

한국어판
제2권

2017년 여름

치빌타 카톨릭카

LA CIVILTÀ CATTOLICA

「사일런스」 감독 마틴 스킨세지와의 인터뷰

“복음은 진정제 없이 받아들여야 합니다”:
수도회 총원장들과의 대화

아시아 토착화와 교회의 개혁

중국 유학자들과 초기 예수회 선교사들:
우정, 종교 간 대화의 토대

감정과 이성: 가능한 대화

나의 말은 그대의 눈에

서양에서 중국을 만나기: 가톨릭 대학의 역할

여성과 부제직

유스투스 다카야마 우콘:
1500년대의 위대한 일본 선교사



치빌타 카톨리카

LA CIVILTÀ CATTOLICA

행복하여라, 주님을 하느님으로 모시는 백성

BEATUS POPULUS, CUIUS DOMINUS DEUS EIUS

제2권 3-5호

교회인가 서울대교구 2017년 2월 13일

발행일 2017년 6월 30일

발행인 김용수

기획 정제천 황정연

발행처 도서출판 이나시오영성연구소

주소 04111 서울특별시 마포구 서강대길 11-8(신수동)

전화 02-3276-7799

구독 문의 02-3276-7700



한국어판
제2권

2017년 여름

치빌타 카톨리카

LA CIVILTÀ
CATTOLICA



제2권 3-5호 합본호 목차

3호

- 6 **「사일런스」 감독 마틴 스콜세지와의 인터뷰**
안토니오 스파다로 SJ
김숙희 그라시아 RSCJ 옮김
- 30 **“복음은 진정제 없이 받아들여야 합니다”: 수도회 총원장들과의 대화**
교종 프란치스코
안소근 실비아 OP 옮김
- 42 **아시아 토착화와 교회의 개혁**
호세 마리오 C. 프란시스코 SJ
안봉환 스테파노 옮김

4호

- 58 **중국 유학자들과 초기 예수회 선교사들: 우정, 종교 간 대화의 토대**
안토니오 스파다로 SJ, 안토니오 데 카로
이진현 라파엘 SJ 옮김
- 72 **감정과 이성: 가능한 대화**
조반니 쿠치 SJ
윤주현 베네딕토 OCD 옮김
- 86 **나의 말은 그대의 눈에**
피에트로 파롤린
최원오 빈첸시오 옮김

5호

- 92 **서양에서 중국을 만나기: 가톨릭 대학의 역할**
장유귀 SJ
최현순 데레사 옮김
- 97 **여성과 부제직**
잔카를로 파니 SJ
이정주 아우구스티노 옮김
- 111 **유스투스 다카야마 우콘: 1500년대의 위대한 일본 선교사**
토니 비트버 SJ
안소근 실비아 OP 옮김

「사일런스」 감독 마틴 스클세지와의 인터뷰

“복음은 진정제 없이 받아들여야 합니다”:
수도회 총원장들과의 대화

아시아 토착화와 교회의 개혁

「사일런스」 감독 마틴 스콜세지와의 인터뷰 <<SILENCE>>. INTERVISTA A MARTIN SCORSESE¹⁾

안토니오 스파다로 신부(예수회, 『치빌타 카톨리카』 이탈리아어판 편집장)

김숙희 그라시아 수녀(성심수녀회) 옮김

6

뉴욕에 있는 스콜세지 감독 집의 초인종을 울린 것은 3월 3일이었다. 출지만 맑은 날이었다. 때는 오후 1시. 나는 가족처럼 부엌으로 맞아들어졌다. 맛있는 커피를 한잔하겠느냐고 했다. 정확히는 “이탈리아노 커피”였다. 나는 그렇게 하겠다고 대답했다. 몸이 추웠다. 사실 나는 이곳에 약속 시간보다 조금 일찍 도착했는데 집 주위를 돌며 기다렸던 것이다. 따뜻한 커피, 그것도 이탈리아 커피라니 마음에 당겼다. 나를 거실로 안내해 준 사람은 마틴 스콜세지의 아내 헬렌이었다. 집에 온 듯한 느낌을 강하게 받았다. 그녀의 남편이 도착하기 전 우리는 길게 이야기를 나누었다. 나는 헬렌에게 『프란치스코 교종께 Dear Pope Francis』라는 책을 선물했다. 전 세계 여러 나라의 어린이 30명이 교종께 보낸 질문과 교종의 답장을 모아 엮은 책이었다. 나는 그 프로젝트를 어떻게 진행했는지 이야기했다. 헬렌은 그 책을 훑어보며 감상했다. 그녀는 아이들이 그린 그림을 보며 생각에 잠기기도 했고, 나는 그녀의 그런 모습을 지켜보았다. 우리는 같은 소파에 앉아 있었다. 그녀는 남편에 대해, 열일곱 살짜리 딸아이에 대해, 영화에 대해 이야기했다. 나는 「사일런스」란 영화가, 온 가족이 참여했다는 점에서 가족이 함께 만든 것과 마찬가지로 사실을 알게 되었다.

그러다가 스콜세지 감독이 도착해서 환영의 미소를 머금고 빠른 발걸음으로 들어왔다. 영화 이야기로 넘어가기 전에 우리의 대화는 우리의 공통 뿌리를 중심으로 이루어졌다. 우리는 어떤 의미로 동향 사람이다. 내가 메시나 출신임을 그는 이미 알고 있었다. 그는 폴리치 제네로사 사람이라고 했다. 더 정확하게 말하자면 아버지가 그곳 출신이라고 했다. 그러나 스콜세지 감독도 그곳에 뿌리를 두고 있다는 점은 확실했다. 폴리

1) *La Civiltà Cattolica* 2016 IV 565-586 | 3996 (24 dicembre 2016)

치 제네로사는 문학·정치 사상가 주세페 안토니오 보르제세, 교종 레오 13세 때의 교황청 국무장관이었으며 교종으로 선출될 뻔했던 마리아노 람폴라 델 틴다로 추기경을 배출한 곳이다. 스콜세지는 빈센트 쉬아벨리,²⁾ 도메니코 돌체,³⁾ 미켈레 세라⁴⁾와도 뿌리가 같다.

그러나 우리는 이러한 유명한 이탈리아인들을 상기하려는 것이 아니었다. 다만 뉴욕 어느 동네로 정착한 한 이민자의 아들인 스콜세지의 삶, 제대 복사였던 그의 삶을 떠올려 보았다. 그 삶에서 혈연, 폭력, 거룩함의 혼합물이 나왔다. 성당 복사로서의 기억들이 어린 시절의 기억들과 한데 섞여, 그는 무의식적으로 자신이 살던 거리를 첫 영화 배경으로 삼았다. 거기에는 그의 상상과 꿈이 담겨 있었다. 우리가 나눈 이야기는 인터뷰라기보다 친근한 대화였다. 녹음을 해 놓지 않은 것이 지금 후회스럽지만, 오히려 그랬기 때문에 대화를 자연스럽게 이어나갈 수 있었다. 그리고 그 대화를 통해 스콜세지에게 폭력과 거룩함이란, 하나이되 멀리 떨어진 뿌리에서 나왔음을 이해하게 되었다. 그에게 종교란 천사들에게서 오는 것이 아니라 사람들에게서 나오는 것이다. 그의 말에는 품위가 느껴졌고, 눈빛에서도 묻어났다. 그는 미소를 띠고 “나도 어떤 은총에 둘러싸여 있지요.”라고 했다. 그러고는 아내를 바라보았다. 그러나 그가 말하는 은총은 인간사의 허망함과 어두움이 없이는 전적으로 이해할 수 없는 것이리라. 그는 영화 스틸 컷 몇 장을 보여 주었다. 매우 아름다웠다.

이제 영화 「사일런스」에 관한 대화를 시작했다. 질문과 실마리가 나왔다. 이메일 교환, 스콜세지의 카랑카랑한 육성 녹음, 보조자의 꼼꼼한 녹취로 지난 8개월 동안 이어진 작업이 여기에서 시작되었다. 이것은 단순한 인터뷰가 아니라 하나의 양심성찰이었고, 의미의 탐구라 할 수 있었다. 그리고 이것은 스콜세지 감독 덕분이었다. 나는 구실이자, 효소 역할을 했음을 깨닫는다. 마틴 스콜세지가 로만칼라를 하고 있는 나에게서, 그가 인터뷰에서 이야기한 프린치페 신부를 느꼈을까 자문해 본다. 나는 오후 3시 30분에 스콜세지의 집을 떠났다. 밖은 내가 그 집에 들어갔을 때보다 덜 추웠다. 센트럴 파크를 따라 걸어 숙소로 돌아왔다.

2) [역자 주] 미국에서 활동한 이탈리아계 배우.

3) [역자 주] 이탈리아 패션 디자이너.

4) [역자 주] 이탈리아 작가.

11월 25일 로마에서 그를 다시 만났다. 오후 5시쯤이었다. 나는 그가 묵은 호텔에 일찍 도착해 인상주의 화가가 그린 듯한 일몰 광경을 감상하고 있었다. 내가 호텔에 들어간 직후에 외출했던 헬렌도 돌아왔다. 그녀를 보니 마치 내내 함께 있었던 것 같은 느낌을 받았다. 우리는 앉아서 차를 마셨다. 더 정확히는 차는 내가 마셨고, 그녀는 물을 마셨다. 나는 그녀와 이야기를 나누다가 그녀의 남편을 만나러 여기에 왔다는 사실도 거의 잊어버렸다. “남편이 오네요.”라고 그녀가 말했을 때, 나는 “누구요?”라고 했다. 나는 일어나서 스크세지에게 인사했다. 그는 언제나처럼 어두운 색의 정장을 입고 있었지만 안경은 쓰지 않고 손에 들고 있었다. 그의 악수는 미소만큼이나 따뜻했다. 우리는 자리에 앉았다. 마침 빵, 스틱빵, 올리브 오일, 소금, 한 입 거리 간식들과 그가 사실 아메리카노도 우유와 함께 나왔다. 우리는 모두 요기하고는 우아하면서도 수수한 방에 놓인 테이블에 앉아 대화를 계속했다. 세 사람이 함께 이야기를 나눴다. 먼저 가족에 관해서 이야기가 시작되었고, 그러고는 딸 이야기를 거쳤다. 그것을 보아도, 전에 생각했던 대로 「사일런스」는 실로 가족이 함께 만든 영화였다. 은총에 관해 다시 대화를 시작했다. 나는 그에게 아직 읽어 보지 않았다면 플래너리 오코너 Flannery O’connor의 작품들을 읽어 보라고 했다. 나는 오코너의 작품 속으로 들어가 보려고 밀리지빌에 있는 작가의 농장에 세 번이나 가 봤다고도 말해 주었다. 그녀는 항상 “악마의 영역”에서 은총을 보았다. 나 역시도 그것을 보게 되었다. 스크세지는 뉴욕타임스에서 그를 인터뷰한 적이 있는 폴 엘리도, 오코너의 작품을 읽어 보라고 추천했다고 미소를 띠며 말했다. 나는 폴을 잘 알고 있기에 그도 스크세지에게 오코너의 작품을 권했다는 것이 놀랍지 않았다. 스크세지는 얼마 전에 『힘쓰는 자들이 차지한다 The Violent Bear It Away』를 읽었노라 이야기를 계속했다. 그 책은 충격적이었다고 한다. 곧바로 이야기 속에 몰입되었단다. 그는 “그리고 그 표현이라니!”라며 감탄했다. 그 언어는 미국 최남부의 언어였고, 상처를 찾아 칼집 삼는 칼 같았다. 나는 그에게 다른 작품들도 계속 읽어 보라고 했다. 어쩌면 오코너의 이야기에서 어떤 것이 나올 수도 있을 것이다. 그리고 오코너의 서한집 『존재의 습관 The Habit of Being』도 꼭 읽으라고 했다.

그러자 그는 인디애나폴리스에서 눈 수술을 받아서 오랫동안 책을 읽을 수가 없었노라 했다. 그래서 오디오북을 구해 도스토옙스키의 책을 들을 수 있는 만큼 많이 들었다고 했다. 『카라마조프가의 형제들』을 얼마나 재미나게 읽었으며, 또 이야기를 들으면

서 그의 상상력 때문에 얼마나 고투를 벌였는지도 말했다. 나는 프란치스코 교종도 도스토옙스키를 좋아하신다는 이야기를 해 주었다. 그는 “재미있군요, 어느 작품을 특히 좋아하실까요?”라고 내게 물었다. 교종이 알려 줬을 때 나도 놀랐노라고 하며, 그분이 가장 좋아하는 책은 『지하로부터의 수기』라 했다고 말했다. 스콜세지는 움찔하며 “나도 그 책을 좋아해요!” 하고 소리쳤다. “「택시 드라이버」는 나의 ‘지하로부터의 수기’라 할 수 있지요!”

우리는 드라마의 중요성, 극적인 소설, 관념이 아닌 현실을 비추는 소설들에 관해 이야기를 나눴다. 식별은 관념으로 이루어지지 않는다. 2013년의 인터뷰에서 교종도 똑같이 말씀했다는 이야기는 그에게 하지 않았다. 그러나 나는 깊은 감명을 받았다. 영화 감독의 삶과 교종의 삶에 공통으로 영향을 준 문학적 지혜가 있다는 점에서 말이다. 그러나 사실 놀랄 일은 전혀 아니다. 우리는 거리에 대한 스콜세지의 기억으로 되돌아왔다. 그는 그 거리에서 보는 법을 배웠다고 말했다. 그리고 영화를 찍으면서도 계속 본다. 그는 “이것조차 은총입니다.”라고 말했다. 그래서 나는 “그래요, 은총을 받는 것은 사물을 어떤 방식, 다른 방식으로 보는 것을 의미하지요.”라고 맞장구쳤다. “기적은 실제로 일어납니다. 그런데 그것은 때때로 인생의 당연한 현실의 모습을 씹습니다. 그러나 기적을 받아들이는 사람들은 그것을 잘 해독하여 올바른 시각으로 볼 수 있는 이들이지요.”라고 그가 말했다. 그러니 우리는 수년, 때로는 수십 년간 시선을 훈련할 필요가 있으리라….

어떻게 「사일런스」라는 영화 프로젝트를 구상하게 되었나요? 감독님이 여러 해 동안… 20년, 30년 동안 마음속에 품었던 프로젝트라고 알고 있습니다.

엔도 슈사쿠의 소설 『침묵』은 1988년에 받았습시다. 그걸 다 읽은 것은 1989년 8월에 구로사와 아키라의 「꿈」에서 제가 반 고흐로 나오는 장면의 촬영을 마친 다음, 도쿄에서 교토로 가는 급행열차 안에서였습니다. 그 시점에는 과연 내가 그 책을 영화로 만드는 데 관심이 있었는지는 말할 수 없습니다. 이야기가 마음을 너무 산란하게 하였고, 또 너무 깊어서 영화화하려는 시도조차 할 수 있을지 몰랐습니다. 그러나 시간이 흐르면서, 내 안에서 무엇인가가 “시도해야 해.”라고 계속 말을 걸어 왔어요. 1990-1991년 즈음에 영화화하기 위한 판권을 획득했습니다. 약 1년

후에 친구이자 공동 각본가인 케이 콕스와 나는 초고를 쓰기 시작했습니다. 그러나 정말로 나는 준비가 되어 있지 않았습니니다. 그러나 그때가 2006년 12월에 정말로 영화에 적합한 각본이 처음 나오기까지 이어지는 기나긴 여정의 시작이었습니다. 그 세월 동안, 내가 그 영화를 만들게 되리라고 전혀 상상할 수 없었습니다. 그런 생각은 주제넘게 느껴졌을 겁니다. 나는 작품 주제들을 어떻게 다뤄야 할지도 몰랐어요. 게다가 각본을 완성했을 때 이 프로젝트를 실행하기가 지극히 어려웠습니다. 너무나 많은 법적, 재정적 문제들이 여러 해에 걸쳐 발생하고, 상황은 점점 고르디우스의 매듭처럼 얽혔어요. 전부 해결하기 위해 많은 사람들이 오랜 시간을 들였습니다. 그다음에는 캐스팅에서도 어려움이 있었습니다. 내 마음에 들면서도 흥행이 보장되는 배우들을 찾았고, 그들도 출연 제안에 응했는데, 시간이 흘러 이제는 흥행을 보장할 수 없거나 너무 나이가 들거나, 또는 흥행도 안 되고 나이도 들어 버린 경우가 생겼습니다. 영화 제작비가 어느 정도 보장되는 배우들, 이 영화의 배역을 정말로 맡기 원하는 배우들을 찾아야 했습니다. 무척, 무척 길고도 긴 세월이었어요. 정확히는 19년이었지요. 그동안 작업 중단과 재개를 반복했습니다.

돌아보면, 이 오랜 잉태 과정은 이 영화의 스토리와 ‘함께 살아가는’ 삶의 방식이자 그 스토리를 둘러싸고 ‘나 자신의’ 인생을 살아가는 삶의 방식이 된 것 같습니다. 소설에 나오는 생각들을 둘러싸고 산 것이지요. 그리고 그 생각들은 신앙의 문제를 더 깊이 생각하도록 저를 촉발했습니다. 돌이켜 보니, 그 과정 전체가 일종의 순례였던 것으로 기억 속에서 통합됩니다. 그렇게 느껴져요. 지금, 삶의 이 시점에 이 영화를 만들 은총을 받았다는 것이 경이롭습니다.

이 영화를 만들고자 하는 갈망이 마음속에서 어떻게 움직였습니까? 나중에 언젠가 만들겠다는 생각이었나요, 아니면 그 갈망이 근래 몇 년의 작업에 어떤 영감을 주었나요?

아까 말한 대로, 그 갈망은 늘 ‘나와 함께’ 있었고, 나는 그 갈망과 함께 살았습니다. 그러니 내가 한 모든 일에 영향을 줬을 겁니다. 내가 택한 결정들에 말이지요. 최근 몇 년 동안 작업한 다른 영화들에서 어떤 아이디어나 장면에 접근한 방식들도 그렇고요. 즉, 한편에서는 영화 제작을 실행에 옮기고 싶다는 갈망이 있었고, 다

른 한편에서는 엔도 슈사쿠의 원작 소설, 그 이야기가 자극제가 되어 여러 가지를 생각하게 했지요. 신앙에 관해, 인생에 관해, 인생을 어떻게 살지, 은총이 어떻게 주어지는지, 그리고 어떻게 그것들이 결국에는 다 똑같아질 수 있는지에 관해. 내 생각에는 이런 과정이 내가 이 영화를 찍는 구체적인 작업에 접근하는 데 더 큰 힘과 명확성을 주었습니다.

감독님에게는 하느님을 믿는다는 것과 가톨릭 신자인 것이 별개인 것 같습니다. 제가 맞게 이해했나요? 그 두 가지가 별개라는 것이 무슨 뜻입니까?

나는 사람들이 하느님을 어떻게 이해하는가에 흥미가 있습니다. 혹은 보이지 않는 세계를 어떻게 이해하는가에 대해서라고 할까. 그곳에 도달하는 길은 많은데 어느 문화에 속했는가에 따라 선택하는 길이 달라지는 것 같습니다. 나의 길은 과거에도 지금도 가톨릭입니다. 몇 년 동안 다른 길들을 생각하며 여기저기 잠깐씩 발을 들여 봤지만, 가톨릭 신자인 것이 가장 편안합니다. 나는 가톨릭 교리를 믿습니다. 나는 교회 박사가 아닙니다. 삼위일체를 논할 수 있는 신학자도 아닙니다. 교회 조직의 정책에도 관심이 없습니다. 그러나 부활이라는 개념, 강생이라는 개념, 그 연민과 사랑의 강렬한 메시지가 핵심입니다. 성사를 받을 수 있고, '경험'할 수 있다면 그것도 하느님과 가까이 머무는 데 도움이 됩니다.

자 그럼, 이런 질문이 나오겠지요. 나는 실천하는 신자-a practicing Catholic인가? 이 말이 '성당에 꼬박꼬박 가는 사람'을 의미한다면 나는 아니라고 대답할 것입니다. 오히려 나는 실천이라는 것이 성별된 건물에서 하루 중 특정한 시간에 특정한 예식에서만 일어나지 않음을 어린 나이에 믿게 되었습니다. 실천이란 바깥에서 항상 벌어지는 것입니다. 실로, 선하든 악하든 우리가 행하는 모든 것, 그리고 그 행동들을 성찰하는 것이 실천입니다. 그것은 투쟁입니다. 그렇지만 어릴 때부터 가톨릭에서 느낀 편안함과 심오한 인상은... 언제라도 되살려 생각하곤 했습니다.

이번 영화라든지, 『침묵』 같은 소설을 원작으로 택했다는 점 등은 그리스도교 영성과 가톨릭적 상상력이라는 근원으로 돌아가는 것처럼 보입니다. 어떤 면에서는 베르나노스의 작품을 원작으로 하는 영화처럼 말입니다. 어떻게 생각하십니까?

그리스도교 영성이라는 근원으로 돌아간다는 말에 동의합니다. 하지만 베르나노스와 비교하는 데에도 동의할 수 있을지 잘 모르겠습니다. 나에게 영성의 근원은 은총의 문제에까지 닿습니다. 은총이란 전 생애를 통해 일어나는 것입니다. 예기하지 않았던 순간에 옵니다. 나는 지금 전쟁이나 고문, 점령을 당해 보지 않은 입장에서 이러한 이야기를 하는 것입니다. 나는 그러한 시험을 당해 본 적이 없습니다. 물론 그렇게 시험을 당한 자크 뤼세랑 같은 사람들도 있지요. 뤼세랑은 시각장애인이던 동시에 프랑스 레지스탕스 리더였고, 부켄발트 수용소로 끌려가서도 동료 수감자들에게 레지스탕스 정신을 생생히 지켜 줬습니다. 사실, 그의 회고록 『그리고 빛이 있었다』(And There Was Light)를 바탕으로 영화를 만들고자 몇 년째 애쓰고 있습니다. 또, 디트리히 본회퍼 같은 사람도 있었지요. 엘리 위젤과 프리모 레비는 다른 사람들을 도울 방법을 찾았습니다. 수백만 명이 조직적으로 학살될 때 하느님은 어디 계셨는가 하는 물음에 그들의 예가 뚜렷한 답이 된다고 말하려는 의도가 아닙니다. 그렇지만 이런 사람들이 있었고, 그들은 엄청난 용기와 연민을 행동에 옮겼습니다. 그리고 우리는 그들을 어둠 속의 빛으로 기억합니다.

우리는 다른 사람의 경험을 통하여 볼 수 없고 오직 자신의 경험을 통해서만 볼 수 있습니다. 그래서 역설적으로 보일지 모르지만 나는 일본인 엔도가 쓴 소설에 공감했습니다. 베르나노스의 소설에서는 느낀 적이 없는 감정이었습니다. 베르나노스의 작품에는 왠지 너무 딱딱한 무언가, 가차 없이 혹독한 뭔가가 있습니다. 반면 엔도의 작품에는 언제나 부드러움과 연민이 있습니다. 등장인물들이 부드러움과 연민을 알아보지 못할 때라도 우리는 그것을 알아봅니다.

감독님에게 하느님은 어떤 분입니까? 별을 주고 혼란을 주는 분입니까, 기쁨과 조화의 근원입니까? 프란치스코 교종은 하느님을 자비라고 말합니다. 교종은 고문하는 하느님의 이미지를 몰아내고 없애고자 합니다. 하느님이 별을 주는 분일 수도 있습니까?

이 질문에 답하려면 로베르 브레송과 그가 각색해 만든 영화 「어느 시골 사제의 일기」를 거쳐 베르나노스로 돌아가야겠군요. 나는 60년대 중반에 처음 이 영화를 봤습니다. 내 나이 20대 초반이었고, 아이 때 가지고 있었던 가톨릭에 대한 생각을 넘어서면서 성장하고 있었습니다. 다른 많은 아이들처럼 나는 우리가 배운 하느님

의 엄격한 면이 버거웠고, 깊은 인상을 받았습니다. 나쁜 짓을 하면 벌하시는 하느님, 폭풍과 번개의 하느님 말이죠. 제임스 조이스도 『젊은 예술가의 초상』에서 이것을 다뤘는데, 이 소설도 그 당시 나에게 깊은 영향을 미쳤습니다.

그때는 국가적으로 매우 극적인 시기였습니다. 베트남전이 확대되고 있었고, 막 ‘성전(聖戰)’으로 선포되었던 때였습니다. 그러니 나에게나 많은 다른 사람에게나 많은 혼란과 의심과 슬픔이 일상 현실의 일부로서 우리 곁에 있었습니다. 바로 그 무렵에 나는 브레송 감독의 「어느 시골 사제의 일기」를 보았는데 그 영화는 내게 희망을 주었습니다. 그 영화의 등장인물들은 저마다, 아마도 노사제를 제외하고요, 모두가 고통을 겪고 있었습니다. 모든 인물이 벌을 받고 있다고 느꼈으며 그들 대부분은 서로에게 벌을 안기고 있었습니다. 그러다가 사제가 본당 신자 한 사람과 대화를 주고받는데 그 신자에게 “하느님은 벌주시는 분이 아닙니다. 그분은 우리가 자신에게 자비롭기를 바라실 뿐입니다.”라고 말합니다. 그 말이 내 안에 있는 어떤 것을 열어 주었습니다. 그것이 핵심이었습니다. 비록 우리에게는 하느님이 벌을 주시고 괴롭히고 계신다고 느껴질지라도, 우리가 스스로 그것을 성찰할 시간과 공간을 주기만 하면 우리야말로 자신을 괴롭히고 있으며, 우리야말로 자신과 서로에게 자비로워야 한다는 것을 깨닫게 됩니다. 브레송 감독님을 파리에서 한번 뵈는 적이 있는데, 그때 그 영화가 나에게 어떤 의미였는지도 말씀드렸습니다.

내가 「성난 황소」를 찍은 뒤에, 그때 막 완성한 작품이 그 깨달음을 다루고 있음을 알게 되었습니다. 바로 그것에 관한 영화였던 것입니다. 「성난 황소」를 만들 때 주제를 특정해 두고서 제작을 시작하지 않았습니다. 그저 우리가 알고 있는 세계에서, 우리가 알고 있는 그런 종류의 삶을 사는 사람에 관한 영화를 만들고자 했습니다. 제이크는 주변 모든 사람들을 벌주지만, 그가 진정으로 괴롭히는 사람은 자신이었습니다. 그래서 영화 마지막에 거울 속의 자신을 들여다보았을 때 그는 자신에게 너그러워야 함을 깨닫습니다. 이렇게도 말할 수 있겠지요. 자신을 받아들이고 자신을 감수하고 살아야 했습니다. 그리고 나면 다른 사람들을 참으며 그들의 선함을 받아들여야 하는 것이 더 쉬워질지도 모르지요.

어릴 때, 프린치페라는 훌륭한 사제를 만날 수 있던 것이 나에게서는 엄청난 행운이었습니다. 나는 그분에게서 아주 많은 것을 배웠는데, 그중에는 자신과 타인에

대한 자비도 포함됩니다. 물론 그분도 때때로 엄격한 도덕 교사의 역할을 하기는 했지만, 그럴 때도 그분의 표양은 다른 사람과 달랐습니다. 이분은 진정한 안내자였습니다. 거칠게 말할 때도 있었지만, 실제로는 단 한 번도 무언을 하도록 강요한 적이 없었습니다. 단지 이끄시고, 조언하시고, 구슬려 설득하셨습니다. 그와 같은 비상한 사랑을 지닌 분이었습니다.

한 평론가가 “영(성)적인 것에 대한 스크세지의 집착”에 관해 이야기한 적이 있습니다. 감독님이 삶의 영적인 차원에 대해 집착한다는 것에 동의하십니까?

메릴린 로빈슨이 『건망증 Absence of Mind』에 쓴 내용 가운데 이 질문의 핵심에 적합한 답이 되는 것이 있습니다. “인간을 설명하는 데 ‘영장류’라는 분류면 충분할 것 같지만, 우리 본성에 관해 알고 있는 사실들, 예를 들면 인간이 놀랍도록 창조적이면서 동시에 놀랍도록 파괴적이라는 것, 그런 점들은 여전히 설명을 필요로 한다.” 로빈슨의 말이 옳습니다. 제가 볼 때, 모든 것을 과학적으로 설명할 수 있다는 생각이 터무니없지는 않지만 사실 상당히 나이브하다고 여겨집니다. 이곳에 존재한다는 신비, 살고 죽는다는 위대하고 압도적인 신비를 마음을 가라앉히고 곰곰 생각해보면, 과학을 통해 그 신비의 바탕에 도달한다는 발상은 핵심을 잘못 짚은 것처럼 보입니다. 이것이 바로 로빈슨이 에세이와 소설에서 말하고자 하는 바입니다. 그리고 그녀가 “마음과 영혼”이라고 부르는 것이 나에게서는 바로 진정한 가톨릭 정신입니다. 우리가 하는 모든 것이 정말로 마음과 영혼입니다. 선한 것과 해악, 전부입니다. 그것은 넓게 말하면 타인들과, 구체적으로는 사랑하는 사람들과 함께 겪는 힘든 시도입니다. 그중에서도 내가 겪는 내적 투쟁은 내 일에 대한 몰두, 자기 몰두를 끝내고 내가 사랑하는 이들에게 현존하는 것입니다. 사실 나는 이것, 그러니까 우리가 이야기하고 있는 주제를 전부 영화에 표현합니다. 평판과 명성, 야망과 경쟁의 세계에 사는 것은 나에게 또 하나의 투쟁입니다. 그런데 물론, 그런 세계에 속했을 때에도, 나도 어느 정도는 거기 속해 있다는 건 인정해야겠지요, 그에 대한 영화도 몇 편 만들었습니다만, 아무튼, 그럴 때조차 거기에도, 말하자면 삶의 영성적 차원이 존재합니다. 칼 융은 스위스에 있는 자기 집 현관에 라틴어 문구를 새겨 넣었습니다. “Vocatus atque non vocatus deus aderit.” 부르든 부르지 않든,

하느님께서서는 오실 것이다. 더 설명이 필요없겠지요.

감독님은 천식으로 고생하셨습니다. 교종도 폐에 문제가 있는 분입니다. 감독님은 숨이 가빠지면 더 예민해지는 것처럼 보입니다. 이렇게 숨이 가빠지는 상태에서 뭔가 배운 것이 있습니까?

천식에 관해 첫째로 말할 수 있는 것은 천식이 심해지면 제대로 숨을 쉬지 못하겠다는 느낌이 든다는 것입니다. 문자 그대로, 죽을 수도 있다는 느낌, 지금 죽음으로 넘어간다는 느낌이 듭니다. 이런 적도 있었습니다. 도저히 숨을 쉬지 못하고, 쉼쉼거리기도 너무 심하고 폐도 막혀서 이런 생각이 들기 시작하는 겁니다. ‘이제부터 이런 상태가 계속된다면 어떻게 살아남겠는가?’ 이제는 좀 평화롭고 싶다는 생각이 정말로 스쳐 지나갑니다.

내가 어렸을 때, 50년대에는 우리 부모님 같은 분들이 의사를 대하는 방식이 있었습니다. 의사의 말이라면 무엇이든 믿었고, 다른 의사의 소견을 구하지 않았어요. 다른 의사를 찾아보고 싶었더라도 그럴 만한 돈이 없었을 것입니다. 그리고 의사들이 천식을 다루는 방법이 있었지요. 약이나 치료법을 처방하기도 했지만 무엇보다도 특정한 생활 방식을 지시했습니다. 어떤 운동도 하지 못하게 했습니다. 힘 쓰는 일도 해서는 안 됐습니다. 심지어 심하게 웃지 말라고 주의를 주기도 했습니다. 게다가 나는 동물, 나무, 풀 등 주위의 모든 것에 알레르기가 있었기 때문에 시골에도 갈 수 없었습니다.

결국 나는 외따로 떨어진 삶을 살아야 했습니다. 나는 다른 모든 이들과 떨어져 있는 느낌을 받았습니다. 또한 어른들과 보내는 시간이 훨씬 더 길었다는 이야기도 되는데, 그 덕분에 어른들의 세계에 대한 인식과 깊은 이해를 얻었습니다. 인생의 리듬, 어른들의 관심사, 옹고 그림에 관한 논의, 상대방에 대한 의무 등을 인지하게 되었습니다. 그 덕분에 주변 상황에 더욱 밝아졌습니다. 사람들의 감정, 그들의 보디랭귀지, 거기 덧붙여 말과 행동의 차이, 그들의 민감성을 더욱 잘 인지하게 되었습니다. 그리고 그것을 통해 나 자신의 민감성도 키우게 되었고요. 말하자면, 예리해졌습니다.

그리고 내 창문으로 세상을 봤지요... 거리를 내려다보던 기억, 그렇게 아주 많

은 것을 보던 기억, 어떤 것은 아름다웠고, 어떤 것은 무시무시했고, 어떤 것은 형 언할 수도 없었어요, 그런 것들의 기억이 나에게 아주 중요합니다.

외파로 떨어진 생활의 다른 측면은 작업할 때의 강도 높은 집중으로 나타납니다. 중요한 일에 주의를 쏟는 것이지요. 분리, 고독, 인지를 통해 부차적인 것에는 관심을 끄는 결단과 능력이 생긴 것 같습니다. 영화를 만들 때 이런 상태가 됩니다. 그런데 집중함으로써 민감성을 보호하고, 그 결과 어떤 면에는 무뎠진다는 점이 역설적이지요.

감독님은 파멸에 가까운 삶을 살았고, 거의 바닥을 쳤다고 했습니다. 감독님에게 구원이란 무엇입니까?

자기 파멸에는 기만이 있습니다. 파멸을 이해하기 위해서는 자신을 파괴해야 한다는 것입니다. 그것은 일종의 오만과 자만이 되고... 결국 자신을 파괴하게 됩니다. 나의 경우, 어쩌다가 자기 파멸의 순간에서 빠져나오게 되었습니다. 아무것도 모르는 채로 그런 순간에 닿았다가, 아무것도 모르는 채로 나왔던 것 같습니다.

나는 목사였고, 장례미사나 토요일 장엄위령미사 때 섰습니다. 또, 아버지가 장 의사인 친구도 있었고요. 세기가 바뀔 때 시칠리아에서 건너온 전 세대 사람들이 하나둘 세상을 뜨는 것도 보았는데, 나에게 아주 깊은 체험이 되었습니다. 그래서 나는 나의 죽음뿐 아니라 죽음mortality 자체에 관해 많이 생각하게 되었습니다. 그리고 어느 시점에는 이런 생각이 나 자신에게 약간 악영향을 끼치기도 하였습니다. 그러다가 그 상태를 벗어났는데, 그러고 나서 처음으로 만든 영화가 「성난 황소」였습니다.

그러니까 이 질문의 다른 측면은 이 영화에 관해 이야기하면서 이미 어느 정도 다루었네요. 자신을 받아들이고, 자신을 감수하며 살고, 그럼으로써 사람들의 삶에 긍정적인 힘이 되는 것. 구원을 그렇게도 정의할 수 있을 것 같습니다. 그런 구원은 가족, 친구, 소중한 사람 등, 우리가 사랑하는 사람들에게 내려옵니다. 우리는 가능한 한 좋은 사람이 되려고 하며 가능한 한 합리적이고 인정이 많은 사람이 되고자 하지요.

그러나 그런 과정에서 우리는 또한 다른 것을 배우기도 합니다. 샘 페킨과 감독

의 「대평원Ride the High Country」에서 주정뱅이 목사로 나온 에드거 부캐년이 매리엇 하틀리와 그 약혼자의 결혼식을 주례할 때 “여러분은 결혼에 관해 한 가지를 알아 두어야 한다. 사람은 변한다는 점이다.”라고 합니다. 이 사실은 모든 관계에 적용되고 협력에도 적용됩니다. 당신이 아주 잘 아는 사람들, 당신이 아주 오랫동안 함께 일한 사람들에게도 시간이 흐름에 따라 다른 필요가 생길 수 있고, 다른 것들을 더 중요하게 여길 수도 있기에 당신은 그것을 인정하고 만족할 줄 알아야 합니다. 당신은 그들을 있는 그대로, 그들이 변화한 모습 그대로 받아들이며 최선을 끌어내려고 노력해야 합니다. 게다가 때로는 그들이 자신의 방식을 찾아 떠나야 함을 이해해야 합니다. 그것을 배신이라고 생각했던 때도 있었습니다. 나중에는 그게 아니라는 것을 깨달았습니다. 배신이 아니라 단지 변화였던 것입니다.

‘구원’이라는 단어는 흥미롭습니다. 우리가 결코 알 수 없는 것이기 때문입니다. 죽음의 순간에 만약 의식이 있다면 자신이 구원에 도달했는지 알 수 있을까요? 과연 어떻게 알 수 있을까요? 그리고 살아 있는 동안에는 알 수 없음이 분명합니다. 우리가 할 수 있는 유일한 것은 가능한 한 제대로 사는 것입니다. 넘어지면 추스르고 일어나 다시 시도하면 됩니다. 뻔하지만, 이게 진리입니다. 나에게서는 밤이고 낮이고 기복이 있습니다. 들뜬 마음이 지속되기도 하고 어둠도 있으며 불안한 마음이 자기비판으로 이어지기도 합니다. 그러나 지나치면 안 됩니다. 다시 말하지만, 자기 자신을 받아들여야 하니까요. 그래서 이것은 계속되는 과정입니다.

「성난 황소」 제작 후 감독님은 로마로 가서 성인들의 생애에 관한 다큐멘터리를 찍을 생각을 했습니다. 맞습니까? 어떻게 그런 생각을 하셨습니까?

그렇습니다, 사실입니다. 1980년인가 1981년에, 「성난 황소」 제작을 막 마쳤는데 이것이 내 생애 마지막 영화가 되리라고 생각했습니다. 그 당시 나는 베르톨루치나 타비아니 형제 등이 이탈리아 국영 방송(RAI)에서 만든 영화들, 그리고 특히 로베르토 로셀리니의 사극들을 보면서 텔레비전이 영화 장르의 미래가 되리라고 생각했습니다. 아니면, 이렇게 표현하는 게 낫겠군요. 텔레비전이 시네마와 혼합되었다고 생각했습니다. 오락적이지만 오락물의 요소보다 더 깊이가 있으면서도, 어떤 가르침을 주는 영화인 것이죠. 다시 말하지만, 이런 생각은 로셀리니의 영향을

받은 것입니다. 그는 실제로 그러한 영화들을 ‘교훈적인 영화’라고 불렀습니다. 그래서 나는 RAI가 나를 항상 쫓아다니는 질문, ‘성인은 누구인가?’를 탐구할 수 있는 자리가 될 것으로 생각했습니다. 내 생각은 여러 성인들에 관한 영화를 시리즈로 만드는 것이었습니다. 생각해 놓은 성인들 가운데 몇몇은 아예 실존 인물이 아니었을 수도 있고, 민화의 인물이었을 수도 있습니다. 그런데 이 인물들은 어디서 온 걸까? 그걸 알려면 유다-그리스도교 이전으로 거슬러 올라가야 합니다. 그런 인물들의 중재가 왜 필요했을까? 여행자의 수호성인 크리스토폴은 결국 실존 인물이 아니라고 드러났지요. 어쩌서 그런 성인이 필요했을까? 여행 중에 위험에 처하면 우리를 보호할 사물이나 사람이 필요하기 때문이지요. 그러면 실재했던 성인들은 어떨까요? 일반적으로나 영성적으로 그들은 어떻게 사람들과 연관될까? 그들의 일상생활은 어떤 모습일까? 그들의 삶은 무엇으로 구성되었을까? 이 질문은 프린치페 신부님이 우리에게 주었던 어떤 책으로 되돌아가게 합니다. 작가이자 영화 및 TV 제작자인 마일스 코넬리의 『미스터 블루』라는 작품으로, 현대판 프란치스코 성인에 관한 책입니다. 그는 현대 사회에서도 잘 살 수 있음을, 물질적으로 잘 산다는 의미가 아니라, 제대로 살 수 있음을 보여 주고자 했습니다. 도로시 데이와 같이, 그리고 그녀가 ‘가톨릭 일꾼’ 운동으로 행했던 것처럼 말입니다. 프린치페 신부님은 상급생 조찬 모임에 도로시 데이를 강연자로 초대한 적이 있습니다. 그녀가 떠날 무렵, 나는 그녀가 어떤 사람인지 어렵듯이 알았습니다.

