

제72회 한국실천신학회 정기학술대회

주 제 : 위기시대의 실천신학 과제

일 시 : 2019년 5월 18일 (토) 오전 10시

장 소 : 연세대학교 루스채플



학제간 대화로 교회를 섬기는

한국실천신학회

The Korean Society for Practical Theology

목 차

한국실천신학회 정기학술대회 일정/ 4

개회예배/ 6

알리는 말씀/ 8

발표원고

1-A 윤득형/ 11	이세형/ 27	송준용/ 29
1-B 김명기/ 33	조성호/ 57	박원길/ 61
1-C 이민형/ 65	최재성/ 83	주상락/ 87
2-A 이인수/ 91	김형락/ 119	나인선/ 123
2-B 계재광/ 127	서대석/ 147	윤성민/ 151
2-C 박행님, 윤수진/ 155	고유경/ 177	신승범/ 179
3-A 유미경/ 183	윤석주/ 207	노바울/ 209
3-B 유은호/ 213	조성호/ 233	권혁일/ 237
3-C 김용성/ 241	김지혁/ 261	김윤규/ 265
4-A 이주형/ 269	권진구/ 287	박세훈/ 291
4-B 양 신/ 295	류원렬/ 307	김병석/ 311 이상현/ 315
4-C 김상덕/ 319	구병옥/337	남성혁/ 341

한국실천신학회 역대 총회연보/ 345

한국실천신학회 학술대회 목록/ 354

한국실천신학회 회칙/ 404

편집규정/ 407 발행규정/ 408 투고규정/ 408

한국실천신학회 제24대 조직표/ 417

학회로고의 의미/ 421

발행색인/ 422

제72회 정기학술대회 일정표

일 시	발 표 및 내 용	
5월18 일 (토) 오전	09:30~	등록 및 접수
	발표1 10:00- 10:55	발표1: 윤득형 박사(숭실사이버대) 주제: 상실의 관점에서 보는 노년기 위기와 실천신학의 과제 로서 죽음준비교육 좌장: 김수천 박사(협성대) 논찬: 이세형 박사(협성대) / 송준용 박사(국제신대)
		발표2: 김명기 박사(호서대) 주제: “이중직 목회 허용정책에 대한 실천신학적 고찰” 좌장: 정재영 박사(실천신대) 논찬: 조성호 박사(서울신대) / 논찬: 박원길 박사(호서대)
		발표3: 이민형 박사(성결대) 주제: 문화선교의 위기: 문화 혼종을 통한 전도에 관하여 좌장: 김한성 박사(ACTS) 논찬: 최재성 박사(숭실대) / 주상락 박사(웨신대)
	11:00- 11:40	개회 예배 및 공로패 증정, 신진학자 소개, 사진 촬영
	발표2 11:45- 12:40	발표4: 이인수 박사(실천신대) 주제: 한국 장로교회 성찬예전의 인식형성 과정과 문제점 좌장: 박종환 박사(실천신대) 논찬: 김형락 박사(서울신대) / 나인선 박사(목원대)
		발표5: 계재광 박사(한남대) 주제: 한국교회 변화를 위한 통합적 관점의 리더십 틀에 대한 연구 좌장: 조성돈 박사(실천신대) 논찬: 서대석 박사(호서대) / 윤성민 박사(강남대)
발표6: 박행님 박사(침례신학대) 주제: 교회교육 위기에 관한 교사의 주관성 연구 좌장: 이종민 박사(신안산대) 논찬: 고유경 박사(총신대) / 신승범 박사(서울신대)		

5월18 일 (토) 오후	12:40- 13:50	점심식사 및 분과별 모임
	발표3 13:50- 14:45	발표7: 유미경 박사(웨스트민스터신학대학원) 주제: 자존감 증진을 위한 계슈탈트 집단치료의 기독교 상담학적 적용 연구: 청소년 사례를 중심으로 좌장: 김충렬 박사(한일장신대) 논찬: 윤석주박사(열린사이버대) / 노바울박사(국제신대)
		발표8: 유은호 박사(창문교회) 주제: 에바그리우스의 ‘아파테이아’(ἀπάθεια) 연구 좌장: 손명수 박사(한국신학대) 논찬: 조성호 박사(서울신대) / 권혁일 박사(영락교회)
		발표9: 김용성 박사(한신대) 주제: 캠벨의 서사설교와 교회공동체형성 회복 좌장: 최진봉 박사(장신대) 논찬: 김지혁 박사 (국제신대) / 김윤규 박사 (한신대)
	발표 4 14:50- 15:40	발표10: 이주형 박사(송실대) 주제: 영적 우울과 어둠 밤의 위로 좌장: 오방식박사(장신대) 논찬: 권진구 박사(목원대) / 박세훈 박사(새문안교회)
		발표11: 양신 박사(안성제일교회) 주제: 평신도와 함께 하는 설교와 예배디자인 좌장: 서동원 박사(목원대) 논찬: 류원렬 박사(평택대) / 김병석 박사(서울장신대) 논찬: 이상현 박사(순복음대학원대)
		발표12: 김상덕 박사(한국기독교사회문제연구원) 주제: 미디어 사회 속 진실의 위기와 증언의 제자도: "목격자 역할"(bearing witness) 개념을 중심으로 좌장: 김선일 박사(웨신대) 논찬: 구병옥 박사(개신대) / 남성혁 박사(명지대)
15:40-	폐회	

개회예배

인도: 황병준 목사

입례기도 ----- 인도자
개회찬송 ----- 435장(나의 영원하신 기업) ----- 다같이

1. 나의 영원하신 기업 생명보다 귀하다
나의 갈 길 다 가도록 나와 동행하소서
2. 세상 부귀 안일함과 모든 명예 버리고
험한 길을 가는 동안 나와 동행하소서
3. 어둔 골짜기 지나 가며 험한 바다 건너서
천국문에 이르도록 나와 동행하소서

<후렴>

주께로 가까이 주께로 가오니 나의 갈 길 다 가도록 나와 동행하소서

기도 ----- 민장배 목사

성경낭독 ----- 사도행전 11: 19-26 ----- 황병준 목사

19. 그 때에 스테반의 일로 일어난 환난으로 말미암아 흩어진 자들이 베니게와 구브로와 안디옥까지 이르러 유대인에게만 말씀을 전하는데
20. 그 중에 구브로와 구레네 몇 사람이 안디옥에 이르러 헬라인에게도 말하여 주 예수를 전파하니
21. 주의 손이 그들과 함께 하시매 수많은 사람들이 믿고 주께 돌아오더라
22. 예루살렘 교회가 이 사람들의 소문을 듣고 바나바를 안디옥까지 보내니
23. 그가 이르러 하나님의 은혜를 보고 기뻐하여 모든 사람에게 굳건한 마음으로 주와 함께 머물러 있으라 권하니
24. 바나바는 착한 사람이요 성령과 믿음이 충만한 사람이라 이에 큰 무리가 주께 더하여지더라
25. 바나바가 사울을 찾으러 다소에 가서
26. 만나매 안디옥에 데리고 와서 둘이 교회에 일 년간 모여 있어 큰 무리를 가르쳤고 제자들이 안디옥에서 비로소 그리스도인이라 일컬음을 받게 되었더라

설교 말씀 ----- ‘안디옥교회 바나바의 덕목’ ----- 위형윤 목사

마침찬송 ----- 595장(나 말은 본분은) ----- 다 같 이

1. 나 말은 본분은 구주를 높이고
 못 영혼 구원 얻도록 잘 인도함이라
2. 부르심 받들어 내 형제 섬기며
 구주의 뜻을 따라서 내 정성 다하리
3. 주 앞에 모든 일 잘 행케 하시고
 이후에 주님 뵈올 때 상 받게 하소서
4. 나 항상 깨어서 늘 기도 드리며
 내 믿음 변치 않도록 날 도와주소서 아멘

축 도 ----- 위형윤 목사

광 고 ----- 서승룡 총무

공로패, 신진학자 소개 ----- 김상백 회장

■ 알리는 말씀 ■

1. 여러 개인 사정 중에도 원근각지에서 참석해주신 모든 회원 여러분을 진심으로 환영하며 감사드립니다. 특히 본 학술대회를 위해 소중한 노고를 아끼지 않으신 발표자들과 논찬자들 그리고 진행을 맡아주신 좌장들께 감사드립니다.
2. 오늘 학술대회를 위해 장소를 허락해 주신 연세대학교에 감사드립니다.
3. 학술대회는 A에 해당되는 곳은 지하 1층 이곳에서 모입니다. B에 해당되는 곳은 1층 세미나실에서 모입니다. C에 해당되는 곳은 1층 로비에서 모여 진행됩니다. 장소가 불편하시더라도 양해 해 주시고 협력 해 주시기 바랍니다.
4. 간식은 1층 루스채플 앞에 마련되어 있습니다. 휴식시간에는 1층에서 다과를 즐기실 수 있으며, 임원의 도움이 필요하신 분은 접수처로 오시면 되겠습니다.
5. 세미나 진행은 총 55분으로 발표 25분, 논찬 15분, 토론 15분으로 진행됩니다. 충분한 시간 드리지 못함을 양해해 주시고, 현명한 시간 관리를 부탁드립니다.
6. 개회예배 후 본 건물 밖 계단에서 기념촬영이 있겠습니다. 모두 참석해 주시기 바랍니다. 점심식사는 루스채플 아래 식당에서 합니다.
7. 제 73회 정기학술대회 일정을 알려드립니다.

일시: 2019년 9월 28일(토)

장소: 광장교회(양재철목사 사무)

주제: “예배와 설교를 통한 건강한 교회공동체 형성”

8. 제74회 한국실천신학회 및 제48차 한국기독교학회 개최 안내

일시: 2019년 11월 1일(금)- 2일(토)

장소: 정동제일교회 숙소: 프레지던트 호텔

주제: ‘통일 시대를 여는 평화선교와 목회’

9. 제75회 정기학술대회 일정을 알려드립니다.

일시: 2020 2월 7일(금) 오후1시 - 2월 8일(토) 오후 12시

장소: 부평 카리스호텔

주제: “통일, 화해, 치유의 실천신학”

10. 한국연구재단에서 제75회 학술대회를 지원 해 주기로 하였습니다.

11. 실천신학회 회원가입 안내

한국실천신학회 회비는 1년 단위(3만원)로 아래와 같이 납부합니다. 회비납부 여부에 대한 확인은 회계(조지훈 교수 010 8878-7629)께 해주시기 바랍니다. 회비 납부하신 분들은 연4회 『신학과실천』 학술지를 받아보시며 학술대회 발표와 학술지 게재의 자격을 얻게 됩니다.

-계좌번호:

1) 총입출입 통장 국민은행 172-601-04-154610 한국실천신학회

-후원금 및 학술대회 연회비관리 등

2) 논문게재비 통장 신한은행 100-027-851650 한국실천신학회

-학술지 게재비 심사비 출판비 등, 연구재단 프로젝트 등

12. 연락처에 변화가 있는 분은 서기부에 알려주시고, 활동할 분과를 서기부에 알려주시기 바랍니다.

제 1-A 발표

상실의 관점에서 보는 노년기 위기와 실천신학의 과제로서 죽음준비교육

윤 득 형

(숭실사이버대학교)

I. 들어가는 말

한국사회는 고령사회로 접어들었다. 이를 증명이라도 하듯 대부분의 교회에서 노인인구가 차지하는 비율은 급격히 증가하고 있는 추세이다. 현재 65세 이상의 노인들은 대부분 교회의 성장뿐 아니라 한국의 경제 성장기에 큰 역할을 감당하여 왔던 분들이다. 하지만 이들에게 노년기는 열심히 살아왔던 삶 이후 은퇴로 인해 찾아온 공허감, 변화한 세대에 적응해야하는 당혹감, 시간적 여유가 있지만 무엇을 해야 할지 모른 채 보내는 삶에 대한 무료함, 마음은 원하지만 행동하기에 불편한 신체의 변화로 인해 느끼는 좌절감 등 예상치 못한 어려움을 겪는 시기이다. 게다가 교회에서는 각종 봉사 직에서 물러나며 사회에서 이미 겪었던 은퇴를 다시 경험하게 되며 아쉬움과 쓸쓸함을 느끼게 된다.

사회문화의 변천과 함께 이들이 겪어 온 삶을 분석해 보면, 1970년대 새마을운동으로부터 시작하여 1980년대 중반까지는 ‘생존을 위한 삶’을 살던 시기이다. 이때는 먹고사는 것이 가장 절박한 삶의 문제였다. 가족의 생계유지와 내 집 마련을 위한 꿈을 위해 열심히 일하던 시기이다. 1980년대 후반부터 경제성장이 활발해지며 이제는 ‘생존을 위한 삶’이 아닌 ‘삶의 질’을 더 중요하게 여기기 시작했다. ‘힐링’이나 ‘웰빙’이라

는 단어가 등장하며 삶의 여유를 즐길 것을 권장했고, 웰빙을 위한 음식과 건강을 위한 운동이 강조되기도 했다.

하지만, 이러한 시대를 거치며 이들은 건강의 악화와 지인들의 죽음을 경험하며 죽음 문제에 관심을 갖기 시작한다. 특별히, 2009년에는 연명의료를 거부하며 자연사했던 김수환 추기경의 선종이 있었고, 한국 최초로 법원이 존엄사를 인정한 세브란스 병원의 ‘김할머니 사건’이 있었다. 이후 사회적 합의체를 통해 연명의료에 대한 논의를 거치며, 2016년 1월 8일 국회는 「호스피스·완화의료 및 임종과정에 있는 환자의 연명의료결정에 관한 법률」을 의결하고, 정부는 2월 3일 이를 공포하였다. 이로써 연명의료에 관한 논의가 종결되어 무의미한 연명의료 때문에 겪게 되는 환자의 고통을 완화하고, 환자의 자기결정권을 존중하여 인간으로서의 존엄과 가치를 보호하는 법률적 토대가 마련되었다.

이렇듯 현재 한국사회는 웰다잉문화 확산과 연명의료 거부라는 큰 흐름 가운데 있다. 많은 사람들이 죽음을 목상하며 삶의 의미와 가치를 성찰하는 데에 동참하고 있다. 이러한 흐름 속에서 교회와 신학은 어떤 역할을 하고 있는가? 연명의료 거부를 위한 자기결정권 존중에 대한 논의 및 기독교 생명윤리는 사회적으로 논의가 시작된 소극적 안락사에 대해서 어떤 입장을 표명하고 있는가? 제임스 파울러(James Fowler)는 실천신학에 있어 그 실천의 뿌리는 상황에 있음을 강조한다.¹⁾ 그에게 있어 실천신학이란 공동체의 신실한 사역을 형성하고 이끄는 광의적 과제를 위한 연구와 목회실천의 강화이다. 하지만, 한국 목회신학은 이러한 사회적 현상과 노년기에 접어든 사람들이 경험하는 구체적 상황에 대해서 아직까지는 무관심한 형편이다.

제임스 우드워드와 스티븐 패티슨(James Woodward and Stephen Pattison)에 의하면, 실천신학이란 종교적인 믿음과 실천이 현재의 경험들, 질문들, 행동들과의 만남의 장이다.²⁾ 다시 말해, 실천신학은 이론과 실천 사이에서 신앙공동체를 풍요롭게 하며 하나님의 구속적 행위에 참여하기 위한 상황에 대한 비판적 성찰이다. 이에, 노년기에 겪는 상실과 죽음의 경험들에 대한 성찰을 통해 신앙공동체의 실천 방안들을 살펴보는 것은 실천신학에서 의미 있는 작업이라고 본다.

본고에서는 먼저 실천신학의 과제와 주제들에 대해서 살펴본 후에 노년기의 특성에 따른 노년기 죽음준비교육의 필요성에 대해서 기술하고자 한다. 둘째, 우리 사회에 웰다잉에 대한 논의가 깊어감에 따라 노년기를 의미 있게 보내고 아름다운 마무리를 돕는 죽음준비교육 프로그램에 대해서 살펴본다. 더불어 2016년 1월 국회를 통과한

1) James Fowler, “The Emerging New Shape of Practical Theology,” in *Practical Theology: International Perspectives*, eds. Friedrich Schweitzer and Johannes A. Van der Ven (New York: Peter Lang, 1999), 89.

2) James Woodward and Stephen Pattison, *A Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology* (Oxford: Blackwell, 2000), 7.

‘호스피스완화의료 및 임종과정에 있는 환자의 연명의료결정에 관한 법률’에 따른 사전연명의료의향서 작성에 대해 소개하며, 존엄한 죽음을 위한 선택에 대해서 이야기하고자 한다. 마지막으로, 노년기에 겪는 상실과 슬픔을 소개하고, 노년기 죽음준비교육을 통해 신앙공동체가 어떻게 실천할 수 있을지 방안을 제시하려고 한다.

II. 현대사회와 실천신학의 과제

1. 실천신학의 방법과 과제

현대 실천신학에 있어 주요한 과제는 개인과 사회의 변혁적인 운동이다. 이미 미국의 실천신학의 흐름은 사회문화와 동떨어진 교회 내부의 목회적인 차원에만 머무르는 신학실천이 아닌 다양한 사회문제에 참여하는 신학이 되고자 한다. 헤스(Lisa Marie Hess)에게 있어 실천신학은 교회의 신앙에 기초한 중요한 신학의 한 분야로서 개인과 세상을 위한 해석과 통찰을 통한 행동의 추구이다.³⁾ 해석은 신학적 접근 뿐 아니라 다른 학문적 방법론을 접목하여 보다 다각적으로 상황을 볼 수 있는 관점을 제공한다.

20세기 이후 실천신학은 독자적인 신학의 영역을 확보하였고, 이론의 발전과 실천의 영역 확대를 통해 신앙공동체의 실천을 돕고 있다. 많은 실천신학자들은 실천의 중요성을 피력하며 신학의 실천적 측면을 강조하였다. 레이몬드(Bernard Reymond)는 “실천신학 없이, 신학을 한다는 것은 그 뿌리를 잃는 것”이라고 말했다.⁴⁾ 발라드와 프리차드(Paul Ballard and John Pritchard)는 신학의 본질은 교회의 사역을 지지하기 위해 나왔으며, 학문과 실천 사이에는 뚜렷한 구별이 없으며, 오히려 신학은 실천에 보다 가깝다고 말했다.⁵⁾

실천신학은 이제 그 독자적인 위치를 부여받았고, 다른 모든 신학 분야와의 협력 안에서 세상과 교회를 섬기기 위한 노력을 해 오고 있다. 발라드와 프리차드는 신학은 현대사회의 모든 도전에 대한 응답으로서 복음의 빛에서 구체화 되어지는 묘사적, 규범적, 비판적, 그리고 변증적 활동이라고 본다.⁶⁾ 즉, 실천신학은 현대 인간들이 겪고

3) Lisa Marie Hess, “What Is Practical Theology?” *Journal of Theology* (United Theological Seminary) 109 (2005): 60-61.

4) Bernard Reymond, “Principles and Methods of Practical Theology: A Protestant Francophone Perspective,” in *Practical Theology: International Perspectives*, ed. Friedrich Schweitzer and Johannes A. Van der Ven, (New York: Peter Lang, 1999), 168-170.

5) Paul Ballard and John Pritchard, *Practical Theology in Action* (London: SPCK, 2006), 11-14.

6) Ballard and Pritchard, 14-15.

있는 구체적인 상황에 대하여 기술하고, 모범적인 방안들을 모색하기 위해 비판적 해석을 거쳐 행동으로 이어져야 한다고 말하고 있다.

이러한 신학 실천을 위해 우선되어야 할 것은 인간의 경험과 상황에 대한 이해이다. 폴링과 밀러(James Poling and Donald Miller)는 살아있는 기독교 공동체와 신학적 해석과의 관계의 중요성을 강조한다.⁷⁾ 그들에게 있어 실천신학은 하나님이 한 일과 하시는 일들을 성찰하면서 삶의 경험과 이야기를 지속적으로 해석하는 것을 통해 신앙공동체의 실천을 평가하고 다음 행동으로 안내하는 역할을 한다.⁸⁾ 이러한 입장은 신학을 상황적 맥락 안에서 이해하고자 하는 스미스(Robert London Smith)에게서도 발견된다. 특별히, 스미스는 실천신학의 중요한 과제는 “전통적인 신학의 유산인 이론-실천(theory-practice)의 이분법적 구도에서 벗어날 수 있는 방법을 구축하는 것”이라고 말한다.⁹⁾

그러기에 실천신학의 새로운 이해는 실천(praxis)과 이론 간에 긴밀한 상호대화에 초점을 두어야 한다.¹⁰⁾ 이는 ‘이론에서 실천’(theory-to-praxis) 모델을 뒤집는 운동이다. 특별히 ‘비판적 실천 상관관계’(critical praxis correlations) 모델은 실천을 신학의 중심으로 삼는다. 스미스는 이러한 모델은 기독교 전통과 상황 간에 “비판적 상호 상관관계”를 추구하고, 이 모델에서 실천은 신학의 목적이자 이론의 근거가 된다.¹¹⁾ 스미스에 의하면, ‘이론에서 실천’ 모델은 신학적 연구를 위해 실천의 중요성과 가치를 강조한 실천-이론-실천(praxis-theory-praxis)의 접근으로 바뀌어야 한다고 주장한다.¹²⁾

기독교 공동체는 신학의 장이며, 신학적 해석은 하나님의 변혁적인 일들을 식별하고 참여하는 공동체의 실천 과정에 대한 해석을 포함한다.¹³⁾ 이러한 해석을 위해서는 우선 실천이 전제되어야 한다. 경험을 구체화하기 위해서는 실천이 필요하며, 그 실천 이후 다시금 발전된 방향으로 재설계되는 과정을 거쳐 또 다시 실천으로 이어져

7) James N. Poling and Donald E. Miller, *Foundations for a Practical Theology of Ministry* (Nashville: Abingdon, 1985), 10.

8) Poling and Miller, 10-12.

9) Robert London Smith, Jr. *From Strength to Strength: Shaping a Black Practical Theology for the 21st Century* (New York: Peter Lang Publishing, 2007), 35.

10) 스미스는 실천을 표현하는 말 practice와 praxis의 차이에 대해 설명한다. Practice는 단순히 무언가 행하는 것, 아이디어나 이론을 행동으로 취하는 것 혹은 가치중립(value-free)적인 행동으로 이해한다. 반면에 Praxis는 가치함유(value-laden)적 행동으로서 의미를 담은 심오한 행동의 한 양식으로 본다. 그러기에 교회의 실천(praxis)은 하나님의 사역에 동참하는 데에 있어 공동체가 지향하는 믿음과 가치를 드러내고, 교회가 행하는 사역의 의도를 분명히 한다. 이러한 관점에서 실천(praxis)은 이론의 중요성을 유효화시키며, 변화를 가져오기 위한 비판적 상황분석이라는 성찰적인 과정을 통해 공동체의 비전을 이끈다. (Smith, 42, 45)

11) Smith, 41.

12) *Ibid*.

13) Poling and Miller, 13.

야 한다. 이것이 실천신학이 추구해야 할 하나의 기본 과정이다. 이 과정에서 재설계, 즉 실천의 해석을 위해서는 학문내적(inter-disciplinary)과 다학문적(multidisciplinary) 접근이 필요하다. 나아가, 실천신학은 자신만의 특별한 주제가 확대되어야 한다. 그렇지 않다면, 실천신학 단순히 예배를 돕는 도구이거나 복음전파를 위한 교회 실천 차원으로만 치우치게 될 위험이 있다.

2. 목회신학과 목회상담의 주제들

밀러-맥리모어는 실천신학이 실제 인간의 경험들 속에서 개인의 특정한 관심들을 말하기 위해서는 사회학, 윤리학, 문화 및 공공정책의 자원들에 눈을 돌려야 한다고 말한다.¹⁴⁾ 사회적이고 정치적인 문제들은 개인들의 목회 돌봄에 영향을 미친다. 이러한 사실을 보지 못하는 돌봄은 목회상담의 지평을 좁게 만들며 교회 안에 갇히게 되는 결과를 맞게 된다. 밀러-맥리모어는 인간의 본성에 관한 세밀한 연구는 목회신학의 핵심적 주제가 되어야 하며, 이는 인간의 고난, 탄식, 분노, 폭력, 돌봄이 포함되어야 한다고 말한다.¹⁵⁾

그밖에 많은 학자들이 실천신학의 주제에 대해 기술한다. 그레함(Elaine Graham)은 인간 본성에 내재된 힘의 역동과 차이를 말해야 하며, 돌봄의 상호성에 보다 많은 강조점을 두어야 한다고 주장한다.¹⁶⁾ 여성목회신학자들은 특별히 억압, 인종차별, 성차별과 관련된 이슈들에 대한 구조적인 영적 실천에 힘쓰고 있다.¹⁷⁾ 폴링(James Poling)은 목회상담과 돌봄은 고난을 만들어내는 힘의 남용을 인식해야한다고 말한다.¹⁸⁾ 또한 램지(Nancy J. Ramsay)가 지적하듯이, 많은 실천신학자들은 폭력, 가난, 가부장주의, 동성애, 억압 등 공적 영역의 신학 이슈에 관심을 가지고 있다.¹⁹⁾

이렇듯 실천신학자들은 다양한 주제의 사회적인 문제에 관심을 가지고 실천적인 방안에 대한 논의를 통해 기독교적 사회실천을 위한 기반을 제공하고 있다. 그런 가운데 밀러-맥리모어가 이야기한 돌봄의 주제 가운데 죽음과 관련된 주제의 논의와 성찰은 아직까지 미미한 형편이다. 이러한 주제에 관심은 가지고 있는 학자 중 도어링

14) Bonnie J. Miller-McLemore, "Also a Pastoral Theologian: In Pursuit of Dynamic Theology (OR: Meditations from a Recalcitrant Heart)" *Pastoral Psychology* 59 (2010): 821; "The Human Web: Reflections on the State of Pastoral Theology." *Christian Century*, 7 (April, 1993): 367.

15) Miller-McLemore, "Also a Pastoral Theologian," 823.

16) Elaine Graham, "Pastoral Theology in an Age of Uncertainty." *HTS* 62, no. 3 (2006): 856.

17) Nancy J. Ramsay, "Contemporary Pastoral Theology: A Wider Vision for the Practice of Love," in *Pastoral Care and Counseling: Redefining the Paradigms*, ed. Nancy J. Ramsay (Nashville: Abingdon Press, 2004), 172.

18) James N. Poling, *The Abuse of Power: A Theological Problem* (Nashville: Abingdon Press, 1991), 24-25.

19) Ramsay, 171.

(Carrie Doehring)이 있다. 그녀는 목회 돌봄의 주요한 관점은 상실과 폭력의 경험에 대한 지지적인 응답으로서 “위기 개입”이어야 한다고 주장한다.²⁰⁾

도어링은 자신의 상담 경험을 통해 상담의 자리에 찾아오는 사람들의 문제를 세 가지로 분류한다. 첫째는 상실이고, 두 번째는 폭력, 세 번째는 스트레스에 대처하기 위한 건강하지 못한 방법들로 인해 발생하는 문제들이다.²¹⁾ 상실은 집을 떠나고, 결혼하고, 이혼하고, 은퇴하고, 죽음에 이르는 과정 등 인생의 주기와 변화 가운데에서 생기는 모든 문제들을 포함한다. 육체적 성적인 폭력은 치유와 정의를 위한 즉각적인 응답이 요구된다.²²⁾ 도어링은 강박적인 방법으로 이러한 문제들을 극복하려고 할 때는 문제가 발생한다고 보면서, 목회적인 돌봄은 마약이나 중독 등 파괴적인 방법으로 대처하려는 것의 위험성을 인식하고 영적인 돌봄을 제공해야 한다고 본다.

이러한 돌봄을 제공하기 위해 도어링은 “교차-분야적 접근”(cross-disciplinary approach)이 필요하다고 본다. 이는 신학적, 심리학적, 사회적, 문화적인 관점을 불러와서 위기 가운데에 있는 사람의 상황적 내러티브의 이해를 촉진하는 상호 관계적 방법론이다.²³⁾ 게다가, 이러한 접근은 목회적 돌봄에 있어서 돌봄이 필요한 사람의 웰빙과 사회적 정의를 경험하게 할 수 있는 전략을 형성하는 데에 도움이 된다.²⁴⁾ 목회 돌봄에 있어서 그녀의 최종적인 목표는 내담자의 현재 상황에 온전히 함께하면서 안전을 유지하고, 상실을 애도하며, 평범한 삶에 재연결되도록 도움으로서 치유와 정의 추구이다.²⁵⁾

상실과 애도와 관련해 알렌 휴 콜(Allen Hugh Cole)은 사랑하는 사람의 상실을 경험한 이들을 위한 다양한 실천적 전략을 제시한다. 특별히 그는 상실을 잘 애도하기 위한 방법들로서 기독교인의 신앙적 실천이 핵심적인 역할을 한다고 말한다.²⁶⁾ 그는 기독교 신앙은 “인간의 삶 가운데 하나님의 변혁과 구원 사역의 이야기”에 바탕하고 있으며, 이것이 예수 안에서 “우리의 고난”과 “하나님의 고난”을 이어주고 있다고 본다.²⁷⁾ 이러한 믿음이 고통과 애도 가운데 있는 모든 사람들과 함께 하신다는 하나님의 약속으로 이끌어 준다. 그렇기에 그는 목회 돌봄에 있어서 애도사역은 반드시 예수가 그의 사역을 통해서 우리에게 보여주었던 것처럼 삶의 의미와 목적을 전해줄 수 있는 메시지가 전달되어야 한다고 강조한다.

20) Carrie Doehring, *The Practice of Pastoral Care: A Postmodern Approach* (Louisville: Westminster John Know Press, 2006), 7.

21) *Ibid.*, 65.

22) *Ibid.*, 66.

23) *Ibid.*, 9.

24) *Ibid.*

25) *Ibid.*, 133-141.

26) Allan Hugh Cole/윤득형 역, 『굿모닝: 알렌박사가 말하는 슬픔치유』 (서울: 신앙과지성사, 2017), 100.

27) *Ibid.*, 156.

III. 상실의 관점에서 노년기 위기

사람들은 살아가면서 다양한 상실을 경험한다. 모든 상실은 무언가 자신에게서 소중한 것들, 즉 사람, 물건들, 관계들, 역할들, 추억들과의 분리를 야기한다.²⁸⁾ 대개 어린 아이들이 겪는 첫 상실은 소중히 여기는 물건이나 관계와의 분리이며, 어른들이 겪는 상실의 경우에는 직업의 변화, 이혼, 은퇴, 그리고 가까운 사람들의 죽음 등이 있다. 이러한 모든 상실의 경험들 중에서 그 어떤 것보다 가장 고통스러운 것은 사랑하는 사람을 잃는 것이다. 이러한 상실로 인해 사람들은 여러 가지 감정의 격변을 경험할 뿐 아니라, 인지적, 행동적, 신체적인 변화를 겪게 된다.

1983년에 출판된, *All Our Losses All Our Grievs* (모든 상실과 모든 슬픔)라는 책에서 미첼과 앤더슨(Kenneth Mitchell and Herbert Anderson)은 인간이 겪는 모든 상실의 종류를 여섯 가지로 분류를 하였다: 물질적인 상실(Material Loss), 관계적 상실(Relationship loss), 정신내적 상실(Intrapsychic loss), 기능적 상실(Functional Loss), 역할의 상실(Role Loss), 공동체 상실(Systemic Loss).²⁹⁾ 여기에 폴린 보스(Pauline Boss)가 말하는 모호한 상실까지 포함할 수 있다. 모호한 상실은 두 가지 유형이 있는데, 첫째는 육체적으로는 살아있지만, 정신적으로는 죽은 상태로 치매가 대표적인 예이다. 둘째는 정신적으로는 살아있지만 육체가 없는 경우로, 납치와 실종이 대표적인 예이다.

노년기에는 이러한 일곱 가지 종류의 상실을 모두 경험하게 될 가능성이 많다. 물질적인 상실은 은퇴로 인해 줄어든 수입이 대표적이며, 관계적으로는 황혼의 이혼이나 사별을 들 수 있다. 또한 노인들은 융통성이 없어지고 경직성이 증가하기 때문에 대인관계의 폭이 좁아질 수 있다. 정신내적 상실은 자신의 꿈, 이미지, 자아정체감 등의 상실을 말하는데, 노년기에는 자신이 생각해왔던 자신의 이미지와 정체감에 큰 혼란을 경험하게 된다. 노화와 신체기능의 약화는 건강했던 자신의 모습과 비교할 때 절망감을 느끼게 한다. 신체적인 기능 상실은 질병과 더불어 시각, 미각, 후각, 촉각 등 감각기능의 상실을 포함한다. 역할의 상실은 노인들에게 종종 절망감, 외로움, 수치감 등을 느끼게 한다. 남성들의 경우는 가장으로서의 역할에 혼란이 생기게 될 수 있고, 여성들은 자신이 속해서 활동했던 봉사단체나 커뮤니티에서 자신이 해왔던 역할에서 물러나게 되는 경험을 하게 된다. 특별히, 교회에서도 마찬가지이다. 65~70세가 되면 자신이 했던 봉사나 직책에서 물러나 젊은 교인들에게 자리를 내어주게 되는 경험을

28) Peter Mwit, *Understanding Grief as a Process* (Nairobi: Uzima Press, 2003), 2.

29) Kenneth Mitchell and Herbert Anderson, *All Our Losses, All Our Grievs: Resources for Pastoral Care* (Philadelphia: Westminster Press, 1983), 36-46.

하면서 점차 교회활동과 멀어지게 된다.

이렇듯 죽음을 직접적인 원인으로 한 상실 외에도 노년기에 겪는 상실의 종류는 다양하다. 상실에는 상실에 대한 반응이 있다. 일반적으로 감정, 인지, 신체, 행동적인 반응을 나타낸다. 상실 초기에는 비탄의 과정으로 충격과 무감각을 동반하며 혼란을 경험하게 된다. 노인들의 경우 겉으로 무감각하게 보이는 것은 큰 충격을 흡수하기 위한 자기방어기제 때문이다. 신체적으로 겪는 반응에는 잠을 이루지 못한다거나, 악몽을 꾸다거나, 신체의 어느 부분이 아프게 되는 경우가 있다. 갑자기 말수가 줄거나, 무언가에 몰두한다거나, 이상한 행동을 보이는 것도 상실에 대한 행동적 반응이라고 볼 수 있다. 상실의 슬픔과 고통에서 회복되기 위해서는 건강한 애도의 과정이 필요하다.

윌리엄 워든(William Worden)은 애도의 네 가지 과업을 제시하는데, 이는 유가족들이 죽음의 현실을 인정하고, 슬픔의 감정을 표현하며, 고인이 없는 환경에 적응하고, 삶 속에 고인을 재배치하는 과정을 말한다.³⁰⁾ 이러한 애도의 과정은 지속적으로 상실을 극복해 나아가는 방식을 의미한다. 콜(Cole)은 애도를 “상실을 경험한 사람이 새로운 관계들을 위한 감정적인 노력이며, 삶에 대한 다른 관점들이 형성될 수 있도록, 상실한 것과의 관계가 점차적으로 변해가는 과정이다”고 말한다.³¹⁾ 애도는 분명히 지속적인 슬픔을 포함하고 있지만, 이 과정은 상실로 인해 발생한 지속적인 공허감을 안은 채 어떻게 살아가야 하는지를 배우는 것도 포함된다. 한 가지 주목해야 할 것은, 인간의 삶이 다양하듯, 사람들이 겪는 애도의 과정 또한 각기 다르다는 것이다.

개인의 비탄과 애도의 경험에 미치는 다양한 요소들이 있다. 상실한 대상과의 관계성, 과거 상실의 경험들, 신앙의 정도, 공동체성, 문화적인 차이, 그리고 죽음의 유형 등 슬픔과 고통의 정도와 길이의 차이를 만드는 여러 가지 개인적, 문화적 요소들이 있다.³²⁾ 그렇기 때문에 유가족들은 상실에 대한 감정을 표현하고 삶에 적응해 갈 수 있는 자신만의 방법을 찾는 것이 중요하다. 이를 위해, 다양한 현장에서의 전문적인 상담가의 도움이 절실히 요청된다. 이러한 도움을 제공하기 위해서는 사별자들이 겪는 상실에 대한 깊은 이해가 필요하며, 실제적인 도움과 위로를 위한 바른 접근 방법을 알아야 한다. 그렇지 않은 경우, 위로를 주기 위해 건네는 말과 행동이 도리어 상처를 줄 수도 있다.

2. 노년기 죽음준비교육

죽음에 대한 진리 중 하나는 ‘누구나 죽는다.’는 것이다. 모두가 다 알고 있는 사

30) William Worden, *Grief Counseling and Grief Therapy: A Handbook for the Mental Health Practitioner*, 4th Edition. (New York: Springer Publishing, 2009), 39-50.

31) Cole, 23.

32) Kelly, 6.

실이다. 하지만, 죽음에 대해서 이야기하는 것은 서양이나 동양을 막론하고 금기시되어 있고, 마치 우리들은 평생 죽지 않을 것처럼 일상적인 삶을 살아간다. 하지만, 막상 죽음이 자신의 눈앞에 드리워졌을 때에는 크게 당황하고 두려운 마음을 갖게 되는 것이 일반적이다. 만약 우리가 평소에 죽음에 대해서 생각하고, 죽음에 관련한 교육을 받는다면, 죽음이 가까이 오게 됐을 때 어떻게 그것을 받아들여야 하는지에 대한 지혜를 얻을 뿐 아니라 오늘의 삶을 더욱 풍요롭게 하는 데에 큰 도움이 될 것이다.

잘 살기(Well-being)와 더불어 잘 죽기(Well-dying)는 한국의 현대 사회에 중요한 키워드로 자리하였다. 이 두 주제는 별개가 아닌 하나의 주제이다. 왜냐하면, 어떻게 죽느냐 하는 것은, 어떻게 사느냐에 따라서 결정이 되기 때문이다. 일본의 의사 히노하라 시게아키는 “죽는다는 것이야말로 어떻게 살아왔는가를 보여주는 마지막 기회”라고 말한다.³³⁾ 죽음을 저 멀리 있는 자신과 상관없는 것이 아닌 현재 내 앞에 있는 현실이라고 생각한다면 오늘을 사는 삶의 자세가 달라질 것이다. 즉, 죽음에 대해 생각한다는 것은 오늘 나의 삶을 새롭게 하고, 더 애뜻하게 하고, 풍성하게 만들 수 있는 하나의 계기를 제공해 준다.

죽음준비교육은 전 연령에 해당하는 교육이다. 하지만, 노년기에 죽음준비교육이 더욱 필요한 것은 노인은 자신의 죽음이 임박했다는 것을 잘 알고 있기 때문이다. 자신이 죽을 것이라는 사실은 주변에 가까운 사람들이 점차 죽어가는 것을 통해 확인하기도 한다. 그러나 동시에 자신이 살아왔던 일상이 지속되리라는 생각을 가지고 살아간다. 이러한 불균형한 정서적 긴장은 노인들을 불안과 초조, 분노와 절망에 빠지게 한다. 에릭슨에 따르면, 노년기는 자아 통합을 이루는 시기이다. 결코 죽음을 외면하거나 회피할 것이 아닌 죽음을 직시하면서 자신의 삶을 정리하는 것이 노년기의 지혜일 것이다. 그러기에 노년기 죽음준비교육은 다음과 같은 주제가 필요하다.³⁴⁾

첫째, 죽음에 대한 솔직한 논의가 필요하다. 죽음은 누구에게나 두려고 피하고 싶은 현실이다. 하지만, 죽음은 누구나 맞이하게 된다. 노인들은 죽음에 더 가까운 나이에 있으며 죽음을 직면해야하는 시기에 있다. 그러므로 회피하려는 태도는 바람직하지 않다. 대부분의 문화에서는 죽음을 이야기하는 것이 금기처럼 되어 있다. 이렇게 죽음에 대한 논의를 피하면 피할수록 죽음의 그림자에서 벗어나기는 더 힘들어진다. 그러므로 죽음에 대한 논의를 자기 안에 있는 내밀한 구석에서 모든 사람들이 함께 살아가는 현실의 한복판으로 끌어낼 필요가 있다. 죽음을 드러내 놓고 이야기하는 솔직한 분위기가 필요하다. 다른 노인들과의 대화를 통해 자신의 죽음태도를 성숙하게 해야 한다. 자신의 죽음이해를 이야기할 수 있다면 죽음 뿐 아니라 삶도 밝아질 것이다.

33) 히노하라 시게아키/ 김옥라 역, 『죽음을 어떻게 살 것인가』 (서울: 궁리, 2003), 8.

34) 정진홍, “노인 죽음준비교육의 필요성” 『웰다잉 교육 매뉴얼: 아름다운 삶, 아름다운 죽음』 4쇄 증보판 (서울: 각당복지재단, 2015년), 53-54.

둘째, 삶에 대한 정리가 필요하다. 노인은 신체적, 정서적, 성격적, 사회적 변화를 급격하게 경험한다. 특별히 신체적 기능의 약화는 노인들에게 좌절감을 안겨준다. 노년기에 건강하게 살다가 병치레하지 않고 죽음을 맞이하는 것이 많은 노인들이 선호하는 죽음이다. 하지만, 현실은 그렇지 않다. 노인들은 대체로 오랜 병환 끝에 죽음을 맞이한다. 긴 세월동안 질병에 시달리는 경우 노년은 지루하고 암울한 삶이 된다. 누구도 자신의 건강을 장담할 수 없다. 자신이 자기의 주인일 수 없는 때가 노인의 마지막 정황인 것이다. 그러므로 의식이 분명하고 신체적으로 건강할 때 자신의 삶을 정리하는 시간을 갖는 것은 노년기 삶의 지혜이다.

셋째, 용서와 화해가 필요하다. 정든 사람들과의 이별은 죽음을 맞는 노인들을 가장 가슴 아프게 한다. 아내나 남편, 자식이나 부모, 사랑하는 친구와 동료, 이 모든 관계를 단절하고 떠나야 하는 것이다. 그러므로 서로 위로하고 화평을 나누면서 감사와 행복을 공유할 수 있어야 한다. 아직 의식이 있고 몸이 건강할 때 이 일을 해야 한다. 그나마 주변에 사랑하는 사람들과 평소에 나눌 수 있는 사랑과 감사가 위로가 될 수 있다. 하지만 원한의 감정으로 인해 불편한 관계를 가진 사람과는 그렇지 못하다. 사람이 살면서 서로 미워하고 질시하고 배신하는 일은 없을 수 없지만 그것을 안고 죽을 수는 없다. 죽음을 앞두고 용서와 화해를 구하려고 한다면 늦을 수도 있다. 평소 사랑을 말하고 살아가는 것처럼 용서와 화해도 미루지 않는 것이 좋다. 화해와 용서는 죽음 이전에 해야 할 가장 중요한 일이다.

더불어, 연명의료에 대한 자기 의사를 밝혀야 한다. 2016년 1월 8일 국회에서 의결된 「호스피스·완화의료 및 임종과정에 있는 환자의 연명의료결정에 관한 법률」이 2018년 2월 4일 본격적으로 시행되었다. 19세 이상의 성인들은 사전연명의료의향서 작성을 통해 연명의료에 대한 자신의 의사를 미리 밝힐 수 있다. 또한, 환자가 말기나 임종과정이라는 판단을 받게 되면 병원에서 의사와 함께 연명의료계획서를 작성할 수 있다. 이 두 서식 중 하나에 자신의 의사를 표시 한다면, 생명연장의 가능성이 전혀 없고, 급속도로 죽음에 임박한 임종과정에 이르게 될 때에 연명의료를 시행하지 않거나 중단되도록 적용되는 것이다.

사전연명의료의향서는 자신의 의사를 표현할 수 있는 의식이 분명한 건강한 상태에서 작성되어야 한다. 건강에 대해 확신할 수 없는 노년기에 연명의료에 대한 자신의 의사를 미리 밝히는 것은 불필요한 연명장치에 의지한 채 자신의 존엄을 유지하고 못하고 죽음에 이르게 되는 것을 방지할 수 있다. 연명의료의 범위는 항암제 투여, 혈액 투석, 심폐소생술, 인공호흡기착용으로 제한되었으나, 2019년 3월 28일 개정된 법률에서는 체외생명유지술, 수혈, 승압제 투여가 포함되었다. 하지만, 지속적 식물인간 상태, 루게릭, 중증치매 등 임종기가 아닌 환자에게는 적용되지 않는다. 즉, 아직까지 소극적 안락사는 허용되고 있지 않다. 최근 일각에서는 법의 확대 적용을 주장하고 있지만,

이는 생명윤리에 대한 더 많은 사회적 논의와 종교계의 입장 표명 등이 필요하다.

IV. 목회실천의 과제로서 죽음준비교육

엘리자베스 큐블러 로스(Elisabeth Kübler-Ross)는 죽음학의 창시자라 불린다. 정신과 의사로서 인간의 정신세계를 다루며 환자들의 치료를 위해 살아가던 그녀가 죽음을 본격적으로 죽음을 연구하게 되는 계기는 1965년 시카고신학대학원에 다니던 네 명의 학생들의 방문으로부터 시작된다.³⁵⁾ 당시 그들은 수업 중에 ‘인생에 있어서 가장 큰 위기는 무엇인가?’라는 질문을 받았고 그 위기를 해결하는 것이 그들의 과제였다. 그들은 삶에 있어 가장 큰 위기는 ‘죽음’이라고 판단했고, 그 문제를 해결하기 위해 근처 대학병원에서 정신과 전문의로 일하고 있던 큐블러 로스를 찾아가게 된 것이다.

큐블러 로스는 병원 원목과 함께 죽어가는 환자들을 인터뷰하기 시작했고 학생들은 참관하였다. 또한, 세미나를 열어 인터뷰한 내용들에 대해 토의하였다. 2년이 지나고 동안 의사와 간호사를 비롯하여 지역 성직자들이 참여하면서 세미나의 규모가 커지게 되었다. 처음 대학원 학생들의 과제로 시작한 죽음세미나는 이렇게 2년 넘게 지속되어 200여명의 환자들을 인터뷰하는 성과를 얻게 되었다. 이후 환자들이 겪은 죽음의 과정을 이론화하여 ‘죽어가는 환자들이 겪는 다섯 가지 단계’를 체계적으로 정리하여 1969년에는 *On Death and Dying*을 출판하게 된다. 당시 이러한 임상적 연구는 관련 분야 종사자들에게 획기적인 발표였고, 이후 많은 사람들의 죽음 연구에 큰 영향을 미치게 된다.

하지만, 이 연구의 시작점이 된 시카고신학대학원 네 명의 학생들을 기억하는 사람들은 거의 없다. 즉, 이 연구는 신학적 차원에서 죽음이라는 상황에 처한 인간의 위기 경험에 대한 탐색으로 시작이 되었음에도 불구하고, 임상심리학적 연구로 마무리되었다. 당시 네 명의 학생들의 연구가 신학적으로 어떤 결과를 얻었는지는 알 수 없다. 그렇지만 이는 인간의 경험에 대한 비판적인 성찰로 신학과 타 학문과의 연계를 통해 얻어진 값진 성과라고 본다. 밀러-맥리모어가 지적한 것처럼 실천신학의 주제는 인간의 고통과 상실 등의 상황과 경험을 포함해야 하며, 도어링이 언급한 것처럼 상실은 목회상담에서 다뤄야 할 중요한 주제이다. 특별히, 노년기의 상실과 죽음에 대한 문제는 실제 신앙공동체 내에서 뿐 아니라 사회적 차원에서 의학, 노년학, 간호학, 심리학, 생명윤리 등 다학문간 연계를 통해 연구해야 할 중요한 주제이다.

아무도 노년기를 미리 경험한 사람이 없다. 단지 다른 사람의 나이 드는 모습을 보면서, ‘나도 저런 때가 오겠구나!’ 생각하며 간접적으로 경험하며 살아갈 따름이다.

35) Elisabeth Kübler-Ross, *On Death and Dying* (New York: Scribner, 1969), 20.

대부분의 사람들은 나이가 들면서 달라지는 신체적, 심리적, 정서적 변화를 경험하면서 비로소 나이가 드는 것을 실감하며 아쉬움을 느끼거나 절망감을 토로하는 것이 일반적인 모습이다. 그러기에 죽음을 위한 준비가 필요하다. 노년기를 미리 경험할 수 없는 것처럼, 죽음 또한 아무도 미리 경험할 수 없다. 단지 타인의 죽음을 통해 나의 죽음을 생각할 뿐이다. 하지만, 멀리만 있다고 여겨지는 죽음을 오늘의 자리로 가져와서 묵상해 본다면, 지금까지 살아온 삶을 돌아보고, 아름다운 마무리를 위한 준비는 가능하다고 믿는다.

죽음준비교육의 두 가지 핵심적인 목표는 첫째, 죽음성찰을 통해 현재의 삶의 의미와 가치를 새롭게 하는 것이고, 둘째는 비탄과 애도의 과정에 대해서 배우는 것이다. 인간이 모두 죽는 것이 진리인 것처럼 마찬가지로 모든 사람은 사랑하는 사람을 상실할 수밖에 없기 때문이다. 특별히 신앙공동체에서는 죽음이 마치 극복의 대상인 것처럼 말할 것이 아니라, 하나님이 정하신 인간 삶의 자연스러운 과정임을 가르쳐야 할 것이다. 또한 사별 이후 애도의 과정에서도 ‘천국에 갔으니 슬퍼하지 말라’는 위로보다는 숨겨지거나 억눌린 감정들을 표현할 수 있도록 돕는 것이 중요하다. 신앙공동체가 실천할 수 있는 죽음준비교육은 앞서 살펴본 노년기 죽음준비교육의 필요성에 따라 다음과 같이 정리할 수 있다.

첫째, 죽음에 대한 진솔한 이야기를 나눈다. 사람들은 죽음에 대해서 드러내 놓고 이야기하기를 꺼려왔기 때문에 죽음준비교육을 통해서 자신이 생각하고 경험한 죽음에 대해서 이야기를 나누며 죽음을 대면하는 시간을 갖는 것이 중요하다. 죽음에 대해 직접적으로 표현하는 것을 익숙하게 할수록 죽음이 더욱 친숙해지고 자신과 타인의 죽음을 받아들이는 데에 도움이 된다. 이렇게 죽음담론을 확대하는 것이 중요하며, 죽음을 이해하는 방법들을 배우는 것도 필요하다. 철학, 문학, 예술, 의학 등 다양한 분야에서 죽음에 대해 어떻게 이해하는지를 배우는 것은 죽음에 관한 사색과 수용을 도울 수 있다. 특별히 종교에서 말하는 죽음을 이해하고, 기독교적인 죽음관을 바로 세우는 것은 신앙적인 차원에서 죽음을 받아들일 수 있는 기회를 제공한다.

둘째, 삶을 정리하는 기회를 갖는다. 죽음을 생각하는 것은 오늘 나의 삶을 돌아보는 기회가 된다. 노년기에 그나마 몸이 건강하고 정신이 온전할 때 자신의 삶을 정리하는 시간을 갖는 것은 삶을 아름답게 마무리하기 위한 좋은 준비이다. 또한, 자신이 걸어온 삶의 발자취 가운데 후손들에게 남겨주고 싶은 인생의 교훈을 되짚어 보는 것은 중요한 일이다. 더불어 물질적인 정리도 필요하다. 이를 위해, 유언서 작성을 통해서 재산에 대한 것 뿐 아니라, 남기고 싶은 영적인 유산에 대해서도 작성하는 것이 좋다. 버킷리스트와 사전연명의료의향서 작성을 비롯하여 자서전 쓰기를 통해 삶을 돌아보고 남아있는 삶을 잘 마무리할 수 있도록 도울 수 있다. 또한, 노년기에 필요한 삶의 정리 중 하나는 인간관계이다. 세상을 떠나면서 화해와 용서를 하지 못하고 미움

과 분노를 안은 채 떠나는 것은 살아온 삶 전체를 아름답지 못하게 만드는 요인이 된다. 더불어 받은 사랑에 대한 감사를 표현하는 것은 남겨질 가족과 지인들에게 줄 수 있는 선물이 될 수 있다.

셋째, 상실을 애도할 수 있도록 돕는다. 신앙공동체에 필요한 것은 상실을 경험한 사람들에게 지속적인 관심을 주고, 교회의 활동에 참여할 수 있는 적절한 계기를 마련해 주는 것이다.³⁶⁾ 상실 초기 사람들은 대부분 밖에 나가는 것과 교회에 가는 것에 대해 불편함을 느낀다. 이때, 목회자나 평신도 지도자들이 예배나 모임에 나오도록 격려한다면 상실회복을 위한 좋은 기회가 될 수 있다. 연구에 의하면, 목회자가 지속적으로 보여주는 관심은 사별자를 이끌어 회복과 삶의 의미를 찾는 데에 도움이 된다는 것을 보여준다. 또한, 신앙공동체는 사별자들에게 안전한 애도의 여정을 위한 안전한 공간을 제공해 줄 수 있어야 한다. 사별자들을 위한 모임을 지속할 수 있도록 돕고, 신앙적인 자원을 활용하여 애도의 과정을 잘 겪어 나아갈 수 있도록 지지해 줄 수 있는 공동체가 되어야 한다.³⁷⁾

V. 나가는 말

지금까지 한국사회 노년 인구의 증가에 따른 노년들을 위한 돌봄의 차원에서 상실과 애도, 그리고 죽음준비교육의 중요성과 필요성에 대해서 기술하였다. 또한, 실천신학이 나아가야 할 방향과 주제들을 제시하면서 인간의 상황에 따른 다양한 경험들에 관심을 가져야 할 것을 주장하였다. 실천신학의 과제는 성서와 전통의 빛에서 공유된 실천들과 경험들의 해석을 비판적으로 평가하도록 실천-이론-실천의 과정을 통해 교회의 신실한 바른 실천을 가능하도록 하는 것이다. 이를 성취하기 위해서는 인간 경험의 중요성이 전제된다. 특별히 본 연구자는 노년기에 겪는 상실과 죽음의 경험에 대해 관심하였다.

스윈튼과 모왓(John Swinton and Harriet Mowat)은 “인간의 경험은 복음이 행동으로 나타나고 해석되는 중요한 장이다”이라고 말한다.³⁸⁾ 특정한 상황 안에서 어떤 경험이 해석되기 위해서 실천신학은 신학적 해석의 다양한 관점에 열려 있어야 한다. 왜냐하면 인간이 경험하는 상황은 하나의 신학적인 관점으로만 적용하여 해석하기에는 매우 복잡하기 때문이다. 그러기에, 실천신학은 문화와 역사적 맥락을 고려하면서 특

36) 윤득형, “의례를 통해 본 사별슬픔 치유와 목회돌봄: 여성의례를 중심으로,” 『신학과 실천』 63(2019), 326.

37) 이창규, “사별의 슬픔에 대한 현상학적 이해와 신앙공동체를 통한 목회 돌봄과 상담,” 『신학과 실천』 53(2017), 331.

38) John Swinton and Harriet Mowat, *Practical Theology and Qualitative Research* (London: SCM Press, 2006), 5.

정한 상황들에 대한 주의 깊은 신학적 해석을 동반한 인간 경험들의 탐색이 필요하다. 스윈튼과 모왓(Swinton and Mowat)은 어떤 상황에 대한 해석의 과정은 신학적 주제를 제공할 뿐 아니라 기독교 공동체가 상처투성이인 세상을 이해하도록 돕는다고 말한다.³⁹⁾

그런 의미에서 한국사회가 겪는 노년기의 문제들과 이를 위한 실천신학의 연구는 다양한 신학적인 주제들을 제공해 주면서 신앙공동체가 나아가야 할 실천에 관한 구체적인 비전을 제시해 줄 수 있다고 본다. 위기시대의 실천신학은 공적 영역의 다양한 주제 발굴과 타학문과의 연계를 통한 연구를 통해 더 발전할 수 있다. 또한, 신학은 실천적이어야 한다는 당위적인 표현을 실현 가능케 하기 위해서는 다른 신학 분야와의 연계 또한 필요하다. 이를 위해 실천신학 분야만의 연구방법론 개발 또한 필요하다.

최근까지 실천신학에서의 죽음에 관한 연구가 더러 있긴 했지만, 주로 철학적, 심리학적, 기독교적 관점에서 죽음에 대한 이해를 다룬 것이 대부분이었다. 즉, 상황과 인간의 경험에 대한 이해와 해석을 바탕으로 한 임상적인 연구는 부족하다는 말이다. 본 연구자는 한국교회를 위한 노년기 죽음준비교육이라는 주제를 통해 다양한 관점들을 제시하였다. 하지만, 보다 구체적인 실천과 연구를 위해서는 노년기의 경험에 대한 탐색과 질적 연구 방법론을 통한 체계적인 연구가 필요하다고 본다. 그럼에도 아직까지 연구가 부족한 죽음과 상실의 관점에서 노년기의 죽음준비교육을 다룸으로서 실천신학에 있어 앞으로의 다양한 연구 주제를 제시했다는 점에서 의의를 갖는다.

39) *Ibid.*, 12-13.

■ 참고문헌 ■

- 시게야키, 히노하라/ 김옥라 역. 『죽음을 어떻게 살 것인가』. 서울: 궁리, 2003.
- 윤득형. “의례를 통해 본 사별슬픔 치유와 목회돌봄: 여성의례를 중심으로.” 「신학과 실천」 63(2019), 303-330.
- 이창규. “사별의 슬픔에 대한 현상학적 이해와 신앙공동체를 통한 목회 돌봄과 상담.” 「신학과 실천」 53(2017), 305-336.
- 정진홍. “노인 죽음준비교육의 필요성” 『웰다잉 교육 매뉴얼: 아름다운 삶, 아름다운 죽음』 4쇄 증보판. 서울: 각당복지재단, 2015.
- Ballard, Paul and John Pritchard. *Practical Theology in Action*. London: SPCK, 2006.
- Cole, Allan Hugh/ 윤득형 역. 『굿모닝: 알렌박사가 말하는 슬픔치유』. 서울: 신앙과 지성사, 2017.
- Doehring, Carrie. *The Practice of Pastoral Care: A Postmodern Approach*. Louisville: Westminster John Know Press, 2006.
- Fowler, James. “The Emerging New Shape of Practical Theology.” In *Practical Theology: International Perspectives*, edited by Schweitzer, Friedrich and Johannes A. Van der Ven, 75-92. New York: Peter Lang, 1999.
- Graham, Elaine. “Pastoral Theology in an Age of Uncertainty.” *HTS* 62, no. 3 (2006): 845-865.
- Hess, Lisa Marie. “What Is Practical Theology?” *Journal of Theology (United Theological Seminary)* 109 (2005): 59-72.
- Kübler-Ross, Elisabeth. *On Death and Dying*. New York: Scribner, 1969.
- Miller-McLemore, Bonnie J. “Also a Pastoral Theologian: In Pursuit of Dynamic Theology (Or: Meditations from a Recalcitrant Heart)” *Pastoral Psychology* 59 (2010): 813-828.
- _____. “The Human Web: Reflections on the State of Pastoral Theology.” *Christian Century*, 7 (April, 1993): 366-369.
- Mitchell, Kenneth and Herbert Anderson, *All Our Losses, All Our Grievs: Resources for Pastoral Care*. Philadelphia: Westminster Press, 1983.
- Mwiti, Peter. *Understanding Grief as a Process*. Nairobi: Uzima Press, 2003.
- Poling, James N. *The Abuse of Power: A Theological Problem*. Nashville: Abingdon Press, 1991.

- Ramsay, Nancy J. "Contemporary Pastoral Theology: A Wider Vision for the Practice of Love." In *Pastoral Care and Counseling: Redefining the Paradigms*, edited by Nancy J. Ramsay, 155–176. Nashville: Abingdon Press, 2004.
- Reymond, Bernard. "Principles and Methods of Practical Theology: A Protestant Francophone Perspective," in *Practical Theology: International Perspectives*, edited by Friedrich Schweitzer and Johannes A. Van der Ven, 167–187. New York: Peter Lang, 1999.
- Smith, Robert London, Jr. *From Strength to Strength: Shaping a Black Practical Theology for the 21st Century*. New York: Peter Lang Publishing, 2007.
- Swinton, John and Harriet Mowat. *Practical Theology and Qualitative Research*. London: SCM Press, 2006.
- Woodward, James and Stephen Pattison, eds. *The Blackwell Reader in Pastoral and Practical Theology*. Oxford: Blackwell, 2000.
- Worden, William. *Grief Counseling and Grief Therapy: A Handbook for the Mental Health Practitioner*, 4th Edition. New York: Springer Publishing, 2009.

논 찬 1

“상실의 관점에서 보는 노년기 위기와 실천신학의 과제로서 죽음준비교육”에 대한 논찬

이 세 형 박사

(협성대학교)

평소 윤득형 박사와 교제를 하다 보면 깊은 삶의 내공이 있다는 것을 경험한다. 아마도 삶 안에 죽음을 늘 묵상하고 성찰하며 교육하기 때문이란 생각이 들었다. 이 논문의 배경은 한국 사회의 노년 인구가 늘고 있다는 현실이다. 이런 맥락에서 이 논문은 노년들을 위한 돌봄의 차원에서 상실과 애도, 그리고 죽음준비교육의 중요성을 다룬다. 달리 말하면 상실의 궁극인 죽음을 건강하게 애도하도록 돌보는 것을 통해 ‘잘 죽는 것으로 잘 사는 길’을 돕는 신학적 과제를 목회 신학적 논문이다.

논문 전체를 통해서 필자의 정서적 이토스는 엘리자베스 큐블러 로스의 죽음학 탄생 과정에서 처음 문제를 가지고 왔던 네 명의 신학생들에게 주목되고 있다. 필자는 이 사건이 그저 임상심리학적 연구로 치부될 수 있는 것이 아니고, 신학과 타 학문과의 연계를 통해 얻어진 값진 성과라고 보는 것이다. 그리고 이것이 우리가 상실의 궁극으로 다루는 죽음준비교육에서 가져야 할 방법론이고 맥락적자리라고 본다. 따라서 필자는 상실과 죽음의 이슈는 인간 자체에 대한 문제이기 때문에 어느 특정 분야의 이슈가 아니라 통전적 시각에서 그리고 교차 분야적 입장에서 다루어야 한다고 생각한다. 이를 위해서 신학은 신학적 계토화에서 벗어나 타 학문과 특별히 생명을 다루는 의학이나 사회적 구조를 다루는 여타 공공학문과의 연계 속에서 인간의 죽음과 상실의 문제를 실천적으로 다루어야 한다고 주장한다. 이점에서 필자는 여타 신학자들의 주장을 빌어 신학은 실천신학이어야 하고 실천신학은 이론에서 실천으로 나아가는 단

선적 신학이 아니고 실천-이론-실천이라는 임상적 관찰에서 비롯된 신학이어야 함을 제시한다.

이 논문의 연구 내용은 상실의 관점에서 노년의 위기를 어떻게 관리할 것인가와 노년의 죽음교육을 어떻게 할 것인가와 목회실천의 과제로서 죽음준비교육을 어떻게 할 것인가라는 두 축을 놓고 네 가지 관점에서 상응하는 과정을 병렬로 배치한 것으로 짜여져 있다. 죽음에 직면하여 1. 죽음에 대해 논의하도록 하고, 2. 삶을 정리하도록 하며, 3. 떠나기에 앞서 용서와 화해를 하도록 하고, 4. 연명의사를 밝혀 죽음 앞에서 존엄한 삶을 지키도록 해야 한다는 것이다. 곧 죽음이라는 궁극적 상실을 준비하는 것은 애도의 과제로 과거와 미래가 아니라 지속적으로 현재의 삶을 사는 뜻한다. 죽음이 피할 수 없는 궁극이라면 죽음을 삶으로 초대하기를 배워야 한다. 상실의 궁극으로서 죽음은 물질적, 관계적, 정신내적, 기능적, 역할적, 공동체적 상실을 경험하게 하고 더 나아가 모호한 상실까지 경험하게 한다. 상실이 변화의 기회가 되게 하는 것이 애도이다. 그러니 필자가 말하는 죽음 준비교육은 애도 교육의 다름 아니다.

앞서 말했듯이 이 논문은 필자의 삶이 담긴 논문이다. 그의 실존사가 그렇고 그의 목회적 여정이 그렇다. 이런 점에서 논찬자는 이 논문을 읽고 난 후 다음을 제안한다.

필자는 임상경험이 많고 죽음학 전문가이다. 이점에서 자신의 삶과 임상경험에서 얻은 자신만의 연구 방법론을 소개할 수 없었을까? 그랬더라면 이 논문이 더욱 창의적이고 기여도 높은 논문이 되지 않았을까? 다른 이론가들의 이론 나열이 아니라 기초 패러다임을 제시할 수 있는 중심 내용을 제시하는 것 말고는 여타 이론들은 필자의 임상방법론을 해석하는 각주로 처리하고 필자 자신의 임상적 사례를 넣어 자신의 임상적 방법을 풀어갔더라면 하는 아쉬움이 있다. 이 제안에 대한 윤희형 박사의 생각을 듣고 싶다. 감동적이고 살아있는 주제에 감사한다.

논 찬 2

“상실의 관점에서 보는 노년기 위기와 실천신학의 과제로서 죽음준비교육”에 대한 논찬

송 준 용 박사

(국제신학대학원대학교)

한국사회가 2017년 고령사회로 진입하면서 노년기에 대한 위기와 함께 죽음에 대한 준비와 삶을 잘 마무리 하는 행위로 웰다잉이 큰 관심사가 되었다. 고령사회와 가족 전체가 가져온 노인1인 가구 증가로 가족의 도움이 없이 죽음을 맞이해야 한다는 의식과 함께 고독사를 예방하고 그동안의 삶을 정리하고 죽음을 자연스럽게 준비하는 실천적인 관심이 다양한 프로그램과 서비스가 등장하게 된 배경이 되었다.

윤득형 박사의 노년기에 겪는 상실과 죽음의 경험들에 대한 다양한 성찰과 신앙 공동체적 실천 방안에 관한 연구가 실천 신앙적 측면에서 방안들을 제시한 부분에 대해서 의의가 있다고 보며 귀한 연구에 대해서 깊은 감사를 드린다.

1. 논문의 주요 내용

1) 실천신학의 과제와 주제들에 대해서 살펴본 후에 노년기의 특성에 따른 노년기 죽음준비교육의 필요성에 대해서 기술하고자 하였다. 실천신학자들은 다양한 주제의 사회적인 문제에 관심을 가지고 실천적인 방안에 대한 논의를 통해 기독교적 사회 실천을 위한 기반을 제공하고 있다. 상실은 집을 떠나고, 결혼하고, 이혼하고, 은퇴하고, 죽음에 이르는 과정 등 인생의 주기와 변화 가운데에서 생기는 모든 문제들을 포함한다. 육체적 성적인 폭력은 치유와 정의를 위한 즉각적인 응답이 요구된다. 도어링

은 강박적인 방법으로 이러한 문제들을 극복하려고 할 때는 문제가 발생한다고 보면서, 목회적인 돌봄은 마약이나 중독 등 파괴적인 방법으로 대처하려는 것의 위험성을 인식하고 영적인 돌봄을 제공해야 한다고 보았다.

2) 우리 사회에 웰다잉에 대한 논의가 깊어감에 따라 노년기를 의미 있게 보내고 아름다운 마무리를 돕는 죽음준비교육 프로그램에 대해서 살펴보았다. 죽음준비교육은 전 연령에 해당하는 교육이다. 노년기에 죽음준비교육이 더욱 필요한 것은 노인은 자신의 죽음이 임박했다는 것을 잘 알고 있기 때문이다. 결코 죽음을 외면하거나 회피할 것이 아닌 죽음을 직시하면서 자신의 삶을 정리하는 것이 노년기의 지혜일 것이다. 그러기에 노년기 죽음준비교육은 다음과 같은 주제가 필요하다.

첫째, 죽음에 대한 솔직한 논의가 필요하다. 죽음은 누구에게나 두려고 피하고 싶은 현실이다. 하지만, 죽음은 누구나 맞이하게 된다. 노인들은 죽음에 더 가까운 나이에 있으며 죽음을 직면해야 하는 시기에 있다. 그러므로 회피하려는 태도는 바람직하지 않다. 다른 노인들과의 대화를 통해 자신의 죽음태도를 성숙하게 해야 한다. 자신의 죽음이해를 이야기할 수 있다면 죽음 뿐 아니라 삶도 밝아질 것이다.

둘째, 삶에 대한 정리가 필요하다. 노인은 신체적, 정서적, 성격적, 사회적인 변화를 급격하게 경험한다. 특별히 신체적 기능의 약화는 노인들에게 좌절감을 안겨준다. 노인들은 대체로 오랜 병환 끝에 죽음을 맞이한다. 긴 세월동안 질병에 시달리는 경우 노년은 지루하고 암울한 삶이 된다. 누구도 자신의 건강을 장담할 수 없다. 자신이 자기의 주인일 수 없는 때가 노인의 마지막 정황인 것이다. 그러므로 의식이 분명하고 신체적으로 건강할 때 자신의 삶을 정리하는 시간을 갖는 것은 노년기 삶의 지혜이다.

셋째, 용서와 화해가 필요하다. 사람이 살면서 서로 미워하고 질시하고 배신하는 일은 없을 수 없지만 그것을 안고 죽을 수는 없다. 죽음을 앞두고 용서와 화해를 구하려고 한다면 늦을 수도 있다. 평소 사랑을 말하고 살아가는 것처럼 용서와 화해도 미루지 않는 것이 좋다. 화해와 용서는 죽음 이전에 해야 할 가장 중요한 일이다.

3) 노년기에 겪는 상실과 슬픔을 소개하고, 노년기 죽음 준비교육을 통해 신앙공동체가 어떻게 실천할 수 있을지 방안을 제시하였다. 죽음준비교육의 두 가지 핵심적인 목표는 첫째, 죽음성찰을 통해 현재의 삶의 의미와 가치를 새롭게 하는 것이고, 둘째는 비탄과 애도의 과정에 대해서 배우는 것이다. 인간이 모두 죽는 것이 진리인 것처럼 마찬가지로 모든 사람은 사랑하는 사람을 상실할 수밖에 없기 때문이다. 특별히 신앙공동체에서는 죽음이 마치 극복의 대상인 것처럼 말할 것이 아니라, 하나님께서 정하신 인간 삶의 자연스러운 과정임을 가르쳐야 한다고 하였다. 또한 사별 이후 애도의 과정에서도 ‘천국에 갔으니 슬퍼하지 말라’는 위로보다는 숨겨지거나 억눌린 감정들을 표현할 수 있도록 돕는 것이 중요하다고 하였다.

2. 논문의 공헌점

첫째, 죽음준비교육이라는 주제를 통해 다양한 관점들을 제시하였다.

둘째, 죽음과 상실의 관점에서 노년기의 죽음준비교육을 다룸으로서 실천신학에 있어 앞으로의 다양한 연구 주제를 제시했다는 점에서 의의가 있다.

3, 논의를 위한 문제제기

첫째, 죽음준비교육의 핵심적인 목표에서 죽음성찰을 통해 현재의 삶의 의미와 가치를 새롭게 한다는 의미가 무엇인가?

둘째, 실천신학적 측면에서 다양한 연구를 바탕으로 프로그램이나 교회현장에서 어느 정도 실천되고 있는지 그리고 문제점은 무엇인지 궁금하다.

제 1-B 발표

이중직 목회 허용정책에 대한 실천신학적 고찰

김 명 기 박사

(호서대학교)

■ 초 록 ■

본 연구의 목적은 최근 한국교회와 교단에서 논의되고 있는 목회자의 이중직 허용 정책에 대한 실천신학적 입장을 제시하는데 목적이 있다. 본 연구는 이중직 목회자의 성서·신학적 근거를 고찰한다. 또한 각 교단별 이중직 목회 현황과 교단정책을 분석하면서 한국교회 상황에서 목회자의 이중직 허용 정책에 대한 방향성을 제시하고자 한다. 최근 한국 교회는 경제 성장의 둔화와 목회자의 증가로 목회자의 임지가 부족한 상황이다. 교인이 감소하고 교회 재정이 악화되고 있는 문제를 안고 있다. 이러한 상황에서 목회자의 경제적인 상황도 악화되면서 이중직 목회자가 점점 증가하고 있는 추세이다. 따라서 본 연구에서는 목회자 이중직 허용 정책에 대한 실천신학적인 방향성의 고찰을 목적으로 한다. 이중직의 목회를 많은 교단에서 금지하고 있지만 이중직의 목회는 점점 증가하고 있다. 오늘날 이중직이 목회를 유지하는 방법이 되고 있다. 특히 미자립 교회를 담임하는 목회자들이 생계형 이중직으로 내몰리고 있다. 이런 상황이 계속 진행된다면 목회자의 정체성이 약화될 위험성이 있다. 목회자 이중직의 허용 여부에 대한 논의가 교회와 교단차원에서 진행되어야 한다. 목회자 가정의 재정적인 위험성과 더불어 이중직 목회자의 정체성을 다시 생각해야 한다. 한국교회는 전통적으로 목회자의 전임제를 목회 유형으로 이해해 왔다. 목회자의 이중직을 목회 모델의 한 유형으로 인정하는 쉬운 문제는 아니다. 교회를 개척해서 미자립 교회에서 자립교회로 성장하는 시대가 아니다. 이중직 목회를 전임제 목회의 유형으로 인정할 수 있는지에 대한 논의가 필요하다. 한국교회는 목회자의 겸직에 대해 교회와 교단차원에서 구체적인 정책이 마련되어야 한다.

목회자의 이중직 허용정책에 대한 논의에 앞서서 구약성서와 신약성서의 이해를 바탕으로 이중직 목회에 대해서 성서적으로 먼저 접근해야 한다. 또한 신학적으로 루터의 만인제사

장직과 루터의 소명사상의 신학적 타당성을 논의해야 한다. 이중직 목회의 허용 정책은 국내 교단마다 허용하는 입장과 금지하는 입장으로 나누어진다. 교단에서 이중직 목회를 허용하는 측면에서는 다음과 같은 장점이 있다. 교회에 재정적으로 의존하지 않고 소신 있는 목회를 할 수 있다. 목회자가 이중직 목회를 수행하면서 성도들의 삶을 좀 더 이해를 할 수 있어서 목회와 설교에도 도움이 된다. 반면에 이중직 목회를 금지하는 교단에서는 이중직 목회의 부정적인 측면인 목회자의 정체성에 혼란을 가져올 수 있고 본다. 대부분의 교단에서 목회자는 전임제 목회를 해야 한다는 입장을 고수하고 있다. 목회자 이중직에 대한 방향성 제안을 해보려면 먼저 미자립 교회의 자립화 정책이 필요하다. 재정적 지원과 자립을 위한 지원, 행정, 교육, 관계 등으로 나누어 체계적인 정책이 필요하다. 또한 이중직 목회는 전통적인 교회 중심의 목회에서 탈피하여 지역 사회에 필요한 부분을 채워주는 목회로의 전환이 필요하다. 목회자 이중직의 금지가 목회자에게 세속적인 삶을 따르지 않고 전임목회에만 전념하도록 한 의도에서 마련된 법이다. 그러나 현재의 급변하는 한국교회의 상황에서 재정적인 자립과 전도의 접촉점이라는 긍정적인 측면과 전통적인 목회를 넘어서는 다양한 목회모델이라는 측면에서 적극적인 논의가 필요하다.

주제어

목회자, 이중직, 세속직, 성직, 루터, 칼빈, 만인사제직, 직업소명설

I. 들어가는 말

한국교회 대부분의 교단에서 이중직을 금지하고 있다. 최근 들어서 이중직을 하는 목회자들이 점차 증가하고 있는 상태이다.¹⁾ 특히 많은 미자립교회 목회자들이 생계형 이중직으로 내몰리고 있다. 불법적으로 목회자들이 생존을 위해 이중직 목회를 한다는 것은 목회자와 교회의 정체성이 약화될 위험성을 지니고 있다. 이런 현실을 고려한다면 본 연구를 통해서 목회자 이중직의 허용 여부에 대한 논의가 목회자의 실제적 상황과 함께 신학적 논의도 이루어져야 한다. 한국교회에서 제기되는 목회자 이중직은 목회의 경제적인 현실의 어려움과 가족의 생계 문제와 연관되어 있다. 한국교회

1) 최근 한국교회는 성장이 멈춤과 더불어 임지가 없는 목회자의 수가 증가하고 있는 실정이다. 교인의 감소로 인해 교회수가 줄어들고 교회의 재정이 악화되고 있는 상황이다. 약 400개의 신학교에서 매년 7,000명 이상의 신학생들이 배출되고 있고 57개의 교육부 인가 신학교에서 2,000명 정도가 배출되고 무인가 신학교에서 5,000명 정도의 목회자가 배출되고 있는 상태이다. 문제는 한국 교회는 성장을 멈추고 임지의 부족과 미자립 교회의 증가로 이중직 목회자가 증가하고 있는 실정이다. 성장환, “이중직 목회 시대를 대비하는 소규모 신학대학의 커리큘럼 개발과 생존 전략 연구,” 『신학사상』 181 (2018), 193-194. 참조.

는 이중직 목회를 쉽게 단정하기 어렵다.

한국교회는 신학을 전공한 목회자 중에서 택시기사를 하는 사람이 많다는 것은 모두가 아는 사실이다. 국내 많은 목회자들이 미자립교회에서 목회하고 있다. 도시와 농촌의 많은 목회자들이 경제적 어려움에 처한 미자립의 상태에서 어렵게 목회를 하고 있다. 미자립교회 담임자들을 위한 재정적 지원의 시스템이 가장 체계적으로 되어 있다는 대한예수교장로회 통합 교단에서마저 미자립교회 목회자 지원 대책에 있어서 여러 가지 문제와 한계가 드러나고 있다.²⁾ 각 교단마다 미자립교회 지원 예산은 제한되어 있다. 이러한 상황에서 재정을 지원해야 하는 교회가 늘어나면서 미자립교회의 재정적인 사정은 더욱 나빠지고 있다.

한국 교단의 이중직 금지가 목회자로 하여금 세속을 따르지 않고 오직 목회에만 전념하게 하려는 의도에서 마련된 법이다. 하지만 현재 급변하는 한국교회 상황에서 미자립교회 목회자의 경제적 자립이라는 측면과 전도의 접촉점 마련이라는 측면에서 제고되어야 한다. 전통적인 목회를 넘어서는 다양한 목회 모델 창조라는 면에서 다시 생각해야 할 시점에 이른 것으로 본다.³⁾

현재 한국교회는 개척교회가 경제적으로 자립이 어려운 상황에 직면하고 있다. 교회에서 목회자의 생계를 보장하지 못하는 상태까지 이르렀기 때문에 세속적 직업을 통해 생계 문제를 해결하면서 목회직도 함께 수행해야 하는 것이 현실이다. 또 많은 목회자들의 월 사례비를 보면 최저 생계비보다 더 많이 받는 비율은 현저히 낮은 상태이지만 경제적인 어려움을 감수하면서 목회 하는 목회자가 많다.

오늘날 이중직이 오히려 목회를 유지하는 하나의 방법이 되고 있는 상황이다. 하나님의 소명을 받은 목회자가 경제적인 면에서 어떻게 살아야 하는지와 목회자의 정체성을 다시 제고해야 한다. 그와 함께 한국교회는 목회자의 겸직에 대해 더 구체적인 대책과 방안을 마련해야 한다.

한국교회는 전통적으로 목회자의 전임제를 목회유형으로 규정해 왔다. 목회자의 이중직을 목회모델의 한 유형으로 인정할 수 있느냐 하는 것은 한국사회와 한국교회는 목회자를 성직자로 구별된 자로 인정하고 있어서 쉬운 문제는 분명히 아니다. 지금은 교회를 개척 하면 성장했던 시대가 아니다 보니 목회자의 생활은 열악해지고 있다. 이중직 목회를 전임제 목회의 한 유형으로 인정해야 하는지에 대한 교단의 제도적 방안이 마련되어야 한다.

김승호는 목회자 이중직의 신학적 논의를 하면서 어떤 상황 아래서도 전면적으로 이중직을 거부할 수 없다고 하였다.⁴⁾ 이후천은 ‘탈진이 되고, 가족들을 돌보지 못할

2) 김승호, 「새로 쓰는 10년 후 한국교회」 (대구: 하명출판, 2015), 118.

3) 김승호, 「이중직 목회」 (대구: 하명출판, 2016), 52.

4) 김승호, “목회자 이중직에 대한 신학적 고찰,” 「신학과 실천」 47 (2015), 590.

정도로 생활고에 허덕이며, 그래서 전업을 생각할 수밖에 없는 현실과의 치열한 전쟁을 치러야 하는 것이 현재 한국적 상황에서 작은 교회 목회자들의 현실⁵⁾ 이라고 한다. 현재에도 많은 목회자가 생존의 거리로 내몰리고 있는 현실이 바로 목회자 이중직의 상황이라 볼 수 있다. 이제부터라도 활발한 성서·신학적 논의와 함께 각 교단별로 목회자 이중직에 대한 새로운 정책이 수립되어야 한다.

본 연구를 통해 목회자 이중직의 상황을 한국교회가 어떻게 바라보아야 하는지를 성서, 신학적 이해를 바탕으로 실천 신학적 논의와 함께 이중직의 교단별 현황 및 정책의 분석을 통해 목회자 이중직의 허용 정책에 대한 방향성을 고찰한다. 또한 한국교회가 이중직 목회의 문제를 현실에서 어떻게 이해하고 접근해야 하는지 방향을 연구하고자 한다.

II. 목회자 이중직의 성서·신학적 개념이해

1. 이중직 목회의 개념이해

목회자 이중직을 논의할 때 먼저 고려해야 할 것은 용어에 대한 이해이다. 이중직(bivocational)은 두 가지의 직업을 가진 사람을 의미한다. 그러므로 목회자 이중직(bivocational pastor)이라는 말은 목회직과 함께 세상의 다른 직을 수입의 근원으로 삼고 있는 목회자를 의미한다. 일반적으로 목회자 이중직의 용어는 두 개의 직업⁶⁾을 가진 목회자를 의미한다.

한국과는 달리 북미에서는 가족의 생계를 위해서 사모가 직업을 가지고 있는 경우도 넓은 의미로 목회자 이중직으로 이해하고 있다. 반면에 시간제 목회자(part-time pastor)는 이중직에 있는 목회자를 위한 정확한 용어는 아니다. 아무리 작은 교회를 담임한다고 하더라도 담임목회자는 시간제(part-time)로 목회 활동을 하는 것이 아니라 전임(full-time)으로 목회를 수행하기 때문이다.⁷⁾

따라서 목회자 이중직의 의미는 두 가지의 직업을 가지고 목회하는 목회자를 말한다. 주중의 많은 시간을 세속직을 하더라도 목회자라는 신분은 변함이 없다. 이중직 목회는 사명을 받은 목회자가 성직과 세속직을 동시에 수행하는 것이라는 의견과 목

5) 이후천, “작은 교회를 위한 실천신학적 과제,” 「신학과 실천」 26 (2011), 241.

6) 이중직 목회자와 같은 의미로 사용된 용어로는 두 직업 목사, 겸직 목사, 자비량 목회자, 전문직 목사, Tent-Making 목사 등 같은 용어로 불려진다. 이중에서 이중직 목사 또는 이중직 목회자라고도 부른다. 이중직 목회 유형은 소명형 이중직, 생계형 이중직, 자비량 이중직, 선교형 이중직, 지역 공동체 운동 참여형 등이 있다. 양현표, “한국교회의 현실과 교회개혁 패러다임의 전환,” 「복음과 실천신학」 40 (2016), 148.

7) 김승호, 「이중직 목회」, 38.

회자가 가족의 생활비 일부나 전부를 목회 사역에서 얻는 것이 아니라 다른 세속 직업에서 얻는 경우가 목회자 이중직으로 정의된다.⁸⁾

국내 교단들은 특정 목회자가 이중직인지의 여부를 판단하는 기준을 전임(full-time)으로 목회의 사역을 감당하면서 동시에 다른 세상 직업을 가지고 있는지에 대한 여부로 평가한다. 그러나 이중직에 대한 정의가 시간제 직업인지 전임제 직업인지의 여부에 대해서 교회의 담임 목회를 하면서 동시에 기독교 관련 기관의 유급 직업이나 신학교 교수를 하는 경우에 대해 그리고 목회자 아내가 세상 직업을 가지고 있는 경우에 대해 교단마다 견해가 일치하지 않는다.⁹⁾ 목회자가 한 교회의 담임 목회를 담당하면서 세상 직업을 가지고 있는 경우를 이중직 목회자라고 부를 수 있다. 목회자 이중직은 교회공동체에서 목양을 하고 목회 외의 일을 통해서 생활비의 일부를 얻는 것을 의미한다.

한국교회의 대표적인 교단인 대한예수교장로회 합동측은 “1만 1538개 교회 중 35.6%인 4,112교회가 미자립교회이고, 대한예수교장로회 통합은 8,305개 교회 중에 35%인 2,919개 교회가 미자립교회”라고 하였다. 기독교 대한 감리회는 “5,719개 교회 가운데 49%인 2,825개가 미자립교회”이다. 그리고 기독교 대한 성결교회는 “2,700여 교회 가운데 1,240개의 교회가 미자립교회”이다 그러나 각 교단의 미자립교회 기준이 다르기 때문에 미자립교회 수는 더 늘어날 수 있다. 작은교회살리기운동본부에서는 국내 5만개 정도의 교회 가운데 80%가 미자립교회라고 추정한다. 표로 정리하면 다음과 같다.¹⁰⁾

〈표2〉 주요 교단별 미자립 교회 현황

교단	교회수	자립교회	미자립교회
대한예수교장로회 통합	8,305교회	5,386	2,919(35%)
대한예수교장로회 합동	1만1,538교회	7,426	4,112(35.6%)
기독교대한감리회	5,719교회	2,894	2,825(49%)
기독교대한성결교회	2,700교회	1,460	1,240(45%)

목회자 이중직 문제는 작은 교회의 문제와 연관해서 생각해보아야 한다. 작은 교회의 성장 방안에 대하여 논의가 진행되어야 하고 실제적인 방안이 마련되어야 한다. 이런 논의가 충분히 마련되지 않으면 작은 교회의 생존과 더불어 목회자의 생존도 위협받을 수 있다

국내 대부분 많은 교단에서는 이중직 목회를 교단헌법으로 금지하고 있다.¹¹⁾ 한국교회는 교회에서 주는 사례비로만 살아야 한다는 인식이 존재한다. 교회가 부흥하는

8) *Ibid*

9) 김승호, “목회자의 이중직, 영성의 균형을 이루십시오,” 「목회와 신학」 (2014. 4), 81.

10) <https://blog.naver.com/ctspress1004/220650909907> CTS뉴스플러스) 교단별 미자립교회정책종합 2016. 3. 9.

11) 김승호, “목회자 이중직에 대한 신학적 고찰,” 573.

시대처럼 목회를 열심히 하면 교회가 부흥을 하여 사례비를 받을 수 있는 상황과는 거리가 있다. 과거 생활수준이 낮았던 시대에는 적은 사례비로만으로도 생활이 가능했다. 그 이유는 그 당시의 농촌 교회는 예배당과 사택을 모두 구비하고 있어서 주거문제가 해결되고 여선교회를 중심으로 목회자의 생활을 책임져주는 인식이 있었다.

그러나 1960년대 후반 이후 경제성장과 더불어 도시화, 산업화 과정을 거치면서 농촌보다는 도시로 사람들이 모이고 이와 더불어 교회개척도 도시로 집중해서 개척이 되었다. 이런 상황에서 목회자의 임지 이동이 자유로이 이루어졌다. 또한 열악한 상황 속에 있는 도시 교회들을 중심으로 미자립교회가 늘어나면서 최저 생계비에도 턱 없이 부족한 상황에 내몰리고 있다. 이러한 상황은 더욱 심화되고 있는 실정이고 목회자가 할 수 있는 것은 그리 많지 않다.

한국사회는 벌써 고령화를 지나 초고령화 사회로 들어가고 있고 저출산의 상황이다. 교회의 교인도 줄어들고 이에 따라 교회 재정도 충분하지 않아서 목회자의 이중직 비율이 높아질 가능성이 커지고 있다. 이중직의 찬반을 판단하기에 앞서서 이중직 목사들의 상황과 고충을 살펴보아야 한다.¹²⁾

마르틴 루터(Martin Luther)와 존 칼빈(John Calvin)은 모든 세상 직업을 하나님의 부르심에 의한 하나님의 소명에 따른 것이라고 보았다. 세속직은 생계를 유지하기 위한 것을 넘어 이 세상에서 하나님의 뜻을 이루어 드리는 거룩한 부르심이다. 종교개혁자들은 천지 창조를 통해 일하시는 하나님으로 이해했다. 또한 거룩한 노동은 바로 기도이며 생활이 거룩해야 함을 인식하였다.¹³⁾ 그러므로 루터와 칼빈과 같은 종교개혁자들은 세상 직업을 통한 노동은 거룩한 일이라고 주장했다. 또한 목회직도 마찬가지로 거룩을 실천하는 일이라고 보았다. 세속직도 하나님의 부르심 소명으로 보았다. 목회직과 세속직은 모두 하나님의 소명으로 거룩한 일이라고 볼 수 있다.

중세시대에는 법률가, 사제, 시민관, 교사, 과학자는 모두 성직자로 세속직을 가지고 있던 사람들이다. 중세시대 이후에는 성직자를 제외하고 모든 직업이 세속직으로 나누어졌다. 성직이 여러 세속직의 원천이 되었다. 사회가 발달함에 따라 성직이 분화되고 다른 전문직이 생겨났다. 유럽교회의 경우 성직과 목회직에 대해서 아주 자유로운 면이 있다. 그들은 주중에 세속직에 종사하고 주일에 교회에서 목회를 감당하고 있다. 목회자가 목회직과 세속직을 동시에 겸하고 있는 것을 볼 수 있다. 목회자가 선택할 수 있는 사역의 유형으로 수용하고 있다.¹⁴⁾

미국 초기에는 목사들이 이중직에 대한 제한이 없었다. 그들은 목회사역과 함께

12) 대한예수교장로회 국내선교부, 「제 99회기 대한예수교 장로회 총회국내선교부 정책협의회 자료집」 (서울: 한국장로교출판사, 2014), 47.

13) 대한예수교장로회 총회, 「예장통합 총회 2015년 100회 총회 목사 이중직 연구 위원회 최종 보고서」, 1087.

14) 김승호, 「새로 쓰는 10년 후 한국교회」 (대구: 하명출판, 2016), 120.

다른 세속직을 수행하였다. 즉 목사이면서 학교교사, 목사이면서 농부 등과 같은 일들에 종사하였다. 제 2차 세계대전 이후 많은 변화가 일어나게 되었다. 이 시기를 거치면서 미국교회는 교회성장 시대를 맞이하게 되면서 목회자 이중직의 전통은 변화를 겪게 되었다. 남침례교단에서는 모든 교회들에게 전임제를 할 수 있는 목회자를 청빙하도록 압박을 하고 목회자와 목회자 가족을 위한 사택을 제공하도록 압박을 행사했다. 반면에 전임제 목회자 청빙에 대한 이러한 분위기는 이중직을 수행하는 목회자들은 전임제 목회를 할 능력이 없는 삼류 목회자라는 인식이 확산되었다.¹⁵⁾ 이러한 시대적 상황 속에서 목회자는 전임제 사역 중심으로 변화되었다. 이러한 분위기가 한국 목회자들의 이중직 금지라는 교단법이 생겨나게 된 배경이 되었다.

2. 성서적 이해

1) 구약성서의 이중직 목회 고찰

구약의 성서적 내용을 통해 오늘날 목회자의 생계와 관련하여 레위인과 제사장의 삶이 현대 목회자의 삶에 어떤 교훈을 주는지 살펴보도록 한다. 특히 목회자 이중직의 문제를 어떻게 보아야 하는지를 살펴본다.

하나님의 사람들 중에 몇 명의 예를 제외하고는 거의 하나님의 일에 부르심을 받아 소명을 수행함과 동시에 세속 직업을 감당했다는 사실이다. 또한 제사장들과 레위인들은 성전에서 봉사를 위해 예외적으로 세속 직업을 갖지 않았다는 사실이다. 성전에서 봉사하는 이들은 성전의 일에만 전념하고 세속 직업을 갖지 않았던 이유는 이스라엘의 제사제도와 십일조의 규정이 존속했기 때문이다. 이런 제사제도와 십일조 규정은 그들의 생계문제를 해결 할 수 있었다. 즉 이스라엘의 제사제도가 존재하고 십일조 규정을 준수하는 한 성전에서 봉사하는 이들은 생계문제를 걱정할 필요가 없었다.¹⁶⁾

그런데 사사기 17장의 내용을 보면 유다 베들레헴에 사는 청년 레위인이 거주할 곳을 찾아 미가의 집에 들어가 미가 가정의 제사장이 된다는 이야기가 나온다. 레위인이 개인의 집에 들어가서 제사장이 된다는 것은 이스라엘 백성들이 십일조 규정을 제대로 실천하지 않았기 때문으로 볼 수 있다.¹⁷⁾ 이와 같은 상황이 지속됨으로 제사장들과 레위인들은 경제적 어려움을 겪게 된다. 그들은 성전 봉사를 그만두게 만드는 상황을 초래하게 되었다. 결국 그들은 일반 가정집에 들어가서 집안의 제사장이 되는 비정상적인 상황이 발생하게 되었다.

15) Ray Gilder, *Uniquely bivocational: Understanding the life of a pastor who has a Second Job*(va: Saltlight, 2013). 5-6.

16) 김철홍, “목회자 이중직과 관련된 목회자의 생계유지에 관한 성경의 가르침,” 「예장통합 국내선교부 목회자 이중직 위원회 제출 보고서」, (2015년 4월), 1. 김승호, 「이중직 목회」(대구: 하명출판, 2016), 63. 재인용.

17) *Ibid.*

이스라엘 백성들의 물질적인 타락과 함께 하나님을 멀리하고 하나님을 가까이 하지 않음으로 레위인과 제사장에게 경제적인 어려움이 오게 된다. 그래서 세속 직업을 가지게 되었고 결국은 개인의 제사장이 되는 등 비정상적인 삶을 초래하게 된다. 이것은 이스라엘 사람들의 물질적 타락과 하나님을 찾지 않음으로 제사장들과 레위인들은 세속 직업을 찾아야 하는 위기에 처하게 되었다. 예장통합 총회 2015년 100회 총회 목사 이증직 연구 위원회 최종 보고서에서는 제사장과 레위인의 경제적인 문제를 다음과 같이 말하고 있다.

구약성경에서 오늘날 목회자들의 생계와 관련하여 참고할 수 있는 내용은 십일조와 레위인과 제사장의 몫에 관한 성경구절들이다. 제사장들은 원칙적으로는 땅을 기업으로 받지 않았지만(민18:21; 신 10:9; 12:12; 14:27, 29; 수13:14, 33; 14:3-4; 18:7) 레위인은 48개의 성읍에서 살 수 있도록 허락되었고 그 주변의 초지를 약간 소유할 수 있었다(민35:1-8; 수21:1-42). 레위인은 많은 땅을 기업으로 받지 않은 대신 “이스라엘의 십일조”를 그들의 기업으로 받았다(민 18:24; 신 18:1-8). 레위인은 그들이 받은 “이스라엘의 십일조”의 십일조를 구분하여 하나님께 드렸으며, 레위인의 십일조 증거제로 드리는 것은 제사장들에게 주도록 되어 있었다.(민 18:25-29). 제사장과 레위인은 토지를 소유하지 못하거나 적은 토지를 소유하기 때문에, 다른 사람들에 비해 부의 축적을 통한 신분상승의 기회는 현격히 줄어들었다. 그러나 이스라엘의 제사 제도가 존속하고 이스라엘 백성들이 십일조에 관한 규정을 준수하는 한, 이들은 생계를 걱정하거나 생계유지를 위해 일할 필요가 없었다. 오늘 날로 말하면 그들은 경제적으로 최고 수준의 생활을 누릴 수 없지만 그렇다고 가난하게 살지도 않았다. 이런 조건들은 제사장들과 레위인이 지속적으로 온전히 성전에서의 봉사에 집중할 수 있게 하였다.¹⁸⁾

구약시대에 하나님의 성전에서 봉사하던 제사장과 레위인의 생활은 현대 시대와는 거리가 있는 것으로 볼 수 있다. 현재를 사는 목회자가 그들의 생활을 수용하는 것은 무리가 있다. 그 이유는 신약시대 예수 그리스도의 오심으로 예수님을 구주로 영접한 사람은 ‘왕 같은 제사장’으로 부름을 받았기 때문이다. 결국 구약성경에 나타난 사실들은 이증직 목회를 거부해야 하는 예라고 보기는 어렵다. 그러므로 구약성서에 등장하는 레위인과 제사장의 생활은 현재를 사는 목회자의 생활과는 거리가 있다. 이러한 예들은 목회자의 이증직을 금지하는 증거라고 볼 수는 없다. 현 시대를 사는 목회자가 하나님 앞에 어떠한 삶을 살 것인가를 묻는 질문이라고 볼 수 있다.¹⁹⁾

18) 대한예수장로회 총회, 「예장통합 총회 2015년 100회 총회 목사 이증직 연구 위원회 최종 보고서」 서울: 한국장로교출판사, 2016, 1088.

19) 김승호, 「이증직 목회」, 64.

2) 신약성서의 이중직 목회 고찰

사도바울을 통해 목회자 이중직의 상황과 현실을 볼 수 있다. 신약 성서에서 이중직 목회의 대표적인 사람은 사도 바울이다. 특히 사도바울을 가리켜서 “이중직 목회의 아버지”²⁰⁾라고 하였다. 사도 바울은 다른 수입의 근원을 가지지 않았다. 그래서 그는 노동의 대가로 얻는 수입을 가지고 스스로를 후원하면서 복음을 전하였다. 즉 바울은 천막 만드는 일을 감당하면서 동시에 복음을 전하는 일을 하였다. 자비량 선교사 혹은 이중직 목회자라고 부를 수가 있다. 바울은 재정적으로 교회에서 도움을 받는 것을 교회에 누를 끼치는 것이라고 하여 교회의 도움을 받는 것을 거절하고 천막제조의 일을 하게 되었다고 언급하였다.²¹⁾

그리고 사도 바울이 자신의 생계를 위해 자급자족하는 것을 고린도에 있는 성도들에게 자랑스럽게 이야기를 하는 근거는 바로 바울이 재정지원을 고린도 교회로부터 받을 권리가 있었기 때문으로 볼 수 있다. 바울은 그런 권리를 주장하지 않았다고 자랑하고 있다.

사도바울이 자비량 혹은 이중직을 수행함에는 복음을 전하는 한 부분이라고 볼 수 있다. 바울이 천막제조의 일, 즉 자비량의 선교를 하게 된 이유를 도르(Luther M. Door)는 다음과 같이 네 가지의 요소로 제시한다.²²⁾ 첫째로 모든 유대인들은 상업에 배우도록 되어 있었기 때문이다. 둘째로 유대인의 랍비들은 종교적 봉사에 대한 대가를 받을 수 없었기 때문이다. 셋째로는 천막 만드는 일은 바울에게 실제의 직업이었기 때문이다. 바울의 출생지는 염소 목축으로 유명한 실리시아(Cilicia)에 있어서 염소 털로 만든 옷감이 커튼장식의 재료와 천막의 재료로 사용되었기 때문에 바울이 천막제조의 일과 관련된 일을 한 것으로 본다. 넷째로는 헬라인들은 히브리인들이 생각보다 육체노동에 대해서 그리고 보수를 받고 설교하는 일에 대해 다른 의미를 가지고 있었다. 히브리인들은 육체노동을 긍정적으로 생각했고 대가를 받고 복음을 전하는 것을 수치스럽게 여겼기 때문이다. 반대로 헬라인들은 히브리인들이 생각한 것보다 육체노동을 천시했고 대가를 받고 복음을 전하는 일을 긍정적으로 보았기 때문으로 보았다.

사도 바울이 이중직 선교 전략을 사용한 데에는 중요한 이유가 있다. 먼저 그리스도의 복음에 장애가 없게 하려고 이중직의 선교를 한다. 바울이 구하는 것은 재물이 아니고 영혼구원과 복음을 오해 없이 전하기 위해서 이중직 선교를 하였다(고전 9:12, 15, 고후 12:14). 둘째는 바울이 복음을 위하여 고난의 종으로 오신 예수님과 같이 종됨을 체험하고 가르치기 위해서이다(고전 9:19, 고후4:5 17). 바울은 복음을 전하는 자가 후원 받을 권리가 있음을 알고 있었다. 그러나 바울은 복음을 위해서 모든 권리를

20) Luther M. Dorr, *The Bivocational Psstor* (Nashville:Broadman Press, 1988), 7.

21) 김승호, 「이중직 목회」, 65.

22) Luther M Dorr, *The Bivocational Psstor*, 19.

포기하고 자비량으로 복음을 전하는 자의 삶을 살게 되었다(고전 9:18). 셋째는 사도 바울이 영적인 부모로서 선교지의 영혼들을 사랑하는 것을 보여주기 위해서 바울은 이중직의 선교를 사용하였다(고후12:14-17, 살전 2:6-9).²³⁾

바울이 행한 천막제조의 일에 대한 견해이다. 바울은 자신이 하는 세속 직업을 자기 자신의 생계를 위한 방법이고 동시에 선교의 기회라는 두 가지의 기능을 가지는 것으로 이해했다. 이 같은 사실은 오늘날 목회와 세속 직업을 엄격하게 구분하여 목회 직은 거룩한 일이고 세속직은 부정확한 일이라는 도식으로 생각하는 것이 사도 바울을 통해서 문제가 있음을 알 수 있다. 바울은 천막 만드는 일을 통해 복음을 전하는 기회이자 생계의 문제를 해결하는 것으로 삼았다.²⁴⁾ 이와 같이 경제적으로 어려움 때문이거나 전도의 접촉점 마련을 위한 것이든지 간에 목회를 감당하는 목회자가 동시에 세속 직업을 가지고 있는 것을 불성실한 목회자라고 보는 시각은 설득력이 부족한 것으로 보인다.

신약성경에 등장하는 사도 바울은 교회로 부터 재정지원을 받지 않았다. 반면에 교회가 다른 사역자들을 위해 재정적 지원을 나누어질 것을 가르쳤다. 또한 사도 바울은 고린도전서 9장에서 자신의 생계비를 성도들이 부담하도록 요구할 수 있는 권리가 있다고 하였다. 예수님은 복음을 전하는 자들에게는 다른 일을 하지 말고 심지어 돈을 갖고 다니지 말고 오직 복음을 가르치는 일에 전념하라고 하신 말씀과 비슷하다.²⁵⁾

어려운 시대를 살아가는 목회자는 전임제로 목회를 하든 아니면 이중직 목회를 하던지 간에 자기 자신에게 주어진 세속직과 목회직은 하나님이 주신 거룩한 소명으로 알고 자신에게 주어진 일에 최선을 다해야 하는 것이 성서가 우리에게 주는 교훈이다. 이중직에 있는 목회자는 하나님의 거룩한 소명으로 인식하고 바울처럼 균형 잡힌 목회사역을 감당해야 한다.²⁶⁾

23) 안병삼, “바울의 선교전략에 관한 연구,” 「국제 신학」, 12 (2010), 159.

24) 김승호, 「이중직 목회」, 75.

25) ‘예장통합 총회 2015년 100회 총회 목사 이중직 연구위원회 최종보고서’는 목사 이중직 연구위원회를 2015년 1월달에 1차모임, 2월달에 2차 모임, 4월달에 3차모임을 갖고 법리적 부분을 정도출 목사가 ‘목사의 이중직에 대한 법리적 문제’, 박용건 목사가 ‘목회자 이중직에 대한 법적인 검토’의 보고서를 연구위원회에 제출하고 신학적 부분을 김철홍 교수가 성서신학적 접근으로 ‘목회자 이중직과 관련된 목회자의 생계유지에 관한 성경의 가르침’의 보고서, 최윤배 교수는 조직신학적 접근으로 ‘개혁신학의 관점에서 본 목사 이중직(二重職)에 대한 연구’, 박경수 교수는 역사신학의 접근으로 ‘목회자 이중직을 보는 관점과 태도’의 보고서를 총회에 제출하였고, 기독교 윤리부분을 임성빈 교수는 ‘목회자 이중직 문제, 어떻게 보아야 하는가’ 그리고 김승호 교수는 ‘목회자 이중직에 대한 목회 윤리적 고찰’의 보고서를 목사 이중직 연구위원회에 제출하여 종합의견으로 “목회자의 이중직에 대한 신학적 연구(성서신학, 개혁신학, 역사신학, 기독교 윤리학의 관점)를 검토한바 기본적으로 목회자는 목회에 전념하도록 하고 상황과 선교적 유익을 위한 전도 목사 조항과 헌법 시행 규정을 참고하기로 함.” 이러한 의견을 종합적으로 수렴하여 목사 이중직 연구위원회 최종 보고서가 작성되었다. 예장통합 총회 2015년100회 총회 목사 이중직 연구위원회 최종보고서, 364-1086. 참조.

26) 김승호, 「이중직 목회」, 76.

3. 루터의 신학적 이해

루터의 만인사제직은 종교개혁자인 말틴 루터에 의해서 1520년대에 쓴 세 개의 작품에서 처음으로 제안하게 되었다.²⁷⁾ 이 개념은 중세 로마 가톨릭의 성직주의에 맞서게 되는 종교개혁의 방향을 보여준 개념이라고 할 수 있고 사제와 평신도간에 신분의 차이를 부정하고 교회와 사제들의 권위를 평신도에게로 옮기게 되는 결정적 계기가 되었다. 또한 이 개념은 모든 성도가 사제와 교회를 넘어 하나님께 직접 나아가는 성숙한 신앙인이 되는 새로운 지평을 여는 이론이 되었다. 필자는 만인제사장직의 개념을 통해서 목회자의 이중직 즉 목회직과 세속직을 동시에 수행하는 것이 가능한지에 초점에 방향을 두고 모색하고자 한다.

‘만인제사장설’은 중세 로마 가톨릭과 개신교의 구분을 하는 중요한 신학적 개념이다.²⁸⁾ 구약 시대에 제사장이란 혈통에 따르는 직분으로 이스라엘이 레위지파의 아론 자손에게만 허락되었다. 로마 가톨릭의 관점에서는 성직자와 평신도를 계층적으로 구분하여 성직자 즉 사제만이 구약의 제사장 직분을 이어 받았다고 주장하는 근거로 사용되었다. 만인제사장직은 베드로전서 2장 9절²⁹⁾에 의하면 예수그리스도가 대제사장이 되어 십자가에서 희생 제물이 되어 구약적 사제, 즉 제사장 신분이 제거 되어 모든 신자가 하나님 앞에 나아가 제사장의 신분이 되었다.³⁰⁾

루터는 모든 그리스도인들은 세례를 통하여 제사장으로 성별을 받았고 평신도와 사제 그리고 군주와 주교, 영적인 것과 세속적인 것 사이에는 실제로 직무와 일에 관한 차이만 있을 뿐 이외의 모든 것들은 차이가 없다고 보았다. 우리 모두는 머리가 되시는 그리스도의 몸임을 강조하였다. 그리스도께서는 현세적인 것과 영적인 것을 따로 가지고 계신 것이 아니라 모두 한 몸이라고 하였다.³¹⁾ 그러므로 영적계급이라 불리는 사제와 주교들의 직무를 맡은 하나님의 말씀선포와 성례전 집행 외에는 그리스도인들과 아무런 계층적 차이와 우위가 없다. 세속적인 일을 하는 자들은 맡은 일들을 하고 사제와 주교도 자기들의 직무에 관한 일을 하면서 사람들을 이롭게 섬기면 된다. 즉

27) 루터의 만인사제설은 그의 주요 논문들에서 나타난다. 만인제사장직의 개념을 루터가 1520년대에 쓴 작품 “독일 크리스찬 귀족에게 보내는 글”과 “교회의 바벨론 감금” 그리고 “크리스찬의 자유” 세 작품에 드러나 있다.

28) 한국 교계에서는 ‘만인제사장직’의 개념을 마틴 루터가 사용한 의미를 제대로 표현한 것은 ‘모든 신자 제사장직’ 또는 ‘온 성도 제사장직’ 이라고 사용해야 정확한 표현이다. 세상의 모든 사람들이 제사장 직분을 받은 것이 아니다. 모든 성도가 예수 그리스도로 말미암아 제사장 직분을 받았기 때문이다. “모든 신자가 제사장 직분을 가진다”는 만인제사장설은 구약의 관점과 로마 가톨릭의 관점에서는 혁신적인 사건이었다. 김승호, “목회자 이중직에 대한 신학적 고찰,” 573-574. 참조.

29) 베드로전서 2장 9절 “그러나 너희는 택하신 족속이요 왕 같은 제사장들이요 거룩한 나라요 그의 소유가 된 백성이니 이는 너희를 어두운 데서 불러내어 그의 기이한 빛에 들어가게 하신 이의 아름다운 덕을 선포하게 하려 하심이라”

30) 김승호, “목회자 이중직에 대한 신학적 고찰,” 574.

31) 이형기, “교회를 통해서 본 교직자와 평신도,” 33.

그리스도 안에 있는 자들은 말은 일만 다를 뿐 그들의 신분은 동일하다고 보았다.

만인제사장직을 통해 직접적으로 목회자가 목회직 외에 세속직을 가질 수 있는지에 대한 의미를 이끌어내기가 쉽지 않다. 하지만 한국교회에서 목회자의 이중직에 대한 논의가 구별된 목회자가 구별되지 않은 세상 직업을 동시에 수행할 수 있는지의 논의에 초점이 있다. 만인제사장직을 통해 세상직업이 목회직 만큼이나 성스러운 직업이 될 수³²⁾ 있다는 사실을 확인하는 것으로도 의의가 있다.

루터의 소명설은 사제만이 성직자가 아니라 모든 그리스도인이 종사하는 많은 직업들이 하나님께서 우리에게 주신 소명으로서 성직에 해당한다고 보았다. 직업소명설에 따르면 목회자만 성직자가 아니라는 사실을 알 수 있다. 즉 성직과 세속직의 이중구조를 무력화시킨다. 직업 소명설은 루터의 만인제사장직으로 이어진다. 전통적으로 사제들만이 구약의 제사장을 계승한다고 보았고 만인제사장직에 따르면 성직자만이 레위 지파나 제사장을 계승하는 것은 아니다. 그래서 폴 스티븐스는 평신도 신학을 주장하면서 목회자의 이중직을 적극적으로 주장하는 이러한 루터의 견해를 주요 주장의 근거로 삼고 있음을 추론해 볼 수 있다. 폴 스티븐스는 오늘날 제사장의 사역을 평신도들이 감당하고 있다. 그것은 예배와 중보를 통해 하나님께 나아가는 제사장으로 보았다. 또 세상에서의 섬김을 통한 제사장의 사역으로 보고 일상생활에서 하는 제사장 사역으로 설명한다.³³⁾

루터의 소명관이 목회자 이중직 허용여부와 어떤 함의를 지니는지 살펴보면, 루터는 모든 직업을 공동체와 이웃을 섬기고 이 세상에서 하나님과 함께 하는 것으로 이해를 했다. 이처럼 합법적인 모든 직업을 하나님의 소명과 연결시키고 있다. 또한 성직과 세속직의 구분을 폐지시키는 역할을 감당하고 성직이 세속직에 비해 우위를 점유하고 있지 않다고 하였다. 현재 서구교회에서 세속직을 수행하던 이가 신학을 하는 것을 소명으로 수용한다. 또한 목회직을 하던 사람이 다시 세속직으로 전환하는 것 역시 소명으로 인정하고 있다.³⁴⁾ 따라서 세속직에서 목회직으로 이동 그리고 목회직에서 세속직으로의 전환이 소명으로 인정된다면 루터의 소명관에 따라 이중직 목회에 대처하는 유연한 태도를 보일 것으로 본다.

III. 교단별 이중직 목회의 현황과 정책 분석

1. 목회자 이중직에 대한 각 교단 입장

32) *Ibid.*, 82-83.

33) 폴 스티븐슨. 「21세기를 위한 평신도 신학」 홍병룡 역. 서울: 한국기독교 학생회 출판부, 2001.213-215.

34) 김승호, “목회자이중직에 대한 신학적 고찰,” 586.

한국교회의 목회자 이중직에 대한 각 교단의 입장을 보면 이중직 목회를 금지하고 있다. 기독교한국침례회 총회는 규약상 자비량 목회와 목회자 이중직에 대한 규제가 없다. 오히려 목회자의 이중직을 목회현장에 접목하는 것을 지지하고 있다. 그러나 다른 교단들은 이중직에 대해 금지하는 조항들이 있다.³⁵⁾

또 대한예수교장로회 통합측은 이중직 목회에 대한 법 개정은 없었으나 허용 할 수 있다는 의견을 들어서 위원회를 두어 연구한 내용은 “목사는 당회나 재직회의의 청원과 노회의 결의로 총회산하기관이나 교회를 겸직할 수 있다. 기관 목사는 노회장과 기관장의 허가 없이는 교회 시무를 할 수 없다. 또한 총회산하기관이 아닌 외부의 기관일 경우는 겸직을 받을 필요가 없는 것”으로 되어 있다.³⁶⁾

이후 대한예수교장로회 통합측은 2015년 9월에 대한예수교장로회 총회 회의록에서 교단 산하 국내선교부에서 작성된 ‘목사 이중직(자비량 목회)연구위원회’를 통해 보고서가 채택³⁷⁾되었다. 그리고 1년 뒤 2016년 7월 결의에서 이중직 목회(자비량 목회)의 허락과 금지에 관한 명확한 명시는 없다. 이중직 목회를 하는 목회자들의 현실적인 상황에 관심을 두고 이중직 목회에서 벗어나는 방법과 이중직 목회를 수용할 수 있는 여지를 확정짓지 않고 남겨두었다.³⁸⁾ 이전과는 달리 이중직 목회를 제한적으로나마 허용되어야 한다는 입장으로 선회하고 있다.

2014년도 이후 목회자 이중직에 대한 논의를 각 총회에서 시작하였다. 특히 보수 교단인 대한예수교장로회 통합측과 고신측은 이중직 목회를 금지한 상태를 유지하기로 결정하였다. 그러나 대한예수교장로회 합동측은 총회가 몇 가지 예외를 규정한 것 외에는 이중직 목회를 금지하고 있다. 하지만 합동교단총회 50주년 지령 5,000호에서 진행한 이중직 목회에 대해 57.2%가 찬성하였고 38.8%가 반대로 이중직의 찬성이 더 높은 것으로 드러났다.³⁹⁾ 목회자 이중직의 찬성이 높아지면서 이중직(자비량) 목회에 대한 입장이 앞으로 바뀔 것으로 본다.

기독교대한감리회는 목회자 이중직에 대해 금지하는 교단보다 더 부정적인 입장에서 있었다. 이중직 목회자는 불성실한 교역자의 범주에 포함시켜 이중직 목회자에 대해 조사들을 거쳐서 목회자의 직무를 정지할 수 있다. 그러나 2015년도 교리와 장정

35) 강춘근, “목회자의 이중직,” 62.

36) 대한예수교통합측 헌법시행 규칙 제 20조 기관목사 제1항, 제22조 참조.

37) 예장통합측 ‘목사이중직(자비량목회) 연구 위원회 최종 보고서’의 내용을 보면 목회자의 이중직을 생계형 이중직과 소명형 이중직으로 분류하였다. 생계형 이중직은 목회자를 청빙한 교회가 목회자의 생활비를 지급할 수 없는 상황에서 목회자가 생계를 위해 이중직을 갖는 경우라고 명시하였고, 소명형 이중직은 목회자가 목회와 함께 다른 직업도 소명으로 받았다고 하여 목회직과 세속직을 동시에 수행하는 경우를 말한다.

38) 강춘근, “목회자의 이중직,” 62.

39) *Ibid.*

의 개정으로 국내 교단에서 최초로 이중직을 제한적으로 허락되었다. 다만 일반예산이 3천 500만원 이하인 미자립교회 목회자에게만 제한적으로 허락되었다. 이중직에 종사하려면 연회 감독에게 직종과 근무지, 근무시간을 서면으로 신청해서 허락⁴⁰⁾이 되면 이중직 목회자로 목회를 할 수 있다.

또한 예수교대한성결교단은 목회자 이중직에 대해서 전면적으로 금지라고 성직 이외의 직업을 겸할 수 없다고 명시를 했다. 기독교대한성결교단도 이중직 목회를 금지하고 있다. 위에서 살펴 본대로 목회자 이중직에 대한 각 교단의 상황을 정리해보면 다음과 같다.

〈표3〉 목회자 이중직에 대한 각 교단의 상황

국내 각 교단	교단별 이중직 입장
기독교한국침례회	완전허용입장
대한예수교장로회 통합	제한적 허용
기독교대한 감리회	조건부 허용
기독교대한 하나님의성회(기하성)	이중직 허용
대한예수교장로회 합동	부분적 허용
예수교대한 성결교단	대체로 이중직목회 금지
기독교대한 성결교단	대체로 이중직목회 금지
대한예수교 장로회 백석총회	이중직목회 금지
대한 예수교장로회 고신총회	이중직목회 금지

이처럼 목회자 이중직에 대한 각 교단의 입장은 허용적인 부분이 많다. 침례교단은 이중직 목회에 대해서 완전허용의 입장을 보이고 있고 대한예수교장로회 통합과 기독교대한감리회는 제한적 허용의 입장이고 그 외의 다른 교단들은 대체로 이중직 목회를 금지하고 있는 상황이다.

2. 각 교단의 이중직 목회의 헌법

예장통합 98회 정기총회에서 ‘미자립교회 목회자 이중직 허용’을 주 안건으로 다루었다. 예장합동측도 헌법전면개정위원회에서 목회자의 이중직관련 항목에 관해서 신설을 논의하고 있다. 한국교회의 미자립교회가 70-80%에 이르는 상황에서 이중직 목회는 문제가 되고 있다. 침례교와 기독교대한감리회를 제외하고는 목회자의 이중직 목회를 금지 하고 있는 상황이고, 몇몇 교단에서도 이중직을 제한적으로 인정하려는 움직임이 있다. 목회자 이중직에 대한 각 교단의 헌법을 살펴보면 다음과 같다.

〈표1〉 목회자 이중직에 대한 각 교단의 입장⁴¹⁾

교단	헌법의 내용	비고
----	--------	----

40) 기독교보 2016년 1월 30일 9면.

41) 목회와 신학, “목회자의 이중직에 대한 교단별 헌법,” 56-58.

대한 예수교 장로회 통합	·총회 헌법위원회는 모든 직무, 직업의 겸직을 허락받아야 한다는 말은 아니다. 모든 직무, 직업의 겸직 허락 또는 국민의 기본권인 생존권이나 직업선택의 자유권을 제한하는 것이 된다. 겸직을 할 경우 교단 헌법노회의 직무에 의거해 노회의 허락을 받아야 가능. 목사의 이중직을 일반화 하지 않고 헌법 제2편 정치 제5장 목사 제27조 목사의 칭호에서 4항 전도목사, 5항 기관목사, 6항 선교목사에 대한 목사이면서 다른 직업을 가지고 일하는 겸직이 의미로서 이중소명육성은 충분히 논의 할 부분이라고 함.	제한적 허용
대한 예수교 장로회 합동	·2013년 7월 18일에 이중직에 대한 항목을 헌법개정안에서 명시 함. 제4장 제29조를 보면 총신대 신학대학원, 총회 인준 신학대학원 강의, 전담교수, 겸임교수가 비상근, 비보적 교수일 경우와, 총회 산하 각 기관의 비정규직과 지교회 부설 유치원, 어린이집, 복지기관의 장은 이중직에 해당되지 아니하다는 내용을 개정작업 중	허용 안함
기독교 대한 성결 교회	·제43조(목사) 2항(자격) 차항에 의거해 ‘다른 직업을 겸하지 않고 전적으로 헌신한 자’를 본교단의 목사로 인정함. 제44조(목사의 청빙)를 보면 “지교회가 목사를 청빙할 때에는 목사가 가정생활에 아무런 염려 없이 목회에 전념할 수 있도록 대책을 세워야 한다.” 규정하고 있다. 교단 예식서 담임목사 취임예식에서는 생활비를 전담하여 목회자가 아무 염려 없이 목회에만 전념할 수 있도록 돕겠는지를 묻는다.	허용 안함
예수교 대한 성결 교회	·헌장 제 37조 “ 교역자의 생활규범”에서 “성직이외의 다른 직업을 겸할 수 없다.” 제 38조 생활규범과 실행에서는“이상의 생활규범을 범하는 자는 권징법에 따라 징계한다.”고 규정.	허용 안함
기독교 대한 감리회	·교리와 장정 제4편 의회법 제6절 지방교역자 특별조사처리위원회에서 372단 제77조(직무) 3호에 “이중 직업을 가진 이를 불성실한 교역자 범위에 포함.” 이중직 목회자는 해당연회에서 조사와 심사 등의 과정을 거쳐 연회감독 직권으로 직임정지를 할 수 있으나 총회에서 목회자 이중직에 대해서 조사와 소정의 절차를 거쳐서 이중직 목회를 수행.	제한적 허용 예산 3,500만원 이하 경우만 가능.
기독교 한국 침례회	·총회의 규약상 규제가 없는데 그 이유는 교회의 자주성과 독립성을 존중하기에 규정이 존재 안함. 목회자가 되는 과정도 지방회에서 인수한 다음 총회는 인준만 함.	규제 없음

이중직 목회를 헌법으로 인정하는 교단도 있고 논의 중에 있는 교단과 금지를 하고 있는 교단으로 크게 3가지로 나누어 볼 수 있다. 이중직 목회는 장점과 단점이 반드시 존재한다. 그런 점들을 잘살려 교회와 목회의 본질을 훼손되지 않는 선에서 이중직 사역은 창의적 목회로의 돌파구를 마련해야 한다.

3. 이중직 목회에 대한 교단 정책 분석

오늘날의 목회현장은 더 어려워지고 목회자의 삶 또한 더욱 열악한 상황에 빠질 수 있다. 이러한 상황은 목회자의 패배주의적 정서와 우울증에도 그대로 노출이 되어 질 수 있는 우려가 있다. 그러나 한국교회가 이런 상황에 대해 적절한 대응을 한다면 더욱 좋은 방향으로 나아 갈 수 있을 것이다.

교회와 목회에 대한 고정관념을 탈피해야 한다. 목회자로서 교회 사역을 어떻게 바꾸어 갈 것인지를 생각해야 한다. 즉 고정된 틀에 얽매이지 말아야 한다. 목회자의 이중직에 대한 전환 인식이 필요한 때가 되었다. 세상의 직업도 역시 하나님의 소명으로 인정해야 한다. 루터의 종교개혁 때부터 강조된 진리이지만 오늘날에는 직업을 소명으로 인정하지 않는 경향이 있다. 목회자가 생계를 위해서 이중직을 행하는 경우에 하나님의 이중 소명, 목회의 다른 유형으로 인정해야 한다. 전통적인 전임제 목회 이외 여러 유형의 목회자를 준비해야 한다. 한국교회는 앞으로 다양한 형태의 목회와 사역자가 활동할 것이다. 이에 대한 교단의 역할이 대단히 중요한 시점이라고 할 수 있다.⁴²⁾

목회자의 이중직이 논의 되어야 한다면 다양한 차원에서의 접근이 필요하다. 즉 무임목사, 기관목사, 미자립교회 목사, 전도목사, 선교목사 등 다양한 차원에서 이중직이 논의 되어야 한다. 신학적인 근거와 함께 윤리적인 관점에서 접근하는 것이 필요하다. 이중직 목회가 한국교회의 목회 모델로 전임제 목회의 대안으로 인정된다 할지라도 목회자의 목회, 윤리적 책무를 담보할 수 있는 대안이 마련되어야 한다. 즉 이중직 목회를 하는 목회자를 관리 감독이 필요하다. 미국의 경우는 교회개혁과 관련하여 이중직 목회를 수용하여 경제적인 면을 어느 정도 해결하고 있다. 북미장로교(PCUSA)는 자비량 사역에 관련된 세금문제와 법률적 자문을 제공하고 작은 교회의 사역으로 이중직, 자비량 목회를 수용하고 있다.⁴³⁾

미국장로교(PCA)교단도 교회개혁의 시기에 목회자의 이중직을 중요한 전략으로 이중직 목회를 추천한다. 이것은 개혁 초기에는 이중직 목회에서 점차적으로 전임제 사역으로 이동하는 것을 교단차원에서 권장하고 있다. 복음언약교회(ECC) 교단의 경우 이중직 목사에게 자격증을 발급한다. 세속직을 가지고 목회하는 목회자들에게 신뢰성을 부여하기 위한 방안이다. 이러한 자격증은 1년마다 갱신을 해야지 설교와 목회를 할 수 있는 자격을 인정받게된다. 이중직 목회에 대한 책 네 권의 필독서를 읽고 매해마다 독서보고서를 교단에 제출해야 한다. 즉 목회학, 조직신학, 성서신학, 교회사, 선교학 등 이 네 분야와 관련된 필독서 목록을 반드시 제시해야 한다. 이중직 목회 자격증을 받은 후 2년 안에 교단에서 실시하는 목회 탁월성 직무 교육을 받아야 한다. 매년 이중직 목회 활동에 대한 정기 보고서를 교단에 제출해야 한다. 이중직 목회 보

42) 송인규, “목사의 이중직과 미래의 목회자들,” 「목회와 신학」 (서울: 두란노, 2014. 4), 53-55.

43) 오중향, “미국교회의 이중직 목회 현황,” 「목회와 신학」 (서울: 두란노, 2014. 4), 100.

고서와 세례 간증문, 신앙 고백문, 범죄 기록 확인서를 제출해야 한다. 이러한 자격과정을 거쳐 이증직 목회를 수행하는 목회자들에게 지속적인 관심과 교육을 통해 이증직에 대한 신뢰성을 높일 수 있다.⁴⁴⁾

교단들 역시 미자립교회의 필요를 채워주는 정책이 나와야 한다. 교단에서는 책임의식을 가지고 정책방안을 만들어야 한다. 한국교회를 둘러싼 목회 환경의 급격한 변화를 겪고 있기 때문이다. 생계형 이증직, 소명형 이증직, 탈진형 이증직의 유형과 관계없이 많은 목회자들이 이증직의 목회 현장으로 내몰리고 있다. 따라서 교단 차원에서 구체적인 대책을 마련하지 않는 상태에서 무조건 교단의 헌법으로 이증직을 금지하는 것은 많은 문제들이 발생하게 될 수도 있다.

현재 직면한 목회자 이증직문제에 대한 대안과 자비량 목회자에게 관심을 갖고 목회자 이증직 연구위원회의 구성을 제안한다. 목회자 이증직의 실태조사와 함께 이증직 목회의 문제를 해결하기 위한 제도적인 정책과 함께 목회자 자신도 윤리적 책임을 다하려는 자세가 필요하다.

IV. 이증직 목회 허용정책에 대한 방향성

1. 건강한 이증직 목회자를 위한 방안

건강한 이증직 목회자를 위한 방안으로 이증직 목회자는 먼저 소명의식과 사명의식이 있어야 목회 상황에서 겪는 갈등을 해결하고 이겨낼 수 있다. 목회의 소명은 목회자의 건강성 유지와 목회의 효율성 향상에 도움이 된다.⁴⁵⁾

그리고 영적훈련을 지속적으로 해야 한다. 즉 기도훈련, 말씀훈련, 경건훈련을 통해서 목회자가 하나님과의 깊은 교제와 성결한 삶을 통하여 열매를 풍성하게 맺을 수 있다. 신학 교육 과정부터 삶의 모습에서 실제적인 경건 훈련이 실시되어야 한다. 이증직 목회자도 반복적인 경건 훈련을 지속할 때 건강한 이증직 목회자가 될 수 있다.⁴⁶⁾

적절한 목회 계획을 세워야 한다. 목회 계획을 수립할 때 목회자의 일방적인 계획이 아닌 교회 구성원들과 함께 목회계획을 공유하고 구성원들이 참여하도록 해야 한다. 교회 구성원들의 참여와 예산을 비롯한 모든 것들을 목회자 혼자 결정하지 말고 공동체와 함께 결정하므로 교회의 직무를 나누는 방식이 필요하다.⁴⁷⁾ 목회자가 너무

44) *Ibid.*, 101.

45) 양병모, “목회자의 소명,” 「복음주의 목회학」 (서울: 기독교문서선교회, 2009), 98-100.

46) 민장배, “건강한 목회자를 위한 방안,” 「신학과 실천」 43 (2015), 523-528.

많은 일을 혼자서 감당하면서 동시에 이중직의 목회를 하면 목사는 탈진의 상태에 빠질 수 있다. 교회의 일들을 성도와 나누어준다. 그런데 이것이 여의치 않으면 예배의 모임을 줄이는 방법도 해법이 될 수 있다

목회자의 이중직을 각 교단이 유지하고 있는 겸직 목회 조항을 제고해야 한다. 이것은 전통적인 목회 방식의 새로운 변화가 필요하다는 것을 의미한다. 미자립 교회의 비중이 커지고 있는 현실에서 대부분의 교단에서는 이중직을 금지하고 있다. 그 이유는 목회를 할 경우 목회 사역의 부실을 우려하기 때문이다. 많은 목회자들이 이중직 목회를 찬성하지만 생계의 어려움이 해결된다면 목회에만 전념하고 싶다는 것이 대다수 목회자들의 의견이다. 교단에서는 이중직 목회의 문제 해결의 방향과 정책을 수립해야 한다.

목회에 전념하기 위해서는 생계문제가 우선 해결되어야 이중직 목회에서 자유로울 수 있다. 교단이 이들의 최저 생계비를 보장할 수 있는 법안을 만들어야 한다. 또한 이중직 목회에 대한 교단 헌법의 특별 조항을 만들어 이중직을 부분적으로 허용하는 방안을 만들어 “불성실한 교역자”란 이미지를 벗어나도록 해야 한다. 이중직 목회를 허용한다면 목회자에게 맞는 좋은 일자리 창출에 교단이나 노회가 적극적으로 나서야 한다. 목회자가 영적 지도자로서의 소명을 가지고 종사할 수 있는 일자리가 필요하다. 이중직의 직업으로 학교의 교양 강사나 시민단체, 교회에서 하는 공부방, 사회복지 단체 등이 좋은 사례가 될 수 있다.

목회자가 이중직에 처한 상황은 가족의 생계 때문에 겸직을 하고 있는 상황이다. 그렇다면 겸직이 목회자의 정체성을 훼손하는지에 대한 부분에서도 교회 밖의 사람들과 직접 만날 수 있다는 긍정적인 측면이 더 크다. 교회에 나오기를 바라는 상황에서 마을 사람들과 어울릴 수 있는 지역 공동체를 만들어 가는 방향으로 나아가야 한다. 이중직 목회를 한다면 협동조합의 경우나 NGO 단체에서 겸직을 하는 것이 좋은 방향인 것 같다.

이중직 목회자는 생계를 넘어서 선교적 비전을 가지고 임해야 목회자의 재정적인 부분도 채우고 교회 공동체도 바르게 설 수 있다. 한국교회는 많은 미자립교회들이 있다. 이중직 목회의 타당성 보다 먼저 교회론의 전환이 필요한 시기라고 볼 수 있다. 전통적인 목회 구조에서 이중직 목회는 시간의 부족과 목회자의 탈진을 불러일으킬 수 있다. 따라서 공동 목회, 협동 목회로 지향해 사역과 행정 등으로 나누어서 담임 목사 혼자서 사역을 감당하기 보다는 공동 목회의 방향으로 나가는 것도 하나의 대안이 될 수 있다.

2. 이중직 목회 실천적인 접근 방안

47) *Ibid.*, 531-532.

이중직 목회는 단순히 찬성과 반대의 차원을 넘어 목회자의 현실의 문제 차원에서 접근하고 논의 되어야 한다. 목회자 이중직의 문제를 의견대립의 차원을 넘어서 선교적 교회로서의 의도적, 인식적 변화를 이루어 내기 위한 양방향의 노력이 있어야 한다. 목회자 이중직의 문제를 목회가 무엇이고, ‘목회자란 누구인가’라는 정체성의 문제와 연결해서 접근해야 한다.⁴⁸⁾ 현실적으로 목회자의 이중직은 피할 수 없는 현실이 되었다면 이중직의 장점은 더욱 살려서 재정적인 압박에서 벗어나도록 교단의 정책적인 노력이 필요하다.

이중직 목회에 대한 현실적인 대안이 있어야 한다. 이중직 목회에 앞서서 목회자의 소명에 대한 확신과 뛰어난 영성을 갖고 있어야 한다. 목회자로서의 소명과 영성을 유지하지 않으면 이중직이 오히려 세상의 유혹에 넘어가는 계기가 될 수 있다.

목회자의 두 가지 직업을 허용한다면 목회자의 윤리적 문제와 목회자의 직무 등 관리 감독이 반드시 이루어져야 한다. 미국의 경우 목회자의 이중직에 대해서 폐쇄적이지 않고 개방적인 입장을 가지고 있다. 그러나 이중직 목회를 하는 목회자에게 엄격한 자격 기준을 가지고 있다.

전통적으로 한국 교회는 전임제 목회 유형만 존재하였다. 이중직 목회는 성서적, 신학적, 역사적으로 전임제 목회 외에 이중직 목회를 인정하여 왔다. 개신교에서는 만인제사장직과 직업소명설을 충실히 반영하고 실천적인 검토를 거쳐서 논의해 나가야 한다고 본다.

이중직 목회의 문제를 이론적인 측면과 현실적인 측면에서 목회자의 어려움을 극복할 수 있는 구체적인 목표와 현실적인 방안을 제시해야 한다. 이중직 목회를 허용한다면 구체적인 직업교육과 이중직 목회의 한계를 극복할 수 있는 정책의 개발이 시급하다고 본다. 이중직 목회를 목회자 개인의 차원에서 교회와 교단차원으로 확대해 나가야 한다. 교단에서는 이중직 문제에 대한 가이드라인과 정책의 방안을 만들어야 한다.

VI. 나가는 말

이중직 목회의 새로운 패러다임의 전환이 필요 할 때가 되었다. 이중직 목회의 현실은 매우 열악하다. 목회자의 사명과 경제적으로 어려운 현실 앞에 목회자의 갈등은 가늠하기가 어려운 상황이다. 그럼에도 불구하고 목회자로서의 사명을 갖고 선교를 향하여 나아가는 이중직 목회가 되어야 한다. 그러나 반드시 목회자의 이중직에 대한 교단과 교회별로 원칙이 세워져야 한다.

48) 강춘근, “목회자의 이중직,” 68.

목회자가 이중직 목회를 할 경우 교단은 현실적인 이중직 목회에 대해서 관심을 가지고 재정적인 지원을 할 필요가 있다. 교단은 교단에 속해 있는 이중직 목회자에게 관심과 최소한의 생계비를 지급해 주어야 한다. 교단차원에서 예산을 마련해야 한다. 목회자가 최소한의 품위를 유지할 하도록 경제적, 물질적 지원이 필요하다. 그리고 이중직 목회자의 소속교회도 목회자 가정의 재정 상태에 관심을 갖고 있어야 한다. 이중직 목회를 당연시 하지 말고 이중직 목회에서 전임목회로 전환 할 수 있도록 관심을 가져야 한다.

신학대학에 이중직과 관련된 과목이 개설되고 연구가 지속되어야 한다. 이중직 목회를 신학교 차원에서 지원하기 위해서 이중직과 관련된 직업훈련과 더불어 다양하고 실제적인 교육이 이루어져야 한다. 이러한 교육과 더불어 목회의 소명과 직업윤리도 강조되어야 한다.

목회자의 이중직은 직업윤리와 목회 윤리 차원에서 발생할 수 있는 문제들에 대해서 신학적인 체계와 이론이 정립되어 있어야 한다. 한국교회의 이중직은 교단과 교회별로 다양한 제안이 존재하고 있는 실정이다. 이중직 문제가 발생할 때를 대비하여 신학적인 해석과 교단의 입장이 분명히 체계화가 되어야 한다.

이중직 목회는 교회중심의 전형적인 목회에서 탈피하여 사람들이 오기만을 기다리는 목회에서 지역사회의 필요를 채워주는 목회로의 전환을 해야 한다. 지역사회와 동떨어진 교회는 살아남기가 어렵기 때문이다. 지역사회와 공생을 생각하고 지역사회의 필요한 부분을 채워주는 목회로의 방향으로 잡아야 한다. 전통적인 목회의 모습과 더불어 지역사회의 절실한 필요를 채워주는 전략이 필요하다.

목회자가 이중직 목회에 매달리는 가장 현실적인 이유는 경제적인 이유 때문이다. 미자립교회는 교회가 자립할 때까지 교회운영과 목회자의 생계를 책임져야한다. 현실적으로 겸직 목회자의 좋은 일자리 창출에 교회와 교단 차원에서 정책과 지원이 있어야 한다. 학교의 교양강사나 시민 단체와 지역에서 필요한 사회복지활동 등에 대한 일자리 창출이 하나의 대안일 수 있다.

그리고 이중직의 목회를 한다면 지역사회와 만나는 접촉점이 있는 목회로 나아가야 한다. 예를 들면 공부방, 카페, 요양원, 어린이 집. 방과 후 학교 등과 같은 직종에 종사하는 것이 좋을 수 있다. 또한 지역사회의 필요를 채워주는 비영리법인, 사회적 기업, NGO, 복지법인, BAM(Business As Mission), 농촌 체험학습, 협동조합 등은 이중직 목회자가 선교적 교회로 나아가는 모델이 될 수 있다. 협동조합은 경제적인 것과 신앙공동체를 동시에 추구할 수 있다. 교회를 개척해서 경제문제 때문에 대리운전, 일용직으로 일하는 목회자들이 생각의 관점을 돌리면 협동조합은 또 다른 목회의 대안이 될 수 있다.

대부분 미자립교회의 목회자들은 이중직 목회를 하고 있다. 교회를 개척 할 때

미국의 경우처럼 이중직 목회를 허용해주는 정책이 필요하다. 이 시대를 살고 있는 목회자가 살고 교회가 유지될 수 있는 유일한 대안이 될 수 있다.

결론적으로 목회자의 이중직 허용정책에 대한 제안을 한다. 첫째는 이중직 목회를 하고 있는 분들을 위한 제도적인 지원과 제도가 뒷받침 되어야 한다. 교단은 목회자 이중직 금지 조항에 대해서 이중직 목사에 대한 신학적 정당성을 제시해야 한다. 또한 교단차원에서 이중직에 대한 적절한 가이드라인과 더불어 일할 수 있는 분위기 조성 또한 중요하다. 둘째는 이중직 목회자의 재정적인 부분을 어느 정도 지원해야 한다. 셋째는 이중직 목회자의 최소한 법적 생활비를 지원하는 정책이 필요하다. 넷째는 목회자 이중직을 위한 일자리 창출과 더불어 목회자의 정체성을 잃어버리지 않도록 신학적인 이론이 정립되어야 한다.

■ 참고문헌 ■

- 강춘근, “목회자의 이중직,” 「성결교회와 신학」 38 (2017), 53.
- 김승호, “목회자 이중직에 대한 신학적 고찰,” 「신학과 실천」 47 (2015), 590.
- _____. “목회자의 이중직, 영성의 균형을 이루십시오,” 「목회와 신학」 (2014. 4), 81.
- _____. 「새로 쓰는 10년 후 한국교회」 (대구: 하명출판, 2015)
- _____. 「이중직 목회」 (대구: 하명출판, 2016)
- 김철홍, “목회자 이중직과 관련된 목회자의 생계유지에 관한 성경의 가르침,” 「예장통합국내선교부 목회자 이중직 위원회 제출 보고서」, (2015년 4월).
- 대한예수장로회 총회. 「예장통합 총회 2015년 100회 총회 목사 이중직 연구 위원회 최종보고서」 서울: 한국장로교출판사, 2016.
- 문병하, “포스트모던 시대에 효과적인 목회사역에 관한 연구,” 「신학과 실천」 48 (2015), 7-31
- 민장배, “건강한 목회자를 위한 방안,” 「신학과 실천」 43 (2015), 523-528.
- 성창환, “이중직 목회시대를 대비하는 소규모 신학대학의 커리큘럼 개발과 생존 전략 연구,” 「신학사상」 181 (2018), 193-194.
- 안병삼, “바울의 선교전략에 관한 연구,” 「국제 신학」, 12 (2010)

- 양병모, “목회자의 소명,” 「복음주의 목회학」 (서울: 기독교문서선교회, 2009)
- 오종향, “미국교회의 이중직 목회 현황,” 「목회와 신학」 (서울: 두란노, 2014. 4), 100.
- 이형기. “교회사를 통해서 본 교직자와 평신도,” 「장신논단」 3 (1987년 십이월): 119-120.
- 이후천, “작은 교회를 위한 실천신학적 과제,” 「신학과 실천」 26 (2011), 241.
- 폴 스티븐슨. 「21세기를 위한 평신도 신학」 홍병룡 역. 서울: 한국기독교 학생회 출판부, 2001.
- Luther M. Dorr, *The Bivocational Pastor* (Nashville: Broadman Press, 1988)

■ Abstract ■

A Practical Theology Review on the Acceptance Policy of Bi-Vocational Ministry in the Korean Church

The purpose of this study is to provide a practical-theological review of the bi-vocational ministry acceptance policy. Until the early 1990s, the Korean churches grew in size and number with the great revival that took place. However, since the late 1990s the number of churchgoers has declined, and the church finances have also become low, making it difficult for the church leadership to survive financially. Consequently, the number of bi-vocational pastors has rapidly increased.

Many denominations of the Korean Church have banned bi-vocational ministry. More and more pastors are suffering financially today, since many of them serve in churches with small congregations. A large number of pastors are forced to take a second job in order to survive financially, causing the number of bi-vocational pastors to continuously increase.

There are three types of bi-vocational ministry: the vocation type, the livelihood type, and the exhausted type. The vocation type refers to having another profession while serving for a church. Livelihood type pastors are those who work in places outside the church due to financial problems. Many pastors today belong

to the livelihood type. Finally, the exhausted type pastor is one who has chosen to serve in a financially independent state rather than depend on the money they receive from the church, in order to avoid further conflict with the congregation.

Under these circumstances, discussions on whether or not to accept bi-vocational ministry are highly demanded. The identity and ethical aspects of the livelihood type pastors should also be discussed accurately. In addition, the Korean churches should provide concrete policies related to bi-vocational ministry on the church and denomination level.

Traditionally, the Korean Church has regarded full-time service in a church as the only type of ministry. Under these circumstances, it is not an easy matter whether or not to acknowledge bi-vocational ministry as a type of ministry. A newly planted church is usually unable to support itself financially. Thus, a systematic measure of whether or not to accept bi-vocational ministry as full-time ministry needs to be devised.

Before discussing its acceptance in the denomination, bi-vocational ministry must be approached with a theological review based on the understanding of the Old and New Testaments. It is difficult for present day pastors to lead the lives of the Old Testament priests and Levites who served in temple courts. Unlike the days in the Old Testament where only certain people and their family (the Levites) were called to be priests, in the New Testament anyone who has received Jesus Christ as Savior is called a 'royal priesthood.' The role of the priest in the Old Testament cannot be a reason for banning bi-vocational ministry. Therefore, a pastor living in the present day must recognize his God-given calling and lead a balanced ministry like the Apostle Paul did.

The theological validity of Luther's notion of universal priesthood and royal summons must first be discussed through a theological approach. So far, the Korean churches have traditionally advocated full-time ministry. However, Luther's notion of universal priesthood and royal summons do not stand as reasons against bi-vocational ministry. In fact, Luther himself has demonstrated that there is no theological problem in having pastoral and secular jobs at the same time for a family's livelihood. Religious reformers have recognized every job in the world as God's calling. In other words, they saw all jobs beyond the means of earning a living and regarded them as God's sacred callings. God himself revealed his working attribute through his creation.

The denominations in Korea hold different positions on whether to accept bi-vocational ministry or not. There are positive and negative aspects of bi-vocational ministry. One of its positive aspects is that it helps pastors understand better the lives of church members, thus providing a great advantage for them when ministering or writing a sermon. With bi-vocational ministry it is also possible to serve for a church without relying on the salary paid by the church. The negative aspect of bi-vocational ministry, on the other hand, is that it can cause confusion of the pastor's identity. It is also difficult for a livelihood type pastor to have a professional job.

Here are some guidelines for bi-vocational ministry in Korea. First of all, policies to help churches become financially independent have to be made. A systematic policy should deal with the financial support for churches as well as the administration, education, and relationship support to help churches become financially independent. In addition, bi-vocational ministry needs to turn its attention from the traditional church-centered ministry into a ministry that fills the needs of the community.

The ban on bi-vocational ministry is intended to encourage pastors to devote themselves to full-time church service instead of leading a secular life. Under the current rapidly changing situation of the Korean Church, bi-vocational ministry needs to be further discussed from a perspective that surpasses its positive aspects - financial independence and evangelism - and tradition. Theological systems and theories must be provided in order to deal with problems that may arise in terms of job ethics and pastoral ethics.

논 찬 1

“이중직 목회 허용정책에 대한 실천신학적 고찰”에 대한 논찬

조 성 호 박사

(서울신학대학교)

인구의 급감과 사회적 이미지 추락 등으로 인해 한국교회의 침체가 가속화되는 상황에서 김명기 박사의 연구는 한국 개신교회의 목회자들의 현실을 객관적으로 이해하고 그에 대한 신학적 연구의 당위성을 제시한다는 차원에서 큰 가치가 있다. 특히 헌신이나 사명 등의 명목으로 목회자 개인이나 그들의 가족들이 감내하는 현실적인 어려움을 생각하면, 헌신과 사명의 개념과 병행하는 현실적인 대안 마련이 시급하다는 차원에서 본 연구는 특정 교단의 경계를 넘어 전체 개신교회의 젊은 사역자들에게 의미하는 바가 매우 크다. 바라기는 이 주제에 대한 연구가 지속적으로 발전하여 향후 목회를 지망하는 젊은이들에게 실제적 도움을 줄 수 있는 방안이 교단 별로 활성화되고, 그를 통해 목회의 방식과 철학에 대한 재정립이 다양하게 이루어지기를 기대한다.

그와 같은 소망을 염두에 두고 본 연구의 주제를 더욱 발전시키기 위해 몇 가지 첨언을 덧붙이고 싶다. 우선 이 연구가 다루는 주제를 정밀하게 분석하기 위해 ‘직업’의 의미와 범위에 대한 시대적 구분이 이루어져야 할 필요성을 말하고 싶다. 구약의 레위인들이나 신약의 바울을 통한 이중직 목회의 정당성을 주장하는 방식은 찬반양론의 도식을 떠나 진부한 방법론의 한계에 묶여 있다는 생각을 지울 수 없기 때문이다. 오늘날 현대인들이 접하는 다양한 직업의 종류들이 고대 사회에 있었을 리 만무하며, 설령 그 시대에 존재하던 직업들의 종류를 최대 범위까지 확장한다 하더라도 직업 선택의 자유가 제도적으로 금지된 폐쇄적 사회구조를 고려한다면 과거 기록을 평면적으로 이해하고 이를 다시 21세기 정황에 접목하는 과정은 본질적인 어려움에 직면할 수

밖에 없다. 오늘날 한국의 목회자들이 체험하고 있는 직업의 개념은 적어도 산업혁명과 민주주의 사회체제가 현실 속에 도래한 이후에 나타난 문제로 다루어야 하며, 그에 대한 성서적 근거 역시 서로 다른 시대적 맥락 속에서 공통점과 차이점을 명확히 구분하는 사전 정지작업 차원에서 진행되어야 한다. 그런 측면에서 연구자가 생각하는 이중직 목회와 연관된 직업의 개념과 범위에 대해 묻고 싶다.

