

**한국여성신학회**  
**2016년 신진학자**  
**학술대회**

**일시\_ 2016년 3월 12일(토) 10:00 ~ 12:00**

**장소\_ 이화여자대학교 대학교회 소예배실**



# 목 차

전체 사회: 이윤경 총무

여는 말 ..... 사회자

인사말씀 ..... 김판임 회장

## 발 표

1부 ..... 사회 박인희 박사  
(이화여자대학교, 신약학)

"엘리자베스 쉬슬러 피오렌자의 비판개념의 특성과 문제점에 관한 연구" ..... 진미리 박사  
(독일 프랑크푸르트대학, 여성신학)

"성서와 히브리 유산" ..... 김신애 박사  
(Bar Ilan University, 구약학)

2부 ..... 사회 박인희 박사  
(이화여자대학교, 신약학)

"예수의 고별기도(요 17장)에 나타난 영광의 의미 - 요한공동체의 사회적 경험과 영광의 의미에 대한 해석" ..... 송진순 박사  
(이화여대, 신신학)

"부모 상실을 경험한 아동을 위한 놀이치료 연구" ..... 박은정 박사  
(웨스터민스터 신학대학원, 목회상담학)

질의응답

광 고 ..... 사회자

닫는 말 ..... 사회자



**한국여성신학회**  
**2016년 신진학자 학술대회**

**1부**

**사회 박인희 박사**  
(이화여자대학교, 신약학)



# 엘리자베스 쉬슬러 피오렌자의 비판개념의 특성과 문제점에 관한 연구

진 미 리

(프랑크푸르트 과테대학교)

이 글은 필자의 박사논문(엘리자베스 쉬슬러 피오렌자의 비판적 페미니스트 주체의 특성과 그의 행위에 관한 연구)의 주요 주제 중, 비판개념의 특성과 문제점에 관한 주제를 내용에서 발췌하여 수정 보완한 글이다. 필자의 박사학위 논문은 큰 틀에서 쉬슬러 피오렌자의 이론에 있어서 주체의 특성과 그의 문제점, 그리고, 그 문제를 해결하기 위한 대안적 패러다임 제시에 관한 글이다. 쉬슬러 피오렌자의 여성신학 방법론에 있어서 인식론적 토대가 되는 ‘비판’은 위르겐 하버마스의 비판개념에 강하게 영향을 받았다.<sup>1</sup> 그러나 그것이 충분한 방법론적인 자기반성 없이 진행되었기 때문에, 실천으로 이어지는 비판적 페미니스트 방법론은 모던한 독단으로 보이게 될 뿐만 아니라, 다른 여성들과의 민주적인 대화의 장인 여성의 에클레시아(the ekklisia of wo/men)의 의사소통 관계성에 있어서도 적지 않은 문제를 야기시킨다. 이 글은 쉬슬러 피오렌자의 페미니스트 비판에 있어서, 비판개념을 그의 이론적 배경을 포함하여 상세히 소개할 뿐만 아니라, 그에 따르는 문제점도 함께 분석할 것이다. 나아가, 이 글 내에서 내리는 작은 결론적 평가도 본문 사이에 내려봄으로써 이 글의 결론을 대신할 것이다.

## I. 쉬슬러 피오렌자의 페미니스트 비판개념과 위르겐 하버마스에게서 받은 영향: 페미니스트 비판의 대상이 되는 실증주의적 관점의 비판을 중심으로

### 1. 하버마스의 실증주의 비판

하버마스가 실증주의를 비판하는 주안점은 인식론적인 관점에서 다음과 같다: ‘실증주의는 인간의 자기 반성 영역을 고려하지 않는다.’ 하버마스가 볼 때, 실증주의에 있어서 인식을 한다는 의미

<sup>1</sup> Cf. E. S. Fiorenza, *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ekklesia-logy of Liberation* (New York: Crossroad, 1993), p. 54. *Sharing Her Word: Feminist Biblical Interpretation in Context* (Boston: Beacon Press, 1998), p. 7. And “Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation”, *Theological Studies* 36 (1975), p. 612.

는 더 이상 인식주관이 가능한 경험대상을 구성하는 차원에 있는 것이 아니라, 인식주관이 과학이론을 반성 없이 답습하는 차원에서 이해된다. 실증주의는 형식 논리학과 수학의 타당성을 탐구의 방법론적인 전제로 삼는 경험 과학의 논리적인 절차들과 방법들을 토대로 대상을 설명하기 때문에, 실증주의에서의 인식론이라 함은 이러한 과학이론을 가치 중립적(value-neutral)으로 재인식하는 것이라고 할 수 있다. 과학의 고유한 특성에 따라 연역적인 논리로 획득되어 통제된 실험에 의해 검증되는 과학적 법칙들은 모든 사람이 경험하고 있는 현상이 공통적으로 예측할 수 있는 변화 안에 있음을 합리적으로 보증해 준다.<sup>2</sup> 이러한 합리적인 보증 하에 우리는 보편적인 과학적 법칙들을 유일한 진리로 따라야 하는 입장을 당연시하게 된다. 따라서, 우리의 인식은 가치 중립적, 무관심적, 그리고 무반성적인 성격을 띠게 되며, 우리의 언술은 현상적으로 주어지는 사실들을 자율적으로 평가하기 보다는 오히려 독백적으로 설명하는 것에 국한된다. 하버마스에 따르면, 이것은 “과학이 인식 구성적인 관심에 대한 반성 없이 자신의 방법들을 전혀 빗나가지 않게 적용하는 것을 최고의 영예로 삼는” 특성에 기인한다.<sup>3</sup> 그는 이것을 “순수이론의 환상”이라고 악평했는데,<sup>4</sup> 순수이론의 환상은 결국 인식으로 하여금 경직된 현실을 무비판적으로 답습하게만 만드는 독단주의(dogmatism)와도 같다. 무반성적으로 과학적 방법론에 종속된 주체는 대상에 대해 자기반성을 함으로써 계몽된 자신을 재산출하는 자율적인 실천을 박탈 당한 채, 자신을 사물의 일부분으로 믿는 — 즉, 객체에 집착하는 의식<sup>5</sup> — 예속적인 주관으로 남겨진다.

## 2. 쉬슬러 피오렌자의 경험–실증주의적 패러다임 비판

실증주의가 인간의 반성을 허용하지 않는 것을 실증주의 비판의 핵심으로 삼는 하버마스의 입장은 가부장주의가 여성들의 자율적인 반성을 제한하는 것을 실증주의적 의도라고 비판한 쉬슬러 피오렌자와 유사성을 갖는다. 하버마스에게 있어서 실증적 지식은 비판 즉, 비판으로서의 사회적 실천을 제한하는 모든 요소들을 의미하는 것에 비해, 쉬슬러 피오렌자는 현실에 있어서 여성 주체들의 소리를 왜곡시키고 배제하는 모든 독단적인 요소들을 실증적이라고 보았다. 이러한 비교가 타당해 보이는 이유는, 서로 다른 개별적인 요소들을 하나의 보편적인 법칙의 통제하에 일괄적인 결론이 나도록 의도하는 실증주의의 특성이, 쉬슬러 피오렌자가 볼 때에는 개별자이자 주체자인 여성들이 배제되고 주변화된 타자임을 기정 사실로 보편화 시키려는 사회 정치적인 의도와 일맥상통하기 때문이다. 과학적 통제의 절대적인 권력과 이를 모사하는 주체의 가치 중립적인 자기이해는,

<sup>2</sup> Cf. Jürgen Habermas, “Dogmatism, Reason, and Decision: On Theory and Praxis in our Scientific Civilization” in *Theory and Practice*, translated by John Viertel, (Boston, Beacon Press, 1973), p. 263.

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, “A General Perspective” in the *Knowledge and Human Interests*, translated by Jeremy J. Shapiro, (Boston, Beacon Press, 1972), p. 315.

<sup>4</sup> Ibid., p. 315.

<sup>5</sup> Jürgen Habermas, “Dogmatism, Reason, and Decision: On Theory and Praxis in our Scientific Civilization”, p. 260.

가부장주의에 있어서 절대권력의 ‘이성의 남자(the Man of Reason)’가 규정하는 지배와 종속으로 구축된 세계와 이 세계 안에서 배제된 타자상을 현실적인 자기상으로 모사하는 여성들의 무반성성에 전략적으로 대응된다. 실증주의의 시간과 공간을 넘어선 현실 초월적인 성격은 가부장적인 사회와 문화에 대해 비역사적인 시각을 부여한다. 이러한 시각은 정치, 문화, 역사, 그리고, 종교의 장 안에서의 남성들의 여성에 대한 지배가 맥락적으로 다루어질 수 없는 절대적인 세계양식이 되게 한다.<sup>6</sup> 이것은 여성들이 남성지배의 대상일 뿐만 아니라, 남자들의 웰빙을 위해 사는 주체로 규정되는 것이 자연적인 기질이거나 하나님(G\*d)<sup>7</sup>의 계획하신 뜻이라고 말할 수 있는 합리적인 기반이 된다.<sup>8</sup> 이와 같은 독단적인 방법론적 전략으로, 가부장주의는 학문과 세상을 획일적으로 사실화시켜 여성억압의 현실이 모든 인간이 추구하는 상식으로 여겨지도록 사회 정치적으로 자신을 객관화 시킨다.

실증주의적 자기이해와 같이, 가부장주의의 보편화 전략은 지배와 복종관계에 대한 가치 중립적이고 무반성적인 자기이해를 의도한다. 여성주체가 가부장적 전통이 낳은 언어와 문화를 무반성적으로 받아들일 때, 그녀의 삶의 양식(the form of life)은 가부장적인 전통 안에서 구성될 위험이 크다. 특히, 언어에 있어서, 언어가 전통의 매개를 통하여 번식한다는 점을<sup>9</sup> 상기한다면, 가부장적 전통체계에 따라 번식된 언어는 일상생활에서 자명하게 주어진 상식으로 보일 수 있다. 이 상식을 가치 중립적으로 모사하고 결단하는 끊임없는 진술들은 가부장적 틀을 견고히 하고 확장하는 결과를 낳을 것이다. 가부장적 현실에 대해 무반성적인 자기이해를 가지는 여성주체는 ‘내가 누구인지’, ‘내가 세상과 어떻게 관계를 맺을 지’에 대한 의미와 방법들을 모두 가부장적인 사회와 문화, 그리고 종교의 이해 안에서 산출할 것이다. 그녀는 결국 배제되고 억압된 타자로서의 자기상을 내면화 하기에 이르는데, 이러한 타자로서의 자기상은 가부장적 패러다임 밖은 다른 목소리의 공간이 없는 구조적인 사회 속에서 보편적인 진리로 화석화 된다. 비록, 억압의 고통을 경험했다 할지라도 삶의 형성조건이 되어버린 가부장적 자기이해는 지배와 종속의 가치체계를 자신의 관심과 가치에 대응시킴으로써 순응과 인내로 결단하는 가부장적 현실의 맞춤형 주체로 살아갈 뿐이다.

성서연구에 있어서 경험-실증주의적 접근은 가부장주의와 남성 중심주의를 영속화 시킬 수 있는 위험성을 내포한다. 19c 후반 유럽과 아메리카를 중심으로 한 성서적 텍스트의 과학적 관점에서의 편찬 작업은, 실제로 일어났던 사건임을 설명할 수 있는 정확하고 유용한 증거와 그의 사실성만을 고수함으로써, 철학적인 고려나 정치적인 관심들로부터 벗어난 객관적인 사실과 자료들만을 구축하려고 힘썼다.<sup>10</sup> 이를 위하여 학자들은 사료들을 평가함에 있어 실증주의에 입각한 역사학적인 기

<sup>6</sup> E. S. Fiorenza, *Wisdom Ways; Introducing Feminist Biblical Interpretation* (New York: Orbis Books, 2006), p. 116.

<sup>7</sup> G\*d는 신(the Divine)을 인간의 언어로 적절하게 표현할 수 없음을 인정하여 쉬슬러 피오렌자가 잠정적으로 표현한 방법임. 하나님(G\*d)은 궁극적으로 이름을 부를 수도 표현할 수도 없음을 가리킴.

(E. S. Fiorenza, *Wisdom Ways*, p. 210.)

<sup>8</sup> Ibid., p. 116.

<sup>9</sup> J. Habermas, “A Review of Gadamer’s Truth and Method”, translated by Fred Dallmayr and Thomas McCarthy, in *Hermeneutics and Modern Philosophy*, edited by Brice R. Wachterhauser, (SUNY Press, Albany, 1986), p. 248.

술(technique)을 그의 방법론으로 사용하였다. 이에 따라, 성서적 학문 연구는 일반적으로 객관화된 판단과 평가를 바탕으로, 역사적으로 실제 일어난 사건 즉, 단일한 전리로서 전수되기 위한 자료들의 수집과 검증, 그리고, 텍스트의 주석에 집중하였다. 이러한 작업을 통하여 실증주의적 성서연구는 기독교 역사가들이 과거를 객관적이고도 편견 없이 설명했다<sup>11</sup>는 가치 중립적인 입장을 합리화 시켰다. 그런데, 성서적 텍스트를 유일한 역사적인 사실로서만 남기려는 의도는 기독교와 성서에 담지되어 있는 남성중심적이고 가부장적인 요소들을 영속화 시키는 결과를 초래할 수 있다. 만일 우리가 역사 과학적인 작업으로 연구된 내용들이 객관적으로 역사적인 사실만을 반영한다고 믿어 버린다면, 텍스트 안에 배제되어 있는 여성들은 우리가 몸담고 있는 공통역사에 역사적인 주체로서 활동 한 적이 없었다는 결론이 도출될 것이다.<sup>12</sup> 역사를 경험 과학적으로 보는 관점은 과거를 경험주의적 (empiricist) 대상으로 돌림으로써 과거와 현재 사이를 철저하게 분리시킨다.<sup>13</sup> 이것은 역사적 현실에 대한 반성의 영역을 은폐하도록 의도한 데서 기인한다. 객관적인 사실과 자료들로서의 성서와 기독교의 역사는 그 안에서 보여지는 남성중심주의에 의해 타자화 된 여성상을 역사적인 사실로 받아들이는 위험에 노출된다.<sup>14</sup> 당시의 역사적인(가부장적인) 현실이 그의 자료들로부터 ‘추출된’ 것에 지나지 않은 ‘하나의 주어진 해석물 일 뿐’이라는 점<sup>15</sup>을 반성해 내지 못한 채 말이다.

### 3. 하버마스: 인식주체의 한 산물로서의 실증주의

#### 쉬슬러 피오렌자: 인식주체의 한 산물로서의 가부장적 이데올로기

그러나, 하버마스에게나 쉬슬러 피오렌자에게 있어서 실증주의는 과학적 방법론에 관심을 가지고 있는 인식주체들의 산물일 뿐이다. 하버마스는 실증주의에 있어서 과학적 지식에 대한 자기이해의 영역에 주목한다. 그가 보기에, 과학자들이 실증적 지식의 의미를 설명하기 위하여 추구한 지식 그 자체는 과학 자체와 일치하지 않는다. 의식에 현실의 요소들이 관련 된다는 것은 사실 배후의 구성 차원에서 그의 사실이 확정된다는 것을 의미한다. 따라서 실증주의는 과학과 관련하여 여전히 한 철학적인 위치를 표현하고 있다고 볼 수 있는데,<sup>16</sup> 철학이 과학에 대하여 한 위치를 표현한다는 것은 인식주체가 과학의 우위를 정초하기 위하여 하나의 인식적 입장을 고수하고 있음을

<sup>10</sup> E. S. Fiorenza, *Rhetoric and Ethic; The Politics of Biblical Studies* (Minneapolis: Fortress Press, 1999), pp. 41-42.

<sup>11</sup> E. S. Fiorenza, *But She Said; Feminist Practices of Biblical Interpretation* (Boston, Beacon Press, 1992) p. 82.

<sup>12</sup> Ibid., p. 82.

<sup>13</sup> E. S. Fiorenza, “Text and Reality – Reality as Text: The Problem of a Feminist Historical and Social Reconstruction Based on Texts”, *Studia Theologica* 43. no.1 (1989), p. 20.

<sup>14</sup> E. S. Fiorenza, *But She Said*, pp. 82-83.

<sup>15</sup> E. S. Fiorenza, “Text and Reality”, p. 21. Point is mine.

<sup>16</sup> Jürgen Habermas, *knowledge and human interests*, translated by Jeremy J. Shapiro (Boston, Beacon Press, 1972), p. 67.

뜻한다. 다시 말하면, 그것은 과학에 우선권을 주기 위하여 한 인식적인 위치를 고수하려고 하는 사람들의 과학주의적인 자기이해를 말하는 것이다. 하버마스는 여기에 객관주의를 위한 의도된 강제성이 있다고 지적한다. 그가 볼 때 실증주의는 세계를 이해할 수 있는 특권을 과학에 부여한 인식 주체들의 산물일 뿐이다.

실증주의가 과학 자체가 아닌 과학의 우위를 정초하기 위한 자기이해의 산물이라는 것을 상기한다면, 가부장주의 또한 그 보편성이 영구적이 아닌 영구적이기를 희망하는 주체들에 의해 주도된 것임을 짐작할 수 있다. 가부장주의는 더 이상 현실초월적인 이성의 남자의 방식대로 필연적으로 구축되고 확장되는 세계양식이 아닌, 현실에서의 가부장적 우위를 정초하기 위한 주체들의 사회 정치적인 의도를 통하여 확장되는 하나의 ‘이데올로기’로 보아야 한다. 이러한 관점은 우리로 하여금 비역사적이고 보편적인 것으로 보게 만드는 가부장주의의 실증주의적 전략이, 다음 아닌 자율적인 인간의 합목적적인 의도에서부터 시작되고 주도된다는 것을 파악할 수 있게 해준다. 가부장주의가 사회 정치적인 의도를 가지는 지식의 한 범주일 뿐이라는 사실을 깨닫는 순간 이것은 이미 해체의 선상에 놓여진다. 그런데, 한편으로 가부장주의가 절대적인 이념적 주체(이성의 남자)의 산물이 아닌 이상, 단 한 명에 의한 작품이라고 보아서도 안 된다. 우리는 이것을 현실에서의 사회 정치적인 가치와 관심이 일치하는 주관들의 합의물들로 보아야 할 것이다. 가부장주의의 신화화는 이들의 사회 정치적인 세력의 확장과 전수에 밀접한 관련이 있다. 이 같은 사실을 인식한다는 것은 여성들이 지배와 종속의 칠혹 속에 무반성적으로 매몰되어 있던 자신을 벗어버리고 현실을 적극적으로 변화시킬 수 있는 폐미니스트 주체로 선다는 것을 의미한다. 이것은 비판적 의식으로 가능하며, 이러한 주체가 쉬슬러 피오렌자가 추구하는 ‘비판적 폐미니스트 주체’이다.

## II. 비판의 이론적인 배경과 쉬슬러 피오렌자에게 미친 영향

### 1. 비판의 이론적인 배경과 쉬슬러 피오렌자의 무반성적 수용

그렇다면, 비판이란 무엇인지, 어떠한 이론적인 구조를 가지고 있는지 우선 설명할 필요가 있다. 쉬슬러 피오렌자에게 영향을 준 하버마스의 ‘비판’은 이데올로기 비판을 일컫는다. 하버마스에게 있어서 이데올로기 비판이란, 실천으로 표현되는 비판적 자기반성 — 자기반성에 입각한 철저한 인식비판 — 을 의미한다. 이론상, 이것은 인식의 주관적인 조건에 대한 칸트적인 반성에, 역사 속에 이데올로기적으로 왜곡된 것들을 변화시키기 위한 맑스적인 실천을 결합한 것이다. 쉽게 설명하자면, 이데올로기 비판은 모든 사회적인 삶의 과정들을 자기 반성적으로 이해하는 작업이라고 말할 수 있다.<sup>17</sup> 실천으로 표현되는 비판적 자기 반성의 결과는 무의식적인 요소들에 대한 의식화이다. 이것은 거짓된 의식으로 만들어 진 것들을 반성의 산물로 바꾸는 것을 의미한다.<sup>18</sup> 주체의 입

<sup>17</sup> Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Massachusetts, The MIT Press, 1978), p. 83.

장에서 보면, 이것은 주체가 사물에 대한 무반성적인 독단적 인식으로부터 해방되는 것을 의미한다. 하버마스가 분석한 바로는, 맑스에게 있어서 사회적 노동체계에 종속되어 있는 주관은 과학적으로 법칙화된 생산체계를 무반성적으로 모사하여 과학이론의 논리에 자신을 일치시키는 주체이다. 이 같은 주체를 독단론자(dogmatist)라고 부르는데, 독단론자는 위와 같이 자신을 자연의 한 산물로서만 파악하기 때문에,<sup>19</sup> 필연적으로 자율적으로 반성하는 주체로서의 자신을 깨닫지 못한 채 예속된 주관으로 살아간다. 이러한 주관들의 무비판성으로 인해 객관성을 획득하는 독단주의(dogmatism)는 사회의 기초를 사고와 반성의 대상으로 만드는 것을 방해하는<sup>20</sup> 이데올로기의 형태를 띤다.<sup>21</sup> 그러나, 비판적 자기반성은 이와 같은 허위 자연적인(pseudo-natural) 대상에 대한 경험에 있어서, 그의 강제성을 분별할 수 있는 자아의 비판적인 자기의식적 동일성을 지향하기 때문에 이데올로기에 예속된 인식으로부터 자신을 해방시킬 수 있다. 이 때, 자기반성적 주관은 무의식적인 동기나 억압된 관심에 뿌리내려져 있는 허위 대상성(pseudo-objectivity)에 대한 비판적인 해체인 반성경험을 통하여 인류의 역사를 재구성하게 된다. 이와 같이, 유물론적 전제 하에서 추구되는 철저한 자기반성적 실천은 허위 대상성을 실질적으로 규명하는 의미에서 ‘이데올로기 비판’(the Critique of Ideology)이라는 이름을 갖는다.<sup>22</sup> 결론적으로, 이데올로기 비판은 모든 학문의 방법론을 자기반성 함으로써, 그 학문이 객관적 보편성이라고 의도하는 것의 기저에 있는 이데올로기적인 무의식적 요소들을 비판적으로 드러내는 주관적 실천이라고 할 수 있겠다.

이데올로기 비판을 가능케 하는 것은 해방적 관심이다. 하버마스는 모든 학문의 방법론이 인식론적으로 인식 구성적인 관심(knowledge-constitutive interests)과 연결되어 있다고 보았다. 그는 이것을 3가지 범주로 분류하는데, (1) 경험 분석적 학문(empirical-analytic sciences)과 기술적 인식관심(technical cognitive interest), (2) 역사적 해석학적 학문(historical-hermeneutic sciences)과 실천적 인식관심(practical cognitive interest), (3) 학문에 대한 비판적인 접근과 해방적 인식관심(emancipatory cognitive interest)이 그것이다.<sup>23</sup> 이들은 인간의 자연역사 속에서 우리가 무엇이든지 어떠한 방법에 서건 그와 같은 실재를 파악할 수 있는 명확한 관점들을 확립하며, 현실적으로 사회구성의 수단이 되는 노동, 언어, 그리고 권력의 매개 안에서 그의 형식을 취한다.<sup>24</sup> 이데올로기 비판은 모든 학문의 방법론을 반성적으로 바라봄으로써 그 학문에 내재되어 있는 이러한 인식 구성적인 관심을 밖으로 드러나게 한다. 기술적 인식관심<sup>25</sup>과 실천적 인식관심<sup>26</sup>은 사회적 구성물과 연결되어 있는 인

<sup>18</sup> Jürgen Habermas, “A Postscript to Knowledge and Human Interests”, *Knowledge and Human Interests*, translated by Jeremy J. Shapiro (Polity Press, Cambridge, 1987), p. 378.

<sup>19</sup> Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, p. 205.

<sup>20</sup> Jürgen Habermas, “Ideology”, in *Modern Interpretations of Marx*, ed. Tom Bottomore, (Oxford, Blackwell, 1981), p. 166.

<sup>21</sup> Thomas McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, p. 82.

<sup>22</sup> Cf. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, p. 62.

<sup>23</sup> Jürgen Habermas, “A General Perspective”, p. 308.

<sup>24</sup> Ibid., p. 311, 313.

<sup>25</sup> 경험 분석적인 학문은 주관을 첨가시키지 않은, 단지 인식주체를 가치 중립적인 관찰자로서만 상정한 채, 통

간의 경험구조와 행위구조에 깊이 뿌리 내려져 있는데 반해, 해방적 인식관심은 파생적 위치에 있으며<sup>27</sup> 더 근본적이다. 해방적 인식관심은 체계적으로 왜곡된 의사소통과 외관상으로 정당화되어 있는 억압의 조건을 이루는 대상들에<sup>28</sup> 대응하는 경험과 행위를 주도하는 관심이다. 따라서 해방적 관심에 주도되는 인식은 비판적인 성격을 띠며, 이러한 해방적 관심에 주도되는 인식의 실천적인 전략이 바로 이데올로기 비판이다. 이데올로기 비판은 학문의 인식이 그를 주도하는 관심과 연관되었음을 파악함으로, 그 학문이 추구하는 이념이나 사상의 지배적인 요소가 무반성적으로 보편화되거나 합리적으로 객관화 되는 것을 방지한다. 경험 과학적 학문이나 역사 해석학적 학문에 있어서 객관화된 규범적 지식은, 이러한 이데올로기 비판에 의해 각각 기술적 관심과 실천적 관심에 주도된 지식들로 파악될 수 있다. 해방적 관심은 이러한 비판을 가능하게 하는 근본적인 관심이다. 해방적 인식관심을 가지는 이데올로기 비판적 전략은 학문들의 배후에 숨겨져 있는 이데올로기적인 의존관계를 드러내고, 그들이 추구한 불변의 규칙들이 사실은 인식관심에 의해 주도된 인간의 실천적인 행위에 의해 구성된 것임을 밝힘으로써 이들의 법칙적인 지식이 부적당한 것임을 폭로한다.

쉬슬러 피오렌자의 비판적 페미니스트 전략은 바로 이러한 이데올로기 비판을 기반으로 하고 있다. 쉬슬러 피오렌자는 하버마스가 주장하는 세 가지 관심 중, 근본적인 위치를 차지하고 있는 해방적 관심에 의해 주도되는 자기 반성적 비판을 자신의 페미니스트 방법론에 대응시킨다. 그녀가 생각하고 있는 비판이론의 근본적인 가정을 보면, 사회적 질서의 모든 형식은 지배의 형태를 수반하며 비판적 해방적 관심은 이러한 지배와 종속의 관계를 변화시키기 위한 투쟁에 불을 지피는 역할을 한다.<sup>29</sup> 쉬슬러 피오렌자의 입장에서, 이것은 성차별적인 상황을 포함한 계급주의, 민족우월주의, 인종주의, 국가주의 등이 상호 구조적으로 얹혀 피라미드식 지배체계를 이루고 있는 가부장

---

제된 실험과 관찰을 통해 객관적 사실들을 산출하는 것처럼 보인다. (cf. "A General Perspective", p. 308) 그러나, 이렇게 산출된 경험 과학적인 사실들은 이데올로기 비판을 통해서 볼 때, 기술적 관심을 가지고 있는 인식주체의 주도적인 행위에 의해서만 가능한 것으로 판명된다. 따라서 실증주의는 인식주체가 과학을 기술적 관심으로 통제한 결과라고 말할 수 있다. 이것은 인식관심이 과학에 대한 법칙적 지식을 산출하는 목표를 가지고, 자연과학의 선형적, 실용주의적 개념을 허용하는 도구주의적 인식론의 영역에 들어와 있음을 의미한다. (cf. *Knowledge and Human Interests*, p. 44)

<sup>26</sup> 역사적 해석학적 학문은 일상 언어로 매개된 상호작용 안에서 이루어지는 의미이해를 통해 지식에 도달한다. (cf. *Knowledge and Human Interests*, p. 175) 해석학적 지식은 해석자가 전통에서 유래되는 전 이해(pre-understanding)를 매개로 하여, 세계나 언어의 지평으로 자신을 이항시킴(transpose)으로 산출된다. ("A General Perspective" p. 309) 따라서, 이해는 해석자의 전통을 대상의 전통에 적용시킴으로써 새롭게 삶의 형식을 재규정하는 과정 가운데 발생한다. 이것은 이해가 근본적으로 해석자의 전통과 대상의 전통간의 의사소통의 관계 안에 놓여져 있음을 보여준다. 하버마스에 의하면, 해석학적 방법은 공통의 규범들에 따라 일상 언어적인 교제와 행위에서의 이해의 상호주관성을 유지하는 것을 목적으로 한다. (cf. *Knowledge and Human Interests*, p. 176) 따라서, 해석학의 방법론적인 규칙은 가능한 행위 정향적 상호이해의 상호 주관성(the intersubjectivity of possible action-orienting mutual understanding)의 보존과 확장을 도모하는 구성적인 관심에 연관되어 있다. 이것은 사회적 매체인 언어 안에서 전통에서 유래한 자기이해의 틀을 가지는 행위자들이 가능한 동의를 얻어내기 위해 상호 주관적인 이해관계를 유지하는 실천적인 작업을 의미하기 때문에, 실천적 인식관심에 정향되어 있다고 말할 수 있다. ("A General Perspective" p. 310)

<sup>27</sup> Jürgen Habermas, "A Postscript to Knowledge and Human Interests", p. 371.