「성난 황소」 영화를 제작할 때 이러한 것들이 내 안에서 커지고 있었습니다. 아까 말했듯이, 대규모 예산으로 제작하는 영화로는 마지막 작품이라고 마음먹고 있었지요. 그 당시 나에게 상당한 영향을 준 영화가 또 한 편 있었는데, 그것도 로셀리니 작품이었습니다. 바로 「유로파Europa'51」입니다. 나는 이것을 짧은 버전으로 보았습니다. 로셀리니는 현대 사회에서 성인처럼 산다는 것에 대해 다루었습니다. 그 영화에는 프란치스코, 가타리나, 리지외의 테레사와 같은 인물들이 나옵니다. (알랭 카발리에는 그중 테레사 성녀에 관한 작품을 만들었지요.) 이들은 제가 ‘활동가 성인’이라 부를 만한 이들은 아닙니다. 그리고 오상의 비오 신부 같은 인물과는 전혀 다릅니다. 연민, 사랑, 그리스도를 본받아 살아가는 삶과 같은 참된 정수와 현대 사회에서 어떻게 그러한 삶을 살 수 있는가의 문제를 이 영화에서 로셀리니

가 다릅니다. 나는 로셀리니가 시몬 베유에게서 영감을 받았다는 사실을 그 당시에는 알지 못했습니다. 그건 그렇고, 시몬 베유는 자신에게 자비로운 사람이 아니었지요. 아무튼, 「유로파」의 끝부분에 이렌은 자신에게 깊은 평화를 느끼며, 자신이 크게 도움이 되는 면이 있음을 봅니다. 그 영화는 내게 무척 중요한 작품이었습니다. 로셀리니 감독의 「프란체스코, 신의 어릿광대」도 마찬가지로요. 제가 본 성인을 다룬 영화 가운데 가장 아름다운 작품입니다.

흔히 그렇듯이, 제 생각과 다르게 일이 흘러갔습니다. 나는 뉴욕으로 돌아와서 「코미디의 왕」을 다시 로버트 드니로와 함께 만들었습니다. 그리고 나서 「그리스도 최후의 유혹」을 만들려고 하다가 무산되었습니다. 영화 산업계가 변해 있었고, 성인들의 삶을 다룬 이런 영화, 이런 ‘연구’는 가능하지 않은 것 같았습니다. 하지만 나는 그리스도를 본받는 삶을 살려는 인물들에게 관심을 잃은 적이 없습니다. 그리고 언젠가 이 주제로 돌아오리라는 것도 알았습니다. 몇 년 뒤 마침내 「그리스도 최후의 유혹」을 작업하게 되었을 때 그동안의 에너지와 토론들이 영화에 녹아 들어갔습니다. 그리고 물론, 이미 이야기했듯이, 「사일런스」와 함께 산 오랜 기간 동안에도 그것은 계속되고 발전했습니다.

엔도 슈사쿠의 소설 『침묵』과 영화 「사일런스」에서 감독님이 가장 끌렸던 인물은 누구입니까? 왜 그렇습니까?

젊었을 때는 사제가 되는 것에 관해 영화를 만들 생각을 했습니다. 나 자신도 프린치페 신부님의 발자취를 뒤따르고 싶었습니다. 말하자면 사제가 되고 싶었던 거죠. 소신학교에 들어갔다가 첫 해에 나왔습니다. 성소란 아주 특별한 것이고, 내 힘으로 획득하는 것이 아니며, 그저 다른 누군가처럼 되고 싶다고 해서 가질 수 있는 것이 아님을 열다섯 살에 깨달았습니다. 참다운 부르심이 있어야 하는 것이죠.

그 부르심을 받았다면, 그다음에 자신의 교만은 어떻게 다뤄야 할까요? 만일 내가 성변화가 일어나는 예식을 집전할 수 있다면, 맞아요. 나는 아주 특별한 사람입니다. 그러나 그 외에 다른 것도 갖춰야 합니다. 내가 보고 경험한 바에 의하면, 좋은 사제는 그러한 재능과 능력을 가진 것 외에도 항상 자기 본당 신자들을 먼저 생각해야 합니다. 그래서 내게 든 질문은 ‘좋은 사제는 어떻게 자신의 에고를 넘어서

고, 교만을 극복하는가?’였습니다. 그것을 영화로 만들고 싶었습니다. 그리고 거의 60년이 지나 「사일런스」 작업을 하던 중에 이 영화가 바로 그 질문을 다룬 것임을 깨달았습니다. 로드리게스는 그 문제를 직접 겪으며 고투하고 있었습니다.

그러나 가장 놀랍고 흥미로운 인물은 기치지로입니다. 이 영화를 만드는 동안 나는 때때로 ‘이 사람도 예수님일지 모른다’는 생각을 하곤 했습니다. 마태오 복음에서 예수님은 “너희가 내 형제들인 이 가장 작은 이들 가운데 한 사람에게 해 준 것이 바로 나에게 해 준 것이다.”라고 말씀했습니다. 당신을 거부한 사람을 길에서 마주쳤다면? 그가 바로 예수님입니다. 물론, 기치지로는 계속 약해지고, 자기 자신에게, 그리고 가족을 포함한 다른 많은 이들에게 문제를 일으킵니다. 그런데 마지막에 누가 로드리게스와 함께 있었습니까? 기치지로입니다. 그가 로드리게스의 위대한 스승, 말하자면 멘토요, 구루였던 것입니다. 그래서 마지막에 로드리게스가 그에게 고마워합니다.

그리고 내가 만든 영화들과 비교하면, 사람들은 기치지로가 「비열한 거리」의 ‘자니 보이’ 같다고 합니다. 하비 카이텔이 연기한 찰리라는 인물은 자신의 교만을 꺾어 내야 했습니다. 그는 영성과 실천은 교회 건물 안에 국한되지 않고 바깥 거리에 있어야 한다는 것을 이해했습니다. 당연히 우리는 자신의 보속을 직접 정할 수 없습니다. 그런데 그는 스스로 정할 수 있다고 생각했어요. 하지만 속죄 행위는 전혀 기대하지 않을 때, 전혀 예상하지 못한 구석에서 옵니다. 그래서 자니 보이와 기치지로에게 매력을 느낍니다. 그 둘에게서 파멸도 오지만 동시에 구원도 옵니다. 이런 것들의 많은 부분이 내가 어릴 때 관찰한 것에서 옵니다. 특히 우리 아버지 찰리와 조 삼촌 사이에 벌어지던 일들을 바탕으로 했습니다.

로드리게스 신부와 페레이라 신부는 동전의 양면 같은 인물들입니까? 아니면 서로 전혀 다른 별개의 동전입니까?

우리는 실존 인물 페레이라 신부가 무엇을 믿고 무엇을 믿지 않았는지 모르지만, 엔도의 소설에서는 사실상 신앙을 잃은 것처럼 나옵니다. 달리 보자면, 자신이 신앙을 버렸다는 수치심을 극복할 수 없었다고 생각할 수도 있을 것입니다. 비록 다른 이들의 목숨을 구하기 위해서였다고 해도 말이지요.

반면에 로드리게스는 신앙을 버렸다가 그럼으로써 신앙을 되찾는 인물입니다. 거기에 역설이 있습니다. 간단히 말하면, 로드리게스는 그에게 예수님이 말씀하시는 것을 들었고, 페레이라는 듣지 못했습니다. 그것이 차이입니다.

감독님은 언젠가 아버지를 회고하며 이런 이야기를 했습니다. 아버지가 감독님에게 무슨 이야기할 때에는 누가 옳고 누가 그른가, 한쪽에는 선한 사람들이 있고, 다른 쪽에는 악한 사람들이 있다 등, 언제나 도덕적인 의미가 있었다고요. 그러면 여기서는 누가 좋은 사람이고 누가 나쁜 사람들입니까? 이 세상에 선한 사람과 악한 사람이 구분되어 있다고 생각합니까?

우리 부모님은 두 분 다 대가족 출신입니다. 아버지 형제는 네 명이 있었는데 조 삼촌이 막내였습니다. 조 삼촌은 엘리자베스 가에서 숙모, 사촌들과 함께 우리 아랫집에 살았습니다. 조부모님, 그러니까 아버지의 부모님은 두 집 건너 사셨고, 저희 아버지는 매일 밤 두 분을 뵈러 갔습니다. 그분들은 집안일이라든가, 스코르세제 가문의 이름이라든가, 가문의 명예라든가, 저는 이해할 수 없는 것들에 관해 이야기했습니다. 그런 것들은 옛 세계의 일들이었고, 나는 미국에서 태어났으니까요. 아무튼 그분들은 무난하게 살려고 하는 점잖은 분들이었습니다. 그런데 이 세계에는 조직범죄가 존재했고 사람들은 줄타기를 해야 했습니다. 범죄자 편이 될 수 없었지만, 그렇다고 대놓고 등을 돌릴 수도 없었습니다. 삼촌은 그들 편에 가까웠습니다. 자니 보이처럼 항상 시시껄렁했고, 항상 문제에 휘말려 감옥에도 여러 번 드나들었고, 항상 악덕 사채업자들에게 돈을 빌렸습니다. 언제라도 폭력 사태가 일어날 것 같았어요. 그런 것을 저희 아버지가 떠안았습니다. 나는 매일 그 집에서 아버지가 이런 일을 겪는 것을 봤습니다. 올바른 방식으로 당신의 동생을 다루는 것을 말이지요. 아버지가 그런 일을 전부 떠안았습니다. 때때로 어머니는 너무나 답답해하면서 “당신 형제들이 좀 도와줄 수 없대요?”라고 하셨어요. 다른 삼촌들도 어느 정도는 도왔지요. 하지만 다들 그 동네를 떠나 이사했습니다. 아버지와 조 삼촌만 남아 있었어요. 그래서 아버지 혼자 전부 감당했습니다. 모든 사람을, 모든 면에서 감당해야 했다는 뜻입니다. 논리적으로 설득하고, 협상하고, 중재하고, 삼촌이 문제에 휘말리지 않았나 확인하고, 때로는 삼촌에게 돈을 주면서 말입니

다. 정말로 아버지는 당신을 삼촌 때문에 위태롭게 하셨습니다. 그것은 언제나 의무와 연결되어 있었습니다. 동생을 돌볼 의무 말이지요. 다른 가족들은 포기하거나, 이사를 가 버렸기 때문에 온통 우리 몫이었습니다. 너무너무 힘들었습니다. 조 삼촌을 좋아했지만 삼촌 때문에 힘들었습니다. 정말로 이런 물음이 떠오르는 상황이었습니다. ‘제가 아우를 지키는 사람입니까(am I my brother’s keeper?)’⁵⁾ 이런 심정을 「비열한 거리」에 담았습니다.

「사일런스」는 그리스도의 얼굴의 깊은 의미를 발견하는 이야기처럼 보입니다. 당신이 사람들을 구원하고자 이 세상에 오셨으니, 바로 그 이유로 로드리게스에게 당신을 밟고 지나가라고 청하시는 듯한 그리스도 말입니다. 감독님에게 그리스도의 얼굴은 무엇입니까? 연도가 묘사한 것과 같이 발에 밟히는 이콘인 ‘후미에’입니까, 아니면 영광스러운 그리스도 왕의 얼굴입니까?

나는 엘 그레코가 그린 그리스도의 얼굴을 택했습니다. 그 그림이 인간과 같이 아파하는 자비로운(compassionate) 모습을 피에로 델라 프란체스카가 그린 것보다 더 잘 표현했으니까요. 내가 자랄 때 그리스도의 얼굴이라는 것은 언제나 위안과 기쁨을 주는 것이었습니다.

「그리스도 최후의 유혹」은 제외하고 영화사에서 그리스도의 진정한 얼굴을 가장 잘 묘사한 영화가 무엇이라고 생각합니까?

내가 생각하기로 그리스도에 관한 영화 중 가장 훌륭한 작품은 파졸리니의 「마태복음」인 것 같아요. 젊었을 때 나는 뉴욕 도심의 공동주택과 거리를 배경으로 현대판 그리스도 이야기를 영화로 만들고 싶었어요. 그런데 파졸리니의 영화를 보고는 그런 영화가 이미 있었다는 것을 깨달았지요.

하느님이 침묵하시지만, 그래도 가까이 계신다고 느꼈던 상황이 있었나요?

어려서 미사 복사를 할 때, 거룩한 것에 대한 감각이 있다는 것이 분명했어요. 이

5) [역자 주] 창세 4,9에서 아벨의 행방을 묻는 하느님께 카인이 대답한 말. 영어권 문화에서는 책임을 피하는 속어로도 쓰인다.

느낌을 「사일런스」에서 고토의 농가에서 미사를 드리는 장면으로 전달하고자 했지요. 아무튼, 미사가 끝나고 거리에 나와 궁금해 하던 기억이 납니다. 어떻게 아무 일도 없던 것처럼 삶이 계속되지? 어째서 모든 것이 변하지 않았지? 어째서 세상이 그리스도의 살과 피에 직접 영향을 받지 않는 거지? 아주 어릴 때 하느님의 현존을 그런 식으로 경험했습니다.

1983년, 「그리스도 최후의 유혹」촬영지를 물색하느라 이스라엘에 있을 때였습니다. 단발 엔진 소형 비행기를 타고 이스라엘 곳곳을 다니고 있었어요. 나는 비행기 타는 것을 전혀 좋아하지 않아요. 특히 소형 비행기는 더욱 그렇지요. 그래서 나는 여러 해 전에 어머니가 주신 자잘한 성물들을 꼭 쥐고 있었지요. 나는 아주 긴장해서 굳어 있었습니다. 텔아비브에서 갈릴래아로, 베싸이다로, 옐랏으로 오갔습니다. 그러다가 한번은 예루살렘 성묘성당으로 안내되었습니다. 최근에 세상을 떠난 제작자 로버트 차토프와 함께였습니다. 나는 그리스도의 무덤 앞에 있었습니다. 무릎을 꿇고 기도를 드렸죠. 밖으로 나왔을 때 로버트가 뭔가 달라진 것 같냐고 물었습니다. 나는 꼭 그렇지는 않다고, 이 장소의 지리적 특성과 이 성당에 대한 권리를 주장한 온갖 수도회들 때문에 압도되었을 뿐이라고 했습니다. 그리고 나서 텔아비브로 되돌아가야 했습니다. 비행기에 탔고, 나는 다시 무척 긴장했습니다. 어머니가 주신 성물들을 전부 손에 움켜잡고 있었습니다. 그러다가 비행 중에 문득, 그렇게 성물들을 붙잡고 있을 필요가 느껴지지 않았했습니다. 모든 것을 품는 사랑을 느꼈고, 무슨 일이 생긴다고 해도 그때는 아니라는 느낌이 들었습니다. 범상하지 않은 체험이었어요. 내 생애 한 번이라도 그런 일을 경험한 것이 행운이었다고 생각합니다.

그리고 우리 딸 프란체스카가 태어난 이야기도 하고 싶네요. 프란체스카는 제왕절개 수술로 태어났어요. 나도 모든 과정을 지켜보며 함께 있었습니다. 그러다가 의료진이 갑자기 나더러 나가라고 하더군요. 옆방에서 네모난 유리창을 통해 출산 과정을 지켜봤습니다. 나는 긴급한, 심지어 정신없는 움직임들을 봤습니다. 그러다가 생명이 없는 것처럼 보이는 몸이 나왔습니다. 그러더니 간호사가 나와서 울면서 말했어요. “그녀는 해낼 거예요.” 그리고 간호사가 나를 안아 주었습니다. 나는 그 말이 아내 이야기인지, 아기 이야기인지 몰랐어요. 그다음에 의사가 나왔습

니다. 벽에 등을 대고 섰다가 스크르 주저앉아 웅크리고는 말했습니다. “아무리 계획을 거듭 세워도, 모든 게 틀어지는 공포스러운 20초의 순간이 있어요. 그래도 우리는 해냈습니다.” 산모와 아이 둘 다 잃을 뻔했던 것입니다. 그다음으로 기억하는 것은 그들이 내 손에 그 작은 멍치를 안겨 준 것입니다. 내가 아기의 얼굴을 보자 아기가 눈을 떴습니다. 모든 것이 한순간에 바뀌었어요.

그 체험은, 「사일런스」를 만드는 동안 읽은 메릴린 로빈슨의 소설 『길리아드』의 놀라운 한 구절을 생각나게 합니다. 죽음을 앞둔 목사가 자기 딸의 얼굴을 처음 봤을 때 느낀 경이감을 설명하는 구절입니다. “이 세상을 곧 떠나게 된 지금, 인간의 얼굴보다 더 놀라운 것은 없다는 걸 깨닫는다. 그건 강생과 관련이 있어. 아이를 안고 그 얼굴을 보면 아이에 대한 의무를 느끼지. 어떤 인간의 얼굴이든 우리의 관심을 받을 자격이 있어. 그 얼굴의 유일성, 그 얼굴의 용기와 외로움을 이해할 수밖에 없으니까. 하지만 무엇보다도 갓난아기의 얼굴을 볼 때 가장 그렇지. 아기 얼굴은 계시vision 같아. 다른 어떤 신비한 계시만큼이나 신비로워mystic.” 직접 겪은 체험에서 말하건대 이 구절은 전적으로 맞는 말입니다.

연민compassion은 본능입니까, 사랑입니까?

내 생각에 핵심은 자신을 부정하는 것입니다. 「비열한 거리」에서 찰리가 빠진 함정이 자니 보이를 돌보는 것이 자신의 구원과 영성적 효용을 위한 보속이 될 수 있다고 생각한 것입니다. 이 문제는 다시 자기 에고는 항상 부차적인 것으로 여겼던 제가 아는 훌륭한 사제들 이야기로 돌아갑니다. 일단 자기 에고를 옆으로 밀어 놓고 나면, 타인의 필요만이 남습니다. 그러면 보속을 고른다거나, 연민이 무엇인가 하는 문제는 사라집니다. 그런 것들은 무의미해집니다.

『침묵』에는 육체적, 정신적 폭력이 많이 나옵니다. 이러한 폭력이 표상하는 바는 무엇입니까? 감독님이 만든 영화들에도 폭력이 많이 나옵니다. 이 영화의 폭력은 어떻게 다릅니까?

신부님이 앞서 주신 질문을 다시 언급하자면, 나는 영적인 것에 집착합니다. 우리 인간이 무엇인지의 문제에 천착합니다. 그 문제에 집착한다는 것은 인간을, 선

과 악을, 가까이 들여다본다는 뜻입니다. 우리가 선을 잘 키워 미래 언젠가는 인류의 진화 가운데 폭력이 사라질 수 있을까요? 하지만 지금 당장은 폭력이 존재합니다. 우리가 행하는 것 안에 있습니다. 그것을 드러내는 것이 중요합니다. 폭력이란 내가 아닌 다른 사람들이 저지르는 것이라고 생각하는 실수를 하지 않기 위해서 말이죠. ‘폭력적인 사람들’이 저지르는 것으로 생각하고, ‘당연히 나는 그런 짓은 절대 못하지.’라고 생각하는 실수를요. 사실은 당신도 할 수 있습니다. 우리는 그 사실을 부인할 수 없어요. 그래서 어떤 사람들은 자신의 폭력성에 충격을 받고, 나아가 전율을 느끼기도 합니다. 폭력은 실재하는 표현 형식이고, 절박한 상황에서 나타납니다. 재미있는 일이 아닙니다. 어떤 사람들은 「좋은 친구들」을 재미있는 영화라고 합니다. 사람이 재미있을 수는 있지만 폭력은 아닙니다. 많은 사람들이 폭력을 전혀 이해하지 못합니다. 폭력과 멀리 떨어진 문화 또는 하위문화를 배경으로 갖고 있기 때문입니다. 하지만 나는 폭력이 생활의 일부였던 곳, 폭력이 나에게 너무나 가까웠던 곳에서 자랐습니다.

70년대 초로 거슬러 올라가면 우리는 베트남전이 끝나가던 시기를 살았고, 구시대 할리우드의 전형에서 빠져나오고 있었습니다. 정말이지 「우리에게 내일은 없다」 그리고 「와일드 번치」로 새 시대가 열렸습니다. 반드시 즐겁지만은 않은 방식으로 우리에게 말을 거는 영화들이었습니다. 내 생각에 폭력이란 인간의 일부입니다. 내 영화에서 유머는 사람들과 그들의 논리적인 사고 과정, 또는 그 사고 과정의 부재에서 옵니다. 폭력, 그리고 삶의 불경함입니다. 점잖게 표현하자면 세속성이라고도 할 수 있겠네요. 불경도 외설도 실제 존재합니다. 그것은 인간 본성의 일부입니다. 그것은 우리가 내재적으로 외설스럽고 불경하다는 의미는 아닙니다. 인간 존재 양식 중 한 가지가 될 수 있다는 뜻입니다. 바람직한 가능성은 아니지만, 여전히 가능성은 있습니다.

감독님에게 영화는 그림을 그리는 것과 같습니다. 이 영화에서 촬영 방식이나 이미지들에는 확정된 가치가 있습니다. 촬영 기법이 어떻게 영적인 것을 보게 해 줍니까?

이미지를 통해 분위기를 창출할 수 있습니다. 낯설을 느낄 수 있는 환경에 들어간다고 해 봅시다. 그러면 영화를 볼 때 추정할 수 있는 이미지, 생각, 감정들이 나

웁니다. 거기에는 말로 딱히 표현할 수 없는 손에 잡히지 않는 것들이 있습니다. 그렇듯이 영화를 만들 때 한 이미지를 다른 이미지와 함께 편집하면, 전혀 다른 제3의 이미지, 감각, 인상, 생각을 머릿속에 연습니다. 그런데 환경을 만드는 것은 이와 별개라고 생각합니다. 그것은 촬영 기법과 관계가 있지요. 영화가 당신의 관심을 끌고 말을 거는 것은 그 이미지들을 조합할 때입니다. 그것이 편집이고 영화 제작의 실행입니다.

「사일런스」 촬영은 어디서 이루어졌습니까? 대만이라고 들었는데요. 이 곳을 택한 동기는 무엇입니까?

여러 가지 이유로 「사일런스」를 완성하기까지 여러 해가 걸렸습니다. 그리고 촬영지를 대만으로 낙점하기까지 세계 여러 장소를 둘러봤습니다. 엔도 슈사쿠 소설의 배경이 된 실제 일본 지역들부터 시작했지요. 나가사키, 소토메, 운젠 온천 등이요. 하지만 감당이 안 될 정도로 비용이 들어가기 때문에 결국 일본에서 촬영하지 못했습니다. 함께 일하는 프로덕션 디자이너 단테 페라티가 일본 외에도 뉴질랜드, 밴쿠버, 북부 캘리포니아를 알아보다가 마침내 대만을 찾았습니다. 사람의 손이 거의 닿지 않은 멋진 풍경과 해변이 있는 곳입니다. 소설 속의 장소들과도 모습이 비슷했지요. 바로 이곳이 영화를 찍을 곳을 즉시 알았습니다.

이 영화는 적어도 일부분이라도 다른 영화들에서 영감을 받았을까요? 만일 그렇다면 어떤 부분일까요?

정말로 나는 알아서 해야 했습니다. 나만의 방식을 찾아야 했습니다.

대개는 많은 영화에서 영감을 연습니다. 아시아 영화들, 유럽 영화들, 미국 영화들 할 것 없어요. 나는 영화를 끼고 삽니다. 영화들은 나와 함께입니다. 그저 이 영화에서 또는 저 영화에서 영향을 받았다고 할 문제가 아닙니다. 어떤 영화들은 여러 번 봤습니다. 예를 들면, 「수색자」, 「현기증」, 「8과 1/2」 같은 영화들이 있겠습니다. 그리고 「무방비 도시」, 「전화의 저편」, 「이탈리아 여행」 같은 로셀리니 영화들이 그렇죠. 반면에 「오데트Ordet」는 단 한 번 봤습니다. 그 영화는 다시 볼 수가 없어요. 너무나 순수하고, 너무나 아름답고, 너무나 충격적입니다. 매 장면에서 영적

으로 감동하고 변화됩니다. 이 중에서 어떤 영화도 오락물에 그치지 않습니다.

감독님의 작품 가운데 「사일런스」와 나란히 놓을 영화가 있을까요? 「사일런스」와 의미가 비슷해서, 또는 정반대라서 견줄 만한 것 말입니다.

「성난 황소」가 비슷하다고 할 수 있겠습니다. 「비열한 거리」도 그렇고요. 「디파티드」가 「사일런스」와는 반대인 것 같습니다. 나는 빌 모나한의 각본에 끌렸습니다. 제가 자란 환경과는 사뭇 다른 보스턴 아일랜드계 가톨릭의 관점에서 쓰였기 때문이지요. 「디파티드」 결말부는 도덕적 그라운드 제로입니다. 갈 데까지 가서 더 내려갈 길이 없고 올라갈 일만 남죠. 그리고 인물들이 희생합니다. 특히 레오나르도 디카프리오가 연기한 빌리의 희생이 나옵니다. 로저 에버트⁶⁾는 빌리가 고해소에서 이렇게 말하는 게 들리는 것 같다고 합니다. “그게 나쁘다는 걸 저도 알고 있었어요, 신부님. 하지만 어쩔 수 없었어요. 다른 길이 없었어요. 그게 잘못이라는 건 알았지만, 제가 달리 어떻게 할 수 있었겠어요?” 나에게는 그 영화가 9·11 사태와 밀접한 관계가 있었습니다. 우리 문화와 우리 삶을 새로운 시선으로 비춰 본다는 점에서 말입니다. 내가 볼 때는 그 순간에 우리는 도덕적으로 다시 시작해야 했습니다. 그러나 그러지 않았죠.

「성난 황소」에서 제이크는 언제 어디서나 싸웁니다. 링 위에서, 체육관에서, 거리에서, 침실에서, 거실에서... 어디에 있든지요. 어디서든 그는 자신을 벌하고, 모든 사람에게, 모든 곳에서, 언제나 그것을 풀니다. 기치지로 같아요. 차이라면 기치지로는 어쩔 수 없이 그러지만 제이크는 아니라는 점입니다.

이 영화를 준비하는 동안 감독님을 특별히 성찰하게 만든 상황이나 사건이 있었습니까?

앞에서 말한 바와 같이 나는 오랫동안 이 영화와 함께 살았고, 여러 번 제작이 취소되거나 연기되었습니다. 그때가 바로 저를 성찰시켰던 때가 아닌가 합니다.

6) [역자 주] 미국 영화 평론가.

이 작품에 대해 조사하던 단계, 그리고 제작 단계에서 감독님을 곁에서 지원한 신자들이 있습니까?

이 모든 일은 성공회 뉴욕 대교구 폴 무어 대주교에게서 시작되었습니다. 80년대에 그분이 성 요한 대성당에서 저에게 그 소설책을 주셨지요. 주교님의 반응이 어떨지 모르는 상태로 그분을 모시고 「그리스도 최후의 유혹」 시사회를 했었는데, 우리 둘은 그 영화에 관해 이야기를 나누며 좋은 시간을 가졌습니다. 주교님은 떠나면서 나에게 책을 한 권 주겠다고 했는데, 그게 바로 『침묵』이었지요.

앤드류 가필드⁷⁾가 영신수련 피정을 하는 동안 동반한 예수회 제임스 마틴 신부님은 우리에게 매우 중요한 분이었습니다.

제작 과정에서는 타이페이에서 신부님 몇 분이 지원과 격려를 해 주셨습니다. 그중 많은 분이 영화의 기술 고문으로 앤드류 가필드와 아담 드라이버가 성사 집전 장면을 제대로 연기하는지 확인해 주셨습니다. 몇 분의 성함을 말씀드리면, 예수회 제리 마틴슨 신부님[광계사(光啓社)⁸⁾], 예수회 알베르토 누네스 오르티스 신부님[이 분은 푸젠(輔仁)대학을 통해 소개받았습니다], 폴 러셀 대주교, 타이페이 주재 교황청 대사관 이반 산투스 신부님 등입니다.

여러 역사 자문도 모셨는데 그 가운데는 조사 과정에 큰 도움을 주신 예수회 신부님 두 분이 계십니다. 조지타운 대학에 계신 사학자 데이비드 콜린스 신부님, 조치(上智)대학에 계신 가와무라 신조 신부님입니다.

브리검 영 대학의 일본 문학 교수 밴 제셀 박사님은 엔도 슈사쿠의 작품을 거의 다 영어로 번역한 분입니다. 이 영화 제작에 든든한 지원이 되어 주셨고, 엔도와 우리의 직접적인 연결 고리가 되어 주셨습니다. 2011년에 처음 교수님에게 자문했습니다.

2009년에 나가사키 26인 순교자 박물관에 갔을 때 예수회 렌조 데 루카 신부님을 만났습니다. 그분은 영화에도 나오는 ‘눈의 성모님’ 두루마리를 구하는 데 기꺼이 도와주셨습니다. 영화 제작 초기에는 우리 조사원이 예수회 앤터니 유슬러 신

7) [역자 주] 「사일런스」 주연 배우. 영화 촬영에 앞서 영신수련 피정을 했다.

8) [역자 주] Kuangchi Program Service. 대만 예수회에서 운영하는 미디어 제작사. 광둥에서 예수회 선교사에게 세례를 받고 선교에 힘쓴 명나라 학자 서광계의 이름을 따다.

부님을 만나기도 했습니다.

이 프로젝트에 2011년부터 참여한 주요 역사 고문 두 분은 가톨릭 신자 가정에서 자란 배경이 있습니다. 한 분은 근세기 일본사 권위자인 유르기스 엘리조나스로, 실존인물인 페레이라에 관해 광범위하게 저술했고, 또 한 분은 17세기 선교사들과 그들의 아시아 활동을 주제로 저술 활동을 한 리암 브로키로, 현재 미국 가톨릭 역사학회 회장입니다.

* * *

위의 이름들, 친구들, 장소들의 목록과 함께 나의 인터뷰는 끝이 났다. 11월 28일, 서울로 가는 비행기를 타기 전에 나는 마틴 스콜세지와 부인 헬렌을 한 번 더 만났다. 그는 나에게 “내일 영화 시사회에서 예수회원들을 만나는데 무슨 말을 하면 좋을까요?”라고 물었다. 나는 이 영화에 관한 경험들도 이야기하고, 그것뿐만 아니라 영화를 만드는 경험과 함께 느꼈던 감정들, 그것을 길어 올린 깊은 ‘우물’에 대해서도 나누면 좋겠다고 제안했다. 이 대화에서 그의 이야기를 들으며 나 역시 그 우물에 끌림을 느꼈다.

“복음은 진정제 없이 받아들여야 합니다”

수도회 총원장들과의 대화

«IL VANGELO VA PRESO SENZA CALMANTI»

Conversazione con i Superiori generali¹⁾

교종 프란치스코

안소근 실비아 수녀(성 도미니코 선교 수녀회, 대전 가톨릭 대학교) 옮김

30

“교종께서 늦으십니다.” 2016년 11월 25일, 바오로 6세 홀 입구에서 사람들이 나에게 말했다. 세계 주교 대의원 회의가 열리는 장소인 그 안에는 세계 남자 수도회 장상 연합회USG 제88차 총회를 마친 총원장 140명이 기다리고 있었다. 밖에는 비가 조금 내렸다. “가서 열매를 맺어라. 예언의 비옥함.” 이것이 로마 살레시아눔에서 11월 23일부터 25일까지 열린 총회의 주제였다.

교종이 늦게 도착한다는 것은 흔한 일이 아니다. 오전 10시 15분, 사진사들이 도착했고 이어서 교종이 빠른 걸음으로 들어왔다. 환영의 박수 후에 프란치스코 교종이 시작했다. “늦어서 미안합니다. 삶은 그렇지요, 뜻밖의 일들로 가득합니다. 하느님의 뜻밖의 일들을 이해하기 위해서는 삶의 뜻밖의 일들을 이해해야 합니다. 고맙습니다.” 이어서, 그가 늦게 온 것이 함께 지내기로 정해진 시간에 영향을 미치지 않기를 바란다고 말했다. 그래서 모임은 어쨌든 세 시간 동안 계속되었고 오후 1시 15분경에 끝났다.

모임 중간에 30분 정도 쉬는 시간이 있었다. 교종을 위해 따로 작은 방이 마련되어 있었지만 교종은 말했다. “왜 저를 혼자 두려고 합니까?” 그래서 쉬는 시간에 교종은 총원장들 사이에서 기쁘게 커피와 간식을 들며 사람들에게 인사했다.

수도자들 편에서나 교종 편에서나, 미리 준비된 담화는 없었다. 바티칸 방송국의 텔레비전 카메라는 첫 인사만을 찍고는 떠났다. 만남은 자유롭고 형제적으로, 걸러지지 않은 질문과 대답들로 이루어지기로 했다. 교종은 그 질문들을 미리 읽으려 하지 않았

1) *La Civiltà Cattolica* 2017 I 324-334 | 4000 (11 febbraio 2017)

다. 카푸친회 총장이며 USG 의장인 마우로 외리Mauro Jöhri 신부와 총무인 콤보니 선교회 데이비드 글렌데이David Glenday 신부의 짧은 인사 후에 교종은 총회 참석자들의 질문을 들으셨다.

비판이 있다면 어떻게 할 것인가? 교종은 이렇게 말한다. “비판받는 것은 좋은 일입니다. 저는 언제나 그것이 좋습니다. 삶은 오해와 긴장으로도 이루어져 있습니다. 그리고 성장으로 이끄는 비판들이라면 저는 그것을 받아들이고 응답합니다. 그러나 가장 어려운 질문들을 하는 것은 수도자들이 아니라 젊은이들입니다. 젊은이들이 당신을 곤란하게 합니다. 네, 그들이 그렇습니다. 청소년 주일이나 다른 기회에 젊은이들과 하는 점심 식사, 이런 상황들이 저를 곤란하게 합니다. 젊은이들은 대담하고 솔직하며, 당신에게 가장 어려운 것들을 묻습니다. 이제 질문을 하십시오.”

『치빌타 카탈리카』 이탈리아어판 편집장 안토니오 스파다로 SJ

* * *

교종 성하, 우리는 젊은이들에게 말을 하고 그들을 복음을 위해 불타게 하시는 교종님의 능력을 알아봅니다. 또한 우리는 젊은이들을 교회에 가까이 오게 하기 위한 교종님의 노력을 알고 있습니다. 그래서 교종님은 청소년, 신앙, 그리고 성소 식별에 대한 다음 주교 대의원 회의를 소집하셨습니다. 젊은이들에 대한 주교 대의원 회의를 소집하게 된 동기들은 무엇이었습니까? 오늘의 젊은이들에게 다가가도록 어떤 제안들을 저희에게 해 주시겠습니까?

지난 번 주교 대의원 회의를 마치면서, 모든 참가자들이 다음에 다루어야 할 주제에 관하여 세 가지 의견을 제출했습니다. 그 다음에 주교회의들의 자문을 구했습니다. 의견들은 청소년, 사제 양성, 종교간 대화, 평화와 같은 주요 주제들로 수렴되었습니다. 대의원 회의 이후의 첫 평의회에서는 훌륭한 토론이 있었습니다. 저도 참석했었습니다. 저는 언제나 거기에 가지만 말은 하지 않습니다. 정말로 저에게 중요한 것은 듣는 것입니다. 제가 듣는 것은 중요하지만, 저는 그들이 자유롭게 일하도록 돕니다. 이렇게 해서 저는 문제점들이 어떻게 나타나고, 제안들과 난점들이 무엇이며, 그것에 어떻게 대처하는가를 이해하게 됩니다.

그들은 청소년이라는 주제를 선택했습니다. 그러나 어떤 이들은 사제 양성의 중요성을 강조했습니다. 개인적으로 저는 식별의 문제를 중요하게 생각합니다. 폴란

드에서 그리고 총회에서, 여러 차례 그것을 예수회원들에게 권고했었습니다.²⁾ 식별은 젊은이들을 삶으로 양성하는 문제의 공통 요소입니다. 모든 젊은이들, 특히 신학생들과 미래의 사목자들의 양성에서는 더욱 그러합니다. 사제직을 향해 양성하고 동반하는 데에는 식별이 필요하기 때문입니다. 지금 그것은 우리가 사제 양성에서 지니고 있는 가장 큰 문제들 가운데 하나입니다. 우리는 양성에서 정해진 양식들에, 흑과 백에 익숙해져 있지만 삶의 회색인 부분들에는 익숙해져 있지 않습니다. 그러나 중요한 것은 삶이지 양식들이 아닙니다. 우리는 식별에서 성장해야 합니다. 흑백 논리는 결의론적인 추상에 이르게 할 수 있습니다. 그러나 식별은 하느님의 뜻에 따라 삶의 회색 속에서 나아가는 것입니다. 하느님의 뜻은 완전히 고정된 추상적 가르침에서가 아니라 복음의 참된 가르침에 따라 찾아야 합니다. 젊은이들의 양성 and 신학생 양성에 관해 생각하면서 저는 마지막 주제를 전달된 바와 같이 결정했습니다. “청소년, 신앙, 성소 식별.”

교회는 젊은이들이 성숙을 향해 걸어갈 때에 그들을 동반해야 하고, 추상이 아니라 식별으로써만 젊은이들은 자신의 삶의 계획을 발견하고 진정으로 하느님과 세상을 향해 열려 있는 삶을 살 수 있습니다. 그래서 저는, 교회의 삶 안에 식별을 더 강하게 끌어들이기 위하여 이 주제를 선택했습니다. 어느 날 우리는 주교 대의원 회의 이후의 두 번째 회의를 가졌습니다. 이 주제에 관해 상당히 잘 토론했습니다. 그들은 곧 주교회의들에 보내야 할 의제 개요Lineamenta의 초고를 준비했습니다. 수도자들도 작업을 했습니다. 잘 준비된 초고가 나왔습니다.

삶이 그렇듯이 언제나 역동적인 것인 식별, 핵심은 바로 이것입니다. 정적인 것은, 특히 젊은이들에게는 적합하지 않습니다. 제가 젊었을 때는 회의를 하는 것이 유행이었습니다. 오늘날은 회의처럼 정적인 것은 잘 되지 않습니다. 젊은이들과는 무엇인가를 하면서, 일을 하면서, 대중 선교와 사회 활동을 하면서, 매주 노숙자들에게 먹을 것을 나누러 가면서 작업해야 합니다. 젊은이들은 행위 안에서 주님을

2) 두 문서 모두 본 잡지를 통하여 출판되었다: Papa Francesco, «“Oggi la Chiesa ha bisogno di crescere nel discernimento”. Un incontro privato con alcuni gesuiti polacchi», in *Civ. Catt.* 2016 IV 345-349; Id., «“Avere coraggio e audacia profetica”. Dialogo di Papa Francesco con i gesuiti riuniti nella 36a Congregazione Generale», *ivi*, 417-431. [역자 주: 둘째 문서는 우리말로 번역되어 『치빌타 카톨릭리카』 제1권 14-45쪽에 실렸다.]