동일한 맥락에서 종교개혁자들로부터 야기된 만인사제직 교리를 좀 더 적극적으로 적용할 필요성을 제기하고 싶다. 만인사제직은 중세를 마감하고 근대로 접어들던 16세기 유럽사회에서 단순히 특정 종교의 교리로서의 가치 뿐 아니라 새로운 경제체제 등장에 따른 실존적인 삶의 방식의 변화라는 큰 화두를 포함하고 있기 때문이다. 흔히 종교개혁이나 만인사제직을 중세 가톨릭교회의 폐해를 개혁하는 교리적 요소로만 이해하지만, 이런 개념정리는 대단히 협소한 관점을 반영한다. 만인사제직은 신대륙 발견과 동서양 문물 교류 등을 통해 새로운 경제단위가 형성되고 직업의 종류가 다양해졌으며 지중해를 중심으로 형성됐던 무역의 통로가 대서양을 중심으로 확장되던 당시의 현실을 반영하기 때문이다. 독일의 북부 농경사회를 배경으로 종교개혁을 진행한 마르틴 루터가 상업 활동에 대해 소극적 태도를 보인 반면, 자유로운 무역활동이 활성화되었던 스위스의 여러 도시들을 기반으로 했던 칼빈과 츠빙글리가 세속적인 직업의 가치를 소명으로 확대하고 그를 통해 구원의 확신을 얻을 수 있다는 차원으로까지 승화시킨 배경에는 이처럼 평면적 교리 이해를 넘어 급변한 역사적 맥락이 존재한다. 거기에서 산업혁명의 한가운데를 통과하던 웨슬리의 목회와 신학을 면밀히 분석하면, 이중직 목회라는 이분법적 사고방식은 시대에 뒤떨어진 오류를 명백히 드러내면서 기독교 신학 및 영성 차원에서 많은 문제점을 노출시키고 있음을 지적해야 한다. 본 연구는 그런 요소들을 일정 부분 표현하고 있지만, 좀 더 깊이 있고 치밀한 구성을 통하여 논지를 다듬을 필요성을 지적하고 싶다.

끝으로 지적하고 싶은 사항은 이중직 목회의 근본적인 원인으로 지목된 최저 생계비와 그에 대한 대책에 관한 내용이다. 가톨릭교회나 불교의 경우와 달리, 개신교 목회자들은 결혼을 통해 가정을 이루고 자녀를 출생하는 방식을 유지한다. 독신 종교인의 삶을 영위한다면 큰 고민으로 다가올 가능성이 상대적으로 적은 최저 생계비 논쟁은 결혼을 통해 가정을 이루는 개신교회의 목회자들에게 집중되는 경향이 크다는 점도 이와 같은 본질적 차이로부터 기인한다. 또한 하나의 단일한 체계 속에서 중앙집권적인 운용 시스템을 유지하는 가톨릭교회나 불교와 달리, 개교회주의를 표방하는 개신교의 특성을 생각하면 개신교회에 집중된 이중직 목회의 고민은 더욱 지엽적인 사안으로 비칠 공산이 크다. 더구나 유럽의 개신교회들이 국가교회의 형태를 지니고 있기에, 이중직 목회는 북미지역이나 한국처럼 교회가 사적 영역에 속한 지역에 한정된 내용으로 볼 개연성이 높아진다. 이런 여러 요인들을 생각할 때, 이중직 목회가 주요

의제로 등장한 배경은 철저히 한국사회라는 특수성을 전제하며 이중직 목회라는 표현과 개념 역시 한국교회에 집중적으로 나타나는 현상임을 부인할 수 없다. 상황이 그렇다면, 한국교회가 이분법적 세계관을 기독교 목회에 적용하고 이중직 목회를 목사 안수를 위한 전제조건이나 교단 헌법 등에 포함시켜 목회자들에게 여러 제약을 발생시키는 상황에 대해 한국이라는 특정 지역에 관한 고민이 집중적으로 진행될 필요가 있다. 이는 다른 국가들의 기독교나 목회자들의 삶의 방식에 비해 한국에 고유한 이중직 관련 사안의 근본 원인은 무엇이며 이 과정에서 어떤 요소들이 성경과 종교개혁전통에 담긴 취지를 훼손시키고 있는지를 특정해야 한다는 의미이며, 이런 점을 연구자에게 당부하고 싶다.

기독교 신학의 정립과정에서 가장 큰 권위는 성경이며 그 성경의 내용이 구체적인 교회 역사에서 어떤 형태로 정립되었는지의 여부는 모든 신학적 작업에서 필수적인 절차이다. 또한 종교개혁전통을 따르는 개신교 입장에서 종교개혁이 지향하는 바는 시공의 다양성을 존중한다는 전제조건 속에서 반드시 기억해야 할 필요충분조건이기도 하다. 그런 차원에서 이중직 목회에 대한 한국교회들의 부정적인 편견을 생각할 때, 이는 성경과 종교개혁전통 모두에 부합하지 않는 안일하고 비현실적인 결정임을 알 수 있다. 물론 전적인 헌신을 유도하기 위한 근본 취지 자체를 비판하고 싶지 않지만, 급변한 현대사회의 특수성을 충분히 고려한 재해석 작업이 속히 실현되어야 한다는 점에는 이견이 없다. 그런 차원에서 연구자에게 피상적인 성경구절이나 일반적으로 잘 알려진 이야기 외에 통시적 관점과 공시적 시각이 결합된 방법론을 통한 접근방식을 요청하고 싶다. 예를 들면 한국교회 목회자의 최저생계비를 산정하는 기준은 무엇이며 이를 유추하는 근거와 비교대상은 어디에 맞추어야 하는지 그리고 목회자의 납세 여부와 관련하여 최저생계비 유지가 단지 교회나 교단의 책임인지 아니면 정부의 개입을 유도할 사안인지 등의 여부가 지속적으로 연구되어야 한다. 이 과정에서 가능하다면 타 종교들과의 비교는 물론 다른 국가의 기독교회에서 목회자들의 최저생계비 지원을 어떤 방식으로 진행하는지 역시 진지한 연구가 필요하다는 제언을 덧붙이고 싶다.

개인적으로 이 사안에 관심을 가지는 이유는 이 문제가 주변의 젊은 사역자들에게 대단히 민감한 이슈임에도 불구하고 이를 결정할 권한을 지닌 교단의 어른들은 여전히 전통적인 이분법적 방식에 머물러 있는 현실을 종종 목격하는 현실 때문이다. 시일이 흐르며 호전될 개연성을 충분히 예측하면서도 적극적인 신학 작업들을 거쳐 이 문제가 속히 진일보한 결론을 도출하기를 바라며, 그 과정에 연구자의 역할이 크게 기여할 수 있기를 기대한다.

논 찬 2

“이중직 목회 허용정책에 대한 실천신학적 고찰”에 대한 논찬

박 원 길 박사

(호서대학교)

지난 세기 눈부신 성장을 이룬 한국교회의 목회 패러다임의 특징을 꼽으라면 '성장 중심'의 목회와 '개체 교회 중심의 목회'라고 할 수 있다. 그리고 이러한 목회패러다임 속에서 한국교회는 세계선교사에 유래 없을 정도로 단기간에 양적성장을 이룰 수 있었다. 그러나 눈부신 교회의 양적 성장 이면에는 예기치 못한 또는 간과한 부작용도 나타나게 되었는데, 교회 내에 물량주의, 물질주의 가치관을 조장하게 되면서 교회가 계층화, 도시와 농촌 간의 그리고 대형교회와 소형교회의 양극화 현상이 나타났다. 뿐만 아니라 포스트모더니즘 시대의 탈종교화라고 하는 문화적 현상과 더불어 저출산 그리고 낮은 경제성장률과 맞물려 한국교회의 양적성장은 한계에 이르렀고 이제 교인숫자의 감소 현상이 전 교단으로 빠르게 확산되고 있다. 한 가지 특이한 점은, 이렇게 교인의 숫자가 줄어들고 있음에도 목회자의 숫자는 대부분의 교단에서 늘고 있다는 점이다.

왜 이런 현상이 일어났는지에 대한 일차적인 원인은 각 교단에서 운영하는 신학교의 정원을 학교에 맡긴 것을 꼽을 수 있을 것이다. 교단마다 상황이 다르기는 하지만 신학교에 지원되는 재정이 미미하거나 없는 경우가 많기 때문에 학생의 등록금만으로 학교를 운영하기 위해서는 많은 학생을 선발할 수밖에 없는 상황이다. 즉 미래를 예측하지 않고 학생들을 모집 목회자로 양성하여 배출 하고 있는 것이다. 물론 최근들에 몇몇 신학대학의 지원율이 하향세이고 특정 교단에 소속되어 있지 않은 기독교 대학의 신학과 또는 기독교학과의 학부 과정을 폐과하는 일이 있기는 하지만 여전히 넘쳐나는 목회자의 숫자와 더불어, 교회의 양극화 현상은 계속 두드러질 것으로 보인다.

교회의 양극화 현상은 단순히 대형교회와 소형교회의 규모의 차이만을 의미하지 않는다. 실제로 소형교회를 담임하거나 미자립을 벗어나지 못하는 교회를 담임하는 목회자에게는 교회의 운영과 가족의 생계에 대한 경제적인 압박에서 벗어날 수 없는 현실에 직면하게 된다.

한국교회는 목사는 목회에 전념해야한다는 의식이 강하다, 그리고 일반적으로 목회자는 성도들의 헌금을 살아야 함을 당연시 해왔다. 그러나 목회현장에서 수많은 목회자들에게는 목회에 전념하고 싶어도 교회가 목회자의 생계를 책임져 줄 수 없는 현실이다. 대체적으로 한국교회의 자립교회 즉 목회자와 목회자 가족의 생계를 책임질 수 있는 교회의 비율은 20%가 안 되는 것으로 보고 있다.¹⁾

또한 조성돈의 연구조사에 따르면 목회자 가정을 4인으로 기준 할 때 교회에서 주는 사례로 생활이 정상으로, 물론 법인 측면에서 볼 때, 꾸릴 수 있는 목회자는 14.4%밖에 안 되었다.²⁾ 이러한 현실에서 많은 목회자들이 교회가 아닌 다른 곳에서 생계비를 얻고 있고, 실제로 인터넷 커뮤니티 상에서는 소위, 일하는 목회자들의 회원으로 가입하여 정보를 공유하는 회원 수가 오천 명에 육박하고 있다. 물론 회원가입된 숫자가 모두 일하는 목회자, 즉 이중직 목회자라고 볼 수는 없겠지만, 현재 한국교회 목회자들이 안고 있는 경제적인 문제의 고민의 지수가 얼마나 높은지를 가늠해 볼 수 있는 숫자일 것이다.

이런 목회현장의 고민에도 불구하고 논자가 밝히고 있는 것처럼 한국교회의 목회자의 이중직에 대한 각 교단의 정책적 반응과 지원은 여전히 보수적인 것이 사실이다. 또 목회자의 이중직에 대한 적극적인 논의도 많지 않았다. 이러한 때에 김명기 박사의 “이중직 허용 정책에 대한 실천신학적 고찰”은 시대적인 목회자와 한국교회의 고민을 반영한 시기적절하고 의미 있는 논문이라고 하겠다.

먼저 논자는 이중직 목회의 개념에 성서적이고 신학적인 이해를 소개한다. 사실 목회현장에서 이중직이라는 단어는 여전히 생소한 개념이다. 오히려 part time 사역자라는 말로 많이 표현되곤 한다. 하지만 이러한 용어는 목회사역에 대한 비중보다는 생계를 위한 직업 활동이 주가 되는 느낌을 준다. 하지만 논자가 말하고 있는 것처럼,

1) CTS 뉴스러스(2016.03.09. 보도)에 따르면 한국교회의 표 교단인 한수교 장로회 합동 총회는 1만1538개 교회 35.6%인 4,112개가 미자립교회이고, 장 통합은 8,305개 교회 가운데 35%에 달하는 2,919개 교회가 미자립 교회라고 한다. 감리회는 국내 5,719개 교회 가운데 49%인 2,825개가 미자립 교회고, 기독교한 성결교회는 2,700여 교회 가운데 반 가까운 1,240여 교회가 미자립 상태다. 하지만, 각 교단마다 미자립 교회 기이 달라 정확한 미자립 교회수는 더 많을 것 이라고 한다. 작은교회살리기운동본부는 국내 5만여 교회 가운데 80%가 미자립교회라고 추정한다고 한다. 2016.3.22. (http://www.cts.tv/news/news_view.asp?page=1&PID=P368&DPID=197597) 또한 옥성득의 “2018년 한국 개신교회 분석”에 보면 2017년 말 100인 이하 교회는 전체 9,000개 중 80%인 7,200개로 추정된다. 200인 이하 교회 누계는 2016년 말 7,060개 (78.47%)였으나, 2017년 말 8,100개 (90%)로 여겨진다. 즉 2016년 말 64%였던 100인 이하 교회가 현재는 80%로 추정될 정도로 작은 교회들이 급격히 늘어나고 있다. (<https://koreanchristianity.tistory.com/m/206>)

2) 조성돈, “목회자의 이중직에 대한 실증 연구,” 「신학과 실천」 49(2016) 245-268, 261.

주중의 많은 시간을 세속직에 종사하고 있더라도 목회자의 신분에는 변화가 없다. 다만 목회에 사명을 받은 목회자가 사역을 감당하면서 동시에 다른 세상의 직업을 갖고 있는 것인데, 각 교단 마다 목회자의 이중직에 대한 정확한 기준이나 견해가 일치되고 있지 않다. 이미 목회현장에서 목회자들의 이중직이 일반화 되고 있고, 또한 목회자의 이중직에 대한 성서적인 이해 또한 뒷받침 된다면, 교단은 이중직에 대한 명확한 정의와 기준을 제시하여 목회자들이 따를 수 있는 가이드라인을 제시할 수 있어야 할 것이다. 논자가 조사한 것처럼 한국의 각 교단들이 목회자의 이중직을 금지해 왔던 이중직에 대한 헌법을 개정하고자 하는 움직임은 전향적인 태도라고 할 수 있을 것이다. 또한 논자의 이중직 목회에 대한 각 교단의 정책을 분석은 각 교단의 이중직 정책 수립에 도움이 될 수 있기를 기대해 본다.

논자가 제안하는 목회 실천적인 접근 방법 가운데, 목회자의 윤리적 문제와 직문 등에 대한 관리 감독의 필요성 제안은 꼭 경제논리로 인해 혹 간과할 수 있었던 점을 상기 시켜준다. 단순히 경제적인 문제를 해결하기 위한 수단으로서의 이중직이 아니라 목회자가 직업이라고 하는 또 다른 소명을 가지고 삶의 현장에 들어갔을 때에 필연적으로 부딪힐 수밖에 없는 여러 가지 윤리적인 문제 혹은 성경적인 가치관과 배치되는 상황 속에서 어떻게 처신해야 할 것인가에 대한 고민은 단지 한 개인에게 맡길 것이 아니라. 신학적으로 교단적으로 깊이 고민해야 할 문제인 것이다.

논자의 논문은 변화하고 있는 목회 현장에 적극적으로 대응하기 위해 이중직 목회라고 하는 새로운 패러다임 전환의 필요성을 요청한다는 점에 의미가 있다고 본다. 그리고 본 논문의 내용과 관련하여 대두되는 몇 가지 질문은 다음과 같다.

첫째, 이미 이중직 목회를 허용하고 있는 국내 교단이 있는데, 그 교단의 이중직에 대한 가이드라인, 또는 윤리 관리 감독에 대한 실제적인 사례와 내용이 있는가?

둘째, 목회자의 이중직이 현재 한국교회의 양극화 속에 미자립교회 목회자의 생계유지를 위한 현실적인 필요 때문에 발생한 것이라고 하지만, 교회의 존재 목적을 선교로 볼 때, 목회자의 이중직을 선교적 교회 관점에서 바라 볼 수 있겠는가?

셋째, 각 교단이 목회자의 이중직을 허용할 수밖에 없는 상황이라면, 단순히 교단 헌법을 개정은 물론, 신학교에서 변화하는 시대에 맞춰 이중직 목회를 준비할 수 있는 커리큘럼을 먼저 갖추어야 할 것 같은데, 이에 의견과 제안이 있는가?

넷째, 목회자의 이중직이 허용되더라도 작은 교회 혹은 미자립교회가 성장하여 중형교회 혹은 미자립교회를 벗어날 수 있는 개연성은 극히 희박해 보이는 상황 속에서 작은 교회를 합쳐서 자립교회로 존속하게 하는 것이 더 실용적인 방법이 되지 않을까를 묻고 싶다.

다시 한 번 귀한 논문을 발표 해 주신 김명기 박사님께 감사를 드린다.

제 1-C 발표

문화선교의 위기: 문화 혼종을 통한 전도에 관하여

이 민 형 박사

(성결대학교)

I. 들어가는 글

21세기 한국 기독교 목회와 신학 교육에 있어 가장 중요한 주제 중 하나는 문화일 것이다. 20세기 말부터 교회는 한국 사회의 문화적 현상을 분석하고, 유행하는 문화 형식을 차용하는 목회 방안을 연구해 왔다. 신학교는 문화 현상 전반에 자리하고 있는 한국 사회의 다양한 정서를 분석하고 이를 신학적으로 해석해 왔다. 실천적이면 서도 신학적인 한국 기독교계의 문화 연구는 공통적인 문화의 개념 이해에서 시작한다. “문화란 막연한 철학적 개념이 아니라 사람들이 일상에서 경험하는 분명한 실재이며, 그것은 인간의 창조력에 의해 만들어진 것들의 집약체”라는 Andy Crouch의 주장은 한국 기독교계의 문화 이해와 맥을 같이 한다. Crouch에 따르면 문화란 작가는 인간이 만들고 의미를 부여한 것들이며, 크게는 역사 속에서 만들어진 창조물들의 축적 으로서의 세상, 즉 인간 사회의 구조 자체이다.¹⁾ 다시 말해서 문화는 다양한 인간의 창조물들의 조합인 동시에 인간의 창조성이 발휘될 수 있는 재료들이 산재해 있는 일종의 공간인 셈이다.

문화의 역사적 축적성 및 공유 가능성에 대한 이해는 결국 인간 사회를 구성하고 있는 모든 문화 체계는 독립적으로 존재할 수 없다는 명제에 정당성을 부여한다. 인간

1) Andy Crouch, *Culture Making: Recovering Our Creative Calling*, (Downers Grove, IL: IVP, 2008), 26-29.

은 여러 문화적 산물이 조합된 문화권 아래 살아가며, 다양한 생산성을 지니고 있는 문화적 재료들을 공유한다. 따라서 이 세상에 존재하는 어떤 사람 혹은 어떤 공동체도 단일 문화 체계의 영향 아래 존재할 수 없다. 이러한 문화적 관점은 분명한 문화적 구분을 전제했던 과거의 사고방식에 큰 변화를 가져온다. 무엇보다 기독교 문화와 비기독교 문화의 분명한 구분을 전제로 하는 이분법적 사고 아래 비기독교 문화를 변화시키는 것을 기독교인들의 문화적 사명으로 이해했던 기독교 전도에 새로운 방향을 제시할 수 있다. 또한 문화를 통한 전도를 단순한 형식의 유용으로 이해한 과거의 문화적 전도 전략의 틀에서 벗어나 진정한 문화적 관계로서의 전도에 대해 생각해 볼 수 있는 기회를 제공한다.

본 논문에서는 교차점이 존재하는 혼종적 공간으로서의 문화 이해에 근거한 기독교 전도는 어떠한 방향으로 실천될 수 있는지에 대해 논의하는 것을 주목적으로 한다. 우선, 20세기 말 한국 기독교계에 소개된 “문화선교”의 개념이 기독교 전도의 문화적 차원에 어떠한 영향을 미쳤는지를 살펴볼 것이다. 더불어 다양한 문화적 요소의 조합으로서의 기독교 문화의 이해를 바탕으로 하는 기독교 전도의 문화적 혼종성에 대해 논의할 것이다. 이는 단순히 영향력 있는 문화 형식의 유용이라는 실용적인 전도 전략 연구에서 벗어나 근원적인 차원에서의 문화적 전도에 대한 연구가 될 것이다. 마지막으로 필연적으로 다양한 문화 체제들이 교집합을 이루며 형성한 인간 사회에서 전도란 결국 이러한 문화의 교차점에서부터 출발해야한다는 이해에 근거한 기독교 전도의 문화적 차원을 제시하며 논문을 마치려 한다.

II. 문화선교의 이론과 실천

한국 교회가 문화의 중요성을 인지하고 적극적으로 관심을 갖기 시작한 것은 20세기 후반부터이다. 이 시기는 한국 교회가 가지고 있던 문화적 영향에 대해 진지한 재고가 이뤄지던 시기이다. 있다. 1970년대 말까지만 해도 한국 기독교는 한국 사회의 문화의 흐름을 주도하고 있었다. 한국 전쟁 이후 사회의 제반 시설 대부분을 잃어버린 상황에서 기독교 방송과 출판사, 선교 단체와 지역 교회가 제공하던 문화 프로그램들은 많은 한국인들이 누릴 수 있었던 문화적 혜택이었다.²⁾ 하지만, 1980년대에 들어 컬러 TV의 보급과 프로 스포츠 리그의 개막에 힘입어 한국의 대중문화가 급격하게 발달했다. 교회에서 제공되던 다양한 문화적 체험보다 더 흥미로운 프로그램들이 방송과 스포츠 등을 통해 제공되자, 사람들은 자연스럽게 교회가 아닌 문화 공간에서 시간을 보내기를 선호하게 되었다. 한국 교회의 문화적 영향력은 점차 줄어들게 되었다.³⁾ 이

2) 윤영훈, 『복음주의와 대중문화: 창의적 문화선교의 발자취』 (서울: 빅피플 북스, 2014), 84-85.

에 일부 교회에서는 구도자 예배를 모태로 한 ‘경배와 찬양’ 형식의 예배를 대안으로 제시하기도 하였다. 실제로 이러한 형식의 예배는 한동안 영향력이 있는 듯 보였으며, 많은 교회들이 멀티미디어를 활용한 예배를 기획하고 실행에 옮겼다.⁴⁾ 그럼에도 불구하고 20세기 후반 지속된 기독교 인구 증가율의 감소 현상을 막을 수는 없었다. 기독교 인구수는 성장 정체에서 감소 추세로 접어들었고, 이에 큰 위기감을 느낀 한국 교회는 문화에 대한 진지한 성찰이 필요하다고 결론을 내렸다.

개신교 인구의 성장률 저하의 이유를 문화적 주도권의 이동만으로 축약할 수는 없겠지만, 사람들에게 미치는 문화의 영향력이 갈수록 강해지고 있는 것은 사실이었다. 21세기에 가장 중요한 주제가 문화가 될 것이라는 예측은 이미 여러 학계에서 기정사실화 된 바였다.⁵⁾ 한국 기독교가 문화에 대한 진지한 연구를 하게 된 것은 시대적 사유의 흐름을 반영한 현상이었다. 문화, 문화적 산물, 그리고 문화 생산 등에 대한 고민과 성찰은 단순히 기독교 인구의 회복 뿐 아니라 21세기 기독교의 위치를 결정하는 중요한 과정이었기 때문이다.⁶⁾

1. 문화선교이론의 출범

이러한 분위기 속에서 한국 기독교계에는 기독교 선교와 전도를 어떻게 문화적 관점에서 실천할 것인가 하는 질문이 대두되었다. 이에 기독교와 문화라는 양가적인 두 축이 서로 충돌하지 않는 기독교 선교의 방향에 관한 연구가 이루어졌고, 이러한 연구에 맞춰 ‘문화선교’라는 개념이 탄생하게 되었다. 문화선교는 크게 문화와 기독교 선교 혹은 전도가 맺을 수 있는 관계를 두 가지로 함축하였는데, 그 첫째는 문화를 기독교 선교의 대상으로 삼는 것이고, 또 다른 하나는 문화를 기독교 선교의 내용으로 삼는 것이다.⁷⁾ 다시 말해서, 문화선교의 신학은 문화와의 관계 속에서 발전 가능한 기독교 선교의 방향을 문화를 변화시키는 기독교 선교와 문화를 이용하는 기독교 선교로 설정하였다.⁸⁾

첫째로 문화선교의 이론은 문화선교를 단순히 개인이 아닌 문화를 복음으로 변화

3) *Ibid.*, 92.

4) 김세광, “문화 변혁에 따른 예배 변화에 관한 신학적 연구: 20세기 중엽 이후 한국 개신교 안의 예배 융합 (Blended Worship)과 예배 전쟁 (Worship War) 현상을 중심으로,” 『신학과 실천』 32(2012), 150-151.

5) 윤영훈, “문화시대의 창의적 그리스도인,” 『문화시대의 창의적 그리스도인: 기독교와 대중문화에 대한 12개의 소묘』 (서울: 두란노 아카데미, 2010), 21-22.

6) Jeremy Rifkin, *The Age of Access: The New Culture of Hypercapitalism Where All of Life is Paid-for Experience* (New York: Tarcher/Putnam 2000), 7.

7) 신기영, “한국 개신교와 문화의 관계 변화,” 『21세기의 도전과 기독교 문화』 (서울: 예영 커뮤니케이션, 1998), 142.

8) 문화선교연구원, “교회 내에서 문화선교의 실제적 준비와 실행,” 『문화선교의 이론과 실제』 (서울: 예영 커뮤니케이션, 2011), 154-59.

시키는 기독교적 실천으로 이해하였다. 이러한 문화선교의 정의는 문화를 기독교 선교나 전도의 대상으로 설정하는 것이다. 문화선교연구원의 임성빈 교수는 문화선교를 인류 문화의 모든 영역을 복음에 근거하여 변화시키는 기독교적 전도 행위라고 정의하였다.⁹⁾ 예를 들어, 기독교적 가치나 윤리에 근거하여 이 사회의 문화에 도전하고, 그 안에서 변화를 이루어내는 기독교 문화운동들은 문화선교의 실천적 행위로 볼 수 있다.¹⁰⁾ 이러한 문화선교는 기독교 복음을 세상에 소통하고, 하나님의 나라를 이 땅에 실현할 수 있는 기독교적 문화를 만들어 내는 데에 궁극적인 목적이 있다.¹¹⁾ 이러한 이해의 바탕에는 Paul Tillich의 문화 신학 이론이 중요한 자리를 차지하고 있다. Tillich는 인간의 죄악이 인류를 궁극적 관심에 소원하게 하였고, 결국 인류 문화에 지속적인 영역을 끌어들이었다고 생각했다. 이러한 소원함은 종교와 문화의 통합을 방해할 뿐 아니라 영원한 분리의 상태로 존재하게 한다. 따라서 그는 종교와 문화가 구분 없이 하나가 되는 것은 인류가 궁극적 관심을 회복할 때 가능하다고 주장했다.¹²⁾ 이러한 Tillich의 신학적 문화 이해를 바탕으로 문화선교의 신학은 문화의 변화란 결국 인류의 “궁극적 관심”의 표현으로서의 문화를 회복하는 것이라고 설명한다.¹³⁾ 따라서 문화선교는 기독교인들이 인류의 궁극적 관심으로서의 종교성을 회복시키고, 인간의 궁극적 관심을 반영하지 않고 비뚤어진 문화적 표현들을 바로 잡으려는 선교적 실천이다. 이러한 선교적 실천은 결국에 인류가 하나님의 나라를 열망하고, 인류 문화가 하나님의 나라를 반영할 수 있도록 이끄는 역할을 하게 된다.

문화를 변화시키는 대상으로 이해한 문화선교의 첫 번째 정의와 달리, 문화선교의 또 다른 정의는 문화를 유용하여 복음을 전하는 기독교적 실천이다. 이러한 이해에 따르면 문화는 그것을 통해 복음을 전달하는 기독교 선교 혹은 전도의 도구가 될 수 있다. 이는 기독교를 포함한 인간의 모든 영역을 문화로 간주해야 한다는 전제에서 출발한다. 다시 말해서 기독교인들의 기독교적 실천을 포함한 인간의 모든 종교적 행위는 문화의 범위에서 벗어날 수 없고, 따라서 일정 부분 이상 문화를 이용할 수밖에 없게 되는 것이다.¹⁴⁾ 사실 종교적 행위를 문화를 유용하는 것으로 이해하는 것 역시

9) 문화선교연구원은 ‘문화선교’라는 개념을 신학적으로 연구하고 그 결과를 출간한 첫 번째 단체 중 하나이다. 이 단체의 연구들은 ‘문화선교’의 개념을 소개하는 것뿐 아니라 목회 현장에서 문화선교를 실천하는 데에 있어서 일어나는 실제적인 문제들을 살펴보고, 성공적인 문화선교의 목회적 사례를 들어 앞으로의 문화선교 목회에 도움을 주었다. 임성빈, “머리말,” 『문화선교의 이론과 실제』 (서울: 예영 커뮤니케이션, 2011), 5-6.

10) 문화선교는 문화운동과 문화사역 등으로 세분되기도 한다. 문화선교연구원의 글, “교회 내에서 문화선교의 실제적 준비와 실행”에 따르면 문화운동이란 일반적으로 교회 밖에서 실행되는 문화와 관련된 기독교 사역을 일컫지만, 문화사역은 교회 내에서 문화적 콘텐츠를 가지고 실행하는 다양한 종교적 형식을 의미한다. 따라서 임성빈 교수의 문화사역 정의는 위의 두 가지, 즉 문화운동과 문화사역 모두를 포괄한 넓은 의미의 기독교와 문화와의 관계에 있어서 파생되는 다양한 실천을 의미한다. 문화선교연구원, 156-7.

11) *Ibid.*, 155.

12) Paul Tillich, *Theology of Culture*, (New York: Oxford University Press, 1964), 43-49.

13) 박세중, “문화선교란 무엇인가,” 『문화선교의 이론과 실제』 (서울: 예영 커뮤니케이션, 2011), 41.

Tillich의 종교와 문화의 신학에서 그 이론적 배경을 찾을 수 있다. 그는 기독교인들을 포함한 모든 인간은 문화적 현실 속에서 살아가는 문화적 존재로 이해하였다. 따라서 모든 인간의 종교적 행위 역시 문화적 형식에 의해 표현될 수밖에 없다. Tillich의 언어로 표현하자면, 인간은 문화적 형식을 빌려 모든 종교성의 근원인 궁극적 관심을 표현한다는 것이다.¹⁴⁾ 이러한 이해에 따르면 기독교인들이 예배나 전도와 같은 종교적 활동 역시 문화적이다. 비종교적인 문화 형식을 통해 종교적 활동을 하는 것이다. 문화의 테두리 안에서 살고 있는 인간이 신앙을 실천하기 위해서는 반드시 문화적 형식을 이용할 수밖에 없다. 따라서 문화선교의 신학은 이처럼 필연적일 수밖에 없는 기독교인들의 문화 이용이 어떠한 방향성을 가지고 가야 신학적으로 올바른지, 선교적 관점에서 효율적인지를 제시한다.¹⁶⁾

2. 문화선교의 위기

분명 문화선교 이론은 그간의 한국 기독교와 문화의 관계를 재고하고, 동시에 문화의 시대에 알맞은 문화적 목회의 실제적 형태에 대해 고민을 할 수 있는 기회를 제공하였다. 기독교 전도와 문화의 얽매어져 있는 관계에 대한 이해를 바탕으로 한국 교회가 문화를 이용하는 것과 동시에 문화를 변화시킬 수 있는 사역의 실천을 지향하는데도 큰 도움이 되었다. 하지만, 문화선교라는 개념이 가지고 있는 이론적 창의성이나 장차 문화의 시대 속에서 기독교 전도의 의미를 재고 및 탐구해 볼 수 있는 학문적 가능성에도 불구하고 한국 기독교계 내에서 문화선교에 관한 신학적 연구는 많이 이루어지지 않았다. 도리어 대부분의 한국교회는 문화선교 이론을 어떻게 하면 효과적으로 목회현장에 적용할 수 있는지에 더 많은 관심을 보였다. 기실 20세기 후반부터 지속된 양적 성장의 정체 및 기독교의 사회, 문화적 영향력 감소를 직접 체험한 수많은 한국 교회들에는 현 상황을 타개할 만한 방법을 찾는 것이 가장 절실한 문제였다. 따라서 21세기 초 문화선교 이론이 한국 기독교계에서 대두되었을 때 상당수의 한국교회들은 문화선교를 새로운 시대적 배경에 알맞은 목회의 방향으로 여겼다. 그들은 문화선교를 통해 문화의 시대에 효과적으로 복음을 전하고, 불신자들을 교회로 초대할

14) 정원범, “21세기, 문화의 시대와 문화선교,” 『21세기 문화와 문화선교』 (서울: 한들출판사, 2008), 37-38.

15) 그의 논지를 보충하기 위해 톨리히는 종교적 상징과 종교 예술을 예로 들어 설명하였다. 그에 따르면, 현실 속의 모든 것은 종교적 상징이 될 가능성을 내포하고 있다. 예를 들어, 인간의 언어는 그 기본적인 속성에 따른 기능, 즉 소통에 사용될 때에는 신성하지 않다. 하지만 인간이 언어를 통해 그들의 궁극적 관심을 표현하는 순간, 그들이 사용하는 언어는 종교적 언어가 된다. 이 경우 인간은 언어라는 문화적 형식을 통해 그들의 종교성을 실천한 것이 된다. 톨리히는 종교 예술 역시 문화적 형식을 빌린 종교성의 표현이라고 보았다. 그는 모든 예술은 인생의 궁극적인 의미를 탐구하는 인간의 모습을 묘사하는 것으로 이해했다. 따라서 예술이라는 문화적 형식이 특별히 종교적이지 않다고 하더라도, 인간은 예술을 이용하여 그들의 궁극적 관심을 드러낼 수 있다. Tillich, 53-75.

16) 박세종, 40.

수 있는 새로운 목회의 모습을 찾기 시작했다.

기독교, 문화, 그리고 문화선교에 대한 담론이 목회 현장에서의 문화적 콘텐츠의 실용적 유용에 지나치게 초점이 맞추어지자, 일부 신학자들은 기독교와 문화에 관한 신학 연구의 편향성과 실용적인 면만이 강조된 교회의 문화선교 실천에 대해 우려의 목소리를 내기 시작했다. 예를 들어, 이정석 교수는 그의 책, 『문화신학: 문화의 본질에 대한 신학적 정의』에서 한국교회가 현대 문화에 대응하기 위해 취한 여러 모습을 서술했다.¹⁷⁾ 그중 하나로 그는 구도자 예배나 경배와 찬양 예배와 같은 현대 예배를 들었는데, 그는 이러한 예배 형태가 대중문화 시장에서 어느 정도 성공 가능성을 검증 받은 문화제나 콘서트의 형식을 빌린 것이라 분석했다. 이렇게 멀티미디어를 사용한 현대 예배가 한국 기독교계에 유행처럼 번지기 시작하면서, 대부분의 한국교회들은 문화적인 예배, 그리고 교회와 문화와의 관계에 있어 하나의 기준을 만들게 되었다. 이 기준에 따르면, 문화, 특히, 대중문화의 형식이나 콘텐츠를 차용한 기독교 문화적인 코드를 사용하는 예배만이 세련된 예배로 간주된다. 결국, 이러한 이해는 한국 교회가 현대 문화에 대응하여 취할 수 있는 접근법이 직접적인 유용밖에 없다는 결론에 도달하게 된다.¹⁸⁾ 21세기의 한국교회는 대중문화를 적극적으로 사용하는 것이 시대적으로 올바른 목회 방식이라 여기고, 이를 세상에 복음을 전하는 방식인 선교와 전도에도 아무런 문제의식 없이 적용하게 된 것이다.

이처럼 한국교회들은 당장 직면한 문제를 해결하기 위해 사람들의 호응을 쉽게 얻을 방법, 즉 문화를 이용하는 방법에 집중하였고, 문화선교라는 개념은 본의와는 상관없이 이러한 목회적 흐름의 근거가 되었다. 그 결과, 대중문화의 문화적 형식을 목회 현장에 적용하는 것이 한국 사회의 시대적 추세이자 그에 맞는 세련된 기독교 문화를 발전시키는 것이라는 인식이 자리 잡았다. 문화선교의 실천은 대중성과 실효성에 초점을 맞춘 기독교 문화의 목회적 활용을 통해 사람들을 교회로 모으는 행위로 이해되었다. 이는 문화선교의 근원적 개념이 상당히 축소되고 실용화 된 결과라고 평가할 수 있지만, 이미 이와 같은 신학적 이해와는 별개로 상당수의 한국 교회는 대중문화를 이용하는 기독교 문화가 사람들에게 어떤 영향을 주는지 그리고 그것이 어떠한 결과를 만들어내는지를 경험했다. 대중문화의 성격이 강한 기독교 문화를 제시할수록 많은 사람들의 호기심을 자극하기에 충분했고, 이러한 자극이 결국 그들을 교회로 인도하는 사례들이 생겨난 것이다.

이러한 실용주의적 문화선교의 결과를 경험한 한국교회는 문화선교이론의 궁극적인 목적 - 세상의 문화를 변화시킬 기독교 문화를 만들어가는 것 - 에 대한 진지한

17) 이정석 교수는 현대 문화의 도전에 대한 한국 교회의 대응 방식을 다음의 다섯 가지로 분류하였다: 자유주의, 문화적 보수주의, 문화절대주의, 문화상대주의, 그리고 문화적 분리주의. 이정석, 『문화신학: 문화의 본질에 대한 신학적 정의』 (서울: 국제신학대학원대학교, 2012), 25-28.

18) 이정석 교수는 이와 같은 문화적 대응을 “문화절대주의”라고 보았다. 이정석, 27.

고민에서 점차로 멀어지고 있다. 당장의 효과에만 집중하여 발전한 문화선교의 실용주의적 실천은 문화와 전도에 대한 구체적인 질문들, 예를 들어 기독교 문화란 무엇인지, 그것이 어떠한 문화적 관계를 만드는지, 그리고 문화적 관계는 어떻게 전도의 역할을 하는지 등, 에 대한 대답을 제시할 수 없다. 이는 결국 문화선교를 통해 교회가 실천하는 것이 무엇인지에 대한 질문에도 답을 할 수 없는 상황까지 이어지게 된다. 유행하는 문화를 따라가기에 급급한 교회의 문화선교에 대한 근본적인 의문이 제기되고 있는 상황에서 오늘날의 한국교회가 집중해야 할 것은 기독교 문화의 의미 그리고 그것을 통한 전도의 가능성에 대한 진지한 논의이다.

III. 기독교 문화의 형성

과연, “문화 변혁적”인 기독교 문화는 어떻게 선교적일 수 있는가?¹⁹⁾ 이 질문에 대한 답을 구하기 위해서는 기독교 문화가 어떻게 형성이 되는지 그리고 어떻게 관계를 맺는지에 대한 연구가 선행되어야 한다. 문화적 관계를 통한 접촉점이 만들어져야 선교적 변혁의 실천이 가능하기 때문이다. Kathryn Tanner의 정의에 따르면, 문화는 자립적이거나 분명한 경계선을 가지고 있는 개체가 아니다.²⁰⁾ Tanner는 문화를 독립적이며 정적인 단일체로 보았던 근대 학자들의 문화 이해를 비판하며, 문화의 불규칙성, 유동성, 그리고 다양성을 강조한다. 그녀의 주장에 따르면 분명한 구분이 가능한 단일 문화가 존재한다는 근대적 이해는 한 그룹의 특정한 문화적 양상을 전체 인류의 문화적 기준으로 규정하려는 인류학적 환원주의에 근거한 것이다.²¹⁾

문화는 수많은 사회적, 역사적 상호작용을 통해 형성되는 인류 사회의 실체이기에 다양한 형태로 존재하고 또 끊임없이 변화한다. “변화와 갈등, 그리고 모순적인 교류”를 통해 인류는 문화를 발전시켜왔고, 인류의 중요한 가치와 믿음을 반영하는 문화 다양한 문화 형식을 통해 문화를 구성해왔다.²²⁾ 물론, 단일 문화가 그 문화권 내의 모든 구성원들의 모든 사회적 행동을 일괄적으로 반영한다는 것은 아니다. 다만 그 문화권에 소속된 사람들의 일정 정도의 동의를 반영할 뿐이다. 이러한 동의 또한 영원한 것은 아니며, 특정 문화의 구성원들은 끊임없는 논의를 통해 특정 문화 양식을 유지할 것인지, 개정할 것인지, 또는 폐기할 것인지를 결정한다. 따라서 문화는 특정 공동체의

19) 임성빈, “기독교적 문화관의 형성을 향하여: 변혁적 문화관을 중심으로,” 『문화선교의 이론과 실제』 (서울: 예영 커뮤니케이션, 2011), 15.

20) Kathryn Tanner, *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*, (Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Press, 1997), 42.

21) *Ibid.*, 45-47.

22) Tanner, 53.

구성원들의 조율된 목소리이고 조율의 정도와 변화에 따라 유동적으로 변한다.

문화에는 뚜렷한 구분선이 없고, 문화는 끊임없이 변한다는 Tanner의 문화 이해는 결국 문화란 특정 사회나 공동체의 전유물이 아님을 반증한다. 동종의 문화 형식은 다양한 공동체에서 발견될 수 있고, 한 공동체는 여러 문화 형식을 공유할 수도 있다. 심지어 동일한 문화 요소를 사용한다고 해도 각각의 공동체는 각자의 현실에 맞춰 그것을 변형하여 유용하기에 문화 요소가 만들어내는 문화 형식은 공동체에 따라 다르다. 따라서 문화를 구분하는 것은 어떤 뚜렷한 경계선이 아니라 한 공동체의 구성원들이 문화 요소를 사용하는 방식과 독특한 문화 형식을 공유하는 형태이다. 이러한 Tanner의 이해에 따르면 어떤 공동체의 문화적 정체성이란 구분된, 혹은 독립된 개성이라기보다는 여러 문화적 요소 - 다양한 공동체들이 공유하는 - 를 그 공동체의 맥락에 맞게 취사선택하여 혼합한 결과라고 할 수 있다.²³⁾

이처럼 Tanner의 문화 이론은 기독교 (문화)란 하나의 견고하고, 통일성이 있고, 뚜렷한 경계선이 있는 문화적 실체라는 기존의 문화 이해에 새로운 개념을 제시한다. 이는 기독교 문화와 타 문화 사이에 분명한 구분이 있다는 이분법적인 문화 이해의 한계에 도전하고, 동시에 기독교란 다양한 문화 형식이 결합된 인류의 여러 문화 체계 중 하나에 불과하다는 인식을 가능하게 한다. Tanner는 기독교인들 역시 다른 문화 체계의 구성원들과 마찬가지로 기독교적 삶의 방식, 즉 기독교 문화를 만들기 위해 인류가 공유해 온 다양한 문화 요소들을 찾고, 발전시키고, 변형시켜왔음을 강조한다.²⁴⁾

기독교인들은 특정한 종교적 전통에 속한 사람들이지만, 동시에 비종교적인 문화 형식을 향유하는 사람들이기에, 문화 체계로서의 기독교를 만들어내는 문화 요소들은 기독교적인 것들 뿐 아니라 다른 문화 체계에 속한 것들일 수도 있다. 따라서, 기독교 문화는 “본질적으로 관계적”이다.²⁵⁾ 기독교 문화를 다른 문화와 구분 짓는 것은 그것의 구분된 성격이 아니라 다양한 종교적, 비종교적 문화 요소들을 활용하는 구분된 목적이다. 이런 면에서 Tanner는 교회를 기독교의 문화적 정체성을 드러내는 실질적인 표식이라고 본다. 교회는 다양한 문화적 요소를 구분된 목적, 즉, 예배를 구성하고, 교인들을 교육하고, 복음을 증거하는 등의 종교적 실천을 위해 사용한다. 비종교적인 문화 공동체와는 달리 교회의 특정한 목적은 다양한 문화 요소들을 독특하고 대안적인 방법으로 사용하며 궁극적으로는 기독교의 문화적 정체성을 새롭고, 때로는 극단적으로 만든다.²⁶⁾

Tanner의 문화 이론은 문화선교를 위한 문화적 관계에 대한 새로운 해석 가능성을 제시한다. 그녀가 주장한 대로 모든 문화의 형성 과정이 “관계적”이라면, 기독교

23) *Ibid.*, 57.

24) *Ibid.*, 97-98.

25) *Ibid.*, 110.

26) Tanner, 106.

문화가 비기독교 문화 영역에 일방적으로 영향을 미치는 관계보다는 두 영역이 서로 영향을 미치는 관계로 이해하는 것이 더욱 바람직하다고 할 수 있다. 또한 문화의 형성에 있어 다양한 문화 요소들의 혼합이 필수적이라면, 그동안 이분법적으로 구분되었던 기독교적 문화 요소들과 비기독교적 문화 요소들 역시 다양한 혼합의 가능성을 가지고 있음을 부정할 수 없게 된다. 다만, 문화의 혼합이라는 것과 문화적 형식의 실용주의적 차용과는 차이가 있다. 문화의 혼합은 그 자체로도 충분히 창의적인 힘을 가지고 있기 때문이다.

IV. 문화의 혼종과 창의적인 문화 관계

문화가 만들어지는 과정에서 여러 종류의 문화 요소들의 혼합이 필수적이라면, 과연 기독교 문화는 문화적 혼합 상태에서 그만의 독특성을 잃어버리지 않고 드러낼 수 있을까? 또한 문화선교와의 연결선 상에서 과연 어떻게 혼종적인 문화가 기독교적인 메시지, 즉 복음을 전하는 수단이 될 수 있을까? 이러한 질문에 대한 답을 찾기 위해서는 문화 혼종성과 문화 요소의 유용에 대한 연구들을 살펴볼 필요가 있다. 탈식민주의 이론가들은 그동안 문화적 혼종에 대한 연구를 지속적으로 진행해 왔다. 그들의 문화 혼종에 대한 이해는 문화를 통한 전도나 선교가 단순히 다른 문화의 형식적 유용에서 그치는 것이 아니라 혼종적인 문화를 형성하는 것 자체일 수 있다는 주장의 근거가 된다. 다음에서는 Homi Bhabha의 혼종 이론과 Robert Young의 문화 번역 이론을 살펴봄으로써 한국교회의 문화(선교)적 관계 형성에 대한 이론적 틀을 제안해 보려 한다.

1. 문화의 혼종

먼저 Homi Bhabha는 탈식민주의 담론을 통해 문화적 혼종을 설명한다. Bhabha에 따르면 문화 혼종이란 두 개 이상의 문화가 섞여서 새로운 문화적, 혹은 삶의, 형식을 만들어 내는 과정이다.²⁷⁾ Tanner와 마찬가지로 Bhabha도 새로운 문화가 생겨나는 과정은 다양한 문화적 요소들이 만나고, 섞이고, 부딪히는 과정을 통해 일어난다고 보았다. 그는 이러한 과정을 혼합, 혹은 혼종, 의 과정으로 보았고, 이는 새롭고 역동적인 문화를 창조하기도 하지만, 기존의 문화를 폐기해 버릴 수도 있는 힘을 지니고 있다고 주장한다.²⁸⁾

27) Homi Bhabha, *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994), 51.

28) Bhabha, 85.

문화 혼종의 역학에 대한 예로 Bhabha는 식민주의자들의 문화가 어떻게 식민지의 주민들에 전가되는 지에 대해 주목한다. 그에 따르면 식민주의자들은 자신들의 문화권 내에서 규범화된 문화적 가치들이 식민지에서는 같은 영향력을 발휘하지 못한다는 것을 인지한다. 식민주의자들의 문화를 받아들이는 과정에서 식민지의 주민들은 그들의 상황에 맞게 받아들인 문화 형식들을 변형하기 때문이다.²⁹⁾ 다시 말해서, 그들은 식민주의자들의 문화 요소들을 자신들의 언어와 맥락, 그리고 문화적 논리에 맞춰 변형한다. 식민주의자들의 문화 요소들은 식민지의 문화 해석과 결합하게(혼종) 되고 그 결과 식민주의자들의 문화는 이전과는 다른 양상을 보인다. 결과적으로 식민주의자들과 식민지민들의 문화의 혼종은 새로운 문화를 창출하게 되는 것이다.

식민주의자들과 식민지 주민들의 문화 혼종의 결과물인 새로운 문화는 양쪽의 문화적 성격을 모두 가지고 있다는 점에서 양가적이다. Bhabha는 혼종된 문화의 양가성을 흉내 (mimicry)에 비유한다. 원래의 것을 그대로 따라하는 복제 (copy)와 달리 흉내는 원래의 것과는 비슷하지만 동시에 상이한 부분을 가지고 있다. 이 상이성은 한 문화가 다른 문화에 완전히 동화되지 않았다는 중요한 지표이며 이러한 상이성을 바탕으로 한 양가성이야말로 식민지의 상황에서 새로운 문화를 만들어내는 원동력이라는 것이 Bhabha의 해설이다.³⁰⁾

비록 Bhabha는 탈식민주의적 맥락에서 문화적 혼종에 관해 연구하였지만, 그의 연구는 일반적인 문화 이론에도 중요한 논점을 제공한다. 특히나 두 문화의 혼종으로 인해 탄생한 새로운 문화는 필연적으로 양가성을 갖는다는 그의 주장은 Tanner가 이야기한 문화적 관계의 실제적 현상을 이해하는 데에 도움이 된다. 두 가지 이상의 문화의 교류가 일어났을 때, 한 문화가 다른 문화에 완전히 동화될 가능성은 극히 낮다. 도리어 대부분의 문화적 교류는 양가성을 가지고 있는 문화 혼종으로 귀결된다. 양가성이라는 것이 동일성보다는 상이성에 초점을 맞춘 개념인 만큼 문화적 관계에 있어서도 문화 요소의 공유 못지않게 중요한 것이 바로 개별 문화의 특수성이다. Tanner의 문화 이론에 접목해 보면, 기독교 문화는 다른 여러 문화 요소들의 혼합을 통해 만들어진 문화 체계이지만, 온전히 다른 문화와 동화되지는 않는다. 기독교는 다른 문화와 구분되는 그만의 특수성 - 복음과 기독교적 가치 - 을 가지고 있으며 이는 다른 문화의 문화 요소들을 선택하고 개정하여 기독교 문화를 확장하는 분명한 기준이 된다. 하지만, 다른 문화의 문화 요소들을 공유하는 한 기독교 문화는 다른 문화와 일정 정도의 동일성을 갖게 되며 이는 다른 문화와의 관계성을 증명한다. 결국, 기독교 (문화)는 보편성과 특수성 모두를 가진 양가적 문화 체계이며 이는 기독교 문화의 뚜렷한 구분을 강조했던 기존의 이분법적 문화관을 비평적으로 바라볼 수 있는 근거를 제

29) *Ibid.*, 66.

30) 나병철, 『탈식민주의와 근대문학』 (서울: 문예출판사, 2004), 85.

시한다.

2. 문화의 번역

한편, Robert Young은 Bhabha가 제기한 혼종된 문화의 형성과정을 (문화) 번역의 개념으로 설명한다. 문화 번역이란 두 개 이상의 문화권이 교류할 때, 각각의 문화권에 속한 사람들이 이전에 알지 못했던 문화 요소들을 각자의 기준에 맞추어 재해석해서 받아들이는 과정을 말한다.³¹⁾ 기본적으로 문화 번역의 개념은 낯선 요소를 친밀한 요소로 바꾼다는 점에서 언어 번역과 비슷하다. 하지만, 언어 번역은 가치중립적인 언어의 특성상 번역의 두 언어, 즉 번역의 대상 언어와 번역의 결과 언어가 등가적이라는 전제를 갖는다. 반면에 문화 번역은 등가 교환을 전제할 수 없는데, 그 이유는 문화 번역에 참여하는 어느 누구도 자신의 고유의 문화적 영향에서 완전히 벗어나서 번역 대상의 문화를 객관적으로 옮기는 것은 불가능하기 때문이다.³²⁾

이런 면에서 Young의 문화 번역이론은 번역의 불가능성에 주목한다.³³⁾ 즉, 번역이라는 개념이 문화 간의 교류를 비유적으로 설명하는 것은 가능하지만, 실제로 문화에 포함된 모든 가치들을 오롯이 새로운 문화 형식으로 전달되는 것은 불가능하다는 것이다. 무엇보다 번역을 하는 주체의 관점과 해석이 문화를 전달하는 과정에서 개입을 할 수 밖에 없다. 또한 정확히 같은 가치와 동일한 실천적 효과를 지닌 문화적 형식을 찾는다라는 것은 쉽지가 않다. 따라서 Young은 문화 번역은 기존의 문화 형식들을 낯설게 만드는 과정이라고 주장한다.³⁴⁾ 예를 들어 A 문화의 한 문화 형식 (a)이 B 문화로 전달될 때는 a가 그대로 전달되는 것도 아니고 a와 동등한 가치를 지닌 B 문화의 문화 형식 (b)으로 대체되는 것도 아니다. A와 B 사이의 문화 번역의 결과는 일부의 a와 B 문화의 영향을 받아 변화된 a', 일부의 b와 a의 영향으로 변화된 b'가 모두 혼합된 c라는 문화 형식이다. 이 문화는 두 문화의 혼종이며, 기존의 문화와는 다른 새로운 문화 형식이라는 점에서 “낯선” 것이다. 낯설고 새로운 결과물이 만들어졌다는 것은 결국 문화의 번역이 불가능하다는 사실의 반증이라 할 수 있다.

하지만, 문화 번역의 불가능성은 나름의 잠재된 창의력이 있다. 비록 한 문화가 다른 문화로 전달될 때, 기존의 문화가 가지고 있던 전통이나 고유의 가치, 또는 내재된 기준을 어느 정도 잃어버릴 수는 있으나 그만큼 다른 문화의 새로운 문화적 요소로 채워질 수 있기 때문이다.³⁵⁾ 따라서, 문화 번역은 한 문화를 다른 문화로 온전히

31) Robert Young, “Cultural Translation as Hybridisation,” *Trans-Humanities* 5, no. 1 (2012): 156.

32) 김수연, “한류, 여성, 그리고 K-컬처로서의 한국 기독교,” 『한류로 신학하기』 (서울: 동연 2013) 514.

33) Young, “Cultural Translation as Hybridisation,” 166.

34) *Ibid.*, 171.

35) Robert Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (London: Routledge, 1995), 193.

전가되는 과정이 아니라 두 개의 다른 문화가 맞물려 혼종된 형태의 새로운 문화적 형식을 만들어 내는 것이다.³⁶⁾ 문화 번역의 불가능성이 전제하는 것은 Bhabha의 “흉내”의 개념과 마찬가지로 한쪽으로는 동화가 불가능한 상황에서 두 문화가 서로 섞여 새로운 문화를 창출해 낼 수 있다는 긍정적인 예상이다. 문화의 개별적 특수성이 보장된 혼종 문화야말로 새롭고 창의적인 문화 형식의 발전에 기틀을 제공하기 때문이다. 이런 점에서 Bhabha와 마찬가지로 Young 역시 동일성과 차이성의 양가적 성격에 기초한 문화적 혼종을 지지한다. 문화적 혼종은 여러 문화 형식의 단순한 혼합물(mélange)이 아니라 한 문화의 독특성은 유지하되 다른 문화의 형식을 적극적으로 받아들인 형태이다.³⁷⁾ 다시 말해서 문화적 혼종이 전제하는 관계란 무조건적으로 타 문화의 형식을 유용하는 것이 아니라 한 문화의 독특성을 기본으로 타 문화의 형식을 재해석하여 새로운 형식의 문화를 창출해내는 것이다. 이처럼 혼종적 문화 관계에 근거한 문화 이론은 앞서 언급한 문화선교의 실용주의적 실천 - 한 문화에서 다른 문화의 형식을 일방적으로 유용하는 방식 - 에 대한 비평적 기준이 될 수 있다. 동시에 문화선교이론의 근본적인 목적, 즉, 문화의 모든 영역을 복음으로 변화시키는 실천으로서의 전도와 선교가 어떻게 가능한지에 대한 보다 실제적인 방향을 제시할 수 있다.

V. 문화적 관계로서의 문화선교

1. 문화선교이론의 재고

Tanner와 Bhabha, 그리고 Young의 문화적 관계에 대한 이론은 다음과 같은 공통점이 있다. 첫째, 문화는 뚜렷한 경계선 안에 독립적으로 존재하는 체계가 아니라 여러 문화 요소들의 교류를 통해 관계적으로 발전한다. 둘째, 문화적 관계라는 것은 문화 요소들의 공유를 의미할 뿐, 한 문화가 다른 문화를 잠식한다거나 일방적으로 동화가 되는 현상을 의미하지 않는다. 셋째, 결국 문화적 관계를 통해 만들어지는 문화 형식들은 기존의 문화 형식과는 다른 제 3의 문화 형식이다. 이는 각 문화 영역의 특수성이 보존된 상태에서 다른 문화 요소들이 혼합된 일종의 혼종적 문화이다. 넷째, 공유된 문화 형식으로 인한 보편성과 문화적 특수성에 근거한 상이성은 혼종적 문화의 양가성을 구성하고, 이는 기존에 볼 수 없었던 새로운 문화 양식들을 끊임없이 창조할 수 있는 잠재력이 있다는 점에서 긍정적이다.

이처럼 특수성과 보편성이 공유되는 양가적 성향의 혼종적 문화 관계에 대한 이

36) Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*, 194.

37) Young, “Cultural Translation as Hybridisation,” 156.

해는 전 장에서 살펴보았던 기존의 문화선교이론을 두 가지 면에서 보완한다. 첫째로 실용주의적 성향이 강했던 지금까지의 문화선교방식에 대한 비판적 접근이다. 실제로 문화적 관계가 어떠한 방식으로 이루어지는 지에 대한 학문적인 이해가 부족한 상태에서 목회적 실천만을 강조했던 일부 한국 교회의 문화선교 실천 사례는 기독교 문화의 특수성 상실이라는 결과를 낳았다. 다시 말해서 문화적 보편성을 추구하기 위해 차용했던 다양한 문화적 요소들은 대중에 취향에 맞춘 보편화에 무게를 둔 나머지 복음을 전달하기 위한 수단으로는 부족함이 있었고, “기독교적”인 가치관을 근거로 한 문화 형식의 재해석을 제시하지 못했으며, 그 결과 타 문화와의 구분점을 찾기 힘든 문화를 창출하게 되었다. 위에서 살펴본 이론적 근거에 따르면 이는 문화적 관계를 통한 선교적 문화를 만들었다기 보다는 일방적인 문화 형식의 유용, 혹은 복제, 로 인해 문화적 전복이 일어난 것이라고 볼 수 있다. 문화선교의 근본적인 목적이 기독교만의 특수한 가치관인 복음에 입각한 사고와 실천을 전하는 것에 있다면, 기독교적 특수성이 사라지고 보편화된 일부 문화선교적 실천은 그 목적에 부합한다고 볼 수 없다.

또한, 혼종적 문화 관계에 대한 이해는 문화선교이론의 첫 번째이자 궁극적인 목표 - 복음을 통해 문화를 변혁시키는 것 - 를 실현하기 위한 구체적인 방향을 제시할 수 있다. 무엇보다도 기존의 문화선교이론에 잠재적으로 내재되어 있는 이분법적 문화 이해를 벗어날 수 있게 한다는 점이 고무적이다. 문화를 변혁의 대상으로 본다는 것은 기본적으로 기독교 문화와 비기독교 문화를 구분하고 기독교 문화의 입장에서 비기독교 문화를 변화시킨다는 것을 전제로 한다. 하지만, 기독교 문화와 비기독교 문화, 변혁의 주체 문화와 변혁의 대상 문화가 분명하게 구분이 되어 있는지, 또한 실제 목회 현장이나 선교 현장에서 그러한 구분이 가능한지는 의문이다. 이러한 점에서 비기독교 문화를 일방적인 변혁의 대상으로 삼는 것은 주체와 객체만이 바뀌었을 뿐, 하나의 문화로 다른 문화를 전복시키려 한다는 점에서 실용주의적 문화선교의 실천과 크게 다를 바가 없다.

2. 혼종적 문화 관계로서의 문화선교

이런 점에서 Tanner와 Bhabha, 그리고 Young의 문화 관계와 혼종에 대한 이론은 보다 더 실천적이고 실제적인, 그리고 무엇보다 이분법적 사고에서 탈피한 문화선교의 방향을 제시한다. 문화선교를 통해 기독교인들과 교회가 제시해야 하는 것이 변혁적인 문화이고 이를 통해 복음이 실천되는 모습을 전하는 것이라면 이것은 혼종적 문화 관계를 통해 실천이 가능하다. 특수성과 보편성이라는 양가적 가치를 모두 가지고 있는 기독교 문화를 통해 다른 문화와는 다른 새로운 가치 기준 및 실천을 제시하는 것이 가능하기 때문이다. 이는 단순히 피상적인 기독교적 교리를 문화적으로 해석

해서 전달하는 것이 아니라, 인간의 삶 속에서 구체적인 모습 (보편성)을 통해 실천되는 복음을 강조하되 그것이 왜 차이를 만들어내는지 (특수성)를 보여주는 것이기 때문이다.³⁸⁾

이러한 양가성에 근거한 문화선교적 관계는 다양한 영역에서 실천이 가능하겠지만, 지금까지 문화선교와 가장 밀접한 관련이 있었던 기독교와 대중문화의 문화적 관계를 예로 들어보고자 한다.³⁹⁾ 단순히 유행하는 문화 콘텐츠와 형식을 차용하는 기존의 문화선교를 넘어 두 문화 간에 양가성을 띤 새로운 문화형식을 만들어 내고 이를 통해 복음을 전달하는 선교적 실천을 구상할 수 있다. Tanner의 주장처럼 기독교인들이 기독교적 문화 요소 뿐 아니라 다른 문화요소들도 혼합하여 기독교적인 문화 양식을 만들어 왔다면, 대중문화와 기독교 사이에도 공유되는 문화적 요소들이 존재할 것이다. 이렇게 공유된 요소들에 기독교만의 재해석을 접목시키게 되면 이것이야말로 양가성을 띤 새로운 문화 형식이 되는 것이고 복음에 근거한 문화 해석을 제시한다는 점에서 선교적 문화 양식이 될 수 있다.

기독교의 문화적 특수성은 위에서 언급한대로 복음, 혹은 복음의 가치를 기반으로 하는 해석적 접근으로 볼 수 있다. 그렇다면, 기독교와 대중문화가 공유하는 보편적 요소는 무엇일까? 다양한 문화적 요소들이 존재하겠지만, 그 중 하나는 바로 “통속성”이다. “통속성”이란 인간의 매일의 삶에 기반한 다양한 층위의 경험을 통칭하는 말이다.⁴⁰⁾ 기쁨과 슬픔, 분노와 행복과 같은 기본적인 감정에서부터 일상에서 일어나는 여러 사건들을 통한 경험은 인간의 실존적인 관심을 직, 간접적으로 반영하는 요소들이다. 인간의 통속성은 인간의 삶 그 자체에 반영된 실존적 가치이기도 하지만, 여러 문화 형식을 통해 재생산되기도 하는데, 그러한 문화 형식 중 하나가 바로 대중문화이다.⁴¹⁾ 물론, 여타의 문화 양식들도 인간의 통속성을 보여주는 매체로 사용이 되지만, 대중문화만큼 다양한 장르와 형식을 통해 구체적이고 섬세하게 인간의 통속적 경험을 보여주는 문화 양식은 없다고 해도 과언이 아니다. 따라서 영화와 음악, 이미지 등과 같은 대중문화의 미학적 콘텐츠들은 인간의 근본적인 경험에 기인한 사건들을 재생산하는 문화적 요소들이자 대중문화라고 하는 큰 문화적 틀의 구성요소라 할 수 있다.⁴²⁾

기독교와 대중문화의 문화적 관계는 기본적으로 이 통속성을 중심으로 이루어진

38) Barry Jones, *Dwell: Life with God for the World* (Downers Grove: InterVarsity Press, 2014), 194-195.

39) 예시에서 굳이 기독교 문화와 대중문화의 관계에 대해 서술한 이유는 대부분의 (실용주의적) 문화선교의 실천이 유행하는 대중문화 콘텐츠의 차용으로 이루어지기 때문이다. 앞서 언급한 대로 문화선교의 실천은 대부분 대중성과 실효성에 초점이 맞추어졌으며 이에 따라 가장 활발하게 유용된 것이 바로 대중문화이다. 열린 예배나 멀티미디어의 활용 등 대부분의 문화선교의 실천은 대중문화와의 관계를 넘어서 대중문화화의 과정을 겪고 있다.

40) Robert Pattison, *The Triumph of Vulgarity: Rock Music in the Mirror of Romanticism* (New York: Oxford University Press, 1987), 8-9

41) 심광섭, “대중문화의 신학: K-Pop을 중심으로,” 『한류로 신학하기』 (서울: 동연, 2013), 225-226.

42) 박성봉, 『대중예술의 미학』 (서울: 동연, 1995), 178-180.

다. 왜냐하면, 기독교라는 문화 체계의 구성원들과 대중문화라는 문화 체계의 구성원들 모두 인간이라는 종(種)적 공통점을 가지고 있고, 이 공통점의 문화적 발현이 바로 통속성이기 때문이다.⁴³⁾ *Understanding Theology and Popular Culture*라는 책에서 Gordon Lynch는 대중문화는 인생의 공유된 맥락과 경험 등에 깊이 관여하고 있으며, 이러한 인간의 일상성이 반영된 통속적 문화 콘텐츠들이 신학과의 접점을 만들어낸다고 주장한 바 있다.⁴⁴⁾ 따라서, 일상에서 나오는 감정들과 질문들 그리고 구체적인 이야기들은 기독교와 대중문화의 접점을 만들어 내고 결국 두 문화의 혼종이 여기에서부터 시작될 수 있는 것이다.

하지만, 인간의 통속성에 대한 기독교의 문화적 해석은 분명 대중문화의 해석과는 차이가 있다. 기본적으로 기독교적 접근은 기독교적 전통과 신앙에 근거한 해석을 전제로 한다. 이는 궁극적으로는 복음의 가치를 드러내는 독특한 문화적 접근이라 할 수 있다.⁴⁵⁾ Tanner가 전제한 기독교의 특수성은 통속성의 재현을 복음의 가치에 맞게 하는 방향성으로 드러난다. 예를 들어, 기독교와 대중문화의 교차점에서 생겨난 문화는 사람들의 일상이나 감정이 소비자들의 욕구를 자극하는 방향으로 재해석되는 대중문화산업의 상업문화를 거부한다. 대신 사람들이 일상에서 접하는 감정들과 질문들을 어떻게 창의적으로 접근하여 공공성을 갖춘 문화 형식으로 재생산할 수 있을지를 고민한다. 이는 단순히 유희적인 접근만을 의미하는 것은 아니다.

Crouch에 따르면 기독교인들은 예수의 섬기는 자세를 본받아 사람들의 일상의 필요와 관심을 채워줌으로써 특별한 문화를 만들어낼 수 있다.⁴⁶⁾ 이러한 인간의 통속적 요소에 대한 기독교인 접근은 예수의 전복적인 삶의 방식을 간접적으로 드러내는 것과 동시에 대중문화가 통속성을 소비하는 방식과는 분명한 차이가 있는 문화 형식을 만들어내는 중요한 방식이다. 그리고 이렇게 만들어진 문화는 전도적/선교적이다. 왜냐하면 이러한 문화 형식들은 인간의 통속적 관심들이 새로운 접근 방식을 통해 다른 문화는 소개하지 못했던 새로운 삶의 방향으로 나아가는 모습을 보여줄 수 있기 때문이다. 이는 다른 문화를 보여준다는 점에서 문화선교적이고, 기존의 문화가 보여주지 못한 새로운 방식을 제시한다는 점에서 문화변혁적인 전도의 양식이 될 수 있다.

VI. 나가는 말

43) 신국원, 『변혁과 살림의 대중문화론』 (서울: InterVarsity, 2004), 101.

44) Gordon Lynch, *Understanding Theology and Popular Culture* (Oxford: Blackwell, 2005), 13.

45) Ronald Sider, Philip Olson, and Heidi Unruh, *Churches that Make A Difference: Reaching Your Community with Good News and Good Works* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2002), 64-69.

46) Crouch, 217.

20세기 말 한국교회의 위기 상황에 대처하고 다가오는 21세기의 목회방향을 제시하기 위해 만들어진 문화선교이론은 앞으로의 한국 사회에서 한국 교회가 주목해야 할 것이 무엇인지를 보여준 중요한 연구의 결과였다. 무엇보다 문화가 중요한 시대에 한국의 기독교 문화는 어떤 모습을 갖춰야 하는지 또한 한국 교회들은 이러한 문화의 조성을 위해 어떠한 노력을 해야 하는지를 구체적으로 서술했다는 점에서 높이 평가해야 할 이론임에는 이견이 없다. 다만, 문화선교이론이 만들어질 당시의 의도와는 달리 목회현장에서는 문화선교라는 개념이 단순히 사람들의 이목을 끌만한 문화 형식을 이용하는 것으로만 이해되었고, 그 결과 실용주의적인 문화선교만이 중점적으로 발전했다는 점은 아쉬운 부분이었다.

본 논문은 문화선교이론의 본래의 의도를 살리고, 궁극적으로는 21세기 문화와의 관계 속에서 한국 교회가 실천해 나가야 할 선교와 전도의 방향이 어떤 것인지를 알기 위해서는 기독교 문화는 어떠한 과정을 거쳐 형성이 되고, 또 다른 문화와는 어떻게 관계를 맺는지에 대한 학문적인 연구가 선행될 필요가 있다는 점에 주목했다. 하여 논문의 전반부에서는 문화선교이론의 주요 논점들을 살펴보고, 보완해야 할 부분은 어디인지에 대해 논의하였다. 또한, 논문의 후반부에서는 Kathryn Tanner, Homi Bhabha, 그리고 Robert Young과 같은 학자들의 이론을 살펴보고, 이를 통해 기독교 문화의 형성 과정과 타문화와의 관계성에 대해 서술했다. 더불어 문화 간의 관계에 있어 중요한 문화의 혼종성에 대해 알아보았고, 이 혼종성이 가지고 있는 창의력 그리고 궁극적으로는 그 창의력이 어떻게 기독교의 전도와 선교를 위해 발휘될 수 있는지에 대해서도 연구하였다.

물론, 본 논문에서 논의된 바는 이론적인 이해를 돕는 것에 초점을 맞추었기에 실제 목회현장에서 혼종적인 기독교 문화를 통한 전도와 선교를 실천한다는 것은 앞으로 많은 연구가 필요한 작업이다. 하지만, 문화선교는 단순히 문화적으로 세련된 기독교 문화를 선보이는 것이 아닌 인간이라는 공통적 기반 위에 복음의 가치를 드러낼 수 있는 다양한 문화적 형식을 개발하고 제시하는 것이라는 개념적 정의 없이는 그 어떤 문화선교도 제대로 이루어질 수가 없다. 그런 점에서 본 논문이 소개한 바 - 혼종적 문화 관계를 통해 양가적, 즉, 인간성에 기초한 동일성과 복음에 기초한 차이성을 모두 반영하는 기독교 문화를 형성하는 것 - 는 문화선교의 의미를 정리하고 구체적인 실천 방안을 모색하는 데에 있어 개념적 기초를 제공할 것이라 생각한다. 이를 바탕으로 향후 보다 더 구체적인 연구들이 이루어져 문화가 중요한 시대에 한국 교회들이 창의적이고도 복음적인 문화를 통해 하나님의 나라를 이루어 나가기를 기대해 본다.

■ 참고문헌 ■

- Bhabha, Homi. *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994.
- Crouch, Andy. *Culture Making: Recovering Our Creative Calling*. Downers Grove, IL: IVP, 2008.
- Jones, Barry. *Dwell: Life with God for the World*. Downers Grove: InterVarsity Press.
- Lynch, Gordon. *Understanding Theology and Popular Culture*. Oxford: Blackwell, 2005.
- Pattison, Robert. *The Triumph of Vulgarity: Rock Music in the Mirror of Romanticism*. New York: Oxford University Press, 1987.
- Rifkin, Jeremy. *The Age of Access: The New Culture of Hypercapitalism Where All of Life is Paid-for Experience*. New York: Tarcher/Putnam, 2000.
- Sider, Ronald., Olson, Philip., and Unruh, Heidi. *Churches that Make A Difference: Reaching Your Community with Good News and Good Works* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 2002), 64-69.
- Tanner, Kathryn. *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Press.
- Tillich, Paul. *Theology of Culture*. New York: Oxford University Press, 1964.
- Young, Robert. "Cultural Translation as Hybridisation," *Trans-Humanities* 5, no. 1 (2012).
- _____. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge, 1995.
- 김세광, "문화 변혁에 따른 예배 변화에 관한 신학적 연구: 20세기 중엽 이후 한국 개신교 안의 예배 융합 (Blended Worship)과 예배 전쟁 (Worship War) 현상을 중심으로," 「신학과 실천」 32 (2012).
- 김수연, "한류, 여성, 그리고 K-컬처로서의 한국 기독교," 『한류로 신학하기』 서울: 동연, 2013.
- 나병철, 『탈식민주의와 근대문학』 서울: 문예출판사, 2004.
- 문화선교연구원, "교회 내에서 문화선교의 실제적 준비와 실행," 『문화선교의 이론과 실제』 서울: 예영 커뮤니케이션, 2011.
- 박성봉, 『대중예술의 미학』 서울: 동연, 1995.
- 박세중, "문화선교란 무엇인가," 『문화선교의 이론과 실제』 서울: 예영 커뮤니케이션, 2011.

- 신국원, 『변혁과 살림의 대중문화론』 서울: InterVarsity, 2004.
- 신기영, “한국 개신교와 문화의 관계 변화,” 『21세기의 도전과 기독교 문화』 서울: 예영 커뮤니케이션, 1998.
- 심광섭, “대중문화의 신학: K-Pop을 중심으로,” 『한류로 신학하기』 서울: 동연, 2013.
- 이정석, 『문화신학: 문화의 본질에 대한 신학적 정의』 서울: 국제신학대학원대학교, 2012.
- 임성빈, “기독교적 문화관의 형성을 향하여: 변혁적 문화관을 중심으로,” 『문화선교의 이론과 실제』 서울: 예영 커뮤니케이션, 2011.
- 윤영훈, 『복음주의와 대중문화: 창의적 문화선교의 발자취』 서울: 빅퍼즐 북스, 2014.
- _____. “문화시대의 창의적 그리스도인,” 『문화시대의 창의적 그리스도인: 기독교와 대중문화에 대한 12개의 소묘』 서울: 두란노 아카데미, 2010.
- 정원범, “21세기, 문화의 시대와 문화선교,” 『21세기 문화와 문화선교』 서울: 한들출판사, 2008.

논 찬 1

“문화선교의 위기: 문화 혼종을 통한 전도에 관하여” 에 대한 논찬

최 재 성 박사

(숭실대학교)

1. 논문에 대한 이해

본 논문은 교차점이 존재하는 혼종적 공간으로서의 문화 이해에 근거하여 기독교 전도가 어떠한 방향으로 실천될 수 있는지에 대해 논의하는 것을 주 목적으로 하고 있다. 이에 논문의 전반부에서는 20세기 말 한국 기독교계에 소개된 “문화 선교”의 개념이 기독교 전도의 문화적 차원에서 어떤 영향을 미쳤는지를 살펴본다. 논문의 후반부에서는 Kathryn Tanner, Homi Bhabha, 그리고 Robert Young과 같은 학자들의 이론을 토대로 다양한 문화적 요소의 조합으로서의 기독교 문화의 이해를 바탕으로 기독교 전도의 문화적 혼종성에 대해 논의하고 있다.

그 결과 문화 선교를 통해 세속 문화를 변화시키려는 궁극적 목적보다는, 대중문화의 문화적 형식을 그대로 옮겨와 사람들의 호응을 쉽게 하기 위한 접착점으로서 다분히 실용적 차원에 머물러 있는 현 세대의 문화 전도 전략을 비판한다. 그리고 다양한 문화 체제들이 필연적으로 교집합을 이루며 형성한 인간사회에서 전도란 결국 문화의 교차점에서 출발해야 한다는 이해에 근거하여 기독교 전도의 문화적 차원을 제시한다. 다시 말해서, 문화 선교란 단순히 문화적으로 세련된 기독교 문화를 선보이는 것이 아니라, 인간이라는 공통적 기반 위에 복음의 가치를 드러낼 수 있는 다양한 문화적 형식을 개발하고 제시할 수 있어야 한다는 것이다. 그런 점에서 연구자는 혼종적 문화 관계를 통해 양가적, 즉 인간성에 기초한 동일성과 복음에 기초한 차이성을 모두

반영하는 기독교 문화 형성을 강조한다.

2. 논문에 대한 긍정적 평가

본 논문은 몇 가지 면에서 중요한 장점을 발견할 수 있다.

첫째, 문화와 선교의 상관성에 대한 주도면밀한 연구로 인해 우리 모두에게 새로운 안목과 지평을 열어주었다. 논찬을 부탁을 받았을 때부터 기대감이 컸고, 흥미로운 주제라 논문을 읽는 내내 즐거웠으며, 문화와 연관하여 많은 인사이트를 안겨주었다.

둘째, 현 세대의 문화 선교 접근 방식이 문화에 대한 깊은 이해 없이 당장의 효과만 기대하는 실용적 접근의 한계점을 명확하게 보여주면서 (예를 들어, 열린 예배나 예배에서 멀티미디어의 활용이라는 대중문화 콘텐츠의 차용이라는 단순한 차원에서), 동시에 변혁적 문화 선교의 가능성을 열어주는 이론적 토대를 제시해 주었다. 갈수록 문화의 영향력이 커져 가는 이 때에 기독교 교회가 문화를 매개로 하여 복음을 세상에 적극적으로 소통하고, 더 나아가 하나님 나라를 이 땅에 실현시킬 수 있는 ‘대항적이고 대조적인’ 문화를 만들어 낼 수 있어야 한다는 발제자의 주장에 전적으로 동의한다.

셋째, 다양한 학자들의 연구결과를 통해 기독교 문화가 어떠한 과정을 통해 형성되고, 또 다른 문화와는 어떻게 관계를 맺는지에 대한 선행적 연구를 통해 문화를 선교적으로 이해하는데 큰 도움을 주었다. 예를 들어서, 예일 대학교의 조직신학자인 Kathryn Tanner는 그녀의 문화 이론을 통해 문화가 자립적이거나 분명한 경계선을 가지고 있는 개체가 아니기 때문에, 기독교 문화 역시 다양한 문화 형식이 결합된 인류의 여러 문화 체계 중 하나임을 겸손하게 인정하게 만들었다. 즉 문화가 본질적으로 관계적이기 때문에 기독교 문화와 타문화를 이분법적으로 보려고 했던 옛 관점을 반성하면서 문화 혼종의 가능성을 확인해 주었다. 탈식민주의 담론을 통해 문화적 혼종을 설명한 Homi Bhabha를 통해서도 ‘양가성,’ ‘흉내,’ 그리고 ‘복제’ 라는 개념을 가지고 어떻게 기독교가 고수해온 이분법적 문화관을 비평적으로 바라볼 수 있는지에 대하여 새로운 시각을 열어 주었다.

Robert Young은 ‘문화 번역’이라는 개념을 가지고 언어 번역과의 공통점과 함께 상이성을 드러내 주었다 (상이한 문화가 정확하게 대응할 수는 없는 노릇이다). 이를 통해서 문화적 혼종을 전제하는 관계에서 무조건적으로 타문화의 형식을 유용하는 것이 아니라, 한 문화의 독특성을 기본으로 타문화의 형식을 재해석하여 새로운 형식의 문화를 창출해 냄으로써, 문화를 복음으로 변화시키기 위한 전도와 선교의 가능성을 열어 주었다.

3. 논의를 위한 몇 가지 질문

논찬자는 본 논문이 제시하는 대부분에 동의하면서 좀 더 깊은 논의를 위해 몇 가지 점을 질문하고자 한다.

첫째, 기본적인 것일 수 있지만, 중요한 것이기에 질문한다. 발제자는 전도와 선교의 개념정의를 어떻게 하는가? 제목에서부터 “선교”와 “전도”라는 용어가 등장하는데, 글을 읽는 내내 두 용어가 혼용되어 나타나 혼란을 가중시켰다. 논문 내용상 “전도”라고 쓴 곳의 대부분을 “선교”로 대체해야 하지 않는가?

둘째, 발제자는 IV장 맨 마지막 문단에서, “문화적 혼종이 전제하는 관계란 무조건적으로 타문화의 형식을 유용하는 것이 아니라, 한 문화의 독특성을 기본으로 타문화의 형식을 재해석하여 새로운 형식의 문화를 창출하는 것이다”라고 했는데, 구체적인 사례를 제시해 줄 수 있는가? 좀 더 정확한 이해를 돕기 위해 ‘문화 혼종’과 ‘문화 번역’의 사례도 아울러 부탁한다.

셋째, 발제자가 이 논문의 목적을 “이론적 이해”에 두었으며, “실제 목회 현장에서 혼종적인 기독교 문화를 통한 전도와 선교의 실천을” 후속 연구로 미뤄 두었다. 그러나 실천신학 논문으로서 구체성을 떨 필요가 있기 때문에, 발제자가 생각하는 실천적 사례를 한두 가지 소개해 달라!

넷째, 발제자는 Kathryn Tanner의 문화 이해에 기초하여, 기독교 문화와 타문화 사이의 분명한 구분이 가능하다고 보는 이분법적인 문화 이해의 한계를 지적했다. 그러나 성경을 통해서 제시된 기독교 가치관과 기독교 문화가 하나님 나라 차원의 양식으로 분명히 구분될 수 있지 않은가? 물론 성경은 절대적 명령만 있지 않고, 상대적 명령도 혼재되어 있으며, 더 나아가 소위 ‘회색 지대’에 속한 것도 많지만 말이다. 그렇다면 발제자의 주장은 상대적 명령과 ‘회색 지대’에 속한 영역에 한해서인가?

4. 나가면서

기독교 복음은 문화라는 옷을 입고 끊임없이 세상과 소통해야 한다. 문화는 어떤 면에서 복음이라는 내용을 담은 그릇이라고 할 수 있다. 더욱이 우리가 살아가는 포스트모더니즘 시대는 비주얼이 문화를 만들어 내기 때문에 복음은 들려주기에 앞서 보여주어야 한다. 그렇기 위해서 기독교회는 복음의 가치를 삶에서 구현해 내어 세상 문화를 변혁시키기 위한 ‘대항문화’와 ‘대조사회’를 창출해 내야 한다.

귀한 연구를 통해 새로운 통찰력과 도전을 불러일으켜준 발제자에게 깊은 감사를 드리며 그 노고에 박수를 보낸다. 아울러 본 논문이 차후 더 깊고 넓은 연구의 촉매제로 사용되길 소망하며 부족한 논찬을 마치고자 한다.

“너희 마음에 그리스도를 주로 삼아 거룩하게 하고
너희 소망에 관한 이유를 묻는 자에게는
대답할 것을 항상 준비하되 온유와 두려움으로 하고”
(벧전 3:15)

논 찬 2

“문화선교의 위기: 문화 혼종을 통한 전도에 관하여” 에 대한 논찬

주 상 락 박사

(웨스트민스터신학대학원대학교)

이민형 박사의 논문은 전도와 문화의 관계, 혹은 선교와 문화와의 관계를 설명한다. 문화와 복음의 관계는 전도학 (또는 선교학)의 중요한 주제 중에 하나라는 점에서 이 관계성을 현 한국교회와 비추어 설명하려는 이 박사의 시도가 흥미롭다. 본인은 이 논문에서 이민형 박사의 공헌들을 언급하고 몇 가지 제안을 하고자 한다.

1. 공헌

첫째, 이분법적 사고의 문화와 전도 (또는 선교)의 관계를 뛰어 넘어 새로운 방법을 전개하고자 노력했다. 이분법적인 사고를 갖고 문화를 통치의 대상으로 생각하는 것은 기독교 국가 시대 그리고 식민지 시대 전도방법으로 회기 하는 것이다. 탈 교회 시대 그리고 후기 기독교 시대에 이박사의 ‘혼종적 공간’, ‘문화선교’의 개념은 비기독교인들 특히 젊은 세대들인 밀레니얼세대들에게 효과적인 접근이라 생각한다.

둘째, 이민형 박사는 ‘전도’를 문화의 한 부분으로 이해한다. 이박사는 II 장에서 ‘문화선교의 이론과 실천’을 다룬다. 이 장에서는 ‘문화’의 중요성을 다루고 특별히 Paul Tillich의 ‘신학적 문화 이해’를 서술하였다. 이박사는 Tillich를 인용하면서, ‘전도’는 문화적 행위이기 때문에 문화의 활용에 대한 가능성들을 선교학적으로 고민해야 한다고 언급한다, 그리고 그는 한국교회의 ‘문화선교의 위기’는 신학과 실천의 불균형에서부터 시작되었다고 믿는다. 문화 신학을 깊이 있게 소개하고 선교 (또는 전도)와

연결하려는 그의 시도는 ‘문화’가 중요한 키워드로 등장한 후기 기독교시대 그리고 포스트모던 시대에 필요한 시도임에 틀림없다.

셋째, 간학문적 연구(interdisciplinary studies)를 시도한다. 이박사가 인용한 학자인 Kathryn Tanner, Homi Bhabha, 그리고 Robert Young은 간학문적 연구의 대표적 학자들이다. 특별히 Tanner는 문화이론을 주로 언급하면서 상호작용을 통한 문화의 다양성을 강조한다. 테너는 기독교적 가치를 부정하지는 않지만 탈 근대주의적 관점을 통해서 문화의 가변성을 인정하고 기독교와 비 기독교인들의 다양한 문화요소들 안에서 관계를 맺는 ‘문화의 혼합’을 강조한다. 이것은 그녀가 신학과 사회과학을 간학문적으로 연구하는 중요한 예가 된다. 이 박사의 연구도 간학문적 연구로서, Tanner연구와 결을 같이 한다고 볼 수 있다.

2. 제안

첫째, 전도와 선교의 언어적 의미, 관계성, 차이를 분명히 할 필요가 있다. 데이빗 보쉬(David J. Bosch)는 전도가 시대와 교단적 배경에 따라서 다양하게 정의 될 수 있다고 언급한다.¹⁾ 특별히 보쉬는 데이빗 베렛을 인용하면서 ‘전도’(evangelism) 또는 ‘복음전도’(evangelization)²⁾ 라는 단어가 79개 이상의 다양한 정의 방법들이 있다고 강조한다.³⁾ 이런 다양한 ‘전도’의 양상 중에서 이박사가 문화와 접점을 만들려고 하는 전도의 정의를 분명히 해 줄 필요가 있고 앞으로의 연구에서 고려해보길 제안한다.

이민형 박사는 문화선교와 전도를 혼용해서 사용한다, 그러나 보쉬는 ‘선교’와 ‘전도’사이에 관계성을 이해 할 때 4가지의 다른 시각을 언급한다:

- 1) ‘선교’는 제 3 세계에 있는 사람들 중 아직 기독교인들이 아닌 사람들에게 행하는 것이고, ‘전도’는 더 이상 기독교인이 아닌 자국민들 (특별히 서양인들)을 대상으로 실천한다는 견해
- 2) ‘선교’ 보다 ‘전도’를 보다 좁게 보는 경향으로 선교가 전도를 포함한다는 견해
- 3) ‘선교’와 ‘전도’라는 용어를 동일시하는 경향
- 4) ‘선교’ 대신에 ‘복음전도’ 또는 ‘전도’로 쓰는 견해⁴⁾

필자 개인적으로는 4번째 유형을 추천해 주고 싶다, 왜냐하면 이민형 박사가 인

1) David J. Bosch. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Marykonll, NY: Orbis Books, 1991), 409.

2) 또는 ‘복음화’로 번역할 수도 있다.

3) *Ibid*

4) *Ibid* 409-411,

용한 Homi Bhabha 와 Robert Young은 탈식민주의 이론(Post-Colonial Theory)을 통해서 ‘문화의 혼종’을 장려하기 때문이다. 보쉬는 ‘선교’라는 단어가 식민주의자들의 확장을 상징하는 어감이 있으므로 이 용어를 ‘전도’ 또는 ‘복음전도’로 대체해서 사용했다고 언급한다.⁵⁾ 필자는 4번째 유형을 추천하지만 이박사가 더 나은 연구를 위해서 ‘선교’ (또는 문화선교)와 ‘전도’의 관계를 신학적 견해를 가지고 정리해 보고 왜 그런 관계가 성립이 되는지 설명하기를 제안한다.

둘째, 전도를 위한 ‘문화의 혼종’ 그리고 ‘문화 번역’의 문제를 고민하면서, 상황화 신학(contextual theology)을 고려해 보길 제안한다. 필자는 이민형 박사의 논문의 논찬을 준비하면서 사회과학을 공부 했던 시절에 읽었던 Homi Bhabha과 Robert Young의 저서들을 다시 읽어 보았다. 그들의 이론들은 소외되고 착취당했던 제 3 세계 국가들을 위해 식민주의적 가치를 비판하는 거시적 담론 그리고 이론적 토대를 제공했다는데 큰 공헌을 했다. 그들은 문화 뿐 아니라 젠더, 문학, 사회과학의 이론에도 큰 영향을 미쳤다는 것에는 의심할 여지가 없다, 그러나 이박사가 언급한 것처럼, Bhabha와 Young의 혼종적 문화관계를 그대로 수용해서 “문화이론의 첫 번째이자 궁극적 목표-복음을 통해 문화를 변혁시키는 것”이 온전히 이루어질 지는 의구심이 든다. 물론 이박사가 말한 것처럼 ‘이분법적 문화이해’ (기독교문화와 비기독교문화 또는 식민지문화 와 탈식민지문화의 양극성)를 극복 할 수 있지만 그 ‘혼종적 문화’안에서 복음이 혼합주의(syncritism) 또는 과도한 상황화(over-contextualization)가 나타나 전도의 실천보다는 문화의 이해의 차원에서 끝나지 않을까 염려해 본다.

Paul Hiebert는 상황화의 시대 구분을 할 때, 식민지 주민을 ‘이교도’로 생각했던 식민지시대를 비상상황화의 시대(the era of non-contextualization) 그리고 선교지 문화를 이해하기 위해 노력한 탈식민지시대를 상황화의 시대(the era of contextualization)로 구분한다.⁶⁾ 여기까지의 시대 구분은 탈식민지 이론가들인 Bhabha와 Young과 다르지 않다, 그러나 Hiebert는 더나가서 종교적 혼합주의 및 민족우월주의에 대한 대안으로 다양한 문화 (혼종의 문화도 포함)안에서 교회는 해석적 공동체(a hermeneutical community)가 되어 복음과 문화를 오류 없이 해석하는 시도인 비평적 상황화(critical contextualization)를 위해 노력해야 한다고 강조한다.⁷⁾ 이박사에게 Paul Hiebert의 ‘상황화 신학’과 ‘문화의 혼종성’을 함께 고려해보길 제안한다.

셋째, ‘문화의 혼종성’에 근거가 되는 Kathryn Tanner, Homi Bhabha, 그리고 Robert Young의 세계관과 한국교회의 상황에 공통점과 차이점을 구분해보라. 한국교회 전도를 위해서는 ‘탈교회 현상’ 그리고 ‘교회의 압축쇠퇴’를 이해해야 한다, 그리고

5) *Ibid.* 411.

6) Paul Hiebert, “Critical Contextualization,” *International Bulletin of Missionary Research* 11, no. 3 (July, 1987):104-112중 104-109.

7) *Ibid.*, 110-111.

앞에서 언급했듯이 Bhabha와 Young의 이론적 기반은 ‘탈식민주의’이고, Tanner는 탈 근대주의적 관점에서 문화적 맥락이 가변화되는 구성신학(constructive theology)을 강조한다. 한국 교회도 비 기독교인들을 전도하기 위해 신뢰 관계와 사회적 자본을 만들기 위해 ‘문화의 번역’이 필요하고 Tanner의 탈 근대주의적 관점이 유효하지만, 서양 교회와 다른 문화 안에 있는 한국교회를 위해 한국형 ‘문화의 혼종성’의 방법들을 고민해 보아야 할 것이다. 이박사가 언급한 것처럼, 앞으로의 연구는 혼종적인 기독교 문화를 통한 전도와 선교를 실천하는 다양한 현장의 목소리들을 들을 수 있기를 기대해 본다.

3. 결론

이민형 박사의 논문은 ‘탈 교회시대’에 전도와 문화의 방향성을 잃은 한국교회에게 좋은 영향을 줄 수 있는 논문이다. 교회는 더 이상 교회 건물 안에만 머물지 말고 비 기독교인들이 살고 있는 문화로 나아가는 (혹은 보내지는) ‘선교적 교회’가 되어야 한다. 다양한 문화 안에서, 그리고 Bhabha가 언급한 제 3의 공간(the Third Space)에서 문화의 상호작용을 통해 비 기독교인들과 접점을 찾는 것은 매우 중요한 일이다. 위에서 언급했듯이 문화와 복음의 관계 안에서 상황화 신학을 깊이 있게 고민하고 한국형 대안을 찾는다면 문화선교 (또는 전도)를 위한 좋은 논문이 될 수 있을 뿐 아니라 한국교회를 위한 실질적 대안이 될 수 있을 것이라 믿는다.

■ 참고문헌 ■

- Bosch, David J. *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*. Marykonll, NY: Orbis Books, 1991.
- Hiebert, Paul. “Critical Contextualization,” *International Bulletin of Missionary Research* 11, no. 3 (July, 1987):104-112중 104-109.

제 2-A 발표

한국 장로교회 성찬예전의 인식형성 과정과 문제점

이 인 수 목사

(실천신학대학원대학교)

I. 들어가는 말

종교개혁 500주년을 맞는 한국교회 예배개혁의 방향성은 이미, 지나친 설교중심의 예배에서 말씀과 성찬의 균형, 공동체적 예배로의 전환, 기복적 요소의 극복, 교회력과 성서일과의 도입, 사물과 상징을 통한 다감각적이고 유기적인 예배, 교회의 연합과 예전적 일치로 나아가고 있다. 일찍이 16세기의 종교개혁은 교회, 교육, 예배의 개혁이었다. 곧 예배의 개혁은 미사의 개혁이었고, 이는 성찬의 개혁이라 할 수 있다. 중세교회의 예배가 잘못된 신앙과 신학을 표현하고 있기 때문에 올바른 신앙에 의해서 예배가 개혁되어야 한다는 것이 종교개혁의 핵심적인 사상이었다. 따라서 개혁교회의 예배개혁의 방향성은 올바른 신앙의 내용이 예배의 형식을 주장하도록 하여야 한다.¹⁾

한국교회의 성찬예전 인식에 큰 영향을 준 요인 가운데 하나는 청교도적인 초기

1) 신학은 자기 신앙을 절대화하는 수단이 아니라 비판적으로 성찰하고 상대화 하는 방법론이다. "lex orandi, lex credendi"는 예배의 행위가 우리의 믿음의 행위를 만든다는 중세교회의 모토였지만 종교개혁자들은 "Lex Credendi. Lex Orandi"를 통해 올바른 신앙이 예배의 행위를 만들어 가야한다고 주장하였다. 신앙의 법인 신학에서 예배가 나오지 않는다는 것이다. 신학에서 예배가 나온다고 착각하는 순간 여러 형태의 신학이 스스로를 절대화해 버리는 오류에 빠진다. 단 샬리어스(Don Saliers)는 예배를 lex agendi (the Pattern of Intention-Action)이라고 부르며 목적과 행동의 규칙을 동반한 입체예배로서의 의미를 조명한다. 입체예배는 행동성 있는 참여의 예전으로 전통과 변화가 조화된 오감(청각, 시각, 미각, 후각, 촉각)으로 구성된 예배를 말한다.

선교사로부터 전해진 예배신학으로 보인다. 이 땅에 처음 복음이 전해진 후 예배가 정착될 때, 초기 한국교회는 예배에 대한 이론적인 정립을 갖고, 그 확신에 따라 예배드린 것이 아니었다. 선교사들은 복음이 잘 이해되고 효율적으로 잘 전파 될 수 있는 성경강해를 중심으로 한 예배형태를 주일예배에 실천하였고, 그것이 정착되어 지금까지 이어지고 있다. 미국 부흥운동의 프론티어 천막예배 형식을 전해 받은 초기 한국교회는, 청교도들이 추구하였던 것과 같은 예배개혁을 위한 형식주의와 예식주의를 배격하려는 것이 아니라 설교중심의 예배를 전수 받는 차원이었다. 따라서 성찬을 말씀과 같은 은혜의 방편으로 이해하지 못한 채 윤리적이고 거룩한 예식정도로만 생각하였다. 이와 같은 배경은 한국교회의 예배현장 속에서 성찬과 관련된 예전적 요소를 설교에 대한 보조적인 역할 정도로만 여기게 되었고, 특히, 보수적 장로교회의 성찬에서는 이와 같은 특성이 더욱 존재하게 되었다. 청교도주의는 대개 장로교회 안에서 발견되지만, 그것은 여러 개신교 곧, 침례교, 영국장로교회, 영국회중교회, 분리주의교회, 감리교회에도 영향을 미쳤고, 웨슬리와 감리교도들은 청교도로부터 근본적인 유산을 상속받았으며²⁾, 특히 한국 장로교회의 예배와 신앙에서 ‘예배의 규정적 원리’를 통한 규제적 전통의 원류가 되었다.

이에 따라, 본 연구는 한국교회의 예배예전에 있어 성찬을 중심으로 한 규제적 전통의 인식형성과정과 문제점을 살펴서, 한국교회 초기 예배신학의 원류를 밝힘으로써 예전적 미래를 향한 좌표로 삼고자 한다. 이로서 ‘예배 안에서 사물과 상징에 대한 인식’³⁾ 재고와 적용을 도모함으로써 특히, 성찬에서 예전적 사물들이 사라지고 그 의미를 잃어감에 따라, 사물을 통해 경험되어진 성례전의 하나님의 신비와 그 역동적 생명력도 함께 상실하게 된, 현재적 상황에 대한 회복의 통로를 찾고자 한다.

II. 초기 한국교회와 청교도주의

우선, 한국교회가 성찬에 대한 현재적 인식을 갖게 된 것에 관해, 그러한 인식형성의 과정과 장로교 전통에 청교도주의가 어떤 영향을 미쳤으며, 한국교회의 복음주의와 청교도주의는 어떤 영향을 이어갔는지를 살펴보면, 먼저, 청교도주의(淸教徒主義, Puritanism), 곧 청교도운동은 프로테스탄트 교회개혁 목표의 원형이며, 그 토대 위에 세워진 것이 18세기 복음주의 부흥운동이고, 그 후예들이 현대 복음주의자(Modern

2) 목창균, “복음주의 기반은 청교도운동.” 『교회와 신앙』, 2003.10.

3) 박종환 외 6인 공저, 『거룩한 상징: 예전가구의 신학적인 이해』, (서울: 대한기독교서회, 2009) 34.에서 [설문] 사물(성구)과 상징이 예배에서 하나님을 깊이 만나는데 도움이 된다고 생각하는가? 에 대한 질문에서 설문응답 교역자 59.6% 긍정을 보였다. 이중 예장통합(72%), 예장합동(35.4%), 기감(64.5%), 기성(61.2%), 예성(48%), 예장[기타](28%) 의 응답을 보였다.

Evangelist)들이었다.

청교도운동의 특징을 복음주의 형성과 발전이라는 측면에서 볼 때, 목창균은 이를, ‘성경 중심주의’, ‘철저한 개혁에 대한 열망’, ‘지성에 대한 존중’, ‘엄격한 규율과 도덕률에 대한 중시’, ‘영적 체험주의’로 정리하였다.⁴⁾ 18세기 복음주의 부흥운동은 이러한 청교도 운동을 기반으로 했는데, 이들은 구원의 주관적 증표로 중생의 체험을 강조하였으며, 특히 미국의 초기 청교도들은 그 신앙적 체험을 고백하는 사람만을 회원으로 받아들였는데, 복음주의가 주로, 영어문화권에서 성장하고 발전한 것은 이러한 청교도운동의 영향과 무관하지 않다. 복음주의적 영성도 청교도운동에서 기인된 것이다. 베빙톤(David Bebbington)이 말한 복음주의의 주요 특징인 4가지, ‘회심주의, 성경주의, 행동주의, 십자가 중심주의’가 청교도주의에서 발견된다. 특히, 행동주의는 하나님의 선택에 대한 증표로 간주되었다. 따라서 복음주의는 청교도 개혁운동을 계승하여 그 신앙과 실천의 영역을 확장한 것으로 이해된다.

이러한 배경 속에서 한국장로교회의 예배신학은 초기 장로교 선교사들의 신학으로부터 이식되었다. 한국에 온 초기 선교사들은 ‘경건주의적’이고, ‘복음주의적’이며, 또한 ‘청교도유형의 사람들’이었고, 이러한 경향이 초기 한국교회의 신앙유형을 형성하게 되었다.⁵⁾ 4개의 장로교 선교부 중에서 가장 주도적인 역할을 하였던 미국 북장로교 선교부의 A. J. Brown은 그의 책 『The Mastery of the Far East, (1919)』에서 “한국 문호개방 이후 찾아온 전형적인 선교사들은 청교도형(Puritan Type)의 사람들이었고, 이들은 100년 전 뉴잉글랜드 선조들이 그렇게 했던 것처럼 안식일을 지켰으며, 춤과 흡연, 카드놀이 등을 죄로 인식하였고, 성서비평에 대한 지극히 보수적인 입장과 그리스도의 재림에 대한 전 천년설을 절대적인 진리로 여겼다.”⁶⁾라고 기록하고 있다.

4) 목창균, “현대사회와 복음주의: 복음주의란 무엇인가?,” 『성결교회와 신학』 제3호, 145

5) 이종성, “개혁신학이 한국교회에 미친 영향,” 『장신논단』 3집(1987), p. 75.

6) Arthur Brown, 『The Mastery of the Far East: The Story of Korea's Transformation and Japanese Rise to Supremacy in the Orient』, (New York: Charles Scribner's Son, 1919), p.540. 아서 브라운(1856-1963)은 목사, 저술가, 선교행정가로서 미국북장로교 해외선교본부 운영에 참여하면서 해외선교 및 에큐메니컬 운동에 큰 영향을 끼친 인물이다. 오하이오 주 신시내티 레인신학교(진보적 신과-New School)를 1883년에 졸업하고 미국북장로교(PCUSA)의 목사로 안수를 받았다. 그는 전통적 신앙을 유지하면서 한편으로는 고등비평과 현대과학의 결과물을 수용한 중도적 신학의 입장에서 있었는데, 구프린스턴 학파의 제임스 홀드크로프트(james G. Holdcroft), 맥코믹 출신 사무엘 모ffet(Samuel A. Moffett), 윌리엄 베어드(William M. Baird), 그래함 리(Graham Lee)등 보수적인 선교사들 보다 뉴브른스윅신학교 출신 호러스 언더우드, 오번(Aburn)신학교 출신 에드윈 쿤스(Edwin W. Koopns), 신학교를 나오지 않은 올리버 애비슨이나 H. H. 언더우드(뉴욕대학)등 신학적으로 개방적이고 에큐메니컬한 사람들과 입장을 같이 하는 경향이 있었다. 1895년 미국 북장로 해외선교부 행정총무를 맡아 1929년까지 34년간 미북장로교 해외선교부를 이끌었다. 브라운의 출판물중 한국에 대해 다룬 것은 『105인사건(Korean Conspiracy Case)』, 『극동의 지배』, 『100년(One Hundred Years)』, 『더 가깝고 더 먼 동양(The Nearer and Farther East)』이다. 이 보고서들은 선교보고서임에도 불구하고 국제정치적 상황에 대한 분석과 선교적 사안에 대한 분석 및 대책을 결합한 방식으로 서술되어 있다. 특히 제33장 ‘한국종교사상의 유형과 문제점’에서는 한국장로교가 강력한 청교도주의의 영향권 안에 있었음을 기술하고 있다.

그는 한국인과 중국인 그리고 일본인 기독교인들의 성향을 다음과 기술한다.

한국인과 중국인, 일본인들의 기질을 살펴보면, 한국인은 자신만만한 중국인보다 덜 둔감하다. 물질적이며, 일본인보다는 덜 민첩한 편이고 다소 호전적이지만, 한국인들은 두 민족에 비해 종교적 메시지에 더 쉽게 감동하고 믿음은 어린아이와 같으며, 의심이 덜해서 영적인 안목과 마음의 흔들림이 덜하다. 한국 기독교인들은 선교사의 가르침을 의심 없이 받아들이나 일본의 기독교인은 선교사의 가르침을 독자적으로 자세히 검토하는 편이다. 한국의 기독교인들은 선생에게 배운 모든 것을 무조건적으로 믿는 편이다. 교리의 확신이 이렇게 확고하고, 그들이 받아들인 유형과 일치하지 않는 것을 반대하는데 이보다 더 요지부동한 곳도 다른 어디에 존재하지 않을 것이다. 한국인의 종교유형이 갖고 있는 결점은 넓은 시각이 부족하다는 것이다. 똑같이 경건성과 그리스도에 대해 충성심을 가진 신자들임에도 성경을 해석하는 일에 있어서, 옳고 그름의 문제와 관련된 것이 아니라 단순히 기독교적인 판단과 편의에 관련된 문제를 놓고도 이것이 허용하는 자유의 정도에서 다를 수 있다는 사실을 인식하는 것이 부족하다. 한국인은 노선을 날카롭게 구분한다. 교리와 실행, 이들의 영역에서 의무가 엄격하게 규정되어 있으며, 그 범주 안에 들지 못하는 자는 다 이단자로 여긴다. 넓은보다는 강렬함이 한국 기독교인을 특징짓는다. 특히 한국의 기독교인들은 진리가운데 일부만을 옹호하는 일에 강렬하다.⁷⁾

보수주의와 복음주의라는 말로서 한국장로교회의 신학의 뿌리를 정확하게 표현할 수 없지만, 한국장로교의 신학적 뿌리를, 1)근본주의라는 주장과 2)보수적 복음주의라는 주장, 그리고 3)청교도적 개혁신학으로 보는 관점이 있다.⁸⁾ 이러한 관점들은 때론 서로 충돌하기도 하는데, 김재준과 전성천은 선교사들의 신앙적인 경향성이 뉴잉글랜드에서 온 몇몇의 감리교 선교사들을 제외하고는 거의가 미국장로교의 구학과 사상(the Old-School Idea)이 지배하던 지역에서 왔기에 그들의 교육적 배경을 볼 때 한국 초기 선교사들은 보수적이며, 근본주의적인 성향을 가졌다고 밝힌다.⁹⁾ 초기 장로교회의 신학을 보수적 복음주의로 해석하는 신학자들인 간하배, 홍치모, 김의환 등은 ‘개혁과 복음주의’라는 용어를 사용하며, 초기 선교사들이 구학과와 칼뱅주의 전통에서 있었고, 부흥운동에 대해서 상당히 긍정적이었다고 말한다.¹⁰⁾ 반면에, 한철하는 한국장로교회의 신앙이 신파(New Side)와 신학과(New School)의 경향이 짙다고 보았다.¹¹⁾ 이는 구과가 부흥을 반대하였으며, 한국에 온 초대선교사들은 학생시절에 무디(Moddy)

7) Arthur Brown, *The Mastery of the Far East: The Story of Korea's Transformation and Japanese Rise to Supremacy in the Orient* (New York: Charles Scribner's Sons, 1919), pp. 541-542.

8) 김홍만, “한국장로교회의 신학적 뿌리에 대한 논쟁들,” 『개혁논총』 22권 (2012), 197.

9) 전성천, 『십자가 그늘에서』, (서울: 동영사, 2011), 42.

10) 박용규, 『한국기독교교회사』 1권, (서울: 한국기독교교회사연구소, 2016), 469.

11) 한철하, “보수신학의 어제와 오늘,” 『기독교사상』 통권146호 (1970. 7), 99.

의 부흥설교를 통하여 감화를 받고 선교사가 되기로 결단하는 등, 부흥의 영향을 입었던 것을 그 근거로 든다.

미국장로교회는 부흥에 대한 신학적인 문제로 1741년 신파(New Side)와 구파(Old Side)가 분리되었다. 구파는 신파가 지지하고 있던 청교도의 회심신학을 반대하였다. 1837년 미국장로교회가 분열을 갖게 되는데, 특히 부흥주의와 방법을 놓고, 구학파(Old School)은 찰스 피니의 부흥방법론에 대해서 반대하였고, 신학파(New School)는 부흥운동을 지지하였다. 신파와 신학파, 구파와 구학파를 연속성을 가지고 연결하는 것에 대해서 살펴보면, 부흥을 지지했던 신파가 뉴저지대학을 세우고, 1812년 뉴저지대학 내에 프린스턴 신학교를 세웠던 점으로 보아 구학파의 뿌리가 신파(新派)에 있음을 보여주는 것으로 보인다. 하지만 신학파와 구학파의 분열에 있어서 교리적인 논쟁은 구파와 신파의 논쟁과 전혀 다른 부분이라고 할 수 있다. 따라서 구학파 출신 선교사들이 다수를 이루었던 한국장로교회를 신학파로 보는 것은 역사적 사실과 거리가 있다고 할 수 있다.¹²⁾

한국 장로교회의 뿌리를 ‘청교도적 유형’으로 본, A. J. Brown의 평가는 어떻게 해서 청교도신학이 구학파와 관련이 되어 있으며, 또한 청교도신학과 부흥파의 신학적 연관성을 밝히는 데는 미약한 점이 존재한다. 하지만, 미국장로교회가 청교도신학으로부터 출발하였으며, 신파가 청교도신학의 회심을 강조하면서 부흥을 경험하였고, 부흥을 경험한 신파는 청교도신학과 함께 신파의 부흥신학을 함께 전수받아서 구학파의 신학적 전통을 구성하게 되었던 것은 분명해 보인다. 이로서 구학파 출신의 선교사들이 청교도 신학과 개혁신학에 근거한 복음전도와 부흥을 한국장로교회에 이식하였다고 보는 것이다.¹³⁾ 따라서, 1888년에서 1902년까지 한국에 파송된 장로교 선교사는 프린스턴과 맥코믹 등 구학파 출신들이었는데, 구학파와 신학파의 신학적 특징을 훑어보는 ‘신학파적인 구학파’, 박용규는 ‘구학파 복음주의’라는 용어로 표현하며, “한국장로교의 뿌리를 구학파와 신학파의 전통이 동시에 조화를 이루었다”라고 말한다.¹⁴⁾

위의 상황들을 종합하여 보면, 한국장로교회의 청교도신학은 미국 장로교회의 신파와 구학파를 통해서 유입되었다고 보는 것이 타당하다고 판단되며, 따라서 한국장로교회의 신학적 뿌리는 청교도신학과 복음전도와 부흥운동에 있어 구학파의 철저한 개혁신학에 두는데, 이와 같은 청교도적 신앙의 선교사들이 갖고 있는 폐쇄적 방어기능은 한국장로교신학을 교파와 교리중심의 신학구조로 만들었다고 본다.¹⁵⁾

한국장로교회에 끼친 청교도주의 정신의 영향은 지대한데, 한국의 장로교회는 영

12) 김홍만, “한국장로교회의 신학적 뿌리에 대한 논쟁들,” 『개혁논총』 22권 (2012), 209.

13) 위의 책., 227.

14) 홍치모, “초기 미국선교사들의 신앙과 신학,” 『선교와 신학』 통권19권 (2007. 6), 132.

15) 한국 초기 선교사의 경향성을 도식적으로 구분하는 것에 한계가 있을 수 있을 것이나, 굳이 정리하자면 부흥운동에 대한 지지의 관점에서 볼 때 초기 선교사를 구학파적 신파로 보는 것이 타당해 보인다.

국 청교도 혁명기에 웨스트민스터회의에서 청교도들에 의해 작성된 ‘웨스트민스터 소요리문답’과 ‘웨스트민스터 신앙고백’을 한국장로교회의 표준적 신조로 삼았고, 예배신학은 웨스트민스터 예배모범을 바탕으로 전수하였다. 미국의 보수신학을 계승한 박형룡은 한국 장로교회의 신학과 전통을 ‘청교도적 개혁주의 신학’이라고 밝히고 있다. 그는 ‘청교도적 개혁주의 신학’¹⁶⁾을 정의하기를, “구주 대륙의 칼뱅개혁주의에 영미의 청교도사상을 가미하여 ‘웨스트민스터’표준에 구현된 신학이다”라고 하였다.¹⁷⁾

한국장로교회는 청교도적 개혁주의 신학으로 일부는 미국근본주의의 영향을 받아 지나치게 보수주의로 감으로서 자기모순에 빠지기도 하고, 교단의 분열을 야기하기도 하였다. 그러나 여전히 한국교회는 여전히 존재하는 청교도적 개혁주의 신앙 전통의 영향 속에서 오늘을 맞고 있다.

III. 한국장로교회의 예배와 청교도주의 성찬신학

개혁교회 전통으로서 한국장로교회의 예배에 영향을 미친 것은 칼뱅의 예배신학이라기 보다는 청교도주의(Puritanism) 예배신학이었다.¹⁸⁾ 이것은 초기 한국장로교회가 강력한 청교도주의의 영향권 안에 있었음을 알려주며, 장로교예배신학에 정체성을 이해하는데 있어 중요한 근거가 된다. 한국에 복음을 전한 초창기 선교사들의 예배와 성찬신학을 살펴보면, 이들이 이식한 청교도주의적 예배전통이 한국교회의 예배와 성찬예전에 대한 이해와 인식형성에 어떠한 요소로 자리 잡고 있는가를 이해하게 될 것이고, 이는 곧, 장로교회의 예배회복과 성찬을 바르게 집행하기 위한 인식개선의 중요한 요소가 될 것으로 보인다.

이 땅에 처음 선교의 문이 열리게 되었을 때, 복음과 함께 선교사들의 신학, 전통, 관습, 양식, 사고방식 등도 함께 들어오게 되었다. 여기에는 이질적인 요소와 성경, 비성경적인 요소도 함께 존재하였고 선교사들이 복음 외에는 절대화시킬 필요가 없는 요소들도 많이 전했던 것이 있었다고 보아야 할 것이다. 한국교회는 선교사를 통해 예배의 방식과 내용을 전수 받게 되었는데, 여기에는 각 선교사들이 속한 교단과 전통을 답습하는 형태가 되었다. 청교도 예배의 중요한 관심사는 하나님과 자기 백성들 간의 영원한 언약을 말씀과 성례에 근거하여 계속 새롭게 갱신하는 것이었다.”¹⁹⁾ 그리고 예

16) 박형룡은 ‘청교도적 개혁주의 신학’을 1) 성경의 신성한 권위를 믿는 신념. 2) 하나님의 주권과 유효 소명(구원에 이르게 하는 하나님의 역)에 대한 확신. 3) 안식일 성수와 경건생활의 치중 4) 복음전도의 중요성을 모든 신자들에게 강조하는 직접 전도주의 5) 평양신학교에서 청교도적 신앙을 가진 미국인 교수들에 의해 가르쳐진 그리스도의 제림을 천년왕국 전에 있는 것으로 해석하는 전 천년설로 보았다.

17) 박형룡, “한국장로교회의 신학적 전통,” 『신학지남』 통권68호 (1976년 가을), 11-22.

18) 김경진, “청교도 예배(Puritan Worship)-기독교예배의 역사(7),” 『교육목회』 (2001년 봄호), 80.

19) Horton Davies, *The Worship of the American Puritans*, 김상구 역, 『미국 청교도 예배』 (서울:

배를 통한 언약 갱신의 방법은, 세대 간 생각과 문화적인 취향에 따라 예배방법을 바꾸는 것이 아니라, 하나님의 말씀의 계시인 성경을 절대적으로 하나님의 권위 있는 말씀으로 신뢰하고 그 성경이 제시한 예배방법으로서의 말씀과 성례를 따라서 삼위 하나님을 경배하는 것이었다. 이러한 청교도 예배신학의 기초는 하나님의 말씀으로서의 성경에 대한 절대적인 권위에 달려있다. 이러한 청교도주의 예배는 철저한 성서중심의 해석, 주일의 안식일화, 삶으로 드리는 예배에 대한 율법화, 예배서에 대한 거부를 특징으로 한다.

영국에서 시작된 청교도주의는 영국국교회가 제네바의 본을 따라서 계속 개혁되어야 한다고 생각하였고, 영국국교회는 마땅히 해야 할 충분한 개혁을 하지 못했으며, 따라서 로마가톨릭교회의 영향으로 혼란스러워진 교회를 완전히 순화(fully purify)시키고자 노력하였다. 따라서 그들의 개혁은 진행 중이었고 과격한 종교개혁자들의 정신과 맥을 같이하였다. 그들은 종교개혁의 모델을 칼뱅에게서 찾고자 하였다. 하지만 칼뱅은 예배에 있어서 성경에 표준을 두면서도 상당부분을 인간의 이성과 관습에 맡겨주도록 하였는데 반해, 청교도주의자들은 칼뱅의 신학과 예배관을 “예배의 규정적 원리(Regulative Principle of Worship)”로 보다 철저하게 공식화하는데 주력한 나머지 오히려 칼뱅의 사상에서 실제적으로는 더 멀어지는 결과를 갖게 되었다.²⁰⁾

청교도들이 처음 미국에 도착하였을 때 그들은 제네바성경과, 찬송가 시편집(Psalmsbook), 그리고 웨스트민스터예배모범(The Westminster Directory for Worship)을 가지고 왔다. 여기에서 웨스트민스터예배모범은 장로교회를 설립할 때 중요한 예배규범으로 사용되었다. 미국의 장로교회는 유럽의 청교도와 마찬가지로 예배모범(Directory)을 따르는 사람들이었기 때문에 독자적인 예배서를 가지지 못하고 있다가 미국장로교회의 최초의 총회라고 할 수 있는 1788년 총회에서 ‘예배모범’을 결의하게 되었고, 1789년에 예배모범(Directory for Worship)을 채택하였는데, “예배서” 대신에 “예배모범”을 예배문서로 채택한 것과, 내용으로는 “웨스트민스터 예배모범”을 거의 수정 없이 차용하였던 것이 그 특징이다. 이것은 미국의 장로교회가 철저히 청교도의 정신을 따랐다는 것을 반증해 주며, 그러한 의미에서 미국의 장로교회는 청교도 정신으로 무장된 교회라고 할 수 있다.²¹⁾

청교도들은 신학과 신앙적인 삶에 있어서 전반적으로는 칼뱅주의 노선에 따랐지만 성찬의 실행에 있어서는 칼뱅의 지침과 다소 달랐다. 기독교강요 제4권 14장과 17장에서 보면, 칼뱅은 “성찬의 목적이 예식 그 자체 있지 않으며, 떡과 잔에 있지도 않고, 주님의 언약에 목적이 있다” 하면서, “그러므로 성례가 하나님의 말씀과 동일한

CLC, 2014), 46-48.

20) 김경진, “청교도 예배(Puritan Worship)-기독교예배의 역사(7),” 82.

21) 김경진, “미국 장로교 예배,” 『서울동노회교육자원부: 세교사대학』 (2012), 미간행자료.

기능, 곧 그리스도를 우리에게 제시하고 세우는 기능을 갖고 있다는 것을 확정된 하나의 원리로 간주하도록 하자” 라고 말한다. 하지만, 홀리필드(Brooks Holifield)는 청교도들이 일반적으로 개혁주의자들이 관심을 가졌던 떡과 잔에 들어있는 요소들의 특징에는 큰 관심을 두지 않았다고 말한다.²²⁾ 이러한 경향성은 대표적인 청교도들의 성찬신학이 칼뱅의 성찬신학과 크게 다르지 않으면서도 칼뱅이 처한 상황과 청교도가 처한 상황의 차이에서 나타난다. 칼뱅의 대적은 로마가톨릭이었다면 청교도의 대적은 영국성공회라고 할 수 있다. 청교도의 눈에는 영국성공회의 성찬신학에서 로마가톨릭교회의 잔재들을 보았다. 따라서 청교도들은 전통적 칼뱅주의를 더 나아가 영국성공회의 껍박 속에서 좀 더 철저한 개혁을 단행하고자 하였던 것이다.

청교도가 성찬을 이해하는 기준은, 성경에서 언급하지 않는 내용들은 성찬예식에서 적용해서 안 된다는 생각이며, 이는 칼뱅의 성례전적 아디아포라 사상²³⁾을 어떻게 이해하고 적용할 것인가에 대한 논의와 맥을 같이 한다. (이로서 청교도와 칼뱅의 성찬신학에서 성경과 인간의 죄에 대한 강조는 성찬의 실제적인 거행에 있어서 서로 다른 입장을 취하게 하였고, 청교도의 성경과 인간의 원죄에 대한 강조는 결과적으로 성찬의 중요성을 깎아내리는 위험성이 있었다.) 청교도 성찬신학의 특징은 반형식주의(Anti-formalism)와 반-미신(Anti-superstition)적 자세, 성경주의, 삶에서 성경의 윤리적 실천을 강조한 것이라 하겠다.²⁴⁾

IV. 초기 한국교회의 예전에 대한 이해와 인식형성의 문제들

이 장에서는 한국교회의 성찬에 대한 인식형성의 근원으로 거슬러 올라가 이 땅에 처음 소개된 장로교 전통의 예배와 성찬예전의 형태와 성찬신학을 초기 예배문헌에서 살펴보는 것을 통해 현재에 끼친 영향을 가름해 보고자 한다.

1. 초기 한국교회의 장로교 예배 문헌에 나타난 성찬이해

22) E. Brook Holyfield, *The Covenant Sealed: The Development of Puritan Sacramental Theology in Old and New England, 1709-1720*, (London: Wipf and Stock Publishers, 2002), p. 27.

23) 구원에 필요치 않은 교회의 문제에 관하여 비본질적인 것은 관용과 그리스도인의 자유와 함께 고려되어야 한다. 이 양심의 자유는 코람테오로 결정된다. 이것은 신자의 양심을 묶을 교회법이나 의식의 강요로부터 신자를 자유롭게 한다. 칼뱅은 비본질적인 것들에 대한 판단은 그것이 성경에는 명령되거나 금지가 없다면 그것은 하나님께서 허용하신다는 것이 그 기준이었다. 칼뱅에게 있어서 성찬에 사용된 빵의 유형이나, 포도주의 색상, 또는 그것을 받는 방식에 관한 질문은 모두 완전한 비본질적인 문제였다.

24) 정승원, “청교도와 한국 장로교회 성찬실행 횟수에 대한 신학적 고찰,” 『성경과 신학』 통권 63호, (2012), 210.

초기 한국장로교 선교는 미국북장로교회(PCUSA)선교사인 존 헤론(John W. Heron), 언더우드(Horace G. Underwood), 알렌(Heron Allen) 등의 선교사 들을 거명할 수 있는데, 그 처음은 알렌이 1884년 9월 20일에 제물포 항에 도착함으로 시작되었다. 이어 1889년 10월 호주 장로교 선교사 데이비스(J. H. Davies)와 그의 여동생 메어리 데이비스가 부산을 중심으로 선교를 하였고, 1891년 10월에 맥케이, 멘지, 포셀트, 페리 등의 선교사가 도착하였다. 미국 남장로교는 1882년에 선교사를 파송하였는데, 전킨, 메어리 데이트, 데이비스, 레이번, 볼링 등이 선교를 하였고, 캐나다 장로교회는 게일(J. S. Gale)을 1888년 12월 6일에 선교사로 파송하였다. 이들 장로교 선교사들 중 초기선교 25년 동안을 미국 북장로교 소속 선교사들이 한국선교를 주도하였는데, 이들은 매우 보수적인 신학사상을 가지고 한국선교를 이끌었다. 맥코믹 출신으로 한국 장로교신학의 기초를 놓은 선교사들로는 청교도주의와 구학과 신학을 포함한 정통 칼뱅주의 신학으로, 개혁주의 전통과 웨스트민스터 신앙고백에 충실한 신학교육을 하였다. 특히 평양신학교(1901)를 설립하고 장로교신학교육의 토대를 마련한 마포삼열(Samuel A. Moffet)선교사는 그의 표준 성경주석에서 웨스트민스터신앙고백과 대소요리문답의 웨스트민스터표준의 신조를 완전히 지지한다고 표현하고 있다.

한국 개신교 역사에서 최초로 드러진 개신교 예배는 1885년 6월28일 선교사 알렌(Horace Newton Allen)의 집에서 모여 드린 예배이다. 이는 이 땅에 복음 선포의 새로운 장이 오른 것이며, 선교사들에 의해 체계적이고 조직적인 예배공동체의 씨앗이 뿌려진 것이라 할 수 있다. 한국 개신교 최초의 성찬식은 일본에서 이수정으로 하여금 마가복음을 번역토록 했던 일본주재 미국성서공의회 대표였던 헨리 루미스 목사(Henry Loomis)에 의해 선교사 알렌의 집에서 선교사와 외국인들만을 대상으로 은계주전자와 포도주를 가지고 1885년 10월 11일 주일에 거행되었다. 1886년 부활주일에는 한국 개신교 사상 최초의 세례식이 거행되었는데, 이날 세례식에는 알렌의 딸 엘리스와 스크랜턴의 자녀 및 서울주재 일본 공사관의 통역원이 세례를 받았다. 이 땅에서 베풀어진 최초의 한국인에 대한 세례예식은 1886년 7월11일 언더우드에 의해 선교사 알렌의 조선어 선생이었던 노도사(본명: 노준경)에게 한국인으로는 최초의 세례가 베풀어졌다. 그리고 한국인에게 행한 첫 성찬예식은 그 후 2년이 지난 1887년에 언더우드와 아펜젤러에 의해 거행되었다. 이로부터 이 땅에서 한국인에게 세례와 성찬이 거행됨으로서 한국의 공교회가 성립되게 된 것이다.

이 장에서 다루게 되는 한국 장로교의 초기 예배문서는 한국장로교 최초의 신앙교육문서 『위원입교인규도(爲願入敎人規條), 1895』와 한국장로교 최초의 예배예식서 『혼상예식서(婚喪禮式書), 1924』, 그리고 한국장로교 최초의 목회서 『목사지법(牧師之法), 1919』이 있다. 이 문헌들을 살펴보는 것은 한국교회의 예전적 전통이 어떠한 모습으로 전수되고 발전되어 왔는가를 살펴보는 귀중한 자료가 되며, 어떠한 신학사상

을 담고 있는지를 가름 할 수 있다.

『위원입교인규도(爲願入敎人規條), 1895』는 처음 기독교에 입교한 사람을 대상으로 하는 신앙지침서로, 간략하면서도 개혁신앙을 잘 대변해 준다. 『혼상예식서(婚喪禮式書), 1924』,는 한국장로교 최초의 예식서로 1924년에 발간되었고 1925년에 재판판을 출간하였다. 제1장은 혼례식서, 제2장은 장례예식에 대한 상례가 소개되고 있으며, 세례, 장립식과 함께 성찬이 부록으로 소개되고 있다. 『목사지법(牧師之法), 1919』은 ‘목회신학서’로서 목회자가 갖추어야 할 개인적인 자질과 신앙인격, 목회현장에서 사용되는 교회의 예식들과 운영에 관한 실질적인 내용을 다루고 있다.

- 최초의 신앙교육문서 『위원입교인규도(爲願入敎人規條), 1895』 -

『위원입교인규도(爲願入敎人規條), 1895』는 장로교 선교사 마포삼열이 편저²⁵⁾한 초신자의 세례교육을 위한 신앙교육서로 『예배침경, 1933』²⁶⁾이 나오기까지 널리 사용되어 온 신앙문서이다. 이 책의 구조는 서론과 각종 기도문, 성경공부, 주일론, 성례론, 교회 치리법, 교회 규모, 찬송, 연보 등의 내용을 소개하면서 장로교의 교리와 정치, 예배 및 예식을 설명하고 있으며, 장로교의 직분으로 조사, 영수, 집사 등을 수록하고 있다. 또한, 이 책은 장로교회의 입교한 원입(願入)교인이 알아야 할 신앙안내서로서 초신자를 위한 초보적인 기독교교리서이며 성경에 입각한 개혁신학을 잘 대변해 주는데, 성찬론은 각종 기도문, 성서공부, 주일성수론에 이어 네 번째로 나온다. 『위원입교인규도』에서는 기독교 성례전의 기원을 예수께 두고 있으며, 세례와 성찬은 예수께서 교회를 세우실 때 직접 제정하신 성례이다(웨스트민스터 신앙고백 27:4)라고 기술하고 있다. 『위원입교인규도』에 나타나는 성찬신학은 그리스도와 연합의 수단으로서의 성례, 그리스도의 죽으심에 대한 기억으로서의 성찬, 유월절 완성으로서 성찬, 그리스도의 속죄제사의 유일회적인 성격과 효과, 그리고 성찬의 세부 명칭들을 기술한다.

『위원입교인규도』는 성찬에 대한 정의를 다음과 같이 언급한다.

성찬은예수가교회리· ㄱ세우실때성례두가지리· ㄱ뎡ㅎ· ㄱ녘니· 니두가지니· ㄱ세례와성찬이라밧니· ㄱ사리· ㄱ의게은혜리· ㄱ베프 러더옥디· ㄱ디· ㄱ히밧게ㅎ· 고세상풍속을서니· ㄱ허버· 리고예수의ㅎ기 ㅎㅎ· 신일과하니· 님의은덕을더옥중히녁이게ㅎ· 니· ㄱ거시 라이성례니· ㄱ목사· 가베프니· ㄱ거시니밧니· ㄱ사리· ㄱ의게

25) 김봉희는 『한국 기독교문서간행사 연구, 1882-1885』에서 마펫과 최명오(崔明悟)장로의 공저로 밝히고 있으며, 김경진은 그의 논문에서 네비우스의 저서 『Manual for Enquirer』를 번역해서 편저 했을 것으로 주장한다.

26) 소열도(蘇悅道, T. Stanley Soltau), 『레배침경(Aids for Public Worship)』 (경성: 조선야소교사회, 소회9년, 1934).

예수와 연합함(ㅎ, 게함, ㄴ, ㄹ 인친표적이니라.²⁷⁾

여기에서, 성례는 하나님께서 은혜를 베푸시는 수단이며, 신자가 예수와 연합하는 표적으로서 언급되고 있다.

성찬은예수가우리르, ㄴ위함, 야뎡을상함, 고편르, ㄴ홀녀십즈, 가에죽은거사, ㄴ
기억함, 는레라²⁸⁾

초기기독교 문헌에서 공통적으로 나타나는 특징은 성찬을 예수 그리스도의 죽으심에 초점을 맞추고 있는데, 이는 중세교회의 희생제사적인 미사의 영향이 종교개혁시대와 현대 개신교신학에도 영향을 미친 것으로 보인다. 마찬가지로, 『위원입교인규도』에는 그리스도의 죽으심과 부활이 균형 있게 강조되지 못한 한계가 드러난다. 아울러 『위원입교인규도』에는 성찬을 그리스도의 십자가 사건을 회상하고 기억하는 예식으로 언급되고 있다. “십자·가에죽은거사, ㄴ기억함, 는레라”라는 표현은 여기에서 나타나는 중요한 서술어가 “기억”인데 이 단어는 보통 “Remembrance”로 쓰지만 헬라어에서는 아남네시스(ἀνάμνησις)가 쓰인다. 『위원입교인규도』에서는 ‘기억’이라고 번역한데 반해, 개역성경에서는 “기념”이라고 번역하는데, 아남네시스는 과거의 사건에 대한 단지 지적인 기억의 행동 이상의 것으로 과거에 있었던 사건의 결과를 현재 속으로 이끌어 그 구원의 사건을 현재적 사실로 재현하는 방법이기 때문에, 한국기독교초기문헌에서 공통적으로 나타나는 예수그리스도의 죽으심에 대한 기억에만 한정하여 성찬의 의미를 국한하는 것은 성찬의 폭넓은 의미를 제한한다고 할 수 있다.²⁹⁾

- 최초의 목회서 『목사·지법(牧師之法), 1919』 -

『목사·지법』의 영어 책명은 Pastoral Theology로 콕안런(C. A. Clark)이 저술하고 마포삼열을 발행자로 하여 한국적인 상황을 많은 부분 고려하여 한국 목회자들을 위해 간행된 실천신학 교재이다. 이러한 『목사·지법』은 목회자로서의 소명과 자질, 사적·공적인 행위와 임무, 사회적인 역할 등의 다양한 주제들을 담고 있으며, 현장에서 사용할 수 있도록 신학생들을 위한 교재로 편찬하였기에 초기 한국교회의 예배 분위기를 형성하는데 많은 영향을 끼쳤을 것으로 보여 진다. 이러한 콕안런의 성례방법론은 분명한 원칙이 있었는데, 이것은 장로교회 헌법이였다. 그의 저서 『목사지

27) 마포삼열, 『위원입교인규도(爲願入敎人規條)』 “성례론,” (경성: 조선예수교서회, 1895), 17.

28) 위의 책, 17.

29) 로버트 G. 레이번은 『O, Come, Let Us Worship』에서 성찬은 그리스도의 죽음을 추모하는 엄숙한 잔치가 아니라 초대교회 때부터 감사를 통한 친교의 기쁨의 시간이라고 설명한다.

법』과 『목사필휴』에서, 성례에 관한 저술을 시작할 때 성례지침들의 기본원칙이 되는 교회헌법의 내용을 먼저 언급하며 시작하고 있는 것이 그 예이다.

우리장로교회신경례십도(第十條)에 그 성례의 도리(條理)뜻을 말하였고 레비모범칙(禮拜模範冊)九,十,十一에 그례식을 베푸는 더 디흐야 그 법칙이 있고 그 정치상 도리가 있고 그례식을베푸는 더 디흐문답이다 있고 장로교회정치문답도례칙에 百三十九문에서부터 百五十九문까지볼만흔 말씀이 만히 잇느니라 30)

곽안련은 그의 성례지침의 원칙에 대한 서술에서 이러한 원칙이 어디에서부터 비롯되었는지 자세히 설명하고 있는데, 어른세례와 유아세례 받았던 자를 영접하는 예식에 관한 설명에서 “레비모범칙의 규측대로 홀지니라”라고 언급하면서 규칙준수의 중요성을 서술하고 있다. 이것은 그의 신학이 미국장로교 구파(Old School)적인 신학을 근본으로 하고 있음을 확인 할 수 있는 부분이다.

『목사·지법』에서 성례에 대한 부분은 제18공과에서 다루고 있는데, 성찬예배의 중요성, 성찬의 목적, 성찬의 준비, 성찬의 재료, 시행순서 등을 기술한다. 여기에서 특히, 곽안련은 성찬예배의 귀중성을 강조하는데, 성례에 대한 정의(說教) 진리(理致)를 성례의 물질(事物)로 표(表)하는 것이라고 하였다. 이는 한국장로교 최초의 신앙고백(信條)인 장로교 “12신조”³¹⁾에서 성찬을 ‘표와 인침’으로 이해하고 있는 것과 같으며, 성찬은 중요한 은혜의 수단이며, 아울러 성례란 눈에 보이는 증거로써 말씀의 진리를 확정하는 것으로 이해하고 있음을 보여준다.

이 성례는 목사·가 호·ㅇ상 강도(講道)호·ㄴ·ㄴ 리치를 물건(物件))으로 표(表) 호·ㄴ·ㄴ 거시되고 눈앞(眼前)해 보이는 증거로 그 리치를 확정호·ㄴ·ㄴ니 이를 봄으로 이 성례가 얼마나 귀중호·ㄴ지 알지라.³²⁾

30) 곽안련, 『목사지법』 (경성: 조선야소교서회, 1919), 307.

31) 『대한예수교장로회로회회록』 (1908), 28-29; 『대한예수교장로회신경과 규측』 (1910), 5-6. “제12신조” 제10조에 제시되어 있는 성례에 대한 부분. 그리스도께서 세우신 성례는 세례와 성찬이니 세례는 성부 성자·성신의 일흠으로 물노 씨슴이니 그리스도와 연합호·야 성신으로 말미암아 거디·ㅁ나고 새롭게 호·심과 우리 주의 종이 되니·ㄴ 언약을 밋니·ㄴ 거시·ㅁ 인쳐 증거호·ㄴ·ㄴ 표인즉 이례는 그리스도를 밋니·ㄴ 자와 밋 그의 자·녀들의게 호·ㅇ호·ㄴ·ㄴ 거시오 주의 성찬은 그리스도의 기념호·야 떡과 잔에 참여호·ㄴ·ㄴ 거시니 이는 밋니·ㄴ자가 그 죽으심으로 말미암아 나니·ㄴ 리익을 밋니·ㄴ 거슬 인쳐 증거호·ㄴ·ㄴ 표라 이례는 주께서 오실 때까지 주의 백성이 행호·ㅁ지니 이로 표호·ㄴ·ㄴ 거는 주를 밋고 그 속죄제를 의지호·ㅁ과 거긔서 좃차나니·ㄴ 리익을 밋음과 더욱 주를 섬기기로 연합호·ㅁ과 주와 밋 여러 교우로 더브러 교통호·ㅁ이라 성례의 리익은 성례의 본덕으로 말미암음도 아니오 성례를 베프니·ㄴ 자의 덕으로 말미암음도 아니오 다만 그리스도의 복주심과 밋 밋음으로써 성례를 밋니·ㄴ 자 가운데 계신 성신의 호·ㅇ호·심으로 말미암음이니라.

32) 곽안련, 『목사지법』, 308-309.

또, 성찬예배를 통하여 특별한 복을 받을 줄로 인정하고, 성찬이 말씀처럼 하나님께 받아 누리는 은혜의 수단임을 알게 하며, 목사는 자신이 먼저 성찬예배의 중요성을 알고 잘 준비하여 교우들에게 가르칠 것을 제시하고 있다. 그런데, 이와 같은 성찬예배의 중요성을 강조하는 진술은 웨스트민스터 신앙고백서의 전통³³⁾을 잇는 현대 한국장로교회에서 전반적으로 나타나고 있는 상징설 또는 기념설적 개념의 성찬 시행과는 적지 않은 대조를 이루고 있다.³⁴⁾ 이것은 오늘날의 장로교 성찬예전이 회복해야 할 좌표와 같은 것이다.

또한, 『목사·지법』은 신약의 성찬을 구약의 화목제물과 연결하여 신구약에 나타난 구속사역의 일관성을 주장하고 있다. 구약의 레위기 17:11과 신약의 히브리서를 연결하여 구약의 유월절이 신약에 나타난 성찬의 예표이며 그림자 역할을 하였고, 신약의 성찬은 구약의 유월절의 완성이라는 견해를 갖는다. 유월절과 관련하여서는 감리교의 요리문답 『의견문답』, 장로교 초신자를 위한 신앙교육서 『위원입교인규도』 등에도 나오지만 “『목사·지법』에서 나타나는 독특한 점은 성찬을 화목잔치와 연결하고 있다는 점을 알 수 있다.”³⁵⁾ 한국교회의 초기문헌들은 대개 성찬을 유월절의 완성과 속죄의 피에 두고 있는 반면, 『목사·지법』은 화목을 위한 대속의 피와 성찬의 잔치적 성격을 부각시키고 있음은 높이 평가할 부분이라고 보여진다. 다만 현대적인 예전적 해석에서 그리스도의 부활을 축하하는 의미로서의 잔치를 강조하고 있는 것과는 달리, 그리스도의 대속사건과 관련하여 잔치를 언급하고 있다고 해석된다.

『목사·지법』에서는 성찬의 목적을 ‘그리스도의 죽으심에 대한 기념, ‘주님과의 연합’, ‘영적 양식에 참여함’의 세 가지를 말하는데, 『목사·지법』에서 신자는 성찬예식에서 유익을 얻으려면 십자가 사건을 자주 생각해야 한다고 강조한다. 이는 단순한 기념을 말하는 것이 아니라 과거에 일어난 사건을 현재에 있어서 자주 회상하고 기억하라는 의미로서, 아남네시스(ἀνάμνησις)의 의미를 잘 표현해 주고 있다. 여기에서 보면, ‘마음의 눈’으로 주님의 십자가에 못 박히신 것과 가시면류관을 묵상하라고 권면하는데 이 ‘마음의 눈’은 고대 교회와 칼뱅의 예전에 있는 ‘sursum corda’(마음을 드높이)와 같은 순서를 떠올리게 한다. 이것은 집례자가 성찬에 임하는 회중을 권면하라는 의미로 사용되었다고 보여진다.³⁶⁾ 칼뱅은 성찬예전에서 “우리의 가슴과 마음을 높

33) 웨스트민스터 신앙고백서 제29장 성찬 제2조항.-『웨스트민스터 신앙고백서』, 박윤선역(서울: 영음사, 1989), 187. “성찬 거행은 그리스도께서 다시 성부에게 자신을 바친다는 의미가 아니며, 또한 산자와 죽은 자의 죄를 사하시기 위하여 실제로 다시 제물로 드려진다는 의미도 아니다. 성찬 거행의 올바른 의미는 일찍이 그리스도께서 친히 십자가 위에서 단 한번만 자신을 영원한 제물로 바치신 그 사건에 대한 기념행사에 불과하며 또한 하나님께서 이루신 그리스도의 속죄희생에 대한 신자들의 영적 찬송에 불과하다.”

34) 김태규, 『한국교회 초기문헌의 역사적 고찰에 따른 성찬신학의 실제』 (천안: 백석대학교 기독교전문대학원, Ph. D., 2007), 293.

35) 위의 책, 297.

36) 광안련, 『목사지법』, 224. “예수의 生活과 特別히 예수의 死으심을 記念하난 目的이요 그 十字架에

이 돕시다. 거기에는 예수 그리스도께서 그의 아버지의 영광중에 계십니다.”를 통해 성찬의 요소(聖物) 자체에 우리의 마음을 두지 말고, 마음을 드높여, 하나님 우편에 앉아 계시는 그리스도를 영적으로 바라볼 것을 나타낸다.³⁷⁾ 『목사·지법』은 유아세례를 받고 아직 입교하지 아니한 아동의 성찬참여에 대하여 단호하게 금지하는 견해를 진술한다. 이는 스트라스부르그예전(1539), 제네바예전(1542), 웨스트민스터 대 요리문답 등과 같은 장로교의 규례에 따른 것으로 당시 초기 감리교 선교사 올링거의 번역서 『목사지법(牧師之法)』(1901)에서 아동 성찬을 조건부로 허용한 것과는 대조를 이룬다.

또한, 『목사·지법』에 보면, 성찬상, 성찬보, 성찬그릇(器皿) 등에 대하여 기술하고 있다. 성찬상은 교회의 형편에 따라 치수는 적절하게 할 것이나, 높이(高) 두자 반(尺), 넓이(廣) 두자 반, 길이 석 자를 제안하고 있는데, 교회가 크면 길이를 더 길게 하고, 참나무로 하고 칠을 칠 할지니라 라고 하였다.³⁸⁾ 성찬보는 두 종류의 보를 준비하여 하나는 상에 펴는 것이고, 하나는 성찬예물을 덮는 용도이며, 성찬상을 덮는 보는 길고 크게 하여 방바닥까지 드리우는 것이 좋다고 하였다. 성찬보를 덮는 관행에 대하여 여러 견해가 있는데, 우선 한국 초기 예배문헌에 성찬상을 덮는 관행에 대해 언급한 것은 흥미롭다. 성찬보의 예에서 색상은 눈같이 희게 할 것이요 사용한 후에는 세탁을 할 것을 언급한다. 흰색 성찬보의 색상이 갖는 의미는 그리스도의 죽으심, 보혈의 피로 인한 정결, 소생과 부활의 의미를 함축하고 있다.³⁹⁾ 반면, 종교개혁시대에 칼뱅이 떡과 잔의 물질에 미신적인 생각으로 주목하지 않도록 흰 보를 덮어 두었으나 지금은 그러한 필요가 없어졌으며, 성찬식의 흰색 보는 성찬의 본질과 아무런 관련이 없다. 여기의 성찬보를 덮거나 흰 장갑을 끼는 일부 전통은 19세기 미국선교사로 온 의사 또는 치과의사 선교사들의 세균이론과 일제 식민지시대를 통해 파생된 관행이라는 설(說)도 설득력이 있다고 보여진다.

『목사·지법』에서 성찬의 잔으로 각 잔을 권하고 있는데 이는 위생상의 이유로 보인다. 성찬에 사용하는 잔의 재질을 언급하면서, 예루살렘 성전에 있는 기명(器皿)은 은금으로 제조하였는데, 우리는 그대로 못하나 형세대로 호품(好品)을 택할 것이요 위생을 인하여 유리잔이나, 자기잔이 좋으며, 나무잔은 씻기 어렵고, 놋쇠와 다른 쇠는 포도즙으로 인하여 독(毒)이 생기기 쉽다고 하였다.⁴⁰⁾

對하야 我等이 頻思할거시오 聖餐을 參預하면서 우리들이 心目으로 仰見으로 예수가 十字架에 釘하신 것과 其棘冕冠과 其傷한 手과 傷한 足を 默想하지 아니하면 其禮式이 我等의게 別有益이 업나니라” (필자 주) 우리가 성찬에 참여하면서 우리들이 마음의 눈으로 예수그리스도가 십자가에 못 박하신 것과 그 가지면류관과 그 상하신 발을 목상하지 않으면 그 예식이 우리에게 무슨 유익이 있겠는가...라고 하는데, 여기서 ‘마음의 눈’은 (마음을 드높이)와 같은 의미로 사용된 것으로 보여 지는데, 하지만 이것은 당시의 성찬예전의 순서에서 ‘Sursum Corda’와 같은 예전적 순서가 있었다는 것을 의미하지는 않는다.

37) R. C. D. Jaser and G. J. Cuming, *Prayer of the Eucharist : Early and Reformed*, 2nd ed. (New York : Oxford University Press, 1980), p. 156.

38) 『목사·지법』, 330. 현행 미터법으로 환산하면, 높이, 넓이 75.7cm, 길이 90.9cm 정도가 된다.

39) 김태규, 『한국교회 초기문헌의 역사적 고찰에 따른 성찬신학의 실제』, 331.

떡 집시에 대해서는 교우의 수를 감안하여 몇 개를 두되 자기나, 유기 나 다른 호품을 구할 것이요, 또한 포도즙을 담는 병은 유리병이나, 자기병이나, 서국(西國) 주전자나 쓸 만하다고 하였다. 아울러 ‘이 그릇은 사용(私用)치 말고 성찬례식에 만 쓸지니라’ 라고 하였다. 성찬 사물의 재료로는 포도주(와인)을 금지하고 교회에 들어오기 이전에 술을 마셨던 사람들에게 대한 배려로 포도즙을 건덕의 차원에서 사용할 것을 진술한다.⁴¹⁾ 아울러 객안련은 포도주에 물을 많이 타서 사용하는 방안도 거부하며 포도주의 사용은 ‘너무 위대한 것’으로 보는 견해를 표출한다. 성찬에 사용하는 떡에 관하여는 선택적 권고사항으로 원래 무교병이 좋으나 유교병도 무관하며, 서양 식빵이나, 조선 백설기 떡도 무방하다고 제안한다.⁴²⁾

교회의 역사 안에서 동방교회와 서방 로마교회 사이의 유교병과 무교병 논란도 교회분열의 하나의 요인이 되기도 하였는데, 현대 개신교회들 사이에서는 이 문제를 본질에 속한 문제로 보지 않고 있기에 이러한 문제로 분열을 겪은 예는 일찍이 없다. 따라서 성찬의 상징적인 의미를 상실하지 않는 범위 내에서 적절한 형태의 성찬떡의 재료를 사용 할 수 있을 것이다.

