가하면서, 여기서 이 영적인 혁명을 다음과 같이 요약해 주고 있다.

> 영적인 것(le spirituel)은 정치와 경제를 명령한다(commande). 여기서 정신은 주도권을 유지하여야 하고 자신의 목표를 지배하여야 한다. 이 목표는 '사람을 넘어서 사람에게 다가가고자 하는 것(vont à l'homme par-dessus l'homme)이지, 웰빙(bien-être)이 아니다.[50]

무니에에 따르면 정치적인 체제와 집단지성으로부터 "인격에 수위권(primauté à la personne)"을 돌려주는 것은 진정한 가치의 위계를 복원하는 혹은 재정립하는 것을 의미한다.[51] 그리고 이는 결과적으로 사람들 사이에서 서로 분열하고자 하는 현대사회가 가진 경향성에서 서로 소통하고, 교감하며, 재결합하고 또 일치하고자 하는 것을 의미한다. 인격주의가 '공동체적 인격주의'로 불리는 것도 이러한 이유에서이다.

3. 인격주의의 태동의 3가지 철학적 의의[52]

3.1 인격의 실현에 있어서의 철학사적 지속성

인류의 역사를 어떻게 보는가는 역사가들의 관점에 따라 차이가 있을 것이다. 지속적이고 점진적인 발전으로 볼 수도 있을 것이며, 과거를 전복하면서 새로운 관점과 비전을

---

49) Jean-Marie Domenach, "Les principes du choix politiques", *Esprit*, 18, 174(1950, 12), 820.

50) Ibid., 이와 같은 사유는 이미 1927년에 쟈크 마리탱(Jacques Maritain)의 저술에서도 나타나고 있는데, 그는 『국민과 국가』 그리고 『인격과 공동선』에서 국가와 사회에 대한 영적인 수위권(Primauté du spirituel)을 주장하였다. "국민이란 정치체(corps politique)의 실체자체(la substance même)이며, 자유롭고 살아 있는 실체이며, 국민은 국가 위에 존재하고 있으며, 국민이 국가를 위해 존재하는 것이 아니라, 국가가 국민을 위해 존재한다." J. Martain, *L'Homme et l'État*, (Paris: PUF, 1953), 25. & "자신에게 있는 '다른 것들' 덕분에 인격체는 또한 전체적으로 '정치적인 사회의 상위에(au-dessus de la société politique)' 존재한다." *La personne et le bien commun,* (Paris: Desclée, 1947), 215.

51) 가톨릭 철학자로서의 무니에에게 있어서 이 같은 가치의 복원이란 당연히 '인간의 궁극적 목적이자 최고선으로서의 신의 사랑을 지향하는 인격의 가치'를 회복하는 것이다. 그는 이를 아우구스티누스의 유명한 말을 빌려 다음과 같이 진술하고 있다. "신의 도성과 지상의 도성은 '인간의 세대가 시작되는 날부터 끝나는 날까지 모든 기간 동안(*De Civil Dei*, XI, I XV)' 뒤섞여 있다. 이 두 도성은 그들이 지향하는 방향만이 다를 뿐인데, 하나는 자신을 미워하면서까지 '신의 사랑(Amour de Dieu)'을 지향하며, 다른 하나는 자신에 대한 '개인의 영광(la glorification de l'individu)'만을 지향한다." Emmanuel Mounier, *La petite peur du XXe siècle*, 92.

52) '인격주의'의 탄생이 갖는 철학적 의의는 관점에 따라 무수히 많은 의미를 산출할 수 있을 것이다. 하지만 본 논문에서는 지면상 가장 중요하다고 생각되는 3가지의 관점에 한정하여 논하고 있다.

창조하는 혁명적인 도약으로 볼 수도 있을 것이며 또한 끊임없이 과거의 사건들을 되풀이 하는 일종의 순환으로 볼 수도 있을 것이다. 우리는 이 모든 역사관이 그 어느 하나가 옳다거나 어느 것이 최상의 비전이라고 할 수는 없을 것이다. 그렇다면 엠마누엘 무니에는 역사를 어떻게 고찰하고 있는가. 그것은 아리스토텔레스와 중세철학에서 가졌던 목적론적 세계관을 견지하고 있다는 것이다. 그는 『20세기의 작은 불안(La petite peur du XXe siècle)』에서 역사의 의미를 심오한 4가지 이념으로 분석하고 있다.[53] 첫째, 역사에는 의미가 있다. 먼저 세계의 역사가 있고 그 다음에 인간의 역사가 있다. 둘째, 역사로부터 운행되는 이 운동은 비록 우여곡절이 그 과정을 복잡하게 하더라도 하나의 최상의 상태(un meilleur)를 향해 심오하고 지속적인 도약(élan)으로 나아가며, 이 운동은 인간 해방(libération de l'homme)[54]의 운동이라는 사실이다. 셋째, 근대 서구시대를 특징짓는 그리고 오늘날 전 세계로 뻗어나가는 과학기술의 발전이 올바르게 적용되기만 한다면 이 같은 해방의 결정적 계기(un moment décisif de cette libération)'가 될 수 있다. 넷째, 이러한 상승(ascension)에서 인간은 영적인 혁명을 통해 (물질과 이데올로기와 죄로부터) 자신을 해방하는 영광스러운 사명을 가지고 있다.

이 같은 무니에의 역사관에서 보자면, 고대와 중세 그리고 근대와 현대는 그 자체 하나의 발전하는 혹은 진보하는 역사적 과정을 의미하며, 여기서 그 양태는 점진적인 도약을 의미한다. 그리고 이 도약은 하나의 궁극적인 목적을 지향하고 있는데, 그것은 곧 '인간해방'이다. 그리고 '인격주의의 관점'에서 보자면 이 인간해방은 '인격의 완전한 실현'을 의미한다. 더 이상 인간의 존재의미나 양태가, 물질적인 것이나 정치적인 것이나 기타 어떤 이데올로기적인 것에서 구속됨이 없이 자유롭게 자신이 가진 가능성(영적인 가능성)을 완전하게 실현하고 향유하는 그것을 말한다. 그리고 어떤 관점에서는 철학사 역시도

53) Ibid., 70.

54) 모리스 블롱델 역시 크리스천의 궁극적인 목적을 '인간의 해방'으로 규정하는데, 그는 특히 실증주의적 사고에 매몰되어 있는 현대인에게 '진정한 자유'를 가져다 줄 '영적인 해방'에 대해 강조하고 있다. "이 점에 있어서 우리는 새로운 불안에서 벗어나기 위해 실증주의 과학의 엄청난 격동으로 인해 많은 사람들에게 야기된 스캔들을 해결하고, 사람들이 한때 '지적 아노미(l'anomie intellectuelle) 라고 불렀던 것에서 배우고 지혜를 끄집어내기 위해 숙고하여야 한다. 이 지혜는 특정한 과학적 신념에서 우리를 해방시키기 때문에 '영적인 해방(libération spirituelle)'이라는 이름으로 불릴 수 있는 그러한 태도이다. 하지만 이 이름을 충분히 받을 수 있는 자격을 가지기 위해 그리고 진정한 전향(참된 개종, conversion authentique)을 형성하기 위해 이 태도는 우선적으로 참된 존재론이 함축하고 있는 영적인 규범(a normative spirituelle)의 가치들을 긍정하여야 한다." Maurice Blondel, *L'Être et les êtres*, (Paris: Félix Alcan, 1935), 507.

이 같은 큰 역사의 흐름에서 예외적인 것이 아니다. 하지만 '희랍적 인문주의의 재탄생'이라는 '르네상스(re-naissance)'가 말해주고 있듯이 많은 경우 철학자들은 근대철학이란 중세철학으로부터 이탈하면서 시작하였다고 생각하기도 하고, 유독 중세철학과 근대철학의 사이를 지속성이 없는 단절로 고려하는 경우가 많다. 하지만 무니에의 관점에서 보자면 이는 매우 피상적인 관점이며 어떤 의미에서 여전히 철학사적 맥락에서 역사는 지속적으로 진보하고 점진적으로 상승하고 있다. 그 중 하나가 '인간의 해방'을 위한 노력이며, 구체적으로는 '인격의 실현'을 향한 노력이다. 다만 근대와 현대에 와서 오히려 이 같은 인격 실현에 대한 노력이 다양한 문화적 환경과 사회정치적 환경으로 인해 그 상승의 힘을 많이 상실하였으며, 철학사적 논의에서 '인격의 개념'이 가지는 그 중요성을 많이 상실하였다고 고찰하고 있는 것이다. 바로 이 같은 근본적인 원인이 오히려 현대인의 불안의 원인이 되며, 나아가 현대철학에서 인간학적 고찰의 빈약함을 야기하는 것으로 보고 있는 것이다. 즉 '인격에 대한 관심'과 '인격의 완전한 실현'을 통한 인간해방의 노력은 고대와 중세 그리고 근대와 현대에서 지속적인 철학적 주제이며 이는 철학사적 지속성을 보장해 주는 가장 중요한 주제 중 하나인 것이다.

3.2 인간중심주의를 극복하는 새로운 인간학의 비전 창출

현대의 철학자들 중에는 특히 환경론자들 중에는 가끔 '인간에 대한 너무나 과도한 관심'을 '인간중심주의'라 명명하면서 지나친 인간학적 관심에 대해 경계하고 있다. 하지만 '인간중심주의'란 모든 가치판단에 있어서 '인간의 관점에서만' 판단한다거나 혹은 '오직 인간의 편익을 위해서' 판단하는 것을 의미하는 것이지, 인간에 대한 관심의 심화를 의미하는 것은 아니다. 그리고 결코 부정할 수 없는 하나의 사실은 자연철학자들이라고 불리던 초기의 철학자들에서부터 '진정한 철학의 시작'처럼 간주된 소크라테스의 관심은 '인간이란 무엇이며 어떻게 살아야 하는가'하는 것이었다는 사실이다. 교육의 근본적인 목적이 무엇인지 확립된 다음에라야 '수학교육'이나 '윤리교육' 등이 올바로 자리매김할 수 있듯이 인간이 무엇이며 인간은 어떻게 살아야 하는가를 분명하게 규명한 뒤에라야 다른 모든 인간적인 행위들에 대해서 올바로 자리매김할 수 있다는 것은 당연한 이치이다. 따라서 그것이 기술이든, 예술이든 혹은 정치이든 간에 인간적 행위들에 정당하고 올바른 자리를 매김 할 수 있기 위해서는 무엇보다 먼저 인간학적 관심이 전제 되어야 할 것이

다. 사실 환경에 대한 관심이란 '환경을 어떻게 보존하고 가꾸어가야 할 것인가?' 하는 물음이며, 이는 결국 어떻게 인간과 자연 사이의 올바른 관계정립을 해야 할 것인가를 묻는 것이다. 이처럼 다른 모든 주제들과 마찬가지로 인간에 대한 관심은 지속적으로 심화되어야하고 지속적으로 연구되어야 할 문제라는 것은 부정할 수 없다. 그런 의미에서 인간학적 관심이 희미해진 현대사조에서 '인격'의 문제를 보다 심도 있게 다룬다는 것은 '인간학에 관한 현대의 새로운 관심'을 환기하는 것이라고 할 수 있다. 무니에는 '인격'과 '인격화하기'에 대해 다음과 같이 묘사하고 있다.

> 인격은 세상에서 가장 경이로운 대상이 아니며, 우리가 다른 사람들을 알 수 있는 것처럼 그렇게 외부로부터(du dehors) 알 수 있는 대상이 아니다. 인격은 '내부로부터 동시에(en même temps du dedans)' 알 수 있는 유일한 실재이다. 인격은 어디에나 현존하지만(présente partout) 그 어느 곳에서도 주어진 것(donnée)이 아니다. 그럼에도 우리는 인격을 말할 수 없는 것으로 내버려 두지 않는다. 세상에 깊이 몰두한 경험은 상황들의, 규칙들의, 제도들의 중단 없는 창조로 표현된다. 하지만 인격의 이 같은 자원은 무한하기 때문에 이를 표현하는 그 어떤 것도 인격을 고갈시키지 못하며, 인격을 조건지우는 그 어떤 것도 인격을 노예화 할 수가 없다. 눈에 보이는 대상이 아닌 만큼, 인격은 하나의 내적인 잔여물로, 우리들의 행동 이면에 숨어 있는 실체로, 그리고 우리의 구체적인 몸짓의 추상적인 원리로 고려될 수 있겠지만, 이 경우 여전히 하나의 대상 혹은 대상의 영혼으로 고려하는 방식이 될 것이다. 인격은 자기-창조로부터, 소통으로부터, 점착(adhésion)으로부터의 행위이며 그의 행위 안에서 스스로를 파악하고 이해하는 '인격화(personnalisation)'의 운동과 같은 것이다.[55]

위 진술에서 알 수 있는 것은 인간이 가진 '인격'이라는 것은 언어적 규정을 초월하는 무한에 맞닿아 있고, 고갈되지 않는 가능성과도 같다는 것이다. 그러기에 인격은 끊임없이 기술과 문화 그리고 예술과 사상 등을 통해서 실현되어져야 할 것이며, 인간이 가진 가능성을 인간 스스로가 무한히 현실화해가는 그 과정처럼 이해되어져야 한다. 그래서 그는 "그는 사람이 되어야 한다. 충만하게 사람(pleinement homme)이 되어야 한다. 진정한 그리스도인은 예외 없이 모든 사람들에게 사람이 되고, 충만하게 사람이 될 수 있다고 말할 수 있는 열정을 가지고 있어야 한다"[56]라고 말하고 있다. 아마도 무니에의 '인격주의'가 우리에게 요청하는 것을 한 마디로 말하자면 '인간은 무한히 인간답게 되어져야 하고

55) Emmanuel Mounier, *Le personnalisme*, (Paris: Que sais-je?, 1969), 6.
56) Ibid., 103.

충만하게 인간적으로 존재하여야 한다'는 것이 될 것이며, 여기서 '충만하게'가 함의하고 있는 것은 곧 자연과 인간과 영적인 세계가 조화를 이루는 '영적인 가치'일 것이다. 따라서 인격주의는 인간중심주의적 사유가 아니라 오히려 도구적 이성이 야기한 인간중심주의를 극복하기 위해 '충만하게 인간적으로 될 것'을 요청하고 있는 것이다. 우리는 이를 통해서 '환경을 파괴하는 인간중심주의'와 '환경을 살리는 새로운 휴머니즘'을 구분할 수 있는 단초를 얻을 수 있을 것이다. 이는 확실히 현대에 있어서 신선하고도 새로운 인간학적 과제를 제시하는 것이라 할 수 있다.

3.3 인류미래에 관한 낙관적인 비전과 인간의 사명에 관한 사유

현대사회의 불안 중 하나가 머지않은 미래에 도달할 인류의 파멸 혹은 종말에 관한 예측이라는 것은 부정할 수가 없다. 가중되는 기후변화와 자연재해들, 유전자조작으로 인한 슈퍼바이러스의 창궐, 핵전쟁에 대한 위협, AI(인공지능)의 과도한 생활의 지배 등 모든 방면에서 인류는 위기를 느끼면서 살고 있다. 그리고 많은 미래학자들은 인류의 미래를 예측함에 있어서 인류의 놀라운 기술력을 통한 유토피아보다는 기술력의 부작용으로 인한 암울한 디스토피아를 예견하고 있다. 그리하여 인류의 종말이라는 용어도 그리 낯선 용어가 아닌 것이 되었다. 그런데 무니에는 '종말론'에 대해 다른 관점의 사유를 제시하고 있다.

> 종말론(Apocalypse)은 완전히 다른 이해 안에 위치하고 있다. 어떤 경우에도, 어떤 방식으로도 종말론은 인류의 역사나 문명의 역사를 저주하지 않는다. 오히려 종말론은 모든 국가들이 자신들의 오류 그 자체를 통해 자신들을 가로지르고 자신들을 내미는 '위대한 신비한 설계(un grand dessein mystérieux)'를 향해 수렴하는 하나의 이미지를 제공한다."[57]

위의 진술에서 무니에가 말하고자 하는 것은 목적론에 근거한 일종의 낙관론적인 역사관이다. 종말을 파멸로 보지 않고, 일종의 완성으로 이해하고자 하는 것이다. 사실 역사적인 관점에서 보더라도 매번의 세기말에는 '종말론'에 대한 비전이 주어졌었다. 하지만 인류는 오히려 이러한 세기말의 불안을 극복하고 보다 한 단계 앞으로 나아갔다. 마찬가지로 무니에는 현대사조가 강한 종말론적 사유를 내포하고 있다면 그것은 궁극적인 목적을

57) Emmanuel Mounier, *La petite peur du XXe siècle*, 14.

향한 인류의 도약의 계기가 된다고 보는 것이다. 이는 절대적인 악과도 같은 전쟁에 대해서도 마찬가지다. 무니에는 전쟁을 마치 악에 맞서 싸울 수 있는 '선의의 사람들'이 나타날 수 있기 위한 계기처럼 생각하고 있다.[58] 그리고 이렇게 마지막 완성을 위해 노력하는 사람들을 '신의 부름을 받은 사람들' 즉, '신의 협력자들'처럼 고려하면서 바로 여기에서 인간의 가장 탁월한 존엄성이 나타나고 있다고 보고 있다. "권위적인 도구 없이 손에서 손으로 신의 부름을 받은 사람에겐 신성한 숨결(le souffle divin)이 소통한다. 내적인 찬미의 행위는 이를 수용하는 사람에 의해서 즉시 해방의 행위(acte d'affranchissement)로 변모된다. (신의) 협력자가 되는 피조물, 나아가 창조주의 무한한 실재에 참여하는 자들, 인간에게 이 보다 더 '탁월한 존엄성(éminente dignité)'을 제공할 수가 있을까?"[59] 이처럼 무니에에게 있어서 역사의 위기란 이를 통해 인류가 보다 큰 선(궁극적 목적)을 위해 도약할 수 있는 계기이며, 모든 인간의 공통된 사명이란 곧 궁극적 목적에로 나아가기 위해 신성한 섭리에 동참하는 것이라고 할 수 있다.

이와 같은 궁극적 목적에로 향하는 무니에의 역사관과 인류의 사명에 대한 관점은 대다수 정신의 철학자들에게 공유되는 것으로 특히 '흐네 르 센'의 사유에서는 이것이 '사랑으로 변모된 도덕성'이라는 개념으로 나타나고 있다.

> 그러므로 도덕성(la moralité)이 사랑(l'amour)을 통해 창조되면서 존재에 이르게 되면 도덕성은 점점 더 사랑에 '물들게(mord)'된다. 이를 부정하는 사람에게 과학적 연구는 어떠한 진리에도 도달하지 못할 것이고, 예술적 창조는 결코 진정한 작품에 도달하지 못할 것이며, 종교적 열망이나 도덕적 의무는 궁극적인 목적(fin)을 가지지 못할 것이다.[60]

'흐네 르 센'은 또한 "도덕의 다양성은 의무의 보편성을 확인시켜준다"[61]라고 말하고 있는데, 이는 경험적으로도 확인할 수 있는 사실이다. 왜냐하면 사람들이 말하는 온갖 도덕적 개념들인 사랑, 명예, 자선, 정의, 공정, 신실함, 연대정신, 애국심 등이 그 행

---

58) "나쁜 꿈들이 해피엔딩으로 끝난다는 것은 이를 잘 해몽하는 것으로 충분하다는 것을 인정하자. 그러나 또한 우리의 일상적인 이미지에 있어 가장 안심할 수 있는 결말은 가장 강력하지는 않다. '선의의 사람들(hommes de bonne volonté)'에게 평화는 또한 거꾸로 읽힌다. 즉, '악의를 가진 사람들(hommes de mauvaise volonté)'과의 전쟁을 의미한다. 오늘날 우리는 이 전쟁이라는 단어를 이렇게 이해하고 있다." Ibid., 28.

59) Ibid., 99.

60) René Le Senne, *Le Devoir*, (Paris: PUF, 1950), 232.

61) "La diversité des morales confirme l'universalité du devoir", Ibid., 258.

위에 있어서 정당성을 가지거나 충분히 이해될 수 있는 것은 '의무의 보편성'을 통해서이다. 다시 말해 '누구나 예외 없이 그 행위의 이유는 자신이 소중히 여기는 그 무엇을 위해서 —그 대상이 비록 자기 자신이거나 추상적 이념일지라도 — 행하지 않으면 안 된다고 생각하기 때문에 행하는 것이다. 이 같은 의무의 보편성은 그리스도교적 관점에서는 '사랑의 의무'외에 다른 것이 아니다. 그래서 그는 "의무 즉, '진리와 선에 대한 사랑(l'amour de la vérité et du bien)'은 보편적 동의(le consentement universel)를 산출하여야만 한다"[62]라고 주장하고 있다. 아마도 엠마누엘 무니에는 흐네 르 센이 말하는 이 '사랑의 의무'가 예외 없이 모두에게 동의를 이끌어 낼 수 있는 혹은 이끌어 내어야만 하는 이유가 있다면, 그것은 인간존재의 지반이 '인격(persona)'이기 때문이며, 인격이란 원초적으로 '사랑 자체인 절대자와의 관계성을 지니고 있기 때문'이라고 할 것이다. 그리고 무니에는 이 같은 '사랑의 의무'는 '인간으로서의 인간의 의무' 즉, 모든 인류가 인간이라는 이유만으로 가져야만 하는 미래를 위한 소명이라고 할 것이다. 인류가 그 자신을 스스로 인격으로 고려하고 인격의 실현을 삶의 궁극적인 목적으로 생각할 수 있다면, 그리하여 사랑의 의무를 자신들의 도덕성으로 취할 수 있다면 그때에는 더 이상 미래에 대한 염려나 불안은 존재하지 않을 것이며, 인류의 종말이란 용어도 더 이상 존재하지 않을 것이다. 왜냐하면 그때에는 종말에 대한 비전 대신에 '완성에 대한 비전'만을 가질 뿐이기 때문이다.

4. 나가는 말

이상 우리는 본 논문에서 엠마누엘 무니에의 '인격주의'의 탄생배경과 그 철학적 의의에 대해 고찰해 보았다. 그의 인격주의에서는 인간을 보는 관점이 정신(espirt) 혹은 영성(spiritualité)에 집중되면서 인간 존재의 초월성, 정확히는 절대자와의 존재론적 관계성이 부각되어 있다. 물론 이 같은 관점은 대다수의 그리스도교적 철학자들에게도 공유되고 있는 관점이지만 그는 이 같은 자신의 사유를 사회적 정치적 삶의 한 중심에서부터 고찰하면서 인격의 실현을 방해하는 기계주의, 정치적인 전체주의 그리고 자유주의적 개인주의를 비판하면서 시작하고 있다. 이는 말하자면 인격주의가 추구하는 것은 구체적인 현실의 삶

62) Ibid., 278

과 동떨어진 추상적인 관념이나 순수하게 사변적인 논의가 아니라 현실의 구체적인 삶에서 삶의 변혁을 꾀할 수 있는 일종의 실천적인 운동처럼 고려하였기 때문이다. 그렇기 때문에 인격주의에서 보다 부각되는 것은 '윤리•도덕적인 측면'이라고 할 수 있다. 만일 인격주의에서 하나의 일반적인 혹은 보편적인 윤리적 법칙을 도출할 수 있다면 그것은 '하나의 행위는 인격(la personne humaine)을 존중하고 그 발전과 실현에 기여하는 한에서 선한 것이며, 그와 반대되는 것은 악한 것이다'는 원칙일 것이다. 이처럼 엠마누엘 무니에의 인격주의가 가지는 최대의 장점은 인간에 관한 그의 관점이 매우 분명하다는 것이며 또한 그의 인격주의 그 자체가 일종의 '인격화하기'라는 실천적인 사상으로 다가 온다는 점일 것이다. 바로 이러한 이유로 그의 사상은 1930년대부터 1950년대까지 프랑스 지식인과 정치계에 중요한 영향을 미쳤으며, 특히 대중 교육에 지대한 영향을 끼쳤던 것이다.

무니에의 인격주의는 실천적인 운동처럼 다가오면서도 본질적으로 체계화를 거부하는 실존주의와는 달리 체계화를 회피하지는 않는다. 사유에는 질서가 있어야 한다고 생각하기 때문이다. 개념규정과 논리적 전개 그리고 사유의 통일성을 지향하는 그의 사상은 그래서 분명하고 체계적이다. 그렇기 때문에 그의 사상은 단순히 삶에 대한 태도가 아니라 진정한 철학이라고 할 수 있다. 인격주의가 지향하는 목적은 자유롭고 창조적인 개개인의 인격의 실현에 있기 때문에 인격주의는 인간에 대한 어떠한 결정적인 혹은 최종적인 체계화도 시도하지 않으며 항상 보다 상위적인 것으로 열려있다. 그의 사상은 예측불가하고 우연적인 인간의 실존적인 양태들까지도 포괄하면서 현대인이 지니고 있는 실존적인 특성인 불안과 시련과 위험에 대해 누구보다도 깊은 관심을 표명하고 있다. 아마도 '현대의 그리스도교철학'이라는 말이 의미가 있는 것이라면 이 용어에 가장 적합한 사상이 '인격주의'라고 말할 수도 있을 것이다. 물론 '인격주의'라는 용어가 비단 그리스도교의 사상에서만 말해 질 수 있는 것은 아닐 것이다. 불가지론적인 인격주의나 합리적인 인격주의 심지어 불교적인 인격주의를 말할 수도 있을 것이다. 이러한 용어들은 그것이 '인격주의'를 표방한다는 한에서 어떤 공통의 지반을 가지고 있지만, 그러나 이 모든 인격주의들은 어떤 근본적인 가치에 대한 신념, 특정한 실천적인 행동방식 그리고 개별적 집단적 사회질서에 있어서 차이를 가지고 있음은 분명하다. 그래서 인격주의를 추구하면서 중도를 구한다는 것은 옳은 것은 아닐 것이다. 예를 들어 그리스도교적 인격주의와 불교적 인격주의는 분명 구분되는 하나의 사상이 될 수 있을 것이며 이 양자 사이에서 중용을 추구한다

는 것은 올바른 인격주의의 실현 방식은 아닐 것이다. 인간의 실존이 현대에 와서 그 어느 때 보다도 다양한 방식으로 '비-인간화'의 위협을 받고 있다는 관점에서 다양한 인격주의들이 서로 선의의 경쟁을 하면서 발전하여야 한다는 것은 당연한 것이며, 이 과정에서 동일한 최종의 목적 혹은 궁극적인 목적에 수렴될 수 있을 것이라는 혹은 수렴되어야 한다는 희망을 가진다는 것도 불가능한 것은 아닐 것이다.

참고문헌

가브리엘 마르셀, 『존재의 신비 1 / 성찰과 신비』, 이문호 & 이명곤 옮김, 서울: 누멘, 2010.

아리스토텔레스, 『정치학』, 이병길 외 옮김, 서울: 박영사, 2007.

이명곤, 「엠마누엘 무니에의 '인격(personne)'의 세 가지 존재론적인 특성」, 『철학연구』, 137(2016, 02), 249-276.

Aquinatis Thomae, *Summa Theologiae*, 1-II, I-II, Italy, marietti Editori: 1952.

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trans.. J. Tricot, Paris: J. Vrin, 1994.

Bilhran Ariane & Pavan Vincent, *Le débat interdit : Langage, Covid et totalitarisme*, Paris: Guy Trédaniel Éditeur, 2022.

Blondel Maurice, *L'Être et les êtres*, Paris: Félix Alcan, 1935.

Daniel-Rops, *Éléments de notre destin*, Paris: Éd. Spes, 1934.

Domenach Jean-Marie, "Les principes du choix politiques", *Esprit*, 18, 174(1950).

Ellul Jacques, *La technique ou l'Enjeu du siècle*, Paris: Economica, 2008.

Kropotkine Pierre, *La Science moderne et l'Anarchie*, Paris: Stock, 1913.

Lafitte Jacques, *Réflexions sur la science des machines*, Paris: Vrin, 2000.

Lavelle Louis, *Traité des valeurs*, I, Paris: PUF, 1991.

Le Senne René, *Le Devoir*, paris: PUF, 1950.

Marcel Gabriel, *Le mystère de l'être*, II, Paris: Aubier, 1964.

Martain Jacques, *L'Homme et l'État*, Paris: PUF, 1953.

_____, *La personne et le bien commun*, Pairs: Desclée, 1947.

Morazain André et Pucella Salvatore. *Éthique et Politique*, Montréal: Éditions du Renouveau Pédagogique Inc., 1988.

Mounier Emmanuel, *La petite peur du XXe siècle*, Québec: Édition électronique, 2007.

_____, *Communisme, anarchie et personnalisme*, Québec: Édition numérique, 2007.

_____, *Le Manifeste au service du personnalisme*, Québec: Édition numérique, 2003.

_____, *Le Personnalisme*, Paris: Seuil, 1972.

_____, *Le personnalisme*, Paris: Que sais-je?, 1969,

Renouvier, *Le Personnalisme*, Paris: Félix Alcan, 1903.

초 록

엠마누엘 무니에의 「인격주의(le personnalisme)」의 탄생 배경과 그 철학적 의의

이명곤

‘인격주의(personnalisme)’는 엠마누엘 무니에(Emmanuel Mounier)의 사상을 지칭하는 용어이다. 인격주의가 하나의 정신적 운동처럼 나타나게 된 것은 1930년대 유럽의 사회적 정치적 위기를 근본적인 ‘문명의 위기’로 인식하면서 ‘인격(la personne humaine)에 대한 존중’이라는 심오한 도덕적 가치를 내세워 위기를 극복하기 위해서였다. 인격주의는 인간을 획일화하고, 개인의 자유를 억압하며, 진정한 공동체의 형성을 방해하는 ‘무제약적인 기계기술 문명에 대한 거부’, ‘전체주의(공산주의, 파시즘)에 대한 거부’ 그리고 ‘자유주의적 개인주의에 대한 거부’를 내세우며 탄생하였는데, 이 같은 당시의 문화적 양태는 모두 개개인의 자유로운 인격의 실현을 방해하면서 결과적으로 영적인 삶의 실현을 불가능하게 한다는 공통점을 가지고 있다. 이러한 인격주의의 발생은 크게 3가지 철학적 의의를 가지는데, 인간 연구에 대한 철학사적 지속성, 인간중심주의를 극복하는 새로운 인간학적 비전 그리고 낙관적인 미래의 비전과 인간의 사명에 관한 사유가 그것이다.

주제어 : 인격주의, 엠마누엘 무니에, 인격실현, 영적인 삶, 인간의 사명

Abstract

The socio-historical background of Emmanuel Mounier's "personalism" and its philosophical significance

Lee, Myung Gon

"Personalism" is a term used to refer to the ideas of Emmanuel Mounier. Personalism came to appear as a spiritual movement while recognizing the social and political crisis in Europe in the 1930s as a fundamental 'crisis of civilization' and overcoming the crisis with the profound moral value of 'respect for personality(la personne humaine)'. Personalism was born with the 'rejection of unrestrained technological civilization', 'rejection of totalitarianism (communism, fascism)' and 'rejection of 'liberal individualism', because they standardize humans and suppressed individual freedom and prevented the formation of a true community. All of these cultural aspects at that time had in common that they prevented the realization of individual free personality and consequently made the realization of spiritual life impossible. The occurrence of such Personalism has three philosophical significances: the philosophical continuity of human research, a new anthropological vision to overcome anthropocentrism, and an optimistic vision of the future and thinking about human mission.

Key Words: Personalism, Emmanuel Mounier, realization of personality, spiritual life, human mission

논문 투고일	2022년 06월 13일
논문 수정일	2022년 08월 01일
논문게재 확정일	2022년 08월 01일

□ 연구논문 □ https://dx.doi.org/10.16936/theoph..41.202208.131

경이(Staunen)와 물음(Fragen): 역사적 계시의 가능성에 관한 제일철학적 논의를 중심으로

김승욱
가톨릭관동대학교 VERUM교양대학 교양과 부교수

주제 설정
1. 라너의 기획 안에서 물음의 단초와 타자의 문제
   1.1 라너의 제일철학적 기획
   1.2 물음의 단초와 타자의 문제
2. 근원적 진리 실행으로서 경이
   2.1 경이 안의 타자
   2.2 경이 안의 자아
3. 비판적 검토
   3.1 경이와 물음 안에서 존재
   3.2 경이와 물음 안에서 주체
결론: 경이와 물음의 발생적 맥락

주제 설정

우연적 역사 진리가 필연적 이성 진리의 증거가 될 수 있을까? 계몽주의자 레싱(G. E. Lessing)의 역사적 회의주의[1]에서 비롯된 이 물음은 철학적으로 다음과 같은 의미를 함축한다. 필연적이지 않으며 아포스테리오리(aposteriori)한 실재가 자신의 감성적-역사적 매개를 통하여 인간으로 하여금 무제약자로 향한 자신의 관계를 결단하도록 하는 앙가주망의 근본 토대가 될 수 있을까? 사실 이 철학적 물음은 근대 이후 변화된 가톨릭 기초신학과 종교철학의 관심 영역 그 한 복판에 놓여있다. 19세기 말부터 프랑스 가톨릭 철학자 모리스 블롱델(M. Blondel, 1861-1949)이 이른바 '내재적 방법'(Immanenzmethode)을 시도하고[2] 벨기에 예수회회원 요셉 마레샬(J. Maréchal, 1878-1944)이 칸트 철학을 비판적으로 수용하면서, 그리스도교 신앙 진리의 궁극적 타당성을 외부주의(Extrinsezismus)적이고 계시실증주의(Offenbarungspositivismus)적으로 확인하려는 종래의 스콜라 신학적 시도는[3] 이제 새로운 시도, 즉 역사적 계시로 향한 인간의 초월(Transzendenz)을 그의 초월론적 규정성의 규명을 통해 제시하려는 노력으로 전환되기 시작하였다. 그러므로 가톨릭 기초신학과 종교철학의 관심 영역에서 물음의 관건은 인간의 초월을 역사적 계시 사건이라는 감성적-역사적 실재와의 관계에서 -종래의 외부주의적 또는 계시실증주의적 논의를 넘어- 초월론적(transzendental)으로 주제화하는 것이다.