발견합니다. 다음으로, 활동 다음에는 성찰을 해야 합니다. 그러나 혼자서 하는 성찰은 도움이 되지 않습니다... 생각에 그칩니다. 그러므로 두 단어로, '경청'과 '움직임'이 필요합니다. 이것이 중요합니다. 젊은이들에게 경청하도록 양성하는 것만이 아니라, 무엇보다 먼저 그 젊은이들의 말을 들어 주어야 합니다. 젊은이들에게 귀를 기울이는 것, 이것이 교회의 첫째 가장 중요한 임무입니다. 그리고 주교 대의원 회의를 준비하면서 수도자들의 현존은 참으로 중요합니다. 수도자들이 젊은이들과 많은 일을 하고 있기 때문입니다.

주교 대의원 회의를 준비하면서 수도 생활에 무엇을 기대하십니까? 서방에서 수도 생활의 힘이 감소하고 있다는 점에 비추어, 다음 주교 대의원 회의에 어떤 희망을 갖고 계십니까?

분명 서방에서 수도 생활의 힘은 감소하고 있습니다. 이것은 인구 문제와 분명히 연관되어 있습니다. 그러나 또한, 때로 성소 사목이 젊은이들의 기대에 부합하지 못한다는 것도 사실입니다. 다음 주교 대의원 회의는 우리에게 아이디어들을 줄 것입니다. 서양에서 수도 생활이 감소하고 있는 것은 저에게 염려가 됩니다.

하지만 또 한 가지 염려되는 것이 있습니다. 몇 가지 우려를 갖게 하는 몇몇 새로운 수도회들이 생겨나는 것입니다. 새로운 수도회가 생기지 말아야 한다는 말이 아닙니다! 절대로 아닙니다. 그러나 어떤 경우에는, 지금 무슨 일이 일어나고 있는 것인지 자문하게 됩니다. 일부 수도회들은 매우 새로워 보이고, 커다란 사도적 힘을 드러내는 것으로 보이고, 많은 이들을 이끌어 들이고... 그러고는 실패합니다. 때로는 그 안에서 스캔들이 되는 일들이 있었음이 밝혀집니다... 정말로 좋고 진지하게 이루어지는 작고 새로운 설립들도 있습니다. 때로 이 좋은 설립들 뒤에는 이들을 동반하고 그 성장을 보장하는 주교들의 집단이 있다는 것을 봅니다. 하지만 성령의 카리스마로부터 생겨나는 것이 아니라 인간적 카리스마로부터, 자신의 인간적 매력으로 사람들을 이끄는 카리스마적인 한 사람으로부터 생겨나는 경우도 있습니다. 어떤 경우들은 '복고주의'라고 말할 수 있겠습니다. 이들은 안전을 주는 것 같지만 사실은 엄격함만을 줍니다. 사람들이 저에게 많은 성소자들이 있는 수도회가 있다고 말하면, 고백하건대 저는 염려가 됩니다. 성령은 인간적 성공의

논리로 활동하지 않으십니다. 다른 방법을 갖고 계십니다. 그러나 그들은 저에게, 모든 결단을 하고 많이 기도하는, 지극히 충실한 젊은이들이 많이 있다고 말합니다. 저는 생각합니다. “좋습니다. 주님이신지 아닌지 보게 될 것입니다.”

어떤 이들은 펠라지우스주의자들입니다. 수덕으로 돌아가려 하고, 고행을 하고, 신앙과 도덕을 옹호하기 위하여 모든 것을 하려는 군인들처럼 보입니다… 그러고는 설립자의 스캔들이 터집니다… 알고 있지요, 그렇지요? 예수님의 방식은 그와 달랐습니다. 성령은 성령 강림 날에 소리를 내셨습니다. 그것은 시작이었습니다. 그러나 보통은 그렇게 소리를 내지 않으시고, 십자가를 지십니다. 성령은 개선주의자가 아니십니다. 하느님의 방식은, 주님께서 “되었다”고 하실 때까지 십자가를 지는 것입니다. 개선주의는 축성 생활과 조화되지 않습니다.

그러니, 이런 수도회들이 갑자기 크게 번성하는 데에 희망을 두지 마십시오. 오히려 예수님의 겸손한 길을, 복음적 증거의 길을 찾으십시오. 베네딕토 16세는 우리에게 아주 잘 말씀하셨습니다. 교회는 개종 강요로 성장하는 것이 아니라 매력으로 성장합니다.

파나마 세계 청년 대회 때까지 세 번의 청소년 주일 주제를 성모님과 관련된 주제로 택하신 이유는 무엇입니까?

다음 세 번의 청소년 주일을 위한 성모님에 관련된 주제들, 그것은 제가 선택한 것이 아닙니다! 라틴 아메리카에서 성모님을 강조해 줄 것을 요청했습니다. 라틴 아메리카가 성모 신심이 깊다는 것은 사실이고, 이것은 저에게도 매우 좋게 생각되었습니다. 다른 의견들은 없었고 저는 그것으로 만족했습니다. 하지만 진정한 성모님이어야 합니다! “내 아들들아, 이것을 하여라. 그리고 그 다음날은 저것을 하여라.”라고 말하며 매일 서로 다른 편지를 보내는 우체국장 성모님은 아닙니다. 그건 아닙니다. 진정한 성모님은 우리 마음 안에 예수님을 낳으시는 성모님, 어머니이신 성모님이십니다. 슈퍼스타 성모님, 당신 자신을 중심에 세우는 주인공 같은 성모님은 가톨릭 성모님이 아닙니다.

교종 성하, 교회 안에서 교종님의 사명은 쉬운 것이 아닙니다. 그런데 도전과 긴장,

압박 속에서도 교종님은 우리에게 평온한 사람, 평화의 사람의 증거를 보이십니다. 그런 평온함의 원천은 무엇입니까? 교종님을 감도하는 신뢰는 어디서 나오며, 무엇이 우리의 사명도 지탱해 줄 수 있는 것입니까? 종교 지도자가 되도록 부름받은 우리에게, 우리의 임무를 책임감과 평화를 지니고 살아갈 수 있도록 어떤 의견을 주시겠습니까?

제 평온함의 원천이 무엇이냐고요? 아니, 진정제를 먹는 것은 아닙니다. 이탈리아 사람들이 좋은 의견을 주지요. 평화롭게 살기 위해서는 건전한 무관심이 필요하다는 것입니다. 저는 제가 살고 있는 것이 제게 전혀 새로운 체험이라는 것을 문제없이 이야기할 수 있습니다. 부에노스아이레스에서는 더 초조했었다는 것을 인정합니다. 저는 더 긴장을 느꼈고 걱정이 많았습니다. 한마디로, 그때는 지금 같지 않았었습니다. 저는 이 자리에 선출된 순간부터 깊은 평화라는 특별한 체험을 했습니다. 그것은 더 이상 저를 떠나가지 않습니다. 저는 평화 안에 살고 있습니다. 설명할 수가 없습니다.

콘클라베에 대해서, 사람들은 런던에서의 도박에서 제가 42번째 또는 46번째였다고들 말합니다. 저는 전혀 예상을 못했습니다. 저는 성목요일 강론도 준비해 두었습니다.³⁾ 신문들에서는 저를 두고 ‘킹 메이커’라고만 했지, 교종이 되리라고 예상하지 않았습니다. 선출되었을 때 저는 단순하게 말했습니다. “주님, 앞으로 나아갑시다!” 저는 평화를 느꼈고, 그 평화는 떠나지 않았습니다.

수도회 총회들에서는 바티칸의 문제들을 이야기했고, 개혁에 대해 이야기했습니다. 모든 총회들이 개혁을 바랐습니다. 바티칸에는 부패가 있습니다. 하지만 저는 평화롭습니다. 문제가 있다면, 저는 성 요셉에게 쪽지 편지를 쓰고 그것을 제 방에 있는 성상 아래에 둡니다. 그것은 잠든 성 요셉 상입니다. 벌써 그 성 요셉은 쪽지더미 밑에서 잡니다! 하지만 그 덕분에 저는 잘 잡니다. 그것은 하느님의 은총입니다. 저는 언제나 여섯 시간을 잡니다. 그리고 기도합니다. 제 방식으로 기도합니다. 성무일도는 아주 제 마음에 들고, 결코 빠뜨리지 않습니다. 매일 미사를 드리고, 목주 기도… 기도할 때에 저는 언제나 성경을 갖고 기도합니다. 그러면 평화가 더 커집니다. 이것이 비결인지 모르겠습니다… 제 평화는 주님의 선물입니다. 저

3) 이 강론은 Papa Francesco, *Nei tuoi occhi è la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires 1999-2013*, Milano, Rizzoli, 2016, 952-954에 실려 있다.

에게서 그것을 거두지 않으시기를 바랍니다!

각자는 주님께서 자신에 대해 하신 선택의 근원을 찾아야 한다고 믿습니다. 어쨌든, 평화를 잃는 것은 고통을 겪는 데에 전혀 도움이 되지 않습니다. 장상들은 고통을 겪기를 배워야 하지만, 아빠처럼 고통을 겪어야 합니다. 그리고 또한 매우 겸손하게 고통을 겪기를 배워야 합니다. 이렇게 해서 십자가에서 평화로 갈 수 있습니다. 결코 문제들의 손에 자신을 내맡기지는 마십시오! 그렇습니다. 교회 안에는 평온히 머물기 위하여 손을 씻는 본시오 빌라도들이 있습니다. 그러나 그렇게 손을 씻는 장상은 아버지가 아니며, 도움이 되지 않습니다.

성하, 교종께서는 연설들에서 자주 수도 생활을 특징짓는 것은 예언이라고 말씀하셨습니다. 우리는 예언에 철저하게 된다는 것이 무엇을 뜻하는지 오랫동안 생각해 왔습니다. 우리가 벗어나도록 부름받은 “안전과 위안의 지역”은 무엇입니까? 관상 수도회 수녀들에게는 “예언적이고 신빙성 있는 수덕”을 말씀하셨습니다. 새로운 관점에서 수덕을 어떻게 이해하십니까? 축성 생활은 어떻게 “자비의 문화”에 기여할 수 있습니까?

예언에서의 철저함. 저에게 이것은 매우 중요합니다. 요엘 3장을 ‘아이콘’으로 택하겠습니다. 그것은 자주 제 머릿속에 떠오르고, 저는 이것이 하느님에게서 오는 것임을 압니다. “노인들은 꿈을 꾸며 젊은이들은 환시를 보리라.” 이 절은 세대들의 영성의 핵심입니다. 예언에서의 철저함은 그 유명한 ‘sine glossa’(군말 없음)입니다. 군말 없는 규칙, 군말 없는 복음, 다시 말하면 진정제가 없어야 한다는 것입니다. 복음은 진정제 없이 받아들여야 합니다. 우리 설립자들은 그렇게 했습니다.

예언에서의 철저함은 우리의 설립자들에게서 찾아야 합니다. 그들은 우리가 우리의 위안과 안전의 지역 밖으로 나가도록, 세속적인 모든 것에서 나가도록 부름 받고 있음을 상기시킵니다. 생활 방식에서도 그렇지만, 또한 우리 수도회들을 위한 새로운 길들을 생각하는 데에서도 그러해야 합니다. 새로운 길들은 설립 카리스마 안에서 그리고 처음의 예언에서 찾아야 합니다. 우리는 개인적으로나 공동체적으로나 우리가 어떤 점에서 세속적인지 인정해야 합니다.

수덕까지도 세속적일 수 있습니다. 그러나 수덕은 예언적이어야 합니다. 제가

예수회 수련원에 들어갔을 때, 고행대(苦行帶)를 받았습니다. 그것도 좋습니다. 하지만 주의해야 합니다. 이로써 내가 얼마나 용감하고 강한가를 보여 주게 되어서는 안 됩니다. 참된 고행은 나를 더 자유롭게 해 주어야 합니다. 단식은 지금도 적절한 것이라고 생각합니다. 하지만 어떻게 단식합니까? 단순히 먹지 않는 것입니까? 성녀 소화 데레사는 다른 식으로도 단식을 했습니다. 어떤 것이 마음에 드는지를 결코 말하지 않았던 것입니다. 결코 불평하지 않았고 주는 것을 다 먹었습니다. 끊임없는 희생이 되는 매일의 작은 수덕이 있습니다. 더 자유롭게 행복하게 되도록 도움이 되는 성 이냐시오의 말이 생각납니다. 그는, 주님을 따르기 위해서는 가능한 모든 것에서의 희생이 도움이 된다고 말했습니다. 어떤 것이 도움이 된다면 그것을 하십시오, 고행대라도 하십시오! 그러나 당신이 강하다는 것을 당신 자신에게 보여주기 위해서가 아니라 더 자유롭게 되기 위하여 도움이 될 때에만 하십시오.

공동체 생활은 무엇을 의미합니까? 이 예언을 수호하기 위한 장상의 역할은 무엇입니까? 수도자들은 교회의 구조와 사고방식을 쇠신하는 데에 기여하기 위하여 어떤 도움을 줄 수 있습니까?

공동체 생활이라고요? 어떤 성인들은 그것을 지속적인 참회로 정의했습니다. 사람들이 서로 껍질을 벗기고 깃털을 뽑는 공동체들도 있습니다! 공동체에 자비가 들어가지 않으면 문제가 있습니다. 수도자들에게 용서의 능력은 흔히 공동체 안에서 시작해야 합니다. 그리고 이것은 예언적입니다. 언제나 들음으로 시작합니다. 모든 이가 다른 이들이 자신의 말을 들어 준다고 느끼게 되기를 바랍니다. 장상 편에서도 들음과 설득이 필요합니다. 장상이 계속해서 꾸짖는다면, 수도 생활의 철저한 예언을 만드는 데에 도움이 되지 않습니다. 저는 수도자들이 교회의 구조와 사고방식을 쇠신하는 데에 기여하기 위하여 유리한 위치에 있다고 생각합니다.

교구의 사제 평의회에서 수도자들은 여정을 도와줍니다. 발언하기를 두려워하지 말아야 합니다. 교회의 구조들 안에는 세속적이고 군주적인 분위기가 스며들고, 공동체들은 이러한 불길한 분위기를 물리치는 데에 기여할 수 있습니다. 추기경이 되어야 자신이 군주라고 생각할 수 있는 것은 아닙니다. 성직자가 되는 것만

으로도 이미 그렇게 될 수 있습니다. 이것이 교회 조직에 있는 것 가운데 가장 나쁜 것입니다. 수도자들은 더 겸손한 형제애의 증언으로 기여할 수 있습니다. 수도자들은 거꾸로 된 빙산의 증언을 할 수 있습니다. 꼭짓점인 그 정상이 거꾸로 아래에 있는 빙산의 모습으로 말입니다.

교종 성하, 우리는 교종님의 인도로 축성 생활과 개별 교회 안에 더 좋은 관계들이 발전되기를 바랍니다. 개별 교회 안에서 우리의 카리스마들을 충만하게 표현하고 때로 주교들이나 교구 성직자와의 관계에서 발생하는 어려움들에 대처할 수 있도록, 어떤 제안을 해 주시겠습니까? 수도 생활과 주교들의 대화는, 그리고 지역 교회와의 협력은 어떻게 이루어지고 있다고 보십니까?

오래전부터 주교들과 수도자들 사이의 관계에 대하여 1978년에 수도회성과 주교성이 「상호 관계 Mutuae relationes」에서 설정한 기준들을 재고하기를 바라는 요청들이 있었습니다. 이미 1994년 주교 대의원 회의에서도 이에 대하여 말했습니다. 그 문헌은 한 시대에 상응했던 것이고 지금은 그리 시의적절하지 않습니다. 개정할 때가 되었습니다.

수도자들이 자신들이 온전히 교구 교회 안에 있다고 느끼는 것이 중요합니다. 때로는 일치에 도움이 되지 않는 오해들이 많이 있고, 문제들이 무엇인지 정확히 밝혀야 합니다. 수도자들은 재정 평의회, 사제 평의회 등 지역 교회의 통치 구조들 속에 들어와 있어야 합니다. 부에노스아이레스에서 수도자들은 사제 평의회에서 그들을 대표할 이들을 선출했었습니다. 교구 구조들 안에서 일은 함께 나눠야 합니다. 수도자들은 교구의 통치 구조들 속에 들어와 있어야 합니다. 고립되어 있어서는 서로 도움을 주지 못합니다. 이 점에서 많은 성장이 필요합니다. 이렇게 함으로써 주교들도 조금은 군주와 같이 되려는 유혹에 떨어지지 않도록 도움을 받을 것입니다...

하지만 영성은 확산되고 공유되어야 하고, 수도자들은 강한 영성 조류들을 담당하고 있는 이들입니다. 어떤 교구들에서는 교구의 재속 성직자들이 프란치스코 영성, 가르멜 영성 등의 집단으로 모이기도 합니다... 하지만 생활 방식이 공유될 수 있기를 바랍니다. 일부 교구 사제들은 그들이 홀로 있지 않기 위하여 함께 살 수

없는 이유가 무엇인지, 더 공동체적인 삶을 살 수 없는 이유가 무엇인지를 묻습니다. 이러한 갈망은 예를 들어 수도자들이 맡고 있는 본당에서 좋은 증거들을 보여 줄 때에 생겨나게 됩니다. 다시 말하면, 근본적인 협력의 차원이 있습니다. 성직자들과 수도자들이 영적으로 가까이 있는 것은 있을 수 있는 오해들을 해결하는 데에 도움이 됩니다. 많은 것들을 연구하고 재고할 수 있습니다. 그 가운데에는 본당 신부의 재임 기간 문제도 있습니다. 저는 그 기간이 짧다고 생각하고, 너무 쉽게 본당 신부들이 바뀐다고 생각합니다.

경제 문제와 관련된 세 번째 차원에서 다른 많은 문제들이 있다는 것도 숨기지 않겠습니다. 주머니를 건드리면 문제들이 생깁니다! 재산 양도의 문제를 말씀드리려는 것입니다. 우리는 재산 문제에서 매우 민감해야 합니다. 청빈은 교회의 삶에서 골수와 같습니다. 청빈을 준수할 때에도 그렇고, 준수하지 않을 때도 그렇습니다. 그 결과들은 언제나 강력합니다.

교종 성하, 교회와 마찬가지로 수도 생활도 미성년자에 대한 성폭력과 재정적 남용의 상황에 투명하고 단호하게 대처해야만 합니다. 이 모든 것은 반-증거이고 추문을 불러일으키며, 성소 사목과 은인들의 도움에도 영향을 미칩니다. 우리 수도회들 안에서 이러한 추문들을 예방하기 위하여 어떤 조처들을 제의하시겠습니까?

아마도 자세한 대답을 할 시간은 없을 것이고, 여러분의 지혜에 의탁합니다. 하지만, 저는 주님께서 수도자들이 가난하기를 바라신다고 말하겠습니다. 그렇지 않을 때에 주님은 수도회를 파산하게 하는 재정 담당을 보내십니다! 때로 수도회들에는 ‘친구’로 여겨지는 관리자가 있고, 후에 그가 수도회를 망하게 합니다. 하여튼, 재정 담당에게 근본적인 기준은 개인적으로 돈에 집착하지 않는 것입니다. 언젠가 어떤 재정 담당 수녀가 실신하자, 다른 수녀가 그를 도우려던 이에게 말했다고 합니다. “코 밑에 통장을 갖다 대면 분명히 정신을 차릴 거예요!” 우스운 이야기이지만 성찰할 이야기이기도 합니다. 은행들이 돈을 어떻게 투자하는지를 확인하는 것도 중요합니다. 예를 들어 군수 물자에 투자해서는 안 됩니다. 결코 안 됩니다.

성폭력에 관하여, 그런 행동을 저지르는 이들 네 명 가운데 두 명은 그들 자신도

성폭력을 당했던 이들인 것 같습니다. 이들은 미래에 성폭력의 씨를 뿌리는 것입니다. 파괴적입니다. 신부들이나 수도자들이 관련되어 있다면, 거기에는 예수님을 선포해야 하는 이를 통하여 예수님의 일을 망치는 악마의 현존이 작용하고 있음이 분명합니다. 그러나 분명하게 말합시다. 이것은 병입니다. 우리가 이것이 병이라고 확신하지 않는다면, 이 문제를 잘 해결할 수 없을 것입니다. 그러므로 양성 과정에서 그들의 적절한 감정적 성숙을 확인하지 않고서는 후보자들을 수도 생활에 받아들이지 않도록 주의해야 합니다. 예를 들어, 다른 신학교나 수도회에서 거부된 후보자들을 수도 생활이나 교구에 받아들일 때에는 그를 내보낸 이유에 대해 분명하고 상세한 정보를 구하지 않고서는 결코 받아들이지 말아야 합니다.

교종 성하, 수도 생활은 그 자체를 위한 것이 아니라 세상 안에서의 사명을 위한 것입니다. 교종님은 우리에게 밖으로 나가는 교회가 되라고 권고하셨습니다. 교종님의 관점에서, 세상의 여러 곳에서 수도 생활은 이러한 회심을 행하고 있다고 보십니까?

교회는 밖으로 나가면서 태어났습니다. 다락방 안에 갇혀 있다가 나중에는 나갔습니다. 그리고 교회는 계속 나가고 있어야 합니다. 다시 다락방에 문을 닫고 있어서는 안 됩니다. 예수님은 그렇게 원하셨습니다. 그리고 '밖'은 제가 실존적, 사회적인 주변부라고 부르는 곳들입니다. 실존적인 가난한 이들과 사회적인 가난한 이들은 교회를 자신들 밖으로 밀어냅니다. 이주민과 난민 문제에 관련된 형태의 가난을 생각해 봅시다. 국제 협약보다 그 사람들의 삶이 더 중요합니다. 그리고 애덕의 봉사는 종교 일치 대화를 위한 가장 좋은 터가 되기도 합니다. 분열된 그리스도인들을 일치시키는 것은 가난한 이들입니다! 이런 것들은 모두 밖으로 나가는 교회의 수도자들에게 열려 있는 도전들입니다. 「복음의 기쁨 *Evangelii gaudium*」은 나가야 한다는 필요성을 전달하고자 하는 것입니다. 그 권고로 돌아가 다시 성찰하고 기도하기를 바랍니다. 그것은 「현대의 복음 선포 *Evangelii nuntiandi*」와 아파레시다에서 이루어진 작업에 비추어 성숙된 것으로, 폭넓은 교회적 숙고를 담고 있습니다. 마지막으로, 자비는 밖으로 나가시는 하느님이시라는 것을 언제나 기억합니다. 그리고 하느님은 언제나 자비로우십니다. 여러분도 밖으로 나가십시오!

오후 1시경 감사의 말씀들과 긴 박수로 만남이 끝났다. 이미 서 계셨던 교종은 홀을 떠나기 전에 모든 이들에게 이렇게 인사하셨다. “용기를 가지고, 잘못하는 것을 두려워하지 말고 앞으로 나가십시오! 결코 잘못하지 않는 사람은 아무것도 하지 않는 사람입니다. 우리는 앞으로 나가야 합니다! 때로는 잘못할 것입니다. 그러나 하늘의 아버지는 언제나 여러분의 편에 있습니다!” 그러나 바오로 6세 홀을 나가기 전에 프란치스코 교종은 그 자리에 있던 모든 이들에게 한 사람 한 사람 인사하기를 원하셨다.

아시아 토착화와 교회의 개혁

INCULTURAZIONE IN ASIA E RIFORMA DELLA CHIESA¹⁾

호세 마리오 C. 프란시스코 신부(예수회, 마닐라 로올라 신학원)

안봉환 스테파노 신부(전주교구, 광주 가톨릭 대학교) 옮김

토착화와 개혁

본 성찰은 복음화가 교회의 개혁을 통한 토착화와 어떤 관계를 맺고 있는지 살펴본 다음, 특별하게 아시아 교회를 집중적으로 다루어 보고자 한다. 쇄신 aggiornamento의 이름으로 아시아의 종교적 역동성과 관련하여 토착화에 대한 비판 범위는 동일하다.

하느님께서 예수 그리스도 안에서 역사적으로 드러내 보여 주심을 선포하고 이를 신앙으로 받아들이며 그리스도인들의 교회적 개별적인 삶으로 전개함은 구체적인 상황에 놓여 있다. 성 요한 바오로 2세의 말씀에 따르면, “복음화와 토착화는 서로 자연적이고 내면적인 관계를 맺고 있다”.²⁾ 토착화는 그 모든 차원에서 복음화의 전달자로서 교회의 본성과 실재와 사명을 다루며 단순하게 교회의 내부에서 in intra 부차적인 임무로 간주될 수 없다.

이런 복음화를 이루는 토착화의 역동성이 “한 분이시며 삼위이신 하느님의 구원 활동에서 흘러나오는 가장 심오한 의미에서 이해된 만남의 대화 과정”을 통해서 이루어지는 것은 “복음화 그 자체가 무엇보다 복음과 구체적인 실재 사이에서 나누는 대화이기 때문이다”.³⁾ 그런 대화는 “어떤 상황에 미리 맞추어 놓은 그리스도교 신앙의 순수한 적용”⁴⁾이 아니다. 이런 보편적인 대화를 통해서 성령의 현존은

1) *La Civiltà Cattolica* 2016 II 417-431 | 3983 (11 giugno 2016)

2) 요한 바오로 2세, 사도적 권고 「아시아 교회」 (1999.11.6), n.21. www.vatican.va 참조.

3) *International Congress on Mission Consensus Paper Workshop III* (Manila, 1979.12.7), n.7. 참조: G. Rosales-C. G. Arevalo (eds), *For All the Peoples of Asia*, vol.1, Quezon City, Claretian Publications, 1992, 138 s.

4) *International Congress on Mission Consensus Paper Workshop III* (Manila, 1979.12.7), n.6. 참조: G. Rosales-C. G. Arevalo (eds), *For All the Peoples of Asia*, vol.1, Quezon City, Claretian

각각의 상황에서 규명되고 이로써 복음이 선포된 역사적인 형태들을 묻는다.

이런 비판적인 만남은 “지역 교회 안에 말씀의 창조적 강생”⁵⁾이라는 결실을 맺는다. 그 창조적 강생은 고유한 물질적 문화적 원천에서 시작하여 명확해지고 그리스도교 공동체와 각 신자들에 의해 형태를 이루며 토착화된 그리스도교 종교 행위로 나타내어 보편교회와 하나 되어 생생한 믿음을 지닌 자신의 전통을 이루게 한다.

이처럼 토착화는 복음화와 지속적인 개혁이라는 교회 임무를 이행하는 특별한 장소가 된다. 토착화에 전념하지 않는 교회는 자신의 복음화 사명을 이루지 못하고 자신의 참된 본성을 약화시킨다. 아시아 교회의 책임자들의 말에 따르면 “아시아의 그리스도교에게 중대한 새로운 사건은 아시아에 순수 그리스도교 공동체들의 등장으로써 그들의 사고방식, 기도와 삶의 방식 그리고 그리스도에 대한 개인 체험을 다른 이들에게 전달하는 방식이 아시아다운 그런 공동체여야 한다.”⁶⁾

아시아 상황의 종교적 역동성

현대 아시아 안에서 그리스도교의 토착화는 아시아 지역의 성숙하는 지리정치학적, 인구통계학적 의미와 아시아가 본질주의적인 개념들에 맞서는 서로 다른 수많은 상황으로 이루어졌다는 사실을 먼저 인정해야 한다. 따라서 아시아는 역사이론을 뛰어넘어 형성된 어떤 것으로 바라보아야 하고 단순하게 “비서양적”⁷⁾인 것으로 축소될 수는 없다. 나아가 아시아의 수많은 상황을 서술할 때 신학적, 문화적 연구 결과에 따른 여러 동향이 뒤섞여 개입하고 있다.

첫째 동향, 즉 “시대의 징표”로 나타나는 상황은 제2차 바티칸 공의회 「사목헌장」 제4항에서 기원한다. “교회는 시대의 징표를 탐구하고 이를 복음의 빛으로 해석하여야 할 의무를 지니고 있다.” 제4항은 상황을 하느님께서 말씀하시는 역사적

Publications, 1992, 138.

5) 앞의 글, 138.

6) *Asian Colloquium on Ministries in the Church* (Hong Kong, 1977.3.5), n.14. 참조: G. Rosales-C. G. Arevalo (eds), *For All the Peoples of Asia*, cit., 70.

7) J. M. C. Francisco, «Introduction: Theological Ethics in Context», in A. Brazal et Al., *Transformative Theological Ethics*, Quezon City, Ateneo de Manila University Press, 2010, 1-6.

배경으로 나타내지만 더 구체적인 진술은 제공하지 않는다.

둘째 동향은 상황을 문화의 장소로서 소개한다. 이 동향은 이미 「사목헌장」 제 58-59항⁸⁾에서 제시되었고, 문화를 “어떤 백성의 삶의 방식을 나타내는 신념과 행동, 지식과 처벌, 가치와 목적의 총체”로 바라보는 근대 인간학적 관점에서 빌려왔다. 하지만 문화가 역동적이고 지속적으로 변하고 있을 뿐만 아니라 권력 관계와 사회 구조와도 연계될 때부터 이런 경험적이고 실험적 차원으로 변화는 불안 전함을 보여 주었다.

그리하여 상황을 사회 구조로 바라보는 셋째 동향이 부각되었다. 비판 이데올로기의 서로 다른 형태들, 즉 후기 식민주의자, 여성해방론자, 자유해방주의자와 같은 몇몇 형태는 사회 구조에 집중되어 있다.⁹⁾

끝으로 어떤 상황도 고립되지 않았고 그 상황에 관한 어떤 보고서도 철저하게 규명하지 못하거나 구성원을 전부 획일적인 방식으로 통합하지 못하여 넷째 동향, 즉 상황을 문화 간 대화로서 인정하는 데 이른다. “다른 규율을 적용하는 식민지화를 멀리하면서 확실하게 통합적인 신학으로 나아가기 위해서 단편적인 것들을 뛰어넘을 필요가 있다”.¹⁰⁾

아시아의 서로 다른 상황들이 서로 연계되어 있는 이런 특징에 따라 토착화의 목표는 아시아의 서로 다른 상황들에서 종교 전통들의 역동성을 포용할 필요가 있다. 공통 지리, 서로 연관된 민족성과 역사에 기인되는 “가정의 유사함”¹¹⁾을 토대로 이런 역동성들의 내부에서 세 개의 사회 과정이 부각되지만 그들 각자 서로 다른 상황들에 그리고 서로 다른 단계들에 적용된다.

종교적 사회적 전통들의 상호작용

8) 앞의 글, 321 s.

9) 참조: 예를 들면, Ch. Curran-M. Farley-R.A. McCormick(eds), *Feminist Ethics and the Catholic Moral Tradition*, New York, Paulist Press, 1996; B. Massingale, *Poverty and Racism: Overlapping Threats to the Common Good*, Washington (DC), Catholic Charities USA, 2008.

10) G. Newlands, *The Transformative Imagination: Rethinking Intercultural Theology*, Hampshire (UK), Ashgate, 2003, 3.

11) A. Ahmed (ed.), *Wittgenstein's Philosophical Investigations: A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2010.

아시아의 상황들은 다양한 색깔의 수많은 형태, 새롭고 오래된 형태뿐만 아니라 ‘크고’ ‘작은’ 형태의 헤아릴 수 없는 종교 전통들로 특징을 이루고 있었다. 나아가 이런 종교 전통들은 그들 간에 그리고 전통적인 지역 관습들과 상호작용한다. 예를 들면 아시아를 개관할 때 유교와 도교와 같은 민족 전통, 그리고 샤머니즘과 토속 전통들과 같은 지역 관습과 상호작용하는 불교와 이슬람교 그리고 그리스도교로 이루어진 수많은 형태를 나타낼 수 있다.¹²⁾

이런 종교 전통들은 공통적으로 사회학과 신학적 대화들 안에서 “종교”와 “세계 종교”로 숙고되는 것을 뛰어넘는다. 그런 범주들은 비서양적 종교들, 특히 “개인이 ‘소속’¹³⁾된 서양의 종교 단체로 전혀 이루어지지 않았거나 또는 주장하는 교리와 가르치는 윤리가 접목된 시스템으로 특징을 이루었던 종교들에 합당하게 적용되지 않는다.¹⁴⁾

제2차 바티칸 공의회는 비그리스도교와 교회의 관계에 대한 선언 「우리 시대 Nostra aetate」(제2-4항)조차 이른바 “전통 종교들”, 즉 선진국에서 찾아볼 수 있는 종교들과 그리스도교 종교들을 구별하기 위하여 이를 묵시적으로 활용한다. 나아가 교황 바오로 6세의 권고 「현대의 복음 선교」(제53항)는 비그리스도교 종교를 그리스도교와 비교되는 “자연 종교의 표현들”로 언급하면서 그 종교들의 순수하게 인간적인 기원을 섬세한 방식으로 나타낸다. 그런 대화는 “종교”의 지배적인 개념을 따르지 않는 아시아의 상황들 안에서 종교 전통들을 왜곡하여 이해할 위험이 있다.

국가와 신앙인들의 관계

아시아의 상황들은 지배적인 종교 전통들로 형태를 이루었고 계속해서 심오한 형태를 이룬다. 인도에서는 힌두교, 서아시아와 파키스탄, 인도네시아와 말레이아에서는 이슬람교, 스리랑카와 중국, 일본과 한국, 태국과 미얀마, 캄보디아와 라

12) 참조: T. Masuzawa (ed.), *The Invention of World Religion: or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*, Chicago (IL), University of Chicago Press, 2005.

13) M. B. McGuire, *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford, Oxford University Press, 2008, 24.

14) 참조: T. Masuzawa (ed.), *The Invention of World Religion...*, cit., 3.

오스에서는 불교, 필리핀과 동티모르에서는 그리스도교가 지배적인 종교 전통들을 이룬다. 국가와 내적으로 연계된 이 종교적 역동성은 모든 상황의 중심에서 인구의 사회 특질 *ethos*로 그리고 특히 국가주의와 정부-국가의 등장을 통해 정치와 신앙인들의 통합으로 곧장 드러나는 것을 제외하면 역사 관계로도 종종 보여 주었다.

특수한 상황들 안에서 지배적인 사회 특질 *ethos*은 개인과 사회 실체의 많은 단면을 내포하고 종교 전통과 다른 사회적 전통들 사이의 경계선에 많은 틈새를 만들어준다. 그러므로 “아시아의 종교들 또는 종교 전통들의 대부분은 그리스도교와 다르지 않게, 삶의 방식들이 다양하고 그런 의미에서 문화와 구별될 수 없고 적어도 문화와 떼어놓을 수도 없다.”¹⁵⁾

나아가 이런 지배적인 종교 전통들은 국가를 “고안된 정치 공동체”로 이해하였든, “특정한 국가, 즉 국가 정체성이 제대로 갖춰졌다고 보는 것에 대해 어떤 단체가 갖는 고유한 관점”¹⁶⁾으로 이해하였든 간에 아시아의 국가들이 역사적으로 형성될 때 중요한 역할을 담당하였다.

국가와 신앙인들의 관계와 정치와 종교 사이에서 자주 발생하는 통합은 다른 정체성과 종교 소속의 일치를 전제하는 사회 논리를 제공해준다. 예를 들면, ‘thai’라는 것은 불교인을 의미한다고 말한다.

이때 이 두 번째 역동성은 세속성에 관한 근대적 대화, 특히 종교 차원에서 다양한 사회 영역의 분리를 문제로 삼는다.¹⁷⁾ 아시아의 상황들에서 종교 행위는 관습, 제의식과 전통 행위 안에서 사회화 과정을 통해서 종종 이루어지며 서방 사회에서 강조된 만큼 개인의 자율적인 선택으로 이루어지지 않는다.

세속화에 관한 이런 주장이 “이전에 갖고 있던 확신을 더 이상 고취시켜 주지 못한다면 그것은 이러한 ‘정치’와 ‘종교’의 범주들이 우리가 생각한 것보다 더 심각하게 서로 타협을 이루기 때문이다. 이는 새로운 발견으로써 근대의 정부-국가의 권

15) P. C. Phan (ed.), *Christianities in Asia*, West Sussex (UK), Wiley-Blackwell, 2006, 11.

16) A. Y. Yusoff (ed.), *Shamsul A.B.: His Observations, Analyses & Thoughts*, Bangi-Kuala Lumpur, National University of Malaysia, 2010, 31-50.

17) 참조: J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994, 20-39.

력들에 대한 우리의 성숙한 이해를 동반하였다. 세속성의 개념은 종교의 개념 없이 작용할 수 없지만¹⁸⁾ 그들 관계가 모순이 되어서는 안 된다.

아시아의 많은 상황들 안에서 이런 역동적인 사회화 과정은 개인과 공동체의 “전반적이거나 복잡한 종교-문화적 정체성”을 드러낸다. “왜냐하면 아시아의 많은 지역들 안에서 서로 다른 종교와 문화 전통들이 접근하며 다소 유동적인 만남을 오랫동안 지속해 왔기 때문이다. 이런 형태의 역동성 안에는 종교들끼리뿐만 아니라 문화 전통들끼리—또는 ‘종교’는 문화와 백성의 특징들과 동떨어진, 유동하는 실체로서 결코 존재한 적이 없었기 때문에 어떤 문화적 원형들의 중심에서 종교들끼리—도 때때로 이데올로기의 대립, 정치 종교적인 정복, 식민주의 등과 같이 너무 달갑지 않는 여정을 통한 만남이 많았다.”¹⁹⁾

실제로 아시아에서 대립과 종교 폭력이 종종 발생되었던 배경에는 “권력의 연계선상에서 자신의 입장을 대변하는 민족과 종교, 민족종교 그리고 민족국가주의, 계급제도, 사회경제 및 정치 계층의 정체성을 지닌 특수 집단에 소속된 다양한 단체들”²⁰⁾이 작용한다.

“여기와 저기 사이에서” 종교 행위

문화에 대한 연구들은 현대 아시아의 상황들을 대부분의 현재와 과거 사회보다 더 불완전한 상황으로 진술하며 새로운 공간-시간 형태를 만드는 신속하고 포괄적이며 심오한 유동성이라는 용어들로 진술한다. “여기와 저기 사이에서”로 서술된 이런 형태는 강화되었지만 인구와 자원과 정보의 총체적인 변동에 완전히 예속되지 않았고 상징적인 자료와 정부-국가의 전통적인 경계선을 뛰어넘어 서로 다른 공간-시간적 장소에서 파생된 의미의 순환으로 이루어졌다.²¹⁾

18) T. Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore-London, Johns Hopkins University Press, 2003, 200.

19) A. B. Laksana, «Multiple Religious Belonging or Complex Identity? An Asian Way of Being Religious», in F. Wilfred (ed.), *The Oxford Handbook of Christianity in Asia*, Oxford, Oxford University Press, 2014, 494.

20) J. L. Fernando, «The Role of Christianity in Peace and Conflict in Asia», in *The Oxford Handbook of Christianity in Asia*, cit., 583.

