

ISSN 2466-099X

宗教文化學報

제18권 제2호

2021년 12월



전남대학교 종교문화연구소

발 간 사

2년째 펜데믹시대를 맞이하면서 세계적으로 많은 분야에서 커다란 변화가 있었습니다. 언택트시대에 사람들의 대면문화는 제한되었지만 초연결사회에서 인터넷을 통한 접촉은 증가하였고, 문화적으로는 획기적인 변화를 가져오기도 하였습니다. 종교계에서도 이제 비대면의 종교적 예배나 활동이 자리잡아가고 있고 오히려 수없이 쏟아져 나오는 종교적 콘텐츠는 활용을 잘 하면 많은 지평을 넓힐 수 있게 되었습니다. 백신이 개발되어 연말쯤에는 코로나로부터 벗어날 수 있으리라는 기대와 희망도 사라지고 다시 거리두기가 강화되면서 사회적 동물인 인간이 겪는 고통은 심화되고 있습니다. 과학과 이성의시대인 오늘날, 민주주의와 다원화, 세계화의 흐름은 종교영역에서도 영향을 미치고 있고, 종교의 본질은 유지한 채 새로운 환경에 대한 진전과 변화가 요구되고 있습니다.

종교문화연구소 하반기 학술대회는 지난 11월 12일에 온라인 오프라인 병행으로 진행되었습니다. 하반기 학술대회에서는 시의에 맞게 종교영역에서 공공성-교회의 공공성을 중심으로-라는 주제로 학술대회를 개최하였습니다. 한국의 기독교 특히 개신교는 이례적으로 단시간에 큰 부흥을 이루었지만 그에 걸맞는 사회적 책임을 다하지 못하면서 한국교회가 공공영역에서 신뢰와 영향력을 모두 상실하고 있다는 교회 안팎의 지적이 따갑습니다. 교회 안팎에서도 다양한 반성과 성찰의 시도가 있었는데 그 가운데에서도 단연 핵심을 이루는 주제는 ‘공공성’에 대한 문제입니다. 이러한 시대적 요청사항을 반영하여 주제를 잡았습니다. 소주제들은 공공신학의 토대와 흐름 그리고 그 특징, 기독교사회윤리와 공공성, 농촌사회와 공공성 신앙공동체로서 교회와 공공성이었는데, 그 이론적인 총론뿐만 아니라 실천적인 면까지 아우르는 내용으로 발표가 되었고, 현장에서 사역하는 목회자들이 토론에 참여하여 발전적이고 심도있는 토론이 이루어졌습니다.

이번 제18권 제2호에서는 하반기 학술대회에서 발표한 논문을 특집으로 하여 꾸며졌습니다. 벌써 일년에 두 차례 중간하여 발간한 지 3년째가 되었습니다. 교회의 공공성 논문 4편과 일반 논문 1편, 에세이 1편을 담았습니다. 학술대회에서 토론한 토론문도 발표문 뒤에 실었습니다. 바쁜 가운데에서도 학술발표와 귀중한 옥고를 보내주신 분들께 감사를 드립니다. 이번 호에 아쉽게 게재하지 못한 분들께 죄송한 마음을 표합니다.

전남대 종교문화연구소의 열악한 환경 속에서도 오랫동안 든든히 자리를 지켜주시고 궂은일을 마다하지 않고 도와주신 김정민 전임연구원과 운영위원들께 깊은 감사를 드립니다. 이번 호에도 편집을 위하여 수고를 아끼지 않으신 전남대출판문화원의 송미숙 과장님께도 심심한 감사를 드립니다.

2021년 12월

전남대 종교문화연구소장 송오식

목 차

【특집】종교영역에서 공공성: 교회의 공공성

공공신학의 토대와 흐름 그리고 그 특징	김민석	1
기독교사회윤리에서 본 공공성	문시영	25
— 스택하우스(Max L. Stackhouse)를 중심으로 —		
한국교회의 공공성 회복과 마을목회	강성열	59
신앙공동체로서 교회와 공공성	장현일	89
— 교회 공공정책 일유형으로서 아동돌봄 정책 중심으로 —		

【일반논문】

칸트 철학에서 신 존재 증명	김정민	129
-----------------------	-----------	-----

【에세이】

순천 근대기독교 역사와 문화유산	송오식	167
-------------------------	-----------	-----

【부 록】

• 『종교문화학보』 논문심사 및 편집규정	183
• 종교문화연구소 연구윤리 규정	185
• 『종교문화학보』 논문투고 규정	190
• 종교문화연구소 학술세미나 실적(2019-2021.12)	193
• 『종교문화학보』 논문투고 안내	199

공공신학의 토대와 흐름 그리고 그 특징

김 민 석*

목 차

- | | |
|-----------------|---------------|
| I. 들어가며 | III. 공공신학의 특징 |
| II. 공공신학과 현대 사회 | IV. 나가며 |

국문초록

공공신학은 1970년대 미국에서의 시민종교에 관한 논쟁 가운데 등장하였고, 2007년 GNPT의 설립과 함께 국제적 네트워크를 통한 공동연구가 활발하게 진행되었다. 공공신학은 현대 사회의 특징과 매우 긴밀한 관계가 있다. 즉, 탈세속화, 세계화, 시민, 다원주의 사회는 종교를 공론장으로 다시 초대하기에 이른다. 그러나 기독교를 포함한 종교가 공론장에 진입하여 합리적인 대화를 통해 더 나은 사회를 만들기 위해 기여하기 위해 신앙의 언어를 세상의 언어로 번역해야 할 필요성이 있다. 모든 사람이 이해할 수 있는 언어로 번역하기 위해서 간학문적 연구는 필수적이다. 일반 학문 분과의 지식을 이용한 설득은 비기독교인들로 하여금 기독교의 목소리에 귀 기울일 수 있게 도와준다. 그러나 이 번역에는 한계 설정이 필요하고 그 한계는 성경과 기독교 전통이다. 공공신학은 정치를 향하여 방향성을 제시할 수 있는 능력을 함양해야 한다. 그러나 이것이 노골적으로 특정 정당이나 정책을 지지하는 것은 아니다. 공공신학은 특히 소외된 자, 가난한 자의 인권을 위해 헌신하고, 목소리를 잃은 자를 위해 목소리를 내야한다. 이런 공공신학은 세계 각지의 다양한 장소에서 그 지역의 맥락을 따라 다양한 모습으로 발전한다. 다양한 공공신학들은 상호 교정의 역할을 한다.

주제어 : 공공신학, 탈세속화, 세계화, 시민사회, 다원주의사회

* 한국공공신학연구소 소장, Stellenbosch 대학 Beyers Naudé 공공신학 센터 선임 연구원
논문접수일 : 2021. 11. 5. 논문심사일 : 2021. 11. 29. 게재확정일 : 2021. 12. 10.

I. 들어가며

2020년은 세계대전과 견줄 정도로 온 세계가 충격에 휩싸인 해였다. 눈에 보이지 않는 작은 바이러스가 순식간에 전 세계에 퍼졌고 각 국가들은 팬데믹과의 전쟁에 돌입했다. 국가 간의 이동은 물론, 이웃과의 만남도 주저하도록 만들었다. 이런 상황 속에서 한국 교회는 더 넓은 사회와의 관계에 대한 고민을 하지 않을 수 없게 되었다. 특히, ‘정부의 방역 정책 준수’와 ‘현장 예배 고수’ 사이의 갈등이 전면에 등장했고, 갑론을박하였다. 전자는 신앙을 쉽게 포기한 것으로 비판 받았고, 후자는 사회로부터 공동체를 위협에 빠뜨리는 고집불통의 집단으로 평가받았다. 특히 전광훈씨와 그를 따르는 사람들의 언행이 미디어를 통해 집중 보도됨에 따라 기독교 전체가 사회로부터 심각한 비난을 받아야했다.

표면적으로는 이것이 방역지침 준수 여부의 문제로 보일 수 있지만, 사실은 이미 한국 교회가 가지고 있던 약점이 이번 사건을 통해 물으로 드러난 것뿐이라는 주장이 설득력을 얻고 있다. 즉, 20세기 후반부터 한국교회는 개인의 신앙성장과 교회의 양적성장에 고도로 집중해 왔으며, 상대적으로 사회 문제에 대하여는 관심을 갖지 않았다. 오히려 사회문제에 적극적으로 개입하는 교회들을 ‘좌파적 교회’ 또는 ‘진보적 교회’라고 불렀으며, 그들 저변에는 자유주의신학과 공산주의 이론이 있다고 낙인찍어왔다. 하지만 시대는 ‘교회와 사회의 관계’를 조명할 것을 요구한다. 이에 따라 신학자 중심의 신학교와 신학회 그리고 목회자 중심의 노회와 총회에서 교회의 공공성에 대한 담론이 활발하게 진행되고 있다. 전남대학교 종교문화연구소가 주최하는 이번 학술대회의 주제가 “종교영역에서 공공성: 교회의 공공성을 중심으로”인 것은 최근의 이런 고민을 잘 반영한 것이라 여겨진다.

II. 공공신학과 현대 사회

사실 교회의 공공성에 대한 논의는 이미 서구 사회에서 활발하게 진행되어왔다. 이 논의는 대표적으로 ‘공공신학’이라는 신학체계 안에서 구체화 되고 있다. 따라서 교회의 공공성에 대한 논의를 시작하기 위해 공공신학이 어떻게 논의되기 시작하였는지 간략하게 살펴볼 필요가 있다.¹⁾

1) 그러나 남아공의 공공신학자 더키 스미트(Dirkie Smit)에 의하면, 공공신학의 일반적인 기원

1. 공공신학 논의의 출발

‘공공신학’(public theology)이라는 용어는 로버트 벨라(Robert Bellah)에 의해 시작된 미국 안에서 시민종교(civil religion)의 역할에 관한 논의 속에서 출현했다.²⁾ 벨라는 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr)의 주장을 다루며 미국의 이데올로기로서의 시민종교를 제시하였으나,³⁾ 저명한 루터교 교회사학자인 마틴 마티(Martin Marty)는 1974년에 출판된 그의 논문 “Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience”에서 시민종교와 구별된 공공신학을 소개했다.⁴⁾ 나아가 그는 미국의 공적 삶 속에서 교회의 역할에 대해 논의하기 위해 ‘공적 교회’(public church)라는 용어를 사용했다. 다시 말해, 그는 공적인 문제에 참여하기 위해 명백하게 성경적이고 교의적인 자료를 이용하기 원하는 사람들을 묘사하기 위해서 ‘만들어진 유사종교’(invented cult)인 시민종교와는 구별되는 공공신학이라는 용어를 사용했다.⁵⁾ 같은 해, 데이비드 트레이시(David Tracy)도 “Theology as Public Discourse”라는 제목의 에세이를 통해 어떻게 당대의 아젠다가 기초 신학과 조직 신학으로 하여금 공적 담론이 되도록 돕는지 설명한다. 그는 여기서 최소 세 개의

도 없고, 어떤 점진적인 발전도 없다. 나아가 완전히 새롭고 표준화된 진짜 공공신학이라는 것은 없고, 오직 역사 안에서 고무시키고 통찰을 주는 공공신학의 찰라가 있을 뿐이다. 그의 이 주장의 진의는 뒤에서 소개 될 공공신학의 상호맥락성 안에서 설명된다. Dirkie Smit, “The Paradigm of Public Theology - Origins and Development,” in *Contextuality and Intercontextuality in Public Theology*, ed. Heinrich Bedford-Strohm, F. Hohne, and T. Reitmeyer (Münster: LIT Verlag, 2013), 23.

- 2) 맥스 스택하우스(Max Stackhouse)에 의하면, 이 용어는 라인홀드 니버와 존 코트니 머레이(John Courtney Murray) 사이의 서신에서 이미 사용되었으나, 마틴 마티, 데이비드 트레이시 같은 사람들에게 의해 더 정교하게 다듬어졌다. Max L. Stackhouse, “Liberalism Revisited: From Social Gospel to Public Theology,” in *Being Christian Today: An American Conversation*, ed. Richard John Neuhaus and George Weigel (Washington: Ethics and Public Policy Center, 1992), 317.
- 3) “미국에는 교회와 함께하면서도 명확히 구분된, 공동체적이고 잘 조직화된 시민종교가 존재한다. (중략) 교회와 정부의 분리는 정치 영역의 종교적 차원을 부정하지 않아왔다. 개인의 종교적 신앙, 예배, 그리고 교제의 문제들이 엄밀하게 개인적인 일로 여겨집에도 불구하고, 동시에 주류 미국인이 공유하는 종교적 신조의 특정한 공통의 요소가 있다. 이것들은 미국 사회제도의 발전 속에서 중요한 역할을 해왔으며 지금도 정치적 영역을 포함한 미국인의 삶의 전 영역에서 종교적 차원을 제공한다. 이 공공의 종교적 차원은 내가 미국적 시민종교라 부르는 신앙, 상징, 그리고 예식 속에서 표현된다.” Robert N. Bellah, “Civil Religion in America,” *Daedalus* 96/1 (1967): 1-3.
- 4) Martin E. Marty, “Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience,” *The Journal of Religion* 54/4 (1974): 332-59.
- 5) Max L. Stackhouse, *God and Globalization: Volume 4: Globalization and Grace*, 이상훈 역, 『세계화와 은총』 (성남: 북코리아, 2013), 147.

인식 가능한 공공, 즉 교회, 학계, 그리고 사회를 제시한다.⁶⁾

이후 공공신학 연구가 세계 곳곳에서 개인 학자들을 중심으로 진행 되었다. 2007년에는 공공신학자들이 공동 연구의 필요성을 느껴 프린스턴에서 GNPT (Global Network for Public Theology)를 창설하고, Brill에서 매년 4회 출판되는 공공신학 저널인 IJPT(International Journal of Public Theology)를 통해 그들의 연구 결과를 배포, 공유한다. 또한 매 3년마다 회원 교육기관을 돌며 대규모 학회 (consultation)가 개최되는데, 2016년에는 남아공의 스텔렌보쉬(Stellenbosch)대학에서, 2019년에는 독일의 밤베르크(Bamberg)대학에서 열렸다. 2022년에는 브라질에서 열릴 예정이다. 유럽 지역에 기반을 둔 LIT 출판사는 저명한 공공신학 시리즈인 *Theology in the Public Square*를 출판하여 공공신학 논의를 더욱 활성화 하는데 기여하고 있다. 최근 한국적 공공신학의 가능성을 타진하는 *Public Theology in Korea?*⁷⁾가 13번째 책으로 출판되었다.

앞에서 언급한 바와 같이 한국 신학계에서는 아직 공공신학 논의가 활발하지 못하다. 세계 유수의 대학들이 각 대학 안에 공공신학 연구소를 설립하거나, 최소한 공공신학 커리큘럼을 제공하거나 컨퍼런스를 개최하여 공공신학 연구를 적극적으로 지원하는 반면, 한국의 대학들은 이제 막 출발선에 있다고 볼 수 있다. 장신대학교에서 ‘공적신학과 교회연구소’를 설립하여 몇 권의 책을 출판하였으나 학교 내의 비중을 볼 때 연구소의 활동이 활발하다고 평가하기에는 매우 아쉬운 점이 많다. 대한예수교장로회(통합) 교단의 106회 총회가 주제를 “복음으로, 교회를 새롭게 세상을 이롭게”로 정하고 연구서적으로 『공적 복음과 공공신학』⁸⁾을 출판하였는데 이로 인해 교단 내에서 공공신학에 대한 관심이 일어날 수 있기를, 나아가 타 교단에도 영향을 줄 수 있기를 기대해 볼 수 있게 되었다.

2. 현대 사회 속 기독교의 역할

공공신학 논의가 시작된 것과 이 논의가 전 세계에서 활발하게 진행되고 있는 것은 현대 사회의 특징과도 긴밀하게 연결된다. 즉, 현대 사회의 특징이라 할 수 있는 탈세속화, 세계화, 시민, 다원주의 사회 속에서 종교 특히 기독교의 역할이 무엇인지에 대한 진지한 논의가 공공신학을 불러왔다고 볼 수 있다.

6) David Tracy, “Theology as Public Discourse,” *The Christian Century* 92 (1975): 280-84.

7) Minseok Kim, *Public Theology in Korea? Rereading John Calvin*, (Zürich: LIT Verlag, 2021).

8) 류영모 외, 『공적 복음과 공공신학』 (경기: 킹덤북스, 2021).

하인리히 베드포드-슈트롬(Heinrich Bedford-Strohm)에 의하면, 신정통치 정부(theocratic state)나 무신론 정부(atheist state)에서의 종교의 역할은 매우 명확하다. 전자의 정부는 특정 정책이나 자신들의 유익을 추구하기 위해 그 국가의 지배적인 종교의 권위를 빌어 시민들에게 강요한다. 후자의 정부는 반대로 정치에 있어서 종교의 자리를 허용하지 않는다. 왜냐하면 정부는 어느 종교도 공개적으로 자신의 신앙을 표현하는 것을 금지하기 때문이다. 종교는 공공선과 공익을 해치는 위험한 요소로 간주된다.⁹⁾ 이슬람국가가 주로 전자에, 북한이 후자에 속한다. 그러나 대부분의 민주주의 국가에서는 정부와 종교의 관계가 명확하게 한 방향으로 설정되기 어렵다. 마이클 샌델(Michael Sandel), 니콜라스 월터스토프(Nicholas Wolterstorff), 마이클 페리(Michael Perry)와 같은 사람들은 계몽주의 시대 이후의 환경 속에서 종교적 신념이 공적인 정치 영역에서 허용될 수 있다고 본 반면, 존 롤스(John Rawls), 켄트 그리너월트(Kent Greenawalt), 로버트 아우디(Robert Audi)와 같은 정치 철학자들은 신앙인들은 자신의 종교적 신념을 공적인 영역 밖에 두어야 하며, 최소한 중립적인 언어로 번역하여 진술해야 한다고 주장한다.¹⁰⁾ 결국 각 국가의 역사적 배경과 환경에 따라 서로 다른 양상을 보이게 된다. 따라서 복잡하게 얽혀 있는 현대 사회 속에서 종교의 역할에 대한 전문가들의 논의를 살펴보는 것이 중요하다.

1) 탈세속화 사회

현대 사회는 세속화를 넘어 탈세속화의 시대를 걷고 있다. 세속화를 처음으로 종교 사회학계의 중심 문제로 제시한 브라이언 윌슨(Bryan Wilson)은 종교의 퇴보를 주장했다. 세속화는 종교의 사회적 중요성의 감소와 관련이 있다. 이것은 종교 기관의 재산과 시설에 대한 정치적 권력에 의한 분리, 종교의 다양한 활동과 기능에 대한 종교적 통제에서 세속적 통제로의 전환, 종교 기관의 쇠퇴, 행동의 문제에 있어서 엄격한 기술 기준이 종교적 교훈을 대체 하는 것 등의 양태로 나타난다.¹¹⁾ 세속화를 주장하는 이들은 종교를 비이성적인 것이라고 여겼으며 이성의 발달로 인해 곧 사라질 것으로 예상했던 것이다. 종교는 근본적으로 무엇을 창조하거나

9) Heinrich Bedford-Strohm, "Nurturing Reason: The Public Role of Religion in the Liberal State," in *Liberation Theology for a Democratic Society: Essays in Public Theology*, ed. Michael Mädlar and Andrea Wagner-Pinggera (Zürich: LIT Verlag, 2018), 24.

10) Stackhouse, 『세계화와 은총』, 159.

11) Bryan R. Wilson, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1982), 149.

설명하지 못하며 오히려 반대로 인간의 나약함, 빈곤, 억압 같은 것들이 종교를 만들어 냈다고 생각한다.¹²⁾

그러나 이러한 세속화 이론은 역사를 인류가 미신에서 이성으로, 믿음에서 불신으로, 종교에서 과학으로, 점진적 진화하는 것으로 보는 신화를 재생산하고 있을 뿐이다.¹³⁾ 그들의 예상과 달리 종교는 여전히 건재하며 오히려 더 번성해왔다. 오늘날 가장 빠르게 성장하는 세계관은 이슬람과 기독교적 세계관이다. 그리고 이런 종교는 위로부터의 강압이 아닌 신앙을 전파하려는 자발적 열정과 그것을 받아들여서는 영적 목마름에 의해 성장한다.¹⁴⁾ 기독교와 이슬람교뿐만 아니라 불교와 유대교의 인구도 늘어나고 있으며, 이들은 자신의 종교적 신념을 사적 영역에 묶어두고 싶어 하지 않는다. 오히려 그들은 자신의 종교적 신념이 더 나은 사회를 만들 수 있다는 믿음과 함께 공적 삶을 만들어가는 것을 추구한다.¹⁵⁾

이런 탈세속화의 흐름 속에서, 공론장에서의 종교의 역할이 다시 주목 받는다. 위르겐 하버마스(Jürgen Habermas)도 정치적 결정이 믿음이 아니라 순전히 이성에 기초해야 한다는 이전의 주장을 넘어, 이제 시민 대중이 종교적 전통의 가능성에 민감해야 한다고 새롭게 주장한다.¹⁶⁾

2) 세계화된 사회

‘지구촌’이라 불리는 세계화된 세상 속에서 종교의 경계가 이제 더 이상 땅위의 어떤 경계처럼 명확하게 그어지지 않는다. 따라서 다양한 종교적 배경을 가진 사람들이 함께 살게 되는 기회가 갈수록 늘어나고 있다. 또한 세계화는 지역 간의 경계를 허물고, 한 지역의 사건이 수천 킬로미터 떨어진 지역에도 중요한 영향을 주게 된다. 이러한 배경 속에서 평화로운 공존을 위해 자신의 종교적 신념을 감추거나 포기해야 한다고 강요당했던 이전과 달리 이제 사람들은 자신의 종교적 신념과 함께 세계화된 세상 속에서 살아가기를 원한다. 스택하우스는 세계화와 기독교의 관계를 다음과 같이 정리한다.

12) Miroslav Volf, *A Public Faith*, 김명운 역, 『광장에 선 기독교』 (서울: IVP, 2014), 171.

13) José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (Chicago: University of Chicago Press, 2011), 16-17.

14) Volf, 『광장에 선 기독교』, 173.

15) Ibid., 11.

16) Heinrich Bedford-Strohm, “Civil Society - Welfare State - Diaconia: International Perspectives for Development,” in *Liberation Theology for a Democratic Society: Essays in Public Theology*, ed. Michael Mädlar and Andrea Wagner-Pinggera (Zürich: LIT Verlag, 2018), 141.

본질상 사회적이고 윤리적인 세계화의 복합적인 동력에 의해, 하나의 새롭고도 보다 광범위한 공중이 형성되어가고 있다. 이때 이러한 복합적인 원동력은 종교적, 특히 기독교적 신념의 (종종 의도하지 않은) 영향에 의해 추동되거나 정당화된다.¹⁷⁾

이어서 그는 세계화가 경제적 이해관계로 추동된다고 믿는 경향을 언급하며 경제적 이해관계의 역할을 무시할 수는 없지만 경제적 관점은 너무 제한적이라고 주장한다. 오히려 세계화에 중요한 영향을 끼치는 종교적, 세계관적 변화 때문에 필연적으로 종교적 분석을 불러오며, 이러한 세계화를 발전시키는 내적 도덕 구조를 형성하고 개혁할 수 있는 신학의 역할에 주목해야 함을 역설한다.¹⁸⁾

그의 주장이 현실화 되는 모습을 최근 쉽게 목격할 수 있다. 아프가니스탄의 미군철수 순간은 수천 킬로미터 떨어진 한국에도 실시간으로 중계되다시피 했고, 이 과정에서 성공적 작전을 수행한 한국 정부는 세계의 주목을 받았다. 한국 시민들 또한 이 문제를 심각하게 받아들였고, 각자의 영역에서 다양한 분석을 내놓았다. 기독교 시민들도 성경적 관점에서 이 문제를 어떻게 받아들여야할지 감론을박하였고, 이는 이 사건이 종교 갈등과도 매우 긴밀하게 연결되어 있기 때문이다. 표면적으로 종교적 갈등이 없어 보이는 국제 문제에도 기독교인들은 적극적으로 관여하려고 하는 모습을 미얀마 군부 쿠데타 문제에서 확인할 수 있다. 미얀마의 민주화 운동을 지지하는 많은 기독교인들이 SNS 등의 미디어를 통해 강력히 지지했으며, 한국 정부의 결단을 촉구하기도 했다.

또 다른 하나의 증거는 기후위기 문제에서 발견된다. 최근 세계 곳곳에서 일어나는 이상 기후 현상은 이제 더 이상 우리와 관계없는 문제라고 말할 수 없다. 사실 환경 파괴에 지대한 영향을 끼친 선진국들은 기후 위기로 인한 피해를 거의 받지 않는 반면, 환경오염과 거의 관련이 없는 아프리카의 가난한 국가들이 가장 큰 피해를 입는다고 말해왔던 주장은 그동안 무시 당해왔다. 하지만 최근의 유럽과 북미에서 일어난 홍수, 가뭄, 한파, 폭염은 서구사회에 경종을 울렸다. 이런 가운데 기독교는 생태 신학에 더욱 관심 갖게 되었고 피조물을 잘 관리하는 ‘창지기’의 역할을 강조하고 있다.

이러한 논의의 방식과 흐름은 세계화 이전 세계에서는 쉽게 찾아 볼 수 없는 현상이다. 결국, 급속으로 발전하고 있는 세계화는 사회 문제에 대한 세계 기독교

17) Stackhouse, 『세계화와 은총』, 29.

18) Ibid., 30-31.

의 성찰과 참여, 그리고 조언을 더욱 필요로 한다.

3) 시민 사회

저명한 종교사회학자인 로버트 우스노우(Robert Wuthnow)는 미국 시민 사회에서 기독교의 역할을 조명했다. 그는 서문에서 최근 시민 사회에 관한 주제들이 더욱 진지하게 논의되고 있다고 주장한다. 즉, 이전에는 시민 사회에 대한 글은 몇몇 전공자들이나 읽을 수 있었으나 최근에는 인터넷과 조간신문에 쉽게 노출되고 있다. 그러나 최근의 지적 저술들은 ‘종교와 정치의 관계’나 ‘교회와 국가의 관계’로 축소된 면이 있다. 사실 시민 사회의 문제는 “사회적 삶의 질 그 자체에 대한 것으로, 특히 법과 정치의 강제력보다는 자유와 결사체에 의해 지배되는 자원적 영역, 또한 이윤이나 자기 이익보다는 헌신에 의해 동기화되는 그런 삶의 영역과 관련된 문제”이다.¹⁹⁾ 그리고 교회를 비롯한 종교 단체들이 자발적 결사체 결성을 위한 토대를 수립하고 유지하는 것에 필수적인 역할을 수행해 왔다는 것을 고려할 때, 종교의 역할은 시민 사회 담론에서 매우 중요한 측면이다.

시민 사회의 중심 역할을 하는 자발적 결사체를 양성한다는 의미에서 교회는 매우 중요한 역할을 하고 있다. 신앙을 중심으로 모여진 교회 공동체는 어떠한 강요가 없다. 그리고 그 안에서 다양한 목적을 추구하기 위해 결성된 소그룹도 기본적으로 자원하는 단체로 출발한다. 비록 최근 들어 교회 공동체와 교회 안의 소그룹이 자신들의 이익과 친목을 위해서만 기능한다는 비판을 듣고 있기는 하지만, 그것은 어느 한쪽으로 치우친 비정상적인 모습에 불과하다. 애초에 교회 공동체와 소그룹 모임은 교회 멤버들 간의 친목뿐만 아니라 시민 사회의 발전에 기여하는 운동을 함께 해 왔기 때문이다. 이런 소그룹은 ‘드러나지 않게’, ‘조용히’ 시민 사회를 위해 봉사한다. 기부금 모집 단체를 통해 모여진 기부금 중 상당히 많은 부분이 종교단체 또는 종교인이라는 사실은 부인할 수 없다. 뿐만 아니라, 장애인들과 소외 계층을 돕기 위한 복지 법인들이 종교 단체 소속인 경우가 많다.

시민 사회에서 긍정적 역할을 할 수 있는 시민을 양성한다는 의미에서 기독교의 역할도 중요하게 평가되어야 한다. 시민 사회의 매우 중요한 민주적 절차의 보장과 합리적 의사소통이 원래부터 기독교의 대척점에 있었던 것은 아니다. 특히 장로교의 제도는 민주적 결정 과정을 보장하려고 노력한다. 그 밖의 인권, 약자보호, 환경 보호, 자유 등 중요한 시민 사회의 요소들이 교회의 교육 안에서 가르쳐

19) Robert Wuthnow, *Christianity and Civil Society: The Contemporary Debate*, 정재영, 이승훈 역, 『기독교와 시민 사회』 (서울: IVP, 2014), 19-20.

지고 훈련되어지고 있다는 것을 주목해야한다. 결국 교회는 시민 사회의 적이 아니라, 시민 사회를 더욱 시민 사회답도록 만드는 곳이 될 수 있다.

그러나 기독교가 시민 사회와 세련된 관계를 유지할 수 있기 위해서는 우스노우가 제시한 세 가지 방법을 주의해야 한다. 첫째, 기독교인은 시민의 자격으로서 또는 소속된 공동체의 대표로서 공통된 관심사를 논의하는 곳에 적극적으로 참여하려는 마음을 가져야 한다. 둘째, 이와 같은 토론의 과정이 시민다운 방식으로 진행된다면 이것이 민주주의 과정에 매우 긍정적인 영향을 줄 수 있다는 것을 인정해야 한다. 셋째, 공적인 담론 속에서 시민성을 비롯하여 인신공격 금지, 종교의 자유 보장, 민주주의 절차 등과 같은 공동의 가치를 분명하게 지지해야 한다.²⁰⁾

4) 다원주의 사회

세계화된 세상은 필연적으로 다원주의 사회를 불러온다. 더 정확히 표현하자면, 사회가 세계화 되면 될수록 그 사회는 다원주의의 경향을 강하게 보인다. 여기서 말하는 다원주의는 문화적 다원주의와 종교적 다원주의를 모두 포함한다. 그렇다면 이렇게 다원화된 사회 속에서 기독교인은 어떻게 자신의 신앙을 지키면서 동시에 이웃들과 평화를 유지할 수 있을까? 이 복잡한 논의에서 선교사이자 신학자인 레슬리 뉴비긴(Lesslie Newbigin)의 주장은 중요한 통찰을 제공한다.

그는 다원주의를 문화적 다원주의와 종교적 다원주의로 구별할 필요가 있다. 전자는 한 사회 안에서 존재하는 다양한 문화와 생활 방식이 사회를 풍요롭게 한다고 믿으며 받아들이는 것이고, 후자는 종교 간의 차이가 진리와 거짓의 문제가 아니라 사실은 동일한 진리를 다르게 표현하는 것에 지나지 않는다고 보는 것이다.²¹⁾ 종교적 다원주의를 지지하는 사회에서 기독교의 진리를 담대하게 전하는 것과 하나님에 대해 그리고 세상을 향한 하나님의 목적이 무엇인지에 대해 안다는 주장은 무식하고, 독단적인 모습으로 비춰진다. 그러나 이렇게 비판하는 입장 역시 비판 받아야 할 어떤 특정한 가정에 기초하고 있다는 사실을 염두에 두어야 한다. 다만, 이들의 가정은 오늘날 지배적인 타당성 구조에 속한다는 이유로 이런 비판을 피해가고 있을 뿐이다.²²⁾ 결국 문화적 다원주의는 적극 권장 하되, 종교적 다원주의는 피해야 한다는 것이 그의 주장이다.

20) Ibid., 122.

21) Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society*, 홍병룡 역, 『다원주의 사회에서의 복음』 (서울: IVP, 2018), 39.

22) Ibid., 30.

베드포드-슈트롬도 민주주의 사회 속에서 진정한 의미의 다원주의는 그 자체가 목적이 아니라, 사회가 택해야 하는 방향성에 대한 자신의 명확한 신념을 공적으로 표현할 수 있는 권리를 모두에게 보장해주는 것이라고 강조한다.²³⁾ 많은 공공신학자들은 다원주의 사회 속에서 각 개인은 종교적 신념을 사적 공간에만 묶어 두어서는 안 되고 공적 공간에서도 자유롭게 표현할 수 있다고 주장한다. 사실, 어떤 개인의 가치관 형성에 있어서 (만일 그가 종교인이라면) 종교적 신념이 작용했을 것이고, 공적 영역에서 종교적 신념이 완전히 제외된 가치관에 따른 결정을 한다는 것은 애초부터 불가능하다. 결론적으로, 다원주의 사회와 기독교의 관계에 대해 논의한다는 것은, 다원주의 사회 속에서 기독교의 신념을 공적으로 표현할 수 있는지 여부에 대한 논의가 아니라, 어떻게 무교인 또는 타종교인을 억압하지 않으면서 기독교의 신념에 기초한 가치관을 설득할 수 있는가에 대한 논의이다. 공공신학적 방법론이 다원주의 사회 안에서 주목을 받고 있는 이유이기도 하다.

이상에서 살펴본 바와 같이 탈세속화, 세계화, 시민, 다원주의 사회로 특징 지어지는 현대 사회 속에서 종교의 역할은 다시 점점 더 중요해지고 있다. 한국 사회도 동일한 특징을 보이고 있기에 기독교가 어떻게 사회 안에서 역할 할 것인지에 대한 논의가 필요하다. 기독교의 역할이 중요하다고 해서, 기존의 태도를 고수하는 방법으로 접근한다면 여전히 사회로부터 공감을 얻기 힘들 것이다. 즉, 새로운 접근 패러다임이 필요한데, 공공신학이 이것을 훌륭하게 제공한다. 따라서 공공신학의 특징을 분석하여 참고할 필요가 있다.

III. 공공신학의 특징

한국 교회는 대체적으로 공공신학을 오해하고 있는 것으로 판단된다. 즉, 한국의 주류인 보수 신학은 공공신학을 자유주의신학이나 해방신학의 아류로 보고 이를 경계해야 한다고 주장한다. 이것이 공공신학에 대한 충분한 연구로부터 도출된 주장이 아니라는 것은 매우 안타까운 사실이다. 왜냐하면 그들은 대부분 공공신학이 말하지 않는 것을 비판하기 때문이다. 따라서 먼저는 공공신학이 무엇인지 경청한 후 적절하게 비판하는 자세가 필요하다.

전 세계의 많은 공공신학자들이 각자가 가진 이해로 공공신학을 정의하고 있다.

23) Bedford-Strohm, "Nurturing Reason: The Public Role of Religion in the Liberal State," 38.

그러나 이들의 다양한 정의는 공공신학에 대한 정확한 이해가 없는 많은 사람들을 더 혼란하게 만들곤 한다. 이에 본 연구는 공공신학자들의 다양한 정의를 대부분 포괄하면서 동시에 보다 명확하게 공공신학을 묘사해주는 베드포드-슈트롬이 제시한 공공신학의 여섯 가지 특징, 즉 성경적-신학적 특징, 이중 언어 능력, 간학문적 특징, 정치적 방향성을 제공할 수 있는 역량, 예언자적 속성, 상호 맥락적 본질을 분석하여 소개한다. 그는 이 특징을 그의 책 *Position beziehen*의 맨 마지막 문장으로 정리했을 뿐이다.²⁴⁾ 따라서 그 내용을 파악하기 위해서는 그의 다른 글들과 다른 공공신학자들의 주장을 비교 분석해야 한다.

1. 세상의 언어로 번역된 복음

앞에서 살펴본 바와 같이, 현대 사회는 공론장에서 기독교를 포함한 종교의 목소리를 필요로 한다. 그런데 종교를 가지지 않은 사람들과 다른 종교를 가진 사람들이 참여하여 대화하는 공론장의 특성 상 특정 종교의 메시지를 날 것 그대로 표현하는 방법은 타인을 이해시킬 수도 없고 타인에게 거부감을 느끼게 만들 것이다. 결국 공론장에 참여한 기독교인들은 자신의 기독교 신념에 기초한 자신의 주장을 공론장에서 이해될 수 있고 설득력 있는 언어로 번역해야 할 필요성이 있다. 복음을 세상이 이해할 수 있는 언어로 번역하는 것이 공공신학이 갖는 가장 큰 특징이라 할 수 있다. 이것은 공공신학의 ‘공공’을 강조하는 것이다.

복음이 번역 되어야 할 이유는 성경의 메시지가 특정 시기, 특정 지역의 특정한 사람들에게만 주어진 것이 아니라 하나님이 창조하고 지금도 다스리는 모든 나라와 민족에게 주어졌기 때문이다. 그러나 기독교 전통에 익숙하지 않는 비기독교인들은 성경의 용어도 생소할 뿐만 아니라 성경의 논리 구조도 이해할 수 없는 경우가 많다. 비기독교인들이 참여한 공론장에서 기독교 용어와 논리 구조를 사용하여 성경이 말하는 바를 직접적으로 표현할 때, 기독교인들은 ‘대화종결자’로 여겨질 수 있다. 반대로 복음이 세상의 언어로 잘 번역되어질 때, 비기독교인들도 신학을 더 이상 비합리적이어서 귀 기울필요가 없는 것으로 여기지 않게 될 것이다.

따라서 공공신학자의 임무는 모든 사람들이 이해할 수 있고 설득될 수 있는 방

24) “Sechs Charakteristika können also für die inhaltliche Bestimmung des Begriffs der Öffentlichen Theologie festgehalten werden: ihr biblisch-theologisches Profil, ihre Zweisprachigkeit, ihre Interdisziplinarität, ihre Politikberatungskompetenz, ihre prophetische Qualität und ihre Interkontextualität.” Heinrich Bedford-Strohm, “Engagement für die Demokratie,” in *Position beziehen: Perspektiven einer Öffentlichen Theologie* (München: Claudius Verlag, 2012), 122.

법을 사용하여 기독교 신념이 삶의 공적 영역에서 어떻게 유익한 기여를 할 수 있는지를 보여주고, 이로 인해 기독교인과 비기독교인이 행동할 수 있도록 돕는 것이다.²⁵⁾ 이렇게 기독교인이 이중언어를 구사 할 때, 시민 사회 대표들 그리고 다른 그룹과 더 나은 사회를 만들기 위해 협력할 수 있다.²⁶⁾ 뿐만 아니라, 신앙과 이성이 대척점에 있는 것이 아니라 서로 보완하는 관계가 될 수 있다는 것을 증명할 수 있다.²⁷⁾

복음을 세상의 언어로 번역하기 위해서 필요한 것은 간학문적 연구이다. 신학외의 일반 학문 분과의 연구 결과를 사용하지 않고 복음을 세상의 언어로 번역하는 것은 거의 불가능하다. 비기독교인들이 성경과 기독교 전통에 귀 기울이기를 원한다면, 기독교는 그들이 이해할 수 있는 방법으로 그 이유를 설명할 수 있어야 한다. 따라서 기독교의 신념이 정치학적으로, 심리학적으로, 의학적으로, 그리고 사회학적으로 타당하다는 것을 보여주어야한다.²⁸⁾ 세계 곳곳에서 열리는 공공신학 컨퍼런스와 세미나가 종종 신학 외의 학문분과 전문가들의 적극적인 참여를 독려하는 이유이기도 하다. 결국 공공신학이 공론장에서 이루어지는 공적 논의에 실제적인 기여를 하기 원한다면 법학자, 정치학자, 사회학자, 의학자, 과학자들과의 대화에 적극적으로 참여해야한다. 스택하우스는 기독교 밖에서 유래한 통찰들, 즉 철학, 과학을 포함한 비기독교인들이 만들어낸 문화적 기여들이 기독교 사상이 추구하는 중요한 주제들을 규명하는데 도움을 줄 수 있다고 강조한다.²⁹⁾

그러나 복음의 세상 언어로의 번역은 자칫 기독교 신념의 약화를 불러올 수 있다고 비판 받기도 한다. 주로 소위 고백신학자들에 의해 이런 주장이 제기되는데, 세상을 향한 방향성의 제공은 교회의 주 목적이 아니라고 강조한다. 특정 기독교 신앙이 보편적 언어로 번역되어 더 넓은 사회와 상호 작용할 수 있다는 것에 회의적이다.

스탠리 하우어워스(Stanley Hauerwas)는 교회가 사회를 향하여 정치적 대안들을

25) Harold Breitenberg, "To Tell the Truth: Will the Real Public Theology Please Stand Up?," *Journal of the Society of Christian Ethics* 23/2 (2003): 66.

26) Bedford-Strohm, "Civil Society - Welfare State Diaconia: International Perspectives for Development," 149.

27) Heinrich Bedford-Strohm, "Food Justice and Christian Ethics," in *Liberation Theology for a Democratic Society: Essays in Public Theology*, ed. Michael Mädlar and Andrea Wagner-Pinggera (Zürich: LIT Verlag, 2018), 177.

28) Max L. Stackhouse, *Public Theology and Political Economy: Christian Stewardship in Modern Society* (Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1987), 13.

29) Stackhouse, 『세계화와 은총』, 135.

제시하는 것보다 오히려 교회가 교회 될 때 사회에 영향을 끼칠 수 있다고 생각한다. 다시 말해, 교회가 세상과 혼합되기 보다는 세상과 구별된 교회 공동체를 이루는 것이 중요하다. 현대신학이 복음을 번역하려고 시도하는 동안 복음은 오히려 왜곡되었다. 나아가 이런 노력은 우리가 복음에 맞게 성화되는 것이 아니라 복음 자체를 변화시키려고 시도했다.³⁰⁾ 그 결과 교회는 정체성을 잃었고, 세상에 순응했다.³¹⁾ 그에게 있어서 “신학자의 업무는 복음을 이 세상이 믿을 수 있도록 만드는 것이 아니라, 이 세상을 복음의 기준에 합당하도록 만드는 것이다.”³²⁾

이들의 염려는 어느 정도 타당하다. 복음이 대중과 만나고 대화하고 더 넓은 사회에 기여하기 위해 지나치게 번역을 강조하다보면 기독교의 독특성을 잃게 될 것이다. 그러나 반대로 교회의 교회됨을 강조하며 세상과 명확하게 구별되는 공동체를 구축하는 것을 지나치게 강조하면 공론장에서 배제되고 결국 소종파주의적 한계를 보이게 될 것이다. 따라서 복음을 번역하면서 동시에 기독교 전통의 독특성을 잃지 않기 위해서는 적절한 한계점을 형성할 필요가 있다. 공공신학에서 ‘신학’이 강조되어야 하는 이유가 이것이다.

공공신학이 사회학적, 정치학적, 법학적, 의학적 방법들을 자주 사용하여 논의하기 때문에 많은 사람들이 공공신학은 신학이 아니라고 오해하곤 한다. 그러나 오히려 공공신학자들은 신학적 기초를 매우 중요하게 여긴다. 신학이 없는 공공성에 대한 논의는 공공정책학이나 공공철학은 될 수 있어도 공공신학은 될 수 없다.

역사이래 교회는 항상 공적교회의 모습으로 존재했고, 교회의 공적 발언은 교회의 가장 중요한 사명이었다.³³⁾ 그러나 교회는 정치 영역에서 자신의 이익을 위해 활동하는 정치집단과는 구별되어야 하고, 이런 이유로 교회가 하는 정치적 활동은 비록 기독교 신념을 날 것으로 표현하거나 전면에 내세우지 않더라도 이것이 결국 기독교 복음에서 나온 결과물임이 인식 가능해야한다.³⁴⁾ 다시 말해, 공공신학은

30) Stanley Hauerwas · William Willimon, *Resident Aliens: Life in the Christian Colony*, 김기철 역, 『하나님의 나그네 된 백성』 (서울: 복있는 사람, 2008), 27-28.

31) Stanley Hauerwas, “On Keeping Theological Ethics Theological,” in *Revisions, Changing Perspectives in Moral Philosophy*, ed. Alasdair C. MacIntyre and Stanley Hauerwas (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983), 33.

32) Hauerwas·Willimon, 『하나님의 나그네 된 백성』, 32.

33) Heinrich Bedford-Strohm, “Klar und verständlich,” in *Position beziehen: Perspektiven einer Öffentlichen Theologie* (München: Claudius Verlag, 2012), 47.

34) Heinrich Bedford-Strohm, “Public Theology and Political Ethics,” in *Liberation Theology for a Democratic Society: Essays in Public Theology*, ed. Michael Mädlar and Andrea Wagner-Pinggera (Zürich: LIT Verlag, 2018), 18.

신학에 기초하고 기독교 전통에 기초한 신념과 계명들을 간접적으로 표현한다.³⁵⁾ 성경은 기독교인뿐만 아니라 비기독교인에게도 널리 해석되고 읽히기 때문에 하나의 공공적 책이라고 할 수 있으며 따라서 공공신학의 중요한 근거가 될 수 있다.³⁶⁾ 결국 공공신학은 성경에 기초해 형성되고 기독교 공동체의 경험에 입각한 신학이 다원주의 사회에서 살고 있는 기독교인들이 다시 공적 목소리를 회복할 수 있도록 돕는 것이다. 이로 인해 공공신학은 기독교 신념을 지키면서도 공론장에 참여할 수 있다.³⁷⁾ 번역의 한계를 어느 신학 전통에 둘 것인가에 따라서 다양한 모습으로 공공신학이 발전할 수 있다. 예를 들어, 번역의 한계와 근거를 칼빈주의 또는 개혁주의 전통에 두고 공공신학 논의를 한다면 그것은 하나의 개혁주의 공공신학이라 불릴 수 있다.

공공신학이 교회를 위한 신학이 아니라고 주장되기도 한다. 그러나 공공신학이 가능하기 위해서는 교회 공동체의 이해와 공감의 우선되어야 하기 때문에 교회를 위한 신학이어야 한다. 즉, 공공신학은 안으로는 교인들이 한 시민으로서 사회에 참여하고 기여할 수 있도록 교육하고 설득하는 교회를 위한 신학이자, 동시에 밖으로는 사회와 대화하고 더 나은 사회를 만들기 위해 기여한다는 의미에서 세상을 위한 신학이기도 하다.

작금의 한국 교회 상황을 고려할 때, 복음을 세상의 언어로 번역한다는 것, 세상과 대화하기 위해 일반 학문의 지식을 적극적으로 활용해야 한다는 것은 매우 어색한 일이다. 신앙의 보수적 관점에서 바라보면 이것을 사회 복음의 일종으로 여기며 거부하고 싶을 것이다. 하지만, 그동안 한국 교회가 사회와의 접점을 찾지 못하고, 또 그들과 합리적인 방법으로 대화하는 것을 관심 갖지 않거나 포기 해왔던 것으로 인해 교회는 섬처럼 남아 있는 상황이 된 것을 인지할 필요가 있다.

2. 세상을 이롭게 하는 복음

공공신학은 교회나 신학계 안에서만 이루어지지 않고, 더 넓은 사회에서 실천되어지는 것을 목적으로 삼는다. 즉, 공공신학은 갈 길을 잃은 세상을 향해 올바른 방향성을 제공하는 것이 복음의 핵심이면서 동시에 교회의 사명이라고 여긴다.³⁸⁾

35) John W. de Gruchy, "Public Theology as Christian Witness: Exploring the Genre," *International Journal of Public Theology* 1/1 (January 2007): 40.

36) Sebastian C. H. Kim, *Theology in the Public Sphere* (London: SCM, 2011), 27.

37) Ronald F. Thiemann, *Constructing a Public Theology: The Church in a Pluralistic Culture* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1991), 19.

공적 삶에 대한 중요한 문제에 대한 답을 얻으려고 할 때, 교회는 하나의 대안이 될 수 있다. 윤리적 문제가 중요하게 다뤄지는 공적 담론에서 교회는 의미 있는 통찰을 제공할 수 있고, 교회의 공식적 성명은 사회를 향한 나침반 이상의 의미가 있다. 특히 정의, 경제, 환경 문제와 더불어 목소리를 내지 못하는 소외된 자들의 권리에 대한 헌신은 매우 중요하다.³⁹⁾ 그동안 교회는 공적 영역에서 논의되는 주제에 관해 발언하고 공론장에 참여하면서 시민 사회와 민주주의 발전에 기여해 왔으며, 윤리적 방향성이 필요한 곳에서 교회의 역할은 더욱 두드러졌다. 이러한 사실을 기억하는 대중은 교회가 계속해서 현대 사회의 문제들에 중요한 방향성을 제공해주기를 원한다.⁴⁰⁾ 아프리카와 남미 그 밖의 독재와 투쟁하며 민주주의 사회를 건설하려는 국가에서 공공신학은 도덕적 전문성과 함께 정치의 방향성을 제시할 수 있다.⁴¹⁾

그러나 공공신학이 정치를 향한 방향성을 제시한다고 할 때, 이것이 특정 정치 집단의 이익을 노골적으로 대변한다거나, 특정 정책을 관철하기 위한 직접적인 관여를 의미하는 것은 아니다. 오히려 교회는 그가 속한 지역에서 모두에게 이익이 되는 전략을 찾기 위해 지역의 대표들과 논의할 수 있는 원탁을 제공하는 것이 더욱 바람직하다. 아울러 교회 안에는 전문적 역량을 소유한 자원이 풍부하다. 이들이 성경과 기독교 전통 안에서 잘 훈련되어 각자가 지닌 전문적 지식을 사용하여 지역 사회를 풍요롭게 하는데 기여하는 것은 잘 실천된 공공신학이다. 이런 점에서 공공신학은 ‘정치적 질서’를 사회 전체를 움직이는 기본 개념이자 종교의 상위 개념으로 보려고 시도하는 ‘정치 신학’과 다르다. 공공신학은 정치에 직접적으로 영향을 주는 것을 지양하고, 그 정치적 결정에 중요한 역할을 하는 가치관의 형성을 돕거나 윤리적 기준을 제공함으로써 기여하는 것을 추구한다.

공공신학이 지향하는 교회와 정치, 교회와 정부의 관계는 종교개혁자 존 칼빈(John Calvin)의 ‘이중 정부’ 개념과 유사하다. 칼빈은 종교 개혁 당시 하나님께서 세우신 질서를 전복하려는 시도와 국가 절대 주의라는 양 극단의 위험을 경계했다. 당시 일부 재세례파는 새로운 예루살렘을 건설하겠다는 목표 아래 유혈 사태를 일

38) Dirkie Smit, “Does It Matter? On Whether There Is Method in the Madness,” in *A Companion to Public Theology*, eds. Sebastian Kim and Katie Day (Boston: Brill, 2017), 82.

39) Heinrich Bedford-Strohm, “Kompass für die Gesellschaft,” in *Position beziehen: Perspektiven einer Öffentlichen Theologie* (München: Claudius Verlag, 2012), 92.

40) Heinrich Bedford-Strohm, “Braucht die Zivilgesellschaft die Kirche?,” in *Position beziehen: Perspektiven einer Öffentlichen Theologie* (München: Claudius Verlag, 2012), 31-32.

41) Bedford-Strohm, “Public Theology and Political Ethics,” 5-6.

으렸고, 세상이 악에 빠져있으므로 이 세상이 무가치한 곳이라고 여겼다. 이와 달리 칼빈은 모든 피조물에 대한 하나님의 신실하심을 강조했다. 이러한 특징은 권력과 시스템을 필요악으로 보며 혁명적 방법을 통해 기존 시스템을 전복, 약자를 위한 새로운 시스템을 세우려는 해방신학과도 분명한 차이점을 보인다. 공공신학은 기존의 시스템이 가진 한계점에도 불구하고 그것이 가진 유익을 인정하면서 점진적인 개혁을 추구한다.

공공신학은 정치적 방향성을 제공함과 동시에 약자의 목소리를 대변한다. 이런 의미에서 공공신학은 개혁적이고 비판적이다. 스택하우스가 강조한 바 “공공신학은 현혹시키고 부당하며 잘못 이끌어진 그러한 상황 전개들을 윤리적으로 안내하고, 교정하거나 저항하려고 노력한다.”⁴²⁾ 특히 공공신학은 아모스, 이사야, 예레미야 선지자의 역할에 주목한다. 이들 선지자들은 인간의 생각과 행동이 하나님의 뜻을 명백하게 거부할 때, 거침없이 비판의 목소리를 냈다. 남아공의 신학자 존 드 그루치(John de Gruchy)는 정부가 가난한 사람들의 복지에 관심이 없거나, 정부가 노골적으로 억압을 가하는 상황에서 ‘교회의 정치적 중립’을 주장하는 것에 대해 반대한다. 명백한 불법 앞에서 ‘중립’을 외치는 것은 오히려 하나님의 뜻을 거역하는 것이다.⁴³⁾

한국 사회는 교회와 정치의 관계 설정에 있어서 양 극단을 달리는 경향을 보인다. 한쪽에서는 기독교의 이름으로 특정 정당을 노골적으로 지지하고 있으며, 다른 한쪽에서는 종교는 정치에 관여해서는 안 된다는 주장과 함께 정치 무관심을 부추기고 있다. 이 양극단의 모습은 결코 바람직한 모습이 아니다. 나아가 교회는 권력자들의 거수기 노릇을 해서도 안 된다. 구약과 신약 성경이 공통으로 강조하는 것은 가난한 자, 소외된 자를 사랑으로 돌보는 것이다. 세계가 신자유주의 경제 체제 속에서 극심한 양극화를 보이는 상황 속에서 교회는 다시 목소리를 잃은 사람들의 목소리를 대신 내 주어야 한다. 이 두 가지 문제에 균형 잡힌 자세로 접근하도록 돕는 공공신학이 필요한 이유이다.

3. 맥락성과 상호맥락성

공공신학은 서구에서 발달하여 제 3세계로 일방적으로 전해졌던 기존의 전통신

42) Stackhouse, 『세계화와 은총』, 85.

43) John W. de Gruchy, *Liberating Reformed Theology*, 이철호 역, 『자유케 하는 개혁신학』 (서울: 예영커뮤니케이션, 2008), 334.

학과 매우 다른 양상을 보인다. 공공신학은 그 특성상 다양한 지역에서 다양한 양태로 태동하고 발전해왔다. 즉, 공공신학은 다양한 맥락성을 가지고 있다. 이런 이유로 공공신학자들은 공공신학을 단수형이 아닌 복수형(public Theologies)으로 사용해야 한다고 주장하기도 한다. 공공신학자들은 일방적으로 서구의 공공신학을 모방하려는 것을 거부하며, 모든 공공신학들을 담을 수 있는 하나의 방법론을 만들어 내는 것도 거부한다. 서로 다른 맥락에서 발전한 공공신학들은 서로에게 영향을 주고받을 뿐이다.⁴⁴⁾ 한 지역의 맥락을 통해 발전한 특정 공공신학이 다른 지역에서는 불가능하거나 오히려 공격적일 수 있다는 것을 인식한다.⁴⁵⁾ 서로 다른 문화에 속한 다양한 기독교 전통들은 서로를 ‘상호 교정’해 줄 수 있다. 예를 들어, 남아프리카 공화국의 인종 차별 정책(Apartheid)에 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)의 영역주권론이 어떻게 악용되었는지를 배울 때, 다른 지역의 기독교 전통이 동일한 실수를 하지 않을 수 있다. 같은 이유로 세계 공공신학계는 아시아, 특히 한국의 공공신학은 어떤 모습인지 알고 싶어 한다.

이러한 공공신학의 특성은 현대 사회의 한 특징인 세계화와 관련이 깊다. 아프리카와 남미 그리고 아시아에 만연한 가난과 굶주림의 문제는 그들이 스스로 해결해야 할 그들만의 문제가 아니라, 한 하나님이 창조한 온 세계의 문제이다. 그러므로 우리 모두는 이 문제에 책임감 있게 접근해야 한다.⁴⁶⁾

IV. 나가며

현대 사회가 가진 다양한 특징들은 계몽주의 시대 이후 공론장에서 쫓겨났던 종교를 다시 초청하는 모습이다. 특히 포스트모더니즘의 거부로 사라졌던 거대담론은 인류를 풍요롭게 해주지도, 인간을 자유롭게 해주지도 못 했다. 오히려 비인간화를 초래하고 많은 사회문제들을 방치하게 되는 결과를 맞았다. 이런 문제의식은 다시 윤리적이고 도덕적인 개념들을 중요하게 여기게 만들었고, 공론장에서 이런 목소리를 내 줄 종교의 귀환을 불렀다.

그러나 공중이 종교에게 원하는 것은 그들의 종교적 신념을 공론장에서 날것으

44) Smit, “Does It Matter? On Whether There Is Method in the Madness,” 85-86.

45) Ibid., 76-77.

46) Bedford-Strohm, “Civil Society - Welfare State - Diaconia: International Perspectives for Development,” 137.

로 표현하는 것이 아니다. 공론장에서의 담론에 참여하는 것은 특정 종교의 의례, 기독교를 예로 들자면 예배에서의 설교와 다르다. 이런 유의 대화는 비기독교인이 이해 할 수도 없고, 이런 논리로는 그들을 설득할 수도 없다. 결국 기독교인이 기독교 신념에 기초하면서 그로부터 도출된 주장을 공론장에서 효과적으로 표현하려면 공공신학적 방법론이 필요하다.

공공신학은 복음을 세상의 언어로 번역하는 것을 추구한다. 이를 위해 신학 외의 일반 분과 학문의 전문 지식을 사용한다. 그러나 그 번역은 항상 한계가 존재하는데 그 울타리 역할을 하는 것은 신학이다. 이러한 형식으로 번역된 복음은 우리가 살고 있는 더 넓은 사회를 위해, 그리고 공공선을 위해 기여할 수 있어야 한다. 따라서 공공신학은 정치적 방향성을 제공할 수 있는 능력을 배양해야한다. 나아가 성경의 메시지를 따라 이 시대 소외되고 가난한 자들의 인권을 위해 봉사해야 한다. 각 지역의 맥락을 반영하여 발달한 다양한 공공신학들은 다시 서로를 교정해 준다.

한국 사회는 지금 매우 혼란한 시기를 보내고 있으며, 양극단 간의 대립은 최고조에 이르렀다. 이런 상황 속에서 기독교는 노골적으로 그 갈등을 부추기거나, 아니면 무관심으로 일관하는 모습을 보인다. 이로 인해 한국 사회에서 기독교의 무용론까지 거론되고 있다. 한국 초대 교회가 가졌던 공중으로부터의 신뢰를 어떻게 회복할 수 있을까? 한국 교회는 공공신학의 역사와 발전 과정 그리고 그 특징을 연구하고, 한국의 맥락을 담지한 한국적 공공신학을 발전시켜야 할 것이다. 그럴 때 한국 교회는 사회로부터 신뢰를 회복하고, 더 나은 사회를 만드는 것에 기여할 수 있을 것이다.

참고문헌

Bedford-Strohm, Heinrich. *Liberation Theology for a Democratic Society: Essays in Public Theology*. ed. Michael Mädler and Andrea Wagner-Pinggera. Zürich: LIT Verlag, 2018.

_____. *Position beziehen: Perspektiven einer Öffentlichen Theologie*. München: Claudius Verlag, 2012.

Bellah, Robert N. "Civil Religion in America." *Daedalus* 96/1 (1967): 1-21.

Breitenberg, Harold. "To Tell the Truth: Will the Real Public Theology Please

- Stand Up?." *Journal of the Society of Christian Ethics* 23/2 (2003): 55-96.
- Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- Gruchy, John W. de. "Public Theology as Christian Witness: Exploring the Genre." *International Journal of Public Theology* 1/1 (January 2007): 26-41.
- _____. *Liberating Reformed Theology*. 이철호 역. 『자유케 하는 개혁신학』 서울: 예영커뮤니케이션, 2008.
- Hauerwas, Stanley. "On Keeping Theological Ethics Theological." in *Revisions, Changing Perspectives in Moral Philosophy*. ed. Alasdair C. MacIntyre and Stanley Hauerwas. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.
- Hauerwas, Stanley·Willimon, William. *Resident Aliens: Life in the Christian Colony*. 김기철 역. 『하나님의 나그네 된 백성』 서울: 복있는 사람, 2008.
- Kim, Minseok. *Public Theology in Korea? Rereading John Calvin*. Zürich: LIT Verlag, 2021.
- Kim, Sebastian C. H. *Theology in the Public Sphere*. London: SCM, 2011.
- Marty, Martin E. "Reinhold Niebuhr: Public Theology and the American Experience." *The Journal of Religion* 54/4 (1974): 332-59.
- Newbigin, Lesslie. *The Gospel in a Pluralist Society*. 홍병룡 역. 『다원주의 사회에서의 복음』 서울: IVP, 2018.
- Smit, Dirk. "The Paradigm of Public Theology - Origins and Development." in *Contextuality and Interventuality in Public Theology*. ed. Heinrich Bedford-Strohm, F. Hohne, and T. Reitmeier. Münster: LIT Verlag, 2013. 11-23.
- _____. "Does It Matter? On Whether There Is Method in the Madness," in *A Companion to Public Theology*, eds. Sebastian Kim and Katie Day. Boston: Brill, 2017. 67-92.
- Stackhouse, Max L. *Public Theology and Political Economy: Christian Stewardship in Modern Society*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1987.
- _____. "Liberalism Revisited: From Social Gospel to Public Theology." in *Being Christian Today: An American Conversation*. ed. Richard John Neuhaus and George Weigel. Washington: Ethics and Public Policy Center, 1992.

- _____. *God and Globalization: Volume 4: Globalization and Grace*. 이상훈 역. 『세계화와 은총』 성남: 북코리아, 2013.
- Thiemann, Ronald F. *Constructing a Public Theology: The Church in a Pluralistic Culture*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1991.
- Tracy, David. "Theology as Public Discourse." *The Christian Century* 92 (1975): 280-84.
- Volf, Miroslav. *A Public Faith*. 김명운 역. 『광장에 선 기독교』 서울: IVP, 2014.
- Wilson, Bryan R. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Wuthnow, Robert. *Christianity and Civil Society: The Contemporary Debate*. 정재영, 이승훈 역. 『기독교와 시민 사회』 서울: IVP, 2014.
- 류영모 외. 『공적 복음과 공공신학』 경기: 킹덤북스, 2021.

Abstract

The Foundation and History of Public Theology and its Characteristics

Kim, Min-Seok

(Director / The Centre for Public Theology Korea

Research Fellow / The Beyers Naudé Centre for Public Theology)

Public theology emerged during the debate over civil religion in the United States of America in the 1970s, and joint research was actively conducted through the global network with the establishment of the GNPT in 2007. Public theology is closely related to the characteristics of modern society. In other words, de-secularization, globalization, civil and pluralistic societies have invited religion back into the public sphere. However, there is a need to translate the language of faith into the language of the world in order for religions, including Christianity, to enter the public sphere and contribute to making a better society through rational dialogue. Interdisciplinary study is essential to translate into a language that everyone can understand. Persuasion using the knowledge of general academic disciplines helps non-Christians to listen to the voice of Christianity. However, this translation requires setting limits, and those limits are the Bible and Christian tradition. Public theology should nurture the ability to provide a direction toward politics. However, this does not mean explicitly supporting a particular party or policy. Public theology should be committed to the human rights of the marginalized and the poor and make a voice for the people who have lost their own voice. Such public theology develops into a particular form that reflects the context of each region around the world. The various public theologies correct each other.

Key words : public theology, de-secularization, globalization, civil society, pluralistic society

토론문

지구온난화에 대한 과학적 이해와 대응

- 21세기 초반을 사는 그리스도인의 관점 -

김 병 규

남부개척교회, 전남대 법철학 박사과정

공공신학이라는 주제를 전공해 본격적으로 공공신학에 대한 논의를 펼치고 있는 김민석 박사는 현대 사회의 특징인 탈세속화와 세계화, 시민 사회, 다원주의를 언급하면서 이 글을 통해 서구에서 종교의 역할에 대한 논의가 어떻게 진행되었는지를 요약해주었다(II.2). 이러한 특징을 지닌 현대 사회 속에서 공공신학에 대한 논의가 시작되었으나 아쉽게도 우리나라에서는 공공신학에 대한 본격적인 논의가 활성화 되지 못한 점도 지적하고 있다(II.1).

그렇다면 “다원주의 사회 안에서 주목을 받고 있는” “공공신학적 방법론”은 어떤 특징을 지니는가? 이에 대해 “복음을 세상이 이해할 수 있는 언어로 번역하는 것이 공공신학이 갖는 가장 큰 특징”이라 말하면서 ‘세상의 언어로 번역된 복음’(III.1), 즉 간학문적 연구를 통해 이중언어를 사용함으로써 공적 영역에서 기여해야 함을 강조하는 사실을 든 다음, 사회의 구체적 실천을 위한 정치적 방향성을 제공하면서 약자의 목소리를 대변함으로써 “세상을 이롭게 하는 복음”(III.2)을 지향하는 신학이면서, 기존의 신학과는 달리 “다양한 지역에서 다양한 양태로 태동하고 발전해”온 “다양한 맥락성”을 가진 신학이라는 점을 “맥락성과 상호맥락성”(III.3)으로 잘 짚어주었다.

김민석 박사의 글이 현대 사회 속에서의 종교/기독교의 역할에 대한 문제의식과 논의의 전개 및 공공신학(들)을 한눈에 살펴볼 수 있게 잘 정리해줌으로써 “매우 혼란한 시기를 보내고 있으며, 양극단 간의 대립은 최고조에 이른”(IV) 우리 사회 속에서의 종교/기독교의 역할을 고민할 수 있게 해준 점에 대해 감사드린다. 특히 이러한 문제를 연구하기 위한 원천으로서 ‘공공신학의 필요성과 가능성’을 지적한 점은 그가 앞으로 펼칠 연구와 활동 및 다른 연구자들의 공동 작업을 기대하게 한다.

이제, 공공신학을 개괄적으로 소개한 글이기에 한계가 있을 수밖에 없다는 점을 감안하면서, 몇 가지 질문을 던지고자 한다.

첫째, ‘교회의 공공성에 대한 논의가 서구에서 활발히 진행됐고, 대표적으로 공공신학에서 구체화되고 있다’ 지적하면서 ‘교회의 공공성에 대한 논의를 시작하기 위해 공공신학에 대해 살펴볼 필요가 있다’ 했는데, 공공신학에 대해 살폈으나 정작 교회의 공공성 자체는 다루지 않았다. 이것이 이 글에서 공공신학을 개괄적으로 다룸으로써 이 글을 제2주제 이하에서 교회의 공공성을 다루기 위한 사전작업으로서 의도한 것인지 아니면 교회의 공공성에 대한 내용까지는 다루지 못한 것인지 묻고 싶다. 어떠한 의도였든지 간에, 이 글에서 (최소한 각주에서라도) ‘공공성’의 개념(들)과 범위에 대해 다뤄줘야 하지 않았을까?(물론 이렇게 각주에서라도 언급해줬으면 하는 주제에는 ‘세계화’도 있다)

둘째로, 우리나라에서 ‘공공신학’이라는 이름 내지 김민석 박사의 정의에 따른 공공신학이 아닐지라도 한국에서의 ‘공공’신학이 저자가 지적한 정도밖에 없었는가? 논찬자의 입장에서, 공공신학(들)이 각자의 상황과 맥락 속에서 태동하여 움직였다면 ‘공공신학’이라는 학문적 정의 안에 들어가지 않더라도 우리의 상황과 맥락 속에서 그러한 목적의식을 지닌 연구/운동들이 없진 않았을 거라는 생각하는데, 이에 대해 발표자의 의견을 묻고 싶다. 사실 우리의 상황과 맥락이 지니는 독특성이 최소한으로라도 언급되었으면 어땠을까 하는 아쉬움이 있다,

셋째로, 종교/교회 밖 내지 종교/교회가 속한 사회를 향한 공공신학의 적극적 문제의식과 실천에 대해서는 전적으로 환영하면서도, 동시에 현재 우리나라 개신교계를 생각할 때 내부에서의 과제는 무엇이라 생각하는지, 여기에 공공신학이 기여하거나 또는 협력할 수 있는 점은 무엇이라 생각하는지 궁금하다. 물론 이에 대한 암시는 II.2.시민 사회 안에서 발견할 수 있지만, 어찌 보면 ‘신학’ 자체도 제대로 전수받아 풍성히 누리지 못하는 현실에서 ‘공공’신학자가 느낄 무력감을 공감하는 가운데 질문하고자 한다.

마지막으로, 공공신학이 ‘기독교/그리스도교 신학’이라면 공공신학에서 신학의 중심 주제인 그리스도와 삼위일체가 어떠한 자리를 차지하는지 궁금하다. 물론 발표자의 말처럼 다원화 된 (탈)세속사회 속에서 종교적 언어를 번역해서 전달해야 하지만, 그리스도와 삼위일체가 ‘공통의’ ‘번역될 수 있는 주제/실재’인가 하는 점이 여전히 긴장 가운데 남아 있기에 이에 대한 이전 연구자들의 입장/사례에 대해서, 그리고 발표자의 이해도 듣기를 청한다.