이러한 맥락에서 인간의 초월에 대한 철학적 성찰을 가톨릭 기초신학과 종교철학의 근본 토대로 이해하고 인간 현존재의 근본 구조를 인식형이상학적으로 분석하여 역사 안에서 이루어지는 신의 자유로운 자기 전달의 가능성, 즉 역사적 계시의 가능성을 해명하고자 한 이는 누구보다 칼 라너(K. Rahner, 1904-1984)였다.[4] 그에게 있어서 인간이 자신

---

1) 계몽주의자 레싱은 우연적 역사 진리와 필연적 이성 진리 사이에는 '끔찍하게 넓은 도랑'(garstig breiter Graben)이 있으며 전자가 후자의 증거가 될 수 없다고 보았다. 그의 입장은 오늘에 이르기까지 계시에 대한 합리주의적 거부의 강령처럼 여겨지고 있다. 이에 대해서는 참조: Gotthold Ephraim Lessing, "Über den Beweis des Geistes und der Kraft", in *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, (Stuttgart: Reclam, 1999), 34.

2) 블롱델의 '내재적 방법'에 대해서는 참조: 김승욱, 「무제약자로 향한 인간의 초월 – 모리스 블롱델의 제일철학적 사유가 가톨리시즘 안에서 갖는 의의와 한계」, 『가톨릭철학』, 8(2006), 330-331.

3) 계시의 문제에서 외부주의 내지 계시실증주의의 한계를 드러낸 존재신학(Onto-theologie)으로서 스콜라 신학과 이와 연결된 '진리의 이중 방식'(duplex modus veritatis)에 대해서는 참조: 김승욱, 「신학의 학문성과 형이상학」, 『가톨릭신학』, 7(2005), 148-150.

4) 인간의 초월과 역사성에 관한 라너의 이해에 관해서는 참조: 박병준, 「인간의 초월성: 칼 라너의 '말씀의 청자'로서의 초월론적 종교철학적 인간 해명」, 『철학』, 88(2006), 261-290; 이규성, 「칼 라너

의 역사 안으로 -그것도 계시의 장으로서 역사 안으로- 근본적으로 정향되어 있음을 증명하는 것이야말로 기초신학이 최종적으로 완성해야 할 과제이다. '종교철학의 정초작업'으로 규정된 자신의 작품 『말씀의 청자』(Hörer des Wortes)[5]에서 라너가 최종적으로 수행하고자 한 것도 인식형이상학적으로 구명된 인간의 초월론적 규정성이 역사 안에서 발해지는 하느님의 계시를 위한 '순종적 가능태'(potentia oboedientialis)임을 증명함으로써 인간 현존재가 결국 '역사 안에서 자유로운 신의 말씀을 경청하는 자'임을 밝히는 것이다. 그러므로 라너는 우연적 역사 진리와 필연적 이성 진리 사이의 대립에 직면하여 계시에 대한 순종적 가능태의 형이상학으로서 자신의 '형이상학적 인간학'(die metaphysische Anthropologie)이 '질료적 존재'로서 인간의 본질로부터 그의 역사성을 연역함으로써 레싱식 계몽주의 철학의 회의주의를 극복할 수 있다고 보았다.[6]

그런데 이러한 라너의 의도와 시도에 비판적 물음을 던진 이가 있다. 독일의 철학자이자 가톨릭 기초신학자인 한스위르겐 페어바이언(H. Verweyen, 1936-)이다. 그는 자신의 초기 저작에서 신에게로 초월하는 인간이 필연적으로 역사 안으로 지향된 존재라는 라너의 해명이 과연 레싱의 문제를 충분히 해결할 수 있는지 묻는다.[7] 역사적 계시의 가능성이 과연 두 가지 필연적 조건들, 다시 말해 신에게로 향한 인간의 자기초월(Selbsttranszendenz)과 그의 자유가 지닌 역사적 규정성만으로 충분히 해명됐다고 말할 수 있을까? 물론 인간이 역사적 진리에 의존하고 있음은 의심의 여지가 없다. 그러나 역사적 계시의 가능성에 관한 한, 물음의 관건은 이것이다. 인간은 왜 자신의 정신이 절대자에 의해 아프리오리하게, 그것도 무제약적으로 요구되고 있음을 역사적 현상 '예수'와 연결시킬 수 있는가? 그리고 절대자 내지 무제약자가 감성적-역사적 사건에서 드러난다는

(Karl Rahner) 신학에서의 철학의 역할」, 『가톨릭철학』, 12(2009), 261-290; 이규성, 「역사와 초월: 칼 라너의 신학사상을 중심으로」, 『신학전망』, 199(2017), 210-245.

5) Karl Rahner, *Hörer des Wortes – Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, in *Sämtliche Werke*, Bd. 4, Hg. Karl-Rahner-Stiftung, (Düsseldorf/Freiburg i. Br.: Benzinger/Herder, 1997)[이하에서는 전집 제4권의 쪽수가 아니라 전집의 측면에 표기된 초판과 개정판의 쪽수를 표기할 것이다. 초판의 경우 Rahner, *HW(1941)*로, 메츠(J. B. Metz)에 의한 개정판의 경우 Rahner, *HW(1963)*으로 표기할 것이다].

6) Rahner, *HW(1941)*, 31-32.

7) Hansjürgen Verweyen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung,* (Düsseldorf: Patmos, 1969), 35.[이하 Verweyen, *OVG*로 표기함] - 이 초기 저작은 페어바이언이 요셉 라칭거 교수(이후 교종 베네딕토 16세)의 지도하에 작성하여 1969년 튀빙겐 대학 가톨릭신학부에 제출한 신학박사 학위논문이다.

명증성은 과연 어디서 나오는가? 이때 명증성은 내가 감성적-역사적 사건을 궁극적 사건으로 덧씌울 때 필요로 하는 확실성이 아니라, 오히려 내가 그 사건 자체로부터 얻을 수 있는 '근원적 명증성'(die ursprüngliche Evidenz)[8]을 말한다. 이러한 물음의 맥락에서 페어바이언은 그런 근원적 명증성의 가능성에 대한 물음이 라너에게서 충분히 주제화되지 못했다고 판단하였다.

본 연구의 목적은 역사적 계시의 가능성을 제일철학적으로 정초하는 맥락에서 분명한 대조를 보이는 라너와 페어바이언의 입장을 '물음'(Fragen)과 '경이'(Staunen)라는 인간 정신의 근본적 실행(Vollzung)에 대한 초월론적 통찰에 입각해서 비판적으로 검토해 보는 것이다. 이때 '역사적 계시의 가능성에 대한 제일철학적 정초'란 역사적 계시의 내재적 가능 조건을 초월론적(transzendental)[9]으로, 다시 말해 역사적 계시로 향한 인간의 지향성과 개방성을 초자연적 계시 진리에 대한 존재론적 경험의 선험적 가능성으로 설정하고 그것의 인간학적 의미를 생생하게 현재화하여 밝힘으로써 계시 진리의 궁극적 타당성을 논증하는 것을 의미한다. 여기서 라너와 페어바이언의 입장은 동일한 제일철학적 정초 기획의 목적을 공유하고 있음에도 불구하고 분명한 대조를 보인다.

그런데 이러한 대조는 무엇보다 독일어권에서 마레샬의 사상을 발전시켜나가는 일이 무엇보다 하이데거의 사상과 벌이는 심도 있는 논쟁과 연계되어 있음을 특징적으로 보여준다. 하이데거의 사상은 마레샬의 초월철학적 명제에 하나의 새로운 차원을 부여하는데, 특히 재발견된 토마스적 존재 이해로의 새로운 통로라는 관점에서 근본적으로 중요한 의미를 갖는다.[10] 따라서 본 연구에서 라너와 페어바이언을 대결시키는 것은 분명 우연이 아니다. 라너는 마레샬의 초월론적 방법을 하이데거의 현존재의 실존적-현상학적 분석과 결합시켰다. 반면 페어바이언은 '가톨릭 하이데거학파'에 속하는 구스타브 지베르트(G. Siewerth)의

---

8) Verweyen, *OVG,* 36.

9) 이런 의미에서 독일어 'transzendental'은 칸트 철학의 맥락에서는 '선험적'으로, 그리고 칸트 철학의 스콜라적 수용의 맥락에서는 '초월론적'으로 번역하였다. 계시의 가능성에 대한 물음은 단순한 경험적 대상 인식의 가능 조건으로서 순수 이론이성의 선험적 인식 구조를 묻는 '인식론적' 의미(칸트의 '선험적' 의미)를 넘어, 인간 정신의 선험적 인식 구조 자체가 형이상학적 존재 이해를 전제 내지 포함한다는 의미에서 '인식형이상학적' 의미를 갖는다. 이때 인식형이상학적 물음은 구체적이고 제약적인 경험 인식의 가능 대상과 범주를 '넘어서고' 있다. 계시의 가능성에 대한 물음에서 'transzendental'을 "초월론적"이라 번역하는 이유는 이 때문이다.

10) 오토 묵, 「독일의 마레샬학파 – 형이상학으로서의 초월철학: J. B. 롯츠, K. 라너, W. 브르거, E. 코렛 등」, 김진태 옮김, 『가톨릭신학과사상』, 24(1998), 173.; 김승욱, 「칸트 선험철학의 스콜라적 수용의 맥락에서 인간의 초월 문제」, 『철학논집』, 66(2021), 129-158.

철학과 (지베르트에 영향을 받은) 한스 우르스 폰 발타사르(H. U. v. Balthasar)의 '신학적 미학'(theologische Ästhetik)에 의지하고 있다. 특히 지베르트는 토마스의 존재 이해를 하이데거의 존재 사유의 맥락에서 해석함으로써 존재망각의 비판으로부터 벗어나 토마스의 존재 이해를 현대철학의 논의 장으로 이끈 철학자이다. 그러므로 라너와 페어바이언이 대조를 보이는 지점은 근본적인 존재 이해의 문제, 존재로 향한 인간 초월의 문제, 인간 초월에서 타자의 문제, 그리고 인간 초월에서 지성과 감성의 문제를 망라한다.

이러한 문제들을 하나하나 검토하기 위하여 본 연구는 우선 라너의 제일철학적 기획과 그 안에 전제된 '물음'의 단초와 타자의 문제를 살펴보고(1장), 이에 이의를 제기하는 페어바이언의 '경이'의 단초를 타자와 주체의 관점에서 분석해 볼 것이다(2장). 이어지는 비판적 검토에서는 이러한 입장 차이가 상이한 존재 이해와 주체 이해에서 비롯되었음을 밝힐 것이다(3장). 그리고 결론에서는 이러한 상이한 두 입장을 양자택일이 아니라 포괄적이고 체계적인 이해의 전망에서 종합할 수 있는 하나의 가능성으로서 경이와 물음 사이의 발생적 맥락을 하이데거의 존재 역운의 개념으로부터 해석해 보고자 한다.

1. 라너의 기획 안에서 물음의 단초와 타자의 문제

1.1 라너의 제일철학적 기획

근대 가톨릭 계시론의 외부주의적 한계를 직시한 블롱델과 마찬가지로[11] 라너는 신에 대한 형이상학적 앎과 계시의 잠재적 내용 사이의 관계가 엄밀한 의미에서 신비(mysteria stricte dicta)에 해당하는 초자연적 계시 내용을 인간의 자연적 앎에 단순히 새로운 부분으로 덧붙임으로써 충분히 해명될 수 없다고 보았다. 왜냐하면 그럴 경우 신에 대한 자연적 앎과 초자연적 계시 내용이 이층 구조로 분리되어 도대체 왜 이러한 신비가 인간에게 계시로서 생각되어질 수 있는지, 최소한 그것이 인간 안에서 앎의 내용을 형성할 수 있는지 설명할 수 없기 때문이다.[12] 그에 의하면 이러한 어려움은 인간이 그 자체로는 접근할 수 없는 실상에, -그러나 자신으로부터 자신의 본질에 의하여- 그 실상에 열려있다는 사실과 그 이유가 밝혀지지 않는 한 해결될 수 없다. 이는 다른 말로 하면 인간의 측면

11) 블롱델의 외부주의비판에 대해서는 참조: 김승욱, 「무제약자로 향한 인간의 초월」, 328-330.
12) Rahner, *HW(1941)*, 28.

에서 계시의 내용과 인간의 인식 사이의 관계가 초월론적으로 해명되어야 한다는 뜻이다. 이런 맥락에서 역사적 계시의 가능성에 대한 물음은 계시에로 향한 인간 초월의 물음이 되며, 라너는 이 물음이 제일철학적으로 -그것도 인간이 신의 역사적 계시를 경청해야만 하는 필연적 이유를 인식형이상학적으로 정초하는 방식으로- 해명될 수 있다고 보았다.

이러한 입장에서 라너는 자신의 주저 『세계 내 정신』(Geist in Welt)과 『말씀의 청자』를 관통하여 크게 세 단계로 자신의 제일철학적 기획을 진행해 나간다.[13] (1) 그는 우선 인간의 인식 구조를 분석하면서 토마스의 형이상학을 초월론적으로 정초한다. 이때 인간은 '세계 내 정신'으로 규정된다. 이러한 그의 인간학적 규정은 인간의 수용적 인식(hinnehmende Erkenntnis)에 대한 형이상학적 분석을 통하여, 다시 말해 주체의 자기실행(Selbstvollzug)의 가능 조건에 대한 물음을 통해서 밝혀진다. 그럼으로써 '세계 내 정신'으로 규정된 인간의 초월 문제는 이제 주체의 자기실행의 초월론적 가능 조건의 문제로서 인식론의 문제에서 존재론의 문제로 전환된다.[14] 라너의 제일철학이 인식형이상학(Erkenntnismetaphysik) 내지 형이상학적 인간학의 특징을 갖는 이유가 바로 여기에 있다. (2) 이어서 라너는 인식형이상학적으로 밝혀진 '세계 내 정신'이 역사 안에서 발해진 신의 계시에 열려 있음을 증명하기 위하여 자신의 선험적 연역(transzendentale Deduktion)을 통하여 '세계 내 정신'에 대한 물음을 '역사에로 향한 정신의 지향성'에 대한 물음으로 확대해 나간다. (3) 결국 그는 이처럼 확대해 나간 자신의 형이상학적 인간학을 역사 안에서 발해지는 초자연적 신의 계시를 위한 '순종적 가능태'의 형이상학으로 이해하고, 이 형이상학이 역사적 계시에로 향한 인간의 초월을 궁극적으로 해명함으로써 기초신학의 과제인 계시의 가능성에 대한 물음을 끝까지 수행할 수 있다고 생각하였다.

그렇다면 라너의 제일철학적 기획 안에서 어떠한 초월론적 통찰이 페어바이언의 통찰과 대조를 이루며 그의 비판적 대안에 빌미를 제공하는 것일까? 그것은 무엇보다 사유의 실행으로서 '물음'의 단초와, -이와 연관된- 타자로부터 연원하는 근원적 명증성의 문제와 관련되어 있다.

---

13) 이하의 내용에 대해서는 참조: Michael Seung-Wook Kim, *Auf der Suche nach dem Unbedingten, das mich 'ich' sein lässt – Zur Entwicklung des erstphilosophischen Denkens bei Hansjürgen Verweyen*, ratio fidei Bd. 24, (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2004), 45-50.

14) 이점에서 라너는 칸트의 선험적 의미를 넘어서고 있다. 이에 대해서는 Nikolaus Knoeffler... *Der Begriff "transzendental" bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, ITS 39, (Innsbruck: Tyrolia, 1993), 22-27.

1.2 물음의 단초와 타자의 문제

'물음'(Fragen)은 인간 정신의 근본적인 사유 실행(Denkvollzug)이며, 이것이 라너의 제일철학적 기획에서 핵심적인 단초가 된다는 것은 주지의 사실이다. 라너에게 있어서 인간이 자신을 '존재 물음'(Seinsfrage)으로 이해할 수 있는 것은 그의 정신성에 근거한 근본적 사유 실행이 곧 존재의 의미를 끊임없이 '묻는 것'이기 때문이다.[15] 라너는 형이상학을 초월론적으로 정초하고자 하였다.[16] 그에게서 형이상학의 정초는 경험 인식 안에 그것의 가능 조건으로서 형이상학적 존재 이해가 이미 항상 함께 설정되어 있음을 밝히는 데서 성립한다.[17] 이때 정초의 출발점이 바로 '물음 자체'이다. 그는 형이상학의 궁극적 출발점을 물음으로 설정하고 인간 인식의 형이상학적 분석(metaphysische Analytik)[18]을 수행하는데, 이는 물음을 특징으로 하는 인간의 인식 구조가 존재를 이해하는 인간 현존재의 근본 구조를 반영하고 있기 때문이다. 그렇다면 물음은 어떤 의미에서 인간 현존재의 근본 구조를 반영하는가? 그리고 물음은 어떤 의미에서 절대 존재로 향한 인간 초월을 해명하는 제일철학적 기획의 궁극적 단초가 될 수 있는가?

인간은 사유의 주체로서 필연적으로 묻는다. 물음의 필연성은 물음이라는 주체의 실행이 지닌 가의성(可疑性, Fragbarkeit)과 피의성(被疑性, Fraglichkeit)의 두 가지 구성 형식에 기인한다.[19] 이 말은 곧, 우리가 무엇인가를 묻는다는 것은 무엇을 모르기 때문이기도 하지만, 동시에 물음의 대상에 대한 근본적인 인식 가능성을 전제하기 때문에 비로소 물을 수 있음을 의미한다. 이때 물음의 가의성은 물음의 피의성의 가능 조건으로서, 라너는 이 조건을 함축적(implizit)이고 비주제적(unthematisch)인 선이해(Vorverständnis)로부터 이해하고 있다. 더욱이 인간은 존재에 대해 필연적으로 묻는 존재이며 이런 의미에서 자신을 '존재 물음'으로 이해한다. 그렇다면 존재 물음으로서 인간은 자신의 사유 실행에서

---

15) Rahner, *HW(1963)*, 50-51.

16) 라너가 수행한 형이상학의 초월론적 정초에 관해서는 참조: Rahner, *HW(1941)*, 42-50.

17) 이런 의미에서 라너의 형이상학 정초는 형이상학 안에서 인간이 자신이 인간이라는 사실로 인해 스스로에 대해 이미 항상 가지고 있는 존재 이해가 자신의 본연의 것이 됨을 밝히는 작업이다.

18) Rahner, *HW(1941)*, 42-45. - 라너는 인간 인식의 형이상학적 분석을 주체의 자기실행(Selbstvollzung)의 가능 조건에 대한 물음으로 이해한다. 그리고 이를 주체 안에서 계시의 가능성을 묻는 것에 적용한다. 이런 의미에서 그의 형이상학적 분석은 '신앙의 분석'(Analysis fidei)에 적용된다. Kim, *Auf der Suche nach dem Unbedingten,* 47.

19) 물음의 두 가지 구성 형식에 대해서는 참조: 에머리히 코레트, 『전통 형이상학의 현대적 이해』, 김진태 옮김, (서울: 가톨릭대학교출판부, 2003), 43-72; 박병준, 「인간의 초월성」, 153-154.

이미 '모든 존재에 대한 근원적인 인식 가능성'을 갖고 있는 것이 된다. 결국 라너에게서 물음의 분석은 이 물음을 던지는 인간 현존재의 분석이며, 여기서 인간은 물음의 수행에서 함축적이고 비주제적으로 전제된 자신의 선이해를 통하여 '존재에 대한 절대적 개방성'으로 파악된다. 라너는 이러한 개방성을 '존재 자체에로 향한 초월'[20]로서 인간 현존재의 근본 규정성으로 파악하였다.

그런데 여기서 흥미로운 것은 라너가 물음의 가능 조건을 이미 물음의 실행 자체 안에 정립(setzen)되어 있는 것으로 본다는 사실이다. 물음의 가의성에 대한 라너의 논의는 결국 인간 사유의 실행으로서 물음이 자신의 가능 조건을 자기실행의 구성적 형식 안에 이미 갖고 있는 것으로 해석할 수 있다. 그는 말한다. "모든 물음은 하나의 근원(Woher), 즉 자신의 물음에 대한 가능한 답변을 위한 하나의 원리(principium)를 갖고 있다."[21] 물론 답변의 근원(Das Woher der Antwort)이 -그것이 답변을 정초하는 근거인 한- '*물음* 안에 있어서는 안 된다'.[22] 그러나 물음이 자기 자신을 포함해 단적으로 모든 것을 물음에 부치는 상황에서 일반적인 존재 물음에 대해서 도대체 그 물음의 답변의 원리는 어디서 찾아야 한단 말인가? 이러한 것을 고려할 때 일반적 존재 물음에 대한 답변의 출발점은 오직 물음 자체일 수밖에 없다는 사실이 드러난다.[23] 여기서 라너는 형이상학적 존재 물음의 필연적 정당성의 원리를 '물음'이라는 인간 정신의 사유 실행 자체 안에서 확인하고 있음을 알 수 있다. 그에게서 존재론의 '인간학적 전회'의 핵심은 바로 여기에 있다.[24] 그리고 물음의 분석이 인간 현존재의 분석인 한, 물음의 필연적 정당성의 원리를 물음 자체 안에서 찾을 수 있다는 것은, 결국 '존재에 대한 절대적 개방성'으로 파악되는 인간 초월의 원리 또한 바로 인간의 물음이라는 사유의 실행 자체에서 찾아야 하는 것이

---

20) Rahner, *HW(1941)*, 68.

21) Rahner, *HW(1941),* 45: "Jede Frage hat ein Woher, ein principium für eine mögliche Antwort auf sie."

22) Rahner, *HW(1941),* 45-46; Rahner, *HW(1963)*, 51: "Das Woher der Antwort darf doch nicht selbst in Frage stehen, wenn es der Grund sein soll, auf dem die Antwort festsehen kann." - 흥미로운 것은 메츠 개정판에서는 'in *Frage* stehen'에서 Frage 단어가 이탤릭체(kursiv)로 강조되어 있다는 사실이다. 메츠 개정판을 원본으로 하는 김진태 신부님 번역에서는 이를 다음과 같이 번역하였다. "답의 출처는, 이 출처가 답이 확고하게 서 있을 수 있는 근거이어야 한다면, 그 자체가 **물음**의 여지가 있는 것이어서는 안 된다."(칼 라너, 『말씀의 청자』, 김진태 옮김, [서울: 가톨릭대학교출판부, 2004], 50). 여기서 필자는 답의 근원(출처)이 '*물음* 안에 있어서는 안 된다'는 의미로 번역함으로써 페어바이언과의 논쟁의 이슈가 무엇인지를 부각시키고자 한다.

23) Rahner, *HW(1941),* 45-46.

24) 박병준, 「인간의 초월성」, 154.

된다. “왜냐하면 존재 물음이 항구히 그리고 필연적으로 인간의 현존재에 속하고, 또 그렇기 때문에 인간이 항구히 그리고 필연적으로 답변의 근원을, 그리고 그와 함께 포괄적인 방식으로 그 존재 물음에 대한 답변 자체를 자신의 현존재 안에 또한 정립(setzen)하기 때문이다.”[25] 그러나 이러한 라너의 기본 입장에 페어바이언은 이의를 제기한다. 왜냐하면 페어바이언은 주체의 자기실행의 ‘근원’ 내지 인간 초월의 ‘원리’를 물음이라는 주체의 사유 실행 자체 안에서, 더욱이 그 안에서 수행되는 주체의 ‘정립’ 안에서 찾을 수 있다는데 동의하지 않기 때문이다.

이러한 페어바이언의 이의제기는 역사적 계시의 가능성에 대한 라너의 제일철학적 논의에서도 계속 이어진다. 『말씀의 청자』에서 라너는 『세계 내 정신』에서 얻은 인식형이상학적 통찰을 토대로 인간의 포괄적인 초월론적 규정성을 역사적 계시에 대한 ‘잠재적 청자’라는 차원에서 심화시켰다. 그러므로 『말씀의 청자』에서 중요한 것은 사유 실행으로서 ‘물음’의 구조 분석을 통해 밝혀진바 존재에로 향한 인간의 자기초월이 그의 역사성과의 본질적인 상호 연관성에서 역사적 계시의 가능성으로 밝혀지는 것이다. 이때 인간의 역사성은 가능한 방식으로 발해지는 계시의 장소를 규정하는 것, 그것도 인간이 자신을 계시하는 신과 만나는 장소를 규정하는 것과 내적으로 연관되어 있다. 왜냐하면 라너에게 있어서 인간이 역사적으로 발해진 계시를 들을 수 있는 가능성에 대한 물음(즉, 역사적 계시의 가능성의 물음)은 단순히 인간이 역사적 계시에 대한 사실적인 인식에 이를 수 있는가의 물음이 아니라, 왜 그리고 무슨 근거로 계시의 청자로서 인간은 처음부터 계시의 가능 장소인 역사에 귀를 기울일 수밖에 없는 존재인가에 대한 물음이기 때문이다. 그러므로 역사적 계시의 가능성에 대한 물음은 라너에게 있어서 존재로 향한 인간의 자기초월이 역사성과 맺는 관계에 대한 물음이다. 그런데 이러한 물음에서도 라너는 그 답을 인간 정신에 대한 인식형이상학적 통찰로부터 찾는다.[26]

인간의 정신은 -물음이라는 정신의 자기실행에 대한 인식형이상학적 분석에서 드러난바- 존재에로 향한 자기초월의 정신이지만, 그의 인식은 질료적 존재(materielles Wesen)[27]의 수용적 인식(hinnehmende Erkenntnis)이다. 수용적 인식자(ein hinnehmend Erkennender)는 자기와 구분된 ‘마주 서있는’(Gegen-stand) 대상을 향해 ‘밖으로 나감’(Auskehr)으로써 자기

25) Rahner, *HW(1941)*, 46.
26) Rahner, *HW(1941)*, 150-161.
27) Rahner, *HW(1941)*, 150.

자신에게로 '돌아오는'(Einkehr) 자이다.[28]

> "인간의 인식, 즉 인간이 자기 자신에로 돌아옴으로써 자기 곁에 있음(Beisichsein)은 오직 수용적 인식으로서만, 다시 말해 낯선 타자를 향해 밖으로 나감을 통해서만 가능하다. 이때 이 낯선 타자는 첫 번째로 인식된 것으로 파악된다."[29]

그런데 인식 주체가 수용적 인식에서 첫 번째로 발견하는 정신의 타자는 바로 자신의 육체이다. 라너는 이를 토마스 철학의 전통에 따라 제일 질료(materia prima)로 해석한다. 이 정신의 타자인 질료, 즉 육체는 '공허하고 실제적인 존재가능태'(leere reale Seinsmöglichkeit)[30]이자 '존재 소유의 주체적 가능태'(die subjekthafte Möglichkeit)[31]이며, 이 정신의 타자가 인간 존재의 근본 규정성, 즉 '존재론적인 타자-곁에-있음으로서 인간의 존재'(das Sein des Menschen als ontologisches Bei-einem-anderen-sein)[32]를 규정한다. 인간 존재는 정신의 타자(질료)에 의하여 '질료적 존재'로 규정된다. "인간은 정신이 되기 위하여 다름(Andersheit) 안으로, 질료 안으로, 그래서 세계 안으로 들어감으로써, 그리고 존재에 입각하여 그 안에 이미 항상 들어가 있음으로써, 정신이다."[33] 라너는 인간 존재에 대한 이러한 인식형이상학적 통찰을 토대로 공간과 시간을 점유하는 인간의 주체적 가능태인 육체성(질료)으로부터 자신의 선험적 연역을 통하여 인간의 수용성(Rezeptivität), 감성(Sinnlichkeit), 시간성, 공간성 그리고 역사성을 도출한다.[34] 여기서 인간의 역사성이 인간 안에 단순히 현전하는 것으로서(als bloß vorhandene) 확인되는 것이 아니라 인간 정신의 고유한 본질로부터 선험적으로 연역된다는 것은[35] 역사성이 초월하는 인간 정신성의 본질적 요인임을 말해준다. 인간은 자신의 행위를 위한 시공간의 무대에 뒤늦게 세워진 존재가 아니라 시공간성을 자기 현존재의 내적 계기로 삼는 존재이다.[36] 그렇다면 이를 통해

---

28) Rahner, *HW(1941)*, 149. - 여기에는 라너는 토마스 형이상학의 오래된 명제 'conversio intelletus ad phantasma'(감각적 표상에로의 정향)와 'reditio completa in seipsum'(자기 자신에게로 안전환 귀환)을 따르고 있다.
29) Rahner, *HW(1941)*, 150.
30) Rahner, *HW(1941)*, 154.
31) Rahner, *HW(1963)*, 152.
32) Rahner, *HW(1963)*, 152.
33) Rahner, *HW(1941)*, 161.
34) Rahner, *HW(1941)*, 162-175.
35) Rahner, *HW(1941)*, 176.
36) Rahner, *HW(1941)*, 166.

라너가 말하고자 하는 바는 무엇인가? 질료적 존재인 인간의 역사성이 바로 역사적 계시로 향한 인간 초월의 근거가 된다는 것이다. 이는 -더 거슬러 올라가자면- 인간 정신의 타자(질료)가 역사적 계시로 향한 인간 초월의 근거가 된다는 말이기도 하다. 사실 아리스토텔레스-토마스 형이상학의 전통에서 질료는 개별화의 원리로서 시간과 공간의 근거이며, 인간이 구체적 개별 존재자로서 역사 안에서 행위할 수 있는 유일한 근거이다. 그리고 질료로부터 연역된 인간의 수용성과 감성은 인간 정신의 역사성과 유한성을 말해준다. 결국 라너에게서 정신의 타자인 질료는 인간으로 하여금 자신의 유한한 정신성에 근거하여 개별자로서 역사 안에서 신에게로 초월할 수 있는 근본적인 근거가 되는 것이다. 이처럼 라너는 전통 형이상학의 질료 개념을 초월론적으로, 그것도 존재에로 초월하는 인식 주체의 타자를 재해석함으로써 인간의 자기초월이 결국 역사적 계시로 향한 '순종적 가능태'임을 논증하고 있다.[37)]

그런데 페어바이언에게 있어서 역사적 계시의 가능성에 대한 제일철학적 물음의 관건은 레싱이 촉발한 근본적 물음과 연관되어 있다. 즉, 아포스테리오리한, 그러므로 우연적이고 감성적이며 역사적으로 매개된 실재(역사적 예수)가 인간의 선험적 자유에 근거한 무제약적 결단(예수 추종)의 근거가 될 수 있는지 묻는 것이다. 제일철학은 이러한 결단에 정당성(Legitimation) 내지 타당성(Gelutng)을 부여할 수 있는 근거에 대해 물어야 한다. 이점에서 라너는 자신의 제일철학적 기획이 이러한 근거를 밝혀 레싱의 난점을 해결했다고 주장하는 것으로 보인다. 그는 말한다.

> "역사적 사건들이 인간의 정신적 실존을 근거 짓는다는 것과, 그래서 역사적으로 발생한 것들에 대해 묻는다는 것(das Fragen)이 처음부터 인간의 본질에 그리고 그의 필연적 의무에 속한다는 사실이 형이상학적 인간학 안에서 밝혀질 때, [...] 비로소 레싱의 문제와 같은 합리주의적이고 계몽주의적인 철학의 난점, 다시 말해 '필연적인' 진리들, 즉 인간의 '실존'과 '구원'을 근거 짓는 진리들을 정초하는 데에는 처음부터 역사적 사실은 고려될 수 없다는 주장의 난점이 근본적으로 해결될 수 있다."[38)]

---

37) 이런 의미에서 라너의 제일철학의 기획은 일관적으로 인식형이상학적이며, 그런 의미에서 인간 정신에 대한 형이상학적 분석이자 동시에 형이상학적 인간학에 속한다.

38) Rahner, *HW(1941)*, 31: "Nur wenn in einer metaphysischen Anthropologie gezeigt ist, daß die Begründung der geistigen Existenz des Menschen durch geschichtliche Ereignisse und so das Fragen nach geschichtlichen Vorkommnissen von vornherein zum Wesen des Menschen und damit zu seinen unabdingbaren Pflichten gehört, [...]."

그러나 페어바이언은 이에 이의를 제기한다. 과연 레싱의 근본적 물음이 -라너가 앞의 인용문에서 밝힌 자신의 기획 방식대로- 인간의 정신적 실존의 초월성과 그의 역사성 사이의 본질적 상호 관련성[39]을 통해 충분히 해명되었다고 할 수 있을까? 레싱도 인간이 자신의 결정을 위해 역사적 진리들에 의존하고 있음을 인정한다. 그러나 그가 근본적으로 묻는 것은, 왜 인간이 자신의 절대적인 결단과 앙가주망의 근거를 우연적인 역사적 진리들에서 찾아야 하는가 하는 것이다. 레싱은 다음과 같이 묻고 답한다.