21) 참조: J. M. C. Francisco, «Migration and New Cosmopolitanism in Asian Christianity», in *The Oxford Handbook of Christianity in Asia*, cit., 575-592.

공간과 시간 안에서 움직임은 일방선상의 여정으로가 아니라 오히려 순환하는 유동으로 바라보았다. 국가를 통해서 그리고 국가의 중심에서 공동체와 개인은 두드러진 차이점으로 특징을 이루는 매개 상황에서 살고 있다. 이민자들이 큰 틀을 이루고 그들 출신지와 목적지에 동시에 소속된다. 생활권이 생계농업과 도시빈민 사이에 놓여 있고 그 지역의 사람은 지구의 다른 편에 있는 가족과 홍보매체 기술을 통해 연결되어 있다.

그런 유동성의 굴레에 사로잡힌 아시아는 과거에 “기술이 그려 놓은 온순하고 동요가 없는 장소로”²²⁾ 여겨졌다. 하지만 최근의 연구들은 “아시아의 상황 안에서 새로운 홍보수단이 사회화 과정을 민주화하고 나아가 여성과 노인 그리고 가난한 이들을 배제하거나 소외시키는 잠재능력을 갖고 있음”²³⁾을 보여 준다.

아시아의 종교 행위는 이런 점에서 면제를 받지 못하였다. 다른 지역에서와 마찬가지로 동남아시아에서 “... 대단히 중요한 모든 역사의 발전은 종교의 변화들을 거쳐 이루어졌다.”²⁴⁾

인구 변동은 그들 각자의 집과 손님을 맞이하는 공동체들 안에서 종교 행위를 바꾸어 놓았다. 종교 기관과 단체는 소셜 미디어에 웹사이트와 주소를 만들었지만 블로그가 종교 문제를 토론할 수 있고 공식 정보를 바꾸기까지도 하면서 종교 행위를 감독하고 조정하는 능력이 약화되었음을 의식한다. 그들은 인터넷을 통해서 영적 동반과 묵상 형태를 상호작용하는 방식으로 시작한다.

따라서 “국제화와 문화적인 만남이 이루어지는 현 시대에 어느 누구도 문화나 종교를 세밀하게 다루지 않고 어떤 상징체계도 종종 신뢰하던 독점 권리를 확실하게 요구할 수 없다고 본다.”²⁵⁾ 현대의 유동성은 아시아의 서로 다른 상황들 안에서 공동체와 백성의 사회-종교적 정체성의 독특한 절충을 약화시키는 대신 오히려

22) A. M. Brazal-K. Abraham (eds), *Feminist Cyberethics in Asia: Religious Discourses on Human Connectivity*, New York, Palgrave Macmillan, 2014, cit., 2.

23) 앞의 글, 3. 참조: *Negotiating Globalization in Asia*, Quezon City, Ateneo Center for Asian Studies, 2006.

24) P. Stange, «Religious Change in Contemporary Southeast Asia», in N. Tarling (ed.), *The Cambridge History of Southeast Asia*, vol. 2, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 201.

25) 앞의 글, 253.

려 이를 강화시켰다.²⁶⁾

아시아 토착화를 위한 비판 범위

그리스도교는 아시아를 개관할 때 그리스도교를 외국인과 소수자로 바라보는 판에 박은 전파로 힘들어한다. 그럼에도 불구하고 그 역사적 근원은 예수님을 추종하고 오늘날 이 땅에 이런 종교 전통을 아주 빠르게 성장하게 한 아시아 그리스도인들의 세대를 만들어주었다.²⁷⁾

그런 상황에서 아시아주교회의연합회FABC는 삼중 대화의 상징적인 용어를 통해 아시아의 복음화 과제를 문화와 종교와 백성, 특히 가난한 이들²⁸⁾과 접목하는 반면, 다른 이들은 이에 피조물과 나누는 대화를 덧붙인다. 나아가 이 복음화 과제는 “교회의 복음화 사명에 대한 통합적이지만 논리적이고 보완적인 차원들”²⁹⁾로서 선포 및 대화를 포용하는 것으로 보았다.

따라서 아시아의 교회는 토착화, 즉 새로운 공간-시간적 형태들 안에서 종교 사회적 전통들 사이에서 맺은 절충으로 특징을 이룬 서로 다른 상황들에서 복음화의 일부분으로 바라보는 토착화를 추진하였다.

나아가 아시아주교회의연합회의 각 부서는 관련 부처들을 위한 세부지침을 마련하였다.³⁰⁾ 제2차 바티칸 공의회는 정신을 따르는 토착화는 일정한 비판 범위 안에서 공간을 확보하였으나 여전히 심호흡을 깊게 내쉬며 전개할 필요가 있다. 이런 비판 범위는 삼중 대화, 즉 문화와 종교와 백성과 나누는 대화가 각자 따로따로 이루어질 수 없고 토착화에 통합된 접근을 요구한다는 점을 보여 준다.

26) 참조: J. M. C. Francisco, «Migration ...», cit., 575-592.

27) 참조: J. Bautista-F. Ghek kee Lim (eds), *Christianity and the State in Asia: Complicity and Conflict*, London, Routledge, 2009, 1.

28) 참조: «Evangelization in Modern Day Asia: The First Plenary Assembly of the Federation of Asian Bishops' Conferences (FABC)» (Taipei, 1974, 4, 27), nn.9-28; 참조: G. Rosales-C. G. Arevalo (eds), *For All the Peoples of Asia*, cit., 14 s.

29) FABC Office of Theological Concerns, *Theses on Interreligious Dialogue*, n.6; 참조: J. Yunka Tan, «“Missio inter Gentes”: Towards a New Paradigm in the Mission Theology of the Federation of Asian Bishops' Conferences», in *FABC Papers* 109, 14.

30) 참조: F.-J. Eilers (ed.), *For All the Peoples of Asia*, vols. 2 and 3, Quezon City, Claretian Publications, 1997 and 2002.

그리스도교 행위의 언어와 전달

그리스도교 행위의 언어와 전달은 지속적이고 깊이 있는 토착화를 요구한다. 그리스도교 행위의 언어는 일반 사람들이 삶과 역사 안에서 사용하는 순수 언어에 더 뿌리를 내릴 필요가 있다. 또한 그 언어는 아시아의 수많은 토속어뿐만 아니라 의미, 즉 그것이 물질적, 동사적, 신체적, 상징적 등 어떤 것이든 어떤 정해진 상황에서 한 백성의 특질^{ethos}을 전달해 주는 무엇이든 의미를 형성하고 전달해 주는 모든 수단들도 사용하도록 한다. 이런 홍보 네트워크에 뿌리를 내린 토착화된 그리스도교 행위만이 그런 상황에서 신앙 자체를 왜곡할 위험 없이 그리스도교 신앙을 선포하고 표현할 수 있다.

언어를 통한 그리스도교의 토착화는 다음과 같이 이중적이다. “토착화는 문화 미디어를 통해서 복음과 신앙을 표현할 뿐만 아니라 이를 체험하고 이해하며 한 백성의 문화 수단을 통해 순응하는 것도 내포한다.”³¹⁾

첫째로 교회는 아시아의 서로 다른 상황들 안에서 그 신앙을 토착화하기 위한 이런 모든 홍보수단을 파악하도록 부름을 받았다. 이런 모든 홍보수단이 종종 다른 종교적, 문화적 전통들의 흔적을 남기더라도 교회는 백성의 특질^{ethos}의 중요한 부분인 종교적, 문화적 전통에 개방되어 있어야 한다. 예를 들면 관용구, 공경의 자세, 다른 종교들의 예식 행위와 기도문들, 자녀 공경과 대중적인 지혜를 갖춘 전통 양식과 같은 의미심장한 주제들이 백성의 윤리에 속한다. 교회가 그런 홍보수단을 사용하는 것은 단순한 혼합주의적 접근이 아니라 복음과 상황 사이에서 나누는 비판적인 대화 과정의 통합 부분에 속한다.

둘째로 언어를 통한 토착화는 교회의 가르침을 포함하여 다른 상황들에서 나눈 대화들과 그리스도교 행위를 대중적인 순수 언어로 옮기는 것도 요구한다. 이런 작업은 원문 번역과 해석 그리고 중심 본문들의 요약을 포함할 뿐만 아니라 다른 상황들에서 그리스도교 행위를 아시아의 특수 환경에 속하는 순수 언어로 해석해 주는 것도 포함하고 있다.

두 가지 모두 이런 대중적인 순수 언어로 옮기는 과정은 복음과 상황을 포용하

31) Theological Advisory Commission, «Theses on the Local Church», in *FABC Papers* 60, 18.

여 다방면으로 연결하는 매개인 것이다. 현대 이론과 실천이 나타내는 것처럼 번역은 서로 다른 언어들 안에서 같은 말과 표현을 찾는 것 이상으로 본래의 세계와 새로운 상황의 세계를 서로 연결하는 매개이다. 이런 경우 번역은 복음이 선포되었던 것처럼 그리스도교의 종교 영성적 세계와 아시아의 특수한 상황들에 놓인 세계를 서로 연결하는 매개이다.³²⁾ 옮기는 과정에서 두 세계 모두 마땅히 존중되어야 하지만 항상 고정된 것으로 간주해서도 안 된다.

나아가 토착화된 그리스도교 종교 행위는 사목 신학적인 성찰뿐만 아니라 전달하기에 적합한 방식들도 요구한다. 사목 신학적인 성찰은 적어도 부분적으로나마 어떤 특수 상황에 놓인 언어들과 접목되어야 한다. 이런 성찰에서 생겨나는 표상들과 주제들은 더욱 토착화된 신학의 기초를 마련하여 다른 상황들에 놓인 신학들과 더 풍요로운 대화를 나눌 수 있게 해 준다.

‘교리교육’이라는 개념 아래 숙고된 그리스도교 종교 행위를 전달하는 방식은 적합한 방법론뿐만 아니라 토착화된 방법론에 바탕을 두어야 한다. 아시아에서 종교 행위는 무엇보다도 공동체의 사회화와 형성을 통해 전달되었지만 전통적인 교리교육은 종종 그리스도교 신앙에 관련된 교육을 목표로 삼았다. 아시아의 상황들 안에서 그리스도교 행위를 전달할 때 역사와 상징과 제의식의 역할에 많은 관심을 기울일 필요가 있다.

세상 안에서 책임

세상 속에 존재하는 교회라는 의미에서, 토착화는 아시아의 민족들, 특히 소외된 이들과 젊은이들(두 그룹 모두 상당한 수를 헤아린다)의 열망과 교회의 연대, 나아가 공동선을 추구할 때 다른 유기적인 실재들을 통한 교회의 책임을 수반한다. 그들의 종교 소속과 무관하게, 소외된 이들과 젊은이들을 위한 사회적 임무를 이행할 때 아시아 교회의 오랜 전통은 이런 연대를 드러내 보여 주는 적절한 표징이었다.

32) 참조: J. M. C. Francisco, «Fidelity in Translating Religious Practice: Illustrations from Filipino Christianity», in *Kritika Kultura* 21/22 (2013–2014) 16; Id., «Vice into Filipino: Religious, Colonial and Nationalist Discourse on Sloth», in R. Ricci-J. Van der Putten (eds), *Translation in Asia*, Manchester, St. Jerome Publishing, 2011, 104–118.

그리하여 아시아 교회의 사명이 ‘사람들 가운데서 선교missio inter gentes’로 정의되었던 것은 ‘사람들에게 선교missio ad gentes’라는 근본적인 과제를 부정하려는 것이 아니라 그들의 서로 다른 다원주의적인 삶의 자리Sitzen-im-Leben에서 아시아 백성들의 연대와 조화를 강조하고 “세상 안에서, 세계의 대종교들 안에서, 토속 종교들과 세속 종교 안에서 하느님의 선재적인 현존과 활동”³³⁾을 염두에 둔 것이다.

종종 소수자라는 교회의 상태status와 그리스도교를 외국인으로 바라보는 표상 때문에 사회적 책임을 이행하는 노력은 잠잠해지면서 교회를 세상 안에서, 특히 정치 세력과 다른 형태에 속하는 세력들이 그리스도교에 적대적이지 않다면 그리스도교에 무관심한 그런 상황들에서 밖으로 드러내지 못하도록 하였다. 그리하여 많은 경우에 그리스도인들은 조용해졌다.

그럼에도 불구하고 그리스도교 공동체들과 각 개인은 그들의 적은 숫자에 전념하는 대신 교회의 경계를 뛰어넘어 하느님 나라의 가치의 범위를 확장하고 그들의 목소리를 사람들 가운데서 가장 심오한 열망에 부합하는 많은 다른 이들의 목소리와 결합할 수 있다.

인간의 전반적인 발전과 영적 의미를 도모할 때 이런 그리스도인의 사회적 책임은 지배적인 사회 세력, 특히 경제 정치적 신자유주의가 사회적인 변화를 막을 때 현대 아시아의 상황들 안에서 더 중요한 것이 된다.

이런 사회적 책임을 통해서 교회는 매우 폭넓은 사회 종교적 움직임을 형성하는 여타의 사회, 종교, 시민 그리고 정치적 실재들과 협력을 강화한다. 그 실재들은 환경보호의 공동작업과 서로 다른 종교 전통들에 속한 사람들이 공경하는 거룩한 장소들을 찾는 그런 순례를 포함하여 많은 대중적인 세속 종교적 축제에 참여할 수 있다.³⁴⁾

“세상의 변화를 위한 참여와 정의를 위한 활동”³⁵⁾에 바탕을 둔 “삶의 대화”라고 정의되었던 이런 협력에서 교회는 이미 준비된 대답을 내놓는 지도자로서가 아니

33) J. Yun-ka Tan, «“Missio inter Gentes”....», cit., 26.

34) 참조: A. B. Laksana, «Multiple Religious Belonging or Complex Identity?....», cit., 493-500.

35) «Evangelization in Modern Day Asia», nn.20-22; 참조: G. Rosales-C. G. Arevalo (eds), *For All the Peoples of Asia*, cit., 15.

라 종종 공동선을 분별하기 힘들 때 동일한 입장에 처한 참여자로 놓인다. 즉 “전통과 문화 그리고 살아 있는 종교, 간단하게 말하면 사람들의 삶에 관련된 모든 실재와 지속적이고 겸손하며 애정이 담긴 대화를 나누는 하나의 교회”³⁶⁾를 말한다.

나아가 모든 참여자들이 자신의 재화를 식탁 위에 놓는 것처럼 교회는 자신의 유산을 다른 이들이 이해하는 언어로 서로 나누어야 하고 이로써 그들은 서로 관계를 맺을 수 있다. 교회가 공적으로 내는 소리는 권위적이고 자기중심적이며 엘리트적으로 드러내서는 안 된다. 상이점이 생기겠지만 협력은 사람들에게 유익한 것을 항상 추구하도록 전념해야 한다.

교회의 협력 문화

교회의 협력 문화의 토착화는 위계 구조와 제도적 임무를 논하지 않고 오히려 개인과 그룹이 각자의 고유한 위계적, 제도적 본성이 부여된 다음 세상 안에서 그들 간에 그리고 다른 이들과 서로 관계를 맺고 소통하며 협력하는 방식에 전념한다. 이런 부문이 중요한 것은 개인들이 맺는 관계의 문화적인 문제들과 통치 스타일 그리고 일반적인 역할들을 포용하고 있기 때문이다.³⁷⁾

따라서 아시아의 교회는 동일한 품위를 지닌 그리스도인들의 가치, 능동적인 참여와 개인 간 공동체뿐만 아니라 건전한 제도적인 관행을 도모해야 하는 협력 문화를 발전시키고 양육하도록 부름받았지만 아시아 상황에 맞는 방식들을 통해 항상 대화를 나누어야 한다.

다른 것 가운데서 이런 방식들은 환대와 개인 관계들의 조화, 권위에 대한 존중을 강조하였다. 이런 몇몇의 가치들이 교회의 종교적 본성에 바탕을 둔 관계들을 받치는 보루가 되더라도 다른 가치들은 평신도와 여성의 신장을 약화시키고 투명성과 책임을 가로막는 교회의 성직자 문화로서 진술되었던 바를 강화할 수 있다. 결과적으로 아시아 교회는 종종 두드러지게 차별되고 폐쇄된 제도로 간주되었다. “사회적 제도로써 교회는 그 식민 기원 때문에 외래적인 것으로 인식되었던 반면,

36) «Evangelization in Modern Day Asia», n.12; 참조: G. Rosales-C. G. Arevalo (eds), *For All the Peoples of Asia*, cit., 14.

37) 참조: Ch. F. Keyes-L. Kendali-H. Hardacre (eds), *Asian Visions of Authority: Religion and Modern States of East and South-East Asia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 1994, 1-16.

다른 세계 종교들은 ... 그렇게 인식되지 않았다. 교회가 때때로 국가통합과 종교적, 문화적 정체성에 장애나 위협이 되는 것으로도 보였다.”³⁸⁾

나아가 교회는 아시아의 가장 먼 사각지역에도 도달한 동시연결의 세계 네트워크에서 토착화되도록 해야 한다. 교회와 공동체의 관계는 무엇보다 지형, 즉 기초 교회 공동체와 본당과 교구로 연결되어 있다. 그럼에도 불구하고 이민의 서로 다른 형태를 통해서 전혀 없는 인구 변동 때문에 새로운 형태의 관계와 공동체가 생겨났다. 본당 간 종교 단체들은 그들이 속한 공동체를 강화할 수 있었다. 웹사이트 상호작용하고 소셜 미디어가 토론 그룹으로 바뀔 뿐만 아니라 종교 행위도 이제는 실시간으로 이루어지는 디지털 홍보로 수월해졌다. 영적 동반, 묵상과 피정 지도는 이제 사이버공간에서 상호작용하는 방식으로 시작되었다. 세계의 다른 지역에 사는 친척과 친구들이 실질적으로 존재할 수 있고 다른 나라에 머물면서 고인을 위해 바치는 기도에 참여할 수 있다. 교회는 대체로 새로운 형태의 테크놀로지를 공동체를 형성하고 그 메시지를 널리 선포할 수 있는 방식으로 사용할 필요가 있다.

결론

자기 쇄신의 정신으로 아시아 교회는 이런 중요한 범위에서 토착화의 사명을 시작하였다. 하지만 아시아 교회는 계속해서 결단력 있게 이런 쇄신을 추구해야 한다. 토착화의 사명은 획일성을 보편성과 동일시하거나 종교 제도들과 다른 제도들 간의 차이점을 동일시하는 것과 같은 내적이고 외적인 장애를 극복해야 한다.

나아가 이런 영역들에서 보여 주는 외적 노력은 교회론적 성찰의 진보와 교회 통치구조에 대한 분별을 통해서 교회의 가장 폭넓은 쇄신으로 양육되고 그런 쇄신에 따라 나아가야 한다. 그와 유사한 활동은 복음화와 토착화의 완전한 일치에 따르는 것과 관련하여 모든 그리스도인들—신자들과 책임자들—의 지속적인 양성을 통해서만 시작될 수 있다.

그럼에도 불구하고 토착화를 통한 이런 쇄신은 아시아주교회의연합회가 “교회

38) «Church Issues in Asia in the Context of Evangelization, Dialogue and Proclamation», n.13; 참조: G. Rosales-C. G. Arevalo (eds), *For All the Peoples of Asia*, cit., 195 s.

라는 새로운 방식, 즉 부활하신 주 예수님을 믿음과 사랑으로 증언하면서 ... 모든 이들을 완전한 해방으로 이끄는 활기찬 대화로 다른 믿음과 신념을 갖고 있는 이들에게 문을 열어 놓는 ... **공동체의 친교**라는 새로운 방식”으로 정의하였던 바를 요구한다. “교회는 이 세상을 변화시킬 수 있고 이런 현세의 건너편에서 여전히 다가올 천상 왕국을 감히 목표로 삼는 예언적 표징으로 사용되는 누룩이다.”³⁹⁾

이런 공동체의 친교는 프란치스코 교종이 현시대에 살고 있는 우리에게 요청하는 새로운 복음화를 아시아 상황에 맞게 옮겨 놓은 것일 수 있다.

39) *Journeying Together toward the Third Millennium*, nn.8.1.1-4. 참조: G. Rosales-C. G. Arevalo (eds), *For All the Peoples of Asia*, cit., 287 s.

중국 유학자들과 초기 예수회 선교사들:
우정, 종교 간 대화의 토대

감정과 이성: 가능한 대화

『나의 말은 그대의 눈에』

중국 유학자들과 초기 예수회 선교사들

우정, 종교 간 대화의 토대

LETTERATI CONFUCIANI E PRIMI GESUITI IN CINA

L'amicizia come base del dialogo interreligioso¹⁾

안토니오 스파다로 신부(예수회), 안토니오 데 카로(홍콩 침례 대학교 박사 과정)

이진현 라파엘 신부(예수회) 옮김

“저에게 중국은 언제나 큰 관심사입니다.” 교종은 2016년 2월 2일 「아시아 타임즈」와 진행한 중국에 관한 대담에서 이렇게 이야기했다. “이 거대한 나라는 단순히 한 국가 차원을 넘어서 무진장한 지혜를 간직한 위대한 문화의 보고입니다. 어릴 적부터 읽곤 했던 중국에 관한 책들은 저에게 경이로움을 선사했습니다. 중국에 대한 경외감을 느꼈죠. 나중에 저는 마테오 리치²⁾의 삶을 배웠고 그분과 똑같은 길을 가고 싶다는 생각도 했습니다. 어떻게 이 거대한 문화, 오랜 세월의 지혜 속으로 들어가 대화를 시작하는 데 성공했는지 존경심이 올라왔습니다.”³⁾

1. 마테오 리치가 생각했던 문화적 친교의 이상

예수회 마테오 리치는 중국에 관한 지식과 문화 간 대화에서 분기점을 이루는 인물이다. 그의 모범은 아득한 거리로 분리된 세계의 장벽을 허문 것으로, 영적이고 문화적인 그의 여정에서 새로운 방식으로 민족들의 복음화를 이루고자 했다. 이 마체라타 출신 예수회원이 지녔던 기본 생각은 우정을 통한 선교 추구였는데, 이를 잘 드러내는 예로 1601년 북경에서 출간된 『교우론(交友論)』⁴⁾은 중국의 지혜

1) *La Civiltà Cattolica* 2016 IV 446-459 | 3995 (10 dicembre 2016)

2) [역자 주] Matteo Ricci 利瑪竇 Li Madou, 1552년 이태리 마체라타 출생, 1610년 북경에서 사망.

3) F. Sisci, «Pope Francis urges world not to fear China's rise» (교종, 세계에 중국의 부상을 두려워하지 말라고 권고), in *Asia Times*, 2 febbraio 2016 (in it.: «Incontro attraverso il dialogo», in *Oss. Rom.*, 2 febbraio 2016).

4) M. Ricci, *Dell' Amicizia* [교우론(交友論), 1595], Macerata, Quodlibet, 2010.

와 서양의 지혜가 서로 어우러져 리치가 마음에 간직했던 문화적 친교의 이상을 풍성하게 보여 주고 있다.

이 책이 불러일으킨 반향은 명나라 조정 관리들과 사대부들에게 위대한 서양 철학자들의 사상에 대해 알 수 있는 기회를 보여 준 것뿐만 아니라, 예수회 신부들에게도 중국의 위대한 사상가들을 접하고 이해하고 그들과 대화할 수 있는 토대가 되었다는 점에 있다. 사실, 마르티노 마르티니(Martino Martini⁵⁾)가 쓴 『구우편(逋友篇)⁶⁾』은 마테오 리치의 주제를 거듭 심화시켰다.

위대한 이 두 가지 사례들로부터, 철학적 신학적 관점에서 중국 문화와 풍습 및 그 용도를 이해하고, [마르티니의 경우에서처럼] 17세기 초부터 한 세기 반 동안 벌어진 이른바 ‘중국 의례 논쟁’의 핵심이었던 제사를 충분히 이해하기 위해서 우정의 개념이 얼마나 근본적이었는지 알게 된다. 이 모든 것은 리치의 부지런한 선교 사업에 뿌리를 둔 것으로 그의 편지 안에는 지독한 외로움과 명나라 학인들과 깊은 우정을 맺고자 하는 갈망 사이에서 일어나는 내적 갈등이 잘 드러나 있다. 이 내면적 대립은 이 마체라타 예수회원이 직면했던 어려운 선택의 기로에서도 벌어지는데, 우선 자신의 관습과 복장, 생활방식을 바꿔야 했고, 때로는 거대한 중국적 세계관에 대한 자신의 확신마저도 수정해야 했다.

그러므로 교우론은 단순히 중국인들의 복음화만을 지향한 이론적 개념을 넘어서, 예수회 선교 전략 안에서 자신이 염두에 둔 사람과의 만남의 장을 마련하려는 실존적 필요성에서 나온 것이다. 마르티니는 이 리치의 방법을 충분히 이해하고 옹호할 수 있었다. 그는 이 방법이 용어 사용이나 순전히 이론에 국한된 질문의 수준을 넘어선다고 보았다. 리치의 방식은 대화가 가지는 실존적 힘에 기반한 것으로, 비록 슬한 고난과 고독, 헌신을 요구하지만 사람의 영혼까지 변화시킬 수 있는 위력을 지니고 있었다.

2. 마테오 리치의 삶과 저작 속에 담긴 우정

5) [역자 주] Martino Martini 衛匡國 Wei Kuangguo, 1614년 트렌토 출생, 1661년 항저우에서 사망.

6) M. Martini, *Trattato sull'Amicizia*[구우편(逋友篇, 우정에 관한 소고)], Trento, Centro Studi Martino Martini, 2008.

마테오 리치는 [마체라타에 있는 동생] 오라초 리치에게 보낸 편지에 이렇게 썼다. “다른 형제들은 바다와 강에서 난파되어 실종되었고 나도 죽을 뻔했다. 다른 이들은 십자가형으로, 추위로, 화살에 맞아 사망했다. 살아남은 우리는 항상 죽음을 눈앞에 두고, 수백만 명의 이방인들 한가운데 모두가 우리를 적대시하는 분위기 속에서 지내고 있다. 이 모든 것은 하느님의 사랑, 즉 하느님께서 우리 죄를 용서하시고 지옥에서 우리를 구하시기 위한 것이리라 [믿고 있는데], 슬한 우여곡절을 겪으며 우리는 무엇이 하느님의 심판이 될지 모른 채 매일 슬퍼하고 수없이 눈물 흘리고 있다.”⁷⁾

이 열악한 상황 속에서 리치는 온갖 장애물들과 모진 고난들을 헤쳐 가며 두려움 속에서 그러나 종종 깊은 신뢰를 통해 지속적으로 유학자들과의 우정을 가꾸어 나갔다. 리치에게 이 난파 사건은 자신의 실존에 있어서 확실한 전환점이 되었고 유학자들과의 만남에서 자신의 태도를 바꿨다. 이 모든 우여곡절을 겪으면서 리치는 우정이야말로 중국 고전 연구와 더불어 작은 고을뿐만 아니라 중화제국 전체를 개종시킬 수 있는 핵심 요소라는 것을 깨달았다.

1595년 8월 29일자 두라테 데 산데⁸⁾ 신부에게 보낸 편지에서 리치는 강렬한 어조로 자신의 난파 체험과 더불어 더 나아가 그전에 명조 유학자 사대부들과의 관계를 자꾸만 꼬이게 했던 의복을 바꾸기로 한 결심에 대해 얘기한다. 리치가 중국 관리들과 베이징으로 향하는 강을 따라 올라가는 여정 중에, 배가 침몰하여 리치는 기적적으로 살아남았지만 그전에 쑤저우(韶州)에서부터 동행했던 젊은 예수회원의 죽음을 지켜봐야 했다. “[물에 빠진] 저는 물 위에 떠오른 책과 침상을 보고 손을 뻗어 내 쪽으로 끌어당겨 힘껏 붙들었습니다. 마침내 선원들이 뒤집힌 배까지 헤엄쳐 와서 저를 구해 주고 물에 오르도록 도와주었습니다. 하지만 후앙 바라다스 João Barradas는 급류에 휩쓸려 사라져 버렸고 더 이상 물 위에 떠오르지 않습니다. 계속 수색했지만 결국 그의 시신을 찾지 못했습니다.”⁹⁾

7) “To Orazio Ricci, Macerata” M. Ricci, *Letters*[리치 서한집(1605년 5월 12일, 북경)], Macerata (Quodlibet, 2010), 401쪽.

8) [역자 주] 두라테 데 산데 Duarte de Sande, 예수회 중국 선교사, 1547년 포르투갈 브라가 Braga 출생, 1599년 마카오에서 사망

9) *Letters*(1595년 8월 29일, 난창), 208쪽 이하.

그러나 리치는 [난파 사건을 계기로] 자신의 중국 선교가 새로운 단계에 진입할 수 있게 되었음을 깨닫고 죽음에 대한 번민을 극복할 수 있었다. 이러한 이유로 중국 땅에 들어선 지 12년 만에—정확히는 1583년 광둥성 자오칭(肇慶)에 도착, 1595년 강서성 난창(南昌)에 진출—이 마체라타 예수회원은 옷차림을 바꾸기로 결심하고 전혀 다른 용모를 갖추게 되었다. “저희는 중국인들이 천하게 여겼던 불교 승려의 이름을 버리고 유학자의 이름을 써야겠다고 생각한 후 순찰사 신부(발리나노)¹⁰⁾에게 허락을 얻고 나서 턱수염을 기르고 머리카락도 귀에 닿도록 길렀습니다. 옷차림도 더 이상 이전의 승려 행색을 하지 않고 유학자들이 방문하는 때에 맞게 갖춰 입었습니다.”¹¹⁾

중국에 도착한 예수회원들은 초기에 불교 승려 차림과 이름을 쓰기로 했었다[아마도 중국어로 ‘따오런(道人)’이 수도자에 해당한다고 여긴 것 같은데 사실 이 단어는 주로 도교 수도승(도사)을 일컫는 데 쓰였다]. 나중에 리치는 유학자들의 신뢰를 얻고 그들과 우정을 쌓아야 할 필요성을 깨닫고 그들처럼 유학자의 모습으로 살아야 한다는 결심에 이르게 된다. 탁월한 학자이자 리치 전기를 쓴 줄리오 알레니 Giulio Aleni¹²⁾에 따르면 이러한 전환은 1592년 이미 시작된 유교 경전에 대한 집중 연구와 더불어 진행되었다. “리치 신부님은 사서(四書)의 유럽어 번역을 시도했고 번역본을 본국에 보냈습니다. 동료들이 이 경전들을 읽고 높이 평가했는데 중국 고전이 지엄하신 주님에 대해 오해하지 않고도 스스로 위대한 기원을 알 수 있다는 것을 보여 주었기 때문입니다. 오늘에 이르기까지 리치 신부님 덕분에 공자와 맹자의 가르침이 먼 나라들까지 전해지게 되었습니다.”¹³⁾

유학자와의 친교를 보여 주는 명확한 예가 바오로라는 이름으로 세례를 받은 서광계¹⁴⁾와의 우정이다. 리치의 편지에서 언급된 그와의 우정에 관한 여러 사례들 중

10) [역자 주] 발리나노 Alessandro Valignano (范禮安 Fan Lian, 1539-1606) 이탈리아, 일본 선교 후 마카오에 머물며 예수회 아시아 담당 순찰사 Visitor로 적응주의 선교 정책 추진.

11) *Letters*(1595년 8월 29일, 난창), 217쪽.

12) [역자 주] Giulio Aleni 艾儒略 Ai Rulue, 1582년 이태리 브레시아 Brescia 출생, 1649년 푸젠성(福建省) 안핑(延平)에서 사망.

13) G. Aleni, *Vita del Maestro Ricci Xitai del Grande Occidente*(서양 선비 마테오 리치의 생애), Brescia, Fondazione Civiltà Bresciana, 2010, 45s.

14) [역자 주] 서광계 徐光啓 Xu Guangqi, 1562년 상하이 출생, 1633 베이징에서 사망.

하나를 보면 이 마체라타 예수회원에 대한 서광계의 지대한 관심과 중국에 있는 모든 예수회 공동체들에 대한 그의 문화적인 조언이 아주 잘 드러나고 있다.

“저희 바오로(서광계) 선생은 자기 지역의 풍습에 따라 부친 레오의 장례를 치르기 위해 고향으로 돌아가기 전 유클리드 기하원본 첫 여섯 권(幾何原本, 1607)을 발간했습니다. 저와 수년 동안(1600-1607) 한문으로 번역한 것인데 놀랍게도 이 중국 땅에서 전에도 없었고 앞으로도 없을 걸작으로 명확하게 검증하고 증명하는 법을 담았습니다.”¹⁵⁾

더욱이, 1608년 리치의 편지를 보면,¹⁶⁾ 서광계 부친의 장례예식이 북경 조정을 몹시 놀라게 했다. “모범적인 신자 바오로(서광계) 선생의 부친은 작년(1607년) 74세에 ‘레오’라는 세례명으로 돌아가셨습니다. 서광계는 조정의 고위관리로서 품위를 지키면서, 어떤 이교적 예식도 거행하지 않고 엄숙히 부친의 장례 예절을 지켰기 때문에 더더욱 황궁에서 두루 존경을 받았습니다. 이로써 그는 아직 자질이 부족한 다른 신자들에게 크나큰 모범이 되었습니다.”¹⁷⁾

리치에게 서광계와의 인연은 결정적인 것으로, 북경 조정 안에서 자신의 명성을 부각시켰을 뿐만 아니라 우정이라는 정서 자체의 중요성을 돌아보게 했다. 이 우정은 자신의 영적 상태가 무척 슬프다고 표명했던 외로움이란 감정을 해소시켰는데, 이에 대해서는 예수회원들과 가족에게 편지를 쓸 때마다 거의 매번 언급된다.

이미 1595년 11월 4일자 편지에서 리치는 난창에서 자신의 명성이 알려지게 된 계기 중 하나로 유학자들과의 만남 및 그들의 철학과 마주한 점을 강조했다. “하지만 우리의 거룩한 신앙을 그 책들(유교경전)과 비교하고자 했을 때, 지난 몇 년간 사서(四書) 외에 육경(六經)¹⁸⁾ 전반에 정통한 좋은 스승들을 알게 되었고 그 모든 경전들 속에서 우리 신앙과 통하는 수많은 구절들에 주목했습니다. 그리고 제가 이 유학자들과 얘기할 때 그 경전의 교리가 무엇인지 묻고 그것을 통해 제가 논증

15) “예수회 총장 클라우디오 아콰비바Claudio Acquaviva 신부에게 보내는 편지”(1608년 8월 22일, 북경), *Letters*, 487쪽.

16) [역자 주] 리치는 1601년부터 1610년 사망할 때까지 북경에 머물렀다.

17) “아콰비바 총장에게 보낸 편지”(1608년 3월 8일, 북경), *Letters*, 468쪽.

18) [역자 주] 육경(六經): 역경(易經), 서경(書經), 시경(詩經), 춘추(春秋), 예기(禮記), 악경(樂經). 송대(960-1279) 이후에는 악경 대신 주례(周禮)를 넣었다.

하려는 것을 제시하곤 했습니다.”¹⁹⁾

바로 이 유학자(신유학자)들 세계와의 어울림과 긴밀한 유대의 자세야말로 리치가 교우론을 쓴 동기인데 이는 우정이 얼마나 개종을 위해서만이 아니라 유교 사상을 이해하기 위한 핵심 요소인가를 보여준다.

3. 교우론: 실존과 교리 사이에서

“저 마테오는 아주 먼 서쪽에서 바다를 가로질러 대명국 천자의 고귀한 덕과 옛 선왕들이 남긴 가르침을 경애하기 위해 중국에 왔습니다. 영표(嶺表)²⁰⁾ 지방에 머문 이후 여러 해가 흘렀습니다.”(竇也 自太西航海入中華 仰大明天子之文德 古先王之遺教. 卜室嶺表 星霜亦屢易矣)²¹⁾ 리치가 언급했듯이 『교우론』은 무엇보다도 우정을 주제로 얘기하는 서양 선비의 어록을 담고 있다. 또한 종교 간 철학적 대화에 바탕을 둔 실존적 만남의 장에서 독특한 시선을 보여 준다. 사실, 알레니가 마테오 리치의 전기에서 주장한 바와 같이, “마테오 리치의 책을 읽으면 마치 리치를 직접 만나는 듯한 느낌을 갖게 된다.”²²⁾

이러한 이유로 『교우론』은 단지 서양 고전의 지혜들을 담은 금언집만이 아니라, 무엇보다도 명나라 유교 문화에 대한 리치의 태도를 보여 주는 하나의 모범 사례이다. “벗을 자기 자신처럼 여길 때 멀리 있는 이도 가까이 느껴지고, 약한 이도 강하게 되며, 불행한 이도 행복하게 되고, 아픈 이도 치유가 된다. 무슨 말이 더 필요하겠는가? 죽은 이도 산 것처럼 느껴진다.”(親友如己者, 則遐者邇, 弱者強, 患者幸, 病者愈, 何必多言耶? 死者猶生也)²³⁾

동시에 교우론의 주제는 유교에서도 근본적인 것으로, 공자에 따르면 타인과의 관계는 가족관계와 더불어 굳건하고 영속적인 국가를 건설하는 가장 확고한 토대이다. 이러한 방식으로 리치는 자신이 이해한 유교 지식을 유럽 철학의 진수와 능

19) “아라비바 총장에게 보낸 편지”(1595년 11월 4일, 난창), *Letters*, 315쪽.

20) [역자 주] 영표(嶺表): 영남(嶺南), 오령(五嶺)산맥 남쪽 일대의 땅. 오령(五嶺) 또는 남령산맥은 중국 남부의 산맥으로 광시 좡족 자치구, 광둥성, 후난성, 장시성에 걸쳐 있다.

21) M. Ricci, *Dell' Amicizia*, cit., 63 (『교우론』 서문).

22) G. Aleni, *Vita del Maestro Ricci Xitai del Grande Occidente*, cit., 86.

23) M. Ricci, *Dell' Amicizia*, cit., 77 (『교우론』 43항).

속하게 버무려 자신의 의도에 맞게 명대 유학자들에게 보여 준다.

공자 어록인 논어는 이웃과의 관계, 벗을 향한 진실성에 대해 증자(曾子)의 입을 빌려 이렇게 얘기한다. “나는 매일 다음과 같이 세 가지 측면에서 나 자신을 반성해 본다. 다른 사람을 위하여 일을 도모하면서 충실하지 않았는지, 친구와 교제 하면서 미덥지 않았는지, 제자들에게 지식을 전수하면서 스스로 익속하지 않았는지?”(曾子曰 吾日三省吾身 爲人謀而不忠乎 與朋友交而不信乎 傳不習乎)²⁴⁾

그러므로 『교우론』은 또한 유교의 기본 주제들과 가까워지고 대화하려는 시도를 보여 주는데, 즉 우정에 관한 구절을 통해 새로운 인연을 맺고 관계를 지속하는 것에서부터 공동 토대를 세우고자 하는 것이다. 다시 말해 앞서 언급했듯이, 마테오 리치는 『교우론』에서 자신의 생각들을 펼치고 다듬어서 유학자들로 하여금 그 문화적 종적 배경을 더 잘 이해할 수 있는 절호의 기회를 선사하고 있다. 사실 그는 아리스토텔레스의 니코마코스 윤리학과 아우구스티노의 윤리학의 주제들을 거듭 언급하며²⁵⁾ “우정에 관한 것들은 모두 공통점이 있다”(友之物皆與共)²⁶⁾고 얘기한다. 따라서 리치의 철학적 기반은 교우론 전반에 걸쳐 언뜻 보기에 전혀 별개로 보이는 두 가지 측면을 혼합한 것이다.

