

Theology and Philosophy

Research Papers

- Kim, Hyo-Suk Legal nature of the singular decrees and the administrative procedure of the local ordinaries
- Kim, Seung Ju Exploratory study to Establish Ethical a Decision Making Model
- Hong, Tae Hee 'Theological Ecology' based on Trinitarianism in Process Theology: Focusing on Joseph Bracken
- Lee, Myung-Gon Jacques Maritain: A Study on the Concept of Personality and Human Rights - A philosophical vision of modern Thomism's 'personalism' -
- Jung, Chun Healing and Forgiveness- Mark 2,1-12 in view of Narrative Criticism -
- Moon, Jin-Young , Cha, Myung-Hee A phenomenological study on the Labor Experience of Delivery Service Workers: The Pope's Rule, Reflection through Labor Ethics in 'Rerum Novarum'
- Jeung, Tae Young How was St. Andrew Kim formated in the seminary for his spiritual life? - According to his letters and anniversary symposium materials of MEP 350 years

Book reviews

- Park, Shin youn Ultrahumanism: An integrated ecological theology's perspective on evolution

Appendix

Theology and Philosophy

신학과철학

연구논문

- 개별 교령의 법적 본성과 교구 직권자의 행정 절차 김효석
- 생명윤리적 의사결정 모델 정립을 위한 탐색적 연구 김승주
- 과정신학 삼위일체론에 의한 '신학적 생태론': 조셉 브라켄을 중심으로 홍태희
- 자크 마리탱(Jacques Maritain): 인격의 개념과 인간의 권리에 대한 고찰
- 현대 토미즘의 '인격주의(Le Personnalisme)'에 대한 철학적 비전 이명곤
- 치유와 용서: 설화적 비평을 통해 바라본 마르 2,1-12. 정 천
- 택배 서비스 노동자의 체험에 관한 현상학적 연구: 회칙, '새로운 사태'의 노동 윤리를 통한 성찰 문진영, 차명희
- 성 김대건 안드레아 신부는 어떤 영적 양성을 받았을까?: '김대건 신부의 서한'과 '파리 외방 전교회 선교 350주년 기념 심포지엄' 자료를 중심으로 정태영

서평

- 울트라휴머니즘: 진화를 바라보는 통합적 생태신학의 시선 박신연

부 록

한국연구재단등재지

신학과철학

제39호 2021 · 가을

서강대학교 신학연구소

목 차

신학과 철학 제39호 2021·가을

권두언 / 김용해	5
-----------------	---

[연구논문]

개별 교령의 법적 본성과 교구 직권자의 행정 절차 / 김효석	9
생명윤리적 의사결정 모델 정립을 위한 탐색적 연구 / 김승주	35
과정신학 삼위일체론에 의한 ‘신학적 생태론’: 조셉 브라켄을 중심으로 / 홍태희	65
자크 마리탱(Jacques Maritain): 인격의 개념과 인간의 권리에 대한 고찰 - 현대 토미즘의 ‘인격주의(Le Personnalisme)’에 대한 철학적 비전 / 이명곤	91
치유와 용서: 설화적 비평을 통해 바라본 마르 2,1-12. / 정 천	121
택배 서비스 노동자의 체함에 관한 현상학적 연구: 회칙, ‘새로운 사태’의 노동 윤리를 통한 성찰 / 문진영, 차명 희	159
성 김대건 안드레아 신부는 어떤 영적 양성을 받았을까?: ‘김대건 신부의 서한’과 ‘파 외방 전교회 선교 350주년 기념 심포지엄’ 자료를 중심으로 리 / 정태영	185

[서평]

울트라휴머니즘: 진화를 바라보는 통합적 생태신학의 시선 / 박신연	209
---	-----

[부록]	215
------------	-----

Contents

Theology & Philosophy Vol.39 2021

Editorial / Kim, Young Hae	5
----------------------------------	---

[Research Papers]

Legal nature of the singular decrees and the administrative procedure of the local ordinaries / Kim, Hyo-Suk	9
Exploratory study to Establish Ethical a Decision Making Model / Kim, Seung Ju	35
‘Theological Ecology’ based on Trinitarianism in Process Theology: Focusing on Joseph Bracken / Hong, Tae Hee	65
Jacques Maritain: A Study on the Concept of Personality and Human Rights - A philosophical vision of modern Thomism's 'personalism' - / Lee, Myung-Gon	91
Healing and Forgiveness- Mark 2,1-12 in view of Narrative Criticism - / Jung, Chun	121
A phenomenological study on the Labor Experience of Delivery Service Workers: The Pope's Rule, Reflection through Labor Ethics in ‘Rerum Novarum’ / Moon, Jin-Young, Cha, Myung-Hee.....	159
How was St. Andrew Kim formatted in the seminary for his spiritual life? - According to his letters and anniversary symposium materials of MEP 350 years / Jeung, Tae Young	185

[Book Reviews]

Ultrahumanism: An integrated ecological theology’s perspective on evolution / Park, Shin youn	209
[Appendix]	215

성 이냐시오 회심 500주년을 기념하며

김용혜(편집위원장)

예수회는 올해 5월 20일부터 내년 2022년 7월 31일까지 1년여 동안 이냐시오 회심 500주년 성년을 보내며 기념하고 있다. 1521년 5월 20일, 이냐시오는 팜플로나 전투(합스부르크-발루아 전쟁)에서 프랑스군에 의해 패배하면서 부상을 얻어 평생 다리를 저는 장애인 되었다. 그러나 치료와 회복과정을 거치면서 영원하신 하느님께 투신하는 새로운 길로 들어섰다. 이냐시오는 세속적 왕께 충성하는 기사에서 창조주 하느님을 섬기는 순례자로 변화되었다. 그는 자신의 회심 경험을 반성하면서, 후에 『영신수련』이라는 책으로 알려지게 될 메모를 작성하였다. 그는 하느님을 깊이 체험하고자 한 이들에게 이 수련법으로 지도하였고, 예수를 따르겠다는 동지들을 얻게 되었고, 급기야 영신수련을 사는 새로운 유형의 수도회, 예수회(Societas Jesu)를 창설하였다(1540년). 성 이냐시오는 예수회를 통해, 모든 것 안에서 하느님을 찾고 하느님의 뜻을 실천하려는 영혼들을 돕는 한편, 가톨릭교회의 쇄신에 영감을 불어넣었다. 그리고 예수회원들을 대학과 선교지로 파견하여 복음을 전 세계로 확산하는데 큰 업적을 남겼다. 이냐시오의 회심 사건을 기념하면서 한 사람의 회심이 교회와 사회에 얼마나 많은 변화를 일으켰는지를 생각해 본다. 하느님은 각 시대의 예언자를 통해 자신을 드러내시고 세상을 변화시키는 창조와 구원 경륜을 지속해 가신다. 하느님께서도 오늘을 살아가는 우리에게 어떤 메시지를 전달하고 계실까?

2019년 이래 2021년 11월 현재까지 인류는 코로나바이러스19 대유행 재난에서 벗어나지 못하고 있다. 최근 2년 동안(21년 10월 31일 현재) 코로나바이러스 감염증으로 사망한 인류가 500만 명을 넘었고, 확진자 수도 2억 5,000만 명에 이른다. 한국 등 선진국들은 국민 다수가 백신 접종을 완료해서 ‘위드 코로나’ 시대를 맞이하고 있지만, 미국과 유럽

등 여러 나라에서는 5차 재유행의 징조가 뚜렷하여 코로나를 극복한 것이 아니라, 코로나에 지고 있는 것이라는 방역 전문가의 평가도 들린다. 더 큰 문제는 전 세계적 인류의 재난이면서도 WHO(국제보건기구) 등 국제기구가 국제적 차원에서 협력을 만들어 내지 못하고 저개발국가는 백신 접종이 한참 늦어지는 가운데 계속 변종 코로나바이러스가 발생하고 있다는 점이다. 시민들의 생활도 변하고 있다. 올해 상반기까지만 해도 누구나 누렸던 해외여행은 물론 국내 휴가지에서의 휴가도 중단되었다. 또한, 대중들이 의식주를 해결하기 위해 모이는 식당, 카페, 술집까지도 통제되었다. 요양원이나 병원의 출입이 제한되고 더 나아가 장례식이나 결혼식도 제대로 참석할 수 없었다. 인류는 자신들의 생애에 가장 혹독한 단절과 고립의 시간을 보냈다. 그러나 사회적 거리두기를 통해 우리의 행동반경이 현저히 줄어들자 긍정적인 변화의 조짐도 생겼다. 대기 중 미세먼지가 줄어들고 이산화탄소 배출이 감소하며 지구생태계가 잠시나마 개선되는 효과가 생겼다. 또한 중국 우한의 야생동물 시장의 박쥐가 코로나바이러스의 전달자로 추정되면서 생태적 거리두기가 화두로 떠올랐다. 생태학자들은 인간과 자연환경 사이에 넘지 않아야 할 경계가 있어야 함에도 인간이 이를 넘었다고 경고하였다. 세계의 모든 시민이 불가피하게 선택한 ‘사회적 거리두기’는 생존의 필수적 관계가 아닌 잉여적 관계를 경감시키면서 비로소 인류는 자신의 그동안의 삶을 성찰하고 새로운 가능성을 생각할 기회를 얻게 되었다. 코로나19 대유행이 인류의 위기를 극복할 수 있는 새로운 패러다임을 가져오는 계기가 될 수 있다면, 코로나19 바이러스는 지구 생명 차원에서 지구 위기를 막는 백신이 될지도 모른다는 생각에 이른다. 자연의 변화를 우연으로 보는 사람은 그것에 잘 적응하면 그만이지만, 하느님의 뜻을 찾으려는 사람은 현상 이면의 생태적 원리와 인간의 책임을 성찰하고자 한다. 자연 생태계의 존재자와 인간의 본성을 탐구하여 세계의 원리나 질서를 찾으려 했던 전통적인 자연법사상은 오늘의 지구 위기 시대에서도 유효하다. 다만 그 본성의 질서를 정적 세계관에서 파악하는 것을 넘어, 동적 세계관, 보이는 질서와 보이지 않는 질서(카오스), 사물의 상호의존과 상호작용 관계에 관한 질서도 모색해야 할 것이다.

코로나바이러스의 창궐과 기후 온난화는 서로 연결되어 있다. ‘지구 열화’와 ‘생물 종의 멸종’ 등 ‘지구 위기’로 표현되는 지질 역사상 초유의 도전에 인류가 어떻게 공동으로 응답할 것인지, 하나밖에 없는 공동의 집, 지구의 생명성을 어떻게 회복해야 할지에 대한 성찰과 실천은 이미 우리에게 시급한 당위가 되었다. 2015년 프란치스코 교종이 회칙 『찬

미받으소서』(Laudato Si)를 반포하면서, 신앙인과 선의를 가진 모든 이가 피조물들의 울부짖음에 귀 기울여 ‘공동의 집’ 지구를 살리는 일상적 실천에 힘쓸 것을 호소하였다. 가톨릭교회는 개인과 공동체 차원에서 의식화와 실천에 노력하고 있으나 아직 미미하다. 최근 코로나19 대유행과 이상기온으로 지구 위기가 인간에게 더욱 분명하게 보복적 현실로 다가오자 모든 문제를 전 지구적 차원에서 해결해 나가야 한다는 시민들의 목소리가 커지고 있다. 개별 신앙인들은 시민으로서 공동선을 지향하는 정치 행위에 적극적으로 참여하고 연대하는 노력이 절실하다. 지구의 위기는 이미 현실이 되어 진행 중이다. 지구촌 곳곳에서 피조물들이 탄식하고 있다.(로마 8 23) “지구가 불타고 있다”, “알래스카 주민들이 이주를 시작했다.”, “상승한 해수면과 함께 강력한 해양 에너지가 거대한 태풍과 파도를 만들어 해안을 붕괴시키고 있다.”, “많은 생명 종이 멸종 위기에 있다.”, 대기와 해양이 인간 유래 유해 물질로 오염되고 생명이 죽어가고 있다. 코로나 감염의 위험 속에서 생존을 위해 싸워야 하는 가난한 이들, 난민들(...)의 고통은 어떤가?

지구온난화와 지구 위기는 지구상의 생명체 중 자연의 법칙에서 해방된 자유의지를 지닌 인간중에 의해 초래되었다는 사실은 무엇을 의미하는가? 인간은 이제 자신의 자유를 지구와의 관계 안에서 이해해야 하고 지구 위기에 대한 책임을 깊이 통감해야 한다. 인간의 자유는 창조하기도 하고, 파괴하기도 하며, 창조하면서 파괴할 수도 있다. 인간이 구축한 세계는 자연 과정에 수반되는 제약들과 어느 정도 조화를 이룰 수도 있었고, 자연을 무시하고, 약탈하고, 학대하며, 파괴할 수도 있었다. 현재 겪고 있는 지구온난화의 원인은 ‘탄소 배출’의 가속화로 인한 온실효과라는 사실이 이미 과학자들에 의해 밝혀졌다. 문제는 우리가 일상생활 속에서 소비하고 있는 에너지와 의식주의 필수품들이 탄소 배출과 관련되어 있어서 대체하기 어려우며, 각국의 경제 수준과 산업구조에 따라 탄소 배출량이 다를 뿐 아니라 각국의 이익과 관심도 다르다는 데에 있다. 일률적인 규제를 할 경우, 국가 간, 산업 간 정의(Justice)의 문제가 발생한다. 또한 무임승차로 이익을 얻으려는 세력이나 국가를 어떻게 규제할 것인가도 논의하고 있다. 그래서 1990년 12월 제45차 유엔총회 결의로 정부 간 협상위원회를 만들었고, 리우, 교토, 파리협약 등의 국제협약을 만들어 선언을 구체화해 오고 있으나, 탄소 배출은 크게 줄고 있지 않다. 지구를 구하는 것보다 경제성장이 둔화하는 것을 먼저 걱정하는 각국의 행태나 인간 욕망의 패턴 때문에 아직도 세계 곳곳에서는 탄소 집약적인 에너지원을 선호하는 결정이 이루어지고 있다. 최근 COP26(26차 유엔기후변화당사국총회)이 한 달여 동안 열리고 11월 13일 폐막하였는데,

시민들은 “실망”을 표출하고 있다. 구테흐스 유엔 사무총장은 “불행하게도 집단적인 정치적 의지는 모순을 극복하기 충분하지 않다.”라는 자평을 했다.

이런 지구 위기 상황에서 신학과 철학은 무엇을 할 수 있을까? 신앙인에게 윤리와 영성을 가르치는 교회는 무엇을 할 수 있을까? 우리는 인류가 더 늦기 전에 책임감 있게 행동할 원칙과 동기를 부여하여 마침내 지구와 인류를 살릴 수 있을까? 이 문제는 기존의 윤리학, 생태학, 인간학, 국제정치학 혹은 신학으로 해결될 것으로 보이지 않는다. 인간과 지구, 자유와 책임, 존재의 개체성과 상호작용, 과학과 철학을 통합할 새로운 지평이 필요해 보인다. 근대 인간중심주의를 넘어 인간과 자연 생태계의 관계를 새롭게 정립하고 인간의 자유와 책임에 대한 관념을 재조정하며 인간의 가능성과 한계를 인정하면서 이론과 실천이 통합되는 창조적인 비전이 필요하지 않을까?

다시금 ‘회심’을 생각해 본다. 버나드 로너건이 지적한 것처럼 회심(回心)은 윤리적, 영성적으로 ‘진실성을 향한 자기 초월’이다. 회심은 익숙한 것으로부터 결별하여 더 큰 진리를 향해 삶의 전환점이 되는 계기나 전환을 지향한다. 불교에서의 회심과 발심, 세속의 포기, 고행, 깨달음의 일련의 수행과정도 ‘회심回心’과 일맥상통한다. 깨달음을 얻는다고 해도 마음이 바뀌고 행동이 변화되지 않는다면 영적 기만에 불과하다. 회심은 인간이 인간으로 되어 가는 자기 초월 과정이다. 젤피(D. Gelpi)는 “회심이란 인간의 모든 경험 영역에서 무책임한 행위로부터 책임 있는 행위로 나아가려는 결장”이라고 말한다. 책임 있는 행위란 회심하는 사람이 자기 자신은 물론 타인을 향하여, 그리고 더 나아가 모든 실재, 궁극적으로 하느님을 향하여, 자신의 행위 동기와 의도가 합당함을 설명할 근거가 있고 그 결과에 대해서 기꺼이 법적 도덕적 책임을 다할 수 있겠다는 자발적 행위이다. 자기중심적 삶으로부터 하느님께 향하는 삶으로의 변화, 즉 의지의 지향성을 변화시키는 계기로서의 회심은 감성과 지성, 도덕, 정치 사회 등 인간 내면과 외면을 향해 마음이 지향하는 모든 영역으로 확대할 수 있다. 각 영역에서 습관에 따라 행동하는 것은 무책임한 것이지만, 익숙한 것의 정당성에 관해 물음을 던지면서 자기의 문제로 여기고 책임을 다하려는 방향으로 의지를 결단하는 그곳에서 회심은 시작된다. 티베트 불교의 지도자인 달라이 라마가, 윤회하는 것은 우리 자신이 아니라 우리의 습관이라고 하였다. 우리가 해방되어야 할 것은 다름 아닌 습관이다. 우리는 과연 습관에서 벗어나 생태 친화적인 지구 생명의 비전을 선택할 수 있을까?

개별 교령의 법적 본성과 교구 직권자의 행정 절차

김효석

가톨릭대학교 교회법대학원 부교수

1. 들어가는 말
2. 개별 교령의 법적 본성
 - 2.1. 개별 행정 행위
 - 2.2. 개별 교령의 개념
 - 2.3. 개별 명령
 - 2.4. 개별 교령의 내용
 - 2.5. 교령을 발령할 집행권자의 의무
 - 2.6. 교구 직권자의 개념
3. 교구 직권자의 개별 교령 발령 단계
 - 3.1. 행정 절차의 개시 단계
 - 3.2. 사전 조사 단계
 - 3.2.1. 정보와 증거 수집
 - 3.2.2. 의견 청취
 - 3.3. 서면 발령 단계
 - 3.3.1 서면 형식
 - 3.3.2. 동기 명시
 - 3.3.3 서면 형식에 포함되어야 할 요소
 - 3.4. 통고 단계
 - 3.4.1. 교령 문서의 전달
 - 3.4.2. 문서의 낭독
 - 3.4.3. 간주된 통고
4. 나가는 말

1. 들어가는 말

교황 프란치스코는 2013년 9월 16일 강론에서 올바른 통치에 관해 “(백성을) 사랑하지 않는 통치자는 (올바른) 통치를 할 수 없다.”¹⁾고 하였다. 또한 통치권을 행사하는 사람은 “나는 더 잘 봉사하기 위해 백성을 사랑하는가? 나는 올바른 통치의 방식을 선택하기 위해 다른 사람의 의견을 들을 만큼 충분히 겸손한가?”²⁾라고 자문해야 한다고 가르쳤다. 교황의 이 가르침은 교회의 올바른 통치권 행사를 위한 두 가지 본질적 요소를 강조한다. 하나는, 교회의 통치권 행사의 목적인 백성을 위한 올바른 결정이며, 다른 하나는 올바른 결정에 도달하기 위한 절차적 정의이다. 교회의 행정권 혹은 집행권 행사는, 교황이 강조한 올바른 통치의 두 요소가 절실히 요구되는 분야다. 이런 이유로 교회법전 개정 작업 중에 행정 절차의 단계를 자세히 명시하는 조문들을 마련하기 위한 노력이 있었다.³⁾ 하지만 현행 법전은 행정 절차를 항목별로 세밀히 규정하고 있지 않다. 다만 행정과 관련된 사안을 법전의 여러 곳에 분산하여 암묵적으로 제시하였다. 이는 집행권자의 행정 행위를 너무 세밀히 규정할 경우, 자칫 직권자의 유연한 행정적 자율성을 해칠 수 있다는 보편 교회 입법권자의 의지가 반영된 결과라 할 수 있다.⁴⁾ 하지만 이런 행정의 유연성이 관찰권자의 자유재량이나 독단적 판단에 맡겨져 있다는 뜻은 아니다. 개별 교회의 교구 직권자는 행정 행위를 위한 보편 교회의 규범을 기본 원칙으로 준수하면서 자율적으로 세부 규정이나 관례를 만들어야 한다. 개별 행정 행위들 중 교구 직권자가 가장 폭넓게 사용하는 행정 행위는 ‘개별 교령’(decretum singulare)이다. 그런데 이 분야에 관한 국내 교회법 연구는 활발하지 못했다. 본 논문은, 우선 보편 교회법이 규율하는 개별 교령의 법적 본성을 정립하고, 이를 바탕으로 교구 직권자가 개별 교령을 발령하면서 준수해야 할 사항을 단계별로 제시하고자 한다. 이를 통해, 교구 행정의 일관성과 통일성을 추구하고, 억울하게 손해를 입는 피해자가 나오지 않도록 개별 교령의 규범적 기준을 제시하고자 한다.

1) Pope Francis, Homily, “16 September 2013. Pray for politicians that they govern us well”, in *L'osservatore romano*. Weekly Edition in English, 46(25 September 2013), 17.

2) Ibid.

3) *Communicationes*, 43(2011), 244-245.

4) William L. Daniel, *The art of good governance*, (Montréal: wilson&Lafleur, 2015), 135-136.

2. 개별 교령의 법적 본성

현행 법전 개정 이전부터 개별 교령에 대한 입법 요구가 많았다. 또한 다양한 개별 행정 행위를 구분할 필요성이 제기되었다. 이는 불명확한 행정 행위로 말미암아 교회 행정력의 구속력이 약화되었으며, 공정성이 담보되지 못한 관할권자의 명령으로 억울한 손해를 보았다고 느끼는 신자가 많았기 때문이다.⁵⁾ 그래서 새로운 행정 행위의 본성을 정의하고 명확한 개념을 제공할 필요성이 제기되었다. 우선 보편 교회법이 규제하는 개별 교령의 법적 본성을 정립한다.

2.1. 개별 행정 행위

집행권자는 입법권자에 의해 제정된 법률을 집행하기 위해 행정 행위를 실행하는데, 크게는 일반 집행 교령⁶⁾과 개별 행정 행위⁷⁾로 분류된다. 일반 집행 교령은 관할권자가 법률을 수용할 능력이 있는 공동체에 법률을 적용하기 위해 공통 규정을 마련하는 것으로 훈령도 여기에 포함된다.⁸⁾ 일반 집행 교령은, 비록 법률은 아닐지라도, 보편적으로 법률을 적용하기 위해 발령된다. 이에 반해 개별 행정 행위는 특정 개인이나 구체적 사안에 법률을 적용시키는 관할권자의 행정 행위로서 개별 교령, 명령, 답서, 특전 그리고 관면 등이 여기에 해당한다. 본 논문은 개별 행정 행위 중 개별 교령에 관해서만 다룬다.

2.2. 개별 교령의 개념

개별 교령은 개별 행정 행위의 대표적인 방식이다. 교령이라는 용어는 좁은 의미로 관할권자의 결정이나 규정을 가리킨다. 대체로 관할권자의 행정 행위는 하나의 결정이다. 제48조에 따르면, 개별 교령은 집행권자에 의해 발령된 행정 행위로서 법 규범에 따라 개별 사안에 관한 판정(decisio)이 수여되거나 조치(provisio)⁹⁾가 이루어지는 것이며, 본성상

5) Julio García Martín, *Le Norme Generali del Codex Iuris Canonici*, (Venezia: Marcianum Press, 2015⁶⁾), 262-264.

6) 『교회법전』, 제31-34조.

7) Ibid., 제35-95조.

8) Julio García Martín, *Atti amministrativi generali*, (Roma: Edicla, 2004), 88.

9) 우리말 교회법전에는 제48조에 언급된 용어 “provisio”를 “서임”으로 번역하였다. 하지만 이 용어는 교회 직무의 서임뿐만 아니라, 허가나 특별 권한의 수여 등의 내용을 포함하는 ‘조치(措置)’의 의미도 포

어떤 이의 청원을 전제로 하지 않는다.¹⁰⁾

이 정의는, 개별 교령이 갖는 행정 행위의 특성을 잘 보여준다. 우선 개별 교령의 발령 주체는 “전반적인 정규 집행권(*potestas executiva ordinaria generalis*)”¹¹⁾을 누리는 사람이다. 또한 개별 교령은, 전체 공동체가 아닌 구체적인 사안이나 사람에 대한 판정이나 조치가 취해진다는 것이다. 그리고 개별 교령은 일반적으로 어떤 이의 청원에 대한 응답으로 주어지지 않으며, 때로는 청원인의 원의와 반대로 주어질 수 있다.¹²⁾ 왜냐하면 행정적 차원에서 판정하고 법률을 적용하는 것은 관할권자의 주도로 행하는 것이지, 소속자의 청원을 필요로 하지 않기 때문이다.¹³⁾ 하지만 예외적으로 몇몇 경우에 이해 당사자의 청원이 요구될 때도 있다.¹⁴⁾

개별 교령은 합법성의 원칙에 부합해야 한다. 즉, 개별 교령은 법률에 어긋나지 말아야 하며 미리 정해진 조건과 방식을 준수해야 한다. 개별 교령은, 집행권자가 자신에게 맡겨진 임무를 수행하기 위해 사용하는 기술적 도구이지만, 독단적으로 사용될 수 없으며 반드시 교회 법률에 부합하는 방식으로 활용되어야 한다.¹⁵⁾

2.3. 개별 명령

제49조가 규정하는 개별 명령(*praeceptum singulare*)은 개별 교령에 속한다.¹⁶⁾ 실제로

함한다. 그래서 이 용어는 법조문의 문맥에 따라 번역해야 한다. Luigi Chiappetta, *Il Codice di Diritto Canonico I*, (Bologna: EDB, 2011), 70-71; James A. Coriden·Thomas J. Green·Donald E. Heintschel(eds.), *The Code of Canon Law(A Text and Commentary)*, (New York: Paulist Press, 1985), 52.

10) 가르시아(Julio García Martín)는 다음과 같이 개별 교령을 정의한다: “개별 교령은 집행권자가 개별 사건을 위해 서면으로 발령하는 판정이나 조치로서, 교회 규범에 따라 그 효과는 해당 사건에 한정되며, 입법권자나 집행권자의 의지로 소멸한다.” Julio García Martín, *Il decreto singulare*, (Roma: Ediurcla, 2004), 87.

11) 『교회법전』, 제134조 1항.

12) Carlos Corral Salvador-Velasio De Paolis-Gianfranco Ghirlanda(a cura di), *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, (Torino: Edizioni San Paolo, 1993), 332.

13) 1979년 계획안 제46조에는 “본성상 다른 사람에 의해 이루어진 청원을 전제로 하지 않는다”(quae natura sua petitionem ab aliquo factuam non supponunt)이라는 문구가 포함되어 있었다. Coetus de normis generalibus, sessione II, 23-27 ottobre 1979, in *Communicationes* 23(1991), 183.

14) 『교회법전』, 제179조 1항, 제182조 2항, 제1735조.

15) García Martín, *Le Norme Generali*, 266-267.

16) Salvador, *Dizionario di Diritto Canonico*, 332.

제1권 제4장 제2절 제48-58조는 개별 교령과 개별 명령을 다루는데, 개별 명령을 직접 언급하는 조문은 제49조 한 개뿐이다. 나머지 조항은 개별 교령뿐만 아니라, 개별 명령에도 그대로 적용된다. 이는 개별 명령이 개별 교령의 한 종류임을 방증한다. 개별 교령은 주로 어떤 관청이나 조치를 내리는 행정 행위지만, 개별 명령은 어떤 사람에게 일정한 행위를 수행하거나 꾀하도록 강제한다는 특징이 있다.¹⁷⁾ 개별 명령 역시 법률의 준수를 촉구하기 위해 발령되므로 합법적이어야 한다. 이렇듯 개별 명령은 개별 교령에 포함되기에 본 논문에서는 따로 구분하여 다루지 않는다.

2.4. 개별 교령의 내용

현행 법전 제48조는, 개별 교령이 “관청을 내리거나 서임하는 것”이라고 정의한다. 개별 교령의 내용은, 집행권자가 어떤 관청이나 조치를 내리는 것이다.

관청이란 무엇을 결정하고 해결하는 행위이며 효과이다. 또한 의문이나 불확실 혹은 상반된 주장을 해결하기 위한 관할권자의 판단이다.¹⁸⁾ 개인이나 법인 사이에 발생할 수 있는 관할 구역이나 업무 분장과 관련한 오해와 분쟁을 해결하기 위한 관할권자의 개별 교령이 여기에 해당한다. 또한 강제적 전임¹⁹⁾, 강제적 해임²⁰⁾, 파면²¹⁾ 등도 포함한다. 그리고 ‘재판 외의 재결’(decretum extra iudicium)로 형벌을 부과하거나 선언하는 행위도 관청을 내리는 개별 교령이다.²²⁾

조치란 어떤 상황을 해결하기 위해 적절한 방식을 찾고 정하는 것을 말한다. 라틴어 ‘provisio’는 보살핌의 효과를 갖는 ‘조치’나 ‘배려’를 의미한다.²³⁾ 이 용어는 좁은 의미로 교회 직무의 서임을 가리킨다. 예를 들면, 직무의 임의 수여²⁴⁾, 임명²⁵⁾, 임용²⁶⁾ 그리고

17) 벨라시오 데 파울리스-안드레아 다우리아, 『일반 규범』(교회법 제1-203조에 관한 해설), 김효석 옮김, (서울: 가톨릭대학교출판부, 2018), 217.

18) A. Coriden, *Code of Canon Law*, 52.

19) 『교회법전』, 제190조 2항.

20) Ibid., 제193조 1항.

21) Ibid., 제196조.

22) 데 파울리스, 『일반 규범』, 217.

23) García Martín, *Le Norme Generali*, 266-267.

24) 『교회법전』, 제153조, 제157조.

25) Ibid., 제318조 2항, 제477조 1항.

26) Ibid., 제147조, 제158조.

선거의 추진²⁷⁾ 등이다. 그리고 서임의 반대 효과를 내는 직무 상실의 원인인 전임²⁸⁾이나 해임²⁹⁾도 여기에 해당한다. 이 용어는, 넓은 의미에서 서임만이 아니라 다양한 형태의 행정 조치를 포괄한다. 예를 들면, 개별 교회의 설립³⁰⁾이나 본당 사목구의 설립³¹⁾ 등을 허가하거나 신자들의 사립 단체를 승인³²⁾하는 개별 교령이 여기에 해당한다. 이렇듯 개별 교령은 입법권과 사법권을 제외한 폭넓은 교회 생활을 규율하기 위해 집행권자가 상시적으로 활용하는 행정 행위이다.

2.5. 교령을 발령할 집행권자의 의무

개별 교령에 관한 규범 중에는 교령을 발령해야 할 집행권자의 의무와 관련된 특별한 규범이 있다. 제57조는, 법률의 명령을 실행하거나, 이해 당사자가 교령을 얻기 위해 청원하거나, 소원이 제출될 때마다 집행권자는 개별 교령을 발령해야 한다고 규정한다. 이 조문은 신자들의 권리를 보호하고, 현대 사회의 필요에 응답하기 위해 새롭게 마련된 규범이다. 즉, 역사적으로 중요한 주제였던, 소위 ‘행정의 침묵(*silenzio amministrativo*)’ 문제를 해결하려는 일환으로 마련된 조항이다.³³⁾ 구 법전에서 집행권자가 행정 행위를 이행하지 않았을 때 소속지는 속수무책이었던 상황이 발생하곤 하였다.³⁴⁾ 개별 교령으로 조치하거나 판정하는 일은 집행권자의 권리 행사가 아니라 하느님 백성에 대한 봉사로 이해되어야 한다. 이런 차원에서 관할권자는 자신의 임무를 수행함에 있어서 주도적으로 조치해야 하는데, 이것이 본래의 개별 교령의 사용 목적이다.³⁵⁾

27) Ibid., 제165조, 제179조.

28) Ibid., 제184조 1항, 제190-191조.

29) Ibid., 제192-195조.

30) Ibid., 제373조.

31) Ibid., 제515조 2항.

32) Ibid., 제322조.

33) 관할권자가 개별 교령을 발령해야 할 의무는 3개월이 지난 후에도 남아 있으며, 발령되어야만 하는 기간이 정해져 있는 것은 아니라는 것이 학자들의 공통된 견해다. Pio Vito Pinto, *Commento al Codice di Diritto Canonico*, (Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2001), 41; Chiappetta, *Codice di diritto canonico*, 75; Francisco Javier Urrutia, *Les normes générales. Commentaire des canons 1-203*, (Paris: Tardy, 1994), 133.

34) José María Piñero Carrión, *La ley de la Iglesia. Instituciones Canónicas. I.* (Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1985), 159.

35) 『교회법전』, 제48조.

1) 법률이 개별 교령을 내리도록 명하는 경우가 있다. 이 경우 집행권자는 조치나 관정의 개별 교령을 발령할 의무가 있다.³⁶⁾ 예를 들면, 법률은 제청이나³⁷⁾, 추인이 필요한 선거나³⁸⁾ 천거로³⁹⁾ 교회 직무를 서임할 때⁴⁰⁾ 교령을 발령하도록 의무 지운다.⁴¹⁾ 또한 교회 직무의 서임, 특별히 영혼의 돌봄을 포함하는 직무의 서임을 지체하지 말고 즉각 실행해야 한다는 법 조항도 여기에 해당한다.⁴²⁾ 또한 형법 분야에서 몇몇 범죄의 제재 방식으로 관할권자가 개입하도록 의무지우는 법 조항도 있다.⁴³⁾

2) 기본 원칙상 개별 교령은 누군가의 청원을 필요로 하지 않는다.⁴⁴⁾ 하지만 개별 교령은 청원이나 소원에 대한 응답으로 발령될 수도 있다. 법률은, 이해 당사자가 교령을 요청하고 그것을 얻을 권리나 특별 권한이 있는 경우를 정해놓았다. 이 경우 관할권자는 교령을 발령할 의무가 있다. 예를 들면, 교회 재산을 양도하려는 사람⁴⁵⁾ 혹은 한시적 봉쇄 해제 유희를 청원하는 수도자⁴⁶⁾는 관할권자의 응답에 따라 해당 권리를 갖는다. 제1732조의 의미로 보면, 허가 요청도 이 범주에 속한다.⁴⁷⁾ 제1734조 1항은 “교령의 취소나 정정을 교령의 제정자에게 서면으로 청구”할 권리를 명시한다. 교령의 취소나 변경 요청은 소원보다 앞서 이루어지며, 소원을 피하려는 목적을 갖는다. 또한 교령의 집행을 중지시키는 효과를 낸다.⁴⁸⁾ 다만 청원은 합법적으로 제출되어야 한다. 즉, 법률에 부합해야 하며, 오류나 결함이 없어야 하고, 정해진 유효 기간 내에 관할권자에게 제출되어야 한다.⁴⁹⁾

3) 관할권자가 내린 개별 교령을 거슬러 자신의 권리를 방어하기 위해 소원을 제출하는 경우에도 개별 교령이 발령되어야 한다. 소원은 자신의 고유하고 합법적 권리가 침해

36) Garcia Martín, *Il decreto singolare*, 205-208.

37) 『교회법전』, 제163조.

38) Ibid., 제179조 2항.

39) Ibid., 제182조.

40) Ibid., 제156조.

41) Pinto, *Commento al Codice*, 40.

42) 『교회법전』, 제151조.

43) Ibid., 제1365조, 제1368조, 제1370조 3항.

44) Ibid., 제48조.

45) Ibid., 제1291-1292조.

46) Ibid., 제686조 1항.

47) Ibid., 제269-270조, 제686조 1항, 제1291-1292조.

48) Ibid., 제1400조 2항; Giovanni Paolo II, Cost. Ap. “Regolamento Generale della Curia Romana”, in *AAS* 91(1999), art.134 §§2-3, art.135 §1, 683.

49) 『교회법전』, 제179조 1항.

되었다고 여기는 당사자가 취할 수 있는 법률행위이다. 제1732조에 따르면, 소원의 대상은 관할권자가 발령한 교령과 모든 행정 행위이다.⁵⁰⁾ 소원은 교령을 발령한 관할권자의 상급 장상에게 제시될 수 있는데⁵¹⁾, 이를 ‘교계적 소원(ricorso gerarchico)’이라 한다. 또한 소원은 행정 법원⁵²⁾에 제출될 수 있다.⁵³⁾ 이 경우에도 소원은 정해진 기간 내에, 적절한 형식을 갖추어 관할권자에게 합법적으로 제출되어야 한다.

2.6. 교구 직권자의 개념

본 논문은 개별 교령의 발령 주체를 교구 직권자로 한정하여 연구한다. 우선 ‘직권자’(Ordinarius)⁵⁴⁾는 “전반적인 정규 집행권”⁵⁵⁾을 갖는 이들을 가리킨다. 현행 법전 제134조 1항은 직권자의 범주를 교황, 교구장 주교, 교구장 주교와 동등시 되는 이들 외에도 전반적 정규 집행권을 갖는 이들, 즉 총대리, 교구장 대리 그리고 성좌 성립 성직자 수도회와 성좌 설립 성직자 사도 생활단의 상급 장상으로 한정한다.⁵⁶⁾ 이렇게 보면 직권자는 사안이나 사람이나 지역의 이유로 보편적 특성을 지닌 직무와 결부된 전반적인 정규 집행권을 갖는 사람이라 정의할 수 있다. 교구 직권자(Ordinarius loci)는 제134조 1항

50) 다만 교황과 보편공의회회의 일반 집행 교령 등의 행정 행위에는 소원을 제출할 수 없다. García Martín, *Le Norme Generali*, 291.

51) 『교회법전』, 제1737조 1항.

52) Ibid., 제1400조 2항.

53) 요한 바오로 2세, 교황령 『착한 목자』 <https://cbck.or.kr/Documents/Pope/400007?gb=title&search=%EC%B0%A9%ED%95%9C%20%EB%AA%A9%EC%9E%90> (접속일: 2021. 9. 11), 제123조; Giovanni Paolo II, “Regolamento Generale”, art.136, §4, 683-684.

54) 『비오-베네딕토 법전』에서 ‘직권자’는 원칙적으로 재판관(iudex ordinarius), 성직자 그리고 특별한 방식으로 외적 법정에서 통치권을 가진 주교에게 적용되었다. 사실상 ‘직권자’가 누구인지 명확히 정립하지 못했다. Julio García Martín, “Ordinario e ordinario del luogo ai sensi del can.134”, *Ephemerides iuris canonici*, 52(2012), 110-114.

55) 『교회법전』, 제134조 1항. 본당 사목구 주임이나 평신도 수도회의 상급 장상처럼 제한적 교회 직무에 주어진 ‘내부적 권력’(potestas dominativa)을 누리는 이는 ‘전반적인 정규 집행권’을 갖는 사람에 해당하지 않는다.

56) 현행 법전에 나열된 직권자 외에도 보편 교회와 개별 교회 그리고 수도회와 선교회의 여러 직권자가 있다. 예를 들면, 보편 교회 차원에서는 교황청 부서의 장관 추기경(Cardinale Prefetto), 의장(Presidente), 장관(Segretario), 차관(Sottosegretario) 등이 있고, 개별 교회 차원에서는 교구장 주교의 유고나 공석 중에 교구장 주교의 취임 후 작성해 둔 명단 순서에 따라 정해진 타덕(제413조 1항) 혹은 교구 참사회가 선출한 타덕(제413조 2항), 교구장 직무 대행, 대목구장 직무 대행, 지목구장 직무 대행 그리고 ‘성좌의 조치에 의한’ 직할 서리구장(Anministratore apostolico ‘ad nutum Sanctae Sedis’) 등도 직권자가 될 수 있다. García Martín, *Le Norme Generali*, 634-649.

에 언급된 직권자 중 수도회와 사도 생활단의 상급 장상을 제외한 범주의 직권자다. 즉, 교구장 주교를 비롯하여 총대리와 교구장 대리를 가리킨다. 이들은 개별 교회에서 전반적인 정규 집행권을 행사하며, 자신의 관할권에 따른 개별 교령을 발령할 권한을 누린다.

3. 교구 직권자의 개별 교령 발령 단계

제50조는 개별 교령의 발령 절차에 대한 법적 가치를 명확히 밝히지 않는다. 즉, 사전 준비 절차가 개별 교령의 유효성에 영향을 주는지 여부를 명시하지 않는다. 보편 교회의 입법권자가 취한 이런 유연함은, 한편으로 교령을 발령하기 전에 증거와 정보를 수집하고 당사자의 의견을 청취할 의무를 약화시키지 않으면서도, 다른 한편으로 교회 목자들의 자율성을 보장하면서 올바른 통치를 할 수 있도록 안내한다.⁵⁷⁾

그럼에도 불구하고 현행 법전 제50조는, 집행권자가 개별 교령을 발령하기 전에 당사자의 방어권을 보장하기 위해 신중한 준비 과정을 밟아야 한다고 강조한다.⁵⁸⁾ 이는, 교회의 통치권을 행사하는 이들이 준수해야 하는 통상적 신중함을 넘어, 올바른 행정 행위를 실행함으로써 불합리한 피해가 발생하지 않도록 주의를 기울일 고유한 책임이 있음을 분명히 밝히는 것이다.⁵⁹⁾ 교구 직권자가 개별 교령으로 다른 사람의 권리를 불법적으로 해칠 경우 그 교령은 행정 소원의 대상이 될 수 있다. 이런 의미에서 현행 법전은 교구 직권자로 하여금 개별 교령을 발령하기 전에 필요한 절차를 지키도록 규정한다. 교구 직권자가 개별 교령을 발령할 때 준수해야 하는 행정 절차는 크게 네 단계로 나눌 수 있다.

3.1. 행정 절차의 개시 단계

현행 법전에는 개별 교령의 개시에 관한 특별한 규정이 없다. 다만 제48조는, 개별 교령은 “본성상 어떤 이의 청원을 전제”하지 않는다고만 규정한다. 이는, 교구 직권자가 ‘직무상(ex officio)’ 혹은 ‘자발적으로(motu proprio)’ 조치하거나 해결할 필요가 있는 사안

57) García Martín, *Le Norme Generali*, 268.

58) G. Lobina, “Le motivazioni dei decreti amministrativi. Dottrina e giurisprudenza”, *Monitor Ecclesiasticus*, 108(1983), 279-294.

59) García Martín, *Le Norme Generali*, 267-268.

을 인지한 후 주도적으로 개별 교령의 발령을 위한 절차를 시작한다는 의미이다. 교구 직권자는 행정권자로서 교회의 공동선과 안정성을 지키기 위해 감독할 의무가 있다. 교구 직권자는 교구의 다양한 사목 분야에서 발생하는 상황에 대해 주의를 기울이며, 직접 개입을 요하는 문제에 조치를 강구한다.

문제를 인지하는 통로는 다양하다. 사목 방문이나 건진 성사 집전을 위해 본당 사목구를 방문하고 살피면서 문제를 알아차릴 수 있다. 또 정식 청원이 아닌, 서신이나 전자 우편 혹은 전화로 어려움을 호소하는 교구민의 목소리를 들을 수도 있다. 또한 대리구장이거나 지구장(감목 대리)의 보고도 여기에 해당한다. 이처럼 교구 직권자는 다양한 경로로 인지한 사안을 토대로 행정 절차에 돌입할 수 있다.

그렇다고 해서 모든 개별 교령이 교구 직권자의 자발적인 의지로 시작된다는 뜻은 아니다. 어떤 이가 제출한 청원(preces)에 의해서도 개별 교령 발령 절차가 개시될 수 있다. 그리스도교 신자들은 필요에 따라 교회 목자들에게 청원할 자유를 누린다. 특히, 교회의 공동선과 관련된 문제라면 자기 의견을 표현할 권리뿐 아니라 의무도 가진다.⁶⁰⁾ 이런 청원에 대해 교구 직권자는 행정 절차에 착수할 의무가 있다.⁶¹⁾ 실제로 현행 법전에는 개별 교령을 포함한 행정 행위의 발령 절차가 청원에 의해서 시작하도록 명시한 조문이 상당히 많다.⁶²⁾ 교구 직권자는 자신에게 제출된 청원에 대해 ‘답서(rescriptum)’⁶³⁾로 답할 것인지, 개별 교령 절차를 밟을 것인지를 판단한다.

3.2. 사전 조사 단계

제50조는, 관할권자가 개별 교령을 발령하기 전에 준수해야 할 조건을 규정한다.⁶⁴⁾ 즉,

60) 『교회법전』, 제212조 2-3항.

61) Jorge Miras-Javier Canosa·Eduardo Baura, *Compendio di diritto amministrativo canonico*, Alberto Perlasca(trans.), Subsidia Canonica 4, (Roma: Pontificia Università della Santa Croce, 2009²), 175-176.

62) 『교회법전』, 제60조, 제61조, 제63조, 제67조 3항, 제80조 1항, 제179조 1항, 제182조 1항, 제189조 1항, 제212조 2항, 제271조 1항, 제433조 1항, 제455조 1항, 제657조 1항, 제686조 1항과 3항, 제688조 2항, 제691조 1항, 제693조, 제701조, 제726조 2항, 제727조 1항, 제743조, 제745조, 제1034조 1항, 제1036조, 제1049조 1항, 제1359조, 제1361조 3항, 제1697조, 제1699조 1항, 제1703조 2항.

63) Ibid., 제59-75조. 답서는 주로 어떤 혜택(관면, 특전, 은사, 허가 등등)을 구하는 청원에 대한 관할권자의 응답으로 주어지는 경우가 많다.

64) 개별 교령의 발령 절차와 관련하여 현행 법전은 보편 교회의 최상의 직권자보다 하위의 직권자가 따라야 할 규범을 다룬다. 그 이유는 교황청과 관련된 규범은 특별법에 마련되어 있기 때문이다. 교황

증거와 정보의 수집 그리고 이해 당사자의 의견 청취이다. 개별 교령의 사전 준비는 행정 기능의 정확성을 보장하려는 것이다. 개별 교령을 발령하기 위해 주의를 기울여야 하는 원칙은 세 가지로 압축될 수 있다. 첫째는 사안의 실제적 진실에 접근하려는 노력이다. 둘째는 개별 교령의 필요성과 적합성에 대한 판단이다. 셋째는 대상자에 대한 배려와 존중이다. 이를 위해 교구 직권자는 개별 교령을 발령하기 전에, 필요한 정보를 얻어야 하고, 파악된 사실 관계에 기초하여 개별 교령 발령의 적합성을 고려해야 한다. 또한 교구 직권자의 결정이 당사자와 제3자의 이해를 해칠 수 있다는 점까지 고려하여 조사해야 한다.⁶⁵⁾

그런데 사안마다 사전 조사의 용이함이나 실제적 진실에 도달할 가능성은 다르다. 단순한 사실에 관한 조사는 비교적 간단하지만, 교회 형벌을 비롯하여 복잡한 판정을 내려야 할 경우에는 완벽한 사전 조사를 기대하기 어려울 수 있다. 하지만 이런 한계성이 사전 조사의 무용성을 의미하지 않는다. 오히려 교구 직권자가 사안의 온전한 인식에 도달할 수 있도록 사전 조사를 철저히 수행해야 할 당위성을 부각시킨다.⁶⁶⁾ 교구 직권자는 최대한으로 객관적 진실에 도달하기 위해 주요한 정보와 증거를 수집할 수 있도록 주도적으로 노력해야 한다. 사전 준비는 개별 교령의 합법성과 객관성을 결정하는 가장 중요한 요소다.

3.2.1. 정보와 증거 수집

올바른 개별 교령의 발령은 올바른 정보와 증거 수집에 의존할 수밖에 없다. 교구 직권자는 개별 교령의 적합성이나 필요성을 판단하기 위해 필요한 정보와 증거를 최대한 수집해야 한다.⁶⁷⁾ 증거와 문서는 구체적인 자료이며, 그 법적 가치는 다른 것에 비해 월

청 부서를 위한 특별법은, 제50조와 같이 일반적 규범을 제시하면서도 구체적인 준비의 내용을 명시한다. Giovanni Paolo II, “Regolamento Generale”, art.133, 682; Julio García Martín, “Los actos administrativos de los Dicasterios de la Curia Romana según el Regolamento General”(1 julio 1999), *Apollinaris*, 73(2000), 754-757.

65) Salvador, *Dizionario di Diritto Canonico*, 332.

66) Jorge Miras, “Chapter II. Singular Decrees and Precepts”, in, *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, vol.I, (Montreal: Wilson & Lafleur, 2004), 527; Juan Ignacio Arrieta, “Il processo decisionale nella Chiesa”, *Il Regno*, 11(2012), 360.

67) 행정 처리를 위해 정보를 수집해야 하는 절차는 현행 법전의 여러 곳에서 제시되어 있다. 『교회법전』, 제41조, 제166조 2항, 제271조 1항, 제425조 3항, 제524조, 제645조 4항, 제1051조 2호, 제

등하다. 증거 수집과 관련하여 소송법 제1526-1586조의 규범을 참조하여 행정 행위에 적용할 수 있다. 이에 따르면 맹세한 당사자의 진술, 증인의 증언, 공적이거나 사적인 문서 등이 증거로 채택될 수 있다.⁶⁸⁾ 또한 사안과 관련된 분야의 전문가 견해(심리학, 경제학, 인구 통계학, 국가법, 건축학, 신학 등)도 증거로 채택될 수 있다.⁶⁹⁾

사람에 관한 정보나 자료는 그 사람의 자격이나 조건과 관련된다. 몇몇 경우, 자격은 서임 교령의 유효성을 위해 요구된다.⁷⁰⁾ 왜냐하면 무자격자에 대한 직무 서임은 무효가 될 수 있기 때문이다. 현행 법전은 어떤 직무, 예를 들면 총대리나 교구장 대리⁷¹⁾ 혹은 본당 사목구 주임⁷²⁾의 경우에는 그 직무를 맡기 위한 자격을 요구하며, 적격성에 대한 확실성을 보장하기 위한 심사 절차도 허용한다.⁷³⁾ 새로운 직무를 맡을 성직자에 대한 적격성을 검증하기 위해서 신학교 양성 과정 기록, 교회법적 제재를 받은 이력, 전 소임지에서의 사목 경력 등의 정보가 수집될 수 있다.⁷⁴⁾ 또한 해당 성직자와 함께 근무한 사람들의 증언도 증거로 채택될 수 있다.

판정을 내리는 개별 교령의 경우에 사안의 실체를 파악하기 위한 정보와 증거의 수집의 필요성은 더욱 강조된다. 개인들이나 법인들 사이에 발생한 분쟁을 해결하기 위한 개별 교령에 어느 일방이 제시하는 정보만 수용되었다면, 상대방에게 불합리한 손해를 끼칠 위험이 크다. 이를 위해 양편 당사자가 제시하는 정보와 증거를 최대한 수집하여야 한다. 이렇게 수집된 정보와 증거는 개별 교령에 포함될 객관적 판정 동기를 명시하기 위해서도 활용된다.

교구 직권자가 직접 필요한 정보를 수집하는 일도 가능하지만, 예심관(uditore) 제도를 활용하는 것도 바람직하다.⁷⁵⁾ 예심관은 양편 당사자의 이해관계에서 자유로운 사람을 임

1339조 1항, 제1707조 2항, 제1742조 1항, 제1745조 2호.

68) Miras, “Singular Decrees and Precepts”, 528; García Martín, *Il decreto singolare*, 117-118.

69) Javier Canosa, “La legislazione generale sul procedimento di formazione degli atti amministrativi nel Diritto canonico”, *Ius Ecclesiae*, 10(1998), 264.

70) 『교회법전』, 제149조 2항.

71) Ibid., 제478조 1-2항.

72) Ibid., 제521조.

73) Ibid., 제521조 3항.

74) Giuliano Brugnato, “Capitolo II. I decreti e i precetti singolari”, in Quaderni di Diritto Canonico(ed.), *Codice di diritto canonico commentato*, (Milano: Ancora, 2009³), 136.

75) 예심관의 임무는 오로지 증거를 수집하고, 위임에 따라 수집된 증거를 교구 직권자에게 넘기는 것이다. 예심관이 소송 절차에 참여하는 경우에도 직접 판결에 참여하는 것이 아니라, 수집된 증거를 제

명해야 하며, 책임에서 자유로울 수 있도록 개별 교령의 발령 여부를 판단하는 일에는 참여하지 않도록 배제하는 것이 바람직하다. 많은 경우 교구 직권자는 사무처장이나 사무처 차장에게 정보 수집의 책임을 맡긴다. 하지만 조사 대상자가 서품이나 연령의 선배 혹은 친분이 두터운 사람일 경우에는, 정보 수집에 협조하지 않아서 조사 실행에 차질이 빚어질 수 있다. 이 경우에 교구 직권자는 개별 명령으로 조사 대상자가 정보 수집에 적극 협조하도록 명령해야 한다. ‘재판 외의 재결’로 형벌을 부과하는 경우에 이 개별 명령은 형벌 교령의 합법적 절차가 준수되었음을 보장하는 자료로 활용된다.⁷⁶⁾

3.2.2. 의견 청취

“권리를 침해당할 수 있는 이들의 의견”⁷⁷⁾을 듣는 일은 행정 절차에서 매우 중요한 요소다. 당사자에게 자신의 의견을 피력할 기회를 제공하는 것은, 당사자 편에서 자신을 방어할 기회를 제공함으로써 개별 교령으로 피해를 입지 않게 하려는 것이다.⁷⁸⁾ 또한 의견 청취의 의무는 정보와 증거 수집을 보완한다.

현행 법전은 “될 수 있는 대로”(quantum fieri potest)⁷⁹⁾ 권리를 침해당할 수 있는 사람의 의견을 청취해야 한다고 규정한다. ‘반드시’가 아니라 ‘될 수 있는 대로’라는 표현으로 의견 청취의 의무는 약화된 것처럼 보인다. 이렇게 사전에 의견을 들어야 하는 강제성은 축소되었으며, 이 의무를 이행하지 않을 경우에도 개별 교령의 유효성에 영향을 미치지 못한다.⁸⁰⁾

하지만 이 사실이 개별 교령을 발령하는 판단 근거가 교구 직권자의 주관적인 판단이나 자유재량에 맡겨졌다는 의미는 아니다. 사전에 의견을 청취할 의무는 교회법적 공평

관관에게 넘기는 역할만을 수행한다. 『교회법전』, 제1428조 3항; Pontificio Consiglio Per I Testi Legislativi, Istruzione, *Dignitas Connubii*, (Città del Vaticano: Libreria Editrice, 2005), art. 23 §2, art. 50 §3.

76) 『교회법전』, 제1341조.

77) Ibid., 제50조. 『동방교회법전』(CCEO) 제1517조은 의견 청취의 대상을 보다 넓게 확대하여 “개별 교령이 직접 영향을 줄 수 있는 사람, 특히 권리를 침해당할 수 있는 사람”으로 명시한다.

78) Zenon Grocholewski, “Il sistema dei ricorsi e la giurisdizione dei tribunali amministrativi”, in Javier Canosa(ed.), *I principi per la revisione del Codice di diritto canonico*, Monografie Giuridiche 16, (Milano: Giuffrè Editore, 2000), 479.

79) 『교회법전』, 제50조.

80) Andrea D’Auria, “Il concetto di Superiori del can.127: questioni problematiche aperte”, *Ius Ecclesiae*, XVIII(2006), 3, 615s.

(*aequitas*)⁸¹⁾에 속하는 것이고, 법적 가치가 있는 것으로 해석해야 한다.⁸²⁾ 다시 말하면, 교구 직권자의 의견 청취의 의무는 단순한 권고나 선택 사항이 아니라, 개별 교령의 합법성을 보장하는 필수 요소다. 개별 교령을 발령할 때, 교구 직권자가 단지 선한 의지나 지향을 갖는 것으로는 충분하지 않다. 현행 법전은, 관할권자가 의견 청취를 위해 활용할 수 있는 모든 방법을 동원할 것을 요구한다.⁸³⁾ 이 의무가 준수되지 않았을 경우에는 제 1732-1739조에 명시된 행정 소원의 대상이 될 수 있다.

물론 이 의견 청취의 의무가 교구 직권자로 하여금 이해 당사자의 의견을 따라야 할 의무를 부과하는 것은 아니다. 즉, 이해 당사자의 견해와 차이가 나더라도, 교구 직권자의 결정은 유효하다. 또한 이해 당사자의 의견만이 아니라, 제127조의 규범에 따라 제3자의 의견(자문)도 들어야 할 교구 직권자의 의무도 있다. 예를 들면, 교구장 주교는 본당 사무구를 설립, 폐쇄, 변경하기 위해 사제평의회 의견의 청취를 들어야 한다.⁸⁴⁾ 비록 교구장 주교는 사제평의회 의견의 청취를 그대로 따를 의무는 없지만, 자문을 들어야 한다는 조건은 개별 교령의 유효성을 위해 요구된다.

3.3. 서면 발령 단계

사전 준비의 과정이 충분히 이루어지고 나면, 교구 직권자는 해당 사안에 대한 판정 혹은 조치의 내용을 담은 개별 교령을 발령할 수 있다. 교구 직권자 편에서 개별 교령의 발령을 결심한다는 것은, 행정 절차의 개시의 단계부터 정보와 증거를 수집하는 과정 그리고 당사자 의견 청취의 결과에 대한 종합적인 평가가 끝났음을 의미한다.

3.3.1 서면 형식

제51조는 개별 교령의 종류와 상관없이 서면 형식을 취하도록 명시한다. 개별 행정 행위의 공통 규범인 제37조도 서면 형식의 필요성을 규정하였다. 서면 형식은 행정 행위의 유효성을 위해 반드시 요구되는 것은 아니지만,⁸⁵⁾ 외적 법정에서 행정 행위의 사실을 증

81) 『교회법전』, 제19조, 제1733조.

82) 데 파울리스, 『일반 규범』, 218-219.

83) García Martín, *Le Norme Generali*, 271-272.

84) 『교회법전』, 제515조 2항.

85) 제10조에 따르면, 제51조의 조문은 무효법에 해당하지 않는다. 다만 법으로 달리 명시된 경우가 있는

명하기 위해서는 필수적이다.

일반적으로 서면이라는 법률행위의 형식은 법률행위를 실질적 사실로 만드는 효과를 낸다. 서면으로 작성된 개별 교령이 효력을 내는 법률 행위가 되기 위해서는 교구 직권자의 서명과 이 문서를 공증하는 사무처장의 서명이 있어야 한다.⁸⁶⁾ 이런 이유로, 서면 작성 행위만으로 행정 행위가 성립하지 않고, 교구 직권자가 자신의 의지로 문서에 서명할 때에만 행정 행위가 된다. 이런 의미에서 유효한 행정 행위는 문서에 서명되는 때에 존재한다. 교령의 생성을 위해 서명이 필요한 것이라면, 서면 형식은 개별 교령을 구성하는 본질적 요소로 볼 수 있다.⁸⁷⁾

3.3.2. 동기 명시

제51조는 모든 종류의 교령이 아니라 단지 판정을 내리는 교령에는 적어도 요약된 동기(motivum)가 명시되어야 한다고 규정한다. 앞서 고찰하였듯, 서임 교령은 단순한 인사 발령을 목적으로 하기에 직무에 합당한 자격을 갖추었다면 특별한 서임의 이유를 명시하는 것이 불필요할 수 있다. 이에 반해 판정 교령은 최종적 판단에 이르게 된 합리적 이유와 근거가 설명되어야 한다. 이런 의무를 부과하는 목적은 교령의 객관성과 합법성 그리고 교령 대상자의 권리를 보장하기 위한 것이다.⁸⁸⁾ 사실상 입법권자는 교령의 객관성을 확보하여, 교구 직권자가 독단적인 결정한다는 인상을 피하고자 한다. 또한 교령의 대상자로 하여금 교구 직권자가 판단의 근거로 삼은 동기를 알게 하고, 필요하다면 소원을 제기할 가능성을 열어준다.⁸⁹⁾ 만일 동기가 충분히 기재되어 있지 않으면, 합당한 동기가 없는 것으로, 무용한 교령으로 추정되어야 한다. 이처럼 모든 판정 교령은 문자로 동기를 명시해야 한다. 제51조 역시 제10조의 기준에 따르면 무효법에 해당한다고 말할 수 없다. 하지만 어떤 경우에는 동기의 미기재가 무효의 원인이 될 수 있다고 명시하는 조항도 있다.⁹⁰⁾ 비록 판정 교령에서 동기의 미기재가 언제나 개별 교령의 유효성에 영향을 주지

데, 예를 들면 제54조, 제190조 3항, 제193조 4항이 여기에 해당한다.

86) 『교회법전』, 제474조.

87) 현행 법전은 개별 명령의 경우에는 이러한 기본 원칙에 예외를 허용한다. 제49조는 비합법적 문서로 주어지는 명령에 관해 암시한다. 이는 구두 형식의 명령을 언급하는 것으로 볼 수 있다. García Martín, *Le Norme Generali*, 272-274.

88) Chiappetta, *Codice di Diritto Canonico*, 72.

89) Grocholewski, “Il sistema dei ricorsi”, 489.

않는다 할지라도, 교령의 효력을 소멸시킬 수 있는 소원에 대상이 된다는 점은 분명하다. 또한 부당한 행정 처분을 받았다고 느낄 수 있는 잠재적 피해를 양산하지 않기 위해서라도 동기의 명시는 필수적이다.⁹¹⁾

실질적으로 개별 교령을 작성할 때 어떤 방식으로 동기를 표기해야 하는지에 관해서는 구체적 규범이 마련되어 있지 않다. 이때에는 제19조의 원칙에 따라 “비슷한 경우를 위하여 제정된 법률”을 참고할 수 있다. 형사 소송 절차를 규율하는 제172조 3호는 “법률상 및 사실상 이유를 적어도 간략하게라도 제시하고 재결”을 내려야 한다고 명시한다. 즉, 개별 교령에 동기를 적시하는 방식은 법률에 근거하여 사실 관계를 심리하는 절차로 실현될 수 있다. 이를 근거로 서면 형식에 포함되어야 할 요소들을 추론할 수 있다.

3.3.3 서면 형식에 포함되어야 할 요소

교령의 성격에 따라 형식의 차이는 있지만, 개별 교령에는 일반적으로 다음의 요소들이 포함되어야 한다. 1) 발령의 주체. 대체로 교구 직권자는 해당 교구에서 공통으로 사용하는 공문서 용지에 교구 직권자의 성명과 직무를 인쇄하여 사용한다. 2) 문서 번호. 교구 행정의 일관성과 문서 보존의 용이성을 위해 통일된 교구청 문서 번호를 활용할 수 있다. 3) 개별 교령의 제목. 발령되는 개별 교령의 내용을 요약한 제목을 선정한다. 예를 들면, 직무 서임 교령, 본당 사목구 설립 교령, 신자들의 사립 단체 승인 교령 등이다. 4) 개별 교령의 대상자. 사람 혹은 법인(단체)을 명기하여 개별 교령의 대상자를 밝혀야 한다. 5) 사건 개요. 개별 교령의 발령이 요구되었던 기초적인 사실 관계를 요약한다. 6) 법적 근거. 개별 교령을 발령하게 된 법적 근거를 명시해야 한다. 7) 사실 심리. 수집된 정보와 증거 그리고 이해 당사자의 의견을 청취한 결과에 법적 근거를 적용하여 사안을 판정하는 구체적인 심사 절차이다. 8) 결정문. 개별 교령으로 확정 짓게 된 교구 직권자의 결론이다. 9) 발령 장소와 날짜. 10) 교구 직권자와 사무처장의 서명.

개별 교령의 종류에 따라 서면에 포함되어야 할 요소들이 다를 수 있다. 단순한 직무 서임에는 기초적인 내용과 결정 내용만을 담은 간단한 개별 교령이 작성될 수 있고, 형별

90) 예를 들면, 제699조 1항은 수도자에게 제명 처분을 부과하는 교령에는 그 유효성을 위해 반드시 동기가 명시되어야 한다고 규정한다. 또한 제1617조는, 재판관의 교령이, 만일 적어도 이유를 요약한 동기를 표명하지 않으면 효력을 갖지 못한다는 기본 원칙을 정한다.

91) 데 파울리스, 『일반 규범』, 219.

을 정하는 재판 외 재결이나 판정 교령의 경우는 위에 언급된 모든 요소를 포함하는 교령이 작성되어야 한다. 특히 개별 교령의 발령 동기를 명시하는 법적 근거와 사실 심리 부분은 생략될 수 없다.

3.4. 통고 단계

통고가 이루어지지 않으면 교령은 효력을 내지 못한다. 개별 교령의 전달은 ‘통고’(intimazione)⁹²⁾되거나 ‘집행’(esecuzione)된 때부터 효력을 발생한다. 즉, 개별 교령이 대상자에게 전달되는 두 가지 방식은 통고와 집행이다.⁹³⁾ 제54조 1항은 개별 교령의 유효성과 효력 사이의 암묵적 구분을 담고 있다. 사실상 개별 교령은 교구 직권자의 서명으로 유효하게 발령되지만, 그 교령이 대상자에게 전달될 때 효력을 발생한다. 개별 교령이 강제될 수 있으려면 “법 규정에 따라 합법적 문서로 통고”⁹⁴⁾되어야 한다. 교령의 발령과 효력의 발생 사이에 경과하는 시간은 통보notificazione 혹은 통고를 위해 사용된 방식에 따라 다양하다.

교구 직권자는 대체로 대상자에게 직접 통고 혹은 통보하는 방식을 선택하게 된다. 그 이유는 대상자가 대부분 교구 내에 거주하기에 굳이 집행자의 개입을 필요로 하지 않는다. 또한 직접 통고 방식은 개별 교령의 강제성을 높이기 위해서도 필요하며, 개별 교령으로 대상자에게 어떤 권력을 제한할 경우 사목적 배려나 형제적 조언을 제시하기에도 적합한 방식이다. 하지만 개별 교령의 통고 과정에는 고려해야 할 여러 상황이 발생할 수 있다. 이를 위해 현행 법전은 세 가지 합법적 통고의 방식을 제시한다.

92) 현행 법전은 ‘통보(notificazione)’와 ‘통고(intimazione)’를 비슷한 의미로 사용하면서도, 통보는 통고와 집행을 포함하는 보다 폭넓은 개념으로 활용한다.

93) 통고와 집행의 문제는 제4장 개별 행정 행위 제1절 공통 규범 제40-45조에서 구체적으로 다룬다. 간단히 요약하면 개별 행정 행위의 효력 발생의 방식은, 우선 그 행정 행위를 발령한 관할권자가 대상자에게 그 내용을 직접 통보하거나 실행할 경우에 발생한다. 이를 일컬어 ‘은전의 형태’(forma graziosa)라 한다. 일반적으로 은전을 수여할 때 많이 사용되는 방식이라 이같이 명명되었지만 실제로는 은전만 아니라 직접 전달되는 모든 개별 행정 행위의 통고가 여기에 해당한다. 또 다른 개별 행정 행위의 다른 통보 방식은 집행자(esecutore)의 개입을 통한 집행이다. 이를 일컬어 ‘위탁의 형태’(forma commissoria)라 한다. Chiappetta, *Codice di Diritto Canonico*, 65-66; García Martín, *Le Norme Generali*, 237-250; 데 파울리스, 『일반 규범』, 211-214.

94) 『교회법전』, 제54조 2항.

3.4.1. 교령 문서의 전달

교령 문서의 전달은 통고의 정규 형태로서 제54조 2항에 의해 간접적으로 추정된다. 또한 제55조는 “서면 본문이 교부되지 못하게 장애되는 때”라는 표현으로 교령 문서의 전달을 비정규적 방식과 대비하여 보여준다. 개별 교령의 전달은 교구 직권자에 의해 직접 이루어지기도 하고, 제3자를 통한 위탁 혹은 간접의 형태로 이루어지기도 한다.

교구 직권자가 교령을 직접 대상자에게 전달할 때 직접 형태가 성립한다.⁹⁵⁾ 이 경우 대상자는 적절한 방식으로 호출되어야 한다. 호출은 주소지, 준주소지 혹은 거주지로 적법하게 이루어져야 한다.⁹⁶⁾ 관할권자가 직접 통고한 개별 교령은 그때부터 효력을 낸다. 다만 달리 정해졌다면 그렇지 않다.⁹⁷⁾ 그리고 전달된 개별 교령의 사본을 교구청 문서고에 보관해야 한다.⁹⁸⁾

문서를 전달하는 또 다른 방식은 집행자를 통한 위탁 전달이다. 이 경우에는 관할권자의 개별 교령 발령이 있는 후 이 문서를 전달할 집행자를 선정해야 한다. 집행자는 직접 혹은 대상자를 소환하거나 방문하여 문서를 전달한다.

3.4.2. 문서의 낭독

개별 교령이 효력을 내기 위한 두 번째 통고 방식은 문서 본문의 낭독이다. 이 방식은 비정규 형태의 문서 전달 방식이다. 비정규 형태를 활용하기 위해서는 반드시 정규 형태를 방해하는 “매우 중대한 이유(*gravissima ratio*)”⁹⁹⁾가 있어야 한다. 이에 대해 데 파울리스(Velasio De Paolis)는, 개별 교령의 대상자가 서면으로 작성된 문서를 이용해 교회 공동체 내에 추문을 일으키거나 관할권자를 곤란하게 만드는 경우라고 설명한다.¹⁰⁰⁾ 방해

95) Ibid., 제56조. 현행 법전은 개별 교령의 전달을 위한 방식으로 등기 우편과 같은 우편 제도를 허용하고 있지 않다. 하지만 우리나라는 ‘등기 우편’과 같이 우편물의 분실사고가 희박하고, 당사자 전달이 보장되는 우편 제도가 마련되어 있기에, 주교회의 차원에서 개별 교령의 전달 방식으로 허용하는 것도 고려해 볼 수 있다. 다만, 이때에는 개별 교령의 종류를 구분할 필요가 있다. 형벌과 관련된 개별 교령이라면, 우편 발송은 개별 교령의 수취와 관련한 법적 확실성을 보장하기 어려울 수 있다.

96) Ibid., 제166조 1항, 제1509조 1항.

97) Giovanni Paolo II, “Regolamento Generale”, art.41 §5, 648.

98) Garcia Martín, *Le Norme Generali*, 282.

99) 『교회법전』, 제55조. 제55조는 중대함의 정도를 가늠할 수 있는 주체를 개별 교령을 발령하는 관할권자인지 혹은 문서를 전달하는 집행자인지 명시적으로 정하지 않는다. 대체로 개별 교령의 발령자라는 관점이 지배적이지만, 제41조를 염두에 둔다면 집행자에게도 결정권이 있어 보인다.

100) 데 파울리스, 『일반 규범』, 221.

는 물리적일 수도 있고 윤리적일 수도 있으나, 실질적이어야 하며, 먼 미래의 것이 아니어야 한다.¹⁰¹⁾ 교구 직권자이든 집행자이든 문서의 전달이 매우 중대한 이유로 방해된다고 판단하면, 문서를 전달하지 않고 본문을 낭독하는 방법으로 문서 전달의 효과를 낼 수 있다. 이 경우는 교령의 문서 전달 의무가 면제되는 것이지, 통고 혹은 집행의 의무가 면제되는 것은 아니다.

제55조는, “공증관이나 2명의 증인들 앞에서 교령의 해당자에게 읽어 주고 이 사실을 기록으로 작성하여 거기에 참석한 모든 이들이 서명”하면, 문서의 통고가 성립한다고 명시한다. 이 방식의 문서 전달을 위해서는 역시 합당한 방식으로 개별 교령의 대상자를 호출해야 한다.¹⁰²⁾ 출석한 대상자가 교령을 발령한 관할권자, 교령의 내용, 동기 그리고 발령 날짜 등을 인지할 수 있도록 개별 교령 전체가 낭독되어야 한다.¹⁰³⁾ 낭독은 공증관 혹은 두 증인 앞에서 이루어져야 한다. 이때에 공증관이나 두 증인은 집행자가 아니다. 마지막으로, 낭독 사실을 사무처의 공식 문서에 기록하고, 낭독자, 공증관 혹은 두 증인 그리고 대상자 등 참석자 전원의 서명을 받는다.