- 한국장로교 최초의 예배예식서 『혼상예식서(婚喪禮式書), 1924』 -

『조선예수교장로회 혼상예식서』⁴³⁾는 1924년에 간행된 한국 최초의 장로교예식서이다. 예배모범(1922)이 선교사를 중심으로 한 위원회에서 제정된 것에 반해 장로교회에 한국 땅에서 뿌리내리고 성장해가는 과정에서 이 혼상예식서는 한국인 목사로 구성된 예식위원들에 의해서 작성되었다. 한국장로교회가 1907년에 최초의 독노회를 결성하였는데, 제10차 총회인 1921년에 혼상예식서를 제작하기로 결의하였고, 김선두, 박문찬, 김필수, 박승봉 등 4인의 집필위원과 E. W. Koons 선교사를 발행자로 해서 발간된 이 예식서는 제13차 총회(1924.9)에서 최종적으로 채택되었다.

혼상예식서는 제1장은 혼례식서(婚禮式書), 제2장은 상례(喪禮)로 되어 있으며, 성찬과, 세례, 장립식이 부록으로 수록되어 있다. 이 혼상 예식서는 한국장로교회가 급성장하던 시기에 한국교회에 의해서 시급히 요청되었던 예식서로 독특한 특징을 가졌다기보다는 내용면에서 이전에 출판되었던 예배모범(1922)의 내용과 상당부분이 비슷한 구성을 가진다. 김태규는 이 혼상예식의 특징을 한국인의 전통적인 의식과 정서를 담고 있으며 특히 상례(장례)의 경우에서 하관식과 같은 경우를 들어 한국고유의 전통의식을 보여주고 있는 반면, 주일예배의 순서가 나타나지 않으며, 세례와 성찬식이 부록

40) 『목사·지법』, 330-331.

41) 위의 책, 332.

42) 김응조, 『목회학』, (1937). 145.

43) E. W. Koons (군예빈, 君莚彬), 『조선예수교혼상예식서』 (경성: 조선기독교창문사, 대정14년, 1925).

으로 취급되는 짐을 들어서 격식(formal)을 갖춘 예식서라기보다는 임시적인 예식서의 특성을 가진다고 본다.⁴⁴⁾ 혼상예식서의 부록 제2항의 성찬조항은 7개로 세분화 되어 있는데, ‘1)성찬의 횡수 2)성찬에 참여하지 못하는 자 3)성찬 공고 및 성찬교훈에 대한 교육 4)성찬기구의 준비 및 순서보조자의 임무분담 및 성찬거행에 대한 전체 순서 5)성찬식 순서에 대한 설명 6)타 교파 신자 중에 성찬참여 허용문제-성찬교류 7)성찬 후 권면, 구제와 신령한 일을 위한 헌금, 원입교인을 학습교인으로 세우는 절차와 학습문답’의 구성으로 되어있다.

『혼상예식서』에 나타난 “성찬에 ㄷ·한 도례”를 살펴보면, 성찬을 거룩한 잔치로서의 성찬, 성도간의 연합을 위한 성찬, 거룩함과 경건한 삶의 예식으로서의 성찬의 유익을 설명해 주고 있다. 먼저 혼상예식서는 성찬을 성연(聖宴) 즉 거룩한 잔치로 표현한다.

성찬의 성질과 신자와의 관계되니, ㄴ 오의(奧義)를 교도(敎道)하여 경건하게 성연에 참여케 할지니라. ⁴⁵⁾

이는 예배모범에 나타난 성연(聖宴, Holy Fest)을 그대로 차용한 것처럼 보이는데, 한국교회는 성찬을 잔치로 보는 견해에 있어 부정적인 입장과 긍정적인 입장을 가진다. 이는 당시 조선시대의 잔치상황을 염두에 두면서 소란스러운 잔치분위기를 반대하는 것으로 해석되며 그리스도의 죽으심과 죄 사함의 은혜를 깊이 묵상하는 경건한 태도를 강조하는 부분과, 부활하신 주님과 함께하는 현재적 잔치인 동시에 천국의 어린양 혼인잔치의 예표인 고로 성찬의 잔치개념에 대한 편향적 인식으로부터의 균형이 필요하다 하겠다. 두 번째는 성도간의 연합으로서 성찬에 대해서는 『혼상예식서』 성찬도례 제5항과 제6항⁴⁶⁾에서 “주의 세우신바 성례는 대개 성도의 연합함을 표시하심 인즉 목사·는 맛당히 성찬례식에 조심하여 행하며 선한 일을 행하도록 곡진히 권할지니라” 라고 기술했을 통해 성찬이 그리스도 안에서 한 떡에 참여하는 성도의 연합의 의미를 설명한다. 아울러 제5항에서 성찬은 주님의 재림 때까지 모든 죄와 고난을 이기고 굳세게 서서 거룩함과 경건한 생활을 하게 함을 진술한다.

이는 그리스도께서 세운 레식이라 우리 밋니· ㄴ자로 자·기 죽으심을 오실 때 까지 기념케 하신 것이니 자기 백성에게 큰 힘이되게 하샤 모든 죄악과 고난을 이기고 굳게서서...⁴⁷⁾

44) 김태규, 『한국교회 초기문헌의 역사적 고찰에 따른 성찬신학의 실제』, 109.

45) 『혼상예식서』, 20.

46) 위의 책., 27-28.

47) 위의 책., 23-24.

성찬의 의미는 성찬을 행하는 일에 있어서 깊이 있게 생각하여야 할 부분인데, 『혼상예식서』에 보면, 성찬은 그리스도께서 세운 예식이며, 그의 죽으심을 오실 때까지 전하게 하신 예식으로 소개하고 있다. 『목사·지법』(1919)과 『위원입교인규도』에도 초기 예배서 문헌에 공통적으로 성찬의 의미에 대한 인식은 그리스도의 고난과 십자가에 죽으심에 대한 ‘기억’으로 서술하고 있다. 제임스 화이트는 “성찬은 그리스도의 수난과 죽으심, 부활과 재림만이 아니라 창조부터 예수님의 재림까지 그리스도의 사역의 전 영역을 회상하는 것이 되어야 한다.”⁴⁸⁾고 말한다, 아울러 로렌스 홀스투키가 성찬 예식이 그리스도의 죽으심에만 초점이 맞추어진 것은 중세시대의 산물로, 미사가 자범죄에 대한 효과적인 희생이라고 보여졌기에 성찬신학과 행위, 그 밖의 모든 것은 다 배제될 정도로 오로지 같보리에만 초점이 맞추어지게 되었고 그 결과로 성찬예식은 엄숙성을 띠게 되었다”⁴⁹⁾고 주장하는 맥락에 비추어 볼 때, 성찬예식은 그리스도의 사역의 전 영역을 기억하고 기념하는 성찬예식이 되어야 할 것이다.

『혼상예식서』는 성찬의 참여자와 수찬 참가자의 조건으로 세례 받은 입교인으로 규정하고 있으며, 조례 2항에서 “교회를 각오(覺悟)치 못하는 자(교리를 깨닫지 못하는 자)와 교회를 수치케 하는 자, 훼방할 기회를 짓는 자는 다 성찬에 참여할 수 없다”라고 규정한다. 이는 세례 받은 입교인을 수찬의 기본 자격으로 하는 ‘제한적 수찬(Restricted Communion)’으로 오늘날 ‘개방성찬(Open Communion)’에 대한 논의와 비교할 때 교회공동체의 신앙훈련과 질서유지 및 성찬의 남용을 방지하는 측면에서 접근하고 있음을 보여준다. 성찬의 시행일과 시간은 주일 아침 예배시간에 행하는 것으로 되어 있는데 이는 웨스트민스터 예배모범에 보면, “...오전예배 때 성찬 성례전을 거행하는 것이 바람직하다”⁵⁰⁾는 규례에 일치시킨 것으로 보인다. 장소에 관하여는 『혼상예식서』에 “성찬상, 성찬보, 성찬기구를 교우 회집 전에 정결히 준비하고 예비한 병(餅)과 즙(汁)을 배열하여 노코...”⁵¹⁾를 통해 보면 성찬 시행의 장소가 예배당임을 알 수 있다. 성찬시행의 회수에 관하여는 “성찬도례” 제1항에서 “성찬은 간혹 베푸는 것이 가하나 몇 번을 거행하던지 각기 당회가 작정하되 덕을 세우기 위하여 합당한대로 덩할지니라”라고 되어 있다.⁵²⁾

한국장로교 예배모범(The Directory of the Worship of the Presbyterian Church of Chosen, 1919)에는 성찬의 횟수에 관한 기록이 다음과 같다.

48) James F. White, *Sacraments as God's self giving* (Nashville: Abingdon Press, 2001), 120-121.

49) Laurence Hull Stookey, *Eucharist : Christ's Feast With the Church* 김순환 역, 『성찬, 어떻게 알고 행 할 것인가?』 (서울: 대한기독교서회, 2002), 105.

50) Thomas Leishman, *Westminster Directory*. 정장복 역, 『웨스트민스터 예배모범』 (서울: 예배와 설교 아카데미, 2002), 61.

51) 『혼상예식서』, 20.

52) 위의 책., 19.

The communion, or the Supper of the Lord, is to be celebrated frequently; but how often may be determined by Session of each congregation as they may judge most for edification.⁵³⁾

(성찬식, 즉 주의 만찬은 자주 거행되어야 한다. 그러나 각 신자들의 모임에 의해 얼마나 자주 실시할 지를 결정하는 것은 그들의 예배의식 교양을 위해 최선의 것으로 판단할 일이다.)

여기에 보면 성찬의 거행 횟수에 관하여 ‘자주’ ‘빈번히’ 거행해야 한다고 표현하고 있는데 그런데 이후에 나오는 장로교 「예배모범」(1934년)에서는 ‘frequently’, ‘often’ 등의 표현의 ‘자주’, ‘빈번히’ 와 『혼상예식서』에서의 ‘간혹’, ‘종종’ 이라는 표현은 성찬의 회수와 빈도에 있어서 약화된 번역과 표현을 사용하고 있음을 볼 수 있다. 개혁주의 전통의 한국교회는 칼뱅주의를 표방하고는 있으나 칼뱅의 성찬에 횟수에 대한 견해보다 츙빙글리의 말씀중심의 예배와 상징설을 무비판적으로 받아들인 결과로 생긴 만찬에 대한 경시풍조와 이러한 관례를 전통으로 여겨왔다. 여기에 대해서는 선교 초기 한국에 온 선교사들이 지역교회를 1년에 2번씩 순회하면서 성례를 베풀었기 때문에 그러한 관습이 생겼다는 설명도 있다.

성찬준비는 「혼상예식서」와 「예배모범」에 차이가 존재하는데 성찬준비에 대한 행위로서 금식에 대한 진술이 “예배모범”에는 들어있지만 “혼상예식서”에는 나타나지 않는다. 이는 한국장로교회 목회적 상황 속에서 성찬 시 금식하는 규례가 정착되지 못했을 것으로 보인다. 이는 이후에 나오는 장로교예식서에서 성찬준비를 위한 지침으로 금식이 나타나지 않기 때문이다.

「혼상예식서」의 성찬식 순서⁵⁴⁾에서 구제연보⁵⁵⁾에 대한 부분이 강도(설교)전에

53) 위의 책, 20.

54) 『혼상예식서』(1925)의 성찬식 순서

묵도(默禱) ... 각기 죄를 고(告)하고 은혜(恩惠)를 구함

찬송(讚頌) ... 三八章, 一白四十二章, 七十二章

기도(기도) ... 죄를 자·복하고 은혜를 감사·하느·는 공기도

성경낭독(聖經朗讀)

구제연보(救濟捐補)

광고(廣告) - 책벌(責罰) 하(下)에 재(在)한 자(者)와 양심(良心)이 불안(不安)한 교우(敎友)를 경성(警醒)케 할 것.

강도(講道) ... 간단하게

기도(祈禱) ...

찬송(贊頌) ...

성경(聖經) ... 이사야 十五章, 마태 二十六章 二十六 至 二十八, 고전 十二章, 二十三 至 三十四

축사(축사) ... 분병(分餅)에 대한 감사(感謝)로 기도(祈禱)함

분병(分餅) ... 작당(作定)한 장로(長老)로 입교인(入敎人)에게 분여(分與)

시행하는 것으로 제시되는 반면 이후 「예배모범」에서는 성찬 분급 후에 실시하거나 예배중 편리한 때를 택하여 시행하는 것으로 권고하고 있다. 「혼상예식서」에서 보면 구제연보 순서가 성경봉독 이후에 나타나는데,⁵⁶⁾ 이는 초기교회에서부터 성찬식에서는 별도의 헌금(연보)을 시행하여 왔던 관행과 일치하며 초기감리교 예식서인 『미이 미교회강례』(1890)를 통해서도 성찬식 순서에 구제헌금을 포함하고 있음을 알 수 있다. 이에 대한 부분은 장로교의 「정치문답도례」(1927)에서도 나타난다.

“이 레식(禮式) 중(중)에는 빈궁한 자(者)를 위(위)하여 구제연보(救濟捐補)하는 것이 나 혹(或) 신령(神靈)한 일을 위하여 연보(捐補)하는 것이 가(可)하나 다 당회(堂會)가 작당(作定)할 것이니라.”⁵⁷⁾

아울러 「혼상예식서」에서 주목해 볼 부분은 설교를 간단하게 하도록 설명하고 있는 부분이다. 제임스 화이트는 성찬 상황에서 예전적 설교는 그리스도의 자기주심의 수단으로서 그 특징을 잘 드러낼 수 있다고 하였다.⁵⁸⁾ 따라서 성찬식에서의 설교는 성찬예식의 의미를 더욱 잘 부각시킬 수 있는 유용한 수단이라고 할 수 있다. 또한, 『혼상예식서』에는 성찬을 마침에 있어서 일반적인 축도를 제시하지 않고 히브리서 13장의 축도⁵⁹⁾를 제안하는 것은 특별한 점이다. 성찬교류(Intercommunion)에 대하여는 미국개척시대 초기의 천막집회에서 서로 다른 교단끼리 성찬교류를 한 것에 영향을 받아 한국교회는 선교초기부터 장로교회와 감리교회 선교사 간에 성찬교류를 행하였고 이는 선교사들의 연합활동에도 긍정적인 동력을 제공하였을 것으로 보여진다. 성찬의 요소(材料)에 관하여는 「위원입교인규도」에 떡과 포도즙으로 이를 제시하고 있다. 마포삼열은 이 책이 발간될 당시 한국교회는 아직 온전한 성서번역이 이루어지고

문슈찬(問受餐) ... 수찬(受餐)하지 못한 이가 있노·ㄴ가 못는 것
 축사·(祝謝) ... 분여(分與)할 포도즙(葡萄汁)에 대(對)하여
 분증(분증)...역작당(亦作定)한 장로(장로)오 입교인(入敎人)의게 분야(分與)
 문슈배(問受盃) ... 슈음(受飲)하지 못한 이가 있노·ㄴ가 못는 것
 찬송(贊頌) ... 三章
 축복감사·기도(祝福感謝祈禱)로 폐식(閉式) ... 교우들로 중용(從容)이 퇴거(退去)케 할 것

55) 혼상예식서에 나타난 성찬식 순서에 성경봉독 다음으로 구제연보(救濟捐補)에 대한 부분이 나오는데, 여기에 보면 “이 예식 중에는 빈궁한 자를 위하여 구제연보를 하는 것이나 혹 신령한 일을 위하여 연보하는 것이 가하나 당회가 작당할 것이니라”(p.21)라고 기록하고 있다. 이와 같은 전례는 초대교회문헌 저스틴의 글(2세기 중엽) 가운데도 나타나는 바로, 성찬식 가운데 드러진 헌금을 구제로 사용하는 일은 오래전부터 전해져온 기독교내의 유래였으나 오늘날 예배 안에서 성찬의 비중이 줄어든 현실 속에서 잊혀진 순서가 되고 말았으나, 성찬예전의 회복과 함께 주목해 보아야 할 부분이라고 본다.

56) 『혼상예식서』, 30.

57) Hodge, J. A. 『정치문답도례』 관안련 역 (경성: 야소교서회, 1917), 68.

58) White, F. James., *Sacraments as God's self giving* (Nashville: Abingdon Press, 2001), p.139.

59) “양들의 큰 목자이신 우리 주 예수를 영원한 언약의 피로 죽은자 가운데서 이끌어내신 평강의 하나님인 모든 일에 너희를 온전하게 하사 자기 뜻을 행하게 하시고 그 앞에 즐거운 것을 예수 그리스도로 말미암아 우리 가운데서 이루시기를 원하노라 영광이 세세무궁토록 있을 지어다. 아멘.”(히 13:20-21)

있지 않던 터라 교회의 해석과 사회적 상황을 반영하였던 것으로 보이는 고린도전서의 말씀과 공관복음서의 말씀을 통해 성경본문의 ‘잔’을 ‘포도즙’으로 바꾸어 내용을 전개하고 있다. 이에 따라 성찬의 재료에 대한 교회적 전통이 포도즙으로 한정되는 결과를 가져온 것으로 보인다.

이러한 한국교회의 성찬신학에 대한 초기 모습들을 살피는 것은 오늘날 한국교회 내에 잠재되고 형성되어 있는 성찬에 대한 인식과 성찬의 현주소를 가늠해 해주고 한국교회의 새롭고 오래된 문제로서의 성찬에 대한 규제전통 해소에 무엇이 필요한지를 보여주는 나침반이 될 것이기 때문이다.

오늘날, 장로교 『표준예식서(합동)』(1993)은 칼뱅이 스트라스부르그에서 사용한 성찬 예식서와 대체적으로 비슷한데, 여기에는 초기 기독교 예배문서에서의 기도문과 같은 예배문이 전혀 나타나지 않고 있다. 이에 대해 이대환은 이를 “합동교단이 지나치게 칼뱅주의를 표방하다보니 빚어진 현상”이라고 표현하였다.⁶⁰⁾ 특히 칼뱅은 영적임재설을 주장하였는데도, 성령임재의기도(epiclesis)조차도 없을 뿐만 아니라 아남네시스, 에피클레시스, 평화의 인사 등이 생략된 채 간단명료하게 정리되어 있다. 장로교 통합측의 『예배예식서(통합)』(2008)은 성찬 순서에 있어서 떡을 취하고(take), 축사한 뒤(bless), 떼어(break), 주는(give) 사중 행위를 드러나는 예전으로 성찬 초대사, 수르슌코르다, 아남네시스, 에피클레시스 등이 잘 나타내 있으나 한국교회 기독교 초기 성찬예식서와 비교해 볼 때 성구낭독이 다소 생략된 감이 나타난다. 예배사를 통해서 보면 사도들로부터 전해 받은 예배가 어떻게 후대에 전달되었는지를 살펴보면, 분명하고 확실한 것은, “첫째, 성경은 예배의 개략적인 내용을 주었어도 정확한 예배의 형식을 가르쳐주고 있지는 않다는 것이고, 둘째는 예배는 성경에서 제시하여준 내용들을 효과적으로 표현하기 위해서 시대를 통하여 다양한 변화를 거듭하여 왔다”⁶¹⁾는 것이다.

또한, 한국교회 기독교초기 성찬 문헌을 살펴보면, 장로교 선조들은 성찬의 떡과 잔에 대한 탁월한 신학적 견해를 가지고 있음을 보여준다. 성찬의 성례전 현장에서 말씀과 성령의 사역을 통하여 예수그리스도가 임재하시고 그 사실을 경험하는 예전이 성찬이다. 오늘날 성찬 예배전통의 예전적 회복을 말할 때, 특히 장로교회가 안고 있는 큰 오류는 성찬에 대한 편협한 이해라고 할 수 있다. 성찬임재설에 대해서도 다양한 견해가 존재하게 되는데 이는 성찬을 대하는 태도를 결정하는 요인이 된다. 한국장로교회에서 예장 합동과 고신, 개혁 등은 보수적인 성향이 뚜렷하며, 예장 통합은 중도적, 기장은 진보적인 성향을 띠고 있다. 장로교신학은 개혁주의적 근본주의신학과, 정통주의신학, 신정통주의적 역사참여 신학

60) 이대환, 『역사적 예배문헌에 근거한 성찬 신학과 모델연구』 (백석대학교 기독교전문대학원, Ph. D. 2011), 297.

61) 위의 책. 305.

이 큰 틀을 형성하고 있다. 성찬임재설에 대하여, 정로교회의 성찬신학은 상징설, 기념설, 영적임재설 등의 입장으로 갈라지는데, 한국교회 초기문서 중에 연희전문의 교수였던 노해리(Harry A. Rhodes)는 그의 글 “성찬 과 그 배경”에서 일찍이 다음과 같은 견해를 밝히고 있다.

유대인들은 지금까지도 그들의 宗教 卽 유대敎의 썩은 規例들을 직히는데 우리 基督教徒들도 때때로 이런 일을 하나니, 例를 들자면 우리가 聖餐禮式을 行할 때에 그것을 靈的降臨을 經驗하는 機會로 삼지 않고 機械的으로 또 盲目的으로 직히는 일 등이다.⁶²⁾

우리는 聖餐禮式 하는 中에 예수께서 直接으로 계시지 않은 것을 確知한다. 이것은 예수의 再臨하실 때까지는 한 記念的禮式에 不過한 것이다. 그럼으로 우리는 이것을 交通하는 禮式이라고 하나니 攄聖神으로 말미암아 예수로 더브러 交通하는 것이다. 후일에 계시는 것 같이 예수께서 참으로 存在하신 것은 아니다. 예수께서 그 食卓머리에 계시서 聖餐禮式을 主管하시는 줄로 生覺하고 行할 것이다.⁶³⁾

이와 같이 초기 장로교문서들은 감리교, 성결교 문서들과 공통적으로 공재설과 화체설을 배격하고, 츠빙글리의 기념설, 웨이커의 성찬무용설 등과 구별하여 일관되게 성찬을 은혜의 수단으로 진술하고 있다. 성찬의 효력에 관하여는 성찬예전 자체의 사효성(事效性, ex opere operato)와 신자의 믿음(人效性, ex opere operantis)의 두 요소를 균형적으로 강조하고 있음을 볼 수 있다.

2. 청교도적 예배가 한국교회 예전에 미친 영향과 문제

한국에 온 초기 선교사들은 경건주의적이요, 복음주의적이며, 청도도형의 신앙유형을 가진 사람들이어서 이들의 이러한 신앙은 한국교회에 고스란히 한국교회의 신앙유형으로 전수되고 이로서 한국교회의 예배 예전에 대한 인식에도 영향을 미치게 되었다. 이들의 특징은 부흥적인 형태의 감리교적 생태의 선교사들이라고도 말할 수 있다. 박형룡은 청교도신학의 2대 특징을 짐 팩커(Jim Packer)의 말을 인용하면서 첫째는 성령의 역사를 강조하는 것이요, 둘째는 주일을 안식일로 지키는 것이라고 말한다. 더불어 전도방법에 있어서 하나님의 주권을 강조하는 것과 성경의 권위를 인정하는 것이었다. 여기에 더하여 장로교는 청교도들 가운데 다수의 그룹이 채택한 치리제도이며, 장로교의 전통적인 웨스트민스터 신앙고백서는 그들의 신앙정체성에 대한 표현이

62) 노해리, “성찬과 그 배경”, 『신학지남』, 통권 제61호 (1932), 48.

63) 위의 책., 50.

었다. 미국 교회가 한국에 선교사를 파송하던 1880년대와 1890년대에 특히 보수적인 미국 기독교인들 가운데, 무디의 부흥운동의 영향으로 젊은 대학생들이 학생자원운동(The Student Volunteer Movement)으로 세계 각국으로 선교사로 많은 이들이 자원하였다. 이런 선교운동의 확산은 당시 유행하던 전 천년설의 영향으로 그리스도의 재림이 매우 임박한 상황에서 무엇보다도 죽어 가는 이방민족들을 구해내는 것이야말로 그들에게 주어진 최대의 사명이라고 간주되었고, 선교의 동기가 멸망해 가는 이방의 민족들을 건져내야 한다는 다소, 감상적인 면이 강하게 부각되었다.

한국에 온 초기 장로교선교사들이 한국교회에 전수해 준 것은 청교도적 개혁주의 신앙과 경건주의적 복음주의 요소들이었고, 신학적 경향은 ‘칼뱅주의적’ 이라기보다는 ‘경건주의적이며 근본적인 복음주의’라고 할 수 있다. 어떤 신앙이나 신학사상이 선교지에 전수될 때 선교지 교회는 선교하는 교회와 문화적, 역사적 배경을 달리할 경우, 전수되는 신학과 사상을 여과해서 받기 마련이다. 이 땅에 전수되어 온 청교도 신학전통도 어느 정도는 그런 여과과정을 거쳐 전수된 것으로 볼 수 있는데, 한국에 온 초기 선교사들은 아주 강한 전도의 열정과 철저한 성경의 권위에 대한 신념, 그리고 예수 그리스도의 대속적 속죄에 대한 복음의 내용이 그 주요한 특징이었다. 칼뱅주의적 청교도들이 가졌던 노력의 하나는 바로 자신들이 이해한 성경의 가르침에 근거하여 예배를 개혁한 것이었다.⁶⁴⁾ 특히 예배에서 성경의 가르침에 충실 할 것을 강조하였다. 특히 이러한 예배개혁은 예배에서 비성경적이라고 판단되는 부분을 제거하려는 노력에 있었다. 청교도들이 개혁하려고 한 예배의 요소들은 유아세례에서 아기의 머리에 성호를 긋는 것, 대부, 대모를 세례식에서 세우는 것, 성찬에서 떡과 포도주를 받을 때 무릎을 꿇는 것, 성체와 제단에 꿇어 절하는 것, 예배인도자가 의복(eddieval vestments)을 입는 것, 예배당에 십자가를 거는 것, 예배에서 촛불을 밝히는 것을 의식화(ritual)하는 것, 성가대, 종을 치는 것, 오르간 연주 등을 금지시켰고, 제단(altar)을 성찬상(Lord’s table)으로 바꾸는 것, 혼인예식에서 반지를 끼우는 것조차도 불필요하다고 생각하였으며, 장례 때에도 아무런 의식을 행하지 않고 바로 장사하기를 선호하였다.⁶⁵⁾ 이는 가톨릭에서 개발된 목회적 요소들을 모두 미신적인 것으로 치부하였기 때문이었다. 절기를 지키는 것에 대해 심지어는 성탄절도 지킬 필요가 없음을 분명히 하였고, 예배당의 스테인글라스를 금하였다. 청교도 예배의 특징은 ‘순수성(purity), 단순성(simpliciyt), 경건함(spirituality)으로 설명할 수 있는데, 청교도들은 제네바 개혁자들의 전통을 따르면서 영국국교회의 기도서(The Book of Common Prayer)에 나타난 가톨릭적 요소들을 버리려고 하였으며, “의식들(ceremonies)이 없는 곳에는 종교가 없다”고 말한 캔터베리 대주교 리처드 뱅크로프트(Richard Bancroft)에 반해서 청교도

64) 이승구, “조직신학에서 본 청교도 사상,” 『교회와 문화』 vol.12. (2004), 171.

65) 위의 책, 172.

있던 리처드 그린햄(Richard Greenham)은 “의식(儀式)이 많을수록 진리가 적다”라고 주장하였다. 이와 같은 극적인 의지들은 결국 청교도들 나름대로의 교회에 대한 사랑에서 비롯되었다는 것을 알 수 있다.

청교도 정신을 반영하고 있는 웨스트민스터신앙고백에 보면, ‘하나님께서 받으실 수 있는 예배의 방법은 하나님 자신에 의해 정해진다... 하나님께서는 성경에 규정되지 않은 어떤 다른 방법에 따라서도 예배를 받으실 수 없다...’라고 말한다. 이와 같이 청교도들은 성경은 하나님의 예배에서 실천되기에 필요한 모든 것을 가지고 있다고 믿고 고백했기 때문에 성경 안에 규정되지 않은 것은 어떤 방식으로건 제안되어서는 안 된다고 하는 논리로 교회의 예배예전 안에서 ‘그리스도인의 자유’와 ‘아디아포라 사상적 원리’를 제한하였다. 청교도주의자들은 그들의 개혁의 모델을 ‘칼뱅의 정신’에서 찾으려고 하였는데 그들은 칼뱅이 주장하는 신학과 예배관을 철저하게 적용하고자 하였지만 청교도주의자들은 실제적으로 종교개혁자들의 신학과 칼뱅의 사상을 완전하게 이해하지 못하였다. 종교개혁자들이 말씀예전과 다락방예전(성찬)의 균형을 맞추어 놓았다면, 청교도주의자들은 말씀의 예전을 다락방 예전의 위에 놓았다고 할 수 있다. 루터와 칼뱅과 같은 종교개혁자들이 매 주일 성찬을 드려야 한다고 주장하였으며, 초기 청교도주의자들도 매 주일 성찬을 드렸음에도 불구하고, 청교도들은 점차 성찬보다는 말씀예전을 더욱 중요하게 생각하였다. 특히 주일을 안식일화 하는 특징은 주님의 부활을 강조하는 주일 개념이 안식일 개념으로 바뀌어 지면서 주일의 안식일화가 진행될수록 청교도사상을 가진 교회에서는 성찬이 점차 사라지게 되었고 축소되는 결과를 가져왔다. 또한 청교도예배에서 있어서 예배서에 대한 거부, 예식서를 읽어가는 예배가 극화(Enactment)된 예배로 변질될 것이라는 생각으로, 예배서를 예배를 드리는 규칙과 규범만을 정해 놓은 예배모범으로 대치하였다. 이로써 청교도주의 예배는 개 교회와 목회자의 재량에 맡겨지는 처지가 되었다. 그 결과 예배기도와 선언문 등이 즉흥적이게 되었고 그 내용은 신학적 표현과 통찰을 잃어가게 되었던 것이다.

이와 같이, 칼뱅은 실제로 성서에 표준을 두면서도 상당부분은 이성과 관습에 맡겨두고자 하였지만, 청교도주의자들은 칼뱅의 신학과 예배관을 철저하게 단편적으로 공식화 하는데 주력함으로써, 오늘날, 이에 대한 과도한 적용으로 부작용을 경험하게 되었다라고 보아야 한다.⁶⁶⁾

청교도유형의 초기 한국 장로교선교사들의 신학과 신앙유형은 성서적 용어, 찬양가사, 설교 같은 교리중심적인 예배를 더욱 확고하게 하였다. 이에 따른 과정에서 예배공간과 예배장식, 그리스도의 삶의 여정에 따른 교회력, 예배에서의 예전적인 요소들은 대부분 간과되었다. 여기에 더해 한국교회 초기선교사들의 과도한 규제위주의 청교도적 예배전통의 이식은, 전통적인 예전적 예배서 대신 웨스트민스터 예배모범을 거

66) 김경진, 『청교도 예배』 미간행 소논문.

의 수정 없이 차용하는데, 칼뱅의 신학과 예배관을 공식화하는데 만 주력한 나머지 오히려 칼뱅의 본질적인 사상에서 멀어지는 결과를 초래하게 되었다. 청교도들은 영국교회의 핍박 속에서 보다 철저한 개혁을 단행하고자 하였고, 청교도가 성찬을 이해하는 기준은 성경에서 지시하지 내용은 성찬예전을 비롯한 예배예전에서 적용하면 안 된다는 규정적 원리(Regulative Principle)의 견해를 유지하였다.

이상으로 살펴보면, 초기 예배문헌에 담겨있는 폭넓은 예전적 이해와는 달리 한국장로교회는 교단의 분열을 겪으면서 각기 교단이 설정한 정체성에 따라 각기 선교 초기적 청교도적 전통에 의존하여 예배예전을 버리고 예배를 간소화하였으며, 성령의 인도에 따른 형식에 얽매이지 않은 자유로운 예배 형식의 추구로, 성례전이 생략된 예배, 교회성장 전략에 따른 전도집회나 부흥회 같은 집회위주로 예배를 이해하는 예전적 예배와 성례전적 신학에 무지한 예배로 일관해 왔다. 칼빈은 말씀 없이는 참된 성례의 집행이 있을 수 없다고 했는데, 이것은 곧 말씀과 성찬의 불가분리의 균형 잡힌 원리를 통한 성찬신학의 확립만이 개혁교회의 예배개신의 가장 핵심적인 사안임을 말해준다. 이러한 초기 예배문헌을 통한 역사적 기록들 속에서, 우리의 현재적 좌표를 인식하고, 방향을 새롭게 설정하는 지침이 될 수 있을 것으로 생각된다.

V. 나가는 말

초기 한국장로교선교사들은 16세기 칼뱅주의 근본원리와 17세기 청교도 신앙과 웨스트민스터신앙고백을 바탕으로 하는 보수적 신학사상의 사람들이었으며, 계몽주의와 근대주의 신학흐름과는 일정한 거리를 두고 있었다. 뉴잉글랜드 신학은 계몽주의와 근대주의로 표현되는 시대적 변화에 적응하여 칼뱅주의 원리를 재해석하려 시도하였으나 프린스턴을 중심한 보수적 저항운동은 청교도적 신앙원리를 고수하려고 노력하였다. 이러한 청교도유형의 초기 한국 장로교선교사들의 한국교회에 신학과 신앙유형은 성서적 용어, 찬양가사, 설교 같은 교리중심적인 예배를 더욱 확고하게 하였다. 이에 따른 과정에서 예배공간과 예배장식, 그리스도의 삶의 여정에 따른 교회력, 예배에서의 예전적인 요소들은 대부분 간과되었고, 여기에 더해 한국교회 초기선교사들의 과도한 규제위주의 청교도적 예배전통의 이식은, 전통적인 예전적 예배서 대신 웨스트민스터 예배모범을 거의 수정 없이 차용하며 칼뱅의 신학과 예배관을 공식화하는데 만 주력한 나머지 칼뱅의 본질적인 사상에서 멀어지는 결과를 초래하게 되었다. 청교도가 성찬을 이해하는 기준은 성경에서 지시하지 내용은 성찬예전을 비롯한 예배예전에서 적용하면 안 된다는 규정적 원리의 견해를 유지하였고 이것은 한국교회가 예배예전

안에서 성찬을 이해하는 기반이 되었다.

초기 예배문헌에 담겨있는 폭넓은 예전적 이해와는 달리 한국장로교회는 교단의 분열을 겪으면서 각기 교단이 설정한 정체성에 따라 각기 선교 초기적 청교도적 전통에 의존하여 예배예전을 버리고 예배를 간소화하였으며, 성령의 인도에 따른 형식에 얽매이지 않은 자유로운 예배 형식의 추구로, 성례전이 생략된 예배, 교회성장 전략에 따른 전도 집회나 부흥회 같은 집회위주로 예배를 이해하는 예전적 예배와 성례전적 신학에 무지한 예배로 일관해 왔다. 칼빈은 말씀없이는 참된 성례의 집행이 있을 수 없다고 했는데, 이것은 곧 말씀과 성찬의 불가분리의 균형 잡힌 원리를 통한 성찬신학의 확립만이 개혁교회의 예배개신의 가장 핵심적인 사안임을 말해준다. 이러한 초기 예배문헌을 통한 역사적 기록들 속에서, 우리의 현재적 좌표를 인식하고, 방향을 새롭게 설정하는 지침이 될 수 있을 것으로 생각된다.

오늘날과 같은 포스트모던 시대는 학과나 사조나, 이데올로기를 강요하는 시대와 이성주의적 모던의 시대로부터 해방과 자유를 의미한다. 이러한 변화는 그 구조적인 면에서 그리스도의 구원을 통해 세상을 변화시키고 화해와 일치를 추구하는 구속사의 진행과 일치한다고 볼 수 있는데, 이에 따라 교회도 과거시대의 교파분열과 투쟁에서 떠나 예전적 일치운동의 흐름 가운데서 자기 교파나 교단의 독선과 절대화를 버리고, 타 교파에 대한 정죄를 철회하면서 상호인정과 협조와 일치를 추구해 나가야 한다. 이러한 변화의 요청은 다양성과 통일성의 조화를 추구하고 자기문화나 전통에 대한 겸손과 상대화하는 것을 의미한다. 하지만 제도화되고 교권화 된 교회는 여전히 자기의 견해와 관점, 전통만을 절대시하고 신성화하려는 교만과 오류에 빠져있는 경우가 많다. 이로서 각자의 전통에 따라 분열되고 상호 비난과 정죄하는 양상으로 전략하게 된 것이다. 포스트모던 시대는 우리에게 자신의 교파만을 우선시하는 전통주의를 버리고 다시금 초대교회의 겸손으로 돌아가, 다양성을 수용하고 상호 존중함을 통해 하나 됨을 회복하도록 권유하고 있다. 초대교회가 방대한 지역에 확산되었고 핍박을 받아 지하교회로 존재함으로써 상호교류가 원활하지 않았으나, 분열되지 않고 하나 됨을 유지할 수 있었던 그 비결은, 다수의 지역에 있는 교회들의 다양한 전통을 서로 존중하는 포용성을 가졌기 때문이었으며, 이는 사도시대에 정착되었던 ‘아디아포라’사상 덕분이었다. 칼뱅도 이 아디아포라의 중요성을 매우 강조하면서 “이 그리스도인의 자유를 제대로 이해하지 못한다면 그리스도도 복음의 진리도 영혼의 내적 평화도 올바르게 이해할 수 없다”고 경고하였다.

성찬이 교단적 입장에 따라 깊은 간극이 존재하게 되는 한국교회의 이러한 예배 인식, 그 중에서도, 가장 극명한 차이를 드러내는 보수적 장로교단의 성찬예전에 대한 규제적 전통과 편견의 깊은 골은, 결국 이러한 성찬 이해가 한국교회 선교초기 청교도적 성향의 선교사들이 전해준 예배신학에 뿌리를 두고 있음을 근거로 살펴볼 때 개혁

교회 정신과 칼뱅주의 신학의 정체성을 가진 장로교단이 과연 칼뱅주의 정신으로부터 얼마나 멀리 떨어진 좌표에 서 있는가를 발견해내야 할 것이다. 자고로 극단주의는 항상 균형의 부재를 수반하며, 청교도의 규정적 원리는 여러 측면에서 균형을 벗어나게 된다.

포스트모던시대의 유연성은, 교파와 교단을 뛰어넘는 예전적 일치와 회복의 새로운 목회적 환경으로 이끌어 갈 것이다. 결국 시대가 요구하는 흐름 속에서 교회는 다양성과 통일성과 조화를 추구하고, 자기문화나 전통에 대한 겸손과 상대화하는 방향으로 나아가게 될 것이다. 교파주의와 교단주의에 매몰되었던 한국교회가 이제는 자기의 견해와 관점, 전통만을 절대화하고 신성화하려는 교만과 오류에서 벗어나 전통에 따라 분열되고 상호 정죄하는 상황에서 탈피하여 진리가 자유케 하는, 진정으로 예전 안에서 아디아포라적 수용의 자유를 회복해야 한다. 자신의 교파만을 우선시하는 전통주의를 버리고 다시금 초대교회의 포용정신으로 돌아가, 다양성을 수용하고 상호 존중함을 통해 하나 됨을 회복해야 할 것이다.

한국교회 안에서 장로교단 수는 군소교단 포함 250개라고 한다.⁶⁷⁾ 신앙인들이 전혀 본질적이 아닌 것에 마음과 힘을 쏟다가 서로 하나가 되지 못하고 오히려 치우쳐 그들 스스로 분열 상태에 들어가는 것은 안타까운 일이 아닐 수 없다. 진정으로 그것이 신앙의 본질적인 것이라면 목숨을 다해 지켜야 하는 것이 맞다. 그러나 그것이 기독교 신앙의 본질적인 것이 아니라면 싸우는 것을 포기하고 서로 관용을 보이며 양보함으로 오히려 자유를 누릴 수 있어야 할 것이다. 그리고 그 모든 일을 하는 과정에서 사랑이 기초가 되고 사랑이 나타나야만 할 것인데, 이를 위해서는 예배를 더 이상 교회성장의 도구화 하지 말고 그리스도가 중심 되는 예배가 되어야 하며, 예배의 본질에 대한 바른 이해가 선행되어야 한다.

in necessariis unitas, in unnessariis libertas, in omnes charitas...

“본질적인 것에는 일치를, 비본질적인 것에는 자유를, 모든 것에 사랑을...”⁶⁸⁾

67) <http://www.futurekorea.co.kr/news/articleView.html?idxno=24659> (2018. 12월 접속)

68) 이 선언은 라틴어로 처음 기록되었는데 그 원출처가 혼용된 상태이다. 원 출처가 웨슬리라고 하는 설도 있고 히포의 어거스틴의 말로서 대개 인용되어 왔는데, 이 어록을 실제로 처음 사용한 사람은 17세기 ‘마르코 안토니오 도미니스(Marco Antonio de Dominis)’대주교가 그의 교회론 책에서 처음 언급하였다는 설이 유력하다. (Lamaro, *De republica ecclesiastica libri X: Libri 1,2 1-2권*, 2003, p.742) 이는 동서교회가 의견을 서로 좁히지 못하고 싸울 때, 비본질적인 문제에 대해 서로의 고집을 버리고 서로 용납할 것을 주장하며 말한 성 어거스틴의 “모든 것에 사랑을(in omnis charitas)”에도 나타나며, 17세기에 멜테니우스(R. Meldenius)가 선언하고 리처드 백스터(Richard Baxter)에 의해 널리 알려진 격언이다. 이 선언은 성경적으로 균형 잡힌 기독교를 강조하며, 복음주의 운동가 존 스토틀(John R. W. Stott)에 의해서 주장되었다.

■ 참고문헌 ■

- Brown, Arthur. 『The Mastery of the Far East: The Story of Korea's Transformation and Japanese Rise to Supremacy in the Orient』, New York: Charles Scribner's Son, 1919.
- Davies, Horton. *The Worship of the English Puritans*, Westminster: The Dacre Press, 1948.
- Hodge, A. A. *The Confession of Faith*. Carlisle: Banner of Truth, 1978.
- Holyfield, E. Brook. *The Covenant Sealed: The Development of Puritan Sacramental Theology in Old and New England, 1709-1720*. New Haven and London: Yale Univ. Press, 1974.
- Jaser, R. C. D. and Cuming, G. J. *Prayer of the Eucharist : Early and Reformed*, 2nd ed. New York : Oxford University Press, 1980.
- White, F. James., *Sacraments as God's self giving*. Nashville: Abingdon Press, 2001.
- Williamson, G. I. *The Westminster Confession of Faith for Study Classes*. Phillipsburg, N.J. : P & R Pub., 2004
- D. G, Hart, John R. Muether, *With Reverence and Awe : Returning to the Basics of Reformed Worship*, 김상구, 김영태, 김태규 역, 『개혁주의 예배신학』 서울: 개혁주의신학사, 2009.
- Hart and Muether, *With Reverence and Awe*, 김상구, 김영태, 김태규 역, 『개혁주의 예배 신학』, 서울: 개혁주의신학사, 2011.
- Horton Davies, *The Worship of the American Puritans*, 김상구 역, 『미국 청교도 예배』 서울: CLC, 2014.
- Laurence Hull Stookey, *Eucharist : Christ's Feast With the Church*. 김순환 역, 『성찬, 어떻게 알고 행 할 것인가?』 서울: 대한기독교서회, 2002.
- The Westminster Assembly, *The Westminster Cofession of Faith Note*, 그 책의 사람들역, 『웨스트민스터 신앙고백 노트』, 서울: 헨디북, 2018.
- Thomas Leishman, *Westminster Directory*. 정장복 역, 『웨스트민스터 예배모범』 서울: 예배와설교 아카데미, 2002.
- E. W. Koons (군예빈, 君芮彬), 『조선예수교혼상예식서』 경성: 조선기독교창문사, 대정14년, 1925.
- Hodge, J. A. 『정치문답도례』 관안련 역, 경성: 야소교서회, 1917.
- 곽안련, 『목스지법』 경성: 조선야소교서회, 1919.

- 김용조, 『목회학』 경성: 동양선교회성결교회선교출판국, 1937.
- 대한예수교장로회로회 편, 『대한예수교장로회로회회록』 경성: 1907.
- 마포삼열 편, 『위원입교인규도(爲願入敎人規條)』 경성: 조선예수교서회, 1895
- 소열도(蘇悅道, T. Stanley Soltau), 『레배첩경』 경성: 조선야소교서회, 소화9년, 1934.
- 김태규, “한국교회 초기문헌의 역사적 고찰에 따른 성찬신학과 실제”, (백석대학교기독교전문대학원, Th. D.) 2007.
- 이대환, “역사적 예배문헌에 근거한 성찬 신학과 모델연구” 백석대학교 기독교전문대학원, Ph. D. 2011.
- 김영재, 『교회와 예배』 (수원: 합동신학교출판부, 1995), 134.
- 박용규, 『한국장로교사상사』 (서울: 총신대학교출판부, 1992)
- 박용규. 『한국기독교교회사』 1권, (서울: 한국기독교교회사연구소, 2016), 469.
- White, James F. "Where the Reformation Was Wrong on Worship," *The Christian Century*, October 27, 1962.
- 김경진. "미국 장로교 예배," 「서울동노회교육자원부: 새교사대학」, (2012), 미간행자료
- 김경진. "청교도 예배(Puritan Wirship)-기독교예배의 역사(7)", 『교육목회』 (2001년 봄호).
- 김홍만, "한국장로교회의 신학적 뿌리에 대한 논쟁들," 『개혁논총』 22권 (2012).
- 노해리, "성찬과 그 배경", 『신학지남』, 통권 제61호 (1932).
- 목창균, "복음주의 기반은 청교도운동." 『교회와 신앙』, 2003.10.
- 목창균, "현대사회와 복음주의: 복음주의란 무엇인가?," 『성결교회와 신학』 제3호, 1999.
- 박태현, 웨스트민스터 '예배지침'에 나타난 청교도 예배와 설교, 『갱신과 부흥』, 통권14호, (2015).
- 박형룡, "한국장로교회의 신학적 전통," 『신학지남』 통권68호 (1976년 가을).
- 이승구, "조직신학에서 본 청교도 사상," 『교회와 문화』 vol.12. (2004).
- 이종성, "개혁신학이 한국교회에 미친 영향," 『장신논단』 3집(1987).
- 전성천, 『십자가 그늘에서』, (서울: 동영사, 2011).
- 정승원, "청교도와 한국 장로교회 성찬실행 횟수에 대한 신학적 고찰," 『성경과 신학』 통권 63호, (2012).
- 한철하, "보수신학의 어제와 오늘," 『기독교사상』 통권146호 (1970. 7).
- 홍치모, "초기 미국선교사들의 신앙과 신학," 『선교와 신학』 통권19권 (2007. 6).

논찬 1

“한국 장로교회 성찬예전의 인식형성 과정과 문제점” 에 관한 논찬

김형락 박사

(서울신학대학교)

본 논문은 한국 개신교 선교초기에 장로교회 선교사들이 가진 예배 신학과 예배의 전통이 어떻게 한국 장로교회의 예배와 성만찬 예전의 형성에 영향을 끼쳤는가에 대한 내용을 다루고 있다. 본 논문을 정리하자면 다음과 같다.

- 1) 16세기 근본적 칼뱅주의와 17세기 청교도적 영성에 영향을 받은 북미권의 젊은 장로교 선교사들은 웨스트민스터 예배모범에 근거하여 한국 교회에 성찬예전을 소개했다.
- 2) 이 예배모범은 종교개혁 시기에 미신적인 미사와 희생제사의 오용에 대한 반발한 개신교 예배의 결과였으나 초기 기독교로부터 전래되어 온 예전적 전통을 대부분 거부한 최소한의 성찬이었고 그 의미도 그리스도의 죽음과 희생에 대한 기념으로 국한되었다.
- 3) 또한 성찬집례의 횟수도 1년에 2-4회 정도로 한정되어 있었다. 이러한 영향으로 한국 장로교회의 성찬예전은 이 예전이 지닌 풍성한 의미들을 충분히 담아내지 못하며 거행되어왔다.
- 4) 이러한 신학적 영향은 현대 한국 개신교회들의 일치를 가로막고 있으며 깊은 성례전적 영성을 제공하지 못하고 있다. 따라서 한국 장로교회는 성찬예전에 대해 여러 전통들에 대한 이디아포라적 수용의 자세로 전향해야할 것이라고 이인수는 결론을 맺는다.

본 논문을 읽으면서 이 논문이 선교 초기 한국 개신교 예배가 형성되는 과정에서 가장 중요한 영향들을 밝히는 매우 중요한 요소들을 잘 기술했음을 느꼈다. 특히 선교 초기 장로교 예배 형성과정을 보여주는 원자료들을 찾아서 저자가 주장하고자 하는 논지의 근거로 밝힘으로 매우 설득력 있는 주장을 하였다. 이 원자료들은 한국 선교 초기 한국 장로교의 연구에도 중요한 사료로 사용될 것이라 생각한다. 이 논문을 읽으며 필자는 이인수 박사가 이 논문에서 필자가 인상 깊게 읽었던 세 부분을 언급하고자 한다.

첫째로 이 논문은 초기 한국에 들어온 장로교 선교사들의 신학적 배경이 어디서 부터 왔는지를 정확하게 보여주고 있다. 그들이 청교도적 체험을 중요하게 여기는 신앙의 배경은 미국의 장로교 구학과와 신학과 모두에게 영향을 받았지만 실제로는 청교도 신학과 복음전도와 부흥운동에 있어서는 보수적인 신앙에 근거한 개혁신학이라고 주장한다. 그리고 초기의 장로교의 예배가 말씀의 예전 중심으로 이루어지게 되고 주일의 안식일화 그리고 예전에 대한 거부 등의 성향을 띠게 했다고 주장한다. 본 논찬자는 이러한 자세한 역사적 배경의 기술이 앞으로의 연구에 많은 공헌을 했다고 생각한다.

둘째로 초기 한국 장로교회가 어떻게 성찬예전을 이해하고 집례했는가에 대한 기술이다. 이인수는 여러 가지 문헌 속에서 성찬의 신학, 성찬의 목적, 성찬의 집례 방법 등 초기 장로교회가 성찬을 어떻게 받아들이고 형성해나갔는지를 보여준다. 이인수 박사는 선교사들의 첫 성찬예전들로부터 위원입교인규도(1985), 목사지법(1919), 장로교 혼상예식서(1924)의 자료 속에서 성찬예전에 대한 발전과정을 분명하게 기술하고 있다. 처음에는 의례로서 그리고 하나님의 은혜의 수단으로 또한 신자가 예수 그리스도와 연합하는 표적으로 그리고 그리스도의 죽음에 대한 기념으로 확대되면서 이해하였고 또한 이후 성찬의 준비와 재료 시행순서 등을 상세하게 연도별 발전 사항을 기술하였다. 이러한 기술은 당시 초기 장로교 성찬이 어떻게 진행되었는지를 보여준다. 이러한 다양한 자료들을 통한 논지의 접근법 때문에 주장하는 논지들이 치밀하게 느껴졌다.

셋째로 청교도적 예배에 익숙했던 선교사들의 신앙적 바탕과 그 영향들이 어떻게 한국 장로교회에 미쳤는지에 대한 기술이 매우 흥미로웠다. 물론 본 논찬자는 한국 장로교회 이외의 다른 전통들도 매우 비슷한 과정을 통해 예배가 형성되었으리라 생각한다. 경건주의적이고 보수적인 그리고 비예전적이었던 이들은 한국의 장로교 예배에서 청각을 제외한 다른 감각으로 예배를 경험하게 하는 것을 막았다는 점이 매우 흥

미롭다. 그리고 칼뱅과 청교도들이 해석한 칼뱅이 어떻게 다르고 맹목적으로 웨스트민스터 예배모범을 문자적으로 받아들인 그 이유는 무엇인지도 매우 자세하게 기술되어 있다. 결국 칼뱅의 이디아포라적 해석을 거부하고 그들의 해석의 시각으로 구성된 청교도들의 예배가 현재까지도 한국의 보수적 장로교회들의 성찬예전에 매우 큰 영향을 끼치고 있고 이것이 한국 장로교회에서 그리고 장로교회에 영향을 받은 다른 한국의 교단들도 성찬예전을 기념의 의례 정도로만 인식하게 하였다고 생각한다.

본 논찬자는 이 글을 읽으면서 조금은 아쉬운 혹은 덧붙여서 토론을 위한 주제들을 생각해보았다. 물론 이 논문의 저자 이인수 박사는 22페이지의 분량에 한국 장로교 성찬의 전래와 형성과정의 모든 것을 담아낼 수 없었을 것이라 생각한다. 그렇지만 본 논찬자가 궁금한 것은 사실 칼뱅의 그리스도의 임재 방식에 관련하여 현대 보수적인 한국 장로교회가 해석하는 성령의 “성찬을 받는 성도들을 그리스도가 계시는 하늘로 올리시는 역할”이 생략되고 왜 츠빙글리가 주장한 “임재보다 예수 그리스도의 회생에 대한 기념”으로 더 기울게 되었는지에 대한 부분들이 좀 더 자세히 기술되었으면 하는 생각이 든다. 보수적인 신학을 견지한 장로교회들에게서 나타나는 에피클레시스의 생략은 칼뱅의 성찬예전에서 그리스도의 임재의 신학을 어떻게 설명하는지도 성결교 전통에 있는 나로서는 궁금하기도 하다.

본 논찬자도 이 논문을 읽으면서 저자의 대부분의 주장에 크게 동의한다. 그리고 들었던 생각은 그렇다면 도대체 어떻게 한국 장로교회(보수적)들과 이와 비슷한 견해를 가진 한국의 개신교회들의 성찬에 대한 이해를 확장시키며 그 풍성한 신비를 경험하게 하느냐에 대한 질문을 하고 싶다. 이 질문은 그저 질문을 위한 질문이 아니라 실제적인 면에서 같이 머리를 맞대며 생각을 해봐야 할 문제라 생각한다. 따라서 이 질문은 저자인 이인수 박사에게 하는 것이라기보다 이 분과 안의 모든 분들과 자세하게 이야기를 하고 싶기 때문이기도 하다.

마지막으로 한 가지 언급하고자 하는 것은 저자가 각주 1번에서 다룬 *lex orandi* 와 *lex credendi*의 관계이다. *lex orandi*로부터 *lex credendi*가 형성이 되고 신앙 혹은 신학의 근본적 모태는 기도하는 법, 즉 예배인 것은 주지의 사실이다. 또한 신앙의 법에서 예배가 형성되지 않음도 분명한 사실이다. 그렇지만 *lex credendi*는 상황에 따라 시대에 따라 장소에 따라 끊임없이 형성이 된다. 새로운 시대에 새로운 장소에서 새롭게 형성되어진 *lex credendi*는 이미 구조화 되어 있는 기존의 *lex orandi* 안에서 그 구조와 순서 언어들 재구성하는데 영향을 끼치고 있을 수 있다는 점을 첨언하고 싶다. 이러한 과정을 통해 새로운 예배전통이 생겨나고 끊임없이 새롭게 발전한다. [지오프

리 웨인라이트(Geoffrey Wainwright)는 예배와 신학이 상호 영향을 주는 것이바로 개신교적 예배신학이라고 생각한다.] 현재 청교도적 신앙의 유산들이 변형된 장로교 예배와 예전을 형성했기에 이에 대한 변화는 예전 자체의 변화도 중요하지만 그들이 가지고 있는 기본적 신학에 대한 일치적 노력이 선결되어야 하는 것이 아닌가 생각한다.

논 찬 2

“한국 장로교회 성찬예전의 인식형성 과정과 문제점” 에 관한 논찬

나 인 선 박사

(목원대학교)

성만찬과 설교의 관계성에서 대부분의 개신교회의 예배의 중심이 되는 가치의 추는 설교중심의 예배의 형식과 내용에 기울고 있다는 것을 부인할 수 없다. 문제는 설교와 성만찬의 중심의 추가 균형감을 잃고 지나치게 설교 중심적 예배형식과 내용을 가지고 있다는 것이며, 본 논문은 소위 보수적 장로교단이 이런 예배신학을 가지게 된 연원을 선교사들이 전해준 청교도적 예배신학과 웨스트미스터 예배 문서를 통해 살펴본다. 이를 위해 저자는 종교개혁자의 아디아포라 사상을 살펴보고 이를 근거로 아디아포라의 현대적 적용을 제시함으로써 지나친 설교중심의 예배에서 무게의 추를 균형 잡힌 예배를 위해 성찬과 설교의 균형 잡힌 예배를 제시하고자 한다.

본 논문은 우선 한국장로교회의 성찬신학의 형성에 중요한 영향을 준 선교사들의 신학의 배경이 되는 청교도의 성찬신학을 살펴보고 있다. 저자는 본 논문의 4장에서 한국 장로교회의 예배문헌에 나타난 성찬이해와 선교사들의 예배신학의 배경인 청교도적 예배가 한국교회의 성찬성례전에 미친 영향과 문제를 언급하고 있다. 특히, 초기 한국장로교 예배 문헌에 나타난 성찬이해에 관한 기술은 현 장로교단을 넘어 개신교단의 현 성찬예배의 원형을 살펴볼 수 있는 중요한 내용을 담고 있고, 개인적으로 많은 것을 배울 수 있는 기회가 되었다.

본 논문의 주제가 보다 정밀하게 전개하기 위해 몇 가지 제언을 하고자 합니다.

1. 본 논문의 주제와 문제점 제시를 위한 과정에서 중요하지 않는 이슈들을 언급 하고 있다고 여겨집니다. 즉, 19세기 미국장로교의 역사에서 신파, 신학과, 구파와 구학파의 논쟁에 관한 언급과 함께 본 논문의 목적과 주제를 보다 명확하게 하기 위해 지나치게 다양한 것에 관한 언급을 정리할 필요가 있다고 생각합니다. 앞으로의 연구 주제로 현 보수장로교단의 성만찬 성례전 신학의 배경으로 두 가지 논문 주제로 분리해서 연구가 심화되길 바랍니다. 우선, 현 보수적 장로교단의 성만찬 신학의 배경으로 선교사들의 신학의 배경으로 청교도 예배신학과, 초기 장로교단의 예배문헌의 분석을 통한 현 보수적 장로교단의 성만찬 신학의 배경을 살펴보는 것으로 본 논문의 주제가 별개의 논문으로 다룰 필요가 있고, 적어도 전자나 후자에 보다 중요성을 강조한 논문이 되었으면 합니다.
2. 예배신학의 이해와 전개의 방법론에서 신학적, 역사적, 목회적 관점의 접근이 가능하다고 생각합니다. 물론 이런 예배 신학의 방법론적 접근이 엄밀하게 구분될 수는 없으나, 방법론적 접근에서 본 논문은 역사적 접근의 방법을 명확하게 밝혀야 할 필요가 있고, 자료인용과 내용 전개에 있어서 이에 관한 예배역사의 자신의 신학을 분명하게 밝힐 필요가 있다.
3. 본 논문의 제목인 “한국 장로교회의 성찬예전의 인식형성 과정과 문제점”은 현 보수적 장로교회의 성찬예전의 인식형성 과정과 문제점의 역사적 고찰을 통해 살펴보고자 저자의 의도를 분명하게 지시한다. 한편, 장로교단의 분열의 역사적 고찰을 통해 일제 강점기와 일제 시대이후 장로교회의 분열의 과정에서 장로교회의 예배신학의 변화와 차이의 과정, 이유를 살펴보는 것도 중요한 주제로 고려되어야 하고, 동일한 선교사의 예배신학을 이어받은 초기장로교단이 이후에 소위, 진보, 중도, 보수의 장로교단이 상호간에 다른 성찬만 성례전신학을 가지게 된 배경을 선교사들이 전해준 신학에만 국한 하는 것에 관한 문제점을 지적하고 싶습니다.
4. 본 논문의 제목인 “한국 장로교회 성찬예전의 인식형성 과정과 문제점”에서 현 장로교회의 다양한 예배신학이 있으므로 구체적 장로교회를 밝혀야 한다고 생각합니다. 본 논문의 전개에 따르면 보수적 장로교회라고 해야 한다고 고려됩니다. 한편, 보수적 장로교회라는 언급의 신학적 배경과 이유를 밝혀야 하며, 대단히 조심스럽게 사용해야 할 이념적 용어라고 생각합니다.
5. 목차에서 “초기가 한국교회”를 “초기 한국교회”로
6. 각주 1에서 “신학은 자기 신앙을 절대화하는 수단이 아니라 비판적으로 성찰하고 상대화 하는 방법론이다.” 이 문장에 관해 보다 상세한 설명이 필요합니다. “착각”이라는 말을 다른 말로 변경해야 합니다.
7. 프런티어 천막예배에서 프런티어와 영어병기를 함께 해야 합니다.
8. 1 p. 끝부분 “대개”를 다른 표현으로

9. 2 p. “예배의 규정적 원리를 통한 규제적 전통의 원류가 되었다.”
10. 본 논문의 전반적 글쓰기에서 “그러한” “이러한” “그것이” 이 반복되고 있습니다.
11. 학술지마다 다른 규정을 가지고 있으나, 각주에서 학술지 “「」”는 책“『』”과 다른 인용표시를 해야 합니다.
12. 베빙톤(David Bebbington)를 데이빗 베빙톤으로, 본 논문에서 영어 이름과 한글표기에 관해서 전반적 교정이 필요합니다.
13. 각주 3은 먼저 글을 쓰고 인용한 곳을 밝히면 될 것 같습니다.
14. 3 p. A. J. Brown은 한국어 병기를, “1911년 이전, 한국” 각주로 가면 됩니다.
15. 각주 6에서 미국북장로교(PCUSA) 정확한 번역이 필요합니다.
16. 각주 7이 언급하는 본문이 지나친 장문입니다. 왼쪽과 같이 오른쪽도 들여쓰기를 해야 합니다. 본 논문의 직접인용에서 왼쪽 들여쓰기를 하고 있으나, 오른쪽 들여쓰기를 하고 있지 않습니다.
17. 4 p. A. J. Brown의 한국어 표기가 필요합니다. 찰스피니(Charles Finney)를 찰스 피니로, 본 논문의 영어와 한국어 병기를 교정내지는 변경해야 합니다.
18. 구과와 신과에 관한 언급과 본 논문의 주제와 어떤 연관이 있는지 지나치게 장문을 통해 언급하고 있습니다.
19. 5 p에서 “여기에서 각 선교사들이 속한 교단과 전통을 답습하는 형태가 되었다.” 한국교회가 선교사들이 전해준 교단의 신학과 전통을 받을 수 밖에 없는 상황에서 답습이란 어떤 의미인지?
20. 5 p에서 “이러한 청교도 권위에 달려있다.” 교정할 필요가 있습니다.
21. 각주에서 어떤 경우는 p. pp. 또는 표기가 않 된 경우가 있어서 일관적 표기가 필요하고, 학술지에 기고할 시 논문규정을 준수해야 합니다.
22. 6 p에서 그들의 그들의 반복되고 있습니다.
23. 문헌에 따른 한국교회의 성만찬을 언급하고 있는 4장에서 역사적 언급에 관해서는 인용이 필요하다고 생각합니다.
24. 4장에서 “최초의 신앙교육문서와 목회서”에 관한 목차 분류가 필요합니다.
25. 9 p에서 강도, 진리, 물질과 한문의 병기가 다릅니다.
26. 각주 27에서 책의 제목이 있으나, 출판사, 연도가 표기 되어 있지 않습니다.
27. 11 p 요소와 한자의 병기의 교정이 필요합니다.
28. 각주 34에서 “하지만 이것은”을 “보여 지나 당시의” 변경해야 합니다.
29. 각주 45 본문을 아래문단과 띄우기를 해야 합니다.
30. 책과 학술지의 인용표기를 바로 해야 합니다.
31. 각주 56에서 각주 46에서 이미 인용을 하였으므로 반복할 필요가 없습니다.
32. 16 p 미국 보수주의 신학교인 맥코믹에서 어떤 근거에서 보수주의 신학교라고 언

급 하는지요?

33. 17 p. 통해서 보면 ... 살펴보면 이 반복이 됩니다.
34. 18 p. 앞의 내용과 반복되는 것이 발견이 됩니다.
35. 18 p. 선교지 교회는 피선교지 교회로
36. 19 p. 전수라는 말이 반복되며, 다락방예전(성찬)이 무엇을 언급하고 있는지요?
37. 20 p. “기준은 ... 내용은” 주어가 반복되고 있습니다.
38. 5장에서 “초기적 청교도적”를 “초기 청교도”로, “오늘날과 같은 포스트모던에 관한 언급과 칼뱅도 이 아디아포라에서” 포스트모던에 관한 이해와 아디아포라에 관한 언급을 본 논문에서 살펴볼 수 가 없습니다.
39. “자고로” 표현도 교정을 보아야 합니다. “상대화하는 방향”은 무엇을 의미하는 것 인지요?
40. 참고문헌에서 영어와 한글표기의 순서가 잘못 되었습니다.
41. 각주 71은 불필요한 각주입니다.

위의 사항을 참고하여 본 논문이 보다 정돈된 형식과 깊이 있는 내용을 갖춘 학술논문이 되길 기대해 봅니다.

제 2-B 발표

한국교회 변화를 위한 통합적 관점의 리더십 틀에 대한 연구

계재광 박사

(한남대학교)

I. 들어가는 말

우리는 헤아릴 수 없을 정도로 앞다투어 나오고 있는 현재와 미래를 분석한 다양한 보고서들의 홍수 속에서 살고 있다. 그 중에 미래를 예측하는 미래보고서들은 4차 산업혁명이라는 이름아래 이전에는 상상도 하지 못했던 기술의 융·복합, 산업구조와 문화지형의 변화를 예견하면서 앞으로의 현실이 얼마나 큰 변화의 파도와 마주하게 될지를 알려주고 있다. 변화의 끝을 예측할 수 없는 새로운 변화의 환경 속에서 우리는 변하지 않는 것 자체가 도태되고 있음을 의미하는 시대에 살고 있다. 이 강력한 변화, 4차산업혁명이라고 불리우는 파도 속에서 교회는 어떨까? 문화가 거대한 변화를 겪을 때는 언제나 교회에 대한 개념이 재정립되었고, 문화적 변화가 크면 클수록 교회 자체에 대한 개념도 더욱 철저히 변화되었다.

교회를 이해할 때에 우선 교회가 하나님과의 지속적인 교제 없이는 존재한다면 세상에서 초월성을 유지 할 수 없고, 또 다른 면에서 세상문화와의 결속이 없다면 타당성을 잃게 될 것이다. 이러한 이유로 교회는 초월성을 유지하면서 변화하는 세상 속에서 문화와의 결속을 이루기 위해 끊임없이 변화되어야 하고 새롭게 되어야 한다. 곧 교회는 항상 복음을 보수하되, 새롭게 해석된 복음을 현실에 맞게 세우는 모습이 강력

하게 요청된다. 라이프웨이리서치'의 대표 에드 스테처(Ed Stetzer)와 저자 톰 라이너(Thom S. Rainer)는 7,000개 교회를 조사한 후, “교회는 변화의 고통보다 같은 자리에 머무르고 있는 고통이 더 클 때까지 변화되지 않는다.”라고 결론 내렸다.¹⁾ 과연 교회는 변화를 요구받는 상황 속에서 변화의 자리로 나아갈 수 있을까? 현 상태라면 기본적인 변화는 쉽지 않아 보인다. 변화는 쉽지 않은 일이다. 교회 밖의 예가 되겠지만 변화를 시도한 조직의 70%는 실패했다고 조사결과를 발표했다.²⁾ 또한 변화한 조직 중에도 변화를 관리하는데 까지 성공한 조직은 20%에 해당한다는 결과를 간과할 수가 없다.³⁾ 변화와 개혁이라는 개혁교회의 모토를 품고 있는 한국교회는 오히려 변화를 저항하는 문화적 토양을 만들어 온 것이 사실이다. 그래서 더욱 변화는 쉬운 일이 아니다. 조직변화관리의 대가 존 코터(John P. Kotter)는 급변하는 환경에 따라 조직을 새로 만들거나 변화시켜 나가는 일련의 과정을 리더십이라고 정의하면서, 변화의 시작이란 한 조직이 좋은 지도자를 새로 맞이하고, 그가 변화에 대한 필요성을 절감할 때라고 말한다.⁴⁾ 따라서, 새로운 리더십이 없이는 변화라는 측면에서 진정한 변화를 기대하기가 어렵다고 할 수 있으며 리더십만큼 중요한 요소를 찾기가 힘들다. 즉 새로운 리더십 없이 진정한 변화는 어렵다. 또한 새로운 리더십은 한국교회에 변화의 단계나 변화관리에 대한 이해를 포함하는 리더십이다. 그 동안 때로는 세상적이라는 이유로 한국교회에서 무시되어 관심 밖의 영역에 있거나 혹은 신경쓰지 않았던 부분으로써의 질문 곧 “무엇을 목적으로 변화해야 하는가?”, “목적에 따른 변화관리의 프로세스는 어떻게 진행되는가?”에 초점을 맞추어 살펴보면, 한국교회 변화를 위한 통합적 관점의 리더십들에 대해서 논의할 것이다.

본 연구는 새로운 문화와 시대에 복음을 전하기 위해서 교회가 변해야 한다는 전제하에 변화의 단계를 살펴보고, 한국교회 변화를 위해서 가져야할 새로운 리더십들에 대한 연구를 하고자 한다. 한국교회의 변화를 위한 구성원들의 변화 인식과 행동을 이끌어 내기 위해서 가장 우선적으로 조치를 취하고 먼저 변해야 하는 것이 무엇인지 살펴보고, 한국교회 변화를 위해 필요한 새로운 리더십 시각에 대하여 살펴보고자 한다.

II. 교회 변화를 위해 필요한 변화관리(Change Management)와 신학

1) Ed Stetzer and Thom S. Rainer, *Transformational Church* (Nashville, Tennessee : B&H Publishing Group and LifeWay Research, 2010). 18.

2) Michael Beer & Nitin Nohria, “Cracking the Code of Change,” *HBR May-June 2000*.

3) Hans-Henrik Jorgensen & Oliver Bruehl & Neele Franke, “지속적인 업무 변화에 따른 변화 관리: Change Architect가 조직변화를 지휘 및 관리하는 비결,” *IBM기업가치연구소*, 2014.

4) John P. Kotter, *Leading Change*, (Boston, MA: Harvard Business School, 1996), 25.

한국교회의 현실은 심각한 저출산, 고령화로 활력이 떨어지고 있는 실정이며 한국교회를 향한 한국사회의 부정적 이미지를 가지고 있다. 이것은 교회의 신뢰도 하락과 함께 기존교회에 대한 실망감으로 신앙의 카테고리 안에서의 정체성은 지녔지만 교회의 제도 밖으로 뛰쳐나간 ‘가나안교인’이라는 이름의 성도들이 약 200만 명이 넘어가는 현실에 직면해 있다.⁵⁾ 지금 교회가 경험하고 있는 위기감은 그 어느 때와 같다고 말할 수 없을 만큼 크고 위력적이다. 급격한 목회환경의 변화는 준비된 교회 일수록 변화대응역량을 키워 때로는 낡은 전통과 단호히 결별하고, 스스로 복음에 비추어 과감히 변화시키고, 그 과정에서 변화관리프로세스를 교회에 하나의 문화로 정착시킬 필요가 있다. 또한 예측하기 어려운 변화는 모든 조직에게 불확실성이라는 리스크를 안겨줌과 동시에 변화관리(Change Management)에 대한 관심을 고조시킨다고 하겠다. 교회 역시 하나의 조직으로 이해할 수 있다. 조직의 변화를 위해서는 조직문화를 바꾸어야 하며, 리더십과 문화의 관계는 동전의 양면과 같다.⁶⁾

1. 변화를 위해 가장 먼저 바뀌어야 할 리더와 구성원들의 신념과 태도

리더십과 연관한 문화의 정의에 대해서 에드거 쉐인(Edgar Schein)은 문화를 사회집단 또는 조직체의 구성원들이 장소와 시간, 인간성과 인간관계에 대해 기본적으로 ‘공유하고 있는 가정과 신념들’이라고 정의 한다.⁷⁾ 이전부터 학자들은 리더십이 조직의 문화변동에 끼치는 영향력이 크지 아니면 조직의 문화가 리더십에 끼치는 영향력이 크지 궁금해 왔다. 교회의 리더들이 교회 안에 있는 문화를 변화시키길 원할 때가 있으나, 사실은 교회의 리더들이 변화시키길 원하는 문화로부터 영향을 받을 때가 더 많다.⁸⁾ 그렇다면 교회의 리더들은 변화시키길 원하는 문화, 구성원들의 잠재의식 가운데 암묵적으로 널리 작용하는 그 문화를 변화시키기 위해서 무엇이 우선적으로 필요할까? 게리 유클 (Gary Yukl)은 조직문화에 영향을 끼치는 방법을 크게 두 가지로 정리했다. 첫째, 직접적으로 보여지는 리더의 행동을 통해서 영향을 끼치는 방법이 있다. 둘째는 프로그램과 시스템, 조직 구조를 바꾸거나 변경하는 것을 통해서 조직문화를 바꾸는 방법이다. 그런데 두 가지 방법 중에 더욱 효과적인 것은 리더가 보여주는 가치와 비전, 그리고 주의를 기울이는 일의 내용, 롤 모델링, 그리고 위기에 대응하는 방식 등을 포함하는 리더의 직접적인 행동이다.⁹⁾ 그러나 많은 조직체들은 훨씬 더 효과

5) 2018년 21세기 교회연구소 & 한국교회탐구센터 “가나안성도 신앙생활탐구”

6) Edgar H. Schein, *Organizational Culture and Leadership 2nd edition*, (San Francisco, CA: Jossey-Bass, 1992), 15.

7) Schein, 15.

8) Kevin G. Ford, *Transforming Church: Bring Out the Good to Get to Great* (Colorado Springs: David C Cook, 2008), 33.

9) Gary Yukl, *Leadership in Organizations 7th Edition*, (San Francisco, CA: Pearson, 2010), 300-305.

적인 방법보다는 더 손쉬워 보이고 리더에게 부담이 없는 방식을 택한다. 즉, 구성원들의 행동을 바꾸기 위해서 설득적 호소, 훈련프로그램, 팀 세우기 활동 등을 통해서 구성원들의 믿음, 신념, 가치체계를 바꾸려고 노력하는 방법을 택한다는 것이다.¹⁰⁾ 이것은 구성원들의 내재적 특징들이 결과적으로 효과적인 행동들로 나타나며 자존감, 진실성, 개인의 가치체계 등이 조직에 이익이 되는 방식으로 구성원들의 행동에 영향을 끼친다고 이해하기 때문이다. 하지만 조직변화는 리더개인의 일도 구성원들만의 일도 아니다. 조직의 리더와 구성원 모두가 함께 힘을 기울일 뿐 아니라 행정적, 재정적 지원과 신념과 태도를 바꿔야 하는 일이다.

조직체는 개인의 갱신을 통해서 자라난다. 물론 개인의 갱신이 조직체의 변화를 보증하는 것은 아니지만 분명한 것은 개인의 변화 없이는 조직체의 변화는 일어나지 않는다.¹¹⁾ 그러므로 개인의 갱신과 변화는 개인의 변화뿐 아니라 조직체의 변화에 있어서도 중요하다. 곧 리더와 구성원들이 가지고 있는 가치관과 신념이 결국은 리더의 행동을 만들고, 그 리더의 행동과 말이 그 조직체의 문화 속에 배어있는 가치를 변화시키기도 하고 더욱더 견고하게 만들기도 한다. 세상의 모든 조직과 마찬가지로 교회도 거대한 변화의 파도를 넘는 시작은 리더와 구성원들의 신념과 태도의 변화에서 시작될 수 있다.

2. 성공적인 변화를 위한 과정: 변화관리프로세스

변화를 이끈다는 것은 가장 중요하고 어려운 리더십 책임의 하나로 유클과 같은 리더십 이론가들은 변화를 이끄는 일이 리더십의 핵심이라고 주장한다.¹²⁾ 제임스 헌터(James C. Hunter)는 건강한 조직과 건강하지 못한 조직 사이의 차이점은 모두 리더십과 연관되어 있음을 강조하고 있다. 리더십은 조직의 건강성을 확인할 수 있는 바로미터라고 할 수 있다.¹³⁾ 그런데 한국교회는 대사회적인 리더십을 잃어가고 있고, 밖으로 보여지는 교인들의 행동은 한국사회로부터 외면을 받아오고 있다.

한국교회는 지속적으로 하락세를 보이고 있는 신뢰도의 문제를 마주하고 있으며 교회의 문화적 보수성은 새로운 세대와 교회가 더 이상 건설적인 교류, 관계를 맺지 못하고 있어서 현대문화의 주변으로 밀려나고 있는 실정이다. 이로 인해 교회에는 더 이상 새로운 사람들의 유입이 경험되지 않으며 규모의 축소로 이어지고 점차 힘을 잃

10) B. Trahan, W. Burke, and R. Koonce, "12 Principles of Organizational Transformation," *Management Review* 86(1997/8), 17-21.

11) Peter M. Senge. *The Fifth Discipline: The Art & Practice of the Learning Organization*, (New York: Currency and Doubleday, 1990), 139.

12) Yukl, 296.

13) James C. Hunter, *The World's Most Powerful Leadership Principle: How to Become a Servant Leader*, (New York, NY: Crown Business, 2004), 28.

어 가고 있다. 스미스와 셀론(Smith & Sellon)은 교회가 침체되는 가장 큰 요인으로 새로운 멤버가 오지 않는 것과 교회가 그들을 교회의 미션대로 준비시키지 못함을 지적하고 있다.¹⁴⁾

그렇다면 교회가 신뢰성을 회복하면서도 문화에 함몰되지 않게 변화하면서도 건강한 교회는 어떤 교회일까? 케빈 포드(Kevin G. Ford)는 건강한 교회는 성장하는 교회이지만 성장하는 교회가 다 건강한 교회는 아니라고 주장한다.¹⁵⁾ 때로는 교회의 성장에만 초점을 맞추고 성장이 곧 건강이라는 공식을 지니고 있는 교회에 시사하는 바가 있다. 곧 성공적인 교회는 탁월한 프로그램과 목회를 제공할 수 있으나, 만약 그 교회의 성도들이 변화하지 않는다면, 그 교회는 건강한 교회가 될 수 없을 것이다. 레너드 스위트(Leonard Sweet)은 포스트모던 문화와 교회 문화와의 간격에 대해서 “현대에서 포스트모던으로 전환하는 역사상 가장 큰 변화기 속에서 교회는 모더니티에 붙들려 재고품이 되고 낡아빠진 것으로 전락하고 있다고 지적하고 있다¹⁶⁾. 곧 새로운 문화 속에 살면서도 여전히 과거의 성공에만 집착하여 관성(inertia)으로 익숙해진 성공방식의 모습들을 탈 절대화하고, 문화에 맞는 복음을 전할 수 있도록 변화하기 위해서는 ‘먼저 무엇부터 변화해야 할 것인가?’가 중요하다. 이것은 변화관리 이론을 통해서 확인할 수 있다. 변화관리에 대해서 LG경제 연구원에서 나온 보고서에 의하면 성공적인 변화 관리의 핵심 실행 포인트를 다섯 가지로 요약해주고 있다¹⁷⁾. 첫째, 과거 관행과의 단호한 결별이다. 새 리더십이 강한 추동력이 되어 기존의 사고와 행동 방식을 깨는 것을 의미한다. 둘째, “위기의식”의 전략적 활용이다. 하지만 전문가들도 변화관리의 처음이자 가장 어려운 단계를 위기의식을 고조시키는 것이라고 이야기한다. 셋째, 눈에 보이지 않는 변화에 주목해야 한다는 점이다. 변화는 어떤 조직을 없애거나 새로 만드는 것보다, 구성원들의 일하는 방식, 추구하는 가치와 같은 눈에 보이지 않는 것들이 더 중요하다. 넷째, 저항과의 싸움이다. 변화는 필연적으로 저항을 불러일으키게 되어있고, 저항 없는 변화는 본질적인 변화가 아니며 저항은 매우 자연스러운 것이기도 하다. 저항을 극복시키거나 설득하기 위해서는 변화를 계획하기 훨씬 이전부터 실행 이후 ‘꽤 오랫동안’ 지속적으로 소통이 이루어져야 한다. 다섯째, 변화를 조직문화로 정착해야 한다는 것이다.

14) Daniel P. Smith and Mary K. Sellon, *Pathway to Renewal: Practical Steps for Congregations*, (Herndon, VA: The Alban Institute, 2008), 14.

15) 포드가 강조하는 건강한 교회의 다섯 가지 지표는 첫째, 공동체로서 교인들이 관계하고 있고, 둘째, 교인들이 분명한 그리스도인으로서의 정체성이 있으며, 셋째, 사역에 있어서 서로 위임하는 리더십이 존재하고, 넷째, 지역 공동체를 귀하게 잘 섬기고 있었으며, 다섯째, 비록 고통스럽더라도 변화를 받아들이는 모습을 보여주고 있다. Kevin G. Ford, *Transforming Church: Bring Out the Good to Get to Great*, (Colorado Springs, CO: David C Cook, 2008), 32.

16) Leonard Sweet, *Postmodern Pilgrims*, 김영래 역, 『영성과 감성을 하나로 묶는 미래교회』(서울:좋은씨앗, 2002), 62.

17) 강진구, “위기를 기회로 바꾸는 힘 ‘Change Management’”, *LG경제연구원*, 2017.8.31.

위 관점을 교회에 적용하여 살펴보면 다음과 같다. 첫째, 왜 변해야 하는지, 어떻게 변할 것인지에 해당하는 이유와 비전이 명확하게 공유되고 과거로부터 과감히 탈피하는 시작이 필요하다. 굳어져 있는 기존의 사고와 행동방식을 깨는 것은 비전의 명확한 공유로 대체될 수 있을 것이다. 둘째, 변화의 과정에서 집중하게 되는 외형적인 제도와 조직 구조의 변화보다 끊임없는 소통이 필요하다. 필연적으로 발생하게 되는 변화에 저항하는 세력과 문화를 설득하고 구성원의 마음을 얻는 지속성이 중요하다. 셋째, 비전(가치관), 사람(리더와 인재), 일하는 방식(조직 운영)의 세 영역이 하나의 일치된 방향성을 바탕으로 세워질 때에 변화 관리 프로세스는 비로소 교회의 문화로 정착하게 될 것이다. 본 연구에서는 두 번째와 세 번째 과제에 대한 논의를 조금 뒤로 하고 첫 번째 설명한 과거로부터의 단절을 위한 명확한 비전의 설정부분을 기초한 한국교회 변화를 위한 통합적 관점의 리더십틀에 대한 논의를 펼칠 것이다.

3. 성공적인 변화의 목표: 건강한 신학이 지향하는 것

변화관리의 핵심 실행 포인트가 향하는 종착점이 어떠한지 할지에 대한 명확한 그림이 있어야 한다. 이 부분은 우리가 속해 있는 현장이 교회 공동체이므로 다분히 신학적인 부분, 교회론과 연관되어 세워져야 할 부분이다. 어떤 “교회”가 될 것인가에 대한 답이 먼저 세워지고 공유되어야 교회 공동체의 변화 프로세스의 다음 단계를 진행할 수 있기 때문이다. 이러한 부분에 대해서 팀 켈러(Timothy Keller)가 제시한 신학적 비전(Theological Vision)을 통해 도움을 받을 수 있다. 팀 켈러(Timothy Keller)는 리더머 교회(Redeemer Church)의 오랜 목회 경험을 통해서 “한 사람의 교리적 믿음과 사역 방법들 사이에는, 어떻게 복음을 특정 문화적 상황과 역사적 순간 안으로 가져갈 것인가에 대한 잘 고안된 비전이 있어야 한다”¹⁸⁾고 주장한다. ‘신학적 비전’이라 일컬어지는 이것은 교리적 신념(무엇을 믿을 것인가)과 구체적 사역 프로그램들(복음이 어떻게 표현되며, 무엇을 할 것인가) 사이에 가교가 되어 ‘복음을 어떻게 볼 것인가’에 대한 틀을 교회에 제공한다.¹⁹⁾ 팀 켈러는 ‘복음중심적인 사역은 프로그램보다 신학의 영향을 받는다.’²⁰⁾고 주장한다. 변화관리의 출발점인 과거관행과의 단절의 부

19) Timothy Keller, *Center Church*, 오종향 역, 『팀 켈러의 센터처치』 (서울: 두란노, 2016), 25. 최근 (2017년 11월)에 리더머 교회는 팀 켈러 목사의 후임으로 한인 2세인 아브라함 조 목사를 내정했다.

19) 위의 책, 30-31. 이 신학적 비전은 단순한 교리적 신념보다 훨씬 더 실천적인 것이고, ‘이렇게 하라’는 방법론 보다는 훨씬 더 신학적인 것이라고 주장한다. 신학적 비전은 복음을 충실하게 재진술한 문장으로서 교리적 기초(doctrinal foundation)에서 자라는 것이지만, 암묵적이고 명시적인 문화이해를 포함하는 것으로서 우리가 사역을 결정할 때 가장 밀접한 인관관계를 구성하게 된다. 팀 켈러는 센터처치(Center Church)라고 부르는 신학적 비전을 복음(Gospel), 도시(City), 운동(Movement)의 세 개의 기본적인 항목에 집중한다고 밝힌다. 위의 책, 25. 29.

20) 위의 책, 50.

분에 있어서 우리가 지향해온 신학적 비전이 건강한지, 교회론이 건강한지를 점검하고 단절을 해야 할 부분이 있다면 과감한 단절을 선언함으로 변화관리를 시작해야 할 것이다. 교회 공동체에서 리더가 가지고 있는 가치관과 신념이 신학과 긴밀하게 맞물려 세워지는 신학적 비전으로 수렴될 수 있을 것이다. 곧 교회 공동체의 비전에 있어서 건강한 신학을 바탕으로 세워진 신학적 비전의 중요성이 대두된다. 달라스 윌라드(Dallas Willard)는 건강한 신학의 중요성을 강조하는데, 이 건강한 신학을 통한 비전 설정이 우리가 변화하려는 모습을 좌우하기 때문이다.

‘우리의 문제는 다분히, 흔히들 말하는 대로, 우리가 머릿속에 있는 것을 가슴에까지 가져가지 못한 것이 아니다. 우리를 방해하는 것은 다분히 우리의 머릿속에 잘못된 신학이 많이 있고 그것이 가슴에까지 내려간 것이다. 그것이 우리 내면의 역동을 지배하고 있고, 그래서 머리와 가슴은 심지어 말씀과 성령의 도움 속에서도 서로를 똑바로 잡아끌지 못한다’²¹⁾

교회의 모습은 무엇보다도 그 교회가 추구하는 신학적 방향성과 맞닿아 있다. 특히 목회자가 가지고 있는 하나님에 대한 생각, 신학이 자신의 교회론과 세상에 대한 이해에 영향을 미친다. ‘드 프리 리더십 센터’ 이사를 지낸 월터 라이트(Walter C. Wright)의 말처럼 ‘신학은 인격을 형성하고 인격은 리더십’을 형성한다.²²⁾ 곧 변화를 위한 출발로써의 비전설정에 있어서의 핵심은 마음속에 간직하고 있는 신학적 지향점과 연관이 되어 있다는 것이다.

III. 한국교회 변화를 위한 새로운 리더십들

조직이 변화하지 않는 이유 중 하나는 한꺼번에 새롭게 너무 많은 것을 바꾸려고 하기 때문이다. 조직이 변화하기 위해서는 작은 행동 변화부터 시작해서 작은 성과를 빨리 맛보는 것이 변화를 더 쉽게 만든다. 모든 것을 변화시키려 하면 정작 구성원들은 뭘 어떻게 해야 할지 몰라 우왕좌왕하다가 아무것도 못하게 된다. 너무 많은 행동 목표를 제시하기 보다는 구체적인 간단한 행동 변화를 생각해야 할 것이다. 그렇게 하기 위해서 가장 중요한 부분이 무엇인지 찾을 수 있어야 한다. 그런 부분을 정점

21) 달라스 윌라드 저/ 윤종석 역, 『잊혀진 제자도』 (서울: 복있는 사람, 2007), 96.

22) 월터 라이트(Walter C. Wright)는 “리더십은 관계 안에서 한 사람이 다른 사람의 생각, 행동, 신념, 가치관에 영향을 행사하는 것을 의미한다”고 정의한다. Walter C. Wright, *Relational Leadership: Biblical Model for Influence and Service 2nd edition* (Colorado Springs, CO: Paternoster Publishing, 2010), 2, 34.

(tipping point) 또는 중점(leverage point, 重點)이라고 할 수 있다.²³⁾

1. 일대일의 리더십 시각에서 통전적 관점으로

한국 교회의 상황에서 변화와 변혁을 피하는 많은 교회의 리더들이 사용하는 리더십의 패턴은 본인들이 리더십 이론을 알고 있던 모르고 있던 상관없이 변혁적인 리더십의 모습을 띄고 있을 때가 많다. 지난 2012년의 통계를 보면 Leadership Quarterly에 게재된 모든 논문의 1/3이 변혁적 리더십에 대한 것이었고, 그 분야도 전통적인 경영의 분야에서 사회심리학, 간호, 교육학등 그 분야도 다양해지고 있다.²⁴⁾ 변혁적 리더는 내부적으로 동기부여가 된 사람들에게 영감을 불어 넣어주게 되고, 그들이 감당할 미션을 깨닫게 하고 사고의 방법을 바꿀 수 있도록 돕게 된다.²⁵⁾ 그 결과으로써의 변화는 조직체의 문화를 바꾸게 된다. 그러나, 가장 많이 사용하고 있고 ‘새로운 리더십’이라고 불리워진 변혁적 리더십도 기존의 전통적인 리더십의 접근법이 보여준 동일한 한계를 나타내고 있다.

기존의 리더십은 한명의 리더와 한명의 구성원(팔로워) 간의 영향 과정을 강조하는 일대일 관계 관점을 취하고 있으며, 대부분의 리더십 연구들이 일대일의 관계 과정에만 초점을 맞춰왔다.²⁶⁾ 그러나 팀과 조직의 성공은 일대일 관계 과정에 의해 크게 결정되지 않는다. 개별 구성원에 대한 리더의 영향력이 중요하기는 하나, 리더가 탁월한 팀을 구축하고 조직을 변혁하는 방식을 설명하는데 기존의 일대일 관계를 강조하는 리더십 이론은 충분하지 않다.²⁷⁾ 일대일의 관계과정만으로는 개인 내 과정, 집단과정, 조직과정에서 일어나는 리더십 효과에 대한 설명을 하기에 부족하기 때문이다. 일대일 관계 가운데 있는 영향력과 더불어 전체 조직과정까지 포함할 수 있어야 하고, 리더를 포함하여 구성원들 사이의 일대일 혹은 다자적 관계까지 포괄적으로 고려해야 조직을 바르게 이해할 수 있는 통전적 접근법을 통해서 한국교회의 변화에 필요한 리더십을 연구할 필요가 있다.

한국교회는 한국사람의 정서를 반영한다. 곧 한국 사람들은 사람과 사회를 이해할 때 자연적으로 관계적이고 통합적인 시각으로 이해한다.²⁸⁾ 이것은 한국교회가 관

23) 원지현, “조직의 변화, 구성원의 구체적 행동 변화에서부터”, *LG Business Insight*, 2014.11.12

24) Peter G. Northouse, *Leadership: Theory and Practice 8th Edition*, (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2019), 163.

25) R. T. Keller, “Transformational Leadership and the Performance of Research and Development Groups,” *Journal of Management* 18(1992), 489-501.

26) Marshall Sashkin and Molly G. Sashkin, *Leadership That Matters: The Critical Factors for Making a Difference in People's Lives and Organizations' Success* (San Francisco, CA: Berrett-Koehler, 2003), 3.

27) Yukl, 289.

28) 신윤복, 『나의 동양고전 독법 강의』 (과주: 돌베개, 2004), 38.

계적 조직을 중요하게 여기므로 여러 가지 차원과 방면으로 한국교회를 이해해야 한다는 것이다. 부분과 전체를 함께 고려하는 이러한 통합적 접근법은 통합적 사고로 연결된다. 통합적 사고란 “전체적인 것이 어떻게 구성되었고, 각 부분(구성원)들이 서로 어떻게 연관되었는가를 생각하는 방법”으로 하나의 시스템(system)²⁹⁾을 이루는 각 부분들 사이의 관계가 어떻게 새로운 것을 창출해 내는가를 보는 방법이다.³⁰⁾ 중요한 점은 시스템을 서로 다른 부분들의 단순한 총합이 아니라, 각자 연관된 부분들의 상호작용으로 이해한다는 점이다. 각 부분들은 다른 부분들의 존재에 의해 제 기능을 감당할 수 있고, 부분들의 행동은 상호 교환적이며, 상호 간의 작용으로 더욱 보강될 수 있다고 본다. 그러므로 통합적 사고에서 우리는 시스템을 이루는 각 부분들을 그들 간의 상호 관계성 속에서 이해할 수 있게 된다.

통합적 사고에 따라서 통합적 접근법을 펼쳐보면 조직의 구조와 문화가 리더와 팔로워 개인의 행동과 마음에 영향을 미칠 뿐만 아니라 반대로 개인이 조직에 영향을 미친다고 하겠다. 곧 조직의 문화 속에 배어 있는 리더의 가치는 구성원들이 의미를 발견할 수 있도록 일하는 현장의 환경을 만들어 낼 수 있다.³¹⁾ 또한, 구성원들은 리더를 보고 내가 따라갈 만한 가치가 있는지를 판단한 후 리더에게 리더십을 선물로 부여한다. 이 같은 통합적 사고를 이해하는 것은 조직의 변화나 그 역동성을 이해하는데 매우 중요하다.

2. 한국교회 변화를 위한 통합적 관점의 리더십틀

최근에는 교육 부분에서도 통합적 사고의 필요성이 대두되고 있다. 교육 전문가 조벽 교수는 ‘인성이 실력이다’라고 주장하면서 세 가지 조율 교육이 필요함을 주장한다. 그것은 자기조율(내면을 바르고 건전하게 가꾸기), 관계조율(타인과 더불어 살아가기), 공익조율(공동체와 자연과 더불어 살아가기)이다.³²⁾ 그렇다면, 통합적 사고를 교회 리더십에도 적용할 수 있을까? 게리 유클(Gary Yukl)은 리더십을 통합적(시스템적)으로 접근하기 위해 개인 내면의 차원(Intra-individual level), 일대일의 관계 차원(Dyadic level), 집단 차원(Group level), 그리고 조직 차원(Organizational level)으로 개념화하였다. 유클이 말한 시스템적인 접근법을 교회에도 적용해볼 수 있다.

29) 그리스어로 systema는 “whole”의 의미를 가지고 있다. Senge, Peter M., et al., *The Fifth Discipline Fieldbook : Strategies and Tools for Building a Learning Organization* (New York : Currency and Doubleday, 1994), 90.

30) Peter L. Steinke, *Healthy Congregations: A System Approach*, (Herndon, VA: The Alban Institute, 2006), 3-4.

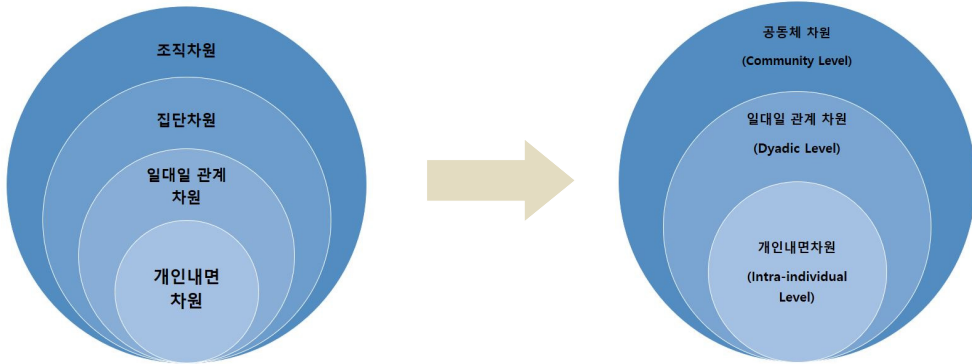
31) Richard Boyatzis and Annie McKee, *Resonant Leadership* (Boston : Harvard Business School Press, 2005), 21.

32) 조 벽, 『인성이 실력이다』 (서울 : 해냄, 2016), 66.

첫째, 개인 내면 차원은 한 개인 내부의 과정에 초점을 맞추는 리더십 이론으로 리더십 분야에서는 드물게 나타난다. 그럼에도 불구하고 개인 내면의 차원은 한국 교회를 이해하고자 할 때 한국 교회 교인들의 정체성과 가치관을 깊이 알게 해 줄 수 있을 것이다. 둘째, 일대일 관계 차원은 리더와 구성원과의 관계에 초점을 맞춘다. 대부분의 일대일 관계 이론은 리더십을 리더와 다른 개인 간에 상호 영향을 미치는 과정으로 본다. 이 접근 방식을 통해서 어떻게 리더와 구성원이 서로 영향을 미치는가를 검토함으로써 리더십 효과성을 이해할 수 있을 것이다. 즉, 담임목사와 교인들뿐만 아니라 교회 공동체 안에서 개인과 개인의 상호영향력을 살펴볼 수 있도록 도와줄 것이다. 셋째, 집단 차원은 리더십을 집단 과정으로 간주하는 것이다. 이 접근법의 중요한 두 가지 주제는 팀에서 리더십 역할의 성격과 리더가 집단 효과성에 기여하는 방식까지 살펴볼 수 있다는 것이다. 즉, 교회의 많은 소그룹에서 리더가 가지는 역할의 성격이 해당 그룹의 효과성에 미치는 방식까지 살펴볼 수 있다. 넷째, 조직 차원은 집단이 더 큰 사회시스템에 끼치는 영향을 살펴볼 수 있도록 해줄 것이다. 즉, 교회 변화를 위한 리더십이라고 하면 일대일의 관계에만 초점을 맞추던 기존 리더십의 모습을 벗어나 교인들 개인 내면의 정체성 변화, 일대일 관계의 변화, 소그룹 내의 변화, 그리고 마지막으로 전체 교회 시스템의 변화까지 유기적으로 함께 이루어질 때 교회가 변화할 수 있다는 것이다. 여기서 눈여겨봐야 할 것은 유클의 4차원 모델에서 집단 차원이 소그룹 내의 변화를, 조직 차원이 전체 교회의 시스템 변화를 다루고 있다는 것이지만, 필자는 그룹(group) 차원의 일은 다분히 일대일 관계 차원에서도 다루고 이해할 수 있다고 여겨서, 그룹 차원의 개념 일부와 조직(organizational) 차원을 합하여 공동체(Community) 차원으로 다루어 보려고 한다.

즉, 우리는 리더십을 아래 그림과 같이 개인 내면차원(Intra-individual level, self leadership), 일대일 관계차원(Dyadic level, servant leadership), 공동체 차원(Community level, team leadership)의 세 가지 차원으로 살펴볼 것이다. 리더십에 대한 이러한 새로운 접근법이 한국 교회 변혁을 위해 필요한 전인적이고 통전적인 리더십을 찾을 수 있도록 도와줄 것이다.³³⁾

33) 시스템적 사고는 전체를 이루는 각 부분이 서로 연관되어 있고, 상호작용을 한다는 시각이다. Marshall Sashkin and Molly G. Sashkin (2003), Peter Senge(1990), Shelley Trebesch(2001), Daniel Goleman, Richard Boyatzis, and Annie McKee (2002), Sashkin & Sashkin (2003), Ken Blanchard and Phil Hodges (2005), Andrew J. Razeghi (2006) 등이 리더십 연구에 있어서 통합적 사고를 사용하고 있다.



개인-일대일-공동체 차원의 접근법은 달라스 윌라드(Dallas Willard)를 필두로 한 미국의 “신학 및 문화 사상가 그룹”(TACT, Theological and Cultural Thinkers)에서도 유사한 형태로 TACT는 복음을 재발견하고 그리스도 안에서 영적 성숙을 위해서는 진정한 변혁이 일어나야 한다고 주장하며, 이를 위해서는 1) 하나님이 주신 사명, 2) 개인적인 삶, 그리고 3) 우리의 공동체에서 무엇이 필수적인 요소인지를 알아야만 한다고 본다.⁴⁴⁾ 이러한 세 가지 부분의 핵심요소를 살펴보기 위해서는 1) 그리스도인으로서의 정체성과 소명이 무엇인지, 2) 그리스도인 개개인이 살아가는 일상의 삶 속에서 사람들과 관계 맺는 부분에 필수적인 요소가 무엇인지, 3) 그리스도인의 신앙공동체에서 필수적인 요소가 무엇인지 살펴보아야 한다.

3. 통합적 관점의 리더십 틀거리의 사용 예

1) 통합적관점으로 본 한국교회의 문제

통합적 관점에서 한국교회의 문제점을 살펴보면, 첫째, 개인 내면 차원에서 가장 중요한 것은 소비문화 속 신학의 빈곤에서 비롯된 그리스도인의 정체성 혼란을 들 수 있다. 한국 사회에서 갑자기 교회가 커지면서 기독교의 가치가 교회 내부적으로나 사회적으로 제대로 정착되기 전에 교회는 힘을 가지게 되었다. 돈과 힘이 있는 상태에서 은혜와 믿음으로만 구원받았다는 것이 '의로운 삶(윤리)이 없는 의인 됨'을 뜻하는 복음으로 심각하게 왜곡되어 일회적인 구원에만 초점을 맞추는 구원파적인 믿음을 양산해 내게 되었다. 즉 교인들의 윤리적이고 도덕적인 삶이 옵션으로 작용할 뿐 교인들의 삶에 필수적인 것으로 나타나지 않는다. 그런 불안한 상태에서 한국교회는 교회의 노력과 재정을 교회 안에만 집중하게 됨으로 사람들을 교회 안으로만 끌어 모았다. 둘째, 일대일 관계 차원으로는 그리스도인으로 살고 있다고 착각하는 이원론적인 삶을

46) Alan Andrews ed al, *(The)Kingdom Life*, 『제자도와 영성형성』 (서울 : 국제제자훈련원, 2010), 15-6.

살게 되었다. 신앙의 사사화(privatization)의 모습으로 삶을 공적인 영역과 개인적인 영역으로 나눠서 영적인 것은 점점 더 개인적인 영역에 위치하게 하고, 신앙과 삶이 철저히 분리된 모습 속에 살아간다. 따라서 신앙이 좋다는 사람들조차 교회 밖 사회에서는 그 사회의 논리에 따라가고, 개인의 사사로운 경건생활의 영역에서만 신앙의 영향력을 발휘할 뿐이다. 즉 교인들은 선택적 신앙생활로 신앙과 삶의 괴리를 경험하고 있고, 성경적인 신앙보다는 맘몬을 숭배해서 물질적인 축복을 바라는 탐욕의 복음을 만들어 가고 있는 모습을 띠고 있다. 주일 성숙 잘하고, 교회 봉사 잘하고, 헌금을 잘하면 신앙이 좋다고 말하기 때문에 교회 안에서의 삶만을 볼 뿐이지 실제 시간의 대부분을 보내고 있는 사회와 가정에서의 생활에 대한 언급은 없다. 마지막으로, 공동체 차원에서 살펴보면, 끌어모으기식의 수직 계층적 리더십이 문제가 되고 있다. 사회는 돌아보지 않고, ‘내 교회만 잘되면 끝’이라는 생각이 가득 차 있다는 것이다. 교회 리더십 또한 때로는 건전한 신학을 외면하고 사회 앞에 무기력하게 서 있지만 교회 내에서만큼은 절대적인 힘을 발휘하고 소통의 부재를 드러냄으로써 선한 영향력과는 점점 더 멀어지고 있는 형편이다. 이 세상은 하나님의 선교적 활동이 이뤄지는 주된 영역이다. 벤 켈터와 샤일리의 주장처럼 교회는 기독교 공동체의 독특성을 발전시키면서 동시에 그 기독교 공동체가 주변사회에 깊이 참여해야 한다.³⁵⁾

2) 한국문화 속 한국교회 변화를 위한 통합적 관점의 리더십 틀

한국 문화 속에서 교회의 변화를 생각하는 통합적 관점의 리더십을 본격적으로 논할 때, 이를 위해 한국교회가 대응해야 할 방식을 각 리더십 수준인 개인 내면 차원, 일대일 관계 차원, 공동체 차원에서 살펴볼 필요가 있다. 교회의 주인 되시는 삼위 일체 하나님의 속성을 통해 신앙인과 교회가 놓치지 말아야 할 본질(핵심 특성)과 한국 문화 속 교회의 변화를 생각하는 리더십의 사명(행동 특성) 역시 각 차원에서 조망할 필요가 있다. 여기서 핵심 특성(essential characteristics)은 각 리더십 차원에서 추구하고자 하는 가치를 설명하며, 행동 특성(behavioral characteristics)은 핵심특성을 이루기 위해 각 리더십 차원에서 나타나야 할 리더십 행동들을 의미한다.³⁶⁾

한국 교회의 변화는 다양한 요소를 포함하고 있으므로, 통합적관점의 리더십틀로서 변화를 위한 핵심특성과 행동특성을 의미하는 핵심요소(重點, leverage point)를 찾았다고 해서 조직의 변화가 담보되는 것은 아니다. 궁극적으로 교회의 변화는 주님의

35) 크레이그 벤 켈터, 드와이트 J. 샤일리/ 최동규 역, 『선교적 교회론의 동향과 발전』 (서울:CLC, 2015), 266-267.

36) 코우즈와 포스너는 리더십을 설명하는 150만부가 넘게 팔린 이 책에서 리더십을 설명함에 있어서 리더십의 추구하고자 하는 가치를 설명하는 ‘핵심특성’과 리더십 행동에 있어서 가장 중요한 핵심이 되는 ‘행동적 특징’으로 나눠서 설명한다. James M. Kouzes and Barry Z. Posner, *The Leadership Challenge 4th Edition* (San Francisco, CA : John Wiley & Sons, Inc, 2007), 3-44.

섭리 가운데 있기 때문이다. 하지만 한국 교회의 이러한 핵심요소(핵심 특성과 행동 특성)에 대한 집중된 노력이 리더만이 지켜야 할 원칙이 아닌 구성원 모두가 함께 노력해야 하는 본질적인 요소이자 행동으로 실천해야 하는 중요한 초점으로 자리잡아 갈 때, 한국 교회의 교회 됨과 신앙인 됨의 회복에 자그마한 도움이 될 것이다.³⁷⁾



이러한 개인내면차원, 일대일 관계차원, 공동체차원에서 핵심요소를 찾아내서 한국교회의 변화를 위해 준비하는 작업도 한국 사회의 문화를 면밀히 살펴가면서 감당해야 할 부분이다. 한국 사회는 후기세속사회, 포스트모던사회, 다문화사회 등 여러 모습이 혼재되어 있다.³⁸⁾ 한국사회는 세속화와 후기세속사회의 모습이 섞여 있다. 또한 한국 사회는 포스트모던 영향권 아래에서 SNS와 인터넷으로 대표되는 디지털네이티브(digital native)세대가 출현했지만, 교회는 여전히 권위 있는 사람의 말에 복종하길 원하는 전근대(pre-modernity)내지는 근대(modernity)사회의 특징이 남아 있다. 마지막으로 한국사회는 이미 체류 외국인이 200만명에 가까워서 전체 인구의 3.5%가 넘는 다인종, 다문화 사회가 되었다. 그러나 한국 교회는 아직도 순혈주의에 집중하는 단일 민족 교회의 모습을 보이고 있는 상황이다. 이렇게 다양한 문화 속에서 공존하는 교회라는 인식으로부터 출발하여 현실에 맞는 교회변화를 위한 리더십을 고민해야 할 것이다. 교회는 교회됨을 회복하기 위해서 교회의 본질과 목적을 방해하던 구조를 변화시켜서 교회의 사역을 돕는 새로운 구조가 필요하다. 그러나 가장 중요한 문제는 어떻

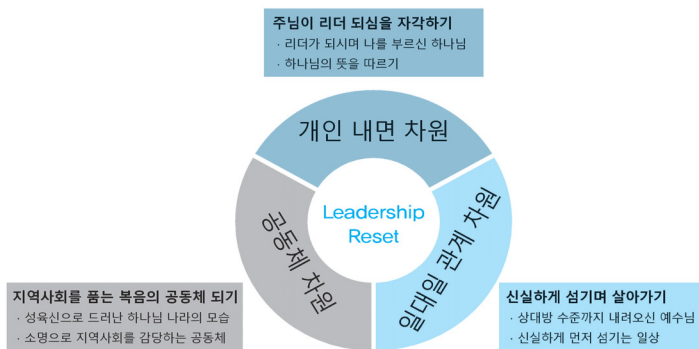
37) 필자는 이전의 연구에서 리더십에 대한 통합적인 접근법을 사용한 리더십 학자들 - 피터 센지(Peter Senge, 1990), 게리 유클(Gary Yukl, 1998), 셸리 트레비쉬(Shelley Trebesch, 2001), 대니얼 골먼(Daniel Goleman, 2002)과 블랜차드와 하지스(Ken Blanchard and Phil Hodges, 2005) -이 주장하고 있는 리더십을 통한 조직의 변화를 위한 핵심요소(핵심특성, 행동적 특성)가 무엇인가를 살펴보았다. 그 결과 각 리더십 수준에 있어서 중요한 핵심요소는 개인내면 차원에서는 영적 성숙(Spiritual Formation), 일대일 관계 차원에 있어서는 진실됨(Trust), 집단 차원에 있어서는 위임(Empowerment), 조직 차원에 있어서는 비전(Vision)으로 나타나고 있다. Kye, Jae Kwang, "Discovering Leverage Points at Each Leadership Level for Transformation of Korean Church." *Korean Journal of Christian Studies* 81(2012), 277-310.

38) 계재광, 『리더십 리셋』 (서울: 한국장로교출판사, 2018), 75.

게 교회가 한국 문화의 태도와 관계하는가에 있다. 헨스버거(George R. Hunsberge)는 교회란 복음과 문화가 결합된 것이고 그리스도인들은 교회 밖의 사람들과 많은 것을 공유한다는 점을 상기시켜준다.³⁹⁾ 오늘의 현장을 세밀하게 관찰하지 않고 어떤 특정한 문화로 규정하여 대안을 내놓는 획일성의 잣대는 목회성공을 위한 하나의 프로그램이나 구호로만 전략할 수 있음을 유의해야 하겠다. 곧 교회가 마주하고 있는 현대문화 가운데 어떻게 교회변화를 위한 리더십을 회복할 것인가를 고민해야 할 것이다. 그래서 각 사회에 대응하는 각 리더십을 세 가지 차원에서 살펴보고 핵심요소들을 고민해 볼 수 있을 것이다.

3) 후기세속사회 속 교회 변화를 위한 리더십: 섬김의 리더십

후기 세속 사회에 대응하는 리더십으로써 공적 역할을 감당하는 방향성을 지닌다. 개인내면차원에서는 그리스도인이라는 정체성의 부재가 어려움으로 작용하고 있다. 리더이시고 나를 부르신 하나님이라는 핵심특성을 바탕으로 주님이 리더 되심을 자각하는 일이 핵심요소다 이것은 하나님의 뜻을 따르기라는 행동적 특성을 지닌다. 일대일 관계차원에서는 믿지 않는 사람과의 구분이 없는 삶이 어려움으로 작용하고 있다. 상대방 수준까지 내려오신 예수님이 이 차원의 핵심특성이 되겠고 신실하게 섬기며 살아가는 것이 핵심요소가 된다. 마지막으로 공동체 차원에서는 사회를 돌아볼 필요없이 그저 내 교회만 잘되면 된다는 생각이 어려움으로 작용한다. 오늘의 현실이 성육신으로 드러난 하나님 나라의 모습이라는 핵심 특성을 이해하고 지역사회를 품는 복음의 공동체가 되어야 한다는 핵심요소를 실천해야 하겠다. 이것은 교회공동체가 소명으로 지역사회를 감당하는 공동체라는 행동적 특성을 지닌다.



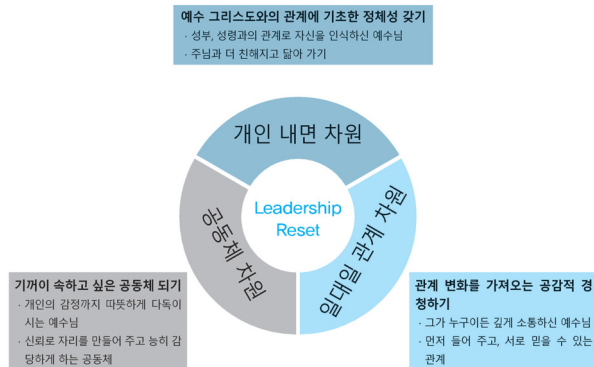
나를 넘고 내 교회를 넘는 섬김의 리더십

39) George R. Hunsberge, "The Missional Voice and Posture of Public Theologizing," *Missiology* 34, no.1 (January 2006), 21-22.

		개인내면차원	일대일 관계차원	공동체 차원	리더십
후기 세속 사회	어려움	그리스도인이라는 정체성의 부재	믿지 않는 사람과 구분이 없는 삶	사회 돌아볼 필요 없이, 내 교회만 잘 되면 끝	나를 넘고 내 교회를 넘는, 섬김의 리더십
	핵심 요소	주님이 리더 되심을 자각하기	신실하게 섬기며 살아가기	지역사회를 품는 복음의 공동체 되기	
	핵심 특성	리더이시고 나를 부르신 하나님	상대방 수준까지 내려오신 예수님	성육신으로 드러난 하나님 나라의 모습	
	행동적 특성	하나님의 뜻을 따르기	신실하게 먼저 섬기는 일상	소명으로 지역사회를 감당하는 공동체	

4) 포스트모던사회 속 교회 변화를 위한 리더십: 관계적 리더십

포스트모던 사회에 대응하는 리더십으로써 다음세대와 함께 하는 방향성을 지닌다. 개인내면차원에서는 존재보다 권위가 우선이라는 분위기가 어려움으로 작용한다. 이 차원에서는 성부성령과의 관계로 자신을 인식하신 예수님이 핵심특성을 이루며 예수 그리스도와와의관계에 기초한 자기 정체성이 핵심요소가 된다. 이것은 주님과 더 친해지고 닮아가려는 행동적 특성이 요구된다. 일대일 관계차원에서는 교회직분을 상하구조로 이해하는 기성세대에 대한 이해가 어려움이 된다. 자신 앞에 있는 사람이 누구이든 깊게 소통하신 예수님이 핵심특성이며 관계 변화를 가져오는 공감적 경청하기가 핵심요소이다. 먼저 들어주고 서로 믿을 수 있는 관계라는 행동적 특성을 지닌다. 공동체 차원에서는 교회의 최고의결기구(당회)의 결정에 무조건적인 순종이 요구되는 것이 어려움으로 작용한다. 개인의 감정까지 따뜻하게 다독이시는 예수님을 핵심특성으로 삼고 기꺼이 속하고 싶은 공동체가 되는 것을 핵심요소로 이해하는 것이 필요하다. 이것은 신뢰로 자리를 만들어 주고 넉넉히 감당할 수 있도록 만들어 주는 공동체가 행동적 특성이 된다.

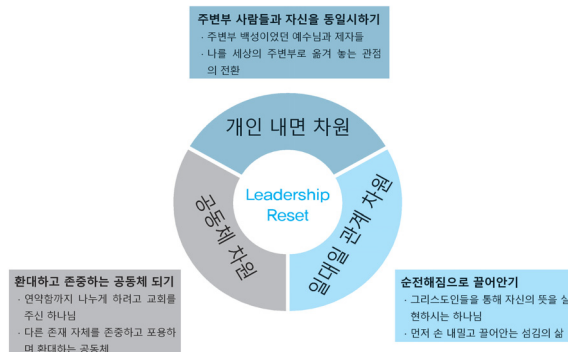


교인과 동행하는 관계적 리더십

포스트 모던 사회		개인내면차원	일대일 관계차원	공동체 차원	리더십
	어려움	존재보다 권위가 우선	난 장로고, 넌 청년이니 네 말은 필요 없어	당회가 결정하면 우리는 해야 한다	교인과 동행하는 , 관계적 리더십
	핵심 요소	예수그리스도와 의 관계에 기초한 정체성 갖기	관계 변화를 가져오는 공감적 경청하기	기꺼이 속하고 싶은 공동체 되기	
	핵심 특성	성부 성령과의 관계로 자신을 인식하신 예수님	그가 누구이든 깊게 소통하신 예수님	개인의 감정까지 따뜻하게 다독이시는 예수님	
	행동적 특성	주님과 더 친해지고 달라가기	먼저 들어 주고, 서로 믿을 수 있는 관계	신뢰로 자리를 만들어 주고 능히 감당케 하는 공동체	

5) 다문화사회속 교회변화를 위한 리더십: 포용의 리더십

다문화 사회에 대응하는 리더십으로써 다문화 가정을 포용하는 방향성을 지닌다. 개인내면의 차원을 먼저 살펴보면 자기 스스로를 한민족으로 이해하고 다문화인들을 한민족 개념 바깥에 두고 분리하는 경향이 어려움의 요소가 된다. 이 차원에서는 당시의 사회 속에서 주변부 백성으로 살아왔던 예수님과 제자들의 모습이 핵심특성이 되고 주변부 사람들과 자신을 동일시 하는 것을 핵심요소로 삼는 것이 요구된다. 곧 나를 세상의 중심에서 주변부로 옮겨놓는 관점의 전환이라는 행동적 특성을 지닌다. 일대일 관계차원에서는 권위적인 '우리'주의 문화가 어려움이다. 그리스도인들을 통해 당신의 뜻을 실현하시는 하나님이 핵심특성이 되고 순전해짐으로 주변부를 끌어안는 것이 핵심요소다. 이를 위해 먼저 손 내밀고 끌어안는 섬김의 삶을 행동적 특성으로 삼는 것이 필요하다. 공동체 차원에서는 다문화가정과 교류자체가 부족한 현실이 어려움이 된다. 이 차원에서 연약함까지 나누게 하려고 교회를 주신 하나님이 핵심특성이 되고 환대하고 존중하는 공동체가 되는 일이 핵심요소라고 하겠다. 다른 존재 자체를 존중하고 포용하며 환대하는 공동체라는 행동적 특성을 가진다.



다문화 가정과 함께하는 포용의 리더십

다문화 사회		개인내면차원	일대일 관계차원	공동체 차원	리더십
	어려움	나는 한민족이지만 너는 아니야	권위적인 '우리'주의 문화	다문화가정과 교류 부족	다문화가정과 함께 하는, 포용의 리더십
	핵심 요소	주변부 사람과 자신을 동일시 하기	순전해짐으로 끌어안기	환대하고 존중하는 공동체 되기	
	핵심 특성	본인도 제자들도 주변부 백성이었던 예수님	그리스도인들을 통해 당신 뜻을 실현하시는 하나님	연약함까지 나누게 하려고 교회를 주신 하나님	
	행동적 특성	나를 세상의 중심에서 주변부로 옮겨놓는 관점의 전환	먼저 손 내밀고 끌어안는 섬김의 삶	다른 존재 자체를 존중하고 포용하며 환대하는 공동체	

변화하는 교회들의 특징은 단지 '좋은 교회' 혹은 '좋은 것을 하는 교회'에 머물지 않았으며, 교회의 크기나 탁월한 프로그램, 혹은 뛰어난 설교나 예배 때문도 아니었다. 이들은 하나같이 사람을 변화시키는 복음의 능력에 집요하게 집중한 교회들이었다고 에드 스테처와 탐 라이너(Ed Stetzer and Thom S. Rainer)는 주장한다.⁴⁰⁾ 최근 선교적 교회라고 일컬어지는 교회들의 특징은 복음에 기반한 교인들의 정체성교육을 철저히 함으로 일상의 삶 속에서 복음에 합당한 삶을 신실하게 살아가도록 돕고, 지역사회에 꼭 필요한 공동체가 되고자 노력하고 있는 모습을 보인다. 그러한 교회들의 공통점은 제도나 프로그램을 통한 교회의 변화를 경험한 것이 아니라 복음을 지금의 일상과 지역 공동체에 풀어내기 전에 먼저 복음이 무엇이며 하나님의 마음이 어디에 있는 충분히 숙고하여 그 뜻에 맞는 방향을 세운 나가는 모습을 보인다. 건강한 신학, 복음은 항상 보수하되, 새롭게 해석된 복음을 현실에 맞게 세워나가는 작업이 끊임없이 이뤄져야 할 것이다.

IV. 맺음말

건강한 교회는 교회의 미래를 위해서 비록 고통스럽더라도 변화를 받아 들였지만, 건강하지 못한 공동체는 미래를 두려워하거나 부정하고 변화를 거부해 왔다. 하버드대 교육대학원의 로버트 케건 교수는 사람들이 변화하지 않는 이유는 무의식중에 자신의 에너지를 다른 곳에 쏟음으로서 변화와 경쟁하기 때문이라고 주장한다.⁴¹⁾ 즉

40) Ed Stetzer and Thom S. Rainer, *Transformational Church* (Nashville, Tennessee : B&H Publishing Group and LifeWay Research, 2010). 10.

41) Robert Kegan & Lisa Lahey, "The Real Reason People Won't Change," *HBR* November 2001.

변화에 대한 저항은 그냥 그대로 있고 싶다는 관성이 아니고 변화에 대응하는 일종의 면역방법이 된다는 것이다. 교회의 리더는 건강한 교회 공동체를 만들고, 새로운 구성원들을 제대로 맞이하기 위해서 그 시대의 문화적 특징을 잘 이해하고 필요에 따라 기존의 문화를 강화하고 때로는 그 문화를 변화시킬 책임이 있다. 문화변혁을 통한 교회 공동체의 변화는 결국에는 전통적인 리더십의 변화를 요구한다. 전통적인 리더십에 대한 대안으로 새로운 통합적인 리더십이 요구된다. 대부분의 리더십 연구가 일대일의 대인관계차원에 초점을 맞추고 있는 상황에서, 한국교회 변화를 위한 개인내면차원, 일대일 관계차원, 공동체 차원까지 고려한 새로운 통합적 관점의 리더십 틀거리가 필요하다. 이러한 새로운 리더십에 대한 시각이 복음을 구체화하기 위한 한국교회의 변화의 노력에 도움이 될 것이다.

■ 참고문헌 ■

- 강진구, “위기를 기회로 바꾸는 힘 ‘Change Management’”, *LG경제연구원*, 2017.
- 계재광. 『리더십 리셋』. 서울: 한국장로교출판사, 2018.
- _____. “유교문화가 한국교회 리더십 형성에 미친 영향.” 「신학과실천」 22 (2010/봄), 77-106.
- 달라스 윌라드 저/ 윤종석 역. 『잊혀진 제자도』. 서울: 복있는 사람, 2006.
- 신운복. 『나의 동양고전 독법 강의』. 과주: 돌베개, 2004.
- 원지현. “조직의 변화, 구성원의 구체적 행동 변화에서부터”, *LG Business Insight*, 2014.
- 조 벽. 『인성이 실력이다』. 서울: 해냄, 2016.
- 크레이그 밴 켈더, 드와이트 J. 샤일리/ 최동규 역. 『선교적 교회론의 동향과 발전』. 서울:CLC, 2015.
- 한국갤럽조사연구소. 『한국인의 인간 가치관(한국인의 여론시리즈 9)』. 서울:한국갤럽조사연구소, 1990.
- 21세기 교회연구소&한국교회탐구센터 “가나안성도 신앙생활탐구”, 2018.
- Andrews, Alan ed al, *(The)Kingdom Life*, 『제자도와 영성형성』 서울: 국제제자훈련원, 2010.
- Boyatzis, Richard and McKee, Annie. *Resonant Leadership*. Boston: Harvard Business School Press, 2005.

- Ford, Kevin G. *Transforming Church: Bring Out the Good to Get to Great*. Colorado Springs: David C Cook, 2008.
- Goleman, Daniel. *Working with Emotional Intelligence*. New York: Bantam Books, 1998.
- Goleman, Daniel, Boyatzis, Richard, and McKee, Annie. *Primal Leadership: Realizing the Power of Emotional Intelligence*. Boston: Harvard Business School Press, 2002.
- Hans-Henrik Jorgensen & Oliver Bruehl & Neele Franke, “지속적인 업무 변화에 따른 변화 관리: Change Architect가 조직변화를 지휘 및 관리하나는 비결,” *IBM기업가치연구소*, 2014.
- Hunter, James C. *The World's Most Powerful Leadership Principle: How to Become a Servant Leader*. New York: Crown Business, 2004.
- Hunsberge, George R. “The Missional Voice and Posture of Public Theologizing,” *Missiology* 34, no.1 (January 2006), 21-22.
- Kegen, Robert and Lisa Lahey, “The Real Reason People Won't Change,” *HBR* November 2001.
- Keller, R. T. “Transformational Leadership and the Performance of Research and Development Groups.” *Journal of Management* 18(1992), 489-501.
- Keller, Timothy, *Center Church*, 오종향 역, 『팀 켈러의 센터처치』. 서울: 두란노, 2016.
- Kotter, John P. *Leading Change*. Boston: Harvard Business School. 1996.
- Kouzes, James M. and Barry Z. Posner, *The Leadership Challenge 4th Edition*. San Francisco, CA : John Wiley & Sons, Inc, 2007.
- Kye, Jae Kwang, “Discovering Leverage Points at Each Leadership Level for Transformation of Korean Church.” *Korean Journal of Christian Studies* 81(2012).
- Leonard Sweet, *Postmodern Pilgrims*, 김영래 역, 『영성과 감성을 하나로 묶는 미래 교회』. 서울:좋은씨앗, 2002.
- Beer, Michael and Nitin Nohria, “Cracking the Code of Change,” *HBR* May-June 2000.
- Northouse, Peter G. *Leadership: Theory and Practice 8th edition*. Thousand Oaks: Sage Publications, 2007.
- Sashkin, Marshall and Sashkin, Molly G. *Leadership That Matters: The Critical Factors for Making a Difference in People's Lives and Organizations'*

- Success*. San Francisco: Berrett-Koehler, 2003.
- Schein, Edgar H. *Organizational Culture and Leadership*. 2nd edition. San Francisco: Jossey-Bass, 1992.
- Senge, Peter M. *The Fifth Discipline: The Art & Practice of the Learning Organization*. New York: Currency and Doubleday, 1990.
- Smith, Daniel P. and Sellon, Mary K. *Pathway to Renewal: Practical Steps for Congregations*. Herndon: The Alban Institute, 2008.
- Steinke, Peter L. *Healthy Congregations: A System Approach*. Herndon: The Alban Institute, 2006.
- Stetzer, Ed and Thom S. Rainer, *Transformational Church*. Nashville, Tennessee : B&H Publishing Group and LifeWay Research, 2010.
- Trahant, B., Burke, W. and Koonce, R. "12 Principles of Organizational Transformation." *Management Review* 86(1997/8), 17-21.
- Walter C. Wright, *Relational Leadership : Biblical Model for Influence and Service 2nd edition* Colorado Springs, CO : Paternoster Publishing, 2010.
- Yukl, Gary. *Leadership in Organizations*. 7th edition. San Francisco: Pearson, 2010.

논 찬 1

“한국교회 변화를 위한 통합적 관점의 리더십 틀에 대한 연구”에 대한 논찬

서 대 석 박사

(호서대학교)

오늘날 한국교회의 내·외적인 심각한 위기 상황에 처해 있는 가운데 계재광 교수님은 한국교회 변화를 위해서는 통합적인 관점에서의 리더십이 요구 되어 진다고 밝히고 있다. 한국교회가 새로운 문화의 시대에 복음을 전하기 위해서는 교회가 먼저 변화 되어야 한다는 전제하에 무엇보다도 새로운 리더십의 틀이 요구 되어 진다. 한국교회는 변화를 위한 구성원들의 변화 인식과 함께 행동을 이끌어 내기 위해서는 교회의 변화를 위해서 변화관리와 신학의 필요성을 인식하고 있으며, 나아가서 한국 교회 변화를 위한 새로운 리더십 틀을 제시하고 있다. 이 연구에서 결과적으로 교회의 리더는 건강한 교회 공동체를 이끌어 가며 그 시대의 문화적 특징을 이해하고, 강화하며 때로는 문화를 변혁시킬 수 있는 책임이 있다고 말한다. 요컨대, 기존의 전통적인 리더십에 대한 대안으로 문화의 변혁을 통한 교회 공동체의 새로운 통합적 리더십을 새로운 리더십이 요구된다고 말하면서 동시에 그 대안을 통합적 관점의 리더십의 틀에서 찾고 있다. 이런 면에서 계재광 교수님의 연구논문의 공헌 점은 다음과 같다.

첫째, 변화를 위해서는 가장 먼저 리더와 구성원들 간의 신념과 태도의 변화가 필요하다는 점이다. 조직체는 개인의 갱신을 통해서 자라난다고 말한다. 연구자는 구성원들의 행동을 바꾸기 위해서 설득적 호소, 훈련프로그램, 팀 세우기 활동 등을 통해서 구성원들의 믿음, 신념, 가치체계를 바꾸려고 노력하는 방법을 제시하였다는 점에 공헌점이 있다. .

둘째, 성공적인 변화를 위한 과정으로 변화관리 프로세스를 제시 하였다는 점이

다. 리더는 변화를 이끄는 사람으로써 변화를 이끄는 일이 리더의 핵심으로 주장하고 있다. 또한, 왜 변화해야 하는지, 어떻게 변화할 것인지에 해당하는 이유와 비전이 명확하게 공유되어야 한다고 주장하고 있다. 또한, 변화의 과정에서 끊임없는 ‘소통’이 필요하다고 말하고 있는 점이 유효한 주제라고 생각한다.

셋째, 성공적인 변화의 목표는 건강한 신학을 지향한다고 주장하고 있는 점이다. 연구자는 교회 공동체의 비전에 있어서 건강한 신학을 바탕으로 세워진 신학적 비전의 중요성이 대두 된다고 파악하고 있기에 유효하다고 생각한다.

넷째, 한국교회 변화를 위한 새로운 리더십 틀을 제시하고 있다는 점에 관하여 공헌점이 있다. 연구자는 개인 내면차원, 일대인 관계차원, 공동체 차원의 새로운 접근법을 제시함으로써 한국교회의 변혁을 위한 전인적이고 통전적인 리더십의 모델을 제시하고 있으며 통합적 관점에서 한국교회의 문제점을 분석하였으며 나아가서 한국문화 속 한국교회의 변화를 위한 통합적 관점의 리더십 틀을 살펴보았다는 점이다.

본 연구 논문을 읽고 논찬자는 계재광 교수님의 탁월한 창의적인 논문의 독창성, 학문적 우월성 등을 전제하면서 다음과 같은 몇 가지 제안을 하고자 한다.

첫째, 한국문화 속 한국교회 변화를 위한 통합적 관점의 리더십의 틀을 개인내면 차원, 일대일 관계차원, 공동체차원에서 핵심요소를 찾아내야 한다고 말하고 있다. 또한, 한국교회의 변화를 위해 준비하는 작업도 한국 사회의 문화를 면밀히 살피가면서 감당해야 한다고 말하고 있는데 과연, 그 구체적인 핵심요소(핵심특성)와 (행동특성)이 무엇인지에 관하여서 궁금하다.

둘째, 오늘날 한국사회는 연구자가 설명하고 있듯이 다문화 사회가 되었다. 그리고 다양한 문 화속에서 공존하는 교회의 형태를 앞으로 더 확대되어져 갈 것이라고 예측 되어진다. 그렇다면, 과연 교회변화를 위한 리더십은 고민해야 할 것이라고 제안을 하면서 한국교회는 교회의 본질과 목적을 방해하던 구조를 변화시켜서 교회의 사역을 돕는 새로운 구조가 필요하다고 말하고 있다. 그 구체적인 대안은 무엇인지에 관하여 묻고 싶다. 또한, 구체적인 대안을 다루었으면 더욱 좋았겠다고 생각한다.

셋째, 후기세속사회 속 교회변화를 위한 리더십의 대안으로 섬김의 리더십을 말하고 있다. 아울러서, 연구자는 교회공동체가 소명으로 지역사회를 감당하는 공동체라는 행동적 특성을 지닌다고 말하고 있다. 연구자가 후기 세속사회의 리더십을 ‘나를 넘고 내 교회를 넘는 섬김의 리더십’이라고 설명하고 있는데, 그 구체적인 행동의 실천의 사례(예: 교회, 조직체 등)를 제시하였음 좋겠다고 여겨진다.

끝으로, 논찬을 정리하면서 계재광 교수님의 연구는 신학을 가르치는 현장의 교수이며 학자로서의 단순한 신학적 이론을 뛰어넘어 현재 한국교회의 위기적 상황을

고려하고 오늘날 시대적으로 심각한 한국교회가 어떻게 위기상황을 극복할 수 있을
까에 관하여 고민하면서 한국교회의 변화를 이끌어 갈 수 있는 방안으로 통합적인 관
점의 리더십의 틀을 새롭게 제시해 주며 나아가서 한국교회의 위기상황을 돌파할 수
있는 대안과 새로운 가능성의 지평을 열어주신 계제광 교수님에게 다시한번 감사를
표한다.

논 찬 2

“한국교회 변화를 위한 통합적 관점의 리더십 틀에 대한 연구”에 대한 논찬

윤 성 민 박사

(강남대학교)

성 어거스틴부터 교회는 항상 개혁되어야 한다(Ecclesia semper reformanda)고 말하였고 칼빈도 개혁된 교회는 항상 개혁되어야 한다(Ecclesia reformatata semper reformanda)고 외쳤다. 문제는 한국교회가 얼마큼 개혁하기 위해서 노력해 왔는지, 그리고 얼마큼 변화된 모습으로 세상에 도전을 주고 있는가 하는 점이다. 특별히 교회의 리더자가 변화를 추구할 때 그 교회는 변화된다. 누구나 이 사실을 안다. 하지만 문제는 리더쉽이다. 교회의 변화를 자연스럽게 이끌어내고, 덕스럽고 영향력 있는 리더쉽을 발휘할 줄 아는 지도자가 되어야 하는데, 이 점이 목회자들에게는 어려운 숙제이다. 계재광 교수의 이 논문은 바로 이런 어려움에 한 줄기 빛을 비추어 주고 있다. 이 글이 학술논문임에도 불구하고 독자에게 시원한 안목과 해법도 함께 던져준다.

요즘은 제4차 산업혁명, M 세대, 삼포 세대, 저출산, 그리고 고령화 사회 등과 같이 현시대를 대변하는 단어들이 하루가 다르게 나오고 있다. 이렇게 날마다 변화하는 시대에 복음의 소통을 이루려면 교회도 함께 변화해야 한다. 이 논문은 교회의 변화 단계를 살펴보면서 한국교회가 가져야 할 새로운 리더쉽의 틀에 관한 연구이다. 이 논문의 저자는 존 코터의 말을 인용하면서 새로운 지도자의 필요성, 새로운 리더쉽, 그리고 이런 지도자와 리더쉽 없이는 진정한 변화를 기대하기 어렵다고 말한다. 새 술은 새 포도주에 담아야 한다. 경영학에서도 조직이 변화하려면 사람부터 바꾸라고 말이 있다. 한국교회는 그 리더 자리의 그 인물을 바꾸거나, 아니면 그 리더자 본인이 스스

로 바뀌어야 한다. 우선, 계재광 박사는 리더의 행동이 주는 영향력과 조직문화를 바꾸는 방법, 둘 중에서 “효과적인 것은 리더가 보여주는 가치와 비전, 그리고 (그가) 주의 기울이는 일의 내용, 롤 모델링, 그리고 위기에 대응하는 방식 등을 포함하는 리더의 직접적인 행동이다”고 말한다. 우리는 흔히 담임목사와 같은 리더자가 영향력을 잃어버리지 않게 본인 스스로 뼈를 깎는 노력을 하기보다는, 조직을 변화시키서 결과만을 도출해 내려는 변화 혹은 꼼수를 부릴 때가 있다. 한국교회의 평신도는 목회자에게 순종하는 것을 미덕으로 생각하기 때문에 이러한 것들이 그들의 눈에 보여도 한국교회 분위기 때문에 올바르지 못한 리더쉽이나 타협을 눈감고 지나간다. 이런 상황에서 그 공동체의 가치와 신념은 말만 존재하는 건조한 느낌으로 사람에게 다가선다. 이 글에서 바로 이점을 명확히 하고 리더자와 구성원이 함께 추구해야 할 공동의 가치와 신념을 언급한다. 리더자는 개인 욕심이나 욕망을 채우려는 사람이 아니다. 구성원과 함께 추구해야 할 공동의 선과 미래의 건강한 청사진을 제시하고, 그 그림이 구체적으로 그려지도록 리더자 본인이 구성원의 모범이 되어서 영향력을 주면서 이끌어 가는 사람이다. 이 논문은 바로 이 점을 언급하면서 시작한다.

이 논문은 LG 경제연구원의 보고서인 ‘성공적인 변화 관리의 다섯 가지 핵심 실행 포인트’를 교회에 적용하였다. 이것은 1) 과거의 관행, 기존 사고와 행동과의 결별, 2) 위기의식의 전략적 활용, 3) 눈에 보이지 않는 변화(구성원과의 팀워크, 추구해야 할 가치와 비전 등)에 주의 집중하는 것, 4) 변화를 두려워하거나 원하지 않는 저항과의 싸움이다. 그리고 이 저항에 맞서는 방법은 오랜 시간 동안 지속적으로 소통을 이루는 것이다. 그리고 마지막 5) 변화를 조직문화로 정착시키는 것이다. 계재광 교수는 이것을 한국교회의 언어로 풀어내었다. 그리고 그는 첫 번째 부분인 ‘과거로부터의 단절을 위한 명확한 비전의 설정 부분’에 집중하였다. 손자병법에도 싸우기 전에 철학을 먼저 나누라고 말한다. 무슨 일이든 그 일을 추구해야 할 이유와 정당성, 그리고 생각과 철학을 먼저 공유해야 한다. 교회가 세상과 싸워서 변화시키려면 비전과 가치, 그리고 그것에 걸맞은 철학을 나누어야 한다. 그래서 저자는 우선 “성공적인 변화의 목표로 건강한 신학이 지향하는 것”이라고 강조한다. 목회자의 설교는 건강한 신학적 사고와 더불어 그 시대에 맞는 올바른 교회론과 목회 철학에서 나온다. 이것을 위해서 좌와 우로 치우치지 않는 오히려 균형 잡힌 고(高)과의 신학이 추구해야 한다. “신학은 인격을 형성하고 인격을 리더쉽을 형성한다(월터 라이트)”는 말대로 건강한 신학적 사고는 인격과 리더쉽의 형성의 첫 번째 단추가 될 것이다.

이 논문은 한국교회의 변화를 위한 새로운 리더쉽을 제시하고 있다. 이 부분에서 저자의 현장감과 통찰력을 엿볼 수 있다. 그것은 한국 사람의 시각이 부분이 아닌 관

계적이고 통합적이라는 것이다. 서양인의 초상화나 셀카는 얼굴에 집중한다. 하지만 동양인은 자연과 환경 안에서 자신을 부분으로 그린다. 저자는 통합적 사고, 즉 전체적인 것이 어떻게 구성되었고, 각 부분(구성원)들이 서로 어떻게 연관되었는가를 생각하는 방법을 강조한다. 여기에서 흔히 말하는 구세대와 신세대의 차이점을 알 수 있다. 한국사회를 자세히 보면 개인화된 신세대는 전체주의에 익숙한 구세대를 이해하지 못하고, 전체적인 그림(시스템)을 보고 관계성을 중요하게 생각하는 구세대는 자신의 성과만을 생각하려는 젊은이를 미성숙한 사람으로 바라보는 경향이 있다. 여기에 저자는 “자기조율(내면을 바르고 건전하게 가꾸기), 관계조율(타인과 더불어 살아가기), 공익조율(공동체와 자연과 더불어 살아가기)”를 제시하고 강조한다. 이 부분을 확대하면서 설명하는 부분이 이 논문의 백미이다. 논찬자 또한 바로 이런 삶의 자세가 리더쉽 뿐만 아니라 공동체의 갈등 해소에 큰 도움이 된다고 생각한다. 계재광 교수도 이 세 단계를 다양한 관점과 실천적인 방안을 제시하면서 한국교회에 적용하고 있다. 결국 그는 교회가 게토화가 된 모습이 아닌 다양한 세대와 정체성을 가진 사람, 그리고 다문화를 포용하고 섬기는 교회의 선교적인 모습을 제시하고 있다.

논찬자는 작금의 현실에서 한국교회가 세상에 소망을 말할 수 있는냐는 질문에 변화만이 살길이라고 말하고 싶다. 한국교회가 세상의 빛과 소금의 역할을 논하기도 전에 우리는 한국교회 생존의 문제를 먼저 말해야 할 시점에 와 있다. 이런 상황에서 계재광 교수의 이 글은 옥고와 같다. 우리는 변화하지 않으면 이제 생존조차 어려운 시대에 살고 있다. 이런 상황에서 결과만을 추구하는 변화가 아닌 가치와 본질, 그리고 포용을 말하는 리더쉽은 우리가 모두 추구해야 할 리더쉽이 아닐까 하는 생각을 해 본다. 한 가지 아쉬운 점은 실천신학은 How, 어떻게 해야 하는가 하는 문제이다. ‘통합적 관점에서 본 한국교회의 문제,’ ‘한국문화 속 한국교회 변화를 위한 통합적 관점의 리더쉽 틀’은 독자들에게 충분히 전달될 뿐만 아니라 신학적 사고 또한 자극하고 있다. 하지만 ‘섬김의 리더쉽,’ ‘관계적 리더쉽,’ ‘포용의 리더쉽’은 원론에서 머무르고 있다. 리더쉽만큼이나 경륜과 경험의 내공이 필요로 하는 분야도 없다. 학술논문을 넘어서 구체적인 방법론이 담긴 저자의 다른 글들을 기대해 본다.

제 2-C 발표

교회교육 위기에 관한 교사의 주관성 연구

박 행 님 박사

(서울신학대학교)

윤 수 진 박사

(서울여자대학교)

I. 들어가면서

오늘날 한국교회는 그 어느 때보다 위기의식이 고조되고 있는 상황 속에 있다. 성장 둔화를 넘어선 심각한 수적 감소와 다음 세대를 책임지는 교회교육의 침체, 사회적 공신력과 신뢰성 추락 등은 한국교회의 존속 여부를 불투명하게 만드는 요인으로 지적되고 있다. 이러한 요인들 가운데 특히 교회교육의 침체는 다음 세대로의 신앙전수에 위기를 초래하여 미래교회의 쇠퇴로 이어진다는 점에서 그 심각성이 크다고 지적된다(전병철 2016, 143). 한국 교회교육은 급격한 양적 감소와 질적 저하라는 측면에서 위기로 진단되며, 한국 교회교육이 맞고 있는 위기에 대응하기 위한 다각적인 방안의 모색이 요구되는 시점이라 할 수 있다.

이에 본 연구는 교회교육 위기 극복을 위한 방안 모색의 출발점으로서 교회교육 현장의 목소리를 듣고자 하며, 그 방법으로 교회학교 교사의 교회교육 위기에 대한 인식을 Q 방법론을 통해 탐구해 보고자 한다. Q 방법론은 응답자의 주관적 인식을 바탕으로 한 질적 연구방법이다. Q 방법론은 연구자의 가정이 아닌 행위자의 관점에서부터 시작하며, 외부로부터 설명하는 방법이 아닌 내부로부터 이해하는 접근 방법이다

(김홍규, 1996, 18). 연구자의 조작적 정의가 아닌 참여자가 자발적으로 그들의 의견과 의미를 만들어 가는 것으로, Q 방법론은 인간의 주관성에 대해 독특한 통찰력을 제공한다. 또한 Q 방법론은 사회과학의 다양한 분야에서 가설발견적(abductive) 접근, 가설생성적 접근방법으로서 그 유용성을 기대할 수 있다(Brown, 1997, 19-25). 따라서 본 연구는 Q 방법론을 적용하여 교회교육의 위기에 관한 교사의 주관성을 탐구하고자 한다. 본 연구에서는 ‘교회교육’을 영유아로부터 청소년에 이르는 교회학교의 교육을 의미하는 것으로 한정하여 사용하고, 교육부서의 담당사역자와 교회학교 교사들을 ‘교사’로 통칭함을 밝혀둔다.

본 연구의 구체적인 목적은 다음과 같다. 첫째, 교회교육 위기에 관한 교사의 주관성을 유형화한다. 둘째, 교회교육 위기에 관한 교사의 주관성을 유형별 특성에 따라 분석하고 기술한다.

II. 이론적 배경

1. 교회교육 위기에 관한 선행연구

한국교회의 교회교육은 양적으로는 교회학교 학생 수의 감소와 질적으로는 교회교육의 무기력이라는 현상을 보이면서 다음 세대의 위기를 초래하고 있다. 이러한 위기의식을 바탕으로 교회교육이 당면하고 있는 위기와 과제, 그에 대한 대안으로서의 새로운 패러다임에 관한 논의들이 이루어지고 있다. 우선 학교식 교육구조에 기반한 현 교회교육의 구조를 비판한 연구가 있다. 고용수(1997)는 이러한 학교식 모델에 대한 비판적 기독교교육학자들의 지적을 네 가지 분리현상 - 교회 내 한 부속기관의 교육활동으로 축소시킴으로 인한 신앙공동체의 전 생활로부터의 분리, 학년별 혹은 부서별 운영으로 인한 세대 간의 분리, 자원자들의 봉사활동을 통한 운영으로 인한 전문성으로부터의 분리, 제한된 공간과 지식 전달 위주의 교육으로 인한 포괄적 신앙으로부터의 분리 - 으로 정리하여 제시한 바 있다. 박상진(2016) 또한 전통적인 교회교육이 지닌 학교식 패러다임의 한계를 여덟 가지 분리현상으로 지적하였다. 그것은 교사와의 분리(교사와 학생 간의 인격적 관계의 약화), 학생 상호 간의 분리(학생 상호 간 소통하며 협력하는 공동체의 부재), 은사와의 분리(학생 내면의 은사에 주목하지 못함으로 인한 흥미의 상실), 교재와의 분리(앎과 삶의 괴리), 목회와의 분리(목회와 교육의 이원화로 인한 교육부의 소외), 가정과의 분리(가정과 부모의 신앙교육 역할 약화), 학교와의 분리(입시와 학업의 고민에 답해 주지 못하는 삶의 실존과 괴리된 교회교육), 지역사회와의 분리(공공성 저하와 공적 신앙의 약화)이다. 다시 말해서 학교식 교육구조

는 교회와 교육 사이의 분리를 가져옴으로써 교회의 교육적 사명을 약화시켰다고 분석한다.