기독교사회윤리에서 본 공공성 - 스택하우스(Max L. Stackhouse)를 중심으로 -

문 시 영*

목 차

I. 들어가는 말	III. 공공성구현과 사회적 영성
II. 공공성의 역습과 공공신학	IV. 나오는 말

국문초록

시민사회에서 교회의 공공성에 대한 요청은 한국기독교에 절실하다. 특이하게도, 한국기독교는 공공성의 요청에 부응하여 공공신학에 관심하는 와중에 교회가 공공성에 미숙하거나 구현하지 못하고 있다는 ‘역습’을 받고 있다. 공공성의 역습에 대한 정공법은 공공신학에 대한 바른 인식과 실천이다. 스택하우스의 공공신학을 중심으로 공공 영역에서 기독교의 역할을 풀어내는 이유이다.

스택하우스의 공공신학에서, 공공 영역에 대한 인식은 카이퍼의 영역주권론을 계승한 것과 연관된다. 특별한총 영역인 교회와 일반은총 영역인 사회는 각각 별개의 것이 아니라 그리스도의 주권이 세워져야 하는 두 측면이다. 이것이 기독교가 공공 영역을 바라보는 특징이다. 특히, 스택하우스의 공공신학은 영역주권론의 계승을 통하여 공공 영역에 대한 기독교적 관심과 책임을 역설한다.

종교의 역할에 관하여, 스택하우스의 공공신학은 기독교사회윤리의 확장된 버전을 제시한다. 니버의 기독교사회윤리가 아가페 구현을 위한 근사치적 접근으로서의 정의에 관심했다면, 스택하우스는 글로벌 시민사회를 배경으로 공공성의 구현을 기독교사회윤리의 핵심으로 제안함으로써 지평을 확장시켰다. 공적 책임과 소통을 비롯한 사회윤리학적 실천과제를 제시한 것으로 볼 수 있다.

다만, 기독교가 공공 영역을 향하여 ‘나아가기’ 전에 점검해야 할 것이 있다.

* 남서울대학교 교양대학 교수, Ph.D.

논문접수일 : 2021. 11. 8. 논문심사일 : 2021. 11. 29. 게재확정일 : 2021. 12. 10.

정체성에 대한 인식이 그것이다. 이와 관련하여, 스택하우스가 제시한 공공성에 관한 신학적 성찰을 보완하는 카운터파트로서 하우어워스의 교회윤리는 의미있는 역할을 할 것으로 기대된다. 교회됨의 정체성을 교회됨을 확립하는 노력에 근거하여 공공 영역을 향하여 나아가야 한다는 뜻이다.

놓치지 말아야 할 것은 공공성에 대한 논의를 한국기독교의 윤리성숙이라는 맥락에서 사회적 영성의 문제로 확장시켜야 한다는 점이다. 공공성에 대해 관심하는 것은 하강국면에 접어든 교세회복을 위한 이미지 개선의 전략이 아니라 한국 기독교가 개인적 영성에 치중하는 와중에 놓치고 있던 사회적 영성의 회복으로 인식되어야 한다. ‘잘되는 영성’으로부터 ‘사회적 영성’으로 나아가자는 뜻이다.

주제어 : 공공신학, 교회윤리, 공공성, 정체성, 영역주권론, 기독교사회윤리, 사회적 영성

I. 들어가며

한국의 시민사회에서 기독교는 무엇이어야 하는가? 거대담론처럼 보이는 질문에 이 글의 문제의식이 반영되어 있다. 특별히, 한국기독교가 시민사회에서 펼쳐내야 할 ‘영성’의 문제와 연관짓고자 한다. 영성신학의 고유한 영역을 기웃거리려는 것이 아니다. 영성의 넓은 개념을 적용하여, ‘잘되는 영성’에서 ‘사회적 영성’으로 전환시키자는 취지이다. 여기에서, 사회적 영성이란 영성신학에 관한 기독교윤리학적 참견이 아니다. 공공성에 관심하자는 취지를 담아내는 플랫폼이다.

이러한 맥락에서, ‘공공 영역에서 종교의 역할’이라는 어젠더는 양가적인 느낌을 준다. 부끄러움을 느끼는 것은 한국기독교가 공적 역할을 제대로 못하고 있다는 자성 때문이고 그 역할에 대한 기대를 포기할 수 없다는 책임감 또한 작용한다. 이것을 풀어내기 위하여, 이 글이 ‘기독교사회윤리에서 본 공공성: 스택하우스(Max L. Stackhouse)를 중심으로’라는 제목을 붙인 이유부터 설명하는 것이 옳겠다.

사실, ‘공공신학(公共神學, public theology)’의 지형도는 간단하지 않다. ‘공적 신학’이라는 표현을 선호하는 경우까지 포함하여, 다양한 의견이 제시되고 있다. 중요한 것은 공적 영역에 대한 관심 혹은 기독교신앙의 공공성(publicness)에 대한 관심이다. 신학의 다양한 분과에서 공공성을 풀어내고 있다는 점을 고려하여, 이 글은 ‘기독교사회윤리에서 본 공공성’을 다루고자 한다.

공공신학의 지형도를 묘사하는 것 자체가 쉽지 않으나, 유럽 특히 독일을 중심

으로 하는 공공신학, 그리고 미국의 공공신학을 나누어 설명하는 방식도 가능하다. 독일의 공공신학이 후버(Wolfgang Huber)를 중심으로 교회의 공적 책임을 강조한다면, 미국의 공공신학은 스택하우스가 그 중심에 있다. ‘American Theology’라는 꼬리표가 붙었다는 사실에서 엿볼 수 있듯이, 일종의 ‘신보수주의적’ 경향을 지닌 것으로 평가되거나 혹평을 받기도 한다.

스택하우스를 중심으로 공공신학을 말하는 데에는 두 가지 이유가 있다. 그를 한국에 소개했다는 점에서,¹⁾ 그리고 공공신학을 ‘기독교사회윤리’로 이해한다는 점에서 나름의 이유가 된다. 기독교사회윤리를 말하는 것은 공공신학이 지닌 다양한 얼굴들 혹은 간단하지 않은 지형도에서 어떤 좌표를 따를 것인지를 함축한다. 실제로, 스택하우스는 칼뱅(John Calvin)을 계승한 카이퍼(Abraham Kuyper)의 ‘영역주권론’(sphere sovereignty)을 니버(Reinhold Niebuhr)의 기독교사회윤리와 접맥시켜 신앙의 사사화(私事化, privatization)를 경계하고 공공의 영역에 대한 적극적 참여를 권한다. 이러한 요소를 반영하여, 스택하우스의 공공신학을 기독교사회윤리의 관점에서 읽는 것이 이 글의 방향성이다.

글의 방향성과 관련하여, 짚어둘 것이 하나 더 있다. 한국적 맥락이 그것이다. 특히, 공적 영역에 대한 인식에서 한국기독교는 ‘세상’이라는 표현을 사용하여 적대적이거나 무관심하거나 혹은 미숙하다. 교통신호를 위반하면서, ‘주의 법을 지켜야지 세상법은 왜 지키냐’는 ‘헛소리’하는 경우가 있을 정도이다. 무엇보다 심각한 것은 공적 영역에서 종교의 역할을 말하는 것 자체를 한국기독교에 ‘낯선’(strange) 그 무엇이라고 여기는 경우이다. ‘타자화’시키는 경향이 나타나는 셈이다. 공공신학의 제언들을 기독교에 대한 비판인 것처럼 간주하기도 한다.

이러한 배경을 종합하여, 이 글은 공공신학을 한국기독교의 윤리성숙이라는 텔로스를 놓치지 않고자 한다. 공공성의 자각, 공적 책임의 인식과 소통의 실천이라

1) 솔직히, 제일 큰 이유이다. 필자가 섬기는 새세대윤리연구소(New generation Institute of Church and Ethics, 여기에 사용된 ‘새 세대’는 바울의 개념으로서, 복음 안에서 새로운 존재가 된 그리스도인이 종말론적 비전을 따라 살아가는 조망과 통찰을 상징한다.)에서 2006년에 스택하우스 박사를 초청하여 방송, 교회, 신학대학원 특강 등을 시행하고 강연원고와 국내 기독교윤리학자들의 공공신학에 관한 글을 모아 『공공신학이란 무엇인가?』(성남: 북코리아, 2006), 『공공신학, 어떻게 실천할 것인가?』(성남: 북코리아, 2007)을 출간한 것이 계기였다고 할 수 있다. 또한 스택하우스의 지도를 받아 박사학위를 받은 이상훈 책임연구원이 스택하우스의 공공신학 시리즈 중 네 번째 책을 『세계화와 은총』(성남: 북코리아, 2013)으로 번역했고 필자가 한국연구재단의 지원을 받아 출판한 『교회의 윤리개혁을 향하여: 공공신학과 교회윤리』(서울: 대한기독교서회, 2016)에서 스택하우스를 중심으로 공공신학을 다룬 부분 등을 참고할 수 있겠다. 이 글에서 스택하우스에 관하여 인용표기를 통하여 사용되는 문장들에는 이러한 배경이 있음을 참고해주시기 바란다.

는 이야기를 중심으로 한국기독교의 윤리성숙에 기여할 단초를 마련하려는 취지이다. 본질적으로는 ‘공공 영역에서 종교의 역할’이라는 어젠더에 충실하게 스택하우스의 공공신학을 풀어내고 신앙의 공공성을 한국기독교가 구현해야 할 사회적 영성으로 제안하려는 취지이다.

II. 공공성의 역습과 공공신학

안타깝지만, 코로나 시국에서 기독교를 대하는 시민들의 관점을 상징적으로 보여주는 에피소드로부터 출발하고자 한다. 한국기독교에 대한 ‘디스’에 순가락을 얹어보려는 생각은 없지만, 공공성에 관한 이야기로 연결될 단초가 될 수 있을 듯싶어서 인용해본다.

“교회 다니지? 우리 집 알바는 곤란한데...” 기독교학과에 재학생하는 어느 학생이 ‘알바’ 면접에서 겪은 실화이다. ‘COVID-19’ 팬데믹에서, 교회가 감염의 온상으로 지탄을 받은 여파일 듯싶다. 가뜩이나 줄어든 ‘알바’ 자리까지 놓치게 되는, 심지어 역차별을 심각하게 의심할 수밖에 없는 이 현실이 한국교회의 자화상이라는 점을 가볍게 여겨서는 안 될 듯싶다. 민폐나 끼치는 집단으로 내몰리고 있는 맥락에서, ‘이 또한 지나가리라’ 생각한다면 아주 큰 오산이다. 심각하게 고민하고 솔루션을 찾아야 하는 시대적 과제로 인식해야 마땅하다.²⁾

지어낸 이야기가 아니라는 점에서, 그리고 오늘을 살아가는 기독교 청년들에게 미안한 마음을 금할 수 없다는 뜻에서, 무척이나 안타까운 에피소드가 아닐 수 없다. 그리고 이렇게 된 배경에 한국기독교의 안타까운 자화상이 있다는 사실에 각별히 주목해야 할 듯싶다. 특히, 공공성에 관하여 한국기독교의 스탠스는 무척이나 곤혹스러운 정황이라는 점을 간과해서는 안 된다.

잘 알려진 것처럼, 공공성에 대한 관심은 시민사회의 어젠더라고 할 수 있다. 칸트(Immanuel Kant)가 ‘이성의 공적사용(the public use of reason)’을 시민사회의 공론주체에게 돌린 이후,³⁾ 하버마스(Jürgen Habermas)와 롤즈(John Rawls)에게 그

2) 문시영, “공공신학과 교회의 윤리개혁,” 류영모 외 공저, 『공적 복음과 공공신학』(용인: 킹덤박스, 2021), 264.

3) 김상준, “공공성이란 무엇인가: 한국 시민사회와 공공성의 의미,” 이동수 편, 『미래사회와의

유산이 계승되었다. 현대시민사회에서 공공성에 대한 논의들은 이들에게 영향을 적지 않게 받고 있다. 그리고 공공성에 대한 관심은 특정학문의 전유물이라기보다 학문 전반에 확산되고 있다.

이러한 흐름이 시민적 성숙을 추구하는 한국사회에서 주목을 받아 공공성에 대한 관심이 높아지고 공적 이슈들에 대한 논의가 활발하게 전개되고 있다는 점은 매우 다행스럽고 의미가 있는 일이다. 집단지성, 공론화, 공적담론 등의 개념이 회자되고 공공성에 대한 관심이 높아지는 과정에서, 한국의 신학계에서도 공공신학이라는 개념에 익숙해지게 되었다. 기독교신앙의 공공성에 관하여, 한국기독교의 공적 역할에 관한 자성과 과제에 대한 논의가 신학의 다양한 분과에서 다루어졌고 산발적이기는 하지만 여전히 이어지고 있다.

안타까운 것은 공공 영역에서 종교의 역할을 말하기 위하여 한국기독교의 공공성에 대한 이야기를 충분히 풀어내기도 전에, 공공성의 역습을 당하고 있다는 점이다. 공공신학에 대한 논의가 ‘소개’와 ‘도입’의 단계를 거쳐 무성하게 성장하고 꽃을 피우기도 전에 한국기독교의 공공성부터 문제 삼으라는 시민적 요구와 소환 앞에서 당혹스러움을 감출 수 없다.

따지고 보면, 교회가 공공성에 관심을 가져야 한다는 주장은 오래되었다. 칼뱅(J. Calvin)을 비롯한 종교개혁자들의 사회사상을 통하여 구현되었고 그 이전에 성경 안에서 공공성에 대한 관심을 충분히 찾아 볼 수 있다. 그럼에도 불구하고, 한국의 시민사회에서 기독교가 공공성을 거스르거나 거부하는 집단인 것처럼 내몰리고 있는 현상은 한국기독교가 감당해야 할 귀책사유임에 틀림 없다. 또한, 공공성에 대한 논의가 ‘공공신학’(public theology)을 통하여 다루어져 왔음에도 불구하고, 최근에서야 관심하게 된 것은 한국의 신학자들의 직무유기였다.

뒤늦은 감이 크지만, 그럼에도 불구하고 공공신학에 관심하고 있다는 사실은 다행스럽다기보다는 헤쳐 나아가야 할 모색의 과정이 결코 간단하지 않음을 말해주는 듯싶다. 공공성에 대한 신학적 각성을 통하여 ‘교회 밖으로’ 즉 공공 영역을 향하여 나가 ‘신앙의 나아가기’를 추구하는 것 자체가 의미있는 일이지만, 그것조차도 녹록치 않은 현실이다. ‘교회 안에서부터’ 공공성을 구현하라는 요구가 거세다. 어떻게 보면, 한국기독교는 공공성의 역습을 마주하고 있다. ‘교회 안의 공공성’이 의심받는 맥락에서 ‘교회 밖의 공공성’을 말한다는 것은 설득력을 얻을 수 없다는 점 또한 안타까운 부분이다.

공공성의 역습 앞에서, 기독교에 대한 ‘안티’로 몰아세우거나 ‘낮선 것’으로 간주하기보다 그 신학적 자원을 재발견하고 공공영역에서 어떤 역할을 해야 할 것인가를 고민하며 실천을 모색해야 마땅하다. 스택하우스의 공공신학을 풀어내려는 이 글의 전제에 공공성의 역습이 자리하고 있다는 점은 무척이나 부담스러운 일이다. 다만, 그 부담감을 외면하지 않고 한국기독교의 자성과 윤리의 성숙을 위한 논의로 풀어낼 수 있기를 기대하는 마음이다.

마티(Martin Marty)가 최초로 개념을 사용했다고 알려진 미국적 의미의 ‘공공신학’에서는 기독교신앙의 공적 특성을 강조한다. 스택하우스의 공공신학은 ‘신앙의 사사회’를 경계하고 극복방안을 모색한다. 스택하우스의 공공신학을 이해하기 위하여, 『공공신학과 정치경제』(*Public Theology and Political Economy*)의 특정한 문장에 주목할 필요가 있다. 스택하우스에 따르면, 공공신학을 위한 두 가지 요소에 관심해야 한다. 1)기독교신앙이 본성상 공적(public)이라는 점, 2)기독교신앙이 공공의 문제에 관심하고 참여할 책무를 지닌다는 점이다.⁴⁾

이 글의 주제에 적용하면 1)은 ‘공공 영역에서’를, 2)는 ‘종교의 역할’을 담아낼 그릇이 될 수 있겠다. 이 글에서는 1)에 관하여, 스택하우스의 공공신학이 지닌 문제의식을 살펴봄으로써 ‘공공 영역’에 관한 공공신학의 관점을 풀어내고자 한다. 2)에서는 스택하우스의 공공신학이 지닌 실천적 특징을 중심으로 ‘종교의 역할’에 대한 이야기를 전개할 수 있을 듯싶다.

이 글이 다루는 ‘종교’는 스택하우스의 관점을 따라 ‘기독교’를 지칭한다. 따라서, 스택하우스를 중심으로 공공성에 대한 신학적 성찰을 전개한다는 의미에서 ‘공공 영역에서 기독교의 역할’에 초점을 맞추는 방식을 취하고자 한다. 스택하우스를 통하여 기독교가 어떤 의미에서 공공성에 관심하고 있으며, 그 실천을 위한 모색은 어떤 특징을 지니고 있는지를 살펴볼 구도가 될 수 있으리라 기대된다. 이러한 뜻에서, 이 글은 기독교사회윤리의 관점에서 스택하우스의 공공신학이 공공성에 대해 어떤 관점을 지니고 있는가의 문제를 다루면서 한국기독교의 자성과 실천과제를 모색하는 방향성을 지닌다.

1. ‘공공 영역’에 관하여

첫째 요소, 공공 영역에 관한 공공신학의 관점은 무엇인가? 스택하우스의 표현

4) Max L. Stackhouse, *Public Theology and Political Economy: Christian Stewardship in Modern Society* (Lanham, ML: University Press of America, 1991) intro.xi.

대로 하면, 이렇게 바꾸어 질문할 수 있겠다. 기독교신앙이 지니는 공적 특성이란 무엇인가? 이것을 설명하기 위하여 스택하우스가 지대한 관심을 기울였던 어젠더, 세계화(Globalization)에 대한 이야기를 응용하고자 한다. 스택하우스가 편집자로 나서 공공신학의 확장을 이끌어준 『하나님과 세계화』(*God and Globalization*) 시리즈는 네 권으로 완결되었다. 이 시리즈는 세계화 문제를 ‘공공신학’이라는 관점에서 풀어내고 있으며 세계시민으로서의 공공성에 대한 관심을 담아내고 있다. 스택하우스를 미국적 신학(American theology)의 대명사로 부각시킨 이 시리즈는 공공신학이 어떻게 전개되어야 하는지를 제시한 로드맵이라고 할 수 있으며, 공공신학을 풍요롭게 만드는 다양한 논제들을 담고 있다.

『하나님과 세계화』시리즈는 한국의 신학자들에게도 잘 알려져 있으며 공공성에 대한 관심을 촉발시키는 계기였지만, 이 시리즈 자체에 대한 리뷰 혹은 확장적 논의보다는 개념적 토론에 집중되는 경향은 아쉬운 부분이다. 예를 들어, ‘공공성’의 개념은 그 자체로 중요한 토론의 주제이다. ‘Public Theology’의 ‘Public’에 대한 번역을 ‘공공’으로 할 것인가 혹은 ‘공적’으로 옮길 것인가를 두고 의견이 나뉘기도 한다. 집단개념으로 ‘대중’이나 ‘공중’이라는 용어를 사용해야 한다는 관점도 있다. 그런가 하면, 아시아적 가치관에 대입하여 멸사봉공(滅私奉公)이라는 말처럼 이분법적으로 적용할 것인가의 문제도 제기된다. 최근에는 공공신학이 한국에 잘못 소개되었다는 비판도 있고, 그 비판에 대한 이견도 이어지고 있다.

사실, 공공성에 대한 논의는 사회학은 물론이고 다양한 학문에서 가능하며 학제적이어야 할 듯싶다. 공무원을 공복(公僕)으로 재인식하는 노력이 필요하다는 주장도 있고 토지공개념에 대한 논의 내지는 공공부문의 개혁을 다루는 경우에서도 공공성은 논란의 중심일 수 있겠다. 혹은 공공재라는 표현도 공공성과 연관이 있을 듯싶다. 공공기관을 통해 공급되는 재화라는 뜻에서,⁵⁾ 도로나 교량으로부터 국토방위 등 다양한 요소들이 포함될 수 있다. 그 외에, 공공영역(public sphere), 공적 담론(public discourse)라는 표현까지 포함하여 ‘공공’이라는 말이 광범위하게 사용되고 있다. 공교육과 사교육의 구분에서도 그렇고, 예배를 ‘대예배’ 혹은 ‘공(公)예배’라고 부르는 경우도 여기에 해당한다. 이러한 공공개념의 과잉에서 공공신학은 무엇인가? 사적 신학(private theology)의 반대말일까?

이러한 배경들을 참고하면서, 스택하우스의 공공신학에 대한 설명을 보완하기 위해 카이퍼(Abraham Kuyper)의 ‘영역주권론’, 특히 ‘일반은총’ 개념에 관심하는

5) 안현효. “사이버 경제에서 공공성 개념의 확립을 위하여,” 이상훈 외 공저, 『사이버 생활양식에서 공공성 문제』(서울: 철학과 현실사. 2005), 267.

것이 좋겠다. 스택하우스가 칼뱅의 관점을 계승한 카이퍼의 영향을 받았다는 점에서,⁶⁾ 영역주권에 개념을 살펴볼 필요가 있다. 그리스도의 주권이 모든 영역, 즉 국가, 사회, 그리고 교회에서 실현되게 해야 한다는 것이 그 핵심이다. ‘삶의 모든 영역에서’ 그리스도의 주권이 세워지도록 구조적 변화를 추구해야 한다는 뜻이다. 특별한총의 영역으로서의 교회에서만 그리스도가 왕이 되게 하실 것이 아니라, 일반은총의 영역에서도 그리스도가 왕이 되게 해야 한다는 것이 요점이다.

카이퍼에 따르면, 국가는 일반은총의 대표적인 영역으로서, 국가의 권위는 하나님께서 주신 것이며, 국가의 통치자들을 세우신 목적은 죄를 억제하는 데 있다.⁷⁾ 카이퍼의 주장은 교회와 국가를 두 영역으로 분리시키는 것이 아니라 삶의 모든 영역이 그리스도의 주권 하에 있음을 강조한 것이었다.⁸⁾ 카이퍼가 교회와 정부 양쪽을 향하여 ‘그리스도가 왕이 되게 하라!’고 강조한 이유이다.⁹⁾

스택하우스에게서 카이퍼의 영향은 니버의 사회윤리를 계승했다는 측면과 더불어 반드시 고려해야 할 요소이다. 실제로, 스택하우스는 프린스턴 신학대학원에 부임한 이후 아브라함 카이퍼 센터를 설립하여 왕성하게 활동했다고 알려져 있다. 사회문제에는 종교가 개입될 수밖에 없다는 카이퍼의 인식이 강하게 작용한 흔적 일 듯싶다. 스택하우스는 카이퍼의 관점을 창의적으로 재해석한다.

교회건물 자체가 시민사회의 한복판에 서 있고 그리스도인들이 참정권을 비롯한 시민의 권리를 동등하게 행사하고 있다는 사실을 생각한다면, 기독교는 시민사회에 살고 있다는 사실을 부정할 수 없고 분리되어서도 안 된다. 다시 말해, 공공의 영역에 대한 관심은 분명한 과제이다.¹⁰⁾

이 부분을 응용적으로 읽어보자. 공공 영역에 대한 스택하우스의 관점은 카이퍼의 영역주권론을 적극적으로 수용한 것으로서, 특별한총의 영역인 ‘교회’에서 그리스도가 왕이 되게 해야 마땅하지만, 거기에 그쳐서는 안 된다. 그리스도는 교회의

6) Deirdre K. Hainsworth and Scott R. Peath, eds, *Public Theology for a Global Society: Essays in Honor of Max L. Stackhouse* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009), ‘Introduction’, x.

7) 정광덕, “아브라함 카이퍼의 교회론과 사회윤리,” 『한국개혁신학』8(2001), 157~192.

8) 이승구, “삶의 체계로서의 칼빈주의 제시와 그 의미: 우리에게 아브라함 카이퍼는 무엇을 의미하는가?,” 『성경과 상담』12(2013), 9~42.

9) 루이스 프람스마/ 이상웅, 김상래 역, 『그리스도가 왕이 되게 하라』(서울: 복있는사람, 2011), 339.

10) 문시영, 『교회의 윤리개혁을 향하여: 공공신학과 교회윤리』, 65.

머리이실 뿐만 아니라 모든 것의 주(主)이시기에, 일반은총의 영역인 ‘사회’ 역시 그리스도가 왕이 되게 해야 할 사명의 장(場)이다.

스택하우스에 따르면, 신앙의 중요성은 아무리 강조해도 지나치지 않으나 사적 영역에 머물러서는 안 된다. 세상을 향하여 넘쳐흘러서 공공의 영역으로 나아가야 한다. 공공신학의 기본정신이 여기에 있다. 그리스도의 왕권이 모든 영역에서 구현되어야 하기 때문이다. 스택하우스가 ‘교회의 공적 의의’(public significance of churches)를 말한 이유가 이러한 맥락에서 이해될 수 있겠다.¹¹⁾

스택하우스에 따르면, 형용사로서 ‘공공’(public)은 두 가지 의미를 지닌다.¹²⁾ 그 하나는 정치신학 및 정치철학과의 차별성을 보여준다. 종교를 사적인 문제로 배제하는 것과는 다르다는 뜻이다.¹³⁾ 다른 하나는 신학적 통전성 추구와 연관된다. 교의학, 실천신학 등 신학의 분과들과 연대하는 사회윤리를 지향한다. 특히, 시민사회에서 신학적 자원들이 어떻게 통합되고 변증적으로 구현되어야 하는지를 다루는 학문이라는 뜻이다.

이러한 배경에서, 스택하우스는 기독교신앙을 ‘교회 안의 공동체’에게 제한시키지 말 것을 권한다. 신앙은 개인의 경건이나 실존적 체험의 문제에 제한되는 것이 아니기 때문이다. 공공신학은 교회의 설교강단 밑에 모인 교인들만을 위한 것과 다르다. 소종파주의와 확연히 다르며,¹⁴⁾ 신앙을 사적인 것(private matter) 내지는 ‘밀의종교’(密儀宗教)의 가르침인 듯 여기는 것은 위험천만하다. 오히려, 기독교신앙에 내재된 사회적이고 공적인 요소를 복원하고 활성화해야 한다.

앞에서 살펴본 『하나님과 세계화』와 연관을 지어 읽으면 뜻이 분명해진다. 세계화는 스택하우스의 공공신학에서 독창적인 관심사이자 공공성에 대한 어젠더이다.

11) Dieter T. Hessel ed., *The Church's Public Role: Retrospect and Prospect* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 1993), 68~69.

12) Max L. Stackhouse, “What is Public Theology? : An American Christian View,” (미간행 강연원고, 새세대 교회윤리연구소, 2007초청강연) 이 글의 번역본은 <새세대 교회윤리연구소>가 2008.6 출판할 『공공신학을 어떻게 실천할 것인가?』에 게재된다. 또한 이 글은 스택하우스 자신이 이후에 영문판에서 그 형식과 내용을 수정하고 보완하여 *God and Globalization* 시리즈의 완결판인 제4권, *Globalization and Grace: God and Globalization Vol. 4.* (Grand Rapids, MI: Continuum Books, 2007) 제2부에 “The Approach: “Public Theology”로 출판했다.

13) Max L. Stackhouse, *Globalization and Grace: God and Globalization Vol.4.* (Grand Rapids, MI: Continuum Books, 2007), 95. *이 책은 새세대윤리연구소의 지원을 받아 번역출판되었다. 이상훈 역, 『세계화와 은총』(성남: 북코리아, 2013).

14) 스택하우스는 이것을 neo-sectarian 이라고 표현한다. 필자의 설명이 도식적인 것일 수 있겠으나, 스택하우스가 하우어워스의 ‘교회윤리(ecclesial ethics)’를 대하는 태도이기도 하다. 스택하우스와 하우어워스를 ‘카운터파트’의 관계로 설명할 수 있을 듯싶다.

스택하우스에 따르면, 세계화가 가속화됨에 따라 모든 분야가 긴밀하게 연관되고 있으며 공공성의 범위가 급속도로 확장되고 있다.¹⁵⁾ 안타깝게도, 계몽주의 이후 서구사회는 기독교를 사회와 문화의 외곽으로 밀어내고 있으며 심지어 기독교 스스로가 이 문제에 민감하지 못하다.

스택하우스에 따르면, 포스트모던의 대두와 더불어 종교의 쇠퇴가 글로벌 현상으로 나타나고 있지만, 종교는 여전히 통합과 분리의 능력을 지니고 있으며, 그 영향력은 전지구적으로 미치고 있다. 종교는 인류를 하나로 묶어주기도 하지만 종교마다 추구하는 인생의 목표가 다르다는 점에서 인류를 분열시키기도 한다.¹⁶⁾ 따라서, 세계화 문제와 관련하여 종교를 배제하거나 종교가 세계화 문제로부터 대열을 이탈하는 것 모두 문제가 있다. 오히려, 글로벌 시민사회 속에서 종교 특히 기독교가 해야 할 역할을 무시해서도 안 되고 스스로 상실해서도 안 된다.

참고로, 스택하우스는 종교를 크게 두 부류로 구분한다. 그 하나는 정적인 종교로서, 종교관습 및 문화적 정체성에서 정적인 표현(stabilizing expression)을 사용한다. 영원한 우주질서에 유기적 조화를 이루며 살아야 한다고 주장하는 경우이다. 이러한 종교는 지역성을 지닌 것으로서 특수한 맥락을 지향하며 고정적 연대성(stable solidarity)을 요구한다.

다른 하나는 선교적 종교이다. 혹은 ‘나아가는’ 종교이다. 인류의 회심과 개종을 요구하는 종교로서, 보편지향적이고 지역성 극복을 요구하며 변혁을 이끌어주는 종교이다. 스택하우스는 기독교, 불교, 그리고 이슬람을 선교적 종교라고 규정하고¹⁷⁾ 특히 기독교가 글로벌 시민사회에 적극적으로 관심하고 그 역할을 수행해야 함을 강조한다.

스택하우스가 보기에, 신학은 시민사회에 필요한 윤리적 가이드를 주는 공적 담론(public discourse)의 형태가 되어야 한다. 그리고 공적 담론에 참여함으로써 기독교 신앙이 세계화된 글로벌 시민사회에서 인간존엄을 위해 기여할 자원이라는 사실을 입증해야 한다.¹⁸⁾ 기독교가 세계화된 시민사회로부터 밀려나거나 스스로 물러날 것이 아니라 적극적으로 공적 영역에 관심하고 참여해야 한다는 뜻이다.

그렇다고 해서, 공공신학을 정책의 보조자 내지는 시민종교에 해당하는 것으로 보는 것은 옳지 않다. 공공의 삶과 공공의 담론에 대한 기독교적 인식을 회복하자

15) Max L. Stackhouse, *Globalization and Grace- God and Globalization* Vol.4., 77.

16) Max L. Stackhouse, *Globalization and Grace- God and Globalization* Vol.4., 56.

17) Max L. Stackhouse, *Globalization and Grace- God and Globalization* Vol.4., 48.

18) Max L. Stackhouse, “What is Public Theology? : An American Christian View,” (미간행 강연원고)

는 취지로 읽어야 한다. 스택하우스에 따르면, 기독교는 문화를 악으로 여기면서 고결한 경건을 표방하는 방식으로 도덕적 순수성을 주장할 수 없고 현대사회의 도전들을 피해갈 수 없다. 하나님은 모든 영역을 통치하시는 분이시며 그리스도께서 성육신하여 세상에 오셨으며 성령께서 지구촌의 구원을 위한 생명력을 주신다는 사실을 부인하는 것이라면 그것은 기독교일 수 없다.¹⁹⁾ 오히려 글로벌 시민사회에서 기독교는 공공신학의 필요성에 더 민감해야 하며 적극적인 참여에 나서야 한다.

2. '종교의 역할'에 관하여

둘째 요소, 즉 종교의 역할에 관한 논의를 위해 스택하우스의 둘째 명제를 살펴 보아야 한다. '기독교 신앙이 공공의 문제에 관심하고 참여할 책무'에 관하여, 스택하우스는 공공신학을 기독교사회윤리(Christian social ethics)라고 말한다.²⁰⁾ 특히, '시민사회를 위한 기독교사회윤리'이다. 이것을 다른 말로 표현하자면, 사회의 정치적 경제적 구조(the political-economic structures)에 관한 신학적 관심과 성찰이 필요하다는 뜻이 된다.²¹⁾

고등학교 윤리 교과서에 '니부어'로 표기될 정도로 대중에게 널리 알려져있는 니버(Reinhold Niebuhr)의 관점 즉 개인윤리와 사회윤리의 구분이 기독교사회윤리의 든든한 근간이라면, 스택하우스의 공공신학은 니버의 그것을 확장하여 시민사회에서의 기독교사회윤리로 읽어낸다. 니버의 중심적인 통찰이라고 할 수 있는 기독교현실주의(Christian realism)와 그 통찰을 글로벌 시민사회와 공공영역에서 펼쳐낸 것이라고 할 수 있다.

니버를 어떻게 계승했다는 것일까? 라스무센(Larry Rasmussen)은 니버를 “공공 영역(public arena)에 관한 신학적 관점을 풀어낸 저술가로서 탁월한 능력을 보였으며, 마틴 루터 킹을 제외한다면 니버는 20세기 미국의 최고 설교가였다”고 평가하면서 니버를 공공신학자(public theologian)로 호칭했다.²²⁾ 이러한 인식에 대해 스택하우스는 충분히 공감하면서 적극적인 평가를 추가한다. “공공신학이라는 개념과 그 역사를 살펴보면, 마티가 이 개념을 최초로 사용했다는 것은 분명하고 니

19) Max L. Stackhouse, ed. *Christian Social Ethics in a Global Era* (Nashville, TN: Abingdon Press, 1995), 127.

20) Max L. Stackhouse, *Public Theology and Political Economy*, intro.xi

21) 스택하우스의 표현을 인용하자면, a “public” theology로 되어 있다. Max L. Stackhouse, *Public Theology and Political Economy*, intro.xi

22) Max L. Stackhouse, *Public Theology and Political Economy*, intro.xi.

버의 공헌을 평가하는 과정에 이 개념을 사용했다.”²³⁾

사실, 공공신학은 사회의 현실에 대한 니버의 신학적 성찰을 확장 혹은 심화시킨 것이라고 할 수 있다. 니버의 시대가 노동자 인권의 문제와 한국 및 베트남 전쟁을 포함하는 냉전체제였던 것과 달리, 오늘의 맥락은 글로벌 시민사회라는 점에서 다를 뿐이다. 스택하우스의 공공신학을 ‘글로벌 지평의 시민사회를 위한 기독교사회윤리’라고 부르는 이유이다.

니버의 영향은 스택하우스의 여러 지점에서 발견된다. 니버가 인간에 대한 신학적 이해의 필요성을 역설한 것과 관련하여,²⁴⁾ 스택하우스는 니버가 사회와 인간과 신학에 관한 깊은 통찰을 가지고 있었으며 기독교의 인간관을 회복해야만 사회개혁을 기약할 수 있다고 말했다는 사실에 주목한다.²⁵⁾ 공공신학에서 인간과 죄의 심각성을 간과하지 않았던 부분이 반영된 것도 같은 맥락이다.²⁶⁾ 기독교 인간관에 대한 변증(apologia)에서 죄와 구원이라는 요소들에도 주목한 것 역시 마찬가지이다.²⁷⁾ 앞서 말한 『도덕적 인간과 비도덕적 사회』(*Moral Man and Immoral Society*)에서 개인윤리와 사회윤리를 구분해야 한다고 주장했던 니버의 관점이 계승된다.²⁸⁾ 이러한 계승 내지는 확장의 맥락을 간추려 말하자면, 니버는 다음의 몇 가지 관점에서 공공신학적 통찰을 지니고 있었다.

- ① 교회 안에 머물러 하거나 교회 안으로 들어가기를 원하는, ‘소종파적 윤리’를 극복하려 했다는 점에서, ② 사회문제에 대한 신학적 성찰을 바탕으로 삼아 사회정의를 구현하려 했던 목적의식이 ‘교회의 공공성’에 부합한다는 점에서, ③ 개인윤리를 넘어 사회윤리를 세우려 했던 점이 ‘글로벌 시민사회를 위한 윤리’의 기초가 된다.²⁹⁾

23) 스택하우스, “공공신학이란 무엇인가?,” 새세대 교회윤리연구소 편, 『공공신학, 어떻게 실천할 것인가?』(성남: 북코리아, 2008), 15.

24) Max L. Stackhouse, ed., *On Moral Business: Classical and Contemporary Resources for Ethics in Economic Life* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1995), 301.

25) Max L. Stackhouse, *Creeks, Society, and Human Rights: A Study in Three Cultures* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1984), 121.

26) Max L. Stackhouse, *Public Theology and Political Economy*, 29.

27) Max L. Stackhouse, *Contextualization, Globalization, and Mission in Theological Education* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1988), 162~183.

28) Reinhold Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society* (New York, NY: Charles Scribner's Sons, 1932), 11~54.

29) 문시영, “니버의 사회윤리에 관한 공공신학적 해석,” 『기독교사회윤리』16(2008), 99~121.

이러한 의미에서, 스택하우스의 공공신학은 니버의 기독교사회윤리에 대한 재해석 내지는 지평의 확장이다. 예를 들어, 스택하우스가『글로벌 시대의 기독교사회윤리』(*Christian Social Ethics in a Global Era*)에서 기독교윤리의 갱신 혹은 회복을 역설한 것은 니버의 계승이다. 나아가, 스택하우스는 니버가 크게 주목하지 않았던 경제 문제까지 아우르는 확장된 의미의 기독교사회윤리에 관심을 둔다.

스택하우스에 따르면, “인간의 영적, 사회적 삶의 지대한 영향을 끼쳐온 기독교의 전통이 현대 시민사회와 어울리지 못한 채 역사에서 사라져 버리지 않고자 한다면 기독교윤리의 변혁이 반드시 필요하다. 특히 삶의 경제적 요인들에 관심을 가져야 한다.”³⁰⁾ ‘경제’란 역사적, 사회적, 정치적, 문화적, 윤리적 요소를 포괄하건만, 사회적 요인들, 인간의 동기, 문화적 가치와 도덕의 원칙 및 윤리적 목적의식과 종교의 영향력 등에 무관심하면서 경제학을 말하는 것은 왜곡을 낳을 뿐이다.³¹⁾

기독교사회윤리의 지평 확대에서 가장 두드러진 것은 사회정의를 포괄하는 공공성의 인식이다. 니버가 아가페와 그 근사치적 접근으로서의 사회정의를 관심했다면, 스택하우스는 ‘글로벌 시민사회’에 관심하면서 공공성의 문제를 강조했다는 점에서 큰 변화가 감지된다. 세계화시대에 공공의 장이 확장되고 있다는 점에서, ‘공동의 삶(common life)’에 대한 윤리학적 관심 또한 절실해지는 것이기 때문이다. 공동의 삶에 대한 관심에는 공동선(common good) 내지는 공공선(public good)에 대한 관심이 포함된다. 공공의 문제에 대한 신학적이고 윤리학적인 성찰을 통하여 공동의 삶을 위한 실천적 관심을 확장해야 한다는 취지이다.

니버의 기독교사회윤리를 계승하고 확장한 것이라는 점에서, 스택하우스는 “공공신학이란 실천적이다.(public theology is quiet practical)”이라고 말한다.³²⁾ 공공에 의해 수용되기 위한 공공의 언어에 관심하는 것이 중요하지만 그것은 단지 신앙의 언어를 공공의 언어로 번역하는 것을 뜻하지 않는다. 공공 영역에 대한 적극적인 관심과 참여를 지향해야 한다. 정치, 경제 문제를 비롯하여 결혼 및 가정의 문제, 그리고 공정무역(fair trade)에 대한 관심에 이르기까지 공적 영역에 대한 실천적 참여를 요청하는 이유이다.

이러한 맥락에서, 스택하우스는 기독교신학을 향하여 세계화 즉 글로벌 시민사회의 문제들에 적극적으로 관심할 것을 요청하면서 공공에 의해 수용될 수 있는 신학으로 재정립되어야 한다고 강조한다. 예를 들어, 하나님의 진리, 정의, 그리고

30) Max L. Stackhouse, ed. *Christian Social Ethics in a Global Era*, 11.

31) Max L. Stackhouse, ed. *Christian Social Ethics in a Global Era*, 16.

32) Max L. Stackhouse, *Globalization and Grace- God and Globalization* Vol.4., 84.

공홀에 대한 설명 등을 공공의 언어로 소통해야 한다. 이에 관해서는 두 부류의 반응이 나타난다. 종교다원주의에 대한 거부감을 바탕으로 ‘영적 에스페란토’에 회의적인 부류가 그 하나이다. 스택하우스의 입장은 후자에 가깝다. 공적 이슈들에 대해 신앙인의 관점에서만 다루기보다 여러 관점의 도움을 받아 변혁을 추구해야 한다는 관점이다.³³⁾

예를 들어, 인권에 대한 그의 관심은 공공신학의 특징을 보여준다. 스택하우스에 따르면, 인권문제는 기독교의 신앙고백에서 핵심적인 위치에 있으며 사회적으로는 서구의 교회와 자발적 결사체들이 추구해야 할 중심가치이다.³⁴⁾ 루터 킹(Martin Luther King Jr.) 모델이 공공신학 실천의 가장 세계적인 모델이라고 말할 것도 이러한 맥락에서 이해되어야 한다.³⁵⁾ 결혼과 성의 문제도 공공신학의 주제이다. 스택하우스의 분석은 이 문제를 개인의 가치관에 호소하기보다 사회적 제도의 관점에 연결짓는 특징이 있다. 이것은 동성애 문제를 포함하여 가족 및 가정의 문제 등에 관련된 제도적 요소들에 대한 관심과도 연관이 있다.

도시 에토스(urban ethos)에 대한 부분 또한 스택하우스의 공공신학에서 중요하다. 『윤리학과 도시 에토스』(*Ethics and the Urban Ethos*)는 현대인의 삶에서 중심이 되고 있는 ‘도시’를 소재로 삼는다. 롱(Edward LeRoy Long, Jr)에 따르면, 이것은 ‘도시’(city)를 사회구조적 관계라는 관점에서 다루려 했던 것으로서 제도나 법령 혹은 사회구조에 관심한 것으로 해석할 수 있다.³⁶⁾

하나님의 주권에 기초한 계약(covenant)이라는 맥락에서 경제에 대한 가치관을 재조명했던 부분 또한 스택하우스의 관심사였다.³⁷⁾ 스택하우스는 현대 경제학에서 사회적 요소들, 인간의 동기, 그리고 문화적 가치와 도덕적 원칙 및 윤리적 목적의식과 종교의 영향력과 같은 요소들을 배제하는 경향에 문제를 제기한다.³⁸⁾ ‘경제’라는 개념 자체가 삶의 조건에 대한 포괄적 표현이며 그 정책과 제도의 형성에 기독교의 영향이 지대했다는 점을 상기시킨다.³⁹⁾ 기업윤리 혹은 경제윤리에 관

33) Max L. Stackhouse, *Globalization and Grace- God and Globalization* Vol.4., 95.

34) Max L. Stackhouse, *Creeds, Society, and Human Rights: A Study in Three Cultures*, 259.

35) Max L. Stackhouse, “What is Public Theology? : An American Christian View” (미간행 강연원고)

36) Edward LeRoy Long, Jr., *A Survey of Recant Christian Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1982) 49, 52~56.

37) Max L. Stackhouse, *Covenant and Commitments: Faith, Family, and Economic Life* (Louisville, KN: Westminster John Knox Press, 1997), 23.

38) Max L. Stackhouse, ed. *Christian Social Ethics in a Global Era*, 16.

39) 신기형, “스택하우스 윤리사상의 특성과 공헌,” 새세대윤리연구소 편, 『공공신학이란 무엇인

심하면서, 도덕적 가치의 중요성을 부각시키기도 한다.

하지만, 공공신학이 다룰 수 있는 주제들을 나열하는 것이 중요한 과제는 아니다. 스택하우스의 공공신학이 기독교신앙의 사사회를 경계하고 교회가 공적 책임을 다해야 한다는 사실을 일깨워주었다는 사실에 주목해야 한다. 스택하우스의 공공신학은 공적 영역에 대한 기독교의 적극적 관심 필요성을 일깨워주었으며 기독교신앙이 지닌 공공성을 모든 영역에 적용해야 한다는 통찰을 준다. 공공영역 특히 시민사회에 대한 관심은 기독교신앙의 본질에 속하는 것으로서, 종교를 공공의 영역에서 배제시키려는 모든 시도에 굴하지 않고 기독교신앙이 공공의 에토스로 작동할 수 있도록 힘써야 함을 일깨워준다.

예를 들어, 스택하우스를 응용하여 공적 책임에 대해 각성하는 것은 기독교의 역할에서 아무리 강조해도 지나치지 않다. 책임에 대하여, 윤리학의 역사는 그것이 종합적이고 통전적인 관점에서 읽혀야 함을 말해준다. 아시아 문화에서는 부채감 혹은 의무감으로도 읽히지만, 서양 윤리학에서는 아리스토텔레스(Aristoteles)가 면책조건(excusing condition)을 다루었던 책임귀속의 문제로부터 출발한다. 그 논의는 도덕철학에서만 아니라 기독교윤리에서도 중요하다. 리처드 니버(H. R. Niebuhr)가 책임을 ‘응답’의 개념을 재해석한 것까지 포함하여, 책임의 윤리는 통전적 관점에서 조명되어야 한다.⁴⁰⁾

공공 영역에서 종교의 역할과 관련하여, ‘공적 책임’(public responsibility)의 개념은 공공신학의 중요한 관심사이다. 독일의 공공신학을 대표하는 후버가 『교회와 공공성』(*Kirche und Öffentlichkeit*)에서 교회의 공적 성격과 책임에 대해 말한 것은 공공 영역에 대한 바른 인식과 교회의 책임적 실천을 역설한 것으로 볼 수 있다. 교회가 공적 대화에 참여해야 하며 공적 영역의 발전에 기여하는 노력이 필요하다는 뜻이 담겨있다.⁴¹⁾

넓은 의미에서, 이것은 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer)의 책임 개념을 계승한 것이라 할 수 있다. 본회퍼가 말한 것처럼, “그리스도인의 신앙과 윤리는 타자를 위한 존재이었던 예수 그리스도에게 참여하는 것이고, 교회 또한 타자를 위한 교회로서 사회 안에서 실존할 때 교회로서의 의미를 가질 수 있다.”⁴²⁾

가?』(성남: 북코리아, 2007), 82~95.

40) 이에 대해서는 다음 책을 참고하기 바란다. W. 슈바이커/ 문시영 역, 『책임윤리란 무엇인가?』(서울: 대한기독교서회, 2000).

41) 김성수, “공적 교회의 개념과 책임적 과제: 볼프강 후버의 교회론 연구,” 『신학사상』185(2019), 149~174.

하지만, 교회와 그리스도인이 시민사회에서 공적 책임에 관심한다는 것은 시민적 의무이기 이전에 그리스도인다움에서 우러난 것이어야 한다. 그리고 공적 책임의 구현을 통하여 제자됨을 구현해야 마땅하다. 교회가 시민사회로부터 배척을 받는 상황을 헤쳐내기 위한 공여지책으로서가 아닌 본질적 가치의 구현으로서 책임에 관심을 해야 한다는 뜻이다. 교회는 시민사회에 동화될 것이 아니라, 시민사회를 이끌어주어야 할 책임을 지니고 있다. 이러한 뜻에서, 시민사회의 맥락에서 공공성에 기반하여 확장해석된 책임으로서의 공적 책임에 관심을 해야 한다.

공적 책임의 문제는 그 자체로 완결이 아니다. 공적 책임에 기초한 소통에 관심을 하게 한다. 잘 알려진 것처럼, 소통의 문제는 ‘담론윤리’(discourse ethics)와 연관지을 수 있다. 책임의 경우에서처럼 소통의 이해에 공공성에 대한 인식이 전제된다. 교회가 공적 담론의 장에 나가서 시민과 소통하며 시민사회의 성숙에 기여해야 한다는 뜻에서, 소통은 단지 의사소통의 문제를 넘어 공공성을 추구하는 것이어야 한다. 하버마스(Jürgen Habermas)의 담론윤리에서 볼 수 있듯이,⁴³⁾ 소통이야말로 시민사회에 요구되는 가치라고 하겠다.

시민을 규정할 때 “시민사회 공동체의 관심사를 공유하며 자유롭고 평등한 주체로 관계를 맺으며 공동의 관심사에 대해 함께 생각하고 해결하기를 추구하는 존재”라고 할 수 있다면,⁴⁴⁾ “소통을 단순히 대화라는 뜻에서만 인식하는 것은 협소한 관점이다. 타자에 대한 이해는 물론이고 소통에 관한 확장된 개념을 바탕으로 논의하는 노력이 꼭 필요하다.”⁴⁵⁾

이러한 뜻에서, 공공신학이 시민사회에서의 기독교사회윤리로서 실천적 관심을 가진 것이라는 점에서, 스택하우스를 읽어내는 과정에 공적 책임과 소통의 문제를 응용하는 것은 적절하고도 타당해 보인다. 이것이야말로 공공 영역에서 종교 특히 기독교의 역할에 관련된 논의에 속하는 것이기 때문이다.

솔직히, 공공성의 인식 자체만으로도 책임적이다. 기독교신앙이 공공성을 지니고 있다는 사실을 자각하고 교회가 공공 영역에 대하여 공적 책임을 가지고 있음을 인정하는 것이야말로 스택하우스의 공공신학이 전해주는 핵심 메시지일 듯싶다. 시민사회에서의 기독교사회윤리를 구현하기 위하여 신앙의 사사회를 극복하

42) 고재길, “기독교윤리학의 관점에서 본 종교인의 납세 문제: 교회의 공적 책임을 중심으로,” 『선교와 신학』 41(2017), 187~221.

43) 이동수, 편, 『미래사회와의 소통』(서울: 이매진, 2008), 60.

44) 신진욱, 『시민』(서울: 책세상, 2008), 15.

45) 홍성민, “타자와 공감영역: 인정과 환대의 사이에서,” 『한국프랑스학논집』 107(2019), 304.

고 적극적 책임의 실천에 나서야 한다는 메시지가 담겨있는 셈이다.

안타깝게도, 한국에서의 공공신학에 대한 논의들 대부분은 공공신학의 지형도를 디테일하게 묘사하고 신학적 의의를 평가하는 데 머무는 경향이 있다. 공공신학에 관한 개념 논란에 발목이 잡혀 실천적 논의를 미루게 되는 것은 아닐까 싶을 정도이다. 그것은 어쩌면 또 다른 의미에서의 사사화일지도 모른다. 공공성 개념과 공공신학의 계보에 대한 논의에 집착하여 ‘그들만의 리그’를 만들려는 것으로 비춰질 수 있기 때문이다.

3. ‘나아가기’를 위한 점검

공공 영역에서 종교의 역할에 관한 논의를 스택하우스의 공공신학으로 대체하여 풀어내는 것은 기독교의 관점에서 공공 영역을 어떻게 이해할 것이며 어떤 실천을 담보할 것인가의 문제라고 할 수 있다. 이러한 논의를 바탕으로, ‘나아가는’ 종교로서의 기독교가 특별한총의 영역인 교회로부터 일반은총의 영역인 사회로 ‘나아가기’를 추구해야 한다는 또 하나의 당위를 말할 수 있도록 이끌어 준 것은 공공신학의 중요한 기여이다.

하지만, 스택하우스의 공공신학을 그 자체로 완벽하다고 말하는 것은 성급하다. 학술적 지평에서 스택하우스의 이론에 남아있는 결함을 속속들이 비판적으로 읽어야 할 필요가 있기는 하지만, 그 이전에 꺼야 할 급한 불이 있다. ‘공공 영역에서 종교의 역할’에 관심하면서 ‘나아가기’를 시도하기도 전에, 교회는 공공성의 역할을 당하고 있다. 특히 교회의 도덕적 성찰과 윤리적 성숙을 위한 노력에 관한 구체적인 관심이 절실하다. 공공 영역에 나아가기 전에, 교회부터 윤리적으로 탁월하지 못하다면 교회가 먼저 시민적 비판대상으로 전락하고 말 것이다. 그것은 결과적으로 공공신학이 제안하는 기독교사회윤리학적 통찰을 무색하게 만들고 말 듯 싶다.

이점에서, 교회 안의 공공성 문제와 관련된 재정투명성 확보 및 리더십 교체과정을 포함한 인사구조의 개혁이 필요하다는 비판을 도외시하는 것은 타당하지 않아 보인다. 하지만, 그것이 전부인 것은 아니다. ‘시민이 원하는 교회가 곧 주께서 원하시는 교회인 것은 아니다.’ 공공의 영역에 나아가기를 위해 교회가 점검해야 할 가장 본질적인 포인트는 교회가 교회다운 모습을 지니고 있는가의 문제이다. ‘교회됨(being church)’에 주목해야 할 이유이다.

앞질러 말하자면, 교회의 ‘공공성’은 교회의 ‘정체성’과 함께하는 것이어야 한다.

정체성에 대한 점검을 통하여 공공성을 구현하기 위한 ‘나아가기’를 추구해야 한다는 취지이다. 하우어워스(Stanley Hauerwas)의 목소리에 관심해야 할 이유이다. 일부에서는 하우어워스를 공공신학자의 대열에 끼워 넣으려 하지만, 하우어워스 자신이 어떻게 생각할지는 확실하지 않아 보인다. 적어도, 사회정책과 그 전략에 집중하자는 제안에 대해서는 분명하게 거부하는 듯싶다.⁴⁶⁾ 교회됨 그 자체가 중요하다는 취지이다.

TIME이 ‘Best Theologian’으로 선정한,⁴⁷⁾ 하우어워스는 스택하우스와 카운터파트이다.⁴⁸⁾ ‘교회윤리(ecclesial ethics)’라는 별칭이 붙어있는 하우어워스에게서 “교회가 해야 할 최우선의 일은 교회 그 자체가 되는 것(to be the church itself)이다.”⁴⁹⁾ 미국의 정황이기는 하지만, 교회가 교회답지 못하고 교회가 추구해야 할 본래적 정체성에 충실한 상태가 아니라는 안타까움을 전제하고 있는 듯싶다. 교회는 사회를 위한 정책 보조기관 내지는 윤활유 역할을 하는 기관이 아니라, 교회로서의 존재이유를 가진다는 주장이 여기에서 나왔다.

하우어워스의 교회윤리를 구성하는 다양한 요소들을 공동체주의, 덕 윤리 등으로 나누어서 그 각각을 구체적으로 서술할 필요는 충분하지만, 이 글의 주제를 놓치지 않는다는 취지에서는 하우어워스 자신이 요약한 강조점을 참고하는 것에 만족해야 할 듯싶다. 다음의 다섯 가지 요소는 하우어워스의 교회윤리가 지닌 특징들을 함축적으로 보여준다.

- ① 그리스도인에게서 덕의 중요성과 그 회복 필요성의 강조, ② 예수 내리 티브에 기초한 도덕 이해와 실천의 강조, ③ 복음에 충실한 성품의 존재를 양성하는 공동체가 되어야 할 교회의 중요성에 대한 강조, ④ 현실정치에 참여

46) 필자가 듀크대학교를 방문했을 때, 교회됨을 위한 윤리의 실천을 위한 ‘전략’이 무엇인지 질문한 것에 대해 하우어워스는 유머러스하게 “전략(strategy)이라는 말을 쓰는 것을 보니, 내 책을 자세히 읽지 않으셨군?”이라고 반문했다. 정책과 전략이라는 용어는 니버의 기독교사회 윤리에서나 사용하는 말로서, 하우어워스 자신은 니버의 관점과 거리가 있다고 역설했던 모습이 기억난다.

47) TIME은 2001년, 하우어워스에게 ‘America's Best Theologian’이라는 별칭을 주었고, *Christianity Today*가 선정한 20세기 영향력 있는 100권의 도서 목록에 하우어워스의 책 두 권(*A Community of Character*, *Resident Aliens*)이 들어있다. (필자는 2010년에 듀크대학을 방문하여 하우어워스와 대화할 기회가 있었다. 이 자리에서, 하우어워스가 ‘Best Theologian’이라는 평가와 관련하여 민망함을 말하면서 신학에서 ‘best’는 없다고 했던 기억이 떠오른다.)

48) 스택하우스의 방한 시, 하우어워스에 대한 이야기를 꺼내자 “그 사람처럼 신학 해서는 안 되는 겁니다!” 하면서 유머러스하게 답을 하면서 라이벌이자 친구라고 말하던 장면이 떠오른다.

49) 스텔리 하우어워스/ 문시영 옮김, 『교회됨』(서울: 북코리아, 2010), 30.

하기보다 교회다운 교회가 되어 시민사회의 길잡이로 나서야 한다는 관점, 그리고 ⑤ 십자가 정신의 가치와 비폭력 평화의 강조이다.⁵⁰⁾

맥킨타이어(Alasdair MacIntyre)의 영향을 받아 덕 윤리(virtue ethics)에 관심하여 기독교 덕 윤리의 대표적인 학자로 알려져 있는 하우어워스의 주된 관심사는 교회가 추구해야 할 윤리 즉 ‘되어야 할 교회’의 모습이다. ‘교회는 무엇이어야 하는가(what the church ought to be)’에 관심한다는 뜻이다.⁵¹⁾ 하우어워스의 ‘교회윤리’는 ‘기독교공동체주의’에 바탕한 덕 윤리를 통하여 교회가 복음에 기초한 ‘성품의 공동체’(a community of character)가 되어야 한다고 역설한다.

이러한 맥락에서, 하우어워스는 교회가 자유주의적 시민사회에 동화되기보다 교회의 정체성에 충실해야 한다고 말한다.⁵²⁾ 특히, 기독교제국(Christendom)의 이상을 추구하는 ‘콘스탄틴 결탁’을 극복하라고 역설한다. 교회는 사회적 세력화의 길을 추구하기보다 예수 내려티브에 신실한 그리스도인다운 덕의 함양을 통하여 ‘제자도’를 구현해야 한다는 것이 그 요점이다.

하우어워스가 보기에, “현대인은 고삐가 풀려버린 탐욕의 시대를 살고 있으며 끊임없는 소비를 조장하는 거대한 욕망의 슈퍼마켓에서 길을 잃어 버리고 있다.”⁵³⁾ 교회는 소비에 찌든 현대인에게 대안을 제시해야 한다. 하우어워스가 말하는 대안에서 독창적인 것은 전쟁의 위험이 상존하고 폭력으로 얼룩진 시대를 향하여 비폭력의 평화를 강조한 것은 십자가를 통해 평화의 길을 걸어간 예수 그리스도의 이야기에 근거한 삶을 살아야 한다는 뜻이다.

기독교윤리의 거장, 거스타프슨(James Gustafson)과 스택하우스가 하우어워스를 향하여 이른바 ‘소종파적 퇴거’(sectarian withdrawal)에 흐르고 있다는 비판을 하고

50) Stanley Hauerwas, *A Cross Shattered Church : Reclaiming the Theological Heart of Preaching* (Grand Rapids MI; Brazos Press, 2009), 145.

51) Stanley Hauerwas, *Christian Existence Today, Christian Existence Today: Essays on Church, World, and Living in Between* (Durham, NC: Duke University Press, 1988), 112.

52) 정체성이라는 표현은 하우어워스의 것이 아니라 필자 나름의 해석이다. 사실, 정체성을 넓은 의미에서 읽으면 정체성 안에 공공성이 내포되어 있다고 말하는 것도 가능하다. 칼뱅의 신학에서, 카이퍼의 신학에서, 니버의 사회윤리에서 공공성에 대한 관심을 기독교의 본질적인 요소로 간주하고 있기 때문이다. 실제로, 하우어워스를 공공신학자로 간주하는 관점에서는 그가 교회됨을 통하여 공공성을 보여준 것이라고 읽기도 한다. 다만, 하우어워스가 정체성이라는 말을 사용한 것은 아니며 하우어워스의 관점은 교회의 교회로서의 본질에 충실하자는 취지로 읽는 것이 타당할 듯싶다.

53) 스텐리 하우어워스, 윌리엄 윌리몬/이종태 역, 『주여, 기도를 가르쳐 주소서』(서울: 복있는 사람, 2008), 108.

있지만, 하우어워스는 교회에게 세상으로부터 도피하라고 말하지 않았다. 세상을 섬기되 교회의 고유한 방식으로 섬겨야 한다고 대응한다. 신앙의 사사화를 추구하라는 것이 아니라 예수 내러티브에 신실한 교회가 되어 그리스도께서 실천한 평화를 구현하라는 뜻이다. 교회는 시민사회를 위해 사회윤리를 제시하기보다 그 자체로 사회윤리이어야 한다는 말을 하는 이유이다.⁵⁴⁾

이 글에서 굳이 하우어워스를 등판시키는 이유는 분명하다. 스택하우스의 공공신학을 바탕으로 공공 영역에서 기독교의 역할을 수행하기 위하여 ‘나아가기’ 전에, 교회됨의 정체성을 점검하고 자성하며 확립해야 한다는 뜻이다. 이러한 뜻에서, 스택하우스의 공공신학은 하우어워스의 문제제기와 보완하여 읽어야 한다. 그들은 어느 하나가 절대적으로 옳고 다른 하나는 허점 투성이가 되는 관계가 아니라, 교회의 윤리개혁 내지는 윤리성숙을 위한 카운터파트너이기 때문이다.

사실, 공공신학이 세계화문제를 비롯한 여러 이슈들에 대해 합리적인 설명을 시도하는 과정에서 기독교적 정체성 상실의 위험에 직면할 수 있다는 점은 여러 신학자들에게서 지적되고 있다.⁵⁵⁾ 예를 들어, 공공의 언어에 대한 관심은 공론화를 위한 중요한 요건이겠지만, 기독교가 지닌 정체성을 구현하지 못하게 될 우려가 적지 않다. 또한 글로벌 시민사회에서 기독교의 에토스를 설득하는 과정이 결코 간단하지 않다는 점도 간과해서는 안 될 요소이다.

이러한 약점에도 불구하고, 공공신학에 관심하는 이유는 공공 영역에서 기독교의 역할을 수행하는 것에 대해서는 물론이고, 시민사회 속의 교회의 윤리성숙을 위한 통로가 될 것이라는 기대 때문이다. 스택하우스의 공공신학이 공공 영역에 대한 인식에서 영역주권론을 통하여 기독교신앙의 공공성을 강조하고, 종교의 역할과 관련하여 기독교사회윤리의 지평확장을 통하여 글로벌 시민사회에서의 공공성 구현을 제시한 것은 그 자체로 의의가 크다.

뿐만 아니라, 교회가 공공성에 관심하고 적극적인 실천에 나서는 과정에서 윤리의 성숙을 이루어야 한다는 사실에 주목해야 한다. ‘도덕적 행위자(moral agency)’로서의 그리스도인의 자기 정체성을 가져야 하며 ‘도덕 공동체(moral community)’로서의 교회에 대한 재발견은 이러한 윤리 성숙의 중요한 요건이다. 그리스도인과 교회가 윤리에 적극적으로 관심해야 한다는 뜻이다.

54) Stanley Hauerwas, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983), 99.

55) 노영상, “교회와 신학의 공공성에 대한 논구: 공공신학의 이해와 수용에 대하여,” *새세대윤리 연구소* 편, 『공공신학이란 무엇인가?』(성남: 북코리아, 2007) 77~80.

III. 공공성구현과 사회적 영성

1. 윤리 성숙의 과제로 읽는 공공성

스택하우스의 공공신학에 대한 반향에는 “북미 신보수주의 신학”이라는 견해도 포함된다.⁵⁶⁾ 앞에서 말했던 것처럼, ‘미국적 신학’이라는 표현에도 유사한 관점이 담겨있는 것 같다. 기독교가 국교도 아니고 압도적으로 우세한 문화적 저변을 구성한다고 말하기 어려운 한국적 맥락에서 스택하우스의 공공신학을 비판적으로 읽어야 할 이유를 말해주는 듯싶다. 그리고 카운터파트로서 하우어워스의 교회윤리가 던져두는 통찰은 공공신학의 한국적 맥락을 어떻게 설정해야 하는가에 관한 고민을 던져준다. 심지어 기독교가 하강국면에 접어든 한국의 경우에 액면 그대로 적용하기란 간단하지 않은 문제일 수 있다.

이쯤에서, 처음 꺼냈던 이야기를 이어가야 할 듯싶다. ‘잘되는 영성’에서 ‘사회적 영성’으로 나아가야 한다는 당위에 관해서 말이다. 흥미롭게도, 한국기독교의 교세가 하강국면에 접어든 현상에 대한 어느 종교사회학자의 의견은 많은 것을 생각하게 한다.⁵⁷⁾ 경제적으로 개인의 노력을 권장하던 때와는 달리 경제구조가 고도화되었으며, 정치적으로는 권위주의 해체 및 절차적 합리성을 중시하는 시대가 되었고, 낮은 도시환경에 올라와 적응해가는 과정에서 심적 위로가 필요했던 시절은 지나갔으며, 문화적 사회적 다양성이 증대되어 개신교가 배타적 선택지일 수 없다는 분석이다. 내적 원인에 대한 설명 또한 설득력이 있다. 지역교회중심현상(個教會主義)가 중앙통제력이 없어서 자정에 나서지 못하거나 사회적 지탄에 효과적으로 대응할 수 없으며, 설교 등 교회활동의 탈계몽적 성향이 지식인을 위시한 상징적 행위자들의 대량이탈을 촉발시켰고, 정치적 중립을 지키기보다 보수화되어 젊은 층을 포용하지 못하게 되었다고 지적한다.

이 주장을 개괄해보면, 한국기독교의 쇠퇴를 광범위한 사회변동의 시간표 내에서 일어난 것으로 인식해야 하며 한국기독교가 자초한 측면도 있다는 이야기로 요약할 수 있다. 그리고 한국기독교의 쇠퇴에 관하여 여러 이유들에 의한 수평이동 즉 천주교로의 개종 문제로 풀이하는 것과도 연관될 여지가 있지만, 한국기독교가 추구해온 영성의 문제 즉 ‘잘되는 영성’에 관한 자성과 연결될 수 있겠다.

56) 장윤재, “북미 신보수주의 신학 탐구: 맥스 스택하우스의 공공의 신학을 중심으로,” 『신학사상』 144(2009), 44.

57) 정혁인, “하강하는 한국 개신교에 관한 사회학적 해석,” <활천>634(2006), 26~30.

생각해보면, 한국기독교의 팽창적이고 압축적인 교회성장의 과정에서 이른바 ‘번영신학(prosperity theology),’ ‘적극적 사고방식’과 ‘긍정적 신앙’이 인기몰이를 했던 부분에 대하여 깊은 자성이 필요해 보인다. “‘최고 부자 하나님의 축복’에 관하여, ‘신념과 자기최면’에 관하여, 그리고 ‘부자 예수와 값싼 은총’의 문제에 관하여” 자성하지 않을 수 없는⁵⁸⁾ 배경에는 ‘잘되는 영성’이 자리하고 있었던 셈이다.

이것은 한국기독교에 대한 일방적 디스를 추가하려는 취지에서 나온 말이 아니다. 잘되는 영성으로 대표되는 한국기독교의 흐름을 기복신앙 내지는 번영신학의 문제가 아닌 ‘희망의 신학’으로 설명하는 방식에도 공감할 수 있는 요소들은 충분히 보인다. 사회변동의 과정에서 낯선 도시에 올라와 정착하려 몸부림치던 사람들을 포함하여 사회적 약자들에게 희망을 불어넣는 메시지가 필요했다는 사실 또한 부정할 수 없는 부분이다.