> "짧은 기간 아시아의 거의 모든 지역을 정복했던 알렉산더가 생존했었음을 우리 모두는 믿는다. 그러나 누가 이러한 믿음에 (잃어버리면 다시 얻을 수 없는) 막대하고 지속적으로 중요한 것을 걸겠는가? 누가 이러한 믿음에 따라 그 믿음과 충돌하는 모든 지식들을 포기할 것인가? 분명 나는 아니다."[40]

레싱의 물음에 누군가는 '존재론적 신 존재증명'(ontologisches Gottesbeweis)의 비판에 대한 안셀무스나 데카르트의 대응 논거를 제시할 수도 있을 것이다. 사유 속의 '섬'과 같은 모든 유한 실재의 개념은 현존의 필연성을 함축하지 않지만 신의 개념은 그것을 함축한다. 그러니 '알렉산더'라는 사실은 실존의 절대적인 결단을 요구할 수 없지만 '예수 그리스도' 사건은 그럴 수 있다는 식으로 말이다. 그렇다면 후자의 경우 어떻게 '논리적' 영역으로부터 '존재론적' 영역에 이를 수 있을까? 만일 유한하고 역사적인 실재 안에서 절대자가 실제적으로 자신을 전달하는 것이 아니라면, 만일 역사의 예수 자신이 나의 자유를 절대적으로 요구할 수 있는 것이 아니라면, 절대자로부터 아프리오리하게 요구받는다는 정신의 그 초월적 규정성(Eingefordertheit)을 나 자신이 임의로 역사적 예수와 연결시키는 것이 아니라고 나는 과연 어떻게 확신할 수 있을까?[41] 이는 곧, 인간 정신의 자기초월과 역사성의 초월론적 상호 관련성이 라너의 기획 안에서와 같이 인식형이상학적으로 정초된다하더라도, 만일 감성적-역사적 실재인 타자 안에서 절대자가 자신을 전달한다는 '근원적

---

39) 필자는 여기서 특히 앞의 라너 인용문에 등장하는 "역사적으로 발생한 것들에 대한 물음"(das Fragen nach geschichtlichen Vorkommnissen)이란 표현에 주목하고자 한다. 여기서 강조된 것은 역사적으로 발생한 사실들에 대한 단순한 물음(Frage)이 아니라 물음 행위 자체(das Fragen)이다. 즉 인간 정신의 사유 실행으로서 물음 행위를 의미한다. 그러므로 라너가 '물음'의 분석에서 인간 정신의 초월성을 확인하였다면, '역사적으로 발생한 것들에 대한 물음(das Fragen: 묻는 행위)이 인간 본질에 속한다는 것은 인간 정신의 초월성과 역사성의 필연적 상호관련성을 말해주는 것이다.

40) Lessing, "Über den Beweis des Geistes und der Kraft", 83.

41) Verweyen, *OVG*, 36.

명증성'이 제일철학적으로 밝혀지지 않는다면, 그러한 기획은 '형이상학적 관념론'(der metaphysische Idealismus)에 빠질 위험이 있음을 의미한다. 물론 선험적 관념론(der transzendentale Idealismus)은 자아(das Ich)가 '자기 곁에 있기 위하여'(um bei sich zu sein) 비아(das Nicht-Ich), 즉 타자를 정립해야 한다는 것을 안다.[42] 라너의 생각도 마찬가지이다. 그러나 '형이상학적 관념론'은 이러한 비아의 정립(Setzung eines Nicht-Ich)을 자아의 순전한 투사로 간주한다.[43] 이때 자아에 '마주 서 있는' 대상의 실존에 대해서는 아무 것도 결정되지 않은 채 타자는 자아와 타자를 포괄하는 변증법적 과정의 단순한 한 계기로 간주될 뿐이다. 또한 라너에게서 '첫 번째로 인식되는' 정신의 타자인 질료(육체)는 그로부터 인간 정신의 역사성을 연역해내는 초월론적 근거가 될 수 있지만, 절대자가 (그 안에서) 인간 실존을 무제약적으로 요구하는 감성적-역사적 실재에 대해서는 아무 것도 말해주는 바가 없다. 페어바이언은 다음과 같이 적고 있다.

> "내가 보기에 그러한 명증성의 가능성에 대한 물음은 지금까지 충분히 주제화되지 못한 것 같다. 라너의 '세계 내 정신'뿐만 아니라 '말씀의 청자'에서 정신은 자신의 '타자'(질료) 안에서 자기 자신으로 돌아오고 그렇게 존재 자체를 선취한다. 그러나 두 저서 어디에서도 정신의 '타자'(das 'andere' des Geistes)가 (단순히 이러한 정신의 자기규정을 위한 필연적 가능조건임을 넘어) 어떻게 그 자신으로부터 정신을 규정할 수 있는지 묻고 있지 않다. 라너가 중립적인 '타자'의 공허한 가능태(die leere Möglichkeit)로부터 그것을 넘어 타인과의 가능한 만남(eine mögliche Begegnung anderer Menschen)으로 나아가는 곳에서 그는 초월철학적 단초를 벗어나 있다."[44]

그러므로 페어바이언의 비판의 핵심은 라너의 기획이 레싱의 근본적 물음을 해결하는데 충분하지 않다는 것이다. 그에 의하면 역사적 계시의 가능성에 대한 물음은 어떻게 유한하고 시공간적인 실재가 영원자를 만나고자 하는 우리로 하여금 그 실재에 자신을 전적으로 위탁할 수 있는 '근거'가 될 수 있느냐는 물음과 직접적으로 연결되어 있다. 결국 이 물음은 유한한 시공간적 실재 안에 절대자 내지 무제약자가 드러난다는 '근원적 명증

---

42) 피히테는 이를 '비판적 관념론'(der kritische Idealismsus)이라고도 한다. 이에 대해 참조: 요한 고트립 피히테, 『전체 지식론의 기초』, 한자경 옮김, (서울: 서광사, 1996), 222. - 여기서 우리는 피히테가 라너에 미친 영향을 확인할 수 있다. 이 영향은 아마도 피히테 철학을 칸트 철학과 함께 스콜라 형이상학과 종합하고자 했던 마레샬 사상을 라너가 수용한데서 기인했을 것이다.

43) Verweyen, *OVG*, 145.

44) Verweyen, *OVG*, 36-37.

성', 즉 정신의 사유 실행(예컨대 물음)을 분석함으로써 확인되는 사실적 명증성이 아니라 타자가 매개하는 근원적 명증성을 제일철학적으로 밝힘으로써 비로소 대답될 수 있는 물음이다. 이러한 비판적 의식에서 페어바이언은 역사적 계시의 가능성에 대한 물음에 답하기 위하여 라너의 기획과는 다른 제일철학적 기획을 모색한다.

2. 근원적 진리 실행으로서 경이

페어바이언의 라너 비판은 이미 그의 제일철학적 기획의 방향성을 암시한다. 그는 자신의 제일철학적 기획의 단초를 '물음'으로 삼지 않는다. 왜냐하면 인간 정신의 초월을 규정하는 근거는 물음이라는 주체의 사유 실행 자체 안에서 찾을 수 없기 때문이다. 인간 정신의 초월의 근거이며 인간 정신을 추동하여 -그것이 물음이든 의심이든 판단이든- 비로소 사유 실행을 감행하도록 하는 것은 오히려 감성적-역사적 현실 안에서 주체와 만나는 타자가 주체에게 드러내 보여주는 근원적 명증성이다. 주체는 타자를 통해 이 근원적 명증성을 체험할 때 비로소 자신의 사유 실행을 감행할 수 있다. 그러므로 이 근원적 명증성은 타자가 매개해 주는 '객관적 명증성'(objektive Evidenz)[45]이다. 그렇다면 제일철학의 기획은 타자가 매개해 주는 이러한 객관적 명증성을 확인할 수 있는 초월론적 단초를 찾아야 한다. 페어바이언에게 있어서 그것은 바로 '경이'(驚異, Staunen)[46]이다.

페어바이언에 의하면 경이는 진리의 근원적 실행(der ursprüngliche Vollzug der Wahrheit)이다. 경이 안에서 절대자는 감성적-정신적으로 감지(感知, Vernehmen)할 수 있는 '현재'(Gegenwart)로 자신을 드러내기 때문이다. 그러므로 오직 이 경이를 탐구하는 초월론적 성찰만이 역사적 계시의 가능성에 대한 물음을 충분히 해명할 수 있다. 그러나 동시에 경

45) 이런 의미에서 페어바이언은 발타사르의 '객관적 명증성의 이론'(Theorie der objektiven Evidenz)의 영향을 받고 있다. 발타사르에 따르면 무엇을 알아보는데 전제되는 주관적 가능 조건은 역사적으로 만나는 타자 자체로부터 나오는 객관적 명증성의 구성에 개입하거나 그 명증성을 제약하거나 그럼으로써 그것을 대체해서는 안 된다. - 이에 대하여 참조: Hans Urs von Balthsar, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I, *Schau der Gestalt*, (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1988), 445-449.

46) '경이'(Staunen)는 그리스어 'thaumazo'(놀라다, 경이롭다, 의아해하다)의 부정사 'thaumazein'에서 연원한다. 이미 플라톤은 자신의 대화편 『테아이테토스』에서 철학의 근원(arche)은 경이(thaumazein)에 있다고 하였다(Platon, *Theaitetos*, 155d). 또한 발타사르는 그리스도인은 철학의 출발점이 되는 형이상학적 경이의 수호자가 되어야 한다고 말한다. - 참조: 김산춘, 「미와 영광의 유비」, 『미학예술학연구』, 10(1999), 58 각주2.

이는 인간 정신의 가장 근원적인 초월론적 행위(der ursprünglichste transzendentale Akt)이기도 하다. 이는 곧, 경이가 한편으로는 자신을 드러내는 존재의 자기실행(Selbstvollzug des Seins)이기도 하지만, 동시에 다른 한편으로는 인간 정신의 가장 근원적인 실행(der ursprünglichste Vollzung des menschlichen Geistes)임을 의미한다.

그러므로 경이는 그 안에서 서로 연관되어 있는 이 두 가지 측면에서 분석될 수 있다. 물론 이 두 측면은 경이 안에서 분리될 수 없지만, 경이에 대한 초월론적 분석을 위해서는 방법론적 분리가 불가피하다. 따라서 이하에서는 이 두 가지 측면의 해명을 위하여 경이 안의 두 가지 핵심 요인인 '타자'와 '자아'의 두 계기를 분리하여 고찰해 보고자 한다.

2.1 경이 안의 타자

경이는 그 자체 '사건'(Ereignis)이자 '순간'(Augenblick)이다. 한 송이 장미 앞에서 첫눈에 경이에 사로잡힌 나를 상상해 보라. 장미의 아름다움에 매료된 순간, 나는 다른 모든 것들, 심지어 시간과 나 자신조차 잊게 된다. 이 현재의 순간 나는 어떠한 대립도, 주체와 객체의 분리도 알지 못한다. 왜 그럴까? 경이의 순간, 이 순간에는 감성적-정신적 직관의 직접성이 대상을 확인하려 드는 사유의 판단(Urteilen)이나 물음(Fragen)에 앞서기 때문이다. 이 놀라움의 순간 미(美, das Schöne)의 근원적 체험은 나의 마음을 관통한다. 이때 미의 근원적 체험이란 주체와 마주치는 타자가 절대 진리와의 동일성 안에서 자신을 드러냄을 말한다.[47] 미는 경이의 순간 절대적이고 무한한 근거와 일치해 있는 자신의 본질을 드러낸다. 그렇다면 아름다움 안에서 존재자의 존재가 인간에게 자신의 '실증적 의미심장함'(positive Bedeutsamkeit)으로 자기 자신을 드러내는 한, 미의 체험은 절대적 구원의 가능성으로서 계시의 가능성에 대한 물음을 해명하는 데 기여할 수 있지 않을까?[48]

이러한 생각에서 페어바이언은 경이를 제일철학적 기획의 단초로 삼아 철학적으로 분

---

47) Verweyen, *OVG*, 170-173.

48) 이러한 생각은 발타사르의 '신학적 미학'의 구상이기도 하다. 발타사르는 자신의 신학적 미학을 통하여 '미'의 측면에서 그리스도교의 계시에 접근하고자 한다. 따라서 여기서는 계시로 향한 인간 지성의 초월성보다 '자신을 드러내는 객체' 내지 '계시의 형태'(Gestalt der Offenbarung)가 지닌 깊이가 중요하다. 발타사르에게 미는 형태와 깊이의 일치이며, 형태의 깊이가 곧 존재의 영광이다. - 이에 대해서는 참조: 김산춘, 「발타살과 신학적 미학의 구상」, 『미학예술학연구』, 9(1999), 103-119.

석한다. 여기서 그는 감성적-정신적 직관의 직접성으로 말미암아 어떠한 경계도 없이 자신을 무제약적으로 드러내는 존재에로의 조망이 경이 안에서 이루어지고 있음을 확인한다. 경이에 대한 이러한 분석에 영향을 미친 것은 무엇보다 지베르트의 철학이다. 페어바이언에 의하면 지베르트는 '스콜라 전통에 서 있으면서 진리의 선험성(Apriorität)을 처음부터 실재의 만남 전체(das Ganze der Wirklichkeitsbegegnung)로부터 이해하고자 한, 이른바 인식형이상학의 초월철학적 기획을 최초로 제시한'[49] 철학자이다. 그의 사상은 감성적-정신적 직관으로 만나게 되는 현실의 문제를 늘 맴돈다. 특히 독일 관념론과의 논쟁에서 지베르트는 감성적-정신적 직관을 통해 만나게 되는 현실의 경이로움을 언급한다.[50] 여기서 페어바이언은 지베르트가 말하는 그 자체로 '보다 근원적인 봄'(die ursprünglichere Sicht)[51]이 이루어지는 경이의 순간을, 주체가 (타자와 그의 절대적이고 무제약적인 근거 사이의) 동일성을 들여다 볼 수 있는 순간(Einblick)으로 주제화한다.[52] 결국 그는 지베르트의 철학적 통찰을 토대로 주체와 마주치는 타자가 그 안에서 절대적 근거와의 어떠한 경계도 설정하지 않는 순간에 주목하고, 바로 그 '경이의 현상성'(Phänomenalität des Staunens)[53]에로 근본적으로 돌아갈 것을 주문하는 것이다. 왜냐하면 거기서 절대자가 어떠한 경계도 없는 '현재'로서 자신을 드러내고, 그럼으로써 그에 대한 근원적인 감지가 이루어질 수 있기 때문이다.

페어바이언은 제일철학이 이러한 경이의 현상성에로 초월론적으로 돌아갈 때, 비로소 절대자 하느님 자신이 어떻게 우연적 실재 안에서, 감성적-역사적으로 마주치는 타자 안에서, 그리고 (정신의 타자로서) 질료 안에서 주체에 감지될 수 있는지 답할 수 있다고 보았다. 그런데 만일 존재가 타자를 통한 이런 감성적 매개(sinnliche Vermittlung)에도 불구하고 -사유하는 주체가 존재를 향해 타자를 넘어선다(übersteigen)는 의미에서- 오직 그러한 주체의 초월성(Transzendentalität)을 통해서만 도달 가능하다고 한다면, 마주치는 실재와 존재의 결합은 결코 변증법적 무한 과정을 벗어날 수 없다. 거기서 존재자는 결코

---

49) Verweyen, *OVG*, 161.

50) Gustav Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, (Einsiedeln: Johannes Verlag, 1959), 452-454.493-494; ders., *Das Sein als Gleichnis Gottes*, (Heidelberg: Kerle, 1958), 20-21.

51) Gustav Siewerth, *Der Thomismus als Identitätssystem*, (Frankfurt a. M.: Schulte-Bulmke, 1961), 176.

52) Verweyen, *OVG*, 181-189.

53) Verweyen, *OVG*, 181.

멈출 수도 없고 평온을 얻을 수도 없는 끝없는 변증법적 과정의 한낱 계기로 전락할 수 밖에 없다. 이때 무한 과정은 심지어 절대자 앞에서조차 멈추지 않는다. 왜냐하면 절대자 자신 또한 자신의 규정을 위해 유한하고 제약적인 타자 자체를 필요로 하기 때문이다. 페어바이언은 말한다.

> "오직 '경이의 순간' 이루어지는 존재자의 본질에 대한 근원적 감지를 통해서만 존재자의 '자기-안에-서있음'(실체)과 신의 초월(Transzendenz Gottes)을 보존하는 본질개념(Wesensbegriff)을 사유할 수 있다. 만일 본질개념을 무엇을 정의하려는 판단의 종합으로부터 사유하려 한다면, 존재자의 규정성은 항상 존재자의 부정(Negation)을 통해서만, 즉 다른 존재자를 관련시켜서만 도달할 수 있을 것이다. 그러면 존재자는 필연적으로 '절대적 존재' 앞에서조차 멈출 수 없는 변증법적 과정의 단순한 계기가 되고 만다. 여기서는 심지어 무-한자와 무-제약자마저 자신의 규정성을 위해 자신의 타자인 유한자와 제약자를 필요로 한다. 그렇다고 우리가 절대자를 존재의 비규정성(Unbestimmtheit)으로부터 사유한다하더라도, 마찬가지로 절대자는 이러한 변증법으로부터 벗어날 수 없다. 왜냐하면 이 변증법 안에서 존재의 비규정성은 개념의 절대적 공허(absolute Leere)로서 존재의 대립인 절대적 무(das absolute Nichts)로 전환되기 때문이다."[54]

페어바이언에 의하면 마레샬식 사유의 지평에서도 이러한 무한 과정으로부터의 탈출은 불가능하다.[55] 왜냐하면 거기서도 하나의 '본질'은 전적으로 그것의 타자에 대한 경계지음(Abgrenzung)을 통해서 구성되기 때문이다. 라너가 다음과 같이 말할 때, 그도 여기서 예외일 수 없다.

> "형상(Form)으로서 ... 인지된 것(das Gewußte)은 다른 형상들에 대립되는 자신의 질적 규정성을 통해 구분된다. 이처럼 인지된 것은 다른 형상들과의 분리성(Geschiedenheit) 안에서 그리고 그 분리성을 통해 '하나의' 형상이다."[56]

여기서 우리는 라너에 대한 페어바이언의 비판이 발타사르의 입장에 근거하고 있음을

---

54) Verweyen, *OVG*, 184-185.

55) Verweyen, *OVG*, 185.

56) Karl Rahner, *Geist in Welt – Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, in *Sämtliche Werke*, Bd. 2. Hg. Karl-Rahner-Stiftung, (Düsseldorf/Freiburg i. Br.: Benzinger/Herder, 1995), 114[이하에서는 전집 제2권의 쪽수가 아니라 전집의 측면에 표기된 초판과 개정판의 쪽수를 표기할 것이다. 초판의 경우 Rahner, *GW(1939)*로, 메츠(J. B. Metz)에 의한 개정판의 경우 Rahner, *GW(1957)*으로 표기할 것이다].

확인할 수 있다. 발타사르에게 '형상'의 개념은 고대의 eidos와 morphe, 중세의 species와 forma를 거치면서 쿠사누스에 이르러서는 '절대적인 것의 축약된 재현'으로, 괴테에게는 '무한한 존재 현실태(actus essendi illimitatus)에의 참여'로 이해되는 '형태'(Gestalt)와 관련이 있다.[57] 그러므로 형상은 라너에서처럼 이성의 분리 능력에 의해 규정될 수 없다. 그럴 경우 변증법의 무한 과정을 벗어날 수 없기 때문이다. 페어바이언은 이러한 사유의 지평에서는 역사적 계시 사건의 궁극적인 유일회성을 말하는 것이 불가능하다고 보았다. 그가 경이를 제일철학적 기획의 단초로 삼는 이유도 바로 여기에 있다.

페어바이언은 감성적으로 마주치는 실재와 그것의 절대적 근거 사이의 동일성이 경이의 순간 보증된다고 보았다. 이때 동일성은 '절대적'이 아니라[58] '예증적'(exemplarisch)이어서 감성적으로 마주치는 실재는 자신의 질료적 유일회성 안에서 다른 모든 현실을 반영하면서 그것을 하나의 절대적 일체(eine absolute Einfalt)로 모을 수 있다. 이때 감성적 실재로서 타자는 모든 현실을 비추고 한데 모으는 거울로서 실재를 근거 짓는 원상(Urbild)을 보여준다.[59] 이처럼 '예증적 동일성'(exemplarische Identität)[60]이 갖고 있는 거울의 특성(Spiegelcharakter)은 이성으로 하여금 원형적이고 상징적인 인식을 현재화할 수 있도록 하는데, 이렇게 가능해진 인식 안에서 '명료해진 규정성, 다양한 현실의 모음(Versammlung), 그리고 무한히 근거 짓는 깊이'가 하나가 된다.[61]

물론 그렇다고 해서 경이의 근원적 순간에 대한 이성의 성찰(Reflexion)이 그 순간 이성을 비추는 가장 근원적인 밝힘(Auflichtung)을 낱낱이 해명할 수 있다는 것은 아니다. 이는 '경이 안의 타자'를 이해하는 데 매우 중요한 부분인데, 우연자와 초월자를 포괄하는 타자에 대한 이성의 관계뿐만 아니라 철학과 신학의 관계도 여기서 규정되기 때문이다. 근원적 진리 실행인 경이에 대한 성찰은 페어바이언에 의하면 항상 '접근'(Annährung)이라는 의미에서만

57) 김산춘, 「미와 영광의 유비」, 60.

58) 만일 절대적 동일성이라면 우리는 신을 감성적 실재에서 그 자체로 볼 수 있을 것이다.

59) Verweyen, *OVG,* 183.

60) '예증적 동일성'은 지베르트가 독일 관념론과 논쟁하는 맥락에서 감성적-정신적 직관을 통해 마주치는 현실의 놀라움을 주제화하면서 사용한 용어이다. 그는 이 예증적 동일성을 통해 존재자와 존재 사이의 근원적 통일성이 모든 인과관계들을 인식할 수 있는 가능조건임을 밝혀내고자 했다. - 참조: Siewerth, *Der Thomismus als Identitätssystem*, 171-237; 김승욱, 「"우주론적 신 존재 증명"과 "계시의 가능성에 관한 초월적 물음" - 한스위르겐 페어바이언의 초기 제일철학적 사유에 나타난 형이상학과 초월철학의 관계를 중심으로」, 『가톨릭신학』, 35(2019), 51-52.

61) Verweyen, *OVG,* 183-184.

이해될 수 있다.[62] 왜냐하면 그 성찰의 결과는 철학적 차원에서 보자면 잠정적인 성격을 지니며, 신학적 차원에서 보자면 항상 신학적 비판 아래 서 있기 때문이다. 다시 말해, 경이에 대한 이성의 성찰은 근원이 온전하게 밝혀질 수 없기 때문에 잠정적 성격을 지니며, 그 근원을 성찰 가능한 대상으로 만드는 것이 이성 자신이 아니라 이성을 비추는 밝음(die Helle)이기 때문에 신학적 비판 아래 서 있다는 것이다.

그럼에도 이성의 성찰에 대한 신의 추월불가능성(Uneinholbarkeit)이 이러한 성찰의 가능 조건, 즉 신이 감성적으로 만나게 되는 타자 안에서 자신의 실제적 본질을 드러냄으로써 인간 이성을 깨운다는 사실을 배제하지는 않는다. 바로 앞에서 언급한 바와 같이 근원을 성찰 가능한 대상으로 만드는 것은 이성 자신이 아니라 이성을 비추는 밝음이기 때문이다. 그런 의미에서 경이를 단초로 하는 페어바이언의 제일철학적 기획은 타자의 관점에서 다음과 같이 요약될 수 있다: *경이의 순간 '예증적 동일성'을 통해 투명하게 드러나는 감성적-역사적 타자의 실증성(Positivität)이 신적 원상(Urbild)의 거울로서 이성에 의해 직관될 때, '현재'로서 감성적으로 감지되는 그 신이 사유에 의해 고안될 수 없는 자립적 존재로서 이성에 의해 비로소 사유 가능하게 된다. 그리고 그럴 때 신을 사유하는 이성은 사물을 향한 자신의 정향성과 신을 향한 자신의 역동성을 비로소 자신의 초월성으로 이해할 수 있게 된다.*

2.2 경이 안의 자아

경이 안의 타자(즉, 주체와 마주치는 감성적-역사적 타자와 그 안에서 드러나는 절대 타자의 '현재')에 대한 제일철학적 성찰은 이제 그 두 번째 관점, 즉 '자아'(das Ich)의 관점에서 고려되어야 한다. 왜냐하면 경이는 진리의 근원적 실행이지만, 동시에 자아의 초월론적 실행(der transzendentale Vollzug des Ich)이기도하기 때문이다. 만일 스스로 밝히는 존재의 실행으로서 진리 자체가 처음부터 주어진 것(Gegebenheit)으로 생각된다면, 경이는 자아의 장소, 즉 주체가 근원적으로 타자 곁에 있음으로 해서 동시에 근원적으로 자기 자신 곁에 있을 수 있는 장소가 될 수 없다.[63] 이미 페어바이언의 라너 비판에서 밝힌 바와 같이 주체는 형이상학적 관념론에서처럼 절대화되어선 안 되지만,[64] 그렇다고

62) Verweyen, *OVG*, 164.
63) Verweyen, *OVG*, 189.

‘조야한 실재론’(der grobe Realismsus)에서처럼 평가절하 되어서도 안 된다. 왜냐하면 조야한 실재론에서 절대자는 주체 밖에 이미 있는 순전한 존재로서 주체와는 무관하게 존재하기 때문이다. 형이상학적 관념론이든 조야한 실재론이든 주체가 이런 관점에서 해석되는 한, 역사적 계시의 가능성에 대한 물음은 초월론적으로 주제화될 수 없다.

이러한 문제의식에서 페어바이언은 먼저 마레샬과 그의 추종자들이 전제했던 선험철학에서 잘 알려진 주체성(Subjektivität)의 이해를 살펴본다.[65] 여기서 주체성은 주체가 방법적 의심을 통해 ‘코기토/숨’(cogito/sum)[66]으로서 자신의 순수 초월성을 확인하는 데서 규정된다. 모든 객체화(Objektivationen)에 정당성을 제공할 수 있는 존재자의 존재가 주체에게 근원적으로 자신을 드러내지 않는 한, 그래서 이러한 자신의 개방성 안에서 존재가 주체를 객체에로의 구속으로부터 해방시키지 않는 한, 자아에게 열린 유일한 길은 근본적인 ‘의심’(Zweifel)뿐이다. 그러나 방법적 의심을 통해 자아는 순수한 자기 자신을 자신 앞에 세울 수 있게 되었으나, -자아가 자신의 실존을 위해 자신의 타자를 정립할 수 없는 한- 결국 자아는 무로 전환될 위험이 있는 실존의 비규정성과 공허 앞에 자기 자신을 세울 수밖에 없게 된다.[67] 그런데 문제는 자아의 규정을 위해 필요한 타자가 자아의 입장에서 보면 자아의 권한 밖에 있다는 것이다. 그러므로 근본적으로 의심하는 자아는 자신의 고립을 통해 절대적으로 자기 자신 앞에 서게 되었지만 동시에 무한한 곤경(Not)에 처할 수밖에 없게 된다. 이 무한한 곤경 앞에서 자아는 절망하거나, 아니면 이로부터 벗어나기 위해 자신이 수행한 임의의 ‘객체화’ 내지 심지어 ‘거짓’에로 도피하려는 유혹을 받게 된다. 결국 방법적 의심은 자아를 무한한 곤경으로부터 구해내지 못하는 것이다. 이는 페어바이언이 보기에 주체의 사유 실행으로서 ‘의심’뿐만 아니라 ‘판단’(마레샬)에서도 그리고 ‘물음’(라너)에서도 마찬가지이다.

이러한 자아의 문제를 해결하기 위하여 페어바이언은 주체의 주체성을 경이의 실행으로부터 규정하고자 한다. 경이의 순간, 타자만이 자신의 절대적 존재 근거와의 ‘예증적 동일성’ 안에서 직관되는 것이 아니라, 이를 감지하는 나 자신도 이러한 동일성 안으로

---

64) 여기서는 주체 없이 절대자도 절대적일 수 없다는 해석이 가능하기 때문이다.

65) Verweyen, *OVG*, 189-190.

66) 페어바이언은 “cogito, ergo sum”의 ergo가 논리적 추론을 연상하게 할 수 있음을 우려하여 “cogito /sum”이라고 표현한다.

67) Verweyen, *OVG*, 190.

함께 빠져 들어간다. 페어바이언에 의하면 오직 경이의 행위 안에서 타자와 자아는 그 안에 이미 실행된 통일성 안에서 서로를 고립시키지 않고 함께 어울린다(mitspielen).[68] 경이의 행위 안에서 자아가 '타자 곁에 있음'으로 해서 절대적으로 '자기 자신에게로 돌아올 수 있는 것'도 바로 이 때문이다.[69] 그러므로 여기서 중요한 것은 자아와 (경이의 순간 절대적으로 만나게 되는) 타자 사이의 동일성(Identität)이다. 페어바이언은 여기서 주체의 '완성된 자기의식'(vollendetes Selbstbewußtsein)이 가능하다고 보았다.[70] 그러므로 경이에서 주체의 주체성은 다음과 같이 구성된다. 경이는 마주치는 타자와 그의 절대적 근거 사이의 동일성 안으로 자아가 '빠져듦'(Hineingenommensein)의 행위이며, 이를 통해 자아와 타자의 동일성이 실행된다. 주체의 주체성은 이러한 경이의 행위가 '자아의 완성된 자기-자신에로의-귀환'(vollendetes Zu-sich-selbst-kommen des Ich)을 매개할 때 비로소 성립된다.[71]

이런 의미에서 경이 안에서 '자아와 타자의 동일성'은 정신의 폭(die Weite des Geistes)이 지닌 제약성을 극복하고 그것을 완성하는 가능 조건이다. 페어바이언에 의하면 물음과 판단 같은 주체의 사유 실행에서 정신의 폭은 하나의 특정한 관점(즉, 그 사유 실행의 가능 조건이라는 관점)[72]에 제한되며, 근원적이 아니라 단지 후차적으로(nachträglich) 주제화된다(이는 경이와 물음의 발생적 관계에서 드러날 것이다). 반면 경이의 행위는 이성의 무한한 선험성(Apriorität)을 이성 자신의 아포스테리오리한 바라봄(Hinblick)의 직접성 안에서 주제화함으로써 정신의 폭의 완성을 보증한다.[73] 왜냐하면 경이의 순간 '아포스테리오리한 것'이 동일한 무한의 크기로 주체에 열려있기 때문이다. 이때 페어바이언의 논거에서 중요한 역할을 하는 것은 직접성을 보증하는 직관(Intuition)이다. 그는 직관을 '감성적 매개의 구체성 안에서 이루어지는 이성과 절대자와의 만남'[74]으로 이해하고, 이를 통해 주체

68) 이점에서 경이는 추상, 판단, 물음, 의심과 구분된다. 추상, 판단, 물음, 의심은 주체와 타자 사이의 엄격한 분리 내지 거리둠을 전제하기 때문이다.

69) Verweyen, *OVG*, 191.

70) Verweyen, *OVG*, 191. - 페어바이언은 이러한 자기의식의 완성이 자아와 타자의 동일성이 단지 이론적이 아니라 나아가 실천적으로 확인될 때 비로소 가능하다고 보았다.

71) Verweyen, *OVG*, 191-196.

72) 이런 의미에서 라너가 선취(Vorgriff)를 이야기할 때도 정신의 폭은 추상화의 가능 조건이라는 관점에 제한된다.

73) Verweyen, *OVG*, 193.

74) Verweyen, *OVG*, 194.

와 타자의 동일성을 근거 짓고, 나아가 경이의 초월론적 행위 안에서 정신의 폭이 완성된다는 논거를 뒷받침하는 것이다.

그런데 이처럼 페어바이언이 경이 안에서 주체와 타자의 동일성을 강조하고 이로부터 '완성된 자기의식' 내지 주체성을 규정한다고 해서 그가 경이 안에서 차이성의 경험(Differenzerfahrung)을 도외시한 것은 아니다. 주체와 객체 사이의 분리나 대립을 알지 못하는 '현재'(Gegen-wart)로서 경이의 순간, 주체와 마주치는 타자는 자신의 절대 근거와의 동일성 안에서 자신을 드러내는데, 이 순간 자아는 또한 본래적 차이성의 경험에 자신이 내맡겨져 있음을 알게 된다. 그것은 곧 자신과 (경이의 순간 절대적으로 만나게 되는) 타자 사이의 차이성의 체험이다. 페어바이언은 이러한 차이성 또한 동일성과 마찬가지로 근원적이라고 보았다. 그렇기 때문에 타자의 등장에서 성립하는 자기의식은 자신을 드러내는 존재의 단순한 '부수현상'(Randerscheinung)으로 환원될 수 없다. 만일 이를 무시한다면, 자아가 타자 곁에 있음으로 해서 자기 자신으로 귀환하는 것은 불필요한 일이 되며, 자아와 타자의 동일성은 '절대적 동일성의 사유'(das absolute Identitätsdenken)가 되고 말 것이다. 그러므로 경이의 순간, 자아와 타자의 동일성과 함께 자아와 타자 사이의 차이성 또한 놓쳐서는 안 된다. 물론 이러한 차이성은 물음이나 의심, 판단, 추상 등의 사유 실행에서와 같이 주체-객체 관계에서 주체가 타자를 '떨어뜨려-자기-앞에 세움'(Sich-Absetzen)에 있지 않다.[75] 왜냐하면 그러한 차이성에서는 오직 사유 실행에 의해 차후에 생산된 (자아와 타자의) 동일성만이 사유 가능하기 때문이다. 이러한 차이성만 알고 있는 주체의 사유 실행(물음이든 판단이든)은 근원적 동일성을 포착할 수 없다. 그래서 페어바이언은 근원적 차이성을 경이의 순간 개현되는 차이성, 즉 경이의 순간 '자아에게 자신을 수락하는 타자의 자유'로 해석한다.

> "그러므로 여기서 차이성은 우선적으로 '주체'의 자유로 드러나지 않는다. 주체는 -타자의 한계를 지적하면서- 타자를 '객체'로 자신 앞에 세움으로써 자신의 자발성과 자유를 증명한다. 그러나 차이성은 오히려 타자의 자유로서 드러난다. 이때 타자는 자아에게 무한히 개방적이고 무제약적으로 숭고하게 자신을 드러냄으로써 자아에게 자기 동일성을 보증해주는 방식으로 자신의 자유를 증명한다. 그래서 자아는 여기서 동시에 그와 같은 폭과 무제약성 안에서 자유에로 개방된다."[76]

75) Verweyen, *OVG*, 196-197.
76) Verweyen, *OVG*, 197.