한편 교회교육의 위기를 요인에 따라 분석한 연구가 있다. 박은혜(2012)는 조종제(2004), 김영래(2006), 고용수(2008), 양금희(2010)의 연구를 검토하여 교회교육의 침체 원인을 교회학교 내적인 요인(교사의 전문성 및 사명감 부족, 교육방법이나 프로그램의 문제)과 교회 자체의 요인(신앙적 열정 저하와 교회 안에 침투한 물질적·세속적 가치관의 문제), 교회를 둘러싼 사회·문화적 요인(입시중심 교육상황과 인터넷이나 교회학교 대체물들의 등장)으로 정리하였다. 이외에 교회 외부적 요인으로 인구의 감소가 거론되기도 한다. 박상진(2014)은 통계자료 분석을 통해 저출산으로 인한 학령인구의 감소가 교회교육 위기를 초래하고 있다고 진단하며, 이와 관련한 추후 확장 연구의 시급성을 강조하며 이를 촉구하고 있다.

또한 교회교육의 위기를 기존의 개념적 틀 혹은 이론에 비추어 원인을 분석하고 대안을 제시하는 연구가 있다. 이규민(2015)은 교회교육 위기를 ‘생명’, ‘생명력’이라는 관점에서 바라보며, 교회학교 교사와 학생으로 나누어 현 한국교회의 교회학교가 생명력 고갈의 상태에 대해 분석하고 있다. 박상진(2016)은 브론펜브레너의 인간발달생태학 이론을 중심으로 다음 세대가 교회에서만 아니라 가정과 학교, 지역사회 속에서 기독교적 가치관에 입각한 일관된 신앙교육을 경험할 수 있도록 기독교교육 생태계가 복원될 때 교회교육의 본질 또한 회복되고 다음 세대 역시 부흥케 된다고 주장하였다. 김종아(2018) 역시 같은 이론을 바탕으로 신앙 생태계의 회복을 강조하며 이를 위한 어린이 설교 회복의 필요성을 강조하고 있다. 위에서 살펴본 이러한 연구들은 대부분 교회교육의 현실과 위기를 이론적 탐구에 기반한 문헌연구인 것을 알 수 있다.

한편 사회과학적 접근으로 기존 문헌연구의 한계를 극복하고자 한 연구들이 있다. 이는 대부분 설문을 통한 양적 방법을 통해 교회교육 위기에 대한 인식을 조사한 연구들이 있다. 안광현과 김준식(2012)은 총 572명을 대상으로 한 설문 방법으로 기독교인들의 한국교회에 대한 인식을 연구하였는데 교회의 교육에 있어서 전반적으로 많은 개선의 노력이 필요하다는 인식을 드러내었다. 교회 내 프로그램 자체의 부족, 낮은 교육성과 그리고 교육자의 낮은 질적 수준에 대해서 걱정이 많은 것으로 확인되었다. 이 연구는 10대부터 60대 이상까지 전연령대를 대상으로 조사하였고, 교회교육의 위기를 한국교회에 대한 전반적 인식의 범위 내에서 살펴보았다는 측면에서 교회교육 위기 인식에 대한 큰 그림을 그리는 데에 유용하다고 볼 수 있다. 그러나 한국교회 전반에 관한 조사 내용 중 교회학교와 관련된 6개 문항(교육의 성과 정도, 소그룹 프로그램의 효과성 정도, 교육자의 역량 적합도, 교회학교 프로그램의 발전 정도, 교사의 질적 향상 요구 정도, 교육에 관한 기타의견)을 통해 조사함으로써 설문문항의 범위가 제한적이고 내용이 포괄적이어서, 경향성 파악에는 유용하나 교회교육의 변화를 위한

실천적 대안을 구체적으로 제시하기에는 어려움이 있어 보인다.

사회과학적 접근방법을 통한 교회교육 위기 인식에 관한 연구 중 가장 포괄적 연구로는 함영주 외(2015)를 들 수 있겠다. 이 연구는 교회교육에 대한 교육지도자를 담임목사, 부교역자, 교사 세 그룹으로 분류하여 교회교육에 대한 인식을 조사하였다. 이 세 그룹에 속한 교육지도자들이 한국교회에서 실제적인 교회교육 주체자들임을 고려해 볼 때, 그들의 인식을 탐구한 이 연구는 교회교육 위기에 대한 진단뿐만 아니라 변화를 위한 실천적 함의까지 포함하고 있다는 측면에서 의의가 있다고 할 수 있겠다. 총 9개 교단에서 1,398명을 대상으로 실시한 조사 결과에 의하면, 담임목사의 목회철학과 관심도의 부재, 부교역자의 전문성 부재, 교사의 교수-학습 역량 부재가 한국교회교육의 내부적 쇠퇴원인으로 드러났다. 이 연구에서는 주로 교회 내부적 요인의 관점에서 교회학교 위기를 분석한 반면, 부모와 가정, 학교 등 외부적 요인들에 중점을 둔 연구도 있다. 박상진(2017)은 설문조사를 통해 교회학교의 위기를 유발하는 요인에 대해서는 교회학교 내부의 요인보다는 가정(부모)요인과 학교요인 등이 심각한 영향을 미치고 있다고 응답하고 있어서, 교회학교의 위기가 단지 교회학교만의 문제가 아니라 목회의 문제이며 나아가 교회를 둘러싼 가정과 학교 및 사회와 문화와 밀접한 관련을 지니는 문제라는 인식을 드러내고 있는 것으로 확인되었다.

이처럼 교회교육 위기에 관한 다양한 관점에서의 접근은 위기 상황을 진단하고 원인을 분석하며 해결책을 제시하는 데에 기여해 왔다고 할 수 있다. 또한 사회과학적 접근을 통해 기존 문헌연구가 지닌 한계를 극복하고 연구 참여자들의 목소리를 그대로 반영하려고 하였다라는 측면에서 설문 방법을 통한 인식의 조사는 의의가 있다. 그러나 교회교육의 문제로 제시되는 설문지 영역(항목)들이 대부분 문헌연구를 토대로 작성된 것이며, 응답자는 주어진 해당 문항 내에서 자신의 인식의 '정도'만을 표현할 수 밖에 없다는 설문 방법의 한계를 지니고 있다. 그러므로 교회교육 현장을 담당하는 이들의 있는 그대로의 '날 것의 목소리(Authentic Voices)'를 듣는 연구 방법적 접근이 더해진다면 지금까지의 선행연구에 대한 보완이 될 수 있을 것이며, 교회교육의 위기 극복을 위한 실천적 방안을 더욱 구체적으로 제시할 수 있을 것이다. 이러한 기존 선행연구의 한계를 극복하기 위하여 본 연구는 주관적 인식 탐구를 위한 연구기법인 Q 방법론을 적용하여 현장의 교육 실천가인 교육담당자(사역자 및 교사)가 이 위기 상황을 어떻게 인식·진단하고 있는지에 대해 보다 심층적으로 살펴보고자 한다.

2. 주관성 연구로서의 Q 방법론

William Stephenson에 의해 창안된 Q 방법론은 사회과학의 방법론에서 주관성과 객관성 사이의 긴장을 해소시킬 수 있는 방법으로 제안되었다(김현수·원유미, 2000)

척도나 측정도구를 사용하여 어떤 속성들 간의 상관관계를 규명하는 양적 연구방법과는 달리 Q 방법론은 사람들의 느낌, 관점, 선호, 이미지, 인식 등과 같은 주관적 속성에 대한 사람들 간의 상관관계를 파악하는 데 용이한 연구방법이다(김홍규, 2008, 1).

인간의 주관적 속성을 연구대상으로 하는 연구 및 분석방법인 Q 방법론은 ‘외부로부터 설명’하는 방법이 아니라 ‘내부로부터 이해’하는 접근방법이다. Q 방법론은 연구자의 조작적 정의(operational definition)대신 응답자 스스로 그들의 의견과 의미를 만들어가는 자결적 정의(operant definition)의 개념을 채택한다. 연구자의 가정이 아니라 행위자의 관점에서부터 Q 방법론은 시작되는 것이다(김홍규, 1992, 2). 기존의 R 방법론 (Pearson Correlation의 “R”에서 유래함)이 ‘가설로부터 시작하는 논리(reasoning from the hypothesis)’라고 한다면, Q 방법론은 ‘가설로 향하는 논리(reasoning to the hypothesis)’, ‘가설발견’의 논리이다.

Q 방법론은 여러 사람들에 걸쳐 어떤 속성들 사이의 상관관계에 초점을 두는 기존의 R 연구방법과는 완전히 반대로 어떤 주관적 속성들에 걸쳐 사람들 사이의 상관관계를 찾아내는 방법이다(김홍규, 2008). R 방법이 설문조사 또는 자료 분석을 통해 모집단의 성향이 몇 퍼센트가 어떠하다고 설명한다면, Q 방법론은 개인 내의 차이를 나타내는 측정치를 사용한다. R 방법의 모집단이 사람이라면, Q 방법론의 모집단은 진술문이 된다. R 방법이 좋은 표본을 얻기 위해 여러 방법의 표집법을 사용하고 가능한 표집의 크기를 크게 한다면, Q 방법론은 Q 표본(Q sampling)이라는 진술문 작성과 선택 과정을 거치게 된다. 또한 R 방법은 연구자가 연구 목적에 따라 연구대상자로부터 측정할 변수를 구체화 하는 반면, Q 방법론에서는 응답자가 자발적으로 어떤 개념이나 정의를 만들어내게 된다(김중훈, 2005, 28). <표 1>은 Q 방법론과 R 방법을 비교, 정리한 것이다(송대진, 2013, 60-61).

<표 1> Q 방법론과 R 방법론 비교

구분	Q 방법론	R 방법론
방법론	해석학, 현상학(이해 목적)	경험과학(설명목적)
연구 특성	주관성 연구를 시도 발견적(heuristic)	객관적 분석을 시도 분석적(analytic)
모집단	주관적 가치 등(진술문)	사람들
변인	사람들(일련의 모든 진술문에 대한 반응)	측정항목이나 자극(특성 변수)
개념	자발적 정의	조작적 정의
특징	탐색적(Exploratory)방법	상징적(Representative)방법
정의의 특성	응답자가 자발적으로 어떤 개념이나 정의를 스스로 만들어 냄	연구자의 연구목적에 따라 관찰과 측정에 용이하도록 개념을 구체화
연구대상 영역	흥미로운 주제에 대해 사람들이 어떻게 생각하는지에 대한 사고의 구조(견해, 개념, 가치 등)를 확인하는데 사용	모집단의 객관적이고 측정가능한 견해, 태도, 행태의 특성과 구조를 확인하고 모사하는데 사용

가설과의 관계	가설 생성적	가설 연역적
연구자의 역할	응답자가 제시한 결과의 해석자(응답자와 연구자간의 평등한 위치)	외부의 객관적인 관찰자(응답자에 대한 연구자의 우위적 위치)
응답자의 역할	자신의 가치나 마음의 태도를 유형화하는 역할	여러 표본 중 한명으로서 연구자가 분할한 변인에 대해 선호나 점수를 부여하는 역할
응답자의 수	Q분류를 수행해 낼 관심 있는 소수의 잘 선별된 주체들(1명에 대한 연구도 가능)	표본수가 모집단에 대한 대표성을 보장해 줄 수 있을 만큼 많은 수(모집단 규모와 표본추출 방법을 고려)

이처럼 Q 방법론은 연구자가 가설을 세우는 것이 아니라 특정한 주제에 관하여 참여자가 표현할 기회를 제공하는 데서 연구가 시작되므로, Q 방법론에서 사용되는 진술문은 모두 응답자의 자기 참조적(self-referent) 의견항목으로 구성된다(김홍규, 2008, 10). 그리고 주어진 진술문을 행위자 스스로의 조작(Q 분류, Q-sorting)을 통해 자신의 인식을 성찰하고, 그것을 자결적 틀(operant framework) 안에 투영시키는 과정을 거쳐 자신의 주관성을 드러내게 된다. 이러한 과정을 통해 인간 개개인마다 다른 주관성의 요인(operant factor)을 발견할 수 있으며, 이때 각 유형들이 어떤 구조로 되어 있는지 발견하는 것 자체가 가설의 생성이 된다(김성국, 2008, 41).

가치 구조가 개입되지 않는 자연 현상과는 대조적으로 사회 안에 있는 인간은 특수한 의미와 적합성의 구조를 가지므로 인간의 주관성을 배제하고서는 인간의 본질과 사회 현상을 제대로 연구할 수가 없다. Q 방법론은 응답자 스스로 자극들(진술문)을 비교하여 순서를 정하도록 함으로써 이를 모형화하고 결국 그의 주관성을 스스로 표현할 수 있게 한다. 또한 사회적 현실은 자연 현상과 달리 이미 구성되어(pre-constituted) 독립적으로 존재하는 것이 아니라 의미적으로 구성되기(constructed) 때문에 의미의 해석을 통한 이해의 방법이 필요하며, 이러한 의미에서 Q 방법론은 이해의 방법으로 통칭되는 해석학과 현상학 등의 방법에 영향을 받는다(김홍규, 1990; 송대진, 2013, 62에서 재인용). 철학적 해석학의 창시자로 불리는 Hans-Georg Gadamer는 논리실증주의의 특징인 ‘이성화(합리화)에 대한 갈망’을 비판하면서 외부적으로 명백히 관찰되지 않은 것은 과학이 아니라고 여기는 견해가 인간의 존재를 객관적 주관으로 조각내게 되었다고 지적한 바 있다. Stephenson은 많은 연구들을 통해 사회과학연구는 인간의 주관적 영역으로 확장되어야 하며, 소위 인간의 객관적 영역만이 타당한 과학적 범주에 속한다는 주장을 거부해야 한다고 결론을 내린다. 결국 Gadamer가 궁극적으로 추구했던 해석의 구조와 의견의 객관적 구조의 이해방법을 Stephenson이 Q 방법론으로써 완성했다고 볼 수 있다(김홍규, 2008).

Q방법론은 인간의 주관성(subjective) 연구를 위해 심리학은 물론 사회과학 전반에 걸쳐 사용되고 있다. 특히 개별 인터뷰를 통해 다양한 진술문을 수집하는 과정에서 개개인의 솔직한 경험과 주관적 가치를 심도 있게 알아 볼 수 있으며, 진술문을 강한 동의로부터 강한 비동의까지 분류하는 과정에서 사고의 흐름을 부여하고 이를 통해 사람들의 생각을 유형화한다는 점에서 일반적인 설문이나 인터뷰를 통한 인식 탐색과 차별화 된다. 이러한 이유로 본 연구에서는 Q방법론을 적용하여 교회교육의 위기에 관해 교사들이 가지고 있는 인식 및 태도와 같은 주관성을 확인하고자 한다.

III. 연구방법

1. 연구설계

본 연구는 교회교육의 위기에 관한 교사의 주관성을 유형화하고 그 유형별 특성을 설명하기 위해 Q 방법론을 이용한 탐색 연구이다. 교회교육의 위기에 관한 인식은 개인적이고 주관적인 영역이므로 개인 내 차이를 밝히고 심리 유형을 발견하는 방법(Kerlinger, 1986, 667)인 Q방법론을 적용하여 교회교육을 담당하고 있는 교사들이 가지고 있는 교회교육 위기에 대한 인식을 규명하고자 한다. 일반적으로 Q 방법론의 연구절차는 Q 모집단으로 불리는 진술문의 수집, Q 표본에 해당하는 진술문의 선택, P 표본으로 표현되는 대상자의 선정, 대상자들의 Q 분류(Q-sorting), 그리고 프로그램을 통한 처리 및 분석 순으로 진행된다.

2. Q방법의 분석과정

1) Q 모집단 및 Q 표본의 선정

Q 모집단(Q-population)은 각 개인들이 만들 수 있는 주관적 진술들의 세계이며, 한 문화 안에서 공유되는 의견이나 느낌의 총체로, 사람들이 느낄 수 있고 전달할 수 있는 모든 메시지 진술문이다. 이 진술문은 어떠한 개념이나 대상에 대하여 각자가 주관적으로 표현할 수 있는 진술들이기 때문에 사람들이 공유할 수 있는 의견과 생각의 총합인 Q 모집단이 된다(김성국, 2008: 40). 본 연구의 Q 모집단(Q-population)은 교회학교에서 교육을 담당하고 있는 담당사역자들과 교사들을 대상으로 한 심층면담을 통해 추출하였다. 질문의 내용은 ‘어떨 때 교회교육이 위기라고 느끼는가?’였으며, 교육기관 담당사역자와 교사들을 대상으로 개별적 심층면담 및 집단토론의 형식으로 진행하였다. 이 과정을 통해 156개의 Q 모집단을 구성하였고, 수집된 Q 모집단을 여러 차

례 검토하여 중복되는 의미의 문장과 유사한 진술문을 통합하고 어휘 수정 및 조정을 통해 최종적으로 30개의 Q 표본을 선정하였다. Q 모집단에서 추출한 30개의 Q 표본은 <표 2>와과 같다.

<표 2> Q 표본(30개)

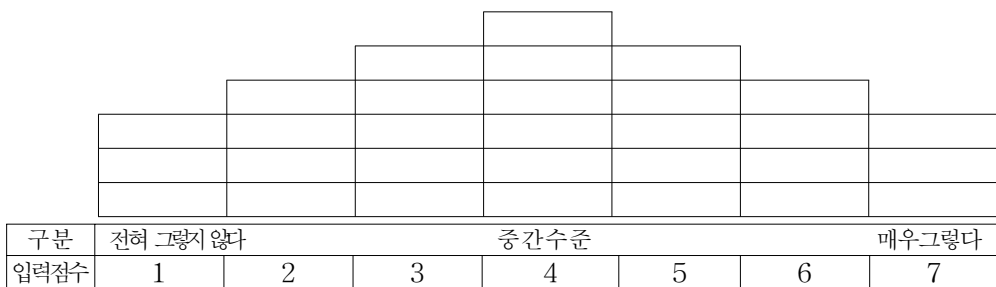
-
1. 급격하게 감소하는 학생 수를 볼 때
 2. 교회교육을 담당하는 부서 간의 일관된 방향성과 체계가 없다고 느낄 때
 3. 신앙교육과 인성교육을 교회에 맡겨버리려는 부모들의 태도를 경험할 때
 4. 교회교육에 대한 핵심가치(교육철학)이 없다고 느낄 때
 5. 교회교육을 담당하는 사역자(교사)의 전문성이 너무 낮다고 느낄 때
 6. 교회교육을 위한 교회의 관심과 물질적 투자가 너무 미약하다고 느낄 때
 7. 학원과 학교교육을 교회교육보다 우선시하는 부모들의 태도를 경험할 때
 8. 교회교육의 내용에서 예수와 복음이 사라지고 있다는 것을 느낄 때
 9. 담당사역자가 바뀔 때마다 교회교육의 내용과 프로그램 및 주요 방향이 변경되는 것을 경험할 때
 10. 교회교육을 담당할 교사 모집에 어려움을 느낄 때
 11. 학생들이 점점 더 모이기가 어려워지는 상황을 절실히 느낄 때
 12. 부모들의 협조를 얻는 데 어려움을 느낄 때
 13. 성경을 진지하게 가르치기보다 일시적·단회적인 프로그램 중심으로 교회교육이 운영되는 것을 경험할 때
 14. 교회교육기관을 사역자가 자신의 최종적인 진로를 향해 거쳐 가는 일시적인 단계로 인식하는 것을 느낄 때
 15. 담임목회자가 교회교육을 중요하게 생각하지 않는다고 느낄 때
 16. 교회교육을 통해 학생들이 변하지 않는다고 느낄 때
 17. 교회교육기관을 신앙교육을 담당하는 곳이라기보다 문화센터나 서비스기관처럼 여기는 부모들의 태도와 불평을 경험할 때
 18. 학교나 학원에서 교육받은 내용을 교회교육의 가르침보다 더 신뢰하는 학생들을 경험할 때
 19. 교육부서의 사역자와 교사들의 열정이 상실되고 의욕이 저하되어 있는 것을 느낄 때
 20. 교사교육을 위한 교회의 노력이 부족하거나 없다는 것을 깨달을 때
 21. 사역자(교사)가 기도와 전도 및 공과준비의 노력을 게을리하는 것을 느낄 때
 22. 장기적인 안목에서 교사를 세워나가는 계획과 체계가 없다는 사실을 깨달을 때
 23. 교회교육을 영혼을 구원하고 성장시키는 일이라기보다 자원봉사하는 것처럼 임하는 교사들의 태도를 경험할 때
 24. 성공주의와 물질주의에 깊이 뿌리박혀 있는 학생들의 가치관을 경험할 때
 25. 교회에서 요청하는 가정에서의 신앙지도(QT, 가정예배 등)를 부담스럽게 여기는 부모들을 경험할 때
 26. 교회에서 제공하는 프로그램에 만족하지 못하는 학생들을 볼 때
 27. 학생들의 영적 필요를 채워주는 프로그램 제공 노력이 부족함을 느낄 때
 28. 전체 교회사역에서 교회교육이 우선순위에서 밀리는 것을 느낄 때
 29. 설교와 성경공부의 중요성이 교회교육에서 상실되고 있다는 것을 느낄 때
 30. 학년이 높아지면서 늘어나는 학생들의 이탈율을 체감할 때
-

2) P 표본의 선정

P표본은 응답자를 말한다. Q 방법론을 활용한 연구는 개인 간의 특성이나 차이를 다루는 것이 아니라 개인 내에서 의미의 중요성 차이(intra-individual significance)를 다루기 때문에 소표본으로도 가능하며 연구결과의 일반화가 목적이 아니라 현상에 대한 이해가 목적이기에 표본의 수나 선정방법이 따로 없다(김홍규, 2008, 113). 일반적으로 P 표본은 Q 분석에서 Q 표본과 비슷한 수준을 활용하도록 강조하고 있다(김홍규, 1992). 본 연구에서는 교회교육을 담당하고 있는 담당사역자와 교사 각각 15명씩, 총 30명을 P 표본으로 선정하였다. P 표본에게 연구목적 이외에는 자료를 사용하지 않을 것과 연구 진행 중 언제라도 연구를 중단할 수 있다는 사실, 그리고 익명성과 비밀이 절대 보장될 것을 고지하였다.

3) Q 표본 분류

Q 분류(Q-sort)는 Q 표본과 P 표본의 선정이 끝나면 P 표본에게 일정한 방법으로 Q 표본을 분류하도록 하여 다루고자 하는 문제들의 중요도를 파악하는 과정이다(Brown, 1997; 김홍규, 1992). 본 연구에서는 P 표본으로 하여금 Q 표본으로 선정된 30개의 Q 표본을 <그림 1>과 같이 Q 표본 분포표에 강제 분포시키도록 하였다. 이는 P 표본에게 Q 표본을 읽게 한 후 중요도에 따라 강한 부정부터 강한 긍정까지 척도 상에 분류하여 정규분포에 가깝도록 강제 분포시키는 Q 방법론의 원리에 따른 것이다. 이와 같이 Q 표본을 분류한 다음 양 극단(전혀 그렇지 않다, 매우 그렇다)에 놓인 진술문 6개에 대해서는 선택한 이유를 구체적으로 서술하게 하였다. 그리고 인구사회학적 특성을 고려하고자 성별, 직분, 연령대, 사역기간, 교회규모를 조사하였다. 이는 Q 분석 결과 각 유형을 구성하고 있는 P 표본의 특성을 파악하는데 도움이 되고, 이를 바탕으로 향후 실증연구를 위한 가설발견의 바탕이 된다.



<그림 1> Q 분류(Q-sort)와 점수구성

4) 자료 처리 및 분석

본 연구에서는 PC-QUANL 프로그램을 이용하여 Q 분류의 결과를 분석하였다. 30개의 Q 표본은 P 표본을 축으로 Q 요인분석이 이루어진다. 유형의 분류는 아이겐 값(Eigenvalue) 1.0 이상을 기준으로 요인별 설명력을 고려한 최선의 유형을 선택하였

다.

3. 분석결과

1) Q 유형의 형성

PC-QUNAL 프로그램을 이용하여 P 표본을 축으로 하는 요인분석을 실시한 결과 교회교육 위기에 관한 교사의 주관성의 유형은 3개 유형으로 분류되었다. 3개 유형은 전체 변량의 46.51%를 설명하고 있으며, 각 요인별 설명력을 보면 제1유형(13명)이 27.98%, 제2유형(6명)이 11.52%, 제3유형(8명)이 7.01%로 나타났다. 그리고 P 표본 30명은 제1유형에 13명, 제2유형에 6명, 제3유형에 8명이 분포되었으며, 나머지 3명은 어느 유형에도 속하지 않았다<표 3>. 각 유형에서 요인가중치가 1.0 이상으로 높은 사람일수록 해당 유형의 특성을 가장 많이 지닌 사람을 의미한다<표 5>. <표 4>는 각 유형간의 상관관계를 보여 주는데, 이는 각 유형간의 유사성 정도를 보여주는 것으로, 제1유형과 제2유형간의 상관계수는 -0.141이며, 제1유형과 제3유형은 0.512, 제2유형과 제3유형은 -0.154의 상관관계를 보이고 있다. Q방법에서는 양적연구에서의 요인분석과 같이 각 요인 간 완전한 독립성을 전제하지 않고 상관관계의 높고 낮음에 큰 의미를 부여하지 않지만 유형 간 특성을 확인하는 데에는 활용할 수 있다(김홍규, 2008).

<표 3> 유형별 아이겐 값과 변량 및 인원수

구분	유형1	유형2	유형3
아이겐 값	8.3943	3.4554	2.1030
변량(%)	0.2798	0.1152	0.0701
누적변량(%)	0.2798	0.3950	0.4651
인원수(명)	13	6	8

<표 4> 유형별 상관관계

구분	유형1	유형2	유형3
유형1	1.000		
유형2		1.000	
유형3			1.000

2) 유형별 특성

교회교육의 위기에 관한 교사의 주관성을 유형별로 그 특징을 분석·기술하기 위해 각 유형에서 30개의 진술문 중 가장 강하게 동의하는 항목($Z\text{-score} > +1.00$)과 가장 강하게 부정하는 항목($Z\text{-score} < -1.00$)을 중심으로 해석하였다. 또한 유형별 대상자의

특성을 보다 구체적으로 파악하기 위해 대상자의 진술문을 참고하였다. 이와 같은 분석 방법에 의해 산출된 유형은 그 특성에 따라 제1유형은 ‘교회학교차원요인 강조형’, 제2유형은 ‘가정차원요인 강조형’, 제3유형은 ‘교회차원요인 강조형’으로 구분되었다. 제1유형은 여성 교사, 제2유형은 남성 사역자 중심으로 구성되었고, 제3유형은 여성 사역자 중심으로 구성된 것으로 나타났다<표 5>.

<표 5> P표본의 인구사회학적 특성 및 유형별 요인가중치

유형	ID	성별	직분	연령	사역기간	교회규모	요인가중치
제1유형 (N=13)	8	여	담당사역자	50~59세	5년 미만	50~200명	1.3137
	16	여	교사	40~49세	5~10년	500명이상	1.2682
	4	여	교사	20~29세	10~20년	50~200명	1.2056
	13	여	교사	40~49세	10~20년	500명이상	1.0862
	22	여	교사	20~29세	5년 미만	50~200명	1.0602
	18	남	담당사역자	20~29세	5년 미만	500명이상	0.8916
	19	여	교사	20~29세	5년 미만	50명 미만	0.8517
	14	남	교사	40~49세	5~10년	500명이상	0.8340
	15	여	교사	20~29세	5~10년	200~500명	0.8132
	21	여	담당사역자	20~29세	5년 미만	50~200명	0.7575
	29	남	교사	50~59세	20년 이상	500명이상	0.7075
	30	여	교사	40~49세	5년 미만	200~500명	0.5242
	12	남	담당사역자	30~39세	10~20년	50~200명	0.3325
제2유형 (N=6)	27	여	교사	40~49세	10~20년	500명이상	1.5063
	28	남	담당사역자	20~29세	5년 미만	500명이상	1.4054
	26	남	교사	40~49세	10~20년	500명이상	0.8543
	7	남	담당사역자	20~29세	5~10년	50명 미만	0.8464
	3	남	담당사역자	20~29세	5년 미만	500명이상	0.5045
	6	남	담당사역자	20~29세	5년 미만	200~500명	0.5044
제3유형 (N=8)	9	남	담당사역자	30~39세	5~10년	500명이상	1.4489
	25	여	교사	20~29세	5년 미만	500명이상	1.2510
	2	여	담당사역자	40~49세	5년 미만	50~200명	0.8933
	10	남	담당사역자	20~29세	5~10년	200~500명	0.8031
	1	여	교사	20~29세	5년 미만	500명이상	0.7971
	24	여	교사	20~29세	5년 미만	50명 미만	0.6693
	11	남	담당사역자	20~29세	5~10년	200~500명	0.6441
	23	여	담당사역자	20~29세	5년 미만	50명 미만	0.3559

(1) 제1유형: 교회학교차원요인 강조형

제1유형으로 분류된 대상자는 13명(여9, 남4)으로, 담당사역자 4명과 교사 9명으로 구성되어 여성 교사가 다수를 이루고 있는 유형이다. 세 유형 중 가장 많은 대상자가 포함된 제1유형의 특성을 강한 긍정적 진술문과 부정적 진술문을 통해 살펴보면, 제1유형에 속한 교사들은 ‘교회교육의 내용에서 예수와 복음이 사라지고 있다는 것을 느낄 때(Z=2.42)’ 가장 심각하게 교회교육이 위기라고 여기는 것으로 드러났다. 또한

‘설교와 성경공부의 중요성이 교회교육에서 상실되고 있다는 것을 느낄 때(Z=1.73)’, ‘담임목회자가 교회교육을 중요하게 생각하지 않는다고 느낄 때(Z=1.68)’, ‘성경을 진지하게 가르치기보다 일시적이고 단회적인 프로그램 중심으로 교회교육이 운영되는 것을 경험할 때(Z=1.47)’, ‘교육부서의 사역자와 교사들의 열정이 상실되고 의욕이 저하되어 있는 것을 느낄 때(Z=1.32)’, ‘사역자(교사)가 기도와 전도 및 공과준비의 노력을 게을리하는 것을 느낄 때(Z=1.19)’ 교회교육의 위기를 실감하는 것으로 응답하였다. 반면 제1유형에 속한 교사들이 낮은 동의를 보인 진술문은 ‘신앙교육과 인성교육을 교회에 맡겨버리려는 부모들의 태도를 경험할 때(Z=-1.56)’, ‘담당사역자가 바뀔 때마다 교회교육의 내용과 프로그램 및 주요 방향이 변경되는 것을 경험할 때(Z=-1.19)’, ‘교회교육을 담당하는 사역자(교사)의 전문성이 너무 낮다고 느낄 때(Z=-1.01)’의 순이었다 <표 6>.

그리고 제1유형의 교사들이 다른 유형에 비해 특히 교회교육의 위기로 가장 심각하다고 여기는 항목은 ‘교육부서의 사역자와 교사들의 열정이 상실되고 의욕이 저하되어 있는 것을 느낄 때(D=1.331)’였다. 그리고 ‘성경을 진지하게 가르치기보다 일시적이고 단회적인 프로그램 중심으로 교회교육이 운영되는 것을 경험할 때(D=1.182)’, ‘담임목회자가 교회교육을 중요하게 생각하지 않는다고 느낄 때(D=1.168)’, ‘교회교육을 담당할 교사 모집에 어려움을 느낄 때(D=1.081)’, ‘교회교육의 내용에서 예수와 복음이 사라지고 있다는 것을 느낄 때(D=1.077)’ 교회교육이 위기라고 생각하는 것으로 나타났다. 반면에 제1유형의 교사들은 다른 유형의 교사들에 비해 ‘교회교육을 담당하는 사역자(교사)의 낮은 전문성(D=-0.967)’이나 ‘장기적인 안목에서 교사를 세워나가는 계획과 체계가 없는 것(D=-0.898)’을 교회교육의 위기상황으로 여기지 않는 것으로 확인되었다.

제1유형으로 분류된 교사들은 다른 유형에 비해 교회교육의 위기를 외적인 환경적 요소에서가 아니라 교회학교차원에서 교회교육의 본질에 해당되는 성경공부의 약화 및 복음의 상실에서 찾고 있는 특징을 보인다. 이들은 교회교육의 내용에서 예수와 복음이 사라지고, 성경을 진지하게 가르치기보다 프로그램 중심으로 교회교육이 운영되고 있는 현실을 교회교육의 위기로 인식하고 있다. 이에 더하여 교회교육의 중요성에 대해 인식이 부족한 담임목회자와 열정이 상실되어 노력하지 않는 교사, 교회학교 교사모집의 어려움 등을 교회교육의 위기로 인식하고 있는 것으로 나타났다. 제1유형의 교사들이 이와 같은 특징을 나타내었으므로 ‘교회학교차원요인 강조형’이라 명명하였다.

<표 6> 제1유형의 진술문과 표준점수(±1.00 이상)

번호	진술문	표준점수
8	교회교육의 내용에서 예수와 복음이 사라지고 있다는 것을 느낄 때	2.42

29	설교와 성경공부의 중요성이 교회교육에서 상실되고 있다는 것을 느낄 때	1.73
15	담임목회자가 교회교육을 중요하게 생각하지 않는다고 느낄 때	1.68
13	성경을 진지하게 가르치기보다 일시적이고 단회적인 프로그램 중심으로 교회교육이 운영되는 것을 경험할 때	1.47
19	교육부서의 사역자와 교사들의 열정이 상실되고 의욕이 저하되어 있는 것을 느낄 때	1.32
21	사역자(교사)가 기도와 전도 및 공과준비의 노력을 게을리하는 것을 느낄 때	1.19
5	교회교육을 담당하는 사역자(교사)의 전문성이 너무 낮다고 느낄 때	-1.01
9	담당사역자가 바뀔 때마다 교회교육의 내용과 프로그램 및 주요 방향이 변경되는 것을 경험할 때	-1.19
3	신앙교육과 인성교육을 교회에 맡겨버리려는 부모들의 태도를 경험할 때	-1.56

(2) 제2유형 : 가정차원요인 강조형

제2유형으로 분류된 대상자는 6명(남5, 여1)으로, 담당사역자 4명과 교사 2명으로 구성되어 남성 사역자가 다수를 이루고 있는 유형이다. 세 유형 중 가장 적은 대상자가 포함된 제2유형의 특성을 강한 긍정적 진술문과 부정적 진술문을 통해 살펴보면, 제2유형에 속한 교사들은 무엇보다도 ‘부모들의 협조를 얻는 데 어려움을 느낄 때(Z=1.60)’ 가장 심각하게 교회교육이 위기라고 여기는 것으로 드러났다. 또한 ‘성공주의와 물질주의에 깊이 뿌리박혀 있는 학생들의 가치관을 경험할 때(Z=1.59)’, ‘교회교육기관을 신앙기관 교육을 담당하는 곳이라기보다 문화센터나 서비스기관처럼 여기는 부모들의 태도와 불평을 경험할 때(Z=1.58)’, ‘학원과 학교교육을 교회교육보다 우선시하는 부모들의 태도를 경험할 때(Z=1.51)’, ‘학교나 학원에서 교육받은 내용을 교회교육의 가르침보다 더 신뢰하는 학생들을 경험할 때(Z=1.46)’, ‘교회에서 요청하는 가정에서의 신앙지도(QT, 가정예배 등)를 부담스럽게 여기는 부모들을 경험할 때(Z=1.19)’, ‘신앙교육과 인성교육을 교회에 맡겨버리려는 부모들의 태도를 경험할 때(Z=1.04)’, ‘교회교육을 통해 학생들이 변하지 않는다고 느낄 때(Z=1.00)’ 교회교육의 위기를 실감하는 것으로 응답하였다. 반면 제2유형에 속한 교사들이 낮은 동의를 보인 진술문은 ‘교회교육을 위한 교회의 관심과 물질적 투자가 너무 미약하다고 느낄 때(Z=-1.82)’, ‘담임목회자가 교회교육을 중요하게 생각하지 않는다고 느낄 때(Z=-1.37)’, ‘전체 교회사역에서 교회교육이 우선순위에서 밀리는 것을 느낄 때(Z=-1.32)’, ‘담당사역자가 바뀔 때마다 교회교육의 내용과 프로그램 및 주요 방향이 변경되는 것을 경험할 때(Z=-1.21)’, ‘교회교육을 담당하는 부서 간의 일관된 방향성과 체계가 없다고 느낄 때(Z=-1.09)’의 순이었다<표 7>.

그리고 제2유형의 교사가 다른 유형에 비해 특히 교회교육의 위기로 가장 심각하다고 여기는 항목 역시 ‘부모들의 협조를 얻는 데 어려움을 느낄 때(D=2.935)’로 나타났다. 그 외에도 ‘학원과 학교교육을 교회교육보다 우선시하는 부모들의 태도를 경험할 때(D=2.429)’, ‘교회에서 요청하는 가정에서의 신앙지도(QT, 가정예배 등)를 부담스

렵게 여기는 부모들을 경험할 때(D=2.125)', '학교나 학원에서 교육받은 내용을 교회교육의 가르침보다 더 신뢰하는 학생들을 경험할 때(D=2.007)', '성공주의와 물질주의에 깊이 뿌리박혀 있는 학생들의 가치관을 경험할 때(D=1.995)', '신앙교육과 인성교육을 교회에 맡겨버리려는 부모들의 태도를 경험할 때(D=1.867)', '교회교육기관을 신앙기관 교육을 담당하는 곳이라기보다 문화센터나 서비스기관처럼 여기는 부모들의 태도와 불평을 경험할 때(D=1.846)', '학생들이 점점 더 모이기가 어려워지는 상황을 절실히 느낄 때(D=1.551)', '교회교육을 통해 학생들이 변하지 않는다고 느낄 때(D=1.493)' 교회교육이 위기라고 생각하는 것으로 나타났다. 반면에 제2유형의 교회교육 담당자들은 다른 유형의 교사들에 비해 '담임목회자가 교회교육을 중요하게 생각하지 않는다고 느낄 때(D=-2.893)', '교회교육의 내용에서 예수와 복음이 사라지고 있다는 것을 느낄 때(D=-2.093)', '교회교육을 위한 교회의 관심과 물질적 투자가 너무 미약하다고 느낄 때(D=-1.873)', '전체 교회사역에서 교회교육이 우선순위에서 밀리는 것을 느낄 때(D=-1.681)', '성경을 진지하게 가르치기보다 일시적이고 단회적인 프로그램 중심으로 교회교육이 운영되는 것을 경험할 때(D=-1.564)', '사역자(교사)가 기도와 전도 및 공과준비의 노력을 게을리하는 것을 느낄 때(D=-1.380)', '교회교육기관을 사역자가 자신의 최종적인 진로를 향해 거쳐 가는 일시적인 단계로 인식하는 것을 느낄 때(D=-1.296)' 등을 교회교육의 위기상황으로 여기지 않는 것으로 확인되었다.

<표 7> 제2유형의 진술문과 표준점수(±1.00 이상)

번호	진술문	표준점수
12	부모들의 협조를 얻는 데 어려움을 느낄 때	1.60
24	성공주의와 물질주의에 깊이 뿌리박혀 있는 학생들의 가치관을 경험할 때	1.59
17	교회교육기관을 신앙기관 교육을 담당하는 곳이라기보다 문화센터나 서비스기관처럼 여기는 부모들의 태도와 불평을 경험할 때	1.58
7	학원과 학교교육을 교회교육보다 우선시하는 부모들의 태도를 경험할 때	1.51
18	학교나 학원에서 교육받은 내용을 교회교육의 가르침보다 더 신뢰하는 학생들을 경험할 때	1.46
25	교회에서 요청하는 가정에서의 신앙지도(QT, 가정예배 등)를 부담스럽게 여기는 부모들을 경험할 때	1.19
3	신앙교육과 인성교육을 교회에 맡겨버리려는 부모들의 태도를 경험할 때	1.04
16	교회교육을 통해 학생들이 변하지 않는다고 느낄 때	1.00
2	교회교육을 담당하는 부서 간의 일관된 방향성과 체계가 없다고 느낄 때	-1.09
9	담당사역자가 바뀔 때마다 교회교육의 내용과 프로그램 및 주요 방향이 변경되는 것을 경험할 때	-1.21
28	전체 교회사역에서 교회교육이 우선순위에서 밀리는 것을 느낄 때	-1.32
15	담임목회자가 교회교육을 중요하게 생각하지 않는다고 느낄 때	-1.37
6	교회교육을 위한 교회의 관심과 물질적 투자가 너무 미약하다고 느낄 때	-1.82

제2유형으로 분류된 교사들은 다른 두 유형과 뚜렷한 인식의 차이를 보이는데, 이들은 교회교육의 위기를 교회학교의 차원이나 전체 교회차원에서보다 학부모와 학생들에게서 찾고 있는 특징을 보인다. 이들은 특히 부모들의 협조를 얻는 데 어려움을

느끼는 것을 교회교육 위기의 핵심으로 여긴다. 신앙지도의 책임을 방기한 채 교회에 자녀의 신앙교육을 전적으로 위탁하는 부모들의 태도와 가정의 비협조, 그리고 그 당연한 결과로서 교회교육을 통해 변화되지 않고 세속적인 가치관에 뿌리박혀 있는 학생들에게서 교회교육의 위기를 절감하는 것으로 나타났다. 제2유형의 교사들이 이와 같은 특징을 나타내었으므로 ‘가정차원요인 강조형’이라 명명하였다.

(3) 제3유형 : 교회차원요인 강조형

제3유형으로 분류된 대상자는 8명(여5, 남3)으로, 담당사역자 5명과 교사 3명으로 구성되어 여성 사역자가 다수를 이루고 있는 유형이다. 제3유형의 특성을 강한 긍정적 진술문과 부정적 진술문을 통해 살펴보면, 제3유형에 속한 교사들은 제1유형에 속한 교사들과 흡사하면서도 그들만의 고유한 인식을 가지고 있음을 확인할 수 있다. 제3유형의 교사들은 ‘교회교육의 내용에서 예수와 복음이 사라지고 있다는 것을 느낄 때 ($Z=2.26$)’, ‘담임목회자가 교회교육을 중요하게 생각하지 않는다고 느낄 때($Z=1.52$)’, ‘설교와 성경공부의 중요성이 교회교육에서 상실되고 있다는 것을 느낄 때($Z=1.17$)’와 같이 제1유형에 속한 교사들이 교회교육의 위기라고 지적인 내용과 동일한 내용을 교회교육의 위기로 인식하고 있음을 볼 수 있다, 그러나 ‘교회교육에 대한 핵심가치(교육철학)이 없다고 느낄 때($Z=1.62$)’, ‘전체 교회사역에서 교회교육이 우선순위에서 밀리는 것을 느낄 때($Z=1.11$)’ 교회교육이 위기에 처했다고 인식하고 있어 제3유형만의 고유한 인식을 드러내고 있으며, 이는 다른 유형들과 구별되는 특징이다. 반면 제3유형에 속한 교사들이 낮은 동의를 보인 진술문은 ‘학년이 높아지면서 늘어나는 학생들의 이탈율을 체감할 때($Z=-1.78$)’, ‘부모들의 협조를 얻는 데 어려움을 느낄 때($Z=-1.55$)’, ‘교회교육을 통해 학생들이 변하지 않는다고 느낄 때($Z=-1.43$)’, ‘학생들이 점점 더 모이기가 어려워지는 상황을 절실히 느낄 때($Z=-1.22$)’, ‘교회에서 제공하는 프로그램에 만족하지 못하는 학생들을 볼 때($Z=-1.20$)’, ‘급격하게 감소하는 학생 수를 볼 때($Z=-1.20$)’의 순이었다<표 8>.

그리고 제3유형의 교사가 다른 유형에 비해 특히 교회교육의 위기로 심각하게 여기는 항목은 ‘전체 교회사역에서 교회교육이 우선순위에서 밀리는 것을 느낄 때 ($D=1.561$)’였으며, ‘교회교육에 대한 핵심가치(교육철학)이 없다고 느낄 때($D=1.106$)’ 교회교육이 위기라고 생각하는 것으로 나타났다. 반면에 제3유형의 교사들은 다른 유형에 비해 ‘교회교육을 통해 학생들이 변하지 않는다고 느낄 때($D=-1.744$)’이나 ‘교육부서의 사역자와 교사들의 열정이 상실되고 의욕이 저하되어 있는 것을 느낄 때 ($D=-1.290$)’, ‘학생들의 영적 필요를 채워주는 프로그램 제공 노력이 부족함을 느낄 때 ($D=-1.234$)’, ‘학년이 높아지면서 늘어나는 학생들의 이탈율을 체감할 때($D=-1.105$)’를 교회교육의 위기상황으로 여기지 않는 것으로 확인되었다.

제3유형으로 분류된 교사들이 교회교육의 위기에 관해 가지고 있는 인식의 특징적인 측면은 전체 교회차원에서 교회교육의 위기를 바라보고 있다는 점이다. 제3유형의 교사들은 오늘날 교회교육의 위기는 교회교육에 대한 핵심가치, 즉 교육철학이 없는 데에 기인하며, 전체 교회사역에서 교회교육이 우선순위에서 밀리는 것에서 연유한다. 제3유형의 교사들이 이와 같은 특징을 나타내었으므로 ‘교회차원요인 강조형’이라 명명하였다.

<표 8> 제3유형의 진술문과 표준점수(±1.00 이상)

번호	진술문	표준점수
8	교회교육의 내용에서 예수와 복음이 사라지고 있다는 것을 느낄 때	2.26
4	교회교육에 대한 핵심가치(교육철학)이 없다고 느낄 때	1.62
15	담임목회자가 교회교육을 중요하게 생각하지 않는다고 느낄 때	1.52
29	설교와 성경공부의 중요성이 교회교육에서 상실되고 있다는 것을 느낄 때	1.17
28	전체 교회사역에서 교회교육이 우선순위에서 밀리는 것을 느낄 때	1.11
1	급격하게 감소하는 학생 수를 볼 때	-1.20
26	교회에서 제공하는 프로그램에 만족하지 못하는 학생들을 볼 때	-1.20
11	학생들이 점점 더 모이기가 어려워지는 상황을 절실히 느낄 때	-1.22
16	교회교육을 통해 학생들이 변하지 않는다고 느낄 때	-1.43
12	부모들의 협조를 얻는 데 어려움을 느낄 때	-1.55
30	학년이 높아지면서 늘어나는 학생들의 이탈율을 체감할 때	-1.78

3) 유형별 논의

본 연구는 Q 방법론을 적용하여 교회교육의 위기에 관한 교사의 주관성을 확인하였다. 교회교육의 위기에 관한 우려가 교회 안팎에서 커져가는 상황 속에서 교회교육을 담당하고 있는 교사들이 교회교육의 위기에 관해 가지고 있는 주관적 인식을 연구한 결과, 교회교육 위기에 관한 교사들의 주관적 인식은 ‘교회교육차원요인 강조형’, ‘가정차원요인 강조형’, ‘교회차원 요인 강조형’의 3개 유형으로 발견되었다. 요인가중치가 1.00 이상인 각 유형의 대표성을 가진 교회교육 담당자를 중심으로 Q 표본 분류과정에서 양 극단(전혀 그렇지 않다, 매우 그렇다)의 진술문을 선택한 이유에 대한 구체적 서술을 토대로 유형의 특성을 논의하면 다음과 같다.

(1) 제1유형: ‘교회학교차원요인 강조형’

‘교회학교차원요인 강조형’으로 명명된 제1유형에 속한 13명의 교사들은 여성이 9명, 남성이 4명이었으며, 이들의 직분은 교사 9명, 담당사역자 4명으로 구성되어 여성 교사가 다수를 이루고 있다. 제1유형에 속한 교사들은 무엇보다 교회학교의 교육내용, 교육을 담당하고 있는 목회자와 교사 등 교회학교차원의 주요 요소들에 집중하여 교회교육의 위기를 인식하고 있음을 확인할 수 있다. 이들은 교회교육에서 성경이 가르쳐지지 않고, 복음이 교육내용에서 사라지고 있는 것을 교회교육 위기의 중요한 측면으로 인식하고 있다. 또한 다양한 프로그램들이 제공된다 하더라도 바른 복음이 제시

되지 않고, 성경공부가 지속적이고 체계적으로 이루어지지 않으면 교회교육에 위기가 올 수밖에 없다고 인식한다.

교회교육의 본질은 성경을 신앙의 기초로 가르치고 그 가르침대로 살도록 하는데 있다(김중아, 2018, 70). 그런데 교회교육의 핵심이 되어야 할 성경이 진지하게 가르쳐지지 않는 현상은 성경을 깊이 연구하고 준비하는 교사들의 기본적인 노력이 부족한 것과 밀접히 관련된다. 장화선(2015)도 교회교육 쇠퇴의 원인 가운데 하나로 교사의 사명감 및 준비 부족을 지적하면서 그 회복 방안의 일환으로 교회교육 내실화로서의 성경공부 강화를 제안하 바 있다. 성경을 하나님의 말씀으로 배우는 것이야말로 교회교육의 본질을 회복하는 것이기 때문이다. 교사의 공과준비의 소홀이 교회교육의 위기로 직결된다고 보는 제1유형에 속한 교사들은 또한 담임목회자가 교회교육을 중요하게 생각하지 않는다는 것을 교회교육의 위기로인하여 생각한다. 담임목회자가 교회교육의 중요성에 대한 인식이 부족하게 되면 교회교육에 무관심하여 방치하게 되므로 교사들의 열정과 의욕을 불러일으킬 수 있는 동력을 제공할 수 없고, 이는 교사들의 기도 및 성경공부 준비의 소홀로 이어져 교회교육의 위기를 초래하기 때문이다. 아래는 제1유형의 전형적인 반응을 보인 8번 대상자(요인가중치 1.3137)와 16번 대상자(요인가중치 1.2682)의 진술문의 일부이다.

(여, 담당사역자, 50-59세, 사역기간 5년 미만, 교회규모 50-200명, 요인가중치 1.3137)
 Q 8 “교회교육이 말씀과 신앙교육의 측면에서 복음의 핵심을 소홀히 다루면 신앙의 가장 중요한 것을 놓치는 것이며, 결국 위기가 올 수밖에 없다.”
 Q 29 “설교와 성경공부가 상실된다면 영의 양식이 공급되지 않기 때문에 위기가 올 수밖에 없다.”
 Q 13 “교회교육은 성경을 토대로 진지하게 이루어져야 한다. 성경이 빠진 다른 프로그램들은 영혼을 살릴 수 없다. 말씀 위에 바로 선다면 위기는 없을 것이다.”

(여, 교사, 40-49세, 사역기간 5-10년, 교회규모 500명 이상, 요인가중치 1.2682)
 Q 15 “교회교육은 많은 부분 담임목회자의 영향을 받을 수 밖에 없다. 담임 목회자가 어린 영혼들에게 관심이 없거나 교육에 힘쓰지 않으면 그 밑에 있는 교육자들도 많이 힘들고 부흥되어 어려울 것이다. 담임목회자가 교회교육을 중요하게 생각하지 않는 것은 정말 심각한 일이다.”

(2) 제2유형: ‘가정차원요인 강조형’

‘가정차원요인 강조형’으로 명명된 제2유형에 속한 6명의 교사들은 남성이 5명, 여성이 1명이었으며, 이들의 직분은 담당사역자 4명, 교사 2명으로 구성되어 남성 사역자 중심으로 이루어져 있다. 제2유형에 속한 교사들이 교회교육의 위기로 심각하게 인식하고 있는 측면은 부모의 비협조적인 태도와 교회교육에 대한 인식 부재, 가정의 신앙교육 기능 상실, 그리고 세속적 가치관에 뿌리박힌 채 교회교육을 통해 변화되지 않는 학생들 등과 같은 가정차원의 주요 요소들임을 확인할 수 있다. 이들은 자녀에 대한 신앙교육의 책임을 맡고 있는 부모들이 그 책임을 회피한 채 자녀의 성적과 대학진학을 목표로 학교교육과 학원을 우선시하며 자녀의 신앙지도를 뒷전으로 여기는 동시에 교회교육에 비협조적인 태도를 보이는 것을 교회교육의 위기로 인식한다. 이와

같은 부모들의 태도는 자녀들에게도 깊이 스며들어 성공주의와 물질주의의 가치관에 물들어 있는 학생들의 모습을 확인하게 되고, 학년이 높아질수록 예배와 성경공부에 참여하지 않는 학생들이 늘어가는 것을 경험하게 되며, 교회교육을 통해 학생들이 변화하지 않는 것을 절감하게 된다는 것이 제2유형에 속한 교사들이 느끼는 교회교육의 위기이다.

장화선(2015)은 우리나라 교회교육의 현실과 교회교육 쇠퇴의 원인을 논의하면서 교회교육 쇠퇴의 원인 중 하나로 부모의 교회교육 중요성에 대한 인식 부족을 지적한 바 있는데, 이는 양금희(2008)의 연구에 기초한 것이다. 양금희의 조사에 따르면 부모들은 ‘교회학교보다 세상교육에 대해 관심을 집중’하는 것으로 나타났고, ‘자녀의 신앙교육에 대한 의지 및 중요성 인식이 부족’한 것으로 나타났다. 교회교육을 쇠퇴하게 하고 위기로 이끄는 요인 가운데 내적인 요인을 심층분석한 전병철(2016) 또한 교회교육 쇠퇴의 내적 요인의 하나로 가장 기초적인 교육체계인 가정에서의 교육이 전무해진 상황을 지적하였고, 신앙교육의 중심을 교회에서 가정으로 전환해야 한다고 제안하였다. 김종아(2018)도 한국교회 주일학교의 문제에 관해 서술하면서 부모의 문제를 거론하고 있다. 자녀의 문제에 있어서 세속적 가치로 인해 자녀의 신앙을 양보하거나 유보하는 부모들이 많다는 것이다. 신앙보다 성적과 대학입학을 우선시 하는 풍토 속에서 부모들은 자녀를 예배의 자리가 아닌 세상 속에서 경쟁력을 갖춘 사람이 되도록 준비하는 자리로 내몰고 있으며, 그 결과 한국교회는 신앙의 전수가 아닌 신앙의 단절 위기에 직면하게 되었다고 진단한다. 이는 복음계승의 단절 현상을 교회교육 위기의 한 중요한 측면으로 지적하면서 부모들의 상황적 신앙이 이러한 결과를 초래하는 데 주요한 영향을 미친 것으로 분석하고 있는 김국환(2009)의 연구와 인식을 함께 하는 것이다. 한국교회교육 사역자들의 교회교육에 대한 인식도를 조사한 함영주 외(2015)의 연구에서도 담임목회자를 비롯한 부교역자와 교사 모두 학생들의 신앙성장에 가장 큰 영향을 미치는 사람으로 학부모를 지목했으며, 교회학교가 성장하지 못하는 가장 큰 요인이 ‘부모의 우선순위’에 있다고 보고하고 있다. 학부모, 즉 가정차원의 요인을 교회교육 위기의 원인으로 제시하는 연구들은 가정에서의 신앙교육의 회복과 부모의 가치관 변화의 시급성에 대해 언급하고 있고, 그 대안으로 부모교육의 중요성을 강조한다. 아래는 제2유형의 전형적인 반응을 보인 27번(요인가중치 1.5063), 28번(요인가중치 1.4054), 대상자의 진술문의 일부이다.

(여, 교사, 40-49세, 사역기간 10-20년, 교회규모 500명 이상, 요인가중치 1.5063)

- Q 12 “협조라고 생각하는 것 자체가 불만입니다. 신앙교육은 가정에서 이루어지고 교회는 도와야 하는데, 도움은커녕 방해하는 경우 정말 속상합니다.”
- Q 17 “부모님들이 먼저 교회학교를 본인의 예배를 위해 아이를 잠시 맡기는 탁아소처럼 여기는데 아이들은 교회학교를 얼마나 중요하게 여기겠습니까?”
- Q 7 “부모님들이 교회학교를 중요하게 생각해줘야 교회교육의 효과가 발생할텐데 점점 교회보다는 학교나 학원을 중요하게 생각하는 부모님들을 보면 걱정이 됩니다.”

(남, 담당사역자, 20-29세, 사역기간 5년 미만, 교회규모 500명 이상, 요인가중치 1.4054)

Q 24 “학교와 학원에서 가르치는 것은 경쟁, 성공, 물질이다. 학생들은 이미 대중매체를 통해 성공주의와 물질주의에 물들어 있는데, 학교와 학원이 이를 부추긴다. 교회교육이 힘을 얻지 못하면 가속될 뿐이다.”

Q 18 “학교나 학원에서 교육받은 내용을 교회교육의 가르침보다 더 신뢰한다는 사실은 교회교육이 학생들에게 신뢰를 잃었다는 것을 의미한다는 측면에서, 또 학생들이 신뢰하는 학교와 학원에서의 가르침이 기독교적 가르침과 반대되는 점이 많다는 측면에서 심각한 문제이다.”

Q 16 “학생이 변하지 않았다는 것은 교육의 목적이 전혀 달성되지 못했다는 것이다. 결국 변화가 없다는 것은 교육의 효과가 발생하지 않았다는 것이며 위기가 아닐 수 없다.”

(3) 제3유형: ‘교회차원요인 강조형’

‘교회차원요인 강조형’으로 명명된 제3유형에 속한 8명의 교사들은 여성이 5명, 남성이 3명이었으며, 이들의 직분은 담당사역자 5명, 교사 3명으로 구성되어 여성 사역자가 다수를 이루고 있다. 제3유형에 속한 교사들은 교회교육의 핵심이 되어야 할 십자가 복음의 약화와 성경공부의 중요성 상실, 교회교육의 중요성에 대한 담임목회자의 인식 결여와 같은 교회학교차원의 요소들을 교회교육 위기의 주요 측면으로 여긴다는 측면에서 제1유형의 교사들과 인식을 함께 한다. 이들은 십자가 복음이 사라지면 교회교육의 전부가 사라지는 것이며, 교회교육의 본질인 복음을 잃어버리는 것이 교회교육의 가장 큰 위기라고 인식한다. 그리고 성경공부 없이는 기독교적 세계관을 형성할 수 없기 때문에 성경공부가 약화되는 것이 교회교육의 위기가 아닐 수 없으며, 교회의 리더로서 막대한 영향력을 지닌 담임목회자가 교회교육을 중요하게 생각하지 않는다는 것 자체가 교회교육의 위기라고 강조한다. 그러나 제3유형의 교사들은 교회학교 차원뿐 아니라 전체 교회차원에서 교회교육의 위기를 바라보고 있다는 점에서 그들만의 고유한 인식을 드러낸다. 이들은 교회교육의 위기를 교회교육에 대한 교육철학의 부재와 전체 교회사역에서 교회교육의 중요성 인식 부족에서 찾는다는 점에서 다른 두 유형과 구별되는 특징을 갖는다. 교회교육의 목표와 방향은 교육철학에서 출발하는 것이므로 교회교육의 핵심가치와 교육철학이 흔들리면 교회교육은 방향성을 상실하고 표류할 수밖에 없기 때문에 위기가 아닐 수 없다는 것이다. 그리고 교회전체차원에서 교회교육이 왜 중요한지에 대한 인식이 부족하고, 그로 인해 교회교육이 전체 교회사역에서 우선순위가 밀리는 현상을 교회교육의 위기로 인식한다.

이러한 인식은 교육의 바른 목적과 방법을 위해 교육철학이 필요함을 강조하는 김종아(2018)의 연구에서 확인할 수 있다. 그는 교육철학이 부재할 때 이벤트성의 교육으로 흐르거나 단발적인 교육프로그램을 도입하거나 교회와 교육의 분리현상이 발생하거나 더 나아가 신앙교육 없는 교육현장을 초래하는 등의 교회교육의 위기를 가져올 수 있다고 지적한다. 함영주 외(2015)에 의하면 교회학교가 성장하지 못하는 이유 중 가장 큰 요인은 담임목회자의 교육사역에 대한 목회철학으로 조사되었다. 이 결

과에 대해 심층면접을 통해 확인한 전병철(2016)은 담임목회자의 교육목회철학 부재는 교회교육에 대한 무관심으로 귀결되고, 장년위주의 사역, 교회교육에 대한 투자 저하, 교육적 책임 회피 등의 현상으로 이어져 교회교육의 위기를 초래한다고 분석한다. 다시 말해서 교육철학의 부재는 전체 교회사역에서 교회교육이 우선순위에서 밀리는 현상과 밀접히 관련되며, 이는 교회교육의 위기로 이어진다는 것이다. 아래는 제3유형의 전형적인 반응을 보인 9번(요인가중치 1.4489), 25번(요인가중치 1.2510) 대상자의 진술문의 일부이다.

(남, 담당사역자, 30-39세, 사역기간 5-10년, 교회규모 500명 이상, 요인가중치 1.4489)
 Q 8 “영원한 생명과 승리를 주신 예수님의 십자가 복음이 사라지면 교회교육은 전부가 사라진다.”
 Q 15 “한 교회의 리더인 담임목회자의 영향력은 막대하다. 영혼을 목양하는 목회자가 하나님나라의 꿈과 소망인 다음세대를 세우는 교회교육을 중요하게 생각하지 않는다는 것은 위기라고 말할 수밖에 없다.”

(여, 교사, 20-29세, 사역기간 5년 미만, 교회규모 500명 이상, 요인가중치 1.2510)
 Q 8 “예수의 복음의 의미를 전달하는데 많은 비중이 있다고 여겨지지 않는다. 그래서 교회교육이 껍데기만 존재하는 것처럼 느껴진다.”
 Q 4 “핵심가치인 복음이 살아있다고 느껴지지 않고, 그래서 교회교육의 본질이 상실되고 있어서 교회교육의 필요성에 의문을 갖게 되는 것 같다.”
 Q 28 “교회전체적으로 교회교육이 왜 중요한지 의식이 부족하다고 느껴진다.”

IV. 나가는 말

교회학교의 위기, 특히 신앙의 대잇기인 신앙계승의 단절이라는 다음 세대의 위기에 대한 염려가 커지고 있는 상황 속에서 본 연구는 일선에서 교육을 담당하고 있는 교사들, 즉 교육부서의 담당사역자들과 교회학교 교사들이 가지고 있는 교회교육 위기에 관한 인식을 탐구하고자 하였다. 본 연구의 목적은 응답자의 주관적 인식을 바탕으로 한 질적 연구방법인 Q방법론을 활용하여 교회학교 위기에 관한 교사의 주관성을 유형화하고, 그 유형별 특성을 분석하고 기술하는 것이다.

본 연구의 의의는 먼저 교회학교 교사들이 가지고 있는 교회교육 위기에 관한 주관성 유형을 확인할 수 있었다는 점에 있다. 본 연구의 결과 확인된 교회교육 위기에 관한 교회학교 교사의 주관성은 성경공부와 교사 등 ‘교회학교차원요인 강조형’, 학부모와 학생을 포괄하는 ‘가정차원요인 강조형’, 교육철학과 교회의 우선순위와 같은 ‘교회차원요인 강조형’의 세 개 유형이었다. 그런데 제1유형은 여성 교사, 제2유형은 남성 사역자 중심으로 구성되었고, 제3유형은 여성 사역자 중심으로 구성되어 교사와 담당 사역자 간, 여성 사역자와 남성 사역자 간 인식의 차이 또한 확인할 수 있었다. 이와 같은 연구의 결과에 비추어 볼 때 교회교육 담당자들의 입장과 성별에 따라 교회교육 위기에 대한 인식이 다를 수 있음을 추정해 볼 수 있으며, 이는 후속연구를 통해 더욱

심도 있게 탐구할 만한 주제가 될 수 있을 것이다.

특히 본 연구에서 사용된 Q 방법론은 기존의 문헌연구 및 설문 방법이 주를 이루었던 교회교육 위기 인식에 관한 연구 분야에 새로운 연구 접근법의 적용 가능성을 보여 주었다는 점에서 의의가 있다. 앞서 살펴보았듯이 대부분의 선행연구에서 사용된 설문 방법에서는 연구자가 기존의 문헌 자료를 바탕으로 설문 문항을 제작하고 응답자는 이에 대해 자신의 인식의 '정도'를 표현하는 방식으로 연구가 진행되었다. 반면 Q 방법론을 사용한 본 연구에서는 각 개인들이 교회교육 위기에 대하여 자신의 주관적 인식을 표현한 진술문을 표본으로 사용하였다. 다시 말해 각 진술문 자체가 각 개인들의 교회교육 위기에 대한 인식이자 문제의식이며 요구이기에 이 진술문들은 연구방법으로서 표본의 기능을 넘어 교회교육 위기 극복을 위한 방안으로서 숙고할 만한 가치를 지니고 있다고 할 수 있겠다.

본 연구의 제한점은 먼저, 본 연구의 방법인 Q 방법론은 질적연구의 한 접근법으로서 유형을 나누는 것은 가능하지만 각 유형에 해당하는 사람들의 비율을 일반화할 수 없다는 한계를 지닌다. 따라서 후속 연구를 통해 본 연구에서 발견한 유형의 일반화 가능성을 확인할 필요가 있다. 그렇게 함으로써 가설을 생성하는 Q 방법론의 의의를 확인할 수 있을 것이다. 또한 Q 방법론에서는 유형을 나누고 유형 간 차이점을 파악하는 것이 가능하지만 유형 간 차이의 원인을 알아내는 것은 불가능하다. 따라서 교회교육 위기에 관한 인식에 차이가 발생하는 원인을 밝히는 후속 연구가 이루어져야 할 것이다.

■ 참고문헌 ■

- 고용수. “한국 기독교교육의 위기와 과제,” 「장신논단」 13(1997): 376-394
- 김국환. “한국교회 성장을 위한 기독교교육적 방안 모색,” 「기독교교육논총」 21(2009): 61-83.
- 김성국. “Q 방법을 이용한 수상레저스포츠 이용자의 이용요인 분석,” 「해양비즈니스」 11(2008): 33-62.
- 김종아. “인구절벽 시대의 어린이 목회와 설교,” 「복음과 실천신학」 46(2018): 62-96.
- 김현수, 원유미. 『Q 방법론』 서울: 교육과학사, 2000.
- 김홍규. Q 방법론. 서울대학교 의과대학 간호학과 강의교재(1990).
- _____. “주관성 연구를 위한 Q방법론의 이해,” 「서울대학교 간호대학 간호학논문집」 6(1992): 1-11.

- _____. 『Q 방법론: 과학철학, 이론, 분석 그리고 적용』 서울: 커뮤니케이션북스, 2008.
- 박상진. “한국 교회교육 위기 극복을 위한 기독교교육의 새로운 패러다임,” 「기독교 교육논총」 20(2009): 53-83.
- _____. “교회학교 위기를 진단한다,” 「교육목회」 46(2014): 88-95.
- _____. “기독교교육생태계를 회복하는 대안적 교회교육: 품모텔,” 「장신논단」 48(2016): 361-388.
- _____. “다음세대를 위한 교회교육 새 판 짜기: 부모 전 생애 교육과정,” 「교육목회」 50(2017): 24-35.
- 박은혜. “교회교육의 개념 변화에 대한 이해,” 「기독교교육논총」 29(2012): 265-291.
- 안광현, 김준식. “기독교인들의 한국교회에 대한 인식현황 분석-수도권지역을 중심으로,” 「신학과 실천」 30(2012): 475-506.
- 양금희. 『교회학교 진단 침체와 부흥』 서울: 쿰란출판사, 2007.
- 이규민. “한국교회 다음 세대 위기에 대한 대안 모색: 생명과 생명력 고찰을 중심으로,” 「신학논단」 81(2015): 201-233.
- 장화선. “우리나라 교회교육의 회복을 위한 방안: 어린이 및 청소년 교회학교를 중심으로,” 「성경과 신학」 75(2015): 259-283.
- 전병철. “한국교회학교의 위기의 내적인 요인 심층분석,” 「ACTS 신학저널」 30(2016): 141-177.
- 함영주 외. “한국교회교육에 대한 교육지도자의 인식도 연구,” 「성경과 신학」 75(2015): 1-33.
- Brown, R. S. *The History and Principles of Q Methodology in Psychology and the Social Sciences*. Ohio: Kent State University, 1997.
- Kerlinger, F. N. *Foundation of Behavioral Research*. 3rd ed. New York: Holt, 1986.

논 찬 1

“교회교육 위기에 관한 교사의 주관성 연구”에 대한 논찬

고 유 경 박사

(충신대학교)

교회학교의 위기는 낯선 구호가 아니다. 저출산이라는 국가적 문제와 교회의 위기는 필연적으로 교회학교의 위기로 이어질 수 밖에 없다. 이를 위해 많은 논의와 고민이 계속되고 있다. 이 논문은 그러한 교회 교육의 위기에 대한 논문으로 색다른 시각으로 접근하고 있다는 점에서 그 의의가 있는 글이다. 먼저 다양한 선행연구를 정리하여 연구사적 공백을 채우려는 시도를 하고 있어 학술적인 가치도 가지고 있다고 생각한다.

연구자는 Q표본을 분석하여 비슷한 것들을 모아 30개를 만들었으며 이 문항으로 다시 설문조사를 하여 유형화를 하고 있다. 제 1유형화는 ‘교회학교차원요인 강조형’이고 제 2유형화는 ‘가정차원요인’이며 제3유형은 ‘교회차원요인 강조형’이다. Q방법론을 사용하여 교회교육의 위기에 대해 그 원인을 살펴본 시도는 단순히 문헌적인 분석에 그치는 것이 아니라 현장의 목소리를 전해준다는 점에서 의의가 있다고 생각한다.

하지만 이 글을 읽고 다음과 같은 점에서 아쉬움이 있었다. 첫째, 교회학교 차원요인, 가정차원요인, 교회차원요인이라는 것은 새롭다기 보다는 기존의 연구내용과 크게 달라지지 않은 것 같다. 교회학교차원과 교회차원 요인이 과연 어떤 차이가 있는지가 선명하지 않다는 점도 아쉽다. 연구자는 제1유형과 제3유형의 차이를 ‘전체 교회차원에서 교회교육의 위기를 바라보고 있다’고 말하고 있다. 하지만 교회학교 차원과 전체 교회차원이 어떻게 다른지 보다 선명하게 드러내야 한다고 생각한다. 굳이 이 두가지를 구별하기 위해선 전체교회차원이라고 하기보다는, 목회적 차원, 혹은 목양적 차원이라고 하면 어떨까 하는 생각을 해본다.

둘째. 연구자는 제3요인을 선택한 경우를 ‘여성사역자’가 다수라고 이야기하고 있다. 하지만 실제로 제3요인에 해당하는 사역자가 5명, 교사가 3명이다. 논문의 내용을 기초로 계산해보면 다음과 같다. (남자 사역자 : 3명, 여자사역자 2명, 여교사 3명) 그렇다면 제3요인을 여성사역자가 다수 존재한다는 것은 논리가 성립되지 않는다. 물론 제3요인을 선택한 교사(사역자)의 특색을 찾는 것이 힘들다는 것은 인정한다. 따라서 이 내용을 더 선명하게 부각시키기 위해서는 연구자가 좀 더 연구를 보강해야 한다고 생각한다.

한편, 연구자가 제시한 세 유형을 살펴보면 재밌는 점이 있다. 자신이 선택한 내용이 교사(사역자)가 처한 어려움이라는 점이다. 이는 제2유형을 선택한 사람이 1명을 제외하고 모두 남자사역자라는 점에서 더욱 분명하게 짐작할 수 있다. ‘인식’은 상황에서 기인한다. 이 연구결과를 토대로 살펴본다면, 교회학교의 위기라는 대전제에 대해서는 모두 공감하지만 각자의 상황에 따라 그 위기에 대한 인식이 다양하다고 결론지을 수 있다. 그렇다면 향후 교사(사역자)를 유형화 하여 각각의 위기에 대처할 수 있는 매뉴얼이나 교육이 제공된다면 교회학교 위기에 보다 유연하게 대처할 수 있을 것이라고 보여진다. 그리고 이 부분은 논문이 가지는 또 하나의 의의가 될 수 있으리라 생각한다.

이 글은 앞서 말했듯이 현장의 목소리를 들려주었다는 점에서 그 의미와 가치가 있다. 학교 현장에 가야 학교의 문제를 파악할 수 있는 것처럼 교회학교 현장에서 뛰는 교사들의 목소리를 전문가들이 듣고, 그 필요를 채워준다면 교회학교의 위기를 극복할 수 있는 하나의 방법이 되리라 생각한다.

이제 연구자에게 다음과 같은 질문을 드린다.

첫째. 제1유형과 제3유형을 보다 선명하게 구분하기 위해 어떻게 하면 좋겠는가? 그리고 연구자가 굳이 제3유형을 분리한 이유는 무엇인가?

둘째. 연구자가 연구의 과정을 통해 현재 교회학교의 위기를 극복하기 위한 가장 시급한 과제는 무엇이라고 생각하는가? 그리고 그것을 극복하기 위해서는 어떤 연구가 계속되어야 한다고 생각하는가?

셋째. 향후 교회학교에서 교사들의 필요를 채워주기 위해 이 연구를 더 진행한다면 어떤 연구가 필요하다고 생각하는가?

논 찬 2

“교회교육 위기에 관한 교사의 주관성 연구”에 대한 논찬

신 승 범 박사

(서울신학대학교)

1. 요약

본 연구의 목적을 교회학교 위기에 관한 교사의 주관성을 유형화하고, 유형화된 주관성을 분석하는 것이라고 박행님, 윤수진 박사(이하 연구자들)는 밝히고 있다. 연구자들은 연구의 목적을 성취하기 위하여 질적 연구방법 가운데 하나인 Q방법론을 사용하였다. 연구자들은 교회교육의 위기의 원인과 대안을 제시하려는 이전의 선행연구들이 주로 문헌연구와 양적연구방법이었던 것을 지적한다. 이들은 문헌연구와 양적연구방법이 현장의 생생함을 전달하기에는 부족하다고 느껴 ‘날 것의 목소리’(Authentic Voices)를 그대로 들을 수 있는 질적연구방법을 연구방법으로 선택하였다. 본 연구에서는 질적연구방법 가운데 하나인 Q방법론이 주 연구방법으로 채택되었다.

연구자들이 정리한 교회교육의 위기진단과 대안제시를 담고 있는 선행연구는 아래와 같다.

[표1] 연구자들이 제시한 교회교육 위기 요인과 대안을 다루는 선행연구 목록

년도	연구자	내용	접근방법
1997	고용수	교회교육의 학교식 패러다임의 한계 지적- 네 가지 분리현상	문헌연구 (학교식 패러다임 비판)
2016	박상진	교회교육의 학교식 패러다임의 한계 지적- 여덟 가지 분리현상	

2012	박은혜	내적, 교회자체, 사회, 문화적적, 외부적 요인으로 위기원인 분석	문헌연구 (요인으로 구분)
2016	박상진	저출산으로 인한 학령인구 감소를 위기 요인으로 진단	
2015	이규민	생명력 부재를 교회학교 위기의 원인으로 분석	문헌연구 (이론기반탐구)
2016	박상진	브롬펜브레너의 이론을 기초로 기독교교육 생태계 복원 대안으로 제시	
2018	김종아	신앙생태계 회복 대안으로 제시	
2012	안광현 & 김준식	교회 내 프로그램 부재, 낮은 교육성과, 교육자의 낮은 질적 수준을 문제로 제기	사회과학연구 (양적연구)
2015	함영주 외	담임목사, 교육담당사역자, 교사를 대상으로 한 교회교육에 대한 인식 조사	

연구에 사용된 Q모집단은 심층면접 및 집단토론을 통해 추출된 총 156개의 진술문이다. 연구자들은 수집된 Q모집단을 몇 번의 수정과정을 통하여 최종적으로 30개의 Q표본진술문을 선정하였다. 이후 응답자 특성별 총 30명(담당사역자, 교사 각각 15명씩)을 P표본으로 선정하고, P표본에게 중요도에 따라 Q표본진술문을 분류하게 하였다(Q분류). PC-QUNAL 프로그램을 이용하여, Q분류를 분석한 결과 세 가지의 유형이 발견되었다. 유형별 특성은 아래와 같다.

[표2] 유형별 특성에 관하여

유형	인원	주 대상	강한 긍정 진술문
교회교육차원 요인 강조형	13	여성 교사	교회교육의 내용에서 예수와 복음이 사라지고 있다는 것을 느낄 때 설교와 성경공부의 중요성이 교회교육에서 상실되고 있다는 것을 느낄 때
가정차원요인 강조형	6	남성 사역자	부모들의 협조를 얻는데 어려움을 느낄 때 성공주의와 물질주의에 깊이 뿌리 박혀 있는 학생들의 가치관을 경험할 때
교회차원요인 강조형	8	여성 사역자	교회교육의 내용에서 예수와 복음이 사라지고 있다는 것을 느낄 때 담임목회자가 교회교육을 중요하게 생각하지 않는다고 느낄 때 전체 교회사역에서 교회교육이 우선순위에서 밀리는 것을 느낄 때
해당 없음	3	-	-

이러한 유형별 분류 분석을 통해 연구자들은 앞서 제시되었던 교회교육의 위기와 대안을 다루는 선행연구의 결과가 본 연구의 결과와 크게 다르지 않음을 보여주고 있다.

2. 질문과 제언

연구자들의 연구와 관련하여 몇 가지 제언 및 질문을 드리고자 한다.

첫째, 연구자는 Q모집단을 교회학교에서 교육을 담당하고 있는 담당사역자들과 교사들을 대상으로 심층면담을 통해 추출하였다고 진술하였다. Q연구에서 모집단은 진술문이다. 그래서인지 연구자는 P표본(15명)을 선정하여 진술문 분석을 시도하기는 했지만, Q모집단을 구성하는데 필요했던 인터뷰 대상에 대한 정보를 논문에서 제공해주지 않고 있다. Q방법론을 이용한 연구의 초점이 진술문에 맞추어져 있다 할지라도, 연구참여자의 수와 그들의 인구사회학적 특성에 대한 정보를 제공해 주는 것이 연구결과의 적용 범위를 결정해 준다는 점에서 연구참여자의 인구사회학적 정보가 제공되어야 한다고 생각한다.

둘째, 연구자들이 발견한 연구결과는 대부분 이전에 논의되었던 이전의 선행연구 결과들과 크게 다르지 않아 보인다. 연구자들이 생각하기에 선행연구와 구별하여 본 연구에서 발견한 가장 독창적인 연구 결과는 무엇이라고 생각하는지 궁금하다.

마지막으로, 문헌연구가 주를 이루는 기독교교육학계에 Q방법론은 다소 낯선 연구 방법이지 않을까 생각된다. 연구자들이 생각하는 Q방법론의 장단점과 교회교육현장을 연구하는데 있어 Q방법론이 어떤 기여를 할 수 있을 것이라고 생각하는지 설명을 부탁드립니다.

논찬자에게 Q방법론이 다소 낯선 연구 방법론이기는 했지만 논찬을 위해 새로운 연구방법을 접하고 논문을 이해하기 위해 공부할 수 있는 기회를 주신 연구자님께 감사드립니다. 무엇보다 현장의 ‘날 것의 목소리’를 질적연구방법을 통해 설득력 있게 들려준 것에 진심으로 감사드립니다. 한계에 다다른 것처럼 보이는 조국교회 교회학교가 마주한 현실 앞에서, 연구자들의 이러한 연구가 현장 사역자들이 현장을 보다 잘 이해하고 그리고 위기 극복의 대안을 찾아나가는데 기초자료로 활용될 수 있길 기대해 본다.

제 3-A 발표

자존감 증진을 위한 게슈탈트 집단치료의 기독교 상담학적 적용 연구: 청소년 사례를 중심으로

유 미 경 박사

(웨스트민스터신학대학원)

I. 들어가는 말

본 연구의 목적은 게슈탈트 치료에 근거한 기독교 상담적 방법론으로 청소년의 자존감 증진과 자기성장을 돕는 데 있다. 본 연구는 낮은 자존감으로 인해 심리·정서적 어려움을 겪는 청소년들이 게슈탈트 치료를 통하여 자존감이 높아지며 치유되어가는 과정을 고찰한다. 또한 성경적 토대 위에서 게슈탈트 치료를 검토하고 기독교 상담에 적용 가능한 방법을 제시하고자 한다. 이를 위해 게슈탈트 치료 과정 중 ‘알아차림 단계’를 핵심으로 한 청소년 집단치료 프로그램을 개발하고자 하였다.

본 논문의 연구 결과는 다음과 같다. 첫째, 게슈탈트 치료에 근거한 알아차림 훈련을 통해 정체성의 혼란을 겪는 청소년들이 자신과 타인에 대한 이해와 관계 증진, 그리고 사고 확장에 큰 도움을 주었다. 둘째, 게슈탈트 치료의 장(field)에서 청소년들이 자기 자신과 진실한 접촉을 통해 주체로서의 자각이 일어나 행동에 변화가 일어남을 검증하였다. 셋째, 게슈탈트 치료는 하나님의 형상 회복을 목표로 하는 기독교적 사상과 목회 상담적 돌봄과도 관련이 있다는 것을 확인 하였다. 넷째, 참여자들이 사전, 사후 자존감 검사를 통해 유의미한 결과가 나왔으므로 앞으로 청소년의 자존감 증진을 위해서도 본 프로그램의 활용이 기대된다.

이에 본 연구자는 계슈탈트 치료의 기독교 상담학적 실천방안인 본 연구를 통하여 청소년들이 진정한 자신을 알아차리고 통합함으로써 자존감을 높이고 성숙의 단계로 나아가도록 돕고, 향후에 본 연구가 확장 보완되어 청소년의 부모와 교사들에게도 사용되기를 제안하였다.

청소년기는 아동기에서 성인기로 이행하는 발달단계상 과도기로서 신체적, 심리·정서적, 사회적으로 가장 많은 변화를 겪는 시기이다. 청소년기에는 정서와 인지적 변화를 경험하며 독립된 개체로서의 위치가 형성되고 건강한 자아정체감이 만들어진다. 그러나 정체성이 저해되면 부적응과 함께 정서적으로 문제 있는 행동을 나타내게 된다.¹⁾ 오늘날 청소년들은 입시 위주의 교육에서 발생하는 과도한 경쟁과 함께 부모의 지나친 간섭과 기대감으로 인해 극심한 스트레스를 겪고 있다. 이러한 스트레스는 청소년기의 정서와 행동에 부정적 영향을 끼치며 가정과 사회에서 문제행동이 늘어나는 위기에 있다.²⁾ 문제가 만성적인 청소년들은 상담 개입에 저항적이기에 치료적 중재가 어렵다. 그러므로 청소년 문제가 만성적으로 악화되기 전에 적극적으로 개입함으로써 문제가 더 이상 만성화되고 심각해지는 것을 예방할 필요가 있다. 청소년의 행동 문제는 우울, 불안, 심리적 위축, 신체적 증상, 정서 장애 등으로 나타나는 내현화 문제와 자살 그리고 사회적인 문제로 떠오르는 학교폭력, 흡연, 음주, 가출, 중퇴, 비행 문제 등으로 나타나는 외현화 문제로 나눌 수 있다. 그중에서 심각한 것은 많은 청소년들이 호소하고 있는 우울, 불안과 같은 내현화 문제로서 사회의 큰 관심이 필요하다.³⁾

청소년들의 정신 건강 및 신체 건강 문제로는 반사회적 행동이 나타나며, 이것으로 인한 심리적 위축, 신체 증상, 자살, 가출 폭력 등 정서·심리적 문제와 행동 문제들은 자존감과 깊은 관련이 있다. 따라서 이 시기에 청소년들이 갖는 고뇌와 갈등과 방향은 발달 심리학적으로 자연스러운 것이다. 특히 심리적, 신체적으로 급격한 변화가 일어나는 청소년기에 자신을 가치 있는 존재로, 자신감을 가지게 하여 높은 자존감을 형성하는 것은 건강한 성장을 가져오게 한다. 청소년들 역시 자신의 역량을 발휘하는데 자존감은 주요한 요소가 되며 자신의 정체성을 결정해주는 중요한 역할을 한다. 그러므로 본 연구는 청소년기의 문제가 더 심각해지기 전에 이들의 자존감 형성과 증진에 관심을 갖고 성경적 토대 위에서 계슈탈트 집단치료 이론을 사용하여 기독교 상담학적 적용을 연구하는데 그 목적을 두고자 한다.

1) 장혜경, “계슈탈트 집단미술치료가 학교부적응 소년의 자아가치관과 부적응 행동에 미치는 효과”, 「상담학 연구」 6/2 (2005): 499-510.
2) 김희숙, 임윤희, 서미희, 이은주, 김진화, 조은혁, 하태희, “자아성장프로그램이 중학생의 자존감과 의사소통에 미치는 효과”, 「아동간호학」 14/3 (2008): 269-276.
3) 김나리, “내재화문제 아동의 어머니를 대상으로 한 계슈탈트 집단상담 프로그램의 개발과 효과 검증” (박사학위논문, 성신여자대학교, 2018), 1-5.

II. 계슈탈트 치료의 기독교 상담적 이해

1. 자존감 증진과 기독교 상담

자존감은 상당수의 그리스도인들에게 딜레마이다. 오늘날 많은 그리스도인들이 하나님 앞에 자신이 인격적으로 무가치하다고 확신한다는 것이다. 이런 절대적인 무가치감은 그리스도인으로 살아가는데 있어서 자신의 사명에 대한 충만한 잠재력을 실현하지 못하게 하는 한 원인이 되고 있다.⁴⁾ 그리스도인이 자신의 삶에 대해 만족하지 못한다는 고민은 ‘자신을 어떻게 평가하는가’, ‘얼마나 자신을 사랑하고, 만족하고 있는가’에 대한 지표로써 ‘자존감’과 관련되어 있다. 자존감이 건강하면 그 결과물로 행복감을 느끼게 되므로 그리스도인들에게 있어서도 자존감이 회복된다는 말과 행복해진다는 말은 같은 의미로 사용될 수 있다.⁵⁾

그리스도인의 자존감 회복을 위해 기독교 상담에서 인간의 가치에 대한 성경의 가르침을 함께 나누고 이해하는 것은 중요하다. 성경은 그리스도인들이 자신의 열등감을 극복하고 참된 자존감을 형성할 수 있도록 진실된 견해를 주기 때문이다. 성경은 인간의 존재를 하나님 보시기에 가치 있는 존재라고 계속 언급한다. 구약 성경에 하나님은 이스라엘에게 ”네가 내 눈에 보배롭고 존귀하며“라고 말씀하신다.⁶⁾ 우리는 지적인 능력, 대화할 수 있는 능력, 선택할 수 있는 자유, 선악에 대한 분별력, 그리고 다른 피조물을 다스리고 돌볼 책임감 등을 가지고 하나님의 형상대로 창조되었다. 하나님께서 우리를 사랑하시기 때문에 독생자를 보내주시고 우리의 죄를 대속케 하셔서 구원을 가능하게 하시고 하나님과의 관계를 새롭게 하셨다. 하나님은 천사를 보내셔서 우리를 보호하시고, 성경을 보내셔서 우리를 인도하신다. 그리고 우리가 세상의 빛과 소금이며 누구든지 하나님을 믿으면 천국에 예비해 두신 곳에서 영생을 누리게 될 것이라고 가르치신다,

일반 세속적인 견해와 비교해 볼 때 자존감에 대한 기독교적 견해는 이것만으로도 한 범주에 속한다. 따라서 성경은 인간의 자존감을 세우기 위한 확고한 기초를 제공해 준다. 인간에 대한 성경적 입장은 우리에게 죄와 실패는 있지만 살아계신 하나님의 피조물로서의 고귀한 가치를 떨어뜨리지는 않는다. 우리는 하나님께 사랑 받으며 우리 자신과 다른 사람들의 사랑을 받을 가치가 있는 존재인 것이다.⁷⁾ 이러한 이해

4) Alster McGrath & Joanna McGrath, Self-Esteem: the cross and christian confidence, 윤종석 역, 『자존감: 십자가와 그리스도인의 자존감』 (서울: 한국기독교학생회 출판부, 2003), 55-57.

5) 윤홍균, 『자존감 수업』 (서울: 심플라이프, 2017), 16-17.

6) 사 43:4

7) Collins, 『크리스찬 카운슬링』, 488.

속에는 우리 자신 안에도 동일한 하나님의 형상이 있으므로 자신을 귀하게 여겨야 한다는 진리가 포함되어 있다. 자존감 증진에 대한 인식과 공감적 자세는 서로 관계함으로써 가능하고, 그러한 관계는 자신에 대한 현상학적 태도를 요구한다.

워드 나이츠(Ward Q. Knights Jr.)는 『게슈탈트 목회상담』에서 생명력 넘치는 알아차림의 이론을 소개함으로써 게슈탈트 접근법과 기독교 진리를 영적인 삶으로 연결하였다. 그에 따르면 게슈탈트 이론은 인간의 영혼에 대한 새로운 관점을 제공하고 영적 성장에 기여할 수 있다고 하였다.⁸⁾ 따라서 게슈탈트 치료의 기독교 상담적 적용은 영적 성장뿐 아니라 자존감 증진에도 효과적이다. 자존감이 높은 성숙한 사람이 되려면 자신에 대해 책임지는 사람으로서, 자신의 실존에 대해 정확하게 알고 그 실존에 대한 모든 책임을 져야 한다. 인간은 홀로 존재할 수 없는 사회적 동물로서 서로 관계를 맺고 영향을 주며 삶을 영위하고 유지한다. 또한 개체는 독립된 주체로서 의미 있는 삶을 유지하며, 자기실현을 이루기 위해 결정을 내리고 실천에 옮김으로 주어진 환경에 적응하고 환경을 변화시킬 궁극적 책임자다.⁹⁾

게슈탈트 치료의 목적 역시 내담자가 지금보다 성숙된 사람이 되는 것이다. 프리츠 펄스(Fritz Perls)는 성숙의 과정을 ‘환경지지’에서 ‘자기지지’에로의 변형이라고 정의하였다.¹⁰⁾ 따라서 그는 게슈탈트 치료의 목적이 환자가 타인에게 의존하지 않게 하는 것이지만 그가 할 수 있다고 생각하는 것보다 훨씬 더 많은 것들을 할 수 있다는 것을 처음부터 발견하게 하는 것이라고 하였다.¹¹⁾ 여기서 자기 지지는 일반인들이 생각하는 자아 중심적인 것이 아니라 성경에서 가르치는 대로 그리스도 안에서 중생하고 성화를 향하여 나아가는 그리스도인이 진정한 자아, 진정한 자존감을 깨달았을 때의 자기 지지를 말한다. 이것이 가능하게 되려면 내담자는 인간 본성과 구조에 대한 성경의 가르침을 정확히 배워야 한다. 자아가 위대한 존재라는 사실을 성경처럼 명확하게 알려주는 책은 없기 때문이다. 즉, 하나님의 형상대로 지어졌다는 위대성(창 1:26-27)과 원죄를 지니고 태어난 비참성(롬 5:12, 엡 2:3)이 동시에 존재한다. 그러나 대다수 그리스도인들은 죄와 인간의 비참성에 대해 수없이 설교를 들으며 자신이 위대한 존재로 지음 받았고 그리스도의 보혈로 의롭게 되어 하나님 앞에 영광스러운 자녀로 변화하였다는 차원 높은 자존감을 갖지 못하고 있다.

기독교 상담사는 내담자가 성숙된 삶을 위해 자신을 있는 그대로 수용하며, 심리적으로 평안을 갖도록 하기 위해 그의 사고와 행위에서 긍정적 변화를 이루는데 주안

8) Knights, Pastoral Counseling: A Gestalt Approach, 윤인, 이한중 역, 『게슈탈트 목회상담』 (서울: 시그마프레스), 36-37.

9) 신학자 에밀 부르너(E. Brunner)도 사람에게 주어질 하나님 형상에 대해 논할 때 인간의 책임성 (responsibility)을 말하고 있다. A. Hoekema, Created in God's Image, 류호준 역, 『개혁주의 인간론』 (서울: 기독교문서선교회, 1990), 95.

10) F, S. Perls, Gestalt Therapy Verbatim (Moab, Ut: Real People Press, 1969), 37.

11) Perls, Gestalt Therapy Verbatim, 28-29.

점을 두어야 한다. 특히 게슈탈트의 심리치료는 낮은 자존감 때문에 진솔한 감정을 표현하지 못하게 하는 자기 방어의 응벽을 허물어 감으로써 알아차림을 경험하게 하는 강조점이 있다. 게슈탈트의 알아차림과 접촉의 체험을 통해 자신이 수용되고, 이해받았다고 느낄 때, 그리고 상담사가 방어하지 않고 있는 그대로의 자신을 보여줄 때 내담자들이 카타르시스를 경험하면서 성격의 갑옷, 방어의 갑옷을 벗고 회복이 가능하게 되는 것을 볼 수 있다.¹²⁾ 기독교적인 관점에서 사랑과 신뢰의 자원이 결핍된 모든 이들에게 자신을 있는 그대로 수용하고 알아차려 자신 안의 더 큰 존재를 자각하고 자존감 증진이 일어나도록 기독교 상담학적 관점에서 게슈탈트 치료를 재해석해 나갈 필요가 있다.

2. 게슈탈트 치료 이론의 신학적 이해

본 장에서는 게슈탈트 심리학에 근거하여 그것을 기독교 상담학에 적용하여 기독교 상담의 이론 정립에 기여하고자 한다. 이를 위해 임상 현장에서의 실천을 모색하는데 목적이 있으므로 자존감에 대한 신학적 이해와 함께 게슈탈트 이론의 내용들을 신학적으로 검증하고 비판하며, 기독교적 적용의 수월성을 살펴보아야 한다. 따라서 영국의 임상심리학자 페트루스카 클락슨(Petruska Clarkson)이 게슈탈트 심리학의 배경으로 삼고 있다고 주장한 중요한 이론들 즉 실존주의, 현상학, 전체론에 대한 신학적 검토와 평가가 요구된다.¹³⁾

1) 게슈탈트 심리학과 실존주의

게슈탈트 심리학은 실존의 경험을 강조하는 경험적 치료에 초점을 둔다. 게슈탈트 치료의 철학적 기반은 실존주의와 자각 혹은 알아차림이다. 따라서 ‘지금-여기’에서 유기체가 경험하는 것의 자각하기를 강조한다. 접촉(contact)과 자각(awareness)은 게슈탈트 치료에서 가장 중요한 개념인데, 치료가 접촉, 즉 유기체의 경험을 통한 자각을 강조하기 때문이다. 그런데 이 접촉과 자각은 현재에서만 일어난다. 과거와 미래는 접촉할 수 없기 때문이다.¹⁴⁾ 게슈탈트 이론은 현재를 강조하는 실존주의 사상을 철학적 배경으로 삼고 있다. 실존주의 철학에 기초한 신경통주의 신학은 하나님과 인간의 실존적 위기에서의 ‘만남’을 강조하며, 성경 연구에서도 과거의 성경 기록이 실존화하여 현재의 사건으로 발생해야 계시가 된다는 것을 주장하므로 이런 면에서 상담학 이론을 세우기에 적합하다. 그러나 현재성을 중시하고 하나님 나라의 미래적 차원을 무

12) Knights, 『게슈탈트 목회상담』, xii.

13) Petruska Clarkson, *Gestalt Counselling in Action 2nd Edition*, 김정규, 강차연, 김한규, 이상희 공역, 『게슈탈트 상담의 이론과 실제』 (서울: 학지사, 2015), 67.

14) 노안영, 『게슈탈트 치료의 이해와 적용』 (서울: 학지사 2013), 56.

시하게 된다는 점은 내세신앙을 약화시키고 칭의나 중생을 실존화 하는 것으로 만족하게 되는 약점이 생기므로 과거와 미래의 차원을 무시하지 않고 어떻게 현재화하느냐 하는 점에 상담자의 기술적인 문제가 요구된다.¹⁵⁾

엄밀히 말해 게슈탈트 심리학은 과거나 미래를 무시하기보다는 그것들을 현재로 끌어와서 알아차리게 하는 원리를 사용한다. 따라서 ‘지금-여기’의 이론이다. 이 이론은 기독교 상담의 방법론상으로는 타당성이 있으나 이론상으로는 실존주의 신학을 전체적으로 의지하기보다 개혁 신학을 토대로 삼고 실존주의의 좋은 점을 가려서 활용할 수 있는 안목이 필요하다. 또한 기독교 상담학자 앤드류 레스터(Andrew Lester)는 『희망의 목회상담』에서 미래에 대한 잘못된 생각이 현재의 심리 구성에 많은 영향을 끼친다고 주장한다.¹⁶⁾ 이는 게슈탈트 심리학에서 과거나 미래를 현재화하는 것은 상담 기법에 있어서 필요한 일이지만 현재 중심적 사고로 고착시켜 미래를 잘못 예측하게 하는 것은 주의해야 한다는 주장이다.

2) 게슈탈트 심리학과 현상학

게슈탈트 치료는 치료 과정에 있어서 현상학적 태도를 취한다. 이는 상담자가 내담자의 현상학적 세계에 들어가 그의 관점을 함께 공유할 때 상담을 가장 잘 할 수 있다고 보기 때문이다. 해밀턴 캐럴 와이즈(Carol Wise)도 상담치료의 핵심은 내담자가 자기 존재의 깊이를 발견하고, 내담자가 겪고 있는 생생한 갈등, 경험을 찾아 표현해 주어야 한다고 주장하였다.¹⁷⁾ 이것은 상담에 있어서 실존주의에 토대를 두면서 현상학적 접근을 해야 할 필요성을 제시한 것이다.

현상학의 대표 주자들인 후설주의자(Husserlians)들의 슬로건은 ‘사실들 자체에로’(To the things themselves)이다. ‘현상’(Phenomenon)이란 ‘현시’(manifestation), 혹은 대상들이 스스로의 ‘현현’(appearance)을 통해서 그 자체를 나타내 보이는 것을 말한다. 현상학에서는 참된 사실 자체가 중요하다. 이것은 온갖 과학적, 철학적 해석 및 이론화보다 앞선다. 후설이 말하는 ‘생활세계(Lebenswelt, Life-World)’의 개념은 우리

15) 예를 들면 Bultmann, Tillich, Barth, Niebuhr 등이 그러하며 이들은 내세 천국 신앙을 소망할 수 없는 신학을 주장하였다. 천국의 미래적 차원을 없애면 사두개인의 오류에 떨어진다. 키에르케고르가 하나님 앞에서의 단독자 신앙을 훌륭히 주장했지만 그에게 성경적 종말론이 없다는 점을 증거로 말할 수 있다. 라인홀드 니버도 역시 구원론에서 중생이나 칭의의 진정한 사건이 없는 인간실존의 관념적 변화를 가지고 삶의 현재적 변화만 주장하고 있지 미래적 차원은 부정한다. Perls가 접촉한 인물 가운데 실존주의자 Buber, Tillich, Scheller 등이 있다는 것이 우연이 아님을 알 수 있다. (Knights, Jr., 『게슈탈트 목회상담』, 154.

16) Andrew Lester, Hope in Pastoral Care and Counselling, 신현복 역, 『희망의 목회상담』 (서울: 한국심리치료연구소, 1997). 이 책에서 레스터는 미래에 대해 막연한 두려움이나 잘못된 예측이 현재의 심리상태에 큰 영향을 끼친다는 것을 주장한다. 즉 현재의 감정이나 생각이 미래를 잘못 당겨서 생기기도 하고, 현재에 대한 불확실한 분석이나 정확지 못한 판단이 미래에 대한 부정적인 예측도 만든다고 한다.

17) C. A. Wise, Pastoral Psychotherapy (New York: Jason Aronson, 1983), xii.

의 직접적인 경험을 담아내고 있는 세계이다.¹⁸⁾ 이것이 게슈탈트 상담자가 유의해야 할 대상이다. 메를로 폰티(Maurice Merleau-Ponty)도 현상학이란 본질에 대한 탐구로 현실성(facticity)이 인간 이해와 세계 이해의 출발점이 되어야 하고, ‘생활세계’, 즉 몸소 우리가 겪은 경험 속에서도 우리의 직접적인 세계 경험 속에서 우리가 마주치게 되는 세계에로 돌아가야 한다고 주장하였다.¹⁹⁾

상담에서 현상학적 접근은 내담자의 고정관념에 의한 개념적 접근을 하지 말고 또는 정형화된 도식이나 분석표의 통계에 의해서 판단하지 말고, 지금 여기서 내담자와의 현실적인 상황과 감정을 있는 그대로 파악할 것을 요구한다. 상담자는 내담자의 다양한 측면에 온전하기 반응하기 위해서 그의 개인적인 감정, 신념, 사고와 가치관을 사실 그대로 이해할 수 있어야 한다. 즉 상담자는 관찰자이면서 참여자가 되어야 한다. 게슈탈트 치료에서는 ‘주의 기울이기’(attending)를 통해서 수용적 관점과 적극적 관점이라는 두 가지 방식을 강조한다. 이는 상대방에게만 주의를 기울이는 것이 아니라 상담자 자신에게도 주의를 기울여 내담자와의 관계를 깊게 하면서 공감과 접촉의 길을 여는 것으로, 내담자의 알아차림을 더 효과적으로 도울 수 있다.²⁰⁾ 게슈탈트 접근법은 어떠한 가정이나 추측을 배제한 직접적인 경험에 집중함으로써 진실 혹은 지식의 근원을 찾고자 한다. 현상학적 관점은 편견이나 가정을 버리고 주어진 상황에서 분명하게 드러나는 경험에 초점을 맞추는 것이다.²¹⁾

이상에서 본 바와 같이 게슈탈트 심리학은 현상학적 접근을 통해 어떤 선입견이나 고정 관념에 지배 받지 않고, 또한 해석이나 이론화, 사상화를 통한 일종의 교리주의의 틀에 얽매이지 않도록 주의를 요한다. 게슈탈트 치료 이론을 기독교 상담에 적용하기 위해서는 그 학문적 배경으로 신학적 도구를 사용되어야 하는데, 게슈탈트 치료의 특정상 주로 실존주의 신학적 특성이 엿보인다. 그 이유는 현 존재의 중요성과 개체성, 되어져 가는 과정 등을 중요한 요소로 판단하기 때문이다. 여기에 실존주의의 ‘지금 여기에서’의 개념을 더 강화하는 측면에서 현상학이 첨가되어 있다.

3) 게슈탈트 심리학과 전체론

게슈탈트 심리학은 심리 현상이란 하나로 합쳐진 게슈탈트(형태)로써 출현하며 ‘전체론’이 우위에서 활동한다는 것을 강조함으로써 요소주의, 구성주의를 비판한 심리학이다. 그래서 역학 이론이나 ‘장’이론을 받아들여 지각이나 기억, 사고, 정서, 동기, 정신 발달이나 사회적 행동에 이르기까지 심리학의 광범위한 영역에 그 이론을 적용

18) 신경림, 조명옥, 양진향 외 저, 『질적 연구 방법론』 (서울: 이화여자대학교 출판부 2017), 21-25.

19) W. Sahakian, History of Philosophy, (New York: Barnes & Nobles Books, 1968), 340.

20) J. D. Hamilton, Gestalt in Pastoral Care and Counselling, 윤인, 김효진, 최우영, 신성광 공역, 『전인적 돌봄을 위한 게슈탈트 심리치료』 (서울: 학지사 2014), 70-78.

21) Clarkson, “Gestalt Counseling in Action 2nd Edition,” 44-45.

하였다.²²⁾ 따라서 미리 지정되거나 예측되어진 과거의 연구 결과물에 의한 틀이나 기존의 분석표에 절대적인 기준을 두지 않고, 어떤 인격의 한 부분만을 가지고 내담자의 인격이나 삶을 판단하지도 않는다. 따라서 게슈탈트 심리학은 상담 관계에 있는 그 사람의 전체성을 강조하는 것에 기초를 둔다. 즉 내담자의 심리, 행동, 생리, 정서, 인지적 측면과 영적인 측면이 포함된다. 다양한 차원의 전체성을 수용하는 인간관, 즉 통합적인 유기체로서 인간관에 기초하고 있다.²³⁾ 또한 인간을 보다 잘 이해하고 치유하기 위해서는 영성을 포함한 총체적인 관점에서 접근해야 한다고 보고 자신과 타인을 바라보는 총체적인 방향으로 나아가며 구체적 사실들 하나하나에서 출발하여 일반적인 법칙을 끌어내는 귀납적 방법을 제시한다. 그래서 게슈탈트 단어 자체도 독일어로 ‘전체론’을 뜻한다.²⁴⁾

성경에 나타난 인간관도 전체적 관점이기 때문에 신학사에 있어서 영혼과 육체를 적대적으로 보거나 육체를 경시하는 영지주의적 관점들은 비성경적인 것으로 배척된다.²⁵⁾ 과거에는 내세 중심적인 기독교를 주장하는 경향과 영혼의 우위를 강조하는 신학에서 현세와 육체를 멸시하고 내세와 영적인 것만을 귀하게 보려는 시도들이 많았으나 이제는 그러한 오류들이 바로 잡혔다. 특히 디트리히 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer)의 신학은 인간의 몸의 중요성과 얼굴과 얼굴을 대하는 친교의 귀중성을 널리 알리는 계기가 되었다.²⁶⁾

인간관의 총체적 관점은 기독교 상담에 중요한 기초를 제공하였다. 이것은 하나님께서 우리의 인간성 전체를 받아주시고, 우리를 통합적 시각으로 보신다는 믿음을 바탕으로 한다.²⁷⁾ 이 전체론적 접근은 각 부분의 이해의 종합이 아니다. ‘전체는 부분의 합보다 크다’라는 말처럼 부품들의 조립이 하나의 기계를 만들어 내는 것과는 다른 이해이다. 게슈탈트는 어떤 관계에서든 우리가 전체를 알아차릴 것을 요청하는데, 알아차림 그 자체가 바로 게슈탈트 이해의 첫 걸음이다.²⁸⁾ 전체에 집중한다는 것은 사람의 삶 전체에 가치를 두는 것이다.

내담자와 상담자 모두 자기의 전체적인 삶을 좀 더 잘 알아차리게 되면서 각자의 삶이 지금 여기에서 어떻게 전체적으로 관계를 맺고 있는지 알아차릴 수 있다. 그렇다

22) S. E. Stump & J. Fieser, 이광래 역, 『소크라테스에서 포스트모더니즘까지』 (파주: 열린책, 2004), 718.

23) 김정규, 『게슈탈트 심리치료: 창조적 삶과 성장』, (서울: 학지사 2017), 38-39.

24) Fritz Perls, 『펠스의 게슈탈트 심리치료』, 30-33.

25) Knights, 『게슈탈트 목회상담』, 10. 통합적 인간관은 현대신학자들의 일관된 견해로써 바르트(Barth)나 부르너(Brunner), 본 회퍼(Bonhoeffer) 등 뿐만 아니라 개혁파 신학자들 가운데서도 바빙크(Bavinck), 벨카워(Berkouwer) 후크마(Hoekema) 등이 옹호하고 있다.

26) 본 회퍼(D. Bonhoeffer)의 대표적인 『성도의 공동생활』 (Gemeinsames Leben)이나 『창조와 타락』 (Creation and Fall) 혹은 『윤리학』 (Ethik) 등의 저서에서 이 점을 자주 강조하고 있다.

27) J. Calvin, Institutes of the Christian Religion, tr. F. L. Battles (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), III. 9에 이 문제에 관한 상세한 논증이 있다.

28) Hamilton. 『전인적 돌봄을 위한 게슈탈트 심리치료: 기초 이론과 실제』, 80.

고 부분을 무시해서는 안 된다. 전체성에 주의를 기울이면 각 부분을 인식하여야 한다. 전체라는 전경을 위해 부분이라는 배경도 무시하지 말아야 한다.²⁹⁾

성경은 각 부분들도 중요하고 그 부분들이 모여서 하나님께서 말씀하시고자 하는 전체의 일관된 의도도 있으므로, 부분과 전체라는 이 두 가지 차원을 다 고려하여 연구해야 한다. 교리 하나하나가 다 그 실재성과 의미성이 있다고 보고 어느 하나라도 무시하면 안 되며, 또한 각 교리 조항들이 종합적으로 무엇을 말하려고 하는지 그것들이 유기적으로 통합된 하나의 큰 그림을 통해 전체적인 결론을 파악하는 것도 매우 중요하다는 것이다.³⁰⁾ 심리학이 인간관에 있어서나 연구 방법론에 있어서, 혹은 상담 기법에 있어서 총체적, 전체론적 접근을 한다는 것은 매우 중요하다.

결론적으로 게슈탈트 심리학의 원리와 방법의 이론적 기초는 실존주의와 현상학 및 전체론적 이론이다. 이러한 이론들의 장점을 살려서 그 근거로 사용하고 있음을 알 수 있다. 게슈탈트 심리학에서는 치료의 효과를 위하여 실존주의적 개념인 실존, 현존, 혹은 현재라는 차원의 중요성을 강조한다는 점을 인식해야 한다. 현상학의 활용도 마찬가지로 원리로 이해해야 한다. 성경적으로 보면 있는 그대로의 인간과 삶이 다 옳은 것이 아니다. 엄밀하게 말하자면 인간은 있는 그대로의 모습이란 여러 가지 감정, 기억, 예측, 이해와 경험이 섞여 있을 뿐만 아니라 하나님 앞에서의 심각한 죄인의 모습도 있다.

게슈탈트 치료에서 내담자에게 있는 그대로를 알아차리게 하는 일은 중요하지만 내담자의 상황에 숨어 있는 죄의 문제를 어떻게 인식시키고 깨닫게 하며, 그것을 어떻게 회개와 죄 사함의 차원으로 인도해야 하는지, 비기독교인의 경우는 어떻게 깨닫게 해줄 수 있는지는 상담자가 풀어야 할 과제이다. 본 연구는 게슈탈트 치료를 활용한, 내담자의 실존 상황을 있는 그대로 알아차리게 하는 것뿐만 아니라 내담자가 자신과 자신의 상황을 올바르게 자각이 일어나 진리의 순간으로 인도하는 성경적 자존감으로 이끌도록 하는 것에 목표를 두고 있다.

III. 자존감 증진과 하나님 형상 회복

1. 성경에서 본 자존감 이해

29) E. Polster, & M. Polster, Gestalt Therapy Integrated: Contours of Theory and Practice, (New York, NY: Vintage Books, 1982), 207-210.

30) 예를 들면 현대 자유주의 신학자들은 자기가 발견한 한 가지 중요한 진리를 가지고 기독교 전체를 설명하려는 오류에 빠지고 있다. 그리하여 바르트는 '말씀'의 신학을, 톨리히는 '존재'의 신학을, 몰트만은 '고난'(passion)의 신학을, 판넨베르크는 '부활'의 신학을, 벨자예프는 '자유'의 신학을 각각 주장하였다. 이들 신학은 부분적으로 일리가 있으나 전체성과 총괄적인 관점에서 오류를 범하고 있다.

계슈탈트 치료의 궁극적 목표는 내담자가 알아차림을 계속하여 저절로 통합이 촉진될 수 있도록 하는 것이다.³¹⁾ 또한 치료적 변화의 과정은 내담자 자신의 알아차림을 통제하기 위해 사용하는 기제를 재발견하도록 돕는 것이다.³²⁾ 여기서 진정한 자존감이 발견된다. 일반적으로 자존감이란 자신의 가치와 능력에 대한 주관적인 생각 혹은 느낌으로, 자신을 스스로 어떻게 생각하고 느끼느냐 하는 감정이다. 자존감은 자기 자신에 대해 가지고 있는 자기 가치감이다.³³⁾ 혹은 자기 존중감이다.³⁴⁾ 즉 자기가 자신에게 부여하는 가치로써 자신이 행하는 일에 긍정적인 결과나 창조적인 성공을 예견하는 것과도 관련된다. 자존감은 “칭찬받고 기뻐했을 때의 감정과 높은 자존감의 느낌이 서로 비슷하며, 힘들고 슬프고 괴로웠을 때의 감정과 낮은 자존감의 상태가 비슷하다”고 설명할 수 있다.³⁵⁾

나다니엘 브랜든(Nathaniel Branden)은 “자존감은 첫째 우리 자신에게는 생각하는 능력이 있으며 인생의 역경에 맞서 이겨낼 수 있는 능력이 있다는 자신에 대한 믿음이다. 두 번째는 우리 스스로가 가치 있는 존재임을 느끼고 필요한 것과 원하는 것을 주장할 자격이 있으며 행복해질 수 있고, 또 자신의 노력으로 얻은 결과를 스스로 즐길 수 있는 권리가 있다는 자신에 대한 믿음”이라고 설명한다.³⁶⁾

알리스터 맥그래스는 그의 저서 『자존감』에서 각 개인 믿음의 총화를 자아개념이라고 하며, 이 자아 개념 안에 자존감뿐만 아니라 자아 정체감, 자아 형상, 자기감정, 현상학적 자아가 포함되어 있다고 하였다. 그는 자존감에 대해 인격적인 용인 가능성과 사랑받을 가치에 대한 포괄적 평가, 또는 판단으로 구성되며, 거기에는 유쾌하거나 불쾌한 감정이 수반된다고 한다. 따라서 자존감은 삶 속에서 중요한 타인들에 의해 지각된 본인에 대한 시각과 깊은 관계가 있다고 한다.³⁷⁾

그동안 일반 심리학의 영향으로 기독교 안에서 자존감에 대해 새로운 인식이 생기고 강조를 하게 되었지만, 이미 이것은 성경 안에서 그 근거를 발견할 수 있으며, 심리학적 자존감 이해를 더욱 풍요롭게 만들어 줄 수 있다고 본다. 자존감의 근거에 대한 성경적 배경을 살펴보고자 할 때 가장 중요한 것은 인간 본성에 대해 바른 이해를 갖는 것이다. 성경은 “내가 죄악 중에 출생하였음이여 모친이 죄 중에 나를 잉태하였나이다”라고 말씀하신다.³⁸⁾ “사람의 마음의 계획 하는 바가 어려서부터 악함이라”라

31) F. Perls, “Theory and Technique of Personality Integration,” American Journal of Psychotherapy, 2 (1948), 12

32) Yontef, 『알아차림, 대화 그리고 과정』, 80.

33) 김현진, 『성경과 목회상담』 (서울: 솔로몬, 2007), 279.

34) 송인섭, 『인간의 자아개념탐구』 (서울: 학지사, 1998) 5.

35) V. Satir, People Making, 성민선 역, 『사람 만들기』 (서울: 홍익제, 2002), 37.

36) N. Branden. “The Power of Self-Esteem, 강승규 역, 『나를 존중하는 삶』 (서울: 학지사, 1999), 18.

37) A. McGrath and J. McGrath, 『자존감: 십자가와 그리스도인의 자신감』, 37.

고 말씀하신다.³⁹⁾ “기록된 바 의인은 없나니 하나도 없으며 깨닫는 자도 없고 하나님을 찾는 자도 없고 다 치우쳐 한 가지로 무익하게 되고 선을 행하는 자도 없나니 하나도 없도다”라고 표현하고 있다.⁴⁰⁾ 죄는 우리와 하나님과의 관계를 손상시키고 왜곡시킬 뿐 아니라 하나님과 자아에 대한 시각을 심하게 왜곡시킨다,⁴¹⁾ 그러나 성경은 인간의 완악함과 죄성을 깊이 인식하면서도 ‘하나님 형상’과 ‘구속’에 대한 교리를 말하고 있다.

성경적인 자존감을 설명할 때 중요하게 다루어지는 주제들은 주로 창조와 구속의 교리와 연관되어 있다. 자주 언급되는 주제는 하나님의 형상론 이지만 분량에 있어서는 구원론과 관련된 주제가 더 많다. 즉 하나님의 형상으로 지어진 존재로서의 자존감, 죄사함을 받은 피조물로서의 자기 인식, 칭의와 양자의 복을 받은 자로서의 자기 인식의 감정, 성화와 영화의 단계에서 누리는 자존감, 기독교 세계관 혹은 가치관을 지닌 존재로서의 자존감, 기독교 신앙에 기초를 두고 있는 하나님의 선택(예정), 구원의 확신을 가지게 해주는 견인의 신앙, 그리스도와의 연합과 교제라고 하는 새로운 자존감 등이다.

2. 신학에 근거한 하나님 형상과 자존감

신학에 토대를 둔 자존감을 설명할 때 가장 먼저 생각할 것은 ‘하나님의 형상 (imago Dei)’ 교리와 관련한 것이다. 사람이 하나님의 형상대로 창조되었다고 하는 교리는 자존감에 대한 신학적 토대로써 가장 기초적이고 중요한 내용이다. 하나님의 형상이란 무엇인가에 대한 신학적 이해는 다양하게 설명하고 있다. 예를 들면 기독교 교부이자 신학자인 이레니우스(Irenaeus)나 터툴리안(Tertullian)은 ‘형상(imago)’은 인간의 육체적, 자연적 특성이요, ‘모양(similitudo)’은 초자연적 특성이라고 주장한다. 폴 틸리히는 형상이란 백지상태(tabula rasa)같은 것이라고 주장하였다.⁴²⁾

존 칼빈(J. Calvin)은 하나님의 형상에 대하여 그의 주저(Magnum Opus)인 『기독교 강요』 1권 15장 3-4하에서 집중하여 논하고 있다. 그 부분을 요약하자면 다음과 같다. 칼빈은 하나님의 형상에 대해 인간의 영혼에 자리하는 영성(spirituality)과 원시의(original righteousness), 인간의 탁월성, 육체의 어떤 월등한 면들과 영화로운 부활체 등을 꼽고 있다. 또한 칼빈은 하나님의 형상과 모양을 구별하지 않고 같은 것

38) 시 51:5

39) 창 8:21

40) 롬 3:10-12

41) A. McGrath and J. McGrath, 『자존감: 십자가와 그리스도인의 자신감』, 91-92.

42) 위의 견해들은 Louis Berkhof, Systematic Theology (Grand Rapids: Eerdmans, 1977). 202-203에서 요약하였다. 특히 하나님의 형상에 대해 상세하게 다룬 책은 네덜란드계 미국 개혁파 신학자 안토니 후크마(A. Hoekema)의 *Created in God's Image* 이다. (각주 9 참고).

으로 간주한다. 무엇보다 구원론의 관점에서 하나님의 형상을 다루고 있다. 중생과 성화, 영화까지 이루는 죄인의 구원을 통해 마침내 그리스도처럼 되는 것을 목표로 하고 있다.⁴³⁾

게슈탈트 상담에 있어서 자존감 형성에 방해가 되는 것에 대해 펄스는 다음 4가지로 말한다. 투사(projection), 내사(introjection), 반전(retroflexion), 융합(confluence)은, 스스로의 완전한 경험을 가지지 못하게 방해하는 4가지 형식이다. 여기서 '투사'란 인간은 사물을 있는 그대로 보지 않고 자기가 보고자 하는 것만 보기 때문에 외부에 대해 지각하는 방식에 여러 모순이 생긴다는 것이다. 인간은 각자가 생각하는 의미를 바깥 세상에 투사해서 문제를 일으키게 된다.⁴⁴⁾ 그리스도인들 역시 선행을 해야 의롭게 된다고 고집하면서 칭의의 확신을 갖지 못한다면 이것도 영적인 투사 현상이라 할 수 있다. 이와 같은 경우 성경적인 자존감은 사라진다.

'내사'의 경우에도 마찬가지이다. 내사는 타인의 가지고 있는 신념의 기준을 내 안에 무비판적으로 받아들이는 수용을 뜻한다. 따라서 무비판적인 수용이 나의 삶과 맞지 않기 때문에 나와 동화할 수 없는 이물질로 남아서 자신을 괴롭히는 것을 말한다. 또한 외부로부터 들어온 잘못된 견해를 마치 진실인 양 받아들이는 것이다. 구속의 진리를 깊이 깨닫지 못하고 현실적으로 혹은 포교자에게 현혹되어 사이비 이단의 교주를 따르고, 이단 교리를 받아들인 사람의 경우 종종 이러한 문제에 부딪히게 된다. 현상학적인 삶의 양태와 비현실적 교리 사이에서 갈등하며, 머리로는 즐거우나 실제 삶은 고통의 연속이다. 이 경우 자존감은 완전히 사라지고 잘못된 우울감, 오해된 헌신, 실질적 죄책감 속에서 고통 받게 된다.

반전의 경우에도 마찬가지로 바깥 세계에 작용시켜야 할 에너지를 자기에게로 향하게 한다.⁴⁵⁾ 잘못된 교리에 대한 과도한 확신이 사람을 병들게 하는 것이다. 예를 들어 사이비 종교에 빠져 돈과 시간과 가족을 다 잃고 나서 화병을 얻게 되는 경우이다. 이런 일은 기존 교회에서 종종 발생한다. 목회자에게 순종하라는 압박감과 상식적으로 감당하기 어려운 일을 당하게 될 경우 신자는 외부로 발설하거나 분노를 표출하지 못하고 속으로 삭이다가 정도가 지나치게 되면 화병으로 진행되는 것이다. 결국 이것이 교회의 분쟁의 원인이 되기도 하고 목회자 축출운동의 발화점이 되기도 한다.

알아차림과 정체성이 없는 '융합'의 경우도 교회 안에서 많이 발견된다. 인간이라는 하나의 유기체는 각각의 개체성이 있으며 자기의 현실을 사실적으로 인지해야 하

43) Calvin, Institutes I. 15. 3. 칼빈은 두 가지 이유를 들어 로마 카톨릭 교회가 '형상'과 '모양'으로 구분하는 것을 반대한다. 하나는 히브리어에서 반복법이 혼하여 같은 것을 표현하기 위해 다른 두 낱말이 사용되며, 또 하나는 인간이 하나님을 닮았기 때문에 하나님의 형상이라고 불리는 사실 자체에는 전혀 모호함이 없다는 것이다.

44) 김정규, 『게슈탈트 심리치료: 창조적 삶과 성장』, 68-69.

45) 노안영, 『집단상담 이론과 실제』 (서울: 학지사 2014), 241.

고, 인간이란 영혼뿐만 아니라 몸도 가지고 있다는 현상적 진실의 세계를 알아야 한다. 그러나 어떤 그리스도인들은 내세 중심으로 천국만 소망하며 원만한 인간관계나 사회생활을 배격하고 죄악시한다. 아직 우리가 천국에 올라가지 않았는데도 천국인으로서 산다는 것은 윤리적 삶의 향상을 위해 동기부여로서는 필요하지만 내세와 현세를 혼동하고 천사처럼 되는 내세의 삶과 아직 죄인인 현세의 삶을 융합해서는 안 된다.⁴⁶⁾

기독교 신앙의 위대성은 미래적인 것을 현재화하는 데 있다. 믿음의 장으로 유명한 성경 말씀 “믿음을 바라는 것들의 실상이요 보이지 않는 것들의 증거”라고 한다.⁴⁷⁾ 다시 말해서 믿음은 미래적인 것을 현재화한다. “아들을 믿는 자는 영생이 있고...”, “내 말을 듣고 또 나 보내신 이를 믿는 자는 영생을 얻었고...”(헬라이어 성경에는 현재 시제)와 같이 신앙의 현재성을 강조하고 있다.⁴⁸⁾ 칭의 교리가 가지고 있는 이러한 현재 경험계 예서의 구원의 확실성은 그리스도인만이 가질 수 있는 영적 자존감이다. 정통신학의 칭의론에서 칭의는 인간의 능력이나 공로로 되는 것이 아니고 오로지 하나님의 은혜와 믿음으로만 얻어진다는 것이다. 이 교리는 그리스도인의 자존감 회복에 결정적인 역할을 한다.

칭의와 은혜가 자존감과 연결되는 이유는 인간의 타락과 죄로부터의 구원이라는 맥락에서 하나님의 형상 회복을 논할 수 있기 때문이다. 한 인격체로서의 인간이 원래 타락한 죄인으로 태어나 참된 자존감을 가질 수 없는 비참한 상태에 놓여있었다는 사실이 기독교 상담학의 전제이다. 죄인이 하나님의 은혜로 죄사함 받아 칭의의 은혜를 얻는다는 사실은 개념적 사건이 아니고 실제적으로 발생하는 사건이다. 이것을 구속함을 얻는 사람의 현상적 상황 그대로이다. 이신칭의는 하늘에서 주어지나 우리의 경험계에서 실제로 발생하는 사건으로, 신앙도 실제이고 칭의도 실제이다. 따라서 그리스도인의 자존감은 하나님의 은혜 아래 죄인이 의로운 자로 인정받게 되었다고 하는 자기 존재의 실상을 자각함으로 자존감이 회복되고 증진된다.

지금까지 살펴 본 게슈탈트 이론에 관한 신학적 논의를 전제로 기독교 상담을 진행하고 있는 본 연구자는 교회 내에서 청소년을 위한 게슈탈트 집단치료를 진행하였고 그 논의와 사례연구 결과는 다음 장에서 다루게 될 것이다.

46) G Wheeler, Gestalt Reconsidered: A New Approach to Contact and Resistance.(New York, NY: Gestalt Institute of Cleveland Press, 1991), 78.

47) 히 11:1

48) 헬라이어 ‘에케이’ (ἐχει)는 현재 영생을 ‘가지고 있다’ 라는 뜻이다. 대다수의 영성성경도 현재형 has를 사용하여 번역하였다(KJV, Living Bible, TEV, NIV, NEB, RSV, Phillips Modern Bible, Jerusalem Bible, etc.) 구약성경에서는 종종 아직 이루어지지 않은 일도 과거형으로 표현하여 강력한 성취를 예언하는 경우가 많다. 한역은 이러한 용례를 취하였는지는 몰라도 과거형로 번역되어 있다. 더 강한 의미를 주는 효과가 있다.

IV. 게슈탈트 집단치료와 사례연구

청소년기는 아동기에서 성년기로 진행되는 발달 단계의 한 과정으로, 심리적, 정서적, 신체적으로 혼란스럽고 많은 변화를 겪는 시기이다. 이러한 불안정한 변화의 시기를 사는 청소년들은 타인들로 구성된 사회 속에서 이들과 상호작용하며 수용되고 사회적 지지를 받기 원한다. 그러나 최근 사회현상에서 나타난 청소년들의 부적응이나 문제행동은 비행이나 일탈문제를 일으킬 소지가 많고 심각한 형태로 드러나고 있는 경우 역시 많다.⁴⁹⁾ 청소년 문제의 심각성은 입시 위주의 과도한 경쟁과 부모의 지나친 간섭 또는 기대감으로 인한 스트레스에서 비롯된다고 할 수 있다. 이러한 심한 스트레스는 청소년의 우울, 불안이라는 심리적 위축을 가져오며 내현화 문제를 일으켜 청소년들의 사회 부적응 행동을 초래하게 한다. 그들은 이런 모습을 통해 ‘살고싶어요, 도와주세요’라고 세상을 향해 소리쳐 호소하고 있다.

게슈탈트 치료는 억압된 감정이나 욕구를 직면하는 데 어려움을 겪는 개체에게 참된 자존감을 가지도록 도와준다. 환경과의 만남에서 자신의 사고와 감정, 욕구, 상상물, 신체 감각, 그리고 환경에 대한 지각을 넓혀주며, 접촉하도록 만들어 내담자의 체험 영역을 확장시켜 준다. 이것을 ‘체험 확장’이라고 말한다. 또한 개체에게 직간접적으로 영향을 주는 다양한 환경에 대한 지각을 넓히고 접촉하도록 하여 개체의 자립과 책임 자각을 강조한다는 점에서 통합적이다. 따라서 게슈탈트 치료는 증상 제거보다는 성장에 초점을 둔다. 개체가 스스로 가진 감정을 자각하고 느끼는 것들을 표현하도록 하여 가장 이상적 상태로 변화하고 촉진시켜 주는 치료법이다⁵⁰⁾

본 연구자가 기독교 상담적으로 적용한 게슈탈트 심리학 기반의 청소년 대상 8회기의 집단 프로그램 내용은 참여자의 내적, 외적 현상들에 대한 자각이 증진되고 생각과 감정, 신체 등 중요한 내적 현상들의 상호 연결성을 깨닫도록 구성하였다. 본 연구는 이 프로그램을 통하여, 첫째, 타인과의 관계성에 나타나는 개인의 내적 사건 현상들에 대해 자각을 증진시켜 주고, 둘째, 일상적인 형태의 자연스러운 대화 속에서 나-너 관계를 좀 더 체험하도록 상호작용하며, 셋째, 공감을 통해 타인과의 연결성을 경험하고, 넷째, 과거의 미해결 과제를 지금-여기의 관계성 속에서 효율적으로 해결하도록 도왔다.⁵¹⁾ 게슈탈트 창시자인 펄스는 “알아차림 그 자체가 바로 치료적”이라고 하였다.⁵²⁾ 이러한 게슈탈트 치료의 알아차림을 중심으로 프로그램을 구조화 하였다. 또

49) 이은희, 최태산, 서미정, “남녀 청소년들의 우울에 미치는 학교 스트레스, 자아존중감, 부모-자녀 의사소통 및 부모의 내재적 지원의 효과”, 『한국심리학회지』 12/2 (2002): 690-70.

50) 김정규, 『게슈탈트 심리치료』, 104.

51) 권경인, 김창대 공저, 『대가에게 배우는 집단상담』 (서울: 학지사 2013), 251.

52) Fritz Perls, Ralf Hefferling, & Paul Goodman, Gestalt Therapy: Excitement and Growth in the

한 성경적 토대위에서 청소년들의 자존감 증진을 위한 계슈탈트 집단치료의 기독교 상담학적으로 적용하여 프로그램으로 진행하였다.

본 연구는 자존감 상실로 어려움을 겪는 청소년들에게 계슈탈트 집단치료이론을 활용하여 치료하는 것을 목적으로 하였다. 청소년들의 자존감을 형성하고 증진시키기 위하여 계슈탈트치료를 성경적 토대위에서 기독교 상담적으로 적용하여 연구하였다. 청소년들의 자존감을 어떻게 증진시킬 수 있는가에 대한 이론은 많이 연구되어 왔으나 성경적 토대 위에서 계슈탈트 이론을 정립하고 그 이론을 기독교 상담적으로 적용한 사례는 아주 미비한 상태이다. 그러므로 본 연구자는 청소년의 인격적 특성을 반영하고 그들의 현실에 대한 이해의 장을 충분히 동감하면서 동시에 성경적인 인간 이해를 기초로 하여 기독교적 자존감의 가치를 통해 그들의 문제를 돕는 방안을 고찰하였다.⁵³⁾ 이 연구는 공감과 지지를 통해 미해결과제를 다루고 알아차림의 향상을 위한 욕구, 환경, 감정, 관계 등의 상호연결성을 갖고 자존감 증진을 갖도록 하였다. 자존감 검사와 문장완성검사(SCT)를 통해 프로그램이 기대했던 효과를 나타냄으로써 연구하는데 있어서 유용성이 있었다. 그러나 계슈탈트 치료의 목표가 되는 알아차림과 접촉에 대한 이론적 개념이 성경적으로 타당한가에 관한 기독교 상담적 연구는 이에 대한 국내외 자료가 부족한 상태여서 본 연구를 입증할 기본 토대가 부실한 상태이므로 연구의 한계가 있었다.⁵⁴⁾

본 연구자는 연구를 위해 자존감 증진을 필요로 하는 중학교 청소년들을 참여자로 선정하였다. 초기 면접을 실시한 후 부모의 동의하에 연령이 같은 중학생으로 3명의 남학생과 4명의 여학생을 선정하였다. 종교는 기독교 3명, 불교 1명, 무교 3명이다. 연구 진행은 7명으로 시작하였으나 2회기와 3회기 진행 중 2명의 남학생이 이사 및 건강 문제로 불참하게 되어 5명으로 연구를 하였다. 집단상담은 개인 상담과 달라서 중간에 다른 사람을 참여 시킬 수 없어서 처음 시작한 5명을 중심으로 2018년 3월부터 5월까지 매주1회 90분씩 집단치료를 8회기 진행하였다. 본 연구자는 계슈탈트 집단치료가 진행되는 동안 프로그램 전 과정과 방법들이 기독교 상담적으로 활용될 수 있는가의 객관적 검증을 고찰하고자 하였다. 따라서 본 연구는 계슈탈트 심리치료 기법을 기독교 상담적으로 적용할 때 개인과 집단의 유기적 관계가 어떻게 나타나는지를 보여준다.⁵⁵⁾ 집단상담 프로그램이 가진 실용적 측면과 성과들로 고려하여 모든 참여자들이 알아차림의 8개 영역을 고루 경험할 수 있도록 구조화하여 계슈탈트 집단상담 프로그램으로 구성하였다.

Human Personality, 232.

53) 오윤선, “청소년 위기상담에 관한 통합”, 『기독교상담학회』 1 (2003), 98.

54) 이상화, “한국계슈탈트치료의 연구동향: 학술지 게재 논문을 중심으로”, 『한국계슈탈트치료학회학술대회』 7 (2013): 37.

55) Collins, Effective Counselling, 정동섭 역, 『효과적인 상담』 (서울: 두란노 1993), 283.

계슈탈트 집단치료의 기독교 상담학적 적용 프로그램 주요 내용 구성은 다음과 같다.

[표1] 계슈탈트 집단치료프로그램 구성내용

회기	주요 내용
1	<ul style="list-style-type: none"> • 집단 참여 동기, 집단프로그램에 대한 OT • 감정 알아차림, 지금-여기 기분 어때요? • 감정, 사고를 통해 자기 개방, 자기 이해, 타인 이해 자각하기
2	<ul style="list-style-type: none"> • 이미지에 대한 감정 알아차림 • 새로운 이름 짓기 • 자기 발견, 관계 증진 자각하기
3	<ul style="list-style-type: none"> • 욕구에 대한 알아차림 • 알리고 싶은 멋진 나 • 지금-여기의 욕구의 초점 맞추기, 자기 개방
4	<ul style="list-style-type: none"> • 상황에 대한 알아차림 • 가까이에 있었던 일, 자신이 처한 상황을 있는 그대로 정확히 자각하여 왜곡하지 않기 • 자기 이해, 타인 이해
5	<ul style="list-style-type: none"> • 내적인 힘에 대한 알아차림, 상상의 나래 • 자신이 처한 환경에 견딜 수 있는 힘과 능력 알아차림 • 연상화를 통한 잠재력 발견
6	<ul style="list-style-type: none"> • 관계에 대한 알아차림, 고리 풀기 • 관계의 주관적, 객관적 관계를 자각하여 갈등을 해결하여 관계 개선하기
7	<ul style="list-style-type: none"> • 환경에 대한 알아차림, 보기, 듣기, 말하기 나라 • 주위 환경에 어떤 일이 벌어지는지 알아차리기 • 효과적인 접촉으로 서로의 관점이 다를 수 있음을 자각하기
8	<ul style="list-style-type: none"> • 신체감각에 대한 알아차림, 할 수 있을까? • 자신의 억압된 감정과 욕구를 신체적으로 표현해서 긴장감과 분노감정 해소하기

[표 2] 계슈탈트 집단치료 프로그램의 회기별 진행

단계	회기	목 표	주요 내용
초기	1	프로그램 소개 및 라포 형성	프로그램 OT 및 집단원 소개 알아차림 훈련 1단계: 감정 알아차림 자존감 이해 높이기
	2	자기소개, 자기 발견, 관계 증진	자기소개, 나의 새로운 이름 짓기 알아차림 훈련 2단계: 이미지에 대한 알아차림 자신의 관심, 소망, 되고 싶은 것 찾기

중기	3	자기 수용, 타인 수용	알아차림 훈련 3단계: 욕구에 대한 알아차림 가장 좋아하는 것, 취미, 원하는 것 등 나와 친구의 욕구 알기, 수용하기
	4	자기 이해, 타인 이해, 경청의 중요성	알아차림 훈련 4단계: 상황에 대한 알아차림 짜과 순서를 바꿔가며 슬펐던 일, 기뻐던 일 대화, 전체 장에 대화 내용 소개 구성원에 위로와 배려의 시간 갖기
	5	자기 개방, 주체 의식, 창조성	알아차림 훈련 4단계: 내적 힘에 대한 알아차림 동기선을 이용하여 연상 그림으로 표현 서로 다른 표현력과 느낌들에 대해 나누기
	6	자아 확립, 자존감 증진, 잠재 능력 발견	알아차림 훈련 1, 2, 3단계: 현상, 신체, 욕구, 감정, 행동 알아차림 나와 타인의 좋은 점, 보완할 점 발견하기
후기	7	관계 증진, 경청 바로 하기, 관점 바로 보기	알아차림 훈련 4단계: 상황 알아차림 보기, 듣기, 말하기에서 생길 수 있는 오해와 주관적인 관점의 오류를 이해하기
	8	미해결 과제 해소, 성취감, 자존감 증진	알아차림 훈련 1단계 : 신체감각에 대한 알아차림 신체감각에 집중하여 체험을 통해 억압된 감정과 욕구 알아차리고 만족감 얻기 개인과 전체에 대한 느낌과 피드백

[표 3] 내용별 분석 범주

범주	영역
공감과 지지	<ul style="list-style-type: none"> ● 자기지지 ● 솔직한 자기 개방 ● 새로운 시도로 할 수 있는 힘을 얻음
미해결과제 다루기	<ul style="list-style-type: none"> ● 미해결감정 접촉과 해소 ● 미해결과제의 영향력 알아차림 ● 미해결과제가 양육행동에 미치는 영향 알아차림
알아차림 향상	<ul style="list-style-type: none"> ● 욕구에 대한 알아차림 ● 환경에 대한 알아차림 ● 신체, 감정, 내적인 힘, 관계 등의 상호연결성 알아차림 ● 알아차림을 통한 감정 조절
자존감 증진	<ul style="list-style-type: none"> ● 자기지지·자기수용 향상 ● 자신감 향상 ● 자기 돌봄 증진

<p>행동의 변화</p>	<ul style="list-style-type: none"> ● 긍정적 감정과 욕구 증가 ● 부정적 감정과 욕구(거부, 통제) 감소 ● 대인관계 이해, 공감 ● 환경에 대한 새로운 인식 ● 대인관계 접촉 향상
<p>계슈탈트치료 목회상담적 적용</p>	<ul style="list-style-type: none"> ● 자존감 증진과 목회상담 ● 신학과 치료적 관계 ● 자존감 증진과 하나님 형상 회복

V. 결론

본 연구는 계슈탈트 집단치료 프로그램 효과를 알아보기 위하여 질적 분석과 현상학적 접근을 선택함으로써 프로그램에서 상담의 효과와 다양한 반응들을 실감할 수 있다는 것에 의미가 있었다, 그러나 양적으로 그 효과에 관하여 객관적 평가를 하지 못했다는 것에 한계가 있다. 즉 본 연구의 결과를 일반화시키기 위해서는 좀 더 많은 수의 대상을 확보하고, 상담 대상자들을 연구자의 주변에서만 아니라 더 다양하고 상이한 상황에 놓여있는 대상자들을 선정할 필요가 있다는 것이다. 또한 내담자들을 일정한 패턴에 따라서만 선정하기 보다는 무작위로 택하여 프로그램에 참여시킬 필요도 있다. 본 연구가 하나의 프로그램으로써 정착되고 사용되기 위해서는 앞으로 더 많은 참가자를 대상으로 각각 실험집단, 비교집단, 그리고 통제집단을 선정하여 실행해봄으로써 향후 양적으로도 그 효과를 검증할 필요가 있기에 다음과 같이 연구 결과와 한계, 제안점을 정리해 보고자 한다.

첫째, 본 연구에서 사용한 8회기 계슈탈트 집단치료 프로그램으로는 참여자들이 변화된 행동과 의사소통 기술 등을 가정이나 학교에서 실습해 볼 수 있는 환경과 시간이 부족했다는 아쉬움이 남는다. 미해결 과제를 다루고 알아차림에 대하여 새로운 훈육법을 학습하고 사고의 균형과 숙련된 기술을 가지려면 회기의 조정을 통해 더 많은 회기를 확보하거나 20회기 정도로 확장하기를 제안한다. 청소년들의 다양한 형태와 성향들을 보다 더 상세하게 연구하고 그 결과물들을 상담에 적용하려면 대상자의 숫자 뿐 아니라 상담회기의 충분한 연장도 필요하다. 즉 분석대상의 확대 뿐 아니라 상담회기의 확대가 요구 된다는 것이다. 그렇게 해야 기존의 연구 지침과 원리들에 안주하지 않고 또한 이미 제출되어진 연구 결과들에만 의존하지 않고 독창적인 상담기법이 나올 수 있기 때문이다.

둘째, 본 프로그램은 청소년의 자존감 증진을 기대한 만큼 다음 기회에는 부모나 교사를 대상으로 프로그램이 사용되는 것도 의미가 있을 것이다. 집단의 특성을 충분히 고려하여 프로그램의 객관성을 정교하게 파악해 부모나 교사를 대상으로 하여 본 프로그램을 활용해 보기를 제안한다. 또한 본 연구자가 사용한 프로그램이 그리스도인으로서의 주관적인 관점에 의해 일반화되기 어려울 수도 있으므로 폭넓은 신학적 입장을 고려하여 성경에 벗어나지 않는 범위에서 기독교 세계관의 객관적이 체계를 통하여 범 교단적인 이해를 얻을 수 있는 접근법도 세우는 것이 필요하다고 본다. 프로그램의 질적 향상도 필요하고, 본 연구의 제한점을 고려하여 보다 일반화시킬 수 있는 방안이 고찰되어야 하며, 성경적인 자존감의 개념들을 비기독교인이 이해할 수 있는 어떤 용어의 활용법과 기독교적 개념들을 사용하지 않고 접근하여 복음을 수용하는 단계에 가기 전까지는 거부감을 최소화 할 수 있는 지혜로운 상담법이 요구된다. 기독교인과 비기독교인의 차이를 고려하여 내담자들의 직접적인 경험을 통해 그들의 현상적 상황에 직면시키면서도 복음적으로 참 자아의 모습을 깨닫게 해주는 상담법이 절실하다.⁵⁶⁾ 앞으로 계슈탈트 치료 이론 분야의 연구가 더 진행되기를 기대한다.

셋째, 청소년의 내현화 문제는 학교 부적응을 비롯해 사회에 영향을 미칠 수 있다. 외현화 문제는 심리 정서적 문제가 드러난 것이라고 볼 수 있다. 따라서 청소년의 미해결 과제를 다루어 주는 것은 내현화 문제 뿐만 아니라 외현화 문제에도 효과적이다. 그러나 외현화 문제는 부정적인 행동에 대한 수정이 필요하므로 프로그램 안에 그에 관한 내용도 보완되어야 할 것이다. 본 연구에서 계슈탈트 치료기법을 중심으로 통합적인 집단치료 프로그램을 사용하였는데, 이러한 방법은 청소년들의 자존감을 향상시키는데 효과가 있었다. 청소년들의 문제점은 주로 개인적인 내적 원인과 환경에서 나오는 외적 요인들로 구성되는 사례연구를 통해 살펴본 대로 청소년의 외적 요인은 먼저 내적 요인이 정리되어야 해결된다는 것을 알 수 있었다.⁵⁷⁾

청소년들을 포함하여 모든 인간은 올바른 자존감이 회복되어야 자신의 내적, 외적 문제에서 나오는 삶의 여러 문제들을 직면할 수 있는 자립심과 효능감을 가질 수 있다. 앞으로 계슈탈트 치료 이론의 기독교 상담학적 적용을 통해 내현화된 심리 정서적인 부분에서 감정은 건강하게 유지하되, 외현화로 나타나는 부분들에 더 적합한 프로그램으로 보완, 연구되기를 제안한다.

56) Knight, 『계슈탈트 목회상담』, 62.

57) 이선영, “비행청소년에 대한 통합치료프로그램 개발에 관한 연구: 계슈탈트 치료기법을 중심으로”, 171.

■ 참고문헌 ■

- 김나리. “내재화문제 아동의 어머니를 대상으로 한 게슈탈트 집단상담 프로그램의 개발과 효과 검증”. 박사학위논문. 성신여자대학교, 2018.
- 김윤희. “뇌성마비 학생의 교우 관계가 자아 존중감에 미치는 영향”. 박사학위논문, 대구대학교, 2001. 2
- 김정규. 『게슈탈트 심리치료: 창조적 삶과 성장』. 서울: 학지사 2017.
- 김지연. “아동의 암묵적 자존감, 명시적 자존감과 정서행동문제 간의 관계”. 박사학위논문, 이화여자대학교, 2015.
- 김희숙, 임윤희, 서미희, 이은주, 김진화, 조은혁, 하태희. “자아성장프로그램이 중학생의 자존감과 의사소통에 미치는 효과.” 『아동간호학』 14/3 (2008): 269-276.
- 김현진. 『성경과 목회상담』 (서울: 솔로몬. 2007), 279.
- 노안영. 『게슈탈트 치료의 이해와 적용』. 서울: 학지사 2013.
- _____. 『집단상담 이론과 실제』. 서울: 학지사 2014.
- 노영주. “중고등학생의 자존감 결정요인과 학교행복감 간의 관계”. 박사학위논문, 가천대학교, 2016.
- 송인섭. 『인간의 자아개념탐구』. 서울: 학지사, 1998.
- 신경림, 조명옥, 양진향 외 저. 『질적 연구 방법론』. 서울: 이화여자대학교 출판부 2017.
- 윤홍균. 『자존감 수업』. 서울: 심플라이프, 2017.
- 장혜경. “게슈탈트 집단미술치료가 학교부적응 소년의 자아가치관과 부적응 행동에 미치는 효과.” 『상담학 연구』 6/2 (2005): 499-510.
- 오윤선. “청소년 위기상담에 관한 통합.” 『기독교상담학회』 1 (2003): 98.
- 이상화. “한국게슈탈트치료의 연구동향: 학술지 게재 논문을 중심으로.” 『한국게슈탈트치료학회학술대회』 7 (2013): 37.
- 이선영. “비행청소년에 대한 통합치료프로그램 개발에 관한 연구: 게슈탈트 치료기법을 중심으로.” 171.
- Branden, N. *The Power of Self-Esteem*, 강승규 역. 『나를 존중하는 삶』. 서울: 학지사, 1999.
- Clarkson, P. *Gestalt Counselling in Action 2nd Edition*, 김정규, 강차연, 김한규, 이상희공역. 『게슈탈트 상담의 이론과 실제』. 서울: 학지사, 2015.
- Collins, G, R. *Christian Counselling: A Comprehensive Guide*, 피현희 이해련 공역. 『크리스찬 카운슬링』. 서울: 도서출판 두란노, 1992.
- _____. *Effective Counselling*. 정동섭 역. 『효과적인 상담』. 서울: 두란노 1993.

