

# 치빌타 카톨릭리카

## LA CIVILTÀ CATTOLICA

누가 '나쁜 목자'인가?: 프란치스코 교종이 제안한 특징과 성서적 표상

양심 성찰과 실재에 대한 시적인 주목

교회와 중국 정부: 요셉 스 신부와의 인터뷰

이탈리아 청년들 사이에서  
무신론자가 늘고 있는가?

마르틴 루터의 성소

한국의 현재와 미래:  
김희중 히지노 대주교와의 인터뷰

식별과 동반: 「사랑의 기쁨」의 지침

예수님의 단순하고 참된 언어:  
기만적인 담화를 식별하기 위한 도움

삶으로 돌아오는 과정인 애도의 작업



# 치빌타 카톨리카

## LA CIVILTÀ CATTOLICA

행복하여라, 주님을 하느님으로 모시는 백성  
BEATUS POPULUS, CUIUS DOMINUS DEUS EIUS

한국어판 제5권 12-14호

교회인가 서울대교구 2017년 2월 13일

발행일 2018년 3월 2일

발행인 김용수

발행처 도서출판 이나시오영성연구소

주소 04111

서울특별시 마포구 서강대길 11-8 (신수동)

전화 02-3276-7799

구독 및 구입 문의 02-3276-7700

### 필진

안토니오 스파다로 Antonio Spadaro S.J.(대표), 잔카를로 파니 Giancarlo Pani S.J.(부대표), 도메니코 론키텔리 Domenico Ronchitelli S.J.(편집장), 조반니 쿠치 Giovanni Cucci S.J., 디에고 파레스 Diego Fares S.J., 프란체스코 오케타 Francesco Occhetta S.J., 조반니 살레 Giovanni Sale S.J.

### 편집

루크 한센 Luke Hansen S.J., 호세 루이스 나르바하 José Luis Narvaja S.J.

### 지역 기고자

드루 크리스천슨 Drew Christiansen S.J.(미국), 베르트 다엘레만스 Bert Daelemans S.J.(벨기에/스페인), 페르난도 델라 이글레시아 비귀리스티 Fernando de la Iglesia Viguiristi S.J.(스페인), 장 유궈 Joseph You Guo Jiang S.J.(중국), 페데리코 롬바르디 Federico Lombardi S.J.(이탈리아), 프리드헬름 멘네케스 Friedhelm Mennkes S.J.(독일), 다비드 노이하우스 David Neuhaus S.J.(이스라엘), 블라디미르 파코프 Vladimir Pachkov S.J.(러시아), 아르투로 페라사 Arturo Peraza S.J.(베네수엘라), 카밀로 리파몬티 Camillo Ripamonti S.J.(이탈리아), 조르주 뤼센 George Ruysen S.J.(벨기에), 폴 수쿠프 Paul Soukup S.J.(미국), 마르셀 우위네자 Marcel Uwineza S.J.(르완다), 안드레아 비치니 Andrea Vicini S.J.(미국)

### 명예 필진

비르질리오 판투치 Virgilio Fantuzzi S.J., 잔도메니코 무치 Giandomenico Mucci S.J., 잔파올로 살비니 Gianpaolo Salvini S.J.