여기서 우리는 리치 특유의 접근 방식을 이해할 수 있는데, 명나라에서의 그의 삶은 항상 자신의 사유를 수반하여 실존적 측면과 이론적 측면을 융합했다. 이런 토착화 방식은 전적으로 중요한 것으로 우정의 정서가 타인들을 개종시킬 가능성에 얼마나 큰 영향을 미치는지 이해하고, 동시에 진심으로 순수하게 그들을 이해하기 위한 것이었다.

이것은 늘 크나큰 곤경들 와중에 이루어졌는데 알레니는 이렇게 전한다. “리치 신부님은 항상 겸손하게 처신했습니다. 자신이 머물던 곳이 외국이었기 때문에 불가피하게 경멸을 감내해야 했지만 리치 신부님은 분노하지 않았습니다.”²⁷⁾ 이런 일은 그의 신앙뿐만 아니라 유학자들과의 현명하고 사려 깊은 우정이 그리스도교

24) Confucio, *Dialoghi*, Torino, Einaudi, 2006, 3 [『논어』 “학이(學而)” 4절].

25) 리치는 아마도 아리스토텔레스의 『니코마코스 윤리학 *Etica Nicomachea*』 1170b 5-14절과 아우구스티누스 『고백록 *Confessioni*』 4장 4-10절을 언급한 듯하다.

26) M. Ricci, *Dell' Amicizia*, cit., 73 (『교우론』 29항).

27) G. Aleni, *Vita del Maestro Ricci Xitai del Grande Occidente*, cit., 41.

와 유교 사이 대화의 핵심 열쇠라는 확신을 강화했다.

바로 이러한 이유로, 마르티노 마르티니 신부는 명에서 청으로 왕조가 전환되는 격변하는 중국의 역사적인 순간에 리치의 방식을 옹호했던 것이다. 따라서 중국 선교 방침의 대강을 제시한 리치가 자신의 유산을 후임 선교사들에게 남긴 덕분에 마르티니는 왕조 전환기의 참혹한 전쟁부터 제사에 관한 이론적 충돌까지 당시 중국의 상황을 그려 낼 수 있었다.

4. 마르티노 마르티니의 우정 연구

“어떤 서양 선교사도 마르티니만큼 유럽에 중국 지식을 소개하는 데 기여하지 못했습니다. 사실, 리치가 처음으로 유럽 문물을 중국에 소개한 사람이라면 마르티니는 중국의 현실을 처음으로 그리고 상세히 유럽의 독자들에게 알려 주었습니다. ... 하지만 그의 가장 유명한 저작은 1655년 암스테르담에서 발행된 중국 지도 ‘Novus Atlas Sinensis’였습니다. 이 작품은 17개 채색 지도들로 구성된 중국의 지리 형태를 처음으로 유럽 독자들에게 보여 준 것으로, 최초의 라틴어 표기로 만여 곳 이상의 지명들이 정확히 표시되어 15개 성의 중국 지방에 대한 상세한 설명이 첨부되었습니다.”²⁸⁾

1614년 트렌토에서 태어난 마르티노 마르티니는 여러 차례 바다를 헤치고 나간 끝에 중국 항저우(杭州)에 도착했고, 거기서 1661년 젊은 나이에 사망했지만 거대한 시도들을 감행했다. 마테오 리치처럼 주세페 롱고Giuseppe Longo가 요약한 인물 평에 따르면 마르티니는 훌륭한 수학자이자 천문학 애호가였지만 철학에도 깊은 관심을 가졌고 가장 고전적인 그리스와 라틴 고전들에 대한 저명 작가들의 발췌문을 한문으로 번역했다.²⁹⁾

이 트렌토 예수회원은 정밀한 지도에 그려진 중국의 미학으로 유럽의 시선을 끌었는데, 지리적 관점에서도 동아시아를 알리는 데 유용했다. 그의 정확성은 또한

28) F. Masini, «Martino Martini: la Cina in Europa»(마르티노 마르티니: 유럽 속의 중국), in L. Paternicò (ed.), *La Generazione dei Giganti. Gesuiti scienziati e missionari in Cina sulle orme di Matteo Ricci*(거인들의 세대: 마테오 리치의 발자취를 따른 예수회 과학자들과 선교사들), Trento, Centro Studi Martino Martini, 2011, 77.

29) G. O. Longo, *Il gesuita che disegnò la Cina. La vita e le opere di Martino Martini*(중국을 소개한 예수회원: 마르티노 마르티니의 생애와 저작), Milano, Springer, 2010.

명조에서 청조로 넘어가는 어려운 시기에 직면했던 매우 선명한 인식과, 동시에 중국에 진출했던 첫 예수회원들이 이루어 놓은 초기 선교사업들의 보호와도 관련된 것으로, 이는 위대한 종교적 열정과 중화제국에서 설교하는 어려움에 대한 깊은 인식에서 비롯됐다.

따라서 마르티니는 경계선들을 긋고 중국의 모든 개별 도시들을 표시하는 것뿐만 아니라, 비록 전쟁과 유혈충돌로 가득 찬 시기임에도 불구하고, 리치의 소명을 계속 이어 가기로 결심했다.

마르티니의 선교는 사실, 마테오 리치가 자신의 저작, 특히 『천주실의』³⁰⁾에서 설명했던 철학적 신학적 입장 모두에 대한 깊은 옹호를 특징으로 한다. 이 트렌토 예수회원은 1654년에 탁발 수도회, 특히 도미니코회원들과 프란치스코회원들이 중국 전통제사에 대해 리치가 용인한 것을 신랄하게 비판하는 것을 보면서 이 제사 문제를 논의하게 된다. 이에 관해 교황 알렉산더 7세³¹⁾는 이 문제를 검사성성(檢邪聖省, 신앙교리성)에 맡겼는데, 여기에 마르티니가 보고서를 보냈다. 룡고가 전하는 바에 따르면 “심의에서 마르티니는 능숙하고 효과적으로 예수회원들의 사목적인 상황을 변호했는데, 그들이 제사를 용인한 것은 주의 깊고 온건한 자세로 그리스도교 교리의 신비를 처음으로 접한 사람들을 당황케 하지 않기 위함이었고, 마르티니도 리치의 선례를 따라 전혀 다른 전통에 있는 사람들이 수많은 신앙의 계명들을 바로 수용하기 어려웠기 때문에 점진주의와 신중함을 채택하는 것이 적절하다고 생각했다.”³²⁾

하지만 제사논쟁은 신학적인 것만이 아니라 유교 가르침과도 관련돼 있기 때문에, 공자를 경배하는 것이 어느 정도로 그리스도교 교리와 상충될 수 있는가에 대해 이해를 구하고자 했다. 이를 위해 마르티니는 유교 학설이 공자 경배와 마찬가지로 깊은 철학적 의미를 지닌 것으로 이해해야 하며 탁발수도회들이 주장하는 신적 숭배가 아니라고 단호히 논박했다. 사실 공자가 얼마만큼 삶과 도덕 행위의

30) M. Ricci, *Catechismo. Il vero significato del «Signore del Cielo»* [천주실의(天主實義)], Bologna, ESC, 2013.

31) [역자 주] 1599년 시에나 출생, 1667년 로마에서 사망. 1655-1667년 재위. 1656년 예수회 적응주의 방침 허용. 이후 1715년 교황 클레멘스 11세와 1742년 교황 베네딕토 14세가 조상제사 금지 교서 발표.

32) G. O. Longo, *Il gesuita che disegnò la Cina*, cit., 107.

스승이었는지,³³⁾ 명나라 때 어느 정도로 유교가 국가 종교라기보다 삶의 철학을 대표했는지, 또는 공자가 성자라기보다는 현자였는지 확인하는 것은 어렵다.

하토리 우노키치에 따르면 이 두 가지 상반된 설명은 ‘聖(shèng, 성스러움, 성인)’이란 단어에 대한 다양한 정의에서 비롯된다. 공자는 살아생전 여러 사람들에게 성자로 존경받았고 그가 죽은 후에도 곧바로 모든 이들의 추앙을 받았다. ‘성인’이란 단어는 공자만을 지칭했었고 나중에는 공자라 불리기보다 단순히 ‘성자’로 불렸다. 어떤 이들은 성인, 특히 공자 같은 성인을 특별한 하늘의 선물로 여겼다.³⁴⁾

이 지점에서 마테오 리치의 『교우론』의 연속선상에 있는 마르티니의 『구우편(逋友篇)Trattato sull'Amicizia』을 살펴보는 것이 흥미로울 것이다. 주목할 것은 이 트렌토 예수회원에게도 우정은 종교 간 철학적 대화의 핵심 개념이었다는 점이다. 그의 저작은 유교와 유럽 철학의 고전들이 어우러져 공자의 성스러움보다는 공자의 지혜를 보여 준다.

5. 다양한 사유들을 연결시킨 『구우편(逋友篇)』

“우정은 사랑의 바다이다. 항해하기가 무척 어렵다. 파도가 잔잔할 때에는 배들이 조용히 전진하지만 갑자기 세찬 바람이 불고 거센 파도가 일면 수많은 배들이 뒤집히고 비참하게 가라앉는다. 바다의 모습은 한결같지 않다. 항해하는 이들은 그래서 조심스럽고 주의 깊고 신중하다. 사랑의 바다를 건너는 이도 마찬가지로이다.”(友者愛之海, 最難遊也。浪恬按平, 舟怡然入海洋; 儻狂風快起, 拱濤浦浩, 多覆溺憂。海性無恒, 航海者固兢兢戒謹也。渡愛海者亦然。)³⁵⁾

마르티니가 우정이란 주제를 다루기 위해 자신의 저작에서 처음부터 ‘바다, 항해, 난파’의 은유를 사용한 것은 우연이 아니다. 이 은유는 그 자체로 아름다울 뿐만 아니라 동시에 자신의 존재를 특징짓는 고통의 깊이를 내포한다. 이것은 또한 리치가 겪은 난파와 난관들, 그 외중에서도 견지했던 중국 선교에 대한 그의 깊은

33) *Il gesuita che disegnò la Cina*, 109.

34) Unokichi Hattori, «Confucius' Conviction of His Heavenly Mission»(공자의 천명에 대한 확신), in *Harvard Journal of Asiatic Studies* 1 (1936) 97.

35) M. Martini, *Trattato sull'Amicizia*, cit., 9.

확신을 상기시킨다. 결국 마르티니는 이 은유에 담긴 우정의 본질을 유학자들에게 예리하지만 침착한 어조로 호소하고 있다. 즉 짧은 구절을 통해 그가 중국에 도착하기까지 얼마나 고생했는지, 모든 동료들을 잃고 여정의 단계마다 죽음을 눈앞에 둔 고통을 회상하고 있다.

마르티니의 『구우편』에는 곳곳마다 우정의 미덕에 관한 깊은 확신이 나타난다. “영혼 전체에 영향을 미치는 것 중에 사랑만큼 강력한 것도 없다. 그것은 사랑하는 이의 영혼을 사로잡을 줄 알고 이 사랑을 받는 이에게 자기 자신을 선사한다. 그래서 진실로 사랑하는 사람은 두려움이 없고 상황이 호의적인지 아닌지 상관하지 않으며, 사랑하는 이 곁에 있기 위해서라면, 위험으로부터 그를 구하는 것이라면 무슨 일이든지 감행한다.”(愛既全得於心, 無事復強也. 善奪愛者之心, 而獻之於己所愛焉. 故眞愛無懼, 不顧事勢難易, 莫不奮身以就所愛, 而拯其急也.)³⁶⁾

하지만 우정은 다른 무엇보다 탁월한 “덕과 정의로부터 기인하는 한계들을 지니고 있다.”(交有疆域, 惟德惟義. 求非義者, 越其界矣.)³⁷⁾ 이런 의미에서 마르티니는 ‘덕’과 ‘한계’와 같은 고차원의 개념들을 유학자들에게 환기시켜 중용의 핵심 개념을 다시 불러낸다. 사실 류닝(劉凝, 1620-1715)은 『교우론』 재판 서문에서 유교 전통을 상기시킨다. “사실 우정은 단지 사회적 관계뿐만 아니라 삶에 대한 헌신과 관련된 것으로 가장 중요한 문제들을 똑같이 관련된 누군가와 의논할 수 있는 능력이고, 상대방이 별다른 설명을 하지 않아도 그의 마음속 깊은 곳을 간파할 수 있는 능력이다. ‘벗을 사귀다’라는 표현에 관해서는 『중용』 구절을 보라.”³⁸⁾

따라서 전체 논의뿐만 아니라 인용문들과 은유들은 엄밀하게 종교적 의미에 국한되기보다는 더 넓은 방식으로, 유럽의 철학 사유들과 고대 유교 및 신유학 사유들 모두 아우른 형태를 보여 주고 있다.

마르티니의 시선은 리치가 그랬던 것처럼 유학자들을 포용하고 그들과의 대화

36) *Trattato sull'Amicizia*, 19.

37) *Trattato sull'Amicizia*, 21.

38) *Trattato sull'Amicizia*, 68. [역자 주] 중용 13: “벗에게 구하는 바로써 먼저 벗에게 베풀지 못한다”(所求乎朋友 [以]先施之未能也; 벗이 나에게 해 주기를 바라는 것을 내가 먼저 그에게 베풀면 벗을 사귀는 데 아무런 문제가 없다); “남이 너에게 해 주기를 바라는 그대로 너희도 남에게 해 주어라”(마태 7,12); “내가 하고 싶지 않은 바를 남에게 하지 마라”(己所不欲 勿施與人, 논어)

를 기꺼이 받아들임으로써 종교 간 대화에 호의적인 토양을 마련한다. 하지만 이것은 순전히 사유의 경연만이 아니라, 그 자체로 문화적 공연(볼거리)의 측면을 지니고 있다. 반대로, 마르티니가 언급한 바와 같이, 그의 저술 자체는 우정이란 주제에 관해 자신과 조정 관리 주시(祝石)Zhu Shi와 나눈 열띤 지적 토론에서 비롯된 것이다.³⁹⁾

따라서 그 대화는, 리치의 경우처럼, 예수회원들이 자신들의 선교 여정에서 체험했던 구체적인 사례들로부터 시작했고, 다음 단계에서는 이 사례들을 자신들의 철학 저술 안으로 능숙하게 옮겨 갔다.

우정과 덕행의 연결은, 리치의 선례처럼, 명확히 유럽과 중국의 도덕체계를 이해하고 통합하려는 의지와 결합된 것으로, 제사에 대한 비판을 넘어선 타자와의 대화능력을 고찰하는 것이다. 그 결과 마르티니의 논지는 종종 혁신적인 성격을 지니게 되어 그와 동시대 사람들, 특히 그의 후임자들의 비판을 받았다. 이 주제와 관련해 마르티니는 이렇게 말했다. “나를 사랑하는 이가 있고 나의 벗이 있다. 나를 사랑하는 이는 내 육신을 사랑하지만 나의 벗은 내 영혼을 사랑한다. 그러므로 우정은 덕을 돕지 육신을 돕지 않는다.”(有愛我者, 有友我者. 愛我者, 好我之身; 友我者, 好我之心. 故友者, 德之助, 非身之助.)⁴⁰⁾

마르티니는 자신의 철학적 명료함으로 유교의 도덕과 완벽한 조화를 이루는 동시에 그리스도교와 관련된 메시지를 전달할 수 있었다. 그래서 이런 고찰들을 통해 성현(聖, shèng)saggio으로서의 공자의 역할이 분명해지고 우정에 대한 그의 개념은 종교적 고려사항들이 제거된 의미로 전해졌다.

덕을 쌓는 데 도움이 되는 우정은 항상 유교적 의미, 즉 깊은 주의력과 관련돼 이해된다. 앞서 은유법으로 돌아가서, 우정으로 물결치는 사랑의 바다는 장애물로 가득 차 있고, 홀로 덕행의 범위 안에서 자기 자신을 유지하면서 조심스럽게 그 바다를 헤쳐 나갈 수 있다. 그래서 이것은 더 먼 항해로 이어진다. 우정은 길(道)을 비추는 거울이고, 그 길을 걷는 사람은 자신을 재발견하게 되며, 실존적 어려움에 직면하여, 이성에 의지하고, 신앙에 자신을 열게 된다.

39) F. Masini, «Martino Martini: la Cina in Europa», cit., 71.

40) M. Martini, *Trattato sull'Amicizia*, cit., 17.

이는 또한 리치가 『천주실의』에서 강조한 것이다. “바른 길은 띠풀(장애물)들로 막혀 있지만, 나쁜 길은 넓게 열려 있다. 그런데 진실로 자신이 가야 할 길을 모르고 함부로 인도하는 자들이 있다. 참된 길이 거짓처럼 보이고 거짓된 길이 진짜처럼 보이니, 자신이 가야 할 길을 잘못 선택해서는 안 된다. 수만 가지 행복(천당)을 찾다가 결국 수만 가지 고통(지옥)에 이르렀다면, 걸어온 그 길을 탓해야 할 것이니, 자신이 가야 할 길을 신중히 선택해야 할 것이다.”(正路茅塞, 邪路反關, 固有不知其路, 而妄爲引者. 眞似僞也, 僞近眞也, 不可錯認也, 向萬福而卒至萬苦罪, 彼行路慎之哉!)⁴¹⁾

도교와는 달리, 리치에게나 마르티니에게나 ‘목표’는 길(道)을 이해하는 데 본질적인 것이었다. 우정은 거울의 방식으로 영혼의 행복으로 인도하는 길을 보여 준다. 이는 곧 신앙과 개종을 향한 열린 통로이기도 하다.

여기서 뚜렷하게 주목되는 것은, 마르티니의 생각이 리치의 생각과 상당히 유사하다는 점이다. 둘 다 유학자들의 예법, 그들의 전통, 그들의 철학을 익혀야만 그들을 개종에 이르게 할 수 있다고 파악했다.

6. 중국 사유와의 현대적 대화

“타인의 고통이 나의 고통이 될 때, 마침내 저는 산다는 것의 의미, 쓴다는 것의 의미를 이해할 수 있었습니다. 저는 고통의 체험만큼 세상에서 사람들을 소통으로 이어주는 것은 없다고 믿습니다. 왜냐하면 그것은 아주 친밀한 접촉이기 때문입니다. 그래서 이 책에서 중국의 고난을 설명하면서, 제 고통에 대해서도 얘기했습니다. 둘 다 같은 것입니다.”⁴²⁾

이태리어 어원사전에 따르면,⁴³⁾ “개종, 회심”을 뜻하는 이태리어 ‘conversione’는 “변환, 전환, 혁명”을 나타내는 라틴어 ‘conversio’에서 파생된 것이다. 때로는 비극

41) M. Ricci, *Catechismo. Il vero significato del «Signore del Cielo»*, cit., 365 [『천주실의(天主實義)』, 제6편]

42) 余華, 十個詞彙裡的中國 [Yu Hua, La Cina in dieci parole, Milano, Feltrinelli, 2010, 228 s. (China in Ten Words, 열 가지 단어로 본 중국): 人民 People, 領袖 Leader, 閱讀 Reading, 寫作 Writing, 魯迅 Lu Xun, 革命 Revolution, 差距 Disparity, 草根 Grassroots, 山寨 Copycat, 忽悠 Bamboozle.

43) O. Pianigiani, *Vocabolario etimologico della lingua italiana*(이태리어 어원사전), Roma, Dante Alighieri, 1907.

적인 어조로, 때로는 장대하게 현대 중국의 발전을 묘사하고자 하는 유화(余華)Yu Hua의 체험에서, 고통과의 관계는 그의 개인적인 변화에서 특별히 중요한 의미를 갖는 것으로 보인다. 동시에 고통의 경험은 마테오 리치에게도 마르티노 마르티니에게도 자신의 삶 자체를 뒤엎고 뒤바꾸는(con-vertire) 것이면서 또한 유학자들의 마음을 바꾸고, 변화시키는 것이었다. 이 예수회원들은 타인과의 화해와 대화의 태도를 마음속에 고이 간직한 채 자신의 존재를 고통스럽게 뒤흔들고 바꾸어가면서 중국인들의 전통을 향해서 자신을 돌려 세웠다.

마르티니와 리치는 중국과 유럽에 어떻게 우정이 사람의 마음을 바꾸고 새로운 미래를 포용하며, 갈등 없이도 새로운 사회의 윤곽을 그려가는 토대가 될 수 있는지를 보여주었다. 그러므로 토착화는 하나의 꿈이자 비전으로서, 여기에서 우정은 아득히 먼 세계들 사이에서, 서로 다른 길을 거니는 다양한 사람들 사이에서, 그들이 같은 목표에 도달할 수 있도록 연결시켜 주는 끈이 된다.

감정과 이성: 가능한 대화

EMOZIONI E RAGIONE: UN POSSIBILE DIALOGO¹⁾

조반니 쿠치 신부(예수회, 교황청립 그레고리오 대학)

윤주현 베네딕토 신부(가르멜 수도회, 대전 가톨릭 대학교) 옮김

대화 가운데 있는 감정과 이성

예전에 소개된 기고문에서 이성과 감정(이 용어를 ‘열정’, ‘감정’, ‘애정’으로 불리는 모든 것을 포함하는 복합적인 세계로 간주하기로 하자.) 간의 관계는 단순하지 않으며 그 둘은 서로 반대되는 용어로 간주해서는 안 된다고 쓴 적이 있다.²⁾ 쾌락과 윤리적 선(善)은 이원론적인 윤리에서만 서로 대립될 뿐이다. 또한 그러한 윤리는 비싼 대가를 치러야 한다.³⁾ 실제로 근대 이전의 전망에서는 선을 인식하고 완수하기 위해 열정과 이성 간의 관계가 서로 영향을 주고받는 방식에 따라, 상호 간에 도움을 주는 방식에 따라 두 개의 방향으로 고려됐다.⁴⁾

감수성에서부터 생겨나는 열정들은 지성과 평가에 영향을 미친다. 그런데 그중에는 지성적인 평가에 그 기원을 둔 또 다른 열정들이 있다. 이는 소위 ‘영혼의 열정들’이라 불리는 것으로, 분노는 그런 열정을 대표하는 상징적인 예라 할 수 있다.⁵⁾ 이 점에 대한 강조는 현대의 이원론을 부정하는 것을 의미한다. 왜냐하면 열정들은 그 자체로 육체뿐만 아니라 영혼과도 연관되어 있기 때문이다. 바로 이 때문에 열정들은 선을 성취하기 위해 일치하거나 방해하는 가운데 서로 영향을 주고받는다.

1) *La Civiltà Cattolica* 2015 250 | 3964-3964 (8 agosto 2015)

2) 참조. G. Cucci, «Emozioni e ragione: due mondi antitetici», in *Civ. Catt.* 2015 III, 139-150.

3) A. Lambertino, *Valore e piaceri, Itinerari teoretici*, Milano, Vita e Pensiero, 2001, 77-105.

4) 참조. Tommaso d’Aquino, S., 『진리론』, q.26, a.1: 『신학대전』 I-II, q.22, a.1, ad. 1.

5) 참조. 『신학대전』 I-II, q.24, a.4, ad.1: 『진리론』, q.26, a.2.

그러므로 감정과 이성은 구조적인 면에서 서로 적대적이지 않다. 물론 그럴 수도 있지만 또한 서로 도움이 될 수도 있다. 감정은 의지의 결정을 더욱 힘차고 강하게 함으로써 충만하고 통합적이며 항구한 방식으로 살아가기 위한 선을 성취하도록 난관과 장애물을 극복하게 해준다. 이는 덕(德)이 지닌 전형적인 특징이다: “의지의 완전함에 있는 덕의 습성은 열정 없이는 불가능하다. 그것은 의지가 열정에 의존되어 있기 때문이 아니라 민감한 본성에 있어서 완전한 의지를 수행하기 위해 필연적으로 열정이 수반되기 때문이다.”⁶⁾

안토니오 로스미니 A. Rosmini는 다음과 같은 점에 주목했다: “정감적이지 않은 인식은 없다. 사랑은 인식을 완전하게 하며, 아는 가운데 사랑하는 사람은 사랑하는 존재에게서 선을 발견하고 자신에게 가능한 행위를 통해 충만하게 된다.”⁷⁾ 마르틴 하이데거 M. Heidegger에게 있어서 이해는 정감적인 차원을 갖는다.⁸⁾ 이는 아퀴나스가 주목한 것에 상당히 근접하는 결론이다. 그에 따르면, 보는 행위는 그 자체로 선택적인 행위로서 시선은 마음을 사로잡은 것에 머문다: “Ubi amor, ibi oculus”(사랑이 있는 곳에 눈길이 머문다). 그는 감수성과 지성, 상상과 인식, 기억과 이해를 하나로 묶는 능력을 ‘cogitativa’(사색적)이라고 불렀다.⁹⁾

그러므로 정서 *affettività*는 선을 이루는 것만이 아니라 그 선을 인식하는 데 있어서 근본적이다. 그것은 구체적인 것들에 주목하며 다른 사람들과의 관계 안으로 들어가 그들을 도우며 그들과 더불어 우정과 사랑의 삶을 살게 해준다. 어렵고 중대한 기로에서 생각만으로는 완수해야 할 선(善)을 분별하고 규명하거나 확신을 갖고 선택하기에 충분하지 않다. 아우구스티노가 주목하듯이, 이런 중대 국면에 직면해서 열정들은 값진 도움을 준다. “이 현세 삶의 나약함을 간직한 한, 우리에게 어떠한 열정도 없다면 올바르게 살아갈 수 없다.”¹⁰⁾

6) ID., 『진리론』, q.26, a.7, ad.2.

7) A. Rosmini, *Teosofia*, I, Roma, Città Nuova, 1998, n. 35.

8) 참조. M. Heidegger, 『존재와 시간』, Milano, Longanesi, 1976, § 29.

9) Tommaso d'Aquino, S., 3 『명제집 주해』, d.35, 1, 2, I; 『대이교도대전』, II, 60. 참조. P. Gomarasca, *La ragione negli affetti. Radice comune di logos e pathos*, Milano, Vita e Pensiero, 2007, 63-97; G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene. Alcune idee sulla virtù*, ivi., 2010, 32-89.

10) Agostino, S., 『신국론』, Roma, Città Nuova, 1998, XIV; 참조. 『신학대전』, I-II, q.24, a.3.

감정의 중추인 뇌의 전두엽이 제거된 사람들의 경우를 연구해 보면, 그들에게는 인식 능력과 욕구 능력 위에 깊이 삽입된 정감적인 유산이 제거된 것처럼 보인다. 그래서 선을 습득하지도 못하고 공포된 가치들과 함께 항구한 행동을 하지도 못한다.¹¹⁾

그러므로 정서적인 세계는 지성적인 차원을 풍요롭게 해준다. 지성적인 차원은 동기 유발, 흥미, 원의 등과 깊이 연관되어 있기 때문이다. 그러한 것들은 학습과 공부에 있어 근본적으로 중요하다. 애정으로부터 분리된 지적인 삶에서 오는 결과는 참담하다: “독서를 거의 하지 못하게 되며 단기간의 기억을 위해 장기간 저장된 기억을 잃어버리게 된다. 또한 산만해지며 문법을 제대로 사용할 줄 모르게 된다. 뿐만 아니라 생각을 체계화하는 데 있어서 어려움을 겪고 추상화 작용이 쇠퇴하며 말을 하는 데 무능해지고 용어의 사용 또한 빈곤해진다.”¹²⁾

한편, 감정의 밀도 그 자체만으로는 완결된 선택의 선성(善性)을 드러내지 않는다. 그것은 무엇보다도 성찰, 판단을 통해 비교하는 가운데 해석된다. 단순히 감정이 동반된 행동은 나쁜 장난을 치는 것과 같다. 만일 감정이 성찰과 연계되어 있지 않다면, 그것은 막 타올랐다가 공허감과 욕구 불만만 남긴 채 쉽게 꺼질 수 있는 벚짚의 불과 같다. 이는 프로이트가 언급한 모순이다: 오로지 자신이 좋아하는 것에만 전념하는 것은 언제나 자신이 하는 일들 속에서 보다 적은 쾌락만을 얻을 뿐이다. 모든 면에서 분석해 볼 때 감정과 이성 은 서로를 요청한다.

현상학의 기여

이렇듯 통일된 접근은 현대 철학의 영역에서 강하게 이루어졌다. 후설 E. Husserl 을 기점으로 지각(知覺)과 육체로부터 소여된 느낌 사이의 자연적인 경로와 관련해서 현상학에 의해 이루어진 분석에 대해 생각해 보자. 후설은 데카르트의 이원론과 거리를 두는 가운데 육체를 ‘살아 있다’고 신중하게 언급했다. 반면, 데카르트는 육체를 일종의 ‘그 무엇’, 즉 기계와 동일시하는 가운데 인간의 정신이 필요로

11) 참조. A. Damasio, *L'errore di Cartesio*, Milano, Adelphi, 1995, 9-19.

12) G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene...*, cit., 61.

하는 단순한 도구로 보았다.¹³⁾

육체는 주체와의 근본적인 동일함을 드러내지만 동시에 주체로 축소되지 않는다. 가브리엘 마르셀 G. Marcel은 주체와 육체 간의 관계에 대한 용어들이 서로 교환 가능한 이중성을 내포하고 있다고 언급하며 이러한 상반 관계를 잘 규명했다: “나는 ~이다” 그러나 동시에 “나는 내 육체를 갖고 있다.” 하지만 두 언명 가운데 어느 것도 육체성(肉體性)을 충분히 규명하진 못한다.¹⁴⁾

폴 리코르 P. Ricoeur는 육체가 지닌 이러한 이중적인 측면을 주체적 육체, 고유한 육체, 체험된 육체, 객체적 육체와 같은 용어로 규정지었다: “의미론적인 차원에서 볼 때 객체적 육체는 체험된 육체, 고유한 육체, 나의 육체(나는 이를 바탕으로 말한다), 너의 육체(나는 이 육체를 향한다), 그의 육체(나는 그 또는 그녀에 대한 역사를 말한다)에 반대된다. 이처럼 육체는 대화에서 두 번 등장한다. 한 번은 객체로서의 육체이며 다른 한 번은 주체로서의 육체 또는 고유한 육체이다.”¹⁵⁾

문법적으로 표현된 이 이중성은 육체가 지닌 물질성과 비교해서 인격이 내포한 ‘더욱더 di più’를 암시하고 있다. 클로드 브뤼에르 C. Bruaire는 이러한 ‘환원 불가능성’을 다음과 같은 역설적인 언명으로 표현한 바 있다: “나는 나의 육체가 아니다.”¹⁶⁾ 왜냐하면 주체 안에는 육체가 표현하는 것—적절하지 않은 방식으로—그 이상의 것이 있기 때문이다. 이 ‘더욱더’ 안에 초월에 대한 체험을 비롯해 이 세상의 한계 뿐만 아니라 자기 육체의 한계를 넘어서는 가운데 자신을 볼 줄 아는 능력, 그리고 ‘높은 곳에서부터’ 세상을 볼 줄 아는 능력이 자리한다. 이는 양심에 속한 고유한

13) “인간의 단일함은 두 가지 요소(심리적 차원과 육체적 차원)를 내포한다. 이 둘은 단지 외적으로만 서로 연결되는 것이 아니라 오히려 내적으로 서로 깊이 얽혀 있는 두 개의 실재로서 어떤 면에서 서로 깊이 관통하고 있다”(E. Husserl, 『순수현상학과 현상학적 철학의 이념들』, I, Torino, Einaudi, 2002, 98); 참조. M. Merleau-Ponty, 『지각의 현상학』, Milano, Bompiani, 2003, 147s. 영혼/육체 관련 이원론에 대해서는 다음을 참조하라: R. Cartesio, *Meditazioni metafisiche*, VI, Milano, Mondadori, 2008, 145-161. 데카르트는 열정들에 대해 연구하는 가운데 인간학적인 이원론을 거부해야 했다. 사실, 열정들은 육체 corpus와 영 spiritus 사이의 긴밀한 일치를 드러낸다. 왜냐하면 열정들의 영향은 기억에 보존되며 사고의 흐름에 강렬함을 더해 주기 때문이다(참조. ID, *Le passioni dell'anima*, Milano, Bompiani, 2003, § 74).

14) “마르셀이 언급하는 바와 같이, 나는 ‘나의’ 육체에 대해 결코 ‘나는 나의 육체이다.’라고 단순히 말할 수 없다. 그러나 또한 소유의 의미 또는 단순한 대상으로서의 의미로 ‘나는 육체를 갖고 있다.’고 말할 수도 없다”(V. Melchiorre, *Corpo e persona*, Genova, Marietti, 1991, 42). 참조. G. Marcel, *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935, 12.

15) P. Ricoeur - J. P. Changeux, *La natura e la regola*, Milano, Raffaello Cortina, 1999, 15.

16) C. Bruaire, *Philosophie du corps*, Paris, Seuil, 1968, 232.

요소이다. 그럼으로써 육체는 순수 사물화(事物化) 되는 접근 방식으로부터 벗어나 자신에게 직면한 세계를 펼쳐낸다. 우리는 손을 쥐는 단순한 경험을 바탕으로 이를 알 수 있다. 손은 ‘만지는 주체’이자 동시에 ‘만져지는 객체’이다.

이 경우 주체는 “자신을 객관적인 시간과 공간에 존재하는 실재처럼 객체화될 수 없는 자아로 경험한다. 반면, 세계 전체는 경험의 규범화 속에 있다는 의미에서 시공적인 형태들과 더불어 나의 경험 세계에서 드러나는 대상이 된다.”¹⁷⁾ 나는 육체인 한에서 타인들을 알고 느낄 수 있으며 그들과 친교를 나누고 관계를 맺을 수 있다. 이는 서로 다른 측면들이지만 동시에 인격이 지닌 고유성과 더불어 그 인격을 드러낸다. “화를 내는 얼굴 또는 녹초가 된 얼굴에서 나는 분노나 평온함에 대한 징후나 조짐이 아닌 분노와 평온함 그 자체를—비록 그것을 전체적으로 감지하거나 그 뿌리를 알지 못한다 해도—포착한다. 어떠한 경우든, 또한 여기서, 인간의 심오한 단일함과 양심적인 존재됨은 상호 인격적 관계의 영역을 통해 살아 있는 육체의 내밀함 가운데 드러난다.”¹⁸⁾

인간적 허약함의 장소

물론, 육체는 허약함, 수동성, 폭력, 고통의 차원을 내포하고 있다. 이로 인해 그것은 사상사(思想史)를 통해 악(惡)이나 장애물 또는 쓸모없는 짐처럼 자주 부정적인 용어로 평가되는 경향이 있었다.

뿐만 아니라 육체를 고통 받는 허약함의 관점에서 고려한다면, 인간은 이러한 체험을 다양한 방식으로 살고 있다. 우리는 언제나 서로 다른 가능한 결과에 대해 알도록 인도된다. 열정은 이성을 지배할 수 있고 노예로 만들 수 있으며 “해를 입힐 수도 있다”(칸트는 두려움 가운데 이 점을 강조한 바 있다). 그러나 동시에 이성은 열정을 지배할 수 있는 위대한 힘을 갖고 있다. 그래서 열정으로 하여금 정신이 추구하는 계획에 간섭하는 데 동의하지 않을 수 있다.

무라카미 하루키 같은 일본 작가는 아픔(dolore)과 고통(sofferenza)을 적절히 구별한 바 있다. 그는 이러한 구분을 경주(競走)에 적용했지만, 이는 모든 인간적 체험에

17) E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, I, Den Haag, Nijhoff, 1973, 442.

18) V. Melchiorre, *Il corpo*, Brescia, La Scuola, 1984, 9.

서 분명히 드러난다. 아픔은 즉각적이다. 그러나 또한 그것은 주체의 내적인 비판에 따라, 그가 지닌 가치와 동기 부여가 무엇인가에 따라 다르게 체험될 수 있다. 동일한 고통스러운 일(두통, 다리골절)이라 하더라도, 이를 경험하는 주체에 따라 상이한 아픔을 유발한다. 이와 관련해서 무라카미는 다음과 같이 지적한 바 있다: “아픔은 피할 수 없지만, 고통은 선택할 수 있는 사항이다. 예컨대, 어떤 사람이 달리며 이렇게 생각한다 고 가정해 보자: ‘더 이상 달릴 수 없다. 너무 힘들다.’ 여기서 힘든 상태는 피할 수 없는 상황에 속한다. 반면, 더 힘들거나 덜 힘든 것은 각 개인의 재량에 달린 문제이다.”¹⁹⁾

무라카미는 동기 유발을 비롯해—선과 악에 있어서 모두—이념적이고 문화적인 체계에 대한 수용이 내포한 근본적인 차원이 생물학적 자극에 비해 우세할 수 있음을 우리에게 말해 준다. 그리고 이 선상에서 인간 존재가 단순히 물질적인 차원이나 기관으로 축소될 수 없음을 보여준다. 이와 관련해서 니체F. Nietzsche는 다음과 같이 언급한 바 있다: “우리가 만일 삶의 ‘이유’를 갖는다면, ‘방식’에 대한 모든 질문에 대체로 동의하게 될 것이다.” 이는 빅터 프랭클V. Frankl이 자신의 작품 『죽음의 수용소에서』²⁰⁾ 전한 자전적 체험에서 드러나는 생존을 위한 근본 요소이기도 하다. 그는 ‘극한 상황’에서 생존할 수 있는 가능성은 체격이나 건강함 또는 가용한 힘이 아니라 우선적으로 자신이 처해 있는 상황에서 과연 의미를 발견할 수 있는가 하는 능력에 있음을 주목했다. 그러한 능력은 가장 혹독한 시험까지도 대면하게 하는 희망을 성장시켜 준다.²¹⁾

감정에 대한 이성의 영향

그러므로 이성과 숙고는 감정의 가치를 바꾸는 가운데 그 안에 개입되어 들어올 수 있다. 예컨대, 긴장과 흥분 상태에서 제반 사물들에 대한 상이한 관점이 이미 경험을 통해 형성된 감정을 어떻게 변화시킬 수 있는지에 대해 연구됐다. 다니엘 골

19) H. Murakami, 『달리기를 말할 때 내가 하고 싶은 이야기』, Torino, Einaudi, 2011, 4.

20) V. Frankl, 『죽음의 수용소에서』, Milano, Ares, 1975, 129; F. Nietzsche, 『우상의 황혼』, Milano, Adelphi, 1983, nn. 12; 26.

21) 이 근본 주제를 심화하려면 다음을 참조하라: G. Cucci, *La forza dalla debolezza. Aspetti psicologici della vita spirituale*, Roma, Adp, 20112, 167-173.