문제는 잘되는 영성을 추구하면서 신앙의 공공성에 대한 인식을 망각하거나 혹은 기독교신앙의 사사화로 흐르게 했을 우려가 적지 않다는 사실이다. 번영을 목적으로 하는 신앙은 사사화의 우려에 긴밀하게 연관될 수 있기 때문이다. 사사회된 신앙은 공적 영역에 대한 사회윤리학적 관심을 가질 겨를조차 없이 왜곡으로 치달을 우려가 크다. 사실, 이것이 한국기독교가 익숙해진 맥락이며 공공성에 대한 관심을 말하는 것 자체가 미숙하거나 공공성을 기독교 신앙에 낳선 것으로 여기고 있는 근본적인 이유라고 할 수 있다.

이래저래, 한국기독교는 “공적 영역에 들어가 적극적으로 기독교의 비전을 선포하고 옹호하며 공공의 삶을 세울 더 합당한 기초가 기독교에 있음을 알려야 함”에도 불구하고,⁵⁹⁾ 공공성에 무관심하거나 혹은 미숙한 정황이다. 더구나, 공적 책임과 소통에 관한 인식을 기독교에 낳선 것으로 간주하는 왜곡을 낳을 수 있다. 스탭하우스의 공공신학을 통하여 공공 영역에서 종교의 역할을 자각하고 적극적 구현에 나서야 한다는 사실에 주목해야 하는 이유의 하나이다.

2. ‘잘되는 영성’에서 ‘사회적 영성’으로

번영신학의 한국적 버전이라고 할 ‘잘되는 영성’은 한국기독교를 주도하는 흐름으로서, 다양하게 영향을 미치고 있다. 교회에 힘이 있어야 한다는 생각에서인지 ‘우리교회는 성도 수가 몇 만 명이고 유력인사 누구누구가 출석하고, 우리교회 목

58) 류장현, “번영신학에 대한 신학적 비판,” 『신학논단』61(2010), 7~30.

59) 로완 윌리엄스/ 김기철 역, 『제자가 된다는 것』(서울: 복있는 사람, 2017), 115.

사님은 해외 유학파인 동시에 오랫동안 외국에서 목회하던 분'이라면서 교세(敎勢)를 과시하는 모습 역시 변영신학의 영향권에 있다. 지역의 경목(警牧)으로 위촉 받았다고, 지역사회 위원으로 선임되었다고 벼슬이나 얻은 것처럼 명함에 새겨넣어 돌리는 모습 또한 변영신학의 흔적이 아닐 수 없다.

어찌 보면, 변영의 복음에 휘둘리는 현실은 한국기독교가 마땅히 추구해야 할 영성의 중요한 측면을 간과한 결과일 수 있다. 기독교영성의 사회적 측면 혹은 '사회적 영성(social spirituality)'에 대한 외면 혹은 상실의 문제가 그것이다. 예를 들어, 팬데믹에서 교회가 감염의 온상으로 내몰린 상황에는 공공성 부족 내지는 공적 책임을 다하지 못한 한국기독교의 현실이 투영되어 있다. 식사를 비롯한 교회의 모임에 대한 이웃의 우려를 귀담아듣지 않는 모습에는 소통의 결여까지 담겨있다.

뿐만 아니라, 사회적 참사 및 연속되는 사회적 불행에 관하여 기독교가 '타인의 아픔에 공감하지 못하는' 집단으로 내몰리는 현상은 안타까움 그 이상의 고민이 필요하다는 사실을 일깨워준다. 시민사회에서 타인의 아픔에 공감하며 공공성에 입각한 공적 책임을 수행해야 할 실천과제들에 대해 '사회적 영성'이라는 이름을 붙일 수 있다면, 그것은 영성의 새로운 트렌드를 말하는 것이라기보다 한국기독교에 대한 문제제기라고 읽을 수 있겠다. 다시 말해, 한국기독교가 개인적 영성 및 현세적 영성에 집중하면서 공감과 환대, 그리고 공공성에 기초한 공적 책임과 소통의 윤리에 관심하지 않거나 혹은 '낮선' 것으로 여겨온 경향에 대한 문제의식이다.

한국기독교를 향한 문제제기 혹은 문제의식은 시민사회가 교회를 향하여 던져주는 것으로 인식되기보다 교회가 본래적으로 관심해야 할 사회적 영성을 회복하는 과정이어야 한다. '당하는 개혁'을 넘어서, 한국기독교가 자발적이고 적극적으로 문제의식을 가지고 접근해야 한다는 뜻이다. 그것도, 한국기독교가 사회적 문제에 무관심하지는 않다는 것을 보여주기 위한 임기응변의 차원을 넘어서는 것이어야 한다. 혹은 하강국면에 접어든 한국기독교의 교세회복을 위한 제스처 내지는 전략 짚으로 여기는 것은 바람직하지 못하다. 오히려, 한국기독교 고유의 자원 속에 사회적 영성이 자리하고 있으며 그것을 복원해야 한다는 관점에서 접근해야 한다.

돌이켜보면, 개화기 한국기독교는 축첩폐지 및 노예해방을 비롯한 사회적 영성을 구현했으며 산업화시기에 인권과 노동에 대한 관심을 포함한 민주화에 대한 관심을 통해 사회적 영성을 구현해왔다. 'JPIC'로 표현되는 정의, 평화 및 창조질서의 보전을 위한 관심 또한 같은 맥락에서 읽을 수 있겠다. 공공성에 관심하는 것은 이러한 흐름과 무관하지 않다. 공적 책임과 소통의 문제를 비롯하여 공감과 환대에 대한 관심은 사회적 영성을 확장하고 심화시키는 맥락에서 읽어야 할 어젠더라

고 할 수 있기 때문이다.

무엇보다 중요한 것은 이러한 사회적 영성이 기독교에 낳은 것 혹은 타자로서 인식되는 것이 아니라 예수 그리스도의 제자도에 내재되어 있다는 점이다.⁶⁰⁾ 한국 기독교가 공공성에 관심해야 하는 것은 특정한 신학자, 예를 들어 이 글에서 다룬 스택하우스의 길을 따르려는 것이 아니라 예수 그리스도께서 요청하신 제자됨의 길 즉 예수 그리스도의 길을 따르기 위한 것이라는 사실에 주목해야 한다는 뜻이다. 이것은 공공성에 대한 관심을 사회적 제자도 내지는 공적 제자도의 맥락에서 읽어야 뜻으로 옮길 수 있겠다.

이러한 뜻에서, 이 글에서 관심하는 ‘공공 영역에서 종교의 역할’이라는 어젠더는 한국기독교가 복원시키고 회복해야 할 과제라고 말할 수 있다. 공적 책임을 다하는 기독교, 공적 소통에 힘쓰고 시민사회 속에서 공감하며 환대하는 기독교를 구현해야 한다는 책무는 기독교에 낳았거나 이질적인 그 무엇이 아니다. 신학적 지향 내지는 성향의 문제라고 말하는 것 또한 옳지 않다. 사회적 영성에 대한 관심은 기독교의 본질적인 당위에 속한다. 그것은 예수 그리스도께서 몸소 실천하셨고 오늘의 우리에게 여전히 요청하시는 공적 제자도 혹은 사회적 제자도에 속한다.⁶¹⁾

이것은 스택하우스의 공공신학에 관심하면서 하우어워스의 교회윤리를 참고해야 하는 이유이기도 하다. 공공 영역에서 종교의 역할에 대한 논의는 궁극적으로 한국기독교의 윤리 성숙이라는 텔로스와 연관되는 것이어야 하기 때문이다. 한국 기독교는 예수 그리스도의 제자도에 근거하여 사회적 영성을 추구해야 하며, 공공 영역에서도 종교의 역할에 책임적이어야 마땅하다. 이것은 한국기독교를 주도해 온 ‘잘되는 영성’에서 ‘사회적 영성’으로 나아가는 과정에 필수적인 과제이다.

IV. 나오는 말

공공 영역에서 종교의 역할에 관하여, 스택하우스의 공공신학을 풀어내는 과정에서 한국기독교의 자성과 윤리성숙의 문제를 살펴볼 수 있었다. 안타깝게도, 한국기독교가 공공신학을 통하여 공공성에 관심하려 하는 타이밍에 공공성의 역습

60) ‘사회적 영성’이라는 표현은 김진호 외, 『사회적 영성』(서울: 현암사, 2014), 박명림, “사회적 영성, 내면윤리의 사회적 구성,” <복음과 상황 2017.1.26.일자> 등을 응용한 것임을 밝혀둔다.

61) 이에 관한 논의는 다음 글을 참고하기 바란다. 문시영, “사회적 영성의 기원과 복원: 선한 사마리아인 제자도를 중심으로,” 『기독교사회윤리』49(2021), 205~237.

을 받고 있다. 오래전 영화의 대사에서처럼, ‘너나 잘 하세요’의 타겟이 되고있는 셈이다. 역설적으로, 이러한 공공성의 역습에 맞설 가장 효과적인 정공법은 공공신학에 충실해지는 것이다. 기독교신앙의 공공성에 대한 바른 인식과 자각을 통하여 교회의 윤리성숙을 추구하는 것보다 더 적실성있는 대응법은 없다.

이러한 맥락에서, 이 글은 스택하우스의 공공신학을 중심으로 공공 영역에 대하여, 그리고 종교의 역할에 대하여 본질적 논의에 충실하고자 노력했다. 공공 영역에 관한 논의는 스택하우스가 카이퍼의 영역주권론을 계승한 것과 연관된다. 특별은총의 영역인 교회와 일반은총의 영역으로서의 시민사회라는 두 영역 모두가 그리스도의 주권이 세워져야 하는 측면들이라는 점에서, 스택하우스의 공공신학은 공공 영역에 대한 기독교적 관여와 책임의 분명한 근거를 제시하였다.

종교의 역할에 관하여, 스택하우스의 공공신학은 기독교사회윤리의 확장된 버전을 제시한다. 니버의 기독교사회윤리가 아가페 구현을 위한 근사치적 접근으로서의 정의에 관심했다면, 스택하우스는 글로벌 시민사회를 배경으로 공공성의 구현을 기독교사회윤리의 핵심으로 제안함으로써 지평을 확장했다고 볼 수 있다. 이러한 공공신학적 조망에서, 기독교는 공적 책임과 소통을 비롯한 사회윤리학적 실천과제를 구현할 공공성을 지니고 있음이 확인된다.

다만, 공공성에 대한 관심을 가지고 공공 영역을 향하여 ‘나아가기’ 전에 점검해야 할 것이 있다. 교회의 정체성에 대한 올바른 인식의 문제가 그것이다. 하우어워스의 교회윤리는 이 부분에서 스택하우스의 공공성에 관한 신학적 성찰을 보완하거나 혹은 카운터파트너 역할을 한다. 교회다운 정체성으로서의 교회됨을 확립하려는 문제의식에 바탕하여 공공 영역을 향하여 나아가야 한다는 뜻이다.

무엇보다 중요한 것은 공공성의 역습을 당하고 있는 한국기독교의 자성과 윤리성숙의 필요성이다. 하강국면에 접어든 한국기독교의 교세를 염려하거나 그 회복을 위한 별도의 교회성장전략을 추구할 것이 아니라 교회됨의 정체성에 근거한 공공성 구현에 관심해야 한다는 뜻이다. 사실 그것이 공공성의 역습에 대응할 정공법일 수 있겠다. 요컨대, 공공 영역에서 종교 특히 한국기독교의 역할은 정체성에 근거한 공공성에 대한 자성으로부터 시작되어야 한다. 그리고 이것은 한국기독교에 대한 또 하나의 ‘디스’가 아닌 윤리 성숙을 위한 노력으로 인식되어야 한다.

참고문헌

- 김상준, “공공성이란 무엇인가: 한국 시민사회와 공공성의 의미,” 이동수 편, 『미래사회와의 소통』, 서울: 이매진, 2008.
- 김성수, “공적 교회의 개념과 책임적 과제: 볼프강 후버의 교회론 연구,” 『신학사상』 185(2019), 149~174.
- 류장현, “번영신학에 대한 신학적 비판,” 『신학논단』 61(2010), 7~30.
- 문시영, 『교회의 윤리개혁을 향하여: 공공신학과 교회윤리』, 서울: 대한기독교서회, 2016.
- 새세대윤리연구소 편, 『공공신학이란 무엇인가?』, 성남: 북코리아, 2006.
- _____, 『공공신학, 어떻게 실천할 것인가?』, 성남: 북코리아, 2007.
- 신기형, “스택하우스 윤리사상의 특성과 공헌,” 새세대윤리연구소 편, 『공공신학이란 무엇인가?』 (성남: 북코리아, 2007), 82~95.
- 신진옥, 『시민』, 서울: 책세상, 2008.
- 이승구, “삶의 체계로서의 칼빈주의 제시와 그 의미: 우리에게 아브라함 카이퍼는 무엇을 의미하는가?,” 『성경과 상담』 12(2013), 9~42.
- 장운재, “북미 신보수주의 신학 탐구: 맥스 스택하우스의 공공의 신학을 중심으로,” 『신학사상』 144(2009), 28~54.
- 정광덕, “아브라함 카이퍼의 교회론과 사회윤리,” 『한국개혁신학』 8(2001), 157~192.
- 정혁인, “하강하는 한국 개신교에 관한 사회학적 해석,” <활천> 634(2006), 26~30.
- 홍성민, “타자와 공감영역: 인정과 환대의 사이에서,” 『한국프랑스학논집』 107 (2019), 304~320.
- 황경식, 『정의론과 덕 윤리』 (서울: 아카넷, 2015), 100.
- 로완 윌리엄스/ 김기철 역, 『제자가 된다는 것』, 서울: 복있는 사람, 2017.
- 루이스 프람스마/ 이상웅, 김상래 역, 『그리스도가 왕이 되게 하라』, 서울: 복있는 사람, 2011.
- 스탠리 하우어워스/문시영 옮김, 『교회됨』, 서울: 북코리아, 2010.
- _____, & 윌리엄 윌리몬/이종태 역, 『주여, 기도를 가르쳐 주소서』, 서울: 복있는 사람, 2008.
- 윌리엄 슈바이커/문시영 역, 『책임윤리란 무엇인가?』, 서울: 대한기독교서회, 2000.

- Deirdre K. Hainsworth and Scott R. Peath, eds, *Public Theology for a Global Society: Essays in Honor of Max L. Stackhouse*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2009.
- Hauerwas, Stanley, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983.
- _____, *Christian Existence Today, Christian Existence Today: Essays on Church, World, and Living in Between*, Durham, NC: Duke University Press, 1988.
- _____, *A Cross Shattered Church: Reclaiming the Theological Heart of Preaching*, Grand Rapids MI: Brazos Press, 2009.
- Hessel, Dieter T., ed., *The Church's Public Role: Retrospect and Prospect*, Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 1993.
- Long, Jr. Edward LeRoy, *A Survey of Recent Christian Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1982.
- Niebuhr, Reinhold, *Moral Man and Immoral Society*, New York, NY: Charles Scribner's Sons, 1932.
- Stackhouse, Max L., *Creeds, Society, and Human Rights: A Study in Three Cultures* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1984.
- _____, *Apologia: Contextualization, Globalization, and Mission in Theological Education* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1988.
- _____, *Public Theology and Political Economy: Christian Stewardship in Modern Society*, Lanham, ML: University Press of America, 1991.
- _____, M. L., ed., *On Moral Business: Classical and Contemporary Resources for Ethics in Economic Life* (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1995.
- _____, *Covenant and Commitments: Faith, Family, and Economic Life*, Westminster John Knox Press, 1997.
- _____, *Globalization and Grace: God and Globalization Vol.4.*, Grand Rapids, MI: Continuum Books, 2007.
- _____, ed., *Christian Social Ethics in a Global Era*, Nashville, TN: Abingdon Press, 1995.

Abstract

Stackhouse on Publicness and Christian Social Ethics

- From the Perspective of Max L. Stackhouse -

Moon, Si-Young

(Professor, Namseoul University)

In civil society, the request for publicness of church is particularly urgent for Korean Christianity. This is because the church is being counterattacked by the publicness. The standard tactics is realization of public theology. In this context, Stackhouse's public theology could be contribute for overcoming the counterattack of civil request.

Stackhouse's public theology has influenced by Abraham Kuiper's theology of sphere sovereignty. Church as the shere of special grace and society as the sphere of general grace are two aspects of Christ's sovereignty. This is the hallmark of Christianity's view of the public domain. Stackhouse emphasizes Christian responsibility in the public domain through the succession of sphere sovereignty.

Regarding the role of religion, Stackhouse presents an expanded version of Christian social ethics. If Reinhold Niebuhe's Christian social ethics was interested in social justice as an approximate approach to implementing Agape, Stackhouse expanded its horizons by proposing the implementation of publicness as the core of Christian social ethics.

However, there is something to be checked before Christianity 'goes out' toward the public domain. In this regard, ecclesial ethics of S. Hauerwas plays a meaningful role as a counterpart to supplement Stackhouse's public theology. It should be noted that discussions on publicness should be linked to ethical maturity of Korean Christianity. Instead of pursuing a strategy for the restoration of Christianity in Korea, which has entered a downward phase, attention should be paid to the realization of publicness based on the identity of the church.

Key words : Public Theology, Ecclesial Ethics, Publicness, Identity, Sphere Sovereignty, Christian Social Ethics, Social Spirituality

토론문

공공성 회복을 위한 사회적 영성의 실천

김 형 민
호남신학대학교 명예교수

I. 교회의 공공성과 사회적 현실

“우리의 교회활동이 급격히 쇠퇴하고 있다는 것을 부인할 사람은 없습니다. 공적 예배의식과 거룩한 전례에 활기 있게 참여하는 모습도 거의 사라졌습니다. 도덕과 도덕적 판단에 영향을 미치는 종교적 숙고조차 찾아볼 수 없을뿐더러, 설교자와 그의 공동체 간의 생동감 넘치는 관계도 해체되었고 교회의 치리와 규율도 완전히 사라지고 말았습니다. 모든 영적 상태가 끝없이 가라앉고 있습니다.”

19세기 초 프리드리히 쉐라이어마허가 급격한 사회적 변화에 적절히 대응하지 못한 채 종교적 전통과 관습에 빠져있던 독일교회를 질타한 말이다. 시공간을 초월해 신앙공동체가 자신의 내적 변화의 동력을 상실하면 쉽사리 위기상황에 빠지게 된다. 교회의 위기는 영적 회복과 신앙적 자기 정체성을 재정립해 나갈 것을 요청한다. 하지만 이것만으로는 충분치 않다. 교회가 사회를 향해 눈을 돌려야 한다. 무엇보다 오직 그리스도교의 입장에서 사회 전체를 조망하고 판단하려는 교회론적 자세를 극복해야 한다. 만약 교회가 자신의 전통적 신앙과 가치를 앞세웠던 바리새인들의 관습을 답습한다면, 교회 역시 소통불가한 대조사회가 될 위험성이 크다. 교회는 그리스도의 몸인 동시에 현대사회 속에서 한 사회제도로 존재할 뿐이다.

II. 교회의 공공성과 사회적 영성

문시영 박사의 글은 크게 세 단락으로 나눌 수 있다. 첫째는 스택하우스의 입장에 따라 교회의 공공성을 어떻게 이해할지 설명한다. 둘째는 교회의 공적 책임을 완수하기 위해 공공성만이 아니라 교회의 정체성을 우선적으로 고려해야 한다는

사실을 하우어워스의 입장에 따라서 강조한다. 셋째는 결론적 부분인데, 여기서 문박사는 교회의 공공성 회복은 사회적 영성의 회복을 통해 가능하게 될 것이라고 판단한다.

첫째는 스택하우스는 카이퍼(A. Kuyper)의 ‘영역주권론’을 신학적으로 원용해 공공신학을 제시한다. “스택하우스의 관점은 카이퍼의 영역주권론을 적극적으로 수용한 것으로서, 특별은총의 영역인 ‘교회’에서 그리스도가 왕이 되게 해야 마땅하지만, 거기에 그쳐서는 안 된다. 그리스도는 교회의 머리이실 뿐만 아니라 모든 것의 주(主)이시기에, 일반은총의 영역인 ‘사회’ 역시 그리스도가 왕이 되게 해야 할 사명의 장(場)이다.”(7) 스택하우스는 일반은총의 영역인 시민사회를 교회의 공적 과제의 장으로 삼아 공공성의 신학적 근거를 제시한다. 또한 그는 교회의 공적 책임, 특히 사회만이 아니라 경제적 요인들을 분석하기 위해 니버의 입장을 수용하고 재해석해 나간다. 현대의 경제학이 시장경제의 합리화를 위해 다양한 사회적 요소와 동기를 고려하지만 인간의 끝없는 탐욕과 이기성을 인식하기 위해서는 윤리적이며 종교적 요소에 대한 분석이 필요하다. 여기서 그가 강조한 것은 하나님의 주권에 기초한 계약의 신학이다. 그렇지만 문박사는 공공성의 역습을 받고 있는 교회의 현실을 염려한다. 이는 교회의 공공성을 말하면서도 교회의 정체성을 놓쳐서는 안 되는 이유이다. 정체성에 대한 논의를 위해 하우어워스의 교회윤리를 언급한다. 하우어워스에 따르면 교회는 그리스도인다운 덕의 함양을 통해 ‘제자도’를 구현하는 ‘성품의 공동체’, ‘평화의 공동체’이다. 교회는 시민사회를 향해 윤리적 설교를 일삼는 종교적 명령자가 아니라 그리스도의 평화의 복음을 스스로 실천하는 성품의 공동체이다. 여기서 복음의 정체성과 윤리적이며 사회적 공공성은 구별되지 않는다. “‘도덕적 행위자(moral agency)’로서의 그리스도인의 자기 정체성을 가져야 하며 ‘도덕 공동체(moral community)’로서의 교회에 대한 재발견은 이러한 윤리 성숙의 중요한 요건이다.”(17) 마지막으로 문박사는 교회의 공공성의 문제를 영성, 특히 사회적 영성을 회복해야 할 과제로 인식한다. 공공성이 사회적 영성의 주제가 될 수밖에 없는 이유는 교회의 공적 과제는 그 기초를 예수의 제자들이 살아가야 할 ‘공적 제자도’와 ‘사회적 제자도’에 두고 있기 때문이다.

III. 교회의 공공성과 신뢰

앞서 보았듯이 사회공동체인 교회의 공적 과제는 ‘윤리성’과 밀접한 관련성을 맺고 있다. 교회의 위기는 교회의 공적 영향력의 약화만이 아니라 목회자의 도덕

적 소양이 의심받게 될 때 시작된다. 교회의 위기는 신뢰의 상실에서 왔다. 뮌헨의 신학자 그라프(F. W. Graf)가 『황혼에 접어든 교회』(Kirchendämmerung)라는 책에서 오늘날 교회가 사회로부터 신뢰를 상실하고 위기에 빠지게 된 일곱 가지 이유를 제시했는데, 그 중 다섯 가지만 소개한다.

첫 번째 이유는, 교회가 대중매체를 통해 그리스도교적 지성의 가치를 보여주지 못하기 때문이다. 종교개혁자 루터가 종교개혁을 승리로 이끌 수 있었던 요인은 책의 출간을 주도하며 대중매체를 장악했기 때문이다. 1519년 루터가 요한 엑(J. Eck)과 논쟁했던 글이 1,400부, 1520년 『독일 그리스도교 귀족에게 고함』은 단 5일 동안 4,000부, 그리고 신약성경 번역본은 비싼 가격에도 불구하고 3달 만에 5,000부, 1534년 첫판을 출간한 루터성경완역본은 그가 사망할 때까지 약 100,000부 이상이 팔려나갔다. 두 번째, 신학교육의 약화이다. 그라프는 종교개혁자 멜랑흐톤이 자기 제자들에게 했던 가르침을 인용하면서 프로테스탄트는 ‘교육의 종교’임을 강조한다. 멜랑흐톤은 이렇게 말한다. “학문에 대한 사랑과 내 목회직의 의무감은, 너희들이 공부에 대한 새로운 활력만이 아니라 학문으로 거듭나야 함을 말하도록 고무한다. 너희 모두는 이를 쟁취해야 한다.” 멜랑흐톤은 교육 받지 못한 목사를 ‘신성모독자’(Gräuel)라고 폄하고, 교회의 위기는 교육의 약화에서 왔다고 판단했다. 셋 번째, 교회의 이름으로 요구되는 ‘도덕주의’의 한계이다. 오랫동안 교회는 독일사회에서 도덕적 지표를 제시해 온 가치창출의 기능을 담당하였다. 하지만 오늘날 개인의 자율적 결정권이 점차 강화되면서 교회가 제시하는 윤리적 의견과 자문이 심각한 반대에 부딪치고 있다. 넷 번째, 교회의 민주적 역량 부족이다. 독일 국민의 60%이상이 신교나 구교 중 한 곳에 소속되어 있다. 그러나 독일교회는 오랫동안 근대의 민주주의적 정체를 쉽사리 받아들이지 못했다. 그라프의 분석에 따르면 독일의 루터교회는 가부장제도에 기초한 ‘질서의 신학’을 유지해왔으며 제2차 세계대전이 끝난 후에도 느리게 변화하고 있다. 특히 바티칸의 지시를 받아야 하는 로마가톨릭교회의 상황은 심각하다고 평가한다. 바티칸은 아직 ‘유럽인권협약’(ECHR)에도 가입하지 않은 채 과거 권위적 제급제도를 그대로 답습하고 있다. 이런 이유로 독일의 법학자 뮐러(C. Möller)는 독일에서 민주주의를 위한 투쟁은 교회 문 앞에서 시작되어야 한다고 주장한다. 다섯 번째, 교회의 자정능력의 부족을 지적한다. 2010년 5월 초 독일 바이에른 주 법무부는 지난 30년 동안 로마가톨릭교회가 운영하는 수도원이나 학교에서 발생한 어린이 성범죄가 98회에 이른다고 발표하였다. 그동안 로마가톨릭교회는 교회 내에서 일어나는 범죄를 국가법 보다는 교회법으로 불충분하게 처리해왔다. 그 결과 독일사회에서 교회는 자신의

신뢰를 크게 상실했다. 2010년 통계를 보면 독일사회에서 제일 큰 신뢰를 받는 단체는 경찰(80%)이었고 자영업자(76%)와 의사(74%)가 그 뒤를 이었다. 로마가톨릭 교회는 17%밖에 얻지 못했다.

IV. 교회의 공공성과 정치적 자유주의

그동안 정치적 자유주의는 종교를 공적 영역에서 추방하고 개인의 사사로운 일로 축소시킴으로 종교의 사회적 기능을 최소화하려고 노력해 왔다. 이에 대해 공공신학은 종교와 사회, 신학과 윤리, 교회와 정치 간의 상호 보충적 관계를 중시하면서, 교회가 사회의 긍정적 발전을 위해 기여할 수 있는 가능성을 타진한다. 공공신학은 교회의 당면한 위기가 결코 신학적 범주 안에서만 해결될 수 없다고 보고, 학제간의 소통을 통해 실현하려고 노력한다. 최근의 정치철학적 경향을 살펴보면 정치적 자유주의자들도 점차 공공신학적 주장에 동의해가는 것 같다. 사회철학자 롤스는 초기에 ‘공적 이성’ 개념에 근거해 종교를 순전히 사적인 문제로만 다루면서 자신의 공공철학을 신학적 혹은 형이상학적 전제 없이 전개하였다.

이에 대해 하버드의 공공신학자 씨먼(R. F. Thiemann)은 롤스가 민주주의적 사회의 역사적 성장과정과 이 과정에서 발생한 역사적 경험들을 경시하고 단순히 이상적 조건만을 전제하였다고 비판한다(Religion in Public Life: A Dilemma for Democracy). 씨먼이 보기에, 민주주의 사회는 이상적이라기보다는 역사적이다. 뿐만 아니라 롤스의 정의론은 정의에 대한 종교적 해석이 필요하다고 판단한다. 왜냐하면 오직 종교적 확신으로부터 공공성은 담보될 수 있으며 이것이 자유주의적 공공성의 조건이라는 것이다. 그러므로 사회와 도덕과 정치적 논의에서 종교의 영향에 이의를 다는 자유주의적 태도는 정당화될 수 없다고 비판한다. 종교가 자신의 신앙적 확신과 기준에 따라 정치문화를 임의적으로 저울질해서도 안 되겠지만 ‘참여와 비판의 변증법’을 통해 교회는 자신의 고유한 신앙적 확신에 근거해 공공의 자리에서 영향력을 발휘할 수 있다고 보았다. 하지만 후기의 롤스는, 특히 『만민법』(The Law of Peoples)에 대한 토론에서 자신의 입장을 바꾸었다. 롤스의 표현에 따르면, 종교는 자유주의의 체계에서 시민사회의 명료한 배경문화에 속한다. 공적 이성이 질서정연한 사회의 유일한 척도인 것은 사실이나 자유주의 국가의 기본적 원리가 무시되는 경우 종교가 정치사회 속에서 공적 영향력을 발휘하게 된다.

V. 공공신학이란 무엇인가?

이상을 종합해 보건대 공공신학이란, 그리스도교가 사회적 공공성에 미친 영향과 결과를 비판적으로 반성하고 사회의 정체성과 위기, 목적과 과제에 대한 대화에 자유롭게 참여함을 뜻한다. 그러나 다원적 사회에서 교회의 공적 행위가 무분별한 도덕설교로 오해받거나 세상을 마치 자기 아이와 같이 다루며 여전히 세상의 후견인 역할이나 하려는 태도로 거절될 수 있다. 그런 점에서 그리스도의 교회는 자신의 윤리적 책임을 일방적으로 지시하기보다 포괄적으로 이해할 필요가 있다. 이를 위해 몇 가지 극복해야 할 교회의 공적 행위가 있다.

첫째, 교회의 공공적 관심과 행위가 ‘교회의 정치화’ 혹은 ‘권력화’로 오해 받지 않도록 유의해야 한다. 왜냐하면 그동안 교회와 세상, 교회와 국가, 교회와 사회와의 관계는 전투적 권력관계로 이해되어왔다. 교회의 역사는 박해와 사랑의 역사였지만 다른 한편으로 폭력과 힘의 역사였다. 그러므로 괴테는 교회의 역사를 “오류와 폭력의 혼합물”이라고 비난하였다. 오늘날 교회가 다시 신앙의 이름으로 도덕적 문제에 대한 우월권을 행사하려고 한다면 강력한 사회적 저항을 받게 될 것이다. 앞에서 가시적 교회의 불완전성에 대해서도 논했지만 오히려 교회의 공적 과제인식은 비판적 자기반성에서 시작되어야 한다. 교회는 자신의 신앙과 구조의 불완전성을 기억해야 한다.

둘째, 기능적으로 분화된 세상에서 교회의 공적 입장이 ‘도덕적 결정론’ 혹은 ‘도덕적 근본주의’가 되지 않도록 유의해야 한다. 자유롭게 의사와 의견이 교환되는 현대사회의 공론장에서 종교제도의 공적 위치가 근본적으로 변화하였다. 교회의 공적 과제로서 세상을 향한 윤리적 입장과 판단은 성서적 전승에 부합해야 하지만 동시에 이성적 합리성도 가져야 한다. 교회의 공공성과 윤리성은 불의한 정치경제적 구조로 인해 고통 받는 ‘희생자’의 입장에서 판단되어야 하지만, 사회공동체도 이에 함께 동의하고 실천해 나갈 수 있는 합의구조를 지향해야 한다.

셋째, 사회가 세속화되면서 공적 영역에서 교회의 의미는 물론 윤리적 기초도 약화되고 있다. 하지만 우리가 기억해야 할 바는, 세상의 세속화만이 아니라 ‘교회의 세속화’도 가속화되고 있다는 점이다. 현대의 자본주의적 소비사회가 교회를 주변화하고 있지만 교회도 오늘날의 세계 속에서 세속화되어 사회적 책임을 다하지 못하고 있다.

법치국가에 그 기초를 두고 있는 현대 사회 속에서 편향적이며 일방적인 도덕설교만으로는 사람들의 마음을 움직일 수 없다. 교회는 의견수렴의 과정을 통해

다양한 사회정치적 문제에 대한 수준 높은 교회적이며 윤리적 대안을 제시하고 실천할 수 있어야 한다. 그것이 오늘 우리들이 공적 교회의 윤리적 과제에 대해 고민해야 되는 이유이기도 하다.

한국교회의 공공성 회복과 마을목회**

강 성 열*

목 차

- | | |
|------------------|-------------------------------|
| I. 머리말 | III. 마을목회의 실천을 위한 네 가지 핵심 키워드 |
| II. 마을목회의 성서적 배경 | IV. 맺음말 |

국문초록

탈종교화와 세속화의 물결 속에서 사회적 신뢰도가 점점 약화되어 가는 중에 코로나 팬데믹 상황에 직면한 한국교회는 전통적인 복음 전도와 성장지상주의의 굴레에서 벗어나 이제는 종교 자체의 공공성을 회복함과 아울러 그것의 실천인 마을목회를 향해 나아가야 할 막중한 과제를 안고 있다. 교회가 문을 열어 지역 사회와 함께 하는 한편으로, 복음 정신으로 지역민들을 섬기는 마을목회가 말로 한국교회가 코로나 팬데믹 상황을 벗어나 사회적 신뢰성을 회복하면서 새롭게 성장할 수 있는 중차대한 시대적 소명이기 때문이다. 그리고 그것은 신구약성서가 즐기치게 강조하고 있는 것이기도 하다. 구약성서는 하나님 나라 공동체의 건강한 모습을 출애굽 이후에 시내 산에서 주어진 각종 율법 규정들의 실천에서 찾고 있는 바, 그것은 곧 주변의 사회적 약자들을 사랑으로 섬기고 보살피는 공공선의 실천을 의미한다. 신약성서에 나타난 예수 그리스도의 공생애 사역이나 초대교회의 마을목회 모델도 같은 맥락에 속한 것이다. 신구약성서의 이러한 마을목회 모델을 충실하게 따라야 할 오늘의 한국교회는 최소한 네 가지의 실천 요목들을 마을목회의 중심 과제로 삼아야 한다. 첫째로 한국교회는 자신이

* 호신대 교수, 구약학, 호신대 부설 농어촌선교연구소 소장.

논문접수일 : 2021. 11. 6. 논문심사일 : 2021. 11. 29 게재확정일 : 2021. 12. 10.

** 이 글은 필자가 쓴 다음 세 개의 글들을 편집·수정·보완한 것이다. “농어촌 교회와 생명목회,” 『농촌 살리기와 생명선교』, 강성열 엮음 (서울: 한들출판사, 2011), 13-23; “마을목회의 성서적 고찰과 실천,” 『마을목회, 세상 속으로』, 강성열·백명기 엮음 (서울: 한들출판사, 2017), 17-35; “고대 이스라엘의 신정 공동체와 마을목회,” 『선교와 신학』 44집 (서울: 장로회신학대학교 출판부, 2018), 13-41.

속한 지역 공동체의 연약한 이웃들을 섬기고 보살피는 공공선을 실천해야 하며, 둘째로 한국교회는 초고령화 사회로 빠져들어 가고 있는 주변 지역의 노년층을 섬기는 일에도 많은 관심을 기울여야 한다. 그리고 셋째로 한국교회는 하나님의 공호와 자비에 기초하여 지역사회의 이주민들을 보살피고 배려하는 일에도 소홀함이 없어야 하며, 마지막으로 장차 닥쳐올 기후위기 시대를 대비하여 자연 생태계를 지키고 보전하는 일에도 최선을 다해야 한다. 그렇게 할 때 비로소 한국교회는 이 시대의 비종교인들이 요청하는 공공선의 실천을 통하여 공공성과 사회적 신뢰성을 회복함으로써 코로나 팬데믹 상황 이후의 건강한 교회의 미래를 열어갈 수 있을 것이다.

주제어 : 한국교회, 마을목회, 지역공동체, 약자, 노인, 고령화사회, 다문화사회, 자연생태계

I. 머리말

2년여 가까이 코로나 팬데믹 상황이 계속되면서 우리는 한국교회의 사회적 신뢰도가 갈수록 떨어지면서 성도들의 숫자도 줄어든다고 있다는 소리를 심심치 않게 듣고 있다. 올해 초에 주요 언론에서 한국교회의 신뢰도에 대하여 보도한 기사들의 내용이 그 점을 잘 보여 준다. 한 예로 한겨레신문의 2021년 1월 30일자 기사¹⁾에 따르면, 코로나19 발생 직전인 2020년 1월에 기독교윤리실천운동에서 조사하여 발표한 한국교회 신뢰도는 32%였다. 그러나 1년 후인 2021년 1월에 목회데이터연구소에서 동일한 문항으로 조사한 한국교회 신뢰도는 21%로 1년간 무려 11%나 하락한 것으로 나타났다. 코로나19로 인해 한국교회의 신뢰도에 얼마나 큰 타격이 주어졌는지 알 수 있다. 그 여파로 인해 모든 교회의 평균 출석률이 코로나 이전에 비해 20~30% 정도 감소했을 뿐만 아니라, 속칭 “가나안 성도”들도 많이 늘어났다는 점은 주지의 사실이다.

한국갤럽조사연구소가 2021년 3월 18일부터 4월 7일까지 조사하여 5월 18일에 발표한 조사 자료 역시 상당히 비관적이다. 그 통계자료에 의하면, 전반적인 탈종교화와 세속화의 물결 속에서 종교인구가 감소하는 추세 속에서, 2021년 현재 한국인의 종교 분포는 개신교 17%, 불교 16%, 천주교 6%로 나타나지만, 현재 종교

1) 한겨레신문, <https://www.hani.co.kr/arti/society/religious/981079.html>: “‘코로나 1년’ 한국교회 신뢰도 급락” (2021년 10월 25일 검색).

를 믿지 않는 사람(=비종교인)이 가장 호감을 느끼는 종교는 불교 20%, 천주교 13%, 개신교 6% 순으로 나타났다. 이러한 통계조사 결과는 비종교인의 천주교 호감도가 실제 교세보다 높고 개신교 호감도는 실제 교세보다 상대적으로 낮은 편임을 분명하게 보여 준다. 특히 2014년의 개신교 분포도 21%가 2021년에 이르러 17%로 4%나 감소했다는 사실이 상당히 불편하게 다가온다.²⁾

이처럼 어려운 상황을 타개함에 있어서 가장 시급한 과제가 윤리와 도덕의 회복에 있다는 지적이 있고 그것이 정답인 것은 사실이다. 그렇지만 이에 못지않게 중요한 것이 기존의 교회 내적인 성장주의 패러다임을 넘어서서 이제는 교회가 자신이 속한 지역사회에서 책임 있는 구성원으로서의 외적인 역할을 잘 감당하는 일이다. 건강한 하나님 나라 공동체로서의 교회가 자신이 속한 지역사회에서 공적인 역할 역시 충실하게 잘 감당해야 한다는 얘기다. 이에 대해서는 이미 오래 전부터 많은 학자들이나 목회자들이 다양한 지면을 통하여 충분히 표출한 바가 있다. 공공선(公共善, common good)의 추진을 목표로 하는 공공성(公共性, publicity 또는 public concern)의 약화야말로 한국교회가 맞고 있는 위기의 근본이라는 지적이 그렇다.³⁾

특히 코로나 팬데믹 상황 속에서 교회가 예배의 자유를 수호하기에 앞서 국가의 방역 지침을 존중함으로써, 시민 사회의 일원으로 세속 사회의 공공선을 추구해야 한다는 당위적인 과제에 대해서는 지난 2년 동안의 코로나 상황 속에서 상당한 논의가 지금까지 진행되고 있다. 위기에 처한 한국교회의 공공성 회복을 위한 해법에는 참으로 많은 것들이 있지만, 필자가 보기에는 교회가 지역사회를 건강하게 세우고 지역 공동체와 더불어 구원과 생명의 길을 열어가려는 마을 만들기 내지는 마을 살리기 차원의 마을목회야말로 지금의 한국교회에 요구되는 공공성 회복의 지름길이요, 한국교회가 맞고 있는 위기를 극복할 수 있는 가장 확실한 해답이 아닌가 생각한다.

2) 놀랍게도 불교의 분포도는 2014년의 22%에서 2021년의 16%로 낮아져서 가장 큰 감소 추세를 보이고 있다. 한국갤럽조사연구소, <https://www.gallup.co.kr/gallupdb/reportContent.asp?seqNo=1208>: “한국인의 종교 1984-2021 (1) 종교 현황” (2021년 10월 25일 검색).

3) 지난 2008년 11월에 한국교회를 향해 공적 책임을 일깨우고, 공적 책임 수행을 위한 신학적 방향을 제시하며, 이를 구체적으로 실천할 수 있는 방안을 모색할 목적으로 설립된 공적신학 과교회연구소는 매년 6회의 정기발표회와 2회의 공개강좌를 열었으며, 그간 발표된 글들을 모아 일곱 권의 책을 출간하였다. 지난 6월에 출판된 『하나님 나라의 정치와 문화』(서울: 북코리아, 2021)가 가장 최근에 출간된 책이다. 그리고 필자가 속한 교단(예장 통합)에서도 지난 9월에 총회 주제 적용지침서로 다음의 책을 출간한 바가 있다. 류영모 외, 『공적 복음과 공공신학』(서울: 킹덤북스, 2021).

이에 필자는 2008년 4월에 설립한 농어촌선교연구소(홈페이지: <http://lifengongsun.com>)를 중심으로 하여 2013년부터 마을목회와 관련된 세미나를 여러 차례 진행해 왔고, 세미나에서 발표된 원고들을 꾸준히 책으로 출간하였다.⁴⁾ 그러한 작업을 통하여 필자는 지역사회와 함께하고 지역 공동체를 세우는 마을목회의 실천이 위기에 직면한 한국교회로 하여금 심기일전하여 지역과 대화하고 소통하는 섬김과 사랑의 실천 속에서 자신의 존재 의의를 지역 주민들과 마을 사람들에게 확실하게 각인 시킴과 아울러, 교회가 마을과 지역사회를 향하여 다양한 방식으로 공적인 책임을 완수하는 하나님 나라 공동체가 됨으로써, 기존의 성장주의 패러다임을 뛰어넘어 교회의 공공성 회복을 향해 나아가는 길을 열어갈 수 있음을 확신할 수 있었다.⁵⁾

II. 마을목회의 성서적 배경

그렇다면 하나님의 말씀인 성서는 교회의 공공성 회복을 가능케 할 마을목회에 대해서 구체적으로 무엇을 가르치고 있으며, 성서에 나타난 마을목회의 이상은 어떠한가? 그리고 한국교회는 성서가 가르치는 마을목회의 이상을 어떻게 실천해야 하는가? 이러한 질문들과 관련하여 한국교회 안에서 지역 공동체 중심의 마을목회가 구체적으로 어떠한 모습으로 전개되어야 하는지의 문제, 이를테면 마을목회의 다양한 내용들과 방법들에 대해서는 이제까지 많은 연구들이 있었다. 이 글에서는 거슬러 올라가서 성서가 가르치는 마을목회의 실제적인 모습과 내용들을 살펴보고, 거기에 맞추어 지금의 한국교회와 사회에서 실천해야 할 마을목회의 과제들에 어떠한 것들이 있는지를 크게 네 가지의 핵심 요목들을 중심으로 하여 고찰하고자 한다.

먼저 구약성서의 경우를 보도록 하자. 이스라엘 민족의 삶과 역사를 담고 있는 구약성서는 마을목회의 신학적 근거라 할 수 있는 하나님 나라 공동체의 형성에

4) 강성열 엮음, 『농어촌 선교현장과 생명목회』(2008년 4월, 한들출판사); 강성열 엮음, 『농촌 살리기와 생명선교』(2011년 5월, 한들출판사); 강성열 엮음, 『마을 만들기와 생명선교』(2013년 5월, 한들출판사); 강성열 엮음, 『협동조합과 지역 공동체 운동』(2014년 5월, 한들출판사); 강성열·백명기 엮음, 『한국교회의 미래와 마을목회』(2016년 11월, 한들출판사); 강성열·백명기 엮음, 『마을목회, 세상 속으로』(2017년 11월, 한들출판사); 강성열·백명기 엮음, 『아웃리지를 통한 도농교회 협력과 상생』(2018년 11월, 한들출판사).

5) 마을목회에 관한 가장 최근의 논의에 대해서는 다음 책을 참조: 마을목회(지유와화해의생명 공동체운동10년)위원회 편, 『마을을 품고 세상을 살리는 교회』(서울: 한국장로교출판사, 2021).

깊은 관심을 기울이고 있다. 모든 인간이 똑같이 하나님의 형상으로 창조되었다는 창세기 1:26-28에 잘 설명되어 있는 것처럼, 하나님의 창조 질서 안에는 신분이나 계급 또는 나이에 의한 차별, 그리고 남녀의 성별이나 신체적, 정신적 장애의 유무에 따른 차별이 조금도 없었다.⁶⁾ 이러한 하나님의 창조 질서에 비추어 본다면, 어린이와 성인, 남성과 여성, 부자와 가난한 자, 건강한 자와 병든 자, 장애인과 비장애인, 죄인과 의인 등의 이분법적인 차별의 구조는 잘못된 것임이 분명하다.⁷⁾

이렇듯이 창조 질서 안에서 구체화된 하나님 나라 공동체는 모든 인간이 하나님 앞에서 더불어 살아가야 하는 평등한 존재임을 강조하는 것에 다름 아니다. 이 점을 가장 잘 보여 주는 것이 하나님께서 시내 산에서 모세를 통하여 이스라엘 백성에게 주신 다양한 율법 규정들이다. 오경 안에는 세 가지의 중요한 법령집, 곧 계약의 책(또는 계약 법전, 출 20:22-23:33)과 성결 법전(레 17-26장) 및 신명기 법전(신 12-26장) 등이 있는 것으로 알려져 있는데, 이 법전들은 정의로운 공동체의 확립과 약자 보호를 기본 정신으로 가지고 있다.

경제적인 문제에 국한시켜 본다면, 이 법전들은 가나안 정착 이후의 농경 문화권에서 본격화된 도시화 현상과 왕정의 출현 및 그로부터 비롯된 사회·경제적인 불의나 불평등에 대단히 깊은 관심을 보이고 있으며, 대체적으로 보아 사회·경제적인 강자들이나 부요한 자들 또는 넉넉한 자들이 그 반대편에 있는 사회·경제적인 약자들이나 가난한 자들을 향하여 해서는 안 될 일에 대해서 설명하는 부정적인 금지 명령과 그들에게 해야 할 일에 대해서 설명하는 긍정적인 행위 규범의 두 가지 내용으로 이루어져 있다.⁸⁾

이러한 사실은 이 법전들이 가난한 자들을 부요한 자들의 압제로부터 보호하는 한편으로, 기존의 계층 질서를 인정하는 범위 내에서 부의 재분배가 공정하게 이

6) 하나님의 형상이 갖는 이러한 의미에 대해서는 필자의 다음 글을 참조: “구약성서의 창조론과 생태학,” 『오늘의 눈으로 읽는 구약성서』 (서울: 쿰란출판사, 2003), 12-56 (특히 20-25).

7) 하나님의 형상 개념에 대한 보다 상세한 논의를 위해서는 다음을 참조: E. Jacob, *Theology of the Old Testament*, tr. Arthur W. Heathcote and Philip J. Allcock (New York: Harper & Row Publishers, 1958), 166-172; C. Westermann, *Genesis 1-11*, tr. J. J. Scullion (Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984), 144-160; 박준서, “하나님의 형상에 관한 성서적 이해,” 『기독교사상』 369 (1989년 9월), 104-120; 강성열, “구약성서의 창조론과 생태학,” 『오늘의 눈으로 읽는 구약성서』 (서울: 쿰란출판사, 2003), 12-56 (특히 20-25).

8) Bruce V. Malchow, *Social Justice in the Hebrew Bible* (Collegeville: The Liturgical Press, 1996), 22. 호프는 이것을 (1) 부자들이 가난한 자들에게 돌아가야 할 이익을 탈취하지 못하게 하는 것과 (2) 부자들이 그들의 재산을 가난한 자들과 나누게 하는 것의 둘로 구분한다: 레슬리 호프, 『성서에 나타난 가난』, 나요셉 옮김 (서울: 나눔사, 1992), 17.

루어지게 함으로써 정의로운 평등 공동체를 건설하려는 기본 의도를 가지고 있음을 뜻한다. 아울러 이 법전들은 전반적으로 사회·경제적인 약자 내지는 가난한 자들이 강하고 부요한 자들에 의해 압제 당하는 사회적인 불의의 현실을 용납하지 않는 바, 그렇게 하지 않으면 안 되는 이유를 하나님 자신의 품성에서 찾는다. 하나님이 이집트에서 강대 제국의 압제 하에 고통당하던 자기 백성 이스라엘을 해방시키신 분이요, 고아와 과부와 나그네 등의 사회·경제적인 약자들을 돌보시고 불 드시는 분이라는 설명(출 22:21; 23:9; 신 24:18; 참조. 신 10:18-19)이 그렇다.

이러한 동기 부여는 결국 정의에 기초한 건강한 공동체의 형성이 하나님의 구원 은총에 대한 이스라엘의 정당한 응답임을 의미하며, 그것이 약한 자들을 공홀히 여기는 인간적인 관심사 내지는 자선의 차원에서 출발하는 것이 아니라, 가난한 자들의 편에 서시는 하나님 자신으로부터 비롯됨을 뜻한다. 이를테면 일주일 단위로 사회적 약자인 모든 종들과 나그네들까지 쉬게 함으로써 주변의 약한 이웃과 함께 살아가는 사랑과 섬김의 공동체를 이루어가도록 명하는 안식일 규정(출 20:10; 신 5:14)⁹⁾이나, 이와 동일한 차원에서 종들을 해방시키라고 명하는 7년 주기의 민족적인 축제 규정(안식년, 출 21:2-6), 그리고 50년 주기로 땅과 집과 신분의 회복이 이루어지게 하여 이스라엘 공동체가 항상 새롭게 출발하도록 명하는 희년 규정(레 25장) 등이 그렇다. 공공성 회복에 초점을 맞추어야 할 한국교회의 마을목회 과제는 이처럼 중요한 하나님 나라 공동체의 형성을 항상 염두에 두어야 할 것이다.

신약성서의 경우에는, 예수 그리스도의 하나님 나라 복음 선포에서 마을목회의 신학적 근거를 찾아볼 수 있다. 예수께서는 공생애¹⁰⁾ 초기의 한 안식일에 나사렛 회당에서 이사야 61:1-2을 낭독하시면서, 자신이 가난한 자에게 복음을 전하고 포로 된 자에게 자유를, 그리고 눈 먼 자에게 다시 보게 함을 전파하며 눌린 자를 자유롭게 하고 주의 은혜의 해를 전파하려고 세상에 오셨음을 분명하게 밝히셨다(눅 4:17-19). 그가 공생애 기간 동안 내내 강조하신 것이 바로 이러한 모습을 가진

9) 십계명의 안식일 계명은 구체적으로 안식일의 쉼이 모든 사람에게 똑같이 공평하게 적용되어야 하는 것임을 다음과 같은 표현을 통하여 강조하고 있다. “...너나 네 아들이나 네 딸이나 네 남종이나 네 여종이나 네 가축이나 네 문안에 머무는 객이라도 아무 일도 하지 말라”(출 20:10); “...너나 네 아들이나 네 딸이나 네 남종이나 네 여종이나 네 소나 네 나귀나 네 모든 가축이나 네 문 안에 유하는 객이라도 아무 일도 하지 못하게 하고 네 남종이나 네 여종에게 너 같이 안식하게 할지니라”(신 5:14).

10) “공생애”(公生涯, public life)라는 표현 자체가 그의 삶이 공공성을 가진 것이요, 공적인 책무를 다하는 성격을 가진 것임을 분명하게 보여 준다.

하나님 나라 공동체의 복음이었다. 그가 세례 요한의 제자들에게 주신 말씀, 곧 “맹인이 보며 못 걷는 사람이 걸으며 나병환자가 깨끗함을 받으며 귀먹은 사람들이 들으며 죽은 자가 살아나며 가난한 자에게 복음이 전파된다”는 말씀(눅 7:22)이나, 최후의 심판에 관한 가르침에서 “여기 내 형제 중에 지극히 작은 자 하나에게 한 것이 곧 내게 한 것”이라고 말씀하신 것(마 25:40)은 그의 하나님 나라 공동체 복음이 어떠한 성격을 갖는 것인지를 극명하게 보여 준다.

실제로 그는 자신을 굶주린 자, 목마른 자, 나그네 된 자, 헐벗고 병든 자, 갇힌 자 등과 동일시하였으며(마 25:31-46), 십자가를 지실 때까지 항상 세리들과 죄인들, 창기들, 차별당하는 여성들과 아이들의 친구가 되어 주셨고, 온갖 질병으로 고통당하는 사람들을 차별 없이 치료해주셨다. 참으로 그에게는 사회적 신분이나 계급에 따른 차별 또는 남녀 성별에 의한 차별, 장애의 유무에 따른 차별 등이 전혀 없었다. 그의 이러한 사랑과 정의는 십자가와 부활을 통해서 완성되었다. 예수께서 십자가와 부활을 통해서 이루신 구속 사역은 한 마디로 지역 공동체와 연약한 이웃을 섬기는 공적인 삶과 마을목회의 전형이었다.

오순절 성령 강림 이후의 초대교회에서 발견되는 나눔과 섬김의 공동체는 이처럼 예수께서 선포하시고 이루신 하나님 나라 공동체의 모습을 이 세상에 재현하는 것이나 다름이 없었다.¹¹⁾ 성령으로 충만했던 당시의 성도들은 모든 물품을 공동으로 소유했으며, 재산과 소유물을 팔아서 모든 사람에게 필요한 대로 나누어 가졌다(행 2:44-45). 그들은 또한 모두가 한마음과 한뜻이 되어서 누구 하나도 자기 소유를 자기 것이라 하는 법이 없었고, 모든 것을 공동으로 사용했다. 그 까닭에 그들 중에는 가난한 사람이 한 명도 없었다. 땅이나 집을 가진 사람들은 그것을 팔아서 그 판 돈을 가져다가 사도들의 발 앞에 두었고, 사도들은 그것을 각 사람에게 필요에 따라 나누어 주었다(행 4:32-37). 이것은 예루살렘의 초대교회가 하나님께서 명하신 교회의 공적인 역할을 삶 속에 옮긴 아름다운 마을목회의 모델이었음을 분명하게 보여 주는 바, 오늘날의 한국교회는 이처럼 공공성으로 충만한 마을목회의 과제를 어떻게 실천할 것인가? 네 가지 핵심 키워드를 중심으로 이를 살펴보고자 한다.

11) 복음서와 사도행전의 마을목회 사례들에 대해서는 다음의 두 글을 참조: 류호성, “신약에 나타난 ‘마을목회’란 무엇을 말하는가?-복음서 기자들의 마을목회,” 『거룩한 교회, 다시 세상 속으로』(서울: 한국장로교출판사, 2017), 53-65; 조광호, “사도행전에 나타난 마을목회,” 『거룩한 교회, 다시 세상 속으로』, 66-80.

III. 마을목회의 실천을 위한 네 가지 핵심 키워드

1. 지역의 약한 이웃과 함께 하는 교회

코로나19로 인하여 경제활동이 크게 위축되면서 어려움을 당하는 사람들이 늘어나자, 정부에서는 국민의 생계 안정과 소비촉진을 목적으로 다섯 차례에 걸쳐서 긴급재난지원금을 지급하였다. 1차 긴급재난지원금은 2020년 5월에 전 국민에게 지급되었으며, 2차(위기가구생계지원금, 소상공인 새희망자금)와 3차(소상공인 버팀목자금)를 거쳐 4차(소상공인 버팀목자금 플러스)까지 이어진 긴급재난지원금은 경제적 타격이 큰 업종과 가구를 대상으로 하여 제각기 2020년 9월과 2021년 1월 및 4월부터 지급되기 시작하였다. 많은 논란이 있기는 했지만, 2021년 9월 이후로는 5차 지원금(코로나 상생 국민지원금, 소상공인 희망회복자금)이 소득 하위 88%의 가구에 1인당 25만원이 일괄 지급되었다. 특히 5차 지원금의 경우에는, 경기도를 비롯한 일부 지자체가 국민지원금 기준에서 제외된 주민들에게 재난기본소득을 지급하는 사례가 언론에 보도되기도 했다.

이처럼 긴급재난지원금이 다섯 차례에 걸쳐서 다양한 방식으로 지급되는 상황을 계기로 하여, 사회 일각에서는 정부와 지자체가 국민 전체에게 일정 금액을 상시적으로 지급해야 한다는 이른바 “기본소득제” 입법화 주장이 제기되고 있기도 하다.¹²⁾ 그러나 코로나19가 가져다준 경제활동 위축과 사회적 약자 계층의 생존 위협은 단순히 정부가 나서는 것으로 쉽게 끝날 문제가 아니다. 더욱이 비대면 온라인 예배가 장기간 지속되면서 경제적으로 심각한 타격을 받은 미자립교회와 목회자들의 수가 적지 않다는 사실은, 코로나19로 인한 경제적인 고통의 심화가 한국교회의 구성원 모두가 같이 고민해야 하는 큰 숙제임을 분명하게 보여 준다.

이처럼 어려운 상황 속에서 지금의 한국교회는 성서가 가르치는 하나님 나라 공동체의 핵심, 곧 가난한 자와 부자 사이의 간격을 어떻게 줄이고, 가난한 자들로 하여금 어떻게 인간다운 삶을 살게 하며, 어떻게 하면 사회의 모든 구성원들이 더불어 살 수 있는 나눔과 섬김의 공동체를 이룰 것이냐의 문제에 깊은 관심을 기울

12) 기본소득에 관해서는 다음의 책들을 참조: 최광은, 『모두에게 기본소득을』(서울: 박종철 출판사, 2010); Philippe van Parijs 엮음, 『기본소득과 좌파: 유럽에서 벌어진 논쟁』, 안효상 옮김(서울: 박종철 출판사, 2020); Malcolm Torry, 『왜 우리에게 기본소득이 필요한가』, 이영래 옮김(서울: 생각이음, 2020). 참고로 2013년에 결성된 한국 기본소득 네트워크는 기본소득 논의를 주도하는 기관이다. 가장 최근인 지난 10월 15일에 필자도 참여했던 “기본소득 국제학술회의나”(연세대학교) 역시 이러한 시대적 추세를 잘 반영하고 있다.

이지 않을 수가 없다. 달리 말해서 개개인의 품성이나 예측할 수 없는 삶의 다양한 조건들에 의해 생겨나는 가난을 어떻게 극복할 것이며, 공동체 안에서 가진 자와 가지지 못한 자 사이의 경제적인 불평등 문제를 사회 정의의 차원¹³⁾에서 어떻게 해결할 것인가의 문제야말로 한국교회가 힘써야 할 바람직한 마을목회의 요체요 공공선 실천의 핵심인 것이다.

이를 위해 한국교회는 첫째로, 지상에 존재하는 모든 재물의 진정한 소유주는 하나님이고, 자신에게 있는 것이나 남에게 있는 모든 것은 궁극적으로 하나님께서 주신 선물이라는 점을 분명하게 인식하지 않으면 안 된다. 이처럼 하나님의 소유권 개념에 투철한 자는 당연히 자신의 것을 청지기의 심정으로 잘 관리할 것이며,¹⁴⁾ 남에게 있는 것을 자신의 것처럼 소중히 여기는 태도를 가질 것이다. 특히 가난한 이웃의 것을 탐내고 그들의 것을 무리하게 빼앗는 일은 절대적으로 삼갈 것이다. 이것은 하나님께서 주신 선물이 그것을 가진 자들에게 책임감을 요구하며 공공선 실천의 분명한 과제를 부여한다는 것을 의미한다.

둘째로, 한국교회는 구약성서가 가난과 청빈을 종교적인 이상으로 제시하기보다는 모든 인간이 보편적으로 가지고 있는 소유욕을 포기하고서 자신이 가진 것을 많이 가지지 못한 이웃들과 함께 나누는 섬김의 정신을 강조하고, 그럼으로써 서로 돕고 의지하는 사랑과 생명 나눔의 공동체를 이룰 것을 강조하고 있음을 잊어서는 안 된다.¹⁵⁾ 재물은 때때로 그것을 소유한 자에게 풍요의 종교를 추구하게 하며 우상 숭배에 버금가는 탐심의 죄를 범하게 하는 까닭에(참조. 엡 5:5; 골 3:5), 이기심과 탐심을 물리치고서 하나님의 경제에 참여한다는 것은 단순히 도덕과 윤리의 차원을 넘어서서 신앙적인 삶의 본질에 해당하는 것이다.¹⁶⁾ 이것은 한국교회가 하나님의 선교(missio dei)¹⁷⁾에 기초한 하나님 나라 공동체의 건설을 목표로 하

13) 여기서 말하는 사회 정의(social justice)는 당연히 구약성서에서 사회·경제적인 약자들, 곧 고아와 과부와 나그네 및 가난한 자들을 보살피고 돌보는 차원과 관련된다. 이에 대해서는 다음을 참조: Moshe Weinfeld, "Justice and Righteousness-The Expression and its Meaning," in H. G. Reventlow and Y. Hoffman (eds.), *Justice and Righteousness: Biblical Themes and their Influence* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 228-46

14) 강사문, "재산에 대한 성서적 이해," 『장신논단』 제9집(1993), 213-15.

15) 신약성서도 이 점을 강조하기는 마찬가지이다. 김득중, "신약성서의 경제 윤리," 한국신약학회 (편), 『신약성서의 경제 윤리』(서울: 한들, 1998), 11-26.

16) 이 주제에 대해서는 다음을 참조: Charles R. Strain (ed.), *Prophetic Visions and Economic Realities: Protestants, Jews & Catholics Confront the Bishops' Letter on the Economy* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989).

17) "하나님의 선교" 개념에 대한 더 자세한 설명은 다음의 자료들을 참조: G. F. Vicedom, 『하나

는 분명한 공공선 실천과 마을목회 지향성을 가지고 있어야 함을 뜻한다.

2. 고령화 시대의 노년층 배려

지금 한국사회가 맞고 있는 최대의 위기 중 하나는 가임여성 인구의 급감과 그로부터 생겨나는 출산율 급락,¹⁸⁾ 그리고 무엇보다도 장수 환경의 조성, 곧 영양 섭취의 놀라운 개선과 보건의료 기술의 발달로 인한 노령인구의 급격한 증가이다. 한국사회의 고령화 현상이 특히 심각성을 띠고 있는 것은 바로 고령화의 속도가 어느 선진국보다도 빠르다는 점이다. 노령인구 비율이 7퍼센트에서 20퍼센트로 증가하는 데 걸린 기간을 국가별로 비교해보면 그 점을 금방 알 수 있다. 프랑스가 156년, 영국이 92년, 미국 86년, 이탈리아와 독일이 각각 80년, 일본이 36년 소요된 반면, 한국은 26년에 지나지 않았던 것이다.¹⁹⁾

이렇듯이 노령인구가 늘어나게 되면, 필연적으로 노인의 생리적, 심리적, 사회적 고통이 증가하게 될 것이고, 노년 인구 부양으로 인한 조세 부담과 그로 인한 세대 간의 갈등이 더욱 증폭되어 사회 구조의 탄력성이 전반적으로 약화될 것이며, 생산성(productivity) 상실의 차원과 관련된 노년층 차별(ageism)의 문제가 때로는 사회 구조 전체를 위협할 정도의 심각한 사회 문제를 야기할 수도 있다. 이것은 노령인구의 증가 내지는 한국의 고령사회 진입이 한국사회의 키워드임을 분명하게 보여 주는 바, 이러한 현실 속에서 한국교회가 어떠한 가치관과 삶의 방식을 가르치고 강조해야 하는지를 살펴보는 일은 이제 피할 수 없는 일이 되고 말았다. 달리 말해서 한국교회는 지역 공동체의 노령인구 증가로 인하여 생겨나는 고령화 사회 구조를 안정적인 것으로 만들고, 세대 간의 갈등과 부조화의 문제를 원만하게 해결해야 하는 중대한 마을목회의 과제에 직면하고 있다는 얘기다.

이 문제와 관련하여 가장 먼저 생각할 것은, 사람을 신체적이고 정신적으로 허

님의 선교』, 박근원 역 (서울: 대한기독교출판사, 1980); 김은수, “Missio Dei의 기원과 이해에 대한 비판적 고찰,” 『신학사상』 94 (1996), 142-164.

18) “보건복지부에 따르면 지난해 우리나라의 출산율은 가임기 여성 1인당 0.837명 수준이다. 경제협력개발기구(OECD) 평균 합계 출산율 1.61명과 비교해도 절반 수준에 그친다. 출산율이 가장 높은 이스라엘(3.01명)과는 3배 넘게 차이 난다. 이에 따라 인구 자연감소도 22개월째 이어지고 있다. 8월 출생아 수가 또 역대 최저치를 갈아치웠다. 인구절벽이 갈수록 심해지고 있다”: 2021년 10월 29일자 데일리굿뉴스 (2021년 10월 29일 검색): http://goodnews1.com/news/news_view.asp?seq=120345 (“출산율 최저...뚝 끊긴 아기 울음소리”).

19) Frank Schirrmacher, 『고령사회 2018: 다가올 미래에 대비하라』, 장혜경 역 (서울: 나무생각, 2005), 63-64.

약하게 만드는 노화 현상이라는 것이 어느 누구에게도 예외 없이 찾아오는 불가피한 것이라는 사실이다. 아브라함을 비롯한 창세기의 여러 족장들이나 모세, 엘리, 여호수아, 갈렙, 사무엘, 다윗, 솔로몬 등 어느 누구도 노년기에 찾아오는 각종 질병과 육신의 허약함을 이겨내지 못했다. 그럼에도 불구하고 우리는 노년기에 도달한 많은 신앙 위인들이 신앙적으로나 정신적으로 대단히 뛰어난 능력을 보이고 있으며, 때로는 하나님의 기적적인 도우심에 힘입어 자녀 출산을 비롯한 많은 일을 할 수 있었다는 사실을 기억하지 않으면 안 된다.

이에 더하여 노년기에 도달한 자에게는 젊은이들에게서는 찾아볼 수 없는 풍부한 경험과 그로부터 비롯된 창의적인 삶의 지혜가 있다는 사실(욥 12:12; 32:7; 잠 16:31; 20:29)도 이미 고령화 시대에 접어들기 시작한 한국교회에게는 중요한 의미를 갖는다.²⁰⁾ 사실, 신약 시대에 이르기까지의 이스라엘 역사를 살펴보면, 노년기에 도달한 자들의 일부가 국가와 민족의 지도자로서 나라를 안정되게 이끌고, 지혜 교사로서 젊은 세대들에게 삶의 지혜를 가르치는 역할을 충실히 수행해 왔음을 알 수 있다(잠 1:8; 2:1; 3:1 등). 노년층 공경이 세대 간의 갈등을 봉합하고 균열된 사회 조직을 통합할 수 있는 윤활유 역할을 수행하는 것이었음은 물론이다(참조. 신 2:18-21).²¹⁾ 따라서 오늘의 한국교회는 사회 통합의 차원에서라도, 젊은이들의 개척 정신과 모험 정신을 우선시하고 그것을 이상적인 모델로 여기는 사회 풍토 속에서, 지역 공동체에 속한 노년층의 풍부한 경험과 지혜를 높이 평가하고 필요한 경우에는 그것들을 적극 활용함으로써, 그들로 하여금 편안한 마음으로 노년을 맞게 함과 동시에, 용기와 희망을 가지고서 노년기의 한계에 도전할 수 있게 하는 방법을 강구해야 할 것이다.

그리고 필요하다면 지역 공동체나 마을의 노년층으로 하여금 자기 삶의 의미를

20) 장수하는 삶, 곧 백발이나 센 머리가 의롭고 지혜로운 삶 또는 하나님을 경외하며 그의 계명에 순종하는 경건한 삶에 대한 보상으로 주어지는 영화로운 것임을 강조하는 본문들(잠 3:2, 16; 4:4, 10, 22-23; 9:10-11; 13:14; 14:27; 16:31; 22:4)도 같은 맥락에서 이해할 수 있을 것이다.