한국어판  
제5권

2018년 봄

# 치빌타 카톨리카

LA CIVILTÀ  
CATTOLICA





## 제5권 12-14호 합본호 목차

### 12호

---

- 6 누가 '나쁜 목자'인가? : 프란치스코 교종이 제안한 특징과 성서적 표상  
디에고 파레스 / 편집부 옮김

- 22 양심 성찰과 실재에 대한 시적인 주목  
마시모 팜팔로니 / 최현순 옮김

- 35 교회와 중국 정부: 요셉 스 신부와의 인터뷰  
안토니오 스파다로 / 여명모 옮김

### 13호

---

- 46 이탈리아 청년들 사이에서 무신론자가 늘고 있는가?  
잔파올로 살비니 / 국춘심 옮김

- 54 마르틴 루터의 성소  
잔카를로 파니 / 곽승룡 옮김

- 65 한국의 현재와 미래: 김희중 히지노 대주교와의 인터뷰  
안토니오 스파다로 / 안봉환 옮김

### 14호

---

- 78 식별과 동반: 「사랑의 기쁨」의 지침  
후안 카를로스 스칸노네 / 안수배 옮김

- 92 예수님의 단순하고 참된 언어: 기만적인 담화를 식별하기 위한 도움  
디에고 파레스 / 이창욱 옮김

- 107 삶으로 돌아오는 과정인 애도의 작업  
조반니 쿠치 / 안소근 옮김



누가 '나쁜 목자'인가?:

프란치스코 교종이 제안한 특징과 성서적 표상

양심 성찰과 실재에 대한 시적인 주목

교회와 중국 정부: 요셉 스 신부와의 인터뷰

## 누가 ‘나쁜 목자’인가?

프란치스코 교종이 제안한 특징과 성서적 표상

CHI È IL «CATTIVO PASTORE»?

Le caratteristiche e le immagini bibliche proposte da papa Francesco\*

디에고 파레스 신부(예수회)\*\*

『치빌타 카톨리카』 한국어판 편집부 옮김

### 거저 받은 유산을 팔아먹는 목자

사제 시절에 호르헤 마리오 베르골료는 「나쁜 장상과 그의 표상」<sup>1)</sup>이라는 제목으로 글을 쓴 적이 있다. 당연히 어떤 특정한 사목 직무를 맡고 있는 예수회 내부의 장상을 언급하고 있었다. 이 글에서 그가 예수님께서 직접 착한 목자에 대비하신 삯꾼의 표상을 사용하지 않고, “거저 받은 유산을 팔아먹는”<sup>2)</sup> 이의 표상을 사용했다는 것은 놀라운 일이다.

유산을 팔아먹을 때는 언제나 ‘헐값’이다. 이 때문에 유산을 팔아먹는 이들은 ‘눈먼 인도자들’이라고 정의된다. 언제나 가장 나쁜 일로 간주되는 이런 불경스러운 행위의 근원에는 눈이 멀어 있고 식별이 부재하며 육(肉)이 되어 오신 하느님의 아들을 알아보지 못한다는 문제가 있다. 베르골료는 이를 다음의 히브리서 내용의 틀 안에서 이해한다. “그렇다면 하느님의 아드님을 짓밟고, 자기를 거룩하게 해 준 계약의 피를 더러운 것으로 여기고, 은총의 성령을 모독한 자는 얼마나 더 나쁜 벌

\* *La Civiltà Cattolica* 2017 III 345-359 | 4013 (2/16 settembre 2017)

이 소논문은 프란치스코 교종의 80세 생일을 맞아 교황청 주교성이 발행한 책의 후기에 해당한다. D. Fares, «Il cattivo pastore e la sua immagine(나쁜 목자와 그의 표상)», in *Congregazione per i Vescovi, Papa Francesco ai vescovi(프란치스코 교황이 주교들에게)*, Città del Vaticano, Libr. Ed. Vaticana, 2016, 287-299 참조.

\*\* Diego Fares S.J.

1) J. M. Bergoglio-Francesco(베르골료-프란치스코), «Il cattivo superiore e la sua immagine(나쁜 장상과 그의 표상)», 같은 이, *La croce e la pace. Meditazioni spirituali(십자가와 평화. 영성 묵상집)*, Bologna, EMI, 2014, 110-126 참조. 이 글의 원문은 예수회 아르헨티나 관구의 *Boletín de espiritualidad(영성 회보)* 84호, 1983년 12월에 실렸다.

2) 같은 책, 110.



을 받아야 마땅하겠습니까?”(히브 10,29)<sup>3)</sup>

유산을 팔아먹는 것은 다만 목자와 주님 사이의 관계에만 관련된 것이 아니라, 모든 하느님의 백성에게 피해를 준다. 따라서 베르골료는, 예수님 편에서 볼 때 눈 먼 인도자는 “자신의 백성을 충실하게 보호하지 않는 이”<sup>4)</sup>라고 말한다.