던 D. Goleman에 의해 이루어진 실험에서 행위자는 지원자들에게 공개적으로 난폭하고 공격적인 태도를 드러냈다. 이에 대해 지원자들은 즉시 행위자에 대한 평가를 했으며 그들 중에 대부분은 지극히 부정적인 평가를 내놓았다. 그러나 동일한 실험에서 어느 순간 다른 조수가 방으로 들어와 구실을 늘어놓으며 거기서 행위자를 나가도록 초대했다. 혼자 남게 된 조수는 행위자의 행동에 대해 그렇게 할 수밖에 없었던 이유(스트레스, 즉각적이고 위중한 결격 사유, 학위를 얻기 위한 몇몇 시험을 통과하기 위해 갖는 어려움)를 들어 그러한 그의 행위에 대해 지원자들에게 사과했다. 이 실험에서 지원자들이 제시한 평가와 관련해서 주목할 만한 차이가 드러난다. 두 번째 실험에서 ‘정보 제공자’ 그룹은 상당히 후한 점수를 주었으며 행위자에 대한 연민과 이해를 경험하고 그를 도우려는 원의를 갖게 되었다. 그들이 받은 정보는 감정에 영향을 미치는 가운데 일정한 부분을 강조하거나 또 다른 부분을 강조할 수 있다.

시간을 갖고 자연과 접촉하는 능력은 감정과 관련해서 효과적으로 개입할 수 있는 근본적인 도움들이다. 예컨대 다음의 증언을 통해 소개된 격노의 경우가 그러하다: “언젠가 13살 무렵, 나는 다시 돌아오지 않을 거라고 소리 지르며 집을 나갔다. 아주 아름다운 어느 여름날이었다. 가출한 나는 매혹적인 가로수 길을 따라 걸었다. 나를 둘러싼 평온함과 아름다움이 점차 나를 진정시키고 위로해 주었다. 그로부터 몇 시간 후 나는 온화하게 변해 후회하는 마음으로 돌아오고야 말았다. 그때부터 나는 화가 날 때마다 가능한 한 언제나 그렇게 했다. 나는 이게 가장 좋은 치유제임을 알았다.”²²⁾

그러므로 흄Hume의 가정과 달리, 이성만으로는 “열정의 노예”²³⁾(이 주장은 언제나 성찰의 중심에 있었다)가 아니다. 오히려 그와 반대로, 이성은 열정 속에서 강력한 도움을 발견할 뿐만 아니라²⁴⁾ 열정을 변화시키고 열정과 함께 연대해서 열

22) C. Tavis, *Anger: The Misunderstood Emotion*, New York, Simon & Schuster, 1982, 135. 참조. D. Goleman, 『감성 지능』, Milano, Bur, 86; G. Cucci, *Il fascino del male. I vizi capitali*, Roma, Adp, 2012, 157-161.

23) D. Hume, 『인간이란 무엇인가』, II, Milano, Bompiani, 2001, 436.

24) 이와 관련해서 이성의 절대적인 능력의 상징에 도달한 헤겔은 다음과 같이 언급한 바 있다: “열정이 없다면 그 어떤 위대한 일도 실현될 수 없었을 뿐더러 실현될 수도 없다. 열정의 형태를 거슬러 모욕을 주는 것은 죽어 버린 윤리이자 과도하게 위선적이다”(G. Hegel, *Enciclopedia delle*

정이 효과적으로 작용하게 한다. 이렇게 해서 성 아우구스티노가 사랑의 질서 *ordo amoris*라고 부르는 영역에 도달함으로써 덕스러운 사람의 고유한 특징인 통합과 일치 그리고 평화로 나아간다. 이 질서는 순환성을 그 특징으로 한다. 즉, 동시에 사랑의 원인이자 결과가 된다. 여기에는 인격 전체가 어우러져 들어가는 능력이 있다.²⁵⁾ 원의 *desiderio*는 이 만남의 완성된 표현으로 이는 아리스토텔레스에게 있어 덕행의 바탕으로서 선을 인정하고 완수하기 위한 안정된 능력을 말한다.²⁶⁾

그러므로 우리는 윤리적인 중심에서 이루어지는 이러한 통합이 얼마나 중요한지 이해할 수 있다. 감정은 예측할 수 없으며 잠시 지나가는 불안정한 상태를 멈추고 사고(思考)를 위해, 결정을 위해, 그리고 관계를 위해 큰 도움이 된다. 그래서 누군가를 사랑하기로 결심할 수도 있고, 복음서가 상기하듯이, 명령에 의해 사랑이 위임될 수도 있다(요한 13,31-35 참조). 사랑은 명령형의 사용을 과소평가하지 않는다(“나를 사랑하시오!”). 그것은 평가와 감정에 연관된 명령형으로서 사랑하는 사람으로 하여금 자신의 능력하에 있는 것을 하도록, 결코 율법에 의해서는 명해질 수 없는 것을 하도록 밀어붙인다.

이는 프란츠 로젠츠바이크 *Franz Rosenzweig*가 구체적으로 강조한 것이기도 하다: “사랑을 명할 수 있을까? ... 사랑에 대한 명령은 오직 사랑하는 사람의 입에서만 나올 수 있다. 오로지 사랑하는 사람만이 ‘나를 사랑하시오.’라고 말할 수 있고, 실제로 그렇게 말한다. 그에게 있어 이 사랑의 명령은 이질적인 것이 아니라 사랑의 음성 그 자체로 드러난다. 사랑하는 이의 사랑은 ... ‘나를 사랑하시오.’ 하는 명령을 표현하는 것 이외에 다른 말이 있을 수 없다. 사랑하는 이의 이 말은 사랑에 대해 전하는 완벽한 표현이자 지극히 순수한 언어이다.”²⁷⁾ 이는 분명 잠시 지나가는 감정이나 단순한 의지의 행위에 의해 조건 지워지지 않은 통합된 사랑을 말한다. 그것은 무엇보다도 자신을 선물로 내어 주기까지 평가, 애정, 결정 간의 일치를 드러내는 더욱 아름답고 안정된 표현이다.

scienze filosofiche in compendio, Roma-Bari-Laterza, 1967, 474).

25) 참조. Aristoteles, 『니코마코스 윤리학』, Milano, Bur, 1996, 1102 b 28; 『신학대전』 I-II, q.24, a.3; Agostino, s., 『신국론』, cit., XV, 22.

26) 참조. Aristoteles, 『니코마코스 윤리학』, cit., 1097 b.

27) F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, Casale Monferrato (Al), Marietti, 1985, 189.

정감적 차원과 평가적인 차원 간의 이러한 통합은 삶에 대한 선택, 그리고 그 선택에 대한 충실성과 깊이 어우러지는 능력, 특히 실행된 선택이 예측할 수 없고 왜곡되며 모순되고 힘겨운 것이 되는 상황을 대면하는 가운데, 사랑 안에 머물 수 있기 위한 근본적인 바탕으로 드러난다. 또한 그것은 자유의 가장 고상한 표현이기도 하다. 즉, 그것은 자신 안에서부터 이끌어낼 수 있는 무상성(無償性) 뿐만 아니라 그 또는 그녀이기에 사랑할 수 있는 ‘헌신적 사랑’을 말한다. 사실상 주체는 이를 살아 내기 위해 자신의 감정들을 지배할 수 있어야 한다. 그래서 만일 필요하다면 사랑하는 사람을 위한 즉각적이고 우연적인 호의를 희생할 수도 있어야 한다.

이러한 사랑의 수준에서 우정, 결혼, 하느님 나라를 위한 독신에 대한 선택처럼 정서적으로 강한 관계를 형성할 수 있는 가능성을 실현할 수 있다. 이 과정에서 사랑에 빠지거나 피상적인 호감이라는 즉각적인 사실을 넘어서는 충실함이 드러난다. 그럼으로써 열정 또는 단순한 감정적 만족을 넘어서 시간의 지속과 소모를 대면하는 가운데 항구할 수 있다.

감정과 이성 간의 성공적인 만남의 예: 예술

감정에 대한 문화적 가치를 인정하는 것은 널리 퍼져 있는 또 다른 반론을 부정하게 한다. 그것은 감정이 삶의 행위와 상황을 평가하는 데 중요하지 않다는 점이다. 그 견해를 따르면, 감정은 순전히 주관적이고 피상적이며 지나치게 순간적인 상황 또는 대중의 사회적 맥락과 연계되어 있다. 그러나 이러한 관찰은 그러한 차이들이 감정을 이해함에 있어 서로 다른 문화 간의 대화에서 넘어설 수 없는 장벽이라고 언급하지는 않는다. 오히려 이러한 영역에서 인간의 재능이 가장 고상하게 표현된다.

모든 시대를 통해 드러나는 여러 걸작들이 지극히 서로 다른 분야들, 예컨대 철학, 심리 분석학, 역사학, 사회학에 대한 관심을 집중시키고 있는 사실을 염두에 두어야 한다. 프로이트G. Freud와 융K. Jung을 비롯해 그 이전 시대의 여러 시인들과 문학가들에 의해 제시된 소포클레스Sophocles와 에우리피데스Euripides의 비극에 대한 분석은 의미심장하다. 그들은 이런 일련의 작품을 통해 모든 시대의 상황과 사회적 조건을 알았다. 소중한 사람을 잃어버린 체험과 그의 부재로 인해 야기된 가

혹하리만치 처절한 그리움, 응답 받지 못한 사랑, 사랑에 대한 배반, 정의에 대한 원의는 여러 작품을 통해 지속적으로 드러나며 모든 시대의 학자들과 마찬가지로 그것을 보는 관객들 역시 쉽게 알 수 있다. “아리스토텔레스의 입장은 오늘날 조이스 Joyce, 카프카 Kafka, 프루스트 Proust 같은 저술가들에 대해 쓴 어느 비평가의 입장과 크게 다르지 않다. … 비평가와 철학자의 관찰은 시대의 차이와 문화의 연속성에 바탕을 두고 있다. 이러한 관찰은 서로 다른 분야를 일반화하면서 동시에 어느 때에는 명확히 구분하게 해 준다.”²⁸⁾

그러한 이야기들이 내적인 불편함과 고통의 상황을 치유한다는 치료의 측면에서 중요하다는 사실은 애정적인 공유(共有)를 최종적으로 추인하게 해 준다. 이는 독자들과 청중들이 그러한 텍스트들을 통해 자신의 성공과 실패를 다시 발견하며, 역사적이고 문화적인 장벽을 침착하게 극복할 수 있다는 사실, 특히 어떤 경우에는 세련된 교육 수준을 갖추지 않은 상태에서도 그렇게 할 수 있다는 사실을 보여주며 무엇보다도 그러한 불편함과 고통을 대면하는 가능한 방식을 발견하기 때문이다. “호메로스의 「일리아드」는 전쟁의 외상(外傷)으로 인해 고통 받던 베트남 전쟁의 퇴역 군인들을 치료하는 데 상당한 성과를 거뒀다. 왜냐하면 거기에 담긴 폭력과 두려움의 역사는 문화적인 차이를 넘어 모두에게 공감되기 때문이다.”²⁹⁾

음악의 경우, 예술에 의해 촉발된 매력은 더욱 분명히 드러난다. 조지 슈타이너 G. Steiner에 따르면, “음악은 여러 예술 분야 중에서도 가장 영적이며” 최고의 언어이기 때문이다. 음악은 감사함과 아름다움을 느끼는 상황에서 감정을 소통하고 음악을 특징적으로 규정하는 비언어적 요소에 힘입어 마음을 건드릴 수 있다: “음악은 분석적이거나 경험적인 정의를 나에게 도발하는 사실적인 현존, ‘여기-존재’의 실재를 보여 준다.”³⁰⁾

진 브릭스 J. Briggs는 특별히 에스키모 부족에게 서정 작품들을 들려주면서 음악을 통해 전달된 감정이 내포한 보편성에 대한 연구했다. 그들은 마음으로 깊이 공

28) P. Bottani, *Riconoscere è un dio. Scene e temi del riconoscimento nella letteratura*, Torino, Einaudi, 2014, 37.

29) M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Bologna, il Mulino, 2004, 213.

30) G. Steiner, *Errata. Una vita sotto esame*, Milano, Garzanti, 1999, 95.

연을 감상했으며 음악을 들은 사람들은 모두 감동했다. 그들 중에 한 사람은 주세페 베르디의 「일트로바토레」를 “눈물을 흘리게 하는 음악”³¹⁾이라 정의한 바 있다.

예술은 지극히 다른 문화들이 서로 교류하게 하면서 성찰과 감정을 하나로 모으는 능력을 가장 설득력 있게 보여 주는 실례이다. 예술은 보편적으로 이해 가능한 내적 경험에 호소하기 때문이다. 벵퇴유 소나타가 스완의 영혼에 일으킨 결과와 관련해서 마르셀 프루스트 M. Proust가 설명한 유명한 소설 하나를 음미해 보자: “음악가의 개방된 영역은 일곱 개의 음표로 이루어진 가난한 건반이다. 그러나 그 건반은 전체적으로 해명되지 않은 질은 어두움으로 인해 여기저기 나뉜 헤아릴 수 없는 건반이기도 하다. 수많은 애정, 열정, 용기, 고요함으로 이루어진 건반 중에는 하나의 우주가 또 다른 우주와 다르듯이 그렇게 여러 건반과 서로 다르다. 이는 어느 위대한 예술가에 의해 발견되었다. 그는 우리 안에서 발견된 주제에 적합한 것을 다시금 일깨워 주었으며 우리 영혼이 겪는 이해할 수 없고 좌절감을 불러일으키는 엄청난 미지의 밤—우리는 이를 공허함이나 무(無)로 바꿔버린다—이 우리에게 숨기는 풍요로움과 다양함을 보여주었다. 벵퇴유는 이런 음악가들 중 한 사람이었다.”³²⁾

음악은 비언어를 포착하며 표현되지 않은 감정을 밝히 보여 준다. 또한 더 이상 어떻게 해야 할지 모르는 마음을 전율케 한다. 위대한 작가는 비언어가 담고 있는 내용을 거역하지 않고 오히려 음악이 일으킨 감정에 이름을 붙이며 그것을 다른 음역에서 표현할 수 있다. 스완에게서와 마찬가지로 이 순간 그것은 진정 우리의 것이 되며 우리는 그 가치를 알게 된다. 그것은 우리가 가질 수 없고 단지 일시적인 단편만을 엿볼 수 있는 충만함을 우리에게 보여 준다. 프루스트는 언제나 다음과 같이 묻곤 했다: “진정 음악이 영혼들 간의 친교를—어휘를 발명하지도 않고 말을 만들지도 않으며 관념을 분석하지도 않은 채—가능케 하는 유일한 실례(實例)인가?”³³⁾

31) J. L. Briggs, *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*, Cambridge (MA), Harvard University Press, 1970, 154.

32) M. Proust, 『잃어버린 시간을 찾아서: 스완네 집 쪽으로』, Torino, Einaudi, 2008, 257.

33) ID., *La prigioniera*, ivi, 1978, 264. 참조. J. Nattiez, *Proust musicista*, Palermo, Sellerio, 1992; M. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., 324-331.

그럼에도 불구하고 이러한 소통의 보편성은 중개에 대한 문화적 노력을 배제하지 않는다: “에스키모 사냥꾼들의 단순한 삶의 세계는 분명 베르디에 의해 이태리화된 스페인의 신화적인 삶의 세계와는 엄청난 거리가 있다. 그러나 다른 차원에서 본다면, 어머니를 잃어버린 아픔과 그에게 악행을 저지른 자들에게 복수하려는 마음은 근본적으로 그 어떤 사회에서도 이질적이지 않다. … 언어와 문화가 지극히 다른 사람들이 같은 음악을 사랑할 수 있다는 의미에서 음악은 보편적일 수 있다. 그러나 이러한 반응이 자동적이거나 강제적인 것이 배제됐다는 의미에서 음악은 보편적이지 아니다.”³⁴⁾

예술가들은 적절한 방식으로 이러한 감정을 일으킬 수 있다. 그러나 그의 작업은 경청해야 하는 수고, 인식과 해석을 위한 인내를 요한다. 이러한 요소들은 입증된 것에 충만함을 부여하고 그것을 체험된 상황 속에서 인정하게 해 준다: “사랑하는 사람의 현존 없이, 그를 행복하게 해 주겠다는 열망과 원의 없이, 그에게 찬사를 보내고 그를 소유하겠다는 열망과 원의 없이 사랑은 감지될 수 없다. … 실제적인 역사적 내용이 없는 감정(열정, 애정)은 결코 존재하지 않는다. 그것은 개념들을 통해서가 아니면 드러나지 않는다.”³⁵⁾

절대자를 향한 길

그러므로 감정은 단순한 생물학적 자료도, 합리성의 관점에서 볼 때 쓸모없는 짐도 아니다. 오히려 그것은 (프루스트가 기꺼이 생각해 냈듯이, 회상에 의해, 기억에 대한 각성에 의해 표현된) 지극히 역사적이며 문화적인 차원을 갖는다. 따라서 마음에 있는 것을 그 안에서 인정하고 자신의 진정한 정체성을 받아들이는 가운데, 그리고 수많은 경험을 비롯해 자신에게 열린 가능성 가운데 실제로 찾는 것을 받아들이며, 여러 이야기에 힘입어 그러한 감정을 알 수 있다.

그것은 결정적인 방식으로 알릴 수 있는 경험을 말하는 것으로 우리는 이를 시간과 영원 사이의 만남을 위한 믿을 만한 장소로 감지할 수 있다. 예컨대, 아우구스

34) Ivi, 213; 322.

35) E. Hanslick, *Il bello musicale*, Firenze, Giunti, 1978, 22; 참조. R. Scruton, *The Aesthetics of Music*, Oxford, Clarendon Press, 1997, 165-168.

티노³⁶⁾, 이냐시오³⁷⁾, 에디트 슈타인³⁸⁾이 언급한 일련의 사건에 대해 생각해 보자. 그들은 텍스트가 자신 안에서 일으키는 애정적인 반향들을 보여 주는 강독에 직면해서 철저한 삶의 전환을 이룰 줄 알았다. 우리는 이들을 비롯해 수십 명의 인물들 안에서 동일한 신선한 향수(鄉愁)와 더불어 그 체험으로 돌아가는 것을 보게 된다. 우리는 그들 안에서 프루스트가 말한 아름다움의 특징인 “영혼들의 친교”를 다시 발견한다. 그 친교는 시간과 공간의 장벽을 허물 수 있다.

이렇듯 인간은 아름다움에 직면해서 단순한 이성적 음미(吟味)가 막아서는 가치들을 인정하기에 이른다. 예컨대 에밀 시오랑 Emil Cioran 같은 작가를 생각해 보자. 그의 작품은 절망적인 허무주의와 철저한 비관주의로 점철됐다. 그는 존재에 대한 의미를 발견할 능력이 없었다. 하지만 그는 바흐 J. S. Bach의 음악을 통해 일어난 아름다움에 정복됐다. 그는 다른 길들을 통해 헛되이 찾았던 것을 바로 거기서 발견하고 받아들였다: “바흐의 음악을 듣게 되거든, 여러분은 하느님이 탄생하는 것을 보게 될 것입니다. … 오라토리오, 칸타타 또는 수난곡이 연주된 다음, 그분은 존재하셔야 합니다. 만일 그렇지 않으면, 그의 모든 작품은 가혹하기 그지없는 환상에 불과할 것입니다. 신학자들과 철학자들은 유일한 이 사실을 망각한 채 하느님의 존재를 입증하기 위해 밤낮으로 시간을 허비했습니다.”³⁹⁾

아름다움은 마음에 말을 건네며 더할 나위 없이 생각을 자극한다. 그것은 마음

36) “때마침 이웃집에서 들려오는 소리가 있었습니다. 소년인지 소녀인지 분간이 가지 않으나 연달아 노래로 되풀이되는 소리는 ‘집어라, 잎어라. 집어라, 잎어라.’는 것이었습니다. … 그런 만큼 나는 부리나케 알리뻬우스가 앉아 있는 자리로 돌아갔습니다. 아까 내가 일어나 왔을 때, 거기다가 사도(바오로)의 서간경을 두고 온 까닭이었습니다. 집어 들자, 퍼자, 잎자, 첫눈에 들어오는 장구는 이러하였습니다. ‘꼭식과 폭음과 음탕과 방종과 쟁론과 질투에 (나아가지 말고) 오직 주 예수 그리스도를 입을지이다. 또한 정욕을 위하여 육체를 섬기지 말지이다.’ 더 입을 마음도 그럴 필요도 없었습니다. 이 말씀을 읽고 난 찰나, 내 마음엔 법열이 넘치고, 무명의 온갖 어두움이 스러져 버렸나이다”(아우구스티노, 『고백록』, VIII, 12, 29).

37) “우리 주님과 성인들의 생애를 읽으며 생각하기 위해 멈춰서 홀로 성찰하기 시작했다: ‘성 프란치스코나 성 도미니코가 했던 것을 내가 한다면 어떨까?... 모든 생각은 계속해서 반복됐다. 성 도미니코가 이것을 했다면, 나 또한 그렇게 해야 한다. 성 프란치스코가 이것을 했다면, 나 또한 그렇게 해야 한다.’”(Ignazio di Loyola, 『자서전』, Milano, Tea, 1992, n. 7)

38) “선택하지 않은 채, 그저 내 손에 잡히는 첫 번째 책을 잡았다: ‘아빌라의 성녀 테레사가 직접 쓴 자신의 생애’라는 제목이 붙은 두꺼운 책이었다. 나는 그 책을 읽기 시작했고 거기에 완전히 사로잡혔다. 그 책의 마지막에 이르기 전까지 계속해서 읽었다. 그 책을 덮었을 때, 나는 다음과 같이 고백하지 않을 수 없었다: ‘이게 바로 진리이다!’”(Teresia Renata de Spiritu Sancto [Posselt], *Edith Stein, Lebensbild einer Philosophin und Karmelitin*, Nürnberg, Glock und Lutz, 1948, 28: http://www.ocd.pcn.net/eds_i_ulr.htm#N_2_).

39) S. Jaudeau, *Conversazioni con Cioran*, Parma, Guanda, 1993, 101.

이 배제된 이성만으로는 절대 이해할 수 없는 ‘마음의 이유들’을 상기시켜 준다: “비록 예술이 종교적이지는 않다 하더라도, 진정한 예술은 절대자를 향한 일종의 회귀이다. 심지어 영혼의 가장 어둡고 깊은 곳이나 악의 가장 놀라운 측면들을 알아본다 할지라도, 어떤 면에서 예술가는 구원에 대한 기다림의 음성이 된다.”⁴⁰⁾

40) G. Samek Lodovici, *L'emozione del bene...*, cit., 142. 이 주제와 관련해서 더 심도 깊은 내용은 다음을 보라. 참조. G. Cucci, *Tracce del divino. La bellezza via all'Assoluto*, Milano, Paoline, 2012.

『나의 말은 그대의 눈에』

베르골료 추기경(1999-2013)의 강론과 연설 모음집 소개

«NEI TUOI OCCHI È LA MIA PAROLA»

Le omelie e i discorsi di mons. Bergoglio (1999-2013)¹⁾

피에트로 파롤린 추기경 (교황청 국무원장)

최원오 빈첸시오(대구 가톨릭 대학교) 옮김

오늘 소개하는 이 책²⁾은 부에노스아이레스 대교구장 시절 호세 마리오 베르골료 추기경의 강론과 연설과 메시지를 아우르고 있다. 이 모든 본문을 책 한 권에 모아낸 것은 이번이 처음이다. 당신 주교직 ‘총서Opera omnia’인 셈이다. 1850년에 창간되어 사도좌와 긴밀한 유대 속에서 간행되고 있는 『치빌타 카톨리카』의 편집장 안토니오 스파다로 예수회 신부가 편집을 맡았다.

스파다로 신부는 2013년 8월에 교종과 폭넓게 나눈 첫 대화를 『나의 문은 항상 열려 있습니다La mia porta è sempre aperta』³⁾라는 감성적인 제목의 책으로 출간한 바 있다. 이어서 스파다로 신부는 전 세계 30명의 어린이들이 교종에게 그림과 질문을 보내 드리고, 교종이 짧지만 함축적이고 깊이 있는 문장으로 답하는 방식으로 책을 엮어 『세상 이전의 사랑L'amore prima del mondo』을 펴냈다. 그리고 아르헨티나 예수회 관구장 시절 베르골료 신부의 글들을 『모든 아버지의 마음에Nel cuore di ogni padre』라는 책에 모아 내기도 했다. 이렇게 우리는 프란치스코 교종의 깊고도 넓은 영적 진보의 여정을 뒤따를 수 있게 되었다. 편집자가 나에게 고백한 바로는 이 책은 교종의 팔순을 기념하는 의미도 담고 있다.

프란치스코 교종이 재임 초기부터 힘 있게 쏟아 내고 있는 행동하는 말씀은 부

1) *La Civiltà Cattolica* 2016 IV 460-464 | 3995 (10 dicembre 2016)

2) Papa Francesco, *Nei tuoi occhi è la mia parola. Omelie e discorsi di Buenos Aires 1999-2013*, Milano, Rizzoli, 2016.

3) [역자 주] 우리나라에서는 2016년에 분도출판사가 펴냈다.

에노스아이레스에서 사목자로 살던 시절부터 빚어진 것들로서, 따뜻하고 알찬 내용들은 듣는 이의 마음 깊이 스며든다. 우리가 소개하는 이 책은 어떤 의미로는 프란치스코 교종의 ‘공방(工房)’이라 하겠다. 예컨대 『복음의 기쁨』, 곧 “복음화의 기쁨 *alegría de evangelizar*” 같은 주제는 교종의 설교에 항상 들어 있다는 사실을 발견하게 된다. 지역 교회의 사목자였다가 지금은 보편 교회의 사목자가 된 베르골료의 세계에 들어가려면 이 책을 읽어야 한다. 곧, 현실을 바라보는 그분의 시선과 그분의 방식 안에 들어가야 한다. 그렇게 우리는 교종의 현재 가르침을 실어 내는 많은 저술들의 핵심을 이해하게 될 것이다.

『나의 말은 그대의 눈에』에 다가가는 독자는 자기 도시와 교구의 길거리를 걸어 다니거나 지하철을 타고 돌아다니는 한 주교를 떠올릴 수 있을 뿐 아니라, 성베드로 대성당의 강복 발코니에 마주 서 있는 그분을 먼발치에서 바라볼 수 있을 것이다. 책장을 한 쪽씩 넘겨 갈수록 식별과 자비를 당신의 핵심 직무로 삼은 한 교종의 말씀과 행동을 더 잘 이해하게 된다. 최근 국제 여론 조사 기관인 갤럽에서 밝힌 대로, 아마도 세계적 차원에서 가장 많이 귀를 기울이는 세상의 윤리적 영적 지도자들 가운데 한 분으로 평가되기도 하는 인물의 가르침을 더 잘 깨닫게 될 것이다.

베르골료의 사목 직무에서 나온 말씀들은 실제로 겪은 삶, 열린 질문들, 넘나드는 경계, 몸소 누빈 변두리, 생생한 얼굴과 이름을 지닌 도전들로 자라난 것이다. 사목 연수나 학교 수업에서 얻은 생각이나 세상의 도피처에서 나온 묵상이 아니다. 스파다로 신부가 해제에서 설명하듯 “활동으로 관상하는 *in actione contemplativus*” 이나시오의 모토에 따라 관상하고 활동하는 예수회원의 침묵에서 나오지 않은 말씀은 없으며, 관상과 활동에는 앞뒤 순서가 따로 없다. 이 책에서 베르골료 추기경은 시대의 염원과 상황들을 하느님 말씀의 빛으로 읽어 내면서 조화를 이루어 낸다. 벌어지는 사건들 안에서 하느님의 메시지를 읽어 내기 위해서는 날카로운 영적 감각이 필요하다. 이는 재미있는 이야깃거리를 찾아 기웃거리는 일을 훌쩍 뛰어넘는 ‘복음적 식별’ 훈련이다.

교종의 말씀은 듣는 이를 배려했고, 청중의 눈높이에 맞추어져 있다. 추상적 개념을 늘어놓지 않고, 눈앞에 있는 인간을 품어 안는다. 바로 여기서 『나의 말은 그

대의 눈에』라는 책 제목이 나왔다. 그 눈은 아버지다운 말, 풍요롭고 생명력 넘치는 말을 실제로 길어 내야 하는 신자들의 눈, 하느님의 자녀인 거룩한 백성의 눈이다. 이 책에서 교종의 글도 만나게 되지만, 교종이 따로 기회를 만들어 스파다로 신부와 나눈 두 번째 긴 대담도 책의 첫머리에 실려 있다. 바로 이 대화에서 교종은 자신이 눈길을 주는 사람들의 눈을 어떻게 바라보고 싶어 하는지 드러난다. 프란치스코는 자기 앞에 있는 존재를 “집단^{massa}”으로 보는 법이 없고, 눈앞의 서류 봉치만 들여다보지 않는다.

스파다로 신부는 교종의 사목 경험과 설교의 뿌리에 접근하기 위해 프란치스코의 살아 생애의 말씀을 이미 여러 차례 모아 낸 바 있는데, 교종은 그와 함께하는 대화를 또 다시 허락했다. 전혀 편집되지 않은 기억들과 일화들도 나온다. 이 대담에서 얼마나 많은 사목 경험을 들려주는가! 교종은 교리를 배우는 어린아이들과 함께했던 자신의 본당 사목 경험도 들려주면서 지난 세월로 되돌아가곤 한다. 프란치스코는 이렇게 고백한다. “저는 행복했습니다. 저는 사목을 하고 싶었습니다. 특히 어린이 사목을 하고 싶었습니다.” 유쾌하고 재미있는 일화들도 있지만 독자들의 몫으로 남겨 둔다. 그러나 베르골료는 교종으로서 노인들을 향한 특별한 애정을 드러내기도 한다. 교종은 스파다로 신부에게 이렇게 말한다. “나는 방탄차에서 내리고 싶은 열망을 이따금 느끼곤 합니다. 종종 늙은 할머니들 앞에서 그렇습니다. 나는 늙은 할머니들, 특히 영리한 할머니들에게 약합니다!”

대담은 전례와 거룩한 전통(聖傳)에 관해 말하는 기회도 만들었다. 교종은 “제2차 바티칸 공의회와 전례 헌장은 있는 그대로 전진해야 합니다. ‘개혁의 개혁’을 말하는 것은 오류입니다.”라고 반박한다. 긴장과 갈등으로 이루어지기 마련인 문학과 창의성과 삶 자체를 “굳이 해소하고 확증할 필요는 없습니다.” 프란치스코의 강한 인품이 드러나는 대목이다.

이 ‘총서’는 본문을 연대순으로 소개하고 있으며, 주제별 발췌나 즉흥적이고 임시적인 조합이 아니다. 편집자가 조언하는 대로, 본문이 탄생한 그대로 점진적으로 읽어야 한다. 주제별 독서는 유용하고 흥미롭지만 기능주의의 과오를 범하게 된다. 사목 경험은 사상 총서로 전해지는 것이 아니기 때문이다. 이러한 경험을 바탕으로 아르헨티나 혁명 기념일인 5월 25일에는 국가적 관심사에 관한 정치적 담

화와 더불어 사은 찬미가를 바치고, 노동자들의 수호자 성 가에타노 축일에는 사회적 강론을, 루안의 성모 성지에서는 순례자들을 위한 강론을 행한다. 베르골료 추기경은 다양한 기회에 사회적 종교적 정치적 차원에서 각양각색의 사람들과 관계를 맺을 줄 알았다.

교종은 매우 힘겨운 시절에도 늘 노동자들과 실업자들을 편들어 설교했다는 사실을 우리는 알고 있다. 이러한 설교는 아르헨티나 사회 종교인들과 시민의 양심을 흔들며 깨웠고, 심지어 정계에서도 책임 의식을 회복시키는 각성의 계기가 되었다. 베르골료 추기경은 서로 다른 정치적 입장을 지닌 사람들끼리 대화로 만나게 함으로써 사회 “조직에 생명력을 불어넣기” 위해 늘 크게 힘썼다. 그러나 어떠한 상황에서도 정부를 향해 민중의 이름으로 분명한 도전장을 던졌고, 이데올로기 병에 걸린 엘리트에 맞서 싸우기를 주저하지 않았다. 교종은 국가의 복잡한 역사, 자신의 십자가, 세계화와 연대 사이의 딜레마를 알고 있다. 고통스러운 위기 상황에서 그리스도의 수난을 신앙의 눈으로 볼 줄 안다. 베르골료의 현실 비판 가운데 가장 중요한 것은 관계와 유대가 해체되는 상황에 관한 것이다. 이것이야말로 민중이 맞닥뜨린 진짜 참극이며, 오늘날 대도시의 뿌리 없는 부평초 생활이 이를 부추겨 왔다는 것이다.

스파다로 신부는 강론이 정치적 타격을 줄 수도 있느냐고 대답에서 묻는다. 교종은 이렇게 대답한다. “강론은 언제나 정치적 politico입니다. 왜냐하면 도시 polis 안에서 민중 한가운데서 이루어지기 때문입니다. 우리가 하는 모든 활동은 정치적 측면을 지니고 있으며, 문명의 건설과 관련되어 있습니다. 심지어 고해소에서 사죄경을 해 줄 때에도 그대는 공동선을 건설한다고 할 수 있습니다.”

교종 설교의 다른 부분은 전례시기에 맞추어져 있다.

이 책의 상당 부분이 메시지와 만남, 교리교사와 교육자들을 위한 강론으로 엮여 있다는 점이 눈에 띈다. 학교와 그리스도교 교육 분야에 대한 베르골료 추기경의 성찰의 질과 양이 놀랍다. 불안정하고 훈육되지 않은 청소년들에 대한 관심이 감동적이다. 수많은 본문들 가운데 하나를 인용하자면 다음과 같다. “불안한” 청년이란 세상과 사회의 자극에 민감한 청년이라는 뜻입니다. 청년은 위험한 일에도 인생을 걸고 투신합니다. 청년은 한계에 저항하면서도 그것이 정의롭기만 하면 고

통을 겪더라도 그것을 인정하고 받아들이는 존재입니다. 청년은 오염된 사회가 제시하는 문화적 상투어에 순응하지 않습니다. 청년은 배우고 토론하려 합니다. …” 베르골료 추기경은 그들의 불안을 “읽고” 평가할 필요를 느끼고 있다. 왜냐하면 인간을 “진정”시키려는 모든 시스템은 어떤 식으로든 “실존적 무사안일주의”로 끌고 간다는 점에서 위험천만하기 때문이다.

이 책은 2013년 3월 28일 강론으로 마무리된다. 베르골료 추기경은 2013년 3월 13일, 곧 마지막 강론으로부터 보름 전에 교종이 되었다. 그는 아르헨티나로 돌아가리라 확신하고 있었고, 로마로 떠나기 전에 그해 성유축성미사 강론 원고를 미리 써 두었다. 귀국하면 바로 쓸 수 있도록 준비해 두었던 것이다. 이 강론에서 베르골료 추기경은 “아론의 수염에 바른 보배로운 기름은 자신의 인격을 향기롭게 하려는 것이 아니라, 퍼져나가 변두리에 이르게 하려는 것”이라고 보았다. “그 기름부음은 가난한 이를 위한 것, 갇힌 이들을 위한 것, 아파하는 사람들을 위한 것, 슬퍼하고 외로워하는 이들을 위한 것”이기 때문이다. 이 강론은 다른 여느 강론들과 마찬가지로 우리가 이미 잘 알고 있는 프란치스코의 함축적이고 시적이고 민중적인 언어로 표현되어 있다. 호세 마리오 베르골료 추기경은 대교구장 시절의 바로 이 마지막 말을 프란치스코 교종의 베드로 직무의 시작으로 삼았다.

서양에서 중국을 만나기: 가톨릭 대학의 역할

여성과 부제직

유스투스 다카야마 우콘:
1500년대의 위대한 일본 선교사

서양에서 중국을 만나기: 기톨릭 대학의 역할

INCONTRARE LA CINA IN OCCIDENTE

Il ruolo delle università cattoliche

장유귀 신부(예수회, 보스턴 칼리지)

최현순 데레사(서강대학교) 옮김

수세기 동안 대학은 전문적인 학문 교육, 상호 대화, 그리고 문화 교류의 장이었다. 전통적으로 학생들은 의사, 교사, 공학도, 변호사 등등 전문적 경력을 준비하는데 필요한 공부를 하기 위해 대학에 갔다.

최근 30년 동안 국제적 교육프로그램들을 갖춘 고등교육기관들이 상당히 증가했다. 이 국제화를 위해 당연히 경제적 이점, 언어에 대한 인식과 습득, 그리고 국제적 컨텐츠로 구성된 풍요로운 커리큘럼들이 있었다. 미국 캠퍼스들, 국제적 협업을 위한 협약들, 이중 학위 취득과정, 영어로 이루어지는 프로그램들과 자격증들, 그리고 그 비슷한 시도들이 이제 국제적 시스템의 한 부분으로 고등교육기관에서 정착되고 있다.

외국 유학생들의 이동으로 학생들과 학자들의 국가 간 이동이 이루어지게 되었고 이 숫자는 점점 더 늘어나고 있다. 유학생들이 가져올 수 있는 잠재적 선익을 고려해서 캐나다, 오스트레일리아, 영국, 미국, 그리고 프랑스나 독일 같은 유럽 국가들은 더 많은 사람들을 끌어들이기 위해 자국의 정책을 조정했다. 2015년에는 외국인 유학생 전체의 거의 절반을 6개 주요 국가에서 받아들였는데, 미국(전 세계적 차원에서 외국인 유학생의 19%), 영국(10%), 오스트레일리아(6%), 프랑스(6%), 독일(5%), 그리고 러시아(3%) 등이다.

이들 학생들의 출신 국가 중 첫째는 중국이다. ‘국제교육연구소(Institute of International Education)’(IIE)에 따르면, 2014-2015학년도에 미국은 974,926명의 외국 유학생을 받았는데, 그중 31%가 중국 출신이다. 미국은 중국 학생들을 점점 더 많이 유치하고 있는데, 이러한 경향은 향후 10년간은 그대로 유지될 것이다. ‘영국국

제학생교류위원회(UK Council for international Student Affairs)에 따르면 영국은 학업을 목적으로 436,585명의 외국 학생들을 받아들였고, 이들 가운데 중국 학생 대표단이 89,540명으로서 이는 다른 나라 학생들을 훨씬 능가하는 수치이다.

학생들이 가장 가고 싶어 하는 나라는 미국, 영국, 그리고 세 번째가 유럽 국가인 독일이다. 2015년에 300,000명 이상의 외국인 학생들이 독일 대학들에 등록했다. 독일 학생 인구의 약 10%를 외국 유학생들이 차지하고 이들 가운데 거의 10%가 중국인이다. 독일 대학들에서 유학생들의 주요 국적이 중국인 것이다. IIE에 따르면 프랑스에서는 2015년에 28,043명의 중국인들이 공부했는데, 이는 외국 유학생 인구의 9.1%를 차지하는 비율로서, 중국은 외국 유학생들 출신지 순위에서 두 번째에 랭크된다.

왜 중국학생들은 외국으로 가는 것을 선택하는가?

이 질문에 대하여 몇 가지 대답을 찾아보자. 먼저, 중국 내 대량화 과정의 확장으로 교육 시스템이 모든 학생들에게 고등교육을 보장할 수 없었다. 둘째, 중국 중산층 가정들의 증가와 경제성장으로 인해 더 발전된 지역들과 연안 도시 출신의 많은 젊은이들이 외국에서 공부하는 데 필요한 경제적 지원을 받을 수 있었다. 셋째, 중국의 통치자가 해외 유학 허용과 관련된 정치적 규제를 완화하였다. 넷째, 2,30년 전에는 해외 유학이 매우 드물었고 또 사치로 여겨졌지만, 오늘날 중국에서는 하나의 새로운 국가적 트렌드로 자리 잡았고, 외국에서 공부한다는 것이 자녀들에게 다양한 이점들, 특히 외국어와 외국 문화 및 전통들과의 직접적 만남, 그리고 더 나은 교육과 노동 시장에의 더 효과적인 진입 결과를 제공한다고 많은 부모들이 믿고 있다. 학문적 명성, 안전함, 비용, 장소, 이민 및 경제적 발전 가능성 등이 중국인 부모들과 학생들이 외국 유학을 결정하는 데에 핵심적 요소들이다.