그러므로 지금까지의 내용을 요약하자면 다음과 같다. *경이는 주체의 초월론적 행위이다. 이 행위는 한편으로는 자아가 자신이 만나는 타자와 그의 절대 근거 사이의 근원적 동일성 안으로 함께 '빠져듦'의 행위이며, 그럼으로써 자아의 '자기-자신에로의-귀환'이 이루어지는 행위이다. 그리고 동시에 이 행위는 (자아에 자신을 수락하는) 타자의 자유와 거기서 드러나는 근원적 차이성 안으로 자아가 함께 '빠져듦'의 행위이며, 그럼으로써 자아의 '무제약적 개방성'(unbedingte Erschlossenheit)*[77] *이 이루어지는 행위이다.* 페어바이언은 이러한 경이의 초월론적 행위를 '구원의 경험'(Heilserfahrung)으로 이해한다. 그는 자아가 경이의 초월론적 행위 안에서 자아와 타자 사이의 동일성과 차이성의 이 두 가지 근원적 차원에서 규정되는 한, 역사적 계시의 가능성에 대한 제일철학적 인식이 가능하다고 보았다.

3. 비판적 검토

지금까지 살펴본 바와 같이 역사적 계시의 가능성에 대한 제일철학적 정초 논의에서 라너와 페어바이언은 근본적인 입장의 차이를 보이고 있다. 그렇다면 이러한 입장 차이의 근본적 원인은 무엇일까? 이하의 비판적 검토에서는 이러한 차이가 바로 두 사상가가 전제하는 존재와 주체에 대한 이해의 차이에서 비롯된 것임을 밝히고자 한다.

3.1 경이와 물음 안에서 존재

라너에게서 형이상학의 초월론적 가능성은 주체의 경험 인식 안에 이미 항상 어떤 형이상학적 존재 이해가 함께 정립되어 있다는 것을 증명하는 데서 성립한다.[78] 왜냐하면 그에게 형이상학은 경험 인식의 근거에 대해 반성적으로 해석하는 일일 따름인데, 이 근거는 처음부터 그 자체로 인식 안에 이미 항상 정립되어 있기 때문이다.[79] 이는 모든 존

77) 페어바이언이 말하는 '무제약적 개방성'은 『존재와 시간』에서 하이데거가 주제화한 '결단적 개방성'(Entschlossenheit)으로서 개방성(Erschlossenheit)의 개념과 맞닿아 있다. - 하이데거의 개방성 개념에 관해서는 참조: 박일태, 「하이데거의 개념 '개방성'(Erschlossenheit): 하이데거에 대한 후설 현상학적인 해석가능성의 재고」, 『현대유럽철학연구』, 41(2016), 101-129.

78) 이에 관해서는 참조: 묵, 「독일의 마레샬학파」, 190-191.

79) Rahner, *GW(1939)*, 283. - "형이상학은 개별과학처럼 우리가 아직 알지 못하는 어떤 것을 발견하는

재자가 존재의 인식에 있어서 '인식 가능성'을 자기 안에 정립하고 있음을 의미하며, 존재의 인식 가능성이 존재론적 규정으로서 인식 주체 안에 선험적으로 긍정되고 있음을 의미한다.[80] 이 말은 존재 이해 자체가 자신의 인식 가능성을 통해 비로소 경험을 전적으로 가능하게 할 뿐만 아니라, 인간이 절대자와 맺는 역사적 관계를 해명하는 제일철학적 원리라는 뜻이다. 라너는 이러한 근원적인 존재 이해를 위한 통로를 인간 현존재의 근본 구조를 반영하는 물음이라는 인간 정신의 사유 실행이 제공해준다고 보았다. 그러므로 라너에게서 인간이 물음 안에서 항구적이고 필연적으로 '답변의 근원'을, 그리고 그와 함께 포괄적인 방식으로 존재 물음에 대한 답변 자체를 '정립'한다는 것은[81] 그의 형이상학적 존재 이해의 맥락에서 이해되어야 한다. 왜냐하면 이러한 정립은 -물론 페어바이언이 보기에는 '변증법의 무한 과정'으로부터 탈출할 수 없는 이성의 무모한 월권행위이겠지만(앞 2.1장 참조)- 라너에게는 자신의 존재 이해로부터 정당화되기 때문이다.

또한 라너는 '인식함'(Erkennen)과 '인식됨'(Erkanntsein) 또는 존재와 인식의 근원적 통일성을 이야기하는데,[82] 이는 그가 『세계 내 정신』부터 일관적으로 수행해 온 형식존재론적 진술들과 인식형이상학적 진술들의 의식적인 연결의 결과이자, 존재론의 '인간학적 전회'의 핵심이다. 여기서 라너는 존재와 인식의 근원적 통일성을 존재자의 존재의 '자기-곁에-있음'(Bei-sich-sein) 또는 '명광성'(Gelichtetheit)으로 이해하고 이를 '일반 존재론의 제1원칙'(der erste Satz einer allgemeinen Ontologie)으로 규정한다.[83] 이는 그의 인식형이상학적 존재 이해에서 보자면 당연한 것이다. 왜냐하면 라너에게 인식은 인식 주체가 주체 밖의 대상을 향해 지향적으로 뻗어 나가는 것(intentionales Sich- Ausstrecken -nach-außen)이 아니라, 존재 자체가 그 안에서 인식 주체와 대상의 이원성을 극복하고 자기로부터 자기 자신을 이해하는 존재 이해이기 때문이다.[84] 그러므로 라너에게서 인간

일(Entdeckung)이 아니라 우리가 이미 항상 알고 있던 것을 인식하는 것(Erkennen)"(Rahner, *HW* [1941], 40)이다.

80) Rahner, *HW(1963)*, 55-56. - 메츠(J. B. Metz)는 『말씀의 청자』 개정판에서 이러한 인식 가능성의 개념을 '존재 이해 자체의 초월론적 경험'(transzendentale Erfahrung des Seinsverständnisses selbst)으로부터 얻어야 한다고 말한다(Rahner, *HW*[1963], 56, Anm. 27).

81) Rahner, *HW(1941)*, 46; 앞의 1.2장 참조.

82) Rahner, *HW(1941)*, 50-52.

83) Rahner, *HW(1963)*, 55.

84) 라너에게서 인식은 주체와 대상 사이의 '교량'의 문제가 아니다. 이런 의미에서 라너의 인식형이상학은 근대의 반성철학적 사유에 기반하고 있다. - 참조: 묵, 「독일의 마레샬학파」, 191; 박병준, 「인간의 초월성」, 156.

이 물음의 실행 안에서 존재 물음과 답변 자체를 '정립'하는 것이 정당화되는 이유는 그것이 존재의 명광성, 즉 존재와 인식의 근원적 통일성에서 이루어지기 때문이다. 결국 물음 안에서 사유의 정립은 라너에게 있어서 그의 인식형이상학적 존재 이해에 의해 정당화 되는 것이다.

이에 반해 페어바이언은 존재의 명광성으로 표현되는 라너의 존재 이해가 사유의 그러한 정립을 정당화할 수 없다고 본다. 이는 페어바이언의 존재 이해가 라너의 존재 이해와 다르기 때문이다. 라너와 달리 페어바이언은 지베르트의 존재 이해를 따르는데, 지베르트에 의하면 존재자의 존재는 '모든 실재자의 현실'(Wirklichkeit alles Wirklichen)[85]이며, 이 현실이 감성적-정신적 직관을 통해 실재자와의 어떠한 경계도 없는 '현재'로서 자신을 드러낸다. 이 존재는 놀라움의 원천으로서 경이 안에서 근원적 감지를 가능하게 하는 근거이며, 실재자(타자)를 대상으로 하는 주체에게 비로소 자신의 고유한 사유 실행(사유의 정립으로서 물음, 판단, 의심 등)을 가능하게 하는 근원적 명증성의 원천이다. 그러므로 라너의 존재의 '명광성'(Gelichtetheit)과 페어바이언의 존재의 '밝음'(Helle)은 근본적으로 다르다. 라너에게서 존재의 명광성은 -인식과 존재의 근원적 통일성으로서- 모든 존재자가 존재 인식에 있어서 인식 가능성을 자기 자신 안에 정립하고 있음의 근거이며, 동시에 존재 물음과 답이 인간의 사유 실행인 물음 안에서 정립될 수 있는 근거이다. 그리고 이 명광성은 타자로부터 감성적 직관을 통해 드러나는 것이 아니라 인식 행위의 초월론적 분석을 통해 제시된다.[86] 반면 페어바이언의 '밝음'은 물음의 사유 실행을 비로소 가능하게 하는 근원적 명증성의 원천으로, 타자를 통해 감성적-정신적 직관에 의해 경이의 초월론적 행위에서 드러난다.

여기서 우리는 -이미 서론에서도 언급한 바와 같이- 마레샬 사상이 독일어권에 수용되면서 하이데거 사상과 벌이는 심도 있는 논쟁이 어떠한 양상을 띠는지 확인할 수 있다. 라너에게서 존재는 나에게 비규정적인 것으로 무조건적이며 절대적이고 모든 유한 존재자에 대한 물음과 판단을 가능하게 하는 근거이다. 인간은 이 존재를 선험적으로 직관하지는 못하지만 자신의 선험적인 존재 기획(하이데거는 이를 '기획투사'라 부른다[87]) 안에서

85) Siewerth, *Sein als Gleichnis Gottes*, 20.

86) 라너에게서 존재는 "인식행위(Erkenntnishandlung)의 초월론적 분석의 끝에 가서야 비로소 그 가능성의 조건으로 얻어지는 것이 아니다. 오히려 그것[존재]은 방법론적 단계들이 순차적으로 이어지는 가운데 아주 앞선 단계에서 이미 인식을 위해 가지고 있는 그것[존재]의 기능을 보여주는 중에 현상학적으로 제시된다."(묵, 「독일의 마레샬학파」, 191-192).

87) 칼 라너, 「하이데거의 실존철학 개념에 대한 연구」, 『신학전망』, 이영덕 옮김, 172(2011), 103.

선취의 방식으로 다가갈 수 있다. 이는 라너가 마레샬의 초월론적 방법을 하이데거에게서 배운 실존적-현상학적 현존재 분석 방식과 결합시킨 결과이다. 이때 존재를 선취하는 '지성의 역동성'(마레샬)이 존재와 인식의 통일로서 존재의 명광성 아래 '물음 안에서 사유의 정립'을 정당화한다. 반면 페어바이언에게서 존재는 마주치는 타자를 통해 -존재자와 존재 사이의 예증적 동일성을 근거로-감성적-정신적 직관에 의해 모든 실재의 '현재'로 자신을 드러낸다. 이때는 선취의 능동성보다 직관의 수용성이 중요하다. 또한 라너에게서는 초월론적으로 주제화되지 않는 '마주치는 타자'의 중요성도 드러난다. 페어바이언에게 마주치는 타자는 주체가 자신의 '자기-곁에-있음'을 위해 정립하는 '비아'가 아니다. 그에게 타자는 우연하고 통제 불가능한 마주침의 대상이다. 이 타자가 매개하는 존재의 근원적 명증성이 비로소 사유를 가능하게 하고 비로소 대상화를 가능하게 한다. 여기서 우리는 후기 하이데거의 존재의 역운(Geschick des Seins)적 맥락을 확인할 수 있는데, 이는 본 논문의 결론에서 비판적 검토의 결과로서 제시될 것이다.

3.2 경이와 물음 안에서 주체

다른 한편, 경이와 물음에서는 존재뿐만 아니라 주체 또한 매우 상이하게 해석된다. 라너에게서 주체는 '존재론적 타자-곁에-있음'을 통해 '자기-곁에-있음'이다. 이때 타자(질료)는 '첫 번째로 인식된 것'으로서 주체의 자기규정을 위한 필연적 가능 조건이지만, 타자 자체가 주체성을 규정하는 명증성을 감성적 직관으로 매개하지는 않는다. 오히려 라너의 주체성은 -모든 존재자가 자신에게 존재가 귀속되는 만큼만 자기 곁에 있는 것과 같이[88]- 존재와 인식의 통일성에 근거한 '존재 소유'(Seinshabe) 또는 '존재 능력'(Seinsmächtigkeit)의 정도에 따른 주체의 '자기-곁에-있음'에서 성립한다.[89] 물론 라너는 이를 유비로 해석함으로써 존재론적 차이와 주체에 대한 존재의 초월성을 부각시키지만, 페어바이언의 시선으로 보자면 타자에 의해 매개되는 밝음과 이에 대한 주체의 직관적 수용성이 주제화되지 않는 한, 주체의 '자기-곁에-있음'은 일종의 주체 과잉이라는 비판을 받을 수 있다.

그래서 페어바이언은 라너와 달리 주체를 경이 안에서 확인할 수 있는 '자기의식'으로 규정한다. 그에 의하면 자아는 자신의 완성을 감성적으로 매개하는 구체적 현실에서 타자

88) Rahner, *HW(1941)*, 62.
89) Rahner, *HW(1941)*, 61; Rahner, *HW(1963)*, 64-65.

가 투명하게 드러내 주는 절대자와 만나는 가운데 자기의식에 이른다. 따라서 페어바이언의 주체성은 '존재 소유'나 '존재 능력'에 따른 주체의 '자기-곁에-있음'으로 온전해 해명될 수 없다.[90] 사실 주체의 '자기-곁에-있음'은 관계성(Realtionaltität)을 함축한다. 심지어 자기 자신과의 관계에서도 그렇다. 그럼에도 '자기-곁에-있음'은 이 타자와의 관계성보다 타자에 대한 주체의 분리, '마주 섬'을 강조하고 여기서 주체의 주도권이 전제된다. 그러므로 '자기-곁에-있음'만으로 주체의 주체성은 온전히 표현될 수 없다. 이 대목에서 주체성을 '자기-곁에-있음'으로 분석하는 라너의 초월론적 시도에 대한 클라우스 뮐러(K. Müller)의 비판적 지적은 주목할 만하다.

> "만일 '자기곁에있음'이 주체성을 단지 불완전하게 기술한다면, 여전히 남아 있는 '그 나머지'(Mehr)의 자리는 무엇이 차지할 것인가?"[91]

뮐러의 비판대로라면 라너에게는 역사적 계시의 가능성을 해명하기 위하여 정신적 주체의 '자기-곁에-있음' 외에 '그 나머지'의 자리를 메꿀 통찰이 필요하다. 그래서 라너는 주체의 '자기-곁에-있음'과 (질료적 존재로서) 주체의 역사성 사이의 상호 관계성을 해명할 필요가 있게 되는데, 그러나 여기서도 주체의 '자기-곁에-있음'을 위한 타자의 실증적 역할은 주제화되지 않는다. 이런 의미에서 라너의 주체성에 대한 비판의 핵심은 감성적-정신적 직관으로 만나게 되는 타자의 중요성과 통제 불가능성, 그리고 이러한 타자에 대한 주체의 수동성에 비해 주체성이 '과잉노출'(Überbelichtung)[92]되고 있으며, 주체의 주체성을 너무 서둘러 '자기-곁에-있음'에서 독점(Monopolisierung)[93]적으로 규정하려 든다는 데 있다고 할 수 있다.

---

90) 물론 페어바이언도 주체성의 이해에서 '인식된 것과 인식하는 것은 현실태에서 하나'(intellcetum et intellectus in actu unum sunt)라는 스콜라의 오래된 공리를 인정한다(Verweyen, *OVG,* 191 Anm. 41). 이는 라너에게도 마찬가지이다. '인식가능한 것'(Erkennbares)과 '인식'(Erkennen)은 근원적으로 하나이다. 그런데 라너는 여기서 존재와 인식의 근원적 통일성을 지적하고 주체의 '자기-곁에-있음'에서 주체성의 본질을 본다. 반면 페어바이언은 이러한 스콜라적 공리를 라너식으로 해석할 경우 주체의 자기의식을 비로소 완성하고 인간 주체의 사유 실행을 비로소 가능하게 하는 존재의 근원적인 밝음은 주제화되지 못한다고 본 것이다. 그러므로 페어바이언에게 인식된 것과 인식하는 것의 일치는 경의의 순간 절대자와의 만남에서 직관적으로 체험된다.

91) Klaus Müller, *Wenn ich "ich" sage. Studien zur fundamentaltheologieschen Relevanz selbstbewußter Subjektivität,* (Frankfurt a.M./Berlin/Bern/New York/Paris/Wien: Peter Lang, 1994), 70.

92) Müller, *Wenn ich "ich" sage.* 130.

93) Müller, *Wenn ich "ich" sage.* 72.

결론: 경이와 물음의 발생적 맥락

역사적 계시의 가능성에 대한 물음과 관련하여 라너와 페어바이언의 입장 차이는 분명하다. 그 입장 차이는 그들이 물음과 경이를 각각의 제일철학적 단초로 삼는 데서 분명히 드러나며, 그 배경에는 형이상학적 존재 이해와 주체에 대한 이해의 근본적 차이가 자리잡고 있다. 과연 절대적 존재 소유의 폭을 갖는 존재 자체가 선취 안에서 비주제적으로 긍정되는 것인가(라너), 아니면 예증적 동일성에서 드러난 존재 자체가 인간 정신의 폭이 지닌 제약성을 극복하게 하는 것인가(페어바이언)? 존재의 '명광성'(라너)과 존재의 '밝음'(페어바이언) 중 어떤 것이 존재의 실상에 더 부합하는가? 초월론적 경험[94]은 무엇이며, 그것을 통해 얻을 수 있는 것은 존재의 '인식 가능성'(라너)인가 아니면 존재의 '근원적 명증성'(페어바이언)인가? 주체의 자기의식은 주체의 '자기-곁에-있음'(라너)에서 성립하는가, 아니면 자아와 타자의 근원적 동일성과 차이성 안에 '빠져듦'(페어바이언)에서 성립하는가?

그러나 본 연구의 목적은 라너와 페어바이언의 입장을 비판적으로 검토하여 그 가운데 누구의 손을 들어주는 데 있지 않다. 비판적 검토의 목적은 역사적 계시의 가능성을 해명함에 있어서 레싱의 난점에 직면하여 역사적 계시에 대한 인간의 초월을 규정하는 초월론적 전망을 포괄적이고 체계적으로 이해하는 것이다. 라너와 페어바이언의 제일철학적 통찰은 서로의 다름에도 불구하고 이러한 이해의 전망을 제공하고 있다. 그러므로 문제는 양자택일이 아니라 포괄적이고 체계적인 이해의 전망을 확보하는 것이다.

이러한 의미에서 페어바이언이 제시한 경이와 물음 사이에 발생적 관계 맥락에 주목할 필요가 있다.[95] 왜냐하면 그의 통찰이 역사적 계시의 가능성에 대한 포괄적이고 체계적인 이해를 전망하는 데 중요한 해석의 단초를 제공하기 때문이다.

이미 앞에서 살펴본 바와 같이 절대 존재로 향한 인간의 초월을 규정하는 라너의 기획에 대하여 페어바이언은 비판적으로 묻는다. 과연 그러한 초월이 -첫째, 모든 실재자의 현

---

94) 라너에게서 '초월론적 경험'은 '주체적이며 비주제적이며 모든 정신적 인식 행위 안에 함께 주어진 인식 주체의 필연적이고 양도 불가능한 동반의식(Mitbewußtsein)이자 그러한 의식이 모든 가능한 현실의 무제한적 폭에 개방되어 있음(Entschränktheit)'(Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, [Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1984], 31)을 의미한다. 반면 페어바이언에게 초월론적 경험은 이와 다른 '경이의 체험'이다.

95) Verweyen, *OVG,* 207-226.

실(지베르트)로서 존재가 자신의 밝음(Helle)의 장에서 존재자에게 자신을 드러내지 않는 한, 그리고 둘째, 이 투명한 존재의 밝힘(Auflichtung)이 인식의 빛으로서 사유로 하여금 비로소 절대 존재에 이르는 초월론적 사유 실행을 기동적으로(inchoativ) 촉발하지 않는 한- 변증법적 무한 과정에서 벗어나지 못하는 공허한 추상으로 환원되지는 않을까? 이러한 비판적 의문의 근거는 지베르트가 하이데거를 염두에 두고 해석한 토마스의 존재 이해에 기반을 두고 있다. 지베르트에 의하면 절대 존재로 향한 인간의 초월은 절대 존재의 밝음이 드러남 없이 엄밀히 사유될 수 없다.[96] 이 존재의 밝음이 인간 정신에 닿을 때, 인간은 먼저 경이에 빠진다.[97] 이때 경이의 행위(Akt)는 타자와의 만남에서 존재를 경험하는 이성의 초월론적 행위(actio)이자 동시에 존재의 현실(actus)이다. 이 순간 이성은 묻지 않는다. 경이의 순간, 감성적-정신적 직관이 순수 현실(actus purus)의 직접성을 매개하기 때문이다. 그러나 경이의 순간은 영원히 지속되지 않는다. 장미꽃이 지듯 자연의 미가 인간 영혼을 스치는 경이의 순간은 지나간다. 그리고 경이가 사라지는 순간, 주체와 객체 사이의 근원적 조화는 해체되고, 존재자와 그의 근거 사이의 차이가 드러난다. 이성이 비로소 물음을 던지는 때는 바로 경이의 순간이 사라지고 차이가 드러나면서이다. 그때 비로소 이성은 묻는다. 경이의 순간이 사라지면서 존재 현실은 물음의 대상이 되지만(물음의 피의성, Fraglichkeit), 이 물음이 가능한 이유는 바로 경이의 순간에 드러난 영원자의 흔적과 그 기억 때문이다(물음의 가의성, Fragbarkeit). 그러므로 경이와 물음 사이의 발생적 관계 맥락은 하이데거를 염두에 둔 새로운 토마스의 존재 이해(지베르트)를 통해 해석 가능하다. 헤겔에게서는 사유의 체계성을 근거로 역사의 체계성이 성립한다. 그러나 더 시원적으로 보자면 존재의 역사가 먼저 있고, 사유의 역사는 존재의 역사에 대한 회상이요 응답이다. 이런 의미에서 경이와 물음의 발생적 관계 맥락은 존재의 역운(Geschick des Seins)[98]적 성격을 닮아 있다.

그러므로 물음을 단초로 하는 라너의 기획은 사유의 정립을 통해 자신을 은폐하며 밝히는 존재의 역운에 대한 응답으로 해석할 수 있다. 의심(데카르트), 판단(마레샬), 물음

96) Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik*, 461.

97) 이하 내용에 대해서는 참조: 김승욱, 「"우주론적 신 존재 증명"과 "계시의 가능성에 관한 초월적 물음"」, 59-60.

98) '존재의 역운'은 존재가 스스로 우리에게 말을 걸어오는 것이며 자신을 밝히는 것이며 그리고 이렇게 밝히면서 그 속에서 존재자가 나타날 수 있는 바인 시간-놀이-공간을 마련하는 것이다. - 이에 관하여 참조: Martin Heidegger, *Der Satz vom Grund*, (Stuttgart: Verlag Günter Neske, 1997), 109.130.

(라너)과 같은 사유 실행을 단초로 존재를 사유하는 제일철학적 기획들은 사유에게 자신을 은폐하면서 보내는 존재에게 사유가 응답한 결과들이다. 즉 그것들은 존재의 역사로서의 사유의 역사에 속한다. 물론 라너의 기획이 지성의 사변(Spekulation)에 치우친 나머지 지성으로 포착할 수 없는 마주치는 타자의 경험적 사실을 너무 소홀히 한다는 비판에 놓일 수 있다. 그러나 라너를 변호하자면, 그에게서 사변은 그 자체가 목적이 아니며 경험 가능한 것을 단지 인간 삶의 특정한 경험의 관점에만 한정시켜 이해하기보다 오히려 포괄적으로, 즉 그에 의하면 '존재에 입각해서'(seinsmäßig) 이해하는 데 봉사하고자 한다.[99] 왜냐하면 특정한 경험, 예컨대 감성이 수용하는 경험은 착각과 오해의 여지가 있기 때문이다. 경이의 순간이 사라지면, 나는 그때의 기억이 존재의 밝힘이자 존재의 말걸음이었는지, 아니면 거짓 영(genius malignus)의 속임수였는지 묻지 않을 수 없다. 따라서 '물음'의 사유 실행은 '경이'보다 후차적(nachträglich)이고 의존적(abkünftig)이지만, 제일철학이 역사적 계시의 가능성에 대한 초월론적 물음의 단초로서 –특히 착각과 오해를 구분하는 척도론(Kriteriologie)의 차원에서- 포기할 수 없는 사유의 출발점이라 할 수 있다.

마지막으로 인간의 초월론적 경험의 기원이 -인식 자체의 원리에서와 마찬가지로- 지성과 감성임을 주목할 필요가 있다. 칸트가 이미 자신의 교수 취임 논문인 『감성계와 예지계의 형식과 원리들』(1770)[100]에서 지적한 바와 같이 지성과 감성은 인식에서의 명석함의 다름이 아니라 인식의 기원에 관계된 다름으로서 구별된다. 초월론적 경험도 마찬가지이다. 그러므로 초월론적 경험과 관련해서는 우선 인간 정신의 '지성' 능력에 근거한 계시에로의 초월지향성이 중요한 주제로 부각될 수 있다. 마레샬은 여기에 주목하였고, 그가 발견한 '지성의 역동성'을 라너는 물음의 분석을 통해 확인하였다. 그러나 이것만으로 역사적 계시의 가능성이 온전히 해명될 수 있을까? 여기서 초월론적 경험의 또 다른 기원, 즉 인간 정신의 '감성'이 부각된다. 페어바이언은 발타사르의 신학적 미학을 수용하여 인간 정신의 감성 능력을 초월론적 경험의 근원적 기원으로 보았다. 그러나 초월론적 경험의 기원으로서 지성과 감성이 서로 대립되는 듯 보이지만, 양자는 이미 칸트가 지적한 바와 같이 그 명석함에서가 아니라 그 기원에서 다른 것이다. 따라서 여기서도 양자택일이 아니라 기원의 상호 관계 맥락에 주목해야 한다. 경이와 물음의 발생적 맥락은 이러

99) 묵, 「독일의 마레샬학파」, 196.
100) 임마누엘 칸트, 『감성계와 지성계의 형식과 원리들』, 최소인 옮김, (서울: 이제이북스, 2007).

한 기원의 이원론적 구조를 전제로 초월론적 경험을 포괄적이고 체계적으로 이해하는 데 도움을 준다.

그러므로 라너와 페어바이언의 제일철학적 논의는 경이와 물음, 감성과 지성의 대립 구도가 아니라 발생적 관계의 맥락에서 파악할 필요가 있다. 그럴 때 비로소 절대 존재로 향한 인간의 초월, 그리고 무엇보다 레싱의 난점에 직면하여 역사적 계시의 가능성을 포괄적이고 체계적으로 이해할 수 있는 해석의 전망이 확보될 수 있을 것이다.

참고문헌

김산춘, 「발타살과 신학적 미학의 구상」, 『미학예술학연구』, 9(1999), 103-119.

_____, 「미와 영광의 유비」, 『미학예술학연구』, 10(1999), 57-67.

김승욱, 「신학의 학문성과 형이상학」, 『가톨릭신학』, 7(2005), 148-150.

_____, 「무제약자로 향한 인간의 초월 – 모리스 블롱델의 제일철학적 사유가 가톨리시즘 안에서 갖는 의의와 한계」, 『가톨릭철학』, 8(2006), 328-331.

_____, 「"우주론적 신 존재 증명"과 "계시의 가능성에 관한 초월적 물음" - 한스위르겐 페어바이언의 초기 제일철학적 사유에 나타난 형이상학과 초월철학의 관계를 중심으로」, 『가톨릭신학』, 35(2019), 11-69.

_____, 「칸트 선험철학의 스콜라적 수용의 맥락에서 인간의 초월 문제」, 『철학논집』, 65(2021), 129-158.

라너, 칼(Rahner, Karl), 『말씀의 청자』, 김진태 옮김, 서울: 가톨릭대학교출판부, 2004.

_____, 「하이데거의 실존철학 개념에 대한 연구」, 『신학전망』, 이영덕 옮김, 172(2011), 85-113.

묵, 오토(Muck, Otto), 「독일의 마레샬학파 – 형이상학으로서의 초월철학: J. B. 롯츠, K. 라너, W. 브르거, E. 코렛 등」, 김진태 옮김, 『가톨릭신학과사상』, 24(1998), 170-225.

박병준, 「인간의 초월성: 칼 라너의 '말씀의 청자'로서의 초월론적 종교철학적 인간 해명」, 『철학』, 88(2006), 261-290.

박일태, 「하이데거의 개념 '개방성'(Erschlossenheit): 하이데거에 대한 후설 현상학적인 해석가능성의 재고」, 『현대유럽철학연구』, 41(2016), 101-129.

이규성, 「칼 라너(Karl Rahner) 신학에서의 철학의 역할」, 『가톨릭철학』, 12(2009), 261-290.

_____, 「역사와 초월: 칼 라너의 신학사상을 중심으로」, 『신학전망』, 199(2017), 210-245.

칸트, 임마누엘(Kant, Immanuel), 『감성계와 지성계의 형식과 원리들』, 최소인 옮김, 서울: 이제이북스, 2007.

코레트, 에머리히(Coreth, Emerich), 『전통 형이상학의 현대적 이해』, 김진태 옮김, 서울: 가톨릭대학교출판부, 2003.

피히테 요한 고트립(Johann Gottlieb Fichte), 『전체 지식론의 기초』, 한자경 옮김, 서울: 서광사, 1996.

Balthsar, Hans Urs von, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Bd. I, *Schau der Gestalt*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1988.

Heidegger, Martin, *Der Satz vom Grund*, Stuttgart: Verlag Günter Neske, 1997.

Kim, Michael Seung-Wook, *Auf der Suche nach dem Unbedingten, das mich 'ich' sein lässt – Zur Entwicklung des erstphilosophischen Denkens bei Hansjürgen Verweyen*, ratio fidei Bd. 24, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2004.

Knoeffler, Nikolaus, *Der Begriff "transzendental" bei Karl Rahner. Zur Frage seiner Kantischen Herkunft*, ITS 39, Innsbruck: Tyrolia, 1993.

Lessing, Gotthold Ephraim, "Über den Beweis des Geistes und der Kraft", in *Die Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, Stuttgart: Reclam, 1999.

Müller, Klaus, *Wenn ich "ich" sage. Studien zur fundamentaltheologieschen Relevanz selbstbewußter Subjektivität,* Frankfurt a.M../Berlin/Bern/New York/Paris/Wien: Peter Lang, 1994.

Platon, "Theaitetos", in *Platon Werke*, Bd. 6, Hg. Gunther Eigler, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970.

Rahner, Karl, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentum*s, Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1984.

_____, *Geist in Welt – Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, in *Sämtliche Werke*, Bd. 2. Hg. Karl-Rahner-Stiftung, Düsseldorf/Freiburg i. Br.: Benzinger/Herder, 1995.

_____, *Hörer des Wortes – Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, in *Sämtliche Werke*, Bd. 4, Hg. Karl-Rahner-Stiftung, Düsseldorf/Freiburg i. Br.: Benzinger/Herder, 1997.

Siewerth, Gustav, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, Heidelberg: Kerle, 1958.

_____, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*, Einsiedeln: Johannes Verlag, 1959.

_____, *Der Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt a. M.: Schulte-Bulmke, 1961.

Verweyen, Hansjürgen, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zur transzendentalen Frage nach der Möglichkeit von Offenbarung*, Düsseldorf: Patmos, 1969.

초 록

경이(Staunen)와 물음(Fragen): 역사적 계시의 가능성에 관한 제일철학적 논의를 중심으로

김승욱

본 연구의 목적은 역사적 계시의 가능성을 해명하는 맥락에서 분명한 대조를 보이는 라너와 페어바이언의 입장을 '물음'과 '경이'라는 인간 정신의 근본적 실행에 대한 초월론적 통찰에 입각해서 비판적으로 검토해 보는 것이다. 이러한 대조는 무엇보다 독일어권에서 마레샬의 사상이 수용되면서 하이데거의 사상과 벌이는 심도 있는 논쟁과 연계되어 있다. 하이데거의 사상은 마레샬의 초월철학적 명제에 하나의 새로운 차원, 즉 재발견된 토마스적 존재 이해로의 새로운 통로라는 관점을 부여한다. 그러므로 라너와 페어바이언이 대조를 보이는 지점은 근본적인 존재 이해의 문제, 존재로 향한 인간 초월의 문제, 인간 초월에서 타자의 문제, 그리고 인간 초월에서 지성과 감성의 문제를 망라한다.

본 연구에서 비판적 검토의 목적은 역사적 계시의 가능성을 해명함에 있어서 레싱의 난점에 직면하여 역사적 계시에 대한 인간의 초월을 규정하는 초월론적 전망을 포괄적이고 체계적으로 이해하는 것이다. 라너와 페어바이언의 제일철학적 통찰은 서로의 다름에도 불구하고 이러한 이해의 전망을 제공하고 있다. 그러므로 문제는 양자택일이 아니라 포괄적이고 체계적인 이해의 전망을 확보하는 것이다.

주제어: 경이, 물음, 라너, 페어바이언, 역사적 계시

Staunen and Fragen:
Focusing on the first philosophical discussion on the possibility of historical revelation

Kim, Seung-Wook

The purpose of this study is to critically examine the positions of Rahner and Verweyen, who show a clear contrast in the context of elucidating the possibility of historical revelation, based on transcendental insights into the fundamental execution of the human Geist, such as 'Fragen' and 'Staunen' will be. This contrast is, above all, connected with the in-depth debate with Heidegger's thoughts als Marechal's ideas were accepted in the German-speaking world. Therefore, the point of contrast between Rahner and Verweyen encompasses the problem of fundamental understanding of existence, the problem of human transcendence toward absolute being, the problem of human transcendence to the other, and the problem of intelligence and sensibility in transcendence.

The purpose of critical review in this study is to comprehensively and systematically understand the transcendental perspective that defines the human transcendence toward historical revelation in the face of Lessing's difficulty in clarifying the possibility of historical revelation. The first philosophical insights of Rahenr and Verweyen provide the prospect of this understanding despite their difference. Therefore, the key is not to be an alternative, but to secure a comprehensive and systematic perspective of understanding.