그런데 개별 교령의 대상자가 출두하여 교령이 낭독되었으나 대상자가 서명을 거부할 수 있다. 이 경우에도 개별 교령은 합법적으로 통고된 것으로 간주된다.¹⁰⁴⁾ 낭독을 통해 이루어진 통고는 비록 서명되지 않았더라도 기록 문서의 작성으로 증명 가능하며, 발령된 개별 교령의 효력을 소멸시키지 않는다.¹⁰⁵⁾ 즉, 대상자가 개별 교령을 수용하였든¹⁰⁶⁾ 거부하였든¹⁰⁷⁾ 그 교령은 강제성을 갖는다.

3.4.3. 간주된 통고

현행 법전이 인정하는 세 번째 통고의 방식은 ‘간주된 통고’다.¹⁰⁸⁾ 제56조는, 교령의

101) García Martín, *Le Norme Generali*, 284.

102) 『교회법전』, 제56조.

103) 현행 법전은 누가 낭독해야 하는지에 관해서는 명시하지 않는다. 다만, 낭독은 공증관이 아닌 집행자의 임무처럼 보인다. 왜냐하면 낭독은 집행의 본질적 행위이기 때문이다.

104) 『교회법전』, 제56조.

105) Giovanni Paolo II, “Regolamento Generale”, art. 83, 667: “통고문 수용의 거부는 그 문서의 수취와 같은 효력을 갖는다. 수용의 거부를 포함한 모든 행위는 기록 문서로 작성되어야 한다.”

106) 『교회법전』, 제55조.

107) Ibid., 제56조.

108) Pinto, *Commento al Codice*, 40; Urrutia, *Les normes générales*. 131.

대상자가 “교령을 받거나 듣도록 정식으로 호출되었는데도 정당한 이유 없이 출두”하지 않은 경우에 대비한다. 이 경우는, 개별 교령이 문서로 전달되지도 낭독되지도 않아 개별 교령의 효력을 발생시키지 않게 하려는 대상자의 불순한 의도가 발휘될 수 있음을 가정한다. 간주된 통고가 성립하기 위해서는 두 가지 조건이 채워져야 한다.

첫째로, 교령의 대상자는 “정식으로(rite)”¹⁰⁹⁾ 즉 합당한 방식으로 호출되어야 한다. 호출은 앞서 언급한 두 가지 통고의 방식과 같다. 만일 개별 교령의 대상자가 합당한 방식으로 호출되지 않았거나 정당한 이유로 출석할 수 없었음이 증명되면, 간주의 통고는 성립하지 않는다. 왜냐하면 당사자의 방어권이 보장되지 않았기 때문이다. 이때에는 다시 호출 절차를 밟아야 한다. 사유의 정당성을 판단하는 것은, 당사자가 아니라 개별 교령을 통고해야 할 사람에게 맡겨져 있다.¹¹⁰⁾

둘째로, 대상자가 정식으로 호출되었으나 실제로 불출석해야 한다. 대상자의 불출석은 개별 교령의 거부 내지는 불수용을 나타낸다. 대상자의 불출석으로 말미암아 실제 개별 교령의 내용이 전달되지 않았음에도 불구하고, 보편 교회의 입법권자는 이 상황을 해결하기 위해 통고의 효과를 법률로 부여한다. 또한 대상자는 이 ‘간주된 통고’에 관한 법률에 무지했음을 주장할 수 없다. 왜냐하면 제8조의 규범에 따라 법률은, 예고 기간이 끝나는 시점부터 구속력을 지니며, 법률에 관한 무지나 착오는 원칙적으로 그 법적 효력을 방해하지 않기 때문이다.¹¹¹⁾ 그래서 제56조의 규정은, 대상자가 법률을 수용하는지 여부와 상관없이 혹은 법률을 인지하고 있었는지 여부와 무관하게 개별 교령의 효력을 인정한다.

4. 나가는 말

지금까지 개별 교령의 법적 본성과 교구 직권자가 준수해야 할 여러 행정 절차에 관해 고찰하였다. 개별 교령은 교회에서 집행권을 갖는 이들이 자신의 관할 범위 내에서 판정이나 조치를 내려야 할 때 활용하는 행정 행위이다. 그런데 이 행정 행위가 집행권자의 독단적 판단으로 발령된다면, 불합리하게 피해를 받는 사람이 생겨날 수 있다. 그런데 현

109) 『교회법전』, 제56조.

110) García Martín, *Le Norme Generali*, 286.

111) 『교회법전』, 제15조.

행 법전에는 이를 방지하기 위한 규범이 대략적으로만 제시되었다. 이는 집행권자로 하여금 유연한 행정 행위를 할 수 있는 자율성을 보장해 준다는 장점으로 작용하는 반면, 개별 사안에 즉시 적용할 수 있는 자세한 규범을 추출해 내기 어렵다는 단점도 될 수 있다. 본 논문은 개별 교령의 법적 본성을 정립하고, 집행권자의 범위를 개별 교회의 교구 직권자로 한정하여 개별 교령의 실질적 활용을 위한 보다 구체적인 준수 사항을 제시하고자 하였다. 개별 교령을 발령하기 위한 여러 단계, 즉 개시의 단계, 사전 준비 단계, 서면 작성 단계 그리고 통고의 단계를 구분하고, 각 단계별로 다양한 가능성을 가정하여 설명하였다. 특히 사전 준비 단계에서 정보와 증거의 수집과 더불어 의견 청취의 중요성을 강조하였다. 이는 교회의 행정 행위로 인해 부당한 피해 사례가 발생하지 않도록 방지하며, 교회 통치권에 대한 불신 풍조를 막아내는 기능을 한다. 또한 충실한 사전 준비 단계를 진행함으로써 교구 직권자는 사건의 실제적 진실에 접근할 수 있고, 개별 교령 발령의 적합성이나 필요성을 정확히 판단할 수 있으며, 당사자에 대한 올바른 존중과 배려를 할 수 있다. 교회 통치권은 언제나 신자들의 영적 선익을 위한 봉사를 지향하고 있기에, 통치권자는 이를 위한 합법적 절차를 준수하는데 늘 유의해야 한다.

참고문헌

- 데 파올리스, 벨라시오(De Paolis, Velasio)·다우리아, 안드레아(D'Auria, Andrea) 『일반
규범』(교회법 제1-203조에 관한 해설), 김효석 옮김, 서울: 가톨릭대학교출판부,
2018.
- 요한 바오로 2세, 교황령 『착한 목자』 [https://cbck.or.kr/Documents/Pope/400007? gb=title
&search=%EC%B0%A9%ED%95%9C%20%EB%AA%A9%EC%9E%90](https://cbck.or.kr/Documents/Pope/400007?gb=title&search=%EC%B0%A9%ED%95%9C%20%EB%AA%A9%EC%9E%90) (접속일:
2021. 9. 11).
- Arrieta, Juan Ignacio, “Il processo decisionale nella Chiesa”, *Il Regno*, 11(2012).
- Brugnotto, Giuliano, “Capitolo II. I decreti e i precetti singolari”, in Quaderni di Diritto
Canonico(ed.), *Codice di diritto canonico commentato*, Milano: Ancora, 2009³.
- Canosa, Javier, “La legislazione generale sul procedimento di formazione degli atti
amministrativi nel Diritto canonico”, *Ius Ecclesiae* 10(1998).
- Chiappetta, Luigi, *Il Codice di Diritto Canonico 1*, Bologna: EDB, 2011.
- Communicationes, 23(1991), 43(2011).
- Coriden, James A·Green, Thomas J·Heintschel, Donald E.(eds.), *The Code of Canon Law(A
Text and Commentary)*, New York: Paulist Press, 1985.
- D'Auria, Andrea, “Il concetto di Superiori del can.127: questioni problematiche aperte”, *Ius
Ecclesiae*, XVIII(2006).
- Daniel, William L., *The art of good governance*, Montréal: wilson&Lafleur, 2015.
- García Martín, Julio, “Los actos administrativos de los Dicasterios de la Curia Romana según
el Reglamento General”(1 julio 1999), *Apollinaris* 73(2000)
- _____, *Atti amministrativi generali*, Roma: Ediurcla, 2004.
- _____, *Il decreto singulare*, Roma: Ediurcla, 2004.
- _____, “Ordinario e ordinario del luogo ai sensi del can.134”, *Ephemerides
iuris canonici* 52(2012).
- _____, *Le Norme Generali del Codex Iuris Canonici*, Venezia: Marcianum
Press, 2015⁶.
- Giovanni Paolo II, Cost. Ap. “Regolamento Generale della Curia Romana”, in *AAS* 91(1999).
- Grochowski, Zenon, “Il sistema dei ricorsi e la giurisdizione dei tribunali amministrativi”,
in Javier Canosa(ed.), *I principi per la revisione del Codice di diritto canonico*,
Monografie Giuridiche 16, Milano: Giuffrè Editore, 2000.

- Lobina, G. “Le motivazioni dei decreti amministrativi. Dottrina e giurisprudenza”, *Monitor Ecclesiasticus*, 108(1983).
- Miras, Jorge·Canosa, Javier·Baura, Eduardo, *Compendio di diritto amministrativo canonico*, Alberto Perlasca(trans.), Subsidia Canonica 4, Roma: Pontificia Università della Santa Croce, 2009².
- Miras, Jorge, “Chapter II. Singular Decrees and Precepts”, in, *Exegetical Commentary on the Code of Canon Law*, vol.I, Montreal: Wilson & Lafleur, 2004.
- Piñero Carrión, José Maria, *La ley de la Iglesia. Instituciones Canónicas. I*. Madrid: Sociedad de Educación Atenas, 1985.
- Pinto, Pio Vito, *Commento al Codice di Diritto Canonico*, Roma: Libreria Editrice Vaticana, 2001.
- Pontificio Consiglio Per I Testi Legislativi, Istruzione, *Dignitas Connubii*, Città del Vaticano: Libreria Editrice, 2005.
- Pope Francis, Homily, “16 September 2013. Pray for politicians that they govern us well”, in *L'osservatore romano*. Weekly Edition in English, 46(25 September 2013), 17.
- Salvador, Carlos Corral·De Paolis, Velasio·Ghirlanda, Gianfranco(a cura di), *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Torino: Edizioni San Paolo, 1993.
- Urrutia, Francisco Javier, *Les normes générales. Commentaire des canons 1-203*, Paris: Tardy, 1994.

개별 교령의 법적 본성과 교구 직권자의 행정 절차

김효석

현행 법전 제50조는 집행권자에게 개별 교령을 발령하기 전에 당사자의 방어권을 보장하기 위한 엄격한 준비 과정을 밟아야 한다고 강조한다. 교구 직권자는 교회의 통치권 중 집행권을 행사하면서 올바른 행정 행위를 발령해야 할 의무가 있으며, 자신의 행위로 불합리한 피해자가 발생하지 않도록 주의를 기울여야 할 책임이 있다. 현행 법전은 이러한 주의를 당부하면서도 자세한 행정 절차를 규정하지는 않는다. 본 논문은 다양한 행정 행위들 중 개별 교구의 교구 직권자가 발령하는 개별 교령에 관해 집중적으로 다룬다. 개별 교령은 개별 행정 행위 중에 교구 직권자가 가장 폭넓게 활용하는 행정 행위로, 어떤 분쟁이나 문제를 해결하기 위한 판정이나 조치를 담고 있다. 교구 직권자가 개별 교령의 발령 절차를 시작하는 시점은, 자신의 개입이 필요한 사건이나 사안에 관해 인지하게 될 때이다. 사건의 구체적 조사가 필요하다는 판단이 서면, 교구 직권자는 직접 혹은 다른 이를 통해서 증거와 정보를 수집하고, 권리를 침해당할 수 있는 사람들의 의견을 들어야 한다. 이를 통해 교구 직권자는 사건의 실체적 진실에 접근할 수 있고, 개별 교령 발령의 적합성이나 필요성을 정확히 판단할 수 있으며, 당사자에 대한 올바른 존중과 배려를 할 수 있다.

주제어 : 행정 행위, 개별 교령, 증거와 정보, 교구 직권자, 방어권

Legal nature of the singular decrees and the administrative procedure of the local ordinaries

Kim Hyo-Suk

Canon 50 of the current code insists that precise preparation procedures must be taken to ensure the right of defenses of parties before issuing the singular decrees to persons possessing executive power. The local ordinary has an obligation to issue proper administrative acts while exercising the executive power of the ecclesiastical power of governance and has responsibility for taking special care not to cause any unreasonable victims of his conduct. The current code does not stipulate detailed administrative procedures, even though advised to take these precautions. This paper focuses on the singular decrees issued by the local ordinary of individual dioceses among various singular administrative acts. The singular decree is the most vastly utilized singular administrative act by the local ordinary that contains decisions or measures to resolve certain conflicts or problems. The local ordinary initiates the procedure for issuing a singular decree when he recognizes an event or issue that requires his intervention. When a decision is made upon the necessity of detailed examination, the local ordinary should directly or indirectly collect proof and information and consult those whose rights could be harmed. Throughout this, the local ordinary could access the substantial truth of the case, accurately determine the compatibility or necessity for publication of singular decrees and provide sufficient respect and solicitude for the parties.

Key words : Administrative acts, Singular decrees, proof and information,
Local ordinary, right of defense

논문 투고일	2021년 09월 12일
논문 수정일	2021년 10월 27일
논문게재 확정일	2021년 10월 18일

생명윤리적 의사결정 모델 정립을 위한 탐색적 연구*

김승주

가톨릭꽃동네대학교 부교수

1. 서론
2. 문헌고찰
 - 2.1 그리스도교적 생명관
 - 2.1.1 생명에 대한 예수의 지상명령
 - 2.1.2 생명에 대한 교회의 가르침
 - 2.2 윤리적 의사결정에 관한 이론
3. 연구방법
4. 연구결과
 - 4.1 생명관련 키워드 분석과 인터뷰 내용 분석 결과
 - 4.1.1 생명관련 키워드 분석
 - 4.1.2 인터뷰 내용분석
 - 4.2 생명윤리적 의사결정 모델 개발
5. 논의 및 제언

* 이 논문은 필자의 박사학위논문을 수정·요약한 것임.

1. 서론

가톨릭교회는 현대시대의 생명경시풍조에 특별한 관심을 갖는다. 성경은 세상 창조부터 끝까지 생명의 주인은 인간이 아닌 하느님이심을 강조하며, 어떤 경우에도 그것이 본인 자신일지라도 인간생명을 직접 파괴할 권리를 주장하지 못한다고 분명히 가르치고 있다¹⁾.

현대시대는 기존의 윤리적 판단이나 평가를 그대로 적용할 수 없게 되고 인간의 자연적 본성과 삶과 죽음에 대한 재정의와 윤리관의 변화를 요구받게 되었으며 이러한 현상의 이면에는 여러 가지 형태의 반생명사상이 자리 잡고 있다. 윤리적 상대주의(ethical relativism)와 사회학주의(sociologism), 윤리적 이기주의(ethical egoism), 극단적 개인주의와 자유주의(individualism, liberalism), 쾌락주의와 공리주의(hedonism, utilitarianism), 과학기술주의(scientism) 등 오늘의 반(反)생명현상을 가져오는 사상적 배경은 다양하다²⁾. 이러한 토대 위에 인간 개인은 행복주의(eudaemonism)라는 미명 하에 현재적 물질을 추구하며 편의적인 만족을 추구하기 위해 수많은 생명파괴 행위들에 동참하고 있다. 그로 인해 온갖 종류의 살인, 집단학살, 낙태, 안락사, 자살 등과 같이 생명자체를 거역하는 행위들과 고문, 매매춘, 인신매매 등과 같은 인간의 존엄성을 침해하는 행위들이 점점 늘어나고 있으며(사목현장 27항), 특히 인간의 생명의 초기와 마지막 단계에 영향을 미치는 위협들이 갈수록 심각해지고 있다. 이러한 위협들은 인간의 생명이 가장 약한 시기, 즉 자신을 방어할 아무런 수단을 지니지 못하고 있을 때 가해지며 아주 흔히, 가정 한가운데서 가족들의 공모로 이루어지고 있을 뿐만 아니라, 법적인 정당화까지 요구하고 있기 때문에 더욱 심각하다 할 수 있다.

그러므로 오늘날 생명윤리의식은 더 이상 생명을 다루는 특정 직업윤리의 차원에 국한되지 않는다. 생명윤리는 인류공동체가 생존하기 위한 만인의 윤리이며 인간생명을 넘어선 생명 있는 모든 것들을 위한 윤리이다. 인간은 사회적 존재로 창조되었기 때문에 고립되어서는 결코 행복할 수 없으며 육체적이던, 정신적이던 사회적이던, 생명을 공유하는 공동체 안에서야 비로소 완전한 인간성을 완성할 수 있다. 이 점에 대해 가톨릭교회는 “네 이웃을 네 몸같이 사랑하여라.”(마태 22,39)는 예수의 말씀에 뿌리를 둔 공동체 윤리를 강조하며, 모든 그리스도교 공동체들은 새로운 의무감을 가지고 새로운 생명을 지원하

1) 비오 12세 교황, 「성 루가 의학생물협회에서의 연설」, 1944. 11. 12.

2) 소병욱·박현숙, 「대학생의 생명윤리의식 조사연구」, 『가톨릭사상』 30(2004, 5), 141

는 적절하고 효과적인 계획들이 실행되어야 함을 재차 천명한다. 교회의 생명윤리에 대한 근본적인 가치들은 단순히 열심히 신자들이 지켜야할 규범들의 열거가 아닌, 인간 생명 자체에 대해 올바르게 이해하고, 생명이 최상위의 가치임을 재확인하여 생명을 살리는 양심적 결정을 하는 데에 도움 되는 수단으로서 교육되어야 한다.

최근 사회적 이슈가 되는 존엄사 혹은 연명치료 중단이나 자살의 급격한 증가라는 사회적 현상들은 다시금 생명윤리의 중요성을 재인식 시키고 있으며 벼랑 끝에 몰린 생명 존엄의 위기를 극복하고 생명존중의 가치를 함양할 실천적 대안을 요청하고 있다³⁾. 이러한 죽음문화에 대한 자각은 필요하고 중요하며 또한 시급히 제시되어야 한다.

생명윤리학은 결국 가치와 행동의 학문이다. 가치란 하나의 가정적 개념이어서 인간의 생각 속에 그치지만 윤리는 행동으로 나타나므로 윤리적 판단에 따른 행동수행에 있어 규범적 기준이 필요하다. 그러므로 생명윤리가 관념의 차원에서 머물지 않고 실천현장에서 올바른 행동으로 옮길 수 있는 준거를 제공하려면 여러 딜레마 상황에서 올바른 윤리적 판단과 결정을 할 수 있는 방법을 제시해야 한다.

본 연구 목적은 생명윤리적 이슈가 발생할 때 일반적으로 어떠한 의사결정을 하게 되는지에 대해 알아보기 위해 기존 윤리적 의사결정모델을 분석하고 질적연구 방법을 통해 새로운 모델을 정립하는 데에 있다.

2. 문헌고찰

2.1 그리스도교적 생명관

2.1.1 생명에 대한 예수의 지상명령

그리스도교의 탄생과 전파로 고통 받는 사람들에 대한 관심이 의학의 중심과제가 되었⁴⁾. 신약성경 전반에 녹아 있는 예수의 치유사화는 병들고 약한 이들에게 우선적으로 도움의 손길을 내어주라고 한결같이 우리를 초대한다. 인간의 한계와 결핍, 무력함을 그냥 지나치지 않는 예수의 삶을 통해 제자들과 교회는 새로운 사명을 부여받는다.

3) 문시영, 「생명윤리교육의 방향설정을 위한 하나의 自省의 提案」, 『생명윤리』, 10(2009,12), 13-24.

4) 마리아 루이사 드 피에트로, 『생명 윤리, 교육 그리고 가정』, 정재우 옮김, (서울: 가톨릭출판사, 2010). 25.

예수가 가장 직접적으로 병자를 돌보라고 명하신 대목은 루카복음 10장의 ‘착한 사마리아인’ 이야기이다. 비유의 끝에서 예수는 “가서 너도 그렇게 하려라”하며 복음을 전하는 모든 시대의 사람들에게 지상명령을 내린다. 예수 자신이 사람을 대하던 그 사랑으로 이웃을 사랑하며, 고통을 받는 누구에게나 즉각적이고 직접적인 도움을 베푸라는 이 명령은 고대의학에 없던 사랑이라는 계명을 의료인들에게 부여하게 된다. 교회는 이 사랑과 생명의 계명에 응답하기 위해 병원을 만들고 의료활동을 조직하기 시작했으며, 인간이 본성적으로 초자연적인 존엄성을 갖는 인격체임을 신학적으로 정립하는 한편, 자신과 타인의 생명에 대해 나름의 선택을 내려야 하는 우리 인간이 가야할 길이 무엇인지를 계속해서 가르쳤다⁵⁾. 그 결과 비오 12세 교황부터 베네딕토 16세 교황에 이르기까지 수많은 문헌들을 통해 생명윤리에 대한 가르침을 내놓았다.

신약성경에서 사용된 희랍어 단어에서 ‘생명’이란 의미를 함축하고 있는 용어는 모두 세 가지로, ζῶν(조에), ψυχή(프쉬케) 그리고 βίος(비오스)이다. βίος의 경우는 아주 드물게 나타난다. 예수는 ‘목숨’과 ‘생명’을 분명히 구분한다. 목숨엔 ‘ψυχή’라는 단어를, 생명엔 ‘ζῶν’이라는 단어를 쓰는데, ψυχή는 육체적 생명, ζῶν는 영적 생명을 가리킨다.

“제 목숨(ψυχή)을 아끼는 사람은 그것을 잃을 것이요, 이 세상에서 제 목숨을 미워하는 사람은 영원한 생명(ζῶν)을 누리게 될 것입니다.”(요한 12,25)

예수가 세상에 온 이유는 인간을 죄에서 구원해 주시기 위해서이지 현세적, 물질적 필요성을 채워주기 위해서가 아니다. 다시 말해 예수는 목숨이 아니라 우리의 생명 때문에 강생하였다. 교회문헌들은 이점을 분명히 하는 한편 현실 안에서의 인간의 물리적 생명에 대해서도 그 중요성을 강조하는 것이다.

2.1.2 생명에 대한 교회의 가르침

그리스도교의 생명관은 각 인간은 하느님의 모습(Imago Dei)을 따라 하느님의 손으로 만들어졌으며 영적 지력과 자유의지를 소유함으로써 나머지 창조물과 구별된다는 성서의 가르침에 바탕을 두고 있다(창세 1,26-31 참조). 생명은 결코 임의적인 것이 아니며 하느

5) Ibid. 26.

님의 창조로 이루어져 하느님께만 유보된 절대성을 지닌다. 인간의 육신은 부모의 결합을 통하여 만들어지지만 인간 영혼은 하느님의 직접적인 활동으로 창조되기에(창세 2,7 참조), 모든 인간은 유일한 존재이며 무엇과도 바꿀 수 없는 귀중한 존재가 된다(마태 10,29-31 참조). 하느님께서 세상을 창조하신 것뿐만 아니라 세상이 존재하는 법칙도 함께 만드셨다. 해와 달의 모양만 만드신 게 아니라 해와 달의 존재법칙도 정해 놓으셨으며 나무만 만드신 것이 아니라 나무가 존재하고 자라나는 방식도 함께 만드셨다. 그러므로 성경에서 ‘인간을 만드셨다’는 말은 단순히 인간 모양을 만드신 것이 아니라 인간이 어떻게 존재해야 하는지 그 방식도 정해 놓으신 것이며, 하느님의 형상(תַּמִּין, likeness)만 같게 만드신 것이 아닌 그 본질과 속성(צַלְמִי, image)을 닮게 만드신 것이다.

이에 대해 성 요한 바오로 2세의 회칙 「생명의 복음」(*Evangelium Vitae*)은 인간 생명의 선성(善性)에 대한 근거로서, “인간의 생명은 하느님의 선물이며, 그분의 모상이고 각인이며, 그분 생명의 숨결을 나누어 주는 것이다. 그러므로 하느님께서 이 생명의 유일한 주인이시며, 따라서 인간은 이 생명을 마음대로 할 수 없다”⁶⁾고 하면서 다른 피조물들의 생명과는 전혀 다른, 하느님의 영광 그 자체라는 점을 강조한다.

인간생명의 존엄에 대한 가톨릭교회의 구체적이고 실천적인 첫 번째 가르침은 1968년 7월 29일 교황 바오로 6세에 의해 반포된 산아조절에 관한 회칙 「인간 생명」(*Humane Vitae*)으로서 인간생명을 전달할 중대한 임무를 띤 부부는 창조주 하느님의 직접적인 협조자로 승격되는 것임을 밝히고 임신과 출산에 대한 부부의 책임 등을 강조한 사목적 교회 생명운동 최초의 선언문이라고 할 수 있다.

오늘날 배아의 생명권을 공고히 주장하는 가톨릭교회에서도 중세 이전까지는 입장이 분명하지 않았다. 13세기 알베르투스 마그누스(*Albertus Magnus*)는 수태 시 영혼이 순간적으로 주입된다는 입장으로 남자는 40일, 여자는 90일이 지날 때부터 단계적으로 주입된다는 토마스 아퀴나스의 의견과 대립했다. 가톨릭교회는 교권으로 전자의 입장을 지지하였고 18세기 이후 모든 문헌을 통해 교회는 인간생명이 수정 순간부터 시작된다고 가르친다. 특히 비오 9세는 영혼은 수정과 동시에 주입됨을 분명히 하였고 이러한 교회의 입장은 1974년 「인공유산반대선언문」, 1987년 「생명의 선물」, 1995년 「생명의 복음」 등을 통해 이어진다.

6) 성 요한 바오로 2세, 「생명의 복음」(*Evangelium Vitae*), (1995), 39항.

오늘날 대부분 인간생명의 직접적 위협이 되는 임신과 출산, 피임과 인공유산에 관한 교회의 가르침은 1983년 교황 요한 바오로 2세의 사도적 권고 「가정공동체」(*Familiaris Consortio*)에서 재확인 되는데, 이혼의 증가, 인공유산의 유행, 불임수술의 증가, 이기적 피임사고의 출현 등을 지적하며 이를 위한 구체적인 사목을 촉구한다⁷⁾.

생명권에 대한 보다 직접적이고 구체적인 언급으로는 1988년 성 요한 바오로 2세의 사도적 권고 「평신도 그리스도인」(*Christi fideles Laici*)을 들 수 있는데, 이 문헌에서 교황은 인간 생명의 불가침성과 생명권간의 관계성을 논하면서 교회는 인간의 생명권에 관한 한 외부로부터의 어떠한 위협과 침해에 대해서도 결코 굴복할 수 없다고 천명하는 한편, 이러한 생명권의 주체가 바로 인간이라는 사실을 강조하였다⁸⁾. 하지만 인간 ‘생명의 유일한 주인은 오직 신’이기 때문에 인간이 자신의 생명에 대하여 주체 이긴 하면서도, 타인의 생명권이나 자신의 생명에 대하여 완전한 주도권을 행사할 수 없다는 점도 분명히 하였다⁹⁾.

성 교황 요한 바오로 2세는 1994년 「생명의 신비」라는 교서를 발표하면서 “오늘날 과학과 기술의 진보가 제공하는 놀라운 성과들은 생명의 근원과 기원에 대한 개입이라는 매혹적 가능성의 지평을 열어 주는 한편, 돌이킬 수 없는 길로 접어들 위협을 내포하는 바, 여러 가지 새로운 윤리적 차원의 문제들을 야기하고 있다”¹⁰⁾고 지적하였다. 아울러 교황청 생명학술원을 설립하고 현대 사회가 향하고 있는 죽음의 문화에 맞설 것을 거듭 강조하였다.

교황청 보건사목평의회는 「생명의 봉사자 : 의료인 헌장」에서 생명권의 대상을 자연의 영역으로까지 확대시켰는데 이는 현대에 중심적인 문제로 대두된 환경문제에 대한 통찰의 영향을 받은 것으로써, 생명 있는 모든 존재들과도 연대성의 윤리가 적용되어야 할 필요성을 강조한 것이다¹¹⁾.

2.2 윤리적 의사결정에 관한 이론

‘윤리적 의사결정’은 ‘의사결정의 한 부분으로 사회에서 법적으로도덕적으로 수용할 수 있

7) Ibid. 6항.

8) 「평신도 그리스도인」, 38항.

9) 「생명의 복음」, 39항 참조.

10) 요한 바오로 2세, 「생명의 신비」(*Vitae Mysterium*), 1994, 1항.

11) 교황청 보건사목평의회, 「의료인 헌장」(*Charter for Health Care Workers*), 1988.

는 도덕적 판단'으로 정의내릴 수 있다¹²⁾. 보편윤리학에서는 많은 학자들이 윤리적 딜레마 상황에서 어떻게 하면 더 나은 의사결정을 할 수 있는지에 관한 모형을 제시하려고 하였다. 대표적인 윤리적 의사결정모형으로는 Rest의 4구성요소모형, Ferrell & Grisham의 윤리적 의사결정 상황모형, Jones의 윤리적 의사결정모형 등을 들 수 있다¹³⁾.

Rest(1983)는 개인이 어떠한 상황에서 도덕적 행동을 하기까지 네 가지 심리적 구성요소가 필요하다고 하면서 4단계의 구성요소 모형을 창안하였다. 그것은 첫째, 윤리적 민감성 즉, 상황에 대한 해석, 둘째, 도덕적 판단력 즉, 특정행동이 도덕적으로 옳은지 그른지에 대한 판단, 셋째, 도덕동기화 즉, 도덕적 가치를 다른 가치보다 우선시하는 의사결정, 마지막으로 도덕적 행동, 마음이 흐트러지지 않고 용기 있게 행동을 실천하는 것이다. 4단계 모형에서 중요한 점은 프로세스의 어떤 단계에서든 실패하게 되면 결국 윤리적 의사결정은 이루어지지 않는다는 것이다(Rest, 1993). 4구성요소모형은 윤리적 의사결정의 프로세스에 대해서만 언급할 뿐 구체적인 영향요인들에 대해서는 다루지 않았지만 추후 윤리적 의사결정에 대한 기본적인 연구의 틀을 형성하는데 중요한 역할을 하였다¹⁴⁾.

Ferrell과 Grisham(1985)은 윤리적 의사결정 상황모형에서 윤리적 이슈를 명백히 포함시키지는 않았지만 개인의 의사결정을 예측하는 구조로서 윤리적 이슈를 다루었다. 이 모형에 의하면 윤리적 이슈나 딜레마는 사회적, 문화적 환경에 의해 발생하는 것으로서 개인의 의사결정은 지식, 가치, 태도, 의도 등 개인적 요소와 영향력 있는 타인, 행동기회 등의 조직적 요소에 의해 조절된다¹⁵⁾. 의사결정은 먼저 행위를 유발하고 그 후 행위에 대한 평가가 이루어지며 개인적, 조직적 요소가 추가되어 피드백 루프를 형성하게 된다.

Jones(1991)은 기존의 모형에서 윤리적 이슈 자체의 특성에 대한 효과를 무시한 점을 비판하면서 윤리적 이슈 자체가 윤리적 의사결정과 행위에 관한 모든 단계에 큰 효과를 준다고 주장한다. Jones은 사람들의 윤리의식 수준이 각기 다르므로 의사결정 상황에서 이슈와 관련된 도덕적 강제성이 필요한데 이를 도덕적 강도(moral intensity)라 하였다. 즉 도덕적 강도는 어떤 이슈가 어느 정도로 윤리적 원리들을 요구하는가의 정도를 가리킨

12) H. C. Kelman, and V. L. Hamilton, *Crimes of Obedience : Toward a Social Psychology of Authority and Obedience*, (London: Yale University Press, 1989), 35.

13) 최도림, 「윤리적 민감성에 관한 연구」, 『한국인사행정학회보』 10(2011, 여름), 62.

14) 남미정, 『개인윤리와 기업윤리가 조직구성원의 윤리적 의사결정에 미치는 영향에 관한 연구』 박사학위논문, 부산대학교 대학원, 2011, 32.

15) 이승미, 「조직상황에서의 윤리적 의사결정에 관한 연구」, 『한국인사관리학회』, 30(2006, 가을), 30.

다¹⁶⁾. 이러한 도덕적 강도에 영향을 미치는 요인으로 결과의 중요성(magnitude of consequences), 사회적 합의(social consensus), 결과의 발생확률(probability of effect), 즉시성(temporal immediacy), 친밀성(proximity), 영향의 집중성(concentration of effect)을 꼽을 수 있다¹⁷⁾.

Wittmer(2000)는 Rest와 Trevino 등 몇몇 학자들의 모형을 종합하여 윤리적 의사결정의 일반행동 모형을 제시하였다. 개인은 윤리적 상황에 직면하게 되면 윤리적 행동을 하기까지 윤리적 민감성, 윤리적 판단, 윤리적 결정의 과정을 겪으며, 이 결정과정에서 개인과 환경의 요인들이 영향을 미친다고 하였다¹⁸⁾.

3. 연구방법

본 연구는 크게 두 가지 영역의 대상을 선정하여 진행하였다. 첫째, 생명윤리 전문가 및 생명운동실천가이다. 현장전문가를 포함시킨 이유는 연구주제가 포함하는 이슈들이 빠르게 변화하고, 그러한 변화를 직접 체감할 수 있는 실천현장의 의견이 중요하기 때문이다. 둘째, 보건복지 전공의 대학생들로서, 그들이 속해 있는 20~29세 연령에서의 자살이 그 연령대의 사망원인 중 1위를 차지할 정도로 심각성이 클뿐더러 윤리적 가치관을 확고히 하지 못한 채 각종 반생명문화에 무방비로 노출되어 반생명문화를 가장 많이 소비하고 있기 때문에 포함시켰다.

질적 분석자료는 크게 세 가지 방법으로 수집하였는데 구성모델 정립을 위한 키워드 수집과 1:1 심층면담(in-depth interview), 초점집단 인터뷰(focus group interview)이다.

생명관련 키워드 수집은 먼저 연구의 목적을 설명한 뒤 131명의 보건복지 전공의 대학생들을 대상(남 56, 여 75)으로 ‘생명’이라는 단어를 보시면 어떤 키워드가 떠오르십니까?’, ‘‘생명윤리의식’이라는 단어를 보시면 어떤 키워드가 떠오르십니까?’라는 2가지 질

16) B. F. Frey, “The Impact of Moral Intensity on Decision Making in a Business Context”, *Journal of Business Ethics*, 26(2000, 8): 189,

17) T. M. Jones, “Ethical Decision-Making by Individualism Organizations: An Issue-Contingent Model”, *Academy of Management Review*, 16(1991, 4), 376.

18) 최도림, 「윤리적 민감성에 관한 연구」, 65.

문을 하여 각 4-6개의 키워드를 적게 하였다. ‘생명’에 대해 질문한 이유는 생명윤리의식 구성모델 정립을 위한 ‘생명윤리의식’ 정의 과정에서 연구참여자들의 생명에 대한 이해를 폭넓게 반영하기 위해서였다.

1:1 심층면담은 전문가 인터뷰와 대학생 인터뷰로 나누어 진행하였는데 먼저 전문가 인터뷰는 연구의 목적을 설명한 뒤 생명윤리 전문가 및 생명운동 실천가 5명을 대상으로 1:1 전문가 인터뷰를 실시하였다. 생명윤리 전문가는 생명윤리학 박사과 의학 박사, 생명운동 실천가는 생명운동단체 대표, 청소년 생명교육 강사, 생명운동 실천 종교지도자가 포함되었다.

인터뷰 내용은 ‘생명이란 무엇인가?’, ‘무엇을 생명윤리의식이라 생각하는가?’, ‘생명윤리의식은 어떤 요소들로 구성된다고 보는가?’ 등의 반개방형 질문이며 인터뷰 참여자의 반응에 따라 심층인터뷰를 병행한다. 인터뷰 도중 더 깊게 명확하게 진술될 필요가 있을 경우 보충 질문을 하고 이때는 조금 더 구조화 된 질문법을 사용하였다.

다음 대학생 인터뷰는 생명문제에 관심이 있고 생명운동을 실천하고 있는 대학생들을 의도표집한 후 그 참여자로부터 또 한 사람을 소개받는 식의 눈덩이 표집(snowball sampling)방법을 이용하여 총 6명의 대상을 발굴하였다.

인터뷰 내용은 ‘생명이란 무엇인가?’, ‘무엇을 생명윤리의식이라 생각하는가?’, ‘생명윤리의식은 어떤 요소들로 구성된다고 보는가?’, ‘생명의 윤리적 위기에 처했던 경험이 있는가?’ 등의 반구조화된 질문이며 인터뷰 참여자의 반응에 따라 심층인터뷰를 병행하였다.

심층면담은 1인당 평균 60분이 소요되었으며, 자료는 정보의 각 범주들이 포화(saturated)될 때까지 수집하였다. 모든 인터뷰 내용은 사전 동의하에 녹취하여 전사하였으며 이를 기초로 원자료(raw data)를 만들었다.

초점집단 인터뷰 또한 전문가와 대학생을 나누어 진행했는데 각 8명으로 구성된 전문가 포커스그룹 1팀과 대학생 그룹 1팀에게 인터뷰 1주 전 생명윤리의식, 생명윤리의식, 생명존중의식의 추정된 정의와 각각의 예를 소개한 자료를 배포하여 생명윤리의식에 대한 이해를 제고하고 자신이 생각하는 생명윤리의식의 본질에 대해 충분히 표현할 수 있도록 도왔다. 인터뷰 당일에는 본 연구의 목적과 생명윤리의식의 개념을 다시 설명하고 가급적 편안한 분위기 속에서 자신의 경험과 생각, 의견을 표현할 수 있도록 배려하며 인터뷰 참여자의 응답에 따라 그 응답을 부연하거나 구체화시키기 위한 질문을 상황에 맞춰 추가하였다.

본 연구는 서강대학교 생명윤리심의위원회의 승인 절차를 거쳐 진행되었다. (IRB 승인
번호 : SGUIRB-A-1612-42)

4. 연구결과

4.1 생명관련 키워드 분석과 인터뷰 내용 분석 결과

4.1.1 생명관련 키워드 분석

마인드맵 소프트웨어를 활용하여 키워드를 무리지어 범주화 시키고 이 범주의 차원과 속성을 계속 발전시키는 과정을 통해 “생명”을 주제로 총 32개의 3차 범주, 13개의 2차 범주를, “생명윤리의식”을 주제로 62개의 3차 범주와 13개의 2차 범주를 구성하였다. 이 과정에서 내용이 주제에서 벗어나거나 너무 추상적인 “생명” 23가지, 24개의 키워드를, “생명윤리의식” 33가지, 34개의 키워드를 범주화에서 제외하였다.

이후 2차 분석을 통해 1차 범주인 “생명”과 “생명윤리의식”의 키워드들을 재배치하였다. 그 결과는 다음 표 1과 같다.

<표 1> 생명관련 키워드 2차 분석 결과

1차 범주 “생명 + 생명윤리의식” (828)		
2차 범주	3차 범주	4차 범주
생명에 대한 의지(152)	생명의 가치를 인정 (108)	절대성 (12)
		단일성 (2)
		초월성 (16)
		존엄성 (44)
		종교성 (17)
	생명의 관계성 인식 (44)	내재 가치 (17)
		가족 (24)
		관계 (9)
		인격 (10)
		공동체의식 (1)

이슈인지 (45)	문제인식 (11)	생명문제의 대상 인식 (3)
		생명문제에 대한 느낌 (8)
		논쟁의 요소 (23)
	생명문제의 특성 인지 (34)	기본적인 것 (7)
반생명문화의 영향력 (70)		강제력 (4)
		부적절한 성의 사용 (16)
		폭력 (8)
		대중문화 (5)
	반생명 문화 (44)	반생명적 상업문화 (1)
		동물학대 (2)
		결과중심주의 (1)
		죽음 (11)
		인간의 무지 (5)
		인간의 욕심 (5)
윤리적 판단 (94)	생명경시 (26)	선택중심의 판단 (10)
		생명을 부정 (6)
		규범과 정책 (13)
		양심 (14)
		윤리도덕철학 (23)
	판단근거 (56)	관습 (2)
		질서 (2)
		권리 (2)
		책임을 의식 (38)
		(4차범주없음)
생명문화의 영향력 (44)	생명운동 (24)	(4차범주없음)
	생명교육 (3)	(4차범주없음)
	사체장기기증 (7)	(4차범주없음)
	고통을 감내 (6)	(4차범주없음)
	생명문화 (4)	(4차범주없음)
		(4차범주없음)
생명에 대한 민감성 (221)		강한존재 (2)
	생명이라는 존재 인식 (29)	약한존재 (3)
		어린존재 (24)

		인간 (8)
		인간의 생식 (18)
인간의 생명 (52)	인간 생명의 유지 (6)	
	인간의 육체 (6)	
		인간존엄 (14)
생명을 느낌 (26)	좋은 느낌 (10)	
	색깔 (5)	
		처음 (11)
선물로서의 생명 (36)	선물 (32)	
	미래와 희망 (2)	
		평등 (2)
대자연과 생명 (78)	대자연 (33)	
	세상 (5)	
	동물 (12)	
	식물 (26)	
	동물의 생식 (2)	
		낙태 (31)
		안락사 (14)
이슈발생 (131)	배아와 태아 생명권 (6)	
	인공수정 (3)	
	복제 (10)	
	사형제존치 (6)	
	인간대상 실험 (4)	
	조작 (12)	
	자살 (8)	
	생명윤리의식과 관계된 학문 (37)	
	의학 (27)	
	과학 (10)	
윤리적 행동 (71)	명을 대하는 자세 (20)	(4차범주없음)
	용기와 신념 (8)	(4차범주없음)
	사랑 (43)	(4차범주없음)

() 괄호 안의 숫자는 각 범주에 해당하는 키워드의 개수를 의미함.

4.1.2 인터뷰 내용분석

전문가와 대학생 1:1 심층면담 및 초점집단 인터뷰를 통해 얻어진 ‘생명이란 무엇인

가?’, ‘무엇을 생명윤리의식이라 생각하는가?’, ‘생명윤리의식은 어떤 요소들로 구성된다고 보는가?’에 대한 답변 내용을 의미단위로 나누어 179개의 개념으로 명명한 후 마인드맵 소프트웨어를 활용하여 개념들을 무리지어 범주화 시킨 결과 70개의 3차 범주와 21개의 2차 범주, 8개의 1차 범주로 묶었다.

본 연구에서는 2차 범주로 묶인 21개의 주제에 대해 인터뷰 사례를 제시함으로써 1차 범주가 형성되기까지의 과정구조를 밝히고자 하였다.

4.1.2.1. 반생명 문화의 영향력

전문가와 대학생들은 죽음의 문화가 어떻게 생겨나고 그 영향력은 어떤 지에 대해 주목한다. 죽음의 문화는 생명을 거스르는 힘으로 작용하며 수많은 생명윤리적 이슈들을 발생시킨다.

4.1.2.1.1 죽음문화의 원인

인터뷰에 참가한 전문가들은 물질문화가 어떻게 대중들을 눈속임하는지에 대해 청탁은 물론 예를 들어 설명하면서 왜곡된 데이터가 객관화 되어 전달되었을 때 심각한 죽음의 문화가 확산될 수 있음을 지적한다. 또한 생명의 가치에 대한 교육이 현실과 타협해 가는 점에서 죽음문화의 원인을 찾는 한편, 반생명적인 법 제정은 그 자체가 가진 파급력 이상의 교육적 효과가 있음을 지적한다.

생명윤리를 얘기할 때 사람들은 들으면 말해주는 사람 별로 없고 또 말해주는 사람이 있다 하더라도 이미 굳어진 거예요. 한두 번 얘기해서 되질 않으니까. 중요한 생명윤리가 파괴되는 가장 큰 이유는 현실과 타협된 교육이에요. 그것이 가정에서의 교육이든 학교에서의 교육이든. (전문가1:1인터뷰-참여자1-9)

4.1.2.1.2 죽음문화의 영향

전문가들은 죽음의 문화는 나와 온 세상을 지배하며 모든 것에 영향을 미치므로 누구도 이 문화로부터 자유롭다 자신할 수 없음을 강조한다. 이러한 죽음의 문화는 또 다른 죽음을 재생산해 내는 성질을 가지고 있다.

나에게 불이익을 주었다는 이유로, 나와 다른 생각을 가지고 있다는 이유로, 내가 살아가는데 불편하다는 이유로 사람이 사람을 죽이는 것이 연일 계속되고 있어요. 물론 이러한 극단적인 결정을 하기 전에 범죄자의 개인적인 마음의 갈등이나, 불안정한 심리적 요인들을 생각 안할 수는 없습니다만, 범죄자가 살인을 선택하는데 죽음의 문화가 끼친 영향은 분명 클 거예요 (전문가인터뷰-참여자4-12)

4.1.2.2 이슈발생

반생명 문화는 이 사회에 윤리적 위기와 함께 다양한 형태의 죽음문화 현상을 가져온다.

4.1.2.2.1 윤리적 위기

전문가는 부모가 자식을 대중에서 죽이는 문화는 자식이 부모를 죽이는 존속살해의 현상을 가져왔다고 지적한다. 죽음의 문화는 서로 인과응보의 악순환을 거쳐 발전되고 그 결과 세상은 윤리적 위기를 맞게 된다. 자유주의 자체가 나쁘기보다 생명마저 자유로이 선택하길 원하는 풍조가 윤리적 위기를 가져오고 죽음의 문화를 낳는다.

오늘날 죽는 것만큼은 내가 결정하겠다고 해서 하는 것이 자살, 안락사인데 이런 걸 또 ‘자기결정권’이라고 주장해요. 이게 오늘날 젊은이들과 사회를 연결 짓는, 뿌리 깊은 자유주의에서 나온 거예요. 자유주의 자체가 나쁜 건 아니지만 생명과 윤리가 결부되었을 때 죽음을 가져오게 됩니다. (전문가포커스그룹인터뷰-참여자3-10)

4.1.2.2.2 죽음문화의 현상

죽음의 문화는 그 자체가 이기심을 전제로 하고 편의주의를 지향하며 불편한 진실을 마주하지 않으려 한다. 이는 생명의 문화와 정반대의 양상으로 나타난다.

좋고 나쁨 전에 자신에게 편안하나 불편하나의 문제라면 조금 다르죠. 기존의 편안함을 깨면서까지 가치 있는 일이라는 질문 앞에 생명의 문화는 큰 힘을 발휘하는 것 같지 않아요. 왜냐하면 생명의 문화는 일차적으로 다른 이들의 생명에 관여되어 있거든요. 내 불편함을 감수하고 다른 이들을 위해 내 것을 포기하는 것이 쉽지 않다는 것입니다. 이는 역설적으로 이미 우리가 죽음의 문화에 익숙해져 있다는 것을 의미하기도 해요. (전문가포커스그룹인터뷰-참여자2-30)

4.1.2.3 이슈 인지

우리는 각자의 가치관과 윤리적 잣대를 가지고 사회현상을 인식한다. 생명윤리 이슈의 인지는 우리 사회의 실태를 바로 보는 것으로 시작되는데 특히 태아의 생명을 함부로 대하는 풍조는 죽음문화의 연쇄작용을 가져온다.

4.1.2.3.1 우리 사회의 실태

죽음 문화의 총량이 커져가는 것도 문제이지만 그것에 대해 무감각해져가는 시대적 현상이 더 큰 문제를 초래할 것이다. 하지만 생명의식을 교육하는 데에 정부는 미봉책으로 일관하고 있으며 의지는 부족하기만 하다. 저출산문제 해결을 위해 인간생명의 총체적 본질을 알려 주려하기 보다 재정적 지원만을 늘려가려 하고 있다.

우리가 예전에 산아제한 정책을 펼쳐나갈 때는 정부에서 대대적으로 엄청난 홍보를 했거든. (중략) 그런데 지금은 저출산 문제를 심각하다고 하면서 인간의 생명이 임신되는 순간부터 그 자연사까지 존중돼야 한다는 것에 대한 교육은 그렇게 투자하는 거 같지 않고 홍보비도 아주 조금 책정하는 거 같고. 그러니까 이 사회는 30여 년 동안 계속해서 경제중심의, 인간의 생명도 경제 성장 아래에 있는 저 하위개념인 것처럼 가르쳐 왔는데 이제 그걸 거꾸로, 인간의 생명은 소중하다는 걸 가르치려하니깐 잘 안 되는 거지. 본질을 완전히 빗겨가는 거지요. (전문가1:1인터뷰-참여자1-15)

4.1.2.3.2 태아생명에 대한 위협

우리 사회는 낙태문제를 생명의 문제에서 제외시키려 한다. 불편한 진실과 마주할 준비가 안 된 것이겠지만 낙태문제를 빼고는 생명을 논할 수 없음은 당연한 사실이다. 태아 생명을 지키지 않았을 때 수많은 생명파괴의 논리들이 연속적으로 생겨난다.

이 생명문제 할 때 사람들은 자꾸 낙태문제를 제외시키려고 그래요. 실질적으로 제일 많이 일어나고 있는데.. 사형제도는 법으로는 있지만 자체가 중지상태잖아요. 그런데 낙태문제는 하루에 수천 명의 아기가 계속 죽어가고 있는데 이걸 제외시키고 싶은 거예요. 꺾끄러우니까. 그런데 이걸 빼고 생명문제를 얘기 할 수 있냐는 거지요. 이걸 빼고는 생명문제를 절대 이야기 못해요. (전문가포커스그룹인터뷰-참여자1-20)

4.1.2.4 생명에 대한 민감성

사람마다 윤리에 대한 기준이 다르므로 생명을 대하는 민감성에도 큰 차이가 있다. 생명을 최우선 가치로 여기는 세상엔 절대 죽음문화가 접근할 수 없다. 이를 위해선 생명을 제대로 이해하는 일이 선행되어야 할 것이다.

4.1.2.4.1 최우선 가치로서의 생명

아무리 소중한 가치도 우리의 생명 없이는 누릴 수 없는 것이기에 세상의 모든 것에 앞서 생명을 최우선의 가치로 여기는 것은 자명한 이치이다.

우리의 삶에는 여러 가지 소중한 것들이 있지만, 생명은 그 모든 것의 근본을 이룹니다. 왜냐하면 우리의 소중한 것들은 모두 우리가 살아 있기에 의미를 갖기 때문이에요. (전문가포커스 그룹인터뷰-참여자3-4)

4.1.2.4.2 생명에 대한 이해와 몰이해

그리스도교적 생명관은 생명의 주인이 내가 아닌 하느님이시라는 데에서 기인한다. 나의 것이기에 마음대로 사용할 수 있었던 무지함에서 벗어나 생명의 주인을 인식하는 순간 올바른 생명관이 정립됨을 볼 수 있다.

꽃대에 와서 여러 가지 생명교육을 받고 정말 많은 생각을 하고 못했던 생각도 하고 생명이 이렇게 소중한 거로구나라는 걸 느끼고 나니까 사람과의 관계를 더 소중히 여겨야겠다는 생각을 했어요 제 인생을 책임져야 하기에 마음도 몸도 더 소중히 하고 내 생명이 내 것이 아니라는 생각을 하니 오히려 저를 더 사랑하게 되었어요. (대학생1:1인터뷰-참여자2-29)

그러나 세상은 인간의 생명을 잘못 이해하기도 하고 경제적 이유로 모르는 척 하기도 한다. 우리는 인간 생명의 신비에 대해 알면서도 모르는 척, 모르면서도 아는 척을 하고 있다¹⁹⁾.

착상을 안했다고 인간이 아니면 그게 무슨 말이 되는 거야. 이미 인간 조건을 다 갖춘 건데. 그럼 유치원 나왔으면 인간이고 안 나왔으면 인간이 아니고, 대학 나왔으면 인간이고 대학 안 나왔으면 인간 아닌가요? 하나의 과정일 뿐인데. (중략) 그런데 결국에는 돈이에요. 돈이라

19) 맹광호(2012). 생명산책. 서울 : 도서출판 홍진. 14.

는 게 개입이 되니까 그야말로 자기 일에 면죄부를 주고 싶은 거지. 착상 전에 인간이 아니라는 걸. (전문가1:1인터뷰-참여자1-25)

4.1.2.5 윤리적 판단

생명관련 이슈에 대해 윤리적 판단을 내리는 과정에서 개인의 소신이 큰 영향을 준다. 다소 지엽적이긴 하나 ‘소중한 성을 사용’하기 위한 윤리적 결단이 이 범주에 포함되었다.

4.1.2.5.1 소신으로서의 생명윤리

개인의 소신과 삶의 철학이 발전된 생명에 대한 확신은 자기 몸을 소중히 하고 타인의 생명까지 소중히 여기는 생명운동의 모티브를 제공한다.

그러면 생명이 소중하다는 걸 알았고 생명운동을 해야 한다는 걸 알았고 내 생명, 가족생명 지키는 건 남득이 되는데 왜 남의 생명을 지켜야 하는가. 이런 의문이 들지 않을까요 왜 남의 생명까지 지켜야 하는 건지. 생각보다 어려운 질문이죠 인간생명을 왜 지켜야 하는가. 굉장히 중요한 문제입니다. 여기에 대한 자기 나름대로의 철학이 반드시 있어야 합니다. (전문가1:1인터뷰-참여자5-20)

4.1.2.5.2 소중한 성의 사용

성을 소중히 생각하여 절제 있는 사용을 하는 이들은 늘 생명을 우선적으로 선택하게 된다. 피임교육은 성을 소중히 여기는 생명교육으로 대체되어야 한다.

저는 피임교육보다는 생명의 소중함을 일깨워 주는 교육이 더 중요하다고 생각해요. 지금 생각해보니까 그러네요. 진짜 그런 것 같아요. 고등학교 때까지 피임에 대한 교육밖에 안 받았어요. 꽃대에서처럼 피임보다 생명에 대한 소중함을 일깨워 준 다음 다른 교육을 해야 될 것 같아요. 그럼 성을 얼마나 소중히 사용해야 하는지 자연스럽게 알게 될 것 같아요. (대학생포커스그룹인터뷰-참여자2-5)

4.1.2.6 생명에 대한 의지

생명윤리적 판단은 생명 수호를 위한 의지에 영향을 받아 강화되어 나타난다.

4.1.2.6.1 사랑과 희생의 생명문화

생명의 문화는 사랑과 희생을 토대로 자라나고 다시 사랑과 희생의 문화를 만들어 내는 성격을 가지고 있다.

생명 문화를 건설한다는 건 술 먹고 비틀거리는 사람에게 술을 많이 마셨다고 비난을 하고 혀를 차기보다는 먼저 부족하고 잘 걸을 수 있도록 함께 걷는 거예요. 함께 비틀거리게 되더라도 그 사람을 살리고자 하는 마음을 갖고, 사랑하는 마음으로 팔짱을 끼는 겁니다. (전문가 포커스그룹인터뷰-참여자5-11)

4.1.2.6.2 환경의 극복

전문가와 대학생들은 삶의 환경을 뛰어 넘었을 때 생명 문화의 실현이 가능하다고 생각한다. 환경을 극복하는 것은 다른 이들에게 희망과 생명의 에너지를 주고 생명의 파괴를 막는 것을 넘어 하느님의 뜻으로서, 우리의 삶을 더 가치 있게 만들어 준다.

TV에서 간간히 자기 환경을 극복한 사례들을 보고 감동해요. 장애를 극복하고 금메달을 따는 분들, 가난을 극복하고 성공해서 다른 이들을 도와주는 자선사업가분들에게 감동을 받아요. 자기에게 주어진 환경을 뛰어 넘는 건 그 자체로 대단한 것 같아요. 그래서 비슷한 처지의 사람들에게 희망을 주는 거. 생명의 에너지인 것 같아요. 그게 생명의 문화가 아닐까요? 다른 사람을 죽음으로 끌어들이 절망하게 하는 범죄자들과는 완전히 반대의 사람들? (대학생 포커스그룹인터뷰-참여자7-3)

4.1.2.7 윤리적 행동

4.1.2.7.1 생명교육의 나아갈 길

생명교육은 성교육과 피임교육의 대안으로서 제시되어야 한다. 성-사랑-생명의 연결고리를 총합적인 입장에서 명확히 보여주어야 한다. 이러한 교육은 단순한 전달이 아닌 삶의 동행이 되어야 하며 이를 위해 교회는 마땅히 세상 밖으로 나가야 할 것이다.

성과 사랑은 있는데 성과 생명이 분리될 수 있을까요? 있습니다. 그게 낙태입니다. 피임이예요. 이것을 통합적으로 바라보지 않으면 제대로 된 교육이 될 수 없어요. 성과 사랑이 분리될 수 없다는 것부터 제대로 교육을 받지 않으면 안되요. 그런데 우리는 학교에서 성교육 할 때 제일 먼저 하는 게 성기교육입니다. 그리고 피임교육 즉, 죽음에 대한 교육부터 받아요. 생명

을 지킬 수 있는 교육을 받는 게 아니에요. 그래서 다시 봐야한다는 겁니다. 어떻게? 성과 사랑과 생명, 가족까지 통합하여 봐야 해요. (전문가1:1인터뷰-참여자3-25)

4.1.2.7.2 미혼모에 대한 추가적 관심

큰 희생을 감수하고 생명을 선택한 미혼모를 후회를 하게 만드는 건 이 사회이며, 우리는 이들을 위해 더욱 관심을 갖고 각자의 위치에서 최선의 노력을 해야 한다.

그 미혼모 아이에게 “엄마, 아빠가 낙태하라고 했을 때 그 말을 듣지 않은 것을 후회하지 않니?”라고 물었더니 “한 달에 한번 꼴로 후회했습니다.”라고 했어요. 그때 충동적으로 대답했습니다. “이젠 후회하지 않게 해줄게.”라고요. 이 아이를 후회하게 만든 건 사회죠. 엄격하게 죽음의 문화가 이 친구를 후회하게 만든 거죠. 그래서 제가 기성세대로써, 교회 안에 있는 사람으로서 미안하다고 했습니다. 이 친구를 만나면서 내가 엄청난 일을 하진 않지만 각자의 위치에서 이런 사람들을 위해 최선의 환경을 제공해 주어야겠다고 생각했습니다. (전문가포커스그룹인터뷰-참여자8-18)

4.1.2.7.3 작게 시작하는 생명운동

생명운동은 사회 전체의 가치관에 영향을 주기에 복잡하고 거대한 프레임 안에서 이루어져야 한다고 생각하기 쉽다. 그러나 생명운동은 한 사람의 생각 하나가 바뀔으로서 시작되어 결국, 한 생명을 살리는 것이 세상을 구하는 것이라는 통찰을 갖게 됨으로서 완성되는 것이다.

사람의 말과 행동은 그 사람의 생각을 드러나지요. 작은 생각 하나는 말과 행동을 통해 드러나요. 그 사람의 그게 가치관입니다. 이 가치관은 습관을 만들고 습관은 성격이 됩니다. 그리고 성격들이 모여 문화가 되고 이게 우리의 운명이 결정되는 겁니다. 개인이든. 사회든. 국가든 작은 생각 하나에서부터 시작돼요. (전문가1:1인터뷰-참여자3-4)

4.1.2.7.4 함께하는 생명운동

생명운동은 혼자 하는 것이 아니라 옆에서 자만하고 있는 이들과 같이 안고 가야하는 것이다. 나로부터 작게 시작되지만 모든 이가 함께 연대하지 않고서는 죽음의 문화와 맞설 힘이 없다.

가장 중요한 건 역시 연대와 참여입니다. 나 혼자서 해서 절대 생명운동 할 수 없습니다. 최

근 낙태한 의사에 대해 솜방망이 처벌했지만 서명운동 결과를 대전법원에 가져다주었더니 결국 높은 형량이 나왔지요. 연대해서 하지 않으면 안 됩니다. 남의 일이 아니라 내 일이라 생각하고 작은 불씨가 되는 게 제일 중요해요. (전문가1:1인터뷰-참여자3-38)

4.1.2.7.5 생명운동의 유의점

생명운동은 계몽적 성격을 가지고 있지만 강요되어선 안 된다. 시대착오적이라는 비판은 흔히 나는 맞고 넌 틀리다는 식의 훈계에 대한 반감에서 나올 수 있다. 생명운동의 주체가 기본에 충실한 자세로 성실한 삶의 모습을 보였을 때 오히려 침묵으로 다가가는 것이 더 효과적일 수 있다.

우리가 건설하겠다는 생명의 문화가 그런 것이 아닐까요? 최소한 죽음의 문화에 젖어 있는 사람들이라면 우리의 목소리가 절벽에서 손을 때리는 소리로 들리지는 않을까요? 그래서 우리는 신중하고 또 신중해야 되요. 부모가 자녀에게 훈계하듯 접근해서는 안돼요. 또한 단순히 틀린 사람에게 정답을 이야기하는 모습이 되어서도 안 됩니다. (전문가포커스그룹인터뷰-참여자4-24)

4.1.2.8 생명문화의 영향력

반생명만큼이나 강력한 생명문화의 영향력은 생명윤리적 행동을 촉구한다.

4.1.2.8.1 대중문화와 생명문화

생명문화는 죽음의 문화와 마찬가지로 마치 공기처럼 삶의 모든 영역에 영향을 미친다. 특히 대중문화는 무의식 깊숙한 곳까지 영향을 미치기에 생명과 죽음을 가르치는 양날의 검과도 같다. 전문가들은 이러한 대중문화가 생명운동으로 들어가는 문과도 같음을 강조한다.

어떻게 보느냐가 중요해요. 문화에 대한 눈. 어떻게 보느냐에 따라 우리의 생각이 달라집니다. 그러나 보는 건 한계가 있지요. 지구가 둥글다는 건 어떻게 압니까. 듣고 알 수 있죠. 결국 보고 듣는 게 문화를 만드는 거지요. 그리고 문화가 생명을 만들어갑니다. 이게 생명운동을 하는데 새로운 시각을 가지게 되는 핵심입니다. (전문가1:1인터뷰-참여자5-27)

노래 하나가 사회문화를 바꾸는 시대예요. 노래 한국 영상 하나가 끊임없이 나에게 이미지가 되

어 비전이 되요. 그렇다면 거꾸로 생명영상을 만들어야 하고 그걸로 운동을 해야겠다고 생각합니다. 지금보다 훨씬 다양한 생명문화 콘텐츠를 개발해야 해요. (전문가1:1인터뷰-참여자3-13)

4.1.2.8.2 종교와 생명문화

생명문화에 종교가 영향을 주는 것은 자명한 사실일 것이다. 종교적 입장에서 생명교육을 받는 대학생들이 자연스레 체득하게 되는 생명존중의식 및 인성은 그렇지 않은 학생들에게는 단순한 종교적 가르침으로 이해될 수도 있다. 생명교육의 책임을 종교가 모두 맡을 수는 없지만, 국가와 사회가 하지 못한 역할의 중심에 종교가 있음은 부인할 수 없다.

가톨릭 학교를 다니니까요. 생명윤리 시간에 우리가 토론한 문제를 해결할 수 없을지언정 생각은 하게 되잖아요. 한 번 더. 그냥 당연하게 받아들이 일을 생각하고 고민하고 받아들이는 거는 엄청난 차이가 있다고 저는 생각을 해요. 1학년 때 신부님 수업을 들으면서 친구랑 만나면 늘 그런 얘기를 해요. 우리 학교는 진짜 장난 아니라고 배우는 게 다르다고 친구는 그냥 이해를 못해요. 절대, 제가 그냥 말로만 해서 그냥, 그냥 종교적인 학교구나. 이렇게 생각을 하죠. 하지만 전 종교적인 것보다는 개인의 인성, 우리 학교만큼 착하게 인사하는 친구들이 없잖아요. (대학생포커스그룹인터뷰-참여자3-18)

4.1.2.8.3 생명정책의 중요성

정책에 반영되지 않는 문화운동은 늘 한계를 수반한다. 철학적 기반 위에 놓인 생명존중은 정책입안을 통해 힘을 얻게 되고 사회와 문화에 다시 영향을 준다. 정책의 중요성을 먼저 인식한 유럽 선진국에선 대학생들이 생명정책 입안 시뮬레이션을 통해 생명수호의 구체적인 방법을 고민하도록 돕는다.

대선과 총선 전에 선거공약으로 생명정책이 들어가게 하는 것이 또한 중요해요. 우리 사회는 자원이 없는 게 아니에요. 자원을 볼 수 있는 눈이 없는 거지요. 좋은 자원 개발은 좋은 정책개발입니다. 가장 강력한 힘이 되어 줄 수 있어요. (전문가1:1인터뷰-참여자3-15)

4.1.2.8.4 생명교육의 중요성

생명문화는 지속적이고 반복적인 생명교육을 통해 강화되며 이에 대한 일차적인 책임은 공교육에 있다는 데에 여러 전문가가 의견을 함께 한다.

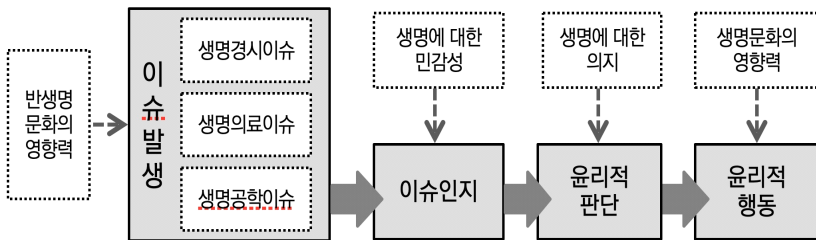
전 솔직히 낙태찬성의 입장이었어요. 여성이 인생을 망친다고 생각했거든요. 확고한 찬성이었

고 특히 성폭행 당했을 때 그때의 낙태는 당연하다고 생각했거든요? 근데 생명문화 강의를 들으면서 그게 답이 아닌 거예요. (중략) 그 아기 잘못이 아닌 거잖아요 아기도 피해자인데. 잘못된 사람은 그 남편데. 아기한테 그럴 것이 아니라 아기랑 같이 극복해 나갈 방법을 찾아야 되는 거 아니냐는 말씀하셨을 때, 그리고 많은 경험담을 들었을 때, 낙태 후 느낀 죄책감과 아기를 키우면서 잘된 사람도 많은 걸 보면서요. (대학생포커스그룹인터뷰-참여자7-8)

4.2 생명윤리적 의사결정 모델 개발

사회복지와 간호전공의 질적연구자 2인과 연구자가 생명관련 키워드 분석 결과인 828개의 개념과 인터뷰 내용분석 결과인 179개의 개념, 총 1007개의 개념이 적절하게 추출되어 범주화되었는지 토론과 합의를 거친 후 내용분석 하여 생명윤리적 의사결정 모델을 개발하였다. 생명경시, 생명의료, 생명공학 등 생명윤리에 관한 이슈가 발생되어 그것이 윤리적인 이슈임을 인지하고 윤리적 판단을 내려 윤리적 행동을 하기까지의 과정 안에서 각각 반생명문화의 영향력, 생명에 대한 민감성, 생명에 대한 의지, 생명문화의 영향력이 단계별로 영향을 주는 구조로 구성되었다. 윤리적 민감성, 도덕적 판단력, 도덕동기화, 도덕적 행동의 4단계를 거친다는 Rest의 4-구성요소모형과 윤리적 상황에 직면하게 되면 윤리적 행동을 하기까지 윤리적 민감성, 윤리적 판단, 윤리적 결정의 과정을 겪게 되는데, 이 과정에서 개인과 환경의 요인들이 영향을 미친다고 하는 Wittmer의 모형에 영향요소들을 세분화하여 발전시킨 형태라고 볼 수 있다.

본 연구의 생명윤리적 의사결정 모델은 아래 <그림 1>과 같다.



<그림 1> 본 연구의 생명윤리적 의사결정 모델

5. 논의 및 제언

본 연구는 생명윤리적 의사결정 모델 정립을 위한 연구이다. 이는 하느님으로부터 선물 받은 인간의 생명을 어떻게 하면 잘 보살필까하는 근원적인 물음에서 출발하였다. 여기에 대한 해답을 명쾌히 제시하기엔 인간생명이라는 주제가 너무 포괄적이며 이를 지키기 위한 방법도 매우 모호하다. 또한 윤리적 기준은 시대적 상황에 따라 달라지기에 생명은 끊임없이 부딪히고 위협 받아 왔으며, 이런 사회문제가 생겨날 때마다 윤리는 다시 더 복잡해져만 가고 있다. 이에 본 연구는 인간의 생명이 수단적 가치가 아닌 그 자체가 목적을 포함하는 최상위 가치임을, 그리스도교적 세계관과 인격주의 안에서 공고히 하고자 하는 근본적인 목표를 내포한다.

사람과 동물이 구별되는 큰 특징 중 하나는 ‘시간’이라는 개념을 가지고 있다는 것이다. 시간의 개념이 어제와 오늘, 내일을 구별하고 어떻게 다른지 알게 해 주며 지나온 과거를 돌아보고 오늘을 평가하여 보다 나은 내일을 위한 새로운 가치관을 형성해 나갈 수 있는 것이다. 인간은 이렇게 과학기술을 발전시켜왔으며 동시에 윤리의식을 확고히 해 왔다. 하지만 생명의 의미는 베르그송과 쉐러가 말한 바와 같이 우리 인식의 범주에서 벗어난다. 생명은 그 무엇으로도 환원될 수 없기에 본질적인 직관에 의지하여 이해할 수 있을 것이다. 그렇기 때문에 생명의 본질은 수많은 신비로 가득 차 있다.

문제는 각 사람마다 또한 각 시대마다 보편적으로 여겨지는 생명의 윤리관이 상이하다는 것이다. 그동안 인간의 생명가치가 소중하다는 사회적 합의는 윤리와 도덕이라는 틀 안에서 논의되어 왔으나 언제부터인지 사람들은 윤리와 도덕이 시대에 뒤떨어졌다고 생각하기 시작하였다²⁰⁾. 인간이 인간 자신의 생명에 대해 어떤 태도를 갖느냐 라는 것은 쉽지 않은 윤리적 가치의 문제이다. 하지만 이에 대해 성 요한 바오로 2세의 회칙 「생명의 복음」은 “생명을 보호하고 증진하는 것은 모든 사람의 임무이며 의무”²¹⁾라고 명확히 규정한다. 또한 “인간 생명은 모든 단계, 모든 상황 속에서 신성하고 침해할 수 없는 것이므로 편견과 차별은 용납될 수 없으며 분리할 수 없는 선이기에 우리는 모든 생명에, 그리고 모든 사람들의 생명에 관심을 보여야 한다”²²⁾며 생명윤리의식의 중요성을 강조한다.

20) 노혁(2001). 「청소년 생명교육프로그램 개발 방향」. 『지성과 창조』, 4(1), 1-9.

21) 「생명의 복음」, 91항.

22) 「생명의 복음」, 87-88항.

실증적이고 객관적인 사실을 다루는 과학기술은 그 자체로 가치중립적이지만 그 기술을 다루는 사람의 어떠한 목적과 동기에 의해 사용되어지기에 가치와 윤리의 문제가 발생할 수밖에 없다. 학문적 가치는 중립적일 수 있어도 그 구체적인 상황적 가치에 대해서는 결코 중립적일 수 없는 것이다. 그러므로 과학기술 특히 생명과 관련된 과학기술은 언제나 가치판단의 대상이 될 수 있으며 이 판단을 돕는 것이 바로 윤리의 역할이다. 윤리는 사실 그 자체를 다루는 것이 아니라 사실에 대한 당위성, 인간이라면 마땅히 따라야 할 행위의 규범을 다룬다.

더욱이 인간존엄성은 인간의 특별한 능력에서가 아니라 하나의 통합된 세계관, 즉 신-인간-자연의 관계 안에서 발견되어야 하며 종교는 인간이 어떻게 자기 한계를 넘어 절대적 지평을 향할 수 있는지에 관해 이론과 실천을 제공해야 한다²³⁾.

본 연구에서 개발된 모델을 통해 생명윤리의식을 측정할 수 있는 척도를 개발하는 등 여러 방면에서의 활용을 기대해 본다. 아울러 생명파괴의 현장에서 가톨릭교회가 반생명적 현상에 대해 항상 민감한 관심을 갖고 대처하며 생명수호를 위한 직·간접적인 활동에 끊임없이 노력할 것을 기대해 본다.

