

신앙과 학문

Faith & Scholarship

제29권 제3호 (통권 100호) / 2024. 9

신앙과 학문

제29권 제3호 (통권 100호), 2024년 9월호

발행일 2024년 9월 30일

발행처 기독교학문연구회

발행인 김태황 (명지대학교)

편집인 박해일 (경희대학교)

디자인 이지은

인쇄 (주) 에스제이피앤비

등록 141-81-36939

주소 06367 서울시 강남구 광평로56길 8-13, 910호

기독교학문연구회

전화 02-3272-4967

팩스 0303-0272-4967

전자우편 gihakyeon@gmail.com

홈페이지 <http://www.worldview.or.kr>

<http://fs.jams.or.kr>

ISSN 1226-9425

정가 15,000원

■ 일반 논문

- 005 로타 크라이식의 화해 사상에 관한 고찰 | 최용준
A Research on the Reconciliation Thought of Lothar Kreyssig | Yong Joon (John) Choi
- 027 죽음과 애도에 대한 기독교 상담학적 고찰 및 접근 | 김수지
The Consideration and Approach of Christian Counseling regarding Death and Mourning | Sooji Kim
- 059 1인칭 기독교 시뮬레이션 게임의 스토리텔링 연구: <I am Jesus Christ>를 중심으로 | 김태룡
A Study of Storytelling in First-Person Christian Simulation Games: A Case Study of <I am Jesus Christ> | Taeryong Kim
- 083 영화를 활용한 기독교세계관 수업 참여 경험: B 기독교 대학교 학생을 중심으로 | 고기숙
Experience of Participating in a Christian Worldview Class Using Film: Focusing on Students from B Christian University | Ki Sook Ko
- 115 치매이방인과 메시아적 환대 | 권유리아
Demented-strangers and Messianic Hospitality | Juria Kwon
- 135 중년의 웰다잉(Well-dying) 인식: Colaizzi의 현상학적 연구 | 최은정 / 정유진
Well-dying Awareness of the Middle-Aged: Colaizzi's Phenomenological Study | Eun Joung Choi / Yu Jin Jung
- 161 동성애에 관한 선교신학적 연구 | 옥필훈
A Missiological Study on Homosexuality | Pil-Hun Ok
- 185 포스트휴머니즘 교육에 대한 비판적 고찰
-비에스타(Biesta)와 마리땡(Maritain)의 논의를 중심으로 - | 홍지희
A Study on Critical Posthumanism Education: Focusing on the Discourse of Biesta and Maritain | Jeehee Hong
- 207 기독교 세계관 개념을 재정의하기: 세계관을 몸으로 살아내기 위하여 | 김기현
Redefining a Christian Worldview | Kihyun Kim
- 229 Girard's Mimetic Theory: Towards a Theological Framework for Educational Anthropology | Todd John Wallenius
- 243 범죄자가 추구하는 '거짓 행복'의 실체와 '참된 행복'의 탐색 | 김재민
The Reality of 'False Happiness' Pursued by Criminals and the Search for 'True Happiness' | Jaemin Kim

로타 크라이식의 화해 사상에 관한 고찰*

A Research on the Reconciliation Thought of Lothar Kreyssig

최용준 (Yong Joon (John) Choi)**

ABSTRACT

This article investigates the reconciliation thought of Lothar Kreyssig (1898-1986). He was a German Christian judge in Weimar and Nazi times. He was the only judge who objected to the policy of euthanasia for the disabled, the so-called Operation T4 (*Aktion T4*) during Nazi times in Germany. This policy started on September 1, 1939 and stopped in 1941. About 200,000 people were killed in this operation in Germany and Austria and 100,000 people in other European countries. After World War II, he was again offered a judgeship, but declined. Later, he became an advocate of German reconciliation movement by establishing the Action for Peace Reconciliation Service and the Action for World Solidarity, a German development aid non-governmental organization. His idea of reconciliation is very important and has profound implications for the situation in the Korean peninsula. Therefore, this article first briefly examines his life, his thought on reconciliation and concrete action. Then it evaluates what influence he left behind and concludes what kind of lessons he gives to the Korean situation.

Key words: Lothar Kreyssig, Aktion T4, reconciliation, peace, service

* 2024년 8월 2일 접수, 8월 19일 최종수정일, 8월 26일 게재확정

** 한동대학교(Handong Global University) ICT 창업학부 교수, 경북 포항시 북구 한동로 558, crosspower@handong.edu

I. Introduction

Lothar Ernst Paul Kreyssig (1898-1986) was a Christian judge in Germany during the Weimar and Nazi eras. He was the only judge who opposed the so called Operation T4 (*Aktion T4*)¹, that is, the policy of euthanasia for the disabled according to Nazi Germany's eugenics ideology, based on his Biblical worldview that all humans are dignified as the image of God. After World War II, he was again offered the position of judge but he declined. Instead, he attempted true biblical reconciliation by establishing Action Reconciliation Service for Peace (ASF: *Aktion Sühnezeichen Friedensdienste*) for the countries invaded by Germany, especially the victims of the Holocaust. This is a very noteworthy point and has significant implications especially in the situation of the divided Korean Peninsula, where North and South Korea face each other by military force after a ceasefire in 1953. Therefore, in this paper, I will focus on examining Kreyssig's idea of reconciliation.

There are many articles and books in German on his life and thoughts and on this topic (Baltes, 2006, Chung, 2017, Jeromin, 2014, Gruchmann, 1984, Kahl, 2008, Kammerer, 2008, Kramer, 1989, Kramer, 1949, Legerer, 2011, Rabe, 1983, Skriver, 1962, Weiß, 1998, Willems, 1995). Unfortunately, however, there are very few studies in English and almost none in Korean. Nevertheless, his reconciliation idea and concrete efforts are very important and have profound implications for the situation on the Korean Peninsula. Therefore, this paper first briefly examines his life, then discusses his reconciliation idea with a focus on Action Reconciliation Service for Peace. and Then conclusion is drawn by offering some the implications and lessons he brings to the Korean situation.

1) Operation T4 (*Aktion T4*) began on September 1, 1939, and was halted in 1941, but the policy of euthanasia itself continued. "T4" comes from the location of the headquarters, Tiergartenstraße 4 in Berlin, and was a name given after World War II. As a result of this operation, approximately 200,000 people with disabilities were massacred in Germany and Austria, and 100,000 people with disabilities in other European countries. On August 18, 1941, Nazi Germany officially announced that it was suspending the program, but it continued in secret thereafter.

II. A Research on the Reconciliation Thought of Lothar Kreyssig

1. The Life of Lothar Kreyssig

Lothar Kreyssig lived a turbulent life in German history, such as the German Empire (*Deutsches Kaiserreich*, 1871-1918), the Weimar Republic (1918-1933), Nazi Germany (*NS-Staat*, 1933-1945), and the division of East and West Germany after 1945. He was born in 1898 in Flöha, Saxony, eastern Germany, as the son of a grain wholesale merchant. After completing elementary education there, he studied at the Gymnasium in Chemnitz. When World War I broke out, he enlisted in 1916 and served in the German army for two years, fighting in France, the Baltic States, and Serbia. After the war he studied law at the University of Leipzig from 1919 to 1922, receiving his doctorate in 1923. He then worked at the Chemnitz District Court in 1926 and became a judge there two years later. Thereafter, from 1946 to 1964, he worked in various ways, mainly in Magdeburg.

Before the National Socialists came to power, Kreyssig voted for the Nazi party, the National Socialist German Workers' Party (NSDAP: *Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei*). Even after this party took power, he initially conformed to the system and joined the National Socialist People's Welfare Organization (*Nationalsozialistischen Volkswohlfahrt*). In 1934, he also became a member of the National Socialist German Bar Association (BNSDJ: *Bund Nationalsozialistischer Deutscher Juristen*) and the German Civil Service Association (*Reichsbund der Deutschen Beamten*) (Klee, 2005: 340). However, in 1933, when he was pressured to join the Nazi Party, he refused, citing the need for judicial independence. Instead, as a Protestant, he joined the Confessing Church (BK: *Bekennenden Kirche*), a Protestant church founded in opposition to Hitler in 1934, and from that time on his full-fledged activities began. In 1935, as a judge, he became the Praeses of the Saxony Confessing Church and also participated in that year's General Assembly of the Barmer Confessing Church (*Barmer Bekenntnissynode*). However, the official Protestant Church in Germany at that time was dominated by the German Christians (DC: *Deutsche Christen*), which existed from

1932 to 1945 to follow Hitler based on anti-Semitism, racism and Nazism. Therefore, in this confessional church, his church-political positions continued to cause conflict with the National Socialist regime. Furthermore, he made his sons drop out of the Gymnasium and taught them at home to prevent them from being influenced by Nazi ideology.

Nevertheless, he was able to continue working as a judge, and in 1937 he became a mental health court guardian judge (*Vormundschaftsrichter*) in Brandenburg an der Havel, responsible for hundreds of mentally disabled children and adults. At the same time, he was interested in the preservation of the created world (*Bewahrung der Schöpfung*) and purchased a farmhouse (*Bauernhof*) in the nearby village of Hohenferchesar, calling it 'Bruderhof' and started organic farming (*biologisch-dynamische Landwirtschaft*). In other words, even as a farmer, he tried to harmonize respect for life, the integrity and preservation of creation, and agricultural production.

But even there, when he founded a confessional church, he was repeatedly investigated by the authorities, because he was the only judge who condemned the National Socialists' euthanasia killing of "people unworthy of life" (*lebensunwertes Leben*). He defended their human rights based on the biblical worldview that all humans are created equal in the image of God (Weiß, 1998). However, when he heard the news of death due to disabilities, he sensed that their death were related to euthanasia killings, and in a letter dated July 8, 1940, he raised suspicions that the sick were being massacred to the Minister of Justice Franz Gürtner (1881-1941), criticizing the Nazis' T4 euthanasia policy. Furthermore, he opposed the deprivation of rights of prisoners in concentration camps on solid legal grounds (Klee, 2005: 340):

What is right is what benefits the people. In the name of this frightful doctrine — as yet, uncontradicted by any guardian of rights in Germany — entire sectors of communal living are excluded from [having] rights, for example, all the concentration camps, and now, all hospitals and sanatoriums.

After being told that the euthanasia operation had been initiated by Hitler himself

and carried out at the Führer's responsibility, he accused Reichsleiter Philipp Bouhler of murder and banned moving the institution where his patients were housed without his consent. Then, on November 13, 1940, he was summoned by Justice Minister Gürtner, who showed him Hitler's handwritten letter, which became the only legal basis for launching "Operation T4." In that letter, Hitler sentenced 10,000 people to death. However, Kreyssig made it clear that he can not accept this while representing the rule of law with his famous saying, "The Führer's words do not create law (*ein Führerwort schafft kein Recht*)."

The question of the meaning of such life touches on the deepest questions of existence. It leads directly to the question of God... From this point of view, the 'destruction of life unworthy of life' is a serious offense to conscience. Life is a mystery of God. Its meaning can not be understood either in terms of the individual or in relation to the ethnic community.

Only what God tells us about it is true and helpful. It is therefore a monstrous indignation and arrogance on the part of people to be allowed to end lives because, with their limited reason, they do not understand it as meaningful or no longer understand it. Just like the existence of such a dead life, it is a fact given by God that there were always enough people who were capable of loving and caring for such a life, just as true love has its greatness and the reflection of its divine origin precisely there, where it doesn't ask about meaning and value."

(www.nordkirche.de/nachrichten/nachrichten-detail/nachricht/worte-des-gedenkens-gedenk-veranstaltung-fuer-die-opfer-der-euthanasie-und-zwangssterilisierung-i)

Gürtner then told Kreyssig, "If you do not recognize the will of the Führer as law, you can not remain as a judge," and forced him to take a leave of absence in December 1940 (Klee, 2005: 340). The Gestapo (*Geheime Staatspolizei*, secret state police) attempted to take him to a concentration camp but failed. Two years later, in March 1942, Hitler forced him to retire. He then put greater effort into organic farming

and church ministry. In particular, his organic farming can be said to be related to his stewardship mission to ensure that all creation is reconciled to God in Christ (2 Corinthians 5:19). Furthermore, in 1943, when Gertrude Prochownik (1884-1982), the widow of the Jewish painter Leo Prochownik (1875-1936), was about to be deported to a concentration camp, Kreyssig made refuge in his basement and hid her until the end of the war (www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/sie-waren-helden-2).

After the end of National Socialism in 1945, Kreyssig was recognized as an opposition fighter (*Widerstandskämpfer*). However, he was considered as a Prussian landowner in the Soviet occupation zone and so lost part of his property. Then, feeling that the rule of law in the Soviet-occupied territories was insufficient, he decided not to resume his career as a judge. Instead, he accepted the offer of Bishop Otto Dibelius (1880-1967), leader of the Protestant Church of Berlin-Brandenburg, and became the consistorial president of the Evangelical Church of the Church Province of Saxony in Magdeburg in 1945. In 1947, he became Praeses of the Synod of the church province and held this office until 1964. In 1948, he represented the Saxony Protestant Church at the founding general meeting of the World Council of Churches (WCC) held in Amsterdam and served in the department of Church and Society (*Kirche und Gesellschaft*). Furthermore, at the Kurmärkischen Kirchentag event held in Potsdam from May 29 to June 1, 1950, after the opening service led by Walter Braun, General Bishop of Kurmark, he addressed the Church and Society Department. He gave a lecture on Christian responsibility (*Neue Zeit*, 1950: 2). Afterwards, the general synod of the Evangelical Church of the old-Prussian Union elected him its praeses in 1952. He held this position until 1970.

From 1949 to 1961 he was a council member of the Evangelical Church in Germany (EKD: *Evangelischen Kirche in Deutschland*), the Protestant umbrella in Germany. From 1949 to 1958 he was also eastern vice president of the German Protestant Church Day (*Deutscher Evangelischer Kirchentag*). Furthermore, he also participated in a spiritual renewal movement called the Michaelsbruderschaft. From 1953 he worked for “ecumenical Diakonie” and just relations between North and South (developed and underdeveloped countries) so that sustainable abundance and basic needs can be

combined in the right way.

On the other hand, his views were also controversial. This is because, while supporting the Christian unity movement, he insisted on including Jews as well. However, at the same time, he opposed military rearmament(*Wiederbewaffnung*) and rejected the division of Germany. He also started church institutions and programs such as the Protestant Academy (*Evangelische Akademie*) of the Saxony Protestant Church and the Spiritual Helpline (*Telefonseelsorge*). Furthermore, in 1957, he founded the Joint Action to End Hunger (*Aktionsgemeinschaft für die Hungernden*), which was formed by the non-governmental organization called Action for World Solidarity (ASW: *Aktionsgemeinschaft Solidarische Welt*). It became the predecessor of Bread for the World (*Brot für die Welt*).

But his most important achievement was the establishment of the Action Reconciliation Service for Peace. For many years he had in mind a plan for a ministry of reconciliation and discussed it with his colleagues, but most saw his idea as a mere ideal. He first tried it in 1956 but failed. However, he did not give up and again called for the creation of this organization in April 1958, encouraging young Germans to volunteer to atone for the crimes of World War II, thereby providing atonement for the victims of the past Nazi regime, especially the Holocaust. He argued that we should show the sign and ask for forgiveness, reconciliation, and peace from enemy countries and Israel. Eventually, young people responded and the first projects took place in Norway, the Netherlands, England, France and Greece. However, with the construction of the Berlin Wall, Kreyssig could no longer engage in international activities, so he founded this organization in East Germany and led it himself until 1969.

As a member of the standing committee and council of the General Assembly of the German Protestant Church, he was a mediator between East and West Germany and tried to protect the church through the Word from the world. He was an inspirational figure, worthy of respect, and a valuable leader in the German Church who fulfilled his responsibilities. Like few Protestants after World War II, he early called for public responsibility in church and society from an ecumenical perspective, and key areas of the post-conciliar process on justice, peace, and the integrity of creation were of

particular importance to him. (www.oekumenezentrum-ekm.de/lothar-kreyssig) In 1971 he moved to West Berlin, and from 1977 he lived in a nursing home in Bergisch Gladbach, where he passed away in 1986. During his lifetime, 14 universities around the world offered to award him honorary doctorates, but he declined them all (Honert, 2018).

2. Kreyssig's Appeal for the Action Reconciliation Service for Peace

The Action Reconciliation Service for Peace began as a response to the failure of German Protestant churches and resistance to the Hitler regime during the Nazi era. It was founded by Kreyssig in 1958 as a volunteer organization to promote reconciliation and peace in Germany after World War II. He resisted Hitler within the Confessing Church and was joined by like-minded pastors such as Martin Niemöller (1892-1984), Gustav Heinemann (1899-1976), Elisabeth Schmitz (1893-1977), and Franz von Hammerstein (1921-2011). They mentioned the church's failures during the war and called for repentance. They exposed a history of failure, namely, centuries of anti-Semitism practiced in the church. However, what is clear is that after the war, the German church and society had little will to reflect on what they had done and to truly understand what direction they should move forward. Even the official statement of repentance (*Das Stuttgarter Schuldbekenntnis*), led by confessional church leaders, announced by the German Protestant Church at the Markuskirche in Stuttgart on October 19, 1945, did not mention genocide or systematic killing of Jews, Sinti, Gypsies and large segments of the population of Central and Eastern Europe. The few voices that pointed this out, such as Adolf Freudenberg (1894-1977), were ignored.

However, post-war German churches and society showed little interest in realistically evaluating their role in the Nazi era. They were reluctant to reach out to the survivors and ask for forgiveness, or even to care about their lives after their escape from torture, the brutal loss of loved ones, and humiliation at the hands of their former neighbors. The survivors' dream, described by Michael Bodemann in his book *Gedächtnistheater: Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung* (Memorial Theater: Jewish

Communities and Their Understanding of Germany), tells us about their longing, and more precisely, their request for forgiveness (Bodemann, 2001). However, this interest was not realized and there was no sign of sympathy.

Kreyssig pointed out this situation at a Church Day event in Leipzig in 1954, but his appeals went largely unheard. However, finally, from April 26 to 30, 1958, the General Assembly of the German Protestant Church was held alternately in West Berlin-Spandau and East Berlin-Weissensee. At that time, the division of East and West Germany had already been completed, but the General Assembly of the German Protestant Church was still a general assembly representing the entire German Protestant Church, and at that meeting, the General Assembly of the West German Protestant Church and the East German Protestant Church discussed together. On the last day of the General Assembly, Kreyssig read an appeal for the creation of an Action Reconciliation Service for Peace, encouraging young Germans born after the war to go to places previously invaded by Germany to seek forgiveness and peace, and to pursue reconciliation through practical ministries so that they can become a symbol of reconciliation. The theme scripture for this movement was 2 Corinthians 5:19-21.

that God was reconciling the world to himself in Christ, not counting men's sins against them.

And he has committed to us the message of reconciliation. We are therefore Christ's ambassadors, as though God were making his appeal through us. We implore you on Christ's behalf: Be reconciled to God. God made him who had no sin to be sin for us, so that in him we might become the righteousness of God. (New International Version)

In his appeal, he first acknowledged that Germans started the Second World War and for this reason alone, more than others, became guilty for causing unmeasurable suffering to humankind and that Germans have in sinful revolt against the will of God exterminated millions of Jews. He also confessed that those who survived and did not want this to happen did not do enough to prevent it. (Weiß, 1998: 455)

Furthermore, he clearly pointed out that Germans did not yet have peace because there has been so little reconciliation. He argued that they had thirteen years of muffled silence followed by a frightening self-assertion. Yet, he emphasized that they could still counter the self-justification, the bitterness, and the hate when they really forgive, are forgiven, and when they practice these convictions, regardless of the necessity to make conscientiously purely political decisions. (Weiß, 1998: 455)

He then boldly proposed the following:

As a sign we plead that the other nations, who suffered because of us, will allow us with our hands and with our means to do something good. A village, a settlement, a church, a hospital, or was else can be used for charitable purposes to achieve as a sign of reconciliation. Let us begin with Poland, Russia, and Israel were we had done the most harm.

We plead that Germans, men of all confessions and social status, who are prepared to do so, to go to Poland, Russia, or Israel. There one can set a sign of peace. (Weiß, 1998: 455-456)

He then offered the financial plan like this:

When someone is not capable, he or she can make a donation for his or her deed of reconciliation. This enables materials to be procured, the living costs of the workers to be paid, and other expenses to be financed. An account number will be made public in the printed press, radio, and in television after the approval of the assembly. Every participant shall receive the necessary compensation for travel and living expenses. (Weiß, 1998: 455-456)

Even he was convinced that this service should unite the Germans from the German Federal Republic and the German Democratic Republic. And finally he concluded his appeal to the relevant governments as follows:

We ask that the governments of Poland, the Soviet Union, and Israel not to accept the service as in some way considerable help or as a rectification, from which many

are prepared to do so. The service is to be accepted as a plead for peace and forgiveness. We ask the those countries to help us that this service can be achieved. We ask the governments of the German Democratic Republic and the German Federal Republic to permit and to support the action.
(Weiß, 1998: 455-456)

Numerous attendees signed the appeal that evening. However, there were still many who did not repent, justified themselves, showed great hatred, and criticized his proposal as a Utopian and unrealistic idea. Nevertheless, Kreyssig jointly admitted guilt and demanded specific results. His humble attitude rejected paternalistic interpretations of the concept of atonement. Rather, he demonstrated a willingness to participate, take action, and learn through dialogue. He pursued action and truth, which seemed too other-oriented to many at the time. But people sensed a new political explosion and spiritual insight in this proposal, and devoted themselves to collecting, restoring and maintaining what had once been destroyed. Kreyssig wanted to establish this organization as a pan-German organization, but joint work was impossible due to the division of Germany. In East and West Germany, the two organizations developed with common goals, but had different focuses in actual ministry.

What we can see here is that when he first made this proposal in 1956, there were not many supporters and he might have been very much discouraged. But he never gave up and proposed it again in 1958, gaining quite many supporters. Finally, he was able to start this project concretely in 1959. His proposal might have sounded too idealistic at first, but he presented a realistic plan and appealed to the post-war generation. When they volunteered, this work could begin and started to bear fruits.

Additionally, his reconciliation ministry was a joint movement between Protestant and Catholic Christians in East Germany at the time. This was very unusual at the time. When Kreyssig worked with Günter Särchen (1927-2004), the Catholic co-chairman in Magdeburg at the time, he received much criticism. However, he was convinced that while it was important for the Germans to reconcile with the people of the countries they invaded, it was also very important for Protestants and Roman

Catholics to cooperate and reconcile while carrying out this kind of ministry. This point has great implications for Korean society in the sense that the Protestants and Roman Catholic Christians need to cooperate more for such a good ministry in Korea.

3. The Action Reconciliation Service for Peace

1) West Germany

The Action Reconciliation Service for Peace in West Germany began in Rotterdam, the Netherlands, and Norway in 1959 in the form of projects to build the Social Academy, churches, and facilities for the disabled. Although there were many difficulties at first, results were gradually achieved. To this end, Kreyssig requested donations from various individuals and organizations, and miraculously was able to fill the budget at the last moment (Weiß, 1998: 355). Other projects soon began in other countries and volunteers helped. A Jewish synagogue was built in Villeurbanne, France, a church of reconciliation (*Église de la Réconciliation*) was built in the Taizé community in France, a kindergarten was built in Skopje, Yugoslavia. In Crete, Greece an irrigation system was installed and the international meeting place (*internationalen Begegnungsstätte*) in Coventry Cathedral, England, which was destroyed during World War II, was rebuilt. Afterwards, the work in Israel began as a kibbutz project in 1961 after the trial of Adolf Eichmann (1906-1962)² (asf-ev.de/ueber-uns/leitsaetze-und-geschichte).

Since the mid-1960s, the areas where volunteers work have gradually changed. Construction projects tapered off and were replaced by other memorials, senior and social work projects. In the 1980s, an office was established to pursue additional projects in the areas of structural discrimination, human rights, and neighborhood support. At the 21st General Assembly of German Protestant Churches held in Düsseldorf in September 1985, the Action Reconciliation Service for Peace Group presented five Düsseldorf Peace Theses opposing the possibility of military deterrence.

2) Eichmann was a German and an Austrian, and as the leader of Nazi Germany, he worked to achieve the “final solution to the Jewish question.” He executed and managed the deportation of millions of Jews to concentration camps in Eastern Europe during World War II. He was captured by Mossad agents in Argentina on May 11, 1960, found guilty of war crimes at a trial in Jerusalem, and hanged in June 1962.

2) East Germany

On the other hand, the East German Action for Reconciliation (ASZ: *Aktion Sühnezeichen*) was no longer able to send volunteers to Western European projects after 1961 due to the construction of a wall between East and West Germany. Therefore, the project of action for reconciliation was initially limited to the territory of East Germany and the inner ecclesiastical regions. In 1962, the work began by establishing and developing summer camps where people from many countries lived and worked together for two to three weeks. However, this humble and arduous beginning became the foundation for future development on which the structure and concept for reconciliation work in East Germany can be built. In 1965 and 1966, a group of volunteers collaborated with the Catholic Pastoral Office in Magdeburg to visit the Nazi concentration camps in Auschwitz, Majdanek, Stutthof and Groß-Rosen, etc. Further trips to memorial sites in Poland and Czechoslovakia in 1967 and 1968 failed due to government refusal of visas, despite invitations. In 1969, Kreyssig stepped down as the leader, and only after the introduction of a visa-free agreement between East Germany, Poland and the Soviet Union in 1972 East German youth could participate in summer camps in Poland and become volunteers in Poland and Czechoslovakia. In 1979, a group first worked in Buchenwald, a site of a Nazi forced labor camp. In this way, some summer camps were held outside the church, and from 1981 the number of these summer camps was expanded including other Nazi concentration camps in Sachsenhausen, Ravensbrück, and Mittelbau-Dora. From that time on, this organization participated in the maintenance and restoration of Jewish cemeteries in almost all regions of East Germany.

3) After German Unification

After German unification, the two organizations were merged. Two different forms of volunteering were maintained: long-term volunteering in West Germany and short-term volunteering and summer camps in East Germany. Since the late 1990s, this organization has expanded its projects to respond to changing demands and new opportunities, such as volunteering in Europe. Through its volunteer and peace efforts

in Europe, Israel and the United States, it takes concrete action to address the crimes of National Socialism and its consequences.

To this end, those volunteers support survivors of Nazi concentration camps and help people who are mentally ill, homeless, refugees or disabled. Additionally, they try to find answers how the murder of millions of people could have happened, how a beloved father became this cold-blooded murderer, why only a few people prevented the extermination of the Jews, how all of this relates to us, and how the history of the Nazis affected those born after it. This organization encourages young people to find answers for themselves, and this often leads to reconciliation, acceptance, and a commitment to justice. Furthermore, this organization takes action for reconciliation through cross-border meetings. Seeing that memories shape the present, this organization strives to make people aware of their collective memories and the impact they have made, and to encourage mutual understanding through discussions. In addition, it regards reconciliation as encompassing not only interpersonal conflict but also historical guilt. This becomes clear through encounters with people who suffered under Nazi rule. It is the first meeting of Holocaust survivors with a German since World War II when they met volunteers from this organization. The pain caused by past wounds makes us feel the need for reconciliation, and the process of reconciliation can begin through recognition of historical sin and through concrete and practical actions.

Reconciliation also includes the theologically important concept of atonement. In other words, atonement is about healing a destroyed life, not compensating the damage. The suffering of the victims of violence and injustice can not be compensated, but atonement can be the first step toward a better future. This organization, therefore, believes that the long journey toward lasting and comprehensive peace depends on individual and societal change. Reconciliation is more than peace without war; it becomes possible when individuals learn to see others and themselves in a new way. Creating peace means supporting a world where everyone is guaranteed equal rights. There are still many conflicts in this world, but how to handle these conflicts peacefully requires allowing different opinions to exist, learning to deal with contradictions, and

understanding the inviolability of human rights. Therefore, this organization seeks to contribute to a social atmosphere that allows for diversity in values, opinions, characteristics, worldviews, and lifestyles. Volunteers strive to continuously learn and apply this. (www.asf-ev.de/ueber-uns/organisation/verein/kuratorium/ziele-und-leitsaetze)

Furthermore, the current work of this organization is first of all, a long-term volunteering currently with approximately 180 volunteers per year in countries that suffered particularly a lot from Nazi rule, such as Belarus, Belgium, France, Greece, the United Kingdom, Israel, the Netherlands, Norway, Poland, Russia, the Czech Republic, Ukraine, and the United States. Those volunteers are mostly young people between 18 and 27 years old. They support and accompany Holocaust survivors and their descendants, work at memorial sites, care for the elderly, the disabled, socially disadvantaged and refugees, and participate in earth projects and anti-racism initiatives.

Since partner organizations encouraged volunteering in Germany in the 1980s, 15-20 volunteers from the United States, Israel, and various European countries have come to Germany to volunteer, and about 300 people participate in about 25 summer camps in Germany and abroad every year, living and working together. They are often former long-term volunteers who want to pass on their experiences to the participants. For two to three weeks, volunteers work in, for example, Jewish cemeteries and memorials, social institutions and participate in inter-cultural projects. Additionally, opinions are exchanged on current and historical issues.

Young and old volunteers continue to work in local groups and friend circles. Other volunteers are hired to perform short- and long-term volunteer work, and some also contribute to promotional and educational work. For publicity purposes, this organization publishes a regular magazine “*zeichen*” three times per year, which reports on the latest work of volunteers and project partners and is dedicated to specific topics (asf-ev.de/veroeffentlichungen/?filter=zeichen). It also talks about current political issues, such as taking a public stand against anti-Semitism, right-wing extremism and racism. It argues the compensation for those who were persecuted by

National Socialists, and promotes inter-religious and inter-cultural dialogue for justice and peace. Another focus is determining the annual theme, which will be decided at the General Assembly. The biennial theme for 2022 and 2023 is “Antisemitism, Anti Judaism, and Anti Israelism.”

As for the educational ministry, this organization strives to stimulate social debate through events, workshops, seminars, and conferences on memory politics and inter-religious dialogue. As sponsors or collaborative partners, it also contributes significantly to the following meetings such as the International Youth Conference Center (IJBS: *Internationale Jugendbegegnungsstätte*), the House of Peace in Jerusalem, Beit Ben Yehuda, and the Paris International Conference Center, Foyer Le Pont.

4. The Legacy of Lothar Kreyssig

To this day, Kreyssig is known as the only judge who attempted to stop the systematic murder committed under the Nazis’ T4 program. As a result, Plöha, Brandenburg an der Havel, Magdeburg, Karlsruhe and Bergisch Gladbach have streets named after him. There is a school named after him in Plöha and a nursing home named after him in Lehnin. Weiss points out that many people who participated in the 1989 Peaceful Revolution in East Germany, which sparked the unification of East and West Germany, and began political activities, were in fact greatly influenced by his reconciliation movement (Weiss, 1998).

To commemorate his 100th birthday, a plaque was unveiled at the Upper District Court (*Oberlandesgericht*) in Brandenburg an der Havel in 1998. On the site of the former lower court, where the public prosecutor(*Staatsanwaltschaft*) of Brandenburg is now located, there are two monuments, inside of which are the monuments to Konrad Weiß, who called Kreyssig the ‘Prophet of Reconciliation (*Prophet der Versöhnung*)’ and published his biography. There is also a plaque with an inscription and the Brandenburg Law Society donated this plaque to commemorate the 50th anniversary of his founding of the Action Reconciliation Service for Peace on May 50, 2008. On October 22, 2006, the Federal Ministry of Justice held a memorial service sponsored by Minister of Justice Brigitte Zypries to commemorate the 20th anniversary of his death.

On July 5, 2008, a monument was unveiled in Hohenferchesar, where he lived from 1937 to 1972.

Lothar & Johanna Kreyssig were recognized as righteous by Yad Vashem, Israel's official memorial service which was founded in 1953 to commemorate the six million Jews murdered by the Nazis and to remember those who risked their lives to save Jews during the Holocaust, without any financial or religious purpose.

In 2009, Hans-Joachim Döring founded the Lothar Kreyssig Ecumenical Center (LKÖZ: *Lothar Kreyssig Ökumenezentrum*) of the Protestant Church in Mitteldeutschland (EKM: *Evangelischen Kirche in Mitteldeutschland*) in Magdeburg (Döring, 2011). The current activities of this organization include providing services and advice to local churches, dioceses and synods, working with local churches, institutions and ministries of the Protestant Church of Central Germany to address contemporary social ethical issues and in the political and social spheres and to promote dialogue with ecumenical partners. The center's core themes are peace, justice, migration, ecumenical partnerships, environment and development (www.oekumenezentrum-ekm.de). Furthermore, the Lothar Kreyssig Peace Prize was established here and has been awarded every two years since 1999.

On May 27, 2018, the 60th anniversary ceremony of the Action Reconciliation Service for Peace was held at the French Friedrichstadt church (*Französischen Friedrichstadt kirche*) in Berlin. Here, German President Frank-Walter Steinmeier concluded his congratulatory speech as follows:

Accepting responsibility for your own story has been a long and sometimes difficult process. It was not a forced reeducation or humiliation but a slow but steady self-awareness and ultimate self-liberation. We Germans do not have any alternative yet. I say this with some new historical revisionists' maneuvers in mind. Those who trivialize the sins of war and genocide bring shame upon themselves. We must recognize that historical enlightenment and political responsibility are at the core of our democracy...This path not only brought Germany back to being a European country,

but also transformed the Federal Republic of Germany into the country it is today, i.e. in Europe. It was also a prerequisite for becoming a respected and trustworthy neighbor. According to this self awareness, our country owes a lot to Lothar Kreyssig and many volunteers who followed his calling and example. (www.bundesregierung.de/breg-de/service/bulletin/rede-von-bundespraesident-dr-frank-walter-steinmeier-1147280)

III. Conclusion

So far, we have looked at the reconciliation thought of Lothar Kreyssig and his concrete practices. First, we briefly looked at his life and then looked at his specific reconciliation efforts, the Peace Corps. First of all, based on the biblical worldview, he made it clear that all humans were created in the image of God and should be respected regardless of disability or illness. In this respect, he was the only Christian judge with true courage who opposed the T4 project.

Second, he carried out a very specific reconciliation movement for countries invaded by Germany after World War II. This also serves as an example of practicing the Christian worldview. Although he belonged to a confessional church that opposed the Nazis, as the president of the German Protestant Church, he had a clear sense of responsibility before God and clearly knew what the social responsibility of German Christians was at the time. It became a symbol of and practiced sincere peace service to many victims of the Holocaust and victims of World War II. At first, his appeal sounded like an unrealistic ideal, but in the end, this reconciliation movement continued to unfold, and he cooperated with the Roman Catholic Church. Thousands of German young people are still devotedly serving, and eventually Germany was recognized again by neighboring countries. Finally, we received the blessing of reunification. In this respect, Kreyssig's faith was clearly a living faith with action, and therefore it can be said that he was a very important Christian thinker and practical leader as an 'apostle of reconciliation' that we must remember as much as D.

Bonhoeffer. For Joachim Garstecki, he was a “visionary realist”. (asf-ev.de/en/lothar-kreyssig-a-visionary-realist)

This point has many implications for the Korean Peninsula. In North and South Korea, which have been divided for over 70 years after the Korean War and have not been able to reconcile and are hostile to each other, a peace service movement for reconciliation should be launched like this and disabled people should be treated more humanely. If Korean Christians and churches take the lead in putting this idea of reconciliation into concrete practice and North Korea also responds, not only will the Korean Peninsula be finally unified, but it can also become another exemplary example that concretely demonstrates the spirit of reconciliation and peace to the entire world. will be. Therefore, Korean Christian intellectuals should continue their efforts to study and apply Kreyssig's reconciliation ideas more deeply.

“Hereby I confirm that this paper has not been published or requested for publication in other journals or publications.”

참 고 문 헌

- Baltes, C. (2006). *Der Umgang mit dem Sühnebegriff in der frühen Bundesrepublik am Beispiel der Reaktion der Evangelischen Kirche auf die Aktion Sühnezeichen* (1958-1964), Norderstedt: Grin Verlag.
- Bodemann, M. (2001). *Gedächtnistheater: Die jüdische Gemeinschaft und ihre deutsche Erfindung*, Berlin: Bebug.
- Chung, C. M. (2017). *Repentance for the Holocaust. Lessons from Jewish Thought for Confronting the German Past*, New York: Cornell University Press.
- Döring, H. J. (2011). *Lothar Kreyssig. Aufsätze, Autobiografie und Dokumente*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Gruchmann, L. (1984). Ein unbequemer Amtsrichter im Dritten Reich – Aus den Personalakten des Dr. Lothar Kreyssig. *Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte*, Heft 3; ifz-muenchen.de
- Honert, M. (2018). 60 Jahre Aktion Sühnezeichen: Der Wiedergeborene: Lothar Kreyssigs erstaunliche Wandlung. *Tagesspiegel*. <http://www.tagesspiegel.de/gesellschaft/der-wiedergeborene-lothar-kreyssigs-erstaunliche-wandlung-3917227.html>. (July 30, 2024)
- Jeromin, U. (2014). *Sommerlager-Geschichten. Erinnerungen mehrerer Generationen an die erlebnisreiche Zeit mit Aktion Sühnezeichen*. Leipzig: sensus-Verlag.
- Kahl, W. (2008). Lothar Kreyssig-Amtsrichter im Widerstand und Prophet der Versöhnung. *Deutsche Richterzeitung*, 299-302.
- Kammerer, G. (2008). *Aktion Sühnezeichen Friedensdienste. Aber man kann es einfach tun*, Göttingen: Lamuv Verlag.
- Klee, E. (2005). *Das Personenlexikon zum Dritten Reich. Wer war was vor und nach 1945*. 2. aktualisierte Auflage. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Kramer, H. (1989). Lothar Kreyssig (1898 bis 1986), Richter und Christ im Widerstand. Redaktion Kritische Justiz (Hrsg.): *Streitbare Juristen*. Baden-Baden: Nomos.
- Kramer, M. (1949). Kreyssig, Lothar Ernst Paul in Guido Heinrich, Gunter Schandera (Hrsg.), *Magdeburger Biographisches Lexikon 19. und 20. Jahrhundert*. Biographisches Lexikon für die Landeshauptstadt.
- Kreyssig, L. (1949). *Gerechtigkeit für David. Gottes Gericht und Gnade über dem Ahnen Jesu Christi. Nach dem 2. Buch Samuelis*. Berlin: Evangelische Verlagsanstalt.
- Legerer, A. (2011). *Tatort: Versöhnung. Aktion Sühnezeichen in der BRD und in der DDR und Gedenkdienst in Österreich*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt. Magdeburg und die

- Landkreise Bördekreis, Jerichower Land, Ohrekreis und Schönebeck. Scriptum, Magdeburg 2002.
- Neue Zeit, 3. Juni 1950, S. 2. "Der Christ und die Verantwortung. Der traditionelle Kurmärkische Kirchentag in Potsdam."
- Rabe, K. K. (1983). *Umkehr in die Zukunft. Die Arbeit der Aktion Sühnezeichen Friedensdienste*, Bornheim-Merten: Lamuv-Verlag.
- Reimann, A. (2006). NS-Verbrecher und Stasi: "Wer Nazi war, bestimmen wir!" In: *Spiegel Online*. 26. Januar 2006.
- Skriver, A. (1962). *Aktion Sühnezeichen. Brücken über Blut und Asche*. Stuttgart: Kreuz-Verlag.
- Weiß, K. (1998). *Lothar Kreyssig, Prophet der Versöhnung*. Gerlingen: Bleicher, Willems, S. (1995). *Lothar Kreyssig: Vom eigenen verantwortlichen*. Berlin: Aktion Sühnezeichen Friedensdienste.
- <http://www.juedische-allgemeine.de/unsere-woche/sie-waren-helden-2>. (July 25, 2024)
- <http://www.asf-ev.de/ueber-uns/organisation/verein/kuratorium/ziele-und-leitsaetze>. (July 30, 2024)
- <http://www.asf-ev.de/veroeffentlichungen/?filter=zeichen>. (July 26, 2024)
- <http://www.oekumenezentrum-ekm.de>. (July 27, 2024)
- <http://www.nordkirche.de/nachrichten/nachrichten-detail/nachricht/worte-des-gedenkens-gedenkveranstaltung-fuer-die-opfer-der-euthanasie-und-zwangssterilisierung-i>. (July 26, 2024)
- <http://www.bundesregierung.de/breg-de/service/bulletin/rede-von-bundespraesident-dr-frank-walter-steinmeier-1147280>. (July 27, 2024)

로타 크라이식의 화해 사상에 관한 고찰

A Research on the Reconciliation Thought of Lothar Kreyssig

최 용 준 (한동대학교)

논문초록

본 논문은 로타 크라이식(Lothar Kreyssig, 1898-1986)의 화해 사상에 관한 연구이다. 그는 바이마르와 나치 시대의 독일 판사였다. 그는 독일 나치 시대에 소위 작전 T4(Aktion T4)라고 불리는 장애인 안락사 정책에 반대한 유일한 판사였다. 이 안락사 정책은 1939년 9월 1일에 시작되어 1941년에 중단되었는데 독일과 오스트리아에서는 약 20만 명이 이 작전으로 사망했으며 기타 유럽 국가에서는 10만 명의 장애인이 사망했다. 제2차 세계 대전 후, 그는 다시 판사직을 제안받았지만 거절했다. 나중에 그는 화해의 사도가 되어 독일 개발 원조 비정부 기구인 화해를 위한 평화봉사단(ASF: Aktion Sühnezeichen Friedensdienste)을 설립했다. 그의 화해 사상은 매우 중요하고 한반도 정세에 깊은 함의가 있다. 따라서 이 논문은 그의 생애를 간략히 살펴본 후 화해에 대한 사상과 그 구체적인 열매인 화해를 위한 평화봉사단을 고찰하고 그의 사상이 한반도 상황에 대해 주는 교훈을 평가하는 것으로 결론을 맺는다.

주제어: 로타 크라이식, 작전 T4, 화해, 평화, 봉사

죽음과 애도에 대한 기독교 상담학적 고찰 및 접근*

The Consideration and Approach of Christian Counseling regarding Death and Mourning

김수지 (Sooji Kim)**

ABSTRACT

The purpose of this study is to consider death and mourning from a Christian perspective and to propose a Christian counseling approach. Death, one of the central themes of human existence, has been addressed in various ways throughout history, and psychology has also made continuous efforts to address the issues of death and mourning. However, the psychological perspective alone has limitations in considering the holistic dimensions of human beings, necessitating the addressing of the issues of death and mourning from a Christian perspective.

From a Christian perspective, death is understood as both the consequence of sin and as the process toward eternal life. It is essential to understand correctly that death is the result of Adam's disobedience and the process of attaining eternal life through Christ. From a Christian perspective, mourning is not a process experienced solely by individuals; rather, Christians undergo the mourning process through intimate fellowship with God and connection with the faith community. For Christians, mourning alongside God and the faith community brings about true healing and growth.

To address the issues of death and mourning from a Christian counseling perspective, Christian counselors must accurately understand the issue of death, and based on this understanding, serve as a secure base for clients who need to mourn. Additionally, Christian counselors should exert efforts towards the restoration of clients daily lives, and the recovery of lost relationships, actively utilizing the faith community and resources

* 2024년 8월 2일 접수, 8월 23일 최종수정, 8월 26일 게재확정

** 고신대학교(Kosin University) 기독교교육학과 박사과정, 부산시 영도구 와치로 194, ksjjj93@naver.com

throughout the process. Furthermore, death education and programs based on Christian counseling should be developed and implemented, requiring sustained attention to this effort.

Key words: death, mourning, Christian counseling

I. 들어가는 말

모든 인간은 태어나서 자신의 인생을 살아가다가 삶이 종결되는 시점인 죽음의 순간과 마주하게 된다. 죽음은 인간의 삶에 필연적으로 포함된 여러 가지 요소 중 하나로 인간이라면 누구나 예외 없이 경험하는 보편적인 현상이다. 통계청의 자료를 살펴보면, 2023년 한국에서는 약 35만 명의 사람이 각종 질병이나 사고 등으로 죽음을 맞이하였다(통계청, 2024). 이 수치는 우리가 살아가는 이 시간에도 누군가는 죽음과 가까워지거나 죽음을 맞이하고 있음을 보여준다. 더군다나 급속한 노령화가 진행되고 있는 한국 사회에서는 지속적으로 사망자가 증가할 것으로 예측된다.

현대에 이르러 우리 사회는 지진, 홍수 등의 자연적인 사고뿐 아니라 세월호 침몰 사고와 같이 일회적인 사고로 인한 다양한 참사들을 겪고 있다(문형준, 2015: 42-47). 159명이 사망했던 이태원 참사를 포함한 여러 가지 재난들은 사회 전체에 심리적 충격을 초래하였고, 큰 슬픔과 상실감을 가져왔다. 그뿐만 아니라 2020년 팬데믹으로 선언된 코로나바이러스(COVID-19)도 감염으로 인한 갑작스러운 죽음과 상실을 불러왔으며, 이외에도 대형 화재, 교통사고 등의 사고는 일상에서 빈번하게 발생하고 있다. 류삼준(2021: 340)은 생명이 섭리에 따라 자연스러운 죽음을 맞이하지 못하고 사고나 재난 등으로 인해 인위적으로 죽음을 맞는 일이나 그 가능성이 증가하는 현대 사회를 ‘생명 위기’라고 표현하기도 하였다. 우리 사회가 겪어왔던 다양한 재난은 많은 사람의 죽음을 불러왔으며, 이러한 사건들은 죽음이 단순히 개인의 문제가 아니라 사회 전체가 공유하는 중요한 과제를 보여준다.

이처럼 개인과 사회에 지대한 영향을 미치는 죽음에 대해 모든 인간은 각자의 방식으로 생각하고 있고, 나름의 관점을 가지고 있다. 모든 인간은 삶을 살아가는 동시에 죽어가는 존재이기에 죽음에 대해 고찰하게 되며, 자기 경험을 통해 직접적으로 죽음을 지각하는 것은 불가능하지만, 인생을 살아가면서 경험하는 타인의 죽음으로 인하여 죽음을 인지하게 된다. 이 과정을 통해 형성된 죽음에 대한 철학과 태도, 정서 등은 인간의 삶에 다양한 영향을 미치며(강선보, 2003: 1), 때로는 가치관이나 삶의 목적을 변화시켜 삶을 재정립시키기도 한다. 인간의 본질적인 주제 중 하나인 죽음에 대한 관점은 개인의 삶의 방식과 가치관에 영향을 주며, 죽음에 대한 관점과 사고의 변화는 죽음과 관련된 경험뿐 아니라 개인의 생애 전반에 변화를 일으키게 된다. 죽음에 대한 관점과 태도는 지향하는 철학이나 종교 등에 따라 개인차가 나타날 수 있지만, 죽음이 인간에게 지대한 영향을 미친다는 점에 대해서는 모두가 동의한다.

죽음이 인간의 삶에 본질적 요소이자 중요한 문제라는 점은 역사를 통해 확인할 수 있다. 오래전부터 인간은 죽음을 이해하기 위해 노력해 왔으며, 다양한 철학과 종교는 죽음에 대한 해석을 제시

하고 죽음과 관련된 실질적인 요소를 다뤄왔다. 심리학의 발전 과정에서도 죽음과 관련된 분야인 ‘죽음학(thanatology)’이 등장하면서 인간의 죽음은 심리학이 다루어야 할 주요 학문 주제로 인정 받았다. 죽음학은 심리학 내에서도 다룰 내용이 풍부한 학문 분야일 뿐만 아니라 다양한 학문과도 관련이 깊다. 현재까지 죽음학은 철학과 종교, 교육학과 사회학 등과 연계되어 연구되고 있으며(전병술, 2015: 60), 학제 간 연구를 통해 지속적인 발전을 이어가고 있다.

철학과 종교뿐만 아니라 심리학을 포함한 다양한 학문 분야가 인간의 죽음을 연구하는 이유는 죽음을 다루는 것이 인간의 행복한 삶을 위해 필수적이기 때문이다. 행복하고 만족스러운 삶인 웰빙(well-being)을 위해서는 죽음에 대한 건강한 관점을 지니는 것으로부터 시작하는 웰다잉(well-dying)을 다루어야 한다(김수지, 2023: 44). 죽음에 대한 사고와 인식, 태도는 일생 전반에 영향을 미치므로 죽음을 논의하는 것은 인생의 한 부분인 죽음을 건강하게 받아들이고, 보다 책임감 있는 삶을 살아가도록 하는 데 있어 필수적이다(김난예, 2004: 2). 즉, 필연적으로 삶과 연결된 죽음에 대해 건강한 인식과 태도를 지니고, 인생에서 겪는 다양한 죽음을 잘 다루는 것은 삶의 질에도 큰 영향을 미친다고 할 수 있다.

무엇보다 인간은 자기 죽음뿐 아니라 타인의 죽음에 의해서도 큰 영향을 받는 존재이다. 어떤 사람도 죽음을 피할 수 없기에 인간은 삶 속에서 가까운 사람의 죽음과 마주하게 된다. 삶의 과정에서 경험하는 의미 있는 타인의 죽음이나 가까운 관계 대상의 죽음으로 인한 상실 경험은 때로 삶에 큰 위기를 일으키기도 한다. 실제 다양한 상실의 형태 중 인간에게 가장 고통스럽고 외상 경험으로 인식되는 사건은 가까운 대상과의 관계가 죽음으로 인해 물리적 및 정서적으로 단절되는 것이었다(이동훈 외, 2017: 234-235). 타인의 죽음으로 인한 상실은 정서적인 어려움을 일으키는 요인이 되기도 하며(박민지, 2021: 5-6), 이러한 상실 경험은 누구에게나 일어날 수 있는 보편적인 경험이다.

인간은 인생을 살아가며 언젠가 마주하게 될 죽음으로부터 영향을 받는 동시에 삶의 과정에서 경험하는 타인의 죽음에 의해서도 영향을 받는다. 이때 중요한 점은 죽음에 대한 이해가 자신과 타인의 죽음을 어떻게 해석하는지에 영향을 주고, 죽음에 대한 해석은 죽음을 다루는 방식에도 영향을 미친다는 점이다. 실제 죽음을 이해하고 의미를 부여하는 방식은 그와 같은 관점을 공유하는 공동체가 인간의 삶과 세계를 받아들이는 가치관과 연결된다(전병식, 2022: 143). 따라서 죽음에 대한 관점은 삶의 문제 중 하나인 죽음을 다루고 해결하기 위한 공동체적 반응에도 영향을 미친다. 실제로 한 공동체가 공유하는 죽음관은 죽음과 관련된 실질적인 차원인 장례에도 영향을 미치며, 죽음관과 장례문화는 서로 유기적인 영향을 주고받는다(전병식, 2022: 143).

죽음에 대한 관점은 다양한 장례 절차와 문화에 영향을 주었으며, 이와 함께 개인이 타인의 죽음으로 인해 경험하는 심리적 반응에도 지대한 영향을 미친다. 상실을 경험하는 사람은 모두 애도

(mourning) 과정을 거치게 되며, 건강한 애도 여부는 상실 경험 후 일상으로의 복귀와 함께 이어지는 삶의 질에도 지대한 영향을 준다. 타인의 죽음으로 인해 겪는 상실에 대한 반응은 개인차가 크며, 앞서 언급한 바와 같이 타인의 죽음에 따른 정서적 반응과 변화 역시 죽음을 해석하는 방식에 따라 영향을 받는다(김애순, 2004). 개인이 지닌 죽음에 대한 관점은 인생에서 피할 수 없는 타인의 죽음에 대한 심리적 반응을 결정하는 요인 중 하나이며, 이러한 죽음에 대한 이해는 타인의 죽음에 대처하는 과정이자 심리적 변화 과정인 애도 과정에도 큰 영향을 미친다고 할 수 있다.

정리하면, 죽음은 모든 존재에게 필연적이기에 인간은 죽음으로 인한 영향을 받으며 살아가고, 개인이 죽음을 이해하는 방식은 삶에 영향을 미치는 동시에 죽음에 대한 정서적 반응인 애도 과정에도 영향을 미친다. 죽음은 사회 문제 중 하나이며, 고령화를 포함한 다양한 변화는 현대에 이르러 죽음과 관련된 문제를 더욱 키우고 있다. 이에 따라 지금도 무수한 공동체와 개인은 죽음의 문제를 안고 살아가고 있으며, 교회와 기독교 상담 현장에도 죽음으로 인해 심리적 어려움을 겪고 있는 교인과 내담자가 존재한다. 교회도 사회에 속해 있기에 교회 내에서도 죽음에 대한 적절한 개입의 중요성은 계속해서 커질 것을 예측할 수 있다.

이러한 상황에서 기독교 상담을 통해 죽음과 관련된 어려움을 다루기 위해서는 무엇보다 죽음과 관련된 다양한 관점을 파악하고, 기독교적 관점에서 죽음을 바르게 이해하는 과정이 선행되어야 한다. 이는 죽음이라는 주제를 다룸에 있어 일반 상담의 기초가 되는 심리학적 관점과 기독교적 관점에서의 접근이 서로 다르기 때문이다. 죽음과 관련된 문제로 인한 개입이 필요한 대상이 기독교인인 경우, 기독교적 관점에서 죽음에 대한 이해가 선행되어야 하며, 이를 기초로 한 기독교적 접근이 이루어져야 한다. 즉, 기독교 상담 현장에서 죽음을 다루기 위해서는 기독교적 관점에서 죽음을 정확하게 이해하고, 개입하는 것이 중요하다.

그러므로 본 연구는 죽음과 애도를 기독교 상담학적 관점에서 고찰하고 접근 방향을 제시하는 데 목적이 있다. 이를 위해 먼저 심리학적 관점에서의 죽음과 애도를 다룬 후, 기독교적 관점에서의 죽음과 애도를 탐구할 것이다. 기독교적 관점에서 죽음과 애도를 다룬 이후에는 죽음과 애도에 대한 기독교 상담학적 접근 방향을 제안하고자 한다. 이러한 연구를 통해 죽음과 애도에 대한 심리학적 관점과 개입을 파악하고, 죽음과 애도에 대한 기독교적 이해를 높여 죽음에 대해 바르게 이해하도록 할 것이다. 더불어 죽음과 애도에 대한 기독교 상담학적 접근을 다룸으로써 죽음과 애도와 관련된 심리적 개입과 함께 공동체적 개입을 위한 기독교 상담학적 접근 가능성을 높이고자 한다.

II. 죽음과 애도에 대한 심리학적 이해

죽음과 관련된 문제는 인간의 삶에 지대한 영향을 미치기 때문에 중요한 주제 중 하나로 간주된다. 오랜 역사 속에서 죽음은 철학, 종교뿐만 아니라 심리학의 주요 관심사 중 하나로 다루어져 왔다. 이는 죽음이 인간 존재의 본질적이고 중요한 현상임을 반영하며, 죽음이 인간과 떼어낼 수 없는 주제임을 보여준다. 본 장에서는 심리학 이론이 지닌 죽음에 대한 관점을 통찰하고 애도를 위한 개입이 어떤 방식으로 이루어지고 있는지를 파악하기 위해 다양한 심리학 이론에서 다뤄진 죽음과 애도에 대해 다루고자 한다.

1. 죽음에 대한 심리학적 이해

죽음은 철학적, 종교적 관점과 문화적 배경에 따라 다양하게 정의되지만, 의학적이고 생물학적인 접근을 통해 죽음에 대한 가장 일반적인 정의를 내리는 것이 가능하다. 현재 우리 사회는 죽음에 대한 생물·의학적 정의(biomedical definition)를 수용하고 있으며, 이 접근에 따르면 죽음은 인간의 생명을 유지하는 신체적 기능이 정지하는 것으로 정의된다(권석만, 2020: 54). 인간의 몸은 살아있을 때 세포에 의한 화학적 변화를 통해 움직이는데 이러한 생물학적 과정이 중단되는 시점이 바로 죽는 순간이 되는 것이다. 즉, 의학적으로 볼 때 인간의 죽음은 인체를 구성하는 세포들이 모두 기능을 멈추는 상태를 의미하며, 죽음을 맞이하면 인간은 자신의 의지로 생명을 유지할 수 없게 된다(이부영, 1995). 생물·의학적 접근에서 죽음의 정의는 다른 접근에 비해 비교적 명확하지만, 죽음의 개념은 법률, 문화, 철학, 종교 등 다양한 사회적 맥락에 따라 달라질 수 있다. 또한, 심리학적 관점에서의 죽음은 여러 학자에 의해 다루어져 왔으며, 다음과 같이 관점에 따라 다양하게 설명된다.

먼저, 발달 이론적 관점에서의 죽음은 발달이 끝나는 지점이라고 할 수 있다. 모든 인간은 태어나는 순간부터 발달단계에 따른 변화를 거치며, 삶의 시점마다 다양한 발달 과업(developmental task)을 완수하며 성장해 나간다(이숙 외, 2011: 24-25). 발달 이론은 인간이 경험하는 생애 주기의 발달과 변화에 초점을 두며, 이러한 발달단계에는 죽음이 포함되어 있거나 구체적으로 다루어지지 않는다는 점이다. 하지만 인간을 태어나서 끊임없는 변화를 겪으며 살아가는 존재로 보는 발달적 관점에서는 죽음 역시 인간이 경험하는 변화의 한 순간이자 삶의 마지막 순간이라고 할 수 있다. 즉, 발달적 관점에서 죽음은 인간 생애의 마지막 순간이자 발달단계의 종결점으로 이해되며, 인간이 경험하는 중대한 변화 중 하나로 이해될 수 있다.

실제로 심리 사회적 발달단계를 제시한 에릭슨(Erik Erikson)은 인생의 마지막 단계에서 인간이

느끼게 되는 죽음에 대한 정서를 탐구하기도 하였다. 에릭슨은 인간 발달의 마지막 단계에서 건강한 자아 통합(ego integrity)을 이루면 죽음을 자연스럽게 수용할 수 있지만, 그렇지 못하면 삶의 후회와 회한으로 괴로운 동시에 죽음에 대한 공포심을 느끼게 된다고 언급하였다(Erikson, 1963). 이는 발달단계에 따른 인생의 경험이 개개인의 자아 형성에 영향을 미치게 될 뿐만 아니라 삶과 죽음에 대한 의미 부여에도 영향을 준다는 것을 보여준다(김은숙, 2020: 20).

특히 인생의 발달단계 중 노년기는 배우자 혹은 친구들의 죽음을 반복해서 경험하게 되는 시기로 이때의 자아 통합 여부는 타인의 죽음을 받아들이는 태도와 자기 죽음에 대한 태도에 영향을 미치게 된다. 자아 통합이 잘 이루어질 경우, 개인은 자신의 지난 삶에 감사하고 수용하며, 다가올 죽음을 두려워하고 회피하기보다 건강하게 준비할 수 있게 된다. 이렇듯 발달 이론은 발달적 과정에서 죽음에 대한 의미를 발전시켜 왔으며, 건강한 죽음을 위해 생애 과정에서 자아 통합을 이루어야 함을 강조하여 죽음에 대한 심리적이고 사회적인 의미를 형성하는 틀을 제공해 주었다.

정신분석학자인 프로이트(Sigmund Freud)는 죽음에 대해 최초로 심리학적 접근을 시도한 학자로 그는 인간의 핵심적인 요소로서 죽음에 대해 제시하였다. 프로이트는 정신분석학을 통해 인간이 두 가지 본능을 지니고 있다고 주장하였으며, 두 가지 본능으로 생의 본능(eros)과 죽음의 본능(thanatos)을 제시하였다(Freud, 1920). 프로이트는 인간의 삶을 이 두 가지 본능의 투쟁 과정으로 보았으며, 죽음의 본능이 생존의 목적을 위해 사용되는 생의 본능만큼 강력하다는 것을 언급하였다(Corey, 천성문 외 역, 2017: 71). 죽음의 본능은 인간의 공격적 욕구를 설명해 주며, 프로이트는 죽음의 본능으로 인해 인간이 자신이나 타인을 죽이거나 공격하고 싶은 무의식적 소망을 두고 때로는 이를 표출한다고 설명하였다(Freud, 1920). 프로이트에 의하면, 죽음의 본능은 인간의 일부로서 공격성의 표출과 같은 행동에 영향을 주며, 동시에 생의 본능과 동일하게 인간의 삶을 이끌어가는 에너지를 제공한다.

정신분석학은 죽음의 본능을 기반으로 인간의 죽음을 설명하며, 이와 함께 죽음에 대한 인간의 태도를 고찰하였다. 프로이트는 죽음에 대해 인간이 양가감정을 느낀다는 것을 주장하였으며, 그는 인간이 자기 죽음을 자연스럽게 피할 수 없는 것으로 보는 한편, 죽음을 삶에서 숨기고 제거하려는 경향도 보인다고 설명하였다(안석, 2011: 155-158). 죽음에 대한 인간의 양가적 태도는 인간이 죽음을 향해 지니는 불안감을 반영한다고 할 수 있다. 프로이트는 다른 심리학자들과 달리 정신분석학적 관점에서 죽음에 대한 인간의 불안과 공포감의 원인을 밝히려고 노력하였고, 정신분석학은 죽음의 불가피성에 대한 인간의 불안한 심리를 탐구하였다(예현숙, 2017: 91).

프로이트가 죽음을 심리학적인 문제로 취급하는 반면, 분석심리학자인 융(Carl Gustav Jung)은 죽음을 삶의 목적으로 제시하며 종교적 의미까지 확장하여 논의하였다. 융은 죽음을 통해 인간

이 목적을 추구할 수 있다고 여겼으며, 종교는 인간이 사후의 목표를 지향할 수 있도록 이끌어 주기에 정신건강에 매우 유익하다고 보았다(Jung, 한국용연구원 C. G. 용저작번영위원회 역, 2004: 90-91). 용에 따르면, 죽음은 인생에서 피할 수 없는 현실이지만, 인간은 죽음을 생각함으로써 삶에서 추구해야 할 목적을 더욱 명확히 할 수 있으며, 종교를 통해 사후의 목표까지 지향할 수 있다는 것이다. 또한, 용은 죽음을 삶의 종말이 아닌 자기실현의 과정으로 해석하였으며(Jung, 1963), 인생에서 죽는 시점을 삶의 최고점에 이르러 자기실현이 이루어지는 순간이라고 보았다. 이처럼 정신분석학에서의 죽음은 학자에 따라 본능과 양가감정, 자기실현의 과정 등으로 정리되며, 이는 인간의 죽음에 대한 태도와 심리적 영향력을 이해하는 데 중요한 역할을 한다.

실존주의 역시 죽음을 핵심적인 주제로 삼았으며, 이 관점에서 죽음의 문제는 인간의 본질적인 요소이자 궁극적 관심사 중 하나로 여겨진다. 실존주의는 죽음을 철학의 최우선 과제로 인식하며, 각 개인의 삶에서 ‘나의 죽음’을 일차적인 철학의 대상으로 삼아야 한다고 주장하여 죽음을 철학하는 것과 자신의 삶을 사랑하는 것을 같은 것으로 보았다(김대동, 2024: 21-22). 실존주의적 관점에 의하면, 죽음은 모든 인간에게 보편적인 경험이지만, 각 개인이 죽음에 대해 부여하는 의미와 죽음이 미치는 영향력에는 차이가 나타난다. 이러한 이유로 실존주의는 각 개인이 자신의 고유한 죽음을 탐구하고 이를 받아들이는 것을 중요한 숙제로 간주한다.

실존주의적 견해를 지닌 모든 학자는 죽음이 인간의 본질이자 삶의 중심 요소라는 점에 동의하며 죽음의 중요성을 강조하고 연구해 왔다. 먼저 알롬(Irvin D. Yalom)은 인간이라면 피할 수 없이 경험하는 근본적인 갈등을 인간의 궁극적 관심이나 본질로 인한 갈등으로 보았으며, 그는 인간의 궁극적 관심이자 실존적 역동의 네 가지 요소 중 하나로 죽음을 제시하였다(Yalom, 1980). 알롬은 모든 인간이 죽음에 대한 불안을 직면하며 살아가고 있음을 강조하였으며, 죽음이 삶과 상호의존적이고 불안의 근원적 요소이자 정신병리의 주된 원인이 된다고 주장하였다(Yalom, 임경수 역, 2007: 45-46).

또 다른 실존주의 심리학자인 롤로 메이(Rollo May)도 죽음에 대한 자신의 입장을 표명하며 죽음의 의미를 강조하였다. 그는 자기의 죽음에 직면하는 것이 매우 중요함을 강조하며, 자기 자신을 이해하기 위해서는 반드시 자기 죽음에 대해 깨달아야 한다고 말하였다(May, 1961). 메이에 따르면, 죽음에 대해 진지하게 고찰할 때 삶을 보다 의미 있게 살아갈 수 있으며, 이를 위해서는 죽음의 문제를 회피하는 것이 허용되지 않기에 인간은 죽음의 문제를 진지하게 다루어야 한다.

실존주의 학자이자 의미치료를 창시한 빅터 프랭클(Viktor Frankl)은 죽음이 인간에게 삶의 의미를 발견하도록 이끄는 동시에 발견한 삶의 의미를 더욱 추구하도록 한다고 밝혔다. 실존철학의 영향을 받았던 프랭클은 죽음 없이는 결코 인간의 삶이 완성될 수 없다고 주장하며(Frankl, 이시형

역, 2012: 122), 죽음의 부정적인 면보다 죽음이 지닌 긍정적인 의미를 강조하였다. 프랭클은 자신의 수용소에서의 경험을 통해 죽음에 대한 긍정적인 의미를 확고히 하였으며(Frankl, 2006), 그는 인간이 죽음에 직면한 순간에도 삶의 의미를 위해 노력할 수 있고, 다가올 죽음으로 인하여 자신의 삶의 의미를 향해 더욱 투쟁할 수 있다고 보았다. 프랭클의 죽음관은 인간이 자신의 삶이 유한함을 인식하여 매일 주어진 삶을 위해 최선을 다하여 생활할 것을 요구한다(김대동, 2004: 68). 이와 같이 실존주의는 죽음을 인간 존재의 본질적인 부분으로 간주하며, 실존주의 학자들은 죽음을 단순히 종말로 보는 것을 넘어 인간의 목적과 가치, 의미를 고민하게 하는 도구로 여긴다.

앞서 언급했듯 죽음에 대한 인간의 관심은 인류의 시작부터 존재해 왔으며, 죽음은 시대와 문화에 따라 다양한 관점에서 다루어졌다. 죽음에 대한 다양한 관점의 변화 속에서 인간의 죽음은 단순히 죽음의 순간뿐 아니라 인생 전반에 지대한 영향을 미친다는 인식이 생기게 되었고, 이는 죽음학의 발전을 촉진하였다. 특히 우리나라는 1960년대에 죽음과 임종에 대한 사회적 태도가 크게 변화하였으며, 이 시기를 기점으로 시작된 죽음학으로 인해 인간의 죽음을 주요한 연구 주제로 삼고 학문적인 방식으로 논의하기 시작하였다. 죽음학은 심리학과 독립된 학문 분야이지만, 죽음, 죽음의 과정, 그리고 애도와 같은 주제를 다루기에 심리학과 교차할 수 있다. 이에 따라 본 장에서는 심리학적 관점을 다룸에 있어 죽음학의 연구를 포함하여 함께 논의하고자 한다.

죽음학은 파이펠(Herman Feifel)의 저서 『The Meaning of Death』로부터 출발하였으며(Feifel, 1965), 그는 이 책을 통해 죽음의 의미와 과정을 제시하여 죽음에 대한 연구의 필요성을 알리고 강조하였다. 파이펠이 죽음의 인식을 새롭게 정립한 학자라면, 엘리엇(Thomas Stearns Eliot)은 죽음에 대한 교육의 필요성을 처음으로 주장한 학자로 그는 적절한 죽음 교육이 정신과 육체의 발달에 매우 중요함을 강조하였다(김대동, 2004: 70). 이 두 명의 죽음학자를 시작으로 다양한 심리학자들이 죽음을 연구하고 교육하는 방법을 모색하게 되었으며, 현재까지 죽음에 대한 연구와 교육이 활발하게 이루어지고 있다.

퀴블러-로스(Elisabeth Kübler-Ross)는 죽음학의 발전에 핵심적인 역할을 한 학자이자 죽음과 애도 과정의 심리적 과정을 밝힌 인물이다. 그가 출판한 『On Death and Dying』은 죽음에 대한 교육이 더욱 활발하게 이루어지는 실마리를 제공하였다. 정신분석학자이자 죽음학자였던 퀴블러-로스는 불치병 환자를 대상으로 하여 죽음으로 향하는 과정에서 보이는 반응에 대한 연구를 진행하였으며, 인간이 죽음에 직면했을 때 나타나는 감정적 반응을 제시하였다. 퀴블러-로스는 죽음의 단계 이론을 통해 인간이 죽음과 마주할 때 부인(denial)과 고립(isolation), 분노(anger), 타협(bargaining), 우울(depression), 수용(acceptance)이라는 다섯 가지 감정 단계를 거치게 된다는 것을 밝혔다(Kübler Ross, 1969).

첫 번째 단계인 부인과 고립 단계에서 개인은 죽음을 받아들이지 못하고 강하게 부정한다. 자기의 신체가 더는 회복할 수 없다는 소식을 듣고 난 후 죽음을 부정하는 것은 심리적 안정을 유지하기 위한 방어기제로 인해 나타나는 현상이다. 죽음에 대한 부인은 자신을 타인과 의료체계로부터 고립시키는 형태로 드러나기도 하지만, 대부분의 경우 부인과 고립 단계는 지속되지 않고 다음 단계로 넘어가게 된다. 두 번째 단계인 분노 단계에서는 개인이 죽음의 현실에 대해 분노하고 원망을 쏟아낸다. 이 단계에서 개인은 특정한 대상을 향하거나 불특정한 대상을 향하여 비난과 불만 등의 부정적인 감정을 표현하며, 죽음에 대해 분개하는 것으로 자신이 아직 살아있음을 증명하고자 한다. 세 번째 단계인 타협 단계에서는 개인이 죽음을 피할 수 없음을 점차 인정하면서도 계속 살아가기를 소망하며 자신의 마음과 타협하는 과정을 거친다. 이 과정에서 많은 경우 타협의 대상으로 신을 찾게 되며, 종교적 신앙이 없었던 사람들조차 신을 향해 타협을 시도하게 된다. 네 번째 단계에서 나타나는 반응은 우울이며, 타협의 단계를 지나 죽음을 완전히 인정하게 되는 단계에서 개인은 극심한 우울과 절망감을 느끼게 된다. 마지막 단계인 수용의 단계에 이르게 되면 개인은 평온한 상태에서 죽음을 맞이하게 된다. 수용의 단계는 죽음에 대한 감정을 극복한 결과이자 인생의 마지막 성장을 의미할 수 있다.

살펴본 바와 같이 죽음은 인간에게 있어 중요한 요소이자 본질적 경험으로 여겨져 왔으며, 다양한 영역에서 활발히 논의되었다. 앞서 살펴보았듯이 각 심리학적 관점마다 죽음을 정의하고 죽음의 문제를 해결하는 방식은 다양할 수 있지만, 많은 심리학자는 죽음이 인간의 필연적 요소이자 주요한 주제라는 점에 대해 일치된 의견을 내놓으며 이를 강조하고 논의해 왔다. 다시 말해 죽음에 대해 심리학이 공통으로 강조하는 점은 죽음이 현재 삶을 살아가는 인간에게 주어진 주요한 과제라는 것이다(김은숙, 2020: 17-18). 앞서 살펴본 각 심리학적 관점은 죽음의 중요성에 주목하여 인간이 죽음의 문제를 건강하게 다루는 데 필요한 개입의 기초를 제공하고 있다.

2. 애도에 대한 심리학적 이해

인간은 일생을 살면서 여러 번 타인의 죽음을 경험하게 된다. 인간은 죽는 존재이기에 타인 역시도 언젠가 죽게 되며, 모든 인간은 관계가 먼 타인부터 가까운 타인까지 여러 사람의 죽음으로 인한 영향을 받으며 살아간다. 특히 가까운 타인의 죽음이 나의 죽음보다 빠를 때는 원하지 않더라도 사별(bereavement)로 인한 관계적 상실을 경험하게 된다. 타인의 죽음은 인간이 살면서 경험하는 여러 가지 상실의 형태 중 하나이며, 관계적 상실에 포함되는 사별은 개인이 정서적으로 관계 맺은 대상과 교류할 기회가 사라지는 것을 의미한다(Mitchell & Anderson, 1983: 36-46). 사별로 인한 상

실은 살아가는 과정에서 겪을 수 있는 보편적인 경험이며(Howarth, 2011: 4-10), 의미 있는 타인의 죽음은 다른 어떤 상실보다도 인간에게 큰 영향을 미친다고 할 수 있다.

의미 있는 관계 대상의 죽음은 심리적, 정서적으로 큰 영향을 미치고, 슬픔을 포함한 다양한 감정적인 반응을 불러오게 된다. 가까운 타인이 죽게 되면, 개인은 정서적 반응인 슬픔/비애(grief)를 강렬하게 느끼고, 이외에도 신체적, 사회적, 영적 측면에서 다양하고 복합적인 변화를 경험하게 되며(Cole, 2011), 개인은 그러한 변화를 받아들이기 위해 애도 과정을 거치게 된다. 다시 말해 사별로 인한 고통스러운 마음은 애도 과정에서의 심리적 변화를 겪으며 해소되고, 애도는 관계 대상의 상실로 인한 삶의 다양한 영역의 변화를 수용하도록 이끈다. 애도는 소중한 타인을 상실한 후 마음을 회복하는 과정을 의미하며(Moore & Fine, 이재훈 외 역, 2002: 269), 다양한 심리학자들에 의해 다음과 같이 다루어져 왔다.

정신분석학자인 프로이트는 우울증과 함께 애도를 다루었으며, 우울증과 애도 반응에는 낙담하는 마음, 외부의 관계와 세계에 대한 무관심, 사랑하는 능력의 상실, 활동의 중지 등의 공통점이 나타난다고 제시하였다(Freud, 1917: 243-244). 프로이트는 애도와 우울증 증상이 공통적인 특성을 가지며, 의미 있는 타인의 상실로 인한 애도 과정에는 필연적으로 우울증의 여러 심리적 어려움이 포함된다는 것을 밝혔다. 실제 애도 과정을 겪는 많은 사람은 타인의 죽음 이후 극심한 우울감과 절망감 등의 부정적인 정서를 느끼는 동시에 일상생활의 어려움을 경험하게 된다. 애도와 우울증의 공통점을 밝힌 프로이트의 주장은 애도 과정을 거치는 사람들에게 대한 정서적 어려움을 예측하는 데 도움을 주었다.

애도에 대한 프로이트의 분석을 살펴보면, 프로이트가 타인의 상실과 애도를 다룰 때 리비도의 영향을 고려했음을 알 수 있다. 프로이트는 인간이 사랑하는 대상이 죽게 되어 그 대상이 더는 함께 존재하지 않는다는 것을 인식하게 되면, 사랑하는 대상에게 투여했던 리비도를 철회해야 한다고 하였다(Freud, 1917: 244-245). 프로이트는 인간이 중요한 대상의 죽음으로 인한 상실 이후, 그 대상에 대한 리비도의 철회를 요구받게 되지만, 때로는 그러한 요구를 수용하지 못하고 거부하게 된다고 설명하였다. 여기서 주목할 점은 리비도의 철회 요구에 대한 거부감이 다양한 심리적 증상으로 발현되고, 이러한 증상을 체험하는 과정이 매우 큰 고통을 초래한다는 것이다.

프로이트는 사랑하는 대상의 죽음으로 인한 애도 과정을 두 단계로 나누어 제시하였다. 애도의 첫 번째 단계에서 개인의 리비도는 상실 대상에 대한 기억에 과도하게 집중하게 되며, 이에 따라 사랑하는 대상이 더 이상 존재하지 않는 현실을 반복적으로 인식하게 된다(Freud, 1917). 프로이트에 따르면, 이 초기 단계에서는 사랑하는 사람이 사라지는 것과 관련된 장면이 지속적으로 떠오르면서 애도 대상의 죽음을 반복적으로 경험하게 된다. 이러한 과정을 통해 애도의 두 번째 단계에 도달하

면, 상실을 경험한 개인은 조금씩 현실을 수용하게 된다. 두 번째 단계에서는 개인이 사랑하는 대상에게 과도하게 투입했던 리비도가 철수되는 동시에 자신에게 회귀하게 되어 자기애적 만족으로 이어지고, 애도 과정은 마무리된다(Freud, 1917). 이처럼 애도 대상에 대한 리비도를 철회하는 과정은 매우 고통스럽지만, 일반적으로는 리비도의 철회가 서서히 이루어지며, 어느 순간 자아는 리비도의 구속에서 벗어나 자유를 되찾아 애도를 마치게 된다(정경훈, 2021: 121).

다음으로는 애도를 대상관계이론의 관점에서 다룬 존 볼비(John Bowlby)의 애도 이론을 살펴보고자 한다. 볼비는 자신의 3부작 중 하나로 『상실(Loss)』을 출판하였으며, 이 책에서 타인의 죽음으로 인한 애도 과정을 깊이 있게 탐구하였다. 볼비는 어른의 애도를 논의하기 위해 앞서 아이들이 애착 대상과 분리되는 경험에 대해 연구하였고, 이를 기반으로 성인의 애도 반응에 관해서도 탐구하게 되었다. 볼비는 6개월에서 3세 사이의 어린아이가 지속적인 분리로 인해 매우 해로운 영향을 받는다고 주장하며, 아이들이 주 양육자와의 분리를 경험하며 보이는 반응을 애도의 차원에서 세 가지 국면으로 나누어 설명하였다(Gomez, 김창대 외 역, 2008: 257-259).

볼비가 제시한 분리로 인한 애도의 반응 중 첫 번째 반응은 ‘항거(protest)’이다. 주 양육자와 분리된 아동은 분리된 상황을 견디지 못해 고통스럽게 울며, 분리된 대상을 찾으려 한다. 이 항거 반응은 보통 일주일 전후로 지속될 수 있다. 항거 반응이 종료되면 두 번째 단계에서는 ‘절망(despair)’ 반응을 보이게 된다. 이 단계에서 아동은 주 양육자가 다시 돌아온다는 희망을 잃게 되기 때문에 외적으로는 진정되는 것처럼 보인다. 그러나 외적으로 진정되는 것처럼 보일지라도 실제 이 시기의 아동은 깊은 절망감을 경험하게 된다. 두 번째 단계를 거친 후에는 세 번째 단계인 ‘거리두기(detachment)’ 단계가 시작된다. 이 단계에서 아동은 상실한 대상에 대한 마음을 정리하고, 상실 대상을 대체할 수 있는 새로운 애착 대상을 찾기 시작한다. 애도 과정이 마무리될 때는 새로운 애착이 형성되어 다시 외부로 향해 관심을 표출하게 되므로 이때는 외견상 진정한 회복이 확인되는 시점이기도 하다.

앞서 언급한 것처럼 아동의 애도 반응을 최초로 연구한 볼비는 성인의 애도 과정에 관해서도 연구를 진행하였으며, 성인의 애도 과정이 아동의 초기 애도 반응을 제외하고는 거의 유사하다고 주장하였다(Gomez, 김창대 외 역, 2008: 260). 볼비는 사별을 경험한 대부분의 사람은 대상의 상실 이후 4단계의 애도 과정을 거친다고 보았다. 볼비는 애도의 과정을 통해 대상의 죽음을 받아들이고 삶에 적응하게 된다고 언급하였으며(Bowlby, 1980), 볼비가 제시한 성인 애도의 네 가지 단계는 구체적으로 다음과 같다.

첫 번째 단계는 ‘무감각(numbness)’의 단계로 사별을 경험한 사람은 대상의 상실을 받아들이지 못하고 심리적으로 차단함으로써 대상의 죽음에 대한 고통에서 도피하고자 한다. 두 번째 단계는

‘갈망하고 수색하는(yearning and searching)’ 단계로 이 단계에서 애도를 겪는 사람은 상실한 대상을 그리워하고 찾게 된다. 이 단계에서는 상실한 대상에 대한 강한 열망이 드러나고, 애도 대상을 실제 현실에서 찾을 수 있을 것이라는 환상을 느끼기도 한다(조난숙·장동진, 2022: 7-8). 성인 애도의 두 번째 단계까지는 아동이 분리를 경험하고 나타내는 첫 번째 반응인 항거와 유사하다고 볼 수 있다. 세 번째 단계인 ‘혼란과 절망감(disorganization and despair)’ 단계는 애도의 단계 중 가장 고통스러운 과정이며, 사별을 경험한 사람은 지속적인 심리적 절망감과 혼란 상태를 겪는다. 세 번째 단계에서는 애도를 거치는 개인에게 아직 새로운 애착 대상이 없고, 대상의 상실은 여전히 확연한 현실이기에 심리적 고통이 클 수 있다. 마지막으로 네 번째 단계는 ‘재조직화(reorganization)’ 단계로 사별을 경험한 사람은 상실을 받아들이고 새로운 상황에 적응하게 된다. 재조직화 단계에서는 사별의 경험이 새로운 내적 표상으로 반영되며, 개인은 사별 경험과 관련해서 자신과 상황을 모두 새롭게 정의할 수 있게 된다.

위와 같이 볼비는 최초로 아동이 경험하는 상실 이후의 애도 반응을 조사하여 체계적으로 밝혀냈으며, 이후 성인의 애도 과정도 심도 있게 제시하였다. 볼비는 상실을 경험한 사람이 애도의 과정을 거치면서 애착 대상의 죽음을 수용하고, 자기 삶으로 건강하게 돌아갈 수 있다고 보았다(Bowlby, 1980). 그의 연구는 애도 과정이 단순한 슬픔의 표현을 넘어 상실의 경험을 통합하고 새로운 애착을 형성하는 복잡한 심리적 과정임을 강조하였고, 실제로 애착 대상을 상실한 사람은 애도의 과정을 통해 새로운 애착을 형성할 수 있게 된다. 볼비의 연구는 애도 과정이 개인의 심리적 회복과 성장에 중요한 역할을 한다는 점을 강조하며, 애도가 상실을 극복하고 새로운 의미를 찾는 데 큰 도움을 준다는 것을 보여준다.

살펴본 바와 같이 타인의 상실 이후의 반응에 관심을 가지고 애도의 개념을 연구한 대부분의 학자는 애도의 초기 시점에서 사별 대상의 죽음에 대한 슬픔과 고통 등의 부정적인 정서를 강하게 경험한다는 점을 강조하였다. 실제로 사별을 겪은 개인은 애도의 시작 지점에서 극한의 정서적 변화를 경험하며, 이러한 심리적 변화는 소중한 타인의 죽음이 심리적 외상(trauma)을 초래하기 때문에 나타나는 현상이다. 외상은 내부 혹은 외부에서의 충격적인 사건으로 인해 정신이 급격하게 무너지는 경험으로 외상을 입은 사람은 그 결과로 무기력감 등의 부정적인 정서를 느끼게 된다(Tedeschi & Calhoun, 2004). 인간은 살아가면서 다양한 부정적 사건과 만나게 되며, 때로 어떤 사건들은 너무나 크고 강력하여 극심한 고통을 초래하고 시간이 지나도 영향을 끼치게 된다. 의미 있는 타인과의 사별은 이러한 외상적 경험의 대표적인 사례 중 하나로 볼 수 있다.

의미 있는 타인의 죽음을 외상 사건으로 보게 되면, 사별 경험이 단순히 관계의 변화를 불러일으킬 뿐만 아니라 여러 가지 정서적 어려움과 위기를 가져온다는 것을 확인할 수 있다(박서정, 2017:

568). 소중한 타인과의 사별은 외상 경험 중 하나로 개인의 인생에 매우 큰 영향을 미치며, 다양한 심리적 변화를 일으킨다. 여러 선행연구는 타인의 죽음으로 인한 외상 경험이 개인에게 미치는 영향을 다루었으며, 사별로 인한 상실은 극심한 스트레스와 우울과 같은 심리적 어려움을 초래한다고 보고하고 있다(백미화·신창호·예철해, 2023: 81). 하지만, 이와 동시에 인간은 타인의 상실 이후 애도 과정을 통해 건강한 일상을 되찾기도 하며, 일부 연구들은 의미 있는 타인의 사별 이후 애도 과정을 잘 거치게 되면 ‘외상 후 성장(post-traumatic growth)’이 이루어질 수 있음을 밝히기도 하였다(김두길·신재한, 2023 ; 박서정, 2017 ; 윤명숙·김남희·최혜정, 2013). 이러한 연구 결과들은 소중한 타인의 죽음이 인생에서 중요한 사건임을 나타내며, 애도 과정을 어떻게 거치는지에 따라 사별이라는 외상 경험의 결과가 달라질 수 있음을 보여준다.

앞서 다루었듯 애도를 연구한 심리학자들은 각기 다른 단계와 명칭을 제시했지만, 공통적으로 애도 과정을 단계별로 구분하고 각 단계의 특징과 심리적 과정을 밝혔다. 이러한 연구에 따르면, 애도 과정은 일정한 순서와 변화에 따라 진행되며, 인간은 이를 통해 사별에 대한 감정적 충격과 변화를 체험하게 된다. 애도를 다룬 학자들은 사별을 경험한 개인이 타인의 죽음으로 인한 정서적 변화를 겪지만, 애도 과정을 통해 고통스러운 마음과 삶의 변화를 수용해 나간다는 점에서 애도 과정의 중요성에 동의한다.

실제로 인간의 삶에는 소중한 타인의 죽음을 애도하는 순간들이 녹아들어 있으며, 건강한 애도 과정을 거치는 것은 개인이 다시 안정된 일상으로 회복하는 데 결정적인 역할을 한다. 우리는 모두 애도 과정을 통해 사별 대상을 더욱 건강하게 기억하게 되며, 적절한 시기에 자신의 일상으로 복귀하게 되고, 건강한 애도 과정은 개인의 성장을 이루어 내기도 한다.

III. 죽음과 애도에 대한 기독교적 이해

기독교 세계관은 인간의 삶에 모든 측면을 올바르게 해석할 수 있는 기준을 제공하며, 죽음의 문제도 기독교 세계관을 통해 바라볼 때 명확하게 이해하고 적절하게 다룰 수 있다. 죽음에 대한 기독교적 관점은 다른 종교 및 심리학적 관점과 다르며, 이를 분명하게 분별하는 것은 죽음과 애도에 대한 기독교 상담학적 접근의 기초가 된다. 본 장에서는 한국의 역사와 문화에 깊은 영향을 미친 세 가지 종교에서 죽음을 어떻게 다루는지를 살핀 후, 기독교적 관점에서의 죽음이 어떤 차이점을 지니는지를 밝히고자 한다. 이와 함께 기독교적 관점에서 죽음과 애도를 어떻게 바라보고 이해할 수 있는지 논의하고자 한다.

1. 죽음에 대한 기독교적 이해

앞서 언급했듯이 죽음은 오래전부터 철학과 종교의 주된 관심 주제 중 하나였으며, 철학적 및 종교적 접근에서의 죽음은 각각의 관점마다 다르게 정의된다. 특히 유교에서의 죽음은 다른 철학적 및 종교적 전통과는 차별화된 관점을 지닌다. 유교는 인간의 죽음이나 사후에 대해 구체적으로 다루기보다 죽음을 맞이할 때 여한이 없도록 올바르게 사는 것을 강조한다. 유교는 현세에서 도를 실현하는 것을 통해 평온하게 죽음을 맞이할 수 있다고 이해하기에 유교에서의 죽음은 ‘죽음보다 더 큰 삶을 살아가는 것’으로 정리할 수 있다(오지섭, 2008: 219-221). 이러한 관점을 살펴보면, 유교가 죽음 그 자체를 구체적으로 언급하지 않지만, 유교에서 죽음을 맞이하는 방식이 현세의 삶과 깊은 연관이 있음을 알 수 있다. 더불어 유교의 상례와 제례에는 부모의 죽음 이후에도 효를 실천하고자 하는 조상숭배 사상이 내재해 있으며(유권중, 2004: 9), 이는 사후에도 영혼이 얼마간 존재한다고 믿는 내세관을 암시한다.

불교 역시 죽음을 삶과 함께 다루며, 생사(生死)라는 표현은 불교가 삶과 죽음을 별개의 사건으로 분리하여 다루고 있지 않음을 보여준다(곽만연, 2013: 141-142). 불교에서의 죽음은 단순히 생의 종말이 아니며, 생사의 순환 속에서 중요한 단계로 여겨진다. 불교는 삶 이후 죽음을 거쳐 다시 환생한다는 윤회(輪廻) 사상을 중심으로 지니고 있으며, 이 사상 속에서 죽음은 생명의 종료를 넘어 업(業)의 결과로 주어지는 윤회의 과정에 포함된다(임승택, 2005: 16). 물론 불교 안에서도 학파에 따라 윤회론에 대한 다양한 관점이 존재하지만, 대부분의 경우 불교는 죽음을 업과 윤회의 한 단면으로 이해하며, 죽음은 새로운 삶으로 연결되는 관문이라고 믿는다(임승택, 2005: 8). 즉, 불교에서 죽음은 삶이 종결되는 지점이 아닌 또 다른 삶으로 이어지는 과정이자 이전 생애에 대한 업의 결과로 이해된다.

도교의 죽음관은 도교가 발전되는 과정에서 다양한 사상의 영향을 받아 복합적으로 이루어져 있어 단일하게 정리하기는 쉽지 않다. 그럼에도 도교에서 공통적으로 말하는 죽음은 두 가지 의미를 지닌다. 첫째는 죽음은 생리적인 죽음이라는 것이고, 둘째는 죽음이 인간의 실존이 지닌 원초적인 곤경(predicament)이라는 것이다(최수빈, 2012: 242-243). 도교가 제시한 죽음의 의미를 살펴보면, 도교에서는 죽음을 극복해야 할 실존적 문제로 보았다는 것과 무병장수의 삶을 살다가 죽음을 극복하여 신선이 되어 불로장생(不老長生)을 누리는 것을 추구한다는 것을 알 수 있다(안동준, 2016: 220-221). 이러한 도교의 죽음관은 도교가 추구하는 삶의 목적과 방향성을 제공하며, 실제로 가르치는 수련 내용과 방식의 기반이 된다.

한국의 역사와 문화에 깊은 영향을 미친 종교인 유교, 불교, 도교의 죽음관은 각각 독특한 특성이

있는 동시에 공통점도 지니고 있다. 이 세 종교는 모두 삶과 죽음의 연속성을 강조하며, 죽음을 단순한 생의 끝이 아닌 하나의 과정으로 이해한다. 또한, 조상 제사와 숭배를 통해 죽은 자의 영혼을 달래고, 도덕적 삶을 통해 죽음 이후의 상태를 준비하는 공통점을 가지고 있다. 이러한 관점으로 죽음을 이해하는 사람들은 자신의 종교적 신념을 기초로 삶과 죽음의 의미를 깊이 성찰하고, 도덕적이고 윤리적인 삶을 살아가기 위해 노력한다.

앞서 다룬 세 가지 종교의 죽음관을 살펴보면, 기독교적 관점에서의 죽음관과 일치하지 않는 점을 발견할 수 있다. 세 가지 종교에서는 윤회 등의 개념으로 삶과 죽음, 영혼의 지속성을 주장하는 반면, 기독교적 관점에서는 예수 그리스도를 통하지 않고는 절대 구원과 생명을 얻을 수 없다고 믿는다. 더불어 기독교 세계관은 죄로부터 비롯된 죽음의 본질을 밝히며, 죽음은 인간이 어떤 방법으로 스스로 극복할 수 없는 문제임을 밝힌다. 즉, 기독교적 관점에서의 죽음은 인간이 주체가 아닌 하나님이 주체라고 할 수 있으며(황명환, 2013: 374), 예수 그리스도의 구속사를 통해 완벽하게 이해할 수 있다. 다음은 기독교적 관점에서 죽음을 이해하는 핵심 내용이며, 기독교 세계관은 죽음이 죄의 결과이자 영생의 과정임을 밝힌다.

(1) 죄의 결과로서의 죽음

다른 모든 관점과 마찬가지로 기독교적으로도 죽음은 인간이 피할 수 없는 자연스러운 현상이다. 인간은 하나님의 피조물로 창조되었으며, 하나님에 의해 창조된 세계는 불멸의 세계가 아니기에 인간 역시도 그 세계의 흐름 속에서 자연스럽게 죽음을 맞이하게 되기 때문이다. 하지만, 기독교적 관점에서 죽음을 다룰 때 고려해야 할 점은 죽음이 인간에게 필연적인 요소가 되도록 한 계기가 있다는 것이다. 성경은 아담의 불순종으로 인해 죄가 세상에 들어왔고, 타락 사건의 결과로 죽음이 인간에게 뗄 수 없는 요소가 되었다고 밝힌다. 초기 구약성경에서는 죽음을 이해하는 데 신학적 사유가 덜 개입되었지만, 신약시대에 이르러 성경은 죄로 인한 죽음에 대해 분명하게 말하고 있음을 알 수 있다(김균진 외, 2018: 17-25).

기독교적 관점에서 죽음은 단순히 생명에 대한 종결을 넘어 죄의 형벌이다. 성경에서는 다양한 비유를 통해 죽음을 다루고 있으며, 우리는 성경을 통해 죽음의 기원이 인간의 죄악에 있음을 알 수 있다(전요섭, 2009: 47-49). 죄가 들어오기 이전 하나님이 창조하신 태초의 세계에는 죽음과 고통이 없었으나, 인간은 죄로 인해 죽음을 맞이하게 되었다. 다시 말해 불순종의 죄로 인해 모든 죽음이 시작되었고, 인간은 아담의 역사적 범죄 사건 때문에 죽음을 피할 수 없는 존재가 된 것이다.

이와 같이 기독교 세계관에 따른 죽음의 이해가 다른 접근과 근본적으로 지닌 차이는 죽음이 죄로부터 시작되었음을 분명하게 제시한다는 것이다. 죽음은 오랜 역사 동안 다양한 측면에서 다뤄졌

지만, 현대에 이르러 기독교적 관점에서 죽음에 대한 견해는 점차 희미해지고 있다. 그러나 기독교적 관점에서 죽음은 분명하게 죄의 결과이자 처벌이며, 죽음을 죄의 결과로 보는 영적인 관점을 통해 인간은 더욱 의미 있는 삶을 살아갈 수 있게 된다. 왜냐하면, 죄의 결과인 죽음을 올바르게 인식하는 것은 자기 죽음을 정확하게 이해하게 도와주며, 삶을 보다 책임감 있게 살아가도록 하는 기회를 제공하기 때문이다.

(2) 영생의 과정으로서의 죽음

기독교적 관점에서 죽음은 죄로부터 시작되어 인간의 힘만으로는 극복할 수 없는 요소로 간주된다. 그러나 예수 그리스도의 구원 역사는 죽음이 부활 사건을 통해 정복되었음을 보여준다. 신약 성경에서의 죽음은 예수 그리스도의 죽음을 이해할 때 명확하게 드러나며, 예수님의 부활 사건은 우리에게 죽음에 대한 새로운 이해를 가져다준다(류혜옥·정진희, 2004: 1-11). 물론 신약에서도 죽음의 원인을 죄의 결과로 보고 있지만, 예수 그리스도의 십자가 사건은 우리에게 죽음을 극복할 수 있는 소망이 있음을 드러내 주었다(전요섭, 2009: 54). 예수 그리스도는 십자가에서의 죽음을 통해 인간의 죄를 대속하신 동시에 부활 사건으로 죽음을 극복하셨다.

이와 같이 예수 그리스도를 통해 정복된 죽음은 결국 인간을 향한 하나님의 사랑과 연결되어 있으며, 죽음을 극복하신 예수님의 역사는 구원과 부활의 역사라고 할 수 있다. 그리스도의 죽음이 부활과 분리될 수 없는 것처럼 그리스도인에게도 죽음과 부활은 분리되어 설명될 수 없으며, 실제 죽음은 예수님의 구속하심으로 인해 인간의 영혼까지 죽이지는 못한다(김균진 외, 2018: 37-41). 그리스도인들에게 있어 죽음은 육체를 넘어 영생으로 가는 과정이자 또 다른 시작이 이루어지는 시점이다. 따라서 그리스도인들은 죽음을 두려워하지 않을 수 있으며, 오히려 죽음을 통해 인간의 삶이 유한함을 기억하면서 천국을 소망할 수 있다.

결국 기독교 세계관을 통해 바라본 죽음은 창조주 하나님을 통해 설명되며, 기독교 신념은 죽음의 문제를 구속사로 다룬다는 점에서 다른 종교적 관점과 차이를 보인다. 불교는 윤회의 관념을 통해 인간의 삶이 신의 섭리가 아닌 죽음을 관통하여 계속되는 주체성을 가진다는 것을 강조하지만(임승택, 2005: 8), 기독교는 인간의 삶과 죽음이 창조주 하나님으로 인해 결정된다는 것을 분명하게 밝힌다. 또한, 유교의 죽음에 대한 이해 역시 기독교적 관점과는 차이를 지닌다. 유교는 죽음을 다름에 있어 오히려 현세의 삶에서 도리를 다하다가 죽음에 이르러 쉬게 되는 것을 강조하는 반면, 기독교는 삶이 끝난 이후의 또 다른 차원인 영생을 통해 죽음의 가치를 강조한다(오지섭, 2008: 222).

더불어 죽음에 대한 기독교적 이해는 일반 심리학이 죽음에 대한 정확한 해석을 제공하지 못했음

을 드러낸다. 비록 심리학은 죽음으로 인한 근원적인 불안과 함께 이를 극복하기 위해 인간이 잠재된 능력을 발현하고 자아실현을 추구한다는 것을 밝혔지만(유현숙, 2018: 361-371), 이는 기독교적 관점에서는 적절하지 않다. 인간은 필연적으로 죽음과 관련된 불안과 갈등을 경험하며 살아가지만, 기독교인은 죽음의 문제 앞에서도 자유와 평안을 누릴 수 있다. 죽음을 기독교적 관점에서 바라볼 때, 인간은 죽음 역시 생명의 기원 되시는 하나님에 의해 확정되고 극복됨을 믿을 수 있고, 이를 기반으로 죽음 앞에서도 담대할 수 있게 된다. 이때 중요한 점은 인간이 자신의 노력이 아닌 하나님과의 관계를 통해서만 진정하게 죽음을 극복할 수 있다는 것이다.