양 냄새 나는 목자들과<sup>5)</sup> 거저 받은 유산을 팔아먹는 이들은 각각 착한 목자와 나쁜 목자를 특징짓는 두 개의 강한 표상들이다. 양 냄새라는 후각적인 표현과 자기 것이 아니라 모든 백성의 것인 유산을 팔아먹는 이라는 경제적인 은유는 다른 많은 윤리적 개념이나 추상적 정의보다 훨씬 뚜렷하게 기억에 새겨진다.

몽상적인 생각을 넘어서, 나쁜 사도인 유다의 모습은 자신의 친구요 주님이신 분을 은둔 서른 닢에 팔아먹어 버린 사실과 연결되어 있다. 그 배경에는 살인을 감행한 포도밭 조각인들의 표상이 자리 잡고 있고, “아들을 보자, ‘저자가 상속자다. 자, 저자를 죽여 버리고 우리가 그의 상속 재산을 차지하자.’ 하고 저희끼리 말했다!”(마태 21,38)는 살기등등한 역모의 괴성이 울려 퍼지고 있다.

### 장상의 표상에 관한 삼부작

그 당시의 이야기를 재구성해 보면, 「나쁜 장상과 그의 표상」이라는 논문은 「지역 장상」과 「장상들을 위한 영신수련」<sup>6)</sup>이라는 다른 두 편의 글과 더불어 완성된다고 단언할 수 있다. 여기서 베르골료는 “이상적인 장상의 표상”<sup>7)</sup>에 대해 말한다. 즉, 하나의 작은 삼부작을 이루는 이 글들에서 그는 장상들의 장상으로서 장상들에 대해 성찰한다. 오늘도 전혀 다름없이, 그는 로마의 주교로서 주교들에 대해 성

3) 같은 책, III 참조.

4) 같은 곳.

5) D. Fares, *Il profumo del pastore. Il vescovo nella visione di Papa Francesco*(목자의 향기, 프란치스코 교종의 시각에서 본 주교), Milano, Ancora, 2014 참조.

6) 첫 번째 경우는, 베르골료가 아마도 1975년 말에 어떤 장상연합회에서 했던 아루페Arrupe 신부의 «Direttive per i superiori locali...(지역 장상들을 위한 지침서)»에 대한 해설을 말한다. 이는 후에 «El superior local(지역 장상)»이라는 제목으로 출판되었다. 이탈리아판은, «Abbracciare conflitti(갈등을 껴안다)»라는 제목으로 편집되어 J. M. Bergoglio-Francesco, *Nel cuore di ogni padre. Alle radici della mia spiritualità*(모든 사제의 마음에서. 내 영성의 뿌리에서), Milano, Rizzoli, 2014, 83-90에 실려 있다. 두 번째 글은 그 책의 '제3편', 225-277에 실려 있다.

7) 같은 책, 230.

찰하는 것이다.

베르골료-프란치스코에게 장상과 목자는 ‘교회를 세우는 *ad aedificationem*’<sup>8)</sup> 사람이다. 교회를 세우는 것은 살아 있는 돌로 교회를 세우는 것 외에도 견책하는 능력을 의미한다. “이나시오 성인은 우리에게 교회를 세우는 것이 견책하는 능력을 동반한다고 가르친다.”<sup>9)</sup>

이러한 능력은 베르골료-프란치스코의 특징적인 모습이다. 그의 ‘아니다.’는 분명히 ‘잘못되다.’라는 의미이다. ‘걸어가고-교회를 세우고-고백하기’의 삼위일체적 모습을 의도한 그의 첫 번째 강론은 ‘잘못되는’ 것에 대한 견책을 중점적으로 다루었다. 거기에서 베르골료는 이렇게 말하곤 한다. “길을 걷기, 즉 우리 삶은 하나의 여정입니다. 우리가 걷기를 멈출 때 일은 잘못 흘러갑니다.” “예수님을 그리스도라고 고백하지 않는다면, 일은 잘못 흘러갑니다.” “우리가 십자가 없이 그리스도를 고백한다면, 우리는 주님의 제자가 아니라 세상의 속인입니다.”<sup>10)</sup>