23) 김용해(2003). 「인간 존엄성과 인권을 근거 짓는 작업에서의 문제들」, 『사회와 철학』, 6(-), 247.

참고문헌

1. 교황문헌

비오 12세, 「성 루가 의학생물협회에서의 연설」, 1944. 11. 12.

바오로 6세, 「인간 생명」(*Humanae Vita*), 1968.

요한 바오로 2세, 「가정 공동체」(*Familiaris Consortio*), 1981.

_____, 「평신도 그리스도인」, 1989.

_____, 「생명의 신비」(*Vitae Mysterium*), 1994.

_____, 「생명의 복음」(*Evangelium Vitae*), 1995.

2. 교황청문헌

교황청 보건사목평의회, 「의료인 헌장」(*Charter for Health Care Workers*), 1988.

3. 단행본 및 아티클

김용해, 「인간 존엄성과 인권을 근거 짓는 작업에서의 문제들」, 『사회와 철학』, 6(2003, 10), 217-252.

남미정, 「개인윤리와 기업윤리가 조직구성원의 윤리적 의사결정에 미치는 영향에 관한 연구」 박사학위논문, 부산대학교 대학원, 2011.

노혁, 「청소년 생명교육프로그램 개발 방향」, 『지성과 창조』, 4(2001, 봄), 1-9.

드 피에트로, 마리아 루이사, 『생명 윤리, 교육 그리고 가정』, 정재우 옮김, 서울: 가톨릭 출판사, 2010.

맹광호, 『생명산책』, 서울: 도서출판 홍진, 2012.

문시영, 「생명윤리교육의 방향설정을 위한 하나의 自省的 提案」, 『생명윤리』, 10(2009, 12), 13-24.

소병욱·박현숙, 「대학생의 생명윤리의식 조사연구」, 『가톨릭사상』 30(2004, 5), 139-178.

최도림, 「윤리적 민감성에 관한 연구」, 『한국인사행정학회보』 10(2011, 여름), 62.

Brommer et al., “An Empirical Investigation of the Influence of Selected Personal, Organizational and Moral Intensity Factors on Ethical Decision Making”, *Journal of Business Ethics*, 35(2002, 1), 265-280.

- Ferrell, O. C. & L. G. Gresham, "A Contingency Framework of Understanding Ethical Decision-Making", in *Marketing, Journal of Marketing*, 49(1985, summer), 87-96.
- Frey, B. F., "The Impact of Moral Intensity on Decision Making in a Business Context", *Journal of Business Ethics*, 26(2000, 8), 181-195.
- Hunt, S. D. & Vitell, S., "A General Theory in Marketing Ethics", *Journal of Macro marketing*, 6(1986, 12), 5-16.
- Jones, T. M., "Ethical Decision-Making by Individualism Organizations: An Issue-Contingent Model," *Academy of Management Review*, 16(1991, 4), 366-395.
- Kelman, H. C. and Hamilton, V. L., *Crimes of Obedience : Toward a Social Psychology of Authority and Obedience*, London: Yale University Press, 1989.
- Wittmer, P. D., "Ethical Sensitivity in Management Decision : Developing and Testing a Perceptual Measure Among Management and Professional Student Group", *Teaching Business Ethics*, 4(2000), 181-205.

생명윤리적 의사결정 모델 정립을 위한 탐색적 연구

김승주

본 연구는 생명윤리적 이슈가 발생할 때 일반적으로 어떠한 의사결정을 하게 되는지에 대한 모델을 정립하는 데에 목적이 있다. 이를 위해 선행연구에서 밝혀진 결과를 토대로 ‘생명이란 무엇인가?’, ‘무엇을 생명윤리의식이라 생각하는가?’, ‘생명윤리의식을 구성하는 요소들에는 어떤 것들이 있는가?’ 등의 질문을 만들고 생명관련 키워드수집, 포커스그룹 인터뷰(FGI), 1:1인터뷰 등을 통해 자료수집을 하고 질적 연구방법론 중 발견적 연구로 분석하였다. 먼저, 131명의 보건복지 전공의 대학생에게 ‘생명’과 ‘생명윤리의식’이라는 단어를 보고 떠오른 4-6개의 키워드를 적게 하였다. 둘째, 생명윤리 전문가 및 생명운동 실천가 5명을 대상으로 1:1 전문가 인터뷰를 하였는데 인터뷰 내용은 ‘생명이란 무엇인가?’, ‘무엇을 생명윤리의식이라 생각하는가?’, ‘생명윤리의식은 어떤 요소들로 구성된다고 보는가?’ 등이었다. 또한 생명문제에 관심이 있고 생명운동을 실천하고 있는 대학생 6명을 의도표집하고, 1인당 평균 60분간 동일한 질문을 하여 자료를 수집하였다. 셋째, 브레인스토밍을 위해 8명으로 구성된 전문가 포커스그룹 1팀과 대학생 포커스 그룹 1팀을 운영하여 생명윤리의식의 구성요소를 논의하였다. 그 결과 생명관련 키워드 분석 결과인 828개의 개념과 인터뷰 내용분석 결과인 179개의 개념, 총 1,007개의 개념이 추출되었으며 범주화를 통해 생명윤리적 의사결정 모델을 개발하였다. 새로운 모델을 통해 생명윤리의식을 측정할 수 있는 척도를 개발하는 등 여러 방면에서의 활용을 기대해 본다.

주제어 : 생명윤리, 생명윤리의식, 의사결정모델, 질적연구, 내용분석

Exploratory study to Establish Ethical a Decision Making Model

Kim, Seung Ju

The purpose of this study is to establish a decision making model are generally made when bioethical issues arise. For this purpose, the data which was analyzed as a heuristic study of qualitative research methodology were gathered/ through a collection of bio-related keywords, a focus group interview (FGI) and one-to-one interviews in order to establish a model of what decisions would normally be made when bioethical issues arise.

First, 131 college students of health and welfare major were asked to write 4 to 6 keywords which were related to 'life' and 'Bioethics Awareness'. Second, one-to-one interviews were conducted with 5 persons who were bioethics experts and doers of bioethics and one-to-one interviews were conducted with 6 college students who were interested in bioethics problems and doers of bioethics. Third, we discussed the components of Bioethics Awareness with the focus group /consisting of 8 experts and the focus group consisting of 8 college students.

As a result, 828 concepts were extracted through bio - related keyword analysis and 179 concepts were extracted through interview contents analysis (a total of 1,007 concepts), and a bioethical decision model was developed by categorization.

Through a new model, We look forward to its use in various fields, such as developing a bioethics awareness scale.

Key Words : Bioethics, Bioethics awareness, Ethical Decision Making Model, Qualitative Research, Contents Analysis.

논문 투고일	2021년 09월 27일
논문 수정일	2021년 11월 08일
논문게재 확정일	2021년 10월 27일

과정신학 삼위일체론에 의한 ‘신학적 생태론’: 조셉 브락켄을 중심으로*

홍태희

서강대학교 신학대학원 대우교수

들어가기

1. 생태신학과 신학적 생태론
 - 1.1 생태론과 신학의 관계
 - 1.2 신학적 생태론의 의의
2. 조셉 브락켄의 삼위일체론
 - 2.1 과정형이상학적 존재 이해
 - 2.2 하느님 삼위일체의 존재 양식
3. 조셉 브락켄 삼위일체론의 생태론적 의미
 - 3.1 범재신론: 하느님과 세계의 생태적 관계
 - 3.2 삼위일체적 상호연결 구조
 - 3.3 피조물의 내재적 가치와 고유성

나가기

* 본 논문은 필자의 선행연구인 「조셉 브락켄의 사회적 삼위일체 모델 연구」, 『신학과 철학』, 32(2018 봄), 43-68.; 『삼위일체론의 생태신학적 함의-칼 라니, 조셉 브락켄, 레오나르도 보프의 삼위일체론을 중심으로』, 박사학위 논문, 서강대학교 신학대학원, 2020.의 논제를 기반으로 ‘신학적 생태론’에 관한 답론을 전개한 것임.

들어가기

2019년 말부터 시작된 코로나 바이러스의 공포는 기어이 세계의 인간 활동을 급격히 위축시키며 팬데믹 상황을 만들고야 말았다. 산업화 이후 대두되기 시작한 환경 위기와 근대주의가 불러일으킨 효율적 사회에 대한 맹목적 추구는 물질과 정신 모두에서 피조물 전체가 함께 공존하는 세계의 지속가능성에 의문을 품게 만들었다. 이것은 곧 현대의 환경과 생태적 위기란 하느님으로부터 비롯되는 세계를 정신과 생명의 역동성을 간과한 채 인간 활동의 도구로만 바라본 결과라는 성찰을 불러일으키게 하는 것이었다. 급기야 생태계에 대한 억압은 인간을 향해 부메랑으로 되돌아왔고, 새로운 질병의 무차별적 확산과 함께 인간이 활동을 멈추어 설 수밖에 없는 급격한 관계와 자유의 제한을 우리는 지금 이곳에서 경험하고 있다.

일찍이 교회는 그리스도교의 군주적 신관이 인간과 자연물의 관계 또한 지배와 종속의 관계로 이해하도록 이끄는 현실로 다가온 지구의 생태 위기에 그리스도교가 일조하여 왔다는 비판을 받아왔다.¹⁾ 즉 세계의 모든 자연물에 대하여 인간이 위계적 우위를 갖고 자신의 목적에 따라 도구적으로 사용할 수 있다는 인간중심주의의 정신적 기초를 그리스도교가 제시하였다는 것이다.

하지만 창조 이야기를 포함한 성경에 관한 주석학적 결론은 인간중심주의가 결코 성경적 주장이 아니며, 오히려 그리스도교의 창조론을 상실한 것이 생태 위기를 초래한 원인이라는 반론을 제시하였다. 또한 그리스도교의 전통을 통하여 전승되는 가난과 정주 등 자연 친화적인 정신적 가치는 생태 위기에 직면한 인류가 나아가야 할 삶의 양식에 관한 방향을 제시하는 것이 될 수 있다.

이 시대가 당면하고 있는 생태 위기의 맥락은 인간과 자연이 화해하고 공존하는 새로운 문명을 지향하게끔 하고 있으며, 생태론에 관한 다양한 담론과 함께 신학에서도 하느님의 계시를 새롭게 해석할 과제가 주어졌다.

본고에서는 생태 위기의 맥락에서 응답하는 다양한 신학의 방법론 중에서, 위로부터의 방식이라고 할 수 있는, 하느님에 관한 계시가 제시하는 ‘신학적 생태론’(theological ecology)²⁾에 관한 담론을 열어가 보고자하며, 모든 경험의 유기적 과정을 존재의 기초로

1) 생태 위기의 그리스도교 책임론을 제기한 인물로 Lynn White가 널리 알려져 있다. Lynn White, “The Historical Roots of the Ecologic Crisis.”, *Science*, 155(1967), 1203-1207; 이윤선 역, 「생태계 위기의 역사적 기원」, 『과학사상』, 1(1992, 봄), 283-295.

하는 과정신학의 삼위일체론을 통하여 그 의미를 살펴보고자 한다.

조셉 브락켄(Joseph Bracken, 1930~)은 화이트헤드 유기체 철학의 배경에서 사회적 존재론을 통하여 범재신론으로서의 삼위일체론을 전개하였다. 과정형이상학의 틀 안에서 그는 하느님을 포함한 모든 존재는 서로 영향을 주고받는 상호관계의 구조로 세계 안에 살아있으며, 그것들의 공동체적 연결 구조가 일정한 질서를 갖고 상호주체성을 형성함으로써 하나의 실체로 경험된다는 사회적 존재론을 전개하였다. 그리고 그것을 하느님의 내재적 삼위일체의 관계로 확장하여 해석하였다. 그러한 연결 관계는 단순한 산술적 합의 관계가 아니라 새로운 상부구조를 창출하여 그 구성원들을 통합 조정하는 상호주체적 정신이 생성되는 것으로 세 위격의 일치가 하나의 하느님으로 인식되는 근거가 된다.

세계의 모든 피조물 또한 하느님의 내재적 삼위일체의 존재 유비로서 그 상호연결의 공동체적 실체 안에서 각 개체가 고유 가치를 갖는 동시에 일정한 질서를 갖는다는 사유를 통하여 하느님의 계시로부터 인식될 수 있는 ‘신학적 생태론’을 발견하고자 한다.

1. 생태신학과 신학적 생태론

2015년 프란치스코 교종은 유엔의 ‘기후변화회의’³⁾를 앞두고 지구의 환경과 생태 위기에 관하여 교회가 최초로 반포한 회칙 『찬미 받으소서』(*Laudato Si*)⁴⁾를 발표하며 인류의 변화와 회심을 촉구하였다. 그 이전에 이미 교회는 1964년 바오로 6세 교종의 회칙 『민족들의 발전』⁵⁾을 통하여 인간 중심적 기술주의의 문제를 지적한 바 있었다. 프란치스코 교종은 그에서 한 걸음 더 나아가 기술적 접근을 넘어 인류 개개인 혹은 공동체의 생활 양식 변화를 이끌어 내는 ‘생태적 회개’⁶⁾라는 근본적이며 내적 변화를 촉구하였다. 이것

2) ‘생태 신학’(ecological theology)과 구별하는 의미의 개념으로서, 위로부터의 ‘신학적 생태론’(Theological Ecology)에 접근하는 방식에 관한 논문으로는 Eugene R. Schlesinger, “A Trinitarian Basis for a ‘Theological Ecology’ in Light of *Laudato Si*”, *Theological Studies*, 79(2018), 339-355. 를 참고하였다.

3) 2015 United Nations Climate Change Conference: 2015년 11월 30일부터 12월 12일까지 프랑스 파리에서 열린 기후변화 국제회의.

4) 프란치스코 회칙, *Laudato si*, 『찬미받으소서: 공동의 집을 돌보는 것에 관한 교황 회칙』, 한국천주교 중앙협의회, (2015). 이하 LS.

5) 성 바오로 6세 회칙, 『민족들의 발전』, 한국천주교중앙협의회, (1967).

6) LS 217-220.

은 현대의 생태 위기 상황은 물질적이고 기술적인 문제에서 비롯된 것이라기보다 정신적이고 영성적인 문제라는 인식에 기반을 두는 것이다. 그러므로 인간을 비롯한 창조된 자연 모두는 창조주인 하느님과 관계 안에서 일치를 이루고 있는 하나의 공동체적 존재라는 것을 인식한다는 것은 신앙의 측면에서 진정한 생태적 회개를 위한 첫걸음이자 그 기초가 되는 것이라고 할 수 있다.

1.1 생태론과 신학의 관계

20세기에 들어서며 인간이 경험하게 된 생태 위기의 상황에 대한 반응은 우선 환경 파괴적 산업 문명을 정부의 규제나 기업 윤리 혹은 시민의식의 개선과 더욱 발전된 과학 기술을 통해 위기를 극복하고자 하는 방식으로 나타났다. 인간의 노력을 중심으로 하는 이러한 환경 관리적 입장은 근본적 가치관의 변화 없이 상황의 미봉책만 제시할 뿐이라는 비판을 받으며, 자연을 자연 자체의 입장에서 바라보는 생태중심적 담론에 의해 좀 더 근본적 대안을 제시하는 생태론으로 전환되었다. 이러한 담론은 심층생태론(Deep Ecology) 및 사회생태론(Social Ecology), 생태여성주의(Ecofeminism)의 형태로 나타났으나, 자연에 대한 가치를 판단하는 주체가 또한 인간이라는 점에서 결국 인간중심주의를 벗어날 수 없다는 문제가 제기되기도 하였다.⁷⁾ 한편 심층생태론이 가져온 철학적 관점은 생물 다양성을 인정하고 공생의 원리를 추구하는 긍정적 측면과 함께 인간의 역할을 축소하는 생명평등주의(biospherical egalitarianism)로 나타났으며, 나아가 극단적으로는 반인간주의적 경향에까지 도달하기도 하였다. 그러한 근본주의적 경향의 생태론은 인간은 자신의 생명 유지를 위하여 필요한 것 이외에는 여타 생태계에 존재하는 모든 자연물과 생명의 풍부함을 훼손할 권리가 없음을 선언하며 인간의 간섭이란 불필요한 것이거나 해악을 가져다주는 것으로 보았다. 이러한 생각은 정신적인 면에서 우주와 하느님을 동일시하는 범신론 혹은 가이아(Gaia) 생명론 등으로 표현되곤 하였다.

7) 이러한 담론들은 알도 레오폴드(Aldo Leopold)가 1949년 발표한 그의 논픽션 고전인 『모래군의 열두 달』 *A Sand County Almanac*, 송명규 역, (서울: 따님, 2000)에서 제기한 ‘땅의 윤리’(Land Ethic)와, “산과 같이 사고하기”(Thinking like a mountain), (1966) 등에서 시작하여 레이첼 카슨(Rachel Carson)이 1962년 출간한 『침묵의 봄』 *Silent Spring*, 김은영 역, (서울: 에코리브르, 2011) 등에서 환경 운동의 실천적 필요성을 역설하는 것으로 발전하였다.

8) 정선영, 「왜 심층생태주의인가: 생태비평의 세 가지 근본주의 생태론 고찰」, 『인문사회』, 21(2015), 380.

신학에서 생태적 관점은 하느님의 피조물인 세계 만물이 모두 고유한 저마다의 내적 가치를 갖는다는 의식과 그 존재가 하느님의 내적 존재양식과 관련되어 있다는 창조론으로부터 출발한다. 세계의 모든 피조물은 저마다 다양한 방식으로 하느님을 계시하고 있으므로 자연을 통하여 하느님을 알 수 있다는 아퀴나스 전통의 신학적 해석은 하느님과 세계의 관계를 이해하는 기초가 되는 것이지만, 그것은 생명평등주의와는 달리 존재에 관한 위계를 전제로 하는 것이었다. 즉 피조물들은 각기 저마다 하느님과 고유한 관계 안에서 다양하게 하느님의 선성(善性)을 드러내는 내재적 가치를 갖고 있지만, 그것이 모든 피조물이 동등하게 취급되어야 한다는 획일주의를 의미하는 것은 아니라는 관점이었다.⁹⁾ 신학의 이러한 측면은, 그리스도교 신학이 인간중심주의를 고착시켜 반생태적 정신의 배경을 이루었다고 비판받는 근거가 되어 왔다.

그러나 세계의 모든 자연물을 성스럽고 평등한 것으로 존중하여 그 자체에 신성을 부여하는 방식의 생태론은, 역설적으로 인간이 그러한 인식을 주도하게 됨으로써 변형된 인간중심주의적 방식이 표출된 것이라고 볼 수 있다. 따라서 진정한 생태론이란 피조물에 의하여 주도되는 것이 아닌, 세계를 초월하여 존재하는 창조의 원천과 그 관계를 의식하는 생태론으로 변화되어야 할 필요가 있다. 그러한 측면에서 하느님이 자신을 드러내는 계시와 관련하여, 그 존재와 관계 방식으로부터 모든 자연물이 존재하고 활동하는 방식의 가치와 관계성을 성찰하는 ‘신학적 생태론’에 주목할 필요가 있다.

‘신학적 생태론’이라고 하는 개념은 그리스도 안에 계시된 하느님의 “영광”(Herrlichkeit)에 주목하였던 발타살(Hans Urs von Balthasar, 1905~1988)이 ‘신학적 미학’(theological aesthetics)이라는 개념을 전개하였던 것과 같은 맥락에서 이해할 필요가 있다. 발타살은 미적 감각을 통한 하느님 체험을 ‘신학적 미학’(theological aesthetics)으로 정의하며, 미학을 신학의 범주에서 전개하는 ‘미학적 신학’(aesthetic theology)의 개념과 구분하였다. ‘미학적 신학’은 미학을 세속적이고 철학적인 범주가 아니라 신학의 범주들에서 행하는 미학을 의미하고, ‘신학적 미학’은 하느님의 계시에 관한 신학의 독창적 방법들로부터 미의 이론을 발전시키는 것을 의미한다고 하였다.¹⁰⁾ 발타살은 ‘존재의 유비’ 차

9) 조현철, "Interconnectedness and Intrinsic Value as Ecological Principles: An Appropriation of Karl Rahner's Evolutionary Christology", *Theological Studies*, 70(2009), 633.

10) Hans Urs von Balthasar, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, vol. 1, *Seeing the Form*, ed. Joseph Fessio and John Riches, trans. Erasmo Levia-Merikakis, (San Francisco: Ignatius, 1982), 117.

원에서 아름다움을 존재(Being)와 선(the Good)이 수반되는 초월적 범주로 봄으로써 아름다움과 계시를 연결하였다.

그러므로 인간을 포함한 모든 피조물의 존재와 그 관계적 활동을 하느님 존재의 유비적 관점에서 바라보아, 하느님의 내적 존재 방식 및 피조물과 관계하시는 방식이 드러내는 생태론적 의미를 고찰하는 신학적 방법론을 ‘신학적 생태론’으로 제시할 수 있다. 이것은 사회 현상의 맥락에서 출발하여 신학적 해석을 수행하는 방법론을 통칭하는 ‘생태신학’(Ecological Theology)과 구별하여 신앙의 근원이 되는 하느님 이해로부터 출발하는 위로부터의 접근 방식이라고 할 수 있다.

1.2 신학적 생태론의 의의

생태중심 생태론과 신학적 생태론은 인간과 자연 어느 한쪽의 일방적 지배보다 상호통합적인 조화를 중요하게 여긴다는 점에서 같은 시각을 공유한다. 세계 안의 모든 생명이 저마다의 고유한 가치를 갖고 있으며, 다양성이 존중되고 상호 친교에 기초한 공동체적 삶을 추구하면서, 위계적인 지배-종속의 관계를 반대한다는 점 또한 두 생태론이 공통으로 갖고 있는 시각이기도 하다. 하지만, 생태위기의 단초가 되는 인간중심주의의 정신적 태도를 극복하는 접근방식에 있어서, 생태중심 생태론은 자연 혹은 모든 생태계 구성원의 평등성에 초점을 맞추어 전환하는 것에 집중하는 반면, 신학적 생태론은 창조의 주체이며 세계 안에 내재하여 소통하는 하느님에게로 향한다는 점에서 근본적 차이가 있다.

‘신학적 생태론’은 환경 위기에 응답하는 그리스도교 신앙의 모든 담론을 포함하는 넓은 의미에서의 ‘생태 신학’에 속하는 한 범주라고 볼 수 있다. 그러나 지구의 생태적 문제를 포함하여 직면하고 있는 위기적 상황의 제반 현상에 관하여 신학의 범주인 윤리, 영성, 사회 교리 등의 방법론에 의해 그 응답을 전개하는 ‘아래로부터’의 신학방법과 비교하여, 성경에 근거한 하느님의 계시로부터 세계에 내재하는 하느님을 발견하고 피조물과의 관계를 성찰하는 ‘위로부터’의 접근 방식이라고 할 수 있다. 그것은 모든 피조물의 생태계를 통하여 드러나는 삼위일체적 하느님의 창조와 세계 내주에 관한 통찰에 근거하여 피조물을 적절하게 평가하고 보살피는 방법에 영감을 줄 뿐 아니라, 인간과 인간, 인간과 자연 사회의 관계적 원리를 제시할 수 있다.

창조주 하느님의 계시로부터 접근하는 위로부터의 방법은 우리가 환경과 생태문제에 응답하는 것이 곧 창조주이자 구원자인 하느님에 관한 신앙 행위임을 확인하는 것이다.

신앙의 실천과 생태적 실천은 서로 구분되는 별개의 활동이 아니라 하느님의 계시에 응답하는 동일한 신앙 행위라는 점에서, 삼위일체론의 이해를 기반으로 하는 신학적 생태론은 생태위기에 다양하게 응답하는 생태 신학이 신앙이 비롯되는 근본적 계시에 근거하도록 하는 준거의 역할을 할 수 있다. 그러한 맥락에서 그리스도 신앙의 근본 계시인 삼위일체론으로부터 하느님이 존재하며 활동하는 생태적 관계의 방식을 이해하고, 그에 근거하여 인간이 자연과 피조물을 대하는 원리를 찾는 방법은 ‘신학적 생태론’의 핵심적 방법론이 될 수 있다.

하느님과 세계를 구분하여 생각하던 전통 신학의 관점에서 탈피하고 있는 현대의 신학 체계들은 초기 교회 공동체가 인식하였던 구원 경륜의 하느님 관점과 연관하여 세계를 하느님이 편재하여 활동하시는 장으로 인식한다. 또한 동시에 우주적 창조계에서 초월자를 인식하는 능력을 가진 하느님 모상으로서의 인간의 위치에 관한 역할을 결코 소홀히 하지 않는다. 이러한 관점은 현대의 생태 위기란 다양하게 전개되는 복잡적이면서 상호 관계적인 유기적 공동체의 문제라고 인식한다. 즉, 개인의 문제로 보거나, 혹은 사회구조적 문제로 보거나, 혹은 순환적 자연 질서가 망가진 문제 등으로 단순화하는 것을 거부한다.

특히 세계와 함께하는 하느님을 설명하고자 하였던 삼위일체론의 공동체적 관점은 인간으로 하여금 창조주를 의식하고 자신의 피조성을 인식함과 동시에 하느님 안에서 모든 피조물과 일치되어 존재하는 자신의 위치를 경험하고 세계에 대한 책임감을 갖는 영성의 통합적 인식으로 이끈다. 그러므로 삼위일체론을 중심으로 하는 신학적 생태론은 하느님의 존재방식이자 세계와의 관계 방식인 삼위일체의 계시로부터 세계의 관계방식에 관한 원리와 원형을 제시함으로써, 환경보존주의와 생태중심주의 그리고 우주생명론과 같은 범신론이 갖는 한계를 보완할 수 있다.

2. 조셉 브락켄의 삼위일체론

알프레드 노스 화이트헤드 (Alfred North Whitehead, 1861-1947)가 체계화를 시도하였던 과정사상(Process Thought)은 존재의 개념을 아리스토텔레스의 입자적 개체로부터 관계적 합생(合生, concrescence)¹¹⁾을 지속하는 창조 ‘과정’ 자체로 전환하였다. 과정 형

11) 화이트헤드가 관계적 생성의 원리로 설명한 ‘합생’이란 “다수의 사물들로 구성된 우주가 그 다자의 각항을 새로운 일자의 구조 속에 결정적으로 종속시킴으로써 개체적 통일성을 획득하게 되는 그런

이상학을 기반으로 한 과정신학은 모든 존재는 상호 유기적 관계에 놓여 있으며 하느님과 세계의 피조물과의 관계 또한 같은 패턴을 갖는다는 자연주의적 입장을 갖는다. 이러한 과정신학을 배경으로 삼위일체론을 전개한 미국의 가톨릭 신학자인 조셉 브락켄은 변형된 화이트헤드주의 관점의 사회적 존재론을 기반으로 삼위일체론을 전개하였다.

그는 구별되어 인식되는 위격의 독립성과 삼위일체로서의 일치에 관한 내재적 존재 방식을 그의 사회적 존재론을 통하여 설명하면서, 세계의 모든 피조물의 개체적 고유 가치와 상호연결성을 하느님의 지속적 창조 과정의 관계 안에 놓여있는 세계의 유기적 구조로부터 설명하였다. 이러한 그의 과정사상적 삼위일체론을 ‘신학적 생태론’의 관점에서 살펴보고자 한다.

2.1 과정형이상학적 존재 이해

과정사상에서 존재에 관한 질문은 그 존재의 생성(becoming)에 관한 질문과 같은 의미를 갖는다.(PR 23/87) 즉 세계 안에서 경험의 주체인 ‘현실적 존재’(actual entity) 혹은 ‘현실적 계기’(actual occasion)들은 매 순간 발생하는 타자와의 ‘합생’의 관계를 통하여 ‘느낌’(feeling)과 ‘파악’(prehension)이 연속적으로 발생하면서 ‘만족’(satisfaction)을 향하여 나아간다. 그 과정에서 기존의 존재는 소멸하지만 새로운 ‘자기초월체’(superject)가 또 다른 ‘현실적 존재’로서 살아있게 된다. 이처럼 지속해서 창조되는 과정 자체가 존재에 관한 궁극적 형이상학의 원리가 된다는 것이 과정사상의 존재 이해이다.¹²⁾ 이러한 ‘합생’의 과정에는 물리적 계기만 존재하는 것이 아니라 그 방향성을 통제하는 개념적 파악 또한 동시에 존재한다. 이러한 개념적 파악의 주체적 지향(PR 25/90)을 갖고 새로운 창조를 거듭하는 현실적 존재는 ‘물질적 극’(physical polar)과 ‘정신적 극’(mental polar)이 통합된 계기로서 스스로 자기 초월의 주체가 된다. 즉 세계에 존재하는 모든 경험적 계기의 존재는 각기 그 ‘극’의 강도에 차이가 있을지라도, 정신과 물질이 통합된 주체이다. 이것은 인간이 가진 고유한 정신적 활동을 주체성의 근거로 봄으로써 다른 모

과정을 일컫는 말이다.”라고 설명하고 있다. Alfred North Whitehead, *Process and Reality*, Corrected Edition, ed. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, (New York: The Free Press, 2013), 211; 『과정과 실재: 유기체적 세계관의 구상』, 오영환 역, (서울: 민음사, 2003), 424. 이하 PR.

12) 화이트헤드는 이것을 “이접적(disjunctive)으로 주어진 존재들과는 다른 또 하나의 새로운 존재를 창출해 내는 이접에서 연접(conjunctive)으로의 전진”(PR 21/84)이라고 표현하였다.

든 자연물을 도구적 객체로 판단하는 인간 중심적 사고를 그 형이상학적 바탕에서부터 부정한다.

그렇지만 ‘현실적 존재’는 경험의 물방울과 같은 것이므로 우리가 감각적으로 인식할 수 있는 존재의 실체적 단위는 아니다. 현실적 존재는 세계를 통하여 그들의 ‘복합체’(nexus)로서 존재하며 ‘사회’(society)를 이루어 실체로서 경험된다. 브락켄은 화이트헤드와 달리 현실적 계기들이 구조를 갖고 결합한 실체로서의 ‘사회’를 존재론적 단위로서 파악하는 제안을 함으로써 보다 경험 가능한 실체적 접근을 하였다.¹³⁾

화이트헤드에게 ‘사회’란 단지 ‘현실적 존재’로부터 출발하여 그것들의 결합체로서 특정한 질서를 갖는 파생적 개념이었다. 브락켄은 자연과학에서 흔히 경험되는 전기장, 자기장 등의 ‘장’ 개념을 도입하여 특정한 공간 안에서 전체와 부분들이 서로에게 반응하고 영향을 받는 ‘장’으로서의 실체를 생각하였다. 그것은 독립적으로 존재하는 입자적 실체의 존재 개념과는 달리 사회적 심리적 현상까지 포괄하여 공동체적 존재로서의 ‘사회’를 의미하는 것이다.

경험 계기들이 계승되고 지속되어지는 장소로서 사회적 실체는 그것들의 관계성이 특정한 질서를 갖고 구조화됨으로써 보다 높은 차원의 사회가 그것을 구성하는 하부 사회들과 연결되어 소통하는 구조를 갖는다. 브락켄은 특정한 ‘장’의 내부에서 다양한 경험 계기의 사회를 통합하기 위하여, 그 안의 무수히 많은 다양한 소사회를 협력하도록 하는 ‘우위(優位)-소사회’(dominant sub-society)가 형성되어 존재하는 것에 주목하였다. 이것은 다양한 소사회의 상호주체성을 갖는 소사회이다.

예를 들어 고등 동물에게 그 실체적 존재란 단지 세포들의 합으로만 이루어지는 것이 아니라 정신(soul)이라는 의식적 활동이 그에 속해 있는 모든 장기와 기관을 통합하는 기능을 한다. 낮은 단계의 생물과 무생물 역시 그 통합적 정신의 강도는 다를지라도 전체를 통합하는 어떤 행위자가 있음을 가정할 수 있다.¹⁴⁾ 이것은 다양한 소사회를 통합하는 상호주체성을 갖는 사회이며, 우리가 실체로서 경험 가능한 사회적 실체의 핵심적 요소가

13) Joseph Bracken, *One in the Many*, Grand Rapids (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001), 3. ‘실재’(reality)는 존재하는 모든 것으로 감각 가능한 것과 가능하지 않은 것을 모두 포함하며 ‘가상’의 반대 개념이다. ‘실재’는 술어로 규정될 수 있는 것을 포함한 subsistent의 개념으로 반대되는 개념은 ‘속성’이다. 감각 가능한 물질성을 포함한 것으로 이해할 수 있다.

14) David Ray Griffin, “Whitehead’s Philosophy and some General Notions of Physics and Biology”, in *Mind in Nature: Essays on the Interface of Science and Philosophy*, Ed. John B. Cobb & David Griffin, (University Press of America, 1977), 133.

된다고 보았다.

브라켄은 이러한 ‘장’의 내부에서 그것을 통합하여 조정하는 우위-소사회가 무수한 현실적 계기로 이루어진 몸을 지배하여 의식을 행사함으로써 존재로서의 단위를 갖는다는 의미의 사회적 존재론을 주장하였다.¹⁵⁾ 즉 ‘구조를 갖는 활동의 장’(Structured Field of Activities)으로서의 ‘사회’를 통하여 경험되는 실체는 지속적으로 발생하며 변화하는 세계 안에서 독립적 연속성을 갖고 유지되는 전통적 아리스토텔레스 철학의 실체와 유사하다. 그렇지만 브라켄의 사회적 실체 개념은 다양하게 존재하는 소사회가 끊임없는 합생의 과정을 통하여 서로에게 속하기도 하고 때로는 높은 단계의 사회에 참여하기도 하므로, 독립적이며 입자적인 실체 개념과는 달리 상호 관계적이며 과정적인 개념을 기반으로 한다.

2.2 하느님 삼위일체의 존재 양식

삼위일체에 관한 신학 전통은 신앙을 매개로 한 그리스도인의 하느님 체험에서 비롯되는 것이다. 즉 그리스도를 구세주로 경험하게 된 그리스도인이 그들의 하느님 경험을 세 위격의 인격적 특성으로 고백하며 신학적 서술의 과정을 거쳐 삼위일체론이 형성되었다. 이것은 세 위격을 고정된 실체 혹은 비인격적 원리의 하느님으로 만나는 것이 아니라 살아가며 만나게 되는 역동적 주체 즉 활동의 중심으로 경험하는 것이었다.

전통적 아퀴나스 신학에서 ‘자립하는 것으로서의 관계’ (relationem ut subsistentem)¹⁶⁾라고 정의된 하느님 위격은 아버지, 아들, 영으로 경험되는 서로 다른 주체적 초점 혹은 활동의 중심을 지칭하는 것이라고 할 수 있다. 즉 위격 각각은 인격적 자존성을 갖고 아버지, 아들, 영으로서의 자신의 고유한 역할을 가질지라도 세 위격은 그 관계성 안에서 온전히 동일한 의지로 계시된다.

이에 관하여 브라켄은 위격의 자존성을 손상하지 않으면서 한 분 하느님으로서 일치성을 이루는 하느님을, 온전한 상호주체성을 갖고 있는 위격들의 상호 인격적 과정의 공동체라고 설명하였다.¹⁷⁾ 그는 인격적으로 경험되는 하느님 위격을 화이트헤드적 용어로 ‘온전하

15) Joseph Bracken, *Trinity in Process: A Relational Theology of God*, ed., Joseph A. Bracken-Marjorie Suchocki, (New York: The Continuum Publishing Company, 1997), 100.

16) T I, q.29, a.4, corpus; 『신학대전』 제3권, 정의체 역, (서울: 바오로딸, 1999), 220.

17) 이것은 동일한 사회적 삼위일체론이지만 위격들의 친교적 공동체로 파악한 몰트만과 헤리베르트 뮐렌(Heribert Mühlen, 1927-2006) 및 에버하르트 융엘(Eberhard Jüngel, 1934~)의 삼위일체론과는 다른 차별성을 드러낸다. 브라켄은 몰트만과 뮐렌 및 융엘 등의 삼위일체론이 위격들의 구별성과 독립

게 실재적이면서 연속적이고 개별적으로 구조화 된 사회'라는 측면에서 세계 내 존재와 동일한 구조를 갖고 있다고 파악한다. 그렇지만 결정적으로 하느님 위격은 무한한 신적 특성에 의해 동일한 활동 장소 안에서 '경험의 범위와 깊이에서 무한한 의식을 가졌다'¹⁸⁾는 점에서 유한한 계기의 세계 내 현실적 존재와는 구별된다.

브라켄은 세 위격이 공동으로 구성하는 하느님 활동의 장소를 '하느님 매트릭스'란 용어로 설명하였다.¹⁹⁾ 그곳은 하느님 본성으로서의 창조가 끊임없이 발생하는 곳으로, 유한한 현실적 계기에게는 상상할 수도 없는 수많은 현실적 존재의 역동성에 의해 구성되어지는 '활동의 장'(Field of Activities)²⁰⁾이라고 할 수 있다. '장'은 실체로서의 의미를 갖는 것으로서, 이곳에서 매 순간 하느님 위격들의 '의지를 가진 활동'이 작용하며 끊임없는 창조가 지속되어 세 위격의 공동체적 생활 안으로 통합된다.²¹⁾ 그리하여 그 안에서 세 위격은 각기 고유한 역할을 제외한 모든 것을 공유하며 일치된 한 분 하느님으로서 존재론적 결합을 구성한다.²²⁾ 하느님 창조 활동의 장으로서의 매트릭스는 현실 세계와 관련된 유한한 경험 계기들과 그에 관한 신적 의지가 역동적 관계 안에서 복합되어 이루어지는 곳으로서 철저히 현실적인 실재라고 할 수 있다.

화이트헤드는 신과 세계와 관련되어 신의 본성을 '원초적 본성'과 '결과적 본성'으로 나누어 고찰하였다.²³⁾ 그리고 브라켄은 세 위격의 세계와의 관계를 화이트헤드의 신의 본성과 관련하여 이해하고자 하였다. 성부는 세계에 대하여 '최초의 지향'(initial aim, PR

성을 강조하며 성령이 아버지와 아들 사이의 일치를 중재하는 역할을 한다고 이해하였다는 점에서, 진정한 일치를 설명하지 못한 삼신론이라고 비판하였다. Joseph Bracken, "Process Philosophy and Trinitarian Theology", *Process Studies*, 8/4(1978, Winter), 218-220.

18) Bracken, *Trinity in Process*, 100.

19) 홍태희, "조셉 브라켄의 사회적 삼위일체 모델 연구", 『신학과 철학』, 32(2018, 봄), 55-56.

20) Joseph Bracken, "Creatio ex nihilo: A Field-Oriented Approach", *Dialog: A Journal of Theology*, 44(2005, Fall), 248; "Pantheism: A Field-Oriented Approach", in *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Pantheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, ed. Philip Clayton-Arthur Peacocke and Grand Rapids, (Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004), 214-215; "Pantheism Process Perspective", 103.

21) Bracken, "Pantheism: A Field-Oriented Approach", 212.

22) Ibid., 215, 219.

23) 화이트헤드는 신 또한 하나의 현실적 존재로서 동일한 위상을 갖게 된다고 보았다. 그것은 경험을 통한 물리적 파악의 수용적 위상과 '원초적 본성'에 의한 개념적 파악의 반응성 위상, 그리고 이 두 가지가 통합되는 위상으로서 '결과적 본성'으로 이루어진다. 시간적 조건하에서 창조된 세계의 현실적 존재는 창조되자마자 소멸되어 다시 새롭게 생성되는 존재들의 여진이 되는 것으로 존재하지만, 그러나 신의 결과적 본성은 소멸하지 않고 '영원적'(everlasting)이라는 점에서 유한한 속성의 세계 내 존재들과 구별된다. PR 346/654.

244)을 통해 창조와 진선미의 원리를 제시하고, 성자는 육화를 통하여 약하고 유한한 물질성을 취함과 동시에 피조물과 함께 성부의 의지에 응답한다. 그 과정에서 성부와 성자의 일치는 온전한 현실태를 창출하며 세계가 향하는 방향이 된다고 할 수 있다. 성령은 세계와 하느님 사이의 모든 국면에서의 이러한 활동을 조화시키고 촉진한다.

브라켄의 용어로 설명하자면, 성부는 모든 세계 내 가능태의 실체적 근원(subsistent principle of potentiality)으로서 모든 유한한 계기에게 ‘최초의 지향’을 제공하는 역할을 하며, 성자는 세계 내 모든 잠정적인 현실태(provisional or current actuality)의 실체적 근원으로 성부의 지향에 반응하여 단지 가능태에 불과한 것들을 현실화 한다. 성령은 궁극적 현실태(ultimate actuality)의 실체적 근원으로 성부의 지향과 유한한 계기들과 함께 하는 성자의 응답을 지속적으로 촉진한다. 이런 과정을 통해 하느님의 내적 존재 방식은 모든 창조계로 전달되는 것이다.²⁴⁾

브라켄의 삼위일체론은 ‘장’이론을 적용한 사회적 실체론을 통해서 하느님 세 위격이 존재적 일치를 이루는 실존적 구조에 집중하고 있다. 그러므로 최근의 논의들처럼 내재와 경륜을 구별하여 생각한다면, 그의 삼위일체론은 ‘우리를 위한 하느님’이라는 경륜적 방식의 인식보다, ‘하느님 자신으로서의 하느님’을 나타내는 내재적 방식을 설명하고자 하는 것이다. 그것은 내재에 관한 이해가 경륜을 이해하는 준거가 된다는 믿음에 기반을 둔 것이기 때문이다.²⁵⁾ 이런 측면에서 브라켄은 하느님과 세계의 관계에 관한 경륜적 삼위일체가 하느님 자신의 존재방식에 관한 내재적 삼위일체 안에 잠긴다(immersing)고 보았다.²⁶⁾

세계의 모든 현실적 계기가 세 위격의 활동을 통하여 끊임없이 하느님의 존재 안으로 소통되며 통합된다는 과정신학의 신론은 근본적으로 감동과 고통을 나누는 하느님으로 이해한다. 세계의 모든 활동은 하느님의 내재적 생활에까지 영향을 주는 것이다. 이것은 절대적 전능자로서 불변하는 하느님과는 맞지 않으므로 하느님의 자유의 문제를 제기하게 한다. 그러나 하느님 위격이 활동하는 ‘매트릭스’는 유한한 속성의 세계 내 존재들에 비하여 상상할 수 없을 만큼 큰 무한성을 속성으로 하고 있기 때문에, 하느님과 세계 존재들과의 소통은 하느님에게 영향을 주기보다 그 안으로 통합되어 잠긴다고 할 수 있다.

24) Bracken, *Trinity in Process*, 101-102.

25) Joseph Bracken, “Trinity: Economic And Immanent”, *Horizons*, 25(1998, Spring), 21-22.

26) Bracken, “Trinity: Economic And Immanent”, 7-22; 백충현, 「삼위일체론에 대한 과정 신학의 반응들」, 『한국조직신학논총』, 27(2010), 178-184.

3. 조셉 브락켄 삼위일체론의 생태론적 의미

3.1 범재신론: 하느님과 세계의 생태적 관계

고전적 유신론(theism)이 하느님과 세계를 분리하여 이원적으로 이해하면서 동시에 전지전능한 절대적 심판자 개념의 신관을 제시하여 왔다면, 세계를 곧 하느님의 존재와 동일한 것으로 인식하며 세계를 초월하여 존재하는 것은 없다고 보는 범신론(pantheism)으로서의 신관도 오랫동안 존재하여 왔다. 특히 범신론은 자연 세계와의 일치를 강조하며 인간과 자연의 무차별성을 전제함으로써 현대의 생태중심주의 혹은 뉴에이지적 생태론의 기반이 되기도 한다.

이 두 가지 양 극단을 통합하여 이해하는 측면에서, 자존성과 무한성을 갖는 창조의 근원인 하느님이 유한한 실존적 한계를 갖는 세계를 포함하여 초월적으로 존재한다는 범재신론(pantheism)이 존재한다. 초월적 하느님이 동시에 물질적 세계에 내재한다는 인식은 육화 신앙을 바탕으로 인간 예수를 그리스도로 고양한 초기 신앙으로부터 그리스도교의 신관 안에 근본적으로 존재하여 왔다. 그러나, 헬레니즘화 및 로마 및 중세 유럽의 봉건 시대를 지나오며 그리스도교의 대중적 신관은 공감하는 하느님보다 절대적 군주로서의 유신론이 득세하였던 것이 사실이다.

과정신학의 신관은 하느님의 존재방식 또한 세계의 현실태와의 상호 관계를 통하여 실재하는 것으로 이해한다. 세계와 소통하며 응답하는 하느님은, 절대적 군주로서 일방적이고 초자연적인 개입에 의한 방식이 아니라, 세계의 현실적 존재들과 끊임없는 관계적 구조에 의해 자율성과 인과성을 만들어가는 방식으로 활동하는 하느님이다. 하느님은 세계를 향한 창조성과 신적 의지의 지향성을 제시하는 원초적 본성(Divine primordial nature)²⁷⁾과, 세계의 모든 경험을 포함하여 영원성을 갖는 결과적 본성(Divine consequent nature)을 갖는다. 이러한 과정신학의 신관은 세계에 내재하여 활동하면서도 그 세계의 모든 합보다 더 큰 무한한 속성을 갖는 초월적 신이라는 범재신론의 개념을 드러내는 것이다.

브락켄은 이러한 범재신론적 하느님을 ‘하느님 매트릭스’(Divine Matrix)라는 개념으로 실체적으로 설명하고자 하였다. 즉 ‘하느님 매트릭스’란 삼위일체의 내재적 관계 구조가 가장 상위의 구조를 형성하고, 미소한 아원자적 입자로부터 우주의 은하계에 이르기까지

27) 화이트헤드는 모든 현실적 존재가 ‘정신적인 극’과 ‘물리적인 극’을 갖는 것처럼 신 역시도 양극적 성격을 갖는다고 보았다. 즉 신의 정신적인 극은 ‘원초적 본성’(Divine primordial nature)을 갖고, 물리적인 극은 ‘결과적 본성’(Divine consequent nature of God)을 갖는다. PR 653-654.

일련의 질서를 갖는 우주의 모든 과정이 그 하부 구조로서 존재하는 공동체적 시스템의 존재인 것이다.²⁸⁾ 창조세계는 삼위일체 하느님의 내재적 사랑의 관계로부터 비롯되어 존재가 창발되며, 모든 피조물은 하느님 활동의 하부 구조로 존재한다. 세계의 모든 존재는 유한한 정체성을 갖고 있지만, 그 매트릭스 안에서 하느님과 일치하여 동일한 생명의 시스템 안에 포함되는 구조를 갖는다. 그는 범재신론이라는 용어가 이러한 구조를 잘 설명한다고 보았다.²⁹⁾

하느님 세 위격의 내재적 구조에서 비롯되는 세계의 관계적 구조는, 삼위일체의 존재 양식이 하느님 매트릭스 안에서 세 위격과 세계 간의 관계를 통하여 끊임없이 지속적으로 전달되는 것이다. 그러므로 하느님 창조의 실체적 ‘장’인 하느님 매트릭스 안에 놓여 있는 모든 피조물은 하느님 세 위격과 지속적인 전달과 수용의 관계를 유지하며 상호주체적 공감을 넓혀간다. 관계적 성격의 세 위격이 서로 다른 고유의 역할을 갖듯이 세계의 모든 피조물은 각기 인간 및 창조 세계 안에서 고유의 역할에 의해 상호간 그리고 하느님과 소통한다. 그렇지만 하느님과 유한한 세계의 존재들 간의 소통과 공감은 세 위격의 무한한 신적 속성의 바다에 담김으로써 하느님의 완전성은 손상되지 않으며, 하느님의 지향에 반응하는 세계는 그 의지에 따라 점진적으로 완성을 향해 나아간다.

이러한 범재신론 신관은 하느님의 존재론적 초월성을 유지하면서, 세계의 모든 피조물을 하느님과의 최종적 일치와 완성을 향해 가고 있는 종말론적 신화(神化, Deificatio)³⁰⁾의 신성한 존재로 보는 생태론적 관점을 제시한다.

매순간 발생하는 창조의 장으로서 하느님 매트릭스의 구조 안에는 피조물의 자연 법칙과 선택적 의지를 통한 ‘아래로부터’의 방식과 함께 하느님이 세계에 특정한 의지를 제시하는 ‘위로부터’의 방식이 함께 존재한다. 이와 같은 상호적 구조는 관계성의 가치를 중요하게 생각하는 생태론에서 획일적이 아닌 다양한 방식의 대화와 소통에 개방적이어야 하는 생태적 모델을 제시할 수 있다. 내재적 삼위일체를 궁극적으로 세계의 구원을 향한

28) Joseph Bracken, "Pantheism and the classical God-World Relationship: A System-Oriented Approach", *American Journal of Theology & Philosophy* 36,3(2015, 9), 208.

29) Ibid., 224.

30) 신화(神化, Deificatio): 하느님의 사랑에 의해 인간이 구원으로 인도되는 길로서 육화된 하느님이신 그리스도를 본받아 역사적 현실 안에서 일치하여 가는 것. 예수 그리스도가 인간을 구원하기 위해 인간이 되었으며 승천함으로써 인간이 신이 되도록 하였다는 이 가르침은 동방 교회 비잔틴 신학의 중요한 주제 가운데 하나이다. 이 용어는 구원 경륜과 함께 언급되고 있다. 한국가톨릭대사전편찬위원회, 『한국가톨릭대사전』 11, (한국교회사연구소, 1996), 5513

경륜의 바탕으로 파악하는 브락겐의 삼위일체론은 모든 피조물과 세계가 바로 하느님이 실재하는 신전이 된다는 신학적 생태론의 명제를 제시할 수 있다.

3.2 상호연결에 관한 삼위일체적 전망

일치에 관한 이해는 삼위일체론의 핵심을 이루어 왔던 논제이다. 세 위격으로 경험되는 하느님을 어떻게 한 분 하느님으로 고백할 수 있는가에 관하여 다양하게 해석해 온 방식은 교회 전통을 통하여 많은 교의 논쟁을 가져왔었다. 그렇지만 삼위일체를 성공적으로 이해할 수 있다면, 존재 유비 측면에서 세상의 모든 피조물은 개별적 독립성을 유지하면서도 하나의 존재적 일치를 이루는 공동체로 존재한다는 이해를 가져올 수 있으며, 이것은 곧 모든 피조물이 서로 연결된 존재로서 한 몸을 이루고 있다는 생태론적 사유를 가져올 수 있다.³¹⁾

구약의 하느님은 신약을 통하여 예수 그리스도의 아버지 성부로 드러나게 되었고 성부와 성자는 세계의 지속적 구원을 위하여 성령을 파견한다. 세 위격의 일치하는 동일한 본성(homoousia)에 의하여 한 분 하느님을 이룬다는 것이 교회의 전통적인 하느님 계시에 관한 설명이다. 그런데 그 일치의 방식에 관한 다양한 설명 중 세 위격이 상호 내재하는 관계로 표현되었던 ‘페리코레스시스’(περιχώρησις)³²⁾의 개념이 현대적 이해에 적합한 것으로 재등장하였다.

페리코레스시스의 연결 관계는 세 위격을 ‘공동체 사회에서 존재적 일치를 갖는 한 분 하느님’으로 설명할 수 있는 사회적 실체론의 기초를 제공한다. 그리고 브락겐이 ‘구조를 갖는 활동의 장’ 혹은 하느님 매트릭스로 설명한 사회적 실체론은, 그동안 불가해한 신비로 돌림으로써 합리적 이해를 포기하였던 삼위일체를 구체적 실체를 갖는 하느님으로 이해할 수 있는 효과적인 방법론이 된다.

브락겐의 주장은 구조를 갖는 공동체적 사회가 형성되면서 그 사회를 통합하여 지배하는 정신성이 존재하게 되며, 그것이 그 하부 사회를 빠짐없이 포함하는 ‘상호주체

31) 홍태희, 『삼위일체론의 생태신학적 함의-칼 라너, 조셉 브락겐, 레오나르도 보프의 삼위일체론을 중심으로』, 박사학위논문, (서강대학교 신학대학원, 2020). 195-205.

32) 하나가 타자 안에 완전히 존재하면서 성부, 성자, 성령의 세 위격이 온전한 동일체로 존재한다는 개념으로서 위격들 사이의 관계적 친교를 설명한 용어인 그리스어 페리코레스시스(περιχώρησις) 혹은 라틴어 키르쿠멘세시오(circuminsessio)는 그 단어 구조 자체가 상호내주(cohabitation), 상호공존(coexistence), 상호침투(interpenetration)의 의미를 갖고 있다.

적'(intersubjective) 정신으로서 존재적 일치의 중심이 된다는 것이다. '상호주체성'은 둘 이상의 주체성이 서로의 존재와 활동을 왜곡하지 않으면서 상호 영향을 주고받을 수 있는 역동적 상호관계의 장소, 즉 지향적인 공통 기반이 필요하다. 그것은 둘 이상의 참여자 사이에 계속되어 발생하는 관계적 교류에 의해 구성되는 것이다.³³⁾ 즉 세 위격이 상호 내주하는 페리코레시스적 관계는 그것을 통합하는 하나의 정신에 의하여 한 분 하느님으로 인식된다. 같은 방식으로, 세계의 모든 개별 주체적 존재는 하느님 매트릭스 안에 존재하여 하느님의 신성을 공유하면서 상호주체성을 증가시켜간다. 종말론적 완성의 가능태로서의 세계의 모든 피조물은 하느님-인간-피조물이 연결된 관계망 안에서 일정한 질서를 갖는 구조로서 존재하며, 최종적으로 하느님의 삼위일체적 존재방식 안에 온전히 놓이는 전망을 갖는다.

세계를 상호 연결의 관계로서 파악하는 것은 우주적 관점을 포함하도록 한다. 그리스도의 육화는 인류의 구원뿐 아니라 물질이 신성을 갖게 되는 신화(Deificatio)의 출발점으로 곧 물질적 세계인 우주 전체의 구원을 의미한다. 인간은 우주 전체를 꿰뚫어 갖게 되는 정신적 인격에 의해 상호주체적으로 통일적인 자기-의식을 갖는 세계의 정신(Geist in Welt)³⁴⁾으로서 역할을 갖는다.³⁵⁾ 하느님 매트릭스 안에서 인간은 고유의 인식 작용을 통해 우주의 정신이 되어 인간과 자연을 유기적으로 연결된 관계로 인식하면서 자연을 우주의 신체로 경험할 수 있다. 세계의 모든 피조물이 보편적으로 함께 참여하고 있는 하느님의 창조 활동을 의식하는 것은 일상의 생활로부터 창조주의 신비를 발견할 수 있는 관상적 태도를 갖도록 한다. 이것은 현실의 생활 현장에서 마주치는 피조물 및 인간관계로부터 생태적 의미를 발견하는 감수성으로 체화할 수 있다.

자구의 자연이 스스로 영적 생명력을 갖는다는 관점의 범신론적 생태주의는 창조주의 관계가 배제되어 있으므로 모든 생태적 관계는 무차별적인 평등의 관계로 이해된다. 그러므로 생태계 안에서 어떤 존재도 연결되어진 전체에 대한 책임을 갖는 질서의 근거

33) Joseph Bracken, "Intersubjectivity and the Coming of God", *The Journal of Religion*, 83.3(2003, 7), 397.

34) 칼 라너(Karl Rahner) 또한 초월철학적 인간학 분석을 통하여 그리스도의 육화가 가져다주는 물질성의 의미를 강조하면서, 진화론적 관점에서 완성을 향하여 전진하고 있는 우주에서 인간의 위치를 세계 내 정신으로 제시하였다. *Geist in Welt: zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, (Munich: Kosel-Verlag, 1957); *Spirit in the World*, trans. by William Dych, (New York: Herder and Herder, 1969).

35) 칼 라너(Karl Rahner), *Grundkurs des Glaubens*: 『그리스도교 신앙 입문: 현대 가톨릭 신학 기초론』, 이봉우역, (왜관: 분도출판사, 1994), 251.

가 모호하다. 그러나 범재신론적 사유는 창조 질서의 근거와 그 존재의 공동체적 연결 구조 안에서 개별 존재들의 역할에 관한 고유한 가치와 전체를 향한 돌봄으로서의 책임을 제시할 수 있다는 점에서 보다 책임있는 생태론으로서 의미를 가질 수 있다. 또한 그 연결의 관계는 존재론적 일치를 이루는 우주적 전망을 갖는다.

3.3 피조물의 내재적 가치와 고유성

피조물을 하느님 존재의 유비로 본 아퀴나스 전통은 모든 피조물이 저마다 하느님의 모습을 다양한 형태로 계시하고 있다고 보았다. 이것은 물질세계가 결코 하느님과 유리되어 존재하는 것은 아니라는 고백이며, 나아가 신성과 인성이 그리스도 안에서 일치를 이루는 육화의 위격적 결합(*unio hypostatica*)이라는 교의적 명제는 세계 전체가 성스러운 것으로 신화되어가는 단조를 의미한다.

이에 대하여 브락켄의 삼위일체론은 매 순간 관계적 경험에 의하여 발생하는 새로운 현실적 존재의 발생을 세 위격에 의하여 발생하는 창조성의 실현으로 보았다. 그것은 삼위의 활동이 감각적 물질세계를 향해 신적 의지를 제시하고, 그것을 구체적으로 현실화하는 지속적인 과정을 통하여 존재로서 현실화되는 것이다. 즉 창조와 구원은 특정한 사건이 아니라 신의 본성이 세계에 실현되는 과정과 그것의 최종적 전망이라고 이해할 수 있다.

창조는 세계의 어떤 순간에서 발생하였던 특정한 계기를 의미하는 것이 아니다. ‘무’로부터 세계의 창조란 아무 것도 없던 곳에서의 창조가 아니라 ‘혼돈’에서 질서를 갖추는 의미로서의 창조이다. 창세기 1장의 “한 처음에 하느님께서 하늘과 땅을 창조하셨다. 땅은 아직 풀을 갖추지 못하고 비어 있었는데, 어둠이 심연을 덮고 하느님의 영이 그 물위를 감돌고 있었다.”(창세 1,1-2)는 말씀은 혼돈 속에 있는 사건들에게서 정신성의 일종인 개념에 의해 질서가 발생하여 창조를 이루었다는 의미로 해석할 수 있다. 이러한 창조의 개념은 하느님의 창조 행위가 일회적 사건이 아니라 역사적 시간을 통하여 계속 되고 있다는 관점을 갖도록 한다. 하느님과 피조물은 셀 수 없이 많은 관계적 교류에 의해 질서를 실현하여 다양한 피조물을 발생하였으며, 그 창조는 지금 이 순간에도 지속되는 것이라고 이해할 수 있다.

세 위격은 고유한 역할을 갖고 세계와 존재방식을 나누면서, 피조물과 상호주체성을 갖는 초인격적 결정을 통해 질서를 유도하는 방식으로 ‘무’로부터의 창조를 생성해 간다고 할 수 있다. 그로 인해 이 순간 세계의 모든 피조물은 최종적 신화의 기능태로서, 그

리고 이미 하느님 매트릭스의 실체를 구성하는 일원으로서, 고유한 내적 가치를 갖는다고 할 수 있다. 그렇지만 한편으로 그 피조물의 존재구조는 “위계적 질서를 갖는 현실태들의 소사회로 구성된 거대한 관계망”³⁶⁾ 안에 위치하는 것이다. 이것은 하느님과 분리된 피조물이란 생각할 수 없다는 의미에서 “그 분 안에서 살고 움직이며 존재합니다.”(사도 17,28)라는 바오로 사도의 말을 기억하게 한다.

자연을 관리하고 보존한다는 개념에서 출발한 환경보전주의 관점의 생태론은 생태계의 지배자로서의 인간중심적 관점을 계속 유지하는 것이며, 생태계 자체를 존재의 주체로 인식하는 생태중심주의적 관점은 인간 또한 자연의 관계망의 하나로 환원하는 모습을 보인다.

그러나 세계를 초월적 창조주가 내재하며 지금도 활동하고 있는 연결망의 존재로 바라보는 신학적 생태론은, 다양한 피조물의 고유성과 내재적 가치를 존중함과 동시에, 특히 우주 공동체적 세계에서 정신으로서의 역할을 갖는 인간의 윤리적 책임을 돌아보게 한다. 이것은 생태중심주의가 모든 자연적 존재의 평등한 권리와 가치를 주장함으로써 인간의 역할을 축소하여 생태계 안으로 함몰시키는 것과는 명백히 구별되는 것이다. 이러한 신학적 생태론은, 세계 안에서 무한한 하느님을 저마다의 방식으로 계시하는 다양한 피조물의 고유함과 상호연결성뿐 아니라 우주적 공동체 안에서 인간의 역할과 책임에 주목하도록 한다는 특징을 갖는다.

나가기

살아있는 역사의 현장에서 예수를 경험하고 그를 그리스도로 고양한 그리스도인이 경험한 하느님은 창조주로서의 하느님이며 물질로 육화한 하느님이자 언제나 세상에 은총을 전하시는 하느님이다. 역동적 주체로 경험된 이 세 인격을 완전히 일치하는 동일한 의지를 갖는 한 분 하느님으로 고백하면서 삼위일체론이 그리스도교 고유의 신론이 되었다. 브락켄은 아버지, 아들, 영으로 경험되는 세 위격을 아우구스티누스식의 심리적 유비(Psychological analogy)³⁷⁾로 해석하여 관념화하기보다 온전한 실제적이며 개별적으로 구

36) Bracken, “Creatio Ex Nihilo”, 249.

37) 아우구스티누스는 인간의 마음이 삼위일체 하느님의 형상을 소유하고 있다고 보아 인간의 마음을 통하여 하느님에 관한 인식을 가져올 수 있다고 생각하여, 자신의 내면을 살펴 하느님의 흔적을 발견할 것을 권고하는 심리적 유비를 전개하였다. 아우구스티누스는 “하느님은 사랑이시다.”는 성경 말씀에 따라, 인간 상호간의 사랑을 볼 때 바로 삼위일체를 보는 것임을 상기시킨다. 즉 삼위일체의 모상

조화된 위격들의 사회적 유비(Social Analogy)³⁸⁾로 파악하였다.

그는 세 위격이 각각의 고유한 역할을 갖고 무한한 신적 특성에 의해 공동으로 구성하는 활동의 장소인 ‘하느님 매트릭스’를 형성한다고 설명하였다. 그 안에서 세계는 하느님의 원초적 본성에 의해 매 순간 창조가 발생하고 하느님의 의지가 작용하며 다시 그 안으로 통합된다. 성부는 모든 창조의 근원이자 지향을 제시하며, 성자는 세계의 모든 현실적 실체로 하여금 성부의 의지를 향하도록 이끈다. 그리고 성령은 완성된 궁극적 현실의 실체적 근원으로서 세계의 모든 피조물과 함께 성부의 지향과 성자의 응답을 촉진한다. 유한한 특성의 세계는 무한한 하느님 매트릭스 안에 잠겨있다.

신학적 생태론은 하느님의 삼위일체적 계시에 기초하여 생태계를 인간이나 생태계 자체가 주체가 되는 관점을 지양하고 창조의 원천이자 주인이신 하느님의 생태적 존재방식에 주목한다. 이것은 인간중심주의뿐 아니라 창조주가 빠진 생태중심으로 환원되기를 거부하는 것이다. 또한 자연의 신비에 관한 범신론적 생태영성이 아니라 그로부터 초월적 하느님을 관상할 수 있는 생태영성을 제시하는 것이다.

브라켄의 삼위일체론은 하느님이 세계를 포함하여 자신의 존재방식을 나누면서 세계의 모든 합보다 더 큰 무한한 속성을 갖는 초월적 하느님이라는 범재신론의 개념을 제시하였다. 그러므로 세계 생태계의 연결 관계는 하느님의 삼위일체적 존재방식에서 비롯되는 것이며, 하느님 매트릭스 안에서 하느님과 세계는 지배하고 지시하는 방식이 아니라 끊임 없이 공감하고 설득하는 방식으로 소통을 주고받는다. 그러한 점에서 우리가 살아가고 있는 다양한 공동체적 사회에 관한 생태적 운영 원리를 발견할 수 있다.

세 위격의 일치를 설명하는 브라켄의 사회적 존재론은 구성원의 개별성을 존중하면서 동시에 그 사회의 통합을 이루는 상호주체적 정신성을 일치의 원리로 본다. 이것은 우주적 세계를 종말론적 완성을 향하는 하나의 구원 공동체로 파악하면서도, 구성원 개체가 공동체에 매몰되는 것이 아니라 개별적 온전함을 갖고 상호주체적 정신성을 공유하는 고유의

을 ‘사랑하는 자’, ‘사랑 받는 자’ 그리고 ‘그들의 사랑’에서 발견하는 것이다. 이러한 사랑의 모상은 자기 안에서, 지성 자체가 자기를 사랑하고, 그 자체를 인식하며, [지성-인식-사랑]이 한 존재의 어떤 것이 되는 것이다. 이 셋은 서로 확실하게 구분되는 것이지만 동일한 한 존재의 무엇으로 존재한다는 점에서 삼위일체의 유비로 보았다.

38) 아우구스티누스의 삼위일체 이해가 하나의 인격 주체성의 내부에서 발생하는 마음으로부터 하느님의 형상을 찾는 심리적 유비에 근거하는 것과 대비하여, 사회적 유비는 명확하게 자존적인 하느님 세 위격 각각의 주체성 간의 일치라는 개념을 갖는다. 이것은 세 위격의 관계성에 주목하여 하느님의 내재적 존재 방식이 ‘사회’라는 공동체적 형태로 살아가는 인간과 피조물에 대하여서도 그들 생활 방식의 유비가 된다는 이해를 수반하는 것이다.

가치가 있음을 밝히는 것이다. 그 안에서 구성원들은 각자의 고유한 역할을 갖게 된다.

따라서 브락켄의 삼위일체론은, 인간이 생태 위기의 상황에서 자연에게 자리를 내어주고 뒤로 물러나는 방식으로 자리매김하는 것이 아니라, 창조질서의 연결구조 안에서 모든 피조물의 구원을 향한 하느님의 의지를 발견하여 현실화되도록 하는, 인간 고유의 위치를 발견하는 ‘신학적 생태론’을 제시한다. 그것은 물질성을 취하신 하느님의 육화에 구원의 희망을 갖고, 세계의 모든 피조물을 하느님이 바라보시는 연민의 눈으로 껴안는 능동적인 태도를 불러일으킨다.

참고문헌

- 성 바오로 6세 회칙, 『민족들의 발전』(Populorum Progressio), 한국천주교중앙협의회, 1967.
- 프란치스코 회칙, 『찬미받으소서: 공동의 집을 돌보는 것에 관한 교황 회칙』(Laudato Si'), 한국천주교중앙협의회, 2015.
- 가톨릭대사전편찬위원회, 『가톨릭 대사전』. 한국교회사연구소, 2005.
- 철학사전편찬위원회, 『철학사전』, 중원문화, 2009.
- 라너, 칼(Rahner, Karl), 『그리스도교 신앙 입문: 현대 가톨릭 신학 기초론』, 이봉우역, 왜관: 분도출판사, 1994.
- 레오폴드, 알도(Leopold, Aldo), 『모래군의 열두 달』(A Sand County Almanac), 송명규 역, 서울: 따님, 2000.
- 백충현, 「삼위일체론에 대한 과정신학의 반응들」, 『한국조직신학논총』 27(2010), 167-206.
- 아퀴나스, 토마스(Aquinas, Thomas), 『신학대전』(Summa Theologiae) 제3권, 정의재 역, 서울: 바오로딸, 2000.
- 안택윤, 「포스트모더니티 생태신학을 향하여」, 『신학사상』 139(2007 겨울), 135-164.
- 정선영, 「왜 심층생태주의인가: 생태비평의 세 가지 근본주의 생태론 고찰」, 『인문사회 21』 6/3(2015), 377-392.
- 조현철, 「생태 신학의 이해: 생태 신학의 교의 신학적 체계 구성을 위하여」, 『신학과 철학』 8(2006), 193-242.
- _____, "Interconnectedness and Intrinsic Value as Ecological Principles: An Appropriation of Karl Rahner's Evolutionary Christology", *Theological Studies*, 70(2009).
- 카슨, 레이첼(Carson, Rachel), *Silent Spring*, Boston: Houghton Mifflin, 1962; 『침묵의 봄』, 김은령 역, 서울: 에코리브르, 2011.
- 화이트, 린(White, Lynn Jr.), "The Historical Roots of the Ecologic Crisis." *Science* 155. 1967, 1203-1207; "생태계 위기의 역사적 기원", 이유선 역, 『과학사상』, 1(1992, 봄), 283-295.
- 화이트헤드, 알프레드 노스(Whitehead, Alfred North). *Process and Reality*, Corrected Edition, ed. David Ray Griffin and Donald W. Sherburne, New York: The Free Press, 2013; 『과정과 실재: 유기체적 세계관의 구상』, 오영환 역, 서울: 민음사, 2003.
- _____, *Science and the Modern World*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1926; 『과학과 근대세계』, 오영환 역, 광주: 서광사, 2014.
- 홍태희, 「조셉 브락켄의 사회적 삼위일체 모델 연구」, 『신학과 철학』, 32(2018 봄), 43-68.

- _____, 『삼위일체론의 생태신학적 함의-칼 라니, 조셉 브락켄, 레오나르도 보프의 삼위일체론을 중심으로』, 박사학위논문, 서강대학교 신학대학원, 2020.
- Balthasar, Hans Urs von, *The Glory of the Lord: A Theological Aesthetics*, vol. 1, *Seeing the Form*, ed. Joseph Fession and John Riches, trans. Erasmo Levia-Merikakis, San Francisco: Ignatius, 1982,
- Bracken, Joseph A., S.J., "The Holy Trinity as a Community of Divine Persons I", *The Heythrop Journal: A Quarterly Review of Philosophy and Theology* 15/2, 1974, 166-182.
- _____, "The Holy Trinity as a Community of Divine Persons II", *The Heythrop Journal: A Quarterly Review of Philosophy and Theology*, 15/3(1974, 7), 257-270.
- _____, "Process Philosophy and Trinitarian Theology", *Process Studies*, 8/4(1978, Winter), 217-230.
- _____, "Process Philosophy and Trinitarian Theology II", *Process Studies*, 11/2(1981, Summer), 83-96.
- _____, *The Divine Matrix: Creativity as Link between East and West*, New York: Maryknoll, 1995.
- _____, *Trinity in Process: A Relational Theology of God*, ed., Joseph A. Bracken & Marjorie Suchocki, New York: The Continuum Publishing Company, 1997,
- _____, "Trinity: Economic And Immanent", *Horizons*, 25/1(1998, Spring), 7-22.
- _____, *The One in the Many: A Contemporary Reconstruction of the God-World Relationship*, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2001.
- _____, "Intersubjectivity and the Coming of God", *The Journal of Religion*, 83.3(2003, 7).
- _____, "Pantheism: A Field-Oriented Approach", in *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, ed. Philip Clayton-Arthur Peacocke, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 2004, 211-221.
- _____, "Creatio Ex Nihilo: A Field-Oriented Approach", *Dialog: A Journal of Theology*, 44(2005, Fall), 246-249.
- _____, "Panentheism and the classical God-World Relationship: A System-Oriented Approach", *American Journal of Theology & Philosophy*, 36.3(2015, 9). 207-225.
- Griffin, David Ray, "Whitehead's Philosophy and some General Notions of Physics and

- Biology”, in *Mind in Nature: Essays on the Interface of Science and Philosophy*, Eds. John B. Cobb & David Griffin, University Press of America, 1977, 122-134.
- Naess, Arne, “The Deep Ecological Movement: Some Philosophical Aspects”, *Philosophical Inquiry*, 8(1986).
- Rahner, Karl, *Geist in Welt: zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Munich: Kosel-Verlag, 1957; *Spirit in the World*, trans. by William Dych, New York: Herder and Herder, 1969.
- Schlesinger, Eugene R., “A Trinitarian Basis for a ‘Theological Ecology’ in Light of Laudato Si’”, *Theological Studies*, 79.2(2018), 339-355.