2. 애도에 대한 기독교적 이해

개인이 지닌 죽음에 대한 인식은 자기의 죽음뿐 아니라 타인의 죽음과 관련된 사고와 정서에도 영향을 미친다. 이에 따라 기독교적 시각에서 죽음을 이해하는 것은 타인의 죽음을 대처하는 과정인 애도 과정에도 영향을 미칠 수 있다. 본 장에서는 앞서 다룬 기독교적 관점에서의 죽음을 바탕으로 기독교적 시각에서 애도가 어떻게 이해될 수 있는지를 탐구하고자 한다.

(1) 하나님과 함께하는 애도

기독교 신념은 죽음에 대한 인식을 깊게 구성하도록 우리를 이끌며, 이는 타인의 사별로 인한 상실에 대한 반응과 애도 과정에 지속적인 영향을 미친다. 기독교 신앙에서 죽음은 육체적인 이별을 뛰어넘는 영원한 생명으로의 이행을 의미하며, 이러한 신앙은 애도 과정에서 소망과 회복의 실마리를 제공한다. 믿음은 타인의 죽음과 그로 인한 상실을 해석하고 의미를 부여하는 데 중요한 역할을 한다. 기독교 신념은 애도 과정에서 소망과 안정감을 제공하는 동시에 건강한 애도와 일상으로의 회복에 대한 실질적인 지침을 제공한다.

그리스도인의 애도는 무엇보다도 하나님 앞에서 고통을 토로하는 것으로 시작되기 때문에 심리학적인 애도와는 출발점에서부터 차이를 보인다. 성경에서는 사랑하는 사람을 잃고 슬픔을 토로하는 인물들의 모습을 발견할 수 있다. 성경은 애도라는 단어를 사용하지는 않지만, ‘애통’이라는 표현을 통해 사랑하는 사람을 잃은 극심한 슬픔을 나타낸다(장동진, 2018: 194). 예를 들어, 창세기 37장 34절에는 자신의 소중한 아들 요셉의 죽음으로 인한 야곱의 애통함이 기록되어 있고, 사무엘 하 1장 26절에는 자신의 목숨처럼 아끼던 친구 요나단의 죽음으로 인한 다윗의 애통함이 기록되어 있다.

믿음을 가진 그리스도인들은 상실에 대한 아픔과 고통스러운 마음을 하나님께 쏟아놓고 나누며,

이 과정을 통해 위로와 힘을 얻는다. 노만 라이트(Norman Wright)는 개인이 상실을 겪을 때 ‘왜?’라는 질문을 던지면서 애도의 첫 단계가 시작된다고 설명하였다(Wright, 금병달·김정진 역, 2014). 기독교인은 타인의 죽음 앞에 ‘왜?’라는 질문을 하나님께 던지게 되며, 그들의 애도는 하나님 앞에 고통스러운 감정들을 쏟아냄으로써 시작된다. 그리스도인의 경우 애도 과정에서 하나님께 질문하고 슬픔을 토로하는 시작 단계가 지나면, 믿음의 작용으로 인해 질문이 변화하게 되며, 상실의 아픔 속에서도 하나님을 경배할 수 있다는 것을 깨닫게 된다(박은정, 2020: 357-358).

성경 속 이야기들은 종종 신앙을 통해 애도가 심화하는 과정을 보여주며, 이 과정에서 기독교 신앙은 하나님을 향한 믿음으로 고통의 시간을 지나 다시금 일상을 회복하도록 이끈다는 것을 증명한다. 다윗의 애도 과정이 기록된 사무엘하 12장 15-23절에서는 신앙이 애도 과정에 미치는 영향을 발견할 수 있으며, 아들의 죽음에 대한 다윗이 반응은 그의 애도 과정이 하나님과의 관계 속에서 이루어지고 있음을 나타낸다. 다윗은 밋세바와 낳은 아들의 죽음이 다가오는 과정에서 깊은 슬픔과 애통을 느끼지만, 아들이 죽은 후에는 애통을 멈추고 자신의 삶을 계속 이어 나간다. 이러한 다윗의 모습은 그리스도인의 애도 과정이 하나님께 슬픔을 쏟아내는 과정을 거쳐 생명의 주관자이신 하나님의 뜻을 받아들이는 과정임을 드러낸다.

즉, 상실로 인해 애통해하는 마음은 하나님의 은혜를 통해 위로를 얻고 치유될 수 있으며(김연수, 2021: 234), 애도 과정에서의 회복 역시 하나님과의 친밀한 관계 속에서 이루어진다고 할 수 있다. 기독교인은 상실의 아픔을 하나님께 쏟아내며 깊이 있는 애도의 과정을 거치게 되고, 이를 기초로 계속 이어지는 삶을 향해 나아갈 수 있다. 더 나아가 기독교인은 하나님과 함께하는 애도의 과정을 통해 믿음의 작용으로 소중한 타인과의 이별에 대한 새로운 시각을 얻고, 다양한 삶의 영역에서 개인적 성숙을 이룰 수 있다.

종합하면, 기독교인의 애도는 전 과정이 하나님과 함께하는 시간이며, 하나님과 함께하는 애도 과정을 통해 삶의 기능을 회복하는 것 이상의 성장과 성숙이 이루어진다. 선행연구에 따르면, 삶의 의미는 애도 경험을 거친 후 외상 후 성장이 나타나도록 하는 주요한 요인 중 하나이며(윤명숙·김남희, 2013), 이러한 삶의 의미는 기독교의 신앙 체계를 통해 더욱 깊이 발견될 수 있다. 기독교는 삶의 의미를 부여하여 인생의 의미와 목적을 발견하게 하며(김수지, 2023: 47), 인간은 하나님과의 관계 속에서 더 본질적인 가치에 근거한 삶의 방향성을 추구하게 된다. 따라서 기독교인은 애도 과정에서 삶의 의미를 확장하여 성장을 경험하게 되고, 하나님과 함께하는 애도는 소중한 타인을 떠나보내는 고통의 시간조차도 감사로 고백할 수 있도록 만든다.

(2) 신앙 공동체와 함께하는 애도

기독교적 관점에서의 애도는 하나님과 함께한다는 점에서 일반 심리학이 제시하는 애도와 차이를 보이지만, 공동체의 역할을 강조한다는 점에서는 일반 심리학과 유사성을 지닌다. 일반 심리학에서도 건강한 애도를 위한 공동체적 접근의 필요성이 제시되어 왔으며(이신형, 2022: 319), 타인의 지지와 사회적 연결은 애도 과정에서 중요하다고 인식된다. 사별로 인한 대상의 상실 이후 시작되는 애도 과정은 남아있는 타인과 함께 이루어지며, 애도를 겪는 개인은 상실된 대상의 자리를 치명하는 또 다른 타인을 허용하고 관계를 구축하는 과정을 통해 다음 단계로 나아갈 수 있다(한영희, 2020: 306). 이러한 점에서 심리학이 주장하는 애도에서도 타인과의 연대감은 필수적이며, 이는 기독교적 관점에서의 애도와 유사한 논점을 제시한다.

일반 심리학과 마찬가지로 기독교적 관점에서도 애도에 있어 공동체의 역할은 매우 중요하다. 그리스도인은 애도 과정을 하나님과 함께 거치는 동시에 신앙 공동체인 교회 안에서도 이 과정을 함께 나누게 된다. 애도를 경험하는 사람에게 교회 공동체는 여러 관계적 안전기지(secure base) 중 하나이며, 신앙 공동체는 회복의 과정을 함께 버티고 지원할 수 있다. 다시 말해 교회 공동체는 애도를 거치는 사람에게 안정적인 보호 체계를 제공하여 대상의 상실을 보다 안정감 있게 받아들이도록 돕고, 상실 대상이 없는 생활에 적응할 수 있도록 함께 노력해야 한다(박은정, 2020: 359). 특히 애도와 관련된 신앙 공동체의 역할은 한국의 문화적 특성에서 가족 중심적이고 공동체 지향적인 기반을 고려할 때, 필연적이면서 필수적인 역할이라고 할 수 있다.

성경은 소중한 타인의 죽음으로 애통해하는 인물과 함께 슬퍼하는 신앙 공동체의 모습을 담고 있다. 이에 성경적 관점에서 애도에 참여하고 동참하는 것은 이웃사랑의 실천 중 하나라고 볼 수 있다. “즐거워하는 자들과 함께 즐거워하고 우는 자들과 함께 울라(로마서 12:15)”는 성경 말씀은 신앙 공동체가 해야 할 역할 중 하나를 보여주며, 서로를 위해 지녀야 할 위로하고 공감하는 마음을 강조한다. 교회는 상실로 아파하며 애통해하는 애도자와 함께 울고 공감하기 위해 최선을 다해야 하며, 그들의 회복을 위한 실질적인 지원에 힘써야 한다. 즉, 신앙 공동체는 구성원의 애도 과정에 동참하고, 상실을 겪은 기독교인이 고통의 시간을 지나 건강한 일상을 되찾고 더욱 깊어지는 성장을 이룰 수 있도록 함께 나아가야 한다.

성경에 의하면 인간의 죽음은 공동체적 사건으로 간주되며, 이에 따라 누군가의 죽음 이후 남겨진 자들의 애도 과정 역시 공동체가 함께 하는 공적인 과정으로 이해된다(곽혜원, 2015: 176). 주목할 점은 신앙 공동체에 소속되어 애도 과정을 거치게 되면 다양한 신앙 자원을 더욱 적극적으로 활용할 수 있다는 것이다. 성경 말씀, 기도, 예배, 소그룹 모임 등의 신앙 자원은 기독교인의 애도 과정을 지원하고, 소망을 회복하도록 하는 데 있어 중요한 역할을 한다. 상실로 인한 슬픔과 고통에 빠

진 개인에게 다양한 신앙 자원은 물론 그 자체로 유익하지만, 신앙 공동체와 함께 할 때 더욱 큰 영향력을 발휘할 수 있다.

정리하면, 기독교적 관점에서의 애도는 하나님과의 관계 속에서 신앙 공동체와 함께 이루어진다. 하나님 안에서 이루어지는 애도는 개인의 성장을 촉진하며, 이 과정에서 믿음의 공동체는 서로를 지지하고 위로함으로써 상실과 슬픔을 극복하는 경험을 형성한다. 신앙 공동체에 속한 개인과 연결된 사람의 죽음은 그 개인에게만 국한되는 사건이 아닌 공동체적 사건이기에 신앙 공동체는 개인의 애도 과정에 함께해야 한다. 신앙 공동체의 지지와 신앙 자원은 개인이 애도 과정을 거쳐 영적 성장을 이루도록 도와주며, 하나님과 더 깊은 관계로 나아갈 수 있도록 이끈다. 이러한 방식으로 기독교인은 상실로 인해 겪는 고통 가운데에서도 연결성을 유지하고 확장하며 성숙해 나갈 수 있다.

IV. 죽음과 애도에 대한 기독교 상담학적 접근

앞서 다루었던 애도 과정은 상실로 인한 심리적 변화 과정인 동시에 상실을 대처하기 위한 개인의 노력이 포함된 복합적인 과정으로 적절하게 이루어진 애도 과정은 안정된 일상생활을 되찾을 수 있게 도와준다. 마지막 장에서는 기독교 상담 현장에서 죽음 및 애도와 관련된 주제를 어떻게 적절히 다루어야 할지를 논의하고자 한다. 이를 위해 앞서 정리한 기독교적 관점에서의 죽음과 애도에 대한 이해를 바탕으로 죽음과 애도 문제와 관련된 개입을 위한 기독교 상담학적 접근에 대해 제안할 것이다.

1. 죽음에 대한 기독교 상담학적 접근

먼저 본 장에서는 죽음에 대한 기독교 상담학적 접근에 대해 다루고자 한다. 이 접근은 죽음과 관련된 문제에 대한 개입 방향을 의미하며, 이후 장에서 논의할 애도에 대한 개입과도 밀접하게 연결된다. 첫째, 기독교 상담사는 죽음의 문제를 회피하지 않고 직면할 수 있어야 효과적인 상담을 실행할 수 있으며, 이를 위해서는 죽음에 대한 정확하고 올바른 이해가 필요하다. 기독교 상담사는 상담 현장에서 만나는 죽음과 관련된 사례를 다룰 때, 죽음에 대한 기독교 세계관에서의 분명한 관점을 기반으로 문제의 핵심을 정확하게 판단할 수 있어야 한다. 기독교적으로 죽음은 죄의 결과이자 인생의 마지막이지만, 동시에 그리스도의 부활은 우리에게 영원한 생명을 약속하였다(유현숙, 2018: 376). 이러한 기독교적 죽음 이해는 죽음에 대한 막연한 불안과 회피의 욕구를 완전히 해소할 수 있다. 기독교 상담사는 내담자보다 우선하여 죽음의 문제에 대한 내적인 정리를 완결해야 하며, 담대

함을 바탕으로 내담자가 지닌 죽음의 문제를 회피하지 않고 온전히 이해하고 다룰 수 있어야 한다.

더욱이 현대 사회에서는 죽음에 대한 깊은 성찰보다는 현세적인 삶에 집중하고 집착하는 경향이 크게 나타나고 있다. 사람들은 죽음에 대해 미리 생각하면서 불필요한 걱정과 슬픔에 빠질 필요가 없다고 주장하며, 삶의 문제에만 집중하는 모습을 보인다(곽혜원: 2015, 61). 이러한 현대 사회의 경향이 지닌 문제는 우리 사회가 죽음을 진지하게 다루지 못하게 만들기 때문에 건강하게 죽음을 준비하지 못하게 하고, 결과적으로 더욱 의미 있는 삶을 추구하기도 어려워진다는 점이다. 이러한 시대적 상황에서 기독교 상담사는 성경적 관점에 근거하여 죽음을 분명하게 인식하고, 죽음에 대한 건강한 접근과 준비를 장려할 수 있어야 할 것이다.

둘째, 기독교 상담학에 기반을 둔 죽음 교육(death education)으로서 발달단계를 고려한 성경적 웰다잉 교육이 개발되고 실시되어야 한다. 이는 인간이 필연적으로 마주하는 죽음에 대한 예방적 개입으로서 중요한 의미를 지니며, 기독교 상담은 죽음이라는 주제에 대한 예방적 개입을 위해서도 노력해야 한다. 기독교 상담은 개별적인 문제 해결과 회복을 위한 개입에도 힘써야 하지만, 동시에 다수를 대상으로 하는 예방적 접근에도 힘써야 할 사명이 있다. 죽음과 관련된 문제를 다룰 때도 내담자의 어려움을 해소하기 위한 상담과 다양한 치료적 개입이 이루어져야 하지만, 문제가 발생하기 전에 예방하기 위한 노력도 필요하다.

죽음에 대한 성경적 웰다잉 교육은 일반 심리학이나 다른 종교에서 다룰 수 없는 ‘좋은 죽음’을 제시할 수 있다. 이는 기독교 신앙이 죽음 이후 영생의 개념을 제공하고, 죽음을 준비하는 과정에서 영적인 차원까지 아우르기 때문이다. 그리스도인들에게 있어서 죽음은 비극적인 사건으로만 해석되지 않기에 성경적 관점을 기초로 한 웰다잉 교육은 죽음을 두려워하거나 회피하지 않도록 도울 수 있으며, 좋은 죽음을 준비하는 과정에서 삶의 의미와 목적을 찾도록 이끌어 줄 수 있다. 그러므로 기독교 상담학에 기초한 죽음 교육을 통해 좋은 죽음에 대해 고민하고 준비하는 과정은 잘 살아가는 삶을 위해서도 유익하다. 죽음에 대해 질문하고, 죽음을 다루며, 죽음이라는 주제로 함께 대화하는 것은 삶의 의미를 추구하는 것과 연결된다(김홍연, 2007: 328). 성경적 웰다잉 교육은 죽음과 삶의 문제를 풍성하게 다루고, 이를 통해 잘 죽는 것뿐만 아니라 잘 사는 것에 대한 깊은 통찰을 끌어낼 수 있다.

셋째, 죽음과 관련하여 기독교 상담학적으로 접근하는 방법 중 하나는 죽음을 앞둔 환우와 노인 등을 대상으로 죽음 교육 및 심리·사회적 개입을 시행하는 것이다. 여러 선행연구에서는 죽음교육이 다양한 대상에게 긍정적인 영향을 미친다는 것을 밝혀왔으며(남은영·장연집, 1999 ; 손민서·윤지아, 2022 ; 송양민·유경, 2011), 그중에서도 죽음을 앞둔 노인과 암 환자에게는 죽음을 준비하도록 돕는 죽음 교육의 필요성이 더욱 크다고 할 수 있다. 하지만, 이러한 필요성 속에서도 일반 심리학

적 관점에서 죽음 교육 프로그램이 비교적 활발하게 개발되고 효과성 검증이 이루어져 온 것에 비해 기독교적 관점에 기초한 죽음 교육 프로그램은 상대적으로 부족한 실정이다. 그렇기에 본 연구에서는 죽음에 대한 기독교 상담학적 접근 중 하나로 죽음을 앞둔 환우나 노인에게 대한 죽음 교육 및 다양한 심리 프로그램의 개발 및 실행에 힘써야 한다는 점을 강조하고 싶다.

죽음을 앞둔 대상에게 실시하는 죽음 교육 및 개입 역시 기독교 상담학적 관점에 기반을 두고 개발될 때, 죽음을 비극적인 사건이 아니라 평화롭게 받아들일 수 있도록 돕는 데 있어 큰 역할을 할 수 있다. 기독교적 관점에서의 죽음은 단순한 육체적 죽음의 문제가 아니며, 그리스도인은 죽음으로 향하는 과정에서도 하나님과의 교제를 통해 죽음의 불안을 극복할 수 있다(이원일, 2010: 361). 이를 위해 죽음이라는 현상 자체에 대한 이해를 돕는 교육과 함께 죽음 이후의 영생에 대해 이해하도록 이끄는 교육이 필요하다. 이러한 교육은 죽음을 앞둔 환우와 노인들에게 죽음의 의미를 새롭게 인식하고, 심리적 안정과 영적 평화를 얻을 수 있도록 도울 수 있다. 또한, 죽음을 준비하는 과정에서 하나님과의 관계를 더욱 깊이 강화하고 남은 시간을 의미 있고 풍요롭게 만드는 데 이바지할 것이며, 죽음 이후의 영생에 대한 소망을 가질 수 있도록 도움을 줄 수 있다.

넷째, 기독교 상담학적 관점에서 가족의 죽음을 앞둔 사람들을 대상으로 한 교육 및 프로그램이 개발되어야 하며, 기독교 상담사는 이에 대해 활발한 개입을 실행하기 위해 노력해야 한다. 인간은 삶을 살아가며 갑작스러운 사고와 질병 등의 원인으로 인한 가족의 죽음을 경험하게 되고, 가족이 죽어가는 과정을 지켜보며 심리적, 정서적, 사회적으로 큰 영향을 받게 된다. 죽음은 개인적인 사건만은 아니므로 죽음을 앞둔 사람의 가족 역시 죽음의 과정에 포함해야 하며, 가족 중 임종을 향해 나아가는 구성원이 있는 경우 남은 가족의 정상적 기능은 위협을 받고 취약해질 수 있음을 고려해야 한다(박창승·김순자, 1996: 153).

가족의 죽음을 지켜보는 경험은 심리적 트라우마를 유발할 수 있으며, 슬픔과 상실감, 우울증, 불안 등의 정서적 반응을 초래할 수 있다. 또한, 가족의 죽음을 지켜본 사람들은 삶의 의미와 가치관에 대한 혼란을 겪을 수 있으며, 사회적 관계에서도 어려움을 느낄 수 있다. 따라서 가족의 죽음을 앞둔 기독교인들이 이러한 심리적 어려움을 극복하고 일상생활을 유지할 수 있도록 돕는 지원 프로그램이 필요하다. 이러한 프로그램이 개발되어 실시되면, 가족의 죽음을 앞둔 기독교인들이 심리적 안정을 되찾고, 신앙을 기초로 가족의 죽음을 건강하게 수용해 나가도록 도울 수 있을 것이다.

이처럼 기독교 상담사는 죽음과 관련된 문제를 다룰 때, 죽음에 대한 자신의 관점이 상담 과정에서 미칠 수 있는 영향을 명확하게 인식하고, 기독교적인 관점에서 올바른 방향성을 제시할 수 있어야 한다. 이를 통해 내담자는 자신과 타인의 죽음에 대한 갈등과 아픔을 온전히 표현할 뿐 아니라 상담을 통해 죽음이라는 주제를 고찰함으로써 인생에 대한 더욱 깊은 성숙을 이룰 수 있을 것이다.

이와 함께 다양한 대상을 고려한 죽음 교육과 개입 방안이 기독교 상담학적으로 개발되고 실행되어야 한다. 특히 죽음 교육은 모든 발달단계에서 유익하기에 예방적 차원에서 성경적 웰다잉 교육이 필요하며, 죽음을 앞둔 사람과 그 가족을 대상으로 한 교육과 치료적 개입도 함께 이루어져야 한다.

2. 애도에 대한 기독교 상담학적 접근

앞서 다룬 죽음에 대한 기독교 상담학적 접근에 이어 본 장에서는 기독교 상담학적 관점에서 애도를 어떻게 바라보고 다루어야 할지를 논의하고자 한다. 첫째, 기독교 상담사는 애도가 필요한 내담자와의 상담 과정에서 가장 안전한 관계 대상이자 안전기지의 역할을 수행할 수 있어야 한다. 의미 있는 타인을 죽음으로 상실한 경우, 개인은 혼자의 힘으로 심리적 안정을 되찾는 것이 불가능할 수 있으며, 이때 상담사는 내담자의 고통을 안정되게 반영해 주고 버텨줄 수 있는 안전기지 역할을 할 수 있어야 한다(조난숙·장동진, 2022: 21-22). 기독교 상담사가 내담자의 고통을 견뎌 주고 단단하게 받아줄 수 있는 안전기지가 될 때, 내담자는 애도 과정을 보다 안정되게 거쳐 일상의 회복과 성장을 이룰 수 있게 된다. 또한, 애도 과정을 거치는 내담자는 기독교 상담사가 제공하는 안정감을 통해 상실의 고통을 극복하고 새로운 관계를 추구할 수 있게 된다.

둘째, 기독교 상담사는 애도 과정을 거치는 내담자가 개인적인 일상을 회복할 수 있도록 지원할 뿐 아니라 더 나아가 상실된 관계를 회복할 수 있도록 노력해야 한다. 기독교는 관계성과 연결성을 추구하는 종교로 기독교적 관점에서 이루어지는 애도 상담의 주요 목표 역시 필연적으로 관계의 회복을 포함한다. 사별을 겪은 내담자는 건강하고 충분한 애도 과정을 통해 자신과의 관계, 타인과의 관계, 무엇보다 하나님과의 관계를 더욱 강화해야 한다(김동영, 2015: 141). 이를 위해 기독교 상담사는 상담 과정에서 내담자의 상실된 관계 영역을 확인하고, 내담자가 관계를 회복하고 성숙시켜 나가기 위해 거쳐야 할 과정과 원칙을 함께 안내할 수 있어야 한다.

여기서 고려해야 하는 것은 때로 애도의 문제가 매우 복잡할 수 있으며, 내담자는 애도 대상에게 다양한 부정적 정서와 양가감정을 지닐 수 있다는 것이다. 내담자는 다양한 이유로 애도 대상에게 양가감정을 느낄 수 있으며, 이런 경우 상처의 기억을 딛고 새로운 삶으로 나아가기 위해서는 용서의 과정을 거쳐야 한다(공병혜, 2020: 33). 기독교적 관점에서 용서는 하나님의 사랑과 은혜를 받아들이고, 그 은혜를 다른 이들에게 베푸는 능력을 의미한다. 기독교 상담사는 이러한 기독교적 관점을 기반으로 하여 용서와 이해, 소통의 과정을 내담자와 함께 탐구하고 끌어내는 데 도움을 줄 수 있어야 한다. 이를 통해 내담자는 참된 자유를 경험할 수 있으며, 상처를 치유하고 새로운 삶으로 나아갈 수 있게 된다.

셋째, 기독교 상담사는 개인의 애도 과정에 있어 신앙 공동체와 신앙 자원을 적극적으로 활용할 수 있어야 하며, 이는 내담자의 회복과 성숙을 이루는 데 큰 영향을 미친다. 교회와 신앙 공동체 안에서의 다양한 모임과 활동, 그리고 기도 생활과 성경 공부 등 다양한 신앙 자원은 애도 과정을 거치는 내담자에게 기독교적인 회복 방향성을 제시해 줄 수 있다. 기독교 상담사는 내담자의 신앙 공동체와 신앙 자원을 적극적으로 활용하여 죽음과 애도의 문제를 해결하는 과정에서 깊은 신앙적 성숙을 이루어 낼 수 있도록 노력해야 할 것이다.

넷째, 기독교 상담 영역에서 애도의 문제를 다룰 때 중요하게 고려해야 할 접근 중 하나는 가족의 죽음을 경험한 사람들을 대상으로 한 개입이다. 가족을 잃은 유가족은 충분히 비탄의 감정을 표현함으로써 죽음의 그림자를 극복하는 과정이 필요하며(이원일, 2010: 367), 기독교 상담사는 이 과정에 적극적으로 함께하며 지원해야 한다. 일반적으로 죽음으로 인한 상실을 경험한 유가족은 부정적인 심리적 변화를 겪게 되지만, 어떻게 대처해야 할지 모르기에 더욱 큰 고통을 겪게 된다(전요섭, 2000: 317-318). 따라서 기독교 상담사는 다양한 개입과 지원을 통해 가족을 죽음으로 상실한 내담자를 돕는 데 힘써야 한다. 기독교 상담사는 죽음으로 인한 상실 반응과 애도 과정을 이해하고, 효과적으로 대처할 수 있도록 돕는 역할을 해야 하며, 이를 위한 치료적 개입 방안과 교육 프로그램의 개발 및 실행을 위해 노력해야 한다.

유가족을 대상으로 한 기독교 상담학적 접근은 다양한 긍정적인 효과를 불러올 수 있다. 유가족은 기독교 상담학적으로 이루어지는 치료적 개입을 통해 자신의 감정을 솔직하게 표현하고 이해받을 수 있으며, 심리적으로 안정기지가 구축된 환경에서 위로받고 안정을 찾을 기회를 얻게 된다. 또한, 신앙을 기반으로 한 상담과 다양한 개입은 유가족에게 영적 성장을 이끌어 줄 수 있기에 상실의 고통을 견디고 삶의 의미를 재발견하는 데 도움을 준다. 앞서 다루었던 기독교적 관점에서의 애도는 하나님과 신앙 공동체와 함께할 때 건강하게 이루어질 수 있으며, 이를 기초로 한 개입은 유가족의 건강한 애도 과정을 촉진하고 상실로 인한 위기를 극복하도록 한다. 더 나아가 유가족을 대상으로 한 기독교 상담학적 개입은 상실로 인한 문제에 효과적으로 대처할 수 있는 전략을 제공하여 일상생활을 재정비하고 새로운 현실에 적응하는 데 도움을 줄 수 있다. 유가족을 대상으로 한 기독교 상담학적 접근은 단기적인 지원뿐만 아니라 장기적인 치유 과정을 돕고, 유가족이 상실의 충격을 극복하고 새로운 삶을 살아가는 데 긍정적인 영향을 미칠 수 있다.

지금까지 다룬 애도에 대한 기독교 상담학적 접근에 대해 요약하면, 기독교 상담사는 내담자가 자신의 상실과 애도 과정을 종교적인 관점에서 이해하고 지지하는 데 있어 중요한 역할을 한다. 기독교 상담사는 내담자의 애도 과정을 함께하는 안전한 관계 대상이 되어야 하며, 애도 과정을 거치는 내담자는 기독교 상담사를 통해 상실을 극복하고 관계를 회복하는 데 필요한 지원을 받을 수 있

다. 더불어 애도와 관련한 기독교 상담학적 접근 중 하나로 가족의 죽음으로 상실을 겪은 유가족을 대상으로 한 상담과 교육, 다양한 개입이 실행되어야 한다. 이를 위해 유가족을 위한 기독교 상담학적 교육과 프로그램 및 다양한 치료적 개입 방안과 도구들이 지속적으로 개발될 필요가 있다.

V. 나가는 말

죽음은 인간의 삶에서 분리할 수 없는 본질적인 주제 중 하나이며, 지금, 이 순간에도 죽음의 문제로 고민하고 아파하는 사람들이 존재한다. 죽음은 인간에게 매우 중요하기에 철학과 종교, 심리학 등 다양한 영역에서는 죽음의 문제를 이해하고 대처하기 위해 무수한 노력을 해왔다. 하지만, 다른 모든 주제가 그러하듯 인간의 죽음과 관련된 문제를 정확하게 바라보고 다루기 위해서는 성경의 가르침과 신앙의 깊은 이해를 바탕으로 인간의 생명과 죽음, 그리고 그 이후의 삶에 대해 고찰해야 한다. 더불어 타인의 죽음으로 인해 경험하는 심리적 변화이자 과정인 애도 역시 기독교적 관점에서 살펴봄으로써 더욱 깊은 회복을 추구할 수 있게 된다. 따라서 본 연구는 기독교 세계관을 기반으로 하여 죽음과 애도 과정이 가지는 의미와 그에 따른 기독교 상담학적 접근을 논의하는 것을 목적으로 하였다.

기독교는 죽음을 단순한 끝이 아닌 새로운 시작으로 보며, 예수 그리스도의 부활을 통해 죽음을 이긴 승리를 선포한다. 이러한 믿음은 우리에게 죽음에 대한 두려움을 극복하고 희망과 평안을 찾도록 돕는다. 이러한 기독교 신앙은 애도 과정에도 유의한 영향을 미친다. 기독교적 관점에서 애도 과정을 살펴보면, 애도가 무엇보다 하나님과의 관계 속에서 하나님의 위로와 사랑을 경험하며 이루어져야 함을 알 수 있다. 다른 심리적 어려움과 같이 타인의 죽음으로 인해 아파하는 마음 역시 그리스도의 부활을 통해 주어진 소망 속에서 치유되고 일상의 회복으로 이어질 수 있다. 또한, 기독교는 공동체의 중요성을 강조하기에 기독교인들은 서로의 슬픔을 함께 나누고 기도로 지지하며, 말씀을 통해 영원한 생명과 하나님의 약속을 기억함으로써 더욱 건강한 애도 과정을 거칠 수 있다.

이러한 이해를 토대로 이루어지는 기독교 상담학적 접근은 내담자가 죽음과 애도 과정을 신앙의 관점에서 이해하고, 하나님의 위로와 사랑 속에서 치유를 경험하도록 도울 수 있다. 죽음과 애도에 대해 기독교적 상담학적으로 접근할 때, 내담자는 죽음을 끝이 아닌 새로운 시작으로 받아들일 수 있고, 하나님과의 관계 속에서 깊은 위로와 치유를 경험할 수 있다. 기독교 신앙은 죽음이라는 고통스러운 사건을 통해 역설적으로 하나님의 지혜와 사랑을 느끼도록 하며, 죽음과 애도에 대한 기독교 상담학적 접근은 그리스도 안에서 역설적인 죽음의 속성을 삶에서 체감하도록 돕는다. 결론적으

로 죽음과 애도에 대한 기독교 상담학적 접근은 신앙과 연계하여 건강하게 애도 과정을 극복하고, 하나님과 깊은 관계 속에서 위로와 치유를 경험하며, 새로운 시작을 향한 소망을 품을 수 있도록 돕는 중요한 역할을 한다. 이러한 접근은 내담자가 상실과 고통을 통해 영적으로 성장하고, 삶의 새로운 의미와 목적을 발견하는 데 기여할 수 있다.

본 연구는 죽음과 애도의 문제를 기독교 상담학적 관점에서 다루었으며, 다음과 같은 의의를 가진다. 첫째, 본 연구에서는 심리학적 관점에서 죽음과 애도를 논의하였을 뿐만 아니라 기독교적 관점에서 죽음과 애도의 의미를 밝혔다는 점에서 학문적 의의가 있다. 둘째, 본 연구는 죽음과 애도에 대한 기독교 상담학적 접근을 제안함으로써 신앙과 영적 차원을 고려하여 보다 통합적이고 전인적인 상담과 치료적 개입이 이루어지는 데 기여하였다. 셋째, 본 연구는 죽음과 애도의 문제를 다루는 기독교 상담사가 더욱 효과적인 치료적 개입을 할 수 있도록 하기 위한 접근 방향을 제시하였다는 데 의의가 있다. 넷째, 본 연구는 기독교 공동체 내에서 죽음과 애도에 대한 교육과 인식 제고를 위한 기초 자료로 활용될 수 있다는 점에서도 의의가 있다.

위와 같이 본 연구는 죽음과 애도에 대한 기독교 상담학적 접근의 중요성과 유용성을 밝히고, 이를 바탕으로 한 상담과 교육의 방향성을 제시하였다는 점에서 의미가 있다. 그러나 본 연구는 문헌 연구로서의 제한점을 가지며, 실제 사례 연구나 실증적 연구가 부족하다는 점에서 추가적인 연구가 필요하다. 기독교 상담이 죽음과 애도의 문제를 적절하게 다루기 위해서는 지속적인 후속 연구가 필요하며, 무엇보다 실제적인 개입의 기초가 되는 다양한 경험적 연구들과 교육 및 상담 프로그램의 개발 연구가 이어져야 한다. 앞으로도 죽음과 애도의 문제를 기독교 상담학적으로 다루기 위한 노력이 이어져 상담 현장에서 죽음과 관련된 문제로 아파하는 내담자를 만나는 기독교 상담사들이 더욱 전문성 있는 개입을 해나갈 수 있기를 기대한다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”

참 고 문 헌

- 강선보 (2003). 실존주의 철학에서 본 죽음과 교육. **教育問題研究**, 19, 1-23.
- 공병혜 (2020). 죽음에 대한 애도와 용서. **大同哲學**, 92, 23-45.
- 곽만연 (2013). 초기불교의 올바른 삶과 죽음관. **동아시아불교문화**, 13, 139-169.
- 곽혜원 (2015). **존엄한 삶, 존엄한 죽음**. 서울: 새물결플러스.
- 권석만 (2020). **죽음의 심리학**. 서울: 학지사.
- 금병달·김정진 역 (2014). **마음껏 슬퍼하라**. Wright, H. N. (1974). *Experiencing grief*. 서울: 노란숲.
- 김균진·김선영·김영선·노우재·안계정·이신건·이오갑·정지련·조현진·황현숙 (2018). **기독교 신학의 죽음 이해**. 서울: 신앙과 지성사.
- 김난예 (2004). 죽음 준비교육을 위한 죽음에 대한 태도 분석. **기독교교육논총**, 10, 1-13.
- 김대동 (2004). **실존주의 상담에서의 죽음의 의미와 상담교육적 기능에 관한 연구**. 박사학위논문. 연세대학교.
- 김동영 (2015). 상실과 애도 그리고 돌봄에 대한 이해. **신학논단**, 79, 125-159.
- 김두길·신재한 (2023). 사별 후 애도가 외상 후 성장에 미치는 영향: 사회적유대감과 마음챙김의 이중매개효과를 중심으로. **상담심리교육복지**, 10(2), 81-95.
- 김수지 (2023). 긍정심리학의 웰빙 이론에 대한 기독교 상담학적 고찰 -PERMAS 모델을 중심으로. **신앙과 학문**, 28(4), 29-60.
- 김애순 (2004). **성인발달과 생애설계**. 서울: 시그마프레스.
- 김연수 (2021). 사별과 애도, 그리고 회복지원을 위한 기독교 사회복지실천방안 연구. **신앙과 학문**, 26(4), 225-250.
- 김은숙 (2020). **의미치료에 기반한 죽음교육 프로그램 개발 및 효과성 연구**. 박사학위논문. 인제대학교.
- 김창대·김진숙·이지연·유성경 역 (2008). **대상관계이론 입문**. Gomez, L. (1997). *An Introduction to Object Relations*. 서울: 학지사.
- 김홍연 (2007). 죽음과 기독교교육: 죽음을 통한 삶의 의미를 교육하기. **신학과 목회**, 28, 305-331.
- 남은영·장연집 (1999). 아동의 죽음불안 감소를 위한 죽음대비교육의 효과. **아동학회지**, 20(3), 217-230.
- 류삼준 (2021). '생명 위기'의 시대, 기독교의 안식, 그리고 기독교교육. **기독교교육논총**, 67, 339-375.
- 류혜옥·정진희 (2004). 죽음의 의미와 기독교 상담. **한국기독교상담학회지**, 7, 1-11.
- 문형준 (2015). 재난 시대의 정동: 애도의 가능성과 불가능성. **여성문학연구**, 35, 41-67.
- 박민지 (2021). **상담자의 청소년 내담자 죽음 경험에 관한 현상학적 연구**. 박사학위논문. 숙명여자대학교.
- 박서정 (2017). 애도경험과 외상 후 성장의 관계: 회복탄력성과 자아존중감의 매개효과. **한국가족복지학**,

- 22(4), 565-583.
- 박은정 (2020). 일상의 상실을 애도하기 위한 목회상담연구: 존 보울비(John Bowlby)의 애착이론을 중심으로. **신학과 실천**, 71, 341-368.
- 박창승·김순자 (1996). 암환자 가족의 죽음 태도 유형에 관한 연구, **기본간호학회지**, 3(2), 153-169.
- 백미화·신창호·예철해 (2023). 한국 전통 상·장례(喪·葬禮) 문화에 나타난 죽음관이 상실대처에 미치는 영향: 데리다(Derrida)의 애도이론과 관련하여. **宗教教育學研究**, 73, 79-94.
- 손민서·윤지아 (2022). 웰다잉(well-dying) 교육프로그램이 대학생의 죽음과 웰다잉에 대한 인식에 미치는 효과. **Journal of the Korean Data Analysis Society**, 24(6), 2379-2391.
- 송양민·유경 (2011). 죽음준비교육이 노인의 죽음불안과 생활만족도, 심리적 안녕감에 미치는 효과 연구. **노인복지연구**, 54, 111-134.
- 안동준 (2016). 한국 도교의 죽음의식. **淵上古典研究**, 54, 219-250.
- 안석 (2011). 죽음에 대한 정신분석적 고찰과 기독교 상담적 활용: 노년의 죽음을 중심으로. **한국기독교 상담학회지**, 21, 151-188.
- 예현숙 (2017). **영적의미 추구로서의 사별애도 연구: C. G. 융의 개성화 이론과 P. 투르니에의 전인격 이론을 중심으로**. 박사학위논문. 숭실대학교.
- 오지섭 (2008). 현대 한국인을 위한 유교의 죽음 이해. **한국학연구**, 29, 203-228.
- 유권중 (2004). 유교의 상례와 죽음의 의미. **철학탐구**, 16, 5-32.
- 유현숙 (2018). 죽음의 이해를 통한 심리학과 목회상담과의 협력관계: 심리학의 자아실현과 신학의 종말론의 관점을 중심으로. **신학과 실천**, 61, 357-383.
- 윤명숙·김남희 (2013). 부모상실 대학생의 외상 후 성장 영향요인 -사별, 이혼 가족을 중심으로. **가족과 가족치료**, 21(2), 177-201.
- 윤명숙·김남희·최혜정 (2013). 부모와 사별한 대학생의 애도경험이 외상 후 성장에 미치는 영향: 삶의 의미 매개효과 중심으로. **한국가족복지학**, 39, 83-111.
- 이동훈·이수연·윤기원·김시현·최수정 (2017). 성별에 따른 외상사건 경험이 PTSD 증상 및 외상 후 성장과의 관계에 미치는 영향: 반추의 매개효과. **한국심리학회지: 상담 및 심리치료**, 29(1), 227-253.
- 이부영 (1995). **의학개론(2): 인간과 의학**. 서울: 서울대학교출판부.
- 이숙·문혁준·강희경·공인숙·김정희·심희옥·안선희·안효진·이미정·이희경·전희영·한미현 (2011). **인간 행동과 사회환경**. 서울: 창지사.
- 이시형 역 (2012). **빅터 프랭클의 죽음의 수용소에서**. Frankl, V. E. (2006). *Man's Search for Meaning*. 서울: 청아출판사.
- 이신형 (2022). 추모(추도)예식의 애도상담적 접근. **선교와 신학**, 56, 313-343.
- 이원일 (2010). 죽음에 대한 노년기 기독교교육. **기독교교육정보**, 26, 353-378.

- 이재훈·문미희·신은향·권혜경·우재현 역 (2002). **정신분석 용어사전**. Moore, B. E. & Fine, B. D. (1994). *Psychoanalytic Terms and Concepts*. 서울: 한국심리치료연구소.
- 임경수 역 (2007). **실존주의 심리치료**. Yalom, I. D. (1980). *Existential Psychotherapy*. 서울: 학지사.
- 임승택 (2005). 죽음의 문제에 대한 고찰: 초기불교를 중심으로. **불교학보**, 43, 7-22.
- 장경철·강진구 (2014). **죽음과 종교**. 서울: 두란노.
- 장동진 (2018). 기독교상담에서 죄의 문제 다루기: 애도(mourning)를 통한 이해. **복음과 상담**, 26(2), 185-219.
- 전병술 (2015). 한국에서의 죽음학. **동양철학**, 44, 55-73.
- 전병식 (2022). 장례의례를 통해 본 한국인의 죽음이해: 바람직한 애도와 위로의 실천을 위해. **대학과 선교**, 53, 141-185.
- 전요섭 (2000). 상실 가족의 심리이해와 목회상담. **한국기독교신학논총**, 17, 313-341.
- 전요섭 (2009). 효과적 죽음상담을 위한 죽음 이해. **복음과 상담**, 12, 43-68.
- 정경훈 (2021). 애도, 우울증, 상실을 다시 생각하다: 프로이트, 라캉, 클라인, 신경과학의 통합적 접근을 향하여. **현대정신분석**, 23(2), 111-150.
- 조난숙·장동진 (2022). 애착이론과 자기심리학을 통한 애도의 이해와 기독교상담적 적용. **정신분석심리상담**, 7, 1-32.
- 천성문·권선중·김인규·김장희·김창대·신성만·이동훈·허재홍 역 (2017). **심리상담과 치료의 이론과 실제**. Corey, G. (2016). *Theory and practice of counseling and psychotherapy* 10th Ed. 서울: 센케이저러닝코리아.
- 최병찬 (2019). **사별자 치유를 위한 목회 신학적 연구: 애도 상담을 중심으로**. 박사학위논문. 한신대학교.
- 최수빈 (2012). 도교의 생사관(生死觀): 전진교(全眞敎) 문헌을 중심으로. **道教文化研究**, 37, 239-284.
- 통계청 (2024). 2023년 **출생 사망통계**. 통계청.
- 한국용연구원 C. G. 용저작번역위원회 역 (2004). **인간과 문화**. Jung, C. G. (1985). *Mensch und Kultur*. 서울: 솔.
- 한영희 (2020). 새로운 존재로의 여정: 발달적 애도. **목회와 상담**, 35, 288-334.
- 황명환 (2013). **죽음, 새로운 삶의 시작**. 서울: 섬.
- Becker, E. (1973). *The denial of death*. New York: Free Press
- Bowlby, J. (1980). *Attachment and loss: Vol. 3. Loss sadness and depression*. London: Hogarth Press and Institute of Psycho-Analysis.
- Cole, A. H. (2011). *Good mourning: Getting through your grief*. Louisville: Westminster John Knox Press.

- Corr, C. A., Nabe, C. M. & Corr, D. M. (2009). *Death and dying, life and living* (6th ed.). Belmont: Wadsworth Cengage Learning.
- DeSpelder, L. A. & Strickland, A. L. (2015). *The last dance: Encountering death and dying* (10th ed.). New York: McGraw-Hill Education.
- Erikson, E. H. (1963). *Childhood and society*. New York: Norton.
- Feifel, H. (1965). *The meaning of death*. New York: McGraw-Hill Book Company.
- Frankl, V. E. (2006). *Man's search for meaning*. Beacon: Beacon Press.
- Freud, S. (1917). *Mourning and melancholia*. *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, vol 14. London: Hogarth Press.
- Freud, S. (1920). *Beyond the Pleasure Principle*. Trans. James Strachey. New York: Liveright Publishing Corporation.
- Howarth, R. A. (2011). Concepts and controversies in grief and loss, *Journal of Mental Health Counseling*, 33(1), 4-10.
- Jung, C. G. (1963). *Memories, Dreams, Reflections*. Trans. Richard & Clara Winston. New York: Pantheon Books.
- Kübler-Ross, E. (1969). *On death and dying*. New York: Macmillan.
- May, R. (1961). *Existential psychology*. New York: Random House.
- Mitchell, K. R. & Anderson, H. (1983). *All our losses, All our griefs*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Tedeschi, R. G. & Calhoun, L. G. (2004). Posttraumatic growth: Conceptual foundations and empirical evidence. *Psychological Inquiry*, 15(1), 1-18.
- Yalom, I. D. (1980). *Existential psychotherapy*. New York: Basic Books.

죽음과 애도에 대한 기독교 상담학적 고찰 및 접근

The Consideration and Approach of Christian Counseling regarding Death and Mourning

김수지 (고신대학교)

논문초록

본 연구의 목적은 죽음과 애도를 기독교적 관점에서 고찰하고, 기독교 상담학적 접근을 제시하는 것이다. 인간의 핵심적인 주제 중 하나인 죽음은 오랜 역사 속에서 다양한 방식으로 다루어져 왔으며, 심리학 역시 죽음과 애도의 문제를 다루기 위한 노력을 지속해왔다. 그러나 심리학적 관점만으로는 인간의 전인적 차원을 고려하는 데 한계가 있으므로 기독교적 관점에서 죽음과 애도의 문제를 다루는 것이 필요하다.

기독교적 관점에서의 죽음은 죄의 결과인 동시에 영생으로 가는 과정으로 이해된다. 죽음은 아담의 불순종으로 인한 죄의 결과이자, 그리스도로 인한 영생의 과정이라는 점을 올바르게 이해해야 한다. 애도 역시 기독교적 관점에서는 개인이 혼자 경험하는 과정이 아니며, 기독교인은 하나님과의 친밀한 교제와 신앙 공동체와의 연결 속에서 애도 과정을 거치게 된다. 기독교인에게 있어서는 하나님과 신앙 공동체와 함께하는 애도가 참된 회복과 성장을 가져온다고 할 수 있다.

죽음과 애도의 문제를 기독교 상담학적으로 다루기 위해서는 기독교 상담사가 죽음의 문제를 정확하게 이해해야 하며, 이를 바탕으로 애도가 필요한 내담자에게 안전기지의 임무를 수행해야 한다. 또한, 기독교 상담사는 내담자의 일상 회복과 상실된 관계의 회복을 위해 힘써야 하며, 그 과정에서 신앙 공동체와 자원을 적극적으로 활용해야 한다. 더불어 기독교 상담학에 기반을 둔 죽음 교육 및 프로그램이 개발되고 시행되어야 하며, 이를 위한 지속적인 관심이 필요하다.

주제어: 죽음, 애도, 기독교 상담

1인칭 기독교 시뮬레이션 게임의 스토리텔링 연구: <I am Jesus Christ>를 중심으로*

A Study of Storytelling in First-Person Christian Simulation Games: A Case Study of <I am Jesus Christ>

김태룡 (Taeryong Kim)**

ABSTRACT

This study aims to explore the narrative experience structure of game players and critically analyze the storytelling mechanisms employed in first-person simulation games that utilize biblical narratives, with the objective of proposing guidelines for Christian game design. By doing so, this research seeks to contribute to the advancement of Christian cultural content.

First-person simulation games allow players to experience narratives with a deep sense of immersion and identification with the characters, thereby reflecting the desire for self-contextualization within virtual environments, such as the metaverse. From this standpoint, the paper examines how first-person Christian simulation games can effectively provide narrative efficacy and convey Christian worldview experiences. Specifically, the game “I Am Jesus Christ” is analyzed using the story content enjoyment process model and the concept of environmental storytelling.

The analysis is conducted on three levels. First, from the perspective of physical implementation, it is observed that while the game effectively uses symbolic objects and spaces to evoke biblical narratives, the portrayal of characters and events is hindered by clichés. Second, in terms of discourse, the study finds that although the plot is centered around the player, there is a notable lack of opportunities for the player to influence the direction and sequence of events. Third, the analysis of generative narrative reveals a need

* 2024년 8월 2일 접수, 8월 21일 최종수정, 8월 26일 게재확정.

이 논문은 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2020S1A5B5A16083380)

** 경희대학교(Kyung Hee University) K-컬처·스토리콘텐츠연구소 학술연구교수, 서울특별시 동대문구 경희대로 26, contentist@khu.ac.kr

to enhance opportunities for value judgments and outcome choices, thereby enabling players to self-contextualize the biblical story more meaningfully.

The findings of this study offer valuable insights for the design and development of various Bible-based games and Christian VR metaverse content.

Key words: Bible storytelling, Bible game, simulation game, Christian game, game storytelling, first-person simulation, Christian cultural content

I. 서론

본 연구는 게임 향유자의 서사체험 구조를 이해하고 성경의 이야기를 활용한 1인칭 시뮬레이션 게임의 스토리텔링을 비판적으로 분석하여 기독교 게임 기획의 방향성을 제시하는 것을 목적으로 한다. 이를 통해 동시대적 기독교 문화의 발전과 다양화에 기여하고자 한다.

현재 전 세계는 거대한 패러다임의 변화를 맞이하고 있다. 팬데믹과 4차 산업혁명은 인류의 삶의 방식을 급속도로 전환 시켰다. 새로운 기술들은 보편화의 과정을 거치고 있으며 대중들의 일상으로 침투하고 있는 중이다. 한국 기독교 역시 이러한 변화에 대응하고 있는 것으로 보인다. 교계와 학계에서는 4차 산업혁명과 관계가 깊은 키워드인 인공지능(A.I.), 메타버스, ChatGPT 등에 대하여 신학적인 관점으로 검토하는 것은 물론 예배, 교육, 선교 등 영역에서의 활용에 대해서도 활발히 논의하고 있다. 2023년 6월 기독교학문연구회에서 개최한 학술대회인 ‘기독교인 ChatGPT를 어떻게 볼 것인가?’는 4차 산업혁명과 새로운 기술에 대한 교계 및 학계의 관심이 가시적으로 발현된 사례라고 볼 수 있을 것이다. 학술대회의 주제강연 중 김정형은 ‘ChatGPT와 함께하는 종교의 미래’를 주제로 교회가 인공지능을 어떻게 인식하고 수용해야 하는지에 대해 논한 바 있다. 결론적으로는 기술의 발전이 인간의 종말을 앞당길 것이라는 예언자적 비판주의와 무비판적 수용을 경계하되 기독교가 기술의 방향성을 제시할 필요가 있음을 주장하였다(김정형, 2023: 48-52). 이는 디지털 세계 역시 창조된 세계로서 복음화가 요구되는 영역이며, 동시에 세계 선교를 위한 수단적 차원임을 전제하는 입장이라고 할 수 있을 것이다. 이는 비단 ChatGPT에만 적용되는 시각은 아닐 것이다. 우리에게 주어진 모든 것은 일반은총의 관점에서 선한 방향으로 사용될 수 있다. 그렇기에 새로운 기술과 매체, 콘텐츠와 관련하여 기독교세계관에 입각한 발전 방향성과 구체적인 실천 방안에 대해 고민할 필요가 있는 것이다.

이러한 관점에서 본고는 1인칭 기독교 시뮬레이션 게임의 서사체험 구조와 스토리텔링 전략에 대한 논의를 전개하고자 한다. 사실 디지털-온라인 게임의 경우 디지털 혁명이라 불리는 3차 산업혁명의 산물로 분류될 수 있을 것이다. 그럼에도 불구하고 게임 연구가 시의성을 가질 수 있는 이유는 다음과 같다. 4차 산업혁명 시대의 문화콘텐츠 트렌드는 대중들이 지니고 있는 자기맥락화의 욕망을 반영하는 방향으로 전개되고 있으며, 이러한 방향성과 1인칭 게임의 특성이 부합하기 때문이다. 김기덕은 4차 산업혁명의 주요 키워드는 ‘컨텍스트(context)’이며, 개인의 이상적 정체성 구현이 가능한 자기중심적 세계에 대한 욕망이 메타버스 담론의 동인이라고 주장한 바 있다(김기덕·전준현, 2023: 22-26). 이러한 문화적 욕망은 보편적인 것이 되어 가고 있는 것으로 보인다. 글로벌 IT기업 Meta의 VR기기인 ‘오кул러스 퀘스트 2’가 흥행한 바 있고, 경쟁사인 애플이 2024년 초 출시한 ‘비전

프로'가 전 세계적 화제가 되었던 상황이 이를 말해준다(아주경제, 2024). VR과 AR 그리고 메타버스는 사용자 개인의 맥락에 최적화된 세계를 구축하고 실천할 수 있는 영역을 제공한다. 새로운 콘텐츠-플랫폼-미디어의 등장이 동시대를 살아가는 대중들의 문화적 취향과 욕망을 발산하고 해소할 수 있는 새로운 문법을 제공하고 있는 것이다.

1인칭 시뮬레이션 게임 역시 자기맥락화의 시도가 이루어질 수 있는 영역이다. 1인칭 게임의 향유자는 3인칭 게임과는 다르게 캐릭터 혹은 아바타와 일치감을 가지며 간접 경험보다는 직접 경험에 가까운 체험을 하게 된다. 이를 통해 가공된 세계의 구성원으로서 존재할 수 있다(이진희, 2021: 214). 1인칭 시점은 가상현실로 이루어진 VR 콘텐츠로도, 2D 환경의 PC 게임으로도 구현이 가능하다. 그렇기 때문에 1인칭 시뮬레이션 게임의 스토리텔링을 분석하는 것은 오늘날 대중들의 주된 소통-향유 매체인 게임에 대한 심화된 이해를 얻을 수 있을 뿐만 아니라, 차세대 커뮤니케이션 미디어로 자리하게 될 VR 혹은 메타버스 콘텐츠 기획을 위한 인사이트를 도출할 수 있는 작업이 될 수 있다.

과거 성경을 소재로 한 기독교 게임들은 단순한 아케이드나 퍼즐 형식으로 구성되는 경우가 많았다. 이러한 게임들은 주로 성경 이야기의 기본적인 내용을 전달하거나 성경 지식을 테스트하는 퀴즈 형식이 다수를 이룬다. 대표적으로 1994년에 출시된 고전게임으로 2015년 재발매된 바 있던 <Super 3D Noah's Ark>와 2013년 출시되어 국내에서 주목을 받은 바 있던 <지저스팡> 등을 예로 들 수 있을 것이다.

그러나 2010년대 이후로 성경을 소재로 한 게임들은 점차 복잡해지고 다양한 장르로 확장되기 시작하였다. 특히 1인칭 시점의 게임들이 등장하면서 플레이어는 성경 속 이야기를 더 몰입감 있게 체험할 수 있는 기회를 얻게 되었다. 이러한 게임들은 단순한 지식 전달을 넘어, 성경의 사건들을 직접 체험하고 탐험할 수 있는 기회를 제공한다. 본 연구의 분석 대상인 <I Am Jesus Christ>의 경우 플레이어가 예수 그리스도의 역할을 맡아 성경 속의 기적과 사역을 직접 경험할 수 있도록 설계되었다는 점에서 대표적인 사례로 제시될 수 있다. 이뿐만 아니라 게임 플랫폼 Steam을 통해 <Noah's Ark>, <Moses: From Egypt to the Promised Land>, <Gate Zero>와 같은 게임들이 현재 개발 중에 있음을 확인할 수 있다. 이 게임들은 높은 수준의 그래픽을 제공하며 1인칭 시점으로 성경 속 사건들을 탐험하는 내용으로 구성되어 있는 것으로 알려져 있다. 이처럼 성경을 소재로 한 게임들 역시 대중들이 지니고 있는 자기맥락화의 욕망을 반영하며 발전을 거듭하고 있는 것으로 보인다. 이러한 변화는 성경 이야기의 전달 방식을 더욱 다양화하고, 향유자에게 새로운 방식으로 신앙적 체험을 제공하려는 시도로 볼 수 있을 것이다.

그러나 이러한 전환의 시기를 맞이하였음에도 불구하고 기독교 혹은 성경 게임 기획과 관련된

연구는 국내에서 활발하게 진행되고 있지 못하고 있는 것으로 보인다. 성경교육을 위한 교육용 게임 기획을 위한 연구(우정현, 2016)와 스마트폰 기반 성경 게임의 프로토타입 기획 개발 연구(박중수, 2013) 외 다른 선행연구를 찾기 어렵다. 만약 게임이 4차 산업혁명 시대의 주요한 커뮤니케이션의 도구로 기능할 가능성이 있다면 우리는 해당 분야를 적극적으로 변혁해야 할 필요가 있을 것이다. 변혁을 위해서는 먼저 그 영역이 하나님과 이웃을 섬기는데 어떤 가능성을 가지고 있는가를 물어야 하며 그것이 삶에서 어떤 역할을 하는지, 그 영향력이 어떻게 작용하는지 이해해야 한다(신국원, 2014: 51). 본 연구는 이러한 가능성 모색의 일환이라고 할 수 있다.

본 논문은 1인칭 기독교 시뮬레이션 게임의 스토리텔링 구조를 비판적으로 분석하여 추후 기독교 게임 및 VR·메타버스 콘텐츠 기획을 위한 인사이트를 제공하고자 한다. 이를 위해 2장에서는 1인칭 성서 스토리텔링 게임에 대한 기독교문화학적 고찰을 시도한다. 이후 3장에서는 스토리텔링학의 관점에서 게임의 서사적 체험 구조와 환경적 스토리텔링을 검토하여 분석방법론을 수립할 것이다. 4장에서는 3장에서 도출된 방법론을 통해 본 연구의 분석 텍스트인 <I am Jesus Christ>를 분석할 것이다. 이를 바탕으로 향유자에게 가장 효과적인 서사적 효능감을 제공하고 기독교세계관적 체험을 전달할 수 있는 스토리텔링 기획의 방향성을 제시하고자 한다.

II. 1인칭 기독교 시뮬레이션 게임의 가능성에 대한 이론적 논의

알리스터 맥그래스는 기존의 기독교 변증이 합리적 논증에 치우쳐 상상력을 배제한다는 문제의식을 바탕으로 서사의 힘을 활용하여 진리를 변증하는 ‘내러티브 변증’ 개념을 제시한 바 있다. 그의 주장에 따르면 인간은 서사를 통해 자기 정체성과 외부 세계를 이해하는 존재다. 개인의 신앙 역시 서사를 기반으로 하고 있으며, 서사를 통해 인간은 예수 그리스도의 이야기와 연결될 수 있다. 즉 창조와 타락, 부활의 이야기를 담고 있는 기독교의 서사는 ‘작은 이야기’에 해당하는 개인의 삶을 해석해주는 거대한 세계관이자 개념적 틀인 ‘메타서사’로 기능한다는 것이다(McGrath, 홍종락 역, 2020: 12-15). 그렇기 때문에 내러티브 변증을 위해서는 먼저 대상자가 기독교의 이야기 속으로 진입할 수 있도록 유도해야 한다. 그리고 서사 내부에서 자기 자신과 세계를 볼 수 있게 해야 한다. 기독교의 서사를 통해 실재를 볼 수 있도록 돕는 것이 내러티브 변증의 목표인 것이다(McGrath, 홍종락 역, 2020: 96-99). 이러한 내러티브 변증은 성경의 서사를 청중들의 관심과 상상력을 유도하는 방식으로 전달하고, 그들의 소망과 연결하는 방식으로 이루어질 수 있다. 이는 성경 텍스트는 물론 성경 이야기를 현대적으로 각색한 작품을 통해서도 가능하다(McGrath, 홍종락 역, 2020:

188-190).

이러한 관점에서 보았을 때 성경의 이야기를 소재로 하는 1인칭 시뮬레이션 게임은 향유자로 하여금 거대한 기독교세계관을 간접적으로 체험하게 하고, 그 세계 내부에서 중요한 인물로서 결정을 수행하며 자신의 정체성을 새롭게 설정하도록 유도하는 내러티브 변증의 주요한 수단이 될 수 있다. 물론 게임의 자유도에 따라 달라질 수 있겠지만, 성경 텍스트의 자기맥락화가 시도되는 장이며 자신의 신앙적 실천을 기독교적 세계관 내에서 시뮬레이션할 수 있는 기회가 될 수 있는 것이다.

그러나 이러한 점에 대하여 우려의 시선 또한 존재한다. 한 칼럼의 저자는 1인칭 성서 스토리텔링 게임인 <I am Jesus Christ>는 그리스도의 사역과 성령의 역사를 인간이 임의로 조작할 수 있다는 점에서 기독교인이 수용할 수 없는 게임이라고 비판한 바 있다. 또한 문화콘텐츠가 성경 텍스트를 온전하게 보존하지 못할 시 예배와 교제, 교육적 효과가 탈락된다는 것을 지적하였다(크리스천 투데이, 2021). 이는 한 개인의 의견이라기보다는 성경 텍스트의 문화적 변용에 대해 신중한 태도를 취하는 성도들의 정서를 반영하고 있는 것으로 보인다. 이러한 관점 또한 대중문화의 건전성 확보를 위해 필요한 부분일 것이나, 다음과 같은 이유를 근거로 1인칭 성서 스토리텔링 게임의 당위성과 유효성을 주장하고자 한다.

첫째는 성경 이야기를 활용한 문화콘텐츠는 성경의 부록으로 기능할 수 있으며, 원전의 자리를 대체하지 않는다는 것이다. 이문원은 데리다의 ‘부록’ 개념을 인용하여 성경 텍스트를 인용한 영화나 드라마의 경우 원전에 대한 해석과 표현 양식의 중재가 담긴 부록으로 기능할 수 있음을 주장하였다. 부록은 원전에 대한 이해를 풍성하게 하며 원전의 충만성을 강화한다. 이를 윤리적 당위성이나 성서적 불충실성만을 이유로 배제한다면 성경 서사에 대한 풍성한 사유와 소통을 놓칠 수 있음을 지적하였다(이문원, 2012: 167-169). 그의 주장을 근거로 한다면 성경 텍스트를 자기맥락화하여 새로운 서사를 창출할 수 있는 1인칭 게임 역시 부록으로 기능할 수 있다. 향유자에게 주어지는 자유도에 따라 무수히 많은 새로운 서사가 발생할 수 있다. 이러한 개개인의 다양한 서사들은 성경 텍스트의 의미를 더욱 풍성하게 만들 뿐만 아니라, 원전의 우수성과 하나님 섭리의 완벽함을 돋보이게 하는 기능을 할 수 있다. 수용자들이 텍스트로부터 다양한 의미를 산출하는 능력을 지니고 있다는 사실은 이미 수용자 연구의 오랜 전통을 통하여 보편적인 지식이 되었다(Fiske, 곽한주 역, 2017: 159-193). 이는 수용자들이 원형 텍스트와 재생산한 텍스트를 구분하는 능력이 있음을 전제한다. 따라서 신중론에서 우려하는 것과 같이 1인칭 게임으로 인한 서사의 확장이 원전의 순수성을 훼손할 가능성은 크지 않다고 볼 수 있겠다.

둘째는 기독교문화콘텐츠는 메시지 전달 매체 이상의 기능을 할 수 있다는 것이다. 프란시스 웨퍼는 예술을 단지 메시지를 전달하는 수단으로 보는 견해에 반대하며, 이는 예술을 지적인 진술

로 환원하여 고유한 성격을 배제하는 태도임을 지적하였다. 그의 말에 따르면 예술작품은 그 자체로 가치를 지닌다. 인간은 하나님으로부터 받은 창조성을 바탕으로 예술작품을 창조하기 때문이다(Schaeffer, 권혁봉 역, 2012: 541-545). 이러한 관점으로 본다면 향유자가 서사를 주도하는 방식의 문화콘텐츠를 성경 교육에 적합하지 않은 것으로 간주하고 배제하는 것은 성급한 결정이 될 수 있다. 오히려 이를 통해 창조적 능력을 훈련하는 수단으로 활용할 수 있는 방안을 모색하는 것이 더 생산적인 태도일 것이다.

한편 쉐퍼는 기독교세계관 내부에서도 단조적 주제가 존재할 수 있음을 주장하였다. 단조적 주제란 하나님을 반영한 세상의 비정상적인 모습을 말한다. 이는 성경에 기록된 여러 사건이 보여주는 모습이며 우리가 사는 현실의 모습이기도 하다. 그렇기 때문에 기독교 예술에도 단조적 주제가 존재할 수 있으며, 단조적 주제를 배제하는 것은 오히려 낭만주의적 오류에 빠질 가능성이 있다. 단조적 주제의 예술은 인간의 죄악됨을 바라보게 하며, 예수 그리스도의 사역이 우리에게 반드시 필요한 것임을 깨닫게 한다(Schaeffer, 권혁봉 역, 2012: 563-566). 그렇다면 1인칭 성서 스토리텔링 게임에서도 단조적 주제의 발현은 유효할 수 있다. 김태룡은 성서 스토리텔링 콘텐츠 속 세계관 내에서 순종과 불순종의 선택지를 제공하고 자신의 행동의 결과를 보여주는 방식이 종교적으로 의미있는 경험이 될 수 있음을 주장한 바 있다(김태룡, 2021:215). 향유자의 주도에 따라 어떠한 서사는 죄악된 선택으로 인한 단조적 세상을 보여줄 것이다. 또는 원전과는 다른 방식의 순종을 통하여 선한 결과를 이루는 서사도 존재할 수 있을 것이다. 그렇기 때문에 서사가 원전과는 다른 방향으로 진행된다 하더라도 반드시 성경의 교훈과 일치되지 않는다고 보기 어렵다.

한 가지 주지할 부분은 신중론에서 주장하는 것과 같이 서사적 자유의 한계 설정이 필요하다는 점이다. 이는 단순히 서사적 자율성을 통제하려는 의도가 아니라, 콘텐츠가 가진 본질적 목적과 그 가치체계를 보존하기 위한 장치로 볼 수 있다. 향유자가 기독교세계관 내에서 창조적 능력을 발휘하며 성경 이야기의 의미를 강화하고 확장할 수 있는 기회를 제공하는 것은 매우 중요하다. 이러한 자유는 성경의 메시지를 개인적 맥락에서 재해석하고, 이를 통해 성경의 가르침을 깊이 이해하는데 큰 도움을 줄 수 있다. 그러나 향유자에게 반기독교적 가치를 구현할 수 있는 수준까지 자유도를 제공하는 것은 주의해야 한다. 이는 콘텐츠의 본래 목적과 대치되며 기독교 신앙의 본질을 왜곡할 위험이 있다. 대표적으로 2017년 Steam을 통해 발표된 게임 중 <Fight of Gods>라는 게임을 예로 들 수 있다. 해당 게임은 여러 종교와 신화의 신들이 격투 캐릭터로 등장하여 대전을 벌이는 방식으로 이루어진다. 캐릭터 중에는 예수 그리스도도 등장하는데, 십자가 나무 조각을 무기로 하여 다른 신들을 물리적으로 공격한다. 이러한 게임은 기독교적 요소를 차용하고 있음에도 불구하고 내러티브 변증은 물론 성경 교육에 적합하지 않을뿐더러 기독교인이 수용할 수 없는 문화적 산물이 될 가

능성이 크다. 결국, 서사적 자유는 기독교적 가르침의 테두리 내에서 이루어질 때 그 가치가 극대화 될 수 있으며 이는 콘텐츠가 지닌 교육적, 종교적 목적을 더욱 공고히 하는 역할을 할 것이다.

정리하자면 ‘내러티브 변증’을 위해서는 대상자를 기독교의 거대한 이야기 속으로 진입시켜 그곳에서 자신의 정체성을 해석할 수 있도록 유도해야 할 것이다. 이때 성경의 텍스트는 물론 이를 활용한 문화콘텐츠를 매개체로 활용할 수 있다. 성경 텍스트의 자기맥락화와 신앙적 실천을 시뮬레이션할 수 있는 기회가 제공된다는 점에서 1인칭 성서 스토리텔링 게임 역시 내러티브 변증의 수단이 될 수 있다. 이는 성경 텍스트의 부록으로 기능할 수 있는 무수한 이야기를 형성하는 장이 될 수 있으며, 창조적 능력을 훈련하고 독창적인 의미를 획득할 수 있는 계기가 될 수 있다.

그렇다면 내러티브 변증의 수단이 될 수 있는 1인칭 성서 스토리텔링 게임을 기획하기 위해서는 어떠한 구조와 방향성을 지녀야 하는지 고민할 필요가 있을 것이다. 다음 3장에서는 향유자의 서사 체험 구조와 환경적 스토리텔링의 개념을 이해하고 이를 바탕으로 분석의 기준을 수립할 것이다.

III. 내러티브 변증을 위한 1인칭 시뮬레이션 게임의 스토리텔링 구조

문화 신학자 프랭크 보스만은 창세기 노아 관련 기사를 소재로 한 게임 4편을 커뮤니케이션학적 관점으로 분석하여 게임에 담긴 신학적 의미를 고찰한 바 있다. 해당 연구는 기독교/성경 게임의 개념과 역사에 대한 정의를 시도하고 있다는 점에서 학술적 의의를 지닌다. 그는 한 크리스찬 게이머의 주장을 인용하며 성경 게임에 대한 비판적 시선이 존재하고 있음을 보고한다. 그것은 기독교 게임의 상당수가 기존 게임에 대한 표절로 이루어져 있으며, 종교적 의도가 지나치게 부각되어 비신자가 접근하기 어려우며, 게임성을 배제하고 내러티브에만 치중하고 있다는 점이다(Bosman, 2023: 168). 이는 기독교 게임을 단순히 메시지 전달을 위한 매체로만 인식하기 때문에 발생하는 현상이라고 볼 수 있다. 기독교/성경 게임이 대중을 대상으로 하는 내러티브 변증의 수단으로 자리하기 위해서는 게임이라는 매체적 특성을 고려한 서사적 기법을 활용하여 게임성과 독창성을 확보할 필요가 있다. 그래야만 비신자들도 접근할 수 있는 대중적 형식을 갖출 수 있을 것이다. 이러한 이유로 매체환경의 특성을 적극 반영하고 향유자와의 상호작용성을 중심으로 하는 담화 형식으로서의 스토리텔링(박기수, 2015: 15)에 주목할 필요가 있다.

스토리텔링의 세부 구성과 영역에 대하여 고찰한 안승범의 논문에서는 ‘기획자-향유자’가 소통 주체의 한 쌍이 되어 스토리의 구현과 참여적 수행이 상호적으로 이루어지는 과정에 대해 구체적으로 설명되고 있다. 다음의 내용은 안승범의 논문에서 설명하고 있는 내용을 본 연구에 필요한 부분

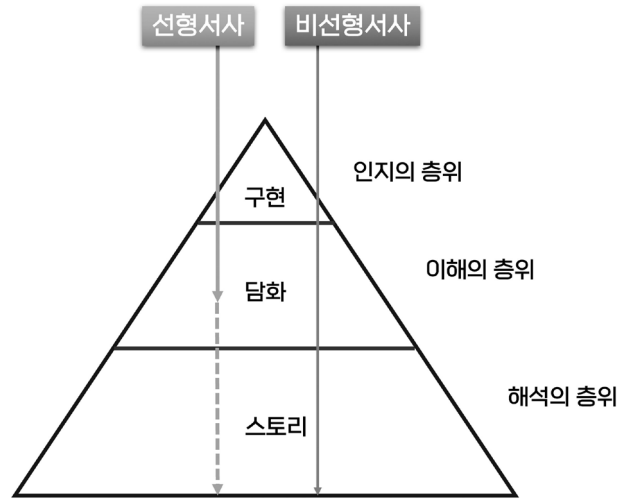


그림 1. 스토리콘텐츠 향유자의 향유과정 모형

만을 도출하여 요약 정리한 것이다(안승범, 2023: 125).

먼저 삼각형으로 시각화된 스토리콘텐츠의 세부 구성과 영역을 살펴본다. 3단으로 구분된 각 영역은 스토리콘텐츠의 존재론적 층위를 나타낸다. ‘스토리’의 경우 기획 단계에서 기획자의 내면에 관념적으로 가장 먼저 존재하게 된다. 이때 스토리는 현실 혹은 현실과 유사한 존재와 행위 및 사건 그리고 배경을 인과적으로 재현한다. 이러한 스토리가 극적으로 질서화된 것을 ‘담화’라고 한다. 이러한 담화의 단계는 스토리 속 사건을 효과적·유기적·인과적으로 재배치하는 ‘플롯’의 형성 과정을 포함한다. 다만 이러한 플롯의 과정에서 매체적 특성이 충분히 고려될 필요가 있다. 단순히 사건의 재배치만을 고려하는 것이 아닌, 구현될 매체의 특성을 고려하여 그에 적합한 플롯팅이 이루어져야 하는 것이다. 이후 이러한 담화의 결과물을 매체의 특성에 따라 물리적으로 재현하는 단계가 ‘구현’이다. 따라서 구현 단계는 지극히 매체 종속적이며, 향유자들은 매체로 구현된 결과물을 판독하며 향유를 시작하게 된다. 이러한 스토리콘텐츠는 서사의 진행 방식이 선형적인가 비선형적인가에 따라 다른 향유 방식을 형성하게 된다. 비선형 서사란 소설이나 영화와 같은 전통적인 선형 서사와는 달리 사건이 일어나는 순서가 인과적·연속적이지 않은 서사적 구조를 말한다. 콘텐츠의 유형과 자유도, 성능에 따라 차이가 있을 수 있지만 비선형 서사의 향유자는 서사에 개입하여 이야기의 방향을 주도할 수 있는 기회를 얻는다.

서사 형식과 관계없이 스토리콘텐츠의 향유자는 ‘구현’된 결과물을 판독하며 향유를 시작한다. 하지만 담화의 단계에서 선형·비선형 여부에 따라 향유방식 상의 차이가 발생한다. 비선형 서사의 향유자는 선형 서사의 향유자와는 달리 사건의 순서, 간격, 방향 등을 조절하며 담화화의 방향을 주

도할 수 있다. 이러한 주도권을 획득한 향유자는 스토리의 단계에 진입하여 기획자의 의도에서 벗어난 독립적이고 주체적인 새로운 이야기를 형성하게 된다. 선형 서사의 향유자 역시 능동적인 해독을 통해 새로운 스토리의 의미를 형성할 수 있지만 그것이 구현된 콘텐츠에 영향을 미치지 못한다. 그림1에서 선형/비선형 서사 향유자가 콘텐츠의 각 층위에 미치는 영향력의 강도가 점선과 굵은 실선으로 구별되어 표시된 이유이다(안승범, 2023: 121-126).

게임의 경우 향유자의 개입이 서사에 영향을 미친다는 점에서 근본적으로 비선형적 서사의 특성을 갖추고 있다고 할 수 있다. 사실 게임을 서사매체로 간주하는 시각은 그리 오래되지 않았다. 내러톨로지·스토리텔링 연구의 부상과 함께 게임을 새로운 매체 형식에 따른 이야기 예술로 간주하는 시각이 팽배해졌고, 이에 따라 이야기는 규칙(Rule)과 함께 게임을 이루는 핵심요소로 인식되기 시작하였다. 게임은 과학과 예술이 융합된 뉴미디어이자 변수적 서사를 만들 수 있는 상호작용적 이야기 매체인 것이다(이동은, 2022: 277-280). 더 나아가 게임의 장르가 1인칭 시뮬레이션에 해당한다면, 서사적 차원의 상호작용은 향유의 목적 자체가 될 수 있을 정도로 매우 핵심적인 요소로 자리하게 된다.

따라서 게임의 서사가 매체적 특성을 반영하고 있으며, 향유자에게 효과적인 향유감을 제공하는가에 대해 분석·평가하기 위해서는 향유자로 하여금 구현된 서사를 통하여, 담화를 주도하게 하고, 자신만의 스토리를 구현할 수 있는 기회를 제공하고 있는가를 살펴볼 필요가 있다. 이러한 서사적 체험이 기독교적 서사와 연결되었을 때 내러티브 변증의 효과적인 수단으로 활용될 수 있을 것이다.

이러한 전제에 따라 <I am Jesus Christ>가 구현·담화·스토리의 층위에서 향유자를 어떻게 서사 세계에 참여시키고 있는지 분석하는 것은 해당 텍스트에 대한 평가가 될 뿐만 아니라 추후 성서 스토리텔링 게임 기획을 위한 참고점을 도출하는 작업이 될 것이다. 다만 각 층위에 대한 구체적 분석을 위하여 ‘환경적 스토리텔링’에 대한 개념을 분석 과정에 반영하고자 한다.

미국의 미디어 학자인 헨리 젠킨스(Henry Jenkins)는 일찍이 게임의 규칙과 서사의 중요성을 동시에 강조하며 게임을 서사적 건축물(Narrative Architecture)로 바라보는 방식을 제안한 바 있다. 그는 게임의 서사와 상호작용이 상호 통합될 수 있으며, 다만 게임이 지닌 특수성을 고려할 필요가 있음을 주장하였다. 이러한 접근방식의 일환으로 제안한 것이 바로 ‘환경적 스토리텔링(Environmental Storytelling)’이다. 게임은 기존의 서사 매체와 달리 환경을 조성함으로써 이야기를 전달할 수 있는데, 이는 다시 4가지의 방식으로 나눌 수 있다(Henry Jenkins, 2002: 4-6).

첫째는 ‘환기시키는 공간(Evocative Spaces)’이다. 이는 기존 이야기를 상기시킬 수 있는 공간을 서사 세계 내에 구현하는 것을 말한다. 이때 공간은 향유자에게 이야기를 전달하고 감정을 불

러일으키며 사건의 맥락을 제공한다. 둘째는 ‘내재된 서사(Embedded Narratives)’이다. 이는 게임 속 공간과 오브젝트(캐릭터, 아이템, 배경 요소 등)에 이야기를 삽입하는 방식을 말한다. 향유자는 각 단서가 내포하고 있는 이야기적 요소들을 탐색함으로써 내재된 서사를 파악한다. 이러한 방식은 몰입과 탐험의 즐거움을 제공하며 다양한 해석을 유도하여 게임 스토리의 의미를 풍부하게 만든다. 셋째는 ‘실행되는 서사(Enacting Stories)’이다. 이는 향유자가 이야기 속 사건을 수행하거나 목격하도록 하여 서사를 진행시키는 방식을 말한다. 이 과정에서 기획자는 향유자에게 목표와 갈등을 제공하고, 향유자는 기획자의 의도에 따라 문제를 해결하며 서사를 형성해간다. 이는 게임 내 특정 지점에서 발생하는 이벤트의 활성화 등으로 구현될 수 있다. 넷째는 ‘발생하는 서사(Emergent Narratives)’이다. 이는 향유자의 자발적인 선택으로 인해 자연스럽게 형성되는 서사를 말한다. 발생하는 서사로 인해 향유자는 기획자의 의도에서 벗어나 고유의 스토리를 형성할 수 있게 된다. 이는 향유자에게 높은 자율성을 제공하며, 반복적인 플레이를 유도한다(Jenkins, 2002: 6-14).

이러한 환경적 스토리텔링의 4가지 요소는 스토리콘텐츠의 3가지 층위에 적확하게 들어맞는 것은 아니나, 연계되는 지점들을 갖고 있으며 콘텐츠 분석을 위한 매우 유효한 시각을 제공하고 있다. 다음의 그림은 스토리콘텐츠의 세부 구성과 환경적 스토리텔링의 요소들 간 연계를 시각화한 것이다.

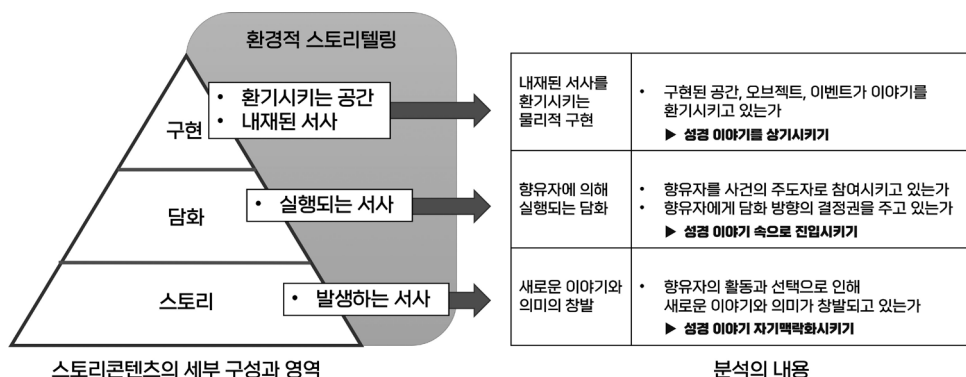


그림 2. <I am Jesus Christ> 분석을 위한 프레임

위 그림은 <I am Jesus Christ> 분석의 기준이 된다. 자세한 설명은 다음과 같다. 첫째, 내재적 서사를 환기시키는 물리적 구현에 대한 분석을 시도할 것이다. 구현 층위의 관점에서 환경적 스토리텔링의 요소 중 ‘환기시키는 공간’과 ‘내재된 서사’를 바라본다면, 서사세계 내에 구현된 물리적인 공간 및 오브젝트 그리고 이벤트가 특정한 이야기를 상기시키고 해당 이야기의 요소들을 내포하고 있는가에 대한 접근이 가능해진다. 이는 곧 가공된 서사 세계가 성경의 이야기를 어떻게 반영하고

있는지에 대한 분석이기도 하다. 내러티브 변증의 관점에서 이 영역은 대상자에게 성경의 이야기를 상기시키는 작업과 관련된다고 볼 수 있다.

둘째, 향유자를 담화의 주동자로 참여시키고 있는지, 그리고 그것이 어떠한 양상으로 이루어지고 있는지 살펴볼 것이다. 환경적 스토리텔링의 요소인 ‘실행되는 서사’는 향유자로 하여금 기획자가 준비한 서사를 따르도록 의도하지만 그 과정에서 스스로 목표를 설정하고 갈등을 해결하도록 유도한다는 점에서, 사건의 배열을 관장하는 영역인 ‘담화’의 층위와 관계가 깊다. 향유자는 기획자가 의도한 사건의 진행을 추적하며 담화를 형성한다. 이때 중요한 것은 향유자 스스로가 주체적으로 서사를 전개시키고 있다는 느낌인 ‘서사적 현존감’(김태룡, 2022a: 179)을 제공해야 한다는 점이다. 이는 향유자가 갖는 서사에 대한 몰입감과 직결되는 부분이다. 따라서 이에 대한 분석을 진행할 것이며, 이 과정에서 게임 내에 어떠한 이벤트가 발생하고, 그로 인해 어떠한 플롯을 형성하게 되는지 살펴볼 것이다. 이 영역은 내러티브 변증의 관점에서 대상자를 성경 이야기 속으로 진입시키는 과정과 연결된다.

셋째, 향유자의 활동과 선택으로 인해 새로운 이야기와 의미가 창발되고 있는지에 대해 살펴볼 것이다. 비선형 서사의 향유자는 구현과 담화에 대한 주도적인 향유를 통하여 기획자가 의도하지 않은 독립적이고 자발적인 ‘스토리’의 층위를 형성하게 된다. 이때 헨리 젠킨스가 말한 ‘발생하는 서사’가 다양한 맥락으로 나타날 수 있으며, 해당 콘텐츠의 원형 또는 원본의 이야기는 변주되어 새로운 의미를 획득할 수 있다. 이 지점이 활발하게 이루어질 때 앞서 논하였던 1인칭 성서 스토리텔링 게임을 통한 내러티브 변증이 활성화될 수 있을 것으로 보인다. 내러티브 변증의 관점에서 이 부분은 향유자를 기독교적 서사 내부에서 자기 자신을 돌아보도록 유도하는 과정과 관련된다.

다음 4장에서는 앞서 정리한 3가지의 관점에서 1인칭 성서 스토리텔링 게임인 <I am Jesus Christ>를 분석한다. 본 게임의 제작사는 SimulaM이며 배급사는 PlayWay S.A.이다. Steam 플랫폼을 통해 구매 및 다운로드할 수 있으며 PC로 플레이가 가능하다. 사양으로는 Window 10 64-bit의 운영체제, 8GB RAM 이상의 메모리, 20GB 이상의 저장 공간을 요구한다. 본 게임의 정식판은 아직 출시되지 않았다. 그러나 2021년에 체험판이 공개된 적이 있으며, 본 게임의 도입부에 해당하는 프롤로그 버전이 2022년 12월 출시된 바 있다. 본 논문에서는 프롤로그 버전에 대한 분석을 시도한다.

본 게임의 정식판이 아직 발매되지 않았음에도 불구하고 해당 게임을 분석 대상으로 삼은 이유는 다음과 같다. 첫째, 4차 산업혁명 시대에 주목받게 될 뉴미디어 콘텐츠의 특성과 <I am Jesus Christ>의 특성이 부합할 가능성이 있기 때문이다. 이를 통해 추후 개발될 기독교적 뉴미디어 콘텐츠 기획의 방향성을 모색할 수 있다. 둘째, <I am Jesus Christ>에는 성경 텍스트의 자기맥락화와

신앙적 실천의 시뮬레이션 기회가 제공되고 있다는 점에서 분석할 필요가 있다. 이는 기독교의 거대한 이야기 속으로 대상자를 초대하여 해당 세계관에서 자신의 정체성을 해석할 수 있도록 유도하는 내러티브 변증의 새로운 전략 도출로 이어질 수 있다. 셋째, 성경을 소재로 하는 동시에 유사한 구조를 가진 게임들 중 가장 먼저 대중들에게 공개되어 미디어의 주목을 받은 선구적인 사례이기 때문이다.

IV. <I am Jesus Christ>의 스토리텔링 분석

1. 내재적 서사를 환기시키는 물리적 구현

표 1. 성경 이야기를 상기시키는 물리적 구현 분석

구현		챕터1	챕터2	챕터3
주요 사건		나사렛 시장에서 요한을 수소문하다	요한에게 세례를 받다 (마3장, 막1장)	사탄의 시험을 받다 (마4, 눅4)
공간		나사렛 마을, 시장	요단강	광야
주요 캐릭터		마리아, 요셉	세례 요한	사탄
오브젝트	사물, NPC	시장 사람들, 요한의 제자	세례받는 사람들	-
	효과	빛(성령)	빛나는 비둘기	성령의 에너지, 사탄의 공격
	텍스트	눅1:1-3, 막1:1-3, 눅11:9-10, 요3:5-13	눅3:12-15	마5:3, 마5:6, 마5:9, 마5:11
구현		챕터4	챕터5	챕터6
주요 사건		베드로와 안드레를 만나다 (마4장, 막1장)	가나의 혼인잔치(요2장)	로마 신하의 아들을 치유하다(요4장, 마8장)
공간		갈릴리 호수	가나의 결혼식장	갈릴리, 로마 신하의 집
주요 캐릭터		베드로, 안드레	베드로, 안드레, 마리아	베드로, 안드레, 로마 신하, 신하의 아들
오브젝트	사물, NPC	어선, 물고기, 그물	물향아리, 와인, 관리자, 신랑, 하객들	-
	효과	어둠의 보석(죄악)	어둠의 보석(죄악)	바이러스
	텍스트	마6:25	눅6:37	-

위 표는 <I am Jesus Christ>에 내포되어 있는 성경 이야기를 연상시키도록 유도하는 물리적 요소들을 정리한 것이다. 본 게임은 총 6개의 챕터로 이루어져 있으며, 쉽 없이 플레이할 경우 약 60

본 정도가 소요된다. 각 요소들에 대한 분류는 다음과 같다. 첫째는 주요 사건이다. 해당 챕터가 소재로 삼고 있는 원형 이야기가 무엇인지 표기하였다. 다만 챕터1의 경우 예외적으로 성경에 자세히 기록되지 않은 세레 요한에 대한 조사가 주요 사건으로 기능하고 있다. 둘째는 공간이다. 각 챕터의 사건이 전개되는 장소를 표기하였다. 모든 챕터에서 사복음서에 기록된 지명을 활용하고 있음을 알 수 있다. 셋째는 주요 캐릭터이다. 성경에 등장하는 인물 혹은 영적 존재들이 게임에서도 등장하고 있음을 확인할 수 있다. 넷째는 오브젝트이며, 이는 다시 사물 및 NPC(Non-Player Character), CG효과, 텍스트로 나뉜다.

내러티브 변증의 관점에서 구현 층위의 특징점을 도출하여 설명하면 다음과 같다. 첫째, 상징성이 확보된 오브젝트를 통해 게임 세계와 성경의 서사를 효과적으로 연결하고 있다. 마리아, 베드로, 세레 요한 등 반복해서 등장하는 캐릭터들은 향유자의 조력자 역할을 하는 동시에 성경의 주요 사건을 연상시키며, 플레이어의 방향에 대한 단서를 제공하는 기능을 한다. 또한 요단강에 나타난 비둘기, 혼인잔치의 향아리 등의 사물들은 각 이야기가 담고 있는 원형적 의미를 향유자에게 전달한다.

둘째는 공간의 사실적 구현이다. 본 게임에는 나사렛 마을, 갈릴리 호수, 요단강 등 성경 속에 등장하는 장소들이 구현되고 있다. 그리고 당시의 문화적 상황 및 생태계를 고려하여 환경을 조성하였음을 알 수 있다. 이는 향유자가 1인칭 시점에서 게임 속 세계를 탐험하며 몰입하도록 효과적으로 기능하고 있다.

셋째는 성경에 기록된 관념적 차원의 존재 및 개념을 시각적으로 구현하고 있다는 점이다. 성령은 밝고 강한 빛으로 구현되었으며 사탄의 영향력은 땅에 박혀있는 어두운색의 보석으로 구현되었다. 또한 성령의 능력과 사탄의 영적인 공격 역시 시각적으로 묘사하고 있다. 이러한 시도들은 비가시적인 개념 및 이야기들을 직관적으로 전달한다. 그로 인해 성경 독자들이 지닐 수 있는 관념적 공백을 메꾸도록 촉진하는 효과를 기대할 수 있다. 물론 영적 영역에 대한 시각화는 또 다른 우려를 초래할 가능성이 존재한다. 그러나 앞서 논하였듯 대부분의 게임 향유자들은 게임 텍스트와 원형 텍스트, 그리고 현실을 구분할 수 있는 능력을 지니고 있음을 고려해야 한다.

넷째는 반복적인 성경 텍스트의 제시이다. [표1]에서 설명하고 있는 텍스트란, 게임 플레이 중 향유자가 특정 지점에 도착할 시 등장하는 성경 원문의 텍스트 그래픽을 말한다. 본 게임은 반복적으로 다양한 구절의 성경 원문을 제시하며 지속적으로 게임 세계관과 기독교 세계관이 연결되어 있음을 강조한다. 다소 아쉬운 점은 진행되고 있는 성경적 사건과 다소 관련도가 낮은 구절들이 제시되고 있다는 것이다.

앞서 열거한 특징점 외 보완이 필요한 부분을 지적하면 다음과 같다. 첫째는 다양한 캐릭터의 등장이 이루어지지 않고 있으며, 각 캐릭터가 평면적으로 묘사되고 있다는 점이다. 마리아, 베드로 등

의 캐릭터가 보조적 역할로 등장하고 있기는 하나, 사건의 진행을 위한 기능적인 요소로 소비되는 측면이 강하다. 일인칭 서사 기반 콘텐츠에서 캐릭터-향유자 간의 관계성은 게임 세계 속 향유자가 자신의 정체성을 형성하는데 긍정적으로 기여할 수 있다(김태룡, 2022b: 138). 그렇기 때문에 각 인물에 별개의 특징을 부여하고 그것이 성격 및 디자인으로 발현되도록 구현된다면 향유자는 해당 캐릭터를 보다 적극적으로 상호작용의 대상으로 여길 수 있을 것이다. 둘째는 오브젝트 및 이벤트의 구현 방식이 다소 상투적이라는 것이다. 고대 이스라엘의 의식주에 대한 묘사, 성경 사건에 대한 문자적 적용 등 기존 성경 기반 영상 매체에서 원전을 묘사하는 방식과 큰 차이를 발견하기 어렵다. 물론 전형적인 표현으로 인하여 성경 속 이미지와 쉽게 연결되는 것은 사실이나, 기존 콘텐츠와의 차별성을 확보하였을 때 해당 콘텐츠만의 뚜렷한 정체성을 정립할 수 있게 될 것이다.

2. 향유자에 의해 실행되는 담화

표 2. 향유자에 의해 실행되는 담화의 분석

	챕터1	챕터2	챕터3
I.1	E.성령이 요한을 찾을 것을 명령함	A.도움을 준 남자 만나기	A.‘하나님의 빛’ 구역으로 진입하여 기도하기
		P.남자에게 접근함	P.구역으로 이동함
		R.요한의 위치정보 획득	R.영적인 공간으로 입장함
I.2	A.마리아에게 말 걸기	A.남자에게 받은 음식 먹기	A.성령의 힘을 사용하는 훈련하기 (4회에 걸쳐 진행)
	P.마을에서 어머니 탐색	P.식량 먹음	P.방어, 공격, 회복 훈련
	R.시장에 가라는 조언 획득	R.체력 충전	R.능력 터득
I.3	A.시장에서 요한 수소문하기	A.요단강에서 요한 만나기	E.사탄의 거대한 에너지의 형상으로 등장. 모습을 바꾸며 예수를 시험함
	P.시장으로 이동, 사람들에게 요한에 대해 질문하고 대화함	P.요단강으로 이동함	
	R.요한 제자에 대한 정보 획득	R.세례를 주는 요한을 발견함	
I.4	A.마을 남쪽에서 요한 제자 찾기	E.요한으로부터 세례를 받다. 성령이 비둘기의 모습으로 날아오다.	A.성령의 힘으로 사탄 물리치기
	P.남쪽으로 이동하여 요한의 제자 만남		P.사탄과의 영적인 전투
	R.요한이 요단강에 있다는 정보 획득		R.사탄으로부터 승리함
I.5	A.요한에게 가기 전 도움을 주는 남자를 만나기	E.요한과의 대화. 광야로 갈 것을 그에게 말함.	E.사탄과의 대화. 다시 돌아올 것을 예고하고 떠남.
	P. 돕는 남자를 찾아감		
	R.남자에게서 식량 획득		

	챕터4	챕터5	챕터6
I.1	A. 사탄의 죄악(보석) 제거하기	A. 사탄의 죄악(보석) 제거하기	A. 로마의 신하에게 말 걸기
	P. 손을 뻗어 능력 사용	P. 손을 뻗어 능력 사용	P. 신하에게 접근함
	R. 죄악 제거함	R. 죄악 제거함	R. 신하가 자신의 아들을 고쳐줄 것을 부탁함
I.2	A.기도 장소로 이동하기	A.기도 장소로 이동하기	E. 신하의 집으로 순간이동. 그의 아들의 몸속으로 진입함
	P.이동함	P.이동함	
	R. 영적인 공간으로 진입	R.영적인 공간으로 진입	
I.3	A. 염력으로 물건을 움직이기	A.염력으로 물건 던지기	A. 몸속 바이러스 제거하기
	P.물건을 옮기는 연습	P.물건을 던지는 연습	P. 치유 능력을 활용하여 바이러스를 제거함
	P. '상호작용' 능력 획득	P.'치유' 능력 획득	R. 아들이 치유됨
I.4	A.갑판으로 가서 어부 만나기	A.가나안 잔치 구역으로 이동하기	E. 순간이동하여 원래 있던 위치로 돌아옴
	P. 강가로 이동함	P. 제자들과 함께 이동함	
	R. 베드로를 만남	R. 도착해서 마리아를 만남	
I.5	A.3그룹의 물고기를 배 앞으로 이동시키기	A. 마리아를 따라서 도움이 필요한 사람 만나기	A. 신하에게 말 걸기
	P. 상호작용 능력을 활용해서 물고기들을 조종함	P. 마리아와 함께 이동함	P. 신하에게 접근함
	R. 베드로와 안드레가 물고기를 잡게됨	R. 와인 관리자를 만남	R. 신하가 감사하며 집으로 돌아감
I.6	A. 베드로에게 말 걸기	A. 향아리 3개의 물을 와인으로 바꾸기	E. 앞으로 벌어질 일들에 대하여 베드로와 대화함
	P. 베드로에게 접근	P. 힐링능력을 활용하여 향아리에 손을 댐	
	R.베드로, 안드레가 제자가 됨	R. 물이 와인으로 변함	

위 표는 <I am Jesus Christ>에서 진행되는 사건들을 나열한 것이다. 달리 말하면 플롯의 진행을 분석한 것이라고 할 수 있겠다. 게임 내 모든 사건은 ‘기획자의 유도-향유자의 수행-결과의 확인’으로 이루어지기 때문에 이러한 구조에 입각한 분석을 시도하였다. 먼저 표 내 기호에 대한 설명이 필요한 것으로 보인다. 좌측 열에 표기된 I는 상호작용(Interaction)을 나타낸다. 이는 서사 세계와 향유간의 상호작용이 사건의 작동 원리가 되기 때문이다. 이를 따라 세로 방향으로 표를 읽을 때 각 챕터별 사건의 진행을 파악할 수 있다. 각 상호작용 단계는 다시 A, P, R, E로 분류하였다. A는 행동유도(Affordance)를 의미하며, 게임에서의 행동유도란 향유자의 행동이나 상호작용을 유도하는 장

치를 의미한다. 미션을 부여하거나 과제를 요구하는 것으로도 나타날 수 있다. P는 수행(Play)를 의미하며, 행동유도에 따라 향유자가 게임을 플레이하는 것을 말한다. R은 결과(Result)로, 향유자의 수행에 따른 결과를 말한다. E는 이벤트(Event)를 의미하며 향유자의 개입이 이루어지지 않고 자동으로 진행되는 사건들을 말한다. 이는 보통 짧은 애니메이션의 형식으로 이루어진다.