Key Words: Staunen, Fragen, Rahner, Verweyen, historical revelation

논문 투고일	2022년 06월 06일
논문 수정일	2022년 07월 26일
논문게재 확정일	2022년 07월 25일

□ 연구논문 □ https://dx.doi.org/10.16936/theoph..41.202208.169

최근 프랑스 현상학에서 철학과 신학의 관계 설정에 관한 연구: 레비나스와 마리옹 사이

김동규
서강대학교 생명문화연구소

들어가며
1. 레비나스 철학에서 신학의 의미
2. 마리옹에게서 철학과 신학의 관계: 가능성의 신학으로서의 현상학
3. 레비나스에게서 철학의 신학의 관계: 새로운 신학을 위한 부정적 가능성으로서의 현상학
나오며: 현상학으로 신학을 갱신하며, 동시에 양자의 경계를 직시하기

들어가며

도미니크 자니코가 “프랑스 현상학의 신학적 전회”를 비판한 데서 보듯,[1] 레비나스와 그 이후의 프랑스 현상학은 지나치게 신학적이며, 현상학의 탈을 쓴 신학이라는 비판을

* 이 논문 또는 저서는 2019년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2019S1A5B5A07104657).

1) Dominique Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie français,* (Combas: Éditions de l’Éclat, 1991).

종종 받는다. 에도 에빙크(Eddo Evink)가 잘 지적한 것처럼, 레비나스, 미셸 앙리, 마리옹 등에 대한 자니코의 비판은 "빈약하고 여러 면에서 단적으로 잘못된" 것이지만,[2] 현대 프랑스 현상학이 신학적 개념들에 깊이 연루되어 있고, 현상학적 철학과 신학의 경계가 모호해졌음을 지적한 자니코의 견해만큼은 유의미하다. 왜냐하면 오늘날의 현상학이 신학과의 어떤 친근성을 암시하거나 명시한다는 지적은 분명 일말의 진실을 담고 있기 때문이다.

이 논고는 이처럼 철학과 신학의 경계를 자유롭게 넘나드는 것처럼 보이는 프랑스 현상학의 사유 방식을 **철학과 신학의 관계의 재구성**이라는 각도에서 살펴보고자 한다. 한편으로 최근 프랑스 현상학이 철학을 신학화한 것처럼 보일 수도 있지만, 다른 한편으로 최근 프랑스 현상학의 종교적 물음에 대한 도전은 현상학이 신학에 이바지하면서 신학과 철학이 새로운 긍정적 관계를 맺을 수 있음을 보여준다. 실제로, 서양 철학의 역사를 돌아볼 때, 중세 철학과 신학은 신과 신앙의 문제를 함께 탐구할 수 있는 조화로운 협력 관계를 추구했음을 우리는 잘 알고 있고, 이를 통해 창조적인 성과를 낳았다. 또한 근대 철학자들 가운데서도 이성의 능력과 역할을 재설정하면서 철학과 신학의 새로운 조화를 추구했던 사례는 얼마든지 있다.[3]

이런 긍정적 사례에 더하여, 이 글은 최근 프랑스 현상학을 철학과 신학의 관계를 재형성하는 시도로 간주하면서, 특별히 레비나스와 마리옹의 사유에서 철학과 신학의 관계가 어떻게 설정되는지 톺아보고자 한다. 실제로 레비나스와 마리옹은 20세기 중반 이후 현대 프랑스의 현상학자들 가운데 신학에 가장 큰 영향을 끼친 이들로 평가받고 있다는

---

2) Eddo Evink, "Metaphysics in Phenomenology: Levinas and the 'Theological Turn'", in *Debating Levinas' Legacy*, ed. Andris Breitling, Chris Bremmers and Arthur Cools, (Leiden: Brill, 2015), 127. 이 문제를 다룬 우리말 문헌으로 다음 논고를 참조하라. 김동규, 「현상학을 통해 신-담론으로: 프랑스 현상학의 신학적 전회에 대한 검토－자니코, 레비나스, 그리고 마리옹」, 『철학탐구』, 46(2017), 129-174.

3) 과거와 달리 최근에는 근대철학자들의 중요한 과제 가운데 하나가 철학과 신학의, 또는 이성과 신앙의 조화였다는 연구들이 꾸준히 등장하고 있다. 한 예로, 우슐라 골든바움은 이렇게 말한다. "요약하자면, 라이프니츠와 볼프는…세 그리스도교 교파의 신학에 가해지는 도전에 대처하기 위해 형이상학을 발전시켰다. 그들은 그리스도교 신학을 현대 과학에 재편성시키고 적응시켰지만 그리스도교 교의를 포기하지 않았다." Ursular Goldenbaum, "Leibniz, Wolff, and Early Modern Theology", in *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600-1800*, ed. Ulrich L. Lehner, Richard A. Muller, and A. G. Roeber, (New York: Oxford University Press, 2016), 561. 이처럼, 그리스도교 신학을 현대 과학에 적응시키는 방식이긴 했지만, 대체로 근대의 주요 철학자들은 그들 나름의 방식대로 철학과 신학의 조화를 추구했다.

점에서, 우리가 이들의 논의에서 철학과 신학의 관계가 재정립되는 가능성을 엿보는 것은 결코 무모한 시도가 아니다.

이에 우리는 이 현상학자들이 철학자로서 신학에 접근하는 방식을 살피기 위해 레비나스와 마리옹이 신학을 어떤 것으로 정의했는지 알아볼 것이다. 레비나스에게 참된 신학은 다른 인간으로서 타인과 나의 마주함으로, 그리고 그러한 만남에서 비롯하는 윤리적인 책임으로 시작되어야 하는 것인데, 이는 그가 신의 흔적을 타인과의 윤리적 관계에서 찾아냄으로써 신-담론이 갱신될 수 있다고 믿기 때문이다. 반면에 마리옹은 인간의 신앙이 근원적 계시 체험에서 형성된다는 점에서 신학이 가장 탁월한 포화된 현상(phénomène saturé)인 계시에 직면함으로써 재구성되어야 한다고 생각한다. 왜냐하면 인간의 신앙은 교리나 신조가 아니라 그러한 근원적 계시 체험에서 형성되기 때문이다. 이렇게 두 사람 모두 현상학이 신학에 대한 새로운 이해를 긍정적으로, 또는 부정적으로 자극할 수 있다는 데 동의한다. 하지만 그들은 또한 현상학이 신학의 구체적 내용이나 교리를 만들어낼 수는 없다고 믿는다. 왜냐하면 현상학은 우리에게 주어지고 나타나는 현상에 초점을 맞추는 학문이지 현상 너머의 종말과 신 자체를 다루는 신학의 체계적 구성에 관심을 두는 학문이 아니기 때문이다. 이런 점에서 우리는 적어도 레비나스와 마리옹의 시각에서, 현상학이 신학을 대체할 수는 없지만, 양자가 서로 거리를 유지하면서도 현상학이 신학적 연구에 새로운 활력을 부여할 수 있다는 점을 확인하게 될 것이다.

1. 레비나스 철학에서 신학의 의미

그간 레비나스를 신학적으로 읽어내거나 그의 신-담론을 해명하려는 여러 시도가 있었지만,[4] 그와 달리 신학 자체에 대한 레비나스의 명시적인 언급을 찾아내기란 그리 쉬운 일이 아니다. 왜냐하면 그는 일관되게 자신을 철학자로 규정했고, 신학이 무엇인지 정의하려는 시도는 되도록 삼가기 때문이다. 하지만 레비나스를 통해 신학과 철학의 관계 갱

4) 대표적으로 다음과 같은 작품들이 있다. Danielle Cohen-Levinas · Shmuel Trigano (eds.), *Lévinas et les théologies* (Paris: In Press, 2007); Fred Poché, *Lévinas, chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne?* (Paris: Éditions du Cerf, 2005); Micheal Purcel, *Levinas and Theology,* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010); Nigel Zimmerman, *Levinas and Theology,* (London and New York: T&T Clark, 2013); 강영안, 「레비나스의 신(神) 담론」, 『대동철학』, 57(2011), 1-20.

신이라는 주제를 해명하려면 먼저 신학에 대한 그의 얼마 되지 않는 언급을 추적하여 그가 의도한 신학이 무엇인지 살펴보아야 한다.

레비나스가 신학이라는 학문에 대해 생각을 가장 단호하게 제시하는 대표적인 언급 가운데 하나는, 그의 주저 『전체성과 무한』의 결론부에 등장한다.

> 신학은 **신**과 피조물 사이의 관계 관념을 신중하지 못하게도 존재론적인 용어로 다룬다. 신학은 존재에 적합한, 전체성의 논리적 특권을 전제한다. 게다가 신학은 무한한 존재가 자신의 바깥에 있는 어떤 것과 인접해 있거나 그것을 용납한다는 점을, 자유로운 존재가 **신**의 무한 속에 뿌리를 담그고 있다는 점을 이해해야 하는 어려움과 맞닥뜨린다.[5)]

여기서 레비나스는 신학—아마도 전통 신학 일반—이 존재론적 용어로 구성된다는 점을 문제시한다. 이는 전통 신학 일반의 전개 구조를 고려해보면 일리 있는 말이다. 신학이 학문으로 뿌리를 내린 중세 스콜라 신학의 전통에서 신학은 대체로 형이상학의 사유 구조를 따라 전개되었다. 다시 말해 신도 존재자인 한, 그 신은 존재자로서의 탐구 대상이 되고, 그런 점에서 존재자 일반의 성격을 규정할 때 비로소 신이 우리(또는 나)와 관련해서 인식할 수 있는 대상으로 정립된다. 이런 점에서 존재론을 경유하여 신을 탐구하는 신학은 특수 형이상학의 지위에 오르고, 존재자 일반을 다루는 일반 형이상학과 협력하는 가운데서만 신학적 논의를 전개할 수 있다.

존재론 중심의 신학에 대한 이런 비판은 하이데거의 존재-신-론(Onto-theo-logie)에 대한 비판과 공명한다. 하이데거는 이미 레비나스에 앞서 존재론에 의존할 수밖에 없는 "철학의 신, 곧 자기원인으로서의 신"의 한계를 존재-신학 비판이라는 주제 아래 잘 규명한 바 있다.[6)] 비록 하이데거의 철학에 맹렬하게 반대하는 레비나스지만, 이 대목에서는 하이데거의 전통 신학에 대한 문제의식을 상당 부분 공유한다. 이에 그는 차후 신-담론이 나아가야 할 방향이, 존재-신-론을 극복하는 쪽으로 설정되어야 한다고 주장한 바 있다. "존재-신-론의 바깥에서 신을 사유하는 것,…즉 신을 세계로부터 사유하지 않는 것, 이것이… 뚜렷하게 탐구되어야 할 물음이다."[7)] 이런 점에서—특별히 『전체성과 무한』 및 이와 가

---

5) Emmanuel Levinas, *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité,* (La haye: Martinus Nijhoff, 1961, 1965), 269; 『전체성과 무한: 외재성에 대한 에세이』, 김도형·문성원·손영창 역(서울: 그린비, 2018), 439-440.

6) Martin Heidegger, *Identität und Differenz,* (Pfullingen: Günther Neske, 1957), 64; 『동일성과 차이』, 신상희 옮김(서울: 민음사, 2000), 65.

까운 거리에 있는 저술에서－레비나스는 신과 인간, 인간 대 인간의 관계를 재정립한다는 의미에서, (그러한 존재자를) 다시 묶는다(re-ligare)는 의미에서의 종교(religio)를 신학보다 더 선호한다.[8]

그렇다면 레비나스에게 신학은 그저 극복되어야만 할 대상인가? 그가 동일자와 타자의 관계를 재정립하기 위해 종교라는 용어를 사용한다면, 굳이 그에게 신학에 대한 태도보다 종교에 대한 의견을 찾는 게 더 낫지 않을까? 하지만 레비나스가 존재론을 기반으로 삼는 신학이 아닌 또 다른 형태의 신학이 가능하다고 생각했다면, 비록 그 구체적 모형을 제시하지 않았더라도, 바람직한 신학에 대한 전망만큼은 그의 철학에서 도출해낼 수 있을 것이다. 실제로 레비나스는 한 가지 가능한 신학의 전망을 다음과 같이 제시한 바 있다.

> 앎에서 시작되지 않는, 경험으로서의 정신에서 시작되지 않는 인간의 영성이 가능하다는 것, 그 순수성 안에서 너와의 관계가 보이지 않는 신과의 관계라는 것은, 의심할 여지없이…인간의 정신에 대한 새로운 관점이다. 그런데 이것은 신학의 방향 설정에서도 매우 중요하다. 기도의 신, 기원의 신은 세계 또는 어떤 선험적 발현으로부터 연역된 신, 하나의 지시적 명제 속에 진술된 신보다 더 오래된 것이다. 신의 이미지로 만들어진 인간이라는 오래된 성서의 주제는 새로운 의미를 갖지만, 그 의미는 이 유사성이 언술되는 '나'에 대한 것이 아닌 '너'에 대한 것으로 있다. 타인에게로 인도하는 운동 자체가 신에게로 인도한다.[9]

여기서 레비나스는 신학이 신을 존재론적으로 정립하기보다는, 타인과의 관계를 통해 신과의 관계로 나아가는 윤리적인 것으로 재형성되어야 함을 지적하고 있는 것처럼 보인다. 물론, 그는 이런 사유를 발전시켜 아예 신학 자체를 재구성하겠다는 야심을 펼치지는 않는다. 왜냐하면 그는 자신을 신학자로 규정하지도 않았고, 성서와 교회의 전통을 논증을 근거로 삼는 신학을 한 적도 없기 때문이다.[10] 다만 그에게 신학의 방향을 재설정하기 위한 어떤 관점이 있었다는 것만큼은 분명하다.

---

7) Emmanuel Levinas, *Dieu, la Mort et le Temp*, éd. Jacques Rolland, (Paris: Bernard Grasset, 1993), 192; 『신, 죽음 그리고 시간』, 김도형·문성원·손영창 옮김(서울: 그린비, 2013), 251.

8) "우리는 전체성을 구성하지 않은 채 동일자와 타자 사이에 수립되는 유대를 종교라 부르고자 한다." Levinas, *Totalité et infini*, 10; 『전체성과 무한』, 38.

9) Emmanuel Levinas, "Le dialogique: conscience de soi et proximité du prochain"(1980), in *De Dieu qui vient à l'idée,* (Paris: J. Vrin, 1982; V^{e} éd. 2004), 226-227.

10) 이런 점에서 성서의 언급을 빌린 것이나 신학적 용어를 사용한 것 정도를 두고서 레비나스가 현상학의 신학적 전회를 꾀했다고 비판한 자니코의 지적은 과도하다.

이에 우리는 지금까지의 언급만으로도 최소한 두 가지 사실을 확인할 수 있다. 첫째, 존재-신-론이라는 존재론으로 점철된 신학으로는 신을 전통 형이상학의 명제나 체계 속에 가둬버리게 된다. 둘째, 존재-신-론을 극복한 신학을 수립하기 위해서는 타인과의 관계를 근본적인 것으로 설정한 다음, 신에게로 나아가는 신학이 요청된다. 즉, 위의 구절을 고려해볼 때, 신과 타인은 절대적으로 다르지만, 타인과의 관계에서 우리는 신의 흔적을 엿볼 수 있고, 신에 대해 말하려면 이 흔적을 쫓는 것이 중요한 사유의 방편이 될 수 있다는 것이 레비나스의 생각이다.[11] 요컨대, 우리는 레비나스의 철학에서 이와 같은 윤리적 신학이 구체적으로 어떻게 실현 가능한지에 관한 구체적 내용을 찾을 수 없지만, 타인과의 윤리적 관계가 전통 신학을 갱신할 수 있고, 이것이 존재론 저편의 신학을 찾을 수 있는 길이 된다는 점을 그가 긍정했다는 점을 충분히 확인할 수 있다.

정리해보자. 레비나스에게는 그 자체로 극복의 대상이 되어야 할 신학이 있다. 그것은 그리스도교이건 유대교이건 신앙을 규범화하는 교의적 형태의 신학이다. 앞서 언급한 존재-신론은 존재론적 체계 속에 신을 가둠으로써 교의화된 형태의 신학을 구성하는 기폭제 역할을 한다. 왜 존재-신-론과 교의가 연결될 수 있는가? 이는 존재-신-론이 설정한 신이 교의화된 명제로 환원되기 쉬운, 존재론적 **개념**의 형태로 환원된 신이기 때문이다. 레비나스가 보기에, 이런 사유에서는 계시의 역동성도, 동일자와 타자의 얼굴 대 얼굴의 관계도 나타날 수 없다. 다음과 같은 구절은 이런 레비나스의 교의적 신학에 대한 비판적 태도를 잘 반영하고 있다. "계시가 경전에 남긴 여러 가지를, 때로는 이질적인 흔적을 교의적 원리의 형태 속에서, 통일성으로 되돌릴 수 있는 엄격한 공식들은 유대교의 정신에는 없는 것에 불과하다."[12]

그러면 레비나스가 궁극적으로 옹호하려 한 미래 신학의 형태는 구체적으로 무엇일까?[13] 앞서도 언급했듯이, 이 신학은 인간 타자와 주체의 윤리적 관계를 통해서 신의 흔적과 영광을 증언하는 것과 관련한다. 이러한 영광은 나-타자-신이라는 삼중의 관계에서만

---

11) "타인은 신의 육화가 아니라, 바로 그의 얼굴을 통해서 신이 드러나게 되는 높음의 현시다." Levinas, *Totalité et infini*, 51; 『전체성과 무한』, 106.

12) Emmanuel Levinas, *L'au-delà du verset: Lectures et discours talmudiques de Levinas* (Paris: Editions de Minuit, 1982), 168.

13) 레비나스의 신학 비판과 신학에 대한 그의 또 다른 관심을 잘 해명한 글로 다음 문헌을 참조하라. Richard A. Cohen, "Against Theology, or 'The Devotion of a Theology Without Theodicy': Levinas on Religion", in *The Exorbitant: Emmanuel Levinas Between Jews and Christians*, ed. Kevin Hart and Michael A. Signer, (New York: Fordham University Press, 2010), 74-89.

드러나는데 만일 신학이 이런 관계를 기반으로 삼아 전개되며, 이렇게 이웃을 향해 신의 흔적을 추적하는 신학이 가능하다면, 그러한 신학은 레비나스에게도 분명 긍정의 대상이 될 수 있다. "신과의 직접적 만남, **이것은** 그리스도교적 개념이다. 유대인으로 우리는 언제나 삼중체다. 나와 너와 우리의 심연에 있는 제삼자. 그분은 제삼자로서만 자신을 드러낸다."[14] 여기서 레비나스는 신을 한 개인이 직접적으로 만난다고 생각하기보다 주체와 타자의 관계 안에서 제삼자로 드러나는 자로 간주한다. 이때 제삼자인 그분은 윤리적 책임의 명령으로 그 자신을 드러낸다. 이러한 생각과 더불어, 『전체성과 무한』에서 반대했던 신학 개념과는 다른 자신의 고유한 신학 개념을 레비나스는 그의 말년에 이루어진 한 인터뷰에서 명시적으로 언급한 바 있다. "헐벗은 얼굴은 죽음에 노출된 유일무이 존재의 연약함이지만, 동시에 그것은 내버려 두지 말기를 나에게 강요하는 의무의 언술입니다. 이 의무가 신의 첫 번째 말씀이지요. 신학(théologie)은 나에 대한 이웃의 얼굴에서 시작합니다. 신의 신성은 인간 안에서 작용하고요. 신이 타자의 '얼굴'에 내려옵니다. 신을 인식하는 것은 '너는 죽이지 말라'는 그분의 명령을 듣는 것이며, 이는 살해에 대한 금지만이 아니라 타자에 대한 끊임없는 책임에 대한 요구입니다."[15] 우리는 이러한 언급을 기반으로 삼아 레비나스가 신학 전체를 비난하고 거부했기보다는, 전통 존재론의 문법을 이탈한 바람직한 신학의 모습을 어렴풋하게나마 전망했다고 해석할 수 있다. 그리고 그 신학은 형이상학의 체계를 가지기보다 오직 이웃에 대한 윤리적 책임을 제일의 것으로 설정하는 가운데서만 신과 (타자와 관련하는) 주체의 관계를 모색하는 시도다.

이렇게 우리는 레비나스가 (형이상학적으로) 비-체계적인 형태의 윤리적 전망을 갖춘 신학을 의도했음을 확인했다. 하지만 이러한 그의 신학에 대한 전망만을 가지고 신학과 철학의 관계를 어떻게 설정했는지를 이해하기란 어려운 일이다. 그래서 나는 이 지점에서 하이데거나 레비나스와 마찬가지로, 존재-신-론에 대한 비판적 문제의식을 공유하고, 레비나스에게 큰 영향을 받은 마리옹의 현상학과 신학의 관계 해명에 비추어서, 레비나스에게

14) 레비나스의 이 말은 프랑스어로도 찾아보기 힘든 귀중한 것이다. 왜냐하면 이 말은 신시내티에 소재한 히브리 유니온대학교에서 자콥 페투코프스키(Jakob Petuchowski)와 히브리어로 나눈 물음과 응답에서 나온 것이기 때문이다. 다행스럽게도, 원래 히브리어로 말해진 레비나스의 이 답변은 다음 문헌에 영어로 번역되어 있고, 본문의 인용도 이 문헌에서 가져온 것이다. Emmanuel Levinas, "Ideology and Idealism", in *Levinas Reader*, ed. Sean Hand, (Oxford: Blackwell, 1989), 247.

15) Emmanuel Levinas, "De l'utilité des insomnies, (Entretien avec Bertrand Révillon)," in *Les imprévus de l'histoire,* (Montpellier: Fata morgana, 1994), 202. 이 말의 구체적 의미는 이 글 후반부에 재론될 것이다.

서 다소간 모호한 형태로 남겨진 철학과 신학의 관계 문제를 해명하기 위한 실마리를 찾고자 한다. 이를 통해 우리는 현상학적 철학이 신학과 어떤 관계를 맺는지 더 명확히 알 수 있을 것이고, 한 걸음 더 나아가면 마리옹과 레비나스 사이에 어떤 공통점과 차이점이 있는지도 이해할 수 있을 것이다.

2. 마리옹에게서 철학과 신학의 관계: 가능성의 신학으로서의 현상학

마리옹은 레비나스보다 훨씬 더 명시적인 형태로 철학과 신학의 관계에 대한 모형을 제시하는데, 이를 이해하기 위해 그의 현상학에서 신학의 위상이 어떻게 설정되는지 알아보자. 우선 마리옹에게 현상학이 신학과 소통할 수 있는 계기는 그가 현상학에 대해 기본적으로 견지하는 태도에서 나온다. 그에게 현상학은 주어진 것을 특권화하고, 순수하게 주어짐으로만 환원된 현상을 기술하는 학문이다. 이런 점에서 주어진 것을 사변적 형이상학의 전제들이나 형이상학의 대상 규정을 전제하여 탐구하는 것은, 이미 현상학적 사유의 원리에 부합하지 않는다.[16] 주어진 것으로서의 현상이 자신을 내어줌으로써 주어지고, 현상학자에게는 그 주어진 것의 주어짐이 구체적으로 어떤 식으로 주어지는지를 기술할 책무만 있을 뿐이다. 이런 점에서 현상학은 전통적인 철학적 신학의 신 존재 증명과 같은 사유 도식을 회피한다. 왜냐하면 신의 현상이 우리에게 나타나고 주어진다면 그것은 이미 사실적으로 주어진 것이므로 현상학적으로 기술되어야 할 것이지 증명되어 할 것이 아니기 때문이다.

마리옹은 이런 식으로 신의 현상을 이해하려는 현상학 특유의 사유 방식이 이미 후설에서부터 전개되었다고 생각한다. 그에 의하면, 후설은 우리가 전제하는 최고 존재자나 자기원인과 같은 사변적 형이상학의 신은 현상학적 환원의 과정에서 판단 유보 상태를 의미하는 판단중지의 괄호에 들어가야 한다고 보지만, 현상으로 주어지는 신을 사유하고 기술하는 일 자체를 부정하지는 않는다. 실제로 마리옹은 “우리의 직접적 목표는 신학이

16) 미셸 앙리는 현상학의 원리를 나타남과 존재의 이중 작용, 인식에서 직관의 우위성, 사태 그 자체로의 돌아감, 환원과 주어짐 이중 작용으로 정돈한 바 있다. 어떤 원리를 적용하더라도 현상학은 전통 형이상학의 실체로서의 존재나 최고 존재에 대한 우위성을 전제로 삼는 사유의 경로를 좇을 수 없다. Michel Henry, “Quatre principes de la phénoménologie,” in *Phénoménologie de la vie: De la Phénoménologie,* (Paris: Presses Universitaires de France, 2003), 77-104.

아니라 현상학을 향한다. 하지만 후자는 전자를 위해 간접적으로 중요할 수 있다"는 후설의 말을 거론하면서,[17] "이것은 영역들, 대상들, 그리고 방법 간의 구별이 절대적인 것으로 설정되긴 하지만, 현상학이 신학을 파괴하거나 파괴된 것으로 만들지 않으면서 신학을 해명할 수 있다는 의미를 담고 있다"고 해석한다.[18] 물론, 이후 후설이 남긴 작품에서 신학이나 신의 현상에 대한 직접적인 언급을 찾기 쉽지 않기 때문에,[19] 이런 해석은 마리옹이 후설의 의도를 다소간 확대한 것이라고도 볼 수 있다. 하지만 우리는 적어도 후설이

---

17) Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einfuhrung in die reine Phänomenologie*, Husserliana 3/1, ed. Karl Schuhmann, (Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976), 110 [97];『순수 현상학과 현상학적 철학의 이념들 1』, 이종훈 옮김(파주: 한길사, 2009), 179.

18) Jean-Luc Marion, *De surcroît: Études sur les phénomènes saturés,* (Paris: Presses Universitaire de France, 2001), 32;『과잉에 관하여: 포화된 현상에 관한 연구』, 김동규 옮김(서울: 그린비, 2020), 60.

19) 예외적이고 특수한 사례이긴 하지만, 도리온 케언스는 후설과의 대화를 전하며 그가 신과 종교에 관한 다음과 같은 입장을 견지했다고 증언한다. "후설은 13세 혹은 14세 때 '신앙고백적'인 물음이 아닌 종교적 물음, 신의 현존과 같은 물음에 깊은 관심을 가졌다고 말했다. 초저녁에 그는 현상학적 **태도**에 미치지 못하는 근본적 이해를 얻는 일의 절망감을 설명했는데, 이것을 신 개념의 점진적 발전을 기술함으로써 설명하였다. 처음에는 많은 신들, 다음으로는 한 분인 신, 그러나 인간 존재자들처럼 세계 내의 처음이자 마지막 신들 또는 신은 보이지 않을 뿐이다. 신은 점점 더 보잘것없는 것으로 착안되고, 그때 세계 '외부'의 것으로 말해지지만, 외부와 내부는 세속적 개념이며, 세계 외부의 존재자는 실질적으로 세계의 일부분('내부')인 어떤 것 명확한 의미 없이 있는 것을 의미한다. 또는 다른 뚜렷한 의미가 없는 것을 의미한다. 초월적 의식의 본성이 이해되는 경우에만 신의 초월이 이해될 수 있다. 따라서 모든 종교는 소박했고, 그래서 비가지적이었지만, 현상학적 태도에서 종교의 소박한 정립은, 자연본성에 관한, 혹은 다른 어떤 것에 관한 우리의 경험의 소박한 정립들이 그러는 것처럼, 인식 가능성만이 아니라 어떤 타당성도 받아들인다. 윤리적-종교적 물음은 현상학적 구성의 마지막 물음이다." Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, Phaenomenologica 66, ed. The Husserl-Archives in Louvain, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1976), 47. 또한 후설은 에디트 슈타인과 나눈 대화에서 신에 대한 현상학적 사유가 가능함을 전제하고, 그러한 사유의 길이 전통 형이상학의 철학적 신론의 길과 전적으로 다르다는 점을 분명하게 언급한다. "…인간의 삶은 신에게 가는 길에 불과한데, 나는 신학, 신학의 증명, 신학의 방법들의 도움에 힘입어 그 목적에 다다르고자 했다. 다시 말해서 나는 신 없이 신에게 다가가고 싶었습니다.…나는 교회를 통해 신앙에 이르는 확실한 길을 알지 못하는 이들에게 길을 열어주기 위해 나의 학문적 사유에서 신을 제거해야 했지요.… 나는 만일 내가 신과 심원하게 연결되어 있다거나 내 마음속 깊이 그리스도인이라는 것을 느끼지 못했다면…그런 과정에서 수반될 우려와 나 자신이 위험에 빠지리라는 것을 알고 있었습니다." 이것은 에디트 슈타인이 전하는 후설의 말이라는 점을 염두에 두어야 하지만, 학계에서는 크게 엇나간 증언은 아니라고 본다. Élisabeth de Miribel, *Edith Stein, 1891-1942* (Paris: Éditions du Seuil, 1954), 113. 에마뉘엘 팔크는 정확히 이 대목과 관련해서 후설의 신에 대해 다음과 같이 평한다. "그가 신앙고백에 의문을 던질 수 있었고 또 던져야 했지만, 후설의 신은 비-교파적 신이다.…그 '고백'이 교의적(dogmatique)이지는 않지만,…적어도 '영적(spirituelle)'이긴 하다." Emmanuel Falque, "Comment dieu vient à l'idée?: Husserl et l'idée de dieu," in *Transversalités* 130 (avril-Juin 2014), 134. 이 주제와 관련해서 가장 탁월한 연구는 아마도 다음 문헌일 것이다. Emmanuel Housset, *Husserl et l'idée de Dieu,* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2010).

자신의 현상학에서 신적 현상이나 계시의 나타남을 아예 부정한 적은 없으며, 현상학의 고유한 방법론적 의도와 실천을 부정하지 않는 한, 현상학이 신학에 이바지하고 신학과 협력할 수 있다는 생각을 가졌었다고 추정할 수 있다.

이에 현상학과 신학의 관계와 관련해서 생각해보면, 후설이 충분히 발전시키지 못한 신의 현상, 또는 신적 계시의 현상에 관한 기술과 그러한 사유의 방법을 자신만의 독창적인 방식으로 이어간 것이 마리옹의 창조적 성과다. 특별히 이 성과는 그의 포화된 현상에 대한 발견과 기술에서 구체적으로 드러난다. 그에게 "포화된 현상"은 "지향(의미)과 직관(충족)의 이중성에 분명하게 머무르는 현상들, 마찬가지로 노에시스-노에마의 상관관계를 고찰하지만, 또한 빈약한 현상과 공통 현상과는 반대로, 개념(의미작용, 지향성, 의도 등)이 미리 볼 수 있고 보여줄 수 있는 것을 초과함으로써 [자신을] 주는 직관"을 의미한다.[20] 마리옹은 이처럼 현상들이 직관에서 체험되는 방식과 관련해서 일종의 현상의 등급화를 시도한다. 여기서 언급된 "빈약한 현상"은 논리적, 수학적 개념의 본질 같이 이념적으로 직관되는 것을 가리키고, "공통 현상"은 고정된 "물리적 대상" 같은 것을 일컫는다. 이와 달리 포화된 현상은, 직관의 초과를 일으키는 현상의 압도적 힘으로 인해 일의적 개념을 현상에 부과하는 일을 불가능하게 만드는 사건을 뜻한다.

마리옹은 이런 포화된 현상을 기본적으로 사건, 우상, 살, 아이콘으로 분류하고, 그런 다음 계시를 "포화의 네 가지 유형을 결합한 현상"으로 특권화한다.[21] 이처럼 현상학적으로 특권화된 계시에 대한 이해와 더불어 비로소 신학과 현상학의 관계라는 쟁점이 드러난다. 마리옹에게 계시는 텍스트나 교의적 규범이 아니라 현상, 그중에서 직관을 초과함으로써 우리를 당혹스럽게 하고, 우리가 계시를 이해하고 해석하고, 말하는 증인이 되길 요구하며, 증인으로서 주어진 현상에 대해 어떤 해석을 하게끔 만드는 포화된 현상이다. 그러므로 신을 말함에 있어 계시에 대한 이해를 최우선으로 고려해야 하는 신학의 과제와 관련해서 현상학은 바로 이 포화된 현상으로서의 계시라는 쟁점에서 신학의 쇄신 문제를 다룬다.

실제로, 마리옹 그 자신이 계시 현상에 대한 현상학적 기술을 직접적으로 제시한 바 있다. 여기서 계시 현상은 신의 자기-계시로서의 그리스도의 나타남이다. 그리스도의 나타

20) Marion, *De surcroît*, 135; 『과잉에 관해서』, 198.
21) Marion, *De surcroît*, 63; 『과잉에 관해서』, 101.