21) 계약법전(출 20:22-23:33)은 연로하여 힘이 없는 부모를 치거나 저주하는 자에게 사형이라는 중형을 선고한다(출 21:15, 17). 그리고 레위기의 성결 법전(레 17-26장) 역시 부모를 저주하는 자를 죽여야 한다고 규정하며(레 20:9), 신명기의 이른바 12계명(Dodecalog, 신 27:15-26)은 부모를 멸시하는 자에게 임할 저주(신 27:16)를 열두 가지 저주 규정들 중의 두 번째에 놓음으로써, 나이 든 부모를 제대로 모시지 않는 일이 얼마나 중대한 범죄 행위에 해당하는가를 강조하고 있다. 이러한 규정들은 세대 간의 갈등이나 그들 사이의 부자연스러운 관계가 노년층의 지도력에 위기를 가져다줌으로써 사회적인 혼란을 초래할 수 있는 위협스러운 것으로 여겨졌음을 전제하고 있다. J. Gordon Harris, *Biblical Perspectives on Aging: God and The Elderly* (Minneapolis: Fortress Press, 1987), 31-32.

발견할 수 있도록 노년층 재교육 프로그램을 개발함으로써, 노년 자원 재활용이라는 새로운 분야를 조심스럽게 개척해 가야 할 것이다. 이와 아울러 급속도로 약화되는 노년층의 건강-특히 의료 시설이 약한 농촌 지역의 노인들이나 도시 빈민 등을 보살피기 위한 전방위적인 노력 역시 필요할 것이다. 그리하여 궁극적으로는 자칫 소외당하기 쉬운 지역/마을 공동체의 많은 노약자들로 하여금 존경받는 아름다운 노년을 가꾸는 데 나름대로 최선을 다할 수 있게 해야 할 것이다. 이상의 것들을 염두에 두면서 마지막으로 우리가 기억할 것은, 설령 (젊은) 사람들이 노년층을 버린다 할지라도 모든 생명의 창조자요 주인이신 하나님은 결코 그들을 버리지 않으신다는 점이다(시 71:9, 18; 사 46:4).

3. 다문화 사회와 이주민 섬김

한국사회는 지금 세계화와 지구화의 거센 물결 앞에서 1990년대 이후 이른바 3D 업종에 취업한 외국인 노동자의 빠른 유입(이주 노동자)과 사회·경제적인 필요에 의한(국제결혼 이주여성) 또는 자손을 낳아 가문의 대를 잇거나 농촌 지역의 노동력을 확보해야 한다는 절박한 필요성에서 비롯된(한국의 미혼 고령 남성) 국제결혼의 증가로 인하여 인종적, 문화적 다양성이 증가함으로써 전통적인 단일민족 사회를 벗어나 급속도로 다인종·다문화 사회로 진입하고 있다.²²⁾ 그들이 이제 3백만을 향해 나아가고 있다는 사실이 그 점을 잘 보여 준다. 인구 통계학적인 시각에서 볼 때, 한국사회의 저출산·고령화 현상과 맞물린 이러한 추세가 앞으로 강화되었으면 강화되었지 결코 약화되지는 않을 것이다.

이처럼 중대한 문제를 앞에 둔 한국교회는 다문화 현실을 적극적으로 수용하는 공존·상생의 사회통합 문화를 일구어야 할 과제를 안고 있는 바, 이를 위해 가장 먼저 알아둘 필요가 있는 것은 구약성서가 이스라엘 안에서 법적이거나 사회적으로 보호를 받아야 하는 사회적인 약자 계층에 속한 이주민으로 ‘게르’(나그네/객/거류민 등으로 번역됨)를 자주 언급하고 있다는 점이다(레 23:22; 신 10:18; 14:29; 16:11, 14; 24:17, 19 등). 달리 말해서 게르는 고아나 과부 또는 가난한 자들과 마찬가지로 생계 수단이나 법적인 보호 수단을 충분히 갖지 못한 사회적인 약자로서, 이스라엘 백성이 특별한 관심을 기울이지 않으면 안 되는 자들이라는 얘기다(레

22) 어떤 점에서 보면 북한 이탈 주민(=새터민)도 국제적인 이주 현상의 한 측면에 해당한다고 볼 수 있다. 이에 대해서는 다음의 글과 각주의 다양한 참고문헌들을 참조: 황홍렬, 『한반도에서 평화선교의 길과 신학』(서울: 예영 B & P, 2008), 179-237.

19:9-10; 23:22; 25:5-6; 신 1:16; 14:21; 24:17-21; 27:19 등).²³⁾

그렇다면 이스라엘 백성이 자기들 중에 거하는 외국인 약자들을 보살피고 보호해 주어야 할 근거는 무엇인가? 그것은 한마디로 말해서 이스라엘 민족의 뿌리가 게르였고, 그들의 초기 역사 가운데 가장 중요한 부분-이름테면 족장 시대와 이집트 체류 기간-도 그들이 게르의 삶을 살고 있었을 때 이루어졌다는 데 있다.²⁴⁾ 실제로 이스라엘 민족의 조상인 아브라함은 메소포타미아 지역을 떠나 약속의 땅 가나안에서 체류했던 일종의 게르였으며, 한때 가나안 땅의 기근으로 인하여 이집트(창 12:10)와 그랄 지역(창 20:1)에 체류하기도 했던 외국인이었다. 그의 아들 이삭과 손자 야곱도 상황은 마찬가지였다. 그런가 하면 아브라함의 조카 롯의 가족은 소돔과 고모라 지역에 체류하던 게르나 다름이 없었다(창 19:9).

그리고 후에 야곱과 그의 일가족은 이집트의 고센 땅을 일종의 외국인 거주지로 분양받아(창 47:4-6), 게르의 신분으로 장기간 그곳에 거주하였다(신 23:7; 26:5; 대상 16:19-20; 시 105:23; 사 52:4; 행 13:17). 이 때문에 야웨께서는 이스라엘 백성이 출애굽 해방의 큰 은총을 입기 전에 오랫동안 게르의 신분으로 이집트에 체류하고 있었다는 역사적인 사실을 상기시키면서, 이에 기초하여 그들 중에 거주하는 외국인들을 압제하지 말고 도리어 동족이나 가족처럼, 즉 공동체의 진정한 구성원으로 사랑하고 보살피줄 것을 다양한 법 규정들(출 22:21 [H 22:20]; 23:9; 레 19:33-34; 신 10:19)을 통하여 강조하신 바가 있다.

게르의 역사²⁵⁾를 가지고 있는 이스라엘 백성이 자기들 중에 거주하는 외국인

23) 참조: John R. Spencer, "Sojourner," *ABD* 6 (New York: Doubleday, 2002), 103; 왕대일, "나그네: 구약신학적 이해," 『신학사상』 113 (2001), 104-105; 정중호, "고대 이스라엘 사회의 게르에 관한 연구," 『사회과학논총』 23 (계명대, 2004), 515-519. 그런데 흥미롭게도 게르에 대한 이러한 특별한 관심은 고대 근동의 다른 문헌들에서 찾아보기 어려운 이스라엘만의 독특한 제도로 알려져 있다: Christiana van Houten, 『너희도 이방인이었으니: 구약법에 나타난 이방인』, 이영미 옮김 (오산: 한신대학교출판부, 2008), 38-40; 이태훈, "구약의 외국인 복지," 『구약논단』 27 (2008), 82.

24) 이종록, "너희도 전에는 게르였다 - 외국인 노동자 선교를 위한 구약성서적 이해", 대한예수교장로회 총회 전도부 외국인근로자선교회후원회 엮음, 『외국인 노동자 선교와 신학』(서울: 한들출판사, 2000), 133-135; 한동구, "족장들의 생활 양식 (II): 나그네에 대한 (구약) 성경적 연구," 『창세기 해석』(서울: 이마고데이, 2003), 231-233; 정중호, "고대 이스라엘 사회의 게르에 관한 연구," 522.

25) 엄밀하게 말해서 게르의 역사는 어디까지나 가나안 정착 이전 시기에 한정된다. 이스라엘 백성이 게르로 간주되는 것은 그들이 가나안 땅에 들어가기 전의 시기에 국한된다는 얘기다. 그들은 가나안에 정착하여 그 땅을 소유한 이후로 더 이상 게르로 불리지 않는다: F. A. Spina, "Israelites as gērīm, 'Sojourners,' in Social and Historical Context," C. L. Meyers and M. O'Connor (eds.), *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in*

약자들을 동족으로 간주하고서 사랑을 베풀어야 한다는 이상의 본문들에 비추어 볼 때, 한국사회의 이주 노동자들과 국제결혼 이주여성들이야말로 구약 본문이 계속해서 강조하는 외국인 약자들임이 분명해진다. 또한 그들은 일제의 압박으로 인하여 만주나 러시아 또는 일본, 미국 등지로 이주하여 이스라엘과 비슷하게 게르의 삶을 산 적이 있던²⁶⁾ 한국의 기독교인들이 하나님의 사랑으로 보살피고 섬겨야 할 사람들임이 분명하게 드러난다. 이 점에서 본다면, 한국교회는 게르를 “너희 중에서 낳은 자”와 같이 여기고 그들을 “자기 자신” 같이 사랑하라고 명한 레위기 19:34 말씀을 실천함에 있어서 조금도 소홀함이나 망설임이 없어야 한다. 주변의 지역 공동체나 마을에서 우리와 함께 살아가는 그들을 한국 사람인 자신의 가족과 똑같은 자들로 간주해야 한다는 얘기다. 그렇게 할 때 비로소 마을목회의 부족한 부분이 채워질 것이며, 한국교회의 공공선 실천도 빛을 발하게 될 것이다.

4. 기후 위기 시대의 생태계 회복

산업혁명 이후 인간의 환경 파괴에 시달려온 자연 생태계가 코로나19로 인하여 마치 안식년을 맞이하고 있는 것과도 같은 긍정적인 변화가 초래되었다고들 한다. 재택근무와 원격업무가 증가하고 이동 제한과 여행 금지 등으로 인간의 발길이 닿는 모든 자연 생태계가 쉼의 시간을 누리고 있으며, 교통수단의 사용이 줄어들면서 원유 수요가 감소하고, 냉난방기를 돌려야 하는 사무실 공간이 줄어들으로써 에너지 절약의 효과가 이루어지고 있기 때문이다.²⁷⁾ 그러나 그것이 전부인 것은 아니다. 이동 제한으로 인한 온라인 쇼핑이 변화된 일상으로 굳어지면서, 플라스틱이나 비닐 등의 1회용품 사용이 늘어난 결과, 다른 한편으로는 환경 파괴의 속도가 더 빨라지고 있는 게 아니냐는 우려가 적지 않기 때문이다.

여기서 우리는 근원적인 질문을 던지지 않을 수 없다. 코로나19가 지구촌 공동체에 심대한 타격을 입히면서 새로운 일상을 초래하게 된 원인이 어디에 있는가 하는 질문이 그렇다. 다수의 전문가들은 그 원인이 인간의 무분별한 생태계 파괴에 있다고 본다. 갈수록 불어나는 세계 인구의 식량 수요를 채우기 위한 과도한 자연 파괴가 기후 변화와 삼림파괴를 초래하여 야생 동물들의 주거 공간을 축소시킴으로써 인간과 야생 동물의 접촉을 불가피하게 만들었고, 그러한 접촉이 야생

Celebration of His Sixtieth Birthday (Winona Lake: Eisenbrauns, 1983), 321-322.

26) 이태주, “국경을 넘어 세계로 나간 한국인들의 다문화 경험,” 유네스코 아시아·태평양 국제이해교육원 엮음, 『다문화 사회의 이해』(서울: 동녘, 2008), 166-192.

27) Jason Schenker, 『코로나 이후의 세계』, 박성현 옮김 (고양: 미디어숲, 2020), 52-55.

동물의 바이러스를 인간의 몸에 전염시키는 파괴적인 결과를 가져왔다는 지적이 그렇다. 가축에 대한 광범위한 항생제 사용에 따른 바이러스의 저항성 증가와 지구적인 기후 변화로 인한 바이러스 전파 확대도 무시할 수 없는 코로나19 확산의 원인이 아닐 수 없다.²⁸⁾

바로 이 대목에서 우리는 인간과 동물을 포함하는 하나님의 창조세계가 결코 서로 분리되어 있지 않고 긴밀하게 연결되어 있다는 사실을 새삼스럽게 느끼게 된다. 그 까닭에 우리는 코로나19에 의해 새롭게 드러난 창조세계의 상호 침투성과 관련하여, 지구 생태계 회복에 관한 교회의 공적 책임을 확인하고 실천해야 할 중요한 과제를 안고 있다고 볼 수 있다. 인간과 자연이 한 개의 생명 망(life network)으로 연결되어 있다는 가르침에 조금 더 많은 관심을 기울이지 않으면 안 된다는 얘기다. 더 나아가서 코로나19로 인한 전 세계적인 재앙이 궁극적으로는 21세기 인류가 직면하고 있는 기후 변화와 기후 재앙의 위기²⁹⁾와 결코 무관하지 않다는 사실도 주목할 필요가 있을 것이다.

실제로 구약성서는 하나님의 창조세계인 자연과 인간이 서로에게 의존하는 생명 공동체임을 여러 군데에서 보여 준다. 그것은 인간의 행동이 자연계에 상당한 영향을 미친다는 사실을 통해서 구체적으로 드러난다. 예로써 창세기의 창조 기사를 보면, 에덴동산에서 선악과를 따먹음으로써 하나님의 명령을 위반한 최초의 인류는 땅과 더불어 하나님께로부터 저주를 받는데, 이 저주의 내용은 인간의 운명이 자연에 깊은 영향을 주고 있음을 잘 보여 준다(창 3:17-18). 하나님이 가인에게 주시는 형벌(창 4:12)도 이와 유사한 내용을 담고 있다.³⁰⁾ 노아 시대 사람들의 범죄 행태와 홍수 심판의 이유 역시 인간과 자연의 공동 운명을 강조한다. 인간의 범죄

28) 이진형, “코로나19 팬데믹 시기 한국교회의 환경교육,” 강성열 외, 『코로나19와 한국교회의 회심』 (서울: 동연, 2020), 245; 이종훈, “의학적 관점에서 본 전염병,” 안명준 외, 『전염병과 마주한 기독교』 (서울: 도서출판 다함, 2020), 56-58.

29) 이와 관련하여 문재인 대통령은 작년 12월 10일에 “2050 대한민국 탄소중립 비전”을 선포한 바가 있다. 참조: S. McFague, 『기후 변화와 신학의 재구성』, 김준우 옮김 (고양: 한국기독교연구원, 2008); 조명래·이정배, 『기후 붕괴 시대, 아주 불편한 진실 조금 불편한 삶』 (서울: 동연, 2010); 김준우, 『기후붕괴의 현실과 전망, 그리고 대책』 (고양: 한국기독교연구원, 2012); 반기성, 『인간이 만든 재앙, 기후변화와 환경의 역습』 (서울: 프리스마, 2018); 조효제, 『탄소 사회의 종말: 인간의 눈으로 기후위기와 팬데믹을 읽다』 (서울: 21세기북스, 2020); 남성현, 『위기의 지구, 물러설 곳 없는 인간』 (서울: 21세기북스, 2020); Bill Gates, 『기후재앙을 피하는 법: 우리가 가진 솔루션과 우리에게 필요한 돌파구』, 김민주·이엽 역 (서울: 김영사, 2021).

30) 이스라엘 백성이나 이방 민족들의 범죄가 하나님께서 그들에게 선물로 주신 땅을 더럽힌다는 가 그 땅이 그들을 토하여 내리라는 생각도 같은 맥락에 속한다(레 18:24-28; 20:22; 민 35:33-34; 신 21:23; 렘 2:7; 16:18; 겔 36:16-20 등).

는 자연에까지 그 영향을 미치며, 이에 상응하는 하나님의 심판도 범죄한 인간에게만 주어지는 것이 아니라, 인간과 공존 관계에 있는 자연에까지 미치는 것이다(창 6:7, 11-12). 특히 창세기 6:11-12은 인간의 “포악함”(violence, ‘하마스’)이 땅을 오염시키고 부패케 하는 주범으로 작용함으로써, 인간의 비뚤어진 행동이 자연 생태계까지도 부패하게 만들었음을 강조한다.³¹⁾

자연과 인간 사이의 상호 의존 관계는 출애굽 사건에 있어서도 예외가 아니다. 이집트의 파라오가 출애굽이 이루어지기 전에 이스라엘에게 대하여 행한 억압적이고 반생명적인 조치들은 하나님의 창조 질서를 거역한 것으로서, 하나님이 창조의 때에 주신 생육과 번성함의 약속을 이루시기 시작하는 그 순간(창 1:28; 출 1:7)을 겨냥하고 있다. 그 까닭에 하나님이 내리신 재앙들은 파라오의 반창조적인 죄악이 우주의 질서에 영향을 미친 결과로서 생겨난 생태학적인 재앙들이라 할 수 있다. 자연계의 질서는 한결같이 자신의 정상적인 궤도로부터 이탈한다. 물은 더 이상 물이 아니며, 빛과 어두움은 더 이상 분리되지 않는다. 무서운 질병들이 사람과 짐승 모두에게 밀어닥치며, 곤충들과 양서류들이 통제 불능의 상태에 빠진다.³²⁾

법적이고 제도적인 측면에서 볼 때도 마찬가지이다. 인간의 행동과 자연계 사이의 상호 공존·공생 관계는 땅의 휴식에 관해 규정하면서 인간의 무절제한 욕망을 억제하는 한편으로, 땅의 생산력을 회복시킴으로써 인간의 보다 나은 생존을 보장하려는 의도를 가지고 있는 안식년이나 희년 제도(출 23:10-11; 레 25:11-12, 18-22)에서 발견된다. 1주일 간격으로 인간의 노동을 중단시킴과 아울러 자연의 일부인 짐승을 휴식하게 하는 안식일 계명(출 20:8-11; 23:12; 신 5:14)도 같은 맥락에 속한 것이다. 그런가 하면 인간과 자연이 공동 운명에 속해 있다는 생각을 담고 있는 문서 예언자들의 메시지에서도 그러한 개념이 자주 발견된다(호 4:3; 암 5:8-9; 8:8-10; 9:5-6; 렘 4:23-26; 9:10-16; 사 2:12-17; 24:1-7, 17-23; 32:9-14; 겔 38:19-23).

인간의 죄악에 대한 하나님의 심판과 파멸 이후의 새로운 창조세계에 대해서 말하는 예언자들의 종말론적인 메시지도 예외가 아니다. 특히 종말에 있을 하나님의 나라를 인간과 자연이 한 몸을 이룬 가운데서 모든 기쁨과 즐거움을 함께 나누는 세계로 묘사하는 이사야의 예언 선포(사 11:6-9; 65:17, 25)가 그러한 바, 인간과 자연이 하나님의 창조 질서 안에서 생명 공동체요 운명 공동체라는 이상의 가르침

31) T. Frymer-Kensky, “Pollution, Purification, and Purgation in Biblical Israel,” in C. L. Meyers and M. O'Connor (eds.), *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1983), 409.

32) T. E. Fretheim, 『출애굽기』, 강성열 옮김 (서울: 한국장로교출판사, 2001), 177-187.

은 오늘의 한국교회가 지향해야 할 공공선의 실천이 일상생활 속에서 자연 파수꾼으로서의 역할을 충실하게 감당함으로써 지역 공동체-궁극적으로는 대한민국과 세계를 포괄하는 의 자연 생태계를 건강하게 지키는 마을목회의 사명 수행에도 있음을 분명하게 보여 준다.

IV. 맺음말

한국교회는 지금 코로나 팬데믹 상황 속에서 하나님의 교회가 거룩한 백성이 되기에 힘쓰면서 복음 전도와 교회 성장의 패러다임을 향해서 나아가던 기존의 사역 방향에서, 이제는 복음 정신의 사회적 실천을 통한 공공성의 회복을 향해 새롭게 나아가야 할 시대적 소명을 추가해야 하는 중요한 전환점을 맞이하고 있다. 이미 오래 전부터 많은 사람들이 그 점을 인식하고서 공적인 복음과 공공신학의 확립을 산발적으로 주장해 왔지만, 그것이 지금에 와서는 2년여에 걸친 코로나 팬데믹을 겪으면서 하나의 거대한 물줄기처럼 한국교회와 목회자들 및 성도들을 압박하고 있다.

필자가 속한 교단(예장 통합)이 제106회기(2022년) 총회 주제를 “복음으로, 교회를 새롭게 세상을 이롭게”라고 정한 것도 사실은 그러한 거룩한 압박에 대한 응답에서 비롯된 것이다. 그러나 필자가 보기에 이러한 패러다임 전환은 이미 몇 년 전부터 마을목회의 중요성을 통찰하고서 교회가 지역사회를 향해 사랑과 섬김의 손을 뻗어 공공선을 실천함으로써 하나님 나라의 공공성 가치를 회복하고자 한 것에서 충분히 확인할 수 있을 것이다. 앞에서 살펴본 것처럼, 그 구체적인 실천 과제에는 크게 네 가지 정도가 있는 것으로 보인다.

첫째로, 코로나 위기 상황에서 한국교회는 신자유주의 경제 체제의 부작용과 역기능으로 인하여 부의 편중과 사회 계층의 양분화라는 왜곡된 경제 구조가 생겨났음을 올바르게 통찰하고서, 그 후유증이라 할 사회적 약자들의 신음 소리를 들을 수 있어야 하며, 무엇보다도 재물에 대한 탐심을 버리고서 코로나 팬데믹의 직접적인 피해를 겪은 지역사회의 약한 자들을 섬길 수 있는 공공선 실천의 길을 찾아 나서야 한다. 그리하여 교회가 자리하고 있는 지역 공동체가 사랑과 나눔과 섬김을 기본으로 하는 건강한 마을 공동체로 자라도록 하는 데 힘을 쏟아야 한다. 교회가 지역사회와 지역민들을 섬기는 외적인 활동에만 몰두함으로써 교회 자체의 내적인 본질을 소홀히 여겨서는 안 되겠지만, 역으로 지나치게 내적인 본질과 사적

인 신앙 양육에만 매달리다가 마을목회라는 중요한 사회적 책무를 소홀히 여김으로써 세상으로부터 소외당하는 우를 범해서는 안 될 것이다.

둘째로, 한국교회는 출산 인구의 감소와 맞물려 나타나고 있는 한국사회의 급격한 고령화 현상을 강 건너 불 보듯이 방관할 수만은 없는 위기에 직면하고 있다. 그 까닭은 인구 감소와 고령화 현상이 곧바로 기독교 인구의 감소로 연결되기 때문이요, 당장에 교회학교의 감소나 소멸로 직결되기 때문이다. 그런 점에서 한국교회는 출산율을 높이는 국가적인 과제에도 깊은 관심을 가져야 하겠지만, 지역 공동체의 노약자들을 사랑으로 섬기고 보살피는 공적인 책무의 이행에도 소홀함이 없어야 한다. 지역의 노년층을 섬기는 일은 사회 통합의 측면에서 지역 공동체의 균형 있는 발전을 가능하게 할 것이요, 궁극적으로는 교회의 사회적 신뢰성을 높여줌으로써 교회가 안정된 모습으로 지역사회에 자리할 수 있도록 도와줄 것이다.

셋째로, 지역사회의 어두운 곳에서 상처 입고 고통당하는 이주민들을 하나님의 긍휼하심에 기초하여 치유하고 보살피는 일 역시 공공성 회복과 마을목회의 중요한 과제에 해당한다. 물론 한국사회와 지역 공동체에 적응하려는 이주민들 자신의 주체적인 노력도 필요하고 중요하다. 그것이 그들에게는 대단히 힘들고 어려운 일 이겠지만 말이다. 그러나 그들이 대체적으로 한국사회의 약자들이라는 점을 생각한다면, 기층 세력이요 우리 사회의 강자인 한국교회가 지역 공동체에 거주하고 있는 이주민들을 보다 적극적으로 보살피고 배려하는 것이 옳다고 보아야 한다. 그렇게 할 때 비로소 교회는 지역 공동체의 내부 결속과 일체감 형성을 가능케 할 것이요, 이주민들과 상생 협력하는 사회 분위기 속에서 교회의 공적인 책무를 성실하게 이행함으로써 마을목회의 소중한 사명을 성취할 수 있을 것이다.

넷째로, 코로나 팬데믹 상황에 직면하여 환경 파괴로 인한 생태계 위기와 그것이 가져다줄 기후 변화 내지는 기후 재앙의 위협이 지구 공동체를 대파멸에 빠뜨릴 수도 있다는 인식이 갈수록 확산하고 있는 바, 하나님의 창조 세계를 지키고 보전해야 할 과제를 안고 있는 교회에게는 그것이 매우 심각한 도전으로 받아들여지고 있다. 이제껏 교회가 생태계 문제를 피부에 닿을 정도로 가깝게 느끼지 못해왔기에 더욱 그렇다. 그러나 이제는 근본적으로 한국교회의 생각이 바뀌어야 한다. 기후 변화와 기후 위기(재앙)로 인하여 농산물 생산이 크게 타격을 받음으로써 식량 위기가 초래되어 인류의 생존 자체가 힘들어질 수도 있는 불안한 현실이 목전에 다가와 있기 때문이다.³³⁾ 무엇보다도 생태학적인 재앙의 성격을 갖는 코로나19

33) 그래서인지 사회 일각에서는 농업의 공익가치를 증진시킴과 아울러 소멸 위기에 놓인 농촌과 농업을 보호하고 육성하기 위해, 농촌 거주민들 모두에게 농민기본소득 또는 농민수당을 우

가 인간과 자연 생태계의 상호 공존·상생을 일깨웠다는 점에서, 한국교회는 기후 변화 내지는 기후 재앙을 포함하는 생태계 신학을 재정립함과 아울러, 좁게는 지역 공동체의 자연 생태계를 지키려는 마을목회의 공적인 책무에 최선을 다하는 한편으로, 넓게는 대한민국과 지구 공동체 전체의 건강한 자연 생태계를 후손들에게 물려주려는 노력에도 소홀함이 없어야 할 것이다.

참고문헌

- 강사문. “재산에 대한 성서적 이해,” 『장신논단』 제9집(1993), 211-246.
- 강성열. 『오늘의 눈으로 읽는 구약성서』. 서울: 쿰란출판사, 2003.
- 강성열 엮음. 『농어촌 선교현장과 생명목회』. 서울: 한들출판사, 2008.
- 강성열 엮음. 『농촌 살리기와 생명선교』. 서울: 한들출판사, 2011.
- 강성열 엮음. 『마을 만들기와 생명선교』. 서울: 한들출판사, 2013.
- 강성열 엮음. 『협동조합과 지역 공동체 운동』. 서울: 한들출판사, 2014.
- 강성열·백명기 엮음. 『한국교회의 미래와 마을목회』. 서울: 한들출판사, 2016.
- 강성열·백명기 엮음. 『마을목회, 세상 속으로』. 서울: 한들출판사, 2017.
- 강성열·백명기 엮음. 『아웃리치를 통한 도농교회 협력과 상생』. 서울: 한들출판사, 2018.
- 강성열. “고대 이스라엘의 신정 공동체와 마을목회,” 『선교와 신학』 44집 (서울: 장로회신학대학교출판부, 2018), 13-41.
- 강성열·백명기 엮음, 『농업의 공익가치 증진과 농촌기본소득』(서울: 한들출판사, 2019).
- 강성열 외. 『코로나19와 한국교회의 회심』. 서울: 동연, 2020.
- 공적신학과교회연구소 편. 『하나님 나라의 정치와 문화』. 서울: 북코리아, 2021.
- 김득중. “신약성서의 경계 윤리,” 한국신약학회 (편), 『신약성서의 경계 윤리』(서울: 한들, 1998), 11-26.
- 김은수. “Missio Dei의 기원과 이해에 대한 비판적 고찰,” 『신학사상』 94 (1996),

선적으로 지급해야 한다는 주장이 강하게 일고 있기까지 하다. 이에 대해서는 다음을 참조: 강성열·백명기 엮음, 『농업의 공익가치 증진과 농촌기본소득』(서울: 한들출판사, 2019).

142-164.

김준우. 『기후붕괴의 현실과 전망, 그리고 대책』. 고양: 한국기독교연구소, 2012.

남성현. 『위기의 지구, 물러설 곳 없는 인간』. 서울: 21세기북스, 2020.

대한예수교장로회 총회 전도부 외국인근로자선교회후원회 엮음. 『외국인 노동자 선교와 신학』. 서울: 한들출판사, 2000.

류영모 외. 『공적 복음과 공공신학』. 서울: 킹덤북스, 2021.

류호성, “신약에 나타난 ‘마을목회’란 무엇을 말하는가?-복음서 기자들의 마을목회,” 『거룩한 교회, 다시 세상 속으로』(서울: 한국장로교출판사, 2017), 53-65.

마을목회(치유와화해의생명공동체운동10년)위원회 편. 『마을을 품고 세상을 살리는 교회』. 서울: 한국장로교출판사, 2021.

박준서. “하나님의 형상에 관한 성서적 이해,” 『기독교사상』 369 (1989년 9월), 104-120.

반기성. 『인간이 만든 재앙, 기후변화와 환경의 역습』. 서울: 프리스마, 2018.

안명준 외. 『전염병과 마주한 기독교』. 서울: 도서출판 다함, 2020.

왕대일. “나그네: 구약신학적 이해,” 『신학사상』 113 (2001), 101-121.

유네스코 아시아·태평양 국제이해교육원 엮음. 『다문화 사회의 이해』. 서울: 동녘, 2008.

이태훈. “구약의 외국인 복지,” 『구약논단』 27 (2008), 70-88.

정중호. “고대 이스라엘 사회의 게르에 관한 연구,” 『사회과학논총』 23 (계명대, 2004), 511-525.

조광호. “사도행전에 나타난 마을목회,” 『거룩한 교회, 다시 세상 속으로』, 66-80.

조명래·이정배. 『기후 붕괴 시대, 아주 불편한 진실 조금 불편한 삶』. 서울: 동연, 2010.

조효제. 『탄소 사회의 종말: 인권의 눈으로 기후위기와 팬데믹을 읽다』. 서울: 21세기북스, 2020.

최광은. 『모두에게 기본소득을』. 서울: 박종철 출판사, 2010.

한동구. 『창세기 해석』. 서울: 이마고데이, 2003.

황흥렬. 『한반도에서 평화선교의 길과 신학』. 서울: 예영 B & P, 2008.1

- Fretheim, T. E. 『출애굽기』, 강성열 옮김. 서울: 한국장로교출판사, 2001.
- Philippe van Parijs 엮음. 『기본소득과 좌파: 유럽에서 벌어진 논쟁』, 안효상 옮김. 서울: 박종철 출판사, 2020.
- Torry, Malcolm. 『왜 우리에게 기본소득이 필요한가』, 이영래 옮김. 서울: 생각이음, 2020.
- Gates, Bill. 『기후재앙을 피하는 법: 우리가 가진 솔루션과 우리에게 필요한 돌파구』, 김민주·이엽 역. 서울: 김영사, 2021.
- Harris, J. Gordon. *Biblical Perspectives on Aging: God and The Elderly*. Minneapolis: Fortress Press, 1987.
- Hoppe, Leslie J. 『성서에 나타난 가난』, 나요섭 옮김. 서울: 나눔사, 1992.
- Jacob, E. *Theology of the Old Testament*, tr. Arthur W. Heathcote and Philip J. Allcock. New York: Harper & Row Publishers, 1958.
- Malchow, Bruce V. *Social Justice in the Hebrew Bible*. Collegeville: The Liturgical Press, 1996.
- McFague, S. 『기후 변화와 신학의 재구성』, 김준우 옮김. 고양: 한국기독교연구소, 2008.
- Meyers C. L. and M. O'Connor (eds.). *The Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday*. Winona Lake: Eisenbrauns, 1983.
- Reventlow, H. G. and Y. Hoffman (eds.). *Justice and Righteousness: Biblical Themes and their Influence*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- Schenker, Jason. 『코로나 이후의 세계』, 박성현 옮김. 고양: 미디어숲, 2020.
- Schirmacher, Frank. 『고령사회 2018: 다가올 미래에 대비하라』, 장혜경 역. 서울: 나무생각, 2005.
- Spencer, John R. "Sojourner," *ABD* 6 (New York: Doubleday, 2002), 103.
- Strain, Charles R. (ed.). *Prophetic Visions and Economic Realities: Protestants, Jews & Catholics Confront the Bishops' Letter on the Economy*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- van Houten, Christiana. 『너희도 이방인이었으니: 구약법에 나타난 이방인』, 이영미 옮김. 오산: 한신대학교출판부, 2008.

Vicedom, G. F. 『하나님의 선교』, 박근원 역. 서울: 대한기독교출판사, 1980.

Westermann, C. *Genesis 1-11*, tr. J. J. Scullion. Minneapolis: Augsburg Publishing House, 1984.

데일리굿뉴스. http://goodnews1.com/news/news_view.asp?seq=120345 (2021년 10월 29일, “출산을 최저...뚝 끊긴 아기 울음소리”).

한겨레신문. <https://www.hani.co.kr/arti/society/religious/981079.html> (2021년 1월 30일, “코로나 1년’ 한국교회 신뢰도 급락”).

한국갤럽조사연구소. <https://www.gallup.co.kr/gallupdb/reportContent.asp?seqNo=1208> (2021년 5월 18일, “한국인의 종교 1984-2021 (1) 종교 현황”).

Abstract

Restoration of the Publicity in Korean Churches and Village Ministry

Kang, Sung-Yul (Th. D.)

(Professor, Old Testament Studies

Honam Theological Univ. & Seminary South Korea)

This study aims to reveal an important point that the hope of endangered Korean churches is in the restoration of the publicity in Korean churches and the village ministry, and to illuminate their practical task in the light of the various teachings of the Bible. The crisis confronting Korean churches has its root in the loss of their societal credibility, and is interlocked with the collapse of ethics and morality, the low birthrate, and a decrease in Christian youth population. In view of the sad reality of community breakdown in Korean society, the crisis of Korean churches could be overcome by village ministry aiming at community restoration and the practice of the common good. The Bible emphasizes the theocratic community of the ancient Israel as the model of the desirable local community, which Korean churches must recover. In the Old Testament, ancient Israel's theocratic community refers to the faith community based on the exodus liberation and Sinaitic covenant tradition. And the faith community as the kingdom of God in the Bible has the protection of the weak as its important characteristic. Therefore, the task of village ministry which Korean churches aims at is to build a community of love and service living with the neighboring weak people in the dimension of social justice. In light of this, it comes out clearly that the important practical task of village ministry is for the local churches to serve their town people with lovingkindness, especially the neighboring weak people, the elderly people of the aging society, and the immigrants within the context of multicultural society. and finally the preservation of the natural ecosystem.

Key words : Korean Churches, Village Ministry, Local Community, Weak People, Elderly People, Aging Society, Multicultural Society, Natural Ecosystem

토론문

농촌마을목회*

- 복내산촌생태마을 사례중심으로 -

이 박 행

복내마을영농조합법인 대표

1. 소멸되는 농촌사회

내가 살고 있는 보성 복내면 일봉리는 전형적인 농산촌마을이다. 25가구 정도로 구성되어 있고 거주하는 주민은 40명 정도이다. 2015년 한 해 동안에 7분의 어르신이 노환으로 하늘나라로 가신 적이 있었다. 초고령화 사회에 진입한 지 오래되어 생산노동 인구는 현저히 줄어들고 돌보아 드려야 할 어르신이 태반이다.

농촌현실은 정말 녹록치 않다. 논농사 경작으로는 별로 순수익이 나지 않는다. 예를 들어 6,000평(20마지기) 논농사 수입으로 연간 500만 원의 순 수익을 올리는 형편이다. 한 달 순수익이 대략 40만 원 정도이다. 이 정도면 대농에 분류된다. 직접 농사를 지을 수가 없는 연로하신 분들은 대리 경작을 시켜 수를 얻어 생활비에 보태고 있다. 지금의 농촌 현실로는 농사를 지으면 지을수록 빚더미에 올라앉는다.

사실 농촌의 위기는 오래 전부터 커져이 쌓여 왔다. 값싼 수입 농산물로 인해 국내산 농산물은 생산 원가를 맞추기 어렵다. 유전자 조작식품 GMO와 다국적 식량회사의 종자독점으로 식량주권을 상실했다. 과도한 화학비료와 무차별적인 제초제 사용으로 땅이 죽어가고 있다. 도시인들은 죽은 땅에서 생산된 농산물을 먹고 원인을 알 수 없는 수많은 질병으로 신음하고 있다. 이미 시작된 4차 산업혁명의 파고를 농촌도 피할 수 없다. 이를 대처할 수 없는 대부분의 농민들은 빈농으로 전락하여 부익부 빈익빈이 극도로 심화될 것이다. 지금 농촌은 총체적 위기로 소멸하고 있다! 이런 위기의 농촌에 대해 농촌교회는 어떤 응전을 해야 할까?

* 2021년 12월에 출간 예정인 <기후위기와 기독교 대응> 중 일부 발췌, 수정 보완한 글입니다.

2. 복내산촌생태마을

2010년, 복내면 일봉리가 산촌생태마을로 지정되어 4년에 걸쳐 산책길, 상수도 정비, 휴양형 펜션, 절임배추 공장을 구축하였다. 치유센터 산책로 주변으로 편백 나무를 식재하여 38만평에 삼림욕을 위한 둘레 길을 조성하였다. 이후 펜션을 꾸준히 이용하는 분들이 있어서 소득 창출원이 되고 있다. 주력 사업인 절임배추 공장은 7년 전부터 가동하여 지역 내에 일자리 창출과 경제 활성화에 기여하고 있다.

절임배추 사업을 활성화하기 위해 개인 소유의 복내마을 영농조합법인을 10분의 주민들이 참여하는 마을기업으로 전환하였다. 마을기업은 특정인이 기업을 소유하지 못하도록 하기 위해 1인이 30%이상 지분을 소유할 수 없다. 특수 관계 친인척이 50% 지분 이상을 가질 수도 없다. 마을의 공동체성을 유지하는 것이 매우 중요한 조건이다. 2015년도에 전라남도 예비형 마을기업에 선정되어 부족한 시설을 보완하였다. 다양한 기업 운영과 관련 교육과 전문가의 컨설팅을 통해 경영지원도 받았다. 천연식이유황으로 친환경 농자재를 개발하여 특허 출원한 엘바이오텍의 물품과 기술지원을 받아 “유황절임배추”를 생산하였다. 일 년 내내 무르지 않는 아삭감과 당도로 소비자의 반응이 폭발적이었다. 주문이 집중적으로 모일 때는 일손이 부족하여 주민 모두가 동원되어 밤샘 철야로 물량을 생산하였다.

2016년에는 절임배추 3,300박스(1박스 당 20kg/ 총 66톤)를 생산하였다. 배추 및 양념재료 생산농가는 4,000만 원 정도의 소득을 올렸는데, 이는 동일 면적 벼농사 대비 3~4배 수익률이라고 한다. 계약재배로 생산자는 판로 확보 걱정이 없고, 마을기업은 믿을만한 배추를 납품받을 수 있었다. 절임 작업을 하신 분들은 1달 여 동안 400만 원 정도의 큰 소득을 올렸다. 이는 논농사를 일 년 내내 지어 올릴 수 있는 소득과 맞먹는 수준이다. 출자하셨던 분들에게는 이익배당을 해드렸다.

어느 해, 사업을 구상하는 중에 마을 이장님께서 땅도 장비도 없는 마을 분들에게 자신의 땅에 배추 농사를 지으라고 제안을 하셨다. 배추 재배에서부터 납품에 이르기까지 성심껏 봉사하시겠다고 제안을 하셨다. 생산이익을 골고루 분배하자는 취지였으니 온 마을 주민들이 인정이 넘치는 공동체가 복원되기 시작했다. 마을 분들이 보람과 자긍심을 가지게 되었다.

3. 행자부 마을기업 선정

기존 임대했던 공장으로는 물량을 소화할 수 없는 상황에서 2016년 행정자치부 마을기업에 응모하여 선정되었다. 출자금을 추가로 모집하여 절임배추 및 김치가

공 공장을 확장 신축하였다. 2017년, 보성농업기술센터로부터 전통음식개발체험관에 선정되어 김치 담그기 체험 공간을 설계하여 건축했다. 2018년, 김치공장 건축 및 HACCP인증을 받았다. 제품명은 암 환우를 위해 27년 동안 자연식요리를 해온 아내의 이름을 활용해 건강 품은 <최금옥김치>로 결정했다.

2019년 6월, 전라남도과 전남식품연구원 그리고 복내마을영농조합이 MOU를 체결하여 지역특산물 녹차를 이용한 기능성 김치연구를 시작했다. 유황배추김치에 유기농녹차와 특수유산균 ML7을 첨가하여 품질을 높였다. 연구결과 녹차의 카테킨 성분이 김치에 함유되어 있어 항산화, 항염 등 면역력 강화 기능이 입증되었다.¹⁾ 코로나 시대에 자가 면역을 높이는 것이 매우 중요한 일이 되었다. 아삭함과 청량감이 돋보이는 특징을 보여주었다. 블라인드로 실시한 소비자 기호도 조사에서도 일반김치에 비해 압도적인 선호도를 보였다.²⁾ 2020년 5월 13일, 김치발효종균을 이용한 <보성愛녹차김치> 생산 특허 기술을 이전받았다. 마을기업 설립 취지에 따라 믿을만한 먹을거리를 생산하여 국민의 생명과 안전을 지키는 일에 최선을 다할 것이다.

법인에서는 매년 마을기업 취지에 따라 사회공헌 사업으로 장학금 기탁, 보성군 관내 중학생 전원 도서 기증, 다문화가족 돌봄 지원, 독거노인 김치제공, 녹차김치 출시 기념 암 환우 무료 김치 나눔을 했다. 2020년에는 ‘기독교사회적기업지원센터’가 주최하는 [사회적기업과 함께하는 몰래 산타 이웃사랑 나눔 행사]운동에 참여하여 마을 주민들에게 기쁨을 드렸다. 한편 산촌생태마을위원회에서는 한 해 동안 수익금을 전 주민들에게 보성사랑상품권으로 배분해 드렸다. 오랫동안 마을목회를 위해 인내하며 힘겨웠던 어깨의 짐이 조금은 홀가분해지는 순간이었다. 마을기업의 궁극적 목표는 복내면 일봉리 일대를 생명농업 단지로 조성하여 믿을만한 먹을거리를 생산하는 것이다. 계약재배를 통해 믿을만한 농산물을 확보할 수 있고, 농가 입장에서는 판로 걱정을 하지 않아도 된다. 이 혜택은 도시민들에게 안전한 먹을거리로 고스란히 전달된다.

그동안 산촌생태마을과 마을기업을 운영하면서 좋은 일만 있었던 것은 아니다. 영농과 기업경영에 전문적인 지식이 없어서 수많은 시행착오를 겪었다. 마을 분들과 의사소통이 제대로 이루어지지 않아 서로 등을 질 뻔한 일도 있었다. 무리한 계획과 실행으로 자금압박을 받으면서 대출서류를 만들 때에는 도끼로 발등을 찍

1) 전남식품산업연구센터가 순천약학대학에 의뢰한 녹차김치 효능 실험 결과 자료집(2020년)

2) 전남식품산업연구센터의 의뢰로 전주대학산학협력단이 50인 대상 블라인드 테스트 실시 결과

는 심정이었다. 농촌 일손이 부족해 밭을 동동 구를 때가 다반사였다. 성직자가 김치공장을 세워 경영자로 사는 것에 대해 곱지 않는 시선을 보내는 것도 나를 힘들게 했다. 오지 환경으로 아이들도 어렸을 때에 부모를 떠나 자신 스스로 어려움을 헤쳐 나갈 수밖에 없었다. 아내도 나의 뜻을 온 몸으로 뒷바라지를 하다가 몸과 마음이 많이 상했다. 그 때마다 ‘예수님이시라면 어떻게 하셨을까?’라고 자문자답하곤 했다. 예수님께서서는 한 영혼을 천하보다 더 귀히 여기셨다. 이 뜻을 실천하기 위해 ‘마을’을 두루 다니시며 가난하고 병든 이들의 친구로 사셨다. 소멸되어가는 농촌과 농촌교회를 포기하지 않으셨을 것이다. 교회와 목회자가 마을을 지키고 생명의 터전을 일구어 새 하늘과 새 땅을 열어가는 남은 자들이 되기를 바라실 것이다. 결국은 생명의 선순환을 이루어 공생 공존의 공동체를 세워가는 것이다. 마을기업 운동은 자본주의 폐해로 갈수록 황폐해져가는 이 사회와 생태계를 다시 되살릴 수 있는 대안이다. 마을을 살리면 작게는 우리가 행복할 수 있고, 크게는 지구를 살리는 일을 함께 만들어 갈 수 있다.

4. 변화되어야 하는 농촌교회!

복음과 상황은 분리될 수 없다. 상호 순환을 통해서 하나님나라의 생명력이 충만케 되는 것이다. 지금 한국의 농촌은 선교지의 땅 끝이며, 위기이자 새로운 기회의 전환기이다. 농촌은 경제적 가치로만 환산할 수 없는 생명망(web of life)의 근간이다. '변화하는 농촌과 변화되어야 하는 농촌교회'를 생각해야 할 중요한 시점이다. 지금의 선택이 미래를 결정할 것이다. 나는 2019년 예장 합동 총회 농어촌 목회자 세미나에서 다음과 같이 제안했다.³⁾

목회자가 교회 안에서 종교적 제의를 주관하는 일에만 스스로의 역할을 가두어서는 안 된다. 이는 농촌이 강도를 만나 죽어 가는데 목회자들이 고통에 아랑곳하지 않고 지나치는 격이다. 이제라도 지붕 없는 교회인 마을로 들어가 주민들과 함께 마을 공동체 재건에 힘써야 한다.

사회적 경제조직에 적극적인 관심을 가져야 한다. 정부는 빈부 양극화의 폐해를 극복하기 위해 사회적 경제조직 활성화와 마을공동체 회복에 심혈을 기울이고 있다. 이에 농촌교회 지도자들은 공공신학에 기반을 두고 필요한 정보를 확보하여 마을 내에서 선교적 교회로서 사명을 감당해야 한다.

도시교회가 농어촌교회를 돕는 방식이 변화되어야 한다. 목회자 생활비 보조를

3) 예장합동 총회 농어촌부 목회자 세미나 자료집

넘어 자비량 목회를 할 수 있도록 현장교육과 콘텐츠 개발에 집중 후원해야 한다. 권역별로 의지가 있는 교회를 선택과 집중 지원하여 좋은 모델을 만들어야 한다.

변화된 농촌 상황에 맞는 선교전문가를 양성해야 한다. 농촌교회 시니어 목회자들이 은퇴하면 다음 세대를 이어갈 목회자가 없는 실정이다. 농촌교회의 목회자들이 도시교회로 가기 위해 잠시 머무는 정거장으로 생각하는 경향이 있다. 적어도 농촌이 가까운 지방 신학교에는 농어촌목회 전문과정을 서둘러서 개설해야 한다.

하나님께서 교회가 타자를 위한 사명을 감당할 때에 기뻐하신다. 교회 울타리를 넘어서서 인간과 동물, 생태가 공생 공존하는 마을공동체 만들기에 온 힘을 다해야 한다. 더 나아가 기후위기로 심화된 빈부양극화 극복을 위한 생태정의회복과 사회적 경제활동, 지역사회 디아코니아에도 관심을 가져야 한다.⁴⁾ 교회가 포함된 마을목회는 ‘자급·자전·자치’로 대표되는 현대판 네비우스 선교정책이다. 이를 위해 총회는 기후환경대응위원회 설치, 생태 및 일터신학 필수 교과목 개설, 생명생태목회를 위한 교육 매뉴얼 등을 시급히 마련해야 한다.

교회를 넘어 농촌마을 전체를 살려야 한다. 코로나로 체감하고 있는 기후 위기, 먹을거리 위기, 지역소멸 위기에 대응하여 무엇을 하여야 할까? 그 답은 단순하다. 농촌에 사람이 살아야 한다. 이에 대해 김용옥은 국민총행복을 위한 <농산어촌 개혁 대행진>에서 다음과 같이 해법을 제안한다.⁵⁾

농촌 주민의 행복권을 보장해야 한다. 농촌주민들에게 의료, 교육, 주거, 돌봄, 교통 등 기본적인 사회서비스가 제공되어야 한다.

공익적 직접 지불을 확대해야 한다. 경쟁력 향상을 명분으로 한 기존의 농림어업 생산보조금을 줄이고, 농림어업의 생태적 발전을 위한 공익적 직접 지불을 대폭 확대해야 한다.

먹을거리 기본법을 제정해야 한다. 세계적인 식량위기에 대비하여 건강한 먹을거리의 국내 생산을 늘려 식량주권을 확보하고, 국민 누구나 질 높고 풍요로운 식생활을 영위할 수 있는 먹을거리 기본권을 보장해야 한다.

농촌주민 기본수당을 지급해야 한다. 지역개발사업 예산을 대폭 줄이고, 그 재정을 농촌주민들에게 ‘국토·환경·문화·지역지킴이’ 수당으로 지급하여 빈사상태의 농촌경제와 주민의 생활을 안정시켜야 한다. 농촌 경제가 살아나야 지역경제가 살아난다.

4) 제5차 한국생명신학포럼 자료집 <위드 코로나와 통전적인 목회 대응> 참조

5) 김용옥, 동경대전 강의 <농산어촌 대개혁행진> 선언문 일부 인용

농촌 주민자치를 실현해야 한다. 농촌주민 스스로가 농업 농촌의 다원적 기능과 공익적 가치를 높이고, 지역의 운명을 결정하고 책임지도록 해야 한다. 5.16이후 중단된 읍·면·동 자치를 부활시키고, 마을자치를 활성화시켜야 한다.

코로나는 우리에게 더 지체할 시간이 없다고 말하고 있다. 교회 울타리를 넘어 마을로 나가 생명의 플랫폼을 든든히 세워가야 한다. ‘너희는 세상의 소금과 빛’이라는 예수님의 정언명령을 따르기 바란다.

신앙공동체로서 교회와 공공성

- 교회 공공정책 일 유형으로서 아동돌봄 정책 중심으로 -

장 헌 일*

목 차

- | | |
|-------------------------|-----------------------------|
| I. 들어가는 말 | IV. 교회와 공공정책 일 유형으로서 아동돌봄정책 |
| II. 신앙공동체로서 교회 | V. 신앙공동체로서 교회와 공공성 실천 사례 |
| III. 교회 공공성과 공공성 상실의 원인 | VI. 나가는 말 |

국문초록

한국교회는 개교회주의, 성장지향주의, 번영신학에 의한 기복주의 신앙 등에 물든 건강치 못한 교회론으로 공공성을 상실하고 있다. 그 결과 말씀과 삶의 일치 이끌어내지 못하는 불균형된 강단과 개교회중심의 교회 사역으로 국가와 지역사회 그리고 사회공동체와의 관계에서 여러 갈등과 부작용으로 교회의 신뢰도가 급속히 하락하는 원인이 되고 있다. 특히 신앙의 개인주의화 즉 신앙의 사사회로 교회가 공공성에 입각한 공적인 영역에 대한 관심과 영향력이 축소되고 교회의 공공성과 공교회성을 상실한 각 성도의 삶 역시 개인적 관심과 이익만을 추구하는 현상이 심각해지고 있다. 이러한 여러 문제를 해결하기 위해서는 신앙공동체로서 교회 본래의 사명과 역할을 잘 감당하는 공공성과 공교회성 회복이 가장 시급하다. 이는 신앙공동체로서 예수 그리스도 안에서 같은 마음과 같은 뜻으로 온전히 하나 되는 교회가 되어 지역사회와 국가공동체의 공의와 정의를 위해 공공성을 회복하고 실천해야한다. 특별히 교회가 속해 있는 지역사회와 소통하며 국가정책의 사각지대에 있는 아동돌봄문제와 소외되고 어려운 이웃을 위해 사랑과 나눔의 어르신돌봄에 더욱 관심을 갖고 이를 돌봄시스템으로 작동되도록 해야 한다. 이를 위해 국가정책과 지역사회 돌봄(아동, 노인)정책을 중심으로 그 실천 방안을 모색하여 신앙공동체로서 사랑과 환대라는 목회 실천

* 행정학 박사 / 신생명나무교회 목사 / (사)해돋는 마을 이사장 / 한국공공정책개발연구원 원장
논문접수일 : 2021. 11. 5. 논문심사일 : 2021. 11. 29. 게재확정일 : 2021. 12. 10.

적 비전을 갖는 기독교의 공공성을 교회사역 현장에서 지역사회와 함께 소통하며 실천해 나가야 한다.

주제어 : 공동체, 공공성, 돌성

I. 들어가는 말

1. 신앙공동체로서 교회의 공공성 상실과 신뢰위기

코로나19 팬데믹으로 정부의 사회적 거리두기 시책으로 온라인 예배로 전환되고 집회자제 권고로 인한 교회의 활동이 갈등을 불러 일으켜 사회적 주요 이슈가 되며 갈수록 교회에 대한 부정적인 감정과 불신이 고조되고 있다. 그렇지 않아도 기독교의 대사회적, 대 국민적 신뢰도가 점차 하락하고 있는 실정에서 정부와 교회가 충분하게 소통하지 못한 결과 한국기독교는 국민들에게 불신만 주게 되었다.

한국 교회 불신의 근원이 여러 가지 있겠지만 그 중 부도덕성을 큰 하나의 근원으로 꼽을 수 있을 것이다. 윤리와 도덕성을 삶의 현장에서 실천하는 것과 교회 홍보를 위한 보여 주기식 봉사가 아닌 진정성 있는 사회봉사와 진정한 사랑을 담은 구제가 신뢰회복의 근거와 신뢰도를 높이는 중요한 척도로 나타나게 된다.

특히 기독교인들의 신앙의 깊이에 따른 삶의 태도와 실천이 한국교회 신뢰도에 있어 중요한 변수가 된다.

사회적 신뢰를 얻기 위한 보다 근본적인 과제는 한국 교회가 영성과 도덕성을 회복하는 일인데 여기에서 참된 영성은 부와 명예, 권력과 같은 세속적 가치에 집착하지 않는 것을 의미한다. 영적인 도덕성은 바르고, 의롭고, 신실하게 하나님의 말씀이 기준이 되어 삶의 현장과 일상에서의 실천적 신앙은 특별히 코로나19 팬데믹 위기에서 얼마나 중요한지 잘 알려주고 있다.

오늘날 신앙의 개인주의화 즉 신앙의 ‘사사화’로 교회가 공공성에 입각한 공적인 영역에 대한 관심과 영향력이 축소되고 교회의 공교회성을 상실한 각 성도의 개인적 관심과 이익 그리고 축복으로 함몰되는 현상이 날로 심각해지고 있다.

이와 같은 현상의 결과로 한국교회는 개교회주의, 성장지향주의, 교회와 세상의 이분법적 분리, 번영복음에 입각한 기복주의 신앙 등에 물든 건강하지 못한 교회론을 갖고 있기 때문에 불균형 된 강단 설교가 선포되며 국가와 사회공동체에 부작용으로 나타나고 있다.

이런 문제해결을 위해 전제 되어야 할 것은 신앙공동체에 대한 이해가 우선되어야 한다는 것이다. 무엇보다도 건강하지 못한 신앙공동체는 크게 성도들의 개인적인 신앙생활의 공적 영역의 문제와 교회의 공적 문제에 영향을 미친다. 따라서 이제는 한국교회가 하나님 나라 실현을 위해 어떤 형태와 방법을 통해 시민사회 현장에서 하나님의 정의와 사랑을 실천할 것인가를 고민해야 한다.

공적영역에서 신앙생활과 교회역할에 대한 공공신앙은 단지 선언이나 담론 형성 자체로 그쳐서는 안 되며 시민사회의 공적 영역에 참여하고 관계함으로써 공공선에 기여하는 방식이어야 한다. 바로 그것이 공공성(publicity)을 증언하는 일이다.

따라서 본 연구의 목적은 신앙공동체를 이루는 공동체개념과 공공성개념을 살펴보고 한국교회 대 사회적 신뢰도 하락 이유와 신뢰도 회복을 위한 교회의 공공성 회복과 이를 실천하는 공공정책 실천사례를 중심으로 그 대안을 모색하고자 한다.

2. 교회의 신뢰도 회복의 시급성

한국기독교윤리실천운동은 지난 2020년 국민 1,000명을 대상으로 실시한 ‘2020년 한국 교회의 사회적 신뢰도 여론조사’¹⁾ 결과 한국교회의 신뢰도는 30% 수준에 그쳤다. 응답자의 63.9%가 한국교회를 ‘전혀 신뢰하지 않는다’(32.4%) ‘별로 신뢰하지 않는다’(31.5%)라고 답했다. 이는 지난 2008년 첫 조사²⁾에서 신뢰하지 않는다는 응답자 48.3%에 비교할 때 한국교회의 현 상황의 심각성을 잘 말해 주고 있다.

종교별 신뢰도에서는 가톨릭(30.0%)-불교(26.2%)-기독교(18.9%) 순으로 나타났다. 기독교윤리실천운동의 2017년 조사 결과와 비교할 때 개신교는 큰 차이가 없었으나 불교는 4.9% 포인트 상승했고, 가톨릭은 2.9% 포인트 하락했다.

2014년 한국 교회의 사회적 신뢰도 여론조사 결과(기독교윤리실천운동, 2014년 2월 5일, ‘2013년 한국 교회의 사회적 신뢰도 여론조사’³⁾ 발표회 및 세미나)와 비교할 때 타종교와 비교해도 순위는 낮았다. 가장 신뢰하는 종교는 가톨릭(29.2%)이었으며, 불교(29.2%), 기독교(21.3%) 순으로 나오는 등 3대 종교 중 최하위로 분석됐다. 무엇보다 종교가 없다고 응답한 응답자들 가운데서도 단 12.5%만이 기독교를

1) 기윤실, 2020년 한국교회의 사회 신뢰도 여론조사 결과발표 2020. 2. 7.

2) 김병연, 2008년 한국교회의 사회적 신뢰도 여론조사 결과, 자료집 10.

3) 기윤실의 ‘2013년 한국 교회 사회적 신뢰도 여론조사’는 여론조사기관 글로벌리서치에 의해 제주를 제외한 전국에 걸쳐 만 19세 이상의 남녀 1천 명을 대상으로 2013년 12월 10일부터 11일(2일간)에 걸쳐 유무선 전화로 진행됐다. 95% 신뢰수준이며, 최대 오차범위는 $\pm 3.1\%$ 포인트다.

신뢰한다고 답했다. 가톨릭(47.0%)과 불교(38.0%)에 비해서도 매우 낮은 수치다.

더욱 심각한 것은 2014년 종교 신뢰도에서 기독교가 21.3%였는데 2020년 종교 신뢰도에서는 기독교는 18.9%로 계속 하락하고 있어 이에 대한 대책이 시급하다.

다음으로 한국 교회가 신뢰받기 위해선 응답자의 25.9%가 ‘불투명한 재정사용 개선’을 꼽았다. 이어 ‘교회 지도자들의 삶의 변화’(22.8%), ‘타 종교에 대한 태도 고치기’ (19.9%) 순으로 나타났다. 신뢰도 제고를 위한 활동으로는 ‘윤리와 도덕실천 운동’(49.8%)이 ‘봉사·구제활동’(27.9%) 보다 우선적으로 꼽혔다.

2014년 한국 교회의 사회적 신뢰도 여론조사 결과에서 한국 교회를 신뢰하지 못하는 이유로, 응답자들이 가장 큰 이유로 꼽은 것은 ‘언행일치가 되지 않아서’(24.8%)다. 이어 교회 내부적 비리/부정부패가 많아서(21.4%), 타종교에 대해 비판적/배타적이어서(10.2%), 선교활동이 지나쳐서/강압적으로 전도해서(10.0%), 믿음을 주지 않아서(5.9%), 목사/지도자 윤리문제 및 부도덕한 행동 때문에(5.8%) 등의 순서로 조사되었다.⁴⁾

목회자 신뢰 제고 방안으로도 ‘윤리 및 도덕성’ 개선이 51.5%로 가장 높았으며, 개신교인이 신뢰를 받기위해 개선해야 할 문제로는 ‘남에 대한 배려 부족’(26.6%), ‘정직하지 못함’(23.7%), ‘배타성’(22.7%) 등이 지목되었다. 특히 ‘코로나19’ 사태에서 한국 개신교 교회에 대한 신뢰도가 크게 떨어진 것으로 나타났다.

최근 2021년 1월 29일 개신교 여론조사기관인 목회데이터연구소가 낸 ‘코로나19 정부 방역 조치에 대한 일반 국민평가 조사’ 결과에 따르면 한국 교회를 ‘매우·약간 신뢰한다’는 응답은 21%인 반면 ‘별로·전혀 신뢰하지 않는다’는 응답은 76%로 조사되었다. 작년 8월 대한예수교장로회 합동교단이 실시한 ‘코로나19 이후 교회 생태계 지형 변화 조사’에서는 제한 가능하다는 응답이 59%로 나타난 것과 비교할 때 크게 높아진 수치다.

목회데이터연구소 측은 “교회에 대한 신뢰도가 바닥인 상황에서 교회에 대한 사회의 인식을 바꾸기 위한 특별한 방법이 있어 보이지 않는다”며 “교회가 진심을 가지고 교회 본연의 기능과 사회적 역할을 작은 것부터 하나하나 실천하는 행동을, 장기적이고 지속해서 진심을 가지고 하는 것 외에 방법이 없는 것 같다”고 밝혔다.⁵⁾

또한 목회데이터연구소는 국민이 교회 발 감염에 대해 과장되게 인식하고 있다

4) 장현일, 2016, 한국교회의 공공성 회복과 공동체 교회, 한국공공정책개발연구원, 11-13

5) 한교총, 코로나19 정부방역조치에 대한 일반국민평가조사, 목회데이터연구소, 2021. 1. 29.

고 밝혔다. 질병관리청이 코로나19 확진자의 감염원에 대한 자료(2020. 1. 21)를 보면 교회발 확진자 비율은 전체 11%였는데, 이번 조사에서 ‘코로나19 확진자 중 교회발 감염 비율이 몇 %나 된다고 생각하는지’ 묻은 결과 ‘전체 감염자의 44% 정도’라고 응답했다는 것이다.⁶⁾ 이번 조사는 일반 국민 1천 명을 대상으로 지난 2020. 1. 12~15일까지 온라인으로 이루어졌다. 코로나 19 시대 사회가 원하는 한국교회의 역할은 대사회 공적 역할로 사회와의 소통과 사회적 공적추구 25%, 불투명한재정사용 19%, 교회지도자들의 삶 17%, 타종교에 대한 태도 14%, 교회의 성장제일주의 13%, 교인들의 삶 7%인 것으로 조사되었다.⁷⁾

그렇다면 왜 한국 교회는 사회에서 이렇게 신뢰를 잃어버린 것일까? 많은 학자와 전문가들은 한국 기독교의 사사화(私事化, privatization) 현상으로 인한 한국사회에서 공적인 기능 상실 즉 공공성과 공교회성 상실을 들고 있다.⁸⁾

이러한 기독교 사사화로 인해 교회의 정체성이 흔들려 하나님의 뜻을 떠나게 되고 한국교회 역시 한국사회의 일원으로 공적 역할을 감당해야 함에도 그 사명을 다하지 못하고 있다. 한국사회에서 교회는 그저 자신들의 안위와 유익을 위해 모임을 가지고 활동을 할 뿐 공적인 이슈와 사회의 문제에는 관심이 없는 계토화된 이익집단으로 여겨지고 있다.

이런 문제로 기독교 관점에서 우리사회의 공공성에 대한 이해는 국가 정책 등 전 분야에서 우리사회의 주요 화두가 되는 공공성이 대의 민주주의 한계 극복과 실질적 민주주의를 실현하는 과정에 있어서 중요한 가치 중의 하나임에 주목해야 한다. 특히 우리나라는 20세기 중반의 경제성장우선주의와 1997년 IMF외환위기 극복을 위해 신자유주의를 도입한 결과 우리 사회 전반에 공공성이 심각하게 훼손되면서 공공성에 대해 관심이 고조되었다. 이처럼 공공성은 교회 신뢰회복과 밀접한 관련성을 갖는다.

그동안 이러한 공공성은 시민사회나 언론매체를 통해 신자유주의 사고에 의한 정부정책의 편파성을 비판적으로 성찰하면서 공공성이란 말이 회자되기 시작 했다. 그러나 ‘공공성이란 무엇인가’라는 개념적인 문제는 여러 학자공동체의 합의가 완전히 이루어지지 않은 상태이기는 하지만 이제는 어느 정도 그 정의가 수렴되고 있는 것으로 보인다.

6) 질병관리청보도자료(2021. 1. 21), 코로나 바이러스감염증-19, 국내발생현황

7) 예정합동교단, 코로나 19의 종교 영향도 인식조사와 뉴노멀 미래사회 대비를 위한 종교인식 조사 결과(2020. 11. 3 전국 만 19세 이상 일반국민 1천명 온라인 조사)

8) 조성돈, (2018), 위로 사회에서의 교회의 공공성 “신학과 실천” 58, 568.

II. 신앙공동체로서 교회

커뮤니티(community)라는 용어는 지역사회·공동체 등으로 널리 사용되고 있는 바, 이는 라틴어 어원인 communis에서 유래하는 것으로서 communis는 com(함께)과 munis(봉사하는 일)의 합성어이다. 커뮤니티(공동체)는 전통적으로 소수로 구성된 가족이나 동료 집단에서부터 지구상의 인구 절반으로 구성된 북반부와 남반부를 지칭하는 거대한 지역사회를 의미하는 개념까지를 포함하는 복합개념이다⁹⁾. 이러한 커뮤니티의 개념은 독일의 매킨버(R.H. MacIver)가 공동체의식이라는 개념을 사용하면서부터 일반화되기 시작하였다. 매킨버에 의하면 커뮤니티는 지역공동체의 토대가 되는 지역성(locality)과 공동체의식(community sentiment)이 있어야 된다는 것이다. 여기에서 지역성은 사회 유사성·공통된 사회적 표현·공통된 전통 습관·공속감(共屬感)을 말하고, 공동체의식은 우리 의식·역할의식·의존의식 등을 말하고 있다¹⁰⁾. 커뮤니티에 대한 또 다른 시각으로 칼혼(C.J. Calhoun)은 커뮤니티를 사회적 연결망으로서의 공동체와 공간적 단위로서의 지역사회 두 가지를 모두 나타내는 용어를 쓰고 있다. 이렇게 커뮤니티 개념은 도덕적으로 평가되는 생활방식이라는 뜻과, 사회관계의 물리적 배경(장소)라는 뜻이 동시에 포함되어 있다는 것이다¹¹⁾. 이는 인간의 생활현장인 공동체가 본질적으로 지리성·공간성을 띠고 있음을 지적하는 것이다.

그러나 공동체 연구의 주류를 이루어 온 대부분의 시카고학파의 인간생태 학자들은 지역성을 공동체 개념의 기본요소로 보고 있다.

이처럼 공동체가 다양하게 사용되고 있는 것은 인간을 둘러싸고 있는 사회적 상황변화와 밀접하게 관련된 것으로서, 공동체가 인간의 생존방식이며 삶의 표현방식이기 때문에 그러하다고 할 수 있을 것이다. 이러한 개념적 혼란을 극복하고자 힐러리(G.A. Hillery, Jr)는 1910년대부터 1950년대 초반 사이에 행해진 커뮤니티 연구에서 공동체가 어떠한 의미로 사용되어 왔는가를 분석한 결과 대략 15개 개념 범주로 인식되고 있음을 발견하였다. 힐러리는 이러한 복잡한 개념들을 보다 명료하게 파악하기 위하여 다시 94개 연구들 중 69개의 연구에서 공통적으로 사용한 범주를 분류해본 결과 그것들은 물리적 공간을 말해주는 지리적 영역(geographic

9) 강대기, 1995: 공동체 연구에 있어서 공동체 개념의 혼란, 숭실대 사회과학연구소, 1-22

10) MacIver, R. H., (1924), Community: A sociological study, Macmillan and co., Ltd. st. London

11) Calhoun, C. J., (1980), Community: toward a variable conceptualization for Comparative Research, Social History 5

area), 사회관계를 나타내는 사회적 상호작용(social interaction), 그리고 집단의식을 나타내는 공통의 연대(commonities)를 나타내고 있다고 하였다.¹²⁾ 그리하여 힐러리는 커뮤니티를 도덕적 또는 공통적인 연계를 이룬 인간집단으로 정의하고 있는 것이다.