<sup>28</sup> Ibid., p. 371.

<sup>29</sup> E, S, Fiorenza, *Rhetoric and Ethic*, p. 64.

제의 현실에 맞추어져 있다. 가부장제는 역사적으로 학문의 해석과 세계관을 실증주의적 측면에서의 경험적 확실성과 사실화로 제한시켜서 모든 사람이 추구해야 할 보편적인 진리로 여기도록 자신을 교묘하게 이데올로기화 시켜왔다. 쉬슬러 피오렌자는 이러한 가부장적 이데올로기의 특성을 크게 세 가지로 분석한다; 이데올로기는 남성 중심적인 전통을 자연적인 것으로 합리화 하는 ‘합법화’(legitimization), 사회의 기초가 사고와 반성의 대상이 되지 못하도록 은폐하거나 구조적으로 무반성을 조장하여 보편적인 진리로 믿게 만드는 ‘위장’(dissimulation), 그리고, 일시적인 문화적, 역사적, 사회적 상태를 마치 역사와 상관없는 자연적인 것이거나, 혹은, 하나님(G\*d)의 직접적인 계시인 것으로 묘사하는 ‘자연화’(naturalization, 또는, reification사물화)의 특성을 지닌다.<sup>30</sup> 그녀가 볼 때, 이 세 가지 특징은 모두 여성들의 침묵과 열등성을 합리화 시키는 역할을 한다. 때문에 가부장적 이데올로기는 주체로서의 관심과 필요뿐만 아니라, 그리고 사회 종교적인 현실을 이해하는 것에 대한 자기기만을 초래하며, 이것이 궁극적으로는 불평등하게 왜곡된 의사소통 구조를 형성하게 된다.<sup>31</sup> 그러나, 이데올로기 비판은 그리스도교의 전통과 신학, 성서, 그리고 교회의 배후에 숨겨져 있는 가부장적 이데올로기에 의해 고착화 된 지배와 종속 관계를 사회 정치적인 관심을 소유한 자기 이해의 차원으로 격하시킬 수 있다. 이것은 절대적인 패러다임으로 보편화된 가부장적 이데올로기를 전략적인 인식의 한 범주로 상대화시킴을 의미한다. 그 결과, 주체로서의 여성들의 목소리를 낼 수 있는 공간이 부여되며, 이 공간을 통하여 지배구조에서 채현했던 여성들의 삶을 맥락화(contextualization)할 수 있다.<sup>32</sup> 이러한 맥락화는 가부장적 구조가 어떻게 사회 정치적인 관심을 가지고 보편적으로 의도되었는지의 배경을 설명해 주며, 여성 주체들을 공통의 역사 속에 동등한 주연으로 출현시킨다. 이와 같이, 쉬슬러 피오렌자는 페미니스트 인식-방법론적인 전략을 이데올로기 비판에 둘으로써, 해방의 관심을 가지고 가부장적인 대상을 파악하여 억압의 굴레로부터 자신을 해방하는 페미니스트 실천을 추구한다. 이것이 바로 그녀가 주장하는 ‘해방의 비판적 페미니스트 방법론’인 것이다.

## 2. 비판개념의 문제점과 쉬슬러 피오렌자의 비판적 페미니스트 방법론에 미친 문제점

쉬슬러 피오렌자가 하버마스의 비판을 자신의 페미니스트 전략에 적용한 것은 두 가지 점에서 유익하다. 첫째, 자기 동일성을 유지한 상태에서 억압의 대상을 실천적으로 비판할 수 있는 인식-실천적인 방법론으로서의 이데올로기 비판은, 여성주체가 가부장적 이데올로기에 함몰되지 않고 주체로서의 자신을 잃어버리지 않은 채, 가부장주의를 비판적으로 해체시키는 페미니스트 전략에 방법론적으로 적용될 수 있다. 둘째, 억압의 요소에 대해 유사 선험적(quasi-transcendental)으로 촉발

<sup>30</sup> Ibid., p. 64. Point is also from Jürgen Habermas' "Ideology", p. 166.

<sup>31</sup> E. S. Fiorenza, *Rhetoric and Ethic*, p. 64.

<sup>32</sup> E. S. Fiorenza, *Wisdom Ways*, p. 2.

되는 해방적 관심은 가부장적 상황에서 겪은 억압과 고통의 경험이 비판으로 전환하는 것에 대한 이론적 타당성을 부여한다. 즉, 해방적 관심 개념은 가부장적인 억압의 경험이 어떻게 페미니스트 비판으로 전환될 수 있는지의 간극을 이론적으로 해명할 수 있는 실마리가 된다. 그러나, 그럼에도 불구하고 쉬슬러 피오렌자가 하버마스의 비판개념을 차용한 것은 문제점을 안고 있다. 왜냐하면 하버마스의 비판개념 자체가 이론적인 모순으로 인한 문제점을 가지고 있기 때문이다. 쉬슬러 피오렌자는 이것을 깊은 반성 없이 사용했기 때문에, 이 문제점은 그녀의 비판적 페미니스트 방법론을 독단적으로 보이게 만들었을 뿐만 아니라, 의사소통의 장인 여성의 에클레시아(the ekklesia of wo/men)의 민주적인 의미를 왜곡시키는 결과를 낳게 했다.

하버마스의 비판개념은 내적인 반성이 실천으로 표현되는 연결과정에 있어서 그의 타당성에 문제가 제기된다. 하버마스의 비판개념은 인식의 주관적인 조건들에 대한 칸트적인 반성에, 역사적으로 다루어지는 대상들에 대한 맑스적인 실천을 직접적으로 결합한 것이다. 이것은 역사적 상황 안에서 이데올로기적인 강제성을 비판적으로 해결하려고 하는 특정한 실천적 행위가, 경험가능 대상을 구성하는 데에 일반적인 타당성을 부여하는 지식의 순수형식에 끼워 맞춰진 것으로 이해될 수 있다. 쉽게 설명하자면, 하버마스의 비판은 특정한 역사적인 상황에서의 실천의지가 모든 사람들의 이해구조에 필연적으로 기초되어 있는 것처럼 설정된 것이라고 말할 수 있다. 이것은 비판적인 실천을 모든 인간의 이해의 기초가 되도록 설정해서 그의 보편성을 획득하도록 한 것인데, 철저한 인식비판으로서의 사회이론의 구축이 그의 보편성을 획득할 수 있도록 한 하버마스의 초기 연구 취지와 연관되어 있다. 그러나, 후에 하버마스는 자신의 이러한 비판의 이론적인 모순을 인정하고 반성개념을 재정립하여 언어적 전환으로 나아가는데 이렇게 해서 하버마스의 후기 연구인 의사소통 행위이론이 탄생한다.

쉬슬러 피오렌자가 하버마스의 비판개념에 이론적 모순이 있다는 것을 인식했건 하지 못했건 그녀의 글 속에서는 전혀 찾아볼 수 없는 것과는 상관없이, 그녀가 하버마스의 비판개념을 무비판적으로 차용한 것은 기정 사실인 것처럼 보인다. 쉬슬러 피오렌자가 하버마스의 비판개념을 자신의 페미니스트 방법론에 무비판적으로 적용했다는 것은 그녀가 추구하는 해방의 비판적 페미니스트 실천이 선형적 이론의 조건 안에 기초 지어졌다는 것을 인정하는 셈이 된다. 즉, 이것은 그녀의 비판적 페미니스트 해석학이 모든 여성신학적 방법들을 이해하는 기초적인 인식 실천적 지평으로 상정되었음을 의미한다. 따라서, 쉬슬러 피오렌자의 해방의 비판적 페미니스트 해석학은 그녀와는 다른 해석적 방법론을 사용하는 다른 여성 신학자들의 이론들을 지평융합적인 ‘이해’가 아닌, 사회정치적인 ‘의심’의 차원 — 즉, 누가 더 가부장제를 잘 비판하였는가 — 으로 재단하게 된다.

지배적인 성향을 떨 것이라는 우려는 쉬슬러 피오렌자 자신이 제시한 비판적 페미니스트 전략을 위해 사용된 개념들과 그의 기능들에 잘 드러나 있다. 쉬슬러 피오렌자는 실제로 그녀의 비판적 페미니스트 실천을 모든 해석적인 이해의 기초로 설정하려고 한다. 그녀에 의하면, 이데올로기 비판은 다양한 해석적 방법들 중의 하나로서가 아닌, “모든 해석적 방법들과 전략들의 차원으로”<sup>33</sup> 이해

<sup>33</sup> E. S. Fiorenza, *Rhetoric and Ethic*, p. 87.

되어야 한다. 이러한 이해에 따라, 이데올로기 비판은 모든 페미니스트 방법들과 전략들에 대한 인식적 토대이자 실천적 토대로 고려된다. 이것의 좋은 예는 의심의 해석학이다. 쉬슬러 피오렌자에게 있어서, 의심의 해석학은 모든 페미니스트 해석의 구심점일 뿐만 아니라, 주도적이고 근본적인 해석적 방법이다. 의심의 해석학은 모든 성서 텍스트에 “경고성 위험”(warning caution)이라는 풋말을 설치함으로써 텍스트가 여성들의 건강과 생존에 위협이 되는지<sup>34</sup>를 시험하는 것을 궁극적인 목적으로 삼는다. 의심의 해석학은 성서 해석자나 주석자가 가지고 있는 전제와 관심뿐만 아니라, 성서 텍스트 내의 가부장적인 해석기술 - 그녀는 이것을 “무용술”이라고 한다 - 을 자세히 살펴보면서, 가부장적 텍스트와 주석의 이데올로기적 기능을 밝혀낸다. 즉, 가부장적 텍스트에서 보여지는 여성의 배제와 주변화가 원래부터 있어온 사실이고 상식이라고 하는 점에서, 의심의 해석학은 그 텍스트가 지배와 억압의 관심을 가지고 현실을 이데올로기적으로 구성했다는 것을 파악할 수 있다.

쉬슬러 피오렌자의 “해방의 비판적 페미니스트 해석학”(the critical feminist hermeneutics of liberation)<sup>35</sup>은 이러한 의심의 해석학을 토대로 파생되어진 해석학들의 해석학적 순환구조를 이룬다. 복합적으로 교차하는 것이 마치 춤추는 것과 같다고 해서 “지혜의 춤(Wisdom's Dance)”<sup>36</sup>이라고 불리워지는 해방의 비판적 페미니스트 해석학은 경험의 해석학, 지배와 사회적 위치(location)의 해석학, 의심의 해석학, 비판적 평가의 해석학, 창조적 상상의 해석학, 기억과 재건의 해석학, 변화를 위한 변혁적 행위의 해석학이 있으며, 이들 해석학들은 모두 의심의 해석학으로부터 파생되었거나 동기 지어진다. 의심의 해석학을 중심으로, 이전의 해석학들은 의심의 해석학을 낳도록 동기 지어지고, 다음에 오는 해석학들은 의심의 해석학의 결과들이고 전망들이다. 따라서, 쉬슬러 피오렌자의 페미니스트 해석학들의 순환모델은 가부장제의 비판을 궁극적인 목적으로 삼는 변증법적인 인과성으로 인해 복합적이고 교차적인 상호적 개방성의 가치를 무색하게 만든다.

의심의 해석학과 연관되어 있는 해석적 주체는 “거주하는 이방인(the resident alien)”<sup>37</sup> 개념에서 소개된다. 거주하는 이방인은 여성이 가부장적 세계에서 살아남기 위해 성취해야 할 실존적인 마음자세이다. 이것은 가부장적 현실에 처해 있음에도 불구하고, 자아를 잃어버림 없이 페미니스트 관점으로 가부장적 현실과 대치하고 있는 주체를 의미한다. 거주하는 이방인은 가부장적 세계 안에서 이중적인 삶의 형식을 가지는데, 하나는, 거주자나 가족의 신분을 가지고 시민으로서나 기관에 속해 있는 내부인(insider)으로, 다른 하나는, 이와 동시에, 언어, 경험, 문화, 그리고 역사의 측면에서는 외부인(outsider)으로 자신을 위치시켜 놓는다.<sup>38</sup> 페미니스트 비판적 자기 반성은 가부장적 현실에서 타자로 주변화 되어 왔던 여성의 마음속에 한 실존적인 공간을 열어준다. 이것은 그녀로 하여금 자신을 역사 속에서의 주체자로 볼 수 있게 해 주는데, 거주하는 이방인으로서 여성주체는

<sup>34</sup> E. S. Fiorenza, *Wisdom Ways: Introducing Feminist Biblical Interpretation* (New York: Orbis Books, 2006), p. 175.

<sup>35</sup> Ibid., p. 194.

<sup>36</sup> Ibid., pp. 165-191.

E. S. Fiorenza, *Sharing Her Word*, p. 44.

<sup>38</sup> Ibid., p. 45.

이 열린 공간을 통하여 가부장제와는 반대되는 방향으로 언어, 경험, 문화, 그리고 역사를 구축하고 확장시킬 수 있다. 쉬슬러 피오렌자는 거주하는 이방인의 메다포가 종교 연구에 있어 비판적 페미니스트 학자들이 말할 수 있는 이론적인 공간과 사회 정치적인 위치를 열어주는 페미니스트 운동과 정치학에 적절한 모습이라고 평가한다.<sup>39</sup>

페미니스트 이데올로기 비판을 모든 해석적인 이해의 기초로 자리하게 한 것은 쉬슬러 피오렌자가 주장한 ‘세계는 기본적으로 가부장적이다’라는 전제를 정당화시킨다. 이 전제는 쉬슬러 피오렌자가 모든 사람의 평등과 웰빙을 실현시키는 이상적인 폴리스(the polis)를 지향하는 여성의 에클레시아를, 궁극적으로 가부장제와 절대적인 대척(counter-hegemony)으로 고려하고 있다는 점에서 또 한번 정당화된다. 그녀의 이러한 설정은 가부장적 이데올로기 비판만이 세상을 개선시키는 유일한 도구라고 믿게끔 한다. 더 나아가, 쉬슬러 피오렌자는 자신의 페미니스트 비판이 보편성을 획득함에 있어 그의 타당성을 지극히 현실적인 측면에서도 정당화 하려고 애쓴다. 그녀는 페미니스트 비판의 보편성이 누구든지 공감할 수 있는 식량, 자유, 평화, 안보, 평등과 같은 생존을 위한 기본적인 인간의 필수요건의 영역에서 그의 합리성을 획득할 수 있다고 보았다.<sup>40</sup> 그러나, 쉬슬러 피오렌자의 전략은 필수 불가결하거나 보편적이 될 수 없다. 왜냐하면, 만약에 가부장적인 요소들이 세상에 만연해 있을지라도, 아니, 완전히 세상을 지배하고 있을지라도, 그것은 사실상 특정하고 구체적인 상황과 현실에 있어 우연적인 사건들의 집합일 뿐이다. 그러므로, 가부장제에 대한 페미니스트 비판은 세상 전체를 향상시키기 위한 보편적인 행위로서 고려될 수 없다. 오히려, 그것은 부분적이며 특정적인(particular) 성격을 갖는다. 즉, 그것은 여성들을 위한 다양한 페미니스트 전략의 범주들 중 하나의 모델일 뿐인 것이다. 또한, 생존을 위한 인간의 필수조건들의 영역은 모든 사람이 공감할 수 있을 정도로 매우 기본적이라는 점에서 타당하다. 그러나, 우리는 하나의 사회 문화적인 욕구로서의 가부장제의 비판이 이러한 기본적인 필수조건들에 대한 유일한 해결책인지에 대해서는 의구심을 버릴 수 없다.

쉬슬러 피오렌자의 비판적 페미니스트 작업은 성서 텍스트와 교회, 그리고 사회 전반에 가부장적인 위협이 있는지를 비판적으로 성찰하는데 유익하다는 점에서 옳다. 그러나, 모든 것을 의심의 눈으로 바라보아야 하는 “경고성 위험”을 모든 해석의 기초로 전제하는 것은 위험한 발상이다. 만일, 이데올로기 비판적 해석이 모든 이해의 선형적 기초로 조건 지어진다면(이것은 이론적으로 이미 모순적이라고 드러났음에도 불구하고), 그것은 특정한 사고에 대한 쇼비니즘(chauvinism)과 같이 억압적이거나 남용된 권력으로 변질되기 쉽다. 따라서, 쉬슬러 피오렌자의 페미니스트 이데올로기 비판은 특정한 전통들과 역사적인 맥락들을 가지고 있는 다른 페미니스트/젠더 패러다임들과의 소통을 통하여 재평가되고 개신되는 ‘경험적으로 범주화된(empirically categorized)’ 하나의 패러다임

<sup>39</sup> Ibid., p. 45.

<sup>40</sup> Cf. Celeste Michelle Condit, “Crafting Virtue: The Rhetorical Construction of Public Morality” in *Contemporary Rhetorical Theory: A Reader*, edited by, John Louis Lucaites, Celeste Michelle Condit, and Sally Caudill, The Guilford Press, NY & London, 1999), p. 310.

으로 상대화 될 필요가 있다.

쉬슬러 피오렌자의 페미니스트 비판의 지배성은 페미니스트 해석학적 지평이자, 여성들을 위한 모든 페미니스트 방법들과 전략들이 공유되는 민주적 소통의 장인 여성의 에클레시아에까지 영향을 미친다. 쉬슬러 피오렌자에게 있어서, 여성의 에클레시아는 모든 그리고 각기 고유한 여성들의 다름이 고려되고 존중되는 상호 교차적이고 복합적으로 진행되는 진정한 민주적 의사소통의 장으로 정의된다. 여성의 에클레시아의 이러한 정의는 모든 여성들의 페미니스트 자기이해와 행위들을 실증주의적 해석으로 인해 고착화되는 것으로부터 지켜내는 데에 탁월하다. 뿐만 아니라, 여성의 에클레시아는 여성들이 자신의 다양한 개성들과 목소리들을 세상 밖으로 보이게 하는 훌륭한 필드가 될 수 있다. 그러나, 이와 같은 혁신적인 의미와는 다르게, 쉬슬러 피오렌자의 여성의 에클레시아는 고정된 틀과도 같다. 왜냐하면, 그것은 실제적으로는 가부장적 이데올로기의 비판이라는 지평 안에서 제한된 소통을 하고 있기 때문이다. 그녀의 논리상, 여성주체의 해석적 이해 안에 선험적으로 기초되어 있는 비판은 이들이 구성원으로 속해 있기도 한 여성의 에클레시아의 다른 여성주체의 이해에도 일반적으로 기초되어 있다. 이것은 페미니스트 이데올로기 비판이 여성의 에클레시아의 소통하는 모든 주체들의 인식적 원동력으로 작용한다는 것을 의미한다. 비판적 페미니스트 주체로서의 여성주체들의 변증법적 의사소통은 여성의 에클레시아의 궁극적인 목표인 가부장제에 대한 절대적인 반 헤게모니(counter-hegemony)로서의 평등과 웰빙의 폴리스를 이념적으로 예상(anticipate)하기를 넘어, 현실적으로도 반 가부장제를 실현해 나아가는 해석학적 운동으로 고려된다. 그러므로, 여성의 에클레시아 안에서 소통되는 모든 종류의 페미니스트 담론들은 가부장적 이데올로기 비판이라는 급진적인 패러다임에 종속되어 있다고 볼 수 있다. 여성의 에클레시아의 다양한 의사소통적 주체들은 오직 가부장적 이데올로기에 대한 비판의 빛 안에서 다양한 경험의 가치를 재단 당한다. 예를 들어, 자매애(sisterhood)나 모성(motherhood)과 같은 여성의 정체성이나 존재론에 초점을 맞춘 젠더 연구나 페미니스트 신학은, 쉬슬러 피오렌자의 비판적 패러다임 안에서 그들이 구축한 정체성이 지배적인 사회, 문화, 그리고 종교에 구조적으로 젠더화되어 왔다는 것을 인식하지 못해온 결과라고 비판만 받는다. 사회 정치적인 의심의 해석학적 구조 안에서는, 소통 방식이 보기에 교차적이건 개방적이건, 이러한 해석학적 관점을 토대로 하는 소통의 장 안에서는 모든 여성 담론들이 존중될 수 없다. 쉬슬러 피오렌자가 추구하는 여성의 에클레시아의 ‘다양성’은 가부장제의 비판을 전제한 ‘획일적인 통일성’ 안에서의 다양성’을 의미한다. 모든 여성들을 위하는 여성의 에클레시아에서의 ‘모든’은 사실상 제한적이다. 그러기에, 여성의 에클레시아는 더 이상 쉬슬러 피오렌자가 즐겨 쓴 민주주의의 논리학(the logic of democracy)에 의한 열린 공간이 아니라, 이데올로기 비판의 논리학(the logic of ideologycritique)에 의해 좌우되는 폐쇄된 장이 될 위험에 노출되어 있는 것이다.

## 성서와 히브리 유산

김 신 애

(감리교 신학대학교)

예루살렘의 홀로코스트 기념관인 야드 바솀 (Yad Vashem)에 전시 독일에서의 사진이 하나 걸려 있다. 그 사진 속 담장에는 “Juden verboten (유대인 출입 금지)”이라고 써어진 표지판이 붙여 있는데 그 담장 넘어로는 십자가에 못 박힌 예수상이 세워져 있다. 오늘날 기념관을 찾는 대부분의 방문객들은 이 기가 막힌 상황에 대한 풍자를 곧 이해할 수 있다. 그러나 당시 독일 사람들은 유대인들의 출입이 금지된 그곳에 십자가에 달려 있던 이가 사실은 유대인이었다는 사실을 인식하지 못하였다. 단순히 그들은 예수가 유대인이었음을 생각하지 않았다.

이러한 현상은 어디로부터 온 것인가?

나는 이 프리젠테이션에서 기독교의 신앙과 교리의 근간이 되는 성서를 이해함에 있어 그동안 소극적이거나 피상적으로 다루어져 온 히브리 유산의 중요성을 강조하고 몇 가지 예들을 제시할 것이며, 그에 앞서 교회의 유대적인 기원과 비유대화의 과정에 대하여 살펴보고자 한다.

### 우리가 가지고 있는 성서는 어디로부터 온 것인가?

유대인들과 기독교인들이 공유하고 있는 유산은 대부분의 기독교인들이 “구약성서”라고 부르는 히브리 성서, תנ"ך (타낙)이다.<sup>1</sup> 개신교가 가지고 있는 성경은 유대교의 경전인 구약과 ברית החדשה (브리트 하다샤, 신약)를 합친 것이다.

한편 성경에 대한 기독교 신학자들의 견해는, 정경 문제, 사본학적 문제, 해석학적 문제, 실천신학적 문제 등에 대한 다양한 논의들을 만들고 있는데, 기독교는 종종 과거로부터 물려 받은 유산들을 무시하며 그것들이 자신들의 것이라고 주장한다. 지금도 적지 않은 기독교들이 유대교의 תנ"ך에 대하여 지금은 율법 시대가 아니요 은혜의 시대, 곧 새로운 언약 (ברית חדשה)의 시대라고 가르치는 소리가 들린다. 그런가 하면 하나님이 구약에서 이스라엘에게 약속하신 명령과 축복은 이스라엘의

<sup>1</sup> 유대인들의 성서가 된 책들의 모음을 תנ"ך (타낙), “히브리 성서”라고 부른다. 그것은 개신교의 구약성서와 일치하는 것이다. 대부분의 헬라어 성경 사본 (말하자면 70인역 성서)에 포함되어 있는 책들의 모음과 구별하기 위하여 히브리 성서라고 부르는 것이다. תנ"ך은 유대 성서의 세 부분인 תורה (토라) נביאים (네비임) 그리고 כתובים (카투빔)의 히브리어 첫자를 따서 부른 것이다.

불순종으로 인해 무효가 되었고, 이제 교회가 새 이스라엘이 되어 새로운 언약, 신약의 계승자가 되었다고 주장한다.

이러한 경향은 이미 초대 교부들로까지 거슬러 올라가는데, 그들은 CE 70년의 예루살렘 성전의 파괴와 유대인들의 흘어짐으로 이어진 유대 민족의 패망을 해석함에 있어, 그것은 유대인들이 예수를 거부한 것에 대한 하나님의 심판이라고 보았다. 초대 교부들에게 주어진 과업은 그럼 이제 구약을 어떻게 읽어야 하는 문제였다. 교부들의 반유대적인 입장은 그들로 하여금 유대인들의 성서를 기껏해야 낡은 것으로 보도록 강요했다.<sup>2</sup> 또한 그들은 알레고리를 통해서 구약성서를 영적으로, 기독론적으로 해석하였다. 나아가 순교자 쟈스틴은 “유대인 트리포와의 대화”에서 옛 것과 이스라엘에 속한 것들이 이제는 기독교인들의 소유가 되었다고 주장하며, 트리포에게 성서는 “당신네 것이 아니고 우리 것이라”고 주장한다.<sup>3</sup>

교회가 그 뿌리인 유대교로부터 잘라져 나오면서 기독교인들은 히브리인들의 성서, *תּוֹרָה*을 새로운 이름으로 부르기 시작했는데, “*תּוֹרָה*”은 “구약”으로, “*תּוֹרָה*”은 오경으로, “*תּהִלָּם*”은 “시편”으로 바뀌었다. 교회는 옛 언약과 새 언약, 분노의 책과 사랑의 책, 율법과 복음, 이스라엘과 교회, 약속과 성취와 같은 개념들로 교회를 그 뿌리로부터 단절시켰다. 나아가 신약이 구약을 능가한다는 생각을 갖게 했다. 구약이라고 하는 이름이 가지고 있는 뉘앙스와 의도는 이제는 지나가 버린 언약, 계약이라는 것을 말하고자 하는 것이다.<sup>4</sup> 하지만 유대교인들에게 하나님의 언약이 있을 뿐이며, 그들의 입장에서는 기독교인들이 그 언약을 “옛 것”이라고 부르는 것에 대하여 불편할 것이다.

그렇다면 신약은? 신약 역시 유대인들에 의해, 유대인들을 향해 쓰여진 책이다. 예수와 사도들 모두 구약성서의 권위를 인정했다(마 5:17-18; 요 10:35; 담후 3:14-17, 벤후 1:20-21). 구약을 폐기한다면 신약도 이해할 수 없다. 그러므로 신약과 구약을 분리할 수 없다. 예수를 구세주로 고백하는 신약 공동체의 신앙은, 유일신 하나님, 창조와 인간의 타락, 그리고 하나님의 구속하심의 계획을 얘기하고 있는 구약성서를 통하지 않고는 이를 수 없기 때문이다.

우리는 교회가 유대교에서 생성된 사실을 기억해야 하며, 신약성서 사상에서 교회의 역사는 이스라엘 역사의 확장이다. John Spongdl 지적한데로, “성서는 히브리인의 책이며, 그것은 히브리 민족의 역사를 말해 주고 있다. 예수는 히브리인이었다. 우리가 성서를 이해하려면 히브리인의 눈과 삶에 대한 ‘히브리인의 관점’을 가져야 한다.”<sup>5</sup>

신약 성서의 경우 1980년대 중반부터 유대/히브리 배경 또는 관점으로 번역되는 것이 늘어났다.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> Origen, *Against Celsus*, 2. 8.; Hippolytus, “Expository Treatise Against the Jews”; Tertullian, “Against the Jews”; Chrysostom, *Adversus Iudeos* 1.3.1; 1.4.1. *The fathers of the Church: Saint John Chrysostom*, vol. 68 (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1979).