이러한 분석을 통해 파악된 본 게임의 담화 구성상의 특징점은 다음과 같다. 첫째, 철저하게 향유자를 중심으로 플롯을 전개시키고 있다는 점이다. 본 게임은 모든 사건의 해결이 향유자에 의해 이루어지는 구조로 이루어져 있다. 이를 위해 향유자에게 반복해서 어포던스를 제공하는데, 향유자가 어포던스에 따라 목적을 달성해야만 다음의 사건으로 넘어갈 수 있다. 물론 향유자는 미리 정해진 플롯을 추적하고 있는 것이 사실이나, 서사 세계와 자신이 상호작용하고 있음을 인지할 수 있다. 그로 인하여 향유자는 효능감의 일종인 서사적 현존감을 획득하면서 자기 스스로를 이야기 세계 속 영향력 있는 존재로 여기게 되는 것이다.

둘째는 일부 상호작용 과정에서 자유로운 플롯을 형성할 수 있는 기회를 제공하고 있다는 점이다. 앞서 거론하였던 본 게임은 기획자가 고정시켜 놓은 플롯을 향유자가 추적해가는 방식으로 스토리텔링이 이루어지는데, 일정 부분에서는 미시적으로나마 향유자가 사건의 순서 및 빈도를 조절할 수 있는 권한이 주어진다. 표2에서 볼드체로 표시된 부분이 여기에 해당한다. 예를 들어 표2의 챕터1-I.3-P의 내용을 보면, 향유자는 요한에 대한 조사를 위해 시장을 탐방한다. 이 과정에서 시장의 사람들과 대화를 시도할 수 있는데, 대화 상대의 선택과 그 순서의 배치는 향유자의 몫이 된다. 이를 통해 전체 서사 진행에 결정적인 영향을 미치지 않지만 세부적인 영역의 담화를 주체적으로 구성할 수 있게 되는 것이다. 이처럼 향유자에게 서사적 현존감 및 담화 주도권을 제공하는 것은 대상자를 서사에 참여시키는 내러티브 변증의 주요 단계와 연결될 수 있는 지점이라 할 수 있겠다.

셋째는 원본의 틈새를 활용한 루돌로지의 삽입이다. 루돌로지(Ludology)는 규칙(Rule)이 게임을 지배하고 있다고 보는 학문적 관점을 말한다(이동은, 2022: 277-278). 성경은 베드로와 안드레가 물고기를 잡자기 많이 잡게 된 과정, 로마 신하 아들의 병이 낫게 된 과정에 대해 자세히 설명하기 보다는 예수 그리스도의 신성이 발현된 사건으로서 보고하고 있다. 이는 독자의 상상력을 불러일으키는 서사적 틈새가 될 수 있으며, 본 게임에서는 이러한 틈새적 공간에 규칙을 삽입하여 게임 내부의 작은 게임인 미니게임화를 시도하였다. 예를 들어 표2의 챕터6-I.3-P의 경우, 향유자는 세포와 같은 크기로 축소되어 로마 신하 아들의 몸속으로 진입한다. 그리고 병의 원인인 바이러스를 직접 제거하는 미션을 수행한다. 물론 실제 역사 속에서 이러한 작업이 이루어졌을 것이라고 보기는 어렵지만, 이러한 체험은 예수 그리스도의 치유 사역을 보다 직관적으로 이해할 수 있도록 도울 수 있다.

반면 향유자를 성경 서사 속으로 진입시키는데 방해가 될 수 있는 요소도 존재한다. 향유자가 스

토리의 핵심적인 사건의 방향 및 순서를 주도할 수 있는 기회가 없다는 점이다. 앞서 논한대로 향유자는 미니게임이나 일부 상호작용에서 사건의 순서 및 빈도를 조절할 수 있는 권한을 부여받는다. 그러나 매우 한정적이며, 보충적인 사건에 그친다. 그마저도 이야기의 방향성에는 영향을 미칠 수 없다. 또한 표2에 표기된 상호작용(I.1-I.6)의 순서는 고정적이며 향유자 임의대로 변경할 수 없다. 이러한 점에서 향유자가 이야기적 차원의 효능감을 형성하는데 어려움이 있을 수 있다. 물론 향유자로 하여금 고정된 플롯을 추적하게 하는 방식도 유효한 스토리텔링 방식이라 할 수 있겠으나, 향유자에게 사건의 전개 방향을 선택하게 하는 인터랙티브 방식이 최소한으로라도 활용된다면 서사적 현존감이 확장될 뿐만 아니라 게임 속 아바타와 향유자 간 발생하는 동일시를 강화할 수 있다(이종한·경령, 2020: 297). 그러한 기회가 주어졌을 때 내러티브 변증의 대상자로서 향유자는 성경 이야기로의 수월한 진입이 가능해질 것이다.

3. 새로운 이야기와 의미의 창발

1인칭 성서 스토리텔링 게임을 통한 내러티브 변증을 위해서는 향유자를 성경 이야기 속으로 진입시킨 후 기독교적 서사 속에서 자신에 대한 성찰을 유도할 필요가 있다. 이를 위해서는 서사의 진행에 결정적인 영향을 미칠 수 있는 가치 판단의 기회를 제공해야 하며, 그 선택에 따라 새로운 이야기의 의미를 형성할 수 있도록 해야한다. 이러한 조건이 갖춰졌을 때 환경적 스토리텔링에서 말하는 창발적 서사의 발생이 이루어질 수 있으며, 성경 이야기의 자기맥락화가 이루어질 수 있을 것이다.



그림 3. 챕터1중 나사렛 시장에서 세례 요한을 수소문하는 장면

그러나 <I am Jesus Christ>의 경우 이러한 자기맥락화가 가능한 지점을 찾아보기 어렵다. 앞서 2절에서 설명하였듯 본 게임에서는 향유자가 핵심적인 서사의 방향성을 조절할 수 있는 기회가 주어지지 않는다. 그로 인해 서사세계 내에서 가치 판단을 할 수 있는 기회 또한 주어지지 않는다. 챕터1-1.3 부분을 예로 들어 살펴보면 다음과 같다. 해당 상호작용에서 향유자는 세례요한을 찾기 위해 시장의 사람들에게 말을 걸고 대화를 수행한다. 그 과정에서 향유자는 대화 시 질문을 선택할 수 있는 선택지를 부여받는다. 하지만 해당 선택이 사건 전개에 영향을 주는 것은 아니다. 세례 요한에 대한 정보를 갖고 있는 NPC와의 접촉 후 ‘Do you know anything about John the Baptist?’를 선택할 경우 그의 안내를 받을 수 있으나 ‘Nothing sorry’를 선택할 경우, 아무런 정보를 얻지 못한다. 그러나 단순히 접촉 효과가 무산될 뿐 향유자는 언제든지 다시 해당 NPC에게 질문을 할 수 있다. 결국 서사 전개상 큰 의미가 없는 상호작용으로 볼 수 있으며, 향유자의 가치판단으로도 이어지지 못하고 있다고 볼 수 있다.

만약 향유자가 세례 요한을 찾는 것을 포기할 수 있거나, 혹은 세례 요한과의 만남을 나중으로 미루고 다른 사역을 먼저 수행할 수 있다면 새로운 이야기와 의미가 창발될 수 있을 것이다. 향유자는 자신의 선택에 따른 다양한 결과를 확인함으로써 자신의 판단을 객관적으로 평가할 수 있는 기회를 확보하게 된다. 이는 성경적 이야기 내부에서 자신을 돌아보게 하는 내러티브 변증의 결정적 단계와 연결될 수 있는 지점이라 할 수 있겠다. 그렇기 때문에 가치판단의 순간을 삽입하여 성경 이야기의 자기맥락화를 유도할 필요가 있는 것이다.

이와 관련하여 한 가지 제언을 하자면 다음과 같다. 게임에서 예수 그리스도가 향유자의 아바타격 캐릭터로 등장할 경우 이는 매우 신중하게 다루어져야 한다. 예수 그리스도의 사역은 기독교 신앙의 핵심이 되므로, 그의 역할을 가상의 게임 환경에서 플레이어가 직접 수행하게 될 때 발생할 수 있는 문제는 단순한 게임 내의 실패나 타락에 그치지 않는다. 향유자의 행동이 의도치 않게 예수 그리스도의 신성과 부조화를 이루게 되면 이는 신앙인의 보편적인 정서상 수용되기 어려울 뿐만 아니라, 가치적·정서적 혼란을 초래할 가능성이 있다. 이러한 혼란은 단지 신앙적인 영역에 국한되지 않고 게임의 본질적 목적인 향유감의 획득에도 부정적인 영향을 미칠 수 있다. 플레이어가 느끼는 서사적 몰입감과 결정의 자유도는 게임의 핵심적인 요소이지만, 만약 그 자유도가 예수 그리스도의 신성을 훼손할 수 있는 방향으로 작용한다면, 플레이어는 그로 인해 오히려 부정적인 감정을 경험할 수 있다. 게임은 본질적으로 재미와 만족감을 추구하는 것이므로 이러한 요소가 결여될 경우 게임 자체의 성공 가능성이 낮아질 수 있는 것이다.

따라서 향유자의 가치판단 기회와 서사적 효능감을 보장하면서도 신앙적 체험이 고려될 수 있는 게임을 제작하기 위해서는, 향유자의 아바타로 예수 그리스도를 사용하는 대신 성경의 주요 인물이

나 팩션(Faction)적 인물을 선택하는 것이 더 적절할 것이다. 예를 들어, 베드로, 모세, 다윗과 같은 인물들이나 창조된 캐릭터를 통해 이야기를 전개한다면 플레이어는 여전히 성경 이야기 속에서 의미 있는 결정을 내릴 수 있으면서도 신성을 훼손하는 경우를 피할 수 있다. 이러한 접근은 성경 교육의 효과를 높이고, 향유감을 극대화하는 동시에 게임이 제공하는 자유와 책임의 균형을 적절히 맞출 수 있을 것이다.

V. 결론

본 연구는 게임 향유자의 서사체험 구조를 이해하고 성경의 이야기를 활용한 1인칭 시뮬레이션 게임의 스토리텔링을 비판적으로 분석하여 기독교 게임 기획의 방향성을 제시하는 것을 목적으로 수행되었다.

이러한 목적에 따라 2장에서는 기독교문화학적 관점에서 1인칭 성서 스토리텔링 게임에 대한 당위성을 살펴보았다. 이후 3장에서는 스토리텔링학의 관점에서 게임의 서사적 체험 구조와 환경적 스토리텔링을 검토하고 기획·분석방법론을 수립하였다. 4장에서는 3장에서 도출된 방법론을 통해 본 연구의 분석 텍스트인 <I am Jesus Christ>를 분석하였다 이를 바탕으로 향유자에게 효과적인 서사적 효능감을 제공하고 기독교세계관적 체험을 전달할 수 있는 스토리텔링 기획 방안을 제시하고자 하였다.

분석의 결과를 정리하면 다음과 같다. 첫째는 내재된 서사인 성경 이야기를 상기시키기 위한 물리적 구현을 살펴보았다. 본 게임에서는 상징성이 확보된 오브젝트를 통해 게임 세계와 성경의 서사를 효과적으로 연결, 공간을 사실적으로 구현, 성경에 기록된 관념적 차원의 존재 및 개념을 시각적으로 구현, 반복적인 성경 텍스트의 제시를 전략적으로 활용하고 있음을 알 수 있었다. 그러나 다양한 캐릭터의 등장이 이루어지지 않고 있으며, 각 캐릭터가 평면적으로 묘사되고 있다는 점, 오브젝트 및 이벤트의 구현 방식이 다소 상투적이라는 한계점을 발견할 수 있었다.

둘째는 성경 이야기 속으로 진입시키기 위한 전략으로서 향유자의 의해 실행되는 담화를 살펴보았다. 그 결과 본 게임은 향유자를 중심으로 플롯을 전개시키고 있었으며, 일부 상호작용 과정에서 자유로운 플롯을 형성할 수 있는 기회를 제공하고 있었다. 또한 서사의 틈새에 미니게임을 삽입하는 전략을 활용하고 있었다. 반면 향유자가 구성적 사건의 방향 및 순서를 주도할 수 있는 기회가 없다는 점에서 개선이 필요함을 확인할 수 있었다.

셋째는 성경 이야기 자기맥락화 유도를 위한 새로운 이야기와 의미의 창발의 관점에서 분석을 진행하였다. 그 결과 서사세계 내에서 가치 판단을 할 수 있는 기회가 주어지지 않고 있으며, 그로 인해 성경 이야기의 자기맥락화가 이루어지 어렵다고 판단하였다. 이를 개선하기 위해서는 향유자가 가치판단을 할 수 있는 순간을 삽입할 필요가 있으며, 자신의 선택에 따른 다양한 결과를 확인함으로써 자신의 판단을 객관적으로 평가할 수 있는 기회를 제공해야 함을 제안하였다. 또한 향유자의 아바타는 성경의 주요 인물 혹은 픽션적 인물로 설정할 것을 제안하였다.

본 논문은 단일 게임의 사례를 분석하였기 때문에 제한적인 연구결과가 도출될 수 있는 일반화의 위험성을 안고 있는 것이 사실이다. 그러나 1인칭 기독교 시뮬레이션 게임이 극히 드물다는 점, 본 게임이 언론과 게임계, 교계의 주목을 받은 바 있다는 점에서 본 연구의 시도가 의미있다고 판단된다. 본 논문의 결과가 추후 성경 게임 및 기독교적 VR·메타버스 콘텐츠 기획을 위한 참고자료로 활용될 수 있기를 기대한다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”

참 고 문 헌

- 곽한주 역 (2017). **텔레비전 문화**. John F. (1987). *Television Culture*, 서울: 컬처룩.
- 권혁봉 역 (2012). **예술과 성경, 프란시스 웨퍼 전집 2 기독교성경관**. Francis S. (1973) *Art and Bible*. 서울: 생명의말씀사.
- 김기덕·전준현 (2023). 메타버스 세상을 가져온 동인(動因)과 인문콘텐츠의 역할, **인문콘텐츠**, (68), 9-33.
- 김정형 (2023). ChatGPT와 함께하는 종교의 미래. **2023년 기독교학문연구회 춘계학술대회 자료집**, 48-52.
- 김태룡 (2021). 4차 산업혁명 시대, 성서 스토리텔링 VR콘텐츠의 효용성과 향후과제: <Jesus VR>을 중심으로, **생명과 말씀**, 29(1), 192-223.
- 김태룡 (2022a). VR콘텐츠의 서사적 현존감 연출 연구: <베이더 이모탈> 시리즈를 중심으로, **인문콘텐츠**, (64), 173-192.
- 김태룡 (2022b). VR애니메이션의 인터랙티브 스토리텔링 연구: 바오밥 스튜디오의 <바바야가>를 중심으로, **영상문화**, (41), 117-141.
- 박기수 (2015). **문화콘텐츠 스토리텔링 구조와 전략**, 서울: 논형.
- 박중수 (2013). 스마트 플랫폼 기반 성경 게임의 설계와 프로토타입핑, **한국컴퓨터게임학회논문지**, 26(4), 99-104.
- 신국원 (2014). **변혁과 살롬의 대중문화론**. 서울: IVP.
- 안승범 (2023). 스토리콘텐츠와 스토리텔링에 대한 성찰: 개념, 이론, 영역, 범주에 관한 시론, **인문콘텐츠**, (68), 105-132.
- 우정현 (2016). **기독교 교육을 위한 교육용 게임 콘텐츠 개발방향 연구: 기독교 성경교육을 중심으로**. 석사학위논문. 건국대학교.
- 이동은 (2022). **스토리 유니버스**. 서울: 사회평론아카데미.
- 이문원 (2012). 예수 드라마의 극적 사실주의에 관한 미학적 고찰 - <마태복음>과 <패션 오브 크라이스트>를 중심으로 -, **신앙과학문**, 17(2), 147-174.
- 이종한·경령 (2020). 인터랙티브 무비의 서사특징에 대한 연구 - <블랙미러: 밴더스내치>를 중심으로, **한국만화애니메이션학회**, (61), 289-315.
- 이진희 (2021). **이론과 실천으로 배우는 게임 시나리오**. 서울: 한빛미디어.
- 홍종락 역 (2020). **포스트모던 시대, 어떻게 예수를 들려줄 것인가**. Alister M. (2019), *Narrative Apologetics: Sharing the Relevance*. 서울: 두란노.

Frank B. (2023). Playing with Noah's Animals: A Theological Analysis of Four Retro Video Games Called NOAH'S ARK, *Journal of Religion, Film and Media*, 9(2), 163-194.

Henry J. (2002), Game design as narrative Architecture, *Computer*, (44), 4-6.

아주경제 2024. 2. 6일자. “애플 비전프로 출시... “다시 메타버스””,

<https://www.ajunews.com/view/20240205142506008> (검색일 2023.2.10.)

크리스천투데이 2021. 6. 20일자. “예수님은 ‘아바타’, 성령은 ‘게이지’로 표현된 게임... 패배하면?”,

<https://www.christiantoday.co.kr/news/340694> (검색일 2024.2.14.)

1인칭 기독교 시뮬레이션 게임의 스토리텔링 연구: <I am Jesus Christ>를 중심으로

A Study of Storytelling in First-Person Christian Simulation Games: A Case Study of <I am Jesus Christ>

김 태 롱 (경희대학교)

논문초록

본 연구의 목적은 게임 향유자의 서사 체험 구조를 이해하고 성경의 이야기를 활용한 1인칭 시뮬레이션 게임의 스토리텔링을 비판적으로 분석하여 기독교 게임 기획의 방향성을 제시하는 것이다. 이를 통해 기독교문화콘텐츠 발전에 기여하고자 하였다.

1인칭 시뮬레이션 게임은 향유자가 캐릭터와의 일치감을 가지며 서사를 체험하는 구조로, 메타버스와 같은 가상 세계 속 자기맥락화의 욕망을 반영한다. 이러한 관점에서 본 논문은 1인칭 기독교 시뮬레이션 게임이 어떻게 서사적 효능감을 제공하고 기독교세계관적 체험을 효과적으로 전달할 수 있는지 파악하고자 하였다. 이를 위해 스토리콘텐츠 향유자의 향유 과정 모형과 환경적 스토리텔링 개념을 경유하여 게임 <I am Jesus Christ>를 분석하였다.

첫째, 물리적 구현의 측면에서 분석한 결과 성경 서사를 상기시키기 위한 상징적 오브젝트 및 공간 구현이 효과적이었으나 캐릭터 및 이벤트의 연출이 상투적이라는 한계가 발견되었다. 둘째, 담화의 차원에서 분석한 결과 향유자를 중심으로 플롯이 전개되고 있기는 하나, 사건의 방향과 순서를 주도할 기회가 부족함을 확인하였다. 셋째, 창발적 서사의 관점에서 분석한 결과 성경 이야기의 자기맥락화를 위한 가치판단 및 결과 선택의 기회를 풍부하게 제공할 필요가 있음을 확인할 수 있었다.

본 연구의 결과는 다양한 성경 게임과 기독교적 VR·메타버스 콘텐츠의 기획을 위한 참고 자료로 활용될 수 있을 것이다.

주제어: 성서 스토리텔링, 성경 게임, 시뮬레이션 게임, 기독교 게임, 게임 스토리텔링, 1인칭 시뮬레이션, 기독교문화콘텐츠

영화를 활용한 기독교세계관 수업 참여 경험 : B 기독교 대학교 학생을 중심으로*

**Experience of Participating in a Christian Worldview Class Using Film:
Focusing on Students from B Christian University**

고기 숙 (Ki Sook Ko)**

ABSTRACT

The purpose of this study is to qualitatively analyze the experiences of Christian University students who participated in a Christian worldview class that utilized film to help them establish a Christian worldview so that they can live a meaningful life in God and society as well as personal growth. The research questions are: 1) what are the various worldviews of Christian university students, 2) what are the educational effects of the class using film, and 3) what are the changes in their perceptions of the Christian worldview and Christianity through the class.

The participants in this study were 44 undergraduate students who participated in a Christian worldview class at B Christian University. Data were collected from group discussion materials, individual interviews, and Individual reflective writing, and analyzed through inductive thematic analysis. As a result of the analysis, a total of 5 categories, 20 themes, and 71 meanings were derived.

The five categories are: 1. Diverse worldviews, 2. Respect for others' worldviews, 3. Invitation to the world of Christianity through film: non-Christians, 4. Deeper faith through film: Christians, 5. Strengthening Christian worldview. To summarize, first, the participants had diverse worldviews and felt that they should have a respectful attitude toward the worldviews of others; second, the effect of the film-based lessons was that non-Christians experienced an invitation into the world of Christianity; and Christians experienced a deeper faith. Third, the change in Christianity and worldview was that non-

* 2024년 8월 2일 접수, 8월 26일 최종수정일, 8월 27일 게재 확정.
이 논문은 2024년도 백석대학교 학술연구비 지원을 받아 작성되었음

** 백석대학교(Baekseok University) 사회복지학부 부교수, 충남 천안시 (31065) 충청남도 천안시 동남구 백석대로 1, ksko@bu.ac.kr

Christians became more friendly and open to the Christian worldview. For Christians, they experienced a transformation that deepened their understanding of Christianity and solidified their Christian worldview.

Based on the above, the importance of Christian worldview education in the curriculum of Christian universities and suggestions for teaching methods utilizing films are discussed.

Key words: Christian university students, Christian worldview, film, qualitative research, Christian faith

I. 서론

오늘날 대학생들은 급속도로 발전하는 디지털 기술 문명 속에서 문화, 신앙, 가치 등 삶의 모든 영역에서 다양한 도전에 직면하고 있다. 특히 첨단 디지털 기기와 전자 매체를 통해 다양한 세계관에 노출되면서 그들의 세계관은 매우 혼재되어 있다. 이러한 상황 속에서 대학생들은 기존의 가치 체계와 세계관을 새롭게 형성하여 자신의 정체성을 확립하고, 명확한 삶의 방향을 설정할 필요가 있다. 따라서 대학생들에게는 그들을 안내할 수 있는 확고한 세계관의 정립이 필요하다.

세계관이란 한마디로 개인이 세상을 바라보는 관점을 의미한다. 이는 개인들이 갖는 궁극적인 관심사로, 자신이 누구인지, 자신을 둘러싼 세계가 어떻게 구성되고 연결되어 있는지를 이해하게 해준다. 세계관은 개인이 자기 정체성을 확립하고 삶의 의미를 부여하며, 현재 처한 고통을 이겨나가는 데 도움을 준다(Walter, 1979). 즉, 세계관의 확립은 종교 유무와 상관없이 대부분의 사람에게 중요하며, 특히 성인으로 전환하는 시기에 있는 대학생들에게는 더욱 그러하다. 대학생 시기는 자신의 가치와 신념 체계를 형성하고 진로를 탐색하며 미래의 삶을 설계하는 매우 중요한 시기라 할 수 있다.

세계관의 유형은 매우 다양하다. 그 중 기독교세계관은 개인이 성경과 교회의 전통을 경청하며 자신의 삶의 의미와 목적을 그 안에서 발견하고, 부름을 받은 자로서 사회와 공동체에서 그 가치를 실천하도록 이끈다(김홍근, 2011). 다행히 한국의 일부 기독교 대학들에서 교양 교육의 목적으로 기독교세계관 관련 과목을 제공하고 있다. 이 과목은 기독교인과 비기독교인 학생 모두에게 필요하고 개방되어 있다. 언뜻 생각하기에, 기독교인 학생들은 이미 기독교 신앙을 바탕으로 건강한 기독교 세계관을 확립하고 있어 이 수업에 관한 관심이 상대적으로 적을 수 있고, 반면 비기독교인 학생들은 다양한 세계관을 가지고 있어 기독교 세계관을 학습하고 받아들이는 데 어려움을 겪을 수 있다는 우려도 있을 것이다.

기독교인 학생들은 대학에 입학하기 전부터 가정과 교회에서 기독교적 진리를 배우며 성장하지만, 현대 문화의 복잡성 속에서 삶의 가치와 방향을 잃을 위험에 처해 있다. 현대의 디지털 문명, 개인주의, 다원주의 등의 현상은 기독교 신앙과 충돌할 수 있으며, 성경과 기독교 세계관에서 가르치는 가치들과도 거리가 있다. 이런 상황 속에서 건전한 진리를 지향하는 관점을 유지하기는 쉽지 않다. 따라서 기독교인 학생들이 성경에 기초한 세계관을 확고히 하며 살아가도록 교육하는 것은 매우 중요하다.

기독교세계관 교육은 비기독교인 학생들에게도 가치 있는 교육적 경험을 제공하며, 그들의 개인적 성장과 발전에 이바지할 수 있다. 이는 단순히 종교적 교리를 전달하는 것이 아니라, 다양한 관

점을 수용하고 자신의 삶을 풍부하게 이해하며 책임감 있게 행동할 수 있도록 돕는 교육적 과정이기 때문이다. 비종교인들도 일상생활에서 삶의 근원적인 질문을 가지며, 고통과 혼란의 근원, 자신이 누구인지, 무엇을 해야 하는지, 어디로 가고 있는지 등의 질문을 한다. 기독교세계관은 인간의 존엄성, 사랑, 정의와 같은 성경의 근본적인 가치를 포함하고 있으며, 이를 통해 일상생활 속에서 발생하는 근원적인 삶의 질문들—고통과 혼란의 근원, 자아정체성, 그리고 삶의 방향—에 대한 답변을 제공할 수 있다(van der Walt, 2017). 기독교세계관 교육은 다양한 종교적, 문화적 배경을 가진 학생들에게 의미 있는 지식, 성찰을 제공하며, 학생들이 자신의 삶과 신념, 공동체에 대해 고민할 기회를 제공할 것으로 본다.

하지만 이러한 이점이 있음에도 기독교세계관 교육은 단 방향적인 전달의 형태를 취해서는 안 될 것이다. 실제로, 세계관은 개인이 속한 가족과 공동체에서 의미 있는 타자들과의 상호작용을 통해 발달하며(Walter, 1979), 이는 특히 젊은 세대인 대학생들이 교육과정에서 종교적, 영적 신념과 가치를 독단적이거나 규범적인 방식으로 배우는 것을 원하지 않는다는 사실을 고려할 때 더욱 중요하다. 따라서 더욱 자연스럽고 수용 가능한 방식으로 기독교 신앙과 가치를 가르치는 새로운 접근방식이 필요하다(Valk, 2012). 이런 점에서 기독교세계관 교육은 기존의 규범적 강의 방식만으로는 한계가 있으며, 학생들이 주도적으로 참여하고 토론을 통해 자기 생각을 성찰하며 새로운 상황에 맞게 적응하는 경험이 필요한데, 이 과정에서 영화는 효과적인 도구가 될 수 있다.

최근 기독교 학계에서는 영화와 기독교 복음, 신학적 교육 및 학문과의 연관성에 대한 긍정적 논의가 점차 확산되고 있다. Rindge(2010)는 기독교와 성경 교육의 맥락에서 영화 활용이 증가하는 추세를 강조하며, 학생들이 영화를 어떻게 해석해야 하는지, 그리고 영화와 성경 간의 상호작용이 어떻게 이루어질 수 있는지에 대해 논의하였다. Javorskiy와 Avramov(2023)는 영화가 기독교적 및 신학적 가치관을 대중에게 전달하는 강력한 매개체로서 기능할 수 있음을 제안하였다. 이들은 영화가 상징적이고 예술적인 표현을 통해 신학적 개념을 보다 쉽게 접하고 공감하게 하여, 기독교적 가르침과 교훈에 대한 이해를 증진시킬 수 있다고 주장한다. 한편, Kozlovic(2008)은 영화가 교육적 도구로서의 잠재력을 가지고 있음에도 불구하고, 기독교 대학 현장에서 자주 간과되거나 과소평가되고 있음을 지적하였다. 그는 영화의 활용 가능성을 신앙적 텍스트 분석, 성경적 주제 탐구, 영화 비평, 학제 간 연구, 교육 자료화 등의 방법으로 구체적으로 제시하였다.

한국의 기독교 학문 분야에서도 영화의 활용에 대한 관심이 증가하고 있다. 영화는 복음 전파를 위한 중요한 도구일 뿐만 아니라 학문적 연구 분야로도 자리매김하고 있으며(강진구, 2003), 현대 문화에서 영화는 영향력 있는 표현 수단으로서 성경의 메시지를 효과적으로 전달할 수 있는 매체로 평가받고 있다(이대성, 2007). 이러한 배경에서 영화와 기독교를 접목한 연구들이 시도되고 있다

(오현화·정재림, 2011 ; 고선옥·강진구, 2021).

이와같이, 영화는 현대 사회에서 중요한 문화적 요소로 자리매김하고 있으며, 풍부한 시각적 및 청각적 효과를 통해 관객을 몰입시킴으로써 기독교적 메시지를 효과적으로 전달할 수 있는 강력한 매체로 평가된다. 이러한 이유로, 영화는 학생들에게 다양한 시각과 기독교적 관점을 제공하는 데 유용한 교육 도구로 활용될 수 있을 것으로 본다. 특히, 기독교 세계관 수업에서 영화를 활용하면 학생들이 기독교의 핵심 메시지와 세계관을 보다 흥미롭고 효과적으로 습득할 수 있을 것으로 기대된다.

본 연구는 기독교 대학 학생들이 건강한 기독교적 세계관을 확립하여 개인의 성장뿐만 아니라 하나님과 사회 속에서 의미 있는 삶을 살 수 있도록 지원하는 것을 목표로 한다. 이를 위해, 영화가 활용된 기독교세계관 수업에 대한 학생들의 참여 경험을 질적으로 분석하고자 한다. 본 연구의 주요 질문은 다음과 같다. 첫째, 기독교 대학생들이 지닌 다양한 세계관은 무엇인가? 둘째, 영화를 활용한 수업의 교육적 효과는 무엇인가? 셋째, 이러한 수업이 학생들의 기독교 세계관 및 기독교에 대한 인식에 어떠한 변화를 가져오는가? 본 연구는 기독교 대학의 교육과정에서 기독교세계관 교육의 중요성을 재조명하고, 학생들이 신앙에 기반한 건강하고 의미 있는 삶을 영위할 수 있도록 돕는 영화를 활용한 교육적 접근 방안을 마련하는 데 기초 자료를 제공하고자 한다.

II. 문헌 검토

1. 기독교세계관의 개념

세계관은 다음과 같은 질문들을 포함하는데, 진정으로 참된 최고의 실재는 누구인가? 우리가 살아가고 있는 세계의 본질과 인간은 무엇인가? 인간의 사후에는 어떤 일이 발생하는가? 인간은 어떻게 이성을 갖게 되었는가? 옳고 그름의 여부는 어떻게 알 수 있는가? 인간 역사의 의미는 무엇인가? 등이 그것이다(Van der Walt, 2017). 즉 세계관이란 개인이 세상을 이해하고 해석하는 일련의 기본적인 가정이나 믿음으로, 삶을 영위하고 활동하며 존재하는 데 필요한 기반을 제공해 주는 중요한 마음의 방향성이라고 할 수 있다. 현대 시대 세계관은 매우 다양한 유형들이 존재하는데, 이 중에서도 기독교세계관이 위의 질문들에 가장 명쾌한 답을 제공한다. Dockery(n.d.)는 기독교 유신론적 관점에서 세계관의 출발점을 천지를 만드신 아버지 하나님을 믿는 고백으로 보았다. 그리고 그 세계관이 우리가 어디에서 왔는지, 누구인지, 세상에서 무슨 일이 일어났는지, 어떤 해결이 필요한지

를 이해하고, 일상 세계 속에서 삶의 주요 질문에 답을 제공한다고 보았다.

기독교세계관은 네덜란드 정치가이면서 신학자였던 Kuyper의 영역 주권 개념에서 시작되어 다양한 방식으로 정의되고 있다. 그에 따르면, 본래의 완전한 주권은 그 어떤 피조물에 기초하는 것이 아니라, 반드시 창조주, 삼위일체 하나님에게 기초하며, 하나님만 유일하고 절대적인 주권자로 선언해야 한다. 최상의 주권자이신 하나님이 그의 권위를 인간에게 위임했다. 인간의 삶은 가정, 학교, 사회, 직장, 국가 등 다양한 영역들로 구성되어 있고, 그 중심에는 오직 하나님의 영향력, 주권이 자리하고 있다(Kuyper, 박태현 역, 2021). 한마디로 모든 삶의 영역은 하나님에 의해 창조되었고 그분의 주권 아래 있으므로, 기독교 신앙은 단순히 개인의 영적 생활에만 국한되지 않고, 정치, 경제, 문화, 교육 등 모든 영역에서 하나님의 주권과 선한 영향력을 드러내야 한다는 것이다.

이후 기독교세계관의 개념은 여러 학자에 의해 다양한 표현 방식으로 정의됐다. Wolters(2005)는 구조와 방향의 개념을 활용하여 기독교세계관을 설명하는데, 하나님의 모든 피조물은 구조적으로 선하지만, 문제는 그 방향이 창조질서에 합하면 선하고, 반하면 악의 영역으로 떨어진다는 점을 강조하였다. Sire는 세계에는 다양한 세계관들이 존재하며, 각 세계관은 신 또는 궁극적 실재의 본질과 속성, 우주의 본질, 인간의 본성, 인간 사망 시의 상태, 지식의 근거, 윤리의 기초, 그리고 역사의 의미와 같은 근본적인 문제들을 다룬다고 주장한다(Sire, 김현수 역, 2007).

Bartholomew와 Goheen은 기독교세계관을 성경이 세상 전체에 대한 진정한 하나의 큰 이야기 즉 메타 내러티브를 제공하고 있는 것으로 접근하였다. 이 이야기의 핵심은 하나님의 나라이며, 이를 전체 주제로 삼아 6막의 구조를 보여준다. 1막은 하나님이 자신의 나라를 세우신 창조 이야기이고, 2막은 반역이 일어난 타락 이야기이며, 3막은 왕이 이스라엘을 택하신 구속 이야기이다. 4막은 왕의 오셔서 구속을 성취한 이야기이고, 5막은 왕에 대한 소식이 전파되는 이야기, 즉 교회의 선교 이야기이다. 6막은 왕이 귀환하면서 구속이 완성되는 이야기이다(Bartholomew & Goheen, 김명희 역, 2011). 이렇게 각 막을 통해 펼쳐지는 기독교세계관의 메타 내러티브는 최종적으로 하나님의 나라가 완성되는 미래의 비전을 제시한다. 이는 기독교 신앙을 가진 이들에게 지속적인 미래 소망과 함께 현재를 살아갈 힘을 제공한다고 볼 수 있다.

Keller의 기독교세계관도 창조-타락-구원-회복이라는 거대한 스토리 라인을 나타낸다. 이 세계의 기초는 성경이며, 창조와 타락이 등장한다. 하지만 예수님께서 인류를 위해 목숨을 버리시면서 사람들을 치유하셨고, 온 세상의 대단원은 ‘새 하늘과 새 땅’으로 마무리된다. 여기까지는 기존의 틀과 크게 다르지 않다. 그런데 Keller는 더 나아가 개인들의 삶에 관하여 묻는다. 기독교 신앙이 단순히 개인적으로 죄를 용서받고 하늘나라에 들어가는 수준에 그치지 않는다는 것이다. 예수님이 오신 목적은 이 땅에서 벗어나는 게 아니라 세상을 바로 세우며, 창조 세계를 갱신하고 회복하는 데 있다는 것

이다. 따라서 그리스도인의 삶은 하나님을 예배하고, 인간 공동체를 섬기고, 거룩하게 지음 받은 환경을 보살핌으로써 그분을 영화롭게 하고 기쁘시게 하는 것이라고 하였다(Keller, 최종훈 역, 2017).

본 연구는 기독교세계관을 창조-타락-구속-완성(혹은 회복)이라는 전통적인 틀을 바탕으로 삼고, 여기에 Bartholomew와 Goheen의 하나님 나라 개념 및 Keller의 추가된 삶의 관점을 통합하여, 신앙인들이 사후세계뿐만 아니라 현재 이 땅에서의 삶, 관계, 공동체, 그리고 지구 환경 및 생태계를 하나님의 나라의 모습으로 회복시키는 실천을 포함하고자 한다.

2. 수업에서 영화 활용의 가능성

영화는 현대 사회에서 주요 매체 중 하나이며 강한 문화적, 교육적 도구로 자리 잡고 있다. 특히 교육적 도구로서 영화는 시각적 및 청각적 자극을 통해 학생들에게 깊은 몰입과 감정적 경험을 제공하고, 영화의 전체 스토리와 등장인물의 상황에 공감하고 몰입하게 만드는 특별한 경험을 제공한다(박소진, 2016). 이를 통해 학습의 효과를 극대화할 수 있다. 영화는 단순한 오락을 넘어, 다양한 문화적, 사회적 이슈와 메시지를 전달하는 유용한 도구로 활용될 수 있다(김정은·서진환, 2015).

대학 교육에서 영화의 활용은 특히 효과적이다. 김혜정(2024)의 연구에 따르면, 영화는 다문화 교육에서 학습자의 참여도와 만족도를 크게 향상할 수 있는 도구로 작용했다. 이 연구에서 83.7%의 학생들이 다문화 수업에서 영화를 사용하는 것에 만족했다고 응답했다. 이는 영화가 교육적 도구로서 잠재력을 지니고 있음을 보여주는 사례라 할 수 있다.

기독교와 영화의 관계를 살펴보면, 영화는 기독교적 세계관을 전달하고 복음 전파의 도구로 활용될 수 있는 중요한 매체임을 알 수 있다. Walsh(2023)에 의하면, 1950년대 이전부터 그 역사적 뿌리가 존재하지만, 1990년대 이후 비로소 성경 비평가들이 “성경과 영화”라는 용어를 사용하며, 성경과 영화의 접목에 관해 탐구했다. 한 예로 Rindge(2010)는 대학생들에게 영화를 통해 성경을 가르치는 방법론을 연구하며, 영화와 성경 텍스트 간의 대화를 촉진하는 교육적 방법론이 중요함을 강조했다. 예를 들어 학생들이 자신의 관점에서 영화 전체를 주의 깊게 보고, 교수자는 영화와 성경 텍스트 간 대화를 촉진하는 것이 중요함을 논하였다. 이는 영화가 기독교와 성경을 교육하는 현장에서 학생들이 성경을 더 깊이 이해하고 자신의 신앙적 관점을 강화하는 데 중요한 역할을 할 수 있음을 시사한다.

이처럼 기독교 학문 및 교육 영역에서 영화의 활용은 새로운 교육적 기회를 제공한다고 볼 수 있다. Javorskiy & Avramov(2023)는 현대 영화가 상징적이고 예술적인 수단을 통해 기독교 신학적 규범을 효과적으로 표현한다고 언급하며, 이러한 접근이 기독교적 역사 및 전통과도 일치한다고 주장했다. 또한, 이들은 영화가 현대 기독교인의 신앙생활에서 중요한 역할을 해왔다는 점을 강조한

다. 따라서 영화는 단순한 학습 도구를 넘어, 신학적 교육과 복음 전파의 수단으로 활용될 수 있다.

우리나라의 기독교 학문 및 교육 영역에서도 영화에 관한 관심이 점차 증가하고 있다. 강진구(2003)는 영화는 20세기 들어 비약적인 발전을 거듭하면서 단순한 오락을 넘어 대학에서 연구되는 학문 분야로 자리 잡으면서, 기독교계에서도 영화를 복음 전파를 위한 중요한 수단으로 인식해야 함을 주장하였다. 나아가 직접적인 복음 전파를 위한 구속 영화와 하나님의 창조와 구원의 의미를 표현하는 구속적 영화 모두를 발전시켜야 한다고 하였다. 이대성(2007)은 현대 문화에서 영화가 영향력 있는 표현 수단으로 부각되고 있는 만큼 기독교계에서도 적극적인 태도를 보여야 함을 강조했다. 영화를 통해 하나님의 임재가 문화 속에 있음을 강조하며, 영화가 기독교세계관과 성경의 메시지를 효과적으로 전달하는데 중요한 도구로 활용될 수 있는 것으로 보았다. 따라서 기독교에서 영화에 대해 회피하거나 경계하는 단계를 넘어서, 대화하고, 수용하고, 인정하는 단계로 나아가야 함을 하며, 기독교 이해과목에서 영화를 좀 더 적극적으로 활용하기 위한 방법들을 논하였다.

종합해 보면, 영화는 시각과 청각적 효과를 통해 학생들이 학습에 몰입하고 흥미를 느끼게 하는 유용한 도구라 할 수 있다. 기독교세계관 수업에서 영화를 활용하는 것은 학생들에게 다양한 관점을 제공하고, 기독교적 가치를 효과적으로 전달하는 데 중요한 역할을 할 것이다.

III. 연구방법

1. 일반적 질적연구

일반적 질적연구는 해석주의적 패러다임에 기반한 연구방법으로, 다양한 질적연구 접근법의 지적 기반을 공유하면서도 유연하게 연구를 수행할 수 있는 접근방식을 제공한다. 이 연구방법은 특정 이론적 틀이나 방법론에 구애받지 않으며, 연구자가 연구 주제에 적합한 방법을 자유롭게 선택할 수 있는 장점이 있다. 일반적 질적연구는 정책이나 프로그램의 진행 과정 및 효과를 분석할 때 유용하게 활용될 수 있으며, 주로 주제분석 수준에서 이루어지는 질적 연구를 포함한다(김인숙, 2024).

본 연구에서는 기독교 대학생들의 ‘기독교세계관’ 수업 경험을 탐구하기 위해 일반적 질적연구를 채택하였는데, 가장 중요한 이유로는 이 연구방법은 귀납적 주제분석에 강점이 있기 때문이다. 연구자는 주제분석을 활용하여 기독교세계관 수업 현장에서 나타나는 다양한 의미, 주제, 범주를 귀납적 방법을 통해 심층적으로 분석하고자 하였다.

2. 연구참여자 및 자료수집

본 연구의 참여자는 B 대학교 2022년도 2학기 <기독교세계관> 과목 수강생들이었다. 수강생은 총 45명이었으나 이 중 연구 참여에 동의한 학생 44명이 참여자로 선정되었다. 참여자에 관한 정보를 간략히 설명하면, 성별은 남자 13명, 여자 31명으로 여학생이 두 배 가까이 되었다. 학부 분포는 사회복지학부 34명, 경상학부 6명, 경찰학부 2명, 문화 예술학부 1명, 컴퓨터공학부 1명이었다. 연령은 19세 1명, 20세 3명, 21세 22명, 22세 6명, 23세 9명, 24세 3명으로 21세가 가장 많았다. 종교와 관련하여 기독교가 14명, 불교 1명, 그 외 29명이 무교(불가지론, 실존주의, 무신론 등으로 표방). 여기에서 종교는 종교 선택지를 주고 단순 응답형으로 파악한 것이 아니라 토론자료를 통해 파악한 것이다. 자료수집 기간은 2022년 9월 5일부터 12월 14일까지였다.

B 기독교 대학교 ‘기독교세계관’ 수업의 목적은 성경에 기초한 기독교세계관을 확립하고 나아가 이를 바탕으로 자신의 삶은 물론 타인, 공동체, 사회에 기여할 수 있는 건강한 기독교인을 양성하는데 목적이 있다. 수업 전반부에는 기독교세계관에 관한 내용으로, 세상을 보는 다양한 창, 세계관, 기독교세계관이란 무엇인가, 신앙의 눈으로 전공과목을 재조명하다. 기독교세계관으로 본 사회문제, 하나님은 인간을 어떤 존재로 만드셨는가? 에 관한 내용을 배운다. 후반부에는 전문가 윤리, 사회복지전문가의 기독교적 영성, 예수님에게서 배우는 복지실천, 행복, 사회적 소수자, 사회정의와 공동체 정신, 성경적 리더십 등을 배운다(장종현 편저, 2018). 이 중에서 본 연구에서는 ‘예수는 역사다’ 영화와 기독교세계관과 관련된 수업 경험을 주요 연구 자료로 삼았다. 아래 표1 참조.

표1 수업 내용 및 진행방법

주차	수업 내용	진행방법
1주	과목 소개 및 수업계획 소개	강의, 자기소개
2주	세상을 보는 다양한 창, 세계관	강의, 그룹 토론
3주	기독교 세계관이란 무엇인가?	영화기반강의, 그룹 토론
4주	신앙의 눈으로 전공과목을 재조명하다.	영화기반강의, 그룹 토론
5주	기독교세계관으로 본 사회문제	강의, 그룹 토론
6주	하나님은 인간을 어떤 존재로 만드셨는가?	영화기반강의, 그룹 토론
7주	전문가의 윤리	영화기반강의, 그룹 토론
8주	중간고사	시험
9주	사회복지전문가의 기독교적 영성	영화기반강의, 그룹 토론
10주	예수님에게서 배우는 복지 실천	영화기반강의, 그룹 토론
11주	행복	강의, 그룹 토론
12주	사회적 소수자에게 한 걸음 다가서기	강의, 그룹 토론
13주	기독교 창으로 본 사회정의와 공동체 정신	강의, 그룹 토론
14주	그리스도를 닮아가는 성경적 리더십	강의, 개인 글쓰기
15주	기말고사	시험

자료 출처: 장종현(2018).

수업에서 영화는 ‘예수는 역사다’ 외에도 해당 주차에 따라 다른 영화들이 사용되었으나, 본 연구에서는 ‘예수는 역사다’와 관련된 내용에 초점을 두었다.¹ 영화 활용 절차는 다음과 같다. 첫 주 오리엔테이션에서 영화 활용의 배경과 대략적인 줄거리를 소개하였고, 2주 차까지 학생들이 개별적으로 영화를 전체 감상하도록 하였다. 4주 차에는 교수가 영화를 설명하고, 이 영화와 기독교 세계관에 관한 토론 주제를 제시하였다.

본 연구의 자료는 ‘예수는 역사다’를 활용한 기독교세계관 수업과 관련한 그룹별 토론자료, 개별 심층 인터뷰, 개인 글쓰기 자료였다. 그룹별 토론 자료는 1주차, 8주차, 14주, 15주차를 제외한 11주 동안 강의 후 실시된 그룹별 토론 내용을 종합한 결과물이다. 총 8개의 그룹이 있었으며, 각 그룹은 5~6명으로 구성되었다. 매주 교수는 토론 주제를 제시하여, 조장의 진행 하에 토론이 진행되도록 하였다. 그룹 토론 내용은 조장이 요약해서 제출하였다.

개별 인터뷰는 14주 기간에 자발적으로 참여한 3명의 학생들을 대상으로 별도의 시간 및 장소에서 약 1시간 30분 가량 심층 면접이 진행되었다. 이 인터뷰의 목적은 토론 주제에 대한 보다 심도 있는 응답을 수집하고, 그룹 토론에서 미처 말하지 못한 내용을 학생들이 자유롭게 표현하도록 하는데 있었다. 또한, 개인 글쓰기는 14주 차에 진행되었으며, 학생들은 제시된 질문에 따라 수업 참여 경험을 반추하며 성찰적인 글쓰기를 자유롭게 수행하였다. 연구자는 자료 수집 과정에서 수업 및 연구 과정의 원활한 진행을 위해 지속적으로 반성과 성찰을 위한 메모 노트를 작성하였다.² 이 내용은 연구자의 분석적 글쓰기 과정에서 활용되었다.

인터뷰 때 사용한 질문은 다음과 같다. 1. 본인의 세계관은 무엇인가요? 2. 타인의 세계관에 대해 어떻게 생각하나요? 3. ‘예수는 역사다’ 영화 이야기를 보고 가장 와 닿았던 점이 무엇인가요? 4. 본 수업 중 배운 내용 중에 자신의 삶이나 신앙에 적용해 보고 싶은 것이 있나요? 있으면 어떻게 적용

-
- 1) ‘예수는 역사다’ 영화는 2017년에 미국에서 제작된 작품으로, 주인공 리 스트로벨은 실제 인물이다. 1980년, 리는 시카고 트리뷴 신문의 최연소 기자가 되었으며, 사실을 통해서만 진실로 갈 수 있다고 믿는 열렬한 무신론자였다. 어느 날, 리와 그의 가족은 식당에서 식사하던 중 딸이 사탕을 잘못 삼켜 기도하 막히는 사건을 겪게 되었다. 손님으로 왔던 한 간호사가 다가와 응급처치를 하여 딸을 살려주었고, 그녀는 하나님의 인도로 이 식당에 왔다고 말했다. 리의 아내는 이 사건을 계기로 예수님을 영접하며, 그 간호사와 교제하며 신실한 크리스천이 되어갔다. 그러나 리는 이 사건을 단순한 우연으로만 여겼고, 아내의 변화를 이해하지 못해 부부간의 갈등이 커졌다. 리는 신의 존재를 부정하고 아내를 되돌리기 위해 취재를 시작했지만, 기독교의 핵심인 예수의 부활을 증명하기 위한 여러 증거와 학자들의 말을 부정할 수 없었다. 그리스어 신약 필사본 5,843권, 예수가 매장되었다는 최초 기록, 500명이 동시에 부활한 예수를 목격했다는 증언 등이 그것이다. 또한, 아버지와 아내의 사랑을 깨닫게 되면서, 결국 리는 예수님을 영접하며 “You win!”이라고 외쳤고, 기독교 신앙을 받아들였다.
- 2) <메모 노트 예시 1> 본 수업은 연구와 병행되기 때문에, 본연의 수업에서 중요한 요소를 간과하지 않도록 주의가 필요하다. 학생들이 기독교 세계관의 핵심 개념을 명확하게 이해할 수 있도록 중점을 두어야 하며, 이를 통해 성경과 기독교 세계관의 관점에서 세상과 인간을 바라보는 능력을 배양할 수 있도록 지도해야 한다. 특히, 창조, 타락, 구속, 완성이라는 기독교 세계관의 핵심 요소들이 학생들에게 효과적으로 전달되도록 노력할 필요가 있다. <예시2> 본 수업은 기독교인 학생뿐만 아니라 비기독교인 학생들도 함께 참여하므로, 모든 학생이 쉽게 이해하고 흥미를 느낄 수 있도록 다양한 시각적 자료, 특히 영화를 적극적으로 활용할 필요가 있다. <예시3> 영화를 활용하여 매주 토론을 진행하고 있으며, 학생들이 이를 잘 따라오고 있는 것으로 보인다. 기독교인 학생들은 성경과 신앙생활에 대한 열정을 강화하고 있으며, 비기독교인 학생들 또한 기독교에 대한 관심을 갖고 보다 열린 시각을 가지게 된 것으로 관찰된다.

해 보고 싶은지 써 보세요. 5. 본 과목을 듣고 나서 기독교에 대해 더 알게 된 점은 무엇인가요? (혹은 기독교에 관한 생각에 변화된 점이 있나요?) 6. 이 수업을 통해 생각이나 신념, 세계관의 변화가 있었다면 무엇인가요? 이 질문들 외에 매주 차 토론, 개인 글쓰기, 심층 인터뷰가 진행되는 과정에서 본 주제와 관련하여 더 세부적인 질문들이 제시되었다.

3. 윤리적 고려 및 자료분석

본 연구자는 연구의 윤리성을 확보하기 위해 학생들에게 더 나은 기독교세계관 수업을 위해 영화를 활용하여 진행하는 본 수업과 수업에 참여한 학생들의 경험을 연구에 활용하는 것에 대한 동의를 구하였다. 구두로도 자세히 설명하였고 이를 서면으로도 자발적 동의 의사를 표하도록 하였다.

자료분석은 일반적인 질적 연구에서 효과적으로 사용되는 귀납적 주제 분석(김인숙, 2024)과 근거이론에서 활용되는 지속적 비교법(Strauss & Corbin, 신경림 역, 2001)을 적용하였다. 귀납적 주제분석을 통해 자료에서 나타나는 의미, 패턴, 주제를 발견하고자 했으며, 지속적 비교법을 통해 주제 간의 비교와 차이를 분석하여 최종적인 패턴 및 범주를 도출하고자 하였다.

구체적으로 보면, 심층 인터뷰, 개인 글쓰기, 그룹 토론 자료를 각 학생별로 구분하여 한 파일에 정리했다. 이후 각 학생별로 분류된 파일을 여러 번 읽으면서 전체 내용을 숙지했다. 이후 각 학생의 자료를 읽으며 줄 또는 문단 단위에서 의미들을 코딩하였다. 그런 다음 도출된 의미들을 지속해서 비교하면서 주제를 분석하였으며, 최종적으로 도출된 주제들을 추상화하여 범주를 형성하였다.

4. 연구자 준비 및 질적연구의 평가

본 연구의 타당성과 객관성을 확보하기 위해, 연구자의 준비 과정과 연구의 엄격성에 관해 기술하고자 한다. 우선 연구자 준비 측면에서, 본 연구자는 사회복지학과 교수로서, 기독교와 일반학문 간의 통합적 연구를 수행하기 위해 목회학 과정을 이수하며 다양한 기독교 및 신학 관련 수업을 수강하였다. 특히, ‘기독교세계관’ 수업을 이수함으로써 기독교세계관을 깊이 있게 이해하는 데 중점을 두었다. 또한, 다수의 질적 연구를 수행한 경험이 있어 질적연구 수행에 필요한 역량을 갖추고 있다.

연구의 엄격성을 확보하기 위해 Lincoln과 Guba(1985)가 제시한 신뢰성, 중립성, 전이성, 일관성의 기준을 최대한 준수하고자 하였다. 첫째, 연구의 신뢰성은 사실적 가치가 있는 자료를 확보함으로써 달성될 수 있다. 이를 위해 연구자는 토론과 인터뷰, 글쓰기 과정에서 학생들이 자유롭게 진솔하게 자기표현을 할 수 있도록 장려하였으며, 교수와 학생 간의 대면 및 문자, SNS 톡을 통한 인격

적이고 편안한 소통을 위해 노력하였다. 또한, 성적 평가 기준에 대해 명확히 설명하였으며, 출석, 시험 점수, 토론 참여 여부와 같은 객관적인 지표 외에 개인의 경험 내용이 성적에 영향을 미치지 않음을 강조하였다. 둘째, 중립성을 확보하기 위해 연구 질문의 도출과 대화 과정에서 연구자의 선입견이나 신앙적 가치가 개입되지 않도록 열린 태도를 유지하려고 최대한 노력하였다. 셋째, 전이성은 연구결과와 적용 가능성을 의미하는데, 이를 검증하기 위해 기독교세계관 수업을 진행한 경험에 있는 다른 신학자에게 연구결과를 공유하며 의견을 청취하였다. 마지막으로, 일관성을 확보하기 위해 질적연구 경험이 있는 연구자에게 연구의 전체 과정, 즉 연구 주제, 연구문제, 연구방법, 자료 분석 및 결과를 검토받아 연구의 전 과정을 점검하였다.

이와 같은 준비와 노력을 통해 본 연구의 타당성과 객관성을 최대한 확보하고자 하였다.

IV. 연구결과

본 연구에서는 영화를 활용한 기독교세계관 수업을 진행하고, 여기에 참여한 학생들의 수업 참여 경험을 조사하였다. 그 결과 총 5개의 범주, 20개의 주제, 71개의 의미가 도출되었다. 분석결과를 정리한 내용은 아래 표 2와 같다.

표 2. 기독교 대학생의 기독교세계관 수업 경험

의미	주제	범주
<ul style="list-style-type: none"> 예수님이 구원자임을 믿으며 살아옴. 성경과 교회 중심의 삶을 살아옴. 기독교가 나의 삶을 이끈다는 확신. 	기독교 유신론	1. 다양한 세계관의 확인
<ul style="list-style-type: none"> 기독교에 관해 관심이 없음. 기독교에 거리를 두며 살아옴. 과학주의와 자연주의에 따라 살아옴. 	무관심주의	
<ul style="list-style-type: none"> 신의 존재 부정함. 힘든 현실을 볼 때 신이 존재하지 않는다고 생각. 신은 인간이 위로받기 위해 만들어낸 가상의 존재임. 과학을 믿으며 신은 위안을 위한 수단이라고 생각. 	무신론주의	
<ul style="list-style-type: none"> 주관적 깨달음과 경험 때문에 살아감. 무교인 부모님의 영향을 받아 실존주의를 가짐. 현실주의자이며 경험을 중시함. 세상을 살아가는 힘은 스스로 나온다고 생각함. 	실존주의	
<ul style="list-style-type: none"> 신의 존재를 긍정도 부정도 하지 않음. 과거 기독교였으나 지금은 불가지론임. 오래 교회 다녔으나 신의 존재에 의문 있음. 	불가지론	
<ul style="list-style-type: none"> 조원마다 세계관이 아주 다르다는 점을 알게 되었음. 다른 세계관을 가진 조원들의 생각을 알 수 있었음. 다양한 입장을 가진 사람들이 모여 협력하며 살아가고 있음. 	다양한 세계관이 공존함을 알게 됨	2. 타인의 세계관에 대해 존중하는 마음
<ul style="list-style-type: none"> 자신의 세계관을 돌아볼 수 있는 계기가 됨. 각자 다른 세계관을 가졌으므로 서로 융화하는 것이 중요. 무관심주의였으나 다양한 세계관에 관심을 가져야 함. 다른 종교를 비판하지 않는 것이 중요하다고 생각함. 	다른 세계관을 존중	
<ul style="list-style-type: none"> 세계관이 생활, 관계, 소통, 문제해결에 영향을 줌. 기독교가 나의 삶을 긍정적으로 이끌 것이라 생각. 기독교인들끼리도 신념과 의견이 다름을 알고 신기했음. 	세계관이 삶에 미치는 영향력을 인식	
<ul style="list-style-type: none"> 실화를 바탕으로 예수에 대한 역사적 근거가 설득력 있음. 예수의 실존과 부활이 사실이었을 것으로 생각. 기독교에 대한 오해와 궁금증이 풀림. 500명이 동시에 부활 예수를 보았다는 점이 인상 깊음. 	기독교적 지성의 확장	3. 영화를 통해 기독교의 세계로 초대됨:(비기독교인)
<ul style="list-style-type: none"> '리'의 행동을 보며 자신도 종교와의 거리가 조금 가까워짐. 예수님의 존재를 조금이나마 이해할 수 있게 됨. '리'처럼 신앙을 갖게 되는 날이 올까 생각해 봄. 	기독교에 관한 관심이 생김	
<ul style="list-style-type: none"> 무신론자가 하나님을 믿게 된 과정이 매우 흥미로움. 주인공이 하나님을 믿게 되는 과정 보며 관심이 생김. 주인공이 기독교인이 되어가는 모습에서 공감이 많이 되었음. 	주인공이 믿음으로 가는 여정이 인상적임	
<ul style="list-style-type: none"> 하나님께서 존재하심을 보게 됨. 하나님의 존재를 믿는 자세를 가질 수 있게 되었음. 무신론자이지만 예수님의 십자가 죽음과 부활을 믿게 되었음. 	신의 존재를 믿는 마음이 생김	

의미	주제	범주
<ul style="list-style-type: none"> • 사랑을 깨닫고 기독교인이 된 주인공 ‘리’가 이해됨. • ‘리’의 의심과 인정이 나와 같음. • 예수님을 믿기 전 자신도 주인공과 같아서 더 와 닿았음. 	공감과 동일시의 감정 느낌	4. 영화를 통해 더 깊은 신앙의 세계로 들어감 (기독교인)
<ul style="list-style-type: none"> • 많은 가정에서 경험할 수 있는 갈등이라고 생각함. • 아내가 다른 사람이 되었다고 느끼고 부부 갈등이 심해졌음. • ‘리’와 아버지의 관계에 관해 토론한 것이 인상 깊었음. 	관계 갈등 극복과정이 인상적임	
<ul style="list-style-type: none"> • ‘리’의 변화는 지성보다 사랑 때문이라고 생각함. • 예수님의 마음과 십자가 사랑을 알 수 있었음. • ‘리’가 느낀 사랑을 보며 매우 신기하였음. • 영화처럼 외할머니가 하나님을 믿게 되는 날이 오기를 희망 	사랑의 위대함을 느낌	
<ul style="list-style-type: none"> • 하나님께 가졌던 의문이 주인공에게 투영되어 인상적이었음. • 하나님께로 향한 자신의 방향성을 고취하는 시간이었음. • ‘리’의 모습 보며 자신의 신앙심을 되돌아보게 됨. 	신앙을 돌아보게 되는 계기가 됨	
<ul style="list-style-type: none"> • 이전보다 기독교세계관에 대해 확실하게 알 수 있게 되었음. • 기독교 유신론이 가장 올바른 세계관이라는 생각을 함. • 기독교세계관의 핵심 내용을 알게 된 점이 인상 깊었음. • 교회 주일학교에서 기독교세계관 지식을 나누고 싶음. 	기독교세계관에 대한 확신(기독교인 중심)	5. 기독교 세계관 다지기
<ul style="list-style-type: none"> • 비종교인이지만 선한 영향력을 주는 마인드를 갖고 싶음 • 신과 기독교인에 대해 생각하게 된 계기가 됨. • 수강 후 기독교 관점에서 세상을 바라볼 수 있게 되었음. • 기독교를 경험하고 싶은 생각이 들었음. • 예수님의 존재가 더 궁금해졌음. 	세계관의 변화(비기독교인 중심)	
<ul style="list-style-type: none"> • 수업을 통해 기독교에 대한 인식이 긍정적으로 바뀌었음. • 영화 통해서 기독교에 대한 편견을 조금 떨쳐낼 수 있었음. • 허무주의였는데 기독교에 대한 부정적 이미지가 잊혔음. • 성경 이야기를 접하며 기독교에 대해 긍정적 관심을 갖게 됨. • 기독교가 사람을 성장시킬 것 같다는 것을 느끼게 되었음. 	기독교에 대해 긍정적 관점으로 변화(비기독교인 중심)	
<ul style="list-style-type: none"> • 공동체 정신을 갖추고 약자에 관한 관심을 가져야겠음. • 기독교적 세계관을 삶에 적용해 봄 • 어려운 대상자들에게 찾아가 도움을 주고 싶음. • 예수님의 관점에서 사회적 약자를 대상으로 사랑, 나눔, 헌신을 실천. 	어려운 이웃과 공동체를 위한 나눔과 실천에 관한 관심	

1. 다양한 세계관의 확인

수업에 참여한 학생들의 세계관은 기독교 유신론, 무관심주의, 무신론주의, 실존주의, 불가지론자 등 다양하게 나타났다.

1) 기독교 유신론

기독교 유신론을 믿고 있는 학생들은 예수님을 구원자로 믿으며, 성경과 교회를 중심으로 한 삶을 살아오고 있다. 이들은 기독교 유신론이 자신의 삶을 이끌고 있다는 확신을 가지고 있으며, 이러한 신앙이 그들로 하여금 삶에 대한 감사와 타인에 대한 사랑을 갖게 해 주었다고 보고하였다

저에게 해당하는 세계관은 기독교 유신론입니다. 저는 모태신앙으로서 어렸을 때부터 교회에서 배운 내용을 토대로 하나님께서 아들인 예수님을 이 땅에 보내주셔서 우리를 죄에서부터 구원해 주시고 영원한 생명을 주셨다는 점을 기반으로 살아가고 있습니다. (학생 25, 토론)

2) 무관심주의

참여자 중 무관심주의 세계관을 가진 학생들은 기독교에 관심이 없거나 거리를 두고 있으며, 과학주의와 자연주의에 따라 삶을 살아가고 있는 것으로 나타났다. 한편, 기독교인이면서도 자신이 무관심주의 세계관을 가지고 있었다는 사실을 깨달았다는 참여자도 있었다

저는 태어났을 때부터 무교였고, 신은 있다고 생각하지만, 지금까지 특정한 종교를 믿어본 적은 없습니다. 제 주변에 기독교를 믿는 친구들은 많았지만, 그 친구들의 신앙심이 얼마나 깊은지, 무엇을 하는지에는 크게 관심을 가지지 않고 그런 부분에 대해서는 거리를 두며 살았습니다.(학생 8, 토론)

3) 무신론주의

자신을 무신론자라고 표방한 참여자들은 신의 존재를 부정하였으며, 그 이유로는 나아지지 않는 힘든 현실을 보면서 그런 생각이 들었다고 하였다. 또한, 어떤 학생은 신은 인간이 위로받기 위해 만들어 낸 가상의 존재라고 생각하고 있었고, 직접 보지 못해서 믿을 수 없다고 하였으며, 신은 심리적 안정을 위해 믿는다고 생각하고 있는 것으로 나타났다.

신에 대한 저의 생각은 우선, 무신론주의입니다. 신의 존재 자체를 부정하는 입장입니다.(학생 4, 토론)

4) 실존주의

실존주의라고 답한 학생들은 주관적 깨달음과 경험을 중시하며 열심히 사는 것이 중요하다고 하

였다. 또한, 자신만의 방식을 스스로 찾는 것이 중요하다고 생각하였다. 이러한 실존주의는 무교인 부모님의 영향을 받은 것으로 보였으며, 어린 시절 경험이 세계관 형성에 지대한 영향을 미치고 있음을 보여주었다. 실존주의를 표방한 학생들은 경험을 중시하여 세상을 살아가는 힘은 스스로에게 나온다고 믿으며 살아가고 있는 것으로 나타났다.

저는 저의 삶은 오직 제가 주체가 되어 형성된다고 여깁니다. 즉, 일상생활을 하며 선택의 순간이 다가올 때 결국 자신만이 그 선택을 하여 후회나 만족의 결과를 얻으며 그것의 반복으로 저만의 삶이 만들어진다고 생각합니다. 그래서 저는 신의 존재를 부정하지는 않지만, 그보다 저에 관한 주관적 깨달음으로 인하여 스스로 삶을 만들어간다고 생각하는 것이 바로 저의 사고방식입니다 (학생 22, 토론).

5) 불가지론자

불가지론을 주장하는 학생들은 신의 존재를 긍정도 부정도 하지 않았다. 하나님의 존재 여부에 대해 사람이 알 수 없다고 생각하였고, 신의 존재가 인간의 삶에 영향을 미치지 않는다고 하였다. 한 학생은 과거에 기독교 유신론이었으나 지금은 불가지론이며, 오래 교회 다녔지만 지금은 신의 존재에 의문이 든다고 하였다.

신의 존재를 긍정 또는 부정하지 않기 때문에 대인관계를 맺을 때도 종교인과 비종교인의 차이를 두지 않고 편안하게 관계를 맺는 편입니다.(학생10, 토론)

2. 타인의 세계관에 대해 존중하는 마음

참여자들은 다양한 세계관이 공존함을 알게 되어 매우 흥미로워하였고, 자신과 다른 세계관을 존중해야 한다고 생각하며, 세계관이 삶에 미치는 영향력을 인식하고 있는 것으로 나타났다.

1) 다양한 세계관이 공존함을 알게 됨

학생들은 토론을 통해 각자의 세계관이 다르다는 점을 발견하며 흥미를 느꼈다. 또한, 서로 다른 세계관을 가진 조원들의 생각을 이해할 수 있어서 의미가 있었다고 평가했다. 이들은 세상을 바라보는 관점이 각기 다른 것은 당연하며, 각 세계관은 나름의 장점을 가지고 있음을 인식하게 되었다고 하였다. 다양한 입장을 가진 사람들이 모여 협력하며 살아가고 있다는 사실을 깨달았다고 하였다. 기독교인 학생들 중 일부는 무교인 조원의 생각을 들으며 뜻깊은 경험을 했다고 밝혔다. 또한,

기독교인들 사이에서도 각자의 신념과 의견이 다를 수 있음을 알게 되어 흥미로웠다는 의견을 제시한 참여자도 있었다.

기독교 세계관이 사람마다 아예 다른 가치관을 가지고 있고 조원들과 토의하는 과정에서 각자 종교와 신을 섬기고 생각하는 방식이 아예 다르다는 것을 알게 되었습니다.(학생 12, 토론)

2) 타인의 세계관을 존중해야 한다고 생각

참여자들은 대화를 통해 타인의 종교를 존중해야 한다는 점을 인식하였으며, 각기 다른 세계관을 가진 사람들 간의 융화를 위해 노력하는 것이 중요하다고 느꼈다. 한 참여자는 원래 무관심주의자였으나, 이번 경험을 통해 다양한 세계관에 관심을 가져야 한다고 생각하게 되었다. 다른 참여자들도 상대방의 세계관과 생각을 수용하는 태도가 필요하며, 다른 종교를 비판하지 않는 것이 중요하다고 강조하였다. 전반적으로, 참여자들은 자신과 다른 가치관을 가진 사람들에게 대해서도 그 생각을 존중해야 한다는 견해를 가진 것으로 나타났다.

다른 조원들과 세계관에 대해 이야기 하면서 다양한 세계관에 대해 알게 되고 각자의 세계관을 존중해야 한다고 생각했습니다. 올바른 세계관 확립을 위해서는 자신의 세계관을 남에게 강요하지 않고 서로 존중하는 태도를 가져야 한다고 생각합니다.(학생 39, 토론)

3) 세계관이 삶에 미치는 영향력을 인식

참여자들은 토론을 통해 다양한 세계관이 일상생활, 관계, 소통, 문제해결에 영향을 주고 있음을 느낀다고 생각했다. 한 학생은 자신의 삶에 기독교를 더 배우고 적용시켜 나가면 더 의미있는 삶을 살 것 같다고 하였다. 즉 기독교가 참여자의 삶을 긍정적으로 이끌어 갈 것으로 생각하였다.

가치관이 일상생활에서 하는 대인관계, 문제해결 능력, 사람들과의 소통능력 등 여러 부분에 자신도 모르게 영향을 준다는 점을 토론과정에서 느꼈습니다(학생 12, 토론).

그동안 무교로 살아와서 기독교에 대해 접해볼 기회도, 성경 내용에 대해 자세히 들어볼 기회도 없었는데, 본 과목을 듣고 짧게라도 성경 내용을 들어보고 기독교에 대한 이야기를 들으며 내 삶에 기독교를 적용시켜 더 배워 나간다면 좀 더 의미있는 삶을 살 수 있겠다 라는 생각이 들었다(학생 31, 개인 글쓰기).

3. 영화를 통해 기독교의 세계로 초대됨: 비기독교인 중심

참여자 중 비기독교인 학생들은 영화를 통해 기독교 세계로 초대되는 모습을 보였다. 기독교적 지성이 확장되고, 기독교에 관한 관심이 생기고, 주인공이 믿음으로 가는 여정이 인상적이며 신의 존재를 믿는 마음이 생겼음을 표현하였다.

1) 기독교적 지성의 확장

‘예수는 역사다’라는 영화는 실화를 바탕으로 하고 있어 흥미로웠으며, 참여자들은 이 영화를 통해 기독교에 대한 오해와 궁금증이 해소되었다고 언급하였다. 참여자들은 영화에서 제시된 역사적 예수의 근거를 설득력 있게 받아들였으며, 특히 예수의 매장에 관한 최초의 기록, 빈 무덤, 고고학자들이 발견한 신약 필사본, 그리고 예수님의 매장 기록 등이 설득력 있게 다가왔다고 하였다. 또한, 예수님의 부활을 목격했다는 역사적 기록들을 통해 예수의 실존과 부활이 사실일 가능성이 높다고 생각한다는 의견도 제시되었다. 한 참여자는 500명이 동시에 예수를 보았다는 증언이 가장 인상 깊었다고 하였다.

나도 리와 같이 사건의 팩트를 굉장히 중요시하는데, 리가 취재를 나서면서 가지고 있던 생각들이 나와 비슷했고, 나는 예수의 부활이 어떻게 가능했는지, 이걸 누가 본 사람이 과연 실재 했었는지, 신의 전지전능함이 진짜일지 등에 의문이 있었습니다. 그런데 어찌 되었든 간에 예수의 부활과 예수의 부활 이후 몇 달 내에 예수를 보았다는 내용이 기록되어 있고, 이 또한 아주 오래된 역사의 기록 중 하나입니다. 그냥 이 문장 하나만으로도 예수는 실존했었고, 그의 부활 또한 사실이었을 수 있겠구나 싶었습니다(학생 12, 토론).

나는 500명이 동시에 예수를 보았다는 증언이 가장 인상 깊습니다. 취조를 할 때도 각자 서로 이야기를 나누지 못하게끔 하고 물어봤을 때 그래도 몇 명은 다른 이야기를 할 수 있지만, 예수의 부활에 대한 증언은 그 많은 500명이 모두 같은 대답을 했기에 더 신빙성이 있다고 생각합니다(학생 27, 토론).

2) 기독교에 관한 관심이 생김

비기독교인 참여자들은 ‘예수는 역사다’를 시청하면서 기독교에 대한 심리적 거리가 조금씩 좁아지며 관심이 생겨나는 경험을 하였다. 한 참여자는 이 영화를 통해 예수님의 존재를 조금이나마 이해하고 받아들일 수 있는 계기가 되었다고 밝혔다. 다른 참여자들은 무신론자임에도 불구하고 기독교

교를 조금 더 이해할 수 있었다고 하였으며, 주인공 리처럼 신앙을 갖게 되는 날이 올지 생각해 보게 되었다고 하였다. 또한, 무종교였던 참여자 중에는 이 영화를 계기로 기독교에 대해 다시 한 번 생각해 보게 되었다는 의견도 있었다. 주인공 ‘리’의 마음과 행동을 보면서, 무교였던 자신도 종교에 대한 거리가 조금 가까워졌다고 느꼈다는 참여자도 있었다.

‘예수는 역사다’가 가장 와 닿았습니다. 주인공은 처음에 무신론자로서 하나님의 존재를 부정했지만, 점차 예수님을 믿고 영접했습니다. 저도 예전에 신앙생활을 하면서 ‘하나님이 정말 존재하실까?’라는 의문을 종종 가졌습니다. 그런데 이 영화를 통해 예수님의 존재를 조금이나마 이해하고 받아들일 수 있는 계기가 되었습니다(학생 16, 토론).

‘예수는 역사다’예수님에 대한 직접적인 지식을 얻을 기회가 많지 않았는데 영화를 계기로 새로운 내용을 습득하고 예수님이 어떤 일을 하셨는지 알게 되었다.(학생 12, 개인 글쓰기).

3) 주인공이 믿음으로 가는 여정이 인상적임

다수의 비기독교인 참여자들은 ‘예수는 역사다’를 시청하며 믿음으로 가는 여정을 매우 인상적으로 느꼈다. 구체적으로, 무신론자가 하나님을 믿고 기독교인이 되는 과정이 매우 놀랍고 흥미로우며 인상적이었다고 하였다. 이 과정을 보며 기독교에 대한 관심이 생기고 신비롭게 느껴졌다고 하였으며, 무신론자인 주인공이 기독교인이 되어가는 모습에 공감되었다고 하였다. 한 참여자는 영화의 주인공 ‘리’처럼 언젠가는 신의 존재를 믿을 수 있을 것 같다고 생각했다고 밝혔다.

영화의 주인공이 극단적이라고 할 수 있을 정도로 기독교를 싫어했는데, 기독교를 부정하기 위해서 예수의 역사에 대해 조사를 하다 결국 예수를 인정하고 하나님을 믿게 된 과정이 무신론자가 기독교 신자가 되는 과정의 한 편을 본 것 같아 ‘아, 저럴 수도 있겠구나’하고 이해가 가서 영화가 가장 와 닿았습니다(학생 8, 토론).

‘리’가 예수의 존재를 부정하고 그 증거물을 찾다가 결국 예수의 존재를 인정하고 사랑하는 내용인데 내가 소름 끼쳤던 부분은 그 많은 예수 부활의 증거, 아내와 아버지의 사랑으로 리가 변화되었다는 것이 신기하고 소름 끼쳤습니다(학생 27, 인터뷰)

4) 신의 존재를 믿는 마음이 생김

비기독교인 참여자 중에 ‘예수는 역사다’를 통해 신의 존재를 믿게 된 예도 있었다. 한 참여자는 이 영화를 통해 하나님께서 존재하심을 보게 되었고, 진실한 크리스천이 되고 싶다고 하였다. 다른 참여자도 무신론적 입장이지만 이 영화를 통해 예수님의 십자가 죽음과 부활을 믿게 되었다고 하였다. 그리고 하나님의 존재를 믿는 자세를 가질 수 있게 되었다고 하였다.

저는 본래 하나님의 존재에 관하여 막연히 와 닿지 않았었습니다. 하지만 실로 하나님께서 존재함을 믿는 자세를 가질 수 있게 된 것 같고... 하나님께서 실로 존재하심에 온전히 절실하게 믿는 진실한 크리스천이 되고 싶습니다(학생 22, 토론).

4. 영화를 통해 더 깊은 신앙의 세계로 들어감: 기독교인 중심

기독교인 참여자들은 영화를 통해 공감과 동일시의 감정을 느꼈다. 특히 영화 속에서 관계 갈등을 극복하는 과정이 인상적이었으며, 그 과정에서 사랑의 위대함을 체감했다고 하였다. 또한, 이 영화를 통해 신앙을 되돌아보는 소중한 계기가 되었다고 언급하였다.

1) 공감과 동일시의 감정 느낌

기독교인 참여자들은 영화를 보면서 기독교인이 된 주인공 리에게 깊이 공감하고 동일시의 감정을 느꼈다. 참여자들은 리의 의심과 인정의 과정이 자신과 유사했으며, 예수님을 믿기 전의 자신의 모습이 주인공과 닮아 있어 와 닿았다고 하였다. 또한, 처음에는 하나님을 미워하다가 나중에 예수님을 영접하는 리의 모습에서 자신의 과거를 보는 것 같았다고 하며, 강한 동일시의 감정을 느꼈다고 하였다.

영화를 다 본 후‘사랑’이라는 이유로 하나님을 인정하고 기독교인이 된 리가, 무신론자에서 기독교인이 되어가는 과정이 이해되고 납득할 수 있어서 좋은 경험이었습니다(학생 8, 토론).

2) 관계 갈등 극복과정이 인상적임

참여자들은 영화에 나타난 관계 갈등과 극복 과정에 큰 관심을 보였다. 이들은 영화 속에서 리가 자신의 아내가 하나님을 신실하게 믿게 되자, 아내를 하나님께 빼앗겼다고 느꼈으며, 아내가 이전과는 다른 사람이 되었다고 생각하며 부부 간의 갈등이 심화된 것으로 이해하였다. 참여자들은 이러한 갈등이 부부 중 한 명만 기독교인인 가정에서 흔히 경험할 수 있는 갈등이라고 생각했다고 하

였다. 또한, ‘리’와 아버지의 관계에 대해 조원들과 토론한 경험이 인상 깊었다고 밝혔다. 이들은 결국 아내의 사랑과 배려, 아버지의 깊은 사랑을 통해 갈등이 해결되는 과정을 보며, 그 모습이 아름답다고 자신도 그러한 사랑을 실천하고 싶다는 생각이 들었다고 하였다.

부인이 기독교를 믿게 되었을 때, 남편의 입장을 생각해 보면 이해가 가고 부인의 입장도 이해가 갑니다. 주변에서 많이 경험할 수 있는 주제라고 생각합니다. 나 또한 집안에서 경험을 하여 더 인상깊게 남게 되었습니다(학생 14, 토론).

3) 사랑의 위대함을 느낌

참여자들은 영화 속에서 ‘리’의 변화가 기독교적 지성보다는 감성, 즉 사랑에 의해 이루어졌다고 생각하였다. 그들은 리를 변화시킨 것이 사랑이라고 보았으며, 주인공이 경험한 사랑이 매우 신비롭게 느껴졌다고 하였다. 리가 받은 사랑은 가까운 사람들, 즉 아내와 아버지로부터 비롯되었고, 궁극적으로는 신으로부터 온 사랑이라고 느꼈다고 밝혔다. 결국 ‘리’가 도달한 결론, 즉 예수님의 사랑이 그들에게 놀라움을 주었으며, 예수님의 마음과 십자가의 사랑을 알게 되어 깊은 인상을 받았다고 표현하였다. 한 참여자는 영화 속에서 나타난 ‘사랑’을 보며 자신도 진실한 기독교인이 되기를 소망한다고 하였고, 다른 참여자는 영화에서처럼 외할머니가 하나님을 믿게 되는 날이 오기를 희망한다고 하였다.

‘리’는 하나님께 자신의 아내를 뺏겼다고 생각하였고 아내가 이전과 다른 사람이 되었다는 느낌을 받았기 때문이다. 또한, 리는 무신론자로서 실제로 있는 거, 눈에 보이는 거, 만질 수 있는 거를 믿었기 때문에 아내가 하나님을 믿는 것에 부정적인 반응을 보였다. 하지만 나중에 리는 예수님 영접을 하게 되는데 ‘사랑’이 리를 완전히 변화시키게 해 준 매개체라고 할 수 있습니다. 이러한 리를 보고 지성도 중요하지만 사랑도 중요하다고 생각하였습니다(학생 15, 토론).

4) 신앙을 돌아보게 되는 계기가 됨.

참여자들은 ‘리’의 모습을 보며 자신의 신앙을 되돌아보게 되었다. 한 참여자는 과거에 하나님에 대해 가졌던 의문이 주인공에게 투영되는 것을 느꼈다고 하였다. 또한, 하나님의 역사가 얼마나 놀라운지 깨닫게 되었으며, 하나님을 향한 자신의 방향성을 더욱 확고히 다지는 시간이 되었다고 말했다.

주인공이 예수님을 믿지 않으며 존재하심이 거짓임을 증명하고자 돌아다니는 이야기 속에서 예수님의 존재하심을 믿게 되었습니다. 사실 저도 예수님이, 하나님이 눈에 보이지 않는데 어떻게 존재하시는가에 의문을 가지고 방향한 적이 있었습니다. 반향으로 계심을 보여달라고 소리치기도 했습니다. 저의 그 과거가 주인공에게 투영되어 보였기에 더욱 인상적이었습니다(학생 17, 토론).

5. 기독교세계관 다지기

기독교인 참여자들은 기독교 세계관에 대해 배우는 것에 흥미를 느꼈으며, 이에 대한 확신을 갖게 되었다. 또한, 기독교 유신론이 가장 올바른 세계관이라는 확신을 가지게 되었다. 비기독교인 참여자들도 세계관에 변화를 경험하였는데, 기독교 세계관에 대해 보다 열린 마음을 갖게 되었다. 또한, 기존에 가지고 있던 기독교에 대한 편견이 다소 줄어든 것으로 나타났다.

1) 기독교세계관에 대한 확신(기독교인 중심)

기독교인 참여자들은 본 수업을 통해 기독교인으로서 이전에 기독교 세계관에 대해 깊이 생각해 본 적이 없었으나, 이번 기회를 통해 기독교와 기독교 세계관에 대해 명확히 이해하게 되었다고 하였다. 한 참여자는 기독교세계관의 핵심 내용을 배우게 된 점이 인상 깊었으며, 이를 통해 기독교 학문에 대한 흥미가 더욱 커졌다고 하였다. 또한, 참여자들은 토론을 통해 다양한 세계관이 존재함을 인식하게 되었고, 그 과정에서 기독교 유신론이 가장 올바른 세계관이라는 확신을 가지게 되었다. 한편, 한 참여자는 다양한 세계관을 가진 사람들과 접하면서 자신의 세계관을 어떻게 지켜 나갈지에 대해 고민해 보게 된다고도 하였다.

기독교세계관 창조·타락·구속·완성 4단계를 여러 관점에 대해 배운 점이 인상 깊었습니다. 사실 기독교를 믿지만, 기독교 세계관이 무엇인지 한 번도 제대로 고민한 적이 없었습니다. 그런데 이번 수업을 통해 기독교 세계관의 핵심 내용과 자세한 이야기들을 배우게 되어서 기독교인으로서 한층 성장한 기분이 들었습니다(학생 35, 토론).

기독교세계관 4가지 핵심 내용을 알게 되었으며 예전에 교회 다닐 때에는 생각하지 못했지만 성경의 내용이 크게 4가지 단계로 구성된다는 것을 알게 되었다(학생 16, 개인 글쓰기).

2) 세계관의 변화(비기독교인 중심)

비기독교인 참여자들 중에는 수강 전에는 기독교가 매우 생소했으나, 수강 후 기독교적 관점에서 세상을 바라보게 되고, 기독교가 행복에 대해서도 크게 영향을 미칠 수 있다는 점을 깨닫게 되었다고 보고했다. 한 참여자는 이 수업이 신과 기독교인에 대해 생각해 보는 계기가 되었다고 하였다. 원래 무관심주의자였던 다른 참여자들도 신의 존재에 대해 다시 생각하게 되었으며, 조원들의 다양한 의견을 들으면서 기독교를 경험해 보고 싶다는 생각이 들었다고 밝혔다. 비종교인이지만 선한 영향력을 주는 삶의 자세를 갖고 싶다고 언급한 참여자도 있었다. 또한, 기독교인들의 이야기를 들으며 예수님의 존재에 대해 더 궁금해졌다고 하였고, 기독교가 극도의 충성심뿐만 아니라 사랑과 존경도 포함하는 신앙이라는 인식을 가지게 되었다는 의견도 있었다.

기독교에 대해서 완전히 관심이 없었고 신에 대해 자세히 생각해 본 적이 한 번도 없었는데 이 수업을 계기로 기독교 관련 영화도 보게 되고 기독교인들이 가지는 마음가짐에 대해 궁금해진 것 같습니다(학생 1, 토론).

기독교세계관을 수강하고 기독교 관점에서 세상을 바라볼 수 있게 되었고, 사회복지학 전공생으로서 기독교적 영성을 실천하기 위한 사회복지전문가로서는 어떤 자세로 임해야 하는지도 알게 되어 좋았습니다. 또한, 이러한 종교가 삶에 미치는 행복감이 얼마나 큰 지도 알게 되었습니다(학생 29, 토론).

3) 기독교에 대해 긍정적 관점으로 변화(비기독교인 중심)

비기독교인 참여자들 중 일부는 수업을 통해 기독교 세계관을 이해하게 되었으며, 기독교에 대한 인식이 긍정적으로 변화한 사례들이 있었다. 한 참여자는 이전에는 기독교를 폐쇄적이라고 생각했으나, 수업을 통해 신앙만 다를 뿐 유사한 생각을 공유할 수 있다는 점을 깨닫게 되었다고 밝혔다. 원래 허무주의를 지향했던 또 다른 참여자는 수업 후 기독교에 대한 부정적인 이미지가 약해졌다고 하였다. 여러 참여자들은 이 수업을 통해 기독교에 대한 편견을 일부 해소할 수 있었다고 보고하였다.

기독교 세계관에 대해서 알게 되었고, 이 수업을 수강하기 전에는 (이단 종교로 인해) 기독교에 대한 인식이 좋지 않았는데, 이 수업을 수강한 후에는 긍정적으로 바뀌었습니다(학생 3, 토론).

기독교라는 것이 꼭 막혀 있고 나와는 매우 다른 관점에서 세상을 바라본다고 생각했다. 하지만

사람이 생각하는 것은 기독교인, 비기독교인 비슷했다. 다만, 그 생각에 신앙적인 관점만 들어갔을 뿐 다 비슷한 생각을 가지고 있었다(학생 14, 개인 글쓰기).

4) 어려운 이웃과 공동체를 위한 나눔과 실천에 관한 관심

기독교인과 비기독교인을 불문하고 대부분의 참여자들은 본 수업을 통해 어려운 이웃과 공동체를 위한 나눔과 실천에 관심을 보였다. 한 참여자는 교회에서 어려움에 직면해 있는 고등학교 학생들을 더욱 돕고자 하는 마음을 가졌다. 또한, 상당수의 학생들은 본 수업을 통해 어려운 사람들에게 찾아가 도움을 주고 싶다는 의지를 표명했으며, 특히 예수님께서서 약한 자들을 대하셨던 마음을 기억하며, 사회적 약자를 찾아가 사랑, 나눔, 헌신을 실천하고 싶다고 하였다. 또한, 학생들은 본 수업을 통해 자신과 가족뿐만 아니라 사회정의와 공동체 정신의 중요성에 대해 깊이 고민하게 되었다고 하였다.

저의 삶에 교회에서 청소년부 교사로 봉사하고 있는데, 진로문제, 대학문제에 직면할 고1 아이들에게 조금의 도움이 되고 싶습니다(학생 26, 인터뷰).

예수님의 사랑으로 사회복지실천현장에서 일하며, 예수님께서서 사역하실 때처럼 제 삶과 신앙에 적용하여 사회복지사로서 실천하고 싶습니다(학생 25, 개인 글쓰기).

V. 결론 및 제언

본 연구에서 영화를 활용한 기독교세계관 수업을 진행하고, 이에 참여한 학생들의 경험을 조사하였다. 수업 중 실시한 조별 토론, 개별 심층 인터뷰, 개인 글쓰기 등을 통해 자료를 수집하였고, 질적 자료 분석방법을 통해 분석되었으며, 그 결과 총 5개의 범주와 20개의 주제, 71개의 의미가 도출되었다.

영화를 활용한 기독교세계관 수업에 참여한 기독교 대학교 학생들의 경험 중 5가지 범주는 1. 다양한 세계관의 확인, 2. 타인의 세계관에 대해 존중하는 마음 3. 영화를 통해 기독교의 세계로 초대됨: 비기독교인 중심, 4. 영화를 통해 더 깊은 신앙의 세계로 들어감: 기독교인 중심, 5. 기독교세계관 다지기 등이었다.

연구문제들을 중심으로 본 연구의 주요 결과를 요약정리하면, 첫째, 기독교 대학생들은 어떤 세

계관을 가지고 있으며, 타인의 세계관에 대해 어떤 태도를 보이는가? 이에 대한 결과로는 다양한 세계관들이 나타났고, 타인의 세계관에 존중하는 마음을 갖고 있는 것으로 나타났다. 본 연구참여자들은 기독교 유신론, 무관심주의, 무신론주의, 실존주의, 불가지론자 등 다양하게 나타났다. 기독교 대학교이기 때문에 기독교유신론이 많은 비중을 차지하리라 생각할 수 있으나, 예상 외로 다양한 종교와 세계관을 가지고 있었다. 기독교인 중에서도 신실한 기독교인들도 있지만, 기독교를 종교로 가지고 있으면서도 무관심과 불가지론적 경향을 보이는 학생들도 있었다. 타인의 세계관에 대해서 학생들 대부분 상대의 세계관을 존중하는 마음을 가져야 한다고 생각하며, 다양한 세계관이 공존함을 알게 된 점을 흥미롭게 생각하고 있었다. 각자의 세계관이 삶에 많은 영향을 미치고 있음을 느끼고 있었다. 기독교인 학생들은 타인의 종교에 대해 배타적이지 않고 귀를 기울이며 그들의 새로운 생각을 알게 된 것을 흥미로워했다. 비기독교인 학생들도 타인의 종교를 비판해서는 안 되며 다양성을 존중해야 한다고 생각했다.

결론적으로, 기독교 대학생들은 기독교 유신론뿐만 아니라 무신론, 불가지론 등 다양한 세계관을 보유하고 있으며, 타인의 세계관을 존중하는 태도를 나타내고 있다. 이러한 결과는 기독교 대학교 교육 현장에서 기독교세계관 교육이 타인의 세계관을 이해하고 존중하는 태도를 기반으로 이루어져야 하며, 이를 통해 기독교 세계관에 대한 깊이 있는 이해와 상호 대화를 촉진할 필요가 있음을 시사한다.

두 번째 연구문제는 ‘영화를 활용한 수업의 효과는 어떠한가?’였다. 이에 대한 참여자들의 응답은 영화를 통해 기독교의 세계로 초대됨(비기독교인 중심)과 영화를 통해 더 깊은 신앙의 세계로 들어감(기독교인 중심)으로 분석되었다. 영화를 통한 수업의 효과는 영화의 여러 요소가 학생들에게 영향을 미침으로써 나타났는데, 첫째, 본 영화는 역사적 사실에 기반한 이야기로, 실화를 바탕으로 하여 기독교 신앙의 역사적 증거를 제시해 주었다. 예수의 부활과 관련된 신약 필사본, 매장 기록, 500명이 동시에 부활한 예수를 목격했다는 증언 등은 학생들에게 기독교 신앙의 신뢰성을 높여주었다. 비기독교인 학생들은 이러한 역사적 사실을 통해 기독교적 지성이 확장되며 기독교에 대한 오해와 궁금증을 덜고, 기독교 신앙에 대해 한걸음 긍정적인 인식을 형성하게 되었다. 둘째, 주인공의 신앙 여정 즉, 주인공 리 스트로벨이 무신론자에서 신앙인으로 변화하는 과정을 중심으로 한 영화의 서사는 학생들에게 큰 영향을 미쳤다. 비기독교인 학생들은 ‘리’의 신앙 여정에 공감하며, 자신들도 언젠가는 신앙을 받아들일 수 있을 것이라는 가능성을 생각하게 되었다. 이 과정은 학생들이 기독교 신앙을 자연스럽게 탐구하는 계기가 되었다. 셋째, 정서적 공감과 동일시로, 영화 속 등장인물들이 겪는 갈등과 감정적 여정은 학생들에게 강한 정서적 공감과 동일시를 불러일으켰다. 특히, 기독교인 학생들은 ‘리’의 신에 대한 의심과 확신 과정을 자신과 동일시하며, 영화 속에서 보인

신앙적 고민을 자신의 삶과 신앙에 비추어 보는 기회를 가졌다. 이러한 몰입은 학생들이 신앙을 더 깊이 이해하고, 새로운 방향성을 설정하는 데 도움을 주었다. 넷째, 가족 간 그리고 예수님의 사랑의 메시지가 강력하게 작용하였다. ‘리’의 부부 및 부모와의 갈등과 극복과정에서 나타난 사랑의 메시지는, 학생들에게 기독교의 중심 가치인 예수님의 인간에 대한 사랑의 의미까지 더하며 새롭게 인식하게 했다. 이로 인해 기독교인 학생들은 신앙의 깊이를 더하고, 비기독교인 학생들은 기독교 신앙에 관해 관심과 열린 마음을 갖게 되었다. 마지막으로, 영화가 실화를 바탕으로 하고 있다는 점은 학생들의 흥미를 크게 유발하였다. 이 점은 특히 비기독교인 학생들이 기독교를 단순히 이론적으로만 접하는 것이 아니라, 실제 사건과 인물들을 통해 살아있는 신앙으로 접하게 되었고, 이는 기독교 세계관에 대한 긍정적 인식을 형성하는 데 기여했다.

이러한 연구의 결과는 영화는 지식, 철학적 질문, 사상을 전달하는 도구로 기능하고(김정은·서진환, 2015), 기독교 대학 교양 교육이 이루어지는 현장에서 전통적인 주입식, 교리적 교육에서 벗어나 모두가 공감하고 몰입할 수 있는 영화를 활용한 수업이 기독교의 메시지를 효과적으로 전달(이대성, 2007)할 수 있다는 주장들과 유사하다. 결론적으로, 본 연구에서 ‘예수는 역사다’ 영화는 역사적 증거들을 통한 기독교적 지성의 확장, 주인공의 신앙 여정에 관심, 정서적 공감 및 동일시, 사랑의 메시지, 그리고 실화라는 요소를 통해 학생들에게 기독교세계관을 효과적으로 전달하였다. 이에 영화가 기독교인과 비기독교인 모두에게 신앙적 성찰과 변화를 끌어내는 중요한 교육적 도구로 작용할 수 있다.

셋째, 기독교세계관 및 기독교에 대한 전반적인 인식이 어떻게 변화하는가에 관한 결과로는 기독교세계관 다지기로 나타났다. 기독교인 참여자들은 기독교세계관에 대한 학습에 흥미를 느끼며, 이에 대한 확신을 하게 되었고, 기독교 유신론이 가장 올바른 세계관이라는 신념을 강화했다. 비기독교인 참여자들 또한 세계관의 변화를 경험하였으며, 기독교세계관에 대해 더욱 열린 마음을 가지게 되었다. 이들은 기존에 가지고 있던 기독교에 대한 편견이 어느 정도 해소된 것으로 나타났는데, 기독교를 경직되고 폐쇄적인 종교로만 보았던 시각에서 벗어나, 기독교가 사랑과 존경을 포함하며, 기독교인들과 공유할 수 있는 가치들이 존재한다는 점을 인식하게 되었다. 또한, 기독교 신앙을 불문하고 많은 학생들은 어려운 이웃과 공동체를 위한 삶에 관심을 보였으며, 예수님의 마음을 본받아 소외된 사람들을 돕고자 하는 의지를 나타냈다.

이러한 수업의 결과, 학생들은 개인의 성장을 넘어 이웃, 사회, 공동체가 함께 조화롭게 나아가는 것이 진정한 기독교 세계관이 지향하는 핵심 가치임을 인식하게 된 것으로 판단된다. 이러한 결과는 Bartholomew와 Goheen의 하나님 나라 개념, Keller의 관점과 일치하며, 기독교 대학생들이 중요하게 생각하는 삶이 단순히 개인의 안녕, 복지, 사후세계에만 국한되지 않고, 함께 살아가는 다양

한 관계들, 공동체, 그리고 사회에 관한 관심을 포함해야 함을 시사한다. 결론적으로 기독교인 학생들은 기독교세계관에 대한 신념이 강화되었고, 비기독교인들은 기독교에 대해 열린 마음을 가지며 기독교세계관의 기틀을 형성하는 토대가 마련되었다고 볼 수 있다. 많은 학생은 개인의 구원과 안녕뿐만 아니라 공동체와 사회에 관한 관심 역시 중요함을 인식하게 되었다.