- Hamilton, J. D. *Gestalt in Pastoral Care and Counseling*. 윤인, 김효진, 최우영, 신성광 공역. 『전인적 돌봄을 위한 게슈탈트 심리치료』. 서울: 학지사 2014.
- Knights, W. JR., *Pastoral Counselling: A Gestalt Approach*. 윤인, 이한중 역. 『게슈탈트목회상담』. 서울: 시그마프레스 2006.
- Lester, A. *Hope in Pastoral Care and Counselling*. 신현복 역. 『희망의 목회상담』. 서울: 한국심리치료연구소, 1997.
- McGrath, A & McGrath, J. *Self-Esteem: the cross and christian confidence*. 윤종석 역. 『자존감: 십자가와 그리스도인의 자신감』. 서울: 한국기독교학생회 출판부, 2003.
- Perls, F. *The Gestalt Approach & Eye Witness to Therapy*. 최한나, 변상조 공역. 『펠스의 게슈탈트 심리치료』. 서울: 학지사, 2015.
- Satir, S. *People Making*. 성민선 역. 『사람 만들기』. 서울: 홍익재, 2002.
- Summers, F. *Object Relations Theories and Psychopathology*. 이재훈 역. 『대상관계 이론과 정신병리학』. 서울: 한국심리치료연구소, 2004.
- Stump, S. E. & Fieser, J. *Socrates to Sartre and Beyond*. 이광래 역. 『소크라테스에서 포스트모더니즘까지』. 파주: 열린책, 2004.
- Yontef, G. M. *Awareness, Dialogue and Process: Essays on Gestalt Therapy*. 김정규, 김영주, 심정아 공역. 『알아차림, 대화 그리고 과정: 게슈탈트 치료에 대한 이론적 고찰』. 서울: 학지사, 2017.
- Bandura, A. *The Self System in Reciprocal Determinism*. American Psychologist, 1978.
- Blatt, S. J. *Experiences of Depression: Theoretical, Clinical and Research Perspectives*, Washington, DC: American Psychological Association. 2004.
- Kohut, H. *The Search for the Self*, 2. New york, International Universities Press, 1978. 256.
- Perls, F. *Gestalt Therapy Verbatim*, Moab, Ut: Real People Press, 1969.
- Perls, F. Hefferling, R. & Goodman, P. *Gestalt Therapy: Excitement and Growth in the Human Personality*. New York: Julian Press. 1951.
- Polster, E. & Polster, M. *Gestalt Therapy Integrated: Contours of Theory and Practice*. New York, NY: Vintage Books, 1982.
- Sahakian, W. *History of Philosophy*. New York: Barnes & Nobles Books, 1968.
- Winnicott, D. *Ego distortion in terms of true and false self*. In: *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*. New York: International Universities Press, 1965. 140.
- Wheeler, G. *Gestalt Reconsidered: A New Approach to Contact and Resistance*.

New York, NY: Gestalt Institute of Cleveland Press, 1991.
Wise, C. *Pastoral Psychotherapy*. New York: Jason Aronson, 1983.

■ Abstract ■

A Study on the Application of Gestalt Group Therapy to Christian Counselling for Promoting Self-Esteem: Focusing on Youth Cases

The purpose of this study is to improve the self-esteem and self-growth of adolescents through the Christian Counselling based on Gestalt therapy. This study examines the self-esteem and healing process of Gestalt therapy for adolescents experiencing psychological and emotional difficulties due to low self-esteem. In addition, the researcher would like to review Gestalt therapy on biblical foundations and make it applicable to Christian pastoral counselling. For the purpose of this study, the researcher developed a youth group-therapy program using the 'awareness phase' as the most important factor during the Gestalt therapy.

I have developed and applied a Gestalt group therapy program to Christian pastoral counselling based on experience of 21 years of counselling and group therapy programs. I selected 5 students from 14 year-old middle school students who needed self-esteem for this study. I conducted a group therapy program of 18 sessions for 90 minutes once a week from March to May 2018 in the counselling room in Seongnam city, Gyeonggi-do.

The results of the study are as follows:

First, through awareness training based on Gestalt therapy, adolescents experiencing confusion in identity were helped to enhance their understanding and relationship with themselves and others, and to expand their thinking.

Second, in the field of Gestalt therapy, this study was verified the fact that there has been a remarkable change in the behavior of adolescent through the real contact with themselves.

Third, this researcher confirmed that Gestalt therapy is also related to Christian thought, which aims to restore the image of God and pastoral counselling.

Fourth, the participants' pre- and post-test of self-esteem showed meaningful results. Therefore this program is expected to be used to enhance the self-esteem of adolescents.

In this study, I tried to help the young people to realize and integrate their true self and to advance their 'self-esteem' I hope that young people will reach the stage of maturity through this study which is a christian counselling practice of Gestalt therapy. I suggest that this study be expanded and reinforced in the future and used by parents and teachers.

논 찬 1

“자존감 증진을 위한 계슈탈트 집단치료의 기독교 상담학적 적용 연구: 청소년 사례를 중심으 로”에 대한 논찬

윤 석 주 박사

(열린사이버대학교)

금번 2019년도 제72회 한국실천신학회 정기학술대회에 웨스터민스터신학대학원 유미경 박사님께서 “자존감 증진을 위한 계슈탈트 집단치료의 기독교 상담학적 적용 연구”라는 주제의 논문을 발표했다. 본 논문은 계슈탈트 치료에 근거한 기독교 상담적 방법론으로 청소년의 자존감 증진과 자기성장을 돕는 데 목적을 두었으며, 낮은 자존감으로 인해 심리·정서적 어려움을 겪는 청소년들이 계슈탈트 치료를 통하여 자존감이 높아지며 치유되어가는 과정을 고찰하였다. 성경적 토대 위에서 계슈탈트 치료를 검토하고 기독교 상담에 적용 가능한 방법을 제시하고자 하였으며, 이를 위해 계슈탈트 치료 과정 중 ‘알아차림 단계’를 핵심으로 한 청소년 집단치료 프로그램을 개발하고자 노력한 노고에 치하를 보내고 싶다.

본 논문은 계슈탈트 치료에 근거한 알아차림 훈련을 통해 정체성의 혼란을 겪는 청소년들이 자신과 타인에 대한 이해와 관계 증진, 그리고 사고 확장에 큰 도움을 주었다고 하였으며, 둘째, 계슈탈트 치료의 장(field)에서 청소년들이 자기 자신과 진실한 접촉을 통해 주체로서의 자각이 일어나 행동에 변화가 일어남을 검증하였다고 하였다. 셋째, 계슈탈트 치료는 하나님의 형상 회복을 목표로 하는 기독교적 사상과 목회 상담적 돌봄과도 관련이 있다는 것을 확인 하였다고 하였다. 넷째, 참여자들이 사전, 사후 자존감 검사를 통해 유의미한 결과가 나왔으므로 앞으로 청소년의 자존감 증진을 위해서도 본 프로그램의 활용이 기대된다고 연구 결과를 밝혔으며, 계슈탈트 치료의 기

독교 상담학적 실천방안인 본 연구를 통하여 청소년들이 진정한 자신을 알아차리고 통합함으로써 자존감을 높이고 성숙의 단계로 나아가도록 돕고, 향후에 본 연구가 확장 보완되어 청소년의 부모와 교사들에게도 사용되기를 제안하였다.

청소년기는 아동기에서 성인기로 이행하는 발달단계상 과도기로서 신체적, 심리·정서적, 사회적으로 가장 많은 변화를 겪는 시기로서 청소년 문제가 만성적으로 악화되기 전에 적극적으로 개입함으로써 문제가 더 이상 만성화되고 심각해지는 것을 예방할 필요가 있다고 하였으며, 많은 청소년들이 호소하고 있는 우울, 불안과 같은 내현화 문제로서 사회의 큰 관심이 필요하다고 하였다고 주장했다. 또한 청소년기의 문제가 더 심각해지기 전에 이들의 자존감 형성과 증진에 관심을 갖고 성경적 토대 위에서 계슈탈트 집단치료 이론을 사용하여 기독교 상담학적 적용하여 연구한 노고에 다시 한번 치하를 드리고 싶다.

본 논문은 학술적 용어와 이론들이 쉽지 않은 계슈탈트 학설로 집단치료 프로그램 효과를 알아보기 위한 질적 분석과 현상학적 접근을 선택한 용기가 대단하다. 본 논문은 상당한 장점을 가지고 있음은 누구도 부인을 하지 못할 것이다. 논찬자의 시각과 견해도 편협되거나 오해가 있을 수 있다는 것을 생각하면 논찬한다는 것은 매우 조심스러운 일이 아닐 수 없다. 논찬은 다만 본 논문과 관련하여 논의와 토론을 돕기 위해서 자료를 제시한 것에 불과함을 밝히고 싶다.

본 논찬자의 시각과 유 박사님의 언급에도 나와 있듯이 계슈탈트 집단치료 프로그램에서 상담의 효과와 다양한 반응들을 실감할 수 있다는 것에 의미가 있었음에 동의하며 양적으로 그 효과에 관하여 객관적 평가를 하지 못했다는 것에 한계가 있음이 아쉬움이라고 할 수 있다. 본 연구를 더 발전시켜서 좀 더 많은 수의 대상을 확보하고, 상담 대상자들을 연구자의 주변에서만 아니라 더 다양하고 상이한 상황에 놓여 있는 대상자들을 선정하여 연구한다면 더욱더 훌륭한 논문이 될 것으로 생각한다. 또 내담자들을 일정한 패턴에 따라서만 선정하기 보다는 무작위로 택하여 프로그램에 참여시킬 필요도 있다고 결론을 내린 것에도 동의한다. 본 연구가 하나의 프로그램으로써 정착되고 사용되기 위해서는 앞으로 더 많은 참가자를 대상으로 각각 실험집단, 비교집단, 그리고 통제집단을 선정하여 실행해봄으로써 향후 양적으로도 그 효과를 검증할 필요가 있다는 점이 다음 연구를 통해 이 부분을 발전시킬 부분이라고 동의한다.

마지막으로 옥고를 내 놓으신 유 박사님께 다시 한번 깊은 감사의 경의를 표하면서 계속하여 훌륭한 논문을 발표하여 유 박사님의 개인의 발전은 물론, 학회와 이 학문의 발전에 크게 기여해 주기를 당부하면서 논평을 마치고자 한다.

논 찬 2

“자존감 증진을 위한 계슈탈트 집단치료의 기독교 상담학적 적용 연구: 청소년 사례를 중심으 로”에 대한 논찬

노 바 울 박사

(국제신학대학원대학교)

정신건강 및 심리적 발달에 있어서 자존감의 중요성과 영향에 대해서 많은 연구가 있어왔기에, 심리적 안녕과 행복감에 자존감의 역할 및 중요성에 대해서 동의하지 않는 사람은 거의 없을 것이다. 연구자가 언급한 것처럼 자존감은 한 개인의 만족감과 행복감에 연관성과 영향을 끼치고 있으며 자존감 증진을 위한 다양한 연구가 있어왔다. 본 연구는 계슈탈트 집단치료를 통한 자존감 증진과 그것이 기독교 상담학에 어떻게 적용되는지에 관한 연구로서 관심을 갖게 하였다. 논찬자는 본 연구 논문을 읽으면서 발견한 논문의 공헌점과 제안점을 제시하고자 한다.

본 논문의 공헌점으로서 첫째, 본 연구가 계슈탈트 치료와 기독교 상담과의 연결과 적용을 지향하고 있다는 점에서 의미 있는 시도였다고 본다. 계슈탈트 치료의 핵심적인 치료과정 단계의 하나인 “알아차림(awareness)”의 기독교신학 및 기독교 상담에서의 적용은 매우 필요한 것이다. 계슈탈트 치료의 특징과 장점인 “지금-여기(here and now)”에 기초한 “알아차림”은 새로운 변화에 있어서 중요한 출발이자 터닝 포인트이다. 계슈탈트 치료의 “알아차림”과 기독교상담에 대한 적용 시도는 두 학제간 비교와 융합을 시도하였다는 점에서 매우 의미 있는 일이다. 하지만 본 논문에서 의도한 청소년들이 자신에 대한 알아차림이 어떤 과정으로 변화되어졌는지에 대한 구체적인 묘사와 변화과정의 구조화가 제시되어있지 않고 있다는 것은 아쉬운 부분이다.

둘째, 본 연구는 기독교적 측면에서 자존감의 중요성과 신학적 의미를 제시하며

게슈탈트 치료이론과의 적용을 다루어 그리스도인의 자존감 이해를 돕는 공헌점이 있다. 많은 그리스도인들이 자신이 하나님이 창조하신 거룩한 피조물이며, 존귀하고 고귀한 존재라는 사실을 이해하고 인식하기 보다는, 죄인과 연약한 존재라는 부정적 측면에 기초한 낮은 자존감에 대한 인식을 갖으며 병리적 사고를 유지하고 있음을 보여주고 있다. 그와 관련하여 본 논문에서 게슈탈트 이론에 비추어 자존감 형성에 방해가 되는 네가지 요인인 투사, 내사, 반전, 융합의 요소들에 대해서 기독교적 적용은 매우 유익하다고 생각되어진다. 목회자들과 상담가들이 그리스도인 내담자들을 만날 때 그러한 문제를 발견하도록 돕고 자신의 실존을 “알아차림”으로써 변화의 시작이 이루어진다는 것은 기독교적 상담에 있어서 적용이 될 수 있다고 보여진다. 내담자들이 현재의 영적 생활을 되돌아보며 자신의 현재의 삶을 마주하며 자신의 실존을 발견하고 깨닫게 된다면 그것이 게슈탈트 치료에서의 “알아차림”이고, 기독교에서의 “거듭남(born-again)”이 되는 것이다. 기독교에서의 “거듭남” 역시 이제껏 만나보지 못한 자아와 실존에 대한 만남을 중요시하게 여기는 것이다. 연구자는 기독교의 창고의 교리가 신앙의 현재성을 강조하고 있으며, 구원의 확실성을 통하여 그리스도인이 영적 자존감의 가치를 서술하고 있는데 (p.12). 그러한 점에서 게슈탈트 “알아차림”과 그리스도인이 자존감 회복의 연관성을 조명하였음에 의미가 있다.

셋째, 본 연구는 게슈탈트 치료이론의 중요한 개념인 실존주의, 현상학, 전체론에 대한 개념과 기독교신학과의 유사점과 차이점을 소개하며 개념 이해를 돕는다. 특히 게슈탈트의 치료이론이 현재를 중요시하는 실존주의적 입장을 취하는데 이것이 기독교신학과 상반될 수 있다는 점에 대해서도 언급하고 있다. 게슈탈트 치료의 기독교 상담 적용시 “개혁 신학을 토대로 삼고 실존주의의 좋은 점을 가려서 활용할 수 있는 안목이 필요하다” (p. 6)는 주장은 게슈탈트 치료이론의 기독교적 상담적용이 쉽지 않은 과제임을 보여주고 있으며 특별한 주의와 훈련이 필요함을 보여주고 있다. 그 점에서 게슈탈트 심리학의 현상학적 접근의 중요한 전략인 ‘주의기울이기 (attending)’의 수용적 관점과 적극적 관점의 두가지 방식의 소개는 기독교 상담에서도 내담자와의 관계와 내담자 이해에 있어서 적용되어질 수 있다는 점에서 유익한 제안이라고 본다. 본 연구자가 지적한 대로 상담가가 어떤 특정한 틀과 자신의 이념안에서 내담자를 바라보고 분석하려고 한다면 내담자를 이해하는데 한계로 다가올 수 있다는 점에서 좋은 지적이라고 본다. 게슈탈트 치료이론의 중요한 기초중의 하나는 전체로서의 인간이해 인데, 기독교 상담에서도 그와 같은 인간이해는 공통점이 있으며 공통된 접근법이 존재함을 보여주고 있다. 부분을 무시하는 것이 아니고 전체성에 주의를 기울이며 부분을 인식하고 이해하는 것 (p.8)이라는 게슈탈트 치료의 전체성 접근방식이 성경의 인간이해와 배치되지 않는다는 것을 보여줌으로써 게슈탈트 치료방법을 기독교상담에서 사용할 수 있는 이론과 기초를 제시하였다고 본다.

위에 언급한 공헌점과 함께 아쉬운 부분과 제안점을 몇가지 언급하고자 한다. 첫째, 본 연구의 서론 부분에서 연구의 목적과 결과를 언급하고 있는데, 연구의 결과에 대한 구체적인 자료와 정보가 제공되지 않고 있다. 계슈탈트 치료의 알아차림 훈련을 통해 청소년들의 자신과 타인에 대한 이해와 관계증진, 그리고 사고 확장에 대해 큰 도움이 되었다고 언급하였지만 어떤 결과와 근거로 그런 결론을 내렸는지 발견할 수 없었다. 또한 행동의 변화가 일어남을 검증을 하였다고 하였는데 일치되지 않는 부분들이 있었다. 연구자는 본 연구가 계슈탈트 훈련을 통해서 청소년의 행동에 변화가 일어나는 것을 검증하는 것이 목표였다고 소개하고 있지만 (p.1) 논찬자는 자존감 검사로 어떻게 행동의 변화 검증을 하였는지에 관한 설명과 자료를 제시를 발견할 수 없었다. 구체적인 행동 척도 변인을 제시하고 그에 따른 객관적인 결과와 정보를 제시함이 연구의 신뢰도를 높일 수 있을 것이다. 서론의 연구결과 제시에 관련하여 셋째 결과인 계슈탈트 치료가 하나님 형상 회복을 위한 목회상당적 돌봄과 어떤 점에서 관련이 있는지 그에 대한 결과보고 역시 관련자료를 발견할 수 없었다. 네 번째 결과에 있어서도 유의미한 결과가 무엇이었는지에 대해서 본 논문에서는 객관적 자료가 제시되지 않음으로 인해서 연구가 과연 잘 진행되어졌는지에 대한 의문을 갖게 되었다. 연구의 객관성이 결여되어 보이며, 결과에 대한 구체적 정보가 없는 가운데, 이 프로그램의 효과성과 계슈탈트 치료의 적용에 있어서 지나친 일반화는 지양할 필요가 있으며 연구설계과 분석에 있어서 보완이 필요하다.

둘째, 선행연구에 대한 자료와 분석이 결여되어져 있다. 본 연구는 청소년 시기가 심리적, 영적 변화의 중요한 시기로 인식하고 청소년들의 내면적 문제, 즉 우울과 불안에 대한 문제, 또한 자존감의 문제에 관심을 갖었다. 청소년들의 정서적 문제와 반사회적 문제 행동과의 연관성에 대해서 문제 제기를 하고 그 중심에 자존감의 역할과 영향에 대해서 연구를 한 것은 좋은 시도라고 보여진다. 하지만 본 연구에서는 자존감과 다른 변인들간의 선행연구 결과에 대한 정보와 분석이 제공되어 있지 않기에 본 연구가 어떤 위치에 있는지, 또 어떤 방향인지 이해하기 힘든 부분이 있다. 이와 더불어 계슈탈트 치료가 청소년들의 내면 문제와 외적 행동문제에 대해서 어떻게 사용되어졌으며, 그에 따른 효과에 대한 선행연구들 역시 부재하다. 계슈탈트 치료의 이론적 토대가 있음에도 불구하고 실제적 효과와 적용에 대한 결과들이 측정하기가 힘들다면 프로그램을 구조화하고 일반화하는데 어려움이 있을 수 밖에 없다. 그런 측면에서 연구가 시행되기전에 충분한 선행연구 조사와 그에 대한 분석자료를 제공한다면 이 연구의 의미와 중요성에 대해서 더 이해할 수 있게 될 것이다.

셋째, 연구설계에서의 문제이다. 연구자는 계슈탈트 이론과 치료를 기독교 상담에 있어서 적용하고자 하였고 계슈탈트 치료에 있어서 “알아차림”에 집중하여 집단상담 프로그램을 시행하였다. 하지만 연구에 참여한 청소년들은 모두 기독교인들이 아니었

으며, 또한 프로그램의 내용역시 기독교적 내용을 담고 있지 않고 있다. 연구자 역시 기독교인과 비기독교인의 차이를 고려했어야 했었다고 보았음에도 불구하고 (p.19) 본 연구에서는 연구참여자의 구성과 내용에 있어서 연구의 목적과는 먼 연구설계가 이루어졌다고 본다. 본 논문에 제시된 프로그램의 내용은 일반적인 자기이해와 타인에 대한 이해력을 증가시키려는 프로그램으로 여겨진다. 그러한 프로그램이 과연 기독교적인 상담과 어떤 관련성이 있는지에 대한 설명과 배경이 제시되지 않고 있음으로 인해 원래 연구목적과는 거리가 있어 보인다. 또한 연구자가 언급한 것처럼 연구설계에 있어서 실험집단과 통제집단과의 비교, 그리고 사전검사와 사후검사등의 객관적인 연구설계가 미흡하였다. 오히려 게슈탈트 치료의 효과성을 입증하는데 있어서 청소년을 대상으로 하는 선행연구 자료가 없었다면 그룹상담보다 개인치료를 통하여서 사례연구를 하여서 후속 연구를 위한 기초를 제공할 수 있었으리라 여겨진다.

종합해보자면, 본 연구는 게슈탈트 치료와 기독교 상담학의 통합과 적용에 있어서 청소년들 대상으로 자존감 향상을 위한 통합전략의 중요성을 밝히고자 하는 의미 있는 시도라고 여겨진다. 또한 게슈탈트 치료의 이론과 기독교 신학에서의 공통 요소들을 제시함으로써 적용점을 찾아보려고 하였다는 점에서 의미있다고 할 수 있다. 그럼에도 연구설계, 연구시행, 자료 수집, 측정, 결과 분석등에서 보완해야할 많은 부분들이 나타나고 있다. 연구자의 생각과 의도가 아닌 보다 객관적인 정보와 자료를 통해서 합리적으로 독자들에게 근거를 제시할 수 있어야 한다. 게슈탈트 치료의 강점을 최대한 살린 기독교상담 프로그램 개발은 매우 의미있는 연구이지만 프로그램 개발에 있어서 신뢰도와 타당도를 높이는 작업과 검증연구에 있어서도 객관적이고 합리적인 방법들을 적용하여 추후 연구를 기대해본다.

제 3-B 발표

에바그리우스의 ‘아파테이아’(ἀπάθεια) 연구¹⁾

유 은 호 박사

(창문교회)

I. 들어가는 말

4세기 역사가 팔라디우스(AD 363-430)는 그의 「라우수스의 역사」(*Histoire lausiaque*)에서 폰투스의 에바그리우스(Evagrius of Pontus, AD 345-399)는 345년 폰티코스의 이베론(터키, Iborra)에서 태어났다고 한다. 에바그리우스가 태어난 이베론은 대 바실리우스(AD 329-379)의 가족 소유지와 가까이 있었으며, 바실리우스는 은퇴 후에 이곳에서 금욕적인 생활을 한다. 그 당시 폰티코스에는 수도원주의가 가장 생동감 있는 운동이었는데, 대 바실리우스와 그의 친구 나지안주스의 그레고리우스(AD 329-390)도 수도원 운동의 지도자들이었다. 이때 에바그리우스는 그들에게서 오리게네스주의와 수도 생활을 배운다. 그러나 에바그리우스는 바실리우스가 강조한 병원이나 보육원 사업²⁾보다는 콘스탄티노플의 지적 생활에 더 관심을 보여 콘스탄티노플로 떠난다.³⁾ 그 후 383년 에바그리우스는 예루살렘의 멜라니아와 루피누스의 권유로 이집트 사막으로 떠

1) 이 세미나 자료는 필자의 박사학위 논문인 유은호, “에바그리우스의 기도론 연구-오리게네스의 기도론과 비교-,” (서강대학교 박사학위논문, 2019)와 박사학위를 논문을 단행본 책으로 출판한 유은호, 『에바그리우스의 기도론 연구-오리게네스의 기도론과의 비교-』 (서울: 예수영성, 2019)의 제5장의 일부를 수정, 보완한 것임을 밝혀둔다.

2) 바실리우스가 행한 활동을 보기 위해서는 다음을 참조하라. 노성기, “바실리우스가 세운 사랑의 도시, ‘바실리아드,’” 「신학전망」 200(2018), 39-68.

3) 바실리우스의 수도원 생활의 수행 강조에 대해서는 다음 논문을 참조하라. 남성현, “바실리우스(Basilus)의 4-5세기 공주수도원을 위한편람(便覽),” 「한국기독교신학논총」 53(2007), 141-167.

나 본격적인 수도 생활을 시작한다.⁴⁾ 에바그리우스는 이집트 켈리아 사막에서 사본을 필사하면서 오리게네스의 작품에 대한 알레고리 해석 방법으로⁵⁾ 많은 작품을 남긴다. 더구나, 이 과정에서 에바그리우스는 사막 교부 전통에서 계승되어 오던 관상 기도를 체계화시킨다.

버나드 맥킨도 4세기 이집트 사막 켈리아에서 수도생활을 했던 에바그리우스가 관상 기도를 체계적으로 정리한 최초의 인물이라고 한다.⁶⁾ 데이비드 린지 역시 에바그리우스는 4세기 이집트 사막에서 관상 기도 훈련을 보여준 가장 유명한 선생이라고 한다.⁷⁾ 이런 평가를 고려해 볼 때 에바그리우스는 이집트 사막에서는 보기 드문 지식인으로서 4세기 이집트 사막 교부들이 실천해 오던 관상 기도를 종합하고, 체계화시켰을 가능성이 있다. 최근에 유은호는 에바그리우스가 그리스도교 최초의 관상 기도 책을 쓴 사람이라고 주장하기도 한다.⁸⁾ 더구나, 에바그리우스는 관상 기도를 체계화시키면서 ‘아파테이아’(ἀπάθεια) 곧, ‘무정념’을 자신의 관상 기도 구조에서 중요한 위치에 배치한다. 그러면 이 아파테이아 개념이 에바그리우스가 독창적으로 창안한 개념인가? 아니면 전승받은 것인가? 만약 전승받았다면 전승을 답습했는가 아니면 자신의 기도 신학에 맞게 변용시켰는가? 나아가 에바그리우스의 관상 기도 구조에서 아파테이아는 어떤 기능을 하는가?. 이 논문은 이러한 질문들을 상대하면서 에바그리우스의 관상 기도를 논한 「기도」 *Περὶ Προσεύχης*⁹⁾를 중심으로 에바그리우스의 아파테이아 개념의 특징을 살펴보고자 한다.

II. 아파테이아(ἀπάθεια) 개념의 전승사적 고찰

에바그리우스가 영향받았을 것으로 추정되는 아파테이아 개념은 크게 네 개의 전

4) 팔라디우스의 「라우수스의 역사」(*Histoire lausiaque*)에서 에바그리우스의 수도 생활 이전의 생애를 살펴보기 위해서는 J. P. Migne, ed., *Patrologiae cursus completus...Series graeca et orientalis*, 34. (Parigi, 1857-1886), 1188, 1193-1194를 참조하라. 앞으로는 PG로 표기하겠다. Louis Bouyer, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*, (New York : Desclee Company, 1963), 382.

5) 코트는 오리게네스가 사용한 알레고리는 당시에 문화를 지배하고 있던 유대교 해석자들, 이방인 철학자들, 기독교 영지주의자들, 그리고 기독교인들과 대항하기 위해 문화적으로 주변화된 사람들을 위해 사용한 특별한 유형이라고 주장한다. Delman L. Coates, “Origen of Alexandria,” *Union Seminary Quarterly Review* vol. 59, no. 3-4 (2005), 107-112.

6) Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism: Origins to the fifth Century*, (New York : The Crossroad Publishing Company, 1991), 151.

7) David E. Linge, “Leading the Life of Angels Ascetic Practice and Reflection in the Writings of Evagrius of Pontus,” *Journal of the American Academy of Religion* vol. 68, no. 3 (Sep., 2000), 538.

8) 유은호, 『에바그리우스의 기도론 연구-오리게네스의 기도론과의 비교-』(서울: 예수영성, 2019), 289-299.

9) 문자적으로 *Περὶ Προσεύχης*는 ‘기도에 관하여’로 번역되지만, 본서에서는 「기도」라고 표기하겠다. 에바그리우스의 「기도」의 저본으로는 PG 79를 사용하였다.

승사적 원천을 가지고 있다. 첫째는 스토아학파(BC 3세기-AD 2세기)의 아파테이아 개념이며, 둘째는 신플라톤주의자 플로티노스(AD 205-270)의 아파테이아 개념이다. 셋째는 알렉산드리아의 클레멘스(AD 150-215)의 아파테이아 개념이며, 마지막으로 오리게네스(AD 184- 253)와 카파도키아 교부들의 아파테이아 개념이다. 먼저 스토아학파의 아파테이아에 관하여 살펴보겠다.

1. 스토아학파의 아파테이아

스토아학파는 아파테이아 개념을 자신들이 추구하는 이상적인 인간상을 설명하는데 사용하였다.¹⁰⁾ 코프마허는 스토아학파의 아파테이아는 정념이 없는 상태이며, 감정으로부터 자유로운 상태를 말한다고 한다. 스토아학파의 창설자 키디온의 제논(BC 335-263)은 감정으로부터 자유로운 아파테이아 상태가 가능하다고 주장하였다. 제논에게 감정은 영혼의 비이성적인 부분이고, 비본성적인 움직임을 뜻한다.¹¹⁾ 이러한 스토아학파의 철학은 초기 이집트 수도원 운동에 영향을 끼친다. 더욱이 수도승들은 스토아학파의 아파테이아의 개념을 빌려 와서 사용한다. 가장 대표적인 사람이 바로 에바그리우스이다. 그러나 에바그리우스는 스토아학파로부터 빌려 온 아파테이아 개념을 그대로 사용하지 않고 그리스도교 신앙에 맞게 변용시켜 사용한다.¹²⁾ 소모스도 에바그리우스가 사용한 아파테이아는 감각에 기초한 스토아학파의 아파테이아 개념과는 상당한 차이가 있다고 주장한다.¹³⁾ 그런데도 서방 라틴 교부 히에로니무스(AD 347-420)는 에바그리우스가 스토아학파의 아파테이아를 통해 ‘돌 같은 하나님’에 대해 말한다고 비판했다.¹⁴⁾ 이러한 히에로니무스의 비판은 에바그리우스가 스토아학파의 아파테이아 개념을 그대로 수용한 것으로 잘못 오해했기 때문이다. 에바그리우스는 스토아학파의 아파테이아 개념을 빌려 오지만, 자신의 기도론에 맞게 변용시켰다는 것을 간과(看過)한 데서 나온 해석이다. 곧, 스토아학파가 아파테이아를 올바른 인식을 위한 심리적 고요와 무감각의 상태로 본 것에 비해, 에바그리우스는 완전히 감각을 초월한 완전한 단계가 아니라 여전히 악령의 공격을 받을 수 있는 임시적인 단계로 보았기 때문이다. 그러므로 에바그리우스에게는 아파테이아의 단계에 들어갔다고 해서 안심할

10) 스토아학파의 아파테이아 개념에 대해서는 손병석, "정념(ἀπάθεια) : 현인(賢人)에 이르는 스토아적 이상과 실천," 『哲學研究』 80(2008), 41-60을 참조하라.

11) William Charles Korfmacher, "Stoic Apatheia and Seneca's De Clementia," *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 77(1946), 45-46.

12) 버나드 맥긴, 존 마이엔도르프, 장 레크레르크/ 유해룡, 이후정, 정용석, 엄성욱 역, 『기독교영성(1)-초대부터 12세기까지』 (서울: 은성출판사, 1997), 163.

13) Robert Somos, "Origen, Evagrius Ponticus and the ideal of Impassibility," in *Origeniana Septima*, ed. W. A. Bienert and U. Kühneweg (peeters, 1999), 371

14) Louis Bouyer, *op. cit.*, 386.

수 있는 단계가 아니다. 왜냐하면, 아파테이아의 단계에 들어갔다고 해도 또다시 뒤로 물러갈 수 있는 위험성이 있기 때문이다. 이처럼 에바그리우스는 스토아학파의 아파테이아의 개념을 빌려 오지만 그대로 사용하지 않고 자기의 기도론에 맞게 변용시켜 사용한다.¹⁵⁾

나아가 스토아학파에서 현인(賢人)은 아파테이아에 도달하여 완벽한 사람이 되고, 행복을 누리게 되는 단계라고 하였다.¹⁶⁾ 또한, 스토아학파가 말하는 아파테이아는 모든 정념을 제거하는 데 목표를 두는 게 아니라 병든 정념을 제거하여 영혼의 본성을 회복하는 데 목적이 있다.¹⁷⁾ 그런 점에서 에바그리우스도 스토아학파의 아파테이아 개념을 완전히 거부한 것은 아닌 것 같다. 왜냐하면, 에바그리우스의 아파테이아 개념도 모든 감정을 제거하려는 것이 아니라 병든 정념들을 제거하려는 것이고, ‘좋은 정념’은 받아들이고 있기 때문이다. 이에 반해, 서방 라틴 교부 아우구스티누스(AD 354-430)는 스토아학파의 아파테이아 개념을 비판한다. 스토아학파가 말하는 아파테이아는 죄를 벗을 때만 가능하여서 현세에서는 불가능하다고 본다.¹⁸⁾ 이런 것을 보면 에바그리우스는 스토아학파의 아파테이아를 일정 부분 받아들이고 있는 것 같다. 다음은 신플라톤주의자 플로티노스의 아파테이아에 관해서 살펴해보겠다.

2. 신플라톤주의자 플로티노스의 아파테이아

알렉산드리아에서 활동했던 유대인 출신의 중기 플라톤주의자 알렉산드리아의 필로(BC 25-AD 45)의 「관상생활에 관하여」에는 아파테이아가 한 번도 나타나지 않는다.¹⁹⁾ 이에 비해, 신플라톤주의자 플로티노스는 「엔네아데스」에서 아파테이아를 69회나 사용한다.²⁰⁾ 이런 점을 보면 같은 플라톤 계열의 철학자라도 신플라톤주의자 플로

15) 남성현, “폰투스의 에바그리우스의 영성 테라피 - 『실천학』에 나타난 영혼의 삼분법을 중심으로,” 『서양고대사연구』 43(2015), 53, 65-66.

16) 손병석, *op. cit.*, 41.

17) 차정식, “고대 히브리사상과 헬레니즘에 비추어 본 ‘감정’의 세계,” 『신약논단』 22(2015), 319.

18) 아우구스티누스/ 성염 역주, 『신국론 제11-18권』 (왜관: 분도출판사, 2004), 1471.

19) E. H. Warmington, ed., “Περὶ Βίος Θεωρητικῆς,” in *The Loeb Classical Library Philo IX* (Mcmclxvii : Harvard University Press, 1967), 112-169.

20) Ricardus Volkman, ed., *Plotini Enneades Praemisso porphyrii De Vita Plotini Deque Ordine Librorum Eius Libello* vol I (Lipsiae : Aedibus B. G. Teubneri, 1883-1884), 1권 1장 2절에 2회(ἀπαθεῖς, ἀπαθοῦς, p, 40), 1권 1장 4절에 1회(ἀπαθεῖς, p, 42), 1권 1장 5절에 1회(ἀπαθεῖς, p, 42), 1권 1장 6절에 1회(ἀπαθεῖς, p, 43), 1권 2장 3절에 1회(ἀπαθεῖς, p, 53), 1권 2장 5절에 1회(ἀπαθεῖς, p, 54), 1권 2장 6절에 2회(ἀπάθεια, ἀπάθεῖς, p, 56), 1권 4장 15절에 1회(ἀπαθεῖς, p, 78), 1권 6장 5절에 1회(ἀπαθεῖς, p, 90), 1권 9장에 1회(ἀπαθεῖς, p, 116), 2권 9장 5절에 1회(ἀπαθεοτέρων, p, 189), 2권 9장 7절에 1회(ἀπαθεῖς, p, 193), 3권 1장 9절에 1회(ἀπαθεῖς, p, 224), 3권 5장 6절에 2회(ἀπάθεῖς, ἀπαθεῖς, p, 274), 3권 6장 1절에 2회(ἀπαθεῖς, ἀπαθεῖς, pp, 281~282), 3권 6장 2절에 1회(ἀπαθεῖς, p, 283), 3권 6장 5절에 3회(ἀπαθεῖς, ἀπαθεῖς, pp, 287~288), 3권 6장 6절에 3회(ἀπαθεῖς, ἀπαθεῖς, ἀπαθείας, p, 288), 3권 6장 7절에 2회(ἀπαθεῖς, ἀπαθεῖς, p, 291-292), 3권 6장 9절에 5회(ἀπαθεώτερον, ἀπαθεῖς, ἀπαθεῖς, ἀπαθεῖς, ἀπαθεῖς,

티노스는 필로 보다는 스토아학파의 아파타테이아 개념을 수용한 듯하다. 플로티노스는 아파테이아에 신의 속성이 있다고 본다. 「엔네아데스」 3권 5장 6절에 “신은 아파테스(ἀπαθεῖς)를 가진 존재이며, 악령은 정념(πάθη)을 가진 존재.”라고 한다.²¹⁾ 또한, 플로티노스는 아파테이아적인 정신에 주목하는 것이 영혼의 참모습이라고 한다. 플로티노스는 「엔네아데스」 3권 1장 9절에서 다음과 같이 말한다.

영혼이 언제든 자체적으로 점점 나빠져서 어디서나 바람직하지도 않으며 저 스스로 자제할 줄도 모르는 어떤 의욕에 물들어버린다고 한다[그것 역시 영혼의 참모습은 아닐 것이다]. 그러나 영혼이 언제든 ‘맑고도 무감정적인(ἀπαθη) 정신’에 주목하고 그 고유성을 잃지 않는 가운데 의욕한다면, 그런 영혼의 의욕만이 홀로 ‘우리의 결정에 의한’ 의욕이요, 자발적인 의욕이라고 말해야 할 것이다.²²⁾

더구나, 플로티노스는 이 아파테이아 단계에 들어가려면 정념을 정화해야 한다고 주장한다. 플로티노스는 「엔네아데스」 4권 4장 42절에서 정념에서 벗어나야 아파테이아의 단계로 들어갈 수 있다고 주장한다.²³⁾ 다시 말해서, 플로티노스는 정념을 정화하고 아파테이아에 들어간 후에 마침내 관상의 단계에 들어가 신과 합일할 수 있다는 것이다. 예를 들어, 플로티노스는 「엔네아데스」 1권부터 3권에서 아파테이아의 단계를 언급한 후에 곧바로 관상을 집중적으로 다루고 있다.²⁴⁾ 예를 들어, 「엔네아데스」 4권

pp, 294~295), 3권 6장 11절에 3회(ἀπαθῆς, ἀπαθη, ἀπαθη, pp, 296-297), 3권 6장 12절에 4회(ἀπαθῆς, ἀπαθοῦς, ἀπαθειάς, ἀπαθειάς, p, 298), 3권 6장 13절에 2회(ἀπαθη, ἀπαθη, p, 300), Ricardus Volkman, ed., *Plotini Enneades Praemisso porphyrii De Vita Plotini Deque Ordine Librorum Eius Libello* vol II (Lipsiae : Aedibus B. G. Teubneri, 1883-1884), 4권 3장 25절에 1회(ἀπαθεῖς, p, 38), 4권 3장 32절에 1회(ἀπαθῶς, p, 46), 4권 4장 18절에 1회(ἀπαθη, p, 64), 4권 4장 19절에 1회(ἀπαθη, p, 68), 4권 4장 24절에 3회(ἀπαθῶς, ἀπαθη, ἀπαθῆς, p, 72~73), 4권 4장 40절에 1회(ἀπαθεῖς, p, 95), 4권 4장 42절에 3회(ἀπαθεῖς, ἀπαθεῖς, ἀπαθειῖς, p, 97), 4권 4장 43절에 2회(ἀπαθεῖς, ἀπαθειῖς, p, 97), 4권 6장 2절에 1회(ἀπαθῆς, p, 116), 4권 7장 3절에 1회(ἀπαθῶν, p, 122), 4권 7장 13절에 1회(ἀπαθῆς, p, 140), 4권 8장 7절에 1회(ἀπαθειῖ, 151), 5권 8장 3절에 1회(ἀπαθειῖ, p, 234), 5권 9장 4절에 1회(ἀπαθεῖς, p, 251), 5권 9장 5절에 1회(ἀπαθειῖς, p, 252), 6권 1장 20절에 2회(ἀπαθῆς, ἀπαθῆς, p, 287), 6권 1장 22절에 1회(ἀπαθεῖς, p, 289), 6권 5장 3절에 2회(ἀπαθεῖς, ἀπαθειῖ, 386), 6권 6장 18절에 1회(ἀπαθεῖς, p, 423), 6권 9장 9절에 1회(ἀπαθῆς, pp, 520~521). 앞으로는 *Plotini Enneades*로 표기하겠다.

21) “τὸ μὲν Θεῶν ἀπαθεῖς λέγομεν καὶ νομιζομεν γένος, δαίμοσι δὲ προσιθεμεν πάθη” in *Plotini Enneades* vol II, 274.

22) 조규홍, 『플로티노스의 지혜』 (서울: 누멘출판사, 2009), 55.

23) *Plotini Enneades* vol II, 97. παθῶν, πάθος, πάθη, ἀπαθεῖς, ἀπαθεῖς, ἀπαθειῖς.

24) *Plotini Enneades* vol I, 334-348. 플로티노스는 「엔네아데스」 1권 1장부터 3권 6장까지 아파테이아를 총 42회 사용한다. 이것은 「엔네아데스」 전체에서 사용한 69회 가운데 절반 이상이 1권에서 3권 6장까지 사용된 것이다. 그런 후에 플로티노스는 3권 8장과 9장에서 관상이라는 용어를 집중적으로 사용한다. 3장 8장과 9장에서만 관상을 총 106회나 사용한다. 다음을 참조하라 3권 8장 1절에 11회(θεωρίας, θεωρεῖν, θεωροῦμεν, θεωρίας, θεωρίαν, θεωρίαν, θεωρίας, θεωρία, θεωρίας, θεωρίαν, θεωρίαν, pp, 331~332), 3권 8장 3절에 15회(θεωρίας, θεωρία, θεωρία, θεωρίας, θεωρία, θεωρίας, θεωρίας, θεωρία, θεωρήσαντος, θεωρίαν, θεωρία, θεωρία, θεωρία, θεωρίας, θεωρίας, pp, 333~334), 3권 8장 4절에

24회(Θεώρημα, Θεωρίας, Θεωρούν, Θεώρημα, Θεωρούντες, Θεωρούσης, Θεωρίας, Θεωρούντων, Θεωρία ν, Θεώρημα, Θεωρούσα, Θεώρημα, Θεώρημα, Θεωρία, Θεωρίας, Θεωρία, Θεώρημα, Θεωρεῖν, Θεωρίας, Θεωρεῖν, Θεωρίας, Θεωρεῖν, Θεωρεῖν, Θεωρίας, pp, 334-336), 3권 8장 5절에 18회(Θεωρία, Θεωρία, Θεώρημα, Θεώρημα, Θεώρηματα, Θεωρίας, Θεωρίας, Θεωρίαν, Θεωρίαν, Θεωρίαν, Θεωρίας, Θεωρούσα, Θεωρήσαν, Θεωρία, Θεωρία, Θεώρημα, Θεώρημα, Θεωρία, pp, 336-337), 3권 8장 6절에 10회(Θεωρίας, Θεωρήματος, Θεωρία, Θεωρίαν, Θεωρία, Θεωρία, Θεωρητική, Θεωρηθέντος, Θεωρίαν, Θεωρεῖ, pp, 337-338), 3권 8장 7절에 15회(Θεωρίας, Θεωρούντων, Θεωρήματα, Θεωρίας, Θεωρήματος, Θεωρήματα, Θεωρηθῆ, Θεώρημα, Θεωρία, Θεωρίας, Θεωρήματα, Θεωρεῖν, Θεωρίας, Θεωρούντων, Θεωρητοῦ, p, 339), 3권 8장 8절에 11회(Θεωρίας, Θεωριῶν, Θεωροῦσι, Θεωρία, Θεώρημα, Θεώρημα, Θεωρίας, Θεωρία, Θεώρημα, Θεωρεῖ, Θεωρῆ, pp, 340-341), 3권 9장 1절에 1회(Θεωροῦν, p, 346), 3권 9장 2절에 1회(Θεωρήματα, p, 348) 나타난다. 이 외에도 플로티노스는 「엔네아테스」 여러 곳에서 관상을 언급한다. 다음을 참조하라. *Plotini Enneades* vol I, 1권 1장 1절에 1회(Θεωρητέον, p, 39), 1권 1장 7절에 1회(Θεωρίαν, p, 44), 1권 1장 9절에 2회(Θεωρεῖν, Θεωρεῖν, p, 46), 1권 1장 12절에 1회(Θεωρητικός, p, 49), 1권 2장 6절(Θεωρία, p, 56), 1권 3장 5절에 2회(Θεωρήματά, Θεωρήμασι, p, 61), 1권 3장 6절에 2회(Θεωρεῖ, Θεωρούσα, p, 61), 1권 4장 2절에 1회(Θεωρίαν, p, 65), 1권 4장 10절에 2회(Θεωρίας, Θεωρούμεν, p, 74), 1권 4장 13절에 1회(Θεωρίας, p, 76), 1권 4장 15절에 1회(Θεωρούμεν, p, 78), 1권 6장 1절에 2회(Θεωρήματα, Θεωρούντων, 86), 1권 8장 2절에 1회(Θεωρίαν, p, 100), 1권 8장 13절에 2회(Θεωρούντι, Θεωρία, p, 112), 2권 3장 18절에 1회(Θεωρεῖν, p, 150), 2권 4장 13절에 1회(Θεωρηθήσεται, p, 162), 2권 7장 3절에 1회(Θεωρεῖσθαι, p, 181), 2권 8장 1절에 1회(Θεωρουμένου, p, 181), 2권 8장 2절에 1회(Θεωροῖ, p, 183), 2권 9장 6절에 2회(Θεωρῆ, Θεωροῦντα, p, 190), 2권 9장 14절에 1회(Θεωρεῖν, p, 204), 2권 9장 15절에 1회(Θεωρητέον, p, 205), 2권 9장 17절에 1회(Θεωρίας, p, 209), 2권 9장 18절에 2회(Θεωρεῖν, Θεωρεῖν, p, 211), 3권 2장 3절에 1회(Θεωρῶν, p, 229), 3권 2장 7절에 1회(Θεωρῆ, p, 235), 3권 3장 6절에 6회(Θεωρῶν, Θεωρεῖ, Θεωρεῖ, Θεωρῶν, Θεωρεῖ, Θεωρεῖ, 3권 5장 7절에 1회(Θεωρεῖ, 277), 3권 6장 17절에 1회(Θεωρουμένων, p, 306), 3권 6장 19절에 1회(Θεωροῖ, 308), 3권 7장 8절에 1회(Θεωρούμενον, p, 320), *Plotini, Plotini Enneades* vol II, 4권 3장 2절에 1회(Θεώρημα, p, 12), 4권 3장 4절에 1회(Θεωρίας, p, 14), 4권 4장 1절에 2회(Θεωρεῖν, Θεωρεῖν, p, 47), 4권 4장 2절에 2회(Θεωρῶν, Θεωρῆ, p, 48), 4권 4장 5절에 1회(Θεωρεῖν, p, 51), 4권 4장 6절에 1회(Θεωρήσει, p, 52), 4권 4장 8절에 1회(Θεωρεῖ, p, 53), 4권 4장 9절에 1회(Θεωρουμένου, p, 55), 4권 4장 44절에 3회(Θεωρία, Θεωρούμενον, Θεωρίαν, pp, 98-99), 4권 6장 2절에 1회(Θεωρεῖται, p, 116), 4권 6장 3절에 1회(Θεωρούμενοι, p, 119), 4권 8장 7절에 1회(Θεωρία, 152), 5권 3장 1절에 1회(Θεωροῦν, p, 178), 5권 3장 5절에 15회(Θεωρεῖν, Θεωρεῖσθαι, Θεωρῶν, Θεωρουμένῳ, Θεωρεῖν, Θεωρουμένῳ, Θεωρεῖν, Θεωρούμενον, Θεωροῦντα, Θεωρούμενον, Θεωροῦντα, Θεωρία, Θεωρῶν, Θεωρίαν, Θεωρητῶ, pp, 183-184), 5권 3장 6절에 2회(Θεωρεῖν, Θεωρεῖ, p, 185), 5권 3장 7절에 2회(Θεωρεῖ, Θεωρεῖ, pp, 186-187), 5권 3장 15절에 1회(Θεωρεῖται, p, 199), 5권 5장 1절에 4회(Θεωρῶν, Θεωρεῖν, Θεωρεῖ, Θεωρήσει, pp, 207-208), 5권 8장 2절에 1회(Θεωρῶμεν, p, 232), 5권 8장 4절에 1회(Θεωρήματα, p, 237), 5권 8장 5절에 1회(Θεωρημάτων, p, 237), 5권 9장 4절에 1회(Θεωρήσει, p, 251), 5권 9장 8절에 1회(Θεωρήματα, p, 255), 5권 9장 11절에 2회(Θεωρούσης, Θεωρούσα, pp, 257-258), 6권 1장 4절에 1회(Θεωροῖτο, p, 267), 6권 1장 7절에 1회(Θεωρούμεν, p, 270), 6권 1장 8절에 1회(Θεωρεῖν, p, 272), 6권 1장 12절에 1회(Θεώρημα, p, 278), 6권 1장 19절에 1회(Θεωροῦντας, p, 285), 6권 1장 22절에 2회(Θεωρούμενον, Θεωρούμενον, p, 289), 6권 2장 6절에 1회(Θεωρία, p, 306), 6권 2장 10절에 1회(Θεωρεῖσθαι, p, 313), 6권 2장 11절에 1회(Θεωρούμενον, p, 315), 6권 2장 14절에 1회(Θεωρηθήσεται, p, 317), 6권 2장 19절에 1회(Θεωρούμενον, p, 321), 6권 3장 2절에 1회(Θεωρητέον, p, 327), 6권 3장 20절에 1회(Θεωρεῖσθαι, p, 351), 6권 3장 21절에 1회(Θεωρήσει, p, 352), 6권 4장 1절에 1회(Θεωρεῖται, p, 363), 6권 4장 16절에 1회(Θεώρημα, p, 383), 6권 5장 8절에 1회(Θεωρεῖται, p, 391), 6권 5장 10절에 1회(Θεώρημα, p, 395), 6권 6장 5절에 6회(Θεωρούμενον, Θεωρουμένου, Θεωρουμένου, Θεωρουμένης, ἔθεωρήθη, ἐπιθεωρεῖται, pp, 402-403), 6권 6장 6절에 1회(Θεωροῦντα, p, 405), 6권 6장 8절에 1회(Θεωρητέον, p, 406), 6권 6장 9절에 2회(Θεωρεῖν, ἐπιθεωρούμενος, pp, 407-408), 6권 6장 11절에 1회(Θεωρουμένης, p, 411), 6권 6장 13절에 1회(Θεωροῖτο, p, 414), 6권 6장 14절에 3회(Θεωρεῖται, Θεωρεῖσθαι, Θεωρουμένους, pp, 416-417), 6권 7장 15절에 4회(Θεωρεῖν, Θεωρεῖ, Θεωρούμενα, ἔθεωεί, p, 444), 6권 7장 18절에 1회(Θεωρουμένη, 449), 6권 7장 24절에 1회(Θεωρῶν, p, 455), 6권 7장 35절에 2회(Θεωρεῖ, Θεωροῖ, p, 468), 6권 7장 39절에 2회(Θεωρήσει, Θεωρία, pp, 472-473), 6권 8장 6절에 2회

4장 42절과 43절에서는 아파테이아의 단계를 거쳐 44절에 관상의 단계로 들어갈 수 있다고 한다.²⁵⁾ 이처럼 플로티노스는 구조적으로 일자와 합일을 위해서는 먼저, 정신을 정화하고 그다음에 정신이 아파테이아의 단계에 들어간 후에 마침내 신과의 합일을 위한 관상의 단계에 들어간다고 주장한다. 이러한 구조는 에바그리우스의 「기도」에도 유사하게 나타난다. 곧, 에바그리우스도 정신이 악한 생각과 정념을 정화하고 아파테이아 단계에 들어간 후에 마침내 하나님과 합일을 이루는 순수기도로 들어간다고 주장하기 때문이다. 이런 점에서 수주기도 에바그리우스의 아파테이아는 인간의 영적 여정의 궁극적인 목적이 아니라 관상을 위한 이정표이며, 전제 조건이라고 한다.²⁶⁾ 이처럼 플로티노스와 에바그리우스는 정신을 정화해야 아파테이아를 얻을 수 있다고 주장한 점에서 두 사람 간에 유사성이 보인다. 다음은 알렉산드리아 클레멘스의 아파테이아에 관하여 살펴보겠다.

3. 알렉산드리아 클레멘스의 아파테이아

신약 성서에는 아파테이아가 한 번도 나타나지 않는다.²⁷⁾ 이에 비해, 알렉산드리아의 클레멘스는 「양탄자」에서 아파테이아를 28회 사용한다.²⁸⁾ 그런 점에서 알렉산드리아의 클레멘스는 그리스도교 교부지만 성서보다는 스토아학파의 아파테이아 개념을 빌려 온 것 같다. 클레멘스 이전의 교부 가운데는 안티오키아의 이그나티우스(AD 35-107)가 아파테이아를 처음 사용한다.²⁹⁾ 또한, 알렉산드리아의 아타나시우스(AD

(Θεωρίαν, Θεωρητικὸς, p, 485), 6권 8장 7절에 1회(Θεωρεῖν, p, 487),

25) Plotini *Enneades* vol II, 97-99.

26) Jun Suzuki, "The Evagrius Concept of Apatheia and his Origenism," in *Origeniana Nova*, ed. G. Heidi and R. Somos (Uttgeveru Peeters Leuven-Paris-Walpole, 2009). 606.

27) K. Aland, and B. Aland and J. Karavidopoulos and C. M. Martini and B. M. Metzger, eds., *Novum Testamentum Graece*, 28th edition (Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft), 2012; K. Aland, ed, *Vollständige Konkordanz Zum Griechischen Neuen Testament* (New York: Walter De Gruyter Berlin, 1975), 67에는 ἀπαθεια가 나오지 않는다. ἀπαχω에서 바로 ἀπαιδευτος로 넘어간다.

28) *PG* 8, p, 976(2권 8장 (59), ἀπάθειαν), p, 976(2권 8장 (61), ἀπαθοῦς, ἀπαθής, ἀπαθῆ), p, 1020(2권 18장 (29), ἀπαθές), p, 1048(2권 20장 (52), ἀπάθειαν), p, 1268(4권 7장 (78), ἀπάθειαν), p, 1329(4권 19장 (35), ἀπαθῆ), p, 1348(4권 22장 (4), ἀπαθειας), p, 1360(4권 23장 (40), ἀπαθῆς), p, 1361(4권 23장 (44), ἀπάθειαν), *PG* 9, p, 140(5권 14장 (32), ἀπαθῆς), p, 293(6권 9장 (41), ἀπάθειαν), p, 293(6권 9장 (45), ἀπαθῆς), p, 296(6권 9장 (48), ἀπαθῆ), p, 296(6권 9장 (49), ἀπάθειαν), p, 325(6권 13장 (68), ἀπάθεια v), p, 344(6권 15장 (26), ἀπαθοῦς), p, 364(6권 16장 (86), ἀπαθειῆς), p, 409(7권 2장 (56), ἀπαθοῦς), p, 413(7권 2장 (69), ἀπαθειας), p, 417(7권 3장 (84), ἀπαθές), p, 417(7권 3장 (88), ἀπαθειαν), p, 417(7권 3장 (89), ἀπαθές, ἀπαθοῦς), p, 517(7권 14장 (46), ἀπαθειας), p, 521(7권 14장 (65), ἀπαθῆς), p, 521(7권 14장 (66), ἀπαθειας)에 나타난다.

29) 안티오키아의 이그나티우스는 폴리카르푸스에게 보낸 편지 3장 2절에서 아파테스(ἀπαθές)를 사용한다. 그러나 이 경우 이그나티우스가 자기 신학을 설명하기 위해 언급한 것이 아니라 철학자 섉스투스 엠페리쿠스가 철학자는 '신을 무정념적'(ἀπαθές ἐστι τὸ θεῖον)으로 본다고 한 부분을 인용할 때 사용한 것이다. Helmut Koester, ed., *Ignatius of Antioch*, (Philadelphia: Ortress Press, 1985), 268.

296/298-373)도 아리우스와의 논쟁에서 예수의 신인에 대해 설명할 때 아파테이아를 사용한다. 더구나, 알렉산드리아의 클레멘스는 아파테이아를 금욕신학의 맥락에서 사용한다. 클레멘스는 아파테이아 상태에 다다른 사람이 누리는 평화를 말했으며, 무질서한 정념들에서 영구적인 고요한 상태로 들어가기에 한다고 주장한다.³⁰⁾ 수주키는 클레멘스는 완전한 그리스도교 현자는 신의 세계를 관상하는 것을 통해 아파테이아를 이룰 수 있다고 주장했다고 한다.³¹⁾ 이런 점에서 에바그리우스도 관상의 맥락에서 아파테이아를 사용한 것을 보면, 일정 부분 클레멘스의 아파테이아에서 영향을 받은 것 같다. 더구나, 에바그리우스의 아파테이아는 클레멘스의 「예언자적 담론들의 선집」(*Eklogoi propheticae*)에 나타난 금욕주의에 영향을 받은 것 같다.³²⁾ 그래서 소모스도 에바그리우스의 아파테이아 개념은 알렉산드리아 클레멘스의 배경을 가지고 있다고 한다. 그런데도 소모스는 알렉산드리아의 클레멘스의 아파테이아와 에바그리우스의 아파테이아 사이의 상이점을 지적한다. 곧, 클레멘스가 아파테이아를 관념적이고, 완전한 상태를 이룬 것으로 보았다면, 에바그리우스는 아파테이아를 현세적이고, 더욱 금욕적이며, 완전한 상태가 아니라고 하였다.³³⁾ 이런 점을 보면 에바그리우스가 클레멘스의 아파테이아 개념을 빌려 오지만 그대로 사용하지 않고 자신의 기도론에 맞게 변용시켜 사용한 것 같다. 다음은 오리게네스와 카파도키아 교부들의 아파테이아에 관하여 살펴보겠다.

4. 오리게네스와 카파도키아 교부들의 아파테이아

오리게네스의 「기도」에는 아파테이아가 한 번도 나타나지 않는다.³⁴⁾ 아울러 오리게네스의 중요한 작품 「켈수스 논박」에도 아파테이아가 나타나지 않는다.³⁵⁾ 소모스는 오리게네스의 「원리론」이나 「켈수스 논박」에는 아파테이아가 나타나지 않으며, 다만 「시편 37편 설교」에서 약간 언급하고, 「예레미야 설교」에서 신 스토아학과 철학자 세네카나 에픽테토스³⁶⁾의 작품에 나타난 아파테이아의 개념을 간단하게 설명할

30) John Eudes Bamberger, *Evagrius Ponticus: The Praktikos & Chapters on Prayer*, (Michi gan, Kalamazoo : Cistercian Publications, 1981), lxxxiii.

31) Jun Suzuki, *op. cit.*, 606.

32) John Eudes Bamberger, *op. cit.*, lxxii-lxxiii.

33) Robert Somos, *op. cit.*, 372.

34) PG 11, 415-561. 오리게네스의 「기도」 2장 2절에 단 한번 ἀπαθέστερον가 나오지만 이 단어는 육체적 정념을 너무 강조하지 않는 상태를 뜻한다. Eric George Jay, *Origen's Treatise on Prayer* (London: SPCK, 1954), 83.

35) PG 11, 637-1632.

36) 에픽테토스는 『앵케이리디온』 12장 2절에서 올리브 기름이 얼질러지고, 포도주를 도둑맞았다. 이때 다 음과 같이 말하라. “이것은 무감동(ἀπάθεια)을 사기 위해서 치러야 할 그만한 값이고, 이것은 마음의 평정(ἀταραξία)을 사기 위해서 치러야 할 그만한 값이다. 값을 치르지 않고서는 아무것도 얻을 수 없다.”(에픽테토스/ 김재홍 옮김, 『앵케이리디온』 (서울: 까치글방, 2003), 27-28. 오리게네스는 에픽테토

뿐이라고 한다. 그러나 그것들조차도 윤리 교리와 연관된 것처럼 보인다고 한다.³⁷⁾ 한편, 오리게네스의 「원리론」에는 아파테이아와 비슷한 용어를 사용하는 것처럼 보이는 부분이 있기는 하다. 곧, 「원리론」 1권 7장 4절에 “기도자의 영혼은 절대로 동요되지 않으며, 어떠한 슬픈 감정에든 빠지지 않게 된다.”고 언급한다. 그러나 여기서 오리게네스가 말하는 ‘동요되지 않는 감정’의 상태는 정념의 근절을 말하는 스토아학파의 ‘아파테이아’(ἀπάθεια) 개념보다는 아리스토텔레스가 주장한 감정이나 느낌의 절제를 뜻하는 ‘메트로파테이아’(μετροπάθεια)에 더 가까워 보인다.³⁸⁾ 따라서 가브리엘 붕게도 에바그리우스는 아파테이아를 사용하지만, 오리게네스는 아파테이아를 피하고 메트로파테이아를 사용하기 때문에 에바그리우스를 오리게네스 주의자로 볼 수는 없다고 한다.³⁹⁾ 나아가 수주키도 에바그리우스를 오리게네스 주의자라는 전제하에 에바그리우스의 작품에 나타나는 아파테이아와 메트로파테이아를 동의어로 보고, 에바그리우스의 아파테이아 개념은 스토아학파의 ‘정념의 방출’이 아니라 아리스토텔레스를 대표하는 소오학파가 말하는 ‘정념에 대한 수양과 정념에 대한 가장 효과적인 취급’이라고 한다.⁴⁰⁾ 그러나 에바그리우스가 사용한 아파테이아는 스토아학파가 말하는 아파테이아도 아니고 소오학파가 말하는 메트로파테이아도 아니다. 왜냐하면, 에바그리우스는 그리스 철학에서 사용한 아파테이아 개념을 빌려 자기 나름대로 재해석한 두 단계의 아파테이아 개념을 사용하고 있기 때문이다.

한편, 카파도키아의 나지안주스의 그레고리우스의 「연설」에는 아파테이아가 11회 나타나며⁴¹⁾, 니사의 그레고리우스의 「기도」에도 아파테이아가 4회 나타나지만, 에바그리우스같이 기도를 위한 중요한 기능으로 사용하지는 않는다.⁴²⁾ 나아가 니사의 그레고리우스는 다른 작품에서도 아파테이아를 강조하지 않는다.⁴³⁾ 또한, 에바그리우스의 제자로 알려진 요한 카시아누스(AD 360/65-430/35경)⁴⁴⁾의 「제도서」⁴⁵⁾와 「담화

스가 사용한 무감동 곧, 아파테이아(ἀπάθεια)를 간단하게 설명한다.

37) Robert Somos, *op. cit.*, 365, 367.

38) 오리게네스/ 이성효, 이형우, 최원오, 하성수 해제·역주, “해제,” in 『원리론』 (서울: 아카넷, 2014), 480. 다음을 참조하라. 『원리론』 3,3,2; 『창세기 강해』 1,17; 2,6; 『코린토 1서 단편』 33.

39) Gabriel Bunge, “Origenismus-Gnostizismus: zum Geistesgeschichtlichen Standort de s Evagrius Pontikos,” *Vigiliae Christianae* vol. 40, no. 1 (Mr., 1986), 26.

40) Jun Suzuki, *op. cit.*, 605-606.

41) PG 35, 4권 71장 (15)에 1회(ἀπαθοῦς, p, 593), 8권 16장 (38)에 1회(ἀπαθείας, p, 808), 15권 10장 (66)에 1회(ἀπαθῆ, p, 929), 16권 7장 (44)에 1회(ἀπαθῆ, p, 944), 17권 12장 (50)에 1회(ἀπαθοῦς, p, 980), 26권 13장 (99)에 1회(ἀπαθῆς, p, 1245), PG 36, 29권 4장 (30)에 1회(ἀπαθῆς, p, 77), 30권 5장 (77)에 1회(ἀπαθοῦς, p, 109), 30권 19장 (80)에 1회(ἀπαθῆς, p, 129), 39권 13장 (52)에 1회(ἀπαθῆς, p, 349), 43권 56장 (41)에 1회(ἀπαθοῦς, p, 568) 나타난다.

42) PG 44, 1119-1194. 니사의 그레고리우스의 「기도」에는 아파테이아가 총 4회 나타난다. 곧, 1장에 1회(ἀπαθῆς, p, 1132), 3장에 1회(ἀπαθείας, p, 1157), 4장에 2회(ἀπαθῆς, ἀπαθείας, p, 1168) 나타난다.

43) 로완 윌리엄스(Rowan Williams)가 이런 주장을 한다. Morwenna Ludlow, *Gregory of Nyssa, ancient and (post)modern*, (Great Clarendon Street : Oxford University Press, 2007), 128.

44) 스미더는 요한 카시아누스를 에바그리우스의 제자로 본다. Edward Smither, “Lessons from a

집」 46)에도 아파테이아가 나타나지 않는다.⁴⁷⁾ 다만, 일부 요한 카시아누스 학자들은 요한 카시아누스가 에바그리우스의 아파테이아를 ‘마음의 순결’로 바꾸었다고 주장하기도 한다.⁴⁸⁾ 더 나아가 에바그리우스의 신학을 계승했다고 알려진 위 디오니시우스(AD 533년경)의 주요한 네 개의 작품과 편지에도 아파테이아가 6회 정도 나타나지만⁴⁹⁾ 에바그리우스같이 기도를 위한 중요한 기능으로 사용하지는 않는다. 이처럼 에바그리우스가 오리게네스 주의자라고 하더라도⁵⁰⁾ 아파테이아 개념에서는 비연속성을 보인다. 에바그리우스가 신학적 영향을 받은 카파도키아 교부들이나 에바그리우스의 신학적 제자들의 작품 속에서도 부분적으로 아파테이아의 개념이 나오지만 에바그리우스같이 기도론의 맥락에서 중요하게 사용하지는 않는다. 다음은 에바그리우스의 아파테이아 관하여 살펴보겠다.

III. 에바그리우스의 아파테이아

수주키는 에바그리우스의 아파테이아 개념은 후기 수도원 전통에 가장 큰 영향을 미친 주제라고 한다.⁵¹⁾ 이처럼 에바그리우스에게 아파테이아는 그의 수덕 신학에서

Tentmaking Ascetic in the Egyptian Desert The Case of Evagrius of Pontus,” *Missiology* vol. 39, no. 4 (Oct., 2011), 488; 반면에 김진하는 이러한 입장을 반대한다. 김진하는 1930년대에 이탈리아의 학자 Salvatore Marsili가 요한 카시아누스의 문헌에 나타난 51개 대목에 대해 에바그리우스와의 공통점을 주장한 이래로 1950년 Owen Chadwic, 1969년 Pierre Courcelle도 같이 주장함으로써 움직일 수 없는 사실이 되었다고 한다. 그러나 김진하는 에바그리우스의 짧은 문장과 간결한 스타일과 요한 카시아누스의 긴 문장들과 만년체적인 기록 스타일이 아주 다르며, 수도사들의 복장의 상이점, 로기스모이의 순서의 불일치, 아파테이아를 사용하지 않은 점, 프락티케와 테오로기케의 원천의 불확실성 문제, 그리고 그 핵심 용어들과 개념들에서도 연관성을 찾기 어렵다고 보았다. 김진하, “존 카시아누스 에바그리우스의 제자인가?,” 『역사신학논총』 9(2005), 17 -31.

45) J. P. Migne, ed., *Patrologiae cursus completus...Series latina*, 49 (Parigi, 1844-1864), 5-477. 앞으로는 PL로 표기하겠다.

46) *Ibid.*, 477-1332.

47) 요한 카시아누스가 「제도서」와 「답화집」에는 아파테이아가 나타나지 않는다. 후시 아파테이아 개념을 염두에 두고 썼다 하더라도 라틴어로 어떤 단어로 번역했는지가 불분명하다.

48) 김진하, *op. cit.*, 16; 요한 카시아누스 사상에 나타난 아파테이아에 대해서는 다음을 참조하라. Augustine Michael Casiday, “Apatheia and Sexuality in the Thought of Augustine and Cassian,” *St Vladimir’s Theological Quarterly* vol. 45, no. 4 (2001), 359-394.

49) PG 3, 119-1120. 위 디오니시우스는 「천상의 위계」에서 3회, 곧, 2장 4절에서 천사는 초자연적인 것에 대한 무정념(ἀπαθoῦς θεωρίας, p, 144)의 관상을 하는 존재로 소개한다. Pseudo-Dionysius, *op. cit.*, 151. 7장 1절(ἀπαθeία, p, 205)에서는 트로논(θρόνον) 천사가 모든 정념에서 벗어난다고 말할 때 아파테이아를 사용했다고 한다. 15장 9절(ἀπαθeς, p, 568)에서 한 번 더 사용한다. 「교회의 위계」에서 2회, 곧, 2장 8절(ἀπαθeία, p, 404)과 3장 7절(ἀπαθeῖ, p, 433)에서 사용한다. 「편지 9」(ἀπαθeς, p, 1108)에서는 1회, 곧, 총 6회 사용한다.

50) 에바그리우스가 오리게네스 주의자라는 연속성을 주장하는 학자로는 한스 우르 폰 발타사르, 앙투안 귀오몽, 앤드루 라우스, 쿠르젤, 루이 부이에, 오라우그린, 스미더, 버나드 맥킨, 그리고 수주키를 들 수 있다. 유은호, 『에바그리우스의 기도론 연구-오리게네스의 기도론과의 비교-』, 24를 보라.

중요한 위치를 차지한다. 스토아학파가 아파테이아를 ‘욕망에서 벗어나 세상이 주는 어떤 황홀함이나 역경 앞에서도 고요하게 머무는 상태’라고 생각했다면, 에바그리우스의 아파테이아는 ‘평온’, ‘무정념’, ‘무감각’, ‘고요한 상태’, ‘영혼이 욕정으로부터 혼란을 겪지 않는 상태’, 그리고 ‘가장 아름답고 건강한 영혼의 상태’등 다양하게 확장시켜 사용한다. 아울러 에바그리우스는 아파테이아에 대한 부정적인 뜻보다는 사랑과 덕을 향한 긍정적이고, 적극적인 면을 강조한다. 따라서 에바그리우스의 아파테이아는 덕을 획득해 가는 과정이며, 믿음에서 출발하여 몸과 마음과 영혼을 본래의 상태로 되살리는 삶의 여정이고, 원래 인간이 가진 진정한 모습을 통합적으로 회복해 나가는 과정이다.⁵²⁾ 따라서 에바그리우스의 아파테이아는 영속하는 상태이며, 그리스도인의 영적 여정에 결정적인 전환점을 이루는 단계이고, 관상의 문이다.⁵³⁾ 이렇듯 에바그리우스의 아파테이아는 인간의 감정을 벗어난 무감각의 상태가 아니라 오히려 모든 사람이 평화롭게 살고 다른 사람을 향해 적의 없이 사랑하는 사랑의 상태라고 말할 수 있다.⁵⁴⁾ 힐러리 케이스도 에바그리우스의 아파테이아는 사랑의 근원이며, 수행 생활의 꽃이고 (「프락티코스」 81장), ‘존재의 참지식’의 관문이라고 보았다.⁵⁵⁾

이처럼 에바그리우스는 전통에서 계승 받은 아파테이아 개념을 빌려 오지만 그대로 답습하지 않고 자신의 기도론에 맞게 변용시켜 사용한다. 더구나, 에바그리우스는 아파테이아 개념을 두 단계의 아파테이아 개념으로 확장하여 새로운 아파테이아 개념을 구축한다. 또한, 에바그리우스는 자신의 기도론에서 아파테이아를 조명의 기능으로 사용한다. 다음은 에바그리우스의 두 단계 아파테이아에 관하여 살펴보겠다.

1. 두 단계 아파테이아

수zuki는 에바그리우스의 아파테이아의 특징 중에 독특한 점은 아파테이아를 두 단계로 구분한 것이라고 한다. 곧, 에바그리우스는 아파테이아를 불완전한 아파테이아와 완전한 아파테이아로 구분한다.⁵⁶⁾ 에바그리우스는 「프락티코스」 60장에서도 불완전한 아파테이아와 완전한 아파테이아로 구분한다. 이 두 단계 아파테이아를 구분하는 기준은 악령의 영향력에 따라 구분한다. 곧, 불완전한 아파테이아는 수도승이 영적으로 관상하는 동안 아직 악령의 힘이 존재한다고 느낄 때이며, 완전한 아파테이아는 모

51) Jun Suzuki, *op. cit.*, 605.

52) 에바그리우스/ 전경미, 이재길 옮김, 『에바그리우스의 기도와 묵상』 (서울: 한국고등신학연구원, 2011), 137-138.

53) John Eudes Bamberger, *op. cit.*, lxxxvi-lxxxvii.

54) *Ibid.*, lxxxv-lxxxvi.

55) Hilary Case, “Becoming One Spirit—Origen and Evagrius Ponticus on Prayer,” (M.A. diss., Saint John’s University, 2006), 221.

56) Jun Suzuki, *op. cit.*, 607.

든 악령의 힘을 굴복시킬 때 찾아온다.⁵⁷⁾ 크리스토프 조에스트도 에바그리우스의 불완전한 아파테이아 단계는 아직 악령의 시험을 경험하는 단계이며, 완전한 아파테이아 단계는 악령의 시험을 극복한 단계라고 한다.⁵⁸⁾ 이러한 에바그리우스의 두 단계 아파테이아 개념은 그의 제자들에게도 계승된다.⁵⁹⁾ 이처럼 에바그리우스의 두 단계 아파테이아는 그 이전의 전통에서는 나타나지 않는 에바그리우스만의 독특한 개념이다. 다음은 불완전한 아파테이아 단계에 관하여 살펴보겠다.

1) 불완전한 아파테이아 단계

에바그리우스는 「기도」 55장에서 수도승이 욕정에서 벗어났다고 해서 완전한 아파테이아의 단계에 이르렀다고 생각해서는 안 된다고 한다. 왜냐하면, 에바그리우스에게는 욕정에서 벗어났다고 해서 완전한 아파테이아의 단계에 도달한 것이 아니기 때문이다.⁶⁰⁾ 에바그리우스에게는 영혼의 욕망부에서 발생하는 탐식, 음욕⁶¹⁾, 그리고 탐욕의 욕정을 극복했을 때 불완전한 아파테이아에 이르게 되고, 이 불완전한 아파테이아 단계 이후에 정념부에서 오는 슬픔, 분노, 그리고 아케디아를 극복했을 때 완전한 아파테이아의 단계에 이르게 된다.⁶²⁾ 더구나, 에바그리우스는 불완전한 아파테이아 단계에서 나타나는 형상(image)을 강하게 비판한다. 왜냐하면, 형상은 객관적 인식 대상과 추론적 생각을 포함하고 있기 때문이다.⁶³⁾ 그래서 사막의 안토니우스도 기도할 때

57) 에바그리우스/ 전경미, 이재길 옮김, *op. cit.*, 87.

58) Christoph Joest, "The Significance of acedia and apatheia in Evagrius Ponticus Part II," *The American Benedictine Review* vol. 55, no. 2 (June., 2004), 280-281.

59) 성산의 성 니코디모스, 고린도의 성 마카리오스 편/ 엄성옥 옮김, 『펠로칼리아 2권』 (서울: 은성출판사, 2002), 530-532. 예를 들어, 에바그리우스의 신학적 제자로 알려진 고백자 막시무스(AD 580-662)의 제자로 알려진 리비아의 성 탈라시오스(AD 7세기경)는 그의 작품 「사랑, 절제, 그리고 지성과 일치하는 삶에 관하여」에서 아파테이아를 불완전한 아파테이아와 완전한 아파테이아로 구분한다. 그는 불완전한 아파테이아에 대하여 다음과 같이 언급한다. "때때로 부분적인 아파테이아를 획득한 지성은 요동함이 없이 지킵니다. 그러나 그것은 지성을 자극하는 것들이 부재하기 때문에 시험을 받지 않기 때문입니다." 또한, 그는 완전한 아파테이아에 대해서도 다음과 같이 언급한다. "물질 또는 물질에 대한 기억의 영향을 받지 않는 사람은 완전한 아파테이아를 획득한 사람입니다."

60) PG 79, 1177.

61) 에바그리우스는 음욕의 악한 생각과의 싸움에서 이길 수 있도록 성경 구절 65개를 제시한다. 출 20:17; 출 23:22~23; 출 23:29-30; 출 30:14; 출 32:33; 신 6:3; 신 6:13; 신 7:17-18; 신 9:3; 신 12:8-9; 신 33:29; 사 4:14; 사 16:20-21; 삼상 2:1; 삼상 2:4-5; 삼상 11:1-2; 왕상 21:3; 대하 36:3-4; 참조: 왕하 23:35; 스 9:6-7; 스 9:11; 욥 1:5; 욥 7:1; 욥 5:14; 욥 34:10-11; 욥 41:11; 시 3:2-4; 시 4:5; 시 6:9-10; 시 9:7-8; 시 13:4-5; 시 18:43; 시 30:12-13; 시 35:4; 시 35:5-6; 시 35:13; 시 37:10; 시 52:7; 시 129:5-6; 잠 1:26-27; 잠 5:20; 잠 6:25-26; 잠 6:27-29; 잠 17:3; 잠 26:11; 전 7:5; 전 10:4; 아 1:6; 사 14:30; 사 32:6; 렘 20:12; 애 1:9; 애 1:11; 애 2:19; 애 3:55-57; 단 4:28-29; 마 5:28; 마 26:41; 고전 6:9-10; 고전 10:8; 엡 5:5; 약 1:13-14; 약 4:1; 벵전 4:12-13; 벵후 5:8-9; 벵후 2:9절이다. 에바그리우스 폰티쿠스/ 허성석 옮김, 『안티레티코스 : 악한 생각과의 싸움』 (왜관: 분도출판사, 2014), 77-98.

62) 에바그리우스 폰티쿠스/ 허성석 역주 · 해제, 『그노스티코스』 (왜관: 분도출판사, 2016), 21.

63) Martin Laird, "The "Open Country Whose Name is Prayer": Apophasis, Deconstruction, And Contemplative Practice," *Modern Theology* vol. 21, no. 1 (Jan., 2005), 146.

인식 대상을 거부했던 것이다.⁶⁴⁾ 이런 점은 에바그리우스가 사막 교부 전통을 계승한 것을 보여주는 증거라고 할 수 있다.

한편, 에바그리우스는 「기도」 69장에서 기도할 때에 정신에 혼합된 생각들을 피해야 한다고 주장한다. 그래야 고요한(ἡρεμία) 정주(oικεία)를 성취할 수 있다는 것이다.⁶⁵⁾ 그러므로 혼합된 생각을 피하고 고요한 정주의 자리를 얻게 되면, 그 상태가 불완전한 아파테이아의 단계에 접어든 것이라고 한다. 아울러 에바그리우스는 「그노스티코스」 28장에서 ‘버려짐’은 ‘아파테이아의 딸’이라고 한다. 곧, 불완전한 아파테이아에 도달한 사람이라도 버려짐을 경험할 수 있다는 것이다. 그러나 이 버려짐의 목적은 그에게 악을 경험하게 하여 악을 더욱 증오하게 하기 위함이며, 이를 통하여 가장 높은 단계인 완전한 아파테이아로 나아가게 하기 위한 하나의 장치에 해당한다는 것이다.⁶⁶⁾ 이처럼 에바그리우스는 완전한 아파테이아의 단계에 들어가기 전에 불완전한 아파테이아의 단계가 있다고 주장한다. 따라서 수도승은 불완전한 아파테이아 단계에서 완전한 아파테이아 단계로 나아가야 한다. 그래야 비로소 순수기도에 한 걸음 더 다가서게 되는 것이다.⁶⁷⁾ 다음은 완전한 아파테이아 단계에 관하여 살펴보겠다.

2) 완전한 아파테이아 단계

에바그리우스는 「기도」 52장에서 완전한 아파테이아는 최고 높은 정신의 단계로서, 영적인 정신을 얻는 단계라고 한다.⁶⁸⁾ 이런 점은 플로티노스가 말하는 영혼이 정신으로 완전히 충만해진 상부 정신의 상태와 유사하다. 곧, 에바그리우스가 아파테이아를 둘로 나눈 것은 플로티노스가 정신을 상부 정신과 하부 정신으로 구분하는 것과 유사하다.⁶⁹⁾ 따라서 플로티노스가 말하는 하부 정신이 에바그리우스의 불완전한 아파테이아의 단계에 해당한다면, 상부 정신은 완전한 아파테이아의 단계에 해당한다고 볼 수도 있다. 이런 유사성을 근거해 본다면 에바그리우스는 플로티노스의 정신의 이중 구조를 빌려 와서 자기만의 두 단계 아파테이아 이론을 구축한 것 같다.

나아가 에바그리우스는 수도승이 완전한 아파테이아 단계에 들어갔다는 것을 알 수 있는 첫 번째 표지로 수도승이 기쁨(χαρᾶς)으로 기도하는지를 보면 안다고 한다. 따라서 수도승은 완전한 아파테이아 단계에서 기쁨을 얻기 위해서 인내해야 하며

64) 요한 카시아누스는 「담화집」(*Collationum*)에서 사막의 성 안토니우스가 “수도승이 기도하면서 자기 자신을 인식하거나, 그가 기도하는 대상 자체를 인식하는 것은 완전한 기도가 아니다(Non est, inquit, Perfecta oratio in qua se monachus, vel hoc ipsum quod orat, intelligit).”라고 말했다고 한다. *PL* 49, 808.

65) *PG* 79, 1181.

66) 에바그리우스 폰티쿠스/ 허성석 역주·해제, *op. cit.*, 2016, 59-60.

67) 유은호, “에바그리우스의 기도에 관한 연구-Περί Προσεύχης를 중심으로,” 「신학논단」 83 (2016), 270-271.

68) *PG* 79, 1177.

69) 이부현, “영혼과 정신-플로티노스의 『에네아데』 5권 3장 6절-9절에 대한 해석과 재구성,” 「시대와 철학」 12(2001), 331.

(「기도」 23장)⁷⁰⁾, 고통스러운 것을 견뎌야 한다고 한다(「기도」 93장).⁷¹⁾ 아우리 에바그리우스는 「기도」 61장에서 수도승이 기쁨으로 기도할 때 비로소 하나님과 만나는 기도의 경계선(ὅροις)에 가까이 간 것이라고 한다.⁷²⁾ 이처럼 하나님께 가까이 갈수록 기쁨을 얻게 된다는 사상은 스토아학파가 말하는 좋은 정념 곧, ‘유파테이아’(εὐπάθεια)를 얻는 것과는 유사하다.⁷³⁾ 알렉산드리아의 클레멘스도 「양탄자」에서 ‘유파테이아’를 여러 번 사용한다.⁷⁴⁾ 플로티노스도 「엔네아데스」에서 ‘유파테이아’를 여러 번 사용한다.⁷⁵⁾ 이에 비해, 나지안주스의 그레고리우스의 「연설」에서는 ‘유파테이아’를 한번만 사용한다.⁷⁶⁾ 이렇듯 에바그리우스가 기쁨을 좋은 정념으로 해석한 것을 볼 때 스토아학파나 알렉산드리아의 클레멘스, 그리고 플로티노스의 유파테이아 개념을 계승한 것처럼 보인다. 아우리 에바그리우스는 수도승이 완전한 아파테이아의 단계에 들어갔는지를 알 수 있는 두 번째 표지로 아가페(ἀγάπη)를 얻었는지를 보면 안다고 한다.⁷⁷⁾ 이런 점은 완전한 아파테이아 단계가 자기에게 머물지 않고 이웃을 향해 있는 단계라는 것을 보여주는 증거라고도 볼 수 있다.

한편, 앤드루 라우스는 에바그리우스가 말하는 완전한 아파테이아는 평온의 상태 곧, 영혼이 더는 정념으로부터 방해받지 않는 상태이며, 사랑을 위한 필수 조건이고, 참된 ‘수행학의 목표’이며, 가장 본디 상태라고 한다.⁷⁸⁾ 다시 말해서, 에바그리우스가 말하는 완전한 아파테이아 상태는 영혼의 가장 건강한 상태이며(「프락티코스」 56장), 영혼이 자신의 빛을 보기 시작하는 때이고, 영혼이 삶에 곤경을 당하면서도 평온함을 유지하는 상태이다(「프락티코스」 64장). 나아가 루이 부이에도 에바그리우스가 말하는 완전한 아파테이아에 이르렀다는 표지는 분심 없이 기도하는 상태로 알 수 있다고 한다. 영혼의 평화가 외부적인 것들에 직면했을 때뿐만 아니라 내부적으로도 평화가 있을 때 완전한 아파테이아의 단계에 들어간 것이라고 한다. 아우리 완전한 아파테이아 상태는 의식의 가장 깊은 층에까지 평화를 회복시키는 상태이며, 꿈속에서도 고요

70) PG 79, 1172.

71) *Ibid.*, 1188.

72) *Ibid.*, 1180.

73) 손병석, *op. cit.*, 57-58.

74) 알렉산드리아의 클레멘스는 「양탄자」에서 ‘유파테이아’를 총 5회 사용한다. 다음을 참조하라. PG 8, p. 1341(4권 21장 82절, εὐπαθείς), PG 9, p. 16(5권 1장 (20), εὐπαθείας), p. 412(7권 2장 (58), εὐπαθείαν), PG 9, p. 16(5권 1장 (20), εὐπαθείας), p. 412(7권 2장 (58), εὐπάθειαν)에 나타난다.

75) 플로티노스는 「엔네아데스」에서 ‘유파테이아’를 총 10회 사용한다. 다음을 참조하라. *Plotini Enneades* vol I, 1권 4장 1절에 4회(εὐπαθεία, εὐπαθεῖν, εὐπαθεῖ, εὐπαθεῖν, pp. 62~63), 1권 8장 14절에 2회(εὐπαθεῖ, εὐπαθές, p. 112), 2권 3장 1절에 1회(εὐπαθοῦντας, p. 133), 2권 3장 2절에 1회(εὐπαθούντων, p. 135), *Plotini Enneades* vol II, 4권 6장 3절에 2회(εὐπαθοῦσα, εὐπαθές, pp. 117-118) 나타난다.

76) PG 35, 941(16권 5장 (26), εὐπαθεῖ).

77) 김주환, “폰투스 에바그리우스의 영성 신학 - 그의 *The Praktikos*를 중심으로,” 「신학연구」 44(2003), 255.

78) Andrew Louth, *The Origins of the Christian Mystical Tradition*, (New York : Oxford University Press, 2007), 100.

하게 되는 상태라고 한다.⁷⁹⁾ 밤버거도 에바그리우스가 말하는 완전한 아파테이아는 수도승이 정념의 상태에서 빠져나와 영속적인 평온의 상태를 얻게 되고, 완전한 사랑에 대해 알게 되어, 하나님과 연합을 희망하는 단계라고 한다.⁸⁰⁾ 또한, 데이비드 린지는 에바그리우스가 말하는 완전한 아파테이아의 상태는 더욱 완전한 신학적 지식을 얻는 단계를 말하며, 의식이 맑은 상태이고, 마귀와의 싸움에서 더욱 멀리 벗어난 상태라고 한다.⁸¹⁾ 한편, 에바그리우스는 완전한 아파테이아에 이른 사람들만이 분노를 억제할 수 있다고 한다(「그노스티코스」 45장).⁸²⁾ 곧, 완전한 아파테이아의 단계에 들어가면 악마의 힘을 굴복시킬 수 있고, 분노를 억제하고, 평온한 상태를 얻게 되며, 완전한 사랑을 알게 된다는 것이다. 그러나 에바그리우스는 완전한 아파테이아를 얻었다고 해서 순수기도의 단계에 들어간 것으로 생각해서는 안 된다고 한다. 왜냐하면, 에바그리우스에게 완전한 아파테이아는 모든 관상적 활동을 위한 출입문에 해당하기 때문이다.⁸³⁾ 따라서 에바그리우스에게 완전한 아파테이아 단계는 순수기도에 가장 가까이 다가선 단계라고 할 수 있다.⁸⁴⁾ 다음은 에바그리우스의 조명의 단계로서의 아파테이아를 살펴보겠다.

2. 조명의 단계로서의 아파테이아

에바그리우스의 아파테이아는 그의 기도론에서 조명의 기능을 한다. 에바그리우스의 신학을 이어받은 이집트의 포티케의 테오도르(5세기)는 세 종류의 그리스도인을 주장한다. 곧, 초심자, 중간자, 그리고 완성자이다. 여기서 테오도르는 아파테이아의 단계를 중간자의 단계에 둔다.⁸⁵⁾ 따라서 에바그리우스의 신학을 이어받은 테오도르가 아파테이아를 완성자 이전의 단계인 중간자에 두었다는 것은 아파테이아가 위 디오니시우스가 말하는 삼 단계 구조 가운데 중간 단계인 조명의 단계에 해당한다고 볼 수도 있다. 요컨대, 에바그리우스에게 아파테이아는 그의 기도론에서 첫 번째 정화의 단계 다음 단계이며 마지막 세 번째 완전의 단계인 순수기도로 들어가는 전 중간 단계로서 조명의 단계에 해당한다고 볼 수 있다. 또한, 위 디오니시우스는 하나님은 정신 안에서 모든 것을 조명해주며, 마침내 완전의 단계로 들어간다고 한다.⁸⁶⁾ 에바그리우

79) Louis Bouyer, *op. cit.*, 386.

80) John Eudes Bamberger, *op. cit.*, 49.

81) David E. Linge, *op. cit.*, 563.

82) 에바그리우스 폰티쿠스/ 허성석 역주·해제, *op. cit.*, 2016, 76-77.

83) David E. Linge, *op. cit.*, 564.

84) 유은호, *op. cit.*, 2016, 272-273.

85) 김지호 옮김, “동방교회 영성의 본질(2),” 「세계의 신학」 33(1996), 105.

86) Pseudo-Dionysius, *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, tr. by Luibheid Colm and Rorem Paul (New York: Paulist, 1987), 186-190.

스가 말하는 아파테이아도 정신이 흔들리지 않는 단계에 들어가는 것을 말한다. 따라서 두 사람 모두 공통으로 정신을 강조한다는 점에서 에바그리우스의 아파테이아는 위 디오니시우스의 정신의 조명 단계와 상응한다고 할 수 있다. 실제로 에바그리우스는 「기도」에서 아파테이아를 조명의 단계 자리에 위치시킨다.⁸⁷⁾

나아가 에바그리우스는 정념부의 아케디아를 극복했을 때 완전한 아파테이아의 단계에 이르게 된다고 한다. 에바그리우스는 바로 이 아케디아를 제거하기 위해서는 천사의 도움이 있어야 한다고 주장한다. 천사는 수도승의 정신에 게으름이 없도록 고무시키며, 정신에 태만과 분주함을 없애주기 때문이다(「기도」 75장).⁸⁸⁾ 더구나, 천사가 수도승의 아케디아를 도와주기 위해 올 때 빛을 가지고 온다고 한다. 「기도」 80장에서도 “진실한 기도를 하면 크고 충만한 확신을 발견하게 될 것이다. 그러면 천사들이 빛을(φωποῦσι) 가지고 만나려고 한다.”⁸⁹⁾고 한다. 이처럼 천사는 수도승이 진실한 기도를 할 때 빛을 가지고 도와주기 위해 온다. 위 디오니시우스도 거룩한 천사들에게는 숨겨진 빛이 초월적 방식으로 가득하며, 천사들은 매개자로서 이 빛을 전해준다고 한다.⁹⁰⁾ 더 나아가 「기도」 74장에서는 하나님의 천사가 풍부한 에너지인 정신의 빛으로 나아가게 한다고 한다.⁹¹⁾ 이처럼 에바그리우스의 완전한 아파테이아 단계가 이루어지기 위해서는 천사로부터 빛을 받아 정신의 빛으로 나아가서 완전한 아파테이아를 이루게 된다. 또한, 에바그리우스는 완전한 아파테이아 단계는 모든 악령의 힘을 굴복시킬 때 찾아온다고 한다. 에바그리우스는 정신의 기도를 방해하는 악령을 물리치는 처방책으로 「기도」 94장에서 만약 악령들이 어떤 환영(ὄπτασις)으로 속이려 하고, 그 생각이 하나님에서 온 것이 아닌 것 같으면 빛을 주시도록 하나님을 불러야 한다고 한다.⁹²⁾ 「기도」 96장에서는 기도자가 주의 깊고, 겸손한 마음을 유지하면 방자한 악령이 영혼을 묶지 못할 것이며, 그러면 보이지 않는 천사가 악령을 쫓아낼 것이라고 한다.⁹³⁾ 이처럼 천사가 악령을 쫓아내므로 에바그리우스의 완전한 아파테이아가 완성된다. 이것은 정념을 인간의 자유의지만으로 내쫓을 수 있다는 스토아학파나 플로티노스의 주장과는 상이점을 보이는 부분이다. 따라서 에바그리우스에게 완전한 아파테이아를 이루기 위해서는 정념부의 아케디아를 제거하기 위해 천사의 빛이 필요하며, 악령을 내쫓기 위해서도 천사의 도움이 필요하다. 이처럼 완전한 아파테이아 단계에 이르기 위해 천사의 도움이 필요하다는 것은 에바그리우스의 완전한 아파테이아는 인간의 노력으로는 이루어질 수 없는 하나님의 조명이 있어야 이루어지는 단계라는 것을 보

87) 유은호, *op. cit.*, 2016, 269-273.

88) PG 79, 1184.

89) PG 79, 1184.

90) Pseudo-Dionysius, *op. cit.*, 187-188.

91) PG 79, 1184.

92) *Ibid.*, 1188.

93) *Ibid.*

여주는 것이다. 따라서 에바그리우스의 완전한 아파테이아는 마지막 단계인 순수기도로 가기 위한 조명의 기능을 하고 있다고 말할 수 있다.

IV. 나가는 말

에바그리우스의 아파테이아 개념은 전승사적으로 보면 스토아학과와 신플라톤주의자 플로티노스 그리고 알렉산드리아의 클레멘스로부터 빌려 와서 자신의 기도론 구조에 맞게 아파테이아 개념을 변용시켰다고 할 수 있다. 그런데도 에바그리우스가 아파테이아 개념을 어디서 빌려 왔든지 간에 에바그리우스가 사용한 ‘아파테이아’(ἀπάθεια, 무정념)라는 용어는 스토아학파의 전문 용어(Technical terms)임은 분명하다. 그런 차원에서 에바그리우스는 일정 부분 스토아학파의 영향권 안에 있다고 할 수 있다. 만약 에바그리우스가 에피쿠로스(BC 341-271)학파의 영향권에 있었다면 ‘아파테이아’ 대신에 에피쿠로스 학파의 전문 용어인 ‘아타락시아’(ἀταραξία, 고요)를 사용했을 것이기 때문이다. 나아가 에바그리우스의 기도론에서 아파테이아의 구조적 위치는 플로티노스의 「엔네아데스」에서 영향을 받은 것 같다. 플로티노스는 「엔네아데스」에서 정화 다음에 아파테이아를 위치시키면서 정신이 아파테이아를 얻어야 일자와 합일하게 된다고 한다. 에바그리우스도 정화를 한 다음에 아파테이아의 단계에 들어가야 마침내 하나님과 합일을 이루는 순수기도로 들어간다고 말하고 있기 때문이다. 그러나 에바그리우스의 아파테이아는 플로티노스의 아파테이아와는 성격이 다르다. 플로티노스는 자유의지를 통한 정화의 결과로 얻어진 단일한 아파테이아 개념을 말한다면, 에바그리우스는 천사의 도움과 빛을 통해 얻은 두 단계의 아파테이아를 말하고 있기 때문이다. 또한, 에바그리우스의 아파테이아는 하나님과 합일을 이루기 전에 하나님의 조명을 통하여 이루어진 조명의 단계라고 말할 수 있다.

요컨대, 에바그리우스는 스토아학파에서 아파테이아 개념을 빌려 오고, 알렉산드리아의 클레멘스의 아파테이아 개념에서는 금욕적 차원에서 수용하며, 플로티노스의 「엔네아데스」에서는 일자와의 합일에서 사용한 구조를 빌려 와서 자신의 기도론 구조에 맞게 두 단계 아파테이아로, 조명의 기능으로 변용시켰다고 할 수 있다. 이러한 에바그리우스의 기도론의 구조는 요한 카시아누스에 의해 서방 가톨릭 교회에 전달되지만 아파테이아의 개념은 사라진다. 아마도 아우구스티누스가 아파테이아 개념을 부정적으로 본 것에 영향을 받은 것 같다. 그런데도 서방 가톨릭 교회는 용어를 달리하여 아파테이아 개념을 계승한 듯하다. 예를 들어, 서방 가톨릭 관상 수도회인 가르멜 수도회의 아빌라의 데레사의 「영혼의 성」(*Castillo interior O las Moradas*)에서 능동적 단계에서 수동적 단계로 들어가는 네 번째 단계의 수동적 거둠 기도, 고요의 기

도, 그리고 능력들의 수면 기도 같은 개념은 형태가 달라진 아파테이아 개념을 대치한 용어로 보인다. 최근에 개신교회도 관상 기도에 관심이 있기 때문에 에바그리우스가 이미 전통에서 빌려 온 용어를 의미를 달리해서 사용했듯이, 그리스도교 전통에서 계승된 에바그리우스의 아파테이아의 개념을 개신교 각 교파의 전통에 맞는 적절한 용어와 의미로 재해석하여 사용하는 일은 앞으로 우리에게 주어진 과제라고 생각한다.

■ 참고문헌 ■

- 김주한. “폰투스 에바그리우스의 영성 신학 - 그의 *The Praktikos*를 중심으로.” 「신학 연구」 44(2003), 241-258.
- 김지호 옮김. “동방교회 영성의 본질(2).” 「세계의 신학」 33(1996), 98-108.
- 김진하. “존 카시안은 에바그리우스의 제자인가?.” 「역사신학논총」 9(2005), 10-36.
- 남성현. “폰투스의 에바그리우스의 영성 테라피 - 『실천학』에 나타난 영혼의 삼분법을 중심으로.” 「서양고대사연구」 43(2015), 39-77.
- _____. “바실리우스(Basilus)의 4~5세기 공주수도원을 위한편람(便覽).” 「한국기독교 신학논총」 53(2007), 141-167.
- 노성기. “바실리우스가 세운 사랑의 도시, ‘바실리아드.’” 「신학전망」 200(2018), 39-68.
- 버나드 맥긴, 존 마이엔도르프, 장 레크레르크/ 유해룡, 이후정, 정용석, 엄성옥 역. 『기독교영성(1)-초대부터 12세기까지』. 서울: 은성출판사, 1997.
- 성산의 성 니코디모스, 고린도의 성 마카리오스 편/ 엄성옥 옮김. 『필로칼리아 2권』. 서울: 은성출판사, 2002.
- 손병석. “정념(ἀπάθεια) : 현인(賢人)에 이르는 스토아적 이상과 실천.” 「哲學研究」 80(2008), 41-60.
- 아우구스티누스/ 성염 역주. 『신국론 제11-18권』. 왜관: 분도출판사, 2004.
- 에바그리우스 폰티쿠스/ 허성석 역주·해제. 『그노스티코스』. 왜관: 분도출판사, 2016.
- _____/ 허성석 옮김. 『안티레티코스 : 악한 생각과의 싸움』. 왜관: 분도출판사, 2014.
- _____/ 전경미, 이재길 옮김. 『에바그리우스의 기도와 묵상』. 서울: 한국고등신학연구원, 2011.
- 에픽테토스/ 김재홍 옮김. 『앵케이리디온』. 서울: 까치글방, 2003.
- 오리게네스/ 이성효, 이형우, 최원오, 하성수 해제·역주. 『원리론』. 서울: 아카넷, 2014.
- 유은호. 『에바그리우스의 기도론 연구-오리게네스의 기도론과의 비교-』. 서울: 예수

- 영성, 2019.
- _____. “에바그리우스의 기도론 연구-오리게네스의 기도론과 비교-.” (서강대학교 박사학위논문, 2019.
- _____. “에바그리우스의 기도에 관한 연구-Περὶ Προσευχῆς를 중심으로.” 「신학논단」 83 (2016), 257-287.
- 이부현. “영혼과 정신-플로티노스의 『에네아데』 5권 3장 6절-9절에 대한 해석과 재구성.” 「시대와 철학」 12(2001), 325-401.
- 조규홍. 『플로티노스의 지혜』. 서울: 누멘출판사, 2009.
- 차정식. “고대 히브리사상과 헬레니즘에 비추어 본 ‘감정’의 세계.” 「신약논단」 22(2015), 283-337.
- Aland, K. ed. *Vollständige Konkordanz Zum Griechischen Neuen Testament*. New York: Walter De Gruyter Berlin, 1975.
- Aland, K. and B. Aland and J. Karavidopoulos and C. M. Martini and B. M. Metzger, eds. *Novum Testamentum Graece*. 28th edition. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 2012.
- Bamberger, John Eudes. *Evagrius Ponticus: The Praktikos & Chapters on Prayer*. Michigan, Kalamazoo : Cistercian Publications, 1981.
- Bouyer, Louis. *The Spirituality of the New Testament and the Fathers*. New York : Desclee Company, 1963.
- Bunge, Gabriel. “Origenismus-Gnostizismus: zum Geistesgeschichtlichen Standort des Evagrius Pontikos.” *Vigiliae Christianae* vol. 40, no. 1 (Mr., 1986), 24-54.
- Case, Hilary. “Becoming One Spirit-Origen and Evagrius Ponticus on Prayer.” M.A. diss., Saint John’s University, 2006.
- Casiday, Augustine Michael. “Apatheia and Sexuality in the Thought of Augustine and Cassian.” *St Vladimir’s Theological Quarterly* vol. 45, no. 4 (2001), 359-394.
- Coates, Delman L. “Origen of Alexandria.” *Union Seminary Quarterly Review* vol. 59, no. 3-4 (2005), 107-112.
- Joest, Christoph. “The Significance of acedia and apatheia in Evagrius Ponticus Part II.” *The American Benedictine Review* vol. 55, no. 2 (June., 2004), 273-307.
- Korfmacher, William Charles. “Stoic Apatheia and Seneca’s De Clementia.” *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 77(1946), 44-52.

- Laird, Martin. "The "Open Country Whose Name is Prayer": Apophasis, Deconstruction, And Contemplative Practice." *Modern Theology* vol. 21, no. 1 (Jan., 2005), 141-155.
- Linge, David E. "Leading the Life of Angels Ascetic Practice and Reflection in the Writings of Evagrius of Pontus." *Journal of the American Academy of Religion* vol. 68, no. 3 (Sep., 2000), 537-568.
- Louth, Andrew. *The Origins of the Christian Mystical Tradition*. New York : Oxford University Press, 2007.
- Ludlow, Morwenna. *Gregory of Nyssa, ancient and (post)modern*. Great Clarendon Street : Oxford University Press, 2007.
- McGinn, Bernard. *The Foundations Mysticism: Origins to the fifth Century*. New York : The Crossroad Publishing Company, 1991.
- Migne, J. P. ed. *Patrologiae cursus completus...Series graeca et orientalis*. 3, 8, 9, 11, 34, 35, 36, 44, 79. Parigi, 1857-1886.
- _____. ed. *Patrologiae cursus completus...Series latina*. 49. Parigi, 1844-1864.
- Pseudo-Dionysius. *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*. Translated by Colm Luibheid and Paul Rorem . New York: Paulist, 1987.
- Smither, Edward. "Lessons from a Tentmaking Ascetic in the Egyptian Desert The Case of Evagrius of Pontus." *Missiology* vol. 39, no. 4 (Oct., 2011), 485-496.
- Somos, Robert. "Origen, Evagrius Ponticus and the ideal of Impassibility." in *Origeniana Septima*. ed. W. A Bienert and U. Kühneweg, 365-373. peeters, 1999.
- Suzuki, Jun. "The Evagrius Concept of Apatheia and his Origenism." in *Origeniana Nova*. ed. G. Heidi, and R. Somos, 605-611. Utgeveru Peeters Leuven -Paris-Walpole, 2009.
- Volkman, Ricardus. ed. *Plotini Enneades Praemisso porphyrii De Vita Plotini Deque Ordine Librorum Eius Libello* vol I, vol II, Lipsiae : Aedibus B. G. Teubneri, 1883-1884.
- Warmington, E. H. ed. "Περὶ Βίος Θεωρητικῆς." in *The Loeb Classical Library Philo IX*. 112-169. Mclmxxvii : Harvard University Press, 1967.

논찬 1

“에바그리우스의 ‘아파테이아’(ἀπάθεια) 연구”에 대한 논찬

조 성 호 박사

(서울신학대학교)

인공지능 및 4차 산업혁명 등으로 상징되는 과학 기술의 발전이 가속화되는 상황에서도 인간 내면에 잠재하는 영혼의 갈급함은 끊임없이 삶의 의미와 가치 및 존재의 근원에 대한 질문을 제기한다. 어떤 면에서 고도로 발달한 과학 기술이 오히려 인류의 생존을 위협하고 과거에 없던 다양한 차별과 혐오의 원인으로 작용하는 일이 반복되는 가운데, 특정 종교의 신성으로서의 제한된 한계 너머의 개념으로 영성의 영역을 확장하려는 시도가 쉽게 발견되기도 한다. 그런 영적 여정을 강화하기 위해 많은 이들이 고대의 지혜를 탐색하고 그런 탐색의 결과로 인해 획득된 지식들을 통해 오늘날 현대인들의 영적 갈증을 해결하는 접착점을 모색하고 있다. 유은호 박사의 연구는 그런 영성의 탐구 동기에 부응하는 연구 결과로서 초기교회 시절 다양한 주변의 요소들과 결합한 기독교 영성의 내용들을 제공함으로써 이 시대의 영적 형성의 과제가 무엇이 되어야 할지에 대한 지침의 역할을 수행한다.

그런 배움의 기회를 만들어준 연구자에게 깊은 감사의 마음을 전하며 몇 가지 논문을 읽고 느낀 개인적인 첨언을 적고 싶다. 우선 저자가 밝힌 대로 이 논문은 독립적으로 서술된 연구의 성과가 아니다. 이미 완성된 연구자의 다양한 결실들의 일부분을 논문의 형태로 축약한 형태를 띠고 있으며, 특히 아파테이아라는 주제에 집중하고 있다. 그러나 연구자가 이전에 수행한 학문적 업적들 목록에서 어떤 위상과 기능을 차지하는지에 대한 명확한 설명이 부재한 상황에서 이와 같은 접근방식은 읽는 독자들에게 올바른 방향성 설정에 난제로 작용한다. 즉 아파테이아 자체에 대한 이해에는 큰

도움을 주지만 에바그리우스의 영성 전반에서 이 논문이 별도로 의미하는 바는 무엇이며, 어떤 특별한 이유로 인해 이 단락이 독립적으로 기술되어야 했는지에 대한 친절 한 설명이 부재하다. 이에 따라 학술논문으로서 지녀야 할 전체적인 구성과 추후 연구를 위한 잠재적인 제안 등에 관한 구조적 한계를 지니고 있음을 지적하지 않을 수 없다. 기존에 이미 완성된 저술로부터 일부를 발췌한 형식임을 감안하더라도 그 내용을 학문적으로 재구성할 필요성이 아쉽다고 느껴진다.

두 번째 아파테이아 이해에 있어서 에바그리우스가 지닌 독창성을 강조하는 부분에 기독교 고유의 특징이 어떤 역할을 했는지에 대해 특별한 언급이 없다는 점을 지적하고 싶다. 기독교 영성은 모종교인 유대교와의 긴장 및 협력 관계, 헬레니즘으로부터의 다양한 영향 그리고 로마제국의 문화 등과 복잡하게 결합된 융합 과정이 예수를 그리스도로 고백하는 신앙 및 그들이 형성한 교회 공동체와 통섭되는 역사적 전개 절차를 밟았다. 따라서 여러 철학 사조에서 밝히는 아파테이아의 내용이 에바그리우스에 의해 어떻게 기독교적 가치로 채색되었는지에 대한 설명이 첨가될 경우에만 그의 아파테이아 이해가 기독교 영성의 유형에 편입될 가능성을 지닌다. 물론 제한된 지면의 한계로 인해 연구자는 그와 같은 자세한 내용을 모두 담을 수 어려웠을 것이라는 추측은 가능하다. 그럼에도 불구하고 이 논찬을 통하여 연구자가 발견한 기독교 영성의 핵심가치와 에바그리우스의 아파테이아 사이의 필수적인 상호관계에 대한 보충 설명이 뒤따라기를 기대한다.

끝으로 지적하고 싶은 사항은 현대 그리스도인들에게 전달 가능한 접촉점에 대한 부분이다. 실천신학의 한 유형으로서 기독교 영성은 해석은 물론 윤리적 개혁 그리고 실존적 삶에 대한 다양한 성찰을 요구한다. 이는 과거로부터 전래된 이론 및 명제들의 획일적인 적용이나 일방적인 평가를 뜻하지 않는다. 시대와 지역의 다양성이 반영된 진지한 성찰이 반드시 그 내용에 포함되어야 할 당위성을 의미한다. 그런 차원에서 본 연구는 지닌 오늘날 신자들을 향한 접촉점에 대한 자연스러운 의구심이 발생한다. 삶의 방식이 판이하게 다른 초기교회의 동방교회 지역에서 무정념을 주제로 고민했던 내용이 과연 오늘날 독자들에게 어떤 적용방식을 유도하는지 그리고 그런 전문적이고 고차원적인 영성의 내용이 일반 신자들의 평범한 일상에 어떤 방식과 내용으로 적용될 수 있는지 등의 문제가 궁금증으로 남는다. 더구나 심리학 분야의 등장으로 인간 내면세계까지 인과론적 체계로 접근하는 현대인들의 일반적인 패턴과 인간 존재 자체를 별도의 구분된 방식으로 성찰하지 않는 현대사회의 통전적인 사고방식을 생각할 때, 세부적인 체계와 단계별 구조로 기술된 에바그리우스의 아파테이아가 어떻게 재해석될지 여부에 대한 연구자의 대답이 궁금하다. 물론 아무리 시공의 차이가 있더라도, 인간 존재의 근원적인 문제는 언제나 유사한 차원을 지니고 있음을 부인하지 않는다. 비록 문화는 다양성을 전제로 변화하지만 인간은 물론 종교와 영성을 통한 근원적인

본질과 궁극적인 목적 등은 여전히 효력을 발생하고 있다는 점 역시 적극적으로 동의한다. 하지만 그런 본질에 관련된 사안은 반드시 변화의 가능성을 내포한 문화라는 양식을 통과한다는 점 역시 잊지 말아야 할 사항이다. 즉 다양성이 전제되지 않은 영성은 진부하고 현학적인 이론에 불과할 수 있음을 기억하며, 과거를 통해 현재와 미래를 재정립하는 온고지신의 자세가 항상 기억되어야 하며, 연구자에게 이런 점을 질문하고 싶다.

4차 산업혁명시대의 도래로 인해 인공지능과 생명공학 등은 인간 생명의 더 많은 영향력을 행사할 전망이다. 이런 시기에 하나님을 향해 진보하는 인간 영혼이 여전히 인간의 존재 가치와 의미를 결정하는 필요충분조건이라는 점을 이 연구를 통해 간파할 수 있어서 개인적으로 큰 만족감을 느낀다. 그런 긍정적인 감상의 토대 위에 더 깊고 넓은 결과를 양산하기 위해 위에서 언급한 몇 가지의 질문들이 앞으로의 추가 연구를 위한 토대가 되기를 진심으로 기대한다.

논 찬 2

“에바그리우스의 ‘아파테이아’(ἀπάθεια) 연구”에 대한 논찬

권 혁 일 교목

(영락교회)

유은호 박사의 “에바그리우스의 ‘아파테이아’(ἀπάθεια) 연구”는 저자가 각주에서 밝히고 있듯이 그의 박사학위논문인 “에바그리우스의 기도론 연구”의 일부를 수정·보완한 글이다. 그래서 이 발표문에서 논증하는 바를 온전히 이해하고 비평하기 위해서는 유은호 박사가 심혈을 기울여 연구한 ‘에바그리우스의 기도론’이라는 보다 큰 틀에서 살펴보아야 정당할 것이다. 그러나 논찬자의 한계로 인해 발표문만을 읽고 글을 쓰게 되어 이 논찬 역시 한계가 있는 글임을 먼저 밝히고 양해를 구한다.

폰투스의 에바그리우스(Evagrius of Pontus, AD 345-399)는 “관상(적) 기도(contemplative prayer)를 수도생활의 정수로 만들고 수도원주의와 신비주의의 힘을 효과적인 방식으로 연결시킨 최초의 인물들 중의 하나”로 여겨지는 사막 교부다.¹⁾ 유은호 박사는 발표문에서 에바그리우스의 기도론에서 ‘아파테이아’가 어떠한 개념과 역할을 가지고 있는지를 고찰한다. 이를 위해서 먼저 ‘아파테이아’의 개념을 전승사적으로 고찰하고, 다음으로 에바그리우스의 아파테이아 개념을 그가 영향받았을 것으로 추정되는 다른 이들의 개념과 비교하여 서술한다. 그에 의하면 “에바그리우스는 스토아 학파에서 아파테이아 개념을 빌려 오고, 알렉산드리아의 클레멘스의 아파테이아 개념에서는 금욕적 차원에서 수용하며, 플로티노스의 「엔네아테스」에서는 일자와의 합일에서 사용한 구조를 빌려 와서 자신의 기도론 구조에 맞게 두 단계 아파테이아로, 조

1) Bernard McGinn, *The Foundations of Mysticism: Origins to the Fifth Century* (New York: The Crossroad Publishing, 1991), 151.

명의 기능으로 변용시켰다고 할 수 있다.”

이러한 유은호 박사의 연구는 지금까지 한국 개신교에서 매우 드물게 언급되는 인물인 폰투스(폰투스)의 에바그리우스와 그의 기도에 관한 가르침을 조명하고 있기에 실천적인 측면에서 유익한 글이다. 영혼이 욕망이나 정념으로 흔들리지 않는 상태를 의미하는 에바그리우스의 ‘아파테이아’는 주로 자신의 욕구를 채우고자하는 청원들로 가득한 기도를 드리는 한국 교회의 기도자들에게 기도의 성숙을 위한 바람직한 방향을 제시해 준다. 또한 아파테이아를 불완전한 단계와 완전한 단계로 구분하여 설명한 에바그리우스의 가르침은 침묵기도 또는 관상적 기도를 훈련하면서도 방향을 찾지 못하는 이들에게 관상(theōria)으로 나아가는 점진적인 길을 안내해 준다.

이런 점에서 유은호 박사가 발표를 마무리하며 “최근에 개신교회도 관상 기도에 관심이 있기 때문에 에바그리우스가 이미 전통에서 빌려온 용어를 의미를 달리해서 사용했듯이, 그리스도교 전통에서 계승된 에바그리우스의 아파테이아의 개념을 개신교 각 교파의 전통에 맞는 적절한 용어와 의미로 재해석하여 사용하는 일은 앞으로 우리에게 주어진 과제라고 생각한다.”라고 말한 것은 생각해볼 만하다. 사실 오늘날 한국의 영성학자들에 주어진 과제 중의 하나는 기도에 대한 서구의 이론과 체험을 소개하는 데에만 그칠 것이 아니라 한 걸음 더 나아가 한국인의 기도 방법과 체험의 특수성을 반영한 토착화된 기도신학을 세워가는 것이 아닐까 한다. 이처럼 유은호 박사의 “에바그리우스의 ‘아파테이아’(ἀπάθεια) 연구”는 에바그리우스가 프락티코스(Praktikos), 곧 관상에 이르는 실천적인 학문을 추구한 것처럼 실천적인 측면에서 몇 가지 의의를 발견할 수 있다.

그런데 대부분 기존의 연구 성과들을 가져와서 엮어 놓은 것으로 보이는 발표자의 논문이 학문적으로 어떠한 기여를 하는지는 불확실하다. 발표문의 중심을 이루는 ‘II. 아파테이아(ἀπάθεια) 개념의 전승사적 고찰’과 ‘III. 에바그리우스의 아파테이아’의 대부분은 1차 자료에 대한 분석보다는 2차 자료를 간접인용하거나 표현만 바꾸어 재서술(paraphrase)한 내용으로 이루어진 것으로 보인다. 다시 말해 서구 철학과 에바그리우스에게 있어서의 ‘아파테이아’의 개념에 대한 발표자의 독창적인 견해나 발견보다는 대부분 버나드 맥긴(Bernard McGinn)이나 준 수주키(Jun Suzuki)와 같은 학자들의 기존의 연구 성과들을 엮어 놓은 것 같다.

그러나 에바그리우스의 아파테이아를 조명(illumination)의 단계와 상응하는 것으로 설명하는 것은 유은호 박사의 독창적인 관점인 것으로 보인다. 발표자는 “에바그리우스의 완전한 아파테이아는 마지막 단계인 순수기도로 가기 위한 조명의 기능을 하고 있다.”고 주장한다. 그런데 일반적으로 영혼의 영적 생활 또는 발전을 정화, 조명, 일치(의 세 가지 길, 또는 국면으로 설명하는 것은 위 디오니시우스(Dionysius the Pseudo-Areopagite; 5C-6C)에게서 시작된 것으로 여겨진다. 그리고 위 디오니시우스

가 말하는 조명의 단계(the illuminative way)에 있는 사람은 자신들의 정욕을 비교적 잘 통제하고, 대죄(mortal)에는 쉽게 빠지지 않지만, 소죄(venial sin)는 쉽게 피하지 못한다. 그들은 여전히 이 땅의 것들을 즐거워하기 때문에 여러 가지 공상들로 마음이 산만해지고, 수많은 욕구들로 마음이 흔들린다.²⁾ 그러나 발표자는 앤드루 라우스(Andrew Louth)를 인용하며 에바그리우스가 말하는 완전한 아파테이아를 얻은 영혼은 “평온의 상태, 곧 영혼이 더는 정념으로부터 방해받지 않는 상태”에 있다고 설명한다. 그러므로 위 디오니시우스가 말하는 조명의 단계와 에바그리우스의 불완전한 아파테이아의 상태가 동일하거나 비슷하다고 보기는 어렵다. 또한 에바그리우스보다 후대의 인물로 추정되는 위 디오니시우스의 영적 발전의 구조로 에바그리우스의 아파테이아를 이해하는 것이 오늘날 우리에게 어떤 의미가 있는지 궁금하다.

그런데 이 논찬의 처음에서 밝힌 것처럼 논찬자가 유은호 박사의 학위논문 또는 그 논문을 출판한 책을 전체 읽어보지 못하여 본 논찬은 매우 협소한 관점에서 작성된 것이다. 또한 논찬자의 에바그리우스에 대해서 가진 지식이 일천하여 논찬자의 비평 또한 무지의 소산일 가능성이 높다. 그럼에도 불구하고 유은호 박사의 열심 어린 노력과 깊은 기도로 저술된 논문을 읽고 논찬할 수 있는 기회를 주심을 감사드린다. 또한 유은호 박사께서 앞으로 학문과 실천에서 더 풍성한 열매를 맺으시길 기도하며, 이쯤에서 어리석을 말을 그친다.

2) Catholic Encyclopedia, sv. “State or Way (Purgative, Illuminative, Unitive),” <http://www.newadvent.org/cathen/14254a.htm> (accessed May 1, 2019).

제 3-C 발표

캠벨의 서사 설교와 교회 공동체성 회복

김 용 성 박사

(한신대학교)

■ 초 록 ■

설교는 성서와 청중을 매개한다. 교회 공동체는 선포되는 말씀을 통해서 청중들에게 하나님의 뜻을 일깨워준다. 설교는 하나님의 말씀을 흘려가버린 과거의 기록에서 현재적인 사건으로 변하게 한다. 시대를 넘어서 오늘날에도 그리스도의 사건이 우리에게 기쁜 소식으로 들리는 이유다. 설교는 언제나 두 가지를 염두에 두어야 한다. 그것은 하나님 말씀의 선포와 복음이 청중들의 삶에 영향을 미쳐야 한다는 것이다. 따라서 설교자는 온전히 복음을 전하는 일과 복음으로 청중의 공감을 얻어내는 일에 몰두해야 한다. 캠벨의 서사설교는 설교의 이중 목적을 달성하기 위한 방법이다. 서사 혹은 이야기의 특성을 바탕으로 성서를 이해하고 전달하는 캠벨의 서사설교는 설교의 존재론적인 위상을 확립하는데 기여할 것이다.

주제어

찰스 캠벨, 한스 프라이, 서사설교, 알래스테어 매킨타이어, 설교 존재론

I. 들어가는 말

보웬이 보기에 성서는 단순한 역사적 사실을 넘어서 하나님과 예수님을 고백하는 책이다. 설교도 마찬가지다. 설교는 성서에 나와 있는 하나님의 말씀을 선포한다. 성서

가 과거에 존재했던 하나님에 관한 역사적 기록물로 치부될 수 없는 것처럼, 설교도 단순하게 과거의 내용을 반복하는 웅변술로 여겨져서는 안 된다. 하나님에 관한 선포는 이스라엘 백성과 맺으셨던 계약이 오늘날에도 여전히 타당하다는 선포다. 또한 예수 그리스도를 회상하는 것은 메시아의 구원사건이 오늘 우리에게도 열려있음을 증거한다.¹⁾

과거의 것이 흘러가 사라지지 않고 여전히 의미를 지니게 된다는 것은 무슨 의미인가? 이것을 이해하기 위해서는 근대적인 시간이해를 벗어나야 한다. 근대의 자연과학적 세계관은 시간을 사건들이 연달아 일어나는 계기적인 것으로 이해했다. 시간은 인과성의 원리에 법칙에 흘러가는 것이며, 모든 학문과 사건들은 원인과 결과라는 일방적 작용에 의해서 이해되거나 도출된다.²⁾ 그러나 성서에서 말하는 시간의식은 하나님의 무한한 시간, 영원의 시간개념에 대해 말한다. 하나님은 우리가 이해하는 시간의 바로미터라고 고백한다면 인과의 일직선이라는 시간개념은 극복되어야 한다. 성경이 고백하는 하나님의 섭리는 영원부터 존재했고 미래는 구원의 완성이라는 사건으로 결정된 긴장관계에 있다. 예수님께서도 시간을 이미 누리고 있는 하나님 나라와 다가오는 하나님 나라라는 현재와 미래의 긴장관계로 이해하셨다. 부활과 재림도 마찬가지다. 예수님의 부활을 통해 이미 성취한 구원과 재림을 통해 성취할 구원은 성서가 이야기하는 시간개념이다.³⁾

설교는 성서에서 말하는 긴장관계가 내포되어 있다. 이미 흘러가 버린 과거의 기록과 이야기를 통해서 오늘 우리에게 임한 구원과 앞으로 맞이할 구원사건이 함유되어 있다. 설교를 통해서 우리는 하나님과 그리스도에 대해 회상하고, 그리스도교 신앙의 의미와 신학적 타당성이 옹호된다. 특히 하나님의 말씀을 이야기 형태로 하는 설교는 청중들의 관심을 유발시키고 집중력을 강화한다. 이야기 설교의 특징인 비유를 통한 암시적 결론은 청중에게 성서 이해를 더욱 풍성하게 해준다.⁴⁾ 말씀이 선포되는 가운데 과거의 사건이 현재로 침투해 들어온다. 설교를 통해 이스라엘을 구원하신 하나님이 청중들의 고난과 고통을 극복하고, 그리스도 십자가와 부활 사건을 오늘 우리 가운데 역사하게 만든다.

따라서 서사의 존재론적 이해를 통해 설교의 위상을 재정립한 캠벨의 설교학은 오늘날 설교자들에게 많은 시사점을 준다. 캠벨의 설교학은 크게 두 가지 면에서 주목할 만하다. 하나는 대부분의 연역적인 설교가 받고 있는 것으로 설교가 시대착오적인

1) 루돌프 보렌/박근원 역, 『설교학원론』 (서울: 대한기독교출판사, 1993), 205-209.

2) 위르겐 몰트만/김균진 역, 『과학과 지혜: 자연과학과 신학의 대화를 위하여』 (서울: 대한기독교서회, 2003), 135-139; 자연과학에서 말하는 물리적 시간 개념을 몰트만은 시간의 무시간적 개념이라고 한다. 그는 신학적 시간개념은 영원의 시간적 개념이며, 이것을 중재하기 위한 자신의 역사적 시간 개념을 시간의 시간적 개념이라고 정의한다.

3) 오스카 쿨만/김근수 역, 『그리스도와 시간』 (서울: 나단출판사, 2005) 106-110.

4) 시드니 그레이다누스/김영철 역, 『성경 해석과 성경적 설교』 (서울: 여수론, 2006), 285-295.

산물이 되었다는 비판이다. 청중들은 오늘 전할 메시지의 답을 알고 있으며, 과거의 이야기에 그치는 것에 대해 더 이상 흥미를 느끼지 못한다. 역사적으로 흘러간 이야기를 반복하는 인상밖에 심어주지 못하는 설교는 복음의 종말론적이고 현재적인 긴박성을 상실하게 만든다. 다른 하나는 설교가 단순히 수사학적인 기술에 불과하다는 비판을 극복하게 해준다.⁵⁾

캠벨이 말하는 서사는 단순한 이야기 혹은 스토리텔링 방법이 아니다. 그는 서사 설교의 존재론적 혹은 인식론적 접근을 통해 예수 그리스도의 복음을 중심에 놓는 교회 공동체의 방향성을 정립하려는 것이다. 근대는 주체를 유아론적으로, 절대적인 개별자로 이해했다. 이러한 경향은 설교를 듣는 청중들에게도 강한 영향력을 미쳤다. 청중들은 말씀이 선포되는 자리에 개별자로 나온다. 신 앞에서 단독자로 부름 받고 신앙은 개인의 결단에서 시작된다.⁶⁾ 이러한 사고는 개인이 신앙을 결단하기 위한 선결 조건 즉, 예수 그리스도의 복음과 교회 공동체라는 상황을 간과하게 만들었다. 신앙의 결단은 복음과 교회라는 상황에서 설교라는 매체를 통해 이루어진다. 설교는 교회 공동체라는 특수한 자리에서 성서 이야기에 담겨 있는 복음을 선포함으로써 그리스도의 구원 사건이 오늘 우리가 맞이해야 하는 현재적 사건으로 만든다.

II. 본론

1. 한스 프라이의 서사신학

캠벨의 서사 설교는 한스 프라이(Hans Frei)의 신학에 많은 영향을 받았다. 프라이는 인간의 보편적 경험이나 이성능력을 우선에 두고 그리스도교와 신학을 변증하려는 시도를 반대한다. 이러한 신학의 대표적인 유형은 자유주의 신학인데 이들의 방법은 신학을 문화인류학의 한 부류로 만들고, 예수 그리스도의 복음을 개인의 실존적인 결단이나 삶으로 치부해버린다. 따라서 참 하나님이며 참 인간이라는 그리스도교의 고백에서 신앙적인 면은 사라지고 윤리적인 모범이나 위인으로 만들었다. 이는 복음서의 서사를 잘못 해석한 결과이며 결국 교회 공동체를 약화시키고 성서의 권위를 실추시켰다.⁷⁾

프라이가 보기에 성서의 서사를 따라 접근하면 대체 불가능한 예수 그리스도의

5) 프레드 크래독/김운용 역, 『권위 없는 자처럼: 귀납적 설교의 이론과 실제』 (서울: 예배와 설교 아카데미, 2010), 32-34.

6) 루돌프 볼트만/허혁 역, 『신약성서신학』 (서울: 성광문화사, 1997), 328-331.

7) 찰스 캠벨/이승진 역, 『프리칭 예수: 한스 프라이의 탈자유주의 신학에 근거한 설교학의 새 지평』 (서울: 기독교문서선교회, 2001), 76-79.

정체성에 이르게 된다. 문학적 관점에서 봤을 때 성서의 서사는 예수 그리스도에게 집중되어 있다. 이것은 신약성서에서 구약의 문구들을 어떻게 사용하고 있는가를 보면 알 수 있다. 성서 전체 구조 속에서 신약성서가 구약성서를 인용하거나 해석하는 부분들은 구약성서의 문구가 사용되었던 맥락이나 역사적인 의미와 명확하게 부합되는 것은 아니었다. 신약성서에서 구약성서 구절들을 인용할 때 원저자의 의도와 문맥의 흐름과는 전혀 상관없이 인용자의 관점에 좌지우지 되는 경우가 많다. 이러한 이유로 신약성서에 나타나는 구약성서 해석이 자의적이라고 비난할 수 없다. 자세히 살펴보면 신약성서가 구약성서를 인용하거나 해석해서 드러내고자 하는 의미는 일관된다. 그것은 보잘 것 없고 미천한 사람의 아들이 왕으로 이 세상에 오셨을 뿐만 아니라 하나님의 아들이라는 것, 바로 예수 그리스도의 정체성을 드러낸다는 것이다.⁸⁾ 성서를 구약과 신약으로 분리하고 또한 그것들을 각 권이나 단락 혹은 자구에 의해서 독자적으로 분석하지 않고 전체적인 서사를 따라 읽는다면, 성서의 의미는 예수의 정체성으로 향한다는 것을 알 수 있다.

성서의 서사적 의미는 단순히 단어의 기능이나 문맥적 의미를 지시하는 것을 넘어선다. 성서 텍스트를 통해서 드러나는 의미는 신앙 공동체 구성원들이 분명하게 동의하는 것이다.⁹⁾ 신학은 철학을 바탕으로 보편적인 인간 경험에 의한 신앙 공동체의 특수한 경험을 일반이론(*general theory*)으로 정립하는 것이 아니다. 신학은 종교적인 경험과 체험들을 기반으로 한 개념이나 의식, 제도 등을 기술하는 자율적인 영역이다. 신학은 철학에서처럼 언어와 문화적인 상황을 넘어서 일반적이고 무세계적인 보편적 존재를 상징하지 않는다.¹⁰⁾

거대이론(*supertheory*)의 특수한 항목으로 신학이 전략하게 되면 신학이 가진 공동체성은 상실한다. 신학은 종교적인 이해와 경험이 철학적인 방법이 사용하는 합리적인 기준을 통해서 어떻게 가능한 것인가를 논증(*argument*)하는 것이 아니다. 철학이 여타 학문들의 토대를 자처하듯이 신학의 기초도 제공하려는 움직임은 허용해서는 안 된다. 신학의 근본적인 바탕은 그리스도교 공동체의 자기 기술(*description*)이다.¹¹⁾ 프라이가 보기에 성서의 의미나 그리스도교 공동체를 벗어나 다른 학문들이나 방법들을 통해서서는 그리스도교의 진리나 신앙의 근본적인 토대를 얻을 수 없다. 이런 점에서 성서의 서사적 의미는 그리스도교 공동체 내에서 일반적으로 사용되어 왔던 방법이며 지금도 우선시해야 하는 방법이다.¹²⁾

프라이가 보기에 성서의 서사를 통해서 발견되는 것은 예수의 정체성이다. 예수

8) 하워드 마샬/이승호 박영호 공역, 『신약해석학』 (서울: 크리스찬다이제스트, 1997), 306-307.

9) Hans W. Frei, *Types of Christian Theology* (New Heaven: Yale University Press, 1992), 15.

10) Hans W. Frei, *Theology and Narrative : Selected Essays* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 101.

11) *Ibid*, 110.

12) *Ibid*, 113-114.

의 정체성은 거대 이론이나 일반적인 원리로 환원시킬 수 없고, 어떤 인물로도 대체 불가능한 그리스도교 공동체의 고유한 것이다. 예수의 정체성은 그가 행하고 경험했던 사건들을 기술한 성서를 통해서 파악되는 것이지, 이러한 기술들 배후에 있는 내적인 상태나 의식이 아니다. 따라서 성서에 기록된 예수의 일련의 사건들, 특히 고난과 부활의 연속적인 사건들을 통해서 예수의 정체성은 명확하게 파악된다.¹³⁾ 그러므로 예수의 정체성은 복음서의 서사적인 의미를 벗어날 필요가 없다.

리코르(Paul Ricoeur)가 보기에 텍스트를 이해한다는 것은 그것의 ‘배후’에 있는 숨겨진 의도를 밝혀내는 것이 아니다. 오히려 텍스트 ‘앞에서’ 자기 자신을 이해하는 것이다. 텍스트를 이해한다는 것은 “텍스트에 우리의 유한한 이해 능력을 부과하는 문제가 아니라, 우리 자신을 텍스트에 노출시키고, 텍스트로부터 확장된 자아를 수용하는”¹⁴⁾ 실존적인 문제이다. 리코르의 관심은 텍스트 그 자체에 있지 않다. 텍스트 저자가 처한 실존적인 상황의 지평을 초월하여 독자가 처한 세계의 지평과 융합되어 드러나는 인간의 존재 양식이다.¹⁵⁾ 프라이가 보기에 이런 방법은 복음서의 서사에 온전히 집중하는 것이 아니기 때문에 예수 그리스도의 대체 불가능한 정체성을 왜곡하게 된다. 문자적인 의미에서 복음서의 서사가 읽혔을 때 드러나는 것은 ‘이’ 이야기에 등장하는 ‘이’ 인물이다.¹⁶⁾ 성서 외적인 ‘그’인물과 ‘그’ 이야기가 중점이 되어서 성서에서 이해되는 ‘이’ 인물과 ‘이’ 이야기가 만나게 되면 성서의 본래적인 의미와 전혀 다른 이야기가 될 수 있다. 마치 객관적인 학문의 방법으로 성서의 의미를 밝히려고 했던 역사-비평적인 방법이 성서의 권위를 상실하게 만든 결과를 낳았던 것처럼 말이다. 또한 이러한 접근은 성서를 접하는 자의 개인적인 경험과 정서가 우선하기 때문에 교회 공동체의 신앙을 개인적이고 주관적인 신앙으로 머물게 만든다. 그러므로 교회의 공동체성을 회복하기 위해서는 성서의 서사적 의미가 우선해야 한다. 성서 텍스트 그 자체를 통해서 드러나는 결코 환원될 수 없는 예수 그리스도의 고유한 정체성이 그리스도교 공동체의 신앙 고백이기 때문이다.

프라이가 보기에 신학과 철학의 실존적인 만남이나 보다 높은 단계로 지양시키지도 않으면서 둘을 상관할 수 있는 제3의 길은 성서의 서사다.¹⁷⁾ 객관적인 자료인 성서의 서사는 논증이나 연구의 대상이 아니라 우리가 수용하고 그것의 의미를 내적으로 기술해야 하는 대상이다. 성서의 서사성을 바탕으로 이해되는 그리스도교 신앙은 다른 문화의 언어체계와 학문적 체계들과 상호 교류할 수 있다. 이런 교류는 맹목적으

13) *Ibid.*, 57-60.

14) 폴 리코르/윤철호 역, 『해석학과 인문사회과학 : 언어, 행동, 그리고 해석에 관한 논고』, (서울: 서광사, 2003), 254.

15) *Ibid.*, 338-339.

16) Frei, *Theology and Narrative: Selected Essays*, 112.

17) 한스 프라이/이종록 역, 『성경의 서사성의 상실』 (서울: 장로교출판사, 1996), 15-16.

로 이루어지는 것이 아니라 일정한 기준이 있어야 한다. 만일 이 기준이 합리적인 체계와 방법에 의해서 형성되는 것이라면 그것은 신학적 체계 혹은 합리적 이성이란 보편적인 틀을 세워 한쪽이 다른 쪽을 종속시키거나 환원시켜 버린다. 그러므로 둘의 관계는 상대방을 존중하면서 자유로워야 한다. 신학적인 기준에서 다른 학문들과 자유로운 관계는 서사적인 전통에서 가능하다. 그리스도교의 전통은 성서의 서사를 통해서 형성된다. 그리고 서사는 그 자체가 유연하기 때문에 다른 언어 체계와 경험들과 자유로운 교류가 가능하다.¹⁸⁾

프라이는 성서 내적인 서사라는 합리적인 기준을 세우고, 그것이 교류가능하며 수정 가능한 진리임을 주장한다. 또한 이러한 진리는 다른 학문과 간주관적으로 소통할 수 있다는 것을 간접적으로 제시한다. 성서의 서사성을 강조하는 프라이의 신학은 그리스도교 신앙의 토대를 마련하는 동시에 그것의 열린 체계도 인정한다. 프라이의 서사 신학은 캠벨에게 설교의 존재론적 이해를 마련해 준다. 설교 행위는 청중에게 그리스도교 공동체 신앙의 기준을 선포한다. 그러나 청중들은 각자의 다양한 삶과 경험을 통해서 형성된 문화와 전이해들을 가지고 있다. 그러므로 선포되는 설교는 청중들의 경험과도 소통할 수 있어야 한다. 이런 점에서 설교는 성서의 내적인 서사에 주목해야 한다. 성서의 서사적 이해를 바탕으로 하는 설교는 신앙 공동체를 형성하는 것은 물론 성서의 말씀들이 청중들의 삶과 잘 융합할 수 있도록 한다.

2. 매킨타이어의 ‘성격’

한스 프라이의 서사 신학을 통해서 서사설교는 공동체 내적인 기준을 세우면서도 청중들의 삶과 의사소통할 수 있는 가능성을 확보했다. 그러나 성서의 서사(이야기)에 주목하는 설교가 어떻게 교회 공동체를 세우는 신학적 노력임을 밝히기 위해서 캠벨은 매킨타이어(Alasdair MacIntyre)의 ‘성격’ 개념에 주목한다. 칸트(Immanuel Kant)가 인간의 이성을 명제적이고 이론적인 순수이성과 실천적이고 도덕·윤리적인 실천이성, 개인의 취미판단의 영역에 속하는 판단력으로 구분한 것처럼 매킨타이어도 덕은 실천의 영역이다. 그러나 실천의 원칙들을 법칙과 준칙으로 구분한 후 인간의 개별적이고 구체적인 경험을 넘어서는 객관적이고 보편적인 규칙을 설정하는 정언명법¹⁹⁾과 같은 덕의 개념이 선천적으로 있다는 칸트와 달리 매킨타이어에게 덕은 문화적이고 역사적인 상황으로 습득된 것이다. 그는 덕을 “하나의 습득한 인간의 성질로서, 그것의 소유와 실천이 우리로 하여금 어떤 실천에 내재하고 있는 선들을 성취할 수 있도록 해주며 또 그것의 결여는 결과적으로 그러한 선들의 성취를 방해하는 그러한 성

18) Frei, *Types of Christian Theology*, 68-69.

19) 임마누엘 칸트/백종현 역, 『실천이성비판』 (서울: 아카넷, 2009), 75-76.

질”²⁰⁾이라고 말한다.

매킨타이어가 보기에 계몽주의자들은 덕의 권위를 위해 인간의 윤리와 도덕의 보편적인 가치 기준이 존재하고 그런 것들은 역사와 지정학적인 한계를 넘어선다고 여긴다. 그리고 이러한 가치들은 인간의 본성에 선천적으로 내재해 있기 때문에 정당하다고 주장한다. 만약 계몽주의자들의 이런 주장이 옳다고 한다면 인간에게 선천적으로 내재되어 있는 인식조건들을 잘 밝히면 진리를 획득할 수 있다. 선천적인 인식조건들은 모든 상황들과 경험을 이해할 수 있는 보편적인 원리들이 된다. 계몽주의자들이 제시한 보편적 원리는 이성이다. 그들은 인간 이성의 능력으로 세상의 모든 비밀들을 밝힐 수 있다고 주장한다. 이성의 합리적 추론은 앞으로 세계가 어떻게 진행되고 발전될 것인지 예측하여 다양한 상황과 환경에 미리 대응할 수 있는 방법과 수단을 확보할 수 있다.

이러한 주장은 이성을 절대적으로 신뢰하는 계몽주의자들의 교만과 착각에 불과하다. 우리는 너무나 쉽게 “인간 삶의 핵심적 특징들의 많은 것들이 예측가능성과 예측 불가능성이 서로 결합되어 있는 특수한 방식들로부터 도출된다는 것”²¹⁾을 알 수 있다. 계몽주의자들이 주장하는 예측 가능한 보편적 기획은 거시적인 면에서 장기적인 계획이나 제도를 형성할 때나 가능하다. 인간 삶에 영향을 많이 끼치는 구체적이고 실존적인 경험들은 대부분 예측 불가능하다. 인간이 행하는 모든 가치 판단과 도덕 판단의 근거들은 보편적인 기준과 합리적 토대에서 내려지는 것이 아니다. 같은 상황에서도 사람들이 내리는 판단과 결정의 근거들은 모두 다르다. 특히 각 개인들의 감정 표현이나 취향에 따르는 선호는 비합리적인 것처럼 보일 때가 많다. 이처럼 판단에 있어서 보편적이고 객관적인 기준이 존재하지 않는 것을 매킨타이어는 정의주의(情意主義)라고 한다.²²⁾ 그가 보기에 판단들은 유와 종의 체계들처럼 동일한 종들과 차등적인 유의 관계-이런 구분은 대부분 자연과학에서 행해지는 것으로-를 갖지 않는다. 모든 판단들을 아우르는 최상층의 도덕 판단이나 가치 판단은 존재하지 않는다.

인간이 반드시 지켜야 할 보편적인 가치와 판단기준이란 없다는 매킨타이어의 생각은 개별적인 주체만 중요하게 여겨지고 다양하게 분화된 비공동체적인 사회를 연상하게 한다. 그러나 그의 정의주의는 상대적 진리를 주장하면서도 개인의 행위와 사고의 판단을 형성하는 어떤 기준을 상징한다. 매킨타이어는 그것을 ‘성격’이라고 한다. 그가 말하는 성격은 각 개인에게 다른 사람을 이해하고 자신의 사유와 태도를 공동체의 상황에 비추어 평가할 수 있도록 내재되어 있는 조건이다. 성격은 계몽주의자들이 말하는 것처럼 인간에게 선천적으로 내재하는 조건에 의해서 형성되는 것이 아니다.

20) 알래스테어 매킨타이어/이진우 역, 『덕의 상실』(서울: 문예출판사, 1997), 282.

21) *Ibid.*, 『덕의 상실』, 158.

22) *Ibid.*, 『덕의 상실』, 32-33.

성격은 어떤 공동체가 소유하고 있는 문화적인 구성물로 자신의 공동체에게 도덕적인 이념을 제공해 주는 것이다. 사회적 실존의 양식인 성격에 의해서 도덕이나 이념들은 공동체 내에서 정당화 된다. 그리고 이런 성격들은 인간의 내적 요소가 아니기 때문에 선천적으로 소유한 것이 아니다. 성격은 공동체가 속한 독특한 환경과 문화적 조건이라는 외부적 요소를 통해 얻게 된다.²³⁾ 성격들이 인간에게 학습되어 하나의 가치판단의 기준으로 자리 잡게 되는 방식은 이야기이다.

인간은, 그가 만들어내는 허구들 속에서 뿐만 아니라, 자신의 행위와 실천에 있어서도 본질적으로 하나의 이야기를 말하는 동물이다. 그는 본질적으로 진리를 추구하는 이야기들의 화자는 아니지만, 자신의 이야기를 통해 그와 같은 화자가 된다. 그러나 인간에게 핵심적인 물음은 그 자신의 창시자적 성격에 관한 물음이 아니다. “나는 무엇을 해야만 하는가?”라는 물음에 대해 나는 이에 선행하는 물음, 즉 “나는 어떤 이야기 또는 이야기들의 부분인가?”라는 물음에 답할 수 있을 때에만, 대답할 수 있다. 우리는 우리에게 부과된 하나 이상의 성격들을 가지고—즉 우리가 어쩔 수 없이 맡게 된 역할들을 가지고—기존의 인간사회에 진입하게 된다. 다른 사람들이 우리에게 어떻게 반응하고, 그들에 대한 우리의 반응을 어떻게 구성할 것인가를 이해할 수 있기 위해서는 우리는 이 성격들과 역할들이 어떠한 것인가를 배워야 한다. 사악한 계모, 잃어버린 아이들, 착하기는 하지만 영똥한 왕들, 쌍둥이 사내아이들에게 젖을 먹인 늑대들, 아무것도 물려받지 않았지만 세상에서 자수성가해야 하는 막내아들들, 자신의 유산을 방탕으로 탕진하고 떠도는 신세가 되어 돼지들과 함께 사는 장남들에 관한 이야기들을 들음으로써, 아이들은 아이는 어떠한가 하고, 부모들은 어떤 존재이며, 그들이 태어난 연극 속에서 인물과 성격의 배정은 어떠한 수 있으며, 또 세상일은 어떤 방식으로 이루어지는지를 배우거나 또는 잘못 배운다. 아이들에게서 이야기를 박탈하면, 그들은 그들의 행위뿐만 아니라 언어에서도 말을 제대로 못하고 겁먹은 말더듬이로 남게 된다. 그렇기 때문에 어떤 사회의 시원적 연극적 근원을 구성하는 이야기들을 통하지 않고서는 우리 자신의 사회를 포함한 모든 사회를 이해할 수 있는 길이 없다.²⁴⁾

그리스도 공동체를 이해하기 위해서는 그리스도 공동체가 중심으로 다루는 이야기가 무엇인지 알아야 한다. 교회 공동체의 신앙과 기본 원리들은 인간이 선천적으로 가지고 태어난 것이 아니다. 그리스도교 신앙은 공동체가 사용하는 언어체계와 문화적 배경을 통해서 얻는 것이다. 그러므로 보편적인 원리나 감정에 입각해서 그리스도교의 고유한 정체성을 드러낼 수 없다. 다른 한편으로 합리적인 추론과 논리적 근거를 들어 그리스도교를 변증하더라도 그것은 교회 공동체의 내적인 신앙을 기술하는 한 방법에

23) *Ibid.*, 『덕의 상실』, 57.

24) *Ibid.*, 『덕의 상실』, 318-319.

지나지 않는다. 그러므로 우리는 사회가 말하는 이야기, 다른 학문들이 말하는 이야기를 듣기 전에 그리스도교가 말하는 이야기를 우선해야 한다. 역사적으로 성서는 그리스도 공동체의 신앙을 이야기하는 중심이었다. 그리스도교는 성서를 하나님의 말씀이라고 고백한다. 교회 공동체의 신앙 이야기를 듣기 위해서 우리는 성서를 펴고, 읽고, 함께 나눈다. 그리스도교의 성격은 성서와 그 속에 담긴 이야기를 통해서 형성된다.

성서 이야기 특히 복음서에 기록된 그리스도의 이야기를 알지 못하면 그리스도 공동체가 중요하게 여기는 판단들이 무엇인지 알지 못하며, 그리스도 공동체가 가지고 있는 독특한 성격을 형성할 수도 없다. 성서가 말하는 교회 공동체의 기원에 관한 것도 이야기로 성격 짓는다. 예수를 그리스도이며 하나님의 아들이라고 말한 베드로의 고백(마16:13-28, 막8:27-30, 눅9:18-21)으로 교회가 세워졌다. 따라서 교회는 지정학적인 위치나 건물 혹은 상징적인 기호나 건축물을 가리키는 것이 아니다. 예수를 그리스도이며 하나님의 아들이라고 고백하는 사람들의 모임이다. 교회를 세우는 설교는 베드로의 고백이 청중들의 고백이 되게 하는 설교다. 설교의 중심은 단순하게 청중들의 관심과 주의를 집중시키기 위한 이야기라는 전달 방식이 아니라 성서에 나와 있는 예수 그리스도의 이야기를 선포하는 것이다.