남 아래 제자들이 압도되고, 놀라고, 당황하는 기록들은 모두 현상에 대한 극단적 체험을 나타낸다. 이를 요약해보면 다음과 같다. (1) 그리스도는 언제나 갑작스럽게 도래할지 모르는 형태로 급작스럽게, 예견할 수 없는 방식의 "사건으로 나에게 도래하는", 즉 "일어나는 일로서의(en advenat)" 현상이다.[22] 이를테면, 우리는 성서의 등장인물들처럼, 그리스도와 관련해서 "그 자체로부터 그 자체에서 터져 나온 사건처럼", 갑작스럽게 "'일어난 징후와 사건들ton seismon kai ta genomena'(마태 27:54, ta genomena, 루카의 복음서 23:48)"을 "본다."[23] (2) 그리스도는 질적으로 직관을 초과하는 우상이다. "그때 예수의 모습이 그들 앞에서 변하고 그 옷은 세상의 어떤 마전장이도 그보다 더 희게 할 수 없을 만큼 새하얗고 눈부시게 빛났다"(마르코의 복음서 9:2-3). 이처럼, 그리스도는 빛나는 색의 질감을 통해서 그를 보는 자를 압도하는 방식으로 나타나고, 그토록 "견딜 수 없는 것"을 본 자의 "지각 일반을 유보시킨다. 왜냐하면 그것은 그리스도의 표징의 총체적 포화의 결과이기 때문이다."[24] (3) 그리스도의 살 역시 포화된 현상이다. 그의 "… 살은 더 철저하게 자신의 최후 가운데 스스로 촉발되고, 오직 그 살만이 고통을 겪고, 죽으며, 그러므로 살 수 있다."[25] 이것은 다른 이가 대신 체험할 수 있는 것도 아니고, 직관에 개념적 대상성을 부여하여 인식할 수 있는 물리적-생물학적 신체의 체험도 아니다. 그것은 그에게만 절대적으로 체험되는 살의 나타남이다. (4) 마지막으로, 그리스도는 아이콘으로 나타난다. 여기서 아이콘은 보이는 것으로 시선을 사로잡지만, 우상처럼 질적 가시성에 나의 시선이 포화하게끔 하는 것이 아니라 시선의 나타남을 넘어 보이지 않는 어떤 부담을 부과하는 것이다. 이를테면 그리스도는 그를 보는 자에게 기적적 체험만을 하게끔 나타나지 않는다. 오히려 "재산을 팔아 가난한 사람을 도우라"(마태오의 복음서 19:21)거나 자기가 가르치고 행한 바에 대해 "이와 같이 하라"(루카의 복음서 10:37)며 도덕적 명령을 부과한다. 이처럼 "보이지 않는 시선의 무게"로, 그리스도의 "아이콘은 내가 부름을 듣게끔, 그렇게 보여주며 자신을 준다."[26] 보이지 않는 시선의 무게, 그 침묵의 부름을 통해

22) Marion, *De surcroît*, 37, 29; 『과잉에 관해서』, 55, 65.
23) Jean-Luc Marion, *Givenness and Revelation*, trans. Stephen E. Lewis (Oxford: Oxford University Press, 2014), 55.
24) Jean-Luc Marion, *État donné: Essai d'une phénoménologie de la donation* (Paris: Presses Universitaire de France, 1997; 3e éd. 2005), 331-332.
25) Marion, *État donné*, 332-333.
26) Marion, *De surcroît*, 143; 『과잉에 관해서』, 209-210.

거리를 두게 됨과 동시에", 또한 "내가" 윤리적, 도덕적 "부름을 받았다는 것을 나 스스로 느끼게 하는 것"이, 아이콘으로서의 그리스도의 포화된 현상이다.

여기까지 보면, 마리옹의 현상학적 기술은 그 자체로 신학인 것처럼 보인다. 왜냐하면 그는 그리스도교 신학의 규범이라고도 할 수 있는 그리스도의 자기-계시 자체를 마치 일종의 신학적 서술처럼 기술했기 때문이다. 그렇다면 그의 현상학은, 최소한 마리옹의 현상학은 현상(phainomena)에 대한 담론(logos)이자 신(theos)에 대한 담론(logos)이 아닌가? 심지어 마리옹은 현상학적 기술이 신학의 근본일 수 있다는 도발적 제안을 신학자들에게 하기도 했다. "왜 신학자들은 항상 특권화된 존재적, 역사적, 또는 의미론적 해석학을 대신해서, 성서에, 특별히 **신약**에 기록된 계시를 현상학적으로 읽는 일을 완수하지 못하거나 미미하게만 완수하는가…?"[27]

하지만 마리옹은 현상학(철학)과 신학의 경계와 그 지위를 또한 매우 분명하게 구분하여 설정한다.

> "계시와 연관된 주어진 것—유대교와 그리스도교의 계시—은 세계의 주어진 것들에서 비롯한 것들과 마찬가지의, 그것들과 동일한 작용에 종속되면서, 정당한 권리를 가지고서 현상으로 다뤄진다. 곧 주어진 것, 사건성으로의 환원, 바쳐진 자를 통한 수용, 저항, 포화된 현상, **자신**을 보여주면서 **자신**을 주는 변환의 진보성 등이 다뤄진다. 의심의 여지 없이, 신학의 이 현상학적 장소는 문제가 되는 예외적 현상들에 일치하는, 매우 특수한 규약들로부터 필연적으로 초래된다(또한 이미 발견되고 있다). 예를 들어, 사건은 기적의 형태를 취할 수 있고, 주어진 것은 선택과 약속이 되며, 바쳐진 자의 저항은 증인(témoin)의 회심으로 심화되며, **자신**을 보여주면서 **자신**을 주는 변환은 신학적 덕목을 요구하고 그 진보성은 영원한 태초의 종말론적 귀환으로 연장된다. 철학은 이 이상의 것을 말하기 위한 권위나 권능을 가지고 있지 않다."[28]

이처럼, 포화된 현상으로서의 사건은 계시의 기적을 나타내고, 그 사건으로서의 계시를 받는 자는 회심하는 증인이 되며, 이로서 계시에 대한 증인의 체험은 일종의 신학적 사유를 촉발한다. 하지만 마리옹은 이러한 입장 그 이상을 말하는 모험을 하지는 않는다. 이러한 태도는 신학이 단지 현상학적 기술로만 채워지는 것이 아니고, 성서와 교회의 전통을 가로지르는 텍스트적, 역사적 연구를 모두 수반하는 것이라는 신학의 특징을 그 자신

27) Marion, *De surcroît*, 34; 『과잉에 관해서』, 62.
28) Marion, *De surcroît*, 63; 『과잉에 관해서』, 100-101.

도 잘 인지하고 있기에 나온 것이다. 더 나아가 신학이 특별하게 기대하는 이 세계 너머로의 종말론적 비전은 현상 너머의 어떤 것이 아닌가? 그렇다면 현상학은 현상 너머로의 초월이 아닌 현상의 현상의 현상성만을 긍정하기에 종말론적 비전까지 요구하는 신학의 욕구를 충족시킬 수 없다. 그렇다면 현상학으로서의 철학과 신학의 관계를 더 섬세하고 규정적인 언어로 나타낼 수는 없을까? 다음 구절에서 그 실마리를 찾을 수 있다.

> 현상학은 가능성들을 기술하며 절대로 현상성의 가능성과 같은 것 이외의 계시 현상을 검토하지 않는다. 만일 신이 자신을 현시했다면(스스로 현시되거나), 신은 이차적인 수준에서의 역설을 사용한다. (**신**-학적인(*théo*-logique) 신 자신에 의한 신의) **계**시(Révélation)가 일어난다면, 그것은 계시(révélation) 현상의, 역설들의 역설의, 이차 수준에서의 포화의 현상적 표징을 가정할 것이다. 확신컨대, (현실성으로서의) **계**시(**R**évélation)는 절대 (가능한 현상으로서의) 계시(révélation)와 혼용되지 않는다. 우리는 그 문자적 번역에 따른 이러한 개념적 차이를 세심하게 존중할 것이다.[29]

계시가 신학의 주요 원천이라면, 현상학에서 다루는 **계**시는 가능성의 차원에만 속하는 것이다. 그럼 인용문에서 언급한 현실성으로서 계시는 어떤 것인가? 그것은 앞서도 인용한 것처럼, 지금 체험한 현상의 사태를 기술하는 것을 넘어 종말론적 초월을 엿보는 것이다.[30] 그것은 지금 그리고 여기의 현상 세계를 보고 기술하는 것 자체를 훌쩍 뛰어넘는다. 실제로, 이런 마리옹의 생각은 다음 언급에서 명확하게 나타난다.

> 현상학적 분석 그 이상의, 주어진 것에 대한 직관적인 현실화는 그 주어진 것에 대한 실질적 체험을 요구하는데, 이것은 계시 신학에 해당하는 일이다. 현상학과 신학 사이의 경계는 가능성으로서의 계시와 역사성으로서의 계시 사이에 투입된다. 이 영역들 사이에 혼동의 위험은 있을 수 없다.…현상학은 주어지는 것과 심지어 탁월한 주어진 것을 기술하고 구축해낼 수 있지만, 그렇다고 해서 그 주어짐에 접근하는 일은…분명 현상학에 해당하는 일이 아니다. 혹은

29) Ibid., 329, n. 1.

30) 이에 신학자는 계시에 대하여 더 과감한 태도로 접근해야 한다. “그 이름이 암시하듯이, 계시는 현상성 안에서 작동하게 되고, 따라서 그것을 기술하고 받아내기 위한 특권화된 관점을 제공한다. 만일 그것이 파악될 수 있다면, 그것은 존재자와 존재자의 존재 물음 그 이상의 현상성에 관한 물음의 안내자로 있을 것이고, 분명 대상들에 대한 인식의 물음을 무한히 넘어설 것이다. 이 영역에 이르는 것이 대체로 신학을 위해 도래하는 과제로 남게 된다. 물론 그것은 신학자에게 현상에 관한 기술의 고정된 규칙들을 성서적 문헌에 일률적으로 적용하는 것을 묻는 물음이 아니다.…계시 현상은 모든 환원주의, 심지어 현상학의 현상까지도 계시 현상 자체의 요구 조건을 따라 현상성을 변형해낸다.” Jean Luc Marion, “Thinking Elswhere”, *Journal for Continental Philosophy of Religion* 1 (2019), 24.

> 오히려 현상학이 엄밀한 의미에서 얼굴을 특권적 주제 가운데 하나로 만들어낼 수 있다고 하더라도 그 얼굴을 신적 사랑의 얼굴로 이해할 수도, 이해하지도 말아야 한다. 주어진 것이 신적 사랑(사랑받거나 사랑하는 존재, 엄격한 의미에서의 사랑하는 자)으로 선회할 때 현상학은 두 번째 질서로서의, 파스칼을 따르자면 세 번째 질서로서의 계시 신학에 길을 양보한다.[31]

여기서 마리옹은 가능성으로서의 신학 대신, 가능성으로서의 계시에 관한 기술이 현상학의 임무라고 하면서, 계시의 현실성과 역사성까지 다루어야 하는 신학과 현상학 사이에 분명한 차이가 있음을 밝힌다. 그는 현상학이 아이콘으로서의 그리스도의 얼굴에 대해 기술할 수 있지만, 그 얼굴을 신적 사랑의 나타남이자 신앙의 원천인 성자라고 이해하는 순간 현상학과 신학 사이의 경계를 지워버리는 결과를 초래하며, 그런 식의 신앙에 입각한 이해는 신학의 일로 맡겨두어야 한다고 본다. 특별히 마리옹은 파스칼에게 의존하면서, "질서"라는 명확한 경계 설정의 용어를 사용하는데, 이 맥락에서 언급된 파스칼의 "세 번째 질서"는 다름 아닌 "사랑의 질서"이다.[32] 파스칼에 의하면, 우리는 이 질서, 곧 신앙에 입각한 사랑의 질서에서만 신을 느끼고, 이해할 수 있다. "신을 느끼는 것은 마음이지 이성이 아니다. 이것이 바로 신앙이다. 신은 이성이 아니라 마음으로 느끼는 것이다."[33] 이 경우 현상학같이 주어진 것 자체만을 특권화하는 철학으로 계시를 다루는 것은 한계가 있다. 왜냐하면 적어도 마리옹의 현상학은 주어진 것과 그 주어진 것에게 반응하는 자를 기술할 수는 있지만, 신앙으로 이해할 수 있는 신적 사랑의 현시로서의 계시에 대한 신앙 또는 믿음 그 자체를 말할 수는 없기 때문이다.[34] 다시 말해

---

31) Jean-Luc Marion, "Méthaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie", in *Le visible et le révélé,* (Paris: Les Éditions du Cerf, 2010), 96-97.

32) Blaise Pascal, *Pensées*, in *Œuvre complète*, présentation et notes de Louis Lafuma (Paris: Éditions du Seuil, 1963), 298-283; 『광세』, 현미애 옮김(서울: 을유문화사, 2013), 164. 다른 두 가지 질서는 육과 정신이다.

33) Pascal, *Pensées*, 424; 『광세』, 215.

34) 이를 그슈반트너는 다음과 같이 명쾌하게 정리한다. "마리옹은 신학을 직접적이고 오직 신앙을 통해서만 계시의 대상과 관계되는 것으로 정의하고, 철학은 이성이 접근하기 쉬운 사실, 현상, 진술 등을 다루는 것으로 정의하며,…철학은 이성의 문제를 다루지만, 신학은 신앙이나 사랑의 문제를 다룬다." 이렇게 볼 때 신적 진리를 다룸에 있어서는 "신학이 분명 철학보다 우월하다." Christina M. Gschwandtner, "A New 'Apologia': The Relationship between Theology and Philosophy in the Work of Jean-Luc Marion", *Heythrop Journal* 46:3 (2005), 304. 심지어 마리옹은 이렇게도 말한다. "성인들만이 접근할 수 있는 세 번째 질서, 사랑의 질서는 형이상학 바깥에 머무른다.…이것은 또 다른 방향을 열어주는데, 이번에는 형이상학의 이성적 신학(특수 형이상학)을 지향하는 것이 아니라 계시 신학을 지향하는 것이다." Jean-Luc Marion, *La rigueur des chose: Entretiens avec Dan Arbib* (Paris: Flammarion, 2012), 101.

현상학은 계시의 체험을 통해 일어난 회심 사건을 현상의 주어짐으로의 환원에 근거해 다룰 수는 있지만, 회심을 통한 신앙을 전제로 하는 삶의 규범이나 신적 사랑의 길을 제시하는 신학적 규범 같은 것을 만들 수는 없다.[35] 이런 점에서 현상학은 그리스도를 통해 실현된 역사적 계시를 신앙으로 오롯이 이해하는 데는 이르지 못하고, 가능한 계시의 나타남, 즉 우리가 '나는 믿는다(Credo)!'는 신앙고백을 체계화하기 전에 현상으로 나타나는 계시를 기술하는 일에 만족한다. 요컨대, (적어도 마리옹에게) 현상학은 계시에 관한 기술이 다른 어떤 신학적 과제보다 더 시급한 것임을 고지하고 신학자들에게 그러한 작업에 착수하기를 요구할 수 있다고 해도, 체계적 신학을 구성하는 일은 할 수도 없고, 해서도 안 된다.

3. 레비나스에게서 철학과 신학의 관계: 새로운 신학을 위한 부정적 가능성으로서의 현상학

이제 마리옹의 논의를 거쳐, 레비나스의 신학과 철학에 대한 관계 설정 문제가 더 분명한 형태로 드러내 보자. 앞서 언급한 대로, 레비나스는 무한으로 현현하는 타인과의 관계에서 신의 흔적을 따라갈 수 있다고 했다. 레비나스가 말하는 대로, 타인의 얼굴 자체가 신이 아니지만, 그 "얼굴이 신의 말이 울려 퍼지는 방식"이라면,[36] 이 얼굴에 대한 윤리적 책임으로 신학의 기초를 형성하는 방식으로 레비나스 특유의 현상학과 이를 기반으로 삼은 그의 "윤리적 형이상학"이 가능성으로서의 신학으로 기능할 수 있지 않겠는가?[37] 나는 여기서 마리옹이 제안한 바, 현상학을 가능성으로서의 신학으로, 신학 자체

35) 이처럼, 마리옹은 계시에 대한 참된 인식론적-해석학적 이해가 신앙에 근거해야 한다는 점에 대해서는 추호도 의심하지 않는다. 요컨대, 계시 이해를 위해서는 아이콘으로 보여지는 계시를 통해 보이지 않는 신적 사랑을 향하도록 우리의 시선이 변경되어야 한다. 그래서 마리옹은 계시에 대한 해석학을 "**회심**(*conversion*)을 통한…해석학"으로 정의한다. Marion, *Givenness and Revelation*, 42. 이때의 해석학은 아마도 현상학을 넘어선 해석학이 될 것이다. 이 주제를 다룬 연구로 다음 글을 참조하라. 김동규, 「장-뤽 마리옹의 현상학에서 계시와 인식 : 계시에 대한 현상학적-인식론적 접근과 해석학의 문제」, 『인문학연구』, 31(2019), 341-374.

36) Emmanuel Levinas, "Philosophie, Justice et Amour", in *Entre nous: Essai sur le penser-à-l'autre* (Paris: Éditions Grasset, 1991), 128; 「철학, 정의와 사랑」, 『우리 사이』, 김성호 옮김(서울: 그린비, 2019), 169.

37) "윤리적 형이상학"은 에디스 와이스코그롯에게서 가져온 말이다. Edith Wyschogrod, *Emmanuel*

를 현실성으로서의 신학으로 보는 그의 입장을 다소간 변형된 형태로 레비나스에게 적용하고자 한다.

하지만 레비나스에게서 마리옹처럼 신학과 적극적이고 긍정적인 관계를 맺는 현상학적 철학의 면모를 직접적으로 발견하기는 어렵다. 만일 레비나스가 자신의 철학적 의도를 신학에 그대로 이식시키려고 했다면, 그는 제일'신학'으로서의 윤리학의 가능성도 이야기했을 것이지만, 반복해서 말하건대, 그는 제일'철학'으로서의 윤리학을 정립하는 데 만족했다. 이런 점을 고려하여, **나는 최소한 레비나스의 현상학과 윤리학이 새로운 신학을 위한 긍정적이거나 적극적이지 않은, 부정적 가능성으로서는 가능할 수 있다고 믿는다. 즉, 현상학은 결코 신학이 아니며, 신학을 위한 부정적 또는 역설적 가능성으로 작용할 수 있을 뿐이다**. 다시 말해, 레비나스는 자신의 현상학이나 윤리학을 통해 신학이 어떻게 되어야 함을 구체적으로 알려주지 않았지만, 향후 신학이 취하지 말아야 할 형태만큼은 분명하게 제시함으로써, 역설적으로 신학이 나아가야 할 방향을 명확하게 나타냈다는 게 나의 주장의 요지다.

오해를 피하고자 여기서 말한 부정적 또는 역설적 가능성이 부정신학과는 직접적 관계가 없는 말임을 밝혀둔다. 왜냐하면 레비나스는 부정신학에서의 "부정도 곧 정립으로 여겨지고 그래서 여전히 존재론을 표현한다"고 보기 때문이다.[38] 말하자면, 부정신학에서 '신이 ~이 아니다'라는 식으로 진술하는 것도, 레비나스가 보기에는 무엇을 어떤 것이 아닌 것으로 '존재한다'고 기술하는 부정적인 존재론적 정립에 불과하다. 여기서 논하는 부정적이고 역설적인 가능성이란, 현상학적 철학에서 제시하는 신학 비판을 통해, 특정한 신학을 부정하는 가운데 남겨지는 또 다른 가능성을 내다보는 가운데—역설적으로—일어나는 새로운 신학의 전개 가능성을 뜻한다.

나는 이 부정적 가능성이 크게 두 가지 차원에서 드러난다고 본다. 첫째로, 앞서도 이미 밝힌 것처럼, 레비나스의 현상학적 철학이나 윤리적 형이상학은 향후 신학이 최소한 존재-신-론으로 전락하지 말아야 함을 가르친다. 그의 일관된 의도는 타인과의 관계, 사회적 관계에 개방되어 있고, 타인에 대한 책임을 지는 자로 살 수 있는 인간 주체의 인간성의 조건을 탐구하고 전개하는 것이다. 이 인간성은 결코 존재론적 형태를 취할 수 없

Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics, (New York: Fordham University Press; Second Edition, 2000).

38) Levinas, *Dieu, la Mort et le Temp*, 146; 『신, 죽음 그리고 시간』, 192.

다. 왜냐하면 적어도 그에게 서양의 존재론은 존재의 완전성을 추구하는 담론 이외의 다른 것이 아니기 때문이다. 이를테면, 실체가 가능태에서 현실태로 이행하거나(아리스토텔레스) 실체이면서 주체인 존재가 역사 안에서 자기-완성 내지 완벽한 현실화에 이르고자 하는 시도(헤겔) 등이 있다.

이 모든 것이 레비나스에게는 타자를 자기 안으로 흡수하거나 자기-발전을 위한 도구로 삼는 가운데 자기-완성 내지 자기-보존을 추구하는 논리로 여겨진다. 더 나아가 레비나스에 의하면, 이런 식의 논증들은 자기와 타자마저도 중립적 항으로 가정된 '실체'나 '정신' 같은 '존재'를 매개로 이해하려 한다.[39] 이에 인간 존재는 중립적이고 익명적인 존재를 통해서 이해될 수 있는 자가 된다. 마치 하이데거가 현존재의 자기-이해를 위해 익명적이고 중립적인 존재에 의존해야 했던 것처럼 말이다. 이처럼 중립적 존재를 통해 구성되는 담론 체계 안에서는 신을 말하는 것 역시 존재로 포섭된 채로만 전개된다. 그러므로 이런 식으로 사유되는 신은 '자기원인'이나 '최고 존재자'는 될 수 있어도, 성서의 계시가 증언하는 '존재와 다르게' 말해지는 신은 될 수가 없다. 저 유명한 『존재와 달리』의 다음과 같은 핵심 주장이 담고 있는 중요한 함의들 가운데 하나가 바로 이런 논점을 가리킨다. "그러나 **존재에 의해 오염되지 않은 신**(*Dieu*)**의 소리를 듣는 것**은 형이상학과 존재-신론 속으로 떨어지게 될 **망각으로부터 그 존재를 끄집어내는 것** 못지않게 중요하고 또 그것 못지않게 불확실한 인간적 가능성이다."[40] 이 진술에서 보듯, 레비나스의 사유에는 신학이 참조할 수 있는 부정을 통한 가능성이 역설적으로 내포되어 있다. 다시 말해, "**존재에 오염되지 않은 신**"을 찾되, 그러한 신을 찾는 것은 신 자체에 대한 정립과 진술을 통해 가능한 것이 아니라 인간과 사회의 어떤 새로운 돌파구를 모색하는 데서 비롯한다는 것이다. 즉, 레비나스가 제시하는 형이상학은 존재-신-론에 대한 거부의 메시지를 명시적으로 함축한 채로, 신을 진술할 어떤 명제를 제시하지는 않는다. 다만 레비나스의 철학은 윤리적 관계 안에 현현하는 타인과 그 타인의 흔적 안에 암시되는 신을 발견하기

---

39) "**중립자**를 드높이는 것은 나와 관련해서 우리를 앞에 두는 것으로, 상황 속에 놓인 존재들에 대해 상황을 앞에 두는 것으로 제시될 수 있다.…존재라는 **중립자**를 이 존재가 어떤 방식으로건 자신도 모르게 규정해버릴 존재의 위에 놓는 것, 존재자들이 모는 사이에 본질적 사건들을 가져다 놓는 것, 이것은 유물론을 공언하는 것이다. 하이데거의 후기 철학은 이 수치스러운 유물론이 되고 만다." Levinas, *Totalité et infini*, 275; 『전체성과 무한』, 449.

40) Emmanuel Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence,* (La haye: Martinus Nijhoff, 1974), x; 『존재와 달리 또는 존재성을 넘어』, 문성원 옮김, (서울: 그린비, 2021), 11.

위해 전통적인 존재-신-론이 극복되어야 함을 명시함으로써 향후 새로운 신학을 모색할 부정적 가능성만 암시했을 뿐이다.

그 다음으로, 우리는 레비나스가 이런 새로운 인간의 가능성을 찾기 위해 이전과는 다른 형태의 "주체성에 대한 변호"를 모색하는 와중에,[41] 기존 신학에 대한 비판과 더불어 역설적으로 생겨나는 새로운 신학의 가능 근거를 제안하고 있다는 데 주목함으로써, 현상학적 철학과 신학의 관계 갱신을 위한 조금 더 구체적인 실마리를 찾을 수 있다. 레비나스의 타자는 하늘에서 뚝 떨어지는 것처럼 갑작스레 등장하지 않는다. 타인과의 관계는 일단 주체성의 정립이라는 조건 아래서 재설정되며, 이것이 레비나스가 타자성의 철학을 전개하기에 앞서 "주체성에 대한 변호"를 자신의 핵심적인 철학적 쟁점으로 삼은 이유이다. 이런 레비나스에게, 존재로 환원되지 않는 주체는 '존재자(existant)'라거나 '자기정립(position de soi)' 내지 '홀로서기(hypostage)'라고도 불린다. 그런데 이 홀로서는 주체, 즉 역사나 신, 익명적 존재에 의존하는 것이 아니라 스스로 정립된 채로 지금 여기에 서게 되는 주체에게 빼놓을 수 없는 계기가 '무신론(athéisme)'이다. 레비나스에 의하면, 홀로 선 주체가 진정으로 스스로 있으려면 신이나 존재로부터 전적으로 분리된 자로서 서야 하고, 이 점을 가장 명확하게 일컬을 수 있는 개념이 무신론이다. 만일 자아가 무신론적으로 분리되어 독립된 자로 설정되지 않는다면, 그 자아는 항상 무엇인가에 참여하고 있는 자라는 말이 되는데, 이 경우 그 참여의 운동이 나와 타자의 관계를 미리 규정하게 된다. 한 예로, "하이데거의 경우 공동존재(coexistence)를 객관적 인식으로 환원될 수 없는 타인과의 관계로 놓고 있음이 분명하다. 그러나 결국에 공동존재 역시 **존재 일반**과의 관계에, 이해에, 존재론에 의존한다."[42] 다시 말해 나와 타자가 이미 존재를 묻거나 존재해야만 하는 자로서 존재에 참여하고 있다면, 나와 타자의 관계는 동일자와 타자의 대면, 곧 얼굴 대 얼굴의 대화에서 비롯하는 것이 아니라 중립적 존재에 의해 가능하게 된다. 그래서 레비나스에 의하면, 신이나 최고 존재 같은 중립적 매개로부터 완전히 자유로운 "무신론적 존재만이 **타자**와 관련을 맺을 수 있으며, 이미 이 관계로부터 **스스로를 방면할** 수 있다."[43]

이런 점에서 무신론적 분리는 주체의 동일자와 타자의 얼굴 대 얼굴의 관계를 성립시

41) Levinas, *Totalité et infini*, xiv; 『전체성과 무한』, 15.
42) Levinas, *Totalité et infini*, 39; 『전체성과 무한』, 87.
43) Levinas, *Totalité et infini*, 49; 『전체성과 무한』, 103.

키기 위해 선행되어야 하는 조건이다. 그런데 이러한 무신론, 신학과는 전혀 상관없어 보이고 신학 자체를 거부하는 것처럼 보이는 이 무신론에 대한 통찰이 어떻게 해서 신학과 상관적인 것이 되는가? 그것은 바로 이 무신론이라는 계기가 기존 신학을 부정하면서 역설적으로 신학의 방향을 가르쳐주기 때문이다. 무신론적 분리와 신-담론을 연관시키는 레비나스의 다음 발언에 주목하자.

> 무한의 관념, 형이상학적 관계는 신화 없는 인간성의 여명이다. 그러나 신화로부터 정화된 신앙, 유일신론 신앙은 그 자체로 형이상학적 무신론을 전제한다. 계시는 대화다. 계시를 받아들이기 위해서는 대화 상대자라는 이 역할에 적합한 존재, 즉 분리된 존재가 필요하다. 무신론이 참된 신 그 자체(καθ΄ αύτὸ)와 맺는 진실한 관계를 조건 짓는다.[44]

여기서 레비나스는 무신론을 통해 신학과 철학이 연결될 수 있는 매우 흥미로운 통찰을 주고 있다. 이미 살펴본 것처럼, 레비나스가 새롭게 설정하려고 하는 존재론 너머의 주체와 타자의 형이상학적-윤리적 관계는 타인에게 개방되는 인간성의 재발견을 추구한다. 그런데 새로운 인간성을 나타내기 위해서 반드시 전제되어야 하는 것이 바로 무신론이다. 다시 말하지만, 무신론적 분리가 없는 채로, 다른 것에 이미 참여하고 있는 자는 타자와 그 자체로 관계 맺는 것이 아니라 자기가 참여하고 있는 어떤 것, 이를테면 존재와 같은 매개자를 거쳐 다른 것과 만나게 된다. 이런 점에서 분리가 아닌 참여(*methexis*, participation)를 전제하는 신학들은 신 **자체**와 인간, 더 정확히는 신 **자체**와 나로서의 주체와의 관계, 계시와 나의 자아의 일-대-일 관계를 말하기에 무능한 것들이다. 앞서 살펴본 존재-신-론의 구도에서 신은 언제나 존재를 매개로 해서만 추구되며, 이에 묻는 자는 신 그 자체를 묻기보다 신의 존재론적 신성에 참여하게 될 뿐이다. 그래서 레비나스는 이렇게 말한다. “그의 신성한 삶 속에 참여하여 신을 이해하는 것은 불가능하다. 왜냐하면 참여는 신적인 것에 가해진 부인이며, 어떠한 것도 대면보다는 직접적이지 않기 때문이다.”[45]

이런 점에서 레비나스에게 신을 찾는다는 것은, 분리된 무신론적 자아를 전제해야만 가능하다. 말이다. 다만 이러한 레비나스의 무신론은 전통 형이상학의 무신론이 아니다. 전통적인 무신론은, 여전히 존재론적 신 현존 증명에 따라 개념적으로나 사변적으로 신이 존재하지 않음을 나타내는 구도에 사로잡혀 있다. 즉, 그것 역시 존재에 참여하여 신을

44) Levinas, *Totalité et infini*, 49-50;『전체성과 무한』, 103-04.
45) Levinas, *Totalité et infini*, 50;『전체성과 무한』, 105.

사유하는 것에 불과하다. 오히려 레비나스의 무신론은 타인과의 관계를 맺기 위한 인간 실존의 조건이자 그 특유의 윤리적 형이상학 안에서 펼쳐지는 주체성 정립의 사건에 속하는 계기이다. 이 주체가 이미 유신론자라면, 어떤 존재론적 조건이나 범주, 곧 신의 형상이나 최고 존재자 아래 있는 존재자라는 개념을 따라 자신을 규정하고, 그런 다음 타인에게 접근할 것이다. 레비나스에 의하면, 이런 식의 만남은 모두 중립자를 먼저 설정하는 것이기 때문에 얼굴 대 얼굴의 만남에 이르지 못한다.[46] 하지만 우리가 무신론자로 서게 된다면, 그것은 이런 중립자를 모두 거부하고 새롭게 얼굴을 마주할 주체로 자신을 스스로 준비하게 되고, 차후 타인의 얼굴에 새겨진 흔적을 따라 이전과는 완전히 다른 방식으로, 즉 존재-신-론에 함몰된 신을 떠나 새로운 신을 마주할 수 있게 된다. 즉, 무신론은 구태의연한 신을 떠나 타인과의 윤리적 관계와 사랑을 통해 새로운 신을 맞이하는 모험을 열어주는 근본적이고, 역설적인 주체의 사건이다.[47]

정리해보자. 레비나스는 자신의 고유한 철학을 통해 신학을 부정하는데, 이때 부정되는 신학은 존재-신-론의 구도 아래 있는 신학들이고 신과 인간 사이에 어떤 매개나 공통성을 상정하여 그 공통 계기에 참여하는 가운데 수립되는 신학들이다. 이런 신학들은 절대적 초월인 신에 관해 묻지 못하고, 유한한 존재론적 개념으로 신을 탐구한다. 이런 식의 사유로는 데카르트나 다른 이들이 올바로 사유했던 것처럼, 곧 유한자가 담아낼 수 없는 절대적 무한자인 신의 관념을 완전히 잃어버릴지도 모른다. 이에 레비나스를 따르자면, 기존의 신학적 전제와 단절하는 무신론을 거침으로써 비로소 우리는 존재론적 참여를 부정하고, 새로운 신을 찾을 가능성의 여지를 얻는다.

그런데 이 지점에서 한 가지 더 해명되어야 할 사안이 있다. 독자들은 지금까지의 논의를 보고서 마리옹과 비교했을 때 레비나스의 철학과 신학의 관계에 대한 해명에 현

---

46) 각주 39 참조.

47) 리처드 카니가 레비나스가 제시한 이런 무신론의 신학적 가능성을 잘 짚은 바 있다. “무신론적 분리의 운동이 없다면, 환원 불가능한 외인으로서의 타자는 타자로 인식될 수 없다. 또한 이것은 레비나스에게 있어 절대적인 타자로 이해되는 신과 맺는 참된 종교적 관계의 가능성을 배제한다. 그리하여 레비나스는 우리가 도래하는 신에게로à 선회함으로 말미암아 옛 신으로부터 떠나고 근본적으로는 외인에게 우리 ‘집’을 다시 열어주는 데 이르는 이 이중적 의미에서 우리가 신－에게로àdieu 다가갈 수 있다고 보는데, 그렇게 신에게로 다가서기 전에 신에게 대항해야contre-dieu 한다는 결론을 내린다. 즉 자기의 내적 내면성의 무신론적 순간에서 삶을 시작해야 이방인의 외재성을 향하여 문을 열 수 있다는 것이다.” Richard Kearney, *Anatheism: Returning to God After God* (New York: Columbia University Press, 2010; 2011), 62; 『재신론』, 김동규 옮김, (서울: 갈무리, 2021), 122.

상학의 자리가 명확하게는 보이지 않는다고 느꼈을지 모른다. 주어짐의 현상학이라는 형태로 명확하게 현상학의 논리 안에서 신학을 건드리는 마리옹에 비해, 레비나스에게 신학과 현상학의 관계는 모호해 보인다. 일단 이것은 레비나스가 현상으로 환원되지 않는 얼굴의 현현을 말하는 순간부터 현상학에 충실하게 머무르지 않는 데서 오는 모호함이라고 할 수 있다. 다시 말해 이것은 레비나스 자신이 형이상학적 초월과 외재성을 사유하는 가운데 "내재성 안에서의 초월"이라는,[48] 현상학 특유의 한계를 위반한 데서 초래된 결과이다. 왜냐하면 그에게 윤리적 책임을 불러오는 타인의 얼굴은 현상이 아니기 때문이다.[49]

하지만 레비나스는 분명 얼굴의 현현을 말하기에 앞서 위에서 언급한 무신론적 분리와 같이 주체의 자리를 마련해내는데, 바로 이러한 무신론적으로 분리된 주체의 정립을 통해 형성되는 새로운 삶을 현상학적으로 기술한다는 점에서 그는 현상학자다. 물론 그의 현상학을 이론화하기가 쉽지 않지만, 명확하게 드러나는 그의 현상학적 기술들은 분명 신학을 위한 부정적이고 역설적인 가능성을 제공하는 철학의 역할을 여전히 수행한다. 이 맥락에서 그의 『전체성과 무한』 독일어판 서문은 해당 쟁점을 규명하면서 매우 귀중한 사유의 실마리를 제공한다.