<sup>3</sup> Justin Martyr, *Dialogue with Trypho, A Jew*, 29. 2.

<sup>4</sup> 이 용어를 처음 쓴 사람은 사르디스의 멜리토 (Melito of Sardis, A.D. 175년경)인데, 유세비우스의 교회사(*Ecclesiastical History*) 4.26.13-14에 다음과 같은 기록이 있다: “나는 옛 계약 [Old Covenant, Greek, *ta tēs palaias diathēkēs biblia*] 책들에 대한 귀중한 정보를 얻었는데, 그 목록을 지금 당신에게 보낸다. 1-20년이 지나 알렉산드리아의 클레멘트 (Clement of Alexandria)에 이르렀을 때 그 용어는 이미 전통이 되었다.”

<sup>5</sup> John Shelby Spong, *This Hebrew Lord* (New York: Seabury Press, 1974) 31.

그것은 중요한 일인데, 학자들 가운데 신약 성서의 유대적 문화와 언어적 뿌리 (히브리어, 아람어)를 이해하는 것이 본문을 바람직하게 분석하고 번역하고, 저자의 본래 의도를 반영하는데 매우 중요한 역할을 한다는 사실을 깨달았기 때문이다.<sup>7</sup>

## 그렇다면 무엇이 유대적/히브리적 관점인가?

그것은 성서의 유대성을 복구하는 것이다. 왜냐하면, 성서는 유대인의 책이고 유대인에 의해서, 대부분이 유대인에 대하여, 그리고 유대인을 위해서 씌여진 것이기 때문이다. 물론 이방인을 위해서도.<sup>8</sup> 왜 그러한 관점을 갖는 것이 중요한 것일까? 왜냐하면 신약과 구약의 모든 저자들은 그들의 일차적 성향 (방향)을 동방의 셈족 문화 안에서 발견하기 때문이다.

하나님은 그의 말을 유대 문화적 환경에 있는 성서의 저자들의 생각에 불어 넣었다. 따라서 유대적 사고 방식을 무시하는 것은 기독교 이해를 뒤엎는 것이다.<sup>9</sup>

칼 바르트의 말에 귀 기울일 필요가 있다:

우리가 유대인들과 더불어 유대인이 될 준비를 하지 않고는 성서는 바르게 읽혀  
지거나 이해되거나 연구되어질 수 없다.<sup>10</sup>

월터 브루그만 역시 기독교 영성의 중심적인 역할을 하는 시편을 읽는 것에 대하여, 시편의 유대인다움에 주의를 기울일 것을 강조한다.<sup>11</sup>

## 예수의 유대성

우리는 또한 예수의 유대성을 인정해야 한다. 예수는 토라를 지키면서 자랐고 유대적인 틀 안에서 생각하고 가르쳤다. 따라서 예수의 삶과 가르침을 이해하기 위해서는 유대적인 관점을 갖는 것

<sup>6</sup> Hugh J. Schonfield의 *The Original New Testament: A Radical Translation and Reinterpretation* (San Francisco: Harper& Row, 1985. 이 책은 그가 1955년 출판한 *The Authentic New Testament*을 수정한 것이다)이 시작이 되었다.

<sup>7</sup> 신약성경을 유대적/히브리적 관점에서 번역한 책들의 목록은 다음과 같다: Hugh J. Schonfield, *The Authentic New Testament* (Mass Market Paperback, 1955)와 *The Original New Testament* (Harper & Row, 1985); David Stern, *The Jewish New Testament* (Clarksville: Jewish New Testament Publications, Inc., 1989); Heinz Cassier, *God's New Covenant* (Eerdmans Pub Co., 1989); James Trimm, *Hebraic Roots Version "New Testament"* (Society for the Advancement of Nazarene Judaism, 2001).

<sup>8</sup> Stern, *The Jewish New Testament*, p.ix.

<sup>9</sup> John Dillenberger, "Revelational Discernment and the Problem of the Two Testaments," in *The Old Testament and Christian Faith*, ed. Bernhard W. Anderson (repr. New York: Herder and Herder, 1969) 160.

<sup>10</sup> Karl Barth, *Church Dogmatics*, trans. Geoffrey W. Bromiley, et al. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956) 1/2:511.

<sup>11</sup> Walter Brueggemann, "Christians in Jewish Territory," in *Praying the Psalms*, ch. 4.

이 필수적이다.<sup>12</sup>

예수는 동시대의 유대교 틀 안에서 이해 되어야 한다. 예수는 유대인이었다.<sup>13</sup> 1930년에 Claude Joseph Goldsmith Montefiore는 *랍비 문헌과 복음서의 가르침*을 출판하였다.<sup>14</sup> 이 책에서 그는 예수가 랍비들의 문헌과 다른 언급을 한 것이 아니라, 단지 그것들을 수정하였을 뿐이라는 초기 유대교 학자들의 입장은 부분적으로 증명하였다. Montefiore 말대로 예수의 말씀 대부분을 분리해서 보면 많은 부분이 탈무드 (Talmud)와 미드라쉼 (Midrashim)과 유사한 것을 볼 수 있다. 그러나 전체적으로는, 예수의 가르침을 종합한 것과 유사한 것을 다른 곳에서는 만족스럽게 찾을 수 없다. 전적으로 개인과 관련한, 급진적이고 역설적인 메시지의 격렬함은 예수만의 독특한 것이다. 사회 안의 주변 계층들을 향한 예수의 태도 또한 매우 독특하다. 그는 어린이들, 여성들 그리고 죄인들을 동시대의 바리새인들과 다른 방법으로 대하였다. David Flusser도 예수의 독특성에 대하여 이와 비슷한 입장이다. 그는 “우리는 예수의 말을 하나도 사용하지 않고도 고대 유대 문헌들로부터 복음서를 전체적으로 구성할 수 있다. 그러나 그것은 우리가 복음서를 가지고 있기 때문에 비로소 가능한 것이다.”<sup>15</sup> 다시 말해서, 원래 예수가 말한 대부분의 것들은 그가 전통적인 가르침과 사상을 총체적으로 새롭게 만든 것이었다. 전체적인 관점에서 볼 때, 예수 특유의 가르침 중 일부는 그를 다른 이들과 구별시키는 새롭고 급진적인 성격을 지니고 있다.

한편 Flusser는 예수의 산상수훈이 에세테파의 가르침과 밀접한 연관이 있음을 찾아낸다:

“the Essene preacher is destined “to proclaim to the meek the multitude of thine mercies and to let them that are of contrite spirit hear salvation from his everlasting source, and to them that mourn, everlasting joy” (1 QHa 18.14-15).<sup>16</sup>

여기서 마음이 가난한 자는 하나님에 성령을 부어 주신 진정한 경건자들이다. Flusser는 또한 산상수훈과 유다의 증언(25.3-5)이 유사하다고 본다. 이 밖에도 그는 “선으로 악을 갚으라”는 사상을 1QS 10.17-20에서 찾는다.

예수 당시의 율법 준수와 생활상을 안다면 신약성서를 읽고 해석함에 있어 좀더 풍부한 이해를 할 수 있다:

마태복음 9:20 (cf. 농 8:44)에서 열 두해 동안 혈루중을 앓던 여인이 다가가 만진 예수가 걸웃은 (תִּצְצַח, 웃술)로 민수기 15:37-39의 명령을 따라 유대인의 네 개의 옷 간에 달았던 것이다:

열두 해 동안이나 혈루중으로 앓는 여자가 예수의 뒤로 와서 그 걸웃 가를 만지니

<sup>12</sup> David Flusser의 *Jesus* (The Hebrew University, 1998).

<sup>13</sup> 이러한 주장을 하는 이들 중 N. T. Wright, “The Historical Jesus and Christian Theology” in *Sewanee Theological Review* 39, 1996.

<sup>14</sup> Claude Joseph Goldsmith Montefiore의 *Rabbinic Literature and Gospel Teachings* (London: 1930; reprint, New York: Ktav, 1970).

<sup>15</sup> Flusser의 *Jesus*, 90.

<sup>16</sup> Flusser와 R. Steven Notley, *The Sage from Galilee. Rediscovering Jesus' Genius* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2007) 69.

지금도 유대 종교인들은 이것을 기도술 (*טלית*)에 달고 걸친다.<sup>17</sup>

마태복음 23장 5절의 경문은 *חפילין*으로 신명기 6:8에 근거한 것이다:

너는 또 그것을 네 손목에 매어 기호를 삼으며 네 미간에 붙여 표로 삼고…

## 성서와 유대인의 암송법

1453년 Gutenberg에 의해 성서가 글자로 인쇄되기 전까지, 성서의 두루마리들은 손으로 복사되었다. 사본들 역시 널리 유포되기에는 한계가 있었다. 그래서 유대교 전통은 반복하여 말로 전하는 교육법이 발전했다 (*הנשמה*). 구약성서도 글보다는 “말로” 가르치는 것을 강조하고 있다:

“네 아들에게 이르기를….” (출 13:8)

“집에 앉았을 때에든지 이 말씀을 강론할 것이라” (신 6:7).

사실 구약 성서의 대부분이 본래 구전되어 오던 것들임이 분명하며, 복음서 역시 예수의 가르침과 기록이 글로 기록되기까지 기억과 암송에 의해 전달되었을 것이다.

유대인들은 본문을 암송하기 위해, 평행법과 비유적 표현을 사용한 시를 보조 수단으로 선택했다. 히브리 성경의 삼분의 일이 시로 되어 있다. 그런가 하면 히브리 자음 22개를 순서대로 구절의 첫글자로 사용한 시의 형식 또한 암송에 도움을 주었다 (시편 119편, 잠언 31:10-31).

창세기 29:35에서 레아가 유다를 낳은 뒤, “이제 내가 여호와를 찬송하리로다”라고 하였다. 유다와 유대인 모두 “찬양하다”라는 동사, *הנשמה*에서 나왔다. 출애굽기 15장에서 모세는 광야 여정에 앞서 홍해에서 구원해 주신 하나님을 찬양하고 있다. 40년 후 요단강 저편의 약속의 땅, 가나안을 바라보며 모세는 다시 기쁨의 찬양을 한다 (신 32). 드보라와 바락 (*삿* 5), 다윗 (삼상 16:17), 솔로몬 (왕상 4:32) 모두 찬양의 노래를 불렀다. 역대하 29장은 히스기야 시대에 성전에서 다양한 악기로 찬양했음을 증언한다.

신약성서의 누가도 히브리 전통을 따라 예수의 탄생을 노래로 기록하고 있다. 고린도 전서 14:26과 에베소서 5:19도 시와 찬미로 예배하고 있음을 묘사한다. 예수와 제자들의 마지막 만찬도 찬양으로 끝나고 있다.

오늘날 많은 복음송들은 성서의 히브리인들이 하나님의 구원의 역사를 찬양했던 것과 달리, 인간의 감정과 요구에 초점을 두고 있다.

<sup>17</sup> 각각의 술은 어덟 가닥의 실과 다섯 개의 매듭으로 되어 있어 합치면 13이 된다. 찢悴을 숫자로 환산하면 600이 되는데 이것을 모두 합하면 토라의 계명의 합계 숫자인 613이 나온다.

## 유대교의 오순절 (חנוכה)과 기독교의 성령 강림절 (Πεντηκοστή)

많은 학자들은 유대교의 오순절과 기독교의 성령 강림절 사이의 연结이 미약하거나 어쩌면 존재하지 않는다고 생각한다. 유대 절기에 관한 최근의 학문적인 견해를 간결하게 요약하는 다음의 글을 살펴보자:

유월절과 같이, 오순절은 결국 구원의 역사와 관계된 것이었다. 그러나 이러한 연결은 매우 후기에 만들어진 것이다. 시내산에서의 계약과 오순절이 연관되어 있음을 처음으로 언급한 것은 희년서 (*Book of Jubilees*)인데, 구약성서에서 (노아로부터 시내산에 이르는) 발견할 수 있는 모든 계약들을 오순절에 다루고 있다. 쿰란 종파 또한 자신들을 새로운 계약의 공동체로 불렀으며, 오순절에 계약의 회복을 축하하였는데 그것은 그들의 달력에서 가장 중요한 절기였다. 그러나 정통과 유대인들은 오순절을 항상 두 번째로 중요한 날로 여겼다. 그것은 에스겔 45:18-25의 달력에서 생략되었으며, (전례 본문들과 별개로) 오직 구약성서의 후반부와 다른 몇 군데에서만 언급되고 있다 (2 Macc 12:31f. 그리고 Tob 2:1). 미쉬나는 이것을 제외한 모든 연중 절기들에 대한 완벽한 보고를 하고 있다. 오순절이 시내산에서 율법이 주어진 것을 기념하는 날이라는 개념은 오직 A.D. 2세기에 이르러서야 랍비들에 의하여 받아들여졌다. 한편, 기독교의 성령 강림절은 처음부터 다른 의미를 가지고 있었다. 사도행전 2장에 따르면, 그것은 성령의 선물과 열방을 새로운 교회 안으로 부르고 있는 것으로 특징 지워지고 있다. 말하자면 유대교 절기 예배의 옛 방식은 이제 지나갔음을 의미하는 것이다; 약속되었던 새로운 방식이 실현되었음을 의미하는 것이다. 그러나 기독교 성령 강림절과 쿰란 공동체, 또는 후대의 정통 유대주의가 이해한 오순절 사이에는 연관성이 없다. 사도행전은 시내산에서의 계약이나 중보자 그리스도의 새 계약에 대한 어떤 암시도 포함하지 않는다.<sup>18</sup>

그렇다면, 미쉬나에서 나타나고 있는 유대력을 들여다 보자. 유월절 다음 첫 번째 날에 (니산월 16일), 보리의 첫 번째 단을 예루살렘 밖에서 엄숙하게 베어 성전으로 가져와서 그 해 보리 수확의 첫 번째 열매로 흔들도록 되어 있었다.<sup>19</sup> 이 의식은 수확의 계절이 공식적으로 시작됨을 알리는 것이었으며, 그로부터 오순절 (샤부옷)까지 50일이 계수되었다. 오순절은 새 곡물로 구워진 두 덩어리의 발효된 빵을 흔들으로 밀 수확의 마지막 때를 의미한다. 이 빵 덩어리들은 유월절 기간에 먹었던 발효되지 않은 빵 (*Mazzot*)과 비교하여 완전한 것들이었다. 50일째 날의 축제는 곡물 추수와 마찬가지로 유월절의 마침을 의미하는 것이었다. 랍비들은 오순절을 “유월절의 종결”이라고 부른다.

요한복음의 연대기에 의하면 예수는 바로 성전에서 첫 보리 수확이 바쳐지는 니산월 16일에 부

<sup>18</sup> Roland de Vaux의 *Ancient Israel*, vol. 2: *Religious Institutions* (New York/Toronto: McGraw Hill Books, 1965) 494-95.

<sup>19</sup> *M Menahot* 10:2-4에서 생생하게 묘사되고 있는 추수 장면을 보아라.

활하였음을 주목하자. 로마서는 첫 번째 열매에 대한 개념을 성령에 적용시키고 있다: “피조물이 다 이제까지 함께 탄식하며 고통을 겪고 있는 것을 우리가 아느니라. 그 뿐 아니라 또한 우리 곧 성령의 처음 익은 열매를 받은 우리까지도 속으로 탄식하여 양자될 것 곧 우리 몸의 속량을 기다리느니라” (롬 8:22-23).

이 구절 중 어떤 것도 교회의 절기 주기에 대한 명백한 언급을 하고 있지는 않지만, 유월절 기간과 관련이 있다. 그것들은 아마도 쉽게 재해석되고 기독교의 심오한 의미를 주는 유대력에 존재하고 있는 주제들을 암시하고 있는 것일 것이다. 그리스도의 부활과 성령의 선물은 유대력에서 50일 기간 동안 곡물의 첫 열매를 축하하는 것과 같은 첫 열매들이라는 것이다. 그것은 매우 일리가 있는 듯 하다.

한편, 사도행전 2장을 자세히 읽어보면, 두 가지 형상들을 주목하게 된다: 첫 째는 “불의 혀”와 같은 것 (행 2:3)이고; 둘째는 복음이 여러 언어로 “쪼개져” 그곳에 있던 모든 이들이 이해할 수 있게 선포되고 있는 점이다. 출애굽기 19장 (모세가 시내산으로 올라감과 하나님이 토라를 주심)에 대한 랍비들의 해석을 보면, 16절의 하나님의 현현(顯現)이 “천둥들”과 또는 더 문자적으로 “소리들” (*קוֹלֹת*)을 동반하고 있음을 보게 된다. 랍비들은 이 단어에 시선을 멈추었다. 그들은 시내산에서 하나님의 목소리가 몇 개의 목소리로 “갈라졌다”고 말한다. 그들은 나아가 이 개념을 시편 29에서 하나님의 목소리와 관련한 시와 결합시켰다. 이 시편의 7절은, “하나님의 음성이 번개 불을 번쩍이게 하신다”라고 말하고 있다. 그들은 시내산에서 하나님의 목소리가 일곱 개의 목소리로 갈라져 화염과 같이 나타났다고 결론지었다. 이에 대한 해석이 후에 더 만들어졌다. 그리하여 일곱 개의 목소리는 칠십 개의 언어가 되었고, 땅의 칠십 민족이 시내산에 모여 하나님의 음성을 이해할 수 있었다.<sup>20</sup>

그러므로 “사도행전의 이야기가 시내산에서의 계약을 암시하지 않는다” (R. de Vaux)고 말하는 것은 옳지 않다. 랍비 문헌들이 비교적 후의 것임은 사실이지만 (A.D. 2세기 전의 랍비는 인용되지 않았다) 신약성서가 랍비적 사고의 흔적을 명백히 포함하고 있는 사실은 그 랍비들의 사상이 후대의 것이라는 주장과 모순된다. 그리고 신약성서의 성령강림 기간과 일치하는 이러한 사상들의 적용은 시내산과 오순절 (*שבועות*)을 결합시켜 해석하는 것이 이미 신약성서 시대에 유대교 사상의 주류였다고 볼 수 있다. 그 경우 *희년서* (Jubilees) 와 오순절 대한 쿰란 종파의 강조는, 랍비들의 신학과 전혀 연결되어 있지 않는 분리된 사건들이 아니라, 이 사상의 초기 발전 단계임을 보여 주는 것이다.<sup>21</sup>

그러므로 자료들이 부분적으로 부족하지만 이면에는 유대교의 오순절과 기독교의 성령 강림절을 연결하는 많은 미묘한 경향들이 있었다고 결론 내릴 수 있다.

<sup>20</sup> Georg Kretschmar, "Himmelfahrt und Pfingsten," *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 66 (1954/ 1955) 209-53.

<sup>21</sup> 오순절을 시내산에서 토라를 받은 날로 해석한 초기 (기독교 이전) 연대에 대한 광범위한 논쟁을 Moshe Weinfeld의 "Pentecost as Festival of the Giving of the Law," *Immanuel* 8 (1978): 7-18에서 발견할 수 있다. Weinfeld은 시편50편과81편, 그리고 역대하 15:10-15이 오순절을 언급하고 있다고 주장한다.

## 글을 마치며.

출애굽기 2장 6절

בְּמִצְרָיִם אֶת-יִשְׂרָאֵל

קָרְבָּן-נָשָׁר פָּנָה

## 참고문헌

- Barth, Karl. *Church Dogmatics*, trans. Geoffrey W. Bromiley, et al. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956) 1/2:511.
- Brueggemann, Walter. "Christians in Jewish Territory," in *Praying the Psalms*, ch. 4.
- Cassier, Heinz. *God's New Covenant* (Eerdmans Pub Co., 1989).
- de Vaux, Roland. *Ancient Israel*, vol. 2: *Religious Institutions* (New York/Toronto: McGraw Hill Books, 1965) 494-95.
- Dillenberger, John. "Revelational Discernment and the Problem of the Two Testaments," in *The Old Testament and Christian Faith*, ed. Bernhard W. Anderson (repr. New York: Herder and Herder, 1969) 160.
- Flusser, David, *Jesus* (The Hebrew University, 1998) 90.
- Flusser, David and R. Steven Notley, *The Sage from Galilee. Rediscovering Jesus' Genius* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2007) 69.
- Kretschmar, Georg. "Himmelfahrt und Pfingsten," *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 66 (1954/ 1955) 209-53.
- Montefiore, Claude Joseph Goldsmith. *Rabbinic Literature and Gospel Teachings* (London: 1930; reprint, New York: Ktav, 1970).
- Schonfield, Hugh J. *The Authentic New Testament* (Mass Market Paperback, 1955).
- Schonfield, Hugh J. *The Original New Testament: A Radical Translation and Reinterpretation* (San Francisco: Harper& Row, 1985).
- Spong, John Shelby. *This Hebrew Lord* (New York: Seabury Press, 1974) 31.
- Stern, David. *The Jewish New Testament* (Clarksville: Jewish New Testament Publications, Inc., 1989).
- Trimm, James. *Hebraic Roots Version "New Testament"* (Society for the Advancement of Nazarene Judaism, 2001).
- Weinfeld, Moshe. "Pentecost as Festival of the Giving of the Law," *Immanuel* 8 (1978) 7-18.
- Wright, N. T. "The Historical Jesus and Christian Theology" in *Sewanee Theological Review* 39, 1996.

*M. Menahhot* 10:2-4.

Origen, *Against Celsus*, 2. 8.

Chrysostom, *Adversus Iudaeos* 1.3.1; 1.4.1. in *The fathers of the Church: Saint John Chrysostom*, vol. 68 (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 1979).

Eusebius, *Ecclesiastical History*. 4.26.13-14

Hippolytus, “Expository Treatise Against the Jews.”

Justin Martyr, *Dialogue with Trypho, A Jew*, 29. 2.

Tertullian, “Against the Jews.”



**한국여성신학회**  
**2016년 신진학자 학술대회**

**2부**

**사회 박인희 박사**  
(이화여자대학교, 신약학)



# 요한공동체의 위기극복의 담론으로서 제일 고별담론(요 14:1-31) 연구

송진순

(이화여자대학교 강사, 신약학)

## 초록

요한복음서의 고별담론(13:31-17:26)은 지상에서의 예수의 마지막 담론으로 1세기 말 유대사회와 심각한 갈등을 겪고 있는 요한공동체의 위기상황을 반영한다. 요한은 고별담론에서 십자가 처형을 앞둔 예수의 고난의 상황과 유대인들에게 박해받고 있는 요한공동체의 위기 상황을 동일시함으로써 예수에 대한 이해를 중심으로 공동체 자신을 이해하고 당면한 위기를 극복하고자 했다. 이에 본고는 ‘예수의 떠남과 다시 옴’을 주제로 전개되는 첫 번째 고별담론(14:1-31)을 주석하면서 담론이 가진 본문 내적인 전개 방식과 신학적 사유구조에 대해 고찰하고, 이러한 본문 이해를 기반으로 요한공동체가 예수의 부재와 세상의 박해를 극복하는 과정에서 신학적으로 도약할 수 있었던 사유과정에 대해 살펴보고자 한다.

## I. 서론

요한복음서의 고별담론(13:31-17:26)은 십자가 처형을 앞둔 예수의 마지막 담론으로서 요한복음서뿐만 아니라 공관복음서에 나타난 예수의 마지막 담화들과 비교해 볼 때, 그 분량과 전개 방식, 특히 신학적 차원에서 매우 독특하다. 이에 기존의 제일 고별담론에 대한 연구들은 요한공동체의 사회적 정황, 즉 유대 사회와 심각한 갈등관계에 있었다는 점에 대해서는 동의하면서도 저마다 다른 관점에서 고별담론을 해석해냈다.

가령 불트만(R. Bultmann), 브라운(R. E. Brown), 슈낙肯부르그(R. Schnackenburg)는 요한공동체의 위기를 재림 지연이라는 종말론의 측면에서 파악하고 14장을 주석했다.<sup>1</sup> 베커(J. Becker)는 종말론

<sup>1</sup> 불트만(1968), 『요한복음서연구』, 허혁 역 (서울: 성광문화사, 1979); R. E. Brown, *The Gospel According to John* xiii-xxi, Anchor Bible Series 29A, (Garden city, N. Y.: Doubleday & Company, 1970), 598-600; R. Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, vol 3, (New York: Crossroad, 1982). 57-87.

보다는 그리스도론에 대해 관심을 갖고 고별담론을 요한공동체의 사회적 정황과 관련하여 분석했다.<sup>2</sup> 같은 맥락에서 세고비아(F. F. Segovia)와 페인터(J. Painter)는 요한공동체의 삶의 자리에 주목하여 예수와 성령에 대한 이해를 중심으로 논의를 전개하기도 했다.<sup>3</sup> 이와는 다른 관점에서 제일 고별담론에 나타난 위기 상황을 설명하는 학자들도 있었다. 대표적으로 월(D. B. Woll)은 요한공동체의 위기의 원인을 외적 박해가 아닌 성령운동이 활발했던 카리스마적 공동체의 내적 분열에서 찾았다.<sup>4</sup> 서중석은 요한공동체와 사도계열의 유대 기독교인들과의 적대적 관계에 주목하여 제일 고별담론을 연구하기도 했다.<sup>5</sup>

이와 같은 연구들은 요한공동체의 사회적 경험의 근거하여 제일 고별담론에 나타난 종말론, 그리스도론, 성령론과 같은 요한 신학들을 각각 잘 설명해냈다. 또한 그 과정에서 요한공동체를 세상으로부터 소외된 소종파적 공동체로 규정하기도 했다.<sup>6</sup> 그러나 이러한 연구들은 요한 신학의 통전 성과 유기성을 요한공동체의 역사 사회적 정황과 관련하여 긴밀하게 포착해내지 못했다는 점에서, 또한 요한공동체의 소종파성이 고별담론을 이해하는 데 편향된 해석을 제공한다는 점에서 아쉬움을 남긴다. 그것은 요한의 고별담론이 한편으로는 단순히 역사적 예수의 고별상황을 보도하는 것이 아니라 부활절 이후 예수와 동일한 고난의 상황에 처했던 요한공동체의 역사적 정황을 반영하고 있으며, 다른 한편으로는 담론의 전개과정에서도 요한공동체의 삶에서 형성된 독특한 그리스도론적 인식을 중심으로 요한의 신학적 주제들이 긴밀하게 결합되어있기 때문이다. 다시 말해 제일 고별담론은 표면적으로는 예수와 제자들 간의 마지막 대화이지만, 그 이면에는 1세기 말 유대사회와 심각한 갈등을 겪고 있었던 요한공동체가 고백한 예수와 그 공동체와의 대화이기 때문이다. 또한 요한복음서에는 요한공동체의 소종파적이면서도 비소종파적인 특성을 모두 포함하고 있기 때문이다.

이에 본고는 요한의 첫 번째 고별담론인<sup>7</sup> 요한복음 14장을 요한공동체의 위기담론으로 파악하고, 마틴의 두 차원의 드라마라는 관점에서 주석한다.<sup>8</sup> 일차적으로는 담론이 가진 본문 내적인 전개 방식과 신학적 사유구조에 대해 고찰하고, 이차적으로는 이러한 본문 이해를 바탕으로 예수가

2 J. Becker, "Die Abschiedsreden Jesu im Johannesevangelium," *ZNW* 61(1970), 215-46.

3 F. F. Segovia, "The Structure, Tendenz, and Sitz im Leben of John 13:31-14:31," *JBL* 104(1985), 471-93; J. Painter, "The Farewell Discourse and the History of the Johannine Christianity," 525-43.

4 D. Bruce Woll, *Johannine Christianity in Conflict: Authority, Rank, and Succession in The First Farewell Discourse* (Chico: Scholars Press, 1981). 그는 요한공동체의 위기 상황에 대한 새로운 관점을 제시했으나 전체 고별담론을 해석해내는 데에는 다소 무리가 있다.

5 서중석, "제일고별연설에 반영된 요한 공동체의 정황," 『신학사상』 72(1991), 35-66.