**과정신학 삼위일체론에 의한 ‘신학적 생태론’:
조셉 브락켄을 중심으로**

홍태희

이천년 전 예수가 제시하였던 구원의 메시지는 이 시대의 생태 위기 상황에서 지구에 존재하는 모든 피조물을 향한 것으로 재해석 되어야한다. 조셉 브락켄은 세계를 유기적 연결 구조로 이루어진 공동체적 존재로 바라보는 과정형이상학을 기초로 하여 모든 존재를 상호 주체적 정신을 포함하는 사회적 존재로 파악하였다. 그리고 삼위일체는 성부, 성자, 성령이 각자의 역할에 의해 공동으로 구성하는 장인 창조의 매트릭스를 통해 이해하고자 하였다. 세계의 모든 새로움이 창발하며 하느님의 의지가 전달되는 매트릭스를 통하여 무한한 범위를 갖는 세 위격은 하나의 실체로 인식된다. 이러한 존재방식은 세계와 끊임없이 소통하며 창조성을 제시하고 결과를 포함하는 것으로서, 모든 피조물은 하느님의 지향하는 바를 점진적으로 완성해 간다는 범재신론의 전망을 제시한다. 세계의 사회 원리가 하느님의 존재방식을 지향해야 한다는 관점은 신앙의 근원인 삼위일체의 계시로부터 ‘신학적 생태론’을 제시할 수 있다. 개별적 주체성을 존중하면서 상호 연결된 사회적 존재로서의 일치를 지향하는 신학적 생태론은 우주의 피조계 안에서 정신이 되는 인간의 특별한 역할 또한 소중한 것으로 발견한다.

주제어 : 신학적 생태론, 조셉 브락켄, 삼위일체론, 생태신학, 과정신학

**‘Theological Ecology’ based on Trinitarianism in Process Theology:
Focusing on Joseph Bracken**

Hong, Tae Hee

The message of salvation presented by Jesus two thousand years ago must be reinterpreted to be directed to all creatures on the earth in the ecological crisis of this age. Based on process metaphysics, which views the world as a communal existence composed of an organically connected structure, Joseph Bracken identified all beings as social beings that include an intersubjective spirit. And the Trinity is to be understood through the matrix of creation, the Father, the Son, and the Holy Spirit jointly constituted by their respective roles. The three Persons with the infinite scope are recognized as one substance through the Matrix which all novelty of the world emerges and the will of God is transmitted. This way of Trinity continuously communicates with the world, proposes creativity, and includes results, and shows the prospect of panentheism, that all creations gradually complete the purpose of God. The view that the social principles of the world should be oriented toward God's way of being can suggest a 'Theological Ecology' from the revelation of the Trinity, the source of faith. Theological Ecology, which aims for unity as interconnected social beings while respecting individual subjectivity, also finds the special role of human beings as spirit in the creation of the universe as valuable.

Key Words : Theological Ecology, Trinity, Joseph Bracken, Process theology, Ecotheology

논문 투고일	2021년 09월 27일
논문 수정일	2021년 10월 27일
논문게재 확정일	2021년 10월 18일

자크 마리탱(Jacques Maritain): 인격의 개념과 인간의 권리에 대한 고찰 -현대 토미즘의 ‘인격주의(Le personalisme)’에 대한 철학적 비전-*

이명곤

제주대학교 철학과 교수

1. 들어가는 말
2. 인권의 철학적 근거로서의 자연법과 인격의 자율성
3. 개인과 인격 혹은 개별성과 인격성 사이의 개념적 구분
 - 3.1 개인과 인격
 - 3.2 인격은 실현되는 것이다
4. ‘인격주의(le personalisme)’의 기초개념으로서의 공동선
 - 4.1 사회적 존재와 공동선
 - 4.2 ‘정신적 실재’로서의 사회적 실존
5. 공동체적 인격주의와 인격의 권리
6. 나가는 말

* 이 논문은 2021년 제주대학교 <교원성과지원사업>에 의해 연구되었음.

1. 들어가는 말

현대 사회는 여러 가지 차원에서 인간성이 위협을 받고 있는 시대이다. 황금만능주의와 경쟁사회로 인한 인간관계의 빈약함, 기계기술 문명과 스마트시티 IT사회 등으로 대변되는 온라인 사회로 인한 개인의 고립화와 개인주의의 팽배 그리고 감시사회와 통제사회로 인한 개인의 자유와 자율성의 상실 등은 현대사회의 비-인간적인 특징들을 잘 보여주고 있다. 이 같은 사회에서는 더 이상 ‘인간의 향기’를 느낄 수 없을 만큼 삭막하고, 또 도덕적 원리들이 추락하며 그리고 점차 인간성 그 자체가 상실되고 있다. 실존주의자들은 이 같은 현대사회의 비참을 자신들의 사상에 담았다. 가브리엘 마르셀은 이 같은 현대사회를 “깨어진 세계”라고 하였고, 사르트르는 “타자가 곧 지옥”이라고 하였다.¹⁾ 그런데 한 사회가 인간성을 상실하기 시작하면, 인간관계가 악화되고, 사람들 사이에서 문제가 발생한다. 뿐만 아니라 더 심각한 것은 사람과 사회 즉 집단이나 공동체와 그 구성원 사이에서 그리고 국민과 국가 사이에서 문제가 발생한다. 이 같은 국민과 국가 사이의 문제는 전체주의 국가에서 전형적으로 나타나는 ‘인권침해’라는 일종의 집단적 범죄행위를 낳게 한다. 만일 누군가 이 같은 현대사회의 비참의 근본적인 원인이 어디에 있는가를 묻는다면 —최소한 철학적 지평에서는— ‘인간이란 무엇인가?’라는 인간의 본질 혹은 본성 그 자체에 대한 ‘형이상학적 반성’의 부재에 있다고 우선적으로 답할 수 있을 것이다. 왜냐하면 일반적으로 (아리스토텔레스의 형이상학적 원리에 의하면) 행위는 본성(혹은 본질)을 따르기 때문이다.²⁾

그런데 철학의 역사에서는 수많은 철학자가 인간의 본질 혹은 본성에 대한 형이상학적인 질문을 던지고 그 어떤 주제 못지않게 깊이 사유하고 심오한 사상들을 남겨주었다. 소크라테스가 ‘인간’에 대한 관심을 철학적 주제로 도입한 이후에 플라톤과 아리스토텔레스, 중세의 대다수 철학자 그리고 근대의 데카르트, 파스칼, 칸트 등은 인간에 대해서 심오한 형이상학적 반성을 시도한 이들이었다. 그리고 막스 쉐러는 철학사 속에 등장한 ‘인간에 관한 사유’를 총체적으로 되-사유하는 <인간학>이라는 분야를 창시하기도 하였다. 따라서

1) 이명곤, 「인간이해에 있어서 실존주의의 두 지평과 가브리엘 마르셀의 상호주관성」, 『동서철학연구』, 68(2013), <4-2. 상호주관성과 절대적인 나>.

2) 고전적 형이상학에서는 모든 생명체의 자연적인 행위는 그 행위를 유발하는 어떤 본성(본질)을 가지고 있기 때문이라고 보고 있다. 가령 토끼는 풀을 먹는 본성을, 사자는 육식을 하는 본성을 가지고 있기 때문에 풀을 먹거나 사냥을 하는 행위가 발생하는 것이다.

인간성 상실이라는 현대 사회의 비극이 다만 ‘인간의 본질이나 본성에 대한 형이상학적 반성의 부재’에 있다고만 보기는 어렵다. 아마도 다른 하나의 근본적인 이유는 ‘인간성’에 관한 질문은 이해나 앎의 문제가 아니라, 나아가 사상적 체계의 문제가 아니라 ‘삶의 문제’ 즉 ‘실천의 문제’이기 때문일 것이다. 선한 사람이 어떤 사람인지를 아무리 잘 이해했다고 해도, 이것이 선한 행위를 유발하는데 전혀 도움이 되지 않는다면 ‘앎’이란 아무 소용이 없을 뿐 아니라, ‘알고도 행하지 않는’, ‘단순한 무지’보다 더 나쁜 것이 되고 말 것이다.

자크 마리탱(J. Maritain)³⁾은 ‘Néo-thomiste(신-토마스주의자)’로 알려진 프랑스 철학자이다. ‘네오-토미스트’에서 ‘네오’ 즉, 새롭다는 것은 일반적으로 토미즘의 지성적인 이해를 현대사회의 시대적 문제들을 해결하기 위해, 현실적용이라는 차원으로 변모시킨 것을 의미한다. 따라서 ‘네오’라는 용어에서 우선적으로 부각되는 의미는 동시대의 문제를 해결하고자 하는 ‘실천적인 지혜’라고 할 수 있을 것이다.⁴⁾ 그의 다양한 분야의 학문적 관심사 중 유독 정치철학적 주제가 두드러지는 것도 바로 이런 이유 때문일 것이다. 그는 누구보다도 현대사회의 인간성 상실에 대해 관심과 염려를 가지고 있었던 ‘휴머니스트’였고, 그의 사유의 원천은 토마스 아퀴나스였다. 마리탱은 “인격주의(Le personnalisme)”가 인간성 상실이라는 현대사회의 비극에 해결의 실마리를 제공할 수 있을 것이라고 믿었다. 본 논문은 자크 마리탱의 ‘인격주의’에 대해 그 핵심을 조명하고자 하는 논문이다. 즉 그의 저서 여기 저기 흩어져 있는 정치철학의 핵심 주제들인 ‘인격’, ‘인권’, ‘자연법’, ‘권리’, ‘자유’, ‘자율’, ‘공동체’, ‘전체주의’, ‘민주주의’ 등을 ‘인격주의’—정확히는 ‘공동체적 인격주의(Le personnalisme communautaire)’—라는 하나의 사상(이념)을 중심으로 체계적으로 이해하고자 하며, 이를 통해서 ‘현대 토미즘의 인격주의’가 어떤 목적과 방향성을 가

3) 자크 마리탱(1882~1973)은 현대 프랑스 철학자로 ‘네오-토미스트(Néo-thomiste)’로 알려져 있다. 그는 존재론, 인식론, 윤리학 등의 일반철학 뿐 아니라, 교육철학, 예술철학, 정치철학 등의 포괄적인 분야에 관심을 가졌으며, 바티칸-로마 주재 프랑스 대사이기도 하였다. 토마스 아퀴나스의 사상 노선과 세계관에 충실하면서도 철학적 지혜의 현실적용에 힘쓴 철학자로 알려져 있다. “네오 토미즘의 학자인 자크 마리탱은 토마스 아퀴나스의 철학을 현대의 문제에 적용하여 새로운 그리스도교적 휴머니즘(christian humanism)으로 새롭게 창시하였다.” 김연수, 『자크 마리탱의 교육철학 사상 연구』, 석사학위논문, 서강대학교 신학대학원, 2002. 5.

4) 아쉽게도 국내에서는 ‘네오-토미즘’관련 철학 논문은 극히 드물다. 특히 자크 마리탱의 일반철학이나 ‘정치철학’에 관련된 연구논문은 거의 찾아볼 수가 없다. 따라서 본 논문은 마리탱의 저작들 그 자체에 충실하면서, 불어권 연구자들의 저작들을 주로 참조하고 있다.

질 수 있는지, 그 비전을 제시하고자 한다.

2. 인권의 철학적 근거로서의 자연법과 인격의 자율성

일상의 삶이나 사회적 삶에서 인간의 권리가 문제가 될 때, ‘국가의 인권기관’이나 ‘국제 인권선언문’ 등에서 인정하고 있는 조항들을 고려하는 것은 우선적으로 유용할 것이다. 하지만 인간의 삶이란 복잡하고도 미묘한 것이어서 조레나 법률이 정한 것을 모든 범주, 모든 경우에 다 적용할 수도 없고, 또 많은 경우에는 이 같은 도덕적 준거나 법률적 조항들이 다양한 이유로 너무 쉽게 무시되기도 한다. 그리고 빈번한 무시는 사람들로 하여금 인권이란 것이 과연 타당한 것인지 혹은 진리라고 할 만한 것인지 의심하게 하는 것이다. 그렇기 때문에 철학적 관점에서 볼 때 인권과 관련된 문제에 있어서 우선적으로 중요한 것은 인권의 도덕적 준거들에 관한 정당성에 대해 질문한다는 것이다. 현대 토미스트인 프랑스 철학자 자크 마리탱이 인권에 대해 고찰하면서 가지는 출발점은 바로 이것이다.

그러나 지성의 관점에서 볼 때, 본질적인 것은 도덕적 가치들과 도덕적 준거들에 대한 진정한 정당성을 찾는 것이다. 인권과 관련하여 철학자에게 가장 중요한 것은 이들의 이성적인 토대에 대해 질문한다는 것이다.⁵⁾

인권이란 ‘인간의 권리(le droit de l’homme)’를 말한다. 이는 문자 그대로 ‘인간으로부터(de l’homme)’ 즉, ‘인간이라는 이유만으로’ 발생하는 ‘권리(le droit)’를 의미한다. 이는 어떤 의미에 있어서 ‘자연권(le droit naturelle)’의 연장을 의미하는데, 인간을 자연적 존재들의 구성원으로 고려할 때 인간에게 타당한 권리를 의미한다. 동일한 자연의 구성원일지라도 인간은 숲속의 야생동물이나 가축들과 동등하게 대우할 수가 없다. 야생동물이나 가축들도 그들의 본성에 따라 가지게 되는 자연권이 있을 수 있지만, 이는 인간이 본성적으로 가지게 되는 자연권과는 동일하지는 않다. 사람은 깨끗한 방 안에서 자고, 소는 누추한 외양간에서 잔다고 해서 이를 불평등하다고 하지는 않는다. 따라서 자연권에서부터 인간이 가지는 권리(즉, 인간의 자연권, le droit naturel de l’homme)는 다른 동물들이 가지

5) Jacques Maritain, *L’Homme et l’Etat*, in *Œuvres complètes*, vol. IX, (Paris: Saint-Paul, 1990), 572.

는 권리(즉, 동물의 자연권, le droit naturel de l'animal)와는 구분된다.

그런데 ‘인권’이라는 말은 ‘인간의 자연권’이라는 말과는 의미와 뉘앙스가 많이 다르다. 전자가 ‘(사회적)인간’으로부터 가지는 권리라면, 후자는 ‘인간 본성’으로부터 가지는 권리이다. 전자에서는 인간의 존엄성과 인간다운 품위라는 적극적인 의미가 강하게 부각된다면, 후자에서는 최소한의 인간다운 삶의 조건이라는 소극적인 의미가 강하게 부각된다. 따라서 ‘인권’이라는 의미는 근본적으로 민족이나 국가 혹은 특정한 사회공동체인 어떤 정치적인 공동체의 삶과 연관되어 있으며, 자연적으로 주어진 것이라기보다는 역사적 문화적 맥락에 따라 합의된 공동체의 도덕적인 준거에 의해 형성된 것이라고 해야 할 것이다. 그렇기 때문에 ‘인권’의 의미나 그 구체적인 적용의 범위 혹은 세부조항 등은 문화나 시대에 따라 달라질 수밖에 없는 것이라고 해야 할 것이다. 가령 자본주의의 인권개념과 사회주의의 인권개념 혹은 그리스도교의 인권개념과 불교의 인권개념은 다를 수밖에 없는 것이다. 그렇기 때문에 ‘인권에 대한 합리적인 정당성의 문제’를 위한 보편성을 확보하기란 쉽지 않다.

이러한 이유로 인권에 대한 질문의 출발점은 ‘인권’의 내부에서 인권의 토대가 되는 ‘인간의 자연권’에서부터 출발하여야 한다. 여기서 우리는 인간 본성에 있어서 ‘고유한 보편성’을 다시 발견하면서 출발해야 하는 것이다. 인간의 자연권의 근거가 되는 것으로 인간 본성으로부터 나타나는 ‘보편적인 것’, 이는 곧 ‘자연법(la loi naturelle)’이다. 자연법의 개념은 마리탱에게 있어서 모든 인간의 권리들에 있어서 근거가 된다.

인간의 권리들(즉 인권)에 대한 철학적 근거는 ‘자연법’이다. 나는 다른 용어를 발견하지 못해 유감이다.⁶⁾

‘자연법’이라는 용어를 사용하면서 ‘유감’이라고 말하고 있는 이유는 ‘자연법’이란 개념이 실증주의자나 공리주의자들이 많이 사용한 개념이기 때문이다. 마리탱은 이들의 자연법 개념을 ‘자연법에 대한 이론(la théorie de la loi naturelle)’이라고 부르고, 토미즘의 존재론에서 발생하는 ‘자연법(lex naturae)⁷⁾’을 ‘자연법 자체(la loi naturelle-même)’라고

6) “Le fondement philosophique des Droits de l’Homme est la loi naturelle. Je regrette de ne pas trouver d’autre mot.” Ibid.

7) 토마스 아퀴나스는 법을 크게 4가지로 구분하고 있는데, 영원법(lex aeterna), 자연법(lex naturae), 인정법(lex humanae) 그리고 ‘신법(lex divinae)’이다. 영원법은 세계창조 이전부터 존재하는 것으로 세계창조가 이 법에 따라 이루어졌다고 보고 있다. 자연법은 인간 이성에 의해 통찰된 세계의 법칙을

부르면서, 전자는 법률적인 의미를 지니고 있기에 —즉 인간의 합의에 의해 형성한 것이기에— 대부분 실패하지만⁸⁾, 후자는 주어진 존재자들의 존재론적인 법칙을 지칭하기에 변질되거나 소멸될 수가 없다고 보고 있다.

그렇다면 마리탱이 발견한 ‘인간 본성에 고유한 보편적인 것’은 무엇인가? 그것은 ‘자율적인 (autonome) 것’이다. 인간이 다른 동물들과 다른 점은 다양하게 주어질 수 있지만, 스스로 자신을 (혹은 자신의 행위들을) 다스린다는 자율적인 활동이 가장 두드러진 점이다. 그는 『세 명의 개혁자(Trois réformateurs)』에서 다음과 같이 토마스 아퀴나스의 ‘인격’에 대한 정의를 인용하고 있다.

인격(la personne)은 완전한 개별적인 실체이며, 지성적인 본성을 가졌으며 그리고 그 자신의 행동의 주인이다. 이처럼 인격이라는 이름은 자연 전체에 존재하는 것들 중에서 가장 고귀하고 가장 상승된 것을 의미하는 것이다. (*Sum. Theol.* I, q. 29, a. 3)⁹⁾

인격을 규정하고 있는 세 가지 특징은 ‘완전한 개별적인 실체’ ‘지성적인 본성’ 그리고 ‘자기 행동의 주인 됨’ 즉 ‘자율성’이다. 첫 번째가 ‘존재론적인 특성’¹⁰⁾이라면, 두 번째

말하는 것으로 이 자연법의 존재 근거는 영원법에 있다. 인정법은 인간이 만든 일체의 법칙으로서 자연법이 그 근거가 되고 있다. 인정법은 자연법을 초월하는 것이지만 자연법에 반하는 것은 아니다. 신법은 종교적 삶에 있어서 준거가 되는 계시를 통해 주어진 법들이다. 자연법에 관한 마리탱의 사유는 토마스 아퀴나스의 사유와 거의 동일하다. *Thomae Aquinatis, Summae Theologiae*, II-I, q. 19, a. 1 ~ a. 5. (Italy: marietti Editori, 1952).

- 8) “법질서는 (국민을) 외부적으로 강제할 수 있고, 이때 ‘도덕성은 박탈된다(la morale est dépourvue)’.” Jean-Louis Allard, *Jacques Maritain: philosophe dans la cité*, (*Philosophy in Review* 6, 1986), 317.
- 9) J. Martain, *Trois réformateurs*, (Paris: Saint-Paul, in O.C, vol. III, 1985)451-452. 인격이 ‘실체적인 것’이라는 것과 인격이 ‘되어야 하는 것’이라는 두 관점은 대립하거나 모순된 것이 아니라, 인격을 어떤 관점에서 보는가의 차이를 보여주고 있다. 인격이 ‘개별적인 실체’라는 것은 인격은 탄생과 더불어 다른 모든 사람과 구별되는 나의 본질(개인의 본질 혹은 근원적 자아)을 가지고 있다는 것을 의미하며, 인격이 ‘되어지는 것’이라는 것은 가능성 중에 있는 나의 자아가 (사회적 삶, 공동체적인 삶을 통해) 완전히 실현되어야 함을 의미하는 것이다. 한 어린이는 탄생과 더불어 개별적인 자아를 지니고 있지만, 삶을 통해 구체적인 자아(사회적 자아, 종교적 자아 등)를 가지면서 보다 완전하게 이 개별성을 실현하는 것이다.
- 10) 토마스 아퀴나스는 이 같은 인격의 존재론적인 특성을 “스스로 하나이며(*per se una*), 양도할 수 없는 통일체”라고 규정하고 있다. 여기서 하나(*una*)라는 말은 영혼과 육체의 결합이 실체적인 것을 말한다. 즉 나의 영혼과 나의 육체는 서로에게 있어 유일한 것이며, 대체 불가능함을 말하고 있다. *Aquintis, Summae Theologiae*, I, q. 19, a. 1, c. 『인격주의』의 저자이자 인격주의 운동의 선구자였던 엠마누엘 무니에(E. Mounier)의 인격의 존재론적인 특성은 다음 논문에서 잘 밝히고 있다. 이명곤, 「엠마누엘 무니에의 ‘인격(personne)’의 세 가지 존재론적인 특성」, 『철학연구』, 137(2016), 249-275.

는 ‘인식론적 특성’¹¹⁾이며 세 번째는 ‘행위론적인 특성’이다. 그리고 사실 이 세 가지 모두는 인간의 본성에 있어서 고유한 것이며 또한 모든 인간에게 적용되는 보편적인 것이다. 그럼에도 마리탱이 ‘자율성’에 특히 주목하고 있는 것은 인격과 인권에 대한 그의 관심이 근본적으로 ‘정치철학적 목적’을 지향하고 있기 때문이다. 인권이란 본질적으로 사회적이고 정치적인 개념이다. 만일 어떤 사람이 무인도에 혼자 살고 있다면, 여기에서는 인권의 개념이 발생하지 않는다. 왜냐하면 한 인간이 자신의 권리를 주장하거나 요구할 수 있는 대상은 다른 한 인간이거나, 단체이거나, 사회이거나 혹은 국가이기 때문이다. 그리고 국가는 합법적으로 사회구성원들(즉 국민)을 강제하고 통제할 수 있는 유일한 기관이다. 그렇기 때문에 인권의 개념이 가장 잘 부각되고 있는 것은 ‘국민과 국가(정부)’ 사이의 관계성 속에서도이다.

마리탱은 인격체들의 집합을 의미하는 ‘국민(people)’을 정치철학의 심오한 개념들 중 ‘가장 높고 탁월한 개념’이라고 보고 있다. 왜냐하면 그는 “국민이란 정치체(*corps politique*)의 실체자체(*la substance même*)이며, 자유롭고 살아 있는 실체이며, 국민은 국가¹²⁾ 위에 존재하고 있으며, 국민이 국가를 위해 존재하는 것이 아니라, 국가가 국민을 위해 존재한다”¹³⁾라고 말하고 있기 때문이다. 주권국가란 ‘주인 된 권리’가 정부가 아닌 국민에게 있는 나라를 말하는 것이다. 그리고 만일 한 인간이 자기 자신에 대한 주권적인 권리를 가지고 있음을 인지하고 있다면, 이를 와해시킬 수 있는 것은 오직 그 스스로 뿐이다. 왜냐하면 “어떤 대행자나 어떤 기관도 국민들을 통치할 권리를 그의 고유한 본성으로부터 소유하고 있지는 않기 때문이다.”¹⁴⁾ 다시 말해서 국민(인간)이 가지는 권리는 자신의 본성으로부터 가지며, 국가가 가지는 권리는 합의에 의해 (대행자로서) 가지는 것이기에, 엄밀히 말해 국민은 자율적이지만 국가는 자율적이지 않다. 그런데 인권의 철학적

11) 프랑스의 토미스트인 ‘요셉 라삼(Johsep Rasam)’은 토마스 아퀴나스에게 인격이 가진 ‘지성적 특성’을 사물들의 본질에 대한 앎을 통해 자신의 내면에 ‘자기 세계를 창조하는 것’이라고 규정하면서, 이것이 우선적으로 세계를 창조하는 창조주를 닮은 점이라고 말하고 있다. 요셉 라삼, 『토마스 아퀴나스: 존재의 형이상학』 (이명곤 옮김, 누멘, 2009), 제3장 ‘인간적 존재’.

12) 여기서 마리탱이 ‘국가’라고 표현하고 있는 불어 용어는 ‘État’이다. 이 용어는 엄밀히 말해 국가라기 보다는 ‘정부’라는 표현이 더 정확할 것이다. 국가를 지칭하는 다른 불어 용어에는 ‘나시옹(nation)’이 있다. 나시옹은 전 영토와 모든 국민을 포함하는 한 나라라는 뜻이다. 따라서 여기서 ‘국민이 국가 위에 있다’거나 ‘국가가 국민을 위해 존재한다’는 표현의 의미는 ‘국민이 정부 위에 있고, 정부가 국민을 위해 존재한다’는 의미이다.

13) Martain, *L'Homme et l'État*, 25.

14) Ibid., 39.

근거가 되는 가장 기본적인 개념은 ‘자율성’에 있다. 따라서 모든 나라의 모든 국민들은 본성적으로 (즉, 자연법에 의해) ‘자율적이기에’ 국가나, 국가기관 혹은 특정 단체로부터 자신의 ‘자율적인 행동’¹⁵⁾을 통제받지 않을 권리가 있는 것이다.

3. 개인과 인격 혹은 개별성과 인격성 사이의 개념적 구분

3.1. 개인과 인격

마리탱은 『인격과 공동선(*La personne et le bien commun*)』에서 개인(혹은 개별자)과 인격(혹은 인격체)을 구분하는데 많은 노력을 기울이고 있다.

개인(*l'individu*)과 인격(*la personne*)을 구별하는 것은 매우 중요하며, 이 구별을 이해하는 것도 똑같이 중요하다.¹⁶⁾

개인과 인격 사이의 구분에 대한 자크 마르탱의 관심은 당시 직면한 구체적인 시대적 상황으로부터 주어졌다. 즉 당대의 시대적 조류에서 가장 대중의 뇌리에 각인되고 있었던 두 가지 정신적 조류는 ‘개인주의’와 ‘전체주의’였기 때문이다.¹⁷⁾ 철학자로서의 그는 구체적인 사회적 혹은 정치적인 사실들에 대해서 언급하기 보다는 그 같은 정치적인 상황을 야기한 근본 원인이었던 정신적인 풍토에 대해 비판하고 있다.

19세기는 개인주의의 오류를 경험하였다. 우리는 이 같은 개인주의에 대한 반동으로 사회에 대한 전체주의적이거나 독점적인 공동체 개념으로 발전하는 것을 보았다. 전체주의의 오류와

15) 토미즘의 언어적 사용에서 ‘자율적’이라는 말의 의미에는 이미 ‘도덕적’이라는 의미가 내포되어 있다. 왜냐하면 ‘자율적’이라는 말은 스스로 판단하여 행동한다는 것을 의미하는데, 이때 판단하는 기준은 ‘이성과 양심’이기 때문이다. 이성과 양심에 따른 판단이란 ‘올바른 것’ 혹은 ‘가치 있는 것’을 선택하기 위한 것이다. Thomae Aquinatis, *Questiones disputatae de Veritate*, q. XVI, De synderesi, q. XVII, De conscientia. (Paris: J. Vrin, 1991). 이명곤, 『토마스 아퀴나스의 양심과 도덕적 의식에 대한 고찰』, 『인간연구』, 25(가톨릭대학교 인간학연구소, 2013), 99-144.

16) J. Martain, *La personne et le bien commun*, (Paris: Saint-Paul, in O.C., vol. IX, 1990), 187.

17) 당시의 시대정신을 지배하였던 ‘개인주의’는 초인사상을 설파한 니체 이후 이 같은 맥락에서 발생한 ‘염세주의’ ‘부조리철학’ ‘무신론적 실존주의’ 등에서 근원을 가지며, 전체주의는 마르크스-레닌의 공산주의 이론에 그 근원을 가지고 있다. J. Martain, *Du régime temporel et de la liberté*, (Paris: Saint-Paul, in O.C. vol. V, 1982), 363 & *Humanisme intégral*, (Paris: Saint-Paul, in O.C. vol. V, 1982), 141.

개인주의적인 오류 모두에 대응하기 위해 사회에 참여한 ‘인격의 개념(la notion de personne humaine)’을 전체주의 국가와 개인의 지상권의 이념(l'idée de la souveraineté de l'individu) 모두에 대립시킨 것은 자연스러운 것이었다.¹⁸⁾

그렇다면 무엇이 이 같은 오류들을 야기하였을까? 그리고 왜 인격의 개념이 이 두 오류들을 해소해 줄 수 있는 것일까? 마리탱은 개인주의의 오류나 전체주의의 오류의 근원은 모두 ‘개인’과 ‘인격’에 대한 혼동에 있다고 보았다. “현대 사회는 고대의 지혜가 구별하였던 두 가치를 단순히 혼동하고 있다. 현대사회는 개별성(l'individualité)과 인격성(la personnalité)¹⁹⁾을 혼동하고 있다.”²⁰⁾ 여기서 마리탱이 비판하고 있는 것은 단순히 이해의 차원에서 오류를 범했다는 사실이 아니라, 정치적인 이론화 이전에 당연히 거쳐야 했을 적절한 형이상학적 반성이 결여하고 있다는 사실이다. 그는 “무엇이 현대의 개인주의인가? 무엇을 위한 개인인가? 인격성(personnalité)으로 위장된 개인성(l'individualité)에 대한 향유가 아니겠는가?”²¹⁾라고 비판을 이어가고 있다. 다시 말해 인간이 가진 가장 심오한 개념인 ‘인격의 개념’에 대한 형이상학적 반성을 도외시 한 채 ‘개인의 권리’를 최고의 가치처럼 간주하였던 것이 당시의 개인주의의 오류였고, 이 같은 ‘개인주의의 오류’에 대한 반동으로 ‘개인의 가치보다 사회적 가치를 우선시하는 사회주의, 즉, 일종의 전체주의’가 발생한 것으로 분석하고 있다.

그렇다면 마리탱은 개인과 인격의 차이를 어떻게 구별하고 있는가? 놀랍게도 마리탱은 개인과 인격의 구분에 있어서 토마스 아퀴나스의 관점 보다는 우선적으로 아리스토텔레스적 관점을 취하고 있다. 그는 다음과 같이 진술하고 있다.

나는 물질의 관점에서(de la matière) 나를 고려하는 것에 의해서 온전히 개인(l'individu)이고, 정신의 관점에서 (de l'esprit) 나를 고려하는 것에 의해서 전체적으로 인격(la personne)이다.²²⁾

18) Martain, *La personne et le bien commun*, 170.

19) 일상적인 불어 용법에서 ‘personnalité’는 주로 ‘개성’으로 번역된다. 하지만 개인성을 의미하는 ‘l'individualité’에 대립하는 개념으로 사용할 때에는 ‘인격성’이라고 번역해야 할 것이다. 이는 개인을 의미하는 ‘l'individu’에 대립하는 ‘personne’를 ‘인격’으로 번역하는 만큼 더욱 그러하다.

20) Martain, *Trois réformateurs*, 451.

21) Ibid., 453.

22) Martain, *La personne et le bien commun*, 193. 인격과 개인에 대한 이 같은 구분은 인격주의자의 저자인 엠마누엘 무니에의 사상에서도 거의 유사하게 나타나고 있는데, ‘장-마리 도메나쉬’는 엠마누

마리탱의 위의 진술은 물질(육체)과 정신(영혼)을 구분하는 전통적인 관점과는 다른 차가 있다. 일견 보기에는 —물질과 정신이 이원적 구분이라는 차원에서—플라톤적인 관점 같아 보이지만, 이러한 구분은 여전히 아리스토텔레스와 토마스 아퀴나스를 잇는 실재론적인 관점을 견지하고 있다. 즉, ‘나’라는 것은 물질(육체)과 정신(영혼)이 불가분하게 일치된 하나의 실체이지만, 어떤 사람은 나를 ‘물질의 관점’에서 이해하고 판단하며 평가하려고 하고, 어떤 사람은 나를 ‘정신의 관점’에서 나를 이해하고 판단하며 평가하려고 한다. 이때 전자는 나를 ‘개인의 관점’에서 보려는 것이요, 후자는 나를 ‘인격의 관점’에서 보려는 것이다.

인간이 육체(질료)와 영혼(정신)으로 이루어져 있다는 것은 플라톤과 아리스토텔레스 이후 유물론이 등장하기까지 지속적으로 견지되어 온 철학적 관점이다. 플라톤은 영혼을 마치 육체라는 감옥에 갇힌 육체와는 류적(類的)으로 구분되는 실체처럼 이해하였고²³⁾, 아리스토텔레스는 영혼은 육체의 형상(forma)처럼 이해하였다. 아리스토텔레스에게 있어서 질료(materia)란 마치 형상이 자신을 실제로 존재하도록 해주시를 기다리는 가능성(potentia)처럼 고려하였고, 무엇이 실제로 존재한다는 것은 항상 질료와 형상의 합성을 의미하였다. 그에게 있어서 질료 없는 형상이나 형상이 없는 질료는 ‘실재(res, reality)’가 아니었다. 그리고 하나의 실재는 항상 보편적인 것과 개별적인 것을 동시에 지니고 있는데, 보편적인 것은 ‘형상적인 것(본질적인 것)’이요, 개별적인 것은 ‘질료적인 것(우유적인 것)’이었다. 아리스토텔레스는 이 같은 원리를 인간존재에 그대로 적용하여 인간의 영혼은 보편적인 것(개념)을 이해할 수 있는 정신이기에 개별적인 것이 될 수가 없으며, 개별성은 오직 질료(육체)의 다름에서 발생한다고 보았다.²⁴⁾

물론 육체가 개별성의 원리가 된다는 것은 틀린 말이 아니다. 한 인간을 다른 한 인간

엘 무니에의 개인과 인격의 관계에 대해 다음과 같이 말하고 있다. “개인(l'individu)이란 물질 안에서 인격(la personne)의 해체이다. [...] 분산, 탐욕, 이것이 개인성(individualité)의 두 가지 표시이다. 인격은 자신에게 있는 개인을 정화하면서만 성장할 수 있다.” Jean-Marie Domenach, *Emmanuel Mounier*, (Paris, Seuil, 1972), 81.

- 23) 플라톤은 인간의 영혼을 이데아(idéa)와 형제관계에 있었던 존재처럼 고려하였고, 이 지상의 삶을 영혼의 입장에서조차 마치 죄를 짓고 육체라는 감옥에 감금된 유배의 삶을 살고 있다고 생각하였다. 그래서 깨달음을 얻는 철학자에게 있어서 ‘죽음’이란 유익한 것으로 생각한다고 보았다. “그러한 한 평생 육체로부터의 해탈에 힘쓴 영혼, 다시 말해서 참으로 철학을 추구해온 영혼은 언제나 죽음을 쉽게 맞이하는 연습을 해 왔던 걸세.” 플라톤, 『파이돈』, 최 현 옮김, (범우사, 2010), 63.
- 24) 이와 같은 주제는 아리스토텔레스의 『형이상학』에서 ‘질료 형상론’과 관련된 부분, 『영혼론』의 전반부 그리고 『자연학』의 ‘4원인설’ 등에서 발견할 수 있다.

으로부터 구별할 때, 가장 먼저 눈에 띄는 것이 그의 외모, 즉 육체적인 것이다. 하지만 한 개인이 다른 개인과 보다 근본적으로 혹은 보다 심오하게 구별되는 것은 ‘정신’의 차원이다. 그가 세상을 이해하는 관점, 그의 가치관이나 인생관 나아가 시대사조에 대한 그의 정신적 자세 등을 통해서 더욱 심오하게 구별되는 것이다. 그래서 토마스 아퀴나스는 신학대전에서 영혼의 속성들을 말하면서 두 번째 속성으로 ‘영혼의 개별성’에 대해 논하였다. “영혼은 생명의 제일 원리이다(Anima est Primum principium vitae)”²⁵⁾, 따라서 인간의 영혼은 탄생 시부터 개별적인 것이며, 영혼의 개별성으로 인해 그의 육체와 그의 삶 자체가 개별적인 것이 된다고 보는 것이 토마스 아퀴나스의 관점이다.²⁶⁾ 다시 말해서 인간은 영혼과 육체 모두를 통해서 개별적인 것이지만 영혼(형상)을 통해서 보다 근본적으로 개별적인 것이다. 그리고 ‘인격(persona)’²⁷⁾이 문제가 될 때, 토마스 아퀴나스는 앞서 살펴본 것처럼²⁸⁾ 인격을 마치 한 개별자의 총체성 —왜냐하면 인격이란 나누어 질 수 없는 실체이니까— 그 자체라고 생각하고 있다.

3.2 인격은 실현되는 것이다

마리탱이 ‘물질적인 것으로부터 다가오는 것에 의해 개인이며, 정신적인 것으로부터 다가오는 것에 의해 인격’이라고 단순하게 구분한 이유는 두 가지로 추정해 볼 수 있다. 첫

25) Aquinas, *Summae Theologiae*, I, q. 75, a. 1, c.

26) 토마스 아퀴나스가 인간영혼의 보편성과 개별성에 대해 이해하는 관점은 ‘개별적인 영혼(나의 영혼, intellectus)’이 보편적인 것을 통찰하는 이성혼(ratio)을 마치 능력이나 속성처럼 타고났다고 하는 관점이다. 이성혼은 그 원리에 있어서 모든 이에게 동일한 보편적인 것이다. *Ibid.*, q. 78.

27) 보에티우스에 의하면 오늘날 ‘인격’으로 번역되는 라틴어의 ‘persona’는 처음에는 희랍인들이 연극무대에서 ‘등장인물의 개성을 상징하기 위해 사용한 가면’을 지칭하는 용어였던 “prosopon”을 번역한 것이다. 이후 중세의 교부 철학자들에 의해서 ‘hypostasis’라는 용어로 사용되었는데, 이는 하나의 유일한 본성(실체)을 가진 신의 세 가지 위격(trois personnes divines)을 지칭하기 위해서 사용되었다. 이후 이 페르소나의 개념은 중세철학 전반에 걸쳐 ‘삼위일체론’과 긴밀하게 연관되어 있었다. 토마스 아퀴나스는 ‘페르소나’를 창조된 다른 존재자들과의 구별되는 인간의 특수성(신의 위격을 닮음)을 강조하였고, 둔즈 스코투스는 페르소나의 ‘절대적인 독립성’과 ‘초월성’을 강조하였다. Sylvain Auroux, “personne”, *Les notions philosophiques Dictionnaire*, Tom 2, (Paris, PUF, 1990). 현대에 와서 『인격주의(Le Personnalisme)』를 저술한 엠마누엘 무니에의 사유에서 인격의 개념에는 ‘규정될 수 없으며, 무한과 맞닿아 있음’이 부각되고 있다. 철학적 관점에서 ‘페르소나(persona)’를 논하면서 ‘삼위일체’에 대해 —언급은 할 수 있을 것이지만 — 논한다는 것은 적절치 않는 방식일 것이다. 왜냐하면 이는 성경의 계시에 그 근거를 가지는 것으로 ‘믿을 교의’에 속하는 것으로서 신학에 속하는 주제이지, 이성의 언어로 논하는 철학의 주제에 속하는 것은 아니기 때문이다.

28) 본 논문, 1장 인용구 8).

째는 인격은 본질적으로 완성을 지향하기 때문이며, 둘째는 개인주의와 전체주의의 폐해가 심했던 당시의 시대적 분위기를 비판하기 위해서였을 것이다. 그 자체 완전성의 상태에 있는 신의 ‘페르소나’와 달리 인간의 ‘페르소나’는 완성의 과정에 있으며, 완성을 지향하고 있다. 그는 이를 다음과 같이 말하고 있다.

인격의 개념은 다양한 등급에서 실현되고 본질적으로 서로 다른 존재론적 지평에서 실현되는 ‘유비적인 개념(*la notion analogique*)’이다. 인간존재는 하나의 인격이다. 즉 자유 의지를 타고났으며, 자율성이라는 자유를 향해 나아가도록 운명 지워진 ‘영적 본성의 한 우주(*un univers de nature spirituelle*)’이다.²⁹⁾

‘인격은 실현되는 것이다’는 진술은 아직 인격이 완전하게 실현되지 않았음을 의미한다. 그중에서도 완전한 자유의지와 완전한 자율성을 실현하게 될 때 비로소 완전한 ‘하나의 우주’라고 할 수 있고, 이때 비로소 완전한 인격을 가진 인간이라고 할 수 있다. 이를 보다 현대적인 의미로 표현하면 인격의 실현이란 자아의 실현이요, 자기 세계의 형성이며, 그렇기에 또한 내면성(*intériorité*)의 실현이요, 존재 방식의 상승과 가치의 상승을 지향하는 것이다. 여기서 완성되는 것은 육체적인 것보다는 정신적인 것이다. 왜냐하면, 육체란 ‘소멸하는 것’이라는 그 규정으로부터 ‘완성’의 개념을 가질 수 없기 때문이다. 그래서 마리탱에게 있어서 ‘인격’이란 하나의 고정된 실체가 아니라 ‘형성되고’, ‘진보하며’, ‘완성을 향해 상승하는’, ‘역동적인 정신적인 실체’처럼 나타나고 있다.³⁰⁾ 아마 우리는 이를 ‘존재의 풍요와 탁월성을 지향하는 영혼’³¹⁾이라고 불러도 좋을 것이다. 바로 이러한 이유로 인격이라 말해질 수 있는 것은 곧 ‘정신으로부터 나에게 오는 것의 일체’라고 할 수 있는 것이다.

반면 물질 즉 육체로부터 오는 것이란 유비적으로 말해 ‘소유양식의 삶’³²⁾ 일체를 말한다

29) Martain, *Du régime temporel et de la liberté*, 364.

30) 토미즘의 일반적인 관점에서 이 같은 인격의 실현과 성장 그리고 완성은 인간의 인격과 절대자와의 관계성을 전제하고, 그 최종적인 목적은 ‘지복(*beatitudo*)’ 혹은 ‘신(*Deus*)’ 그 자체이다.

31) “신성한 삼위일체의 개념 안에서 인격성(*la personnalité*)의 개념은 ‘순수한 행위의 충만함(*la plénitude de l’acte pur*)’에 도달한다.” Ibid., p. 364.

32) ‘소유양식의 삶’이란 ‘존재양식의 삶’에 대립하는 삶을 지칭하는 것으로 절적인 상승보다는 양적인 많음을, 내적인 충실 보다는 외적인 화려함을, 진실 보다는 가식을, 참된 선행보다는 위선을 추구하면서 일종의 세속적인 성공을 지향하는 삶의 양태를 말한다. 이는 에리히 프롬에 의해 고안된 개념으로 그의 저서 『소유냐 존재냐』에서 잘 설명하고 있다. 에리히 프롬, 『소유냐 존재냐』, 차경아 옮김, (서울: 까치, 2002).

고 할 수 있다. 현대인이 선호하는 ‘주식’ ‘아파트’ ‘높은 연봉’ ‘화려한 외모’ ‘승진’ ‘대중 의지자’ 등, 나의 내적인 삶이나 정신적인 삶과 무관하게 외적이고 양적인 소유를 추구하는 삶을 소유양식의 삶이라고 할 때, 이러한 삶은 본질적으로 나의 내면적인 풍요나 존재의 충만과는 무관하고 그 자체로 가치의 상승을 의미하는 것도 아니다. 이러한 것은 다만 남과의 다름을 의미하는 ‘개별성’의 차원에서 의미가 있을 뿐, ‘인격성’으로 이어지지는 않는다. 이 같은 분석이 육체·영혼의 이원론적인 플라톤식의 관점과 혼동되는 것을 피하기 위해, 그리고 존재의 단일성을 지향하는 토마스 아퀴나스의 관점과 다르지 않음을 밝혀주기 위해 마리탱은 ‘개인’과 ‘인격’의 차이에 대해 다음과 같이 명석하게 부연 설명하고 있다.

여기서 문제가 되는 것은 서로 분리된 두 가지 것을 말하는 것이 아니라는 사실은 너무 분명하다. 나에게서는 ‘나의 개인(mon individu)’라고 불릴 수 있는 하나의 실재(réalité)가 존재하지 않으며, 또한 ‘나의 인격(ma personne)’이라 불리는 다른 실재가 존재하는 것이 아니다. 어떤 의미에서는 ‘개인’이며, 또 다른 의미에서는 ‘인격’인 이것은 전체적으로 동일한 존재(le même être)이다.³³⁾

위의 진술은 더 이상 설명할 필요가 없을 만큼 분명하다. 동일한 샘플을 물질의 관점에서 보면 ‘H2O’에 지나지 않겠지만, 문학적 혹은 신비주의적 관점에서 보면 ‘생명의 근원’이 된다. 마찬가지로 동일한 한 사람은 어떤 관점에서 보는가에 따라 ‘개인’도 되고 ‘인격체’도 되는 것이다. ‘한 사람이 다른 한 사람을 만날 때, 만일 상대방을 대함에 있어서 육체가 상징하고 있는 일체의 것으로만 —가령 그의 생김새, 그가 가진 재산, 그의 사회적 직위, 그가 가진 명성 등으로만— 그를 대한다면 이는 상대방을 다만 나와는 다른 한 개인으로 대하는 것이다. 반면 정신을 상징하고 있는 일체의 것들 —가령 ‘그의 심상’, ‘그의 생각’, ‘그의 인간됨’, ‘그의 실존적 분위기’, ‘그의 가치관이나 인생관’, ‘그가 희망하는 것’, ‘그가 사랑하는 것’, ‘그의 삶의 목적’ 등 —로 그를 대한다면 이는 상대방을 ‘인격’으로 대하는 것이다.³⁴⁾ 따라서 동일한 존재에 대해서 이 존재를 어떤 관점과 척도

33) Martain, *La personne et le bien commun*, 193.

34) 사실 인간실존의 다양함과 복잡함을 고려하면 이렇게 ‘육체로부터 온 것’과 ‘정신으로부터 온 것’을 정확하고 엄밀하게 구분한다는 것은 매우 힘든 것이 사실이다. 왜냐하면, 이 둘 사이의 중간에 위치하는 것도 분명히 있을 것이기 때문이다. 가령 순수하게 감성적이거나, 미학적인 것 등일 것이다. 하지만 우리는 육체적인 것과 정신적인 것이라는 이러한 이분법을 모든 범주와 모든 경우에 적용되는 원칙이라는 의미로서가 아닌 ‘일반적인 준거’로 이해할 수 있을 것이다.

에서 보는가에 따라 이 동일한 존재가 ‘개인’도 되고 ‘인격’도 되는 것이다. 모든 인간은 그의 총체성에 있어서 한편으로는 개인이며, 또 다른 한편으로는 인격인 것이다. 따라서 여기서는 육체적 실체와 정신적 실체라는 이원론적 분리가 존재하지 않는다.

당연한 생각이겠지만, 한 사람을 ‘인격’으로 대한다는 것은 그가 가진 모든 것을 ‘궁정적으로’ 그리고 ‘자비의 관점’에서 고려하고자 하는 것이며, 이는 그 자체로 ‘선한 행위’이다. 왜냐하면, 인격적인 것은 그 자체로 ‘인간적인 것’, ‘가치가 있는 것’, ‘희망적인 것’ 등을 의미하기 때문이다. 그렇다고 해서 (물질로부터 온) 개인을 이루고 있는 요소들도 그 자체가 나쁜 것은 아니다. 육체적인 것이나 외적인 것들도 한 존재를 이루고 있는 구성요소이고, 이는 존재를 보다 완전하게 한다.³⁵⁾ 육체적인 것은 정신적인 것의 실존을 지지해주는 것이며, 육체는 —최소한 이 지상의 삶에서는— 영혼이 존재하기 위한 조건이 된다. 다만 중요한 것은 ‘인격적인 것’이 ‘개인적인 것’을 위해 봉사하거나 희생되는 가치의 전도는 결코 일어나서는 안 된다는 점이다. 그렇지 않다면 ‘인격의 훼손’이 발생하게 되고, 이는 이후 다른 모든 개별적인 악이 발생하게 될 토대가 될 것이기 때문이다.

‘개인주의’와 ‘전체주의’의 부정적인 관점은 다양하게 논의될 수 있겠지만, ‘인격’의 관점에서 보자면, 이 두 사상 모두가 인격의 실현을 억압하고 인격을 무화시킨다는 데에 공통점이 있다. 개인만을 고려하는 개인주의는 인간을 물질화 시키면서 인격의 실현을 방해할 것이며, 또한 전체주의는 모든 사회구성원들을 균질화하면서 인격의 실현을 방해할 것이기 때문이다. 인격의 관점에서 보자면 모든 인간은 ‘인격의 실현’이라는 공통된 궁극적인 목적을 가지고 있다. 이는 그 자체 (상대적인 선이 아니라는 의미에서) 일종의 ‘절대적인 선(le bien absolu)’이다. 그런데 개인주의나 전체주의는 보다 하위적인 목적을 위해 이 최종적인 목적을 희생하는 오류를 범하고 있는 것이다. 바로 이러한 개인주의와 전체주의의 오류를 부각시키기 위해 마리탱은 개인과 인격을 구분하면서 ‘물질로부터 다가 온 것’과 ‘정신으로부터 다가 온 것’이라는 아리스토텔레스적 이분법³⁶⁾으로 출발하였던 것이다.

35) 토마스 아퀴나스는 ‘죽음 이후 의 영혼(육체와 분리된 영혼)’은 존재하기에 부족함이 없는 충분한 존재를 지니고 있지만, (육체와 결합해야만 하는 형상으로서) 불완전한 실체를 가지기에 항상 자신의 육체와 다시 결합하고자 하는 경향성을 지닌다고 논하고 있다. Aquinas, *Summae Theologiae*, I, q. 75.

36) 여기서 아리스토텔레스적 이분법이란 하나의 실체란 항상 ‘형상(forma)’과 질료(materia)’의 합성으로 되어 있다고 보는 관점이다. 하지만 형상과 질료는 결코 분리될 수 없으며 하나의 실체에 대한 두 가지 국면 혹은 두 가지 지평이라고 할 수 있다. 예를 들어 비즈니스의 대리석 조각에서 비즈니스의 형상(미의 여신)과 이 형상을 이루고 있는 질료(물질)로서의 대리석은 개념적으로 분명 구분할 수 있지만, 이 둘을 따로 분리해 낼 수 있는 것은 아니다.

4. 인격주의(le personnalisme)’의 기초개념으로서의 공동선

4.1 사회적 존재와 공동선

개인과 인격에 대한 구분 이후에 마리탱은 인격의 개념에 기초한 사회, 즉 ‘공동체적 인격주의(le personnalisme communautaire)’에 대한 구상을 시도한다. 그리고 이를 위해 먼저 ‘인격주의’에 대해 논하고 있는데, 그는 자신이 구상하고 있는 인격주의는 일종의 ‘토미즘적인 인격주의 (le personnalisme thomist)’³⁷⁾라고 주장하고 있다. “우리가 관심을 가지고 있는 이 인격주의는 성 토마스 아퀴나스의 사상에 기초한 인격주의이다.”³⁸⁾ 사실 마리탱의 사상을 ‘인격주의’의 한 계열이거나 한 부류라고 볼 수 있는가 하는 점은 논란의 여지가 있을 수 있다. 그런데 세 가지 이유에서 우리는 마리탱의 사상을 ‘인격주의’의 한 계열로 고려할 수 있을 것이다. 그 이유는 다음과 같다. 첫째는 유럽의 인격주의 운동에 관여하고 있는 마리탱의 역사적 연관성에 의해서 이며³⁹⁾, 둘째는 그의 사상적 토대에 깔려있는 근본적인 가치가 ‘인격적인 것’⁴⁰⁾이기 때문이며, 셋째는 마리탱은 자신이 구상하고 있는 사회적 모델 안에서 ‘인격주의적 성격’을 특히 강조하고 있기 때문이다.

마리탱은 ‘인격’이라는 그 개념 안에는 이미 ‘소통하고’ ‘교감하면서’ 자신을 실현해 가는 존재로서의 인간개념이 내포되어 있다고 보았다.

엄밀히 말하자면 인격은 혼자일 수가 없다. 하나의 근본적인 역설을 통해 우리는 사람들 사이로 나아가지 않고서는 인간일 수도 없고, 또 인간이 되어 질 수도 없다.⁴¹⁾

37) ‘토미즘의 인격주의’ 혹은 ‘토미즘적인 인격주의’는 다음의 책에서 잘 설명하고 있다. Wojtula, Karol, *En Esprit et en vérité*, (Paris, Le Centurion, 1980), 88-101.

38) Martain, *La personne et le bien commun*, 170.

39) ‘인격주의 운동’은 ‘전체주의’와 ‘개인주의’가 유행하던 19세기 말과 20세기 초반의 정신사조에 대한 반동으로 북미와 남유럽을 중심으로 발생한 일련의 철학적 정신운동이다. 프랑스 철학자 호누비에가 처음으로 ‘인격주의(Le personnalisme)’라는 용어를 학적 개념으로 사용하였고, 엠마누엘 무니에는 『인격주의』라는 제목의 저서를 출간하면서 자신의 사상을 ‘인격주의’라고 칭하였다. 마리탱은 엠마누엘 무니에와 긴밀한 친분을 가지고 있었고, 그의 학문적 작업에 많은 영향을 미쳤다고 알려져 있다. ‘인격주의’의 역사적인 추이는 다음의 책과 논문에서 잘 설명되어 있다. Emmanuel Mounier, *Le personnalisme*, (Paris, PUF, 2016). ch. I (32-50) & 이명곤, 『엠마누엘 무니에의 ‘인격(personne)’의 세 가지 존재론적인 특성』, 『철학연구』, 대한철학회, 137(2016), 제2장 : <인격의 개념과 인격주의의 철학사적인 추이>, 252-257.

40) “인간은 오직 정신과 자유의 삶이 자신에게 있어서 감각과 정념의 삶을 지배할 수 있을 때에만 진정으로 ‘한 인격(une personne)’이 될 수 있다.” Martain, *La personne et le bien commun*, 194.

41) Martain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, (la Maison française, 1942), 23. 인간이란

이 같은 진술의 내용은 이미 아리스토텔레스가 인간을 ‘호모 폴리티쿠스’ 즉 ‘사회적(정치적) 존재’라고 규정하였을 때 나타나는 인간의 본질이다. 하지만 마리탱이 이 같은 인격의 특성을 통해서 강조하고자 하는 것은 ‘공동선(le bien commun)’에 관한 것이다. 공동선에 대한 마리탱의 사유는 그가 개인주의와 전체주의를 비판하는 데서 잘 부각되고 있다.

본질적으로 다른 두 종류의 목적, 즉 ‘사회의 목적’과 ‘각 개인의 목적’이 있다. 개인주의 또는 전체주의는 동일한 오류의 양쪽 면과 같은 것이다. 그것은 이 두 가지 목적 중에서 어느 한쪽에만 독점적으로 특권을 부여한다는 것이다.⁴²⁾

아리스토텔레스의 형이상학적 원리에 의하면 ‘선(le Bien)’이란 어떤 목적에 적합한 것을 말한다.⁴³⁾ 따라서 어떤 사회가 구성되었다는 것은 그 사회가 어떤 목적을 가지고 있음을 의미한다. 마찬가지로 그 사회에 참여하고 있는 개인들⁴⁴⁾ 역시 목적을 가지고 있다. 그런데 사회를 구성한 주체는 그 사회의 구성원들이다. 따라서 사회의 구성원들 각자가 목적하는 바가 있기 때문에 사회를 구성(사회의 목적을 상정)하였다는 말이다. 이는 논리적으로 말해 각 사회의 구성원은 그 사회가 목적하는 바를 달성하면서 각자의 목적을 달성할 수가 있다는 것을 의미한다. 따라서 각 개인들은 우선적으로 사회적인 목적을 달성하면서, 달성된 사회적 목적을 통해서 각자의 목적을 이루어야 함을 의미한다. 여기에는 일종의 상호적인 목적달성이 존재하고 있다. 한 사회가 진보하고 있다는 전제하에서, 사회적 목적 달성은 개인의 목적 달성을 도와주며, 또한 개인의 목적 달성은 사회적 목적 달성을 도와주는 것이다. 다시 말해 사회적 목적을 달성하는 그 방법이 구성원 각자가 자

필연적으로 타인들과의 관계성을 추구하는 존재라는 생각은 모리스 네동셀(M. Nédoncelle)의 ‘의식의 상호성’ 개념에서도 잘 드러나고 있다. “상호성은 개별적 통일성의 원인이 된다. (...) 왜냐하면 이러한 순간이란 그 누구도 (우리와) 분리되어 한 사람이 기원할 수 없는 ‘서로에 대한 열림’이라는 마치 숨겨진 질서처럼 주어졌기 때문이다. 이 상호성의 질서는 일종의 영원한 운명이다.” Maurice Nédoncelle, *La réciprocité des consciences*, (Paris, Aubier, 1942), 23.

42) Martain, *La personne et le bien commun*, 200.

43) 참고로 말하자면, 아리스토텔레스는 인간이 사회를 구성한 목적이 진화론자들이 생각하듯이 ‘단순한 생존’을 위한 것이 아니라, ‘행복하게 살기 위해서’라고 말하고 있다. 즉 인간은 그 본성에 의해 자신에게 고유한 행복을 위해서 사회적인 삶을 필요로 하는 존재라는 것이다.

44) 여기서 말하고 있는 ‘개인’은 앞장에서 다루었던 ‘인격’에 대립하는 의미의 ‘개인’이 아니라, ‘사회’에 대립하는 의미의 개인을 말한다. 전자가 존재론적 지평의 의미라면, 후자는 사회적 지평에서의 의미라고 할 수 있다.

신의 목적에 충실하다는 것을 의미한다. 만일 어느 하나가 그 목적을 달성하지 못한다면 다른 하나도 목적을 달성할 수가 없을 것이다. 즉 사회와 사회 구성원으로서의 개인은 서로 ‘상보적인’ 관계에 있다. 하지만 개인주의는 개인의 목적에만 배타적인 특권을 부여하고, 전체주의는 사회의 목적에만 배타적인 특권을 부여하면서 사회와 개인 사이의 상보적 관계를 와해시키는 것이다.

4.2 ‘정신적 실재’로서의 사회적 실존

사회와 개인 모두에게 선이 되는 그 무엇을 우리는 ‘공동선(共同善)⁴⁵⁾’이라고 말할 수 있다. 따라서 개인주의와 전체주의가 범하고 있는 동일한 오류는 ‘공동선’에 대한 형이상학적 반성의 결여에 있다. 우리는 이 같은 공동선에 대한 이해가 분명하고 이를 추구하는 경향이 강한 사회를 ‘공동체(communauté)’라고 부르며, 그 반대되는 사회를 ‘집단(collectivité)’이라고 부른다. 그런데 사람들 중에는 ‘공동선’이란 ‘구성원 모두에게 선이 되는 것’이라는 단순한 생각만 견지하며, 구성원이 참여하고 있는 ‘사회 그 자체의 선’에 대해서는 전혀 고려하지 않는 경우가 있다. 이 같은 공동선에 대한 오해를 피하기 위해 마리탱은 ‘사회 그 자체의 고유한 목적’에 대해서 말하고 있다.

도시(Cité)의 고유하고 특수한 목적은 개인의 이익들(intérêts)에 대해서는 상위적인 개별적인 선들(les bien individuels)의 단순한 총합과는 다른 공동선(un bien commun)이다.⁴⁶⁾

사회의 목적은 사회의 공동선이다. 즉 ‘사회적 몸체(le corps social)’의 선이다.⁴⁷⁾

위의 진술에는 약간의 모호함이 있다. 우선 첫 번째 진술에서 ‘사회적(도시적) 선’은 개인들의 선과는 다른 것임을 말하고, 이 다른 것을 ‘공동선’이라고 말하고 있다. 반면 아래

45) 여기서 공동선의 개념을 자연적으로 주어진 인간의 권리인 인권의 개념과 비교해 볼 수 있다. 인권은 인간이기 때문에 가지는 권리(천부인권)이기에 모든 사회의 모든 개인들이 공히 가지게 되는 보편적인 것이다. 반면 공동선은 구체적인 한 사회가 형성되면서 사회구성원으로 가지게 되는 권리(창조된 권리)라고 볼 수 있다. 즉 인권은 최소한의 권리라면, 공동선의 추구는 보다 적극적으로 자신의 인격을 실현하기 위한 수단이자 권리이다. 따라서 공동선의 개념은 인권에 반대될 수 없으며, 인권을 넘어서는(초월하는) 것이라고 말할 수 있다.

46) Jacques Maritain, *Conception chrétienne de la cité*, (Paris: Saint-Paul, in O.C., vol. VI, 1984), 952.

47) “La fin de la société est le bien commun de celle-ci, le bien du corps social.” Maritain, *La personne et le bien commun*, 200.

에서는 공동선이 ‘사회적 몸체(un bien commun)의 선’이라고 말하고 있다. 그런데 소박한 관점에서 보자면 ‘사회적 몸체’란 사회를 구성하고 있는 구성원들(개인들) 외에 다른 것이 아니다. 이는 2장에서 언급한 바 있었던 ‘정치적 몸체(le corps politique)’가 ‘국민’이었던 것과 같은 맥락이다. 따라서 여기에서는 ‘공동선’이란 것이 ‘구성원 전체의 선’이라는 의미와 무엇이 다른지 분명하지 않다.⁴⁸⁾

공동선에 대한 이와 같은 질문은 매우 심오한 것이고 또한 형이상학적인 반성을 요하는 것이다. 위 진술이 성립하기 위해서는 ‘사회적 몸체’의 의미가 사회 구성원들의 ‘단순한 집합’으로서의 사회적 몸체가 아닌 ‘유기적 통일체로서의 사회적 몸체’여야 한다. 이는 눈에 보이지 않지만 구성원들이 (무의식적으로라도) 항상 느낄 수 있는 일종의 ‘정신적인 실재(Réalité spirituelle)⁴⁹⁾’로서의 ‘사회적 실존’이다. 이 ‘정신적인 실재’는 자연적으로 주어졌던 것이 아닌, 구성원들의 선한 의지를 통한 합의에 의해 형성된 것이며 어떤 의미에서 ‘창조된 것’이다.⁵⁰⁾

이 공동체는 공동체의 목표에 적합한 ‘자신의 선(son bien)’과 ‘자신의 작품(son oeuvre)’을 가지고 있으며, 이는 이 공동체를 구성하는 개인들의 선과 작품들과는 구별된다.⁵¹⁾

48) 미리 말하자면 여기서 공동선은 양의적인 의미를 담고 있다. 우선 개개인의 선과 구별되는 사회 자체가 지향하는 목적을 공동선의 개념으로 보고 있다. 다른 하나는 누구도 배제되지 않는 사회구성원 모두에게 선이 되는 개별적인 선의 총체라고 볼 수 있다. 하지만 이 둘은 진정한 공동선이라면 서로 대립하는 것이 아니라, 서로 상보적인 것이며 일치하는 것이다. 가령 정확하게 작동하는 신호등은 사회의 목적에 잘 기여하지만 또한 개개인의 안전에 실제로 도움을 주는 것이기에 공동선에 해당한다.

49) 이러한 ‘정신적인 실재’는 눈에 보이지 않고, 증명할 수도 없는 것이지만, 사람들의 행위의 기준점이 나 척도가 되는 것이다. 가령 ‘교회’ ‘신앙’ ‘애국심’ ‘신념’ ‘모성애’ 등은 모두 정신적인 실체들이다. 반면 유물론(matérialisme)은 이 같은 정신적인 실재를 원천적으로 부정하거나, 혹은 ‘정신적인 것’을 물질적 작용의 잔여물(잔상)처럼 생각할 뿐이다. “유물론은 물질(matière)이 모든 실재의 ‘근본적이고 최초(fondamentale et première)’의 구성요소를 이루고 있다고 간주하는 이론이다. 이러한 지평 안에서는 비-물질적인 것은 발생하지 않는다.” Jacqueline Russ, *Dictionnaire de Philosophie*, (Paris, Bordas, 1991) 171.

50) 이 같은 공동체로서의 ‘사회적 실존’은 오늘날 인류의 공동선을 겨냥하며 활동하는 환경단체나 봉사단체 등의 예를 들 수 있을 것이다. ‘그린피스’ ‘유니세프’ 그리고 공동체라고 불릴 수 있는 각종 ‘사회단체’들이 ‘정신적 실재로서의 사회적 실존’을 가진다. 그리고 이는 구성원들의 선의지의 결과이다. “선(bien)은 어떤 의미에서 존재보다 더 멀리 나아간다. (...) 선은 존재하는 것에 도달하며, 또 아직 존재하지 않는 것에도 도달한다.” Thomae Aquinatis, *Summa Contra Gentiles*, Vol. III, ch. 20, trad. par M. L’BBÉ & P. F. ÉCALLE (Paris, Lethielleux 1954), 379.

51) Maritain, *Les droits de l’homme et la loi naturelle*, 24.

따라서 구성원들의 개별적인 선이나 작품과 구별되는 공동체 그 자체의 선과 작품은 자연적인 것을 넘어선다는 의미에서 ‘초-자연적인 실재(Réalité sur-naturelle)’이기도 하다.⁵²⁾ 이 같은 정신적인 실재는 사회의 성장과 발전에 따라 같이 성장하고 발전한다. 비유적으로 말하자면 ‘사회의 영혼’과 같은 것이다. 이 사회의 영혼은 그것을 통해 사회 구성원들이 서로 소통하고 교감하며 일치할 수 있는 그 무엇이다. 이 같은 사회는 ‘공동체’라는 이름에 가장 어울리는 사회이다. 집단이 ‘이익(intérêt)’을 같이하는 사람들의 병렬적인 집합체라고 한다면, 공동체는 구성원 모두가 ‘공동선(le bien commun)’을 통해서 유기적으로 연결된 ‘통일된 실재(la réalité unifiée)’이며, 공동체의 영혼과 같은 비-가시적인 실존인 ‘정신적인 실재’를 가진다. 그렇기 때문에 마리탱은 이 같은 공동체를 마치 한 인격체처럼 고려하면서 구성원들(개인들)의 선과 작품과는 구별되는 공동체 자신만의 선과 작품을 가지고 있다고 말하고 있는 것이다.

따라서 마리탱이 말하는 공동선은 이중의 의미를 가지고 있다. 한편으로 공동선이란 구성원들의 개별적인 선과는 구별되는 공동체로서의 사회가 지향하는 목적(선)처럼 고려된다. 다른 한편으로는 ‘사회적 몸체의 선’ 즉 사회를 이루고 있는 구성원들 모두에게 선이 되는 것을 말한다. 하지만 이 두 가지 의미는 사실상 동일한 것이거나, 혹은 최소한 동일한 결과를 야기하는 것이다. 마치 몸이 건강하다는 것은 몸의 지체인 팔과 다리가 건강하다는 것과 동일한 것이거나, 혹은 팔과 다리가 건강해지면서 그리고 몸을 이루고 있는 다른 지체들이 건강해지면서 육체 전체가 건강해지는 것과 같은 것이다. ‘사회 공동체’는 자신의 목적에 적합한 공동선을 이루고, 이 공동선을 통해서 사회구성원들은 자신들의 개별적인 선을 이루어간다.⁵³⁾ 마찬가지로 사회 구성원 각자가 자신들의 고유한 선을 이루어가면서 사회의 공동선에 기여하는 것이다.

5. 공동체적 인격주의와 인격의 권리

한 사회가 개인주의나 전체주의에 매몰되지 않고 공동선을 추구하면서 보다 이상적인

52) ‘정신적인 실재’로서의 ‘초자연적인 실재’의 개념에 관한 보다 깊은 이해는 다음의 도서에서 잘 논하고 있다. 이명곤, 『토미즘의 생명사상과 영성이론 - 초자연적인 실재론』, (경북대학교 출판부, 2016), 263~289.

53) “인간은 단체에(au groupe) 복종함으로써 자신을 발견하고, 단체는 인간을 섬김으로써만(en servant) 자신의 목적을 달성한다.” Maritain, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, 32.

사회에 접근하고자 할 때, 필연적으로 요청되는 것은 사회 각 구성원의 ‘인격의 실현’에 대한 관심이다. 왜냐하면, 오직 각 구성원의 인격의 실현을 통해서만이 진정한 공동선이 이루어질 수 있기 때문이다.⁵⁴⁾ 그렇기 때문에 모두가 행복할 수 있는 이상적인 사회로의 발전은 ‘인격주의(Le personnalisme)’를 지향할 수밖에 없는 것이다. 그런데 무엇이 ‘인격주의’인가? 『인격주의(Le personnalisme)』의 저자이자 스스로 자신의 사상을 ‘인격주의’라고 칭한 ‘엠마누엘 무니에’는 인격주의를 다음과 같이 규정하고 있다.

인격주의는 하나의 철학이다, 인격주의는 다만 하나의 태도(마음가짐, une attitude)가 아니다.
인격주의는 하나의 철학이지 하나의 체계(un système)가 아니다.⁵⁵⁾

인격주의는 다만 (한 개인의) 의식의 수준에서만 펼쳐지는 것이 아니라, 인간성을 인간화하기 위해(pour humaniser l'humanité) 인간이 노력하는 모든 범위에서 펼쳐질 것이다.⁵⁶⁾

인격주의는 ‘마음가짐’이나 ‘체계’가 아니라 ‘철학’이라는 것은 무엇을 말하는 것일까? 그리고 ‘인간성’을 ‘인간화’한다는 것은 또 무슨 의미일까? 여기서 철학이란 의미는 아마도 ‘지행합일’을 추구하였던 소크라테스식 ‘지혜’가 가장 적합할 것이다. 인간의 본성이란 누구나 탄생과 더불어 가지고 있는 것이겠지만, 누구도 탄생과 더불어 ‘인간됨’을 지니고 있지는 않다. 따라서 인간성을 인간화한다는 표현은 ‘참된 인간이 되다’ 혹은 ‘인격의 실현’을 의미하는 것이다.

그런데 앞서 살펴본 것처럼⁵⁷⁾ 마리탱에게 있어서 인간의 인간됨은 혼자서는 이루어질 수가 없으며, ‘서로에 대한 열림이라는 인간의 상호성’을 전제하고 있다. 이는 또한 사회적 인간으로서의 공동선에 대한 추구하고 참여를 의미하는 것이다. ‘인간이 된다’는 것의 의미는 사람에 따라, 그의 세계관이나 가치관에 따라 달라질 수 있겠지만, 분명 사회적 존재로서의 서로에 대한 열림과 관계성을 전제하지 않고서는 이루어질 수가 없는 것이다. 이 같은 열림과 관계성이 —공동체적인 사회가 유기체적인 실존을 가지고 있기 때문에—

54) “따라서 공동선은 전체와 부분들에 있어서 공통된 것이며, [개인은] 공동체의 부분들로 전향(reversement)해야 하고 공동선으로부터 혜택을 받아야 한다. 스스로 자신을 변모시킨다는 조건으로 구성원은 ‘인격의 기본적인 권리들(les droits fondamentaux des personnes)’에 대해 인정해 줄 것을 함축하고 있으며, 또 요구한다.” Maritain, *La personne et le bien commun*, 200.

55) E. Mounier, *Le personnalisme*, (Éd. numérique, Québec, Canada, 2007), 4.

56) Ibid., 7.

57) 본 논문, 4장 인용구, 40).

사회적 차원에서는 “각각의 개별적인 인격이 마치 전체에 대한 부분의 관계처럼 공동체 전체에(à la communauté entière) 관계하고 있는 것이다.”⁵⁸⁾ 한 개인이 공동체 전체에 관계를 가지고 있다는 표현은 사회구성원 모두가 형제자매와 같은 관계를 가지고 있지 않으면 불가능하다. 따라서 여기서는 인간의 자연적이고 일반적인 관습이나 풍습을 넘어서는 하나의 ‘차원 높은 도덕’이 요구된다. 이는 혈연, 지연, 학연 나아가 사상이나 신념 등의 일체의 상대적인 준거를 넘어서는 ‘인류라는 지평’⁵⁹⁾에서, 오직 ‘인격의 실현’이라는 공동의 운명과 목적에 의해 서로가 서로에 대한 배려와 염려를 가지는 것을 말한다. 한 사회가 사회의 구성원들의 인격의 실현을 가장 우선적이고 궁극적인 관심으로 취할 때 이 사회는 곧 ‘공동체적인 인격주의(le personnalisme communautaire)’를 지향하는 것이다. 이 같은 ‘공동체적 인격주의’는 인간의 인격이 무한 혹은 절대⁶⁰⁾와 맞닿아 있다는 그 이유에 있어서 지상의 정치적인 질서를 초월하고 있다. 한 인간은 비록 정치적 사회에 전체적으로 관계를 가지고 있기는 하지만 인격체로서의 자신의 ‘모든 것(tout)’을 통해 지상의 정치적 질서에 관계하지는 않는다. 이에 대해 마리탱은 다음과 같이 진술하고 있다.