이러한 커뮤니티에 대한 힐러리의 발견은 오늘날 사회적 상황변화에 따라 다양하게 나타난 공동체의 형태와 속성을 평가하는 하나의 준거 틀로 사용되기도 하고 있다. 또한 힐러리가 분류한 이념형 공동체에 대한 세 차원의 특성 중 첫 번째의 지리적 영역은 공동체를 가능케 하는 물리적 조건이며, 두 번째의 사회적 상호작용은 공동체를 출현시키는 과정이며, 세 번째의 심정적·상징적 공통 연대는 앞에서 언급한 두 요소의 결과라 할 수 있는 집단결속과 공유가치를 말한다.

이상의 커뮤니티에 관한 다양한 정의를 종합해 볼 때 커뮤니티란 ‘일정한 지역 주민들이 연대의식을 통해 공동체의식을 갖고서 공공선에 대한 가치와 이익을 위해 주체적으로 참여하고 역할분담을 통한 상호관계 속에서 더불어 살아가는 집단’이라 정의할 수 있겠다. 여기에서 하나의 커뮤니티가 성립하려면 동일지역에 생활하고 있는 주민조직이 형성되어야 하고, 그러한 사람들의 생활상에 서로 상호관련이 있어야 한다. 또한 생활상의 상호관련 활동을 일정한 지역에서 완수하려 할 때 필요한 시설이 있어야 하며, 구성원들 간에 합의와 협동의 공통성을 만들어 낼 가능성 등이 있어야 한다. 이러한 커뮤니티에 대한 개념을 더욱 명확하게 하기 위해서는 커뮤니티 형성에 의해 나타나는 커뮤니티 의식에 대한 이해가 요구 된다¹³⁾.

커뮤니티 의식, 즉 공동체의식에는 위에서 언급한 바와 같이 주민들 간에 동일 지역에서 거주하고 있는 이웃사촌이라는 공속 의식 즉 우리 의식(we-feeling), 서로 이해와 협력하면서 생활해 가려는 상호 의존의식(dependency-feeling), 그리고 상호협력 중에 구성원 각자가 무엇을 해야 할 것인가 하는 역할의식(role-feeling)이 있다. 실제로 개인의 이익추구가 ‘보이지 않는 손’에 의해 사회적 조화를 이룬다고 하는 아담 스미스(A.Smith)의 자유주의 이론은 공동체 의식의 바탕이 되는 동정심(sympathy)을 그 전제로 한 것이다¹⁴⁾.

그러므로 커뮤니티는 시민 상호간에 신뢰관계를 증폭시키는 장이며, 시민으로서의 주체성과 인간성을 회복해 나가는 장이기도 하며, 사람들이 스스로 자신들의

12) Hillery, (1955), Definition of Community: Ares of Agreement, “Rural Sociology” 118.

13) 장현일, (2004), 커뮤니티행정을 위한 주민자치센터 운영에 관한 연구, 전남대학교 대학원 행정학 박사학위논문 8.

14) 참여사회연구소, (1997), 참여민주주의와 한국사회, 창작과 비평사. 210-211.

생활환경을 근거로 지역의 문제에 관심을 갖고 살기 좋은 생활환경의 창조와 새로운 도시생활의 질서를 형성하는 장이기도 하다. 뿐만 아니라 커뮤니티는 주민을 중심으로 지역문제를 스스로 해결하고 지방자치의 기반을 확립하는 장이기도 하다. 따라서 커뮤니티 형성은 시민참여의 기반이 되어 시민주체 도시 공동체를 건설하는 출발점이 된다.¹⁵⁾

신앙공동체의 특성을 보면 개톨릭의 교회는 신앙공동체이면서 지역공동체적 성격이 강하나 개신교의 교회는 지역공동체적 성격보다는 신앙공동체적 성격이 강하기 때문에 그 동안 지역과의 연대나 유대감이 떨어지는 문제점이 많았다. 따라서 지역의 중요이슈에 대해 관심이 없고 공감대 형성도 되어 있지 않다는 것이 큰 문제이다.

이러한 공동체개념을 토대로 같은 신앙을 고백하는 성도들로서, 생활이나 운명을 같이하는 조직체로 가장 두드러진 형태인 교회(행2: 42-47)를 말하며 사도바울이 고린도 교회를 말하면서 오직 예수 그리스도 안에서 같은 말을 하고 분쟁이 없이 같은 마음과 같은 뜻으로 온전히 합하는 공동체(고전1:10)를 말하며 사람을 자랑하지 말고 우리 모두가 그리스도의 것이고 그리스도가 하나님의 것(고전3: 21-23)임을 고백하는 공동체를 신앙공동체(信仰共同體: a community of believer)라 말 할 수 있다.

III. 교회 공공성과 공공성 상실의 원인

1. 공공성의 개념

‘공공성(公共性)’이란 단어의 의미로만 보면 공(公)은 “여러 사람에게 관계되는 국가나 사회의 일”이고 공(共)은 “함께 하거나, 같이 하는 일”이다. 사전적 의미로는 공공은 “국가와 사회의 구성원에게 두루 관계되는 것”이고, 공공성은 “한 개인이나 단체가 아닌 일반 사회 구성원 전체에 두루 관련되는 성질”을 뜻한다. 결국 공공성은 ‘국가와 공공기관에 관한 업무로 공적인 것’ ‘개인이 아니라 대중을 위한 공중적인 것’ ‘누구나 보거나 들을 수 있는 공개적이고 개방적인 것’으로서 ‘일반 대중이 받아들일 수 있는 보편성이 있는 것’이어야 한다. 공공성이 발현되거나 실현되는 방향은 ‘공존, 공생, 공개, 공론, 공정, 공평, 공익’ 등으로 살펴볼 수 있다.

15) 장현일, (2004), 커뮤니티행정을 위한 주민자치센터 운영에 관한 연구, 전남대학교 대학원 행정학 박사학위논문 9.

법치국가도 공공성이라는 기본 원리가 관철될 때 합법성과 함께 정당성을 가질 수 있으며, 법과 정치가 합리성을 갖기 위한 근거 위에서 ‘공공성의 목표’는 ‘대중의 공적 권리, 공공의 관심사인 여론(공론), 공공의 복리(봉사)를 추구하는 것’이어야 한다. 국가의 법 제정과 법 집행은 시민의 공공 관심사와 이익을 대변하는 것이어야 하며, 그럴 때에만 법치국가는 그 합법성과 정당성을 갖는다. 결국 한 국가에서 ‘국민의 공존동생(共存同生)을 위해 필요한 공적 영역을 세워가는 것’이 바로 공공성이라 할 수 있다.

이러한 공공성을 개념적으로 정의하는데 있어 중요하게 고려해야 하는 것은 사(私)의 문제이다. 왜냐하면 공과 사는 서로를 규정하고 제한하는 대립관계에 있기 때문이다. 일반적으로 공공성을 개념화할 때, 사적인 것과 공적인 것을 구별할 수 있는 기준을 제시하거나 사적인 것과 구별되는 공적인 것의 특성들을 나열하는 방식을 취하고 있다.¹⁶⁾

Benn & Gaus(1983)는 공공성과 관련하여 정치적 이론으로서 두 가지로 구분하는데, 첫째는 정치적 자유주의에 기반 한 개인주의적 관점이며 둘째는 유기체적 관점이다. 정치적 자유주의는 사적 영역은 개인의 영역으로 타인에 의해서 간섭받을 수 없으며, 개인의 집합체로서의 공적 영역 즉, 국가는 개인이 다른 개인으로부터 해를 입지 않도록 하는 범위 내에서 그 영향력을 행사해야한다고 본다. 이에 반해 유기체적 관점에서는 공동체가 이를 구성하는 개인보다 우위에 설정된다. 여기에서 공적 영역은 사회적 생활 전체를 아우르는 것으로서 사적 영역까지를 포괄하므로 공-사는 이분법적 구도 하에 놓이지 않는다. 개인의 집합적 이해를 넘어선 공익(public interest)의 개념이 출현하게 되고, 결국 공적인 것, 즉 공공성은 전체로서의 공동체의 집합적 이해, 공익과 연관된다는 것이다.¹⁷⁾

Haque, M.S.(2001)는 공공서비스가 갖는 공공성의 정도를 판단하는 기준들을 다음과 같이 제시하고 있다. 첫째, 전통적으로 공사구분에 적용되었던 기준들이다. 가령 불편부당성과 공개성, 평등과 대표성, 독점성과 복잡성, 사회적 영향력 등이 이에 해당된다. 둘째, 서비스수혜자들의 구성으로서 수혜자들의 수와 범위를 의미한다. 서비스 수혜자의 구성은 공적 소유의 범위 및 시민권의 성격(서비스에 대한

16) 임의영, 공공성의 유형화, 한국행정학보 제44권 제2호 (2010 여름) 2.

17) Benn, S. I., & Gaus, G. F. (1983). The liberal conception of the public and the private. In S. I. Benn & G. F. Gaus (Eds.), Public and private in social life. London: Croom Helm. Blank, R. M. (2000). When can public policy makers rely on private markets? The effective provision of social services. The Economic Journal, 110(462), 34-49.

시민의 법적 권리)과 밀접하게 관련된다. 셋째, 공공서비스가 사회에서 수행하는 역할의 비중이다. 공공서비스의 비중과 공공성의 정도는 비례한다. 넷째, 공적 책임(public accountability)에 순응하는 정도이다. 입법부, 사법부, 여론, 이익집단, 미디어 등에 의한 통제와 사회경제적 요소들을 반영하는 정도에 따라 공공성의 수준이 달라진다. 다섯째, 공공서비스의 진정성, 리더십, 그리고 반응성에 대한 공적 신뢰(public trust)의 정도이다. 가령 정부가 기업처럼 행동하거나 리더가 기업가처럼 행동하는 경우, 그리고 시민의 요구에 적절한 반응을 보이지 못하는 경우, 공공서비스에 대한 진정성, 리더십, 반응성에 대한 시민의 신뢰는 떨어지고, 그만큼 공공성 수준이 저하된다.¹⁸⁾

임의영(2010)은 공공성의 유형화 기준을 두 가지로 구분한다. 첫째, 공공성의 주체를 정치 공동체의 다양한 구성원으로 상정한다. 참여 욕구가 있는 이들의 권리는 민주주의 정치 체제에서 정당하게 받아들여져야 한다. 공공성이란 이런 의미에서 참여의 방식으로 구분되는데, 그 동기가 사적인 경우 시민 민주주의이며, 그 동기가 공적인 경우 공민 민주주의를 실천하게 된다. 둘째, 사회적 부담과 혜택의 분배에 따르는 평등과 정의에 관한 것인데, 첫째와 둘째의 조합, 즉 시민적 민주주의와 과정 중심적 관점의 만남을 도구적 공공성(instrumental publicness)으로, 시민 민주주의와 결과 중심적 관점의 만남을 윤리적 공공성(ethical publicness)으로, 그리고 공민 민주주의와 과정 중심적 관점의 만남을 담화적 공공성(discursive publicness)으로, 또 공민 민주주의와 결과 중심적 관점의 만남을 구조적 공공성(structural publicness)으로 유형화한다.¹⁹⁾ 이는 각각 자유 지상주의, 정치적 자유주의, 공화주의, 그리고 마르크스 공산주의로 대표된다. 특히 임의영은 담화적 공공성이 “공동선을 동기로 하는 참여와 실질적인 참여 기회의 평등성을 조건으로 이루어지는 토론과 논쟁을 통한 합의를 도출하는 과정에서 이루어진다”고 본다. 따라서 행위주체, 서비스 수혜자의 범위, 절차의 성격, 이익형태, 소유구조, 정보접근성 등을 기준으로 제시하고 있다. 그리고 공공기관의 행위, 다수의 수혜자, 공식성, 공익, 공공재, 공지성과 공개성을 공공성의 특성으로 제시한다.²⁰⁾

소영진(2003)은 공공성의 특성으로 전체 혹은 다수에 관한 일, 권위, 정부, 전유 불가능성, 이타성 혹은 공익성을 제시하고, 공익성을 공공성 개념의 핵심내용으로

18) Haque, M. S. (2001). The Diminishing Publicness of Public Service under the Current Mode of Governance. *Public Administration Review*, 61(1): 66-82.

19) 임의영. (2010). “공공성의 유형화”, 『한국행정학보』 44. 2, 5-7.

20) 임의영. (2003). 공공성의 개념, 위기, 활성화의 조건. 『정부학연구』, 9(1): 23-50.

상정 한다²¹⁾ 이들의 개념화에 의하면, 공공성이 민주주의를 내포하면서도, 민주주의와 다른 점은 민주적 의사결정의 결과에 대한 비판적 성찰을 요구한다는 것이다. 따라서 공공성은 절차로서 민주주의와 내용으로서 사회정의의 변증법적 관계를 본질로 한다고 볼 수 있다. 민주주의는 사회정의의 가능성을 높여주는 동시에 제약하고, 사회정의 역시 민주주의의 가능성을 높여주는 동시에 제약하는 관계에 있다.²²⁾

공공성이란 정치적으로 과거 봉건주의 시대나 절대군주 체제에서 신분적 우선권이나 특권이나 경제적, 시장적 독점을 지양하고 모든 시민이 정치, 경제, 사회 등 각 분야의 열린 공간에서 동등한 자격으로 참여할 수 있는 삶의 모델을 의미한다.²³⁾

결국 공공성이란 여러 사람에게 관계되는 국가나 사회의 일을, 공존과 공생을 위해 공정과 공평을 통해 공익을 추구하도록 함께 일을 하는 참여적 공공성과, 한정된 자원의 합리적 배분 및 공유 등을 통한 사회적 부담과 혜택을 분배하는 배분적 공공성에 대한 이해와 실천이 필요하다. 특히 코로나팬데믹과 위드 코로나 상황에서 더욱더 참여적 공공성과 배분적 공공성이 필요한 시기라 생각된다.

2. 성경에 나타난 공공성

구약성경의 배경이 되는 고대 이스라엘 사회는 12지파 체제를 근간으로 구성된 공동체 사회였다. 개인의 존재는 지파로 대표되는 공동체의 선을 위해서 존재했다. 왕권 체제가 확립된 후 이스라엘 사회는 ‘제사장’과 ‘왕’이라는 양두체제로 운영되었다. 이런 사회에서 종교와 정치 양자의 영역 구분이 오히려 불가능하게 되었다. 종교는 곧 정치적, 문화적, 사회적으로 공공의 영역을 제어하며, 공공의 선을 위해 책무해야 할 특권과 의무를 동시에 갖고 있었다. 이스라엘은 나라가 멸망한 후, 바벨론 포로기를 거치면서 새로운 사회구성체로 변모하였다. 포로후기 이스라엘 사회는 왕이 없이 성전을 구심점으로 존재하는 종교적 사회구성체의 성격을 갖게 되어 이런 정치적, 종교적 상황 속에서 개인의 생존은 곧 유대공동체의 생존 문제와 직결되었다. 결국 이스라엘 역사를 여호와 하나님 종교의 내용을 통해 담아내는 구약성경은 본질적으로 공공신앙일 수밖에 없었다.

공공성에 대해 구약성경은 족장시대로부터 포로후기까지 고대 이스라엘을 관통

21) 소영진, (2003), 행정학의 위기와 공공성 문제. 『정부학연구』, 9(1): 5-22.

22) 임의영, (2010), “공공성의 유형화”, 『한국행정학보』 44, 2, 4.

23) 손규태, (2010), 『하나님 나라의 공공성』 서울: 대한기독교서회, 158.

하는 사상적 원칙은 여호와 하나님 종교이다. 유대인에게 있어서 구약성경의 근간인 모세오경의 율법은 ‘하나님 사랑과 이웃 사랑’이라는 불가분의 원칙하에 세워진 규칙이었다. 모세오경의 율법은 개인의 생활을 제어하는 일련의 강압적 규율로 보이지만, 율법의 궁극의 목적은 공공의 행복과 안녕을 목표로 이스라엘 사회 전체가 하나님의 거룩성을 닮는 것이다.

예언자들은 이러한 율법의 근본정신이 개인뿐만 아니라 사회 안에서 올바르게 구현되어야함을 반복해서 주창하였다. 예언자들은 이 율법의 정신이 공공의 영역에서 무너져 내릴 때 통렬하게 비난하였다. 예언자들은 하나님 종교는 율법주의가 아닌, 율법이 공공의 삶의 영역에서 구체적으로 실현될 때 비로소 그 본질과 근본에 부합되는 것임을 선포하였다. 지혜문학은 오경과 예언서에 비해 일견 사적 영역의 주제를 다루는 것으로 보이지만, 그 근본은 지혜를 공공에게 가르친다는 점에서 공공육적 목적을 갖고 있다. 유대교의 시작이라고 불리는 포로후기 이스라엘 사회 역시 포로기 이전의 율법 정신을 현실의 삶 속에서 구현함으로써 유대인으로서의 종교적, 사회적, 문화적인 측면에서 공동체적 정체성을 만들어 가고자 했음을 알 수 있다. 결국 구약은 그 처음부터 결국에 이르기까지 하나의 거대한 공공신학의 담론서라 할 수 있다.²⁴⁾

한편 신약성경은 공공성에 대해 교회가 이웃을 위해 사랑과 섬김을 다하고 세상을 구원하는 사명을 다하기 위해 존재한다고 일관되게 강조되고 있다.

초대교회의 기독교인들은 공동선을 추구하는 삶을 살아가려고 하였다. 사도행전 4장 32-35절을 보면 많은 성도들이 다 한마음과 한 뜻이 되어서 누구 하나도 자기 소유를 자기 것이라고 하지 않고 모든 것을 공동으로 사용하였으며, 사도들은 큰 능력으로 주 예수의 부활을 증언하였고 그들은 모두 큰 은혜를 받았으며, 그들 가운데는 가난한 사람이 하나도 없었고, 땅이나 집을 가진 사람들은 그것을 팔아서 그 판돈을 가져다가 사도들의 발 앞에 놓았고 사도들은 각 사람에게 필요에 따라 나누어 주었다는 이 본문이 교회의 공공성을 잘 설명해주고 있다.

또한 세상의 질서에 반하는 대안적 질서를 선포한 예수님의 모습이 적절하게 드러난 곳이 누가복음인데 예수님의 취임설교를 보면 공공성이 잘 나타나 있다. 누가복음 4장 16-29절은 나사렛 회당에 들어간 예수의 이야기가 나온다. 예수는 이사야의 말씀을 인용하여 “주의 성령이 내게 임하셨으니 이는 가난한 자에게 복음을 전하게 하시고 내게 기름을 부으시고 나를 보내사 포로 된 자에게 자유를,

24) 임성빈 외, (2007), 공공신학, 예영커뮤니케이션, 48-49.

눈 먼 자에게 다시 보게 함을 전파하며 눌린 자를 자유롭게 하고 주의 은혜의 해를 전파하게 하려 하심이라(눅 4:18-19)”고 말한다. 예수의 식탁에 초청되는 사람과 마찬가지로 예수의 복음의 수혜자는 ‘가난한 자, 포로된 자, 눈먼 자’이다. 하나님의 은혜에서 배제되었다고 생각되었던 사람들, 죄인이라고 생각되었던 사람들을 하나님의 은혜의 수혜자를 천명하고 있는데 이는 예수가 선포한 구원의 중요성이 있다. 기존의 질서에서 소외되었던 사람들이 하나님 나라 안에서 공공성을 획득하기 때문이다.

신약성경에 나타난 기독교의 공공성은 사회의 비주류로 몰려나 있던 죄인들이 사회적인 삶, 공적인 삶을 살 수 있도록 새로운 세계를 열어 주었다는 것이다. 하나님 나라가 일으킨 공적인 삶의 구조와 정책은 기존의 경계를 헐어버렸다는 것이다. 한 나라 안에서, 한 종교 안에서, 한 문화 안에서도 각각의 그룹과 위계들의 범주와 그로 인한 권력의 횡포를 벗어나기 힘들다. 나라와 나라, 종교와 종교, 문화와 문화 사이는 더욱 심하다. 오늘날의 문화적 특징과 경제적 이익의 추구는 이러한 상황을 더욱 부추기고 있는 형편이다. 이러한 상황에서, 예수가 새롭게 보여준 초기 기독교의 공적인 삶의 구조와 정책은 기독교의 공공성을 어디서 찾을 것인지에 대한 해법을 제시한다. 공공신학의 실천은 하나님 나라 안에서 세상에서 볼 수 있는 수직적 구조의 피라미드를 세우지 않는 것과 모든 사람들이 하나님의 사랑스러운 피조물임을 잊지 않는 것부터 시작된다고 하겠다.²⁵⁾

3. 기독교의 공공성

기독교의 진리와 은혜의 혜택은 어느 특정 개인이나 특정 집단이 독점할 수 있는 것이 아니라는 점에서 기독교는 근본적으로 공공적 성격을 지닌다. 기독교는 분명히 공적인 종교이다.

기독교가 공적인 종교인 이유는, 하나님은 고독한 개인적 존재가 아니라 공동체로 존재하는 공적 존재이기 때문이다. 칼 바르트는 하나님은 영원히 고독하게 자족적이고 자아 의존적으로 존재하는 분이 아니라 삼위일체적 본성 안에서 상호관계적인 공동체로 존재하신다고 했다.²⁶⁾ 이런 의미에서 하나님은 공적으로 존재하시는 공동체의 하나님이다.

25) 임성빈 외, (2007), 공공신학, 예영커뮤니케이션, 66-67.

26) Karl Barth, (1998), Kirchliche Dogmatik II, 402: 김현진 공동체적 교회회복을 위한 공동체 신학」서울: 예영커뮤니케이션, 53. 재인용.

인간은 하나님의 형상, 즉 고독한 존재가 아니라 하나님과 다른 피조물들과의 관계 속에서 살아가는 존재, 즉 상호 의존성을 특징으로 하는 공동 피조물로서 창조되었기 때문이다.²⁷⁾ 교회 역시 이웃의 유익과 세상의 구원을 위한 공적인 책임을 수행해야 하는 존재이기 때문이다. 본 회퍼가 말한 대로, “교회가 다른 사람들을 위해 존재할 때만 교회는 교회이다.”²⁸⁾

일반적으로 공공성은 주로 정의와 평등이라는 측면에서 공정성, 공평성, 개방성, 여론, 공유, 공유, 공익의 차원으로 실현되고자 하는 욕구를 보이고 있는데, 하나님 나라의 공공성에서는 하나님의 공의(창6:6,17)라는 측면에서, 공정과 공평으로 대변되는 세상의 정의를 포함하여 사랑의 공적 영역, 사랑의 공공성으로 확대되어 실천되기를 요구한다. 이때 나타나는 하나님 나라의 공공성은 ‘하나님의 창조의 영역이 사람과 만물의 연결로 이어지듯’이, ‘예수 그리스도의 복음의 영역이 남과 이웃과 연대하는’ 방식으로 ‘공감’의 차원에서 실현이 된다. “무엇이든지 남에게 대접을 받고자 하는 대로 너희도 남을 대접하라”(마 7:12) “네 이웃을 네 자신 같이 사랑하라”(마 22:39)는 남과 이웃의 처지에 대한 ‘공감’이 ‘사랑’과 ‘환대’로 실현될 것을 요구하는데, 이는 마태복음 28:19~20의 “너희는 가서 모든 민족을 제자로 삼아 아버지와 아들과 성령의 이름으로 세례를 베풀고 내가 너희에게 분부한 모든 것을 가르쳐 지키게 하라”는 명령에서 ‘모든 민족’ 즉 공공에게 베풀어야 하는 ‘복음의 공적 책임’ ‘신앙 전도 행위의 공공성’으로 확실하게 드러나고 있다. 이런 의미에서 이웃사랑, 남을 대접하는 사랑은 우리 곁에 있는 연약한 이웃을 돌아보는 삶으로 구체화되며 이것이야말로 공적신앙의 본질적 요소다²⁹⁾. 기독교 신앙은 공동체적이며, 공적 차원이 그 본질에 있는 공공성의 신앙인 것이다.

조슈아 W. 지프 교수는 『환대와 구원』에서 “성서의 하나님은 환대의 하나님, 곧 자기 백성에게 환대를 베푸실 뿐만 아니라 자기 백성이 다른 이들에게 환대를 베풀도록 요구하는 하나님이라고 명확히 주장한다.” 환대는 ‘외인(外人)’ 즉 우리와 상관없는 사람을 손님으로 입장을 바꾸어주고 대접하는 일이다. 기독교인의 세상에 대한 공적 역할과 책임은 세속 국가나 기관이 할 수 없는 이 ‘환대’를 베풀에 있다. 교회는 ‘모르는 남’ 또는 심지어 ‘적대 관계’에 있는 사람들까지 친구로 바꿀

27) Daniel L. Migliore, (1993), Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology, 장경철 역, 「기독교 조직신학개론」 서울: 한국장로교출판사, 140; Arthur Rich, Wirtschaftsethik, 강원돈 역, 경제윤리1 서울: 한국신학연구소, 224.

28) Ed John W.de Gruchy, (1999), The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer(Cambridge University Press) 217.

29) 김근주, (2017), 복음의 공공성, 서울 비아토르, 433.

수 있는 “안전하고 환영받는 장소”가 되어야 한다.³⁰⁾

결국 교회의 공적 책임으로서의 기독교의 공공성은 전(全) 지구적인 차원에서, 우리의 사람 외의 피조물까지를 포함한 환대가 그리스도께서 우리와 남, 피조물 모두를 환대하는 ‘구원’으로 전환되는 기적을 보여 주는 데 있다. 그래서 “모든 사람에게서 칭송을 받아 구원받는 사람이 날마다 더하여지는”(행 2:47) 초대 교회 “신도의 공동생활”을 다시 보여줘야 한다. 기독교의 공공성이 세속 국가의 공공적 요구에 무너지는 것이 아니라 오히려 세속 사회의 공공성이 사랑과 환대라는 기독교의 공공성 안에서 이해받고 포용되며, 확장하는 길을 찾아야 한다. 하나님 나라(막 1:15)에 모든 인류가 환대를 받으며 입장하는 구원의 보편성을 덧입히는 것, 그것이 바로 이때 우리 기독교가 지향해야 할 공공성으로서 하나님 나라의 공공성, 복음의 공공성이 되어야 한다. 교회는 닫힌 사적 영역이 아니라 ‘만민에게 개방된 공공 공간’으로 이해되어야 하며 세속의 공공성을 확장하고 포용하는 기독교의 공공성으로 나아가야 한다.

4. 기독교 공공성 상실의 원인

한국교회가 공공성을 상실하게 된 것은 개인구원과 이분법적 사고 때문이다. 한국교회는 속죄와 칭의교리 중심의 개인구원을 강조하고 있기 때문에 공적 영역에 대한 비전이 없다. 이는 곧 교회에 있어서 복음은 인류 전체와 세상의 공적인 영역에 대해서는 특별한 의미가 없고 단지 개인구원을 위해서만 의미를 가진 것으로 이해하는 개인주의적인 이론으로 변질되었다.³¹⁾

개인구원의 복음이 강조 된 것은 성경에 대한 문자적 해석과 성경무오설, 축자영감설 등을 강조하는 근본주의적 사고가 그 바탕에 있기 때문이다.

근본주의는 율법주의의 잣대로 남을 정죄하고 자신만 의롭다고 여기는 자기의 배타주의에 빠질 수 있다. 근본주의는 세계의 임박한 종말을 고대하면서 세계의 상황을 개선하는 것을 거부한다. 근본주의는 개인구원과 개인윤리에 강조점으로 두다보니 사회 변혁적 책임을 약화시켰다.³²⁾

이러한 개인구원과 근본주의에 영향을 받은 한국교회가 교회와 세상과의 이분법적 사고 때문에 공공성을 상실하게 된 이유 중의 하나이다. 이분법적 사고란

30) 조슈아 W. 지프, (2020), 『환대와 구원』, 서울, 새물결플러스. 21-23.

31) Brian McLaren, (2011), Generous Orthodoxy, 정선욱 옮김 「기독교를 생각하다」 서울: 창림, 2011, 3. 7.

32) 정원범, (2013), 한국교회의 공공성 위기와 기독교의 사회 선교 기독교사회윤리 제27집 347

“인간과 세상의 실재를 육체와 영혼, 개인과 사회, 이 세상과 저 세상 등으로 분리시켜 신체, 사회, 이 세상을 영혼, 개인 및 저 세상보다 덜 중요하게 여기는 사고방식³³⁾”을 말한다. 결국 이분법적 사고란 신체적인 것, 사회적인 것의 의미와 중요성, 이 세상과 이 세상의 일들의 의미와 중요성을 무시한다. 한국교회가 기독교의 공공성을 상실하게 된 것은 바로 이러한 이분법적 사고 때문이다.³⁴⁾

또한 한국교회가 공공성을 상실하게 된 또 하나의 이유는 번영복음과 성장지향의 경제주의와의 결탁 때문이다. 경제주의란 “경제라는 안경을 끼고 사물을 바라보고 경제라는 잣대를 갖다 대어 모든 것을 평가하고 일상생활을 경제적으로 파악하고 경제로 자족하는 것”을 말하는 것인데³⁵⁾ 한국교회가 이러한 번영복음과 경제주의에 포로가 되고 말았다. 교회마다 물질적 풍요와 여유를 찾기에 급급하고 기독교의 부흥과 영향력을 교인수와 헌금액 등에 비추어 판단하는 등, 모든 것을 물량적으로 측정하였으며 교회 회원의 가정은 물질적 축복을 비는 기복 신앙으로 넘치게 되었다.³⁶⁾

오늘날 이러한 결과는 신앙의 개인주의화 즉 신앙의 사사화로 교회가 공공성에 입각한 공적인 영역에 대한 관심과 영향력이 축소되고 교회의 공교회성을 상실한 각 성도의 개인적 관심과 이익 그리고 축복으로 함몰되는 현상이 날로 심각해지고 있다.

이상에서 살펴 본바와 같이 공공성의 개념을 토대로 저출생문제와 돌봄문제 해결을 위한 노인돌봄 및 국공립어린이집 확충문제 해결을 위한 아동돌봄정책을 중심으로 살펴보고 필자가 공공성을 실천하고자 운영하고 있는 (사)해돋는 마을과 (사)월드뷰티핸즈를 통해 교회의 공공성 실천 사례를 제시하고자 한다.

VI. 교회와 공공정책 일유형으로서 아동돌봄정책

1. 저출생 사회위기, 교회의 공공성

저출생정책 키워드는 직장 문제, 주택 문제, 교육 문제, 보육 문제이다. 이 네

33) 이삼열 편, (1992), 「사회봉사 신학과 실천」서울: 한울, 37.

34) 정원범, (2013), 한국교회의 공공성 위기와 기독교의 사회 선교 기독교사회윤리 제27집 345.

35) 박영신, (1991), 「경제 주의와 기독교, 오늘의 기독교 어떻게 거듭나야 하는가」서울: 대장간, 92.

36) 박영신의, (2006), 「현대 한국사회와 기독교」서울: 한울출판사, 115-116.

가지 중에서 가장 많은 영향을 미칠 수 있으며 지금 우리 교회가 끌어 갈 수 있는 것은 두 가지로, 보육과 교육이다. 보육과 교육은 교회가 쉽게 영향을 미칠 수 있는 부분이다.

지난 1970년대부터 2000년대까지 출산율 흐름을 볼 때 2020년 출산합계율이 0.84명으로 OECD 평균 1.63명 미치지 못한 20년 동안 세계 최저수준이다. 이 기간에 305조 원의 예산을 투입했지만 전혀 효과가 없는 정책 실패이다.

지금 우리는 인구절벽에서 인구지진의 시대에 살고 있다. 출산장려 요인에서 걸리는 가장 큰 문제가 양육이다. 대가족 사회에서는 자녀를 낳아도 대가족이 함께 양육하기 때문에 어머니에게 출산과 보육은 큰 부담이 아니었다. 그러나 지금은 모든 부담을 엄마가 져야 하는 소위 독박육아문제가 심각하다. 아이가 태어나면 엄마는 보통 10년 가까이 사회생활이 끊기는 경력 단절현상이 나온다. 거기에 아이를 하나둘 더 낳게 되면 엄마는 청춘을 거의 잃어버리게 된다. 고학력에 늦게 결혼한 엄마가 30대에 아이를 낳았는데 40대까지 사회경력이 끊긴다는 것은 쉽지 않은 결단이다. 그러다 보니 출산 문제가 이런 현실에 막히고 있는 상황이다.

그래서 이 부분을 교회가 끌어안아야 하며 인적 자원이 있기 때문에 충분히 가능하다고 생각된다. 엄마가 아이들을 보육시설과 육아시설을 갖추고 있는 교회에 맡기면 돌봄이 가능한 사람들이 시간을 나누어서 아이들을 맡아 돌볼 수 있다. 한국의 5만 6,000여 교회가 다 참여할 수는 없다고 해도 지역마다 이런 센터가 계속 해서 생겨난다면, 국가와 지자체, 교회가 함께 힘을 모아서 충분히 아이들의 보육을 책임질 수 있다고 확신한다. 이미 안전한 보육시설과 교육시스템이 잘 갖춰진 교회가 많이 있기 때문이다.

이제 한국교회가 지역사회를 위해 공간을 제공하여 국공립어린이집이나 아동돌봄센터 등을 운영하므로서 신앙공동체인 교회가 국가의 존폐가 달려 있는 초저출생 문제해결과 지역사회를 섬기는 공공성 사역을 잘 감당하는 길이라 생각된다.

2. 아동돌봄정책의 문제점

우리나라는 출산합계율 0.84명으로 세계 최하위로 저출생문제가 가장 심각한 나라이다. 특히 아동들의 돌봄문제가 해결 되지 않으면 여성들은 경력단절로 출산을 기피하게 되며 더욱 심각한 문제는 아이들의 방과 후 방치 되는 돌봄 문제이다. 기획재정부 등 관련 부처 공무원의 의식이 돌봄은 개인의 과제가 아닌 맞벌이, 여성의 사회진출 및 경력단절, 저 출생 문제까지 밀접하게 연관된 국가적 과제임에

도 관련 부처 공무원들은 여전히 돌봄이 개인이 감당해야 할 문제라는 의식이 팽배하는 것이 문제이다. 또한 예산 편성 기준이 모호하여 기획재정부 예산 편성 시 아동 프로그램 관련 예산과 교사 등 종사자 인건비가 별도 편성되어 있지 않아, 예산운영에 있어 풍선효과가 발생한다.

가장 큰 문제는 돌봄정책의 분산문제인데 4개 부처를 주무부처 하나로 통합하고 돌봄센터 명칭도 일원화해야 한다. 현재 초등돌봄교실은 교육부, 방과후교실은 여가부, 다함께돌봄센터나 지역아동센터 등은 복지부에서 정책을 운영하고 있어 이용자나 부모들에게 혼선을 주고 있다. 특히 지역아동센터 이용자를 저소득, 차상위 계층 자녀 등으로 제한하여 아이들 간 차별과 낙인효과가 나타나 인권측면에서도 바람직하지 않아 이용기준을 변경할 필요가 있다. 이 때문에 통합적 돌봄체계를 구축하고 분절적으로 운영 중인 돌봄정책을 ‘돌봄기본법’을 특별법으로 제정해 통합 시스템을 구축해야 한다. 예산 편성과 집행 구조도 일원화하여 효율적 예산 활용이 가능하게 하는 것이 가장 시급한 문제이다. 이러한 돌봄정책에 있어 한국교회의 공공성 역할을 감당하기 위해 보건복지부가 추진중인 다함께돌봄센터를 2022년까지 1800개까지 확충할 계획인데 지자체 공공시설여건이 부족한 상태임을 고려할 때 교회 주요공간을 지역사회에 환원해 다함께돌봄센터나 지역아동센터 설치에 적극적으로 참여할 필요가 있다.

〈공적 온종일 돌봄 체계 현황〉

연령 시간	영유아							초등학생						청소년					
	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13	14	15	16	17	18
~13:00	·어린이집(보)-기본보육 ·유치원(교) ·공동육아나눔터(여)							·학교 정규수업 (저학년 13시, 고학년 15시) ·공동육아나눔터(여, 9시부터)						·공동육아나눔터 (여, 9시부터), ·지역아동센터(보)					
13:00~19:00								·초등돌봄교실(교) ·다함께돌봄센터(보) ·공동육아나눔터(여)											
19:00 이후	·아이돌봄서비스(여) ·공동육아나눔터(여)							·초등돌봄교실(교) ·공동육아나눔터(여) ·청소년방과후아카데미(여, 초4~6학년, 방과후~21시)						·공동육아나눔터(여) ·청소년방과후아카데미(여, 중1~3학년, 방과후~21시)					

* ()안은 주무부처. 교-교육부, 보-보건복지부, 여-여성가족부

3. 국공립어린이집 확충의 필요성과 교회 시설의 공유 대안

국공립 어린이집 확충 주장은 끊임없이 제기되고 있지만, 가장 큰 걸림돌은 재원이다. 국공립 어린이집 한 곳을 새로 짓는 데 평균 10억 원(전국 기준) 안팎이 소요되기 때문에, 재원 문제에 가로막혀 논의는 번번이 원점으로 되돌아왔다. 땅 값이 비싼 서울에서는 어린이집을 새로 지으려면 부지매입비와 공사비 등으로 전국 평균보다 높은 22억 원이 소요되는 것으로 집계된다. 서울시는 어린이집을 새로 짓는 대신 교회 등 종교단체 시설을 무상임대하거나 기부채납 받는 '민·관 연대'와 주민센터·문화회관 등 공공기관에 의무 설치하는 방안 등을 통해 비용을 대폭 낮추었다. 이렇게 설치된 어린이집의 평균 소요 비용은 7.5억 원으로 신축 비용의 3분의 1에 불과하다.

국공립 어린이집 대기자 가운데 80%가 0~2살 영아인 만큼, 영아보육의 특화기능이 있는 가정어린이집을 중점적으로 종교시설을 활용하여 국공립으로 전환하고 운영모형을 개발해 국공립으로서의 품질을 확보하는 일이 가장 시급하다. 자치구와 국공립어린이집 확대를 위해 종교시설 민·관 연대를 통해 추진이 필요하다.

마포구 택지개발사업지구 내에 분양받은 종교용지의 용도를 변경해 세운 교회 어린이집이 전국에서 최초로 오늘 2013년 6월 14일 개원식을 가졌다. 서울 상암동 하늘빛교회는 올해 초 "공익적 사업을 위해서는 준공 10년 이내에도 종교용지의 용도를 변경할 수 있다"는 국토해양부, 서울시 등의 유권해석을 받고 어린이집 문을 열었다. 하늘빛교회는 구립 어린이집 운영을 위해 앞으로 10년간 교회 1층 공간을 마포구에 무상으로 임대하며, 현재 만 1세에서 4세 아동 45명에서 정원을 점차 늘려나갈 계획이다.

성북구는 2013년 11월 06일 국공립어린이집 확충 위해 종교단체와 MOU 체결하고 2014년 3월부터 순차적으로 12곳 개원 예정, 총 43개소 확충하였다. 성북구는 종교단체를 포함해 다양한 민간단체와 협력을 통해 국공립어린이집을 확충하는 결실을 맺고 있다. 성북구가 시행하고 있는 국공립어린이집 확충 방안은 민간에서 어린이집 설치 장소를 10~20년간 무상으로 빌리고 구가 어린이집 리모델링비와 운영비 등을 지원하는 방식이다. 최소 비용으로 국공립어린이집을 확충할 수 있으며 보육의 공공성 확보와 양질의 서비스를 제공할 수 있다는 평가를 받고 있다.

그동안 국·공립어린이집 확충을 추진하던 성북구는 정원대비 대기자수가 391%나 되는 수요에 비해 공급이 턱없이 부족한 현실을 극복하기 위해 다양한 시도를 해왔다. 지난 2013년 10월 28일에 진행된 4개 종교법인과 국공립어린이집 건립을

위한 업무협력 협약 체결 현장은 정릉제일교회, 종암중앙교회, 여의도순복음 성북교회 및 임마누엘교회 등이다.

민간단체와 협력을 통한 국공립어린이집 개원 사례도 잇따르고 있는데 여성중앙회와 협력을 통해 푸른성북어린이집(보문동)을 개원했다. 옛 청사를 리모델링해 새날어린이집(종암동)을 개원한 사례도 있다.

또한 서울 영등포구는 관내 종교시설인 ‘영은교회’와 협약을 맺고 민·관 공동연대를 통한 국공립어린이집 확충에 나섰다. 이번 협약에 따라 구는 영은교회가 설립하는 지상 8층의 건물 중 1층에 국공립어린이집을 조성하게 된다. 교회 소유의 건물 일부를 어린이집 공간으로 사용하기 때문에 임대료 부담이 덜하다. 실제로 구는 리모델링 1억 원과 각종 기자재 등 설치비 1억 원 등 총 2억 원만 부담하면 된다. 교회 측은 구로부터 어린이집에 대한 위탁 운영권을 부여받고 시설 기자재비와 운영비 등에 대한 보조금을 지원받는다. 이렇게 세워지는 구립 영은어린이집은 약 290㎡ 규모에 보육실, 유희실, 교구실 및 원장실, 조리실 등으로 구성될 예정이다. 수용인원은 0~3세 사이의 영유아 65명이다. 2014년 9월 21일 착공에 들어갔으며 2015년 8월에 완공돼 9월부터 개원하여 운영되고 있다.³⁷⁾

4. 교회의 아이돌봄 사역 사례

1) 아이돌봄센터(충남 당진 통일교회)

초등부 정도 아이의 돌봄은 교육과 돌봄의 극치를 이루는 곳이다. 아이를 막 출산한 산모는 어느 정도 몸을 추스르고 나면 직장생활이 가능하다. 왜냐하면 부모에게 아이를 맡길 수 있기 때문이다. 그런데 초등학교 입학 후 1~2학년이 된 아이들은 그 누구나 감당 못할 나이이다.

이러한 문제해결에 앞장서고 있는 통일교회에서는 학교 운동장에서 교회차량으로 아이들을 교회로 데리고 와서 공부 복습도 시키고, 간식을 나누며 같이 어울려 놀아 주기도 하고 또 어울려서 성경도 읽고 찬송도 부르면서 소통한다. 그리고 수요일에는 또래모임이 아니라 1학년에서 6학년까지 어울리는 모임을 온종일 진행한다. 공부를 안 시켜도, 친구들과 노는 것이 너무 재밌으니까 아이들이 학원이나 학교를 안 가는 경우는 있어도 교회에는 온다. 교회의 초등부 아이들 돌봄이 아이들을 살릴 수 있는 아주 좋은 환경이라는 사실을 인식하게 된 것이다. 처음에는

37) 장현일, (2016), 한국교회의 공공성 회복과 공동체 교회, 한국공공정책개발연구원, 18-19.

여섯 명으로 출발했지만 현재는 교회 마당에 하루 500여 명의 아이들이 매일 오고 있다. 당진 동일 교회의 사례를 통해 작은 교회라도 돌봄이 충분히 가능하다는 것이다. 아래 사진들 가운데 하단 중앙 사진은 돌봄센터 아이들이 감자 캐기 농촌봉사활동을 나갔던 사진이며, 상단 중앙에 있는 사진은 6학년 아이가 1~2학년 아이들을 업어주는 장면다. 나머지는 예절교육과 신발을 가지런히 놓는 훈련, 자기를 돌아보는 묵상시간을 통해 기도를 가르치고 있는 모습이다.³⁸⁾

교회돌봄



아이가 축복이다



〈당진동일교회 돌봄센터〉

38) CTS다음세대운동본부 자료집, (2021), CTS다음세대운동본부, 67-69.

이런 프로그램을 자연스럽게 운영하면서 아이들을 키우고 부모에게 큰 유익을 주게 되면 교회학교는 성장한다. 이렇게 다음세대가 교회에서 믿음과 인성으로 잘 양육되어 가는 시스템이 저출생 문제를 해결하는 데 큰 도움이 되리라고 확신하며 한국 교회가 교육과 돌봄만 제대로 감당해도 출산 문제는 분명히 해결될 수 있다고 확신한다.

2) 아동과 마을을 품는 약대동 공동체(새롬교회)

1986년 6월 8일 약대동에 새롬교회가 세워진 처음 10년은 “지역과 아동”의 시기로 이 시기에 “새롬 어린이집”, “새롬 공부방”, “약대 글방”(마을 도서관)이 시작되었다. 약대동의 첫 10년은 이러한 선교사역이 “새롬교회 지역위원회”로 묶여져 약대동 마을 선교가 본격적으로 시작되기 위한 기초가 다져진 지역과 아동시기였다.

새롬교회의 두 번째 시기는 “가족과 마을”의 시기로 이 가족과 마을의 시기에 IMF 사태가 터지면서 생겨난 가정의 위기를 극복하기 위해 약대동에 가정지원센터, 가족도서관이 세워지고 이것이 약대동 마을 만들기 이어져 본격적인 약대동 마을만들기가 전개되기 시작하였다. 세 번째 시기인 생명과 협동의 시기로 약대동 마을 만들기에 중심으로 진행되어 왔다. 특별히 2010년 이후 시작된 생명과 협동의 시기는 지역사회에서 사회적 기업과 협동조합이라는 사회적 경제의 바람이 불기 시작한 시기와 맞물리기 시작하였다, 그리하여 2012 부천 문화재단의 마을의 청년 사회적 기업 육성 사업과 연결이 되면서 “아하체험마을”과 마을 교육극단 “틱톡”과 같은 예비 사회적 기업들이 약대동 마을에 인큐베이팅이 되기 시작하였고, 2013년부터는 마을 떡까페 협동조합 “달나라 토끼”와 같은 마을 협동조합이 탄생하였다. 이러한 마을의 사회적 기업 협동조합, 작은 도서관, 지역아동센터 그리고 예비 사회적 기업과 협동조합이 힘을 합쳐서 “뽕사리 영화제”와 같은 마을 축제를 만들어내는 쾌거를 이루며 이제 약대동에서는 “뽕이”라는 캐릭터를 중심으로 본격적인 약대동 마을이야기가 다양하게 전개되고 있다.³⁹⁾

5. 신앙공동체로서 교회와 공공성 실천 사례

1) 사단법인 해돋는 마을

코로나19 바이러스로 온 국민이 그 어느 때보다 가장 어려운 시기를 보내고 있

39) 장현일, 2016, 한국교회의 공공성 회복과 공동체 교회, 서울 한국공공정책개발연구원, 82-83.

다. 그 가운데 더욱 힘든 사람들은 영세, 소상공인을 비롯한 노숙자, 쪽방촌 거주자와 독거어르신 등 복지 사각지대에 있는 우리의 현대판 강도 만난 사람들이다. 재난도 약자를 먼저 공격한다. 재난의 고통은 약자에게 더 가혹하며 특히 코로나 19 바이러스는 사람을 가리지 않지만 그 고통은 평등하지 않아 사회적 약자에게는 더욱 가혹하다.

지금 우리가 직면하고 있는 고통의 현실 속에서 과연 교회는 무엇을 해야 하는가? 진지하고 고민해야 한다. 삶의 예배자로 사는 것은 하나님의 한없는 사랑이 거룩을 기반으로 삶에서 하나님사랑 이웃사랑을 실천하며 살아가는 것을 말한다.

하나님께서 레위기 19장에서 두 가지 명령을 주셨다. 하나는 사랑하라인데, 18절에 예수님이 인용하셨던 말씀으로(마22:37-40) ‘네 이웃 사랑하기를 네 자신과 같이 사랑하라’는 것이다. 또 하나의 명령은 거룩하라로 2절 말씀에 ‘너희는 거룩하라’ ‘나 너희 하나님이 거룩하니’ 너희도 거룩하라(벧전1:15-16)는 것이다.

특히 레위기 19장은 집중적으로 참된 그리스도인은 거룩해야 하며 삶의 현장에서 거룩한 삶의 예배자로 살아가도록 명령하고 계신다. 거룩하게 되는 길은 하나님을 사랑하고 이웃을 사랑하는 것으로 거룩함과 사랑의 관계를 가르쳐준다.

신생명나무교회는 남선교회, 여선교회, 청년선교회 등 3개의 선교회로 구성되어 무료급식소 경로식당은 여선교회가, 노인대학 수요예배는 남선교회가 맡고 청년선교회는 방학과 휴가기간을 통해 수시로 밥퍼봉사와 뷰티서비스 자원봉사자로 섬기고 있다. 결국 전 성도가 노인복지 전문 사회복지사 역할을 감당하고 있는 셈이다.

무엇보다 중요한 사역으로 평균연령이 80이 넘는 어르신들께서 감사의 마음과 섬김의 실천을 통해 보람되고 의미 있는 삶을 살아가도록 ‘클린마포 엘드림 실버 자원봉사단’을 조직하여 대흥동과 청소업무 협약을 통해 청소도구 지원을 받아 지역 내 취약한 공원과 골목길 등 청소를 주 2회 실시하여 지역사회에 큰 감동을 주고 있다.

지난 20년 동안 꾸준히 하나님 사랑 이웃 사랑을 실천해 오고 있는 신생명나무교회와 실행기관인 (사)해돋는마을과 엘드림노인대학을 중심으로 사랑의 섬김을 이웃과 나누고자 한다.

신생명나무교회에서 운영하고 있는 (사)해돋는마을은 “마음은 하나님께, 손발은 이웃에게”라는 모토로 시작한 나눔과 섬김의 공동체이다. 다음은 노숙자 밥퍼사역을 위한 (사)해돋는마을과 신생교회의 역사를 통해 하나님의 인도하심을 잘 알 수 있다.



〈클린마포 엘드림 실버 자원봉사단〉

1999년 8월 1일 주일 아침, 청량리역 광장 동편에 방치된 허름한 구매표소 건물 추녀 밑에서 술을 마시고 있던 4명의 노숙인에게 다가가 “함께 예배를 드리면 점심을 사겠다”고 약속하고 드린 짧은 예배가 신생교회의 시작이었다.

하나님께서 기뻐하시는 일을 찾아 노방전도와 노방설교를 거쳐 청량리역 광장의 한 모퉁이에서 드린 이 작은 노방예배를 시작으로 주일과 목요일이면 어김없이 예배를 드렸고, 밥이 아니면 예배는 거들떠보지도 않던 주변의 노숙자, 무의탁/독거노인, 부랑자, 알콜 중독자들이 예배를 기다리게 되었으며, 예배 참여인원이 15명, 20명, 30명으로 조금씩 늘더니 어느새 1회 평균 500~600명이 모이는 예배가 되었다.

노숙인 중 새 삶을 살겠다는 사람을 상담하여 기존시설에 데려다 주었는데 며칠 안되어 광장에서 술을 마시고 있어 어떻게 된 것이냐고 물어보니 답답하고 통제된 생활이 싫어 나왔다고한다. 몇 번 이런 일이 반복되면서 이들이 광장에서 방황하는 한, 1주일에 두 번 드리는 예배로는 변화를 기대하기가 어렵고 또한 기존 시설로는 갇혀 한계가 있음을 깨닫고 직접 새 삶을 준비할 수 있는 공동체를 세워 운영하고자 해돋는 마을을 설립하였다.

(사)해돋는마을은 1999년 8월 청량리역 광장에서 노숙인·어르신 무료급식을 시작으로 출발했으며, 2011년 2월 사단법인을 설립하고 그해 4월부터 노숙인 아침 무료급식을 시작했다. 그리고 새삶을 살기 원하는 이들을 상담하여 공동체 해돋는 마을에 입소시켜 술과 담배를 다 끊게 하고 예배와 말씀과 기도로 훈련 받으며 새삶을 준비하게 하였으며, 자연스럽게 이들이 광장에서의 식사를 위한 준비와 배

식, 예배를 위한 천막 설치, 철거 등의 일에 주요 동역자가 되었다.

소문으로 돌던 청량리역 광장에의 대규모 민자역사 건립이 마침내 공사의 시작으로 광장이 폐쇄되어, 7년여 간의 청량리역 광장사역을 타의로 접고 잠시 광진구를 거쳐 서울역 광장으로 옮겨 오늘에 이르렀다.

주2회, 주일과 수요일(청량리에서는 목요일)에 양평군 단월면에 위치한 해돋는 마을 공동체에서 식사를 새벽부터 준비하여 광장으로 와서 짐을 풀고 천막교회를 세우고, 예배를 드린 후 예배에 참여한 분들의 자존감을 고려하여 “성도의 교제” 명목으로 무료식사를 제공한 다음 다시 천막교회를 접고 양평으로 내려가는, 상황 그대로 1년에 104번 교회를 세우고 철거하는 사역이었다.

보다 효율적인 사역을 위해 2010년 4월, 서울역 인근에 건물을 임대하여 실내 무료급식소를 설치하고 주2회 하던 급식을 주6회로 급식횟수를 늘렸으며 광장예배는 계속 드리게 되었다.



〈해돋는마을 밥파사역(이희호 영부인 밥파봉사)〉

비슷한 시기에 서울시에서 노숙인 등을 위한 무료급식장소용으로 ‘파스한 채움터’를 개소하여 운영이 시작되었으므로, 같은 목적으로의 무료급식이기에 주일, 수요일에 예배드릴 때에 노인층이 80~90%임을 착안하여 월, 화, 목, 금요일에 60세 이하인 사람은 ‘파스한 채움터’를 이용하게 하고, 60세 이상 노인을 대상으로는 건강, 생활의학, 임종 준비, 성경, 심리치료 전문가를 강사로 초빙하여 교육을 하는 등 어르신으로서의 소양을 갖추게 하며, 생일잔치, 노래교실 등으로 즐거움도 드리고 점심식사를 제공하여 방황하는 어르신들이 안정되며 보람 있게 소일할 수 있도록 함이 사회적으로도 바람직한 것으로 판단하고 어르신교실 운영을 시작하였다.

돌이켜보면 광장예배를 드리면서 상상 이상의 어려움과 시련이 많았지만 그러

한 모든 것들이 이스라엘을 광야에서 훈련시키셨던 하나님의 인도하심이라 생각 되어 오히려 감사하였으며, 또한 광장예배와 공동체 생활을 통하여 노숙자, 부랑자, 알콜 중독자들이 변화 되고, 광장사역에 부정적, 배타적이었던 주변 상인, 역무소 직원들도 노숙자, 부랑자, 알콜 중독자들의 변화되는 모습을 보면서 마음이 바뀌어 협력자가 되는 하나님의 인도하심을 체험했다.

2012년 4월부터는 동자동 쪽방촌 반찬배달을 시작했으며, 2013년 시작된 노인 교실은 그해 신입생만 135명 등록했고 마포 엘드림노인대학으로 명칭 변경되어 지금까지 운영되고 있다.

실내예배로 바뀌면서 복음전파와 전도효과는 줄었지만 노숙인 형제들과 어르신들을 신앙적으로 양육하여 신실한 예배자로 세워가는 새로운 의미의 사역이 된 것이다.

어느 여름, 갈증 해소를 위해 쓰레기통을 뒤지는 노숙인의 모습에서 거처지가 없는 이들은 식수도 구하기가 쉽지 않은 상황임을 알게 되었고 누구에게나 상시 식수를 공급할 수 있도록 조리실 앞 대로변에 스탠드형 정수기를 설치함이 필요해 정수기 회사와 논의하여 여름철에는 시원한 물, 겨울철에는 보온용으로 가슴에 따뜻하게 품고 잘 수 있는 페트병에 넣을 더운 물, 상시 컵라면, 1회용 커피를 위한 뜨거운 물 등을 공급할 수 있는 정수기를 설치, “사랑의 공동우물”로 이름 하였고, 무료급식과 함께 “공동우물”을 운영하게 되었다.

단지 밥만 제공하는 무료급식사역이 아닌 영혼 구원을 목적으로 하는 무료급식 사역으로 인해 나타난 열매는 이 사역이 하나님께서 기뻐하시는 일임을 믿고 참여한 후원자, 봉사자들이 있어서 가능했다.



〈사단법인 해돋는마을 장현일 이사장 취임식〉

2011년 (사)해돋는마을을 설립하여 사회복지 전문기관으로서 역할과 2012년 보건복지부 VMS(사회복지자원봉사)인증관리기관이 되어 동자동 쪽방촌 반찬배달사업을 시작 하는 등 노숙인과 쪽방촌 중심사역을 확대하였고, 이들의 자활의지와 사회적 자존감 회복을 위해 2013년 노인교실을 개설 운영해 왔다. 그러던 중 2013년 서울시의 노방식사금지 시책으로 15년 동안의 굴곡진 광야와 같은 서울역 광장 밥퍼사역을 실내 예배와 밥퍼사역으로 전환해 6년동안 사역해 오다가 서울역 밥퍼사역공간 사용 임대기간 완료, 재계약 할 수 없다는 통보를 받고 어쩔 수 없이 2019년 마포구 대흥동으로 이전하게 되었다.

그 동안 필자는 청량리에서부터 밥퍼사역에 동역해 오면서, 해돋는 마을 법인 이사, 2017년에 법인 이사장으로 섬겨오다가 2019년 노인사역 중심의 신생교회와 청년사역 중심의 생명나무교회와 연합(7월 7일)하여 신생명나무교회로 새롭게 출발하게 되었다.

이렇게 두 교회가 연합하여 새롭게 출발 할 수 있었던 배경에는 필자가 평소 한국교회 공공성과 공교회성 회복 운동에 의미를 가지고 공공신학과 선교적 교회에 관심을 가졌기 때문이다. 또한 필자는 교회 공공성 연구와 실천을 위해 10년 전 한국공공정책개발연구원을 설립하여 종교인과세와 사회복지법 등 한국교회와 관련된 법안에 대한 국회와 정부, 지자체와의 정책공유에 의한 목회현장사역을 강화하고자 힘써왔다.

이런 이유로 신생명나무교회와 (사)해돋는 마을은 마포구 대흥동으로 이전하여 노인복지 사역방향을 두 축으로 하여 하나님 사랑 이웃 사랑을 실천하고자 내실 있는 노인복지 정책을 수립하여 실천하고 있다.

한축은 무료급식 경노식당 밥퍼 사역으로 쪽방촌을 비롯한 독거노인이 단 한 분도 굶는 사람이 없도록 복지 사회망을 촘촘하게 구성하여 찾아가는 노인복지서비스를 실천 하고 있으며, 다른 한축은 육체적 경제적 약자인 이분들께 자존감 회복과 치매예방 노인 일자리 중심의 전문인 강사로 구성된 엘드림노인대학(학장 최에스터 신한대교수)을 주 5회 개설하여 밥퍼사역과 연계하여 운영하고 있다.

지난 7년 동안 운영해온 노인교실을 엘드림 노인대학으로 격상, 1년 커리큘럼을 준비하여 주 5일간 교육하며, 학습목표를 치매제로 예방으로 삼고 있다. 2019년부터는 의학상식, 건강체조, 감사운동, 웃음치료, 그림치료, LED공작교실, 4D 프레임 창의교육 훈련 등의 본격적인 치매예방전문 노인대학프로그램을 시행하게 되었다.



〈엘드림 노인대학 밥퍼사역과 치매예방공작활동〉

특히 노인일자리 사업으로 매주 금요일 전문강사와 전문가의 지원을 받아 자원 재활용을 이용한 무드등을 만들어 판매하여 나도 할 수 있다는 어르신들의 자존감 회복과 적은 수입이라도 갖도록 하여 삶의 의미와 존재감 회복을 통한 치매제로에 도전하고 있다. 노인복지 서비스사역으로는 (사)해돋는 마을 엘드림 노인대학 어르신께 의료봉사활동을 통해 노인질환을 중심으로 건강관리를 지속적으로 제공하고 있다.



〈노인복지지역(사랑의 밥퍼 대체식 전달)〉

2. 사단법인 월드뷰티헨즈

(사)월드뷰티헨즈는 2016년 3월에 창립되어 서울경기, 광주지회, 경북지회를 중심으로 노숙자와 독거 및 쪽방촌 노인, 장애인 등 거동 불능의 소외되고 어려운 이웃을 비롯하여 한 부모, 다문화 가족 등을 대상으로 뷰티서비스 실시를 하고 있다. 특히 청소년들에게 뷰티기술교육을 지원하여 치매 어르신들께 뷰티서비스를 할 수 있도록 돕고 있으며, 북한 탈북 청소년들을 대상으로 한 뷰티기술교육지원 사업도 진행하고 있다. 또한 베트남과 필리핀 등 아시아, 아프리카를 포함한 저개발국 주민을 대상으로 K-뷰티서비스 및 교육 훈련 사업을 확대시켜 진행하고 있다.

또한 (사)월드뷰티헨즈는 신생명나무 교회가 속해있는 지역에 거주하고 있는 어려운 이웃들을 대상으로 매월 3째 주 수요일에 지속적으로 뷰티서비스 활동을 펼치고 있다. 그리고 매년 2회 국제 사진작가와 함께 독거 및 쪽방촌 어르신을 대상으로 장수(영정) 사진을 촬영하고 신생명나무교회 성도들이 정성으로 사진액자를 준비하여 기증하는 시간을 갖고 있다.

(사)월드뷰티헨즈는 K-뷰티분야 헤어미용, 메이크업, 피부미용, 네일, 화장품 등 5대 분야의 전문 크리스찬 교수와 뷰티기관 대표들로 구성돼 있으며, 행정자치부 1365 자원봉사 인증기관으로 뷰티자원봉사자 신청을 받아 운영하고 있다.

한편 필자는 교회의 공공성과 공교회성 회복을 위해 대흥동교동협의회 회장(대흥동사회복지협의회 전문위원)으로 섬기면서 대흥동 관내 교회들이 사회복지 전문분야를 나누어 담당할 수 있도록 협조하고 있다. 신생명나무교회는 노인복지로 중심으로 사역하고 있는 반면 또 다른 지역교회들은 교회 특성에 따라 문화, 청소년, 여성복지 등으로 지역사회 복지분야가 가능하면 중복되지 않도록 교회 사역을 공유하여 진행하고 있다.

특히 대흥동교동협의회 목사님들과 함께 대흥동마을축제를 주관하여 마을공동체 형성에 기여하고 성탄절에는 신촌 대학로에서 크리스마스 찬양제를 개최하여 음란과 타락으로 물든 신촌 대학가에 찬송으로 하나님께 영광을 드리는 뜻깊은 시간을 갖고 있다.

뿐만 아니라 필자는 지방자치 특히 커뮤니티 공동체 분야의 전문가 자격으로 서울시 마포구 마을 만들기 심의위원활동으로 각 교동협의회가 지역사회와 유기적으로 연합하여 그 지역을 잘 섬길 수 있도록 권면하고 또한 대흥동 주민자치위원으로 직접 참여하여 대흥동 관내에 독거노인을 비롯한 소외되고 어려운 우리 이웃들에게 마을복지 공동체를 이루도록 기획, 자문하고 있다.



〈사단법인 월드뷰티핸즈 최에스더 회장 국민 미션 어워드 시상〉



〈사단법인 월드뷰티핸즈 뷰티서비스 활동〉

VI. 나가는 말

한국 교회가 사회적으로 신뢰를 회복할 수 있는 길은 기독교의 참된 가르침을 삶의 현장에서 실현함으로 신앙의 본질을 회복하는 것이며 이를 위해 한국교회의 공교회성 회복을 통한 공공성을 이 땅에 실천하는 것이다.

이제 한국교회는 무엇보다 신학과 신앙의 ‘공공성’에 대한 필요성이 점차 확대되고 있다. 이는 현재 한국교계의 위기가 지극히 개별화되고 사유화되어 버린 개교회주의 현상을 신학과 신앙의 공적 패러다임 회복을 통해 이 위기를 해결해 나갈 중요한 통찰을 제시해 주기 때문이다.

지금까지 한국교계는 개 교회주의에 매몰되어 교회의 공교회성 회복과 공공성 실천에 집중하지 못해 그 사회적 책임을 다하지 못함에 대한 깊은 반성이 필요하다. 무엇보다 국가 공공정책에 관해 교회와 학계 등 각자의 분리된 목소리만 있었고 특히 기독교 학계는 각 영역별 학문적 연구는 지속적으로 연구해오고 있지만 그 연구와 정책적 제안을 실제로 국가와 사회에 적극적으로 반영시키지 못했던 것도 사실이다.

이에 대한 여러 원인이 있겠지만 무엇보다 심각한 것은 국가와 우리사회에 발생하는 다양한 공공정책의 문제점에 대해 한국교회가 공공신학에 관점에서 실천하지 못했고 공공에 대한 문제도 사후약방문식으로 문제가 발생할 때 급조한 심포지엄과 세미나는 있지만 이후 정책에 반영하는 적극적인 노력에는 미흡했다는 사실이다.

특히 공공정책의 특정 영역에 관해 연구자 개별적 접근의 한계로는 정책 반영 확률이 더욱 낮기 때문에 공공정책에 관해 학제적 접근과 연구를 통한 종합적인 공공정책을 제시 할 수 있어야 한다.

이제부터는 한국교회가 교단 교파를 초월하여 성경적 세계관을 갖고 하나님의 공의와 정의를 이 땅에 실현하기 위해 성경적 언어를 세상의 언어로 변환하여 적극적으로 소통해야 한다. 더욱 중요한 것은 국가와 우리 사회를 성경적 가치관으로 변혁시켜 국민에게 희망과 신뢰, 그리고 사랑을 구체적인 정책으로 제시 할 수 있는 예측 가능한 정책적 함의를 갖는 기독교 학문이 정책결정에 선한 영향력을 갖도록 커뮤니케이션과 시스템을 구축하는 일이 무엇보다 시급하며 중요하다. 또한 한국교회가 공교회성 회복과 공공성 실천을 위해 무엇보다 사회와 교회에 공공정책 제안 등 다양한 방법을 통해 봉사하여야 하며 교회는 물론 국회와 정부 그리고 지자체에 성경적 세계관에 입각한 공공정책을 제시해야 한다.

현실적으로도 한국교회는 공공성과 공교회성 회복이 시급하다. 지방자치단체와 시민단체가 주도하는 마을 공동체 운동에서 한국교회는 잘 보이지 않는데 이제라도 한국교회가 지역을 품는 마을목회 철학을 바탕으로 마을 안 우리 이웃들에게 진정한 사랑으로 친밀하게 녹아 들어가야 한다. 지금은 교회가 세상을 공부하고 최소한 그 교회가 속한 지역사회 마을을 연구해야 한다. 교회 성장이나 부흥을 위

해서가 아니라 교회가 지역 사회에 참여하고 사각지대에 당면한 문제해결을 위해 지역사회와 함께 동역해 나가는 것이 진정한 복음이며 하나님께서 우리에게 주시는 사명임을 인식해야 한다. 지방자치단체와 시민단체와 거버넌스에 참여해 공간과 재정과 사람을 나누고, 목회자들이 마을 사업에 적극 참여하길 바란다.

하나님의 명령인 “너희는 거룩하라 이는 나 여호와 너희 하나님이 거룩함이라”(레19:2)는 말씀에 따라 “네 이웃 사랑하기를 네 자신과 같이 사랑하라 나는 여호와이니라(레19:18). 즉 거룩은 사랑으로 하나님 사랑 이웃 사랑을 지역사회에서 실천하는 것이 교회의 공공성과 공공회성이 회복하는 것이며 사회적 책임을 다하는 것이다.

한국교회가 선교적 교회의 사회적 책임과 사명을 다하고 하나님을 의지하며 오늘도 우리에게 맡겨준 “작은 예수”를 따뜻하게 맞이할 준비를 하며 “지극히 작은 자 하나에게 한 것이 곧 내게 한 것이니라.”(마25:40)는 말씀 앞에 바로 서서 삶의 예배자로 살아가기를 희망한다.

참고문헌

- 강대기. (1995) 공동체 연구에 있어서 공동체 개념의 혼란, 숭실대 사회과학연구소, 1-22
- 기윤실. (2020). “한국교회의 사회 신뢰도 여론조사 결과”, 자료집.
- 김근주, (2017), 『복음의 공공성』, 서울: 비아토르, 433.
- 김병연. (2008). “한국교회의 사회적 신뢰도 여론조사 결과”, 자료집 10.
- 박영신. (1991). “경제 주의와 기독교, 오늘의 기독교 어떻게 거듭나야 하는가”, 서울: 대장간.
- 박영신. (2006). “현대 한국사회와 기독교”, 서울: 한들출판사, 115-116.
- 사이토 준이치. (2009). 윤대석 류수연 윤미란 역, “민주적 공공성”, 서울: 이음, 18-19.
- 성석환.(2011). “지역 공동체의 문화 복지를 위한 공공신학의 실천적 연구”, 장로회신학대학교 세계선교연구원, 서울, 241-272.
- 성석환. (2019). “공공신학과 한국사회”, 서울: 새물결플러스, 5-24.
- 소영진. (2003). “행정학의 위기와 공공성 문제”, 고려대학교 정부학연구소, 서울,

5-22.