그가 “그럴 수 없다.”라는 표현을 쓸 때에도 마찬가지이다. “교구 안에 머물지 않으면, 목자로서 자신의 양을 제대로 알 수 없고, 그들의 앞에서, 가운데서, 뒤에서 걸을 수 없으며, 가르침과 성사 집전, 삶의 증거로서 그들을 돌볼 수 없습니다.”<sup>11)</sup> “불만을 토로하는 방식으로 예수님 이야기를 할 수 없습니다.”<sup>12)</sup> “오늘날 교회가 여러분에게 말기는, 그리고 언제나 여러분에게 맡겼던 직무는 전체성을 포용하는 안목을 요구합니다. 그리고 이것은 독단적으로는 이루어질 수 없고 친교 안에서만 이루어집니다.”<sup>13)</sup>

우리들의 문화처럼 다양한 해석에 개방된 문화에서, 이해시키기 위해 선(善)을 주장하는 것만으로는 충분하지 않다. 그 선에 완전히 대비되는 것을 악한 것으로 명료하게 표명할 필요가 있다. 게다가, 견책이 구체적이어야 한다는 것이 굉장히

8) 같은 책, 83 s 참조.

9) 같은 책, 229.

10) Francesco, *Omelia nella Messa con i cardinali*(추기경단과 함께한 미사 강론), 2013. 3. 14.

11) 같은 이, *Discorso ai partecipanti al Convegno per i nuovi vescovi*(신임 주교들의 회합에 참석한 이들에 대한 연설), 2013. 9. 19.

12) 같은 이, *Discorso alla 66ª Assemblée generale della Conferenza episcopale italiana*(이탈리아 주교회의 제66차 정기 총회에서 한 연설), 2014. 5. 19.

13) 같은 이, *Discorso ai vescovi messicani*(멕시코 주교들에게 한 연설), 2016. 2. 13.

중요하다. 마지막 단계에서 추상적으로 남아 있도록 마무리되는 방식으로 악을 비난하는 것으로는 부족하다. 그리고 모든 견책의 순간과 한계에 주의를 기울이는 것 또한 중요하다. 그에 대해서는 밀과 가라지의 비유에서 그 지침을 찾을 수 있는데, 여기에서 주인은 조심스럽게 그 문제에 대응하며, 가라지를 즉시 거두어 내리는 종들을 말린다.

프란치스코는 견책에 대해 시간적인 한계를 설정할 줄 아는 그런 능력을 지녔다. “이것은, 지금은 아닙니다.” 또는 “지금으로서는 아닙니다.”라고 식별한다. 교조적이고 절대적인 질책을 말하는 것이 아니다. 명확하고 강하지만 겸손한 견책이다. “그렇게는 아니고, 지금으로서는 아닙니다.” 또는 “지금은 좋습니다.” “생명과 사랑 안에서 ‘아니요.’는 ‘예.’를 위해 봉사합니다. (...) 부정적인 원칙은 생명이 죽음으로 변모되지 않도록 도와주지만, 생명은 ‘아니요.’를 양산하는 힘으로써가 아니라 점진적으로 ‘예.’를 많이 함으로써 향상되고 성숙됩니다.”<sup>14)</sup>

반대되는 악을 비난하지 않는 한 선을 확인하고 실현해 낼 수 없다. 그러나 이 비난을 통해서 인간이 결코 악을 완전히 제거할 수는 없다. 이는 하느님만이 마땅한 시간에 하실 것이다. 인간적인 분별력은 악을 무력화해서 은총이 자기의 여정에 따라 활동할 수 있게 하는 데 있다. 근본적으로 ‘악을 거두어 내라고’ 주장하지 않고 이것을 ‘무력화’한다는 생각은 프란치스코의 신중한 교육학의 일부분이자 그의 견책 능력의 일부분인데, 이는 성령께서 교회를 이끄시는 것을 방해하는 요소들이 제거되는 순간에 효과적으로 드러난다.