6 W. A. Meeks, "The Man from Heaven in Johannine Sectarianism," *JBL* 91(1972), 44-72.

7 고별담론의 구조는 학자들에 따라 다양하게 나뉜다. 그러나 여기서는 고별담론을 구조적 특징과 주제에 따라 다섯 개의 단락으로 본다(고별담론의 도입(13:31-38), 제일 고별담론(14:1-31), 제이 고별담론(15:1-16:4a), 제삼 고별담론(164b-16:33), 고별기도문(17:1-26)). 그 중 제일 고별담론은 '예수의 떠남과 다시 옴'을 중심으로 완결된 구조를 갖는 담론으로서 내용상 그리스도론에 대한 이해를 중심으로 전개된다는 점에서 본 논문의 논의의 대상으로 삼고자 한다.

8 J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (Nashville: Abingdon, 1979).

요 14장 주석에서 성서본문은 표준새번역을 사용하되 필요에 따라 원문을 사역했다.

부재한 세상에서 예수의 현존을 경험한 요한공동체가 자기를 어떻게 이해하고 신앙공동체를 보존했는지 나아가서 신학적으로 도약할 수 있었던 과정은 무엇인지 살펴보고자한다.

## II. 제일 고별담론(14:1-31)의 특징과 구조

제일 고별담론의 특징은 예수와 제자들 사이에서 이뤄진 대화에 있다. 요한복음 15-17장이 예수의 연설이나 기도의 형태로 구성되어 있는 반면, 14장은 예수와 개별 제자들의 대화로 구성되어 있다. 요한은 14장에서 문답형식의 대화를 통해 주제를 반복, 서술함으로써 독자들이 본문에 적극적으로 참여하도록 유도한다.<sup>9</sup> 가령 본문에서 ‘사랑의 계명’, ‘예수와 아버지의 상호내주’, ‘성령의 오심’이라는 주제들은 반복을 통해 그 의미가 점진적으로 강화된다. 따라서 본문 내적으로는 대화가 진행됨에 따라 제자들이 예수의 떠남을 받아들이고 그것이 주는 의미를 점차 이해하게 된다. 반면 본문 외적으로는 본문 형성의 주체이자 독자인 요한공동체가 자신의 고난을 예수의 고난의 상황에 투영함으로써 예수와 공동체 자신을 재규정하게 된다. 그들은 본문 안의 제자들과의 동일시 내지는 거리두기를 통해 고별담론을 능동적으로 읽어나갈 수 있었다. 다시 말해 요한공동체의 삶에서 형성된 고별담론은 다시금 공동체의 삶의 방향과 태도를 결정함으로써 본문과 공동체 간의 긴밀하고 지속적인 교류를 가능하게 했다. 이 점에서 본 연구는 지식사회학적 관점에서 요한의 그리스도론과 요한공동체의 긴밀한 관계를 규명했던 믹스(W. Meeks)의 연구를 전제로 한다.<sup>10</sup>

이렇게 볼 때 제일 고별담론은 ‘예수의 떠남’과 ‘다시 옴’이라는 일견 상반된 주제를 병행하면서 궁극적으로 예수의 떠남이 요한공동체에게 의미하는 바에 대해 말하고 있다. 따라서 14장의 구조는 ‘예수의 떠남과 다시 옴’의 주제와 관련하여 파악되어야 한다. 즉 14:1-14은 ‘예수의 떠남’을, 14:15-24은 ‘예수의 다시 옴’을, 그리고 14:25-31은 담론을 마무리하면서 예수의 마지막 일에 대해 언급한다.<sup>11</sup> 본고에서는 이러한 본문 이해를 토대로 요한공동체가 제일 고별담론을 통해 유대사회

<sup>9</sup> Moloney, *Belief in the Word: Reading the Fourth Gospel John 1-4* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 25-6. 요한은 중요한 주제를 반복하면서 점충적으로 강화하는 문학적 표현방법을 주로 사용한다. 그는 동일한 주제를 반복 서술함으로써, 독자가 본문을 반복적으로 경험하게 하고, 이를 통해 하나의 관점을 확고하게 세우는 데 도움을 준다. G. van Belle, M. Labahn, P. Maritz ed. *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel: Style, Text, Interpretation* (Leuven; Walpole, MA: Peeters, 2009), 11-26.

<sup>10</sup> 그러나 요한공동체를 배타적 소종파로 보는 믹스의 견해는 비판적으로 수용한다. 요한복음서에는 공동체를 소종파로 볼 수 있는 근거들도 있으나 세계에 대한 개방적인 선교와 세상에 대한 하나님의 사랑이 분명하게 드러나기 때문이다. W. A. Meeks, "The Man from Heaven in Johannine Sectarianism," 44-47.

<sup>11</sup> 요한복음 14장의 구조에 대한 연구는 다양하게 진행됐다. 불트만: 14:1-4 따름의 약속, 14:5-14 길과 목표의 통일성, 14:15-24 아들과 아버지에 대한 사랑의 관계, 14:25-31 끝맺는 말. 불트만(1968), 『요한복음서연구』, 657-99; 슈낙肯부르그: 14:1-3 고별담론의 시작, 14:4-11 예수에 대한 믿음의 권면, 14:12-17 약속-보혜사에 대한 첫 번째 말씀, 14:18 예수의 돌아옴-예수와 아버지 안에 있는 사랑과 생명이 공동체, 14:25-31 끝맺는 말. R. Schnackenburg, *The Gospel According to St. John*, 57-87; 브라운: 14:1-14 예수는 믿는 자들을 하나님께로 인도하는 길, 14:15-24 보혜사, 예수, 아버지가 그를 사랑하는 자들에게 옴, 14:25-31 떠남에 대한 예수의 마지막 생각. Brown, *The Gospel According to John II*, 617-49; 바레트:

로부터의 증오와 박해라는 고난의 상황을 극복하고, 그 과정에서 요한신학의 독특성이 발현될 수 있는 근거에 대해 살펴본다.

### 제일 고별담론(14:1-31)의 구조

#### 14:1-14 예수의 떠남과 믿음의 권면

1-7절 예수의 떠남: 예수에 대한 새로운 이해

8-14절 믿음의 권면: 아버지와 아들의 상호내주

#### 14:15-24 예수의 다시 옴과 사랑의 권면

15-17절 보혜사의 옴: 보혜사와 제자들의 상호내주

18-20절 예수의 다시 옴: 예수와 제자들의 상호내주

21-24절 사랑의 권면: 하나님, 예수, 제자들의 상호내주

#### 14:25-31 마지막 당부

25-27절 제자들이 누릴 평안과 기쁨

28-31절 예수의 떠남, 그 일의 수행

## III. 예수의 떠남과 믿음의 권면(14:1-14)

### 1. 예수의 떠남: 예수에 대한 새로운 이해(14:1-7)

“너희는 마음에 근심하지 말아라. 하나님을 믿고 나를 믿어라.” 1절은 14장의 표제로 명령문에서 드러난 예수의 권고는 간곡하고 단호하다.<sup>12</sup> 그는 자신이 떠날 것을 알고, 세상에 남겨질 제자들을 위로하면서 자신을 믿으라고 권면한다. 이 권고는 예수의 부재가 가져올 두려움과 근심으로 가득 찬 제자들에게 주어졌고, 그들의 절박한 상황은 요한복음서 곳곳에 묘사되어 있다.<sup>13</sup> 특히 고별담

14장 희망과 확신의 근거로서 예수의 떠남. C. K. 바레트(1978), 『국제성서주석-요한복음』, 한국신학연구소 역 (한국신학연구소, 2006), 279; 세고비아 14:1-3 용기와 믿음, 14:4-14 예수의 떠남이 갖는 의미, 14:15-27 제자들에게 있어서 예수의 떠남이 갖는 긍정적인 결과, 14:28-31 담론의 요약과 당부. F. F. Segovia, *The Farewell of the Word: The Johannine Call to Abide* (Minneapolis: Fortress Press, 1991), 81-110; 몰로니 14:1-14 예수의 떠남, 14:15-24 믿음과 사랑의 열매에 대한 예수의 가르침, 14:25-31 예수의 떠남, F. J. Moloney, *Glory not Dishonor: Reading John 13-21* (Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2004), 31.

<sup>12</sup> 1절에서  $M\eta\tau\alpha\rho\alpha\sigma\sigma\acute{\epsilon}\sigma\theta\omega$  (근심하지 말아라)는 현재 시제 명령형이나,  $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\nu\epsilon\tau\epsilon$  (믿어라)는 현재 시제 직설법과 명령법의 형태가 같다. 따라서 14:1b의 “ $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\nu\epsilon\tau\epsilon\epsilon\iota\varsigma\tau\grave{\alpha}\nu\theta\epsilon\grave{\alpha}\nu,\kappa\alpha\grave{\iota}\epsilon\iota\varsigma\grave{\epsilon}\mu\grave{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\epsilon\nu\epsilon\tau\epsilon$ ”는 직설법으로도, 명령문으로도 해석이 가능하다. 본문은 “너희는 하나님을 믿고, 나를 믿는다” 혹은 “하나님을 믿어라. 그리고 나를 믿어라”로 해석될 수 있으나, 문맥 상 예수가 제자들에게 믿음을 권하고 있다는 점에서, 그리고 빌립과의 대화에서 예수가 ‘하나님과 그의 일을 믿으라’고 명령하는 상황에서 비추어 볼 때 1b절을 명령형으로 보는 것이 자연스럽다. 이에 대한 논의로는 바레트(1978), 『요한복음』, 284; Brown, *The Gospel According to John* II, 618 참조.

<sup>13</sup> 요한은 예수가 잡혀가자 베드로(13:37)는 그를 부인했고(18:17, 25, 27), 제자들도 각기 흩어졌다(16:32)고 기록하고 있다. 이것은 공관복음서에서도 공통된 보도로 예수의 죽음을 그를 따르던 자들에게 심리적 충격과 좌절을 넘어 실재하는 세상의 공격과 박해를 포함했다. Johannes Beutler, *Do not be Afraid: the First Farewell Discourse in John's Gospel* Jn 14

론에서는 세상이 예수와 믿는 자들을 증오하고 박해하며 죽이기까지 했다고 보도하고 있다 (15:18-25, 16:2). 물론 기독교인들과 유대인들의 갈등 상황은 신약성서 전반에 나타나지만, 요한복음서는 보다 구체적으로 유대인들이 자행했던 회당축출과 박해에 대해 언급한다(9:22; 12:42; 16:2). 이러한 중언은 부활절 이후 요한공동체의 상황을 반영한 것으로, 고별담론은 철저하게 역사적 예수의 시대와 이후 요한공동체의 시대라는 두 차원을 포함하고 있다.

실례로 18절에서는 예수가 떠나자 믿는 자들은 자신을 적대적인 세상에 버려진 고아로 생각했고, 그것은 ‘예수의 십자가와 그의 추종자들’에 대한 세상의 시선이기도 했다. 사실 예수의 십자가는 그를 믿는 자들에게 그 자체로 실패와 두려움의 상징이었다. 그러나 요한은 고별담론을 통해 십자가라는 거리낌에서 하나님과 사랑과 구원이 계시된다고 생각했고, 이에 ‘예수의 떠남’을 의미하는 예수의 십자가를 두려움의 대상이 아니라 믿음의 전제로 역전시켰다. 이때 ‘믿음’은 1-14절의 의미구조를 이끌어 가는 주요 모티프로서 예수에 대한 점진적인 이해를 수반한다.

주목할 것은 요한이 예수를 하나님과 동등하게 믿음의 대상으로 묘사하고 있다는 점이다. 그는 부활절 이후 요한공동체의 역사적 경험에 근거하여 지상의 예수를 이미 하나님과 함께 있는 자, 즉 하나님에게로 ‘올리운’ 자로 생각했다. 하나님과 예수의 동일성, 나아가 예수의 대한 믿음은 1세기 유대사회에서는 신성모독의 죄에 해당했으며, 본문은 분명하게 이로 인해 공동체가 박해받았다고 전하고 있다.<sup>14</sup> 이렇게 볼 때 ‘예수의 십자가’는 시대사적 의미를 넘어 신학적 함의를 지닌다. 그것은 신성모독과 혹세무민이라는 불경스러운 죄의 결과가 아니라 하나님의 구원과 영광을 드러내는 것으로, 예수는 바로 그 십자를 통해 하나님과 자신을 계시했다. 제자들에게는 예수의 떠남으로 대변되는 십자가에서 예수에 대한 믿음이 요청되었다. 이러한 맥락에서 요한은 제자들에게 당면한 위기와 두려움을 극복하고 예수에 대한 이해를 새롭게 하는 방편으로 믿음을 강조한 것이다.

2-3절에서는 공간적인 상징들( $\tau \tilde{\eta} \circ \iota \kappa \acute{\iota} \alpha \tau \circ \tilde{\nu} \pi \alpha \tau \rho \circ \varsigma \mu \circ \nu, \mu \circ \nu \alpha \grave{\iota}, \tau \acute{\omega} \circ \nu$ )을 통해 ‘예수의 떠남’이 곧 그의 ‘다시 옴’을 전제로 한다는 것을 보여준다. 1절과 관련하여 2-3절은 예수 없이 세상에 남겨진 자들에게 엄습한 두려움을 해소하고, 고난의 상황을 극복할 수 있는 근거를 제공한다. 다시 말해 예수는 제자들과 함께 하기 위해 떠나야 한다는 것이다.

이처럼 요한은 예수의 십자가와 부활을 모두 포함하는 ‘예수의 떠남’을 통해 현재 요한공동체의 상황을 역설적으로 보여준다. 그것은 예수의 부재에서 예수의 현재를 경험했던 공동체의 체험에 근거한 것으로 요한공동체와 예수의 ‘함께 있음’은 그 자체로 구원의 정표이면서 동시에 구원의 지속성까지 포함하게 된다. 이는 공간적 상징들이 함의하는 바다. 이러한 맥락에서 14장과 15장은 ‘ $\mu \circ \nu \acute{\iota}$ ’(거처)와 그 원형 동사인 ‘ $\mu \acute{\epsilon} \nu \omega$ ’(거하다)<sup>15</sup>를 집중적으로 사용함으로써 예수와 믿는 자들의 ‘함께 있음’ 즉, ‘상호내주’를 강조하게 된다. 이것은 본문 내적으로는 예수가 떠나고 제자들

(Frankfurt am Main: Peter Lang, 2011), 42-45.

<sup>14</sup> 요한은 ‘예수의 말이 아버지의 말’이며(3:34; 5:24-25; 8:18, 28, 38, 47; 12:49), ‘예수는 아버지의 일을 행한다’(5:20, 36; 9:3-4; 10:25, 32, 37-38)라는 언급을 통해 예수와 하나님은 하나라는 것을 보여준다.

<sup>15</sup> 요한복음서에는 동사  $\mu \acute{\epsilon} \nu \omega$  와 명사  $\mu \circ \nu \acute{\iota}$ 가 40번 이상 언급되는데, 이는 예수와 믿는 자와의 연합에 대한 요한의 관심을 보여준다. 참고로  $\mu \acute{\epsilon} \nu \omega$  는 마태복음 2번, 마가복음 3번, 누가복음 6번 사용됐다.

이 받을 충격을 완화하는 반면, 본문 외적으로는 믿는 자들이 받게 될 구원과 구원의 지속성까지도 말하는 것이다.

한편 2절의 “내 아버지의 집”은 2장의 성전정화 사건과 관련하여 해석할 수 있다. 예수는 성전 장사치들을 꾸짖으면서(2:16), 유대인들에게 “이 성전을 허물고 사흘 만에 다시 세우겠다”라고 선 포했다(2:19). 요한은 대담하게 “아버지의 집”인 성전을 물리적인 공간이 아닌 하나님이 거하는 곳인 “예수의 몸”으로 그 의미를 전환시켰다(2:21).<sup>16</sup> 이러한 맥락에서 “내 아버지의 집”(14:2)은 실재하는 성전이나 건물이 아니라 예수의 몸, 다시 말해 예수와 제자들이 거하는 상태 혹은 그 관계라는 관점에서 파악될 수 있다. 이에 대해 브라운(R. E. Brown)을 비롯한 많은 학자들은 아버지의 집을 ‘예수와 믿는 자들의 연합’이라는 관점에서 해석해냈다.<sup>17</sup>

특히 “아버지의 집”은 요한공동체의 시대사적 경험에서 새롭게 이해할 수 있다. 이 점에서 프레이(Jörg Frey)는 요한공동체의 상황에서 “아버지의 집”이 담고 있는 의미를 잘 포착해냈다. 그에 따르면 부활절 이후 요한공동체는 예수가 성전을 대체한다고 생각했고, 바로 그 예수를 통해 하나님과 교류하고 은혜와 진리를 경험했다는 것이다.<sup>18</sup> 1세기 말 유대 회당, 곧 유대 사회에서 쫓겨난 신자들은 유대인들처럼 특정 장소에서 하나님과 교류할 수 없었다.<sup>19</sup> 그러나 그들은 시간과 공간에

<sup>16</sup> 2:16과 14:2에 나타난 내 아버지 집을 중심으로 “성전과 예수”에 대한 주제는 요한의 예수를 이해하는 데 중요한 주제가 되었다. McCaffrey, James M. *The House with Many Rooms: The Temple Theme of Jn 14:2-3* (Rome, Italy: Biblical Institute Press, 1988); Judith Lieu, "Temple and Synagogue in John," *NTS* 45(1999), 51-69; Alan Kerr, *The Temple of Jesus' Body: The Temple Theme in the Gospel of John* (JSNTSup; Sheffield Academic Press, 2002); K. S. Fuglseth, *Johannine Sectarianism in Perspective: A Sociological, Historical, and Comparative Analysis of Temple and Social Relationships in The Gospel of John, Philo, and Qumran* (Leiden; Boston: Brill, 2005), 117-76; Ruben Zimmermann, "Imagery in John: Opening up Paths into the Tangled Thicket of John's Figurative World," *Imagery in the Gospel of John: Terms, Forms, Themes, and Theology of Johannine Figurative Language*, ed., Jörg Frey, Jan G van der Watt, Ruben Zimmermann, Gabi Kern (Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 41.

<sup>17</sup> 요한복음서에 나타난 성전과 예배에 대한 보도들은 성전을 하나님이 거하는 신성한 곳(출 26:33, 레 16:1, 왕상 8:6, 8, 10)으로 여겼던 유대 전승들을 요한의 관점에서 새롭게 해석한 것이다. 특히 브라운은 “내 아버지의 집”을 ‘다시 오는 예수와 믿는 자들의 연합’이라는 관점에서 이해하고, 예수의 몸을 아버지의 집이자 상호내주의 장소라고 보았다. Brown, *The Gospel According to John II*, 626-27; 건드리(R. Gundry) 역시 “아버지 집”은 하늘의 집이 아니라 그리스도 안에서 이루어지는 영적 상태를 나타낸다고 생각했다. 믿는 자들은 이미 예수 그리스도 안에 살고 있으며, 그들의 영적 관계는 집으로 형상화되었다. 따라서 아버지의 집은 성전과 같은 건물이 아니라 예수와 믿는 자들과의 관계를 포함하는 가정을 의미한다(요 4:53; 8:35 참조). R. H. Gundry, "In my Father's House are many μοναδικα (John 14:2)," *ZNW* 58(1967), 68-72; 바렛 와 네이레이도 아버지의 집이 단순히 장소가 아니라는 데 동의한다. 집은 거처의 의미가 아니라 머무는 행위나 상태를 나타낸다고 보았다. 바렛(1978), 『요한복음』, 285; J. H. Neyrey, "Spaces and Places, Whence and Whither, Homes and Rooms: "Territoriality" in the Fourth Gospel," *BTB* 32/2(2002), 60-74; 콜로이(M. L. Coloe)는 요한복음서에서 성전은 ‘하나님이 거하는 곳’에서 ‘예수와 제자들이 거하는 곳’으로 그 의미가 전환됐다. 믿음의 공동체에 하나님과 함께 있다면 이는 그 자체로 살아있는 성전이 되고 동시에 하나님의 집이 된다. 그런 의미에서 요한공동체는 하나님과 예수 그리고 성령이 함께 거하는 ‘살아있는 성전’으로 볼 수 있다. Mary L. Coloe, *God Dwells with Us: Temple Symbolism in the Fourth Gospel* (Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2001), 162-63.

<sup>18</sup> Jörg Frey, "Temple and Identity in Early Christianity and in the Johannine Community: Reflections of the 'Parting of the Ways,'" *Was 70 CE a Watershed in Jewish History?: On Jews and Judaism Before and After the Destruction of the Second Temple* ed., Daniel R. Schwartz and Zeev Weiss (Leiden; Boston: Brill, 2011), 487-88.

<sup>19</sup> 유대전쟁으로 인해 유대 사회는 사회정치적, 신학적 차원에서 정체성을 수립하는 데 주력했다. 토라 연구는 암니야의 율법학교를 중심으로 일어났고, 예배제도를 공식화하고 그 과정에서 18 기도문(Shemoneh Esreh)을 정비하는 작업이었다.

상관없이 부활한 예수를 통해 하나님의 현존을 경험했고 이러한 교류를 지속할 수 있었다. 따라서 예수와 믿는 자들의 상호내주(14:20-21, 23)는 성전 모티프를 기반으로 한다. 이 점에서 성전이자 아버지의 집으로서 예수의 몸은 예수에 대한 이해를 새롭게 했고, 공동체는 자신을 구원받은 참 이스라엘로 이해할 수 있었다. 나아가서 예수와 연합한 구원받은 종말론적 요한공동체는 스스로를 하나님의 거하는 장소로까지 확대 해석할 수 있었다. 이러한 맥락에서 요한은 예수가 공동체의 하나님(17:11)과 거룩함(17:17, 19)에 대해 기도한다고 보도한 것이다. 거룩함은 전적으로 하나님의 속성으로 예수와 하나 된 자들은 예수와 함께 성전이 된다. 그래서 그들은 적대적인 세상에서 하나님의 성전이 된 요한공동체를 지켜내야 했던 것이다.

4절에서 예수는 제자들에게 자신이 갈 곳과 그 길을 안다고 말하자, 도마는 이를 부인하고 반문한다(5절). 이에 예수는 “내가 곧 길이요 진리요 생명이다. 나로 말미암지 않고서는, 아무도 아버지께로 올 사람이 없다”라고 답한다(6절). 문맥상 4절은 도마의 질문을 유도하면서, 5절과 함께 예수의 ‘앎’과 제자들의 ‘알지 못함’을 대조시킨다. 사실 ‘예수가 가는 곳’에 대한 베드로와 도마의 질문은(13:36b; 14:5) 공관복음서에는 없는 요한의 독특한 질문으로 ‘예수는 누구인가’에 대한 요한의 그리스도론적 관점을 드러낸다. 요한은 예수를 세상에 내려온 하나님의 아들, 곧 하나님과 하나된 자로 이해했다. 그는 4-7절에서 ‘앎’과 ‘알지 못함’을 계속해서 병치함으로써 요한공동체에게 질문을 던지고 있다. “예수는 누구인가? 너희는 이 예수를 아는가(믿는가)?”

요한복음서는 곳곳에서 예수의 표징과 그 담론을 통해 ‘예수는 누구인가’에 대해 말한다. 그만큼 요한공동체에게 예수에 대한 인식은 결정적이다. 그들에게는 하나님에게로 올리운 자, 하나님과 하나된 자인 예수를 받아들이느냐 거부하느냐에 따라 구원이 판가름 나기 때문이다. 그러나 요한공동체는 이미 구원받은 존재로서 구원 자체보다는 구원의 지속성의 문제에 천착한다. 그것은 요한공동체의 생존여부를 결정하는 것으로 유대인과 갈등하고 있는 공동체의 상황에서 더욱 절실하게 요청된다. 이 점에서 4절은 양가적인 역할을 한다. 본문 내적으로는 제자들이 예수의 진술을 이해하지 못하는 것으로 묘사되지만, 본문 외적으로는 요한공동체가 예수의 진술을 더 깊이 이해하는 것으로 드러나기 때문이다. 나아가서 그들은 본문의 제자들과 거리를 유지하면서 예수와 공동체 자신을 이해할 뿐만 아니라 자신에게 주어진 사명, 즉 세상의 증오와 박해를 극복하고 자신의 신앙을 지켜내야 하는 과제를 촉구한다.<sup>20</sup> 이러한 대화 담론은 기능적으로 요한공동체로 하여금 요한의 그리스도론적 인식을 통해 적대적인 세상에서 자기를 이해하는 계기를 형성한다.

이 과정에서 7절은 지상에서 십자가를 준비하고 있는 예수에게서 하나님을 보여준다. “너희가 나를 알았더라면, 내 아버지도 알았을 것이다. 이제 너희는 내 아버지를 알고 있으며, 그분을 이미 보았다”. 따라서 ‘예수의 떠남’, 즉 ‘십자가로의 올리움’은 좌절과 실패가 아니라 하나님의 사랑과

특히 12번째 이단기도문(Birkat ha-Minim)의 개정이후 이단자들과 기독교인들이 추방당하는 일이 있었다. 보 라이케, 『신약성서 시대사』, 281, 304-5; J. Neusner, *From Politics To Piety* (Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2003), 97-99.

<sup>20</sup> ‘너희는 내가 가는 곳을 알고 있다. 그리고 그 길도 알고 있다.’ 현재 완료 시제의 동사 *ιδαπτε* (알고 있다)는 요한공동체의 관점에서 자기를 긍정하는 방향으로 나아간다.

구원을 계시하는 증거이자 동시에 구원받은 종말론적 존재들이 세상의 고난을 극복할 수 있는 동기가 된다. 예수의 떠남에서 발견한 ‘예수에 대한 인식’은 공동체로 하여금 자신의 존재를 확인하고, 당면한 고난의 상황을 역전시켜 세상으로 나아가도록 했다.

## 2. 믿음의 권면: 아버지와 아들의 상호내주(14:8-14)

“주님, 우리에게 아버지를 보여 주십시오. 그래야 만족하겠습니다”(8절, 사역)라는 빌립의 요청에 대해 예수는 “내가 이렇게 오랫동안 너희와 함께 지냈는데도, 너는 나를 알지 못하느냐? 나를 본 사람은 아버지를 본 사람이다. 그런데 네가 어떻게 우리에게 아버지를 보여 달라고 말하는가?”라고 반문한다(9절). 바레트는 8절이 예수의 말을 이해하지 못한 제자들의 상태를 보여준다고 생각했다.<sup>21</sup> 서중석은 예수와 오랫동안 함께 했음에도 예수를 알지 못하는 사도계열의 기독교인들을 논박 한 것이라고 보았다.<sup>22</sup> 그러나 빌립의 요청은 좀 더 신중하게 접근할 필요가 있다. 8-9절은 아버지를 ‘봄’과 ‘보지 못함’ 사이의 긴장을 통해 ‘아들과 아버지가 하나’라는 진술을 유도하면서 동시에 ‘아버지의 일’이라는 주제를 제시하기 때문이다(10-11절).

사실 빌립은 전형적으로 표징에 의지하는 불완전한 믿음을 갖고 있다.<sup>23</sup> 이 점에서 바레트의 견해는 적절하다. 그러나 9절에서 예수는 궁극적인 의미에서 ‘아버지와 아들의 하나됨’에 대해 말한다. 이것은 ‘위로부터의 그리스도론’에 대한 확증이자, 하나님으로부터 보냄 받은 자로서 ‘예수의 사명’과 관련하여 해석할 수 있다. 이러한 맥락에서 빌립의 요청은 베드로와 도마의 질문보다 진일 보한 측면이 있다. 요한이 베드로와 도마의 질문에서는 예수에 대한 이해를 드러내고 있다면, 빌립의 요청에서는 하나님과 예수의 동일성을 확증하고, 이를 상호내주로 확대시킨다.<sup>24</sup> 이와 함께 빌립의 요청은 요한공동체에게 구원받은 존재로서의 변화는 표징에 의지한 믿음이 아니라<sup>25</sup> 오직 고

<sup>21</sup> 바레트(1978), 『요한복음』, 290.

<sup>22</sup> 서중석, “제일고별연설에 반영된 요한 공동체의 정황”, 20-21. 서중석은 7-11절이 사도계열의 기독교인들의 권위를 약화시키기 위해 기록되었다고 본다. 그러나 담론에서 사도계열의 기독교인들이 논박의 대상일 수 있겠으나 담론 전체의 정황상 일차적인 위기 상황의 원인으로 보기에는 무리가 있다.