중국이 세계 무대 위에서 점점 더 중요한 역할을 하고 있기 때문에 그리고 점점 더 많은 중국인이 학업을 위해 외국으로, 곧 미국, 영국, 그리고 유럽 국가들로 가고 있기 때문에, 중국 학생들이 자신들을 받아들인 국가들에 계속해서 커다란 공헌을 하겠지만, 그러나 또한 이들은 외국에서 공부하면서 학위와 자격증만 취득함으로써만이 아니라 문화적 사회적 윤리적 가치들을 배움으로써도 유익함을 얻을

것이다.

가톨릭 및 예수회 고등교육기관의 역할

현재 미국 내 존재하는 235개의 고등교육기관에 그리고 유럽 내 많은 가톨릭 고등교육기관에 등록된 중국 학생들의 숫자는 증가하고 있다. 예를 들어 미국의 조지타운 대학Georgetown, 샌프란시스코 대학San Francisco University, 드폴 대학De Paul, 영국의 세인트 메리 대학St. Mary's University, 리즈 트리니티 대학Leeds Trinity University, 파리 가톨릭 대학Institut catholique de Paris, 릴 대학Lille과 리옹 대학Lyon, 이탈리아의 예수 성심 가톨릭 대학Università Cattolica del Sacro Cuore 등이 그렇다.

중국인 젊은이들이 대학에 등록할 때에는 분명히 언어, 문화, 종교, 교육 체계, 가치관, 사회적 생활에의 진입, 새로운 친구들, 음식, 숙소 문제를 비롯한 여러 가지 면에서 어려움을 겪는다. 그들이 새로운 학업과 생활 환경에 들어가도록 그리고 그들로 하여금 가톨릭 교육 이념을 알도록 하기 위하여 가톨릭 고등교육기관은 어떻게 이들을 도울 수 있을까?

미국과 유럽의 가톨릭 고등교육기관에서 공부하는 중국 학생들 대부분은 가톨릭 교육 이념에 대한 어떠한 인식도 없다. 이들은 무엇이 예수회 교육이고 도미니코회 교육이며 혹은 무엇이 프란치스코회 교육인지 전혀 알지 못하며, 그들 가운데 그리스도교 신자들 혹은 가톨릭 신자들은 1% 이하이다. 가톨릭 교육기관에 등록할 때 그들이 갖는 주요 걱정거리들은 그 학교가 국제 대학 평가 순위에서 몇 위인지, 혹은 자신들의 미래의 경력, 직업 그리고 수입에 이익을 가져올 수 있는 프로그램들에는 어떤 것이 있는지 등이다.

그렇다면, 이 많은 학생들에 대하여 예수회원들의 사명은 무엇일까? 어떻게 예수회원들은 중국에서 온 학생들 및 학자들과의 사이에 다리를 놓고 그들과 대화할 기회를 만들까? 중국 교육성의 자료에 따르면 최근 지속적 성공을 위해 귀국하는 중국 학생들의 숫자가 늘어나고 있다. 2014년에 364,800명의 학생들이 귀국했는데, 이는 2013년에 비해서 3.2%가 증가한 것이다. 이 학생들이, 특히 가톨릭 고등교육기관에서 공부했던 학생들이 중국으로 돌아왔을 때 이미 말한 것처럼 이들이 졸업장이나 자격증 혹은 능력들만이 아니라, 가톨릭 교회의 교육 이념들과 가치들

그리고 예수회 혹은 프란치스코회원들의 이념과 가치들도 가지고 돌아온다. 중국에 돌아오는 이들이, 아마도 가톨릭 신앙으로 개종하지는 않았지만, 그래도 가톨릭 교육기관에서 공부하는 동안 배웠던 것이 사회와, 그들도 사람인 한, 그들 자신들에게 좋은 지침과 귀중한 기여를 할 수 있을 것이다.

최근 3년 동안 나는 많은 중국인 학생들과 그 가족들을 만났는데, 이들이 가톨릭 대학, 그리고 예수회에 대한 어떤 개념이나 인식을 갖고 있지는 않았다. 그럼에도 불구하고 그들이 가졌던 만남들과 학문적 작업들 혹은 단순히 다른 학생들 및 그 가족들과 함께했던 식사를 통해 이들은 예수회 그리고 가톨릭 교회 교육의 의미, 가치들 그리고 그 봉사에 대해 알게 된다. 직접적인 신학적 및 종교적 소개나 혹은 이들을 개종시키려는 의도는 결여되었던 그 단순한 대화는 그들이 중국 공산당으로부터 받은 무신론적 교육의 결과라고 할 수 있는 예수회 및 가톨릭 교육에 대해서 갖고 있었던 부정적 인식을 변화시켰다. 게다가 그들은 예수회와 가톨릭 교육 전통의 비공식적 지지자가 되었다.

그다음 다른 중요한 요소 하나에 더 주목해야 한다. 교회와 예수회 혹은 다른 수도회들이 중국에서 대학생들 및 젊은이들을 위하여 할 수 없는 것을 서방세계 내에서는 할 수 있다는 것인데, 점점 더 많은 중국 학생들이 미국에 그리고 유럽에 공부하기 위하여 오기 때문이다. 방법론적 측면에서 볼 때에, 우리의 봉사와 대화의 형태는, 우리의 선조들이 했던 것처럼, 장기적 선교의 목표를 가지고 씨를 뿌리는 것이다. 중국 부모들과 통치자는 가톨릭 교회와 여러 수도회들이 중국 학생들을 위한 교육에서 좋은 일을 하고 있다는 것을 확실히 알고 있다.

우리는 지금 도전과 기회를 마주하고 있다. 즉 더욱 효과적인 방법으로 이들 학생들을 돌보는 것 말이다. 가톨릭 학교들은 학생들에게 지적인 혹은 기술적인 능력과 지식을 가르치는 것 혹은 자격증이나 학위를 주는 것만이 아니라, 그들에게 많은 영적 가치들, 무엇보다도 가톨릭적 가치들을 제공하여 그들로 하여금 이 세계의 책임 있고 윤리적인 인도자가 될 수 있도록 할 커다란 책임이 있다.

전임 예수회 총장 콜벤바흐Peter-Hans Kolvenbach 신부는 2000년 샌타클래라 대

학에서 행한 담화에서 다음과 같이 말했다. “현실의 세상 안에서 관대하게 사회적
으로 기여하기 위해 필요한 사회와 문화에 대한 깊은 인식 없이는 내일의 ‘통합적
인간’이란 가능할 수 없을 것이다.” 그리고 다음과 같이 설명한다. “학생들로 하여
금 이 세상의 구체적인 현실을 느끼고 그것을 비판적으로 생각하며 세상의 고통에
응답하고 건설적인 방법으로 그것을 위해 노력하도록 하게 하기 위하여 양성 과정
에서 학생들 자신의 삶 안으로 그 현실이 들어오게 해야 한다. 학생들은 인식하고
생각하고 판단하고 선택하고 그리고 다른 이들 특히 혜택을 받지 못하고 억압받는
사람들의 권리를 위해 행동하는 법을 배워야 한다. … 예수회 대학의 가치는 우리
의 학생들이 무엇을 하는가에 있지 않고 어떤 사람이 되고 미래에 이웃과 세상을
향하여 성숙한 그리스도인으로서의 어떤 책임감을 행사하게 되는지에 있다.”

성 프란치스코 하비에르 시대부터 예수회는 중국에 대한 특별한 관심을 가져 왔
다. 마태오 리치나 아담 샬 등등, 예수회 선교사들은 중국 안으로 서양을 들여왔고,
동양과 서양 사이의 문화적 교류와 대화의 중재자가 됨으로써 서양인들을 중국
문화와 중국어를 향해 파견했다. 그때부터 예수회원들은 중국 학자들, 학생들, 그
리고 중국 문화와 관계를 맺어왔고, 이제 그것은 많은 가톨릭 교육기관에 제안되
고 있다.

미국과 유럽 국가들에서 공부하는 중국인을 지지해 주고 그들에게 관심을 가지
려는 것이 새로운 생각은 아니다. 미국과 유럽에서 수십 년 동안 많은 수도회들
에서 이에 대하여 논의되었었지만, 사실 지금까지 가톨릭 상황에서 어떠한 협력적
노력도 이루어지지 않고 있다.

1973년 예수회 출신 학생들의 유럽 국제회의에서 아루페Arrupe 신부는 “오늘날
우리의 일차적 교육 목표는 타자를 위한 남녀를 양성하는 것”이라고 했다. 미국과
유럽의 가톨릭 대학에 다니는 수많은 중국 학생들은 그들에 대한, 그리고 다른 외
국인 학생들에 대한 사명과 봉사에 커다란 기회와 가능성을 제공한다. 우리 선임
자들의 사명은 계속된다. 곧 새로운 대화와 식별을 요청한다. 그러나 가톨릭 고등
교육기관들은 가톨릭 및 예수회의 교육 이념과 전통 안에서, 동서양 사이의 새로
운 대화를 수립하기 위해, 그리고 다른 이를 위한 그리고 다른 이와 함께 하는 인
간을 양성하기 위해 특별히 중요한 이 봉사를 증진할 준비가 정말로 되어 있을까?

여성과 부제직

LA DONNA E IL DIACONATO¹⁾

잔카를로 파니 신부(예수회, 『치빌타 카톨리카』 이탈리아어판 부편집장)

이정주 아우구스티노 신부(광주대교구, 한국 천주교 주교회의) 옮김

2016년 5월 12일 프란치스코 교황²⁾께서 여자 수도회 총원장들에게 허락하신 일 반 알현에서, 어떤 수녀가 교황께 왜 여성들은 교회 안에서 의사 결정 과정과 성찬례 거행 때의 설교에서 배제되었는지를 물었다. 그녀의 표현에 따르면 “교회와 사회의 삶에 대한 모든 표현에는 여성성이 필요하다.”³⁾는 것이다.

프란치스코 교황께서는 당신의 답변에서 고대 교회에 여성 부제들의 존재를 암시하셨다. “여성 부제들의 역할은 여성들의 세례에서 사제들을 도와주기 위한 것이었고, ... 여성들의 몸에 도유를 해 주기 위한 것도 있었습니다.”

또한 여성 부제들은 다른 직무도 수행하였다. “남편이 아내를 때리고, 그래서 아내가 주교에게 가서 하소연을 한 이유로 혼인 재판을 할 때에, 여성 부제들은 남편의 구타로 여자의 몸에 남겨진 타박상을 살펴보는 일을 맡았습니다.”

마지막에 교황께서는 다음과 같이 말씀하셨다. “그 문제를 연구할 수 있는 공식적인 위원회를 구성하겠습니다. 이를 밝히는 것은 교회에 선익이 되리라 믿습니다. 저도 동의합니다. 그러한 일들을 하도록 지시하겠습니다.”⁴⁾

1) *La Civiltà Cattolica* 2017 I 209-221 | 3999 (28 gennaio 2017)

2) [편집자 주] ‘교황’과 ‘교종’ 칭호에 대해서. 주교회의 용어위원회는 두 칭호를 모두 유효하다고 하였다. ‘교황’은 세속 군주의 칭호에서 차용하였고, ‘교종’은 ‘가톨릭 교회의 으뜸’을 지칭하여 영적인 의미가 더 부각되는 것으로 보아 본지에서는 ‘교종’으로 칭하는 것으로 하였다. 이 글을 번역한 이정주 신부는 ‘교종, 교황’의 혼용으로 기존 칭호인 ‘교황’이 갖는 긍정적인 어감을 부정적으로 바꾸었다고 하면서 ‘교종’ 칭호를 선호한다고 밝혔다. 우리는 이미 정한 원칙을 따르지만, 번역자의 의견이 갖는 의미를 존중하여 이 글에서는 ‘교황’으로 칭하며, 그 의견을 소개하고자 한다.

3) 프란치스코, 한 수녀의 질문과 관련하여 세계여자수도회총원장연합회(UISG)에 한 훈화, 2016.5.12., 교황청 홈페이지; 참조: 교황 권고 「복음의 기쁨*Evangelii Gaudium*」, 2013.11.24., 한국천주교중앙협의회, 103항.

4) 한 수녀의 질문과 관련하여 세계여자수도회총원장연합회에 한 훈화. 같은 쪽. [역자 주] 저자는 본문에서 *diaconessa*와 *donna diacono*의 단수, 복수형을 혼용해서 쓰고 있는데, 의미상 별 차이가 없어 보이기에 여기서는 모두 ‘여성 부제(들)’로 통일한다.

3개월 뒤인 8월 2일, 교황께서는 그 약속을 존중하시어, 특별히 ‘역사 안에서의 여성 부제직’이라는 주제를 연구하기 위한 위원회를 설치하셨다. 그 위원회는 이미 업무를 시작하였다. 그 결과들을 기다리며, 여기에서는 역사적 성격을 고찰해 보고자 한다.

복음서들과 여성들

이 소식은 곧바로 가톨릭과 비가톨릭을 망라한 언론들 사이에 전파되며, 다양하고 상반된 반응들을 불러일으켰다. 어떤 이들은 여성들의 종신 부제직이 과거 시행된 적이 있던 고대 교회로 돌아가는 것이므로 적법하다고 생각한다. 반면에 다른 이들은 이를 여성 사제직을 향한 첫걸음으로 여기고, 가톨릭 교회에서는 불가능하다고 생각한다.

여성에 대해서 복음서들은 새롭고도 긍정적인, 선입견 없는 태도를 보여 준다. 예수님께서서는 공적인 자리에서 여성들과 대화하셨다. 이는 당시 통념상 스승으로서 품격에 맞지 않는 태도이다. 그분께서는 “간음한 여인을 히브리 율법의 이름으로 단죄하고자 했던 모든 남자에게 맞서셨고, 베타니아 마을에 사는 마리아가 한 애정 어린 행동을 비판하는 자들을 향해 이를 변호하셨으며, 죄짓고 회개한 여인이 가진, 바리사이인 시몬보다 훨씬 더 위대한 사랑의 자세를 칭송하셨고, 부활하셨을 때에는 사도들에게 모습을 보여 주시기 전에 먼저 마리아 막달레나에게 나타나셨다.”⁵⁾ 이 마지막 선택이 아마도 가장 의미심장하다. 주님께서서는 마리아 막달레나에게 복음의 첫 번째 메시지를 맡기셨고, 그 위에 그리스도교가 근거하고 있으며, 그녀의 증언은 복음 선포를 통해 온 세상에 널리 퍼졌다.⁶⁾

예수님께서서는 여자들의 증언이 “헛소리”(루카 24,11 참조)로 받아들여질 수 있음을 잘 알고 계셨지만, 교회 안에서 증언할 최초의 과제를 위해, 그리고 바로 그 사

5) J. Galot, «L'accesso della donna ai ministeri della Chiesa» (“여성들의 교회 직무에 대한 접근”), *La Civ. Catt.*, 1972 II 325. 작년 마리아 막달레나 기념일은 프란치스코 교황의 뜻에 따라 축일급으로 격상되었다. 교령은 「사도들의 사도Apostolorum Apostola」라는 의미심장한 제목으로 2016년 6월 3일에 발표되었다. ‘사도들의 사도’라는 호칭은 로마의 히폴리토까지 거슬러 올라간다.

6) 참조: M. Perroni - C. Simonelli, *Maria di Magdala. Una genealogia apostolica*. (마리아 막달레나: 사도들의 족보), Ariccia (Rm), Aracne, 2016, 81-117.

도들을 깨우치시기 위해 일관되게 그녀들을 선택하셨다.⁷⁾ 마찬가지로, 초기 그리스도교 공동체도 여성과의 관계에서 혁신적인 방식을 취하였으며, 학자들은 이 시기를 다음과 같이 여길 정도였다. “여성 직무에 대해서는 봄처럼 활짝 핀 시기이다. … 첫 번째 복음화의 시기에는 여성들이 그 직무에 참여하였을 뿐만 아니라, 가정 교회들을 이끌기도 했다고 많은 역사가들이 확신한다.”⁸⁾

사도 시대와 그 직후 시대의 ‘여성 부제들’

신약 성경에서 ‘여성 부제들’에 관하여 암시하는 구절들은 거의 없지만, 로마서는 마지막 장에서 이에 대해 언급한다. 바오로는 이렇게 말한다. “우리의 자매이며 켈크레아 교회의 일꾼이기도 한 포이베를 여러분에게 추천합니다”(로마 16,1). 포이베는 1세기 교회에서 이름이 알려진 유일한 여성 부제이다.⁹⁾ ‘교회의 부제’로서 그녀의 존재는 여성으로 언급되고,¹⁰⁾ 문장 구조 자체에서 볼 때, 그녀의 부제 직무를 강조한 것은 명확하다. 그러나 그 봉사의 영역들을 명시하지는 않는다. 바오로는 그녀에게 또 다른 자격, 곧 ‘prostatist’(돌보는 사람, 후원자)의 자격을 부여하여, 하나의 다른 특별한 임무를 표시한다.¹¹⁾

어쨌든 ‘부제’라는 용어에, 바오로가 자신과 자신의 협조자들에게 부여한 ‘복음의 일꾼’과 같은 의미를 부여하는 것은 그리 어렵지 않다.¹²⁾ 오리게네스는 이 구절

-
- 7) 참조: A. Destro - M. Pesce, *Dentro e fuori le case. Il ruolo delle donne da Gesù alle prime Chiese*(집 안팎에서: 예수님부터 초대 교회까지 여성들의 역할), Bologna, EDB, 2016, 19-30.
- 8) E. Cattaneo, *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*(고대 교회의 직무들: 초기 3세기 동안의 교부 문헌들), Milano, Paoline, 2012, 182. 다음을 보라. «Il ministero delle diaconesse»(여성 부제들의 직무), 국제신학위원회, «Il diaconato: evoluzione e prospettive»(부제직: 발전과 전망), *Nuovo Enchiridion sul diaconato. Le fonti e i documenti ufficiali della Chiesa*(부제직에 관한 새 편람: 그 원천들과 교회의 공식 문서들), E. Petrolino 편저, Città del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana, 2016, 550-557.
- 9) 참조: K. Madigan - C. Osiek, *Ordained Women in the Early Church*(초기 교회에서 수품된 여성들), Baltimore - London, Johns Hopkins University Press, 2005, 12-13.
- 10) Ousan diakonon: ‘부제diacono’라는 남성 명사에 여성 관사(ia)를 붙인다. 아직 공동체에서 ‘여성 부제diaconessa’라는 용어가 사용되지 않았기 때문이다. 이 용어는 4세기에 처음으로 등장한다.
- 11) 참조: M. Scimmi, *Le antiche diaconesse nella storiografia del XX secolo. Problemi di metodo*(20세기의 역사 기록에서 고대의 여성 부제들: 방법론의 문제들), Milano, Glossa, 2004, 166-171.
- 12) 참조: 1코린 3,5; 2코린 3,6; 6,4; 11,15.23; 1테살 3,2. 다음을 보라. C. Marucci, «Il “Diaconato” di Febe (Rom 16,1-2) secondo l’esegesi moderna»[근대의 주석에 따른 포이베의 ‘부제직’(로마 16,1-2)], *Diakonia, Diaconiae, Diaconato. Semantica e storia nei Padri della Chiesa. XXXVIII incontro*

을 다음과 같이 설명한다. “여성들도 교회의 직무에 임명된다. … 따라서 [사도는] … 교회 안에는 직무에 적합한 여성들이 있으며, 많은 이들을 도와주고 자신들의 합당한 봉사로 사도라는 칭송을 받을 만한 자격을 갖춘 여자들을 직무에 받아들여야 한다고 가르친다.”¹³⁾

또한 여성들은 사도직과 예언직의 기능들도 수행하였는데, 이는 로마서 16,7에서 확인할 수 있다. “나의 동포이며 나와 함께 감옥에 갇혔던 안드로니코스와 유니아에게 안부를 전해 주십시오. 그들은 뛰어난 사도로서(en tois apostolois)…” 아마도 한 쌍의 부부인 것 같다. 그리스 말 본문에는 유니아의 성별이 남성일¹⁴⁾ 수 있어서 문제이지만, 실체는 여성이다.¹⁵⁾ 요한 크리소스토모 성인은 다음과 같이 해설한다. “사도들에 속한다는 것이 벌써 위대한 일이지만, 그들 가운데에서 뛰어나다는 것은 대단한 찬사이다. … 이 여성은 사도들이라는 칭호로 불리기에 합당한 존경을 받았다.”¹⁶⁾ 크리소스토모에 따르면, 유니아라는 이름은 한 여성의 것이지만, 그녀는 “사도들”이라는 직함으로 평가된다. 바오로가 서간들의 서두에 자기 자신을 정의하는 것과 같은 용어이다.¹⁷⁾

또 다른 기록인 티모테오1서 3,11에서 저자는 주교들과 부제들에게 가르침들을 준 다음, “여자들”에 대해 “품위가 있어야 하고, 남을 험담하지 않으며, 절제할 줄 알고 모든 일에 성실해야 합니다.”라고 언급한다. 그러나 이 “여자들”은 누구인가? 방금 언급된 부제들의 아내들인가? 그렇다면 “그들의’ 여자들”이라고 하였을 것이다. 오늘날 주석가들은 이 여자들이 공동체의 여성 부제들이라는 일치된 견해를

di studiosi dell'antichità cristiana(봉사와 부제직: 교부들 안에서 의미와 역사: 고대 그리스도교 연구 제38차 모임). Roma, Augustinianum, 2010, 684-696, 특히 689.

13) Origene, *Commento alla Lettera ai Romani*(로마서 해설), vol. II, Roma, Città Nuova, 2016, 549.

14) 그러나 남성의 이름은 어떤 그리스 말 문학 작품이나 비문(碑文) 연구에서도 증명되지 않는다.

15) 이러한 해석이 『대중 라틴 말 성경』(Vulgata)의 라틴어 본문과 역사 안에서 우세했다. 참조: R. Penna, *La Lettera ai Romani*(로마서), Bologna, EDB, 2010, 1084-1085.

16) *La Lettera ai Romani*, 1086 [*Pastrologia Graeca*: PG(그리스 교부 총서) 60, 669-670].

17) 참조: 로마 1,1; 갈라 1,1; 1코린 1,1 등. 또한 다음을 보라. P.A. Gramaglia, *Le diaconesse*(여성 부제들), Torino, Tipografia Saviglianense, 2009, 216-236.

가지고 있다.¹⁸⁾ 이 구절은 ‘여성 부제들’의 제도에 대한 중요한 논제로 여겨진다.¹⁹⁾

여기서 플리니오 일 조바네 Plinio il Giovane가 트라이아노 황제에게 쓴 편지(111-113년경)가 강조되어야 하는데, 거기에는 ‘diakonoī’의 번역일 수 있는 ‘ministrae’라는 용어가 언급된다.²⁰⁾ 통치자는 바로 그 그리스도인들로부터 얻은 소식을 전해 주곤 하였다. “저는 ‘ministrae’라고 불리던 두 여종을 고문시킬 필요가 있다고 믿었습니다.”²¹⁾ 만일 그 용어가 암시하는 역할들을 특정하는 것이 불가능하다면, 당연히 저자는 2세기에 여성 부제직의 형태가 존재했다는 호의적인 증언을 옮길 것이다.²²⁾

눈여겨볼 점은 초기 2세기 동안 ‘부제’와 ‘주교’라는 용어들은 (마치 ‘성품’에 따라오는 형태와 같은) 특별한 체계를 갖지 않았고, 교회 권위로부터 공동체 안에서 특별한 의무를 위해 한 그리스도인에게 주어지는 임무를 지칭했다는 점이다. 이 용어들에 후대의 성사적인 해석에 근거한 의미를 반영하는 것은 불가능한 일이다.²³⁾

이후 세기들

교회 역사의 초기에, 이와 비슷한 교회의 여성 중심주의는 오래 지속되지 않았고, 아마도 유대교 전통에 재흡수되었을 것이다. 코린토 1서 14,33-35에서는 여자들에게 교회 안에서 잠자코 있으라고 권고하는데, 이는 바로 이러한 영향의 표징일 수 있다(주석가들은 이를 후대에 첨가된 부분으로 본다). 어쨌든 거기에 표현

18) 참조: C. Marucci, «Storia e valore del diaconato femminile nella Chiesa antica»(고대 교회에서 여성 부제직의 역사와 가치), *Rassegna di Teologia* 38 (1997) 771-795, 특히 772-773. *diakonos*(필리 1,1: 1티모 3,8,12)는 남성들에게는 부제직에 대한 성경의 증거로 여겨지지만, 여성들에게는 문제가 있는 것으로 드러나거나 적어도 이를 은유적으로 해석하려는 경향이 있다는 데 유의하여야 한다(이탈리아 주교회의의 2008년판 로마서 16,1은 이 말을 동사의 형태로 번역하고 있음을 참조: “켄크레에 교회의 일꾼이기도 한 포이베”), [역자 주] *ousan diakonon*: “la” diacono: 그리스 말 원문은 *diakonon*이라는 남성 명사에 여성 관사 *ousan*을 붙였다.

19) 참조: C. Simonelli - M. Scimmi, *Donne diacono? La posta in gioco*(여성 부제들? 위험한 도박), Padova, Messaggero, 2016, 84-89.

20) 마찬가지로, 『대중 라틴 말 성경』은 diakoneō를 ministrare로 번역한다(참조: 마태 20,28; 루카 10,40 등).

21) Plinio il Giovane, *Lettera*(서간) 10, 96,8. 참조: *Donne diacono? La posta in gioco*, 55-57.

22) 참조: *Le antiche diaconesse nella storiografia del XX secolo. Problemi di metodo*(20세기의 역사 기록에서 고대의 여성 부제들: 방법론의 문제들), 173-174.

23) 참조: *Ordained Women in the Early Church*(초기 교회에서 수품된 여성들), 5.

된 제한은 티모테오 1서 2,11-12에서 확증되는데, 거기서는 여자들에게 “남을 가르치거나 남자를 다스리는 것”을 명백히 금지한다.

3세기에는 알렉산드리아의 클레멘스나²⁴⁾ 위에서 살펴본 오리게네스가 여성 부제들에 관하여 증언하지만, 거기에서 그 시대에 여성 부제의 ‘품계’가 존재했다고 추론할 수는 없다. 그러나 「사도들의 가르침 Didascalia degli Apostoli」(240년 시리아 지역의 문헌)에는 기록되어 있다. 전례학자인 마르티모르 Martimort에 따르면, 이는 “여성 부제를 사목적인 동시에 전례적인 참된 직무로 우리에게 소개”²⁵⁾하는 문헌이다. 거기에는 침수로 거행되던 여성들의 세례가 언급되어 있고, 여성 부제들은 세례의 도유와 새 개종자들에 대한 종교 교육의 과제를 맡았으며, 병약한 여성들도 돌보아야 했다. 그럼에도 그녀들의 직무는 제한적이었던 것으로 보인다. 그녀들은 세례를 줄 수도 없었고, 가르칠 수도 없었다.²⁶⁾

4세기에 에피파니우스 Epifanio와 「사도 법령 Costituzioni apostoliche」이 여성 부제들의 직무를 언급한다. 에피파니우스는 세례의 침수 중에, 그리고 질병의 경우 여성들을 보조하는 임무를 맡은 “여성 부제들의 품계”²⁷⁾가 교회 안에 있다고 확증한다. 에피파니우스는 몬타누스의 여사제들에 맞서 논쟁을 벌이는데, 그들은 사제 직무를 수행하여 처벌된 이들이다. 그리고 성경을 제시하며, 구약과 신약에서 어떠한 여성 사제의 존재도 배제되었다는 것을 주목하게 한다. 그 밖에도 사도들 가운데에는 여성들이 없었으며, 예수님의 어머니 마리아께서도 사제직을 갖지 않으셨다고 강조한다.²⁸⁾

24) 참조: Clemente Alessandrino, *Stromati*(논총) III, 6, 53,4. 그러나 클레멘스는 바오로 시대를 언급한다.

25) A. G. Martimort, *Les diaconesses. Essai historique*(여성 부제들: 역사 에세이), Roma, Centro Liturgico Vincenziano, 1982, 73-80.

26) 참조: *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*(고대 교회의 직무들: 초기 3세기 동안의 교부 문헌들), 193; A. Borras - B. Pottier, *La grazia del diaconato. Questioni attuali a proposito del diaconato latino*(부제직의 은총: 라틴 부제들에 관한 오늘날의 논점들), Assisi (Pg), Cittadella, 165-206.

27) Epifanio, *Panarion* 79,3: 그러나 여성 부제들은 사제 직무나 지도자 임무를 수행하지는 않는다. 참조: P. Sorci, «Ministeri liturgici della donna nella chiesa antica»(고대 교회에서 여성의 전례 직무들), C. Militello (ed.), *Donna e ministero*(여성과 직무), Roma, Dehoniane, 1991, 17-96, 특히 57-60.

28) 참조: A. Piola, *Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica degli aspetti antropologici dell'ordinazione delle donne*(여성과 사제직: 여성들의 성품에 대한 인류학적 측면들에 관한 역사적-

4세기 말에는, 「사도 법령」이 세례 예식 중에 여성 부제들이 수행한 여성 직무들에 대해 구체적인 표지들을 제시하면서, 에피파니우스가 지적한 것들을 확증하고, 여자들에게는 사제직이 달혀 있기 때문에 가르치는 것과 세례를 주는 것이 그들에게 금지된다는 것을 덧붙였다.²⁹⁾

여성 부제들의 축복 예식에 사용된 ‘성품’이나 ‘안수’라는 말들과 기도문들은 차 부제와 독서자들에게 사용된 같은 것들이다.

서방에서 암브로시아스터 Ambrosiaster(4세기 말)는,³⁰⁾ 오로지 남자만이 하느님의 형상이므로 여자를 부제로 서품하는 것을 받아들이 수 없는 것처럼, 여자들이 교회에서 말하는 것도 수치가 된다고 강하게 주장한다. 몇몇 지역 공의회들도 성사 집전들이 자기 몫이라고 주장하는 여자들에 대한 반대 선언을 한다.³¹⁾ 반면에 라틴 교회에는 8세기 말 『하드리아노 성사집』에 여성 부제를 세우는 청원 기도 Oratio ad diaconam faciendam가 있다.³²⁾ 일반적으로 여성 부제직은 어쨌든 서방 교회에는 널리 퍼져 있지 않았다는 것을 확인할 수 있다.

4-5세기부터 그 이후로 새로운 일들이 발생한다. 성인들의 세례가 줄어들고, 여성 부제들의 생활 양식이 수녀원 공동체를 이끄는 여자들의 생활 양식에 가까워진다. 카파도키아의 교부들이 증언하는 대로, ‘여성 부제’는 여성 은수자의 책임을 맡고, 가난한 이들과 곤궁한 이들을 돌본다.³³⁾ 크리소스토모는 다양한 여성 부제들과 광범위하게 편지를 교환하는데, 그 가운데에는 수도원의 ‘igumena’(곧 여자 아

신학적 연구), Cantalupa (To), Effatà, 2006, 129-131.

29) *Costituzioni Apostoliche*(사도 법령)는 시리아 지방에서 저술되었고, *Didascalia Apostolorum*(사도들의 가르침)의 본문들을 인용한다. 사제직은 바오로의 주장을 근거로 거부되었다. “만일 남자가 여자의 머리라면, 몸의 다른 부분이—이 경우는 여자가—머리에 명령하는 것은 옳지 않다”(Cost. VIII, 1; 참조: 1코린 11,3).

30) 참조: Ambrosiaster, *In 1 Cor* 14,34: CSEL(*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, 라틴 교회 저술가 전집) 81/2, 163s; Ad Tim 3,11: CSEL 81/3, 268.

31) 예를 들어, 380년 사라고사 지역 공의회, 394년 또는 396년 님 지역 공의회, 441년 제1차 오랑주 공의회 등이 있다.

32) 참조: «Il ministero delle diaconesse»(여성 부제들의 직무), 같은 곳, 564.

33) 참조: 카리사리아의 바실리오와 니사의 그레고리오의 증언, I. Trabace, «La figura della diaconessa negli scritti dei Padri Cappadoci»(카파도키아 교부들의 저술 안에서 드러난 여성 부제들의 모습), *Diakonia, Diaconiae, Diaconato. Semantica e storia nei Padri della Chiesa. XXXVIII incontro di studiosi dell'antichità cristiana*(봉사와 부제직: 교회의 교부들 안에서 의미와 역사: 고대 그리스도교 연구 제38차 모임), 639-651.

빠스)인 올림피아가 있다. 칼케돈 공의회(451년)의 제15조가 확증하는 것은 여성 부제들은 ‘안수cheirotonia’로 서품되고, 직무는 ‘leitourgia’라고 일컬으며, 수품 이후에 혼인을 맺는 것이 허락되지 않는다.³⁴⁾

동방에서는, 적어도 비잔틴 시기를 통틀어서, 여성 부제들은 여자 수도원 안에서 서품된다. 오늘날에도 정교회들에는 ‘서품된 여성 부제들’이 있고, 이 제도는 결코 폐지되지 않았다.³⁵⁾

여성 부제직의 ‘문제’

1994년 성령 강림 대축일에 요한 바오로 2세 교황께서는 교황 교서 「남성에게만 유보된 사제 서품에 관하여Ordinatio Sacerdotalis」를 발표하셨다. 이 교서는 앞서 있었던 「여성 교역 사제직 불허 선언Inter insigniores」을 포함한 일련의 교도권의 가르침들을 최종 요약하면서, 예수님께서서는 사제직을 위해 남자들만을 선택하셨다고 결론짓는다. 따라서 “교회는 여성에게 사제 서품을 할 어떠한 권한도 없다. ... 교회의 모든 신자들은 이러한 판단을 철저히 따라야 한다.”고 선언한다.³⁶⁾ 이 선언은 여자들의 사제 서품을 거부하는 것에 대해 토론할 수 있다고 생각하는 사람들에게 명확한 말씀이었다. 그럼에도 교회에는 “복음화의 사명과 그리스도교 공동체들의 삶 안에서 여성들의 역할을 인정하고 증진하여야 한다.”³⁷⁾고 확언하신 1975년 바오로 6세 교황의 말씀이 갑자기 부각되었다.

시간이 조금 흘러, 교의 때문이라기보다는 교의가 제시된 강도(強度) 때문에 몇 가지 문제가 발생한 뒤, 교황청 신앙교리성에 하나의 질의가 제기되었다. 사제 서품은 “신앙의 유산deposito della fede에 속한다고 볼 수 있는가? 답변은 “그렇다.”는 것이었고, 교의는 ‘무류적 선언’, 곧 “언제나, 어디서나, 그리고 신자 누구나 지켜야 하는” 것으로 평가되었다.³⁸⁾

34) 참조: «Il diaconato: evoluzione e prospettive»(부제직: 발전과 전망), 같은 곳, 555.

35) 참조: *La grazia del diaconato. Questioni attuali a proposito del diaconato latino*, 175-176.

36) 요한 바오로 2세, 교황 교서 「남성에게만 유보된 사제 서품에 관하여Ordinatio sacerdotalis」, 4항, 한국천주교주교회의 『회보』 82호, 19면.

37) 바오로 6세, ‘세계 여성의 해 위원회’에 한 훈화, 1975.4.18.

38) 교황청 신앙교리성, *Responsio ad propositum dubium*(제기된 의문에 대한 답서), 1995.10.28.,

이 답변을 받아들이는 데 어려움이 있었고, 관련 문제들에 대한 교도권과 신학 사이의 관계에서 ‘긴장’을 불러일으켰다. 이는 무류성에 대한 기초 신학에 관련된 것들이다. 역사상 처음으로 교황청 신앙교리성이 명확하게 「교회 헌장Lumen gentium」 제25장에 호소하는데, 거기에서는 주교들이 전 세계에 흩어져 있으면서도 상호 간에 또 베드로의 후계자와 친교의 유대를 보전하면서 확정적으로 고수하여야 할 것으로 가르치는 교의가 지닌 무류성을 선포한다.³⁹⁾

더욱이 이 문제는 성사들의 신학을 다루는데, 이는 성품성사의 주체가 전통적으로 남자와 관련되기 때문이다. 그러나 20세기에 가정과 사회 안에서 여성의 존재와 역할이 가져온 발전들은 고려하지 않고 있다.⁴⁰⁾ 이는 품위와 책임의 문제이고, 교회적 참여의 문제이다.

콩가르 신부의 지적

성별의 장애impedimentum sexus 때문에 사제직으로부터 여성이 배제되었다는 역사적 사실은 거부할 수 없다. 그럼에도 이미 1948년에, 곧 60년대의 논쟁들이 있기 훨씬 전에 콩가르 신부는 “어떤 사실이 없었다고 해서, 그것이 교회가 그것을 할 수 없고 앞으로도 결코 하지 않을 것이라고 언제나 현명하게 결론 내릴 수 있는 결

AAS[Acta Apostolicae Sedis(사도좌 관보)] 1995, 1114.

39) 무류성의 역사는 복잡하다. “바로 이러한 맥락에서 ‘진리들의 위계’와 관련된 비교적 새로운 개념이 나타났다. 교황청 신앙교리성의 1990년 문서는 실제로 다섯 차례나 ‘확정적으로 제시된 진리’의 개념을 언급하고 있는데[참조: 교황청 신앙교리성, 1990년 문서(「신학자의 교회적 소명에 관한 훈령」), 16항(2번), 17항과 23항(2번), 한국천주교주교회의의 『회보』 62호, 45-53면], 이는 전년도에 제안된 충성 서약(1989년 선언)을 참조하고, 「교회 헌장」 25항의 양식인 ‘definitivo actu proclamat’ (확정적 행위로 선언)에 바탕을 두고 있다. 1998년에 발표된 요한 바오로 2세의 자의 교서 「신앙의 옹호Ad tuendam fidem」는 이 문제를 재론하고 거듭 강조하면서, 교회법 제750조와 제1371조를 개정하여 그 개념을 도입하였다. 이 세 번째 진리의 범주는 ‘내가 믿는’ 진리들과 ‘내가 동의하는’ 진리들 사이에 자리하며, ‘내가 끌어안고 붙잡고 있는’ 진리들을 통합하여, 충성 서약의 양식들을 재정립하고 있다. 이 새로운 진리의 범주는 일부 신학자들을 다소 놀라게 하였다(참조: Sesboué). 이 문제는 아직도 명확하게 해결되지 않고 있다”(B. Pottier, *ET-Studies* 7 [2016] 117-118).

40) 참조: 요한 23세, 「지상의 평화Pacem in Terris」, 1963.4.11., 한국천주교중앙협의회, 22항. 교황에게 여성의 역할은 근대의 특징적인 현상들 가운데 하나이다. 또한 T. Beatty, «Simboli infranti. Riflessioni sull’antropologia dei documenti ecclesiastici dal Concilio alla “Mulieris Dignitatem”» (“깨진 상징들. 공의회부터 「여성의 존엄」에 이르기까지 교회 문헌들의 인간학에 대한 성찰”), M. Perroni - H. Legrand (eds), *Avendo qualcosa da dire. Teologhe e teologi rileggono il Vaticano II*(할 말 있습니다: 남녀 신학자들이 다시 읽는 제2차 바티칸 공의회 문헌), Milano, Paoline, 2014, 107-123.