인간은 자신의 전체에 따라 그리고 자신에게 있는 모든 것에 따라 정치적 사회에 질서 지워져 있지 않다.⁶¹⁾

인격체(La personne humaine)는 정치적인 사회(예를 들어 국가)의 부분으로서 그 사회에 완전히 참여하지만, 인격에 있는 모든 것에 의해서가 아니며, 인격에게 속하는 모든 것으로부터도 아니다. 자신에게 있는 ‘다른 것들’ 덕분에 인격체는 또한 전체적으로 ‘정치적인 사회의 상위에(au-dessus de la société politique)’ 존재한다.⁶²⁾

그렇다면 마리탱에게 있어서 지상의 정치적 질서를 초월하는 인격의 특성은 구체적으로 무엇인가? 그것은 곧 ‘인간이 영적인 존재’이며, 영적인 삶을 영위할 권리가 있다는 것이다. “인격으로서의 한 인간의 삶은 사회적 유용성의 모든 가치들에 대해서 상위적인

58) Aquinas, *Summae Theologiae*, II-II, qu. 64, a. 2.

59) 가톨릭 철학자로서의 마리탱에게 있어서 이 인류의 개념은 ‘동일한 신의 자녀’라는 의미로 이해된다.

60) “다른 한편, 인격체는 절대(l’absolu)에 질서 지워져 있기 때문에 그리고 시간보다 상위적인 것에 질서 지워져 있기 때문에, 다시 말해 한 개인의 가장 상위적인 요청들에 의해서, 초월적인 총체에 비추어본 정신적 총체로서의 한 인격은 모든 시간적인 사회들을 초월하는 것이며 이들보다 상위적인 존재이다.” J. Maritain, *La personne et Le bien commun*, (Paris, Desclée de Brouwer, 1974), 54.

61) Maritain, *La personne et le bien commun*, 215.

62) Ibid., 215.

선(un bien supérieur)이다. 왜냐하면 이 삶은 영적인 영혼(une âme spirituelle)을 타고난 한 실체의 삶이며, 이 같은 자신의 실존에 대한 권리를 가지고 있기 때문이다.”⁶³⁾ 이 같은 마리탱의 사유는 모든 인간은 영적인 존재이기에, 영적인 삶을 영위할 권리가 있다는 것을 의미하며, 또한 사회 문화적 차원에서는 ‘종교적 삶’ 혹은 ‘영성적인 삶’을 자유롭게 추구할 권리가 있음을 의미한다.⁶⁴⁾ 마리탱은 이 같은 영적인 삶을 살 권리를 “인격의 원초적인 권리(les droits primordiaux de la personne)”라고 말하고 있다.

사실 ‘인격의 원초적 권리’는, 다만 도시의 구성원이라 할지라도, 인격 그 자체가 ‘신의 모상(imago dei)’이라는 양도할 수 없는 권위를 표현하는 것이다. 그리고 정의로운 민주주의 정신이 요구하는 것은 —그토록 지속적으로 사람들 사이에서 오해받고 모욕당한— 이 권위에 도시의 구조들에 상응하는 하나의 ‘특정한 힘(un certain pouvoir)’을 부여하는 것이다.⁶⁵⁾

‘인격의 권리’, 즉 ‘인권’에 대한 마리탱의 이 같은 진술은 아마도 인권에 대해서 이보다 더 강하게 그리고 더 심오하게 주장할 수는 없을 만큼 단호하고 심오하다. 인간이 가진 ‘격(persona)’이 신의 ‘위격(Persona divinae)’에서 비롯하며, 이는 곧 인간이 ‘신의 모상(imago dei)’이라는 그 의미이다.⁶⁶⁾ 그러기에 인간이 ‘신의 모상’에 어울리는 삶을 살 수 있도록⁶⁷⁾ 사회적 삶의 구조 안에서 인격에 합당한 권위를 부여하여야 하고 또 이 권위가 실제로 효력을 발휘할 수 있기 위해서 특정한 사회적 ‘힘(권력)’을 부여하여야 한다는 것이다.⁶⁸⁾

63) *La personne et le bien commun, Ibid.*, 211~212.

64) 오늘날 종교를 박해하는 특정 국가에 대해 ‘유엔의 인권위원회’가 ‘인권박해 국가’로 지정한 것은 이 때문이다. 즉 종교의 자유는 인격으로서의 인간이 가진 ‘영적인 삶을 영위할 권리’이기 때문이다.

65) (Martain, *Principes d'une politique humaniste*, O. C., (vol. VIII, 1989), 231.

66) 인간이 탄생과 더불어 인격체라는 것은 양보할 수 없는 ‘기독교적 신념’이다. 그 근거는 인간이 신의 모상으로 창조되었다 것이다. ‘신의 모상’이나 ‘신의 닮음(imago dei)’ 같은 용어들은 사실상 순수하게 철학적인 지평을 뛰어 넘는 용어들이다. 아마도 순수하게 철학적 관점에서는 파스칼이 말하듯 ‘인간은 인간을 무한히 초월하는 그 무엇을 가지고 있다’거나 혹은 ‘막스 쉐러’처럼 ‘인간은 자신보다 더 큰 세계로 열린 X’라고 말하는 것이 더 적절할 것이다. 하지만 유신론을 하나의 건전한 사상으로 인정한다면, ‘신의 모상’이라는 말도 충분히 철학적 용어라고 할 수 있다. 철학적 관점에서 이 같은 ‘근원적 혹은 원초적인 인간의 본질’로서의 ‘인격 개념’은 합리적으로 논증할 수 있는 문제가 아니라 일종의 ‘형이상학적 출발점의 선택’ 혹은 ‘철학적 신앙’이라고 해야 할 것이다. 관념론도, 유물론도, 니힐리즘도 나아가 유신론이나 무신론도 그 형이상학적 지반은 논증하거나 증명할 수 있는 것이 아니라 ‘철학적 신앙’의 형식으로 선택할 수밖에 없는 것이다.

67) 이 같은 인간의 양태로서는 ‘인격’의 정의 그 자체로부터, ‘영육의 일치’, 지성적 이해, 자유와 자율성이 그 핵심이다. 나아가 오늘날 ‘영성적인 삶을 영위할 수 있도록’이라는 의미로 이해할 수도 있을 것이다.

68) 이와 같은 힘이 구체적으로 어떤 양태를 띄며 어떤 방법으로 부여될 수 있는가 하는 문제는 사회 정

따라서 마리탱에게 있어서 인권의 근본적인 근거는 인간이란 ‘신의 이미지(모상)’로 창조되었다는 그 사실에 있다. 물론 이 같은 인격의 원초적인 권리에 대한 근거는 철학적으로 논증할 수 있는 것은 아니다. 하지만 이 같은 가정을 전제하지 않는다면 엄밀한 의미에서의 ‘인권’이라는 말은 그 근거를 찾기가 매우 어려울 것이며, 찾을 수 있다고 해도 매우 궁색한 것이 될 것이다. 왜냐하면, 사회정치적인 지평을 넘어서는 초월적이고 절대적인 것이 아닌 한, 그 어떤 것도 결국은 ‘사람들의 합의’라는 형태로 이루어질 수밖에 없을 것이며, 합의된 것인 한 사회적 환경과 조건이 바뀌면 언제나라도 무효가 될 수밖에 없을 것이기 때문이다.

6. 나가는 말

이상 우리는 마리탱의 인격주의에 대해 고찰해 보았다. 인격(*la personne*)이란 인간을 지칭하는 가장 최상의 개념이라고 할 수 있다. 인격은 본성이나 본질과도 달리, 한 존재자의 총체를 지칭하는 것으로 ‘실현되어야 하는 것’이란 차원에서 한 존재자가 지니고 있는 가능성까지를 포함하는 개념이다. 마리탱에 의하면 이 같은 인격은 무한과 맞닿아 있으며 신의 위격(*Personne divine*)을 닮은 것으로서, 관찰하고 분석하고 평가할 수 있는 대상이 아니라 환대하고 존중해야만 하는 것이다. 이런 의미에서 ‘인격’은 ‘인권(*le droit de l'homme*)의 원초적인 근거’가 된다. 네오-토미스트인 마리탱은 토마스 아퀴나스와는 달리 ‘인격의 개념’을 ‘개인의 개념’과 구별하면서, 한 개별자의 총체를 물질적(육체적)인 관점에서 고려할 때 ‘개인’으로 그리고 정신적인 관점에서 고려할 ‘인격’으로 이해된다고 보고 있다. 이 같은 구분은 개념적인 규정의 문제이며, 개인주의와 전체주의가 인간사회에 끼치는 폐해(개인의 인격 실현을 무화시킨다는 의미에서)로부터 상실된 인간성을 되찾고자 하는 노력의 일환으로 보아야 할 것이다. 인격의 실현은 사람들 사이의 관계성을 전제하는 것이기에 ‘인격은 그 자체 사회 공동체적 삶’을 전제하며, 그럼에도 인격은 정치적 사회를 초월하는 보다 상위적인 개념이다. 왜냐하면, 인격의 최종적인 목적이자 권리는 ‘영적인 삶(*la vie spirituelle*)’을 자유롭게 살아갈 수 있는 것이기 때문이다. 사회 공동체적

책적인 문제가 될 것이므로, 본 논문에서는 주제의 범위를 벗어나는 것이라 차후 연구과제로 남겨 두기로 하겠다.

삶 안에서 각자의 ‘인격의 실현’을 ‘삶의 최고의 가치이자 궁극적인 목적’으로 이해하는 사상을 우리는 ‘인격주의(Le personnalisme)’라고 부를 수 있으며, 토마스 아퀴나스의 사상에 기초한 마리탱의 이와 같은 사상을 우리는 ‘현대 토미즘의 인격주의(Le personnalisme du thomisme moderne)’라고 부를 수 있을 것이다. 이 같은 ‘인격주의’는 ‘인격’을 중심으로 삶과 세계를 고찰하고 이해하고자 하는 것이며, 또한 이를 통해서 사회의 다양한 구조들에 빛을 비추고자 하는 것이다. 그렇기 때문에 인격주의는 본질적으로 ‘휴머니즘’에 입각해 있으며, 사회적 삶에서의 인권의 근거가 되고, 인권을 실현하고자 하는 매우 실천적인 의미를 가진 현대사조의 한 줄기라고 할 수 있다.

이 같은 ‘인격주의’를 혹자는 ‘또 다른 인간중심주의’라 비판할 수도 있겠지만, 사실상 철학사적 관점에서 보자면, 인간중심이나 신 중심, 사회 중심이나 자연 중심 혹은 물질 중심이나 마음 중심... 등 그 어느 것을 사고의 중심에 두더라도 장단점은 있기 마련이고 가장 이상적인 관점이라는 것은 없을 것이다. 그렇기 때문에 다른 모든 사상과 마찬가지로 인격주의에 대해 연구하면서 우리가 결코 잊어버려서는 안 될 것은, 서로 다양한 관점의 인격주의가 있을 수 있으며, 이 같은 다양성은 동일한 실재에 대한 서로 다른 단서들일 뿐이라는 사실을 인정하여야 한다는 점이다. 철학사에 존재하였던 모든 사유들이 역사와 문화적 맥락 안에서 부분적으로는 의미가 있는 것이기에, 인격주의에 관한 혹은 인간에 관한 사상에 있어서는 —인간이 무한과 맞닿아 있다는 사실로부터— 그 어느 것도 절대적인 진리처럼 주장할 수가 없을 것이다. 아마도 네오-토미스트인 마리탱의 인격주의가 우리에게 던지는 메시지가 있다면, 지나친 경쟁사회와 IT사회로 대변되는 첨단기계기술 문명의 확산으로 인해 점차 인간성을 상실하고 있는 현대인들에게 ‘인격으로서의 자신의 본질’에 대해 자각하고, 스스로 ‘자신의 존엄성’을 던져버리는 우를 범하지 말라는 점일 것이다.

참고문헌

- 김연수, 「자크 마리탱의 교육철학 사상 연구」, 서강대학교 신학대학원, 철학과 석사논문, 2002.
- 요셉 라삼, 『토마스 아퀴나스: 존재의 형이상학』, 이명곤 옮김, 누멘, 2009.
- 에리히 프롬, 『소유냐 존재냐』, 차경아 옮김, 까치, 2002.
- 이명곤, 『토미즘의 생명사상과 영성이론 - 초자연적인 실재론』, 경북대학교 출판부, 2016.
- _____, 「인간이해에 있어서 실존주의의 두 지평과 가브리엘 마르셀의 상호주관성」, 『동서철학연구』, 68(2013, 6월), 135-166.
- _____, 「엠마누엘 무니에의 ‘인격(personne)’의 세 가지 존재론적인 특성」, 『철학연구』, 137(2016, 2), 249-276.
- _____, 「토마스 아퀴나스의 양심과 도덕적 의식에 대한 고찰」, 『인간연구』, 25(2013, 가을), 99-144.
- 플라톤, 『파이돈』, 최 현 옮김, 범우사, 2010.
- Thomae Aquinatis, *Summa Theologicae*, I, marietti Editori, Italy, 1952.
- _____, *Summa Theologicae*, II-I, marietti Editori, Italy, 1952.
- _____, *Summae Theologiae*, II-II, marietti Editori, Italy, 1952.
- _____, *Summa Contra Gentiles*, III, trad.. par M. L'BBÉ & P. F. ÉCALLE, Paris, Louis Vivès, 1854.
- _____, *Questiones disputatae de Veritate*, q. XVI, *De synderesi* & q. XVII, *De conscientia*, trad. Jean Tonneau, O.P., Paris, J. Vrin, 1991.
- Auroux Sylvain, *Les notions philosophiques Dictionnaire*, Tom 2, 「personne」, PUF, 1990.
- Domenach Jean-Marie, *Emmanuel Mounier*, Paris, Éd. du Seuil, 1972.
- Maritain Jacques, *Œuvres complètes*, Paris, éd., Saint-Paul,
- vol. III, *Trois réformateurs*, 1985.
- vol. V, *Du régime temporel et de la liberté*, 1982.
- vol. V, *Humanisme intégral*, 1982.
- vol. VI, *Conception chrétienne de la cité*, 1984.
- vol. VIII, *Principes d'une politique humaniste*, 1989.
- vol. IX, *L'Homme et l'Etat*, 1990.
- vol. IX, *La personne et le bien commun*, 1990.

_____, *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, éd., la Maison française, 1942.

_____, *L'Homme et l'État*, Paris, PUF, 1953.

Mounier Emmanuel, *Le personnalisme*, éd., numérique, Québec, Canada, 2007.

Nédoncelle Maurice, *La réciprocité des consciences*, Paris, Aubier, 1942.

Karol Wojtula, *En Esprit et en vérité*, Pairs, Le Centurion, 1980.

Jacqueline Russ, *Dictionnaire de Philosophie*, Paris, Bordas, 1991.

Jean-Louis Allard, “Jacques Maritain: philosophe dans la cité”, *Philosophy in Review*, n° 6, 1986.

자크 마리탱(Jacques Maritain): 인격의 개념과 인간의 권리에 대한 고찰 -현대 토미즘의 ‘인격주의(Le personnalisme)’에 대한 철학적 비전-

이명곤

네오-토미스트인 자크 마리탱에게 있어서 인격(la personne)이란 인간을 지칭하는 가장 최상의 개념이다. 왜냐하면 인격개념은 무한과 맞닿아 있는데, 이는 기독교적으로는 ‘신을 닮음(imago dei)’이라는 의미가 내포되어 있기 때문이다. 마리탱에게 있어서 인격은 하나의 총체성이지만, 개인과 대립하는 의미로 쓰일 때는 ‘정신적으로 고려된 일체의 것’을 지칭한다. 반면 물질적인 차원에서 고려된 일체의 것은 ‘개인’으로 간주하고 있다. 즉 하나의 동일한 개별자가 어떤 관점에서 고려되는가에 따라서 개인도 되고 인격도 되는 것이다. 이러한 그의 관점은 개인주의와 전체주의에 의해 인간성이 상실되는 현대인으로 하여금 각성을 유도하고 ‘인격’을 실현하도록 하려는 목적이 있다. 마리탱에게 있어서 ‘인격’은 ‘인권의 원초적인 근거’가 된다. 왜냐하면 인격의 최종적인 목적이자 권리는 ‘영적인 삶(la vie spirituelle)’을 자유롭게 살아갈 수 있는 것이기 때문이다. 이런 이유로 인격 실현은 공동체적 삶을 전제하고, 공동선의 추구를 요청하지만, 정치적 사회를 초월하는 보다 상위적인 개념이다. 따라서 우리는 마리탱의 사상을 정당하게 ‘현대 토미즘의 인격주의’라고 부를 수 있을 것이다.

주제어 : 인격, 개인, 네오-토미즘, 공동선, 영적인 삶, 토미즘의 인격주의

Jacques Maritain: A Study on the Concept of Personality and Human Rights
– A philosophical vision of modern Thomism's 'personalism' –

LEE, Myung-Gon

For the neo-thomist, Jacques Maritain, personality(*la personne*) is the best concept for human beings. This is because the concept of personality is in contact with infinity, because in the Christian sense, it means 'to resemble God (*Imago Dei*)'. Thomas Aquinas considers personality as if it were an indivisible and inseverable totality, 'substance itself'. Although it is true that the personality is a totality, when used in the opposite sense to the individual, it refers to 'everything considered mentally'. On the other hand, anything considered at the material level is regarded as an 'individual'. That is, one and the same individual is both "an individual" and "a personality" according to which point of view is considered. His point of view is to induce the awakening of modern people whose humanity is lost due to individualism and totalitarianism and to realize personality. For Maritain, 'personality' becomes 'the original basis for human rights'. Because the ultimate purpose and right of the 'personality' is to be free to live the "spiritual life". For this reason, the realization of personality presupposes a communal life and demands the pursuit of the common good, but the concept of personality is a higher concept that transcends political society. Therefore, we can rightly call the idea of Maritain, which places this concept of personality at the center of his thought and takes it as a reference for the most important actions, as "personalism of modern Thomism".

Key Words : personality, individual, Neo-Thomism, common good, spiritual life,
personalism of Thomism.

논문 투고일	2021년 08월 25일
논문 수정일	2021년 11월 12일
논문게재 확정일	2021년 11월 04일

치유와 용서

- 설화적 비평을 통해 바라본 마르 2,1-12 -*

정 천

인천가톨릭대학교 조교수

1. 들어가는 말
2. 이야기의 경계와 장면 구분
 - 2.1. 첫째 장면: 도입-배경(2,1-2)
 - 2.2. 둘째 장면: 중풍 병자의 접근과 예수님의 반응(2,3-5)
 - 2.3. 셋째 장면: 율법 학자들과 예수님의 논쟁(2,6-10ㄱ)
 - 2.4. 넷째 장면: 예수님의 명령과 중풍 병자의 치유(2,10ㄴ-12ㄱ)
 - 2.5. 다섯째 장면: 결말(2,12ㄴ)
3. 이야기의 구성과 인물(캐릭터) 형성
 - 3.1. 해결 구성과 계시 구성
 - 3.2. 용서의 권한을 지닌 예수님
 - 3.3. 치유와 용서
4. 문맥 속 이야기의 역할
5. 나가는 말

* 본 논문은 2021년도 인천가톨릭대학교 교내연구비 지원에 따라 수행한 연구임.

1. 들어가는 말

마르 2,1-12은 예수님께서서 중풍 병자를 치유하신 사건을 소개한다. 그런데 이 이야기는 등장인물들 사이에서 벌어지는 논쟁을 포함한다는 점에서 전형적인 치유 사회화는 구별되는 특징을 지닌다. 중풍 병자의 치유가 기대되는 상황에서 예수님은 뜻밖에도 그의 죄가 용서됨을 선언하신다(5ㄴ절). 이를 계기로 병의 치유는 잠시 중단된 채, 그 자리에 앉아 있던 율법 학자들이 예수님과 용서의 권한에 대한 논쟁을 벌이게 된다. 그리고 나서 중풍 병자의 치유가 다시 진행되고 이를 목격한 사람들의 반응이 언급되면서 이야기는 일단락 된다. 따라서 우리는 ‘치유’ 사회의 테두리 속에 ‘용서’에 관한 신학적 논쟁이 자리하고 있음을 확인할 수 있다.

이러한 특징은 주로 양식-전승 비평적 관점에서 설명되곤 하였다. 즉 마르 2,1-12에서 두 개의 다른 양식이 발견된다는 것인데, 중풍 병자의 치유를 다루는 본래의 기적 이야기(1-5ㄴ절과 11-12절) 속에 죄를 용서하는 권한을 주제로 한 논쟁 자료(5ㄴ-10절)가 이차적으로 삽입-확장되어 현재의 단락이 완성되었다는 견해가 지배적이다.¹⁾ 일부 학자들은 5ㄴ절에 나오는 용서의 선언이 본래의 치유 이야기에 속하여 병자를 안심시키는 역할을 할 뿐만 아니라(마르 5,36; 6,50; 9,23),²⁾ 이것이 후대에 용서에 대한 논쟁을 삽입하는 동기로 작용했을 것으로 보고, 5ㄴ절을 본래의 기적 이야기에 포함시키고 6-10절을 논쟁 부분으로 보기도 한다.³⁾ 그 밖에도 단락의 형성 과정에 대한 다양한 의견들이 제시되는데, 예를

1) W. Wrede, “Zur Heilung des Gelähmten (Mk 2,1ff.)”, *ZNW*, 5(1904), 354-358; R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, trans. J. Marsh, (Peabody: Hendrickson Publishers, 1994), 14-16; V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, (London: Macmillan, 1966²), 191-192; L.S. Hay, “The Son of Man in Mark 2,10 and 2,28”, *JBL*, 89(1970), 71; M.D. Hooker, *A Commentary on the Gospel according to St. Mark*, BNTC, (London: A&C Black, 1991), 84. 여기서 볼트만(Bultmann), 후커(Hooker)와 같은 학자들은 논쟁 부분에 속하는 절들이(5ㄴ-10절) 기적 이야기에 삽입되기 전에 하나의 독립된 기사로서 존재하지는 않았을 것으로 추정한다. M.D. Hooker, *The Son of Man in Mark: A Study of the Background of the Term “Son of Man” and Its Use in St. Mark’s Gospel*, (London: SPCK, 1967), 87.

2) G. Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, SNTW, (Edinburgh: T & T Clark, 1983), 58-59; R. Pesch, *Il vangelo di Marco. Parte prima: Introduzione e commento ai cc. 1,1-8,26*, trans. M. Soffritti, CNT II/1, (Brescia: Paideia, 1980), 259-261.

3) Pesch, *Il vangelo di Marco*, 253-254; O. Hofius, “Jesu Zusage der Sündenvergebung: Exegetische Erwägungen zu Mk 2,5b”, in *Sünde und Gericht*, eds. M. Beintker - L.A. Schökel - I. Baldemann, JBTh 9, (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1994), 131-135; S. Légasse, *Marco*, trans. C. Valentino, *Commenti biblici*, (Roma: Borla, 2000), 137.

들어 마르코 이전 전승에서 기적 이야기와 논쟁 부분이 이미 하나로 결합되어 마르코에게 전해졌거나,⁴⁾ 아니면 이 결합이 마르코에 의해 직접 이루어졌을 수 있다.⁵⁾ 편집 작업과 관련해서도 마르코는 1·2절이나 12절(또는 13절) 같은 앞뒤 연결부에서 문맥과의 통합을 위한 최소한의 편집에만 참여했거나,⁶⁾ 또는 논쟁 부분을 삽입하는 과정에서 편집적 확장을 직접 주도했다는 주장에 이르기까지⁷⁾ 학자들의 의견이 매우 다양함을 확인할 수 있다.

물론 이러한 역사 비평적 연구들은 이야기의 기원과 형성 과정, 편집자의 의도 등을 파악하는 데 큰 도움이 된다. 하지만 이에 대한 학자들의 의견이 매우 분분할뿐더러, 전체 본문의 통일성을 파악하는 데 있어 위의 연구들이 다소 미흡한 면을 보이는 것 또한 사실이다. 병의 치유를 전하는 양식과 죄의 용서를 논하는 양식을 구분해 볼 수 있다 하더라도, 우리는 이들이 하나의 본문을 이루어 일관성 있는 메시지를 독자에게 전달하고 있다는 사실을 기억할 필요가 있다. 본문의 기원과 형성·편집 과정이 어떻든, 마르 2장을 여는 열두 개의 절은 서로가 얹히고설켜 하나의 ‘이야기’를 구성하고 이야기의 성립에 필요한 법칙들을 따르면서 그 자체로 문학적인 통일성을 지니게 된다.

본 논고는 마르 2·1-12 본문을 하나의 이야기로 전제한다. 그리고 이야기를 이루는 요소들이 맺는 유기적인 관계와 역동성을 파악하기 위해 ‘설화적 분석’을 시도할 것이다.⁸⁾

-
- 4) Taylor, *St. Mark*, 192; C. Focant, *Il Vangelo secondo Marco*, trans. C. Santambrogio, *Commenti e studi biblici*, (Assisi: Cittadella Editrice, 2015), 129.
- 5) D.J. Doughty, “The Authority of the Son of Man(Mk 2,1-3,6)”, *ZNW*, 74(1983), 162; Hooker, *The Gospel according to St. Mark*, 84; J. Marcus, *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB 27A, (New Haven - London: Yale University Press, 2002), 218-219.
- 6) I. Maisch, *Die Heilung des Gelähmten: Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Mk 2,1-12*, SBS 52, (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1971), 21-48; J. Gnllka, “Das Elend vor dem Menschensohn (Mk 2,1-12)”, in *Jesus und der Menschensohn (Festschrift für A. Vögtle)*, eds. R. Pesch - R. Schnackenburg, (Freiburg: Herder, 1975), 196-209; R.A. Guelich, *Mark 1-8,26*, WBC 34A, (Dallas: Word Books, 1989), 83.
- 7) 솔티섹(Scholtissek)은 6-10절에 나타나는 일부 어휘들이 - ‘권한’, ‘율법 학자’, ‘생각하다’, ‘말하다’ - 마르코의 것임을 지적한다. K. Scholtissek, *Die Vollmacht Jesu: Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie*, NTAbh 25, (Münster: Aschendorff, 1992), 150-163. 마커스(Marcus)는 마르 8,16-17의 유사성을 바탕으로 마르 2,6-8의 편집적 성격을 강조한다. Marcus, *Mark 1-8*, 219.
- 8) 설화적 분석을 위한 입문서로 다음의 자료들을 참고하라. 다니엘 마르그라·이방 부르캥, 『성경 읽는 재미: 설화분석 입문』, 염철호·박병규 옮김, (서울: 바오로딸, 2014); 장 루이 스카, 『우리 선조들이 전해 준 이야기: 구약성경의 설화 분석 입문』, 염철호·권연진 옮김, (서울: 성서와 함께, 2013); M.A. Powell, *What is Narrative Criticism?*, GBS.NT, (Minneapolis: Fortress Press, 1990); D.F. Tolmie, *Narratology and Biblical Narratives: A Practical Guide*, (San Francisco: International Scholars Publications, 1999);

우리는 특히 이야기 속에서 두드러지는 두 가지 모티브(motif), 예수님의 ‘치유’와 예수님의 ‘용서’가 어떻게 조화를 이루어 그리스도론적 주제로 발전해 가는지를 주의 깊게 살펴 보고자 한다. 이는 이야기의 ‘구성’에 대한 연구를 비롯하여 예수님이라는 중심인물이 형성되는 과정을 탐색함으로써 점차 뚜렷해질 것이다.

2. 이야기의 경계와 장면 구분

이야기의 경계⁹⁾는 마르코 복음 2장의 1절과 12절에서 비교적 뚜렷하게 파악된다. ‘바깥 외딴곳’(ἐξω ἐπ' ἐρήμοις τόποις: 1,45)에 머무시던 예수님이 ‘카파르나움’(Καφαρναούμ: 2,1)으로 이동함으로써 확인되는 장소의 변화, 그리고 ‘며칠 뒤에’(δι' ἡμερῶν: 2,1)라는 시간 설정은 앞선 이야기(1,40-45)와 구분되는 새로운 이야기의 시작을 알린다. ‘집’에 계시던 예수님에게 몰려든 군중들 사이에서 벌어지는 중풍 병자 이야기는 결국 그의 치유를 목격한 이들의 놀람과 찬양으로 종결되는데(2,12), 이는 예수님이 ‘호숫가’로 이동하여 다시금 자신에게 모여드는 군중을 가르치신다는 13절의 묘사와 명확한 경계를 이룬다.¹⁰⁾

이렇게 경계를 지은 본문은 이야기 속 등장인물 간의 관계를 고려하여 - 특히 주인공 예수님을 둘러싼 관계 - 다음과 같이 다섯 장면으로 다시 구분해 볼 수 있다. 도입 부분인 1-2절은 앞으로 전개될 이야기의 배경을 설정한다. 3-5절은 네 사람에게 의해 중풍 병자가 예수님에게 이르는 과정과 이를 지켜본 예수님의 반응을 전한다. 6-10-11절에서는 예수님을 둘러싼 율법 학자들의 의혹과 이에 대한 그분의 반박이 ‘논쟁’의 형식으로 전개된다. 10-12-13절은 다시금 중풍 병자로 눈을 돌리신 예수님의 치유 명령과 그 명령이 실현됨을 서술한다. 그리고 이야기의 결말에 해당하는 12-13절은 이 사건을 목격한 이들의 반응

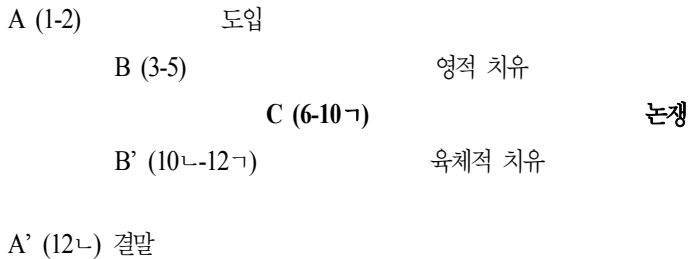
J.L. Resseguie, *Narrative Criticism of the New Testament: An Introduction*, (Grand Rapids: Baker Academic, 2005).

9) 이야기의 경계 설정과 관련하여, 일반적으로 네 가지 요소(시간, 장소, 등장인물, 주제)의 변화를 고려한다. 다니엘 마르그라 · 이방 부르갱, 『성경 읽는 재미』, 80-84; 장 루이 스카, 『선조들이 전해 준 이야기』, 24-25.

10) 포칸(Focant)은 12절이 아니라 13절에서 이야기가 끝난다고 생각한다. 예수님의 가르침을 언급하는 13절은 2절과 내용적으로 병행을 이루며(군중이 모이고 예수님께서 가르치심), 이 두 구절은 이야기 전체를 감싸는 ‘테두리’ 역할을 수행한다고 본다. Focant, *Il Vangelo secondo Marco*, 125-126. 그러나 13절의 새로운 장소(호숫가)와 등장인물(호숫가의 군중)은 이어지는 레위 이야기의 배경으로 보는 것이 더 적절하다.

을 전한다.¹¹⁾

위의 다섯 장면의 구분은 내용적인 면에서 각 부분이 대칭을 이루는 교차 대구 구조를 - 더 정확히 말하면 중앙 집중적 구조(A-B-C-B'-A')를 - 보여준다.¹²⁾ 통상적으로 이 구조의 중앙에 자리한 요소에(C) 강조점이 있음을 고려한다면, 우리는 이미 외적으로 드러나는 구조를 통해서 이야기의 핵심 주제가 율법 학자들과 예수님의 논쟁(6-10ㄱ) 속에 담겨 있음을 미리 추측해 볼 수 있다. 이러한 추론은 앞으로 전개될 연구를 통해서 점차 증명될 것이다.



2.1. 첫째 장면: 도입-배경(2,1-2)¹³⁾

¹ Καὶ εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καφαρναοὺμ δι' ἡμερῶν¹⁴⁾ ἠκούσθη ὅτι ἐν οἴκῳ¹⁵⁾ ἐστίν.

11) 사실 학자들이 제안하는 본 이야기의 장면 구분은 매우 다양하다. (1) vv. 1-2 / 3-4 / 5 / 6-10 / 11-12a / 12b: Légasse, Marco, 137; E. Cuvillier, *Evangelo secondo Marco*, trans. L. Marino, Spiritualità biblica, (Magnano(BI): Edizioni Qiqajon, 2011), 70; (2) vv. 1-2 / 3-4 / 5 / 6-7 / 8-9 / 10 / 11-12: B.M.F. van Iersel, *Marco: La lettura e la risposta, un commento*, trans. C. Danna, (Brescia: Queriniana, 2000), 133-138; (3) vv. 1-2 / 3-4 / 5 / 6-7 / 8-11 / 12: B. Standaert, *Marco: Vangelo di una notte vangelo per la vita*, trans. R. Fabbri, (Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2012), 148-162; (4) vv. 1-2 / 3-5 / 6-7 / 8-9 / 10-11 / 12: R.H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1993), 110-115.

12) Ch.D. Marshall, *Faith as a Theme in Mark's Narrative*, MSSNTS 64, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 83-84; Marcus, *Mark 1-8*, 219.

13) 마르 2,1-12의 그리스어 본문은 Eberhard & Erwin Nestle - B. & K. Aland - J. Karavidopoulos - C.M. Martini - B.M. Metzger - H. Strutwolf (eds.), *Novum Testamentum Graece*, (Stuttgart: 2012²⁸⁾)에서, 한국어 번역문은 주교회의 성서위원회 편찬, 『성경』, 한국천주교중앙협의회, 2008²을 사용하였다.

14) 어느 정도의 시기가 흘렀음을 나타내는 표현인 δι' ἡμερῶν(“며칠이 지난 후에”)은 문장의 중간에 위치하

(며칠 뒤에 예수님께서는 다시 카파르나움으로 들어가셨다. 그분께서 집에 계시다는 소문이 퍼지자)

² καὶ συνήχθησαν πολλοὶ ὥστε μηκέτι χωρεῖν μηδὲ τὰ πρὸς τὴν θύραν, καὶ ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον.

(문 앞까지 빈자리가 없을 만큼 많은 사람이 모여들었다. 예수님께서는 그들에게 복음 말씀을 전하셨다.)

첫째 장면은 도입 부분으로 이야기의 배경을 설정한다. 바깥 외딴곳에 머물던(1,45) 예수님께서 며칠이 지나(οἱ ἡμερῶν) 앞서 방문하셨던 카파르나움에 다시(πάλιν) 들어가게 되면서 새로운 이야기가 시작된다. 무대 장소는 이제 ‘회당’(εἰς τὴν συναγωγὴν, 1,21)이 아니라 ‘집’(ἐν οἴκῳ)이다. 이미 널리 알려진 예수님의 명성 때문에 집 문 앞까지 자리가 없을 정도로 많은 사람이 모여들게 되고, 예수님께서는 그들에게 복음 말씀을 전하신다(ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον). 카파르나움 회당에서의 구마 사건이 예수님의 권위 있는 가르침을 배경으로 삼듯이(1,21-22,27), 카파르나움 집에서의 치유 사건도 예수님의 가르침을 배경으로 삼고 있음에 주목할 필요가 있다. 그리고 회당에서와 마찬가지로 집에서도 예수

여 앞의 부사절에 연결될 수도(며칠 뒤에 다시 카파르나움으로 가심), 뒤의 주동사에 연결될 수도 있다(카파르나움에 가시고 며칠 뒤에 그가 집에 있다는 소문이 알려짐). 이미 예수님의 명성이 자자한 카파르나움에서 그분이 며칠 동안 숨어 계시는 것이 과연 가능했을까를 고려했을 때, 우리는 전자의 해석에 더 무게를 둘 수 있을 것이다. Taylor, *St. Mark*, 192; A. Yarbro Collins, *Mark: A Commentary*, Hermeneia, (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 184; Standaert, *Marco*, 148; K. Stock, *Marco: Commento contestuale al secondo Vangelo*, Bibbia e Preghiera 47, (Roma: Edizioni AdP, 2010³), 53. 물론 일부 학자들은 후자의 해석을 지지하며 카파르나움에서 군중을 피해 계시려는 예수님의 원의가 마르 1,44-45을 비롯한 마르코의 서술에 더 어울린다고 보기도 한다. Légasse, *Marco*, 138; Gundry, *Mark*, 110.

- 15) εἰς οἶκον을 지지하는 수사본들보다(A C 0130 f¹³), ἐν οἴκῳ를 지지하는 수사본들의(P⁸⁸ B D L W Θ 33. 892) 가치가 - 그 질과 분포도에 있어 - 더 크다고 평가할 수 있다. 마르코에 εἰς οἶκον이 나타나기는 하지만(3,20; 7,17; 9,28), εἰμὶ 동사와 함께 쓰이는 경우는 없다. B.M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies' Greek New Testament*, (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994²), 66. 관사가 없는 ἐν οἴκῳ는 ‘어떤 집에’를 뜻할 수도 있으나, 1코린 11,34와 14,35에서 드러나듯 “집에”(at home)를 뜻하는 관용구로도 자주 쓰인다. BDAG, “οἶκος”, 698, 1. 많은 학자들이 지적하듯이, 시몬의 집(마르 1,29)은 예수님이 카파르나움과 인근 지역에서 활동하실 때 주된 근거지로 사용되었을 가능성이 높기 때문에, 마르 2,1도 시몬의 집을 가리키는 것으로 보인다. Légasse, *Marco*, 138; Hooker, *The Gospel according to St. Mark*, 85; Cuvillier, *Marco*, 71; Focant, *Il Vangelo secondo Marco*, 126; Pesch, *Il vangelo di Marco*, 257, n. 5; van Iersel, *Marco*, 124; Standaert, *Marco*, 149. 이는 2,4에서 지붕을 뜯어 중풍 병자를 내려 보내는 네 사람의 행동에 왜 집주인이 아무런 저항도 하지 않는지를 어느 정도 설명해 줄 수 있다.

님이 무엇을 가르치셨는지를 자세히 전하지 않고 있다. 결국 ‘예수님의 가르침’ 모티브는 이어지는 사건을 통해 드러나는 그분의 말씀·행동과 밀접한 연관을 맺게 된다.¹⁶⁾

2.2. 둘째 장면: 중풍 병자의 접근과 예수님의 반응(2,3-5)

³ Καὶ ἔρχονται φέροντες πρὸς αὐτὸν παραλυτικὸν αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων.¹⁷⁾
(그때에 사람들이 어떤 중풍 병자를 그분께 데리고 왔다. 그 병자는 네 사람이 들것에 들고 있었는데,)

⁴ καὶ μὴ δυνάμενοι προσεγγίσειν¹⁸⁾ αὐτῷ διὰ τὸν ὄχλον ἀπεστέγασαν τὴν στέγην ὅπου ἦν, καὶ ἐξορύξαντες χαλῶσιν τὸν κράβαττον¹⁹⁾ ὅπου ὁ παραλυτικὸς κατέκειτο.
(군중 때문에 그분께 가까이 데려갈 수가 없었다. 그래서 그분께서 계신 자리의 지붕을 벗기고 구멍을 내어, 중풍 병자가 누워 있는 들것을 달아 내려보냈다.)

⁵ καὶ ἰδὼν ὁ Ἰησοῦς τὴν πίστιν αὐτῶν λέγει τῷ παραλυτικῷ· τέκνον, ἀφίενταί²⁰⁾ σου αἱ ἁμαρτίαι.
(예수님께서 그들의 믿음을 보시고 중풍 병자에게 말씀하셨다. “얘야, 너는 죄를 용서받았다.”)

카파르나움 회당에서의 가르침이 더러운 영에 들린 사람의 등장으로 새로운 국면을 맞이한 것처럼(1,23)²¹⁾, 이곳 집에서의 가르침 또한 중풍 병자를 데리고 온 사람들의 등장

16) 예수님이 무엇을 가르치시는지 구체적으로 언급하지 않는 것은 마르코의 특징 중 하나이다(마르 1,21-22; 2,13; 6,2.6.30.34; 10,1). 마르 1,21-28에서의 두 모티브, 예수님의 ‘가르침’과 ‘구마 사건’의 연결에 대해서는 다음을 보라. 정진, 『설화적 비평을 통해 바라본 마르 1,21-28』, 『누리와 말씀』, 48(2020, 10), 198-201. 가르침과 이어지는 사건의 연결성을 우리 이야기 안에서도 고려할 때, 예수님의 가르침을 표현하는 2절의 λαλέω 동사가 율법 학자들이 예수님을 묘사하는 표현에도(7절: οὕτως λαλεῖ) 쓰이고 있음은 주목할 만하다. 마태오 이야기는 가르침의 배경을 아예 생략하는 반면에(9,1), 루카는 이를 유지한다: “하루는 예수님께서 가르치고 계셨는데…”(5,17).

17) 마르 2,3의 단어 배열에 대한 다양한 이문들은 아마도 위의 순서를 따르는 독서를 개선하려는 시도들로 보인다. 우리는 강력한 사본들의 지지로 위의 배열을 본래의 것으로 간주한다(P⁸⁸ B 33 892).

18) προσεγγίσειν은 대격의 직접 목적어(중풍 병자) 없이 여격의 간접 목적어(예수)만을 취하기 때문에, 이를 개선하려는 이문들이 등장한 것으로 보인다: προσεγγίσειν(A C D); προσελθεῖν(W).

19) κράβαττος는 가난한 이들의 침상으로(BDAG, “κράβαττος”, 563) 주로 이동에 용이한 ‘들것’의 형태를 지칭한다(마르 6,55; 요한 5,8-11). 마태오와 루카의 병행 구절에서는 일반적인 침상을 뜻하는 κλίνη(또는 κλινίδιον)가 사용된다.

20) P⁸⁸ B A C D L W 등의 수사본들은 위의 현재형(ἀφίενταί) 대신에 완료형(ἀφείωνται)의 이문을 제시한다. 이 이문은 용서의 현재적 성격보다는 이미 용서가 완료되었음을 강조하려는 개선의 결과로 이해할 수 있다. 일부 학자들은 이 완료형이 루카의 병행 구절(5,20)의 영향에 따른 것이라고 생각한다. Metzger, *A Textual Commentary*, 66; Focant, *Il Vangelo secondo Marco*, 124; Yarbrow Collins, *Mark*, 181.

으로 어떤 새로운 사건과 결부된다. 둘째 장면은 그들이 중풍 병자를 예수님께 다다르도록 하는 과정(2,3-4)과 그 과정을 지켜본 예수님의 반응(2,5)을 담고 있다.

가르침의 대상이던 군중이 3-4절에서는 하나의 장애물로 여겨진다. 중풍 병자를 데려온 네 사람은 집 문 앞까지 들어선(2절) 군중에 가로막혀 도저히 예수님께 다가갈 수 없게 된다. 그러자 그들은 ‘지붕을 벗기고 구멍을 내어’ 예수님이 있는 자리로 그를 내려보낸다.²²⁾ 수평적 접근이 불가능해지자 예상치 못한 수직적 접근을 시도한 이 파격적인 과정을 병행 구절인 마태 9,2는 모두 생략하고 있다. 상황을 복잡하게 만드는 군중이 없는 가운데,²³⁾ 중풍 병자를 대동한 이들은 훨씬 수월하게 예수님에게 접근한다. 반면에 루가의 병행 구절(5,18-19)은 장애물로서의 군중을 비롯한 마르코의 복잡한 상황을 거의 그대로 반영하고 있다.²⁴⁾

5절은 이를 지켜본 예수님의 반응을 전한다. 예수님은 네 사람의 대답한 시도를 ‘그들의 믿음’(τὴν πίστιν αὐτῶν)으로 간주하시는데, 일부 학자들은 이 믿음에 중풍 병자의 믿음이 포함되지 않는다고 보지만,²⁵⁾ 사실 네 사람의 행동에는 중풍 병자의 동의가 전제되어 있다. 5절에서 중풍 병자의 죄가 용서되고 12절에서도 그가 예수님의 명령을 순순히 따르고 있다는 점을 고려할 때, 중풍 병자의 믿음을 굳이 배제할 필요는 없어 보인다. 예수님께서는 병자의 치유가 아닌 죄의 용서를 선언하신다: ἀφίενταί σου αἱ ἁμαρτίαι(“네 죄들이 용서되었다”)²⁶⁾. 하지만 이 선언은 문장론상 동사의 능동형이 아닌 수동형을 사용함으로써 죄를 용서하는 주체가 예수님인지 아니면 하느님인지를 불분명하게 하는 결

21) 정천, 「설화적 비평을 통해 바라본 마르 1,21-28」, 184.

22) 당대의 팔레스티나의 가옥 지붕들은 이런 묘사에 대한 이해를 돕는다: 집 벽 사이를 가로지르는 목재 들보들을 등성등성 엮고, 그 위로 갈대나 나뭇가지, 가시덤불 등을 얹은 후, 일정한 두께의 진흙을 발라 위를 덮어주었다. J.A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke(I-LX)*, AB 28, (New York: Doubleday, 1981), 582; Légasse, *Marco*, 140; F. Manns, “Le thème de la maison dans l'évangile de Marc”, *RevSR*, 66(1992), 11.

23) 그러나 마태오 역시 예수님의 업적을 보고 놀라는 군중을 마지막에는 언급하고 있다(마태 9,8).

24) 다만 루가는 ‘지붕을 벗기고 구멍을 뚫는다’(ἀπεστέγασαν τὴν στέγην... καὶ ἐξορύξαντες)는 다소 복잡한 마르코의 묘사를 ‘기와들을 통하여’(διὰ τῶν κεράμειων)라는 비교적 간단한 묘사로 수정한다. 이는 루카 저자와 독자가 지붕에 기와를 얹는 헬레니즘 건축 양식에 익숙한 영향에서 비롯된 수정일 가능성이 높다. Fitzmyer, *Luke(I-LX)*, 582.

25) Gundry, *Mark*, 112.

26) 동사 ἀφίενταί는 현재의 순간을 표시하는 아오리스트적 현재형이라고 할 수 있다(BDR, § 320, n. 2). 따라서 이를 직역하면 “(지금 이 순간) 너의 죄들이 용서된다”가 되지만, 이는 우리말에서 다소 매끄럽지 못하기에, 우리는 완료의 뉘앙스가 담긴 “용서되었다”로 번역한다.

과를 가져왔다. 그리고 이 선언은 이후 전개되는 논쟁의 계기가 된다.

2.3. 셋째 장면: 율법 학자들과 예수님의 논쟁(2,6-10¹⁰)

6 Ἦσαν δέ τινες τῶν γραμματέων ἐκεῖ καθήμενοι καὶ διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν

(율법 학자 몇 사람이 거기에 앉아 있다가 마음속으로 의아하게 생각하였다.)

7 τί οὗτος οὕτως λαλεῖ; βλασφημεῖ²⁷⁾ τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁ θεός;
(‘이자가 어떻게 저런 말을 할 수 있던 말인가? 하느님을 모독하는군. 하느님 한 분 외에 누가 죄를 용서할 수 있던 말인가?’)

8 καὶ εὐθὺς ἐπιγινούς ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι αὐτοῦ ὅτι οὕτως διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς λέγει αὐτοῖς τί ταῦτα διαλογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν;
(예수님께서는 곧바로 그들이 속으로 의아하게 생각하는 것을 당신 영으로 아시고 말씀하셨다. “너희는 어찌하여 마음속으로 의아하게 생각하느냐?”)

9 τί ἐστὶν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν τῷ παραλυτικῷ ἀφιένταί σου αἱ ἁμαρτίαι, ἢ εἰπεῖν ἔγειρε καὶ ἄρον τὸν κράβαττόν σου καὶ περιπάτει²⁸⁾
(중풍 병자에게 ‘너는 죄를 용서받았다.’ 하고 말하는 것과 ‘일어나 네 들것을 가지고 걸 어가라.’ 하고 말하는 것 가운데서 어느 쪽이 더 쉬우나?)

10¹⁰ ἴνα²⁹⁾ δὲ εἰδῇτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει οὐκ ἄλλος τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς³⁰⁾

27) 많은 수사본들은(A C W Θ J¹³ 24) 위의 동사형 대신에 명사형의 이문(βλασφημίας)을 갖고 있으며 이는 앞 문장의 동사 λαλεῖ의 목적어 역할을 하게 된다(‘모독들을’ 말하는가?). 그러나 명사형 이문은 Nestle-Aland²⁷⁻²⁸ 비평 장치가 기초 p)를 통해 지적하듯이, 루카 병행 구절(5,21)의 영향에 따른 변형으로 보인다.

28) 일부 수사본들은 περιπάτει의 자리에 ὑπαγε(P⁸⁸ N L Δ) 또는 ὑπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου(D 33) 형태의 이문을 갖는데, 이들은 아마도 11절의 예수님 명령(ὑπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου)과의 일치를 위해 후대에 개선했던 것으로 보인다.

29) 10¹⁰절은 주동사를 가지고 있지 않은, 즉 ἴνα가 이끄는 종속절만 나타나는 불완전한 문장이다. 일부 학자들은 10¹⁰절이 11절의 명령(σοὶ λέγω...)에 직접 연결된다고 주장하지만(Gundry, *Mark*, 114), 전자는 율법 학자들(2인칭 복수)을 향하고 후자는 중풍 병자를 향하기 때문에 이러한 연결은 사실 매우 부자연스럽다. 그 밖에도 ἴνα가 명령의 의미를 함축한다거나 - ‘알아라’(Pesch, *Il vangelo di Marco*, 267, n. 30a) - 또는 이 구절이 마르코의 청중을 향하는 것이라는 주장도 있지만(G.H. Boobyer, “Mark II, 10a and the Interpretation of the Healing of the Paralytic”, *HTR*, 47(1954), 115-120), 그보다는 ‘목적’의 의미를 갖는 종속절을 부각시키기 위한, 단순한 주동사의 생략으로 보는 것이 더 적절하다.

30) ἐπὶ τῆς γῆς라는 전치사가 어디에 위치하느냐에 따라 다양한 이문들이 존재하는 것을 확인할 수 있다. Nestle-Aland²⁷⁻²⁸ 비평 본문을 따르는 위의 경우처럼 문장의 마지막에 놓이거나(B Θ 2427), 또는 부정사 ἀφιέναι 앞에 위치하거나(P⁸⁸ N C D L Δ), 또는 ἁμαρτίας 앞에 자리하기도 한다(A K Γ J¹³). 병행

(이제 사람의 아들이 땅에서 죄를 용서하는 권한을 가지고 있음을 너희가 알게 해 주겠다.”)

이야기 초반부에 일절 언급이 없던 율법 학자들의 갑작스러운 등장³¹⁾은 이야기 전개에 있어 또 한 번의 전환을 가져온다. 셋째 장면은 이들과 예수님 사이에서 벌어지는 논쟁을 전하는데, 논쟁의 주제는 예수님께서 중풍 병자에게 하신 말씀(5-7절)에서 비롯된다. 6-7절은 율법 학자들의 반발을 ‘내적 담화’의 형식으로 전하는 반면에, 8-10절은 이를 간파하신 예수님의 대응을 ‘직접 담화’로 옮기고 있다.

율법 학자들은 예수님이 하느님을 모독한 것으로 간주하는데, 용서는 오직 하느님만이 갖는 권한이라는 이유에서다.³²⁾ 그러나 마음속 생각일 뿐 겉으로 표현되지 않은 그들의 판단을 바깥으로 꺼내어 논쟁을 주도하시는 분은 예수님이다. 예수님의 대응이 시작되는 8절은 6절에 표현된 ‘율법 학자들의 마음속 생각’(διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν)을 무려 두 번이나 다시 반복하면서³³⁾, 그러한 은밀한 마음을 당신 영으로 간파할 수 있는 예수님의 능력(ἐπιγινούς ὁ Ἰησοῦς τῷ πνεύματι αὐτοῦ)을 돋보이게 한다. 성경에서 주로 ‘마음’으로 번역되곤 하는 심장(καρδιά)은 인간의 지성과 감성, 의지 작용의 자리로 이해되는데, 영(πνεῦμα)도 마찬가지로 그러한 인지적-의지적 자리를 표현하는 인간학적 용어로 사용될 수 있기에 두 단어는 의미론적으로 매우 가깝다고 할 수 있다(시편 77,7).³⁴⁾ 이를 통해 ‘율법 학자들의 마음’과 ‘예수님의 영’이 명확한 대비를 이루고 있음을 확인할 수 있다.³⁵⁾

양자택일을 요구하는 9절의 수사학적 질문은 5-7절에서 예수님이 내리신 ‘용서의 선언’과 11절에서 내릴 ‘치유 명령’을 결합한 형태로 제시된다. 예수님의 질문은 두 행위의 실현 가능성 여부가 아니라, 이 행위들을 ‘말하는 것’(두 번의 εἰπεῖν)의 쉽고 어려움에

구절인 마태 9,6과 루카 5,24에서는 - 이문들 없이 - 전치사구가 부정사 ἀφιέναι 앞에 자리하고 있다. 이는 두 번째 그룹의 이문이 공관 병행 구절의 영향으로 변형되었을 가능성을 보여준다. 우리는 비평 본문이 선택한 마지막 위치를 원문으로 간주한다.

31) 율법 학자들의 갑작스러운 등장을 피하기 위해, 루카는 이야기의 시작 부분에 그들의 존재를 미리 언급한다(5,17). 율법 학자에 대해서는 다음을 보라. Légasse, Marco, 142-143; R. Mowery, “Pharisees and Scribes, Galilee and Jerusalem”, *ZNW*, 80(1989), 266-268; T.J. Keegan, “The Parable of the Sower and Mark’s Jewish Leaders”, *CBQ*, 56(1994), 501-518.

32) 병행 구절인 마태 9,3은 예수님 선언이 하느님에 대한 모독인 이유를 생략하고 있다.

33) 8절에서 한 번은 설화자의 입을 통해서(διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς), 다른 한 번은 예수님의 입을 통해서(διαλογίζεσθε ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν) 표현된다.

34) Marcus, *Mark 1-8*, 216-217.

35) Gundry, *Mark*, 113.

관한 것이다. 죄의 용서에 대한 선언은 외적으로 입증이 불가능하지만 치유 명령은 가능하다는 점을 고려할 때, 수사학적 질문은 전자가 ‘더 쉽게’ 말해질 수 있다는 해답을 이미 전제하고 있다. 따라서 예수님의 논증은 a maiore ad minus로 - 더 큰 것에서 더 작은 것으로; 더 어려운 것에서 더 쉬운 것으로 - 진행된다. “사람의 아들이 땅에서 죄를 용서하는 권한을 갖고 있음”을 증명하겠다는 10절의 선언은 ‘더 쉬운’ 발언인 용서의 권한이 ‘더 어려운’ 발언인 치유의 실현을 통해 입증될 것임을 암시한다(2,11-12).

2.4. 넷째 장면: 예수님의 명령과 중풍 병자의 치유(2,10ㄴ-12ㄱ)

10ㄴ λέγει τῷ παραλυτικῷ
(중풍 병자에게 말씀하셨다.)

11 σοὶ λέγω, ἔγειρε ἄρον τὸν κράβαττόν σου καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.
(“내가 너에게 말한다. 일어나 들것을 들고 집으로 돌아가거라.”)

12ㄱ καὶ ἠγέρθη καὶ εὐθὺς ἄρας τὸν κράβαττον ἐξῆλθεν ἔμπροσθεν³⁶⁾ πάντων,
(그러자 그는 일어나 곧바로 들것을 가지고, 모든 사람이 보는 앞에서 밖으로 걸어 나갔다.)

예수님이 다시금 중풍 병자를 향하면서 새로운 장면에 접어든다. 이 장면은 예수님의 명령과 중풍 병자의 이행을 담고 있다. 먼저 설화자는 삽입구 λέγει τῷ παραλυτικῷ를 통해서 이어지는 예수님 말씀이 중풍 병자를 향하는 것임을 독자에게 미리 알린다. 그리고 명령의 장엄한 도입구 σοὶ λέγω는 이 사실을 다시 한번 확인하는 동시에(2인칭 단수로 전환), 설화자의 삽입구와 함께 교차 대구(ABB'A')를 형성한다: λέγει(A); τῷ παραλυτικῷ(B); σοὶ(B'); λέγω(A').³⁷⁾

예수님은 세 가지 행동을 명하신다: “일어나라”(ἔγειρε); “너의 들것을 들어라(ἄρον τὸν κράβαττόν σου)”, “그리고 너의 집으로 가거라(καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου)”. 11절의 명령은 9절의 수사학적 질문 속에 포함된 명령과 유사하지만, 일부 차이들도 눈에 띈다: (1) 9절과 다르게 ἔγειρε와 ἄρον 사이의 접속사 καί가 생략된다(asyndeton); (2)

36) 전치사 ἔμπροσθεν은 강력한 수사본들로(P⁸⁸ & B L) 뒷받침된다. 동격어인 ἐναντίον 또는 ἐνώπιον을 갖는 수사본들도 있으나, 마르코 복음의 다른 곳에서는 이 용어들을 찾아볼 수 없다. 반면에 ἔμπροσθεν은 마르 9,2에 나타난다.

37) Gundry, *Mark*, 114.

마지막 명령에서 9절의 περιπάτει(걸어가라) 대신에 ὑπάγε εἰς τὸν οἶκόν σου(너의 집으로 가거라)가 나타난다.

중풍 병자의 행동을 서술하는 12ㄱ절은 11절 동사들을 그대로 사용하면서(ἐγείρω; αἴρω) 예수님의 명령이 그대로 이행되고 있다는 사실을 부각시킨다. 다만 여기에도 일부 차이가 발견된다. (1) αἴρω 동사 앞에 부사 εὐθὺς를 삽입해서 명령 이행의 즉시성을 강조한다; (2) 11절의 마지막 명령인 “너의 집으로 가거라”는 “모든 사람들 앞에서 밖으로 나갔다”(ἐξῆλθεν ἔμπροσθεν πάντων)는 표현으로 대체된다. 설화자는 이처럼 ‘중풍 병자가 걷는다’³⁸⁾는 기본적인 뉘앙스를 유지한 채, 이야기 전개와 필요에 따라서 표현을 다양하고 풍부하게 변화시키고 있다.

2.5. 다섯째 장면: 결말(2,12ㄴ)

^{12ㄴ} ὥστε ἐξίστασθαι πάντας καὶ δοξάζειν τὸν θεὸν λέγοντας ὅτι οὕτως οὐδέποτε εἶδομεν.

(이에 모든 사람이 크게 놀라 하느님을 찬양하며 말하였다. “이런 일은 일찍이 본 적이 없다.”)

이야기 결말에 해당하는 마지막 장면은 중풍 병자의 치유를 목격한 이들의 반응을 전한다. 이에 해당하는 12ㄴ절은 문장론상 12ㄱ절에 종속된 ‘접속사 ὥστε + 대격 부정사’ 구문으로 표현되고 있다. 그런데 두 개의 부정사로 표현된 놀람(ἐξίστασθαι)과 찬양(δοξάζειν)의 반응이 그 자리에 있던 ‘모든 사람’과 관련된다는 점에 특히 주목할 필요가 있다. 즉 중풍 병자는 모든 사람이 보는 앞에서(ἔμπροσθεν πάντων) 걸어 나가고(12ㄱ절), 그 광경을 지켜본 모든 이가(πάντας) 놀라서 하느님을 찬양한다. 따라서 일부 학자들처럼 예수님을 반대한 율법 학자들을 마지막 장면에서 배제하려는 시도는 사실 설화자의 의도와 거리가 멀다.³⁹⁾ 설화자는 율법 학자들을 포함한 ‘모두’를 의도적으로 마지막 장면

38) 신약성경에 나타나는 중풍 병자들의 치유는 대개 그들이 ‘건게 됨’으로써 증명된다. 요한 5,8,9,11,12; 사도 3,6,8,9,12; 14,8,10.

39) 레가스(Légasse)는 마르코가 이야기의 종결부에 필요한 군중의 찬양 모티브만을 생각하면서, 율법 학자들의 논쟁 부분과의 조화까지는 미처 고려하지 못했을 것이라고 주장한다. Légasse, Marco, 146-147; J. Dewey, *Markan Public Debate: Literary Technique, Concentric Structure, and Theology in Mark 2:1-3:6*, SBLDS 48, (Chico: Society of Biblical Literature, 1980), 74-75.

에 연루시킴으로써 예수님의 치유 능력과 그것으로 입증되는 죄 사함의 권한을 더욱 강조할 수 있게 된다.⁴⁰⁾ 그리고 이야기는 결국 그 자리에 있던 모든 이가 내뱉는 감탄의 말과 함께 종결된다: “우리는 이런 일은 일찍이(전혀) 본 적이 없다”(οὕτως οὐδέποτε εἶδομεν).

3. 이야기의 구성과 인물(캐릭터) 형성

3.1. 해결 구성과 계시 구성

이야기의 구성은 크게 해결 구성(Plot of resolution)과 계시 구성(Plot of revelation)으로 구분할 수 있다.⁴¹⁾ 전자는 어떤 장애나 어려움이 ‘해결’의 국면에 이르는 이야기의 전개 과정에 관심을 두는 것이라면, 후자는 그 이야기를 통해 ‘계시’되는 무엇에 주목한다. 마르 2,1-12의 이야기는 어떤 중풍을 앓는 사람이 예수님에게 다다르고 치유되기까지의 일련의 흐름에 대한 ‘해결 구성’⁴²⁾을 갖고 있으면서도 동시에 예수님의 치유 능력과 용서의 권한이 드러나고 입증되는 ‘계시 구성’을 함께 지니고 있다. 우리는 이 두 종류의 구성이 이야기 속에서 어떻게 진행되는지 살펴볼 필요가 있다.

첫째 장면(2,1-2)은 배경을 이루는 요소들을 소개하면서 이야기의 ‘초기상황’을 설정한다. ‘며칠 뒤’(δι’ ἡμερῶν)라는 일정 시일의 경과와 카파르나움의 ‘집에서’(ἐν οἴκῳ)라는 장소의 특정, 그리고 소문을 듣고 문 앞까지 몰려온 ‘많은 사람’(πολλοί)이라는 새로운 인물군의 형성이 배경을 설정하는 요소들로 나타난다. 특히 ‘다시’(πάλιν)라는 부사의 사용은 이전의 카파르나움 방문에서 거둔 성공을(1,21-35) 상기시키면서, 새로운 방문에 대한 독자의 기대감을 한껏 고조시킨다. 예수님은 집으로 몰려든 군중에게 복음 말씀

40) 병행 구절인 루카 5,26은 마르코의 경우처럼 모든 사람(ἅπαντας)을 결부시키는 데 비해, 마태 9,8은 군중(οἱ ὄχλοι)이라는 표현을 통해서 율법 학자들이 배제될 가능성을 열어둔다. 그 밖에도 공관 대조를 통해 드러나는 차이들이 있는데, 세 복음서가 공통적으로 ‘하느님 찬양’을 언급하면서도 마태오와 루카만이 ‘두려움’을 언급하고 있다. 마태오는 사람들에게 그러한 권한을 주신 하느님을 찬양하였다는 간접적인 서술을 채택한 반면에(마태 9,8), 마르코와 루카는 직접 담화의 서술을 택한다: “우리는 이런 일은 일찍이 본 적이 없다”(마르 2,12); “우리는 오늘 신기한 일을 보았다”(루카 5,26).

41) 이야기의 ‘해결 구성’과 ‘계시 구성’의 구분에 대해서는 다음을 보라. S. Chatman, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, (Ithaca: Cornell University Press, 1978), 48; 다니엘 마르그라·이방 부르캥, 『성경 읽는 재미』, 138-139; 장 루이 스카, 『선조들이 전해 준 이야기』, 54-56.

42) 이야기의 해결 구성을 이루는 전형적인 다섯 단계는 ‘초기상황’, ‘꼬임-업힘’, ‘전환행위’, ‘해결-해소’, 그리고 ‘종결상황’이다. 다니엘 마르그라·이방 부르캥, 『성경 읽는 재미』, 104-115.

을 전하하는데, 이는 카파르나움 회당에서의 구마 이야기(1,21-28)처럼 앞으로 벌어질 사건도 예수님의 가르침이라는 배경 속에서 이해되어야 함을 암시하는 설정이다.

중풍 병자의 갑작스러운 등장(2,3)으로 이야기의 구성은 ‘업힘’의 단계에 진입한다. 통상적인 치유 이야기의 관점에서는 질병이 해결·극복되어야 할 근본적인 어려움이겠으나, 본 이야기는 그보다 먼저 극복되어야 할 다른 종류의 어려움을 제시함으로써 업힘의 단계를 더욱 복잡하게 구성한다. 중풍 병자를 데리고 온 사람들은 군중에 가로막혀 예수님께 다가갈 수 없는 난관에 봉착한다(2,4ㄱ). 예수님과 중풍 병자 사이에 놓인 군중이라는 장애가 과연 어떻게 제거 또는 극복될 것인지에 대한 독자의 설화적 긴장이 고조되는 가운데, 중풍 병자를 데려온 네 사람은 군중에게 양해를 구하면서 어떻게든 그 사이를 뚫고 전진해 보려는 노력보다, 지붕에 올라 구멍을 내어 그 사이로 중풍 병자를 예수님 앞에 옮겨 놓는 기지를 발휘한다(2,4ㄴ). 이로써 업힘의 단계에서 드러난 첫 번째 어려움이 해결된다. 사실 이 과정은 그들의 ‘믿음’을 드러내는 역할을 수행한다. 자신들 앞에 놓인 장애를 극복하기 위해 벌이는 다소 기이한 행동들은 예수님께서 병을 고칠 수 있다는 확신을 반영하고 있으며 예수님께서도 그런 행동을 믿음으로 간주하신다(2,5ㄱ).⁴³⁾ 결국 본 이야기에서 믿음은 치유를 위한 전제 조건으로 작용하며 그 시험대에 오른 이들은 장애를 극복하는 행동들을 통해 본인들의 믿음을 입증해 낸다.

이제 중풍 병자와 예수님이 직접 대면하는 상황 속에서 독자는 더 근본적인 문제 해결에 관한 설화적 긴장을 지니게 된다. ‘예수님께서 중풍 병자를 고쳐 주실 것인가?’ 이처럼 중풍이라는 장애의 극복을 시도하는 일종의 ‘전환행위’가 나타나길 기대하는 상황에서 예수님이 보인 반응은 치유를 위한 어떤 명령이나 행동이 아니라, 뜻밖에도 죄가 용서되었다는 선언이다. “너의 죄들은 용서되었다”(2,5ㄴ). 중풍 병자도, 그를 예수님에게 데려간 네 사람도, 심지어 독자들도 전혀 예상하지 못한 예수님의 발언은 중풍 치유에 관한 어떤 효력도 발휘하지 않은 채 오히려 이야기를 새로운 국면으로 인도한다.

‘해결 구성’의 관심사인 중풍 병자의 치유가 잠시 유보된 사이에 벌어지는 율법 학자들과 예수님의 논쟁(2,6-10ㄱ)은 이야기의 ‘계시 구성’과 밀접하게 관련된다. 즉 논쟁을

43) 마르코의 기적 이야기에서 ‘믿음’ 모티프가 나타날 때, 그 대상이 누구인지 구체적으로 언급되지 않는 경우가 대부분임을 확인할 수 있다(예: 2,5; 5,34-36; 9,23-24; 10,52). 이러한 추상적 표현의 바탕에는 하느님에 대한 믿음이 전제되지만, 특히 그분의 구원 행위를 드러내고 수행하는 자에 대한 믿음, 즉 예수님의 능력에 대한 절대적인 신뢰와 확신이 반영되어 있다. Marshall, *Faith as a Theme*, 231.

통해 드러나는 계시적인 내용에 독자들의 관심이 집중된다. 중풍 병자의 죄가 용서되었다는 발언으로 촉발된 논쟁의 핵심은 ‘과연 예수님께서 죄를 용서할 권한을 갖고 계신가?’이다. 예수님의 논쟁 상대로 이야기의 전면에 등장한 율법 학자들은 죄 사면에 대한 권한이 오로지 하느님에게만 유보되어 있다는 전제하에 예수님의 발언을 하느님에 대한 모독으로 간주한다.⁴⁴⁾ 이에 대응하는 논거로 예수님은 죄의 용서를 말하는 것과 치유를 명령하는 것 가운데 무엇이 더 쉬운지를 묻는 수사학적 질문과 더불어, 사람의 아들이 땅에서 죄를 용서하는 권한을 갖고 있음을 알도록 하겠다고 단언하신다. 이로써 예수님의 치유 능력은 용서에 대한 권한과 밀접한 연관성을 갖게 된다. 더 어려운 것을(치유) 실현함으로써 더 쉬운 것을(용서) 입증하겠다는 논증이 기저에 깔려 있기 때문이다.

예수님이 다시 중풍 병자를 향하면서(2,10ㄴ) 병자의 치유 여부에 관한 독자의 관심과 설화적 긴장이 증폭되는데, 특히 예수님의 장엄한 치유 명령을 통해 그 긴장감은 절정(climax)에 다다른다: “내가 너에게 말한다. 일어나 들것을 들고 집으로 돌아가거라”(2,11). 일종의 ‘전환행위’에 해당하는 이 예수님의 명령이 그대로 실현됨으로써(2,12ㄱ) 구성의 ‘업힘’ 단계에서 드러난 병자의 결핍은 ‘해결’되고, 독자의 설화적 긴장도 ‘해소’되는 국면을 맞이한다. 중풍 병자의 치유는 이와 동시에 율법 학자들과의 논쟁에서 예수님이 당시 자신에 대해 주장했던 권한, 즉 땅에서 죄를 용서할 권한을 갖고 계심을 결정적으로 확인해 주는 역할을 수행한다. 예수님의 치유 능력이 바로 그분께서 지니신 용서의 권한을 입증하기 때문이다. 해결 구성에서의 주된 문제가 해결되는 순간이 예수님의 자기 계시가 확증되는 순간으로 함께 작용하고 있다. 그리고 이어지는 ‘종결상황’에서 설화자는 치유된 자의 직접적인 찬양이나 예수님께 드리는 감사의 반응을 전하는 대신에, 그 광경을 지켜본 모든 사람의 반응을 전하면서 이야기를 마무리하고 있다. 이러한 마무리는 이야기의 계시적 성격을 좀 더 강하게 부각시키며 치유와 용서의 권한을 모두 지니신 예수 그리스도의 정체를 두드러지게 한다.

우리는 위의 관찰을 통해서, 중풍 병자의 결핍이 어떻게 해소되는가에 관심을 두는 ‘해결 구성’ 사이에 예수님의 권한을 주제로 한 ‘계시 구성’이 교묘하게 삽입되어 있음을 확인할 수 있다. 사실 마르 2,1-12의 이야기는 이미 1장에서 충분히 묘사된 예수님의 치

44) 예수님의 권한(ἐξουσία, cf. 2,10)에 대해 문제 삼는 율법 학자들의 모습은 마르 1,22의 묘사와 - 예수님은 율법 학자들과 달리 권위(ἐξουσία)를 가지고 가르치셨다 - 일맥상통한다. 예수님의 ‘권한’에 초점을 두고 있다는 점에서 마르 1,21-28과 마르 2,1-12의 이야기는 밀접한 연계성을 갖는다.