이상의 내용을 바탕으로 제안하고자 하는 첫 번째 사항은, 기독교 대학 학부생들을 대상으로 한 올바른 세계관 확립을 위한 프로그램의 개발이다. 현재 대학 교육에서는 교과 교육뿐만 아니라 비교과 교육의 중요성이 강조되고 있으므로, 교과 영역에서 기독교세계관 교육을 강화하는 것뿐만 아니라, 비교과 영역에서도 세계관 교육 프로그램을 개발하는 것이 필요하다. 학부생들에게는 자신의 세계관을 탐색하고, 그 세계관에 영향을 미치는 요인들을 조사하며, 현재의 세계관이 건강한지를 스스로 성찰할 수 있는 기회를 제공해야 한다.

본 연구 결과에 따르면, 학생들은 교육 이전에 자신의 세계관이 무엇인지, 다양한 세계관이 어떻게 존재하는지, 그리고 세계관이 자신의 삶에 얼마나 깊이 영향을 미치는지를 충분히 이해하지 못했다. 그러나 본 연구에 참여한 학생들은 수업을 통해 세계관 탐색의 중요성을 깊이 인식하고 큰 관심을 보였다. 따라서 세계관 탐색 프로그램은 학생들이 자신의 세계관을 탐색하고 점검하여, 더욱 건강하고 유익한 세계관을 확립할 수 있도록 돕는 데 중요한 역할을 할 것으로 판단된다.

둘째, 본 연구에서 영화를 활용한 수업이 다양한 요소들(실화 바탕, 역사적 사실, 공감과 동일시, 강력한 메시지 전달, 흥미와 몰입 유발 등)을 통해 학생들에게 기독교세계관을 효과적으로 전달했으며, 기독교인과 비기독교인 모두에게 신앙적 성찰과 변화를 이끌어내는 중요한 교육적 도구로 작용했음을 확인할 수 있었다. 이러한 점을 고려할 때, 기독교 대학에서는 전체 학부생을 대상으로 하는 기독교세계관 수업을 효과적으로 운영하기 위해 전통적인 강의 방식에서 벗어나 대학생들의 삶, 의식, 가치에 더 가까이 다가갈 수 있는 영화를 활용한 전문 교육과정을 개발할 필요가 있다. 본 연구 결과가 보여주듯이, 영화를 통해 기독교 메시지와 세계관을 전달할 때, 기독교인은 자신의 기독교 세계관을 더욱 견고히 할 수 있으며, 비기독교인은 영화의 스토리와 인물에 공감하고 몰입함으로써 기독교적 지성을 확장하고, 기독교 세계관에 대한 열린 마음과 신앙적 이해를 얻을 기회를 가질 수 있을 것으로 기대된다.

영화를 활용한 기독교 세계관 교육과정을 개발할 때 고려해야 할 중요한 사항 중 하나는, 선택한 영화가 신학적 관점에서 올바른 기독교적 가치, 하나님의 일반은총, 구속의 메시지, 그리고 신앙적 교훈과 감동을 포함하고 있는지를 신중하게 검토하는 것이다. 또한, 제한된 수업 시간 내에 영화를 어떻게 효과적으로 도입하여 기독교 세계관을 교육할지, 이를 토론과 어떻게 연계하여 학생들이 충분히 이해하고 내면화할 수 있도록 할지에 대한 심층적인 고민이 필요하다.

셋째, 기독교세계관 교육은 학생들의 인식 변화에만 머물러서는 안 될 것이다. 앞서 살펴보았듯이, Kuyper의 주장과 Keller의 주장을 기초로 볼 때, 기독교세계관을 확립한 개인들은 모든 세계를 성경적 원칙과 가치에 기반하여 이해하고, 자신이 속한 어느 곳에서든지 하나님의 주권이 드러나도록 행동해야 할 것이다. 이런 관점을 학생들이 갖도록 수업을 마무리하는 단계에서 영화 속 인물들의 삶의 변화를 비유 삼아 학생들이 자신의 삶 속에서 하나님의 중심 가치를 드러내고 하나님이 원하시는 대로 이 땅과 인간, 사회를 회복시키는 방향으로 삶을 살아갈 수 있도록 강조해야 할 것이다.

본 연구의 한계점과 후속 연구를 위한 제언은 다음과 같다. 첫째, 본 연구에서는 신학적 메시지와 특별은총을 강하게 담고 있는 영화 ‘예수는 역사다’를 활용하였으나, 후속 연구에서는 기독교적 핵심 메시지와 기독교 세계관을 함축하고 있는 일반 영화를 선정하여, 이 영화가 기독교 세계관의 관점에서 하나님의 일반은총 메시지를 어떻게 효과적으로 전달하는지, 또한 수강생들의 신념, 신앙, 세계관, 가치관에 어떤 변화를 가져오는지 탐구하는 것도 의미 있을 것으로 판단한다. 둘째, 본 연구에서는 사회복지학 전공 학생들이 주로 참여하여 기독교 대학생의 다양한 경험을 충분히 반영하지 못했을 가능성이 있으므로, 후속 연구에서는 다양한 전공의 학생들이 참여하여 전공별로 경험의 차이를 분석하는 것도 의미있을 것으로 본다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”

참 고 문 헌

- 강진구 (2003). 기독교 영화학 어떻게 할 것인가? - 기독교관점에서 살펴본 영화에 대한 학문적 접근. **신앙과 학문**, 8(1), 7-25.
- 고선옥·강진구 (2021). 비대면 영화치료 프로그램이 대학생의 스트레스 감소에 미치는 효과: 기독교인 대학생과 비기독교인 대학생과의 비교. **신앙과 학문**, 26(3), 157-182.
- 김인숙 (2024). **질적연구의 방법과 분석**. 서울: 집문당.
- 김정은·서진환 (2015). 영화 속 정신장애인에 대한 사회적 표상 연구 - 한국 영화를 중심으로 -. **사회복지연구**, 46(2), 177-204.
- 김명희 역 (2009). **성경은 드라마다**. Bartholomew, C. G. & Goheen, M. W. (2004). *The Drama of Scripture*. 서울: 한국기독교학생회 출판부.
- 김현수 역 (2007). **기독교 세계관과 현대사상**. Sire, J. W. (1976). *The Universe Next Door*. 서울: IVP.
- 김홍근 (2011). 소그룹모임 활성화를 통한 대학생들의 기독교세계관 형성 방안 - 한세대학교 동지모임을 중심으로. **신학과 실천**, 26(2), 191-218.
- 김혜정 (2024). 영화를 활용한 다문화 학습에 대한 연구. **학습자중심교과교육연구**, 24(9), 233-243.
- 이대성 (2007). 기독교 이해 과목에서 영화 활용하기: 이론과 실제. **대학과 선교**, 12집, 74-85.
- 박소진 (2016). 영화와 심리치료. **한국아동심리치료학회지**, 11(1), 71-95.
- 신경림 역 (2001). **근거이론의 단계**. Strauss, A. & Corbin, J. (1990). *Basics of Qualitative Research: Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*. 서울: 현문사. 2001.
- 박태현 역 (2021). **아브라함 카이퍼의 영역주권: 인간의 모든 삶에 미치는 하나님의 주권**. Kuyper, A. (1898) *Lectures on Calvinism*. 서울: 다함.
- 오현화·정재림 (2011). 종교영화에 나타난 인간 존재론과 구원: 박찬욱 박쥐와 김기덕 봄 여름 가을 겨울 그리고 봄을 중심으로. **서강인문논총**, 30, 207-237.
- 장종현 편저 (2018). **섬기는 리더를 위한 복지길라잡이**. 서울: 뷰리.
- 최종훈 역 (2017). **팀켈러, 하나님을 말하다**. Keller, T. (2015). *Preaching: Communicating Faith in an Age of Skepticism*. 서울: 두란노.
- Javorskiy, D. R. & Avramov, V. V. (2023). Representation of the Christian Theological Norm in Cinematography. *Logos et Praxis*, 22(1), 18-25.
- Dockery, D. S. "SHAPING A CHRISTIAN WORLDVIEW: AN INTRODUCTION (PART I)", Union University. Retrieved from [https://www.uu.edu/centers/faculty/teaching/article.cfm?ID=364\(2024.07.24\)](https://www.uu.edu/centers/faculty/teaching/article.cfm?ID=364(2024.07.24))
- Lincoln, Y. S. & Guba, E. G. (1985). *Naturalistic Inquiry*, Beverly Hills. CA: Sage Publications.

- Kozlovic, A. K. (2008). Christian education and the popular cinema: the creative fusion of film, *faith and fun*, MJTM 9, 50-71.
- Rindge, M. S., Runions, E. & Ascough, R. S. (2010). Teaching the Bible and Film: Pedagogical Promises, Pitfalls, and Proposals. *Teaching Theology and Religion*, 13(2), 140-155.
- Van der Walt, B. (2017). Sharing an integral Christian worldview with a younger generation: Why and how should it be done and received?, *In die Skriflig*, 51(1), 1-11, a2245.
- Valk, J. (2012). Christianity through a Worldview Lens. *The Journal of Adult Theological Education*, 9(2): 158-174.
- Walsh, R. (2023, July 19). Bible and Film. Oxford Research Encyclopedia of Religion. Retrieved 13 Sep. 2024, from <https://oxfordre.com/religion/view/10.1093/acrefore/9780199340378.001.0001/acrefore-9780199340378-e-919>.
- Walter, J. A. (1979). *A long way from home*. MK: Paternoster Press.
- Wolters, A. M. (2005). *Creation regained: Biblical basics for a reformational worldview*. MI: Eerdmans, Grand Rapids.

영화를 활용한 기독교세계관 수업 참여 경험 : B 기독교 대학교 학생을 중심으로

Experience of Participating in a Christian Worldview Class Using Film: Focusing on Students from B Christian University

고기숙 (백석대학교)

논문초록

본 연구의 목적은 기독교 대학생들이 기독교세계관을 확립하여 개인의 성장은 물론 하나님과 사회 속에서 의미 있는 삶을 살 수 있도록 돕기 위해, 영화를 활용한 기독교 세계관 수업에 참여한 학생들의 경험을 질적으로 분석하는데 있다. 연구문제는 첫째, 기독교 대학생들의 다양한 세계관은 어떠한지, 둘째, 영화를 활용한 수업의 교육적 효과는 무엇인지, 셋째, 수업을 통해 기독교 세계관과 기독교에 대한 인식의 변화는 어떠한지 등이다.

연구참여자는 B 기독교 대학교의 기독교세계관 수업에 참여한 학부 학생 총 44명이었다. 자료는 조별 토론자료, 개별 인터뷰, 개인 글쓰기 등으로부터 수집하였고, 이를 귀납적 주제분석을 통해 분석하였다. 분석결과, 총 5개의 범주와 20개의 주제, 71개의 의미가 도출되었다.

5가지 범주는 1. 다양한 세계관, 2. 타인의 세계관에 대해 존중하는 마음 3. 영화를 통해 기독교의 세계로 초대됨: 비기독교인 중심, 4. 영화를 통해 더 깊은 신앙의 세계로 들어감: 기독교인 중심, 5. 기독교세계관 다지기 등이다. 이를 간략히 설명하면, 첫째, 참여자들은 다양한 세계관을 가지고 있었고, 타인의 세계관에 대해 존중하는 태도를 가져야한다고 생각하였다. 둘째, 영화를 활용한 수업의 효과는 비기독교인들의 경우, 기독교의 세계로 초대됨을 경험하였고, 기독교인의 경우, 더 깊은 신앙의 세계로 들어가는 경험을 하였다. 셋째, 기독교 및 세계관 변화는 비기독교인의 경우, 기독교세계관에 대해 우호적이고 열린 마음을 갖게 된 것으로 나타났다. 기독교인의 경우, 기독교에 대한 이해가 깊어지고, 기독교세계관이 다져지는 변화를 경험하였다. 이상의 내용을 기반으로 기독교 대학의 교육 과정에서 기독교세계관 교육의 중요성과 영화를 활용한 수업 방안에 대해 제언하였다.

주제어: 기독교 대학생, 기독교세계관, 영화 활용, 질적연구, 기독교 신앙

치매이방인과 메시아적 환대*

Demented-strangers and Messianic Hospitality

권유리야 (Juria Kwon)**

ABSTRACT

Behind the change in expression from frailty to dementia, the standard of normality operates. Applying the fluidity of normal and abnormal, the normal state of an individual suffering from dementia may be different from when he or she was healthy. Their new standards must be readjusted to the conditions they are currently experiencing.

The Hogbeck Dementia-Friendly Village in the Netherlands presents a new paradigm in which dementia can coexist non-institutionally through the creation of a spatial environment. It is time to think about the issue of ensuring that no one is isolated, coexisting in an environment rather than a system, and building a network of social guardianship.

Paul emphasized that all humans are equal in God, and he aimed for a transnational community that encompasses people of various races, cultures, and social status. This spirit will enable us to re-recognize the validity of the value of the inclusive community of the early church, which extended unconditional hospitality to strangers, beyond dementia in the future.

Key words: dementia, Hogeweyk, strangers, normality, unconditional hospitality

* 2024년 8월 2일 접수, 8월 26일 최종수정, 8월 27일 게재확정

이 논문은 2024 기독교학문연구회 춘계학술대회에서 발표한 논문을 수정 보완한 것임.

이 논문은 2024년 부산외국어대학교 학술연구조성비에 의해 연구되었음

** 부산외국어대학교(Busan University of Foreign Studies), 만오교양대학 교수, 부산광역시 금정구 금샘로 485번길 65 D동 69F호, k-juria@bufs.ac.kr

I. 서론

21세기 네트워크 사회에서 이방인과 토착민에 대한 구별은 애초부터 성립되기 어렵다. 유엔 국제이주기구(IOM)의 보고서에서는 2020년 기준 전 세계 국제이주민을 세계 인구의 약 3.6%에 해당하는 약 2.8억 명으로 추정하고 있다(IOM, 2020). 한국의 경우, 2022년 체류 외국인이 전체 인구의 4.9%인 250만여 명으로 공식적인 다문화사회 진입을 눈앞에 두고 있는 실정이다(연합뉴스, 2024. 1. 15). 이러한 현상은 시간이 갈수록 가속화하는 중이다. 이점에서 이방인의 개념을 재규정할 필요가 대두된다. 과거 이방인은 일시적인 방랑자 정도로만 여겨졌다. 이는 한 집단의 내부로 소속되기 어려운 결정적인 흠결을 가지고 있는 자로 생각되었다. 이방인을 한 집단의 규칙에 대해 무지하여 기존 집단성원들에게는 위협적인 존재로 여겼던 것이다. 이러한 개념은 외부와 내부의 구별이 명확했던 시기의 산물이다. 그런데 현대는 이방인을 방랑자의 개념으로만 한정하기에는 이방인의 등장이 너무도 광범위한 시대다. 더 이상 이방인은 방랑자가 아니며, 결여의 이름도 아닌 유동성 사회의 일상적인 존재이다(김광기, 2003: 5-6).

엄밀히 말하면 어떤 것도 확정되지 않은 세계에서는 모두가 잠재적 이방인이다. 이방인을 주도적인 역할을 상실한 자, 그리고 불안정한 위치에 놓인 자로 규정하면 인간은 누구나 반드시 특정 분야에서 이방인일 수밖에 없다. 어떤 분야에서는 핵심적인 위치에 있더라도, 다른 측면에서는 주변부적 존재에 놓인 경우가 있을 수 있다. 학벌이나 경제력은 상류층이지만 건강이 취약하거나, 건강하지만 애정이 결핍되어 있을 수 있다. 이제 거주, 직업, 민족, 국적 등 이방인성은 현대인의 운명이다. 유동성의 사회는 곧 이방인의 사회라 해도 무리는 아니다.

이점에서 보면 치매야말로 이방인 문제로부터 자유롭지 않다. 초고령화가 현실이 되어가고 있는 시점에서 치매는 현실을 위협하는 이방적인 것으로 배제되는 분위기이기 때문이다. 환자들은 건강 자산이 영(zero)인 빈곤결핍층으로 분류되어 사회적으로 소외되고 격리된다. 과거에는 암이 가장 무서운 질병이었지만, 고령화시대는 단연 치매가 최고 공포의 대상이다. 2023년 현재 국내 치매환자는 100만 명 시대에 접어들었고, 2030년 142만 명, 2040년 226만 명, 2050년에는 315만 명으로 서울 인구 절반이 치매환자가 될 것으로 전망한다(메디포뉴스, 2023. 9. 20).

치매는 선진국들이 고루 겪고 있는 문제이며, 특히 초고령화를 향해 질주하고 있는 한국의 경우 더욱 심각한 문제이다. 세계적으로 유례없는 고령화 속도를 보이는 한국은 2045년 일본을 넘어 세계에서 고령 인구 비중이 가장 높은 국가가 될 것으로 전망한다. 초고령화, 인구소멸, 빈번해지는 팬데믹사회에서 건강은 이미 개인적 자산이며, 사회적 자본이다. 이제는 건강도 금융자산 관리하듯 관리해야 개인과 사회의 웰빙이 가능해지는 상황이다. 건강자산의 가치는 GDP의 2배 이상으

로, 개인·기업·국가가 건강자산 체계적 관리로 건강 불평등의 문제에 대한 적극적인 대응이 절실한 시점이다. 사실 건강자산은 갑자기 등장한 개념이 아니다. 1980년대 처음 도입돼 심리학·사회학·공공건강 등 여러 분야에서 사용 중이다. 건강자산은 개인, 지역 사회, 국가가 건강과 웰빙을 유지하고 건강 불평등을 줄이는 데 중요한 자본이다. 건강자산 개념을 도입하면, 결핍 위주의 사후적 접근법에서 벗어나 현재의 건강 상태를 사전에 평가해 문제를 예방할 수 있다. 따라서 인간의 건강이 신체적·정신적·사회적·영적 영역으로 구성된 만큼 경제적 자산뿐 아니라 웰빙 측면의 건강 자산에도 평가와 관리가 필요하다(중앙일보, 2023. 8. 22).

이런 상황에서 수많은 질병들은 이미 치료법의 개발로 완치율이 높아지고, 국가 의료의 혜택을 받고 있지만, 치매는 진행은 늦출 수 있어도 완치에 이를 수 없다. 더욱 심각한 것은 만성적으로 뇌가 손상되어 나타나는 증상인 치매는 기억력, 언어능력, 시·공간능력 등 인지기능의 저하와 함께 사회적 활동을 할 수 있는 능력이 소실되는 반사회적인 병(메디포뉴스, 2023. 4. 6)이라는 점에서 사회적 사망선고와도 같다. 그리하여 치매환자는 감성적, 이성적, 경제적, 사회적으로 위협적인 존재라는 이방인의 낙인을 찍힌 채 격리된다. 이는 개인의 문제를 넘어 가족의 삶에도 큰 영향을 미치고, 나아가 국가경제에도 큰 부담으로 작용한다. 인간존엄성의 박탈, 가족들 삶의 피해, 사회질서의 위협, 경제적 부담 등 어느 순간 치매는 암보다 무서운 존재가 되었다. 건강이 개인의 자산이 되고, 사회적 자본이 되는 건강중시사회에서 치매환자는 이방인일 수밖에 없다.

본고는 치매환자를 치매이방인으로 규정하여 치매환자에 대한 돌봄을 이방인과 절대적 환대의 시선으로 접근하고자 한다. 치매 문제는 궁극적으로 이방인과 조우할 수밖에 없는 글로벌 사회의 공동체의 위기에 대한 문제이기 때문이다. 이를 위해서는 기독교 윤리의 무조건적 환대의 정신이 긴급하게 요청된다. 기독교 윤리는 철학에서 언급하는 윤리와는 달리 이성과 논리 이전에 있는 어떤 것, 즉 성서적이고 그리스도적인 것이 무엇인지 먼저 따진다. 그중에서도 이웃을 사랑하라는 명령은 가장 강력한 정언명령이고, 이웃 사랑의 대표적인 예로 쓰이는 고아와 과부와 나그네에 대한 환대는 신앙인이라면 반드시 지켜야 하는 계율이다. 이것이 정치의 영역과 기독교 윤리의 차이다. 정치는 친구와 적을 구별하지만, 기독교 윤리는 친구와 적을 구별하기 이전의 문제로 거슬러 올라가서 이웃 사랑의 문제를 따진다(이상철·김남석, 2020: 289-290).

예수의 생애는 한 마디로 이방인을 위한 삶이었다. 예수가 말한 사마리아인의 유대인 환대 발언은 경계를 초월한 타자 중심의 정신이다. 예수는 우리의 의지와 관계 없이 우리 속으로 침투해 들어온 존재에 대한 시선을 거두지 않으며, 그의 음성을 청취하는 것을 강조한다. 이방인은 조건적으로 선택되는 존재가 아니라, 무조건적으로 우리가 응답해야 하는 대상이다. 바울 정신도 마찬가지다. 로마라는 메트로폴리탄에서 당시 이방인이라 불렸던 이들을 포용하며 하나님 안에서는 모두가 하

나의 공동체라는 바울사상은 그리스도 안에서는 어떠한 차이나 차별이나 특권도 존재하지 않는다는 평등주의가 있다. 바울사상의 비권위적이고 탈위계적인 특징은 획일화하며 통합하는 이방인을 만드는 당시 제국주의 사상에 강력한 도전이었다. 이방인에 대한 바울의 입장은 그리스도 안에서는 남자, 여자, 자유인, 노예, 유대인, 이방인의 구별이 없다는 절대적인 환대의 가치에서 등장한다(김수연, 2020: 437-438).

본고는 우리 내부로 들어오는 사람을 받아들였던 기독교적 환대에 사상에 근거하여 치매이방인을 환대의 공동체라는 개념으로 접근하고자 한다. 치매를 이방인의 개념으로 전환하여 환대의 공동체를 구성하는 계기로 삼아야 할 필요가 있다. 치매환자는 가족 혹은 친지이었다가 순식간에 이방인으로 전락하는 독특성의 문제를 안고 있다. 따라서 치매환자야말로 어떤 환대보다 더욱 강한 명령과 구체화의 지점이 요긴하다. 고령화사회에서 치매는 누구에게도 언제라도 벌어질 수 있는 문제라는 점에서 환대에 대한 논의가 필요하다.

이점에서 본고는 1) 이방인에 대한 정상성의 개념이 과연 올바른 것인가를 돌아보고, 2) 여기에 근거하여 치매의 치료를 그간의 제도적 돌봄의 한계를 극복하기 위해 비제도적 공간 환경을 통한 비제도적 돌봄 공동체 모델을 고찰한다. 3) 비제도적 돌봄의 공동체가 가능하기 위해서는 바울의 종말론적 무조건적 환대의 논의로 확장되어야 함을 논의한다.

II. 치매이방인과 유동적 정상성

건강자본은 구성원의 정신과 육체의 안녕감이 가져다 주는 경제적 가치를 의미한다. 신체의 건강, 스트레스 관리, 정신의 활기, 적절한 교육과 소득, 사회적 인정은 건강자본을 구성하는 중요한 요소들이다. 특히 자립성은 유독 중요한 자산이다. 이점에서 정신과 육체가 두루 쇠약한 치매는 건강사회에서 이중의 이방인일 수밖에 없다.

여기서 ‘치매(癡呆)’라는 용어의 윤리적 타당성에 대해 재고할 필요가 있다. 치매라는 용어의 등장은 그리 오래된 일이 아니다. 과거에는 치매라는 표현대신 ‘노망’ 혹은 ‘망령’이라는 단어를 주로 사용했다. ‘노망’이 치매라는 이름으로 개념이 재규정되는 것은 평균수명의 증가가 사회문제로 부상하면서부터다. 평균수명이 낮던 시기에는 치매라는 단어는 있었지만, 사회적 담론의 관심 바깥에 놓여 있어서 노인의 특정상태에 대한 표현이 노망이든 치매든 크게 문제가 되지 않았다. 그런데 최근에는 이 표현을 어리석고 어리석다는 이중 강조형으로 매우 심한 배타적 태도를 담아 사용하고 있다.

‘늙 집 노인이 망령기가 있으신가 보네’라고 할 때는 그저 그런가보다 심상히 들어 넘기게 되지만, ‘늙집 노인이 치매라더라’ 하면 ‘어머머, 저를 어찌나’ 싶으면서 그 집 며느리나 딸은 물로 나온 집안 식구들을 동정하게 된다. 이 말은 또한 노인을 모신 가정들이 그 노인을 소외시키고 자신들의 노고를 과장하거나 노인을 구박하고 불친절하게 구는 것을 너무도 당당하게 합리화시켜 줄 수 있는 말이 되기도 한다. ‘글쎄 우리 어머니가 치매시지 뭐니?’ 이렇게 한 번 풍기고 나면 그 노인을 뒷방으로 내몰고 뒷사람으로서의 권위나 품위를 차단시켜 버려도 아무도 뭐라지 않는다. 그럴 때는 가족이나 주위 사람들을 의식을 했건 안 했건 간에 치매라는 병은 말이 만들어낸 병이라는 혐의를 걸지 않을 수 없게 된다(한국일보, 1996. 5. 14).

소설가 박완서의 에세이는 노망과 치매의 큰 간극을 잘 포착한다. 망령은 “심상히 들어 넘기게 되”는 자연스러운 노화현상이지만, 치매는 외부인이 “집안 식구들을 동정하게” 되고, 치매에 걸린 “노인을 소외시키고”, “노인을 구박하”는 것을 “당당하게 합리화시켜 줄 수 있는” 무서운 선고의 말이다. 여기서 박완서는 치매라는 용어를 “말이 만들어 낸 병이라는 혐의”가 있다고 진단한다. 보통은 과거의 표현이 현대사회로 오면서 가치중립적이거나 인권 존중의 표현으로 바뀌는 것이 일반적이다. 하지만 치매의 경우는 반대다. 과거에 노망 혹은 망령이라고 불리며 크게 문제로 인식하지 않았던 상태를 현대에서는 노인성치매라는 의학적 규정으로 대체되면서 인권 유린의 수단이 된 것이다.

치매라는 표현은 이 사회가 양심의 가책을 유발하지 않고도 구분, 격리, 관찰을 할 수 있게 하는 강제성이 있는 용어다. 노망든 노인은 불효자가 될 작정을 해야만 병원을 보낼 수 있었지만, 치매 판정을 받게 되면 노인을 요양기관으로 이송하는 것을 당연한 일이 된다. 무엇보다 치매 치료와 관리에 높은 비용이 들며, 이는 건강한 사회를 유지하려는 노력에 부담으로 여긴다. 고령화 사회에서 치매 환자 수의 증가는 공공 보건 비용을 증가시키며, 이는 건강 관리 자원의 분배에 대한 사회적 문제를 야기한다는 생각이 일반적이었다. 그래서 이 사회는 치매노인을 무능력자로 규정하여 사회적으로 부담스런 존재로 여기는 시각을 정당화 해왔다.

우리나라보다 앞서 ‘치매(癡呆, ちほう)’라는 용어를 사용해 왔던 일본의 경우, 후생노동성의 주도와 여론 수렴을 통해 2004년 치매를 ‘인지증(認知症)’이라는 용어로 전격 대체하였다. 가족 중에 치매가 발생해도 초기에 발견하고 관리만 잘해도 진행을 지연시킬 수 있음에도 불구하고, 여전히 정확한 정보에 의한 침착한 대응보다는 치매환자 개인의 부정적 성향으로 보거나, 부담과 수치심을 일으키는 큰 사건이라는 인식 때문에 치매를 숨기거나 거부하면서 오히려 조기발견을 방해하는 경우가 많기 때문이다. 치매가 갖는 부정적 어감이 치매 당사자에게 수치심과 모멸감을 불러일으키고, 둘째, 치매에 걸리면 실재는 그렇지 않음에도 완전한 무능력자로 취급하며, 사회에서는 이를 공

포와 수치의 대상으로 인식하는 것을 심각하게 인식한 것이다(장민영, 2014: 15).

어떤 대상의 본질이 무엇인가에 대한 해답은 그 대상에 붙어 있는 이름과 결코 무관하지 않다. 관찰의 시선이 달라지면 대상의 가치는 새롭게 구성된다. 치매 혹은 노망의 차이는 전혀 다른 세계 인식법을 보여준다. 노망은 늙어가는 과정에서 파생되는 자연스러운 사적인 가족 내의 문제로 보는 인간적 개념이다. 인간이 반드시 거쳐야 하는 영아기, 유아기, 사춘기, 청장년기와 마찬가지로 노망 역시 죽음을 앞두고 심신이 쇠약해진 시기에 나타나는 불가피한 징후로 자연스러운 인생의 한 과정이라는 것이다(천선영, 2001: 3-7). 물론 치매는 의료의 도움이 필요한 상황임에 틀림 없다. 하지만 모든 생명체가 탄생, 성숙, 노화, 죽음이라는 과정을 보면 치료가 필요한 질병 역시 자연스러운 과정의 일부인 것이다.

여전히 우리 사회는 치매환자를 인지적·행동적·기능적인 수행 능력이 점진적으로 손상되면서 자립능력의 상실한 취약한 존재로 인식한다. 이들은 인지장애와 특유의 정신적 이상 행동과 문제행동으로 인하여 일상생활이 어려운 특별한 간호와 보살핌이 필요한 취약한 존재가 된다. 이로 인해 치매환자는 존엄성을 무시당하며 삶의 질이 현저하게 낮아진다. 이는 돌봄가족의 심리적 고통과 장기적인 재정 압박으로 가족과 사회공동체에 주는 부담과 고통으로 인해 많은 사회적 문제를 야기(김흥룡, 2017: 33)하는 주범으로 꼽지 않게 보았다.

20세기 들어 평균수명의 급증과 가족구조와 생활환경의 변화로 노인 문제는 더 이상 개인이나 가족 수준에서 해결할 수 없는 심각한 사회문제로 인하기 시작하였다. 한국에서 치매가 사회적 의제로 부상하기 시작한 것은 1990년 전후이다. 이 시기부터 노망이나 망령이라는 단어가 가지는 일상성은 제거되고 그 자리를 의학적 질환이 개입된 치매라는 단어가 자리를 차지했다. 치매는 하나의 질환으로 예방, 진단, 치료, 격리로 이어지는 의학적 체계로 편입되는 가족의 문제를 넘어 사회적 개입이 필요한 심각한 문제로 인식되었다(천선영, 2001: 5-6).

엄밀히 말하면 질병은 순수하게 생물학적이고 의학적인 사실이 아니다. 질병은 시대 환경과 무관하게 존재하는 고정된 실체가 아니라, 특정한 사회·문화적 맥락 안에서 형성되고 재구성되는 인식의 대상이기 때문이다. 의학적 진단에는 무엇이 질병인가가 아니라, 누가 무엇을 위해 질병으로 규정하는가의 사회적 맥락이 개입한다. 가난하던 시기의 비만은 풍요의 상징으로 동경의 대상이었지만, 선진국에서 비만은 노동력을 좀먹는 사회악으로 문제시된다. 여성의 월경을 그들의 지적 무능력과 연관시켜 과학적으로 설명하려는 시도가 이제는 더 이상 유효하지 않다. 결핵이 귀족의 상징으로 찬미되지 않고, 거리의 부랑자들이 정신질환자로 낙인 찍혀 의과대학 시체 해부대 위에 올려질 개연성은 이제 없다. 즉 특정시대의 의학은 특정한 관찰 방법을 인식론적 전제로 하고 있으며, 이 방법은 그 사회의 가치와 규범과 밀착되어 있다.

정상과 비정상은 사회의 필요에 따라 구성된다. 정상성은 절대적이지 않고 그때 그때 사회와 역사 속에서 형성된 권력 관계 속에서의 기준이다. 정상의 기준은 시대의 이념을 작동하기 위한 통제 수단이다. 일단 비정상으로 분리되면 사회에서 낙인이 찍혀 타자화되기 마련이다. 복잡한 현대사회에서 우리는 끊임없이 비정상을 정의하고 이를 배척한다(김미현, 2019: iv). 이렇게 보면, 정상이라는 개념 자체를 점검해야 한다.

치매를 판정하는 데에도 정상성의 기준이 작동한다. 임상실험에 의해 정상인과 비정상인의 분류 값을 정해놓고 치매를 판정한다. 하지만 치매 개념이 과연 얼마나 과학적인지는 의문이다. 알츠하이머병의 경우 원인이 질병의 증상, 진행 속도, 유전 성향, 발병 연령 등에서 다른 질병과 섞여 있기도 하다. 이를 하나의 질병으로 독립시켜 분류하는 데는 이견이 많다. 임상실험은 확률적 상황을 학문체계 내로 포섭시켰다. 그러나 실험의 환경을 일반화하기도 어렵고, 치료 방법에 대해서도 대부분 ‘했다는 보고가 있다’, ‘고 보고되었다’, ‘라고 알려져 있다’, ‘연구가 진행 중이다’와 같은 과학적 지식에 의해 완성된 언어로 구성되어 있지 않음에도 이를 과학적 사실로 여기는 것이 일반적인 경향이다.

이방인은 존재하는 것이 아니라 만들어지는 것이다. 치매의 등장과 확산은 단순한 의학적 사실 규정 혹은 의학적 관찰의 진보로만 보기 어렵다. 오히려 지금 사회가 그 과학적 개념을 통해 이방인을 필요로 하고 있음을 생각할 필요가 있다. 의학적으로 치매 판정이 내려지는 순간 환자를 기존 사회로부터 분리시켜 의학적 이방인의 가능성을 만들어 내는 것이다. 사회가 급속하게 초고령화로 치달으면서 이 사회는 자연스럽게 늙어가는 정신의 노쇠를 감당하기 버거운 것이 되어 버렸다. 노망의 개념으로는 의학적 관찰과 감시가 수행할 여지가 없기 때문이다. 이들과 같은 사회 속에서 공존하기 위해서는 많은 예산이 투입되어야 하지만, 이들을 비정상인으로 규정만하면 간단한 격리로 대응이 한결 쉬워진다.

이는 사회의 병리화 혹은 사회의 의료화로부터 기인한다. 현대는 삶 전체가 의료 과정 속에 놓여 있다. 생로병사가 병원에서 이루어진다. 우리 시대의 보편담론이 건강담론이 되고, 건강은 거의 종교의 수준으로 이해된다. 건강염려증, 선택장애, 명절증후군 등 우리 삶의 수많은 생물학적 조건, 심리적 상태, 사회적 행위들은 점점 더 넓고 깊게 의학적 시선 아래 놓이고 있다. 영혼 구제 자리에 건강 개념이 대치되는 것이다. 의학은 정상과 비정상인을 판정하고, 비정상인에게 이방인의 개념을 씌워 사회로부터 분리해 낸다. 일단 치매로 판정을 받으면 사람이 아닌 환자가 되어 자신이 속한 세계로부터 격리된다. 그리고 치매환자의 생산을 통해 다양한 영역이 이득을 얻거나 부담을 줄인다.

여기서 의학적 정상성의 유효성에 대해 재고할 필요가 있다. 현대사회에서 질병은 생리적이거나 정상적 현상의 양적 변이가 아니라 비정상적 상태이다. 질병을 발생적 상황으로 보는 것이 아니라

생리적 질서의 혼란 상태, 정상성의 위반으로 보는 것이다(김분선, 2024: 5). 즉 정상이라는 말에는 한 사회에서 정한 고정된 이상이라는 규범적 개념으로 사용된다. 사실 질병에서 증상보다 원인에 집중한다면 이는 양적으로 설명하는 것이 가능하다. 당뇨병의 경우도 혈당치와 같은 양적 수치를 제시한다. 하지만 이는 개인의 스토리를 배제한 전형적인 외부적 접근방식이다. 의학은 환자의 체험보다 실험을 더 중시한다. 비교는 언제나 정상상태를 기준으로 이어진다. 물론 정상상태는 실험실의 이상적 조건에서 세워진다. 실험실의 조건은 측정을 위한 조작적 규범을 내포하며 이것이 병리상태를 평가하는 기준이 된다. 임상의학이 하나의 지식으로 성립되기 위해서는 병원의 개념이 바뀌어야 했고, 질병에 대한 새로운 개념이 등장해야 했으며, 질병을 둘러싼 국가의 지식 체계가 다시 정립되어야만 한다. 정상과 비정상을 가르는 표준은 결국 시대가 요구하는 가치 체계에 의해 구성된 담론이다. 치매는 초고령화로 치닫는 사회의 가치 질서가 만들어 낸 담론의 복합체이다. 담론은 정상의 기준을 설정하고, 비정상을 생산한다. 무엇을 질병으로 규정할 것인가의 문제는 누구를 이방인으로 만드느냐와 같은 문제다.

사실 질병이 비록 좋은 차원에서 열등한 생리적 차원으로 이행하는 것이기는 하지만, 이는 결핍이라기보다는 새로운 상황의 등장이다. 결핍의 상태는 새로운 질서 혹은 다른 존재의 출현으로 이어지기 때문이다. 엄밀히 말해서 삶에서 무질서 혹은 무(無)의 상태는 존재하지 않는다. ‘없음’이라고 여겨지는 상황도 엄밀히 말하면 또 다른 형태의 ‘있음’이다. 생명계에서 나타나는 이탈, 기형과 같은 판단들이 정상성의 결핍이 아닌 것처럼 질병도 이상적인 건강의 결핍이라고 할 수 없다.

정상/비정상의 문제는 치매 문제에서도 질병이라는 기능적 제한의 관점이 아닌, 환자와 그들의 환경 간의 상호작용의 문제로 보게 한다. 이는 치매 환자의 삶의 질을 전혀 다른 차원에서 바라보게 하는 유연성을 제공한다. 치매환자가 일상 생활의 여러 기능을 수행하는 데 어려움을 겪는 것은 분명하다. 그러나 비록 정도의 차이가 있을 뿐, 인간 신체의 모든 부분이 노화로 인해 고통을 겪는 것은 치매만의 문제는 아니다. 따라서 유동성의 관점으로 보면 치매 상황은 그들이 현재 경험하고 있는 상태에 맞춰 재인식할 수 있다. 예컨대 뇌의 기능이 약해지면 그에 따른 일상 활동 수행 방법이나 주변 환경과 상호작용하는 방식이 달라지는 것으로 이해할 수 있다. 여기에 적절한 지원과 환경 조정을 통해 이들을 다른 형태의 정상상태로 만들면 된다. 나이가 들면서 다양한 건강보조식품으로 건강을 보충하는 것처럼, 기억력 지원 도구나 생활 공간을 안전하게 조정하면 이들도 일반인과 양적 차이만 있을 뿐 별 다른 없이 인간적인 삶을 영위할 수 있다.

III. 환경을 통한 비제도적 돌봄

이제 치매는 의학이 아닌 인문학적 개념 혹은 인간학적 개념으로 시선을 바꾸어 접근해야 한다. 사실 의학과 인문학은 코로나19의 영향이 있기 오래 전부터 이미 밀접한 관련성을 갖고 있어왔다. 고대 그리스 의사들에게는 진료 능력 못지않게 진단이나 예후를 환자나 대중에게 설명하고 치료법을 설득하는 웅변술이 요구되었고, 증상에 관해 환자가 하는 이야기를 귀담아 듣고 이를 정리하여 납득할 만한 이야기로 풀어낼 수 있는 서사적 능력도 필수였다(대학지성 2022. 1. 23일자). 질병은 몸이 아닌 인간 삶에 관련되기 때문이다.

이와 관련하여 치매 돌봄의 문제를 인간적 측면으로 인식을 전환할 필요가 있다. 전통적으로 우리나라는 의사결정능력과 관련한 장애인, 즉 발달장애인, 정신장애인과 그리고 치매환자 등을 가족이 보호해 왔다. 그러나 핵가족의 증가, 가족관계의 붕괴와 더불어 이웃에 대한 무관심 등으로 가족공동체와 지역공동체도 함께 무너지는 중이다. 핵가족시대를 지나 1인 가구가 급증하고, 인구의 고령화가 빠르게 진행되면서 이런 현상은 더욱 가속화한다. 결국 돌봄은 개인에서 국가 주도의 사회적 돌봄으로 대체되는 추세다. 주로 지역종합사회복지관을 비롯하여 노인보호전문기관, 장애인권익옹호기관, 희망복지지원단 그리고 최근에 운영을 개시한 발달장애인지원센터 등이 돌봄의 역할을 수행하고 있다.

그런데 이렇게 가족돌봄에서 사회적 돌봄으로 대체되었지만, 치매환자들이 시설에 격리 수용되면서 이들의 삶의 질과 자립능력은 전혀 고려되지 않았다. 다행히 2000년대에 들어 자립생활을 기반으로 하는 치매환자의 자기결정권과 사회통합 측면에서 의사결정지원을 보장하는 성년후견제도가 등장한다. 그런데 성년후견제도는 이전의 후견제도인 금치산·한정치산의 문제점을 보완하고자 등장하게 되었다. 과거 금치산자·한정치산자는 심신 박약 혹은 심신 상실로 인한 행위 무능력자로 낙인찍혔으며, 그동안 이들의 재산 보호에 초점이 맞추어져 있었기 때문에 재산이 중심이고 사람의 인격은 도외시되었다. 결국 금치산과 한정치산은 재산 분할 등 극단적인 상황에서만 제한적으로 활용될 뿐, 그 밖의 경우에는 거의 무용지물이었다.

여기에서 치매에서 사회통합, 자기결정권을 존중하기 위해서는 종래 재산을 중심에 두었던 행위와 의사결정무능력자라는 개념을 극복할 필요성이 대두되었다. 그리하여 성년후견인제도는 치매환자의 잔존능력의 활용, 자기결정권의 존중, 필요에 의한 최소한의 개입, 정상화 등 현대적인 인권존중 이념 속에 등장한다(최윤영, 2017: 68-85). 이 제도로 의사결정능력장애인에 대한 의사결정의 대리자가 아닌 환자가 스스로 의사결정을 할 수 있도록 지원하는 방식으로 사회적 돌봄으로의 진보를 보여준다.

이점에서 2015년 12월 보건복지부가 발표한 ‘치매관리 3차 계획’은 이전의 1차와 2차 종합관리계획과는 확연한 변화가 보인다. 그간 정부는 2008년 치매와의 전쟁을 선언한 이후 2차례에 걸쳐 치매관리종합계획을 수립하고 시행해왔다. 이 과정에서 2012년에 ‘치매관리법’이 제정되어, 중앙과 광역의 치매센터, 치매상담 콜센터 등의 치매의 예방과 치료를 위한 기반 시설의 확충을 추진하고, 2014년에는 장기요양보험의 치매특별등급을 신설하는 등의 성과를 냈다. 하지만 이러한 성과는 인간으로서의 자립성과 삶의 향유라는 관점에서 여전히 미진한 부분이 많았다. 1차와 2차 계획이 치매 관리를 위한 시설 중심의 기반 구축에 중점을 두었다면, 3차 계획은 치매 환자와 가족이 일상 속에서 누릴 수 있는 지역사회의 지원책 마련에 중점을 둔다. 치매가족 24시간 상담서비스, 치매인식 개선 교육 강화, 치매안심마을 지정 등 치매 환자와 돌봄가족까지 충분한 자유와 행복을 누릴 수 있도록 제도를 정비했다. 3차 계획 발표문의 표지에는 “치매가 있어도 우리 동네에서 행복하게 살아가기”라는 문구가 제시되어 있다. 여기서 핵심어는 ‘우리 동네’와 ‘행복’이다. 치매 판정을 받으면 요양원에 격리되는 대신, 환자가 살고 있던 지역에서 관리를 받으며 살 수 있도록 지원하겠다는 것이 ‘우리 동네’라는 단어에 담겨 있다. 그리고 치매에 걸려도 가족과 환자 모두 평범한 일상을 유지할 수 있도록 지원하겠다는 가치 전환이 ‘행복’이라는 단어에 집약되어 있다.

이는 치매 관리에서 의료 개입을 줄이고, 환자의 감성중심적인 접근, 공동체의 지속가능한 발전을 중시하는 사회적 돌봄이라는 인식의 대전환을 보여준다. 이제 치매노인은 치료의 대상이 아니라, 욕망을 추구하는 정서의 주체로 개념이 달라진다. 환자가 어떤 환경에서 살아왔는지, 어떤 감정을 가지고 있는지 환자의 스토리가 중요해진다. 이는 치매가 있는 사람도 없는 사람과 동일하게 개인의 취향과 삶의 욕구를 가지고 있다는 개별성을 존중하는 관점이다.

여기서 질병 관리라는 제도적 돌봄에서 마을환경이라는 비제도적 돌봄이라는 새로운 패러다임이 등장한다. 이와 관련하여 네덜란드의 호그백(Hogeweyk) 치매친화마을은 공간 환경을 통해서 치매 환자와 공존하는 새로운 치매 돌봄의 사례가 되고 있다. 성년후견제도가 개인의 취향과 삶의 욕구를 존중한다는 점에서는 의미가 있지만, 이 역시 치매환자만을 위한 독립된 삶의 구조가 아니라는 점에서 여전히 환자 고유의 라이프를 존중하지 못하는 한계가 있었다. 치매 환자에게 일상의 자유를 주기 위해서는 치매의 특성을 고려한 기능적 활동을 할 수 있는 공간 환경 조성이 무엇보다 중요하다. 기존처럼 요양원 등에 고립시켜 일상과 분리하는 것이 아니라, 생활세계 내에서의 일상을 유지할 수 있도록 공간 배치를 완전히 새롭게 시작해야 한다. 그래야 치매환자들은 일상 속에서 타인과 관계를 지속할 수 있게 된다(김민규, 2018: 319-323). 호그백마을은 치매에 걸려도 인간의 존엄을 보장받으며 일상 속에서 치료를 받을 수 있도록 환자의 사회적 심리적 신체적 욕구에 맞춤형 마을형 치매시설을 구축하고 있다. 이 마을은 환자들이 가정과 같은 인간관계가 아니라, 가정과

같은 공간 환경 조성을 통해서 평범한 일상생활을 살아가는 것을 목표로 하였다. 이 마을은 치매인을 환자로서 격리된 시설이 아닌 마을의 주민으로서 살아가는 세계 최초의 사례로, 운영 시작 이후 성공적인 사례로 전세계 언론에 보도되어 프랑스, 이탈리아, 덴마크, 호주 등 다양한 국가에서 벤치마킹의 모체가 되고 있다(김소원, 2022: 4-8).

호그백마을에서 치매환자들은 보통의 가정에서 생활하지는 않는다. 보통의 가정은 치매 환자의 신체와 정서적 특성을 고려한 설계가 되어 있지 않기 때문이다. 호그백의 가치는 단연 마을 특성 디자인 설계에 있다. 마을은 치매케어의 비전에 맞게 디자인되어, 광장, 거리, 정원, 건물, 물 등의 유닛으로 구성되어 있다. 이 마을은 치매환자들로 하여금 자신이 보통사람들이 사는 마을에서 살고 있다고 생각하게 하는 유도한 장치들을 단지 전체에 녹여 놓는다. 2층 규모의 저층 건물이 단지 전체를 둘러싸고 있으며 단지 내로 접근할 수 있는 한 개의 출입구가 존재한다. 전체적으로 각 주거동이 광장 또는 정원을 둘러싼 중정형태로 계획되었다. 단 하나의 출입구와 중정 구조 등 다소 폐쇄적인 형태 덕에 치매 환자들은 사회복지사의 감독 없이도 자유롭게 외부공간으로 이동할 수 있다. 마을의 주거 유닛은 총 27개로 주민들은 각자 원하는 라이프 스타일 유닛을 선택해서 입주하며, 직원들도 원하는 유형의 유닛에서 근무한다. 각 유닛들은 음식 선택과 준비 방법, 세탁, 에티켓 등 가사 활동의 방식이 다르며 자율적으로 운영된다.

각 유닛은 담당직원들에 의해 독립되어 운영되고, 하나의 유닛에 소속된 환자들은 같은 라이프 스타일을 공유한다. 각 유닛에는 6-7개의 침실이 존재하며 1인당 1개의 침실을 사용하여 개인의 사생활을 존중받는다. 건물과 주거동의 내부 구조는 병실이 아닌 가정집의 형태로 설계되어, 이들이 일상성을 보장하였다. 각각의 유닛은 17-20㎡의 개인 침실, 70-100㎡의 거실, 2개의 욕실, 부엌, 창고, 세탁실, 스태프실, 테라스로 구성되어 있다. 배치된 가구와 오브제, 벽지의 색과 디자인, 테이블의 배치 방식 모두 가정집의 형태로 구성되어 있다. 모든 유닛은 개인 침실로 향하는 두 복도가 만나는 곳에 공용공간(거실, 부엌)이 배치된 형태로 구성되었다. 생활공간과 주방공간을 분리하는 것이 일반적인 주거 형태와 동일하게 설계된 것이다.

무엇보다 호그백 마을의 의미는 총체적인 협력구조에 있다. 호그백의 개장 후에는 Vivium Care Group의 직원과 자원봉사자들이 호그백을 관리·운영하고 있다. 이들은 주민들의 일상적인 삶을 보조한다. 주민들의 안전 및 건강을 책임지는 기본적인 업무를 비롯하여 동아리 참여, 콘서트 관람, 전시회 감상, 가드닝, 요리, 나들이 등 주민들의 주도적인 커뮤니티 활동을 독려하는 역할을 한다. 일부 활동에는 자원봉사자 및 지역주민이 함께한다. 컨퍼런스용 극장, 공연을 위한 모짜르트홀은 기업체나 단체의 이벤트를 위해 대관이 가능하며, 레스토랑과 카페 또한 회의 공간으로 외부 방문객이 자유롭게 시설을 이용할 수 있도록 개방되어 있다(김소원, 2022: 27-46).

그간은 질병에 초점을 맞춘 의학케어 모델이 중심이었다면, 이 마을은 개인의 삶과 이야기, 습관, 가치관, 욕구, 선호 등을 가진 사람을 유닛 단위로 모여 살게 하는 공간 설계를 통한 케어로 패러다임을 바꾼 것이다. 물론 이는 치매에 대한 치료가 제도적 장치를 넘어서 환경적 설계라는 비제도적 케어라는 새로운 방향을 제시한 것이다.

이제 우리사회에서도 치매환자를 질병에 초점을 맞춘 의학 모델이 아닌 개인의 삶과 이야기, 습관, 가치관, 욕구, 선호 등 사람 중심의 방식으로 전환하는 돌봄문화의 변화가 견고해질 필요가 있다. 정책입안자들은 제도적 측면의 치료 보조금 제공이 주요 관심사인 반면, 노인의 경우 시설 입소보다 익숙한 환경의 가정에서 장기적인 사회 복지를 제공받기를 원하였다. 네덜란드의 사례가 보여주듯 치매정책도 노인들의 활력 유지와 의존성 경감을 위해 잘 설계된 환경에서 그들의 이웃과 활발하게 생활해야 한다는 정책을 장려할 필요가 있다(김소원, 2022: 39).

이제는 치유보다 공존에 방점을 둘 때다. 호그백마을 모델은 치매와 공동체의 삶에 관한 모델로 볼 수 있다. 모두가 잠재적 환자가 될 개연성이 매우 높은 고령화사회에서 향후 인간이 어떤 방식으로 존재해야 하는가를 보여주는 근본적인 성찰의 전환을 제시하는 것이다. 그 누구도 고립되지 않고, 환경 속에서 공존하며 사회적 후견의 네트워크를 구축하는 문제를 고민할 때다. 이는 결국 분열과 갈등의 21세기, 끊임없이 물려드는 이방인에 대해 공동체의 모델을 어떻게 구축할 것인가의 문제로 이어진다.

IV. 무조건적 환대의 공동체

결국 이러한 공동체의 모델 구축은 글로벌 사회의 요구와 맞닿아 있어야 한다. 이에 대한 가장 현실적인 모델은 성경의 다양한 무조건적인 환대의 실천에서 확인할 수 있다. 최근 한국의 초글로벌화와 함께 급부상하고 있는 이방인 환대의 문제는 이미 가까운 성경에서 확인할 수 있는 부분이다. 다시 말해서 돌봄의 공동체와 기독교의 무조건적 환대의 공동체는 같은 것이다.

한 사회가 당연하게 받아들이는 사실이나 신념은 사회적으로 구성된 것이다. 한 사회가 당연하게 여기는 범주 역시 한 사회의 필요가 만들어낸 것이다. 사회가 규정하는 좋음/나쁨, 안전/위험, 미/추 등의 분류는 한 사회가 필요로 하는 가치를 범주화한 것이다. 개인들은 사회화 과정을 통해 그 사회가 추구하는 가치를 학습한다. 그래서 그러한 가치와 제도가 비인간적이거나 합리적이지 않아도 무의식적으로 제도 안에서의 그 가치를 수행한다.

우리가 의심 없는 사실이라고 믿는 것 혹은 진리라고 믿는 것은 보편적이기보다는 특수한 것인

경우가 많다. 치매라는 개념도 이러한 범주화의 오류가 내재한다. 사실 치매의 등장이 고령화의 등장과 함께라는 점에서 치매는 ‘노화=질병’이라는 공식이 만들어졌다. 박완서의 에세이에서 보았듯, 20세기 중반에만 해도 치매는 병이라기보다는 노화의 자연스러운 부분으로 여겼다. 그러나 1958년 치매가 뇌의 이상으로 생기는 질병이라는 의견이 대두되면서 이전에 없던 형태의 범주화된 치매로 자리잡게 된다. 이전에는 존재하지 않았던 카테고리들을 묶어서 치매라고 이름을 붙이고 규격화되고 범주화된 치매가 된 것이다. 이러한 범주화의 오류로 인해 치매 환자는 의사 무능력자이며 가정과 사회의 행복에 균열을 내는 위험한 존재로 타자화된다. 어린아이에 대해서는 한없이 관대하지만, 치매노인에 대해서는 불편한 시선을 보내는 것은 이 사회가 이러한 가치범주를 당연시하기 때문이다.

치매가 오면 가장 먼저 고통을 느끼는 것은 바로 이러한 불편한 시선에 대한 인격적 모욕감이다. 남들이 자신을 돌보아주어 남에게 짐이 되는 상태가 되기에 자아상에 상처를 입히는 결과를 낳는다. 또한 언어력과 인지력 저하로 사람들이 웃거나 이상하게 여기면서 인간관계에서 위축돼 물러나고, 관계단절 속에 고독감을 느끼며 우울증적 요소를 보이고 인지력의 활용이 줄어들으로써 인지력 상실 촉진과 연결되는 악순환을 낳는다. 즉, 단절된 느낌과 자신의 능력의 손상을 느껴 스스로 말문을 닫게 되고 이것이 인지력의 악화를 가중시키는 것이다(김영희, 2010: 135). 따라서 치매의 급증 속에서 절실한 것은 인간에 대한 개념의 전환이다. 인간은 더 이상 생각하는 존재가 아니라, 서로에게 의지하는 존재, 누군가로부터 돌봄을 받아야 하는 존재라는 인식의 전환이 필요하다.

근대 이후 오랫동안 인간은 호모 사피엔스, 즉 생각하는 존재라는 정의가 유효성을 인정받아 왔다. 언어의 사용 여부에 따라 인간과 미개인을 나누었다. 언어적 논리성은 인간을 규정하는 데 가장 중요한 기준이 되었다. 데카르트의 생각하는 자아에서 인격은 이성을 가진 개별적 존재를 의미한다. 이런 개념 속에서는 타인에게 의존하는 것을 무능력자가 될 수밖에 없다.

그러나 글로벌 사회는 자립성 있는 개인보다 교감하고, 환대하는 인간을 필요로 한다. 갈등과 분열의 현대는 개별 인간의 이성과 자립성만을 강조하는 데카르트 철학에 기초할 수 없다. 이성의 기준을 포기하면 언어의 도움이 없이도 인지 활동을 할 수 있는 자, 자립성이 부족한 자도 충분히 포용할 수 있다. 엄밀히 말하면 인지력의 감퇴가 소통 능력의 상실이나 장애가 아닌 것이다. 인간은 생물학적, 논리적인 기능으로만 진단할 수 없는 풍부한 공존의 가능성을 가지고 있다. 인간은 본질적으로 서로 교감하고 포용하도록 창조되었다. 따라서 인간의 개념을 독립적이고 이성적인 존재에서 서로 의존하는 존재로 바꾸지 않으면, 치매의 문제는 해결이 쉽지 않다. 인간은 어느 누구도 홀로서지 못한다. 인간은 하나님과 이웃과의 친밀한 관계 안에서 의미를 가지는 관계적 존재다. 그리고 인간은 대리적 존재이다. 누군가의 자리에서, 누군가를 위하여 누군가를 대신해 말하고 행동하

는 것이 살아가는 과정이다.

예수는 태어나자마자 난민이었다. 1세기 팔레스타인에서 태어난 예수는 환영받지 못한 난민 아기였다. 요셉은 마리아의 혼전 임신 소식을 듣고 조용히 혼인을 취소하려고 했다. 예수는 태어난 다음에도 그를 죽이려는 헤롯왕을 피해 이집트로 피신해야 했다. 제자 빌립이 나다니엘에게 예수를 만나 보라고 했을 때, 나다니엘이 보인 반응은 나사렛에서 무슨 좋은 것이 날 수 있느냐는 지역 차별적 발언(요 1:46)이었다. 바리새인, 사두개인 등 예수의 적대자들은 노골적으로 예수에게 악의 가득한 혐오 발언을 서슴지 않았다. 이들은 예수를 속이는 자(요 7:47-48), 마귀들린 자(요 8:52), 세리와 죄인들의 친구(눅 7:34)라고 비난하며 어디에서도 보지 못했던 예수의 이방성을 혐오했다.

그러나 예수는 스스로 난민이 되어, 이방인 됨의 가치를 공생애 내내 보여주었다. 예수는 주변부에 머물며 버려진 자들과 교감하는 적극적 환대의 가치를 몸소 실천했다. 예수가 자란 나사렛은 갈릴리 산간 지역이고, 그가 돌아다녔던 지역들은 모두 종교·문화·정치의 중심지 예루살렘으로부터 약 150km 떨어진 로컬이었다. 예수는 공생애 동안 유대, 갈릴리, 사마리아 등 로컬 마을을 돌아다니며 가난하고 아프고 배제된 삶들을 치유했다. 인도 사회에 불가촉천민 달릿(Dalit)이 있는 것처럼, 유대 사회에도 접촉해서는 안 될 부정한 사람들이 있었다. 병자·장애인·이방인과 같은 경계 밖에 있는 타자들이었다. 하지만 예수는 이들을 경계 없이 환대했다. 말하자면 그는 갈릴리 외딴 지역에서 나병 걸린 환자에게 손을 내밀어 만지며 치유했고, 사마리아 여성을 만나 물을 얻어 마시고 대화를 나누었다. 예수는 죄인으로 분류되어 배제당하던 사람들도 조건 없이 환대했다. 세리 삭개오와의 만남은 대표적인 사건이다. 예수가 유대인들이 민족의 배신자로 혐오하던 삭개오의 얼굴을 마주하고 그의 집에 머물겠다며, 삭개오도 구약의 정통인 아브라함의 자손으로 인정한 행위(눅 19:2-9)는 율법에 얽매어 있는 사랑의 은혜를 놓쳐버린 기존 권력의 한계를 극복한 환대인 것이다.

이방인은 얼굴로 다가온다. 이방인은 사진처럼 어떤 형태의 시각적 현상이 아닌 현실 속의 얼굴로 나타나는 것이다. 타자의 민족·인종·지위가 아닌 얼굴을 마주할 때, 비로소 강고한 율법의 벽에서 벗어나 존재의 진짜 모습을 볼 수 있다. 얼굴은 새로운 윤리의 기원이다. 우리 앞에 새롭게 등장하는 다양한 얼굴들은 단지 낯선 얼굴이 아니라, 무한과 계시의 얼굴이고 하나님의 얼굴이며 바로 자신의 얼굴이다. 타자의 얼굴을 마주할 때 무조건적 환대가 가능하며 새로운 주체성의 계기가 마련된다(신상범 외, 2022: 29). 예수는 이방인을 율법이 아닌 사랑으로 얼굴을 마주하는 환대의 정신을 보여준 것이다.

초대교회는 예수의 무조건적 환대의 정신을 교회 공동체의 구성원리로 삼았다. 첫 그리스도인들에게 환대가 절실했던 현실적 이유는 그리스도교 공동체의 탈유대화와 관련이 있다. 1세기 로마라

는 도시에 살던 사람들의 의식은 하나의 계급구조로 이루어진 것이 아니었다. 특히 바울 공동체가 있었던 로마의 도시들이 대부분 활발한 경제 활동이 이루어진 곳이었음을 고려한다면, 재산을 증식하여 경제적으로는 부유하나 신분상의 계급은 낮은 사람들도 많았다. 이와 반대로 가문이나 계급은 좋지만, 경제적 형편이 어려운 사람들도 도시에서는 흔히 찾아볼 수 있다. 바울의 공동체가 유대교나 로마의 종교와는 다른 특이성을 가지게 된 이유는 도시 유대교와 여러 도시 로마 문화와 종교 사이의 상호작용 속에서 드러난다. 바울의 여러 서신들은 도시 공동체의 내부와 외부의 경계선 문제를 극복에 대한 진지한 고민이 담겨 있다(한수현, 2021: 274-275). 거의 전적으로 유대인으로만 구성되었던 구약시대의 신앙공동체와는 달리 다양한 인종·민족·사회 계층으로 구성된 초대교회에는 차이와 상호 환대의 가치가 긴요했기 때문이다.

바울 역시 정통성이 갖는 배타적 관성에 도전하고 이방인에 대한 환대를 중시했다. 예수와 함께 생활했던 제자들이 이끌던 예루살렘 교회나 유대계 그리스도인들은 유대 민족적 동질성을 고수했고, 바울이 이끌던 소아시아 교회들의 비유대계 그리스도인들은 코스모폴리탄적 다양성을 추구했다. 그런 유대계와 비유대계 그리스도인들이 만나게 되면서, 할례, 음식 정결법 등 유대 종교·문화 관행을 둘러싼 논쟁과 갈등이 불거졌다. 그리스도인으로 개종한 비유대인도 할례를 받아야 하는가, 우상에게 바쳤던 제물을 먹어도 되는가와 같은 구체적 문제였다. 유대계 그리스도인들은 대체로 보수적이었고, 바울과 비유대계 그리스도인들은 개방적이었다. 이런 긴장과 갈등을 해결하기 위해 서기 48년경에 예루살렘에서 사도회의가 열렸다. 325년의 니케아공의회보다 훨씬 앞선 교회 최초의 공의회라고 해도 좋을 중요한 회의였다. 팔레스타인에서 태동한 그리스도교가 이천 년이 넘도록 지속되면서 보편적 세계종교로 확장될 수 있었던 역사적 기원에는 초대교회 그리스도인들의 상호 환대가 있었던 것이다(정경일, 2023: 25-26). 바울의 세계시민주의적 관점은 기독교 신앙의 초창기에 공동체의 구성원들 사이의 경계를 허무는 데 큰 역할을 했다. 바울은 모든 인간이 하나님 안에서 동등하다고 강조했으며, 이는 다양한 인종, 문화, 사회적 신분의 사람들을 포괄하는 초국적 환대의 공동체를 지향했다.

이러한 바울의 세계시민주의적 인류애는 21세기 글로벌시대 공동체 모델에 대한 유용한 통찰을 제공한다. 바울은 유대인도 없고, 그리스인도 없으며, 종도 없고, 자유인도 없으며, 남자와 여자가 모두 예수 그리스도 안에서 하나(갈 3:28)라는 혁명적 환대를 선언한다. 이 사상은 현재의 정치적 경제적 사회문화적 위기 가운데 글로벌 협업의 토대로 작용할 수 있다. 지금 ‘우리와 그들’을 빗금치며 민족적, 인종적, 문화적 정체성을 만들어 분열하는 상황에서 공존의 지혜는 절실하다. 평화적 공존과 상호 협력이 절실한 21세기에서 모두가 하나의 운명을 공유한다는 공동체 의식은 질병, 난

민, 이주노동자, 빈부격차, 기후 변화 등 급박한 위기 상황에 대한 대안으로 여러모로 검토된다. 바울의 사상은 인문학의 세계시민주의와 다르게 지금이 바로 최후의 시간이며 세상이 끝날 수 있다는 종말론적 시간의 긴박함을 강조한다. 이 종말론적 이해는 차이와 차별을 넘는 지체 없는 환대와 소통을 강조하는 강력한 현실 변혁과 하나님의 개입을 주장한다. 이를 통해 바울은 누구도 특권을 가지지 않는 우주적 공동체 구성원의 권리를 강조하는 것이다(김수연, 2023: 9-14).

최근에는 교회들이 앞장서서 다양한 공동체 운동을 통해 환대의 문제를 실천적으로 주도하고 있다. 생태공동체운동, 복지공동체운동, 문화공동체운동, 경제공동체운동, 다문화공동체운동, 교육공동체운동 등을 통해 환대의 다양한 실천 모델을 구현하고 있다. 특히 태백의 예수원, 함양 두레마을, 산청 민들레공동체 등의 종교영성공동체는 신자유주의의 시장경제를 보완하는 창조적인 방안이 되기도 한다. 무한경쟁으로 인한 고용불안과 실업 문제 등의 신자유주의적 시장경제의 한계를 극복하면서 글로벌 공존에 대한 대안 모델을 보여주고 있다(이종원, 2023: 325-326).

탈경제, 초연결, 글로벌세계에서 환대 개념은 낯선 대상에 대하여 자격 여부를 물어서는 안 된다. 내부자들은 이방인을 무조건적으로 환대해야 할 의무가 있다. 환대는 관용과 다르다. 계몽의 유산에 근거한 관용은 우월적 지위를 가진 내부자가 낯선 대상에게 개인적 호의를 베푸는 것이라면, 환대는 이방인이 내부자에게 환대를 요구하는 무조건적 권리의 관점이다. 내부자들은 타자의 얼굴에 응답해야 할 책임을 스스로 진다. 이에 대한 근본적인 이유는 세계화시대 낯선 타자는 오늘 와서 내일 떠나는 일시적인 것이 아니라, 언제 떠날지 혹은 계속 머물지 모르는 대상이기 때문이다. 글로벌 시대에는 이방인, 낯선 타자의 개념이 없다.

무조건적 환대는 주인이 아닌 이방인의 입장에 서는 것이다. 이방인에게는 단지 환대를 받는 것이 아니라, 환대를 받을 권리, 권리를 가질 권리가 있다. 이방인은 이질성의 공존의 한계에 대한 성찰을 유도하는 존재한다. 이는 기존의 오만한 자기확신으로부터 떠날 것을 강력하게 요청하며, 낯선 대상에 대한 건강한 환대의 지평을 확장하는 것으로 이끈다. 여기서 있어도 없는 유령적 존재, 이질적 존재자들에 대해 메시아적인 열림을 발견한다. 결국 환대의 귀결은 대속(代贖, substitution)이다. 환대는 나와 상관 없는 낯선 자에 대한 책임, 약하고 가난한 타자의 책임을 내가 지는 것을 주체성의 조건이다. 나는 이방인에게 빚을 지고 있고, 또한 그의 요청에 응답할 때 참된 자아로 거듭나게 된다(신상범 외, 2022: 47).

V. 결론

치매이방인의 문제는 정상/비정상, 환자/인간, 주체/타자, 혐오/공존, 개별자/협조자라는 이분법적 시스템에 균열을 낸다. 이 균열의 지점은 기존의 현실에 은폐되어 있는 모순을 들춰내면서 새로운 비전을 추구하게 하는 계기가 된다.

본고의 ‘치매이방인과 유동적 정상성’에서는 치매를 유동성의 관점으로 접근하여 정상의 개념을 조정한다. 노화에 따라 뇌의 기능이 약해지는 것은 정상성의 양적 상태의 변화이다. 따라서 기억력 지원 도구나 생활 공간을 안전하게 조정하여 이들도 일반인과 다름 없는 인간적인 삶을 영위해야 함을 주장했다.

‘공간조성을 통한 비제도적 돌봄’에서는 치유보다 공존에 초점을 둔다. 그간 의학케어 모델이 중심이었던 제도적 장치를 넘어서 공간 조성의 비제도적 케어라는 새로운 방향을 제시한다.

‘무조건적 환대의 공동체’에서는 바울이 세계시민주의는 민족과 국민을 가르는 분할선이 궁극적으로 의미가 없음을 밝힌다. 오히려 유령적 존재로 여겨지는 이방인에게서 메시아적인 열림의 가치를 발견한다.

이렇게 본고는 기독교적 환대의 비전으로 날로 심각해지는 치매이방인의 문제를 유동적 정상성의 기준으로 접근하고, 이에 대한 현실적 모델로 공간 조성을 통한 비제도적 돌봄 공동체 모델을 제시하였다. 마지막으로 치매 문제는 궁극적으로 이방인 문제와 조우할 수밖에 없다는 점에서 예수와 바울의 무조건적 환대라는 새로운 비전을 제시하였다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”

참 고 문 헌

- 김광기 (2003). 이방인의 사회학 I : 이방인에 대한 사회학적 소묘: 짐멜, 슈츠, 고프만, 그리고 가핑켈. **한국사회학회 사회학대회 논문집**, 5, 193-217.
- 김덕영·윤미애 역 (2005). **짐멜의 모더니티 읽기**. Simmel, G. (1994). *Georg Simmel on Modernity*. 서울: 새물결.
- 김미현 (2019). **비정상적 신체의 조형적 표현을 통한 정상과 비정상의 애매한 경계 연구**. 석사학위논문. 이화여자대학원.
- 김민규·장예빛·손정훈 (2018). 치매 친화적 환경으로서 ‘치매안심마을’에 대한 정책적 고찰. **노인복지연구**, 73(1), 315-342.
- 김분선 (2024). 푸코 윤리학의 관점에서 조명한 정상성의 본질 연구. **현대유럽철학연구**, 72, 315-341.
- 김소원 (2022). **치매마을의 치유 환경적 공간 특성과 조성과정의 참여 주체 역할에 관한 연구: 네덜란드 Hogeweyk을 중심으로**. 석사학위논문. 서울시립대학교.
- 김수연 (2023). 글로컬 시대의 세계시민주의: 바울의 종말론적 공동체 사상을 중심으로. **신학논단**, 111, 7-32.
- 김수연 (2020). 바울의 세계시민주의 사상과 다문화주의. **한국기독교신학논총**, 118, 433-459.
- 김영희 (2010). 치매를 통해 본 인간의 영성이해와 돌봄: 목회 상담적 접근. **성경과 신학**, 56, 125-151.
- 김윤상 (2009). 생리학으로서의 예술의 논의를 위한 문화사적 배경 - 정상적인 것과 비정상적인 것의 개념들을 중심으로. **헤세연구**, 21, 243-261.
- 김홍룡 (2017). **노인치매환자에 대한 기독교적 영적 케어에 관한 연구**. 석사학위논문. 총신대학교.
- 신상범·이재성 (2022). 타자, 환대, 번역의 윤리 - 벤야민, 레비나스, 데리다를 중심으로. **통번역교육연구**, 20(3), 33-56.
- 이상철·김남석 (2020). 난민 시대 환대의 기독교 윤리. **신학사상**, 194, 279-306.
- 이종원 (2023). 기독교 윤리적 관점에서 본 마을공동체 운동. **기독교사회윤리**, 55, 313-349.
- 장민영 (2014). 일본치매정책의 전개과정 분석과 향후과제에 대한 일고찰. **장기요양연구**, 2(2), 5-32.
- 정경일 (2023). 너희도 나그네였다: 환대의 신학. **인간과 평화**, 4(1), 11-34.
- 천선영 (2001). 노망과 치매 사이: 치매에 대한 담론 형성/확산 과정의 사회적 함의. **2001전기사회학대회 발표논문집**, 3, 507-531.
- 최윤영 (2017). 후견의 사회화와 교회사회봉사의 역할과 과제에 관한 탐색적 연구. **생명과말씀**, 19, 67-105.
- 한수현 (2021). 1세기 바울 공동체는 매력적이었을까. **기독교사상**, 754, 271-278.

가톨릭신문 2022. 9. 21일자. “이주민과 함께 만드는 미래”

<https://www.catholictimes.org/article/202209210136207>. (검색일: 2024. 8. 26.)

대학지성 In&Out 2022. 1. 23일자. “의학과 인문학은 어떻게 연결되나?...역사, 철학, 윤리, 문학, 예술 그리고 의학”

<https://www.unipress.co.kr/news/articleView.html?idxno=5368>. (검색일: 2024. 8. 26.)

메디포뉴스 2023. 4. 6일자. “온 가족이 함께하는 질병인 치매, 치료는 가능할까?”

<https://www.medifonews.com/news/article.html?no=177390>. (검색일: 2024. 8. 26.)

메디포뉴스 2023. 9. 20일자. “올해 100만 명 넘어가는 치매 예방·관리법은?”

<https://www.medifonews.com/mobile/article.html?no=182674>. (검색일: 2024. 8. 26.)

연합뉴스 2024. 1. 15일자. “국내 외국인 251만명...전체 인구 4.9%로 ‘다문화사회’ 목전”

<https://www.yna.co.kr/view/AKR20240116058851371>. (검색일: 2024. 8. 26)

중앙일보 2023. 8. 22일자 26면. “금융자산 관리하듯 건강자산 관리해야 ‘웰빙’ 삶 가능.”

<https://www.joongang.co.kr/article/25186345>. (검색일: 2024. 8. 26.)

IOM UN MIGRATION (2020). “WORLD MIGRATION REPORT 2020”

https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr_2020.pdf. (검색일: 2024. 8. 26.)

치매이방인과 메시아적 환대

Demented-strangers and Messianic Hospitality

권 유 리 아 (부산외국어대학교)

논문초록

이방인으로 연결된 유동성의 21세기에서 이방인에 대한 윤리가 제대로 정립되지 않으면 끊임없는 지금의 세계처럼 분열과 갈등이 지속될 수밖에 없다. 주도적인 역할을 상실한 자, 그리고 불안정한 위치에 놓인 자로 이방인을 규정하면 인간은 반드시 특정 분야에서 이방인일 수밖에 없다. 글로벌사회는 곧 이방인으로 구성된 사회인 것이다. 이 연구는 이방인의 문제를 치매이방인에 대한 논의로부터 시작한다. 1) 치매이방인에 연루된 정상성의 문제를 재규정하고, 2) 여기에 근거하여 비제도적 공간 환경을 통한 비제도적 돌봄 공동체 모델을 고찰한다. 3) 치매 문제는 궁극적으로 이방인과 조우할 수밖에 없는 글로벌 사회의 공동체의 가치에 대한 논의로 나아간다. 이를 분열과 갈등의 21세기에 공존과 환대의 가치를 예술과 바울의 무조건적 환대의 논의로 확장하고자 한다.

주제어: 치매, 호그백, 이방인, 정상성, 무조건적 환대

중년의 웰다잉(Well-dying) 인식 : Colaizzi의 현상학적 연구*

Well-dying Awareness of the Middle-Aged : Colaizzi's Phenomenological Study

최은정 (Eun Joung Choi)**

정유진 (Yu Jin Jung)(교신저자/corresponding author)***

ABSTRACT

This study is a qualitative research conducted to deeply understand and explore the well-dying awareness of middle-aged individuals, revealing the meaning and structure of their perceptions of well-dying. The study analyzed secondary data, with the primary data consisting of 11 participants who are Korean residents aged between 40 and 65 years, living in the metropolitan cities of B and U, and K province. Participants with severe illnesses such as cancer, cerebrovascular diseases, and rare incurable diseases were excluded.

The study employed Colaizzi's phenomenological research method for data analysis. The results of the study identified five main categories: "A Comfortable Perspective on Death Without Pain," "Overcoming Fear Through Life Reflection," "Discovering Life's Value in Letting Go," "The Final Journey with a Light Heart," and "Seeking Eternal Well-Dying." These findings provide a deeper understanding of well-dying awareness among middle-aged individuals and can contribute to the development of well-dying education programs aimed at enhancing the quality of life and death for the middle-aged population.

Key words: death, awareness, middle aged, Colaizzi's phenomenological study

* 2024년 8월 2일 접수, 8월 25일 최종수정, 8월 27일 게재확정
이 연구는 2022년 고신대학교 교내 연구비 지원에 의한 것임.

** 고신대학교(Kosin University) 간호대학 교수, 부산 서구 감천로 262, jacob7410@kosin.ac.kr

*** 경남정보대학교(Kyungnam College of Information & Technology) 간호학과 교수, 부산 사상구 주례로 45, yjjung@eagle.kit.ac.kr

1. 서론

오늘날 인간의 평균수명이 계속해서 증가하면서 기대수명도 함께 늘어나고 있다. 통계청에 따르면, 한국인의 기대수명은 2010년을 전후로 80세를 넘어섰고, 1970년 62.3세였던 것이 2022년에는 82.7세로 20년 이상 증가했다(통계청, 2023). 수명이 길어지면서 사람들은 신체적, 정신적, 사회적으로 안정된 상태를 유지하려는 웰빙과 더불어 삶의 끝인 웰다잉의 개념에 더욱 주목하게 되었다. 웰빙을 통한 삶의 질 향상을 위한 노력을 할수록 그 끝은 피할 수 없는 현실인 죽음과 맞닿아 있다(Shelly, 박세연 역, 2012). 그러므로 진정한 웰빙을 위해서는 웰다잉에 대한 이해가 필수적이다.

웰다잉을 이루기 위해서는 개인의 죽음에 대한 깊은 이해와 죽음에 대한 명확한 인식을 확립하는 것이 필요하다. 죽음은 생물의 생명이 소멸하는 현상이며(국립국어원 표준국어대사전, 2021), 의학적으로는 심장과 폐의 기능이 멈추는 심폐사와 뇌 기능이 비가역적으로 정지되는 뇌사가 죽음으로 간주된다(남상욱, 2009: 857). 종교적으로는 죽음에 대한 다양한 해석이 존재한다. 불교에서는 죽음을 윤회의 한 과정으로 보고, 이는 끝이 아니라 새로운 탄생을 의미하며 죽음은 마음이 그려내는 이미지로, 새로운 출생을 위한 하나의 단계에 불과하다고 설명한다(안양규, 2015). 기독교에서는 “예수께서 가라사대 나는 부활이요 생명이니 나를 믿는 자는 죽어도 살겠고 무릇 살아서 나를 믿는 자는 영원히 죽지 아니하리니 이것을 네가 믿느냐.”(요한복음 11:25-26)라는 성경 말씀처럼 죽음은 타락한 인간의 죄로 인한 결과이지만 예수 그리스도의 십자가의 대속 죽음과 부활하심으로 말미암아 믿음 안에서 인간도 영원한 소망의 약속을 통한 그리스도와의 연합이 가능해지는 상태를 죽음이라 보았다(김미희, 2013: 58).

웰다잉 인식에 대한 선행 연구들을 살펴보면 연구 대상자는 주로 의료인과 노인을 대상으로 이루어졌다. 의료인의 웰다잉 인식 연구에서 간호사는 웰다잉 인식의 하위 요소인 친밀감이 높을수록 임종간호 태도가 긍정적이었다(안미숙·이금재, 2014: 122 ; 강지혜 외, 2019: 39). 또한, 간호사, 간호조무사, 요양보호사를 대상의 연구에서는 웰다잉 인식이 긍정적일수록 간호 수행 및 돌봄 행위가 향상됨을 보여주었고(송은행·이혜경, 2019: 975), 간호사의 웰다잉 인식이 높을수록 연명의료중단에 대한 인식이 긍정적이라고 하였다(강지혜 외, 2019: 39).

노인의 웰다잉 인식에 관한 연구를 살펴보면 노인은 웰다잉 인식이 높을수록 죽음 불안이 더 컸으며 특히, 종교가 없거나, 영적 안녕감이 낮으면 죽음 불안이 더 크게 나타났다(임현숙·유재숙, 2020: 197 ; 이상복, 2019: 1263). 이러한 결과는 죽음의 가까운 노인들에게 적극적인 사회적 및 영적 지지가 필요함을 시사한다. 또한, 노인이 웰다잉에 대해 긍정적인 인식을 가지더라도 영적인 죽음 준비가 부족하면 죽음 불안이 증가하고 죽음의 질이 저하될 수 있다(김승렬·송진영, 2019: 42-

43). 그러므로 노인의 웰다잉 준비는 중요하다 할 수 있다. 웰다잉의 준비는 단기간에 되는 것이 아니며 건강관리, 재정 관리, 관계 정리 등 여러 측면에서 장기적인 계획이 필요하다. 중년기는 가족, 직장에서의 역할 변화와 같은 인생에서 중요한 변화를 겪으며 자신의 삶을 되돌아보고 남은 인생에 대한 목표를 재정립하는 시기로 올바른 웰다잉 인식으로 죽음을 준비하기에 적절한 시기이다. 그러나 웰다잉 인식을 조사한 대부분의 연구는 노인과 의료인을 대상으로 진행되었으며, 중년의 웰다잉 인식을 연구한 선행연구는 거의 없었다. 특히, 중년의 웰다잉 인식에 관한 질적 연구는 매우 부족하다.

현상학적 연구는 개인의 주관적 경험과 그 경험의 의미를 깊이 탐구하는 데 중점을 두는 질적 연구 방법이다. 이는 참여자가 경험한 현상에 대하여 참여자가 느낀 생각과 감정을 언어 그대로 수집하고 분석하는 귀납적이고 서술적인 분석 방법으로 공통적인 진술을 묶어 단계적으로 추상화함으로써 참여자들이 인식한 의미체계를 이해하고 기술하는 데 적합하다. 따라서 본 연구에서는 현상학적 연구 방법을 이용하여 중년을 대상으로 자신의 삶과 죽음을 어떻게 이해하고 받아들이는지에 대한 깊은 개인적 경험과 사회적, 문화적, 개인적 맥락을 고려한 웰다잉 인식에 관한 경험의 본질과 의미를 탐구하고 기술하여 이들의 경험에 대한 포괄적인 이해를 돕고자 한다. 그리고 밝혀진 중년의 웰다잉에 대한 인식을 통하여 중년의 웰다잉 준비를 돕는 죽음 준비 프로그램 개발에 기초 자료를 제공하고자 한다.

II. 이론적 배경

1. 중년기

Erikson(1963)와 Levinson(1978)은 중년기를 40~60세, 한국에서 일반적으로 40세부터 64세까지를 말한다. 발달 단계적인 측면에서 Jung은 중년기에 대하여 지나간 생의 의미에 대해서 의문을 제기하는 위기의 시기이며 특징적으로 우울이 나타날 수 있다고 하였다(박철안, 2016 재인용). Erickson(1963)은 중년을 생산성과 침체성이 일어나는 시기로 보았으며 생산성 확립에 실패하면 침체감을 느끼며 부정적 정서를 경험할 수도 있다고 하였다. Levinson(1978)도 중년을 사회적 책임이 더 커지는 시기로 이에 따라 심리, 사회적 변화에 따른 위기가 있다고 보았다. 강민아 외(2017: 727)는 중년의 시기에는 가족, 직장, 관계, 주변인의 죽음, 부모 부양, 노화, 생물학적 변화 등으로 위기가 증가한다고 하였다. 특히, Colarusso와 Neminorff(1981)는 노화의 과정을 수용하고 남은 생이

끝나간다는 것과 죽음이 다가온다는 것은 알고 극복하는 것은 중년기의 발달과제라고 하였다. 이처럼 중년기는 신체적, 심리적, 사회적으로 변화를 겪는 인생의 전환점이라 할 수 있으며 남은 생과 마무리를 위하여 노화를 인지하고 죽음을 준비해야 할 필요가 있다.

통계청(2024)에 따르면, 2012년부터 2022년까지 한국의 10년간 자살률은 인구 10만명당 40대는 30.9%에서 28.9%로 2% 감소하였고, 50대는 35.3%에서 29.0%로 6.3% 감소하였지만 경제협력개발기구(OECD) 중에서 한국은 자살률 1위를 유지하고 있으며, OECD 평균인 13.2%보다 2배 가량 높은 수치로 여전히 죽음에 대한 사회적 문제가 심각하다고 보고하고 있다. 특히, 정경희 외(2018: 111)는 중년을 대상으로 웰다잉 인식을 조사한 결과 호스피스·완화의료 서비스에 대한 인지와 사전연명의료의향서에 대한 인지가 낮게 나타났다. 이러한 결과는 이 연령대가 심리적, 사회적, 경제적 압박을 크게 느끼지만, 삶의 위기 상황에서 적절한 지원의 부족으로 죽음을 회피의 수단으로 사용하고 있다는 것을 보여준다. 그리고 중년층이 호스피스·완화의료 서비스와 사전연명의료의향서에 대한 인식이 낮다는 것은, 삶의 마지막 단계를 준비하는 데 필요한 정보와 지원을 충분히 받지 못하고 있음을 보여주는 것으로 중년의 시기에 웰다잉을 인식하는 것, 죽음을 잘 준비하는 것이 중요함을 보여준다.

2. 웰다잉 인식

웰빙은 신체적, 정신적, 사회적으로 안정된 상태를 유지하고자 하는 개념이다. 한국에서 웰빙이 등장한 시기는 1997년 IMF로 인해 경제적인 어려움을 극복한 2000년대 이후부터였으며, 이러한 삶의 질을 높이려는 웰빙은 현재까지도 우리의 의식주 등 다양한 문화의 중심에서 문화사업 전반에 영향을 미친다(최지안·이진민, 2019: 604). 현대에는 웰빙의 시대를 넘어 웰다잉의 시대로 가야 한다고 강조되고 있으며 진정한 웰빙을 위해서는 웰다잉에 대해서 간과할 수 없다(문영석, 2010: 26).

웰다잉이란 죽음에 대한 성찰을 통해 죽음을 막연히 두려워하지 않고 삶의 일부로 받아들이며 생사를 초월하는 가치를 좇아 현재의 삶을 의미 있게 살고, 죽음과 관련된 결정을 가족과 공유하여 가족에게 부담을 주지 않으면서 존엄하게 죽음을 맞이하는 것을 말한다(김가혜·박연환, 2020: 233). 또한, 인간으로서 품위 있는 죽음에 대한 소망을 전제로 삶의 내면을 풍요롭게 가꾸어 삶의 가치를 높이는 것으로 ‘사람이 사람답게 죽는 것’을 의미한다(김미희, 2013: 244). 웰다잉은 현재 좋은 죽음과 같은 개념으로 연구자의 판단에 따라 하나의 용어를 선택하거나 문맥에 따라 둘을 함께 사용한다(유상호, 2014: 19 ; 이상복, 2019: 1263).

죽음의 특성에는 필연성, 보편성, 예측 불가능성, 편재성이 있다. 이러한 죽음의 특성들에 대하여

인간은 개인의 철학적, 종교적, 문화적 배경에 따라 죽음에 대하여 다양하게 인식한다. 죽음을 인식한다는 것은 죽음에 대하여 어떻게 이해하고 받아들이는지를 의미하며 삶과 죽음의 의미, 죽음 이후의 상태, 두려움과 불안, 그리고 죽음을 준비 방식 등 여러 측면을 포함한다(Shelly, 박세연 역, 2012).

강현주와 최혜정(2020: 59)의 연구에서 간호대학생이 환자의 죽음을 경험했을 때 죽음에 대하여 다양하고 복합적인 감정의 변화를 겪었다. 오영주(2017: 58)는 죽음을 자연스러운 과정으로 받아들이지 못하고 부정적인 인식을 가질때 죽음 불안과 같은 부정적 정서를 불러일으킨다고 하였고, 이러한 불안과 같은 부정적 정서가 심해지면 인간이 죽음에 대해 극도의 공포감을 느낀다고 하였다(곽지애, 2016: 9). 이와 반대로 죽음에 대한 긍정적 인식은 삶을 존엄하게 마무리할 수 있도록 하며 죽음에 대하여 준비하도록 도와준다고 하였다(박지경, 2020: 2094 ; 권말숙·홍주영, 2019: 925 ; 최은정·정혜선, 2018: 281). 즉, 죽음에 대한 부정적 인식은 두려움, 공포, 슬픔, 허무함 등의 부정적인 감정을 들도록 하고 죽음에 대한 준비를 방해하여 죽음의 질을 떨어뜨리지만 죽음에 대한 긍정적 인식은 죽음을 삶의 과정으로 받아들이게 하며, 삶을 성찰하고 죽음 준비를 할 수 있도록 도와준다. 그러므로 죽음 불안을 감소시키고 남은 삶의 질과 죽음의 질을 높이는 웰다잉에 대한 인식은 노인이 되기 전 자신의 삶을 되돌아보고 남은 인생에 대한 목표를 재정립하는 시기인 중년기에게 중요하다 할 수 있다.

III. 연구방법

1. 연구 설계

본 연구는 중년의 웰다잉(Well-dying) 인식과 관련하여 그들의 경험의 의미와 본질을 그들의 관점에서 파악하고 밝혀내고자 심층 면담을 분석한 것으로 질적 연구 중 Colaizzi(1978)의 현상학적 연구 방법을 이용하였다.

2. 연구 참여자

본 연구는 이차 자료를 분석한 연구로 원자료의 연구 참여자는 대상자는 B, U 광역시, K 도에 소재하고 있는 내국인으로 중년기인 40세에서 65세 미만 대상으로 웰다잉에 대한 본인의 생각과 경험을 진술할 수 있다는 의사를 표현하고 연구 참여에 동의한 11명을 대상으로 자료를 수집하였다

(Table 1). 중증질환자(암, 뇌혈관 질환, 희귀난치질환)는 자신의 건강 상태와 질병의 진행에 따라 웰다잉에 대해 개인적이고 특수한 관점을 가질 수 있다. 그러므로 중증질환자를 연구 대상자에 포함시킬 경우 연구의 초점이 흐려지거나 자료의 일관성을 유지하기 어렵다. 특히, 죽음에 대한 주제는 이들에게 심리적으로 부담이 될 수 있으므로 윤리적인 고려를 바탕으로 연구 대상에서 제외하였다.

Table 1. Characteristics of the Participants

연구 참여자 (Research participant)	나이 (Age)	성별 (Gender)	결혼 상태 (Marital status)	자녀 (Children)	직업 (Occupation)	종교 (Religion)
연구 참여자 1	58	여	기혼	1명	보험설계사	기독교
연구 참여자 2	59	여	기혼	2명	주부	기독교
연구 참여자 3	64	여	기혼	2명	보험설계사	기독교
연구 참여자 4	45	남	미혼	무	자영업	불교
연구 참여자 5	55	여	기혼	3명	주부	불교
연구 참여자 6	62	여	미혼	1명	사무직	불교
연구 참여자 7	52	남	기혼	2명	운송업	무교
연구 참여자 8	40	남	기혼	1명	교육업	무교
연구 참여자 9	50	남	기혼	2명	회사원	불교
연구 참여자 10	47	여	기혼	2명	자영업	불교
연구 참여자 11	48	여	기혼	1명	자영업	무교

3. 자료 수집

원자료의 자료 수집은 2021년 2월 18일부터 2021년 6월 8일까지 진행되었으며, 자료가 포화 될 때까지 면담이 실시되었다. 면담 장소는 연구 참여자의 편의를 고려하여 선정하였으며, 사생활 보호와 편안한 대화를 위해 조용한 장소였다. 면담 전 녹음에 대한 동의를 받고, 녹음된 파일은 연구 목적으로만 사용될 것임을 설명하였다. 면담은 ‘웰다잉하면 어떤 생각이 떠오르는지’, ‘떠오르는 생각과 관련된 사례를 이야기해 주시겠습니까?’ 등의 질문으로 시작되었다. 연구 대상자가 구체적으로 이야기하지 못할 때는 반구조화된 면담 가이드를 따라 ‘웰다잉은 무엇을 포함해야 한다고 생각하십니까?’, ‘웰다잉을 위해 어떤 준비를 했습니까?’, ‘임종 장소는 어디가 좋다고 생각하십니까?’ 등의 질문을 하였다(Table 2). 연구자는 질문 사이에 여백을 두어 참여자가 충분히 이야기할 수 있도록 하였고, 자료 수집은 새로운 내용을 발견할 수 없는 포화 시점까지 진행되었다. 참여자별 면담 횟수는 1~2회였으며, 면담 시간은 60~120분이었다.

Table 2. Formal Statements

번호 (Number)	질문 내용(Question contents)
1	중년의 웰다잉의 인식
2	연구 참여자들의 인구사회학적 정보
3	웰다잉에 포함될 내용
4	웰다잉이 되기 위해 준비를 해본 경험
5	웰다잉이 되기 위한 임종 장소
6	남아있는 가족에게 웰다잉의 의미
7	죽음이 임박했을 때 웰다잉이 되기 위해 해야 하는 것
8	추가적으로 하고 싶은 말
9	면담 중 가장 중요하다고 생각한 내용

4. 자료분석

수집된 자료는 Colaizzi(1978)의 현상학적 연구방법에 따라 자료를 다음과 같이 분석하였다. 자료 분석은 자료수집과 동시에 이루어졌으며 반복적인 순환과정을 거쳤고 연구의 자료 분석을 위해 수행된 각각의 단계를 구체적으로 살펴보면 다음과 같다.

1단계에서는 자료 검토 및 내용 파악을 위하여 연구 참여자들과 인터뷰를 전사한 녹취록을 5회 이상 정독했다. 2단계에서는 인터뷰 자료에서 유의미한 진술을 추출했다. 3단계에서는 의미 발견 단계로써 유의미한 진술에서 연구 참여자들의 암묵적 의미를 탐구했다. 4단계에서는 의미를 주제로 결집했다. 5단계에서는 연구 참여자들의 체험을 상세히 기술했다. 6단계에서는 5단계에서 기술한 내용을 명료한 기술로 전환했다. 이 명료한 기술로 전환한 과정에서는 현상학적 연구방법에서 중요시하는 현상학적 괄호 치기와 자유 변경 절차를 따랐다. 7단계에서는 자료의 분석과 기술이 끝난 후 연구 참여자에게 연구 분석 결과를 보여주고 그들로부터 연구자가 구성한 주제, 의미, 기술에 대한 타당성을 검증받았다.

5. 연구의 결과의 질과 타당성 확보

연구자 준비로서 본 연구의 연구책임자는 간호대학 교수로서 다양한 질적 연구를 진행해 왔으며, 호스피스 전문간호사 과정을 운영하는 과정에서 다양한 죽음과 웰다잉에 대한 이해가 있다.

본 연구의 타당도와 신뢰도를 확보하기 위하여 Lincoln과 Guba(1985: 294-331)가 제시한 엄밀

성 평가 기준인 신뢰성, 전이 가능성, 의존 가능성, 확증성을 따랐다.

(1) 신뢰성(credibility)

신뢰성을 확보하기 위해 연구 대상자는 가족과 직장에서 중요한 사회적 역할을 하고 있으며, 가까운 사람의 죽음을 경험한 사람들로 선정하였다. 이들은 자신의 삶과 죽음이 타인에게 미치는 영향을 구체적으로 고려하고, 타인의 죽음을 통해 자신의 죽음을 깊이 생각해 본 경험이 있어 중년의 웰다잉 인식을 잘 표현할 수 있는 참여자로 판단되었다. 연구자는 또한, 분석 결과를 이들에게 제시하여, 그들의 경험과 일치하는지 검증하였다.

(2) 전이 가능성(transferability)

다른 독자들이 연구 결과를 읽고 자신들의 경험에 비추어 보았을 때 의미 있고 적용성이 있는 것으로 본다면 전이 가능성이 있다고 할 수 있다. 따라서 본 연구에서는 연구 참여자의 진술이 반복적으로 나타나서 더 이상의 새로운 자료가 나오지 않는 포화 상태까지 자료 수집을 계속하였다. 또한, 연구와는 무관하지만, 다른 중년 2인에게 연구 결과를 보여주었고, 자기 경험에 비추어 의미 있는 기술이라는 평가를 통해 연구의 적합성을 높이도록 하였다.

(3) 의존 가능성(dependability)

의존 가능성은 연구자의 일관적이고 추적 가능한 방식과 세심하게 기록된 연구 과정을 통해 다른 연구자가 그대로 따라갈 수 있을 때 의존 가능성이 있다고 볼 수 있다. 연구자는 연구 과정에 대한 상세한 기록을 노트에 작성하였고 면접 및 필사의 모든 과정을 연구자가 직접 수행하여 사용된 자료를 제공하였다. 그리고 자료 분석 과정에서 Colaizzi(1978)의 현상학적 연구 방법 절차를 준수하여 연구를 진행하였다.

(4) 확증성(confirmability)

확증성은 신뢰성, 전이 가능성, 의존 가능성 세 가지의 기준을 충족시킬 때 입증될 수 있는 것으로 모든 편견으로부터의 해방을 의미한다. 본 연구에서는 이를 확보하기 위해 연구자가 웰다잉에 대한 자신의 이해와 편견을 검토하고, 자기성찰 일지를 작성하였다. 호스피스 전문간호사 과정에서 경험한 내용과 중년기 연구 대상자와의 차이점을 인식하고, 잠재적인 편견을 기록하였으며, 웰다잉에 대한 다양한 관점을 학습해 자신의 이해를 객관화하려 노력하고 이를 바탕으로 면담 질문지를 검토·수정하였다. 또한, 연구의 단계마다 반성적 메모를 작성하여 중년기 연구 대상자와의 상호작용

에서 느낀 점, 예상치 못한 반응, 연구 과정에서 발생할 수 있는 주관적 해석 등을 기록하고, 연구의 과정에서 자신의 편견이 개입되지 않도록 주의를 기울였다.

6. 윤리적 고려

본 연구는 이차 자료를 분석한 연구로, 원자료의 논문 진행 시 참여자들에게 연구의 목적과 절차를 충분히 설명하는 과정에서 수집된 자료가 추후 다른 연구에서 2차 자료로 활용될 수 있음을 안내하고 동의서를 받았으며, K 대학교 기관 생명윤리위원회로부터 연구 심의 면제 승인(KUIRB 2022-0016)을 받은 후 진행되었다. 심층 면담 대상자는 각 시청, 도청 홈페이지 자유게시판에 연구 참여 공고문을 게시하거나 연구자의 지인을 통해 모집하였다. 연구 대상자는 연구 목적과 필요성을 충분히 설명한 후 자발적으로 참여에 동의한 사람들을 대상으로 하였으며 연구 대상자에게는 연구 목적, 방법, 익명성과 비밀 보장됨을 설명하였고, 동의한 참여자에게 자필 서명을 받았다. 면담은 참여자가 원하는 시간과 장소에서 진행되었으며, 연구 참여 도중 언제든지 참여를 거부할 수 있음을 설명하였다. 녹음 파일과 모든 자료는 비밀번호가 설정된 하드디스크에 보관되었고, 연구 종료 3년 후 영구 폐기될 것임을 설명하였다.