## 나쁜 장상의 특징들

“주어진 유산을 받아들이고 신중하게 지키며 풍성하게 전달해 주는 데에서 수도회 장상의 모성적이고 부성적인 태도가 어떻게 영향을 미치는지에 관한 풍부한 성서적 형태론”<sup>15)</sup>을 제시한 다음, 베르골료는 ‘유산을 파는’ 장상의 세 가지 특징들을 규명한다. 첫 번째는 ‘게으르다’는 것인데, 그것의 특수한 표징은 ‘나쁜 피곤함’

14) D. Fares, «Educare i figli secondo “Amoris laetitia”. La pedagogia di Papa Francesco(「사랑의 기쁨」에 따라 자녀들을 교육하기. 프란치스코 교종의 교육학)», in *Civ. Catt.* 2016 II 360.

15) J. M. Bergoglio-Francesco, «Il cattivo superiore e la sua immagine(나쁜 장상과 그의 표상)», 위의 책, 116 s.

이다. 두 번째는 ‘그는 기억을 못한다.’는 것인데, 그것의 특징적인 표징은 ‘생활의 권태감’이다. 세 번째 특징은, 바로 ‘경건함<sup>pietas</sup>이 결핍된’ 장상인데, 그것의 특수한 표징은 ‘불평하는 태도’이다.

하나니아스와 사피라와 같이 ‘유산을 파는’ 이들이 때로는 의인인 척하지만, 정결한 수산나가 거래하지 않아서 모욕을 당하고 죄인 취급을 받는 경우처럼 겉으로는 얼마든지 속일 수 있기 때문에, 베르골료는 확실한 기준으로 십자가라는 기준을 제시한다. 만일, 그 가운데 주님의 십자가가 있다면 선한 장상의 존재를 ‘알아차릴’ 수 있다. 그러나 ‘거래하고’ 좋은 인상을 보여 주기를 원하는 것이 드러나면 나쁜 장상과 관련이 있을 개연성이 있다.

모든 장상이 스스로 제기해야 하는 핵심 질문은 자신의 고통과 슬픔에 관련된 것인데, 이들이 어떤 상징을 지녔는지 깨닫기 위해서이다. “자기 자신을 언제나 더 벗겨 내고, 십자가에 못 박히신 그리스도께 가까이 이끄는가? 그렇다면 하느님의 것이고 열정의 용광로이다. 그 안에서 어떤 원한을 키워 주는가? 이전의 실패에 대한 보상으로 미래에 대한 야망들을 그에게 제시하는가? 그렇다면 그것은 나쁜 영의 것이고 그의 영혼에 바리사이의 율법주의를 형성시키며, 그를 고갈시키고 당나귀로 변모시켜 버린다. 명예에 사로잡힌 자는 당나귀와 같다 *Homo cum in honore sit, quasi asinus.*”<sup>16)</sup> 모욕을 예수님을 향한 사랑으로 견뎌냈건, 그 사랑으로 말미암아 원했건 간에 모욕은 이냐시오의 근본적인 기준이고, 프란치스코가 지금도 견지하고 있는 근본적인 기준이다.

베르골료는 역설이라는 열쇠로 마지막까지 깊이 파고들며, ‘보지 않는 것’과 ‘눈먼 이가 되는 것’ 사이에 존재하는 차이를 음미했다. “어떤 장상이 주어진 유산을 받아들이고 이를 충실하게 전수하기를 원한다면, 그 유산의 충만함을 ‘보지 않는 태도’를 수용하지 않으면 안 된다. 왜냐하면, 어떤 유산에 대해서도 충실함의 법칙은 ‘그것을 전달하는 것’에 있고, 그것에 대한 충만함을 즐기는 것을 포기하는 데 있기 때문이다.”<sup>17)</sup> 유산의 전수를 효력 있게 만드는 것은 유언자의 죽음이다. 이 ‘보지 않는 것’은, 유산을 전수하기를 바라지 않고 그것을 즐기기를 원하는 이를 눈먼

16) 같은 책, 124 s.

17) 같은 책, 125.