설교는 무역사적이고 무세계적인 주관적인 경험이나 종교적 감성에 호소하는 개인적 체험이 아니다. 동일한 신앙고백을 공유하는 설교는 공동체성을 함유하고 있다. 그러므로 설교는 다양한 가치와 기준들이 존재하는 세상 속에서 예수 그리스도의 대체 불가능한 정체성을 교회 공동체를 위해서 그리고 교회 공동체를 향해서 선포해야 한다. 세상 문화가 가지고 있는 방식들과 가치들이 아니라 교회 공동체가 가지고 있는 고유한 언어와 행위(대표적으로 설교와 성찬)들을 가지고 세상으로 나가 하나님의 백성들을 모으고 교회를 세워 나가야 한다.²⁵⁾

캠벨의 서사설교는 풍부한 신학적 바탕에서 교회 공동체를 세워가기 위한 설교의 학(學)이다. 캠벨에게 중요한 것은 자유주의 신학자들이 주장했던 것처럼 소위 민주적 시민의 소양을 갖춘 종교인 양성도 아니며, 합리적이고 이성적인 판단 기준으로 그리스도교의 신학과 가치들을 재단하는 것도 아니다. 오히려 성서의 서사와 그리스도를 중심에 두는 복음서의 이야기를 바탕으로 교회 공동체의 가르침을 이해하고 그리스도교의 성격을 형성하는 것이다. 오늘날 교회는 전통적인 연역적 설교, 강해(주해)설교, 주제설교, 귀납적 설교, 간증설교, 대화설교 등 다양한 형식을 가지고 있다. 또한 청중과 내용에 따라 교리적 설교, 도덕적 설교, 역사적 설교, 계절설교, 심방설교, 부흥설교, 목회설교, 전도 설교, 아동설교, 여성설교 등 다양한 내용도 다룬다. 사회가 복잡해지면서 신학과 청중들이 다양한 관심과 가치에 놓여 있다. 이렇게 다양한 기준들은 교회 공동체의 성격마저 변화시킨다. 교리를 기준으로 하는 설교들은 교회를 교리 중심

25) 캠벨, 『프리칭 예수: 한스 프라이의 탈자유주의 신학에 근거한 설교학의 새 지평』, 356-357.

의 공동체를, 전도를 기준으로 하는 설교들은 교회를 전도 중심의 공동체를, 아동을 기준으로 하는 설교들은 교회를 아동 중심의 공동체를 지향하게 된다. 우리는 교회란 무엇인지 물어야 한다. 교회의 성격을 형성하는 설교의 역할과 목적이 무엇인지 물어야 한다. 그래서 너무나 다양해서 놓치기 쉬운 교회와 설교의 중심을 붙잡아야 한다. 따라서 캠벨은 설교의 전달 방식에서 그것의 근간이 되는 성서 이야기 자체로 눈을 돌리라고 말한다. 설교는 성서의 서사가 가지고 있는 의미와 그리스도 이야기에 집중해야 한다. 예수 그리스도의 서사가 종말론적 공동체인 교회의 성격과 정체성을 형성하기 때문이다.

3. 캠벨의 서사설교

1) 그리스도를 선포하는 설교

캠벨이 보기에 그리스도의 정체성을 드러내기 위해서 기존의 설교가 주로 다루었던 개별적인 비유에서 복음서 전체의 서사로, 단편적인 이야기나 플롯(plot)에서 등장인물로 주제가 옮겨져야 한다. 지금까지 대부분의 설교는 비유들을 모두 개별적인 것으로 보고 그것이 가진 의미를 풀어서 설명하는 것에 주안점을 두었다.²⁶⁾ 설교는 성서가 말하는 그리스도에게 초점을 맞추기 보다는 상황이나 비유들이 가진 개별적인 의미만을 전하게 되었다. 그리스도에 대한 파편적인 이야기가 중심이 되는 설교는 그의 정체성 형성도 약화시킨다. 그러므로 성서를 대하는 설교자는 비유를 복음서 전체의 서사에 비추어 읽어야 한다.

오늘날 문학비평은 저자를 중요하게 여기는 기존의 방식을 탈피한다. 저자는 자신의 작품을 읽을 만한 독자들을 고려하며 창작활동을 한다. 또한 작품은 저자가 의도한 것과 전혀 다르게 해석되거나 이용될 수 있다. 그러므로 하나의 작품은 단순히 저자 개인의 것으로만 치부할 수 없다. 작품 자체가 하나의 의미를 형성하고 독자들에게 다양한 해석의 가능성을 열어준다. 더 나아가 성서는 일반작품들이 가지고 있지 않는 독특한 독자를 가지고 있다. 포웰(Mark Allan Powell)은 성서가 가지고 있는 독자를 내재된 독자(implied reader)라고 부른다. 일반 문학작품은 실제독자를 가지고 있고, 그들이 작품을 대했을 때 가지게 되는 반응은 예측 불가능하다. 그러나 내재된 독자는 문학작품의 실제독자들처럼 작품의 외부에 존재하지 않는다. 내재된 독자는 성서 텍스트 안에 있는 독자를 말하는데, 성경의 비유들은 대부분 내재적 독자를 가지고 있다. 예를 들어, 성서에 나오는 달란트나 데나리온과 같은 각종 단위들과 농사나 어업에 관한 비유들 혹은 당대의 신분체계 등은 지금 우리에게 낯설지만 성서의 내재된 독자들에게는 익숙한 개념이다. 따라서 서사 비평적으로 읽는 것은 역사비평처럼 저자의

26) *Ibid.*, 297.

의도나 시대적 상황을 고려하거나 일반 문학비평처럼 독자의 반응을 살피는 것보다 성서 텍스트의 내용에 집중하게 만든다.²⁷⁾ 따라서 서사적으로 성서를 읽을 때 우리는 텍스트 외적인 기준들에 얽매이지 않는다. 우리는 성서의 서사를 통해서 그리스도교 신앙을 이해하고 정체성을 확립할 수 있게 된다.

성서를 서사적으로 읽게 되면 우리는 자연스럽게 등장인물에게 집중하게 된다. 내재된 독자는 성서에 나오는 등장인물이 어떤 사람인지 직접 들려주거나, 이야기를 통해서 인물의 성격과 행동을 우리에게 보여준다. 성서를 읽는 독자는 등장인물을 묘사하는 이야기를 통해서 감정이입 된다. 감정이입이라는 무의식적인 투사를 통해 우리는 예수의 이야기에 공감하고 반대자들에게 반감을 가지게 된다.²⁸⁾ 성서의 서사를 이해하는 과정을 통해서 우리는 성서가 가리키는 예수 그리스도에 대한 신앙을 형성한다. 다시 말해서 신앙을 형성하는 것은 이야기라는 형식에서 나오는 것이 아니라 성서의 서사가 가지고 있는 내용에서 나오는 것이다. 캠벨이 말하는 서사설교는 성서 텍스트에 충실한 내적인 설교, 성서의 서사가 가리키는 예수 그리스도의 고유한 정체성이 드러나는 설교를 말한다. 예수의 서사를 통해서 청중들은 자연스럽게 자신의 감정을 설교에 이입하고 그리스도교의 신앙을 형성해 나간다.

성서의 서사를 통해서 드러나는 예수의 정체성을 캠벨은 권능(power)과 무능력(powerlessness)이라는 아이러니로 설명하고 있다. 캠벨이 보기에 복음은 어리석고, 설교는 미련하고, 설교자는 바보다. 설교에 대한 그의 이런 주장은 바울의 고백에서 나왔다. 바울이 살았던 시대는 로마의 압제와 신분제도로 인한 폭력의 일상성과 종교의 부조리가 판을 치던 시대였다. 그 속에서 예수의 복음을 전하는 일은 돈키호테가 풍차를 향해 달려들던 것처럼 어리석은 일이었다. 부조리한 상황은 오늘날에도 마찬가지다. 우리는 대량살상무기와 핵으로 인해 언제 지구가 멸망될지 모르는 위기, 심각한 환경오염으로 모든 생물과 인류가 멸종 될 수 있다는 위기, 부의 집중으로 인해 국내적으로는 자본주의적 계급을 양산하고 국제적으로는 비만과 기아가 공존하게 되는 불화, 종교로 인해 벌어지는 인종과 군사적 갈등이라는 부조리한 세상에서 살고 있다. 그러나 설교자는 단 몇 분의 말씀으로 세상에 대항한다. 전 지구적인 거대한 악한 세력에 지엽적이고 찰나의 몇 마디 말로 대항하는 설교의 이미지는 너무나 무익해서 어리석다는 표현으로도 부족해 보인다.²⁹⁾ 그러나 약하고 어리석은 십자가가 구원과 영광의 상징이 된 것처럼 미련한 설교는 아이러니한 결과들을 가져온다.

미련한 설교는 악한 구시대의 상황에 개입하여 새 시대를 여는 공간을 창조한다. 예수 그리스도가 십자가와 부활을 통해 세상을 변화시켰던 것처럼 미련한 설교는 선

27) 마크 앨런 포웰/이종록 역, 『서사비평이란 무엇인가?』(서울: 한국장로교출판사, 1995), 47-51.

28) *Ibid.*, 97-106.

29) 찰스 캠벨/김대진 역, 『하나님의 어릿광대: 복음의 어리석음과 설교의 아이러니』(서울: 기독교문서선교회, 2014), 65-68.

악을 구분하고 시대를 분별하여 그것들을 가로막는 경계선을 허물어 버린다. 그러면서도 설교자는 결코 스스로를 대단한 자로 여기지 않는다.³⁰⁾ 설교자는 성서의 서사에서 드러나는 예수를 선포한 것이 전부이기 때문이다.

설교는 성서 이야기가 가지고 있는 플롯에서 성서가 궁극적으로 가리키고 있는 인물로 초점을 변화시켜야 한다. 플롯 혹은 이야기 자체가 우리를 구원해주거나 신앙의 대상이 될 수 없다. 오직 성서 이야기가 가리키는 인물, 예수는 무엇으로도 대체할 수 없는 신앙의 대상인 그리스도다. 성서의 서사는 예수 그리스도를 밝히는 것에 초점이 맞추어져 있다. 성서의 다양한 비유와 이야기 구조들은 예수를 선포하는 것에 초점이 맞추어져 있다. 그러므로 설교의 중심 내용은 보편적이고 합리적인 체계에 의해서 형성된 신에 대한 이해나 플롯을 중심으로 인간의 정서를 자극하는 실존적 차원에 머물러서는 안 된다. 설교는 성서 이야기 특히 복음서 서사가 가리키고 있는 예수 그리스도라는 인물을 선포하는 것을 초점으로 삼아야 한다.³¹⁾ 목회자나 신학자는 “단순히 지식을 전달하기 위해서 세움을 받은 것이 아니라 변화시키는 그리스도의 능력을 전달하도록 부름 받은 성직자”³²⁾들이다. 옛 시대의 경계를 허물고 새 시대를 여는 것은 그리스도를 전하는 미련한 설교다. 소위 합리적인 이론이나 세련된 주장들로 무장한 설교가 사람을 변화시키는 것이 아니다. 청중들을 변화시키는 것은 그리스도 복음의 능력이다. 따라서 설교가 전적으로 예수 그리스도의 복음에 집중할 때 교회 공동체가 세워져나가고 복음이 올바르게 선포된다.

2) 공동체를 세우는 설교

캠벨은 프라이가 강조했던 성서의 서사가 가지고 있는 의미를 세 가지로 요약한다. 첫째, 성서(특히 복음서)의 서사는 한 인물의 실존적인 모범의 전형을 보여주는 것이 아니라 구원자 나사렛 예수의 정체성을 보여주는 것이다. 둘째, 성서의 서사는 보편적인 철학이나 학문에서 볼 수 없는 그리스도 공동체만의 독특하고 유일한 언어와 방식으로 기록되었다. 셋째, 성서의 서사는 예수 그리스도의 유일무이하고 독특한 정체성을 드러내는 것뿐만 아니라, 이를 통해 신앙 공동체를 형성한다. 즉 성서의 내용은 예수 그리스도의 정체성을 다루고, 성서의 구조는 그리스도교 공동체가 가지고 있는 고유한 언어 체계를 형성한다. 성서의 서사적 기능이 그리스도교 공동체를 세우는 것이다.³³⁾

서사 설교는 대체할 수 없는 예수 그리스도의 정체성을 내용으로 삼고, 그리스도교 공동체 내에서 사용하는 언어 체계와 방식을 구현해야 한다. 무엇보다 공동체를 형

30) *Ibid*, 104-106.

31) 캠벨, 『프리칭 예수 : 한스 프라이의 탈자유주의 신학에 근거한 설교학의 새 지평』, 271-272.

32) 브라이언 체펠/엄성욱 역, 『그리스도 중심의 설교 : 강해설교의 새로운 지평!』(서울: 은성, 2016), 73.

33) 캠벨, 『프리칭 예수 : 한스 프라이의 탈자유주의 신학에 근거한 설교학의 새 지평』, 100-101.

성하는 설교 즉 교회를 세우는 설교가 되어야 한다. 교회의 신앙은 어떤 방식으로 형성되는가? 설교가 다루는 내용들은 무엇이며 그것이 어떻게 교회를 세워가는 것인가? 캠벨이 보기에 예수 그리스도의 서사는 훌륭한 개인을 소개하거나 인간적인 내용을 기록한 것이 아니다. 성서는 예수의 서사를 통해서 하나님 나라의 자녀들을 불러낸다. 설교는 세상의 지배와 억압에 저항하고 하나님의 나라에 사는 백성들이 연대하는 공동체를 형성하는 선포다.³⁴⁾ 하나님의 나라를 추구하는 신앙 공동체를 형성했던 초대 교회의 언어는 그리스도의 파루시아를 소망하는 종말론적인 표지들로 가득했다. 성서의 서사를 통해서 전해지는 종말론적인 긴장과 비전은 절망과 낙심이 가득한 사람들을 일으켜 세운다. 이전에는 듣지 못했던 놀라운 말씀들이 예수의 입을 통해 전해졌던 것처럼(마5:20, 마10:15,23,25, 눅9:62) 설교는 예수 그리스도의 종말론적인 비전을 발견하고 따르면서 교회를 세워야 한다.

교회를 세우는 설교가 주목해야 할 것은 신구약성서 전반에서 사용되는 언어와 논리적 구조가 매우 종말론적이라는 점이다. 구약성서 전통은 메시아를 기다리는 강렬한 열망으로 가득 차 있다. 신약성서에서 구약의 메시아 예언은 예수 그리스도를 통해서 '이미' 성취되었다. 성취된 메시아는 십자가 사건으로 예언이 깨진 것처럼 보였으나 이후 부활하여 하늘로 승천하시면서 재림을 약속하셨다. 구약의 메시아 약속은 예수를 통해서 성취되었으나 예수가 약속한 파루시아(παρουσία, 다시 오심)는 '아직' 도래하지 않았다. 이 지점에서 신약과 구약의 종말론은 차이점을 보여준다. 구약은 앞으로 도래할 메시아를 바라보기만 하는 점에서 일차원적이다. 그러나 신약의 종말론은 예수 그리스도를 통해서 성취된 '이미'와 '아직' 도래하지 않은 파루시아라는 종말론적 긴장관계를 보여준다.³⁵⁾

보스(Geerhardus Johannes Vos)는 구약의 종말론이 신약의 구원사와 구별하여 독자적으로 이해되어야 한다고 주장한다. 그는 종말론의 목표가 회복이 아니라 완성에 있으며 구약의 종말론은 낙원과 안식일이라는 두 사상으로 표현된다고 말한다. 낙원은 하나님이 창조했던 에덴의 회복을 의미하는 완성이다. 안식일은 하나님의 뜻이 인간의 구체적이고 실존적인 역사에서 일어나는 완성이다. 구약의 종말론적 사상은 신약과 결합하면서 예수 그리스도의 구원사와 관련하여 재해석 된다. 구약의 종말론이 신약에도 영향을 미칠 수 있었던 것은 그것이 가지고 있는 두 가지 원리 때문이다. 하나는 윤리적인 차원과 긴밀히 연결되어 있었다는 것이며 다른 하나는 매우 강한 종교성을 지니고 있었다는 것이다.³⁶⁾ 윤리적이고 종교적인 차원을 강화시켰던 종말론은 초기 그리스도교의 신앙 공동체의 삶과 신앙의 정체성도 함께 유지할 수 있었던 강한 원동력이

34) 찰스 캠벨/김운용 역, 『실천과 저항의 설교학 : 설교의 윤리』(서울: 예배와 설교 아카데미, 2014), 303-305.

35) 캠벨, 『프리티칭 예수 : 한스 프라이의 탈자유주의 신학에 근거한 설교학의 새 지평』, 347-348.

36) 게하더스 보스/박규태 역, 『구약의 종말론』(서울: 좋은씨앗, 2016), 122-126.

었다.

그리스도교 공동체는 구약의 종말론을 계승하여 그것을 더욱 발전시켰다. 구약과 신약의 종말론이 맺는 상호관계는 바울의 사상에서 잘 드러난다. 바울의 서신서(특히 초기 서신서에서 잘 드러난다)는 전반적으로 종말론적이다. 그의 종말론적 사상은 그리스도의 부활, 구원, 칭의, 성령의 개념을 확립하고 변증하는 토대가 된다. 신앙과 역사의 모든 출발점은 어떤 목적을 가지고 있으며 그것은 종착점에 이르러 결말을 맺는다.³⁷⁾ 그리스도가 이 세상에 오신 목적은 십자가와 부활 사건으로 인해 결말을 맺었다.

그러나 그리스도의 부활사건으로 종말은 일회적으로 마무리되고 완성된 종결점이라는 사유를 전환시켰다. 구약의 현재적 완성이라는 종말개념은 그리스도의 승천과 성령 사건을 통하여 반미래성(半未來性)을 가지게 된 것이다.³⁸⁾ 그리스도가 성육신하고 십자가에 돌아가신 사건은 역사 속에서 분명 완료된 사건이다. 그러나 그리스도의 파루시아는 아직 도래하지 않았다. 그리스도인들은 다시 오실 그리스도의 파루시아적 소망에 열려 있다. 그리스도인들은 현재의 구원사건을 미래의 완전한 구원사건의 선취(先取)로 해석하게 되었다. 종말론적인 역사와 실존적 삶을 연관하여 스스로를 이해하게 된 그리스도인들은 신앙과 삶을 결합하면서 공동체의 강한 실천력을 이끌어낼 수 있었다. 초대교회가 가지고 있었던 강력한 공동체성은 바로 종말론적 사상에 있었다.

복음을 선포하고 하나님 나라의 실현을 이루는 것은 교회의 사명이다. 만일 교회 공동체가 자신의 종말론적 사명을 망각하고 제도적 교회에 머문다면 이는 복음을 왜곡하고 변질시키는 것이다. 복음은 세상의 체제를 전복하는 하나님 나라에 대한 선포다. 그리스도교 공동체의 강한 실천력은 체계적이고 형식적인 교회제도와 예배의 외형에서 나오는 것이 아니다. 체제 순응적이고 현상 유지의 설교는 종말론적인 관점에서 자기반성하고 재해석한 복음의 선포로 전환해야 한다.³⁹⁾ 종말론이 교회 공동체의 강한 실천력을 불러올 수 있는 이유는 그것이 가진 ‘미래’ 혹은 ‘하나님 나라’에 대한 강한 ‘희망’이 신앙의 강력한 동기로 작용하기 때문이다. 특히 복음서 서사에서 말하는 그리스도의 부활과 파루시아는 교회의 성격을 결정하고 그리스도인에게 사명감을 준다.⁴⁰⁾ “교회는 장차 완성될 하나님 나라의 잠정적인 대표(a provisional representation)”⁴¹⁾ 혹은 표지이다. 종말론적인 교회 공동체는 선택사항이 아니라 필수적인 요소이다. 설교의 토대는 이처럼 언제나 종말론적 비전이라는 반석에 정위되어야 한다.

교회의 성격이 종말론적이어야 한다는 것은 초대교회의 예배를 통해서 더욱 분명해진다. 학자들에 따르면 1세기경 초대 교회의 증가 추세는 매 세대마다 약 50만 명이

37) 게하더스 보스/박규태 역, 『바울의 종말론』 (서울: 좋은씨앗, 2016), 116-118.

38) *Ibid.*, 93-95.

39) 류장현, 『종말론적 신학과 교회』 (오산: 한신대학교출판부, 2009), 195-196.

40) 박봉량, 『종말론적 신앙』 (서울: 대한기독교서회, 2001), 22-24.

41) 이형기, 『하나님 나라와 교회』 (서울: 한들출판사, 2005), 59.

증가했다거나, 로마 인구의 20-50퍼센트를 육박했다는 주장이 있다. 이 모든 수치들은 당시 음성적이었던 초대교회의 특성상 기록을 남기지 못한 이유로 비록 추정에 불과하다. 그러나 이러한 주장들의 핵심은 초대교인의 수가 그만큼 폭발적으로 증가했다는 것이다.⁴²⁾ 온갖 박해에도 불구하고 초대교회가 날로 성장할 수 있었던 것은 ‘파루시아’의 종말론적 희망이 그리스도교 공동체에 강한 영향력을 미쳤기 때문이다.

초대교회의 예배는 유대교 회당에서 취했던 형태와 유사했다. 눅4:16에 나와 있는 것처럼 예수는 구약의 성서를 낭독하고 말씀을 전하는 유대교 전통을 따랐다. 그러나 예수는 유대교 전통의 예배에 변화를 가하는데, 그것은 주의 기도와 식탁교제이다. 주의 기도를 통해서 예수는 기도를 경건한 행위이며 신앙 고백이라는 전통적 토대를 다졌다. 예수의 식탁교제는 신분의 귀천을 막론하고 누구나 동등하게 친교를 나눌 수 있는 다른 형태의 예배였다. 하나님 나라에서 이뤄지는 교제는 예수와 함께 하는 식탁교제와 같았다. 남녀의 차별이 없고, 어른과 아이의 구분이 없으며, 신분의 고하를 막론하고 누구나 앉고 싶은 자리에서 먹고 싶은 음식을 먹을 수 있었다. 식탁교제를 통해서 이루어졌던 하나님 나라의 선취는 예배의 종말론적 성격을 더욱 강화시켰다.⁴³⁾

초대교회의 설교 내용도 그리스도의 죽음과 부활 그리고 파루시아의 종말론적 성격이 주를 이루었다. 예수 그리스도를 통해 구약의 예언들이 실현되었으며 이 예언들은 예수의 삶을 통해, 특히 죽음과 부활을 통해 입증되었다는 것을 선포했다. 예수의 구원 사역은 부활로 완성되었지만 여전히 현재적이면서 미래적이다. 성령의 임재가 현재의 구원을 그리스도의 파루시아가 미래의 완성된 구원을 보장하기 때문이다. 사도들은 그리스도의 구원 사역에 대한 증인들이 되어서 예수의 삶과 사건이 가진 종말론적인 특성을 강하게 선포했다.⁴⁴⁾

초대교회가 세워지고 점점 확장하게 된 것은 예수 그리스도의 서사 근저에 바탕을 두고 있는 종말론적인 성격 때문이다. 교회 공동체는 이전의 유대교와 로마 사회에서는 볼 수 없었던 새로운 언어들을 통해서 형성되었다. 하나님 나라의 희망에 비추어 사람들을 대하는 교회 공동체의 언어들은 기존의 억압적이고 권위적인 체제에 속해 있던 사람들에게 놀라움과 환희를 주는 기쁜 소식이었다. 교회 공동체 안에서는 남녀노소 누구나 하나님의 자녀들이기에, 이들은 한 가족이고 사랑의 공동체였다. 이것이 그리스도교 공동체만이 가지고 있는 독특하고 유일한 정체성이었다.⁴⁵⁾

교회는 근본적으로 종말론적 공동체다. 종말론적으로 선포되는 말씀이 교회의 정체성을 세우고, 교회의 정체성을 세움으로써 복음은 전파된다. 설교는 종말론적이어야

42) 알렌 크라이더/허현 역, 『초대교회의 예배와 전도』 (춘천: 한국아나뱃티스트 출판사, 2003), 14-15.

43) 빌리암 나이켈/박근원 역, 『그리스도교 예배의 역사』 (서울: 대한기독교서회, 2006), 16-19.

44) 랄프 마틴/오창윤 역, 『초대교회 예배』 (서울: 은성, 1993), 120-124.

45) 웨인 A.믹스/황화자 역, 『바울의 목회와 도시사회 : 1세기의 기독교인들』 (서울: 한국장로교출판사, 1993), 152-154.

한다. 설교자는 죽음을 이기고 승리하신 그리스도가 영광스러운 모습으로 다시 재림하신다는 기쁜 소식과 희망을 선포해야 한다.⁴⁶⁾ 예수 그리스도의 승리가 강단에서 선포될 때 교회 공동체는 희망을 찾고 신앙의 역동성이 되살아난다.

III. 결론

본회퍼(Dietrich Bonhoeffer)가 보기에 하나님의 계시는 교회 공동체와 연관해서만 이해할 수 있다. 그가 이해하는 교회는 “그리스도의 죽음과 부활에 대한 현재적 선포에 의해 형성되는 것”⁴⁷⁾이다. 하나님의 계시 사건은 그리스도를 선포하는 행위, 바로 설교를 통해서 일어난다. 교회 공동체에서 그때그때마다 전해지는 설교를 통해 사람들은 교회의 구성원이 되고, 말씀 속에서 옛 사람은 새로운 존재로 거듭난다. 설교를 통해서 전해지는 그리스도의 인격이 설교를 통해서 현재적 사건이 되어 청중들의 삶에 영향을 미치기 때문이다. 설교를 통해서 하나님의 계시나 그리스도의 인격은 공동체적이게 된다. 설교가 매개가 되어서 청중들은 계시를 받아들이고, 그리스도의 발자취를 따르며, 하나님의 구원사건이 여전히 인간 실존에 영향을 미친다는 것을 깨닫는다.⁴⁸⁾ 즉 설교는 교회의 근본적인 목적과 이유가 된다.

주목할 것은 ‘이미’와 ‘아직’의 긴장관계에 있는 종말론적인 설교가 어떻게 공동체를 형성하는가의 문제이다. 이 부분에서 캠벨이 주목한 단어는 oikodomein(세워감)이다. 그가 보기에 oikodomein은 공동체적이고 종말론적이며 메시아적인 이미지가 모두 함축되었다. 이 단어는 사도행전에서 공동체적인 특징을 강조하지만, 크게 부각되는 것은 바울서신에서다. “이 단어는 공동체를 모으고 세워가는 바울의 사도적 사역을 가리키는 이미지로 사용될 뿐만 아니라, 전체 교회 사역의 모습으로 부각되기도 한다. 이러한 맥락에서 성령의 은사도 교회를 세우기 위한 목적으로 부여진다. 그리고 성령의 은사를 통하여 교회를 세워가는 것과 관련해서 이 단어는 특히 설교와 권면을 가리키는 이미지로 사용된다.”⁴⁹⁾ 무엇보다 oikodomein이 단순히 개인의 성장을 가리키는 것이 아니다. 종말론적이고 공동체적인 의미를 가지고 있는 oikodomein은 개인들을 신앙공동체의 구성원으로 포괄하는 것을 목표로 한다. 따라서 종말론적인 설교는 하나님의 자녀들을 모으고 세워서 함께 예배를 드리고 교회를 형성해 나가는 다차원

46) 김윤규, 『희망의 선구자 요한 크리스토프 블룸하르트 : 목회, 영성, 설교 : 한국교회에의 적용』 (오산: 한신대학교출판부, 2009), 258.

47) 디트리히 본회퍼/김재진·정지런 역, 『행위와 존재: 조직신학 내에서의 초월철학과 존재론』 (서울: 대한기독교서회, 2010), 132.

48) *Ibid.*, 136-137.

49) Campbell, 『프리칭 예수 : 한스 프라이어의 탈자유주의 신학에 근거한 설교학의 새 지평』, 348.

적이고 실천적인 작업이라고 할 수 있다.⁵⁰⁾

오늘날 교회의 위기에 대한 진단과 해법은 너무나 다양하다. 목회자들을 중심으로 한 기독교인들의 윤리적이고 도덕적인 문제들, 풍족해진 경제 환경, 발달된 문화와 그것을 앞서가지 못하는 교회의 상황, 자본주의와 일인 매체미디어의 발달로 인해 전반적으로 개인화되는 사회 등 무엇 하나 쉽게 극복할 수 없는 거대한 문제들이 우리 앞에 놓여 있다. 말 그대로 교회는 골리앗이라는 거인과 힘겨운 대결을 벌이고 있다. 이스라엘의 군대를 조롱하는 골리앗처럼 세상은 교회를 조롱하고, 신앙을 무가치한 것처럼 여긴다. 이럴 때일수록 교회는 더욱 근본으로 돌아가야 한다. 교회와 신앙에 관한 존재론적인 물음을 통해서 교회의 중심이 무엇이며, 우리가 전해야 할 분명한 기준과 어떤 방법을 사용해야 하는가에 대한 방향을 제대로 설정해야 할 것이다.

이런 점에서 캠펠의 서사설교는 기독교의 정체성을 형성하는 것과 함께 세상과 소통 가능한 설교 방법이라는 점에서 주목할 만하다. 교회는 예수 그리스도를 선포함으로써 정체성을 형성한다. 이때 설교는 단순히 연역적이고 명제적인 그리스도가 아니라 성서의 서사를 통해 드러나는 그리스도의 대체할 수 없는 정체성에 주목한다. 다시 말해서 문화를 형성하는 서사 혹은 이야기가 가지고 있는 힘을 설교에 차용하여 그리스도를 전하는 것이다. 말씀의 선포를 통해 복음은 현재적 사건이 되어 청중들에게 그리스도 사건이 오늘 우리에게도 여전히 유효한 구원의 사건으로 드러난다. 복음의 현재화는 교회 공동체의 정체성을 확립하고 세워 나간다. 공동체에서 행해지는 설교는 말씀이 살아서 역사하는 사건이다. 따라서 설교는 복음서의 서사가 고백하는 그리스도를 선포함으로써 신앙 공동체를 형성해 나가야 할 것이다.

■ 참고문헌 ■

- 그레이다누스, 시드니/김영철 역. 『성경 해석과 성경적 설교』. 서울 : 여수문, 2006.
김윤규. 『희망의 선구자 요한 크리스토프 블룸하르트』. 오산 : 한신대학교출판부, 2009.
나아겔, 빌리암/박근원 역. 『그리스도교 예배의 역사』. 서울 : 대한기독교서회, 2006.
류장현. 『종말론적 신학과 교회』. 오산 : 한신대학교출판부, 2009.
리퍼르, 폴/윤철호 역. 『해석학과 인문사회과학』. 서울 : 서광사, 2003.
마샬, 하워드/이승호·박영호 역. 『신약해석학』. 서울 : 크리스찬다이제스트, 1997.
마틴, 랄프/오창윤 역. 『초대교회 예배』. 서울 : 은성, 1993.

50) *Ibid.*, 350.

- 매킨타이어, 알래스테어/이진우 역. 『덕의 상실』. 서울: 문예출판사, 1997.
- 몰트만, 위르겐/김균진 역. 『과학과 지혜: 자연과학과 신학의 대화를 위하여』. 서울 : 대한기독교서회, 2003.
- 믹스, 웨인 A./황화자 역. 『바울의 목회와 도시사회 : 1세기의 기독교인들』. 서울 : 한국장로교출판사, 1993.
- 박봉량. 『종말론적 신앙』. 서울 : 대한기독교서회, 2001.
- 보렌, 루돌프/박근원 역. 『설교학원론』. 서울: 대한기독교출판사, 1993.
- 보스, 게하더스/박규태 역. 『구약의 종말론』. 서울 : 좋은씨앗, 2016.
- _____/박규태 역. 『바울의 종말론』. 서울 : 좋은씨앗, 2016.
- 본회퍼, 디트리히/김재진·정지련 역. 『행위와 존재』. 서울: 대한기독교서회, 2010.
- 볼트만, 루돌프/허혁 역. 『신약성서신학』. 서울: 성광문화사, 1997.
- 이형기. 『하나님 나라와 교회』. 서울 : 한들출판사, 2005.
- 채펠, 브라이언/엄성욱 역. 『그리스도 중심의 설교 : 강해설교의 새로운 지평!』. 서울 : 은성, 2016.
- 칸트, 임마누엘/백종현 역. 『실천이성비판』. 서울 : 아카넷, 2009.
- 캠벨, 찰스/이승진 역. 『프리칭 예수: 한스 프라이의 탈자유주의 신학에 근거한 설교학의 새 지평』. 서울: 기독교문서선교회, 2001.
- _____/김대진 역. 『하나님의 어릿광대: 복음의 어리석음과 설교의 아이러니』. 서울 : 기독교문서선교회, 2014.
- _____/김운용 역. 『실천과 저항의 설교학 : 설교의 윤리』. 서울 : 예배와 설교 아카데미, 2014.
- 쿨만, 오스카/김근수 역. 『그리스도와 시간』. 서울 : 나단출판사, 2005.
- 크라이더, 알렌/허현 역. 『초대교회의 예배와 전도』. 춘천 : 한국아나뱃티스트 출판사, 2003.
- 크래독, 프레드/김운용 역. 『권위 없는 자처럼』. 서울 : 예배와 설교 아카데미, 2010.
- 포엘, 마크 앨런/이종록 역. 『서사비평이란 무엇인가?』. 서울 : 한국장로교출판사, 1995.
- Frei, Hans W. *Types of Christian Theology*. New Heaven : Yale University Press, 1992
- _____. *Theology and Narrative : Selected Essays*. Oxford : Oxford University Press, 1993.
- 프라이, 한스/이종록 역. 『성경의 서사성의 상실』. 서울 : 장로교출판사, 1996.

■ Abstract ■

Preaching mediates Scripture and audience. The church community reminds the audience of the will of God through the words to be proclaimed. The preaching transforms the Word of God into a present event from the past record that has flowed. It is the reason why the events of Christ are heard today as good news to us even today. There are always two things to keep in mind when preaching. It is that the proclamation of the Word of God and the gospel must affect the lives of the audience. Therefore, the preacher must devote himself to bringing the good news and the gospel to the audience. Campbell's narrative preaching is a way to achieve the dual purpose of the sermon. Campbell's narrative preaching, which understands and communicates the Bible on the basis of narrative or story characteristics, will contribute to establishing the ontological position of preaching.

Keyword

Charles L. Campbell, Hans W. Frei, narrative preaching, Alasdair MacIntyre, Preaching ontology

논 찬 1

“캠벨의 서사 설교와 교회 공동체성 회복”에 대한 논찬

김 지 혁 박사

(국제신학대학원대학교)

1. 논문의 동기와 논지

하나님 백성 공동체인 교회가 자신의 독특한 정체성을 회복하여 교회다운 교회가 되기 위해서 다시금 설교의 권위와 능력이 회복이 필요하다고 생각한다. 4차 산업혁명 시대를 맞이하면서 설교는 더 이상 청중들의 영혼을 변화시키는 하나님의 말씀이 아니라, 단지 수사학적 기술에 불과하거나 기껏해야 시대 착오적인 산물이라고 생각하는 사람들도 있을 수 있다. 그러나 설교는 시대와 상황을 초월하여 예수 그리스도의 구원 사건을 가져오는 현재적 사건으로 복음 선포를 통한 영혼 구원과 신앙의 결단을 가져오는 살아 있는 하나님의 말씀임을 믿는다. 그런 점에서 설교는 예수 그리스도의 정체성이 교회 안에 구현되어 가는 공동체적 과정이라 할 수 있겠다.

저자는 오늘날 교회가 직면한 위기를 파편화된 개인주의와 그로 인한 공동체성의 파괴로 진단하면서 이럴 때 일수록 더욱 근본으로 돌아갈 것을 제안하는데, 그것은 바로 기독교의 정체성을 형성하면서 동시에 세상과도 소통할 수 있는 방법으로서 찰스 캠벨이 주창한 서사 설교이다. 이 논문의 핵심은 캠벨의 서사 설교에 영향을 끼친 한스 프라이어의 탈자유주의적 서사 신학과 알레스테어 매킨타이어의 성격 개념을 분석하고, 캠벨의 서사 설교의 독특성을 통해 오늘날 설교자들이 지향해야 할 설교학적 통찰과 방향성을 제시하는 것이다. 프라이어의 서사 신학은 캠벨에게 설교의 존재론적 이해를 가능하게 했다. 성경의 서사적 이해를 통해 설교는 신앙 공동체를 형성하고 하나님

의 말씀이 청중들의 삶에 융합될 수 있도록 해 준다. 또한 개별 비유가 아니라 복음서 전체를, 그리고 플롯이 아니라 등장인물을 강조함으로써 예수 그리스도가 보편적 속성들에 대한 모범이나 상징이 아니라, 그 자신의 속성들의 주체이심을 알 수 있게 된다. 성경 텍스트에 충실하게 예수 그리스도의 고유한 정체성을 드러내는 서사 설교를 통해서 청중들은 자연스럽게 기독교의 신앙을 형성하게 된다. 또한 저자는 초대 교회의 강력한 공동체성은 바로 종말론적 사고에 있었음을 지적하면서 오늘날의 설교 또한 언제나 종말론적 비전이라는 반석 위에 세워져야 함을 논증한다.

2. 논문의 공헌과 기여

이 논문의 학문적 공헌은 일차적으로 서사 설교에 대한 신학적 토대를 규명하고 공동체를 세우는 그리스도 중심적 설교의 설교 신학을 조명했다는 것이다. 특히 권능-무능력 패러다임을 통해 예수 그리스도의 정체성을 따라 형성되는 제자도의 한 모습으로서의 설교의 이상은 오늘날 설교자가 마땅히 취해야 할 태도여야 한다고 생각한다. 설교자는 하나님의 말씀으로서의 성경의 진리에 대해서 단호하게 선포해야 하지만 동시에 설교의 행위 자체를 효력 있게 만드시는 하나님을 의지하면서 무능력의 입장을 받아들여야 한다는 것을 저자는 설득력 있게 제시한다. 또한 저자는 설교자의 임무는 청중 개개인으로 하여금 경험적 사건을 느끼도록 하는 것이 아니라, 교회를 세워 가는 것이라는 점을 잘 보여주었다. 그리스도이신 하나님은 개인의 인간적 체험을 설명하는 술어가 아니라 하나님의 백성들이 모인 교회를 세워 가는 능동적인 주체이기 때문이다. 이런 관점에서 설교를 이해할 경우, 이제 설교의 필수적인 요소는 신앙 공동체의 공동의 삶을 형성하는 데 필수적인 공적 하부구조(기독교 공동체의 언어와 실천들)를 구축하는 공동체적 기능이라 할 수 있을 것이다. 저자는 설교학의 본질적인 신학적, 해석학적 전제들에 대한 심도 있는 논의를 통해 오늘날 설교가 지향해야 할 방향성을 설득력 있게 제시하고 있다는 점에서 큰 기여를 하고 있다고 본다.

3. 제안 및 질문

논지를 더욱 명확히 하도록 하기 위해 몇 가지 질문과 제안을 하려고 한다.

첫째, 저자는 기독교 공동체를 이해하기 위해 기독교 공동체가 중심으로 다루는 이야기가 무엇인지 알아야 한다고 하면서, 이를 논증하기 위해 매킨타이어의 '성격' 개념을 가져왔는데, 캠벨과 매킨타이어의 관련성에 대한 상세한 설명이 부연 되어야 할 것 같다. 나아가 인간에게 덕이나 도덕적인 행동은 본성에서 기인하는 것이 아니라 공동체 안에서 성품과 감성 교육을 통해 고양될 수 있다는 점에서, 윤리적 행위 주체를

공동체적 차원에서 이해한 스탠리 하우어워스의 공동체 개념을 도입하는 것은 어떻게 제안해 본다.

둘째, 저자는 결론적으로 복음서의 서사가 고백하는 그리스도를 선포함으로 신앙 공동체를 형성해 나가야 한다고 했는데, 이에 대해 전적으로 공감하면서, 성경의 서사 뿐만 아니라 여러 다양한 성경의 장르(시, 예언, 서신, 잠언 등) 가운데 공동체를 세우는 그리스도 중심적 설교는 어떻게 가능할지 묻고 싶다.

갈수록 설교 강단이 위축되고 능력 있고 강력한 설교를 찾아보기 힘든 이 시대에 다시 한 번 강단의 회복을 소망하며, 강단을 살리는 그리스도 중심적인 공동체적 설교에 대해 훌륭한 논문을 써 주신 김용성 박사께 감사를 드린다.

논 찬 2

“캠벨의 서사 설교와 교회 공동체성 회복”에 대한 논찬

김 윤 규 박사

(한신대학교)

1. 발제자인 김 박사님은 캠벨(Charles L. Campbell)이 의도하는 서사(敍事)설교 혹은 내러티브 설교(Biblical Narrative Preaching)는 “단순한 이야기 혹은 스토리텔링”에 근거한 새로운 설교의 방법론, 소위 오늘날 회자되고 있는 ‘이야기 설교형태’(Storytelling)가 아니라, 성서에 응축되어 있는 복음의 이야기를 후세대들에게 들려주고 전해줌으로써, 그리스도의 구원사건을 현재적 사건이 되게 하는 ‘복음’을 선포함으로써 “교회공동체의 방향성”을 새롭게 정립하려는 일종의 ‘사회(세상)변혁적인 설교’의 일종으로 정의하는 것 같다.(1-2)¹⁾: “캠벨의 서사설교는 풍부한 신학적 바탕에서 교회 공동체를 세워가기 위한 설교의 학(學)이다.”(7)

2. 캠벨의 ‘서사설교’는 한스 프라이(Hans Frei, 1922-1988)의 신학으로부터 크게 영향을 받았다는 사실을 다음의 인용에서 쉽게 알 수 있다(2): “프라이의 서사신학은 캠벨에게 설교의 존재론적 이해를 마련해 준다. 설교행위는 청중에게 그리스도교 공동체 신앙의 기준을 선포한다. 그러나 청중들은 각자의 다양한 삶과 경험을 통해서 형성된 문화와 전이해들을 가지고 있다. 그러므로 선포되는 설교는 청중들의 경험과도 소통할 수 있어야 한다. 이런 점에서 설교는 성서의 내적인 서사에 주목해야 한다. 성서의 서사적 이해를 바탕으로 하는 설교는 신앙 공동체를 형성하는 것은 물론 성서의 말씀들이 청중들의 삶과 잘 융합할 수 있도록 한다.”(4)

1) 이하 괄호안의 숫자는 발제자의 원문 페이지를 표시한다.

분명 한스 프라이는 19세기 자유주의 신학, 실존주의 신학, 특히 칼 바르트의 신학적인 영향을 받았지만, “교회의 공동체의 신앙을 개인적이고 주관적인 신앙”으로 머물게 하는 위험성을 지니는 역사비평적이고 통시적인 성서해석방법론에 머무르지 않고 “성서에 나타난 서사를 통해 교회의 공동체성의 회복”을 꾀하고 있다.

3. 발제자는 “어떤 공동체가 소유하고 있는 문화적인 구성물로 자신의 공동체에 게 도덕적인 이념을 제공해 주는 것이다. 사회적 실존의 양식인 성격에 의해서 도덕이나 이념들은 공동체 내에서 정당화 된다. 그리고 이런 성격들은 인간의 내적 요소가 아니기 때문에 선천적으로 소유한 것이 아니다. 성격은 공동체가 속한 독특한 환경과 문화적 조건이라는 외부적 요소를 통해 얻게 된다. 성격들이 인간에게 학습되어 하나의 가치판단의 기준으로 자리 잡게 되는 방식은 이야기“(5)라고 주장하는 알레스테어 매킨타이어의 ‘성격’이론을 도입해서 “신앙공동체형성”을 추구하는 한스 프라이의 서사신학과 서사설교의 목적에 실천적인 근거를 확장하여 제시한다.(4-7)

4. 발제자는 이제 캠벨의 서사설교의 진정한 목적은 한 마디로 공시적인 관점에서 성서의 이야기(서사)를 통해 성서 안의 “내재된 독자(implied reader)”가 산출하고 공동의 신앙으로 고백한 “예수의 정체성”을 ‘교회공동체’에 선포하고 밝히 드러내는 것이라고 주장한다(8).

여기서 주목해야 할 사항은 발제자가 캠벨의 서사설교학에서 설교의 ‘권능’과 ‘무능력’의 관점을 적절하게 지적해줌으로써, 오늘날 “교회공동체형성”을 목표로 하는 설교자와 신앙인들에게 한편으론, 적극적인 동인을 제공해주면서, 다른 한편으론 어쩔 수 없이 “설교는 그저 미련한 외침이지 않는가?”하는 좌절감도 안겨준다는 점이다. 이것이 아마도 오늘날 설교자의 고민에 대한 적절한 대답이 되지 않을까?(8-9) 물론, 모든 설교자가 하나님의 말씀선포를 주관하시는 분은 오직 하나님이심을 깊이 고백한다 하더라도 그렇다는 말이다.

5. 그럼에도 불구하고 캠벨은 설교자가 “공동체를 세우는 설교”를 결코 중단할 수 없음을 지적한다는 사실을 발제자는 ‘오이코도메인’(헬라이어 동사)이란 헬라이어 개념을 들어서 설명하고 있다.

에베소서 4장에 나오는 사도 바울의 이 개념은 ‘공동체형성’이란 ‘오이코도메’(헬라이어명사)로 표현하는 것이 더 어울릴 것 같은 데, 독일어 ‘Gemeindeaufbau’로 번역할 수 있기 때문이다. 이러한 ‘교회공동체 형성’을 위해 설교자는 신앙인들에게 종말론적-파루시아적인 비전이 담긴 서사설교를 선포할 뿐만 아니라, 종교적-실천적-윤리적인 행위들까지도 구체적으로 제시할 수 있다. 또한 설교자는 종말론적인 ‘하나님 나라’의

선취인 ‘주의 기도’와 ‘식탁교제’를 통해 ‘사랑의 공동체 형성’도 창출할 수 있는 예배 학적인 행위도 선포할 수 있을 것이다.

6. 이제 논찬자는 발제자에게 다음 세 가지 사항을 질문하고자 한다.

6-1) 캠벨이 설교 와 설교자의 ‘권능’과 ‘무력감’을 동시에 피력했다면, 오늘날 설교자의 고민을 해결할 수 있는 구체저인 답변을 줄 수 있을까?

6-2) 캠벨의 서사설교를 통한 ‘교회공동체형성’에 있어서 발제자가 언급한 ‘사랑의 공동체형성’ 이외에 한국교회에 제안할 수 있는 구체적인 ‘공동체형성의 유형’은 무엇인가?

6-3) 캠벨의 서사설교가 ‘교회공동체형성’을 지향한다면, ‘세상(사회) 변혁적인 설교’라는 지칭이 가능한가? 그 이유는 무엇인가?

귀한 논문을 써주시고 많은 것을 배우며, 위기에 처한 한국교회의 설교방향에 새로운 길을 열어주신 김용성 박사님께 참으로 감사드린다.

제 4-A 발표

영적 우울과 어두운 밤의 위로

이 주 형 박사

(숭실대학교)

I. 들어가는 말

현대사회의 영성지도/기독교영성상담 사역 현장에서 가장 빈번하게 만날 수 있는 영적 현상은 우울증과 무기력이라 할 수 있다.¹⁾ 우울증은 심리치료와 상담에서 관찰되는 주제 중에 현대인이 가장 보편적으로 경험하는 정신병리 현상이다. 병리적 수준으로 진단받지 않을지라도 현대사회에서 기독교인들은 영적 우울이라는 현상을 다양한 형태로 경험하고 있다. 심리정서적 차원에서 우울증과 무기력을 경험하고 있는 현대인들은 정도의 차이가 있을 뿐, 영적 우울상태도 경험하고 있기 때문이다.²⁾ 그러나, 영적 우울 상태가 정신적 병리현상인 우울증으로 진단되지 않는다.³⁾ 영적 우울이 한

1) 이주형, “기독교영성상담: 기독교(목회)상담과 영성지도의 통합모델,” 『한국기독교상담학회지』 30(2019), 330. 이주형은 기독교영성상담을, “인간의 근원적 치유와 변화는 영적 경험을 전제하여, 내담자의 심리-정서적 문제 해결을 지향하며, 하나님과의 영적 친밀함을 추구하는 내담자가 하나님의 임재와 영적 분별력을 갖춘 상담가와의 대화와 소통을 통해 초월성, 진인성, 통합성, 동시성으로 특징되는 영적 변화와 성숙을 도모하는 영적 돌봄사역”으로 정의한다.

2) Thomas Moore, *Dark Nights of the Soul: A Guide to Finding Your Way Through Life's Ordeals* (New York: Gotham Books, 2004), xiv. 우울증의 임상적 신호는 다음과 같은 증세를 동반한다. 우울한 기분, 흥미와 즐거움의 두드러진 감소, 체중의 급격한 증가/감소, 불면/과수면, 신체활동의 급격한 변화, 만성 피로와 무기력, 지나친 죄책감 혹은 무가치함, 죽음이나 자살에 관한 지속적인 생각 및 계획 등이며, 이 외에 다양하고 지속적인 신체 증상들도 포함한다. 반면, 영적 우울은 임상적이며 병리적인 현상을 일부 동반하지만, 그 빈도와 정도가 심하다 할 수 없는 형태로 관찰된다.

3) Gerald May/ 신선명, 신현복 역, 『영혼의 어두운 밤』 (서울: 아침영성지도연구원, 2006), 152.

국 기독교인들 가운데 보편적 현상으로 청년 세대의 급격한 감소와 가나안 교인의 증가로 들 수 있다.⁴⁾ 이들의 공통점은 기도를 해도 무의미하게 느껴지며, 하나님과의 관계가 피상적이어서 친밀하거나 의미 있게 경험되지 못하고 있다는 고백이다. 사회적으로도 교인이라는 정체성을 드러내기를 꺼려하고, 교회의 사회적 공신력이 떨어져, 신앙인이라는 정체성을 지켜내기가 어려운 상황이라 호소한다. 목회상담가, 목회자, 평신도 사역자 등, 영적 돌봄 사역자들은 이러한 영적 우울에 놓여있는 영혼들을 어떻게 돌봐 줄 수 있을까?

영적 우울 상태는 기독교 영성 역사에서 오랜 기간 여러 신앙 선배들에 의해 여러 상황 속에서 다뤄져왔던 중요한 주제이다. 고통과 시련의 시간 속에 하나님으로부터 버림받았거나 하나님이 부재하다고 느끼는 경험을 기독교 영성에서는 광야, 사막, 어두운 밤, 무지의 구름 등으로 표현하며 하나님의 신비와 초월을 경험하는 또 다른 표현으로 승화시켜왔다.⁵⁾ 특히 ‘어두운 밤’은 기독교 영성적 요소를 받아들여 인간 치유의 개념과 이해를 확장한 정신의학과와 심리치료가들이 공통적으로 관심을 가졌던 개념이다.⁶⁾ 필자는 현대사회에 보편적으로 관찰되는 기독교인들의 영적 우울과 무기력 현상이 무념적 영성전통인 십자가의 성요한의 “어두운 밤”이 담고 있는 지혜와 통찰을 통해 재해석되며, 새로운 변화와 영적 성장으로 이끌 수 있다고 전제한다. 이를 토대로, 본 소고는 기독교영성상담의 이론적 토대위에 현대 기독교인들의 영적 우울 현상이 십자가의 성요한의 “어두운 밤” 개념안에 녹아있는 관상기도적 접근, 욕망의 정화, 거짓자아의 치유를 통해 내면의 변화와 영성적 치유로 안내받아 영적 변화와 성장으로 안내될 수 있음을 증명하고자 한다.

본 연구는 기독교영성상담이 추구하는 영성치유를 목표로, 영적 우울 상황에 처해

4) 양희송, 『가나안 성도, 교회 밖 신앙』 (서울: 포이에마, 2014); 학원복음화협의회, 『청년 트렌드 리포트』 (서울: IVP, 2017). 영성지도/기독교영성상담에서 조우하는 젊은 세대의 영적 우울은 대체로 다음과 같은 고백을 동반한다. “교회 공동체는 나의 목소리에 관심이 없으며, 나의 지적 궁극증을 수용하지 않을뿐더러 단지 순종만을 강조한다.” “신앙생활을 열심히 해도 내 삶은 나아지는 것 같지 않고, 교회 생활은 사회생활의 일부가 되어 생기가 없으며, 헌신과 봉사도 의무감과 책임감으로 남아버렸다.”

5) 이 영성전통을 무념적 영성(apophatic spirituality)이라 칭한다. 하나님은 피조물을 통해 당신을 드러내신다고 믿었던 유념적 영성전통(kataphatic spirituality)은 인간의 사고, 언어, 사상체계를 통해서 하나님 본성을 적극적으로 표현하며 경험할 수 있다고 믿었다. 이와 달리, 무념적 영성가들은 하나님은 초월적이며 신비한 타자이시기에 인간 언어와 개념, 사상과 신념체계로 환원될 수 없다고 믿었다. 신플라톤적 사상에 영향을 받은 영성가들은 전적인 타자이신 하나님과의 영적 만남과 교제는 오직 침묵을 통한 관상기도를 통해 은혜로 주어진다고 믿었다. 그들에게 인간이 경험하는 시련과 고난은 하나님의 심판과 저주가 아니라, 오히려 하나님께 가까이 인도하시는 하나님이 섭리와 필연적 커리큘럼으로 이해되었다.

6) Thomas Moore, *Dark Nights of the Soul*, xiv-xv. Thomas Moore는 인생이 제공하는 시련은 우울을 가져올 수 있지만, ‘어두운 밤’ 경험을 통해 영혼의 새로운 변화와 성숙을 경험할 수 있다고 단언한다; Gerald May/ 신선명, 신현복 역, 『영혼의 어두운 밤』 8. Gerald May 또한, 어두운 밤이 선사하는 가장 큰 선물은 우리가 원하는 만큼 삶을 통제할 수 없다는 깨달음이며 삶의 심오한 의미를 제공할 뿐 아니라, “형언할 수 없는 자유와 기쁨을 향한 심원한 변혁이자 진전”으로 표현하고 있다.

있는 내담자/피지도자를 영성상담가와의 상담과정을 통해 영적 변화와 성장을 유도하고 하나님과의 친밀한 관계로 안내할 수 있을지에 대해 실천신학적 방법론을 토대로 탐구하고자 한다.⁷⁾ 이를 위해서 다음과 같은 학문적 담론을 전개하고자 한다. 첫 번째, 영적 우울 상황에 처해 있는 영혼의 현재적 상황을 기술하고 그 원인을 분석하고자 한다. 두 번째, 무념적 영성전통을 근대적 체계 속에 확립한 십자가의 성요한의 ‘어두운 밤’ 개념과 그의 저작에 담긴 영적 경험을 분석하여, 영적 변화와 성장을 위한 지혜와 통찰을 제시할 것이다. 세 번째, 영적 우울의 상황 속에서 기독교영성상담이 제시할 수 있는 치유적 방안과 영성형성을 현대적 상황 속에서 재개념화할 것이다. 이를 통해 본 연구는 십자가의 성요한의 ‘어두운 밤’은 현대 기독교인들이 경험하는 영적 우울을 관상을 통해 영적 감각을 일깨우고, 영적 욕망을 정화하며, 참자아를 회복하여 영적 성장과 성장으로 안내할 수 있음을 증명하고자 한다.

II. 영적 우울의 원인과 분석

영적 우울과 무기력을 경험하는 피지도자/내담자들의 공통점은 첫째, 기존에 익숙한 방식의 신앙생활과 기도가 오히려 하나님과의 관계를 멀어지게 한다는 점이다. 이것은 신앙생활에 오래 참여할 사람들일 수록 두드러지게 나타난다.⁸⁾ 이들은 영적 생명력을 갱신할 만한 내적 자원들을 더 이상 갖추지 못해 습관화되거나, 규범화되어 신앙생활의 자발성과 기쁨, 감사가 줄어드는 현상을 보인다. 신앙의 역사가 길어지고, 인생의 경험이 다양해지거나 깊어지면서, 기도로부터 얻고 싶은 기대치가 다양화되고 깊어지는데 반해, 기대만큼 충족되지 못하는 경우도 영적 우울을 경험하게 되는 상황을 초래한다. 익숙함은 관습화, 문화화가 되어 화석화에 이르러 더 이상 영적 생동감을 체험하지 못하는 단계에 이르는 경우도 있다. 둘째, 교회에서 윤리적으로나 도덕적으로 수용하기 어려운 삶의 형태들이 발생할 때, 교회로부터 환대와 배려가 아닌, 거절 혹은 비판을 느낄 때, 영적 우울을 경험한다. 최근에 가족 체계가 다변화되면서, 이혼과 재혼 등 다양한 형태의 가족구성이 나타나지만, 교회 내 인간관계 안에서 정죄 받는 경험을 한 사람들도 영적 우울의 환경에 처하게 되는 경우들이 적지 않다.

마틴 로이드 존스는 영혼이 경험하는 영적 침체의 이유를, “내가 이것을 하고 저것을 했다,” 해서 무엇인가를 대가로 받으려는 기대로 지적하며, 이는 잘못된 영이라 지적하며, 이것을 “자동판매기 속에 넣은 동전사상”이라고 비판하였다.⁹⁾ 이 논문은 영

7) 이주형, “기독교영성상담,” 339-340. 현대사회 심리치료와 상담에서 영성적 요소를 추구하는 이유 중에 하나는 전인적이며 통합적인 접근을 통해 인간 변화와 치유를 향한 관심과 추구에서 기인한다.

8) Thomas Moore, *Dark Nights of the Soul*, xiii-xv; 토마스 그린/최상미 역, 『샘이 마를 때』 (서울: 도서출판 로템, 2012), 32-40; Gerald May, 『영혼의 어두운 밤』 5-9.

적 우울의 원인이 자칫 이기적이고 세속적인 기대감을 신앙생활에 투사하였을 때, 경험하게 되는 실망으로부터 기인할 수 있다는 사실을 간과하지 않는다. 그러나 필자가 영성지도/영성상담 사역에서 만나고 관찰한 영적 우울은 피상적이고 상투적인 신앙생활과 경험에서 오는 유아적 실망감과 구별된다. 내담자가 나름대로 오랜 시간 신앙생활을 해오며, 다양한 방법을 통해 하나님과의 관계를 회복하거나 갱신하고 싶었으나, 그들의 역량과 환경 속에서는 더 이상 개선의 여지를 만나지 못한 영혼들의 영적 우울/영적 침체를 일컫는다.

1. 기존 연구 분석

우울 증세와 영적 어두운 밤의 경험이 현상적으로는 유사한 측면이 있지만, 치료를 목적으로 할 때는 다르게 접근해야 한다고 정신의학과 심리치료 전문가들은 주장한다. Dura-Vila & Dein은 둘 사이의 유사점과 차이점을 전문적인 탐구를 통해 분석하여 정리하였다.¹⁰⁾ 첫 번째 유사점은 행동과 말이 수동적이고 느려진다는 점이다. 둘째, 자신에 대해 부정적인 평가를 하는 현상이 유사하다. 셋째, 침체된 분위기가 삶의 모든 영역에서 경험된다. 관심과 만족이 상실되고, 결단력이 줄어드는 반면, 슬픔, 실망, 공허감과 무쾌감이 현저하게 관찰된다. 넷째, 식욕이 줄어들면서 몸무게도 감소하며, 더불어 불면증 혹은 과다수면을 경험한다. 전반적으로 피로감을 지속적으로 호소한다. 마지막 유사점은 긴장감이 누그러지지 않고, 지속적으로 동반한다는 점이다.

한편, 정신문제 전문가들은 영적인 어두운 밤이 우울증과 다른 이유를 다음과 같이 분석한다.¹¹⁾ 첫째, 이 세상에 만연한 악의를 치료하는 방법은 사랑의 감정을 불러일으키는 것이라 확신하는 건강한 죄책감을 보인다는 점이다. 둘째, 고통스럽고 힘겨운 여정이지만, 이 과정을 통해 하나님께서 온전하게 회복시키실 것이라는 확실한 믿음을 지니고 있다. 셋째, 사회 관계를 단절하지 않고 도망가지도 않는다. 공동체 생활을 균형 있게 유지하면서, 인간관계와 타인에 대한 봉사의 자세를 오히려 향상시키려 시도한다. 넷째, 선교와 봉사의 사역을 줄이지 않고 오히려 왕성한 활동을 유지한다. 다섯째, 어두운 밤의 의미를 뚜렷하게 이해한다. 그것은 하나님을 향한 헌신된 탐구의 자세속에, 나르시시스적 요소들을 단호히 차단하면서, 하나님과의 연합을 위해 어떠한 희생도 감수하겠다는 영적 성숙의 의미를 추구한다는 점이다.

Michael O'Connor는 영적인 어두운 밤과 심리학적 우울증세를 다음과 같이 분석하였다.¹²⁾ 둘 사이의 공통점은 손실 혹은 상실의 경험에서 기원한다. 병리적 우울증은

9) 마틴 로이드 존스/정상윤 역, 『영적 침체』 (서울: 복있는 사람들, 2014), 190.

10) G. Dura-Vila and S. Dein, "The Dark Night of the Soul: spiritual distress and its psychiatric implications," *Mental Health, Religion & Culture* 12/6(2009), 543-559.

11) *Ibid.*, 547.

주로 세속적이며 자연적인 자원들이 상실, 소멸되었을 때 발생한다고 분석한다. 주로, 가족과 같이 의미 있는 존재들이 죽었을 때나, 이별이나 이혼으로 인해 관계가 상실되었을 때, 혹은 실직하였거나 재산과 돈을 상실하였을 때, 우울증이 찾아온다. 반면, 어둔 밤은 하나님과의 관계에서 하나님의 부재 혹은 외면으로 느껴지는 경험이며, 그 영적 상태의 주체는 하나님이라고 진단한다. 그런 의미에서 심리치료나 자아를 다루는 것으로 이 상황을 타개할 수 없다고 말한다. O'Connor는 어둔 밤과 우울증이 관계적 측면과 인지적 측면에서 유사한 현상을 공유하지만, 어두운 밤은 관계와 인지의 주체가 하나님이기때문에 우울증과는 본질적으로 다르다고 지적한다. 즉, 어두운 밤을 심리적 우울증세로 진단하여 심리치료 기법을 통해 다루는 것은 어두운 밤의 본질을 이해하지 못하는 행위라고 주장하면서, 심리치료사와 상담가는 이 둘 사이의 뚜렷한 차이점에 대한 전문적 인식을 지니고 있을 때, 온전한 영적 돌봄 사역을 수행할 수 있다고 충고한다. 따라서, 목회상담가나 영성지도자가 병리적 우울증세를 직접 다루는데 조심을 기울여야 하는 것처럼, 심리치료사가 어두운 밤의 상황에 놓인 내담자를 다룰 때도 영적 경험에 대한 심도깊은 이해가 필요함을 강조한다. 그 중에 하나는 대화 가운데 하나님의 임재를 초대하여, 상담자-내담자-하나님 간의 삼자 대화의 역동이 어둔 밤을 적절하게 다루는 방법일 수 있다고 주장한다.

기존 연구들은 병리적 우울증세와 영적 어둔 밤이 다르게 접근되어야 한다는 사실을 분명하게 설명하고 있다. 그렇다면, 어두운 밤이라고 불리는 영적 우울은 어떤 형태와 특징을 드러낼까? 필자는 영성지도/기독교영성상담 상황에서 경험되는 영적 우울 증세를 기독교 영성적 관점으로 분석할 때, 적어도 세 가지 원인으로 분석할 수 있다.

첫째, 영적 우울의 첫 번째 원인은 전통적인 교리에 바탕을 둔 기독교 신앙이 변화된 시대환경과 발전한 사회적 여건 속에 적응력과 유연성을 잃어버린 현상이라 진단할 수 있다. 청년세대 중심으로 두드러지게 나타나는 현상으로, 교회와 신앙생활을 진지하게 참여하는 이들이 사회생활 속에서는 자신의 신앙적 신념을 실천하거나 실현시키기 힘들어할 때, 영적 우울의 현상이 관찰된다. 자신에게 소중한 기독교 신앙과 사회적 가치 체계 사이에 이질감을 느끼게 되면, 기독교인들의 내면은 영적 소외 및 파편화를 경험하게 되어, 무기력해지거나 우울함을 경험한다.¹²⁾ 현재 한국 교회 일부가 지향하는 신학적 프레임과 사회-역사적 현실 사이의 간극이 커지면서, 신앙인의 내면이 둘 사이의 괴리감을 극복하기가 어려운 상황에 처해있다. 대표적인 사회 현상으로 태극기 집회와 교회세습 문제를 거론할 수 있다. 이런 사회적 현상은 기독교 정신의 우월성과 자부심, 기독교인으로서의 정체성에 의구심을 들게 만들어, 영적 침체와 우울증

12) Michael O'Connor, "Spiritual Dark Night and Psychological Depression: Some Comparisons and Considerations," *Counseling and Values* 46/2(2002), 137- 148.

13) Thomas Moore, 38-41.

세를 야기시킨다. 40대 후반의 현진은 남편의 외도와 이중적인 신앙생활로 인해 어렵게 이혼을 결심했다. 이혼의 과정은 자신의 신앙과 두 자녀를 가족 안에서 지키는데 영적인 결단과 확인의 여정이었다. 그러나, 이혼한 여인이라는 사실은 자신의 신앙공동체에서는 여전히 보이지 않는 주홍글씨라는 사실을 체험하면서, 영적 우울을 경험하였다.

둘째, 개인의 일그러진 욕망이 영적 우울의 원인을 제공한다.¹⁴⁾ Lloyd 목사가 지적하듯, 인간의 이기적이고 세속적인 기대감을 신앙생활에 투사하여, 자신이 얻고자 하는 대상을 하나님에게 요구하는 행위는 일그러진 욕망의 대중적인 현상이라 볼 수 있다. 이것이 영적 우울의 원초적인 원인을 제공한다. 일그러진 욕망이 신앙과 교회생활에 투사되는 경우는 기독영성상담 상황에서 어렵지 않게 발견하게 된다. 50대 중반의 영애(가명)씨는 남편의 사업이 어려워지고, 20대의 자녀들이 취업에 어려움을 경험하면서, 신앙생활에 회의감이 몰려왔다. 하나님의 사랑과 축복이 자신에게는 해당되지 않고, 오히려 자신의 가정에 시험을 주시는 것 같아, 하나님이 원망스럽고 실망감을 경험하며 교회출석을 하지 않고 있다. 기복신앙과 현세적 축복에 기반을 둔 신앙형태는 욕망이 세속적이거나 이기적으로 변질되기 쉽다.

셋째, 기도생활에서 관상적 태도가 신앙생활에 부족할 때, 영적 우울이 가중될 수 있다.¹⁵⁾ 관상기도의 궁극적 목표는 하나님과의 친밀한 교제를 통해 하나님의 뜻을 삶의 전인적인 영역에서 실현하는 것이다. 기독교 영성가들은 이런 기도를 통해 영혼은 하나님의 관점을 내면화하고, 성령님은 하나님의 시각으로 나와 이웃, 사회와 역사를 바라보는 삶의 태도를 구축하도록 우리 영혼을 인도하신다고 가르친다. 관상적 태도가 부재하게 되면, 여전히 일그러진 욕망에 쉽게 사로잡혀, 이기적이고 세속적인 인간의 가치관을 하나님께 투사하게 되거나, 삶의 모든 시련을 심판과 저주로 해석하여 험소한 신앙관을 고착시킬 위험에 놓인다. 이제 소고는 무념적 영성 전통을 근대적 환경 속에서 체계화한 십자가의 성요한의 '어두운 밤' 개념을 통해 영적 우울에 대한 역사적 통찰과 전통적 지혜를 탐색해보고자 한다.

Ⅲ. 십자가 성요한의 어두운 밤

1. 역사적 배경

십자가의 성요한은 아빌라의 테레사와 함께 16세기 스페인 카톨릭 공동체와 가르

14) Gerald May, 64-67; 주명수, 『메마름의 축복』 (서울: 기독교문서선교회, 2015), 20-30.

15) 주명수, 『영혼의 어두운 밤』 (서울: 기독교문서선교회, 2013), 292-315.

멜 수도회의 개혁과 갱신에 앞장섰던 영성가이자 성인이다. 기독교 영성사에서 성요한이 차지하는 중요성은 중세까지 전해지던 무념적 영성전통을 근대적 상황 속에서 재정립하고, 체계화하여 기록하였다는 사실에서 찾을 수 있다.¹⁶⁾ 그의 영적 경험과 유산은 그의 인생 여정에 주어진 시련과 고난을 극복해가는 과정 가운데 형성된 은총의 산물이다. 1542년 스페인의 작은 마을인 Fontiveros에서 기독교로 개종한 유대인 가정에서 둘째 아들로 태어났다.¹⁷⁾ 유아시절부터 성요한의 가정은 시련과 고난의 연속이었다.¹⁸⁾ 청소년기에는 어머니의 헌신적으로 돌봄으로 그는 예수회 소속 학교에서 인문학을 공부할 수 있었으며, 병원에서 일을 병행하며 생계유지에도 힘을 쏟는다. 어릴 적부터 성실함과 명석함으로 인정받던 요한은 1563년 그의 나이 19살에 가르멜 수도회에 입회하면서 철학과 스콜라 신학으로 유럽 최고의 대학이었던 Salamanca대학에서 본격적인 신학과 철학 학문 수련을 받는다.

1567년 사제 서품을 받은 그는 원래 고독과 침묵 관상을 장려하는 Carthusian 수도회에 입회하려 했으나, 가르멜 수도회의 아빌라의 테레사 수녀를 만나고 나서 계획을 수정한다. 테레사 수녀가 Median에서 여성수도회를 만들면서, 가르멜 수도회 개혁에 관한 계획을 성요한에게 말하며, 동참해줄 것을 부탁하는 데, 이 만남은 그의 인생과 카톨릭 개혁에 있어 가장 중요한 전환점으로 기록된다.¹⁹⁾ 1572년까지 개혁적 수도회를 창설하던 성요한은 테레사 수녀의 요청으로 Avila에 위치한 여성수도원에 들어와 테레사와 130여명의 수녀들의 영성지도자이며 고해신부로 섬기면서, 도시의 평신도 대상사역에도 헌신한다. 이 무렵부터 테레사와 요한의 개혁운동으로 인해 스페인 가르멜 수도회 내의 긴장과 갈등은 조금씩 고조되어 간다. 급기야, 1577년 12월 2일, 개혁에 반대하던 가르멜 수도회는 Avila에 있던 성요한을 붙잡아 Toledo에 있는 수도회에 감금한다. 수도회 상부의 결정과 명령에 따르지 않는다는 죄목으로 한 평도 안되는 독방에 감금당해, 극심한 금식, 공공장소에서의 매질의 고난을 당해야 했다.²⁰⁾ 이 감금과 박해의 시기를 거치면서 그 유명한 ‘영혼의 노래(Spiritual Cantic)’와 짧은 시들을 작

16) Kieran Kavanaugh, “Introduction,” *John of the Cross: selected writings*, the Classics of Western Spirituality (New York, Mahwah: Paulist Press, 1987), 9-20; 방효익, 『십자가의 성 요한의 어두운 밤』 (서울: 기쁜소식, 2016), 61-76.

17) 형과 남동생이 있었지만, 일찍 사망하였다.

18) 그의 아버지, Gonzalo로는 재정적으로 넉넉한 가정 출신이었지만, 고아 출신이었던 어머니 Catalina와 결혼하면서, 가족으로부터 버림을 받으면서 경제적으로 어려운 신흥살림을 꾸려야 했다. 설상가상으로 성요한이 세살되던 해에 아버지가 돌아가시면서, 경제적 형편이 더욱 악화되었고, 그 여파로 아래동생이 영양실조로 사망하게 된다. Kieran Kavanaugh, “Introduction,” *John of the Cross: selected writings*, 8.

19) 테레사 수녀의 개혁적 수도회 건설에 동참하던 성요한은 1568년 테레사 수녀가 제정한 새로운 수도원 규칙에 입각하여 새로운 맨발 가르멜 수도원을 Duruelo에 세우고 그 자신도 John of the Cross로 개명한다. Kieran Kavanaugh, “Introduction,” *John of the Cross: selected writings*, 14. 스페인 개혁의 특징은 다음과 같이 요약된다. 첫째, 기원으로 돌아가 원초적 형태의 수도생활의 회복. 둘째, 수도원 규율 정화, 셋째, 가난, 금식, 침묵과 고독을 철저하게 실천함, 넷째는 기도 삶의 회복. *Ibid.*, 10.

20) 10 feet by 6 feet size.

성하였다는 견해가 지배적이다.²¹⁾ 성요한은 8개월의 감금생활이 지난 1578년 8월 15일에 탈출을 감행하여 성공한다.

5줄로 구성된 총 8개의 노래로 이뤄진 “어두운 밤”이라 알려진 시의 원래 제목은 성요한이 붙이지 않았다.²²⁾ 이 시가 담긴 신비적이고 초월적인 의미들을 해석해달라는 수도회의 요청에 응답하기 위해, 주석 및 해설서를 작성하는 데 그 저서가 <가르멜 산길>과 <어두운 밤>이다.²³⁾ 이 서적들을 저술하게 된 이유는 하나님과의 신비적 연합을 위해서 영혼이 지향해야 하는 궁극적인 목표가 인간의 감각과 영(정신)을 모두 포함하는 총체적인 정화라는 사실을 설명하기 위해서이다.²⁴⁾ 시 “어두운 밤”을 설명하면서, 성요한은 감각과 영(정신)의 능동적인 정화의 길을 설명하기 위해 먼저 <가르멜 산길>을 작성한다. 그러나, 이 저술을 잠시 중단하고 <어두운 밤> 저술을 시작하는 데, 그 이유는 그가 궁극적으로 다루고자 하는 관상의 어두운 밤, 즉 감각과 영(정신)의 수동적 밤을 목표하지 않는 능동적 밤은 기도의 궁극적 본질과 방향에 이르지 못한다고 확신했기 때문이다. 따라서, 수동적 밤의 영적 역동을 다룬 <어두운 밤>저술하고 나서 다시 <가르멜 산길>로 돌아가 완성하였다. 즉 <가르멜 산길>에서는 감각과 영(정신)의 어두운 밤의 능동적 면을 설명하고, <어두운 밤>에서는 수동적인 면을 다루면서, 네 번의 어두운 밤을 구분하여 하나님과의 연합과 일치로 향한 영혼의 여정을 기술한다.

21) “어두운 밤(Dark night).” 이 시의 여러 번역 중에 보다 직역에 충실한 방효익의 번역을 옮긴다. “1. 어느 어두운 밤에 / 초조함과 불타오르는 사랑에서 / 오! 복된 행운이여! / 들키지 않고 나왔네 / 내 집은 이미 고요해지고. 2. 어둠 속으로 안전하게 / 변장하고, 비밀 사다리 따라, / 오! 복된 행운이여! / 어둠 속으로 살그머니 / 내 집은 이미 고요해지고, 3. 행복한 밤에 / 날 본 이 없이 은밀하게 / 나 또한 아무 것도 보지 못했고 / 빛도 길잡이도 없이 / 단지 마음속에서 타오르는 것뿐. 4. 저 밤이 날 인도했다네 / 한낮의 빛보다 더 확실하게 / 날 기다리는 분이 있는 곳으로 / 내가 잘 알고 있던 분께로 / 아무도 보지는 이 없는 곳으로, 5. 오! 이끌어 준 밤이여! / 새벽보다 더 다정한 밤이여! / 오! 합쳐 준 밤이여! / 신랑과 신부를 / 신랑 안에서 변화된 신부! 6. 꽃이 만발한 내 가슴 안에 / 오직 그를 위해 순결하게 간직한 그 안에 / 거기에 당신 머물러 잠들었고 / 나는 당신을 기쁘게 해 드렸고 / 삼나무 가지에 바람은 불고, 7. 성벽 사이에 바람은 불고 / 내가 그의 머리카락 흘날릴 때 / 그의 따뜻한 손으로 / 내 목에 아픔을 남기고 / 내 모든 느낌들을 놀라게 했네. 8. 홀로 남았고 잊었다 / 얼굴을 신랑에게 기울이고 / 모든 것 멈추고, 나는 영(정신)이 없어지고 / 근심을 버리고 / 백합꽃 사이에서 잊어버리고.” 방효익, 『십자가의 성 요한의 어두운 밤』 81-83.

22) ‘어두운 밤’을 지칭하는 대상은 두 작품이다. 첫째는 ‘영혼의 노래’라 알려진 시의 별칭이며, 또 다른 작품은 영혼의 노래에 주석과 설명을 한 서적, <어두운 밤>을 의미한다. 이 연구에서는 혼동을 막기 위해 시를 지칭할 때는 “어두운 밤”으로, 서적은 <어두운 밤>으로 각각 표기한다.

23) 해설서의 첫 저서 제목이 <가르멜 산길> 인 이유는 아마도 이 해설서의 주요 독자가 되는 가르멜 수도회 공동체 구성원들이 지향하는 영적 여정과 성장을 염두 해 두었기 때문일 것이다. 또한 가르멜 산은 부정신학을 바탕으로 한 무념적 영성전통에 중요한 장소이기도 하다. <어두운 밤>의 저술장소는 그라나다 수도원으로 알려져 있다. 저술시기는 두 단계로 나뉘지는데, 어두운 밤 1권은 1582~1585년 사이에, 2권은 1585~1586년 사이에 쓰여졌을 것이라는 주장이 지배적이다. 방효익, 『어두운 밤』 28-29.

24) 성 요한 당시 인간의 구성요소를 두 가지로 보았다: 육체적 영역인 감각과 영적인 영역인 영(정신). 신학적 인간론은 그가 수학했던 Salamanca 대학의 강의로부터 영향을 받았을 것이라 의견이 지배적이다. *Ibid.*,

2. <가르멜 산길>의²⁵⁾ 세 가지 밤

성요한은 영혼이 하나님과의 일치를 이루기 위해 거쳐야 하는 영적 여정을 밤이라고 부르면서, 이 영적 경험과 상태가 밤이라고 불리는지 세 가지 이유를 <가르멜 산길> 서론에서 설명한다 (산길 서론, 1).²⁶⁾ 우선, 영혼이 하나님과 일치하기 위해서는 세상과 사물에 대한 모든 집착과 애착을 끊고 벗어나야 하는데, 세상으로부터의 분리와 차단이 인간의 감각 영역에게는 밤으로 경험되기 때문이다. 이 단계를 감각의 능동적 밤이라 일컫는다. 두 번째로, 성요한은 세상으로부터 분리된 이후에 이제는 어떤 길(방법: 어두운 밤)을 가야 하는지를 설명하면서, 이 신앙의 길은 인간의 이성적 경험을 통해서서는 이르기 어려운 길이기 때문에 이성을 눈멀게 만들어 깜깜하게 하므로 이성에게는 어두움이다(2산길 9, 1).²⁷⁾ 이 어두운 밤을 통과하고 나서야 비로소 영혼은 하나님과의 사랑의 불을 태울 수 있게 된다(2산길 3, 4).²⁸⁾ 이것이 인간의 영(정신)을 정화시키는 능동적인 밤이다. 세 번째 밤은 영혼이 하나님의 사랑을 통해 변화되기 위한 필연적 여정으로 영(정신)의 정화를 상징한다. 이 세 번째 밤에서는 영(정신)이 완벽하게 정화되어, 마치 신부가 신랑을 만나 충만한 일치를 느낄 때 얻게 되는 영광을 설명한다. 이 밤에서 느껴지는 하나님 체험은 “오직 하나님만으로 족하다”라고 표현될 만한 상태로서 영혼이 사랑의 임재와 연합에 경이로움과 놀라움에 머물러 있는 단계이다. 초월적 하나님에 대한 신비스러운 영적 상태이기 때문에, 이 세상은 하나님을 단지 밤으로만 여겨질 뿐이다. 영혼이 이 세 번째 밤에 이르기 위해서는 적극적이고 능동적인 분리와 차단을 통해 자신의 의지와 영을 정화시키는 시간이 필요하다(1밤 3, 3).²⁹⁾ 즉, 하나님이 영을 어두운 밤으로 인도하시어 감각과 영(정신)을 정화하실 때까지 자기를 부인하며 수덕적 삶을 위한 노력이 필요함을 강조한다 (1밤 3, 3; 6, 8).³⁰⁾

3. <어두운 밤>의 수동적 밤

<가르멜 산길>에서 능동적인 밤을 설명하다가, 성요한은 밤의 영혼이 하나님과의 일치로 나아가기 위해서는 수동적 밤을 지향해야 한다는 점과 능동적 밤도 수동적

25) 저술 장소는 그라나다 수도원으로 알려져 있고, 저술 시기는 1580년~1584년 사이로 추정된다. 방효익, 『십자가의 성요한의 가르멜의 산길』 (서울: 기쁜소식선교회, 2016), 34. 본 소고에서는 <가르멜 산길 1권>을 ‘1산길’, <가르멜 산길 2권>을 ‘2산길’이라 간략하게 호칭할 것이다.

26) *Ibid.*, 50.

27) *Ibid.*, 176-181.

28) *Ibid.*, 146-147.

29) *Ibid.*, 72.

30) *Ibid.*, 88-93.

밤을 전제한다는 사실을 확인한다. 정화의 주체는 영혼이 아니라 하나님이어야 하기 때문이다. 즉, 영혼이 하나님과의 연합과 일치로 통해 변화되어 가는 과정은 인간의 주체적 행위로 가능한 것이 아니라, 하나님의 주권적인 은혜로 열리는 길이기 때문이다. 이 은혜를 경험하는 방법은 인간의 영혼이 하나님의 신비 안에서 수동적인 밤으로 인도받는 것이다. 성요한은 이 사실을 <어두운 밤>에서 영혼이 하나님과 사랑을 통해 일치에 도달하는 길은 극히 좁은 길이기 때문에 통과하는 영혼이 많지 않다고 지적한다 (밤 서론).³¹⁾ 영성 생활의 초보 단계를 지나, 이제는 심도 깊은 영적 변화의 단계로 진입해야 하는 단계가 어두운 밤의 수동적 밤이다. 성요한은 <어두운 밤> 1권에서는 영적 초보자들이 필연적으로 거쳐야 할 감각의 정화 과정에 대해서 자세하게 설명한다 (1밤 1-7장). 여기서 초점은, 성령의 인도하심을 통해 영혼이 묵상기도에서 관상기도로 넘어가는 은혜를 경험해야 함을 말한다. 영(정신)의 정화, 즉 수동적 정화에 대한 필요성을 말하기 위해서이다 (1밤 8, 2).³²⁾

성요한은 수동적 밤을 젖은 나무를 불태우는 뜨거운 불로 비유한다(2밤 10, 1). 뜨거운 불은 젖은 나무에서 습기를 밖으로 내뿜게 하고, 목재에 배어 있는 수분을 밖으로 분출시키고, 어둡고 보기 흉한 색깔로 변화시킨 다음 고약한 냄새까지 뿜어낸 뒤에 마침내 젖었던 나무를 완전히 태워 불 자체와 하나되어 아름답고 밝은 빛을 뿜어낸다. 이와 같이 밤은 영혼에게 있어 밝은 빛을 발하기 위해 필연적으로 거쳐야 하는 고통의 과정이다. 감각의 밤에 있던 영혼은 능동적인 정화 과정을 통해 하나님의 사랑을 맛보게 된다. 영혼은 그 사랑의 행복과 감미로움을 더욱 맛보고 누리기 위해 좀더 철저한 금욕적 삶과 수덕 생활을 시작한다. 즉 관상기도의 단계로 넘어갈 결단을 내린다. 그러나, 이 때 하나님은 영혼을 수동적 정화의 밤으로 인도해주시는데, 이 과정이 영혼에게는 하나님의 부재 혹은 하나님의 숨어계심으로 경험된다(2밤 6, 2). 여기서 하나님의 빛은 인간의 본성과 집착을 벗기시기 때문에, 그 무게감과 압도감에 의해 영혼은 아무것도 할 수 없다는 사실을 깨닫는다 (2밤 5, 3~7). 하나님의 사랑을 찾아 헤매는 영혼에게 이 과정은 커다란 고통이다. 이 고통은 영혼이 겸손해지고, 정화되기 위해 견뎌야 하는 필연적 고통이며, 하나님의 사랑과 자비의 정도에 따라 영혼이 느끼는 고통의 정도는 다를 수 있다 (2밤 7, 3). 그래서, 영혼에게 정화란 고통이며, 고통이란 밤이며, 이 밤은 관상이고, 하나님의 도우심을 통해 헤쳐 나가야 할 어둠이다 (2밤 16, 1). 모든 과정은 하나님이 전적으로 인도하시기에 영혼은 자신의 정화를 위해 할 수 있는 것이 아무것도 없다 (1밤 7, 5).

수동적 밤은 젖은 나무를 태우는 불과 같아서, 영혼은 자신과 세상을 떠나 비밀스러운 사랑을 통해 하나님께 이른다 (2밤 20, 6). 영(정신)은 관상기도에 머물러 하

31) 본 소고는 <어두운 밤 1권>을 '1밤'으로, <어두운 밤 2권>을 '2밤'으로 간략하게 호칭할 것이다.

32) 방효익, 『어두운 밤』 130-131.

나눔께서 인도해주시는 신비한 빛이 비취는 길을 걷게 된다. 오직 하나님의 전적인 은혜를 통해 주권적인 인도를 받는 단계이다. 하나님께서 원하실 때, 원하시는 방법대로, 원하시는 정도로 원하시는 사람들에게 관상기도의 은총을 허락하신다. 이 단계에 머무르고자 하는 영혼은 철저하게 자신의 낡은 인간을 벗어버리고, 새로운 인간으로 다시 태어나야 한다 (2밤 2, 1; 3, 3; 6, 1; 9) 즉, 오직 세속적인 욕망과 피조물로부터 벗어나 정화되지 않거나 분리되지 않는다면, 비록 엄청난 시련이 온다 해도, 하나의 마음으로 하나님을 사랑하지 못하면 (눅 16:13) 하나님과의 일치에 이르는 최고의 행복을 누릴 수 없게 된다 (2밤 23, 13).

여기서 성요한은 하나님의 신비 경험이 황홀경, 환시, 환청 등 소위 개인적 계시의 징표를 통해서 경험되거나 도달했다고 생각해서는 안 된다고 주의시킨다. 이런 물리적인 통증이나 외적 계시들을 추구하는 것은 마치 기사와 이적을 쫓던 바리새인들과 같아서, 영혼의 감각적 부분이 완전히 벗어나지 않은 정화되지 않은 상태임을 증명하는 것이다. 즉, 이런 경험들을 추구하는 영혼들은 영적 허영과 교만에 사로잡혀 감성적 부분과 영성적 부분이 완전히 정화되지 못한 사람들에게 나타나는 현상이라 지적한다 (2밤 1, 2; 2, 3; 23, 7).

4. 어두운 밤의 영적 의미

성요한의 두 저작, <가르멜 산길>과 <어두운 밤>의 원문 분석을 통해 우리는 적어도 어두운 밤의 네 가지 영적 의미를 발견할 수 있다. 첫째, 어두운 밤의 영적 기능은 성요한의 삶의 여정 속에서 그 상황적 기원을 찾을 수 있다. 그가 인간으로 경험할 수 있는 극한의 고통에 처했을 때, 오히려 하나님에 대한 영적 사랑을 갈구하고 표현하는 시를 작성했다는 사실이다. 자아가 원치 않는 환경 속에 처해 있을 때, 그 반감지 않은 시련과 고난은 영혼으로 하여금 상황에 대한 새로운 해석과 태도를 요구한다는 점이다. 성요한은 자신의 고통과 시련의 과정을 통해 하나님을 향한 사랑의 열망을 더욱 확고하게 하는 계기를 마련하였다. 그리고 어두운 밤의 경험이 주는 역설을 통해 하나님에 대한 새로운 영적 감각을 일깨우며 하나님과의 친밀한 관계로 나아갈 수 있었다. 영적 우울과 무기력의 상황은 그 자체로 하나님과의 관계를 회복 놓거나 분리시키는 단계가 오히려, 창조적 접근을 통해 새로운 의미를 발견할 수 있게 되었다는 점이다. 즉, 어두운 밤은 영혼이 하나님께 다다르기 위해 영혼이 마땅히 경험해야 할 영적 정화와 성장의 단계라는 점이다.

둘째, 영혼에게 어두운 밤을 허락하시는 하나님의 뜻은 심판과 정죄가 아니라, 주어진 삶의 새롭고 낯선 환경 속에서 새로운 영적 통로를 통해 하나님을 새롭게 만나도록 인도하시는 하나님의 섭리와 은총이라는 사실이다. 어두운 밤이 지향하는 주요

기능은 감각과 영(정신)의 정화이다. 세속적이며 물질적인, 혹은 관습화되고 습관화되어 화석화된 신앙, 생명력을 잃어버린 신앙생활에 대한 도전이기도 하며 더불어 새로운 환경 속에서 새로운 영적 감각을 일깨우도록 인도하시는 하나님의 은혜의 통로가 될 수 있다는 사실이다. 영적 우울을 경험하고 있다면, 그 경험을 저주와 절망으로 받아들이는 것이 아니라, 부정적인 상황과 환경 속에서 새롭게 하나님을 경험할 기회로 삼을 수 있게 된다. 이것은 인간의 일그러진 욕망을 정화하는 계기가 된다.

셋째, 능동적인 어두운 밤은 영적 정화의 과정 가운데, 인간의 자의적이며 자발적인 수련과 기도훈련, 수덕생활의 중요성을 부각시킨다. 하나님과의 친밀한 교제를 향한 영혼의 거룩한 욕망을 바탕으로 정화의 주요 대상이 세속적 세계에 대한 욕망과 그에 대한 감각들, 그리고 신앙적 태도를 배격하는 이성과 합리성의 태도이다. 결국, 영혼의 정화는 기꺼이 자발적으로 하나님의 뜻을 따르겠다는 의지의 결단으로부터 출발한다는 사실을 일깨워준다.

넷째, 능동적 밤은 결국 수동적 밤으로 인해 완성된다는 성요한의 가르침은 어두운 밤의 영적 의미의 가장 핵심적인 부분을 일깨워준다. 영혼을 정화시키는 주체는 인간이 아니라 초월적인 하나님 이시라는 사실이다. 이는 영혼이 하나님께 나아가는 길과 하나님과 친밀한 교제를 할 수 있는 기회도 모두 하나님이 주권적인 뜻이며, 은총의 결과물이라는 사실이다. 무념적 신학전통에서 있는 성요한의 어두운 밤은 영혼의 변화과정의 주체가 하나님임을 선포하는 시적이며, 역설적인 표현이다. 하나님과의 친밀한 일치와 연합은 인간을 구성하는 다양한 기관들과 요소들을 넘어서는 초월적인 경험이기여, 인간의 언어로서는 어두운 밤으로써만 표현될 수 있는 신비한 경험이다.

IV. 어두운 밤의 위로와 영성 치유

영적 우울과 무기력을 경험하고 있는 현대 기독교인들은 성요한의 어두운 밤이 제공하는 영적 통찰과 지혜를 통해 어떤 변화를 기대할 수 있는가? 영성지도자/영성상담가는 이들의 영적 변화와 성장을 위해 어떤 영적 안내를 제공할 수 있을까? 인간변화와 성장을 목표로 하는 영성지도/기독교영성상담 사역이 온전한 열매를 맺기 위해서는 몇 가지 주요한 전제들을 확인할 필요가 있다 첫째, 영성지도/기독교영성상담이 궁극적으로 지향하는 목표는 내면과 정서적 문제 해결 이전에 하나님과의 관계 회복이라는 사실로부터 출발해야 한다.³³⁾ 내면과 정서, 관계적 측면의 문제들을 다루기는 하지만, 영적 돌봄 사역이 지향하는 인간 변화는 단절되었거나 일그러진 하나님과의 관계를

33) 이주형, “기독교(목회)상담과 영성형성,” 『기독교(목회)상담과 영성』 한국기독교상담심리학회 편 (서울: 학지사, 2018), 24-28.

회복하는 것이다. 기독교 영성이 지향하는 하나님과의 친밀한 관계 회복을 최종적으로 목표할 때 건강한 열매를 기대할 수 있다. 둘째, 기독교 영성치유의 양태는 전인성, 통합성, 초월성, 동시성을 포함한다는 점이다.³⁴⁾ 내면과 정서적 문제 해결은 개인의 영역을 넘어서 한 영혼이 참여하고 있는 모든 영역, 즉 관계, 사회, 자연적 측면에서도 변화를 추구할 수 있어야 한다는 점이다. 이런 맥락에서, 영성지도/기독교영성상담은 영적 우울과 무기력이란 병리적 현상을 해결하는 데 멈추지 않고, 삶의 전반적인 영역에서 하나님의 임재와 친밀한 임재를 경험하고 회복하도록 안내할 수 있어야 한다. 이 소고는 십자가의 성요한의 ‘어두운 밤’ 개념을 통해서 적어도 세 영역에서의 영적 변화와 치유를 안내할 수 있다고 주장한다.

1. 관상기도

첫째, 영성지도/영성상담가는 영적 우울을 경험하는 영혼에게 관상기도를 소개하고 실천할 수 있도록 안내할 수 있다.³⁵⁾ 성요한은 ‘어두운 밤’의 영적 경험은 관상기도와 밀접한 연관이 있음을 설명한다. 어두운 밤의 네 가지 양태는 관상기도의 다양한 측면들을 기술하고 있다. 그러나, 하나님과의 신비한 연합과 일치로 향하는 기도의 목표가 감각과 영의 수동적 밤이라고 전제할 때, 영혼의 관상기도는 수동적 밤이 내포하고 있는 영적 상태를 지향하도록 안내한다. 감각과 영(정신)의 수동적 밤은 하나님의 초월적 주권에 대한 확신에서 비롯된다. 영혼이 하나님과의 연합에 이르는 길은 오직 하나님이 영혼을 만나주시고, 변화로 이끌어 주신다는 믿음에 기초하여 자신을 내려놓는 기도이다. 외연적으로 수동적이며 소극적인 형태인 관상기도는 침묵과 고독을 통해 주님의 임재 안에 머물며, 그 분의 현재적 역사를 목격하도록 인도한다. 연구자가 임상현장에서 만나는 영적 우울의 영혼들은 감각과 정신의 능동적 밤은 오랜 신앙의 연륜 속에서 경험해온 상태였다. 감각과 정신의 노력들을 통해 이기적이고 세속적인 애착과 쾌락을 떨리해온 신앙적 형태를 유지해왔으나, 더 이상 수덕적인 신앙생활에서 의미를 찾지 못하고 있는 상태가 다수이다. 관상기도는 행위(doing)보다는 존재(being)를 통해 하나님과의 영적 만남을 지향하도록 돕는다. 기존의 신앙 형성을 통해서 더 이상 하나님을 가깝고 친밀하게 경험하지 못하는 영혼들은 새로운 기도 방법을 통해 존재론적 변화 과정을 경험할 수 있다.

2. 욕망의 정화

34) 이주형, “영성지도의 기독교(목회)상담에로의 적용,” 『기독교(목회)상담과 영성』 한국기독교상담심리학회 편 (서울: 학지사, 2018), 215-217.

35) 이주형, “기독교(목회)상담과 영성형성,” 『기독교(목회)상담과 영성』 한국기독교상담심리학회 편 (서울: 학지사, 2018), 36-40.

둘째, 영성지도자/기독교영성상담가는 내담자에게 욕망의 영적인 이해를 소개하고, 욕망의 정화를 통해 영적 우울과 무기력의 기원을 해소하고 영성생활의 전환점을 제공할 수 있다. 욕망은 영혼의 세속적이고 일그러진 욕망이 영적 우울과 무기력의 원인이 될 수 있다. 욕망은 욕구(appetites), 본능(instincts), 성욕(lust)와 다른 인간의 구성요소이다. 인간 존재의 복잡성과 심오성을 담고 있는 가장 순수한 본성이며 존재 근원을 욕망이라 일컫는다. 인간의 고유성을 담보하고 있는 영역(quality)이기에 존재론적으로 욕망은 가치중립적이기에 의무적 명제보다는 자연적 명제 영역에 속한다. 인간은 하나님의 형상대로 지음을 받았다는 성서적 사실을 근거로 인간 욕망에는 하나님의 원초적 욕망이 내재되어 있다고 볼 수 있다. 인간의 영적 여정은 그 순수하고 원초적인 하나님 형상으로서의 욕망을 회복해가는 과정으로 이해할 수 있다. 그런 의미에서 구원이란 사건은 인간의 욕망이 정화되어 하나님의 욕망을 닮아가도록 안내 받는 과정으로 이해될 수 있다.³⁶⁾ 그런 의미에서 성요한이 이해하는 인간 구성요소인 감각과 영(정신)의 정화는 궁극적으로 욕망의 정화라고 이해할 수 있다.

우선, 내담자/피지도자의 영적 욕망이 세속적, 물질적, 이기적 욕망에 머물렀거나 애착 가운데 있는지 분별하도록 돕는 영적 안내가 필요하다. 여기서는 지도자/상담자의 영적 분별 능력이 중요하게 작용한다. 내담자/피지도자의 영적 수공과 동의를 통해 세속적 집착과 애착을 보이는 욕망은 정화의 대상이란 사실을 인식하도록 돕는다. 더불어, 관상기도와 영성수련을 통해 욕망을 성찰하여, 자신을 향한 하나님의 뜻과 욕망을 발견하고 분별하는 영성수련을 안내한다. 욕망의 정화가 지향하는 종착점은 욕망을 사라지게 하는 것이 아니라, 영혼의 인생과 여정을 향한 하나님의 욕망을 찾아가는 과정이 된다. 이 과정은 결국 영혼의 소명의식과도 연결되어, 나는 누구이며, 무엇을 위해서 부르심을 받았는지에 대한 영적 반응으로 귀결될 수 있다.

영적 우울을 경험하던 현진은 영성지도를 통해 욕망에 대한 영적 이해를 소개받고, 욕망의 정화가 필요하다는 지도자의 초대에 수긍하였다. 영성상담 초기 단계에 현진은 남편을 향한 미움과 교회로 인한 상처를 영적 우울의 기원이라고 생각했다. 심도 깊은 영성지도와 기도수련을 통해 욕망이 현재 자신의 영적 상태를 보여주는 바로미터를 사실을 깨달았다. 또한, 결혼생활에 대한 자신의 기대치와 남편의 신앙생활의 이중성이 자신의 욕망을 일그러지게 만든 주된 원인이라고 깨닫게 되었다. 영성상담은 현진 마음의 상처로 인한 분노와 슬픔을 표현하도록 안내하였고, 감정의 응어리들이 점점 수그러지기 시작하였다. 곧이어, 남편과 결혼생활에 대한 자신의 일그러진 욕망도 발견하기 시작하였다. 남편을 이상적인 신앙인으로 묶어두고 있던 내적 이미지는

36) Joohyung Lee, "The Contemplative Desires as Constitutive for Spiritual Discernment: Centered within Gregory of Nyssa's Homilies on the Song of Songs," *Theological Forum*, 86(2016), 127-159.

남편에 대한 자신의 욕망을 투사한 결과물임을 인식하면서, 남편에 대한 미움의 집착이 정화되기 시작하였다. 가족 생활의 원형으로 에덴동산의 이미지를 수용하였고, 남편을 용서하기 시작하면서, 율법주의적으로 정죄하였던 교회에 대한 실망감도 사그라졌다고 고백하였다. 이렇듯, 욕망에 대한 영적 이해와 정화의 노력이 영적 우울감에 사로잡혔던 현진의 영성생활을 새로운 국면으로 안내하기 시작했다.

3. 참자아의 회복

셋째, 영성생활과 기도수련의 궁극적인 목표 중에 하나는 거짓자아의 치유와 참자아의 회복이라 할 수 있다. 십자가의 성요한이 체계화한 ‘어두운 밤’은 영성생활의 무의식적 차원의 은유적 표현이다.³⁷⁾ 무의식에서의 치유와 변화가 영혼의 변화에 있어 중요한 측면이라면 내면의 거짓 자아와 참자아의 회복은 “어두운 밤”이 안내하는 가장 중요한 영적 변화일 것이다. 일그러졌던 욕망이 영혼의 정화를 거치면서, 자아의 원초적 형태도 변화를 기대할 수 있다. 무념적 영성수련이 무의식 세계의 변화와 성장을 촉진한다는 연구는 향심기도를 통해 학문적으로 충분히 연구가 되어왔다.³⁸⁾ 무념적 영성전통을 현대화한 기도형태인 향심기도(Centering Prayer)는 무의식 속에 거룩한 의식을 형성시킨다. 이 거룩한 의식은 내면에 거대한 공간이 인식하는데, 이 공간은 존재의 근원과 연결되어 있어서, 존재의 근원이 하나님과 모든 존재가 연결되어 있다는 인식을 탄생시킨다.³⁹⁾ 거룩한 인식은 자아의 거짓된 모습에 대한 불편함을 호소하기 시작하면서, 참자아를 향한 갈망을 드러내기 시작한다. 무의식 속에 잠재되거나 억눌렸던 진정한 자아를 향한 욕망이 올라오기 시작한다. 이 단계의 시작은 거짓 자아의 정화와 치유로부터 시작된다. 하나님의 임재 안에 거하는 영혼은 거짓된 자아와 동거할 수 없음을 영적으로 인식한다. 거짓된 자아를 구축하는데 경험되었던 부정적인 감정들, 분노, 슬픔, 실망, 두려움 등이 표현되기 시작한다. 향심기도는 이 부정적 감정들이 하나님의 빛을 온전하게 이해하는데 방해요소가 된다고 지적하며, 감정 표출은 영적 자유와 초연으로 이동하는 필수적인 과정임을 인식한다. 사회적 관습과 방어기제, 선입견과 편견이란 환상 속에 눌러있던 참자아가 조금씩 자유해지는 과정을 거치게 된다. 이 때 영혼은 하나님께서 각 영혼을 ‘있는 그대로’의 모습으로 만나기 원하신

37) Gerald May, 『영혼의 어두운 밤』 68.

38) Thomas Keating, *Intimacy with God*, (Snowmass, Co.: Crossroad, 1994); M. Basil Pennington et al., *Finding Grace at the Center: The Beginning of Centering Prayer*, (Still River, Mass: St. Bede Publications, 2007); Cynthia Bourgeault/ 김지호 역, 『마음의 길: 향심기도와 깨어나기』 (고양: 한국기독교연구원, 2017);

39) Joohyung Lee, “From ‘Disconnected’ to ‘Centered’: The Implication of Centering Prayer for the Korean Young Adults,” *Theological Forum* 82(2015), 135-164.

다는 사실을 깨닫고, 자신의 죄와 실수, 일그러진 욕망에서 기인한 자아의 어그러짐을 회개하고 참회하는 과정을 경험하게 된다. 정화와 참회는 참자아가 무의식 속에서 자연스럽게 회복되어가는 과정으로 인도받는다.

오랜 신앙 경력과 진지한 신앙생활 속에서도 영적 우울감을 벗어나지 못하던 옥빈은 영성상담가를 통해 향심기도를 안내 받았다. 절대적 침묵과 고독의 기도는 처음에 내면의 텅빈 공간을 감지하면서 불안감을 감지하게 했다. 그러나, 허무감과 공허감이 하나님을 향한 거룩한 부르심이라는 안내를 받으면서, 향심기도가 점차 일상에 정착되었다. 지속적인 영성상담과 향심기도는 옥빈의 신앙생활이 왜 생기를 잃어버렸는지를 깨닫도록 인도하였다. 이성적이며 합리적인 기질과 성향은 항상 자신을 향한 비판과 불만족으로 돌아왔고, 하나님을 향한 사랑의 욕망은 자신의 이성적 판단으로 힘을 잃어갔다. 향심기도는 그런 성향을 내려놓고, 침묵 속에 머물며 이미 내면의 공간을 채우시고, 치유하시고자 하는 성령님의 거룩한 욕망을 만나게 된다. 영혼을 치유하고 회복하시고자 하는 하나님의 욕망을 인지한 옥빈은 자신의 신앙생활이 메마른 이유를 깨닫고, 정서적 경험과 감정 언어를 통해 하나님을 찾아가기 시작했다. 그녀의 참자아는 차가운 이성적 판단에 항상 눌러있었음을 깨닫게 되었고, 학자요 전문가로서의 관점과 시각을 자신의 영적 생활 속에서는 내려놓는 수련을 안내 받게 되었다. 성요한의 “어두운 밤” 영성은 거짓자아를 걷어내고, 자신의 모습을 있는 그대로 받아들이는 영적 환대와 관용의 태도를 취하게 되었다. 참자아를 찾아가는 회복의 여정이 시작된 것이다.

지금까지 성요한의 ‘어두운 밤’ 영성이 영적 우울과 무기력 속에 있는 현대 기독교인들의 영성 생활에 어떤 변화를 끼칠 수 있는지를 살펴보았다. 관상기도를 통해 하나님의 관점 속에서 자신과 세계를 바라보며, 하나님의 주권적 인도에 자신을 내려놓을 수 있는 영적 상태로 인도하였다. 또한 세속적이며 이기적인 일상 속에 일그러진 욕망을 확인하고, 영혼을 향한 하나님의 거룩한 욕망을 닮고자 하는 영적 여정을 유도하였다. 마지막으로, 거짓자아를 치유하고, 하나님의 형상으로서 참자아를 회복해가는 여정을 시작할 수 있는 영적 안내를 제공할 수 있었다.

■ 참고문헌 ■

- 방효익. 『십자가의 성 요한의 어두운 밤』 서울: 기쁜소식, 2016.
- 방효익. 『십자가의 성 요한의 가르멜 산길』 서울: 기쁜소식, 2016
- 양희송. 『가나안 성도, 교회 밖 신앙』 서울: 포이에마, 2014.
- 이주형. “기독(목회)상담과 영성형성.” 『기독(목회)상담과 영성』 한국기독교상담심리학회 편, 서울: 학지사, 2018.
- 이주형. “영성지도의 기독(목회)상담에로의 적용,” 『기독(목회)상담과 영성』 한국기독교상담심리학회편, 서울: 학지사, 2018.
- 이주형. “기독영성상담: 기독(목회)상담과 영성지도의 통합모델,” 『한국기독교상담학회지』 30(2019), 327-361.
- 주명수. 『메마름의 축복』 서울: 기독교문서선교회, 2015.
- 주명수. 『영혼의 어두운 밤』 서울: 기독교문서선교회, 2013.
- 학원복음화협의회. 『청년 트렌드 리포트』 서울: IVP, 2017.
- Bourgeault, Cynthia / 김지호 역, 『마음의 길: 향심기도와 깨어나기』 고양: 한국기독교연구소, 2017.
- Dura-Vila, G. and Dein, S. “The Dark Night of the Soul: spiritual distress and its psychiatric implications.” *Mental Health, Religion & Culture* 12/6(2009), 543-559.
- Gerald May/ 신선명, 신현복 역. 『영혼의 어두운 밤』 서울: 아침영성지도연구원, 2006.
- Green, Thomas/최상미 역. 『샘이 마를 때』 서울: 도서출판 로템, 2012.
- Kavanaugh, Kieran. “Introduction.” In *John of the Cross: selected writings*, 9-20, the Classics of Western Spirituality. New York, Mahwah: Paulist Press, 1987.
- Keating, Thomas. *Intimacy with God*. Snowmass, Co.: Crossroad, 1994.
- Lee, Joohyung. “From ‘Disconnected’ to ‘Centered’: The Implication of Centering Prayer for the Korean Young Adults.” *Theological Forum* 82(2015), 135-164.
- Lee, Joohyung. “The Contemplative Desires as Constitutive for Spiritual Discernment: Centered within Gregory of Nyssa’s Homilies on the Song of Songs,” *Theological Forum*, 86(2016), 127-159.
- Lloyd-Johns, Martin/정상윤 역, 『영적 침체』 서울: 복있는 사람들, 2014.
- Moore, Thomas. *Dark Nights of the Soul: A Guide to Finding Your Way Through Life’s Ordeals*. New York: Gotham Books, 2004.
- O’Connor, Michael. “Spiritual Dark Night and Psychological Depression: Some

Comparisons and Considerations.” *Counseling and Values* 46/2(2002), 137- 148.
Pennington, M. Basil, et al., *Finding Grace at the Center: The Beginning of Centering Prayer*. Still River, Mass: St. Bede Publications, 2007.

논 찬 1

“영적 우울과 어둠 밤의 위로”에 대한 논찬

권진구 박사

(목원대학교)

1. 논문 요약

이주형 박사의 논문은 영적 경험 또는 현상으로서의 영적 우울에 대해 십자가의 성요한의 어두운 밤 개념을 적용해 영적 변화와 성장을 돕는 방법에 대해 논하고 있다. 논문은 먼저 우울증과 영적 우울의 차이에 관해 간략하게 설명하면서 영적 우울의 특징들에 대해 언급하고 있다. 특징들을 종합해 보자면 영적 삶의 상황에서 기도가 무의미하게 느껴지는 것, 하나님과의 관계가 피상적이어서 친밀감이나 의미를 경험하지 못하는 것, 나아가 하나님으로부터 버림받았다거나 하나님이 부재하다고 느끼는 것 등이라 표현하고 있다. 이와 관련해 본문에서는 영적 우울과 무기력을 경험하는 피지도자나 내담자들의 공통점을 적고 있다. 첫 번째 공통점은 익숙한 방식의 신앙생활과 기도가 오히려 하나님과의 관계를 멀어지게 한다는 것이고 두 번째 공통점은 교회에서 환대와 배려가 아닌 거절 혹은 비판을 느낄 때 영적 우울을 경험한다는 것이다. 그러면서 연구자는 자신의 영성 지도와 상담 사역을 기반으로 하는 경험과 관찰을 통해 영적 우울을 서술하고 있는데 다음과 같이 요약될 수 있다: 피상적이고 상투적인 신앙생활과 경험에서 오는 유아적 실망감과 구별되는 것으로 다양한 방법을 통해 하나님과의 관계를 회복하거나 갱신하기를 원하나 자신의 역량과 환경 속에서는 더 이상 개선의 여지를 느끼지 못하는 영혼의 상태.

본문의 첫 부분은 정신의학 전문가들의 연구를 통해 우울증세와 영적 어두운 밤의 경험에 대해 비교분석하고 있다. 유사점은 행동과 말이 수동적이고 느려진다는 점, 자신에 대한 부정적인 평가, 삶의 전 영역에 걸친 침체된 분위기, 식욕감퇴, 몸무게 감

소, 불면 또는 과다수면, 피로감 등이 있다. 다른 점은 건강한 죄책감, 하나님께서 주시는 회복에 대한 확실한 믿음, 사회관계의 단절이나 도피를 추구하지 않음, 균형 있는 공동체 생활, 타인의 대한 봉사의 자세 향상, 왕성한 선교와 봉사, 어둔 밤의 의미를 이해하고 영적 성숙을 추구한다는 것 등이다. 논문은 오코너의 분석을 인용하면서 영적인 어두운 밤과 심리학적 우울증세의 공통점은 손실 혹은 상실의 경험에서 기인한다는 점을 말하면서 병리적 우울증은 주로 세속적이며 자연적인 자원들의 상실과 소멸이 원인이며 영적 어두운 밤은 하나님과의 관계에서 하나님의 부재 혹은 외면을 느끼는 경험이라 적고 있다. 논문은 또한 오코너의 연구를 통해 어두운 밤을 심리적 우울증세로 진단하거나 심리치료 기법을 적용해 다루지 않을 것을 말하고 있다.

이어서 연구자는 어두운 밤과 영적 우울을 동일시하면서 “어두운 밤이라고 불리는 영적 우울은 어떤 형태와 특징을 드러낼까?”라고 질문하고 있다. 이에 대해 연구자는 첫째로 전통적인 교리에 바탕을 둔 기독교 신앙이 변화되는 환경과 사회 속에서 적응력과 유연성을 잃어버린 점에 대한 현상으로 사회 속에서 신앙적 신념을 실천하거나 실현하기 어려워한다는 점을 말한다. 둘째로는 개인적 욕망을 신앙생활에 투사하지만 실현되지 못했을 때 오는 회의감이나 신앙의 변질을 적고 있다. 세 번째로는 관상적인 태도의 부족을 언급하면서 하나님과의 교제와 하나님의 뜻을 삶의 영역에 실현하지 못하는 점을 지적하고 있다.

본문의 두 번째 부분은 십자가 성요한의 어두운 밤을 다루고 있는데 역사적 배경을 자세히 서술하고 있고 성요한의 저작 중 〈가르멜 산길〉을 성요한의 “어두운 밤” 개념을 낀 지면을 할애해 다루고 있다. 연구자가 소개하는 어두운 밤의 네 가지 영적 의미는 ① 인간으로 경험할 수 있는 극한의 고통에 처했을 때, 오히려 하나님에 대한 영적 사랑을 갈구하고 표현 ② 어두운 밤은 하나님의 심판과 정죄가 아니라 새로운 영적 통로를 통해 하나님을 새롭게 만나도록 인도하시는 하나님의 섭리와 은총 ③ 능동적인 어두운 밤은 영적 정화의 과정 rkdsep, 인간의 자의적이며 자발적인 수련과 기도훈련, 수덕생활의 중요성을 부각 ④ 능동적인 밤은 결국 수동적 밤으로 인해 완성된다는 점이라 요약할 수 있다.

십자가 성요한의 어두운 밤 개념과 분석을 통해서 연구자가 제시하는 영적 변화와 치유의 세 영역은 관상기도, 욕망의 정화 그리고 참자아의 회복이다. 관상기도는 연구자가 말하듯이 행위(doing)보다는 존재(being)을 통해 하나님과의 영적 만남을 지향하도록 돕는다. 영적 우울이 기존 신앙형성이나 방법을 통해 하나님과의 친밀을 경험하지 못하는 것이라면 관상기도는 새로운 방법이 될 수 있다. 욕망의 영적인 이해는 영성생활의 전환점이 될 수 있고 욕망의 정화는 그릇된 애착과 집착으로부터 자유를 준다. 참자아의 회복은 자신의 모습을 있는 그대로 받아들이도록 해주고 영적 확대와 관용의 태도를 지니게 해준다.

2. 논문의 의의와 기여

영성과 우울이라는 두 용어는 현재 기독교인들과 학자들 모두에게 중요한 이슈이다. 한국 개신교회에 있어서 영성에 관한 목회적 관심과 학문적 연구는 그 중요성이 점점 더 부각 되고 있고 다양한 관점과 방법으로 실천과 연구가 수행되고 있다. 우울 증은 유병률이 높은 정신질환의 하나로 생화학적, 유전적, 환경적 요인 등에 의해 발생할 수 있는 질환이다. 현대 의학에서 가장 흔하게 거론되는 질환 중 하나이며 자살, 가정 등 사회적 문제와도 연결되기 때문에 국가와 사회적 차원에서도 중요한 의미가 있다. 기독교인들에게 있어 영성과 우울이라는 주제가 함께 논의되는 것이 필요한 시점이다. 연구자가 말하고 있듯이 한국의 교회는 다양한 영역에서 변화와 어려움을 겪고 있으며 이러한 교회의 상황 가운데 성도들은 혼란, 회의, 상실, 불확실성 등을 이전보다 자주 경험하게 되리라 추측하는 것은 지나친 우려가 아닌 현실이라 할 수 있다. 이러한 때 만약 이전의 영적 방법과 신앙생활의 패턴이 개인 또는 공동체에 더는 영적 변화와 성장을 주지 못한다면 다양한 방법을 제시하고 적용할 수 있어야 한다. 이러한 점에서 본 논문은 어두운 밤에 대한 이해를 돕고 있고 그 중요성을 잘 설명하고 있다. 교회의 상황과 그 가운데 일어나는 현상을 고려할 때 어두운 밤에 대한 이해가 필요한 시점이라는 주장에 공감하지 않을 수 없다. 또한, 영적 침체, 무기력, 회의 등에 대해서 교회와 목회자가 어떻게 대응하고 목회적인 실천을 할지 고민하는 것은 현재와 미래 교회를 위한 현세대의 숙제라고 할 수 있다. 관성적 삶이 개신교 교회와 학교에서 다루어지고 있지만, 여전히 이해가 부족한 편이고 적용과 실천은 더욱 어렵다는 것을 논찬자 역시 느끼고 있다. 관상적 기도와 삶의 태도를 논하고 영적 방법과 삶의 변화를 꾀한다는 점은 목회현장과 신학의 영역 모두에서 필요한 태도라 생각된다.

영성이라는 용어가 정신의학이나 상담학에서도 자주 사용되고 적용되고 있는 흐름에서 본 논문은 영성의 관점과 방법을 중심으로 이야기하고 있다는 점에 고마움을 느낀다. 의학, 과학, 심리학의 관점과 방법은 영적 성장과 변화에 긍정적인 영향을 끼칠 수 있고 영성의 관점과 방법에도 영향을 끼친다. 그와 반대로 영성의 관점과 방법 역시 의학, 과학, 심리학의 연구와 실천에 영향을 끼친다. 기도의 빈도, 내용, 방법, 태도 등이 인간의 정신과 정서에 영향을 준다는 점과 정신 치료와 건강에 중요한 의미가 있다는 다양한 연구 결과들이 생산되고 있다. 연구자가 제시하는 영적 삶에서 경험할 수 있는 우울과 관련된 영적 상황은 상상이나 환각의 산물이 아니라 실제 경험하는 상실과 박탈감이다. 영적 존재와의 친밀감에 의미를 두고 경험해온 사람에게 이러한 상실이 여러 방식으로 영향을 끼친다는 점을 각종 연구가 보여주고 있다. 이러한 종류의 경험을 종교적 또는 영적 경험으로 이해하고 종교적이고 영적 방법이 적용되

는 것이 바람직하다는 주장들도 어렵지 않게 찾아볼 수 있다. 본 논문이 제시하는 영적 우울에 대한 영적 방법이 실제 적용과 학문적 연구에 있어 이바지할 수 있는 바가 있을 것이라 기대한다.

3. 제언과 질의

영적 우울이라는 용어를 비슷한 다른 용어들과 구분해 설명해야 연구자의 영적 우울 개념이 오해 없이 이해될 것으로 생각한다. 학자들이나 일반적인 기독교인들이 ‘우울’이라는 단어에서 유추하는 의미는 ‘우울증’에서 연유한다고 볼 수 있다. 연구자도 ‘우울증’ 또는 ‘우울 증세’라는 용어를 언급하고 있기에 더욱이 일반적인 ‘우울’ 정신의 학에서의 ‘우울증’ 그리고 연구자의 ‘영적 우울’을 확실하게 구분해야 연구자의 논문이 말하는 바에 대한 오해와 혼란이 없을 것이다.

영적 우울과 어두운 밤 개념을 동일시하는 것으로 볼 수 있는데 이에 대해서 좀 더 명확하게 설명할 필요가 있다. 특히 연구자는 현재 교회의 상황과 사회적 변화가 영적 우울과 관련되어 있다고 서술하는 것으로 보이는데 어두운 밤 개념이 이러한 ‘상황적’인 측면에 대해서 어떤 의미를 지니는지 설명하지 않고 있다. 성요한의 영성의 배경을 역사적으로 설명하고는 있지만 ‘영적 우울’이 발생하는 사회적 원인에 있어 ‘어두운 밤’이 개인의 영성을 넘어 사회적 차원에서 어떤 의미를 지닐 수 있는지 혹은 그렇지 않은지 간략하게나마 논의한다면 논문의 취지를 더 잘 드러낼 수 있다고 보인다.

태극기 집회를 언급하면서 “기독교 정신의 우월성과 자부심, 기독교인으로서의 정체성에 의구심을 들게 만들어, 영적 침체와 우울증세를 야기시킨다”고 적고 있는데 이렇게 분석하는 근거가 무엇인가?

우울이나 우울증 같은 용어들과 구분해서 사용한다고 해도 ‘영적 우울’이라는 용어는 영성을 연구하는 데 있어 보편적인 용어라 생각되지 않는다. 독자들이 찾아볼 수 있는 ‘영적 우울’ 개념의 유래나 용례가 있는가? 혹은 연구자 본인이 특정한 의미를 지닌 학문적 용어로 사용하고자 한다면 ‘영적 침체’ ‘영적 무기력’ 등과 같은 일반적 표현이 ‘영적 우울’과 어떻게 다른지 설명해 줄 수 있는가?

논 찬 2

“영적 우울과 어둠 밤의 위로”에 대한 논찬

박 세 훈 박사

(새문안교회)

본 논문은 영적 우울 상태에 있는 영혼들에게 어떤 영적 돌봄을 제시할 수 있을까? 라는 질문으로부터 시작한다. 정신적 병리현상인 우울증과는 다른 영적 우울 상태에 대하여 논의하면서, 십자가의 성 요한의 “어두운 밤” 개념을 통해 현대인들의 영적 우울을 어떻게 치유할 수 있을지에 대해 접근한다. 저자는 이를 통해 기독교영성상담이 추구하는 영성치유를 상담과정을 통해 실현해갈 길을 모색한다.

저자는 이를 실현하기 위해 먼저 영적 우울의 상태에 대해 설명하는 동시에 그 원인을 분석한다. 기존 연구를 바탕으로 영적 우울과 병리적 우울증의 유사점과 차이점을 밝힌 후에 현대인들이 경험하는 영적 우울의 주요한 세 가지 양태를 제시한다. (오늘날의 전통적인 신앙 형식이 일으키는 영적 소외 현상, 세속적 욕망으로 말미암는 영적 우울, 그리고 관상적 기도 생활의 부재에서 기인하는 영적 우울의 상태를 다룬다.) 이어서 저자는 현대 그리스도인들이 경험하는 영적 우울을 다룬 후에 십자가의 성 요한의 “어두운 밤”을 본격적으로 탐구한다. 자신의 어두운 밤의 경험을 통해 무념적 영성 전통을 체계화한 성 요한의 이해를 효과적으로 정리하여 보여준다. 성 요한의 대표적인 저작인 <가르멜의 산길>과 <어두운 밤>을 통해 감각과 영의 어두운 밤을 각각 능동적인 밤과 수동적인 밤으로 구분하여 설명한다. 이를 통해 영적 우울을 치유하기 위한 4가지의 주요한 통찰을 이끌어낸다. 곧, 영적 우울은 생의 길에서 자연스럽게 경험하게 되는 영적 정화와 성장의 과정이라는 것이며 하나님의 초대라는 사실이다. 이로써 영적 우울 가운데 있는 영혼들에게 그 증상 자체에 함몰되거나 좌절하지 않고 새로운 영적 성장의 길을 찾아갈 수 있는 바탕을 제공한다. 더불어 능동적인 밤을 향한 자발적인 수련과 수덕생활의 가치를 제시하는 동시에 수동적인 밤의 신비적

경험으로 초대해간다. 이로써 “어두운 밤” 개념 안에 있는 관상기도적 접근, 욕망의 정화, 거짓 자아의 치유를 통해 영적 우울 가운데 있는 현대인들에게 영성적 치유의 길을 제시한다.

위 논문은 현대인들이 경험하는 영적 우울의 증상을 진단하는 동시에 그 치유의 길을 제공한다는 점에서 높은 가치를 가진다. 마음의 감기로 알려져 있는 우울증과 영적 우울의 차이를 보여줌으로써 바른 이해를 가지고 영적 우울을 적절하게 치료할 방안을 제공한다. 사실 많은 그리스도인들이 우울증과 영적 우울을 구분하지 못하고 우울 증상에 대해 이차적인 부정적 판단을 내리며 영적 소외 가운데 머물 수 있다. 그러나 저자는 영적 우울을 바로 분별하고 이에 적절한 치료적 상담을 제공한다면 도리어 영적 성장을 위한 자양분으로 삼을 수 있음을 효과적으로 보여준다.

더불어 위 논문은 과거 영성 전통 가운데 있는 “어두운 밤”의 개념을 현대적으로 재이해하여 적용함으로써 영성치유적 상담의 가능성을 보여주고 있다. 영적 우울 상태에 있는 현대 그리스도인들을 바르게 진단할 뿐 아니라 하나님과의 친밀한 관계 회복을 향하여 나아가도록 이끄는 가이드를 제공하고 있다. 관상을 통해 영적 감각을 일깨우며 영적 욕망을 정화하고 참 자아를 회복할 길을 구체적으로 보여줌으로써 영적 성장으로 안내하는 대안도 적절하게 보여준다.

뿐만 아니라 십자가의 성 요한이 설명한 “어두운 밤”에 대해 깊은 이해를 전달해준다. 무념적 길(Apophatic way)을 종합적으로 보여주는 영성가인 성 요한의 이해를 체계화하여 제시해줌으로써 영적 우울과 영혼의 어두운 밤에 대한 정보를 효과적으로 전달해준다.

반면, 우울증과 영적 우울을 비교할 때에 영적 우울에 대해 보다 명확한 설명이 필요해 보인다. 저자는 영적 침체와 영적 우울을 동의 개념으로 사용하기도 하며, 영적 우울을 영적 어두운 밤으로 표현하기도 한다. 보다 효과적으로 영적 우울을 진단하고 적절한 치료적 접근을 제시하기 위해 영적 우울의 정의에 대해 보다 구체적인 설명이 요구된다고 생각한다.

더불어 영적 우울의 양상에 대해 다룰 때 감각의 정화와 영의 정화 중 어디에 해당하는지를 구분하여 상세화할 필요가 있다. 저자는 일그러진 욕망을 영적 우울의 한 주요 원인으로 제시하는데 이를 성 요한이 말한 “어두운 밤” 경험과 연결지을 수 있을지 의문이 든다. “어두운 밤”에서 성 요한은 능동적인 밤을 다루기도 하지만 무엇보다 영의 수동적 정화 과정에 초점을 둬으로써 깊은 영적 변화를 이야기한다. 감각과 영의 밤, 능동적/수동적 밤의 개념을 현대인들에게서 나타나는 영적 우울의 증상과 보다 세세하게 연결 짓는다면 독자들에게 영적 우울과 그 치료의 길에 대해 보다 설득력 있게 전할 수 있을 것이다.

마지막으로 저자는 자신의 영적 상담 경험과 본 논문의 내용을 연결지음으로써 효과적으로 주장을 펼쳐간다. 이에서 저자의 고민이 영혼 돌봄의 현장과 맞닿아 있음을 확인하게 된다. 과거 영성 전통의 지혜를 현대적으로 재해석하여 “어두운 밤”을 경험하는 현대 그리스도인들에게 영적 회복과 성장을 위한 길을 제시하는 저자에게 감사의 마음을 전한다.

제 4-B 발표

평신도들과 함께 하는 예배와 설교 디자인¹⁾

양 신 박사

(안성제일교회)

I. 들어가는 말

한국에 기독교가 전파된 이후 지난 100년 동안 한국교회는 급속한 성장을 해왔다. 그리고 이제 한국교회는 한국사회에 가장 영향력을 끼치는 집단이 되었을 뿐 아니라, 전 세계의 교회에 좋은 성장의 모델을 제시해 주고 있다. 이는 목회자 중심의 예배, 그리고 설교 중심의 예배가 큰 기여를 했으며, 1980년대까지 성행했던 부흥회가 큰 몫을 해왔다고 할 수 있다.

그러한 한국교회가 1990년을 접어들면서, 두 가지의 새로운 바람이 불기 시작했는데, 구도자예배(Seekers worship)과 제자훈련(disciple training)이다. 이 중 제자훈련은 한스 쾅의 ‘교회는 소수의 개인이 아니라 온 교회가 사도들을 계승한다’²⁾는 내용을 바탕으로 목회자만을 사역자로 보지 않고, 평신도도 사역자로 인정하는 계기가 되었다. 이때부터 평신도 사역자가 교회에서 실제적인 리더십을 발휘하게 된다. 그리고 2000년에 접어들면서, 모든 교회들이 기존의 구역 조직에서 셀(Cell Group)으로의 전환을 꾀하면서, 그 셀 그룹의 리더로 훈련받은 평신도들이 목회자의 역할을 감당하고 있다.

이와같이 교회내의 평신도의 리더십 세우기가 활발하게 진행되고 있으며, 긍정적

1) 이 발표 원고는 「말씀과 교회」 50(2017)에 실린 논문을 수정·보완했음을 밝힌다.

2) 한스 쾅, 『교회란 무엇인가』(서울: 분도출판사, 1978), 147.

인 열매들을 거두고 있다. 그러나 아직까지 평신도 리더십의 불모지와 같은 곳이 있다. 그것이 바로 예배이다. 목회자들은 예배를 목회적 권위의 마지막 보루라고 여기고 있으며, 아직까지 과거의 예배 전통 속에 사로잡혀 있다.

종교개혁의 가장 중요한 핵심 가치의 변화이다. ‘오직 말씀으로’라는 가치를 통해서 성직자들과 라틴어를 배웠던 귀족계급만이 읽을 수 있었던 성경을 독일어로 번역해서 평신도들은 누구나 성경을 읽을 수 있게 되었다. 이처럼, 성직자 중심에서 만민 제사장이라고 할 수 있는 평신도들과 함께 하는 교회로의 변화가 일어난 것이다. 그러므로 21세기 한국교회에서 이루어져야 하는 가장 중요한 숙제 가운데 한가지는 예배 속에서 평신도 리더십이 세워지는 것이다.

이를 위해 먼저, 한국교회의 예배 역사를 살펴보고자 한다. 그리고 그 속에서 평신도들의 예배참여가 한국교회의 원래적 예배의 전통이었음을 밝히고자 한다. 또한 기독교 역사 가운데 초대교회 속에서 구체적으로 보여주었던 평신도들의 예배 리더십과 이와 관련하여 역사적으로 드러난 다양한 문제를 살펴볼 것이다.

그리고 평신도 Leadership이 세워져야 하는 신학적인 근거와 과정 및 예배 속에서의 목표를 Leadership Change - Worship Team - Designing Worship 이라는 내용 속에서 살펴보고자 한다.³⁾

1. 한국 기독교 예배서의 평신도 리더십

한국교회의 시작은 선교사들이 한국에 들어오기 이전인, 1879년에 30명의 한국인들이 함께 모여 예배하고 그 해에 4명이 세례를 받은 만주교회를 그 시작으로 볼 수 있다. 그 교회의 특성을 보면, 성경공부 중심의 교회였으며, 세례받은 교인은 누구나 공적인 자리에서 기도를 인도할 수 있도록 선교사들에게 훈련을 받았다. 이들이 한국으로 내려와 복음을 전파함으로써, 한국은 선교사들에 의해서 복음이 전파되기 전에 자국의 평신도들에 의해서 복음이 전파되고, 평신도들이 자발적으로 예배 공동체를 만들었다는 특징을 가지고 된다.⁴⁾

이후, 1891년에 한국에 들어온 선교사인 네비우스를 중심으로 한 다른 선교사들은 한국 내 선교를 진행하면서, 토착민들에 의해서 이루어지는 선교가 가장 효과적이라고 보았다. 그래서 교회에 있던 평신도들을 지도자로 세우고, 1907년 한국인 목회자가 배출되기 전까지 평신도들이 예배를 인도하도록 하였다.⁵⁾ 1907년 평양대부흥운동 이후에 7명의 한국인 목사가 배출되면서, 광안련 선교사가 1910년에 신학생과 목사를

3) 이 글은 2010~2012년도에 진행된 Korean-American Worship & Music Conference에서 평신도와 목회자가 함께 예배와 설교를 만들어간 결과물이기도 하다.

4) 김경진, “형성사를 통해서 본 초기 한국장로교 예배,” 『기독교 사상』 513(2001), 152.

5) *Ibid.*, 154.

위한 [설교지법]을 발간하면서 목사들에 의한 조직적인 설교의 시대가 열리기 시작했다. 이에, 선교사들은 더 이상 평신도가 인도하는 예배가 필요하지 않다고 판단하였고, 한국교회는 목회자에 의해서 인도되는 예배가 그 틀을 잡고 형식이 정착하게 되었다. 이상과 같이, 한국 기독교 역사 초창기에는 선교사가 들어오기 이전부터 평신도들은 교회를 조직하고 예배를 드리는 적극적인 모습을 보였고, 이 모습이 한국교회의 소중한 유산이라고 할 수 있다.

하지만, 1907년 대부흥을 경험한 한국교회는 말씀을 연구하던 모습에서 말씀을 듣는 것에 집중하는 설교중심적인 예배로의 전환이 이루어진다. 특히 수많은 부흥회가 한국교회에 만연하게 된다. 소위, 사경회 바람이 불게 되면서, 말씀 중심의 신앙, 그리고 목회자 중심의 예배로 전환이 이루어진 것이다.

이후, 한국교회의 예배는 두가지의 독특한 특색을 가지게 된다. 첫째는 말씀의 예전을 중심으로 한 전통을 그대로 따르는 교회가 된 것이다. 이것은 설교만이 중요하고, 설교가 예배의 전부라는 인식을 심어주는 결과를 가져오게 되었다. 또한 설교를 전문적인 신학교육을 이수한 목회자들이 담당하는 목회자 중심적 예배로 자리잡게 된다. 둘째는 말씀의 예전이 중심이 된 교회에서 예배의 형식은 크게 중요하게 여겨지지 않게 된 것이다. 그 결과 한국교회의 예배순서는 교단을 뛰어넘어 거의 동일하다고 할 수 있다. 즉, 한국교회는 설교를 통한 교회의 급격한 성장을 이루었지만, 예배의 다양성을 잃어버리는 아쉬움을 가지게 되었다.

그렇다면, 우리가 잃어가고 있는 예배의 다양성에서 가장 중요한 것이 무엇일까? 그것은 바로 성도들의 예배로의 ‘참여’이다. 교회가 성장해 가고, 커져갈수록, 성도들은 그저 예배를 바라보고 구경하는 존재 즉 청중으로 전락해 가고 있는 것이다. 이러한 현상은 1980년도 중반부터 한국교회에 유입된 미국 스타일의 CCM과, 더불어 Willow Creek Church의 구도자 예배(Seekers Worship)이 도입되면서 극에 달하게 된다.

490년 전 Martin Luther는 교회 내에서 이루어지는 성직자의 독점(priestly monopoly)를 비판하고, 종교개혁을 일으켰는데, 한국교회 예배는 여전히 그 한 가운데 있는 것이다. 이러한 결과로 한국교회의 예배는 역사성과 다양성을 잃어버리고, 대단히 지엽적인 예배가 되어버렸다. 그래서 Don E. Saliers 교수가 이야기하는 “경외, 놀람, 진실함, 그리고 소망과 같은 감요소들”(The Senses of Awe, Delight, Truthfulness, and Hope)⁶⁾와 같은 예배의 신비(mystery)를 잃어버리고 있는 것이다.

하지만, 분명한 것은, 한국교회의 초창기 전통은 평신도들이 예배를 주도하던 역동적인 교회였고, 그 평신도들을 통해서 주체적인 믿음의 뿌리를 한국교회에 내릴 수 있었다. 그러므로 이러한 평신도와 함께하는 예배로의 회복, 예배의 리더십의 전환은 한국교회의 본래적인 전통과 정신을 회복하는 중요한 계기가 될 수 있을 것이다.

6) Don E. Saliers, *Worship Come to Its Senses* (Nashville: Abingdon Press, 1996), 14.

2. 기독교 역사 속에서 평신도의 예배 참여

예배가 무엇인가에 대한 해석은 각기 다양하다. 그리고 예배에 대한 다양한 해석은 기독교 교회의 다툼과 분쟁의 원인이 되어왔다. 개혁신앙의 선두주자 루터는 구교와 예배 언어와 참여의 문제로, 감리교는 영국성공회와 안수문제로 나뉘었고, 청교도는 영국성공회와 기도서 문제로 다투게 되었다. 또한 루터와 쾰링겐도 1529년 마르부그(Marburg Colloquy)의 15개 조항 합의서 중 성찬 문제로 오랫동안 갈등을 유지해왔다.⁷⁾

이렇듯 기독교 역사상 예배가 갈등의 원인이 되어왔지만, 예배에는 예배의 대상인 하나님과 예배를 드리는 예배자가 존재한다는 것은 부정할 수 없다. 이것을 James White는 “기독교 예배는 그리스도이신 예수님 안에서 자신을 보여주신 하나님의 계시와 그에 대한 인간의 응답”⁸⁾이라고 하면서, 하나님의 말씀하심에 대한 인간의 응답을 설명하고 있다. 즉, 하나님은 변치 않는 우리의 예배의 대상이다. 그런데 문제는 예배자에 대한 해석이 매 시대마다 달랐다는 것이다. 그런데 이 예배자는 크게 두 가지로 나눌 수가 있는데, 예배를 준비하고 이끄는 자와 예배에 참여하는 자이다. 이 두 역할을 담당하는 사람들의 갈등은 늘 있어왔고, 교회의 문제가 되어왔다.

원래 초대교회는 가정교회에서 은밀히 진행된 집회였다. 이 초대교회의 예배를 Robert Banks는 아굴라와 브리스길라의 가정 교회의 예배 모습을 구현하면서 설명해준다. 그는 예배에 처음으로 참가한 한 인물의 입으로 그 예배를 이렇게 평했다. “내가 아는 한에서는 그때까지 일어난 일 중에서 종교적이라는 것은 거의 없었다. 우리가 기대하는 의식적인 예식은 차치하고서라도, 제사장도 한 사람 없으니 말이다.”⁹⁾ 이 고백에서 알 수 있듯이, 초대교회는 예배를 준비하고 이끄는 사람과 예배에 참여하는 사람이 구분되지 않았다.

그러나 기독교가 313년에 합법적인 종교로 인정되고, 380년에 로마 제국의 국교로 공인이 되면서 기독교의 예배의 변화는 일어났다. 은밀한 집회에서 공적인 예식으로 바뀌었고, 단순한 예식은 정교한 예전으로 대체되었다. 이후, 기독교의 구성원은 각각의 역할을 위해서 성직자와 평신도로 나뉘어진다. 이 성직자들은 원칙적으로는 예배를 준비하고, 예배를 인도하는 사람이 되었고, 평신도들은 예배에 참여하는 사람들이 되었다. 하지만, 그 당시 귀족들의 언어인 헬라어와 라틴어로 구성된 예배는 더 이상 평신도들이 예배자일 수 없었다. 이러한 관행은 곧 성직자 존중주의와 더불어 예배를

7) 허정갑, 『입체예배(Action Liturgy)』 (서울: 프리칭아카데미, 2006), 11.

8) 제일스 화이트, 『기독교 예배학 입문』 (서울: 예배와 설교 아카데미, 2000), 25.

9) 로버트 뱅크스, 『1세기 교회의 예배 모습』 (서울: 여수론, 1989), 45.

벗어난 신실한 사람들이 경건의 개인화를 지향하게 만들었다.¹⁰⁾

이때에 루터를 비롯한 개혁가들을 통해 종교개혁이 시작된다. 이 종교개혁을 통해서 독일어로 성경이 번역되기 시작했고, 카톨릭의 성가대신, 일반 찬송이 만들어져 불려지기 시작하면서, 성도들의 예배참여가 더욱 활성화 되는 듯 했다. 그러나 실제로는 카톨릭 예전을 대신할 만한 예배개혁의 안이 개혁자들에게는 없었고, 동방교회나 갈리칸 예배유형에 대해서는 전혀 상식이 없었다.¹¹⁾ 그래서 성도들의 예배참여는 활발해 진 듯 보였으나, 예배 속에서 여전히 평신도들은 예배의 참여자일 뿐이었다. 그 후 말씀의 예전이 예배 속에 가장 중요한 부분을 차지해 가면서, 말씀을 전하는 성직자는 점차 예배의 모든 것을 독점하게 되었다.¹²⁾

포스트 모더니즘(Postmodernism) 시대에 접어들면서 이러한 인식은 점차 변하기 시작했다. 제2 차 바티칸 공의회는 “완전하고 의식적이고 능동적인 참여”라고 표현하면서 평신도들의 예배에 구체적인 참여에 대해 더욱 관심이 집중되고 있다.¹³⁾ James White는 이 참여에 대해서 수동적인 참여와 능동적인 참여로 구분해서 설명한다. 수동적인 참여는 다른 사람이 어떤 일을 하는 것을 보거나 듣고 있는 것을 의미하고, 능동적인 참여란 스스로 기도하고, 노래하고 외치고 춤추는 등의 행위를 의미한다. 즉, 현대의 예배는 예배자가 단순히 보고 듣는 것에만 한정되지 않는다. 함께 예배를 준비하고, 함께 예배를 만들어가는 구체적이고, 능동적인 예배의 참여자로 변화가 이루어져야 하는 것이다. 다시 말해서 예배자인 평신도들의 자리가 참석자가 아닌, 참여자로 바뀌는 것이 본래적인 예배의 회복 및 더욱 다양한 예배를 경험하게 되는 계기가 마련되는 것이라 할 수 있겠다.

3. 평신도 리더십의 구체적 실현

1) Leadership Change

예배는 교회존재의 궁극적인 목적이고, 교회는 예배 공동체이다.¹⁴⁾ 이 예배 공동체에 항상 대두되는 문제는 과연 누가 예배의 리더십을 갖느냐 하는 것이다. 그것의 좋은 예가 종교개혁이다. 종교개혁은 성직자 중심의 예배를 곧 평신도 중심의 예배로의 예배개혁이다. 더 이상 성직자만이 하나님께 예배드리는 것이 아니라, 모든 성도들이 하나님께 주체가 되어서 예배를 드릴 수 있다는 것이 곧 루터의 만인 제사장직의

10) Herman A. J. Wegman, *Christian worship in East and West: a study guide to liturgical history* (Pueblo: Liturgical Press, 1993), 217.

11) 박근원, 『오늘의 예배론』 (서울: 대한기독교서회, 1992), 32.

12) *Ibid.*, 201.

13) James F. White, *Protestant Worship: Traditions in Transition* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989), 17.

14) 박근원, 『오늘의 예배론』, 19.

핵심인 것이다. 이러한 개혁가들의 노력은 평신도들의 안정적인 예배참석을 이끌어냈지만, 예배참여까지는 이르지 못했다.

뿐만 아니라, 현재의 교회에서 드러지는 Contemporary Worship 가운데 하나인 구도자 예배(Seekers Worship)의 경우도 마찬가지이다. 이 예배의 주 목적은 사람들을 지루하게 하지 않기 위해 시대반영적이고, 창조적인 예배를 드리자는 것이었다. 그러나 이 예배 역시 참여자들에게 관심과 흥미를 높인 반면 회중을 관객의 위치로 전락시키는 비판을 면하기 어려울 것이다. 이러한 모습을 허정갑 교수는 “현대교회는 세대 간의 갈등 속에 영적 지도자의 권위는 위기를 맞고 이는 반면 개인주의적 감상적인 경향은 예배를 신앙이 아닌 종교의식으로 만들어 가고 있다.”¹⁵⁾고 비판했다. 그러므로 평신도가 참석하는 예배에서 참여하는 예배로 전환을 통해 예배 공동체의 본래 모습을 회복해야 하는 것이다.

이러한 리더십 전환을 이야기할 때에 대두되는 문제는 목회자의 권위의 문제이다. 최근 목회자의 권위가 쇠퇴해 가고 있기 때문에 리더십의 전환을 이야기하면 목회자는 자신의 모든 권위를 평신도에게 빼앗긴다고 생각한다. 그러나 Jackson W. Carroll은 권위는 사회적인 관계형성 가운데서 생기는 부산물이라고 말한다.¹⁶⁾ Jackson W. Carroll은 교회의 관계의 문제(relationship)를 비대칭적인 권위적 모습(Asymmetrical authority relationship)과 대칭적 권위적 모습(Symmetrical authority relationship)으로 구분했다.

“비대칭적 권위의 관계: 목회자와 목회적 전문성 때문에 함께 교회를 섬기는 성도들에게 강요하고 지시하는 불평등한 모습들이 드러난다. 그리고 이러한 교회 안에서의 잘못된 관계들에 대한 비판들이 나타나는 이유는 대다수가 목회적인 전문성에 대한 잘못된 이해가 그 중심에 있다.”¹⁷⁾

“대칭적 권위의 관계: 교회내 구성원들 간에 동등한 지위와 역할을 통해서 어떠한 강요나 지시도 없다.¹⁸⁾ 바울과 요한의 삶과 교회 역사, 그리고 요한서신들을 보면, 초대교회는 성도들 간에 대칭적인 관계들이 근간을 이루고 있었다.¹⁹⁾”

즉, 교회는 그 내부적 시스템이나 예배에서 비대칭적인 관계(Asymmetrical relationship)에 치중되어 왔지만, 이제 교회는 원래적인 대칭적인 관계(Symmetrical relationship)으로 바뀌어야 될 시점에 와 있다. 이것은 결코 지도력을 잃어버리는 것

15) 허정갑, 『입체예배(Action Liturgy)』, 12.

16) Jackson W. Carroll, *As One with Authority* (Westminster: John Knox Press, 1991). 62.

17) *Ibid.*, 63.

18) *Ibid.*, 62.

19) *Ibid.*, 78.

이 아니다. 서로의 역할에 대한 균형을 통해서 더욱 역동적인 예배가 드러질 수가 있는 계기가 되는 것이다. 그래서 James white는 개신교 예배의 풍성함은 예배가 가지는 다양성과 더불어서 수많은 사람들이 그들의 능력들을 연합하여 이루어내는 예배를 통해 이루어지는 것이라고 주장한다.²⁰⁾ 그러므로 목회자만의 예배 준비와 진행이 아니라, 더욱더 많은 평신도와 함께 나누는 예배로의 전환이 필요한 것이다.

2) 예배 팀(Worship Team)

평신도들의 예배참여는 어떻게 이루어질 수 있을까? 그것은 크게 두 가지로 이야기할 수 있다. 첫째, 예배의 순서에 직접 참여하는 것이다; 성경봉독, 성가대, 회중기도 등을 말한다. 둘째, 예배 팀을 통해 예배를 함께 디자인 하는 것이다. 예배공동체인 교회는 각 공동체가 가지는 독특한 자기 고백이다. 그래서 우리의 예배는 전통적으로 내려오는 예배의 순서나 내용에 제한되어서는 안된다. 오히려 각 교회의 예배 팀을 통해서 각자의 교회에 맞는 예배가 디자인 되어야 한다. 그래서 Cathy Townley는 오늘날 교회의 과제는 좋은 예배를 만드는 것이 아니라, 신뢰받고, 영적인 예배 팀을 만드는 것이 중요하다고 말한다.²¹⁾

뿐만 아니라, James White 교수는 기독교 예배의 특징을 분명하게 정의하는 일은 예배를 계획하고, 준비하고, 인도해야 할 책임을 지고 이는 모든 사람들에게 매우 실제적이고도 중요한 것이라고 말한다. 예배의 특징에서 계획하고, 준비하고, 예배를 인도해야할 책임을 지고 있다는 말에 의미가 크다고 생각한다. 즉, 이 의미 속에는 예배는 주어진 순서만을 따라서 드리는 것이 아닌, 예배 팀을 통해 디자인 된다는 것을 전제로 하고 있는 것이다.

더불어서, 현재 새로운 교회를 찾는 성도들의 교회를 선정하는 가장 중요한 기준이 바로 교회의 예배스타일이다.²²⁾ 그러므로 교회는 예배 팀을 통한 그 교회만의 독특한 예배를 디자인 해 가는 것이 필요하다고 본다.

3) 예배 팀에 대한 성서적 근거

1. Norma De Waal Malefyt은 이와 같은 예배 팀의 성서적 근거를 두 가지로 제시하고 있다.
2. 성서는 우리에게 이러한 예배 팀의 최고의 모델로 삼위일체 하나님의 사역을 우리에게 제시해 준다.²³⁾ 마태복음 3:16~17에 보면, 예수님께서 세례를 받고 나오실 때에 하늘이 열리면서 성령이 비둘기처럼 임하고, 하늘로부터 소리가 들

20) James F. White, *Pretestant Worship: Traditions in Transition*, 212.

21) Cathy Townley, *Cathy, Designing Worship Teams* (Nashville: Abingdon Press, 2002), 9.

22) Norma De Waal Malefyt, *Designing Worship Together* (Herndon: Alban Institute, 2005), 7.

23) *Ibid.*, 3.

렸다. 예수님의 세례를 삼위일체 하나님께서 함께 일하고 계심을 보게 된다.