IV. 연구결과

본 연구 참여자들의 구술 자료를 분석한 결과 24개의 의미있는 진술에서 5개의 범주, 12개의 주제 모음, 31개의 주제가 도출되었다(Table 3).

Table 3. List of Topics, Collection of Topics, and Categories

범주	주제 모음	주제
죽음에 대한 고통 없이 편안한 시선	신체적으로 고통이 없는 편안함	<ul style="list-style-type: none"> • 신체적 고통이 없는 죽음 • 잠자는 듯한 편안한 죽음
	자연스러운 과정	<ul style="list-style-type: none"> • 순리대로 명을 다하는 죽음 • 투병과정과 임종과정이 길지 않은 죽음
	자기 결정권 반영	<ul style="list-style-type: none"> • 나의 의사가 반영된 무의미한 연명치료를 받지 않는 죽음 • 죽음과 관련된 의사를 공유하여 짐을 주지 않는 죽음 • 임종 장소를 선택할 수 있는 죽음

삶에 대한 통찰로 넘어서는 두려움	죽음을 수용하는 태도	<ul style="list-style-type: none"> • 죽음과 삶에 대한 성찰 • 죽음의 불가피성을 받아들이는 죽음
	두려움을 넘어 심리적 고통과 후회가 없는 죽음	<ul style="list-style-type: none"> • 두려움이 없고 편안한 죽음 • 후회가 없으며 마음에 근심이 없는 죽음
내려놓음 속에 발견하는 삶의 가치	집착을 버리고 내려놓음	<ul style="list-style-type: none"> • 집착을 버리고 나의 물건을 정리하고 가는 죽음 • 경제적 빚을 정리하는 죽음 • 마음의 빚을 정리하는 죽음
	정성스럽게 쌓아가는 하루하루	<ul style="list-style-type: none"> • 삶의 최선을 다하고 맞이하는 죽음 • 목표를 달성하고 맞이하는 죽음 • 건강 관리를 통한 좋은 죽음 준비
	베푸는 삶에 대한 가치 실천	<ul style="list-style-type: none"> • 봉사과 선행으로 베푸는 삶을 살아가는 죽음 • 사후 시신과 장기를 기증하는 죽음
홀가분한 마음으로 떠나는 마지막 여정	가족에게 짐을 넘기지 않는 죽음	<ul style="list-style-type: none"> • 가족에게 책임을 다하고 부모 노릇 다하는 죽음 • 병수발로 가족에게 폐를 끼치지 않는 죽음 • 의료비와 같이 경제적으로 짐이 되지 않는 죽음 • 본인과 가족을 위해 재산을 남기는 죽음
	추억을 정리하고 떠남	<ul style="list-style-type: none"> • 주위 사람들이 나의 죽음을 수용하는 죽음 • 응어리를 풀고 용서와 화해가 있는 죽음 • 소중한 사람과 추억을 남기고 마지막을 함께하는 죽음 • 자식에게 효를 행할 기회를 주는 죽음
영원한 것을 소망하며 찾은 웰다잉	영적 지지를 통해 얻게 된 사후세계에 대한 확신	<ul style="list-style-type: none"> • 원하는 종교적 지지를 받은 죽음 • 천국과 지옥에 대한 확신을 가짐
	신앙 안에서 피어나는 새로운 소망	<ul style="list-style-type: none"> • 영원하지 않은 것에 대한 깨달음 • 영원한 세계에 대한 새로운 소망

1. 죽음에 대한 고통 없이 편안한 시선

(1) 신체적으로 고통이 없는 편안함

연구 참여자들은 죽어가는 과정에서 육체적인 고통을 겪지 않고 잠자는 듯이 편안한 죽음이 웰다잉이라고 인식하였다. 죽음이 개인에게 주는 고통의 범위는 당사자가 한 번도 느껴보지 못한 미지의 영역이지만 죽음에 대해서 생각할 때 극심한 고통을 느끼면서 죽는 것보다 신체적인 고통을 되도록 느끼지 않고 잠자는 듯이 편안하게 죽는 것이 웰다잉하는 것이라 말하였다.

“죽으면 어떤 느낌일까? 뭐 이런 것도 생각해 보고, 그리고 무섭기도 하고. 제가 생각했을 때 처음

에는 좋은 죽음은 이제 저희 외할아버지께서 주무시면서 돌아가셨거든요. 어떻게 보면 고통 없이 가신 거죠. 그게 저는 제일 좋다고 생각했는데”(연구 참여자 8)

“근데 두렵죠.. 아프기 싫고 죽는데 말하자면 고통스럽게 죽고 싶지 않다는 생각을 하죠. 타들어 가듯이 아프다.. 뭐 그런 느낌으로 죽고 싶지는 않는거죠..”(연구 참여자 10)

(2) 자연스러운 과정

연구 참여자들은 죽음이 순리대로 자연스러운 과정에서 투병 과정과 임종의 과정이 길지 않는 죽음이 웰다잉이라 인식하였다. 의학이 발전함에 따라 생명 연장의 기술이 발전하여 기대수명은 연장되었지만 건강수명은 그만큼 따라가지 못하고 있는데 죽음을 자연스러운 과정으로 받아들이지 못하고 억지스럽게 임종의 과정만을 늘리는 것은 웰다잉이 아니라 인식하였다.

“무조건 오래 사는 것이 답은 아니지... 그건 아닌 거 같아요. 친구는 어머니가 8년 정도 계속 입원했는데... 그게 시간이 길었는거야. 지도 어저께 얘기를 하고.. 몇 번을 쓰러지셨데.. 세번인가 쓰러지셨데... 어머니가 쓰러졌을 때 병원에서 조치할 때 그거를 중단하면 바로 돌아가시는거라. 근데 그거를 반복해가지고..”(연구 참여자 3)

“외국 사람들 죽음에 대해서 굉장히, 뭐, 가뿐하다? 이렇게 표현하면 이상 하지만은 그거를 죽음을 아주 현명하게 받아들이는 거 같더라고, 근데 우리나라 사람들은 안 그래요. 요 주위를 봐도 아프면, 더 치료하고, 경제적으로 여유가 없어도 더 치료할라고 하고..”(연구 참여자 6)

(3) 자기 결정권 반영

연구 참여자들은 연명치료에 대한 의사를 자신이 결정하고 남아 있는 가족에게 죽음에 대한 의사결정에 대한 부담감을 지우지 않기 위하여 나의 의사결정을 공유하는 것이 웰다잉이라 인식하였다. 사전의료의향서나 호스피스케어 등과 같은 죽음에 대한 의사결정을 미리하여 가족에게 자신의 가치를 공유하고 명확히 하는 것이 당사자에게는 만족감을 주며 가족에게는 위로가 될 수 있다고 하였다.

“시아버지 돌아가시기 전에 시아버지가 항상 나는 아프실 때도 항상 나는 막 달고 이런 거 안 하고 싶다. 자연히 아프면 자연히 그냥 아프다가 갔으면 좋겠다. 항상 그러셨거든요. 만약에 아버지가 그

렇게 말씀 안 하셨으면 뭐 심정지 상태가 왔을 때 응급실로 가서 뭐 어쨌든 처치를 하거나 이런 걸 하려고 애썼을 건데... 더 이상 안 해도 아버지가 평소에 이렇게 이야기하셨으니까 아마 편안하게 가셨을 것이다. 이런 마음의 위로가 되지 않았을까요?”(연구 참여자 10)

“그냥 제가 동생 그거 했을 때 드는 느낌은 진짜 자기가 좋아했던 걸 잘 모르니까. 취향 같은 걸 몰랐으니까. 산을 좋아할까 바다를 좋아할까. 뭐 사실 동생 그걸 유해 뿌릴 때 혼자니까. 누가 찾아줄 사람이 없으니까. 그냥 화장을 하자 그랬거든요... 본인의 취향과는 상관없이 가족들이 나머지를 다 결정하게 하니까. 그럴 때마다 조금 더 이게 진짜 동생이 원했던 걸까? 라는 생각을 한 번쯤 하게 되더라고요.”(연구 참여자 10)

2. 삶에 대한 통찰로 넘어서는 두려움

(1) 죽음을 수용하는 태도

연구 참여자들은 웰다잉이 되기 위해선 죽음과 삶에 대한 통찰이 있어야 한다고 하였으며 죽음에 대한 불가피성을 받아들이며 수용하는 태도가 필요하다고 하였다. 삶을 돌아보고 삶의 마무리를 위한 여정인 죽음에 대해서 성찰하고 의연하게 받아들이는 태도는 삶의 질과 죽음의 질이 높이는 것이라 하였다.

“막상 요양병원에서 할머니들 보면 어떤 할머니들은 죽음에 대해서 의연하게 받아들이는가 하면, 어떤 할머니는 정말 죽기 싫어하거든요. 우리 지금 시어머니 같은 경우에는 죽기 싫어하지. 이제 가야 안하겠나...; 말은 지금 그렇게 하지만 약을 맨날 사 보내라 하지요. 역수로 두려워하고, 할머니들이 더 두려워하지.”(연구 참여자 2)

“삶의 질 이런 거를 생각했을 때, 나는 삶의 질이 높은 사람이 죽음의 질도 높다고 생각해요, 그러니까 삶을 어떻게 살았냐에 따라서 죽음을 맞이하고 그럴 때, 슬퍼하지도 않고, 의연하게 받아들이는 그런 죽음을 맞을 수 있는 게 웰다잉이라고 생각해요.”(연구 참여자 6)

(2) 두려움을 넘어 심리적 고통과 후회가 없는 죽음

연구 참여자들은 죽음에 대한 두려움은 심리적인 고통과 후회를 일으키므로 두려움 없이 마음이 편안한 상태, 후회가 없고 마음에 근심이 없는 상태가 웰다잉이라 인식하였다.

“죽음이 무서운 걸... 내가 존재가 없어지면은 그러면, 나는 어떡하지? 그럼 나는 이제 진짜 아무것도 쳐다보지도 못하고 진짜 무(無)인 존재로 그냥 가빠리는 건데, ...조무사 실습하면서 죽음을 내가 직접 보면서, 처음에는 내가 무서워가지고 도망을 갔다, 화장실에서 나 혼자 얼마나 울었는지 몰라. 너무 놀랬어, 너무 나는 진짜 너무 공포였거든. 나는 아직도 그 감정을 잊을 수가 없어.”(연구 참여자 2)

“내가 죽음을 인지하고 후회 없고 아쉬움이 없으면 죽음을 오로지 스스로 받아들이고 그냥 의연하게 받아들이면서 마음의 준비를 할 수 있는 의지가 있고 의식이 있는 그 상태 그게 함축적으로 후회도 없고 미련도 없는 상태가 아닌가.”(연구 참여자 9)

3. 내려놓음 속에 발견하는 삶의 가치

(1) 집착을 버리고 내려놓음

연구 참여자는 물건을 정리하고 물질적, 심리적 빚을 정리하는 것이 웰다잉으로 인식하였다. 이는 죽음에 이르기 전에 자신의 삶을 돌아보고 중요하지 않은 것에 대해 집착을 내려놓으므로 남아있는 가족에게 유산 정리의 부담을 덜어줄 뿐 아니라 자신에게는 마음의 평화를 가져준다고 하였다.

“자기 죽음을 다 아셨나 봐요, 본인 죽음을... 매일 집 안 청소하고, 마당 쓸고, 그게 일이었데요, 그래서 이제 집에 있는 거 자기 것을 다 정리를 해버리고... 며느리한테 며느라, 내가 이제 다 청소를 다 해놨으니까 피곤하다, 하고 이제 들어가셨데요, 들어가시고 했는데”(연구 참여자 5)

“평소에 늘 정리해요. 사람이 막 욕심 많잖아요. 내일 죽어도 오늘 이렇게 뭘, 가지고 내 걸로 만들고 막 이러잖아. 이제 조금씩 조금씩 없애는 거라. 정리를 하고, 버릴 거 버리고, 아까운 거 누구 줄 수도 있고, 내가 평소에 집착하는 거... 그러고 삶을 이렇게 멀리 보는 그런 연습. 그래 살았을 때 만약에 내 앞에 죽음이 왔을 때 좀 의연해질 것 같다.”(연구 참여자 6)

(2) 정성스럽게 쌓아가는 하루하루

연구 참여자는 죽음을 통하여 현재의 삶을 돌아보고 현재의 목표를 향하여 삶을 충실하게 살고자 노력하며 남은 생을 더욱 건강하게 보낼 수 있도록 하루하루 노력하는 것이 웰다잉이라 인식하였다. 삶에서 최선을 다해 직업적 성공, 개인적인 도전의 완수 등 목표를 다하는 것은 죽음이라는 과

업을 완성할 때 만족감과 성취감을 줄 수 있으며 이를 위하여 건강을 유지하고자 하는 노력은 목표를 향해 최선을 다하는 삶을 살때 마지막 순간까지 독립적이고 존엄한 생활로 이어질 수 있으므로 중요한 요소라 하였다.

“오늘 나름대로 최선, 내가 또 내일은 어떻게 될지를 모르니까, 내가 이렇게 열심히 살고 있을 동안에 내가 죽는 게 그게 웰다잉이지 않겠나... 내 마음 자세가 내가 이 순간에 최선을 다했을 때, 그라고 나서 죽는 거면은 나로서는 어쩔 수 없는 거라.”(연구 참여자 2)

“지금도 계속 부지런히 벌고 있고 운동하려고 하고 어느 정도 먹는 거도 이렇게 해야겠다. 지금 하루하루 얼마나 운동하고 하루에 얼마나 그거하고 뭐 이렇게 하는 게 솔직히 그거지 궁극적인 목표로 가면은 지금, 현재를 잘 사는 게 진짜 죽는 거도 잘 죽는 거지.”(연구 참여자 11)

“무언갈 내가 하고 있고, 뭐 내가 가정을 행복을 추구하기 위해서 돈을 버는데, 거기에 최선을 다하면서 죽는다면, 그 과정에서 죽는 거는 만족한 삶이다.”(연구 참여자 7)

(3) 베푸는 삶에 대한 가치 실천

연구 참여자는 자신이 속한 사회와 공동체에 긍정적인 영향을 미치는 봉사와 선행을 실천하는 삶으로 사회적인 유산을 남기는 죽음이 웰다잉이라 인식하였다. 특히, 사후 시신과 장기를 기증하는 것은 새로운 생명과 희망을 주는 매우 고귀하고 가치 있는 행위의 실천이며 이는 자신의 삶을 더 의미 있게 만들고 죽음 후에도 타인에게 긍정적인 영향을 미친다고 하였다.

“장기기증에 관한 거는 교회에서 목사님 말씀하시면서 그렇게 하시길래, 어, 참 괜찮다. 근데 내가 뭐 장기가 별로 진짜 상한 게 없어서 뭐 하겠나 했는데, 우스갯말로 그랬죠, 내 뼈라도 아들이 들고 연구를 할 수 있으면 하면 된다, 그래서 장기기증 그거 바로 신청했고, 애들도 다 알고, 우리 아들 이랑 여동생이랑 다 알고 있고, 기독교인들 대부분 다 그런 거 같은데요, 허허.”(연구 참여자 1)

4. 홀가분한 마음으로 떠나는 마지막 여정

(1) 가족에게 짐을 넘기지 않는 죽음

연구 참여자는 부모로서 자녀에게 안정과 지지를 제공하고 가정의 문제를 해결하며 자녀가 자립할 수 있도록 책임을 다하고 가족이 신체적, 정서적, 경제적으로 부담을 겪지 않게 하는 것이 웰다

잉이라 인식하였다. 또한 재산 관리, 유언장 작성, 상속 등의 문제에 대해 미리 결정하지 않는다면 분쟁이 발생할 수 있어 이를 가족에게 짐으로 넘기지 않으려면 가족과 소통하여야 한다고 하였다.

“가장이 없다고 하더라도 세 식구가 살아가는 데에 문제가 없게끔 제 나이 때는 가장 크지 않을까 싶어요. 주거에 대한 부분, 교육에 대한 부분, 그 이후 애네들이 살아가는 부분에 들에 대해서....지금 살면서도 나만을 위해서 사는 게 아니라 가족을 위해서 부모를 위해서 우리는 항상 그런 교육을 받아 왔잖아요. 가족문화이니.”(연구 참여자 9)

“근데 내 생각에 장례 치르는 비용은 비용까지도 느그한테 부담 안 준다. 내가 그러니까 그라고 아마 좀 남을 것이다. 그러면 그거는 너네 둘이서 사이좋게 나눠 써라, 그러고, 끝이에요.”(연구 참여자 6)

(2) 추억을 정리하고 떠남

연구 참여자는 죽음이 다가오기 전에 갈등이나 응어리를 풀고 용서와 화해여 마음의 짐을 정리하고 함께 추억을 남기는 것은 주변인들이 나의 죽음을 받아들이고 슬픔을 덜어낼 수 있으므로 웰다잉이라 인식하였다. 특히, 부모가 병에 걸리거나 도움이 필요할 때, 자식들이 부모를 돌보며 효를 실천하는 것은 사랑과 감사의 마음을 표현하는 중요한 기회라고 하였다.

“장례식장에 가면 그 집 분위기가 보이잖아요. 정말 엄숙하게 정갈하게 하는 집이 있는가 하면, 식구들이 각자 다 떨어져 앉아 있는 집들이 보이거든요. 분위기 자체가 화기애애한 그 장례식장이 있어요. 그러면 가족 간의 유대관계도 좋은 거고, 이분이 우리가 흔히 말할 때 아버님이나 어머니가 돌아가시면, 아버님이나 어머니가 평소에 잘하셨구나, 가족관계를 잘 정리하셨구나.”(연구 참여자 1)

“부모님께 내가 뭘 할 수 있는 시간이 있구나, 뒤에 내가 후회하지는 않겠구나. 이렇게 얼마 안 남은 거 아시고 네, 자식들이 돌아가면서, 이렇게 뭔가를 해드리고, 어디를 데고가고, 맛있는 것도 해드리고, 나중에 할머니가 돌아가시더라도 슬프겠지만, 그래도 내가 뭔가를 했다는... 멋있더라고요.”(연구 참여자 2)

5. 영원한 것을 소망하며 찾은 웰다잉

(1) 영적 지지를 통해 얻게 된 사후세계에 대한 확신

연구 참여자는 종교 공동체의 지도자나 신앙의 동료들로부터 지지를 받아 사후에 있을 세계인 천국과 지옥에 대한 확신으로 죽음에 대한 두려움을 벗고 평안과 위로를 받으며 죽는 것이 웰다잉으로 인식하였다. 영적 지지는 종교 지도자와 공동체의 지지뿐 아니라 개인의 기도, 성경, 경전 읽기를 통해 개인 신앙이 강화되어 사후의 삶을 준비하게 한다고 하였다.

“몸이 아프니까. 약간 종교적으로 이렇게 끌리는 거 같았어요. 옆에서 그러더라고요. 자기 목사님이 오셔서 기도해 줄까요? 물어보길래.. 해달라고 그러면 조금 더 생각에 좀 더 마음이 편안해지지 않을까?” (연구 참여자 10)

“그라고 미비하지만 그나마 그래도 아침에 일어나면 기도 하는 거 그 정도지 그라고 저.. 신앙을 잘 지킬 수 있도록 자꾸 내가 본을 보여야지 가련한 자녀들에게 요구한다고 개들이 따르겠어요? 내가 본을 보여야 된다.” (연구 참여자 3)

(2) 신앙 안에서 피어나는 새로운 소망

연구 참여자는 이 세상 모든 것이 변하고, 영원한 것은 없다는 것을 깨닫고 영적 성장이 일어나 영원한 세계에 대한 소망을 가지고 죽는 것이 웰다잉이라고 인식하였다. 영원하지 않을 것에 대한 깨달음은 삶의 일시성과 변화의 본질을 이해하고 영원한 세계에 대한 소망은 희망, 위안, 삶의 목적, 방향을 제시한다고 하였다.

“동료가 있었는데, 그 친구는 정말 가정에 충실했어요. 그 친구가 항상 나에게 하는 말이 적금은 조금 부담이 갈 정도로 적금을 넣어야지 내가 부지런하게 산다. 내가 그 운전은 한방이다. 조심해라 했는데, 밤에 일하고 낮에 또 일을 하는 거예요. 신호 대기 중에 ‘꽁’하고 박아서 즉사했어요. 너무 허무하죠.” (연구 참여자 7)

“죽음이라면 저는 항상 천국이라는 걸 항상 먼저 생각하거든요. 무섭겠다. 이런 생각은 별로 안 들죠. 저는 종교적인 영향이 많이 크죠. 죽음에 대해서 겁을 내거나 그러진 않는데, 어떻게 하면 선한 모습으로 천국 갈 수 있을까? 아쉬움은 있지만 난 못 간다고 발버둥 칠 건 아니다, 왜? 나는 이

미 천국 가니까 그런 편안함은 있고, 좀 있음 만날 건데, 그리고 천국 가서 볼 거니까.”(연구 참여자 1)

V. 논의

본 연구는 중년들의 웰다잉 인식에 대한 본질을 탐색하려는 목적으로 Colaizzi (1978)의 현상학적 연구 방법을 활용하여 연구하였다. 연구 결과에 의하면 중년의 웰다잉 인식은 ‘죽음에 대한 고통 없이 편안한 시선’, ‘삶에 대한 통찰로 넘어서는 두려움’, ‘내려놓음 속에 발견하는 삶의 가치’, ‘홀가분한 마음으로 떠나는 마지막 여정’, ‘영원한 것을 소망하며 찾은 웰다잉’이라는 범주로 나눌 수 있다.

연구 참여자들은 신체적, 심리적, 사회적으로 변화의 시기로 노화를 준비하고 죽음을 준비해야 하는 인생의 전환점인 중년이였다. 본 연구에서 도출된 범주 및 주제 모음을 중심으로 논의하면 다음과 같다.

본 연구의 첫 번째 범주인 ‘죽음에 대한 고통 없이 편안한 시선’은 ‘신체적으로 고통이 없는 편안함’, ‘자연스러운 과정’, ‘자기 결정권 반영’이라는 세 가지의 주제 모음에서 도출되었다. 먼저 연구 대상자들이 인식하는 고통 없이 편안한 죽음은 삶의 마지막 순간에 고통 없이 평온하게 맞이하는 죽음을 의미한다. 인간이 죽음에서 가장 두려워하는 것은 육체적인 고통이다(김명숙, 2010: 97). 죽음의 육체적 고통에 대한 거부하는 인간의 생존에 대한 욕구뿐 아니라 실제적 감각으로 특히, 병을 앓으면서 죽어가는 고통은 가히 상상할 수 없으며 이는 지켜보는 가족까지 함께 고통을 받는다(오은선·김형숙, 2023: 102). 중년은 부모의 노화를 경험하거나 직접적인 건강 문제를 겪으면서 고통 없는 죽음의 중요성을 더욱 절실하게 느끼며 자신이 죽음을 맞이할 때도 고통 없이 잠자듯 편안하게 보내기를 희망한다.

한편, 본 연구에서 나타난 자연스러운 과정은 자연의 순리대로 수명을 다하고 투병의 과정과 임종 과정이 길지 않은 것으로 좋은 죽음에 대하여 노인을 대상으로 한 좋은 죽음 인식 연구와 유사하였다(유용식, 2017: 14). 순리대로 명을 다하는 죽음과 투병 과정과 임종 과정이 길지 않은 죽음은 자연스러운 생애 주기를 존중하는 것으로 인간의 존엄성과 삶의 질을 중시한다. 이는 죽는 이와 가족 모두에게 신체적, 정신적, 정서적 평온을 제공하며 이를 통해 우리는 삶의 마지막 순간까지 인간다운 삶을 유지하고, 평온하고 존엄한 죽음을 맞이할 수 있게 한다.

또한, 자기 결정권 반영은 본인의 의사에 따라 무의미한 연명치료를 거부할 수 있으며 이러한 의사를 가족과 공유하여 가족에게 연명의료중단 선택에 대한 짐을 주지 않고 자신이 원하는 임종의 장소를 선택함으로써 자율적인 선택권을 가지는 것이다. 이는 노인을 대상으로 웰다잉을 어떻게 준비하고 있는지에 대해 연구한 결과와 유사하였다(임효남·김광환, 2019: 436). 인간의 존엄성과 자율성을 중시하는 것은 남은 시간 동안에 존엄한 인간으로서의 높은 삶의 질을 유지할 수 있도록 한다. 또한, 가족에게 마지막 순간에 대해 명확한 의사를 사전에 표명하는 것은 남아 있는 가족과 주변 사람들에게 대리 결정 과정에서 오는 죄책감과 가족 분쟁을 줄이며 평화로운 임종 과정을 제공한다. 따라서 고통스럽지 않으며 억지스럽지 않고 자율적인 선택이 가능한 죽음이 되기 위해서는 완화의료와 같은 신체적 고통을 줄이는 의료적 지원, 생의 주기와 죽음에 대한 교육 및 죽음을 자연스럽게 받아들이는 사회적 인식과 연명의료중단, 사전의료의향서와 같은 자기 결정권을 존중하는 법적 제도에 대한 교육이 필요하다.

본 연구의 두 번째 범주인 ‘삶에 대한 통찰로 넘어서는 두려움’은 ‘죽음을 수용하는 태도’, ‘두려움을 넘어 심리적 고통과 후회가 없는 죽음’의 두 가지 주제 모음에서 도출되었다. 먼저 연구 대상자들의 죽음을 수용하는 태도에는 죽음과 삶에 대한 성찰과 인간이 언젠가는 죽음을 맞이한다는 사실을 인정하고 이를 자연스럽게 받아들이는 과정을 의미한다. 이는 노인을 대상으로한 좋은 죽음 인식 연구와 유사하였다(유용식, 2017: 13).

또한, 죽음에 대한 두려움은 불안과 우울, 죽음의 회피, 건강에 대한 과도한 집착, 감정의 억압과 같은 심리적, 정서적 고통을 야기한다(김현숙·김봉환, 2019a: 106). 삶에 대한 통찰과 인간 존재의 본질을 이해하는 과정에서 죽음의 불가피성을 받아들이는 태도는 죽음에 대한 불안과 두려움을 넘어서게 한다(황보경·심예린, 2022: 51). 그리고 죽음 수용을 통하여 자기성찰과 의미를 추구하는 것은 남은 삶을 재조명하게 하며 삶을 더욱 풍요롭고 의미 있게 한다(김현숙·김봉환, 2019b: 52). 그러므로 죽음에 대한 수용적 태도 향상은 웰다잉의 주요한 요소이다. 특히, 중년은 노년을 위한 준비가 필요하며 이를 위하여 중년에게 삶의 마지막 단계인 죽음을 이해하고 죽음을 준비하는 교육이 필요하다.

본 연구의 세 번째 범주인 ‘내려놓음 속에 발견하는 삶의 가치’는 ‘집착을 버리고 내려놓음’, ‘정성스럽게 쌓아가는 하루하루’, ‘베푸는 삶에 대한 가치 실천’의 세 가지 주제 모음에서 도출되었다. 먼저 집착을 버리고 내려놓음은 삶의 마지막 순간을 준비하는 과정에서 물질적 소유물, 경제적 의무와 책무, 살아온 동안 쌓인 감정적, 관계적인 빚을 해결하는 것으로 이는 단순한 정리를 넘어 평온한 마음의 상태를 추구하는 것이다. 한편, 정성스럽게 하루하루 일상에서 최선을 다하는 삶으로 자아실현과 목표 달성으로 이끈다(임효남·김광환, 2019: 435). 이러한 삶의 태도는 남은 현재의 삶을

더욱 집중하도록 하며 삶의 만족감과 성취감을 주고 현재의 삶을 넘어 마지막 과업인 죽음 속에서도 만족감을 줄 수 있다. 또한, 자신의 삶 뿐만 아니라 베푸는 삶에 대한 가치를 실천하는 것은 타인에 대한 깊은 배려와 이타심을 바탕으로 자신을 내려놓는 것으로 이는 삶의 의미와 가치를 증대시키며 더욱 의미 있는 삶을 만들게 한다. 그러므로 자신과 타인을 용서하고, 자신의 삶을 받아들이며 긍정적인 태도를 가지는 것은 중요하다 할 수 있으며 특히, 중년의 시기에는 생전에 재정 관리, 유산 계획, 사회적 기부 등 죽음에 대한 계획과 준비가 필요하다.

본 연구의 네 번째 범주인 ‘홀가분한 마음으로 떠나는 마지막 여정’은 ‘가족에게 짐을 넘기지 않는 죽음’, ‘추억을 정리하고 떠남’의 두 가지 주제 모음에서 도출되었다. 먼저 가족에게 짐을 넘기지 않는 죽음은 가족에게 책임을 다하는 것이며 자신의 건강을 잘 관리하여 병간호로 인한 부담을 최소화하고 재정적인 준비를 하여 남은 가족에게 부담을 주지 않는 것이다. 이는 노인의 죽음의 인식 유형 연구에서 짐이 되지 않는 죽음을 좋은 죽음이라고 한 연구와 유사하다(김현정, 2019: 625). 또한, 추억을 정리하고 떠남은 주변인들이 나의 죽음을 수용하도록 돕고 소중한 사람과 추억을 남기는 것으로 용서와 화해를 통하여 갈등을 해결하고 효를 행할 기회를 주어 관계의 후회와 죄책감을 줄이며 남겨진 가족의 감정까지 생각하는 것이다(민들레·조은희, 2017: 34).

가족에게 짐이 되지 않도록 준비하는 것과 추억을 남기는 것은 남은 가족에 대한 배려와 사랑이며 이러한 실제적인 감정의 표현을 통하여 홀가분한 마음으로 남은 걱정 없이 죽음이라는 마지막 여정을 떠날 수 있다. 그러므로 중년들에게는 예방적 건강관리, 만성질환 관리와 같은 건강 프로그램에 대한 교육, 재정 계획 및 교육 프로그램, 심리적 스트레스와 감정적 문제 해결을 위한 정신건강 상담 프로그램, 가족 간의 의사소통을 돕고 갈등 해결을 위한 가족 상담과 가족의 돌봄 부담 경감을 위한 돌봄 지원 프로그램이 필요하다 할 수 있다.

마지막으로 ‘영원한 것을 소망하며 찾은 웰다잉’은 ‘영적 지지를 통해 얻게 된 사후세계에 대한 확신’, ‘신앙 안에서 피어나는 새로운 소망’의 두 가지 주제 모음에서 도출되었다. 먼저 영적 지지를 통해 얻게 된 사후세계에 대한 확신은 영적인 지지를 받는 과정에서 사람들은 사후세계가 존재한다는 믿음을 강화한다는 것이다. 천국과 지옥, 영원한 사후의 세계가 있음을 믿는 믿음은 말씀을 들음에서 난다. 그러나 전해지지 않으면 들을 수 없다(로마서 10:9-17). 그러므로 좋은 죽음이 되기 위해서는 종교 지도자와 신앙의 동료로부터 영적 지지를 받는 것은 중요하다 할 수 있다(김태성, 2022: 36). 또한, 개인은 전해진 말씀으로 믿음을 통하여 성숙한 신앙이 되기 위해 자라야 한다(에베소서 4:7-13). 이러한 개인의 기도, 성경, 경전 읽기는 개인의 신앙이 강화되고 사후의 세계에 대하여 준비시킨다.

또한, 신앙 안에서 피어나는 새로운 소망은 신앙을 통해 새로운 희망과 소망을 발견하는 것을 의

미한다. 웰다잉에서 초월성은 중요하다(김가혜·박연환, 2020: 232). 세상에 영원한 것은 없다는 진리를 깨닫는 것은 생사의 문제에 대하여 더 이상 집착하지 않게 하고 영원한 소망을 바라보게 한다. 모든 육체는 풀이고 인간의 아름다움은 꽃과 같으며 이는 시들고 마를 것이지만 말쑸은 영원하고 목자는 양을 사랑으로 영원토록 인도할 것이다(이사야 40:7-11). 이러한 신앙은 사람들에게 삶의 목적과 방향을 제시하며, 이를 통해 삶은 새로운 희망이 피어난다. 그러므로 중년이 웰다잉의 영적 차원을 찾는 것은 삶의 소망을 찾고 웰다잉하기 위한 중요한 요소라 할 수 있다.

신체적 고통에 대한 두려움, 삶의 의미에 대한 탐구, 사랑하는 사람들과의 이별에 대한 고민은 인간의 보편적 경험으로 이러한 공통된 경험은 개인적 차이에도 불구하고 웰다잉에 대한 인식에서 비슷한 패턴을 만들어 낸다. 노년을 대상으로 한 기존의 연구에서도 신체적으로 고통 없이 죽는 것, 두려움 없는 것(유용식, 2017: 14), 일상에서 최선을 다하는 것(임효남·김광환, 2019: 435), 짐이 되지 않는 것(김현정, 2019: 625)은 중년의 웰다잉 인식과 유사한 것으로 나타났다. 반면, 중년기의 웰다잉 인식에서는 웰다잉을 준비하는 과정에서 가족이나 사회에 대한 책임감과 경제적 안정성이 더욱 뚜렷하게 나타났으며 특히, 죽음 준비 과정에서 죽음과 관련된 의사결정을 명확하게 하고 공유하여 가족에게 부담이 되지 않으려는 것은 기존에 부모의 죽음에 대한 의사결정을 대신함으로 느꼈던 심리적 부담감을 자녀 세대까지 주지 않으려는 모습으로 나타났다. 그러므로 중년들의 안정성과 책임감, 가족과의 의사소통을 포함한 죽음 준비 과정에서 필요한 지식을 제공함으로써 중년층이 보다 주체적으로 웰다잉을 준비할 수 있도록 도와야 한다. 또한, 가족 간의 의사결정을 명확하게 하고, 이를 공유하는 문화가 확산 될 필요가 있으며 이는 중년층이 죽음에 대한 부담을 줄이고, 가족에게도 평화로운 이별을 준비할 수 있게 할 것으로 생각된다.

VI. 결론

본 연구는 중년들의 웰다잉 인식 경험에 대한 깊이 있는 이해를 얻기 위해 귀납적 연구 방식인 현상학적 접근을 통해 진행되었다. 중년이 인식한 웰다잉은 고통이 없이 편안한 죽음을 바라며 삶에 대한 통찰로 죽음을 수용하여 두려움을 극복하고 삶 속에서 집착을 내려놓음으로써 새로운 가치를 발견하고 이생의 삶을 활가분한 마음으로 정리하며 영원한 것을 소망하는 것으로 생각된다. 그러나 본 연구는 일부 지역에 한정된 대상자로 연구가 수행되었고 개별 면담의 단일 방식으로 자료가 수집되어 다중 자료원을 활용하지 못했다는 제한점이 있다. 따라서 향후 다양한 지역의 대상자로 다중 방식의 자료수집방법을 적용한 질적 연구를 진행할 필요가 있다. 그럼에도 본 연구는 국내에서

연구된 바 없는 중년을 대상으로 웰다잉의 인식을 심층 분석한 연구라는 점에서 의의가 있다. 본 연구를 토대로 다음을 제안하고자 한다. 첫째, 중년들이 평화롭고 자율적인 죽음을 맞이하기 위해서는 완화의료, 죽음에 대한 교육, 자기 결정권을 존중하는 법적 제도 등이 포함된 프로그램 개발을 제안한다. 둘째, 재정 관리, 유산 계획, 사회적 기부 등 죽음을 준비하는 실질적인 계획과 예방적 건강관리, 심리적 스트레스 해소를 위한 정신건강 상담, 가족 간의 의사소통과 갈등 해결을 돕는 상담 프로그램 개발을 제안한다. 셋째, 중년기에 영적 차원의 웰다잉을 준비하고 삶의 소망과 의미를 찾도록 돕기 위해, 영적 성장을 위한 소그룹 활동, 기도와 묵상 프로그램 개발과 지역사회의 종교 단체들이 이러한 역할을 적극적으로 할 수 있도록 지원하는 국가 차원의 재정적 지원을 제안한다. 넷째, 개발된 프로그램에 대하여 효과를 검증할 수 있도록 프로그램 효과를 측정하는 연구를 제안한다. 궁극적으로, 본 연구와 후속 연구를 통하여 중년층의 웰다잉 인식을 높이고, 이들의 삶과 죽음의 질이 향상되는데 기여되길 기대한다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”

참 고 문 헌

- 강민아·양윤이·최나연 (2017). 간호이론개발을 위한 개념 분석: 중년 남성 위기. **예술인문사회융합멀티 미디어논문지**, 7(10), 721-729.
- 강지혜·이윤미·이현주 (2019). 중환자실 간호사의 좋은 죽음과 연명의료결정에 대한 인식이 임종간호태도에 미치는 영향. **중환자간호학회지**, 12(2), 39-49.
- 강현주·최혜정 (2020). 간호학생의 임상실습 중 환자의 죽음 경험. **한국간호교육학회지**, 26(1), 56-66.
- 곽지애 (2016). 죽음불안을 겪는 20대 여성의 사례연구. **연세상담코칭연구**, 5, 9-33.
- 권말숙·홍주영 (2019). 간호대학생의 좋은 죽음에 대한 인식, 사전의료의향서에 대한 지식 및 태도. **학습자중심교과교육연구**, 19(3), 825-843.
- 김가혜·박연환 (2020). 한국사회 웰다잉 개념분석. **대한근관절건강학회지**, 27(3), 229-237.
- 김명숙 (2010). 한국인의 죽음에 대한 인식과 태도에 관한 철학적 고찰. **유학연구**, 22, 73-108.
- 김미희 (2013). **로고테라피(Logotherapy)를 활용한 기독교 Well-dying 교육 연구**. 석사학위논문. 고신대학교.
- 김승렬·송진영 (2019). 죽음불안이 노인의 삶의 질에 미치는 영향: 영적 안녕감의 조절효과와 우울의 매개효과를 중심으로. **GRI연구노총**, 21(1), 25-48.
- 김태성 (2022). **노인의 좋은 죽음을 위한 요양병원 간호사의 돌봄 경험**. 석사학위논문. 중앙대학교.
- 김현숙·김봉환 (2019a). 중년여성의 죽음불안 체험에 관한 현상학적 연구. **질적탐구**, 5(4), 91-124.
- 김현숙·김봉환 (2019b). 성인들의 죽음수용과 삶의 만족도 간의 관계에서 자기성찰과 의미추구의 매개효과 검증. **인문사회** 21, 10(5), 43-58.
- 김현정 (2019). '좋은 죽음'에 관한 노인의 인식유형 분석. **한국노년학**, 39(3), 613-633.
- 남상욱 (2009). 뇌사와 심폐사 그리고 장기이식. **대한소아청소년과학회**, 52(8), 856-861.
- 문영석 (2010). 생명운동과 죽음학: 웰빙Well-Being을 넘어 웰다잉Well-Dying의 시대로. **Health & mission**, 20, 26-31.
- 민들레·조은희 (2017). 한국 사회에서 좋은 죽음에 대한 개념분석. **노인간호학회지**, 19(1), 28-38.
- 박세연 역 (2012). **죽음이란 무엇인가**. Shelly, K. (2012). *Death (The Open Yale Courses Series)*. 서울: 엘도라도.
- 박지경 (2020). 보건의료정보관리 전공 대학생의 좋은 죽음에 대한 인식이 사전연명의료의향서에 대한 태도에 미치는 영향. **大韓人間工學會誌**, 39(1), 87-89.
- 박철안 (2016). 중년기 우울증의 문제와 그 극복의 방안 - 칼 융의 이론을 중심으로. **한국실천신학회**, 49, 533-554.

- 송은행·이혜경 (2019). 요양병원 간호제공자의 좋은 죽음인식, 영적안녕이 노인간호수행에 미치는 영향. **응용과학기술학회지**, 36(3), 975-984.
- 안미숙·이금재 (2014). 노인요양병원 간호사의 좋은 죽음인식과 임종간호태도. **한국호스피스.완화의료 학회지**, 17(3), 122-133.
- 안양규 (2015). **불교의 생사관과 죽음 교육**. 서울: 모시는 사람들.
- 오영주 (2017). **임종을 경험한 간호사의 죽음에 대한 인식 및 죽음 불안과 임종간호수행의 관계**. 석사학위 논문. 충북대학교.
- 오은선·김형숙 (2023). 국내 말기 암환자 가족의 돌봄경험에 관한 질적 메타분석. **생명연구**, 68, 89-117.
- 유상호 (2014). **좋은 죽음에 대한 의사의 개념과 교육**. 박사학위논문. 서울대학교.
- 유용식 (2017). 사별한 노인이 인식하는 좋은 죽음에 관한 현상학적 연구. **한국지역사회복지학**, 62, 1-31.
- 이상복 (2019). 노인의 삶의 의미, 가족지지, 죽음불안 및 웰다잉(Well-dying)에 관한 연구. **학습자중심 교과교육연구**, 19(18), 1263-1278.
- 임현숙·유재순 (2020). 노인 암 생존자의 죽음불안에 영향을 미치는 요인: 자아통합감, 우울, 좋은 죽음에 대한 인식을 중심으로. **한국산학기술학회논문지**, 21(1), 197-207.
- 임효남·김광환 (2019). 웰다잉을 어떻게 준비하고 있는가: 노인을 대상으로. **한국산학기술학회 논문지**, 20(9), 432-439.
- 정경희·김경래·서제희·유재언·이선희·김현정 (2018). **죽음의 질 제고를 통한 노년기 존엄성 확보 방안 연구 보고서**. 한국보건사회연구원.
- 최은정·정혜선 (2018). 간호대학생의 생명의료윤리 의식, 좋은 죽음 인식, 자아존중감이 연명치료 중단에 대한 태도에 미치는 영향. **한국산학기술학회논문지**, 19(5), 275-284.
- 최지안·이진민 (2019). 힐링(Healing)과 연관된 개념의 변천과 트렌드 동향 분석 - 웰빙(Well-being), 웰니스(Wellness), 힐링(Healing)의 키워드를 중심으로. **기초조형학연구**, 20(4), 597-612.
- 황보경·심예린 (2022). 중년 성인의 죽음불안과 죽음수용의 관계: 의미추구·의미발견의 조절효과. **사회과학연구**, 33(4), 43-66.
- Colaizzi, P. F. (1978). Psychological research as the phenomenologist views it. in Ronald, S. V. & King, M. (Ed.) (1978). *Existential-Phenomenological Alternatives for Psychology*. Oxford University Press.
- Colarusso, C. A. & Nemiroff, R. A. (1981). *Adult development : A new dimension in psychodynamic theory and practice*. New York : Plenum.
- Erikson, E. H. (1963). *Childhood and society*, New York: Norton & Company.
- Levinson, D. J., Darrow, C., Klein, E., Levinson, M. & McKee, B. (1978). *The seasons of a man's Life*. New York: Ballantine.

Lincoln, Y. S. & Guba, E. G. (1985). *Naturalistic inquiry*. Beverly Hills, Calif: Sage Publications.

국립국어원 표준국어대사전 (2021). 죽음. <https://stdict.korean.go.kr/search/searchResult.do?page-Size=10&searchKeyword=%EC%A3%BD%EC%9D%8C>(검색일 2022.5.5.)

통계청 (2023). 2022년 생명표 작성 결과. https://kosis.kr/statisticsList/statisticsListIndex.do?menuId=M_01_01&vwcd=MT_ZTITLE&parmTabId=M_01_01&outLink=Y&parentId=F.1;F_29.2;#F_29.2(검색일 2023.12.24.)

통계청 (2024). 2024년 성별 및 연령집단별 자살률. https://kosis.kr/statHtml/statHtml.do?orgId=101&tblId=DT_1B34E01&vw_cd=MT_ZTITLE&list_id=&scrId=&seqNo=&lang_mode=ko&obj_var_id=&itm_id=&conn_path=E1&docId=00222&markType=S&itmNm=%EC%A0%84%EA%B5%AD(검색일 2024.6.23.)

중년의 웰다잉(Well-dying) 인식 : Colaizzi의 현상학적 연구

Well-dying Awareness of the Middle-Aged : Colaizzi's Phenomenological Study

최은정 (고신대학교)

정유진 (경남정보대학교/교신저자)

논문초록

본 연구는 중년을 중심으로 그들의 웰다잉 인식을 심층적으로 이해하고 탐색하여 그들의 웰다잉에 대한 의미와 구조를 밝혀내기 위해 실시한 질적 연구이다. 본 연구는 이차 자료를 분석하였으며, 원자료에서 연구 대상자는 11명으로 B, U광역시, K도에 소재하고 있는 내국인 40세에서 65세 미만이고 중증질환자(암, 뇌혈관 질환, 희귀난치질환)는 제외하였다. 본 연구에서 분석 방법은 Colaizzi의 현상학적 연구 방법을 이용하였다. 본 연구의 결과 ‘죽음에 대한 고통 없이 편안한 시선’, ‘삶에 대한 통찰로 넘어서는 두려움’, ‘내려놓음 속에 발견하는 삶의 가치’, ‘홀가분한 마음으로 떠나는 마지막 여정’, ‘영원한 것을 소망하며 찾은 웰다잉’의 총 5개의 범주가 도출되었다. 본 연구 결과는 중년의 웰다잉 인식에 대한 보다 깊은 이해를 제공 하였으며, 이를 근거로 중년 대상의 웰다잉 교육 프로그램을 개발하고 웰다잉 인식을 향상시켜 중년의 삶의 질과 죽음의 질을 높이는 것에 기여할 수 있을 것이다.

주제어: 죽음, 인식, 중년, 콜라지 현상학적 연구

동성애에 관한 선교신학적 연구*

A Missiological Study on Homosexuality

옥 필 훈 (Pil-Hun Ok)**

ABSTRACT

The social issue of homosexuality, along with the paradigm of postmodernism, is theological system and interpretation. It has an impact. It's about homosexuality at a time when many countries recognize same-sex marriage. Gender Ideology has discussions and opposite movements over the anti-discrimination law. Men and women are those who wear the image of God and are in God's creative order. In the Old Testament, homosexuality was treated as an abominable sin that God did not allow, and in the New Testament, it was confirmed through Paul's interpretation. Regarding homosexuality, which contains social issues, criminality, heredity, sexual orientation, and the meaning of modern human rights were dealt with. Legal, medical, and theological issues were also discussed. The homosexuality problem is facing many challenges in the church today. Homosexuality is a sin that violates the creative order of God, but within the church, it is necessary to lead with the love of Jesus Christ, comfort the pain, and pastoral care with love.

Key words: homosexuality, God's creative order, Imago Dei, anti-discrimination law

* 2024년 8월 2일 접수, 8월 22일 최종수정, 8월 28일 게재확정

본 논문은 2023년 동성애동성혼 합법화반대 전국교수연합 학술연구비에 의하여 수행된 연구임

** 전주비전대학교(VISION College of Jeonju) 아동복지과 교수, 전주시 완산구 천잠로 235, phok@jvision.ac.kr

I. 들어가는 말

오늘날 우리 사회에서 가장 큰 이슈로 떠오르고 있는 사회적 이슈 중의 하나가 동성애 문제이다. 2001년 네덜란드를 시작으로 동성결혼을 허용하는 국가는 증가하고 있는 추세이다. 동성애(同性愛 : Homosexuality)란 동성(同性)을 향한 성적인 끌림(sexual attraction), 동성과의 성적인 관계(sexual behavior), 동성애자로서의 성정체성(sexual orientation) 등을 말한다(길원평 외, 2016: 23). 동성애의 원인에 대하여서는 선천적으로 내분비계의 호르몬의 균형이 맞지 않을 때 혹은 유전적 구성(genetic make-up)의 결과로 보게 되는 조성이론(constitution theory)과 동성애를 사람과 그의 환경 사이에 후천적으로 얻어진 성적 지향이라는 환경이론(environment theory)으로 대별된다(김승호, 2016: 354).

동성애자들은 자신을 성소수자(sexual minority)라고 부른다.¹ 성소수자란 남자 동성애자(gay), 여자 동성애자(lesbian), 양성애자(bisexual) 등을 지칭하였으나 요즘은 트랜스젠더(transgender), 젠더 퀴어(gender queer), 중성 또는 간성(intersex)도 포함하여 ‘성소수자’라고 주장한다(김지연, 2023: 55). 동성애자들은 동성간 성행위를 ‘성적 지향(sexual orientation)’이라고 주장한다. 한국성적소수자문화센터의 성적 소수자사전에 따르면, 성적 지향은 성적 행동의 경험 여부로 증명되지 않고 성적 선호 또는 성적 취향과도 다르며, 스스로를 어떠한 성적 범주로 표현하는 성정체성과도 구별된다고 한다.² 동성애자들은 사회에서 동성애자임을 스스로 밝힐 때에는 커밍아웃(coming out)이라는 다소 도전적인 용어를 사용하고 이러한 사회적 인식으로 인하여 그들은 소위 “성적 소수자”로서 인권보호의 대상이 되고 있는 것이다. 현대 심리학에서는 성적인 지향이 한 개인의 임의적인 선택이 아니라 그 개인을 둘러싸는 선천적이고 후천적인 요인들이 매우 복잡하게 상호 작용한 결과로 보고 있다(백상현, 2017: 149). 우리나라는 2000년대에 들어서면서 에이즈(AIDS : Acquired Immune Deficiency Syndrome) 감염자가 급격히 증가 추세에 있다. 2001년「국가인권위원회법」에 차별금지사유에 ‘성적 지향’이 포함되었다. 질병관리본부의 ‘2014 에이즈 신고 현황’에 의하면 2014년 에이즈 환자는 남자 8,885명(92.4%), 여자 730명(7.6%)이다. 제4차 국민건강증진종합계획(2016-2020년)에 따르면 남성 동성애의 성접촉이 에이즈의 주요 전파 경로라는 결론을 내리고 있다(김지연, 2023: 433).

1) ※ 본 논문은 2023년 동성애동성혼 합법화반대 전국교수연합 학술연구비에 의하여 수행된 연구임

* 전주비전대학교(VISION College of Jeonju) 아동복지과 교수, 전주시 완산구 천장로 235, phok@jvision.ac.kr

‘성소수자’를 규정하고 있는 조례는 4건으로「서울특별시 어린이·청소년 인권조례」,「경기도 성평등 기본조례」,「거제시 소셜 미디어 운영 조례」,「홍천군 소셜 네트워크 서비스 관리 및 운영 조례」이다. 참고문헌으로는 음선필(2020). “동성애와 인권” 교회와 법 제6권 제2호, 한국교회법학회, 144.

2) 참고문헌으로는 한국성적소수자문화인권센터, <한국성적소수자사전>

동성애에 대한 역사적인 맥락을 살펴보면, 고대 그리스에서는 성인 남성과 미소년 사이의 성관계를 높이 평가하였는데, 오직 남성의 육체만이 완전한 것이어서 완전한 장년 남성과 성적인 관계를 맺는 것이 더욱 완전한 사랑이라고 여겼다(최성훈, 2016: 98-99). 초대교회에서 어거스틴은 고백론에서 하나님의 법은 보편적이라는 것을 강조하며 동성애를 비판하였다(김태식, 2020: 199). 중세 스콜라 신학자 성 토마스 아퀴나스는 Summa Theologica(II-II, 154)에서 동성애는 올바른 이성에 반하는 행동이며 자연적인 질서를 위배하는 정욕에 빠진 행위로 보았다(김태식, 2020: 202). 중세 카톨릭교회 제3차 라테란공의회에서 동성애를 반사회적 행위로 규정하고 사법적 처벌을 시행하였다(최성훈, 2022: 612). 근대에 들어서는 동성애에 대한 부정적인 시각이 새롭게 평가되었다. 인간의 기본적인 욕구 중 하나가 성충동(Libido)이라고 주장했던 지그문트 프로이트(Freud, 1856-1939)와 칼 융(Jung, 1875-1961)은 성적인 충동은 인간의 본능적인 에너지요 힘이라고 주장하였다(Tarzian et al., 2023: 6). 20세기에 들어와서는 도덕적 선택에 있어서 일반적 의견일치가 이루어지는 시대인 모던 시대가 주를 이루어졌지만, 21세기의 포스트 모던 시대에서는 개인적인 선택을 더 우선시하고 존중하게 되는 현대사회를 지배하는 포스트모더니즘(Postmodernism)이 도래하였다(김승호, 2003: 57). 이와 더불어 현대의 성 연구자들은 한 개인의 성적 정체성이 어떻게 형성되었는지를 연구하기 시작하였고, 19세기 후반기에서는 교회법을 벗어나게 되었다(김태식, 2020: 203). 한편 동성애를 과학적인 시각으로 보게 됨에 따라 동성애자들은 생물학적인 질병으로 여겨졌고 정상적이지는 않다는 의미에서 이반(二般)이라고 지칭하기도 하였다(최성훈, 2020: 612). 유교적인 전통이 강한 우리나라에서는 동성애는 매우 부도덕적인 것으로 인식되어 왔지만, 1980년대 에이즈 확산에 따른 위기의식이 대두되었고, 남성 동성애자가 그 원인으로 지목되어 동성애 문제가 가시화되기 시작하였다. 1997년 9월 19일부터 25일까지 연세대학교 동문회관에서 열릴 예정이었던 서울퀴어영화제는 9월 19일 개막식 당일 반동성애적 심의와 관계기관의 제지로 문을 닫아야 했고, 이후 2000년 홍석천의 커밍아웃을 계기로 사회의 이슈를 만들기 시작하였고, 2000년 9월 8일 제1회 퀴어문화대축제가 연세대학교에서 개최되는 등 대규모 성소수자집회가 열리며 사회적 이슈가 되었고, 2009년 서울을 제외한 지역에선 대구에서 최초로 퀴어문화축제가 열리었다. 2019년 제20회 서울퀴어문화축제(5월 21일-6월 9일)는 주최 측 추산인원으로 축제 인원 7만 명, 퍼레이드 인원 8만 명이 참석했다(김광수 외, 2020: 232). 서울퀴어문화축제는 2020년과 2021년에는 코로나19로 소규모로 진행되었으나, 그 후 3년만에 2022년에는 서울시청 광장 앞에서 1만 3000여명이 참여하였고, 2023년과 2024년도에는 서울특별시에서 서울광장을 불허하여 서울광장 인근서 퀴어축제를 진행한 바 있다.³

3) “서울광장 인근서 퀴어축제...”서울 한복판을 우리의 자긍심으로” 연합뉴스(2024.06.01)일자 기사내용
<<https://www.yna.co.kr/view/AKR20240601034000004>>

이와 더불어 한국의 일부 중·고등학교에서 학생들에게 동성애에 대한 차별금지에 대한 교육을 실시하고, 차별금지법은 2007년부터 2020년까지 국회에 8차례 제안되었고 2021년 6월 포괄적 차별금지법의 제정을 촉구하는 국회 국민동의청원이 10만명을 넘어서며 해당 법에 대한 논의가 쟁점화되었지만 그 이후 국회 법사위에 계류되어 있다.⁴

그리스도인에게 일차적인 삶의 목표는 하나님의 나라를 지향하고 있다. 성서는 하나님께서 예수 그리스도를 통하여 인간을 구원하시려는 계획과 과정을 기록하고 있다. 예수그리스도는 하나님의 선교에 입각하여 자신의 삶과 행위를 통하여 가장 완전하게 하나님의 선교사로 살았던 것이다.

최근까지 동성애에 관한 사회적인 이슈는 한 국가의 범위를 넘어 초국가적인 양상을 보이고 있어 동성애에 관해 법률적, 의료적인 차원뿐만 아니라 신학적인 차원에서도 충분히 논의할 만한 가치가 있는 것이다.

II. 동성애에 관한 이론적 배경

1. 하나님의 창조질서

하나님은 태초에 남자와 여자를 창조하시고, 둘이 한 몸이 되어 한 가정을 이루고 행복하게 살도록 축복하셨다(창 1:27-28, 2:18-24 ; 롬 1:26). 창조주 하나님은 창조의 마지막 날 곧 여섯째 되는 날 “땅의 짐승”을 그 종류대로, 육축을 그 종류대로, 땅에 기는 모든 것을 그 종류대로 창조하시고, 최종적으로 사람을 하나님의 형상대로 그리고 만물의 영장으로, 남자와 여자로 창조하셨다. 하나님은 한 남자와 한 여자가 결합하여 한 가정을 이루어 행복하게 살도록 하신 것은 하나님의 창조섭리이며 명령이다. 육체적·성적 결합, 정신적·심적 결합, 영적인 결합으로 일평생 희로애락을 같이하며 부부생활을 하도록 축복하셨다. 창세기 1:28에서 “하나님이 그들에게 복을 주시며 그들에게 이르시되 생육하고 번성하여 땅에 충만하라”고 축복하셨다. 그러므로 동성애는 하나님의 창조질서를 거슬리고 축복을 거부하게 되는 것이다. 남자와 남자끼리, 여자와 여자끼리는 자녀를 낳을 수 없다.

하나님은 인간에게 성을 부여하였다. 그것은 남성과 여성이다. 아담과 하와는 인류 최초의 인간으로 에덴동산에서 각자의 다른 성을 가지고 살아갔다. 뱀의 유혹에 의하여 금단의 열매인 선악과를 먹은 이후 눈이 밝아져 죄가 드러나 에덴동산에서 쫓겨나 아담은 평생 땀을 흘려서 고생해야 살아갈 수 있는 벌을 받았고, 성적인 결합에 의해 하와는 해산의 고통이 따랐다. 다시 말하면, 에덴동

4) “평등을 향한 14년의 기록, 포괄적 차별금지법” 대학신문(2021.10.17.)일자 기사내용
<<https://www.snunews.com/news/articleView.html?idxno=22544>>

산에서의 금지된 열매를 먹을 경우 “네가 정녕 죽으리라”는 말씀을 들었던 아담과 하와가 실제로 열매를 먹고 나서 바로 죽지 않은 것은 하나님과의 친밀한 사귀를 상실하는 영적인 죽음을 맞이하였다고 볼 수 있다(유선명, 2017: 26). 그럼에도 불구하고 그 성적인 결합은 하나님의 창조질서 안에서 이루어진 자연적인 사랑의 관계였던 것이었다. 그러나 동성애자들이 이 땅에 존재하는 이유는 하나님의 창조목적에 위반한 인간이 선택한 최악의 결과이다(최선범, 2020: 137). 로마서 1장에서 바울은 동성애 행위는 하나님의 창조법칙을 위반한 것으로 인간본성의 자연법을 역행하는 죄로 규정하였다(롬 1:26-27). 아무튼 동성애는 창조주가 설정한 이성애의 원리를 역행하는 모습이고, 그 책임을 외면하며, 창조원리에 도전하는 성적 쾌락을 조장하는 행위로 본다(정일웅, 2019: 67). 따라서 인간에 대한 하나님의 뜻은 성적 표현과 행위에 관한 한 모든 경우에 있어서 이성애이다(Bahnsen, 최희영 역, 2000: 33).

2. 인간창조 : 하나님의 형상으로서 남성과 여성

창세기 1:26-27에서는 “하나님이 이르시되 우리의 형상을 따라 우리의 모양대로 우리가 사람을 만들고 그들로 바다의 물고기와 하늘의 새와 가축과 온 땅과 땅에 기는 모든 것을 다스리게 하자 하시고, 하나님이 자기 형상 곧 하나님의 형상대로 사람을 창조하시되 남자와 여자를 창조하시고”라고 기록되어 있고, 창세기 2:23에서 “이는 내 뼈 중의 뼈요, 살 중의 살이라. 이것을 남자에게서 취하였은즉 여자라 부르리라”라고 기록되어 있다. 따라서 인간은 하나님의 형상⁵으로 지음받은 사람이다(창 1:27). 창세기 1장에 따르면, 아담과 하와는 하나님의 형상으로 창조되었고, 하와는 아담에게서 만들어졌다. 하나님의 형상으로서의 인간은 하나님을 대신하여 모든 창조세계와 피조물들을 하나님의 뜻에 따라 관리하고 다스릴 수 있는 청지기적 사명을 부여받았다(창 1:28).

남성과 여성을 의미하는 히브리어 자카르(זָכָר)와 네케바(נְקֵבָה)는 성정체성이지만 성차별이 아니다. 창세기 2장에서 남성성 ‘자카르’는 한 남자 ‘이쉬’(אִישׁ)로, 여성성 ‘네케바’는 한 여성성 ‘이샤’(אִשָּׁה)로 개별화된다(창 2:23). 여기서 ‘형상’을 의미하는 히브리어 ‘צלם(צֶלֶם)’은 정신적이고 영적인 속성과 외적인 모습을 표현하는 어휘다. 또한 여기서 ‘모양’을 의미하는 히브리어 ‘דְמוּת(דְמוּת)’은 외모나 눈으로 확인할 수 있는 비슷한 모습을 하고 있는 사람이나 물체를 표현할 때 사용한다(박경희, 2020: 183). 카톨릭 학자들은 ‘하나님의 형상’과 ‘하나님의 모양’을 구분하고 인간의 원죄로 말미암아 하나님의 형상은 상실되지 않았으나, 하나님의 모양은 원죄로 파괴되었다고 본

5) 옥필훈(2019). “‘하나님의 선교’에 근거한 피학대아동을 위한 복지선교의 현황과 실천방안”, 전주대학교 신학박사논문, 52. ‘하나님의 형상’이란 첫째, 성서에서는 처음사람(Urmensch)을 비롯한 모든 인간에게 적용되어서 존귀함과 존엄성을 가진다는 뜻이고, 둘째, 창조적인 질서 안에서 남자와 여자는 하나님의 형상으로 창조된 존재로서 함께 동등하다는 뜻이며, 셋째, 하나님의 형상대로 창조된 인간은 피조물에 대한 통치의 권한과 동시에 책임을 가진다는 뜻이다(창 1:26).

다(김은수, 2014: 24). 그러나 여기에서 ‘형상’과 ‘모양’은 동의어를 나열한 것으로 결국 인간이 하나님을 닮았다는 것으로 이해할 수 있다(신득일, 2016: 9). 인간은 하나님의 형상에 따라 남자와 여자로 창조된 것으로 이성애의 성관계는 육체적인 결합을 훨씬 능가함으로 서로 보완되는 인격간의 융합이며, 더 깊은 영적 보완성을 육체적 차원으로 보여 주는 상징에 불과한 것이다(Stott, 양혜원 역, 2021: 35).

3. 성서와 동성애

1) 구약시대와 동성애

인류의 조상인 아담과 하와가 선악과 사건 이후 살인(창세기 4장), 음란(창세기 9장), 간음(창세기 16장), 동성애, 음행(창세기 34장), 매춘(창세기 38장) 등이 급속도로 퍼져나갔다. 말세가 되면 소돔과 고모라 때 노아홍수 때같이 될 것이라고 예언하신 말씀이 이루어진 것이었다. 소돔과 고모라의 멸망 원인 중 하나도 동성애(Homosexuality)를 위시한 음행죄로 말미암음이었다(창 19:23-25). 소돔과 고모라 사람들은 패역하고 음란하여 최후에는 하나님께서 불로 심판하셨다. 그리하여 후세에 경건치 아니할 자들에게 본을 보여 주셨다. 베드로후서 2:6에서 “소돔과 고모라 성을 멸망하기로 정하여 재가 되게 하사 후세에 경건하지 아니할 자들에게 본을 삼으셨으며” 유다서 1:7에서 “소돔과 고모라와 그 이웃도시들도 그들과 같은 행동으로 음란하며 다른 색(음행)을 따라 가다가 영원한 불의 형벌을 받음으로 거울이 되었느니라” 따라서 교회 안에서 소돔과 고모라 사람들이 행한 죄의 모형에 따라 동성애 행위를 하는 사람들이 있다면, 이는 종말론적 심판을 받게 될 것을 암시한다(유 1:7). 실제 로마제국이 멸망한 원인 중 하나도 로마, 폼페이 등 로마제국이 정복한 지중해 방대한 나라들의 음행과 동성애자들 때문이었다.

마태복음 24:37-39에서 “노아의 때와 같이 인자의 임함도 그러하리라 홍수 전에 노아가 방주에 들어가던 날까지 사람들이 먹고 마시고 장가들고 시집하고 있으며 홍수가 나서 저희를 다 멸하기까지 깨닫지 못하였으니 인자의 임함도 이와 같으리라”(눅 17:26-30) 여기에서 “먹고”(τρώγω)는 깨무는, 씹는, 바작바작 소리를 내며 먹는 것으로 묘사하였다. “마시고”(πίνω)는 자리를 옮겨가면서, 걸음걸이가 비틀비틀하면서 계속해서 마셨다는 뜻이다. “장가가고”(γαμέω) “시집가고”(γαμίζω)는 인류의 보존을 위해 꼭 필요한 일이나, 노아 당시 사람들은 세속적인 일에만 관심을 두었을 뿐, 영적인 일에는 전혀 무관심하여 돌연히 다가온 하나님의 심판을 면치 못한 것이다.

레위기 18:22에서 “너는 여자와 교합함과 같이 남자와 교합하지 말라 이는 가증한 일이니라”고 기록되어 있다. 성경은 결혼 밖의 부도덕한 성관계는 하나님의 뜻을 거스르는 행위로 보고 있다. 레

위기 18:25은 “그 땅도 더러워졌으므로 내가 그 악으로 말미암아 벌하고 그 땅도 스스로 그 주민을 토하여 내느니라”고 말씀하셨다. 또한 레위기 20:13에서 “누구든지 여인과 교합하듯 남자와 교합하면 둘 다 가증한 일을 행함인즉 반드시 죽일지니 그 피가 자기에게로 돌아가리라”하고 있고, 신명기 27:21에서 “무릇 짐승들과 교합하는 자는 저주를 받을 것이라 할 것이요, 모든 백성은 아멘 할지니라.”고 하고 있다. 이 계명은 신약시대에 폐지된 것이 아니다. 신명기 23:17-18에서 “창기가 있지 못할 것이요 이스라엘 남자 중에 미동이 있지 못할지니 ... 둘은 다 네 하나님 여호와께 가증한 것이니라” 여기에서 “미동”은 남자 창기(male prostitute)를 말한다. “가증한 것(תועבה)”은 구역질이 날 정도로 가장 혐오스럽고 증오한다는 의미이다.

2) 신약시대와 동성애

로마서 1:26-27에서 “그와 같이 남자들도 순리대로 여자쓰기를 버리고 서로 향하여 음욕이 불 일듯 하매 남자가 남자와 더불어 부끄러운 일을 행하여 그들의 그릇됨에 상당한 보응을 그들 자신이 받았느니라” 순리(natural relations)는 자연적 관계 곧 남자는 여자와 부부간의 성관계를 말하나, 역리(unnatural relations)는 남자와 남자, 여자와 여자끼리 부도덕한 성관계를 말한다. 이 같은 동성애는 수치스런 일, 가증한 일, 혐오하는 일이다. 로마서 12:2에서 “너희는 이 세대를 본받지 말고 오직 마음을 새롭게 함으로 변화를 받아 하나님의 선하시고 기뻐하시고 온전하신 뜻이 무엇인지 분별하도록 하라” 로마서 13:13-14에서 “낮에와 같이 단정히 행하고 방탕과 술 취하지 말며 음란과 호색하지 말며 쟁투와 시기하지 말고 오직 주 예수 그리스도로 옷입고 정욕을 위하여 육신의 일을 도모하지 말라.”고 기록되어 있다.

고린도전서 5:11에서 “만일 어떤 형제가 일컫는 자가 음행하거나 탐람하거나 토색하거나 사귀지도 말고 그런 자와는 함께 먹지도 말라” 고린도전서 6:9-10 “음란하는 자나 우상 숭배하는 자나 간음하는 자나 탐색하는 자나 남색하는 자나 도적이거나 탐람하는 자나 술 취하는 자나 후욕하는 자나 토색하는 자들은 하나님의 나라를 유업으로 받지 못하리라” 여기에서 “하나님 나라는” 천국을 가리킨다. 동성애자들도 예수그리스도를 구주로 영접하고 회개하면 주홍같이 붉은 죄, 먹보다 더 검은 죄도 예수그리스도의 보혈로 죄사함 받고 구원영생을 받아 누릴 것이다. 고린도전서 6:19-20 “너희 몸은 너희가 하나님께로부터 받은 바 너희 가운데 계신 성령의 전인 줄을 알지 못하느냐 너희는 너희 것이 아니라 값으로 산 것이 되었으니 그런즉 너희 몸으로 하나님께 영광을 돌리라” 고린도후서 5:17 “그런즉 누구든지 그리스도 안에 있으면 새로운 피조물이라 이전 것은 지났으니 보라 새 것이 되었도다”

III. 동성애의 실태와 사회적 이슈

1. 동성애의 실태

에이즈(AIDS : Acquired Immune Deficiency Syndrome의 약자임)는 ‘후천성면역결핍증’이라고 하는데, 문란한 성교(sex)·항문성교·질성교·구강성교 등으로 발생하는 불치의 병으로 98%가 주로 동성애자들(homosexuals)에 의하여 발생되며, 아프리카와 같은 개발도상국에서는 이성간의 성 접촉으로 발생하는 경우가 많으므로 선의의 피해를 당하는 희생자들도 많이 있다. 2011년 미국 질병통제예방센터의 통계자료에 따르면, “에이즈(AIDS) 바이러스(HIV)에 감염된 13세부터 19세까지 청소년들 중 94.9%는 남자끼리 항문성교에 의하여 감염되었다”고 보도되었다. 우리나라 2013년 질병관리본부의 HIV/AIDS 신고현황을 살펴보면, 2013년 총 1,114명의 HIV/AIDS 감염인이 신고되었으며, 모두 성 접촉으로 나타난다. 연령별로는 20대가 320명(28.7%)로 가장 많으며, 30대 268명(24.1%), 40대 241명(21.6%) 순으로 20-40대가 전체의 74.4%를 차지하고 있다(Hamer et al., 1993: 321). 최근 우리나라 질병관리청에서 발간하는 2022년 신고현황을 살펴보면, 신규 HIV 감염인은 1,066명으로 전년대비(975명) 91명이 증가하였다. 그리고 내국인 신규 HIV 감염인 중 조사에 응답한 582명 중에서 응답의 99.1%(577명)은 성접촉으로 인한 감염경로의 대다수를 차지하고 있고, 577명 중 남성 감염인 348명은 동성 성접촉으로 응답하였고, 여성감염인 17명은 이성 성접촉에 의한 감염으로 응답하였다(질병관리청, 2023: 8).

2. 동성애에 관한 사회적 이슈

기독교윤리연구소(2020)에서는 다음과 같이 몇 가지 관점에서 동성애 옹호론과 반대론의 논거가 제기될 수 있다.

아래에서는 동성애에 관한 사회적 이슈를 담고 있는 내용 중에서 동성애의 범죄성 여부, 동성애의 유전성 여부에 대한 논란, 동성애의 성적 지향의 의미, 인권침해 또는 차별금지의 문제 등에 대하여 살펴보려고 한다.

1) 동성애의 범죄성 여부

영국에서는 1957년 올펜든 보고서(Wolfenden Report)와 그 결과로 생겨난 1967년 성범죄법(Sexual Offences Act)은 21세가 넘는 성인들이 서로 합의하여 행한 동성애 행동은 범죄가 아니라고 인정하였다(양혜원, 2021: 13). 우리나라에서는 동성간의 성행위는 기독교적으로 율법에 반하는

<표 1> 동성애 옹호론과 반대론 근거

논거	동성애 옹호론자	동성애 반대론자
유전학적 근거	본래 동성애적 성향을 가지고 태어난 것이다.	· 쌍둥이를 대상으로 유전적 연관성에 대한 연구가 있는데 이 연구에 따르면, 동일한 쌍둥이 중 한 명이 동성애자라고 해서 다른 쌍둥이 역시 반드시 동성애자임을 보여 준 연구결과는 없었다는 것이다.
철학적 논거	여러 동물들에게서도 동성애 행위가 발견된다.	하나님의 창조질서에 배치되는 행위라는 뜻을 가진 신학적인 개념이다.
인권적 근거	정의와 인권에 근거해서 그 정당성을 주장한다.	하나님이 합법적인 것으로 허락하지 않은 것을 '권리'로서 주장할 수 없다.
성경적 근거	· 소돔과 기브야 주민들의 죄는 원래 동성애가 아니라 불친절, 강간미수, 천사들과 동거하려는 욕망이었다. · 레위기의 율법은 더 이상 적용될 수 없다.	· 성적인 부정은 우상숭배의 사례로 예시될 수 있지만 양자는 서로 구별되는 죄이다. · 동성애를 의식법의 일부로 파악하여 오늘날 동성애를 허용해야 한다면, 동성애와 함께 강간, 근친상간, 수간도 도덕적으로 허용해야 한다.

※ 참고자료: 기독교윤리연구소(2020)『동성애에 대한 기독교적 답변』, 서울: 예영커뮤니케이션, 128-136면 정리.

죄(sin)일지는 모르나 현행법상으로는 범죄(crime)이 아니다(송오식, 2018: 192). 다만 균형법 제92조의 6에서는 군대내에서 ‘항문성교나 그 밖의 추행’을 한 경우 처벌하는 규정을 두고 있어 동성애를 금지하고 있다. 국가인권위원회법 제2조 3호는 차별금지사유로서 ‘성적 지향’을 들고 있고, 성적 지향의 개념 안에 동성애가 포함되는 만큼 법논리적으로 동성애는 금지되지 않는 행위라고 보아야 한다. 동성애의 비범죄화를 주장하는 경우와 같이 형사정책적으로는 사회의 범죄관의 변화로 종래 범죄로 생각되던 행위가 사회적으로 용인되어 완전한 합법화를 국가가 선언하는 경우도 있다(옥필훈, 2022: 22). 연구과제로서 최근 동성애에 관한 범죄신학적인 접근으로 마음에 관한 죄, 행위에 대한 죄 그리고 신에 대한 죄까지 그 연구범위를 확장하여 그 연구대상으로 할 수 있다.⁶

2) 동성애의 유전성 여부에 대한 논란

동성애자인 해머(Hamer)는 1993년 114명의 남성 동성애자의 가계를 조사하여 모계 쪽으로 상당수 남성 동성애자인 조카 또는 삼촌이 존재하므로 X염색체 위에 동성애 유발 유전자가 있을 것으로 추측하였고, 두 명의 남성 동성애가 형제가 있는 40가계의 X염색체를 조사하여 X염색체 위에 있는 Xq28이란 유전자군과 동성애 사이에 높은 상관관계가 있다는 연구결과를「사이언스(Science)」

6) “범죄신학은 가능한가?” 크리스천투데이(2013.05.29.)일자 기사내용
<<https://www.christiantoday.co.kr/news/264100>>

지에 발표하였지만, 1999년 라이스 등의 일부 과학자가 52쌍의 동성애자인 형제 사이의 유전자 공유 결과와 동성애자가 아닌 33쌍이 일반 형제 사이의 유전자 공유결과를 비교하여 Xq28이 남성 동성애와 관련이 없다고 해머의 논문이 잘못되었다는 사이언스(Science)지에 논문을 발표하자(길원평 외, 2016 : 50-51) 해머를 비롯한 연구팀이 2005년에는 남성 동성애는 Xq28이란 유전자군과 관련이 없다고 자신의 연구결과를 반복하였다(Mustanski et al., 2005 : 272). 최근들어 가장 대표적인 대규모 연구는 2016년 존스홉킨스대학 교수진들이 진행된 방대한 연구결과로서 “게이, 레스비언, 트랜스젠더들이 특정한 성적 지향성이나 성 정체성을 갖고 태어난다는 사실을 뒷받침할 만한 충분한 과학적 증거가 없다”는 보고서를 발표하였고,⁷ 2018년 브로드인스티튜트(Broad Institute)의 안드레아 가나(Andrea Ganna) 교수가 47만여명의 사람들의 유전자를 철저히 분석하여 “X염색체가 동성애와 관련이 있다는 어떤 증거도 발견되지 않았다는 연구결과도 있다.”⁸

3) 젠더 이데올로기와 동성애의 성적 지향성의 의미

젠더(Gender)개념은 20세기 인간이 만들어 낸, 자연과 상관없이 ‘사회적으로 구성된’(socially constructed) 이데올로기적인 개념이다(이승구 외, 2023: 5).⁹ 젠더라는 말을 처음 사용한 사람은 1960년대 성전환 수술을 받은 한 소년의 성장과정을 추적해 연구했던 의학 심리학자 존 머니(John Money)였는데, 그는 생물학적인 성을 인위적으로 바꿀 수 있다는 의미에서 성 대신 젠더라는 개념을 제안하였다(길원평 외, 2022: 82-85).¹⁰ 성의 사회문화적인 표현인 남성성(masculinity)과 여성성(femininity)이 젠더 표현인데, 이러한 개념의 젠더를 보다 포괄적인 것으로 보고 생물학학적 성 개념의 우위에 두려고 한다. 따라서 남자와 여자라는 생물학적 성은 남성과 여성이라는 젠더와 일치하는 것이 당연하고 규범적(normative)이다(길원평 외, 2022: 80).

미국심리학회(American Psychological Association)의 정의에 따르면 성적 지향이란 남성, 여성 또는 양성에 대한 감정적이고 성적인 지속적인 끌림을 의미하며, 동성애란 동성애적 성적 지향을 뜻한다(송외식, 2018: 195). 차별금지법에서 차별금지의 사유로 제시하고 있는 성적 지향성과 동

7) “동성애가 선천적이라는 주장, 과학적 증거 불충분”, 크리스천투데이 2016.08.23.일자 기사내용.

8) “미국 연구팀, 동성애 유전자, 존재하지 않는다”, 크리스천투데이 2018.10.22.일자 기사내용.

9) 1990년대 중반부터 ‘퀴어 신학(queer theology)’은 왜곡된 성경해석과 신학을 통하여 동성애와 젠더개념을 정당화하고자 하여 동성애를 비판하고 있는 성경본문들을 해석학적으로 뒤집어엎어서 동성애와 무관하거나 오히려 역으로 동성애를 미화하는 본문들로 둔갑시켜 놓고 있다.

10) 부르스 리머(Bruce Reimer)라는 남자아이가 생후 8개월 때 포경수술 부작용으로 음경에 회복할 수 없는 손상을 입게 되어 22개월이 되었을 때 부모를 설득하여 성전환수술을 하게 되었고 브렌다(Brenda)라는 여자아이가 양육되었다. 그러나 브렌다는 사춘기 때 자신의 성체성 혼란에 빠지면서 정신과 치료를 받기 시작하였고, 21세 때 남성호르몬을 투여받고, 유방을 제거하고 음경성형술을 받았으며 25세 때 세 아이의 어머니인 여성과 결혼을 하였다. 그는 성 역할(sex role)과 구별되는 젠더 역할(gender role)이라는 개념을 창안한 사람으로 인정받고 있었으나 그의 성전환 실험 실패가 1997년 폭로됨에 따라 그의 연구는 국제적으로 악명높은 스캔들이 되었다.

성애는 같은 의미로 인식되는 경향이 있으며, 다만 법적인 논의의 대상인 동성애는 심리적인 차원의 내면적 끌림이 아니라 외면적으로 드러나는 성행위를 의미한다(최성훈, 2022: 613).

4) 인권침해 또는 차별금지의 문제

① ‘인권’이란 우리 사회의 특정 계층이나 집단이 자신들의 이익을 대변하기 위해 전술적으로 남용되고 있는 대표적인 단어 중의 하나이다(이태희, 2019: 107). 가장 대표적인 예가 바로 ‘동성애자 인권’이다. 동성애자들의 인권은 그들이 느끼는 차별문제와 직결되어 있다. 동성애를 잘못되었다고 가르치지 말고 동성애자들을 차별하지 말자는 것이다. 제헌헌법 이래 그 동안 수차례 개정된 내용을 포함하는 현행 헌법은 혼인이 남녀 양성의 결합을 전제하고 있기 때문에 현행 헌법 제36조 제1항에서 남녀간의 결혼만을 결혼으로 인정하는 것을 평등의 원칙에 위배된 것으로 볼 수 없다(아가청, 2017: 35). 헌법재판소는 “헌법 제11조 제1항의 평등원칙은 일체의 차별적 대우를 부정하는 절대적 평등을 의미하는 것이 아니라, 입법과 법의 적용에 있어서 합리적 근거가 있는 차별 내지 불평등은 평등원칙에 반하는 것이 아니다”고 판결하였다.¹¹

학생인권조례는 2010년 경기도에서 최초로 제정된 이래 2023년 10월 현재 7개 시·도에서 관련 조례를 제정해 시행하고 있고, 동성애의 합법뿐만 아니라 동성애가 나쁘다고 하면 벌금 또는 실형을 언도받도록 하는 악법이다. 차별금지법안이 통과될 경우 동성애와 성전환은 본인의 성적 지향에 따라 자유롭게 선택할 수 있고 지극히 정상적인 것으로 가르쳐 주어야 한다. 2012년 캐나다의 온타리오 주에서 동성애자나 성전환자에 대한 차별을 금지하는 ‘Bill 13’이라고 하는 교육법안을 통과시킨 바가 있다(이태희, 2019: 112). 미국 연방대법원은 2015년 6월 26일, ‘5대 4’로 미국 역사상 처음으로 동성애 법을 통과시켰고, 오바마 대통령은 “동성애법 합헌 결정은 미국의 승리이고, 이를 반대하는 기독교인은 미국의 적이다”라고 하면서 대환영하였다.

② 차별금지법은 개별법에 의해 이미 보호되고 있는 장애인 양성을 이유로 차별하는 행위 등을 금지할 뿐만 아니라, 성별, 성적 지향, 성적 정체성, 가족 및 가구의 형태와 상황, 종교, 사상 등을 이유로 공적 및 사적 영역에서 차별하거나 비판하는 행위 등을 금지하고 있다(제3조). 차별금지법상 ‘성별’은 남성, 여성, 그 외에 분류할 수 없는 성을 말한다(제2조 제1호). 성은 생물학적 성이 아니라, 인간이 만든 사회적 성인 젠더(gender)를 의미한다. 그리고 ‘성적 지향’이란 이성애, 동성애, 양성애 등 감정적·호의적·성적으로 깊이 이끌릴 수 있고 친밀하고 성적인 관계를 맺거나 맺지 않을 수 있는 개인의 가능성을 말한다(제2조 제4호). 또한 ‘성적 정체성’이란 자신의 성별에 관한 인식 혹은 표현을 말하고 자신이 인지하는 성과 타인이 인지하는 성이 일치하거나 불일치하는 상황을 포함한다

11) 헌법재판소 1994.2.24, 92헌마43.

(제2조 제5호).

우리나라에서 차별금지법의 근간이 되는 법은 1998년 김대중 대통령이 인권을 주요 국정 이념으로 제시함에 따라 2001년 당시 새천년민주당 이미경, 정대철, 한나라당 이인기 의원이 각각 대표발의하여 같은 해 5월에 제정된 국가인권위원회법이다. 국가인권위원회법은 차별행위 사유로서 “성적 지향”을 포함함으로써 동성애가 선량한 성도덕에 부합되는 것으로 인식하도록 하는 기반을 제공하였다. 2006년 노무현 정부의 국가인권위원회가 국무총리에게 입법추진을 예고한 후 2007년 성적 지향을 포함한 7개 차별금지 사유가 삭제된 형태로 발의되었고, 2008년 및 2011년 재발의된 차별금지법은 2012년 회기만으로 폐기되었으며, 2014년 발의 역시 동성애 교육을 강화한다는 우려로 철회되는 등 7차례에 걸친 차별금지법 발의는 모두 무산되었다. 2016년 12월 국가인권위원회는 전국 182개 대학교에 공문을 보내 성적 지향이 포함된 「대학원생 인권장전」을 제정하라고 권고하였고, 90일 이내에 이를 보고토록 하였다.¹² 2020년 6월 다시 발의된 차별금지법안은 같은 해 9월에 국회 법사위원회에 상정되었고, 2021년 6월에는 10만명 이상의 국민동의를 얻어 전환기를 맞이하였으나 2022년 현재 아직 심의조차 이루어지지 못한 상태이다(최성훈, 2022: 617). 특히 동성애와 관련하여서는 차별금지법은 다음과 같이 몇 가지 관점에서 기독교계의 비판을 받고 있다.

첫째, 차별금지사유로서 동성애를 전제하는 성적 지향 내지 성별정체성이 명시된 점은 동성애를 인정하는 동시에 이에 반하는 행위는 처벌의 대상이 된다. 둘째, 헌법에 명시된 신앙의 자유라는 관점에서 살펴볼 때, 차별금지법이 제정될 경우, 동법 제41조에 따른 국가인권위원회 진정을 통하여 제42조상의 시정명령을 받게 되고, 이에 불응할 경우 제41-44조에 의해 3,000만원 이하의 강제이행금을 부과받거나 제49조 및 제51조에 따라 소송을 통해 손해액의 2-5배 사이에 해당하는 징벌적 배상액을 부과받는다. 동법 제52조에 따라 입증책임이 상대방에 있기 때문에 지나치게 동성애자에게 유리하고, 지방자치단체의 성평등조례, 학생인권조례 등의 관련법에서도 수정이 이루어질 것으로 예상되어 특히 기독교 신앙의 가치관을 침해함으로써 가정을 위협하는 문제를 일으킬 가능성이 지적될 수 있다(민장배 외, 2021: 853-854). 따라서 차별금지법은 하나님께서 남성과 여성을 창조했다는 성경적 세계관과 정면으로 배치된다(김영한 외, 2023: 218).

3. 학제간의 시각 : 법률적, 의료적 그리고 신학적 쟁점

1) 법률적 쟁점

미국 연방대법원은 1986년 바우어스 대 하드윅(Bowers v. Hardwick)사건에서 동성간 성행위를 처벌하는 조지아주 법률은 헌법에 위반되지 않는다고 판시한 바 있으나, 동성애를 범죄화하

12) “차별금지법을 왜 반대하나요”, 크리스천투데이 2017.12.31.일자 기사내용.

여 처벌하였던 텍사스주의 법률이 로렌스 대 텍사스주(Lawrence v. the State of Texas) 사건에서 2003년 6월 미국 연방대법원은 성행위와 같은 은밀한 행위에 대하여 국가가 간섭하는 것은 개인에게 보장된 자유를 침해하는 등 동성애의 비범죄화의 논거를 제시하여 위헌이라고 판시한 바 있다(이준일, 2009: 264). Lawrence판결은 동성애가 단순히 동성간의 ‘성적 행위’가 아니라 동성애자가 자신의 자율적인 선택에 의하여 타인과 맺는 ‘내밀한 사적인 관계’이며, 동성애자들이 인간으로서의 존엄권과 사적인 삶을 존중받을 권리가 있음을 선언하였다는 데에 그 의의가 있다(허순철, 2008: 128). 2013년 6월 26일 미국연방대법원은 그동안 이성간의 결혼만을 합법적으로 인정하는 “결혼보호법(Defence of Marriage Act)이 위헌이라고 결정하므로 동성결혼을 인정하였고, 2015년 6월 26일 미국연방대법원은 미국 전역에 동성결혼 합법화를 공포하였다. 2015년 3월 17일 미국연합장로교회(PCUSA)는 결혼의 정의를 ‘남과 여 사이의 결합’ 이 아닌 ‘두 사람 사이의 결합’이라고 바꾸는 규례에서 개정안을 통과시킨 바 있다.¹³

우리나라에서 2001년 1월 25일 국가인권위원회가 설치되었는데, ‘성적 지향’이라는 국회인권위원법이 제정되었다. 2013년 서울서부지법은 ‘성정체성’에 대한 중요한 판결을 하였는데, 트랜스 남성에게 성전환수술없이 성별을 정정해 주는 판결을 하였다(서울서부지법 2013.3.15., 2013호파1406). 그리고 대법원은 20대 초반 남성들의 동성애를 다룬 ‘친구사이?’라는 영화가 성인등급(청소년관람불가등급)으로 분류된 사안과 관련해 동성애 자체만으로 청소년에게 유해하다거나 문제가 있다고 볼 수 없다고 판시하였다(대법원 2013.11.14., 선고 2011두11266). 그 안에 대법원과 헌법재판소 판례를 통하여 볼 때, 동성간의 성행위는 부도덕한 성적 만족 행위이고, 항문성교와 추행 모두 객관적으로 일반인에게 혐오감을 일으키게 하고 선량한 성적 도덕관념에 반하는 성적 만족 행위”라고 하고 있다.¹⁴ 최근 헌법재판소는 2023년 10월 26일에 항문성교나 그 밖의 추행을 한 군인을 징역 2년 이하에 처하도록 한 군형법 제92조의 6 추행죄위헌법률심판에서 국군의 전투력 보존에 심각한 위해를 초래한다는 등의 이유로 합헌결정을 내린 바 있다.¹⁵

2) 의료적 쟁점

미국정신의학회(APA)가 1965년에 발간한『정신장애의 진단 및 통계편람 제2판』(DSM-II)에서는 동성애를 성격 장애로 분류하였으나, 1973년 수정판(DSM-II-R)에서는 동성애를 질병이나 질환이 아니라 성적 지향(sexual orientation)의 장애라는 범주로 대체하였다. 1980년 DSM 제3판은 동성

13) “미국 PCUSA 내 한인 교회들 이탈 움직임”, 뉴스앤조이, 2015.04.02기사내용

<<https://www.newsjoy.or.kr/news/articleView.html?idxno=198792>>

14) 대법원 2008.5.29., 2008도2222 ; 헌법재판소 2002.6.27, 2001헌바70 ; 헌법재판소 2016.7.28., 2012헌바258.

15) 헌법재판소 2023.10.26. 선고 2017헌가16등

애를 ‘자아 이질적(ego-dystonic)’이라는 부드러운 표현을 썼는데, 1987년 수정판(DSM-III-R)에서는 이 조항마저도 삭제되어 동성애를 진단하는 범주가 사라지고 말았다(허호익, 2010: 238). 정상적인 부부, 즉 남녀 간의 정상적인 성관계가 면역력을 강화시키는 등 건강을 촉진하나, 동성 간 성행위는 그 자체가 항문성교 등 비정상적인 양상으로 진행되기에 건강상 좋지 않은 결과로 이어진다(김지연, 2023: 97). 1997년 국제역학저널 ‘International Journal of Epidemiology’에 남성 동성애자들의 기대 수명에 대해 비교적 구체적으로 다룬 보고서에 따르면, 1987년부터 1992년까지 브리티시 콜롬비아 주의 밴쿠버와 같은 캐나다 대도시 중심부에서 나타난 보건자료 중 의미있는 수치를 뽑아내었는데, 본격적으로 에이즈 치료제가 상용화되기 전인 1990년대까지만 해도 20대 동성애자 및 남성 양성애자는 일반 남성보다 8-20년이나 수명이 짧은 것으로 나타났다(김지연, 2023: 112). 2015년 보건복지부의 ‘제4차 국민건강증진종합계획(2016-2020)’에 따르면 “역학조사를 통해 감염 경로가 밝혀진 사례의 대부분인 99% 가량은 성접촉으로 인한 감염사례”였고, “그 중 이성간 성접촉과 동성 간 성접촉으로 인한 감염사례의 비는 대략 6:4(3,364명: 2,216명)로서 이성간 성접촉이 더 많은 것으로 조사되나 전체 HIV 감염인의 91.7%가 남성임과 동성애자 역학조사의 어려움 등을 고려할 때 남성동성애자간 성접촉이 주요 전파경로일 것으로 판단”한다고 기술하고 있다(아가청, 2017: 16). 역사적으로 동성애는 하나의 노이로제라는 전제로 정신 치료를 하여 왔는데 그 치료방법으로는 정신분석(전환치료), 혐오치료 및 집단 치료 등이 있다(민성길, 2023: 393). 동성애자로 구성된 미국 동성애 게이 및 레즈비언의학회(homosexual Gay & Lesbian Medical Association)은 동성애자들에게 여러 정신장애가 많다는 것을 인정하고 있다.¹⁶

3) 신학적 쟁점

동성애 문제를 부정적으로 말하는 성경 본문과 해석으로는 다음과 같다.

① 소돔과 기브아 이야기(창 19:1-13 ; 사 19:22)

동성 간의 성행위를 ‘소도미(sodomy)’라고 부르는 것은 창세기 19장에서 유래하는데, 소돔의 남자들은 롯의 남자 손님들을 강간하고 싶어한다. 롯은 대신에 아직 남자와 관계를 갖은 적이 없는 자기 딸들을 내어 주는데, 전통적으로 여성을 얼마나 업신여겼는지를 보여주는 끔직한 제안이지만(Zondervan, 양혜원 역, 2023: 41), 창세기 19장에서 소돔 사람들이 롯의 손님들에게 시도한 동성 간의 성폭행은 대개 소돔과 고모라 지역에 만연한 인간의 죄악상을 대변하고 있다(최성훈, 2022: 622). 소돔과 고모라가 받은 심판은 성적 타락만이 아니라 하나님의 창조질서에 순종하지 않고 그

16) <http://www.glma.org/>

범위를 넘어 하나님의 말씀을 거역한 것이다(최선범, 2020: 119). 유대 민간전승에 의하면 소모와 고모라는 전형적인 하나님의 심판의 주제로서 동성애를 지적한다(최선범, 2020: 121). 또한 에스겔 16:49-50에서 “가증한 일”을 동성애로 보는 것이 타당하다.¹⁷ 더 나아가서 이와 같은 소돔의 죄가 동성애임을 말해 주는 구절은 유다서 1:7에서 “다른 육체를 따라”로서 정상적인 육체가 아닌 동성의 육체를 쫓는 것을 의미한다(황선우, 2023: 74). 창세기 19:5의 소돔 사람들의 “상관하리라”고 말한 것과 사사기 19:22에서 기브아 사람들이 “관계하리라”는 표현의 히브리어 단어 “야다(יָדָה)”는 단순히 “알다”라는 뜻으로 사용된 것이 아니라 성관계(intercourse)를 의미하는 용어(황선우, 2023: 71)로 사용된 것임을 알 수 있다(최성훈, 2022: 62). 다시 말하면, 롯은 소돔 사람들에게 ‘이런 악을 저지르지 말라’고 간청하였고, 소돔 사람들의 요구에 대하여 롯은 내게 남자를 가까이 하지 아니한 두 딸이 있음을 말하면서, 그들을 너희에게 내어 줄 터이니 그들에게 너희 눈에 좋은 대로 행하고, 이 형제(손님)들에게 아무 일도 저지르지 말 것을 간청하고 있기 때문이다(창 19:7-8).

② 레위기 성결법전에 나타난 동성애 풍습에 대한 바울의 이해 (레 18:22 ; 20:13)

“너는 여자와 동침함같이 남자와 동침하지 말라. 이는 가증한 일이니라”(18:22)

“누구든지 여인과 동침하듯 남자와 동침하면 둘 다 가증한 일을 행함인즉 반드시 죽일지니 자기의 피가 자기에게로 돌아가니라”(20:13).

위의 레위기 말씀을 살펴보면, 동성애자의 행위는 하나님의 백성으로서 성결규범에 반하는 것으로 금지되어 있다(정일웅, 2019: 70). 다시 말하면 레위기 18:22에서는 가나안의 풍속인 동성애를 따라 행하지 말 것을 명령하고 있고, 레위기 18:29에서는 동성애와 같은 가증한 죄는 백성 중에서 끊어질 것을 경고하고 있다(황선우, 2023: 75). 다만 레위기 18장은 동성애 행위자 개인에게 적용되는 것이 특징이나 레위기 20장은 동성애 행위를 이스라엘 신앙공동체의 믿음과 규범을 위반한 사회적인 악으로 규정하고 있다(최선범, 2020: 123). 따라서 레위기의 문맥은 우상숭배가 아니라 가정생활 범주 안에서 지켜야 할 여러 성적 행위의 규범을 제시하고 있고, 특히 이스라엘의 도덕적인 타락과 더불어 성적인 타락의 한 특징으로 동성애를 가증한 행위로 규정하고 있다. 레위기 18:22과 20:13을 오경 전체의 맥락에서 읽을 경우, 청중은 성적 결합을 이성 간의 성교에만 국한한 것으로 이해하여 하나님의 창조 이야기와 연결할 수 있다(Zondervan, 양혜원 역, 2023: 34). 헬라이어 “아르

17) “네 아우 소돔의 죄악은 이러하니 그와 그의 딸들에게 교만함과 음식물의 풍족함과 태평함이 있음이며 또 그가 가난하고 궁핍한 자를 도와주지 아니하며 거만하여 가증한 일을 내 앞에서 행하였음이라 그러므로 내가 보고 곧 그들을 없이 하였느니라”(겔 16:49-50)

세노코이타이”(ἀρσενοκοῖται)는 모두 레위기 18장과 20장에서 규정하는 동성애 금지명령에서 나온 것으로 다른 남성과 성관계를 맺는 남성을 가리키는 용어이다. 따라서 남자와의 잠자리에서 성교행위를 지칭하는 “남자와 잠자리에 눕는다”는 표현을 통해 남자가 여자와 성관계를 맺는 것처럼 남자와 남자가 성관계를 맺는 것을 가증한 행위로 규정하고 있다(최선범, 2020: 127).

③ 당시 퇴폐적인 이교 사회에 대한 사도 바울의 묘사(롬 1:26-27)

“이 때문에 하나님께서 그들을 부끄러운 욕심에 내버려주셨으니, 곧 그들이 여자들로 순리대로 쓸 것을 바꾸어 역리로 쓰며 그와 같이 남자들도 순리대로 여자 쓰기를 버리고 서로 향하여 음욕이 불 일 듯 하매, 남자가 남자와 더불어 부끄러운 일을 행하여 그들의 그릇됨에 상당한 보응을 그들 자신이 받았느니라” (롬 1:26-27).