- 손규태. (2010). “하나님 나라의 공공성”, 서울: 대한기독교서회, 158.
- 신진욱. (2007). “공공성과 한국 사회”, 서울: 시민과 세계, 18-39.
- 이삼열. (1992). “사회봉사 신학과 실천”, 서울: 한울, 37.
- 이원규. (2003). “기독교의 위기와 희망”, 대한기독교서회, 서울 211-222.
- 임성빈. (2007). “공공신학”, 서울: 예영커뮤니케이션, 48-49.
- 임의영. (2003). “공공성의 개념, 위기, 활성화의 조건”, 고려대학교 정부학연구소, 서울, 23-52.
- 임의영. (2010). “공공성의 유형화”, 한국행정학보, 제44권 제2호 2-21.
- 조성돈. (2018). “위로 사회에서의 교회의 공공성”, 한국실천신학회, 천안, 551-574.
- 장현일, (2004), 커뮤니티행정을 위한 주민자치센터 운영에 관한 연구, 전남대학교 대학원 행정학박사학위논문 8-9.
- 장현일, (2016), 한국교회의 공공성 회복과 공동체 교회, 서울 한국공공정책개발연구원, 82-83.
- 정원범. (2013). “한국교회의 공공성 위기와 기독교의 사회 선교”, 한국기독교사회윤리학회, 서울, 335-368.
- 홍성태. (2008). “시민적 공공성과 한국 사회의 발전”, 민주사회정책연구소, 서울, 72-98.
- 예장합동교단, 코로나 19의 종교 영향도 인식조사와 뉴노멀 미래사회 대비를 위한 종교인 인식조사결과(2020.11.03 전국 만19세 이상 일반국민 1천명 온라인).
- 질병관리청보도자료(2021. 1. 21). 코로나 바이러스감염증-19, 국내발생현황
- 한국기독교총연합회, 코로나19 정부방역조치에 대한 일반국민평가조사 2020.1.
- 조슈아 W. 지프, (2020), 『환대와 구원』, 서울, 새물결플러스. 21-23.

Benn, S. I., & Gaus, G. F. (1983). “The liberal conceptoin of the public and the private”.

Benn, S. I., & Gaus, G. F.(1983). “Public and private in social life”

London: Croom Helm. Blank, R.M. (2000). When can public policy makers rely on

private markets? The effective provision of social services. The Economic Journal, 110(462), 34-49.

Brian McLaren. (2011). 정선옥 옮김, “A Generous Orthodoxy, 기독교를 생각하다”, 서울: 창림.

CTS다음세대운동본부 자료집, (2021), CTS다음세대운동본부, 67-69.

Daniel L. Migliore.(1994). 장경철 역, “Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology, 기독교 조직신학개론”, 한국장로교출판사, 서울, 140; Arthur Rich.

Ed. John W. de Gruchy, (1999). “The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer”, Cambridge University Press, 217.

Elaine Graham. (2013). “Between a Rock and a Hard Place: Public Theology in a Post-Secular Age”, 130.

Haque, M.S. (2001). “The Diminishing Publicness of Public Service under the Current Mode of Governance.Public Administration Review”, 61(1): 66-82.

Karl Barth. (1998). 김현진 역, “Kirchliche Dogmatik II, 402: 김현진 공동체적 교회 회복을 위한 공동체 신학”, 서울: 예영커뮤니케이션, 재인용.

T.H Martial. (2013). 김윤태 역, “시민권과 복지 국가”, 서울: 이학사 123.

Wirtschaftsethik. (1993). 강원돈 역, “경제윤리1”, 한국신학연구소, 서울, 224.

Abstract

The Church and Publicity as a Community of Faith
– Focusing on Child Care Policy as a Type of Church Public Policy –

Chang, Heon-II
(Korea Public Development Policy Institute)

The Korean church is losing the publicity due to the unhealthy ecclesiology of the church, which is tainted with local churchism, growth-oriented and the ups and downs beliefs based on Shamanism.

As a result, an unbalanced pulpit and local church-centered church ministry in the relationship between the state, the local community and the social community generating various conflicts and side effects are causing the church's credibility to decline rapidly.

In particular, due to the individualization of faith, that is, the privatism of faith, the church's interest and influence in the public domain based on the publicity is reduced, and the life of each member who has lost the publicness and communality of the church is also serious, pursuing to have personal interest and profit only.

In order to solve these problems, it is most urgent thing to restore the publicness and the sense of community that fulfill the original mission and role of the church as a community of faith.

As a community of faith, we must become a church that is fully united with the same heart and the same will in Jesus Christ, and must restore and practice the publicity for justice and justice in the local and National communities.

In particular, it is necessary to communicate with the local community to which the church belongs, pay more attention to the issues of child care and serving the old that are in the blind spot from the National policy, and love and sharing for the marginalized and the needy, and make it work as a care system.

To this end, focusing on National policies and local community care (children, elderly) policies, we need to find a way to practice it, and as a community of faith.

We need to communicate the public nature of Christianity with the pastoral practical vision of love and hospitality and communicate with the local community in the field of church ministry.

Key words : community, publicity, care

토론문

신앙공동체로서 교회와 공공성

- 교회 공공정책 일유형으로서 아동돌봄 정책 중심으로 -

김 재 승

전남대학교 법학전문대학원 교수 / 광주중흥교회 협동목사

I. 토론에 앞서

본 토론자는 공공신학에 대한 전문 연구자가 아니므로 공공신학과 그 실천과제에 대한 토론자로서 한계가 있음을 밝힌다. 따라서 본 토론자의 토론이나 이곳 서술내용은 전문가적 입장이라기보다는 일반인의 입장에서 본 것이라고도 할 수 있다.

공공신학은 우리나라에 도입된 지 오래되지는 않았지만, 이 주제와 관련하여 이미 꽤 많은 서적이 출간되어 있으며, 연구논문 및 학위논문도 많이 나와 있다. 그런데도 공공신학을 종합적으로 명확하게 잘 이해하기는 쉽지 않은 것 같다. 그 이유의 하나로 토론자가 나름 생각한 것은 공공의 개념에 대해 우리나라에서의 전통적인 인식과 서양 특히 영미의 인식이 다르기 때문이 아닌가 싶다. 우리나라에서의 공과 영미의 public은 그 의미의 포섭범위와 뉘앙스가 다르다.

예를 들어보자. ‘연예인은 공인인가?’ 우리 문화와 언어 관습에서 이에 대한 답은 쉬울 것 같기도 하다. 연예인은 공인(公人)이 아니다. 연예인은 공무원이 아니기 때문이다. 그런데도 우리 사회는 연예인은 공인이라고 한다. 헛갈린다. 그러나 미국 사람들은 연예인이 공인(public figure)이라는 것을 쉽게 받아들인다. 이와 같은 차이는 공(公)적인 것에 대한 언어관습이 우리나라와 영미권이 다르기 때문이다. 우리는 ‘공사(公私)를 구별한다’에서 보는 것처럼, 공(公)적인 것은 국가와 관련된 것이다. 공무원, 공복, 공기업 등등. 그러나 영어의 공적인(public)은 여러 의미를 갖는다. 꼭 국가와 관련된 경우에만 사용된 것이 아니다. public parking (lot)은 공영주차장을 의미한 것이 아니라, 일반대중이 (유료인지 무료인지 상관없이) 주차할 수 있는 곳이다. 이러한 의미의 public은 영어에 많이 있다. public storage,

public beach, public company(공개/상장회사), public golf course 등등. 모두 일반 대중에게 개방된다는 의미로 사용된 것이다.

우리나라 전통적인 관습에서 ‘공사(公私)를 구별한다’는 경우처럼, 공(公)적인 것은 국가와 관련된 것으로 인식할 때, 교회의 공공성 의미를 체감적으로 이해하기가 힘들 것이다. 공공성을 세 가지로 분류한 글을 보았다. 이러한 분류가 설득력이 있다고 생각한다. (i) 국가에 관계된 공적인(official) 것으로서 정부, 법, 정책, 강제, 권력, 의무를 의미하는 경우, (ii) 모든 사람과 관계된 공동의 것(common)으로서의 공동의 이익, 재산, 공통으로 타당한 규범, 공동의 관심사, 공공복지, 공익, 공동의 질서를 뜻하는 경우, (iii) 누구에게나 열려(open)있다는 것으로 공개된 것을 의미하는 경우.

우리나라는 전통적으로 공적인 것의 의미는 첫 번째의 경우만 생각했다. 연예인은 3번째에 해당하여 공인(公人; public figure)이고, 교회는 주로 2, 3번에 해당하여 공공성을 인정할 수 있을 것이다.

II. 본 발표문(본문)과 관련하여

이번 섹션 “신앙공동체로서 교회와 공공성 -교회 공공정책 일 유형으로서 아돌 돌봄 정책 중심으로-” 발표문은 신앙공동체를 이루는 공동체 개념과 공공성 개념을 정리 및 정의하고 이를 바탕으로 교회의 공공성 개념과 그 상실 원인을 정리한 후, 교회의 공공성 회복을 실천하기 위한 사례를 소개 및 분석하고 있다. 이번 발표문의 가장 중요한 부분은 교회의 공공성 회복을 위한 실천적 접근 사례를 소개·분석한 부분이라 할 수 있을 것이나, 우선 이곳에서는 일반론으로 다루고 있는 공공성 등에 대해서 살펴본다.

1. 공공성 개념

본 발표문의 저자는 공공성의 개념과 관련하여 교회의 공공성만이 아닌 사회 및 국가의 공공성 문제를 다루고 있다. 그러나 교회의 공공성과 사회 및 국가의 공공성과의 관계가 어떻게 되는지 명확한 설명이 미흡하지 않은가 하는 생각이 든다. 저자는 공공성에 대한 이해가 대의민주주의 한계를 극복하고 실질적 민주주의를 실현하는데 중요한 의의가 있다고 하는데, 왜 그러한지 또 이것이 어떻게 교회의 공공성과 관련이 있는지 본문의 글을 통해서 이해가 쉽지 않다.

저자는 공공성을 ‘여러 사람에게 관계되는 국가나 사회의 일을, 공존과 공생을

위해 공정과 공평을 통해 공익을 추구하도록 함께 일을 하는 참여적 공공성과, 한정된 자원의 합리적 배분 및 공유 등을 통한 사회적 부담과 혜택을 분배하는 배분적 공공성'이 합해진 것으로 정의 내지 이해하고 있다.

그런데 저자가 이해한 이러한 공공성과 저자가 제시한 성경과 기독교의 공공성은 어떻게 연관이 되는지 그 관계가 명확하지 않다. 공공성을 '참여적 공공성'과 '배분적 공공성'으로 구분하였다면 성경상의 공공성도 이렇게 구분하여 제시하는 것이 논리적으로는 타당한 것이 될 것이다. 그렇지 않다면 저자가 말하는 공공성과 성경 혹은 기독교가 말하는 공공성은 같은 것이라고 할 근거가 없을 것 같다.

2. 공동체 개념

저자는 교회의 공동체성을 강조하기 위해서 사회일반의 커뮤니티에 대한 개념 정의를 시도하여, 커뮤니티란 '일정한 지역주민들이 연대의식을 통해 공동체의식을 갖고서 공공선에 대한 가치와 이익을 위해 주체적으로 참여하고 역할분담을 통한 상호관계 속에서 더불어 살아가는 집단'이라고 정의한다.

그런데 일반 커뮤니티와 신앙공동체와의 연결관계가 모호하다. 저자는 신앙공동체를 강조하고 있으나, 저자가 본문에서 언급하고 신앙공동체가 기독교의 교회와 같은 것인지 불분명하다. 단지 신앙공동체가 교회는 아니기 때문이다. 이것은 교회의 정체성과 관련된 것이라 본다. 공공신학도 그 전제는 성경에 기반을 두어야 하고, 교회의 정체성을 훼손해서는 안 될 것이다.

3. 공공성 상실 원인

본문에서 저자가 서술하고 있는 공공성 상실 원인은 다른 문헌들에서도 일반적으로 언급되고 있는 것들이라고 할 수 있다. 다만 발표문에서는 공공성 상실 원인으로 '잘못된 교회론'을 지적인 점이 특이한 것이라 할 수 있다.

그러나 공공성 상실 원인이 '잘못된 교회론' 때문이라는 것은 선뜻 동의하기 어렵다. 각 교단/교파에서의 교회론 자체가 잘못되어서 교회의 공공성이 상실되었다기보다는 교회론에 대한 실천이나 적용이 잘못된 것으로 보는 것이 더 타당해 보이기 때문이다. 만일 교회론이 잘못되어 교회의 공공성이 상실되었다면, 공공신학을 세울 수 있는 올바른 교회론을 제시해야 했을 것이다. 본문에서 이것에 대한 언급은 없다.

다소 지엽적인 것으로, 발표문의 소제목으로 '기독교의 공공성 상실 원인'을 분석하고 있는바, 이는 '교회의 공공성 상실 원인'이라는 의미일 것으로 생각한다.

III. 실증사례와 관련하여

발표문에서는 교회의 공공성 실천사례로 아동돌봄 사례와 (사)해돋는 마을과 (사)월드뷰티헨즈를 소개 및 분석하고 있다. 이러한 실증사례는 발표문의 가장 중요한 부분일 것이다. 이러한 사례를 통해 한국교회가 더 공적인 분야에 관심을 갖게 되기를 기대한다. 본 토론자는 이들 사례 하나하나에 대해 논평할 입장은 되지 못하고, 공공신학적 관점에서 몇 가지 의문점 제기와 질문을 해보고자 한다.

1. 교회의 핵심적인 기능으로 전통적으로 케리그마(복음 선포)와 디아코니아(봉사, 섬김)를 들고 있다. 디아코니아를 선교적 입장에서 강조하여 ‘사회복지와 선교’ 혹은 ‘디아코니아학’이라 하여 저자가 예시한 사례의 사역들을 하고 있다. 이와 관련하여 교회 공공성의 실천으로 사회복지에 참여하는 것과 디아코니아로서 사회복지에 참여하는 것은 다른 것인가? 다르다면 어떻게 다른 것인가?

2. 저자는 교회의 공공성과 관련하여 교회가 직접 국가의 공적의사결정에 참여하는 것까지 포함하는 것으로 이해하고 있는 것 같다. 교회 공공성의 실천으로 이렇게 국가의 공적의사결정에 참여하는 것은 바람직한 것인지. 그 한계 내지 범위가 어디까지일지가 궁금하다. 교회의 공공성을 확대하여 기독교 정당을 창립하여 적극적으로 정치에 참여하는 것도 교회의 공공성 개념에 포섭 가능한가?

3. 저자가 사역하고 있는 것으로 소개한 곳은 교회와 별개의 법인으로 운영되고 있다. 사회복지기관을 이렇게 교회와 분리된 별개 기관으로 운영하는 것을 교회의 공공성을 실천하는 것이라고 말할 수 있을까? 단지 교회의 하나의 부수사업이라고 할 수도 있을 것 같다는 생각이 든다. 아니면 반대로 교회가 그러한 사업을 하기 위한 부속기관으로서 주객이 전도될 수도 있을 것 같다. 사업이 주가 되고 교회와 신자는 거기에 종속될 수 있는 위험이다. 이는 교회의 정체성과 관련된 것이기도 하다. 그렇다면 이러한 사업은 교회의 공공성을 논하지 않고도 할 수 있을 뿐만 아니라, 교회의 공공성 회복과는 거리가 멀 것이다.

칸트 철학에서 신 존재 증명

김 정 민*

목 차

- | | |
|----------------------------|-------------------------|
| I. 들어가는 말 | III. 칸트의 신 존재 증명에 대한 논증 |
| II. 신의 현존에 대한 유일 가능한 증명 근거 | IV. 전통 형이상학적 신 존재 증명 비판 |
| | V. 나오는 말 |

국문초록

이 논문의 목적은 칸트의 이론철학에서 신 존재 증명을 정립하고 인간의 도덕적 삶의 근간이 신에 대한 신앙과 희망임을 밝히는 데 있다. 칸트가 형이상학을 학문으로서 재정립하는 과정에서 나타나는 신 존재 증명의 문제는 무엇인가? 특히 칸트가 전통적 신 존재 증명을 거부한 주장의 근거가 무엇인가? 이 논문은 칸트가 전통 형이상학과는 다르게 제시하고자 하는 신 존재 증명과 그 근거, 전통 형이상학자들의 주장에 대한 태도를 검토하고, 믿음, 소망, 사랑이 현대인의 도덕적 삶을 촉진하는 유용성으로 제시한다. 이를 위해 『순수이성비판』을 텍스트로 삼고 칸트 비판서 이전의 『신의 현존을 입증하기 위한 유일하게 가능한 증명 근거』 등의 자료들을 참고하여 신 존재 증명의 문제를 구명한다.

칸트는 신 존재 문제의 토대를 마련하면서 『순수이성비판』 [B판] 서론에서 「철학은 모든 선형적(a priori) 인식의 가능성과 원리들과 범위를 규정해 주는 학문을 필요로 한다.」는 주제로 우리의 어떤 인식들은 모든 가능한 경험(Erfahrung)의 영역을 벗어나서, 경험 중에서는 그에 상응하는 대상이 주어질 수 없는 개념들에 의거해 우리의 판단의 범위를 경험의 모든 한계를 넘어 초월적(transzendental) 세계까지 확장하려는 모습을 가지고 있다는 점에 대해 설명하고 그 대안의 필요성을 강조 제기한다.

따라서 칸트의 이론철학에서 신 존재 증명이라는 주제 아래 ‘신의 실재성(die Realität Gottes)’ 증명 여부를 탐구할 수 있다. 칸트에 의하면 신 존재 증명 여부

* 전남대학교 종교문화연구소 전임연구원

논문접수일 : 2021. 11. 15. 논문심사일 : 2021. 12. 5. 게재확정일 : 2021. 12. 10.

는 불가능하다. 왜냐하면, 형이상학의 대상들은 감성세계의 현상학적 대상들처럼 지성개념의 원리와 방식에 따라 인식할 수 있도록 증명이 가능하지 않기 때문이다. 초월세계의 형이상학적 대상들은 사고할 수는 있으나 경험적으로 증명여부는 불가능하다는 것이 ‘칸트의 신판’이다.

칸트의 논의에 따라 먼저 추론 가능한 형이상학적 대상인 신의 현존에 대한 유일한 증명 근거를 검토하고, 신 존재 증명에 대한 논증을 정리한 후, 신의 존재를 존재론적, 우주론적, 물리 신학적으로 증명하려는 사변적 시도들의 불가능성을 검토하고 칸트의 입장에서 비판한다. 결국 칸트에 있어서 형이상학적 대상인 신 존재는 이념적 가상일뿐이어서 증명의 대상이 아니라, 도덕적 삶의 신앙과 희망의 대상이라는 것이다.

주제어 : 신 존재 증명, 형이상학, 선험적, 초월적, 실재성, 이념, 가상, 도덕적 삶의 기초

I. 들어가는 말

이 논문의 목적은 칸트의 이론철학에서 신 존재 증명을 정립하는 데 있다. 칸트가 형이상학을 학문으로서 재정립하는 과정에서 나타나는 신 존재 증명의 문제는 무엇인가? 특히 전통적 신 존재 증명을 거부한 칸트 주장의 근거는 무엇인가? 이 논문은 칸트가 전통 형이상학과는 다르게 제시하고자 하는 신 존재 증명과 그 근거, 그리고 전통 형이상학자들의 주장에 대한 태도를 검토할 것이다. 이를 위해 『순수이성비판』을 텍스트로 삼고 칸트 비판서 이전의 『신의 현존을 입증하기 위한 유일하게 가능한 증명 근거』 등의 자료들을 참고하여 신 존재 증명의 문제를 구명할 것이다.

사실상 칸트에서 신의 존재 문제 언급은 비판서 출간 약 35년 전 1749년 『살아 있는 힘의 참된 측정에 관한 사상과 라이프니츠와 다른 학자들이 이 논쟁에 사용한 증명에 관한 평가, 그리고 물체의 힘 일반에 관한 몇몇 선행하는 고찰』에서 모든 주장들을 ‘연속성의 법칙’으로 제압 정리하면서 이 법칙에 대해 ‘불멸의 창안자(Unsterblicher Schöpfer)’라는 간접적 표현으로 신을 언급하기 시작 했다. 그리고 1755년 『일반 자연사』에서 태양계를 중심으로 운동하고 변화하는 관계와 우주의 기원적 원인에 대한 관계를 탐구했던 뉴턴이 ‘신의 직접적인 손이 자연의 힘을 적용하지 않고서 이런 질서를 부여했다.’는 말을 소개하는 데서 구체적으로 드러내

기 시작한다.¹⁾ 거기서 칸트는 신을 세계 제작자로서의 기계적 존재(Mechanische Existenz)로 소개했지만, 그 후 1763년 『신 현존 증명』 등에서 이미 신의 존재 증명에 대한 비판과 증명 근거에 관련한 주장도 제시하면서 신을 세계의 창시자로 인격적인 유기적 존재(Persönliche organische Existenz)로 발전시켜 소개했다. 그리고 1781년 『순수이성비판』에서 신을 선험적 이상의 이념으로 규정하면서 신 존재 문제가 제기하고 있다.

칸트는 신 존재 문제의 토대를 마련하면서 『순수이성비판』 [B판] 서론에서 「철학은 모든 선험적(a priori) 인식의 가능성과 원리들과 범위를 규정해 주는 학문을 필요로 한다.」는 주제로 우리의 어떤 인식들은 모든 가능한 경험(Erfahrung)의 영역을 벗어나서, 경험 중에서는 그에 상응하는 대상이 주어질 수 없는 개념들에 의거해 우리의 판단의 범위를 경험의 모든 한계를 넘어 초월적(transzendental)세계까지 확장하려는 모습을 가지고 있다는 점에 대해 설명하고 그 대안의 필요성을 강조 제기한다.

감성(Sinnlichkeit)세계를 넘어가서는 경험이 아무런 단서도 교정도 제공할 수 없는 바로 이런 인식들을 우리의 이성이 탐구하고 있다는 것이 칸트의 지적이다. 그 뿐만 아니라 이런 탐구를 지성(Verstand)이 현상들의 영역에서 배울 수 있는 모든 것에 비해 그 중요성에서 훨씬 앞선 것으로 여기며, 그 궁극의 도를 훨씬 더 숭고한 것으로까지 생각한다. 그래서 이성의 이런 탐구는 어떤 착오적 위험이나 경시나 무관심 때문에 포기하지 않고 탐구를 감행한다. 결국 순수이성 자신의 이 불가피한 과제들은 신의 현존, 의지의 자유, 최고선과 영혼의 불멸성으로 제기된다. 칸트는 이 문제들의 해결을 향해 있는 학문을 형이상학이라고 설명한다. 그런데 그것의 진행방식이 이성에 대한 성찰 없이 확신을 가지고 교조적으로 시작되어 혼란을 가져왔으나, 이제 지성은 어떻게 이 모든 선험적 인식에 이를 수 있으며, 이 선험적 인식들은 어떤 범위와 타당성과 가치를 가질 수 있는가 하는 물음을 해명하는 작업의 필연성을 제시한다. 그 해명 작업이 순수이성 비판에서 시작되는 것으로 보면 칸트철학에서 신 존재 문제는 적지 않은 비중을 차지하고 있는 연구의 대상임이 확실하다.²⁾

1) 임마누엘 칸트, 『비판기 이전 저작 I-「일반 자연사와 천체이론 또는 뉴턴의 원천에 따라 다른 우주 전체의 구조와 기계적 기원에 관한 시론」(1755)』, 이남원 역 (파주: 한길사, 2021), A25=262 참조; 이하 이 책은 『일반 자연사』로 축약하고, 칸트 원전 초판본은 ‘A’로, 학술원판은 전집 제1권을 의미하는 ‘I’로 쪽수를 병기함.

2) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Felix Meiner, 1998; 임마누엘 칸트, 『순수이성비판』, 백종현 역 (서울: 아카넷, 2006), B6-7쪽 참조; 이하 이 책은 『순수이성비판』으로 축약하고, 칸

따라서 우리는 칸트의 이론철학에서 신 존재 증명이라는 주제 아래 ‘신의 실재성(die Realität Gottes)’ 증명 여부를 탐구할 수 있겠다. 칸트에 의하면 신 존재 증명 여부는 불가능하다. 왜냐하면, 형이상학의 대상들은 감성세계의 현상학적 대상들처럼 지성개념의 원리와 방식에 따라 인식할 수 있도록 증명이 가능하지 않기 때문이다. 초월세계의 형이상학적 대상들은 사고할 수는 있으나 경험적으로 증명 여부는 불가능하다는 것이 ‘칸트의 신관’³⁾이다.

보편적이고 필연적인 이론적 인식은 감각적 지각과 범주(Kategorien)에 의해 규정된 개념의 종합으로서만 가능하다. 그러므로 우리의 인식의 실재적 내용은 다만 감성적 직관으로부터 나오고, 그 개념적 규정은 그와 반대로 다만 범주로부터 나오게 된다. 그러니 우리 인간은 우리의 감각적 경험에 주어질 수 있는 것만을 이론적으로 확실하게 주장할 수 있다. 신 이념이 이론적으로 확실하게 증명될 수 있는 실재에 상응한다고 생각한다면, 그것은 망상에서 기인한 것이다. 이런 오해는 우리가 변증적으로 지성의 경험사용의 분배적 통일을 경험 전체의 집합적 통일로 변환하고, 현상의 이 전체에서 모든 경험적 실재성을 자기 안에 포함하는 하나의 단일한 사물로 생각하고, 실체화하기 때문이다. 여기서 유념할 점은 칸트가 신의 존재를 결코 부정하지는 않았다는 사실이다. 그는 다만 신이 존재하느냐 하지 않느냐의 문제에 대해 과학적 근거를 제시할 수 없다고 주장할 뿐이다.⁴⁾

그런데 혹자들은 칸트의 이런 주장을 들어 신 존재에 대한 ‘불가지론자’⁵⁾로 간주하고 칸트의 이런 인식론을 ‘거부하는 주장’⁶⁾도 있다. 그러나 이런 단정은 대단히 잘못된 오해에서 드러난 것이다. 왜냐하면 불가지론(Unwissenheit)이란 ‘사물의

트 원전 제1판은 ‘A’로 제2판은 ‘B’로 쪽수를 병기함.

- 3) F. 카울바하, 『칸트 비판철학의 형성과정과 체계』, 백종현 역 (서울: 서광사, 1992), 17-18쪽 참조; 이하 이 책은 『칸트 비판철학의 형성과정과 체계』로 축약함. 칸트는 자신의 실제 신앙 생활이나 신관에 대해서 특별히 따로 밝힌 바가 없다. 카울바하의 소개에 의하면 칸트는 경건주의 신앙의 신봉자인 모친 안나레기나의 영향을 많이 받은 것으로 전해진다. 경건주의는 개혁신주의와 신학적 교리가 상당부분 다른 점이 많다. ‘임마누엘 칸트’라는 이름은 ‘하나님이 함께하는 칸트’라는 뜻이 있다. 왜냐하면 ‘임마누엘(Immanuel)’이란 성경에서 유래된 말인데, 그 뜻은 ‘하나님(יְהוָה, 엘)이 우리(וּ, 누)와 함께(עִמָּנוּ, 임마)하신다.’ 뜻이 있기 때문이다. 그런 점으로 보아 칸트는 신앙의 가정에서 자라고 교육된 사람이며, 그 영향이 그의 철학에 상당 부분 녹아 있는 것으로 보인다.
- 4) 『순수이성비판』, A384, 582, B608-611쪽 참조.
- 5) B. Weissmahr, *Philosophische Gotteslehre*, Stuttgart: Kohlhammer, 1983; B. 바이스마르, 『철학적 신론』, 허윤재 역 (서울: 서광사, 1994), 24-25쪽 참조; 이하 이 책은 『철학적 신론』으로 축약함.
- 6) R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, New Jersey: Princeton University Press, 1979; 리처드 로티, 『철학 그리고 자연의 거울』, 박지수 역 (서울: 까치방, 1998), 168쪽 참조.

본질이나 궁극적 실재의 참 모습은 사람의 경험으로는 결코 인식할 수 없다는 이론이다. 그러나 칸트는 신의 존재를 경험적 증명 여부가 불가능하다는 것이지 어떤 경우로도 신을 알 수 없다고 주장한 것은 아니기 때문이다.

칸트의 논의에 따라 먼저 추론 가능한 형이상학적 대상인 신의 현존에 대한 유일한 증명 근거를 검토하고, 신 존재 증명에 대한 논증을 정리한 후, 신의 존재를 존재론적, 우주론적, 물리 신학적으로 증명하려는 사변적 시도들의 불가능성을 검토하고 칸트의 입장에서 비판한다. 결국 형이상학적 대상인 신 존재는 이념(Idee)적 가상(Schein)일뿐이어서 신앙(Glaube)과 희망(Hoffnung)의 대상이지만, 증명의 대상은 아니라는 사실을 규명함으로써 신 존재 증명 문제를 정리 하겠다.

II. 신의 현존에 대한 유일 가능한 증명 근거

칸트는 『신의 현존을 입증하기 위한 유일하게 가능한 증명 근거』⁷⁾를 통하여 신의 현존에 대한 가능한 증명 근거를 네 가지 고찰로 나누어 제시한다. 첫째, 「현존 일반에 관하여」를 고찰하면서, 1) 존재는 무언가의 술어 또는 규정이 아니다. 2) 존재는 사물의 절대적 정립이며, 그 때문에 모든 술어와 구별된다. 그리고 술어 자체는 언제나 단지 다른 사물과의 관계에서만 정립된다. 3) 단순한 가능성 안에서보다 존재 안에 더 많은 것이 있다고 말하는 것이 정당할 수 있을까? 라는 주제로 고찰한다. 둘째, 「현존을 전제하는 한에서 내적 가능성에 관하여」를 고찰하면서, 1) 가능성 개념에서 필요한 구별, 2) 모든 사물의 내적 가능성은 어떤 존재를 전제로 한다. 3) 어떤 것도 실존하지 않는다는 것은 절대적으로 불가능하다. 4) 모든 가능성은 현실적인 어떤 것 속에서 주어지되, 그 현실적인 것 안에 존재하는 규정으로서 주어지거나 현실적인 것에서 나오는 귀결로서 주어진다. 셋째, 「절대적으로 필연적인 현존에 관하여」를 고찰하면서, 1) 절대적으로 필연적인 실존 일반의 개념, 2) 절대적으로 필연적 실재는 실존한다. 3) 필연적 실재는 단일하다. 4) 필연적 실재는 단순하다. 5) 필연적 실재는 불변하며 영원하다. 6) 필연적 실재는 최고의 실재성을 포함한다. 이처럼 세 가지 증명 근거를 통해 넷째, 「신의 현존을 입증하기 위한 증명 근거」를 고찰하면서, ‘필연적 실재는 정신이며, 그 정신이 신이다.’

7) 임마누엘 칸트, 『비판기 이전 저작II: 신의 현존을 입증하기 위한 유일하게 가능한 증명 근거』, 이남원 역 (파주: 한길사, 2018); 이하 이 책은 『신 현존 증명』으로 축약하고, 칸트 원전 초판본은 ‘A’로, 학술원판은 전집 제II권을 의미하는 ‘II’로 쪽수를 병기함.

라고 규정하면서 신의 현존에 대한 유일 가능한 증명 근거를 제시한다.

칸트에 의하면 ‘모든 사물의 내적 가능성은 어떤 존재를 전제로 한다.’ 이 명제는 유일신론에 상대적이지만 모든 사물 안에 최고의 실재적 존재(ens realissimum)인 창시자로서의 신이 내포되어 있다는 주장이다. 논리적인 불가능성으로서 내적 모순이 나타날 때만 가능성이 소멸되는 것이 아니라, 사고해야할 질료나 소여가 존재하지 않을 때도 가능성이 소멸한다는 것은 당연한 사실이다. 이처럼 가능성이 소멸될 때는 사고할 수 있는 어떤 것도 주어지지 않지만, 가능성적인 것은 모두 사고될 수 있는 어떤 것이다. 논리적 관계는 바로 이 사고될 수 있는 어떤 것에 모순을 에 따라 귀속되기 때문이다.⁸⁾

그런데 만약 모든 존재가 폐기된다면 어떤 것도 절대적으로 정립될 수 없고, 어떤 것도 주어지지 않으며, 어떤 사고의 재료도 주어지지 않아서 모든 가능성은 사라지게 된다. 확실히 모든 존재의 부정 안에 내적 모순은 존재하지 않는다. 내적 모순이 생겨나려면 어떤 것이 정립되면서 동시에 폐기되는 일이 필요하기 때문이다. 그러나 현재의 경우 어떤 것도 정립되지 않아서 모든 실존을 부정하는 것이 내적 모순을 포함한다고는 말할 수 없다. 이에 반하여 무엇인가 가능성이 존재하지만 그럼에도 현실적인 것이 결코 실존하지 않는다는 것은 모순이다. 어떤 것도 실존하지 않는다면, 사고 대상이 되는 어떤 것도 주어지지 않으며, 그럼에도 무언가가 가능하다고 주장하려면, 우리는 자기모순을 범할 것이기 때문이다. 그러므로 어떤 가능성이 있고 아무것도 현실적으로 있지 않다는 것은 모순이며, 아무 것도 존재하지 않다면 사고할 수 있는 아무것도 주어지지 않고, 동시에 어떤 것이 가능하다고 생각하려는 것은 모순이다. 그러니 ‘모든 사물의 내적 가능성은 어떤 존재를 전제로 한다.’는 명제는 신의 현존을 증명하는 근거를 마련하는 토대로 할 수 있다. 그러니까 현실적인 것, 즉 그것으로 다른 현실적인 것의 내적 가능성에 근거 주어지는 현실적인 것을 절대적 가능성의 실재라 할 수 있다.⁹⁾

뿐만 아니라 칸트가 증명 근거의 또 다른 토대로 제시하고 있는 명제는 ‘어떤 것도 실존하지 않는다는 것은 절대적으로 불가능하다.’는 것이다. 칸트에 의하면 모든 가능성 일반을 폐기하는 것은 절대로 불가능하다. 이것이 의미가 동일한 표현들로 이루어졌기 때문이다. 그런데 우선 모든 가능성의 형식적 요소, 즉 모순들과 일치하는 자기모순으로 폐기된다. 그러므로 자기모순적인 것은 절대로 불가능하

8) 『신 현존 증명』, A18=Ⅱ78쪽 참조.

9) 『신 현존 증명』, A19=Ⅱ78, A21=79쪽 참조.

다. 그러나 이것은 모든 존재의 완전한 박탈을 고려해야 하는 경우가 아니다. 증명되었듯이, 이 경우에는 어떤 내적 모순도 발생하지 않기 때문이다. 모든 가능한 것을 위한 질료와 소여를 폐기하는 것으로도 모든 가능성은 부정된다. 그런데 이는 모든 존재의 폐기로 생겨난다. 따라서 모든 존재가 부정되면 모든 가능성도 폐기된다. 그러므로 어떤 것도 실존하지 않는다는 것은 절대적으로 불가능하다.¹⁰⁾

칸트의 이런 주장은 질료적인 것과 자료들을 모든 현존에서 제거한다면 모든 가능성도 역시 부정된다는 것이다. 다시 말하면 모든 현존을 제거하고, 모든 현존을 부정하게 되면 모든 가능성도 역시 제거된다는 주장이다. 그러니 아무것도 존재하지 않는다는 것은 전적으로 불가능한 주장이라는 것이다. 그러므로 ‘모든 사물의 내적 가능성은 어떤 존재를 전제로 하며, 동시에 어떤 것도 실존하지 않는다는 것은 절대적으로 불가능하다.’는 명제는 ‘신의 현존을 입증하기 위한 유일한 토대로 제시된 것이다.

‘필연적 실재는 정신(Geistigkeit des notwendigen Daseins)’이다’는 명제는 칸트가 제시한 신의 현존을 입증하기 위한 유일한 증명 근거다. 필연적인 실재는 단순한 실체다. 또 다른 모든 실재성은 그것의 근거인 필연적 존재를 통해서 주어진다. 그리고 하나의 규정으로 어떤 실재에 포함될 가장 큰 가능적 실재도 필연적 실재에 들어 있다. 다시 말해 필연적 실재로서 정신에는 지성과 의지라는 속성을 가지고 있다. 지성과 의지라는 두 속성이 필연적 존재인 정신에 속해 있다는 것은 여러 가지 방식으로 증명할 수 있다. 그 증명 방식들은 다음과 같이 세 가지 방식으로 증명할 수 있다.¹¹⁾

첫째, 지성과 의지는 참된 실재성이다. 둘 다 최대 가능성을 지닌 실재와 함께 존재할 수 있다. 이 두 명제 중 의지는 설령 논리적으로 완전한 증명이 요구하는 명석성에는 이를 수 없다 하더라도 지성의 직접적 판단으로 이것이 진리임을 인정하지 않으면 안 된다. 둘째, 정신의 속성인 지성과 의지는 그것들이 부족한 실재에서 그것들을 대신해서 적절한 역할을 할 수 있는 어떤 실재성도 생각할 수 없다. 따라서 지성과 의지는 최고 등급의 실재성을 갖는다. 그러나 여전히 가능한 것에 속해 있기 때문에 지성과 의지와 정신적 본성을 가진 모든 실재성은 비록 필연적 실재를 통해 다른 존재 안에서 가능해야 한다. 지성과 의지는 필연적 단순 실체 안에 속성으로서 존재하지 않으면 안 되고, 이 필연적 단순 실체가 정신이다.¹²⁾

10) 『신 현존 증명』, A20=II79쪽 참조.

11) 『신 현존 증명』, A39=II87쪽 참조.

12) 『신 현존 증명』, A40=II88쪽 참조.

셋째, 모든 가능한 것의 질서와 아름다움, 그리고 완전함은 하나의 실재를 제한한다. 이들 질서와 아름다움과 완전성의 관계는 실재의 속성 안에서 자신의 근거를 갖게 되거나 이 실재를 근거로 하여 이들 관계에 적합한 사물들이 가능하게 된다. 필연적 실재는 이와 별도로 다른 모든 가능한 것의 실재적인 충분 근거다. 따라서 필연적 실체는 어떤 성질을 소유하는데, 이 성질을 통해서 다른 모든 것이 이와 별도로 이들 관계와 일치에서 실재적이 될 수 있다. 그러므로 지성과 의지는 최고 실재에 구비되어 있지 않으면 안 된다. 이것이 절대적으로 필연적 실재는 정신이라는 것이다. 그 정신이 신이다.¹³⁾

III. 칸트의 신 존재 증명에 대한 논증

신의 존재 증명을 시도하는 신학들을 칸트를 따라 분류하면, 이성의 자연본성의 필연성으로 인한 것인지, 아니면 자유의지에 의한 것인지는 미결로 남아 있지만, 근원존재자로서 오직 세계원인을 표상하는 신학을 이성신학(초월신학=이신론=우주신학)이라 하고, 세계창시자를 표상하는 신학을 계시신학(자연신학=유신론=존재신학)이라 한다. 초월적 신학은 근원존재자의 현존을 경험 일반이 속하는 세계에 대해서는 조금도 더 자세히 규정하지 않은 채, 경험 일반으로부터 도출할 것을 생각하는 것을 우주신학이라 하고, 최소한의 경험의 도움 없이 순전한 개념들에 의해 그것의 현존을 인식한다고 믿는 것을 존재신학이라 한다.¹⁴⁾

칸트가 이렇게 신학을 구분하고 있는 것은 이성의 특별한 운명 때문에 이율배반을 감수하면서도 신 존재 증명을 각기 다른 원리에 따라 시도하고 있기 때문이다. 그리고 이런 구분은 각기 다른 시도들에 대하여 비판적으로 수용하면서 모든 증명들을 도덕 신학적 입장으로 통합하려는 의도로 보인다. 그런 점에서 칸트의 신 존재 증명을 이율배반적 논증, 자연신학적 논증, 존재 신학적 논증, 도덕 신학적 논증 등으로 구분하여 정리할 것이다.

1. 이율배반적 논증

신 존재 증명은 이성으로 하여금 이율배반(Zinsanreizung)에 빠지게 한다. 칸트

13) 『신 현존 증명』, A41=II88쪽 참조.

14) 『순수이성비판』, A631=B659-A632=B660쪽 참조.

에 의하면 주어진 현상을 위한 조건들의 계열의 절대적 전체라는 초월적 개념에 인도되어 한쪽 편 계열의 무조건적인 종합적 통일성이 항상 자기모순적인 개념을 갖는다는 사실로부터 반대편 계열의 통일성이 정당하다는 것을 추리하면서, 이 통일성에 대해서도 아무런 개념을 갖지 못할 경우 인식능력으로서 이성 은 이율배반에 빠지지 않을 수 없다.¹⁵⁾

이런 순수이성의 이율배반은 초월적 가상에 의한 착오가 초래하는 변증적 이성 추리들 가운데 하나다. 현상의 조건 계열의 절대적 통일을 추구하려 할 때 순수이성은 자기모순에 부딪칠 수밖에 없고, 이런 자기모순은 지성개념의 사고에 의해 ‘양 범주, 질 범주, 관계 범주, 양태 범주’ 등 모두 네 가지의 이율배반이 발생한다.¹⁶⁾

여기서 특히 신 존재 문제와 관련된 이율배반은 ‘양태 범주’와 관련이 있다. 현상에서 가변적인 것의 현존의 의존성의 절대적 완벽성을 생각하며, 이때 자기모순을 겪는다. 그러므로 ‘신은 존재한다.’는 정립과 ‘신은 존재하지 않는다.’는 반정립으로 대립되어 이성 은 이율배반에 빠진다. 그러나 칸트에 의하면 여기서 양태 범주의 이율배반은 수학적 동종적 모순 아니라, 역학적 이종적인 세계의 모순이므로 타당할 가능성이 있어서 정립과 반정립이 일정한 관점에서 다 같이 참일 수가 있다. 그러므로 신이 존재한다는 정립은 사물 자체의 세계, 곧 예지계에 대해 타당할 수 있고, 신이 존재하지 않는다는 반정립은 현상계인 감성계에 대해 타당할 수 있다.¹⁷⁾ 칸트의 이런 논증은 사실상 ‘신은 존재한다.’는 토대를 마련하고 있는 것으로 보인다.

2. 자연신학적 논증

칸트에 의하면 자연신학의 제일 원칙은 최대의 철학적 확실성에 이를 수 있다. 칸트는 형이상학에 제공되는 주요 개념은 한 존재의 필연적인 실존이다. 만약 아무것도 실존하지 않는 것이 가능하다면 어떤 현존도 없을 것이고, 어떤 것도 생각할 수 없을 것이며, 어떤 가능성도 있을 수 없다. 다시 말하면 원존재자가 자연의 원인이라는 것이다. 그러므로 모든 가능성의 바탕에 놓여 있는 현존의 개념을 확장하면 필연적 존재라는 특정한 개념을 확립할 수 있다. 그러니 가장 완전하고 필연적인 유일한 존재의 현존이 인식되자마자, 이 존재에 대한 나머지 규정들의 개

15) 『순수이성비판』, A340=B398쪽 참조.

16) 『순수이성비판』, A415=B443쪽 참조.

17) 『순수이성비판』, A528=B556쪽 참조.

념은 이 규정이 항상 최대의 것이고 가장 완전한 것이기 때문에 훨씬 더 정확할 터이고, 이 규정으로 필연적 규정들만 인정될 수 있기 때문에 훨씬 더 확실할 것이다. 이것이 신 존재의 가능성을 내포한 칸트가 주장하는 자연신학이다.¹⁸⁾

그러므로 신은 본래 어느 장소에도 있지 않으나, 모든 사물에서 그 사물이 있는 모든 장소에 현존한다. 마찬가지로 신은 세계의 시간적으로 서로 이어지는 사물을 자신의 권력 아래 두지만 자신에게는 이런 연속에서 어떤 시간 지점도 규정하지 않으므로, 신과 관계해서는 무엇도 과거나 미래의 것이 아니다. 그러므로 신이 미래를 예견한다고 말한다면, 이는 신이 자신과 관련하여 미래를 본다는 것이 아니라, 세계의 어떤 사물에 미래적인 것, 다시 말해 그 사물의 상태에 오게 될 변화를 본다는 것이다.¹⁹⁾

과거, 현재, 미래에 대한 인식은 신적 지성의 행위와 관련하여 전혀 상이한 것이 아니고, 오히려 신은 이 모든 것을 우주의 실제 사물로 인식하리라는 것을 알 수 있다. 이런 예견함을 세계 전체에 함께 속하는 사물에서보다 신에게서 훨씬 더 분명하고 명확하게 표상할 수 있다. 따라서 모든 영역에서 신에 대한 형이상학적 인식은 매우 확실할 수 있다. 그러나 신은 자유로운 행위들과 섭리, 정의와 선함의 수행절차에 관한 판단은 우리가 이들 규정들에서 가지고 있는 개념들에서도 아직 많이 개발되어 있지 않으므로, 이 학문에서는 단지 근사한 확실성만을 가질 따름이며 바꿔 말하면, 단지 하나의 도덕적인 확실성을 가질 뿐이다.²⁰⁾

칸트에 의하면 자연의 모든 완전성(Vollständigkeit), 조화(Harmonie), 그리고 아름다움(Schönheit)을 우연적(Zufällig)으로 간주하지만, 그것들을 최고로 지혜로운 자가 배열했다고 간주한다. 그러나 사실은 그들 완전성, 조화, 아름다움은 자연의 가장 본질적인 규칙에서 필연적 통일을 가지고 도출한다. 여기서 자연신학의 의도에 가장 치명적인 요소는 현명한 창조자의 존재를 증명하기 위해 자연적 완전성의 우연함을 가장 필연적인 것으로 간주한 것이다. 그렇게 되면 세계의 사물들 같이 존재하는 모든 필연적 조화는 이런 가정과 정면으로 충돌하게 될 뿐이다. 칸트는 자연에서 질서와 합목적성에 대한 인식으로부터 신의 존재를 증명하고자 했다. 그러나 전통적 자연신학이 모든 사건을 우연적으로 보고 직접적으로 신의 간섭에 의

18) 임마누엘 칸트, 『비판기 이전 저작III: 자연신학의 원칙과 도덕 원칙의 명확성에 관한 연구』, 강병호 역 (파주: 한길사, 2021), A94=II297쪽 참조; 이하 이 책은 『원칙의 명확성』으로 축약하고, 칸트 원전 초판본은 ‘A’로, 학술원판은 전집 제II권을 의미하는 ‘II’로 쪽수를 병기함.

19) 『원칙의 명확성』, A95=II297쪽 참조.

20) 『원칙의 명확성』, A95=II297쪽 참조.

하여 설명함으로써 모든 질서와 아름다움을 신에게 돌린다는 점을 받아들이지 않았다. 그것은 자연신학적 신 개념은 자연과학의 연구에 한계를 설정하고 물리학 이론을 의심스럽게 만들기 때문이다. 이처럼 칸트는 자연신학적 신 존재 증명에 대하여 지지와 반대를 이렇게 동시에 표명하면서 ‘요청적 유신론’의 토대를 마련했다.²¹⁾

3. 존재신학적 논증

또한 칸트는 다른 어떤 것이 존재하는 것을 신이 존재함으로써만 가능하다는 점을 확신하기 때문에, 사물들의 가능성 자체도 그것들의 위대한 원리와 조화되리라 기대한다. 또한 그것들의 가능성 자체가 보편적 질서를 통해 서로 조화하여 전체를 이루고, 그 전체는 모든 것의 근거인 존재자인 신의 지혜와 정확하게 조화되리라 기대한다. 그러므로 이런 조화가 지성과 의지를 가진 신의 존재자로부터 기인한다고 보고 칸트는 존재신학과 자연신학을 결합해 주는 것이 바로 ‘필연적 존재의 정신(Geistigkeit des notwendigen Dseins)’이라고 보았다.²²⁾

그래서 칸트는 존재신학만이 신 개념을 하나의 최고의 신 개념으로 정초할 수 있는 유일한 방안이라고 주장했다. 그에 의하면 신 존재 증명의 과제는 하나 혹은 그 이상의 많은 신들의 존재를 개연적으로 만드는 것이 아니라, 수학적 확실성을 가지고 최상 존재의 실존을 증명하는 데 있다. 실제로 존재 증명의 과제는 유신론적 신 개념을 확보하여 그것이 필연적인 운동법칙을 주관하는 것을 보여주는 데 있다.²³⁾

칸트에 의하면 존재론은 실제로는 형이상학에 속하는 첫 번째 부분이다. 그리스어로부터 유래한 존재론은 ‘본질의 학(Naturwissenschaft)’과 같은 것을 의미한다. 일반 본질을 의미하는 존재론은 지성이 선험적으로만 가질 수 있는 모든 개념의 기초론이다. 존재론에서 가장 중요한 물음은 선험적 인식이 어떻게 가능한가라는 것이다. 이 물음은 존재론 전체가 이 물음의 해결에 근거해 있기 때문에 이 물음은 다른 어떤 것보다도 우선적으로 해결되어야 할 중요한 문제다. 아리스토텔레스는 모든 인식은 경험적이라고 주장하면서 선험적 인식을 무효로 만들었고, 플라톤은 우리의 모든 선험적 인식은 근원적인 직관으로부터 유래한다고 주장했다.²⁴⁾

21) 『신 현존 증명』, A105-108=II118-119쪽 참조.

22) 『일반 자연사』, AXI=I 222-AXV=I 223; 『신 현존 증명』, A92-93=II112쪽 참조.

23) 『순수이성비판』, A551=B579, A563=B591, A568=B596쪽 참조; 『신 현존 증명』, II158쪽 참조.

신 존재를 도출해 내는 선험적 인식의 근거로서 현존재 인간의 이성만 다른 존재자들에 비해 두드러지게 탁월하다는 하이데거의 주장도 참고 된다. 그 탁월성은 스스로 있으면서 이 있음 자체를 문제 삼는다는 점에서 존재적으로 탁월하다. 현존재의 존재적 탁월성은 그가 존재론적으로 있다는 사실이다. 그래서 존재 이해는 그 자체로 현존재의 한 존재 규정성이다. 존재론이란 단순히 존재론으로 있다는 말이 아니라, 존재를 이해하는 방식으로 있다는 말이다. 그리고 현존재가 그것에 대해 이러저러하게 태도를 취할 수 있고, 또 언제나 어떤 방식으로든 태도를 취하는 그 존재 자체를 실존이라고 부른다. 그러므로 현존재라는 명칭은 존재자를 특징지우기 위한 순수한 존재표현으로서 선택된 것이다. 현존재는 언제나 자기 자신의 가능성에 입각해서 자기 자신을 이해한다. 그래서 현존재는 그 가능성 안에 있거나 가능성 안에서 성장한다. 실존의 문제는 현존재의 존재적 관심사다. 실존을 구성하는 것에 대한 해명을 목표로 하는 실재성은 존재자의 존재의 틀로서 우리는 이미 존재라는 이념에 놓여 있다.²⁵⁾

현존재는 본질적으로 어떤 세계 안에 속해 있으면서도 자기 자신으로 있을 필요가 없는 존재자에 대해 관계 맺는 현존재의 존재방식을 연구하는 학문을 한다. 따라서 다른 모든 존재론이 거기에서 비로소 발원할 수 있는 기초 존재론은 현존재의 실존적 분석론에서 탐구된다. 그래서 현존재는 모든 다른 존재자에 대해 존재적, 존재론적, 그리고 모든 존재론의 가능성의 존재적-존재론적 제약이라는 중첩된 우위를 갖는다. 이 우위성이 현존재가 아닌 모든 존재자의 존재에 대한 이해가 실존 이해의 구성요소로서 등근원적으로 속하게 된다. 이처럼 존재적-존재론적 우위성은 초월적인 것들 특히 신을 도출해 내는 과제 안에서 초월적 진리로 입증된다.²⁶⁾

칸트는 그것이 경험으로부터 얻어지게 된다고거나 혹은 경험의 한계를 넘어서 사용된다거나 하는 것처럼 보일지 몰라도 사람들은 어떤 종류의 선험적 인식을 갖는다고 본다. 그리고 이성 안에는 어떤 종류의 변증법이 존재하는데, 어떤 것을 참 혹은 거짓으로 보여주는 어떤 종류의 가상의 기술이 존재한다. 그 때 사람들은 하나의 사태에 관하여 정립과 반정립을 주장할 수도 있고, 참과 거짓을 동시에 증명할 수 있거나 부정을 동시에 말할 수도 있을 것이다. 그러나 변증법은 모순을 포함

24) 임마누엘 칸트, 『칸트의 형이상학 강의』, 이남원 역 (울산: 울산대학교출판부, 2014), 35-36쪽 참조; 이하 이 책은 『칸트의 형이상학 강의』로 축약함.

25) 마르틴 하이데거, 『존재와 시간』, 소광희 역 (서울: 경문사, 1995), 19-20쪽 참조; 이하 이 책은 『존재와 시간』으로 축약함.

26) 『존재와 시간』, 21-23쪽 참조.

하며, 이 모순은 독단적으로 형이상학 안에서 논의를 전개하는 것이 불가능하다. 즉 있음과 동시에 없다고 하는 것은 불가능하다는 말이다.²⁷⁾

칸트는 ‘부정적 무(nihil negativum)’는 결코 사유될 수 없는 것이라고 주장한다. 인간 인식 전체의 최고 개념은 개관 일반의 것이며, 사물과 사물이 아닌 것에 관한 개념 혹은 가능한 것과 불가능한 것에 관한 개념은 아니다. 따라서 가능한 것과 불가능한 것에 관한 개념은 또는 사물과 사물이 아닌 것에 관한 개념은 결코 인간의 인식의 최고 개념일 수 없다. 모순율은 불가능한 것의 정의가 아니다. 자기모순인 것은 불가능하다. 정의는 반드시 환위될 수 있다. 환위되지 않는 정의는 정의가 아니라는 확실한 증거다.²⁸⁾

자기 자신과 모순되는 것은 불가능하다(impossibile est illud, quod sibi contradicit)는 사실은 어떤 모순도 포함하지 않는 것은 불가능하지 않다는 사실로 귀결한다. 불가능하지 않다는 사실은 가능하다는 사실이다. 그러므로 실재는 현존하는 어떤 것이며, 부정은 대상을 결여한 무 개념이다. 상상적 존재는 사물이 없는 것이지만, 그러나 그것에 대한 사고는 가능하다. 물론 사고의 가능성이 대상의 가능성으로 간주해서는 안 된다. 모순율(princioium contradictionis)은 그것에 대한 어떤 인식도 모순되는 것을 허용하지 않는 진리를 구별하는 진리의 기준이다.²⁹⁾

어떤 것이 이미 주어져 있기 때문에 그것이 사유된다면, 그것은 현실적이다. 그러나 어떤 것이 사유되기 때문에 그것이 주어진다면, 그것은 필연적이다. 이처럼 현존재의 경우와 가능성의 경우는 서로 다를 뿐이다. 그래서 현존재는 대상에 대해서 가능성의 경우 이상의 술어를 결코 주지 못한다. 여기서 칸트는 존재 신학적 논증의 요지를 밝힌다. 한마디로 존재와 비존재에 관해서, 어떤 것이란 논리적 의미에서 객관 일반을 의미하지만, 형이상학적 의미에서는(즉 실재적 의미에서는) 가능한 것(ens imaginarium, 상상적 존재)을 의미한다. 보통 그것은 관념적 존재라고 불리며, 이 개념은 틀림없이 가능하지만, 그러나 그것에 관해서 우리는 이것이 가능하다고 말할 수 없다. 그러므로 존재 신학적 논증에서는 신은 상상적, 관념적, 이상적 존재다.³⁰⁾ 그러므로 존재 신학적 논증에서도 칸트는 신 존재의 가능성의 토대를 마련하고 있다고 보는 것이 맞다.

27) 『칸트의 형이상학 강의』, 36쪽 참조.

28) 『칸트의 형이상학 강의』, 36-37쪽 참조.

29) 『칸트의 형이상학 강의』, 37쪽 참조.

30) 『칸트의 형이상학 강의』, 54-55쪽 참조.

4. 도덕신학적 논증

칸트에 의하면 만약 신이 없다면, 우리가 합리적이고 도덕적으로 행동해야 할 강제적인 이유가 전혀 없다. 뿐만 아니라 칸트 도덕 체계도 무너진다. 요청적 유신론이 칸트 윤리학의 최후정초로 정립하기 위해서 우리 삶의 모든 변화는 도덕적 원칙을 종속시킬 뿐만 아니라, 동시에 최고선의 수여자 로 신 존재에 대한 도덕적 증명도 필요하다. 신의 현존은 이론적으로는 증명 불가능하지만 실천적으로 요청 가능한 존재다. 요청 가능한 근거는 우리의 신앙과 희망이다. 믿음과 소망은 보이지 않는 것에 대한 증거로서 사고와 함께 그 실재성을 확보한다. 왜냐하면 존재자로서 절대적 존재자에 대한 사고와 요청은 필연적 조건의 실재이기 때문이다. 그리고 이성인 순수 이념인 도덕적 법칙에 연계되지 않는다면, 이런 증명은 불가능하다. 도덕적 신 존재 증명은 우리의 가장 큰 목적인 영원한 삶에서의 행동에 적합한 결과를 결정하는 효과적인 원인이다. 신이 없다면, 그리고 지금 우리에게 보이지는 않지만, 희망하는 영원한 세계가 없다면, 이 아름다운 사회적 이념은 경이로운 감탄의 대상이 될 수 있지만, 의도와 실천의 원동력은 아니다. 그러므로 우리의 도덕적 삶의 근거와 목적으로서 신 존재에 대한 요청은 절대적으로 필연적 조건이다.³¹⁾

모든 현상들의 일관된 연관성은 자연의 맥락에서 예외 없는 법칙이므로, 만약 우리가 현상들의 실재성을 끝까지 고집하려고 한다면, 이것은 일체의 자유를 반드시 전복시키고 말 것이다. 이 점에서 상식을 따르는 사람들은 결코 자연과 자유를 상호 합일시키는 데에 결코 이를 수가 없다. 그러므로 칸트에게서 사변적 형이상학이 학문으로서 성립할 수 없음은 분명하지만, 자유의 개념은 구출되어 도덕적 세계의 종석이 되고, 필연적 존재자의 이념인 신의 이념은 희망의 세계를 열게 된다. 그러나 칸트의 이성 비판은 전통적 특수한 형이상학의 이성적 우주론을 폐기하는 반면, 자유 형이상학의 수립의 길을 택한다. 그래서 도덕의 세계, 피안의 세계, 형이상학적 세계를 희망의 세계로 간주하여 신의 현존에 대한 증명의 가능성의 길을 마련한다.³²⁾

도덕신학이란 ‘모든 도덕적 질서와 완전성의 원리’라는 예지자로 올라가는 것이다. 왜냐하면 칸트는 이 세계 내의 원인성을 자연과 자유 및 그것의 규칙으로 구분

31) I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. Werke in zehn Bänden. hrsg. von W. Weischedel. Bd. 6. Darmstadt, 1983; 임마누엘 칸트, 『실천이성비판』, 백종현 역 (서울: 아가넷, 2002), A227=V126쪽 참조; 이하 이 책은 『실천이성비판』으로 축약하고, 칸트 원전 초판본은 ‘A’로, 학술 원판은 전집 제5권을 의미하는 ‘V’로 쪽수를 병기함.

32) 『순수이성비판』, A536=B564-A537=B565; 『실천이성비판』, A204=V113쪽 참조.

하고, 자연적 신학이 이 세계로부터 모든 자연적 질서와 완전성의 원리라는 최고 예지자로 올라갈 때의 경우를 물리신학이라 하고, 모든 도덕적 질서와 완전성의 원리라는 예지자로 올라갈 때의 경우를 도덕신학이라고 명명하기 때문이다.³³⁾

칸트에 의하면 일반적으로 사람들이 신이라는 개념으로 뜻하는 바는 사물들의 뿌리로서 한낱 맹목적으로 작용하는 영원한 자연이 아니라, 지성과 자유를 통한 사물들의 창시자여야 할 최고 존재자라고 여긴다. 이런 개념들만 관심을 갖게 되면 이신론자에게는 신에 대한 일체의 신앙이 없다고 생각할 수가 있다. 그러나 이신론자들이 신앙을 주장하지 않는다는 이유로 불신자로 볼 수 없다고 주장하며 이신론자에게도 믿음이 있음을 시인한다. 반면에 유신론자는 살아 있는 신을 믿는다고 말하는 것이 더 온건하고 더 합당하다고 주장한다. 칸트가 이런 설명을 하고 있는 이유는 이성의 이 모든 시도들을 가능하게 하는 원천들을 탐색하기 위함이라고 설명한다. 다시 말하면 도덕신학적 신 존재 증명을 시도하기 위함으로 보인다.³⁴⁾

칸트는 이론적으로만 가능했던 모든 신 존재 증명을 실천적인 도덕신학적 존재 증명으로 통합하기 위한 토대를 마련하면서 이성의 이론적 인식과 실천적 인식을 구분하여 설명한다. 이론적 인식이란 그에 의해 내가 무엇이 현존하는가를 인식하는 것이고, 실천적 인식이란 그에 의해 내가 무엇이 현존해야만 하는가를 표상하는 것이다. 따라서 이성의 이론적 사용이란 그에 의해 내가 무엇인가가 있다는 것을 선험적이고 필연적인 것으로 인식하는 그런 이성 사용이고, 실천적 사용은 그에 의해 무엇이 일어나야만 하는가가 선험적으로 인식되는 그런 이성 사용이다. 그런데 무엇인가가 있다거나 일어나야만 한다면, 그를 위한 어떤 일정한 조건은 단적으로 필연적일 수 있거나, 오직 임의적으로 우연히 전제될 수 있다. 여기서 필연적일 경우의 조건은 정립에 의해 요청되고, 우연적일 경우에는 가정에 의해 상정된다.³⁵⁾

필연적일 경우 실천법칙들(도덕법칙들)이 있으므로, 만약 이 법칙들이 그것들의 구속력을 가능하게 하는 조건으로서 어떤 현존재를 필연적으로 전제한다면, 이 현존재는 요청될 수밖에 없다. 왜냐하면 그것으로부터 이 일정한 조건이 추리되는 그 조적적인 것(실천법칙들) 자신이 선험적으로 단적으로 필연적인 것으로 인식되는 것이기 때문이다.³⁶⁾

33) 『순수이성비판』, A632=B660쪽 참조.

34) 『순수이성비판』, A633=B661쪽 참조.

35) 『순수이성비판』, A633=B661쪽 참조.

36) 『순수이성비판』, A634=B662 쪽 참조.

도덕신학은 사변신학에 속하는 우주신학, 존재신학, 물리신학 등보다 고유한 우위점을 갖는다. 왜냐하면 사변신학은 유일한 최고 완전한 이성적 근원존재자의 개념의 객관적 근거와 확신을 제시하지 못했지만, 도덕신학은 필연적 세계법칙으로서의 윤리적 통일의 관점에서 이 세계법칙에만 알맞은 구속력을 제공할 수 있기 때문이다. 그러면 모든 법칙들을 자기 안에 포섭하여 구속력을 제공할 수 있는 유일한 최상의 의지는 어떤 방식으로 목적들의 완전한 통일을 발견할 수 있는가? 이 의지는 세계 안에서 자연의 윤리와의 관계가 그것에 종속되기 위해서는 전능해야만 하고, 이 의지가 마음씨의 내면과 그 도덕적 가치를 인식하기 위해서는 전지해야만 하며, 최고의 세계 최선을 요구하는 모든 필요에 직접 가까이 있기 위해서는 편재해야만 한다. 그리고 자연과 자유의 이 합치가 없는 때가 없기 위해서는, 이 의지는 영원해야만 한다. 그래야 최고선을 베풀 수 있기 때문이다.³⁷⁾

도덕적인 세계, 은총의 왕국라고 부를 수 있는 자유 의지의 체계로서 예지적인 이성적 존재자들의 이 세계에서 목적들의 이 체계적 통일은 불가불 보편적인 자연법칙에 따라, 이 커다란 전체를 형성하는 모든 사물들의 합목적적 통일에 이른다. 목적들의 체계적 통일이 보편적이고 필연적인 윤리법칙들에 따르고, 실천적 이성을 사변적 이성과 통합시키는 것과 같다. 칸트는 만약 세계가 그것이 없이는 철두철미 최고선의 이념에 의거하고 있는 도덕적 사용과 조화된다고 하면, 세계는 하나의 이념으로부터 생겨난 것이라서 표상될 수밖에 없다고 주장한다.³⁸⁾

이로 인해 모든 자연탐구는 목적들의 체계 형식으로 향하는 방향을 얻었다. 그리고 최고로 확장되면 도덕신학과 같은 계열에 있는 물리신학이 된다. 그러나 물리신학은 자유의 본질에 기초한 윤리적 질서와 외적 지시명령들에 의해 우연히 세워진 것이 아닌 통일에서 출발했으므로, 자연의 합목적성을 선형적으로 사물들의 내적 가능성과 불가분리적으로 연결되어 있어야만 하는 근거들 위로 보낸다. 그리고 그로써 초월적 신학에 이른다. 초월신학은 최고의 존재론적 완전성의 이상을 체계적 통일의 원리로 취하고 있는 것으로, 이 원리는 모든 사물들을 보편적이고 필연적인 자연법칙들에 따라 연결하는데, 사물들은 모두 유일한 근원존재자의 절대적 필연성 안에 그것들의 근원을 가지고 있기 때문이라는 것이다.³⁹⁾

결국 도덕신학은 오로지 내적으로만 사용된다. 곧 우리의 사명을 여기 이 세상에서 완수하는 데 사용된다. 우리가 모든 목적들의 체계에 맞고, 도덕적으로 법칙

37) 『순수이성비판』, A814-815=B842-843쪽 참조.

38) 『순수이성비판』, A815=B843쪽 참조.

39) 『순수이성비판』, A816=B844쪽 참조.

수립하는 이성의 실마리를 직접적으로 최고 존재자라는 이념에 연결시키기 위해, 열광적으로 또는 심지어 방자하게 그 실마리를 좋은 품행에서 이탈시키지 않을 것이기 때문이다. 그러나 만약 저 실마리를 초고 존재자의 이념에 연결시키는 일은 초험적인 사용을 줄 것이다. 그리고 순전한 사변의 사용과 마찬가지로 이성의 최종 목적들을 전도시키고 헛되게 하는 일일 수밖에 없다. 그러므로 칸트는 자유의 법칙과 더불어 이 세상에서 내적으로만 사용하는 도덕신학적 신 논증은 가능한 것으로 본다.⁴⁰⁾

칸트는 도덕법칙들이 하나의 최고 존재자의 현존을 단지 전제할 뿐만 아니라, 최고 존재자의 현존은 실천철학적 고찰에서는 단적으로 필연적이므로, 당연히 그러나 물론 단지 실천적으로만 요청한다는 사실을 제시하면서 도덕신학적 신 존재 증명이 『실천이성비판』에서 요청으로 완성되어질 것을 설명하고 있다. 그러므로 우리는 칸트의 『실천이성비판』을 통해 제4장 「실천철학에서 신 존재 문제」에서는 칸트의 도덕신학적 신 존재 증명이 윤리학의 최후정초로서 ‘칸트의 요청적 유신론’으로 재구성 될 것이다⁴¹⁾

IV. 전통 형이상학의 신 존재 증명 비판

신 존재 문제는 신화시대부터 시작하여 지금까지 일반화되어 왔다. 신 개념과 그 존재 증명에 관한 논변은 철학적·종교적으로 오래전부터 여러 가지 전해왔다.⁴²⁾ ‘신이 존재한다는 것을 확신하는 일은 절대적으로 필요하다. 그러나 신의 현존을 입증하는 일이 반드시 필요한 것은 아니다.’라는 칸트의 예리하고 합리적인 주장에도 불구하고 지금도 신 존재 증명에 대한 논쟁은 불식되지 않고 여러 가지 계속되고 있다. 그런데 비판기 이전에는 신 존재에 대한 증명은 존재론적인 증명과 우주론적인 증명 두 가지 증명만이 가능하다고 주장했던 칸트는 『순수이성비판』에서는 사변 이성에 의한 신의 현존 증명은 오직 세 종류뿐이라고 주장한다. 이런 점으로 보아도 칸트가 신 존재 문제에 대해 점증적으로 개진되고 있는 것이 분명하다.⁴³⁾

40) 『순수이성비판』, A819=B847쪽 참조.