예배 팀에 대한 가장 명백한 모습은 신약성경에 나오는 성령의 은사들이다. 하나님께서는 사람들에게 성령의 은사를 주셨다.²⁴⁾ 고린도전서 12장 7절에 보면, 이 은사를 깨달은 사람들의 모임이 곧 교회이다. 그러므로 교회의 머리이신 예수님과 더불어 각 은사를 가진 지체들이 그들의 은사를 하나로 모아 하나님께 예배드려야 하는 것이다.

4) Worship Team의 구성

예배 팀의 구성을 위해 먼저 예배와 예술적 관계성을 먼저 알아볼 필요가 있다. Clayton J. Schmit는 말했다. “확실히 예배는 음악, 드라마, 문학작품, 영상과 같은 예술의 형태들이 모여서 만들어집니다. 그러나 예배는 그 자체로 또하나의 예술이기도 하다.”²⁵⁾ 예배 팀의 구성은 기본적으로 교회 내 예술적 소양을 가지고 있는 사람들의 모임이어야 한다. 예를 들어, 성가대 지휘자 및 반주자, 클래식 악기를 다룰 수 있는 사람, 그외에 미술, 공간, 문학, 드라마 등에 관심이 있거나, 재능이 있어야 한다. 특히 이와 관련된 전공자면 더욱 좋을 것이다.

그러나 가장 중요한 사람이 있다. 그는 예배 팀의 중심 리더(founding leader)이다. 그는 팀의 비전을 가지고 있으며, 그 팀을 모을 수 있는 재능이 있는 사람이어야 한다. 이 리더를 통해서 팀은 더욱 역동적이 되어가는 것이고, 예배의 새로운 변화를 맞볼 수 있을 것이다. 대개 이 예배 팀의 중심 리더는 목회자가 그 역할을 맡는다. 그러나 이 예배 팀의 중심 리더가 반드시 목회자일 필요는 없다.

Worship Team의 운영

1. 전문성(Professionalism): 예배 팀을 운영할 때에 일차적인 목표로 삼아야 하는 것은 전문성이다. 즉, 예배 팀의 구성원들은 예배에 참여할 수 있는 각자의 특별한 기술이나 재능이 있어야 한다.²⁶⁾ 예를 들어서 음악의 분야는 현대 예배에 가장 중요한 핵심적인 역할을 한다. 이런 경우 자발적인 헌신자들로만 운영되는 경우, 예배에 실수가 잦아지고, 음악적인 전문성이 떨어질 수 있다. 그래서 음악의 분야에 참여하는 팀원들은 자발적인 봉사자들보다는 일정한 임금을 지불 또는 투자를 통해서 진행하는 것이 더욱 성공적인 예배를 위한 좋은 계기가 될 것이다.²⁷⁾
2. 교육(Education): 아는 만큼 누린다는 말이 있다. 특히 예배 팀을 만들려고 해

24) *Ibid.*, 4.

25) Clayton J. Schmit, *Sent and Gathered* (Grand Rapids: Baker Academic, 2009), 91.

26) Andy Langford, *Transitions in Worship* (Nashville: Abingdon Press, 1999), 76.

27) *Ibid.*, 77.

도, 쉽지 않은 이유는 성도들이 대체로 예배에 대해서 몰이해한다는 점이다. 그래서 Frank C. Senn은 “만약 예배 속에서 받은 지적인 부분과 감성적인 부분을 함께 표현하고자 한다면, 예전에 대한 형식과 내용을 반드시 모두다 알고 있어야만 한다.”고 말한다.²⁸⁾ 이와 같이 예배에 대한 지식은 예배 팀에게 반드시 필요하다. 그리고 이 역할은 목회자의 몫인 것이 분명하다.

II. 나가면서

흔히 ‘go to church’의 의미는 대다수의 교인들에게 ‘to go to worship’과 같은 의미를 지닌다.²⁹⁾ 이는 교회는 예배에 그 목적이 있음을 알게 해준다. 이것은 예배의 성공이 단지 어떤 특정한 목회자만의 몫이 아니라, 참가한 모든 예배자에게 그 책임이 있다는 것이다. 키에르케고르의 예배에 대한 극장이론에 따르면, 하나님은 청중이시고, 모든 성도들은 주연 배우들이다.³⁰⁾ 그러므로 모든 평신도들은 예배의 리더십을 가져야 하며, 이를 통해 교회는 진정한 예배 공동체로 거듭나게 되는 것이다. 이를 위해 어떻게 평신도 리더십을 이루어갈 수 있는지 제안을 하고자 한다.

1) Vision Share

흔히 정형화 되어 있거나, 반복되고, 그리고 목적지향적인 행위들을 일컬어 예전(ritual)이라고 부른다.³¹⁾ 그래서 박근원 교수는 “예배는 구원사건의 반복이요, 그 구원사건에 대한 인간들의 응답행위다”라고 이야기한다.³²⁾ 그러나 예전은 의미없고, 목적 없이 반복하는 형식이 될 수 있는 위험성을 내재하고 있다. 이를 극복할 수 있는 것은 모든 예배자가 예배에 대한 구체적인 비전(Vision)을 가지는 것이다. 즉, 평신도 리더십은 먼저 평신도들이 예배에 대한 비전을 갖게 하고, 그것을 통해 예배에 참여할 수 있게 하는 동기를 부여해야 한다.

2) 예배 경험하기

평신도 리더십을 지향할 때에 가장 큰 장애물은 평신도 지도자-장로, 교회 중직자-일 확률이 높다. 그들은 대개 한 교회에서 오랫동안 지내왔기 때문에, 다양한 교회

28) Frank C. Senn, *the pastor as worship leader* (Minneapolis: Augsburg Pub, 1977), 11.

29) Norma De Waal Malefyt, *Designing Worship Together*, 7.

30) Kimberly Bracken Long, *The worshiping Body* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2009), 7.

31) Gail Ramshaw, *Christian Worship: 100,000 Sundays of Symbols and Rituals* (Minneapolis: Fortress Press, 2009), 33.

32) 박근원, 『오늘의 예배론』, 18.

문화를 받아들일 수 있는 인식의 틀(Insight)이 형성되어 있지 않다. 그러므로 평신도 리더십을 통해 예배를 디자인 하기 위해서는 먼저 평신도 지도자들이 Taize or Catholic과 같은 다양한 예배를 접하게 함으로 다양한 예배에 대한 마음(Insight)과 욕구를 갖게 해야 한다.

3) 예술로서의 예배

Cathy Townley는 “예배를 디자인 하는 것은 예술적인 분야이다”고 말했다.³³⁾ 예배와 예술은 초대교회부터 지속적으로 연관되어 왔다. 왜냐하면, 예술은 가장 빨리 사람의 마음에 다가설 수 있기 때문이다.³⁴⁾ 그래서 교회는 평신도들이 가지고 있는 예술적인 소양을 개발하고 예배에 접목시켜야 한다. 그러므로 먼저 음악이나 미술 또는 공간에 관련한 강좌를 개최하고, 이에 참가한 사람들과 전문가들을 중심으로 예배에 참여할 수 있는 예배를 디자인한다. 이러한 시도 속에 예배는 점점 예술적 요소들이 풍성하게 되고, 성도들의 예술적 은사를 더욱 활발하게 나누게 된다.

4) 현실에 기반을 둔 교회(Contextual Church)

교회는 하나님의 교회와 세상을 구별하고, 세속주의(secularism)를 배척한다. 하지만, 예배(cult)와 문화(culture)는 그 어원이 같다는 것은 예배는 그 시대의 문화와 함께 해 왔음을 보여준다. 그러므로 예배 속에 동시대의 문화를 유입하는 것은 곧 평신도들이 예배에 참여할 수 있는 계기가 되며 어린이부터 노인에 이르기까지 모두다 각자의 모습으로 예배에 참여할 수 있는 평신도 리더십의 기반이 되는 것이다.

5) 예배 교육 과정(Worship Education Curriculum)

교회에 성경공부 모임이나 제자훈련 프로그램은 다양하게 구비되어 있다. 하지만, 정작 매주 드리는 예배에 대한 교육은 찾아보기 어렵다. 혹시 있다고 하더라도, 예배팀에 한정되어 버린다. 흔히, 새신자가 교회에 등록하면, 교리 교육을 시킨다. 하지만, 더욱 중요한 교육은 당장 어떻게 예배를 드리고, 어떻게 예배가 진행이 되는지 알아야 하는 것이다. 그러나 대다수의 교회는 필요성을 느끼지 못한다. 왜냐하면, 대다수의 교회가 목회자 중심의 전통적인 예배형식을 사용하기 때문이다. 하지만, 평신도들이 함께 만들어가는 예배가 될 때에, 예배는 언제나 성도들에게 설명되어야 하고, 교육되어야만 한다.

특히 예배 교육을 통해 예배에 더욱 깊이 참여할 수 있을 뿐만 아니라, 평신도들의 예배에 대한 관심으로 이어질 수 있다. 또한 예배 교육이 단계적으로 진행된다면

33) Cathy Townley, *Designing Worship Teams*, 36.

34) *Ibid.*, 117.

예배의 성숙이 성도들 사이에서 이루어질 수 있게 되는 것이다.

6) 평가되는 예배

예배를 평가한다는 것은 자칫 신성하지 못한 행동으로 인식된다. 하지만, 예배는 평가 되어져야 한다. 예배는 하나님께 드려지지만, 그 준비와 진행은 예배 준비자와 예배자의 몫이기 때문이다. 그러므로 예배를 평가한다는 의미 속에는 예배가 디자인 되고 있다는 의미이고, 평신도들이 그 예배를 주도적으로 이끌고 있다는 이야기이다. 그리고 이렇게 평가된 예배는 곧 보다 나은 성숙한 예배를 구현하는 계기가 된다. 또한 이러한 평가는 예배 팀이 그들 만의 모임이 되지 않도록 이끄는 견제 장치가 될 수 있을 것이다.

이러한 평신도가 중심이 되는 예배 리더십의 회복은 초대교회(original church)와 개혁교회(Reformed church)의 모습으로 회복되는 것을 의미하며, 이를 통해 예배의 감동이 있는 교회로 변화될 수 있을 것이다.

■ 참고문헌 ■

- 한스 쾅. 『교회란 무엇인가』. 서울: 분도출판사, 1978.
- 김경진. “형성사를 통해서 본 초기 한국장로교 예배.” 『기독교 사상』 513(2001)
- Saliers, Don E. *Worship Come to Its Senses*. Nashville: Abingdon Press, 1996.
- 허정갑. 『입체예배(Action Liturgy)』. 서울: 프리칭 아카데미, 2006.
- 제일스 화이트. 『기독교 예배학 입문』. 서울: 예배와 설교 아카데미, 2000.
- 로버트 뱅크스. 『1세기 교회의 예배 모습』. 서울: 여수론, 1989.
- 박근원. 『오늘의 예배론』. 서울: 대한기독교서회, 1992.
- A. J. Wegman, Herman. *Christian worship in East and West: a study guide to*

- liturgical history*. Pueblo: Liturgical Press, 1969.
- Bracken Long, Kimbery. *The worshiping Body*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2009.
- C. Senn, Frank. *the pastor as worship leader*. Minneapolis: Augsburg Pub, 1977.
- De Waal Malefyt, Norma. *Designing Worship Together*, Herndon: Alban Institute, 2005.
- F. White, James. *Protestant Worship: Traditions in Transition*. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989.
- J. Schmit, Clayton. *Sent and Gathered*, Grand Rapids: Baker Academic, 2009.
- Langford, Andy. *Transitions in Worship*. Nashville: Abingdon Press, 1999.
- Townley, Cathy, *Designing Worship Teams*, Nashville: Abingdon Press, 2002.
- Ramshaw, Gail. *Christian Worship: 100,000 Sundays of Symbols and Rituals*. Minneapolis: Fortress Press, 2009.
- W. Carroll, Jackson. *As One with Authority*, Louisville: Westminster/John Knox Press, 1991.

논찬 1

“평신도와 함께 하는 설교와 예배디자인”에 대한 논찬

류 원 렬 박사

(평택대학교)

1. 의미와 평가

연구자는 오늘날 예배에 있어서 평신도의 단순한 참석이 아닌, 적극적 참여가 중요하다고 역설한다. 현대 교회가 많은 영역에서 평신도의 리더십 강화를 위해 노력중이지만, 평신도에게 여전히 불모지로 남아 있는 곳이 예배의 영역이라는 것이다. 그러면서 종교개혁의 핵심 기치인 ‘변화’를 기반으로, 이제는 성직자 중심의 목회가 아닌 평신도들이 중심이 되어, 예배를 포함한 모든 영역에서 평신도들이 리더십을 적극 발휘하는 교회가 되어야 한다고 강조한다. 이 같은 견해를 뒷받침하기 위해 연구자는 초대교회의 가정교회와 네비우스 선교정책에 영향 받은 한국교회의 초기예배문화를 거론하며 교회의 초창기 예배 문화에 있어서 활발했던 평신도의 참여와 평신도 중심의 예배문화를 회복해야 함을 주장한다.

예배의 다양성 회복과 평신도의 예배 참여의 적극성을 논하는 연구자의 주장은 오늘 한국교회의 현황에 비추어볼 때 정말로 필요한 문제 제기라고 생각한다. 교회와 세상, 믿음과 현실, 성직자와 평신도 등 갈수록 이원화되어 가는 한국교회의 현실이 복음의 대사회적 변화의 능력을 상실해 가는 것은 아닌지 우려가 되기 때문이다. 교회는 교회이고, 세상은 세상의 원리로 작동되고, 예배는 일주일에 한번 참석해주고, 성직자는 교회 일을 하고, 교인들은 세상 속에서 믿음의 삶과는 괴리된 채, 마치 그것이 자연스럽게 당연한 것처럼 살아간다면 예배의 행위도 어찌면 모순과 위선으로 포장된

것이 아닌지!

그러나 연구자의 주장이 자칫하면 예배에 있어서 평신도의 역할과 목회자의 역할에 있어서, 어떤 차이나 구별이 없어져도 무방하다는 의미라면 이에 대해서는 반론을 제기하고 싶다. 물론 성도들이 예배를 구경하는 청중이 되어 마지못해 참석해주고, 예배의 내용과 형식을 목회자들이 독점함으로써 교인들의 역할이 전혀 드러날 수 없는 상태라면, 분명히 소통과 대화가 단절된 목회자 중심의 예배가 될 것이다. 그러나 목회자에게는 예배인도자로서, 설교자로서, 성례집행자로서의 분명한 책임과 역할이 부여된다. 그리고 평신도들에게는 교회공동체의 일원으로서, 믿음의 공동체를 함께 만들어가는 중요한 구성원으로서의 책임과 역할이 구분이 되어야 한다고 생각한다. 예배인도자인 목회자에게는 신학교육의 기반위에 책임 있고 깊이 있는 예배신학의 목회적 판단과 혜안이 나타나야 할 것이다. 반면 평신도의 경우는 예배에 있어서 단지 수동적이고 형식적인 참여가 아닌 공동체의 중요한 구성원으로서, 기도와 찬양으로, 성경봉독으로, 말씀에 대한 화답으로, 예배의 비전과 신학에 대한 새로운 통찰과 실존적 삶의 가치와 양태를 공급하는 역할자 혹은 동역자로서의 (보조적) 책임을 지속적으로 감당해야 할 것이다.

때문에 평신도 리더십의 구체적 실현을 위한 방법으로 연구자가 예배팀(worship team)을 언급한 것은 타당하고 의미 있는 모색이라고 생각한다. 평신도들이 예배참여에 있어서 예배팀을 통하여, 예배의 비전과 문화를 개선할 뿐만 아니라, 예배 형식을 수정, 보완, 개선해 나간다는 것은 현대인의 실존적 삶과 문화를 진지하게 성찰하고 수용한다는 적극적 자세이기 때문이다. 영적인 예배팀에 평신도가 적극 참여하는 것에 대해서는 좋은 제안이고, 오늘날 교회에서 예배에 있어서 평신도의 역할을 제고하는데 있어서도 필요한 방안이라고 생각한다. 그러나 예배팀의 중심 리더가 반드시 목회자일 필요가 없다는 연구자의 주장은 이해가 되는 면도 있지만 그렇지 않은 면도 있음을 밝히고 싶다. 이 경우 어떤 예배팀을 생각하고 있는지에 대한 입장이 충분히 소개되어야 할 것이고, 한편으로 교회 예배공동체의 인도자로서의 목회자의 역할과 예배팀의 역할에 대한 역할과 책임에 대해서 분명한 입장이 나타나야 하기 때문이다.

개신교 전통에서는 분명 히브리서 6장에 따라 모든 하나님의 백성은 제사장임이 분명하다. 또한 종교개혁의 전통에 따라 교인 모두가 제사장이요, 사역자가 될 수 있다. 그러나 그리스도 안에서 하나가 된 공동체의 제사장직 수행과 모든 교인들이 제사장이 되어 예배인도자가 되는 것하고는 분명 차이가 있지 않을까 생각해본다. 목회신학자 토마스 오덴(Thomas Oden)에 의하면 목회자와 신실한 평신도 사이에는 “머리털처럼 가는, 그러나 다이아몬드처럼 강인한 선이 있다”고 한다. 목회자는 말씀을 전하고, 예배를 인도하고, 성례전을 집례하며, 전체 교회공동체의 이름으로 사도적 권위를 위임받았기에 독특한 사명이 있다는 것이다. 때문에 평신도의 참여와 협력, 함께하는

사역이 절대적으로 필요하지만, 역할과 책임의 특성과 차이에 대해서는 좀 더 깊이 있는 신학적 성찰과 판단이 필요할 듯싶다.

2. 토론을 위한 질문들

첫째로, 연구자는 오늘날 성직자가 예배를 독점한다고 주장한다. 그리고 많은 경우에 있어서 예배의 신비가 없다고 언급한다. 연구자가 무엇을 언급하는지 일면 이해가 되지만, 그러나 이런 주장에 대해 구체적으로 특수한 사례를 언급해야지 일반화시키는 것에 대해서는 적절하지 않은 것 같다. 어떤 경우는 성직자가 설교만 하는데, 그 예배를 성직자가 독점한다고 말할 수는 없지 않은가? 또한 교회의 전통적인 예배스타일과 상대적으로 권위주의적인 예배 형식일지라도 ‘예배의 신비’가 나타나지 않는다고 볼 수는 없을 것이다. 그렇다면, 구체적으로 어떤 부분에 대해서 목회자가 예배를 독점하고, 예배의 신비가 부재하다고 생각하는지? 그리고 어떤 부분이 개선이 될 때, 예배의 다양성이 회복이 될 수 있는지 연구자의 의견이 궁금해진다. 예를 들면 열린 예배 형식으로, 평신도들이 많이 등장하는 것이 민주적이고 다양한 예배인가?

둘째로, 연구자는 기독교 초창기 예배(한국교회 초기역사 포함)를 거론하면서 평신도 중심의 예배였다고 언급한다. 그러나 초기 기독교 역사의 평신도 예배 주도는, 목회자가 없을 때, 어쩔 수 없는 상황에서 예배인도를 하게 된 것이지, 그것이 오늘의 예배개혁을 위한 이상적인 모델이 될 수는 없다고 생각하는데, 연구자의 생각은 어떤지 묻고 싶다. 가령, 지금도 목회자가 없는 선교지에 교회가 개척이 되면(중국과 북한의 가정교회 역시), 평신도들이 예배를 인도하고, 성경을 공부하고, 말씀을 서로 나누는 예배가 형성이 되지 않겠는가? 이럴 경우 이것이 평신도 중심의 예배라고 확인하기에는 상황적 특수성이 고려되어야 할 것이다. 그렇기 때문에, 한국교회 초기교회문화와 초대교회의 전통을 근거로 오늘 예배가 평신도중심의 예배가 되어야 한다고 주장하는 것은 설득력이 떨어지는 것은 아닌지?

셋째로, 논문의 제목이 ‘평신도들과 함께 하는 예배와 설교 디자인’인데, 설교 디자인을 평신도와 어떻게 하는지에 대한 내용은 전혀 없다. 이 논문을 위해서는 ‘설교’라는 용어가 생략되어야 하지 않을까 생각해 보는데, 혹시 연구자가 미처 피력하지 못한 평신도들과 함께 하는 ‘설교 디자인’에 대해서는 어떤 방법들을 가지고 있는지 간략히 소개해 주면 좋을 것 같다.

마지막으로 목회의 현장에서 예배에 대한 깊은 고민과 성찰 속에 오늘 현대교회를 향해 중요한 화두를 던진 연구자의 예배 신학적 물음과 진단에 대해 깊은 사의를 표하고 싶다. 연구자의 말대로 평신도가 깊이 예배에 참여하고, 또한 삶의 영역을 예

배의 현장으로 변화시키는 것은 우리 시대의 강력한 요청이라고 생각이 된다. 함께 고민하고, 연구하며, 한국교회의 예배가 세상과 분리되고 유리된 예배가 아니라, 세상의 역사와 문화를 이해하고, 해석하고, 변화시키는, 그러므로 창조주의 영광이 예배공동체를 통하여 세상에 깊이 스며드는 '아름답고 정의로운, 모두가 함께 참여하고, 반응하는' 온전한 예배가 이루어지길 소망해본다.

논 찬 2

“평신도와 함께 하는 설교와 예배디자인”에 대한 논찬

김 병 석 박사

(서울장신대학교)

여는 글

본 논문은 목회자 중심의 예배, 설교 중심의 예배가 한국 교회 부흥에 기여해 온 사실을 인정하면서, 동시에 종교개혁의 핵심 가치로서의 변화에 관심 가지고, 성직자 중심에서 만인 제사장이라 할 수 있는 평신도들과 함께 하는 교회의 변화로 세워지는 평신도 리더십 예배가 한국교회의 원래적 예배전통이었음을 밝히려 한다. 더 나아가 본 논문은 기독교 역사 가운데 초대교회에 보여주었던 평신도들의 예배 리더십에 관하여 언급하면서 평신도 리더십이 세워져야 하는 신학적인 근거를 주장하고 있다.

1. 모두에게 임하는 성령

교회-신앙 공동체의 회중은 갈급함을 가지고 있다. 누군가가 영적인 길을 이끌어 주기를 기다리는 속성을 어느 정도 가지고 있다고 본다. 때문에 성직자도 때로는 영적으로 갈급하여 누군가의 도움을 필요로 한다. 성직자도 영적으로 채워지지 않으면 힘겨운 암흑기를 거닐 수밖에 없다. 물론 성직자든 평신도든 우리를 채워주시는 분은 성령 하나님뿐이다. 하지만 성령 하나님의 직접적인 계시를 포함하여 사람을 통한 하나님의 역사하심에 대해서도 인정하지 않을 수 없다. 문제는 성령 하나님께서 성직자만 사용하시는가? 아니면 평신도를 포함한 주님의 사람 모두를 사용하시는가? 하는 것이

다. 초대교회에 사도성은 중요한 것이었다. 사도가 영적 리더십에 있어서 거의 적대적이었다. 이것도 영적 권위의 모습이다. 물론, 성령 하나님은 현재 모든 그리스도인을 사용하실 것이다. 삼위 하나님은 사람뿐만 아니라, 자연을 통한 계시도 가능하신 전능한 하나님이기 때문에 이 문제에 대한 답이 후자에 있다는 것에 이론(異論)은 아마도 불가할 것이다.

2. 예배 리더십의 불가피성

예배는 하나님의 계시와 인간의 응답으로 구조화된다. 예수님께서 죽으시기 전 빵과 포도주를 나눠주신 만찬은 주님께서 부탁하신 대로 ‘나를 기념하라’ 하신 주님의 뜻을 따라 사도들에 의해서 성만찬 예식, 예배로 이어져 오고 있다. 성만찬이 예배의 핵심이 되는 이유, 그리스도적 예배의 모범에 성만찬 의례가 빠질 수 없는 것도 바로 이 때문이다. 그런데 성만찬을 진행하기 위해서는 집례자가 필요하다. 초대교회에는 서로 떡을 떼며, 서로 물건을 통용하고, 서로의 필요에 따라 나눠주는(행 2:43-47) 믿음의 순수성과 그 실천이 아름답게 이루어졌다. 물론 지금도 마찬가지지만 교회는 이런 사랑을 나누는 공동체라는 전통적인 의식이 있다. 그런데 믿는 자가 모이는 곳에서 주님을 생각하며 서로 떡을 떼는 성만찬 의례를 집례하기 위해서는 불가피하게 누군가에 의한 집례, 즉 리더십이 필요하다. 이 때 진행하는 리더십은 누구인가? 물론 성직자이다. 현재 카톨릭은 이 부분에 있어서 전혀 의심하지 않는다. 오히려 더욱 강력한 영적 권위를 가지고 있다. 개혁신교회가 그것을 따라하자는 것이 아니다. 이것은 인간이 정한 질서의 범일 수 있다. 그러나 신앙 공동체는 하나님께서 기름 부은 주님의 사람으로 성직자, 그를 인정하고, 그를 통하여 성만찬의 떡을 나누며 그리스도적 예배에 참여한다. 이때의 참여는 삼위 하나님의 임재 가운데 가능케 되는 하늘의 은혜가 예배 리더십과 이에 참여하는 각 사람 모두에게 내려진다고 믿는 것이다. 즉 예배의 은혜와 예배의 역동성은 영적 ‘리더십’이라는 ‘누군가’에 의해서 공동체가 하나로 이끌림 받을 수 있다는 뜻이다. 둘 이상이 모인 신앙 공동체는 리더십이 필요하다. 서로의 합의에 의하여 움직이는 듯하지만, 더 합리적이거나, 또는 어떤 이유에서든 더 권위가 있든, 혹 불합리하거나, 원하지 않더라도, 예배는 ‘누군가’에 의해서 개인 예배가 아닌 공동체 예배로 이끌어진다. 때문에 평신도 중심의 예배를 한다고 해도 누군가에 의해서 리더십은 세워진다. 그래서 성직자가 신앙 공동체에 필요한 것이 아닌가 한다. 이와 같은 ‘예배 리더십의 불가피성’에 대해서 평신도에 의한 예배 디자인은 어떤 설명을 할 수 있는가?

3. 예배의 건강한 역동성은 어디에 있는가?

우리 모두는 처음부터 참된 예배자가 아니었다. 사실 처음에는 모두 구도자였다. 물론 처음부터 완벽한 성령의 체험으로 첫 예배부터 참 예배자가 된 성도도 있을 것이다. 그러나 많은 예배자 대부분은 구도자였다는 사실을 부인하지 못할 것이다. 그 구도자가 차츰 믿음이 성장되고 예배의 깊이를 더해가면서 주님의 은혜로 성장하고 영화의 단계로 나아가는 것이다.

예배 안에서 은혜를 받는 모습은 겉모습만으로 판단 할 수 없다. 겉모습은 전혀 요동함이 없어도 참 예배자가 될 수 있다. 때문에 겉모습만으로 예배의 단순한 참여자인지, 적극적인 예배의 역동이 일어나고 있는 뜨거운 예배자인지는 겉모습만으로 판단 할 수 없다. 즉 예배의 참됨과 진실함은 하나님과 예배자 당사자만 알고 있다. 따라서 예배의 겉모습만을 보고 진부한 예배자인지, 역동적인 예배자인지를 판단하려는 것에 영적 판단의 교만이 있지 않나 싶다.

어떤 성도는 적극적으로 예배 기획에 참여하여 그 예배에 참여하고 표현함으로써 은혜를 받지만, 반면에 어떤 성도는 누군가가 이끌어주고, 자연스럽게, 익숙한 진행과 이끌림에 자신을 맡기면서 영적 편안함과 하나님 은혜의 손길을 경험하기도 한다. 이처럼 은혜 받음과 예배의 역동성은 예배기획에 참여했느냐, 혹은 예배 참여의 겉모습이 문화화 된 화려함을 갖춘 어떤 것인가 하는 것으로 확인되기도 하지만, 하나님이 세우신 영적 지도자, 물론 겸손함으로 섬기는 리더십을 가진 영적 지도자, 그를 통해서도 공동체 질서가 세워지고 평안함과 성령 안에서의 예배 은혜가 있을 수 있다고 여겨진다.

4. 예배의 예술성이란 무엇이며, 어떤 기준과 어떤 이유에서 정당성을 가질 수 있는가?

본 논문은 이머징 예배에 관심을 가지고 마치 예배의 대안이 여기에 있는 것 같은 인상을 주는 듯하다. 예배에 대한 시각은 중요하다. 때문에 어떻게 예배를 정의하고 바라보는가에 따라서 예배 지향점이 달라질 수 있다. 각각의 신앙 공동체는 자신들이 가진 예배 가치관에 따른 예배전통을 지키고, 변화를 시도하며 더 건강한 예배를 고민하기도 한다. 그런데 성직자 중심의 예배이든, 좀 더 자유스러운 평신도 중심의 예배이든, 각각의 예배 가치관에 의해서 예배가 기획되기 때문에 그 가치는 존중되어야 할 것이다.

본 논문은 예배 팀의 구성을 설명하면서 예술적 소양을 언급하였다. 그런데 무엇이 예배를 위한 예술성인지 궁금하다. 인문사회에서 바라보는 시각에서의 예술성을 강조하는 것인가? 하지만 신앙 세계에서의 아름다움은 일반 사회에서 바라보는 예술적

미학과 일치되기도 하지만, 불일치되기도 한다. 예술 이전에 더 중요한 무엇에 집중해야 하지 않나 싶다. 하나님의 신비는 인간이 만들어 내는 무엇을 초월하여 신비적 역동성 가운데 예배드리며 경험될 수 있기 때문이다.

때문에 본 논문에서 언급하는 일정한 임금을 지불하는 투자가 예배의 예술을 완성하여 예배를 이루어갈 수 있다는 의견에 대하여, 일부 이해가 되기도 하지만, 동의하기 어려운 부분도 있다. 논찬자가 아는 어떤 교회는 스스로 예술과 문화에 뛰어난 교회라고 자부한다. 그 교회는 해마다 600만원정도 예산을 들여서 음악 전문인들을 교회로 초청해서 거의 완벽한 음악축제 예배를 거행한다. 이 금액은 그 교회 규모에 비해서 매우 큰 금액이었다. 이 때 초청된 음악인은 불신자도 포함된다. 하지만 이 믿음 없는 전문 음악인이 부르는 찬양을 통해 사람들은 감동한다. 그렇지만 반면에 이 사실에 매우 불쾌함을 드러내는 성도도 있었다. 이 교회는 그 행사가 주님을 찬양하는 예배를 드린다고 하지만, 과연 이 모습이 하나님께 영광된 모습인지, 아니면 하나님께 영광이라는 포장으로 둔갑된 인간의 문화 향유인지 매우 의심스러웠다. 이처럼 예배의 예술성이란 무엇이며, 이 때 발생하는 교회의 현금 예산은 어느 부분, 어떤 이유에서 불가피한 것이 될 수 있는지 설명이 필요해 보인다.

맺는 글

본 논문은 하나님 앞에 평등한 주님의 백성들로서의 인격적 존재들이 교회 공동체의 예배 리더십으로 동등하게 세워짐으로서 성직자 한 사람에게 의한 편협적인 리더십에 대한 불균형을 다시금 고려하게 함으로서 교회 공동체 예배가 좀 더 평등하고 균형 있는 건강함을 유지할 수 있는 길을 모색하도록 이끈다는 점이 주목된다.

논 찬 3

“평신도와 함께 하는 설교와 예배디자인”에 대한 논찬

이 상 현 박사

(순복음대학원대학교)

1. 들어가는 말

본 논문은 오늘날 한국개신교회의 그리스도인들과 목회자들에게 필요한 예배의 패러다임을 평신도들과 함께 하는 예배의 관점에서 연구해 예배와 설교 디자인을 제시하고 있다. 이를 위해 먼저, 한국교회의 예배 역사를 살펴보고, 그 속에서 평신도들의 예배 참여가 한국교회의 원래적 예배의 전통이었음을 밝히고 있다.

그리고 기독교 역사 가운데 초대교회 속에서 구체적으로 보여주었던 평신도들의 예배 리더십과 이와 관련하여 역사적으로 드러난 다양한 문제를 분석, 탐구하며 실천적 관점에서 논거를 전개한다. 또한 본 논문은 평신도 리더십이 세워져야 하는 신학적인 근거와 과정 및 예배 속에서의 목표를 Leadership Change, Worship Team, Designing Worship 이라는 내용으로 그 논거를 피력함으로써, 오늘날 한국 개신교회에 바람직한 예배갱신의 방향을 제시해 주는 의미 깊은 연구이다.

2. 논문의 요지와 의의

본 논문은 서언에서 문제제기와 목적 등을 서술하고, 본문에서 ‘한국 기독교 예배에서의 평신도 리더십’, ‘기독교 역사 속에서 평신도의 예배 참여’, ‘평신도 리더십의 구체적 실현’에 대해 심도 깊게 그 논거를 모색, 연구 결과를 도출 한다. 그리고 결론

으로서 어떻게 한국개신교회의 예배방향이 바람직하게 설정되어야 할 것인지, 어떻게 평신도 리더십을 이루어 갈 수 있는지를 제안하는 것으로 구성되어 있다.

첫째, 저자는 한국 기독교 예배서의 평신도 리더십을 논하며, 한국 기독교 역사 초창기에 선교사가 들어오기 이전부터 평신도들이 교회를 조직하고 예배를 드리며 자발적으로 예배 공동체를 만들었다는 특징을 가지고 있음을 소개함으로, 이것은 한국교회의 소중한 유산임을 제시한다. 하지만 1907년 이후 한국교회는 설교중심적인 예배로의 전환이 이루어지며 목회자 중심의 예배로 전환되었고, 설교를 통한 교회의 급격한 성장을 이루었지만 한국교회의 역사성과 예배의 다양성을 잃어버리게 되었음을 지적한다.

예배의 다양성에서 중요한 것은 성도들의 예배로의 ‘참여’임을 주장하는 저자는 한국교회의 초창기 전통은 평신도들이 예배를 주도하던 역동적인 교회였으며, 그 평신도들을 통해서 주체적인 믿음의 뿌리를 한국교회에 내릴 수 있었음을 피력한다. 이러한 저자의 통찰력은 평신도와 함께하는 예배로의 회복, 예배의 리더십의 전환이 한국교회의 본래적인 전통과 정신을 회복하는 중요한 계기가 될 수 있을 것임을 논증한다.

둘째, 기독교 역사 속에서 평신도의 예배 참여에 대한 내용을 전개하며, 저자는 초대교회는 예배를 준비하고 이끄는 사람과 예배에 참여하는 사람이 구분되지 않았으나 이후, 기독교의 구성원은 성직자와 평신도로 나누어지고 말씀을 전하는 성직자는 점차 예배의 모든 것을 독점하게 되었음을 명시하고, 또한 예배자에 대한 해석이 매 시대마다 달랐음을 부언한다.

포스트모더니즘 시대에 접어들면서 이러한 인식은 점차 변하기 시작해, 평신도들의 구체적인 예배참여에 더욱 관심이 집중되고 있음을 시사하며, 저자는 현대의 예배는 예배자가 함께 예배를 준비하고 함께 만들어가는, 구체적이고 능동적인 예배의 참여자로 변화가 이루어져야 함을 제기한다. 아울러 예배자인 평신도들의 자리가 참석자가 아닌 참여자로 바뀌는 것이 본래적인 예배의 회복 및 다양한 예배를 경험하게 되는 계기가 마련되는 것이라는 저자의 주장은 논거를 전개함에 있어서 매우 고무적이며 큰 의의가 있다.

셋째, 평신도 리더십의 구체적 실현에 있어서 Leadership Change를 제시하는 저자는 성직자 중심의 예배를 평신도 중심의 예배로의 예배 개혁이 필요함을 역설하며, 목회자만의 예배 준비와 진행이 아니라 많은 평신도와 함께 나누는 예배로의 전환이 필요함을 일깨운다. 그리고 평신도들의 예배참여는 예배 팀을 통해 예배를 함께 디자인 하는 것임을 피력하며, 예배 팀에 대한 성서적 근거를 구체적으로 제시함으로(마

3:16-17, 고전12:7), 이와 같은 자신의 견해를 논리적으로 확립함이 본 논문의 유의미함을 증가시킨다.

또한 허정갑 교수의 “현대교회의 ……… 개인주의적 감상적인 경향은 예배를 신앙이 아닌 종교의식으로 만들어 가고 있다”는 비판을 인용하며, 현재 교회에서 드러지는 contemporary worship 가운데 하나인 구도자 예배의 경우, 참여자들에게 관심과 흥미를 높이는 반면 회중을 관객의 위치로 전락시키는 비판을 면하기 어려울 것이라는 저자의 견해는 오늘날 한국개신교회에서 반드시 다시 한 번 짚어 보아야 할 문제제기를 유발하는 의미 깊은 실천적 성찰로 생각된다.

3. 논평 및 제언

저자는 모든 평신도들은 예배의 리더십을 가져야 하며, 이를 통해 교회는 진정한 예배 공동체로 거듭나게 되는 것이라고 결론지으며, 이를 위해 어떻게 평신도 리더십을 이루어갈 수 있는지에 대해 Vision Share를 제안함은 모든 예배자가 예배에 대한 구체적인 비전을 가지게 하는 실천적인 대안으로서, 그 타당성을 높이 평가할 수 있다. 이는 평신도 리더십은 먼저 평신도들이 예배에 대한 비전을 갖게 하고, 그것을 통해 예배에 참여할 수 있게 하는 동기를 부여해야 함을 적절하게 진술하고 있기 때문이다.

그리고 평신도 리더십을 통해 예배를 디자인하기 위해서는 먼저 평신도 지도자들이 다양한 예배를 접하게 함으로 다양한 예배에 대한 식견과 욕구를 갖게 해야 한다고 지적하며, Taize 혹은 Catholic의 예배 등을 예시함도 논의의 근거의 지경을 넓힌 점에 있어서 학문적 가치와 함께 논문의 의의를 상승 시킨다.

또한 저자는 예술로서의 예배를 성찰하며 예배를 디자인하는 것은 예술적인 분야이며, 예배와 예술은 초대교회부터 지속적으로 연관되어 왔음을 명시한다. 그리고 평신도들이 가지고 있는 예술적인 소양을 개발하고 예배에 접목시켜야 함을 피력하며, 예배를 디자인하기 위해 관련된 강좌 개최 등을 제안함도 본 논문의 실제적인 공헌점이다.

한편, 저자는 예배 속에 동시대의 문화를 유입하는 것은 곧 평신도들이 예배에 참여할 수 있는 계기가 되며, 모두 각자의 모습으로 예배에 참여할 수 있는 평신도 리더십의 기반이 된다고 말하며 현실에 기반을 둔 교회를 피력한다. 이와 같은 저자의 기술을 훌륭하게 여기며, 나아가 ‘예배 속에 동시대의 문화를 유입하는 것’에 대한 실증적인 현상이 고찰되었으면 하는 바람과 함께 그 가이드라인은 무엇일까 하는 문제를 제기해 본다.

또한 저자는 평신도들이 함께 만들어가는 예배는, 예배 교육을 통해 예배에 더욱 깊이 참여할 수 있을 뿐만 아니라, 평신도들의 예배에 대한 관심으로 이어질 수 있다고 피력하며 예배교육 과정이 반드시 필요함을 역설한다. 실제로 목회현장을 보면 성경공부, 교리교육 등의 다양한 프로그램이 진행되지만 예배에 대한 교육은 쉽게 찾아볼 수 없다. 이렇게 소외된 예배 교육이 교회에서 실행되려면 우선 단계적인 커리큘럼이 필요할 것이다. 그러므로 그 구체적인 모델을 제시한다면 적용에 큰 도움이 될 것으로 사료된다. 이에 논의를 제기해 보며, 또한 도움을 줄 수 있는 후속 연구가 이어지길 바란다.

마지막으로 “평신도가 중심이 되는 예배 리더십의 회복은 초대교회와 개혁신교회의 모습으로 회복되는 것을 의미하며, 이를 통해 예배의 감동이 있는 교회로 변화될 수 있을 것이다”라고 결어를 맺는 본 논문을 통해서, 평신도들과 함께 하는 예배의 중요성이 확연하게 부각되며, 또한 이를 위해 예배 교육을 위한 논의가 학계에서 계속 진전되기를 기대한다.

아울러 본 논문이 한국교회의 예배 현장에 실제로 적용, 예배가 새롭게 갱신되는 도약의 계기가 되길 바라며, 이에 공헌할 의미 깊은 논문을 쓰신 양신 박사의 탁월한 학문적 통찰력과 노고에 깊이 감사를 드린다.

제 4-C 발표

미디어 사회 속 진실의 위기와 증언의 제자도:
목격자역할(bearing witness) 개념을 중심으로¹⁾

김 상 덕 박사

(한국기독교사회문제연구원)



사진1. “의무병까지도 무자비한 폭력진압에 가담하여 저항조차 하지 않는 한 남성을 곤봉으로 내리치고 있다” 1980. 5. 19 / 나경택

1) 이 글은 필자의 박사학위 논문인 “A Public Theology for Peace Photography: A Critical Analysis of the Roles of Photojournalism for Peacebuilding, with Special Reference to the Gwangju Uprising in South Korea”의 두번째 챕터 “Revealing Truth”의 일부를 수정한 것입니다.

I. 문제제기: 미디어 사회 속에서 진실은 어떻게 획득되는가?

사진이 갖는 힘은 과거에 한 순간을 그대로 포착하여 그 순간을 영원히 유지하는데 있다. 이는 기록사진이 갖는 고유한 특성으로서 역사적 자료로서의 가치와 함께 사건의 진실을 드러내는데 결정적인 역할을 수행한다. 모든 사진이 다 진실을 드러내는 것은 아니다. 사진은 파편적인 시간과 공간만을 재현하기 때문에 한 사건의 전체적인 맥락을 담아낼 수는 없다. 광주항쟁과 같은 갈등의 역사에서 진실규명은 그 무엇보다 중요한 과제였다. 특히 초기 5.18 유가족 및 시민단체들은 광주항쟁의 진실규명을 위해 모든 노력을 다했다. 이 과정에서 사진기록은 진실을 드러내는데 결정적인 역할을 수행했다. 이런 이유로 당시 기록들과 사진자료들은 그 가치를 인정받아 2011년 유네스코 세계기록유산에 등재되기에 이른다.¹⁾ 하지만 일부 사진은 광주 시민들이 조직한 시민군의 모습을 담고 있는데 이런 사진들은 '5.18'을 폭동이나 정치공작으로 왜곡하는데 사용되기도 하였다.

여러 갈래로 주장되는 진실들 가운데 “진실”(the truth)은 어떻게 발견되는가? 사진은 파편화된 진실의 조각들 중에서 어떻게 “진실”을 드러내는가? 이 질문에 답하기 위하여 언론인의 ‘목격자역할’(bearing witness) 개념을 중심으로 진실을 드러내는 ‘증언’(witness)의 중요성에 대하여 살펴보고자 한다. 이는 신학적으로도 중요한 의미를 가지는데, ‘다원주의 사회 속에서 여러 종교가 말하는 여러 진리들 가운데 기독교는 어떻게 진리를 드러낼 수 있는가?’라는 질문으로도 환원될 수 있기 때문이다. 이 글의 목적은 “목격자역할” 개념을 통하여 사진과 진실의 관계를 살피고 이를 통하여 디지털 미디어 사회 속 교회의 증언의 의미에 대하여 논하는데 있다.

사진과 진실, 목격자역할의 개념을 살피기에 앞서, 5.18 광주항쟁의 역사적 맥락과 진실을 찾기 위한 과정에 대하여 간략하게 살펴보도록 하겠다.

II. 1980년 5월 광주를 기억하다

한국 역사 속 1980년 5월의 광주는 끔찍한 폭력과 갈등의 기억 중 하나이다. 5·18은 독재정권의 퇴진과 대한민국 민주화를 외치던 광주시민들을 폭도로 둔갑시킨 억울한 누명의 기억이고, 폭동을 진압한다는 명목 하에 공수대원들을 파견하여 이뤄진 과잉무력진압이었으며, 그 과정에서 집회 참여여부 및 남녀노소를 불문하고 무차별적 폭

1) 참조: www.heritage.unesco.or.kr/1980-인권기록유산-5.18-광주-민주화운동-기록물

행과 살상을 가했던 학살이었으며, 광주라는 특정 지역을 타겟으로 한 지역차별주의이자 인종청소였고, 5·16 쿠데타로 생긴 권력의 공백을 채우기 위한 “공포정치”이자 정치공작이었다(신기욱 & 황경문 2003, 최정운 2005). 그 결과, 5월 18-27일 열흘간 피해자 규모는 154명이 죽고, 74명이 행방불명 되었고, 사망자를 포함한 부상자는 총 4,141명에 달한다.²⁾

5·18을 기억할 때 계엄군의 폭력성이나 그 폭력에 의한 피해자의 고통에만 집중하는 것으로 끝나서는 안된다. 5·18의 또 다른 평가는 폭력과 독재에 맞서 저항했던 광주시민들의 저항정신과 공동체정신에 맞춰져야 한다. 광주항쟁의 진정한 뿌리는 12.12 군사정변에 따른 민주화 요구시위의 맥락에서 발견된다. 5월 10을 시작으로 전국 대학에서는 ‘비상계엄 해제, 유신잔당 퇴진’을 외치는 민주화 요구시위가 이어졌다. 당시 시위는 5월 15일 ‘서울의 봄’에서 절정을 이뤘는데, 이에 하루 앞서 광주에서는 전남대학교 학생들을 중심으로 민족·민주화대성회거리시위를 하였다. 이날 시위에는 학생은 물론 교수들이 대형 태극기를 들고 금남로를 걸었으며 전남도청 분수대를 중심으로 수많은 사람들이 모였고 이날 집회는 저녁까지 이어져 햇볕평화집회로 마쳤다. 당시 사진들을 보면 이날 집회가 매우 질서정연하게 이뤄졌음을 알 수 있다.

1980년 5월 18일의 집회는 4일 전의 민주화 요구시위의 연결선상에서 이뤄졌다. 대략 200여명의 학생들이 전남대학교 정문 앞에 모였다. 지난 번과 같이 전남대학교에서 출발하여 금남로를 거쳐 도청 앞에서 마무리할 계획이었다. 이날은 초반부터 경찰들과 대치되는 상황이 연출되었지만, 주최측은 시위를 계속하기로 하고 도청 앞 분수대로 이동하였다. 하지만, 시위현장에 공수부대가 투입되면서부터 상황은 급변하기 시작했다. 학살이 시작된 것이다. 당시 상황은 아비규환 그 자체였다.

금남로 2가 충장로 입구에 투입된 7공수여단 35대대 2백여명도 비슷한 상황을 연출했다. 주위에서 지켜보던 시민들은 도저히 믿기지 않는 광경을 목도하면서 충격에 빠졌다. 공수대원들은 광주은행 본점, 가톨릭센터 앞을 지나 동구청과 관광호텔 앞으로 가면서 운행 중에 멈춰 세운 버스의 승객이나 행인 가운데서 젊은 사람은 무조건 잡아서 팬티만 남긴 채 옷을 벗겨 구타하고 머리를 땅에 처박게 하였다. 시위현장은 순식간에 아수라장으로 변해버렸다. 그들은 남자든 여자든 가리지 않았다. 무조건 닥치는 대로 서너명씩 달려들어 곤봉으로 패고 군홧발로 아무데나 차고 짓밟았다. 공수부대는 마치 ‘살인면허’를 받은 것처럼 잔인했다.

시내버스에서 내린 학생처럼 보이는 젊은이 한명이 막다른 골목까지 달아나다 공수대원에게 붙잡혔다. 그 자리에서 무릎을 꿇고 살려달라고 짹짹 빌었다. 대문 앞에서 지켜보던 노인이 그 젊은이를 자신의 몸으로 가리면서 봐달라고 사정했다. 공수대원

2) The May 18 Foundation, The May 18th Gwangju Democratic Uprising. (Gwangju, South Korea: The May 18th History Compilation Committee of Gwangju City, 2007). 61.

들은 “비켜, 이 새끼!” 하면서 그 노인을 곤봉으로 내리쳤다. 노인은 피를 흘리며 맥 없이 고꾸라졌다. 쫓기던 학생이 돌을 집어들자 공수대원은 가차 없이 곤봉으로 후렷다. 그리고 축 처진 청년의 다리를 잡아 질질 끌고 길거리로 나갔다.³⁾

이 짧은 증언만으로 당시의 참혹한 상황을 다 설명할 수 없겠지만, 이 기록들은 적어도 당시 공수부대원들이 얼마나 잔인하게 광주시민들에게 폭행을 가했는지를 알려준다. 그들이 시위에 참여한 것인지 아닌지 따지지도 않았으며 여자나 노인, 심지어 어린아이들까지도 피해를 입었다. 이날의 폭력진압은 예고된 바도 없었을 뿐더러, 투입된 군인들은 절제를 잃은 듯 그곳에 있었던 시민들을 향해 무차별적 공격을 가했다.

이튿날인 5월 19일이 되어 상황은 훨씬 더 악화되었다. 전날과 달리, 대학생과 더불어 수천명의 시민들이 집회에 참여하였다. 당시 군기록에 의하면, 19일 오전 11시에 금남로에 모인 시민의 수는 대략 3천명에서 4천명 사이에 이르렀다.⁴⁾ 집회에 참가한 숫자가 늘어난 이유는 전날 과잉진압에 대한 반작용이었다. 집회 참가자수가 늘어난 만큼, 시위를 진압하기 위해 투입된 특수부대원들의 수도 늘기 시작했다. 충격적인 사실은 이날부터 군인들은 총과 총검을 사용하기 시작했다는 점이다.

계엄군의 무차별적 학살에 저항하기 위해 그들은 시민군을 조직했다. 목적은 오직 살아남기 위해서 그리고 자신의 가족을 지키기 위해서였다. 당시 광주인구가 80만 명이었는데, 이를 진압하기 위해 3개여단 최정예 공수부대원 8천여명이 투입되었다(최정운 2012). 진압이 아니라 학살이 목적이었다고 봐야하는 이유이다. 따라서 그들이 총을 든 이유를 폭력으로 보아서는 안되며 그것은 불의한 억압에 맞서 싸운 민중항쟁으로 보아야 옳다.⁵⁾ 계엄군은 광주를 외부로부터 완전히 고립시키는 전략을 사용했다. 외부로부터 단절된 광주는 스스로 돕고 연대하였다. 시민군과 더불어 자치조직을 만들었고 질서를 유지했고 의료인들은 자발적으로 병자들을 치료했으며 여성들은 주먹밥을 만들어 서로에게 음식을 공급했다. 이 기간 동안 광주 시민들은 매우 높은 수준의 시민의식을 보여주었다. 최정운은 이를 가리켜 시민 스스로가 주체가 된 “절대공동체”(absolute community)의 모델로 평가하였다.⁶⁾ 한국 근현대사 속에서 광주항쟁은 중요한 의미를 갖는다. 그러나 그 과정은 결코 순탄치 않았다.

III. 5.18을 둘러싼 기억의 투쟁 그리고 사진

3) 황석영 외. 『죽음을 넘어 시대의 어둠을 넘어』, 광주민주화운동기념사업회 위임, 창비, 2017. 72-73쪽.

4) 김영택, 5.18 광주: 광주항쟁, 원인과 진행과정, 역사공간, 2010. 287쪽.

5) 광주시민들의 무력저항과 시민군 조직의 정당성에 관한 글은 이동운 & 박준식, “민주화과정에서 저항 폭력의 정당성”, 『민주주의와 인권』 8권. 1호. 2008 을 참조.

6) 최정운, 『오월의 사회과학』, 오월의 봄, 2012 [1999].

5·18의 정식명칭은 “5·18 광주 민주화운동” 혹은 “민중항쟁”이다. 이 명칭은 저절로 얻어진 것이 아니다. 그 과정에는 진실을 밝히는 과정과 광주의 존엄성을 회복하는 오랜 투쟁의 과정이 있었다. 강만길(2008)은 5·18 명칭의 변화를 한국 역사의 변천에 따른 역사적 평가와 해석의 발전과정으로 이해하기도 했다.⁷⁾ 오늘날에도 여전히 5·18 광주항쟁은 여러 이름으로 불리고 있는 것을 발견한다. 일부 극우단체들은 악의적인 왜곡을 시도하기도 한다.⁸⁾ 공식명칭의 정리과정을 역사적 평가라고 한다면, 5·18에 대한 개인적 혹은 집단적 기억도 존재한다. 주로 사회문화적 영역에서 어떤 경로를 통하여 5·18을 배우고 기억하느냐에 따라 그 강조점이 달라진다. 어떤 사진을 보느냐는 어떤 기억을 갖는 것과 깊은 연관을 갖는다. 특별히 미디어 속 사진 이미지는 특정한 집단적, 문화적, 혹은 대중적 기억을 형성하는데 결정적 영향을 미치기 마련이다.⁹⁾ 이 글에서는 광주항쟁의 초기 단계 속 진실을 규명하기 위한 사진의 역할이 무엇인지에 대해서 집중하여 살펴보고자 한다.

“광주”(光州)의 지명은 ‘빛의 고을’이라는 뜻이다. 하지만 그날 이후의 광주에는 빛은 사라지고 핏빛 가득한 어둠만이 남았다. 그들은 무슨 목적으로 그런 살상을 감행했을까? 자국민을 지켜야 할 군인이 시민들을 향해 총부리를 겨누며 잔인한 도륙을 하는 이유는 무엇일까? 최정운은 이를 두고 “공포정치”의 전략으로 해석한다(최정운 2006: 103-113). 다시 말해, 전두환과 그 추종세력은 정치적 통제력을 갖기 위해 적을 만들어 폭력을 행하고 국민들에게 공포를 심어주려는 전략에서 비롯되었다고 판단한다. 작전명 ‘화려한 휴가’는 시위를 진압하기 위함이 아니라 광주의 시민들과 대한민국의 국민들을 겁주기 위함이었던 것이다.

왜 광주에 이런 일이 벌어져야 했는가? 대부분의 학자들은 전두환이 권력을 획득하는 과정에서 ‘지역주의’(regionalism)를 악용했다는 데 뜻을 모은다(신기욱 & 황경문 2003; 최정운 2006). 한국정치에서 지역주의는 특별한 의미를 지닌다. 1948년 이후로 호남/전라지역은 집권세력을 견제하는 야당의 근거지 역할을 해왔다.¹⁰⁾ 반면, 이 지역은 사회적, 정치적, 경제적인 모든 영역에서 심각한 차별을 받았다. 윌리엄 글레이스틴(William Gleysteen Jr.) 전 주한미대사는 광주항쟁의 일차 원인을 호남 지역의 차별에서 찾는다:

7) 강만길, 『통일운동 시대의 역사인식』, 서해문집, 2008. 40-56쪽.

8) 예를 들어, 지만원의 <시스템 클럽>이 대표적이다.

9) 집단적 기억(Maurice Halbwachs), 문화적 기억(Jan & Aleida Assmann), 대중기억(Michel Foucault) 등의 개념은 사진이 기억의 형성의 과정에 미치는 영향에 대해 살펴볼 중요한 주이다. 이는 필자의 논문 5장, “Remembering Painful History”를 참조하라.

10) 예를 들어, 이승만은 자유당 창당을 호남지역을 기반으로 했고, 김대중도 호남 출신으로 박정희 정권에 대항하는 상징적인 인물이다.

5월 17일 김대중을 구속하고 그에게 학생선동의 죄를 씌운 것은 군사적 결정이었다. [...] 전라지역의 역사적 원한은 학생운동가들의 완강한 태도를 강화시키도록 작용했다. 그들의 정신적 지도자였던 김대중을 서울로 잡아와서 말쑥꾼으로 만들어 버리는 것은 전라지역 깊은 분노를 자극하는 행위였다. 그들은 자신들이 서울이나 경상도에 비해 무시당하거나 이류 시민으로 여겨지는 것에 불만을 가지고 있었기 때문이다.¹¹⁾

이러한 정치적 맥락 속에서, 광주 시민들은 그들이 그 지역에 살았다는 이유만으로 피해를 입은 일종의 정치적 희생양이다. 따라서, 광주항쟁의 진실규명 과정 속에서 가장 중요한 것은 무고한 시민들이 정치폭력의 희생자가 되었다는 사실이다. 이런 의미에서, 5·18의 근본적 진실은 “민주화운동”이라기 보다 “학살”에 있다고 하겠다. 같은 맥락에서, 김영택(2010)은 5.18의 본질은 “정치적 학살”이라고 주장한다.¹²⁾ 김영택의 주장은 그도 역시 광주 출신이며 그 현장을 목격한 증인들 중 한명으로서, 5.18의 피해자들을 대변하는 목소리로서 중요한 의미를 갖는다. 그의 주장은 폭력적 갈등의 역사를 기억하는 데 있어서 정치적 담론이나 역사적 해석보다 폭력의 피해자를 우선적으로 기억해야 함을 말하고 있다.

그럼에도 불구하고 5·18에 대한 역사이해는 상이하고 일부 극우집단에 의해 왜곡되고 있다(정근식 1995; 오승용, 한선 & 유경남 2012).¹³⁾ 그리고 이 역사의 왜곡, 좀더 정확한 표현으로 “기억의 왜곡”에서 사진은 결정적 기능을 수행한다. 사진의 기능은 양가적이다. 이 글의 제목과는 반대로, 사진은 어떻게 진실을 왜곡시키는가에 대한 비평적 접근이 필요한 이유이다. 사진이란 과거에 대한 영구불변한 형태로의 시각적 기록이다. 동시에 한 장의 사진은 사건의 전체 맥락을 다 담아낼 수 없으며 파편화된 형태로 재현하고 보존하는 역할을 한다. 따라서, 광주항쟁의 순간들을 담아낸 여러 사진적 재현은 전체가 아닌 일부, 지극히 부분적인 사건과 순간의 재현에 집중하게 된다. 예를 들어, 광주시민들이 계엄군의 학살에 저항하기 위하여 조직한 시민군의 모습들, 그 중에서도 군용차량을 타고 총기를 들고 있는 사진들은 극우집단에 의해 5·18을 폭동이었음을 주장하기 위하여 빈번히 사용되고 있다.

따라서 ‘어떤 장면을 찍는가’ 만큼이나 중요한 것은 ‘어떤 사진을 선택하는가’라는 질문이다. 사진을 찍고 선택하고 해석하는 과정 속에서 우리는 어떤 진실을 드러낼 것인가와 연관된다. 이 글에서 필자의 목적은 5·18이 어떤 이름으로 기억되어야 함을 주장하는 데 있지 않다. 필자의 관심은 5·18과 같은 폭력적 갈등의 역사의 진실을 밝히

11) William H. Gleysteen Jr., “A Former U.S. Official’s Perspective on the Kwangju Uprising,” in *Luncheon Address, USC-UCLA Conference on Kwangju* (Los Angeles, CA: April 21, 2000).

12) 김영택, 『5월 18일 광주: 광주민중항쟁, 그 원인과 전개과정』, 역사공간, 2010.

13) 정근식, “한국현대사-왜곡과 진실: 5.18 광주항쟁”, 역사비평, 35호, 1995; 오승용 외, 『5.18 왜곡의 기원과 진실』, 5.18 기념재단, 2012.

는 과정에서 피해자의 증언의 중요성과 이를 돕는 사진의 역할에 대해 살피는데 있다. 이를 위해 “목격자역할”(bearing witness) 개념을 중심으로 언론사진과 진실과의 관계를 알아보려고 한다.

IV. 사진과 미디어 목격(media witnessing)

최근 미디어 연구에서 “목격” 혹은 “증언”(witness) 개념에 대한 연구가 활발히 진행되고 있다 (Barbie Zelizer 1998; John Durham Peters 2001; Kelly Oliver 2004; Paul Frosh 2008; Sue Tait 2011; Amy Richards and Jolyon Mitchell 2011). 우리는 TV, 신문, 인터넷, 소셜네트워크 등의 미디어를 통하여 하루에도 수많은 사건들을 목격한다. 이를 ‘미디어목격’(media witnessing)이라고 한다. 폴 프로쉬(Paul Frosh)는 미디어 목격을 가리켜 “미디어 안에서, 미디어에 의해, 미디어를 통하여 이뤄지는 목격 행위로서 먼 거리의 타인들에 대한 경험과 실재의 모습들을 대중들에게 체계적이고 지속적으로 전달하는 것”으로 정의한다.¹⁴ 실제로 우리가 접하는 대부분의 사건은 직접적인 목격이 아니라 미디어 매체를 통하여 경험하는 간접적 미디어목격이며, 이는 사회의 중요한 사건들을 보고 인식하는 집단적 기억에 결정적인 역할을 함으로써 사회담론을 형성하는 ‘공공의 장’(public sphere)의 기능을 수행한다.

미디어 목격에는 다시 수동적 개념인 단순 목격(eye-witnessing)과 적극적 개념인 “목격자역할”(bearing witness)로 나뉜다. 존 더럼 피터스(John Durham Peters)는 “eye-witnessing”이란 감각적인 행위로서 주로 눈과 귀로 사건을 인지하는 행위인 반면, “bearing witness”은 목격한 사건에 대한 윤리적 판단을 돕기 위한 개인의 경험을 서술하는 것으로서 담론적인 행동으로 설명한다(Peters 2001, 708). 따라서, 목격자역할이란 사실의 단순한 나열이 아니라 언론인이 보고 느끼고 생각하고 경험한 것에 기반하여 사건에 대해 설명하는 행위이며 여기에는 가치판단이 개입한다.

언론사진의 경우, 사진적 재현을 객관적 혹은 사실적 묘사로 여기기 쉽다. 그러나 그것 역시 한 개인의 주관적 판단이 개입된 목격자역할로 봐야한다. 그것은 사진기자의 시각적 증언이자 타인의 고통에 대한 도덕적 실천행위이다(Tait 2011). 사진기자의 목격자역할이란 뉴스거리를 위한 스펙터클을 제공하는 데에 있지 않고 카메라를 통해 진실을 드러내고자 하는 기자정신과 맞닿아 있다. 목격/목격자 개념은 언론에서 특별히 중요한 위치를 가지는데, 과거에는 우리는 멀리 떨어져 있는 사건의 현장에 직접 갈 수 없었기에 기자가 직접 현장에서 보고 느낀 것을 듣는 것에 의존할 수밖에 없었

14) Paul Frosh and Amit Pinchevski, *Media Witnessing: Testimony in the Age of Mass Communication* (Basingstoke, England; New York: Palgrave Macmillan, 2009). p. 1.

다. 먼 거리의 전쟁이나 갈등을 보도하는데 있어서 가장 중요한 권위는 현장에 있었던 기자에게 있다. 그러므로 기자는 자신이 목격한 것을 독자/청중들에게 전하는 역할, 즉 목격자의 역할을 담당한다.

사진의 발명은 이러한 언론인의 목격자의 역할에 커다란 변화를 가져온다. 과거 전쟁의 모습을 전달자에 서술 및 묘사에 의존하여 듣고 상상하던 방식에서, 사진은 전쟁이나 갈등의 사건을 직접 보는 것으로 바뀌 놓았다. 수잔 손택은 사진이 인류의 삶의 방식을 “듣는 것”에서 “보는 것”으로 바꾸어 놓았다고 말한 바 있다. 따라서, 전쟁 사진은 초기 사진역사에서 가장 인기 있는 사진 장르였다. 그것은 가볼 수 없던 미지의 세계를 직접 가지 않고서도 직접 눈으로 볼 수 있는 획기적인 경험이었다.

어떤 사건에 대한 사진의 재현은 현장에 있었던 목격자의 말보다 더 사실적인 것으로 간주하게 만들었다. 사람의 이야기나 증언은 주관적이고 왜곡되거나 과장될 우려가 있는 반면, 사진은 있는 그대로를 재현한다는 것에서 당시 사람들의 반응은 폭발적이었다. 오늘날 사진의 객관적이고 사실적 재현에 대한 초기의 환상을 그대로 믿는 사람들은 없을 것이다. 하지만 다른 매체들에 비하여, 사람들은 사진을 좀 더 의심없이 받아들이는 경향이 있다.

사진과 진실의 관계에 있어서 가장 자주 언급되는 사례들 하나는 공식적으로는 최초의 전쟁사진작가로 알려진 로저 펜튼(Roger Fenton)의 사진, *Valley of the Death of Shadow of Death* (1855) 일 것이다. 크림미안 전쟁에서 촬영된 이 사진은 황량한 골짜기와 덩그러니 놓여진 포탄들의 이미지가 마치 해골처럼 보여 전쟁 후의 처참하고 삭막한 모습을 은유적으로 보여주는 듯 하다. 당시 이 사진은 전쟁터의 모습을 눈으로 처음 보기 시작한 사람들에게 커다란 울림을 주었다. 하지만 이 사진은 애초 계획에는 없던 포탄들을 가져와 드라마틱한 효과를 위하여 연출된 장면이다.

또 하나의 예는, 1945년 조 로젠탈이 이오지마에서 촬영한 사진이다. 당시 군사적 요충지였던 이오지마 섬을 탈환하고 해병대 군인들이 미국기를 꼽는 장면을 역동적으로 재현하고 있다. 워싱턴 해군사관학교에 가면 이 사진을 본 따서 만든 동상이 있다. 그런데 이 사진의 비밀이 있는데, 이미 잘 알려졌지만, 로젠탈이 현장에 도착했을 때는 이미 국기가 세워진 후였다. 중요한 순간을 놓쳤다고 생각하던 중 정부 관계자는 로젠탈에게 재촬영을 제안을 한다. 이유는 미국 언론에 보내기에 깃발크기가 너무 작다는 것이다. 그렇게 더 큰 국기를 가져온 병사들은 “중요한 순간”을 다시 연출해야 했다. 그렇게 탄생한 사진이 바로 이 사진과 동상의 이미지이다.

마지막으로, 1942년 사진으로는 처음으로 풀리처상을 수상한 밀턴 브룩스(Milton Brooks)의 사진 *Ford Strikers Riot* (1941)을 들 수 있다. 디트로이트 뉴스의 사진기자였던 그는 포드 자동차에서 해고된 노동자들이 노동자연합을 만들어 시위를 하던 현장에 잠입하였다. 당시 다른 사진기자들은 정문 피켓라인에 위치했던 반면, 브룩스

는 카메라를 숨기고 군중들 틈에 시위 현장 내부로 진입에 성공했다. 그리고 마침내 한 노동조합원이 한 사람을 폭행하는 순간을 포착했다. 이 사진은 디트로이트 신문을 통해 “포드 파업노동자들이 폭동을 일으키다”라는 제목으로 실리며 미국 최대의 노동쟁의 사건을 다룬 사진기자가 되었다.

그의 사진은 소위 “뉴스거리”(newsworthy)의 측면에서는 특종이었을지 몰라도, 당시 포드사에서 감행한 노동자해고조치와 이에 반하는 시위를 방해하기 위해 고용된 “용역”(strikebreaker)들의 존재에 대해선 제대로 다루지 못하고 있다.¹⁵⁾ 더구나 브룩스의 카메라에 포착된 장면은 6명의 노조원들이 폭력을 행사하려는 장면을 담고 있기에 신문 독자들에게는 부정적인 이미지를 강조하게 되는 역할을 했다는 비판을 피할 수 없었을 것이다. 오늘 날의 기준으로 볼 때에는, 공정성이나 객관성, 사건의 진실이라는 측면에서 여러가지 문제의식을 갖게 하는 사진이다.

V. 진실성과 언론인의 목격자역할

언론 미디어 현장에서 “진실성”(truthfulness)은 어떻게 획득하는가? 객관성과 진실성은 다른 개념이다. 언론이란 단순히 사실을 전달하는 것이 아니라 다양한 역학 속에서 특정한 관점을 가지고 사건을 보도한다. 언론은 사실(fact)에 기반한 공정성(fairness)을 담보하는 것이 중요하다. 먼 거리의 갈등을 보도할 때 사실과 공정성은 어떻게 획득되는가? 소위 전쟁 저널리즘은 특정한 국가적, 이념적, 사회적, 윤리적 관점을 가지고 갈등을 보도하기 때문에 거기엔 일종의 이분법적 구분, 예를 들어 선과 악, 야군과 적군, 가해자와 피해자, 우리와 그들 등으로 나누기 마련이다. 사진의 경우에 있어서 이러한 선택은 더 확실하게 작용된다. 사건의 연속선 상에서 어떤 순간을 포착할 것인지는 결국 사진기자의 몫이다.

언론사진의 목격자역할은 폭력적 갈등의 현장을 단순히 시각적으로 재현하는 데에만 있지 않고 기자가 목격한 진실을 밝히기 위한 노력을 의미한다. 특별히 목격자역할을 수행함에 있어서 가장 중요한 것은 바로 사진기자의 기자정신이다. 왜 그들은 위험을 감수하며 갈등의 현장으로 들어가는가? 사진기자에게 있어서 더 좋은 사진을 얻기 위하여 현장에 접근하고 이를 위해 위험을 감수하는 것은 기자로서의 당연한 일로 여긴다. 한 조사에 따르면, 최전선 중군기자들의 대부분에게 진실을 밝히기 위해 위험을 무릅쓰고 현장에 들어가는 것을 기자로서의 소명으로 응답했다.¹⁶⁾

15) Carol Quirke, *Eyes on Labor: News Photography and America's Working Class* (Oxford: New York, Oxford University Press, 2012). pp. 17-18; Heinz-Dietrich Fischer, *Key Images of American Life: Pulitzer Prize Winning Pictures, Pulitzer Panorama No. 9* (LIT Verlag, Münster: 2015). pp. 62-63.

16) Amy Richards and Jolyon Mitchell, "Journalists as Witness to Violence and

이 소명을 수행하는 대가는 적지 않다. 매해 수십명의 기자들이 갈등의 현장에서 목숨을 잃고 있다. 언론인 보호위원회 (Committee to Protect Journalists, CJP)의 자료에 따르면, 최근 2014-2016년 동안 각각 61명, 72명, 48명의 기자들이 갈등현장에서 생을 달리했다. 그럼에도 불구하고, 그들이 갈등의 현장으로 들어가며 현장을 지키는 이유는 투철한 기자정신이 밑바탕이 없이는 불가능하다. 그들의 용기와 희생이 없이는 먼 거리의 대중들은 현장의 소식을 알기 어려울 것이다. 그들은 대중들을 대신하여 눈과 귀의 역할을 해줄 뿐 아니라, 폭력에 신음하는 피해자들의 목소리가 되어준다 (Richards & Mitchell, 752-773).

언론의 “목적지역화”에 대한 비판의 여지도 존재한다. 언론의 보도는 객관적이어야 하는데 언론인이 현장에 지나치게 개입할 때 자칫 특정 대상과 애착관계를 형성하게 되고 편견을 갖게 된다는 것이다. 이를 가리켜 “애착관계의 언론” (journalism of attachment)이라고 부른다. 객관성을 유지하기 위해 언론은 가능한 보도 대상과 현장으로부터 분리(detachment) 되어야 한다는 주장은 언론이 특정한 관점을 지지하는 예를 들어 국가주의와 이념적 편향성에 대한 우려와 비판에 근거한 것이다. 특별히, 갈등현장에 파견된 특파원과 공식 종군기자들, 일명 ‘동침 기자’들은 독립기자들에 비하여 상대적으로 보도의 자율성과 객관성을 유지할 수 없다고 보았다.¹⁷⁾

갈등보도에 있어서 객관성과 공정성 사이의 긴장은 항상 존재해 왔으며 사실에 입각한 보도원칙을 준수하는 것은 언론의 신뢰성과 진실을 보도하기 위해 매우 중요하다. 하지만 이런 비판의 배경에는 일종의 이분법적 사고에서 기인하며 모든 사안을 정치적 이념적인 관점으로 구분하려는 관행에서 발생한 것이다(Richards & Mitchell, 766). 하지만 언론보도에서 완전한 객관성을 유지하는 것은 현실적으로 불가능하다. 오히려 기자가 현장으로부터 완전히 분리된다면 바른 도덕적 판단이 어려워진다. 예를 들어, 독립기자는 상대적으로 현장접근과 정보획득이 어려움을 겪기도 한다. 반면, 현지 조력자의 정보에 의존하는 일명 “루프탑 저널리즘”은 조력자의 의견이라는 한계를 넘지 못한다. 언론인 스스로 사건의 진실을 가장 잘 판단할 수 있으려면 기자 스스로가 사건과 현장에 있어야 하고, 그곳의 사람들과 관계를 맺으며 그 속으로 들어가야 진실이 보인다. 현장에 대한 내재화된 경험이 없이는 제대로 된 판단/관점을 유지하기란 어렵기 때문이다.

사진기자 또한 마찬가지로일 뿐 아니라 그 차이는 더 극적으로 나타난다. 현장의 이해 없이 사진을 찍는 것은 사건의 표면적 재현에 지나지 않는다. 현장 깊숙이 들어

Suffering,” in *The Handbook of Global Communication and Media Ethics*, ed. Robert S. Fortner and P. Mark Fackler (Malden, MA and Oxford, UK: Blackwell Publishing, 2011). 754. For details of the interviews, see Howard Tumber and Frank Webster, *Journalists under Fire: Information War and Journalistic Practices* (London: Thousand Oaks: SAGE Publication, 2006).

17) Martin Bell, “The Journalism of Attachment,” in *Media Ethics*, ed. M. Kieran (London: Routledge, 1998).

가본 사람만이 현실을 볼 수 있는 안목이 생긴다. 까르띠에-브레송에 따르면 “결정적 순간”을 아는 것은 사건에 대한 사회적 인식과 사진가의 심미적 감성이 만나는 상호 작용에 따라 이뤄진다.

“결정적 순간”(the decisive moment)이란 프랑스 사진작가 앙리 까르띠에-브레송(Henri Cartier-Bresson, 1908-2004)이 주창한 개념으로 현대 다큐멘터리 및 예술사진 이론의 중요한 근간을 이룬다. 이 용어와 개념은 그의 사진집 영문판 제목이 *The Decisive Moment* (1952)으로 출간되면서 대중들에게 소개되었다.¹⁸⁾ 사진집 서문에서 까르띠에-브레송은 그의 사진에 관한 철학을 소개하고 있는데, 특히 사진의 독특한 특징을 “순간성”과 연관지어 설명한다.

나에게, 사진은 동시적 자각이다. 그것은 매 초 단위로 나뉘지며 사건의 중요성에 대한 자각이자, 동시에 어떤 표현과 구성이 적절한가에 대한 자각이다.¹⁹⁾

까리띠에-브레송은 사진의 행위를 사진가의 미적 감각과 사회적 실재 사이의 사회적 상호작용으로 보았다. 사건의 사진적 재현의 행위란 사진가와 사회적 맥락 속에서 일어나는 매체적 소통의 현상이라는 뜻이다. 다시 말해, 사진가의 예술적 감각은 사회적 맥락 안에서 발현되는 되는 것으로서 그 상황에 대한 깊은 이해가 없이는 ‘결정적 순간’도 놓치기 마련이다. 옥스포드 미디어 커뮤니케이션 사전은 결정적 순간을 가리켜 “사진기자에 의해 해석되고 포착된 가장 극적인 절정의 순간”으로 설명한다.²⁰⁾ 이는 “카메라 뷰파인더를 통해 인식된 사진가의 순간적 평정(instant equilibrium)”으로 나타난 결과물이다.²¹⁾ “결정적 순간” 개념은 어느 사회적 맥락 속에서 작용하는 사진가의 판단능력의 중요성을 설득력 있게 설명하고 있다.

따라서, 사진기자는 사건의 진실을 꿰뚫는 통찰력이 요구되는데 이는 현장 속에 있어야만 가능한 것이다. 단순히 시각적 재현은 진실을 드러낼 수 없으며 사진가가 현장에서 보고 경험한 것을 토대로 할 때 언론사진은 진실의 목격자역할을 수행할 수 있기 때문이다.

18) Henri Cartier-Bresson, *The Decisive Moment*, (Göttingen: Steidl, 2014); 클레망 세루, 정승원 옮김, 『앙리 까르띠에브레송: 결정적 순간의 환희』, 시공사, 2008.

19) Henri Cartier-Bresson, *The Decisive Moment*, pp. 1-14.

20) See on “decisive moment” in Daniel Chandler, *A Dictionary of Media and Communication*, ed. Rod Munday, 2nd ed., Media and Communication (Oxford: Oxford University Press, 2016).

21) See on “decisive moment” in Robin Lenman, *The Oxford Companion to the Photograph*, Companion to the Photograph (Oxford: Oxford University Press, 2005).

VI. 사진읽기: 나경택이 사진을 통하여 증언하고 있는 것은 무엇인가?

[사진1] 사진 중앙, 두 남성이 보인다. 한 남성이 다른 사람을 곤봉을 들고 내리치려 하고 있다. 사진 아래에는 독특한 모양의 차량이 보인다. 일명 ‘폐퍼포그’ 혹은 “가스차”로 불리는 이 차량은 시위 진압을 위해 최루가스를 살포하는 경찰차량이다. 이상한 점은 사진 오른쪽 남성이 입고 있는 경찰복이 아니라 군복이라는 것이다. 이 군인의 제복과 헬멧은 그가 특수부대에서 훈련을 받았다는 것을 보여준다. 다른 남자는 젊고 아마도 대학생으로 보인다. 이 청년은 이미 피를 흘리고 있으며 저항하지도 않는다. 그런데도 왜 이 군인은 다른 남자를 때리고 있는 것일까? 사진이 재현하는 이 상황은 무슨 일이 일어나는 것인가?

사진은 기록사진으로서의 역할을 충실히 수행하고 있다. 정교하게 구성된 구도, 높은 퀄리티의 해상도, 흑백 처리된 이미지가 전문 사진가에 의해 촬영된 것임을 보여준다. 위에서 아래로 내려다보며, 먼 거리에서 현장을 담는 방식의 사진은 당시 한국 언론사진의 특징이다. 이 사진을 찍기 위해 나경택은 근처 건물 옥상 같은 높은 곳에 올라가서 자리를 잡고 기다렸어야 했을 것이다. 사건을 관찰자 입장에서 객관적으로 보려는 의도와 관객의 입장에서 사건을 설명하는 역할을 한다. 따라서 관객은 이 사진을 볼 때 마치 그들이 이 사건을 “목격”하는 것처럼 느끼게 한다. 나경택은 이 사진을 통해 폭력의 순간의 목격자가 되었을 뿐 아니라 사진을 보는 관객들을 같은 목격자로 초대하고 있다.

필자가 이 사진을 선택한 이유에는 이 사진이 폭력의 순간을 절묘하게 포착했을 뿐 아니라 이 사진이 광주항쟁의 본질을 꿰뚫고 있다고 생각했기 때문이다. 바로 사진작가의 눈을 통해서 말이다. 사진의 역할은 사건을 기록할 뿐 아니라 사건의 진실을 드러내는데 있다. 이 글에서 주목하고자 하는 것은 언론사진의 목격자역할이다. 그것은 단순히 사건을 기록하고 재현하는 것을 넘어서 사건의 진실을 목격하고 드러내는 것을 의미한다. 진실을 드러내는 목격자역할에 있어서 가장 중요한 것은 바로 사진기자의 역할이다. 진실의 “결정적 순간”을 포착해내는 몫은 바로 사진기자의 몫이기 때문이다. 그렇기에 광주항쟁 속 진실한 언론인의 목격자역할이 중요하다.

광주항쟁의 경우, 광주로 통하는 모든 통로가 통제되었고 어떤 소식이나 기사도 차단되는 상태였다. 반면 계엄사령부는 철저한 언론통제를 통해 광주에서 폭동이 일어났으며 북한 개입설을 의도적으로 왜곡 보도하였다. “푸른 눈의 목격자”로 불리는 독일 ARD 방송국 카메라맨이었던 위르겐 힌츠페터는 당시의 삼엄한 경계를 뚫고 광주 진입에 성공, 광주에서 일어나는 학살의 진실을 독일, 프랑스 및 영미권 나라를 중

심으로 알리는데 결정적 역할을 했다.²²⁾ 힌즈페터는 외신기자로서 광주항쟁의 현장에 들어가 직접 목격한 것들을 알리는 세계의 눈과 귀 역할을 했을 뿐 아니라, 광주 시민들의 억눌린 목소리를 대변하는 목격자역할의 좋은 사례이다.

국내 언론의 경우 대부분의 언론들이 언론탄압에 침묵하거나 동조했다. 반면 일부 기자들, 특히 광주를 중심으로 한 언론인들은 계엄사령부의 언론탄압에 저항하였다. 1980년 5월 20일, 전남매일신문 기자 35명은 언론탄압에 저항의 의미로 사직서를 제출하며 다음의 성명서를 발표했다:

우리는 보았다. 사람이 개 끌리듯 죽어가는 것을 두 눈으로 똑똑히 보았다. 그러나 신문에는 단 한 줄도 실지 못했다. 이에 우리는 부끄러워 붓을 놓는다.²³⁾

전남매일신문 사직기자 명단에는 나경택도 포함되어 있었다. 위 사진 [사진1]은 그가 사직서를 제출하기 하루 전날 찍었던 것이다. 이 사진은 그가 목격한 광주항쟁의 진실이자 그가 세상에 전하고자 했던 메시지였다. 하지만 사진은 끝내 신문에 실리지 못했다. 그가 이 사진을 통해 말하고자 했던 것은 무엇일까?

광주항쟁의 사진적 재현은 다양하다. 광주항쟁을 재현하는 다른 사진들은 공수부대에 저항하는 장면이나 학살 후 처참한 피해현장, 혹은 합동장례식에서 슬퍼하는 유가족의 모습을 담아내는 사진들도 있다. 반면, 나경택의 사진은 폭력의 순간을 포착하고 있다. 등장인물은 단 둘이며 공수부대원은 가해자, 다른 남성은 피해자로서 극명한 대비를 이루고 있다. 사진 속 공수대원인 한 개인일 뿐 아니라 당시 공수부대원의 폭력성을 상징한다. 반면, 사진속 광주시민은 무저항, 비폭력성을 그려내고 있다. 그는 사진설명을 “심지어 의무병조차도 잔인한 진압작전에 참여하였고 저항조차 하지 않는 남성을 향해 곤봉을 휘두르고 있다”고 말한다. 따라서, 이 사진을 통해 나경택이 말하고자 했던 강조점은 당시 계엄군의 불의함과 폭력성을 보여줌으로써 오월 광주의 진실은 바로 “정치적 학살”이었음을 말하고자 하는 것이다.

나경택의 사진이 갖는 또 다른 가치는 그도 광주 시민이었다는 것이다. 그는 언론인이자, 피해자이자, 생존자였다. 나경택과 함께, 김영복, 황종건, 김녕만, 신복진 당시 광주출신의 사진기자들은 사진을 신문에 실지 못하지만 광주 학살의 진실을 기록으로 남기기 위하여 위험을 무릅쓰고 사진을 찍고 필름을 지키기 위해 오랫동안 숨겨왔다. 후에 이 사진들은 광주학살의 진실을 알리는데 결정적인 기록으로 사용되었고, 2011년에는 UNESCO가 지정한 세계기록유산에 등재되었다.²⁴⁾ 이 사진은 진실을 기록

22) Jurgen Hinzpeter, "I Bow My Head," in *The Kwangju Uprising: Eyewitness Press Accounts of Korea's Tiananmen*, ed. Henry Scott-Stokes and Jai-eui Lee (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 2000). pp. 63-76

23) 나경택, *앵글과 눈동자 1967-2007*, 사진비평사, 2007.

24) 참조링크

하고 알리기 위한 언론인의 소명이자 정치폭력의 피해자가 된 가족과 친구를 대신하는 처절한 생존자의 증언이라는 점에서 그 의의가 있다. 갈등의 역사를 기억하는 과정에서 종종 국가나 법적 제도 중심으로 기억되고 피해자의 기억은 소외되곤 한다. 반면, 나경택과 광주 출신의 사진가들의 기록은 피해자와 생존자의 증언이 진실을 드러내는 중요한 도구임을 보여주는 예라 하겠다.

이 글에서 필자는 사진이 진실을 드러내는데 있어서 언론인의 목격자역할의 중요성에 대해 다루었다. 그것은 사진 이미지가 담고 있는 일차적 메시지 이외에도, 사진기자의 기자정신, 윤리적 판단 그리고 행동으로 이어지는 목격자역할이 만들어낸 진실이었다. 필자는 사진기자의 목격자역할 개념이 다원주의 사회 속에서 진실을 목격하고 전하는 자로서 교회의 역할에 대해서도 적용될 수 있다고 본다. 그것은 언론인의 기자정신이 의미하는 바, 진실을 전하기 위하여 위험을 무릅쓰며 때로는 목숨까지도 아끼지 않는 희생정신과 그 결을 같이 하기 때문이다.

다음은 간략하게나마 목격자역할의 개념이 교회와 복음증거에 어떻게 적용될 수 있는지에 대해 다루고 글을 마치고자 한다. 특별히, 목격자역할을 뜻하는 증인(witness)과 순교자(martyr)의 관계를 중심으로 살펴보고자 한다.

VII. 순교적 증인, 삶으로 진실을 드러내다

신학적으로, “증인”(witness)의 개념은 기독교와 깊은 연관을 갖는다. 초기 기독교 당시, “증인”의 개념은 “순교”의 개념과 함께 사용되곤 했다. 순교의 개념은 다른 종교에서도 발견되지만, 기독교에서 순교의 개념은 기독교의 정체성과 실천을 형성하는데 결정적인 역할을 했다 (McClendon 2000; Mitchell 2012).²⁵⁾ 제임스 맥클렌던(James W. McClendon)에 따르면, 로마시대에는 순교자를 뜻하는 “martyr” 와 “witness” 는 같은 의미로 사용되었으며, 이 때까지는 martyr 에 “박해” 혹은 “박해를 당한 자”를 뜻하는 표현으로 사용되지 않았다고 한다. 하지만 초대교인들이 그리스도를 증거하기 위해 목숨까지도 버리는 순교자들이 늘어나면서, 그들을 가리켜 martyr 라고 부르기 시작했다는 것이다. 다시 말해, 순교자(martyr)란 진리를 증거하기 위해 목숨까지도 버리는 사람들을 지칭하는 단어가 된 것이다. 예수 그리스도의 십자가와 부활을 목격한 자, 그 복음을 증거하는 자, 그리고 복음 증거를 위해 목숨까지 내어놓았던 자, 이

<http://heritage.unesco.or.kr/mows/human-rights-documentary-heritage-1980-archives-for-the-may-18th-democratic-uprising-against-military-regime-in-gwangju/> (Accessed May 12, 2018).

25) James Wm McClendon, *Witness* (Nashville, TN: Abingdon; 2000); Jolyon P. Mitchell, *Martyrdom: A Very Short Introduction* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2012).

세 가지는 모두 같은 의미로서 여겨진 것이다. 따라서, 초대교회에게 진리, 목적, 증인, 순교는 서로 불가분의 개념이었으며 기독교의 근본적인 정체성을 형성한다고 하겠다.

줄리온 미첼(Jolyon Mitchell)(2012)은 초대 교회 당시 예수를 순교의 모델로 묘사되고 있었음을 지적한다. 미첼은 신약성서에서 명사 witness 와 동사 bearing witness 가 반복적으로 사용되고 있으며, 특별히 계시록에 주목한다:

[계시록에서] 예수는 “그리스도”일 뿐 아니라 “충성된 증인”으로 묘사된다(계 1:5). 비록 이것이 “충성된 순교자”로 번역되지는 않지만, 많은 학자들이 이 구절을 가리켜 초대 교회에서 예수님을 “순교의 모본” 혹은 “순교의 창시자”로 보고 있었다고 해석한다—또한 그는 “죽은 자들 가운데서 먼저 나신” 분이시다. 이런 관점에서, 예수는 순교의 개척자이자 동시에 첫 죽음을 이긴 자로 묘사되고 있다.²⁶⁾

오늘 날의 언어로 예수를 순교의 모델로 여긴다는 것은 자칫 자살폭탄, 테러와 성전(holy war) 등의 부정적 이미지를 떠오르게 할 수도 있다. 하지만 미첼은 ‘평화로운 순교’의 역사들도 존재함을 강조한다. 예를 들어, 스테반은 교회 역사의 첫 순교자이다(행7:54-8:1). 특별히 누가복음에서는 스테반이 죽음을 맞이할 때 마지막 유언이 용서에 관한 것이었음을 주목할 필요가 있다. 이는 예수께서 십자가에서 마지막 남기신 말을 상기시키며, 기독교적 순교란 죽음, 살생이 아니라 용서와 희생적 사랑임을 보여주는 예이다. 다시 말해, 순교란 예수 그리스도를 따르는 제자들이 하나님의 사랑을 증거하기 위한 방법인 것이다.

맥클렌던은 그가 쓴 세 권의 조직신학 저서 중 마지막 책의 제목을 *Witness* (2000)로 정했다. 이 책에서 맥클렌던은 순교적 증인의 개념이 그리스도인의 정체성을 결정할 뿐 아니라 어떻게 살아야 하는지를 가르쳐주는 본질이라고 주장한다. 증인으로 부름 받은 그리스도인은 예수와 같이, 또한 스테반이 그랬듯이, 증인의 삶을 실천하며 용서와 희생적 사랑으로 살아내야 한다. 맥클렌던은 초대 교인들이 복음을 증거하기 위하여 어떤 위협과 죽음까지도 굴하지 않을 각오가 되어있었다고 말한다. 그들에게 순교란 예수를 따르기 위한 과정의 일부이자 값진 영광이었다.²⁷⁾

맥클렌던은 복음증거를 제자도의 핵심으로 이해했으며 구분된 삶의 방식으로서 복음을 증거하는 것을 강조하였다. 이런 점에서 그는 소위 급진적 제자도(radical discipleship)를 추구하는 재세례파적인 전통의 영향을 받은 것으로 보인다. 그에게 있어서 그리스도인의 삶은 “진리”이신 하나님을 세상에 드러내는 수단이기 때문이다. 급진적 제자도의 가장 대표적인 예는 아마도 더크 빌렘스(Dirk Willems)의 일화가 아닐

26) Mitchell, *Martyrdom: A Very Short Introduction*. 23.

27) McClendon, *Witness*. 347-348.

까 한다. 네델란드에 태어나 아나뱃티스트가 되었던 그는 신앙을 이유로 감옥에 수감 되지만 탈옥에 성공한다. 경비병의 추격을 피해 강을 건너 도망하던 중 자신을 쫓던 간수가 물에 빠지자 그를 구해준 뒤 바로 체포된 후 곧 화형 당하였다. 이 일화는 그가 믿던 복음의 의미를 가장 잘 보여준 사례일 것이다.

VIII. 나가며

“미디어가 곧 메시지이다”라고 주장한 마셜 맥루한(Marshall McLuhan)의 이론은 디지털 미디어 사회 속에서 교회의 복음전도와 관련하여 중요한 통찰을 제공한다. 특별히 사진과 진실의 관계 속 목격자역할의 개념은 미디어 사회 속에서 수많은 이미지들을 소비하는 청중들에게 언론이 어떻게 진실을 드러내는지 알려준다. 이 과정 속에서 목격자역할의 개념은 단지 수동적 개념이 아닌 보고 느끼고 행동하고 관계하는 적극적 개념으로서의 증언이었다. 이는 다원주의 사회 속에서 복음을 증언하는 교회가 어떻게 진실을 드러내야 하는지에 대한 통찰을 제공한다. 말이나 관념으로서의 수동적 증언이 아니라 몸소 경험하고 삶으로 드러내는 적극적 증언, 즉 교회가 예수 그리스도와 하나님나라의 ‘목격자역할’을 수행해야 한다는 것이다. 이런 맥락에서 볼 때, 기독교 전통 속에서 이른 바 ‘급진적 제자도’(radical discipleship)로 주장되어온 그들의 목소리와 실천에 귀 기울일 필요가 있다. 특별히, ‘삶의 방식으로서의 전도’에 대한 가치와 실천은 다원주의 사회 속에서 전도에 대한 논의에 여전히 유의미한 영향을 가진다는 방증이다.

오늘날 다원주의 사회 속에서 진리는 어떻게 전달될 수 있을까? 빌렘스의 일화는 복음증거란 단지 말이 아니라 삶으로 보여주어야 함을 힘주어 말하고 있다. 말이 아니라 삶으로 복음을 증거하는 것은 마치 수동적 목격(eye-witnessing)의 행위와 적극적 목격자역할(bearing witness)을 구분하는 것과 유사하다. 나경택은 진실을 알리기 위해 위협을 무릅쓰고 폭력과 갈등의 현장으로 갔으며 거기서 직접 보고 경험한 것을 사진으로 재현함으로써 광주항쟁의 진실을 드러내고자 했다. 진실을 알리기 위한 기자 정신과 결정적 순간을 포착하는 사진작가의 사회적 감수성은 오늘날 한국교회에게 진리를 단순히 말로서만 전하는 것이 아니라 삶으로 증거하는 목격자(증인)로 부르심을 일깨워 준다.

목격자역할은 비단 사진기자에게만 요구되는 것이 아니다. 우리는 수많은 사진들을 보는 데서 그치지 말고, 능동적으로 해석하고 반응하고 행동해야 할 것이다. 특별히, 증인으로의 부르신 교회의 사명을 완수하기 위하여 때로는 위협을 감수하며 자신을 내어주는 순교자의 정신을 내포하고 있음도 다시금 재조명될 필요가 있다. 진리를

전하기 위하여 세상으로부터 고난을 당함을 자랑하고 기뻐했던 사도 및 초대교회의 모습은 그저 과거의 일이 아니라 현재에도 요구되는 교회의 본질적 사명인 것이다(빌 1:12-30).

광주항쟁 속 나경택은 갈등의 현장에 있었고 폭력의 결정적 순간을 목격했으며 그 진실을 드러내기 위하여 그의 사진과 삶을 통해 목격자역할을 감당하였다. 그렇게 사진은 진실을 세상 가운데 드러낸다. 이와 같이, 교회도 각 자리에서 삶으로 진리를 목격하고 증거하는 “목격자의 역할”을 감당하길 기대해본다.

■ 참고문헌 ■

- 강만길, 『통일운동 시대의 역사인식』, 서해문집, 2008.
- 김영택, 『5월 18일 광주: 광주민중항쟁, 그 원인과 전개과정』, 역사공간, 2010.
- 김진호, 『권력과 교회』, 창비, 2018.
- 나경택, 『앵글과 눈동자 1967-2007』, 사진비평사, 2007.
- 오승용 외, 『5.18 왜곡의 기원과 진실』, 5.18 기념재단, 2012.
- 이동윤 & 박준식, “민주화과정에서 저항폭력의 정당성”, 『민주주의와 인권』 8권. 1호. 2008.
- 정근식, “한국현대사-왜곡과 진실: 5.18 광주항쟁”, 『역사비평』, 35호, 1995
- 최정운, 『오월의 사회과학』, 오월의 봄, 2012 [1999].
- 클레망 세루, 정승원 옮김, 『앙리 까르띠에에브레송: 결정적 순간의 환희』, 시공사, 2008.
- 황석영 외. 『죽음을 넘어 시대의 어둠을 넘어』, 광주민주화운동기념사업회 엮음, 창비, 2017.
- Bell, Martin, "The Journalism of Attachment," in *Media Ethics*, ed. M. Kieran (London: Routledge, 1998).
- Chandler, Daniel, *A Dictionary of Media and Communication*, ed. Rod Munday, 2nd ed., Media and Communication (Oxford: Oxford University Press, 2016).
- Cartier-Bresson, Henri, *The Decisive Moment*, (Göttingen: Steidl, 2014)
- Estrin, James (April 2, 2013), "Photography in the Docket, as Evidence", in *Lens*, *New York Times*(<https://lens.blogs.nytimes.com/2013/04/02/photography-in-the-docket-as-evidence/>)
- Fischer, Heinz-Dietrich, *Key Images of American Life: Pulitzer Prize Winning Pictures*, Pulitzer Panorama No. 9 (LIT Verlag, Münster: 2015).

- Gleysteen Jr., William H., "A Former U.S. Official's Perspective on the Kwangju Uprising," in *Luncheon Address, USC-UCLA Conference on Kwangju* (Los Angeles, CA: April 21, 2000).
- Hinzpeter, Jurgen, "I Bow My Head," in *The Kwangju Uprising: Eyewitness Press Accounts of Korea's Tiananmen*, ed. Henry Scott-Stokes and Jai-eui Lee (Armonk, N.Y.: M.E. Sharpe, 2000).
- Frosh, Paul and Pinchevski, Amit, *Media Witnessing: Testimony in the Age of Mass Communication* (Basingstoke, England; New York: Palgrave Macmillan, 2009).
- Lenman, Robin, *The Oxford Companion to the Photograph*, Companion to the Photograph (Oxford: Oxford University Press, 2005).
- McClendon, James Wm., *Witness* (Nashville, TN: Abingdon; 2000)
- The May 18 Foundation, *The May 18th Gwangju Democratic Uprising* (Gwangju, South Korea: The May 18th History Compilation Committee of Gwangju City, 2007).
- Jolyon P. Mitchell, *Martyrdom: A Very Short Introduction* (Oxford; New York: Oxford University Press, 2012).
- Richards, Amy and Mitchell, Jolyon, "Journalists as Witness to Violence and Suffering," in *The Handbook of Global Communication and Media Ethics*, ed. Robert S. Fortner and P. Mark Fackler, (Malden, MA and Oxford, UK: Blackwell Publishing, 2011).
- Tumber, Howard and Webster, Frank, *Journalists under Fire: Information War and Journalistic Practices* (London; Thousand Oaks: SAGE Publication, 2006).
- Carol Quirke, *Eyes on Labor: News Photography and America's Working Class* (Oxford; New York, Oxford University Press, 2012).
- 유네스코 세계기록유산 5.18 광주 민주화운동 기록물 (참고사이트 URL: <http://heritage.unesco.or.kr/mows/human-rights-documentary-heritage-1980-archives-for-the-may-18th-democratic-uprising-against-military-regime-in-gwangju/>)

논 찬 1

“미디어 사회 속 진실의 위기와 증언의 제자도: “목 격자역할”(bearing witness) 개념을 중심으로”에 대 한 논찬

구 병 옥 박사

(개신대학원대학교)

21세기 한국교회가 맞고 있는 가장 큰 위기 중 하나는 대중에게서 신뢰를 잃어버렸다는 것이고, 이러한 상황에서도 그리스도인들은 교회를 불신하는 이들에게 복음을 전해야 할 사명을 가지고 살아간다. 이러한 시대적 상황 속에서 본 논문은 미디어 이론을 토대로 복음증거의 제자도를 다루고 있다. 본 논찬에서 논찬자는 논문의 요지를 간단히 살펴보고, 논문의 강점과 발전적 논의를 위하여 몇 가지 질문으로 마무리하고자 한다.

1. 논문의 요약

미디어 사회 속에서 전달자인 증인의 역할에 따라 때로는 진실이 감추어지거나 왜곡되기도 하므로 올바른 증언이 중요하며, 이는 신학적으로 복음증거에 있어서도 마찬가지이다. 이러한 이해를 바탕으로 김상덕 박사는 이 논문의 목적을 첫째, “목격자역할” 개념을 통하여 사진과 진실의 관계를 살피고 진실을 드러내는 ‘증언’(witness)의 중요성을 밝히는 것과 둘째, “목격자역할” 개념을 통하여 디지털 미디어 사회 속 교회의 증언의 의미에 대하여 논하는 것이라고 밝히고 있다.

최근 미디어의 활용과 영향력이 증대됨에 따라 활발히 연구 및 논의되고 있는 것

이 미디어의 증언(witness) 기능이다. 미디어는 진실을 증언하는 도구로 쓰일 수 있지만 왜곡시킬 수도 있다. 여기서 나오는 개념이 “미디어 목격,” “단순 목격,” “목격자역할,” 그리고, “애착관계의 언론”이다. “미디어목격”(media witnessing)이란 “미디어 안에서, 미디어에 의해, 미디어를 통하여 이뤄지는 목격 행위로서 먼 거리의 타인들에 대한 경험과 실제의 모습들을 대중들에게 체계적이고 지속적으로 전달하는 것”이다. 이 미디어 목격은 단순 목격(eye-witnessing)과 “목격자역할”(bearing witness)로 나뉜다. “단순 목격”이란 감각적인 행위로서 주로 눈과 귀로 사건을 인지하는 행위인 반면, “목격자 역할”은 목격한 사건에 대한 윤리적 판단을 돕기 위해 언론인이 자신의 경험과 가치판단에 기초하여 사건에 대해 설명하는 행위이다. 언론인이 지나치게 현장에 개입하여 객관성을 잃어버리고 편견을 갖게 되는 것을 “애착관계의 언론”(journalism of attachment)이라고 한다.

언론인에게 있어서 목격자 역할의 중요성은 다원주의 사회 속에서 진실을 전해야 할 교회의 역할에도 적용될 수 있다. 도마시대에 순교자를 뜻하는 “martyr”와 증인을 뜻하는 “witness”는 같은 의미로 사용되었다. 이는 초대교회 성도들이 그리스도를 증거하기 위해 목숨까지 버리면서 증언을 하는데서 비롯된 것이다. 맥클렌던은 같은 맥락에서 순교적 증인으로 사는 삶에 그리스도인의 정체성이 있으며, 구별된 삶을 통한 복음증거에 제자도의 핵심이 있다고 강조한다. 즉, “미디어가 곧 메시지”라는 맥루한의 주장처럼, 교회는 예수 그리스도와 하나님 나라의 “목격자 역할”을 수행해야 하며, “삶의 방식으로서의 전도”에 가치를 두고 실천해야 한다.

2. 논문의 장점

본 논문은 복음전도가 한계에 다다른 21세기 상황에서 신학이 아닌 미디어 이론의 “목격자 역할”개념을 차용하여 복음전도의 새로운 이해와 적용을 모색하였다는 점에서 매우 독창적이고 신선하다. 인터넷의 급속한 발달로 미디어의 영향력이 현대인의 생활패턴을 바꾸어 놓은 상황에서 미디어 이론의 접목은 독자들의 관심을 유발하고 설득력을 갖기에 유리하다. 특히, 본 논문에 소개되는 “미디어 목격,” “단순 목격,” “목격자역할,” “애착관계의 언론,” 그리고, “결정적 순간”등의 개념은 새로운 분야에 대한 이해의 지평을 넓혀줄 뿐만 아니라 삶의 기쁨을 제공한다.

둘째로, 본 논문은 미디어의 특징, 예를 들면, 언론의 사진이 지니는 이중적인 측면, 진실을 왜곡할 수도 또는 감추어진 진실을 드러낼 수도 있다는 면을 보여줌으로써 기독교의 증언의 중요성에 대하여 새로운 각도에서 경각심을 불러일으킨다.

3. 발전적 논의를 위한 질문

본 논문이 가지는 독창성과 무한한 잠재적 가치에 비해 몇 가지 이유로 인해 그 가치가 가려지고 상쇄된다는 느낌을 지울 수 없다. 따라서 몇 가지를 언급 혹은 질문함으로써 발전적 방향을 함께 모색해보고자 한다.

첫째, 논찬자는 본 논문의 목적이 달성되었는가에 있어서 회의적이다. 제목과 저자가 명시적으로 언급한 목적에 비추어 볼 때 본 논문은 개념 진술과 문제제기에 많은 지면을 할애하고 있는 반면에, 정작 미디어 사회 속 교회의 증언의 의미에 대해서는 잠깐의 언급에 그치고 있다. 논문을 살펴보면 “5·18 광주 민주화 운동”을 설명하는 것이 논문의 목적인가 의구심이 든다. “5·18 광주 민주화 운동”은 목격자 역할의 중요성을 제기하기 위한 하나의 예에 불과함에도 불구하고, 저자는 논문의 절반가량을 할애하고 있다. 정작 교회가 미디어 사회 속에서 어떤 증인이 되어야 할 것인가에 대한 논의는 결론을 포함해 두 페이지를 조금 넘는 수준이다.

둘째, 저자는 “미디어가 곧 메시지이다”라는 맥루한의 언급을 상기시키며, 목격자 역할을 해야 하는 교회가 ‘삶의 방식으로서의 전도’를 실천해야 한다고 강조한다. 논찬자는 저자의 결론에 전적으로 동의하면서, 과연 이와 같은 동일한 결론을 얻기 위해 “5·18”과 목격자역할이라는 이론이 꼭 필요한지 의문을 갖게 된다. 저자는 각주에서 이 논문이 박사학위 논문의 2장을 요약한 것이라고 언급한다. 그렇다면, 이 논문은 학위논문의 이론적인 토대를 다룬 것이고 실제 핵심적인 부분은 아직 언급되지 않았다는 것으로 유추된다. 학위논문에서 미디어 사회 속 교회의 “증언”에 관한 새로운 발견과 통찰이 있다면 무엇인가?

셋째, 저자는 본문에서 “어떤 장면을 찍는가” 만큼이나 중요한 것은 ‘어떤 사진을 선택하는가’라는 질문”이라고 강조한다. 실제적이고 흥미로운 질문이다. 이 질문을 증언의 관점에서 교회의 복음증거에 어떻게 적용할 수 있는가?

넷째, 저자는 언론인에게 있어서 “결정적 순간”의 중요성을 강조하면서 이는 현장 속에 있어야만 가능하다고 강조하는데, 교회의 증언에서 어떻게 적용될 수 있는가? 결론에서 저자는 나경택은 갈등현장에 있었고 결정적 순간을 목격하여 목격자역할을 감당했다고 하면서 “교회도 각 자리에서 삶으로 진리를 목격하고 증거하는 목격자의 역할을 감당하길” 기대한다고 강조한다. 그렇다면, 지금 교회가 있는 자리는 어디이고, 어디에 있어야 한다는 말인가?

다섯째, “media witnessing” (미디어 목격)이 “실재의 모습들을 대중들에게 체계적이고 지속적으로 전달하는 것”이라면 “미디어 증언”이라는 번역이 더 적절하지 않은가? “목격자역할”도 전달에 초점이 있다면 증언된 그리스도인들의 삶과 증거를 통해 복음을 목격하게 되는 대상을 염두에 둔 것이므로 “목격자증언”이 더 적절하지 않은가 묻고 싶다.

여섯째, 저자는 하단 각주와 괄호 각주를 병행하여 사용하고 있다. 하나의 방식으로 통일하는 것이 필요하다고 생각된다.

끝으로 논문을 통해 미디어 이론에 대한 소개로 앞의 지평을 넓혀주시고, 특히 미디어가 주도하는 세상 속에서 여전히 복음증거의 삶을 살아내야 하는 교회의 증언에 대해 신선하고 귀중한 통찰을 제공해주신 김상덕 박사에게 깊이 감사드린다.

논 찬 2

“미디어 사회 속 진실의 위기와 증언의 제자도: “목 격자역할”(bearing witness) 개념을 중심으로”에 대 한 논찬

남 성 혁 박사

(명지대학교)

다원주의와 상대주의 그리고 개인주의가 만연한 현대 사회에서 어떻게 “진실”(the truth)을 발견하며, 과편화된 진실의 조각들 중에서 어떻게 “진실”을 드러내는가라는 질문에 대한 대답을 사진기자의 정신에서 그 유비관계를 발견하고자 한다. 언론인의 ‘목격자역할’(bearing witness) 개념을 중심으로 진실을 드러내는 ‘증언’(witness)의 중요성을 피력하며 저자는 이러한 증언의 역할이 성경말씀을 통하여 이 시대에 기독교의 복음을 증언하는 예언자적인 삶에 대하여 다시 한번 재고할 기회를 본 글을 통하여 독자에게 제시하고 있다.

이 글을 통하여 “목격자역할” 개념을 통하여 사진과 진실의 관계를 살피고 이를 통하여 디지털 미디어 사회 속 교회의 증언의 의미에 대하여 논하고 있다. 특별히 5·18 광주항쟁을 통하여 한 장의 사진의 의미와 그 사진을 찍기 위한 기자의 목격자로서의 역할을 통하여 기독교 복음 증거에 대한 자세를 돌아보게 한다. 왜냐하면 증언은 사실을 왜곡시키며 전달 될 수도 있고, 진실을 바르게 전달하는 통로가 될 수도 있기 때문이다. 마치 사진보도에 있어서 어떤 장면을 찍고 어떤 사진을 선택하는가가 진실을 드러내는 데 중요한 역할을 하듯이, 성경의 메시지를 대중에게 전달하는데 있어서도 어떤 말씀을 선택하고 어떻게 전달할 것인가하는 주제와 유비관계를 보여준다.

미디어 목적은 수동적 개념인 단순 목격(eye-witnessing)과 적극적 개념인 "목격자역할"(bearing witness)로 나뉜다. 목격자 역할을 위하여 기자들은 적극적 개념으로서 보도를 해야만 한다. 이처럼 기독교인으로서 증언자의 삶을 사는 것은 단순한 기독교적 지식의 나열과 진술이 아니라, 기독교인이 보고 느끼고 생각하고 경험한 것에 기반하여 하나님 나라에 대해 증언하는 행위이며 여기에는 복음전달자의 가치판단이 개입한다.

사진의 발명이 과거 전쟁의 모습을 전달자에 서술 및 묘사에 의존하여 듣고 상상하던 방식에서, 사건을 직접 보는 것으로 바뀌 놓았다. 오늘날 사진의 객관적이고 사실적 재현에 대한 초기의 환상을 그대로 믿는 사람들은 없다. 하지만 다른 매체들에 비하여, 사람들은 사진을 좀 더 의심없이 받아들이는 경향이 있다. 언론사진의 목격자 역할은 폭력적 갈등의 현장을 단순히 시각적으로 재현하는 데에만 있지 않고 기자가 목격한 진실을 밝히기 위한 노력을 의미한다. 특별히 목격자역할을 수행함에 있어서 가장 중요한 것은 바로 사진기자의 기자정신이다. 저자는 사진기자의 기자정신처럼 기독교인들의 제자도의 삶을 통하여 증언되는 복음전파도 단순한 지식의 재현이 아니라 삶을 통하여 기독교 진리가 드러나야 함을 말하고 있다. 더욱이 보여지는 기독교인들의 삶이야말로 기독교 진리를 전달하는데 가장 큰 울림을 준다.

사진기자들이 더 좋은 사진을 얻기 위하여 위험을 감수하는 것은 기자로서의 소명처럼 받아들이듯이, 기독교인들인 증언으로서 제자도의 삶을 사는 것도 위험을 감수하는 것도 소명이라고 말한다. 필자는 사진이 진실을 드러내는데 있어서 언론인의 목격자역할의 중요성에 대해 다루었다. 그것은 사진 이미지가 담고 있는 일차적 메시지 이외에도, 사진기자의 기자정신, 윤리적 판단 그리고 행동으로 이어지는 목격자역할이 만들어낸 진실이었다. 필자는 사진기자의 목격자역할 개념이 다원주의 사회 속에서 진실을 목격하고 전하는 자로서 교회의 역할에 대해서도 적용될 수 있다고 본다. 그것은 언론인의 기자정신이 의미하는 바, 진실을 전하기 위하여 위험을 무릅쓰며 때로는 목숨까지도 아끼지 않는 희생정신과 그 결을 같이 하기 때문이다.

초대교회에게 진리, 목격, 증인, 순교는 서로 불가분의 개념이었으며 기독교의 근본적인 정체성을 형성한다고 하겠다. 기독교적 순교란 죽음, 살생이 아니라 용서와 희생적 사랑임을 보여주는 예이다. 다시 말해, 순교란 예수 그리스도를 따르는 제자들이 하나님의 사랑을 증거하기 위한 방법인 것이다. 목격자역할의 개념은 단지 수동적 개념이 아닌 보고 느끼고 행동하고 관계하는 적극적 개념으로서의 증언이었다. 이는 다

원주의 사회 속에서 복음을 증언하는 교회가 어떻게 진실을 드러내야 하는지에 대한 통찰을 제공한다. 말이나 관념으로서의 수동적 증언이 아니라 몸소 경험하고 삶으로 드러내는 적극적 증언, 즉 교회가 예수 그리스도와 하나님나라의 '목격자역할'을 수행해야 한다는 것이다. 특별히, '삶의 방식으로서의 전도'에 대한 가치와 실천은 다원주의 사회 속에서 전도에 대한 논의에 여전히 유의미한 영향을 가진다는 방증이다.

◆ 논문의 기여점들

1. 사진보도와 기자정신을 통하여 전달되는 진리의 전파와 기독교의 복음전파의 과정을 유비적으로 잘 포착하여 설명하고 있다. 단순한 지식의 전달이 아닌 적극적 의미에서 삶을 통하여 기독교가 제자도의 모습으로 증거되어야 함을 보여준다.

2. 사건의 현장에서 발생한 내용들이 전달자의 의도와 정신에 따라서 얼마든지 다른 모습으로 표현될 수 있음을 잘 보여준다. 그러므로 기독교의 복음전파도 전달자의 태도에 따라 오히려 기독교의 진리가 왜곡될 수도 있음을 경각시켜주면서, 다른 한편으로는 소명의식을 동반한 사명자의 태도가 기독교를 올바르게 증언할 수 있음을 보여준다.

3. 제자도의 삶이 내적 성숙이라는 차원에 그치지 아니하고 목격자역할로서 드러나야 함을 잘 보여주고 있다. 오늘날 한국교회가 종교적으로 계도화 되어가면 한국사회로부터의 신뢰를 상실하고 폐쇄적인 모습들이 드러나는 상황 속에서, 증언하는 제자도라는 개념은 기독교 신앙이 자신만을 위한 종교가 아니라, 이타적으로 진리를 증언하는 종교임을 다시금 일깨워 주고 있다.

◆ 토의를 위한 질문과 제언

1. 증언으로서의 사진과 기자에 대한 이야기가 80%정도를 차지하고, 순교, 증언, 그리고 제자도와의 관계성에 대한 전개가 너무 축약되어 있는 아쉬움이 있다. 사진과 기자에 대한 이론과 진술들은 목격자로서의 교회의 증언의 삶과 제자도의 이야기와 유비적으로 쉽게 이해가 되지만, 학문적 연결점이 다소 부족한 느낌이라 논문에 설교의 색채가 많이 드리워진 느낌입니다. 실제적으로 증언과 제자도의 삶에 대한 규명을 학문적으로 깊이 있게 논할 때에, 적극적 증언으로서의 기자 정신과 유비관계의 연결이 더 명확해 지고 학문적 지지를 받을 것입니다.

2. 증언으로서의 제자도는 전도와와의 구별이 모호한 측면이 없지 않지만, 전도와 제자도가 별개의 것이 아닌 동전의 양면과 같다는 측면에서는 동의합니다. 그러나, 여전히 삶으로서 드러내는 제자도가 증언이 된다는 도식에 대한 이론적 설명이 많이 할 애되지 못한 것은 본 글이 박사논문의 한 부분을 수정보완했기 때문에 전체적 구조와 분량에 있어서 한계를 보여주는 듯합니다. 필자의 입장에서는 전도와 제자도의 개념을 어떻게 구분하고 있으며, 어떻게 연관성을 가지고 있다고 보는지 궁금합니다.

목격자와 증언자로서의 역할이 점점 희미해져가는 한국교회의 현상 속에서, 김상덕 박사님의 귀한 연구는 삶을 통해 목격자의 역할을 요구받는 한국교회를 향해 분명한 시사점을 주고 있습니다. 사전을 통한 기자정신에서 드러나는 모습은, 한국교회가 더 이상 교회의 선교가 아닌 하나님의 선교를 지향해야함을 잘 보여주고 있습니다. 증언이 단순한 언어적 표현과 기독교 지식의 전달이라는 단편적인 이해를 뛰어넘어, 하나님의 선교의 관점에서 삶을 통한 목격자의 삶에 대한 이해의 확장을 불러오도록 제시하여 여전히 전도와 제자도의 삶이 요구됨을 보여주신 귀한 글입니다. 이 글을 통하여 삶으로서의 증언의 진리를 상기하게 해 주신 김상덕 박사님의 수고에 다시 한번 감사를 드립니다.

한국실천신학회 역대 총회연보

<p>제1회 창립총회</p>	<p>1. 일시: 1972년 봄 2. 장소: 부산호텔(부산시) 3. 초대임원 고 문 - 홍현설 회 장 - 김소영 부회장 - 허경삼 총 무 - 안형직</p>
<p>제2회 1979년 실천신학회 정기총회</p>	<p>1. 일시: 1979년 11월 16일 2. 장소: 코아레스토랑(서울) 3. 임원개선 회 장 - 김소영 부회장 - 박근원 총 무 - 이기춘</p>
<p>제3회 1981년 실천신학회 정기총회</p>	<p>1. 일시: 1981년 2월 18일 2. 장소: 온양 3. 임원개선 회 장 - 김소영(유임) 부회장 - 박근원(유임) 총 무 - 천병욱</p>
<p>제4회 1987년 실천신학회 정기총회</p>	<p>1. 일시: 1987년 2월 10일 2. 장소: 리버사이드호텔 3. 김소영회장의 사회로 개최하다 4. 임원개선 회 장 - 박근원 부회장 - 천병욱 총 무 - 정장복</p>
<p>제5회 1989년 실천신학회 정기총회</p>	<p>1. 일시: 1989년 10월 13일 2. 장소: 대구 동인교회 3. 천병욱부회장의 개회선언으로 회의가 시작되다 4. 임원개선 회 장 - 박근원 부회장 - 천병욱 총 무 - 정장복</p>

<p>제6회 1991년 실천신학회 정기총회</p>	<p>1. 일시: 1991년 10월 18일 2. 장소: 유성관광호텔 3. 총회결의사항: 1) 박근원회장의 사회로 개최하다 2) 임원선출 회 장 - 천병욱 부회장 - 정장복 총 무 - 김외식 3) 임원개선 전 선교학회의 분립을 선언 별도로 모임</p>
<p>제7회 1993년 실천신학회 정기총회</p>	<p>1. 1993년 10월 15일 2. 장소: 경주 조선포텔 3. 총회결의사항 1) 정장복 부회장의 사회로 개최하다 2) 회장-정장복(장신대) 부회장-김외식(감신대) 총무-최희범(서울신대)</p>
<p>제8회 1995년 실천신학회 정기총회</p>	<p>1. 일시: 1995년 11월 24일 2. 장소: 한국교회 100주년 기념관 3. 총회 1) 정장복회장의 사회, 박근원회원의 기도로 개최하다. 2) 최희범총부가 경과 보고하다 3) 임원선거결과: 회 장-김외식교수(감신대) 부회장-최희범교수(서울신대) 총 무-김원쟁교수(연세대)</p>
<p>제9회 1997년 실천신학회 정기총회</p>	<p>1. 일시: 1997년 10월 18일 2. 장소: 아드리아호텔(유성) 3. 회의: 1) 김외식회장의 사회와 천병욱회원의 기도로 개최하다. 2) 회장이 학회지 <신학과 실천> 칭간호 발간에 관해 소개하고 가 재정보고를 하다. 3) 회무처리: 목회상담회 분립을 박근원회원의 동의와 정장복회원의 재청으로 회장이 가부를 물으니 만장일치로 허락하다 4) 임원선거: 정장복회원이 천병욱회원을 회장 후보로 추대하고 박근원 회원이 박은규회원을 부회장후보로 추대하고 정</p>

	<p>장북회원이 다시 백상열회원을 총무 후보로 추대하여 이를 장성우회원이 동의하고 김세광회원이 재청한 후 회장이 가부를 불으니 만장일치로 가결하다.</p>
<p>제10회 1999년 실천신학회 정기총회</p>	<p>1. 일 시: 1999. 10. 16(토) 8:30-9:00 2. 장 소: 유성호텔 3. 회 의: 1) 회장의 개회선언과 김외식 교수의 기도로 회의를 시작하여 아래와 같이 결의안을 채택함: 2) 결의안: (1) 97년-99년 사업보고 및 회계보고를 받기로 함. (2) 임원선거 결과: 회장: 박은규, 부회장: 오성춘, 총무: 백상열 (3) 겨울정기세미나(2월) 발표자는 최근에 학위를 하고 귀국한 사람을 우선적으로 정하기로함. (4) 투병 중인 천병욱교수님(세브란스병원)을 위해 360,000원을 즉석에서 모금함. (5) <신학과 실천>(제3집) 원고모집은 규정(*)에 의거 계속하기로 함. 3) 논문에 관한 규정 의결사항 (1) 한국기독교학회 학회별 논문 발표자 선정 문제는 본 회에 가입한 순서를 참고로 하여 임원회에서 결정하기로 함. (2) 『신학과 실천』 제3집부터 논문게재 희망자는 누구나 게재료 20만원을 의무적으로 내기로함. (3) 논문게재 우선 순위는 현재 정교수로서 진급 및 업적평가 중에 있는 회원을 우선으로 하며 따라서 겸임교수 및 시간강사는 차선으로 한다. (4) 비회원은 논문게재를 할 수 없다. (5) 논문은 논문작성법에 따라 각주 등 기본형식을 따라야 한다.</p>
<p>제11회 2001년 실천신학회 정기총회</p>	<p>1. 일 시 : 2001년 10. 18-20 2. 장 소 : 경주 교육문화회관 3. 회 의 : 1) 박은규 회장의 사회로 개회하다. 2) 총무가 사업 및 재정을 보고하니 통과 되다. 3) 임원개선 : 현재 임원에 서기, 회계 및 감사를 추가할 것을 결의하고 5인 전형위원회에서(김소영, 박근원, 김외식, 박은규, 백상열)에서 선임한 회장(오성춘), 부회장(문성모), 총무(백상열), 서기(조기연), 회계(이성민), 감사(나동광)을 만장일치로 인준하다. 4) 결의사안 : (1) 박근원 교수의 제안에 따라 <실천신학회 역사보고서>를 위한 위원을 선정하기로 하다. (2) 겨울 정기 학술 세미나는 임원회에서 날짜와 장소를 정하여 연락하기로 하다.</p>

<p>제12회 2003년 실천신학회 정기총회</p>	<p>1. 일 사: 2003년 10. 24-25 2. 장 소 : 사랑의 교회수양관 3. 회 의 : 1) 오성춘 회장의 사회로 개회를 선언하다. 2) 백상열 총무가 사업 및 학술경과 보고를 하니 통과 되다. 3) 이성민 회계가 재정을 보고하니 통과되다. 4) 임원개선은 전례대로 전형위원회(김외식 정장복 오성춘 백상열)에서 선임하니 회장(문성모), 부회장(백상열), 총무(위형윤), 서기(조기연), 회계(이성민) 감사(서울장신)로 만장일치로 인준하다. 5) 학회지(2004년) 원고모집과 2월세미나 발표자와 시간, 장소는 임원회에 일임하다. 6) 학술단체연합회 가입건은 자료준비 되는 대로 조속히 추진하기로 하다.</p>
<p>2004년 4월 14일</p>	<p>사단법인 한국학술단체연합회 회원학회 가입 인증(학단연 2004-1)</p>
<p>제13회 2005년 실천신학회 정기총회</p>	<p>1. 일 사: 2005년 10월 21일 (금) 2. 장 소 : 사랑의 수양관 3. 회 의 : 1) 사회 : 문성모 회장 2) 사업보고 : 위형윤 총무 3) 회계보고 : 이성민 회계 4) 회칙과 편집규정 수정 및 개정 결의 : 개정 및 수정회칙 참조 5) 임원개선: 임원 선정은 전례대로 전형위원회(전회장단 및 현회장단:정장복, 김외식, 문성모)에 추천을 의뢰하니 회장: 백상열 부회장: 위형윤 총무: 조기연 서기: 김세광 회계: 나형석 감사: 박병욱, 김운용을 총회에서 만장일치로 선임하다. 6) 기타토의 (1) 학술지 「신학과 실천」 학술진흥재단 평가 협조 요청하기로 하다 (2) 재정모금협조 요청하기로 하다. (3) 학술지 「신학과 실천」 분야별로 묶어 책자화 요청하기로 하다. (4) 세계 실천신학회의 설교학회 가입문제 요청하기로 하다. (5) 기타 각분과 위원을 추가로 회장이 임명하기로 하다. (6) 학술지 원고 모집 : 제10호 2006년(봄호) 2월 발간, 제11호 2006년(가을호) 9월 발간을 위하여 원고 모집 광고하다.</p>
<p>2007년 6월 27일</p>	<p>사단법인 한국학술진흥재단 등재학술지 후보 평가 신청 1. 학술지 자체평가 : 30점 만점 중 22점 획득 2. 학술지 내용평가 1) 패널위원평가 : 20점 만점 심사중</p>

	<p>2) 주제전문가평가 : 50점 만점 심사중</p> <p>3) 100점 만점 중 75점 이상 등재</p>
<p>제14회 2007년 실천신학회 정기총회</p>	<p>1. 일시 : 2007년 10월 19일(금) 5~6tyl</p> <p>2. 장소 : 대전신학대학교 609호</p> <p>3. 회의 :</p> <p>1) 사회 : 백상열 회장</p> <p>2) 전회의론 낭독 : 김세광 서기</p> <p>3) 사업보고 : 조기연 총무(안식년)-위형운 부회장</p> <p>4) 회계보고 : 나형석 회계</p> <p>5) 감사보고 : 감사보고 유인물로 받기로 하다.</p> <p>6) 결의사항 : 위형운 부회장 제안 만장일치로 다음사항을 결의하다</p> <p>(1) 편집위원회 규정, 발행규정, 투고규정, 심사규정</p> <p>(2) 연구윤리규정 개정</p> <p>7) 임원선거 : 제안1 무기명 비밀투표 (문성모 전회장) 제안2 기존대로 전형위원회(전회장단)에 위임(정장복 전회장) 제안하니 제2안으로 결의하다.</p> <p>전형위원회 발표 : 회장-위형운 , 부회장-조기연, 총무-김세광, 서기-나형석, 회계-김윤규, 감사-김순환</p> <p>8) 신규임원인사 및 교체식</p> <p>9) 광고 : 신입 위형운 회장</p> <p>(1) 논문심사보고서 이메일로 보고</p> <p>(2) 회원확복 200명 이상</p> <p>(3) 학술진흥재단 논문심사보고</p> <p>(4) 논문지 2007-2007 계속 평가</p> <p>(5) 논문지 배부는 각 대학도서관(70)과 필자, 전회장에게만 그리고 회원 정기학술 세미나 참석시 배부</p> <p>(6) 논문게제비 20만원과 년 회비 3만원</p> <p>(7) 기금모금목표 : 2000만원</p> <p>(8) 학회 정기 학술세미나 년 4회(2, 6, 8, 10월) 1회당 3회 발표</p> <p>(9) 기타 : 제14집 신학과 실천 논문 원고 마감 2008년 1월 30일 까지</p>
<p>2008년 1월 3일</p>	<p>사단법인 한국학술진흥재단 등재후보 선정</p> <p>1. 체계평가 21 패널평가 16 주제전문가평가 41.3 = 계 78.3</p> <p>2. 등재후보선정일 : 2008년 1.3일 등록</p>
<p>2008년 12월 26일</p>	<p>2008년 한국학술진흥재단 국내학술지발행 지원비 선정</p> <p>신학과 실천 1,79600원</p>
<p>2009년 임시총회</p>	<p>제14-1회 임시총회</p> <p>총주제 : 목회현장에서 본 실천신학(현실과 비전)</p> <p>일 시 : 2009년 2월 6일(금) 오후 9시 30분-10시</p>

<p>2009년 12월 25일</p>	<p>장 소 : 호텔 아카데미 하우스(구 크리스찬 아카데미) 3시 30분 - 4시 경건회 사 회 : 위형운 박사(회장/안양대학교 교수) 기 도 : 김금용 박사(학술분과위원장/호남신학대학교 교수) 설 교 : 김종렬 박사(전 영남신학대학교 총장) 축 도 : 박근원 박사(전 한신대학교 총장) 오후 9시 30분-10시 임시총회 사 회 : 위형운 회장 회 무 : 김세광 총무 안 건 : 1. 회칙개정 2. 논문 신학과 실천 원고모집 일정 3. 학술대회일정 및 발표자 모집 4. 기타 사업보고 및 사업계획</p> <p>사단법인 한국학술진흥재단 등재를 위한 1차 평가 선정 체계평가 37 패널평가 45 총 82 = 1차통과 2차 평가후 2009년부터 등재지로 인정함</p>
<p>제15회 2010년 실천신학회 정기총회</p>	<p>2008년도 국내학술지발행지원사업 결과보고서 제출 완료</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 과제번호 : A00152 2. 학술지명 : 신학과 실천 3. 발행기관명 : 한국실천신학회 4. 지원액 : 1,796,000원 5. 제출기한 : 2010년 2월 28일(일) 6. 제출방법 : 온라인 입력 및 증빙자료 탑재 <p>제15회 정기총회 및 제35회 정기학술대회 일 시 : 2010년 2월 5(금)-6(토) 장 소 : 소망아카데미(수원장안구 하광교동 산 56-1) I. 개최예배 사 회 : 조기연 부회장 설 교 : 위형운 회장 기 도 : 이말테 위원장</p> <p>2. 안 건: 1. 기도, 전회의록낭독, 사업보고 및 사업계획, 감사보고, 회계보고 하니 수락되다. 2. 임시총회 회칙 상정안 인준 3. 임원 선거는 회칙에 의거 회장과 감사가 추천: 회장 김윤규 수석부회장 조기연, 부회장 김세광 추천하니 수락되다. 4. 기타임원 추후 신입회장이 공지 5. 이사진구성 : 전회장, 현회장, 감사2인, 각분과위원장, 추가1인 11인, 이사장일임. 6. 문성모 전회장의 기도로 폐회하다.</p>
<p>2011년 12월 28일 등재지 선정</p>	<p>한국연구재단 등재학술지 선정 (2010. 12.28) 평가 92점</p>

<p>제16회 2011년 실천신학회 정기총회</p>	<p>제16회 정기총회 및 제39회 정기학술대회 일 시 : 2011년 2월 11(금)-12(토) 장 소 : 소망아카데미(수원장안구 하광교동 산 56-1) I. 개회예배 사회 : 김세광 부회장 설교 : 김윤규 회장 기도 : 나형석 총무 2. 안 건: 1) 기도, 전회의록낭독, 사업보고 및 사업계획, 등재지 선정연혁보고, 감사보고, 회계보고 하니 수락되다. 2) 임원 선거는 회칙에 의거 이사회에서 추천한 회장, 부회장을 위형운 이사장이 보고하니 회장 조기연 수석부회장 김세광, 부회장 나형석, 감사 이요섭, 주승중을 추천하니 수락되다. 3) 신규임원교체 4) 신입 조기연 회장의 집례로 폐회예배로 마치다.</p>
<p>제17회 2012년 실천신학회 정기총회</p>	<p>제17회 정기총회 및 제43회 정기학술대회 주 제 : 한국사회의 변화와 교회의 역할 일 시 : 2012년 2월 3일(금) 오후 2시 - 4일(토) 12:00 장 소 : 부평 카리스호텔 ☎ 032-554-6400 인천시 계양구 작전동 428-2번지 안 건 : 1) 기도, 전회의록낭독, 사업보고 및 사업계획 보고, 감사보고, 회계보고 하니 수락되다. 2) 임원 선거는 회칙에 의거 이사회에서 추천한 회장, 부회장을 위형운 이사장이 보고하니 회장 김세광 수석부회장 나형석 부회장 김충렬, 감사 이요섭, 조성돈 추천하니 수락되다. 3) 신규임원 교체 4) 나형석 회장의 성찬집례로 폐회하다.</p>
<p>제18회 2013년 실천신학회 정기총회</p>	<p>제18회 정기총회 일 시 : 2013년 2월 2일(토) 장 소 : 부천 카리스호텔 사 회 : 김세광 회장 개 회 기 도 : 김윤규 박사(상임이사) 감 사 보 고 : 이요섭 박사, 조성돈 박사(감사) 사 업 보 고 : 김한옥 박사(총무) 회의록 낭독 : 한재동 박사(서기) 회 계 보 고 : 서승룡 박사(회계) 이사회 임원 선임보고 : 위형운박사(이사장) 책임고문 : 위형운 이사장 : 김윤규, 상임이사 : 조기연, 이사 12명. 회장 : 나형석, 수석부회장 : 김충렬, 부회장 : 김한옥. 감사 : 권명수, 문병하 이하 임원은 회장단에서 선임</p>

	<p>기 타 토 의 : 안건심의 및 결의사항 성찬집례 : 김세광 목사</p>
<p>제19회 2014년 실천신학회 정기총회</p>	<p>제19회 정기총회 일 시 : 2014년 2월 7일(금) 오전 12시30분 - 8일(토) 오후 1시 장 소 : 부천 카리스호텔 사 회 : 나형석 회장 개 회 기 도 : 조기연 박사(상임이사) 감 사 보 고 : 권명수 박사, 문병하 박사(감사) 사 업 보 고 : 한재동 박사(총무) 회의록 낭독 : 최동규 박사(서기) 회 계 보 고 : 서승룡 박사(회계) 이사회 임원 선임보고 : 김윤규 박사(이사장) 회장과 감사인준 : 회장 나형석 박사 기 타 토 의 : 안건심의 및 결의사항 성찬집례 : 나형석 목사</p>
<p>제20회 2015년 실천신학회 정기총회</p>	<p>제20회 정기총회 주 제 : 실천신학에서의 융합과 통섭 일 시 : 2015년 2월 13일(금) 오후 2시-14일(금) 오후1시 장 소 : 부평 카리스호텔 ☎ 032-556-0880 사 회 : 김충렬 목사 개 회 기 도 : 나형석 목사 성 경 봉 독 : 한재동 목사 설 교 : 김충렬 목사 학회 고문, 이사, 임원소개 : 김충렬 목사 대회 발표자, 논찬자, 좌장 소개 : 김정진 목사 축 도 : 조기연 목사</p>
<p>제21회 2016년 실천신학회 정기총회</p>	<p>제21회 정기총회 일 시 : 2016년 2월 12일(금) 15시-13일(토) 12시 장 소 : 부평 카리스호텔 ☎ 032-556-0880 사 회 : 김한옥 회장 개 회 기 도 : 나형석 박사 감 사 보 고 : 김순환, 문병하 박사 사 업 보 고 : 김상백 박사(총무) 회의록 낭독 : 최진봉 박사(서기) 회 계 보 고 : 서승룡 박사(회계) 회장과 감사 선임보고 : 김세광 박사 회장과 감사인준 : 회장 김한옥 박사 기 타 토 의 : 안건심의 및 결의사항 폐회선언 : 김한옥 박사</p>
<p>제22회</p>	<p>제22회 정기총회</p>

▶ 한국실천신학회 학술대회 목록 ◀

(1993 - 2018)
<기독교학회로부터 분류 이후>

1993년	<p>제1회 정기학술세미나</p> <p>박근원 박사(한신대 교수), “코이노니아와 실천신학” 윤종모 박사(성공회신대 교수), “해방과 치유를 위한 목회” 염필영 박사(감신대 교수), “실천신학 어떻게 할 것인가?”</p>
1994년	<p>제2회 정기학술세미나</p> <p>김원쟁 박사(연세대 교수), “신학교육에 있어서 무의식의 문제” 홍성철 박사(서울신대 교수), “세속화와 회심” 유해룡 박사(대전신대 교수), “영적형성의 모델연구”</p>
1995년	<p>제3회 정기학술세미나</p> <p>이호영 박사(계명대 교수), “성찬과 해방”</p>
1996년	<p>제4회 정기학술세미나</p> <p>홍명희 박사(목민원 부원장), “포스트모던과 실천신학의 위치”</p>
1997년	<p>제5회 정기학술세미나</p> <p>김세광 박사(서울장신 교수), “문화변동에 따른 21세기 예배의 변화 전망”</p>
1998년	<p>제6회 정기학술세미나</p> <p>1. 일시: 2. 5-6 2. 장소: 청주 수안보 파크호텔 3. 발표: I. 김한옥 박사(서울신대 교수), “현대목회와 평신도-목회적 교회를 위한 교회의 형태적 생리적 존재형식”, II. 손운산 박사(이화여대 교수), “상처입은 한반도적 자아치유를 위한 상담목회”</p>

<p>1999년</p>	<p>제7회 정기학술세미나</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 일시: 2. 5-6 2. 장소: 이천 미란다호텔 3. 발표: <ol style="list-style-type: none"> I. 김원쟁 박사(연세대 교수), “한국교회의 목회적 과제로서의 심리적 성숙과 영적 성숙” II. 김은수 박사(전주대 교수) “뉴에이지 운동과 선교적 과제”
<p>2000년</p>	<p>제8회 정기학술세미나</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 일시: 2. 11-12 2. 장소: 유성 로얄호텔 3. 발표: <ol style="list-style-type: none"> I. 정인교 박사(서울신대 교수), “21세기설교의 갱신-영상설교는 설교의 한 대안으로 자리 잡을 수 있는가?” II. 김진영 박사(평택대 교수), “관계를 통한 자기정체성 발견-유교와 정신분석의 관점에서”
<p>2001년</p>	<p>제9회 정기학술세미나</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 일시: 2001년 2. 2-3 2. 장소: 유성호텔 3. 발표: <ol style="list-style-type: none"> I. 주승중 박사(장신대 교수), “교회력과 성서일과를 통한 설교” II. 박노권 박사(목원대 교수), “회심의 심리학적 이해: 공헌과 한계” <hr style="border-top: 1px dotted black;"/> <p>제10회 정기학술세미나</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 일시: 2001년 10. 18-19 2. 장소: 경주교육문화회관 3. 발표: <ol style="list-style-type: none"> I. 이기춘 박사(감신대 교수), “실천신학회, 교회음악회, 목회상담학회의 회고와 전망” II. 김순환 박사(한국성서대 교수), “성찬의 4중행위와 한국교회 예배의 내일” 4. 논찬: 나동광 박사(경성대 교수)

<p>2002년</p>	<p>제11회 정기학술세미나</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 일시: 2002년 2. 1-2 2. 장소: 유성호텔 3. 발표: <ol style="list-style-type: none"> I. 이성민 박사(감신대 교수), “포스트모던 실천신학의 방법론으로서의 ‘몸 뜻’ 해석학” II. 김경진 박사(장신대 교수), “초기 한국교회의 장로교 예배” <hr/> <p>공동워크숍</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 일시: 2002년 7. 1-3 2. 장소: 울릉도 3. 실천신학회회원을 위한 공동 워크숍 <p>제12회 정기학술세미나</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 일시: 2002년 10. 18-19 2. 장소: 사랑의 교회수양관 3. 발표: I. 김운용 박사(장신대 교수), “새로운 설교학 운동과 설교의 새로운 패러다임 추구” (프레드 B 크래독의 설교신학을 중심으로). 4. 논찬: 이성민 박사(감신대 교수)
<p>2003년</p>	<p>제13회 정기학술세미나</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 일시: 2003년 2. 4 - 5 2. 장소: 청부상당교회 3. 발표: <ol style="list-style-type: none"> I. 김충환 박사(호신대 교수), “예배, 찬양 그리고 워십댄스” II. 김성대 박사(경성대 교수), “시편 표제에 나타난 음악관련 용어 연구” <hr/> <p>공동워크숍</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 일시: 2003년. 8. 5-6 2. 장소: 속리산 3. 실천신학회 회원을 워크숍 <hr/> <p>제14회 정기학술세미나</p>

2005년

제18회 정기학술세미나

1. 일시 : 2005년 1월 28(금) - 29일(토)
2. 장소 : 아우내재단 한국디아코니아 자매회
3. 예배 : 사회 : 위형운 박사(총무/안양대 교수)
설교 : 문성모 박사(회장/대전신대 총장)
기도 : 백상열 박사(부회장/은진영성아카데미 원장)
4. 발표 :
 - I. 발표자 : 안덕원 박사(서울신대 겸임교수)
제 목 : 기독교 예전에 있어서 새로운 교회연합운동의 모색과 전망
논찬자 : 김순환 박사(한국성서대 교수)
 - II. 발표자 : 홍주민 박사(한신대 오래교수)
제 목 : 한국교회의 디아코니아 실천을 위한 디아코니아학의
가능성 모색
논찬자 : 김윤규 박사(한신대 교수)

제19회 정기학술세미나

1. 일시 : 2005년 6월 18(토)
2. 장소 : 분당새벽월드 평화센터
3. 예배 : 사회 : 문성모 박사(회장/대전신대 총장)
설교 : 김소영 박사(영남신대 명예총장/마닐라 장신대 총장)
기도 : 백상열 박사(부회장/왕대리교회 목사)
4. 발표 : 1. 좌 장 : 위형운 박사(총무/안양대 교수)
발표자 : 조재국 박사(연세대교수)
제 목 : 한국교회 설교언어의 상징적 구조와 기능에 관한 연구
논찬자 : 이명희 박사(침신대 교수)
2. 좌 장 : 김운용박사(장신대 교수)
발표자 : 김충렬 박사(한국상담치료연구소 소장)
제 목 : 빅토 프랭클의 삶의 의미론과 신앙생활
논찬자 : 차명호 박사(전 호서대 교수/강북교회 목사)
5. 종합평가 : 박근원 박사(한신대 명예교수)

제20회 정기학술세미나 및 정기총회

1. 일시 : 2005년 10월 21(금)-22(토)
2. 장소 : 사랑의 수양관
3. 발표 : 1. 좌 장 : 주승중 박사(장신대 교수)
발표자 : 나형석 박사(협성대 교수)
제 목 : 성찬과 하나님의 나라

	<p style="text-align: center;">논찬자 : 조기연 박사(서울신대 교수)</p> <p>4. 정기총회 : 1. 회칙수정 및 개정 2. 임원선거 및 이사, 각위원장 선임</p>
<p>2006년</p>	<p>제21회 정기학술세미나</p> <p>1. 일시 : 2006년 2월 4일 2. 장소 : 감리교신학대학교 3. 개최예배 사회 : 조기연 박사 (총무) 찬송 : 246장 기도 : 나형석 박사 (서기) 성경 : 안선희 박사 설교 : 백상열 박사 (회장) 인사말 : 김위식 박사 (감신대총장) 주기도</p> <p>4. 발표</p> <p>제1발표 : 좌장 : 김한옥 박사 (서울신대 교수) 발표 : 김세광 박사 (서울장신대 교수)</p> <p style="text-align: center;">제목 : 하나님 나라의 시각에서 본 예배 논찬 : 허정갑 박사 (연세대 교수)</p> <p>제2발표 : 좌장 : 김운규 박사 (한신대 교수) 발표 : 박해정 박사 (감신대 교수) 제목 : 한국 초기 감리교회의 성만찬 이해(1885-1935) 논찬 : 주승중 박사 (장신대 교수)</p> <hr style="border-top: 1px dotted black;"/> <p>제22회 정기학술세미나</p> <p>1. 일시 : 2006년 6월 3일 (토) 2. 장소 : 안동교회 3. 개최예배 사회 : 조기연 박사 (총무) 기도 : 위형운 박사 (부회장) 성경봉독 : 김세광 박사 (서기) 설교 : 백상열 목사 (회장)</p> <p>4. 발표</p>

	<p>제1발표 : 좌장 : 김운용 박사 (장신대 교수) 발표 : 김순환 박사 (한국성서대 교수) 제목 : 성서정파와 강해설교의 접목 가능성과 실제 논찬 : 정인교 박사 (서울신대 교수)</p> <p>제2발표 : 좌장 : 이성민 박사 (감신대 교수) 발표 : 김성민 박사 (협성대 교수) 제목 : 민담의 분열과 C.G.용의 개성화 과정 -기독교 영성수련과의 관련성을 중심으로- 논찬 : 이재훈 박사 (한국심리치료연구소 소장) 논찬2 : 김충렬 박사 (한국상담치료연구소 소장)</p> <hr/> <p>제23회 정기학술대회 : 기독교공동학회</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 일시 : 2006년 10월 20일 (금) 2. 장소 : 대전신학대학교 3. 발표 : 기도 : 백상열 박사 (회장) 좌장 : 조기연 박사 (서울신대 교수) 발표 : 허정갑 박사 (연세대 교수) 제목 : 성만찬적 교회론 -성도의 고제를 중심으로- 논찬 : 안선희 박사 (이대 교수)
<p>2007년</p>	<p>제24회 정기학술대회</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 일시 : 2007년 2월 9일 ~ 10일 2. 장소 : 미란다 호텔 (경기도 이천) 3. 개회예배 사회 : 조기연 박사 (총무) 기도 : 위형운 박사 (부회장) 성경봉독 : 백상열 박사 (회장) 설교 : 박근원 박사 (전 한신대 총장) 축도 : 정장복 박사 (한일장신대 총장) 4. 발표 제1발표 : 좌장 : 김운용 박사 (장신대 교수) 발표 : 김한옥 박사 (서울신대 교수) 제목 : 한국교회 소그룹 목회의 상태와 발전 방안 논찬 : 문병천 박사 (그리스도신대 교수) 제2발표 : 좌장 : 김윤규 박사 (한신대 교수) 발표 : 평신도 목회의 퍼러다임 전환을 위한 연구

	<p> 논찬 : 최종인 박사 (평화교회 목사/서울신대 외래교수) 제3발표 : 좌장 : 위형운 박사 (안양대 교수) 발표 : 주승중 박사 (장신대 교수) 제목 : 21세기 한국교회 예배를 위한 영성 논찬 : 남호 박사 (목원대 교수) </p> <hr/> <p> 제25회 정기학술세미나 : 기독교공동학회 1. 일시 : 2007년 5월 18일 (금) 2. 장소 : 한세대학교 3. 발표 : 인사말 및 기도 : 백상열 박사 (회장) 좌장 : 나형석 박사 (협성대 교수) 발표 : 박근원 박사 (한신대 명예교수/ 한국실천신학회 회장(1987~1991/ 한국기독교학회(1991~1993)) 제목 : 한국실천신학의 어제와 오늘, 그리고 내일 논찬 : 위형운 박사 (안양대 교수) </p>
	<p> 제26회 정기학술대회(영어발표) : 기독교공동학회 1. 일시 : 2007년 10월 19일 (금) 2. 장소 : 대전신학대학교 3. 발표 : 기도 : 정장복 박사 (한일장신대 총장 / 제8대 회장) 좌장 : 나형석 박사 (협성대 교수) 발표 : 주인옥 박사 (장신대 강사) 주제 : Shared Poiesis(쉐어드 포이에시스) 논찬 : 김순환 박사 (한국성서대 교수) </p>
<p>2008년</p>	<p> 제27회 정기학술대회 1. 일시 : 2008년 2월 2일 오전 10시 - 4시 30분 2. 장소 : 연세대학교 루스채플 3. 개회예배 사회 : 김세광 박사 (총무) 기도 : 나형석 박사 (서기) 설교 : 문성모 박사 (12대 회장) 축도 : 박근원 박사 (4. 5대 회장) </p>