이로 만들어 버리는 '홍정하는 것'의 반대이다. 베르골료에게 영감을 주면서, 나쁜 장상이 무엇인지를 설명하기 위해 선택한 것들에 온전히 반대되는 성서적 표상은 아브라함과 노년한 시메온과 안나의 표상이다. 이들은 '멀리서 약속을 환영할 용기를 가지고' 희망 안에서 기뻐한 이들이다.(요한 8,56 참조)

이러한 표상들과 베르골료가 나쁜 장상에 대해 설명하기 위해 선택한 것들은 완전히 대적점에 있다. 삶에 싫증을 느끼고 관능의 덫에 걸린 삼손의 표상이 그렇다. 그는 힘을 잃고 자신을 눈멀게 한 적들의 손에 잡혀서, 어떤 방식으로든 야기된 악을 보상하기 위하여 재앙에 호소해야 했다. 방랑하며 불평만 늘어놓고 불용죽 한 그릇에 맡아들 권리를 팔아 버린 예사우의 표상이 그렇고, 사기를 치면서도 신심이 깊은 척하는 하나니아스와 사피라의 표상이 그렇다. 그들은 실제로는 약삭빠르고 저속한 사람들이다.

베르골료는 성서의 인물들을 관상하고 그들의 태도들을 현실화하면서, 그것들을 오늘날의 표상, 즉 우리가 매일 보는 것들로 해석해 낸다. 관상은 실제적인 식별을 향하여 방향 지어져 있으며 삶 위에 진짜로 새겨지리라는 절박한 열망을 갖고 있다. 나쁜 장상에 대해 만들어진 '풍자'는 진리를 위하여 쓰이며 나쁜 영의 힘을 무력화하는 역할을 한다. 나쁜 영의 힘은 무엇보다도 자신을 은폐하고 요직에 앉기 전까지 자신을 드러내지 않는 방식에 기초하고 있다.

복음에서 우리는 바리사이인 니코데모를 향한 예수님의 반어법이 어떻게 그의 마음 안에 긍정적인 효과를 미치는지, 그리고 반대로 회개하기를 바라지 않는 다른 바리사이들에게는 어떻게 반대의 효과를 끼치는지를 본다. 그들의 마음은 더욱 더 굳어진다. 그러나 이것은 우리들의 세상에서 늘 일어나는 일이 아니다. 여기서는 친구들은 언제나 찬양받고 적들은 언제나 비난받는다. 우리들의 죄에 관해서 우리에게 어려운 진실을 말하는 이가 우리를 도와주려는 열망으로 그렇게 한다는 것을 인정하는 것은 쉬운 일이 아니다. 그래도 복음에서 참된 복은 언제나 "너희는 불행하다."는 말씀을 동반한다. 주님께서는 이 말씀으로 선을 행하는 이들을 칭송하고 축복하실 때 이와 똑같은 힘과 원의로 나쁜 권력자들을 질책하신다.

나쁜 장상과 나쁜 주교

먼저, 나쁜 장상의 모든 표상이 똑같이 나쁜 주교에게 적용될 수 있는 것은 아니라는 점을 명확히 해야 한다. 때때로 미디어가 하는 것처럼, 나쁜 주교들의 몇 가지 표상들을 풍자의 형태에 담아서 확대하는 것은 파괴적일 뿐 아니라 혼란스럽게 만들 수도 있다. 심각한 얼굴을 하고 있거나 어떤 고소를 당한 사람이라고 해서 늘 주어진 유산을 파는 사람은 아니다. 베르골료가 지적하는 것처럼, “의인은 팔기 원하지 않는 유산에 대한 자신의 소유권을 방어하려는 나쁜 사람처럼 보인다(환경이 그를 그렇게 만든다). 하나니아스와 사피라처럼 불의한 자는 착한 사람으로 보이기 위해서 필요한 것은 무엇이든지 팔아 버린다.”<sup>18)</sup>

영신수련의 경험을 늘 염두에 두는 베르골료-프란치스코가 유혹에 대해 이야기할 때는 이냐시오가 「두 개의 깃발」 묵상에서 제시한 ‘세 단계’를 따른다는 사실을 기억해야 한다. 그것은 바로 재산에 대한 탐욕이라는 유혹, 세상의 헛된 명예에 대한 유혹, 그리고 교만의 유혹이다.(『영신수련』 142번 참조) 베르골료-프란치스코의 식별에 따르면, 가난의 결핍은 노동을 회피하는 것으로, 허영심은 영적인 세속성으로, 그리고 교만은 경건함의 부재로 구체화되기 마련이다.