정적인 기준은 아니다.”⁴¹⁾라는 점을 지적하였다.

또한, 다른 신학자는 다음과 같이 덧붙인다. “수 세기 동안 지속되어 온 ‘신앙 감각(*consensus fidelium*)’이 특히 여성에 관심을 가졌던 심오한 사회-문화적 변화들로 20세기에 논쟁의 대상이 되었다. 다만 시대가 바뀌었기 때문에 교회가 바뀌어야 한다는 것을 지지하는 것은 의미가 없겠지만, 교회가 제시하는 교의가 신자들의 지성을 통하여 받아들여져야 한다고 요구하는 것은 진실이다. 여성 사제들에 관한 논쟁은 교회사의 다른 순간들과 비교될 수 있다. 어쨌든 오늘날 여성 사제직의 문제에서 ‘권위(*auctoritates*)’, 곧 교도권의 공식 입장은 명확하다. 그러나 많은 가톨릭 신자들은 이러한 선택의 ‘근거들(*rationes*)’을 이해하기 힘들어 하는데, 그것이 권위의 표현이라기보다는 권위주의를 의미하는 것으로 보이기 때문이다. ... 오늘날 교회의 직무에서 여성들을 배제하는 것이 동등한 품위를 확인하고 강조하는 것과 어떻게 공존할 수 있는지를 이해하지 못하는 사람들 사이에 불편함이 존재하고 있다.”⁴²⁾

근저에 존재하면서, 논쟁에서 다시 떠오르는 반대 의견이 존재한다. 무엇 때문에 고대 교회는 몇몇 여성들을 부제직에, 또 심지어는 사도직에까지 받아들였는가? 그리고 그 이후 여성은 왜 이러한 직무들에서 배제되었는가?

여성들을 위한 ‘부제직의 은총’

2005년 콘클라베 전의 일반 회합에서 있었던 발언에서, 마르티니 Carlo Maria Martini 추기경은, 교황 교서 「남성에게만 유보된 사제 서품에 관하여」에서 이 문제를 다루지 않았으므로, 여성들에 대한 부제직 제도를 연구할 가능성에 대하여 언

41) 콩가르 신부는 사제들과 주교들의 관계에 대해서 다음과 같이 주목하였다. “교회가 어떤 일을 했다는 사실로부터 교회가 그것을 할 수 있었고 또 할 수 있다고 결론 내릴 수 있다. 그러나 교회가 어떤 일을 하지 않았다는 사실로부터, 아니면 적어도 교회가 그것을 했는지를 알지 못한다고 해서, 교회가 그것을 하지 못하고 또 앞으로도 결코 하지 않을 것이라고 결론 내리는 것은 그리 신중하지 않다.” 참조: Y. Congar, «Faits, problèmes et réflexions à propos du pouvoir d'ordre et des rapports entre le presbytérat et l'épiscopat» (성품의 권한 그리고 사제직과 주교직의 관계에 대한 사실과 문제와 성찰), La Maison-Dieu 14 (1948) 128.

42) *Donna e sacerdozio. Indagine storico-teologica degli aspetti antropologici dell'ordinazione delle donne* (여성과 사제직: 여성들의 성품에 대한 인류학적 측면들에 관한 역사적-신학적 연구), 8-9.

급하였다. 그는 고대 교회사에 여성 부제들이 있었다는 것을 상기시키며,⁴³⁾ 제2차 바티칸 공의회를 식별의 기준으로 삼도록 권고하였다. 원천들로 돌아갈 것, 근원들을 연구할 것, 모든 것을 하느님 자녀들의 자유 안에서 평가할 것, 그 가운데에서도 복음에 대한 엄격한 충실성을 지키며 수행할 것 등이다. 이것은 프란치스코 교황께서도 소중하게 생각하신 동일한 영적 식별의 기준이다.

본지는 이 주제에 대하여 여러 차례 관심을 가졌다. 장 갈로Jean Galot 신부의 글들을 특별히 기억해야 하는데, 이는 공의회 시기까지 거슬러 올라가고, 그 이전 상황에 대한 기준점이 된다.⁴⁴⁾ 더 최근에는 피에르산드로 반찬Piersandro Vanzan 신부의 논문이 구체적으로 ‘여성 부제들’에 대해 다룬다.⁴⁵⁾ 저자는 공의회 이후의 저서들을 통해 그 역사를 살펴본다. 여기서 해결하지 못한 문제는 이런 직무들의 성사성에 관계된 것인데, 고대 문헌들의 연구에서 신학자들은 상반된 결론에 도달하기 때문이다. 다니엘루J. Daniélou, 그리손R. Gryson 그리고 바가지니C. Vagaggini는 여성 부제들의 서품과 남성 부제들의 서품 사이의 본질적인 유사성을 보증한다.⁴⁶⁾ 반대로, 마르티모르는 동방 여성 부제들의 서품들은, 말하자면 대품들(부제직, 사제직, 주교직)과 넓은 범위의 소직무들(차부제, 시종직, 수문직 등 ‘서품’되지 않는 것들) 사이의 중간에 자리하는 것으로 여긴다.⁴⁷⁾

마지막으로, 코라도 마루치Corrado Marucci 신부는 제1천년기의 교회 안에서 여성 부제의 존재와 직무들, 그리고 성사성에 관한 혼란스러운 문제들을 다루었다.⁴⁸⁾ 그

43) 이와 관련해서는, 앞서 1994년 시에나 성체 대회에서도 언급하였는데, 교회 안에서 여성의 현존의 본성과 능력을 이해시키기 위해서, “부제직의 주제에 대한 신중한 성찰을 기원”하였다. 참조: Il Regno-Documenti 41 (1996) 304.

44) 참조: J. Galot, «La missione della donna nella Chiesa»(교회 안에서 여성의 임무), *La Civ. Catt.* 1966 II 16-20; «La donna e il sacerdozio»(여성과 사제직), 같은 책, 255-263; «L'accesso della donna ai ministeri della Chiesa»(교회의 직무에 대한 여성의 접근), 같은 책, 1972 II 317-329.

45) 참조: P. Vanzan, «Diaconato permanente femminile. Ombre e luci»(여성 종신 부제직: 빛과 그림자), *La Civ. Catt.* 1999 I 439-452.

46) 참조: J. Daniélou, «Le ministère des femmes dans l'Église ancienne»(고대 교회에서 여성들의 직무), *La Maison-Dieu* 61 (1960) 70-96; R. Gryson, *Il ministero della donna nella Chiesa antica. Un problema attuale nelle sue radici storiche*(고대 교회에서 여성의 직무: 그 역사적 근거들에서 본 오늘날의 문제), Roma, Città Nuova, 1974, 124; C. Vagaggini, «Le diaconesse nella tradizione bizantina»(“비잔틴 전통에서 여성 부제들”), *Il Regno-Documenti* 42 (1987) 672-673.

47) 참조: *Les diaconesses. Essai historique*, 155.

48) 참조: «Storia e valore del diaconato femminile nella Chiesa antica»(고대 교회에서 여성 부제직의 역사와 가치), 같은 곳, 771-795.

는 대부분의 연구자들이 여성 부제들의 서품들은 성사적 품위를 가졌을 것이라고 인정한다고 주장하며, “거의 모든 논증이 고대와 중세 교회의 여성 부제들이 남성 부제들과 비슷한 성사적 성품을 받았을 개연성이 매우 크다고 생각하게 한다.”⁴⁹⁾ 고 강조하면서 결론을 맺는다. 이것이 여성들을 위한 부제직의 은총이다.⁵⁰⁾

몇 가지 결론적 성찰

위에서 살펴본 대로, 5세기의 교회에(칼케돈 공의회, 제15조)⁵¹⁾ ‘서품 받은’ 여성 부제들이 있었다는 것에는 의심의 여지가 없다. 그렇지만 그러한 ‘서품’(cheirotonia)을 [‘안수’(cheirothesia)로 이루어지는] 성사로 여겼는지 또는 다만 축복이나 준성사로만 여겼는지는, 전례 용어학 자체의 발전이나 해명을 염두에 두면서, 미래에 밝혀져야 할 문제이다.⁵²⁾ 그리고 이는 특히 20세기 후반부터 오늘날에 이르기까지 여성 부제직을 부활시키자는 요구들에 응답하기 위해서 그러하다.⁵³⁾ 명료한 언급은 전통의 권위 있는 해석자인 교도권으로부터 주어질 수 있다. 어쨌든 마치 과거에만 성령의 가르침들이 있는 것처럼, 언제나 과거에만 의존할 수는 없다. 오늘날에도 주님께서 교회를 이끄시고, 용기를 가지고 새로운 전망들을 받아들이도록 암시를 주신다. 그 밖에, 서두에 언급된 프란치스코 교황의 확언도 이미 알려진 것들에만 국한하지 않고, 성령께서 교회를 이끄시도록 복잡하고 현실적인 분야에 작용하기를 바라신다.

진짜 문제는 여성 부제직만이 아니라 남성 부제직의 성사성도 마찬가지이다. 몇몇 신학자들은 이것이 트리엔트 공의회에서 암묵적으로 선언되었다고 여긴다 (DS 1765항과 1776항). 제2차 바티칸 공의회는 「교회 헌장」에서 부제직을 성사로

49) 위와 같은 곳, 792.

50) 다음 책의 제목을 보라. *La grazia del diaconato. Questioni attuali a proposito del diaconato latino*.

51) 참조: *Conciliorum OEcumenorum Decreta*(세계 공의회 결의문집), Bologna, EDB, 1991, 94.

52) C. Vogel는 이 두 용어(cheirotonia와 cheirothesia)가 실질적으로 동등한 뜻을 갖는다고 생각한다. 참조: «*Cheirotonie et cheirothesie. Importance et relativité du geste de l'imposition des mains dans la collation des ordres*»(서품과 안수: 성품 수여에서 안수 행위의 중요성과 연관성), *Irenikon* 45 (1972) 7-21.217-238.

53) 최근에 열렸던 가정에 관한 세계주교대의회에서, 캐나다 주교회의 의장인 P.-A. Durocher 주교는 여성들이 부제직에 접근할 수 있도록 개방하는 절차를 시작하기를 염원하였다.

생각하려는 의향을 받아들인다. 부제에게는 “사제직을 위해서가 아니라 오로지 봉사 직무를 위하여 안수를 받는다. 사실 그들은 성사의 은총으로 힘을 얻고, 주교와 그의 사제단과 친교를”⁵⁴⁾ 이루도록 안수가 주어진다. 베네딕토 16세 교황께서는 2009년에 자의 교서 「모든 이의 관심Omnium in mentem」을 통하여, 부제직을 “머리이신 그리스도를 대신하여”(in persona Christi capitis) 세워진 직무들에서 배제하였다. 따라서 “부제들은 전례와 말씀과 사랑의 봉사로 하느님 백성을 돌보는 힘을 받는다.”⁵⁵⁾

국제신학위원회도 부제직을 성사적 실재로 생각하면서도⁵⁶⁾ 명시적으로 여자들은 제외하였는데, 이는 초대 교회의 전통에 따르면 그들의 직무들이 “순수하고 단순하게 부제들에게 비교될 수 없기”⁵⁷⁾ 때문이다.

미래를 위한 전망

과거에도 그렇고 오늘날까지 카르투스시오회의 몇몇 관상 수녀원에서는, 사제가 없는 경우에 시간 전례를 주관하고 복음을 선포할 수 있도록 장상 수녀에게 자격을 주기 위하여, 주교가 부제 영대를 수여하는 장엄한 예식을 거행하곤 하였다.⁵⁸⁾ 카르투스시오회의 정관들은 이러한 수여를 다음과 같이 정의한다. “고독 안에서 이루어지는 위대한 성사요, 그리스도와 교회의 성사이며, 이에 대한 탁월한 모범이

54) 교회에 관한 교의 헌장 「인류의 빛Lumen gentium」, 29항: «Diaconi, quibus “non ad sacerdotium, sed ad ministerium” manus imponuntur. Gratia etenim sacramentali roborati...». 또한 교회의 선교 활동에 관한 교령 「만민에게Ad gentes」 16항과 동방 가톨릭 교회들에 관한 교령 「동방 교회들 Orientalium ecclesiarum」 17항에서도 이에 대하여 언급한다.

55) «Il diaconato: evoluzione e prospettive»(부제직: 발전과 전망, 같은 곳, 341(교회법 제 1009 조 3항). 참조: H. Legrand, «“Traditio perpetuo servanda”. La non-ordinazione delle donne: tradizione o semplice fatto storico?» (“영구히 지켜야 할 전통”: 여성들에 대한 성품 수여 금지-전통인가 단순한 역사적 사실인가?), *Donna e ministero*, 210-213; *Le diaconesse*, 673-676.

56) «Il diaconato: evoluzione e prospettive», 같은 곳, 622.

57) 위와 같은 곳, 634-635. 본문에서는 “성품성사의 일치는 ... 교회의 전통으로써 강조되고, 특히 제2차 바티칸 공의회 교의와 공의회 이후의 교도권의 가르침에서 그러하다.” 이는 혹시라도 있을 여성들을 위한 봉사 직무는 성사적 부제 직무에 비교될 수 없다는 것을 의미한다.

58) 참조: H. Becker - A. Franz, «Die Frau mit der Stola. Zum “Ordo Consecrationis Virginum proprius Monialium Ordinis Cartusiensis” von 1978»(영대를 두른 여성. 1978년 이래의 ‘카르투스 오 수녀회 교유의 동정 서원 예식서’를 근거로), *Theologische Quartalschrift*(신학 계간지) 192 (2012) 320-328.

동정 마리아에게 있다.”⁵⁹⁾ 교회 안에 여성의 직무가 존재한다는 데 대한 중요한 표지이다.

59) 위와 같은 곳, 323.

유스투스 다카야마 우콘: 1500년대의 위대한 일본 선교사

JUSTUS TAKAYAMA UKON

Grande missionario giapponese del Cinquecento¹⁾

토니 비트버 신부(예수회, 아일랜드 예수회 시복시성 청원인)

안소근 실비아 수녀(성 도미니코 선교 수녀회, 대전 가톨릭 대학교) 옮김

유스투스 다카야마 우콘(高山右近)이 세상을 떠난 지 사백 년이 지났다. 일본에서 그는 순교자로서뿐만 아니라 예수회의 선교를 접하고 실천했던 위대한 신앙의 증인으로서도 기억되고 공경을 받는다. 그는 1500년대 일본의 가장 위대한 선교사였다. 그가 일본 민족의 전형적인 끈기, 열성, 충실성으로 그리스도교 신앙을 살면서, 유배지에서 죽기까지 했던 자신의 삶의 증언으로 그리스도교의 토착화를 도왔기 때문이었다. 그가 세상을 떠났을 때 이미 사람들은 그를 성인처럼 이야기했다.²⁾

기초: 일본에 선포된 신앙

우콘의 신앙의 발전과 그 특징을 더 잘 이해하기 위해서는, 그리스도교가 어떻게 일본에 도래했으며 일본인들에게 어떻게 보였는지 기억할 필요가 있다.

1549년 4월, 프란치스코 하비에르는 인도를 떠나 같은 회의 두 형제들과 또한 고아Goa의 예수회 학교에서 공부했던 세 명의 일본인 개종자들과 함께 일본으로 갔다. 그 개종자들은 교리를 배운 다음 세례받기를 청했고 매우 열심히 영신수련을 했으며, 그들이 다른 이들에게 주님을 선포하기를 갈망한다는 것을 보여 주었다.³⁾ 프란치스코 하비에르는 그들과 함께 일본의 복음화 활동을 시작했고, 1551년 11월

1) *La Civiltà Cattolica* 2017 I 175-184 | 3998 (14 gennaio 2017)

2) 참조. "Relación de Valerio de Ledesma", in F. Navas del Valle, *Catálogo de los Documentos relativos a las Islas Filipinas existentes en el Archivo de Indias de Sevilla*, vo. VI, Barcelona, Compañía General de Tabacos de Filipinas, 1930.

3) 참조. *Monumenta Xaveriana*, vol. I, Madrid, 1899-1900, 531, n. 1; 537, n. 2; 544, n. 2.

16일까지 그곳에 머물렀다.⁴⁾

이 예수회원은 1549년 8월 15일 일본에 도착하면서 이 백성이 얼마나 복음을 알기를 갈망하는지를 확인했고,⁵⁾ 그 지역의 관습과 습관들을 접하고서는 일본인들이 드러내 보였던 높은 도덕적 영적 가치들을 더욱 존중하게 되었다. 이 가치들은 그리스도교 신앙을 받아들이고 사는 데에 결정적 역할을 했다.⁶⁾

일본 백성의 근본적인 특징 한 가지는, 모든 일본인들은 다른 이들 앞에서 자신의 영예를 보존해야 한다는 것이었다. 그래서 개인은 다른 가치들을 포기하고 상대화할 수 있으며 더 나아가서 고행과 엄격한 생활도 하고자 한다. 이것은 좋은 사회 질서와 사람들 사이의 상호 존중을 보장해 주었다. 실상 일본인들 사이의 관계는 안정적이었으며, 예의를 지키는 존경심에 뿌리를 둔 깊은 충실함을 특징으로 하고 있었다.

프란치스코 하비에르 시대에, 귀족과 토지 소유주들에 대한 깊은 존경은(우론은 이러한 사회 계층에 속했다) 소위 '주군'에 대한 봉사의 자세와 무조건적 충성을 촉진시켰다. 일본인들은 자신들의 영예를 보존하기 위하여 기꺼이 목숨을 바치고자 했고, 자결까지 했다.⁷⁾ 복음을 받아들이기로 결단하고 예수 그리스도를 타협 없이 온전히 섬겨야 할 그들의 참된 주군으로 인정하는 순간, 이 결단은 그들이 일상생활에서 종속되어 있던 그 주군들과의 관계에서 심각한 긴장과 오해들을 일으켰다.

이러한 맥락에서, 일본에서 십자가형으로 박해를 받은 그리스도인들의 태도를 규정한 또 한 가지 요소를 언급해 두어야 한다. 프란치스코 하비에르에게 주님의 수난과 십자가는 그가 파리에서 성 이냐시오의 지도하에 했던 영신수련 때부터 매우 중요한 특징을 띠었지만, 선교지에서의 체험들로 인하여 더 큰 의미를 지니게 되었다. 그는 자신이 직접 폭력적 죽음을 겪지는 않았으나, 다른 이들이 불의와 학대를 당하는 것을 보면서도 그들을 위해 개입할 수 없는 입장에서 내적으로 순

4) 참조. *Epistolae S. Francisci Xaverii*, vol. II, Roma, 1966, 239, n. 1.

5) 참조. *Monumenta Xaveriana*, vol. I, 546, n. 7 (1549년 6월 22일); *Epistolae S. Francisci Xaverii*, vol II, cit., 148, n. 7 (같은 편지의 포르투갈어 본문); 146-147, n. 5.

6) 참조. *Monumenta Xaveriana*, vol. I, 579, nn. 12-13 (1549년 11월 5일).

7) 참조. 같은 책, I, 579-580, n. 14 (1549년 11월 5일).

교의 고통을 겪었다. 그는 언제나 이 고통을 깊은 상처로 지냈다.⁸⁾

프란치스코 하비에르는, 고아에 있는 동료들에게 쓴 편지에서 말한 바와 같이 순교의 갈망을 품고 인도를 떠났다.⁹⁾ 우콘에게도 이 갈망은 매우 강했다. 그는 복음을 선포하는 데 있어서 순교자들이 중요함을 굳게 믿으며, 1549년 2월 2일 시망 호드리게스 Simone Rodrigues에게 보낸 편지에서 순교가 십자가의 예수님을 따르는 방법임을 열렬히 강조했다.¹⁰⁾ 그러므로, 영신수련과 십자가에 달리신 그리스도를 따르고자 하는 영성으로 깊이 특징지어진 첫 예수회원들의 설교와 복음에 귀를 기울이는 일본인들의 정신 모두가 그리스도의 수난을 그리스도교 신앙의 중심으로 알아보도록 하는 데에 기여한 것이다.

우콘의 “탁월한 은사”인 신앙

박해에 대한 유스투스 다카야마 우콘의 태도는, 그가 신앙과 자신의 삶을 방향 지은 가치들을 어떻게 이해했는지를 고려하지 않고서는 올바르게 이해할 수 없다. 우콘은 아직 어렸던 1563년에 세례를 받아 그리스도인이 되었지만, 아직 참으로 그리스도인이라고 하기에는 거리가 멀었다. 진정한 그리스도교 교육을 받지 못했던 그는 부모의 모범을 따라 살았으며, 그 시대의 사고방식 곧 더 강한 이의 권리를 기초로 하는 무사 정신에 매여 있었다. 이러한 정신으로 그는 1573년에 와다 아기쿠 코레나가 Wada Aigiku Korenaga와 결투를 했는데, 그는 이 때의 상처로 인하여 한 주일 후에 죽었다. 우콘 자신도 상처를 입었던 이 결투는 그에게 삶의 의미에 대해 성찰하게 했고 그의 삶의 전환점이 되었다.

우콘은 프란치스코 카브랄 Francisco Cabral 신부가 1574년에 다카쓰키에서 했던 그리스도교 교리 강의들에 깊이 매료되었으며, 이렇게 하여 복음의 메시지를 받아들일 수 있게 되었다. 그 후에, 모든 사람의 구원을 위한 주님의 희생 제사를 인식하게 되면서 깊은 회심을 겪었다. 이것이 그가 예수 그리스도를 선포하는 선교사가 되고 일본에서 가장 주요한 복음의 촉진자가 되게 했던 첫 번째 회심이었다. 그

8) 참조. 같은 책, I, 316-317, n. 2 (1544년 3월 27일).

9) 참조. 같은 책, I, 415-416, n. 2 (1546년 5월 10일).

10) 참조. *Epistolae S. Francisci Xaverii*, vol. II, 78, nn. 18-19.

의 신앙은, 봉건 영주 아라키 무라시게(荒木村重)가 다른 봉건 영주 오다 노부나가(織田信長)에 맞서 반란을 일으켰을 때 시련을 맞게 되었다. 우콘은 두 영주 가운데 누구에게 복종할 것인지 선택해야 하는 딜레마에 처하게 되었다. 그는 아라키에 대한 충성을 보여주기 위하여 자신의 자매와 큰아들을 그에게 인질로 주었으나, 오다는 그에게 다카쓰키의 성을 열어 주지 않는다면 성당들을 파괴하고 선교사 신부들을 십자가에 못 박겠다고 위협했다. 우콘은 결정을 하기 전에 물러나기도 했고, 무사로서 생각할 수 없는 일을 행했다. 그는 전투에 뛰어드는 것이 아니라 가능한 한 피해를 줄이고 문제를 평화롭게 해결하도록 노력했다. 그는 무장을 하지 않은 채 오다에게 가서, 자신을 방어하기를 포기하고 하느님의 손에 온전히 자신을 내맡겼던 것이다.¹¹⁾

자신이 처해 있는 딜레마에 대한 인식과 그가 체험했던 무력감은, 그에게 하느님에 대한 더 큰 신뢰를 갖게 했고 자신의 지위, 명예, 그리고 삶 자체까지도 포기할 수 있게 했다. 그는 영웅과 같이 죽기까지 싸우곤 하던 인간에서 다른 이들을 위해 자신을 바치고자 하는 인간으로, 예수 그리스도의 모범을 따라 사랑할 수 있는 인간으로 변화되었다.

이 두 번째 회심에 힘입어, 유스투스 다카야마 우콘은 자신의 말과 외적인 행동으로써뿐만 아니라 삶의 행실로써도 사람들을 설득할 수 있는 선교사가 되었다. 이렇게 해서 그는 자신이 열두 살 때에 세례를 받은 이름인 ‘유스투스, 의인’이라는 이름을 영예롭게 했다. 이러한 그의 증언 때문에 이교인들은 그리스도교를 “타카야마의 법”이라고 불렀다.

사랑의 최고 증거인 박해

1587년 7월, 히데요시 쇼군(군대 지휘관)에 의한 박해가 시작되었다. 히데요시는 밤이 될 때 갑자기 우콘을 유배 보내기로 결정했다. 이 때에 유스투스 타카야마 우콘은, 내적으로는 아직도 자신이 무사라고 느끼고 있었기에 자신의 의지와 인간적 힘과 능력에 집착하면서도 위대한 신앙의 증거를 보였다. 그가 유배를 가

11) 참조. “Relazione del p. Pedro Morejon sulla vita di Justus Takayama Ukon” in *Jap. Sin.* 46, ff. 365-374 (*Archivum Historicum Societatis Iesu*).

게 되었다는 통보를 받은 후에 지배자들 앞에서 보여 준 태도는, 그가 얼마나 확신에 차 있었는지를 드러내 준다. 이러한 그의 태도 때문에 일부 친구들은 그를 매우 걱정했고, 히데요시에게 대답할 때 너무 단호한 어조를 보이지 말라고 설득하려 하기도 했다. 우콘은 이에 대하여, 하느님의 일들에서는 단호하지 않을 수 없다고 말했다.

우콘이 그리스도인이기를 포기하지 않겠다고 히데요시에게 역설하며 보여 주었던 그의 신앙은 그에게 내적인 힘과 영적 위로를 주었고, 그는 예수 그리스도께 대한 사랑으로 순교자로 죽고자 했다. 그는 머리카락을 자름으로써 신앙을 위해 목숨을 바치고자 하는 태도를 보여 주었다. 그 문화에서 머리카락을 자른다는 것은 내적인 슬픔의 표지였고, 일본인들은 장례 또는 추방 때에 머리를 자르곤 했었다.

한편 우콘의 부하들은, 그가 유배를 가게 된다면 그들도 같은 행동을 하고 그의 운명을 함께하고자 한다는 것을 선언하였다. 이것은 그에게 박해자들, 특히 히데요시에게 굳세게 맞서기 위한 격려가 되었다. 하느님은 그에게 순교에 대한 갈망을 길러 주시고 또한 그가 유배, 사회적 지위의 상실, 재산의 상실을 달리 바라보도록 도와주심으로써 그에게 순교를 준비하게 하셨다.

1587년 박해 때의 우콘의 태도를 이해하기 위해서는 또 한 가지 요소를 고려해야 한다. 그것은 자신이 받았던 사랑과 연대에 대한 우콘의 감사였다. 분명 그의 감사는 진실했고, 이것은 그가 그리스도교적 친교와 신앙 안에서의 위로와 격려의 필요를 느끼고 있었음을 보여 주는 표지이다. 그러나 그는 아직도 이 필요를 깊이 인정하고 고백하는 정도에 이르지 못했다. 오히려 그는 계속해서 다른 이들에게 의지하지 않는 태도를 간직했고, 오직 자신의 능력만을 믿었다. 진심으로 이웃을 돕고자 했으면서도, 도움을 받는 것은 아직 배워야 했다. 자신의 무력함과 자신의 필요를 체험할 때까지는, 그에게서 하느님에 대한 진정한 신뢰가 자라기를 어려웠을 것이다.

히데요시의 명령과 그의 추방이 있을 후에 우콘은 사회적 지위와 재산의 상실을 받아들이고 가난하고 검소한 삶을 살게 되었고, 소도시마 섬에 숨어 살아야 하는 것도 받아들였다. 이러한 극적인 상황 속에서도 그는 다른 이들을 위로하고 예수

그리스도께 충실하고자 하는 그들의 결심을 격려할 수 있음을 보여 주었다.¹²⁾

유배의 단죄와 이 세상을 버리기로 한 우콘의 결단은 그와 다른 이들의 관계도 변화시켰다. 그는 “순례자”, 곧 하느님을 신뢰하고 그분의 도우심을 청하는 사람이 되었으며 전에 그에게 종속되었던 이들에게 동료가 되었다. 가난의 체험은 그에게 자신이 하느님과 다른 이들로부터 얼마나 많은 것을 받았는지를 깨닫게 했고, 그 안에서 감사가 자라나게 했다. 첫 번째 큰 박해 때에 그가 배웠던 것은 그가 회복된 후에도 그의 태도를 특징지었다.¹³⁾ 그는 도움을 받을 수 있었고, 다른 이들이 주는 것을 받아들여 그것을 다시 다른 이들을 위하여 사용되게 할 수 있었다.¹⁴⁾

예수회 선교사 신부들과 깊은 관계를 가지며 많은 이들을 그리스도교 신앙으로 회심시키는 일에 협력하면서, 신앙에 대한 그의 인식과 경험은 더 깊어졌다.¹⁵⁾ 실상, 히데요시가 예수회 신부들을 죽일 것을 명했다는 소식을 알게 되었을 때 그는 이를 마치 하느님께서 그 자신의 순교를 “일으키려고” 생각하신 것과 같이 하느님께서 그에게 은총을 주고자 하시는 것으로 받아들였다.¹⁶⁾ 그러나 우콘은 “능동적 순교”를 꿈꾸며 영웅적 죽음을 갈망했고, 심지어 예수 그리스도의 죽음을 본받아 십자가에서 죽기를 갈망했다. 분명 그는 자신의 삶을 바치고자 했지만, 그때에는 아직 더 분명하게 자신을 포기하는 것이 요구될 수 있다는 것을 상상하지 못했다.

순교의 은총

1614년에 고국에서 추방되고 마닐라로 힘든 유배의 길을 떠나게 되는 것은 우콘에게 하나의 은총이었다. 그를 신앙에서 진보하게 하고 영적 인간으로서, 십자가에 달리신 주님의 증인으로서 더욱 성숙하게 했기 때문이다. 온갖 고통과 어려움

12) 참조: “Litterae P. Organtino” (1587년 11월 25일), in *Cartas que os Padres e Irmãs da Companhia de Iesus escreverão dos Reynos de Japão & China*, Evora, 1598, vol. II, 225v – 231v.

13) 참조: “Litterae P. Luis Frois” (1590년 10월 12일), in *Jap. Sin.* 50, ff. 97r – 130v (*Archivum Romanum Societatis Iesu*).

14) 참조: “Litterae P. Luis Frois” (1592년 10월 1일), in *ivi*, 51, ff. 303r – 370v (*Archivum Romanum Societatis Iesu*).

15) 참조: “Litterae P. Pedro Gomez” (1594년 3월 13일), in *ivi*, 52, ff. 1r – 40v (*Archivum Romanum Societatis Iesu*).

16) 참조: L. Frois, “Relación del Martirio de los 26 Santos Martires”, in *Jap. Sin.* 53, ff. 31v – 32.

에도 불구하고, 그의 삶의 마지막 해는 그가 일본인 그리스도인들에게 공경받고 요하네스 라우레스 Johannes Laures 신부가 정의했던 바와 같이¹⁷⁾ 진정한 순교자로 변모하는 데에서 결정적이었다.

우콘의 영적 성장 과정을 기술하면서, 페드로 모레혼 Pedro Morejon 신부는 그가 마주했던 세 번의 신앙의 시련을 말한다. 다른 이들을 위해 자신의 삶을 바치고자 했던 굳은 결심은 소위 첫 번째 신앙의 시련이었던, 아라키가 오다 노부나가를 거슬러 반란을 일으켰을 때에도 이미 있었다. 모레혼은 우콘이 그때에 “무죄한 이들을 대신하여 죽으려 했다”고 말하며, 오다 노부나가가 그를 불렀지만 우콘은 자신은 그를 섬기러 온 것이 아니라 예수회 신부들과 함께 죽거나 유배를 가기 위하여 왔다고 대답했다는 것을 상기시킨다. 그때에도 이미 하느님은 그를 시험하여, 다른 이들을 위하여 자신의 목숨을 바치고자 하는 자세에서 진보하게 하고자 하셨다.

히데요시가 추방을 명했을 때—이것이 두 번째 신앙의 시련이었다—우콘은 기쁘게 이를 받아들였다. 그는 영신수련과 충고해로 순교를 준비하기 위하여 예수회 신부들을 찾았고, 주님은 다시 그가 남쪽 지방에 유배 가서 살았던 26년 동안 그의 증언이 “복음의 씨앗”이 되도록 섭리하셨다.

예수 그리스도를 위하여 목숨을 바치고자 하는 마음은 나이토 주앙(内藤 如安)과 그의 아들 토메 같은 그의 동료 그리스도인들에게도 있었다. 추방과 유배는 하나의 순교이다. 모레혼 신부가 말하듯이 그것이 “연장된 순교”의 한 형태일 뿐만 아니라, 십자가에 못 박는 이들의 손에 아무것도 할 수 없이 자신을 내어 주신 십자가에 달리신 주님의 무력함에 더 깊이 참여하게 하기 때문이다. 추방과 유배로 하느님은 자신의 목숨을 바치고자 하는 우콘의 갈망을 들어주셨지만, 그가 상상한 것과는 다른 방식이었다. 추방과 유배로—그리고 이것이 세 번째 신앙의 시련이다—우콘에 대한 하느님의 교육은 계속되고 완성되었다. 그는 생명도 죽음도 자신의 손 안에 있지 않고 하느님의 손 안에 있으며, 온전히 그분께 자신을 의탁해야 함을 깨닫게 되었다.

17) 참조: J. Laures, “Justus Takayama Ukon erat verus Martyr”, in *Missionary Bulletin* IV, Tokyo, 1952.

배를 타고 마닐라로 떠나기 전 아홉 달 동안, 우콘은 계속 폭력에 의한 죽음으로서의 순교에 대한 희망을 간직했다. 그는 자신이 일본을 떠나기 전에 죽임을 당하리라고 믿었고, 매우 평온하게 죽음을 기다렸다. 그는 천황을 섬기고자 했지만, 그리스도교 신앙에 관련된 것에서는 그에게 순종하려 하지 않았다. 마닐라를 향한 항해와 유배는 하느님께서 그에게 능동적인 순교의 갈망과 수동적으로 천천히 그를 죽음에 이르게 하는 상황에 처하게 되는 것 사이의 차이를 깨닫게 하시는 시간이었다. 우콘은, 하느님께서 그에게 목숨을 바칠 것을 요구하시지만 한 순간의 죽음이 아니라 유배라는 연장된 순교의 형태로 이를 요구하심을 깨달았다.¹⁸⁾

마카오로 떠나는 것이 아니라 예수회 신부들과 함께 마닐라로 가기로 결정함으로써, 우콘은 그들에 대한 깊은 존경을 드러냈을 뿐만 아니라 무엇보다도 그들의 영적 지도를 필요로 함을 보여 주었다. 그는 자주 예수회에서 제시하던 영신수련과 묵상들을 하기를 청했다.

우콘의 겸손은, 마닐라에 도착한 후 그에게 영예가 주어졌을 때에도 드러났다. 그리스도인으로서 그는 존경의 표현들에 감사했지만, 다른 한편으로는 자신이 부담하기에 그 존경이 부담스럽고 짐스럽다고 말했다.

우콘은 겸손하여, 모든 사건을 자신의 공로로 마땅히 받을 것으로 여기지 않고 하느님께서 주신 은총으로 알아보고 받아들였다. 삶의 마지막까지 그는 하느님에 대한 사랑으로 목숨을 바치고자 하는 갈망을 충실히 간직했다. 그는 그리스도의 순교자가 되기를 원했고, 참으로 그러한 순교자였다.

발레리오 데 레데스마 Valerio de Ledesma 신부가 전하듯이 우콘은 예수님의 이름을 부르며, 그리고 첫 순교자 스테파노처럼 자신의 영혼을 주님께 드리며 삶을 마쳤다. “그는 여러 차례 입과 마음으로 예수님과 마리아의 지극히 거룩한 이름을 불렀다. 그는 63세였고, 그리스도인이 된 지 50년이 되었다. 그동안 그는 자신이 한번 약속했던 법을 지키는 데에서 변함이 없었다. 만일 변함이 있었다면 그것은 선에서 더 큰 선으로 변화하고 매일 신심에서 성장하며 또한 하느님에 대한 사랑으로 그리고 자신의 거룩한 법을 고백하기 위하여 목숨을 바치고자 하는 갈망에서 성

18) 참조: “Relatio P. Valerii Ledesma”, in *Philipp.* 6-1, ff. 58v - 59v (*Archivum Romanum Societatis Iesu*).

장하기 위한 것이었다.”

오늘의 교회와 사회를 위한 모범이며 전구자인 우콘

우콘은 처음에는 그리스도교 신앙을 하나의 “법”으로서 살았지만—그래서 신앙을 일본 문화와 전통에 반대되는 것으로 볼 수 있었지만—곧 그리스도교가 사랑의 체험에 있다는 것을 깨달았다. 하느님의 손 안에 든 도구가 되기 위하여 하느님의 사랑에 의하여 변모되는 것이 그리스도인의 소명이다.¹⁹⁾

우콘은 그리스도교 신앙이 어떤 문화에도 대립되지 않으며 오히려 모든 문화를 심화하고 완성으로 이끌 수 있는 사랑이라는 것을 보여 주었다. 그리스도교는 어떤 문화가 자신을 절대화하려 하거나 어떤 세속 권위가 하느님의 자리를 차지하려 할 때에만 문화를 문제 삼는다. 우콘은, 모든 것에서 최고 권위이신 하느님께 순종해야 한다고 확신했다. 그럼으로써 그는 자신의 주인들에게 온전한 충성을 보이면서도 내적으로는 자유로웠다.

1614년의 박해는 전반적이었고 모든 그리스도인들을 향했다. 그 박해를 피하는 유일한 길은 그리스도교 신앙을 버리는 것이었다. 우콘은 일본의 신생 그리스도교 교회에서 그가 지니고 있던 중요한 역할 때문에 1587년부터 이미 박해자들의 특별한 주목을 받고 있었다. 그가 보여준 확고한 믿음은 그들에게 도전이 되었고, 그가 신앙을 버리게 하려는 시도들은 많았으며 점점 더 강해졌다.

우콘이 유배지인 마닐라에서 세상을 떠난 것은 처음 보기에는 자연사로 보일 수 있고, 그래서 순교로서의 가치를 의심할 수도 있다. 그러나 이 하느님의 종이 겪은 유배와 수고, 그리고 점차로 그를 약하게 만들었던 모든 고생을 더 깊이 평가한다면, 그의 죽음이 박해의 고통과 어려움들 때문임을 분명하게 볼 수 있다. 실상 우리가 사용할 수 있는 모든 문헌들에서는 그 죽음이 유배 동안에 겪은 고통들로 인한 것이라고 본다.

그러나 그의 유배와 죽음에 대해 말하는 오래된 문헌들 외에도, 우콘이 처음부터 거룩한 사람으로서 공경을 받았을 뿐만 아니라 또한 그리스도교 신앙을 결코

19) 참조: 로올라의 성 이냐시오, 『영신수련』, 230-237항.

부인하려 하지 않으며 예수 그리스도를 위해 목숨을 바친 순교자로 공경을 받았다는 사실이 있다.

그의 신앙의 증언은 설득력이 있었고 지금도 그러하다. 그의 삶이 많은 이들을 복음으로 이끌었듯이, 그의 순교의 피는 계속해서 “그리스도인의 씨앗”이 될 수 있다.

이탈리아어판

laciviltacattolica.it

info@laciviltacattolica.it

facebook.com/civiltacattolica

twitter.com/civeatt

한국어판

korcuria@gmail.com

laciviltacattolica.kr