유 능력을 다시 한번 강조하려는 의도보다는, 그러한 치유 능력과 결부시켜 예수님을 용서하실 수 있는 분으로 새롭게 묘사하고자 한다. 달리 말하면, 설화자는 죄를 용서하는 권한을 지니신 주인공 예수님을 계시하기 위해서 치유 이야기라는 ‘틀’을 이용한다. 중풍 병자가 예수님을 만나기까지의 상황(첫째-둘째 장면)과 예수님이 중풍 병자를 치유하시는 상황(셋째-다섯째 장면)이라는 테두리 속에 놓인 율법 학자들과의 논쟁(셋째 장면)은 마르코의 그리스도론을 심화하고 발전시킨다. 따라서 핵심 논점은 전체 이야기의 중앙에 배치되며, 이러한 판단은 앞에서 언급한 장면의 구분이 드러내는 중앙 집중적 구조(A-B-C-B'-A')를 통해서도 뒷받침된다.

그렇다고 중풍 병자의 치유 사건과 용서의 권한에 대한 논쟁을 별개의 것으로 구분 지어 생각하는 것은 바람직하지 않다. 치유와 용서라는 두 모티브는 설화자의 책략을 통해서 긴밀하게 얽혀 있기 때문이다. 예를 들어, 예수님의 치유행위가 기대되는 둘째 장면에서 나타난 용서의 선언(2,5ㄴ)은 율법 학자들과의 논쟁을 촉발하는 계기로 작용하면서 셋째 장면과 밀접하게 연결되고, 그렇게 시작된 죄 사함에 관한 논쟁은 이후 다시 전개되는 치유 이야기의 성격을 완전히 바꾸어 놓는다. 중풍 병자의 치유가 결국은 용서의 권한을 입증하는 근거로 작용하기 때문이다. 결국 설화자는 이야기 속의 두 모티브를 교묘히 결합시켜 인간의 육체를 치유하실 수 있는 예수님을 용서의 권한으로 인간의 영혼까지 치유하실 수 있는 분으로 드러내고자 한다.

결론적으로 마르 2,1-12의 이야기는 예수님이 누구이신지, 그분이 어떤 특징을 지니신 본인지를 독자에게 전달하려는 궁극적인 목적을 지닌다. 즉 그리스도론적 계시의 색채가 매우 짙은 이야기라고 할 수 있다.⁴⁵⁾ 이야기를 구성하는 각각의 요소들은 유기적인 작용을 통하여 예수님의 인물-캐릭터를 형성하는 데 공헌한다.⁴⁶⁾ 이 캐릭터는 특히 두 가지 특징의 결합을 통해 묘사되고 있는데, 하나는 죄를 용서하실 수 있는 권한에 관련된 것이고, 다른 하나는 병을 낫게 하실 수 있는 능력에 관한 것이다. 우리는 먼저 이야기의 중

45) 볼트만(Bultmann)을 비롯한 일부 학자들은 본 이야기의 목적이 교회 공동체가 행사하는 용서의 권한을 정당화하기 위한 것으로 보고, 그러한 권한이 예수님에게서 비롯됨을 강조하는 이야기로 이해한다. Bultmann, *History of Synoptic Tradition*, 15-16. 그러나 그러한 교회론적 요소는 이야기 속에서 그다지 크게 부각되지 않을뿐더러 이야기의 관심이 오로지 치유와 용서의 권한을 지닌 예수님을 묘사하는 데 집중되고 있으므로, 일차적 목적은 오히려 그리스도론적 계시라고 할 수 있다. Légasse, *Marco*, 145; Focant, *Il Vangelo secondo Marco*, 129; Gundry, *Mark*, 108, 116; Marcus, *Mark* 1-8, 224.

46) 이야기 속 등장인물의 설정 및 성격 묘사에 관해서는 다음을 보라. 다니엘 마르그라 · 이방 부르캥, 『성경 읽는 재미』, 143-184; 장 루이 스카, 『선조들이 전해 준 이야기』, 177-198.

심부가 집중적으로 다루는 ‘죄를 용서하시는’ 권한에 대해 살펴본 후에, 이러한 특성이 ‘병을 치유하시는’ 예수님의 능력과 어떻게 결합하여 하나의 완성된 캐릭터로 발전하는지 살펴보도록 하겠다.

3.2. 용서의 권한을 지닌 예수님

예수님이 중풍 병자를 치유할 것으로 기대되는 상황에서 예기치 않게 나온 ‘용서’에 대한 발언은 군중 속에 있던 율법 학자들을 수면 위로 등장시켜 그들이 예수님과 논쟁을 벌이는 계기로 작용한다: “너의 죄들은 용서되었다”(2,5⁴⁷). 그런데 수동형으로 표현되는 (ἀφίενται) 발언 자체는 죄를 용서하는 주체를 명확하게 드러내지 않고 있다. 다수의 학자들은 이것을 이른바 ‘신적 수동형’으로 간주하고 예수님은 여기서 단지 하느님의 용서를 선언할 뿐이라고 이해한다.⁴⁷⁾ 그렇다면 율법 학자들의 반발(2,6-7)은 예수님의 발언을 오해한 데서 비롯되었다고 볼 수도 있다. 하지만 5절의 표현은 - 율법 학자들이 문제를 제기한 것처럼 - 예수님을 용서의 주체로도 해석할 여지가 충분할 만큼의 모호성을 지닌다. 게다가 이후 논쟁에서 예수님은 그들의 오해를 불식시키려는 노력보다는 오히려 용서의 주체로 명확하게 본인을 내세우신다(2,10).⁴⁸⁾ 5절의 선언은 이야기의 전개상 10절의 결정적인 계시를 미리 준비하는 역할을 하기에, 그 모호성은 의도된 것이라 할 수 있다. 즉 용서는 하느님의 행위를 전제하면서도, 동시에 예수님의 행위일 가능성을 미리 열어 놓는다.⁴⁹⁾

율법 학자들은 5절의 발언에서 용서의 주체를 예수님으로 인식하고 이를 하느님에 대한 ‘모독’(2,7: βλασφημεῖ)으로 간주한다. 희랍어 동사 βλασφημέω는 - 명사형은 βλασφημία - ‘누군가를 욕보이다’, ‘누군가에게 모욕을 주다’라는 의미를 지니는데, 칠십인역에서는 특히 최상의 존경을 받아 마땅할 하느님께서 누군가의 언행으로 수치와 모욕을 당하는 상황에서 주로 사용되는 것을 확인할 수 있다.⁵⁰⁾ 그런데 이외는 조금 다른 뉘앙스를 보이는 마르 2,7의 경우는, 누군가가 오로지 하느님에게만 속한 능력을 자신의 것으로 삼음으로써 주님

47) J. Jeremias, *New Testament Theology: Part 1, The Proclamation of Jesus*, (London: SCM Press, 1971), 11; Légasse, *Marco*, 141-142; Pesch, *Il vangelo di Marco*, 261.

48) Focant, *Il Vangelo secondo Marco*, 130; Hooker, *The Gospel according to St. Mark*, 86.

49) van Iersel, *Marco*, 135.

50) 2열왕 19,4,6,22; 2마카 10,34-36; 12,14.

의 신성한 권한을 침해했다는 의미에서의 ‘신성모독’으로 이해될 수 있다.⁵¹⁾ 여기서 문제가 되고 있는 권한은 “사죄(赦罪)”이다. 구약성경에서 죄를 용서하시는 분은 하느님이시고,⁵²⁾ 그분 이외에 어느 누구도 감히 죄를 용서하는 권한을 행사하지 못한다.⁵³⁾ 이러한 유대인들의 사고는 7절의 율법 학자들의 표현에서 명확하게 드러난다: “하느님 한 분 외에 누가 죄를 용서할 수 있단 말인가?”. 이들은 오로지 하느님에게만 유보된 사죄의 권한이 마치 자신의 권리인 양 행동하고 있는 예수를 못마땅하게 여기고 이를 신성모독으로 규정하고 있다.⁵⁴⁾

그러나 율법 학자들의 반발은 마음속 생각일 뿐 겉으로 드러나지는 않는다. 아이러니한 것은 예수님에게 그런 신적인 권한(사죄)이 있을 리 없다고 여기는 그들의 마음속 생각이 마음속 생각까지 꿰뚫어 보시는 예수님의 신적인 능력(“당신 영으로 아시고”)을 통해 환하게 드러나고 있다는 점이다(2,8).⁵⁵⁾ 앞에서 이미 언급했듯이 심장을 뜻하는 καρδιά와 영을 뜻하는 πνεύμα는 의미론적으로 매우 가까운 용어들이기때, 율법 학자들의 ‘마음’은 예수님의 ‘영’과 대비를 이룬다고 볼 수 있다. 이러한 대비는 이야기 속 등장인물들이 지니는 가치나 생각 또는 판단의 영역과 관련된 ‘관점’⁵⁶⁾의 대립을 반영하는 것이기도 하

51) 이와 비슷한 쓰임을 마르 14,64에서도 확인할 수 있다.

52) 탈출 34,6-7; 이사 43,25; 44,22; 시편 25,7.11.18; 32,5; 39,9.

53) 죄를 용서받음은 메시아 시대의 주요한 특징으로 드러나지만, 그렇다고 메시아가 사죄의 권한을 갖거나 이를 행사한다는 기록은 찾아보기 힘들다. Légasse, *Marco*, 143-144, n. 44; Hooker, *The Gospel according to St. Mark*, 88; Pesch, *Il vangelo di Marco*, 264-265; Gundry, *Mark*, 113. 다만 야브로 콜린스(Yarbro Collins)는 11QMelch(2,4-8, 13)에서 하느님의 대리자이며 종말론적 메시아의 역할을 하는 ‘멜키제덱’이 지니는 용서의 권한을 소개한다. Yarbro Collins, *Mark*, 185, n. 28.

54) 일부 학자들은 율법 학자들이 느끼는 못마땅함의 기저에, 토라를 비롯하여 당대에 죄를 용서할 수 있는 공식적이고 합법적인 절차와 권위가 있음에도 이를 무시한 예수님에 대한 반발이 내재되어 있음을 지적한다. C. Myers, *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*, (Maryknoll: Orbis Books, 1988), 140, 155; Yarbro Collins, *Mark*, 185; Hooker, *The Gospel according to St. Mark*, 83-84.

55) 하느님은 사람의 마음속 생각을 꿰뚫어보시는 분이시다. 1사무 16,7; 1열왕 8,39; 예레 11,20; 17,10; 사도 1,24; 15,8; 로마 8,27. J. Behm, “καρδιογνώστης”, *TDNT* III, 613.

56) 설화적 분석에서 고려되는 중요한 요소 가운데 하나인 ‘시점’(point of view) 또는 ‘관점’(perspective)에 대하여는 다음을 보라. 다니엘 마르그라 · 이방 부르캥, 『성경 읽는 재미』, 174-184; 장 루이 스카, 『선조들이 전해 준 이야기』, 145-175. 설화적 관점에 관한 다양한 견해들 가운데, 특히 우스펜스키(Uspensky)가 언급하는 ‘이데올로기적-평가적’ 관점에 주목할 필요가 있다. 이는 등장인물들의 다양한 가치 판단, 확산, 도덕적 관념과 관련되며 그러한 가치들은 이야기 속에서 종종 충돌을 일으키곤 한다. 그리고 설화자는 이 중에서 자신이 옳다고 여기는 가치 체계나 사상을 선택하여 독자가 그것을 따르도록 이야기를 구성하게 된다. 이러한 이데올로기적 관점은 등장인물의 성격과 특성을 파악하는데 매우 중요하다. B. Uspensky, *A Poetics of Composition: The Structure of the Artistic Text and Typology of*

다. 죄를 용서할 수 있는 권한에 대한 서로의 입장이 충돌하고 있는 셈이다.

율법 학자들은 하느님 한 분을(εἰ μὴ εἰς ὁ θεός) 제외한 어느 누구도 사죄의 권한을 가질 수 없으므로 용서를 언급한 예수님의 발언은 신성모독과 다르지 않다는 판단을 내린다. 반면에 예수님의 관점에서는 하느님 말고도 그러한 권한을 행사할 수 있는 이가 따로 있는데, 바로 ‘사람의 아들’(ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου)인 자기 자신이다. “사람의 아들이 땅에서 죄를 용서하는 권한을 가지고 있음을 너희가 알게 하겠다”(2,10). 이 선언은 예수님의 직접적인 자기 계시(auto-revelation)에 해당한다. 마르코의 예수님은 자신의 임무나 역할에 관련된 발언을 하실 때 자주 ‘사람의 아들’ 호칭을 사용하시는데,⁵⁷⁾ 이 호칭이 처음으로 등장하는 2,10에서 사죄의 권한이 명시된다는 것은 그만큼 사람들의 죄를 용서함이 예수님 공생활의 주요 목적 가운데 하나임을 뜻한다(마르 1,4-5.8.15). 용서할 수 있는 권한에 대한 계시는 이야기 속에서 점진적인 형태로 진행된다. 5절의 “너의 죄들은 용서 받았다”는 다소 모호한 표현이 하느님의 용서를 전제하면서도 예수님의 사죄 가능성을 동시에 암시하고 있었다면, 그러한 가능성은 결국 10절의 명확한 표현을 통해 확실함에 이르게 된다.

예수님은 하느님만이 갖는 권한을 침해한 것도 아니며 신성을 모독한 것도 아니다.

a Compositional Form, (Berkely - Los Angeles - London: University of California Press, 1983), 8-16.

- 57) ‘사람의 아들’ 호칭에 관한 문제는 그 기원과 의미, 본문에서의 역할에 이르기까지 신약성경 학계에서 가장 치열하게 논의되는 주제 가운데 하나이다. 쟁점이 되는 사항들에 대한 종합적인 이해를 위해 다음의 연구들을 참고하라: J.R. Donahue, “Recent Studies in the Origins of ‘Son of Man’ in the Gospels”, *CBQ*, 48(1986), 484-498; R.E. Brown, *Introduzione alla cristologia del Nuovo Testamento*, trans. G. Segalla, Bibi 19, (Brescia: Queriniana, 1995), 89-101; D.R. Burkett, *The Son of Man Debate: A History and Evaluation*, MSSNTS 107, (Cambridge: Cambridge University Press, 2000). 마르코 복음에서 이 호칭은 14번 등장하는데, 모든 경우 예수님께서 자기 자신을 지칭하실 때 사용된다. 일반적으로 학자들은 호칭에 관련된 내용에 따라 이들을 세 범주로 구분한다: 지상에서의 권한과 임무(2,10.28), 수난과 죽음과 부활(8,31; 9,9.12.31; 10,33.45; 14,21(x2).41), 종말론적 권한과 임무(8,38; 13,26; 14,62). 그러나 각 주제는 서로 밀접하게 연관되어 있기에, 이런 구분을 너무 엄격하게 적용하는 것은 적절하지 않다. 마르코에서 가장 먼저 등장하는 2,10의 ‘사람의 아들’은 땅에서 죄를 용서하는 권한을 지닌 분으로 묘사된다. 일부 학자들은 이 호칭이 - 아람어 용법과 관련하여 - 일반 ‘사람’을 뜻하거나, 또는 자기 자신(‘나’)을 뜻하기 때문에 여기에 특별한 그리스도론적 의미를 부여하는 것을 거부한다. 그러나 사람의 아들이 땅에서 (하느님만이 지닐 수 있는) 용서의 권한을 갖는다는 2,10의 내용에 근거한다면, 이 호칭은 연로하신 분에게서 통치권과 영광과 나라를 받으시는, 즉 하느님으로부터 전권을 부여받는 다니 7,13-14의 ‘사람의 아들’을 암시하고 있다. 다니엘서의 암시는 마르 8,38; 13,26; 14,62에서 더욱 뚜렷하게 드러난다. Pesch, *Il vangelo di Marco*, 267; Yarbrow Collins, *Mark*, 186; Cuvillier, *Marco*, 75-76; Marcus, *Mark 1-8*, 531-532.

‘사람의 아들’이 땅에서 죄를 용서하는 권한을 갖고 있는 이유는 바로 하느님으로부터 그러한 권한을 받았기 때문이다. 마르코 복음의 시작부터 예수님의 정체는 하느님과 관계 안에서 정의된다: “하느님의 아들, 예수 그리스도의 복음의 시작”(1,1); “나는 내가 사랑하는 아들, 내 마음에 드는 아들이다”(1,11). 하느님의 아들이신 분의 주요 임무는 아버지 하느님 나라의 복음을 선포하며(1,14-15), 구마와 치유 기적들을 통해(1,21-45) 하느님 나라의 도래와 승리를 사람들에게 가시적으로 드러내 보이는 것이다. 이처럼 하느님과의 관계는 마르코의 그리스도론, 즉 주인공 예수님의 정체를 드러내는 핵심 요소이다. 이는 죄를 용서하는 권한을 다루는 본 이야기에서도 마찬가지이다. 하느님에게만 유보된 것으로 보이는 권한을 자신도 행사할 수 있다는 주장은 결국 자신이 하느님과 밀접한 관계에 놓여 있다는 주장과 크게 다르지 않다. 율법 학자들에게 예수님이 하느님으로부터 분리된 자, 즉 하느님을 모독하는 자라면, 예수님은 자기 자신을 하느님과 매우 가까운 존재로 규정하고 있는 셈이다.

이러한 예수님의 주장은 일련의 논증을 통해 설득력을 얻게 된다. 그런데 예수님의 수사적 설득은 결국 치유를 통해 입증되기에 그분의 논증은 장면의 경계를 뛰어넘는다. 먼저 예수님은 질문의 형식을 통해 두 상황을 비교하고 그 가운데 더 쉬운 것을 선택하도록 유도하는데, 하나는 중풍 병자의 죄가 용서되었다고 말하는 것이고 다른 하나는 그에게 들것을 가지고 걸으라고 말하는 것이다(9). 예수님은 여기서 두 행위 자체의 난이도를 묻는 것이 아니라, 그 행위를 ‘말하는 것’의 난이도를 묻고 있다. 사실 ‘말’이란 그에 뒤따르는 효력을 눈으로 쉽게 볼 수 있고 없고에 따라 그 난이도를 결정할 수 있다. 용서를 선언하는 경우, 실제로 그것이 실현되었는지를 우리 눈으로 직접 확인할 방법이 따로 없다. 반면에 치유되라는 명령은 그 실현 여부를 눈으로 직접 확인할 수 있다. 따라서 실현 여부를 확실히 알 수 없는 용서를 말하는 것이 눈으로 바로 확인 가능한 치유를 말하는 것보다 더 쉬운 일이다. 예수님의 수사학적 질문은 이미 이 답을 가정하고 있다. 이러한 가정하에 예수님은 논증을 이어가신다. 당신에게 죄를 용서하는 권한이 있음을 율법 학자들이 “알도록”(2,10) 하겠다고 단언하시고서는, 중풍 병자에게 치유를 명령하신다(2,11). 예수님이 논증을 통해 밝히고자 하는 핵심은 당신에게 사죄의 권한이 있다는 것이다. 그리고 중풍 병자의 치유는 이를 뒷받침하는 근거로 작용한다. 예수님의 논증은 소위 *a maiore ad minus*, 즉 둘 중에 더 크거나 더 어려운 것을 확인시킴으로써 그보다 작거

나 더 쉬운 것이 자연스럽게 입증되는 방식이라 할 수 있다.⁵⁸⁾ 말하기 더 어려운 ‘치유’를 실현함으로써 말하기 더 쉬운 ‘용서’의 권한을 입증하는 셈이다. 물론 치유 그 자체가 용서의 권한에 대한 직접적인 증거가 될 수는 없겠지만, 예수님 말씀의 효력을 증명함으로써 용서에 대한 말씀도 믿게 될 수 있는 것이다. 따라서 예수님의 논증은 중풍 병자가 실제로 치유되는 모습을 보여주는 넷째 장면에 이르러서야 귀결된다고 할 수 있다. “그가 일어나 곧바로 들것을 들고, 밖으로 걸어 나가게”(2,12)될 때, “사람의 아들이 땅에서 죄를 용서하는 권한을 가지고”(2,10) 있음이 드러나게 된다.

3.3. 치유와 용서

위의 논증에서 드러나듯, 예수님의 치유 능력이 그분이 지닌 용서의 권한을 입증한다는 점을 고려할 때, ‘치유’와 ‘용서’의 주제는 이야기 안에서 서로 긴밀하게 연관된다. 이는 죄와 질병의 관계에 관한 근본적인 질문과도 맞닿아 있다. 예수님이 중풍 병자의 질병을 치유해 줄 법한 상황에서(2,5-7) 오히려 죄가 용서되었다는 선언을 내리셨다는 것은(2,5-7) 그분께서 질병과 죄의 연관성을 어느 정도 염두에 두고 있음을 암시한다.

죄와 질병의 연관성은 사실 유대인들의 전통적인 사고 속에 깊이 뿌리박혀 있다. 죄는 질병을 야기하고, 그렇게 야기된 질환은 죄를 저지른 이가 주님에게서 받은 형벌로 인식되었다. 예를 들어, 신명기 28장은 주님의 계명을 실천하는 이들에게는 복을 내리는 반면에(28,1-14), 계명을 어기는 자들에게는 저주가 내릴 것이라는(28,15-68) 내용을 담고 있는데, 특히 그러한 죄값으로 그들이 받게 될 다양한 종류의 병들이 나열되고 있다(28,22,27-28). 어떤 이의 질병이나 고통이 이전에 그가 저지른 잘못에서 비롯된다는 사고, 더 나아가 죄를 용서받음이 병의 치유나 고통에서의 해방과 밀접한 연관을 맺는다는 생각은 구약성경을 비롯하여,⁵⁹⁾ 랍비들의 전승,⁶⁰⁾ 심지어 신약성경에서까지⁶¹⁾ 두루 확인할 수 있다.

58) Pesch, *Il vangelo di Marco*, 266; Légasse, *Marco*, 144; Focant, *Il Vangelo secondo Marco*, 128.

59) 시편 103,3; 107,17-18; 이사 1,4-6; 33,24; 38,17; 40,2; 집회 38,9-10.

60) 어떤 랍비 전승(*bNedarim* 41a)에는 “병자는 그의 모든 죄들이 용서되기 전까지 자신의 병으로부터 일어나지 못한다”라고 적혀 있고, 또 다른 전승(*bShabbat* 55a)에는 “죄 없이는 죽음도 없고, 잘못 없이는 고통도 없다”는 기록이 있다. H.L. Strack - P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, (München: C. H. Beck, 1956), 495.

61) 루카 13,2; 요한 5,14; 9,2-3; 1코린 11,29-30; 야고 5,15-16.

그러나 우리 이야기는 죄가 질병을 야기한다는 원인론적 사고에 큰 관심을 기울이지 않는다.⁶²⁾ 사실 설화자는 질병의 원인이 된 사연에 관한 어떠한 정보도 제공하고 있지 않다. 중풍 병자가 과거에 어떠한 삶을 살았고, 도대체 무슨 잘못과 죄 때문에 현재 중풍이라는 질환 속에서 고통을 겪고 있는지 독자로서는 전혀 알 길이 없다. 게다가 중풍 병자의 죄가 용서되었다는 예수님의 선언(2,5ㄴ)에도 불구하고 그의 질병이 치유되지 않았다는 점, 즉 전통적 사고에서 질병의 원인이 제거되었음에도 그 병이 - 5ㄴ절 이후에도 - 계속 유지되고 있다는 점은 이야기 속에서 죄와 질병의 인과관계가 명확하게 성립되지 않음을 보여준다. 엄밀히 말하면 이러한 인과율은 설화자의 주된 관심사가 아니다.

본 이야기는 죄와 질병의 인과성에 대한 어떠한 신학적 해석을 유도함 없이, 그저 육체적인 질환을 겪고 있는 한 인간의 내면 상태에도 관심을 보이는 예수님을 그려내고 있을 뿐이다. 존재론적으로 죄에 속한 인간은 내면의 질환을 앓는 것이어서 구원에 이르기 위해서는 영적인 차원의 치유가 필요한데, 예수님께서는 용서의 권한을 통해 인간의 영혼을 치유하실 수 있는 분으로 자신을 계시하신다. 그런데 그러한 용서의 권한은 육체적인 치유가 전개되는 과정에서 드러난다는 것을 우리는 앞서 확인할 수 있었다. 설화자는 중풍 병자의 질병과 죄의 연결 고리를 밝히는 일보다는, 예수님의 능력으로 간주되는 ‘치유’와 ‘용서’를 연결하는 일에 더 집중한다. 그는 이 두 가지 특성을 이야기의 전개 속에 교묘하게 결합하여 하나의 완성된 예수님의 캐릭터로 발전시켜 나간다. 따라서 우리는 이야기 속 주인공 예수님의 캐릭터가 어떻게 형성되는지를 주의 깊게 살펴볼 필요가 있다.

먼저 ‘치유’와 관련된 특징은 이야기 속 예수님 캐릭터의 기본적인 틀을 형성한다. 이는 중풍 병자의 치유 과정에 관여하는 장면들이 율법 학자들과의 논쟁을 다루는 중심 장면을 감싸는 구조적인 틀을 형성하는 것과도 일치한다. 이야기의 배경 요소로 등장하는 군중의 운집은 카파르나움과 주변 지역에 널리 퍼진 예수님의 명성, 특히 그분의 치유 능력에 관한 소문과 관련된다고 할 수 있다(마르 1,32-34.45). 집 문 앞까지 자리가 없을 만큼 많은 사람이 모였다는 구체적인 표현(2,2)은 그런 특별한 능력의 소유자이신 예수님의 모습을 부각시키는 동시에 앞으로의 전개될 사건에 대한 독자의 기대감까지 고조시키는 역할을 한다.

그렇게 운집한 군중은 다른 한편으로 중풍 병자가 예수님께 쉽게 도달할 수 없는 상황

62) 일부 학자들은 이러한 원인론적 사고에 무게를 둔 해석을 강조한다. K. Kertelge, *Die Wunder Jesu im Markusevangelium: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, StANT 23, (München: Kösel-Verlag, 1970), 79; Pesch, *Il vangelo di Marco*, 260-261.

을 초래한다. 이 어려움의 국면은 치유를 바라는 이들의 ‘믿음’을 시험하는 장으로 활용되며, 이를 통해 이야기의 여러 등장인물 가운데 믿음이라는 특징을 지닌 인물군이 새롭게 형성된다. 중풍 병자를 데려온 네 사람은 수평적으로 예수님에게 접근 불가능한 상황을 극복하기 위해 수직적 차원의 묘안을 생각해 내는데,⁶³⁾ 지붕에 올라 그것을 벗기고 구멍을 내어 그 사이로 중풍 병자를 예수님께로 내려보낸다(2,4). 이와 같은 기상천외한 행동은 무슨 수를 써서라도 중풍 병자를 예수님과 대면시켜야 한다는 강력한 의지의 표현이며, 그러한 의지는 예수님의 치유 능력에 대한 그들의 절대적인 신뢰와 믿음에서 비롯된다. 이처럼 믿음의 캐릭터가 형성되는 과정에서도 ‘치유 능력’은 그 믿음의 바탕을 이루는 예수님의 주요한 특징으로서 다시 한번 강하게 부각되고 있는 셈이다.

예수님의 치유 능력은 중풍 병자에게 내리는 명령과 그 명령의 실현을 전하는 넷째 장면(2,10-12)에서 구체화 된다. 여기서 예수님은 치유와 관련한 어떤 특별한 몸짓이나 행동을 취하지 않고(마르 1,31,41) 오로지 말로만 치유를 진행하시는데, 이는 예수님이 말씀만으로도 충분히 치유 효력을 발휘하실 수 있는 분이라는 점을 은연중에 드러낸다. 명령의 도입부인 “내가 너에게 말한다”(οὐ λέγω)라는 표현은 예수님의 탁월한 권위를 드러내면서 앞으로 내려질 명령에 장엄한 색을 입힌다. “일어나 들것을 들고 집으로 가거라”(2,11)⁶⁴⁾라는 명령은 누워있는 상태로 들것에 실려 온 중풍 병자의 처지와 정반대되는 행동을 요구한다. 그리고 이 명령은 곧바로 효력을 발휘하여 병자의 상태를 완전히 역전시킨다: 들것에 누워있던 중풍 병자는 “일어나 곧바로 들것을 들고” 사람들이 보는 앞에서 밖으로 나가게 된다(2,12). 이처럼 설화자는 예수님의 직접적인 명령에 사용된 단어들을 의도적으로 반복함으로써, 그분이 하신 말씀이 현실에서 그대로 이루어지고 있다는 점을 특별히 강조한다. 마지막 장면(2,12)에서 전하는 목격자들의 반응들(놀람, 하느님 찬양), 특히 “이런 일은 일찍이 본 적이 없다”는 표현은 치유를 통해 드러난 예수님의 놀라운 능력을 더욱 부각시키는 요소들로 작용하고 있다.

이처럼 이야기는 큰 틀에서 ‘치유’의 특징을 지닌 예수님의 모습을 그려나간다. 하지만 설화자는 ‘치유하시는 분’에 대한 특징을 묘사하는 가운데 ‘용서하시는 분’에 대한 묘사를

63) Focant, *Il Vangelo secondo Marco*, 126.

64) 집으로 가라는 11절의 명령은 - 8절에서 언급된 단순히 걷는 차원을 넘어서 - 중풍 병자에게 그의 본래적인 삶으로, 즉 가족의 품으로 돌아가라는 명령을 함축한다. I. Parlier, “L’autorité qui révèle la foi et l’incrédulité: Marc 2/1-12”, *ETR*, 67(1992), 246.

결합하여 예수님의 캐릭터를 완성한다. 예수님의 두 가지 특징을 연결하는 설화적 기술에 대해서는 이야기의 ‘구성’을 살펴보고 이미 확인해 볼 수 있었다.⁶⁵⁾ 중풍 병자의 치유가 기대되는 상황에서 나온 용서의 선언은(2,5ㄴ) 구성의 문제 해결에 이르는 단계를 보류하고 독자의 계시적 관심을 끌어올려 사죄의 권한에 대한 논쟁으로 이야기의 성격을 전환한다(해결 구성 → 계시 구성). 이어지는 율법 학자들과의 논쟁에서 예수님은 당신이 지닌 용서의 권한을 논증하면서 자신의 치유 능력을 그 근거로 활용하고자 하신다. 그리고 실제로 중풍 병자를 치유하심으로써 그 용서의 권한을 입증하신다. 이처럼 이야기의 해결 구성에서 드러난 문제가 해결되는 결정적인 순간이 예수님의 자기 계시, 즉 ‘치유’를 넘어 ‘용서’하시는 분으로 본인을 장엄하게 드러내는 순간과 하나로 겹쳐지고 있다.

그렇다면 용서의 주제는 도대체 왜 치유 이야기의 틀 속에서 이야기되고 있는 것일까? 이를 그리스도론적 질문으로 대체하면, 사죄의 권한을 지닌 예수님의 정체는 어째서 병을 치유하는 모습 속에서 계시되고 있는 것일까? 여기서 다시금 죄와 질병의 인과관계를 논하려는 것이 아니다. 앞서 언급한 대로, 그런 원인론적인 문제에 대해서 본 이야기는 그렇게 큰 관심을 기울이지 않는다. 다만 ‘죄의 용서’와 ‘병의 치유’라는 얼핏 달라 보이는 주제들이 하나의 이야기 속에서 병행할 수 있는 이유, 즉 두 주제의 공통분모에 대한 물음이라고 할 수 있다. 신약성경 전반에서 죄가 자리하는 장소와 그 근원이 인간의 마음-내면이라는 사실을 감안할 때,⁶⁶⁾ 죄를 지어 하느님으로부터 떨어진 상태에 놓여 있는 사람은 바로 내면의 질환을 앓고 있는 것이나 다름없다. 비록 육체적 질병에 시달리지는 않고 있더라도, 죄인이라면 누구나 상처를 입은 영혼의 치유가 필요하다. 그래야만 죄로 인해 단절된 하느님과의 관계를 온전히 회복하고 구원을 얻을 수 있다. 따라서 죄를 용서받음은 넓은 의미에서 내면의 치유이자 영적인 치유로 이해할 수 있다. 질병의 치유와 죄 용서의 병행은 육체적-정신적 치유의 병행이라는 점에서 의미론적으로 매우 가깝다고 할 수 있다.

예수님은 단순히 치료하기 힘든 병을 고쳐 주려고 이 세상에 오신 것이 아니다. 육체적인 질병을 치유하는 차원을 넘어서 사람들의 마음속 내면을 치유하는 일, 그것이 메시아

65) 3.1. 해결 구성과 계시 구성.

66) 스테파노 비르굴린, 「죄」, 『새로운 성경신학사전』 3, 피에트로 로싸노-잔 프랑코 라바시안토니오 지를란다 편, (서울: 바오로딸, 2011), 2095. 예수님은 인간 행위의 근원인 내적 성향을 강조하면서 선과 악의 궁극적 원인이 ‘마음’에 있다고 보셨다(마태 12,34-35; 15,8-20; 마르 7,6-13; 루카 6,45). Ibid, 2109.

의 주된 임무이다. 사실 메시아의 길을 닦기 위해 먼저 온 세례자 요한의 주된 임무 역시, ‘죄의 용서’를 위한 회개의 세례를 선포하는 것이었다: κηρύσσειν βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (1,4). 세례자 요한에 이어 공생활을 시작하시는 예수님의 핵심적인 가르침도 마찬가지이다. “때가 차서 하느님의 나라가 가까이 왔다. 회개하고 복음을 믿어라”(1,15). 모든 인간은 죄에서 자유로울 수 없기에, 회개를 촉구하는 요한과 예수님의 선포는 일부 죄인들에게 국한되지 않는 보편성을 띤다.⁶⁷⁾ 죄의 굴레에서 벗어나고 해방되는 것이 바로 하느님 나라의 구원이고, 메시아의 선지자와 메시아는 모두 이 구원의 기쁜 소식을 전한다. 하지만 두 선포자가 지닌 능력의 차이는 분명하다. 세례자 요한이 자신의 입으로 직접 고백한 것처럼, 성령으로 세례를 주시는 예수님께서서는 물론 세례를 주던 요한보다 훨씬 더 큰 능력을 지닌 분이시기에 요한은 그분의 신발 끈을 감히 풀어 드릴 자격조차 없다(마르 1,7). 마르코 1장의 예수님은 비교할 수 없는 탁월한 권위로 사람들을 가르치시고, 마귀를 쫓아내시고, 많은 병자를 치유하시면서 당신의 놀라운 능력을 사람들에게 드러내신다.

이제 카파르나움의 집에서 시작되는 새로운 국면 속(마르 2,1) 예수님은 그러한 능력을 훨씬 넘어서는 권한, 즉 하느님에게만 속해 있다고 여겨지는 사죄의 권한이 본인에게 있음을 공적으로 드러내면서 당신 앞에 서 있는 중풍 병자를 비롯한 모든 사람의 죄를 용서하고자 하는 의지를 강력하게 천명하신다. 구원의 시대가 다가오리라 외쳤던 예언자들의 예언은 “하느님의 아들, 예수 그리스도”(1,1)께서 지니신 용서의 권한을 통해 실현된다. 이처럼 마르 2장의 첫 번째 이야기는 1장을 통해 계시된 것보다 더욱 진전된 그리스도론을 보여준다. 인간의 신체적 증상만을 치유하시는 차원을 넘어서 진정 치유되어야 할 곳을 어루만지시는 예수님, 인간의 영과 육 모두를 구원하는 예수님의 모습을 그려내고 있기 때문이다.

4. 문맥 속 이야기의 역할

하느님 나라의 도래가 공적으로 선포된 후(1,14-15), 마르코 설화지는 대략 하루에서 이틀 사이에 벌어진 예수님의 첫 번째 행적들을 연속적으로 보도한다(1,16-45). 여기서 예

67) Ibid, 2105-2108.

수님을 대면한 사람들의 반응은 모두 긍정적이다. 호숫가의 어부들은 그를 따라나서고(1,18,20), 회당에서의 가르침과 구마 사건을 목격한 이들은 그분의 권위에 놀라고(1,22,27), 베드로의 장모는 병에서 치유된 후 그의 시중을 들고(1,31), 그분에 관한 소문을 들은 이들은 사방에서 그분께로 모여든다(1,32,45).⁶⁸⁾ 이렇게 마르 1장은 예수님의 행적을 매우 성공적으로 묘사한다.

그러나 중풍 병자의 치유 이야기(2,1-12)부터 예수님에 대한 반감 내지는 대립의 반응들이 서서히 드러나게 된다. 사실 마르 2,1-3,6는 ‘논쟁 담화’(controversy dialogue) 또는 ‘대립-갈등 이야기’(conflict story)⁶⁹⁾라고도 불리는 같은 문학 양식의 다섯 이야기가 하나의 통일성 있는 단락을 구성한다.⁷⁰⁾ 각각의 이야기에서 우리는 적대자 역할을 하는 율법 학자들 또는 바리사이들이 예수님과 논쟁하는 장면을 확인할 수 있다.⁷¹⁾ 그리고 다섯 이야기가 순차적으로 전개될수록 적대자들의 반대는 더욱 거세진다. 이들이 처음에는 마음속으로만 의아해하지만(마르 2,6-7), 그다음에는 간접적으로 제자들에게 불만을 표출하고(2,16), 급기야 예수님께 직접적으로 문제를 제기하더니(2,24), 결국 예수님을 죽이려는 음

68) 마커스(Marcus)는 마르 1,16-45 부분을 ‘밀월 기간’(The Honeymoon Period) 단락으로 명명한다. Marcus, *Mark* 1-8, 177.

69) 볼트만(Bultmann)은 이 문학 양식을 ‘Controversy-apophthegm’ 또는 ‘controversy-dialogue’라고 부르는 반면에, 허트그렌(Hultgren)은 ‘Conflict story’라고 부른다. Bultmann, *History of Synoptic Tradition*, 11-12; A.J. Hultgren, *Jesus and His Adversaries: The Form and Function of the Conflict Stories in the Synoptic Tradition*, (Minneapolis: Augsburg Pub. House, 1979). 일부 학자들은 이 이야기들의 절정에 이르는 단계에서 예수님의 권위가 담긴 선언이 제시되고 있다는 점에서 이 양식을 ‘선언 이야기’(Pronouncement story)라고도 부른다. R.C. Tannehill, “Introduction: The Pronouncement Story and Its Types”, *Semeia*, 20(1981), 1-13; Idem, “Varieties of Synoptic pronouncement Stories”, *Semeia*, 20(1981), 101-119.

70) 많은 학자들은 이 단락 전체 또는 일부가 마르코 편집 이전예(pre-Markan) 이미 하나로 묶여 전승되었을 것으로 추정한다. 전승된 범위에 대한 의견을 크게 넷으로 구분할 수 있는데, (1) 2,1-3,6이었다는 주장(M. Albertz, *Die synoptischen Streitgespräche: Ein Beitrag zur Formengeschichte des Urchristentums*, (Berlin: Trowitzsch und Sohn, 1921), 5-16; W. Thissen, *Erzählung der Befreiung: Eine exegetische Untersuchung zu Mk 2,1 - 3,6*, *Forschung zur Bibel* 21, (Würzburg: Echter, 1976), 40); (2) 2,1-28이었다는 주장(H.-W. Kuhn, *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, *StUNT* 8, (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971), 75, 86-88; J. Dewey, “The Literary Structure of the Controversy Stories in Mark 2:1-3:6”, *JBL*, 92(1973), 400-401); (3) 2,15-28이었다는 주장(Guelich, *Mark 1-8,26*, 82-83; Marcus, *Mark 1-8*, 213; Cuvillier, *Marco*, 67); (4) 2,15-3,6이었다는 주장이다(Maisch, *Die Heilung des Gelähmten*, 112-120; Pesch, *Il vangelo di Marco*, 251-252). 반면에 일부 학자들은 2,1-3,6의 단락이 온전히 마르코가 다섯 이야기를 한데 모은 편집의 결과라고 주장한다. Gundry, *Mark*, 105-110; Hooker, *The Gospel according to St. Mark*, 83.

71) 예수님의 적대자는 율법 학자들에서 점차 바리사이들로 바뀌어 간다: 율법 학자들(2,6) → 바리사이와 율법 학자들(2,16) → 바리사이들(2,23) → 바리사이들과 헤로데 당원들(3,6). Gundry, *Mark*, 109.

모를 꾸미기에 이른다(3,6).⁷²⁾ 이렇게 복음서 앞부분에서 서서히 드러나기 시작하는 갈등은 나중에 예루살렘에서 본격적으로 벌어질 적대자들과의 대립을 미리 예견하고(11-12장), 특히 전체 단락의 마지막 구절은(마르 3,6) - 마르 2,7의 “모독”이라는 표현, 그리고 마르 2,20의 예수님의 자기 예견과 함께 - 예수님의 수난과 죽음을 암시한다. 일찌감치 기획된 적대자들의 음모는 본격적인 수난기가 시작하는 14,1에서 다시 표면화되어 결국 성공을 거두게 된다.

마르 2,1-3,6은 이렇게 예수님과 적대자들의 갈등이 점차 심화되는 직선적인 전개를 갖기도 하지만, 이 단락에 포함된 이야기들이 서로 교차 대구(chiasma)를 이루는 중앙 집중적(concentric)인 구조를 보여주기도 한다.⁷³⁾ 이 구조를 도식화하면 아래와 같다.

A 2,1-12 중풍 병자의 치유, 죄의 용서

B 2,13-17 레위를 부르심, 죄인들과의 식사

C 2,18-22 단식 논쟁, 예수님의 새로움

B' 2,23-28 안식일에 밀 이삭을 뜯어 먹음

A' 3,1-6 안식일에 손이 오그라든 이를 치유

72) 첫째 이야기는 기적을 목격한 모든 이들의 찬양으로 끝나지만(2,12), 다섯째 이야기는 바리사이들과 헤로데 당원들이 음모를 꾸미는 장면으로 마무리되면서(3,6) 예수님에 대한 긍정적-부정적 반응의 대조가 뚜렷하게 드러난다.

73) 조안나 듀이(Joanna Dewey)는 이 구조에 있어 매우 영민한 분석을 수행한다. J. Dewey, “The Literary Structure”, 394-401; Idem, *Markan Public Debate: Literary Technique, Concentric Structure, and Theology in Mark 2:1-3:6*, SBL.DS 48, (Chico: Society of Biblical Literature, 1980). 이 구조의 가장 자리에 위치한 A와 A'는 ‘치유’ 모티브와 관련해서, B와 B'는 ‘식사/음식’ 모티브와 관련해서 서로 병행을 이루고 있으며, 중앙에 위치한 C는 단식 논쟁 속에서 종말론적 혼인 잔치의 신랑이신 예수님이 주시는 완전한 새로움을 강조함으로써 전체 구조의 핵심 내용을 이룬다. 그러나 이 구조가 갖는 단점도 분명히 언급되어야 할 것이다. 사실 B와 B'가 보여주는 병행 요소들은 A와 A'의 병행보다 상대적으로 빈약하다. 바리사이의 등장과 음식을 주제로 한다는 공통점 외에는 어떤 특별한 병행을 찾기가 힘들기 때문이다. 오히려 A와 B의 병행(‘죄’와 관련)과 B'와 A'의 병행(‘안식일’과 관련)에 더 주목할 필요가 있다. 다른 한편으로, 중앙 집중적 구조에서 단식 논쟁을 전하는 C가 구조의 절정에 해당하는 중심 단락이라는 점에 동의하지 않는 학자들도 많이 있다. Légasse, *Marco*, 135; Marcus, *Mark 1-8*, 214; Cu villier, *Marco*, 68-69. 위에서 언급했듯이, 마르 2,1-3,6에서는 예수님과 적대자들 사이의 갈등이 순차적인 진행 속에서 점차 고조되는 가운데, 마지막 이야기에서 - 특히 예수님의 죽음을 모의하는 3,6에서 - 그 정점에 이르는 직선적인 전개도 분명하게 나타나고 있다. 킬루넨(Kiilunen)은 첫째와 둘째 이야기가 ‘죄’를 주제로 한 쌍을 이루고, 넷째와 다섯째 이야기가 ‘안식일’을 주제로 한 쌍을 이루고, 셋째 이야기는 식사를 주제로 인접한 이야기들과 관계를 맺는 점을 고려하여 A-A'-B-C-C'의 직선적인 구조를 제시한다. J. Kiilunen, *Die Vollmacht im Widerstreit: Untersuchungen zum Werdegang von Mk 2,1-3,6*, AASF 40, (Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1985), 68-70.

이 구조에서 확인할 수 있듯이, 우리가 살펴본 중풍 병자 이야기는(A) 치유 사건을 다룬다는 점에서 안식일에 일어난 치유 이야기(A')와 병행을 이루고 있다. 따라서 A와 A'는 큰 단락의 테두리 역할을 하며 나머지 세 이야기를(B-C-B') 에워싸는 구조적 틀을 형성한다. 사실 이 두 이야기는 다양한 요소들이 서로 병행을 이루며 매우 유사한 모습을 보여주고 있는데, 무엇보다 치유 사건과 논쟁이 융합된다는 점, 다시 말하면 예수님과 적대자들의 논쟁이(2,6-10; 3,2,4-5) 치유 사건이 전개되는 틀 속에서 이루어지고 있다는 공통점을 지닌다. 여기서 치유 모티브는 논쟁을 통해 계시되는 그리스도론적 주제들을(A: 용서에 대한 권한 / A': 안식일에 대한 권한) 입증하고 두드러지게 하는 역할을 수행한다. 그 밖에도 제자들의 역할이 부각되지 않는 점, 이야기의 도입 구절이 거의 동일한 어구로 표현된다는 점,⁷⁴⁾ 겉으로 표출되지 않은 적대자들의 마음속 생각을⁷⁵⁾ 예수님이 간파하고 있다는 점, ἐγείρω 동사가 예수님의 명령에 사용된다는 점,⁷⁶⁾ 예수님의 치유 명령을 이끄는 설화자의 표현이 거의 동일하다는 점,⁷⁷⁾ 질병으로 제시되는 ‘오그라든 손’과 ‘중풍’의 유사점⁷⁸⁾ 등은 두 이야기의 병행이 설화적 의도 속에 구조적으로 매우 치밀하게 이루어진 것임을 보여준다.

중풍 병자 이야기(A)는 바로 이어지는 이야기(B)와도 밀접하게 연관된다. A의 도입부 표현은 B의 도입부 표현과 매우 흡사하다: Καὶ εἰσελθὼν πάλιν εἰς... (2,1) / Καὶ ἐξῆλθεν πάλιν παρὰ... (2,13). 예수님의 적대자로 율법 학자들이 등장할 뿐 아니라(2,6 / 2,16), 이야기의 장소적 배경도 ‘집’이라는 공통분모를 갖는다(2,1 / 2,15).⁷⁹⁾ 그러나 두 이야기를 연결하는 가장 중요한 요소는 ‘죄’라는 모티브다. A에서만 네 번 등장하는 용어 ἁμαρτία는(2,5.7.9.10) 마르 1,4,5을 제외하고 복음서에서 더 이상 찾아볼 수 없다. 명시적으로 쓰인

74) Καὶ εἰσελθὼν πάλιν εἰς... (2,1) / Καὶ εἰσῆλθεν πάλιν εἰς... (3,1).

75) 전자의 율법 학자들은 단지 마음속으로만(ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν 2,6) 예수님이 지닌 용서의 권한에 대한 문제를 제기한다. 후자의 바리사이들은 예수님이 안식일에 병자를 고치면 고발하려는 마음을 갖는데(3,1), 예수님은 그런 그들의 완고한 마음(ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν 3,5) 때문에 몹시 슬퍼하신다.

76) Ἐγείρε ἄρον τὸν κράβαττόν σου(2,11) / Ἐγείρε εἰς τὸ μέσον(3,3).

77) λέγει τῷ παραλυτικῷ(2,10) / λέγει τῷ ἀνθρώπῳ(3,5).

78) Marcus, *Mark* 1-8, 247.

79) 물론 이러한 요소들 사이에 차이점도 분명 존재한다. A 이야기에서는 단순히 ‘율법 학자들’로 제시되는 반면, B의 율법 학자들은 바리사이와 출신이다. B는 하나의 이야기 속에 두 사건을 다루며 - 하나는 레위를 부르심, 다른 하나는 죄인들과의 식탁 교제 - 그에 따른 장소의 변화도 포함한다(호숫가 → 집). A의 ‘집’은 카파르나움에 위치하지만(아마도 베드로의 집), B에서의 ‘집’은 레위의 집이다.

형용사 ἁμαρτωλός(죄인)도 8,38과 14,41을 제외하곤 오로지 B에서만 네 번 등장한다(2,15.16[2x].17). 이는 설화자가 이곳에서 집중적으로 “죄”와 관련한 주제를 발전시켜 나가고 있음을 보여주는 표시다. A가 예수님께서 사람들의 죄를 용서할 수 있는 권한을 갖고 있음을 부각시키는 이야기라면, B는 죄의 용서가 바로 예수님께서 이 세상에 오신 목적임을 강조하는 이야기라고 할 수 있다. “나는 의인이 아니라 죄인을 부르러 왔다”(2,17). 여기서 주목할 점은 A에서처럼 B에서도 죄와 질병, 용서와 치유가 함께 이야기되고 있다는 것이다. 예수님은 세리와 죄인들을 병자에 비유하고 있다: “건강한 이들에게는 의사가 필요하지 않으나 병든 이들에게는 필요하다”(2,17). 중풍 병자 이야기에서 조금 의아하게 여겨졌던 - 그래서 해석이 필요했던 - ‘죄의 용서’와 ‘질병의 치유’가 병행하는 이유는 그다음 이야기를 통해 좀 더 명확해진다. 죄를 용서받는다든 것은 내면의 질환이 치유됨을 의미하는 것이고, 그러한 영적인 치유를 수행하는 ‘의사’(2,17)의 역할이 바로 예수님께서 수행하시는 메시아적 임무의 핵심이다.

단락의 나머지 부분도(C-B'-A') 마찬가지로 예수님의 권한 내지는 메시아적 역할을 제시하는 내용으로 채워져 있다. 그분은 종말론적 혼인 잔치의 신랑으로 오신 분으로(2,19), 옛것과 공존할 수 없는 새것, 즉 옛것을 대체하는 완전한 새로움을 주는 분이시다: “새 포도주는 새 부대에 담아야 한다”(2,22). 또 예수님께서 당대에 해서는 안 되는 일로 여겨지던 안식일 법을 감히 위반하고 - 한 번은 제자들이(2,23), 한 번은 예수님이(3,5) - 그러한 행동에 정당성과 새로운 해석을 부여할 수 있는 이유는 바로 그가 안식일의 주인으로 이를 올바르게 해석할 수 있는 권한을 지니신 분이시기 때문이다. “사람의 이들은 안식일의 주인이다”(2,28).

결론적으로 다섯 이야기가 하나의 단락을 이루는 마르 2,1-3,6은 예수님이 자기 자신을 온전히 계시하는 장(場)으로 활용되고 있다. 예수님은 여러 기적을 통해 당신의 특별한 능력을 사람들에게 드러내고서는(1,21-45), 이제 그 기적에 놓인 본질적인 것들을 드러내고자 하신다. 예수님은 사람들이 당신을 그저 놀라운 기적이나 보여줄 줄 아는 마술사 정도로 여기지 않도록, 이제는 ‘행동’뿐 아니라 ‘말’을 통해 - 특히 논쟁 안에서 제시하는 다양한 논증을 통해 - 당신 자신에 대해 직접 계시하기 시작하신다. 따라서 그분이 이 세상에 오신 목적과 해야 할 임무, 그리고 그분이 지닌 권한을 드러내고 입증하는 것이 마르 2,1-3,6의 주된 관심사라고 할 수 있다. 특히 설화자는 그 서막을 여는 중풍 병자의

치유 이야기에서 예수님이 지닌 ‘죄를 용서하는 권한’을 가장 먼저 다룸으로써, 죄로 상처 입은 인간 영혼을 치유하는 것이 그분이 수행할 메시아적 임무의 가장 본질적인 부분임을 독자들에게 분명하게 제시한다. ‘영적인 치유자’로 특징지어지는 예수님의 모습은 바로 이어지는 죄인들과의 식사 이야기에서 다시 한번 부각될 뿐만 아니라, 이후 전개되는 이야기들을 통해 점점 살이 더해지는 예수님 캐릭터의 기본 바탕이 된다.

5. 나가는 말

본 논고는 기적 사화 양식과 논쟁 양식이 혼합된 마르 2,1-12의 본문이 그 자체로 하나의 ‘이야기’를 구성한다는 전제하에, 이를 조직하는 다양한 요소들이 맺는 유기적인 관계와 역동성을 파악하기 위해 설화적 분석을 시도하였다. 이 이야기가 중풍 병자의 치유 사건을 전하는 기본적인 틀 속에서 용서에 대한 신학적 논쟁을 다루고 있다는 것은, 이미 마르 1장에서 충분히 묘사된 예수님의 치유 능력을 다시 한번 강조하려는 것 이상의 설화적 의도를 반영하고 있음을 보여준다.

먼저 이야기의 구성에 대한 관찰을 통해서, 우리는 중풍 병자의 치유 여부에 관심을 두는 ‘해결 구성’ 사이에 예수님의 권한을 주제로 한 ‘계시 구성’이 교묘하게 삽입되어 있음을 확인할 수 있었다. 예수님의 치유행위가 기대되는 상황에서 나오는 죄 용서의 선언(5ㄴ)은 예수님 권한에 대한 논쟁을 촉발하고, 그렇게 시작된 논쟁은 이후 전개되는 치유 사건의 성격을 완전히 바꾸어 놓는 결과를 초래한다. 예수님의 치유는 그분께서 지니신 용서의 권한을 입증하기 때문에, 해결 구성의 문제가 해결되는 순간이 예수님의 자기 계시가 확장되는 순간으로 드러나게 된다. 결국 이야기의 구성은 예수님이 누구이신지, 그분이 어떤 특징을 지니신 분인지를 독자에게 전달하려는 ‘그리스도론적’ 목적을 지향한다.

이야기 속 예수님의 인물-캐릭터는 크게 두 가지 특징의 결합을 통해 형성되고 있는데, 하나는 질병을 고쳐 주시는 분, 다른 하나는 죄를 용서하시는 분에 관련된다. 설화자는 질병과 죄의 연결 고리, 즉 둘 사이의 인과관계를 밝히는 일보다 예수님의 능력으로 간주되는 ‘치유’와 ‘용서’를 연결하는 일에 더 집중하고 있다. 얼핏 달라 보이는 두 주제가 하나의 본문 속에 병행할 수 있는 이유는, - 이를 설화적 관점에서 바꾸어 말하면 - 한편으로 죄를 용서하고 다른 한편으로 질병을 고치는 특징이 예수님의 캐릭터 속에 하나로 결

함할 수 있는 이유는, 죄를 용서함이 곧 본질적인 치유행위이기 때문이다. 용서는 죄로 인해 상처 입은 인간의 내면을 치유하고 하느님과 관계를 온전히 회복시키는 행위로 구원에 필요 불가결하다. 하느님의 아들이며 메시아이신 예수님께서(마르 1,1) 사람들의 죄를 용서하는 권한을 명백하게 드러내심은 마르 1,14-15절에 선포된 하느님 나라의 도래와 구원이 본격적으로 당신 자신을 통해서 실현되고 있음을 알리는 표징이 된다. 마르 1장에서 주로 예수님의 놀라운 치유 능력을 이야기했던 설화자는 2장의 서막에서 육체적인 질병뿐 아니라 영혼의 질병까지도 어루만지고 치유하시는 예수님의 캐릭터를 그려냄으로써 더욱 진전된 그리스도론적 사상을 독자들에게 제시하고 있다.

참고문헌

- 마르그라, 다니엘 · 부르크, 이방, 『성경 읽는 재미: 설화분석 입문』, 엄철호·박병규 옮김, 서울: 바오로딸, 2014.
- 비르굴린, 스테파노, 「죄」, 『새로운 성경신학사전』 3, 로싸노, 피에트로 · 라바시, 잔 프랑코 · 지를란다, 안토니오 편, 서울: 바오로딸, 2011, 2086-2111.
- 스카, 장 루이, 『우리 선조들이 전해 준 이야기: 구약성경의 설화 분석 입문』, 엄철호·권연진 옮김, 서울: 성서와 함께, 2013.
- 정천, 「설화적 비평을 통해 바라본 마르 1,21-28」, 『누리와 말씀』, 48(2020, 10), 179-211.
- Albertz, M., *Die synoptischen Streitgespräche: Ein Beitrag zur Formengeschichte des Urchristentums*, Berlin: Trowitzsch und Sohn, 1921.
- Boobyer, G.H., “Mark II,10a and the Interpretation of the Healing of the Paralytic”, *HTR*, 47(1954), 115-120.
- Brown, R.E., *Introduzione alla cristologia del Nuovo Testamento*, trans. Segalla, G., Bibi 19, Brescia: Queriniana, 1995.
- Bultmann, R., *The History of the Synoptic Tradition*, trans. Marsh, J., Peabody: Hendrickson Publishers, 1994.
- Burkett, D.R., *The Son of Man Debate: A History and Evaluation*, MSSNTS 107, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Chatman, S., *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, Ithaca: Cornell University Press, 1978.
- Cuvillier, E., *Evangelo secondo Marco*, trans. Marino, L., Spiritualità biblica, Magnano(BI): Edizioni Qiqajon, 2011.
- Dewey, J., “The Literary Structure of the Controversy Stories in Mark 2:1-3:6”, *JBL*, 92(1973), 394-401.
- _____, *Markan Public Debate: Literary Technique, Concentric Structure, and Theology in Mark 2:1-3:6*, SBL.DS 48, Chico: Society of Biblical Literature, 1980.
- Donahue, J.R., “Recent Studies in the Origins of ‘Son of Man’ in the Gospels”, *CBQ*, 48(1986), 484-498.
- Doughty, D.J., “The Authority of the Son of Man(Mk 2,1-3,6)”, *ZNW*, 74(1983), 161-181.

- Fitzmyer, J.A., *The Gospel according to Luke(I-IX)*, AB 28, New York: Doubleday, 1981.
- Focant, C., *Il Vangelo secondo Marco*, trans. Santambrogio, C., *Commenti e studi biblici*, Assisi: Cittadella Editrice, 2015.
- Gnilka, J., “Das Elend vor dem Menschensohn (Mk 2,1-12)”, in *Jesus und der Menschensohn (Festschrift für A. Vögtle)*, eds. Pesch, R. - Schnackenburg, R., Freiburg: Herder, 1975, 196-209.
- Guelich, R.A., *Mark 1-8,26*, WBC 34A, Dallas: Word Books, 1989.
- Gundry, R.H., *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross*, Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1993.
- Hay, L.S., “The Son of Man in Mark 2,10 and 2,28”, *JBL*, 89(1970), 69-75.
- Hofius, O., “Jesu Zuspruch der Sündenvergebung: Exegetische Erwägungen zu Mk 2,5b”, in *Sünde und Gericht*, eds. Beintker, M. - Schökel, L.A. - Baldermann, I., *JBTh* 9, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1994, 125-143.
- Hooker, M.D., *A Commentary on the Gospel according to St. Mark*, BNTC, London: A&C Black, 1991.
- _____, *The Son of Man in Mark: A Study of the Background of the Term “Son of Man” and Its Use in St. Mark’s Gospel*, London: SPCK, 1967.
- Hultgren, A.J., *Jesus and His Adversaries: The Form and Function of the Conflict Stories in the Synoptic Tradition*, Minneapolis: Augsburg Pub. House, 1979.
- van Iersel, B.M.F., *Marco: La lettura e la risposta, un commento*, trans. Danna, C., Brescia: Queriniana, 2000.
- Jeremias, J., *New Testament Theology: Part 1, The Proclamation of Jesus*, London: SCM Press, 1971.
- Keegan, T.J., “The Parable of the Sower and Mark’s Jewish Leaders”, *CBQ*, 56(1994), 501-518.
- Kertelge, K., *Die Wunder Jesu im Markusevangelium: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, *StANT* 23, München: Kösel-Verlag, 1970.
- Kiilunen, J., *Die Vollmacht im Widerstreit: Untersuchungen zum Werdegang von Mk 2,1-3,6*, AASF 40, Helsinki: Suomalainen Tiedekatemia, 1985.

- Kuhn, H.-W., *Ältere Sammlungen im Markusevangelium*, StUNT 8, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.
- Légasse, S., *Marco*, trans. Valentino, C., *Commenti biblici*, Roma: Borla, 2000.
- Maisch, I., *Die Heilung des Gelähmten: Eine exegetisch-traditionsgeschichtliche Untersuchung zu Mk 2,1-12*, SBS 52, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1971.
- Manns, F., “Le thème de la maison dans l’évangile de Marc”, *RevSR*, 66(1992), 1-17.
- Marcus, J., *Mark 1-8: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 27A, New Haven - London: Yale University Press, 2002.
- Marshall, Ch.D., *Faith as a Theme in Mark’s Narrative*, MSSNTS 64, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Metzger, B.M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament: A Companion Volume to the United Bible Societies’ Greek New Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994².
- Mowery, R., “Pharisees and Scribes, Galilee and Jerusalem”, *ZNW*, 80(1989), 266-268.
- Myers, C., *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark’s Story of Jesus*, Maryknoll: Orbis Books, 1988.
- Parlier, I., “L’autorité qui révèle la foi et l’incrédulité: Marc 2/1-12”, *ETR*, 67(1992), 243-247.
- Pesch, R., *Il vangelo di Marco. Parte prima: Introduzione e commento ai cc. 1,1-8,26*, trans. Soffritti, M., CTNT II/1, Brescia: Paideia, 1980.
- Powell, M.A., *What is Narrative Criticism?*, GBS.NT, Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Resseguie, J.L., *Narrative Criticism of the New Testament: An Introduction*, Grand Rapids: Baker Academic, 2005.
- Scholtissek, K., *Die Vollmacht Jesu: Traditions- und redaktionsgeschichtliche Analysen zu einem Leitmotiv markinischer Christologie*, NTAbh 25, Münster: Aschendorff, 1992.
- Standaert, B., *Marco: Vangelo di una notte vangelo per la vita*, trans. Fabbri, R., Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 2012.
- Stock, K., *Marco: Commento contestuale al secondo Vangelo*, Bibbia e Preghiera 47, Roma: Edizioni AdP, 2010².

- Strack, H.L. - Billerbeck, P., *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, I, München: C. H. Beck, 1956.
- Tannehill, R.C., "Introduction: The Pronouncement Story and Its Types", *Semeia*, 20(1981), 1-13.
- _____, "Varieties of Synoptic pronouncement Stories", *Semeia*, 20(1981), 101-119.
- Taylor, V., *The Gospel according to St. Mark*, London: Macmillan, 1966².
- Thissen, W., *Erzählung der Befreiung: Eine exegetische Untersuchung zu Mk 2,1-3,6*, Forschung zur Bibel 21, Würzburg: Echter, 1976.
- Tolmie, D.F., *Narratology and Biblical Narratives: A Practical Guide*, San Francisco: International Scholars Publications, 1999.
- Theissen, G., *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, SNTW, Edinburgh: T & T Clark, 1983.
- Uspensky, B., *A Poetics of Composition: The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form*, Berkely – Los Angeles – London: University of California Press, 1983.
- Wrede, W., "Zur Heilung des Gelähmten (Mk 2,1ff.)", *ZNW*, 5(1904), 354-358.
- Yarbo Collins, A., *Mark: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 2007.

치유와 용서

- 설화적 비평을 통해 바라본 마르 2,1-12 -

정 천

중풍 병자의 치유 사건을 소개하는 마르 2,1-12의 본문은 등장인물들 사이에서 벌어지는 논쟁을 포함한다는 점에서 전형적인 치유 사회와 구별되는 특징을 보여준다. 이는 양식-전승 비평적 관점에서 설명될 수 있다. 본문은 서로 다른 두 양식이 혼합된 결과물, 즉 예수님의 치유 사건을 전하는 ‘기적 사회’와 그분의 용서하는 권한을 다루는 ‘논쟁 사회’가 전승 과정에서 하나로 통합된 결과물이라는 것이다. 이러한 역사 비평적 접근의 연구들은 주로 본문의 기원이나 형성 과정, 두 양식의 명확한 구분, 삶의 자리, 편집적 요소 등에 관심을 두지만, 전체 본문의 통일성에 대해서는 그렇게 많은 관심을 기울이지 않는 것이 사실이다. 본문 속에서 두 개의 다른 양식을 확인할 수 있다 하더라도, 이들은 어쨌거나 하나의 본문을 이루어 일관성 있는 메시지를 독자에게 전달하고 있음이 분명하다.

본 논고는 마르 2,1-12의 본문을 하나의 통일된 이야기로 전제하고, 이야기를 이루는 다양한 요소들이 맺는 유기적인 관계와 역동성을 파악하기 위해 ‘설화적 분석’을 시도한다. 무엇보다 ‘해결 구성’(plot of resolution)과 ‘계시 구성’(plot of revelation)에 대한 관찰을 통해 이 이야기가 그리스도론적 계시의 목적을 지향하고 있음을 확인한다. 설화자는 중풍 병자의 치유에 관심을 두는 해결 구성의 한가운데 용서의 권한을 주제로 한 계시 구성을 교묘하게 삽입하여, ‘치유하시는 분’의 모습과 ‘용서하시는 분’의 모습을 지닌 예수님을 하나의 종합적인 인물-캐릭터로 완성해 나간다. 특히 죄를 용서함이 바로 인간의 내면을 어루만지고 치유하는 것임을 고려할 때, ‘땅에서 죄를 용서하는 권한을 가진 사람의 아들’(10절) 예수님은 육체적인 질병뿐 아니라 영혼의 질병까지도 고치시는 분, 즉 인간의 영과 육 모두를 구원하실 수 있는 분으로 드러난다.

주제어 : 마르 2,1-12, 치유, 용서, 설화적 분석, 구성, 그리스도론

Healing and Forgiveness

- Mark 2,1-12 in view of Narrative Criticism -

Jung, Chun

“The Healing of a Paralytic” in Mark 2,1-12 shows distinctive characteristic from the traditional healing stories, in terms of including arguments between characters. It can be explained in the viewpoint of form and tradition criticism. This text is the result of the mixture of two different forms. It is the integrated outcome from transmission processes; ‘the historical miracle story’ that report Jesus’ healing incidents and ‘the argument story’ that deals with forgiving authority. Such historical-critical studies mainly focused on the origin or formation process of the text, the clear distinction of those two forms, ‘Sitz im Leben’ and the editorial elements. But it is true that the unity of the whole texts has not been much concerned. Even though, it could be identified two different forms in the text, but anyway, it is clear that it formed into one text and delivered the consistent message to the readers.

This study premised the Mk 2,1-12 as to one unified story, and tried ‘Narrative Analysis’ to figure out the systematic relations between various story elements and its dynamics. Above all, through observations on ‘plot of resolution’ and ‘plot of revelation’, confirmed that this story aimed for the revelation of Christology. The narrator inserted cleverly the revelation plot of forgiving authority in the middle of solution plot interested in healing, and completed the comprehensive character of Jesus as to “Healer” and “Forgiver”. Especially, considering forgiving sins is to touch and heal human

inner mind, Jesus as “the Son of Man has authority to forgive sins on earth (2,10)” has been revealed as to heal the physical diseases and even soul, the savior of human soul and body.

Key word : Mark 2,1-12, Healing, Forgiveness, Narrative Analysis, Plot, Christology

논문 투고일	2021년 09월 30일
논문 수정일	2021년 10월 27일
논문게재 확정일	2021년 10월 18일

택배 서비스노동자의 체함에 관한 현상학적 연구: 회칙, 『새로운 사태』의 노동 윤리를 통한 성찰

문진영·차명희

서강대학교 신학대학원 사회복지학 교수

서강대학교 생명문화연구소 전임연구원

1. 서론
2. 문헌고찰
 - 2.1 『새로운 사태』
 - 2.2 택배 서비스 노동에 대한 이해
3. 연구방법
 - 3.1 현상학적 질적연구 방법
 - 3.2 연구참여자
 - 3.3 자료수집과 분석 및 연구의 윤리성
4. 연구결과
5. 본질적 주제 진술
6. 논의 및 제언

1. 서론

한국인 가운데 택배 배송 서비스를 이용하지 않는 사람은 드물 정도로 택배 서비스는 우리 생활에서 일반화되었다. 택배 서비스란 배달상품을 소비자가 요구하는 장소까지 정확하고 신속하게 배달해 주는 것으로써 소비자의 편리한 생활에 일익을 담당하고 있다. 그러나 최근, 택배 서비스는 소비자를 놓치지 않으려는 업체끼리의 경쟁으로 무리하게 빠른 배송 서비스를 지향하고 있다.

한편, 코로나 19로 인한 거리 두기는 집안에서의 생활을 요구하게 되었고, 그로 인한 택배량은 증가하여 코로나 19 이전 1인당 월평균 6.22건에서 코로나 19 이후에는 9.74건으로 56.5% 택배 이용률은 증가하였다.¹⁾ 이로 인해 택배 서비스노동자의 업무는 과부하 상태에 이르렀으며 결국은 노동자의 과로사로 연결되었다. 이는 상품의 생산자와 판매자, 그리고 상품을 구매하는 소비자의 이익과 편리함을 우선한 까닭이다.

이전부터 택배 서비스노동의 열악한 사정과 정황은 알려져 있었다. 그렇지만 정부와 택배 서비스 업계는 노동조건을 개선하지 못하고 있었다. 이에 택배 서비스노동자 과로사 대책위원회는 실태조사를 한 결과, 택배 서비스노동자들의 노동시간과 노동 강도는 대단히 심각하여 2020년 13명, 2021년 6월 현재, 6명이 과로로 숨진 사실이 밝혀졌다.²⁾

이러한 문제는 인간 존엄이 경시된 노동의 현실을 증명한다고 볼 수 있다. 노동은 인간이 자신의 수고로써 정직하게 살아갈 수 있도록 품위를 드높여 주는데, 인간을 영리 목적과 노동력으로써만 평가했다고 볼 수 있다. 이러한 유사한 상황은 130년 전에도 있었다. 이 당시, 레오 13세(Leo XIII, 1878-1903) 교황은 ‘노동자들의 비참한 현실’을 우려하며 1891년에 회칙 『새로운 사태』(Rerum Novarum)를 반포한다.

교황 회칙 『새로운 사태』는 당시 유럽 노동자의 현실에 대해 교회가 시대의 징표를 알아 나아갈 방향을 제시, 교회의 임무를 수행했다는 평가를 받는 회칙이다.³⁾ 그렇다면 교회 안에서 교황은 인간의 노동문제 해결에 대하여 무엇을 말하고자 했는지를 살펴볼

1) 박한영, 김소형, 정승주, 서상범, 정창주, 「코로나 19 확산에 따른 국내 택배서비스 이용행태 변화」, 『교통연구』, 6(2021), 64.

2) 택배노동자 과로사대책위원회, 「택배노동자 과로사실태조사결과발표 및 대책마련 토론회」, 『참여연대 노동사회위원회』, (2020.09.10.). <https://www.peoplepower21.org/Labor/1729610> (접속일: 2021.09.15.).

3) 가톨릭뉴스 지금여기, 「레오13세 교황의 사회회칙 『새로운 사태』」, (2011.05.13.), (접속일, 2021. 10.20.).

필요가 있으며 이러한 탐색은 노동의 본질이 무엇인가에 대한 실천적 접근을 제시할 수 있다는 점에서 큰 의의를 지닐 것이다.

한편, 그동안의 택배 서비스 관련 연구로는 기업의 사회적 책임과 조직의 만족도 연구⁴⁾, 배송 대행 서비스 사업자에 관한 연구⁵⁾, 택배 서비스 품질의 만족과 관련된 연구⁶⁾, 서비스이용자 측면의 연구⁷⁾, 인터넷 쇼핑물 구매 만족도에 미치는 영향에 관한 연구⁸⁾ 등이 보고되었다. 상기의 연구 가운데 이민규는 택배의 신속성이 고객의 구매 및 마케팅 전략에 영향을 미칠 수 있다는 점에서 인터넷 쇼핑의 다양한 수요에 대응하기 위해서는 신속하고 실현 가능한 택배 서비스가 요구된다고 밝혔다. 이수열은 기업의 사회적 책임 인식이 높으면 택배 노동자의 직무 만족에 미치는 영향이 크다고 보고하고 있다. 이러한 모든 연구는 택배 관련 문제를 다루었다는 점에서 중요한 연구이다. 그러나 기업이나 상품을 전달받는 입장만을 다루어, 실제 택배 서비스 노동자를 실증 연구는 매우 제한적이고 부족하다.