‘인물의 윤곽’을 평가할 때 우리가 염두에 두어야 할 것은, 프란치스코에게 “어떤 주교의 윤곽은 그가 가진 덕들의 산술적 합계가 아니다. (...) 서로 분리될 수 없는 이 모든 소질은 결국 부활하신 분에 대한 핵심적인 증언에 집중해야 하고, 이 우선적인 임무에 종속되어야 한다. 그에 대한 증언은 부활하신 분의 영께서 하시는 것이고, 그 영이 주교를 세우면서 자질과 가치들을 보완한다.”<sup>19)</sup> 따라서, ‘거저 받은 유산’은 ‘부활하신 그리스도의 증인’이 되는 것이다. 이는 팔 수 없는 유산이고, 평가 절하하거나 임대하거나 저당 잡힐 수도 없다.

프란치스코는 교황직 초기부터 나쁜 주교의 윤곽을 그리며,<sup>20)</sup> 늘 그에 대해 언급했다.<sup>21)</sup> 거기에서 노동의 회피(‘군주’의 심리), 영적인 세속성(주교직의 추구), 또는

18) 같은 책, 123.

19) Francesco, *Discorso alla riunione della Congregazione per i vescovi*(교황청 주교성 회의에서 한 연설), 2014. 2. 27.

20) 같은 이, *Discorso ai partecipanti alle Giornate dedicate ai rappresentanti pontifici*(교종 대리들의 날 참가자들에게 한 연설), 2013. 6. 21.

21) 같은 이, *Discorso alla riunione della Congregazione per i vescovi*(교황청 주교성 회의에서 한 연설), 같은 곳; *Discorso ai partecipanti alle Giornate dedicate ai rappresentanti pontifici*(교황 대리

경건함의 부재('교회의 배필'이 되지 않는 것)로 유산을 팔아먹는 이의 특징들을 확인할 수 있다.

이제 이 핵심적인 유혹, 즉 거저 받은 유산을 팔아먹는 유혹에 집중하며, 프란치스코가 주교들에게 쓴 글들에서 몇 가지를 주목해 볼 텐데, 그 안에는 일종의 근본적인 구조처럼 주교를 '유산을 파는' 사람으로 만드는 세 가지 현실이 존재한다.

### 자기의 사제들과 신자 백성으로부터 멀어진 주교

나쁜 주교들을 향해 프란치스코는 사목적인 게으름을 질타한다. 이는 주어진 유산의 가장 위대한 보배요 재산들을 평가절하하게 만든다. 이 보배와 재산들은 신자 백성들 안에 그리고 자신의 사제들 안에 존재한다.

이와 관련해서, 프란치스코는 멕시코의 주교들에게 대중신심이라는 유산이 상실되게 놔두지 말고 지속적인 노력으로 이를 보호하라고 권고한다. 그러나 만일 어떤 주교가 이에 관해 유혹을 받는다면, 그 유혹의 특징은 거리 두기이다. "우리의 목자들에게 필요한 것은 거리를 두고 싶은 유혹을 극복하는 것이고, 나는 여러분 각자에게 존재할 수 있는 거리 두는 방식들의 일람표를 만들어 보게 하고 싶습니다."<sup>22)</sup>