> "타자에 대한 책임을 명령하는 타자의 벌거벗음과 비참 속에 있는 명령. 즉 존재론 저편, 신의 말. 세계 저편의 배후-세계들에 대한 그 어떤 사변에서도 발생하지 않고, 지식을 초월하는

---

48) Emmanuel Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (Paris: J. Vrin, 5e éd. 1984), 84; 『후설 현상학에서의 직관 이론』, 김동규 옮김(서울: 그린비, 2014), 106. 더 구체적으로, 레비나스는 계속해서 이 말, 곧 "내재성 안에서의 초월"을 다음과 같이 풀이한다. "의식은 무엇보다도 지향성이다. 의식은 그 **초월적** 존재 방식을 존중하는 한에서만, 주관적 측면과 객관적 측면을, 곧 자아와 대상을 구별할 수 있는 지향적 의식 영역 내에서만 존재한다. 우리는 단지 지향성의 내적 특징으로서의 작용들이 일어나는 자아에 대해서만 말할 수 있다." Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, 84; 『후설 현상학에서의 직관 이론』, 106-07.

49) 이 맥락에서 다음과 같은 레비나스의 말을 상기하는 것이 중요하다. "현상학은 나타나는 것을 기술하기 때문에, 얼굴의 '현상학'이란 것을 말할 수 있을지 저는 잘 모르겠습니다. 이처럼, 저는 우리가 얼굴을 향해 내 시선을 돌리는 것에 대해 말할 수 있을지 의아하게 생각합니다. 왜냐하면 시간은, 인식, 지각이기 때문입니다. 저는 오히려 얼굴에의 접근이 곧 윤리적이라고 생각합니다.…타인을 마주하는 제일 좋은 방식은 그들의 눈 색깔조차 알아채지 못하는 것입니다! 우리가 눈의 색을 관찰할 때, 우리는 타인과 사회적 관계에 있는 것이 아닙니다. 얼굴과의 관계는 확실히 지각에 의해 지배될 수 있지만, 구체적으로 얼굴인 것은 지각에 환원되지 않습니다." Emmanuel Levinas, *Éthique et infini: Dialogues avec Philippe Nemo,* (Paris: Fayard, 1982), 89-90; 『윤리와 무한: 필립 네모와의 대화』, 김동규 옮김(고양: 도서출판 100, 2020), 93-94.

그 어떤 지식에서도 발생하지 않는 신학. 다음과 같은 얼굴의 현상학. 실정 종교들에서, 이미 성서의 독자들이자 해석자인 우리 사이의 각각의 어린아이나 어린아이다운 것에게 말하는 목소리를 인정하거나 거부하게 하는, 신에게로(à Dieu) 필연적인 거슬러 올라감."[50]

이 글은 레비나스의 사유가 거의 모두 정돈된 1987년에 작성된 것으로서 우리가 이를 통해 그가 『전체성과 무한』을 위시해서 제안했던 사유의 큰 그림을 조망하는 게 그리 무리한 일은 아닐 것이다. 여기서 레비나스는 "얼굴의 현상학"이란 말을 쓰면서 이를 사변적이고 존재론과 대조하여 사용하고 있으며, 존재론 저편의 신학이란 표현도 사용하고 있다. 여기서 우리는 그의 철학이 여전히 존재-신-론적 사변과 일치하지 않는 점을 확인할 수 있으며, 그의 작업이 나와 타자에 대한 현상학적 사유를 거쳐 "신에게로…거슬러 올라감"의 형식을 취한다는 점이 분명하게 나타난다.[51]

더 구체적으로 말해서, 우리는 이 현상 세계로부터 신에게로 거슬러 올라가기 위해 ¯ "감각의 초월적 현상학"에 의존해서, "감각에 상응하는 성질의 초월적 기능을 특징짓는" 데서 논의를 시작해야 한다.[52] 이것은 앞서 언급한 무신론적 분리와 연결된다. 레비나스는 중립적 전체성으로 환원되지 않는 동일자와 타자의 관계를 보여주기 위해 다른 것과 전적으로 분리된 무신론자로서의 주체를 상정했다. 그런데 이 "존재에 대한 구체적 분석은,…분리를 내적 삶 또는 심성으로" 간주하며, 더 정확히 "이러한 내면성은 다시 자기 집에서의 현존으로, 주거와 경제라고 말할 만한 것으로 나타날 것이다."[53] 즉, 레비나스는 분리된 주체의 삶으로서의 그 또는 그녀의 자기 집에서의 향유의 삶을 현상학적으로 기술하는데, 여기서 활용되는 현상학이 바로 "감각의 초월적 현상학"이다. 즉, 주체의 삶은 이론적 앎 이전에 감각적인 세계를 향유하는 삶이다.[54] 레비나스는 바로 이런 주체의

---

50) Emmanuel Levinas, "*Totalité et Infini*. Préface à l'édition allemande", in *Entre nous: Essai sur le penser-à-l'autre,* (Paris: Éditions Grasset, 1991), 251; 「『전체성과 무한』 독일어판 서문」, 『우리 사이』, 김성호 옮김, (서울: 그린비, 2019), 326-27.

51) 우리는 "거슬러 올라감"과 "얼굴의 현상학"의 관계를 혼동하지 말아야 한다. 레비나스에게 "얼굴의 현상학"은 얼굴을 현상학적으로 기술한다는 말이 아니다. 그보다 이 말은 얼굴의 현현이 가능한 조건으로서의 주체가 향유하고 거주하는 감각적 요소 세계를 기술하는 데서부터 거슬러 올라가야만 신의 흔적을 찾아갈 수 있는 데까지 나아갈 수 있다는 말할 수 있다는 의미를 담고 있다. 다만 이미 언급한 대로, 형이상학적 욕망의 대상인 타자로서의 타인의 얼굴은 현상학의 주제가 되지는 못한다. 왜냐하면 레비나스에게 얼굴은 현상학적 체험 지평을 초과하는 것이기 때문이다. 앞의 각주 49 참조.

52) Levinas, *Totalité et Infini*, 163; 『전체성과 무한』, 277.

53) Levinas, *Totalité et Infini*, 82; 『전체성과 무한』, 154.

54) 레비나스는 이런 감각적 성질의 세계를 대상이나 표상이 가능한 세계와 구별하기 위해 "요소적인

삶에서, 그 삶이 타자와의 만남을 통해 전환되는 경로를 마치 하나의 드라마나 이야기처럼 기술해낸다.[55]

이런 레비나스 특유의 현상학을 신학과 연결하게 해보자. 레비나스가 "얼굴로부터 열리는 신적인 것의 차원"에 대해 말할 때, 이 얼굴, 즉 "무한하게 타자인 **초월적인 것**이 우리에게 간청하고 우리에게 호소하는 곳은 바로 여기(là)다."[56] 다르게 말하자면, 이 "여기"는 무신론자가 살아가는 요소의 세계이며 바로 이 장소에서 무신론자는 **여기**의 자기 집에 거주하며 삶을 향유하고 행복을 추구한다. 이런 점에서 전통적인 사변적 신학과 **다르게**, **다시** 신을 말하기 위해서는 향유하는 자아의 삶이 일어나는 **여기**를 현상학적으로 기술하는 일이 필수적이다. 왜냐하면 "무한의 관념은 한 관계를 가리키는데, 이 관계는 분리된 존재의 독립에 의해서만 가능해지기" 때문이다.[57] 다시 말해 분리된 존재의 독립된 삶에 대한 이해 없이는 무한의 관념이나 무한의 관념에서 비로소 발견되는 신의 흔적으로 나아갈 수 없다. 그러므로 앞서 인용한 "거슬러 올라감"이란 것은, 이미 전체성에 균열을 내는 무신론적 동일자로서의 자아의 삶, 그리고 바로 여기에서 자아의 삶에 침투하는 타인의 현현의 조건에 대한 현상학적 기술로부터 신의 흔적을 발견하는 데로 나아감을 뜻한다. 이런 식으로 존재론적 신학에 포섭되지 않는 신학의 가능성을 레비나스는 「우리 안에 있는 무한의 관념에 대해」라는 글에서 더 명시적으로 언급한다.

것"의 세계로 간주한다. "요소적인 것은 나에게 적합하다. 나는 요소적인 것을 향유한다. 요소적인 것에 응답하는 욕구는 이 적합성 내지 이 행복의 **방식** 자체다." Levinas, *Totalité et Infini*, 115; 『전체성과 무한』, 206.

55) 이런 점에서 『전체성과 무한』에서 레비나스는 형이상학적 욕망을 실현해가는 주체의 삶을 드라마적 이야기처럼 구현해낸다. 실제로, 그는 '드라마'라는 말을 적극적으로 사용하지 않지만, 이 표현이 자기 철학의 전개 방식과 귀결을 나타내 주는 적합한 말이라는 점을 명시한다. "이 책의 마지막에 이르러 우리가 얼굴 너머에 놓이는 관계들을 다룰 때, 우리는 노에마를 향하는 노에시스로도, 기투를 실현하는 능동적 개입으로도, 질량으로 방출되는 물리적 힘으로도 묘사될 수 없는 사건들을 만나게 된다. 거기서 문제가 되는 존재의 국면에서 가장 적합한 것은 아마 드라마라는 용어일 것이다. 니체가 『바그너의 경우』의 끝부분에서 사람들이 이 말을 언제나 액션으로 잘못 옮긴다고 불평하면서 사용하고자 했던 그런 의미의 드라마 말이다. 하지만 우리는 그 말에서 비롯하는 애매함으로 인해 이 용어를 쓰지 않는다." Levinas, *Totalité et Infini*, xvi, n, 1; 『전체성과 무한』, 18, 각주 3. 『전체성과 무한』의 드라마적 성격의 의미와 그 중요성을 나는 다음 문헌에서 인지하게 되었다. Simon Critchley, *The Problem with Levinas*, ed. Alexid Dianda, (Oxford: Oxford University Press, 2015), 특별히 8-10.

56) Levinas, *Totalité et Infini*, 50; 『전체성과 무한』, 104.

57) Levinas, *Totalité et Infini*, 31; 『전체성과 무한』, 74.

> "그러나 무한의 관념이라는 예외는…노에시스-노에마의 평행 관계로 환원되지 않는 영혼의 깨어남을 내포한다. 여기에…아리스토텔레스의 신학의 명제를 역전시키는 예외가 있다. 바로 신학으로 결실을 보는 인간의 사유를 가리키는 예외! 그러나 이 신학의 **로고스**는 이론적 지향성과 다를 것이고 **나는 생각한다**(*cogito*)의 배타적 고립 속에서 그리고 모아내고 종합하는…주권적 자아의 초월적 통각의 통일로부터 확신에 이르게 되는, 사유와 사유된 것의 일치와도 다를 것이다.
>
> …
>
> 현상학을 한다는 것은 추상적으로 주어진 것으로부터 최초의 '지향들' 주위에서 열리는 지평들 안에서…'인간의'－또는 인간 사이의－'줄거리 구성(intrigue)'을 탐구하고 소환하는 것이다. 그것은 궁극적 인식가능성의 조직으로서의 인간의 또는 인간 사이의 줄거리 구성을 탐구하는 것이다. 또 현상학을 한다는 것은 아마도 지혜가 하늘에서 땅으로 귀환하는 길일 것이다.…사랑은 또한 확실히 우리 안에 있는 무한의 관념이나 신학으로 이해되는 인간의 인간성을 의미하는 것이다."[58]

여기서 "무한의 관념이라는 예외"란 레비나스에게 타자를 의미하며, 이 타자가 나, 곧 무신론적 자아의 영혼을 윤리적 차원에서 일깨움을 의미한다. 그리고 이러한 사태를 언급할 때, 그는 신학이라는 말을 사용하기를 주저하지 않는다. 물론, 이 신학의 말, 또는 신학의 논리는 칸트의 초월적 통각에서 보듯이, '나는 생각한다'가 다른 모든 표상을 모아내는 근원적인 인식론적 토대로 회귀하는 논리가 아니라 현상학적 사유의 논리다. 그렇다면 이때 현상학은 무엇인가? 그것은 앞서 이미 살펴본 "거슬러 올라감"이라는 사유의 논리다. 즉, 가장 먼저 주어진 것들로부터 시작해서 주체와 타자가 얼굴 대 얼굴로 마주하는 참된 인간성을 쫓아가는 반성과 기술의 논리다. 레비나스는 이런 현상학을 두고서, "지혜가 하늘에서 땅으로 귀환하는 길"이라고 부르며, 이런 사유의 길을 통해서 발견되는 인간의 인간성을 "신학"으로 지칭한다.

레비나스는 이처럼 분명하게 전통 신학과는 다른 방식의 신학의 가능성을 내비친다.

---

58) Emmanuel Levinas "Sur l'Idée de l'infini en nous," in *Entre nous: Essai sur le penser-à-l'autre* (Paris: Éditions Grasset, 1991), 246, 247-48;「우리 안에 있는 무한의 관념에 대해」,『우리 사이』, 김성호 옮김(서울: 그린비, 2019), 318, 321-22.

이 신학은 존재-신-론을 거부하는 가운데 가능하며, 마찬가지로 존재론에 함몰된 전통 신학을 거부하는 가운데 가능하다. 그리고 현상학은 이렇게 전통 신학에 포섭되지 않은 신학을 곧장 구체적으로 가르쳐주는 것은 아니지만 이 땅의 현상학적 지평 안에서 발견되는 무신론적 주체의 정립을 발견하고, 그렇게 무신론자로 선 주체가 다시 무한으로서의 타인과 관계를 맺음으로 말미암아 인간의 인간성을 발견하게 되는 사태를 추적하여, 그 주체의 삶을 탐구하는 방법의 역할을 한다. 이렇게 우리가 삶을 살아가는 땅에서의 일에 초점을 맞추는 가운데 전통 신학은 부정되며, 역설적으로 다시 하늘의 신성이 말해질 길이 열린다. 이 맥락에서, 이 글의 초반부에 인용했던 레비나스의 참된 "신학"에 대한 진술을 상기하자. "신학은 나에 대한 이웃의 얼굴에서 시작합니다. 신의 신성은 인간 안에서 작용하고요. 신이 타자의 '얼굴'에 내려옵니다. 신을 인식하는 것은 '너는 죽이지 말라'는 그분의 명령을 듣는 것이며, 이는 살해에 대한 금지만이 아니라 타자에 대한 끊임없는 책임에 대한 요구입니다."[59] 신은 타인의 얼굴을 통해서만 그 흔적을 찾아볼 수 있다. 다름 아닌 이 땅의 현상, 특별히 주체의 정립과 무한을 통해 그 주체가 새로이 일깨워지는 일련의 과정을 기술하는 현상학을 통해서 말이다.

물론 여기서도 이렇게 거슬러 올라간 다음에 발견되는 신과 신의 나라, 그러한 신을 믿는 신앙의 규범 등을 레비나스는 전혀 제시하지 않는다. 그러므로 우리는 레비나스의 현상학이 여전히 신학을 위한 부정적이고 역설적인 가능성으로만 가능한다고 보아야 할 것이다. 단, 현상학은 그 역설적이고 부정적 가능성은 신학을 바로잡을 수 있는 원천의 역할을 할 수 있으며, 제프리 블뢰츨의 말을 빌리자면, "종교적이고 윤리적인 비전으로 신학을 교정하기 위한" 암시와 제안을 할 수 있는 잠재력을 품고 있다.[60]

---

59) Levinas, "De l'utilité des insomnies, (Entretien avec Bertrand Révillon)," in *Les imprévus de l'histoire*, 202.

60) Jeffrey Bloechl, "Theological Terms in the Philosophy of Levinas," in *The Oxford Handbooks of Levinas*, ed. Michael Morgan, (New York: Oxford University Press, 2019), 412. 다른 말로 하면, 따라서 레비나스에게 신학은 전적으로 불가능한 게 아니라 현상학적으로 발견된 윤리적 관계를 재정립하는 "순수하게 종교적인 것에 대한 논쟁으로만 가능하다." Levinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, 148, n. 19; 『존재와 달리 또는 존재성을 넘어』, 254, 각주 22 참조.

나오며: 현상학으로 신학을 갱신하며, 동시에 양자의 경계를 직시하기

이제 끝으로 양자의 공통점과 차이를 짚으면서 논의를 갈무리하자. 지금까지 살펴본 것처럼, 레비나스와 마리옹은 각기 다른 방식이긴 하나 현상학적 철학이 신학 내지 신-담론의 갱신을 위해 유의미한 이바지를 할 수 있음을 알았다. 마리옹은 굉장히 명시적인 형태로, 현상학이 신학의 원천인 계시를 그 완전한 현실성의 형태 안에서 다룰 수는 없지만 현상성의 질서에 국한하여 그것의 가능한 나타남과 주어짐을 기술할 수 있다고 보았다. 그리고 그렇게 계시가 현상으로 주어질 때, 그 계시를 받는 자들은 그들의 신앙의 여부와 관계없이 계시를 체험할 수 있으며, 이 체험이 현상학의 탐구 대상이 된다. 이런 점에서 현상학은 가능성으로서의 신학으로까지는 나아갈 수 있다. 하지만 절대 현상학은 신학과 치환될 수 없다. 신을 최대치로 진술하기 위해서는 신을 향한 찬양과 기도, 종말의 신비까지 다루어야 할 것인데, 이런 것들은 신에 대한 사랑과 신앙을 기초로 삼는 완전히 다른 사유의 질서에서 논의되어야 할 것이다.

레비나스는 마리옹보다 철학과 신학의 관계를 더 소극적으로 설정한다. 그의 현상학과 윤리적 형이상학은 분명 '신' 내지 '신적인 것'에 대한 용어를 사용하는 데 주저하지 않는다. 하지만 그 역시 철학과 신학을 뒤섞지는 않는다. 레비나스의 현상학적 철학은 존재-신-론에 기대는 전통적인 사변적 신학이 잘못되었음을 지적하고, 현상으로서의 요소적인 삶의 세계, 곧 감각적인 것들의 세계로서의 지금 여기에 대한 탐구로부터 신에게로 나아갈 길을 열어준다. 하지만 레비나스에게 현상학은 그런 방식으로 발견되는 흔적으로서의 신을 오롯이 규정지을 수 있는 학문은 아니다.

아울러 마리옹은 신의 현상을 가능성 안에서 탐구하는 것이 가능하며, 신학자들이 계시 현상을 일차적으로 다루어야 한다고 적극적으로 호소하지만, 레비나스는 존재로 오염되지 않은 신을 말하기 위해, 존재론적 전체성을 벗어난 동일자와 타자의 관계에서 사유를 시작해야 하고, 이로서 우리가 찾을 수 있는 것도 신의 존재가 아닌 신의 흔적이라는 점만 얘기할 뿐이다. 이런 점에서 레비나스의 현상학적 철학은 윤리적 인간성 안에서 신에게로 나아가는 조건을 탐구하는 데서 신학이 다시 시작될 수 있지만, 신을 함부로 기술하고 규정하는 것은 바람직하지 않다는 부정적이고 소극적인 제안을 하는 데 그친다.

이런 미묘한 차이에도 불구하고 이 두 탁월한 현상학자가 공유하는 바가 있다. 즉, 이

미 확인한 것처럼 현상학이 신학의 자리를 찬탈하지 말아야 한다는 게 그들의 공통적인 입장이다. 레비나스와 마리옹 양자 모두에게 현상과 그 현상 안에서의 초월의 지고함은, 지금 여기서 일어나는 초월일 뿐, 신학이 관심을 두는 세계 저편이나 세계 배후로의 초월에는 관여하지 않는다. 이런 점에서 현상학은 신학으로 들어오라는 유혹의 목소리가 어디선가 들려올 때, 레비나스의 다음과 같은 경계심을 늘 견지해야 한다. "질문: 얼굴은 신과 우리 사이의 매개입니까?…차이는 없습니까? 레비나스: 아니, 잠시만요. 이제 우리는 신학으로 들어가고 있어요!"[61]

61) Levinas, "Philosophie, Justice et Amour," in *Entre nous*, 128;「철학, 정의와 사랑」,『우리 사이』, 169-70. 또한 프랑수아 푸아리에와의 인터뷰에서도 레비나스는 철학과 신학의 경계를 분리하고 이 경계를 유지하려는 태도를 명시적으로 표현한 바 있다. "저는 성서 구절로 증명하지 않습니다.…저는 매우 뚜렷하게 이 두 종류의 작업을 분리합니다. 저는 두 출판사에서 출간하고 있습니다. 한 곳에서는 이른바 종교적인 텍스트를 출간하고, 다른 곳에서는 순수하게 철학적인 텍스트를 출간합니다. 저는 이 두 영역을 분리합니다." François Poirié · Emmanuel Levinas, "Entretiens," in *Emmanuel Lévinas: Qui êtes-vous?* (Lyon: La Manufacture, 1987), 111;「레비나스와의 대담_프랑수아 푸아리에」,『레비나스와의 대화: 에세이와 대담』, 김영걸 옮김, (성남: 두 번째테제, 2022), 145.

참고문헌

Bloechl, Jeffrey. “Theological Terms in the Philosophy of Levinas.” In *The Oxford Handbooks of Levinas*. Edited by Michael Morgan, 401-419. New York: Oxford University Press, 2019.

Cairns, Dorion. *Conversations with Husserl and Fink*. Phaenomenologica 66. Edited by The Husserl-Archives in Louvain. The Hague: Martinus Nijhoff, 1976.

Cohen, Richard A. “Against Theology, or ‘The Devotion of a Theology Without Theodicy’: Levinas on Religion.” In *The Exorbitant: Emmanuel Levinas Between Jews and Christians*. Edited by Kevin Hart and Michael A. Signer, 74-89. New York: Fordham University Press, 2010.

Cohen-Levinas, Danielle · Trigano, Shmuel (eds.). *Lévinas et les théologies*. Paris: In Press, 2007.

Critchley, Simon. *The Problem with Levinas*. Edited by Alexid Dianda. Oxford: Oxford University Press, 2015.

de Miribel, Élisabeth. *Edith Stein, 1891-1942*. Paris: Éditions du Seuil, 1954.

Evink, Eddo. “Metaphysics in Phenomenology: Levinas and the ‘Theological Turn’.” In *Debating Levinas’ Legacy. Edited by Andris Breitling*, Chris Bremmers and Arthur Cools, 127-143. Leiden: Brill, 2015.

Falque, Emmanuel. “Comment dieu vient à l’idée?: Husserl et l’idée de dieu.” In *Transversalités* 130 (avril-juin 2014), 131-134.

Goldenbaum, Ursular. “Leibniz, Wolff, and Early Modern Theology.” In *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600-1800*. Edited by Ulrich L. Lehner, Richard A. Muller, and A. G. Roeber, 550-564. New York: Oxford University Press, 2016.

Gschwandtner, Christina M. “A New ‘Apologia’: The Relationship between Theology and Philosophy in the Work of Jean-Luc Marion.” *Heythrop Journal* 46:3 (2005), 299-313.

Heidegger, Martin. *Identität und Differenz*. Pfullingen: Günther Neske, 1957. 국역본: 『동일성과 차이』. 신상희 옮김. 서울: 민음사, 2000.

Henry, Michel. “Quatre principes de la phénoménologie.” In *Phénoménologie de la vie: De la Phénoménologie*, 77-104. Paris: Presses Universitaires de France, 2003.

Housset, Emmanuel. *Husserl et l’idée de Dieu*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2010.

Husserl, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einfuhrung in die reine Phänomenologie*. Husserliana 3/1. Edited by Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. 국역본: 『순수 현상학과 현상학적 철학의 이념들 1』. 이종훈 옮김. 파주: 한길사, 2009.

Janicaud, Dominique. *Le tournant théologique de la phénoménologie français*. Combas: Éditions de l’Éclat, 1991.

Kearney, Richard. *Anatheism: Returning to God After God*. New York: Columbia University Press, 2010; 2011. 국역본: 『재신론』. 김동규 옮김. 서울: 갈무리, 2021,

Levinas, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. La haye: Martinus Nijhoff, 1974. 국역본: 『존재와 달리 또는 존재성을 넘어』. 문성원 옮김. 서울: 그린비, 2021.

_____. *Dieu, la Mort et le Temp*. Établissement du texte, notes et postface de Jacques Rolland. Paris: Bernard Grasset, 1993. 국역본: 『신, 죽음 그리고 시간』. 김도형·문성원·손영창 옮김. 서울: 그린비, 2013.

_____. *Éthique et infini: Dialogues avec Philippe Nemo*. Paris: Fayard, 1982. 국역본: 『윤리와 무한: 필립 네모와의 대화』. 김동규 옮김. 고양: 도서출판 100, 2020.

_____. “Ideology and Idealism.” In *Levinas Reader*. Edited by Sean Hand, 35-248. Oxford: Blackwell, 1989.

_____. *L’au-delà du verset: Lectures et discours talmudiques de Levinas*. Paris: Éditions de Minuit, 1982.

_____. “Le dialogique: conscience de soi et proximité du prochain.” In *De Dieu qui vient à l’idée*, 211-230. Paris: J. Vrin, 1982; 1986.

_____. “De L’utilité des insomnies (Entretien avec Bertrand Révillon). in *Les imprévus de l’histoire*, 199-202. Montpellier: Fata morgana, 1994.

_____. “Philosophie, Justice et Amour.” In *Entre nous: Essai sur le penser-à-l’autre*, 121-139. Paris: Éditions Grasset, 1991. 국역본: 「철학, 정의와 사랑」. 『우리 사이』. 김성호 옮김, 159-188. 서울: 그린비, 2019.

_____. “Sur l’Idée de l’infini en nous.” In *Entre nous: Essai sur le penser-à-l’autre*, 245-248. Paris: Éditions Grasset, 1991. 국역본: 「우리 안에 있는 무한의 관념에 대해」. 『우리 사이』. 김성호 옮김, 317-322. 서울: 그린비, 2019.

_____. *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: J. Vrin, 5e éd. 1984. 국역본: 『후설 현상학에서의 직관 이론』. 김동규 옮김. 서울: 그린비, 2014.

_____. *Totalité et infini: Essai sur l’extériorité*. La haye: Martinus Nijhoff, 1961, 1965. 국역본: 『전체성과 무한: 외재성에 대한 에세이』. 김도형·문성원·손영창 옮김. 서울: 그린비, 2018.

_____. “Totalité et Infini. Préface à l’édition allemande.” In *Entre nous: Essai sur le penser-à-l’autre*, 249-252. Paris: Éditions Grasset, 1991. 국역본: 「『전체성과 무한』 독일어판 서문」. 『우리 사이』. 김성호 옮김, 323-328. 서울: 그린비, 2019.

_____. Levinas, Emmanuel et Poirié François. “Entretiens.” In *Emmanuel Lévinas: Qui êtes-vous?*, 61-136. Lyon: La Manufacture, 1987. 국역본: 「레비나스와의 대담_프랑수아 푸아리에」. 『레비나스와의 대화: 에세이와 대담』. 김영걸 옮김, 63-188. 성남: 두번째테제, 2022.

Marion, Jean-Luc. *De surcroît: Études sur les phénomènes saturés*. Paris: Presses Universitaire de France, 2001. 국역본: 『과잉에 관하여: 포화된 현상에 관한 연구』, 김동규 옮김, 서울: 그린비, 2020.

_____. *Étant donné: Essai d’une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaire de France, 1997; 3e éd. 2005.

_____. *Givenness and Revelation*. Translated by Stephen E. Lewis. Oxford: Oxford University Press, 2014.

_____. *La rigueur des chose: Entretiens avec Dan Arbib*. Paris: Flammarion, 2012.

_____. “Méthaphysique et phénoménologie: une relève pour la théologie.” In *Le visible et le révélé*, 75-97. Paris: Les Éditions du Cerf, 2010.

_____. “Thinking Elswhere.” *Journal for Continental Philosophy of Religion* 1 (2019): 5-26.

Pascal, Blaise. *Pensées*. In *Œuvre complète*. Présentation et notes de Louis Lafuma. Paris: Éditions du Seuil, 1963. 국역본: 『팡세』, 현미애 옮김, 서울: 을유문화사, 2013.

Poché, Fred, *Lévinas, chemin ou obstacle pour la théologie chrétienne?* Paris: Éditions du Cerf, 2005.

Purcel, Micheal. *Levinas and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Wyschogrod, Edith. *Emmanuel Levinas: The Problem of Ethical Metaphysics*. New York: Fordham University Press; Second edition, 2000.

Zimmerman, Nigel. *Levinas and Theology*. London and New York: T&T Clark, 2013.

강영안, 「레비나스의 신(神) 담론」, 『대동철학』, 57(2011), 1-20.

김동규, 「장-뤽 마리옹의 현상학에서 계시와 인식 : 계시에 대한 현상학적-인식론적 접근과 해석학의 문제」, 『인문학연구』, 31(2019), 341-374.

_____, 「현상학을 통해 신-담론으로: 프랑스 현상학의 신학적 전회에 대한 검토－자니코, 레비나스, 그리고 마리옹」, 『철학탐구』, 46(2017), 129-174.

초 록

최근 프랑스 현상학에서 철학과 신학의 관계 설정에 관한 연구: 레비나스와 마리옹 사이

김동규

이 논고는 최근 프랑스 현상학에서 철학과 신학의 관계가 어떻게 새롭게 구축되는지를 탐구한다. 특별히 이 논의는 우리 시대 깨져버린 철학과 신학의 관계를 재정립하는 데 앞장선 대표적인 현상학자인 레비나스와 마리옹에 초점을 맞춘다. 레비나스에게 신학은 다른 인간으로서 타인과 나의 마주함으로, 그리고 그러한 만남에서 비롯하는 윤리적인 책임과 더불어 시작되어야 하는 것인데, 현상학은 이런 윤리적 만남의 조건을 기술함으로써 신의 흔적을 쫓는 길을 예비한다. 마리옹은 인간의 신앙이 근원적 계시 체험에서 형성된다는 점에서 신학이 가장 탁월한 포화된 현상인 계시를 기술함으로써 재구성되어야 한다고 생각한다. 이렇게 두 사람 모두 현상학이 신학에 대한 새로운 이해를 긍정적으로나 부정적으로 촉진할 수 있다는 데 동의한다. 따라서 나는, 비록 레비나스와 마리옹에게 현상학은 신학을 대체할 수 없고, 양자가 서로 거리를 확실하게 유지해야 하는 것으로 간주되지만, 또한 두 사람의 현상학적 사유가 계시와 신에 대한 새로운 이해를 암시함으로써 신학적 연구에 새로운 활력을 부여할 수 있는 잠재력을 함축한다고 주장할 것이다.

주제어: 레비나스, 마리옹, 현상학, 신학, 계시

Abstract

A Study on the Relationship between Philosophy and Theology in the Recent French Phenomenology: Between Levinas and Marion

Kim, Dong-kyu

This paper examines the newly developed a relationship between philosophy and theology in recent French phenomenology. The discussion focuses specifically on Levinas and Marion, two prominent phenomenologists who led the way in redefining the broken relationship between philosophy and theology in our day. Levinas rejects traditional theology, yet he acknowledges the possibility of new explorations of God along with the ethical responsibility resulting from encounters with others. In this process, for Levinas, phenomenology prepares the way to pursue the traces of God by describing these conditions of ethical encounter. Marion also believes that theology ought to be reconstructed by describing revelation as the most excellent saturated phenomena. Thus, both agree that phenomenology can positively or negatively encourage a new understanding of theology. Therefore, I would argue that phenomenology, while for Levinas and Marion it cannot replace theology, can provide new vigor to theological research by providing a new understanding of revelation and God while keeping a difference between phenomenological philosophy and theology.

Key Words: Levinas, Marion, Phenomenology, Theology, Revelation

논문 투고일	2022년 06월 23일
논문 수정일	2022년 08월 15일
논문게재 확정일	2022년 08월 15일

『우리는 주님의 생태 사도입니다』
유경촌, 생활성서사, 2022

김현수
서강대학교 신학대학원 박사과정

오늘날 인류가 직면해 있는 가장 심각한 위기 중 하나는 '생태 위기'이다. 세계 곳곳에서 발생하고 있는 심각한 폭염, 가뭄, 홍수 등 기후 재앙을 몸소 겪으면서 인류는 생태 위기의 심각성을 인지하고 있다. 그렇다면 생태 위기에 직면한 인류를 위해 교회는 무엇을 할 수 있는가?

유경촌 주교의 책 『우리는 주님의 생태 사도입니다』는 이 책의 부제 '생태 위기 시대의 가톨릭 사회 교리-공동의 집, 지구를 위한 가톨릭 교회의 생태론'이 말해주듯이 생태 위기라는 사회 문제에 관한 교회의 가르침을 설명한다. 더 나아가 저자는 생태계를 돌봐야 할 신앙인의 책임과 의무를 하느님으로부터 받은 소명으로 설명하며 신앙인의 실천을 촉구한다. 우리 모두 생태계의 구원을 위한 복음을 선포하도록 부름을 받은 주님의 생태 사도임을 말하며 그 삶으로 초대하는 저자의 메시지는 이 책의 제목에서 드러난다. "우리는 주님의 생태 사도입니다"

이 책은 생태와 관련된 저자의 강론들(제1부)과 각기 따로 발표된 저자의 논문 세 편(제2부-제4부)을 하나의 책으로 묶어 출간한 것이다.