다만, 본 연구와 추구하는 방향이 유사한 연구로는 오동석⁹⁾과 차명희¹⁰⁾의 연구가 발견된다. 첫째, 오동석은 택배 작배송 기사의 업무 숙련도가 높고, 조직 체계가 잘 되어 있으며 직무가 자유로울수록 갈등은 줄어들어 스트레스가 줄어든다고 보고하고 있다. 이 연구는 택배 서비스노동자를 중심으로 다루었다는 점에서 본 연구가 추구하는 바와 같다. 그러나 이 연구 역시, 본 연구에서 목표로 하는 기업에 소속되지 않은 택배 서비스노동자의 연구가 아니라는 점에서 본 연구와 차별된다. 둘째, 차명희의 연구는 레오 13세 교황 회칙과 택배 서비스 노동자의 노동 개선방안에 대해 논의했다. 이 논문은 택배 서비스노동에 대한 대안을

-
- 4) 이수열, 「기업의 사회적 책임 인식이 택배 물류 종사자의 직무 만족에 미치는 영향」, 『한국생산관리학회지』, 31-3(2020), 304.
 - 5) 민연주, 이지선, 장소영, 신민성, 「생활물류서비스산업 발전을 위한 법·제도 개선방안 연구」, 『한국교통연구』, (2021-02), 7-9.
 - 6) 강진생, 이태민, 「택배서비스 실패상황에서 서비스품질이 만족과 충성도에 미치는 영향」, 『상품학 연구』, 38-5(2020), 167.
 - 7) 박한영, 김소형, 정승주, 서상범, 정창주, 「코로나 19 확산에 따른 국내 택배서비스 이용행태 변화」, 『교통연구』, 6(2021), 57-61.
 - 8) 이민규, 「택배서비스 품질만족도가 인터넷쇼핑물 구매만족도에 미치는 영향에 관한 연구」, 석사학위논문, 명지대학교 부동산·유통경영대학원, (2010).
 - 9) 오동석, 「택배집배송 기사의 직무스트레스 요인분석」, 석사학위논문, 건국대학교 산업대학원, (2010).
 - 10) 차명희, 「레오13세 교황 회칙인 『새로운 사태』를 토대로 한 한국 택배서비스 노동의 개선방안에 관한 연구」, 『카리타스복지논총』, 15(2020), 95-117.

교회, 국가, 고용주의 관점에서 택배 노동 문제의 대안을 제시했다. 이 연구는 문헌을 주로 한 연구로, 택배 서비스노동자인 당사자의 목소리를 바탕으로 직접적이고 구체적인 그들의 체험을 바탕으로 한 본 연구와는 접근방법이 같지 않다. 현장에서의 당사자 목소리는 그들을 대변하는 잣대가 되기에 본 연구와 다른 연구와는 차이가 있을 것이다.

본 연구의 목적은 한국의 택배 서비스노동자의 삶 안에서 이루어지는 체험을 바탕으로 그들의 노동의 정황을 이해함은 물론, 그 이해를 바탕으로 그들의 삶의 질 향상에 기여하는 것이다. 특히, 본고에서는 교황 회칙인 『새로운 사태』가 지니는 의미를 토대로 하여, 현재 택배 서비스노동자의 문제에 대한 해결책을 찾고자 한다. 이러한 목적을 도출하기 위해 현상학적 질적 연구방법으로 접근하였으며 연구자료 수집은 연구참여자의 1대1 심층 면담을 통하여 수집하였고 수집된 자료에 대한 분석은 지오르지(Giorgi)의 현상학적 연구방법을 원용하여 분석하였다. 연구문제는 「택배서비스 노동자가 체험한 노동의 의미와 본질은 무엇인가?」이다.

2. 문헌고찰

2.1 『새로운 사태』

레오 13세 교황(Leo XIII, 1878-1903)은 1891년에 노동에 대한 지침을 제시한 회칙, 『새로운 사태』(Rerum Novarum)를 반포한다. 이 회칙은 노동에 관한 내용을 밝히고 있어 ‘노동현장’이라고 불리고 있으며 그리스도의 분배 정의는 각자의 몫을 각자에게 돌려주는 것이라는 독일 마인츠 교구의 케틀러 주교의 주장을 발전시킨 것이다.

당시, 산업혁명으로 인한 산업화는 농촌의 인구를 도시로 유입하는 요인이 되었고, 일 자리를 찾아 농촌 사람들은 도시로 몰려들었다. 교황을 떠나 새로운 상황에 처한 노동자들은 자본가들의 착취 대상으로 인간 존엄보다는 노동으로만 평가되는 비참한 현실에 직면한다. 이러한 세대에 교황은 노동자들이 처한 상황을 타개하기 위한 사목 적 제안으로 노동자를 위한 회칙, 『새로운 사태』를 반포하기에 이른다. 이 회칙은 당시, 노동자의 비참한 현실과 여성과 아동의 노동 착취를 경고했으며 시장 경제만을 우선으로 하는 자본을 우려했다. 또한, 자유주의적 시혜 차원의 빈민 정책을 비판함은 물론, 인간 존엄이 지고의 가치임을 천명하고 사회적 약자와 자신의 목소리를 내지 못하는 열악한 상태의 노동자를

위해 국가의 개입을 촉구했다. 즉, 국가와 부지는 가난한 노동자를 위해 특별한 배려와 관심을 가져야 한다는 것이다.

아울러 교황은 “인간을 이윤 추구를 위한 물건처럼 다루고 인간을 기술이나 노동력으로 쪼개만 평가” 하는 것을 질타했다.¹¹⁾ 교황은 노동은 생산의 요인, 인간 생활의 원동력이기 때문에 노동에 대한 임금은 인간다운 생활과 인간의 품위를 유지할 수 있는 적절한 임금이어야 한다고 주장한다. 그러므로 자본의 원리나 이득을 목적으로 사람들을 마치 물건처럼 혹사하는 인권 유린으로부터 보호하기 위해 노동자의 연대와 단합의 필요성을 주장했다.¹²⁾ 당시에 부당한 노동력 착취가 무분별하게 자행되었기에 교황은 『새로운 사태』에 노동에 대한 기준들을 제시한 것이다. 교황은 ‘노동권’은 자연적인 권리이므로 노동조합을 통해 고용주와 노동자 두 계층이 노동의 문제를 해결, 상생하도록 해야 한다고 주장했다. 이렇게 교황은 노동조합의 필요성을 주장하면서도 한편으로는 노동자들이 무분별하게 파업을 통해 자신의 권리를 주장해서는 안 된다고 설명하며 국가는 기업과 노동자 간의 소통 역할을 조정해야 한다고 강조했다.¹³⁾

2.2 택배 서비스 노동에 대한 이해

택배(宅配, package delivery)의 사전적 의미는 ‘우편물이나 짐, 상품 따위를 요구하는 장소까지 직접 배달해 주는 일’이다.¹⁴⁾ 택배 산업은 90년 전, 1930년 ‘조선미곡창고’이며, 1962년 대한통운의 전신인 ‘한국 미곡 창고’로부터 발전되어 왔다.¹⁵⁾ 이후, 택배 산업이 급속히 확장된 것은 1996년, 인터넷을 통한 상거래, TV의 통신판매가 큰 역할을 담당했다.¹⁶⁾ 최근에는 코로나 19로 인한 거리 두기가 실행되어 온라인 중심의 소비 활동으로 택배 서비스를 이용하는 수요가 급증하였고 택배 회사의 영업 이익 또한 최대로 급증하였다.

특히, 인터넷 전자상거래의 영향은 택배 물량의 증가를 가져와 2020년 택배 물량 총

11) 교황 레오13세(Leo XIII) 회칙, 『새로운 사태』(Rerum Novarum, 1891), 한국천주교중앙협의회, (1994), 14항.

12) Ibid., 31항.

13) Ibid., 29항.

14) 네이버 국어사전, (접속일 2021, 2021.10.20.).

15) 대한통운, 「CJ대한통운스토리」, <https://www.cjlogistics.com/ko/about/brand/history> (접속일: 2020.10.28.).


16) 송승훈, 「택배산업의 성장 요인에 관한 실증분석 -전자상거래 성장을 중심으로」, 『유통경영학회지』, 14-2(2011), 109.

33.8억 개로 전년 대비 21%가 증가했다. 개인의 택배 이용 건수도 증가하여 코로나 19 이전 1인당 월평균 6.22 건에서 코로나 19 이후 9.74 건으로 전년 대비 56.5% 증가했다.¹⁷⁾

한국 사람들이 이렇게 택배 서비스를 자주 이용하는 데에는 다음과 같은 특징이 작용하는 것으로 보인다. 한국 택배 서비스의 특징은 포괄적 일괄 서비스, 소형 또는 소량이라도 운송 가능 서비스, 고객의 요구에 대응하는 탄력 서비스, 접수에서 배송까지 체계적인 서비스, 전국적인 네트워크 서비스이다.¹⁸⁾ 이러한 특징을 지향하며 그 수송의 과정은 발송지에서 최종 도착지까지 택배 물품 수집 → 집화 → 배송의 형태를 띠고 있으며 그 운송 형태 및 택배 운임의 편취 구조는 아래 <표1>과 같다.

<표1>에 제시한 바와 같이 소포 1건당 소비자는 운송료로 2,500원을 지불한다. 그러나 택배 서비스노동자에게 돌아가는 이익은 1,600원-1,900원에 불과하다. 그러나 이마저 이 금액은 ‘용채(프리랜서 운송업자)’가 받는 요금이며, 개인사업자는 택배 1건당 약 727원의 수수료를 받는다¹⁹⁾

<표1> 택배서비스 제공 과정과 운임의 편취 구조 (김지현 외, 2013: 4)²⁰⁾

사업자가 고객의 화물을 수집	⇒	취급점에서 화물을 집화	⇒	터미널로 운송 후 분류하여 취급점으로 운송	⇒	취급점에서 고객에게 배송
<div>개당 600-900원 착불 운임 회수</div> 						
소비자	택배운임 ⇒ 2500원/개	온라인 쇼핑 물	택배운임 ⇒ 1600-1900원/개	택배 노동자		

17) 박현영, 김소형, 정승주, 서상범, 정창주, 「코로나 19 확산에 따른 국내 택배서비스 이용행태 변화」, 『교통연구』, 2021-6(2021), 57-61.

18) 김현승, 「비즈니스서비스산업으로서의 한국택배산업의 경쟁력 제고방안 연구」, 석사학위논문, 단국대학교 경영대학원, 2012.

19) 경향신문, 「까대기만 6시간 끝에 첫 배달…남들 퇴근할 때 2차 시동」, (2020.10.19.).

20) 김지현, 이충효, 안승범, 「우체국택배 경쟁력 강화요인의 중요도 분석에 관한 연구」, 『물류학회지』, 23(2013), 32-33.

위와 같은 저임금의 어려움에도 불구하고 한국의 택배 서비스노동은 노동자에게 있어서 노동의 접근성 면에서 유리하다. 정년퇴직 후, 일을 찾기 어려운 현실에서 사업자 등록증과 차량만 있으면 일을 시작할 수 있으며 도중에 일을 그만두거나 실패하더라도 자영업자들보다 막대한 손실을 담보하지 않는다는 점에서 장점으로 부각된다. 반면에 다음과 같은 문제점을 보인다.

첫째, 표면으로는 기업의 직영처럼 보이지만 법적으로는 개인사업자로 노동자의 권리를 요구할 수 없다. 기업에 소속되지 않은 택배 서비스노동자는 ‘기업 → 대리점 → 택배 배송 기사(개인사업자)’의 구조이며 같은 기업(원청)이라 할지라도 대리점의 고용 형태에 따라 수수료, 시설 환경 등 노동 처우가 다르다.

둘째, 차량 유지, 운전자 보험, 주차료, 교통사고, 통신비는 물론 수화물의 분실, 파손, 배송 지연이나 불친절 등의 사유에도 택배 서비스노동자는 개인사업자로 노동자 자신이 직접 대응해야 한다.

셋째, 노동자들의 과도한 노동 의존적 작업 환경으로 인하여 노동의 기쁨을 지닐 수 없다. 특히, 과도한 노동 가운데 가장 부담으로 작용하는 것은 배송 물품을 직접 분류하는 것이다. 소위 ‘까대기’라고 불리는 이 작업은 노동 임금에 포함되지 않는 작업이다. 분류 작업 외에도 엘리베이터가 없는 아파트, 트럭이 들어가지 못하도록 조치를 한 아파트는 체력소모가 크다.

넷째, 택배 서비스노동자의 건당 받는 수수료가 적어 노동자가 더 많은 일을 하게 하는 요인이 되고 있으며 과중한 노동으로 인하여 사고와 과로사를 초래한다. 택배 서비스노동자는 2020년 한해 사망자는 13명, 2021년 6월까지의 사망자는 6명으로 그 피해는 심각하며 사고나 사망 등에 대하여 산재보험 등의 처리가 미흡한 실정이다²¹⁾.

이는 노동자의 권익을 보호하는 보호 장치나 노동자의 목소리를 낼 수 있는 노동조합이 없다는 데에 기인한다. 결국, 택배 서비스노동자의 죽음은 노동자들의 연대로 이어져 자신들의 권리를 요구하게 되었고, 노동조합을 인정한 기업이 늘고 있다. 아울러 노동자들의 처우 개선과 고용 안정을 위한 생활 물류 법이 2021년 1월에 제정·공포되었으며 그동안 산재 관련 보험체계가 미비했었으나 2021년 7월 고용보험 가입이 의무화되었으니 고무적인 일이다.

21) 코리아BBC NEWS, 「택배노조 파업…그들이 파업하는 핵심 이유」, (2021.06.15.)

국도교통부도 택배서비스 노동자의 업무 부담을 줄여주고자 월터소(택배물 자동분류기) 설비 구축을 위한 저금리 정책자금을 기업에 지원하기에 이르렀다.²²⁾ 그러나 여전히 월터소가 있는 기업은 적으며 노동조합에 소속된 택배서비스 노동자는 10% 안팎에 불과하다.²³⁾ 무엇보다 가장 큰 문제는 기업에 소속되지 않은 택배서비스 노동자를 개인사업자로 치부해 어떠한 권리를 주장하지 못하는 개인사업자 택배 서비스노동자들의 어려움은 크다.

3. 연구방법

3.1 현상학적 질적연구방법

현상학(Phenomenon)은 희랍어 *phainesthai*에서 파생되었으며 Husserl에 의해 체계화되었다. 현상학은 과학이 객관적이고 실증적인 사실에만 주목함을 기피한다. 현상학은 수치로 표현할 수 없는 인간의 삶을 둘러싼 가치와 의미에 대한 문제에 집중하여 인간의 의식에 드러나는 그대로의 ‘현상’, 인간 경험 안에 나타나는 생활 세계를 기술하는 것을 지향한다.²⁴⁾ 즉, 연구참여자 개개인이 체험한 생활상의 의미를 기술하여 그들의 경험을 이해하는 데 초점을 두는 연구방법이다.

그러므로 현재 택배 서비스노동자들의 생활 세계를 탐색하여 그 안에 내재한 삶의 의미와 경험의 본질을 밝히는 데에 현상학은 적절한 연구방법이라고 사료 된다. 현상학은 인식론으로서의 현상만을 담고 있는 것이 아니라 인간 존재론으로서 본질을 추구하기에 택배 서비스노동자의 삶의 정황을 탐색하기에 적합할 것이다. 특히, 본고는 당사자의 구술 이외에도 택배 서비스노동자의 노동 개선을 위한, 교황 레오 13세 회칙 『새로운 사태』 문헌을 참조하였다. 『새로운 사태』에서 교황이 제시하는 노동 윤리는 택배 서비스노동자에게 삶의 질 향상에 어떻게 영향을 주는지, 그 근거를 담보할 것이다.

22) 국토교통부보도자료, 「설성수기 택배종사자보호 특별관리시간 운영」, (2021.01.21.)

23) 한국경제신문, 「파업이라더니 잘 오네, 우리 집에 택배 오는 이유」, (2021.06.15.)

24) 홍현미라, 권지성, 장혜경, 이민영, 우아영, 『사회복지 질적연구 방법론의 실제』, (서울: 학지사, 2017), 133-135.

3.2 연구참여자

연구참여자는 현재, 택배 서비스노동을 하고 있는 사람을 연구참여자로 선정하였다. 본 연구는 택배 서비스노동 경험을 탐색하여 이들의 삶의 질을 높이고자 하는 대안을 제시하는 것이기에 택배 배송이라는 동질적인 직업을 가진 연구참여자를 의도적으로 선정하는 의도적 표집(purposive sampling)의 방법을 사용하여 그 적절성을 충족시켰다. 연구참여자의 조건은 기업 소속의 택배 노동자가 아닌 대리점이나 영업소에서 구역을 배당받아 노동하는 택배 서비스노동자이다. 왜냐하면, 이들은 기업이나 회사의 소속이 아닌 개인사업자 형태로 분류되어 노동조합이나 산재 등에 취약하기 때문에 자신의 목소리를 내기가 어려운 노동자의 노동 경험을 탐색하기에 충분하기 때문이다.

처음 연구참여자는 ** 아파트에서 택배 서비스 업무를 하는 사람에게 연구의 목적과 개인의 익명성 보장과 연구에의 비밀유지 보장, 도중에 연구 참여를 철회 할 수 있다는 것을 설명했으며 자발적으로 참여를 희망하는 사람 중에서 연구 조건에 부합한 참여자를 선정하였다. 다음 연구참여자는 첫 번째 연구참여자로부터 소개를 받는 눈덩이 표집(snowball sampling)의 방법으로 소개받아 총 4명의 연구참여자를 모집하였다. 1대1 심층 면담은 반 구조화된 연구 질문으로 진행하였다. 다음 <표2>는 연구참여자의 일반적인 특성이다.

<표2> 연구참여자의 일반적인 특성

ID	성·연령	택배노동기간 이전 직업	노동시간 (1주일)	소속차량	거주, 가족관계
1	남, 60대	약2년·정년퇴직	약 72 시간	영업소·자가 지입차	부부와 자녀1
2	남, 40대	약1.5년·공장직원	약 84 시간	영업소·자가 지입차	미혼 1인가구
3	남, 40대	약7년·판매업	약 80 시간	영업소·자가 지입차	미혼 1인가구
4	남, 50대	약6년·음식점	약 90 시간	영업소·자가 지입차	부부와 자녀2

3.3 자료수집과 분석 및 연구의 윤리성

연구 자료의 수집은 1대1 심층 면담의 형식으로 1회, 60~90분을 할애하여 실시하였다. 심층 면담의 장소와 시간은 연구참여자가 원하는 찻집이나 공원, 배달 차량 등에서 실시하여 연구참여자가 심리적인 안정을 취하며 자유로운 구술이 되도록 하였다. 심층 면담에서 취한 자료는 Giorgi(2004)의 현상학적 분석에 따라 연구자들의 판단을 중지하고 연구 참여자들의 개별적인 체험을 파악하여 본질적인 의미를 찾고자 했다. 분석을 위해 연구자들은 자료 속의 의미를 경청한다는 의식으로 자료에 접근, 내재한 의미 단위들을 분류하고 공통적인 주제들을 묶는 작업을 거쳤다. 그런 다음에 의미 단위들에 대한 본질적 요소의 도출을 시도하였다. 무엇보다 연구자들은 주관적인 해석을 지양하고 택배 서비스노동자의 체험에 집중하여 분석에 임했다.

연구의 엄격성을 위해서는 삼각검증(triangulation)으로 신뢰성과 타당성을 담보하였다. “삼각검증은 서로 다른 조작적 정의에 따라 해석하는 연구방법”²⁵⁾로 본 연구에서는 질적 연구 분야의 교수 1인과 동료 연구자 1인이 녹취한 자료를 경청하는 과정과 토의를 통하여 편견의 문제를 해소하는 노력을 기울였다.

연구윤리를 위해서 연구자는 사전에 보건복지부(2019-C150955)와 국가 생명윤리 정책원의 연구윤리 교육을 이수(2021-007434)하여 연구윤리에의 민감성을 잃지 않으려 했으며 연구참여자와 연구자 간의 계급이나 이익 관계가 존재하지 않기에 자유로운 구술을 취할 수 있었다. 또한, 상기에 밝힌 바와 같이 비밀보장, 도중에 연구 참여에의 철회가 가능, 연구목적만을 위한다는 사실과 익명성 등에 대해 소상히 설명해 드린 다음에 연구를 진행했다.

4. 연구결과

연구참여자의 구술 자료를 분석한 결과, 드러난 주제 10개, 본질적 주제 3개를 도출하였다. 3개의 본질적 주제는 ‘일을 해서 잘 살고 싶음’, ‘열악한 근무환경과 조건’, ‘사람답게 살 수 있는 세상 만들기’로 아래 <표3>과 같이 정리하였다.

25) 나장환, 「질적연구의 다양한 타당성에 대한 비교 분석 연구」, 『교육평가연구』, 19-1(2006), 270.

<표3> 현상학적 주제목록

본질적 주제	드러난 주제
일해서 잘 살고 싶음	1) 회사가 망해서 일자리를 잃음
	2) 능력이 없어 몸으로 하는 일밖에 없음
	3) 큰 자본이 없어도 시작이 가능하고 망해도 타격이 없는 일
열악한 근무환경과 조건	1) 새벽부터 밤까지의 가혹한 노동과 함부로 대하는 소비자
	2) 자동차 할부금, 기름값, 약값, 보험료를 제하면 남는 게 적음
	3) 나도 죽을까 두려움
	4) 재주는 꿈이 부리고
사람답게 살 수 있는 세상 만들기	1) 사람보다 돈이 먼저인 구조
	2) 계란으로 바위치기
	3) 혼자서는 힘이 없어 연대함

4.1 일해서 잘 살고 싶음

‘일해서 잘 살고 싶음’의 드러난 주제로는 ‘회사가 망해서 일자리를 잃음’, ‘능력이 없어 몸으로 하는 일밖에 없음’, ‘큰 자본이 없어도 시작이 가능하고, 망해도 타격이 없는 일’이 도출되었다. 연구참여자들이 인식하는 택배 서비스노동이란 고학력이나 큰 재주를 지닌 능력이 없어도 힘만 있다면 고정수입을 낼 수 있는 일이었으며, 일을 그만두었을 때 큰 타격이 없는 것으로 인식하고 있었다. 즉, 택배 서비스노동은 일을 시작하고 그만두기에 자유로운 노동의 유연성과 접근성의 면에서 좋은 일이었다. 반면에 노동의 안전에는 취약한 일이었다.

4.1.1 회사가 망해서 일자리를 잃음

코로나 19로 인해 세계 경제는 어렵게 되었고 그로 인해 소상공인들은 경제활동의 기반을 잃어 조기 퇴직을 권고 당하거나 일터가 없어져 버려 일을 그만둘 수밖에 없는 처지에 직면했다.

“회사에서 퇴직금을 더 준다고 해서 일을 그만두고 다른 일을 찾았죠. 웬걸요 아파트 경비도 없어요. 집에만 있을 수도 없고 막노동을 했어요. 인력사무소에 새벽같이 나가 있어도 일이 없을 때가 많고, 그래서 중고차라도 한 대 있으면 배달 할 수 있다고 해서 1,500만 원으로 트럭 한 대 사서 일을 시작했죠”(연구참여자 1). “채소 가게에서 일했는데, 코로나로 주인이 임대료, 월급 하나도 못 내요. 점원 셋이 하는 일을 주인이 혼자 일해, 자연히 일이 없어진

거죠”(연구참여자 3)

4.1.2 능력이 없어 몸으로 하는 일밖에 없음

연구참여자들은 일을 선택할 때 먼저 고숙련도의 일이나 높은 기술과 고학력이 요구되는 일은 처음부터 일자리 대상에서 제외했다. ‘스펙’, ‘자본’, ‘일과 관련한 사회적 지지’가 없는 사람에게는 안정성이 보장되지 않는 일밖에 없었다. 한국의 노동시장 구조는 정규직과 비정규직으로 대별되는 이중구조로 정규직에 속하는 사람들은 완전 고용이 보장되는 ‘노동 경직성’을 지니지만 그렇지 않은 사람은 일자리의 안정성, 노동방식, 보상, 임금 등에서 불평등과 격차 문제가 존재한다. 이는 사회통합, 경제 산업의 역동성, 노동복지의 안정이 어려운 구조이다.

“고정직으로 번듯한 회사 다니고 싶죠 그런데 전, 그럴 췌이 안돼요 아버지가 신부전증으로 돌아가셔서, 고등학교도 겨우 졸업했고 병원비 대느라 안 해본 아르바이트가 없어요 경력도 없고 결국, 일할 곳은 남들이 싫어하는 일밖에 없어요 음식 장사 문 닫고, 매형이 택배 하는데, 저보고 수입이 식당보다는 나올 것이라고 해서 시작하게 되었어요”(연구참여자 4)

4.1.3 큰 자본이 없어도 시작이 가능하고 망해도 타격이 없는 일

택배 서비스노동의 장점은 앞에서 밝힌 바와 같이 노동시장의 접근성이 유연하다는 점이다. 대리점 또는 영업소 소속이라면 할부 중고차라도 ‘자가 지입 차’ 한 대만 있으면 큰 자본이 들지 않고 또, 도중에 일을 그만두기도 용이하다. 특히, 코로나 19의 영향으로 택배 물량이 증가한 요즘에는 더욱더 그러했다.

“차만 있으면 일은 해요 정년퇴직하고 60대 초반인데, 집 안에 있을 수도 없고 퇴직금이라고 할 것도 없는 액수지만 중고차 한 대 사서, 그리고 망해도 크게 손해 없어서 시작했어요”(연구참여자 1)

4.2 열악한 근무환경과 조건

‘열악한 근무환경과 조건’의 드러난 주제는 ‘새벽부터 밤까지의 가혹한 노동과 함부로 대하는 소비자’, ‘자동차 할부금, 기름값, 약값, 보험료를 제하면 남는 게 적음’, ‘나도 죽

을까 두려움’, ‘재주는 꿈이 부리고’가 도출되었다.

연구참여자의 구술에 의하면 노동에의 접근성은 수월했지만, 노동환경과 노동자의 처우 문제는 부조리한 모순이 많았다. 대리점 소속의 택배 서비스노동자는 개인사업자로 원청의 소속이 아니라는 점에서 업무 중, 사고나 과로사 등에 아무런 보상이나 혜택을 받지 못하는 구조에 있다. 또한, 택배 물품의 분실, 파손 등의 배상책임도 노동자 자신이 부담하는 조건으로 계약을 맺는다. 게다가 대부분 노동자의 가장 큰 불만은 ‘까데기(분류)’ 작업이다. 월터소가 설치되어 있는 곳은 극히 드물고 대부분은 운송 기사가 직접 무보수로 이 작업을 한다. 택배 서비스노동자들은 새벽부터 밤까지 일하는 가혹한 노동과 모순된 노동 구조에 대하여 수용할 수밖에 없는 사회의 힘없는 구성원으로 살아가야 했다.

4.2.1 새벽부터 밤까지의 가혹한 노동과 함부로 대하는 소비자

연구참여자들의 어려움은 노동은 물론, 인간다운 대접을 받지 못하는 데에도 있었다. 아파트의 엘리베이터를 이용할 수 없도록 자체 규칙을 정하는 아파트와 물건 파손 등의 책임을 물어 보상을 요구하거나 거친 말을 하는 고객도 있었다.

“힘든 물건은 생수, 수박, 쌀, 김치 이런 거요. 오후가 되면 힘이 없어요. 배달한다고 무시도 좀 당해요. 요즈음은 나야요. 안전 운전하세요. 늦어도 돼요. 라고 메모가 있기도 하고 음료수를 놓아두기도 해요”(연구참여자 2). “고객 전화는 한밤중인 1-2시에도 와요. 물건이 도착 안 되었다. 파손이다. 등 포장하다 깨질 수도 있는데, 물어주는 것도 막말하는 진상 고객 대응도 다 제가 해요”(연구참여자 4). “엘리베이터가 없거나 이용금지 그리고 아파트의 출입구 앞에 차를 못 대도록 한 아파트는 진짜 힘들어요”(연구참여자 2)

4.2.2 자동차 할부금, 기름값, 약값, 보험료를 제하면 남는 게 적음

연구참여자들에게 배송이라는 노동은 노동 환경과 조건의 불리함에도 취업이 쉽다는 면에서 좋은 일에 속했다. 취업이 쉽다는 것 이외에도 배달물량이 많은 구역을 맡으면 일은 힘들지만 그만큼 높은 수입을 얻을 수 있다는 것도 연구참여자들에게는 좋은 일에 속했다. 그러나 장소영, 김용진의 연구²⁶⁾와 마찬가지로 업무 만족도는 낮았다. 이 연구에서

26) 장소영, 김용진, 「택배산업과 물류산업 현장직 종사자의 근로여건 비교분석 연구」, 『물류학회지』, 30-5(2020), 110.

업무 만족도가 낮은 이유는 전체 택배 서비스노동자의 하루 평균 11.1시간이라는 긴 노동 시간, 업무량, 열악한 근로 조건, 낮은 사회적 인식이라고 보고했다. 게다가 업무 관련 기차 및 부대비용도 연구참여자들이 지불해야 하는 부담이 있었기 때문에 업무의 만족도는 낮다고 보였다.

“한 달에 오백은 번다고 생각했어요. 장사하면 망할 염려도 있고 초기 비용도 많이 들어서 중고 트럭 하나 사서 했는데, 기름값, 보험료, 창값, 유지비, 약값도 만만치 않고, 손에 떨어지는 것은 300만 원, 이것도 감사하지만.”(연구참여자 1). “쉽게 일을 시작하는 것은 좋았어요. 저는 일을 좀 많이 받아서 하고 제가 돈 쥐서 아르바이트를 하루에 4시간은 시켜요 혼자 하려니 힘들고, 사람 써서 일을 좀 더 하니까 수입이 더 많아요. 돈 모아서 대리점 하려고 힘을 다해 일하죠. 그러나 일이 좋거나 만족하거나 그렇지 않아요.”(연구참여자 3)

4.2.3 나도 죽을까 두려움

최근, 택배 노동자의 과로사가 사회문제로 부각되었다. 연구참여자와 동일한 노동을 했던 사람들이 죽음으로 가시화되자 연구참여자들도 혹시, 자신도 지는 사이에 죽음을 맞는 것은 아닌지에 대한 생각을 한 번쯤은 한 적이 있다고 했다.

“술 담배가 늘어났어요. 몸이 고단해 술이라도 먹고 자야 다음날 일해요. 누가 죽었다고 기사를 보면 나도 잠자는 사이에 죽으면 어쩌나 하는 불안도 있어요. (그러면 일을 좀 줄이는 것은요?) 구역이 정해져서 물량이 정해져 있고 또 시간을 줄여서 일하면 수입이 줄어들어 그렇게도 못해요.”(연구참여자 4)

4.2.4 재주는 곰이 부리고

연구참여자들은 분류 작업에 대한 불만이 컸다. 택배 물품은 지역과 가구별로 택배 서비스노동자가 분류한다. 여기에 들어가는 시간과 노력은 막대하나 임금으로 환산되지 않는 무보수 노동이다. 기업에 소속된 정규 배송 노동의 경우 택배 물품이 유통소에서 자동으로 분류되어 노동 집약적인 구조를 이루고 있다. 그러나 본 연구의 연구참여자들은 개인사업자의 등록이며, 처음 계약할 때에 일방적으로 분류작업까지를 포함한 임금 규정이었다. 이러한 상황에 대해 연구참여자들은 불만이 컸다. 코로나 19로 택배 사업은 호황을 이루었는데 자신들에게 돌아오는 것은 달라진 게 없다고 했다.

“새벽에 나가 4시간 정도 까대기 해요 배달하기 편하게 차에 실어야 하는데, 이걸 돈도 못 받아요 회사나 영업소에서 하든지 임금을 주든지 그러면 좋겠어요 재주는 꿈이 부리고 돈은 뭐가 받는다고”(연구참여자 2). “코로나 19로 회사들은 이익을 많이 봤어요 분류작업 하는 것을 최저 시급이라도 줬으면 좋겠어요 분류할 때마다 성질이 나요”(연구참여자 3). “우리들은 자기(기업) 소속이 아니라고 하면서 법이나 보호가 없어요 그런데 옷이나 차에 자기회사 마크 들어 가게 하라 등 주문해요.”(연구참여자 1)

4.3 사람답게 살 수 있는 세상 만들기

‘사람답게 살 수 있는 세상 만들기’의 드러난 주제는 ‘사람보다 돈이 먼저인 구조’, ‘계란으로 바위 치기’, ‘혼자서는 힘이 없어 연대함’이 도출되었다.

한국의 택배 산업의 형태는 너무나도 다양하다. 웹을 이용한 플랫폼 홈 시장, 우체국 배송, 홈쇼핑이나 백화점에서 단일 거래로 대량 물류를 배송하는 시스템, 기업에서 운영하는 직영점 그리고 본 연구참여자들과 같은 기업의 대리점에서 위탁받는 물량을 운송하는 개인 사업등록자들이 있다. 기업의 소속인 듯 보이지만 본 연구의 연구참여자들은 자본의 논리에 따라 계약된 노동자들로 개인사업자이기 때문에 배송 사고나 과로사 등의 문제에 대하여 자신들의 권리를 주장할 수 없다.

4.3.1 사람보다 돈이 먼저인 구조

연구참여자들이 일을 시작하기 위한 처음의 계약은 많은 문제를 내포하고 있었다. 계약이란 동등한 힘을 가진 쌍방이 하는 것이 공정한데 처음부터 연구참여자들은 불리함을 안고 일을 시작할 수밖에 없었다. 정당한 임금을 지불받지 못한 ‘까대기’, 택배 물품의 파손 등도 연구 참여자들이 배상해야 했으며 개인사업자이면서도 원청의 규약을 지켜야만 했다. 이는 자본가가 더 많은 이익을 보면서도 분배 정의는 정확하게 실현되지 않았다고 할 수 있다.

“자영업이라 교통사고가 나도 손해배상 이런 거 없어요 개인 사장이라고 하니, 그런데 이게 말이 되나요? 이거 보세요, 차에도 회사 마크 붙이고, 회사 규칙대로 일해야 해요 자기네들 좋을 대로 다 하고 손해는 안 보겠더니 이게 뭐예요”(연구참여자 4). “사람이 죽어나고 여론

이 안 좋아지니 근무시간 조정하고 분류 기계 설치와 사람을 더 고용하겠다고 했는데, 결국은 아직 말뿐이요. 그리고 애매한 게, 일 시간 줄이면 보수가 줄고, 야간 근무 안 하면, 낮에 교통이 막히는 시간에 배달해야 하니 배달개수는 줄어 보수가 적고, 참~”(연구참여자 3)

4.3.2 계란으로 바위 치기

이러한 부적절함에 대해 사람들은 회사에 건의하라고 했다. 그러나 매일 장시간 노동하는 연구참여자들은 시간도 힘도 없었고 건의를 했다가는 물량이 적은 영업소로 배당을 받을까 두려워했다.

“노동조건을 개선하려고 건의하고 운동도 하는 사람들이 있었어요 일이 적은 구역으로 옮겨졌어요. 계란으로 바위를 치는 격이죠. 그래도 해야죠. 바위에 계란은 조금, 묻겠죠. 요즘은 고객들이 좀 잘해주기도 해요. 고생한다고.”(연구참여자 2)

4.3.3 혼자서는 힘이 없어 연대함

연구참여자들은 개인사업자라고 하지만 대리점의 눈치를 보는 가장 말단의 하부구조에 속했다. 계약 자체가 기득 자본에 유리한 형태로 규정되어 있어 이들의 권리를 주장하기는 쉽지 않다. 이러한 점은 대리점도 마찬가지이다. 원청의 요구를 수용할 수밖에 없다. 이러한 사회 구조에 대하여 교황 레오 13세는 “두 계층을 서로 접근시킬 수 있는 단체를 통하여 노동자의 문제 해결에 공헌할 수 있는데, 그 단체 가운데 노동조합이 그 기능을 실현 할 수 있다.”²⁷⁾ 교황의 주장처럼 연구참여자들은 혼자서는 할 수 없는 일들을 동료들과 함께 연대하면서 세상에 자신의 목소리를 내고 있었다.

“노동조합 설립에 싸인을 했어요. 그런데 내 생계 팽개치고 운동에 참여는 못 했어요. 누가 그러는데, 파업 운동 했다가 대단지 아파트가 아닌 구역으로 바뀌 버려서 수입이 확 줄었대요. 억울하다고 주장도 못 해요.”(연구참여자 3). “시민들이 함께 해주고 우리를 대변해 줘요. 일각에서는 자네들이 일 줄이면 되지 라고도 하는데, 단가가 너무 약해 줄이면 생활이 안 돼요.”(연구참여자 4)

27) 레오13세, 『새로운 사태』, 34항.

5. 본질적 주제 진술

본 연구는 택배 서비스노동자의 체험 본질을 알아 이들을 이해하는 것이며 그 이해를 바탕으로 택배 서비스노동자들의 삶의 질 향상을 위한 목적을 가진다. 이를 위하여 수집된 자료를 분석한 결과, ‘일해서 잘 살고 싶음’, ‘열악한 근무 환경과 조건’, ‘사람답게 살 수 있는 세상 만들기’라는 본질적 주제가 도출되었다.

이 3개의 본질적 주제를 관통하는 핵심어는 노동이다. 일을 한 대가로 가족을 부양하고 가치 있는 삶을 살고자 하는 것, 어느 누구나가 소망하는 그러한 삶을 살고 싶은 것이 연구참여자들의 본마음이었다. 그러나 연구참여자들은 ‘빈곤의 악순환’이라는 사회 구조 안에 포섭되어 있었다. 그 구조 가운데 성장의 배경은 다양한 결핍이 한 축을 담당하고 있었다. 경제적 가난이 문제는 아니더라도 가난으로 인한 결핍은 학력 없음, 기술 없음으로 이어져 개인의 역량이나 기회들에서 제한적이 되었다. 이는 “한번 근로 빈곤 노동 시장에 편입되면 그 굴레를 벗어나지 못하고 근로 빈곤 노동시장 내에서 폐쇄적으로 이동하여, 다시 빈곤으로 연결되는 악순환”을 보여주는 것이라는 지은정(2017)의 연구와 일치했다.²⁸⁾ 그들이 원하는 좋은 일자리는 엄두도 못 냈으며 결국, 몸으로 하는 일밖에 없었다. 그러므로 그들에게는 이직이 잦았으며 큰 자본이 없어도 망해도 타격이 없는, 몸으로 고생하면 되는 택배 서비스노동은 이들에게 좋은 일에 속했다.

그러나 연구참여자들이 처한 현실적인 노동의 상황은 노동자를 위한 노동이 아니었다. 노동의 계약 자체가 우선적인 불리함을 안고 있었다. 공정한 노동이 필요함에도 불구하고 연구참여자 개개인은 자신의 목소리를 내지 못하였다(연구참여자 3). 자기 목소리를 내는 순간 불이익을 받는 희생까지도 받아들여야 했기에 업무에 대한 건의나 자신들의 고충을 토로하지 못했다. 이러한 사태에 교회는 자신의 목소리를 내지 못하는 노동자의 상태를 개선하는 최선의 방법을 모색하도록 요구하며 각자의 몫이 되돌아가는 구조를 정의라고 주장했다.²⁹⁾ 교황 회칙 『새로운 사태』에서는 인간 존엄의 노동을 실천하기 위한 방법의 하나는 노동조합 설립이라고 했다. 갑작스러운 사고나 질병, 적절한 노동에 대한 주장을 할 수 있기 때문이다. 그러므로 연구참여자 2의 구슬에서와같이 깨진 계란이 바위에 묻어 그 묻음이 점차 확대되어 나가길 희망, 인간 존엄을 실현하는 노동이 되도록 바

28) 지은정, 「근로 빈곤층의 빈곤탈출 결정요인 연구」, 『한국사회복지학』, 59-3(2007), 147.

29) 레오13세, 『새로운 사태』, 12항, 24항.

랐다. 이러한 택배 서비스노동에 대한 현상들은 약 130년 전의 노동의 정황과 일부분 상통한다는 것을 알 수 있었다. 그러므로 “노동자를 정당하게 대우하고 그들의 노동에 대한 임금을 착취하지 말 것과 인간을 이윤 추구나 노동력으로써만 평가하지 말고 인격적 존엄성을 존중해야 할 것이다.”³⁰⁾

6. 논의 및 제언

이상으로 한국의 택배 서비스노동자의 삶 안에서 이루어지는 노동 체험을 살펴보았다. 특히, 다양한 택배 관련 노동자 가운데 대리점에 개인사업자로 등록된 택배 서비스노동자를 중심으로 자료를 수집하였다. 수집된 자료는 현상학적 질적연구방법으로 분석을 시도하였다.

연구결과 ‘일해서 잘살고 싶음’, ‘열악한 근무 환경과 조건’, ‘사람답게 살 수 있는 세상 만들기’라는 3개의 본질적 주제와 10개의 드러난 주제를 발견하였으며 연구결과를 바탕으로 한 논의와 실천적 제언은 다음과 같다.

첫째, 본질적 주제로 도출된 ‘일해서 잘 살고 싶다’라는 것은 연구참여자 뿐만이 아니라 많은 사람의 보편 된 희망으로 노동은 생계를 유지하는 수단임과 동시에 인간 품위를 지속하게 하는 동인(動因)으로 작용한다. 교황 레오 13세는 이것을 노동의 존엄이라고 설명했다. 그러므로 “형제적 사랑으로 다양한 계층이 인류의 공동 유산인 자연의 재화와 은총의 보화를 분배 정의에 맞게 사용”되어야 함을 강조한 것이다.³¹⁾

연구참여자들에게 택배 배송은 기술과 자본·능력이 없이 육체적 노력으로도 가능한 꽤 괜찮은 일이었다. 특히, 저성장 경제와 제조업의 정체로 일자리가 부족한 현재 상황에서는 더욱더 그러했다. 택배업은 일자리가 부족한 현실에도 노동에의 진입 과정은 수월했다. 그러나 노동자의 입장을 고려하지 않은 일방적인 계약과 무보수 노동인 분류작업 그리고 사고·재해·과로사 등에 대한 안전망은 미흡했다. 돌발적인 상황에 어떠한 보상이나 혜택을 고려하지 않았다는 점은 약자를 보호하려는 마음들이 부족한 때문으로 보인다. 이는 자기 목소리를 내지 못하는 사람들의 불이익에 모두가 눈을 감는 행위라고 볼 수 있다. 그러므

30) Ibid., 14항.

31) Ibid., 18항.

로 자본의 논리에 우선하는 탐욕으로부터 보호하여 각자의 몫을 각자에게 돌려주는 고용 체계를 만들어야 한다. 그러므로 국가는 기업과 대리점 그리고 노동자들이 차별 없이 공정한 노동, 안전을 담보 할 수 있는 노동, 인권이 존중되는 노동이 될 방안을 모색하고 관리 감독하는 개입에 노력할 것을 제언한다.

둘째, 노동조합에 대한 논의이다. 연구참여자들의 경우 대리점과 ‘택배 위수탁 계약’을 체결하고 업무를 처리하기 때문에 현행법상 특수형태근로종사자(특수고용직)로 분류되어 있다. 택배 노동자들은 ‘근로자’ 이기보다 ‘개인사업자’의 대우를 받고 있다. 근로자가 아니기 때문에 이들은 근로기준법이 정하는 주 52시간의 노동시간, 휴식 시간, 최저 임금 등의 규정에 적용받지 않는다. 하루의 지역 할당을 채워야 하는 과중한 노동과 장시간 노동, 그리고 무급인 분류작업과 산업재해 등에 대해 마땅히 주장하여야 할 권리를 포기하고 있었다. 노동에 쫓겨 그리고 자신의 권리를 주장하다 일터에서의 내몰리는 부당한 처사를 당할까 목소리를 내지 못하고 있었다. 그러므로 이러한 사람들을 위한 노동조합이 필요하다. 인간은 노동의 권리가 있으며 노동자들의 개개인 자조만으로는 자신들의 권익을 보호하는 것은 한계가 있기에 조합이나 협회를 만드는 것을 제언한다.

『새로운 사태』에서 교황 역시 자신의 목소리를 내지 못한 사람들이 보호를 받을 수 있는 장치를 노동조합에서 찾고자 했다. 노동조합에서의 단체 교섭권은 노동자들을 연대할 수 있게 하며 쾌적한 환경에서 안전을 담보한 노동이 되도록 힘을 발휘 할 수 있을 것이다. 그러나 노동자의 지나친 요구를 관찰하기 위한 무분별한 파업은 신중하게 하여 사용자와 종사자가 서로 상생할 수 있는 구조를 만들어야 할 것이다.

셋째, 택배 산업을 위한 등록제에 관한 논의이다. 한국은 최근에 컴퓨터와 스마트 폰 기기 등의 통신 시설로 시간과 장소에 관계없이 소비 활동의 중심이 온라인으로 변화되었다. 게다가 앞으로의 시장 또한 온라인의 시장이 더욱 확대될 것으로 전망하고 있다. 그런데 현재 한국의 택배 산업은 소비자의 이용 급증에 대해 처리할 수 있는 기반이 부족하며 노동자의 노동환경을 악화시키고 있어 그 대응 방안이 시급하다. 이러한 상황을 개선해 소비자, 기업, 대리점 그리고 택배 서비스노동자들을 아우르는 인증제를 도입하기를 제언한다. 인증을 허락하는 조건에 ‘분류 작업에의 인원 보충’, ‘분류 작업의 기계화’, ‘근로 조건과 환경 개선’ 등에 대한 세부적인 항목이 있으면 좋을 것이다.

넷째, 지역 공동 우편함(community mailbox)에 관한 논의이다. 아파트 출입구에 차를

정차하지 못하거나 엘리베이터를 이용하지 못해서 택배 서비스노동자의 노동 강도를 높이는 문제와 택배 물품 분실 등의 문제를 해소할 방안을 강구해야 한다. 예를 들면 캐나다처럼 아파트나 주택의 문전 배달(Door-to-Door)을 중지, 지역에 공동우편함을 설치하는 캐나다와 같은 사례를 도입하는 방안을 제언한다. 지역 공동 우편함은 아파트나 주택과 가까운 일정한 위치에 설치하여 택배 서비스 노동자가 소비자에게 보관할 우편함의 번호와 비밀번호를 알려주고 개별 함에 물품을 넣어두면 소비자가 찾아가는 방법이다. 1인 가구가 증가하고 낮에는 집에 아무도 없는 상황에서 소비자는 물품 분실을 염려하지 않아도 되며, 택배 서비스노동자들에게는 노동의 부담을 줄이는 공동 우편함 설치를 제언한다.

본 연구는 택배 서비스노동자들의 회복적 정의를 위하여 교황 레오 13세 회칙 『새로운 사태』를 토대로 노동자의 노동권 보호에 대하여 살펴보았다. 노동자의 정체성은 국가와 기업을 비롯한 사회와의 관계성과 맞물려야 온전할 수 있다. 그러므로 상기에 서술한 바와 같이 노동조합을 통한 노사 간의 소통으로 택배 서비스노동자의 권익에 다가가기를 바란다.

본 연구는 연구참여자의 구술을 통하여 택배 서비스노동자의 이해는 물론, 제언을 통하여 그들의 삶의 질의 회복이라는 함의를 끌어냈다는 점에서 독창성과 의의를 지닌다. 그럼에도 불구하고 본 연구는 기업과 대리점의 입장을 반영하지 못했다는 한계를 지닌다.

참고문헌

- 가톨릭뉴스지금여기, 「레오13세 교황의 사회회칙, 『새로운 사태』, 박동호, (2011.05.13.), (접속일: 2021.10.20.).
- 강진생, 이태민, 「택배서비스 실패상황에서 서비스품질이 만족과 충성도에 미치는 영향」, 『상품학 연구』, 38-5(2020), 161-169.
- 경향신문, 「까대기만 6시간 끝에 첫 배달…남들 퇴근할 때 2차 시동」, (2020.10.19.)
<https://news.zum.com/articles/63494897> (접속일: 2021.06.05.)
- 국토교통부보도자료, 「설성수기 택배종사자보호 특별관리시간 운영」, (2021.01.21.).
- 김지현, 이충효, 안승범, 「우체국택배 경쟁력 강화요인의 중요도 분석에 관한 연구」, 『물류학회지』, 23(2013), 31-49.
- 김현승, 『비즈니스서비스산업으로서의 한국택배산업의 경쟁력 제고방안 연구』, 석사학위논문, 단국대학교 경영대학원, 2012.
- 나장함, 「질적연구의 다양한 타당성에 대한 비교 분석 연구」, 『교육평가연구』, 19-1 (2006), 265-283.
- 대한통운, 「CJ대한통운 스토리」, <https://www.cjlogistics.com/ko/about/brand/history> (접속일: 2020.10.28.).
- 레오13세, 회칙 『새로운 사태』(Rerum Novarum, 1891), 서울: 한국천주교중앙협의회, 1994.
- 박한영, 김소형, 정승주, 서상범, 정창주, 「코로나 19 확산에 따른 국내 택배서비스 이용행태 변화」, 『교통연구』, 2021-6(2021), 51-66.
- 송승훈, 「택배산업의 성장 요인에 관한 실증분석 -전자상거래 성장을 중심으로-」, 『유통경영학회지』, 14-2(2011), 107-125.
- 오동석, 『택배집배송 기사의 직무스트레스 요인분석』, 석사학위논문, 건국대학교 산업대학원, 2010.
- 이민규, 『택배서비스 품질만족도가 인터넷쇼핑몰 구매만족도에 미치는 영향에 관한 연구』, 석사학위논문, 명지대학교 부동산·유통경영대학원, 2010.
- 이수열, 「기업의 사회적 책임 인식이 택배 물류 종사자의 직무 만족에 미치는 영향」, 『한국생산관리 학회지』, 31-3(2020), 95-309.
- 장소영, 김용진, 「택배산업과 물류산업 현장직 종사자의 근로여건 비교분석 연구」, 『물류학회지』, 30-5(2020), 105-117.

- 지은정, 「근로 빈곤층의 빈곤탈출 결정요인 연구」, 『한국사회복지학』 한국사회복지학 , 59-3(2007), 147-174.
- 차명희, 「레오13세 교황 회칙인 『새로운 사태』를 토대로 한 한국 택배서비스 노동의 개선방안에 관한 연구」, 『카리타스복지논총』, 15(2020), 95-117.
- 코리아 BBC NEWS, 「택배노조 파업...그들이 파업하는 핵심 이유」, 2021.06.15.
<https://www.bbc.com/korean/news-57480480> (접속일: 2021.09.15.).
- 택배노동자 과로사대책위원회, 「택배노동자 과로사실태조사결과발표 및 대책마련 토론회」, 『참여연대 노동사회위원회』, (2020.09.10.).
<https://www.peoplepower21.org/Labor/1729610> (접속일: 2021.09.15.).
- 한국경제신문, 「파업이라더니 잘 오네, 우리집에 택배오는 이유」, (2021.06.15.).
<https://www.hankyung.com/economy/article/202106159479g> (접속일: 2021.09.15.).
- 홍현미라, 권지성, 장혜경, 이민영, 우아영, 『사회복지 질적연구방법론의 실제』, 서울: 학지사, 2017.

**택배 서비스노동자의 체험에 관한 현상학적 연구:
회칙, 「새로운 사태」의 노동 윤리를 통한 성찰**

문진영 · 차명희

본 연구는 최근, 사회 문제화 되어 있는 한국의 택배 서비스노동자에 관한 연구로 연구목적은 택배 서비스노동자를 이해하여 그들의 삶의 질 향상에 기여하는 것이다. 연구목적 달성을 위한 연구방법으로는 현상학적 질적연구방법을 원용하였다. 자료 수집은 연구참여자의 1대1 심층면담의 방법을 취하였으며 그 후, 택배 서비스노동자가 체험한 노동의 의미와 본질을 분석하였다. 연구결과 ‘일을 해서 잘 살고 싶음’, ‘열악한 근무환경과 조건’, ‘사람답게 살 수 있는 세상 만들기’라는 3개의 본질적 주제와 10개의 드러난 주제가 도출되었다. 연구결과를 바탕으로 한 제언은 다음과 같다. 첫째, 국가는 기업과 대리점 그리고 노동자들이 계급에 차별 없는 공정한 노동, 안전을 담보 할 수 있는 노동, 인권이 존중되는 노동이 될 수 있는 방안을 모색하고 관리 감독해야 함을 제언했다. 둘째, 노동자들이 연대하여 자신의 목소리를 낼 수 있는 조합이나 협회를 만들어야 함을 제언했다. 셋째, 현재의 등록제 보다는 택배 서비스노동자들을 아우르고 안전망 역할을 하는 인증제를 도입하기를 제언했다. 넷째, 택배 서비스노동자들에게 노동의 강도를 줄여주는 역할을 하는 지역공동 우편함 설치를 제언했다.

주제어: 새로운 사태, 택배 노동자, 연대성, 노동조합, 노동자의 존엄

A phenomenological study on the Labor Experience of Delivery Service Workers: The Pope's Rule, Reflection through Labor Ethics in 'Rerum Novarum'

Moon, Jin-Young · Cha, Myong-Hee

As a study on Korean workers engaged in the courier industry, which has become a social issue, the purpose of this study is to understand this and contribute to improving their quality of life. As a research method to achieve the research purpose, data were collected from one-on-one in-depth interviews with research participants and the meaning and nature of labor of courier service workers were analyzed using phenomenological research methods. As a result of the study, three essential themes as followings: "I want to live well by working", "Poor working environment and conditions", "Creating a world where I can live like a human being" and 10 revealed themes were derived. Suggestions based on the research results are as follows. First, it was suggested that the state should intervene through management and supervision to ensure that companies, agencies, and workers do fair work without class discrimination, work that can guarantee safety, and work that respects human rights. Second, it was suggested that workers should create a union or association where they can speak out in solidarity. Third, rather than the current registration system, it was suggested to introduce a certification system that encompasses courier service workers and acts as a safety net. Fourth, it was suggested to install a local common mailbox that plays a role in reducing the intensity of labor for courier service workers.

Key Words : Rerum Novarum, Delivery Laborers, Solidarity, Trade Unions, Worker's Dignity

논문 투고일	2021년 09월 14일
논문 수정일	2021년 11월 12일
논문게재 확정일	2021년 10월 27일

성 김대건 안드레아 신부는 어떤 영적 양성을 받았을까? - ‘김대건 신부의 서한’과 ‘파리 외방 전교회 선교 350주년 기념 심포지엄’ 자료를 중심으로

정태영

가톨릭대학교 문화영성대학원 조교수

서론

본론

1. 이나시오 영성의 흔적
 - 1.1. 「영신수련」
 - 1.2. 그리스도의 깃발
 - 1.3. 그리스도 닮음
2. 프랑스 영성학파의 흔적
 - 2.1. 가르멜 신비사상
 - 2.2. 성모신심
 - 2.3. 성독(lectio divina)
3. 파리의방전교회 선교영성의 흔적
 - 3.1. 현지인 사제 양성
 - 3.2. 애덕 구호 사업
4. 신비생활의 흔적
 - 4.1. 국경에서의 깨달음
 - 4.2. 섭리
5. 인간적 도움을 ‘잃고’, 하느님께만 ‘의지함’
 - 5.1. 인간적 도움을 ‘잃음’(destitus)
 - 5.2. 하느님께만 ‘의지함’(fretus)

결론

서론

김대건 신부 탄생 200주년을 맞이하여 교회 안에서는 그분을 기억하고자 하는 많은 노력들이 있다. 본 연구는 이 기회에 그분이 마카오 신학교에서 받았을 ‘영적 양성’에 대해 추론해보고자 한다. 이를 통해 우리는 김대건 신부가 자연인으로서 훌륭한 인품을 지닌 분임을 넘어서, 균형잡힌 영적 양성을 바탕으로 자신의 영적 지도자와 신뢰깊은 영적 동반(accompagnamento spirituale)¹⁾을 하고 있음을 알게 된다.

본 연구를 위해 참고할 주된 자료는 파리외방 전교회가 자신의 뿌리를 찾고 있는 아시아 교회와의 관계를 성찰하며 내놓은 『파리외방 전교회 선교 350주년 심포지엄』²⁾에 기록된 여러 학자들의 글과 『성 김대건 안드레아 신부의 서한』³⁾ 중에서 자신의 양성자였던 르그레즈와 그리고 리브와 신부와 함께 주고받은 서신을 중심으로 고찰하였다. 조규식 신부의 연구에 의하면, 김대건 신부는 자신의 스승들 가운데 특히 르그레즈와(Legrégeois) 신부와 리브와(Libois) 신부에게 모두 16통의 서한들을 보내면서도 마카오를 떠난 다음에도 그들과 긴밀한 관계를 맺고 있었다. 이 16통의 서한을 수취인 별로 살펴보면 르그레즈와 신부에게 3통, 리브와 신부에게 12통, 두 신부에게 공동으로 보낸 것이 1통이다.⁴⁾

또한 파리외방전교회가 프랑스 영성학과와 긴밀한 관계 안에서 탄생한 점을 주목하면서, 합리적 추론이 가능한 영성사적인 배경 위에 이 편지를 놓음으로써 파리외방전교회를 통하여 교회 전통의 영성 저자들로부터 그가 받은 영향들을 추론해보고자 한다.

1) 사제 양성 지침에서는 “서품을 받고 난 직후 사제 직무를 수행하면서 충실히 주님과 인격적으로 만나고 영적동반(accompagnamento spirituale)을 하며, 기꺼운 마음으로 경험이 더 많은 사제의 조언을 청할”(disponibilità a consultare) 것을 권고하고 있다. 『사제 성소의 선물』 83항, 또한 영적동반의 질적인 면(la qualità dell’accompagnamento spirituale)도 강조하고 있다(107항). cf. Congregazione per il clero, Il dono della vocazione presbiterale, (Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2017), 74. 98; 교황청 성직 자성, 『사제성소의 선물』, 한국 천주교 주교회의 옮김, (서울: 한국 천주교 중앙협의회, 2018), 76. 98

2) Catherine Marin ed, *La Société des Missions Étrangères de Paris 350 ans*, (Paris, Editions Karthala), 2011.

3) 한국교회사연구소, 『성 김대건 안드레아 신부의 서한』, (서울: 분도출판사, 2020).

4) 조규식, 「성 김대건 신부의 영성」, 『교회사 연구』, 12(1997, 12), 135.

본론

파리와방 전교회의 첫 신학원장인 뱅상 드 메우어(Vincent de Meur, 1628-1668)는 예수회의 신비가 장 요셉 수린(Jean-Joseph Surin, 1600-1665)에게 깊은 영향을 받은 인물이다.⁵⁾ 그리고, 초창기 설립자인 랑베르 드 라 모트(Lambert de la Motte, 1624-1679)와 팔뤼(François Pallu, 1626-1684) 등은 프랑스 영성학파의 스승들을 자주 만났다. 그들은 장 유드(Jean Eudes, 1601-1680)의 조언을 잘 받아들였고, 생솔피스 신학교와 그 후계자들과 많은 관계를 유지하였다.⁶⁾

그렇기 때문에 김대건 신부는 분명 파리 외방 전교회를 통하여 마카오 임시 신학교⁷⁾에서 예수회와 프랑스 영성학파의 영향을 받았을 것이라는 합리적 추론이 가능하다. 우리는 그의 편지 본문을 통해 이러한 영성 역사적 배경의 흔적을 더듬어 보도록 하겠다.

1. 이나시오 영성의 흔적

김대건 신부가 이나시오 영성의 영향을 받은 흔적이 세 군데 정도 나타난다. 「여덟 번째 서한」에서는 직접 ‘영신수련’ 책에 대한 언급이 나온다. 그리고 「여섯 번째 서한」에서는 ‘그리스도의 깃발’이 언급되고, 「열한번째 서한」에서는 ‘그리스도 닮음’이 언급된다.

5) Philippe Lécivain, “L’influence ignatienne sur Vincent de Meur et les premiers vicaires apostoliques des Missions Etrangères de Paris”, in *La Société des Missions*, 71.

6) Bérnard Pitaut, “Influence de l’Ecole Française sur la spiritualité des premiers vicaires apostoliques”, in *La Société des Missions*, 43.

7) “대목구장((vicaire apostolique)들이 아시아에 도착한 후 여러 나라의 신학생들을 받기 위해 1664년 아유티아(Ayuthia)에 신학교를 세우게 된다. 처음에는 국가 권위의 호의를 받았다. 하지만 24년이 지난 후에는 박해를 겪었다. 교수와 학생들은 학대당하고, 감옥에 갇혔다. 18세기에는 계속되는 버어마의 침입으로, 신학생들을 학교를 떠나야 했다. 배 위에서 여러 달을 지낸 뒤 그들은 찬타부리(Chanthaburi)로 피신하였다. 캄보디아의 혼다(Hondat)로 떠나기 전에는 계속 태국에 있었다. 거기서 그들은 커다란 궁핍을 겪었고, 몇 년 뒤 삶의 질을 개선하기 위해 새 건물을 지으려 시도하지만 끝없는 전쟁으로 인해 무너지고 만다. 좀 더 호의적인 환경을 찾다가 1770년 신학교를 인도 폰디체리(Pondichéry) 가까이로 옮기기로 결정한다. 그 신학교는 두 명의 교수와 41명의 신학생들이 있었다. 안타깝게도 인도는 중국과 베트남 신학생들을 쉽게 보내기에는 너무 멀었다. 그래서 다시 옮겨야 했다. 19세기 초 이 신학교는 말레이시아 페낭(Penang)에서 그 역할을 수행하게 된다.”(Raymond Rossignol, “La formation du clergé indigène” 101-102).

‘그리스도의 깃발’과 ‘그리스도 닮음’은 영신수련 ‘둘째주간’의 묵상 주제들로서 수난 묵상이 이루어지는 ‘셋째주간’을 위한 준비의 과정이다.

1.1 「영신수련」

존경하을 스승님! 만일 가능하시다면 성경책과 영신 수련을 위한 매일 묵상책, 그리고 보묵(寶木 진품 십자가 조각), 상본, 특히 성모님의 무염시태 상본과 십자고상과 묵주, 그리고 깃털 펜을 쥐는 칼도 함께 보내 주시기를 청합니다. 「여덟 번째 서한」⁸⁾

라틴어 본문과 대조해보면 ‘영신수련을 위한 묵상책’이기보다는 ‘매일의 묵상들을 위한’(meditationum quotidianarum) ‘「영신수련」 책’(librum exercitii spiritualis)⁹⁾을 보내달라는 것으로 이해된다.¹⁰⁾ 상식적으로 생각할 때 매일묵상은 365일 모두를 위한 책이라면 너무 두꺼울 것이다. 그렇지만 감대건이 영신수련을 이미 잘 이해하고 있고, 양성을 받는 기간 동안 묵상과 피로도 받았을 것을 가정해본다면, 매일 묵상을 위한 얇은 『영신수련』 책을 요청한 것으로 판단된다.

‘영신수련 책’은 양심을 성찰하고, 묵상하고, 관상하며, 말과 마음으로 기도하는 영적 수행의 여러 방법들을 담고 있는 책이다.¹¹⁾ 이 책은 오늘날도 신학생들의 영적 양성에 중요한 역할을 하고 있다. 매일의 묵상을 위한 영신수련 책을 보내주길 청한 것은 그가 이나시오식 묵상기도에 익숙하고, 일상생활 속에서 영신수련을 계속하고 싶다는 원의를 드러내고 있고 있는 표시이다.

1.2 그리스도의 깃발

오! 이분들¹²⁾은 참으로 찬란한 영광을 받으셨습니다. 그리스도의 깃발아래(Sub Christi

8) 한국교회사연구소, 『서한』, 91. 269.

9) Ibid, 269.

10) [...] Rogo, ut, si ipsae expedire videatur, dignetur mittere Bibliam Sacram, **librum meditationum quotidianarum, exercitii spritualis** [...] (여기서 ‘매일 묵상’과 ‘영신 수련’이 동시에 책(librum)의 속격(genitivus)가 되고 있다.

11) 성 이나시오, 『영신수련』, 정한채 번역 (서울: 이나시오 영성연구소, 2011), 13.

12) 앙베르(Laurent-Joseph-Marius Imbert, 1796 - 1839), 모방(Pierre Philibert Maubant, 1803-1839), 샤스탕(Jacques Honor Chastan, 1803 -1839).

vexillo) 용맹하게 싸워 승리를 얻은 후, 황제의 붉은 옷을 몸에 두르고(circumdati purpura)¹³⁾ 머리에는 면류관(diademate)을 쓰고 천상 성소에 개신 용사로서 들어가셨을 것입니다. 「여섯 번째 서한」¹⁴⁾

김대건은 세 프랑스 선교사제가 가신 순교의 길을 ‘그리스도의 깃발’ 아래에 든 것으로 이해한다. ‘그리스도의 깃발’에 대한 묵상은 아나시오 영신수련의 특징적인 부분이다. 그는 영신수련에 따른 이해의 틀을 갖고 앞서가신 순교자들의 상황을 해석하고 있다. 다시 말해 세 프랑스 선교사가 순교의 길에 들어간 것이 그리스도의 수난과 죽음에의 동참임을 영신수련적 표현으로 드러내 주고 있다. 영신수련 147항의 본문은 다음과 같다.

내가 주님의 깃발 아래(sub vexillo ejus) 받아 들어 질 수 있도록, 성모님께 그분의 아들이시며 주님에게서 은총을 얻어 주시기를, [...]가장 높은 영적 가난으로 [...] 그리고 실제적 가난까지도[...] 모욕과 멸시 [...] 그것들 안에서 그분을 한층 더 본받기를 청한다. 「영신수련 147항」¹⁵⁾

영신수련에서 그리스도의 깃발에 이어지는 ‘영적 가난’과 ‘실제적 가난’은 김대건의 서한에서 순교의 피로 물든 ‘붉은 옷’과 가시 ‘면류관’으로 재해석되고 있다. 이러한 영신수련적 맥락에서의 상황해석과 묵상은 그가 세 분의 프랑스 선교사가 걸어간 길이 자신도 따라 걸어야 할 길임을 내적으로 깊이 인식하고 있었다는 증거가 된다.

1.3 그리스도 닮음

신부님들이 그리스도의 모범(Christi imitatores)을 따랐음을 보십시오. 「열한 번째 서한」¹⁶⁾

원문은 ‘Vide Patres, sunt Christi imitatores’로 되어 있다. 직역하자면 ‘보십시오 신부님들을. 그들은 그리스도를 닮는 자들입니다’이다. 이것은 잡혀가는 모방, 샤스탕 신부를 보는 김대건 신부의 영적 이해가 담긴 표현이다.

13) 원문대로 번역하면 ‘보라색 옷을 두르고’가 된다.

14) 한국교회사연구소, 『서한』, 77, 259.

15) 성 아나시오, 『영신수련』, 89. ; cf. S.P. Ignatii Loyolae, *Exercitia Spiritualia*, (Paris: Librairie catholique de perisse freres, 1850), 80.

16) 한국교회사연구소, 『서한』, 121, 294.

영신수련 둘째주간 관상기도에서 ‘구할은총’은 나를 위해 사람이 되신 주님을 내적으로 더 잘 알기를 청한다. 이는 주님을 더 사랑하고 따를 수 있기 위해서이다. 또한 ‘담화’에서도 주님을 더 닮고 따르고자 자신이 깨달은 바에 따라 청원하도록 안내하고 있다.

[...] 이처럼 새로이 강생하신 우리 ‘주님을 더 닮고’ 따르고자(para más seguir e imitar al Señor nuestro) 자신에 깨달은 바에 따라 청원한다. 『영신수련 109항』¹⁷⁾

종합해볼 때, ‘그리스도의 깃발’과 ‘그리스도 닮음’ 등 영신수련과 관련된 언급들이 둘째주간에 모두 집중되어 있다. 따라서 셋째 주간과 넷째 주간에 대한 묵상은 더 이상 글로 쓰여지지 않고, 성인의 수난과 순교의 과정에서 이루어졌을 것으로 생각된다. 다시 말해 세분 프랑스 선교사들의 순교 소식을 전해들으며 고국을 향하는 그의 내면은 양성과 정에서 배우고 익힌 ‘영신수련’을 행하고 있었던 것이다. 이는 파리 외방 전교회 마카오 신학교의 영적 양성의 결과라고 생각한다. 또한 이런 영성적 분위기는 파리 외방전교회 초기 창설자들로부터 내려오는 전통이다.

2. 프랑스 영성학파의 흔적

김대건 신부의 서한에는 이냐시오 외에도 가르멜 영성¹⁸⁾과 성모 신심의 흔적도 엿보인다. 이것 역시 프랑스 영성학파의 영향이 파리 외방 전교회를 통해서 김대건 신부에게 전해진 것으로 보인다. 프랑스 영성학파의 사제들은 트렌토 공의회에 정신에 따라 이전에

17) 성 이냐시오, 『영신수련』, 74; S.Ignazio di Loyola, *Esercizi Spirituali ricerca sulle fonti*, cura di Pietro Schiavone, (Milano, Edizioni San Paolo, 1995),194.

18) 가르멜 영성은 본래 스페인 영성인데 베릴 (Pierre de Bérulle 1575-1629)추기경을 통해 프랑스에 소개된다. 베릴은 1559년에 사제서품을 받고 테레사 개혁 가르멜을 설립하여 프랑스에도 창설하려고, 스페인 출신이면서 프랑스 루앙지역의 사제였던 장 드 브레팅니(Jean de Brétygny, 1556-1634)와 함께하게 된다. 브레팅니는 성녀 테레사 번역가이기도 하였다. 테레사 개혁 가르멜 회원들(les Carmélites de la réforme thérésienne)은 1604년에 파리로 오고 반세기 만에 62개의 수도원을 세우게 된다. 베릴은 소르본의 갈망(Gallemant), 두발(Duval) 박사와 함께 가르멜의 장상이 된다. 그리고 1610년 맨발의 가르멜회원들(Carmes déchaussées)이 프랑스에 도착한 후에도 전권을 유지하였다.(Dom Guy-Marie Oury, *Histoire de la spiritualité catholique*, (France, Editions C.L.D, 1993), 194. 또한 방효의 신부는 ‘유럽의 북쪽과 남쪽에서 퍼져나가는 영성적 영향을 가장 빨리 받아들일 수밖에 없었던 곳은 바로 이웃나라인 프랑스교회였다. 이것들을 잘 받아들여 영성적으로 꽃을 피우지만 당시 베릴 추기경의 영향이 매우 컸기 때문에 17세기의 영성은 베릴의 영성이라고 하는 것이 더욱 정확할 것이다.’라고 한다. 방효의, 『영성사』, (서울: 바오로 딸, 1996), 313-314

없던 신학교(seminarium)를 설립해 신학생 양성에 노력을 많이 기울였는데 이는 보편 가톨릭 교회에 많은 도움이 되었다. 파리와방전교회도 이런 분위기 속에서 설립되었다.¹⁹⁾

2.1 가르멜 신비사상

눈이 사방에 깊이 쌓여 산촌이 모두 하얗고 싸늘한데 밤이 되기를 기다리자니 너무나 지루하여 묵주기도를 수없이 거듭하였습니다. 해가 지고 천지가 어둠에 잠겼을 때 하느님의 도움심을 구하면서 그곳을 떠나 읍내를 향해 가는데, 발소리마저 없게 하려고 신발을 벗고 걸어갔습니다. 「열 번째 서한」²⁰⁾

이 본문에는 ‘밤’(noctem), ‘어둠’(tenebrae), ‘천지’(faciem rerum), ‘들어갈 도움’(urbem ingressurus), ‘신발 벗음’(extracto calceamento) 등 신비 신학적 주제어들이 많이 등장하고 있다.²¹⁾ 김대건은 외적 상황을 묘사하면서 하느님의 현존을 향한 자기 내면의 움직임을 신비신학적 용어들을 활용하여 표현하고 있다. 그리고 십자가 성요한의 「어둔밤」과 병행하는 부분들이 있다.