41) 『순수이성비판』, A634=B662 쪽 참조.

42) 플라톤, 『향연』, 백종현 역 (경기: 서광사, 2016), 179d 참조; 로이 케네스 해크, 『그리스 철학과 신』, 이신철 역, (서울: 도서출판b, 2011), 15-18쪽 참조.

첫째, 신 존재 증명은 물리신학적 증명이다. 그것은 일정한 경험과 그를 통해 인식된 감성세계의 특수한 성질에서 시작하여 인과법칙에 따라 합목적성의 원인을 추구하여 초월적 세계까지 올라가 최고 원인으로 신의 현존을 추론하는 목적론적 증명이다. 둘째, 신 존재 증명은 우주론적 증명이다. 불특정하게 어떤 현존재를 경험적으로 기초에 두어 그것의 근거를 추구하여 신의 현존을 귀납적으로 추론하는 인과론적 증명이다. 셋째, 신 존재 증명은 존재론적 증명이다. 모든 경험을 도외시하고 경험과 독립하여 순전한 개념들로부터 선험적으로 최고 원인으로 신의 현존을 연역적으로 추론하는 계시적 증명이다.⁴⁴⁾

그러면서도 이런 증명들을 검토해 나아가는 순서에 있어서는 이성이 취한 점진적 자기 확장에 따라야 한다고 주장하면서 위에서 언급한 순서와는 정반대로 검토해 나간다. 역순의 검토는 비록 경험이 증명을 위한 최초의 계기를 제공 할지라도, 초월적 개념만이 이성을 지도하고, 그런 모든 시도들에서 이성이 미리 세워 놓았던 목표를 추론한다는 사실을 드러내기 위해서다. 그리고 초월적 증명에 대한 검토부터 시작하면서 경험적인 것의 보충이 증명력을 증대시키기 위해 아무것도 할 수 없다는 사실을 보여주기 위해서 순서를 바꾸어 검토하겠다고 설명한다.⁴⁵⁾

칸트의 이런 비판적 검토는 상투적 작업이 아니다. 이 작업은 마치 건축가가 건물의 토대를 마련하기 위해 불필요한 것들을 먼저 제거하는 것과 같다. 그런 점에서 사변적 신 존재 증명의 비판은 실천적으로 필연적인 신 존재를 증명함으로써 앞으로 세워질 도덕철학의 체계를 위한 정당화 작업이다. 칸트 자신의 필연적 신 존재 요청과 도덕철학의 토대를 마련하기 위한 칸트의 비판적 검토에 따라 존재론적 증명, 우주론적 증명, 물리신학적 증명을 차례로 정리하면서 각기 증명들의 오류들을 지적할 것이다.

1. 존재론적 증명(Ontologischen Beweis)

사변 형이상학의 존재론적 증명은 안셀름(Anselm)으로부터 시작되었음이 전해온다. 그는 『프로슬로기온(Proslogion)』을 통해 “하나님은 진실로 계신다.”⁴⁶⁾라는

43) 『신 현존 증명』, A198-205=II159-163쪽 참조; 『순수이성비판』, A590=B618쪽 참조.

44) 『순수이성비판』, A591=B619쪽 참조.

45) 『순수이성비판』, A591=B619쪽 참조.

46) Canterbury von Anselm, *Proslogion(Latin-Deutsch)*, hrsg. von P. Franciscus Salesius Schmit, frommann-holzboog, 21984(frommanns studentexte 2); 공성철 역. 『프로슬로기온-한라틴어 대역본』 (서울: 한들출판사, 2005), 64쪽 참조; 안셀름은 『프로슬로기온』 제2장 제목을 “Quod

언급으로 증명을 시작한다. 이 주장은 신 개념을 연역적 추리로 모든 경험적 문제들을 배제한다. 오직 신의 개념만으로 신의 현존을 주장한다. 존재론적 증명을 삼단논법의 형식을 빌려 다음과 같이 정리할 수 있다.

- 신은 본질상 최고로 완전한 것이다.
- 완전에는 실존도 포함된다. (왜냐하면 어떤 것이 완전한데 실존하지 않는다면 그것은 완전성에 결여가 있다는 것을 뜻하므로, 자가당착이기 때문이다.
- 따라서 신은 실존한다. (정확히 표현하면, 실존하지 않을 수 없다. 그러므로 신은 필연적인 존재자다.)⁴⁷⁾

다시 말하면 더 이상 위대한 것이 생각될 수 없는 가장 위대한 존재는 우리가 그것을 생각할 수 있는 지성 안에 존재한다. 단지 지성 안에서 존재하는 것보다 실재 안에서 존재하는 것이 더 위대하다. 그러므로 가장 위대한 존재가 단지 지성 안에서만 존재한다면 그것은 가장 위대한 존재보다 덜 위대할 것이라는 말이다.⁴⁸⁾

신의 현존에 관한 추리는 안셀름, 데카르트, 스피노자, 라이프니츠 외에도 많은 철학자들의 노력으로 그 증명이 시도되었지만, 그에 대한 반대도 적지 않았다. 칸트 이전까지 많은 논란이 있었지만 칸트처럼 명쾌한 규명이 없어서 ‘유신론적 주장’들이 우세해 왔다. 이런 존재론적 신 존재 증명에 대한 칸트의 비판을 다음과 같이 세 가지로 요약할 수 있다.

1) 환상과 혼동에 의한 유추오류

이성이 신의 존재 증명을 필요로 한다는 사실만으로 그 실재성이 증명되는 것이 아니다. 왜냐하면 신이라는 절대적으로 필연적인 존재자는 순전한 이념일 뿐이기 때문이다. 이념은 어떤 완벽성을 지시하기는 하지만, 거기에 도달할 수는 없다. 마찬가지로 이념은 지성을 한계 짓는 데 기여하기는 하지만, 지성을 새로운 대상으로 확장할 수는 없다. 그러므로 아무리 주어진 현존재 일반으로부터 어떤 필연적인 절대자를 현존재로 추론한다 할지라도, 지성이 가지고 있는 모든 반대 조건

vere sit deus”(라틴어)라고 정하여 신의 존재를 증명하려고 시도 한다; 이하 이 책은 『프로슬로기온』으로 축약하고 번역본 쪽수를 병기함. 『프로슬로기온』,

47) 제1부 『순수이성비판』 해제 83쪽.

48) 이남원, 「칸트의 『유일 가능한 신 존재 증명 근거』의 논증 구조」, 『철학연구』 제91집 (2004), 155쪽 참조.

때문에 불가능하다는 것이 칸트의 주장이다. 그러니 이런 존재론적 증명의 시도는 환상에 불과한 것이다.⁴⁹⁾

존재론적 논증의 가장 큰 오류는 사유 가능한 사물이 그것의 개념에 의해 이미 자신의 실존을 포함하고 있다는 것이다. 다시 말하면 필연적 실존을 신 안에 가장 엄격한 의미로 취해진 완전성이나 속성의 하나로 이해하고 이를 개념에서 추론할 수 있는 것으로 생각했다는 것이다. 이런 허구적인 논증이 나오게 된 배경은 환상에 불과한 ‘최고 존재자’라는 개념과 이론들을 무조건적으로 필연적이라는 이름 아래 잘 통용되는 것으로 여겨왔기 때문이다.⁵⁰⁾

그 뿐만 아니라 다량의 잘못된 실례들의 맹목적 믿음의 주문 때문에 그에 대한 추궁은 불필요한 것으로 여기고 그렇게 믿었기 때문이다. 그래서 그 현존을 증명할 수 없음에도 불구하고 절대적으로 필연적인 존재자를 왜 찾고 있는지에 대한 반성 없이 주입식 방법에 훈련되어 있었기 때문이다. 환상에 불과한 절대적으로 필연적인 존재자의 실재성에 대한 증명의 시도는 반대급부적인 비존재에 대한 생각을 하지 못한데서 기인한다. 여기에는 이성이 타고난 특수한 운명의 탓도 있지만, 무조건적이라는 명패를 들고 성찰의 기회를 가로막았던 교조주의자들의 월권이 크게 작용했음을 칸트는 지적한다.⁵¹⁾

2) 동어반복의 순환논증

교조주의자들이 월권을 행하는 데는 무지와 혼동의 역할이 가담하고 있다. 왜냐하면, 기하학에서 제시하고 있는 대표적인 명제 ‘삼각형은 세 각을 갖는다.’라는 명제를 오해하여 신의 존재를 증명하는데 잘못 사용하고 있기 때문이다. 이 명제에 대한 칸트의 해석은, 세 각이 단적으로 필연적으로 있다는 것을 말한 것이 아니라, 하나의 삼각형이 주어져 현존한다는 그것 안의 조건 아래서 세 각도 반드시 현존한다는 것을 말한다는 것이다. 그러나 교조주의자들은 현존을 그 개념의 외연에 포함시킨 한 사물에 대한 선험적인 개념을 만들어냈다고 칸트는 그들의 잘못을 간파해냈다. 교조주의자들은 한마디로 무지와 혼동의 오류를 범했을 뿐만 아니라, 참과 거짓을 대칭시키는 동어반복의 모순을 범하고 있다. 칸트는 그들의 잘못된

49) 『순수이성비판』, A592=B620쪽 참조; 김승욱, 「안셀무스의 신 개념에 나타난 선험논리적 의미」, 『중세철학』제13집 (2007), 86-89쪽 참조; 문장수, 「신 존재 증명과 오류」, 『철학논총』제60집2 (2010), 199-200쪽 참조.

50) 『순수이성비판』, A592=B620쪽 참조.

51) 『순수이성비판』, A593=B621쪽 참조.

추론의 확신을 아래와 같이 지적한다.⁵²⁾

현존은 이 개념의 객관에 필연적으로 귀속하므로, 다시 말해, 내가 이 사물을 주어진(실존하는) 것으로 정립한다는 조건 아래에서, 그것의 현존도 (동일성의 규칙에 따라) 필연적으로 정립되고, 그래서 이 존재자는 그 자신 단적으로 필연적으로 있는 것이라고 믿었다. 왜냐하면, 그것의 현존은 임의로 취해진 개념 안에 그리고 내가 그것의 대상을 정립한다는 조건 아래에서 함께 생각되고 있기 때문에 그렇다는 것이다.⁵³⁾

교조주의적 조건명제들은 예외 없이 오직 판단들로부터 취해진 것이다. 실재적인 사물들의 현존으로부터 취해진 명제들은 무조건적으로 절대적 필연성을 갖는다. 그러나 판단들로부터 취해진 명제들은 사상(事象)이나 판단에서 술어의 조건적 필연성일 뿐이다. 일반성이 결여된 특수한 조건적인 것들을 참(眞理)처럼 주장하는 것은 어불성설이다. 칸트는 이런 점을 이해할 수 없다고 말했다. 칸트의 이런 의구심은 존재론적 신 존재 증명을 주장하는 자들이 조건과 무조건을 혼동하여 참명제를 규정 짓지 못했던 점에 대한 탄식이다.⁵⁴⁾

칸트가 설정한 판단의 범주에 의하면 모든 명제가 분석명제이거나 아니면 종합명제이어야 한다. 왜냐하면 주어 개념 속에 이미 내포되어 있는 것을 분석하여 이것을 술어로 삼는 판단의 명제는 분석명제이며, 술어가 주어와 결합하여 주어에 포함되어 있지 아니한 새로운 개념을 나타내어 인식을 확장시키는 판단의 명제는 종합명제인데, 모든 판단이 이 두 명제의 범주 안에 들어 있기 때문이다.

그러므로 만약 ‘신이 있다.’는 명제가 분석명제라면 신에 대한 사람들의 생각에다 아무것도 보탠 것이 없다. 그런데도 ‘신이 있다.’는 경우는 사람들 안에 있는 그 생각이 신 자신이거나, 아니면 사람들은 신의 현존을 가능성에 속하는 것으로 전제하고 추론한 것이다. 그것은 신의 현존을 내적 가능성으로부터 추리한 것인 양 사칭하는 것이다. 그러므로 ‘신이 있다.’는 주장은 종합명제를 분석명제로 사칭한 것이다. 그런 사칭은 가련한 **동어반복**이라고 칸트는 판단한다.⁵⁵⁾

모든 실재성은 현존도 포함되어 있고 현존은 가능한 것의 개념 안에 들어있다.

52) 『순수이성비판』, A593=B621-A594=B622쪽 참조.

53) 『순수이성비판』, A594=B620쪽.

54) 『순수이성비판』, A593=B621쪽 참조.

55) 『순수이성비판』, A597=B625쪽 참조.

사물의 개념 안에 있는 실재성이라는 말이 술어 개념에서의 실존과는 다르다고 하는 것은 아무것도 해결해 주지 않는다. 왜냐하면 모든 정립을 실재성이라고 부른다 할지라도, 그 사물을 이미 그것의 모든 술어들과 함께 주어 개념에 정립하고서 현실적인 것이라고 받아들이는 것이며, 술어에서 그것을 되풀이하고 있을 뿐이기 때문이다. 이런 되풀이를 하고 있는 존재론적 증명은 **동어반복**에 불과하다.⁵⁶⁾

3) 논리적 술어와 실재적 술어 혼동의 무지 오류

논리적 술어로는 사람들이 하고자 하는 모든 것을 쓸 수 있다. 심지어 주어조차도 그 자신에 의해 술어로 쓸 수 있다. 그 실례로 “소크라테스는 크산티페의 남편이다.”라는 표현을 반대로 “크산티페의 남편은 소크라테스다.”라는 표현으로 주어를 술어로 바꾸어 쓸 수 있는 경우라는 것이다. 이처럼 논리학에서는 모든 내용을 도외시하고 그 형식을 중요시하기 때문이다. 그러나 실재적 술어는 주어 개념에 술어 개념이 이미 더해져 있어서 술어는 그 개념을 증대시킬 뿐이다. 그러므로 실재적 술어는 주어 개념 안에 이미 포함되어 있는 것이어서는 안 되고 다른 어떤 의미가 첨가된 것이라야 실재의 규정이며 참 명제다.⁵⁷⁾

용언 사용의 관점에서 보면, 존재론적 증명에서 사용하고 있는 ‘Sein(이다/있다)’이라는 용언은 실재적 술어가 아니라는 것이 칸트의 입장이다. ‘Sein’은 주어가 품고 있는 개념 외에 다른 어떤 의미를 보태는 개념이 아니다. 단순히 사물이나 주어 자체의 설정이며, 판단의 연결어일 뿐이다.

만약 ‘신은 전능이다(하다)’라는 명제는 신과 전능이라는 두 객관을 포함한다. 그러나 여기서 ‘Sein’이라는 말은 주어에 덧붙여진 어떤 술어가 아니라, 단지 술어를 주어와 관련지어주는 연결어일 뿐이다. ‘Sein’이라는 말은 어떤 가능성을 나타내는 의미일 뿐이다. 그러나 현실과 가능성은 실재적인 면에서 분명한 차이가 있다. 가능성은 현실에 아무것도 더해줄 것이 없다. 그러니 ‘Sein’라는 말을 사용하여 현실과 가능성을 혼동하고 있는 것은 논리적 술어와 실재적 술어를 구분 없이 혼동하여 사용하고 있기 때문이다.⁵⁸⁾

결국 칸트의 주장은 존재론적 증명이 주어와 술어, 존재와 속성의 용도를 혼동하여 ‘존재’를 ‘술어’로 사용했다는 것이다. 그 뿐만 아니라 가능성의 형식적 요소에만 의존해서 증명을 구성하고자 했으며, 가능성의 질료적 측면을 간과했다는 점

56) 『순수이성비판』, A597=B625쪽 참조.

57) 『순수이성비판』, A598=B626쪽 참조.

58) 『순수이성비판』, A599=B627쪽 참조.

이다. 그것은 진리의 제1 근거인 모순율에 의해 불가능한 개념이다. 왜냐하면 만약 어떤 개념이 내적으로 모순을 가지고 있다면 그 개념은 불가능하기 때문이다.⁵⁹⁾

위와 같이 존재론적 증명의 불가능성을 지적한 칸트는, 사고의 자유가 있는 인간이 비록 결함이 없는 한 존재자를 최고 실재성으로 생각한다면, 언제나 여전히 그것이 실존하느냐 하지 않느냐 하는 두 가지 물음은 남아 있다고 지적한다. 그러나 아무리 우리가 완전한 대상의 가능성으로 실재성을 생각할지라도 그 객관에 대한 인식은 경험적으로 불가능한 일이다. 그러므로 대상에 대한 아무리 많은 개념을 포함할지라도 그 개념에 실존을 부여하기 위해서는 우리는 그 개념에서 벗어나야만 한다. 감각의 대상들에서는 경험의 법칙에 따라 지각들과 연관됨으로써 현존의 인식이 일어난다. 그러나 순수 사고의 객관들로는 그것들의 현존을 인식할 수단이 없다. 결국 선험적으로 인식되어야만 하는 가상의 존재는 경험적으로 인식이 가능한 실재성의 현존재와 구별될 수밖에 없다는 것이다.⁶⁰⁾

최고 존재자라는 개념은 많은 관점에서 매우 유용한 이념이다. 그러나 한낱 이념이기 때문에 그 이념만으로는 실존에 대한 인식에 다다를 수 없다. 가능성에 대해서도 그 이상으로 무엇을 가르쳐 줄만한 것이 못 된다. 그래서 결국 공리공론에 불과한 논증이라는 것이 칸트의 결론이다.⁶¹⁾

칸트는 이상적 존재자(神)의 가능성을 선험적으로 통찰하고자 했던 ‘라이프니츠’⁶²⁾의 주장도 망상으로 취급했으며, 최고 존재자(神)의 현존을 개념들로부터 증명하려 한 ‘데카르트’⁶³⁾의 증명도 모두 헛된 작업으로 취급했다. 칸트는 이들의 수고와 노력을 아무리 긍정적으로 평가하더라도 그것은 어떤 상인이 자신의 재산 상태를 늘리기 위해 현금장부의 잔고에 ‘동그라미(○)’를 몇 개를 더 붙이고자 해도 그의 재산 상태의 개선에 아무런 효과를 얻지 못하는 것과 같다고 비유하면서 존재론적 증명의 불가능성을 주장한다.⁶⁴⁾

59) 이남원, 「칸트의 유일 가능한 신 존재 증명 근거」의 논증 구조, 『철학연구』 제91집 (2004), 161-164쪽 참조.

60) 『순수이성비판』, A600=B628-A601=B629쪽 참조.

61) 『순수이성비판』, A602=B630쪽 참조.

62) G. W. 라이프니츠, 『모나드론 외』, 배선복 역 (서울: 책세상, 2007), 44-45쪽 참조.

63) R. 데카르트, 『성찰』, 이현복 역 (서울: 문예출판사, 1997), 69쪽 참조.

64) 『순수이성비판』, A602=B630쪽 참조.

2. 우주론적 증명(Kosmologischen Beweis)

우주론적 증명은 플라톤과 아리스토텔레스에 의해 인과론적 주장으로 시작되었다. ‘존재하기 시작한 모든 것은 그 존재의 원인이 있다. 그래서 우주는 어떤 원인에 의해 존재하기 시작했고, 그러므로 우주는 존재하기 위한 원인을 가지고 있다. 그리고 그 존재의 원인은 신이다.’라는 명제로 제시된 논증이다.

이처럼 「우주론적 증명」⁶⁵⁾도 그 출발은 존재론적 증명처럼 절대적 필연성과 최고 실재성의 연결선에서 시작하고 있다. 그러나 존재론적 증명에서처럼 최고 실재성으로부터 현존의 필연성을 추론하는 것이 아니라, 반대로 미리 주어져 있는 어떤 존재자의 무조건적인 필연성으로부터 무제한적인 실재성을 추론하는 차이가 있다. 우주론적 증명의 논증은 존재론적 증명보다는 설득력이 더 강하다. 그뿐만 아니라 자연 신학의 모든 증명들을 위한 최초의 개요도 정립해 주고 있으며, 그래서 사람들은 항상 그것을 뒤쫓아 가게 되었다.⁶⁶⁾

칸트는 라이프니츠의 「세계의 우연성에 의한 증명」⁶⁷⁾을 우주론적 증명을 검토하는 데 사용한다. 우주론적 증명을 두 단계로 구분하여 검토하는데, 첫째 검토는 다음과 같이 삼단논법의 형식으로 정리한다.

- 무엇인가 실존한다면 하나의 단적으로 필연적인 존재자도 실존해야만 한다.
- 그런데 최소한 나 자신만은 실존한다.
- 그러므로 하나의 절대적으로 필연적인 존재자가 실존한다.⁶⁸⁾

여기서 소전제는 하나의 경험을 포함하고, 대전제는 경험 일반으로부터 필연적인 것의 현존을 추론함을 포함한다. 이 추론은 모든 우연적인 것은 그 원인을 갖고, 그 원인이 다시금 우연적이라면, 그것 역시 원인을 가질 수밖에 없으며, 서로 종속하는 원인들의 이 계열은 단적으로 필연적인 원인에서 종결할 수밖에 없다. 이 필연적인 원인이 없으면 그 계열은 아무런 완벽성을 갖지 못할 것이라는 초월적 자연법칙에 의한 것이다. 즉, 초월적 인과법칙에 의한 것이다. 초월적 인과법칙

65) 토마스 아퀴나스, 『신학대전 I - 라한 대역본』, 정의채 역 (서울: 바오로 딸, 2002), 147, 149, 151 쪽 참조; 플라톤, 『플라톤의 법률』, 박종현 역주, (경기도: 서광사, 2009), 제10권(683-699쪽 참조).

66) 『순수이성비판』, A603=B631쪽 참조.

67) G. W. 라이프니츠, 『자유와 운명에 관한 대화 외』, 이상명 역 (서울: 책세상, 2011).

68) 『순수이성비판』, A604=B632쪽.

이란 비필연적인 존재는 모두 하나의 각기 다른 원인을 가져야 하는데 서로 종속적인 관계의 단계를 거쳐 더 이상 원인을 찾을 수 없는 절대적으로 필연적인 원인을 찾아가는 추론방식이다. 결국 모든 존재의 최종적인 원인을 추리하는 것이다.⁶⁹⁾

이 증명은 본래 경험에서 출발한 것이다. 그러므로 이 논증은 선험적으로 수행되었다거나 존재론적인 주장과는 다르다. 그리고 이 증명을 우주론적 증명이라고 명명하는 이유는 모든 가능한 경험의 대상은 세계라고 일컬어지기 때문이다. 그뿐만 아니라, 물리신학적 증명과도 구별되는 근거는 이 세계가 여느 가능한 세계와도 구별될 수 있는 경험 대상들의 모든 특수한 속성을 도외시하기 때문이다.⁷⁰⁾ 우주론적 증명의 둘째 검토는 다음과 같이 진술한다.

필연적인 존재자는 오로지 단 하나의 방식으로만, 다시 말해 모든 가능한 대립적인 술어들과 관련하여 그것들 중 하나에 의해서만 규정될 수 있고, 따라서 그 것은 자기의 개념에 의해 일관적으로 규정되어야만 한다. 그런데 한 사물에 대해서 그것을 선험적으로 일관되게 규정하는 개념으로는 단 하나만이 가능하다. 그것은 곧 최고 실재 존재자라는 개념이다. 그러므로 최고 실재 존재자 개념은 그에 의해 필연적 존재자가 생각될 수 있는 유일한 개념이다. 다시 말해 최고 존재자는 반드시 실존한다.⁷¹⁾

여기 둘째 검토의 논증은 첫째 검토의 최종적 목표로서 필연적인 존재로부터 가장 최고의 실재성을 갖는 신의 현존을 추론한다. 데카르트도 이 둘째 단계의 검토에서 주장된 감각될 수 없는 존재들을 위해 인과성의 범주를 끌어들여 똑같은 오류를 범했다.⁷²⁾

이 논증에는 많은 궤변적인 원칙들이 모여 있다. 사변적 이성인 최대한 가능한 초월적 가상을 성립시키기 위해 모든 변증적 기술을 선보였다. 우주론적 증명은 그의 기초를 확실하게 놓기 위해 경험 위에 발을 딛는다. 그렇게 함으로써 마치 선험적인 순수 개념들에 전적으로 신뢰성을 두고 있는 존재론적 증명과는 구별되는 것인 양 외관을 꾸미고 있다고 칸트는 비판한다.

그러나 우주론적 증명이 발을 딛고 있는 그 경험은 필연적 존재자 일반의 현존

69) 『순수이성비판』, A605=B633쪽 참조.

70) 『순수이성비판』, A605=B633쪽 참조.

71) 『순수이성비판』, A605=B633쪽.

72) O. Höffe, *Immanuel Kant*, 3. Aufl., München 1992; 오토프리트 뢰페, 『임마누엘 칸트』, 이상현 역 (서울: 문예출판사, 1997), 186쪽 참조.

으로 나아가는 단 한 걸음을 내딛기 위해 이용할 뿐이다. 이 필연적 존재자가 무슨 속성을 가지고 있는가를 경험적 증거근거가 가르쳐 줄 수 없게 되자 이 증거근거와 작별하고 모든 가능한 사물들 중에서 어느 것이 절대적 필연성을 위한 필요조건들(필수불가결한 것들)을 자기 안에 함유하고 있는가를 탐구한다.

결국 최고 실재 존재자라는 개념에서 유일하게 필수불가결한 것을 필연적인 존재자라고 결론 짓는다. 그러나 이것은 존재론적 증명이 주장했던 명제로서 우주론적 논증이 슬그머니 받아들여 기초에 놓고 있다. 왜냐하면 절대적 필연성은 순전한 개념들로부터 현존하는 것이기 때문이다. 이처럼 속임수일 뿐만 아니라, 논점 이탈을 범하고 있다는 칸트의 비판은 그들의 변증적 월권을 다음과 같이 몇 가지 나열하는 방식으로 우주론적 증명의 불가능성을 주장한다.⁷³⁾

1) 거짓 월권과 논점이탈의 혼동오류.

우연적인 것으로부터 하나의 원인을 추론하는 초월적 원칙은 감성세계에서만 의미가 있을 뿐, 감성세계 밖에서는 결코 단 하나의 의미도 없다. 우연적이라는 한 낱 지성적인 개념은 인과성 명제와 같은 종합적 명제를 산출할 수가 없다. 인과성의 원칙은 오직 감성세계에서 외에는 전혀 아무런 의미도 사용될 징표를 가지지 못하기 때문이다. 그런데도 우주론적 증명에서는 감성세계를 넘어가는 데 사용되고 있다는 점에서 월권이다.⁷⁴⁾

이성 사용의 원리들은 경험을 넘어서까지 제일의 원인을 추리할 권리를 주지 않는다. 그런데도 우주론적 증명이 감성세계에서 소급하여 주어지는 원인들의 무한계열은 불가능하다는 사실로부터 제일의 원인을 추리하는 추론은 월권이다. 필연성의 개념을 보장하기 위해 환상적인 추리들을 참 명제의 완성으로 보고 거짓된 자기만족을 유지하는 것은 거짓을 참으로 여기는 월권이다.⁷⁵⁾

내적 모순 없이 통합된 모든 실재성이라는 개념의 논리적 가능성과 초월적 가능성은 혼동이 있는데, 초월적 가능성은 종합을 실행할 원리를 필요로 하되, 이 원리는 다시금 오직 가능한 경험들의 분야에만 관여할 수 있다. 그런데 우주론적 증명은 경험을 넘어서도 가능한 것처럼 월권하여, 내적 모순 없이 통합된 모든 실재성이라는 개념의 논리적 가능성과 초월적 가능성을 혼동하고 있다. 칸트의 이런 지적들은 우주론적 증명은 존재론적 증명과는 다른 논증처럼 위장하고 존재론이

73) 『순수이성비판』, A606=B634-A607=B635쪽 참조.

74) 『순수이성비판』, A609=B637쪽 참조.

75) 『순수이성비판』, A610=B638쪽 참조.

취하고 있는 불가능한 추론을 가능한 것처럼 월권을 행하고 있다는 것이다.⁷⁶⁾

2) 논리와 초월적 가능성 혼동오류.

물리적 세계의 비필연적(우연적)인 것에서 추리를 시작하여 그 원인을 초월적 세계에서 찾으려 하는 것은 이성의 사고 능력이 시도할 수 있는 일이나 환상에 불과한 일이다. 왜냐하면 초월적 세계에 있는 것은 현존하는 것이 아니고 가상적 존재여서 그 가능성은 인정할 수 있을지 몰라도 이상에 불과한 것이다. 현존한다는 것이 증명되면 그것의 가능성에 대한 물음조차도 불필요한 것이다. 경험적으로 가능한 것은 현존의 증거이며 그것이야말로 필연적인 것이다.⁷⁷⁾

그러나 경험할 수 없는 것은 그 가능성만으로 절대적 필연적 존재자라고 할 수 없다. 절대적 존재자는 자기 개념 안에 절대적 필연성을 위해 모든 것을 포함해야 하며 경험할 수 있는 현존이어야 한다. 그런데 우주론적 증명은 거기에 미치지 못한다. 인과법칙은 감각과 경험의 세계에서만 의미가 있으며 경험의 세계를 넘어 초월적 세계에서는 의미가 없다. 그러므로 가상적 이념에 불과한 존재자가 필연적으로 실존한다고 말할 정도로 지나친 주장을 하는 것은 더 이상 허용된 가정의 표출이 아니다. 오히려 명증적 확실성의 담대한 월권이다. 왜냐하면 필연적으로 자칭한 것에 대한 인식도 절대적 필연성을 가져야 할 것이기 때문이다.⁷⁸⁾

인간 이성이 초월적 인과법칙으로 만들어 낸 필연적이고 유일한 절대자로서 신은 현존하는가? 현존한다면 어디서 왔는가? 이런 질문은 막을 수도 없고 그렇다고 견뎌낼 수도 없다. 대답도 없이 사라져 가는 이 질문을 이성만 바라만 보고 있어야 한다. 천체를 움직이는 자연의 많은 힘들과 인공지능을 개발한 현대 자연과학에서도 순수 이성이 만들어 낸 신의 현존을 모종의 작용결과들을 통해 탐구할 수 없을 뿐만 아니라, 신의 현존을 감지할 수도 없다.⁷⁹⁾

신의 현존이라는 사태 자체는 주어져 있지만 단지 통찰되지 못한 것이다. 그렇다고 순수 이성은 이상을 탐구될 수 없는 것으로 일컬을 수 없다. 왜냐하면 이상은 이성에 의거해 모든 종합적 통일인 신의 현존을 완성하기를 필요로 한다는 것 이외에는 신의 현존에 대한 실재성을 보증할 더 이상의 것을 제시할 필요가 없기 때문이다. 그러므로 신의 현존이라는 이상은 한 번도 생각될 수 있는 대상으로 주

76) 『순수이성비판』, A610=B638-A611=B639쪽 참조.

77) 『순수이성비판』, A610=B638-A611=B639쪽 참조.

78) 『순수이성비판』, A611=B639-A612=B640쪽 참조.

79) 『순수이성비판』, A613=B641쪽 참조.

어진 적이 없으므로 그것을 탐구할 수도 없다. 그것은 모든 개념들과 주장들은 객관적인 근거들이든 주관적인 가상일 경우라도 성립에 대한 해명을 줄 수 있어야 하는데 신의 현존이라는 이상은 그 성립에 대한 해명을 줄 수 없기 때문이다.⁸⁰⁾

지금까지의 논증들에 대해 요약하면 필연적 존재자의 현존에 대한 모든 초월적 증명들은 경험적 원리들로부터 독립해서 시도된 변증적 가상들이다. 다시 말하면 ‘신은 있다.’는 주장과 ‘신은 없다.’라는 사변적 논증은 둘 다 모두 경험적 원리들로부터 독립해서 감관으로는 실재적으로 경험할 수 없다는 가상들이라는 것이다.⁸¹⁾

어떤 사물이든 한 사물의 개념을 받아들일지라도 그것의 현존이 결코 필연적인 것이라고 표상될 수 없다는 것이 칸트의 주장이다. 그리고 무엇인가 실존한다고 할지라도 그것의 비존재를 생각하는 것을 방해하는 것이 아무것도 없다. 비록 실존하는 것 일반을 위해 무엇인가 필연적인 것을 가정할 수밖에 없기는 하지만 단 하나의 사물도 그 자체를 필연적인 것이라고 생각할 수는 없다. 그러니까 필연적인 존재자를 가정하지 않고서는 실존하는 것의 조건들을 거슬러 올라가는 일을 완수할 수 없지만 결코 필연적인 존재자에서 시작할 수는 없다는 것이다.⁸²⁾

결국 절대적 필연성의 이념들의 주장은 규제적 원리를 구성적 원리로 바꿔치기한 고대 철학자들인 데모크리토스(Demokritos), 에피쿠로스(Epikuros), 아리스토텔레스(Aristoteles), 스토아(Stoa)학과 사람들로부터 전래된 것이었다. 그러나 그들이 질료를 현상들의 기체로서 상관적으로 고찰하지 않고 그 자체로 현존의 면에서 고찰했다라면 절대적 필연성이라는 이념은 사라졌을 것이다. 그들은 자연의 모든 형식을 우연적인 것으로 보았지만 질료는 상식적인 이성의 판단에 따라 근원적이고 필연적인 것으로 보았다. 만약 세계와 상관해서 무조건적으로 필연적이었던 최상의 존재자를 그 자체로의 사물로 고찰한다면, 이 필연성은 개념화할 수가 없으므로 현존의 질료적인 그리고 실체적인 조건으로서는 아닌, 단지 사고의 형식적 조건으로서, 이성에서 마주쳐야만 한다는 사실에 의해 폭로된다고 칸트는 설명한다.⁸³⁾

3. 물리신학적 증명(Physikotheologischen Beweis)

물리신학적 증명은 현재 세계의 사물들에 대한 경험 및 그것들의 성질과 질서

80) 『순수이성비판』, A614=B642쪽 참조.

81) 『순수이성비판』, A614=B642-A616=B644쪽 참조.

82) 『순수이성비판』, A615=B643-A616=B644쪽 참조.

83) 『순수이성비판』, A619=B647-A620=B648쪽 참조.

가 확실하게 최고 존재자의 현존을 확신하도록 도울 수 있는 논거를 찾는 작업이다. 만약 여기서도 신 존재 증명이 불가능하다면 초월적 이념에 상응하는 존재자의 현존을 위한 순전한 사변적 이성으로부터의 충분한 증명은 어디서도 얻을 수 없다. 왜냐하면 신 존재 증명은 세 가지 뿐인데, 앞의 존재론적 증명의 일반 개념과 우주론적 증명의 어떤 현존재 일반에 대한 경험의 추론에서도 신 존재 증명이 불가능한 것을 확인했기 때문이다.⁸⁴⁾

필연적이고 모든 것을 충족하는 근원존재자라는 초월적 이념은 너무나 크고, 항상 조건적인 것인 모든 경험적인 것 위에 솟아 있는 숭고한 것이어서, 사람들은 한편으로는 그런 개념을 채울 재료를 경험에서는 결코 충분하게 찾아낼 수 없고, 한편으로는 언제나 조건적인 것 속을 헤매고 돌아다니며, 어느 경험적인 종합의 법칙도 그것의 실례나 그를 위한 최소한의 단서도 주지 않는 무조건적인 것을 계속해서 헛되이 찾을 것이다.⁸⁵⁾

그러나 인간 이성은 세계 곳곳에서 작용결과들과 원인들의 연쇄, 목적들과 수단들의 연쇄, 발생과 소멸에서의 합규칙성을 발견하고, 질서와 합목적성의 창시자를 추론한다. 그뿐만 아니라 어떤 무엇도 스스로는 그것이 있는 상태에 들어간 것이 아니므로, 그 상태는 언제나 계속해서 그것의 원인으로 다른 사물을 지시하고, 이 원인은 곧바로 똑같은 원인을 계속해 필연적으로 문의하면서 창시자의 완전성을 추론하는 것을 멈추지 않는다. 무한히 우연적인 세계의 밖에서 독자적으로 근원적이고 독립적으로 존립하면서, 다른 모든 것보다 최고 완전성과 가능성의 위치에서 우연적인 세계를 지지하고, 우연적 세계의 근원의 최종 원인인 동시에 지속을 보장하는 그런 어떤 존재, 즉 최고의 원인이요 창시자가 되는 존재로 신의 현존을 추론한다. 이런 노력의 산물이 물리신학적 증명이다.⁸⁶⁾

인간의 능력으로는 현 세계에 대해 전체적으로나 어느 한 부분을 명확히 규명하고 이해하는 데는 한계가 있다. 그러나 인간의 이성은 그 상상력과 추리력을 바탕으로 세계가 측량하기 힘든 잡다성, 질서, 합목적성, 그리고 아름다움이 내재되어 있는 것을 발견해 낸다. 그것들을 언어로나 숫자 값으로 표현하는 데 한계를 느끼기도 한다. 그럼에도 불구하고 인간은 그의 이성 안에 있는 측량할 수 없는 경이로운 사고력으로 ‘세계는 어디서 왔는가? 또한 이 최고의 원인의 신을 얼마나 위대한 존재라고 생각해야 할 것인가?’를 묻는다.⁸⁷⁾

84) 『순수이성비판』, A620=B648쪽 참조.

85) 『순수이성비판』, A621=B649쪽 참조.

86) 『순수이성비판』, A622=B650쪽 참조.

과연 인과성의 관점에서 이성이 필요로 한 최상의 존재자와 그 완전성을 다른 모든 가능한 것 위에 둘 수 있는가? 그것은 유일한 실체인 그런 존재자에서 모든 가능한 완전성이 통합되어 있다고 표상한다면 가능한 일이다. 이 개념은 이성의 요구에 유리하고, 모순에 빠지지도 않고, 경험 중에서 이성사용을 확장할 수 있고, 그런 이념이 질서와 합목적성에 대해 주는 지도로 유익하며, 어디에서도 경험과 배치되지 않는다는 것이 물리신학적 증명에 대한 칸트의 희망적 가능성이다.⁸⁷⁾

칸트는 물리신학적 증명의 주요소를 다음과 같이 4가지로 구분한다.

1. 세계 곳곳에 위대한 지혜에 의해 완성된, 일정한 의도에 따른 정돈의 분명한 징후가 보이고, 그것은 형용할 수 없는 잡다한 내용의 전체에서도 그러하며, 무한히 큰 외연의 전체에서도 그러하다. 2. 세계의 사물들에게 이 합목적적인 정돈은 전적으로 오래적인 것이고, 단지 우연적으로만 부가되어 있다. 다시 말해, 상이한 사물들의 자연본성은, 만약 그것들이 정돈하는 이성적 원리에 의해, 즉 기초에 놓여 있는 이념들에 따라, 그렇게 되도록 본래 선택되고 배치된 것이 아니었다면, 스스로는 그토록 갖가지 방식으로 통일되는 수단에 의해서 일정한 궁극의도들에 합치할 수가 없을 것이다. 3. 그러므로 하나의(또는 여럿의) 숭고하고 지혜로운 원인이 실존한다. 그것은 단지 맹목적으로 작용하는 전능한 자연으로서 풍부한 생산능력에 의해서가 아니라, 예지자로서 자유에 의해 세계의 원인일 수밖에 없다. 4. 이 원인의 통일성은 인공적인 건축물의 구성분들 같은 세계의 부분들의 상호적 관계의 통일성으로부터, 우리의 관찰이 미치는 부분에서는 확실하게, 반면에 그 너머에서는 유추의 온갖 원칙들을 좇아서, 개연적으로 추리된다.⁸⁸⁾

칸트는 물리신학적 증명을 비판하기 전에 존재론적 증명이나 우주론적 증명보다는 상당히 우호적인 표현을 나타내기도 한다. 칸트의 우호적인 표현을 빌리면 물리신학적 증명은 항상 경의로써 언급될 만하다. 이 증명은 가장 오래되고 가장 명료한 것이며, 보통의 인간 이성에 가장 적절한 것이다. 이 증명은 자연 연구에 생기를 주고, 그 자신이 이 연구로부터 현존을 얻으며, 그것을 통해 언제나 새로운 힘을 받는다. 이 증명은 목적들과 의도들을 우리의 관찰이 혼자만으로는 발견하지 못했을 곳까지 밀고 가고, 우리의 자연인식을 자연의 바깥에 그 원리가 있는 특수한 통일성의 실마리를 통해 확장해 간다. 그러나 이 지식들은 다시금 그것들의 원인에, 곧 그것들을 유발한 이념에 영향을 미쳐, 최고 창시자에 대한 믿음을 거역할

87) 『순수이성비판』, A622=B650쪽 참조.

88) 『순수이성비판』, A623=B651쪽 참조.

89) 『순수이성비판』, A625=B653쪽.

수 없는 확신으로까지 증대시킨다. 그래서 이 증명의 권위에서 뭐라도 빼앗아내려 하는 것은 위안이 되지 않는 일일 뿐만 아니라, 아주 공연한 짓이다.⁹⁰⁾

칸트가 물리신학적 증명에 대한 우호적인 표현을 했다고 해서 그 증명을 그대로 수납하거나 동조한 것은 아니다. 아무리 신에 대한 믿음의 근거를 마련하는 추론을 했을지라도 물리신학적 증명방식이 명증적 확실성을 요구하고, 어떤 호의나 외부의 지지를 전혀 필요로 하지 않는 동의를 요구하는 것을 승인할 수 없다는 것이 칸트의 주장이다. 왜냐하면 최고 존재자의 현존을 결코 혼자서는 드러낼 수가 없고, 오히려 이 결함을 보완하는 일을 비록 사변적이라 할지라도 항상 존재론적 증명에 위임하지 않으면 안 되기 때문이다.⁹¹⁾

그럼에도 불구하고 물리신학적 증명은 비유적 오류에 빠져있다는 것이 칸트의 지적이다. 인간의 기술에 의해 만들어진 사물들에 원인이 있듯 세계에도 원인으로 서 창시자가 있는데 그가 곧 신이라는 존재다. 이런 유비추리는 참의 명제로 수용될 수 없다. 왜냐하면 세상 사물들의 원인은 경험할 수 있는 물리적인 것이다. 그런데 세계의 원인을 신으로 추론하는 것은 경험할 수 없는 추상적인 것이다. 그러므로 사물의 원인을 찾는 방식으로 세계의 원인을 찾아 초월적 세계로 나아가는 것은 유비적 방식이 되지 못해서 비유적 오류에 해당된다. 칸트는 이런 오류는 ‘세계 건축가, 즉 ‘데미우르고스(匠人)’를 정시(呈示)할 수 있을 뿐이며, 그것의 이념에 모든 것이 종속되어 있는 ‘세계 창조자’, 즉 ‘하나님’을 정시할 수 없다고 비판한다.⁹²⁾

물리신학적 증명의 추론이 아무리 세계 내에서 일관적으로 관찰되는 질서와 합목적성으로부터 그것에 비례하는 원인으로 신의 현존에 이른다고 할지라도, 신의 개념은 신에 대해 완전히 규정된 어떤 것을 경험적으로 인식하도록 해주지 못한다. 그래서 신의 전지전능함과 최고 충족적인 존재자로서, 모든 완전성을 갖는 존재자의 개념 이외에는 아무것도 아니다. 아무리 신이 측량할 수 없는 능력과 탁월성을 가졌다고 진술할지라도 그 진술이 아무런 규정된 개념을 보여주지 못하며, 신 자신이 경험할 수 있는 무엇인가를 말하는 것이 아니라, 단지 관찰자가 자기 자신 및 자기의 이해력과 비교한 신의 탁월성에 대한 관계표상들 뿐이다.⁹³⁾

그러므로 이제는 누구든지 외연적으로나 내용적으로 관찰된 세계 크기와 신의

90) 『순수이성비판』, A623=B651-A624=B652쪽 참조.

91) 『순수이성비판』, A624=B652-A625=B653쪽 참조.

92) 『순수이성비판』, A627=B655쪽 참조; 플라톤, 『티마이오스』, 백중현, 김영균 역 (서울: 서광사, 2000), 28a 쪽 참조; 『성경전서』, 창세기 1장 1절 참조; 『임마누엘 칸트』, 189쪽 참조.

93) 『순수이성비판』, A627=B655쪽 참조.

전능성과의 관계, 세계질서와 신의 최고 지혜와의 관계, 세계통일성과 창시자로서 신의 절대적 통일성과의 관계 등을 통찰하는 것은 헛된 일이다. 자연신학은 최상의 세계 원인에 대한 아무런 규정된 개념도 줄 수 없고, 신의 현존을 증명하는 주장은 종교의 토대를 이룰 신학의 원리로 충분한 것일 수 없게 되었다.⁹⁴⁾

물리신학적 증명은 세계 창시자의 무한한 지혜와 능력에 감탄했으나 더 이상 아무것도 할 수 없게 되자 경험적 논거들을 통해 진행해 왔던 논증을 버리고 세계의 질서와 합목적성으로부터 추리했던 세계의 우연성으로 향했다. 이 우연성으로부터만 초월적인 개념들을 거쳐 필연적인 것의 현존으로 향하여 최초 원인의 절대적 필연성 개념으로부터 모든 것을 포섭하는 실재성의 일관적으로 규정하는 개념에 이르렀다. 그러나 그 시도가 막히자 갑자기 우주론적 증명으로 뛰어 넘어갔다.⁹⁵⁾

그러나 우주론적 증명은 감추어진 존재론적 증명이기 때문에 물리신학적 증명은 앞에서 살펴본 우주론적 증명과 존재론적 증명 이상의 아무런 진전을 이루지 못한 논증이 되고 말았다. 결국 존재론적 증명은 우주론적 증명을 낳고 우주론적 증명은 물리신학적 증명을 낳는 셈이다. 다시 역으로 말하면 물리신학적 증명의 기초에는 우주론적 증명이 놓여있고, 우주론적 증명의 기초에는 존재론적 증명이 놓여 있다는 것이다. 그런 점에서 만약 모든 경험적 지성사용을 훨씬 넘어서는 신이 존재한다는 증명이 가능하다면 그것은 순정한 순수 이성개념들에 의한 존재론적 증명만이 가능하다는 것이 칸트의 주장이다.

IV. 나오는 말

결론적으로 지금까지 칸트의 신 존재에 대한 논의에서 우리는 칸트 자신이 제시한 이점을 따라 다음과 같이 몇 가지로 그 유용성을 규명할 수 있다.

첫째, 사물의 본질 안에서 지각된 통일성으로 신 존재에 대한 추론이 후험적(a posteriori)으로 이루어진다는 점이다. 칸트에 의하면 하나의 통일은 사물이 지닌 본질의 다양성에서뿐만 아니라 공간의 속성에 대한 고려로 드러난다. 그리고 운동의 법칙 안에 있는 필연적인 것과 관련해서 증명된 사물의 본질의 다양성에서도 통일이 이루어진다고 주장한다. 그러니까 이런 통일성으로 신 존재에 대한 추론이 후험적으로 가능하다는 것을 알 수 있다는 것이다.

94) 『순수이성비판』, A628=B656쪽 참조.

95) 『순수이성비판』, A629=B657쪽 참조.

둘째, 만물이 신에 의존함을 도덕적인 것과 비도덕적인 것으로 구별할 수 있다는 점이다. 칸트에 의하면 사물의 신에 대한 의존이, 신이 그의 의지로 사물의 근거가 되는 경우 도덕적이다. 그 밖의 경우에는 비도덕적이다. 신은 사물의 내적 가능성의 궁극적 근거를 가진다고 주장할 때, 이런 의존은 비도덕적일 수밖에 없다는 것이 드러난다. 왜냐하면 의지는 어떤 것도 가능하게 하지 못하기 때문이다. 신은 이미 가능한 것으로 전제되어 있는 것을 결정할 뿐이다. 이에 반해 신이 사물의 존재 근거를 포함하는 한에서, 이 의존은 항상 도덕적이라는 사실이다. 달리 말하면 신이 그 사물의 존재를 원했기 때문에 그 사물은 실존한다.

셋째, 자연의 질서를 매개로 하여 또는 이 질서 없이 세계 내 만물이 신에 의존하는 것에 관하여 고찰하면 그 유용성이 들어난다. 즉 세계 안에서 일어난 사건들 중에서 그것이 자연의 질서에 따르는지에 따라 구별이 가능하며, 필연적 자연의 질서를 따르느냐 아니면 우연적 자연의 질서를 따르느냐로 자연의 사건을 구별할 수 있다는 점이다. 세계 안에 일어나는 현상은 그 사건의 작용인이 자연의 힘일 경우 ‘자연적인 사건’이라 할 수 있지만, 이에 반해 사정이 그렇지 않아서 자연의 힘에 근거하지 않고 일어나는 사건이 있는데 그것을 ‘초자연적 사건’이라 구분할 수 있다는 것이다. 물론 자연적인 것이나 초자연적인 것이나 모두 그 근거를 신에게서 찾는 경우도 있지만, 지진은 자연적인 사건이라면 예수가 물위를 걷고 풍랑을 잠재우는 것은 초자연적 사건이라는 것이다.

넷째, 세계의 완전성을 자연의 질서에 따라 판정하는 데 칸트의 증명 근거를 사용할 수 있다는 점이다. 칸트의 증명 근거에서 자연의 질서가 초자연적 질서보다 우월하다는 점을 추론할 수 있다. 뿐만 아니라, 하나 또는 다른 하나의 자연적 질서의 우월성에 관해 칸트의 증명 근거에서 추론될 수 있다는 점이다. 다른 어떤 것이 존재하는 것은 신이 존재함으로써만 가능하다는 점을 확신하기 때문에, 사물들의 가능성 자체도 그것들의 위대한 원리와 조화되리라 기대한다는 것이다.

다섯째, 칸트의 신 존재 증명에 대한 고찰들이 통상적인 자연신학의 방법이 불충분하다는 사실이 입증되었다는 점이다. 자연신학은 자연의 모든 완전성, 조화, 아름다움을 우연적으로 간주하지만, 그것들을 최고로 지혜로운 자가 배열했다고 간주한다. 그러나 사실은 이들 완전성, 조화, 아름다움은 자연의 가장 본질적인 규칙에서 필연적 통일을 가지고 도출된다. 칸트는 여기서 자연신학의 의도에 가장 치명적인 요소는 현명한 창조자의 존재를 증명하기 위해 자연적 완전성의 우연함을 가장 필연적인 것으로 간주했다는 것이다. 그렇게 되면 세계의 사물들 간에 존재하는 모든 필연적 조화는 이런 가정과 정면으로 충돌하게 될 뿐이기 때문이다.

여섯째, 자연신학의 개선된 방법으로써 질서와 규칙성은 필연적일 때조차 예지적 창조자를 드러내며, 자연의 필연적 질서 자체가 그런 질서를 갖게 된 재료의 창조자를 드러낸다는 점이다. 그래서 개선된 자연신학의 규칙은 자연의 일반 법칙이 신적 실재에 의존하기 때문에 자연의 유용성이나 조화의 근거를 탐구하며, 그 유용성과 조화의 근거를 필연적이고 일반적인 법칙 안에서 발견하고자 하는 시도를 단념하지 않는다.

일곱째, 우주 생성론에 있어서 확립된 규칙에 따라 천체의 기원과 천체의 운동의 원인을 기계적으로 설명하려는 가설로서 우주 전체까지 확장하여 태양계 일반의 기계적 기원에 대한 근거와 태양계가 어떻게 기계적으로 형성될 수 있었는지에 대한 연구가 가능하게 되었다는 점이다.

여덟째, 신의 완전한 충분성을 결론할 수 있다는 점이다. 지금까지의 모든 고찰을 통해 최고 실재의 개념으로 나아가게 된다. 칸트의 신 존재 증명에 대한 방식의 가치와 유용성의 결론은 ‘신은 완전히 충분한 존재다.’라는 것이다. 만약 신이 인간의 언어를 빌어 자신을 표현할 수 있다면 ‘나는 영원에서 영원에 걸쳐 존재한다. 나를 제외한 어떤 것도 나를 통하지 않고는 결코 존재하지 못한다.’라고 상상할 수 있다고 칸트는 설명한다. 이런 표현은 『성경』을 인용한 것으로 사료되지만, 칸트는 ‘현실성의 근거와 함께 모든 가능성의 근거까지도 포함하는 실재가 있기 때문에 그렇게 많은 통일과 조화가 가능하다는 사실을 확신한 때조차 내 경탄의 근거가 소멸되는 것은 아니다.’라고 신의 충분한 완전성을 고백한다.

결국 칸트에 있어서 신 존재는 인간 이성의 한계성 때문에 사고할 수는 있으나 경험적으로 인식할 수 있도록 증명은 불가능하다는 것이다. 그래서 신 존재는 이론적으로 이념적 가상이어서 증명의 대상이 아니라, 실천적으로 도덕과 관련하여 신앙하고 희망의 대상이어서 요청할 수 있는 존재라고 주장한다. 신앙과 희망이 인간의 도덕적 삶의 근간으로 전제할 때 신은 인간의 한계성을 극복하는 필연적 존재이므로 종교적이든 이성적이든 인간은 신에 대한 의존적 존재임이 밝혀진 셈이다. 그러므로 현대인의 도덕적 삶의 축진을 위해서는 믿음, 소망, 사랑이 필수적인 것을 제시한다.

참고문헌

- 김승욱. 「안셀무스의 신 개념에 나타난 선험논리적 의미」, 『중세철학』 제13집. 2007: 69-118.
- 데카르트, R. 『성찰』. 이현복 역. 서울: 문예출판사, 1997.
- 라이프니츠, G. W. 『모나드론 외』. 배선복 역. 서울: 책세상, 2007.
- _____. 『자유와 운명에 관한 대화 외』. 이상명 역. 서울: 책세상, 2011.
- 로티, R. 『철학 그리고 자연의 거울』. 박지수 역. 서울: 까치글방, 1998.
- 문장수. 「신 존재 증명과 오류」. 『哲學論叢』 60.2. 2010: 197-219.
- 바이스마르, B. 『철학적 신론』. 허재윤 역, 서울: 서광사, 1994.
- 아퀴나스 토마스. 『신학대전 I - 라·한 대역본』. 정의채 역. 서울: 바오로 딸, 2002.
- 안셀름. 『프로슬로기온-한라틴어 대역본』. 서울: 한들출판사, 2005.
- 이남원. 「칸트의 ‘유일 가능한 신 존재 증명 근거’의 논증 구조」. 『哲學研究』 91. 2004: 151-175.
- 카울바하, F. 『칸트 비판철학의 형성과정과 체계』. 백종현 역. 서울: 서광사, 1992.
- 칸트, I. 『순수이성비판』. 백종현 역. 서울: 아카넷, 2006.
- _____. 『실천이성비판』. 백종현 역. 서울: 아카넷, 2009.
- _____. 『비판기 이전 저작 I (1749-1755)-일반 자연사와 천체이론 또는 뉴턴의 원천에 따라 다룬 우주 전체의 구조와 기계적 기원에 관한 시론』. 이남원 역. 파주: 한길사, 2021.
- _____. 『비판기 이전 저작 II (1755-1763)-신의 현존을 입증하기 위한 유일하게 가능한 증명 근거』. 이남원 역. 파주: 한길사, 2018.
- _____. 『비판기 이전 저작 III (1763-1777)-자연신학의 원칙과 도덕 원칙의 명확성에 관한 연구』. 강병호 역. 파주: 한길사, 2021.
- _____. 『칸트의 형이상학 강의』. 이남원 역. 울산: 울산대학교출판부, 2014.
- 플라톤. 『법률』. 백종현 역. 파주: 서광사, 2009.
- _____. 『향연』. 백종현 역. 파주: 서광사, 2016.
- _____. 『티마이오스』. 박종현·김영현 역. 서울: 서광사, 2000.
- 하이데거, M. 『존재와 시간』. 소광희 역. 서울: 경문사, 1995.

회폐 오프리트 『임마누엘 칸트』. 이상현 역. 서울: 문예출판사, 1997.

Albert, H. *Traktat über Kritische Vernunft*. Tübingen, 1969.

Albert, K. *Griechische Religion und Platonische Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner, 1980.

Anselm v. C. *Proslogion(Latin-Deutsch)*, hrsg. von P. Franciscus Salesius Schmit, frommann-holzboog, 21984(frommanns studentexte 2)

Aquinas, T. *Summa Theologiae*. cum textu et rescensione Leonina, Marietti, 1952.

Höffe, O. *Immanuel Kant*, 3. Aufl., München 1992.

Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press, 1979.

Kant I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

_____. *Kritik der praktischen Vernunft*. Werke in zehn Bänden. hrsg. von W. Weischedel. Bd. 6. Darmstadt, 1983.

_____. *Kritik der Urteilskraft*. Werke in zehn Bänden. hrsg. von W. Weischedel. Bd. 6. Darmstadt, 1983.

_____. *Der einzige möglich Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasein Gottes AA II*.

Abstract

The Proof of Existence of God in Kant's Philosophy

Kim, Jeong-Min

(Chonnam National University Research Institute of Religion and Culture)

The purpose of this paper is to establish a proof of divine existence in Kant's theoretical philosophy and to reveal that the basis of human moral life is faith and hope in God. What is the problem of proving the existence of God in Kant's process of re-establishing metaphysics as a discipline? In particular, what is the basis for Kant's argument that rejected the traditional proof of existence of God? This paper will examine Kant's Proof of God's existence, its basis, and attitudes toward the arguments of traditional metaphysics, and clarify its usefulness in conclusions. To this end, the problem of proving God's existence will be investigated by using Pure Reason Criticism as a text and referring to data such as "the only possible basis for proving the existence of God's before Kant's criticism".

Kant laid the foundation for the problem of God's existence and under the theme of "Philosophy requires learning that defines the possibility, principles and scope of all a priori perceptions," some of our perceptions go beyond the limits of all possible experiences, based on concepts that cannot be given corresponding to them.

Therefore, we can explore whether or not to prove The reality of God's under the theme of proof of God's existence in Kant's theoretical philosophy. According to Kant, it is impossible to prove the existence of God. This is because metaphysics objects cannot be proved so that they can be recognized according to the principles and methods of intellectual concepts like phenomenological objects in the emotional world. Kant's God's belief is that metaphysical objects in the transcendental world can be thought about, but empirically it is impossible to prove.

Based on Kant's discussion, we first review the sole basis for proof of God's existence of God, a metaphysical object that can be inferred, organize arguments for proof of divine existence, then review the impossibility of speculative attempts to prove God's existence ontologically, cosmologically, and physically. In the end, we will clarify the basis of human moral life by finding out that the metaphysical object of God is not only an ideological virtual and is not an object of proof, but an object of faith and hope.

Key words : Proof existence of God, metaphysics, a priori, transcendent, Reality, ideology, virtual, moral basis of life.

【에세이】

순천 근대기독교 역사와 문화유산

송 오 식*

목 차

- | | |
|---------------------------|-------------------------|
| I. 미국남장로교회와 호남지역선교정책 | VII. 노고단 수양관 선교마을과 왕시루봉 |
| II. 순천 선교의 시작, 순천선교부 설립 | 선교유적 |
| III. 순천 매산등 기독교 선교마을 | VIII. 순천 의료선교 |
| IV. 순천 선교부의 설립자 프레스턴(변요한) | IX. 순천선교부의 특징과 향후 한국선교의 |
| V. 순천 선교부의 개척자 로버트 코잇 | 과제 |
| VI. 순천 선교마을 조성 | |

I. 미국남장로교회와 호남지역선교정책

한국 초기기독교 역사에서 중요한 호남 지역 5개 선교부 중의 하나인 순천지역 선교역사 탐방을 전남대 종교문화연구소와 기독교수회가 함께 하였다.¹⁾ 전남대 외국인 유학생들에게 한글교육을 하는 ISF 선생님들도 동참하였다. 선교지 탐방 중 마침 미리 연락이 되어서 순천 매산고의 교장실에서 정은균 교장선생님(교육학 박사)으로부터 순천지역의 선교역사와 매산고의 가치에 대하여 열정적인 브리핑을 받기도 하였다.

선교사들이 한국에 들어올 때, 호남 지역을 군산, 전주, 광주, 목포, 순천 5개 선교부로 나누어 사역을 하였는데, 전주를 시작으로 군산, 목포, 광주에 이어 다섯 번째로 선교부를 설치한 지역이다. 다섯 선교부 중에서도 순천이 가장 많은 선교유적지를 가지고 있다. 특히 순천지역은 다른 곳과 달리 자생적 신앙공동체가 발전하면서 기독교가 시작되었고, 교회를 통해 성장한 기독교계 인사들의 사회적 영향력이 매우 강했으며, 그만큼 선교사의 영향력이 매우 강한 특징이 있었다.²⁾

* 전남대학교 법학전문대학원 교수, 종교문화연구소장

1) 이 글은 종교문화연구소 활동의 일환으로 순천지역 선교유적지를 탐방한 것을 기화로 국내의 순천선교 관련문헌을 요약하고 소개한 글이다.

종교문화연구소장을 맡은 후, 전주, 목포, 광주를 거쳐 순천지역 선교지까지 탐방하였으니 이제 군산지역만 남아 있는 셈이다. 한국에 대한 효율적인 선교를 위해 1893년 ‘선교지 분할정책’에 따라 호남지역을 미국 ‘남장로교회’가 담당하였다. 남장로회는 한국의 중심지인 서울이나 평양이 아니라 훨씬 열악한 곳인 한국의 남쪽을 선호하였고, 그 열악한 땅에서 선교의 열매를 거두었다.

외국인 선교사들이 한국 땅에 들어와 선교사역을 한 발자취를 더듬어 보면 공통점이 있는데, 바로 ‘의료와 교육’을 통한 선교사역을 하였다는 점이다. 선교 이론적으로 여기에 복음을 더한 복음 전파와 교육 선교, 그리고 의료 선교라는 ‘삼각 선교의 원칙(Triangle Method)’을 가지고 헌신적으로, 열정적으로 거의 순교적 영성을 가지고 선교활동을 하였다.

선교사들에 의해서 정세의 혼돈 속에 헤매이던 미명의 한국 땅에 근대식 교육과 의료가 시작되었다. 인간의 삶의 질 향상에서 가장 중요한 의료와 교육을 통해서 육체적 질병을 고치고 정신 및 문화적 진보를 이끌어내었을 뿐만 아니라, 그러한 접근을 통하여 신뢰를 쌓은 후 최종적으로 영혼구원까지 나아갔다. 교회 건물을 짓는 것은 스스로의 힘에 의하여 하도록 하는 정책을 사용하였던 것 같다. 대개 일제 강점기에 선교사들에 의하여 세워진 근대식 학교들은 복음과 함께 이성과 합리성에 입각한 서양문화를 전달하였고, 신사참배 거부 등 기독교정신에 입각한 독립운동의 산실역할도 감당하였다.

II. 순천 선교의 시작, 순천선교부 설립

‘하늘의 뜻에 순종한다’는 뜻을 지닌 순천은 인구 30만여명 중 약 30% 가까운 사람들이 기독교인이며 다른 지역에 복음화율이 현저히 높고, 큰 교회들이 많다. 순천의 선교 기점을 혹자는 1894년 또는 1895년으로 보기도 하는데 대개 1895년으로 받아들여지고 있다. 1894년 4월 30일 레이놀즈, 드류 선교사가 녹동을 거쳐 별교를 지나 순천에 도착하여 이를 간 머물면서 장터에서 전도지를 나누어 주고 여수를 거쳐 남해에 돌아갔다는 기록이 당시 미 남장로회 선교사 보고서에 있다.³⁾ 당시 보고서에 따르면 “순천은 큰 성벽과 성문, 관청 등이 훌륭하게 축성돼 있었고 이웃에 큰 마을들이 있으므로 순천에 선교부를 세워 전라도의 남동쪽을 맡아

2) 차종순, 순천중앙교회의 태동과 발전, 인문학술 창간호, 순천대학교 인문학술원, 2018.10., 12면.

3) 김수진, 호남선교 100년과 그 사역자들, 고려글방, 1992, 431면.

선교하기를 기대한다”라고 되어 있다. 그 후 1904년 목포에 기거하던 배유지 선교사와 오웬 선교사가 광주 양림리에 광주 선교부를세우고 이듬해인 1905년도부터 전남 동부지역을 선교구역으로 하여 선교하기 시작한 것을 순천지역 선교의 첫 출발이라고 보는 것이 정설이다.

순천지역은 자생적 신앙공동체가 발전하면서 기독교가 시작되었고 선교사들의 체계적인 선교전략과 시너지효과를 내면서 복음화율을 높일 수 있었다. 1905년 오웬 선교사가 전남 동부지역을 전담하면서 비로소 순천지방에 교회가 세워지기 시작했다. 현 벌교 무만동교회, 울촌 장천 교회가 세워지고 낙안 평촌교회(현 낙안중앙), 순천 가곡교회, 이미교회, 순천 중앙교회 등등이 속속 세워지기 시작했다. 1909년에 프레스턴(J. F. Preston)과 코잇(R. T. Coit)이 순천 일대를 시찰하였을 때, 이 지역에는 이미 97개 교회에서 6천여 명이 예배에 참석하고 있었다고 한다.

순천에 선교부를 설치하는 제안은 1904년에 전킨 선교사의 발의에서 시작되었다. 그리고 1909년 프레스톤 선교사와 벨 선교사가 광주선교부와 의 거리 등 지리적인 여건 때문에 순천에 선교기지를 개설해 줄 것을 선교 본부에 요청하였다. 1910년 선교회에서 니스벳, 프레스톤, 윌슨, 해리슨으로 4인 위원회를 구성하고 선교기지 개설위치를 고민하다가 순천이 지역 교통의 중심지가 될 것으로 예상하여 개설 장소로 결정하였다. 당시 순천은 1909년에 순천읍성에 교회가 설립되어 있었는데, 토지가격이 저렴한 외곽지역에 토지를 매입하였다.

1912년 순천선교부 선교사로 프레스톤, 코잇, 프레트, 리딩햄과 미혼여성인 비거, 듀퓨이, 그리이 등이 결정되고 티몬스 의사 부부도 함께 배정되어 사역을 하게 되었다. 프레스톤과 스와인하트선교사는 광주에서 순천으로 교대로 공사를 감독하던 중, 공사 중이던 1913년 4월 거주에 문제가 없다고 판단하고 코잇과 프레스톤 선교사 가족이 먼저 순천에 이주하였다. 선교부 개소 당시 한국인 교역자 14명, 예배처소 48개소, 세례교인 1184명 일반교인 2459명이었다.

이후 광주지부로부터 독립한 순천지부는 순천지역에 순천매산중고, 순천매산여중·고 등의 유서깊은 교육기관과 지금도 진료소로 사용하고 있는 순천기독교 진료소 등의 의료시설 등을 세우고 이 땅의 영혼들을 품고 같이 웃고, 울고 생활하였다. 낯선 곳에서 열악한 환경 속에서 해마다 닥치는 풍토병을 자녀들이 사망하자 풍토병을 피해 거의 1,000 미터 고지인 지리산 노고단에 수양관을 지었고, 6.25전쟁으로 파괴되자 장소를 옮겨 해방 후 왕시루봉에 서양 양식의 근대건물을 짓고 여름에 피해 있기도 하였다.

III. 순천 매산등 기독교 선교마을

순천시 매산등에 가면 순천시의 기독교 선교역사를 일거에 알 수 있다. 일명 매산등 선교 스토리텔링이 시작된다. 스토리텔링의 코스는 순천의료원 로타라-중앙교회(순천읍교회) - 조지왓츠 기념관 - 매산중학교 매산관 - 매산여고, 프레스톤 주택 - 순천기독교 역사박물관 - 코잇주택 - 안력산 의료문화센터(구 격리병동) - 매산고등학교이다. 선교의 초기에 비교적 순천지역의 변두리 지역인 매산지역에 넓은 땅을 사서 거기에 교육기관과 의료시설을 집중적으로 건립하였기 때문이다. 매산중·고와 매산여중과 매산여고, 기독교역사박물관, 순천시기독교진료소와 순천 선교의 출발점인 순천읍교회(현 순천중앙교회) 자리와 학교 구내에 있는 순천 선교부의 설립자인 프레스톤(John Fairman Preston, Sr. 한국명 변요한) 주택, 로저스 주택, 순천의 선교 개척자인 코잇(Robert T. Coit, 한국명 고라복) 주택, 조지왓츠 기념관 등을 만날 수 있다. 매산등을 올라가면서 곳곳에 있는 선교사의 숨결을 느낄 수 있다.