바울은 동성애 성적 행위가 인간 내면의 자리인 마음에서 일어나는 정욕, 욕심, 음욕이 마음대로 움직일 때 일어난다는 것을 지적한다. 로마서 1:26에서 “순리”란 문자적인 의미로 “자연”을 의미하고, “역리(개역 개정판에서 번역된 용어임)”란 문자적인 의미로 “자연을 벗어난”(παρὰ φύσιν)을 뜻한다(Rogers, 2006: 77). 로마서 1:26은 남성들 사이의 성행위를 언급하는 1:27과 평행되는 구조상 여성들 사이의 성행위로 보아야 한다(신현우, 2023: 99). 바울은 동성애의 핵심적인 문제는 하나님이 창조하신 인간 본성(nature)에 역행한다는 것으로 하나님의 창조목적에 역행하여 하나님의 창조질서를 위반하는 것뿐만 아니라 인간사회의 기본질서를 위반하는 것이다(신현우, 2023: 135). 로마서 1:27에서 “음욕”으로 번역된 ὁρεξις(오렉시스)는 대상을 목적으로 하는 집착적인 갈망 또는 동물적인 욕구충족을 위한 욕망으로 이해한다면, “부끄러운 일”로 번역된 ἀσχημοσύνη(아스케모쉬네)는 성교행위를 완곡하게 우회적으로 표현한 것으로 볼 수 있다(신현우, 2023: 138).

④ 동성애적 관행이 포함된 바울의 가르침(고전 6:9-10 ; 딤후 1:9-10)

“불의한 자가 하나님의 나라를 유업으로 받지 못할 줄을 알지 못하느냐. 미혹을 받지 말라. 음행하는 자나 우상숭배하는 자나 간음하는 자나 탐색하는 자나 남색하는 자나 도적이거나 탐욕을 부리는 자나 술 취하는 자나 모욕하는 자나 속여 빼앗는 자들은 하나님의 나라를 유업으로 받지 못하리라”(고전 6:9-10).

“알 것은 이것이니, 율법은 옳은 사람을 위하여 세운 것이 아니요 오직 불법한 자와 복종하지 아니하는 자와 경건하지 아니한 자와 죄인과 거룩하지 아니한 자와 망령된 자와 아버지를 죽이는

자와 어머니를 죽이는 자와 살인하는 자며 음행하는 자와 남색하는 자와 인신 매매를 하는 자와 거짓말하는 자와 거짓맹세하는 자와 기타 바른 교훈을 거스르는 자를 위함이니” (딤후 1:9-10)

위의 성경말씀에서는 도덕적 및 윤리적 책임성뿐만 아니라 종교적인 죄의 문제라고 할 수 있다 (Sanelli & Brown, 2018: 29). 또한 동성애를 죄로 지적하여 구체적으로 언급하고 있지는 않으나 동성애에 해당하는 말이 바로 ‘남색하는 자’이다. 여기서 ‘남색하는 자’는 동성애에 해당하는 말로 헬라어 원문에서 고린도전서 6:9에서 ‘탐색하는 자’로 *μαλακός*(말라코스)와 고린도전서 6:9에서 ‘남색하는 자’로 *ἀρσενοκοίτης*(아르세노코이테스)란 단어가 사용되었다. 또한 디모데전서 1:10에서 ‘남색하는 자’란 *ἀρσενοκοίτης*(아르세노코이테스)가 사용되었다. 다만 고린도전서 6:9-10에 근거하는 ‘남색하는 자’는 하나님의 나라를 유업으로 받지 못할 자의 죄목에 동등한 위치에서 언급되어 있으며, 후자의 ‘남색하는 자’는 아버지와 어머니를 죽이는 자와 음행하는 자의 죄들과 동등한 위치에서 언급하고 있다(정일웅, 2019: 79).

VI. 동성애의 실태와 사회적 이슈와 선교신학적 대응방안

1. 교회의 사회적 책임

오늘날의 한국 교회에 많은 도전을 받고 있는 것이 동성애 문제이다. 동성애는 스스로를 ‘문화’로 포장하고 ‘인권’이라는 명분을 내세우며 우리에게 접근하고 있다. 따라서 실제 동성애자들이 사회적 소수로서 주장하는 이념적인 명분에 대하여는 경계하되, 헌법정신에 따른 기본적인 인권에 대하여는 보장하여야 함은 당연하다(최성훈, 2022: 615). 동성애는 개인, 가정, 사회 및 국가에 에이즈 등과 같은 각종 유해한 질병을 초래하는 보건적 및 의료적 폐해 이외에도 윤리적·풍속적 혼란과 경제적 폐해 등 수많은 심대한 폐해를 초래할 수 밖에 없는 부도덕한 성 풍속이자 헌법과 법률에 반하는 혼인이다. 동성애는 하나님의 창조섭리를 거스리는 것이요, 가정의 근간을 뒤흔드는 비기독교적이며 비윤리적인 잘못된 행위이다. 동성애의 문제를 다루는 제1원칙은 성경으로 돌아가야 하는 것이다. 복음의 핵심은 차별없는 하나님의 사랑이다. 교회는 하나님의 사랑으로 그들과 함께해야 한다. 다만 사랑에는 그것을 인도해 줄 율법을 요한다(Stott, 정옥배 역, 2022: 533). 가톨릭의 입장은 프란치스코 교황의 권고 사랑의 기쁨 56항에서는 “생물학적 성(sex)과 사회문화적 성 역할(gender)은 구분되지만 별개의 것이 아니라는 것을 강조”하고 젠더 이데올로기가 “남성과 여성의 본질적 차이와 상호성을 부정”한다고 진단하면서 다양한 형태의 젠더 이데올로기에 대해 경계하는 입장이다

(유혜숙, 2021: 108). 복음주의 교회들의 대표적인 국제적 연합단체인 국제 로잔은 지난 40여 년 동안 ‘전도의 우선성’과 ‘교회의 사회적 책임’이라는 주제를 가지고 세계복음화를 위한 노력을 다하여 왔다(박보경, 2013: 10). 국제 로잔은 동성애자만이 죄인이 아니므로 인간적인 차별은 금하면서도 동성애들에 대하여 복음적 전도와 보살핌을 계속해야 한다는 기본방향을 제시하였다(Stott, 정옥배 역, 2022: 503-547). 따라서 동성애자들을 하나님의 형상을 품은 한 사람으로 바라보고 복음의 필요한 대상으로 간주하고 있는 것이다(박종원, 2016: 14).

2. 선교신학적·목회적·교육적인 전략

최근까지 기독교 신학자들은 동성애를 종교적인 죄로 규정하고 있다. 대표적인 현대 개신교 신학자 칼 바르트(K. Barth)는 동성애를 “인간이 하나님의 명령 타당성을 용인하기를 거절할 때 나타날 수 있는 육체적, 심리적, 사회적 질병, 성도착 현상, 타락과 부패”로 묘사하였고, 독일 신학자 판넨베르그(W. Pannenberg) 역시 “성경은 동성애 행위를 명백하게 거부해야 할 것으로 평가하고 있다”고 주장한다(허호익, 2022: 153-154). 한국사회에 동성애를 정당화시키고 확산시키고자 하는 세력의 배후에는 사단이 있음을 깨닫고 교회는 동성애의 문제를 의료적, 정신역동적 그리고 사회적 이슈를 넘어서서 영적인 이슈로 간주하고 예배와 교육 등을 통하여 교회가 어떻게 대처해야 할지 준비하여 나가야 할 것이다(김승호, 2003: 70). 목회현장에서 상담을 필요로 하는 동성애자를 만나게 될 때 그들은 죄의식, 수치심 그리고 비밀을 지키려고 하는 고독감 등이 존재하므로 이성애자들과 여러 가지 면에 다르다는 것을 인정하고 ‘있는 모습 그대로’ 수용하고 사랑으로 대할 필요가 있다(박노권, 2003: 256). 동성애에 대한 기독교윤리 내지 성신학이 정립되어야 하고, 개교회에서 지역 사회를 품고 성소수자들을 위한 목회돌봄적인 전략이 필요하며, 무지와 편견과 두려움과 성적으로 문란한 행동 등을 물리치기 위한 교육적인 프로그램이 마련되어야 한다. 인간을 만드신 창조주 하나님은 실제로 우리를 ‘있는 모습 그대로’ 받아주시며, 우리가 스스로 선택할 수는 없는 것이다. 따라서 현재 위기까지 온 상황은 교회에서 성도덕에 대한 하나님의 기준을 가르치고 용서와 능력의 원천이신 예수님을 제시하여야 한다(Stott, 정옥배 역, 2022: 537). 실제 미국 매사추세츠의 한 공립 학교에서 친동성애적 교육을 실시하기 전과 후에 동성애를 경험한 학생의 비율이 50% 이상 올라갔다는 보고가 있다(Camenker, 2012: 4).

3. 고통을 위로하고 회복을 위한 기도 및 사랑의 자세

동성애는 선천적이거나 유전적인 것이 아니라, 인간의 타락한 본성에 기인한 죄이다. 다시 말하면, 동성애자들이 동성 간의 사랑에 이끌리게 된 것은 자기의 정욕을 억제하지 못하고 하나님의 창

조질서를 위반한 결과적 산물이다. 따라서 이러한 동성애적 끌림이 행동으로 연결될 때에는 죄감을 이해해야 한다(박종원, 2016: 21). 청소년 동성애자의 경우, 초기 경험에서의 충격은 우울과 자살에 영향을 주게 되고, 때로는 동성애적 성향으로 또래에게 맞거나 따돌림을 당하기도 하고, 가족에게 폭력적인 경험을 하는 경우가 있으며, 건강한 자아상을 유지하는 데 어려움을 주게 되어 무력감과 우울감을 수반하는 것이다(Lee, 2000: 403-408). 동성애는 두 인격체 사이에 육체적인 쾌감과 정서적인 친밀감을 나누며, 상대방로부터 보호, 배려, 경제적 도움 등을 받기에 다른 중독보다 더 끊기 어려운 성중독에 해당한다(길원평 외, 2014: 9). 또한 동성애를 인정하는 사회 풍토가 동성애를 행동으로 옮기게 만들게 하므로 가정에서 올바른 성역할 모델이 필요한 것은 자명하다. 1970년대 이후 일반상담에서 동성애상담이 거의 정체성을 상실한데 반하여, 기독교관점에서 심리역동적 치료, 인지행동치료 등 기독교상담에서는 이를 적극적으로 다루고 있다(성덕혜, 2000: 102). 무엇보다도 교회공동체는 동성애자에 대하여 그리스도의 사랑으로 동성애자들을 위로하고 그들의 회복을 위한 기도과 사랑으로 목회 돌봄이 이루어져야 한다(이창규, 2019: 201). 이 때 규칙적인 성경 읽기, 기도, 친교, 봉사 등과 같은 규칙적인 훈련은 기독교인의 삶을 살아가도록 도와주는 좋은 방법이 될 수 있다.

VII. 나가는 말

인간에게는 하나님이 정하신 창조질서, 즉 남과 여 및 이성애라는 질서가 존재한다. “이러므로 남자가 부모를 떠나 그의 아내와 합하여 둘이 한 몸을 이룰지로다”(창세기 2:24)라고 하고 있다. 이는 인간은 이성적 및 감성적 그리고 영적으로 하나되는 데 어울리며, 하나님의 형상을 드러내는 데 어울리게 된다(Michael, 자유와인권연구소 역, 2017: 290). 따라서 동성애적 성행위가 하나님 앞에서 “가증한 일” 이 됨이 명백하다(오성중, 2017: 246). 한편 인권이라고 할 때에는 인간의 인권을 의미하고 그들의 인권이 중요한 이유는 존귀한 인간이기 때문이다. 물론 그들을 차별하는 것은 옳지 않고 인권을 침해하는 일은 지양되어야 한다(유혜숙, 2021: 116). 따라서 동성애자의 권리를 나타내기 위한 인권을 주장할 때에는 특권으로 변질될 수 있다. 다시 말하면, 차별금지법 제정을 주장하는 것은 소수자 자유와 권리를 위해 다른 국민의 자유와 권리를 일방적으로 희생하고 소수자에게 실질적으로 특권을 달라는 이치이다(김영한 외, 2023: 221). 또한 성경이 심각한 죄에 대하여 언제나 동일하고도 분명하며 일관되게 증언하는데도 “중간 지점에서 협상하자”는 식의 타협적이고 동조하는 제3의 길을 찾으려는 노력은 바람직하지도 않다(Robert, 조계광 역, 2020: 99).

성서에서 동성애에 관한 근거를 찾고 이에 대한 신학적인 해석과 성찰이 필요하다. 특히 창세기 19장의 소돔의 죄를 해설하는 에스겔 16:50과 유다서 1:7을 고려할 때 하나님 보시기에 가증한 동성애를 제외하고 논하기는 어렵다. 따라서 퀴어신학에서 소돔 사람들과 같은 강제적인 성폭력이 아닌 동의하에서 이루어지는 동성애는 죄라고 단정할 수 없다는 것은 당시 사회상을 바로 보지 못하고 성경에서 동성애를 가증한 죄로 기록된 동성애를 죄로 인정하지 않는 해석상의 오류가 발생한다 (황선우, 2023: 89). 무엇보다도 동성애자가 잘못된 성행위를 중지하고 바로 변화를 기대하기는 어렵지만, 말씀과 기도 등 경건훈련을 통하여 매일 조금씩 예수님을 닮아가는 삶을 영위함으로써 이러한 정체성의 변화가 궁극적인 행동의 변화에 큰 영향을 미칠 것이다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함”

참 고 문 헌

- 길원평·도명술·이명진·임완기·이세일·정병갑 (2016). **동성애 과연 타고나는 것일까?**. 서울: 라온누리.
- 길원평·민성길 (2014). 동성애에 대한 기독교 세계관적 고찰. **신앙과 학문**, 19(1), 7-36.
- 길원평·민성길·류현모 (2022). **동성애는 유전이 아니다**. 서울: 국민일보.
- 김승호 (2016). 로잔운동관점으로 본 차별금지법과 동성애: 한국교회 어떻게 대처해야하는가?. **개혁논총**, 제40권, 341-373.
- 김승호 (2003). 선교 신학적 입장에서 본 동성애와 선교적 대처에 관한 연구. **복음과 선교**, 3권, 57-72.
- 김영한·김진두·왕대일·최정훈·소기천·이승구·황선우·신현우·정일권·곽혜원·안창호·조배숙·조영길·정소영·민성길·김지연 (2023). **신학자, 법률가, 의학자 16인이 본 동성애 진단과 대응 전략**. 서울: 북랩.
- 김은수 (2014). **사회복지와 선교**. 서울: 대한기독교서회.
- 김광수·신인철·최선범·김정봉·박경희·김태식·김종걸·양병모·안희열·임도균·노은석·권선중·최현숙·현숙경 (2020). **동성애, 성경에서 답을 찾다**. 대전: 침례신학대학교출판부.
- 김지연 (2023). **덮으려는 자 펼치려는 자**. 경기: 사람.
- 민장배·이수환 (2021). 가정사역을 통한 선교방안 연구. **신학과 실천**, 74, 845-871.
- 박노권 (2003). 동성애에 대한 목회상담학적 접근. **한국기독교신학논총**, 28, 245-265.
- 박종원 (2016). 로잔운동을 통한 동성애 이해와 선교적 고찰. **복음과 선교**, 제33집, 13-53.
- 백상현 (2017). **가짜인권, 가짜혐오, 가짜소수자**. 서울: 밝은 생각.
- 성덕혜 (2000). 기독교적인 동성애 상담의 현대적 경향. **상담과 선교**, 8권 1호, 101-116.
- 송오식 (2018). 동성애에 대한 규범적 접근. **종교문화학보**, 제15집, 185-229.
- 신득일 (2016). 하나님의 창조질서와 동성결혼. **신앙과 학문**, 21(4), 7-23.
- 아가청 (2017). **동성애와 동성혼에 대한 21가지 질문**. 서울: CLC.
- 양혜원 역 (2021). **존 스토티의 동성애 논쟁**. Stott, J. R. W. (2015). *Same-sex partnerships?: a Christian perspective*. 서울: 홍성사.
- 양혜원 역 (2023). **동성애에 대한 두 가지 견해**. Zondervan. (2016). *Two Views on Homosexuality, the Bible, and the Church*. 서울: VIP.
- 오성종 (2017). 동성애 문제에 대한 신약신학적·영성신학적 고찰. **성경과 신학** 81, 241-300.
- 옥필훈 (2019). **‘하나님의 선교’에 근거한 피학대아동을 위한 복지선교의 현황과 실천방안**. 박사학위논문. 전주대학교.
- 옥필훈 (2022). **범죄학검형사정책**. 인천: 진영사.

- 유선명 (2017). 동성애 관련 구약본문의 핵심논점, **개혁논총**, 제43권, 9-35.
- 유혜숙 (2021). 한국의 차별금지법안에 관한 연구-성적 지향과 성별 정체성을 중심으로-. **민족연구**, 77호, 100-120.
- 음선필 (2020). 동성애와 인권. **교회와 법**, 6(2), 142-173.
- 이승구·곽혜원·이상원 (2023), **퀴어신학이 왜 문제인가?**. 서울: CLC.
- 이준일 (2009). **섹슈얼리티와 법**. 서울: 세창출판사.
- 이창규 (2019). 동성애자를 위한 목회돌봄과 상담-사랑과 변화의 관점에서-. **장신논단**, 제51권 2호, 179-209.
- 이태희 (2019). **차별금지법이 통과된 대한민국의 미래. 이 시대 대학 총장에게 길을 묻다**. 경기: 킹덤북스.
- 자유와인권연구소 역 (2017). **성공할 수 없는 동성애 혁명**. Michael, L. B. (2015). *Outlastion the Rebolution*. 서울: 쿤란출판사.
- 정상운 (2019). **이 시대 대학 총장에게 길을 묻다**. 경기: 킹덤북스.
- 정옥배 역 (2022). **현대 사회문제와 그리스도의 책임**. Stott, J. R. W. (1999). *New Issues Facing Christians Today*. 서울: IVP.
- 조계광 역. (2020). **성경이 동성애에 답하다**. Robert, A. J. G. (2015). *The Bible and Homosexual Practice: Texts and Hermeneutics*. 서울: 지평서원.
- 질병관리청 (2023). **HIV/AIDS 신고 현황 연보**. 청주: 질병관리청.
- 최성훈 (2016). **섹스와 복음**. 서울: CLC.
- 최성훈 (2022). 포괄적 차별금지법과 동성애. **실천과 실천**, 제29호, 609-630.
- 최희영 역 (2000), 죄악으로서의 동성애, Bahnsen, G. L. (1978). Homosexuality: a biblical view. **상담과 선교**, 8(1), 29-65.
- 허순철 (2008). 미국헌법상 동성애 - Lawrence v. Texas판결의 헌법적 의의를 중심으로 -. **공법학연구**, 9(1), 111-134.
- 허호익 (2010). 동성애에 관한 핵심 쟁점-범죄인가, 질병인가, 소수의 성지향인가?. **장신논총**, 제38집, 237-260.
- 허호익 (2022). **동성애는 죄인가**. 서울: 동연.
- Camenker, B. (2012). *What same-sex "marriage" has done to Massachusetts*. Massachusetts: MassResistance.
- Mustanski, B. S., DuPree, M. G., Nievergelt, C. M., Bocklandt, S., Schork, N. J. & Hamer, D. H. (2005). A genomewide scan of male sexual orientation. *Human Genetics*, 116, 272-278.
- Lee, R. (2000). Health care problems of lesbian, gay, bisexual, and transgender patients. *West Journal of Medicine*, 172, 403-408.

- Rogers, J. (2006). *Jesus, the Bible, and homosexuality*. Louisville: Westminster John Knox Press.
- Sanelli, M. & Brown, D. (2018). *The gospel, the church, and homosexuality*. CA: GBF Press.
- Tarzian, M., Ndrio, M. & Fakoya, A. O. (2023). An Introduction and Brief Overview of Psychoanalysis. *Palo Alto*, 15(9), 6.
- 뉴스앤조이, 2015.04.02.일자 기사내용. “미국 PCUSA 내 한인 교회들 이탈 움직임”
- 대학신문, 2021.10.17.일자 기사내용. “평등을 향한 14년의 기록, 포괄적 차별금지법”
- 연합뉴스, 2024.06.01.일자 기사내용 “서울광장 인근서 퀴어축제...”서울 한복판을 우리의 자긍심으로”
- 크리스천투데이 2013.05.29.일자 기사내용. “범죄신학은 무엇인가?”
- 크리스천투데이 2016.08.23.일자 기사내용. “동성애가 선천적이라는 주장, 과학적 증거 불충분”
- 크리스천투데이 2017.12.31.일자 기사내용. “차별금지법을 왜 반대하나요”
- 크리스천투데이 2018.10.22.일자 기사내용. “미국 연구팀, 동성애 유전자, 존재하지 않는다”
- 대법원 2008.5.29., 2008도2222.
- 헌법재판소 1994.2.24., 92헌마43.
- 헌법재판소 2002.6.27., 2001헌바70.
- 헌법재판소 2016.7.28., 2012헌바258.
- 헌법재판소 2023.10.26. 선고 2017헌가16등
- <http://www.glma.org>. (검색일 2024.6.15.)
- <https://www.ksrcr.org/xen/> (검색일 2024.6.15.)

동성애에 관한 선교신학적 연구

A Missiological Study on Homosexuality

옥 필 훈 (전주비전대학교)

논문초록

동성애에 관한 사회적 이슈는 포스트모더니즘의 패러다임과 더불어 신학적 체계와 해석에 영향을 주게 된다. 많은 나라에서 동성혼을 인정하고 있는 즈음에 동성애에 관한 젠더이데올로기는 차별금지법을 둘러싼 논의와 반대의 움직임이 존재한다. 남성과 여성은 하나님의 형상성을 입은 자들로 하나님의 창조질서 안에 있다. 구약시대에 동성애는 하나님이 허용하지 않는 가증한 죄로 다루었고, 신약시대에는 바울의 해석을 통하여 이를 확인하고 있다. 사회적 이슈를 담고 있는 동성애에 관하여 범죄성 여부, 유전성 여부, 성적 지향성 그리고 현대적인 인권의 의미를 다루었다. 또한 법률적, 의료적 그리고 신학적 쟁점사항을 논하였다. 오늘날 교회에서 많은 도전을 받고 있는 것이 동성애 문제이다. 동성애는 하나님의 창조질서에 위반하는 죄이지만, 교회 안에서 예수그리스도의 사랑으로 이끌고 고통을 위로하고 사랑으로 목회 돌봄이 이루어져야 한다.

주제어: 동성애, 하나님의 창조질서, 하나님의 형상성, 차별금지법

포스트휴머니즘 교육에 대한 비판적 고찰 -비에스타(Biesta)와 마리탱(Maritain)의 논의를 중심으로-*

**A Study on Critical Posthumanism Education:
Focusing on the Discourse of Biesta and Maritain**

홍지희 (Jeehee Hong)**

ABSTRACT

The purpose of this study is to examine the recent posthumanism educational discourse focusing on the discourse of Biesta and Maritain, propose new perspectives on critical posthumanism and its educational implications. I analyze and consider theoretically and philosophically the literature and major concepts related to Biesta's critical posthumanist education ideas and discussions. Based on this, by examining the religious-philosophical humanistic ideas by Maritain while criticizing modernism, I explore whether Maritain's perspective can be established as another critical posthumanism discussion. In this process, It will be revealed that Biesta's understanding of humanism has the possibility to misunderstand the original meaning of humanism, his understanding and criticism of modern subjectivity is incomplete, and the 'integrative humanism' advocated by Maritain in a pluralistic secular society centered on the concept of 'personality' has the potential to be established as another critical posthumanism education theory.

Key words: critical posthumanism, Biesta, Maritain, subjectivity, personality

* 2024년 8월 2일 접수, 8월 28일 최종수정, 8월 28일 게재확정

** 경민대학교(Kyungmin University) 유아교육학과 교수, 경기도 의정부시 서부로 545, jhhong@kyungmin.ac.kr

1. 서론

현재 그 어느 때보다 다양성, 다원성, 개별성 등의 용어가 유행하고 있다. 이러한 흐름은 교육에도 빠르게 적용되고 있으며 그 변화의 배경에는 포스트모더니즘 사상, 그리고 포스트모더니즘의 변모로 등장한 포스트휴머니즘 사상이 깔려있다고 볼 수 있다. 포스트모더니즘 사상은 근대 모더니즘적 사유에 대한 비판적 담론으로 등장한 탈근대 사상이다. 모더니스트들이 합리적 이성의 절대화와 진보, 이성과 사고 작용을 통한 지식의 객관성과 보편화를 강조했다면, 포스트모더니스트들은 이성 중심의 획일성과 보편성, 객관성으로 형성된 거대 서사에 대한 회의와 해체를 주장하면서 등장했다. 포스트모더니스트들은 진리의 절대성보다는 다원주의적 상대성을, 필연성보다는 우연성을, 계획성보다는 임의성을 강조하고, 객관성과 합리성의 전형인 인위적인 과학적 방법을 거부한다(김국환, 2011 ; Ericson, 1998).

모더니즘에 대한 비판으로 포스트모더니즘이 등장하기는 했지만, 포스트모더니즘을 해석하는 관점은 ‘포스트(post)’의 의미를 어떻게 해석하는가에 따라 크게 두 가지 관점으로 구분된다. 하나는 ‘post’에 일탈의 의미를 부여하여 16세기 이후 근대적인 사고를 벗어나고자 하는 탈근대주의적 성향으로 이해하는 관점이고, 다른 하나는 근대주의 사상과의 단절이 아닌 연속성을 어느 정도 인정하면서 ‘post’를 ‘after’의 의미로 접근하여 발전시켜가는 관점이다(김국환, 2011 ; 정윤경, 2019). 포스트모더니즘을 바라보는 두 가지 관점은 최근 포스트휴머니즘 논의로 이어져 활발하게 확산되고 있다. 포스트휴머니즘은 포스트모더니즘 논의로부터 파생되어 나온 담론으로 볼 수 있는데, 그것은 “2세대 포스트모더니즘으로서(Ferrando, 이지선 역, 2019: 28)” 1960년대 후반 문학에서 포스트휴머니즘이라는 용어 사용이 시작되면서 새로운 시대 정신으로 나타났다(Ferrando, 이지선 역, 2019: 59). 포스트모더니즘은 단일한 개념이나 정확한 연대를 지적할 수 없는 거대한 사회적 흐름으로 모더니즘의 비인간적인 측면에 대한 반성에서 나왔다. “기술중심주의와 대량학살, 환경파괴 등에 대한 반성, 즉 인간중심주의 휴머니즘에 대한 반성이라는 맥락에서 볼 때 포스트휴머니즘은 포스트모더니즘에 근원하며 궤를 같이 한다(우정길 외, 2021: 332).”

포스트모더니즘 내에서의 상이한 관점의 공존 때문인지 포스트휴머니즘 논의 역시 두 가지 방향의 담론으로 전개되고 있다. 포스트휴머니즘 사상가들은 한편으로는 인간 중심적 휴머니즘 사고와 세계관을 비판하기도 하고, 다른 한편으로는 이성을 기반으로 하는 휴머니즘 전통을 계승하여 미래 사회에 요청되는 새로운 인간관을 제안하기도 한다. 아마도 이 차이를 잘 드러내주는 것은 포스트휴머니즘이라는 용어에서의 하이픈(-)의 위치일 것이다. 하이픈의 위치에 따라 일반적으로 ‘post-humanism’은 휴머니즘 거대 담론을 해체하는 급진적이고 비판적인 포스트휴머니즘으로,

‘posthuman-ism’은 인간의 진보를 전제로 하여 미래의 기계-인간종 등과 같은 혼종의 등장에 대한 논의를 핵심으로 하는 온건하고 기술적 휴머니즘으로 이해된다. 후자는 트랜스휴머니즘으로 불리기도 하며 계몽사상에 기원을 두는 것으로 해석되곤 한다(Ferrando, 이지선 역, 2019: 29). ‘비판적 포스트휴머니즘’ 관점과 ‘기술적 포스트휴머니즘’ 관점은 다양한 방식으로 그 모습을 드러내고 있지만, 대체적으로 비판적 포스트모더니즘의 논의가 주를 이룬다. “인간+기계의 혼종적 존재 또는 브레인머신인터페이스(Brain-Machine-Interface)등과 같은 새로운 종에 대한 기대는 가정과 희망에 대한 기대일 뿐 학술적 타당성에 대한 공감에 이르지 못하고 있다(우정길 외, 2021: 22).”

이성의 자율성, 진리의 보편성, 대상과 구분되는 주체 등을 중심으로 하는 모더니즘 사상에 반대하여 인간의 개별성, 지식의 다양성, 상호관계 속의 행위(주체)성 등을 강조하는 비판적 포스트휴머니즘은 이미 교육계에 점진적으로 반영되고 있다. 비판적 포스트휴머니즘 교육은 이성을 주인으로 하는 합리적 주체를 교육 목표로 정립하고 그것을 추구하는 획일적 모더니즘 교육을 거부한다. 티칭(teaching)보다 러닝(learning)을 강조하는 교육, 학습자 중심 교육, 개별 맞춤형 교육, 학습자가 자기주도적으로 수업에 참여하고 자신만의 사전 지식을 토대로 새로운 지식을 스스로 구성하도록 하는 교육, 교사가 강의자가 아닌 안내자로서 학습자 수준에 맞는 교육과정을 컨설팅해주는 교육, 학생의 흥미를 고려한 다양한 삶과 연계된 경험과 체험 중심 교육, 사회문제 해결을 위한 유용한 교육 등은 모두 합리적 주체성의 획일적 발달을 강조한 모더니즘적 사고로부터의 해방 또는 탈출을 요구하며 학생의 ‘차이’, ‘개별성’, ‘주도성’ 등에 주목한다. 학습자는 세계로부터 고립된 의식 주체가 아니라 상호관계 속에서의 주체성, 상호주체적 공간 속에서의 고유한 정체성을 형성해 가는 ‘되어가는(becoming)’ 과정적 존재로 이해되어야 한다(Biesta, 박은주 역, 2006: 98 ; Ferrando, 이지선 역, 2019 : 373).

이와 같은 비판적 포스트휴머니즘을 배경으로 하여 교육의 새로운 변화와 도전을 제시하는 대표적인 현대 사상가로 비에스타(Gert J.J. Biesta)를 들 수 있다. 비에스타의 교육이론에서 포스트휴머니즘이라는 용어가 전면에서 드러나지는 않지만, 그의 계몽시대 합리적 주체성에 대한 비판이나 휴머니즘에 대한 비판을 보면 “탈-인간중심, 탈-인류중심주의, 탈-이원론(Ferrando, 이지선 역, 2019: 29)”이라는 포스트모더니즘 정신을 반영하고 있는 포스트휴머니스트로 보아도 큰 무리가 없다. 비에스타는『학습을 넘어(Beyond Learning)』에서 ‘인간’에 대한 공통된 정의를 내리는 것이 가능한지, “복수성과 차이의 세계에서 타인들과 어떻게 살 것인지(Biesta, 박은주 역, 2006: 19)” 등에 대한 질문을 제기하면서 비판적 포스트휴머니즘 관점에서의 교육 논의를 전개한다.

본 연구의 시작은 포스트휴머니즘 교육에 대한 관심과 비에스타의 논의를 이해하는 과정에서 생겨난 몇 가지 질문들로부터 비롯되었다. 첫째, 비에스타의 근대 주체성에 대한 비판적 논의는 정당

하게 받아들일 만한가? 둘째, 비판적 포스트휴머니즘 교육 아이디어는 비에스타의 관점밖에 없는가? 셋째, 비판적 포스트휴머니즘 논의 탐색이 여전히 가능하다면, 비에스타 논의의 난점을 살펴봄으로써 그것을 극복하는 또 다른 비판적 포스트휴머니즘 교육의 가능성을 탐색해 볼 수 없는가? 이러한 질문들을 배경으로 비에스타의 포스트휴머니즘 교육 논의에서의 주요 개념과 아이디어를 이론적이고 철학적인 관점에서 비판적으로 분석하고 고찰해본다. 그 과정을 토대로, 비에스타와 마찬가지로 모더니즘을 비판하면서 종교적-철학적 인간관에 비추어 새로운 휴머니즘을 제안한 철학자 자끄 마리탱(Jacques Maritain)의 사상이 대안적인 비판적 포스트휴머니즘 논의로 성립 가능한지를 탐색한다. 현 교육계에서 비에스타는 개인의 유일성이나 주체화를 강조하면서 모더니즘을 넘어서는 교육 방향성을 제시하는 비판적 포스트휴머니즘 사상가로 활발히 연구되고 있다. 반면, 자끄 마리탱은 불변하는 진리를 추구하는 항존주의(perennialism) 사상가로 알려져 포스트모던 사회에 걸맞지 않은, 포스트휴머니즘과는 관련이 없는 사상가로 큰 주목을 받지 못하고 있다. 그러나 마리탱의 인격을 기반으로하는 휴머니즘을 살펴보면 이것은 마리탱에 대한 올바른 평가가 아니다. 마리탱 역시 모더니즘을 넘어서고자 했으며, 휴머니즘에 대한 새로운 이해를 추구했다. 비에스타와 마리탱 모두 유사한 동기로 비판적 포스트휴머니즘을 주장하지만 그 방향성은 완전히 상이하다. 이하 논의에서는 이러한 점을 밝히고 그것으로부터 드러나는 교육적 의미를 살피고자 한다. 2장에서는 ‘응답으로서의 학습’, ‘누구라는 주체의 출현’ 등으로 논의되는 비에스타의 포스트휴머니즘 교육 논의를 고찰하면서 그의 논의가 역사적, 철학적으로 이어져 온 휴머니즘의 본래적 의미를 잘 드러내고 있는지, 근대 주체성에 대한 비판이 상당한지를 검토한다. 3장에서는 이것을 염두에 두고 마리탱이 주장한 다원주의적 세속사회 속에서의 휴머니즘에 대한 이해를 ‘인격’의 개념을 통해 탐색하고, 마리탱의 휴머니즘 아이디어와 비에스타의 아이디어 간의 유사성과 차이점을 비교·분석하여 드러낸다. 마지막으로 마리탱이 주장하는 ‘통합적 휴머니즘(integral humanism)’ 또는 ‘철학적-종교적 포스트휴머니즘’이 비에스타 논의를 넘어서는 또 하나의 비판적 포스트휴머니즘 교육이론으로 정립되었을 때 그것이 현 교육에 주는 의미와 시사점을 살펴본다.

II. 비에스타의 비판적 포스트휴머니즘 : 휴머니즘과 주체성

비에스타에 의하면, 칸트를 중심으로 한 계몽시대 교육은 인간이 합리적 이성을 사용하여 자기 주도적인 존재가 될 수 가능성을 지니고 있다는 사상에 기초한다. 계몽주의 유산은 현대교육으로 이어져 “교육의 과업은 주체들이 완전히 자율적으로 되어 개별적, 의도적 행위자성을 행사할 수 있

도록 그들의 잠재력을 (밖으로) 이끌어내는 것(Biesta, 박은주 역, 2006: 77)”것, 다시 말해서, 인간이 자기 이성을 사용하여 개인적, 의도적 주체성을 자율적으로 행사할 수 있게 만드는 것으로 이해되었다. 그러나 비에스타는 모더니즘의 배경이 되는 칸트의 인간관을 비판한다. 왜냐하면 칸트의 “이성에 기반한 합리적 자율성(Biesta, 박은주 역, 2006: 30)”은 인간성의 개발과정으로 이해되었고, 휴머니즘의 핵심은 이성의 올바른 사용으로 간주되었기 때문이다. 비에스타가 보기에 인간성에 대한 이러한 규정은 합리적인 사람들과 비합리적인 사람들을 구별하였고, 비합리적인 사람들로 간주되는 이들, 다시 말해서 “역사적으로 비유럽, 비백인, 여성, 아동, 동성애자, 기형아, 동물, 자동기계 등을 ‘인간’의 개념에 대립하는 비합리적 인간의 범주(Ferrando, 이지선 역, 2019: 60)”에 넣어 버렸다. 이제는 정해진 인간성을 규정하는 모더니즘적 교육에서 탈피하여 인간성의 의미를 열린 질문, 즉 교육에 참여할 때 대답될 수 있는 질문으로 다루는 교육으로 전환해야 한다.

휴머니즘의 문제는 인간다움의 준거, 즉 인간이 된다는 것의 준거를 설정함으로써 이 준거대로 살 수 없거나, 그렇게 살지 않는 사람들을 배제한다는 것이다. ... 21세기를 특징지었던 수많은 잔혹사들, 예를 들어 홀로코스트나, 캄보디아, 르완다, 보스니아의 인종학살 등은 실지로는 무엇을 인간으로 볼 것인가라는 인간의 정의에 근거하여 일어난 사건들이었다. 교육적 관점에서 휴머니즘의 문제는 인간성의 “사례들”이 실제로 드러나기 전에 이미 인간이 된다는 것의 기준을 명시하고 있다는 점이다(Biesta, 박은주 역, 2006: 34).

비에스타는 레비나스의 논의에 기대어 휴머니즘, 즉 인간다움은 미리 결정될 수 없는 것이며, 지금까지의 이어져 온 휴머니즘은 바람직한 것이 아니라고 주장한다. 모더니즘에서의 인간성 규정은 “인간중심주의를 이끌어 그것이 규정하는 ‘인간’의 범주에 포함되지 않는 타자를 소외시키는 이념으로 작용한다(우정길 외, 2021: 313).” 데카르트의 ‘나는 생각한다’는 의식의 철학에서부터 시작된 주체적 인간에 대한 정의는 칸트에 이르러 정점에 이르게 되고, 이성을 기반으로 하여 “인간은 그 스스로에게 절대적으로 알려질 수 있다(Badmington, 2004: 1345)”는 식의 인간 의식에 대한 선험적 정의와 확신을 확고하게 했다. 인간과 비인간, 완성과 미완성, 자아와 타인, 자연과 문화 등의 이원론적 구분은 더욱 강화됐으며, 이것은 교육을 특정 세력이나 권위, 정치 구조 등과 왜곡된 방식으로 협력하기 쉽게 만들었다. 가령, 특정 인종을 부인하고 박멸하는 순서를 따랐던 나치즘은 인간과 비인간의 이원론적 사고를 기반으로 자행된 대표적 사례이다(Ferrando, 이지선 역, 2019: 164). 표준적인 인간 개념화는 결국 “개별적 인간의 고유함이나 유일성을 포착할 수 없는 교육을 이끌었고(Biesta, 박은주 역, 2006: 35)” 합리적 자율성과 주체성을 강조해온 휴머니즘 교육은 지식으로 획

득 불가능하고 규정 불가능한 인간의 고유한 개체 영역이 있음에도 불구하고 그것을 배제하였다. 그러므로 비에스타는 오랜 시기 동안 교육을 지배해 온 휴머니즘의 오류와 잘못을 인지하고 새로운 교육을 시작할 것을 요청한다. 비에스타의 이러한 생각을 응축한 것이 바로 ‘응답으로서의 교육’이다. ‘획득으로서의 학습’과 구분되는 ‘응답으로서의 교육’을 비에스타는 다음과 같이 설명한다.

획득으로서의 학습이 더 많이 얻는 것에 관련된 반면, 응답으로서의 학습은 너는 누구인가, 너는 어디에 서 있는가를 보여주는 것에 관련된다. 세계의 출현은 타인을 가정하는 사회적인 것이다. 개인을 고유하고 유일한 존재로 만들어 주는 것은 타자, 타자의 질문, 질문으로서의 타자에 응답하는 방식에서 발견된다. 그러므로 교육과정은 개별적인 응답을 허용하는 교육 실천으로 이해되어야 한다. 이때 응답은 사회의 그물망에 들어서는 것에 관한 것이며 전적으로 관계적인 것, 타자에 대한 책임에 관한 것이다. 응답은 들음, 기다림, 주의깊음, 공간의 창조 같은 수동성에 관한 만큼이나 말과 행위와 같은 활동성에 관한 것이기도 하다. 교사의 과업은 학생의 응답의 기회와 분위기를 만드는 것이다. 교사는 ‘너는 어떻게 생각하니?’, ‘너는 어디에 서 있니?’, ‘너는 어떻게 응답하겠니?’와 같은 교육적 질문을 제기하는 어려운 과업을 수행한다.“(Biesta, 박은주 역, 2006: 64)”

위 인용에서도 알 수 있듯이, 비에스타에게 온전한 휴머니즘 교육은 인간다움의 기준을 미리 정해놓고 그것에 기대어 자기 정체성을 맞추어가는 교육이 아니라, 학생으로 하여금 타자와의 관계 속에 참여하도록 함으로써 자기출현과 자기이해를 하도록 하는 일이다. 다시 말해서, 교육은 타인과의 관계 속에서 제기되는 지속적 질문에 응답하는 일 가운데 출현하는 주체를 발견하는 일이 되어야 한다. ‘응답으로서의 교육’은 학생의 다양성, 복수성, 차이, 개별성, 개체성 등에 초점을 둔다.

상대성과 다원성을 지지하는 포스트모더니즘 사회에서 이러한 논의는 상당히 매력적이다. 그러나 그것이 충분한 정당성을 가지는지는 면밀한 검토가 필요하다. 우선 제기할 수 있는 질문은 비에스타가 휴머니즘의 의미를 제대로 이해하고 기술하고 있는가 하는 점이다. 다시 말하여, 비에스타의 비판은 역사적으로 전개된 휴머니즘의 의미를 총체적으로 담아내지 못하고 근대 휴머니즘에 머물러 있는 것 아닌가? 이 질문은 포스트휴머니스트들의 휴머니즘에 대한 이해와도 연관된다. 연구자가 보기에 비에스타를 비롯하여 대부분의 포스트휴머니스트들이 이해하는 휴머니즘은 계몽시대의 휴머니즘에 한정되어 있다. 통념적으로 휴머니즘에 대한 논의에서 르네상스시대 휴머니즘이 주로 언급되지만, 그것은 고대 그리스와 로마 고전 작품에 나타난 보편적인 ‘인간의 본질’, ‘인간다움’을 추구하는 사상으로 인간 존재에 대한 형이상학적 가정을 기반으로 인간의 가치와 의미를 추구하고 드러내는 일 자체였고 교육은 인간다운 인간, 자유로운 인간 형성을 추구하는 활동이었다. 휴머

니즘의 본래적 의미는 특정 시대에 제한된 것이 아닌 인류 역사 속에서 끊임없이 추구되어 온 인간다운 인간에 관한 이해와 노력을 찾아 되살리는 일을 통칭한다. 비에스타가 비판의 대상으로 삼는 휴머니즘이 역사적 전개 속 일부 왜곡된 휴머니즘, 즉 근대 휴머니즘을 의미하는 것이라면, 이것은 휴머니즘에 대한 균형적 이해일 수 없다. 휴머니즘이 교육학의 고유한 개념이라는 점을 인정한다면 다양한 양상과 풍성한 의미로 전개된 휴머니즘에 대한 이해와 분별, 그에 따른 타당한 비판이 제시되지 않는 한 그것은 교육학적으로 수용하기 어렵다.(우정길 외, 2022: 32, 321 ; Erickson, 박찬호 역, 2012: 22-23 ; Tubbs, 2014: 489).

휴머니즘은 어원상 ‘라틴어 후마니타스(humanitas)에서 유래한 것으로 인간성, 인간됨, 인류애, 교양, 소양, 박애, 자애, 자비 또는 인간미라는 뜻으로 사용된다(최영희, 2002: 171).’ ‘후마니타스’는 그리스어 ‘파이데이아(paideia)’를 로마의 학자들이 라틴어로 옮긴 말로서 원래는 ‘어린이(pais, paides) 양육’이라는 의미에서 시작되었고 점차 인간이 마땅히 받아야 할 교육을 의미하였다. ‘스투디아 후마니타스(studia humanitas)’, 즉 휴머니즘 교육 또는 인문교육은 자유교육(또는 교양교육, liberal education)을 의미하는 일반적 의미로 사용되었다. 휴머니즘 교육은 역사적으로 체계화된 문법, 수사학, 시, 역사와 도덕철학 등을 다루는 자유교과(liberal arts) 프로그램을 통해 다양한 인간 존재자 안에 내재된 인간다운 소양과 인간 고유의 가치를 탐구하는 활동으로 이해되어 왔다(Maritain, 1962: 84 ; Tubbs, 2014: 490).¹ 용어에서도 알 수 있듯이, 휴머니즘은 고대와 중세, 근대를 거쳐 인류의 다양한 역사적 시대와 상황 속에서 요청되어 온 인간의 탁월성, 인간다운 것 또는 인간의 고귀한 존엄성과 같은 휴머니티(humanity)의 의미를 탐구하고 실현하고자 한 인간 행위를 의미한다.

이 점에서 보면, 비에스타의 논의는 역사적으로나 철학적으로나 존중되어야 할 휴머니즘의 총체적 의미를 살피지 않은 채, 근대 휴머니즘의 한계만을 지나치게 강조함으로써, 마치 그것이 휴머니즘을 대변하는 것으로 이해하도록 만드는 위험, 휴머니즘 교육의 참된 의미를 간과하도록 하는 위험을 유발한다. 비에스타를 위시한 포스트휴머니스트들은 휴머니즘의 본래적이고 풍성한 의미에 대한 근본적 탐색 없이, 즉 휴머니즘이 궁극적으로 추구해온 인간의 의미가 무엇이었는지에 대한 치밀한 검토 없이, 근대 계몽시대 인간 이성에 집중된 편향되고 축소된 휴머니즘이 마치 본래 휴머니즘 정신인 듯 해석하도록 하는 오류를 생겨나게 한다. 만일 근대 휴머니즘의 한계에 대한 보다 타당한 지적과 대안을 제시하고자 한다면, 특정 시대 논의에 한정하여 휴머니즘을 논의하고 비판하

1) 고대 그리스 파이데이아에 근원하는 휴머니즘 정신은 바로(Marcus Varro), 키케로(Marcus Cicero), 겔리우스(Aulus Gellius) 등의 로마학자들에 의해 인간다움을 기르는 ‘스투디아 후마니타티스(studia humanitatis)’로 정립되었고, 이것은 15세기 전반에 이르러 5개의 인문 과목 - 문법, 수사학, 역사, 시, 도덕철학 - 으로 성립되었다(박준철, 2001: 15).

기보다는, 그 일에 앞서, 역사적으로나 철학적으로 시대를 관통한 휴머니즘의 의미를 심도있게 이해하고 그것에 비추어 포스트휴머니즘 논의를 전개할 필요가 있다. 이 일이 선행될 때 비로소 ‘응답’이나 ‘타인’ 등의 개념에 기댄 비판적 포스트휴머니즘 논의가 정당성을 가지고 수용될 수 있을 것이다.

둘째, 비에스타는 ‘의식의 주체성’에서 ‘상호주체성’으로의 해체적 접근이 필요하다고 주장한다. 상호주체성을 가리켜 그는 개별성 또는 고유성이 강조된 주체, 응답하는 행위에 참여함으로써 형성되어가는 ‘누구’ 라고 표현한다. 그러나 비에스타의 관계성을 토대로 하는 주체성의 의미, 즉 학생의 고유성이나 개별성을 존중하는 주체성의 의미가 과연 새로운 논의인지 살펴볼 필요가 있다. 주지하다시피 칸트의 논의는 ‘공동체 속에서 개인은 어떻게 무엇이 옳고 그른 행위인지를 판단하여 행복하게 살 수 있는가’ 라는 윤리학적 질문에서 시작된다. 칸트는 공동체 속에서의 올바른 인간 행위에 관심을 두었고 자율적 판단과 실천을 강조했다. 칸트에 의하면, 인간은 탈중심적 또는 반성적 능력을 가지고 있으며 자율적으로 최고선을 선택하고 행할 수 있는 존재이다. 개개 인간은 동일한 상황에 놓이지라도 모두 상이한 선택과 판단으로 자기를 도덕적으로 또는 비도덕적으로 표현하고 행위한다. 칸트는 선험적 주체 또는 선험적 자아의 의미를 밝히면서, 인간은 스스로를 대상화함으로써 자기 자신을 객관적으로 파악할 수 있는데, “지금의 나(선험적 자아)’는 ‘과거의 나(현상적 자아)’를 대상화해서 인식이가능하다고 보았다. ‘지금의 나’, 다시 말해서 늘 새로운 결단의 가능성을 내포하고 의식 활동 중인 ‘나’ 는 인식의 근거 또는 조건이 되는 ‘나’ 로서, 그 자체는 인식 불가능한 자아, 선험적으로 요청되는 자아, 즉 ‘물자체’ 이다(박찬구, 2006: 113).” 선험적 자아와 현상적 자아는 두 개의 분리된 실체가 아니다. 자아(또는 주체)는 타인과의 관계 속에서 유발되는 모든 상황 속에서 자기를 반성하며 끊임없이 타인과 상호작용을 하는데, 이 인간의 능력을 가리켜 칸트는 ‘자유 의지’ 또는 ‘실천이성’²⁾이라고 부른다. 실천이성은 상호작용하는 주체 안에서 선악, 옳고 그름을 구별하는 도덕법칙의 보편화 가능성을 검사하고 정립해 나감으로써 자유로운 선택을 하는 방향을 안내한다. 자유의지 또는 실천이성은 공동체 속에서의 타인과의 관계를 전제하지 않고서는 드러날 수 없는 선험적 주체의 능력이다. 요컨대 칸트가 말하는 주체는 타인과의 관계 경험 속에서 실천이성에 따라 행위하는 자유롭고 존엄한 인간이다(이석호 외, 2003: 23 ; 박찬구, 2006: 128).

칸트 편에서 말하면, 인간의 고유성은 타인과의 관계 속에서 촉발되는 실천이성에 따른 자율적이고 반성적인 사고와 행위의 실천에 있다. 인간은 공동체 삶 속에서 자기를 반성하고 통제하면서

2) ‘이성’의 인지적 능력(이론이성), 도덕적 능력(실천이성)을 모두 강조하는 칸트에 의하면, “인간을 개개인의 주관 속에 사로잡힌 존재로 가정하고 그의 모든 지식과 경험을 주관적인 것으로만 간주한다면, 인간들 사이에 더 이상 어떠한 객관적 진리도, 학문도, 도덕도, 공정한 의사결정도 불가능한 것이 되고 말 것이다(이석호 외, 2003: 14).”

자유의지를 나름대로의 방식으로 끊임없이 표현하는 고유한 존재로 드러난다. 다시 말해서, 인간은 스스로 자기의 행위 준칙을 세워 그것이 나도 타인도 인정할 수 있는 보편 가능성을 가질 수 있는지를 타인과의 관계 속에서 반성적으로 검사하면서 나름대로 옳다고 생각되는 행위를 실천하는 자율적 존재이다. 인간은 관계 속에서 스스로 ‘나’를 바라보는 일, 즉 자발적으로 내가 나를 돌아보는 일을 함으로써 자유로워진다. 이 일은 다른 ‘아무나’가 대신해 줄 수 없는 ‘나’만이 할 수 있는 나의 고유한 일이다(백종현, 2015: 136). 칸트가 주장하는 인간다운 인간, 또는 인간의 주체성의 핵심은 타인과의 관계를 배제한 고립된 ‘의식의 자아’를 넘어서는 타인과의 관계를 조건으로 하여 자기 고유성을 드러내는 ‘행위하는 자아’, ‘실천하는 자아’, ‘자율적인 자아’에 있다고 보아야 한다.

칸트의 주체성을 비판하면서 비에스타가 대안으로 제시하는 자아 또는 주체성의 의미는 무엇인가? 비에스타가 주장하는 인간의 고유성은 칸트 것과 무엇이 다른가? 비에스타는 현상적 자아이며 동시에 선험적 자아가 되는 칸트의 인간 주체에 대한 설명은 명백한 모순이라고 말한다. 자아는 이미 그 스스로를 지식의 대상으로 삼기도 하면서 동시에, 그 지식의 설명을 자기가 만들어낸 특정한 (선험적) 조건 하에서 설명한다. 그러나 자기가 지식의 대상이 되면서 동시에 그 지식의 원천이 된다는 식의 설명은 자기를 대상화하면서 동시에 대상화하지 못하는 모순적 사태 그 자체이며, 이러한 주체성 이해에 근거하는 휴머니즘은 인간에 대한 솔직한 이해가 아니다(Biesta, 박은주 역, 2006: 258). 그래서 그는 ‘푸코식의 접근’에 기대어, 의식하는 주체성을 개념화하는 일에서 벗어나 주체에 대한 지속적 사유와 탐구, 질문하는 일, 가능성을 탐색하는 일로의 전환을 주장한다. 비에스타는 이 일을 가리켜 “‘너는 누구냐’라고 묻는 타인의 질문에 응답하는 일, 타자 앞에 자신도 모르는 자신의 어떤 가능성을 우발적으로 출현시키고 등장시키는 문제(Biesta, 박은주 역, 2006: 265)”라고 설명한다.

칸트의 주체성 개념의 모순을 지적하는 비에스타의 설명 때문에 표면적으로는 양자 사이에 차이가 있는 것처럼 보인다. 그러나 타자와의 ‘관계성’과 ‘행위’에 초점을 맞추면, 타인과의 관계 속에서 자율적 선택으로 고유한 행위를 ‘실천하는 주체’와 타인의 질문에 대한 응답을 통해 자유로운 행위로 ‘출현하는 주체’의 의미는 그다지 다른 것 같지 않다. 칸트가 이성 또는 합리성, 자유의 지나 실천이성 등을 중심으로 인간의 주체성을 이야기할 때, 그가 핵심으로 삼는 것은 인식론적으로는 이성을 기반으로 하는 선험적 주체에 대한 것이지만, 윤리학적으로는 타인과의 관계 속에서 개개 인간이 상호작용을 통해 자유롭게 행위하고 실천하는 인간, 무엇으로도 대체 불가능 존엄한 주체적 행위에 대한 것이다. 그리하여 칸트는 선험적 주체 논의를 통해 공동체 속의 자율적인 주체는 타인을 자율적 존재로 인정해야 하고, 수단이 아닌 목적으로 대해야 한다는 결론에 이른다. 칸트는 인식론적으로뿐만 아니라 윤리학적으로도 타자와의 관계 속에서 발휘되는 인간 고유의 행

위와 올바른 실천의 의미를 드러내고자 했다. 계몽시대 주체성 개념에는, 그것을 가능하게 하는 토대이자 그것의 지향점이 되는, 타자와의 관계성 속에서의 끊임없는 자기반성과 표현이 가정되어 있다고 할 수 있다.

이 점에서 비에스타가 말하는 이방인에게 또는 타자에게 응답하는 고유성을 가진 행위하는 주체, 즉 되어가는 존재는, 칸트가 주장하는 사회 속에서 실천이성에 따라 자율적으로 행위하는 고유하고 존엄한 주체 이해와 다른 논의 또는 발전된 논의로 볼 수 있는지 의문이다. ‘응답으로서의 학습’, ‘출현으로서의 학습’이 학습자의 ‘행위’에 초점을 두고 세계에 반강제적으로 참여하는 행위를 강조하는 것처럼 근대 휴머니즘에서의 자율적 인간 역시 사회관계 속의 참여와 그 안에서의 인간의 자율롭고 올바른 행위를 강조한다. 요컨대 양자 모두 사회 또는 타인, 세계의 강제 또는 개입을 전제로 자기반성이나 자기응답을 통해 실현되는 개인의 고유한 행위와 실천을 강조하고 있다. 비에스타가 말하는 관계 속에서 주체성에 대한 끊임없는 사유와 질문을 제기하기 위해 학생으로 하여금 자유롭게 생각하고 응답하게 하는 일은, 관계 속에서 자기 반성이나 자기 이해를 함으로써 타인을 존중하는 고유한 행위를 하게 하는 일과 무엇이 다른가? 근대 주체성 개념을 폐쇄적이고 고립된 주체 논의로만 단순히 간주해버리는 비에스타의 논의는 재검토될 필요가 있다. 근대 주체성 개념이 이성의 의미를 과도하게 강조하여 이성 이외의 인간다움을 드러내는 신비한 인간의 탁월성을 배제하거나 그것을 불가해한 논리적 수준의 가정으로 만들었다는 점, 즉 이성의 능력 탐구에 과도하게 집중하여 인간 존재의 형이상학적이고 존재론적인 측면을 아우르지 못하는 불완전한 휴머니즘 이해의 근원이 되었다는 치명적 한계를 가지고 있다는 점은 분명하더라도 말이다.

III. 비판적 포스트휴머니즘으로서의 통합적 휴머니즘(integral humanism): 인격(personality)

타락한 휴머니즘에서의 정신과 신체, 합리성과 비합리성, 사유와 감각 등의 이원론적 구분은 이성을 가진 인간에 대한 지나친 인간중심주의 전개를 이끌었고 자기 사유, 합리성, 정신의 확실성을 토대로 세계를 자기 기준으로 파악하고 변형하고 지배하는 구조를 만들기 시작했다. 비에스타는 이러한 모더니즘적 현상을 비판하면서 응답하는 학습, 출현하는 자아, 상호관계 속에서 행위하는 주체, 되어가는 존재 등의 개념을 가져와 새로운 포스트휴머니즘 교육을 제안한다. 그러나 그의 논의는 역사적, 철학적으로 고찰되어야 할 휴머니즘의 의미를 전체적으로 살펴 드러내지 못하고 있다는 점, 칸트의 근대 주체성 개념에 대한 그의 비판이 정당성을 확보하기 어렵다는 점을 살펴보았다. 이

하에서는 비에스타 논의의 한계를 염두에 두고, 비판적 포스트휴머니즘으로 정립될 가능성을 가지는 또 하나의 포스트휴머니즘 관점을 제안해보고자 한다. 자끄 마리땡(Jacques Maritain)³의 통합적 휴머니즘이 그것이다. 마리땡은『기로에 선 교육(1943)』에서 ‘과학적-합리적 인간관’뿐만 아니라 ‘철학적-종교적 인간관’에 주목하면서 타락한 근대 휴머니즘 회복을 위한 통합적 휴머니즘에 대한 이해와 교육의 필요성을 주장한다.

인류가 노예화와 오늘날 직면하고 있는 비인간화라는 끔찍한 위협을 극복하려면, 새로운 휴머니즘을 향한 목마름, 인간의 통합성을 재발견하려는 열망, 이전 시대가 그렇게 고통스러워하던 분열을 피하려는 갈망을 해소해야 한다. 다시 말해서 통합적 휴머니즘에 부합하기 위해서는 통합적 교육이 있어야 한다. (Maritain, 1943: 88)

인용에 드러나듯이, 마리땡 역시 비에스타와 마찬가지로 계몽주의를 배경으로 하는 근대 휴머니즘의 타락을 지적한다. 마리땡은 다원화 시대에 적합한 새로운 휴머니즘 교육이 요청된다고 주장하는데, ‘통합적 휴머니즘’을 통한 ‘통합적 교육’이 그것이다. 그는 휴머니즘의 의미에 대한 역사적, 시대적 탐색으로부터 휴머니즘의 비극이 발생한 원인을 찾고 있다(최영희, 2002 ; 이명곤, 2011). 고대 그리스 시대부터 중세를 관통하는 휴머니즘은 인간다움의 의미를 생물학적 측면뿐만 아니라 형이상학적이고 존재론적인 측면에서 접근한 총체적 논의였다. 인간에 대한 탐구인 플라톤의 상기(anamnesis)을 통한 이데아론, 아리스토텔레스의 관조(contemplation)를 통한 행복론, 아퀴나스의 지복(beatitude)을 통한 영혼론 등은 모두 인간이 근원적인 것, 궁극적인 것, 인간을 넘어서는 절대적인 것, 신적인 것을 지향하는 본성을 가지는 고귀한 존재라는 점을 증명하고 드러내는 휴머니즘 논의였다(이명곤, 2011). 그러나 16, 17세기 실용주의적 문화의 발전으로 인해 인간다운 삶의 목적이 신적인 것에서 물질적인 것으로 바뀌기 시작한다. 이 시기에 추구된 휴머니즘은 신과 단절하지는 않았지만 과학과 경험을 통한 이성의 발달과 문화의 발전을 배경으로 하는 세속적이고 물질적인 휴머니즘이다. 이 시기는 그 발전의 “뿌리를 잊고 있던 시기(최영희, 2001: 183)”로 물질에 대한 욕망 발달과 함께 휴머니즘의 의미 변화가 시작된 시기라고 할 수 있다. 이 흐름은 가속화되어 18세기와 19세기 물질적 가치가 그 어떤 시기보다 강조되기에 이른다. 데카르트와 칸트의 사유하는 이성 중심 철학은 합리적이고 과학적인 학문을 강조하면서 인간과 신, 이성과 신앙, 사랑과 지식 등

3) 자끄 마리땡(1882-1973)은 2차 세계대전 이후 이분법적 교육사상의 흐름으로 인해 혼란스러운 교육 문제를 직시하고 통합적 휴머니즘을 추구하는 자유교육, 인문교육의 재정립을 주장한 대표적 교육사상가이다. 『기로에 선 교육(Education at the Crossroads)(1943)』은 이러한 그의 생각을 전한 예일대학 강연을 모아놓은 대표 교육 저서이다.

의 이원론적 구분을 뚜렷하게 만들었고, 인간성의 신비한 측면을 인간과 분리되는 불가해한 관념의 신으로 만들고 말았다. 이 “부르조아적 휴머니즘은 인간을 신과의 연결로부터 단절시켰다(손은실, 2008: 47).” 그리하여 20세기는 본격적으로 유물론적 가치관이 대두되었고 휴머니즘 역시 물질화된 인간, 자연을 지배하는 인간이라는 오만한 인간 중심적 가치관으로 드러나게 된다. 나치즘, 공산주의, 파시즘 등과 같은 전체주의의 등장이 바로 그것이다.

마리뎡이 보기에, 근대 휴머니즘은 타락되었다. 그렇다고해서 휴머니즘을 사라지거나 폐기해야 하는 것으로 이해하는 것은 잘못이다. 오히려 혼란의 시대 속에서 요청되는 것은 과학적-합리적 관점뿐만 아니라 철학적-종교적 관점에서 휴머니즘의 본래적 의미를 회복하는 일이다. 고대부터 현대에 이르기까지 휴머니즘이 다양한 양상으로 드러나고 변화했지만, 휴머니즘은 근본적으로 인간 역사나 문명 속에서 인간이라면 지향하고 추구해야 하는 것으로 존재해왔다. 휴머니즘에는 인류가 끊임없이 탐구하고 이해하고자 한 불변하는 인간다움(또는 인간성)이 있다는 것, 인간은 형이상학적이고 영성을 지닌 존재라는 점이 전제되어 있다. 마리뎡이 보기에 다양성을 인정하면서도 그 속에서 영원불변하는 ‘인간 본성’, ‘인간다움’에 대한 원리가 있다는 점을 존중해야 한다. 그는 중세 아퀴나스의 ‘유비(analogical) 이해’에 비추어 영원성을 가진 휴머니즘의 원리를 설명한다.

(우리는)… 두 가지 오류를 피해야 한다. 하나는 모든 것을 일의성에 종속시키는 것이고, 다른 하나는 모든 것을 다의성 속에 분산시키는 것이다. 다의성 철학은 시대에 따라 역사적 조건이 너무 다르기 때문에 최고 원리 자체도 다른 것이어야 한다고 생각한다. ... 일의성 철학은 최고의 규칙과 원리가 항상 같은 방식으로 적용된다고 여긴다. 참된 해결책은 유비(analogy) 철학에 있다. 이것은 원리와 최고의 규칙은 변하지 않지만, 이것들이 각 시대에 따라 다양한 방식으로 적용된다고 여긴다(손은실, 2008: 49).

유비철학에 비추어 보면, 휴머니즘은 본래적으로 인간을 인간답게 만드는 것, 고귀한 인간의 존엄성과 품성이라 불변적 의미를 가지고 있다. 그럼에도 불구하고 고대, 중세, 근대를 거쳐 온 휴머니즘은 대체적으로 인간을 ‘과학적 관점’에서 이해하는가, ‘종교적 관점’에서 이해하는가에 따라 ‘신 중심적 휴머니즘’, ‘인간중심적 휴머니즘’으로 구분되었고, 이런 흐름을 배경으로 휴머니즘에 대한 상이한 이해와 해석, 오해들이 등장하게 되었다. 그러나 유비 철학적 이해는 일의성이나 다의성 어느 한 편으로 치우친 휴머니즘에 대한 이해와 혼란을 극복할 수 있도록 해준다. 이렇게 정립된 휴머니즘을 가리켜 마리뎡은 ‘통합적 휴머니즘’이라고 부른다. 통합적 휴머니즘은 “인간 본성의 일부를 단절시키거나 왜곡하지 않고, 인간을 모든 차원에서 이해하는(손은실, 2008: 48)” 총체적이고 완전

한 휴머니즘이다. 합리적 휴머니즘, 유물론적 휴머니즘, 정치적 휴머니즘이 모종의 가정에 근거하여 인간 존재자의 근본적이고 본질적인 종교적 차원을 부정하는 것과 달리 통합적 휴머니즘에서의 실재하는 인간에 대한 이해는 자연적 본성과 신적 본성 모두를 아우른다(Ibarra, 2013: 121). 통합적 휴머니즘은 인간의 질료적이고 동물적인 다양한 개체적 특성과 신비하고 초월적인 인격체로서의 특징을 모두 포함하는 통합적 교육을 통해 가능하다. 마리탱이 인간 본성의 초월적이고 신비한 측면을 강조한다는 점에서 중세 신중심적 사고로의 회귀를 주장하는 휴머니즘을 이야기한다고 보아서 안된다. 마리탱은 중세의 그리스도교 체계 속에서의 휴머니즘을 (유비 이해로) 가능한 실현 형태들 가운데 하나로 볼 뿐이며, 중세로의 복귀를 주장하는 것이 아니다(손은실, 2008: 40).

마리탱은 다원주의적 세계를 인정하면서 “종교인이나 비종교인 등 모두 세속적 공동선(temporal common good)을 공유하면서 살고 있다(Ibarra, 2013: 122)”고 보았다. 그리고 통합적 휴머니즘은 ‘세속적 자율성’을 통해 가능하다. 세속적 자율성이란 인간 존재가 각자가 처한 다양한 상황에서의 다양한 인간적 목적을 가질 수 있다는 점을 인정하면서, 동시에 그것은 유비 이해에 기반하여, 영원성 또는 선을 추구하는 자유로운 존재라는 것을 잊지 않는 것이다(손은실, 2008: 43). 통합적 교육은 “종교적 영감과 인간의 세속적 활동 사이의 분열, 일 또는 유용한 활동과 정신적 삶 또는 지식과 아름다움이 주는 기쁨 사이의 분열을 종식하는(Maritain, 1943: 89)” 일이다. 전근대부터 근대에 이르기까지의 휴머니즘은 다원성을 인정하기보다 이원론적 관점에서 보편성을 지향하는 휴머니즘을 전개해 왔다. 이와 달리 마리탱의 통합적 휴머니즘은, 비에스타를 비롯한 최근 비판적 포스트휴머니스트들이 간과한 휴머니즘에 대한 총체적 이해를 놓치지 않으면서, 개인의 다양성이나 고유한 개체성을 인정한다. 그러므로 마리탱이 제안하는 통합적 휴머니즘 논의는 비에스타의 비판적 포스트휴머니즘 논의보다 발전된 또는 그것의 한계를 보완할 만한 또 하나의 비판적 포스트휴머니즘 논의로 해석될 가능성을 가진다.

‘인격(personality)’은 통합적 휴머니즘의 주요 개념이다. 교육은 인간에 관한 것이라는 점을 강조하며 마리탱은 다음과 같이 말한다.

인간은 정신으로서의 영혼 덕분에 독립적인 전체로서 살아가는 인격적 존재이기도 하지만, 또한 하나의 물질적 개체로서, 인간이라는 유적 존재의 한 구성원이자 물리적 우주의 한 부분이기도 하며, 그를 둘러싼 우주적, 인종적, 역사적 힘과 영향의 거대한 그물망 속에서 그 법칙들을 따를 수 밖에 없는 하나의 미미한 점과 같은 존재이기도 하다. 휴머니티, 즉 인간성이라는 것은 이성에 의한 삶을 사는 측면뿐만 아니라 본능과 감각에 의한 삶을 살아가는 동물적 측면도 포함하고 있다. ‘그래서 인간을 가리켜 상이한 두 세계가 한 지평으로 합쳐진 것이라고 부르기도 한다(Marit-

ain, 1943: 9 ; 1962: 182).

인격은 완전한 개별적 실체이며, 지성적 본성을 가졌으며 그리고 자신의 행동의 주인이다. 인격이라는 이름은 자연 전체에 존재하는 것 중에서 가장 고귀하고 상승된 것을 의미한다(이명곤, 2021: 96).

마리땡이 신토마스주의자라는 점에서 알 수 있듯이 그의 인격 개념은 중세 아퀴나스와 아리스토텔레스의 사상이 깔려있다. 그렇다고 하여 그의 인격 개념을 형상(form)이나 이데아(Idea), 또는 신(God)의 의미와 같은 것으로 간주해서는 안된다. 인용에서도 언급되고 있듯이, 인격은 개체성과 구분되지만 분리될 수 없다. 마리땡에 의하면 인격은 보통 ‘무엇(what)’으로 이해되는 정적이고 고정된 본질이나 본성과 달리, ‘누구(who)’로 드러나는 고귀하고 자유로운 인간 존재자의 표현을 의미한다. 인격은 개인의 완전성이며, 그것에 이름을 규정하는 것이 바로 인격으로서의 ‘누구’이다. 칸트가 설명한 것처럼 나의 이성이 생각하고 나의 의지가 결정하는 것이 아니라, 고유한 인격인 ‘나’라는 존재, 타인에게에는 하나의 고유한 개체로 드러나는 ‘누구임’이 나의 정신과 의지를 사용하여 결정하는 것이다(이재룡, 2000: 76). 다시 말해서 인격으로서의 나는 합리적으로 이해될 수 있는 부분, 즉 형상과 질료로 이루어진 본성적 특성으로만 정해진 어떤 것이 아니라, 합리적으로 이해될 수 없는 존재하는 행위 특성이 합성된 고유하고 신비한 존재자로 이해되어야 한다. 요컨대, 지금 여기에 있는 인간 존재자는 인간 본성(essence)과 존재(being)의 합성으로 끊임없이 존재 행위에 참여하는 신비한 존재자(a being)이다. 마리땡에 의하면, 인간은, 태생적으로 자기 본성을 온전히 실현하여 존재와 본질의 구분이 없는 존재 그 자체(Being) 달리 표현하면 신의 형상(the Image of God)을 닮아가고자 하는 목적을 가진 인격체이다. 인격적 존재자의 행위표현이 인간관계 속에서 모두 동일하게 나타나지 않지만, 공동체 안에서의 인간 행위는 불변하는 영원한 가치를 추구하는 유목적성을 가진다. 마리땡은 이것을 가리켜 정의적 공통본성적 지식(affective connatural knowledge)이라고 부르는데, 이것은 보통 사람들이 직관이나 통찰, 깨달음 등을 통해 모종의 관계나 상황 속에서 어떻게 행동해야 하는지를 아는 그런 지식이다. “정의적 공통본성적 지식은 우리가 태어날 때부터 가지는 우리의 공통발생기(co-nascence)이다(Maritain, 1995: 277).” 마리땡은 신비적(종교적), 예술적(시적), 도덕적 영역에서의 직관이나 통찰을 가리켜 정의적 공통본성적 지식이라고 부르기도 한다. 휴머니즘의 본래적 의미는 바로 이러한 인간의 고유하고 신비한 인격적 특성을 총체적으로 드러내는 일체의 관심과 노력을 의미한다. 통합적 휴머니즘 교육은 단순히 기계적 훈련을 통해서 논리적 이성을 계발하거나 또는 개체의 본능적 욕구나 성향만을 촉발하도록 하는 행위가 아니

라, 이성과 감각, 인격과 개체성의 조화롭게 실현되도록 하는 유목적적 행위이다. 모더니즘 시대 교육의 오류를 해소하기 위해서는 신과 관계를 맺고 있는 인간 존재자의 인격적 특성을 가정해야 한다. 그러지 않는다면 모든 이분법적 구분이나 괴리는 통합되지 못한 채 서로를 영원히 고립시킬 뿐이다(홍지희, 2019: 204-205).

마리땡은 다양한 시대 상황 속에서 타인과의 관계 속에서 드러나는 인간의 행위가 상이한 만큼 인간의 인격적 모습 역시 상이하게 드러날 수밖에 없다고 보았다. 나의 인격은 다른 누구도 대체해 줄 수 없는 나만의 고유한 모습 그 자체로 나타난다. 인격은 오로지 합리성 기반의 보편적 인간 기준이나 틀로 규정될 수 있는 것이 아닌 나의 고유한 존재 행위성을 드러내는 개념이다. 이점에서 마리땡에게 통합적 휴머니즘 교육의 목적은 학생들로 하여금 “진리와 선에 대한 사랑, 존재에 대한 순응과 긍정, 일과 협동심 같은 인간다운 본성(Maritain, 1943: 11)”을 일깨워 드러내는 인격적 존재를 형성하는 일이다. 다음 인용은 인격체로서의 인간 행위의 의미를 사랑, 희생, 인류애 등의 휴머니즘 특성에 비추어 이해하는 마리땡의 생각을 잘 드러내주고 있다.

인간은 물리적 존재보다 더 풍부하고 고귀한 존재이다. 다시 말해서, 지식과 사랑 덕택으로 초월적 존재로서의 영혼을 가진 존재이다. 인간은 부분이 아닌 하나의 전체로 존재한다. ... 인간은 사랑을 통해서 다른 존재들에게 기꺼이 자기를 줄 수 있는 존재이다. 인간과 인간 사이의 이런 관계와 동일한 관계는 물질 세계에서는 발견되지 않는다(Maritain, 1943: 8).

마리땡은 삶 또는 사랑과 같은 인간관계조차 과학적이고 합리적인 특성으로 이해할 수 있다고 보는 관점의 한계를 지적한다. 타인에 대한 공감과 사랑, 고귀한 영웅적 행위와 희생 등의 신비하고 고귀한 인격적 행위는 측정하거나 표준화된 수치로 가늠할 수 없는 가장 휴머니즘적인 것이다.

그렇다면 인격을 중심으로 하는 마리땡의 통합적 휴머니즘 관점은 비에스타의 주체성을 중심으로 하는 비판적 포스트휴머니즘 관점과 비교하여 어떤 차별성을 가지는가? 우선, 마리땡이나 비에스타 모두 인간 이성의 과도한 강조로 인간에 대한 왜곡된 이해를 불러일으킨 근대 휴머니즘을 비판하고 있다는 점에서 동일한 입장을 취하고 있다고 볼 수 있다. 그러나 마리땡의 편에서 보면, 비에스타 식의 포스트휴머니즘 논의는 개별성과 인격성을 혼동하거나 또는 어느 하나를 배제하거나 강조하는 논의로 비추어지기 쉽다. 인간에 대한 형이상학적 고찰과 반성을 결여하고 있다는 점에서 비에스타의 포스트휴머니즘 논의는 근대 계몽주의적 휴머니즘과 마찬가지로 불완전하다. 비에스타는 교육목적을 자격화, 사회화, 주체화로 구분하고 자격화, 사회화와 구분되는 주체화 교육이 휴머니즘 교육의 핵심이 되어야 한다고 주장한다. 그리고 이 주체성이 형성되기 위해서는 유일성

(uniqueness)과 복수성, 차이성 등이 인정되어야 한다고 말한다. 아렌트의 행위 개념에 비추어, 주체화는 타인과의 관계 속에서 행위를 시작하고 응답하는 과정 속에서 합리적 공동체에서 독립할 수 있는 소리를 낼 때 형성되며 이때 개인은 자유로운 주체가 될 수 있다(Biesta, 이민철 역, 2010: 124-130). 이러한 비에스타의 관점은 타인과의 관계와 복수성, 유일성을 강조하기는 하지만, 그 관계의 근원이자 목적이 되는 고귀한 휴머니즘의 의미를 드러내지 못하고 있다. 이것은 인간에 대한 왜곡된 이해와 개인의 시급한 욕구나 편협한 권리를 최고의 가치처럼 추구하는 개인주의의 오류, 나아가 개인주의의 오류에 대한 반동으로 생겨나는 사회적 가치를 우선시하는 사회주의, 즉 일종의 전체주의 오류(이명곤, 2001: 99)를 생겨나게 할 가능성도 가진다. 인간에게 형이상학적이고 존재론적인 특성이 있음에도 불구하고, 그것이 추상적이고 비종류적인 개념이라는 이유로 대부분 교육에서 배제되거나 언급되지 않고 있다. 그러나 당장의 개인의 원만한 욕구 충족과 사회 적응을 위한 도덕교육 등은 말 잘하는 개인, 문제해결을 잘하는 개인, 유용한 선택을 잘하는 눈치 빠른 개인을 만들지는 몰라도, 타인과 인격적 관계를 맺음으로써 자기 존재를 사랑하고 기꺼이 스스로는 타인에게 내어줄 수 있는 인간다운 인간은 길러내지 못한다. 다음으로, 마리땡은 ‘누구’임을 드러내 주는 인격의 개념에 이미 상호관계성의 의미가 내재되어 있다는 점을 ‘인격’과 ‘개체성’ 개념에 대한 존재론적 분석 논증에 기대어 설명하고 있다. 인격 개념에는 타인과 소통하고 공감하면서 나를 끊임없이 실현해가는 의미가 들어있다. 통합적 휴머니즘에서 보면, 인간은 “사람들 사이로 나아가지 않고 서는 인간일 수도 없고 인간으로 되어갈 수도 없다(이명곤, 2021: 105).” 마리땡의 인격 개념에 비추어 보면, 비에스타가 주장하는 주체성의 특성인 복수성과 타인과의 관계 속에서 출현하는 ‘누구임’은 새로운 논의처럼 들릴 수도 있지만, 그것이 과연 새로운 포스트휴머니즘 논의일 수 있는가는 의문이다. 이러한 점들을 고려할 때, 통합적 휴머니즘 교육은 정신과 육체, 이성과 신앙, 지식과 실천, 개체와 보편, 이론과 실천 사이의 이원론적 분리에 기반한 인간 이해, 또는 어느 한쪽을 배제하거나 강조하는 불균형적 인간 이해가 아닌 총체적 인간 이해라는 점에서 발전된 비판적 포스트휴머니즘 논의로 정립 가능하다.

IV. 나가는 글

비에스타의 비판적 포스트휴머니즘 교육에 깃든 한계들을 이론적이고 철학적인 관점에서 검토했다. 휴머니즘에 대한 이해를 근대 계몽주의 시대 휴머니즘에 한정하는 그의 논의는 역사적이고 철학적으로 이해되어야 할 총체적 휴머니즘의 의미를 제대로 반영하지 못하고 있다는 점, 그리고 칸

트의 주체성 개념에 대한 면밀한 탐구 부재로 관계성 속에 드러나는 주체 행위의 고유성 의미를 제대로 포착하지 못하고 있다는 점에서 충분한 정당성을 가지는 논의로 보기 어렵다는 점을 살펴보았다. 그리고 비에스타의 비판적 포스트휴머니즘 논의를 보완 또는 대체할 수 있는 또 하나의 비판적 포스트휴머니즘으로 마리탱의 통합적 휴머니즘이 성립가능한지를 인격의 개념을 중심으로 고찰해보았다.

앞선 논의에서 드러났듯이, 포스트휴머니즘 사상과 그것을 배경으로하는 포스트휴머니즘 교육은 다각적이고 총체적인 관점에서 검토될 필요가 있다. 교육이 인간에 관한 것인 한, 휴머니즘이라는 용어 그 자체가 알려주듯이, 인간다움, 인간다운 특성들은 인간의 개체성, 개별성, 다양성 등을 드러내는 측면뿐만 아니라 인간의 자유, 사랑, 인류애와 같은 인간의 공통 본성을 드러내는 측면 모두를 아우르는 것으로 이해되어야 한다. 인간은 세속적이고 물질적인 존재인 동시에 신적이고 영적인 존재이다. 비에스타 논의의 한계에서도 엿볼 수 있듯이, 최근 유행하는 비판적 포스트휴머니즘 논의는 인간다움에 대한 이러한 총체적 이해를 간과하고 있는 것으로 보인다. 휴머니즘의 본래적 의미가 무엇인지, 그것이 시대에 따라 변용되어 그 의미가 상이한 방식으로 드러나거나 표현된다면 그 원인이나 이유가 무엇인지, 또한 시대나 상황이 변화하더라도 변치 않는 인간의 모습은 무엇인지 등에 대한 심각한 고민과 역사적 이해가 선행되지 않는다면 온전한 휴머니즘 논의가 되기 어려울 것이다.

본 연구를 통해 연구자는 비에스타와 마리탱의 휴머니즘에 대한 이해를 비교, 분석함으로써 통합적 휴머니즘 교육 논의가 휴머니즘에 대한 오해와 오류를 해소하는 또 하나의 비판적 포스트휴머니즘으로 성립가능하다는 점을 드러내고자 했다. 마리탱은 인간존재의 개체성과 인격의 의미를 드러냄으로써 근대의 타락한 휴머니즘을 과학적-합리적 관점뿐만 아니라, 철학적-종교적 관점으로 접근하여 온전하게 이해하고 정립하고자 했다. 유비철학에 기대어 다원화 시대 속에서의 휴머니즘의 영원한 원리가 다양한 개체적 인격체의 고유한 행위로 드러나고 형성되어감을 명확하게 보여주고 있다. 이러한 논의는 공통성 없는 공동체 속에서 책임있게 응답하고 출현하고 행위함으로서 주체성을 형성해 간다는 비에스타의 교육적 주장을 포괄하면서도, 비에스타와 근대 휴머니즘이 간과한 인간의 초월적이고 신비하고 형이상학적인 측면, 가령 사랑이나 희생과 같은 인간만이 지닌 인간다움의 의미도 함께 담아내고 있다는 점에서 보다 완성되고 발전된 비판적 포스트휴머니즘 교육 논의로 볼 수 있다.

포스트휴머니즘, 또는 포스트휴머니즘 교육이라는 말이 근대 휴머니즘 이후 시대의 새로운 휴머니즘에 대한 요청이라면, 그리고 그것이 다원성과 복잡성, 상대성, 심지어 최근 인공지능 시대에 들어 혼종적 인간에 관심을 두는 오늘날 제대로 이해되고 실현되려면, 우리는 어느 한 가지 입장에서

편향된 주장을 역사적, 철학적, 이론적 관점에서의 검토 없이 단순히 수용하거나 추구해서는 안 될 것이다. 인간의 형이상학적이고 존재론적인 특성을 배제하거나 왜곡하여 그것을 모종의 독단이나 폐물로 치부해버리는 일, 인류가 이어 온 전통적 사상과 역사적 논의를 엄밀히 이해하지 않은 채 실재의 원리와 질서를 무작정 해체하거나 폐기하려는 태도, 지식교육, 종교교육, 도덕교육 등의 분리나 어느 하나에 편중된 교육은 인간다운 인간을 형성하는 진정성 있는 교육을 불가능하게 만든다. 이 점에서 마리탱의 철학적-종교적 관점에서의 통합적 휴머니즘이 비판적 포스트휴머니즘적 관점으로 정립될 가능성을 가진다는 점을 드러내는 일은 물질화와 기계화로 점철된 세속화된 포스트모던 사회에서 크게 환영받지 못할지도 모른다. 그러나 교육학적으로 인간다운 인간을 기르는 일의 의미, 인문교육 또는 교양교육, 일반교육 등으로 흔히 통칭되어 이루어지고 있는 우리나라의 휴머니즘 교육의 의미를 반성해보고 생각할 계기를 마련한다는 점에서 중요한 의미를 가진다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”

참 고 문 헌

- 김국환 (2011). 포스트모더니즘과 한국교회교육, **기독교교육논총**, 26, 181-211.
- 박은주 역 (2022). **학습을 넘어**. Biesta, G. J. J. (2006). *Beyond Learning, Democratic Education for a Human Future*. 파주: 교육과학사.
- 박찬구 (2006). **개념과 주제로 본 우리들의 윤리학**. 파주: 서광사.
- 박찬호 역 (2012). **기독교신앙과 포스트모더니즘**. Erickson, M. J. (1998). *Postmodernizing the Faith*. 서울: 기독교문서선교회.
- 백종현 (2015). 인간 개념의 혼란과 포스트휴머니즘 문제. **철학사상**, (58), 127-158.
- 이명곤 (2001). 자크 마리탱(Jacques Maritain): 인격의 개념과 인간의 권리에 대한 고찰-현대토미즘의 '인격주의(Le personnalisme)에 대한 철학적 비판. **신학과 철학**, 39, 91-119.
- 이명곤 (2011). **인간학의 지혜**. 서울: 역락.
- 이민철 역(2023). **우리는 교육에서 무엇을 평가하고 있는가**. Biesta, G. J. J. (2010). *Good Education in an Age of Measurement; Ethics, Politics, Democracy*. 서울: 시아이알
- 이석호·박찬구·박병기·이인재·김연숙·류지환·조현아·노영란·송재범·황종환·김성동·변순용·홍석영 (2003). **서양 근현대 윤리학**. 서울: 인간사랑.
- 이재룡 (2007). **쉽게 쓴 토마스 아퀴나스 철학**. 서울: 가톨릭대학교출판부.
- 이지선 역 (2021). **철학적 포스트휴머니즘**. Ferrando, F. (2019). *Philosophical Posthumanism*. 파주: 아카넷.
- 박준철 (2001). 고대와 중세의 인문주의, **인문연구논집**, 29, 1-29.
- 손은실 (2008). 자크 마리탱의 『통전적(統全的) 휴머니즘』에 나타난 토미즘의 현재성. **가톨릭철학**, 11, 35-63.
- 정윤경 (2019). 포스트휴머니즘과 휴머니즘에 기반한 교육 재고. **교육철학연구**, 41(3), 117-147.
- 우정길·박은주·이은경·정윤경·최승현 (2021). **포스트휴머니즘과 교육학**. 서울: 학지사.
- 전철 (2020). 휴머니즘의 빛과 그림자 - 비판적 포스트휴머니즘의 사상적 실험. **신학사상**, 191, 296-323.
- 최영희 (2002). 마리탱의 인간관과 휴머니즘. **가톨릭신학과사상**, 42, 169-202.
- 홍지희 (2019). 자크 마리탱의 철학적-종교적 자유교육론. **교육철학연구**, 41, 197-218.
- Badmington, N. (2004). Mapping, Posthumanism: An Exchange. *Environment and Planning A* 2004, 36, 1341-1363.
- Ibarra, L. M. (2013). *Maritain, Religion, and Education*. NY: Peter Rang.
- Maritain, J. (1943). *Education at the Crossroad*. New Heaven and London: Yale University.

Maritain, J. (1962). *The Education of Man*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Maritain, J. (1995). (Ed.) *The Degree of Knowledge*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Tubbs, N. (2014). Humanitas, Metaphysics and Modern Liberal Arts. *Educational Philosophy and Theory*. 46(5), 488-498.

포스트휴머니즘 교육에 대한 비판적 고찰 -비에스타(Biesta)와 마리탱(Maritain)의 논의를 중심으로-

A Study on Critical Posthumanism Education: Focusing on the Discourse of Biesta and Maritain

홍지희 (경민대학교)

논문초록

본 연구의 목적은 비에스타와 마리탱의 논의를 중심으로 최근 포스트휴머니즘 교육 담론을 비판적으로 고찰함으로써 비판적 포스트휴머니즘에 대한 하나의 교육적 관점을 제안해보는 데에 있다. 이를 위해 비에스타의 포스트휴머니즘 교육 아이디어와 논의와 관련된 주요 논의와 개념들을 이론적이고 철학적으로 분석하고 고찰해 본다. 비에스타와 마찬가지로, 모더니즘을 비판하면서 종교적-철학적 인간관에 비추어 마리탱이 제시한 휴머니즘 논의를 살펴봄으로써 마리탱의 관점이 또 다른 비판적 포스트휴머니즘 논의로 성립 가능한지를 탐색한다. 비에스타의 휴머니즘에 대한 이해는 휴머니즘의 본래적 의미를 축소하거나 오해하게 만들 소지가 있다는 점, 그가 포스트휴머니즘 관점에서 제안하는 칸트의 근대 주체성에 대한 비판이 다소 불완전하다는 점, 마리탱의 '인격' 개념을 중심으로 하는 다원주의적 세속사회 속에서의 '통합적 휴머니즘' 논의는 비에스타의 한계를 극복하는 비판적 포스트휴머니즘 교육이론으로서의 정립 가능성을 가진다는 점이 드러날 것이다.

주제어: 비판적 포스트휴머니즘, 비에스타, 마리탱, 주체성, 인격

기독교 세계관 개념을 재정의하기 : 세계관을 몸으로 살아내기 위하여*

Redefining a Christian Worldview

김기현 (Kihyun Kim)**

ABSTRACT

This paper seeks to redefine the concept of a Christian worldview by transitioning from a primarily intellectual framework to a more embodied and practical understanding. Traditionally, discussions around Christian worldview have focused on cognitive and philosophical perspectives, often neglecting the integration of belief with daily practice. This paper critiques that approach, arguing for a holistic understanding where belief and action are unified.

Drawing from Richard Middleton and Brian Walsh's four fundamental questions, this study proposes that a Christian worldview is not merely a set of beliefs but a lived commitment. Integrating insights from James K.A. Smith, the paper highlights the importance of practices, rituals, and desires in shaping worldview. Smith emphasizes that humans are not only thinkers but also desiring beings whose actions are shaped by embodied practices, making worldview both intellectual and practical.

Additionally, the paper warns of the danger of reducing a Christian worldview to ideology, which can lead to rigidity and dogmatism. To avoid this, the paper calls for constant self-reflection and an ongoing reinterpretation of the Christian worldview to remain biblically grounded and relevant in addressing contemporary societal issues. By embodying a worldview that informs both thought and practice, Christians can more effectively engage with the world and contribute to personal and communal transformation.

Key Words : Abraham Kuyper, Son Bongho, Middleton & Walsh, James Sire, James K. A. Smith.

* 2024년 8월 2일 접수, 8월 26일 최종수정, 9월 1일 게재확정

2024년 기독교학문연구회 춘계학술대회 발표 논문을 수정·보완한 것임.

** 한국침례신학대학교(Korea Baptist Theological University/Seminary) 신학과 종교철학 및 윤리 교수, 대전 유성구 북유성대로 190, nonfoundation@kbtus.ac.kr

I. 여는 말

한국의 기독교 세계관 운동은 40년에 걸친 역사를 갖고 있다. 비록 실패와 실수에 대한 비판이 있고, 어떤 기대도 품지 않는 무관심도 널리 퍼져있다. 그러나 사회 변혁과 교회 갱신이라는 두 마리 토끼를 잡으려는 열정과 사회와 교회에 대한 애정은 운동을 지속하는 힘이다. 유통기한은 아직 끝나지 않았다. ‘창조, 타락, 구속’이라는 하나님 나라의 이야기라는 골격은 수정이나 재해석이 필요하지만, 그 근본적인 정당성은 계속 유지될 것이다.

그런 점에서 세계관은 용도 폐기가 아니라 용도 변경의 지혜가 필요하다. 용도를 고수하는 보수적인 자세는 현재의 위기와 무관심을 해결하는 데 성공할 것 같지 않다. 반대로 용도 폐기론은 급진적인데, 회의적인 사람들에게 호소력은 있을 것이다. 그러나 용도 폐기론은 목욕물 버리면서 아이까지 내버린다. 여전히 사회 변혁과 교회 갱신은 변함없는 쏫대이다. 때문에, 단순히 인테리어 정도를 고치는 수준이 아니라, 기본 뼈대는 남겨두고 나머지는 모두 뜯어고치는 재건축에 가까운 리모델링을 해야 할 때다.

수정해야 할 것은 다음 두 가지이다. 첫째, 한국적 문제 상황에 대한 분석이 실패했다. 둘째, 창조의 선함을 지나치게 강조한 나머지 사회 구조악을 간과했다. 전자는 이원론이 아니라 혼합주의가 성경적으로나 현실적으로 타당한 문제 상황임을 인정할 것을 요구하는 반면, 후자는 구조와 방향도식을 정사와 권세 도식으로 개정할 것을 요청한다. 이 접근 방식을 통해 세계관은 성경적으로 충실하고 상황에 적절하게 될 것이다.

이를 위해 먼저 세계관의 개념 자체를 재정의하는 것에 시작한다. 세계관 개념이 너무 주지주의적(Sire, 홍명룡 역, 2007b ; Smith, 박세혁 역, 2016)이어서 이론과 실천의 통합을 방해한다. 애초에 세계관은 세계를 설명하기 위한 것 이상으로 하나님의 원대한 비전에 따라 세상을 변화시키고자 했다. 과거의 개념은 논리 정합성(coherence)에만 치우친 인상을 남겼다. 그러다 보니 현실 적합성(relevance)이 떨어지는 면이 없지 않다.

그러므로 이 글에서는 세계관을 ‘세계를 보는 눈’보다는 ‘세계를 사는 몸’으로 재정의할 것을 제안한다. 눈은 몸의 일부이고, 몸이라는 맥락에서 자리한다. 눈이 인지와 생각과 연결된다면, 몸은 행동과 실천과 연결된다. 눈이 ‘본다’(see)와 연결된다면, 몸은 ‘한다’(do)와 매칭된다는 점에서 용도 확장이자 심화이다.

이 글은 세계관에 대한 기존의 이해를 계승하면서도 비판한다. 이를 위해서 리처드 미들톤(Richard Middleton)과 브라이언 왈쉬(Brian Walsh)의 네 가지 세계관적 질문을 사용하려 한다. 그들은 세계관을 궁극적으로는 신앙의 결단으로 본다. 그 결단을 결정하는 네 가지 근본 질문은 다

음과 같다. “나는 누구인가?” “나는 어디에 있는가?” “무엇이 잘못되어 있는가?” 마지막으로 “그 치료책은 무엇인가?”이다(2007: 41).

톰 라이트(Tom Wright)는 톰 라이트는 세계관과 내러티브를 연결하고, 두 사람의 네 질문을 자신의 신학을 전개하는 유용한 틀로 활용한다(박문재 역, 2023: 227). 그는 질문의 주체인 ‘단수’(I)를 ‘복수’(we)로 확장하였다. 네 가지 질문은 세계관을 가장 잘 반영하는 것인 동시에 확장성이 있다는 것을 보여준다. 이 글에서 이 질문은 세계관을 비판적으로 검토하는 도구가 될 것이다. 이제는 세계관 자신을 반성하기 위한 질문으로 활용한다.

가장 위험한 적은 외부가 아니라 내부이고, 바로 그 자신인 법이다. 기독교 세계관에 대한 가장 큰 위협은 모더니즘이나 상대주의와 같은 외부 세력이 아니라 내부 세계관 자체 내에 있다는 것을 인식하는 것이 중요하다. 이러한 질문을 우리의 세계관에 적용하고 엄격한 자기비판을 포용함으로써 기독교 세계관은 의미 있고 적절한 운동으로 남을 수 있다.

따라서 우리의 질문은 다음과 같다. “기독교 세계관은 무엇인가?” “기독교 세계관은 어디에 있는가?” 그리고 “기독교 세계관은 무엇이 잘못되었는가?” 마지막으로 “기독교 세계관의 해결책은 무엇인가?”

II. 우리는 누구인가?

미들톤과 왈쉬는 “나는 누구인가?”라는 물음을 “인간의 본성과 사명과 목적은 무엇인가?”를 묻는 것(1987: 41)라고 하였고, 저것을 이야기로 표현하는 톰 라이트는 이렇게 답한다. “우리는 창조주의 형상을 따라 지음 받는 사람들이다.”(Wright, 박문재 역, 2003: 227) 미들톤과 왈쉬가 개인에 초점을 맞춘다면 톰은 더 넓은 신학적 관점을 반영하여 공동체적 인간성을 강조한다. 이러한 구별은 “세계관이란 무엇인가?”라는 질문으로 이어진다. 나/우리는 누구인가?

세계관을 처음 공부할 때 질문했던 것이 생각난다. 일상적인 선택, 예를 들어 음식에 대한 선호와 같은 것이 세계관과 관련이 있는지에 대한 질문이 제기되었다. 예컨대, 자장면이나 짬뽕이나, 요즘 말로 하면 탕수육을 먹을 때 ‘부먹 대 짬뽕’(소스를 탕수육에 부어서 폭 담궈서 먹느냐 아니면 소스에 찍어 먹느냐는 개인적 선호의 문제) 사이의 선택도 세계관과 관련되느냐를 두고 물었고 질문을 받기도 했다.

그런 선택은 세계관의 포괄적이고 기초적인 틀에 비추어보면, 사소한 것이다. 손봉호는 세계관이 다루는 궁극의 문제들이 무엇인지를 명쾌하게 정리한다.

세계관은 돈이나 쾌락, 국가, 결혼, 교육, 도덕, 고통이나 전쟁, 사회계급, 자연, 역사, 예술, 학문, 종교, 교회, 특히 하나님에 대해서 어떻게 생각하느냐 하는 문제들에서 차이가 분명히 드러난다.”(손봉호, 2023: 21)

삶의 많은 측면이 세계관과 연관되지만, 모든 것이 세계관으로 설명될 수는 없다는 점을 인식하는 것이 중요하다. 모든 것을 세계관으로 본다고 해서 모든 것이 세계관일 수는 없다. 이는 세계관으로의 과도한 환원이다.

세계관이라는 단어의 한자 ‘관’(觀), 영어 ‘뷰’(view), 독일어 ‘안샤우ング’(Anschauung)은 모두 기본적으로 ‘보는 행위’를 의미한다. 어떤 사물이나 사람을 바라보는 시각적 현상이다. 하지만, 이는 ‘봄’에는 바라보는 관찰자의 관점도 포괄한다. 그래서 특정한 한 관점에서 본다는 것이고, 모든 사람은 있는 그대로의 사물이 아닌 자신의 자리에서, 자신만의 관점으로 재구성하고 해석한다.