<sup>23</sup> 8절에 언급된 ‘만족하다 혹은 충분하다’라는 의미의 *ἀρ κέω*는 요한복음서에서 빌립의 입을 빌어 두 번 언급된다(6:7; 14:7). 6장에서 예수는 유월절 무렵, 표징을 행하기 전에 빌립을 시험했다(6:6). “어디서 뺨을 사서 이 사람들을 먹일까?”(6:5). 이에 빌립은 “이들에게 이백 데나리온의 뺨이 있어도 만족(충분)하지 못할 것”이라고 답했다(6:7). 그러나 빌립은 적은 양의 뺨으로 큰 무리가 넉넉하게 먹는 것을 목도했고, “충분하지 못할 것”이라는 그의 말과는 대조적으로 그 표징은 큰 무리를 만족시켰다(6:9-13). 이로 인해 많은 사람들이 예수를 믿고 따랐다. 그럼에도 불구하고 빌립은 14장에서 자기(믿음의) 만족을 위해 아버지를 보여 달라고 요청한다. 그는 예수와 그의 일을 보고도 예수를 알지 못했고 온전하게 믿지 못했다.

<sup>24</sup> 따라서 예수가 하는 일은 모두 하나님이 하는 일이 되고 예수는 하나님을 드러내게 된다(10절). 이러한 이유로 요한복음서 곳곳에서 “예수는 자기 의지대로 일하지 않고 오직 아버지의 뜻을 따라 말하고 일한다”라고 보도하고 있다(5:19, 30; 7:17, 28; 8:28, 42; 10:32).

<sup>25</sup> 요한복음서에서는 표징에 의지한 믿음을 불완전한 믿음으로 생각한다(2:23-24). 그것은 믿음의 길에 들어선 것이지 목적지에 이른 것은 아니다. 요아힘 그닐카, 『요한성경신학』 (분도출판사, 2014), 371.

난의 한가운데에서 만난 예수, 즉 죽음과 부활을 지나 다시 온 예수에 대한 믿음을 통해서만 가능하다고 말하고 있다.

아버지와 아들의 하나됨은 10절에서 아버지와 아들의 상호내주로 묘사된다. 하나님과 예수는 아버지와 아들로서 서로 “안”(έν)에 거하고, 예수의 존재와 그가 행하는 일이 곧 아버지와 아버지의 일로 드러나게 된다. 11절에서는 예수의 부재로 근심하는 제자들에게 다시금 믿음에 대해 권고한다. 이때 믿음은 예수와 그의 일을 ‘보고, 알고, 믿는’ 일련의 과정에서 이루어진다. 요한은 ‘보다-알다-믿다’라는 이러한 인식의 확대 과정을 통해 공동체에게 예수에 대한 믿음을 강권한다.<sup>26</sup> 그리고 12절에서는 예수의 떠남을 계기로 “그 일”(τὸ ἔργον αὐτοῦ)이 믿는 자들에게로 위임된다고 보도한다. 이로써 세상에서 수행되는 “그 일”은 공동체의 믿음을 증거할 뿐만 아니라 예수와 하나님의 하나됨 나아가 예수와 공동체의 하나됨을 증거한다.

그렇다면 여기서 언급되는 “그 일”(τὸ ἔργον αὐτοῦ)은 무엇인가?<sup>27</sup> ‘하나님의 일’은 예수가 이 세상에 온 목적이자 동시에 떠나는 이유이다. 14장을 비롯하여 “그 일”에 대한 담론들은 아버지와 아들의 하나됨을 보여준다(5:17-30, 6:27-40, 10:32-38). 그것은 서로의 안에 영원히 살아 있는 것으로(19절), 예수는 믿는 자들에게 영원한 생명을 주기 위해 아버지에게 보냄 받아 세상에 왔다(5:21, 26; 6:27-40; 10:28). 따라서 생명은 아버지에게서 아들에게로, 그리고 그를 믿는 자들에게로 수여된다. 그러므로 하나님의 일이란 궁극적으로는 믿는 자가 받게 될 ‘영원한 생명’ 즉, 구원을 의미한다. 이 모든 것은 예수의 떠남을 전제로 완성된다(12절). 이제 예수가 떠나고 하나님의 일은 예수에게서 제자들에게로 위임된다. 이 과정에서 요한공동체는 생명이 갖는 역동성을 확인한다. 생명을 수여한 자와 수여받은 자는 살아있음 즉, 생명을 매개로 하나가 된다. 이로써 생명은 지상의 존재를 변화시킬 뿐만 아니라 그를 둘러싼 상황을 변화시킨다. 결국 하나님의 일은 구원받은 데서 완성되는 것이 아니라 구원의 상태를 지속해 가는 것까지 포함한다는 점에서 요한공동체는 세상에서 자신의 구원받음을 지속하고 동시에 하나님의 구원을 계시해야 할 과제를 갖게 된다.

따라서 13-14절에서 “너희가 내 이름(τὸ ὄντος ἀπό μου αὐτὸν ἐν μονάρχη)으로 구하는 것은 무엇이든 내가 행하겠다”라는 예수의 말은 12절에 대한 확증으로 드러난다. 지상에서 예수가 아버지의 권한을 받아 “아버지의 이름”으로 그의 일을 했다면, 이제 믿는 자들은 예수의 권한을 받아 “예수의 이름”으로 그의 일을 계승하게 된다. 그 일을 통해 아들이 아버지를 영광스럽게 했듯이, 이제 믿는 자들이 예수를 영광스럽게 할 것이다. 그리고 예수의 영광은 곧 아버지의 영광이 된다(14절). 이에 대해 이

<sup>26</sup> 11절에서는 πέιστε τούτον(2인칭 복수 주어)를 통해 벨립 한 사람이 아니라 믿는 자 모두에게 믿음을 권면한다. 또한 ‘보다-알다-믿다’라는 전개과정은 고별담론에서 계속 묘사된다(15:21; 16:30; 17:8, 20). 여기서 ‘알다’는 구약성서에서 발견되는 것으로 특히 ‘야다’(yada, 알다)는 인격적이고 정신적인 의미의 ‘앎’을 의미한다. 그것은 하나님에게 전적인 순종과 신앙을 의미한다. 하나님에 대한 지식은 인격적인 관계를 기반으로 하는 상호교감의 인식이며 역사적인 구원의 경험이다. 김창주, “호세아의 ‘하나님 지식’과 히브리 사유,” 『신학사상』, 145(2008), 16-23; 토를라이프 보만, 『히브리적 사유와 그리스적 사유의 비교』, 허혁 역 (왜관음: 분도, 1975), 23-27.

<sup>27</sup> “하나님의 일”은 공관복음서에는 나오지 않는 요한의 독특한 언급으로서, 요한복음서에서 상세하게 언급되고 있다 (5:17-30, 6:27-40, 10:32-38).

승문은 ‘예수와 하나님의 상호영광’이 위로부터의 기독론을 드러낼 뿐만 아니라 죽음의 합법화를 통한 위기극복의 차원에서 이해될 수 있다고 보았다.<sup>28</sup>

여기서 믿는 자들이 “예수의 이름으로 구한다”는 것은 두 가지 의미를 갖는다. 하나는 예수와 믿는 자들의 친밀한 연합 즉, 하나님이고, 다른 하나는 예수의 권세가 믿는 자들에게 위임됨을 뜻한다. 이로써 요한공동체는 예수의 전권을 받은 자로서 세상에서 하나님의 일을 수행하게 된다.<sup>29</sup> 이와 함께 한 가지 더 주목할 것은, 요한은 “예수의 이름”을 전면에 내세움으로써(14:13-14, 26; 15:16; 16:23, 24, 26)<sup>30</sup> 예수와 하나님의 동등성을 강조하고, 믿는 자들이 행하는 일에 정당성을 부여했다.<sup>31</sup> 이는 유대인들에게는 신성모독으로 여겨지는 불경스러운 것이었으나(5:18; 10:33), 믿는 자들에게는 예수를 믿고 주어진 과제를 수행할 수 있는 근거가 되었다. 이와 같이 요한에게 있어서 예수를 이미 올리운 존재이자, 하나님과 동등한 존재로 이해하는 사유의 과정은 구원받은 공동체가 자신을 이해하는 과정과 연결되어 있다. 따라서 “예수의 이름”은 공동체가 세상으로부터 박해를 받게 된 원인이자 동시에 세상으로부터 구별되어 살아갈 수 있는 이유가 되었다.

이처럼 요한공동체의 신학이 형성되는 결정적인 계기는 바로 ‘예수의 떠남’에 있다(2, 12절). 그의 떠남 즉 ‘십자가로의 올리움’은 하나님과 예수의 영광받음을 의미했다. 예수는 아버지와 아들의 하나님 즉, 상호내주를 전제로 자신의 존재와 그 행위에서 하나님을 드러냈다. 이후 예수의 떠남은 아버지와 아들의 상호내주가 제자들에게로 확대되는 것뿐만 아니라 공동체가 “예수의 이름”으로 더 큰 일을 하게 된다는 것을 의미했다. 그것은 예수와 하나님인 하나이듯, 예수와 그들이 하나이기 때문이다. 이와 같은 고백의 한가운데에는 보혜사의 오심에 대한 경험이 있다.

#### IV. 예수의 다시 옴과 사랑의 권면(14:15-24)

##### 1. 보혜사의 옴: 보혜사와 제자들의 상호내주(14:15-17)

“너희가 나를 사랑하면, 내 계명을 지킬 것이다”(15절). 15절은 1-14절과는 다르게 사랑의 주제를 제시하면서 14장의 전환점이 된다.<sup>32</sup> 앞서 13:34-35에서는 제자들에게 ‘서로 사랑’의 새 계명을 제

<sup>28</sup> 이승문, “사람의 상호 영광과 요한 공동체의 사회적 정황”, 『신약논단』 16/1(2009), 126-27.

<sup>29</sup> 브라운은 13절의 “내 이름으로 구하다”라는 주제가 11절의 상호내주의 주제를 계승하고 있다고 보았다. Brown, *The Gospel According to John II*, 633-36; 세고비아는 13-14절은 12절의 예수가 떠나고 제자들에게 미치는 긍정적인 효과로 설명한다. Segovia, *The Farewell of The Word*, 90-91.

<sup>30</sup> 요한복음서를 통틀어 고별담론에서만 “예수의 이름”으로 구하라고 명한다. 그 이외 본문에서 예수는 “아버지의 이름”으로 일을 수행한다. 그는 하나님의 전권을 받은 자로서 아버지와 하나님을 드러냈지만 아버지의 뜻에 따르는 자로서 겸허한 자세를 취했다. 요한은 이를 통해 아버지와 아들의 동일성과 종속성을 함께 말했다.

<sup>31</sup> W. A. Meeks, "Equal To God," *The Conversation Continues: Studies in Paul & John in Honor of J. Louis Martyn*, ed. Robert T. Fortna and Beverly R. Gaventa (Nashville: Abingdon Press, 1990), 309-21.

<sup>32</sup> 사실 “내 이름으로 구하면 무엇이든지 이루어주겠다”라고 말하는 13-14절과 “내가 아버지께 구하여 보혜사를 보내겠다”

시한다. 그러나 14:15-24은 제자들에게 ‘서로 사랑’보다는 ‘예수에 대한 사랑’을 강조한다. 이것은 본문 내적으로는 예수의 떠남으로 인해 근심하는 제자들의 상황에서, 그리고 본문 외적으로는 부활절 이후 세상으로부터 박해받는 공동체의 상황에서 이해할 수 있다. 1세기 말 유대사회에서 믿는 자들의 죽음과 그로 인한 공동체의 와해라는 위기상황은 목숨 걸고 하나님의 사람들을 지켜냈던 예수의 사랑을 통해 극복될 수 있었다. 따라서 요한은 예수가 보여준 절체절명의 사랑을 제자들에게 요구했고(14:21,23; 15:1-17; 17:23), 이러한 맥락에서 ‘사랑’은 믿음의 근거가 되고(1절), 신앙공동체의 보존을 위한 계명이 되었다(15절). 이에 대해 브라운은 15절이 예수에 대한 인식의 과정을 드러내는 것이라고 보았으나,<sup>33</sup> 여기서 사랑의 계명은 요한공동체의 시대사적 정황에 비춰 해석되어야 그 의미가 분명해진다. 이 점에서 예수의 죽음은 공동체를 창조하고 보전할 뿐만 아니라 영원한 생명의 한 형태였다고 주장한 서중석의 견해는 적절하다.<sup>34</sup>

16-17절에서는 보혜사와 제자들의 상호내주에 대해 말한다. 특히 16b절의 *ἵνα αὐτός* 절은 보혜사가 온 목적을 분명하게 보여준다. “그는 믿는 자들과 영원히 함께 있기 위해”<sup>35</sup> 아버지에게 보냄 받은 것이다. 이는 3절의 “내가 있는 곳에 너희와 함께 있겠다”라는 예수의 약속을 확증하는 것으로 예수는 보혜사를 통해 공동체에게 다시 온 것이다. 그런데 고별담론에서만 언급된 보혜사는 “παρακαλεῖται τοῖς οὖσι”라는 어원에서 알 수 있듯이, 고발자, 변호인, 중재자에서 위로자까지 다양하게 번역된다.<sup>36</sup> 그는 진리의 영으로 예수와 마찬가지로 공동체 ‘안’에, 공동체와 ‘함께’ 거하면서 그들을 돋

---

라는 16절이 문맥 상 더 자연스럽게 연결된다. 이에 많은 학자들은 사랑의 주제를 말하는 15절을 삽입된 것으로 간주한다. 그러나 15절을 삽입절로 제외하지 않아도, 본문의 흐름에서 요한이 의도하는 바를 충분히 따를 수 있다. 첫째, 고별담론의 도입인 13:31-38에서 ‘영광받음(31-32절)과 사랑의 계명(34-35절)’의 구조는 14장에서 ‘영광받음(13-14)과 사랑의 계명(15절)’의 구조와 병행한다. 이 점에서 14장이 13:31-38에서 제시된 주제를 반복하여 제시하는 것은 자연스러워 보인다. 둘째, 14:1-14에서 ‘예수에 대한 이해와 그에 대한 믿음’을 강조한다면, 14:15-24에서는 ‘요한공동체에 대한 이해와 예수에 대한 사랑’을 강조한다. 따라서 15절은 새로운 단락의 시작이자 1절과 마찬가지로 15-24절의 표제가 된다.

<sup>33</sup> Brown, *The Gospel According to John* II, 643. 하나님의 사랑은 보편적인 주제로 등장하지만, 믿는 자들이 예수를 사랑한다는 것은 공관복음서에서 나타나지 않는다. 이는 후기에 기록된 신약성서에서 등장한다(엡 6:24; 베전 1:8). 그러나 브라운은 고별담론에 나타난 예수에 대한 사랑은 예수가 누구인가에 대해 점진적으로 인식해가는 양상을 보여주는 것으로 보았다. 이런 과정을 통해 예수는 자신의 부재하는 상황에서 제자들이 예수처럼 행동하고 하나님의 일을 하기를 원했던 것이다.

<sup>34</sup> 서중석, “요한의 예수와 영원한 생명”, 『한국기독교신학논총』 34(2004), 151.

<sup>35</sup> 16절은 “너희와 함께 있기 위해”(*ἵνα αὐτός με εθέλῃ*, *ἵνα με εἰσαγάγῃ*)로 기록되어 있으나 사본에 따라서 *ἔσται*(있다) 대신 *ένται*(거하다)를 사용한다(*ἵνα αὐτός με ἔνται με εθέλῃ*, *ἵνα με εἰσαγάγῃ αὐτός*).

<sup>36</sup> 어원적으로 볼 때 “παρακαλεῖται τοῖς οὖσι”(파라클레토스, 보혜사)는 ‘부르다, 위로하다’를 의미하는 동사 *παρακαλέω*의 수동 분사형태로 명사로 사용될 경우 곁에서 도와주기 위해 부름받은 사람을 지칭한다. 보혜사는 요한복음서에서 세 번(14:16, 26; 15:26; 16:7), 요한 일서에서 한 번(요일2:1) 등장하는데 다른 본문에서는 나타나지 않는 만큼 요한만의 신학적인 사유를 구현한 단어로 생각할 수 있다. Behm, *Theological Dictionary of The New Testament*, vol 5. ed., G. Kittel and tr. Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1964-1976), 773, 800; 요한복음서의 성령에 대한 연구는 주요한 주제였던 만큼 그 기원과 의미에 대해 오랫동안 논의돼 왔다. 이것은 구약성서와 쿰란에서 드러난 영, 그리고 공관복음서의 성령과 비교 연구되었으며, 그 어원 연구를 통해서도 보혜사의 성격과 의미에 대해 논의됐다. 특히 보혜사의 의미와 기원에 대해서 브라운과 슈나肯부르그가 행한 요한복음 주석의 해제를 통해 확인할 수 있다. Brown, *The Gospel According to John* II, 1135-44; Schnackenburg, *The Gospel According to St. John* III, 138-54. 이후 보혜사에 대한 연구들은 다음을 참조. Gary M. Burge, *The Anointed Community: The Holy Spirit in The Johannine Tradition* (Grand Rapids: Wm. B.

는 인격적인 존재로 나타난다.<sup>37</sup> 나아가서 그는 예수와 헤어져 슬픔에 빠진 제자들을 위로하고 세상에서 박해받는 제자들을 변호하고 세상의 죄를 드러내고 고발한다(14:16, 26; 15:26; 16:7).

이러한 측면에서 보혜사는 예수의 역사적 고별상황보다는 그 다양한 역할만큼이나 역동적이었을 요한공동체의 삶의 정황에서 해석되어야 한다. 요한공동체에게 있어서 보혜사는 세상의 중요와 박해의 자리에서 만난 거룩한 영이자 다시 오는 예수, 즉 영 그리스도였다.<sup>38</sup> 이 점에서 요한공동체와 보혜사의 상호내주는 구원받은 공동체와 예수와의 신비스러운 하나됨을 의미했고, 그 자체로 종말론적 경험이었다. 그것은 공동체로 하여금 구원받은 종말론적 존재로서 세상과의 구별됨을 기꺼이 수용하고, 세상의 박해를 넘어설 수 있게 했다. 이로써 예수와 공동체의 하나됨은 적대적인 세상에서 더 견고해져 갔다.

이처럼 보혜사에 대한 경험은 공동체의 역사적 위기와 신학적 위기를 돌파할 수 있도록 했다. 다시 말해 공동체의 고난이라는 역사적 위기상황과 예수의 부재라는 신학적 위기상황은 영을 통한 그리스도의 현존으로 극복될 수 있었다. 성령, 보혜사는 믿는 자들과 함께 하는 진리의 영으로 예수의 부재를 채워줄 또 다른 예수라는 점에서, 그리고 다시 오는 예수라는 관점에서 요한의 그리스도론을 형성하는 계기가 되었다. 또한 요한공동체는 현재 보혜사를 통해 예수의 재림을 면 미래가 아니라 공동체의 지금이라는 현재화된 시간에서 경험했다는 점에서 실현된 종말론의 차원을 담론 안으로 적극 끌어들였다. 이러한 맥락에서 요한공동체에게는 영과 진리로 예배함으로써 영 그리스도를 만나는 자리가 곧 성전이 되었다. 나아가서 예수와 하나된 공동체는 예수와 함께 성전이 되어 하나님의 거룩함에 참여할 수 있었다.

이렇게 볼 때 고별담론은 철저하게 요한공동체의 예수 경험을 반영한다. 요한공동체가 고난의 현재를 예수의 현존으로 극복하는 과정에서 예수의 십자가는 역사적 차원과 신학적 차원을 포함할 뿐만 아니라 성령, 종말, 공동체와 성전이라는 신학적 주제들은 예수 그리스도 안으로 수렴된다. 따라서 요한신학은 특별히 수난을 앞에 둔 예수의 마지막 이야기에서 그리스도론을 중심으로 새로운 차원의 이해를 얻게 되는 것이다. 그것은 떼려야 뗄 수 없는 유기적인 총체로서 고별담론은 요한복음서 신학의 절정이자 요한 신학의 독특성을 보여준다.

## 2. 예수의 다시 옴: 예수와 제자들의 상호내주(14:18-20)

18-20절에서는 다시 오는 예수에 대해 구체적으로 묘사한다. 예수는 “나는 너희를 고아처럼 버려 두지 않고 너희에게 오겠다”라고 약속한다(18절). “고아”는 예수 없이 세상에 남겨진 제자들의 상

Eerdmans, 1987); Tricia Gates Brown, *Spirit in the Writings of John: Johannine Pneumatology in Social-Scientific Perspective* (London; New York: T & T Clark International, 2003); 박경미, “요한공동체의 영체험: 보혜사를 중심으로,” 『신학사상』, 106(1999), 170-99◎ 있다.

<sup>37</sup> R. E. Brown, “The Paraclete in the Fourth Gospel,” *NTS* 13(1967): 113-32.

<sup>38</sup> 박경미, “요한복음 4:4-42에 나타나는 그리스도의 자기계시와 아이러니,” 『예수 없이 예수와 함께』, 290.

황을 단적으로 보여주는 것으로, 요한공동체의 관점에서 보면 세상의 증오와 박해로 인해 고립무원에 처한 공동체의 상황을 상징적으로 드러낸다. 그러나 요한은 예수가 “너희에게 온다”(ἐρχόμενος αὐτὸν ὁ Ιησοῦς)라고 확인함으로써 제자들의 두려움을 완전히 해소하고자 한다. 그것은 믿는 자들과 세상과의 대립적인 관계에서(19절), 그리고 공동체 내적인 관계에서(20절) 그 의미를 갖는다.

“조금 있으면 세상은 나를 보지 못할 것이다. 그러나 너희는 나를 보게 될 것이다. 그것은 내가 살아 있고, 너희도 살아 있을 것이기 때문이다”(19절). 예수를 본다는 것은 예수가 다시 온다는 말과 동일한 의미로 해석된다. 이것은 영생을 가진 자들의 특권으로 세상과의 구별됨을 의미했다. 그것은 십자가와 부활을 지나 하나님과 하나가 된 예수가 사랑하는 자들에게 자신을 계시하기 때문이다(21-23절). 따라서 “조금 있으면(μέρη καὶ ότιον καὶ αὐτόν)”(19절) 또는 “그 날”(20절)이라는 시간 부사 어들은 믿는 자들에게 물리적인 시간을 넘어 십자가와 부활 이후 질적으로 변화된 시간을 제공한다. 따라서 “조금”이라는 ‘과거’ 예수의 말은 요한공동체의 ‘현재’에 성취된 것으로, 다시 오는 예수는 요한공동체에게 선취된 미래이자 현재화 될 미래로 함께 한다. 이러한 시간에 대한 이해는 공동체로 하여금 세상의 박해 한가운데에서도 세상으로부터 구별되지만 세상과 함께 살아갈 수 있는 동력을 제공한다.

“그 날에 너희는, 내가 내 아버지 안에 있고, 너희가 내 안에 있고, 또 내가 너희 안에 있음을 알게 될 것이다”(20절). 20절에서 예수의 다시 옴은 예수와 믿는 자들의 상호내주로 드러난다. 그래서 아버지와 아들의 상호내주는 “예수의 떠남과 다시 옴”을 기점으로 믿는 자들에게 확대된다. 이 점에서 아버지, 아들 그리고 믿는 자들의 상호내주는 이 모든 관계가 하나임을 선포한다. 하나님을 경험한 공동체는 사랑의 실천을 통해(21, 23절) 세상 한가운데에서 주어진 과제를 성실하게 수행하게 된다.

### 3. 사랑의 권면: 하나님, 예수, 제자들의 상호내주(14:21-24)

예수와 믿는 자들의 하나님은 예수의 사랑을 전제로 이루어진다. 21절에서 요한은 예수와 믿는 자들의 하나님으로는 아버지의 사랑에서 출발하여 예수의 현현으로 완성된다고 말한다. 여기서 예수의 현현을 묘사할 때 사용된 ἐμφανίζω (드러내다, 21, 22절)는 용례가 적기는 해도 부활한 예수를 언급한다.<sup>39</sup> 따라서 ἐμφανίζω 는 ὀρθῶς (보다, 8, 9, 11절) 동사와는 다르게 예수에 대한 보다 깊은 차원의 이해를 드러낸다. 요한공동체에게 다시 오는 예수는 물리적인 ‘봄’의 경험을 넘어선다. 그는 ‘십자가로 올리움’으로써 하나님의 아들로서의 지위를 재획득하고, ‘다시

<sup>39</sup> 헬라어 ἐμφανίζω 이 ‘드러내다’라는 의미 이외에 ‘알리다. 보고하다’의 의미도 갖는다. 신약성서에서 예수의 부활이라는 의미에서 ‘드러나다’를 사용한 곳은 마 27:53과 히 9:24의 두 곳이다. F. W. Danker, ed. *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* 3rd ed. (Chicago: University of Chicago Press, 2000), 275.

옴’으로써 하나님과 하나된 존재로 자신을 계시한다. 따라서 믿는 자들은 다시 온 예수와 ‘함께’, 예수 ‘안’에 거하면서 이 모든 것이 하나님의 사랑에서 비롯됐음을 고백한다(21-24절).

15절에서 시작된 사랑의 계명은 21-24절에서 본격적으로 예수에 대한 사랑을 요청한다. 본문에서 보듯이, 21절과 23절은 22절의 유다의 질문을 중심으로 대칭 구조로 반복된다. 21절에서는 예수의 계명을 준수하는 것이 ‘예수에 대한 사랑’을 확증한다고 선언한다. 그리고 23절은 가정법을 통해 21절을 반복한다. 다만 21절과 23절은 표현에 있어서 예수의 “계명”을 예수의 “말”로, 예수의 “자기 현현”을 “하나님과 예수 그리고 믿는자의 상호내주”로 대체했다. 이와 같은 용어의 변화는 담론 내에서 세상에 남아있는 자들을 향한 아버지의 사랑이 어떻게 구현되는지를 보여준다. 즉 구원받은 공동체가 세상에서 예수의 계명을 지키고, 그의 말을 따른다는 것은 예수에 대한 사랑을 실천하는 것으로서 보혜사와 예수의 현현으로 확증된다. 그것은 다시 오는 예수와 믿는 자들의 하나님됨, 나아가서 하나님과의 하나님됨을 이룬다. 다시 말해 믿는 자들을 향한 하나님과 예수의 사랑 그리고 예수를 향한 믿는 자들의 사랑은 매우 긴밀하고 순환적이다. 그것은 지속적인 상호성을 전제로 움직인다. 따라서 사랑은 하나님과 예수, 예수와 믿는 자들, 그리고 하나님과 믿는 자들의 관계를 역동적이고 긴밀하게 지속할 수 있는 동력이었다.

물론 아버지의 사랑은 궁극적으로 예수가 십자가 위에서 드러난다. 그러나 이 사랑은 단번에 완성되는 것이 아니다. 예수로 인해 구원받은 자들이 자신의 믿음을 지키면서 구원받음을 지속해가듯, 아버지의 사랑도 계속해서 공동체와 함께 한다. 따라서 요한공동체의 관점에서 볼 때, 예수의 계명(말)을 지킨다는 것은 공동체가 예수와 마찬가지로 목숨을 내놓는 사랑에 동참한다는 것을 의미한다(15, 21, 23절). 이 사랑의 실천을 통해 공동체는 적대적인 세상에서 자신의 구원과 신앙을 지속할 수 있는 것이다. 따라서 요한공동체는 세상에서 거리낌이자 좌절과 실패의 십자가를 하나님의 사랑과 구원의 계시로 당당하게 전면에 내세웠다. 그러나 공동체의 믿음이 확고해지고 연합이 견고해질수록 세상은 그들을 더 중요하고 심판과 처형의 자리로 내몰았다. 그런 의미에서 22절의 유다의 질문은 의미있게 해석된다.