어느 어두운 밤에 사랑에 타 할딱이며 좋을씨고 행운이여 알이 없이 나왔노라 내집은 고요해지고[...]자기와의 일체에서 뛰어나움을 어느 어두운 밤이라 일컫는데 여기서는 이를 정화의 관상으로 알아들어야 할 것다시 말해서 앞서 말한 자기 및 일체의 부정이 수동적으로 이루어짐이다. 「십자가 성요한의 어둔밤 제 1편 1항」²²⁾

‘신발을 벗고 걸어간다’는 김대건 신부의 말은 그가 사나이산에서 모세가 떨기 나무 앞에서 신발을 벗었듯이 자기자신이 ‘하느님의 현존 앞에 서 있다’²³⁾는 내적 인식의 표현이다. 그는 여기서 ‘정화의 관상’에 들어가 있거나 적어도 십자가 성요한의 ‘어둔밤’의 역동에 대한 기본적 이해를 갖고 있다.

19) 전영준, 『그리스도교 영성 역사 근현대편』, (서울:가톨릭대학교출판부, 2019), 109.

20) 한국교회사연구소, 『서한』, 114, 289.

21) 앤드루 라우스, 『서양 신비사상의 기원』, 배성옥 옮김(왜관: 분도출판사, 1981), 261-273.

22) 십자가의 요한, 『어둔밤』, 최민순 번역, (서울: 성 바오로 출판사, 1983), 9.

23) 탈출 3,5 “네가 서 있는 곳은 거룩한 땅이니, 네 발에서 신을 벗어라.”(solve calciamentum).

2.2 성모신심

「열여섯 번째 서한」에서는 배 안에서 거센 파도를 맞으며 성모님께 기대자고 신자들을 격려하는 부분이 있다.

교우들은 사흘동안 먹지 못하여 극도로 쇠약해졌고 또 삶에 대해 절망하여 슬피져서 울며 “이제는 끝장이다. 살아남을 수 없을 거야.”라고들 하였습니다. 저는 그들에게 하느님 다음으로 우리의 유일한 희망이신 성모님의 기적의 상본을 보이면서 “잡내지 마십시오 우리를 도우시는 성모님이 여기에 우리와 함께 계시지 않습니까?”(Ecce Santa Mater adest nobis auxilians)하고 말하였습니다. 그리고 이와 비슷한 말로 될 수 있는 한 그들을 위로하고 그들에게 용기를 주었습니다. 「열여섯 번째 서한」²⁴⁾

또한 하느님의 자비에 의탁할 때 복되신 동정 마리아(B.V.M)를 함께 언급한다.

우리는 하느님의 자비와 복되신 동정 마리아의 은혜로(in Dei misericordiam et B.V.Mariam) 위험 중에 무사하기를 바라고 있습니다. 「네 번째 서한」²⁵⁾

네 번째, 여섯 번째, 일곱 번째 서한은 마무리를 동정 성모님의 보호하심에 의탁하는 것으로 마치고 있다.

이만 편지를 끝내면서 스승님께 의지하는 이 작은 아들을 하느님과 성모님 대전에 항상 기억해 주시기를(coram Deo et B.V. Maria filioli vestri clienti reminiscatur) 청합니다. 「네 번째 서한」²⁶⁾

기도 중에 하느님과 복되신 동정 마리아 대전에 정성껏 저를 기억해 주시기를 청합니다(Pia relatio per spiritum coram Deo et B.M.V.). 공경하올 신부님 안녕히 계십시오. 「여섯 번째 서한」²⁷⁾

기도 중에 하느님과 복되신 동정 마리아 대전에 정성껏 저를 기억해 주시기를 청합니다(Pia recordatio per spirit. coram Deo et B.M.V.). 「일곱 번째 서한」²⁸⁾

24) 한국교회사연구소, 『서한』, 136, 306.

25) Ibid, 69, 253.

26) Ibid.

27) Ibid, 81, 262.

28) 같은 책, 88, 267. 여섯 번째와 일곱 번째 서한의 한글 번역은 같게 되어 있으나, 라틴어 원문에서는 차이가 난다. 공통적인 차이점은 ‘per spirit(um)’(성령을 통하여)을 번역하지 않았다는 것이다. 그리고, ‘relatio’(의탁)와 ‘recordatio’(기억)가 구분 없이 ‘기억’해주시기를 청하는 의미로 번역되었다. 그

이러한 성모신심 역시 마카오에 있던 파리와방 전교회 신학교의 영적 양성에서 이루어진 것이다. 베르나르드 피토(Bernard Pitaud)의 연구에 따르면, 파리와방전교회 설립자들은 프랑스 영성학파의 사람들을 자주 만났고, 특별히 장 유드(St. Jean Eudes 1601-1680)의 의견에서 많은 도움을 받았다고 한다.²⁹⁾ 장 유드는 『하느님의 어머니의 놀라운 성심』(*Le coeur admirable de la Mère de Dieu*, 1681)이라는 책을 남겼다. 그리고 성모 성심 공경(1644)과 예수 성심 공경(1670)을 처음 시작하였고³⁰⁾, 예수 성심 축일을 최초로 지켰다.³¹⁾

2.3 성독(lectio divina)

김대건 신부가 마카오에서 공부하던 당시(1837-1842) 프랑스 본토의 가톨릭교회는 나폴레옹의 대혁명(1789-1794)을 겪고 난 뒤 엄청난 대변혁의 시기를 겪고 있었다.³²⁾ “다시 원천(resourcement)으로 돌아가자.”는 움직임 아래 미네(Jacques Paul Migne, 1800-1875)는 『교부전집』(*Patrologia Graeca et Latina*)을 출간하였고, 게랑제(Prosper Guéranger, 1805-1872)는 솔렘수도원을 다시 세우고(1833) 『전례주년』(*Année liturgique*)을 집필하여 잃어버린 전례의 감각을 신자들에게 되살려 주고자 노력하였다.³³⁾

런데 ‘성령께 의탁하기’(Se laisser à l’Esprit)는 파리와방전교회가 영향을 많이 받은 프랑스 영성학파의 장자끄 올리에(Jean-Jacques Olier, 1608-1657)가 자주 사용하던 말이다. “성령은 우리를 ‘하느님께로 곧장’(droit à Dieu, 17세기에 널리 사용된 이나시오식 표현) 이끌 수 있는 유일한 존재입니다. 왜냐하면 우리 자신으로서 우리는 길을 헤매기만 하기 때문입니다.”(cf. Bernard Pitaud, “Influence de l’Ecole Française. 54) 프랑스 영성학파의 영향인 ‘성령께 의탁하기’의 흔적이 현재 한글 번역본에서는 보이지 않는다.

29) Bernard Pitaud, “Influence de l’Ecole Française”. 41.

30) Louis cognet, *L’essor de la spiritualité moderne 1500-1650, Histoire de la spiritualité chrétienne IV*, (Paris: Cerf, 2011), 407-410.

31) 조던 오먼, 『가톨릭 전통과 그리스도교 영성』, 이홍근/이영희 옮김(왜관: 분도출판사, 1998), 307.

32) 나폴레옹 혁명(1789) 이전에 군주들은 갈리아주의(Gallicanism) 정신 아래 교회를 교황으로부터 분리시키고 자신들의 종으로 삼았다. 또한 자기들의 꼭두각시 노릇을 하는 주교들을 온 나라에 심었다. 그리고 교회의 선교사들을 식민지배의 목적에 활용하였다. 그러나 혁명 이후 군주들이 없어지자 성직자들은 점차 로마 교황(ultramontane)의 리더십 아래로 모여 들었다. 교황들은 로마를 다시 가톨릭 정신의 살아있는 중심으로 만들고 교회를 참된 영적 사명애로 되돌릴 수 있었다. 그리고 해외 선교 활동들은 로마의 지휘아래 다시 생기를 얻기 시작하였다. (cf. Thomas Bokenkotter, *A concise history of the Catholic Church*, (USA, Doubleday, 2005), 293-294.) 성 김대건 안드레아 신부의 양성자들인 이 시기의 파리와방전교회 지원 사제들도 이러한 역사적 맥락에서 이해되어야 하겠다.

33) cf. Dom Guy-Marie Oury, *Histoire de la spiritualité*. 235-236.

마카오 신학교의 설립도 비슷한 시기이다.³⁴⁾ 김대건 신부가 서한을 쓰는 중에 자신이 읽고 묵상한 성경구절들을 ‘마음으로부터 인용’하는 것은 말씀을 중심으로 한 영성생활의 원천으로 돌아가자는 당시 프랑스 교회의 분위기와 부합한다.

2.3.1 주께서 죄악을 살피신다면 주여, 누가 감히 감당할 수 있으리까!!! (시편 130,3)

편지를 서술하는 중에 인용되는 성경구절들은 정확하게 문자 그대로 옮겨지지 않았다. 다시 말해 ‘읽고 묵상한 구절’을 기억에 의지하여 되뇌이는 방식으로 이루어지고 있다.

‘하느님, 우리를 불쌍히 여기소서, 우리를 불쌍히 여기소서. 우리의 환난을 굽어보소서. 주께서 만일 죄악을 살피신다면 주여, 누가 감당할 수 있으리까!!!’ 「열아홉번째 서한」³⁵⁾

여기서 김대건의 마음속에서는 다른 성경 구절들이 서로 만나며 ‘묵상’(meditatio)에서 ‘기도’(oratio)로 넘어가고 있다. 미사 중 참회예절에 사용되는 기도문이 반복되고, 이어서 새로운 성경 본문이 함께 떠오르면서, 자신의 마음을 담은 기도가 되고 있다. 이것은 그의 마음속에서 ‘성독’(lectio divina)의 네 단계³⁶⁾가 자연스럽게 일어나고 있음을 보여준다.

2.3.2 부르심을 받은 이에게는 모든 것이 함께 작용하여 선을 이룬다는 것을 우리는 압니다. (로마 8,28)

스무 번째 서한에서 인용되고 있는 로마서의 한 구절에서도 성경이 본문 그대로가 아닌 기억에 의지하여 묵상에서 기도로 넘어가고 있는 모습이 반영되고 있다.

나의 하느님, 모든 것을 좋은 결과로 이끌어 주소서. 「스무번째 서한」³⁷⁾

34) 1789년 이후 파리의방전교회의 신학교들은 프랑스군의 병영으로 사용되었다. 1801년에 와서 나폴레옹의 인정을 받기 위한 긴 여정이 시작되었고, 1805년에 황제의 칙령으로 다시 신학교를 열 수 있었지만 1809년에 프랑스 정부에 파리의방전교회와 대목구장들을 복종시키려는 나폴레옹에 반대함으로 인해서 1805년의 칙령이 취소되었다. 그리고 신학교를 다시 여는 것은 1815년에 황제가 폐위될 때까지 기다려야 했다. 1815년에 루이 XVIII으로부터 새로운 법적 인준을 얻게 된다.(Jean-Baptiste Etcharren, “Les grandes dates de l’histoire des MEP depuis XVII^e siècle jusqu’à nos jours”, in *La Société des Missions*, 24)

35) 한국교회사연구소, 『서한』, 221, 367.

36) 성독(lectio divina)은 가장 널리 알려진 방법으로는 네 단계로 설명된다. 즉, 읽기(lectio)-묵상하기(meditatio)-기도하기(oratio)-‘관상하기’(contemplatio)로 이루어진다.(앤조 비앙기, 『말씀에서 샘솟는 기도』, 이연학 옮김, (왜관, 분도출판사2001), 140.

이것은 김대건 신부의 마음속에서 평소에 기억하고 있던 성경구절들이 기도와 함께 다시 떠오르고 있음을 보여준다. 서한을 쓰고 있는 김대건의 마음속에는 ‘말씀에서 샘솟는 기도’가 일어나고 있다.

종합하자면, 마카오 신학교의 양성자들은 이나시오 영성과 가르멜의 신비적 영성뿐 아니라 대중적 성모신심과 성독(lectio divina)을 포함한 가톨릭 전통의 영성을 종합적으로 소화하며 학생들을 양성한 것으로 추론된다.

3. 파리와방전교회 선교영성의 흔적

파리 외방전교회는 또한 현지인 사제 양성과 애덕 사업을 선교의 그물로 활용하였다. 특히 현지인 사제 양성은 교황청 포교성성의 선교지침과 파리와방전교회 창립정신에 따른 활동이었다. 김대건 신부는 양성과정에서 받았을 선교정신을 짧은 사제 생활 중에도 전력을 다하여 실현하려 노력하였다. 특히 ‘현지인 사제 양성’과 ‘애덕 구호 사업’의 지향은 오늘날 한국에서 이루어지는 ‘교구 신학교 유지’를 위한 노력들과 ‘성모병원 사업’을 통해 이어지고 있다.

3.1 현지인 사제 양성

현지인 사제 양성의 중요성은 자신의 아시아 선교 경험을 바탕으로 사람들을 설득하려 나선 예수회의 알렉상드르 드 로드(Alexandre de Rhodes, 1593-1660)의 판단이었다.

예수회원 알렉상드르 드 로드(Alexandre de Rhodes, 1593-1660)는 아시아 교회의 미래가 현지인 사제의 존재에 달려 있음을 확신하였다. 실제로, 박해 때, 외국 선교사들이 죽거나 쫓겨난 경우에 신자들은 사제를 없이 방치되었다. 이것이 일본에 일어난 일이다. 약 40만 명의 그리스도인 공동체가 완전히 없어진 것처럼 되었다. 베트남에서도 같은 일이 일어날 뻔했다. 알렉상드르 드 로드는 베트남에서 다섯 번이나 쫓겨났다. 아시아에서 그리스도교의 생존을 확실하게 하려면 현지인 사제 양성을 촉진하는 것이 핵심적이었다. 박해가 올 때 현지인 사제들은 유럽인 보다 훨씬 더 쉽게 숨을 수 있다. 더욱이 신자수가 급속도로 늘어날 경우 외국인 선교사들 몇 명으로는 임무를 다할 수가 없다. 그래서 아시아에 몇몇 선교 사제만이 아

37) 한국교회사연구소, 『서한』 234, 377.

나라, 그 나라 출신 사제를 서품할 수 있는 주교들을 보내는 것이 시급하였다. 아시아에서 신자들의 생존과 발전은 현지인 사제의 양성에 달려 있었다. 알렉상드르 드 로드가 로마의 책임자들을 설득하고, 파리에서 열심히 열정있는 가톨릭 사제들을 만나 교섭한 결과 1658년 아시아에 3명의 대목구장(vicaires apostoliques)과건으로 이어졌다.³⁸⁾

조선에 들어온 김대건 신부가 서둘러 시작한 일도 현지인 사제 양성이었다. 그가 리브와(Libois, Napoleon, 1805-1872) 신부에게 보내는 서한 속에 조선교회의 현재와 장래를 위해 준비해야 할 일이 많지만 바쁜 중에도 학생들을 가르치고 있음을 알리는 것이 우선적으로 보고되고 있음에서 쌍방이 모두 이 일을 얼마나 중요하게 생각했는지를 가늠할 수 있다.

아! 마음은 간절하지만 한 일은 미미합니다. 현재를 위해서나 장래를 위해서나 이곳 형편을 위해서[...] 제가 준비해야 할 것은 산더미처럼 많지만[...] 저는 지금 14세 된 학생 두 명을 가르치고 있으며, 또 다른 아이 두 명을 지명해 두었으나 아직 저에게로 오는 것을 허락하지는 않았습니다. 「열두 번째 서한」³⁹⁾

이것은 파리 외방 전교회의 현지인 사제 양성이라는 가장 우선적 선교정책과 일치한다. 1658년 대목구장으로 임명받은 파리 외방 전교회의 창립자들은 로마로부터 가능한 한 빨리 많은 아시아인들이 사제로 서품될 수 있도록 모든 방법을 활용하라는 명령이 담긴 지침을 받았다. 그리고 이것은 그 후로 계속해서 지켜졌다.

포교성이 여러분을 주교로서 이 지역에 보내기로 결정한 중요한 이유는 모든 수단과 방법으로 젊은이들을 사제직을 받기에 합당하도록 가르치도록 노력하고, 그들에게 서품을 주고, 여러분의 지도아래 그 넓은 지역에서 모든 이의 마음속에 그리스도교를 심기는 사명을 갖고 자리를 잡게 하려는 것입니다. 그러므로, 항상 눈앞에 이 목적을 가지십시오. 좋은 소양을 가진 젊은이들을 가능한 많이 사제직으로 훈련하고, 양성하고, 이끌도록 하십시오.⁴⁰⁾

38) Raymond Rossignol, “La formation du clergé indigène priorité des Missions Etrangères”, in *La Société des Missions*, 97.

39) 한국교회사연구소, 『서한』 131, 301. 라틴어 원문을 직역하면 ‘저는 14살 된 두 학생을 가르칩니다. 그리고 둘은 지명했지만 오는 것이 허락되지 않았습니다.’(Doceo duos almos 14 annos natos, et duos designavi, sed non permisi venire) ‘허락되지 않은 것’(non permisi)은 상황 때문인 것으로 이해할 수도 있겠다. 그리고 지명(designavi)하여 가르치는 것은 사제양성을 목적으로한 교육으로 여겨진다.

40) 제인용 Jean Guennou, *Les Missions Etrangères de Paris*, (Le Sarment/Fayard, 1986), 74. in

3.2 애덕 구호 사업

「열 번 켜 서한」에서는 추신으로 천연두를 퇴치할 처방을 알려 달라는 요청을 한다. 이것은 파리 외방 전교회가 실천하던 의료 구호를 통한 애덕 사업을 김대건 신부도 그대로 따라서 수행한 것이다.

조선에서는 어린 아기들의 대부분이 반점(斑點)으로 얼굴이 홍해지는 병(즉 천연두)으로 죽어 가는데, 그 병을 퇴치할 수 있는 처방을 저에게 정확히 적어 보내 주시기를 스승님께 청합니다. 「열 번째 서한」⁴¹⁾

김대건 신부는 마카오 신학교에서 파리 외방 선교사제들 또는 거기서 양성된 아시아 지역의 다른 현지인 사제들이 하는 것을 조선에서도 하나씩 실천해나가고 있었다. 자신의 선교본부에 ‘병을 퇴치할 수 있는 처방’을 요청을 하는 것은 이러한 맥락에서 이해가 된다. 또한 피에르 드비즈(Emile Pierre Devise, 1871~1933) 신부의 ‘고약’의 경우가 프랑스 선교사들의 선교전략 중 하나인 애덕 구호 사업의 한 예로 우리에게 잘 알려져 있다.⁴²⁾

선교사업의 다른 한 방향은 구호사업(l'action caritative)이었다. 처음부터 이것은 파리외방전교회의 선교 정책 중 하나였다. 시암(Siam)에서 라누 주교(Mgr Laneau)는 병자들을 받아들이고 돌보고, 축복해주었다. 사람들은 그가 특별한 치유력을 가졌다고 말하였다[...]. 구호사업과 복음화 사이의 관계를 질문하는 것은 당연하다. 팔루와 랑베르가 1664년 유틀아(Juthia)에서 있었던 시노드의 후속으로 펴낸 기초문서인 ‘선교사들을 위한 지침’(Monita ad missionarios)은 이점에 대해 우리에게 분명히 밝혀준다. 그들은 애덕실천이 설교의 훌륭한 완성이라는 것을 확고히 하였다. “이것은 영혼들의 원의에 직접적으로 다가가는 길을 연다. '사랑의 관계를 맺기 위한 신심'이란 것은 없기 때문이다.” 그리스도의 모범은 사도적 애덕실천의 합법성을 보증처럼 보인다. 왜냐하면 그분이 먼저 병자들을 고쳐주셨기 때문이다.⁴³⁾

Raymond Rossignol, “La formation du clergé indigène priorité des Missions Etrangères”, in *La Société des Missions*, 98.

41) 한국교회사연구소, 『서한』, 118.

42) 피에르 드비즈 신부는 일제 강점기에 파리외방전교회의 선교정책의 일환인 애덕구호사업으로 고약을 만들어 종기로 교생하는 조선사람들을 보살폈다. 이것이 나중에 자신을 돌던 신자에게 전해져 이명래 고약으로 널리 알려지게 된다. (디지털 아산 문화대전, 「피에르 드비즈」, <http://asan.grandculture.net/asan/toc/GC07100808>, 접속일 2021. 8.26).

43) Véronique Ragot-Delcourt, “Evolution des relais et des moyens d'évangélisation des Missions Etrangères de Paris du XVIIe au XXIe siècle”, in *La Société des Missions*, 116.

이처럼 ‘현지인 사제 양성’과 ‘애덕 구호 사업’은 파리 외방의 특징적인 선교정책이었
고, 그 흔적이 김대건 신부의 서한 속에 남아 있다. 이는 또한 편지를 받아 볼 파리 외방
책임자들의 최고 관심사였을 것으로 추정할 수 있다. 이렇게 볼 때 김대건 신부는 자신의
사명을 조선의 선교뿐만 아니라 파리 외방전교회 선교사들의 정체성을 어느 정도 함께
공유하고 있었다고 판단된다.

4. 신비생활의 흔적

보통의 영성 생활에서는 정신과정이 외적인 데서 출발하여 내면으로 향한다. 즉 감각
에서 지적 인식으로 그리고 의지적 결정으로 진행되는 것이다. 그러나 신비생활에서는 정
신 과정이 하느님이 거하시고 활동하시는 중심에서 유래된다. 하느님이 영혼의 심연을 일
깨우고 이 움직임이 정서에 확대되고 다시 정서에서 지성으로 퍼진다.⁴⁴⁾ 김대건 신부의
‘나그네’ 깨달음과 섭리에 맡기는 삶의 태도(dispositio)는 내적 심연에서 나와 정서와 지
성으로 퍼져나가고 행동으로 이어지고 있다. 이는 자신이 받은 양성으로 인해 몸에 밴
(habitus) 향주덕(virtus teologica)에바탕을 둔 신비 생활의 증거이다.

4.1 국경에서의 깨달음

「아홉 번째 서한」에서 김대건 신부는 조선의 국경에 도달해서 장이 열리기를 기다리
며 지내는 동안 사람이 이 세상을 잠시 지나가는 ‘머칠 동안의 나그네’에 불과하다는 깊
은 깨달음을 얻었다고 한다.

그리고 저로서는 사람이 이 세상에서는 영원한 거처가 없고 ‘머칠 동안의 나그네’에 지나지
않는다는 사실을 깊이 깨달았습니다.[...] 아아. 인류 대가족의 공동의 아버지인 성부께서 당신
의 외이들을 통해 모든 사람에게 전하신 그의 사랑 안에 모든 자녀를 품으실 날이 언제나 올
까요? 「아홉 번째 서한」⁴⁵⁾

사람이 세상에서 하느님 나라로 건너가는 나그네임을 깨닫는 것은 영성생활의 중요한

44) 샤를 앙드레 베르나르, 『영성 신학』, 정제천, 박일 옮김, (서울, 가톨릭출판사, 2013), 638-639.

45) 한국교회사연구소, 『서한』 102.

체험 가운데 하나이다. ‘히브리인’이라는 말의 영적 의미도 ‘건너가는 이들’(transitori) 즉 나그네이다.⁴⁶⁾ 중세 신비가들도 나그네로서의 실존을 영적수련을 통해 하느님과의 일치에로 나아가려는 자의 처지로 가르쳐 왔다.⁴⁷⁾

김대건 신부는 마카오 신학교에서 자신이 받은 영적 양성을 바탕으로, 조선 입국의 과정 중에 겪은 수많은 시련을, 영적으로 소화해내며 점차 성장해가고 있다. 그의 서한에서 우리는 성경 저자들과 교부들, 그리고 중세 신비가들의 체험과 하나가 되가고 있는 그의 영적인 변화와 성장 과정을 보게 된다.

4.2 섭리

이러한 상황에서는 하느님의 섭리(juxta dispositionem providentiae divinae)와 산동 주교님의 안배에 따라 일을 처리할 수밖에 없었습니다. 「세 번째 서한」⁴⁸⁾

우리는 하느님의 자비심에 의지하여 모든 것을 하느님의 섭리에 맡기고(cuncta ejus providentiae committentes) 날마다 입국할 날을 고대하고 있습니다. 「여덟 번째 서한」⁴⁹⁾

서한을 통해서 보면, 그는 항상 모든 일을 하느님의 섭리에 맡기고 있다. 이것은 영적인 사람의 특징이다. 성 이냐시오(St. Ignatius of Loyola, 1491-1556) 도 무어인과의 대화 이후 어쩔 줄 모르는 마음의 혼란을 겪었을 때 하느님의 섭리에 맡기고 자신의 판단을 중지한다.

어떻게 하는 것이 가장 최선의 길인지 고심했지만 어떠한 방법도 찾아내지 못하자 그는 지쳐서, 길이 갈라지는 데까지 고삐를 늦추어 나귀를 제멋대로 가게 하기로 작정했다[...]. 주님께서는 나귀가 신작로로 가고 마을길로 접어들지 않기를 바라셨다. 「성이냐시오 자서전 16항」⁵⁰⁾

김대건 신부의 아홉 번째 서한에서도 ‘천주님의 섭리’에 대한 언급이 두 번 나온다.

46) 이것은 성 예로니모의 설명이다. P.L., 23. 960 C.

47) “여러분은 히브리 사람들처럼 영적인 사람들입니다. 다시 말해서 나그네이며, 머물러 살 곳을 갖지 않고 내세의 도성을 찾는 순례자들이니(히브13,14), 당신들이 살려고 시작한 오두막을 지으십시오.” 「황금서간 156항」 생타에리 기욤, 『황금서간』, 장 켈마 번역, (마산: 불휘 미디어, 2019), 108.

48) 한국교회사연구소, 『서한』, 54, 243.

49) Ibid, 90, 268.

50) 성 이냐시오, 『로운라의 성이냐시오 자서전』, (서울: 예수회 한국관구 옮김, 2016), 53.

한 가지 곤란한 일이 생겼습니다. 즉 우리가 영고답으로 가는 길을 모르고 있었습니다. 그런데 천주님의 섭리가 우리를 도우러 오셔서(La Providence vint à notre secours) 고향이 이 도시로 돌아가는 두 상인을 안내자로 보내 주신 것입니다. 「아홉 번째 서한」⁵¹⁾

해마다 많은 사람이 열음 밑에 깔려 죽는다고들 합니다. 저는 우리를 그곳까지 인도해주신 천주님의 안배에 의탁하고(Me confiant en la divine Providence) 건널 수 있는 데를 찾아 강을 건넜습니다. 「아홉 번째 서한」⁵²⁾

하느님과 일치하는 삶을 사는 이에게 하느님의 섭리와 안배의 체험은 자연스러운 일이다. 김대건 신부의 서한은 그가 항상 하느님과 일치해 있는 내적인 삶을 살고 있고, 그분의 섭리가 그와 함께하고 있음을 보여주고 있다. 이러한 내적 태도는 분명 마카오 신학교에서 받은 영적 양성의 열매이다. 파리의외방의 창설자 중 한 사람인 프랑수아 팔루는 신학생들에게 프랑스 신비가인 장 드 베르니에(Jean de Berniere, 1602-1659)의 ‘내적 그리스도인’(Le crétien intérieur)을 아주 열정적으로 권장했다고 한다.

“기도수련과 영적독서와 담화 등을 통해 신학생들은 내면을 잘 기를 수 있도록 해야 합니다. 그러기 위해서 가장 먼저 마음을 써야 하는 것은 규칙에 따라 정해진 시간을 거기에 충분히 바치는 것입니다. 모든 수련과 성인들의 권고와 복음의 말씀들을, ‘내적 그리스도인’(Le crétien intérieur)에서 묘사된 것처럼 무엇보다도 중요하게 대하십시오.”⁵³⁾

서한에서 드러나는 김대건 신부의 영성 신학적 이해와 내적인 삶의 태도는 마카오 신학교의 파리의외방전교회 양성자들이 자신의 설립자들로부터 물려받은 영적 유산을 양성자들을 통해서 김대건 신부가 다시 잘 전해 받은 증거로 판단된다.

5. 인간적 도움을 ‘잃고’, 하느님께만 ‘의지함’

김대건 신부는 서한 곳곳에서 어려운 귀국길에서 인간의 도움을 ‘잃거나 잇을’(destitus) 상황들이 많았지만 항상 다시 하느님의 자비하심과 성모님의 도우심의 ‘의지’(fretus)하였음을 고백하고 있다.

51) 한국교회사연구소, 『서한』, 94, 271.

52) Ibid, 112, 287.

53) Philippe Lécivain, “L’influence ignatienne sur Vincent de Meur et les premiers vicaires apostoliques des Missions Etrangères de Paris”, in *La Société des Missions*, 76.

5.1 인간적 도움을 ‘잃음’(destitus).

그의 귀국여정 자체가 인간적인 모든 조건들을 넘어서서 하느님과 일치하고, 닮아가는 영적수련과 체험의 시간이었음을 알 수 있다.

지금 우리는 사람의 도움을 모두 잃고(*destituti* *omin* *praesidio* *humano*) 외교인 황세홍씨의 집에 머물러 있으면서 달리 조선으로 향해 갈 길을 모색하며 출발할 기회를 기다리고 있습니다. 「세 번째 서한」⁵⁴⁾

인간의 도움을 전혀 기대할 수 없고(*omni* *humano* *auxilio* *destitutus*) 오로지 하느님의 도우심을 고대하며 먼동이 틀 때까지 녹초가 된 채 있었습니다. 「열 번째 서한」⁵⁵⁾

이제 우리는 모든 인간적인 도움을 잊고(*omni* *auxilio* *humano* *destituti*) 오직 하느님과 복되신 동정 마리아께 기대를 걸고 잠을 자기 시작하였습니다. 「열여섯 번째 서한」⁵⁶⁾

우리는 이렇게 인간적인 도움의 희망을 잃은 채(*Destituti* *humano* *auxilio*) 오직 하느님의 도우심만 기다리고 있었습니다. 「열여섯 번째 서한」⁵⁷⁾

인간적인 도움을 잃는 것은 하느님의 작용하심에 자신을 온전히 맡기는 것과 같다. 온전히 하느님만 신뢰하는 영적인 사람이 되어가는 그의 모습을 볼 수 있다. 이것은 그에게 절망이 아니라 오히려 모든 성인들이 걸어간 하느님 현존의 신비체험에 자신을 내맡기고 있는 내적 태도이다. 그는 인간적 도움에서 벗어나게 하는 분이 바로 하느님이심을 고백하고 있다.

5.2 하느님께만 ‘의지함’(fretus)

인간적 도움에서 벗어나(*destitus*)⁵⁸⁾ 하느님의 자비하심의 의지(*fretus*)하는 것은 한사람이 외적 인간에서 내적 인간으로 나날이 새로워져 가는 과정이다.

그러므로, 우리는 낙심하지 않습니다. 우리의 외적인간(*foris* *homo*)은 쇠퇴해 가더라도 우리의 내적 인간(*intus*)은 나날이 새로워집니다.(2코린4,16)

54) 한국교회사연구소, 『서한』, 55, 243.

55) Ibid, 114, 290.

56) Ibid, 136, 306.

57) Ibid, 137, 307.

58) *destitus*는 잃거나 잊는다고 번역할 수도 있지만, 신비신학적으로 볼 때는 인간적인 여러 장애와 한계를 ‘벗어난’다는 의미도 갖는다.

벗어남(*destitus*)과 의지함(*fretus*)이라는 용어를 통해서 김대건은 점차 내적인간으로 성장해가는 자신의 변화를 설명하고 있다. 서한을 통해 볼 때 그에게 조선을 향한 귀국길은 영적 수련과 성장의 여정이었다.

그러나 하느님의 자비에 의지하고 예로부터 복되신 동정 성모님의 보호하심에 의지하는(*Sed in Dei misericordia fretus et B.M. Virginis*) 자는 아무도 버림을 받지 않는다고 확신하면서 성문을 향해 다가갔습니다. 「여섯 번째 서한」⁵⁹⁾

그러나 하느님의 자비에 의지하고 예로부터 복되신 동정 성모님의 보호하심에 의지하는(*Dei misericordia fretus et protectione B.M. Virginis*) 자는 아무도 버림받지 않는다고 확신하면서 성문을 향해 다가갔습니다. 「일곱 번째 서한」⁶⁰⁾

이렇게 가련한 처지의 허약한 몸인데도 하느님의 도우심과 자비에 의지하여(*divino tamen ope et misericordia fretus*) 폐레올 주교님과 선교사 신부님들을 영접할 준비를 진행하고 있습니다. 「열 번째 서한」⁶¹⁾

하느님의 자비하심에만 의지하는 것은 그의 오롯한 하느님 사랑의 증거이다. 김대건 신부의 ‘지상고향’을 향한 ‘육신의 여정’은 ‘천상고향’을 향한 ‘영혼의 순례’였다. 또한 그의 순교는 좋은 영적 양성과 동반을 바탕으로 한 충만한 향주덕의 신비생활이 밖으로 드러난 하느님 사랑의 증거이다.

결론

종합하자면, 파리외방 전교회는 이나시오 영성과 프랑스 영성학파의 전통을 함께 공유하고 있다. 또한 김대건 신부가 공부하던 시기의 마카오 신학교의 양성자들은 파리외방전교회의 전통에 충실했을 뿐 아니라, 동시대 프랑스 교회의 새로운 쇄신의 분위기를 갖고 있었다. 서한을 통해서 드러난 영신수련의 용어들과 가르멜 신비사상, 성모신심의 흔적들,

59) Ibid, 79, 260.

60) 같은 책, 86, 266. 여섯 번째 서한과 일곱 번째 서한의 차이가 현재 교회사 연구소 번역에는 반영되어 있지 않다.

61) Ibid, 116, 291.

성경묵상(lectio divina) 등은 이러한 조화로운 영적 전통의 종합을 전제로 할 때 이해가 된다. 그리고 김대건 신부가 한국에 들어와서 했던 일들 가운데 서한을 통해 중요하게 보고되고 있는 사항은 신학생 양성과 애덕 구호사업에 관련된 일이다.

이것은 19세기 파리외방전교회의 기본적 선교정책과 일치한다. 김대건 신부에게 있어서 고국으로 향한 긴 여정은 물리적 이동만이 아니라 신비생활을 동반한 영적 성장의 여정이었다. 사람은 이 세상의 나그네라는 ‘국경에서의 깨달음’이 그 절정이다. 섭리에 대한 신뢰, 그리고 인간적 도움을 잊고 하느님께 의지하는 영적 태도는 ‘내적 인간 김대건’이 점점 더 하느님을 사랑해가고 일치해가는 것을 보여준다.

그동안 우리는 김대건 신부를 생각할 때, 젊은 나이에 목숨을 바친 ‘장한 순교자’로서의 모습에 많이 치중하였다. 그러나 이제는 그가 하느님 사랑의 증거자였고, ‘훌륭한 양성과 좋은 영적 동반’을 받은 새 사제였음도 함께 기억해야 하겠다.

본 연구에서 볼 수 있었던 김대건 신부가 받은 탄탄한 영적 양성은 오늘날 신학교에서도 절실히 요청되는 부분이다. 영신수련과 갈멜 영성을 통하여 내적인 삶의 여정에 익숙하고, 성독을 통하여 말씀으로 기도할 줄 아는 영성인으로서 성모님께 의탁하는 한 사제의 모습은 신학교에서 닦을 수 있는 가톨릭 영성의 종합이라 할 수 있겠다.

또한 편지의 수신자인 양성자들을 향한 존경과 그들에게 받았을 영적 수련과 교육을 바탕으로 한 글의 구성에서, 우리는 그가 이미 신학교를 떠났지만 신학교에서 배우고 익힌 바를 지속적으로 내면화하고 있음을 헤아릴 수 있다. 수신자 또한 편지를 읽으며 제자의 영적 성장과 심화의 여정에 함께하고 있었을 것이다.

참고문헌

- 교황청 성직자성, 『사제성소의 선물』, 한국천주교 주교회의의 옮김, 서울: 한국천주교 중앙협의회, 2018.
- 기욤, 생티에리, 『황금서간』, 장 켄마 옮김, 마산: 불휘미디어, 2019.
- 디지털 아산 문화대전, 「피에르 드비즈」, <http://asan.grandculture.net/asan/toc/GC07100808> (접속일2021, 8,26).
- 방효익, 『영성사』, 서울: 바오로 딸, 1996)
- 배성옥 옮김, 앤드루 라우스, 『서양 신비사상의 기원』, 왜관: 분도출판사, 1981.
- 샤를 앙드레 베르나르, 『영성 신학』, 정제천, 박일 옮김, 서울: 가톨릭출판사, 2013.
- 서종태, 「김대건 신부의 활동과 업적에 대한 연구」. 『교회사학』, 5, 2008.
- 성 이나시오, 『로올라의 성이나시오 자서전』, 예수회 한국관구 옮김, 서울: 이나시오영성연구소 2016.
- 성 이나시오, 『영신수련』, 정한채 옮김, 서울: 이나시오 영성연구소, 2011.
- 십자가의 요한, 『어둔밤』, 최민순 옮김, 서울: 성 바오로 출판사, 1983.
- 엔조 비앙키, 『말씀에서 샘솟는 기도』, 이연학 옮김, 왜관: 분도출판사 2001.
- 오먼, 조던, 『가톨릭 전통과 그리스도교 영성』, 이홍근/이영희 옮김, 왜관: 분도출판사, 1998.
- 전영준, 『그리스도교 영성 역사 근 현대편』, 서울: 가톨릭대학출판부, 2019.
- 정태영, 「생티에리 기욤의 “묵상과 기도” 안에서 ‘함께 마음속에 떠오르는 것’에 관한 연구」, 『사목연구』 44, 2020 여름.
- 조규식, 「성 김대건 신부의 영성」, 『교회사 연구』, 12(1997, 12),
- 차기진, 「金大建 신부의 활동과 업적」, 『교회사연구』 12. (1997):
- 한국교회사연구소, 『성 김대건 안드레아 신부의 서한』, 분도출판사, 2020.
- Bokenkotter, Thomas, A concise history of the Catholic Church, USA, Doubleday, 2005.
- Cognet, Louis, L'essor de la spiritualite moderne1500-1650, Histoire de la spiritualite chretienne IV, Paris: Cerf, 2011.
- Congregazione per il clero, Il dono della vocazione presbiterale, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2017.
- Loyolae, Ignatii, Exercitia Spiritualia, Paris, 1850.

_____, Esercizi Spirituali ricerca sulle fonti, cura di Pietro Schiavone, Milano, Edizioni San Paolo, 1995.

Marin, Catherine ed., La Societe des Missions Etrangeres de Paris 350 ans a la rencontre de l'Asie 1658-2008, Paris, 2011.

Oury, Dom Guy-Marie , Histoire de la Spiritualite Catholique, C.L.D, 1993.

성 김대건 안드레아 신부는 어떤 영적 양성을 받았을까?

- ‘김대건 신부의 서한’과 ‘파리 외방 전교회 선교 350주년 기념 심포지엄’ 자료를 중심으로

정태영

파리외방전교회의 창설자들은 아나시오 영성과 프랑스 영성학파의 영향을 받았다. 김대건은 마카오 신학교에서 이러한 역사적 전통안에 있는 파리외방 전교회 선교사들에 의해 양성되었다.

만일 이러한 영성적 배경을 간과한다면 김대건 신부의 편지들은 타당하게 읽히질 수가 없다. 때문에 본 연구에서는 파리외방전교회가 오늘날 자신의 뿌리를 찾고 있는 아시아 교회와의 관계를 성찰하며 내놓은 『파리외방 전교회 선교 350주년 심포지엄』에 기고된 여러 학자들의 글과 『성 김대건 안드레아 신부의 서한』 중에서 자신의 양성자였던 르그레즈와 그리고 리브와 신부와 함께 주고받은 서신을 중심으로 고찰하였다.

그는 편지의 수신자에게 『영신수련』 책을 요청하였고, ‘복되신 동정 마리아께 대한 신심’을 여러 번 드러내었고, ‘렉시오 디비나’도 하였다. 또한 ‘갈멜 신비사상’의 용어들을 통해 자신의 심경도 드러내고 있다. 이것은 마카오 신학교가 행한 영적 양성의 특징이 어떠한지를 보여주는 증거들이다.

주제어: 김대건, 파리 외방 전교회, 서한, 영적 양성, 영적 동반

How was St. Andrew Kim formatted in the seminary for his spirituality?
according to his letters and anniversary symposium materials of MEP 350 years.

Jeung, Tae Young

Kim Dae-Gun had been formatted in Macao seminary by the Missions Étrangères de Paris(=MEP). The Founders of MEP were influenced by Ignatian spirituality and École spirituelle de France. This might be the crucial tradition for the later MEP members and formators in their seminaries.

If we ignored this spiritual back ground, Father Kim's letters could not be read authentically. So this article tried to trace the footprints of these back grounds. He asked the book of Spiritual Exercises to his letter recipient. He showed the piety of B.M.V. many times. He did Lectio Divina as well. We can probably indicate that these are the evidences of his good spiritual formation in the Macao Seminary. His journey to Homeland was not only a physical migration, but also spiritual pilgrimage or mystical journey to God.

Key words : St. Andrew Kim, Missions Étrangères de Paris. letters, spiritual formation, spiritual accompaniment.

논문 투고일	2021년 08월 23일
논문 수정일	2021년 11월 12일
논문게재 확정일	2021년 10월 27일

울트라휴머니즘, 진화를 바라보는 통합적 생태신학의 시선

박신연

서강대학교 신학대학원 박사과정

‘과학기술의 발전은 종교의 신비를 가로막는가?’ ‘진화는 창조하는 하느님의 힘을 빼앗는가?’ ‘진화론과 창조론이 공존할 수 있을까?’ 종교를 가진 사람이라면 누구나 한 번쯤은 해 보았을 질문이다. 이 책은 이러한 질문에 고뇌하는 사람들에게 과학적이면서도 종교적인 답변을 찾아기는 방식을 참신하게 제시한다. 그 참신함은 제목에서부터 명징하게 드러난다. ‘울트라휴머니즘(Ultrahumanism).’

저자는 페이아르 드 샤르댕(Pierre Teilhard de Chardin, 1881~1955)의 말을 빌어 이렇게 말한다. “컴퓨터 기술이 초래한 새로운 차원의 지구적인 인간 의식을 ‘울트라휴머니즘’이라고 한다.”(188) 이 정의를 이해하기 위해서는 먼저 제목 자체를 이루고 있는 단어들을 하나하나 뜯어보아야 한다. 라틴어를 어원으로 두는 영어 울트라(ultra)는 본래 라틴어에서 ‘초월하다,’ ‘올라 타다’라는 의미를 지닌다. 영어에서 ‘과격한,’ ‘극단적인’이라는 의미를 지니지만 기본적으로는 어떤 현상의 위로 초월해 올라간다는 의미를 지닌 것이다. 이것을 인간주의라는 뜻을 지닌 휴머니즘(Humanism)과 결합하여 분석해보면 울트라휴머니즘은 ‘인간 정신을 넘어서 어떤 것’이라는 의미로 볼 수 있다. 저자는 인간 정신이 기술의 발전으로 인하여 ‘인터넷 상의 공동체적 집단 의식과 통합한 형태’, 곧 인식의 확장을 이룬 인간을 호모 사피엔스 이후의 보다 진화된 인간으로 본다. 즉 이 책에서 울트라

휴먼이란 컴퓨터를 사용하면서, 보다 광범위한 의식 수준으로 통합된 새로운 인간을 말한다. 그러나 지금까지 진화해 온 인간, 앞으로 더 진화할 수 있는 인간을 바라보는 신학자들은 두려움이 앞선다. ‘하느님의 창조를 인간이 과학기술로 대체하려는 것이 아닌가?’ 하지만 그 지점에 대해 결론부터 말하자면 ‘아니다’라고 분명히 할 수 있다. 저자의 말에 따르면 진화 안에서 하느님께서는 지금도 창조를 이루어 나가시는 중이기 때문이다. 이 책은 자연과 기술 사이에 있는 경계의 모호함을 지적하면서 어쩌서 울트라휴먼이 새로운 인류인지에 대해서 설명한다.

이 책은 크게 세 개의 기둥으로 이루어져 있다. 먼저 첫 번째 기둥은 데카르트의 기계론적 우주관을 거부하는 ‘양자역학’이다. 1장에서 3장까지는 기계론적 세계관을 통해 자연과학이 발전하게 된 과정과 그 과정에서 상실된 우주의 고귀한 중심을 묘사한다. 그리고 그 과정에서 대안으로 떠오른 ‘양자 물리학’을 통해서 어떻게 우주와 세계를 새롭게 인식하는지를 설명하고 있다. 저자는 ‘양자역학’을 통해서 우주가 신비를 잃어버렸다가 그 잃어버린 신비를 다시 회복하는 과정을 말하고자 한다. 과학기술의 발전, 특히 코페르니쿠스의 천동설이 인정받으면서 우주는 지구-중심성을 잃었다. 그리고 그 과정에서 창조의 신비를 내포하는 종교적 우주론을 잃게 되었다. 지구는 수 많은 행성들 중 하나가 되어 버렸고 때문에 하느님은 창조의 자리를 우주에 내어주게 되었다. 하지만 저자는 ‘양자 얽힘’¹⁾과 그로 인해 우주 안에 생겨나는 ‘공명(resonance)’의 개념으로 우주와 하느님의 관계성을 증명한다. (64, 65) 또한 저자는 ‘물질’과 ‘정신’이 분리된 기원을 플라톤에서부터 추적하며, 진화론 때문에 ‘정신’을 잃어버린 ‘물질’에 다시 하느님의 자리를 찾음으로써 분리되었던 두 개념을 다시 통합한다. 곧 자연과 인간, 하느님의 우주적 합일은 이제 새로운 ‘행성화’(planetization)라며 낙관적인 예견을 제시한다.²⁾

두 번째 기둥은 융의 개성화(Individuation) 이론이다. 저자는 직접적으로 융을 인용하지는 않지만 5장부터 베아트릭체 브루토(Beatrice Bruteau)의 『the Grand Option』 중 “The Whole Wolrd: A Convergent Perspective”를 인용하며 개성화 이론²⁾을 꼬집어낸다.

1) 양자 얽힘은 멀리 떨어진 두 개체가 즉각적으로 서로의 상태에 영향을 미친다는 이론이다. 64쪽, 각주 15 재인용.
 2) Jung C.G., 한국융연구원 C.G.융 저작 번역위원회, 『원형과 무의식(융 기본저작집2)』, 솔출판사, 2006, 127쪽.

개성화란 한 인간의 ‘자아(self)’가 무의식 속에 위치한 어두운 자신의 ‘그림자’들을 극복 해내며 ‘자기(the Self)’ 원형과 통합되어 온전한 인격체가 되는 것을 말한다. 즉 분열된 자아가 하나의 통합된 성숙한 인격으로 변모하는 과정을 개성화라고 할 수 있다. 저자는 이 책 전체를 관통하며 우주적 일치에 대한 중요성을 강조하고 있다. 그리고 그 우주적 일치인 ‘그리스도-되어감(Christogenesis)’에 참여하기 위해서 우리 모두에게 개성화 과정을 거쳐야 한다고 그 필요성을 역설하고 있다. (126, 197)

마지막으로 세 번째 기둥은 4장에서 집중적으로 설명하고 있는 페이아르 드 샤르댕의 개념들, ‘그리스도-되어감’ ‘하느님 오메가,’ ‘중심화’가 바로 그것이다. 페이아르는 우주의 진화 과정을 “의식의 진화”를 향해 나아가는 것으로 보았다. 곧 정신의 출현에서 시작하여 전체 그리스도의 탄생에 이르는, 궁극적으로 영의 진화를 향해 나아가는 것으로 상상했고 그 과정을 전 우주의 ‘그리스도-되어감’이라고 불렀다. (110) ‘오메가’는 자연이 초자연적인 존재로 향하는 경향을 말한다. 저자는 이것을 진화의 궁극적 목표인 ‘하느님-오메가’로 파악한다. (89) ‘중심화’는 오메가를 통해서 이룩할 수 있는 것으로 보는데, 인간 존재를 우주의 기계론적 사고방식을 벗어난 새로운 우주에서 중심이 되게 하는 것을 말한다. (90) 이러한 세 가지 이론적 배경을 기둥으로 삼아 이 책은 ‘울트라휴머니즘’과 ‘행성화’라는 목표에 도달하기까지의 과정을 논리적으로 기술해 낸다. 그 모든 과정에는 통합이 수반된다. 그리고 그 과정에서 ‘사이보그로서의 예수’와 ‘디지털 인간’의 가능성을 언급한다. 해당 내용을 알기 위해 중요한 장들의 내용을 소개하자면 아래와 같다.

5장 ‘예수, 새로운 인간’에서는 자연과 기술 사이의 경계를 허물면서 ‘사이보그로서의 예수’의 가능성을 말한다. 저자는 자연이 다른 무엇과 결합함으로써 변화될 수 있다고 본다. 그리고 예수가 신성(神性)과 인성(人性)의 혼합 창조물로서 경계를 초월하였듯이 예수는 기존 물질성과 자연의 경계를 허물면서 사이보그로서 등장할 수 있다고 본다. (114) 사이보그로서의 예수는 하느님과 관련하여 인간이 완전히 새로운 존재가 될 수 있다는 것을 의미한다고 저자는 말한다. 그리고 창조와 부활의 신비를 다음과 같이 동양적 이해에 빚대어 설명한다. (124)

지금 존재하는 나(I)는 어제의 나(I)가 현재의 새로운 나(I)로 대체되어 진화하고 있는 존재이다. 나는 항상 내 미래를 다른 것에 투자한다 살아 있는 동안, 내(me)가 되고자 하는 타자

들, 즉 나(I)라 불리는 수많은 나(I)가 살아 있다. 내가 죽은 후에도 내 자이는 당신 자아와 얹혀 있기 때문에 다른 사람 또한 ‘나’다. 내가 되는 과정은 이렇게 계속된다. 우리는 관계 속에 놓여 있고 관계를 통해 계속해서 창조된다.

이렇게 창조가 계속되는 새로운 지구에서 그리스도는 개성화와 신성화라는 진화의 중심으로 있다고 말하며 5장을 마무리한다. (126)

6장 ‘디지털 인간’에서는 새로운 인간 이해가 제시되는데 그것은 사이보그로서의 인간이다. 사이보그는 기계나 전자장치에 의해 생리 기능의 도움을 받거나 그것에 의존하는 사람을 말한다. (131) 그러면서 인간이 기술과 결합됨에 따라 물질적인 실재로서의 육체와 담론과정에서의 육체에 대해 새롭게 이해하고 있다고 말한다. 즉, 인간이라고 간주했던 것이 이제는 더 이상 분명하지 않다는 것이다. 그것은 자연적인 것과 기술적인 것의 경계를 모호하게 봄으로써 가능하다. 자연을 가공된 것, 변화되는 것으로 보면 기술적인 것 역시 자연의 한 형태로 볼 수 있다. 그럼으로써 자연에 속하는 육체에 기술적인 것이 깃들어도 그 또한 자연의 영역에서 일어나는 변화로 볼 수 있기 때문에 사이보그를 인간으로 볼 수 있다는 것이다. 저자는 사이보그를 다른 형태로 표현된 자연의 확장을 상징한다고 말한다. (134) 그러면서도 sns 등의 사이버스페이스에서 인간이 겪는 허무에 대해 지적하면서 깊은 관계성으로 돌아가야 할 필요를 역설한다.

8장 ‘행성화’에서는 ‘울트라휴머니즘’의 가능성을 설명하고 있다. ‘울트라휴머니즘’은 컴퓨터 기술이 초래한 새로운 차원의 지구적인 인간의식을 말한다. (188) 이는 인간의 의식이 더 큰 통합을 이룸으로써 공동체라는, 예전보다 훨씬 확장된 정신권 수준에 이른 인간을 말한다. 울트라휴먼은 의식과 공간이 내적으로 확장된 새로운 유형의 인간으로 강화된다. 즉 의식이 외면에서 내면으로 그리고 내면에서 외면으로 흘러서 온전함이라는 새로운 공간과 의식이 내적으로 확장시킨 사람을 지지하는 것이다. 이를 통해 낯선 사람을 형제자매로 보며 현대의 공간을 마련하며, 우주적인 전체에서 서로 가슴이 맞물리는 공간을 마련하게 한다고 저자는 말한다. 그러면서 이러한 통합된 행성화 과정은 고통받는 사랑, 하느님이 우리의 어둠 속에 계신다는 확신을 통해서 일어난다고 한다. (200)

이는 생태 신학에서 말하는 ‘깊은 육화(Deep Incarnation)³⁾’의 개념과 공명하는 바가 있다. 깊은 육화란 하느님이 나자렛 예수의 구체적인 인생을 취하여, 창조된 존재(모든 육

3) Deane-Drummond, Celia, *A Primer In Echotheology*, Cascade Books, US, 2017. p-76.

신들)의 물질적 조건과 결합하고, 모든 생물학적 생명의 운명을 공유하고, 감각을 가진 피조물(참새와 여우)의 고통을 경험함으로써 하느님 자신의 로고스(지혜와 말씀)가 그리스도 예수를 통해 “육체”로 만들어졌다는 견해이다. 곧 세상과 하느님이 함께 고통을 공유한다는 내용이다. 곧 행성화 과정을 통해 하느님, 인간, 자연이 함께 고통을 함께하며 미래를 향해 긍정적인 걸음을 함께한다는 점에서, 이 책의 주제는 ‘깊은 육화’와 연결되고 있다.

이제 다시 처음의 질문으로 돌아가 보자. ‘진화론과 창조론이 공존할 수 있을까?’ 저자는 ‘그렇다. 하느님의 창조는 진화를 통해 지금 이 순간에도 이루어지고 있다’고 답한다. 저자는 자신의 주장을 인문학과 양자 물리학을 교차적으로 융합하면서 증명하려고 하였다. 문제 해결이 다른 것들을 융합하는 창의적 사고를 통해 가능하다면 이 책은 그 창의적 융합을 가장 매력적인 방식으로 다루고 있다. 저자는 기술과 자연이 결합된 ‘울트라휴먼’, 하느님과 인간 그리고 자연이 통합하는 ‘행성화’를 제시함으로써 인간 존재의 긍정적 진화상을 시사한다. 그의 관점은 과학기술의 발달과 종교적 신념 사이에서 방황하는 현대인들에게 새로운 대안이 될 수 있지 않을까 생각해 본다.

(별첨)

『신학과 철학』 원고 작성 규정

1. 일반원칙

1) 원고의 분량

투고 논문은 한글과 컴퓨터사의 워드프로세서(한글프로그램)를 사용하여, 기본 설정(글자 크기 10.5, 줄 간격 160)으로 작성하는 것을 원칙으로 한다. 원고의 분량은 『신학과철학』 편집용지규격 기준 25매 내외(참고문헌과 초록을 제외한 분량으로, A4 용지 15매 내외)로 한다. 단, 편집용지규격 기준 25매를 초과한 경우 1매당 5,000원의 게재료를 징수한다. 서평의 분량은 A4 용지 2-3매로 한다.

2) 초록

한글 초록과 외국어(영어) 초록을 붙여야 한다. 초록의 길이는 한글은 600자(공백 포함) 이내, 영문 1,000자(공백포함) 이내로 한다. 또한 각 초록 밑에는 한글과 외국어 주제어(Key Word)를 5개 이내로 반드시 기재한다.

3) 본문 스타일 작성: 글씨체가 없는 경우 바탕체로 작성 가능

『신학과 철학』 본문 스타일 작성

편집 용지 규격	
크기	사용자 정의: 폭(161), 길이(231)
여백	위쪽(27), 아래쪽(23), 왼쪽오른쪽(24), 머리말(0), 꼬리말(13)

구분		글자모양				문단모양			
		글꼴	자간	크기	장평	줄 간격	정렬	여백	첫 줄
본문	한글	산돌명조 L	-10	10.5	90	160	양쪽	0	들여 쓰기
	영문	Times	-10	10.5	90	160	양쪽	0	들여 쓰기
	한문	산돌명조 L	-10	10.5	90	160	양쪽	0	들여 쓰기
논문제목		나눔명조 EB	-8	13.5	97	160	가운데	0	보통

저자	한글	산돌명조 M	-3	10	100	160	가운데	0	보통
	영문	산돌명조 M	-3	10	100	160	가운데	0	보통
저자소개	한글	산돌명조 M	-3	8	98	160	가운데	0	보통
	영문	산돌명조 M	-3	8	98	160	가운데	0	보통
중제목.1	한글	산돌명조 B	-10	11	95	23pt	왼쪽	0	보통
	영문	산돌명조 B	-10	11	95	23pt	왼쪽	0	보통
소제목.1.1		산돌명조 M	-3	10.5	98	23pt	왼쪽	0	들어 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	들어 쓰기
	영문	Times	-10	10.5	90	160	양쪽	0	들어 쓰기
인용문	한글	산돌명조 L	-10	9.5	90	150	양쪽	L 10, R 10	보통
	영문	Times	-10	9.5	90	150	양쪽	L 10, R 10	보통
참고문헌	한글	산돌명조 L	-5	9.5	95	160	양쪽	0	내어 쓰기(32)
	영문	Times	-5	9.5	95	160	양쪽	0	내어 쓰기(32)

4) 논문의 양식

논문은 본문, 참고문헌, 한글 초록, 주제어, abstract(영문초록), key words(영문주제어)로 구성된다.

(1) 초록 (한글, 영문)

초록(A4 용지 1/3매 이내)은 논문의 서론, 결론 등에서 그대로 복사하지 않도록 하고, 논문 전체의 내용과 의의가 반영되도록 연구의 취지, 방법, 그리고 결과 등에 관하여 집약적으로 간명히 서술한다.

(2) 주제어 (한글, 영문)

초록 다음에 5개의 주제어를 반드시 기재한다.

2. 본문집필방식

1) 본문의 항목 번호는 1. → 1.1 → 1.1.1 순으로 매긴다.

2) 표기법

- ① 한글 전용으로 작성하는 것을 원칙으로 하되 필요시 한자 또는 외국어는 괄호 속에 적는다. 단, 한글 전용시 애매함과 번잡함이 예상되는 전문용어에 한해서 한자 또는 외국어의 직접 표기를 허용한다.
- ② 히브리어와 희랍어는 원어를 사용하되 음역할 수 있다.
- ③ 외래어 한글발음 표기를 원칙으로 하고, 필요할 경우 괄호 안에 원어를 함께 적는다. 같은 용어가 반복될 때는 한글만 표기한다.

보기) 아우구스티누스(Augustinus), 라너(K. Rahner),

아포스톨로스(ἀπόστολος), 샬롬(שלום)

- ④ 성서의 책명, 약자는 한국천주교 주교협의회에서 발간한 『성경』을 따르는 것을 원칙으로 하고, 성서의 장절 표시는 다음 보기를 따른다.

보기) 2코린 2,13.14.15; 6장, 마태 12,1

- ⑤ 교회 용어와 외국 성인명은 한국천주교중앙협의회에서 발간한 『천주교 용어집』을 따른다.
- ⑥ 교부와 관련된 인명·지명은 한국교부학연구회에서 발간한 『교부학 인명 지명 용례집』 하성수 엮음(왜관: 분도출판사, 2008)을 따른다.
- ⑦ 본문 중의 인물이나 사건 등에는 필요한 경우, 괄호 안에 연대를 표시한다.

보기) 요한 23세(1958-1963)

3) 인용문

- ① 모든 인용문은 논리 전개상 불가피한 경우를 제외하고는 번역하는 것을 원칙으로 한다.
- ② 본문 가운데 직접 인용한 경우는 큰 따옴표(“”)를 사용한다. 단 인용문이 4줄 이상으로 긴 경우에는 인용문 블록을 만들고 인용부호 없이 본문과 분리하여 따로 나타내도록 한다. 블록의 스타일은 글자크기 9, 원여백 10mm, 인용문의 블록 위아래는 글자크기 6으로 한줄 여백을 둔다. 인용문의 출처는 각주로 둔다.
- ③ 인용문 안의 인용문은 작은 따옴표(‘’)를 사용한다.
- ④ 문장을 이루지 않는 단어나 구절의 인용문은 작은 따옴표(‘’)를 사용하고, 인용자에 의해 강조되거나 변형된 인용구는 이탤릭체로 표기한다.

- ⑤ 재인용문은 반드시 그 출처의 서지 정보와 함께, 원전의 정확한 서지정보까지도 각주에 밝혀 놓아야 한다.
- 4) 본문에서 사용하는 부호
- ① 본문에서 강조할 부분은 작은 따옴표(‘…’)를 사용한다.
- ② 전략, 후략, 중략 등의 말줄임표는 … 로 표기한다.
- 5) 주석
- 주석은 각주로 한다.

3. 각주 표기

1) 한글(동양권) 문헌의 경우

- ① 단행본: 저자(편저자)명(성, 이름의 순서), 『저서명』, (출판지: 출판사, 출판년도^{판수}), 쪽수.
 보기) 심상태, 『인간: 신학적 인간학 입문』, (서울: 서광사, 1989), 100.
 인용서적이 편저일 경우에는, 편자의 이름 끝에 편을 붙인다.
 채수일 편, 『희년신학과 통일회년운동』, (서울: 한국신학연구소, 1995), 45.
- ② 공동저자의 표기: 3인까지는 모두 명기하고, 4인 이상인 경우, “제1저자 이름 외”로 표시한다. 저자사이에는 ‘·’으로 연결한다.
 보기) 도로테 쉴레셜리 클로이즈, 『노동과 사랑』, 허종렬 옮김, (서울: 가톨릭출판사, 1991), 121.
- ③ 번역단행본: 저자(편자)명, 『저서명』, 역자명, (출판지: 출판사, 출판년도^{판수}), 쪽수.
 보기) 위르겐 몰트만, 『창조 안에 계신 하느님: 생태학적 창조론』, 김균진 옮김, (서울: 한국신학연구소, 1987), 111.
- ④ 모음집의 논문: 저자명, 「논문 제목」, 『저서명』, 편자명, (출판지: 출판사, 출판년도^{판수}), 쪽수.
 보기) 안병무, 「성서의 회년사상, 그 가능성과 한계」, 『희년신학과 통일회년운동』, 채수일 편, (서울: 한국신학연구소, 1995), 19.
- ⑤ 정기간행물의 논문: 저자명, 「논문 제목」, 『잡지명』, 호수(출판년도, 월/계절), 쪽수.
 보기) 조현철, 「인간의 진화론적 기원에 관한 신학적 성찰: 진화론과 신학의 대화」, 『인간연구』, 14(2008, 봄), 260-261.

저자가 한 논문을 둘 이상의 호수에 연재해서 게재하였을 경우 호수의 사이를 세미콜론(;)으로 구분한다. 저자, 논문제목, 잡지명, 호수(출판년도, 월/계절), 쪽수; 호수(출판년도, 월/계절), 쪽수.

- ⑥ 총서의 하나일 때: 저자명, 『저서명』 총서명 호수, 역자명-번역서인 경우, (출판지: 출판사, 출판년도^{판수}), 쪽수.

보기) 루돌프 슈나켄부르크, 『복음서의 예수 그리스도』, 신학텍스트총서 1.3, 김병학 옮김, (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: 광주기독교대학교출판부, 2003¹⁰), 565-574.

- ⑨ 신문기사: 기자명 (기고자명), 「기사명」, 『신문』(연. 월. 일), 쪽수.

보기) 홍길동, 「하느님 나라와 교회」, 『기독교신문』(연. 월. 일), 쪽수.

- ⑩ 온라인으로만 찾아볼 수 있는 자료일 경우

i) 인쇄된 자료를 인용할 때와 같은 방식으로 하되, 책의 제목 혹은 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=&keyword= (접속일: 2013.1.23).

- ⑪ CD-ROM 으로 된 자료를 인용할 경우

인쇄된 자료를 인용하는 경우와 마찬가지로 방식으로 한다. 다만, CD-ROM 명 뒤에 [CD-ROM]을 덧붙인다. 즉, 저자, 「논문, 혹은 항목, 혹은 기사제목」, 『CD-ROM 명』[CD-ROM], 편자명, (출판지: 출판사, 출판년도), 쪽수.

2) 서양권 문헌의 경우

- ① 단행본: 저자(편저자)명 (이름과 성을 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, 줄고, 줄저 등의 사용은 피한다.

4. 참고문헌(Bibliography)

- 1) 참고문헌에는 본문에서 인용하거나 참조한 문헌만 수록한다.
- 2) 참고문헌의 배열순서는 한글 문헌(저자명의 가나다순), 외국 문헌(저자명의 알파벳순)의 순으로 한다.
- 3) 저자의 이름이 없는 경우에는 그 자료의 이름을 저자 이름처럼 취급한다.
- 4) 국문이름의 경우에는 각주에서와 마찬가지로 성, 이름의 순서로 표기한다. 저자 이름이 영문으로 표기된 경우 독음하여 가나다 순으로 배열하되 괄호를 사용하여 서양어 저자 이름을 병기한다.
- 5) 서양이름의 경우, 각주와는 달리, 성을 먼저 쓰고 다음에 쉼표(,) 그리고 이름의 순으로 배치한다.
- 6) 동일한 저자의 작품이 여러 개일 경우에는 출판년도 순으로 배열하되, 처음에만 이름을 표기하고 두 번째 작품부터는 “_” 를 사용한다.
- 7) 여러 권으로 되어 있는 작품일 경우:
 - a. 같은 제목과 부제목을 가졌다면 제목 및 부제목 다음에 권수를 로마자로 표기한다. 모두 같은 해에 발행되었다면 그대로 표기하며, 발행년도가 다를 경우에는 쉼표로 나열한다.

보기) Vermeylen, J., *Du Prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe I-XXXV, miroir d'un demi millénaire d'expérience religieuse en Israël*, I-II, Paris: EtB, 1977, 1978.
 - b. 모두 같은 제목을 가졌지만 부제목이 다르다면 제목 다음에 권수를 표기, 그 다음에 부제목을 표기한다.

- 보기) Beauchamp, P., *L'Un et l'Autre Testament*. I. *Essai de lecture*. II. *Accomplir les Écritures*, Paris: Parole de Dieu, 1976, 1990.
- c. 저서가 총서의 한 권으로 삽입되어 있는 경우라면 총서이름 다음에 권수를 표기.
- 보기) Dahood, M., *Psalms*. I. *Ps 1-50*. II. *Ps 51-100*. III. *Ps 101-150*, AncB 16, 17, 17A, NY: Garden City, 1965-66, 1968, 1970.
- 8) 참고문헌은 아래 보기에 준하여 표기한다.
- 몰트만, 위르겐(Moltman, Jürgen), 『창조 안에 계신 하느님: 생태학적 창조론』, 김균진 옮김, 서울: 한국신학연구소, 1987.
- 심상태, 『인간: 신학적 인간학 입문』, 서울: 서광사, 1989.
- _____, 『2000년대의 한국교회』, 서울: 성바오로출판사, 1993.
- 안병무, 「성서의 회년사상, 그 가능성과 한계」, 『회년신학과 통일회년운동』, 채수일 엮음, 서울: 한국신학연구소, 1995.
- 금장태, 「조선 서학의 전개와 과제」, 『신학과 철학』 20(2012, 봄), 45-77.
- Boff, Leonardo, *Jesus Christ Liberator: A Critical Christology for Our Time*, trans. Patrick Hughes, Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1978.
- Haight, John F., *Science and Religion: From Conflict to Conversation*, New York: Paulist Press, 1995.
- Phan, Peter C., “Jesus the Christ with an Asian Face”, *Theological Studies*, 57(1996, 9).
- Plumwood, Val, “Nature, Self, and Gender: Feminism, Environmental Philosophy, and the Critique of Rationalism”, in *Ecological Feminist Philosophies*, ed., Karen J. Warren, Bloomington: Indiana University Press, 1996.
- Vermeulen, J., *Du Prophète Isaïe à l'apocalyptique. Isaïe I-XXXV, miroir d'un demi millénaire d'expérience religieuse en Israël*, I-II, Paris: EtB, 1977, 1978.
- Beauchamp, P., *L'Un et l'Autre Testament*. I. *Essai de lecture*. II. *Accomplir les Écritures*, Paris: Parole de Dieu, 1976, 1990.
- Dahood, M., *Psalms*. I. *Ps 1-50*. II. *Ps 51-100*. III. *Ps 101-150*, AncB 16, 17, 17A, NY: Garden City, 1965-66, 1968, 1970.

『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 2회, 5월 31일(봄 호)과 11월 30일(가을 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 논문은 수시로 접수하되, 3월 31일과 9월 30일까지 접수된 논문을 심사하여 각각 봄 호와 가을 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 거쳤더라도 게재 여부를 다시 정할 수 있다.
6. 편집위원회는 서평과 기타 원고의 게재 여부를 결정한다.

제12조 (심사 항목) 심사위원은 다음 각 호의 심사항목에 대하여 논문을 심사하고, 그 결과를 편집위원장에게 제출한다.

- (1) 연구주제의 창의성
- (2) 연구주제의 명료성
- (3) 연구 방법, 내용의 적합성
- (4) 연구내용의 충실성
- (5) 논리전개의 타당성
- (6) 학문적 발전의 기여도
- (7) 한국 교회와 사회 현실에 대한 시의성

제13조 (편집위원회 개최시기) 편집위원회는 각 호당 2회 개최한다. 제1차 편집위원회는 원고투고 마감일 이후 2주 이내에, 제2차 편집위원회는 제1차 편집위원회 이후 4주 이내에 개최한다.

제14조 (심사 절차, 판정 유형, 판정 기준)

- 1차 심사(편집위원회): 편집위원회는 투고된 논문의 주제, 내용, 형식, 분량 등이 본 학술지 규정(제1조 (목적) 참조)에 적합한지를 심사한다.
- 2차 심사(논문심사): 1차 심사를 통과한 논문에 한해 논문 1편당 해당 분야 전문가 3인에게 평가를 위촉하는 2차 심사를 한다. 단, 학술대회 발표에서 논평을 반영하여 수정한 논문은 1인의 심사를 거친 것으로 간주할 수 있다.
- 3차 심사(편집위원회): 편집위원회는 심사위원의 평가를 근거로 아래와 같이 판정한다.

	게재가	수정게재	수정 후 재심사	게재불가	판정
1	3				게재확정
2	2	1			
3	2		1		수정 후 게재
4	2			1	
5	1	2			
6	1	1	1		
7		2	1		
8		3			
9	1		2		수정 후 재심사
10	1	1		1	
11	1		1	1	
12		2		1	
13		1	1	1	탈락
14			1	2	
15	1			2	
16		1	2		
17		1		2	
18			2	1	
19			3		
20				3	

4. (편집위원회의 최종 판정): 편집위원회는 심사위원의 평가를 참조하여 논문의 게재 여부를 최종적으로 결정한다.

제15조 (심사 결과 통보) 편집위원장은 투고자에게 결과를 반드시 통보하며, 심사 결과에 따라 투고자에게 논문의 수정과 보완을 요구할 수 있다.

제16조 (수정 후 게재) 초심에서 “수정 후 게재” 판결을 받은 투고자는 심사 의견을 존중하여 수정, 보완 사항을 논문에 충실히 반영하고, 그 내용을 편집위원회에 제출해야 한다.

제17조 (수정 후 재심) “수정 후 재심” 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 논 의 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.

편집위원

위원장	: 김용해 (서강대학교)	
위 원	: 박병관 (서강대학교)	신승환 (가톨릭대학교)
	이규성 (서강대학교)	이명곤 (제주대학교)
	조현철 (서강대학교)	윤주현 (대전가톨릭대학교)
	정희완 (대구가톨릭대학교)	김영훈 (서강대학교)
	Rob Faesen	Kuruville Pandikattu
	(University of Leuven)	(JDV, Pune)

신학과철학 제39호

발행일 | 2021년 11월 30일

발행인 | 김용해

편 집 | 서강대학교 신학연구소

서울시 마포구 백범로 35

Tel 705-8220

Fax 712-8234

E-mail: theoinst@sogang.ac.kr

<http://theoinst.sogang.ac.kr>

인 쇄 | 충주문화사 (Tel 2277-7119)

ISSN 1229-8972

※ 서강대학교 신학연구소 발전기금 안내

<http://give.sogang.ac.kr> | 문의 전화 02-705-8050

“온라인 약정”에서 ‘약정 정보>기타(직접 입력)’, “신학연구소 발전기금”을
입력해주시시오.

적립된 기금은 신학연구소 학술활동 사업을 위해 사용됩니다.