이런 의미에서 모든 사람은 삶을 이해하고 탐색하는 데 사용되는 고유한 틀인 세계관을 소유하고 있다. 기독교 세계관이 불필요하거나 관련성이 없다는 주장조차도 세계관의 표현이다(Sire, 홍병룡 역, 2007b: 48). 세상에 대한 우리의 이해는 우리가 인식하든 못하든, 우리의 세계관이 일관성이 있든 없든 우리 개인의 관점을 통해 필터링을 거친다.

세계관적 존재로서 인간의 이러한 고유한 본성은 지각이 언어보다 앞선다고 주장하는 미술 평론가 존 버거(John Berger)에 의해 뒷받침된다. 그는 “말보다 먼저 보는 행위가 있다”고 말한다(Berger, 최민 역, 2012: 9). 우리는 언어를 통하지 않고는 사고할 수 없으며 심지어 회화적 이미지를 사용한다고 할지라도 언어적 틀을 사용하지 않고는 상상하기 어렵다. 인간은 본질적으로 언어적 존재이지만, 세상에 대한 우리의 비전은 언어가 우리의 이해를 구축하는 토대를 형성한다. 따라서 우리는 시각과 언어의 매개를 통해 세상을 인식하고 해석한다.

보는 행위는 단순한 물리적 인식을 넘어 확장한다. 그것은 선택적이고 사회적으로 구성된다. 우리의 비전은 물리적 시선의 제약을 받지만, 사회적 규범에 영향을 받은 재구성과 해석을 통해 형성된다. 사람의 세계관은 문화, 지역 사회, 가족의 영향을 많이 받는다. 세계관은 특정한 문화나 그가 속한 공동체, 특히 가정의 영향이 지대하다.

미들턴과 왈쉬는 동양과 서양 사회의 자녀 양육 차이와 같은 문화적 관행을 통해 이를 설명한다(Middleton & Walsh, 황영철 역, 1987: 11). 손봉호는 같은 지역이나 가문 출신의 개인들이 비슷한 세계관을 공유하는 경우가 많다는 점을 지적하며 공유된 경험과 소통을 기본으로 강조한다. 따라서 세계관은 순전히 개인이라기보다는 본질적으로 공동체적이며 문화적이다(손봉호, 2023: 25). 그가 속한 사회에 따라 세계관은 형성되고 달라지곤 한다.

그러므로 보는 행위와 사는 행위는 분리될 수 없다. 보는 것은 행하는 것과 같고, 눈은 몸과 같다. 즉, 봄(seeing) = 함(doing), 눈(eye) = 몸(body)이라고 공식으로 만들어도 무방하다. 이러한 행위를 분리하는 것은 피를 흘리지 않고 살을 자르는 일과 다르지 않다. 전체가 부분의 합보다 크듯이, 몸도 존재 전체를 포괄한다. 몸 없이는 눈이 있을 수 없지만 눈 없이도 몸이 존재할 수 있다는 것은 세계관이 사람 전체에 구현되어 있음을 나타낸다. 그렇기에 세계관은 몸이다.

레슬리 뉴비긴(Leslie Newbigin)의 통찰력은 이 글의 관점을 확증해 준다. 그는 고린도전서 12장에 나오는 바울의 설교를 인용하여 “눈만 가득하면 그건 몸이 아니다”(Newbigin, 홍병룡 역, 2007a: 425)고 말한다. 교회는 많은 지체로 구성되어 있는데, 눈, 귀, 코, 입 등 한 부분에만 집중하고 다른 부분은 무시하는 것이 전체를 왜곡한다. 각 지체는 필수적이지만 그 어느 것도 몸 전체를 대표할 수는 없다.

이 원칙은 세계관에 적용된다. 세계관은 세상을 인식하는 ‘눈’ 역할을 하면서도, 동시에 몸 전체를 이루는 중요한 구성 요소이다. 신국원은 세계관을 안경에 비유하지만, 세계관은 눈이라고 말하는 것이 더 적절하다. 안경은 단지 시력을 좋게 할 뿐이다. 눈이 없는데 안경이 필요할 리 만무하다. 더욱이 세계관은 단지 시각의 문제가 아니라 몸 전체를 아우른다. 보는 것은 신체의 기능과 분리될 수 없다. 마찬가지로 세계관은 단순한 인식을 넘어 우리가 세상에서 살아가는 방식이다. 세계관은 일차적으로 ‘세계를 바라보기’이지만, 큰 맥락에서 보면, ‘세계를 살아내기’이다.

마가복음은 세계관을 제자도로 이해하는데 탄탄한 성경적 토대를 제공한다. 마가는 시각 장애인이 눈을 뜨는 두 개의 사건을 의도적으로 배치한다. 첫 번째 사건 이후(막 8:22-26) 베드로의 신앙 고백(막 8:27-30)으로 시작해서 우리 주님의 십자가 고난에 관한 세 번의 예고와 제자들의 영적 무지와 오해, 불순종이라는 반응으로 이야기는 전개된다. 두 번째 눈 뜬 사건(막 10:46-52) 이후로 마침내 예수는 예루살렘에 입성하여 고난받으시고 부활한다. 이 구조는 영적 통찰력과 행동을 통한 신앙의 구체화 사이의 연관성을 강조한다.

제자들은 마치 눈먼 사람들처럼 예수님을 육체적으로 보았지만, 진정으로 그분을 인식하지 못했다. 벳새다에서 치유 받은 사람은 시력을 단번에 즉각 회복하지 않았다. 그의 눈은 2회에 걸쳐 치유되었다. 이는 제자들이 십자가에서 죽으러 가는 예수를 제대로 이해하지 못할 것이나, 점차 깨닫게 될 것을 암시한다.

반면에 예수께서 예루살렘에 입성하실 때 눈을 뜨게 된 바디매오는 이러한 영적 각성을 상징한다. 눈을 뜨자마자 예수를 보고, “그는 예수가 가시는 길을 따라 나섰다.”(막 10:52, 새 번역). 그러므로 눈으로 예수님을 본다는 것은 몸으로 예수님을 따른다는 뜻이다. 이는 다음과 같은 질문을 제기한다. 우리는 누구인가? 우리는 영적으로 눈먼 제자들이다. 지금 우리는 누구인가? 우리는 눈으로

보고 몸으로 따르는 제자이다.

III. 우리는 어디에 있는가?

우리는 모두 어떤 형태로든지 특정한 세계관을 갖고 있다. 그 세계관은 우리가 속한 공동체 안에서 형성된다. 보는 행위, 즉 세계관을 소유하는 행위는 본질적으로 삶에서 우리의 위치와 연결된다. 버거가 말했듯이 “보는 행위는 우리가 어디에 있는지를 결정해 준다.”(Berger, 최민 역, 2012: 9) 따라서 우리의 세계관을 이해하려면 “나는 어디에 있는가?”라는 질문이 필요하다. 그리고 “우리는 어디에 있는가?”

미들톤과 왈쉬는 “나는 어디에 있는가?”를 탐구한다. 세계의 본성과 그것이 우리와의 관계에 어떻게 관련되는지를 다룬다(Middleton&Walsh, 황영철 역, 1987: 41). 톰 라이트는 세상을 이원론적으로 보는 영지주의와 세상을 신과 동일시하는 범신론을 대조한다(Wright, 박문재 역, 2003: 227). 본 논문은 이 질문을 세계관의 관점에서 재해석한다. 만약 우리가 세계관을 가진 개인으로 정의된다면, 우리는 또한 세계관을 형성하는 공동체 내에 살고 있다.

세계관은 공동체를 통해 형성되고, 개별적으로 만들어지기보다는 문화를 통해 전달된다(신국원, 2005: 49). 세계관에 대한 논의는 종종 개인의 지각 틀에 초점을 맞추지만 이를 형성하는 공동체적 맥락을 간과한다. 특히 교회 공동체는 기독교 세계관의 토대이다. 그렇기에 기독교적인 세계관은 본질적으로 공동체, 곧 교회 공동체적이다(신국원, 2005: 30).

일본과 캐나다의 유아 목욕 관행에 대한 미들톤과 왈쉬의 비교는 세계관과 생활 방식에 대한 공동체의 중요한 영향을 보여준다(Middleton & Walsh, 황영철 역, 1987: 19-21). 세계관을 이해하려면 인지적 틀과 공동체 사이의 상호 관계를 인식해야 한다. 각각은 서로를 형성하고 서로에 의해 형성된다. 따라서 그가 속한 공동체를 이해하면 공동체의 세계관과 관행에 대한 통찰력을 얻을 수 있다.

기독교 세계관을 채택하는 것은 관점을 바꾸는 것뿐만 아니라 기독교 공동체의 일원이 된다는 의미이다. “우리의 가치관과 세계관은 우리가 속한 공동체의 상황에 의해 주조된다. 그리스도인은, 자신의 가치관을 강화해 주는 공동체의 일원이 되지 않고서는, 사회 속에서 기독교적 가치관을 유지할 수도 없거니와 살아남을 수도 없다.”(Synder, 권영석 역, 2005: 162) 그가 어느 공동체에 속했는지를 보면, 그의 세계관을 더 잘 이해할 수 있다.

알빈 플란팅가(Alvin Plantinga)는 기독교 철학자가 된다는 것은 공동체에 참여하고 그에 따라

자신의 생각과 행동을 형성하는 것을 의미한다고 주장하면서 세계관의 공동체적 성격을 예시한다. 그는 다음과 같이 말한다. “기독교 철학자는 명시적으로 그리고 의식적으로 자신을 기독교 공동체의 일원으로 (그리고 기독교 지성인 공동체의 일원으로) 생각해야 한다는 것이다.”(Plantinga, 양성만 역, 2006: 180) 그리스도인은 다양한 공동체에 속할 수 있지만, 그들의 주요 정체성은 기독교 공동체에 뿌리를 두어야 한다.

우리는 의지적으로 노력해야 하지만, 공동체 안에서 자연스럽게 생각하는 법을 터득한다. 스탠리 하우어워스(Stanley Hauerwas)는 기독교 윤리가 근본적으로 “우리가 보는 것을 돕는 데 있다”고 주장하면서 이 아이디어를 강화한다. 그는 또한 비전은 단지 관찰에 관한 것이 아니라 하나님의 이야기에 따라 신실하게 살려고 노력하는 공동체의 일원이 되기 위한 훈련된 실천이 필요하다고 설명한다(Hauerwas, 홍종락 역, 2021: 91-92).

따라서 우리는 공동체의 렌즈를 통해 세상을 인식하는 법을 배운다. 분리되고 객관적인 관점이 우월하다는 개념은 그 자체로 주관적인 입장이며 종종 보편적인 것으로 오해하곤 한다. 실제로 세상에 대한 이해는 본질적으로 우리가 속한 공동체에 의해 만들어진다. 우리는 모두 특정한 공동체 안에서 자연스레 세상을 보는 법을 익힌다(Nisbet, 최인철 역, 2004).

하지만 모든 동양인과 서양인이 같은 방식으로 사물을 연관 짓지 않는다. ‘대개’ 그렇다. 또는 ‘대다수’가 그러하다. 공동체는 개인의 세계관을 완전히 규정하지 않으며 모든 구성원의 세계관을 대표하지도 않는다. 예를 들어, 동양인과 서양인의 관점을 비교한 연구에서 서양인은 동물을 연관시키는 경향이 있지만, 아시아인은 원숭이를 바나나와 연관시키는 경향이 있어 세계관의 차이를 보여준다. 그러나 동일 문화권 내의 모든 개인이 똑같이 생각하지 않는다. 성급한 일반화는 대부분에 적용되지만 모든 사람이 그런 것은 아니다.

그리스도인들은 교회 공동체를 통해 세계관을 형성하고 발전시키지만, 실제로는 다른 방식으로 살아갈 수도 있다. 바로 이 지점이 기독교 세계관이 문제 삼는 사회 변혁과 교회 갱신이 문제점으로 떠오른다. 그런데도 사회적 상호작용, 언어 습득, 교육을 통해 개인은 유사한 사고 및 행동 패턴을 발전시킨다는 것은 분명하다.

IV. 무엇이 잘못되었는가?

누구나 세계관을 갖고 있으며, 자신이 속한 공동체의 세계관을 몸에 익힌다. 그러나 이러한 세계관은 세상을 효과적으로 변화시키기 위해 내부 자기 성찰과 다양한 세계관을 가진 외부 참여가 모

두 필요하다. 그러므로 기독교 세계관이 잘못을 검토하는 것은 필수적이다.

미들턴과 왈쉬는 “무엇이 잘못되었는가?”라는 질문에 대한 대답으로 ‘악’이라고 한다. (Middleton & Walsh, 황영철 역, 1987: 41). 악은 자신을 이해하는 것을 방해하고, 집 떠나는 탕자처럼 자기 자리를 벗어나는 것이다. 톰 라이트도 이에 동의하며 악을 하나님의 창조물에 대한 반역으로 묘사한다. 그는 이원론과 일원론을 모두 거부하며, 세상에 대한 완전한 이해를 제공한다고 주장하는 부분적이거나 잘못된 진리 주장에 저항할 것을 촉구한다(Wright, 박문재 역, 2003: 227).

1. 세계관은 이데올로기인가?

그렇다면 기독교 세계관 논의의 문제는 무엇인가? 세계관에 대한 논의는 여러 가지 비판에 직면해 있다. 지지자들은 성경적 기초를 주장하지만, 종종 성경의 전체 이야기를 반영하지 못하여 선교적 초점이 부적절하다는 비판을 받는다. 이러한 비판은 어느 정도 타당하지만, 세계관의 근본적인 문제를 다루지는 않는다(김기현, 2024: 77-80). 이러한 단점은 얼마든지 보완할 수 있지만, 문제의 핵심은 건드리지 못한 채 남아 있다.

세계관의 이데올로기적 성격은 중요한 관심사이다. 칼 바르트(Karl Barth)는 세계관의 필요성을 인식했지만, 그 잠재적 위험에 대해 강력하게 경고했다(Barth, 윤웅진 역, 2016). 김진혁(2023)에 따르면, 바르트는 세계관을 갖는 것은 인간에게 불가피하지만, 그것이 파괴적인 이데올로기로 진화할 가능성에 있다고 주장했다. 바르트의 비판은 제2차 세계 대전 중 특히 나치의 잔혹 행위에 대한 대응이었다. 전쟁 후에도 그는 공산주의와 자본주의 사이의 이념적 양극화를 보면서 세계관의 위험성을 일관되게 경고했다.

바르트에게는 신학과 세계관은 인간의 이론과 이념을 초월하는 하나님의 은혜의 복음과 구원의 현실에 기초해야 한다. 모든 관점을 제거하는 것은 불가능하지만, 이러한 관점은 하나님의 은혜의 틀과 일치해야 마땅하다. 바르트의 비판을 빌려 김진혁은 세계관이 때와 장소를 막론하고 쉽게 전체주의적이고 이념적으로 변할 수 있다고 한다. 이 주의 사항은 오늘날에도 여전히 유효하다.

바르트와 김진혁의 주장에 대한 반응은 긍정적이면서도 조심스럽다. “예 그러나 아니오.” 세계관은 이론적으로나 실제적으로나 자기 폐쇄적이고 완결적인 이념으로 전락한다. 신칼뱅주의 전통의 카이퍼(Kuyper)와 제임스 오르(James Orr)와 같은 영향력 있는 인물들은 총체적인 세계관을 추구하는데, 그 총체성 추구가 이념으로 변질될 위험이 있다. 그러므로 세계에 대한 총체적 해명을 지향하는 세계관은 이미 내재적으로 이념화의 가능성을 안고 있다.

실천적인 차원에서도 이념화의 문제를 갖고 있다. 수십 년 동안 기독교 세계관론자들은 교회와

신자를 향해서 교회 안에만 머물러 있지 말고, 변화산 위에서 아래로 내려가자고 줄곧 외쳐왔다. 이 외침에는 총론만 있고 각론만 난무한다는 비판도 있었지만, 더 뼈아픈 대목은 기독교 세계관의 운동의 한 결과물이 광화문의 전광훈이지 않을까?

그러나 이 글은 “아니요”라고 주장한다. 그 근거는 다음과 같다. 먼저, 한국 기독교 세계관 운동의 선구자인 손봉호의 주장이다. 그는 세계관이 이데올로기로 변질될 위험을 깊이 인식하며, 그 문제를 지속적으로 강조했다. 그는 초기 저작 『현대정신과 기독교 지성』에서 마르크스주의와 해방신학, 민중신학의 이념적 성격을 비판적으로 고찰했다. 한국의 세계관 운동은 처음부터 세계관이 이념화될 가능성을 자각하고 있었다.

두 번째로 세계관을 든든히 받치는 세 솔밭 중 하나인 ‘타락’(Fall)이 있기 때문이다. 하나님의 창조의 본질적인 선함을 인정하면서도 그것의 부패성을 인정하는 세계관은 또한 부패에 대한 그 자체의 민감성을 갖고 있다. 이미 오래전에 밥 하우즈바르트(Bob Goudzwaard)의 『현대·우상·이데올로기』(1987)는 우리 생각과 관점이 언제든지 우상이 된다고 경고하였다.

마지막으로 미들턴과 왈쉬의 생각이다. 그들은 포스트모던적 맥락에서 기독교 세계관을 탐구하면서 기독교가 전통적인 메타 내러티브와 다르다고 주장한다(Middleton & Walsh, 김기현·신광은 역, 2007). 작은 이야기를 배제하거나 채택하는 제국주의적이고 전체주의적인 메타 내러티브는 특히 소외된 사람들에 대한 폭력과 억압을 초래하는 경우가 많다. 성경은 이집트, 바벨론, 로마와 같은 제국에 대한 비판과 대안의 역할을 하는 동시에, 하나님의 창조 전체를 포괄하는 메타 내러티브로도 기능한다.

따라서 억압받는 사람들의 고통에 대한 성경의 민감성과 야웨에 대한 믿음에 대한 강조는 반전체주의적인 메타 내러티브를 조장한다. 두 사람은 “성서는 반전체주의적이고 반이데올로기적인 책으로 재규정”되어야 하고 결론짓는다(Middleton & Walsh, 김기현·신광은 역, 2007: 217). 하나님의 구원 행위와 인류의 응답은 본질적으로 이념에 반대되어야 하며, 폭력과 억압이 아닌 평화와 은혜라는 반이데올로기를 구현한다.

2. 세계관은 성경적이고 현실적인가?

세계관을 이념화하는 것이 주요 문제가 아니라면, 기독교 세계관의 붕괴를 위협하는 것은 무엇일까? 미들턴과 왈쉬(Middleton & Walsh, 황영철 역, 1987: 43-46)는 현실성, 내적인 통일성, 개방성 등등 세계관 평가의 기준으로 제안한 바 있다. 현실성은 세계관의 외부와 관련된 것으로 현실을 설명해 내는 세계관의 능력이다. 내적 통일성, 곧 논리적 일관성은 세계관 내부에 요구되는 덕목이다.

세 번째는 다른 세계관으로부터 학습할 수 있는 능력에 대한 개방성을 가리킨다.

이 글은 특별히 앞의 두 가지 요건을 주목한다. 기독교 세계관은 성경과의 논리 일관성과 현실 적 합성이라는 두 가지 필수 기준을 충족해야 한다. 기독교 세계관의 성공 여부는 그것이 진정으로 성경적인지, 세상을 효과적으로 설명하는지에 달려 있다. 성경적이고 현실적인 세계관은 세상을 변화시키고 교회를 새롭게 할 잠재력이 있다. 그러나 현재의 담론은 종종 이러한 기준을 적절하게 다루지 못하여 성경적이지도 현실적이지도 않은 기독교 세계관이 되었다.

첫째, 기독교 세계관은 성경적인가? 창조, 타락, 구원에 대한 메타 내러티브를 제시하지만, 특히 이원론이 아닌 혼합주의를 피하는 데 있어서 어려움에 직면해 있다(김기현, 2022). 성경은 세상과 분리된 사람들을 비판하지 않고, 오히려 세상에 순응하는 사람들을 불러내는 일관된 이야기이다.

여기서 한 가지 질문을 해 보자. 이원론이 문제이고 교회가 세상과 분리되어 있다면 출애굽을 어떻게 설명할 수 있을까? 모세는 왜 이집트를 변화시키기보다는 탈출을 선택했을까? 에스라와 느헤미야가 가나안으로 돌아가는 동안 에스더는 페르시아 궁정에 남아 있었던 이유는 무엇일까? 에스라와 느헤미야는 페르시아를 변화시키는 것을 포기했는가? 기독교 세계관에 따르면 모세와 에스라는 이원론자인가? 양쪽을 모두 설명하는 대안은 없는가?

다음 질문을 다루어보자. 기독교 세계관은 현실적인가? 현실성의 문제는 본질적으로 성경적 이해와 깊이 결부되어 있다. 성경은 이원론이 아닌 혼합주의에 초점을 맞춘다고 했다. 그렇다면 성경으로 우리 현실을 독해한다면, 기존의 논의와 전혀 다른 세상이 보인다. 한국교회는 세상과 구별할 수 없고, 오히려 세상 보다 못한 공동체가 되었다는 슬픈 현실에 눈을 뜨게 된다. 성경적으로도 현실적으로도 혼합주의가 극복해야 할 대상이다.

현실적인 것은 성경적인 것과도 연루되어 있다. 우리 현실에서는 개인의 도덕성보다는 구조적 악이 사회를 죄, 폭력, 부패의 순환으로 몰아넣는다. 그러나 일부 기독교 세계관은 구조적 악을 창조의 본질적인 선함으로 잘못 간주하여 체계적 불의를 다루기보다는 개인의 죄에 초점을 맞춘다. 그렇게 함으로써 현대 사회에서 자행되는 커다란 구조적 악과 구조적 모순보다는 개인의 죄와 악에 민감한 신앙 체계로 비튼다.

예를 들어 보자. 노동조합과 노동 운동을 청소년기부터 교육하는 나라가 있다. 한때나마 그곳은 이상적인 나라이었다. 그 나라를 소개하는 강사에게 수강생은 손을 들고 묻는다. 그런데 왜 그 나라의 회사가, 그 나라의 사장이 왜 우리나라, 우리 회사에서는 반대로 하지요? 강사의 대답은 이랬다. “여기는 그래도 되니까.” 드라마 ‘송곳’의 한 장면이다.

구조를 어떻게 설계하느냐에 따라서 같은 회사와 사장이 지킬 박사가 언제든 하이드 씨의 얼굴로 나타난다. 인간 본성의 문제와 함께 구조악을 건드리지 않으면, 구조의 마성적 힘을 인식하지 못하

면, 창조물의 선함에 관한 주장이 악의 무시무시한 파괴적 힘을 간과하고 개인을 완전히 뛰어넘는 사회 구조의 권능을 약화한다. 그러므로 성경적이면서도 현실적인 기독교 세계관이 되기 위해서는 이원론에서 혼합주의를 비판의 과녁으로 설정할 것(김기현, 2022)과 구조와 방향 도식을 정사와 권 세로의 전환(김기현, 2024)을 이루어내야 한다.

V. 해법은 무엇인가?

그렇다면 우리는 어떻게 해야 하는가? 기독교 세계관의 진정한 본질을 구현하려면 어떤 변화가 필요한가? 미들턴과 월쉬가 “치료책은 무엇인가?”를 물었을 때. 그들은 본질적으로 “나는 어떻게 구원을 발견하는가?”라고 묻는다(Middleton & Walsh, 황영철 역, 1987: 41). 톰 라이트는 창조주에 대한 인간의 반역으로 타락한 것을 회복시키기 위해 피조물 안에서 일하시는 하나님, 예수, 성령께 해결책이 있다고 말한다.

기독교 세계관 내의 문제를 해결하려면 우리는 그 개념을 재고하고 아브라함 카이퍼가 말한 “생활 체계로서의 세계관” 또는 제임스 스미스가 말한 제자도를 형성하는 예전적 실천을 제안한다. ‘눈으로 세계를 바라보기’를 ‘몸으로 세상을 살아내기’로 재규정하자는 것이다. 먼저 앞엿것을 보자.

1. 주지주의는 해법이 아니다.

성경적 세계관은 관점의 변화뿐만 아니라 삶의 변화도 강조한다. 그리스도를 아는 것은 그리스도를 따르는 것이며, 그분이 걸으신 길을 걷는 것이다. 기독교 세계관의 핵심은 예수님처럼 사는 일이다. 이는 예수님을 따르는 것이 관점과 삶의 변화를 모두 포함한다는 것을 의미한다. 예수를 따르는 것은 세상과 다른 방식으로 산다는 것이다. 즉, 세상을 다르게 살기이다. 예수를 주로 고백하는 것은 방향의 전환이며 삶의 방식을 갱신하는 일이다.

그러나 현재의 세계관은 실제적인 기독교 생활보다 지적 이해를 우선시하는 경우가 많다. 대표적인 교재들은 세계관을 다음과 같이 정의한다. “한 사람이 사물들에 대해 가진 기본적 신념들의 포괄적인 틀,”(Wolters, 양성만·홍병룡 역, 2007)이라든가, “이 세계의 근본적 구성에 대해 우리가 (의식적으로든 무의식적으로든) 견지하고 있는 일련의 전제,”(Sire, 홍병룡 역, 2007b) 또는 “세계관은 인식의 틀이며 사물을 인지하는 방식.”(Middleton & Walsh, 황영철 역, 1987)이라고 한다. 이러한 개념 정의는 결국 지식에 강조점을 둔다. 일련의 세계관 정의에 따르면, 예수를 아는 지식이 예수를

따르는 실천에 앞선다. 원하든 원하지 않았든 간에 그 삶을 따라 생활하는 것의 중요성을 간과한다.

세계관은 제자도와 일치하지만 제자도는 더 넓은 범위를 포괄한다. 이는 세계관 = 제자도, 또는 세계관 < 제자도로 표현할 수 있겠다. 반대로, 전통적인 관점은 세계관 > 제자도를 가정하고 실천보다 이론을 강조한다. 그러나 최태연(2003)이 지적한 바와 같이 기독교 세계관 운동은 언제나 단순히 이론적 틀을 확립하기보다는 실천적 적용을 지향해 왔다.

세계관이 실천을 촉발하지 않으면, 추상적인 지적 활동에 그칠 위험이 있다. 개인의 변화가 부족한 것은 세계관 교육이 부족하거나 세계관이 다르기 때문이 아니라 기독교 세계관을 일관되게 실천하지 못하기 때문이다. 기독교 세계관은 일곱 가지 이론적 질문에 대한 일관된 대답을 넘어서 그러한 믿음을 반영하는 삶을 사는 것으로 정의되어야 한다.

물론 세계관은 철학과 다르지만, 그 지적 성격은 피할 수 없다. 아더 홈즈(Arthur Holmes)의 『기독교 세계관』(1985) 및 제임스 사이어의 『기독교 세계관과 현대사상』(2007)과 같은 많은 세계관 책은 교회 갱신이나 사회 변혁을 위한 지침서라기보다는 철학에 대한 입문서로 읽혀진다. 사이어가 제기한 일곱 가지 질문은 세계관의 철학적 뉘앙스를 강화하며, 이러한 텍스트가 실제 적용보다 지성주의를 우선시한다는 것을 암시한다. 이 텍스트들은 교회 갱신과 사회 변혁을 위한 학습이 아니라, 학습을 위한 학습이 되었다.

사실 이 부분은 세계관 진영 내에서 자기 반성적 결과물이 있다. 필자의 문제의식과 마찬가지로 사이어는 세계관 개념을 재정의하자고 말한다. 자신의 세계관 이해가 주지주의적이었음을 실토한다. 자신을 비롯한 세계관의 개념 정의가 ‘일련의 명제 혹은 신념이란 인상을 준다’는 것을 인정한다. “내가 『기독교 세계관과 현대사상』을 쓸 때만 해도 세계관을 그런 개념으로 이해했었다.”(Sire, 홍병룡 역, 2007b: 127) 동일한 책에서 한 번 더 고백한다. “내가 쓴 『기독교 세계관과 현대사상』은 모두 세계관을 일차적으로 지적인 견지에서 묘사하고 있다.”(2007b: 141)

사이어가 초기 세계관 논의에 직접 참여했다면, 2세대 신학자 제임스 스미스는 ‘지성주의’를 이전 세대의 세계관 담론의 핵심 이슈로 파악했다. 그는 여전히 주로 사상과 신념에 초점을 맞추고, 인간을 지나치게 지성적이거나 인지 중심적인 이해를 고수하는 지배적인 세계관을 맹렬히 비판한다. 그동안의 세계관은 “상당히 ‘주지주의적인’ 혹은 인지 중심적 인간 이해를 견지하는 경향이 있다.”(Smith, 박세혁 역, 2016: 33) 스미스가 보기에, 지성에만 초점을 맞춘 세계관은 인류에 대한 이해뿐만 아니라 실제 적용에도 결함이 있다.

그렇다면 왜 주지주의적 세계관 이해가 문제인가? 주지주의의 한계를 여실히 보여주는 것은 하우어워스이다. 그는 성경이 미국 기독교인들에게서 제거되어야 한다고 도발적으로 제안함으로써 지성주의의 한계를 강조한다(Hauerwas, 1993). 그의 요점은 신자들이 세상 습관에 너무 깊이 빠져

있어서 더 이상 성경을 원래 읽혀야 할 대로 읽지 않는다는 것이다. 대신, 그들은 자신의 행동을 정당화하기 위해 성경과 신앙을 조작한다. 신자들이 변화하지 않는다면 성경은 자기합리화의 도구가 되고, 그런 경우에는 아예 읽지 않는 편이 나을 수도 있다.

로날드 사이더(Ronald Sider)는 미국 복음주의자들이 이혼, 물질주의, 성 불순종, 인종 차별, 가정 폭력 등의 수준이 비슷한 것을 보여줌으로써 윤리적 행위에 있어 진보적인 기독교인이나 비기독교인과 거의 차이가 없는 슬픈 현실을 고발한(Sider, 이지혜 역, 2005: 18-30). 이는 그들이 공언하는 신앙과 실제 행동 사이에 불일치가 있음을 나타낸다. 입으로는 그리스도를 말하지만, 몸으로는 그리스도에 반하는 삶을 살고 있다.

문제는 예수님에 대한 지식의 부족이 아니라 그분의 가르침에 따라 살지 못하는 데 있다. 이제 세계관 운동은 지성을 일깨우고 사람들을 그리스도의 순종적인 제자로 변화시키려는 의지를 되살리는 데 초점을 두어야 한다. 그러므로 세계관 운동은 ‘반지성주의’와 투쟁을 자기 본연의 사명으로 삼기보다 영생과 구원의 길을 알면서도 전혀 순종하려는 의지가 없는 ‘지성주의’와 싸워야 할 것이다.

2. 예배주의는 해답이 아니다.

이러한 나의 주장과 맥을 같이 하는 글들이 최근 나타나고 있다. 국내적으로는 전성민의 작업(2021)과 제임스 스미스의 것이다. 특히 스미스의 작품은 더 많은 관심을 받을 가치가 있다. 그는 세계관을 단순한 인식으로 환원시키는 것에 도전하고 의식과 실천을 통한 신체의 변화로 시선을 옮길 것을 요청한다(Smith, 박세혁 역, 2016). 세계관의 형성은 지식뿐만 아니라 습관을 형성하는 구체화된 실천에 뿌리를 두어야 한다는 것이다.

스미스의 핵심 통찰은 인간은 ‘생각하는 인간’, ‘합리적 인간’이 아니라 욕망에 의해 움직인다는 것이다. 인간이 주로 이성적인 존재라는 현대의 개념과는 달리, 우리의 선택이 우리 몸에 뿌리박힌 뿌리 깊은 욕망에 의해 결정된다. 머리로는 합리적 선택을 하려고 하지만, 몸에 밴 은밀한 욕망을 따라서 선택하는 것이 인간이다. 이는 지성주의적 세계관에 대한 강력한 도전이다.

세계관이 이원론이자 환원주의라는 스미스의 반론은 뼈아프다. “세계관에 대한 이런 해석은 기독교 신앙이 이원론적이며 따라서 환원론적이라는 잘못된 이해를 전달한다.”(Smith, 박세혁 역, 2016: 46) 영과 육의 통일로서의 몸이 인간인데, 육체적 측면을 가볍게 여기는 것은 영과 육의 이원론에 불과하다. 영혼 또는 정신만 강조하고 인간의 신체성을 무시한다면, 이원론에 지나지 않으며, 현대판 복음주의적 영지주의가 아닐까.

지배적인 세계관은 인간이 순전히 이성적인 존재이며 지식과 체계적인 교육을 통해서만 관점이 바뀔 거라는 가정은 지나치게 이상주의적이고 낭만적이다. 대조적으로, 제임스 스미스는 욕체, 욕망의 자리, 그리고 결국 정신을 형성하는 반복적 실천으로서 예배와 전례의 변혁적인 힘을 강조한다. 예배, 반복, 실천, 공동체의 중요성은 논쟁의 여지가 없다.

한병철은 리추얼이 사라진 사회에서 사람들은 의미와 방향을 찾기 위해 애쓰며 디지털 세계에서 목적 없이, 정처 없이 표류하는 경우가 많다고 지적한다. 기독교는 리추얼의 종교이다. 예수 그리스도의 생애를 주기로 한 해를 살아내는 것은 서사적이면서도 예전적이기 때문이다(Han, 전대호 역, 2021: 61). 그렇기에 예전의 회복은 기독교에 있어서 매우 중요하고 가치 있는 노력이다.

2-1) 예배의 과잉

이러한 스미스의 주장은 특히 과도한 예배로 어려움을 겪는 한국 개신교회의 상황에서는 심각한 문제가 될 수 있다. 현재 각 교회는 주일예배, 주중예배, 심야기도회, 각종 소그룹 모임 등 일주일에 10회 이상 예배를 드리는 경우가 부지기수다. 이러한 과도한 예배 집중은 목회자와 성도 모두에게 부담을 주며, 더 나아가 성도들이 일과 가정생활과 같은 일상적인 책임을 소홀하게 만들 공산이 크다.

오늘날 한국 개신교인들은 예배에 중독된 사울에 비유할 수 있겠다(전성민, 2021: 67-79). 문제는 예배의 부족이 아니라 과잉인데, 이는 견고한 기독교 세계관 형성에 도움이 되기는커녕 방해가 된다. 수많은 예배와 설교, 교육 프로그램에도 불구하고 신자들의 세계관 형성에는 큰 영향을 미치지 못하는 것으로 보인다.

신도의 욕망이, 신도의 세상의 세계관이 도리어 예배에 반영된 것은 아닌지를 묻지 않을 수 없다. 과연 신자들의 욕망과 세계관이 예배에 반영되는지 의문을 가질 필요가 있다. 예배가 하나님보다는 우상을 섬기고, 하나님의 뜻보다는 개인적인 욕망을 충족시키는 데 사용되는 경우가 많다. 그렇다면 예배가 세계관을 형성한다는 주장은 현실적이기보다는 이상주의적일 수 있으며 잠재적으로 반대 효과를 가져올 수 있다. 우리의 몸과 습관, 실천을 동원하는 빈번한 예배에도 불구하고 우리는 왜 예배하는 마음을 기르지 못하고 오히려 예배에만 중독되는가?

질문을 하나 던져 보자. 팬데믹이 다시 도래한다면? 그래서 대면 예배를 드릴 수 없다면? 또 다른 전염병이 발생하여 전통적인 예배를 방해할 경우의 의미를 고려해야 한다. 직접 대면 예배를 할 수 없다면 우리는 어떻게 기독교 세계관을 형성할 수 있을까? 예배는 세계관과 제자도의 핵심이지만, 코로나19와 같은 예상치 못한 혼란은 우리의 전통적인 관행에 대한 도전이다. 우리는 그러한 상황에서 세계관을 발전시키고 실천할 수 있는 성경적이고 실용적인 방법을 탐구해야 하겠다.

2-2) 예배의 왜곡

둘째, 예배의 왜곡 현상이다. 예배는 삶을 변화시키기 위한 것이지만, 우리의 욕망이 그것을 왜곡할 수 있다. 구약의 선지자들은 참된 믿음과 단절된 예배 관행을 가혹하게 비판했으며, 심지어 야웨께서는 이를 “역겹다”고 하셨다(이사야 1:13; 아모스 5:21-22). 예배에는 사람을 변화시키는 힘이 있지만, 타락한 인간이 개인적인 목적을 달성하기 위해 오용할 수도 있다. 오늘날 한국교회의 예배는 하나님의 뜻을 반영하는 것인가, 아니면 단지 인간의 욕망을 반영하는 것인가?

이사야와 아모스 시대의 예배는 아마도 스미스가 말한 예전적 예배에 훨씬 가까운 예배이었을 것이다. 예언자들은 성전 예배를 드리고 나오는 입구에서 이것은 성전이 아니라고, 예배가 아니라고 일갈한다. 예언자 미가가 말했듯이, 수없이 많은 횃수의 예배도, 엄청난 헌물과 제물, 헌금에도 하나님은, 예언자는 그것이 참된 예배가 아니라고 말한다. 하나님의 진리와 이웃을 사랑하고 약자를 보호하는 것(미 6:6-8)이 참된 예배라고 말한다.

예배와 전례에 대한 강조는 지나치게 사제 중심으로 변할 위험이 있다. 평신도 참여를 확대하는 것도 가능하지만, 신자들이 수동적으로 남아 있는 동안 사제가 주도하는 결과를 낳는 경우가 많다. 찬양을 인도하고, 기도를 드리며, 설교와 교육도 하는 사역자로서 신자들에게 권한을 부여하는 것이 개신교의 전신자 제사장주의에 부합한다.

신학자와 목회자들이 예배 중심적 사유를 하는 것은 당연하다. 그리고 예전적 예배를 비롯한 다양한 방식의 예배를 권장하는 것은 합당하다. 그것은 개별 교회의 필요에 맞게 실행하면 그만이다. 그러나 신학자들과 목회자들은 당연히 예배 개혁에 초점을 맞추는데, 신자들도 그럴까? 하루살이가 버겁고 힘겨운 성도들에게 예배의 형식과 개혁에 관한 논의는 현실과 괴리된 추상적인 고담준론에 지나지 않는다. 오히려 그들에게는 예배 개혁보다는 생활 개혁이 더 중요하다고 본다. 하나님 나라의 제자로서 교회 안에서뿐만 아니라 자신의 가정과 직장에서 어떻게 살아갈 것인가라는 문제가 시급한 사안이다.

예배와 전례를 상호 배타적인 것으로 보아서는 안 된다. 전례적 요소는 언어 중심 접근 방식에서 행동 중심 접근 방식으로 전환함으로써 예배를 새롭게 하는 한 방안이다. 지나친 언어 중심적 예배에서 다소 행동 중심적 예배로의 변화는 유의미하다. 하지만 스미스의 논의를 들여다보면, 실제적 행동으로 나아간다고보다는 예배 안에 머물러 있는 느낌을 지우기 어렵다.

이를 단적으로 보여주는 것이 엘리노어 크라이더(Eleanor Kreider)의 예전 이해이다. 그녀는 스미스와 마찬가지로 예전이 그리스도인의 성품을 형성한다고 주장한다. 가톨릭의 예전에 대한 반대가 지나쳐서 예전의 중요성을 간과하고 있다는 지적에서부터 성찬이 그리스도인의 몸의 습관과 성품을 만든다는 점도 그렇다. 그러나 크라이더는 예전적 성찬의 회복보다는 실제 음식을 먹는 애찬

과 가난한 자들과의 공동 식사를 강조한다. 덧붙여, 보다 많은 성찬과 예전이 성품 형성의 지름길이라고 믿는 것은 계산 착오라고 말한다(Kreider, 여정훈 외 역, 2020: 311). 사회적 정의와 실천 없는 교회 안에서의 예전은 제자도 없는 예배가 되고 만다.

2-3) 무엇을 예배하는가?

지금까지 이 글은 주지주의적 세계관 이해를 비판하는 스미스의 주장에 동의하지만, 그 대안으로 예전적 예배의 지나친 강조에 대해서는 미심쩍은 시선을 보냈다. 그러나 우리는 무엇을 예배하는가? 다시 말해 스미스의 나라인 미국 그리스도인들의 예배를 솔직하게 비평한 주장에는 귀담아 들어야 한다고 본다.

우리가 예배하는 인간이 되면, 세계관 담론은 재정의할 수밖에 없다. 이러한 변화는 하나님을 예배의 대상으로 강조하는 것을 경시하는 것처럼 보일 수 있지만 간과해서는 안 된다. 스미스는 현대 사회에서의 세속적 예전의 장소를 쇼핑몰을 지목하면서도, 갈등 없이 국기와 하나님의 왕국에 대한 충성을 맹세하는 것과 같이 미국인들이 기독교와 민족주의를 쉽게 조화시키는 문제를 지적한다.

미국에 만연하는 국가주의와 애국주의적 의례를 거론한다. 그가 보기에 미국에서 기독교와 국가주의라는 양자 사이의 긴장을 거의 느낄 수 없다(Smith, 박세혁 역, 2016: 159). 예컨대, 초등학교 조회에서 국가와 국기에 대한 충성을 맹세하면서도 하나님 나라와 예수 그리스도에 대한 충성을 동시에 맹세하는 것이 전혀 어색하지 않은 것이다. 이는 국가적 폭력과 전쟁에 대한 무비판적인 지지로 이어진다.

그러나 예배의 일차적이고 궁극적인 대상은 하나님이다. 그 밖의 모든 것은 우상 숭배이며, 성경은 이를 분명히 정죄한다. 하나님 외에 다른 것을 숭배하거나 하나님을 낮은 것으로 폄하하는 것은 우상숭배이다. 따라서 예배는 본질적으로 정치적 행위이다. 그러므로 예배는 정치적 행위일 수밖에 없다(Wallis, 강봉재 역, 2012: 107-138). 누구에게 충성을 바치는가? 무엇을 하나님으로 예배하는가?

2-4) 몸으로 예배하기

세계관이 무엇이나, 또는 세계관적 삶이 무엇인지를 말하기 위해서 우리가 지목할 수 있는 성경 텍스트 중 하나는 로마서 12장 1-2절이다. 그곳에서 바울은 그리스도인의 세계관과 관련해서 참으로 중요한 말씀을 한다. “여러분은 이 시대의 풍조를 본받지 말고, 마음을 새롭게 함으로 변화를 받아서, 하나님의 선하시고 기뻐하시고 완전하신 뜻이 무엇인지를 분별하도록 하십시오.”(12:2, 새번역) 이 세상에서 군림하는 정사와 권세, 그리고 그 세계관을 닮지 말라는 것이다. “이것이 신약 윤리

학의 과제”(Hays, 유승원 역, 2002: 708)인데, 세계관적으로 전유하면, “이것이 기독교 세계관의 과제”이다.

이 본문에서 바울은 “제의 없는 공동체”(Dunn, 박문재 역, 2003: 725-32)를 제안한다. 구약 유대교 공동체와 기독교 교회는 희생 제사와 그 제의를 드리는 성전, 그것을 주도하는 제사장 이해에 대한 이해가 결정적으로 다르다. 하나님이 받을 만한 제사는 성전에서만 드려지는데, 바울은 성전이 아닌 주님의 몸된 교회와 몸된 성도의 삶이 다른 아닌 희생제물이고, 성전 예배라고 선언한다.

평범한 매일의 삶을 거룩한 것으로 성별함으로써 바울은 “성소를 세속화한다.”(Dunn, 박문재 역, 2003: 727) 특별한 제의도, 성전도, 제사장도 없지만(731), 일상의 공간인 가정이 성전이 되고, 일상이 예배가 되고, 모든 신자가 제사장이 되는 삶, 즉 새로운 제의를 드린 공동체가 기독교이다. 그런데도 사제와 예배당과 예전 중심의 예배로 세계관을 형성하자는 것은 바울 사도의 가르침에서 멀어지는 것은 아닌지 돌아봐야 한다. 그러므로 기독교 세계관은 예배인 동시에 삶(최용준, 19-41)인 것이다.

3. 제자도가 해법이다.

위에서 스미스가 예전과 전례를 강조하면서 교회 안으로만 국한하는 것을 비판하였다. 그러나 그는 이 글과 마찬가지로 기독교 세계관의 기초로서 제자도를 옹호한다. 지식 전달을 통해 세계관이 변화한다고 잘못 가정하는 지적 접근 방식과 달리 그는 세계관을 제자도의 맥락에 배치한다. “이 책에서 제시할 핵심 주장은 넓은 의미의 제자도와 밀접한 관계가 있다.”(Smith, 박세혁 역, 2016: 51), 그의 중심 주장은 제자도의 광범위한 개념과 밀접하게 일치하며, 제자의 삶과 실천을 형성하는 것이 하나님 나라의 추종자를 양성하는 데 필수적이라는 것이다.

그는 예전적 예배를 교회 공동체와 제자도의 맥락에 안착시킨다. 그에 따르면, 기독교 대학의 목적은 제자를 형성하는 일이며, 우리가 예배를 통해서 공동체적 실천에 참여하는 일련의 과정을 통해서 제자가 된다(Smith, 박세혁 역, 2016: 50-93). 기독교 대학만이 아니다. 우리의 영성도 제자도의 맥락에서 다루어야 한다. “우리가 그리스도의 몸에 몰입하는 것이 제자도의 핵심이며 원동력임을 보여준다”(Smith, 박세혁 역, 2018: 11).

영성과 제자도는 다른 것이 아니다. 그것을 영성이라고 명명하든, 제자도라고 호명하든 개인적인 것이 아니라 그리스도의 몸이라는 공동체 안에서 형성되고 실천한다. 그리고 신체적인 몸 없는 영성도, 제자도도 없다. 그렇기에 세계관도 제자도이고, 몸의 실천이다. 그러므로 제자도로서의 기독교적 세계관은 몸으로 세계관을 살아내는 일이다. 세계관 학습이라는 전통적 방식이든, 예전적 실

천을 통해 세계관을 몸에 각인하는 일인데, 그 궁극의 지향은 그리스도를 본받음이자 그리스도를 뒤따라가기 때문이다.

이러한 관점은 아브라함 카이퍼의 생각도 다르지 않다고 본다. 기독교 세계관 논의의 초석을 다진 카이퍼의 칼빈주의 강의는 개념을 미국적 맥락에 더 잘 맞게 ‘생활 체계’로 재구성한다(Kuyper, 김기찬 역, 2017). “Weltanschauung”이라는 용어에는 영어로 직접적으로 대응되는 표현이 부족하여 “세계관”으로 너무 협소하게 해석되는 경우가 많다. 그러나 카이퍼는 “생활 체계”와 “세계관”이라는 용어를 같은 의미로 사용하는데, 그 개념을 버리는 것이 아니라 더 폭넓게 적용할 숨통을 틔워 준 것이다.

카이퍼는 이 용어를 의도적으로 광범위하게 사용하여 엄격한 정의를 피했다. 이 비어 있는 공간 또는 여백은 해석의 자유를 준다. 크레이그 바르톨로뮤(Bartholomew, 이종인 역, 2023: 174-175)는 자세한 설명에 대한 책임이 후대 학자들에게 있음을 시사한다. 바르톨로뮤는 독자들이 개념에 자유롭게 참여하고 적응할 수 있도록 하는 포괄적이고 유연한 해석을 옹호하였다. 카이퍼의 용례를 따라서 촘촘한 정의가 방해되고, 포괄적이고 느슨하게 사용하는 것이 좋다고 본다. 왜냐하면 그것이 독자들이 해석하고 개입할 여지를 열어주는 선택이기 때문이다.

세계관 운동은 기독교 내에서 독특한 관점을 발전시킨 아나뱃티스트(Anabaptist)와 루터교(Lutheran)와 같이 카이퍼가 비판한 전통을 포함하여 다양한 전통에 참여함으로써 이익을 얻을 수 있다. 데이비드 노글(David Naugle)에 따르면, 기독교 안의 다른 교파와 다른 자신만의 독특한 세계관을 형성하고 있다(2018: 91-128). 세계관은 솔로몬의 지혜에서 배워야 한다. “혼자 싸우면 지지만, 둘이 힘을 합하면 적에게 맞설 수 있다. 세 겹줄은 쉽게 끊어지지 않는다.”(전 4:12, 새번역) 이렇듯 다양한 전통이 세계관 담론과 운동에 참여할 너른 공간을 열어주는 것이 유연하면서도 강력한 세계관 운동으로 계속 발전한다. 이것이 아마도 미들튼과 왈쉬가 세계관을 평가하는 기준 중 세 번째 것인 개방성(Openness, Middleton & Walsh, 황영철 역, 1987:45)가 말하는 바일 것이다. 다양한 전통이 세계관 담론에 기여할 수 있는 열린 공간은 역동적이고 회복력 있는 운동을 발전시킨다.

그러므로 삶을 체계화하는 일로서의 세계관 이해는 현재에도 적절하다. 삶과 실천이 부족하거나 부재한 체계가 아니라, 삶을 반영하면서도 삶을 변혁하는 이론적 체계를 지닌 세계관이라는 본연의 사명과 본래의 자리로 돌아갈 것을 카이퍼가 오래전에 제안하였고, 이제는 그의 목소리에 순종할 때다.

VI. 닫는 말

지금까지 ‘눈으로 보기’로서의 세계관을 ‘몸으로 살기’의 제자도적 세계관으로의 전환을 주장하였다. 눈은 몸의 일부이므로 이전의 세계관과 본질에서 다르지 않다. 그러나 보는 것으로 제한하였던 세계관 개념을 확대하여 몸으로 살아내는 실천을 담보하는 세계관으로의 개념을 재정의하였다. 세계의 변혁을 꿈꾸는 세계관이면서도 세계를 해석하는 것이 목표인 양, 세계를 눈으로 바로보기에 주안점을 둔 개념 정의는 자기 배반이다. 세계를 몸으로 살아내기, 몸으로 넘어서기로서의 개념 정의는 자기를 완성한다.

그러나 기독교 세계관을 재정의하는 일은 시작에 불과하다. 창조, 타락, 구속에 대한 재평가가 필요하며, 새로운 관점을 도입하면서 과거 논의의 연속성을 유지해야 한다. 단순히 보는 것이 아니라 몸을 통해 세계관을 이해하고 실천하는 과정은 신중하게 탐색하는, 용도 변경의 지혜가 요청된다.

진정한 기독교 세계관은 성경적이고 현실적이어야 한다는 주장을 입증하기 위해서는 더 많은 연구가 필요하다. 이 주장은 특히 이원론에서 혼합주의로 전환할 때 성경적 증거와 실제적인 추론으로 뒷받침될 때 신뢰성을 얻을 것이다. 구조와 방향 도식에도 장점도 있지만 한계가 더 많다. 또한 구조와 방향 도식의 장점에도 불구하고 한계가 더 많아졌고, 이를 포함하면서도 넘어서는 성경적인 언어인 정사와 권세론의 성경적이면서도 현실 타당성을 제공하는 것도 이 연구가 앞으로 풀어야 할 과제이다. 그렇게 함으로써 세계관의 범위가 확장되고 심화될 수 있으며, 미래의 과제를 해결하기 위한 길을 닦을 수 있을 것이다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”

참 고 문 헌

- 강봉재 역 (2012). **부러진 십자가**. Wallis, J. (1981). *Agenda for Biblical People*. 서울: 아바서원.
- 권영석 역 (2005). **참으로 해방된 교회**. Synder, H. A. (1983). *Liberating the Church*. 서울: IVP.
- 김기찬 역 (2017). **칼빈주의 강연**. Kuyper, A. (1898). *Lectures on Calvinism*. 서울: CH북스.
- 김기현 (2022). 이원론 vs. 혼합주의: 기독교 세계관의 재구성을 위한 제언. **기독교철학**, 33(2022), 7-38.
- 김기현 (2024). 구조와 방향에서 정사와 권세로: 월터스의 『창조 타락 구속』의 비판적 독해. **기독교철학**, 39, 73-110.
- 김기현·신광은 역 (2007). **포스트모던 시대의 기독교 세계관**. Middleton, J. R. & Walsh, B. J. (1995). *The Truth is Stranger than It Used to Be*. 서울: 살림.
- 김재영 역 (1987). **현대·우상·이데올로기**. Goudzwaard, B. (1981) *Idols of Our Time*. 서울: IVP.
- 김진혁 (2023). 세계관 개념에 대한 신학적 비판: 칼 바르트의 『교회교의학』을 중심으로. **한국조직신학 논총**, 70, 7-43.
- 김현수 (1991). 80년대의 기독교 세계관 운동에 대한 기독교 세계관적 반성. **성경적 세계관: 자료집**. 기독교학문연구회, 1991.
- 김현수 역 (2007). **기독교 세계관과 현대사상**. Sire, J. (2004). *The Universe Next Door*. 서울: IVP.
- 박문재 역 (2003). **신약 성서와 하나님의 백성**. Wright, N. T. (1992). *The New Testament and the People of God*. 서울: CH북스.
- 박문재 역 (2003). **바울신학**. Dunn, James D. G. (1998). *The Theology of Paul the Apostle*. 서울: CH북스.
- 박세혁 역 (2016). **하나님 나라를 욕망하라**. Smith, J. K. (2009). *Desiring the Kingdom*. 서울: IVP.
- 박세혁 역 (2018). **습관이 영성이다**. Smith, J. K. (2016). *You Are What You Love*. 서울: 비아토르.
- 박세혁 역 (2018). **세계관: 그 개념과 역사**. Naugle, D. K. (2002). *WORLDVIEW: The History of a Concept*. 서울: IVP.
- 손봉호 (1978). **현대정신과 기독교 지성**. 서울: 성광문화사.
- 손봉호 (2023). **쉽게 풀어쓴 세계관 특강**. 서울: CUP.
- 송인규 (1984). **죄 많은 이 세상으로 충분한가**. 서울: IVP.
- 신국원 (2005). **니고데모의 안경**. 서울: IVP.
- 양성만 역 (2006). **기독교 철학자들의 고백: 세계의 석학 11인이 들려주는 영적 자서전**. Plantinga, A (1994). Clark, K. J. (Ed.) (1994). *Philosophers Who Believe*. 서울: 살림.

- 양성만·홍병룡 역 (2007). **창조 타락 구속**. Wolters, A. M. & Goheen, M. W. (2005). *Creation Regained*. 2nd ed. 서울: IVP.
- 유승원 역 (2002). **신약의 윤리적 비전**. Hays, R. (1996). *The Moral Vision of the New Testament*. 서울: IVP.
- 윤응진 역 (2016). **교회 교의학 3/3 - 창조에 관한 교의**. Barth, K. (2010). *Church Dogmatics*. 서울: 대한기독교서회.
- 여정훈·황의무·박진성 역 (2020). **성품을 빛는 성찬**. Eleanor, K. (1997). *Communion Shapes Character*. 논산: 대장간.
- 이승구 역 (1984). **기독교 문화관**. Webber, R. E. (1979). *The Secular Saint*. 서울: 엠마오.
- 이승구 역 (1985). **기독교 세계관**. Holms, A. F. (1983). *Contours of a World View*. 서울: 엠마오.
- 이종인 역 (2023). **아브라함 카이퍼 전통과 삶의 체계로서의 기독교 신앙**. Bartholomew, C. G. (2017). *Countours of the Kuperian Tradition*. 서울: IVP.
- 이지혜 역 (2005). **그리스도인의 양심 선언**. Sider, R. J. (2005). *The Scandal of the Evangelical Conscience*. 서울: IVP.
- 전대호 역 (2021). **리추얼의 종말: 삶의 정처 없음을 어떻게 극복할 것인가**. Han, B. C. (2018). *Vom Verschwinden der Rituale*. 서울: 김영사.
- 전성민 (2021). **세계관적 성경 읽기**. 서울: 성서유니온.
- 최민 역 (2012). **다른 방식으로 보기**. Berger, J. (1972). *Ways of Seeing*. 서울: 열화당.
- 최인철 역(2004). **생각의 지도**. Nisbet, R(2003). *The Geography of Thought*. 서울: 김영사.
- 최태연 (2003). 벼랑 끝에 선 '기독교 세계관'. **신앙과 학문**, 8(2), 83-100.
- 홍병룡 역 (2007a). **다원주의 사회에서의 복음**. Newbigin, L. (1989). *The Gospel in a Pluralist Society*. 서울: IVP.
- 홍병룡 역 (2007b). **코끼리 이름 짓기**. Sire, J. (2004). *Naming the Elephant: Worldview as a Concept*. 서울: IVP.
- 홍종락 역 (2021). **평화의 나라: 예수 그리스도의 비폭력주의**. Hauerwas, S. (1991). *The Peaceable Kingdom: A Primer In Christian Ethics*. 서울: 비아토르.
- 황영철 역 (1987). **그리스도인의 비전**. Middleton, J. R. & Walsh, B. J. (1984). *The Transforming Vision: Shaping a Christian World View*. 서울: IVP.
- 최용준 (2020). **성경적 세계관 강의**. 서울: CUP.
- Hauerwas, S. (1993). *Unleashing the Scripture: Freeing the Bible from Captivity to America*. Nashville: Abingdon Press.

기독교 세계관 개념을 재정의하기 : 세계관을 몸으로 살아내기 위하여

Redefining a Christian Worldview

김기현 (한국침례신학대학교)

논문초록

이 논문은 기독교 세계관의 개념을 재정의하여, 주지주의적 관점에서 벗어나 몸으로 실천하는 세계관으로 나아가야 한다고 주장한다. 기존의 기독교 세계관 논의는 세상을 이해하고 설명하는 이론적 틀에 치중되어 있었으나, 이러한 접근은 신앙과 삶을 분리시켜 실천적 변화를 유도하지 못하는 한계를 지닌다. 본 논문은 리처드 미들턴과 브라이언 왈쉬의 네 가지 질문, 즉 “나는 누구인가?”, “나는 어디에 있는가?”, “무엇이 잘못되었는가?”, “그 해결책은 무엇인가?”를 중심으로, 세계관이 신앙적 결단과 실천을 포함해야 한다고 강조한다.

제임스 스미스의 사상에 기반하여, 세계관은 단순히 지식이나 인지적 틀에 그치는 것이 아니라 인간의 욕망과 실천을 형성하는 구체적인 삶의 방식임을 제안한다. 스미스는 인간이 단지 생각하는 존재가 아니라 욕망하고 행동하는 존재임을 강조하며, 기독교 세계관은 우리의 실천을 통해 몸으로 살아내는 방식으로 구현되어야 한다고 본다.

본 논문은 세계관이 이데올로기로 변질될 위험성을 경고하며, 이를 방지하기 위해서는 성경적 근거와 현실적 적합성을 바탕으로 한 지속적인 성찰과 재해석이 필요함을 제기한다. 이를 통해 기독교 세계관은 개인과 공동체의 변화를 이끄는 실천적 도구로 기능할 수 있을 것이다. 결론적으로, 기독교 세계관은 단순히 ‘세계를 바라보는 눈’이 아니라, ‘세계를 살아내는 몸’으로 재정의되어야 한다.

주제어: 아브라함 카이퍼, 손봉호, 미들턴과 왈쉬, 제임스 사이어, 제임스 K. A. 스미스.

Girard's Mimetic Theory: Towards a Theological Framework for Educational Anthropology*

Todd John Wallenius**

ABSTRACT

The field of anthropology has long been acknowledged as one of the most secular of the academic disciplines. Accordingly, the theoretical frameworks adopted by anthropologists largely operate under a guise of secularity, seeking to sequester the discipline from the purview of theology. However, recent developments in anthropology have raised afresh the question of the philosophic foundations of the discipline and reintroduced an explicit connection to theology. Building on these developments, this paper proposes that René Girard's mimetic theory provides a helpful framework for Christian scholars working in anthropology. Specifically, the paper explores the implications of Girard's mimetic theory for the sub-field of the anthropology of education by providing an overview of Girard's theory in the context of the field's key concepts. The paper argues that Girard's focus on the Gospel narrative and the Cross as epistemological keys to unveiling the violence of culture could have profound ramifications to the study of education as a process of cultural (re)production. By opening up this lens of analysis, the paper suggests that Girard's mimetic theory may provide an avenue for moving towards a distinctly theological approach to anthropology.

Key Words: Girard, mimesis, anthropology, theology, education

* 2024년 8월 2일 접수, 8월 31일 최종수정, 9월 7일 게재확정

** Assistant Professor of Interdisciplinary Studies, School of Creative Convergence Education, Handong Global University, 558 Handong-ro, Heunghae-eup, Buk-gu, Pohang-si, Gyeongsangbuk-do 37554, Republic of Korea. tjw@handong.edu

I. Introduction

The fundamental questions of the meaning and definition of human culture remain central in the field of anthropology despite centuries of debate, ever-demanding rearticulation and recapitulation. This paper seeks to contribute to this long-standing discussion by highlighting the benefit of utilizing René Girard's mimetic theory as a concept of culture in anthropology. Girard's mimetic theory is, after all, an anthropological theory of culture. Curiously, however, anthropology as a formal academic discipline appears to be one of the social sciences to have employed Girard's mimetic theory the least. Furthermore, despite the centrality of education to processes of social and cultural change, the sub-field of educational anthropology is yet to engage Girard's mimetic theory at all.

To fill this gap in the literature, this paper aims to put Girard's mimetic theory in conversation with the discipline of anthropology and subfield of the anthropology of education. Accordingly, the paper begins by exploring the long historical connection between the concept of mimesis as central to processes of education. Next, the paper discusses the strained relationship between Girard's mimetic theory and mainstream anthropology. After providing an overview of the core tenets of Girard's theory, the paper then turns to a discussion of the theoretical implications for the field of educational anthropology. To conclude, the paper looks forward towards a distinctly theological, indeed Christian, framework for educational anthropology. Ultimately, the paper poses the questions: why has Girard's mimetic theory been largely ignored in anthropology? How might Girard's work be useful for a moving towards a theological framework in educational anthropology?

II. The Concept of Mimesis in Educational Anthropology

The cultural, and essentially theological, nature of education raises the question of how to approach the nexus of culture and education anthropologically. In the

dominant U.S. strain of the field of educational anthropology, the starting point for an understanding of culture, and hence education, has been the Darwinian theory of evolution. In an influential volume, *Schooling the Symbolic Animal*, leading educational anthropologist Bradley Levinson explains the rationale: “Clever but physically defenseless, early humans required complex forms of social coordination and tool use to survive (Keesing, 1976 ; Lewin, 1989 ; Wenke, 1980). Language and culture thus emerged as distinctive adaptive traits in early human social cooperation” (Levinson, 2000: 1). In Levinson’s conception, cultural (re)production results principally from the process of selective adaptation, with symbolic education forming a defining feature of humanity’s strategy for survival. Levinson (2000: 2) explains, “...unlike most other animals, we cannot rely on instinct alone to survive in the world. We must learn or acquire the way of creating and using symbols. That is indeed the heart of education.” By providing the means for a group to adapt, Levinson argues that the cultural (re)production of symbols through education composes a unique, central feature of what it means to be human.

Ironically, however, this progressive, evolutionary framework constitutes one of the chief targets of educational anthropologists’ critiques of modern schooling (cf. Levinson et al., 1996). In adopting an evolutionary framework, on one hand educational anthropologists critique the linear, progressive paradigm of modern education, while on the other hand continue to reproduce the central tenets of the same modernistic knowledge project. As a step towards resolving this contradiction, this paper highlights the Greek concept of *mimesis* as an alternative theoretical starting point for educational anthropology. In doing so, I draw inspiration from the work of German educational anthropologist Christoph Wulf, who has utilized a mimetic framework throughout a wide body of ethnographic, analytical, and theoretical literature (Wulf, 2002, 2003, 2008, 2010, 2012, 2016, 2017).

Usually rendered as ‘imitation’, the term *mimesis* broadly denotes processes of ‘becoming similar,’ which are central to both educational and cultural processes of human being and becoming. In Greco-Roman antiquity, *mimesis* was widely understood as a performative process of becoming similar to another that revealed

the phenomenological essence of human being and facilitated knowledge acquisition (Cimitile, 1999). For example, Plato, in his Republic, describes mimesis as a process of ‘becoming similar,’ in the sense of assimilating the behavior of another person through their gestures or voice (Plato, Republic, III. 393 c ss, cited in Scaramuzzo 2016: 248). Furthermore, Aristotle argues in Poetics that “mimetic activity [mimeisthai] is instinctive to humans from childhood onwards, and they differ from other animals by being so mimetic [mimetikotaton] and by developing their earliest understanding through mimesis [dia mimeseos]” (Aristotle Poetics, 4. 1448 b 5-8, cited in Scaramuzzo 2016: 247). Thus, mimesis was understood as activity of imitation that by its intensity identified the essence of human being and enabled cognitive development or learning (Scaramuzzo, 2016). Szakolczai and Thomassen (2019:63) explain, “Mimesis lies at the root of all learning or education. Imitation is therefore foundational, beyond good or evil—it is a constituting part of what it means to be human.” For these reasons, Wulf (2012) has identified the concept’s dual definition of humanity and education as the “starting point” of the discipline of educational anthropology, which later developed in the twentieth century as a modern academic field (Wulf, 2012: 29).

Given its promise as a conceptual framework, mimesis presents theoretical opportunities for educational anthropology to rethink the cultural (re)production paradigm. Rather than pointing to a stable, fixed theory of culture and education, at its core the concept of mimesis invites debate regarding its own definitions, applications, and impacts, as the concept itself has been understood in a plethora of ways throughout its intellectual history (Gebauer & Wulf, 1992). Gebauer and Wulf explain, “Rather than being accepted simply as representation, imitation, or whatever else it might be taken to mean, it has always been understood as a problem...It is and has been regarded as an anthropological, epistemological, social, and political problem that demands reflection” (Gebauer & Wulf, 1992: 7). As a reflexive theoretical concept, a mimetic framework is capable of shedding light in multiple directions, ultimately pointing to the power dynamics inherent in processes of education and knowledge production. Thus, educational anthropologists seem particularly well-positioned, as ambivalently placed social actors within the global educational landscape, to contribute new insights to the

mimetic machinations of the modern world.

III. The Relationship between Mimetic Theory and Mainstream Anthropology

In recent decades, anthropologists and social theorists have sought to recover the concept of mimesis as a paradigm in the social sciences and critical theory (Taussig, 1993 ; Potolsky, 2006 ; Mazzaella, 2017 ; Szakolczai & Thomassen, 2019). In what has been called the “mimetic turn” (Lawtoo, 2022), René Girard’s mimetic theory has played an important role in this movement, forming a key component of the mimesis concept for scholars across a wide range of scientific disciplines (Garrells, 2011). Curiously, however, despite his immense success as a professional academic, Girard’s anthropological theory of culture has ironically remained largely invisible in the actual field of anthropology, the very field in which he was most eager to engage. According to political anthropologist Harald Wydra, the reasons for anthropology’s cold-shoulder lie not with Girard’s theory, but rather stem from biases embedded within the anthropological community (Wydra, 2008). Wydra explains, “The neglect of Girard’s work by professional anthropologists indicates a deeper malaise. The type of enquiry followed by mimetic theory, its problématique, seems to be completely out of tune with the concerns of contemporary cultural anthropology...The real obstacle for comprehending the propositions of mimetic theory, however, is a cognitive failure of the scientific community, which fails to question its own assumptions” (Wydra, 2008: 163-164).

Indeed, the core issue is that Girard’s approach to anthropology challenges the theological convictions of anthropodrom, anthropology’s ideological structure of background assumptions, religious beliefs, and idolatries (Furani, 2019). In his theological critique of anthropology, anthropologist Khaled Furani (2019) has unveiled the discipline’s attempt to cordon off theology as a façade of modern, secular reason. He explains, “But studying religion anthropologically has proceeded according to the

underlying premise that religion (including theistic forms of reason) is safe and even sound, but only for other people to have, certainly not anthropologists” (Furani, 2019: 42). Nevertheless, Furani argues that this conceptual move is itself deeply religious and reveals anthropology’s a priori ontological commitments. Evoking the ancient Egyptian god of wisdom, Thoth, Furani explains that “anthropologists mobilizing thothic powers to build their disciplinary dome refers to the architectural efforts they have invested in their secular enterprise that aim to make it impervious to theology” (Furani, 2019: 42). This thothic attempt, however, has never been fully successful, as well-known anthropologists have in reality engaged in a complex relationship with theology, including maintaining private beliefs, while attempting to conceal their theology publicly (Furani, 2019: 64-66).

Furthermore, as the epistemological neutrality of an impartial observer has proven to be an impossibility, anthropology has constructed the idol of Culture in order to fill the ontological void (Furani, 2019: 149). Furani explains (2019: 149), “To recognize idolatry in anthropodomy, constituted as a particular disciplinary application of secular sovereign reason, means in part to recognize ways in which modern anthropology builds itself upon false worship, misplaced trust, and categorical conflation...” Lkening this idolatry to Hubal, an ancient Arabian god of the moon, Furani (2019: 155) continues, “As a god, even if contested, Culture and its huballing apparitions (man, humankind, human diversity, and diversity of any kind) have made the discipline of anthropology an object of devotion, service, and the offering of entire lives.” This epistemological idolatry, Furani argues, has unnecessarily limited to scope of anthropological inquiry to the levels of its gods, ‘culture’ and ‘society’, while at the same time generating teleological confusion and occlusion over the “ends worthy of life’s devotion,” including the very purpose of the anthropological enterprise itself (Furani, 2019: 147). In light of this powerful theological critique, Girard offers an alternative framework for anthropology, rooted not in the idolatry and misguided worship of the disciplines’ false epistemological gods, but rather grounded in the Truth of the Biblical narrative, revelation of the Cross, and peace and love of God’s Kingdom.

IV. The Core Tenets of Girard's Mimetic Theory

Girard's mimetic theory centers on three main ideas, moving progressively from the domain of psychology to anthropology/sociology and culminating in a historical thesis of modernity (Gruenler, 2021). The first step in Girard's theory is the insight that all human desire is inherently mimetic, that is, it is based on the imitation of others (Girard, 1965). Girard argues that at its core, desire is not a process by which a person autonomously aspires to attain an object simply because of its intrinsic qualities (Girard, 1977). Rather, Girard explains, "To say our desires are imitative or mimetic is to root them neither in the objects themselves nor ourselves, but in a third party, the model or mediator, whose desire we imitate in hope of resembling him or her" (Girard, 2010: 246-247). Girard contends that the shape of desire is triangular, produced through a relational dynamic between a person, object, and a mediator or model (Girard, 1986).

Hence, desire is interindividual, rooted not in the attractive qualities of an object, but in a mimetic process whereby a person desires something because it is desired by another (Girard, 1965). Girard (1986: 283) explains, "Desire is undoubtedly a distinctively human phenomenon that can only develop when a certain threshold of mimesis is transcended." In an educational context, Girard's insight is immediately apparent in the form of "educational desire" (Kipnis, 2011). Encompassing aspirational quests for social recognition, class status, and the attainment of prestigious academic degrees, mimetic desire plays a critical role in the production of academic competition, global curricular trends, commodification of education, institutional rankings, and much more. For Girard, the relational, mimetic nature of desire poses a fundamental problem for humanity: the mediator, whose desire for an object a person imitates, can easily become a rival with whom a person competes for the same object (Girard, 1977).

Accordingly, the escalation of mimetic desire into mimetic rivalry forms the basis for the second step of Girard's theory, which Girard argues leads to the "scapegoat mechanism." As mimetic desire gives way to rivalry, individuals and groups will begin to compete for the same exclusive items. The same social mechanism that produces prestige and attainment also produces jealousy and lack. As rivalry compounds into

violence, if it is not held in check, a social group will eventually spiral towards chaos and war, producing a kind of Hobbesian war-of-all-against-all (Girard, 1987). Girard posits this scenario of chaos at the foundation of human civilization. He argues that when faced with this situation, a group will eventually unify around the violent persecution of an innocent victim to resolve the mimetic crisis (Girard, 1986).

As a lever to discharge the chaos, the sacrifice of this singular scapegoat releases a cathartic effect by simultaneously resolving the crisis and establishing a new social order. According to Girard, this “scapegoat mechanism” is the foundation of all rituals of religion and culture, which represent re-enactments of the original sacrifice committed against an innocent victim (Girard, 1987). The new cultural order established by the sacrifice of the scapegoat thus provides the means through which mimetic desire and violence are subsequently contained, in both senses of the word (Dupuy, 2014: 11). In other words, by (re)producing symbolic violence against the least of its members, the group seeks to protect itself as a whole from the social unraveling and violence of future mimetic crises. For Girard, the efficacy of symbolic violence is predicated upon the perceived guilt of the innocent victim. That is, society or culture must believe that its victims are guilty, otherwise the cathartic effect could not be achieved. The assumption of the “naturalness” of a given cultural and social order masks its arbitrary nature and sustains its myths and rituals (Girard, 1987).

However, if symbolic violence is so deeply disguised, how is it that sociologists and anthropologists, themselves social and cultural actors, can recognize and discuss it today? In the third step of his theory, Girard presents the Judeo-Christian Scriptures as underlying the historical and epistemological development of the social sciences through a gradual unveiling of sacrificial violence (Girard, 1987). Unlike myth, Girard argues that the passion and crucifixion of Jesus of Nazareth, crucially told from the perspective of the victim rather than the persecutors, reveals the innocence of the ultimate scapegoat for humanity’s violence. For Girard, the innocence of Christ on the cross is the anthropological key that unlocks genuinely scientific understandings of the violent foundations of human culture. And yet, while the once-for-all sacrifice of Christ inaugurates an altogether different order—the non-violent realm of the Kingdom

of God—it simultaneously weakens all existing socio-cultural orders by forever revealing their masked, arbitrary nature (Girard, 1987). With the scapegoat mechanism no longer fully functional, no other sacrifice remains to stem the crises of mimetic desire. As a result, in a modern, globalized world “full of Christian ideas gone berserk” (Georges Bernanos, cited in Dupuy 2002: 202), violence appears to be escalating in an apocalyptic manner as cultural and social barriers are weakened and destroyed (Girard, 2010).

V. Implications of Girard's Mimetic Theory for Educational Anthropology

By rooting his anthropological theory of culture in the Biblical revelation of the innocence of all cultural victims, Girard is able to move beyond the framework of secular anthropologists and onto “Things Hidden since the Foundation of the World” (Girard, 1987). Rather than Culture, Girard argues that the sacrifice of Christ exposes the foundational murder at the root of all cultures and opens up the possibility of peace through the Kingdom of God (Girard, 1987: 196). Unlike Culture, God's Kingdom is founded on “the Lamb slain from the foundation of the world” (Revelation 13:8 KJV)—the expulsion, rejection, and murder of Jesus—and offers humanity the opportunity to identify with the innocent victim and turn away from the symbolic violence of Culture's myths and rituals. The sole condition of this kingdom is love—the lifestyle of loving of one's enemies, turning the other cheek, and enduring persecution. Girard's interlocutor Jean-Michel Oughourlian explains, “The Kingdom is the substitution of love for prohibitions and rituals—for the whole apparatus of sacrificial religions” (Girard, 1987: 196). In other words, the love of the Cross ushers in the Kingdom of God and conquers all prior forms of Culture.

However, Girard warns that failure to abide by this singular principle has the potential to usher in even greater violence than ever before: “if men turn down the peace Jesus offers them...there is no longer any sacralized victim to stand in the way

of its consequences” (Girard, 1987: 203). For Girard, the revelation of the scapegoat mechanism through the Cross, combined with the failure to heed the teaching of the Kingdom, has resulted in the paradoxical situation of the globalized, modern age. ‘Christianity’ has been recast in part as Western ‘Culture’ and spread globally in perverted, partial, and veiled forms, resulting in an ambivalent dynamic whereby the unravelling of Culture produces escalating levels of symbolic and physical violence (Girard, 2010). Girard’s mimetic theory culminates in a historical argument regarding the ‘Christian’ nature of modernity.

To reiterate, Girard sees the gradual outworking of the Christian revelation as central to producing the insights of the modern social science disciplines as they developed in the West. Nevertheless, he understands the history of Western culture not as equivalent with Christian history, but rather that the history of the West reflects a failure to embody the revelation of the scapegoat mechanism through a continual return to sacrificial forms of violence (Girard, 2001). Girard explains, “Historical Christianity covers the texts with a veil of sacrifice...By this reading, the Christian text is able to found something that in principle it ought never to have founded: a culture. Obviously this culture is not quite like those that preceded it, since it always contained the germs of the planetary society that has taken its place. But it was sufficiently similar to the others to perpetuate the great legal, mythical and sacrificial principles at the basis of every culture” (Girard, 1987: 249-250). For Girard, the anthropological revelation of the Cross is irreducible to yet another cultural script—rather it provides the means by which all other myths and scripts are read.

From a Girardian perspective, the concept of a ‘Christian culture,’ therefore, is a misnomer. As such, Western culture does not reflect Christianity, but rather a syncretic mix of Judeo-Christian ethics with Roman law, Greek philosophy, polytheism, paganism, magic, folklore, myths of progress, individuality, rationalism, etc. It is this version of ‘secular’ Western culture that Girard sees as harnessing certain aspects of Christianity, such as Judeo-Christian concern for victims, in combination with a host of other spiritual forces, in order to spread around the world and form a ‘planetary’ or world culture (Girard, 2001). Girard’s (1987) “fundamental anthropology” has

significant implications for the field of educational anthropology. By showing cultural (re)production to be in essence a religious phenomena, Girard highlights the sacrificial element at the heart of education. Girard explains, "So, for instance, what is education and what are rites of passage?...Initiation rites are primarily an ordeal that comes from the sacrificial crisis, which is a real experience and turns into a means of education" (Girard in Hardin, 2016: 44).

Taking seriously the 'sacrifices' students, parents, and societies make to finance education, Girard's mimetic theory sheds light on the theological nature of all educational practices. From this perspective, education is fundamentally a religious initiation rite based on the sacrificial structure of a given socio-cultural arrangement. A Girardian approach, therefore, holds great potential for shedding light on the ideological nature of the 'faith' in modern education. By providing a framework to unpack the theological nature of modernity, Girard's mimetic theory elevates anthropological perspectives on education beyond the limitations of 'society' and 'culture' as the ultimate ends of analysis. This anthro-theological perspective is critical in the analysis of the intrinsically religious meaning of education and could provide a meaningful framework for future work in educational anthropology by Christian scholars.

VI. Towards a Theological Framework for Educational Anthropology

This paper has argued that Girard's theory, in conversation with notions of mimesis and cultural (re)production, provides a novel framework for moving towards a distinctly Christian approach to the anthropology of education. Accordingly, the religious basis for cultural practices of schooling should become central in anthropological analyses of education, rather than tangential or absent. This points to the necessity of a theological framework, such as Girard's mimetic theory, for addressing the central concept of 'culture' within mainstream anthropology and the sub-discipline of educational anthropology. As a result of disciplinary biases, only one anthropologist, Simon Simonese (2017) in his brilliant study of dualism and centralism in southeastern

Sudan, has taken up Girard's mimetic theory of culture as a framework for conducting empirical fieldwork. Thus, much room remains for the utilization and application of Girard's theory for ethnographic analysis, a key point this paper has attempted to make.

Furthermore, despite the relevance of Girard's theory to the central concepts of educational anthropology, such as cultural (re)production, the character of modernity, and the religious meanings of education, the sub-discipline of educational anthropology has yet to engage Girard's work at all. To fill this gap in the literature, this article has aimed to make a theoretical contribution by putting Girard's mimetic theory into conversation with educational anthropology. The paper has argued that educational anthropology could be enriched by employing a distinctly theological perspective derived from Girard's theory of culture. While admittedly limited in scope, this paper has nevertheless attempted to make the connection between Girard and educational anthropology as a promising framework for future research and consideration among Christian scholars. By recognizing the theological nature of all educational practices, such a framework could provide room for a distinctly Christian perspective to witness to the field.

Hereby I confirm that this paper has not been published or requested for publication in other journals or publications.

References

- Cimitile, M. (1999). *The Truth in Mimesis: Phenomenological Transformation in Gadamer, Heidegger, Irigaray*. Doctoral Dissertation. University of Memphis.
- Dupuy, J. P. (2002). *Detour and Sacrifice: Ivan Illich and René Girard*. In Hoinacki, L. & Mitcham, C. (Ed.) (2002). *The Challenges of Ivan Illich: A Collective Reflection*. New York: State University of New York Press.
- Dupuy, J. P. (2014). *Economy and the Future: A Crisis of Faith*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Furani, K. (2019). *Redeeming Anthropology: A Theological Critique of a Modern Science*. Oxford: Oxford University Press.
- Garrels, S. (2011). *Mimesis and Science: Empirical Research on Imitation and the Mimetic Theory of Culture and Religion*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Gebauer, G. & Wulf, C. (1992). *Mimesis: Culture-Art-Society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Girard, R. (1965). *Deceit, Desire, and the Novel: Self and Other in Literary Structure*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Girard, R. (1977). *Violence and the Sacred*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Girard, R. (1986). *The Scapegoat*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Girard, R. (1987). *Things Hidden Since the Foundation of the World*. Stanford: Stanford University Press.
- Girard, R. (2001). *I See Satan Fall like Lightning*. Maryknoll, NY: Orbis Books.
- Girard, R. (2010). *Battling to the End: Conversations with Benoît Chantre*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Gruenler, C. (2021). The Promise of Mimetic Theory as an Interdisciplinary Paradigm for Christian Scholars. *Christian Scholar's Review*, 50(2): 123-144.
- Kipnis, A. (2011). *Governing Educational Desire: Culture, Politics, and Schooling in China*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lawtoo, N. (2022). Posthuman Mimesis I: Concepts for the Mimetic Turn. *Journal of Post-humanism*, 2(2), 101-14.

- Levinson, B.A., Foley, D. E. & Holland, D. C. (1996). *The Cultural Production of the Educated Person: Critical Ethnographies of Schooling and Local Practice*. Albany: State University of New York Press.
- Levinson, B. A. (2000). *Schooling the Symbolic Animal: Social and Cultural Dimensions of Education*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield.
- Mazzarella, W. (2017). *The Mana of Mass Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Potolsky, M. (2006). *Mimesis: The New Critical Idiom*. New York: Routledge.
- Scaramuzzo, G. (2016). Aristotle's Homo Mimeticus as an Educational Paradigm for Human Coexistence. *Journal of Philosophy of Education*, 50(2), 246-260.
- Szakolczai, A. & Thomassen, B. (2019). *From Anthropology to Social Theory: Rethinking the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simonse, S. (2017). *Kings of Disaster: Dualism, Centralism and the Scapegoat King in Southeastern Sudan*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Taussig, M. (1993). *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. London: Routledge.
- Wulf, C. (2002). *Anthropology and Education*. Munster: Lit Publishers.
- Wulf, C. (2003). Perfecting the Individual: Wilhelm von Humboldt's concept of anthropology, Bildung and mimesis. *Educational Philosophy and Theory*. 35(2), 243-249.
- Wulf, C. (2008). Mimetic Learning. *Designs for Learning*, 1(1), 56-67.
- Wulf, C. (2010). *Ritual and Identity: The Staging and Performing of Rituals in the Lives of Young People*. Tufnell Press.
- Wulf, C. (2012). Towards a Historical Cultural Anthropology of Education: The Berlin Ritual Study. in Anderson-Levitt, K. (Ed.) (2012). *Anthropologies of Education: A Global Guide to Ethnographic Studies of Learning and Schooling*, 30-48. New York: Berghahn.
- Wulf, C. (2016). On Historical Anthropology: An Introduction. *The Senses and Society*, 11(1), 7-23.
- Wulf, C. (2017). Production of Body Knowledge in Mimetic Processes. *Aisthesis*, 1(1): 7-20.
- Wydra, H. (2008). Towards a New Anthropological Paradigm: The Challenge of Mimetic Theory. *International Political Anthropology*. 1(1), 161-74.

범죄자가 추구하는 ‘거짓 행복’의 실체와 ‘참된 행복’의 탐색*

The Reality of ‘False Happiness’ Pursued by Criminals and the Search for ‘True Happiness’

김재민 (Jaemin Kim)**

ABSTRACT

Recent digital sex crimes can be attributed to perpetrators holding false concepts of happiness. This paper aims to analyze the causes and characteristics of such false happiness and explore the perspective of true happiness based on a biblical worldview. Generally, the concept of happiness refers to human satisfaction and joy, but in modern society, it has expanded to include self-realization and the achievement of ethical values. The Bible argues that true happiness can be attained by practicing the moral standard of “loving one’s neighbor.” In contrast, the false happiness sought by certain criminals is characterized by fleeting pleasures, material greed, and obsession with power, leading them to commit illegal acts due to their distorted view of happiness. Such behavior harms both individuals and society, and thus does not constitute true happiness. Utilizing the ‘false happiness theory’ to address crime issues allows for a comprehensive explanation by integrating existing crime theories. Furthermore, the ‘true happiness theory’ based on Christian worldview can address the limitations of traditional crime theories. Therefore, it is essential to promote biblical discourses on happiness to understand the causes of crime among certain types of offenders and to prevent crime effectively.

Key Words: false happiness, true happiness, criminal, bible, Christianity

* 2024년 8월 2일 접수, 9월 2일 최종수정, 9월 9일 게재확정

** 경일대학교(Kyungil University) 경찰행정학과 교수, 경상북도 경산시 하양읍 가마실길 50, dogoodwill@hanmail.net

I. 서론

1. 연구 배경

몇 년 전 텔레그램에 개설된 단체 채팅방을 통해 불법적으로 음란물을 제작하고 거래한 디지털 성범죄 사건이 발생으로 온 나라가 떠들썩 한 적이 있었다.¹ 그런데 이와 유사한 사건이 최근에 다시 발생하였다. 이 사건의 주범인 박모씨는 2021년 7월부터 재학시절 알고 지내던 후배 여학생들의 사진에 다른 이의 나체 사진을 편집하여 만든 사진과 영상을 해당 학생들에게 전송하는 방식으로 피해자들을 괴롭혀 오다가 2024년 4월에 결국 경찰에 체포되었다. 이 사건이 매우 충격적이었던 점은 검거된 범주자가 국내 명문대학 출신이었다는 점과 서로 잘 아는 여성을 디지털 시스템을 활용하여 성폭력을 가했던 소위 ‘지인능욕(知人凌辱)’형 디지털 성범죄였다는 사실이었다.

일반인의 상식적 견해로는 대학에서 고등교육을 받은 자는 자신의 본능을 잘 통제하면서 매우 합리적이고 이성적으로 행동할 것이라는 기대를 하게 된다. 하지만 범죄발생의 실태를 살펴보면 범죄는 교육수준과 지적 수준이 낮은 자들에 의해서만 행해지는 것이 아니라, 이처럼 교육수준과 지능이 높은 자들에 의해서도 행해지고 있다는 것을 알 수 있다. 주가조작, 분식회계 등 지능범죄를 범하는 사례가 대표적이다. 그런데 위에서 언급한 사례가 주목을 끄는 이유는 지적 수준이 높은 이들이 디지털 기기를 활용한 성범죄를 범했다는 데 있다. 이들의 범죄는 이성적 판단작용 없이 범행을 하는 정신병 환자들의 범행과는 다르다. 자기도 모르게 사회적 환경의 영향도 받았겠지만 어떤 이유에서건 나름의 만족감을 얻기 위한 행동이었음은 분명하다.

이처럼 인간이 범죄행동을 선택하게 된 이유를 한 마디로 잘라 말할 수는 없다. 고전주의 범죄학에서는 범인이 이성적인 판단을 통해 이미 손익계산을 충분히 거친 다음 자신의 쾌락을 극대화 시키는 방향으로 의사결정을 했기 때문에 범죄로 인해 초래된 결과에 대하여 충분히 도덕적 비난을 할 수 있고, 그에 대한 사법적 책임을 지는 것은 당연하다고 말하고 있지만, 현대 범죄학에서는 범인이 성장하였던 사회적 환경과 성장과정에서 작동하였던 심리적 환경이 범죄행동에 기여하는 측면을 보다 강조하고 있기 때문이다. 요컨대 범죄라는 것은 어떤 한 가지 요인 때문에만 발생하는 것이 아니라 다양한 요인이 서로 어우러져 발생한다고 보아야 하는 것이다. 범죄가 이와 같이 복합적 요인의 상호작용에 의해 발생하고 있지만, 지금까지 범죄학자들이 제시해 온 기존의 범죄이론만으로는 아직 범죄발생의 원인이 충분히 규명되지 못하고 있고, 범죄예방 대책도 한계를 노출하고 있다.

1) KBS뉴스 2020. 3. 22일자. “미성년자 ‘노예’ 만들어 자극적 영상물 촬영…지금도 거래된다.” <https://news.kbs.co.kr/news/pc/view/view.do?ncd=4407276> (검색일 2024. 6. 29)

이에 필자는 행복론적 관점에서 범죄문제에 접근해 보고자 하였다. 즉, 인간은 누구나 행복을 추구하고자 하는데 범죄자들이 지향하는 행복론과 정상인이 지향하는 행복론이 다르다는 전제를 갖고서, 겉으로는 행복을 줄 것 같으나 결국에는 불행의 결말을 가져오는 거짓 행복을 추구하기 때문에 범죄에 이르게 된다고 본 것이다. 이러한 접근이 주는 유익은 범죄원인을 단편적으로 보지 않고, 총체적으로 살펴 볼 수 있다는 점이며 이와 동시에 범죄문제에 대한 통전적 접근이 가능하다는 점이다. 다만, 이러한 접근도 한계를 가진다. 정신병자나 극단적인 걱정병 및 충동병 등은 심사숙고의 이성적 판단작용 없이 범행을 감행하기에 ‘거짓 행복의 추구 행위’라는 것으로 설명하기 곤란한 경우가 있는 것이다. 따라서 본 연구는 적어도 ‘이성적 판단작용’이 가능한 범죄자에 국한되어야 하는 제약이 있다.

거짓 행복을 추구하는 관성을 타파하고 참된 행복을 추구하는 길을 탐색하는 것은 필연적으로 종교적 영역과도 연결이 될 수 있기에 필자는 본 연구에서 범죄문제의 원인 및 그 해결책으로 종교를 통한 참된 행복 추구의 방안을 제시하였다. 이를 위해서는 기독교, 불교, 유교, 이슬람교 등 각종 종교의 교리 속에 나타난 범죄에 관련된 사상이나 행복론을 모두 검토해야겠지만 여기서는 기독교 세계관에 중점을 두고서 성경에 나타난 행복론 중심으로 논지를 전개해 나가하고자 한다.

2. 행복의 개념

행복의 사전적 정의는 ‘희망을 그리는 상태에서의 좋은 감정으로 심리적인 상태 및 이성적 경지 또는 자신이 원하는 욕구와 욕망이 충족되어 만족하거나 즐거움과 여유로움을 느끼는 상태, 불안감을 느끼지 않고 안심해 하는 것’을 뜻한다고 말하고 있다.² 이와 같은 사전적 정의는 만족스러운 현재 생활의 상태에 많이 의존하고 있다는 인상을 주고 있으며, 감정적 경험과 느낌이 강조되고 있다. 하지만 행복에 대한 정의는 그리 단순하지 않다. 인간이 어떤 세계관 및 사상체계를 가지고 무엇을 위하여 살아가느냐에 따라 그 정의가 달라질 수 있기 때문이다.

심리학자들은 행복을 주관적 안녕감(subjective well-being)이라 부르고 있는데 긍정적 정서 경험을 많이 할수록 행복하다고 말한다(Diener & Larsen, 1993). 미국의 심리학자이자 철학자인 아브라함 마슬로우(Abraham H. Maslow)는 5단계 욕구이론을 전개하면서 인간에게 가장 큰 만족감을 가져다 주는 욕구로서 자아실현 욕구를 거명한 바 있는데(하구만, 2002:80-81), 이에 따르면 인간이 자아실현을 할 때 행복을 맛볼 수도 있다. 그런가 하면 고대 철학자들의 행복을 다음과 같이 정의하고 있다. 즉, 아리스토텔레스(Aristotle)는 ‘니코마코스 윤리학(Nichomachean Ehtics)’이

2) 위키백과 “행복의 정의”. <https://ko.wikipedia.org/wiki/%ED%96%89%EB%B3%B5>. (검색일 2024. 7. 30)

라는 책에서 ‘행복이란 지극히 좋고, 지극히 고귀하며, 지극히 즐거운 것을 의미하는데, 가장 고귀한 것은 정의로운 것이고, 가장 좋은 것은 건강이며, 가장 즐거운 것은 자기가 바라던 것을 얻는 것이다. 이 모든 것 중에서 가장 최고의 것을 행복이라 한다.’라고 하였다(Aristotle, 박문재 역, 2022: 42). 에픽테토스(Epictetus)는 ‘자유와 행복에 이르는 삶의 기술’이라는 책에서 ‘삶의 목적은 행복이며, 행복은 마음의 평정에서 온다’라고 언급하기도 했다(Epictetus, 강분석 역, 2008: 32, 42, 65). 이들은 사람이 자기가 바라던 것을 얻고 거기에서 마음의 평정을 누릴 수 있다면 행복한 인생이라고 본 것이다.

만일 행복이라는 것이 삶이 처한 상황에서 오는 좋은 감정으로 정의된다면, 상황의 변화에 따라 사람은 행복해지기도 하고 불행해지기도 하는 것이어서 인간은 매우 상황의존적인 존재로 된다. 그렇다면 객관적 상황이 열악하게 되면 모든 인간은 자동적으로 불행해 지는 것일까? 꼭 그렇지 않다. 행복은 인간의 생물학적 본능을 만족시키거나 외부적 삶의 조건들을 자신이 원하는 수준으로 달성하는 데에서만 얻을 수 있는 것이 아니라, 자신의 잠재적 가능성을 힘껏 펼침으로써 자아실현을 하고, 보다 차원 높은 윤리적 가치를 실현함으로써 사회에 유익을 끼칠 때에도 행복을 얻을 수 있기 때문이다(김인환, 2019: 21-22). 아브라함 마슬로우의 욕구이론도 같은 맥락에 놓여 있다고 보인다. 다만, 마슬로우의 욕구이론을 가지고 행복을 설명하는 데에도 한계가 있다. 그는 하위 욕구의 충족없이 상위 욕구로 진행이 어려워 차원 높은 만족과 행복을 누리는데 장애가 발생한다고 보았지만, 그 예외도 존재하기 때문이다. 즉, 생물학적인 욕구가 제대로 충족되지 못한 상황에서도 보다 차원 높은 욕구를 충족하기 위한 활동을 함으로 행복을 누리는 경우가 있는 것이다(하규만, 2002: 82-83). 이것은 행복이 오로지 객관적으로 만족스러운 삶의 상태와 상황 속에서만 얻어지는 것이 아니라 외견상 고통스럽고 불합리한 상황 속에 있으면서도 그것을 뛰어넘는 희생적 삶을 산다거나 혹은 의미 있고 가치 있는 삶을 통해서도 얻어질 수 있다는 것을 시사한다.

결국 인간이 추구해야 할 참된 행복이란 인간이 어떤 상황에 처해 있든지 자신의 잠재력을 최대한 발휘하는 삶을 통해 본인이 최상의 즐거움을 얻는 동시에 사회 구성원에게도 크게 유익을 끼침으로 얻게 되는 만족스런 마음의 상태를 의미한다고 정의할 수 있겠다. 이와 달리 얼핏 보기에 사람을 행복하게 해 줄 것 같으나, 본능적이고 충동적인 욕구 충족을 통해 일시적 즐거움만을 얻을 수 있을 뿐, 인생의 의미나 가치를 더해 주지 못하고 중국에는 자기 자신은 물론 사회구성원도 해롭게 하는 사이비(似而非) 행복도 분명히 존재한다. 이를 필자는 ‘거짓 행복’이라 이름하고자 한다. 이하에서는 참된 행복을 탐색하기 위한 선행 단계로서 범죄자들이 추구하는 거짓 행복의 주요 특징과 그 양상, 그리고 거짓 행복을 추구하게 된 원인 등을 차례로 살펴보면서 그 실체를 분석해 보고자 한다.

II. 범죄자가 추구하는 ‘거짓 행복’의 실체

범죄자들은 어떤 행복 개념을 가지고 있을까? 아무리 범죄행위를 통해 자신이 행복해진다고 하여도 그 범죄행위로 타인의 생명, 신체, 재산을 해함으로써 타인의 행복을 깨뜨리게 된다면 그들이 지향하는 행복 개념은 병들어 있는 거짓 행복이자, 사이비 행복이라는 것은 앞서 언급한 바와 같다. 거짓된 사이비 행복은 궁극적으로 자신과 타인의 삶을 파괴하는 결과를 가져온다. 반면, 참된 행복은 자기를 행복하게 해 줄 뿐만 아니라 타인도 행복하게 해 준다. 사람이 어떠한 행복 개념을 지향하는지는 그가 어떠한 세계관을 가지고 어떤 가치와 의미를 추구하며 살아가는가에 매여 있다. 이 하에서는 겉으로는 사람을 행복하게 해 줄 수 있을 것 같지만 실상은 불행의 실마리가 되는, 범죄자들이 추구하는 ‘거짓 행복’의 주요 특징 3가지에 대하여 먼저 살펴본다. 물론 여기서 범죄자는 전술한 바와 같이 이성적 판단작용이 가능한 자에 국한한다는 전제를 가지고 있다.