대부분의 학자들은 22절을 유다가 예수의 말(19절, 21절)을 이해하지 못했거나 잘못 해석한 것으로 간주했다.<sup>40</sup> 그러나 요한은 21절과 23절 사이에 22절을 의도적으로 배치함으로써 예수와 믿는 자들 사이에서 이루어지는 ‘사랑’이 바로 예수를 거부하는 세상 가운데서 요청된다는 사실을 분명히 했다. 다시 말해 믿는 자들이 사랑을 행하며 살아가야 하는 곳이 다름 아닌 자신을 미워하고 박해하는 세상이었다. 이에 요한은 15-24절에서 믿는 자들과 예수와의 하나님됨을 말하는 중요한 배경으로 믿는 자들과 세상과의 대립적인 관계를 반복해서 말하고 있다.<sup>41</sup> 따라서 “예수를 사랑하고 그

<sup>40</sup> 불트만, 브라운, 바레트는 유다의 질문이 예수의 말을 이해하지 못한 데서 비롯됐다고 본다. 이와 달리 슈나肯부르그는 유다가 예수의 말에 놀라 되묻는 것이라고 해석했다. 반면 몰로니는 이 질문은 독자는 잘 알고 있지만, 본문에서 예수의 상세한 진술을 유도하기 위한 질문이라고 보았다. 불트만, 『요한복음서연구』, 688-9; Brown, *The Gospel According to John* II, 647; 바레트(1978), 『요한복음』, 301; Schnackenburg, *The Gospel According to St. John* III, 80; Moloney, *Glory not Dishonor*, 45.

<sup>41</sup> 보혜사와 제자들의 상호내주(15-17절), 다시 오는 예수와 제자들과의 상호내주(18-20절), 그리고 하나님과 예수, 제자들의

의 계명을 지켜라”는 권고는(21절, 23-24절) 역사적 고별상황에 있는 제자들뿐만 아니라 구원받은 자 모두를 그 대상으로 한다.<sup>42</sup> 그리고 24b절에서 예수는 이 모든 일이 자신을 통해 드러난 아버지의 말임을 재차 선언한다.

## V. 마지막 당부(14:25-31)

### 1. 제자들이 누릴 평안과 기쁨(14:25-28)

25절에서 예수는 담론을 마무리한다. 요한공동체의 관점에서 고별담론은 처형을 앞에 둔 예수의 예언적 말을 통해 부활절 이후 요한공동체의 상황을 반영하고 있다. 세상의 한가운데에서 요한공동체는 “예수의 이름”으로 보냄받은 거룩한 영, 보혜사와 함께 있다. 그들은 보혜사와 함께 세상의 박해와 논쟁의 상황을 대비한다(26절). 그것은 지상의 예수가 제자들에게 모든 일을 가르치고 유대인들과 논쟁한 것처럼, 이제 예수를 대신하여 온 보혜사, 영 그리스도는 요한공동체를 가르치고 세상과의 논쟁을 위해 모든 말을 준비시킨다.<sup>43</sup> 이로써 예수와 하나된 공동체는 세상에서는 발견할 수 없는 기쁨과 평화를 누리게 된다. 이것은 예수를 사랑하여 다시 오는 예수를 만나는 자들만이 누릴 수 있는 특권으로서, 종말론적인 개념의 평안과 기쁨을 의미한다(27-28절).<sup>44</sup> 다시 말해 평안과 기쁨은 주어진 상황을 변화시킬 수는 없지만 예수와의 하나됨을 드러냄으로써 세상의 증오를 극복할 수 있게 한다. 이러한 맥락에서 예수는 “너희는 마음에 근심하지 말고, 두려워하지도 말아라”라고 명령한다(27b절). 1a절과 27b절의 수미상관 구조는 제일 고별담론에 안정된 구조를 제공하고, 두려워하는 제자들에게 위로와 확신을 전한다. 이것은 ‘예수의 떠남과 다시 옴’을 강조하고 있는 2-3절과 28절에서도 마찬가지이다. 제자들은 예수의 떠남, 즉 예수가 아버지께로 올라가는 것을 근심하고 두려워하지 말고 평안과 기쁨으로 받아들여야 한다는 것을 의미한다.<sup>45</sup>

---

상호내주(21-24절)에서 제자들은 세상과 구별된다. a. 세상은 보혜사를 보지도 알지도 못하지만, 너희는 보혜사를 본다(17절). b. 세상은 나(예수)를 보지 못하지만, 너희는 나를 보게 될 것이다(19절). c. 예수는 세상에는 자신을 드러내지 않지만, 우리에게는 드러낸다(22절).

<sup>42</sup> 이러한 맥락에서 요한은 15-20절에서는 “너희”라는 2인칭 복수형을 사용하는데 반해, 21절, 23-24a절에서는 “그”라는 3인칭 단수형을 사용한다. 이로써 요한은 예수의 말을 듣는 자들을 제자들로 한정하지 않고, 예수를 믿는 자들로 확대시킨다. 이는 인칭의 변화뿐만 아니라 시제의 변화에서 확인된다. 예수는 제자들과의 대화에서 (비록 예수가 떠난 이후의 제자들의 상황에서도) 현재동사를 사용하고 있지만, 21, 23절에서는 모든 동사를 미래 동사로 사용한다.

<sup>43</sup> 김동수, 『요한복음의 교회론』, (서울: 대한기독교서회, 2005), 121-22.

<sup>44</sup> 예수는 고별담론을 평화의 인사로 마무리한다. 이는 구약성서에서 흔히 발견되는 것으로 단순한 인사 그 이상의 의미를 갖게 된다. 구약성서에 나타난 평안의 약속들은 메시아에 대한 소망과 종말론적인 성취까지 내포하고 있기 때문이다(민 6:26, 시 28:11, 사 54:13; 57:19, 갤 37:26). D. A. Carson, G. K. Beale, Ed. *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament* (Baker Academic, 2007), 490-91.

<sup>45</sup> 차정식은 평안과 기쁨은 수난이라는 인간적 비극을 넘어서고자하는 의지의 산물로서 부정적 정서를 넘어서는 동력으로 본다. 차정식, “감내와 초월 사이의 수난: 요한복음의 수난 신학”, 『신약논단』 9/3(2002), 648.

## 2. 예수의 떠남, 그 일의 수행(14:29-31)

29-31절에서는 제일 고별담론을 마무리한다. 예수는 하나님의 사랑을 계시하기 위해 십자가를 향해 과감하게 나아간다. 그럼에도 그의 관심은 전적으로 세상에 남겨진 자들에게 있다. “나는 그 일이 일어나기 전에 너희들에게 미리 말했다. 이것은 그 일이 일어날 때 믿게 하기 위함이다”(29절). 예수는 13:19과 마찬가지로 구원받은 자들에게 믿음의 확신을 주기 위해 이 모든 것을 말했다. 그는 세상의 통치자가 오기 때문에 말을 많이 하지 않겠다고 선언한다(30절). 이제 예수의 말은 보혜사를 통해 공동체에게로 전해지기 때문이다(26절). 요한은 다가올 수난을 수용하는 예수의 모습을 통해 다시 오는 예수를 약속한다. 이러한 맥락에서 예수의 십자가는 세상에 의해 시행되는 심판의 결과가 아니다. 그것은 하나님에게 오르기 위해 거쳐야 하는 여정으로 하나님에 의해 행해지는 사랑과 영광의 표징인 것이다.

따라서 “세상은 예수 안에서 어떤 것도 갖지 못한다”(Ἐν ἐμῷ οὐδὲ οὐκ ἔχει τίς οὐδὲ οὐδὲν, 30b절, 사역). 예수는 세상의 권한과 지배질서를 넘어선 존재로 표면적으로는 세상의 재판과 처형대 위에서 목숨을 빼앗겼으나, 이면적으로는 하나님의 사랑과 구원을 완성하기 위해 자기 목숨을 내놓았다. 요한은 담론을 통해 ‘십자가로의 올리움’은 예수가 자발적으로 수행한 하나님의 일이라고 선포한다(30-31절).<sup>46</sup> 그것은 그 자체로 아버지와 아들의 영광이었다. 이에 요한공동체는 세상의 고통과 핍박을 감내하는 예수를 통해 고난의 한가운데서 살아 역동하는 하나님의 사랑을 확인한다. 그리고 세상에 아버지의 사랑을 알려야 한다는 선언을 공동체의 과제로 삼는다(31절). 이것이야말로 구원받은 존재가 세상에 보냄받은 이유라고 생각한다.

요한은 14장에서 ‘예수의 떠남과 다시 옴’을 통해 예수를 이해하고, ‘그가 고난에 대응하는 방식’을 통해 믿는 자들에게 당면한 고난과 주어진 과제를 확인한다. 그것은 고별담론 형성의 주체였던 요한공동체의 예수 경험을 토대로 형성된 것이다. 그러므로 그들에게 세상으로부터의 고난은 수동적으로 받아들이는 것이 아니라 능동적이고 주체적으로 극복되어야 하는 것이다. 그것이야말로 하나님의 구원과 사랑을 지키고 계시하는 길이기 때문이다.

## VI. 결 론

제일 고별담론은 ‘예수의 떠남’이라는 분명한 상황에서 ‘다시 오는 예수’에 집중함으로써 십자가와 부활한 예수가 요한공동체에게 의미하는 바에 대해 묘사한다. 두 차원의 드라마라는 관점에서 볼 때 제일 고별담론은 역사적 고별상황에서 예수와 헤어져야 하는 제자들의 두렵고 근심에 찬 상황을 묘사하고 있다면, 부활절 이후 요한공동체의 상황에서는 예수의 부재 가운데 세상의 증오와

<sup>46</sup> 차정식, “감내와 초월 사이의 수난: 요한복음의 수난 신학,” 641. 특히 차정식은 요한복음서에서 십자가 사건은 죽음을 통해 주어진 사명을 완수하는 긍정적인 역설이라고 보고 있다.

박해를 받고 있는 공동체의 위기상황을 반영하고 있다. 이 점에서 고별담론은 요한공동체의 위기 상황에 대한 신학적 발언으로서 요한공동체의 관점에서 적극적으로 해석될 수 있다.

요한은 집자가 앞에 선 예수에게 부활의 예수를 함께 묘사함으로써, 그가 이미 영광을 받은 하나님이라고 서술하고 있다. 성령, 보혜사의 경험을 기반으로 한 요한의 그리스도론적 인식과 여기서 빛어진 예수와 요한공동체의 신비로운 하나님됨의 경험은 고별담론의 중심축을 형성했다. 요한공동체는 세상의 심판과 처형이라는 칠혹같은 암흑 속에서 진리의 영, 보혜사를 통해 예수라는 빛을 경험했다. 그가 바로 영으로 만나는 예수이자 다시 오는 예수라고 고백했다. 그들은 영 그리스도의 혼존을 통해 세상으로부터의 박해와 증오를 돌파할 수 있는 근거를 발견하고 나아가 세상으로 다시 들어갈 수 있는 동력을 얻었다. 이에 요한공동체는 고별담론, 정확하게는 고별담론에 반영된 그리스도론적 인식을 통해 자신과 주변세계를 재규정하고, 이로써 당면한 위기상황을 넘어선 것이다. 따라서 요한공동체는 세상으로부터 소외된 배타적 공동체가 아니라 예수와 마찬가지로 자신을 거부하는 세상을 포기하지 않고 세상 안에서, 세상과 함께 구원받은 종말론적 공동체로 살아가고자 했다.

나아가서 고별담론은 단순히 요한공동체의 위기극복의 담론이라는 기능적 차원을 넘어선다. 그것은 요한복음서에 담겨있는 요한의 그리스도론적 인식 때문이다. 예수에 대한 독특한 인식은 요한의 신학적 주제들을 유기적이고 총제적으로 통합하고, 반(反)세상적 공동체가 세상과 관계 맺는 방식을 보여주었다. 고별담론의 이러한 전개과정은 요한공동체가 예수를 중심으로 자신을 이해하고 당면한 위기를 극복하는 동시에 신학적 차원에서 한 단계 도약할 수 있는 발판이자 도약 그 자체였다.

## 참고문헌

- Barrett, C. K. *The Gospel According to St. John*. Philadelphia: Westminster Press, 1978.
- Belle, G. van, Labahn, M., Maritz, P. ed. *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel: Style, Text, Interpretation*. Leuven; Walpole, MA: Peeters, 2009.
- Beutler, Johannes. *Do not be Afraid: the First Farewell Discourse in John's Gospel Jn 14*. Frankfurt am Main: Peter Lang, 2011.
- Brown, R. E. *The Gospel According to John*. 2 Vols. AB 29. Garden City: Doubleday, 1966-70.
- \_\_\_\_\_. "The Paraclete in the Fourth Gospel." *NTS* 13(1967): 113-32.
- Brown, Tricia Gates. *Spirit in the Writings of John: Johannine Pneumatology in Social-Scientific Perspective*. London; New York: T & T Clark International, 2003.
- Burge, Gary M. *The Anointed Community: The Holy Spirit in The Johannine Tradition*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1987.

- Carson, D. A., Beale, G. K. ed. *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*. Baker Academic, 2007.
- Coloe, Mary L. *God Dwells with Us: Temple Symbolism in the Fourth Gospel*. Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 2001.
- Danker, F. W. ed. *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd ed. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- Frey, Jörg. "Temple and Identity in Early Christianity and in the Johannine Community: Reflections of the 'Parting of the Ways'." *Was 70 CE a Watershed in Jewish History?: On Jews and Judaism Before and After the Destruction of the Second Temple*. ed., Schwartz, Daniel R, Weiss, Zeev, Leiden; Boston: Brill, 2011.
- Fuglseth, Kare. S. *Johannine Sectarianism in Perspective: A Sociological, Historical, and Comparative Analysis of Temple and Social Relationships in The Gospel of John, Philo, and Qumran*. Leiden; Boston: Brill, 2005.
- Gundry, R. H. "In my Father's House are Many  $\mu\circ\nu\alpha\iota$  (John 14:2)." *ZNW* 58(1967): 68-72.
- Kerr, Alan. *The Temple of Jesus' Body: The Temple Theme in the Gospel of John*. JSNTSup; Sheffield Academic Press, 2002.
- Lieu, Judith M. "Temple and Synagogue in John." *NTS* 45(1999): 51-69.
- Martyn, J. L. *History and Theology in the Fourth Gospel*. Nashville: Abingdon, 1979.
- McCaffrey, James M. *The House with Many Rooms: The Temple Theme of Jn 14:2-3*. Rome, Italy: Biblical Institute Press, 1988.
- Meeks, Wayne A. "The Man from Heaven in Johannine Sectarianism." *JBL* 91(1972): 44-72.
- \_\_\_\_\_. "Equal To God." *The Conversation Continues: Studies in Paul & John in Honor of J. Louis Martyn*. ed. Fortna, Robert T. and Gaventa, Beverly R. Nashville: Abingdon Press, 1990.
- Moloney, Francis J. *Belief in the Word: Reading the Fourth Gospel, John 1-4*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Glory not Dishonor: Reading John 13-21*. Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2004.
- Neusner, Jacob. *From Politics to Piety: The Emergence of Pharisaic Judaism*. Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2003.
- Neyrey, Jerome H. "Spaces and Places, Whence and Whither, Homes and Rooms: "Territoriality" in the Fourth Gospel." *BTB* 32/2(2002): 60-74.
- Schnackenburg, R. *The Church in the New Testament*. London: Burnes and Oates, 1965.
- \_\_\_\_\_. *The Gospel According to St. John*. David Smith and G. A. Kon. trans., New York: Crossroad, 1982.
- Segovia, F. F. "The Structure, Tendenz, and Sitz Im Leben of John 13:31-14:31." *JBL* 104(1985):

471-493.

- \_\_\_\_\_. *The Farewell of the Word: The Johannine Call to Abide*. Minneapolis: Fortress Press, 1991.
- 그닐카, 요하킴(1994). 『신약성경신학』. 이종한 옮김. 서울: 분도출판사, 2014.
- 김동수. 『요한복음의 교회론』. 서울: 대한기독교서회, 2005.
- 김창주. “호세아의 ‘하나님 지식’과 히브리 사유.” 『신학사상』 145(2008): 7-34.
- 바레트, C. K.(1978). 『국제성서주석-요한복음』, 한국신학연구소 역. 서울: 한국신학연구소, 2006.
- 박경미. “요한복음서의 종말기대와 영.” 『신학사상』 118(2002): 109-137.
- \_\_\_\_\_. 『예수 없이 예수와 함께: 요한공동체의 문학과 신학』. 서울: 이화여대출판부, 2013.
- 보만, 토를라이프(1952). 『히브리적 사유와 그리스적 사유 비교』. 허혁 역. 왜관읍: 분도, 1985.
- 불트만, R.(1968). 『요한복음서연구』. 허혁 역. 서울: 성광문화사, 1968.
- 서중석. “제일고별연설에 반영된 요한 공동체의 정황.” 『신학사상』 72(1991): 35-66.
- \_\_\_\_\_. “요한의 예수와 영원한 생명.” 『한국기독교신학논총』 34(2004): 129-157.
- 이승문. “사람의 상호 영광과 요한 공동체의 사회적 정황.” 『신약논단』 16/1(2009): 105-133.
- 차정식. “감내와 초월 사이의 수난: 요한복음의 수난 신학.” 『신약논단』 9/3(2002): 637-669.

## 부모 상실을 경험한 아동을 위한 놀이치료 연구

박 은 정

(웨스트민스터 신학대학원대학교 / 기독교상담학과 / 조교수)

### 주제어

아동, 상실, 여성신학, 어린이신학, 놀이치료

### I. 들어가는 말

2015년 12월, 한국사회는 게임중독 아버지로부터 학대받은 여자 초등학생 이야기로 힘겨운 연말을 보냈다. 2016년 1월에는 아들을 폭행하고 시신을 유기한 아버지 사건과 딸의 시신을 미이라로 만든 아버지, 2월에는 7살 딸을 학대하여 암매장한 어머니 이야기로 한국사회는 또 다시 충격에 빠졌다. 이들은 남아 있는 자녀에 대한 친권마저도 박탈당하고 남겨진 아이들은 아동보호기관에 맡겨졌다. 이처럼 아동 본인의 의지와 상관없이 갑자기 부모를 상실한 아동들은 그 상처와 슬픔을 어떻게 애도하고 남은 인생을 살아갈 수 있을까?

한국 문화는 가족 중심의 문화이기 때문에 ‘가문(家門)’ 또는 ‘집안’이라는 단어에서처럼 집안에서의 폭력이나 학대로 자녀의 생존권이 위협받는 상황이 외부로부터 숨겨질 수 있다. 또한 사회적으로 자녀를 부모의 소유물로 여기고 부모에게 자녀의 생존권을 부여하는 것과 훈육이라는 이유로 체벌 및 물리적 힘을 허용하는 사회 풍토가 아동 학대를 묵인하거나 확대시킬 수 있다.<sup>1</sup> 이와 같이 부모가 자녀에게 물리적인 학대를 가하는 경우 외에도 부모의 자녀 방임, 이혼 등으로 인한 아동의 부모 상실 경험은 적절한 애도 돌봄을 받지 못할 경우 아동에게 지속적인 정신적, 정서적 어려움을 준다.<sup>2</sup> 또한 아동은 부모의 죽음, 이사, 괴롭힘, 질병, 아픔, 사고 등을 경험하면서 많은 스트레스와 긴장, 의심, 두려움, 상실, 상처, 악몽 속에서 심각한 위기의 삶을 살고 있다. 그러므로 아동이 삶 속에서 아무런 위기도 느끼지 못하며 또는 위기를 느낀다고 하더라도 일시적으로 느낄 것이라는 어른 중심의 생각은 잘못된 판단이다.<sup>3</sup>

아동이 죽음이나 상실에 대해 이해하지 못할 것이라는 생각 또한 사실이 아니다. 아동의 이러한

<sup>1</sup> 이소희, 도미향, 김민정, 서우경, 『그것은 아동 학대에요』 (서울: 동문사, 2002), 89-103.

<sup>2</sup> 김유숙, “부모와의 이별이 아동의 정서 발달에 미치는 영향,” 『여성연구논총』, 28(2013), 2-5.

<sup>3</sup> 강문희·장연집·정정옥, 『아동정신건강』 (서울: 정민사, 1998), 243.

상실 경험이 제대로 해소되지 않으면 심리적 ‘외상’이 되어 이후의 삶에 지속적인 영향을 미친다.<sup>4</sup> 쥬디스 스틸리온(Judith Stillion)과 하넬로어 웨이스(Hannelore Wass)는 어린이들의 죽음에 대한 개념은 부모를 비롯한 주변 사람들의 자세에 의존된다고 밝혔다.<sup>5</sup> 또한 릴리 펀커스(Lily Pincus)도 생존해 있는 부모나 친지들의 사별에 대한 태도가 어린 자녀에게 사별에 대한 대처 능력을 갖게 하는 데 필연적인 영향을 끼친다는 사실을 염두해야 한다고 하였다.<sup>6</sup> 따라서 아동에게 부모 상실의 두려움은 생존해 있는 부모나 친지 등의 적절한 애도 돌봄을 받지 못할 경우 평생 상처로 남을 수 있다. 그러나 남겨진 부모나 친지들조차 이들을 돌볼 수 없는 환경이라면 이들은 어떻게 부모 상실의 슬픔을 애도할 수 있을까?

본 연구는 부모 상실을 경험한 아동들이 어른처럼 언어로만 진행되는 면접상담의 도움만으로는 그 슬픔을 충분히 드러낼 수 없다고 전제하고 아동은 그들의 언어인 놀이를 통하여 상실의 슬픔을 마음껏 표현할 수 있다고 제안한다. 이를 위해 먼저 상실을 경험한 아동에 관한 심리학적 이해를 고찰하고 이어서 연구자가 직접 상담한 상실을 경험한 여아 사례를 분석한다. 이를 토대로 다음 장에서는 여성 신학적 놀이 목회상담의 시도로써 ‘한-여성-놀이로써 성서읽기’를 소개하고 이를 아동 놀이 목회 상담의 자원으로 소개해보려 한다.

## II. 상실을 경험한 아동에 관한 심리학적 이해

사전적인 의미로 아동기는 ‘사람의 개체 발달의 한 시기로서 어린이인 시기이며 보통 유아기 이후 청년기 이전 만 5~6세에서 만 12~14세까지의 시기’를 의미한다.<sup>7</sup> 발달심리학에서는 만 6세부터 만 11세까지의 초등학교에 다니는 시기를 아동기라고 한다. 이때는 아동 생활의 중심이 가정에서 학교로 옮겨감에 따라 학교생활, 즉 사회생활이 중요한 역할을하게 된다. 공동체 생활을 통해 아동은 많은 사회적 관계를 형성하게 되며, 또래 집단의 비중이 점차 커지게 되므로 이 시기를 학동기 또는 도당기(gang age)라고 표현하기도 한다.<sup>8</sup> 본 연구에서는 만 6세에서 만 11세까지 초등학교에 다니는 시기를 아동기로 정의하고 연구의 주 대상자로 하였다.

성장발달상 아동 시기는 긍정적인 자아개념을 가지고 스스로에게 가치를 부여하는 데 중요한 영향을 끼치는 시기이다.<sup>9</sup> 이때 가족은 아동이 긍정적인 자아 존중감을 고양할 수 있도록 안전기지(secure base)가 되어주어야 한다. 그러나 가족이 오히려 아동을 소외하고 방치하는 사례들을 임상

<sup>4</sup> 최선재·안현의, “상실 경험의 의미 재구성과 심리적 적응의 관계,” 「상담학 연구」 14(2013), 323-341.

<sup>5</sup> Judith Stillion·Hannelore Wass, *Resources for Ministry in Death and Dying*, eds. Larry A. Platt·Rogers G. Branch (Nashville, TN: Broadman, 1980), 55.

<sup>6</sup> 릴리 펀커스/이인복 옮김, 『죽는 이와 남는 이를 위하여』 (서울: 흥익제, 1979), 210.

<sup>7</sup> 두산동아 사서편집국, 『동아 새국어사전』 (서울: 두산동아, 2012), 1509.

<sup>8</sup> 정옥분, 『발달심리학: 전생애 인간발달』 (서울: 학지사, 2004), 335-336.

<sup>9</sup> 성경미 외, 『인간성장과 발달』 (서울: 고문사, 2015), 139.

현장에서 종종 만나게 된다. 이러한 아동들의 상실 경험은 그들의 인간관계를 평생 동안 힘들게 할 수도 있다. 그렇다면 특히 사랑하는 부모로부터 방치되어 버림받았다는 상실감이란 심리학적으로 무엇을 의미하는가?

퀴블러 로스(Kubler Ross)는 아동에게 있어서 부모로부터의 버림받음이란 죽음과도 같은 심리적 불안을 야기할 수 있다고 하였다. 그는 죽음의 불안이 항상 인간 곁에 있어 왔고, 앞으로도 이것은 인간에게 가장 위협적인 존재로서 인간을 불안에 떨도록 할 것이며 인간의 삶에 있어서 가장 큰 위기로 다가와서 항상 인간을 불편하게 만들 것이라고 하였다.<sup>10</sup> 아동은 부모로부터 격리되어 방치될 때에 죽음의 불안과 극심한 상실감을 겪는다.<sup>11</sup> 아동에게 부모로부터 멀어졌다는 상실감은 아동으로 하여금 본인의 잘못이나 단점 때문에 부모가 자신을 버렸을지도 모른다는 죄책감을 지니게 한다. 따라서 아동이 부모와 신체적으로나 심리적으로 이별하여 상실감을 지니게 된 경우, 애도와 돌봄은 필수적으로 겪어야 할 과정이다.

최근 부모의 별거나 이혼, 또는 사별의 상실감을 경험한 아동들이 정신적 어려움을 호소하며 보호자와 함께 병원이나 상담 기관을 찾는 사례가 늘어나고 있다. 특히 부모의 방임으로 인한 아동의 상실 경험은 적절한 애도 돌봄을 받지 못할 경우 아동에게 지속적인 정신적, 정서적 어려움을 준다.<sup>12</sup> 대상관계 심리학자 마가렛 말러(Margaret S. Mahler)는 유아가 안정적으로 발달해가기 위해서 부모의 사랑과 양질의 돌봄이 제공되어야 한다고 하였다. 부모 돌봄의 질이 좋으면 좋은 대상의 내재화와 보상이 이뤄지고 이로 인해 좋은 대상을 상실하는 것에 대한 불안을 누그러뜨릴 수 있다. 부모의 돌봄을 통해 주어지는 긍정적 경험이 충분하지 않으면 유아의 정서조직은 우울적 자리에서 고착되고 병리적 결과를 가져올 수 있다.<sup>13</sup> 따라서 상실을 경험한 아동이 치유되려면 좋은 대상으로부터 정기적으로 일정 기간 동안 따뜻한 돌봄을 받는 것이 가장 중요하다. 따뜻한 돌봄은 아동으로 하여금 자신에게 상처를 준 상실 대상이 좋은 면과 나쁜 점을 모두 포함한 전체 대상이라는 현실을 받아들이고 통합적인 자리로 나아가도록 도와주는 치유 과정이 될 수 있다.

존 보울비(John Bowlby)는 아동의 상실경험을 비탄(mourning)으로 간주했기 때문에, 그의 가설은 매우 중요한 의미가 있다. 그는 떠나간 부모가 돌아올 것을 갈망하는 아동은 떠난 사람을 비난하면서 슬퍼하는 성인의 측면과 비교하여 볼 때 상실감으로 인한 저항의 연장으로 볼 수 있다.<sup>14</sup> 본 논문의 처음에 언급하였던 아들 시신 유기 사건의 아버지도 경찰 조사에서 자신이 부모로부터 학대 당하였음을 언급하였다. 그러나 본인이 학대당한 경험을 가지고 있다고 하여 모든 부모가 자신의 자녀를 학대하지는 않으며 오히려 자녀를 더 아끼고 사랑하는 부모도 있다. 이들은 그 부모로부터 학대를 당하였을지라도 자라는 동안 따뜻한 스승, 이웃, 공동체와의 안정애착 재경험을 통해 자녀

<sup>10</sup> Kubler-Ross, *Death: The Final Stage of Growth* (New York: Touchstone, 1975), 1.

<sup>11</sup> 조디 J. 피오리니 & 조디 A. 뮬렌/하정희 옮김, 『슬픔과 상실을 겪은 아동·청소년 상담 및 사례』 (서울: 학지사, 2014), 4.

<sup>12</sup> 김유숙, “부모와의 이별이 아동의 정서 발달에 미치는 영향”, 『여성연구논총』 제28권(2013): 2-5.