순천선교부는 광주 선교부로부터 분립, 개척되었는데 그 역할을 프레스톤이 감당하였다. 순천 선교부는 남장로교 한국선교회가 주관하여 집약적이고 전형적이며 대표적인 지역으로 발전되었고, 오늘날까지도 순천은 기독교의 역사와 문화유산이 잘 간직된 도시로 자리잡았다. 순천 선교의 개척자는 오웬(한국명: 오기원) 선교사이다. 그는 광주선교부 소속으로서 1905년부터 순천 지방을 비롯한 13개 군 의지역을 담당했다. 1907년에 한국선교회는 동부지역 북음전도 책임을 공식적으로 오웬선교사에게 맡겼다. 그 때부터 전남 서남부 지역 순회에 집중하면서 또한 전남 동부지역(곡성, 동복, 구례, 순천, 광양, 여수, 돌산, 흥양⁴⁾)을 공식적으로 순회 전도하였다. 1909년 4월 3일 서남부 지역인 장흥을 순회 전도하던 중 몸이 아파서 급히 광주로 돌아왔으나 과로로 인한 급성 폐렴으로 사망하였다. 그는 사망하기까지 전도활동에 전념했다.

한국선교회는 전남 동부지역에 새로운 선교부를 개설하기로 공식적으로 1908년 연례회의에서 결정하고 구체적인 실행안을 마련하였다. 한국선교회는 이 안을 시행하면서 프레스톤에게 새 선교부 현장을 조사하고 연구하게 하였다.

오웬의 사망 후 광주선교부는 목포에서 활동 중인 프레스톤을 1909년 5월 광주로 다시 소환하였고, 프레스톤과 코잇 선교사는 그의 업적을 살피고 또한 순천이

4) 고흥의 옛 지명이다.

선교부로 적절한지를 확인하기 위하여 광주에서 순천까지 오랫동안 길을 걸어야 했다. 코잇 선교사는 특히 프레스톤 선교사가 지치고 피곤하여 건강을 해칠까 염려를 했다. 산간 내륙인 광주에서 다른 산악지역인 순천에 이르는 100km의 길은 산악지역을 주로 관통하는 노선으로 5-6개의 험준한 계곡을 넘어야 했다. 2주간의 순회를 마치고 광주로 복귀하는 여정 내내 힘들고 고된 길이었다. 이들은 동부지역 교회를 돌보고 전도를 하기 위해서는 순천에 선교부를 세우는 일이 시급하다고 생각했다.

IV. 순천 선교부의 설립자 프레스톤(변요한)

프레스톤(한국명 변요한)은 순천 선교부의 설립자로서 이같은 발전의 기틀을 놓았던 선교사이다.⁵⁾ 그는 1875년 4월 30일 미국 플로리다 페르난디나에서 아버지 사무엘 프레스톤 목사와 어머니 아이다 슈트펜 사이에서 태어났다. 1899년에서 1902년까지 프린스턴신학교에서 공부하였는데, 남장로교 목사 선교사들이 주로 컬럼비아나 버지니아 유니온과 같은 남장로교 신학교 출신이었던 것과는 달리 프린스턴에서 신학을 하였다는 점이 독특하다고 할 수 있다. 그는 1903년 4월 18일에 미국 장로교(PCUS) 에노리(Enoree)노회에서 목사 안수를 받았고, 같은 해 9월 2일에 애니 새논 와일리(1879-1983)와 결혼하였다. 1902년부터 1903년까지 PCUS 해외 선교집행부에서 사역하였다.

결혼 직후인 1902년 9월 29일에 아내와 함께 고향을 떠나, 10월 7일에 샌프란시스코 항에서 배를 타고 한국으로 향하는 먼 길을 출발하였다. 일본을 경유하여 1903년 11월 8일에 미국 남장로교회 선교사로 한국 목포에 도착하여, 일제에 의해 강제로 추방되는 1940년까지 37년간 목포, 광주, 순천 세 개의 선교부에서 여러 교회들을 개척하고 직접 목회하기도 하였고, 전도 사역뿐만 아니라 교육방면에서도 학교의 설립과 발전에도 커다란 기여를 하였다. 1907년에 그는 새로운 선교사를 모집하고 선교사역을 위한 재정적 지원을 요청하는 PCUS의 평신도 선교운동에 동참하였다. 1940년에 일제에 의해 추방당한 뒤 미국으로 돌아가 PCUS 선교사역

5) 프레스톤에 대한 상세한 소개는, <https://www.history.pcusa.org/collections/research-tools/guides-archival-collections/rg-441>; 국내문헌으로는 최영근, 미국남장로교 선교사 존 페어맨 프레스톤(John Fairman Preston, Sr.)의 전남지역 선교에 관한 연구, 장신논단 48권 1호, 2016.3, 85면 이하 참조.

을 위한 대변인으로서 전국을 다녔으며, 제2차 세계대전 중에 미시시피주 폰토톡에 교회를 설립하기도 하였다. 1946년에 은퇴하여 조지아주 Decatur에 거주하였다. 그는 1975년에 아내와 여섯 자녀를 남겨둔 채 100세에 사망하였다.

프레스톤의 기념비는 그가 1907년 4월에 제1대 당회장으로서 섬겼던 순천읍교회(현 순천중앙교회) 앞마당에 세워져 있고 그곳이 순천 선교문화탐방의 출발점이다. 목포(1909-1911), 광주(1909-1911), 순천(1913-1940) 지역에서 주로 사역을 하였고 일제에 의해 1940년 추방당하기까지 사역의 대부분인 27년간을 순천선교부에서 활동하였다.

목포에서는 폐쇄 위기에 놓인 남장로교 선교 스테이션(station)을 보강하여 자리를 잡게 하였고, 광주에서는 전남 남부지역을 아우르는 남장로교 선교회의 다섯 번째 스테이션인 순천 스테이션이 분립·개척되는 토대를 만들고 설립과 발전에 주도적 역할을 하였다.⁶⁾

프레스톤은 1911년에 첫 안식년 휴가차 미국으로 건너가서 이 기간동안 남장로교 한국선교회에 필요한 선교사와 선교자금을 확보하는 중차대한 임무를 맡았다. 특히 새롭게 개설될 순천 스테이션에 필요한 인력과 자금을 확보하는 것이 주요 임무였다. 프레스톤은 선교회로부터 순천 스테이션과 선교회가 필요로 하는 33명의 선교사 모집의 사명을 받고 그해 말까지 33명의 선교사들이 확보되었다고 한다. 실제로 프레스톤의 안식년 기간이었던 1911년-1912년에 내한한 선교사들의 수가 33명이다. 이 시기에 한국에 들어온 선교사들 중에 한국선교회를 이끌어 나간 중요한 선교사들이 포함되어 있었다. 스와인하트(Martin L. Swinchart, 서로독) 부부, 린튼(William A. Linton, 인돈), 쉐핑(Elizabeth J. Shepping, 서서핑), 도슨(Mary L. Dodson, 도마리아)이 대표적인 인물들이다. 특히 프레스톤은 안식년 기간 동안 The Korean Campaign이라는 이름 아래 미국의 여러 지역을 순회하면서 신학교와 대학교와 교회와 단체와 개인을 만나 선교지원을 요청하였다. 이 과정에서 노스캐롤라이나 더럼의 사업가 ‘조지 와츠’를 만나 순천 선교부 건설에 들어가는 전체 비용을 후원받는 성과를 얻었다. 그는 한국선교를 위해 매년 13,000달러의 거금을 기탁하여 순천 선교부가 인력과 인프라를 종합적으로 구축하고 시작할 수 있도록 기여하였다. 프레스톤이 지역순회를 통하여 거둔 성과는 남장로교 선교역사상 가장 극적인 이야기로 기록되었다.⁷⁾

6) 스테이션(station)은 각 선교회가 담당하는 지역의 거점으로서 ‘선교지부’라고도 번역된다.

7) George Thompson Brown, Mission to Korea, 92-95.

프레스톤은 전남지역의 도서(섬) 선교에도 많은 역할을 하였으며, 목포, 광주, 순천에서 여러 교회들을 개척하고 직접 목회하기도 하였고, 전도사역뿐만 아니라 교육방면에서도 학교의 설립과 발전에도 커다란 기여를 하였다. 목포의 영흥학교와 정명여학교, 광주의 숭일학교, 순천의 매산학교와 매산여학교의 발전에 지대한 공헌을 하였다.

또 전남지역 성경학교 설립과 발전에도 중요한 기여를 하여서 이후 호남신학대학교의 토대를 마련하는데 기여하였다. 순천의 남장로교 선교병원이었던 알렉산더 병원(안력산 병원)의 건립과 운영에도 지도력을 발휘하였을 뿐만 아니라, 나병위원회의 위원으로 참여하면서 광주의 나병원이 순천 선교부의 경내인 여수로 옮겨와 이곳에 애양원이 설립되는데 중요한 역할을 하였다.⁸⁾ 또한 전남지역 밖에서도 연합사역의 일환으로 평양의 장로신학교 운영과 교수에도 참여하였고, 선교사 자녀들 교육을 위한 평양외국인학교 운영에 남장로교 선교회 대표로 참여하기도 하였다.

프레스톤은 한국교회를 자발적 헌신이 살아있는 수준 있는 교회로 보았고, 훌륭한 지도자들과 그리스도인들에 의해 발전하고 있다고 확신하였다.

그는 한국교회의 발전은 선교사와 한국교회 간의 긴밀한 협력과 신뢰관계에 있고, 선교사의 역할은 한국교회가 선교를 스스로 감당할 수 있도록 협력하는 것 53(1),이라고 강조하였다. 그는 한국교회의 자치를 지지하였으며, 이러한 차원에서 순천노회의 선교사 회원으로서 노회의 치리와 규율 아래서 사역하였다.

V. 순천 선교부의 개척자 로버트 코이트

로버트 코이트(Robert Thornwell Coit: 고라복)은 1909년에 내한하여 1929년까지 20년 동안 주로 순천에서 활동한 미국 남장로교회 선교사이다.⁹⁾ 그는 1878년 12월 21일에 노스캐롤라이나 주 샬럿에서 태어났다. 1902년 미국 데이비스대학을 졸업하고 1904년부터 2년 동안 루이빌신학교에서 공부하였다. 1907년 6월 6일 남장로교의 맥클렌버그 노회에서 목사 안수를 받은 그는 즉시 선교본부에 파송을 신청하여 한 달 후에 해외선교사로 임명되었다. 1908년에는 남장로교 해외선교본부의 전

8) 최영근, 앞의 논문, 2016.3, 87-88면.

9) 코이트에 대한 상세는, 송현강, 순천의 개척자 로버트 코이트(Robert T. Coit)의 한국선교활동, 한국기독교와 역사 44집, 한국기독교역사연구소, 2016.3, 209면 이하 참조.

진운동(Forward Movement)에 참여하였다. 1908년 세실 우즈와 결혼을 하였고 바로 선교지로 떠나려고 하였으나 선교비의 일시적인 부족으로 출발이 지연되었고, 당초 계획보다 6개월 늦은 1909년 2월 14일 샌프란시스코항에서 몽골리아호를 타고 한 달 간 항행한 끝에 3월 16일 목포에 도착할 수 있었다. 광주선교부에 도착하자마자 순천지역 전담선교사인 오웬이 4월 3일 사망하자, 코잇은 프레스턴과 함께 순천스테이션의 개척을 담당하게 되었다.

이처럼 광주선교부에 의해 순천지역 담당자로 활동하던 오웬이 격무로 급서하자 순천지역부 개척을 위하여 프레스턴과 그가 지명되었다. 코잇은 순천선교마을 부지매입부터, 사택과 학교, 병원의 건축과 주변 조경에 이르는 조성공사 전 과정을 책임졌다. 건물신축공사는 1912년 8월부터 시작하여 1913년 4월 무렵에는 4채의 선교사 사택과 병원·시약소 건물 1동, 남학교와 여학교 그리고 사경회를 위한 작은 기숙사가 일괄 완공되었고, 스테이션의 입구에는 400석 규모의 순천읍교회 예배당이 들어섰다. 그는 순천 부임 이전부터 오웬의 사역을 계승하여 전남 동남부 지역을 순회하였고 순천 정착 이후에는 특별히 인구 15만 명의 구례와 광양군을 맡아 30여 개의 교회를 설립·담당하였다.

미국남장로교회 한국선교회는 1913년 4월에 광주선교부에 속한 11명의 선교사들을 순천으로 이주시켜 순천선교부를 개설하였는데 이 때 코잇도 함께 순천으로 이주하였다. 코잇은 순천스테이션 중 동부구역인 구례와 광양을 맡았다. 코잇이 광주에서 순천으로 이주한 지 일주일도 되지 않아 두 아이가 악성 이질로 목숨을 잃고 임신 중이었던 부인도 생명이 위독한 지경에 이르렀다. 이 사건으로 수개월 동안 순천 선교가 중단되고 가을에서야 프레스턴 가족과 광주에서 대기하고 있던 선교사들이 순천으로 내려와 활동한다. 그 후 부인은 건강을 회복하여 아들을 낳았는데, 이들 부부는 자녀를 잃은 큰 충격 속에서도 한국 선교현장을 떠나지 않았고, 1914년부터 1년 동안의 안식년을 거쳐 1915년 봄 다시 순천으로 복귀하였다. 순천으로 돌아온 코잇은 동부구역의 구례와 광양 순회사역을 하였는데, 동료 선교사들이 안식년을 가게 되면 그 지역까지 담당하였다. 그가 사역 중 집중한 것은 교회초등교육과 장막전도였다. 특히 아이들의 열정적인 어린이·소요리문답 암송장면을 목도하면서 어린이 신앙교육에 몰두하였다. 코잇 부임 당시의 교회초등학교 학생들이 다시 순천스테이션의 중등학교에서 공부한 후 귀향하여 지역교회와 지역사회의 중추적인 인물로 성장하였다. 이러한 그의 사역은 1920년대까지 그의 전담지역인 구례와 광양 지역 중심으로 이루어졌다.

코잇은 순천지역이 아닌 구례와 광양 지역 중심의 선교현장에서 일제강점기 하

에서 초등교육만으로는 농촌의 변화가 어렵다는 것을 깨닫고 두 가지 해법을 제시한다. 하나는 한국인들의 중등교육 수요에 부응하여 이제의 지정학교 표준에 맞춘 교육기관 설립의 필요성이다. 그는 한국교회의 주도권 이양을 위해서라도 양질의 인문적 교육을 받은 고급 인력 배출이 필요하다고 생각하였다. 다른 하나는 실업교육의 활성화였다. 전주의 신흥학교와 광주의 수피아학교를 제외한 나머지 선교부의 학교들은 상업 또는 농업의 실과 중심으로 교육과정을 편제하여 당시의 인력수급에 대처하자는 것이다. 또 여성들에게 선교부와 관련을 맺고 있는 각급 학교의 문호를 더욱 개방하여 지성적인 지도력을 갖는 여성으로 육성할 것을 제안하기도 하였다.¹⁰⁾

그러던 중 1929년 2월 독감에 걸려 병세가 나아지지 않자 그 해 10월 도미하여 볼티모어의 존스홉킨스 병원에 입원하였다가 요양 중에 1932년 5월 12일 노스캐롤라이나 애시빌에서 사망하였다.

VI. 순천 선교마을 조성

순천은 이미 1909년에 순천읍성에 교회가 설립되어 교세를 확장하고 있었다. 중심지역에 일본인들이 주로 거주하고 토지구입가격이 높았기 때문에 프레스턴, 벨, 윌슨 등이 은행에서 선교자금을 차용하여 광주 북문안교회의 김윤수와 순천의 김억평으로 하여금 선교부지를 매입케 하였다.¹¹⁾ 순천의 외곽지역인 매곡동 언덕에 상당히 넓은 토지인 12,238평을 매입하여 선교마을(Mission compound)로 삼고, 사랑채 2동과 선교사 저택 2동, 학교와 진료소 각1동 등 석조 건물을 건축하였다. 1911년 순천선교부에서 사역할 선교사 명단이 확정되었는데, 광주선교부 소속 프레스턴 부부, 코잇부부, 여성과 어린이 담당 선교사 비거(Meta L. Bigger, 백미다) 외에 입국할 신입선교사들도 있었다. 1912년 봄 매산 언덕에 1,500그루의 나무를 심었다. 매산 언덕 뒷산에는 화강암이 많아 직접 화강석을 캐내어 건축에 활용하였다. 건자재 일부는 미국에서 수입하였다. 선교마을은 크게 4구역으로 나뉘어 조성되었다. 교회구역, 의료구역(병원, 간호사숙소 등), 교육구역(남학교와 기숙사, 여학교와 기숙사), 주거구역(선교사저택 2개, 여성독신자 주택) 등이 조성되었다. 선

10) Rev. R. T. Coit, A Field of opportunity, The Presbyterian Surbey, July 1927, 280.

11) 순천 선교마을에 대한 상세는, 우승환·남호현, 미국 남장로회 순천선교기지 선교마을들, 인문학술 창간호, 순천대학교 인문학술원, 2018.10., 69면 이하 참조.

교마을 건축은 건축시작 후 1년 만에 완성하여 특이한 사례가 되었다. 이는 이전의 4개 선교부 개설 경험이 축적된 결과였다.

순천선교부가 있는 매산 언덕 선교마을의 기독교 건축물과 기독교 문화 유산은 사료적 가치로서도 중요하다. 순천의 선교마을은 계획된 마스터플랜에 의해 구성되어 공간배치가 탁월하였다.¹²⁾ 선교마을의 건축물 중 상당수가 소실되었지만 아직도 일부는 원형대로 보존되어 있다. 매산여고 교내에 있는 프레스톤 주택(1913), 코잇주택(1913), 로저스주택(1913), 어린이학교(1925), 조지와츠기념관(1929), 매산중학교 매산관(1930), 격리병동으로 사용되었던 안력산 의료문화센터(1932) 등만이 남아 있다.

매산학교와 매산여학교는 두 차례 자진 폐교하는 진기한 역사를 가지고 있다. 1910년 3월에 미국 선교사 프레스톤과 코잇(한국명: 고라복) 목사가 금곡동 사숙에서 개교하였다가 1916년 6월에 조선총독부에서 성경정과 교수를 허가하지 않자 자진 폐교하였고, 그 후 두 번째로 일제의 신사참여 강요에 불복하고 1937년 9월에 자진 폐교하였다. 이렇게 자진폐교 하였다는 점이 놀라운 일이다. 선교사들은 단순히 복음뿐만 아니라 청년들에게 근대의식과 함께 항일의식과 독립정신을 고취시켰다. 결국 프레스톤은 순천지역에서 계속 사역을 하지 못하고 1940년에 일제에 추방되고 만다. 그 후 해방 후인 1946년에야 다시 매산중학교를 정식으로 개교하게 된다. 한국교회사에서 치욕스러운 점 중의 하나가 1938년 9월 10일에 조선예수교장로회 총회에서 이루어진 신사참배 결의인데 순천지역 기독교의 결기를 느낄 수 있는 처사이다.

순천선교부의 선교마을은 일제강점기에는 순천 매상동의 선교마을, 지리산 노고단의 수양관마을, 여수 애양리의 공동체마을이 조성되었고, 광복 이후에는 순천 조례동의 순천 기독교결핵재활원, 호두리의 로이스 보양원, 지리산 왕시루봉의 수양관 등이 독립된 마을로 건립되었다. 선교마을은 건립시기도 다르지만 마을이 조성된 배경과 목적도 다르다. 공통점은 일관된 목적과 계획을 가지고 실행되었으며 지속적으로 이루어졌다는 점이다.

VII. 노고단 수양관 선교마을과 왕시루봉 선교유적

한국 개신교 선교 초기 방문한 선교사들에게 근대화 전의 생활환경, 위생 상태

12) 임희모, 미국남장로교 한국선교회의 순천선교부 개설 배경 연구 1892년-1912년을 중심으로, 장신논단 53(1), 2021.3, 247-276면 참조.

는 일상적인 생활에 불편함을 느끼기에 충분했다. 풍토병 전염병의 창궐, 선교업무의 중압감 등 피로 누적으로 인한 질병과 이로 인한 사망은 선교활동 자체를 위협했다. 서울, 평양, 선천, 대구 등 대도시 선교부에 거주하고 있더라도 이질이나 발진티프스, 수막염, 천연두 등으로 큰 희생을 치루어야 했다. 특히 면역력이 약한 어린 자녀들이 사망하는 경우도 있어서 선교 사역의 고통보다 큰 고통을 감내해야 하기도 하였다.

미국 남장로회 선교부는 1920년에 ‘지리산 임시위원회’를 조직하고 1921년 ‘지리산 임시 위원회’보고서를 제출한다. 1922년 6월 크레인과 프레스톤이 동경제국대학 연습림으로부터 휴대용 천막과 응급시설 설치를 목인 받고, 크레인이 7월부터 천막 7동과 목조 건물 6동을 건축하여 선교사와 가족 29명을 수용한다. 1922년 여름 리조트 위원회를 결성하고 위원장에 스와인하트를 선임하고 1924년 99년간 임대 여의치 않으면 50년간 임대를 요청하기로 하고 협상 권한을 위원회에 위임한다. 1925년 3월 동경제국대학은 구례군 내산면 좌사리 일부를 만 10년간 연 33원 63전의 대여로 총독부의 승인을 요청하고 같은 해 7월 조선총독부 승인을 거쳐 8월에 허가 지령을 교부받는다. 1935년 임대기간 만료 시점에 선교회와 조선총독부의 관계 악화에 이어서 1940년 대부분의 선교사 본국으로 철수하자 관리가 불가능해졌고 여순사건과 한국전쟁을 겪으면서 파괴되고 폐허화 되었다. 이른바 오늘날 파괴된 채로 아주 일부만 남아 있는 노고단유적이다.

해방 전에 본국으로 돌아갔던 일부 선교사들이 해방 후 한국으로 돌아왔다. 그 중 전쟁 직후 귀환한 린튼과 하퍼 선교사는 해방 전에 선교사들이 사용했던 노고단 수양관이 복구가 어렵다는 것을 알고 다른 장소에 수양관 재건을 모색하였다. 이후 1950년대 말부터 수양관 후보지를 탐색하던 린튼과 하퍼 선교사는 수양관 후보지로 구례군 토지면 구산리 왕시루봉을 결정한다. 1961년 여름부터 교회와 목조 주택, 테니스장, 수영장, 천막 부지를 만들고 1962년 7월 동토지가 서울대 연습림으로 지정되어 있던 관계로 서울대학교와 건물 소유권은 대학이 갖고 학생들과 공동사용을 전제로 협약을 맺고 산림관리권을 부여받는다. 공사용 골재는 개울에서 모래와 자갈을 채취하거나 연못 굴토 과정에서 발생하는 석재를 파쇄해서 사용하고 시멘트와 순천에서 제작한 거푸집을 옮겨 콘크리트 구조물을 현장 제작해 건축한다. 노고단에서 사라진 지리산 수양관은 왕시루봉으로 옮겨 부활되었다. 그러나 노고단 수양관에 비하면 규모나 시설이 현격하게 줄어들었다.¹³⁾

13) 왕시루봉 선교사 유적의 상세에 대해서는, 이만열, 왕시루봉 선교사 유적과 문화유산 보전, 종교문화학보 제17권 제1호, 전남대 종교문화연구소, 2020.6, 205면 이하 참조.

지리산의 선교사 유적들은, 해방 전에는 노고단을 중심으로 휴양과 성경번역 및 에큐메니컬 활동에 활용되었지만, 해방 후에는 왕시루봉을 중심으로 휴양과 에큐메니컬 활동을 위해 활용되었다. 특히 풍토병 극복과 휴양을 위해 지리산 왕시루봉 휴양지는 그 독특한 사명을 감당해 왔다. 현재 남아 있는 왕시루봉의 유적은 60여년 남짓한 역사에도 불구하고 그 문화적, 건축학적, 종교적 가치가 높다.

VIII. 순천 의료선교

순천에서의 의료사역은 티몬스(H.L. Timmons, 김로라) 의사와 그리어(A.L. Greer) 간호사가 1913년 건축감독관 사무실로 사용하던 4평이 채 안 되는 임시 오두막에서 시작했다. 이질에 감염된 코잇 선교사 가족의 치료가 계기가 되었다. 조금씩 환자가 늘어나자 이듬해 14평 정도의 진료소(순천병원)를 새로 지어 옮겼지만, 환자들을 치료하기에 협소하긴 마찬가지였다. 이 작은 장소에서 티몬스 선교사는 온갖 수술을 다 했다. 수술이 끝난 사람들은 마루에 눕혀 놓았는데, 진료소에 오는 환자들은 그들을 건너뛰어 들어올 수밖에 없었다. 이런 상황 속에서도 첫 7개월 동안 67명이 수술을 받았고, 3814명이 치료를 받았다. 이후 1916년 순천읍성 언덕에 의료선교의 중추적인 역할을 담당할 안력산(알렉산더)병원이 완성되었다.

안력산의 원래 명칭인 ‘알렉산더’는 군산 구암병원에서 의사로 활동했던 의료선교사 ‘존 A. 알렉산더’의 이름에서 붙여졌다. 그는 1902년 12월 갓 스물일곱을 넘긴 나이에 한국에 왔다. 프린스턴과 콜롬비아 의대를 나온 그는 미국에서도 손꼽히는 켄터키 대부호의 아들이었다. 입원실 35개를 갖춘 안력산 병원은 당시 서울의 세브란스병원에 이어 두 번째로 큰 서양식 종합병원이었다. 그러나 불행하게도 일제의 태평양 전쟁 발발로 로제세 의사가 일제 추방령으로 본국으로 소환되면서 1916년부터 운영되어온 병원은 1940년 11월 폐지되고 말았다. 미국 선교사들이 떠나고 남은 건물은 매산학교 건물로 사용되다 1991년 화재로 소실돼 현재 부속격리병동만 남아있다. 2018년 1월, 이 격리병동이 102년 만에 지역주민을 위한 안력산 의료문화센터로 복원돼 재개관됐다. 복원된 안력산의료문화센터는 순천을 비롯한 호남, 대한민국의 의료역사 자료를 한 눈에 볼 수 있는 전시관과 의료봉사실, 문화공간으로 꾸며졌다.

순천 의료선교에서 중추적인 역할을 한 인휴(Hugh MacIntyre Linton)는 유아기 때 잠시 순천에서 보낸 적이 있으며 미국에서 교육을 받았다. 아버지 윌리엄 린턴

은 1921년 21세 때 한구에 선교사로 파송되어 이후 48년간 의료, 교육 선교활동을 하였다. 차송 당시 윌리엄 린튼은 한국에 온 최연소 선교사였다. 한국전쟁이 발발했을 때 미 해군대위로 인천 상륙작전에 참여하기도 하였다. 그는 종전 후 1953년 프린스턴대학교에서 석사학위를 받고 다시 한국으로 돌아와 선교와 의료봉사에 나섰다. 등대선교회를 설립하여 전라남도 순천을 중심으로 도서 지역에 600여 개의 교회를 개척했으며, 그의 아내 인애자(Lois Elizabeth Flowers Linton)와 함께 30여년간 결핵퇴치 활동에도 매진하여, 1960년 순천 일대에 홍수가 나고 결핵이 크게 유행하게 되자, 순천기독교치료를 설립하여 결핵치료에 나서고, 아내 인애자는 순천결핵재활원(현 순천기독교결핵요양원)을 설립하여 은퇴할 때까지 결핵퇴치를 위해 헌신하였다. 후 린튼의 사후에도 결핵재활원 봉사를 꾸준히 한 공로로 1996년 호암상과 국모니훈장 목련장을 수상하였다.

1983년 10월 10일을 기하여 선교와 목회 분야 은퇴를 선언하여 결국 서울을 떠나 전라남도 순천 승평 원도심촌에 낙향을 한 그는 6개월 후 1984년 4월, 전남 순천에서 음주운전을 하던 버스와 충돌 사고로 의식을 잃게 되었다. 앰블런스 차량이 없어 광주기독병원까지 택시로 이송하는 도중 숨졌으며, 이는 사후 그의 막내 아들인 ‘인요한’이 한국형 구급차를 개발하는데 영향을 주었다. 그의 아들 인요한은 연세대학교 가정의학과 교수이며, 4대째 한국땅에서 선교활동을 하고 있다.

IX. 순천선교부의 특징과 향후 한국선교의 과제

순천 스테이션은 남장로교회 한국선교회의 선교가 집약적으로 나타난 전형적이고 대표적인 지역으로 발전되었고, 오늘날까지도 순천은 기독교의 역사와 문화유산이 잘 간직된 도시로 자리잡았다. 순천지부 선교사들은 프레스톤과 코잇은 복음선교, 티몬스와 그리어는 의료선교, 크레인과 듀퓨이는 교육선교, 비거는 부인전도를 각각 분담해서 활동함으로써 효율적인 선교를 할 수 있었다.

순천의 기독교는 개인구원에만 몰두하지 않고 역사의식을 가지고 사회와 역사 앞에 책임을 지고자 했다. 일제 신사참배 반대로 이기풍, 양용근 목사의 순교와 박용희, 손양원, 김정복, 김상두, 김형제, 오석주, 나덕환, 선재련, 김순배, 김형모, 조상학 목사, 황두연, 박창규, 선춘근, 김원식 장로 등이 대거 체포 구금돼 장기간 옥중 투쟁을 하였다. 해방 직후 여순사건으로 인한 영흥교회 김병준 장로와 윤형근 윤순근 성도, 손양원 목사의 아들 동인 동신 군의 순교, 6·25 한국 전쟁으로

인한 수많은 성도들의 순교의 피를 흘린 곳으로서 기독교정신이 아니고는 설명이 안되는 일이다. 또한 해방 이후에도 수많은 기독교지도자들이 배출되었으며 교계에서 활발히 활동을 하였다.

미국 남장로회의 순천 선교기지는 선교 이론적으로 복음 전파와 교육 선교, 그리고 의료 선교라는 ‘삼각 선교의 원칙(Triangle Method)’을 잘 구현해 내었고 복음의 기치와 함께 청년들에게 역사관과 민족정신을 고양시켰다. 순천 선교부의 건축이나 활동은 1930년대 중반 신사참배 반대로 선교부 교육기관 폐교를 결정한 이후에도 계속되었고, 일본의 전쟁 참여로 선교부의 기능은 잠시 멈추지만 광복과 함께 교육선교, 의료선교 등이 다시 회복되고 지속되었다. 순천선교부의 지속적이고 일관된 선교정책과 사역들이 오늘날 순천을 복음화율이 가장 높은 지역으로 만들었다고 해도 과언이 아니다.

특히 선교마을은 종합계획을 통해 구축된 한국 최초의 선교기지로 선교정책과 그 필요에 따라 ‘선교기지 마을’, ‘질병 공동체 마을’, ‘수양관 마을’ 등의 다양한 서양식 마을을 조성했다는 점에 특색이 있다. 조성 당시 목적에 따라 독자적으로 조성된 선교기지 마을들은 지금까지 고유한 특성을 유지하면서 보전되고 있다.

2만여명이나 선교사를 파송하고 있는 한국으로서는 초창기 한국선교에 대한 선교사들의 선교방향과 자세를 살펴보고 연구함으로써 오늘날 한국선교의 나침반 역할을 하고 방향을 잡는데 도움을 줄 것으로 생각한다.

참고문헌

- 강성호, 미국 남장로회의 호남선교 연구동향을 중심으로, 한국기독교와 역사 49집, 한국기독교역사연구소, 2018.9.
- 김수진, 호남선교 100년과 그 사역자들, 고려글방, 1992, 431면.
- 송현강, 순천의 개척자 로버트 코이트(Robert T. Coit)의 한국선교활동, 한국기독교와 역사 44집, 한국기독교역사연구소, 2016.3.
- 우승환·남호현, 미국 남장로회 순천선교기지 선교마을들, 인문학술 창간호, 순천대학교 인문학술원, 2018.10.
- 이만열, 왕시루봉 선교사 유적과 문화유산 보전, 종교문화학보 제17권 제1호, 전남대 종교문화연구소, 2020.6.

임희모, 미국남장로교 한국선교회의 순천선교부 개설 배경 연구 1892년-1912년을 중심으로, 장신논단 53(1), 2021.3.

차종순, 순천중앙교회의 태동과 발전, 인문학술 창간호, 순천대학교 인문학술원, 2018.10.

최영근, 미국남장로교 선교사 존 페어맨 프레스턴(John Fairman Preston, Sr.)의 전남지역 선교에 관한 연구, 장신논단 48권 1호, 2016.3.

Rev. R. T. Coit, A Field of opportunity, The Presbyterian Surbey, July 1927.

<https://www.history.pcusa.org/collections/research-tools/guides-archival-collections/rg-441>.

부 록

● 『종교문화학보』 논문심사 및 편집규정 ●

제1조 이 규정은 전남대학교 종교문화연구소의 논문집인 『종교문화학보』의 논문 심사 및 편집에 관한 사항을 정하는 데 목적이 있다.

제2조 『종교문화학보』 연구는 다음과 같은 내용을 수록 게재한다.

- ① 논문
- ② 서평
- ③ 자료 소개
- ④ 기타 연구소의 학술활동에 관련되거나 부합되는 글

제3조 『종교문화학보』는 국내외 관련 연구자 누구나 투고할 수 있다.

제4조 논문은 다음의 심사과정을 거쳐 게재한다.

- ① 분야, 형식, 분량 등의 적합성 여부를 검토하는 1차 심사
- ② 내용의 학문성을 종합하여 게재 여부를 평가하는 2차 심사
- ③ 단, 연구소의 임원회의 혹은 운영위원회의의 결정에 따라 투고된 논문은 심사과정의 일부를 생략할 수 있다(이를 테면, 우수한 전국학술대회 등에서 주제 발표했던 논문은 심사 대상에서 일부 제외한다).

제5조 『종교문화학보』의 편집과 심사에 관한 업무를 수행하기 위하여 편집위원회를 둔다.

- ① 편집위원회는 원칙적으로 종교문화연구소의 소장 및 실무 임원진으로 구성하되, 필요에 따라 ‘종교문화’에 관련된 학문 분야를 전공하는 전국적 범위의 전문가들을 위촉할 수 있으며, 임기는 2년으로 한다.
- ② 위원장은 소장 혹은 선임 편집위원 중에서 맡으며, 간사는 심사 및 게재와 관련된 제반 업무를 수행한다.
- ③ 편집위원회는 위원 과반수의 출석으로 성회되며, 출석위원 과반수 이상의 찬성으로 의결한다.

제6조 편집위원회는 다음의 사항을 심의 결정한다.

- ① 논문에 대한 1차 심사
- ② 2차 심사를 맡을 심사위원의 선정
- ③ 2차 심사를 거친 논문에 대한 확인과 처리
- ④ 연구논문과 서평 등에 대한 기획과 집필 의뢰

- ⑤ 기타 『종교문화학보』의 편집에 관한 주요 사항

제7조 1차 심사를 거친 논문은 별도로 위촉된 심사위원에 의해 2차 심사를 받는다.

- ① 심사위원은 해당 분야 전문학자 가운데 3인을 위촉하는 것을 원칙으로 하며, 편집위원도 심사위원으로 위촉될 수 있다.
- ② 편집위원의 위촉과 심사 과정은 공개하지 않는다.
- ③ 심사위원에게는 소정의 심사료를 지급한다.

제8조 심사위원은 소정의 기준과 절차에 따라 심사한다.

- ① 심사위원은 논문의 학문성을 객관적으로 심사하여, 게재, 수정 후 게재, 게재 불가의 3등급으로 판정한다.
- ② 게재 불가 판정을 내렸을 경우, 심사위원은 그 이유를 명시해야 한다.
- ③ 심사위원은 1개월 이내에 심사 결과를 편집위원회에 통보해야 한다.

제9조 심사를 거친 논문은 다음과 같이 처리한다.

- ① 심사가 완료되면 심사 결과를 바탕으로 편집 위원회에서 최종적으로 게재 논문을 결정한다.
- ② 편집위원회에서 게재 논문이 결정되면 모든 투고자들에게 심사 결과를 통보한다.
- ③ 3명의 심사위원에 따른 게재 여부는 다음과 같다.

심사위원	심사위원	심사위원	판정결과
게재가	게재가	게재가	게재
게재가	게재가	수정 후 게재	게재
게재가	수정 후 게재	수정 후 게재	수정 후 게재
수정후 게재	수정 후 게재	수정후 게재	수정 후 게재
게재가	게재가	게재불가	재심사
게재가	수정 후 게재	게재불가	게재불가
게재가	게재불가	게재불가	게재불가
수정후 게재	수정 후 게재	게재불가	게재불가
수정후 게재	게재불가	게재불가	게재불가
게재불가	게재불가	게재불가	게재불가

- ④ ‘게재’ 및 ‘게재 불가’로 판정된 논문에 대해서는 그 결과만 통보하고 ‘수정 후 게재’로 판정된 논문에 대해서는 ‘수정 지시’ 사항을 함께 통보한다.
- ⑤ ‘수정 후게재’로 판정된 논문이 재투고 되었을 때는 수정 지시 사항이 제대로 반영되었는지를 검토 후 게재여부를 결정한다.

제10조 게재가 결정되었거나 이미 게재된 논문일지라도 표절 및 중복 게재 사실이 확인되면 편집위원회는 그 논문의 게재를 취소할 수 있다.

제11조 본 규정에 명시되지 않은 사항은 관례에 따른다.

• 종교문화연구소 연구윤리 규정 •

제1장 총 칙

제1조 (목적) 이 규정은 전남대학교 종교문화연구소(이하 ‘연구소’라 칭함)의 『宗教文化學報』(이하 ‘학술지’라 칭함)에 게재되는 연구논문이 준수해야 하는 연구윤리 규정과 그 운영 기준을 제시하여 논문의 연구진실성을 확보하는 데에 목적을 둔다.

제2조 (제정 및 적용) 이 규정은 2007년 10월 8일에 제정되었으며, 연구소지의 창간호부터 게재된 모든 연구논문과 그 저자에게 적용된다.

제3조 (연구소의 책임과 의무) 연구소는 학술지에 투고하는 연구논문의 저자에게 본 규정을 주지시켜야 할 의무가 있으며, 본 윤리규정의 준수 및 운영이 일관되게 이루어지도록 할 책임이 있다.

제2장 저자의 연구윤리

제4조 (저자의 책임과 의무) 연구소지에 연구논문의 원고를 투고하는 저자(이하 ‘저자’라 칭함)는 다음 윤리규정을 준수하여야 할 의무가 있고, 이 규정의 준수에 관한 모든 책임은 저자에게 있다.

- (1) 저자가 타인의 주장이나 연구결과를 자신의 주장이나 연구결과인 것처럼 표현한 것은 표절로 간주된다.
- (2) 투고한 연구논문에 이미 발표한 자신의 연구내용이 포함될 때 출처를 명확히 밝히지 않거나 처음 발표하는 것처럼 표현하는 것은 ‘중복 게재(자기 표절)’로 간주된다.
- (3) 연구비를 지원받은 논문은 지원처의 관리규정을 준수한 논문이라야 투고할 수 있다.
- (4) 공동연구의 경우에는 역할과 책임의 정도를 명기하여야 하고, 명기된 정도에 따라 책임을 진다.
- (5) 저자에게는 투고 논문의 게재 이전이나 이후에나 저자의 연구윤리와 관련하여 연구소 측이 해명을 요구하거나 근거 제시를 요청할 때 공문 수신일로부터 4주 이내에 적극적이고 성실하게 협조할 의무가 있다. 저자의 이의 또는 변론이 충분한 정당성을 갖지 못할 때에는 연구소 측이 통보하는 최종 결과에 승복한 것으로 간주된다. 저자가 이의 제기 또는 변론의 문건을 합당한 이유 없이 기일 내에 제출하지 않으면, 이의가 없는 것으로 간주된다.

제3장 편집위원 및 심사위원의 윤리

제5조 (편집위원의 윤리) 학술지 편집위원(편집위원장 포함)은 연구소 「편집위원회 운영규정」의 편집위원 관련 규정을 준수하여야 한다.

- (1) 편집위원은 언제나 투고논문 저자의 학자 또는 종교인으로서의 인격과 독립성을 존중해야 하며, 재임 중 위원 활동과 관련하여 취득한 어떠한 정보라도 타인에게 누설하지 않는다.
- (2) 편집위원은 논문의 접수, 편집회의, 심사의뢰 및 게재 여부의 결정 등 모든 편집위원회 업무에 대하여 책임을 공유한다.
- (3) 편집위원은 위원 활동 중 연구윤리 규정의 위반에 관한 제보를 받거나 문제점을 위원 본인이 발견하였을 시 즉시 편집위원장을 거쳐 연구진실성 검증위원회에 통보해야 한다.

제6조 (심사위원의 윤리) 학술지의 심사위원은 연구소 「편집위원회 운영규정」의 심사위원 관련 규정을 준수하여야 한다.

- (1) 심사위원은 심사 의뢰 받은 논문 저자의 학자 또는 종교인으로서의 인격과 독립성을 존중하여야 한다. 심사 의뢰받은 논문에 관련된 어떠한 정보라도 타인에게 누설하지 않는다.
- (2) 심사위원은 학자의 양심과 학문의 객관적 기준에 따라 심사를 진행한다. 심사위원은 자신의 종교 신앙이나 주관적 학술 신념을 심사에 반영하지 않으며, 합당하고 충분한 근거를 제시하지 않고서 ‘게재 불가’ 판정을 내리지 않으며, 논문 전체를 정독하지 않은 채 평가하지 않는다.
- (3) 심사위원이 심사 과정에서 저자의 연구윤리상의 문제점을 발견하였을 때는 즉시 편집위원회에 통보해야 한다. 단, 편집위원회 또는 연구소의 동의 없이 심사 대상 논문의 연구 부정 관련 내용을 발설하지 않는다.

제4장 연구진실성 검증위원회 운영 규정

제7조 (연구진실성 검증위원회의 구성 및 기능) 연구진실성 검증위원회(이하 ‘위원회’라 칭함)는 다음과 같이 구성되며, 상설 운영된다.

- (1) 위원회는 위원장과 5인의 위원 및 간사로 구성된다. 실무공동대표는 위원장이 되고, 5인의 위원은 부회장 중 해당 전공 관련자 1인, 실무이사 중 2인, 편집위원장 그리고 실무이사회에서 추천한 전공연구자 1인으로 구성되고, 사무국장은 간사가 된다.

- (2) 위원회는 연구소지에 게재된 논문의 연구부정 사항을 접수한 후, 조사할 수 있는 권한과 심의·의결할 수 있는 권한을 갖는다.
- (3) 검증 절차는 예비조사와 본조사로 이루어지며, 위원회의 모든 의결은 위원장과 간사를 제외한 구성원의 3/5 이상의 찬성으로 확정된다.
- (4) 위원회의 활동은 윤리규정 위반 사안의 접수일로부터 최대 4개월 안에 모든 활동을 종결하여야 한다. 단, 객관적인 사유가 발생하였을 시 위원장의 재량으로 최대 2개월까지 연장할 수 있다. 위원회의 활동 중 회장 임기가 완료되었을 때는 전임 회장이 사안을 마무리 짓는 것을 원칙으로 하되, 신임 회장과 협의하고 실무이사회의 동의를 얻었을 때는 조정이 가능하다.
- (5) 기타, 위원회의 기능에 관한 사항은 실무이사회의 의결을 거쳐 제정 및 개정될 수 있다.

제8조 (연구진실성 검증 절차: 예비조사) 위원장은 제보 문건을 접수한 시점부터 아래의 절차에 따라 해당 논문의 연구진실성을 검증한다.

- (1) 연구윤리 위반 사항의 접수는 연구 부정행위를 구체적으로 서술한 문건으로만 접수한다. 단, 논문 게재일(발행일 기준)로부터 3년이 경과한 논문에 대해서는 접수하지 않는다.
- (2) 위원장은 문건 접수일로부터 2주 이내에 예비조사를 하여 제보가 구체적이고 객관적 근거에 의한 것인지 아니면 허위 제보나 사적인 편견에 의한 제보인지 등을 가려 위원회 소집 여부를 결정한다.
- (3) 예비조사의 결론은 위원회의 전 구성원이 문건을 열람하고 제시한 판단에 의거하여 위원장이 결정하며, 예비조사의 경우 위원장은 서면이나 이메일을 통해 위원들의 의견을 수합할 수 있다.
- (4) 예비조사 결과 허위 제보이거나 객관적 근거가 없는 제보일 경우 위원장은 그 문건에 대한 위원회 활동을 종결지으며, 제보자에게 연구소 차원에서 그에 상응하는 경고 또는 제재를 가할 수 있다.

제9조 (연구진실성 검증 절차: 본 조사) 예비조사 결과 연구 부정행위 가능성이 현저할 경우 위원장은 아래의 절차에 따라 본 조사를 진행한다.

- (1) 위원장은 저자에게 제보 내용을 통보하고, 기일 내에 소명 자료를 제출하도록 요구한다.
- (2) 조사 대상이 되는 저자에게 연구부정 관련 내용을 문의·확인·통보할 때는 반드시 공문으로 발송하는 것을 원칙으로 하며, 의결 사항은 즉시 조사 대상자에게 통보해야 하고, 다음 총회에 반드시 보고해야 한다.

- (3) 저자가 연구부정행위를 인정하면, 위원회는 본 조사를 진행하지 않고 곧바로 판정을 내린다.
- (4) 저자가 연구부정행위를 인정하지 않거나 이의를 제기하였을 경우, 저자의 소명자료가 도착하는 대로 위원장은 위원회를 소집하여 본 조사를 진행한다.
- (5) 위원들은 제보 문건과 저자의 소명 자료를 사전에 검토한 후 위원회 소집 시 충분한 토론을 한 뒤 부정행위 여부에 대한 판정을 내린다.
- (6) 위원장은 위원회의 판정을 제보자와 저자에게 문서로 통보하며, 저자가 판정에 불복할 경우 통보받은 날로부터 10일 이내에 위원회에 추가 자료 또는 타당한 다른 이유를 근거로 이의 신청 또는 재심을 청구할 수 있으며, 위원장이 저자의 이의 신청에 이유가 있다고 판단하면 위원회를 소집하여 재조사를 진행하고 최종 판정을 내린다.
- (7) 학술지에 논문이 게재되기 이전에 편집위원이나 심사위원이 저자의 부정행위를 발견한 경우에도 위와 동일한 절차를 거친다. 다만 최종 판정이 날 때까지 게재 유보 조치를 취하고, 다음 학술지 발간 이전까지 모든 조사를 완료한다.

제10조 (연구부정행위에 대한 제재) 연구진실성 검증 결과 부정행위가 사실로 판정되면 저자에게 아래의 제재를 가한다.

- (1) 학술지에 논문이 게재되기 이전에 부정행위가 발견되어 판정된 경우에는 제재를 취소하고 판정일로부터 5년 이내에는 저자의 투고 논문을 접수하지 않는다.
- (2) 이미 게재된 논문의 부정행위가 판정되었을 경우에는 위원장이 연구소 홈페이지와 학술지에 해당 사실과 조치를 게시하고, 학술지와 관련된 기관에 해당 사실을 통보하여 해당 논문의 삭제를 요청하며, 해당 연구자는 연구소의 학술지에 영구히 투고할 수 없다.

제11조 (연구진실성 검증위원회의 의무 규정) 위원회의 모든 활동은 해당 저자와 제보자의 인격과 학자적 양심 및 권리 보호에 저촉되는 일이 없도록 최대한 신중해야 한다.

- (1) 위원회는 윤리규정 위반 사항을 제보한 사람에 관하여 일체의 것을 비밀로 유지해야 한다.
- (2) 위원회의 구성원은 연구소의 최종적인 판정이 내려질 때까지 해당 저자의 신원 및 관련된 일체를 누설해서는 안 된다.
- (3) 위원회와 연구소는 연구진실성 검증 과정에서 저자의 명예나 권리가 부당

하게 침해되지 않도록 해야 한다.

- (4) 저자가 검증의 절차나 일정 등에 관하여 알려줄 것을 연구소에 요청해 왔을 때 연구소는 이에 성실히 응한다.

부 칙

1. 이 규정은 2007년 10월 8일의 실무이사회에서 의결되었으며, 2007년 10월 15일부터 시행한다.

● 『종교문화학보』 논문투고 규정 ●

1. 일반 원칙

- ① 『종교문화학보』는 1년에 두 번 간행하며, 간행일은 6월 30일과 12월 31일자로 정한다. 이 간행 일정에 맞춰 원고 모집 마감일을 5월 15일과 11월 15일로 정한다.
- ② 『종교문화학보』에 게재하는 논문은 ‘종교문화’ 또는 ‘지역문화’와 관련된 주제에 부합하는 경우를 원칙으로 한다. 다만, ‘문화’ 일반에 관한 주제와 <전남대학교 종교문화연구소 운영 규정>에서 제시된 사업에 관련된 주제라면 편집위원회의 검토를 거쳐 게재 대상으로 삼을 수 있다. 학문 분야에 대한 특별한 제한은 없다.
- ③ 논문은 일정한 자격을 갖춘 국내외 연구자 누구나 투고할 수 있다.
- ④ 논문 게재를 희망하는 이는 『종교문화학보』의 원고 작성 요령에 맞추어 작성한 논문을 종교연구원 홈페이지 내 <논문제출> 시스템을 통해 종교문화연구소에 제출해야 한다.
- ⑤ 투고하는 논문은 ‘국문제목 — 영문제목 — 국문이름 — 영문이름 — 목차 — 영문초록 — 영문주제어 — 본문 — 참고문헌 — 국문초록 — 국문주제어’의 체제를 갖춘다(단, 주제어는 네 단어 이상 제시).
- ⑥ 원고 분량은 200자 원고지 100매 내외로 하되, 150매를 넘지 않는 것을 원칙으로 한다. 부득이하게 상한선을 넘긴 경우는 편집위원회에서 게재 여부를 판단하는데, 게재될 경우 초과 게재료가 부과될 수 있다.
- ⑦ 논문을 투고할 때에는 소정의 심사료를 내야 하며, 게재가 확정된 경우 정해진 게재료를 내야 한다. 심사료는 6만 원이며, 게재료는 일반 논문의 경우 10만 원, 각종 연구비 수혜 논문의 경우 30만 원이다.
- ⑧ 『종교문화학보』에 게재된 원고의 지적 소유권은 ‘전남대학교 종교문화연구소’에서 갖는다. 또한 이의 확인을 위해 본 학술지에 논문 게재를 희망하는 자는 논문 투고 시 별첨한 <논문 게재에 따른 저작권 이양 동의서>를 반드시 제출해야 한다.

2. 각주 표기 방식

- ① 모든 주는 각주로 처리하는 것을 원칙으로 한다.

- ② 인용서적이 편저일 경우, 반드시 편자의 이름 끝에 ‘편’(또는 ed.)을 기입한다.
- ③ 한국어 및 동양어로 된 논문은 「 」 안에, 단행본은 『 』 안에 제목을 넣는다.
- ④ 서양어로 된 논문은 “ ” 안에 제목을 쓰며, 단행본은 서명을 이탤릭체로 표기한다.
- ⑤ 동일 저자의 책이나 논문이 두 번 이상 인용될 경우, 바로 위의 것은 ‘같은 책’ 또는 ‘같은 논문’(또는 Ibid.)으로, 바로 위는 아니지만 이미 앞에서 인용된 것은 ‘앞의 책’ 또는 ‘앞의 논문’(또는 op. cit.)으로 표시한다.
- ⑥ 동일 저자의 논문이나 책이 둘 이상 인용될 경우 먼저 인용한 것을 쉽게 확인할 수 있는 약칭을 미리 표기한다.
(예) 『중국내의 고구려유적』(이하는 『고구려유적』)
- ⑦ 일반 단행본의 경우, 저자(또는 편집자)의 이름 — (출판연도) — 『서명』 — 출판지: 출판사 — 권수 — 쪽수의 순으로 밝힌다. 단 국내에서 출판된 서적의 경우, 출판지를 생략할 수 있다.
- ⑧ 번역본의 경우, 원저자 이름과 서명을 밝힌 뒤 역자의 이름, 번역서명, 서지사항을 밝힌다.
(예) James T. C. Liu(1959), Reform in Sung China: Wang An-shih(1021~1086) and His New Policies, Cambridge, MA: Harvard East Asian Studies; 이범학 옮김(1991), 『왕안석과 개혁정책』, 지식산업사, 51쪽.
- ⑨ 정기 간행물의 경우, 필자의 이름 — (발간연도) — 「논문제목」 — 『잡지명』 — 통권(혹은 권·호) — 학회지 — 쪽수의 순으로 밝힌다.

3. 인용 방식

- ① 모든 인용문(한문 포함)은 논리전개상 불가피한 경우를 제외하고는 번역하는 것을 원칙으로 한다.
- ② 본문 속에서 지문과 줄을 바꾸지 않고 잇달아 이어지는 인용문은 겹따옴표(“ ”)로 묶는다. 주 속의 인용문도 겹따옴표로 묶는다.
- ③ 겹따옴표로 묶인 인용문 안의 인용문은 홑따옴표(‘ ’)로 묶는다.
- ④ 문장을 이루지 않는 단어나 구절의 인용문은 홑따옴표로 묶는다.
- ⑤ 본문 속에서 지문과 구분되는 긴 인용문은, 지문과 앞뒤로 각각 한 줄씩 띄우고, 왼쪽의 여백을 본문보다 한 칸 들여쓰기를 한다.
- ⑥ 모든 종류의 인용문은 그 출처를 밝히고 쪽수까지 제시해야 한다. 재인용의 경

우 원전과 인용서를 최대한 친절하게 밝혀야 한다.

4. 참고문헌 기재 방식

- ① 참고문헌은 한국어, 동양어, 서양어 순으로 하며, 한국어와 동양어는 저자 이름의 가나다순으로 기재하고, 서양어 문헌은 ABC 순으로 기재한다.
- ② 논문의 경우 수록된 논문집에서 해당 논문의 시작 쪽수와 마지막 쪽수를 반드시 밝힌다.
(예) 박준규(1987), 「韓國의 樓亭攷」, 『호남문화연구』 제17집, 전남대학교 종교문화연구소, 20~42쪽.

5. 원고 작성 및 제출 요령

- ① 국문 가로쓰기를 원칙으로 한다.
- ② 제출 논문은 한글 프로그램을 사용하여 이메일로 제출해야 한다.
- ③ 원본의 논문 제목 및 필자 성명은 국문과 영문을 병기해야 한다.
- ④ 원본에는 소속, 직위를 반드시 명기해야 한다.
- ⑤ 논문체제 및 규격은 다음과 같이 한다.

	국문제목(15.5pt)	
	영문제목(13.5pt)	
		국문이름(9.5pt)
		영문이름(8.5pt)
	목 차	
<국문초록> 주제어 : 본문내용(10pt) - 줄간격(185%) <참고문헌> <영문초록> Key words :		

● 종교문화연구소 학술세미나 실적 (2019-2021.12) ●

2019년 춘계 학술대회(제28회)

- 주제 : 제4차 산업혁명시대 종교의 역할
- 일시 : 2019년 5월 24일 (금) 13:30~18:00
- 장소 : 전남대학교 법전원 2호관 601호 광주은행홀

♣ 등 록 [13:00~13:30]

♣ 제1부 개회식 [13:30~14:00]

사회 : 김정민(광신대 교수)

- ◎ 개회사_____ 송오식(전남대학교 종교문화연구소장)
- ◎ 환영사_____ 이상복(광주동명교회 담임목사)

♣ 제2부 주제발표 및 토론 [14:00~18:30]

사회 : 정봉현(전남대 교수)

- ▶ 주제 1 : 현대기술에 대한 하이데거의 이해와 평가
발표자 : 한수환(광신대 교수)
토론자 : 문동규(순천대 교수)
- ▶ 주제 2 : 제4차 산업혁명과 정신개혁
발표자 : 최영훈(원광대 교수)
토론자 : 오 성(원불교 문화사회부 교무)
- ▶ 주제 3 : 인공지능시대의 애플리케이션 사찰
발표자 : 김현구(전남대 교수)
토론자 : 이향준(전남대 교수)
- ▶ 주제 4 : 인공지능지배시대와 기독교의 역할
발표자 : 권문상(웨스트민스터 교수)
토론자 : 강성열(호신대 교수)

♣ 제3부 종합토론 및 폐회 [17:30~18:00]

사회 : 김 화(전남대 교수)

이채열(변호사), 김재승(전남대 교수), 최혜영(전남대 교수),
민태운(전남대 교수)

2019년 추계 학술대회(제29회)

- 주제 : 협력 통일시대 종교의 역할 (화해·평화·통일과 기독교의 역할)
- 일시 : 2019년 11월 8일 (금) 13:10~18:30
- 장소 : 전남대학교 법전원 2호관 601호 광주은행홀

♣ 등 록

♣ 제1부 개회식 [13:10~13:30]

사회 : 김정민(광신대 교수)

- ◎ 개회사_____ 송오식(전남대학교 종교문화연구소장)

♣ 기조강연 [13:30~14:20]

사회 : 김정민(광신대 교수)

- ▶ 주 제 : 성경적 정의가 요구하는 통일
발표자 : 손봉호(서울대 명예교수)

♣ 제2부 주제발표 및 토론

사회 : 김순임(전남대 명예교수)

- ▶ 주제 1 : 남북화해시대 가톨릭평화운동 과제 - 14:20~15:20
발표자 : 강주석(의정부 교구 신부)
토론자 : 이승우(전남대 교수)

사회 : 홍은실(전남대 교수)

- ▶ 주제 2 : 한반도 통일과 사회통합을 위한 기독교 역할 - 15:35~16:35
발표자 : 전득안(전남대 교수)
토론자 : 강구섭(전남대 교수)

사회 : 정봉현(전남대 교수)

- ▶ 주제 3 : 기독교 통일담론의 한국 통일담론에의 기여 방안 - 16:35~17:35
발표자 : 안교성(장신대 교수)
토론자 : 남승호(서울대 교수)

♣ 제3부 종합토론 및 폐회 [17:15~18:10]

사회 : 정봉현(전남대 교수)

장신(전남대 교수), 최혜영(전남대 교수), 김경은(변호사)

2020년 전남대학교 종교문화연구소 상반기 화상 학술대회(제30회)

- 일 시 : 2020년 5월 15일(금) 13:10 ~ 18:00
- 대주제 : 생명과 죽음에 대한 종교적 성찰 - 자살예방과 치유를 위한 접근 -
- 장 소 : 전남대학교 종교문화연구소 (화상프로그램 - Webex meeting)
- 주 최 : 전남대학교 종교문화연구소, LifeHope 기독교 자살예방센터
- 후 원 : 전남대학교

구 분	일 정	사 회
개회식 13:10 - 13:30	● 개회사: 송오식 소장(종교문화연구소) ● 축 사: 이상복 목사 (광주생명의전화 대표이사장 동명교회 담임목사) ● 축 사: 강성열 교수(LifeHope 광주지부 이사장)	김정민 강의교수 (광신대)
기조강연 13:30 - 13:45	● 주 제: 자살예방법의 이해와 종교적 실천 방안 ● 발 표: 송오식 교수(전남대 법전문)	
제1주제 13:45 - 14:35	● 주 제: 기독교의 죽음이해와 자살예방 ● 발 표: 조성돈 교수(실천신학대학원) ● 토 론: 전영권 목사(광주 산성교회)	정봉현 교수 (전남대)
14:35 - 14:45	중 간 휴 식	
제2주제 14:45 - 15:35	● 주 제: 무한한 삶의 여정에서 의미 찾기 ● 발 표: 박병기 교수(한국교원대) ● 토 론: 우동필 교수(전남대)	허남결 교수 (동국대)
제3주제 15:35 - 16:25	● 주 제: 원불교 생명존중과 자살예방 ● 발 표: 최영훈 교무(원광대) ● 토 론: 임전옥 교무(원광대)	
제4주제 16:25 - 17:15	● 주 제: 일상에서 죽음을 읽다 ● 발 표: 황순찬 교수(성공회대·전서울시자살예방센터장) ● 토 론: 차바우나 신부(한마음한몸운동자살예방센터장)	강구섭 교수 (전남대)
종합토론 17:15 - 17:45	노용찬 목사(LifeHope 광주지부 대표, 빛고를 나눔교회) 박진철 변호사(한국생명의 전화 이사) 이경애(불교상담개발원 자비의 전화, 상담심리소장)	
폐회식 17:45 - 18:00	송오식 소장(종교문화연구소)	

2020년 전남대학교 종교문화연구소 하반기 학술대회(제31회)

- 일 시 : 2020년 11월 13일(금) 13:30 ~ 18:00
- 대주제 : 팬데믹시대 종교의 역할 - 기독교의 대응과 과제 중심으로 -
- 장 소 : 전남대학교 법학전문대학원 광주은행홀(법전원 2호관 601호)
- 주 최 : 전남대학교 종교문화연구소, 광주전남기독교수연합회
- 후 원 : 전남대학교, 봄날 법률사무소, THE WORK

구 분	일 정	사 회
개회식 13:30 - 13:50	● 개회사: 송오식 소장(종교문화연구소) ● 축사: 정병석 총장(전남대학교)	김정민 강의교수 (광신대)
제1주제 14:00 - 14:50	● 주제: 팬데믹시대 예배 ● 발표: 김명실 교수(영남신대) ● 토론: 조상원 교수(광신대)	조재신 교수 (전남대)
제2주제 14:50 - 15:50	● 주제: 팬데믹시대 선교적 대응방안 ● 발표: 정봉현 교수(전남대) ● 토론: 김재형 교수(조선대)	
15:50 - 16:05	Break Time	
제3주제 16:05 - 16:45	● 주제: 로마시대 전염병과 기독교인의 대처 ● 발표: 이상규 명예교수(고신대) ● 토론: 최혜영 교수(전남대)	정성창 교수 (전남대)
제4주제 16:45 - 17:15	● 주제: 전염병과 초기 한국 개신교 ● 발표: 옥성득 석좌교수(미국 UCLA)	
	● 주제: 팬데믹시대 경제위기와 크리스찬 ● 발표: 김재연 박사(일본 홋카이도 도북클) ● 토론: 김재호 교수(전남대)	
종합토론 17:15 - 17:45	김재승 교수(전남대), 안샘물 변호사 장신 교수(전남대) 이장섭 박사(전남대)	강구섭 교수 (전남대)
폐회식 17:45 - 18:00	송오식 소장	

2021년 전남대학교 종교문화연구소 상반기 학술대회(제32회)

- 일 시 : 2021년 5월 14일(금) 13:00~18:00
- 대주제 : 기후위기시대 종교의 역할
- 장 소 : 전남대학교 법학전문대학원 광주은행홀(법전원 2호관 501호)
- 주 최 : 전남대학교 종교문화연구소
- 후 원 : 전남대학교

구 분	일 정	사 회
개회식 13:00 - 13:30	• 개회사: 송오식 소장(종교문화연구소) • 축사: 김의신 목사(다일교회) • 축사: 해오 스님(문빈정사)	김정민 전임연구원
제1주제 13:30 - 14:20	• 주제: 지구온난화에 대한 과학적 이해와 성경적 대응 • 발표: 최병주 교수(전남대) • 토론: 김태훈 교수 (전남대)	민태운 교수 (전남대)
제2주제 14:20 - 15:10	• 주제: 가톨릭 생태영성과 생태환경 활동 활성화를 통한 기후위기 극복 • 발표: 전의찬 교수(세종대) • 토론: 최지현 정책실장(광주환경운동연합)	
15:10 - 15:25	Break Time	
제3주제 15:25 - 16:15	• 주제: 도롱뇽을 위한 나라는 없다: 기후위기와 불교의 대처 • 발표: 안필섭 교수(동국대) • 토론: 이해모 사무총장(광주전남불교환경연대)	장춘석 교수 (전남대)
제4주제 16:15 - 17:05	• 주제: 기후위기시대 원불교의 역할 - 생명·상태·환경 보전의 관점에서 - • 발표: 원용상 교수(원광대) • 토론: 전승수 명예교수(전남대), 이태욱 집행위원장(원불교 환경연대)	
제5주제 17:05 - 17:55	• 주제: 도시 기후변화 대응대책 현황과 신앙적 관점 고찰 • 발표: 오은열 교수(성결대) • 토론: 강혁신 교수(조선대)	정봉현 교수 (전남대)
폐회식 17:55 - 18:00	송오식 소장	

2021년 전남대학교 종교문화연구소 하반기 학술대회(제33회)

- 일 시 : 2021년 11월 12일(금) 13:30~18:30
- 대주제 : 종교영역에서 공공성 - 교회의 공공성을 중심으로
- 장 소 : 전남대학교 법학전문대학원 제1호관 303호(컨퍼런스홀)
- 주 최 : 전남대학교 종교문화연구소
- 후 원 : 전남대학교, 광주새빛교회, 법무법인 카논, (주) 한

구 분	일 정	사 회
개회식 13:30 - 13:50	• 개회사 : 송오식 소장(종교문화연구소) • 축 사 : 류영모 목사(예장 통합 총회장) • 축 사 : 강박내 목사(새빛교회) • 축 사 : 이준행 목사(온빛교회)	김정민 전임연구원
제1주제 13:50 - 14:50	• 주 제 : 공공신학의 토대와 흐름 그리고 그 특징 • 발 표: 김민석 박사 (한국공공신학연구소장) • 토 론: 김병규 목사 (남부개혁교회)	강구섭 교수 (전남대)
제2주제 14:50 - 15:50	• 주 제 : 기독교사회윤리에서 본 공공성 • 발 표 : 문시영 교수(남서울대) • 토 론 : 김형민 교수(호신대)	
15:50 - 16:00	Break Time	
제3주제 16:00-17:00	• 주 제 : 한국교회의 공공성 회복과 마을목회 • 발 표 : 강성열 교수(호신대, 농어촌선교연구소장) • 토 론 : 이박행 목사(북내마을영농조합법인 대표)	홍은실 교수 (전남대)
제4주제 17:00 - 18:00	• 주 제 : 신앙공동체로서 교회와 공공성 • 발 표 : 장현일 박사(한국공공정책개발연구원장) • 토 론 : 김재승 교수(전남대, 목사)	
종합토론 18:00 - 18:30	장신 교수(전남대), 손명동 교수(광주여대), 황치욱 교수(GIST) 김광훈 목사(주산교회, 영산강 살리기 네트워크 상임대표)	김정민 목사 (종교문화연구소)
폐회식 18:30 - 18:35	송오식 소장	

• 『종교문화학보』 논문투고 안내 •

전남대학교 종교문화연구소에서는 학술지 『종교문화학보』 제19집 제1권에 게재할 논문을 모집하오니 많이 투고하여 주시기 바랍니다.

- 분야: 종교 및 종교문화 전반의 내용
- 자격: 종교 문화 관련 국내외 연구자
- 분량: 200자 원고지 100매 내외
- 원고 제출 마감: 2021년 5월 15일(제1권), 11월 15일(제2권)
- 투고형식: 논문투고 규정에 따라 작성하여 제출하여야 함
- 심사 및 게재 결정: 심사규정에 의한 심사위원회 규정에 의함
- 저자 대우: 연구소지 1부를 제공함
- 제출처: Email: cnuirc3910@daum.net
- 전 화: 062-530-3910/530-2237(전남대 종교문화연구소)
- 휴대전화: 010-4622-7114(연구원)
- 게재신청서 제출: A4 자유형식 1쪽
성명(국·영문), 소속(국·영문), 논문제목(국·영문)
주소, 전화, 이메일, 논문요약 등

편집위원

송오식(전남대, 위원장)	최영훈(원광대)	황병하(조선대)
조성돈(실천신학대학원)	박병기(한국교원대)	조찬혁(부경대)
안명준(평택대)	오은열(성결대)	강성열(호신대)
안 신(배재대)	김정민(전남대, 간사)	

宗教文化學報

제18권 제2호

- 발행일 : 2021년 12월 31일
- 발행처 : 전남대학교 종교문화연구소
- 발행인 : 송오식
- 편집인 : 김정민
- 주 소 : 61186 광주광역시 북구 용봉로 77 전남대학교 종교문화연구소
Tel : 062-530-3910(연구소)
홈페이지 : <http://rcicnu.jnu.ac.kr>
전자우편(E-mail) : cnuirc3910@daum.net
- 인쇄처 : 전남대학교출판문화원, 61186 광주광역시 북구 용봉로 77
Tel : 062-530-0571~2