1. ‘거짓 행복’의 주요 특징

(1) 순간적인 육체적 쾌락 향유의 추구

육체적 쾌락을 추구한다고 해서 모두 악이 되는 것은 아니다. 그것은 신이 인간에게 준 선물이기도 하다. 17세기 가톨릭 사제였던 가쌍디(Pierre Gassendi)는 쾌락을 행복한 삶의 목적으로 규정하면서 생명을 지닌 모든 존재들의 최상의 원리가 쾌락이라고 주장하기까지 했다. 다만, 그는 인간의 욕망을 자연적 욕망, 필연적 욕망, 덧없는 욕망으로 분류하면서 삶을 제대로 향유하기 위해서는 이 세 가지를 잘 구분해야 하고, 과도한 쾌락의 탐닉은 해를 끼친다는 것과, 질적으로 더 나은 쾌락을 향유하기 위해서는 순간적 쾌락을 포기하고 인내할 수도 있어야 한다고 하였다(조병희, 2015: 166). 고대 그리스 철학자 에피쿠로스도 쾌락주의를 표방하면서 가장 큰 선(善)은 소박한 쾌락을 추구하여 평정(ataraxia)과 신체적 고통(aponia)에서 자유로운 상태를 얻는 것이라고 가르쳤다. 하지만 그가 옹호했던 쾌락은 주로 고통을 수반하지 않는 쾌락과 우정과 평온한 삶에서 얻는 쾌락이었기에(Clark et al. 김영진 외, 2004: 70-73), 범죄자들이 추구하는 순간적이고 즉흥적인 육체적 쾌락과는 차이가 있다.

범죄학적으로 문제가 될 수 있는 것은 즉흥적으로 육체적 만족을 쫓는 쾌락주의이다. 이 유형은 의미나 가치의 추구에 따른 정신적 쾌락에는 전혀 관심이 없다. 현대 범죄학이론을 토대로 살펴볼 때 이러한 쾌락주의는 충동적 범죄행위를 촉진할 수 있는 요인이 된다. 보통 표출적 성범죄자들은 육체적 쾌락을 맛보기 위해 순간적, 즉흥적 충동으로 범행을 저지르는 경우가 많기 때문이다. 법이 허용하지 않는 방법을 동원해서라도 즉흥적으로 쾌락을 누리고자 하는 것은 결코 자신을 종국적으로

로 행복하게 해 주지 못하기에 그들이 누리는 행복은 ‘거짓 행복’인 것이다.

(2) 물질 만능주의의 채택

폴 트립(Paul David Tripp)은 그의 저서 ‘돈과 섹스’에서 ‘실용적인 나 중심의 현재주의’가 우리 사회를 장악하고 있다고 지적하면서 돈에 미쳐 있는 이 세상 모습은 세상에 만연한 ‘영원성에 대한 기억 상실증’ 때문이라고 말한다. 물질만능주의는 이와 같이 지금 이 순간이 전부인 양 생각하는 태도와 물질이 자기를 최대 만족시켜줄 수 있고, 그 물질을 통해 이 땅에서 낙원의 즐거움을 누릴 수 있다고 보는데서 시작한다고 보고 있다(Tripp, 이지혜 역, 2013: 264-267).

물질 만능주의라 함은 돈이면 무엇이든 다 할 수 있다고 보는 신념을 의미한다. 이 사상을 견지하는 사람들은 당연히 돈에 크게 집착하게 되고, 더 많은 돈을 벌고자 수단과 방법을 가리지 않게 된다. 이처럼 돈에 대한 집착은 소비주의를 부추긴다. 그리고 끊임없는 돈에의 집착은 스트레스를 지속적으로 유발할 수 있기에, 중국적으로는 진정한 행복과 만족감을 얻지 못하게 하고, 인간관계를 왜곡하여 많은 이들과 갈등을 유발시키고 그 관계를 깨뜨리기까지 한다.

결론적으로 물질 만능주의를 추구하는 사람들은 많은 돈이 행복을 가져다 줄 것이라고 믿고 있지만 돈을 버는 과정에서 윤리적, 도덕적 가치를 저버리기가 쉽기 때문에 부정직한 행동, 불법 행위, 비윤리적 결정 등을 함으로써 범죄행위로 나아갈 가능성이 높다. 기업의 회계부정, 관료들의 뇌물수수, 재산가들의 탈세 등의 범죄는 물질 만능주의자들의 왜곡된 행복 개념을 보여주는 사례라고 할 것이다.

(3) 타인을 통제할 수 있는 권력에의 집착

권력을 가지는 것이 항상 나쁜 것은 아니다. 권력이 바르게 사용되면 조직과 사회를 안정시키고 위기 상황을 극복할 수 있는 힘을 발휘하게 되며, 사회적 약자를 보호할 역량이 되고, 자원을 효과적으로 배분함으로써 경제정의를 실현할 수도 있다. 특히 어떤 사회나 집단이 위기 국면에 처해 있을 때 권력자가 지혜로운 판단을 신속하게 내려 위기를 돌파해 나간다면 권력의 효능은 더할 나위 없이 클 것이다. 권력을 창조적으로 활용하면 사람들에게 생명, 기쁨, 평화를 가져다주고, 인간 관계를 회복시킨다. 창조적 권력자들은 자신의 한계를 인식하고 권력을 다른 사람을 위한 봉사로 이어지게 만들 수 있다.

그러나 파괴적인 권력은 인권을 유린하면서 사회 구성원들을 불행에 빠뜨릴 수 있고, 이 파괴적 권력이 오만과 결합하면 위험한 상황이 발생할 수도 있다. 남을 지배하고 통제하는 데서 즐거움과 쾌락을 누리는 범죄유형으로는 권력을 가진 공무원이 뇌물을 수수하는 행위, 범죄조직 구성원들이

범죄세계에서 자신들의 위상을 유지하기 위하여 폭력을 행사하는 행위, 정치적 독재자가 권력을 유지하기 위하여 저항하는 시민들을 불법적으로 탄압하는 행위, 테러리스트들이 특정한 정치적, 종교적 목적달성을 위해 폭력을 행사하는 행위, 가정에서 가장으로서의 지위를 남용하여 아동을 학대하는 행위 등을 들 수 있다(Foster, 2009).

오직 권력획득이 목표인 권력 지상주의자들은 자신이 항상 옳다고 믿게 되며, 그 결과 타인에게 자신의 의견을 강요하게 된다. 남을 지배하고 통제하는데서 즐거움과 쾌락을 느끼기에 이들은 권력의 획득과 유지가 곧 행복이라고 생각한다. 하지만 그러한 행복은 거짓 행복이다. 권력에 중독된 자들에 의해 사회는 큰 혼란에 빠질 수 있으며 많은 사람들이 불행해 질 수 있는 것이다.

2. 범죄자들이 추구하는 '거짓 행복'의 실제 양상

범죄자들이 추구하는 행복은 위에서 살펴보았던 거짓 행복의 특징들을 다 지니고 있다. 여기서는 범죄자들이 거짓 행복을 추구하고 있는 실제적 양상을 3가지 형태의 대표적인 연쇄살인 범죄 유형의 예를 들어서 설명해 보고자 한다. 즉, ① 욕정·스릴형 범죄, ② 금전추구형 범죄, ③ 권력·통제형 범죄 등이 그것이다(오윤성, 2019: 382-384).

(1) 욕정·스릴형 범죄

먼저 욕정·스릴형 범죄는 육체적 즐거움을 극대화하는 것이 자기에게 최고의 행복을 가져다 준다는 생각을 가지고 있다. 그렇기에 피해자에 대해 성폭력을 포함한 극단적이고 새디스틱(sadistic)한 폭력행위를 사용하는 특징을 가지고 있다(Schechter, 2004:209). 대부분 성적 만족을 추구하고 자 개인적인 폭력성을 표출하다가 이내 강간 혹은 살인을 하게 된다. 이들은 폭력의 극단적인 선택인 살인행위를 통해 자신의 성적 만족을 인식하게 되므로 살인행위 조차도 에로틱한 경험으로 삼는다. 이러한 유형의 범죄자들은 상황이 허용하는 한 살해행위를 지연시키며 희생자의 무력한 모습을 즐기게 되는데 주로 성적 만족 획득을 목표로 범행을 하게 된다. 2004년 1월 14일부터 2006년 4월 22일까지 서울, 경기도 지역에서 13명을 살해하고 20명에게 중상을 입힌 연쇄살인범 정남규는 강간 후 살인을 자행했던 쾌락살인마로서 욕정·스릴형 범죄자의 전형이라고 할 수 있다.³

(2) 금전추구형 범죄

금전추구형 살인범들의 경우에는 욕정·스릴형 범죄와는 달리 성적 만족에는 관심이 없고, 오로지

3) [https://namu.wiki/w/%EC%A0%95%EB%82%A8%EA%B7%9C\(%EB%B2%94%EC%A3%84%EC%9E%90\)](https://namu.wiki/w/%EC%A0%95%EB%82%A8%EA%B7%9C(%EB%B2%94%EC%A3%84%EC%9E%90)) (검색일 2024. 8. 26)

개인적인 이익을 추구하기 위해 범행을 한다. 청부살인을 비롯 전문적인 암살행위 등이 바로 여기에 해당한다. 이들은 돈을 받고 사람을 대신 살인하는 경우 외에도, 채권·채무관계의 상대방을 살해한다든지, 이권경쟁을 하고 있는 사람을 살해하는 등 자신과 특정관계에 놓여 있는 사람을 금전적 이익 때문에 살해하는 경우도 있으며, 전혀 인간관계가 없는 사람들이라 할지라도 살인을 통해 많은 금전을 확보할 가능성이 있을 때에도 살인을 감행한다. 보통 여성들이 남성에게 비해 이러한 유형의 연쇄살인에 가담하게 되는 경향이 많다고 한다(오윤성, 2019: 383). 2024년 5월 16일 태국 파타야에서 3명의 남성이 30대 한국인 남성을 살해하고 시신을 훼손한 이른바 ‘드림통 살인사건’은 돈을 노린 계획범죄였다. 피해자 A씨가 범인들에게 휴대전화로 ‘돈 자랑’을 하자, 피의자 일행은 방콕 윙지 RCA의 한 술집에 피해자 A씨를 불러 약을 먹이고 폭행하여 사망에 이른 것으로 경찰이 밝힌 것이다. 이는 금전추구형 살인범죄의 대표적 사례라고 볼 것이다.⁴

(3) 권력-통제형 범죄

권력은 타인을 지배하는 것을 특징으로 한다. 사회질서 유지와 공공복리를 위하여 사회구성원들을 적절히 통제하는 것은 필요한 일이지만 남을 통제하는 행위 그 자체에서 즐거움을 얻는 사람이 있다면 그 사람은 왜곡된 행복개념을 가지고서 거짓 행복을 추구하는 사람이라고 할 수 있다. 연쇄살인범 중에서도 권력-통제형 살인범은 피해자에 대한 완전한 지배를 통해 쾌락을 얻는 자들이다(Holmes & Holmes, 2002). 이들도 성적 만족을 추구하기는 하지만 욕정·스릴형 연쇄살인범처럼 성적 만족이 필수요소는 아니다. 다만 타인을 자기 마음대로 조종할 수 있다는 사실, 즉 대상자를 원하는 바대로 마음껏 통제할 수 있는 힘과 권력을 지녔다는 사실에서 만족감을 얻게 되고 여기서 얻는 만족감은 욕정·스릴형 살인범들이 느끼는 성적 즐거움과 유사하다고 한다(오윤성, 2019: 384).

3. 거짓 행복을 추구하는 원인

여기서는 범죄자가 거짓 행복을 추구하게 된 원인을 범죄원인론 중 대표적인 몇 가지 이론, 즉 고전주의 범죄학의 합리적 선택이론과 실증주의 범죄학 중 심리학적 원인론 및 사회적 원인론 등과 연관 지어 살펴본다. 범죄자들이 거짓 행복을 추구하는 것은 자기 나름의 합리적 선택의 결과일 수 있고, 도덕적 인지발달이 제대로 안 된 탓일 수 있으며, 안정적 애착관계 형성의 실패로 인한 것이거나, 자연스럽게 사회적 학습이 이루어진 것이라고 보기 때문이다.

4) 뉴스1 2024. 5. 16일자. “태국 파타야 드림통 살인사건, 돈 노린 계획범죄였다.” <https://www.news1.kr/world/asia-australia/5417462> (검색일 2024. 8. 26).

(1) 쾌락 추구를 위한 합리적 선택

고전주의 범죄학자들은 인간은 어떤 행동을 하기에 앞서 이성적 판단과 합리적인 계산을 통해 즐거움을 극대화하고, 고통을 최소화하는 방향으로 합리적 선택의 행동을 한다고 보았다. 따라서 범죄로 인한 즐거움이 처벌의 고통을 능가하면 범죄를 수행할 것이라고 주장하였는데 이를 벤담(Bentham)은 '쾌락주의적 계산이론(hedonistic calculus theory)'이라고 칭하였다(김재민, 2018: 53). 이처럼 체포로 인한 비용과 범죄의 성공으로 인한 쾌락의 크기를 비교한 후 발각되거나 체포되지 않은 채 자신의 욕망을 채우고, 쾌락을 누릴 수 있다고 판단하면 범행을 저지르게 된다고 보는 것이 고전주의자들의 주장이다. 특히 육체적 쾌락을 극대화시키는 것이 최대 행복이라고 믿는 욕정·스릴형 연쇄살인범들이 범행 후 체포되지 않기 위하여 철저하게 증거를 인멸하는 행동을 자행한 다든가, 과거 디지털 성폭행을 저질렀던 N번방 사건의 범법자들이 수사경찰을 우습게 여기며 범행을 이어 나갔던 경우가 이에 해당할 것이다.

(2) 애착형성의 실패로 인한 저항

에인스워스와 벨(Ainsworth & Bell)은 유아가 성장하면서 어머니와 애착관계를 어떻게 형성하느냐가 범죄행위에 영향을 준다고 보았다. 그들은 애착유형을 안정애착, 저항애착, 회피애착 등 3가지로 분류하였는데 이 중에 저항애착과 회피애착 관계가 형성이 되면 유아에게 수많은 심리학적 문제들이 발생하여 장래에 부정적 영향을 준다고 한다. 이 중에 저항애착은 어머니가 아이의 행동을 정확히 이해 못하고 일관성이 없을 때 발생하는데 아이의 보호자에게 분노의 저항행동을 보이거나 무력감을 나타내 보인다는 것이다(오윤성, 2019: 82 ; Wood & Riggs, 2008: 259-275). 이것은 비단 유아에게만 해당되는 내용은 아니다. 부모가 성장기에 있는 자녀의 심정을 충분히 헤아리지 못한 채 일관성 없이 기분에 따라 훈육할 때 자녀들은 분노의 감정을 억누르고 삭이며 지내다가 특별한 계기가 주어지면 그 분노를 사회에 표출시킴으로써 저항할 수 있는 것이다. 억눌린 분노의 감정을 폭발시키는 것이 사회적으로 범죄는 될지언정 범죄자 본인에게는 억압된 감정의 발산에 따라 자유와 해방감을 맛보는 기회가 될 수도 있다. 안정적 애착형성에 실패한 청소년들이 범죄집단으로 편입되면 그 조직안에서 안정감을 얻게 되어 결국 거짓 행복의 늪에 빠지는 결과를 초래하게 될 것이다.

(3) 도덕적 인지능력 개발 미흡

콜버그(Lawrence Kohlberg)라는 학자는 인간의 도덕수준이 ① 관습 이전 단계, ② 관습 단계, ③ 관습 이후 단계 등 3단계로 개발이 된다고 보았다. 관습 이전 단계는 처벌을 피하거나 보상을 받기

위한 행동을 하는 단계로서 저급한 도덕적 인지능력을 갖는 것을 의미하고, 관습 단계는 주위의 기대에 부응하려는 행동이나 사회의 통상적 도덕 수준을 인지하고 행동하는 단계이며, 관습 이후 단계는 법의 제약과 상관없이 자신이 선택한 도덕원리에 따라 행동하는 가장 높은 수준의 도덕적 인지능력을 갖는 것을 의미한다(허경미, 2015: 76-77 ; 김재민, 2018: 130-131). 이 3가지 단계 중 범죄자들은 관습 이전 단계의 도덕 수준에 머무른다. 즉, 범죄자들은 어떤 행동이 도덕적으로 옳은지 여부를 따지고 행동을 하는 것이 아니라 처벌 가능성이 없거나 향유하게 될 유익이 처벌의 고통보다 훨씬 크다고 여겨지면 사회의 통상적 도덕적 기준에 아랑곳하지 않고 반사회적 행동을 감행할 정도로 도덕적 인지능력이 미숙하다고 보는 것이다(Henggeler, 1989: 26). 이들은 자신의 욕구충족을 통해 행복감을 느끼는지 모르나 그것은 거짓 행복인 것이며, 타인에게 해를 가하면서도 타인의 피해상황에 둔감하다는 점이 문제이다.

(4) 범죄행위의 사회적 학습과 모방

반두라(Albert Bandura)라는 학자는 사람이 범죄적 능력을 가지고 태어나는 것이 아니라 삶의 경험을 통해 범죄적 행동을 학습하게 된다고 주장하였다(Bandura, 1979: 198-236). 그는 범죄자에게 아무런 보상과 처벌이 없어도 다른 사람의 행동을 단순하게 관찰하는 것만으로도 범죄행위의 학습이 발생한다고 본 것이다. 최근 빈발하고 있는 청소년들의 성범죄가 상당 부분 스마트폰이나 인터넷을 통한 음란물 체험을 통해 학습되고 모방 된다고 보는 연구들이 많이 있다. 이는 반두라의 보보인형 실험을 통해서 이미 실증적으로 입증된 사항이기도 하다(김재민, 2018: 19).

한편, 서덜랜드(Edwin H. Sutherland)는 범죄행위를 아무렇지 않게 생각하는 부류의 사람들과 접촉하면서 상호작용을 하게 되면 범죄를 하게 된다고 보았고(Sutherland, 1939: 154), 에커스(Akers)와 버제스(Burgess)는 그러한 범법자와의 상호작용에 추가하여 어떤 행위에 보상이 주어진다고 여겨질 때 그 행동이 더 강화된다는 주장을 하였다(Akers, 1977). 학교폭력을 일삼는 친구들과의 빈번한 접촉을 통해 결국 폭력조직에 가담하게 된다는가, 폭력조직에 입단하게 될 때 얻을 수 있는 영웅심 및 안전감의 보상 때문에 범죄적 행동을 선택하게 되는 것이 위 학자들의 주장을 뒷받침해 주는 예에 해당할 것이다. 사회적 범죄원인론의 특징은 범죄자가 특정 환경 속에서 범행을 학습하고 모방하는 일이 사회적 적응과정에서 자연스럽게 발생한다는 점이다. 이러한 적응과정에서 그들이 추구하는 것이 거짓 행복이라는 점을 지적해 주고 올바른 방향으로 선도해 줄 사회적 장치가 필요하다.

III. '참된 행복'의 탐색

앞서 범죄자들이 추구하는 행복은 거짓 행복이라는 것과 이러한 거짓 행복은 범죄자들의 본능적 욕구를 잠시 채울지언정 중국에는 자기 자신과 범죄의 상대방 및 사회 구성원들 모두에게 고통을 안겨주는 사이비 행복이라는 것을 언급하였다. 본 장에서는 그러한 거짓 행복을 대체할 수 있는 참된 행복은 어떤 것이어야 하는지 기독교 세계관의 관점을 가지고 기술해 보고자 한다. 우선 성경 속에서도 거짓 행복에 관한 언급이 있으므로 그것을 먼저 살펴보기로 한다.

1. 성경 속 '거짓 행복' 추구의 양상

신학적 측면에서 인간이 거짓 행복을 추구하게 된 가장 근본 원인은 인류의 첫 조상 아담과 하와가 피조물로서의 한계를 망각하고 하나님처럼 되고자 했던 교만한 마음에서부터 비롯된다. 그로 인해 하나님과 분리되어 죄의 권능에 붙잡혀 살아가게 되었던 것인데, 신학에서는 이를 인류 첫 조상의 타락사건(the Fall)이라고 하고, 이 사건을 통해 인류는 범죄적 본성을 지니게 되었다고 한다. 이 하에서는 창조주가 제시한 행복한 삶의 원칙들을 벗어나 거짓 행복을 좇고 있는 성경 속 몇 가지 양상들을 소개해 본다.

(1) 비본질에 매이게 하는 우상을 좇음

예레미야 29장 11절에 '너희를 향한 나의 생각을 내가 아나니 평안이요 재앙이 아니니라. 너희에게 미래와 희망을 주는 것이니라.'라고 기술하고 있다. 이러한 성경의 표현들은 하나님이 피조물인 인간을 사랑하기에 희망을 안겨주고, 축복하겠다는 것이 창조주의 본 뜻이므로 그 분을 경외하며 사는 것이야말로 행복을 추구하는 하는 사람이 붙잡아야 할 본질임을 시사한다. 그럼에도 불구하고 예레미야 생존 당시 지도층 인사들은 진정한 행복을 맞볼 수 있는 생수의 근원을 버리고 거짓 행복을 약속하는 거짓 선지자들에 속아 개인적인 욕망의 웅덩이를 판다. 하지만 그것은 터진 웅덩이기 때문에 결코 인생의 목마름을 해결할 생수를 얻지 못한다(예레미야 2:13). 이는 그들의 야심과 정욕이 투영된, 하나님을 대체할 수 있는 우상을 마음속에 두고 살았음을 의미한다. 이러한 악행을 일삼던 남유다 지도층 인사들은 결국 기원전 586년에 바벨론의 느브갓네살 왕에 의해 죽임을 당하거나 사로잡혀 감으로써 나라 전체가 패망하는 모습을 적나라하게 보여주고 있다(예레미야 52장).

(2) 외모의 매력에 노예가 됨

성경 사무엘하 13장 2절에 나오는 다말이라는 여성은 다윗왕의 딸이자 압살롬 왕자의 누이였다.

그 오누이는 다윗이 그술 왕 달매의 딸 마아가라는 왕비에게서 나온 자들이었는데, 다윗왕의 또 다른 왕후 아히노암으로부터 태어난 암논이라는 왕자가 배다른 누이인 다말을 연모하게 되었다. 그런데 이 암논 왕자는 이성 간의 참된 사랑이 무엇인지를 모르는 자였다. 그저 다말이 가진 육체적 매력에 홀린 나머지 계락을 꾸며 어린 누이를 강간하고야 말았다. 다윗 왕에게 결혼을 허락해달라고 청하라는 다말의 부탁도 아랑곳하지 않은 채 육체의 욕심을 채운 뒤 그녀를 내쫓는 악행을 저지른다. 이 일로 그는 다말의 오빠 압살롬에 의해 살해당하고 만다. 다말이 가진 외모의 매력에 노예가 되어 본능적 욕구를 쫓았던 암논은 자기가 저지른 범죄로 인해 보복의 칼날에 의해 죽임을 당하게 되는 것이다. 육체의 욕심을 채우는 것이 당장은 행복할 것 같았지만 그것은 거짓 행복이었다. 성경은 더러운 정욕에 따라 행함으로 인생을 주관하는 하나님을 멸시하는 자들에게는 형벌이 기다리고 있음을 알아야 함을 강조하고 있다(베드로후서 2:10).

(3) 물질적 탐욕에 취함

신약성경에 나오는 인물 중 물질적 탐욕의 극치를 달렸던 자의 예를 하나 들라 한다면 누가복음 19장에 등장하는 세리 삭개오를 거명할 수 있을 것이다. 그는 1세기경 로마가 이스라엘을 식민통치하고 있을 때에 로마정부로부터 징세권을 위임받아 이스라엘 백성에게 가혹한 세금을 부과함으로써 부를 축적했던 매국노였다. 그것도 변창하는 상업도시 예리고에서 세리장이라는 고위직을 차지하고 있었으니 그가 얼마나 부자였는지 짐작할 수 있다. 다행히 삭개오는 자신의 죄를 인정하고, 회개의 실천적 행동을 감행함으로써 물질적 탐욕의 굴레를 벗어나 참된 행복을 찾게 된다. 하지만 자신의 부가 영원토록 지속될 것처럼 여기면서 오직 재산 축적에만 골몰하는 어리석은 부자의 예가 누가복음 12장에 소개되고 있고, 자신의 부를 향락에만 소비하면서 가난한 자를 돌아보지 않던 탐욕적인 부자의 예도 누가복음 16장에 소개되고 있다. 전자의 경우에는 사람이 죽으면 부의 축적이 의미 없음을 모르는 무지를 지적하고, 후자의 경우에는 가난한 자를 외면한 채 향락만 일삼는 부자의 어리석음을 깨우치고 있다. 삭개오와 달리 위에서 예로 든 두 부자는 나눔이 없는 재산의 축적과 육체적 향락만을 위한 소비는 거짓 행복에 불과하다는 것을 제대로 깨우치지 못했다.

(4) 권력의 원천을 자신에게서 찾음

팀 켈러는 ‘내가 만든 신(Conterfeit God)’이라는 그의 저서에서 사람이 권력과 통제에 중독되는 것은 하나님에 대한 관점이 잘못되었기 때문이라고 지적한다. 즉, 인간이 관념으로 만들어 낸 하나님을 신봉하는 세태를 지적하면서 후자의 경우에는 결국 자기가 운명의 주인이 된다고 한다. 이러한 신관(神觀)을 ‘도덕주의적 치유의 이신론(理神論)’이라고 한다. 세상을 창조한 신은 세상에 더

이상 개입을 하지 않기 때문에 자기가 인생의 주도권을 쥐고 살면 된다는 것인바 이런 입장에서는 자기가 얻은 지위와 권력은 자신의 재능과 능력에 기인한 것으로 여기게 된다(Keller, 윤종석 역, 2024: 179-184). 하지만 권력의 원천이 자기라는 생각은 오만과 독선을 불러오게 되고, 권력의 중독을 초래한다. 그것은 이내 거짓 행복감에 취하게 만들어 결국은 패망을 초래한다. 모든 세상 권력의 원천은 만물의 창조자요 경영자인 하나님으로부터 비롯되기에 권력을 부여받은 자들은 청지기의 자세로 다스림을 받는 자들을 섬겨야 한다는 것이 성경적 관점이다. 성경 다니엘서 4장에 등장하는 느브갓네살 왕은 엄청난 제국을 이룬 위업이 자신의 능력에서 비롯되었다며 교만한 마음을 품었다가 권좌에서 쫓겨나고 난 뒤에야 비로소 권력의 원천이 하나님으로부터 비롯된다는 사실을 자각하게 된다. '지극히 높으신 이가 사람의 나라를 다스리시며 자신의 뜻대로 권력자를 세우신다(다니엘서 4:17).'는 사실을 깨달으면서 참된 행복으로 가는 관문을 발견하는 것을 보게 된다.

2. 참된 행복의 주요 특징

자기의 행복 추구를 위하여 타인의 행복을 파괴하는 것도 불사하지만 결과적으로는 자기를 불행에 빠뜨리고 마는 거짓 행복과 달리, 참된 행복은 자기 자신을 궁극적으로 유익하게 할 뿐 아니라 타인의 행복을 방해하지 않고 오히려 그들의 행복 증진에도 도움을 주게 된다. 가쌍디의 견해에 따르면 인생의 목적은 행복에 있는데 이 행복은 영혼의 안정을 방해하는 일체의 장애에서 벗어남으로써 도달할 수 있다. 다만, 현실 세상이 불완전하기에 인간의 행복추구는 제한적일 수 밖에 없다고 한다. 따라서 참된 행복에 도달하기 위해서 가정 먼저 해야 할 일은 자기 자신을 정확히 인식하는 것에서부터 시작하여야 한다(조병희, 2015: 152, 156, 158). 이하에서는 인간이 누릴 수 있는 참된 행복이란 무엇을 의미하는지 기독교 세계관의 관점을 가지고 몇 가지 특징들을 제시해 본다.

(1) 실존적 한계를 인식함

기독교 세계관에 입각할 때 참된 행복은 피조물로서의 인간이 자신의 실존적 한계를 정확히 인지하는 겸허한 마음에서부터 시작한다. 그것은 인간의 내면에는 이기적이고 탐욕적인 범죄적 본능이 존재하고 있다는 사실을 시인하는 마음의 자세이기도 하다. 우리 인간은 언제든지 실정법상의 범죄를 저지를 가능성이 있으며, 부지불식간에 생각으로, 말로, 행동으로 부도덕한 행동을 할 가능성이 농후한 존재라는 것을 인정하는 것이 참된 행복의 출발점이라고 본 것이다. 신에 의한 구원의 은총

은 인간이 죄의 본성을 지닌 연약한 존재임을 자각할 때 받을 수 있다고 성경은 강조하고 있다.

성경 누가복음 18장 10절에는 당시 이스라엘 종교 엘리트인 바리새인과, 민족의 반역자로서 천민 취급을 받던 세리가 성전에 나와 기도하는 모습이 대조되고 있다. 바리새인은 헌금 및 금식을 철저히 하고, 도덕적인 삶을 살고 있다고 자부심을 가지며 뉘그러히 하나님께 나가 기도하지만, 세리는 감히 하늘을 쳐다보지도 못하고 가슴을 치며 자신의 죄악을 슬퍼하면서 ‘하나님이여 나는 죄인입니다. 불쌍히 여겨주소서!’라고 기도하는 장면이다. 예수는 이 둘 중에 세리가 하나님 보시기에 의롭다 인정을 받는다고 말한다. 이처럼 성경은 죄의 본성을 가진 인간이 자신의 연약함을 인정하는 것이야말로 신의 은총을 받아 행복을 경험하게 되는 첫걸음이 된다고 보고 있다.

한편, 인간은 피할 수 없는 죽음을 두려워해서는 행복할 수 없다고 말한다. 그래서 가쌍디가 말했듯이 참된 행복을 누리기 위해서는 막연하게 죽음에 대한 두려움으로 불안에 떨며 살기보다는 오히려 이승에서 삶을 영위하는 동안 여러 즐거움을 만끽하며 그러한 쾌락을 향유할 수 있도록 해 준 신께 감사하며 사는 것이 바람직하다고 말한다(조병희, 2015: 159).

(2) 신의 은총을 수용함

인간이 부패한 본성을 긍정하고 시인한다고 해도 바로 문제가 해결되는 것은 아니다. 참된 행복을 향유하기 위해서는 이 범죄적 본성을 소멸시켜야 하는 문제가 남아 있기 때문이다. 기독교적인 시각에서 바라보면 안타깝게도 인간은 이 범죄적 본성을 자기 혼자의 힘으로 완벽하게 제거할 능력이 없는 존재이다. 우리가 아무리 선행을 크게 베풀지라도 인간이 보여줄 수 있는 의롭고 선한 행실은 절대자가 보기에는 ‘더러운 옷’과 같을 뿐이다(이사야서 64:6). 선행만으로 우리의 범죄적 본성이 고쳐질 수 없으며 하나님의 절대적 공의의 기준을 충족시킬 수 없다는 것이기에 인간의 자의적 노력만으로는 결코 참된 행복에 이를 수 없다고 성경은 말한다.

성경은 인간이 참된 행복을 얻을 수 있는 비결을 제시하고 있다. 범죄적 본능에 사로잡혀 살아가는 인간들로 하여금 그 본능의 족쇄에서 풀려날 수 있는 해법을 신이 친히 제시한 것이다. 그것은 죄 없는 자신의 아들을 이 땅에 보내어 모든 인류가 지니고 있는 범죄적 본성에 따른 저주의 대가를 온전히 치르게 함으로써 법적으로 죄가 없다고 간주되는 이른바 ‘칭의’를 얻도록 하였기에, 이 사실을 믿음으로 받아들이면, 죄의 본성을 지닌 각 개인이 죄의 굴레에서 벗어나 자유를 얻게 된다고 밝히고 있는 것이다. 죄로부터 해방되어 하나님의 자녀가 되었다는 사실과 장차 영원한 생명을 누릴 신분이 라는 사실을 인식하게 되면 참된 행복이 마음에 자리하게 된다는 것이다(박정윤, 2019: 23-24).

(3) 신이 정한 생명 원리에 순종함

물론 믿음을 가진 신자라 할지라도 여전히 죄의 소욕이 자리한 가운데 죄를 향한 충동을 경험한다. 그러나 성령의 뜻에 순종하면 언제든지 죄의 유혹을 물리칠 수 있는 능력과 권능이 부여된다고 성경은 말하고 있다(로마서 6:4-10, 갈라디아서 5:16). 성령은 여러 가지 인간적 한계에 직면하고 있는 신자들이 행복에 이를 수 있는 생명의 원리들을 따르도록 마음의 감동을 준다. 이때 이 뜻에 순종하여야만 참된 행복을 경험한다. 육신을 따라 행하면 행복을 맛보지 못하고 사망에 이르게 되지만 성령을 따라 행하면 생명과 평안을 누리게 되는 것이다(로마서 8:6). 왜 성령의 뜻에 순종하는 것이 참된 행복에 이르는 길이 되는가?

첫째 하나님의 형상으로 지어진 피조물로서의 인간이 하나님을 대적하여 타락했다가, 믿음을 통해 하나님의 자녀로 입양되고 나면, 신의 성품을 닮아가려고 노력하게 되어 있다. 즉 하나님을 경외하고 이웃을 사랑할 줄 아는 인격으로 변모되어 가는데 이를 '하나님 형상의 회복' 이라고 칭할 수 있다. 이 때문에 자기 자신을 하나님의 자녀로 인식하게 되면 진정한 자기존중감이 형성되기에 행복해진다. 둘째 성령의 뜻에 순종하면 만족과 감사가 넘치기에 열악한 환경 속에서도 행복을 누릴 수 있다. 감옥에 갇혀있던 사도 바울이 빌립보 교인들에게 자신은 모든 상황 속에서도 자족할 수 있는 일체의 비결을 배웠다고 설교하였는데 이는 참된 행복이 외적 조건에 매이지 않음을 보여준다. 셋째, 성령의 뜻에 순종하면 형제와 이웃을 사랑함으로써 행복감을 경험하게 된다. 자기 일을 돌볼 뿐더러 다른 사람의 일을 돌아보는 사랑의 행동은 충만한 기쁨을 불러오는 것이다(빌립보서 2:4). 넷째, 성령의 뜻에 따라 살면 자기가 속한 공동체에 유익을 끼치고 국가발전에도 기여하게 되어 행복감을 경험하게 된다. 성령에 감동받은 자들의 의로운 행동들이 있게 되면 도시가 진흥되는 것이다(잠언 11:11). 유럽에서 가장 냄새나는 도시로 유명했던 스위스 제네바가 장 칼뱅의 종교개혁을 통해 세계에서 가장 살기 좋은 도시로 변모되었다는 사실이 이를 뒷받침한다(박정운, 2023: 7). 그러므로 하나님의 영을 따라 살면 참된 행복을 맛볼 수 있게 되는 것이다.

3. '거짓 행복'을 대체할 성경적 행복론

(1) 조건 없는 사랑의 체험

조건 없는 사랑을 체험하면 누구나 행복해진다. 하지만 사람들은 보통 조건적 사랑에 익숙해 있다. 어린 시절 착한 행동을 하거나 어른 말씀을 잘 들으면 칭찬을 듣고 어여빠 여김을 받기에 어른들이 원하는 바를 실천하고자 애를 쓴다. 그런데 어떤 이들은 조건적 사랑조차 받아보지 못한 이들도 있다. 사랑은 커녕 학대와 핍박을 받고 성장한 이들은 자신을 사랑하지 못할뿐더러 남도 사랑하지 못한다. 이 사랑의 결핍이 범죄와 연결되는 사례는 무수히 많다. 결국 이들이 회복될 수 있는 길은 조건 없는 사랑을 부어줌으로써 그들에게 건강한 자아상을 심어 줄 수 있는 사람을 만나는 것이

다. 훌륭한 부모는 자녀들에게 그와 같은 역할을 어느 정도는 해 줄 수 있겠으나 많은 사람들이 무조건적 사랑에 대한 결핍을 느끼며 산다. 무조건적 사랑의 결핍은 인간의 실존적 한계에서 비롯되었다고 볼 수도 있다. 이에 대하여 성경은 무조건적 사랑에 의해 타락한 인간 본성의 굴레를 벗어나 질적으로 새로운 존재로 살아 갈 수 있는 길이 이미 제시되었다고 밝히고 있다(요한복음 5:24, 고린도후서 5:17). 이는 신앙을 통해서 무조건적 사랑을 체험할 수 있는 메시지이기도 하다. 이처럼 기독교 신앙의 종교적 체험을 통해 범죄자들이 참된 행복을 발견했던 사례는 청송 교도소장으로 재직시 사형수를 전도했던 박효진의 신앙간증으로 세간에 소개된 바 있다.⁵

(2) 절대적 도덕 기준의 채택

현대사회를 포스트모더니즘(post modernism)이 휩쓸고 있다. 절대적 진리의 존재를 부정하고 사회 구성원들이 옳다고 여기면 그것이 바로 진리라고 말하는 시대이다. 이에 따르면 어떤 사람도 다른 사람에게 어떤 것이 가장 좋은 것이라고 말할 수 없으며, 어떤 단체나 사회도 다른 단체나 사회에게 무엇이 최선인지 말할 수 없다고 말한다(류현진·류현모, 2014: 202-206).

그러나 인류 역사를 살펴보면 절대적 진리의 기준이 부정되고 특정 개인이나 집단이 자의적으로 정한 바를 사회규범으로 삼아 그 준수를 강요할 때 얼마나 끔찍한 범죄들이 발생했는지 알 수 있다. 공산주의자 스탈린과 국가사회주의를 표방했던 히틀리가 1933년에서 1945년까지 12년 동안 그들의 정치적 이념을 실현한다며 추진한 정책을 통해 죽음의 희생을 강요한 사람의 수가 무려 1,400여만 명에 이른다는 사실은 진리의 상대화가 얼마나 위험한지를 보여주고 있다.⁶ 인본주의적 세계관에서는 변화하는 윤리의 도덕성 여부를 그 시대를 살아가는 인간이 판단할 수 있다고 말하지만 실존적 한계를 지닌 인간이 절대불변의 진리성 여부를 그때그때 평가하고 설정한다는 것은 위험천만한 일이다. 프란시스 쉐퍼(Francis A. Schaeffer)는 만일 인간의 이념 위에 절대적인 것이 없다면 개인과 집단 사이에서 도덕적 판단의 갈등이 생길 때 최종적 판결을 호소할 곳이 없게 되므로 도덕적 질서를 수립하기 위해서는 절대적인 기준이 반드시 선재(先在) 해야 한다고 말한다(류현진·류현모, 2014: 172-173).

실존적 한계를 지닌 인간은 윤리의 궁극적 근원이 있음을 인정하고 그에 복종함으로써 진정한 행복에 이를 수 있다. 성경에는 인류를 위한 근본적 도덕법칙이 제시되고 있다. 시대와 지역을 불문하고 적용될 수 있는 이러한 절대적 도덕의 기준을 가지고 인간이 정한 행동규범과 정부 정책들을 조명해 볼 수도 있어야 하는 것이다. 성경의 가장 대표적인 도덕 규범이 있다면 바로 ‘이웃 사랑’이라

5) https://www.youtube.com/watch?v=9IyM0xu_8LQ (검색일 2024. 8. 24)

6) 세계일보 인터넷판 2021. 3. 6일자. “1400만명 앓아간…히틀러·스탈린 대학살의 핏빛 기록.”
<https://www.segye.com/newsView/20210305511480>. (검색일 2024. 7. 29)

고 할 수 있는바 레위기 19:18, 갈라디아서 5:14, 야고보서 2:8 등이 그 규범적 근거가 된다. 이러한 도덕적 원리들을 실천하는 삶이야말로 진정 행복한 삶이라는 볼 수 있다.

(3) 차원 높은 쾌락의 추구

범죄자들이 즉각적인 쾌락의 충족을 위해 범행을 불사한다는 사실을 앞서 밝힌 바 있거니와 그들이 추구하는 쾌락은 즉흥적이고 순간적이며 일시적인 쾌락에 지나지 않는다. 그러나 이와 달리 자기와 세상을 모두 이롭게 하는 숭고한 쾌락도 있다. 조나단 에드워드(Jonathan Edwards)는 그의 책, '신앙감정론(Religious Affections)'이라는 책에서 성령의 임재와 관련된 깊은 기쁨에 대해 설명하고 있다(이진락, 2021: 127-129). 필자는 이를 '고상하고 거룩한 쾌락'이라고 칭해도 좋다고 본다. 영국의 기독교 변증가 C.S. 루이스(C.S. Lewis)도 그의 책 '스크루테이프의 편지(The Screwtape Letters)'에서 기독교적 체험을 통한 깊은 기쁨과 쾌락에 대해 기술하고 있다. 예수가 주관하는 심령의 바다에는 쾌락이 넘실거리기에 영원한 즐거움을 주는 예수야말로 영락없는 쾌락주의자라고 표현하고 있는 것이다(Lewis, 김선형 역, 2000: 145). 헨리 나우웬(Henri J. M. Nouwen) 역시 '탕자의 귀환(The Return of the Prodigal Son)'이라는 책에서 하나님의 사랑과 임재를 체험하는 것이 신자에게 깊은 내적 평안과 기쁨을 가져다 준다는 것을 언급하고 있는데 이 또한 신자가 누리는 차원 높은 쾌락에 관한 이야기이다(Nouwen, 최종훈 역, 2009:170).

이에 범죄자들에게 일시적이고 즉흥적인 쾌락추구의 시도가 얼마나 어리석은 일인지를 깨닫게 하고, 거룩한 쾌락에 관한 이야기를 성경을 통해 들려줌으로써 차원 높은 쾌락을 추구하는 삶, 진정한 행복으로 연결되는 삶으로 안내해 주어야 할 것이다.

V. 결론

범죄행위가 생물학적·심리학적·사회적 요인을 비롯하여 다양한 요인들이 상호작용하면서 발생 하듯이 범죄자들이 거짓 행복을 추구하게 된 것도 여러 복합적인 요소들이 통합적으로 작용했을 가능성이 높다. 어린 시절 부모와의 안정적 애착관계 형성이 잘 안되어 자존감이 낮은 상태로 청소년기를 암울하게 보내고 있을 때, 같은 또래의 비행청소년들과 어울림으로 자신의 존재감을 인정받으며 나름의 희열을 느끼는 청소년이 얼마든지 있을 수 있다. 더 나아가 또래의 범행에 동참함으로써 무력하고 우울한 상태를 벗어나 도전감과 성취감을 느끼게 된다면 어쩌면 그는 이전보다 더 행복하다고 느낄지 모른다. 그것이 거짓 행복임도 자각하지 못한 채 말이다. 만일 폭력집단이 자존감이 낮은 이들을 인정해 주고, 성공적 범죄행동에 대한 칭찬과 함께 보상을 주게 된다면, 그는 거기서 자

신의 정체성을 찾고 나름의 행복을 찾으려 들 것이다. 하지만 그 행복은 거짓 행복이기에 중국적으로는 파멸의 길을 걷게 되고 말 것이다.

그런가 하면 일정 수준의 도덕적 인지능력이 있는 사람이라 할지라도 은밀성과 비밀성을 특징으로 하는 디지털 문화의 특징 때문에 수사 및 체포 가능성을 경시한 나머지 거짓 행복의 유혹에 말려들기가 쉽다. 앞서 서론에서 언급했던 범죄자도 막연히 죄의식은 있었겠지만 거짓 행복의 던져주는 즉흥적 쾌락의 미끼를 뿌리치지 못했기에 그러한 욕구충족의 시도가 불행한 삶으로 인도한다는 사실을 각성하지 못했을 것이다.

물론 범죄자 중에는 범행 전에 이성적 판단이 곤란하거나 범행의 손익계산을 하기 어려운 자들도 있다. 정신병이 작동한 탓에 환상에 이끌려 범행을 하는 자들과, 이상심리(異常心理)를 가진 극단적 사이코패스들이 걱정적, 충동적으로 범행을 하는 경우가 그런 예이다. 그러나 정상적 사고를 할 수 있는 범죄자라면 사회학적 범죄이론에서 주장되는 ‘비행 하위문화 이론’이나(Cohen, 1955: 25-28), 심리학적 범죄이론에서 거론되는 ‘애착이론’(오윤성, 2013:82) 및 ‘도덕발달 이론’에 의한 범행들도(Henggeler, 1989: 26) ‘거짓 행복론’의 관점에서 설명이 가능함을 알 수 있다. 앞서 언급하였거니와 정상적으로 사리 판단을 할 수 있는 자라도 심리적, 사회적 환경의 영향을 받을 수밖에 없겠지만 그렇다고 모든 범죄가 환경에 종속되는 것도 아니다. 따라서 범죄 발생의 원인을 규명하고 범죄예방 대책을 강구하려면 통합적 시각을 가지고 접근해야 한다.

요컨대, 이성적 판단이 가능한 범죄자의 경우 ‘거짓 행복론’의 관점에서 범죄문제를 접근하면 다양한 범죄이론들을 여기에 포섭할 수 있을 뿐 아니라 궁극적 행복을 지향하는 신앙적 처방을 통해 기존의 범죄이론들이 갖는 한계를 보완할 수 있다는 장점이 있다. 이에 이러한 특정 유형의 범죄자들에 대한 재범 예방과 일반인들을 대상으로 한 범죄예방 차원에서라도 범죄문제에 대하여 기독교 세계관에 바탕을 둔 행복 담론을 활성화시키는 것이 필요하다고 본다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”

참 고 문 헌

- 강분석 역 (2008). **에픽테토스의 자유와 행복에 이르는 기술**. Epictetus. (2nd Century CE). *Discourses*. 서울: 사람과 책.
- 김선형 역 (2000). **스크루테이프의 편지**. Lewis, C. S. (1942). *The Screwtape Letter*. 서울: 홍성사.
- 김영건·서상복·석기용·이상현·유원기·채이병 역 (2004). **서양철학사**. Clark, S. R. L., Kenny, A., Spade, P. V. & Scruton, R. (1994). *History of Western Philosophy*. 서울: 이제이북스.
- 김인환 (2019). 자아실현과 행복. **행복한부자연구**, 제8권 제1호, 21-22.
- 김재민 (2018). **범죄학 이론**. 서울: 박영사.
- 류현진·류현모 역 (2014). **충돌하는 세계관**. Nobel, A. David (2006). *Understanding the Times: The Collision of Today's Competing Worldviews*. 서울: 꿈을 이루는 사람들.
- 박문재 역 (2022). **니코마코스 윤리학**. Aristotle. (340 BCE). *Ethika Nikomacheia*. 서울: 현대지성.
- 박정윤 (2019). **행복한 부자의 비밀**. 대구: 도서출판 행복한 부자.
- 박정윤 (2023). 도시에 적용한 행복한 부자학: 행복한 부자 도시론. **행복한부자연구**, 제12권 제2호, 7.
- 오윤성 (2019). **범죄 그 심리를 말하다**. 서울: 박영사.
- 윤종석 역 (2024). **팀 켈러의 내가 만든 신**. Keller, T. (2010). *Counterfeit Gods*. 서울: 두란노 출판사.
- 이지혜 역 (2014). **돈과 섹스**. Tripp, P. D. (2013). *Sex and Money: Pleasures That Leave You Empty and Grace That Satisfies*. Crossway. 서울: 아바서원.
- 이진락 (2021). 조나단 에드워즈의 신앙감정론. **목회와 신학**, 2021년 6월호, 127-129.
- 조병희 (2015). 쾌락주의를 위한 변론. - 가쌍디 윤리학에 관한 소고-. **인문과학**, 제56집, 166.
- 최종훈 역 (2009). **탕자의 귀향**. Nouwen, H. J. M. (1992). *The Return of the Prodigal Son: A Story of Homecoming*. 서울: 포이에마.
- 하규만 (2001). Maslow의 욕구단계이론의 한국적 적용에 대한 고찰. **한국사회와 행정 연구**, 제12권 제1호, 80-81.
- 허경미 (2015). **현대사회와 범죄**. 서울: 박영사.
- Akers, R. (1977). *Deviant Behavior: A Social learning Approach*. (2nd ed). Belmont CA: Wadsworth.
- Bandura, A. (1979). The Social Learning Perspective: Mechanism of Aggression. in Hans T. (Ed.)

- (1979). *Psychology of Crime and Criminal Justice*. New York: Rinehart & Winston.
- Cohen, A. (1955). *Delinquent Boys*, New York: Free Press.
- Foster, R. (2009). *Money, Sex and Power : The Challenge of the Disciplined Life*. New York: HarperOne.
- Henggeler, S. (1989). *Delinquency in Adolencece*. Newbury Park. CA:Sage.
- Holmes, R. M. & Holmes, S. T. (2002). *Profiling Violent Crimes an Investigative Tool* (3rd Ed.). Sage Publications.
- Diener, E., & Larsen, R. J. (1993). The experience of emotional well-being. in Lewis M. & Lewis J. M. & Haviland J. M. (Ed.) (1993). *Handbook of emotions*. New York: Guilford.
- Schechter, H. (2004). *The Serial Killer Files*. New York: Ballantine Books.
- Sutherland, E. (1939). *Principles of Criminology* (3rd Ed.). Philadelphia: J. B. Lippincott Company.
- Wood, E. & Riggs, S. (2008). Predictors of Child Molestation: Adult Attachment, Cognitive Distortions and Empathy. *Journal of Interpersonal Violence*, 23(2), 259-275.
- 나무위키 “정남규(범죄자)”
[https://namu.wiki/w/%EC%A0%95%EB%82%A8%EA%B7%9C\(%EB%B2%94%EC%A3%84%EC%9E%90\)](https://namu.wiki/w/%EC%A0%95%EB%82%A8%EA%B7%9C(%EB%B2%94%EC%A3%84%EC%9E%90)) (검색일 2024. 8. 26.)
- 뉴스1 2024. 5. 16일자. “태국 파타야 드럼통 살인사건, 돈 노린 계획범죄였다”
<https://www.news1.kr/world/asia-australia/5417462> (검색일 2024. 8. 26.)
<https://news.kbs.co.kr/news/pc/view/view.do?ncd=4407276> (검색일 2024. 6. 29.)
- 세계일보 인터넷판 2021. 3. 6일자. “1400만명 앓아간…히틀러·스탈린 대학살의 핏빛 기록.”
<https://www.segye.com/newsView/20210305511480>. (검색일 2024. 7. 29.)
- 유튜브 채널. “박효진 장로님의 사형수 전도 간증”
https://www.youtube.com/watch?v=9IyM0xu_8LQ (검색일 2024. 8. 24.)
- 위키백과 “행복의 정의”
<https://ko.wikipedia.org/wiki/%ED%96%89%EB%B3%B5>. (검색일 2024. 7. 30.)
- KBS 뉴스 2020. 3. 22일자. “미성년자 ‘노예’ 만들어 자극적 영상물 촬영…지금도 거래된다.”

범죄자가 추구하는 '거짓 행복'의 실체와 '참된 행복'의 탐색

The Reality of 'False Happiness' Pursued by Criminals and the Search for 'True Happiness'

김재민 (경일대학교)

논문초록

최근 발생한 디지털 성범죄는 범죄자들이 거짓된 행복 개념을 가지고 있기때문에 발생했다고 볼 수 있다. 본 논문은 이러한 거짓 행복의 원인과 특징을 분석하고, 성경적 세계관을 바탕으로 참된 행복의 관점을 탐구하는 것을 목적으로 한다. 행복의 개념은 일반적으로 인간의 만족과 기쁨을 의미하지만, 현대사회에서는 자아실현과 윤리적 가치의 실현으로 확장되었다. 성경은 '이웃 사랑'이라는 도덕적 기준을 실천함으로써 참된 행복에 도달할 수 있다고 주장한다. 반면, 특정 범죄자들이 추구하는 거짓 행복은 순간적 쾌락, 물질적 탐욕, 권력への 집착을 특징으로 하며, 이들은 이러한 왜곡된 행복관 때문에 불법을 저지르게 된다. 이러한 행동은 자신과 사회에 해를 끼치므로 참된 행복이 아니다. '거짓 행복이론'을 활용해서 범죄문제를 접근하면 기존의 범죄이론을 통합적으로 활용하여 설명할 수가 있고, 더 나아가 기독교 세계관에 기반을 둔 '참된 행복이론'의 처방을 통해 기존 범죄이론이 가진 한계를 보완할 수 있다. 따라서 특정 유형 범죄자들에 대한 범죄원인 규명과 범죄예방을 위하여 성경적 행복담론을 활성화할 필요가 있다.

주제어: 거짓 행복, 참된 행복, 범죄자, 성경, 기독교

편집위원회 규정

2001년 1월 28일 제정
 2004년 1월 1일 개정
 2007년 1월 1일 개정
 2010년 2월 1일 개정
 2011년 8월 19일 개정
 2012년 4월 6일 개정
 2014년 1월 16일 개정
 2020년 3월 1일 개정
 2020년 6월 1일 개정
 2022년 3월 15일 개정
 2023년 7월 1일 개정

제 1 장 총칙

제1조 본 위원회는 기독교학문연구회 편집위원회(이하 “편집위원회”)라 칭한다.

제2조 편집위원회는 기독교학문연구회 회칙 제6장에 의거하여 설치된다.

제3조 편집위원회가 관장하는 학회지 『신앙과 학문』은 다음과 같은 지침 하에 발행된다.

- (1) 매년 3월 31일, 6월 30일, 9월 30일, 12월 31일 년 4회 발행한다.
- (2) 원고마감은 발행 약 60일 전에 하는 것을 원칙으로 한다.

발간호	발간일	원고투고 마감일
1호	3월 31일	1월 31일
2호	6월 30일	4월 30일
3호	9월 30일	7월 31일
4호	12월 31일	10월 31일

- (3) 『신앙과 학문』의 투고, 심사, 발행 등 편집에 관하여 이 규정에 정하지 아니한 사항은 편집위원회에서 정하며, 별도의 세칙을 제정할 수 있다.

제 2 장 편집위원 구성

제4조 편집위원회는 전공과 지역을 고려하여 10인 내외의 편집위원으로 구성하며, 위원장과 위원을 둔다.

제5조 편집위원장과 편집위원들의 임기는 2년이며, 연임할 수 있다. 단, 질병이나 장기 해외출타 등 타당한

이유가 있을 때에는 임기 중에도 교체할 수 있다.

제6조 편집위원장은 전공과 기독교 학문에 식견을 가지고 있으면서 다음의 요건을 모두 갖춘 자 중에서 회장이 선임한다.

- (1) 4년제 대학에서 5년 이상 근무한 경력이 있는 자
- (2) 기독교학문연구회에 5년 이상 가입한 경력이 있는 자
- (3) 한국연구재단의 등재(후보)학술지의 편집위원 경험이 있는 자
- (4) 최근 10년 동안 한국연구재단의 등재(후보) 학술지에 20편(SCI급 논문은 3편으로 환산) 이상 논문을 발표한 실적이 있는 자

제7조 편집위원장은 학회지 발간과 관련된 모든 업무, 즉 편집위원의 위촉, 학회지 논문의 심사, 편집 및 출판에 대한 행정 실무를 담당한다.

제8조 편집위원은 회원 중에서 편집위원장의 추천으로 학회장이 임명하며, 다음의 기준을 충족해야 한다.

- (1) 4년제 대학에서 3년 이상 근무한 경력이 있는 자, 혹은 해당분야에 있어 석사학위 이상을 소지하고, 10년 이상 근무한 경력이 있는 자
- (2) 최근 5년 동안 한국연구재단의 등재(후보) 학술지에 5편(SCI급 논문은 3편으로 환산) 이상의 논문을 발표한 실적이 있는 자

제 3 장 기 능

제9조 편집위원회는 학회지 『신앙과 학문』의 체제, 발간 부수, 분량 및 투고규정 등 학회지 발행과 관련된 제반 사항을 결정한다.

제10조 편집위원회는 접수된 논문의 심사위원을 선정·의뢰하고, 심사결과를 토대로 논문 게재 여부를 결정한다.

제11조 편집위원은 투고된 논문이나 투고자와 관련된 연구윤리규정을 지켜야 하며, 투고 논문심사와 관련하여 투고자의 정당한 이익제기가 있을 때는 편집위원회를 거쳐 최종 결정한다.

제12조 위 제9조에 제시된 사항 이외에 편집위원회가 의결한 사안은 이사회의 인준을 거친 후에 효력이 발생한다.

제 4 장 편집회의

제13조 편집회의는 학회지 발간시기와 필요시에 위원장이 소집한다.

제14조 편집회의는 위원과반수의 출석으로 성립하며, 출석위원 과반수의 찬성으로 의결한다.

제15조 편집위원회의 운영에 필요한 경비는 기독교학문연구회의 예산으로 지원한다.

제 5 장 논문심사 기준 및 절차

제16조 투고된 모든 논문은 편집위원회의 심사를 거쳐 게재가 결정된다.

제17조 논문의 심사는 개별항목 평가와 종합 평가로 이루어진다.

제18조 논문심사에 적용되는 개별 항목은 다음과 같다.

- | | |
|--------------------------------|----------------------|
| (1) 주제의 명확성과 참신성, | (2) 목적과 내용의 합치도·적절성, |
| (3) 연구방법의 적절성 및 논리의 정합성, | (4) 결과의 학문적·사회적 기여도, |
| (5) 연구결론 및 제언의 합리성, | (6) 문장기술·용어 사용의 명료성, |
| (7) 각주·인용·참고문헌·국문 및 영문 초록의 정확성 | |

제19조 종합 평가는 개별항목 평가를 근거로 심사자가 <게재가>, <수정 후 게재가>, <수정 후 심사>, <게재 불가> 4등급으로 평가한다.

제20조 논문심사는 다음과 같은 절차로 이루어진다.

- (1) 접수: 논문게재를 신청할 수 있는 자는 원칙상 기독교학문연구회의 정회원이어야 한다. 원고의 게재순서는 논문게재 확정 순서로 결정하는 것을 원칙으로 한다.
- (2) 심사의뢰: 편집위원장은 투고된 논문을 세부전공별로 분류한 후 각각의 논문에 대해 3명 이상의 심사자를 위촉하여 심사의뢰서와 함께 심사를 요청한다. 이때 투고자의 이름과 소속은 심사위원이 알 수 없도록 삭제하여 보낸다.
- (3) 심사: 각 심사위원은 심사의뢰서에 의거하여 논문을 심사하고 그 판정의 근거를 명확하게 제시해야 하며, 소정의 심사결과 보고서에 <게재가>, <수정 후 게재가>, <수정 후 재심사>, <게재 불가> 4등급으로 종합판정을 내린다. 특히, 수정을 요하는 논문은 수정 사항을 구체적으로 명기하여야 한다. 심사위원장으로부터 논문심사를 의뢰 받은 심사위원은 의뢰받은 날로부터 2주 이내에 심사를 종료하고 논문심사서를 작성하여 편집위원장에게 송부하여야 한다. 심사위원이 심사의뢰를 받은 후 기한 내에 논문심사서를 제출하지 않는 경우 편집위원장은 심사위원을 교체할 수 있다.
 - 가. 게재가: 수정 사항이 없거나 아주 사소한 수정 후에 게재할 수 있는 논문.
 - 나. 수정 후 게재가: 표현, 어휘의 선택, 제시순서 등의 핵심내용과는 무관하거나 부분적인 수정을 하면 게재할 수 있는 논문.
 - 다. 수정 후 재심사: 논문의 핵심내용에서 문제가 있어 반드시 수정이 요구되고, 그것의 수정 여부를 확인할 필요가 있는 논문.
 - 라. 게재불가: 논문의 핵심내용에서 중대한 문제가 있고, 그 문제를 해결하기 위해서는 상당한 기간이 필요하다고 판단된 논문.
- (4) 1차 편집회의: 심사결과 보고서가 수합된 후 심사위원장은 1차 편집회의를 소집하고 심사내용을

검토한다. 2명 이상의 심사자로부터 <게재가> 판정을 받은 논문은 논문 투고자에게 최종 교정을 의뢰한다. <수정 후 게재>와 <수정 후 재심사> 판정을 받은 논문은 심사위원의 논평을 첨부하여 논문 투고자에게 수정을 요구한다. 2명 이상의 심사자로부터 <게재불가> 판정을 받은 논문은 게재를 불허한다.

- (5) 2차 편집회의: 편집위원장은 수정을 마친 논문들을 수합하여 2차 편집회의를 소집한다. <수정 후 게재가>, <수정 후 재심사>의 판정을 받은 논문에 대해 해당 심사자에게 수정 이행 여부를 확인하고 게재 여부를 최종 결정한다. 편집위원장은 수정된 논문의 최종 심사결과를 투고자에게 <게재가>와 <게재불가>로 나누어 통보해준다. 이 시점부터 투고자가 원할 시 논문게재 예정증명서를 발급해 줄 수 있다.

- (6) 심사에 관한 기타 세부사항은 부록#1<「신앙과 학문」 논문 심사규정>에 따른다.

제 6 장 부칙

본 규정의 개정은 2023년 7월 1일부터 시행한다.

「신앙과 학문」 논문 심사규정

제 1 조 (목적)

이 세칙은 학회지 발간규정 제3조 및 제 19조에 의거하여 『신앙과 학문』 학술지 투고논문 심사 규정세칙 정함을 목적으로 한다.

제 2 조 (심사판정 기준 및 결과의 처리)

(1) 3인 심사위원의 판정에 기초하여 최종 게재여부는 다음과 같이 결정한다.

	제 1 심사자	제 2 심사자	제 3 심사자	종합 판정
1	게재가	게재가	게재가	게재가능
2	게재가	게재가	수정 후 게재가	게재가능 (수정요구)
3	게재가	게재가	수정 후 재심사	
4	게재가	게재가	게재불가	수정 후 게재가능 (수정 후 편집위원회 게재결정)
5	게재가	수정 후 게재가	수정 후 게재가	
6	수정 후 게재가	수정 후 게재가	수정 후 게재가	
7	게재가	수정 후 게재가	수정 후 재심사	
8	수정 후 게재가	수정 후 게재가	수정 후 재심사	
9	게재가	수정 후 게재가	게재불가	수정 후 재심사 (재심사 후 편집위원회 게재결정)
10	수정 후 게재가	수정 후 게재가	게재불가	
11	게재가	수정 후 재심사	수정 후 재심사	
12	수정 후 게재가	수정 후 재심사	수정 후 재심사	
13	게재가	수정 후 재심사	게재불가	
14	수정 후 재심사	수정 후 재심사	수정 후 재심사	
15	수정 후 게재가	수정 후 재심사	게재불가	
16	수정 후 재심사	수정 후 재심사	게재불가	게재불가
17	게재가	게재불가	게재불가	
18	수정 후 게재가	게재불가	게재불가	
19	수정 후 재심사	게재불가	게재불가	
20	게재불가	게재불가	게재불가	

(2) “게재가능” 판정을 받은 논문도 심사자의 수정보완 요구를 충실히 이행해야 한다.

(3) “수정 후 게재가” 판정을 받은 논문은 심사자의 수정보완 요구를 충실히 이행하여야 하며, 편집위원회의 확인을 거쳐서 게재여부를 결정한다.

- (4) “수정 후 재심사” 판정을 받은 논문은 수정을 지시하는 재심사를 거쳐 게재여부를 결정한다.
- (5) “수정 후 게재가” 혹은 “수정 후 재심사” 판정을 받은 후 수정 논문을 최종 마감일까지 제출하지 않을 경우 자동으로 “게재불가” 처리한다. 단 투고자의 요청과 편집위원회의 승인이 있을 경우, 1회에 한하여 수정논문 제출을 다음 호로 연기할 수 있다.
- (6) 투고자는 심사 과정 및 결과에 대해 이의가 있는 경우, 편집위원회에 이메일(faithscholar@naver.com)로 이의 신청을 할 수 있고, 이를 편집위원회에서 처리한다.
- (7) 편집위원회의 결정은 인터넷 전자메일을 이용한 투표로 할 수 있다.

제 3 조 (심사위원단)

- (1) 편집위원회는 논문심사위원의 책임성과 심사의 효율성을 높이기 위하여 각 분야 학자로 심사위원단을 구성할 수 있다.
- (2) 편집위원이 투고할 경우 편집위원장은 투고자를 제외하고 논문 심사자를 선정한다.

제 4 조 (개인정보보호)

논문의 심사과정에서 논문제출자와 심사자의 개인정보는 보호된다.

제 5 조 (저작권 및 판권)

- (1) 「신앙과 학문」에 게재된 논문의 저작권 판권은 기독교학문연구회가 보유하는 것을 원칙으로 한다.
- (2) 투고시 “저작권양도동의서”를 반드시 제출해야 한다.

제 6 조 (심사를 위한 서식)

- (1) 「신앙과 학문」 제()권()호 논문심사서 : 서식 가
- (2) 「신앙과 학문」 제()권()호 논문심사료 신청서 : 서식 나

제7조(개정된 논문심사규정)

이 개정된 규정은 2022년 3월 15일부터 시행한다.

『신앙과 학문』 논문심사의견서

- 논문번호:
- 논문제목:
- 부문별 평가: 다음 칸에 각 항목 배점에 기준으로 심사 점수를 기재해 주세요.
- 최종평가: 총점에 따라 논문 평가 등급 칸에 표기(√ 또는 O)해 주세요.

평가항목		배점	심사 점수	
1) 주제의 명확성과 참신성		20		
2) 목적과 내용의 합치도·적절성		20		
3) 연구방법의 적절성 및 논리의 정합성		20		
4) 결과의 학문적·사회적 기여도		10		
5) 연구결론 및 제언의 합리성		10		
6) 문장기술·용어 사용의 명료성		10		
7) 각주·인용·참고문헌·논문초록의 정확성		10		
총점		100		
최종평가 (심사위원 논문 평가 등급)	게재가 (90점 이상)	수정후 게재가 (80점~89점)	수정후 재심사 (70점~79점)	게재불가 (69점 이하)

※ 심사의견서 (수정보완 요구서 또는 게재불가 사유서)는 다음의 별도 페이지를 사용하여
주시기 바랍니다.

20 년 월 일

『신앙과 학문』 편집위원장 귀하

심사의견서:

* 저자에게 도움이 될 수 있는 의견을 중심으로 구체적으로 심사의견을 서술하여 주시기 바랍니다.
수정지시사항의 경우 논문내 구체적인 페이지와 함께 이유가 제시되어야 합니다. 게재불가의 경우는 왜 게재가 불가한지를 상세하게 서술하여 주시고, 저자로 하여금 건설적인 수정이 가능하도록 관련 참고문헌을 제시하여 주세요.

❖ 논문주요내용:

❖ 수정지시사항 (게재불가 이유 포함):

논문심사료 신청서

- 논문번호:
- 논문제목:

『신앙과 학문』에 투고된 상기 논문심사에 대한 심사료를 아래와 같이 신청합니다.

심사위원	성 명	(인)	소 속	
	Email		휴대전화	
	심사일			
은행계좌	은행명: 계좌번호: 예금주:			

20 년 월 일

『신앙과 학문』 편집위원장 귀하

「신앙과 학문」 투고 규정

2003년	1월	1일	제정
2008년	1월	1일	개정
2010년	2월	1일	개정
2012년	4월	6일	개정
2014년	1월	16일	개정
2017년	7월	1일	개정
2019년	4월	1일	개정
2020년	3월	1일	개정
2020년	6월	1일	개정
2021년	7월	1일	개정
2022년	7월	1일	개정
2023년	7월	1일	개정

1. 논문의 투고는 원칙적으로 본 학회의 정회원에 한한다.
2. 저자는 다음의 사항을 유념하여 원고를 작성하여야 한다.
 - 1) 투고논문은 타 학술지에 게재되었거나, 투고일 현재 타 학술지에 게재 신청 중인 논문은 투고할 수 없다.
 - 2) 논문은 본 학술지 심사규정을 고려하여 작성하되, 기독교 세계관에 바탕을 둔 학술적 가치와 학문적 깊이가 있는 창의성 있는 논문이어야 한다.
 - 3) 타인의 저작물 표절 혹은 자기표절에 해당하는 것, 즉 타인의 아이디어, 논리, 고유한 용어, 데이터, 분석체계 등을 출처를 밝히지 않고 임의로 도용하는 행위, 출처는 밝히지만 인용부호 없이 타인의 연구내용을 원문 그대로 옮기는 행위, 그리고 자신이 발표한 저술의 내용을 인용 혹은 각주 등 명백한 표시 없이 그대로 사용하는 행위를 금한다. 학위논문의 축약본이나 일부를 투고할 경우에도 그 사실을 명시하여야 한다.
 - 4) 위조 혹은 변조에 해당하는 것, 즉 존재하지 않은 데이터나 연구결과를 허위로 만들어 내거나 데이터나 연구결과를 의도적으로 변경하거나 누락시키는 등 연구결과를 조작하는 행위를 금한다.
 - 5) 참고문헌과 각주에 대한 본 투고규정을 필히 준수하여야 한다.
[예 : 본문 인용 시 APA방식 사용 - 투고규정 7~9 참조, 각주는 최소한으로 사용하여야 하며, 단순히 자료출처를 밝히는 것은 금한다.]

3. 논문 저자의 표기 방법은 다음과 같다.

- 1) 투고논문의 저자가 2인 이상인 경우 반드시 제1저자(또는 교신저자)를 명기하여야 한다. 특별한 표기가 없으면 앞에 기재된 저자를 제1저자, 뒤에 기재된 저자는 공저자로 간주한다. 단, 교신 저자가 있는 경우에는 별도로 교신저자를 표기한다.
- 2) 제1저자 또는 교신저자는 연구책임자, 연구의 핵심 아이디어를 제공한 자, 연구를 실질적으로 수행한 자여야 하며, 공저자는 연구에 전체 혹은 부분적으로 직접 기여한 자여야 한다. 연구에 직접 기여하지 않은 자가 주저자 혹은 공저자가 되는 것을 금한다.
- 3) 논문 제출자는 JAMS에 주저자 및 공저자의 정보를 모두 입력하여야 하며, 표기 방법은 아래의 <표>와 같다. 단 논문의 저자명과 저자정보는 삭제하여야 하며, “게재기” 판정을 받은 최종논문에만 기재하여 제출한다.

<소속 및 직위별 표시방법>

대상		표시할 사항
대학 소속	대학 소속 교수 (전임/비전임)	성명(O O대학, 교수)
	대학 소속 강사	성명(O O대학, 강사)
	대학 소속 학생	성명(O O대학, ★★과정, ★★수료, 박사, 석사 등)
	대학 소속 박사후연구원	성명(O O 대학, 박사후 연구원)
초중등 학교 소속	초중등학교 소속 학생	성명(O O학교, 학생)
	초중등학교 소속 교사	성명(O O학교, 교사)
기타	소속/직위가 없는 경우	성명 * 소속이 없는 미성년자의 경우 최종 소속, 직위, 재학년도 별도제출

4. 편집위원회는 필요에 따라서 투고자에게 원고의 수정을 요구할 수 있다.

5. 논문은 한글 사용을 원칙으로 하고, 의미 혼동의 가능성이 있거나 인명, 지명의 경우 처음 표기는 ()안에 한자 또는 원어를 명기하며, 그 이후에는 한글로 표기한다. 외국어로 작성된 논문도 투고할 수 있다.

6. 논문 제출 시 원칙상 영문으로 된 ‘ABSTRACT’와 국문으로 된 ‘논문초록’을 포함해야 하며, ‘ABSTRACT’를 논문의 맨 앞에, ‘국문초록’은 참고문헌 다음에 제시한다.

- ① ‘ABSTRACT’는 논문제목과 저자명(영문) 밑에 200단어 내외로 작성한다.

‘ABSTRACT’에는 영문으로 작성된 제목, 투고자의 이름과 소속, 연구내용, Key Words를 포함해야 한다. 제목의 첫 단어와 첫 글자는 대문자로 표기하고(예, The Educational Meaning of Love), ‘Key Words’는 고유명사 외에는 소문자로 표기한다(alternative education, Christian worldview). 투고자의 이름은 유재봉(Jae-Bong Yoo)으로, 소속은 각주 내 성균관대학교 교수(Sungkyunkwan University)로 표시한다. 각주에는 소속 기관 주소 및 이메일 주소를 첨부한다.

- ② ‘국문초록’은 참고문헌 다음에 500자 내외로 작성하며, 5단어 내외의 ‘주제어’를 제시하여야 한다.

- ③ 외국어로 작성된 논문도 국문으로 된 논문초록과 ABSTRACT를 제출하여야 한다. 불가피한 경우는 편집위원회가 저자의 위임을 받아 ABSTRACT를 국문으로 번역할 수 있다.

7. 제출 원고는 다음과 같은 규격에 따라 작성한다.

- 1) 용지종류 및 여백설정: 용지설정 A4, 여백은 왼쪽 33, 오른쪽 33, 위쪽 33, 아래쪽 33, 머리말 12, 꼬리말 12
- 2) 논문제목: 휴먼고딕, 글자크기 15, 진하게 가운데 정렬
- 3) 연구자 및 소속: 신명조, 글자크기 11, 가운데 정렬
- 4) 요약: 제목은 휴먼고딕, 글자크기 9, 줄 간격 150, 가운데정렬
요약본문: 신명조, 크기 9, 줄간격 150, 들여쓰기 10
- 5) 본문 글꼴 설정: 신명조 10, 들여쓰기 10, 줄 간격 160, 장평 95%, 자간 -10%
- 6) 각주: 신명조, 글자크기 9, 장평 95%, 자간-4%, 왼쪽여백 4, 내어쓰기 3, 줄 간격 150
- 7) 긴 인용: 신명조, 글자크기 9, 장평 95%, 자간-4%, 줄 간격 150, 들여쓰기 10,
여백주기 오른쪽 5, 왼쪽 5
- 8) 참고문헌: 휴먼고딕, 글자크기 12, 진하게, 가운데 정렬
목록내용: 신명조, 글자크기 10, 장평 95%, 자간-4%, 여백주기: 왼쪽 8, 내어쓰기 7,
줄 간격 130

8. 제출 원고는 다음과 같은 형식으로 작성한다.

1) 본문 소제목: 본문의 구분은 장(章), 절(節), 항(項) 순으로 배열한다.

장은 ‘I, II, III, …’의 순으로, 절은 ‘1, 2, 3, …’의 순으로, 항은 ‘(1), (2), (3), …’의 순으로 번호를 매긴 후, 제목을 표기한다. 세분화를 지양하는 것을 원칙으로 하되, 불가피한 경우 세분화된 제목은 ‘①, ②, ③, …’, ‘i, ii, iii), …’을 따른다.

2) 논문 작성 시 참고한 내용이나 아이디어는 반드시 출처를 표시하여야 한다.

① 본문 내 직접인용일 경우 큰따옴표(“ ”)를 사용하며, 본문의 출처는 APA 방식으로 한다.

예) 화이트헤드(Whitehead, 1932: 23)에 의하면, “현대철학은 플라톤 철학의 주석에 불과하다.” 혹은 “현대철학은 플라톤 철학의 주석에 불과하다(Whitehead, 1932: 23).”

② 간접인용이나 다른 사람의 아이디어를 참조하였을 경우에는 큰따옴표 없이 출처를 밝힌다.
…(Parshall, 2003: 23)

③ 3줄이 넘는 긴 인용 시 인용문 앞뒤에 한 줄씩 띄워 큰따옴표 없이 왼쪽 들여쓰기로 별도의 문단 다음과 같이 구성한다.

④ 두 자료 이상을 참고 하였을 때는 쌍반점(;)으로 구분한다. (김철수, 2007: 12 ; 박명순, 2009: 217)

⑤ 강조문은 따옴표(‘ ’)를 사용한다.

⑥ 성경 인용의 경우: “태초에 하나님이 천지를 창조하시니라(창세기 1: 1).”, 혹은 (창 1:1)

⑦ 2인의 공동저술 인용의 경우: (김희계·이희계, 2009: 217-218 ; Kim & Lee, 2008: 20)

⑧ 3인 이상 공동저술 인용의 경우: (김철학 외, 2010: 12), (Smith et al., 2005: 50)

⑨ 동일 저자의 동일 연도 저술 인용의 경우: (이윤리, 2007a: 18),(이윤리, 2007b: 27)

⑩ 한글 번역서 인용의 경우: (Jackson, 전광철 역, 2013: 77)

3) 각주는 설명하거나 보충하는 내용에 한하여 사용할 수 있으나, 단순한 자료의 출처나 참고문헌은 각주에 표기하지 않고 본문에 넣는다.

4) 그림과 표 제시: 모든 그림(사진)과 표의 제목과 내용은 한글 혹은 영문으로 한다.

(1) 그림(사진) 제시 방법

① 그림을 일련번호를 붙이되, 그림 1(Figure 1), 그림 2(Figure 2), 그림 (Figure 3)…로 일련번호를 붙이고, 번호를 그림 1.1(Figure 1.1), 그림 1.2(Figure 1.2) 등으로 세분하지 않도록 한

다. 그림 제목은 하단 중간에 제시한다. 그림은 원본 그대로를 인쇄할 수 있도록 저자가 완벽하게 만들어 제출하며, 본문을 참조하지 않아도 내용을 알 수 있을 정도로 간결, 명확하게 표기한다.

② 제시한 그림의 출처가 있는 경우 그림 아래에 그 출처를 표시한다.

③ 그림(사진)을 본문에 인용할 때는 그림 1(Figure 1), 그림 2(Figure 2), 그림 3(Figure 3)···로 표시한다.

(2) 표 제시방법

① 표의 제목과 설명은 한글 혹은 영문으로 한다. 표의 번호는 표 1(Table 1), 표 2(Table 2) 등의 일련번호를 붙이고, 번호를 표 1.1(Table 1.1), 표 1.2 (Table 1.2) 등으로 세분하지 않도록 한다. 표 제목은 상단 왼쪽에 제시한다. 표는 원본 그대로를 인쇄할 수 있도록 저자가 완벽하게 만들어 제출하며, 본문을 참조하지 않아도 내용을 알 수 있을 정도로 간결, 명확하게 표기한다.

② 표를 본문에 인용할 때는 표 1(Table 1)으로 표시한다.

③ 표(Table)의 크기가 한 면보다 클 경우 각각 별도의 쪽에 작성하며, 가급적 인쇄 후 한 쪽을 초과하지 않도록 한다. 표(Table)이 다른 쪽이나 다른 표(Table)로 이어지는 경우는 끝에 “continued”를 표기한다.

④ Table 밑에 각주(footnote)를 달 때는 Table 내용 중 설명하려는 단어 또는 문장 끝에 아라비아 숫자 1), 2), 3)으로 나타낸다. *, **, *** 표시는 통계분석의 유의확률이 $p < 0.05$ 나 $p < 0.01$, $p < 0.001$ 을 나타낼 때만 사용하며, p 는 이탤릭체로 표기한다. 다중범위 검정에서는 a, b, c, d 등을 사용하고 표 하단에 그 내용을 표시한다.

9. 참고문헌의 출처는 반드시 본문의 출처와 일치해야 하며, 참고문헌 작성은 원전, 한국문헌, 중국문헌, 일본문헌, 서양문헌, 인터넷 등 기타문헌 순으로 하며, 가나다/ABC순으로 정렬한다. 단행본, 번역서, 학술지, 학위논문, 정기간행물, 연구보고서, 잡지의 영어 제목은 이탤릭체로 하고, 한글 제목은 진하게 표기한다. 일반 논문의 경우, 논문이 실린 논문집의 해당 페이지를 끝부분에 표시한다. 인터넷 자료와 신문기사의 제목은 큰따옴표(“ ”) 안에 넣는다. 저자가 2인일 경우 한글 저자는 두 저자 가운데 중점(·)을 붙이고, 영어 저자일 경우 두 저자 사이에 & 를 넣는다. 저자가 3인 이상일 경우 한글 저자는 저자들 가운데 중점(·)을 붙이고, 영어 저자일 경우 마지막 저자 앞에 &를 넣는다.

1) 영문 참고문헌의 경우

① 단행본:

Marsden, G. E. (1997). *The Outrageous Idea of Christian Scholarship*. New York: Oxford University Press.

② 번역서:

Meargham, P. (1984). *Wit: Its Meaning*. Trans. George Playe. Boston: Smith.

③ 정기간행물:

Todd, S. & G. Haydon (2001). Guilt, suffering and responsibility. *Journal of Philosophy of Education*, 35(4), 597-614.

④ 편저:

Bloom, B. S. (Ed.) (1956). *Taxonomy of Educational Objectives*. New York: David McKay.

Oakeshott, M. (1989). A place of learning. in Fuller, T. (Ed.) (1989). *The Voice of Liberal Learning*. New Haven and London: Yale University Press.

⑤ 2판 이상의 문헌:

Weimer, D. & Vining A. (1992). *Policy Analysis: Concepts and Practice*. (2nd ed.). Englewood Cliffs: Prentice Hall.

⑥ 석·박사 학위논문:

Gill, D. W. (1979). *The word of God in the Ethics of Jacques Ellul*. Doctoral Dissertation or Masters Dissertation. University of Southern California, Los Angeles, USA.

⑦ 연구보고서:

Lee, H. Y., Kang, Y. H., Park, J. Y., Nah, B. H. & Kim, M. J. (2008). *Search for a Future School Model*. Korean Educational Development Institute.

⑧ 인터넷 자료 및 신문기사:

"Title", OOI-Bo (2010.3.3.). Retrieved from <http://...> (2005.11.11.)

⑨ 판례:

[Supreme Court Decision 2013Da101425 Decided April 7, 2017.]

⑩ 같은 연도에 발행한 동일 저자의 문헌을 2개 이상 참고한 경우:

Sohn, B. D. (2012a). *Social Welfare Policy*. Seoul: Hakjisa.

Sohn, B. D. (2012b). The Current Situation of Children's Rights Infringements. *Korean Crime*, 10(1), 231-256.

2) 국문 참고문헌의 경우

① 단행본:

손봉호 (1994). **고통받는 인간**. 서울: 서울대학교 출판부.

② 정기간행물:

유재봉 (2016). 학교 인성교육의 문제점과 방향. **교육철학연구**, 38(3), 99-119.

③ 편저:

박준언 (2005). 이중 언어이론과 영어 교육. 황적륜 (편저). **현대 영어 교육의 이해와 전망** (pp. 270-295). 서울: 서울대학교 출판부.

④ 석·박사 학위논문:

이광희 (2008). **대학생의 애착, 정서지능, 진로 결정 자기효능감과 진로결정간의 구조적 관계**. 박사학위논문. 단국대학교.

⑤ 연구보고서:

이혜영·김진숙·권지성 (2008). **미래학교 모형 탐색연구**. 한국교육개발원.

⑥ 인터넷 자료 및 신문기사:

00일보 2010. 3. 3일자 5면. “기사제목.”

<http://www.dfes.gov.uk/achievingSUCCESS>. (검색일 2005.11.11.)

⑦ 판례:

대법원 2017. 4. 7. 선고. 2013다101425 판결

⑧ 같은 연도에 발행한 동일 저자의 문헌을 2개 이상 참고한 경우:

손병덕 (2012a). **사회복지정책론**. 서울: 학지사.

손병덕 (2012b). 아동의 권리침해현황. **한국범죄학**, 6(2), 157-184.

⑨ 번역서:

조흥식·정선욱·김진숙·권지성 역 (2005). **질적연구방법론**, Creswell, J. W. (1994). *Qualitative Inquiry and Research Design*. 서울 : 학지사.

10. 게재료 납부 : ‘게재가능’으로 통보받은 투고자는 게재료 40만원(연구비 지원의 경우는 50만원)을 납부하여야 한다. 단, 제1저자가 전일제 대학원생이고, 연구비를 지원받지 않은 경우에는 기본 게재료를 25만원으로 한다.
<계좌번호 : 국민은행 38720101-145158 (사)기독교세계관학술동역회(기학연)>
11. 원고량은 편집 규격에 따른 편집된 매수로 원칙상 20쪽 이내로 하되, 최종 편집된 논문의 페이지를 기준으로 20쪽 이상의 초과한 경우에는 추가 조판비(한쪽당 1만원)를 부담해야 한다.
12. 원고 제출처 : 온라인투고심사시스템 홈페이지 <http://fs.jams.or.kr>
문의전화: 02-3272-4967 (사무실)
기독교학문연구회 편집위원장 이메일: faithscholar@naver.com
13. 학회지는 매년 3월 31일, 6월 30일, 9월 30일, 12월 31일 4차례 발간하며, 투고자는 발간 약 60일 전, 각호 투고 마감일(1월 31일, 4월 30일, 7월 31일, 10월 31일)까지 한글이나 MS 워드로 작성하여 직접 온라인투고심사시스템 홈페이지(<http://fs.jams.or.kr>)를 통해 신청접수 한다.
14. 논문의 본문 끝에는 두 줄을 띄워 “이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”이라고 표기한다.
15. 논문 투고 시 “논문투고 신청서”와 “저작권 양도 동의서”를 작성하고 “논문유사도 검사 결과”와 함께 첨부파일 난에 첨부한다.
16. 이 개정 규정은 2023년 7월 1일부터 시행된다.

기독교학문연구회 연구윤리 규정

2007년 7월 1일 제정

2016년 4월 1일 개정

2017년 7월 1일 개정

2022년 3월 15일 개정

제1장 총칙

제1조(목적)

제1항. 이 규정은 기독교학문연구회(이하 학회)의 모든 회원이 학술과 연구 활동을 수행하는 과정에서 마땅히 기독교인으로서 그리고 학자로서 준수해야 할 윤리적 원칙을 제시함으로써 학회와 기독교학자의 윤리의식을 고양하는 데 목적이 있다.

제2항. 이 규정은 학회 회원의 연구윤리를 확립하고 연구부정행위 발생 시 공정하고 체계적인 진실성 조사를 위한 연구윤리위원회(이하 위원회)의 설치 및 운영에 관한 기본적인 사항을 규정함을 목적으로 한다.

제2조(적용대상) 이 규정은 학회 모든 회원에게 적용한다.

제2장 연구윤리위원회의 설치와 운영

제3조(기능) 위원회는 다음 각 항들을 수행한다.

제1항. 연구윤리 확립에 관한 사항

제2항. 연구부정행위 조사에 관한 사항

제3항. 제보자와 피조사자 보호 및 위원회 활동에 대한 비밀유지에 관한 사항

제4항. 조사결과처리와 후속조치에 관한 사항

제5항. 기타, 위원장이 부의하는 사항

제4조(구성)

제1항. 위원회는 편집위원을 포함하여 5-10인 이내로 구성한다.

제2항. 당연직인 위원장은 연구부회장이, 부위원장은 학술부회장과 편집위원장이 맡는다. 위원은 편집위원과 해당 연구윤리 심사에 적합한 학회 내외 인사로 한다. 위원장은 위원회를

대표하며, 위원회 구성 및 활동이 필요한 경우 부위원장과 상의하여 위원회를 구성한다.

제3항. 위원장은 위원회의 제반 업무를 처리하기 위해 편집위원을 포함한 학회 임원들 중에서 지명하여 간사 1인을 둘 수 있다.

제4항. 위원장은 위원회의 의견을 들어 별도의 전문위원을 위촉할 수 있다.

제5항. 조사대상 연구에 직접적으로 관련된 사람은 위원으로 구성 또는 위촉될 수 없다.

제5조(조사 및 회의)

제1항. 조사는 재적위원 과반수 출석으로 성립된다. 단, 위원장은 조사 성립에 있어 출석으로 인정하되 의결권은 부여하지 않는다.

제2항. 위원회에서 필요한 경우에 조사와 관련한 자에게 출석을 요구하여 의견을 들을 수 있다.

제3항. 위원장은 필요한 경우 조사 외, 별도의 회의를 열 수 있고 그 의장이 된다.

제4항. 조사와 회의는 비공개를 원칙으로 한다.

제6조(위원회의 권한과 책무)

제1항. 위원회는 조사과정에서 제보자, 피조사자, 증인, 참고인에 대하여 출석과 자료 제출을 요구할 수 있다.

제2항. 피조사자가 정당한 이유 없이 출석 또는 자료 제출을 거부할 경우에는 혐의 사실을 인정한 것으로 추정할 수 있다.

제3항. 위원회는 연구기록이나 증거의 멸실, 파손, 은닉 또는 변조 등을 방지하기 위하여 이에 상당한 조치를 취할 수 있다.

제4항. 위원회 위원은 심의와 관련된 제반 사항에 대하여 비밀을 준수해야 한다.

제3장 연구윤리 위반 조사

제7조(부정행위 제보, 접수, 조사)

제1항. 제보자는 학회 사무국에 방문, 전화, 서면, 이메일 등으로 부정행위 의심자와 그 관련 내용과 증거를 제보할 수 있으며 실명으로 제보해야 한다. 단, 익명으로 제보한 경우라도 구체적인 부정행위 내용과 증거를 포함하여 서면과 이메일로 제보할 수 있다.

제2항. 논문과 함께 제출한 한국학술지인용색인(KCI) 논문유사도검사(<https://check.kci.go.kr/>)에서 10% 이상 유사한 경우 편집위원회에서 포괄적인 유사도 검증을 실시할 수 있다.

제3항. 학회 사무국에 부정행위 제보가 들어오거나 포괄적인 유사도검증 결과 부정행위가 의심될 경우, 사무국은 편집위원장과 연구윤리위원장에게 그 관련 사항을 <부정행위 제보양식>에 따라 작성하여 보고하고, 편집위원장과 편집위원들에게 부정행위와 관련한 내용과 증거 자료를 원본 또는 사본으로 제출한다.

제4항. 해당 부정행위 조사를 위한 연구윤리위원회 구성 여부는 사무국의 보고가 있는 지 15일 이내 편집위원장이 주관하는 편집위원회를 개최하여 편집위원 과반 출석에 과반 찬반에 따라 결정한다. 편집위원 과반 이상이 찬성하면 편집위원장은 연구윤리위원장에게 연구윤리위원회 구성을 요청하며, 연구윤리위원장은 회장에게 보고한 후 연구윤리위원회를 구성하여 조사에 착수한다. 편집위원 과반 미만이 찬성하면 제보는 반려되고 반려 이유를 서면으로 상세하게 작성하여 제보자에게 전달한다.

제5항. 고의 또는 중대한 과실로 특정인 및 연구 집단을 연구부정행위 대상으로 제보한 경우, 학회는 제보자에게 회원자격 박탈, 정지, 제한 또는 명예훼손죄를 비롯한 민형사상 법적 책임을 물을 수 있다.

제8조(용어)

제1항. “연구부정행위”란 연구를 제안, 수행, 발표하는 과정에서 연구자가 고의 또는 중대한 과실을 행한 것을 말한다. 이에 해당하는 사항은 제8조 2항부터 8항까지를 말한다.

제2항. “위조”란 존재하지 않는 연구 자료나 연구결과 등을 허위로 만들어 보고하는 행위를 말한다.

제3항. “변조”란 연구자료, 연구과정, 연구결과를 사실과 다르게 변경하거나 누락시켜 연구내용 또는 결과를 왜곡하는 행위를 말한다.

제4항. “표절”이란 타인의 아이디어, 연구과정, 연구결과 등을 적절한 출처 표시 없이 연구에 사용한 것을 말한다. 또한 자신이 이미 게재한 연구를 적절한 출처 표시 없이 게재하는 행위를 말한다(자기표절). 그리고 자신이 이전에 게재한 연구를 다른 학술지에 다시 게재한 경우를 말한다(이중게재).

제5항. “부당한 저자 표시”란 논문에 학술적 참여 또는 공헌을 하지 않은 사람에게 논문저자 자격을 부여하는 행위를 말한다. 또한 논문에 학술적 참여 또는 공헌을 한 사람에게 그에 상응하는 저자 표시를 하지 않은 경우를 말한다.

제6항. “저자 표시 누락”이란 논문에 논문저자 자격이 있음에도 누락시킨 행위를 말한다.

제7항. “이중 투고”란 동일한 연구를 우리 학회를 포함한 두 개 이상의 학회지에 투고하여 두 학회지 이상에서 게재 판정을 받고 우리 학회지에 게재를 포기하는 경우를 말한다.

제8항. “기타 연구부정행위”란 제8조 제2항부터 제7항 외 연구진실성을 심각하게 해하는 행위를 말한다.

제9항. 학회 연구부정행위 규정 외에 더욱 세부적인 규정은 교육부 훈령 “연구윤리 확보를 위한 지침 개정(2015. 11. 3)” 및 경제·인문사회연구회 “연구윤리 평가규정 및 사례(2015. 5 월)”를 참조하고 따를 수 있다.

제9조(출석 및 자료 제출 요구)

제1항. 위원회는 제보자, 피조사자, 증인, 참고인에게 위원회에서 진술하기 위한 출석을 요구할 수 있다. 이 경우 피조사자는 반드시 응해야 한다.

제2항. 위원회는 피조사자에게 자료 제출을 요구할 수 있으며, 증거자료 보전을 위하여 학회장의 승인을 얻어 해당 연구 자료를 압수, 보관할 수 있다.

제10조(제보자 및 피조사자의 권리 보호와 비밀엄수)

제1항. 위원회는 제보자의 동의 없이 어떠한 경우에도 제보자의 신원을 밝히거나 노출해서는 안 된다.

제2항. 부정행위 여부에 대한 조사가 완료되어 공표하기 전까지 피조사자의 명예나 권리가 침해되어서는 안 된다.

제3항. 위원회가 진행하는 조사의 일체 사항은 비밀이며, 조사에 직간접적으로 참여한 모든 자들은 조사와 관련한 어떠한 정보도 누설해서는 안 된다.

제11조(기피, 제척)

제1항. 제보자 및 피조사자는 위원회에 소속된 위원에게 검증의 공정성을 기대하기 어렵다고 판단할 경우 그 이유를 밝히고 해당 위원에 대한 검증 기피를 신청할 수 있다. 위원장을 제외한 위원회 인원의 과반수 이상이 기피신청을 인정할 경우 해당 위원은 검증 과정에서 배제된다.

제2항. 위원장이 조사 과정 중에 위원 중 해당 조사와 이해관계가 있다고 판단할 경우 그 위원의 위원 자격이 정지할 수 있다.

제12조(이의 제기 및 소명기회 보장)

제1항. 위원회는 검증 과정에서 피조사자에게 이의 제기 및 충분한 소명기회를 제공해야 한다.

제13조(판정)

제1항. 위원회는 조사 내용과 피조사자의 이의 제기 또는 소명 내용을 종합하여 판정을 내린다.

제2항. 판정은 재적위원 과반수 출석과 출석위원 3분의 2 이상의 찬성으로 결정한다.

제4장 후속 조치**제14조(제재)**

제1항. 연구부정행위로 판정된 경우에는 다음 각 호의 제재를 가하거나 이를 병과 할 수 있다.

- ① 해당 논문에 대해서 게재를 불허한다.
- ② 기 게재 논문의 경우 게재를 취소하고 관련 사실을 학회 홈페이지와 학술지에 공지한다.
- ③ 학회 회원 및 본 학회와 관련한 학술기관에 공지한다.
- ④ 경중에 따라 회원 자격을 1년에서 5년까지 정지, 영구적 박탈, 민형사상 법적 조치한다.
- ⑤ 기타 일정기간 투고금지 등 적절한 조치를 취할 수 있다. 단, 경미하거나 고의적이지 않은 실수 또는 기타 부적절한 행위는 주의, 경고, 공개사과 조치를 취한다.

제15조(결과 통지)

제1항. 위원장은 조사결과에 대한 위원회의 결정을 서면으로 작성하여 지체 없이 제보자와 피조사자 등 관련자에게 통지해야 한다.

제16조(재조사)

제1항. 피조사자 또는 제보자는 위원회의 결정에 불복할 경우 통지를 받은 날로부터 14일 이내에 서면으로 위원회에 재조사를 요청할 수 있다.

제17조(명예회복)

제1항. 조사결과 연구부정행위에 해당하지 않아서 피조사자의 명예회복이 필요하다면 위원회는 이를 위한 적절한 조치를 취해야 한다.

제18조(기록의 보관 및 공개)

제1항. 검증과 관련한 기록은 조사 종료 시점을 기준으로 5년 간 보관해야 한다.

제2항. 판정 결과는 학회 상임이사회에 보고 해야 하며, 제보자, 조사위원, 증인, 참고인, 자문에

참여한 자의 명단 등 신원과 관련된 정보에 대해서는 당사자에게 불이익을 줄 가능성이 있을 경우 위원회의 결의로 공개대상에서 제외할 수 있다.

[부칙]

제19조(시행일)

본 규정은 2022년 3월 15일부터 시행한다.

기독교학문연구회

학 회 장 김태황 (명지대학교)

연구부학회장 고세일 (충남대학교)

학술부학회장 김지원 (백석대학교)

기획부학회장 김철수 (조선대학교)

감 사 류현모 (서울대학교)

이명헌 (인천대학교)

총 무 오민용 (서울대 법학연구소)

학 회 이 사 강영안 (Calvin College, 미국)

김홍섭 (인천대학교)

문석윤 (경희대학교)

박신현 (고신대학교)

박영주 (미드웨스턴신학교)

서성록 (안동대학교)

손병덕 (총신대학교)

양성만 (우석대학교)

유재봉 (성규관대학교)

윤완철 (카이스트대학교)

이경직 (백석대학교)

장수영 (포항공과대학교)

조무성 (고려대학교 명예교수)

조성표 (경북대학교)

최태연 (백석대학교)

편 집 위 원 장 박해일 (경희대학교)

편 집 위 원 권오병 (경희대학교)

김동혁 (연세대학교)

김성원 (서울신학대학교)

김철수 (조선대학교)

박원곤 (이화여자대학교)

손화철 (한동대학교)

송재일 (명지대학교)

신응철 (송실대학교)

안소영 (경상대학교)

염동한 (부산대학교)

이은실 (한동대학교)

임춘택 (제주대학교)

조은주 (고신대학교)

허계형 (총신대학교)

황혜원 (청주대학교)

연구윤리위원장 고세일 (충남대학교)

부연구윤리위원장 김지원 (백석대학교)

김철수 (조선대학교)

신앙과 학문

제29권 제3호 (통권 100호), 2024년 9월호

발행일 2024년 9월 30일

발행처 기독교학문연구회

발행인 김태황 (명지대학교)

편집인 박해일 (경희대학교)

디자인 이지운

인쇄 (주) 에스제이퍼앤비

등록 141-81-36939

주소 06367 서울시 강남구 광평로56길 8-13, 910호

기독교학문연구회

전화 02-3272-4967

팩스 0303-0272-4967

전자우편 gihakyeon@gmail.com

홈페이지 <http://www.worldview.or.kr>

<http://fs.jams.or.kr>

ISSN 1226-9425

정가 15,000원