<sup>13</sup> 프랭크 써머즈/이재훈 옮김, 『대상관계 이론과 정신병리학』 (서울: 한국심리치료연구소, 2004), 135-136.

<sup>14</sup> 하버트 앤더슨 & 케네스 미첼/김형준 & 윤혜원 옮김 『상실과 슬픔의 치유』 (서울: 상담과 치유, 2004), 26.

들에게 학대가 대물림되지 않도록 치유된 경우이다. 따라서 상처의 대물림을 막기 위해서라도 부모 상실을 경험한 아동의 치유는 꼭 필요한 과정이다. 다음은 상실을 경험한 아동을 연구자가 직접 놀이치료 한 사례를 소개하고 해석함으로써 놀이치료의 효과와 의의에 대하여 고찰해 본다.

### III. 부모상실을 경험한 아동의 놀이치료 사례 연구

아동에 관한 연구는 사례 제시를 통해 실제 상황 속에서 판단의 근거가 되고 도움이 될 원칙과 자료들이 필수적으로 제공되어야 한다.<sup>15</sup> 따라서 이 사례는 상실을 경험한 아동의 놀이치료를 통한 치유경험의 실제 사례로써 제시되었다. 본 사례는 영아기부터 부모와 떨어져 10년간 할머니와 지냈던 11세 여자 아동 사례로 아동이 학교와 교회에서 교우관계에 문제가 생기자 아동의 부모가 아동을 상담실에 데리고 와서 시작 된 20회기 놀이치료 사례이다.

#### 1. 사례 개념화

	내담아동	가족관계	종교	부모부재 상실기간	상담회기
	여자 아동(만 11세)	부모, 남동생	기독교	부모부재 11년	20회기
호소문제	부모에게 반항하고 친구들과 잘 어울리지 못하며 동생과 자주 싸움				
문제배경	11년간 부모와 떨어져 살던 아동이 학교와 교회에서 대인관계 부적응과 주의산만 문제를 보여 선생님들의 권유로 놀이치료를 시작함				
정서상태	소아 우울감, 불안감정, 산만함, 분노				

내담자는 놀이치료를 받을 당시 초등학교 5학년(만 11세) 여학생으로 또래보다 작은 키에 마른 체형이고 긴 머리를 풀고 다니며, 세탁되지 않은 옷을 계속 입고 다니는 것으로 보아 적절한 돌봄을 받지 못하고 있는 것으로 보였다. 내담자는 부모와 떨어져 지낸 11년 동안 따뜻한 애착 경험을 거의 받아보지 못하고 지냈다. 그러던 중 아동이 교회와 학교 친구들로부터 왕따를 당하였으나 사역자와 교회 선생님들이 아동을 도와주지 못하고 문제가 심각해져 부모에게로 보내졌다. 이 때 부모는 아동의 남동생을 늦둥이로 10년 만에 낳고 강한 애착을 느껴 부모역할이 어떤 것인지 처음으로 느낀 후 할머니에게 맡겨놓은 딸을 다시 데려왔다. 아동이 부모와 함께 새로 다니게 된 교회 전도사님과 선생님은 아동을 지도해보니 분노문제와 친구관계 문제가 심각하여 부모에게 전문상담을 받아 볼 것을 권유하여 놀이치료를 시작하게 되었다. 아동에게 실시된 놀이치료 회기는 총 20회

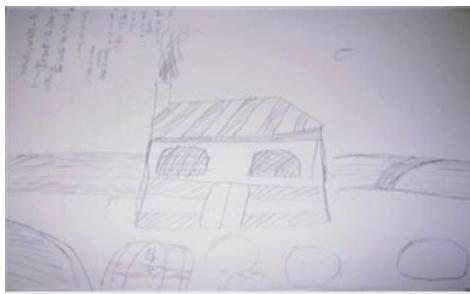
<sup>15</sup> 이세원, “아동보호전문기관 사회복지사의 윤리적 딜레마와 의사결정에 관한 연구,” 육아정책개발센터, 「한국사회복지학」 60(2008), 53-76.

로 주 1회 45분씩 이루어졌고 중간에 부모상담은 한 달에 한 번씩 총 5회 1시간씩 실시하였다.

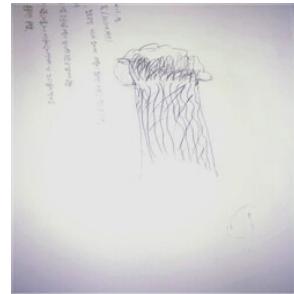
목표	<ul style="list-style-type: none"> <li>-아동과 놀이치료의 반영적인 상호작용을 통한 안정애착 형성</li> <li>-아동의 부모부재로 인한 상실감과 상처를 놀이를 통해 표현하고 애도함</li> <li>-부모교육을 통해 아동과 부모의 안정애착을 돋고 아동이 신뢰할 수 있는 대인관계를 맺을 수 있도록 함</li> </ul>
내담자 의 자원	<ul style="list-style-type: none"> <li>-아동의 자원: 아동은 기질이 밝고 에너지가 있음. 가족, 학교, 교회에서 만나는 선생님, 친구들과 잘 지내고 싶어 하는 욕구가 많고 이를 위해 본인 스스로도 변화되고자 하는 의지가 있음</li> <li>-가족적 자원: 아동과의 건강한 관계회복을 적극적으로 원하는 부모의 태도</li> <li>-심리사회적 자원: 아동 부모에게 전문놀이치료 상담을 권유한 교회학교 담임선생님과 교회 친구들, 학교 담임 선생님의 섬세한 돌봄과 격려가 아동의 부적응행동을 나아지도록 기여할 것으로 보임</li> </ul>
전략	<ul style="list-style-type: none"> <li>-내담 아동에 대한 무조건적 공감과 수용, 격려와 반영하기</li> <li>-아동의 상실감과 상처를 모래놀이치료를 통해 모래상자에 표현하고 애도하기</li> <li>-게임 놀이치료를 통한 상호작용을 통해 아동의 대인관계 능력 향상시키기</li> </ul>

아동과의 상담은 놀잇감을 이용한 놀이치료와 보드게임을 이용한 게임놀이치료, 모래놀이치료로 진행되었다.<sup>16</sup> 아동은 어릴 적 아버지와 어머니의 어려운 경제 사정 때문에 시골에 있는 할머니께 맡겨져 명절 외에는 부모님을 만나지 못했다. 따라서 아동은 안정 애착대상을 상실한 상태였다. 아동은 회기가 지날수록 눈 마주침이 자연스럽고 치료자를 끌어안는 등 친근한 모습을 보였다. 3회기 부터는 몸을 깨끗이 씻고 인상이 밝아짐을 관찰할 수 있었다. 아동 어머니는 스무 살 나이에 아동을 낳고 아동 아버지가 아동을 시어머니께 맡겨 키우게 하자는 주장 때문에 아동을 떨어뜨려놓을 수밖에 없었다. 아동 어머니는 생업전선에 있으면서 딸과 안정애착관계를 맺지 못한 것에 대해 죄책감을 많이 느끼고 부모상담시에 자주 눈물을 보였다.

## 2. 심리검사결과



〈그림 1〉 집 (house)<sup>17</sup>



〈2〉 나무 (tree)



〈3〉 여자사람 (female)

<sup>16</sup> 이숙·최정미·김수미, 『현장중심 놀이치료』, (서울: 학지사, 2002), 81.

아동의 심리검사는 과거와 현재의 양육 상황에 대한 전반적인 질문지와 아동 놀이평가, 그리고 지능검사와 사회성 검사, 투사검사 등을 함께 실시하여 종합적인 해석을 하여야 한다. 위 아동의 경우에도 종합적인 심리검사를 통하여 아동의 놀이치료 시작 당시 아동의 전반적인 심리 정서적 상황에 대하여 파악하였다. 여러 심리 검사를 가운데 그림투사검사 결과 내용을 보면 심리적이고 물리적인 부모부재와 안정 애착 미형성, 친구들의 따돌림으로부터 받은 아동의 상처를 짐작할 수 있다.<sup>18</sup> 아동은 그림투사 검사를 통해 안정애착대상을 상실한 내면의 상처를 솔직하게 표현하였다. ‘집’ 그림은 전반적으로 아동의 가정생활과 가족 간의 관계에 관한 인상을 반영하였다. 예를 들어 굴뚝에서 짙은 연기가 뿜어져 나오는 집을 그린 피검자는 현재 집안의 거친 정서적 분위기와 갈등 상황을 표현한 것으로 생각할 수 있었다.<sup>19</sup> 집 그림에 손잡이가 없는 것은 다른 이들이 그녀의 공간에 들어오는 것에 대한 저항감을 반영할 수도 있다.<sup>20</sup> 검게 색칠하여 진 창문은 외부와 소통이 자유롭지 않았던 할머니와의 생활이 드러나고 외양간 말을 타고 언제든지 탈출하고 싶어 한다는 아동의 이야기를 통해 부모에게로 늘 찾아가고 싶었던 삶이었음을 알 수 있었다.

‘나무’나 ‘사람’ 그림은 주로 성격의 핵심적인 갈등 및 방어에 대한 정보를 제공해 준다. ‘사람’ 그림이 보다 의식적인 측면을 반영하는 반면, ‘나무’ 그림은 더 깊고 무의식적인 감정을 반영해 준다. ‘나무’ 그림은 자기 노출을 하는데 대한 불편감이 덜하여 방어의 필요성을 약화시키기 때문에, 보다 심충적이면서 겉으로 드러내어 표현하는 것이 ‘금지된’ 감정을 자연스럽게 투사하기 쉽게 된다.<sup>21</sup> 아동이 그린 나무는 주름이 많고 얇은 가지들이 많다. 이러한 나무는 가족, 즉 부모에 의해 길러지기를 기대하고 있는 자아를 표현하기도 한다.<sup>22</sup> 그녀는 이 나무가 느티나무이고 60살이며 껍질이 쭈글쭈글한 모양이라고 했다. 그리고 가지가 많아서 새들이 앉으면 아프고 찔린다고 하였다. 이

<sup>17</sup> 신민섭 외 서울대학교 어린이 병원 소아청소년 심리 학습 평가실, 『그림을 통한 아동의 진단과 이해』 (서울: 학지사, 2006), 81.

<sup>18</sup> J. N. Buck(1948)은 ‘집-나무-사람’ 검사(House-Tree-Person Test:HTP)를 개발하였다. 집-나무-사람을 소재로 삼은 이유에 대해서는 모든 연령층이 누구나 친숙하고 쉽게 그릴 수 있으며, 무의식적 측면을 반영하는 상징성이 풍부한 소재이기 때문이라고 설명하였다. R. C. Burns와 S. H. Kaufman(1970)은 ‘운동성 가족화’ 검사(Kinetic Family Drawing: KFD)를 발전시켰다. 아동의 자아-개념과 다른 사람과의 상호작용 및 공감 능력의 발달에 영향을 미치는 것이 바로 가족이므로, 아동의 문제는 가족과 분리시켜서는 이해할 수 없다고 해도 과언이 아니다. 아동이 보이는 문제의 원인을 이해하는 데 매우 중요한 환경적 요인이 가족이므로 KFD를 통해서 아동이 가족 내에서 자신을 어떻게 지각하고 있고, 가족 관계나 환경을 어떻게 지각하고 있는지에 대한 정보를 얻을 수 있다. KSD는 내담자가 속해 있는 사회, 즉 아동에게는 학교, 성인에게는 일 하는 곳에서 자신을 어떻게 지각하고 환경을 어떻게 지각하는지에 대한 정보를 알 수 있다. HTP와 KFD, KSD는 아동의 내면세계나 정서 상태에 대한 풍부한 가설적 정보를 제공해주기는 하나, 엄밀한 의미에서 공식적인 심리검사(formal psychological test)는 아니며, 때론 소망 충족적인 공상이나 욕구가 표현되기도 하므로 현실과는 다를 수 있음도 유념해야 한다. 따라서 HTP와 KFD, KSD 같은 그림검사에서 얻은 단서에 입각해서 아동의 문제에 대한 맹목적인 추론이나 결론을 내려서는 안 되며, 반드시 아동이 그린 그림에 대한 질문(post-drawing inquiry)을 통해 부가 정보를 얻는 게 중요하다. 김현주·김혜숙·박숙희, 『심리검사의 이해』 (서울: 교육과학사, 2009), 175-177.

<sup>19</sup> 최정윤, 『심리검사의 이해』 (서울: 시그마프레스, 2012), 177.

<sup>20</sup> 로버트 번스/김상식 옮김, 『동적 집-나무-사람 그림검사』 (서울: 하나의학사, 2001), 35.

<sup>21</sup> 최정윤, 『심리검사의 이해』, 177.

<sup>22</sup> 로버트 번스/김상식 옮김, 『동적 집-나무-사람 그림검사』, 56.

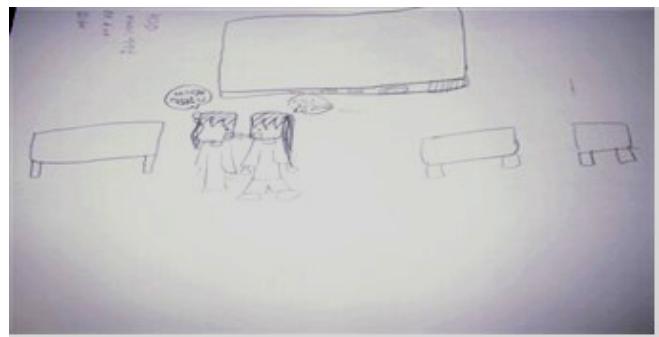
나무는 다람쥐들과 새들이 잘 놀러오지 않는 나무인데 그 이유는 찾아와도 앉아서 놀 곳이 없기 때문이라고 했다. 세균이 나무의 몸을 잡아먹어서 썩어가고 있기 때문에 아동도 마음이 아프고 슬프다고 하였다. 또 이 나무는 비가 많이 오고 폭풍이 불 때 잘 버티지 못한다고 하였다. 나무 그림은 아동이 가장 오랜 세월 함께 시간을 보낸 할머니를 투사하고 자아대상으로 여기고 있다고 해석할 수 있겠다. 위 나무는 아동이 이야기한 것처럼 다람쥐와 새들이 잘 놀러오지 않는 나무로서 아동이 친구관계에서 어려움을 겪고 있다고 보고된 것과 연관된다. 또한 아동은 나무가 폭풍우에도 잘 견디지 못할 것 같다고 하였다. 이는 아동이 힘들고 어려웠던 시기에 받았던 돌봄 경험의 부족으로 앞으로 다가올지도 모를 어려움에 대해서도 견뎌 낼 자신이 없음을 보여준다.

‘사람’ 그림검사는 기본적으로 자기 개념(self-concept)이나 신체 심상(body-image)을 나타낸다고 볼 수 있으나, 때로는 상황에 따른 태도나 정서가 나타나기도 한다.<sup>23</sup> 아동이 그런 여자사람은 머리를 먼저 그린 후 몸은 도저히 그릴 수가 없다고 하며 계속 지우개로 몸을 지웠다. 그림 속 여자아이는 5살이라고 하였다. 아빠는 매일 집에 늦게 들어와서 아동과는 이야기도 안하고 눈도 안 마주치고 놀아주지도 않고 동생만 예뻐해서 싫다고 하였다. 또 아동은 피아노 선생님이 되는 것이 꿈이라고 하였다. 아동은 그림 속 여자아이의 몸을 그려보려 노력했지만 결국 그리지 못하고 말았다. 이는 본인의 몸에 대하여 긍정적인 반영을 받아 본 경험이 많지 않고 자기 효능감도 떨어진다는 것을 알 수 있다. 그림검사에서는 전반적으로 아동의 상실감과 외로움, 우울감이 그대로 나타났다. 아동의 주 호소 문제에서도 학업부진, 친구들로부터의 왕따 문제, 집중력 장애와 충동조절의 곤란, 공격성의 증가와 불면증의 증가로 인한 소아 우울증이 의심되어 치료받기를 원하고 있었다.

특히, 여자사람 그림에서 머리만 그리고 몸을 그리지 못한 것은 여성에 대한 부정적인 자아상을 나타낸다고 볼 수 있다. 아동은 어머니를 그리워하였으나 어머니를 자주 볼 수 없어서 이상화 대상을 잃었다. 그리고 함께 사는 할머니와의 경험도 긍정적이지 않았음을 여자 사람 그림과 놀이치료 과정을 통하여 알 수 있었다. 아동이 가족화를 그리지 못한 것도 할머니와의 삶에서 부모, 동생과의 삶으로 전환하는 시기에 어느 가족을 그려야 할지 혼란스러워하는 모습을 볼 수 있었다. 또 사회화에서는 친구들에게 왕따를 당하고 있는 상황에서 친구들이 자신의 이야기를 들어주지 않기 때문에 말풍선 속의 말 내용을 직접 써서 전달하고 있음이 안타깝고 특징적이었다. 학교화에서의 장면은 친구들과 함께 어젯밤 TV에서 본 것을 이야기하고 있는 중이라고 하였다. 아동은 친구들과 학교에서 이야기를 많이 나누고 싶다고 하였다. 친구들과 친밀하고 다정하게 지내고 싶어 하는 아동의 열망이 그림에서 말풍선을 그려 말을 하고 있는 묘사에서 드러났다.

---

<sup>23</sup> 위의 책.



〈그림 5〉 학교화(KSD)

내담아동은 그림검사 내내 선을 많이 그리고 지우는 모습 속에서 내면의 갈등이 복잡함을 표현하였다.

### 3. 놀이치료 과정

아동의 상담초기 과정은 1회기에서 5회기까지로 진행되었다. 놀이치료 초기 단계에서 보여지는 아동의 모습은 칼프가 제시하는 모래놀이치료의 첫 번째 단계에 적용된다. 칼프는 모래놀이 발달 과정에서 첫 번째 단계를 동식물의 단계라 하였는데, 이는 모아 단일체의 상태로서 자기와 타인에 대한 인식이 없이 어머니와 무의식적으로 뒤섞여 있는 상태를 의미한다.<sup>24</sup> 이러한 초기관계는 추후 세상의 모든 관계 형성에 기초가 되는데, 대부분의 사람들은 초기관계의 결핍에서 오는 작고 큰 상처를 가지고 있으며 이는 모래놀이 상황에 출현된다. 칼프는 이를 모래놀이에 적용시켜 모래놀이 상황 초기에 모와의 단일체적 특성이 나타나는 것을 보고 이를 동식물의 단계라고 명명하였다. 이는 초기관계 시기에 모와의 관계가 다소 불충분하더라도 나무, 정원 등 대지와 관련된 모성적 특성에 의해 긍정적 영향을 받을 수 있다는 노이만의 주장에 근거한 것이다.<sup>25</sup>

칼프의 첫 번째 단계가 모자 단일체적 특성을 나타낸다고 하는 것은 말러가 이야기하는 유아와 어머니의 공생관계와 유사하다. 이처럼 생애초기에 상실을 경험한 아동은 심리적 대리모라고 할 수 있는 놀이치료사와 상담초기에 심리적 공생단계를 경험한다.<sup>26</sup> 공생단계에서 어머니를 향한 유아의 욕구는 절대적이다. 상실아동의 놀이치료를 통한 치유 초기 단계에서 아동은 놀이치료사와의 상담을 통해 ‘나’와 ‘나 아닌 것’을 건강하게 구분할 수 있게 된다. 말러는 이처럼 대리모와의 공생적인 일치를 재구성할 수 있는 아동들은 그렇게 하지 못하는 아이들보다 이후 삶에서 더 개체화(individuation)를 향해 잘 나아갈 수 있다고 언급한다. 본 연구의 여자 사례 아동은 치료 초기에 치

<sup>24</sup> 김보애, 『모래놀이치료의 이론과 실제』 (서울: 학지사, 2003), 43-45.

<sup>25</sup> 위의 책.

<sup>26</sup> 존 패턴/장성식 옮김, 『목회적 돌봄과 상황』 (서울: 은성, 2000), 176.

료사와 공생관계처럼 함께 심리적으로 호흡하며 안전감을 느끼는 가운데 주로 모래놀이치료에서의 모래상자꾸미기를 진행하였다. 이러한 과정은 아동에 대한 치료자의 긍정적인 반영과 격려로 가능하며 아동이 새로운 애착 형성을 경험해가는 시기였다.

심리검사 다음 회기에 치료실에 들어온 아동은 지난 시간보다는 더 편해진 모습으로 치료자와 대화하며 모래상자를 꾸몄다. 아동과 치료사의 대화 내용은 다음과 같았다. “오늘은 지난 시간처럼 그림 그리는 거예요?”하고 물었다. 치료자가 “오늘은 검사 안 해도 돼요, 오늘은 네가 하고 싶은 것을 할꺼야.”라고 했더니 “우와, 신난다. 그런데 지난 시간 그림 그릴 때 저 너무 못 그렸죠?”하고 물었다. 그래서 치료자가 “그 그림들은 잘 그리고 못 그리는 것을 알아보려는 것이 아니라 그냥 네 마음을 표현해보라고 그린 그림들이야”라고 대답하였다. 이 대답을 들은 아동은 안심하는 듯 “그렇구나!”하고는 모래를 계속 만지면서 “여기다가 옆에 있는 장난감들 가져다놔도 된다고 하셨죠?”하고 물고 바로 장난감 피규어(figure)들을 모래상자에 옮겨놓으면서 모래놀이치료를 시작했다.



〈사진 1〉 동물과 마을



〈사진 2〉 동물원

아동이 직접 표현 한 모래상자 <사진 1>은 마을이고 다리 위쪽에는 금 거북이 네 식구가 강에서 헤엄치고 있고 다리 아래쪽에서는 동네 사람들이 구경을 하고 있다. 아래로는 바닷가 모래사장에 차들이 주차되어 있다. 모래를 여러 번 만지고 덮었다가 갈랐다가 하며 마을 사람들의 위치와 가운데 있는 강아지 두 마리 위치도 여러 번 자리를 바꾸었다. 시간이 다 될 때까지 계속 자리를 바꾸기에 이제 마무리하고 함께 사진을 찍어놓자고 했더니 좋다고 하였다. 마친 후에도 무언가 아쉬운 듯 자꾸만 모래 가장자리를 만졌다. 아동은 다리 위에 놓여 있는 금 거북이 네 식구를 설명하며 자신의 가족이 함께 행복하게 지냈으면 하는 소망을 표현하였다. 치료자는 아동이 자신의 내면을 안전하게 표현할 수 있도록 곁에서 지켜줌으로서 아동이 편안하게 감정정화를 할 수 있도록 도왔다.

모래놀이에서 나타나는 모든 것은 여러 가지로 자기의 반영을 나타낸다.<sup>27</sup> 특히 모두에게 먹이를 주고 있는 모습의 <사진 2> 모래상자는 아동이 프로이드의 심리성적 발달이론에서 가장 초기인 구강기적 욕구부터 채워나가려는 모습으로 해석된다.<sup>28</sup> 아동은 모래 놀이치료 과정을 통하여 심리적

<sup>27</sup> 린다 호메이어·다니엘 스위니/황명숙 옮김, 『모래상자 기법』 (서울: 학지사, 2007), 15.

<sup>28</sup> 이희영·성형립·김은경·박서원, 『인간심리의 이해』 (서울: 시그마 프레스, 2013), 32.

욕구를 채워가며 상담시간 중 함께 존재해 주는 치료사에게 관계적 욕구를 표현하는 모습을 관찰할 수 있었다. 아동은 모래상자 안을 동물원이라며 장난감 피규어(figure)장 앞으로 가서 강아지 한 마리를 계속 만지작거리다가 통나무를 가운데 가져다놓고는 그 위에 강아지를 높이 올려놓았다. 아동은 통나무 위에 있는 강아지가 모두를 내려다 볼 수 있는 자신이라고 하였다. 아동이 모래놀이에서 자기를 중심에 두는 것은 삶의 질서와 의미를 회복하고자 하는 욕구를 뜻한다.<sup>29</sup> 이를 통해 그동안 부모와의 상호관계 부재, 남동생에게만 관심 있는 어머니로부터 소외되었던 경험을 극복하고자 하는 마음을 드러냈다. 또한 모래상자 안 동물들이 모두 배가 고파서 수의사와 한 여자가 밥을 먹이고 있지만 유독 사냥꾼은 독 품은 가재를 죽이려하고 있다고 하였다. 독 품은 가재는 아동의 숨겨진 공격성으로 해석되며 이를 겨냥하고 있는 사냥꾼은 아동의 자아로써 공격성이 무의식적으로 올라오는 것을 억압하고 있는 것으로 보인다. 자신이 표현한 모래상자의 이야기를 풀어가는 내담 아동의 모습은 매우 진지하고 자신 내면 깊은 곳의 이야기들을 드러내는 모습이었다.

아동이 애착을 재형성하기 시작하는 상담 초기에는 아동이 퇴행을 하면서 부모가 아동의 어리광이나 고집스러움을 견디기 힘들어 하였다. 그러나 아동 부모는 놀이치료자와의 집중적인 부모상담을 통해 자신들의 힘들었던 삶을 위로받고 아동의 성장을 지탱해주고 안아줄 수 있도록 지지받았다. 부모에게는 자녀의 감정에 공감하고 상호작용할 수 있도록 부모자녀관계기술을 교육하여 부모가 자녀에게 사회적 관계 모델링이 되어 줄 수 있도록 격려하였다. 또한 부모가 아동의 긍정적인 면을 찾도록 격려하여 아동을 향한 부모의 시각에 긍정적인 변화를 주도록 하였다. 상담자는 이러한 부모의 노력과 아동의 열정으로 어려운 시기를 극복해 낸 치유 경험의 앞으로도 아동의 삶에서 힘이 되는 자산이 될 것이라고 부모를 격려하였다.

아동의 놀이치료 중기단계는 6회기에서 15회기에 해당되며 칼프의 모래놀이치료 발달 단계 중 두 번째 단계와 함께 적용된다. 칼프는 두 번째 단계를 투쟁의 단계라고 하였다. 이 단계에서는 성장과 발전을 위해 대극적인 투쟁의 형태가 나타나며, 새로운 것이 드러나 기존의 것과 투쟁에 의하여 새로운 질서를 만들어가는 등 격렬한 투쟁을 통한 성장이 출현함으로 불여진 것이다.<sup>30</sup> 노이만은 이 시기를 세상 부모와의 분리단계라고 하였다. 지금까지 동일체라고 믿었던 의존 대상인 모로부터의 분리, 독립이 시작되는 것이다.<sup>31</sup> 말리는 이와 같은 단계에서는 이전의 공생단계 즉, 아동이 부모와 충분한 친밀함을 경험해야만 자율적으로 분화를 실천하기 시작한다고 설명한다. 이 단계에서 아동은 상실 대상과 함께 했던 좋은 시절과 좋지 못했던 시절을 회상하며 애도한다.<sup>32</sup> 사례 아동도 자신의 삶에서 가족들과 좋지 않았던 시절과 좋았던 시절을 통합하여 다음과 같이 모래상자에 표현하였다.

<sup>29</sup> 바바라 터너/김태련 외 옮김, 『모래놀이치료 핸드북』 (서울: 학지사, 2009), 82.

<sup>30</sup> Dora Kalff, *Sandplay A Psychotherapeutic Approach to the psyche* (Boston : Siego Press, 1980)

<sup>31</sup> 바바라 터너, 위의 책, 69-84.

<sup>32</sup> 존 패턴, 『목회적 돌봄과 상황』, 177.



〈사진 3〉 잡아먹히는 물고기들



〈사진 4〉 엄마와 아기거북이의 목욕

〈사진 3〉에서 아동은 놀이치료실에 들어서며 “엄마, 아빠가 미워죽겠어요!”라고 외치면서 부모는 자기를 쳐다보지도 않고 자기 말을 들어주지도 않는다고 하면서 단숨에 모래상자를 꾸몄다. 작은 물고기들이 큰 물고기들에게 잡아먹히고 있다면서 왼쪽 위에 까만 물고기는 동생이고 그 입속에 분홍 물고기가 자신이며 아래쪽 하늘색 물고기가 엄마이고 엄마도 자신을 잡아먹고 있고 그 옆에 악어는 아버지인데 자신을 잡아먹고 있다고 표현하였다. 다른 물고기들은 그런 모습들을 그저 구경만 하고 있다고 하였다. 구경하고 있는 다른 물고기들을 가져다 놓을 때도 모래에 쑤셔 넣으면서 분노를 표현하고 있었다. 작은 물고기를 잡아먹는 고래들과 악어를 가져다 놓을 때에도 신경질적으로 꽉꽉 모래 위를 두드리는 모습에서 아동의 분노가 표현되었다. 아동은 영아기부터 부모로부터 사랑과 관심을 받지 못했고 아동기에 다시 만난 어머니마저 동생에게 빼앗긴 상실의 상처가 모든 가족 물고기들에게 자신이 먹혀버리는 모습으로 모래상자 위에 표현되었으며 마지막에는 자신을 먹었던 물고기 가족들에게 모래를 먹이며 분노를 표현하였다.