	<p>4. 발표</p> <p>제1발표 : 좌장 : 위형운 박사 (회장 / 안양대 교수) 발표 : 이요섭 박사 (세종대 교수) 제목 : 크리스천의 리더쉽에 관한 고찰 논찬 : 조재국 박사 (연세대 교수)</p> <p>제2발표 : 좌장 : 김윤규 박사 (한신대 교수) 발표 : 반신환 박사 (한남대 교수) 제목 : 노인자살의 특징과 목회적 개입 논찬 : 김충렬 박사 (한국상담치료연구소 소장)</p> <p>제3발표 : 좌장 : 김순환 박사 (한국성서대 교수) 발표 : 김상백 박사 (순복음신학대학원대 교수) 제목 : 도시사회에서의 영성목회에 대한 연구 논찬 : 조성돈 박사 (실천신학대학원대학 교수)</p> <p>종합토론 : 좌장 : 김세광 박사(성루장신대 교수)</p>
<p>2008년</p>	<p>제28회 정기학술대회</p> <p>1. 일시 : 2008년 6월 7일 오전 9시 30분 - 4시 30분</p> <p>2. 장소 : 안양대학교 아리관 105(CEO Room)</p> <p>3. 개회예배</p> <p>사회 : 김세광 박사 (총무)</p> <p>기도 : 이요섭 박사 (세종대학교 교수)</p> <p>특송 : 안양대학교 쌍투스 중창단</p> <p>-지휘 : 손인오 (영혼의 아름다운 소리 연구소 소장)</p> <p>설교 : 위형운 박사(안양대학교 교수 / 회장)</p> <p>약사 : 문성모 박사(서울장신대학교 총장 / 제12대 회장)</p> <p>축도 : 박근원 박사(전한신대 총장 / 제4-5대 회장)</p> <p>4. 발표</p> <p>제1발표 : 좌장 : 김윤규 박사(한신대학교 교수) 발표 : 조성돈 박사(실천신학대학원 대학교 교수) 제목 : 자살에 대한 사회학적 이해와 그 현실 논찬 : 이현웅 박사(한일장신대학교 교수)</p> <p>제2발표 : 좌장 : 조재국 박사(연세대학교 교수) 발표 : 정재영 박사(실천신학대학원 대학교 교수) 제목 : 자살에 대한 개신교인의 인식과 교회의 책임 논찬 : 김선일 박사(서울장신대 연구교수)</p> <p>제3발표 : 좌장 : 김경진 박사(장로회 신학대학교 교수) 발표 : 김충렬 박사(한국 상담치료 연구소 소장)</p>

	<p>제목 : 기독교인의 자살과 그 대책 논찬 : 반신환박사(한남대학교 교수) 제4발표 : 좌장 : 김금용 박사(호남신학대학교 교수) 발표 : 김순환 박사(서울신학대학교 교수) 제목 : 예배, 타나토스를 넘어선 승리의 아남테시스 논찬1 : 주승중 박사(장로회 신학대학교 교수) 논찬2 : 이명희 박사(침례신학대학교 교수) 종합토론 : 좌장 : 김세광 박사(서울장신대 교수)</p>
<p>2008년</p>	<p>제29회 정기학술대회 총주제 : 한국교회 예배갱신과 구역공동체를 위한 빈곤복지와 디아코니아 일 시 : 2008년 9월 6일(토) 오전 9시 30분-오후 4시 30분 장 소 : 분당한신교회 별세홀(지하2층)</p> <p>I. 9시 30분 - 10시 아침간식 및 접수와 친교 II. 10시 - 10시 30분 경건회 사 회 : 김세광 박사(총무/서울장신대학교 교수) 기 도 : 김윤규 박사(회계/한신대학교 교수) 특 송 : 테너 손인오 (영혼의 아름다운소리 연구소 소장) 설 교 : 이윤재 박사(분당한신교회 담임목사) 인 사 : 위형운 박사(회장/안양대학교 교수) 축 도 : 이말테 목사(루터대학교 교수/국제관계진흥회위원장)</p> <p>III. 정기학술발표회 10시 30분 - 11시 제1발표 : 이현웅 박사(한일장신대학교 교수) 주 제 : 한국교회 예배신학의 외연 확장을 위한 한 모델로서 존 칼빈 (John Calvin)의 예배와 나눔의 실천 좌 장 : 주승중 박사(장로회신학대학교 교수) 11시 20분 논 찬 : 한재동 박사(나사렛대학교 교수) 11시 30분 질 의 : 이승진 박사(실천신학대학원대학교 교수) 11시 30분 - 12시 제2발표 : 나형석 박사(서기/협성대학교 교수) 주 제 : 고든 래트롭의 예배비평론과 한국교회 예배갱신을 위한 학 의 연구 좌 장 : 정인교 박사(서울신학대학교 교수) 12시 20분 논 찬 : 조기연 박사(부회장/서울신학대학교 교수) 12시 30분 질 의 : 이명희 박사(침례신학대학교 교수) 12시 30분 - 13시 30분 점심식사 교회식당(분당한신교회에서 제공)</p>

	<p>13시 30분 - 14시 제3발표 : 손의성 박사(배재대학교 교수) 주 제 : 구역을 중심으로 한 빈곤복지의 신학적 근거와 실천에 관한 연구 좌 장 : 이요섭 박사(세종대학교 교수)</p> <p>14시 20분 논 찬 : 이승열 박사(예장 총회사회봉사부 총무) 14시 30분 질 의 : 조성돈 박사(실천신학대학원대학교 교수)</p> <p>14시 30분 - 15시 제4발표 : 허우정 박사(실천신학대학원대학교 겸임교수) 주 제 : 하인츠 바그너(Heinz Wagner)의 디아코니아 이해와 한국교회 좌 장 : 김순환 박사(감사/서울신학대학교 교수)</p> <p>15시 20분 논 찬 : 홍주민 박사(한신대학교 연구교수) 15시 30분 질 의 : 김충렬 박사(한국상담치료연구소 소장)</p> <p>15시 30분 - 16시30분 종합토론: 좌장 : 위형운 박사(회장/안양대학교 교수) 총평논찬 : 김윤규 박사(회계/한신대학교 교수) 질의응답 : 다같이</p>
	<p>제30회 정기학술대회 : 기독교학회와 공동학회 일 시 : 10월 17일(금)-18일(토) 장소 : 침례신학대학교 발표자 : 기독교학회 : 안선희 박사(이화여자대학교 교수) 논 찬 : 황금봉 박사(영남신학대학교 교수) 발표1 : 홍주민 박사(한신대학교 연구교수) 주 제 : 섬김의 길로서의 선교 확장 방안 논찬1 : 김윤규 박사(한신대학교 교수) 발표2 : 김금용 박사(호남신학대학교 교수) 주 제 : 한국교회의 위기와 설교학적 한 답변 논찬2 : 허도화 박사(계명대학교 교수)</p>
<p>2009-1</p>	<p>제31회 정기학술대회 및 임시총회 총주제 : 목회현장에서 본 실천신학(현실과 비전) 일 시 : 2009년 2월 6일(금) 오후 3시-7일(토) 오전 12시 장 소 : 호텔 아카데미 하우스(구 크리스찬 아카데미)</p> <p>I. 2월 6일(금) 오후 3시 - 30분 접수와 인사 II. 3시 30분 - 4시 경건회 사 회 : 위형운 박사(회장/안양대학교 교수) 기 도 : 김금용 박사(학술분과위원장/호남신학대학교 교수)</p>

	<p>설 교 : 김종렬 박사(전 영남신학대학교 총장) 축 도 : 박근원 박사(전 한신대학교 총장)</p> <p>III. 4시 - 5시 주제강연 : 목회현장에서 본 실천신학(현실과 비전) 사 회 : 김세광 박사(충무/서울장신대학교 교수) 강 연 : 박종화 박사(경동교회 담임목사)</p> <p>IV. 제I 학술발표회(A그룹과 B그룹으로 나눔) A그룹(천은실) 5시-40분 제1발표: 권명수 박사(한신대학교 교수) 주 제 : 루돌프 보렌과 박근원 실천신학 구조 비교 좌 장 : 정인교 박사(서울신학대학교 교수)</p> <p>6시 00분 논 찬 : 이승진 박사(실천신학대학원대학교 교수) 6시 10분 논 찬 : 홍주민 박사(한신대학교 연구교수) 6시 30분 질의응답</p> <p>B그룹(622호) 5시-40분 제2발표: 차명호 박사(부산장신대학교 교수) 주 제 : 창조에 대한 예배학적 고찰과 적용 좌 장 : 이광희 박사(평택대학교 교수)</p> <p>6시 00분 논 찬 : 김순환 박사(서울신학대학교 교수) 6시 10분 논 찬 : 손의성 박사(배제대학교 교수) 6시 30분 질의응답</p> <p>V. 저녁식사 6시 30분-7시 10분(식사와 숙박 경동교회에서 제공) 식사기도 : 이말테 목사(루터대학교 교수)</p> <p>VI. 제II 학술발표회(A그룹과 B그룹으로 나눔) A그룹(천은실) 7시-40분 제3발표: 김성민 박사(협성대학교 교수) 주 제 : Madame Guyon의 신비주의와 영성 좌 장 : 조재국 박사(연세대학교 교수)</p> <p>8시 00분 논 찬 : 김종렬 박사(한일장신대 교수/한국상담치료연구소장) 8시 10분 논 찬 : 반신환 박사(한남대학교 교수)/25 8시 30분 질의응답</p> <p>B그룹(622호) 7시-40분 제4발표: 김광건 박사(서울장신대학교 교수) 주 제 : 리더십 변수들에 관한 개론적 고찰 좌 장 : 이요섭 박사(세종대학교 교수)</p> <p>8시 00분 논 찬 : 조성돈 박사(실천신학대학원대학교 교수) 8시 10분 논 찬 : 정재영 박사(실천신학대학원대학교 교수)</p>
--	---

	<p>8시 30분 질의응답</p> <p>VII. 8시 30분-9시 30분 제III 학술대회와 자유토론(전체모임 : 천은실) 주 제 : 최근 실천신학의 흐름에 관한 분석과 전망 좌 장 : 김윤규 박사(한신대학교 교수) 1. 회원들의 정보교환과 최근 관심 2. 최근 신학대학들의 과목변경 및 전망 3. 제1. 2. 3. 4. 발표에 대한 검토와 보완 4. 기타 학문적 동향</p> <p>VIII. 9시 30분-10시 제IV 임시총회 사 회 : 위형운 회장 / 김세광 총무 안 건 : 1. 회칙개정 2. 논문 신학과 실천 원고모집 일정 3. 학술대회일정 및 발표자 모집 4. 기타 사업계획</p> <p>IX. 10시- 취침 및 자유시간 : 가 분과 모임 등</p> <p>X. 2월 7일(토) 오전기상 6시 30분-8시 간단한 산책 : 택일 4.19 묘지/ 북한산 안 내 : 김윤규 박사(한신대학교 교수) 8시 30분-9시 30분 아침식사 식사기도 : 김순환 박사(서울신학대학교 교수)</p> <p>XI. 제III 학술발표회(전체모임: 천은실) 오전 9시 30분-10시 10시 제5발표 : 한재동 박사(나사렛대학교 교수) /87 주 제 : 예배갱신의 내포적 의미와 그 실현 범위 좌 장 : 김경진 박사(장로회신학대학교 교수) 10시 30분 논 찬 : 박해정 박사(감리교신학대학교 교수) /106 10시 40분 논 찬 : 백상열 박사(직전회장/왕대리교회 담임목사) 11시 질의응답</p> <p>XII. 제IV 종합토론(전체모임: 천은실) 11시-11시 30분 좌 장 : 나형석 박사(협성대학교 교수)</p> <p>XIII. 제V 점심 및 폐회 11시 30분-12시 폐회기도 : 김종렬 박사(전 영남신대 총장)</p>
--	--

<p>2009-2</p>	<p>제32회 한국실천신학회 정기학술대회 일 시 : 2009년 5월 30일 오전 9시 30분 - 오후 3시 장 소 : 서울장신대학교 강신명 홀</p> <p>I. 예 배 사회 : 위형윤 박사(회장) 기도 : 이말테 박사(루터대학교 교수) 설교 : 김외식 박사(전 감신대학교 총장) “한국실천신학회의 회고와 전망”</p> <p>II. 발 표</p> <p>제1발표 : 심상영 박사 “...분석심리학과 무의식...”(한국심층심리연구소장) 좌장 : 김충렬 박사(한일장신대 교수) 논찬1 : 반신환 박사(한남대 교수) 논찬2 황병준 박사(호서대 교수)</p> <p>제2발표 : 하도균 박사(서울신대 교수) “대거부락 전도운동에 관한 소고” 좌장 : 차명호 박사(부산장신대 교수) 논찬1 : 김선일 박사(웨신대 교수) 논찬2 이요섭 박사(세종대 교수)</p> <p>제3발표 : 조기연 박사(서울신대 교수) “예배의 일반적 이해” 좌장 : 김순환 박사(서울신대 교수) 논찬1 : 한재동 박사(나사렛대 교수) 논찬2 이현웅 박사(한일장신대 교수)</p> <p>제4발표 : 김옥순 박사(한일장신대 교수) “기독교봉사개념의 기초...” 좌장 : 홍주민 박사(한신대 연구교수) 논찬1 : 이승렬 박사(예장사회부총무) 논찬2 허우정 박사(실천신대 교수)</p> <p>제5발표 : 최동규 박사(서울신대 교수) “한국포스트모던 문화와 교회성장...” 좌장 : 조재국 박사(연세대 교수) 논찬1 : 백상렬 박사(은진아카데미 원장)</p> <p>제6발표 : 류원열 박사(연대/장신대 강사) “웨슬리의 설교연구” 좌장 : 주승중 박사(장신대 교수) 논찬1 : 이승진 박사(실천신대 교수) 논찬2 김경진 박사(장신대 교수)</p> <p>제7발표 : 조창연 박사(대한신학대 교수) “한국사회의 변화 ...” 좌장 : 정인교 박사(서울신대 교수) 논찬1 : 조성돈 박사(실천신대 교수) 논찬2 이명희 박사(침신대 교수)</p> <p>종합토론 좌장 : 김윤규 박사(한신대 교수) 응답 : 김종렬 박사(목회교육원원장) 폐회기도 : 백상렬 박사(은진아카데미 원장)</p>
<p>2009-3</p>	<p>제33회 한국실천신학회 학술대회</p>

	<p>한국교회성장동력교회 연구모임</p> <p>일 시 : 9월 5일(토) 장소 : 연세대학교 세브란스병원 원목실</p> <p>주 제 : 1. 한국교회 성장동력교회 연구</p> <p>2. 다음 발표 연구모임 : 11월 21일 세브란스병원 원목실</p> <p>참석자 : 위형운 김윤규 조재국 조기연 김세광 김순환 이요섭 박해정 조성돈 정재영 최동규</p>
<p>2009-4</p>	<p>제34회 한국실천신학회 학술대회 : 한국기독교학회공동학회</p> <p>일 시 : 10월 16일(금) 오후 1시- 17일(토) 1시 40분</p> <p>장 소 : 대전 침례신학대학교</p> <p>주 제 : 21세기 한국문화와 기독교</p> <p>▶ 16일(금) 12시 30분 - 1시 등 록</p> <p>▶ 16일(금) 1시 - 7시 개회예배 및 주제강연</p> <p>▶ 16일(금) 7시 - 8시 20분 한국실천신학회 정기학술발표 (1) 예배분과</p> <p>주 제 : “기념이면서 소통인 예배 : 동시대 문화 속 예배 모색”</p> <p>좌 장 : 김 윤 규 박사(한신대학교 교수)</p> <p>발 표 : 김 순 환 박사(서울신학대학교 교수)</p> <p>논 찬 1 : 김 경 진 박사(장로회신학대학교 교수)</p> <p>논 찬 2 : 정 인 교 박사(서울신학대학교 교수)</p> <p>▶ 17일(토) 8시 - 9시 한국실천신학회 정기학술발표 (2) 상담분과</p> <p>주 제 : “기독교인 자살과 목회적 대응 -상담학의 관점에서- ”</p> <p>좌 장 : 이 명 회 박사(침례신학대학교 교수)</p> <p>발 표 : 김 충 렬 박사(한일장신대학교 교수)</p> <p>논 찬 1 : 김 성 민 박사(협성대학교 교수)</p> <p>논 찬 2 : 반 신 환 박사(한남대학교 교수)</p> <p>▶ 17일(토) 8시 - 9시 한국실천신학회 정기학술발표 (3) 목회사회분과</p> <p>주 제 : “인간의 생명과 존엄한 죽음에 관한 기독교적 이해”</p> <p>좌 장 : 김 운 용 박사(장로회신학대학교 교수)</p> <p>발 표 : 조 재 국 박사(연세대학교 교수)</p> <p>논 찬 1 : 조 성 돈 박사(실천신학대학원대학교 교수)</p> <p>논 찬 2 : 허 도 화 박사(계명대학교 교수)</p>
<p>2010-1</p>	<p>제35회 한국실천신학회 정기학술대회</p> <p>일 시 : 2010월 2월 5일(금) 오후 5시- 6일(토) 11시</p> <p>장 소 : 수원 소망아카데미</p>

	<p>주 제 : 한국교회 예배와 상담 그리고 복음전도</p> <p>I. 예배 : 제15회 총회년보 참조</p> <p>II. 제15회 정기총회 : 총회년보 참조</p> <p>III. 학술발표</p> <p>총주제 : 한국교회의 예배와 상담 그리고 복음전도</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 김병훈 박사 : 긴장에너지의 세가지 유형 좌장 : 김충렬 논찬1 이시철 논찬2 권명수 2. 김충환 박사 : 구약시대에 나타난 트럼펫과 예배 좌장 : 김한옥 논찬1 조재국 논찬2 김수천 3. 홍순원 박사 : 성만찬의 사회윤리적 함의 좌장 : 이현웅 논찬1 김경진 논찬2 김순환 4. 김선일 박사 : 신학적 관점에서 복음전도 좌장 : 나형석 박사 논찬1 문병하 논찬2 최동규 <p>IV. 폐회 : 별지와 같이 제15대 임원진 구성 발표</p> <p>제1대 이사회 이사 발표</p> <p>손인오 목사(영혼의 아름다운소리 연구회 소장)</p>
<p>2010-2</p>	<p>제36회 한국실천신학회 정기학술대회</p> <p>주 제 : 바람직한 한국교회의 실천신학적 방향과 실제</p> <p>일 시 : 2010년 6월 12일(토) 10:00 - 16:00</p> <p>장 소 : 초동교회 난곡홀 (02-765-0528)</p> <p>I. 접수 및 친교</p> <p>II 개회 예배 초동교회 난곡홀 인도: 조기연 교수 (1부회장)</p> <p>기도: 나형석 교수 (제1총무)</p> <p>설교: 강석찬 박사 (초동교회 담임목사)</p> <p>축도: 박근원 박사 (전한신대총장. 제 4대 5대 회장)</p> <p>알림: 나형석 교수</p> <p>III. 논문발표 - 분과학회별 나누어 지정호실</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 목회상담분과 발제자: 김홍근(한세대) “애도를 통한 내면화과정과 새로운 자기표상형성” 좌장: 김성민(협성대) 논찬1: 반신환(한남대) 논찬2: 김병훈(호서대) 2. 예배분과 발표자: 김순환(서울신대) “개신교성찬예배를 위한 제언” 좌장: 나형석(협성대) 논찬1: 주승중(장신대) 논찬2: 김경진(장신대) 3. 설교분과

	<p>발제자:최진봉(장신대) “성례적 설교” 좌장:김윤규(한신대) 논찬1:이승진(실천신학대학원) 논찬2:전창희(협성대)</p> <p>4. 디아코니아분과 발표자 홍주민(한신대) “독일사회국가 체계에서 교회 디아코니아의 역할 연구” 좌장: 이승열(장로회총회사회봉사부총무) 논찬1:김옥순(한일장신대) 논찬2: 황병배(협성대)</p> <p>5. 목회상담분과 발표자: 박노권 (목원대) “렉시오 디비나의 활용가능성” 좌장: 김충렬(한일장신) 논찬1:황병준(호서대) 논찬2:최재락(서울신대)</p> <p>6. 예배분과 발제자: 김명실(장신대) “탄원기도와 한국교회” 좌장:조기연(서울신대) 논찬1:안선희(이화여대) 논찬2: 박해정(감신대)</p> <p>7. 설교분과 발제자: 전창희(협성대) “이야기 신학과 설교” 좌장: 김세광(서울장신) 논찬1:유재원(장신대) 논찬2:한재동(나사렛대)</p> <p>C. 종합토론 좌장: 김윤규 회장 차기 학술대회 토의(전회원) 및 결의사항 진행</p> <p>IV. 폐회 기도회 인도: 김윤규 교수 찬송 (312. 너 하나님께 이끌리어) 축도: 위형운 교수 (직전회장) “여호와께는 네게 복을 주시고 너를 지키시기를 원하며, 여호와께는 그 얼굴로 네게 비취사 은혜 베푸시기를 원하며, 여호와께는 그 얼굴을 네게로 향하여 드사 평강주시기를 원하노라”(민 6:24) 아멘</p>
<p>2010-3</p>	<p>제37회 한국실천신학회 정기학술대회 접수 및 친교 오후 2시 30분-6시 30분</p> <p>I. 개회 예배 3시 - 3시 30분 인도: 김윤규 박사(회장) 개회 찬송 (14장 1.2.3 주 우리 하나님) 기 도: 김세광 박사(제2부회장) 성 경: 요한15:1-6 특 주: 피아노연주 김애자 박사(텍사스대학교 음악박사) 설 교: “이것이 교회다” 김병삼 목사(분당만나교회 담임목사) 축 도: 김병삼 목사 알 림: 나형석 교수</p>

	<p>II. 3시 40분 - 5시 30분 교회성장동력의 비밀 사례발표</p> <p>좌 장 : 조재국 박사 (연세대 교수/ 세브란스병원 원목실장)</p> <p>1. 박해정 박사(감신대 교수) : “김병삼 목사의 분당 만나교회”</p> <p>2. 최동규 박사(서울신대 교수) : “김석년 목사의 서초 성결교회”</p> <p style="text-align: center;">■ 10분 휴식 ■</p> <p>특주 : 피아니스트 김애자 박사</p> <p>3. 정재영 박사(실천신학대학원대 교수) : “정주채 목사의 용인 향상교회”</p> <p>4. 이요섭 박사(세종대 교수/ 교목실장) : “김학중 목사의 안산 꿈의 교회”</p> <p>III. 5시 30분 - 6시 종합토의</p> <p>좌 장 : 조성돈 박사 (실천신학대학원대 교수/ 위원회 간사)</p> <p>총 평 : 조재국 박사(위원장)</p> <p>질의응답 : 전체</p> <p>축도: 위형윤 교수 (이사장)</p> <p>“여호와께는 내게 복을 주시고 너를 지키시기를 원하며, 여호와께는 그 얼굴로 내게 비취사 은혜 베푸시기를 원하며, 여호와께는 그 얼굴을 내게로 향하여 드사 평강주시기를 원하노라”(민 6:24)</p> <p>아멘</p> <p>IV. 6시 - 6시 30분 폐회 및 저녁식사</p>
<p>2010-4</p>	<p>제38회 한국실천신학회 정기학술대회 = 한국기독교학회와 공동학술대회</p> <p>일 시 : 10월 22일(금) 오후 1시- 23일(토) 1시 30분</p> <p>장 소 : 온양관광호텔</p> <p>주 제 : 한국 그리스도인의 인간성 성찰</p> <p>▶ 22일(금) 12시 30분 - 1시 등 록</p> <p>▶ 22일(금) 1시 - 7시 개회예배 및 주제강연</p> <p>▶ 22일(금) 7시 10분 - 8시 30분 한국실천신학회 정기학술발표 (1) 상담분과</p> <p>주 제 : “그리스도인의 특성과 전일성 회복”</p> <p>좌 장 : 최재락 박사(서울신대학교 교수)</p> <p>발 표 : 김 성 민 박사(형성대학교 교수)</p> <p>논 찬 1 : 반 신 환 박사(한남대학교 교수)</p> <p>논 찬 2 : 안 석 박사(서울기독교대학교 교수)</p> <p>8시 30- 9시 50 한국실천신학회 정기학술발표 (2) 예배분과</p> <p>주 제 : “세례, 새로운 인간이 태어나는 모태 ”</p> <p>좌 장 : 박 해 정 박사(감리대학교 교수)</p> <p>발 표 : 조 기 연 박사(서울신학대학교 교수)</p>

	<p>논 찬 1 : 차 명 호 박사(부산장신대학교 교수) 논 찬 2 : 전 창 희 박사(협성대학교 교수) ▶ 23일(토) 8시 50 - 8시 55 한국실천신학회 정기학술발표 (3) 디아코니아분과 주 제 : “예전의 해석학적 의미로서의 디아코니아 활동” 좌 장 : 홍 주 민 박사(한신대학교 교수) 발 표 : 김 옥 순 박사(한일장신대학교 교수) 논 찬 1 : 황 병 배 박사(협성대학교 교수) 8시 55- 9시 20 한국실천신학회 정기학술발표 (4) 설교분과 주 제 : “이명직 목사의 설교세계” 좌 장 : 주 승 중 박사(장로회신학대학교 교수) 발 표 : 정 인 교 박사(서울신학대학교 교수) 논 찬 1 : 이 승 진 박사(실천신학대학원대학교 교수) 논 찬 2 : 김 순 환 박사(서울신학대학교 교수)</p>
--	---

<p>2011-1</p>	<p>제39회 한국실천신학회 정기학술대회 = 제16회 정기총회 일 시 : 2월 11일(금) 오후 2시- 12일(토) 오전 12시 장 소 : 수원 소망아카데미 (경기대학교 입구 좌회전) 주 제 : “목회현장을 위한 간학문간 대화: 설교의 통합적 논의” ▶ 11일(금) 14시 00분 - 15:00 등 록 ▶ 11일(금) 15:00 -15:30 개회예배</p> <p>▶ 11일(금) 15시 40분 - 17:00 한국실천신학회 정기학술발표 (1) 주 제 : “한국감리교회의 세례 갱신과 설교에 대한 연구” 좌 장 : 김 세 광 박사(서울장신대학교 교수) 발 표 : 김 형 래 박사(감리교신학대학교 교수) 논 찬 1 : 김 형 락 박사(서울신학대학교 교수) 논 찬 2 : 이 승 진 박사(실천신학대학원대학교 교수)</p> <p>18시 30- 19시 50 한국실천신학회 정기학술발표 (2) 주 제 : “현대설교의 위기와 설교에서 힘을 주는 요소로서의 의지력의 적용성 연구 ” 좌 장 : 정 인 교 박사(서울신학대학교 교수) 발 표 : 김 충 렬 박사(한일장신대학교 교수) 논 찬 1 : 가 요 한 박사(그리스도연합감리교회 목사) 논 찬 2 : 조 성 돈 박사(실천신학대학원대학교 교수)</p> <p>20시 00 - 21시 20 한국실천신학회 정기학술발표 (3)</p>
---------------	---

	<p>주 제 : “의미있는 설교-성찬 예배를 위한 실천적 제안” 좌 장 : 김 운 용 박사(장로회신학대학교 교수) 발 표 : 나 형 석 박사(협성대학교 교수) 논 찬 1 : 안 선 희 박사(이화여자대학교 교수) 논 찬 2 : 조 기 연 박사(서울신학대학교 교수)</p> <p>▶ 12일(토) 8시 55- 9시 20 한국실천신학회 정기학술발표 (4) 주 제 : “미디어 선골르 통한 기독교 커뮤니케이션” 좌 장 : 김 순 환 박사(서울신학대학교 교수) 발 표 : 황 병 배 박사(협성대학교 교수) 논 찬 1 : 한 재 동 박사(나사렛신학대학교 교수) 논 찬 2 : 류 원 렬 박사(평택대학교 교수)</p> <p>9시 30- 10시 50 한국실천신학회 정기학술발표 (5) 주 제 : “설교의 디아코니아적 접근” 좌 장 : 이 현 응 박사(한일장신대학교 교수) 발 표 : 홍 주 민 박사(한국신학대학교 교수) 논 찬 1 : 최 진 봉 박사(장로회신학대학교 교수) 논 찬 2 : 김 수 천 박사(협성대학교 교수)</p> <p>10시 50-11시 20 종합토의 : “목회현장과 간학문적 대화” 좌장: 김 운 규 박사(한국신학대학교)</p> <p>11시 30- 12:00 제16회 정기총회 폐회예배-성만찬예배 인도: 조기연 박사(서울신학대학교)</p> <p>12 : 00 : 점심식사</p>
<p>2011-2</p>	<p>제40회 한국실천신학회 정기학술대회 일 시 : 5월 28일(토) 10:00- 15:30 장 소 : 신촌성결교회 신축본당:소예배실 주 제 : “변화하는 시대의 교회를 위한 실천신학의 가능성 모색”</p> <p>▶ 11시 20분 - 12:10 한국실천신학회 정기학술발표 (1) 주 제 : “내면아이 치료와 목회상담” 좌 장 : 김 성 민 박사(협성대학교 교수) 발 표 : 오 제 은 박사(숭실대학교 교수) 논 찬 1 : 권 명 수 박사(한신대학교 교수) 논 찬 2 : 류 제 상 박사(장로회신학대학교 교수) 논 찬 3 : 안 석 박사(서울기독신학대학교 교수)</p>

한국실천신학회 정기학술발표 (2)

주 제 : “임상적 의사소통의 과정에 관한 연구”
좌 장 : 오 규 훈 박사(장로회신학대학교 교수)
발 표 : 김 병 훈 박사(호서대학교 교수)
논 찬 1 : 박 중 수 박사(강남대학교 교수)
논 찬 2 : 양 유 성 박사(평택대학교 교수)

▶ 13시 00 - 13시 50 한국실천신학회 정기학술발표 (3)

주 제 : “영적지도의 시대적 요청과 분별의 문제”
좌 장 : 김 세 광 박사(서울장신대학교 교수)
발 표 : 유 해 룡 박사(장로회신학대학교 교수)
논 찬 1 : 이 강 학 박사(헛볼트리니티대학원대학교 교수)
논 찬 2 : 오 규 훈 박사(장로회신학대학교 교수)

한국실천신학회 정기학술발표 (4)

주 제 : “신학으로 미디어 읽기”
좌 장 : 이 요 섭 박사(세종대학교 교수)
발 표 : 이 길 용 박사(서울신학대학교 교수)
논 찬 1 : 성 석 환 박사(안양대학교 교수)
논 찬 2 : 최 동 규 박사(서울신학대학교 교수)

▶ 14시 00 - 14시 50 한국실천신학회 정기학술발표 (5)

주 제 : “주요 서구 개신교회 예배의 현황과 그 비교 연구”
좌 장 : 문 병 하 박사(그리스도대학교 교수)
발 표 : 김 순 환 박사(서울신학대학교 교수)
논 찬 1 : 박 종 환 박사(실천신학대학원대학교 교수)
논 찬 2 : 한 재 동 박사(나사렛대학교 교수)
논 찬 3 : 김 경 진 박사(장로회신학대학교 교수)

한국실천신학회 정기학술발표 (6)

주 제 : “디아코니 질 관리경영에 관한 연구”
좌 장 : 김 윤 규 박사(한신대학교 교수)
발 표 : 김 옥 순 박사(한일장신대학교 교수)
논 찬 1 : 홍 주 민 박사(한신대학교 교수)
논 찬 2 : 이 범 성 박사(실천신학대학원대학교 교수)

14시 50-15시 10 총 평 : 김 세 광 박사(수석부회장)

좌장: 김 윤 규 박사(한국신학대학교)

15시 10- 15:30 폐회기도회

인도: 조기연 박사(회장) 축도: 김윤규 박사(직전회장)

<p>2011-3</p>	<p>제41회 한국실천신학회 정기학술대회</p> <p>일 시 : 9월 24일(토) 장 소 : 세종대학교 애지헌교회 주 제 : “한국교회 성장동력세미나”</p> <p>▶ 11시 00 - 12:00 제1발표 주 제 : “한국교회 개혁모델:거룩한 빛 광성교회” 좌 장 : 나 형 석 박사(협성대학교 교수) 발 표 : 조 성 돈 박사(실천신학대학원대학 교수)</p> <p>▶ 13시 00 - 14시 00 제2발표 (1) 주 제 : “오산평화교회 성장동력 분석과 적용” 좌 장 : 김 윤 규 박사(한신대학교 교수) 발 표 : 하 도 균 박사(서울신학대학교 교수)</p> <p>▶ 14시 00 - 15시 00 제2발표 (2) 주 제 : “오순절 영성목회로 성장하는 지구촌순복음교회” 좌 장 : 김 세 광 박사(서울장신대학교 교수) 발 표 : 김 상 백 박사(순복음신학대학원대학교 교수)</p> <p>▶ 25:30 - 16:00 폐회기도회 인도: 조기연 박사(회장) 축도: 위형운 박사(한국실천신학회 이사장)</p>
<p>2011-4</p>	<p>제42회 한국실천신학회 정기학술대회 = 한국기독교학회의와 공동학술대회</p> <p>일 시 : 10월 21일(금) ~ 22일(토) 장 소 : 온양관광호텔 주 제 : “글로벌시대의 한국신학”</p> <p>▶ 21일(금) 20시 00분 - 22:00 주제발표 (1) 주 제 : “한국교회 예배의 배경, 윤곽 그리고 내용” 좌 장 : 나 형 석 박사(협성대학교 교수) 발 표 : 김 경 진 박사(장로회신대학교 교수)</p> <p>▶ 21일(금) 17시 00 - 18시 30 학회별발표 (1) 주 제 : “한국교회의 종교성”</p>

	<p>좌 장 : 정 인 교 박사(서울신학대학교 교수) 발 표 : 조 성 돈 박사(실천신학대학교 교수) 논 찬 : 정 재 영 박사(실천신학대학교 교수)</p> <p>▶ 22일(토) 08시 20 - 09시 20 학회별발표 (2) 주 제 : “한국교회의 성장과 부흥” 좌 장 : 문 병 하 박사(그리스도신학대학교 교수) 발 표 : 최 동 규 박사(서울신학대학교 교수) 논 찬 : 하 도 균 박사(서울신학대학교 교수)</p> <p>▶ 25:30 - 16:00 폐회에배 및 성만찬 인도: 정장복 목사(한국기독교학회 회장)</p>
<p>2012-1</p>	<p>제43회 한국실천신학회 정기학술대회 = 제17회 정기총회 주 제 : 한국사회의 변화와 교회의 역할 일 시 : 2012년 2월 3일(금) 오후 2시 - 4일(토) 12:00 장 소 : 부평 카리스호텔 ☎ 032-554-6400 인천시 계양구 작전동 428-2번지</p> <p>▶ 2.3일(금) 15시 30분 - 17시 제1발표(주제발표) : 대연회장 주 제 : 한국사회의 변동과 기독교 발표자 : 조성돈 박사 좌 장 : 조기연 박사 논찬1 : 최현중 박사 논찬2 : 정재영 박사</p> <p>▶ 2.3일(금) 17시 00 - 18시 30분 학회별발표 (1) 제2발표 : 텅거벨 주 제 : 한국교회의 디아코니아 전문성을 위한 신학적 성찰과 정책 방향 발표자 : 김옥순 박사 좌 장 : 위형윤 박사 논찬1 : 김한호 박사 논찬2 : 이범성 박사</p> <p>제3발표 : 피터펜 주 제 : 장 칼뱅의 인간이해와 목회적 돌봄 발표자 : 안 석 박사 좌 장 : 권명수 박사 논찬1 : 안민숙 박사 논찬2 : 채희용 박사</p> <p>▶ 2.3일(금) 18:30 - 19:30 저 녁 식 사 ▶ 2.3일(금) 19:30 - 21:00 제4발표 : 대연회장 주 제 : 목회상담의 위기적 상황과 그 대처 발표자 : 김성민 박사 좌 장 : 김충렬 박사 논찬1 : 김홍근 박사</p>

	<p>발표자: 최광현 박사 주제: 영성과 가족치료: 목회영성과 가족치료의 만남 좌장: 양유성 박사/ 논찬1: 정보라 박사/ 논찬2: 송민애 박사</p> <p>▶ 학회별발표 5 발표자: 김옥순 박사 주제: 디아코니아 관점에서 본 보편적 복지의 타당성에 관한 연구 좌장: 홍주민 박사/ 논찬1: 김한호 박사/ 논찬2: 이범성 박사</p> <p>▶ 학회별발표 6 발표자: 오방식 박사 주제: 자기초월의 관점에서 바라본 토마스 머튼의 자기이해 좌장: 유해룡 박사/ 논찬1: 권명수 박사/ 논찬2: 이강학 박사</p> <p>▶ 학회별발표 7 발표자: 나형석 박사 주제: 희생으로서의 성찬 좌장: 김운용 박사/ 논찬1: 허정갑 박사/ 논찬2: 김명실 박사</p> <p>▶ 종합진행: 조기연 박사 폐회기도: 김윤규 박사</p>
<p>2012-3</p>	<p>제45회 한국실천신학회 정기학술대회 주제: 제3차 한국 10대 교회성장동력 분석 발표회 일시: 2012년 9월 15일(토) 10:00-13:00 장소: 연세대학교 루스채플</p> <p>개회예배 좌장 조재국 박사(연세대학교 교수)</p> <p>제1 발표 : 사람을 살리고 사람을 세우는 신앙교회 발 표 자 : 위형운 박사(안양대학교 교수) 논 찬 : 이만규 목사(신양교회 담임목사) 질의응답</p> <p>제2 발표 : 하나님의 가족을 구현하는 참 교회: 목산교회 발 표 자 : 이 명 희 박사(침례신학대학교 교수) 논 찬 : 윤창선 전도사(목산교회담임교역자) 질의응답</p> <p>제3 발표 : 열정으로 성장하는 군산성광교회 발 표 자 : 서승룡 박사(한신대학교 외래교수) 논 찬 : 양태운 목사(군산성광교회 담임목사) 질의응답</p>

	<p>점심식사 임원회의</p>
2012-4	<p>제46회 한국실천신학회 정기학술대회 = 한국기독교학회와 공동학술대회</p> <p>일 시 : 10월 21일(금) ~ 22일(토) 장 소 : 온양관광호텔 주 제 : “통일과 화해”</p> <p>제1발표 북한이탈 주민의 자기표상 이해에 기초한 목회적 돌봄 발표자: 김홍근 박사(한세대학교 교수) 논찬자: 권명수 박사 안석 박사 좌 장: 이광희 박사</p> <p>제2발표 한국적 설교를 위한 한 시안으로서의 판소리설교에 관한 연구 발표자: 정인교 박사(서울신학대학교) 논찬자: 이성민 박사 류원렬 박사 좌 장: 김옥순 박사</p>
2013-1	<p>제47회 한국실천신학회 정기학술대회 = 제18회 정기총회</p> <p>일 시 : 2013년 2월 1일(금) ~ 2일(토) 장 소 : 부천 카리스호텔 주 제 : 실천신학 학문적 위치와 미래</p> <p>개회예배</p> <p>제1발표 : 대연회장 총좌장 : 김경진 박사(장로회신학대학교 교수) 주제 1 : 실천신학의 실천신학적 이해 발표자 : 한재동 박사(나사렛대학교 교수) 주제 2 : 실천신학의 사회과학적 방법론 소고 발표자 : 박관희 박사(교회리서치연구소 대표)</p> <p>주제 3 : 실천신학의 역사적 변천과 미래적 과제 발표자 : 김세광 박사(서울장신대학교 교수)</p> <p>- 저녁식사 -</p> <p>제2발표 : 대연회장 총좌장 : 김충렬 박사(한일장신대학교 교수) 주제 4 : 디아코니아신학의 실천신학적 위상과 그 과제들 발표자 : 김옥순 박사(한일장신대학교 교수) 주제 5 : 교회성장학의 학문적 특성과 실천신학의 방향 발표자 : 최동규 박사(서울신학대학교 교수) 주제 6 : 영성인가? 아니면 상담심리치료인가? 영성지향적</p>

	<p>상담심리치료로서의 기독교(목회)상담학 발표자 : 안 석 박사(서울기독교대학교 교수)</p> <p>전체모임 및 인사</p> <p>제2회 이사회 및 편집위원회</p> <p>- 아침식사 -</p> <p>제3발표 : 대연회장 총좌장 : 김홍근 박사(한세대학교 교수) 주제 7 : 실천신학적 지평확대를 위한 예배학적 모색 발표자 : 김순환 박사(서울신학대학교 교수)</p> <p>폐회예배 - 성찬집례 : 김세광 박사 - - 사랑의 오찬 -</p>
<p>2013-2</p>	<p>제48회 한국실천신학회 정기학술대회 일 시 : 2013년 6월 1일(토) 오전 10시-오후 4시 장 소 : 협성대학교 주 제 : 한국 교회와 사회를 위한 실천신학의 추구</p> <p>개회예배</p> <p>제1발표: 이상훈 박사 주제: 공공신학 윤리적 관점에서 본 고령화 사회 좌장: 이승열 박사/ 논찬1: 김옥순 박사/ 논찬2: 김한호 박사</p> <p>제2발표: 황병배 박사 주제: The Rainer Scale을 통해 본 한국 불신자 유형조사와 효과적인 전도를 위한 선교적 통찰 좌장: 조재국 박사/ 논찬1: 조성돈 박사/ 논찬2: 최동규 박사</p> <p>제3발표: 김성민 박사 주제: 정신에너지와 정신치료: 아씨의 성 프란치스코의 회심체험에 관한 분석심리학적 고찰 좌장: 김충렬 박사/ 논찬1: 홍영택 박사/ 논찬2: 나형석 박사</p> <p>제4발표: 김형락 박사 주제: 성찬예식의 기호학적 이해: Charles Sanders Peirce의 기호학을 중심으로 좌장: 이명희 박사/ 논찬1: 조기연 박사/ 논찬2: 안덕원 박사</p> <p>- 점심식사 -</p> <p>제5발표: 조영창 박사</p>

	<p>주제: 텍스트로서 은유적 설교문의 신학적 이해를 위한 방법에 관한 한 연구: 가다며, 은유, 그리고 설교문의 신학적 해석 좌장: 김세광 박사/ 논찬1: 이성민 박사/ 논찬2: 최진봉 박사 제6발표: 김경은 박사 주제: 화해의 영성 좌장: 유해룡 박사/ 논찬1: 김수천 박사/ 논찬2: 이강학 박사 제7발표: 유재원 박사 주제: 한국형 이머징 예배의 가능성 모색 좌장: 민장배 박사/ 논찬1: 김순환 박사/ 논찬2: 박해정 박사 - 휴식시간 - 제8발표: 전창희 박사 주제: 설교와 성경해석학 좌장: 정인교 박사/ 논찬1: 이현웅 박사/ 논찬2: 나형석 박사 제9발표: 하도균 박사 주제: 교회공동체성 회복을 통한 복음전도의 활성화에 관한 연구 좌장: 박해정 박사/ 논찬1: 김선일 박사/ 논찬2: 정재영 박사 제10발표: 신경섭 박사 주제: J. 칼빈과 C.G.용의 종교체험 비교연구 좌장: 권명수 박사/ 논찬1: 원영재 박사/ 논찬2: 박영의 박사 - 종합토론 및 폐회 - 진행: 김세광 박사 폐회기도: 조기연 박사</p>
<p>2013-3</p>	<p>제49회 정기학술대회개회 및 한국여성성신학회 창립예배 주 제 : 제4차 한국10대 성장동력교회 분석 일 시 : 2013년 9월 28일(토) 오전 9시 30분 - 오후 2시 20분 장 소 : 은평감리교회(서울시 은평구 녹번동 153-16)</p> <p>개회예배 사 회 : 나형석 목사 기 도 ----- 김충렬 목사 성경봉독 ----- 김명실 목사 한국여성성신학회 창립축사 ----- 위형운 목사(한국실천신학회 책임교문) 한국여성성학회 창립경과보고 ----- 유해룡 목사(장신대 여성신학 교수) 축 도 ----- 김윤규 목사 광고와 소개 ----- 한재동 목사</p> <p>학술대회 전체 좌장 : 김윤규 박사</p>

	<p>제1발표: 김한호 박사 주제: 디아코니아 목회와 교회성숙 논찬: 허우정 박사 (김옥순 박사)</p> <p>제2발표: 김선일 박사 주제: 종교다원주의 사회에서의 진도: 레슬리 뉴비긴을 중심으로 논찬: 정재영 박사</p> <p>제3발표: 안석 박사 주제: 성장에 관한 정신역동적 고찰 논찬: 고유식 박사</p> <p>제4발표: 조재국 박사 주제: 한국교회 성장동력의 분석과 평가 논찬: 위형운 박사</p> <p>한국영성신학회 창립총회 한국실천신학회 임원회</p>
2013-4	<p>제50회 한국실천신학회 정기학술대회 = 한국기독교학회와 공동학술대회</p> <p>일 시 : 10월 18일(금) ~19일(토) 장 소 : 온양관광호텔 주 제 : 정의와 평화</p> <p>제1발표 디아코니아 관점에서 접근하는 정의, 평화, 생명살림 발표자: 김옥순 박사(한일장신대학교 교수) 논찬자: 김한호 박사 이범성 박사 좌 장: 이승렬 박사</p> <p>제2발표 기독교 성찬 성례의 사회윤리적 책임에 대한 연구 발표자: 김명실 박사(장로회신학대학교) 논찬자: 김형락 박사 이세형 박사 좌 장: 나형석 박사</p> <p>제3발표 자살에 대한 정신분석적 고찰 발표자: 이준호 박사(한신대학교) 논찬자: 김충렬 박사 권혁남 박사 좌 장: 김홍근 박사</p> <p>제4발표 이머징 교회 운동의 설교연구: 덴 킴벌과 마크 드리스콜을 중심으로 발표자: 유재원 박사(장로회신학대학교) 논찬자: 최영현 박사 박종환 박사 좌 장: 김윤규 박사</p> <p>제5발표 『베네딕트 수도규칙』의 엄격성과 유연의 문제 발표자: 유해룡 박사(장로회신학대학교) 논찬자: 김경은 박사 권명수 박사 좌 장: 이강학 박사</p> <p>제6발표 독일사회시장경제와 교회의 역할 발표자: 조성돈 박사(실천신학대학원대학교) 논찬자: 김한옥 박사 황병준 박사</p>

	<p>좌 장: 최현중 박사</p>
<p>2014-1</p>	<p>제51회 한국실천신학회 정기학술대회 = 제19회정기총회 일 시 : 2014년 2월 7일(금)-8일(토) 장 소 : 부평 카리스호텔(031-554-6400) 주 제 : 다문화문제와 한국교회</p> <p>영성신학 발표: 오방식, “요한 카시아누스의‘관상’에 대한 연구” 좌장: 배덕만/ 전공논찬: 김수천/ 비전공논찬: 이필은(교육)</p> <p>교회성장 발표: 김성영, “개신교 목사의 다문화교육 태도에 관한 통합적 연구: 수도권을 중심으로” 좌장: 김선일/ 전공논찬: 이길용/ 비전공논찬: 민장배(예배)</p> <p>예 배 발표: Malte RHINOW, “18, 19 세기의 조선 천주교인들의 새벽기도(회)” 좌장: 김성대/ 전공논찬: 문호주/ 비전공논찬: 안치범(선교)</p> <p>디아코니아 발표: 홍주민, “다문화사회와 디아코니아-민관협력도움 시스템의 가능성: 성남외국인센터의 예” 좌장: 이승열/ 전공논찬: 허우정/ 비전공논찬: 이범성(에큐메니즘)</p> <p>상담치료 발표: 양유성, “목회상담에서 은유의 의미와 기능” 좌장: 김병훈/ 전공논찬: 김동영/ 비전공논찬: 홍순원(윤리)</p> <p>영성신학 발표: 최광선, “생태위기와 기독교 영성: 창조세계를 책으로 실행하는 렉시오 디비나(Lectio Divina)는 가능한가?” 좌장: 김삼백/ 전공논찬: 김경은/ 비전공논찬: 최진봉(설교)</p> <p>교회교육 발표: 이수인, “교회학교 교사들의 효과적인 훈련을 위한 구성주의적 접근 방법의 적용 가능성 연구” 좌장: 신현광/ 전공논찬: 신승범/ 비전공논찬: 김안식(사회복지)</p> <p>예 배 발표: 신동원, 주제: 다문화상황에서의 결혼예식에 대한 고찰 좌장: 안선희/ 전공논찬: 김정/ 비전공논찬: 성민경(교육공학)</p> <p>설 교 발표: 나광현, “포스트모던 상황에서의 설교를 위한 대화적, 협력적 소통을 통한 메시지 창안(invention) 이론에 대한 연구” 좌장: 이현웅/ 전공논찬: 류원열/ 비전공논찬: 성신형(종교와 사회)</p>

	<p>디아코니아 발표: 김옥순, “한국적 다문화 사회와 교회의 디아코니아 역할에 관한 연구” 좌장: 홍주민/ 전공논찬: 김한호/ 비전공논찬: 김정(상담)</p> <p>예 배 발표: 전창희, “초대교회 알몸 세례(naked baptism)에 대한 고찰” 좌장: 차명호/ 전공논찬: 성현/ 비전공논찬: 김정두(조직신학)</p> <p>상담치료 발표: 최재락, “죄의식과 용서에 대한 목회상담학적 성찰: 사례분석을 중심으로” 좌장: 김성민/ 전공논찬: 권정아 / 비전공논찬: 이혁배(윤리)</p> <p>설 교 발표: 최영현, “다문화 상황에서 이머징 설교의 가능성과 신학적 의미” 좌장: 정인교/ 전공논찬: 김금용/ 비전공논찬: 오오현(상담)</p> <p>목회사회 발표: 정재영, “종교세속화의 한 측면으로 소속 없는 신앙” 좌장: 김순환/ 전공논찬: 정근하/ 비전공논찬: 김동환(윤리)</p>
<p>2014-2</p>	<p>제52회 한국실천신학회 정기학술대회 일 시 : 2014년 5월 31일 (토) 오전 10시-오후 4시 장 소 : 연세대학교 루스채플 주 제 : 교회의 정체성을 밝히는 실천신학</p> <p>제1 발표: 김순환 박사 주제: 미래교회의 주역, 영유아 및 아동 층 예배를 위한 소고 좌장: 유재원 박사 / 논찬1: 김세광 박사 / 논찬2: 신형섭 박사</p> <p>제2 발표: 김기철 박사 주제: 거울메타포로 풀이하는 ‘다음’의 영성 좌장: 안석 박사 / 논찬1: 고유식 박사 / 논찬2: 최주혜 박사</p> <p>제3 발표: 이강학 박사 주제: 영적 분별: 이냐시오 로올라와 조나단 에드워즈 비교 좌장: 오방식 박사 / 논찬1: 최광선 박사 / 논찬2: 김경은 박사</p> <p>제4 발표: 김옥순 박사 주제: 한국교회의 미래 디아코니아목회와 실천현장을 위한 방향성 좌장: 이승렬 박사 / 논찬1: 김한호박사 / 논찬2: 허우정 박사</p> <p>제5 발표: 김 정 박사 주제: 초대 시리아 기독교의 세례와 금욕주의 좌장: 전창희 박사 / 논찬1: 나형석 박사 / 논찬2: 최진봉 박사</p> <p>제6 발표: 김성민 박사 주제: 엑카르트의 신비주의와 분석심리학 (ppt) 좌장: 김충렬 박사 / 논찬1: 정지련 박사 / 논찬2: 권명수 박사</p>

	<p>제7 발표: 김수천 박사 주제: 기독교적 묵상의 영성 신학적 의미 분석 좌장: 유해룡 박사 / 논찬1: 오방식 박사 / 논찬2: 백상훈 박사</p> <p>제8 발표: 나인선 박사 주제: 페미니스트들은 하나님을 “성부: 아버지 하나님”으로 부를 수 있는가? 좌장: 위형윤 박사 / 논찬1: 김명실 박사 / 논찬2: 한재동 박사</p> <p>제9 발표: 양동욱 박사 주제: 한국교회의 대안적 비전 형성을 위한 설교학적 방법론 연구 좌장: 김명찬 박사 / 논찬1: 최진봉 박사 / 논찬2: 김세광 박사</p> <p>제10 발표: 하도균 박사 주제: 세속화 시대의 효율적인 복음전도에 관한 연구 좌장: 최동규 박사 / 논찬1: 구병옥 박사 / 논찬2: 최재성 박사</p>
<p>2014-3</p>	<p>제53회 한국실천신학회 정기학술대회 일 시 : 2014년 10월 11일 (토) 오전 9시30분-오후 4시 장 소 : 영도교회 (서울시 영등포구 도림동 130-22번지) 주 제 : 이단 사이버 종파의 사회적 악영향에 대한 실천적 과제</p> <p>제 1 발표 : 이치만 박사, 장로회신학대학교 교수 “이단 발흥의 역사적 연구를 통해 본 한국교회의 과제” 좌장: 김상백 박사 논찬: 김명실 박사</p> <p>제 2 발표 : 김충렬 박사, 한일장신대학교 교수 “광신도의 문제와 상담 치료적 대응: 기독교 상담학의 관점에서” 좌장: 안 석 박사 논찬: 김성민 박사</p> <p>제 3 발표: 탁지일 박사, 부산장신대학교 교수 “이단 사이버 현황분석 및 한국교회의 실천적 과제” 좌장: 박해정 박사 논찬: 문병하 박사</p> <p>제 4 발표: 안 석 박사, 서울기독교대학교 교수 “신앙인가 아니면 병리인가? : 유사 신앙에 대한 상담심리학적 연구 좌장: 김성민 박사 논찬: 고유식 박사</p>
<p>2014-4</p>	<p>제54회 한국실천신학회 정기학술대회 = 한국기독교학회의 공동학술대회 일 시 : 10월 31일(금) -11월 1일(토) 장 소 : 온양관광호텔</p>

	<p>주 제 : 평화</p> <p>제1발표 안덕원 박사(헷볼트리니티신학대학원대학교) “엘런 페이튼의 평화의 영성과 리더십” 좌장: 김윤규 박사 논찬자: 계재광 박사, 김정 박사</p> <p>제2발표 김충렬 박사(한일장신대학교) “평화의 구조적인 문제에 대한 정신분석적 고찰” 좌장: 김명실 박사 논찬: 김성민 박사, 황병준 박사</p> <p>제3발표 김옥순 박사(한일장신대학교) “기독교 전통속에 나타난 여성 디아코니아에 관한 연구” 좌장: 이승열 박사 논찬: 김한호 박사, 박인갑 박사</p> <p>제4발표 김양일 박사(장로회신학대학교) “후기 자유주의 관점에서 본 공적설교신학 구축을 위한 연구” 좌장: 정인교 박사 논찬: 류원렬 박사, 최진봉 박사</p>
<p>2015-1</p>	<p>제55회 한국실천신학회 정기학술대회</p> <p>주 제 : 실천신학에서의 융합과 통섭 일 시 : 2015년 2월 13일(금) 오후 2시-14일(금) 오후1시 장 소 : 부평 카리스호텔 ☎ 032-556-0880 인천 계양구 작전동 428-2번지</p> <p>제1발표: 윤은주 <한국사회의 융합과 통섭> 주제: 한국교회의 통일선교와 인권운동 좌장: 김한옥 / 논찬1: 황병배 / 논찬2: 이범성 / 논찬3: 정재영</p> <p>제2발표: 문화랑 <예배와 성장발달심리학의 융합과 통섭> 주제: 예전이 어떻게 신앙을 형성하는 가에 대한 연구 좌장: 이말테/ 논찬1: 김순환 / 논찬2: 김형락 / 논찬3: 김은주 저녁식사</p> <p>제3발표: 여한구 <성서와 심리학의 융합과 통섭> 주제: 기독교 상담에서의 성서와 심리상담 좌장: 김충렬 / 논찬1: 김병훈 / 논찬2: 김성민 / 논찬3: 박종수</p> <p>제4발표: 허요한 <드라마와 설교의 융합과 통섭> 주제: 신학과 드라마의 만남: 드라마터지(dramaturge)로서의 설교자에 대한 연구 좌장: 김윤규 / 논찬1: 정창균 / 논찬2: 이승진 / 논찬3: 김현애</p> <p>제5발표: 윤성민 <사회학과 영성신학의 융합과 통섭> 주제: 독일에서 본 한국사회와 한국교회-녹색성장안에서의 교회의 영성 좌장: 김경은 / 논찬1: 김수천 / 논찬2: 김상백 / 논찬3: 전창희</p> <p>제6발표: 김옥순 <사회의 융합과 통섭> 주제: 디아코니아와 사회복지의 만남은 가능한가?</p>

	<p>좌장: 이승렬 / 논찬1: 허우정 / 논찬2: 김한호 / 논찬3: 천병석 제7발표: 조재국 <교육과 선교의 융합과 통섭> 주제: 대학교회의 목회적 성격과 선교적 과제 좌장: 조기연 / 논찬1: 신현광 / 논찬2: 조성돈 / 논찬3: 이현웅 아침식사 제8발표: 안석 <소통으로서의 융합과 통섭> 주제: 용서에 관한 기독교 상담적 고찰:엔라이트의 용서치유에 관한 연구 좌장: 김홍근 / 논찬1: 고유식 / 논찬2: 전영윤 / 논찬3: 오오현 제9발표: 김선일 <신학과 포교의 융합과 통섭> 주제: 전도적 관점에서의 회심이해 좌장: 최동규 / 논찬1: 허성업 / 논찬2: 최종인 / 논찬3: 조은하 제10발표: 김명실 <예배학과 여성학의 융합과 통섭> 주제: 한국 기독교 결혼예식서들 속에 나타난 양성평등과 가정에 대한 이해들 좌장: 민장배 / 논찬1: 나형석 / 논찬2: 전창희 / 논찬3: 신형섭 제11발표: 김명희 <타종교와의 융합과 통섭> 주제: 에노미야 라쌀의 선불교와 그리스도교의 영성적 대화 좌장: 유해룡 / 논찬1: 김수천 / 논찬2: 유재경 / 논찬3: 이상억</p>
<p>2015-2</p>	<p>제56회 한국실천신학회 정기학술대회 주 제 : 교회의 정체성을 밝히는 실천신학 일 시 : 2015년 5월 16일(토) 오전 9시 - 오후 2시 30분 장 소 : 경기도 군포시 당정동 604-5 한세대학교 제1발표: 유해룡 주제: 교회를 살리는 실천적 영역으로서의 영성신학 좌장: 이강학/ 논찬1: 김수천/ 논찬2: 백상훈 제2발표: 이승진 주제: "설교 플롯과 반전의 깨달음" 좌장: 이현웅/ 논찬1: 오현철/ 논찬2: 김양일 제3발표: 정근하 주제: 교회 오너십의 관점에서 본 효과적인 일본선교 방안연구 좌장: 조성돈/ 논찬1: 김선일/ 논찬2: 황병준 제4발표: 김형락 주제: "기독교 예배의 근원적 샘을 찾아서: 삶의 예배, 예배의 삶" 좌장: 안덕원/ 논찬1: 차명호/ 논찬2: 유재원 제5발표: 정보라 주제: 목회상담에서의 변화이해: 거킨의 "영혼의 삶"에 대한 비판적</p>

	<p>고찰 좌장: 김홍근/ 논찬1: 권명수/ 논찬2: 김동영 제6발표: 김경한 주제: 한국성결교회전도부인의 활동과 복음전도활성화에 관한 연구 좌장: 김선일/ 논찬1: 구병옥/ 논찬2: 조재국 제7발표: 옥진한 주제: 존 웨슬리의 디아코니아실천에 관한 연구 좌장: 김옥순/ 논찬1: 박인갑/ 논찬2: 김한호 연구윤리교육 발표: 위형운 박사</p>
<p>2015-3</p>	<p>제57회 한국실천신학회 정기학술대회 주 제: 교회와 경제 일 시: 2015년 9월 12일(토) 장 소: 우리중앙교회(박영균 목사사무, 강남구 개포동)</p> <p>제1발표: 정일웅(전 총신대 교수/신학대학 총장협의회 회장) 주제: 한국 선교사에 나타난 교회의 경제활동 좌장: 김충렬(한일장신대학교 교수) 논찬1: 이명희(침신대학교 교수) 논찬2: 성신형(숭실대학교 교수) 제3발표: 위형운(안양대학교 교수/한국학술진흥원 총재) 주제: 현대 자본주의 사회에서 교회의 경제정의 좌장: 안석(크리스천치유상담대학원대학교 교수)논찬1: 조무성(고려대학교 교수) 논찬2: 최진경(웨스트민스트 신학대학원대학교 교수) 제5발표: 조재국(연세대학교 교수/교목실장) 주제: 한국교회의 현금이해와 재정운용에 관한 연구 좌장: 김윤규(한신대학교 교수) 논찬1: 정재영(실천신학대학원대학교 교수) 논찬2: 홍순원(협성대학교 교수) 종합토의 인도: 한재동(나사렛대학교 교수)</p>
<p>2015-4</p>	<p>제58회(10월) 학술대회 및 한국기독교학회와 공동학회 주 제: 정의 일 시: 2015년 10월 23일-24일</p>

	<p>장 소: 온양관광호텔 공통주제 사회자: 조성돈 박사(실천신학대학원대학교 교수) 발제자: 정재영 박사(실천신학대학원대학교 교수) 제 목: “시민사회에서 교회와 사회정의” 논찬자: 황병준 박사(호서대학교 교수)</p> <p>자유주제 사회자: 김옥순 박사(한일장신대학교 교수) 발제자: 최현종 박사(서울신학대학교 교수) 제 목: “독일통일의 종교사회학적 분석” 논찬자: 민장배 박사(성결대학교 교수)</p>
<p>2016-1</p>	<p>제59회 한국실천신학회 정기학술대회 = 제21회 한국실천신학회 정기총회</p> <p>주 제: 갈등과 화해(학제간 대화) 일 시 : 2016년 2월 12일(금) 15시-13일(토) 12시 장 소 : 부평 카리스호텔(☎ 032-556-0880) 인천 계양구 작전동 428-2번지</p> <p>제1발표: 강문규 <교회교육의 갈등과 화해> 주제: 한국 사회갈등의 요인들에 대한 화해의 기독교 교육적 모색 좌장: 신현광/ 논찬1: 고원석 / 논찬2: 김웅기 / 논찬3: 유은희</p> <p>제1발표발표: 오방식 <영성신학의 갈등과 화해> 주제: 토마스 머튼의 비폭력에 대한 연구 좌장: 유해룡/ 논찬1: 이강학/ 논찬2: 김경은 / 논찬3: 윤성민</p> <p>제2발표: 최현종 <목회사회리더십의 갈등과 화해> 주제: 다종교 사회의 긴장과 공존: 공적 영역에서의 종교 좌장: 조성돈/ 논찬1: 김명희/ 논찬2: 정재영/ 논찬3: 장진원</p> <p>제2발표: 이현웅 <설교신학의 갈등과 화해> 주제: 공감과 설교의 실천적 만남: 설교학적 측면에서의 공감에 대한 이해 좌장: 김운용/ 논찬1: 이승진 / 논찬2: 김충렬</p> <p>제2발표: 김성민 <상담치료의 갈등과 화해> 주제: 프로이트와 융: 갈등과 화해 좌장: 권명수 / 논찬1: 김홍근 / 논찬2: 김동영/ 논찬3: 여한구</p> <p>제3발표: 권명수 <상담치료의 갈등과 화해> 주제: 사회적 애도 가능성 연구: 세월호 사건을 중심으로 좌장: 김홍근 / 논찬1: 정보라 / 논찬2: 안석/ 논찬3: 김수천</p>

	<p>제3발표: 박종환 <한국사회의 융합과 통섭> 주제: 먹고 기도하고 사랑하라: 고대 그레코로만 장례식사(Refrigerium)를 통해 본 음식과 공동체의 형성 좌장: 김세광 / 논찬1: 박해정 / 논찬2: 안덕원/ 논찬3: 이춘선</p> <p>제4발표: 김상백 <영성신학의 갈등과 화해> 주제: 화해에 대한 영성 목회적 고찰: 교회 내 갈등 해결을 중심으로 좌장: 김수천 / 논찬1: 최광선/ 논찬2: 김동영/ 논찬3: 민장배</p> <p>제4발표: 구병욱 <전도교회성장의 갈등과 화해> 주제: 환대(hospitality)를 통한 외국인과의 화해 모색: 복음전도를 향하여 좌장: 김선일/ 논찬1: 최동규 / 논찬2: 황병준 /논찬3: 김구원</p>
<p>2016-2</p>	<p>제60회(5월) 한국실천신학회 정기학술대회</p> <p>주 제: 현대의 실천신학 일 시 : 2016년 5월 28일(토) 9시-3시 장 소 : 이화여자대학교 대학교회 (서울 서대문구 이화여대길 52)</p> <p>발표1</p> <p>1-A 발표자: 김남식박사(서울신대) “Heinz Kohut의 자기 심리학으로 본 예수님의 동행 전도” 좌장: 김선일박사(웨신대) 논찬1: 오성욱박사(서울신대), 논찬2: 황병배박사(협성대)</p> <p>1-B 발표자: 양성진박사(감신대) “내면인식(Internal Awareness)을 위한 영성 교육의 가능성 연구: 내면가족체계를 중심으로“ 좌장: 한상진박사(총신대) 논찬1: 강문규박사(안양대), 논찬2: 이종민박사(신안산대)</p> <p>1-C 발표자: 전창희박사(협성대) “기독교 예배 공간에서의 빛의 상징성과 창의력에 대한 연구” 좌장: 나형석박사(협성대) 논찬1: 김형락박사(서울신대), 논찬2: 김명실박사(영남신대)</p> <p>발표2</p> <p>2-A 발표자: 박원길박사(호서대)</p>

	<p>“선교적 교회의 목회리더십” 좌장: 구병옥박사(개신대) 논찬1: 최재성박사(서울신대), 논찬2: 조재국박사(연세대)</p> <p>2-B 발표자: 조혜경박사(한국성서대) “고령화 사회를 대비한 영유치부 전도에 대한 연구” 좌장: 황병준박사(호서대) 논찬1: 김선일박사(웨신대), 논찬2: 정은상박사(총신대)</p> <p>2-C 안석박사(크리스찬치유상담대) “사랑과 공격성에 관한 정신분석적 고찰과 치유상담” 좌장: 권명수박사(한신대) 논찬1: 김홍근박사(한세대), 논찬2: 장정은박사(이화여대)</p> <p>발표3</p> <p>3-A 발표자: 계재광박사(한남대) “관계적 삼위일체론으로 본 교회의 본질” 좌장: 조성돈박사(실천신학대) 논찬1: 김상백박사(순복음대), 논찬2: 조성호박사 (서울신대)</p> <p>3-B 발표자: 박인갑박사(감신대) “요한 웨슬리의 디아코니아에 관한 연구” 좌장: 김한호박사(서울장신대) 논찬1: 김옥순박사(한일장신대), 논찬2: 옥진한박사(감신대)</p> <p>3-C 발표자: 박은정박사(웨신대) “부모상실을 경험한 아동을 위한 놀이치료 사례연구” 좌장: 김경진박사(장신대) 논찬1: 김기철박사(배재대), 논찬2: 강은영박사(숭의여대)</p> <p>발표4</p> <p>4-A 발표자: 유은호박사(서강대) “이집트 초기 사막 수도승들의 관상기도 -에바그리우스를 중심으로”</p>
--	--

	<p>좌장: 김상백박사(순복음대) 논찬1: 양정호박사(전주대), 논찬2: 김수천박사(협성대) 4-B 발표자: 김광석박사(장신대) “공적 영역의 경계선에 서 있는 설교에 관한 연구” 좌장: 최진봉박사(장신대) 논찬1: 김양일박사(영남신대), 논찬2: 김지혁박사(실천신학대) 4-C 발표자: 김선미박사(한일장신대) “종교중독성에서 심리적인 결핍에 대한 목회상담적 대응” 좌장: 김충렬박사(한일장신대) 논찬1: 민장배박사(성결대), 논찬2: 김병석박사(숭의여대)</p>
<p>2016-3</p>	<p>제61회(9월) 한국실천신학회 정기학술대회 주 제: 100세 시대의 목회 일 시: 2016년 9월 24일(토) 장 소 : 예수소망교회(성남시 분당구 불정로 128)</p> <p>Session I: 100세 시대 성도의 개인생활 주제발표(윤리학적 관점): 이상훈 박사(새세대아카데미) “고령화, 위기인가 기회인가: 새로운 생애주기 이해” 사회: 김윤규 박사(한신대) 상담학적 조언: 권명수 박사(한신대) 교육학적 조언: 한상진 박사(총신대)</p> <p>Session II: 100세 시대 성도의 교회생활 주제발표(예배학적 관점): 안선희 박사(이화여대) “고령화시대에 직면한 교회와 예배: 미니멀리즘, 성찰, 죽음” 사회: 조기연 박사(서울신대) 설교학적 조언: 김운용 박사(장신대) 영성학적 조언: 김수천 박사(협성대)</p> <p>환영 환영사: 광요셉 박사(예수소망교회) 오찬 및 목회를 위한 대화 “성도의 마지막 시간들(에텐낙원 이야기)” 사회: 김세광 박사(서울장신대), 김선일 박사(웨스트민스터신대)</p>

	<p>Session III: 100세 시대 성도의 사회생활 주제발표(목회사회학적 관점): 정재영 박사(실천신대) “고령 사회에서 노인들의 사회활동 참여 방안” 사회: 조재국 박사(연세대) 선교학적 조언: 박창현 박사(감신대) 디아코니아학적 조언: 옥진한 박사(수봉로교회)</p>
2016-4	<p>제62회(10월) 한국실천신학회 정기학술대회 및 한국기독교학회 공동학회 주 제: 종교개혁과 후마니타스(Humanitas): 기독교는 “헬조선”시대에 희망을 줄 수 있는가? 일 시: 2016년 10월 21일(금)- 22(토) 장 소 : 소망수양관</p> <p>Session I: 사회자: 김선일 박사 (웨스트민스터신학원대학교 교수) 발제자: 하도균 박사 (서울신학대학교 교수) 제 목: “시민사회에서 정의를 위한 교회의 역할 ” 논찬자: 김남식 박사 (서울신학대학교 교수) 민장배 박사 (성결대학교 교수) 구병옥 박사 (개신대학원대학교 교수)</p> <p>Session II: 발제자: 윤영선 박사(한국실존치료연구소) 제 목: “실존주의 상담의 관점에서 헬조선 시대에 교회가 줄 수 있는 희망 ” 논찬자: 김홍근 박사 (한세대학교 교수) 정보라 박사 (건신대학원대학교 교수) 김상백 박사 (순복음신학대학원대학교 교수)</p> <p>Session III: 사회자: 한재동 박사 (나사렛대학교 교수) 발제자: 김옥순 박사 (한일장신대학교 교수) 제 목: “종교개혁 핵심진술에 나타난 자유의미와 디아코니아실천에 관한 연구 ” 논찬자: 김한호 박사(서울장신대학교 교수)</p>
2017-1	<p>제63회 한국실천신학회 정기학술대회 및 제22회 한국실천신학회 정기총회 주 제 : 인성회복과 실천신학</p>

	<p>일 시 : 2017년 2월 10일(금) 오후 2시~2월 11일(토) 12시 장 소 : 부평 카리스호텔(☎ 032-556-0880) 인천 계양구 작전동 428-2번지(www.hotelcharis.com)</p> <p>발표1-A: 광혜원박사(21세기 교회와신학포럼) “죽음의 성찰과 인성의 회복: 죽음교육을 통한 영성회복, 인성회복, 사회회복을 지향하며” 좌장: 조성돈박사(실천신대)논찬1: 박종환박사(실천신대)논찬2: 최현중박사(서울신대)논찬3: 김명희박사(성공회대)</p> <p>발표1-B: 이현웅박사(한일장신대)“설교, 인격을 통해 전달되는 하나님의 말씀” 좌장: 김세광박사(서울장신대)논찬1: 박성환박사(웨신대)논찬2: 최진봉박사(장신대)논찬3: 김형락박사(서울신대)</p> <p>발표1-C: 장정은박사(이화여대)“인간성 회복에 대한 정신분석적 이해” 좌장: 김홍근박사(한세대)논찬1: 김영수박사(한신대)논찬2: 정보라박사(건신대)논찬3: 김상백박사(순복음대)</p> <p>발표2-A: 권혁일박사(GTU)“신화, 풍자, 그리고 예언: 토머스 머튼의 “프로메테우스: 목상” 좌장: 유해룡박사(장신대)논찬1: 김수천박사(협성대)논찬2: 이주형박사(명지대)논찬3: 김성호박사(서울신대)</p> <p>발표2-B: 이종민박사(신안산대) “국가직무능력표준에 따른 기독교사립 학교 인성교육교재 개발과 그 효과에 대한 연구” 좌장: 김경진박사(장신대) 논찬1: 정은상박사(총신대)논찬2: 김웅기박사(한국성서대)논찬3: 이은경박사(감신대)</p> <p>발표2-C 이민형박사(보스톤대 Ph.D Cand.)“문화선교와 대중문화의 관계성 회복: 패러디와 시뮬라시옹” 좌장: 김한옥박사(서울신대)논찬1: 조재국박사(연세대)논찬2: 김남식박사(서울신대)논찬3: 양찬호박사(웨신대)</p> <p>발표3-A: 김옥순박사 (한일장신대) “개신교 청의사상에 나타난 디아코니아의 당연성에 관한 연구” 좌장: 이승렬(기독교사회봉사회 사무총장)논찬1: 옥진한박사(감신대)논찬2: 김한호박사(서울장신대)논찬3: 김명실박사(영남신대)</p> <p>발표3-B: 홍승철박사(호서대) “한국의 공교육체제와 기독교적 인성교육” 좌장: 오성주박사(감신대)논찬1: 박미경박사(협성대)논찬2: 김종화교목(명지교)논찬3: 양성진박사(감신대)</p> <p>발표3-C: 고유식박사(감신대)“공동체성 상실로 인해 상처입은 인간성회복을위한 영혼돌봄의과제” 좌장: 김충렬박사(한일장신대)논찬1: 엄구선박사(한국성서대)논찬2: 여한구박사(국제신대)논찬3: 김수천박사(협성대)</p> <p>발표4-A: 백상훈박사(한일장신대)“노년기의 영성과 인격의 통합” 좌장: 오방식박사(장신대)논찬1: 최승기박사(호남신대)논찬2: 이강학박사(트리니티신대)논찬3: 김선아박사(강남대)</p> <p>발표4-B: 구병옥박사(개신대)“인성회복을 이끄는 목회: 우리들 교회를</p>
--	--

	<p>중심으로”좌장: 김선일박사(웨신대)논찬1: 최동규박사(서울신대)논찬2: 황병배박사(협성대)논찬3: 윤형철박사(개신대)</p> <p>발표4-C: 배지연박사(전주대)“『안나카레니나』에 나타난 인간성 회복과 성장”좌장: 황현영박사(서울신대)논찬1: 윤영선박사(실존치료연구소)논찬2: 원영재박사(숭실대)논찬3: 이세형박사(협성대)</p> <p>발표5-A: 함영주박사(총신대) “인간성 회복을 위한 가정에서의 기독교교육-청년이 인지한 아동기 부모-자녀 애착이 인성 및 영성 발달에 미치는 영향-”좌장: 신현광박사(안양대)논찬1: 신승범박사(서울신대)논찬2: 이수인박사(아세아연합신대)논찬3: 문병하박사(KC대)</p> <p>발표5-B: 윤성민박사(강남대) “대학생의 인성교육을 위한 기독교대학의 교양교육과 채플” 좌장: 조기연박사(서울신대)논찬1: 오성주박사(감신대)논찬2: 전창희박사(협성대)논찬3: 유재경박사(영남신대)</p> <p>발표6-A: 한상진박사(총신대) “인성에 대한 교육적 의미”좌장: 위형운박사(안양대)논찬1: 강문규박사(안양대)논찬2: 김정준박사(성공회대)논찬3: 류원렬박사(평택대)</p> <p>발표6-B: 우미리박사(협성대)“상당과 기독교교육을 통한 인성교육”좌장: 권명수박사(한신대)논찬1: 안석박사(치유상담대)논찬2: 박은정박사(웨신대)논찬3: 김동영박사(한신대)</p>
<p>2017-2</p>	<p>제64회 종교개혁정신과 실천신학</p> <p>1) 일시: 5월 27일(토)</p> <p>2) 장소: 연세대 (루스 채플)</p> <p>발표1-A : 배지연박사(전주대)“종교개혁가 마틴 루터가 전하는 그리스도인의 자유와 소명”좌장: 박은정박사(웨신대)논찬1: 김승연박사(한세대)논찬2: 조남신박사(예명대)</p> <p>발표1-B : 김남식박사(서울신대)“종교개혁적 전도 패러다임과 명목상 그리스도인에 대한 성서적, 역사적, 실천적 연구” 좌장:구병옥박사(개신대) 논찬1:박원길박사(호서대)</p> <p>논찬2:노원석박사(개신대)타전공논찬:최현박사(서울신대)</p> <p>발표2-A: 김기용박사(한일장신대)“실증적 디아코니아 연구 스케치- 인클루시브 교육 실현을 위한 정부와 시민사회 기구로써의 교회 간 협력 및 책임 연구”좌장: 김옥순박사(한일장신대)논찬1: 박인갑박사(감신대)논찬2: 옥진한박사(연세대)</p> <p>발표2-B : 김삼백박사(순신대)“한국교회 개혁을 위한 병든 신앙에 대한 영성적 치유”</p>

	<p>좌장: 유해룡박사(장신대)논찬1: 김수천박사(협성대)논찬2: 이경희박사(소망교회)타전공논찬: 홍순원박사(협성대)</p> <p>발표2-C : 천병석박사(부산장신대)“루터의 비텐베르크 설교 8편의 분석적 고찰”좌장: 최진봉박사(장신대)논찬1: 윤성민박사(강남대)논찬2: 김광석박사(장신대)</p> <p>발표2-D: 고원석박사(장신대)“종교개혁에 비추어 본 오늘날 기독교교육의 과제”좌장: 신현광박사(안양대)논찬1:손문박사(연세대)논찬2:박소량박사(한세대)</p> <p>발표3-A: 여한구박사(국제신대)“아니마 개념을 통해 본 심봉사의 개성화”좌장: 김홍근박사(한세대)논찬1: 최재숙박사(장신대)논찬2: 원영재박사(숭실대)타전공논찬: 김영수박사(한신대)</p> <p>발표3-B : 김경은박사(장신대)“기독교 화해사역을 위한 화해 공동체 연구”좌장: 오방식박사(장신대)논찬1:권혁일박사(한일장신대)논찬2:양정호박사(장신대)타전공논찬: 박인갑박사(감신대)</p> <p>발표3-C: 양승아박사(서울장신대)“상징혁명과 고린도교회 주의 만찬과의 연관성에 관한 고찰:부르디외의 사회학적 방법으로” 좌장: 조기연박사(서울신대)논찬1: 박종환박사(실천신대)논찬2: 김명실박사(영남신대)</p> <p>발표4-A: 계재광박사(한남대) “종교개혁정신과 한국의 선교적 교회론의 재정립”좌장: 조성돈박사(실천신대)논찬1: 조성호박사(서울신대)논찬2: 정재영박사(실천신대)</p> <p>발표4-B: 박관희박사(호서대)“기독교적 욕구의 산출과정 연구”좌장: 김병석박사(서울장신대)논찬1: 신승범박사(서울신대)논찬2: 정보라박사 (건신대)</p> <p>발표4-C : 김양일박사(영남신대)“케빈 뱀후저의 수행 개념을 통한 윌터 브루그만의 설교신학 평가와 그 적용”좌장: 김윤규박사(한신대)논찬1: 김지혁박사(실천신대)논찬2: 박진경박사(감신대)</p> <p>발표4-D: 김정준박사(성공회대)“21세기 한국사회와 노인목회의 새로운 과제와 방향”좌장:김웅기박사(한국성서대)논찬1: 강미량박사(총신대)논찬2: 강문규박사(안양대)타전공논찬:조용석박사(장신대)</p>
<p>2017-3</p>	<p>제65회정기학술대회 주제: 다음세대 목회와 통합의 실천신학 일시: 9월 23일 장소: 신촌장로교회서울 서대문구 신촌로 43(창천동)</p>

	<p style="text-align: center;">02-333-1116</p> <p>발제1: 이종민 박사(신안산대학교) “임시공동체로서의 캠프: 초막절을 중심으로” 좌장: 황병준 박사(호서대학교) 논찬: 박관희 박사(나사렛대학교) 사례발표1: 신건 목사(신촌성결교회 청년담당) 발제2: 손문 박사(연세대학교) 좌장: 김세광 박사(서울장신대학교) “다음세대를 위한 기독교교육의 새로운 융합모형: 의학과 신학의 융합연구에 관한 시험적 고찰” 논찬: 김정우 박사(숭실대학교) 사례발표2: 김혜경 목사(신촌성경교회 교육담당)</p>
<p style="text-align: center;">2017-4</p>	<p style="text-align: center;">제66회 정기학술대회 및 공동학회 주 제: 종교개혁과 오늘의 한국교회 일 시: 2017년 10월 21일(금)- 22(토) 장 소 : 소망수양관</p> <p>발표1: 나인선(목원대학교): “에게리아 순례여행보고에 나타난 4세 예루살렘 초대 교회공동체의 목회(예배)에 근거한 한국교회 목회(예배) 개혁의 규범” 좌장: 한재동(나사렛대) 논찬: 김상백(순신대) 발표2: 조성호(서울신학대학교): “종교개혁영성에 내재된 서번트 리더십의 현대적 적용 가능성 연구” 좌장: 김경진(장신대) 논찬: 백상훈(한일장신대)</p>
<p style="text-align: center;">2018-1</p>	<p style="text-align: center;">제67회 한국실천신학회 정기학술대회 및 제23회 한국실천신학회 정기총회 주 제 : 제4차 산업혁명시대의 실천신학 과제 일 시 : 2018년 2월 9일(금) 오후 2시~2월 10일(토) 오후 12시 장 소 : 부평 카리스호텔(032-556-0880)</p> <p>발표1: 이주형박사(숭실대) “한국인의 마음과 영적 분별” 좌장: 최승기박사(호남신대) 논찬: 김수천박사(협성대) 권진구박사(목원대) 이말테박사(루터대)</p> <p>발표2: 김웅기박사(성서대) “제4차 산업혁명이 기독교교육계에 미칠 영향과 대응전략” 좌장: 신현광박사(안양대) 논찬: 함영주박사(총신대) 신승범박사(서울신대) 김양일박사(영남신대)</p> <p>발표3: 김남식박사(에즈베리신대) “누구를 위한 기독교인가: 미군정기(1945-1948) 환경적 목사의 전도 패러다임에 대한 연구” 좌장: 노원석박사(개신대)</p>

<p>논찬: 최재성박사(서울신대) 황병준박사(호서대) 강대훈박사(개신대)</p> <p>발표4: 이승열박사(한국기독교연합봉사회사무총장)“제4차 산업혁명 속에서 디아코니아의 역할” 좌장: 김옥순박사(한일장신대) 논찬: 김한호박사(서울장신대) 홍주민박사(한신대) 양성진박사(감신대)</p> <p>발표5: 조성돈박사(실천신대)“4차 혁명시대의 목회자” 좌장: 김한옥박사(서울신대) 논찬: 최현종박사(서울신대) 오성주박사(감신대) 권혁중박사(호서대)</p> <p>발표6: 문화량박사(고신대) “예전이 기억에 미치는 영향: 두뇌 연구 관점에서” 좌장: 박종환박사(실천신대) 논찬: 박해정박사(감신대) 양승아박사(서울장신대) 송영진박사(호서대)</p> <p>발표7: 김선일박사(웨신대) “과학혁명 시대와 복음의 소통 가능성: 유발 하라리의 종교전망에 관한 대응” 좌장: 최동규박사(서울신대) 논찬: 황병배박사(협성대) 구병옥박사(개신대) 정재영박사(실천신대)</p> <p>발표8: 여한구박사(국제신대)“4차산업혁명 시대의 기독교 상담과 심리치료” 좌장: 김홍근박사(한세대) 논찬: 김용민박사(침신대) 오화철박사(강남대) 이세형박사(협성대)</p> <p>발표9: 이현웅박사(한일장신대)“한국교회 초기 설교론에 관한 분석 평가” 좌장: 한재동박사(나사렛대) 논찬: 정인교박사(서울신대) 이승진박사(합동신대) 이수환아박사(성결대)</p> <p>발표10: 권명수박사(한신대)“기계와 친밀 관계 시대” 좌장: 장정은박사(이화여대) 논찬: 박은정박사(웨신대) 이재호박사(호남신대) 김윤규박사(한신대)</p> <p>발표11: 나인선박사(목원대) “인공지능과 예배의 초월성으로 자기 희생의 가능성 연구” 좌장: 김순환박사(서울신대) 논찬: 안덕원박사(헛불신대) 김지혁박사(실천신대) 범민훈박사(연세대)</p> <p>발표12: 양동욱박사(장신대)“인공지능시대의 도래와 설교학의 과제” 좌장: 김윤규박사(한신대) 논찬: 서승룡박사(한신대) 배영호박사(한신대) 김상백박사(순신대)</p>

	<p>발표13: 윤성민박사(강남대) “4차 산업혁명에 필요한 영성: 노동의 가치와 노동의 영성“ 좌장: 김수천박사(협성대) 논찬: 이강학박사(헛불대) 김경은박사(장신대) 김영수박사(한신대)</p> <p>발표14: 유은희박사(총신대)“한국 기독교사립중등학교 종교교사 및 교목의 정체성구성과 종교수업에 관한 탐색적 질적 연구“ 좌장: 고원석박사(장신대) 논찬: 이종민박사(신안산대) 이수인박사(아신대) 홍승철박사(호서대)</p> <p>발표15: 박관희박사(나사렛대)“4차산업혁명시대에서 한국교회의 성장-쇠퇴 패턴 가능성에 대한 실증연구”탐색적 질적 연구“ 좌장: 조기연박사(서울신대) 논찬: 박미경박사(감신대) 서대석박사(호서대) 김병석박사(숭의대)</p>
<p>2018-2</p>	<p>제68회 한국실천신학회 정기 학술대회 및 임시총회 주 제 : 급격한 사회변화와 실천신학 과제 일 시 : 2018년 5월 19일(토) 10시-4시 장 소 : 장로회신학대학교</p> <p>발표: 박관희박사(나사렛대학교) 제목: 교인의 교인 이탈 과정 연구:종교사회학, 심리학, 예배학의 융합을 중심으로 좌장: 계재광박사 논찬: 조성돈박사 조성호박사</p> <p>발표: 이상현박사(울곡교회) 제목: 폴 틸리히 상관관계 방법론의 관점에서 본 불안에 대한 실존적 탐색 좌장: 황병준박사 논찬: 노바울박사 송준용박사</p> <p>발표: 김 정박사 (장로회신학대학교) 제목: “지금 그리고 영원히” :변하는 시대와 변치 않는 예배 요소들 좌장: 조기연박사 논찬: 김형락박사 나인선박사</p> <p>발표: 배영호박사(경동교회한신대) 제목: 오늘의 목회적 상황을 위한 설교 커뮤니케이션 이해 좌장: 김윤규박사 논찬: 문병하박사 전창희박사</p> <p>발표: 손 문박사 (연세대) 제목: 의학과 신학의 융합교육과정 개발과 역사적 함의,</p>

	<p>그리고 실천에 관한 연구 좌장: 신현광박사 논찬: 고원석박사 고수진박사</p> <p>발표: 최봉규박사(한소망교회) 제목: 토머스 머튼의 영성에서 보는 거짓문화와 자기 소외시대에 참 자아 찾기 좌장: 최승기박사 논찬: 김동영박사 이강학박사 조한상박사</p> <p>발표: 강태구박사(한남대학교) 제목: 구성원의 공감 능력과 리더의 정서 지능의 상호작용이 관계갈등에 미치는 효과에 관한 실증 연구 좌장: 조성호박사 논찬: 서대석박사 신승범박사</p> <p>발표: 한상진박사(총신대) 제목: 볼르노 해석학에 있어서 진리 문제에 대한 연구 좌장: 강문규박사 논찬: 김웅기박사 이종민박사</p> <p>발표: 이세형박사 (협성대학교) 제목: 프로이트의 자아 이해 좌장: 김상백박사 논찬: 노원석박사 민장배박사</p> <p>발표: 양승아박사(서울장신대학교) 제목: 격차 사회에서의 호혜적 관계와 고린도교회 주의 만찬 좌장: 나형석박사 논찬: 박종환박사 최진봉박사</p> <p>발표: 김근수박사(구세군이리교회) 제목: 구세군의 디아코니아 교회론에 관한 연구 좌장: 김옥순박사 논찬: 김한호박사 옥진현박사</p> <p>발표: 권혁일박사(한일장신대) 제목: 프로메테우스의 선택 : 정의의 관점으로 읽는 윤동주의 「간」 좌장: 김수천박사 논찬: 김영수박사 양정호박사</p> <p>발표: 김병석박사(숭의대학교) 제목: 급변하는 사회, 4차 산업혁명 인공지능((AI)시대, 예배와 설교의 위치 좌장: 최진봉박사 논찬: 한재동박사 윤성민박사</p> <p>발표: 오동섭박사 (장신대) 제목: 도시선교 관점에서 본 도시공간의 창의적 접근 좌장: 민장배박사 논찬: 구병옥박사 남성혁박사 노원석박사</p>
--	--

<p>2018-3</p>	<p>제69회 한국실천신학회 정기 학술대회 주 제 : 현대문화와 실천신학 일 시 : 2018년 9월 15일(토) 9시 30분 장 소 : 신촌 필름 포럼</p> <p>발표: 성현박사(필름포럼 대표) 제목: “영화, 영성, 목회” 필름 포럼과 함께 좌장: 정재영박사(실천신대) 논찬: 김선일박사(웨신대) 백상훈박사(한일장신대) 계재광(한남대)</p> <p>발표: 오동섭박사(장신대) 제목: 美와 십자가교회의 목회 사례 좌장: 신현광박사(안양대) 논찬: 유재원박사(주안장로교회) 손문박사(연세대)</p> <p>발표: 유정현(드림라이프 대표) 제목: 음악 치유사역 사례 좌장: 박종환박사(실천신대) 논찬: 황정은박사(성결대) 김경수박사(강남대)</p>
<p>2018-4</p>	<p>제70회 정기 학술대회 및 한국기독교학회 공동학술대회 주 제 : 응답하라 1919: 삼일정신과 교회의 미래 일 시 : 2018년 10월 12일(금)-13일(토) 장 소 : 소망수양관</p> <p>발표: 최재숙박사(장로회신학대학교) 제목: 기도 치유 경험 내러티브 사례에 나타난 영성적 심 리적 도찰- 영성 상담적 측면에서 논찬: 권명수(한신대)</p> <p>발표: 조재국박사(연세대학교) 제목: 와타나베 도오루의 신앙과 독립운동 지원 논찬: 조기연박사(서울신대)</p>
<p>2019-1</p>	<p>제71회 정기 학술대회 및 정기총회 주 제 : 인구절벽시대의 실천신학 과제 일 시 : 2019년 2월 15일(금) 오후 2시~2월 16일(토) 오후 12시 장 소 : 부평 카리스호텔(032-556-0880)</p>

	<p>발표1: 주상락(아현성결교회 전도목사) 제목: 인구절벽 시대의 대안적 교회개혁 좌장: 조재국(연세대) 논찬1: 김선일(웨신대) 논찬2: 노원석(개신대)</p> <p>발표2: 송준용 (국제신학대학원대학교) 제목: 저출산 고령화 사회에서 노인세대를 위한 목회적 대응 방안 좌장: 김홍근(한세대) 논찬1: 신영호(이야기심리치료연구소) 논찬2: 허경숙(장신대) 논찬3: 박진경(감신대)</p> <p>발표3: 최진봉 (장로회신학대학교) 제목: 인구절벽시대에 드리는 주일공동예배(Corporate Worship) 제안에 대한 연구: 16세기 개혁교회의 공동체적 교회론을 중심으로 좌장: 박중환(실천신대) 논찬1: 안덕원(서울신대) 논찬2: 나인선(목원대) 논찬3: 이상일 (장신대)</p> <p>발표4: 이수인 (아세아연합신학대학교) 제목: 인구절벽 시대를 대비하는 교육 패러다임의 대전환 좌장: 신현광(안양대) 논찬1: 이종민(신안산대) 논찬2: 신승범(서울신대) 논찬3: 문병하(그리스도대)</p> <p>발표5: 이경희 (소망교회) 제목: 피흘림 없이 희생양 메카니즘을 끊는 내러티브의 힘 좌장: 김상백(순신대) 논찬1: 이주형(송실대) 논찬2:이해진(원주제일감리교회) 논찬3: 이재호(호신대)</p> <p>발표6: 조성호 (서울신학대학교) 제목: 인구감소현상이 실천신학연구 방법론에 끼친 영향:리더십과 영성을 중심으로 좌장:계재광(한남대) 논찬1: 박광영(한남대) 논찬2: 이길용(서울신대) 논찬3: 정보라(건신대)</p> <p>발표7: SAM PARK (Graduate Theological Union) 제목: 설교유형과 신학의 관계 좌장: 김윤규(한신대) 논찬1: 황병준(호서대) 논찬2: 김지혁(국제신대) 논찬3: 김현애(장신대)</p> <p>발표8: 고원석 (장로회신학대학교) 제목: 기호학과 기독교교육- 퍼스의 삼중적 기호이해와 성서교수학적 성찰 - 좌장: 함영주(총신대) 논찬1: 이은철(백석대) 논찬2: 김웅기(한국성서대)</p>
--	---

	<p>발표9: 정근하 (계명대학교) 제목: 필리핀 한인교회의 주일예배 관찰을 통한 필리핀 선교 전략 방안 연구 좌장: 황병준(호서대) 논찬1: 이대현(한동대) 논찬2: 김한성(연세대) 논찬3: 박상일(GTU)</p> <p>발표10: 김윤규(한신대학교) 주제: 마르틴 루터의 개혁적인 설교연구 좌장: 서승룡(한신대) 논찬1: 김병석(서울장신대) 논찬2: 배영호(한신대) 논찬3: 이상현(순신대)</p> <p>발표11: 윤성민(강남대학교) 주제: 헬무트쉴비어 설교학 연구 좌장: 김윤규(한신대) 논찬1:김병석(서울장신대) 논찬2: 김영수(한신대)</p> <p>발표12: 박세훈 (새문안교회) 제목: 용 심리학의 영성 연구에 대한 공헌: 아벨라의 테레사의 <영혼의 성>을 중심으로 좌장: 권진구(목원대) 논찬1: 최승기(호신대) 논찬2: 유재경(영남신대) 논찬3: 조성호(서울신대)</p> <p>발표13: 김형락 (서울신학대학교) 제목: 신유예식:하나님이 주시는 영적·육적 치유와 회복을 경험하기 좌장: 조기연(서울신대) 논찬1: 오주영(엘림성결교회) 논찬2: 박종환(실천신대)</p> <p>발표14: 최종일 (웨스턴민스터대학원대학교) 제목: 인구절벽 시대 기독교청년을 목회 돌봄적 이야기 치료 연구 좌장: 양유성(평택대) 논찬1: 노원석(개신대) 논찬2: 김경수(강남대) 논찬3: 나인선(목원대)</p> <p>발표15: 남성혁(명지대학교) 제목: 인구절벽 시대에 선교적 교회로의 전환 모색 좌장: 황병준(호서대) 논찬1: 구병옥(개신대) 논찬2: 최재성(숭실대) 논찬3: 박은정(웨신대)</p> <p>발표16:조영창(주안장로교회) 제목:라우리(E. Lowry)의 설교학적 플롯(Homiletical Plot)과 그 논쟁점들 좌장: 정인교(서울신대) 논찬1: 김윤규(한신대) 논찬2: 김병석(서울장신대)</p>
--	--

한국실천신학회 회칙

제 1 장 총 칙

제 1 조 (명칭) 본 학회는 한국실천신학회(KSPH=The Korean Society for Practical Theology)라 칭한다.

제 2 조 (소재) 본 학회의 사무실은 임원회에서 정하는 곳으로 한다.

제 3 조 (목적) 본 학회는 전국 각 신학대학 및 각 신학교 실천신학 교수 및 실천신학을 전공한 목회자들이 함께 모여 순수한 학문적인 연구와 인격적인 친교를 도모하며, 실천 신학의 학술 정보를 교류함과 동시에 교회와 지역사회 및 국내외 신학교육 발전에 이바지함을 목적으로 한다.

제 4 조 (학문분야) 본 학회의 학문 연구 분야는 전통적인 교회의 목회실천과 관련된 모든 분야로 한다(예배와 설교, 목회사역, 상담치료, 전도와 선교, 기독교교육, 디아코니아, 영성, 종교사회, 교회성장, 교회행정, 기독교문화, 예배음악, 교회건축, 한국세시풍속과 교회력, 관혼상제와 성례전, 리더쉽-멘토링 등).

제 2 장 조직 및 임원

제 5 조 (회원 및 자격) 본 학회의 회원자격은 아래와 같다.

1. 회원의 자격- 학자 및 목회자로서 실천신학을 전공하거나 연구하거나 관련 영역에서 다년간 전문경험을 쌓은 자. 박사과정에 있는 학생은 준회원으로 한다.
2. 회원의 의무- 회비를 납부하고 학회에 성실히 참여한다(은퇴교수는 연회비 면제).

제 6 조 (임원회, 감사, 편집위원회의 구성, 선출, 임기)

1. 임원회는 회장, 선임부회장, 부회장, 총무, 부총무, 서기, 부서기, 회계, 부회계로 구성하되 부임원들의 수는 조정이 가능하다.
2. 회장과 수석부회장은 승계를 원칙으로 정기총회에서 선출한다. 부회장은 본 학회 총무를 역임한자 및 분과장을 역임한자 중에서 이사회의 추천으로 총회에서 선출한다. 기타 임원은 신입회장이 임명한다.
3. 임원의 임기는 1년으로 하며, 회장 이외의 임원은 재임이 가능하다.
4. 학회의 감사는 임원 역임자(분과장 포함) 중에서 2인을 정기총회에서 선출한다. 감사는 이사회에 참석하여 발언권을 가지되 의결권은 없다.
5. 편집위원장은 이사회의 추천을 받아 정기총회에서 선출한다. 부편집위원장은 임원회의 동의를 얻어 회장이 임명한다. 편집위원장의 임기는 2년으로 연임할 수 있다.
6. 편집위원회의 회계와 부회계는 회장이 임명한다.
7. 편집위원회의 구성은 편집규정으로 정한다.

제 7 조 (학술분과회의 구성과 분과회장 선출)

1. 학술분과회는 본 학회의 협력학회 또는 전공영역으로 학제간대화도 교회를 섬기려는 본 학회의 기본목적에 찬성하고 학술적 독립성과 충분한 회원수를 확보해야 한다.

2. 신규 학술분과회는 본 학회의 학술대회 참여를 통해 인증을 받아 임원회 건의로 이사회 참석자 3분의 2이상의 찬성으로 가입한다.
3. 학술분과회장의 선출과 임기는 각 학술분과회 소속회원들의 결정에 따른다. 단 신입 학술분과회장은 변동사항을 학회장에게 공지해야 한다.
4. 학술분과회장은 임원회 및 타 학술분과회와의 긴밀한 협력으로 본 학회의 학술대회에 참여한 다. 분과회장은 학회장이 요청할 경우 학술대회 준비를 위한 임원회에 참석해야 한다.

제8조. (이사회)

본 학회의 사업, 발전, 및 후원을 위하여 이사회를 둔다. 이사회는 이사장, 선임이사, 상임이사, 본 학회 회장, 분과에서 추천하는 1인, 도합 15인 이내로 한다. 이사장은 선임이사가 승계하며, 선임이사는 상임이사가, 상임이사는 직전회장이 승계한다.

제9조(고문단)

본 학회의 진로와 자문 그리고 후원을 위하여 은퇴한 원로 학자들을 고문단으로 한다.

제10조(임원의 제한)

현역에서 은퇴한 자는 임원, 이사, 감사 및 편집위원(장)을 맡을 수 없다.

제 11 조 (연구위원회)

1. 본 학회는 비상설기구로 특별과제를 위한 연구위원회를 둘 수 있으며 회장이 관련 학술분과회장들과의 협의로 임원회의 동의를 받아 위원장과 간사 등을 위임하여 구성한다.
2. 연구위원회 위원장은 성과에 대해 임원회에 보고해야 하며 결과에 따라 존폐를 임원회에서 결정한다.

제 3 장 사업과 재정

제 12 조 (사업) 본 학회는 본 회의 목적을 달성하기 위하여 다음의 사업을 할 수 있다.

1. 학술연구발표: 연 4회로 하되 2월(학제간대화), 5월(전공별), 9월(목회) 10월(공동학회)로 한다. 단 국제학술발표회는 예외로 한다.
2. 신학과 실천 학술지를 발간한다.
3. 학술답사 및 공동연구, 교재발간.
4. 각 대학 및 교회 순회강연.

제 13 조 (학술연구지 출간) 본 학회는 회원들의 연구의욕을 진작시키고 회원간의 학술교류를 활발하게 하기 위해 학술지를 출간한다.

1. 본 학술지의 내용은 순수학술 논문으로 국한하고 일정 수준을 유지하기 위해 심사 과정을 둔다.
2. 편집위원의 구성은 임원을 포함하여 전공을 고려한 8명 내외로 하고 심사위원을 겸할 수 있다.
3. 출판시기와 횟수는 봄(2.28), 여름(5.30), 외국어(7.30), 가을(9.20), 겨울(11.30)년 5회로 한다.
4. 본 학술지의 편집과 출판을 자문하고 후원하는 약간 명의 고문을 두되 전직 회장으로 한다.
5. 편집위원의 선출방법과 임기는 정기총회 후에 편집위원장이 신입회장과 의논하여 선출

한다. 편집위원장은 편집위원회를 수시로 소집하여 편집에 관한 사안을 관장한다. 편집재정은 편집위원회 회계가 맡아 일반회계와 분리 운영한다.

제 14 조 (재정) 본 학회의 재정은 회원의 회비와 찬조금으로 이를 충당한다.

제 4 장 회 의

제 15 조 (총회 및 운영위원회) 1. 본 학회의 총회는 매년 2월 초순 정기학술대회 시에 회장이 소집하고, 필요에 따라서 임시 총회를 회장이 소집할 수 있다.

2. 운영위원회는 임원 및 분과 위원장으로 구성하고 필요에 따라서 회장이 이를 소집한다.

제 16 조 (고문 및 이사회) 본 학회의 고문 및 이사회는 수시로 이사장이 소집하여 본 회의 발전과 사업을 논의 한다.

제 17 조 (개정) 본 학회 회칙의 개정은 총회에서 출석회원의 3분의 2로 개정하며, 효력은 개정 즉시 발효한다. 단, 각종 규정 등은 임원회에서 수시로 변경할 수 있다.

제 5 장 부 칙

제 18 조 (회칙의 시행) 본 학회 회칙의 개정된 정관의 시행은 1996년 10월 25일 부로 한다.

1. 회칙 보완 수정 2007년 10월 19일 정기총회 통과 즉시 시행한다.
2. 회칙 보완 수정은 2009년 2월 6일 임시총회 결의와 2010년 2월 총회에서 통과 즉시 시행한다.
3. 회칙 보완 수정은 2013년 2월 2일 제18회 정기총회 통과 즉시 시행한다.
4. 회칙 보완 수정은 2014년 2월 7일 제19회 정기총회 통과 즉시 시행한다.
5. 회칙 보완 수정은 2015년 2월 14일 제20회 정기총회 통과 즉시 시행한다.
6. 회칙 보완 수정은 2016년 2월 12일 제21회 정기총회 통과 즉시 시행한다.
7. 회칙 보완 수정은 2017년 2월 11일 제22회 정기총회 통과 즉시 시행한다.
8. 회칙 보완 수정은 2018년 5월 19일 제23회 1차 임시총회 통과 즉시 시행한다.

별 칙

1. 한국실천신학회 학술지 『신학과 실천』 원고 심사규정 및 학술지 게재규정은 다음과 같다.
2. 본 학술지는 한국실천신학회의 정기학술지로 매년 5회 발간하는 것을 원칙으로 하며 원고 심사규정 및 심사위원은 아래와 같다.
 - 1) 본 학술지의 원고심사 기준은 다음과 같다.
 - (1) 본 연구지의 내용은 순수학술 논문으로 국한한다.
 - (2) 본 연구지의 내용은 실천신학 및 교회의 교역에 기여할 수 있는 논문이어야 한다.
 - (3) 본 연구지의 내용은 교회의 성장과 발전에 기여할 수 있는 논문이어야 한다.
 - (4) 본 학술지는 매년 1월 20일까지 원고를 마감하여 2월 28일에 봄호를 발행하고, 4월 20일에 마감하여 5월 30일에 여름호를 발행하며, 외국어 논문은 6월 20일에 마감하여 7월 30일에 발행한다. 가을호는 8월 20일에 마감하여 9월 30일에 발행한다. 겨울호는 10월 20일에 마감하여 11월 30일에 발행하여 출판 보급한다.
 - (5) 심사판정은 “게재 가” 판정 시(80점 이상) 심사총평과 “게재 불가” 판정 시(80점 이하) 게재불가 사유를 구체적으로 명시하여야 한다.

- (6) 심사규정은 별도규정에 의하되 1. 구성의 완성도(25점), 2. 주제연구의 심도(25점), 3. 학문적 독창성(25점), 4. 학문의 기여도(25점), 5. 논문등재지인용지수 5개. =총점(총100점 만점, 80점미만은 게재불가), 총평으로 한다.
- (7) 본 학회지의 모든 원고 투고와 심사는 홈페이지 심사시스템에서 온라인으로 한다.
- (8) 본 학술지에 투고된 논문은 타학회지에 게재된 적이 없는 논문이어야 한다.
- 2) 본 학술지의 편집위원은 8인 내외로 하며, 심사위원은 논문 한편당 3인으로 구성한다.
- 3) 본 학회의 학술발표회에서 발표된 논문은 심사를 거쳐 본 학술지 신학과 실천에 게재 한다.
- 4) 본 학술지 신학과 실천의 논문 게재 율은 한국연구재단 규정에 의한 60%~ 70% 미만으로 한다.
- 5) 논문 게재료는 출판을 원활히 하기 위하여 전임교수는 직급에 관계없이 일괄 30만원을 부과하며 외래교수(시간강사)와 대학원생은 일괄 15만원을 부과한다. 단 연구재단으로부터 연구비 지원을 받는 논문은 50만원을 부과한다. 회원가입자로 2년 이상 회비를 납부해야 하며 신입회원의 경우 2년 연회비를 일괄 납입하는 것으로 자격을 부여한다.
- 6) 심사시스템 보완으로 일정 심사비를 지급할 수 있다.

한국실천신학회 편집위원회 규정

- 제 1 조 (명칭)** 본 위원회는 한국실천신학회 편집위원회라 칭한다.
- 제 2 조 (목적)** 본 위원회의 목적은 한국실천신학회 회원들의 연구결과를 심사 편집한 전문학술지를 출판함으로써 회원들에게 연구결과 발표의 기회를 제공하고 이를 통해 회원 상호간 연구결과를 공유함으로써 수준 높은 학술적 토론의 장을 촉발하여 한국 실천신학계의 학문적 역량을 국제수준으로 고양하며, 회원들의 연구업적이 소속기관 및 학계에서 합법적이고 객관적으로 평가 받도록 협조하는데 있다.
- 제 3 조 (구성 및 임기)** 본 위원회의 편집위원은 국내외 교수급 8명 내외로 구성하며 선출방법과 임기는 정기총회 후에 편집위원장이 신입회장과 협의하여 위임한다. 편집위원장은 이사회 추천으로 총회에서 선출하며 임기는 2년을 보장하고 연임할 수 있다. 편집위원회는 편집실무자로서 편집간사 등을 둘 수 있다.
- 제 4 조 (회의)** 편집위원회는 편집위원장이 소집하며 필요에 따라 수시로 소집할 수 있다.
- 제 5 조 (업무)** 편집위원회는 한국실천신학회 발행 학술지 「신학과 실천」의 편집관련 제반문제를 의논하고 결정하며 논문심사위원을 선정하고 우수논문을 포상할 수 있다. 또한 한국실천신학회 학술대회의 발제자를 임원회와 협의 위촉할 수 있다. 그 외 한국실천신학회의 모든 출판업무를 주관한다.
- 제 6 조 (학술지 명칭)** 본 위원회가 편집 출판하는 학술지는 「신학과 실천」이라 칭한다.
- 제 7 조 (발행)** 본 위원회는 연구 논문 발행에 관한 규정을 따로 둔다.
- 제 8 조 (투고)** 본 위원회는 연구 논문 투고에 관한 규정을 따로 둔다.
- 제 9 조 (심사)** 본 위원회는 연구 논문 심사에 관한 규정을 따로 둔다.
- 제 10 조(연구윤리규정)** 본 위원회의 연구윤리규정을 따로 둔다.
- 제 11 조 (부칙)** 1. 본 규정은 편집위원회의 심의를 거쳐 2007년 10월 19일부터 시행한다. 2. 본 규정 개정은 편집위원회의 심의를 거쳐 2014년 2월 8일부터 시행한다. 또한 개정 2015년 2월 14일 회칙통과 즉시 시행한다. 개정 2017년 2월 11일 회칙 통과 즉시 시행한다. 개정 2018년 2월 10일 회칙 통과 즉시 시행한다.

발행규정

한국실천신학회 편집위원회 규정 제7조에 의거하여 학술지 발행규정을 아래와 같이 정한다.

- 제 1 조 (목적)** 본 학회는 회원들의 연구의욕을 진작시키고 회원간의 학술교류를 활발토록 하기 위해 학술지를 발행하며 그 명칭을 「신학과 실천」으로 한다.
- 제 2 조 (범위와 심사)** 본 학술지의 내용은 순수학술 논문으로 국한하고 일정 수준을 유지하기 위해 심사 과정을 둔다.
- 제 3 조 (편집위원)** 편집위원은 임원을 포함하여 회원 중에서 전공, 소속, 지역 등의 대표성을 고려해 8명 내외로 위임하고 심사위원을 겸할 수 있다.
- 제 4 조 (선출 및 위임)** 편집위원의 선임과 임기는 정기총회 후에 편집위원장이 신입회장과 협의하여 결정하며 편집위원장은 이사회 추천으로 총회에서 선출하고 임기는 2년이며 연임할 수 있다.
- 제 5 조 (출판)** 출판시기와 횟수는 봄(2.28), 여름(5.30), 외국어(7.30) 가을(9.30), 겨울(11.30), 연 5회로 한다. 단 외국어판의 출판여부는 편집위원회의 결의에 따른다. 출판된 모든 논문에는 온라인게별 코드(DOI)를 부여한다.
- 제 6 조 (게재율)** 본 학술지의 논문 게재율은 한국연구재단 규정에 의거 60%-70% 미만으로 한다.
- 제 7 조 (권한)** 본 학술지에 투고되어 심사를 통과한 논문은 「신학과 실천」에 게재하고 게재 발행된 논문에 속한 모든 권한(저작권)은 본 학회에 속한다.
- 제 8 조 (고문)** 본 학술지의 편집과 출판을 자문하는 편집고문을 둘 수 있다. 자격은 전직 회장으로 한다.

투고규정

한국실천신학회 편집위원회 규정 제8조에 의거하여 학술지 투고규정을 아래와 같이 정한다.

- 제 1 조 (규정의 목적과 중요성)** 투고규정은 투고된 논문의 형식적 요건에 대한 규정으로 이는 「신학과 실천」의 편집 철학과 원칙을 일관되게 실현하기 위한 수단으로서 본 학술지의 정체성을 확립하는 문제이므로 모든 투고자는 본 학회의 투고규정을 잘 이해하고 이에 성실히 따라야 한다. 투고된 논문의 심사와 편집을 총괄하는 편집위원장은 이를 규정심사에 엄정하게 반영해야 한다.
- 제 2 조 (투고자 자격)**
1. 「신학과 실천」 투고자는 한국실천신학회 회칙이 정하는 회원의 자격을 갖추고 의무를 다한 자로서 (회칙5조) 회비를 정기적으로 빠짐없이 납부해야 하며 본 학회주최 정기학술대회에 연 1회 이상 참여해야 한다. 단 신입회원의 경우 2년 연회비를 일괄 납입하는 것으로 자격을 부여한다.
 2. 본 학회는 박사과정 학생 이상에게만 투고를 허용하며 기본교과과정과 종합시험 및 논문제안서심사를 통과한 학생으로 제한하되 학술지의 질적 수준과 연구윤리의 확보를 위해 반드시 지도교수의 추천서를 첨부할 것을 요구한다.
- 제 3 조 (투고자의 기본의무)**
1. (연구윤리) 본 학술지에 투고된 논문은 교육부 『연구윤리 확보를 위한 지침』(개정 2018.7.17.)의 제3장이 규정하는 “연구부정행위”에 저촉되지 않아야 한다. 즉 위조, 변조, 표절, 부당한 저자표시, 부당한 중복게재 등에 해당하지 말아야 한다. 논문심사통과 또는 출

판된 후에도 연구부정행위가 판명되면 본 학회의 연구윤리규정에 의거하여 3년간 본 학회지에 투고 및 게재를 제한한다.

2. (저자의 소속과 직위 표시) 본 학술지 투고자는 자신의 논문에 대한 책임을 성실히 지기 위해 자신의 소속과 직위를 정확히 표시해야 한다. 본 학회는 전임교수는 “교수”로 시간강사는 “외래교수”로 일괄표기 하며 직위가 없는 연구자나 학생은 이름만 표기함을 원칙으로 한다.
2. (논문작성법 준수) 투고된 논문은 본 학회가 정하는 아래의 모든 논문작성 규정을 정확히 따라야 하며 본 학회가 규정하지 않는 사항의 경우 일반적으로 통용되는 논문작성법을 따라야 한다. 본 학술지는 본 학회의 작성규정과 충돌하지 않는 한에서 시카고 스타일을 권장한다.
3. (맞춤법) 투고된 논문은 한글맞춤법 등에 맞게 기술하여 교정이 필요치 않도록 충분히 검토하여 제출해야 한다.
4. 고전어(히브리어, 헬라어)는 원어 사용을 원칙으로 하되 음역도 가능하다.

제 4 조 (논문의 질: 분석, 설명, 해석 능력을 초과하는 과도한 통계자료와 직접인용의 반복 제한) 논문은 저자의 논지를 논증하는 과정으로 주장과 논거가 적절히 배열되어야 한다. 다시 말해 논문은 처리할 만큼의 자료를 분석 설명 해석해서 논지를 세워나가야 한다. 논문은 1) 객관적 사실과 논리적 분석에 기초하지 않은 주장을 일삼거나, 2) 적절히 분석 설명 해석되지 않은 정보와 자료들을 나열하는 식이어서는 안 된다. 따라서 제한된 논문의 논지와 분량에 비해 과도한 통계자료 및 직접인용의 반복 등으로 분량을 채우는 일을 허용해선 안 된다.

제 5 조 (논문의 편제)

1. (초록의 질과 양) 본 학술지는 한글과 영어 초록을 요구하며 초록의 질적 수준에 높은 비중을 둔다. 투고된 논문의 초록은 논문의 논지와 내용을 적절하게 압축해야 한다. 단 지면의 경제성 측면에서 초록의 과도한 분량을 제한하여 한글초록의 길이는 A4 용지 1/2에서 2/3 정도를 권장하며 영어초록은 한글초록의 번역에 준하되 적절한 길이에 유의해야 한다. 주제는 한글과 영어 모두 5개 내외로 하여 한글과 영어 초록 바로 아래 제시해야 한다.
2. (논문의 구조) 본 학술지 논문의 구조는 제목, 저자정보, 한글초록, 한글주제어, 논문, 참고문헌, 영어초록, 영어주제어 순으로 한다.
3. (논문의 내용구분) 논문의 내용구분은 상위는 로마자(I, II, III...)로 하위는 아라비아 숫자(1, 2, 3...)로 구분하고 더 하위는 영문자(A, B,.. a, b...)로 통일한다.

제 6 조 (논문의 분량 제한) 논문의 분량은 한글과 외국어 논문 모두 A4 용지 13매-15매로 하며 초과할 경우 투고자에게 추가비용을 부과한다. 연구재단 지원 논문은 예외로 하되 25매를 초과할 수 없다.

제 7 조 (자료의 사용)

1. (선행연구인용의 의무와 한도) 학술논문은 학술공동체의 역사와 대화에 참여하는 일이란 점에서 투고된 논문은 선행연구들과의 교류를 보여야 하며 이를 충분한 수의 각주와 참고문헌으로 뒷받침해야 한다. 「신학과 실천」은 지면의 한계를 고려 투고논문의 각주와 참고문헌 수를 각 30-50개로 요구한다. 30개 이상은 반드시 지켜야 한다.
2. (등재지논문 인용) 위 7조 1과 같은 이유에서 투고논문은 「신학과 실천」에 게재된 관련 논문을 충분히 인용함으로써 회원간의 학술교류 활성화에 반드시 기여해야 한다. 본 학회는 5개 이상의 인용을 권장한다. 같은 이유로 타 등재학술지 인용도 권장한다.
3. (인터넷자료 인용 제한 및 명기법) 투고된 논문은 논지의 근거로 다양한 자료를 인용할 수 있으나 인용자료는 안정성과 영구성이 담보되어야 한다. 이에 유동적이고 가

변적인 인터넷자료는 사용을 자제해야 하며 논문의 성격상 사용이 불가피한 경우에는 저자, 제목, 접속시간, 웹주소 순으로 명기해야 한다.

4. (그림과 도표 사용 제한) 본 학술지는 방법론적으로 인문학지의 범주에 속하므로 언어적 설명과 해석에 초점을 둔다. 이에 투고된 논문은 글로 된 설명과 해석이 중심이 되어 한다는 원칙과 지면의 경제성이란 측면에서 설명과 해석 자체가 아니라 그 대상과 근거로 제시되는 그림 또는 도표의 사용은 가급적 피해야 한다. 이는 위 제4조의 규정에도 이유가 있다. 논문의 성격상 그림 또는 도표의 사용이 불가피한 경우에도 극도로 절제된 내용이어야 하며 1개를 초과하는 그림 또는 도표를 사용할 수 없다.

제 8 조 (필수 첨부자료) 투고자는 반드시 다음 3개의 문서를 논문과 함께 투고시스템에 입력해야 한다.

-KCI논문유사도검사(10% 이내)

-신청 및 서약서

-저작권이양동의서

제 9 조 (논문 게재료) 논문게재료는 학술지 출판비용을 충당하기 위한 용도로 편집과정의 편의를 위해 전임교수는 직급에 관계없이 일괄 30만원을 부과하며 외래교수(시간강사)와 대학원생은 일괄 15만원을 부과한다. 단 연구재단으로부터 연구비 지원을 받는 논문은 50만원을 부과한다. 연회비 미납자는 미납된 회비를 함께 납부해야 하며 신입회원으로 투고할 경우 2년치 연원비를 함께 납입해야 한다.

제 10 조 (투고논문의 처리와 투고회수)

1. 논문원고 제출마감은 출판 1개월 전으로 하며 제출된 원고는 반송하지 않는다.
2. 심사통과된 논문의 수가 많을 경우 응모 순에 따라 차호에 이월 게재할 수 있다.
3. 한 회원의 연간 게재논문의 수는 3편 이하를 원칙으로 하되 특별한 경우엔 예외로 할 수 있다.

제 11 조 (학술대회 발표논문)

1. 한국실천신학회 정기학술대회 발표집에 포함된 논문은 2-3개 이상의 논찬을 첨부해야 한다.
2. (신규발표논문의 학술지 게재의무) 본 학회 정기학술대회에서 신규로 발표한 논문은 본 학회 학술지가 아닌 타 학술지에 게재해서 안 되며, 발표논문의 학술지 게재는 학술대회의 토론에서 지적된 사항들을 최대한 반영하되 심사규정이 정하는 모든 심사과정을 통과해야 한다.

제 12 조 (투고논문의 심사) 투고논문의 심사는 심사규정에 따른다.

제 13 조 (연구부정의 조사와 처리) 연구부정행위의 조사와 처리는 연구윤리규정에 따른다.

● 「신학과 실천」 각주와 참고문헌 표기 방식 및 실례 ●

1. 각주작성 방식

「신학과 실천」 투고자는 다음과 같은 각주 표기 방식을 따라야 한다.

- 1) 모든 논문과 간행물에 실린 글은 한글 외국어 구분 없이 쌍따옴표로 표기한다.
- 2) 한글 학술지나 정기간행물 이름은 외격쇠괄호 「 」로 표기한다.
- 3) 한글 단행본 제목은 쌍격쇠괄호 『 』로 묶어 표기한다.
- 4) 외국어 단행본 및 간행물 제목은 모두 *이탤릭체*로 표기한다.

- 5) 외국어 저술의 제목 등은 중간에 나오는 관사와 전치사를 제외한 모든 단어의 첫 글자를 반드시 대문자로 표기한다.
- 6) 같은 논문이나 책을 바로 다음에 다시 인용할 경우: *Ibid.*, 210.
- 7) 동일저자의 논문이나 저서를 각주 한 개 이상 건너 뛰어 다시 인용할 경우: 저자, *op. cit.*, 224; 또는 저자, 제목 표제어(길면 줄여서 쓰기 가능), 224.
- 8) 인용부호와 쉼표를 함께 표기할 경우 쉼표를 마침 인용부호 안쪽에 오게 한다. 바 른 예) “설교의 시점문제,” 틀린 예) “설교의 시점문제”,
- 9) 웹사이트인용은 최대한 자제하되 불가피한 경우, 저자, 제목, 접속일자, 웹주소 순으 로 기재.
- 10) 여기서 언급하지 않은 경우들은 Chicago Style에 준해서 표기할 것을 권장한다.

1) 학술지 논문 인용의 경우

- 위형윤, “신학과 실천의 괴리현상 극복을 위한 실천신학적 삶의 고찰,” 『신학과 실천』 22(2010), 7.
- Thomas J. Talley, “The Eucharist Prayer: Directions for Development,” *Worship* 51(1977), 317.

2) 단행본 인용의 경우

- 박근원, 『현대신학실천론』 (서울: 대한기독교서회, 1998), 23.
- John S. McClure, *The Four Codes of Preaching: Rhetorical Strategies*, (Louisville, KY: WJK, 2004), 46.

3) 역서 인용의 경우(역서는 한글과 외국어 인용의 차이를 구분)

- 폴 틸리히/ 송기득 옮김(또는 역), 『폴 틸리히의 그리스도교 사상사』 (서울: 서광사, 1998), 34.
- Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson, (New York: Harper & Row, 1962), 38-40.

4) 편서 인용의 경우

- 한국기독교영성학회 편, 『하느님을 향한 영혼의 여정』 (서울: 한국장로교출판사, 2018), 19.
- Mike Grave and David J. Schlafer, eds., *What’s the Shape of Narrative Preaching?* (St. Louis, MO: Chalice, 2008), 63.

5) 대표 표제를 가진 저작이 독립 제목이 붙은 여러 권으로 분할돼 출판되는 저술을 인용하는 경우(대표 제목을 먼저 기재하고 각 권의 호수와 제목을 이어서 기재한다)

- 칼 바르트/ 박영범, 황덕형 역, 『교회 교의학』, 3/4권, 『창조에 관한 교의』 (서울: 대 한기독교서회, 2017), 447.
- Jill Ratt, ed., *Christian Spirituality*, vol. 3, *High Middle Ages and Reformation*, (New York, NY: Crossroad, 1987), 129.

6) 여러 저자의 글을 모아 단행본으로 간행된 저술을 인용하는 경우

김수천, “기독교적 완전에 대한 니사의 그레고리오스의 교훈,” 『하느님을 향한 영혼의 여정』, 한국기독교영성학회 편 (서울: 한국장로교출판사, 2018), 240.

Stuart Hall, “Encoding/decoding,” in *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972-79*, ed. Stuart Hall, Dorothy Hobson, Andrew Lowe, and Paul Willis, (New York: Routledge, 1991), 128-38.

(참고문헌에서는 인용된 글의 전체 페이지 수를 출판지 명 바로 앞에 기재해야 한다. 아래 예 참조)

7) 학위논문 인용의 경우

이영주, “부모의 하나님 개념과 신앙생활 및 양육태도가 유아의 하나님 개념에 미치는 영향,” (이화여자대학교 박사학위논문, 2006), 30-40.

Paul P. Cornelius, “Bridging the Expectation-Reality Gap: Exploring a Transformational Model for Theological Education in India,” (Ph.D. diss., Fuller Theological Seminary, 2014), 55.

8) 학술대회 발표자료집 인용의 경우

김옥순, “개신교 청의 전통 속에서 인간존재의미와 디아코니아실천,” 『제63회 한국실천신학회 정기학술대회 발표자료집』 (2017), 224.

S. Akazawa, “Scope of the Japanese Information Industry in the 1980,” in *Proceedings of the Forty-First FID Congress* (1983), 20.

9) 페이지 수를 밝히지 않는 사전류 등 인용의 경우

국립국어연구원 편, 『표준국어대사전』 (서울: 두산동아, 2001), s.v. “종교성.”

Geoffrey Wigoder, ed., *The New Encyclopedia of Judaism*, (New York: New York University Press, 1989), s.v. “Desecration.”

10) 웹사이트 인용의 경우 (본 학회는 인터넷자료를 불가피한 경우가 아니면 허용하지 않는다)

한재동, “인터넷자료 인용시 유의사항,” 『한국실천신학회 공지사항』, (2018.7.), 접속 2019.2.18,
<http://praxis.or.kr/notice/view.php?idx=2167>.

David DeSteno, “What Science Can Learn From Religion,” *New York Times*, 1 February 2019, accessed February 18, 2019, <https://www.nytimes.com/2019/02/01/opinion/sunday/science-religion.html>?

2. 참고문헌 작성 방식

참고문헌은 각주에서 인용된 자료에만 한하며 결론 다음에 아래와 같이 배열해야 한다. 각주에 인용되지 않은 자료가 참고문헌에 인용되거나 그 역이 일어나지 않도록 엄격히 살펴야 한다.

- 1) 참고문헌에 기재되는 인용자료는 논문, 단행본 등 자료의 종류를 구분하지 않는다.
- 2) 한글 자료를 먼저 앞에 배치하고 그 다음에 외국어 자료를 배치한다.

- 3) 한글 자료의 경우 가, 나, 다 순으로, 외국어 자료의 경우는 A, B, C 순으로 정리한다.
- 4) 외국어 저술의 한국어 번역본을 인용하는 경우 한글저술로 간주하여 다른 한글자료와 함께 가, 나, 다 순으로 기재한다.
- 5) 외국인 이름은 각주와 달리 성, 즉 성(family name/last name)을 앞에 쓰고 개인 이름을 뒤에 쓰며 그 사이를 콤마로 구분한다.
- 6) 외국인 이름이 다수인 경우 첫 번째 저자의 이름만 위 5)의 경우를 적용하고 나머지 이름들은 통상적 순서 곧 이름-성의 순서로 기재한다(아래 Clifford의 예를 보라).
- 7) 각주 표기와 달리 이름과 저술 제목 뒤에는 콤마가 아닌 마침표로 마감한다. 책의 경우는 제목 뒤의 출판사 이름 등을 묶은 괄호를 풀어준다.
- 8) 동 저자에 의해 쓰인 저술은 복수일 경우 일곱 개의 아래 하이픈(_____)을 연속으로 그어 동명 인물임을 밝히되 최근에 쓰인 것부터 먼저 배치한다.
- 9) 학술지 및 정기간행물이나 학술대회발표자료집 인용의 경우 끝부분에 인용한 글의 전체 페이지 수를 기재해야 한다(아래 예 참조).
- 10) 여러 저자의 글을 모은 단행본에서 한 저자의 글을 인용한 경우 그 저자의 글 전체 페이지 수를 출판사 명 앞에 기재해야 한다(아래 김수천과 Stuart Hall의 예를 보라).
- 11) 여기서 언급되지 않은 경우들은 Chicago Style에 준하여 표기할 것을 권장한다.

■ 참고문헌 ■

- 국립국어연구원 편. 『표준국어대사전』. 서울: 두산동아, 2001. S.v. “종교성.”
- 김수천. “기독교적 완전에 대한 니사의 그레고리오스의 교훈.” 『하느님을 향한 영혼의 여정』, 한국기독교영성학회 편, 238-260. 서울: 한국장로교출판사, 2018.
- 박근원. 『현대신학실천론』. 서울: 대한기독교서회, 1998.
- _____. 『오늘의 목사론』. 서울: 대한기독교서회, 1993.
- 이영주. “부모의 하나님 개념과 신앙생활 및 양육태도가 유아의 하나님 개념에 미치는 영향,” 이화여자대학교 박사학위논문, 2006.
- 위형윤, “신학과 실천의 괴리현상 극복을 위한 실천신학적 삶의 고찰.” 『신학과 실천』 22(2010), 5-43.
- 칼 바르트/ 박영범, 황덕형 역, 『교회 교의학』, 3/4권. 『창조에 관한 교의』. 서울: 대한기독교서회, 2017.
- 한재동. “인터넷자료 인용시 유의사항.” 『한국실천신학회 공지사항』. 20187. 접속 2019.2.18.
<http://praxis.or.kr/notice/view.php?idx=2167>. (인터넷)
- Clifford, James and George E. Marcus, eds. *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, CA: University of California, 1986. (복수의 저자)
- Cornelius, Paul P. “Bridging the Expectation-Reality Gap: Exploring a Transformational Model for Theological Education in India.” Ph.D. diss., Fuller Theological Seminary, 2014. (학위)
- DeSteno, David. “What Science Can Learn From Religion.” *New York Times*, 1 February 2019. Accessed February 18, 2019, <https://www.nytimes.com/2019/02/01/opinion/sunday/science-religion.html?>. (인터넷)
- Hall, Stuart. “Encoding/decoding.” In *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972-79*, ed. Stuart Hall, Dorthy Hobson, Andrew Lowe, and Paul Willis, 128-38. New York: Routledge, 1991. (단행본 안의 다른 저자 글)
- Ratt, Jill, ed. *Christian Spirituality*. Vol. 3, *High Middle Ages and Reformation*. New York, NY: Crossroad, 1987. (대표 제목 아래 다른 권)

- Saliers, Don E. *Worship as Theology: Foretaste of Glory Divine*. Nashville, TN: Abingdon, 1994.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. New York: Harper & Row, 1962. (번역)
- Talley, Thomas J. "The Eucharist Prayer: Directions for Development." *Worship* 51(1977), 316-25. (저널에 실린 논문)
- Wigoder, Geoffrey, ed. *The New Encyclopedia of Judaism*. New York: New York University Press, 1989. S.v. "Desecration." (사전)

심사규정

한국실천신학회 편집위원회 규정 제9조에 의거하여 다음과 같이 학술지 심사규정을 정한다.

제 1 조 (심사절차) 본 학술지에 투고된 논문은 규정심사, 전문심사, 최종심사 3단계를 거쳐 최종 게재 여부를 확정한다.

제 2 조 (심사위원의 구성과 수) 심사는 편집위원장과 심사위원들이 하되 편집위원장은 규정심사와 최종심사에 책임을 지며 전문심사에는 간여하지 않는다. 전문심사는 학문적 수월성과 학제간 대화를 추구하는 한국실천신학회의 이념에 따라 논문 1편당 전공 2인, 비전공 1인 총 3인이 맡는다.

제 3 조 (심사위원의 자격과 선임 및 심사비)

1. 심사위원의 자격은 연구실적과 학회참여도 및 공정한 심사를 담보할 수 있는 신뢰도에서 탁월한 학자로 편집위원회의 자문을 거쳐 편집위원장이 위임한다.
2. 심사위원은 본 학회 투고규정과 연구윤리규정에 의거하여 공정하게 심사해야 하고 투고자의 학문적 발전을 위해 충분한 심사이유와 제언을 제공해야 한다.
3. 논문심사자에겐 심사비를 지급할 수 있다.

제 4 조 (투고논문의 적격성)

1. 투고논문은 한국실천신학회가 추구하는 학술적 이념과 가치에 부합하는 순수한 학술적 논문이어야 한다. 한국실천신학회는 다양한 실천신학적 분야들의 독자적 연구는 물론 학제간의 대화와 융합적 연구를 지향하고 이를 통해 궁극적으로 교회를 세우는 일에 기여하는 일을 추구한다. 투고논문은 이 같은 정신에 부합해야 한다.
2. 투고된 논문은 투고자의 고유한 연구로 타학회지에 게재된 적이 없어야 한다.
3. 이단종파에 소속된 투고자는 편집위원회의를 거쳐 가부를 판정한다.

제 5 조 (심사 기준과 판정) 본 학술지의 심사기준은 다음과 같다.

1. 규정심사는 투고규정 준수 여부를 심사한다(편집위원장).
2. 전문심사는 전문학자 3인(전공 2인 비전공 1인)이 투고논문의 학술적 가치를 심층심사한다.
3. 전문심사의 내용: 구성의 완성도(20점), 주제연구의 심도(20점), 학문적 독창성(20점), 학문의 기여도(20점), 등재논문인용지수(20) 및 심사자평문.
4. 합격기준: 종합점수 100점 만점에 80점 이상 게재가, 79점미만은 게재불가로 평가한다.
5. 최종평가는 편집위원장이 하며 전문심사자 3인의 개별평가를 종합하여 게재여부를 최종판정한다.

제 6 조 (발행) 본 학술지는 연 5회 발간하며 1월30일에 투고 마감하여 2월28일에 봄 호 발행, 4월30일에 마감하여 5월30일에 여름 호 발행, 6월30일에 마감하여 7월30일에 외국어 호 발행, 8월30일에 마감하여 9월30일에 가을 호 발행, 10월30일에 마감하여 11월30일에 겨울 호를 발행한다.

연구윤리 관련 규정

제 1 조 (목 적) 본 규정은 한국실천신학회 회원들의 학술활동이 오늘날 사회와 학계에서 요구되는 높은 수준의 연구윤리 지침(예, 『연구윤리 확보를 위한 지침』)에 부합토록 본 학회 고유의 학술활동에 맞는 연구윤리 지침을 세우는 데 목적이 있다.

제 2 조 (강 령) 본 학회의 모든 학술적 활동은 개인적이든 집단적이든 진리의 추구라는 전제 아래 특히 기독교 학술단체로서 기독교의 이념과 가치의 관점에서 거짓 없는 정직과 진실에 기초해야 한다. 정직과 진실에 기초하지 않는 학문적 주장은 그 어떠한 경우에도 그 근거를 확보할 수 없기 때문이다. 학문의 자유와 창의성 역시 정직과 진실이 담보될 때만 유의미하다.

제 3 조 (실천원칙) 본 학회는 다음과 같은 실천적 연구윤리 원칙을 따른다.

1. 본 학회의 학술지나 학술대회에 투고되거나 발표되는 연구물은 본 학회의 투고규정이 요구하는 조건을 따라 학술사회의 교류와 발전에 진정으로 기여하기 위해 모든 통용되는 방법에 의거 타인의 지적 기여도를 정확히 인정하고 존중하며 자신의 독창적 기여분을 정확하게 밝혀야 한다.
2. 본 학회의 학술지나 학술대회에 투고되거나 발표되는 연구물을 심사하거나 평가하는 자는 본 학회의 심사규정이 요구하는 조건을 따라 학문적 양심과 고도의 학술적 기준에 의거 공정하고 투명하게 심사하고 평가해야 한다.

제 4 조 (적용범위) 본 규정은 본 학회의 학술지 「신학과 실천」 의 투고와 심사 및 편집발행, 본 학회의 정기 학술대회의 발표와 논찬 및 운영, 학회가 책임을 갖는 내외부 학술연구지원비 운용에 적용된다.

제 5 조 (연구부정행위 예방책) 본 학회는 투고 및 심사 규정과 그의 엄격한 관리를 통해 연구윤리가 실현되도록 조치하고 있으나 회원들이 연구윤리의 중요성을 인식하고 본의 아니게 연구부정을 범하지 않도록 다음과 같이 강조한다.

1. 투고논문과 규정심사에서 KCI유사도검사 합격기준을 10% 이내로 엄격관리하고 심사위원은 표절의 의심이 있을 경우 일차적 조사를 하고 결과를 편집위원장에게 보고해야 한다. 표절의심 보고를 받을 경우 편집위원장은 편집위원회를 소집하여 증거와 투고자의 소명을 취합하여 심의판정을 내리고 정해진 조치를 취해야 한다.
2. 투고자의 소속과 직책을 정확하게 표시함으로써 자기 연구물에 대한 책임성을 높이고 연구물에 대한 부정편승을 방지한다. 본 학회지는 투고자의 직위를 “교수”(전임교원)와 “외래교수”(시간강사)로 구분하여 기재하며 박사과정 대학원생의 경우 소속과 이름만을 기재한다.
3. 공저의 경우 규정심사 단계에서 각 저자의 기여도를 확인함으로써 부정편승을 막는다. 특히 대학원생은 교과과정과 종합시험 등을 마쳐 학위논문을 쓸 자격을 득한 자로서 반드시 지도교수의 추천서가 있는 경우에 투고가 가능하다. 지도교수는 자신이 공저자일 경우 자신과 학생 사이의 논문 기여분을 추천서에서 밝혀야 한다.
4. 공정한 심사를 위해 심사대상자에 대한 어떤 사전정보도 심사자에게 주어져서는 안 되며 심사 후에 심사자에 대한 어떤 정보도 심사대상자에게 공개되는 안 된다.
5. 심사자와 심사대상자에 대한 사전공개를 금할지라도 더 엄격한 공정성을 위해 심사대상자와

같은 기관에 속한 자를 심사위원으로 위촉하지 않는 상피원칙을 따른다.

6. 업무상 심사대상자와 심사자 모두에 대한 정보를 아는 편집위원장은 전문심사를 맡거나 그에
간여할 수 없으며 오직 형식심사인 규정심사와 정량심사인 최종심사에만 책임을 진다.
7. 본 학회는 편집위원장 책임 아래 정규적인 교육윤리교육을 실시하여 회원들에게 연구윤리에
대한 경각심을 촉구한다.
8. 본 학회는 학회 내에서 발생하는 기타 연구윤리관련 문제를 심의하고 처리하기 위해 “연구윤
리확립위원회”를 둔다.

제 6 조 (연구관련 부정행위 처리) 투고자나 발표자가 다음에 해당하는 부정행위를 범했다고
편집위원회의 심의결과 판정될 경우 향후 3년간 투고와 발표 등 학회의 학술활동을
제한한다.

1. 중복투고나 중복발표 및 표절이 판명된 경우. 단 이미 게재된 논문이나 출판된 학위논문의 일
부를 학회가 그 가치를 인정하여 학술대회에서 발표토록 허락한 경우는 제외. 이
경우도 출처를 명시해야 한다.
2. 공동연구에서의 상호분쟁에 대한 편집위원회의 공정한 심의와 중재에 응하지 않는 경우.
3. 투고자와 발표자가 소속과 직위 및 논문기여도에 대해 허위사실을 기재한 경우.
4. 본 학회 학술대회에서 신규로 발표한 논문을 본 학회 학술지가 아닌 타 학술지에 게재한 경
우. 발표논문의 학술지 게재는 학술대회의 토론에서 지적된 사항들을 반영해야 하며 공정한 정
규심사를 통과해야 한다.

제 6 조 (연구지원비관련 부정행위 관리감독) 본 학회는 연구과제 확정 및 체결에 의해 발생
한 연구지원비를 운용함에 있어 이를 공정하고 투명하게 관리감독하기 위해 연구윤리
확립위원회를 두며 본 위원회는 아래 위반사항을 감시 감독하며 위반사항이 발생할
경우 해당자에 대한 회원권을 정지하며 학술활동을 포함하는 모든 회원의 권리를 박
탈한다.

1. 지원비를 지급 목적에 위반하여 사용하는 경우
2. 지원비의 지급 목적이 달성될 수 없다고 판정되는 경우
3. 허위사실, 기타 부정행위에 의해 지원 받았다고 판정되는 경우
4. 추진 진행상황을 보고하지 않았거나 허위로 보고한 경우
5. 추진 종료 후 1개월 이내 결과물을 제출하지 않았거나 허위 및 표절, 등의 사실이 밝혀진 경우
6. 기타 과제 책임자가 과제수행에 있어서 연구윤리를 위반한 경우

제 7 조 (연구윤리확립위원회의 구성) 본 위원회의 구성은 전현직 이사장과 회장을 포함 10인
이내로 편집위원장이 위촉한다.

제 8 조 (개 정) 본 규정은 연구윤리확립위원회의 3분 2이상 동의로 총회에서 개정할 수 있다.

제 9 조 (시 행) 본 규정은 총회에서 개정 2007. 10. 19일, 2014. 2. 8. 총회에서 보완, 2017. 2. 11.
총회에서 보완 즉시 효력을 발생한다. 개정 2018년 2월 10일 회칙 통과 즉시 시행한다.
개정 2019년 2월 15일 통과 즉시 효력을 발생한다.

제24대 한국실천신학회 조직표

고 문

고 문	박근원	박사	전 한신대학교 총장
	정장복	박사	전 한일장신대학교 총장
	김외식	박사	전 감리교신학대학교 총장
	김종렬	박사	새고을기독서원 원장
	문성모	박사	전 서울장신대학교 총장
	백상열	박사	은진아카데미 원장
	위형운	박사	전 안양대학교 교수
	김윤규	박사	한신대학교 교수
	이요섭	박사	세종대학교 부총장 교목실장
	조기연	박사	서울신학대학교 교수
	김세광	박사	서울장신대학교 교수
	나형석	박사	협성대학교 교수
	김충렬	박사	전 한일장신대학교 교수
	김한옥	박사	전 서울신학대학교 교수
	조재국	박사	전 연세대학교 교수

제9대 이사회

이사장	한재동	박사	나사렛대학교 교수
상임이사	김경진	박사	소망교회 담임목사
이사	김윤규	박사	한신대학교 교수
	김옥순	박사	한일장신대학교 교수
	오방식	박사	장로회신학대학교 교수
	김형락	박사	서울신학대학교 교수
	조성호	박사	서울신학대학교 교수
	구병옥	박사	개신대학교대학원 교수
	여한구	박사	국제대학원대학교 교수
	이종민	박사	신안산대학교 교수
	이말테	박사	루터대학교 교수
	윤성민	박사	강남대학교 교수
	김병석	박사	서울장신대학교 외래교수

제24대 임원

회 장	김상백	박사	순복음대학원대학교 교수
선임부회장	황병준	박사	호서대학교 교수
부회장	민장배	박사	성결대학교 교수
	서승룡	박사	한신대학교 외래교수
총 무	서승룡	박사	한신대학교 외래교수
부총무	정재영	박사	실천신학대학교 교수
	박은정	박사	웨스턴민스터대학원대학교 교수
서 기	구병옥	박사	개신대학원대학교 교수
부서기	박진경	박사	감리교신학대학교 외래교수
	주상락	박사	서울신학대학교 외래교수
회 계	조지훈	박사	한세대학교 교수
부회계	김영수	박사	한신대학교 외래교수
	이민형	박사	성결대학교 외래교수
감 사	윤성민	박사	강남대학교 교수
	김병석	박사	서울장신대학교 외래교수

전공학술분과 회장

목회사회/리더십분과	회장	조성호	박사
설교분과	회장	김윤규	박사
상담치료분과	회장	여한구	박사
영성분과	회장	오방식	박사
예배분과	회장	김형락	박사
디아코니아/기독교사회복지	회장	김옥순	박사
교회성장/전도/선교분과	회장	구병옥	박사
교회교육분과	회장	이종민	박사

신학과실천 편집위원회

발행인	김상백
편집위원장	한재동
부편집위원장	김명실
편집고문	위형운
편집위원	안선희, 최진봉, 김수천, 계재광, 반신환, 김옥순, 유재경, 차명호, 주연수, Sangyil Sam Park(미국) Naham Kim(독일)

특별연구분과위원회

국제학술분과위원장	홍주민	박사	한국신학대학교 연구교수
간사	최동규	박사	서울신학대학교 교수
학술발표분과위원장	문병하	박사	그리스도대학교 교수
간사	정재영	박사	실천신학대학원대학교 교수
논문편집분과 위원장	한재동	박사	나사렛대학교 교수
간사	위성동	석사	디아콘 대표
논문자체평가 및 심사분과위원장	이현웅	박사	한일장신대학교 교수
간사	한재동	박사	나사렛대학교 교수
학진등재업무추진 공동위원장	위형운	박사	안양대학교 교수
	조재국	박사	연세대학교 교수
국제관계진흥위원회위원장	이말테	박사	루터대학교 교수
간사 및 위원	간사 / 반신환(한남대학교 교수) 위원 / 김나함(독일 마부르크대학교 교수) 허정갑(미국 콜롬비아신학대학원 교수)		
학회발전기금조성위원회위원장	문성모	박사 / 서울장신대학교 총장	
간사 및 위원	간사 / 위형운 위원 / 김윤규(기장) 조기연(성결교) 김세광(예장통합) 이요섭(감리교) 조재국(감리교) 이명희(침례교) 박해정(감리교) 조재국(감리교)		
실천신학대전 편찬위원회위원장	위형운	박사 / 안양대학교 교수	
편집위원	김윤규 조기연 김세광 나형석 김충렬 김한옥 한재동 조재국 간사: 위성동		

한국세시풍속과교회력연구위원장	김순환	박사 / 서울신학대학교 교수
간 사 및 위원	간 사 / 류원렬 위 원 / 하도균 이승진 그 외 지원자	
한국전통혼상제및기독교성례전연구위원장	조기연	박사 / 서울신학대학교 교수
간 사 및 위원	간 사 / 김형락 위 원 / 김형래 김명실 그 외 지원자	
한국10대성장동력교회위원회위원장	조재국	박사 / 연세대학교 교수
간 사 및 위원	간 사 / 조성돈 김선일 위 원 / 위형운 김윤규 김세광 이요섭 김충렬 이명희 김한옥 정재영 최동규	



학제간 대화로 교회를 섬기는
한국실천신학회
The Korean Society for Practical Theology

학회로고의 의미

- * 같지만 다르고 다르지만 같음을 강조하는 삼위일체 교의의 전통을 바탕으로, 통일성 속 다양성, 다양성 속 통일성을 추구하는 학회의 간학제적 정신을 담고 있다.
- * 3의 수는 삼위격의 상호관계와 실천신학의 3대 관심분야(교회, 인격, 공공사회)의 상호관계를 나타낸다.
- * 가운데 사자 모양은 “실천”과 “신학”의 한글 첫 자음문자 **ㅅ** 및 헬라이어 **λ**로 성육적 진리를 뜻하는 로고스를 나타낸다.
- * 사자가 가운데로 모아지는 것은 실천신학의 3대 관심분야들 간의 만남과 대화를 상징한다.
- * 외부의 둥근 녹색의 삼각 모양 3개는 한국 땅을 수놓아 온 산과 언덕을 나타내고, 가운데 사자의 푸른색은 한국 땅을 적시고 생명을 공급하는 하수를 나타낸다.
- * 종합적으로 정리하면, 삼위일체로 상징되는 보편적 교회의 전통과 특수한 한국적 맥락 속에서 실천신학의 다양한 영역들이 만나고 대화함으로 교회를 섬긴다는 뜻을 나타낸다.
- * 로고의 상징은 “학제간 대화로 교회를 섬기는 한국실천신학회”라는 표어에 의해 보장 설명된다.

한국실천신학회 설립목적

본 학회는 전국 각 신학대학 및 각 신학교 실천신학 교수 및 실천신학을 전공한 목회자들이 함께 모여 순수한 학문적인 연구와 인격적인 친교를 도모하며, 실천신학의 학술정보를 교류함과 동시에 교회와 지역사회 및 국내외 신학교육 발전에 이바지함을 목적으로 한다.

www.praxis.or.kr

발행일 2019년 5월 18일

충남 천안시 월봉로 48번지 나사렛대학교 지혜관 220호

TEL: 041-570-1836, 010-7936-1111(한재동)

이메일 : ipraxis@hanmail.net

학회은행계좌 총입출금통장 국민은행 172-601-04-154610

학술지계재비통장 신한은행 100-027-851650



학제간 대화로 교회를 섬기는
한국실천신학회
The Korean Society for Practical Theology