제1부 생태 사도의 길

제1부 '생태 사도의 길'은 저자가 피조물 보호를 위한 미사 강론, 생태 영성 학교 수료 미사 강론 등 생태와 관련된 저자의 생각이 담긴 저자의 강론 10편을 제시한다. 강론의 대상이 생태 문제에 관심이 있는 가톨릭 신자들인 만큼, 저자는 그리스도 신앙, 생태계를 돌봐야 할 인간의 책임과 의무, 생태계를 위한 실천적인 노력을 연결하여 설명한다. 저자는 생태 위기의 원인으로 인간의 탐욕과 잘못된 생활 습관을 지적하고, 피조물을 보살피고 돌보아야 할 인간의 소명을 일깨운다. 그리고 저자는 생태 위기의 극복을 위한 방안으로 프란치스코 교황께서 말씀하신 '생태적 회개'를 제시한다. 생태적 회개는 "우리 모두가 각자의 방식으로 지구를 해친 것을 회개하는 것"을 뜻한다(22). 저자는 물질적으로 검소한 생활로 생활 습관을 변화시키기 위한 실천적인 노력과 사회 제도의 변화를 위한 연대를 촉구하고, 생태계를 위해 절제하고 희생하는 생태 사도의 길을 기쁘게 걸어갈 수 있도록 기도하며 "하느님과의 내밀한 관계"(60) 안에 머물 것을 강조한다.

제2부 생태 위기에 대한 그리스도교 책임 논쟁

제2부 '생태 위기에 대한 그리스도교 책임 논쟁'은 그리스도교를 생태 위기의 근원으로 지목하는 학자들의 주장과 이에 반대하는 학자들의 주장, 그리고 창세기 창조 기사에 대한 부정적인 해석과 긍정적인 해석을 요약해서 제시한다. 저자에 의하면, 그리스도교를 생태 위기의 원인으로 지목하는 학자들은 공통적으로 창세기의 지배 명령(창세 1,28)에 근거한 그리스도교의 창조 신앙이 자연을 재료나 도구로 간주하는 인간 중심주의를 불러왔고, 이러한 태도가 생태 위기로 이어졌다고 비판한다. 그러나 앞선 비판들에 반론을 가하는 학자들은 이제껏 인간에 의한 자연 수탈을 정당화하는 근거로 이해되었던 창세기의 창조 기사(특히 창세 1,28의 지배 명령)에 다양하고 자연 친화적인 의미가 내포되어 있다고 주장한다.

그렇다면 창세기의 지배 명령을 자연 친화적 의미로 해석할 수 있는 근거는 무엇인가? 사제계 전승의 '지배 명령'(창세 1,28)을 야훼계 전승의 창조 기사에 나타난 '땅을 일구고 돌보아야 할 인간의 소명'(창세 2,15)과 함께 고찰할 때, 지배 명령의 자연 친화적인 의미가 드러난다. 성경은 인간을 하느님의 모상으로 창조된 자연의 지배자이자 관리자이지만

어디까지나 하느님의 뜻과 그분의 창조 질서 아래에 종속되어 있는 존재로 묘사한다. 저자는 이를 “하느님에 근거한 그리스도교적 인간 중심주의”(105)라고 말한다. 근세 이전까지는 그리스도교적 인간 중심주의 아래에서 하느님의 뜻에 따라 자연을 돌보는 전통이 중심이었지만, 르네상스 이후로 하느님 없는 “극단적 인간 중심주의”(106)가 자연과학 및 기술과 결합하여 자연에 대한 착취가 극심해졌다고 저자는 주장한다. 따라서 저자는 그리스도교에는 생태 위기에 대한 “배타적 책임”(106)이 없으며, 단지 자연을 돌봐야 할 자신의 역할과 책임을 제대로 수행하지 못한 ‘상대적’ 책임이 있다고 본다.

제3부 제2차 바티칸 공의회 이후 교회 문헌에 나타난 환경 인식

제3부 ‘제2차 바티칸 공의회 이후 교회 문헌에 나타난 환경 인식’은 2000년에 발표된 논문으로 제2차 바티칸 공의회 문헌 「사목 헌장」(1965)부터 요한 바오로 2세 교황의 사순 시기 담화문(1993)까지 교회 문헌에 나타난 환경과 관련된 내용을 시대순으로 요약하고 평가한다. 그 이후에 앞서 언급된 문헌들의 내용들이 ‘환경과 정의·평화의 상관성’, ‘과학 기술의 필요성과 한계’, ‘그리스도교 인간 중심주의: 인간과 자연의 관계에 대한 교회의 가르침’, ‘의식 개혁의 필요성’, ‘환경을 보전해야 할 신앙인의 의무’라는 다섯 가지 공통된 주제를 중심으로 설명된다.

그리고 저자는 교회 문헌에 나타난 공통된 다섯 가지 주제가 생태 위기 극복을 위한 기본적 인식의 틀인 ‘구조 개혁, 의식 개혁 그리고 지구적 연대’에 상응한다는 것을 설명한다. 저자는 환경 문제에 대한 교회의 관심이 점차 증가해 왔지만, 프란치스코 교황의 회칙 「찬미받으소서」(2015) 이전까지 환경 문제에 대한 교회의 관심과 노력은 사회에 비해 시기적으로 늦을 뿐 아니라 경제 정의나 평화 수호 문제에 대한 교회의 관심과 노력에 비해서도 상대적으로 미약하고 빈곤하다고 평가한다.

제4부 생태 위기 시대의 가톨릭 사회 교리

마지막 제4부 ‘생태 위기 시대의 가톨릭 사회 교리’는 바오로 6세부터 프란치스코 교황까지 발표된 교황 문헌들과 교황청 정의평화평의회의 『간추린 사회 교리』에 나타난 생

태 위기에 대한 사회 교리의 내용과 특징을 분석한다. 제4부에 담긴 논문은 본래 2009년에 저술되었기에 베네딕토 16세 교황까지의 사회 교리를 다루었으나, 이 책에는 프란치스코 교황과 관련된 내용이 보완되어 있다. 이 논문은 생태 위기에 대한 교황들의 사회 교리를 교황 문헌을 바탕으로 시대순으로 분석하기에 요한 바오로 2세 교황에 관한 내용까지는 제3부와 내용상 중복된다.

그러나 제4부는 제3부에서는 다뤄지지 않았던 베네딕토 16세와 프란치스코 교황, 『간추린 사회 교리』의 내용들을 다룬다. 베네딕토 16세 교황과 관련해서는 그의 문헌에 강조된 성찬례의 생태적 의미, 미래 세대에 대한 책임, 인간 생태계와 환경 생태계의 연관성 등에 관한 가르침이 설명된다. 그리고 교회 역사상 처음으로 생태환경 문제를 다룬 프란치스코 교황의 회칙 「찬미받으소서」 (2015)와 교황 권고 「사랑하는 아마존」 (2019)의 주요 내용, 프란치스코 교황의 통합 생태론, 생태적 회개, 대화·생태 교육·생태 영성에 대한 강조, 피조물 보호를 위한 기도의 날을 제정하는 실천적 노력(2015) 등이 설명된다. 또한 저자는 『간추린 사회 교리』에 나타난 생태 관련 내용(10장 환경 보호)을 '그리스도교 인간 중심주의 – 인간의 특별 지위', '과학 기술의 양면성', '지상 재화의 보편 목적성 – 공평한 분배 문제', '새로운 생활 양식'이라는 네 가지 주제로 요약·정리한다. 끝으로 저자는 생태와 관련된 앞의 네 가지 주제를 가톨릭 사회 교리의 기본 원리(인간 존엄성, 공동선, 연대성, 보조성 원리)의 관점에서 살펴본다.

이 책의 공헌과 한계

'생태 위기 시대의 가톨릭 사회 교리'라는 부제가 보여주듯이, 이 책은 생태 문제에 관한 가톨릭교회의 사회 교리를 일목요연하게 설명하여 이를 이해하는 데에 도움을 준다. 저자는 가톨릭 교회의 생태관은 '하느님 중심에 입각한 그리스도교의 인간 중심주의'이지 모든 피조물의 평등을 말하는 생태주의도 아니고 자연 파괴를 정당화하는 극단적 인간 중심주의도 아니라는 것을 지속적으로 강조한다.

생태주의가 인간 중심주의 자체를 생태 위기의 정신적 원인으로 비판하는 것에 반하여 저자는 인간 중심주의의 긍정적인 의미와 가치를 포기하지 않고 굳게 지켜온 가톨릭 교회의 공헌을 부각시킨다. 그리스도교와 서구 문명은 오랜 역사에 걸쳐 자연보다 '인간'과

‘인간의 정신’을 우선시하고 중시하는 정신을 키워왔으며, 이를 통해 자연을 숭배하고 자연에 종속되는 정신(동식물 숭배, 태양 숭배 등)을 극복하고 창조주 하느님께 대한 신앙과 이성을 키울 수 있었다. 자연신 신앙을 극복하기 위한 그리스도교의 노력은 인간만이 ‘하느님의 모상’으로 창조되었으며, 자연과 구별되는 인간의 그 고유성이 지성과 자유라는 인간의 정신성에서 드러난다는 믿음에 근거해 있다. 그리스도교와 서구 문명은 ‘정신’을 근거로 자연보다 인간을 중시하고, 이런 의미에서 자연과 인간의 관계에서 공통적으로 인간 중심주의라고 할 수 있다. 그런데 오늘날 많은 생태신학자들과 생태학자들은 생태 위기의 근원을 인간 중심주의로 지목하며 인간 중심주의를 포기하고 생태 중심주의로 전환해야 한다고 주장한다. 그것은 서구의 종교(그리스도교)와 문명이 수 천 년 동안 키워온 정신과 문화를 송두리째 잘못된 정신문화로 규정하고 백지상태에서 새로운 정신문화를 창조해야 한다는 것과 같다.

그러나 생태 ‘문제’ 때문에 인간 중심주의를 송두리째 잘못으로 규정하고 버리는 것은 마치 중세 시대의 ‘문제’ 때문에 중세 시대를 송두리째 ‘암흑의 시대’로 단정하거나 르네상스 시대의 교회 ‘문제’ 때문에 그리스도 교회가 15세기 동안 키워온 소중한 정신과 문화를 송두리째 ‘타락의 역사’로 단죄하고 폐기 처분하려는 것과 같다. 이는 앞선 시대를 살았던 사람들의 정신과 삶의 여정을 무의미하고 무가치한 삶의 여정으로 치부하는 것이다. 이 책의 부제와 제2부에서 드러나듯이, 가톨릭 교회는 생태 문제를 진지하고 엄중하게 인식하지만 인간 중심주의 자체를 부정하고 거부하는 생태주의 입장을 받아들이지 않는다. 이 책은 가톨릭 교회의 입장을 다음과 같이 표현한다. “가톨릭 교회는 이러한 ‘그리스도교 인간 중심주의’의 입장을 한 치도 양보할 수 없습니다.”(214) 이 책은 인간 중심주의의 나쁜 열매 때문에 그 안에 담긴 소중한 정신까지도 내버릴 수는 없으며 “생태 위기 극복의 열쇠가 그리스도교 인간 중심주의의 올바른 구현에 있다”(221)는 것을 생각하게 한다.

또한 이 책은 생태 문제에 관한 연구를 시작한 신학도들이 생태라는 주제와 관련된 기본정보를 수집하기 위한 참고서로도 유용하다. 푸른 산과 붉은 하늘을 담은 아름다운 겉표지와 ‘우리는 주님의 생태 사도입니다’라는 책 제목이 전해주는 편안하고 비학술적인 분위기와 달리, 이 책은 생태 문제에 관한 신학적인 연구에 도움이 되는 정보들을 많이 제공해 준다. 이 책에 수록된 논문들은 풍부한 각주들을 담고 있으며, 책 말미에는 주제

별로 분류된 참고문헌 목록이 제시되어 있다. 또한 제4부에는 교황별로 환경 관련 교회 문헌의 목록과 관련 항목들이 도표로 제시되어 있다(180.185.190 참조). 이처럼 이 책이 제공하는 기초정보들은 생태라는 주제에 관하여 연구하려는 신학도들에게 많은 도움이 될 것이다.

이 책의 도드라진 장점이 가톨릭 교회의 생태론을 명확하게 설명하며 그리스도교적 인간 중심주의의 가치를 지켜온 교회의 공헌을 강조하는 데 있다면, 이 책의 아쉬운 점은 첫째, 생태 위기 문제를 '사회 문제'로 인식하고, 이 문제에 관한 교회의 '사회 교리'(사회 문제에 관한 교회의 가르침)를 제시하는 데에 그치고 있다는 데 있다. 교회는 교회와 세속사회를 구분하듯이, 생태 문제를 교회 문제와 분리된 사회 문제로 구분하고, 사회 문제에 관한 교회의 정신과 해결 방법을 '사회 교리' 형식으로 표명하고 가르쳐왔다. 그러나 생태 위기 문제는 단순히 사회 문제가 아니라 사회와 교회 그리고 지구에서 살아가는 자연 및 인간 생태계가 모두 봉착한 인류 보편적-지구 생태계적인 문제이다. 물론 교회는 정신적-내적으로 세속사회와 다른 삶을 살아가고, 교회만의 고유하고 특별한 문제가 있다. 교회의 고유하고 특별한 역할과 의미는 정신적인 차원에 있다. 그러나 교회는 현실적-외적으로 세속사회와 동떨어진 또 하나의 세계에서 사는 고유한 사회가 아니다. "교회는 사회적으로 일치되어 있는 인간들 밖에도 위에도 있지 않고, 오직 인간들 안에 있고 인간들을 위해서" 있다(『간추린 사회 교회』, 106항). 교회는 세속사회와 현실적-외적인 삶을 공유한다. 현실적-외적인 삶과 무관한 신앙인이나 교회는 실재하지 않는다. 그래서 교회는 사회 문제를 함께 경험하고, 사회 문제는 교회 문제이기도 하다. 코로나19 팬데믹이 단순히 사회 문제가 아니라 사회-교회 문제이듯이, 생태 문제도 사회-교회 문제이다. 따라서 생태 문제를 교회 문제와 분리된 사회 문제로 보는 기존의 '이분법적 인식'을 넘어 사회-교회 문제로 보는 '통합적인 인식'이 필요해 보인다.

이 책의 아쉬운 점은 둘째, 그리스도교적 인간 중심주의와 르네상스 이후의 근대적 인간 중심주의를 '오컴의 면도날'처럼 날카롭게 구분하는 데 있다. 저자는 「사목 헌장」 이후의 모든 교회 문헌들을 관통하는 중심 노선을 "그리스도교적 인간 중심주의"라고 단언하고(157), 『간추린 사회 교리』에 제시된 환경 교리도 가장 먼저 그리스도교적 인간 중심주의를 역설한다고 평가한다(205). 반면에 교회는 기계론적인 자연관과 과학 기술 만능

주의에 입각한 '극단적 인간 중심주의' 혹은 "절대적 인간 중심주의"(161)를 배격한다고 본다. 그렇다면 저자가 교회의 사회 교리를 근거로 말하는 것처럼 '그리스도교적 인간 중심주의'와 르네상스 이후부터 태동한 '극단적 인간 중심주의'는 서로 아무런 연관성 없는 '사조'인가?

물론 그리스도교적 인간 중심주의와 극단적 인간 중심주의 사이에는 결코 간과해서는 안 되는 중차대한 차이가 있고, 따라서 분명히 구분되어야 한다. 왜냐하면 르네상스 혹은 근대부터 태동한 인간 중심주의는 하느님과 그리스도교의 신앙을 배제하고 오직 인간의 이성, 혹은 인간만의 정신에 근거한 인간 중심주의이기 때문이다. 극단적 인간 중심주의는 창조주 하느님께 대한 신앙을 부정하고 오직 인간을 자연과 자기 자신의 주인이라고 생각하고 주장하는 절대적 인간 중심주의이다. 그리고 토인비가 지적하듯이, 생태 위기의 직접적인 원인은 근대정신과 산업혁명 및 과학 기계 기술을 이용한 산업화 문명에 있다. 따라서 생태 위기의 직접적인 원인이 성서(창세 1,28)에 근거한 그리스도교의 인간 중심주의에 있다고 단정하는 것은, 하느님과 그리스도교 신앙을 배제한 근대 인간 중심주의 정신과 과학 및 산업 문명의 근본적인 문제와 부작용을 축소하거나 간과하는 것이다.

하지만 그렇다고 해서 근대의 극단적 인간 중심주의와 그리스도교의 인간 중심주의가 아무런 연관성이 없다고 잘라 말할 수도 없어 보인다. 왜냐하면 두 정신은 인간 중심주의를 공유하고 있기 때문이다. 인간 중심주의는 그리스도교 정신의 핵심적인 사상에 속한다. 그리스도교 정신은 하느님 중심의 유다-그리스도 신앙과 인간 중심의 그리스-로마 정신(이성)이 결합함으로써 태어난 신앙적-이성적 정신 혹은 이성적-신앙적 정신이다. 하느님 중심의 유다-그리스도 신앙과 인간 중심의 그리스-로마 정신은 자연과 인간의 관계와 관련하여 '인간 중심주의'라는 정신(사상)을 공유한다.

물론 두 가지 인간 중심주의의 근거는 다르다. 유다-그리스도 신앙의 인간 중심주의는 창조주 하느님께 대한 신앙에 근거하고 있고, 그리스-로마 문명의 인간 중심주의는 인간의 이성에 근거하고 있다. 유다-그리스도 신앙은 인간이 자연을 신으로 믿고 숭배하는 '자연신 신앙'을 창조주 하느님께 대한 신앙을 통해 극복함으로써 인간 중심 사상을 키웠고, 그리스-로마 정신은 '자연에 관한 신화적인 정신'을 이성으로 극복함으로써 인간 중심 사상을 키웠다. 그에 비해 유다-그리스도 신앙과 그리스-로마 정신의 결합을 통해 태어난 그리스도교 정신은 자연과 인간의 관계와 관련하여 신앙적 인간 중심주의와 이성적 인간

중심주의를 통합한 '신앙적-이성적 인간 중심주의'라고 할 수 있다. 그리스도교적 인간 중심주의는 오직 창조주 하느님 신앙에만 근거한 인간 중심주의가 아니라 창조주 하느님 신앙과 이성이 결합된 인간 중심주의라는 의미이다.

그런데 르네상스-근대(15/16세기)부터 서양에서는 그리스도교 정신과 다른 새로운 정신, 신앙과 이성이 결합된 그리스도교 정신뿐 아니라 하느님께 대한 신앙까지 배제하고 오직 인간의 이성과 감성에 입각한 '극단적 인간 중심주의 정신'이 태동하고, 근대 과학 기계 기술 및 산업 문명은 이 정신에 근거하고 있다. 생태 위기의 직접적 원인은 바로 이 근대 정신문화와 생활문화에 있다고 할 수 있다. 그러나 하느님과 그리스도교 신앙 없는 극단적 인간 중심주의 정신과 근대 문명이 그리스도교적 인간 중심주의 정신없이 태동했다고 잘라 말하는 것은 타당해 보이지 않는다. 왜냐하면 그것은 그리스도교 정신문화가 사회문화에 준 '긍정적인 영향'도 부정하는 것이기 때문이다. 하느님의 모상성에 근거한 그리스도교의 '인격주의적 인간관'에서 서양의 '인권 및 민주주의 사상'이 싹터 자랐다고 보듯이, 그리스도교의 이성적-신앙적 인간 중심주의에서 근대 이성적 인간 중심주의가 태동했다고 보는 것도 일리가 있어 보인다. 인간 중심주의는 두 정신이 공유하는 공통점이기 때문이다.

그러나 동시에 그리스도교적 인간 중심주의와 극단적 인간 중심주의의 근본적인 차이도 분명히 할 필요가 있다. 그 차이는 '창조주 하느님께 대한 신앙'에 있다. 생태 위기의 정신적-내적인 원인은 인간 중심주의 정신이 아니라 창조주 하느님께 대한 신앙이 없는 인간 중심주의 정신에 있다고 보는 것이 타당해 보인다. 이렇게 볼 때, 린 화이트처럼 극단적 인간 중심주의의 '정신적인 근원'이 그리스도교적 인간 중심주의에 있다고 보는 것은, 자연의 진정한 주인은 인간이 아니라 하느님이시라는 '그리스도교의 창조주 신앙'의 결정적인 중요성과 가치를 알아보지 못하거나 간과한 시각으로 보인다.

『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” 판정을 받은 논문의 경우 투고자는 심사평에 제시된 수정 및 보충사항을 충실히 반영한 다음 재심을 요청할 수 있다. 편집위원회는, 재심 요청 시 제출된 원고가 첫 심사평의 지적사항을 충분히 반영했다고 판단될 경우 이 재심 원고를 다음 호 발간의 심사대상 원고로 분류한다. 첫 심사를 받은 후 1개월 이내에 수정 논문을 제출하지 않을 경우는 투고자가 재심을 포기한 것으로 간주하고 ‘탈락’으로 판정한다.

제18조 (이의 신청) 투고자는 심사결과에 대하여 납득할 만한 이유를 갖추어 재심을 요청할 수 있다. 투고자의 재심요청에 대하여 편집위원회가 타당하다고 인정할 경우 새로운 심사위원을 선정하여 재심사를 의뢰할 수 있다. 그 결과에 대해서는 더 이상 이의를 제기할 수 없다.

제19조 (회의록) 편집위원장은 편집위원회의 논의와 결정 사항을 회의록의 형태로 기록하여 보관하여야 한다.

제20조 (논문게재 예정증명서) 게재가 승인된 논문의 경우, 투고자가 원할 경우 논문게재 예정증명서를 신학연구소장 명의로 발행할 수 있다.

학술윤리 규정

제21조 (목적)

1. 본 규정은 『신학과 철학』에 투고하는 연구자들에게 연구부정행위의 기준과 벌칙 등의 사항을 정함으로써 연구윤리를 확보하는데 필요한 역할과 책임에 관하여 기본적인 원칙과 방향을 제시함을 목적으로 한다.

2. 또한, 실제로 연구행위의 부정이 발생했을 경우, 이를 공정하고 엄격하게 검증하여 합당한 조치를 취하기 위한 기본 원칙을 규정하고자 한다.

제22조 (연구 부정행위 정의)

1. 중복게재

다른 문헌(도서, 학술지, 잡지 등)에 이미 게재된 논문이거나 게재할 예정인 논문인 경우 중복게재로 간주한다.

2. 자기 표절

이미 발표한 필자 자신의 글에 대해서, 출처를 밝히지 않은 채 활용하거나, 큰 틀에서 출처를 밝히고 있지만 출처에 대한 상세한 명기 없이 논의 전개에 필요한 핵심 내용의 상당 부분을 그대로 유지한 채 약간의 수정과 변조를 가해 작성된 논문 등을 '자기표절' 행위로 간주한다.

3. 표절

1) 원저자의 한 문장 이상의 글, 아이디어, 논리, 고유한 용어, 데이터, 분석체계 등을 출처에 대한 명기 없이 임의로 활용하는 경우 표절 행위로 간주한다. 여기서 문장이란 주어와 술어로 구성된 글을 의미한다.

2) 출처를 밝히고 있지만 인용부호 없이 타인의 저술이나 논문의 많은 문구와 아이디어 등을 원문 그대로 옮기는 경우도 표절행위로 간주한다.

3) 사람들이 쉽게 접할 수 없는 외국어로 된 책 내용의 일부를 번역하여 이를 창작논문으로 투고하는 행위는 표절행위로 간주한다.

4. 대필: 다른 사람이 집필한 원고를 자신의 이름으로 투고하거나 발표한 경우에는 '대필'로 간주한다.

5. 위조와 변조:

1) 연구에서 원문, 자료, 과정, 결과를 허위로 만들어 내거나 존재하지 않는 자료의 내용을 활용한 행위는 위조이다.

2) 연구 과정이나 문헌의 내용 중 목표한 결론과 일치하지 않는 부분이 있을 때, 그 전체 혹은 일부를 유리하게 변경하거나 삭제하는 행위는 변조이다.

제23조 (연구윤리위원회)

1. 구성

연구윤리위원회(이하 '위원회'라 한다)는 서강대학교 신학연구소 운영위원회 위원들로 구성되며 위원장은 신학연구소장이 맡는다. 또한, 위원장은 연구자의 부정행위를 공정하게 조사하기 위해 위원들의 의견을 참고하여 해당분야의 전문가를 위원으로 위촉할 수 있다

2. 기능

위원회는 연구윤리확립에 관련된 각종 제도 수립과 운영, 연구 부정행위 조사를 관장하며, 연구 윤리와 관련하여 위원장이 요청한 사항을 심의·의결한다.

3. 회의

위원회의 회의는 위원장이 소집, 주재하며, 재적위원 과반수 출석으로 성립한다. 회의는 원칙적으로 비공개로 진행되며, 의안은 출석위원 3분의 2 이상의 찬성으로 의결된다.

4. 운영세칙

위원회는 이 규정의 운영을 위하여 필요한 세부사항을 별도로 정할 수 있다.

제24조 (부정행위에 대한 조사)

1. 연구부정 행위가 있다는 상당한 의혹이 제기되거나, 실제로 구체적인 제보가 있을 경우, 위원회는 이 사안에 대한 조사 여부를 결정해야 한다.

2. 연구부정행위에 대한 조사가 필요하다는 위원회의 결정이 있을 때 조사를 착수하며, 위원장은 필요하다고 판단된 경우 해당 분야의 전문가를 그 사안에 한해 위원으로 위촉할 수 있다.

3. 조사는 신고 접수일로부터 15일 이내로 착수하여 30일 이내로 완료한다. 단 위원회가 특수한 경우라고 판단할 경우 조사 일정을 연장할 수 있다.

제25조 (진술기회의 보장 및 비밀 유지의 의무)

1. 의견 진술, 이의 제기 및 소명의 기회는 제보자와 조사 대상자에게 동등하게 보장되어야 한다.

2. 인적사항을 포함하여, 제보·조사·심의·의결 등과 관련된 일체의 사항은 비밀로 한다. 다만, 합당한 공개의 필요성이 있는 경우에 한해 위원회의 의결을 거쳐 공개할 수 있다.

제26조 (부정행위에 대한 제재)

1. 『신학과 철학』에 게재·간행된 이후 부정행위 사실이 발견되었다면, 본 학술지를 통하여 사실을 공표하고 해당 논문에 대한 게재 무효를 밝힌다.

2. 부정행위 사실이 간행 이전에 발견된 논문은 『신학과 철학』에 게재할 수 없다.

3. 부정행위가 확인된 투고자는 발생일로부터 3년간 『신학과 철학』에의 논문투고를 제한한다.

제27조 (관련 기록의 보관)

조사와 관련된 모든 기록은 조사 종료 후 3년 동안 보존한다.

부칙 1. 본 규정은 『신학과 철학』 제13호부터 적용된다.

부칙 2. 제1차 개정된 규정(2011년 5월 2일)은 2011년 6월 1일 이후로 투고된 논문에 적용된다.

부칙 3. 제2차 개정된 규정(2011년 11월 7일)은 2011년 12월 1일 이후로 투고된 논문에 적용된다.

부칙 4. 제3차 개정된 규정(2013년 4월 26일)은 본 학술지 제23호부터 적용한다.

부칙 5. 제4차 개정된 규정(2014년 3월 11일)은 본 학술지 제24호부터 적용한다.

부칙 6. 제5차 개정된 규정(2014년 10월 30일)은 본 학술지 제25호부터 적용한다.

부칙 7. 제6차 개정된 규정(2015년 2월 23일)은 본 학술지 제26호부터 적용한다.

부칙 8: 제7차 개정된 규정(2017년 4월 25일)은 본 학술지 제31호부터 적용한다.

부칙 9: 제8차 개정된 규정(2019년 4월 25일)은 본 학술지 제34호부터 적용한다.

부칙 10: 제9차 개정된 규정(2019년 6월 14일)은 본 학술지 제35호부터 적용한다.

부칙 11: 제10차 개정된 규정(2022년 1월 26일)은 본 학술지 제40호부터 적용한다.

(별첨)

『신학과 철학』 원고 작성 규정

1. 일반원칙

1) 원고의 분량

투고 논문은 한글과 컴퓨터사의 워드프로세서(한글프로그램)를 사용하여, 기본 설정(글자 크기 10.5, 줄 간격 160)으로 작성하는 것을 원칙으로 한다. 원고의 분량은 『신학과철학』 편집용지규격 기준 25매 내외(참고문헌과 초록을 제외한 분량으로, A4 용지 15매 내외)로 한다. 단, 편집용지규격 기준 25매를 초과한 경우 1매당 5,000원의 게재료를 징수한다. 서평의 분량은 A4 용지 2-3매로 한다.

2) 초록

한글 초록과 외국어(영어) 초록을 붙여야 한다. 초록의 길이는 한글은 600자(공백포함) 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(מולׁש)

④ 성서의 책명, 약자는 한국천주교 주교협의회에서 발간한 『성경』을 따르는 것을 원칙으로 하고, 성서의 장절 표시는 다음 보기를 따른다.

보기) 2코린 2,13.14.15; 6장; 마태 12,1

⑤ 교회 용어와 외국 성인명은 한국천주교중앙협의회에서 발간한 『천주교 용어집』을 따른다.

⑥ 교부와 관련된 인명·지명은 한국교부학연구회에서 발간한 『교부학 인명 지명 용례집』, 하성수 엮음(왜관: 분도출판사, 2008)을 따른다.

⑦ 본문 중의 인물이나 사건 등에는 필요한 경우, 괄호 안에 연대를 표시한다.

보기) 요한 23세(1958-1963)

3) 인용문

① 모든 인용문은 논리 전개상 불가피한 경우를 제외하고는 번역하는 것을 원칙으로 한다.

② 본문 가운데 직접 인용한 경우는 큰 따옴표("…")를 사용한다. 단 인용문이 4줄 이상으로 긴 경우에는 인용문 블록을 만들고 인용부호 없이 본문과 분리하여 따로 나타내도록 한다. 블록의 스타일은 글자크기 9, 왼여백 10mm, 인용문의 블록 위아래는 글자크기 6으로 한줄 여백을 둔다. 인용문의 출처는 각주로 단다.

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, 『희년신학과 통일희년운동』, (서울: 한국신학연구소, 1995), 45.

② 공동저자의 표기: 3인까지는 모두 명기하고, 4인 이상인 경우, "제1저자 이름 외"로 표시한다. 저자사이는 '·'으로 연결한다.

보기) 도로테 쇨래·셜리 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 희년사상, 그 가능성과 한계」, 『희년신학과 통일희년운동』, 채수일 편, (서울: 한국신학연구소, 1995), 19.

⑤ 정기간행물의 논문: 저자명, 「논문 제목」, 『잡지명』, 호수(출판년도, 월/계절), 쪽수.

보기) 조현철, 「인간의 진화론적 기원에 관한 신학적 성찰: 진화론과 신학의 대화」, 『인간연구』, 14(2008, 봄), 260-261.

저자가 한 논문을 둘 이상의 호수에 연재해서 게재하였을 경우 호수의 사이를 세미콜론(;)으로 구분한다, 저자, 논문제목, 잡지명, 호수(출판년도, 월/계절), 쪽수; 호수(출판년도, 월/계절), 쪽수.

⑥ 총서의 하나일 때: 저자명, 『저서명』, 총서명 호수, 역자명-번역서인 경우-, (출판지: 출판사, 출판년도[판수]), 쪽수.

보기) 루돌프 슈나켄부르크, 『복음서의 예수 그리스도』, 신학텍스트총서 1.3, 김병학 옮김, (왜관: 분도출판사, 2009), 200.

⑦ 학위논문: 저자명, 『논문명』, 학위, 대학원명, 제출년도, 쪽수

보기) 홍길동, 『논문명』, 석사학위논문, 서강대학교 대학원, 2010, 123.

⑧ 사전류는 모음집과 같은 양식으로 한다: 저자, 「항목」, 『사전명』, 편자, 역자(번역본인 경우), (출판지: 출판사, 출판년도[판수]), 쪽수.

보기) J. Duplacy, 「신앙」, 『성서신학사전』, X. 레옹-뒤푸르 편, 김영환 외 옮김, (광주: 광주가톨릭대학교출판부, 2003[10]), 565-574.

⑨ 신문기사: 기자명 (기고자명), 「기사명」, 『신문』(연. 월. 일), 쪽수.

보기) 홍길동, 「하느님 나라와 교회」, 『가톨릭신문』(연. 월. 일), 쪽수.

⑩ 온라인으로만 찾아볼 수 있는 자료일 경우

i) 인쇄된 자료를 인용할 때와 같은 방식으로 하되, 책의 제목 혹은 정기간행물의 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 마찬가지 방식으로 한다. 다만, CD-ROM 명 뒤에 [CD-ROM]을 덧붙인다. 즉, 저자, 「논문, 혹은 항목, 혹은 기사제목」, 『CD-ROM 명』[CD-ROM], 편자명, (출판지: 출판사, 출판년도), 쪽수.

2) 서양권 문헌의 경우

① 단행본: 저자(편저자)명 (이름과 성을 쉼표 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, 졸고, 졸저 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 하느님: 생태학적 창조론』, 김균진 옮김, 서울: 한국신학연구소, 1987.

심상태, 『인간: 신학적 인간학 입문』, 서울: 서광사, 1989.

_____, 『2000년대의 한국교회』, 서울: 성바오로출판사, 1993.

안병무, 「성서의 희년사상, 그 가능성과 한계」, 『희년신학과 통일희년운동』, 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.

Haught, 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) 신승환 (가톨릭대학교)
이규성 (서강대학교) 이명곤 (제주대학교)
정희완 (대구가톨릭대학교) 윤주현 (대전가톨릭대학교)
Rob Faesen (University of Leuven) Kuruvilla Pandikattu (JDV, Pune)

신학과철학 제41호

발행일 | 2022년 8월 31일
발행인 | 김용해
편 집 | 서강대학교 신학연구소
서울시 마포구 백범로 35
Tel 705-8220
Fax 712-8234
E-mail: theoinst@sogang.ac.kr
http://theoinst.sogang.ac.kr
인 쇄 | 충주문화사 (Tel 2277-7119)

ISSN 1229-8972

※ 서강대학교 신학연구소 발전기금 안내
http://give.sogang.ac.kr | 문의 전화 02-705-8050
"온라인 약정"에서 '약정 정보>기타(직접 입력)', "신학연구소 발전기금"을 입력해주십시오.
적립된 기금은 신학연구소 학술활동 사업을 위해 사용됩니다.