아동은 일상에서 소외와 관계상실로 인해 억눌려 왔던 격노를 모래상자 위에 마음껏 표현하며 카타르시스를 느꼈다. 특히 〈사진 4〉에서 아동이 표현 한 엄마 거북이와 아기 거북이의 목욕 장면은 아동이 손상되었던 자기를 응집된 자기로 회복해가는 모습으로 볼 수 있었다. 아동이 표현 한 모래 상자에서 울타리 밖의 세상이 공룡전쟁 상황임에도 불구하고 본인인 아기 거북이와 엄마 거북이가 안전하고 평화롭게 함께 목욕하고 있다고 하였다. 이를 통해 아동이 어머니와 안정애착을 재경험 할 수 있는 상황까지 준비되고 회복되었음을 보여준다.

위의 아동이 치료사와의 안정애착 재경험을 통해 어머니와 안정애착을 회복해가는 과정은 인간 생존에 산소가 필수인 것처럼, 아동의 심리적 생존을 위해서도 타자와의 관계가 필수적이라는 것을 잘 보여준다.<sup>33</sup> 사례 아동은 부모의 부재와 방치로 인해 상호관계 경험이 제한적이었으며 대인 관계 경험에서의 기본 사회성 기술이 결여되어 있는 상황이었다. 아동은 놀이치료자와의 신뢰롭고 친밀한 상호관계 경험을 통해 부모 상실감에 대한 상처와 슬픔을 겉으로 표현하고 아동의 부모도 상담을 통해 아동에게 안정애착을 다시 시도함으로서 아동은 치유되기 시작하였다.

마지막 단계는 16회기에서 20회기로 칼프 모래놀이치료의 세 번째 발달단계에 적용된다. 칼프는

<sup>33</sup> Heinz Kohut, *The Restoration of the Self* (Madison: International Universities Press, 1977), 99.

세 번째 단계를 적응의 단계라고 하였다. 무의식에서 자기가 생기기 시작하면서 삶의 질서와 의미를 재정리하게 되며 현실 또는 집단에의 적응을 경험하면서 치유와 변환의 과정으로 들어가게 된다는 것이다.<sup>34</sup> 노이만은 이 시기를 중심화라고 불렀으며, 초기 양육자와의 관계에서 새로운 질서가 생기면서 자연스럽게 자기가 표현된다고 보았다. 따라서 세계의 중심이 자기에게로 온다는 것이다.<sup>35</sup> 이 단계는 말려의 이론에서 제시된 분리-분화 과정의 마지막 단계와도 적용 가능하다. 이 단계에서는 어머니와 초기 공생관계를 충분히 경험한 어린아이들이 어머니로부터 스스로 떨어져 독립적으로 지내는 경험을 하기 시작하고 관계의 범위를 넓히기 원하면서부터 발생한다.<sup>36</sup> 마지막 단계 기간 동안 아동은 치료자와의 안정애착 관계를 바탕으로 부모와의 애착이 안정되어 가면서 서서히 자신의 솔직한 감정을 부모에게도 표현하게 되었다. 그리고 산만함과 불안, 부모에 대한 미움과 분노에서 벗어나 안정감과 자신감, 의욕을 되찾게 되었다. 또 적극적이고 긍정적인 자기표현을 하게 되면서 또래 및 학교, 교회 활동에 잘 적응하게 되었다. 다음은 위와 같은 부모 상실 아동을 교회 공동체가 도와줄 수 있는 방법에 대한 시도로써 놀이를 여성신학적 관점에서 적용한 ‘한-여성-놀이로서 성서읽기’에 대하여 알아보겠다.

#### IV. 상실을 경험한 아동을 위한 여성 신학적 놀이 목회상담 제안

여성 신학적 입장은 인간의 고통을 더 잘 이해하기 위해서 개인 가족의 역사나 심리내적 연구뿐만 아니라 그녀가 속해 있는 사회적 가치와 구조 속에서 이해되어져야 한다고 한다. 왜냐하면 인간의 고통은 그들이 속한 사회의 가치와 서로 연관 되어 있기 때문이다. 특별히 한국 교회 내에서 힘없는 아동의 고통은 유교적 가치와 아동에 대한 전통적 신학이 아동의 생각과 행동에 영향을 미치는 데서 발생한다. 전통신학에서는 부모에게 순종하고 효도하는 것이 아동의 덕목이다. 이러한 유교적 가치를 내면화 한 어른들은 아동에게 자신들의 힘을 남용하게 되고 이러한 관계 속에서 아동들은 무능력함을 느낀다. 한국 교회 안에 있는 아동에 대한 신학은 아동에게 필요이상의 죄책감을 지니게 하는 경향성이 있다. 이는 아동의 시기가 하나님의 자녀라는 자아정체감 강조를 통해 높은 자존감을 형성하고 보호받아야 할 때임에도 불구하고, 죄책감으로 인해 아동 자신은 무능력한 존재(helpless being)라는 사실을 강조한다. 위와 같은 강조는 여성 신학적 입장에서도 사회적 구성물로서의 어린이들을 보다 효과적으로 이해하고 돌보기 위해 재구성되어야 하는 부분으로 지적된다.<sup>37</sup>

본 연구에서 사례 연구로 다룬 아동은 여성이었다. 이 아동은 할머니와 함께 다니던 교회와 다시

<sup>34</sup> 김보애, 『모래놀이치료의 이론과 실제』, 43-45.

<sup>35</sup> 바바라 터너/김태련·강우선·김도연 옮김, 『모래놀이치료 핸드북』, 69-84.

<sup>36</sup> 존 패턴, 『목회적 돌봄과 상황』, 178.

<sup>37</sup> 최주혜, “어린이 돌봄에 대한 여성 신학적 조명,” 『신학과 실천』 39(2014), 307-327.

부모님께 돌아와서 함께 다니던 교회 공동체와 성서로부터 상처를 치유해 줄 치유의 메시지를 경험하지 못하였다고 하였다. 이러한 상황에 대하여 여성 신학자 정희성은 여성이라는 구체적인 성과 연관해 성서를 읽어나갈 때 여전히 성서는 여성을 위한 치유와 위로의 메시지가 절대적으로 부족하다고 지적한다. 또한 양적, 질적인 면에서 남성 인물들과 비교해 볼 때도 성서에서 자신의 삶을 주도적으로 살아간 여성의 자원은 매우 빈약하다고 한다.<sup>38</sup> 기존의 서구 여성신학자에 의한 성서 활용 방안은 기독교를 신앙하는 진실한 여성들의 논의임에도 불구하고, 실제 서구 유럽의 문화배경을 전제하고 있다. 따라서 이들과 다른 문화에 살고 있고, 독특한 역사를 배경으로 하고 있는 한국 교회 여성들의 구체적 삶과 상황을 반영하는 데 제한적이다. 그래서 한국 문화 속에서의 자기 존재, 한국의 종교문화, 또 다양한 한국의 역사적 경험을 존중하면서도 차이와 개별성을 존중하는 성서 읽기가 필요한 것이다.<sup>39</sup>

정희성은 한국적인 상황에서 상처받고 소외된 모든 연령의 여성들을 위하여 ‘한-여성-놀이로서 성서 읽기’를 제안한다. 그녀는 한국 교회 여성의 재활과 생존을 위한 성서 읽기에서 중요한 것은 여성의 경험과 관점이 우선적으로 반영되는 성서 읽기여야 한다고 주장한다. 여기서 ‘한’은 다음의 세 차원을 포함한다. 첫째는 한(一), 즉 하나의 개별 여성의 읽기를 강조한다. 이전의 여성 중심적 관점이 여성이란 성을 보편화하고 남성과 대비되는 보편적 경험으로서 여성을 이야기했다면, 한(一) 여성의 읽기는 여성으로서 보편적인 경험을 공유하면서도 동시에 개인으로서 구체적이고 독특한 경험 사이의 긴장을 유지하는 읽기를 말한다. 둘째는 다중 정체성의 성서 읽기를 말한다. 순수한 한글로 한이란 또한 ‘크다, 많다(多)’의 뜻을 가지고 있다. 이에 기초할 때 한 여성의 성서 읽기는 여성의 다중적이고 복잡한 정체성의 현존에 개방되어 있는 읽기를 말한다. 인종, 연령 뿐 아니라 수많은 방식의 다양한 정체성을 허용하며, 끊임없이 움직이는 자기정체성의 변화뿐 아니라 변화의 와중에 있는 주체로서의 읽기를 의미한다. 그렇기 때문에 타인들의 다양함과 복잡함, 그리고 변화에도 똑같이 개방되어 있다. 마지막으로는 ‘한(韓)’, 즉 한국의 한국적, 종교적, 역사적 자원을 존중하는 성서읽기이다. 한국이라는 문화 콘텍스트에서 살아온 자신을 인정하고 자각하고 존중하는 읽기다. 이는 오래된 한국 문화에 대한 원시적이고 자연적인 귀화가 아니라 현재 한민족이라는 정체성을 가지는 개별 인간이 다양한 문화자원을 활용하고 전복하는 자유를 의미한다.<sup>40</sup>

그 다음 ‘놀이’로서 성서 읽기란 무엇인가? 놀이란 정신분석학자 도날드 위니캇(Donald Winnicott)이 제안한 중요한 심리학적 개념이기도 하다. 위니캇은 『놀이와 현실』에서 강조하는 놀이의 치유적 특징에 대하여 놀이 자체가 치료요법이라는 사실을 항상 기억해야 한다고 주장하였다. 그는 놀이를 통해 거짓 자아가 참 자아로 변화할 수 있으며, 자유로운 놀이 안에서 개인의 인격이 통합되고, 창조적인 삶이 유지된다고 하였다.<sup>41</sup> 놀이로서 성서 읽기 또한 비위계적이고 상호적

<sup>38</sup> 정희성, 『여성과 목회상담』 (서울: 이화여자대학교 출판부, 2011), 148.

<sup>39</sup> 위의 책, 149.

<sup>40</sup> 위의 책, 149-150.

<sup>41</sup> 도널드 위니캇/이재훈 옮김, 『놀이와 현실』 (서울: 한국심리치료연구소, 1997), 89-107.

인 관계 속에서 일어난다. 놀이 안에서는 어떤 이성적, 권위적 우월성도 존재하지 않으며 자유롭고 편안하다. 이는 ‘한-여성-놀이로서 성서 읽기’에도 적용된다. 그래서 성서 또한 놀이의 한 자원이며, 다른 자원에 의해 밀려날 수도 있고 경쟁 대상이 되기도 한다. 놀이 속에서 기독교의 모든 자원은 마치 조각 이불을 만들 때와 같이 한바탕 웃음 속에서 이루어진다.<sup>42</sup>

위니캇은 놀이란 내적 실재와 외적 실제의 연속성 위에 있고, 주관과 객관으로 지각되는 것 사이의 접경 위에 있다고 하였다.<sup>43</sup> 놀이로서 성서읽기 역시 위니캇의 이해와 마찬가지로 객관적으로 지각된 실재와 주관적으로 지각된 실재를 연결시키며 인간의 창조성, 예술성, 치유가 이끌어지는 공간이며, 신적 존재와 의사소통을 돋고, 하나님과의 통합과 인격이 발생하는 곳이라고 할 수 있다. 즉 ‘한-여성-놀이로서 성서 읽기’는 구체적으로 다양한 방식의 실험적 시도라고 할 수 있다. 무궁무진한 상상력이 다채롭고 무질서하게 연출되는 읽기이며, 마음 속 깊은 감정이나 욕망을 표출하는 읽기다. 여성적 글쓰기가 그 한 예일 수 있으며, 과거 역사적 자료, 그림, 음악, 성서 등 다양한 자원을 활용할 수 있다. 놀이로서 성서 읽기는 이들과 놀이하며, 행간과 행간 사이의 읽기, 간격과 간격의 메시지를 읽어내는 유희이며, 질문의 한마당이다. 아무런 목표가 없어도 좋으며 아무런 의미를 찾아내지 않아도 된다.<sup>44</sup>

‘한-여성-놀이로서 성서 읽기’는 성서를 희화화하거나 성서 해석의 전문성을 약화시키기 위한 것은 아니다. 그보다 끔찍한 경험 속에서도 좌절하지 않고 삶을 헤쳐 나가게 하기 위한 다양한 자원의 모색을 위해 시도된 것이다. 다말과 밧세바는 여성으로서, 또한 한 인간으로서 감당하기 힘든 경험을 일찍이 경험했다. 그러나 한-여성-놀이로서 이들을 다시 읽었을 때 이들은 자신의 삶을 포기하지 않고, 자기 앞에 놓인 삶의 경험에 매순간 자신을 개방했다. 이 때, 공포스럽고 끔찍했던 경험에 축소되어 갔으며, 똑같이 의미 있는 좋은 경험들의 축적 속에 이들은 새롭고 주체적인 존재가 되어갔다. 상처 입은 여성들도 ‘한-여성-놀이로서 성서 읽기’를 통해 다말과 밧세바를 다시 만나며 피해 여성의 희미한 가능성이라도 붙잡고 한 걸음이나마 내디딜 수 있게 된다면 그것이 바로 성서에 기록된 하나님의 인간을 향한 핵심 메시지일 것이다.<sup>45</sup> 성서의 다말과 밧세바는 자신들의 공포스럽고 끔찍했던 경험을 포기하지 않고 의미 있는 좋은 경험들의 축적 속에서 아픔을 개방하고 희미한 가능성을 붙잡았다. 따라서 부모 상실의 상처를 경험한 아동도 좋은 사역자나 상담사와 함께 ‘한-놀이로서 성서 읽기’를 통해 의미 있는 좋은 경험을 축적하고 치유된 삶을 살아갈 수 있는 가능성을 찾을 수 있다. 본 연구의 여아 사례도 아동의 언어인 놀이를 통해 상실의 아픔을 개방하고 목회상담자인 놀이치료사와 의미 있는 좋은 경험을 축적하여 삶의 희망을 찾기 시작한 사례이다.

<sup>42</sup> 정희성, 『여성과 목회상담』, 151.

<sup>43</sup> 도널드 위니캇, 『놀이와 현실』, 87.

<sup>44</sup> 정희성, 『여성과 목회상담』, 152.

<sup>45</sup> 위의 책, 168.

## V. 나가는 말

사회적으로 볼 때, 우리는 슬픔과 상실을 겪은 아동을 돋기 위한 과업을 효과적으로 수행하지 못했다. 우리의 아이들은 말할 것도 없이, 어른들 스스로가 상실의 문제에 직면하지 않으려 하기 때문에 우리 아이들이 상처받고 있는 것이다. 아이들을 보호한다는 명분 아래, 우리는 아이들로부터 정보를 차단시키고 이들에게 슬픔을 느낄 기회를 주지 않는다. 상실을 경험한 아이를 돋기 위해서는 아이가 느끼는 슬픔을 수용하고 상실의 다양한 측면들을 충분히 이해할 수 있도록 조명해 주는 것이 필요하다.<sup>46</sup>

최근 한국사회에서 빈번하게 발생한 부모 상실 경험 아동들은 적절한 치유를 받지 못한다면 내면에 분노와 슬픔을 평생 안고 살아가게 된다. 이들의 상실 감정은 표현할 수 있도록 적절한 시기에 돋지 못한다면 남은 생애동안 억압된 감정들이 대인관계에 건강하지 못한 방법으로 표현되거나 스스로에게 다시 상처를 줄 수도 있다. 아동이 자신의 감정을 여과 없이 드러낼 수 있는 가장 보편적이고 쉬운 언어는 놀이이다. 따라서 본 연구에서는 상실을 경험한 아동을 위한 치유 방법으로써 놀이치료를 제안하였다. 특히 상실을 경험한 아동의 치유를 돋기 위해 먼저 이들을 심리학적으로 이해하였다.

대상관계 심리학자 마가렛 말러(Margaret S. Mahler)는 유아가 안정적으로 발달해가기 위해서는 부모의 사랑과 양질의 돌봄이 제공되어야 한다고 하였다. 부모 돌봄의 질이 좋으면 좋은 대상의 내재화와 보상이 이뤄지고 이로 인해 좋은 대상을 상실하는 것에 대한 불안을 누그러뜨릴 수 있다. 부모의 돌봄을 통해 주어지는 긍정적 경험이 충분하지 않으면 유아의 정서조직은 우울적 자리에서 고착되고 병리적 결과를 가져올 수 있다.<sup>47</sup> 따라서 상실을 경험한 아동이 치유되려면 좋은 대상으로부터 정기적으로 일정 기간 동안 따뜻한 돌봄을 받는 것이 가장 중요하다. 따뜻한 돌봄은 아동으로 하여금 자신에게 상처를 준 상실 대상이 좋은 면과 나쁜 점을 모두 포함한 전체 대상이라는 현실을 받아들이고 통합적인 자리로 나아가도록 도와주는 치유 과정이 될 수 있다.

사회 문화 구조적으로도 차별받는 아동은 예수의 사역에서처럼 무리의 중심으로 초대하여 관심을 기울여야 한다. 특히 사랑하는 이들로부터 소외되어 상실을 경험한 아동은 자신의 아픈 경험을 언어로 모두 표현할 수 없다. 그러나 이들에게 놀이치료를 받을 수 있는 경험이 주어지면 놀이치료 실 안에 있는 모든 놀이감은 이들의 언어가 된다. 본 연구는 상실을 경험한 아동이 크리스천 놀이치료사와의 안정 재애착 경험을 통해 상실의 상처를 표현하고 부모와의 관계를 회복하여 행복한 삶을 되찾는 과정을 실제 놀이치료 사례로 소개하였다. 아동 부모와의 상담에서 아동을 10년간 거의 보지 않고도 방치할 수 있었던 이유가 무의식적으로 내재해 있는 유교주의 가부장제 남아선호 사상의 영향 아래에 있었음도 짐작할 수 있었다. 이 사례에서처럼 아동은 본인의 주거조건에 대한 결정권조차 스스로 가지고 있지 못하기 때문에 이들의 고통은 부모와 사회의 지배적 가치에 의

<sup>46</sup> 조디 J. 피오리니 & 조디 A. 블렌/하정희 옮김, 『슬픔과 상실을 겪은 아동 · 청소년 상담 및 사례』, 36.

<sup>47</sup> 프랭크 써머즈/이재훈 옮김, 『대상관계 이론과 정신병리학』 (서울: 한국심리치료연구소, 2004), 135-136.

해 영향을 받는 경우가 많다. 또한 부모로부터 소외된 아동은 할머니가 열심히 다니는 교회에 함께 다녔지만 교회 공동체로부터도 소외되었다. 아동은 자신을 위로해 줄 대상을 찾아보았지만 아무도 없었다. 따라서 본 연구는 이러한 교회공동체의 한계를 극복하고 놀이와 성서를 통한 치유를 제안하기 위해 마지막 장에 ‘한-여성-놀이로서 성서 읽기’를 소개하였다. 그러나 이는 성서를 희화화하거나 성서 해석의 전문성을 약화시키기 위한 것은 아니다. 그보다 상실 경험 아동이 좌절하지 않고 삶을 헤쳐 나가게 하기 위한 다양한 성서 자원의 모색을 위해 시도된 것이다.

성서 이야기에서 아동에게 가장 힘을 줄 수 있는 이야기는 예수 이야기일 것이다. 어린 아이들은 학대당하거나 방치되기 전에는 본래 순전한 존재들이며 신약에서는 하나님 나라의 주인들로써 묘사되었다. 즉 어린 아이들은 하나님 나라의 가장 이상적인 구성원으로 제시되었다. 예수가 가르치는 이상적인 제자도란 어린 아이와 같은 권력의 부재에서 시작되기 때문이다.<sup>48</sup> 아동은 예수가 사역할 당시에도 권력의 가장 하위에 머물렀었으나 예수의 초대로 하나님 나라를 가진 자가 되었다. 예수는 아동, 즉 어린이들에게 하나님 나라가 속하였다고 선포함으로써 소외된 어린이들을 무리 가운데로 초대하였다. 예수가 어린이에게 직접 보인 행동은 그 당시 어른들로 하여금 소외된 어린이를 귀하게 여기도록 만들었고 이를 통해 어린이들이 자유로워지도록 하였다. 예수는 하나님 나라가 당시 사회의 네트워킹 중 가장 하위에 머물렀던 어린이에게 속했다고 함으로써 어린이를 하나님 나라의 멤버십을 위한 하나의 패러다임으로 선포하였다.<sup>49</sup> 예수는 하나님 나라 이야기를 가져옴으로써, ‘작은 자’인 ‘어린이’도 우리에게 가까이 데려와 주었다. 그에게서 ‘작은 자’는 무엇보다도 ‘어린이’라는 인격 안에서 구체화되었다. 예수에게 ‘어린이’는 바로 ‘작은 자’의 인격적, 구체적 모델이었다. 예수 그리스도는 하나님 앞에서 그의 제자들에게 작은 자, 어린이로서 살아가기를 촉구하였다. 예수의 ‘어린이 신학’의 특징은 바로 이러한 관점 아래서 가장 확연하게 드러났다.<sup>50</sup>

본 고에서 언급한 상실을 경험한 아동들 또한 이 땅에서 가장 소외되고 작은 자들이다. 그러나 예수는 천국이 이러한 아동들에게 속하였다고 이야기하였다. 따라서 상실을 경험한 아동들이 자신의 언어인 놀이로 상처를 자유롭게 이야기하고 내면에 예수의 사랑을 회복해가는 과정이야말로 그들의 인생에서 천국을 경험할 수 있는 선물이 되어 줄 수 있다. 또한 부모 상실의 고통 속에 있는 아동에게 하나님은 영적인 부모로써 임재하길 원하신다. 그러나 아동이 스스로 영적 부모인 하나님을 깨닫기에는 낳아준 부모로부터 받은 상실의 상처가 너무 크기에 건강한 하나님 표상을 갖기가 힘에 겪다. 그래서 이들에게는 하나님과의 관계 표상이 되어줄 따뜻한 다른 대상들이 꼭 필요하다. 그 대상 역할은 선생님, 사역자, 상담자, 이웃 등 여러 대상들이 감당해 줄 수 있다. 그러므로 부모 상실의 상처를 경험한 아동들에게 따뜻한 대상과의 만남과 초대는 구원의 메시지가 될 수 있다. 지금도 우리 가까이에서 상실의 고통으로 힘겨워하는 아동의 울음소리가 들리는지 귀 기울여

<sup>48</sup> 캐롤 A. 뉴섬·사론 H. 린지, 이화여성신학연구소 옮김, 『여성들을 위한 성서주석』 (서울: 대한기독교서회, 2012), 64.

<sup>49</sup> John T. Carroll, "What then will this child become: perspectives on children in the Gospel of Luke," ed. Marcia J. Bunge, *The Child in the Bible* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008), 178.

<sup>50</sup> 이신건, 『어린이 신학』, (서울: 한들, 1998), 92.

보자. 우리가 먼저 따뜻한 손을 내밀 수만 있다면 이들은 다시 이 세상을 살아낼 힘을 얻을 수 있을 것이다.

## 참고도서

- 김광웅·유미숙·유재령, 『놀이치료학』 (서울: 학지사, 2011)
- 김보애, 『모래놀이치료의 이론과 실제』 (서울: 학지사, 2003)
- 김유숙, 『가족치료 이론과 실제 제3판』 (서울: 학지사, 2015)
- \_\_\_\_\_, “부모와의 이별이 아동의 정서 발달에 미치는 영향”, 「여성연구논총」 제28권(2013), 1-20.
- 김현주·김혜숙·박숙희, 『심리검사의 이해』 (서울: 교육과학사, 2009)
- 송영혜, 『놀이치료 원리』 (대구: 대구대학교 출판부, 1997)
- 신민섭 외 서울대학교 어린이 병원 소아청소년 심리 학습 평가실, 『그림을 통한 아동의 진단과 이해』 (서울: 학지사, 2006)
- 이소희, 도미향, 김민정, 서우경, 『그것은 아동 학대에요』 (서울: 동문사, 2002)
- 이숙·최정미·김수미, 『현장중심 놀이치료』 (서울: 학지사, 2003)
- 이신건, 『어린이 신학』 (서울: 한들, 1998)
- 이희영·성형립·김은경·박서원, 『인간심리의 이해』 (서울: 시그마 프레스, 2013)
- 정진·성원경, 『유아놀이와 게임활동의 실제』 (서울: 학지사, 1994)
- 정희성, 『여성과 목회상담』 (서울: 이화여자대학교출판부, 2011)
- 최정윤, 『심리검사의 이해』 (서울: 시그마프레스, 2012)
- 최주혜, “어린이 돌봄에 대한 여성 신학적 조명,” 「신학과 실천」 39(2014), 307-327.
- 최선재·안현의, “상실 경험의 의미 재구성과 심리적 적응의 관계,” 「상담학 연구」 14(2013), 323-341
- 홍은주 외, 『놀이치료: 기법과 실제』 (서울: 창지사, 2011)
- 도널드 위니캇/이재훈 옮김, 『놀이와 현실』 (서울: 한국심리치료연구소, 1997)
- 로버트 번스/김상식 옮김, 『동적 집-나무-사람 그림검사』 (서울: 하나의학사, 2001)
- 린다 호메이어·다니엘 스위니/황명숙 옮김, 『모래상자기법』 (서울: 학지사, 2007)
- 릴리 핀커스/이인복 옮김, 『죽는 이와 남는 이를 위하여』 (서울: 홍익제, 1979)
- 바바라 터너/김태련 외 옮김, 『모래놀이치료 핸드북』 (서울: 학지사, 2009)
- 에릭 에릭슨/송제훈 옮김, 『유년기와 사회』 (서울: 연암서가, 2014)
- 에릭 에릭슨/윤진·김인경 옮김, 『아동기와 사회』 (서울: 중앙적성출판사, 1988)
- 조디 J. 피오리니 & 조디 A. 블렌/하정희 옮김, 『슬픔과 상실을 겪은 아동·청소년 상담 및 사례』 (서울: 학지사, 2014)

- 퍼거스 허지스/유미숙·박영애·유가효·방은령·장현숙·천혜숙 옮김, 『놀이와 아동발달』 (서울: 시그마프레스, 2012)
- 프랭크 써머즈/이재훈 옮김, 『대상관계 이론과 정신병리학』 (서울: 한국심리치료연구소, 2004)
- 캐롤 A. 뉴섬·샤론 H. 린지, 이화여성신학연구소 옮김, 『여성들을 위한 성서주석』 (서울: 대한기독교서회, 2012)
- 케빈 오코너/송영혜 외 옮김, 『놀이치료 입문』 (서울: 시그마프레스, 2003)
- 한나 시갈/이재훈 옮김, 『멜라니 클라인: 멜라니 클라인의 정신분석학』 (서울: 한국심리치료연구소, 1999)
- 하세가와 히로시/김선영 옮김, 『병약한 아이를 위한 심리요법』 (서울: 셈터, 1994)
- Dora Kalff, *Sandplay A Psychotherapeutic Approach to the psyche* (Boston : Siego Press, 1980)
- Garry L. Landreth, *Play Therapy: The Art of the Relationship* (Indiana: Accelerated Development Inc. Publishers, 1991)
- Heinz Kohut, *The Restoration of the Self* (Madison: International Universities Press, 1977)
- John T. Carroll, "What then will this child become: perspectives on children in the Gospel of Luke," ed. Marcia J. Bunge, *The Child in the Bible* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008)
- Judith Stillion·Hannelore Wass, *Resources for Ministry in Death and Dying*, eds. Larry A. Platt·Rogers G. Branch (Nashville, TN: Broadman, 1980)
- Kubler-Ross, *Death: The Final Stage of Growth* (New York: Touchstone, 1975)