기회가 있을 때마다, 프란치스코는 자기 사제들의 전화에 응답하지 않는, 멀리 있는 주교에 대한 이러한 이야기를 활용한다. "내가 사제들의 피정을 지도할 때, 그들에게 들었습니다. 정말인지는 잘 모르지만, 내 생애에 수없이 많이 들었습니다. '세상에! 주교님께 전화를 걸었는데, 비서가 주교님께서 저를 만나실 시간이 없다고 말했습니다.' 그리고 이렇게 몇 달이고 흘러갑니다. 정말인지는 잘 모르겠습니다. 그러나 어떤 사제가 주교에게 전화를 걸면, 바로 그날이나 적어도 그 다음날 이렇게 전화를 해야 할 것입니다. '들었습니다. 뭘 원하시나요? 지금은 신부님을 만날 수 없는데, 날짜를 함께 맞춰봅시다.' 어떻게든 사제의 이야기를 들어보아야 할 것입니다. 반대로 사제는 이렇게 생각할 수 있습니다. '그러나 그분에게는 중요하지 않아. 그분은 아버지가 아니라 직장 상사이거든!' 잘 생각해 봅시다. 이렇게 하

---

들의 날 참가자들에게 한 연설), 같은 곳.  
22) 같은 이, *Discorso ai vescovi messicani*(멕시코 주교들에게 한 연설), 같은 곳. 강조는 필자의 것이다.

면 좋을 것 같습니다. 어떤 신부가 전화할 때, 그날 응답할 수 없으면, 적어도 그 다음날은 응답합니다. 그리고 나서 언제 그를 만날 수 있는지를 보는 것입니다. 이것이 지속적으로 가까이 있는 것이고, 그들과 지속적으로 접촉하는 것입니다.”<sup>23)</sup>

또한 사람들도 자신의 목자를 가까이 느낄 필요가 있다. “함께 있어 주는 것입니다! 백성들 스스로가 이것을 원하고, 자기 주교가 자기와 함께 걷고 자기 곁에 있는 것을 보고 싶어 합니다. 살기 위해서 그리고 숨쉬기 위해서 이것을 필요로 합니다!”<sup>24)</sup> 또는 “양 떼에게는 목자의 마음에서 자리를 찾는 것이 필요합니다.”<sup>25)</sup>

거리를 멀어지게 하는 데에는 많은 방법이 있지만 거리를 좁히는 방법은 하나뿐이다. 곧 매일 자기 양 떼를 향해 베푸는 온정이 그것인데, 특히 문제가 더 많고 도움이 필요한 사람들에게는 더욱 그렇다.

거리는 단지 정서적인 문제만이 아니다. 그보다 더 질이 안 좋은 거리 두기가 있는데, 그것은 하느님의 말씀과 성사를 접근 불가능하게 만들어 버리는 것이다. 따라서 프란치스코는 주교들에게 ‘케리그마적’이 되라고 권고한다.<sup>26)</sup> 케리그마는 언제나 “하느님의 나라가 가까이 왔다.”고 선포하는 것이다.

거리는 공간적인 범주이고, 시간은 공간보다 위대하므로, 이러한 질 나쁜 거리를 극복하는 덕은 인내이다. 그것은 모든 순간에 올바른 거리를 찾을 줄 아는 주교의 구체적인 표지인데, 그가 시간을 활용하기 때문이고, 영성 생활에서 성장의 과정들을 시작하고 유지하며 동반할 능력을 갖고 있기 때문이다.

인내의 중요성을 강조하기 위해서, 프란치스코는 다음과 같이 말한다. “시리 Siri 추기경은 이렇게 반복하곤 했습니다. ‘주교의 덕은 다섯 가지이다. 첫째도 인내요, 둘째도 인내고, 셋째도 인내며, 넷째도 인내이다. 그리고 마지막도 우리가 인내하도록 초대하는 사람들에게 인내하는 것이다.’”<sup>27)</sup>

23) 같은 이, *Discorso ai partecipanti al Convegno per i nuovi vescovi*(신임 주교 모임에 참석한 이들에게 한 연설), 같은 곳. 교종은 2014년 8월 14일에 한국의 주교들에게 같은 말씀을 하셨다.

24) 같은 곳.

25) 같은 이, *Discorso alla riunione della Congregazione per i vescovi*(교황청 주교성 회의에서 한 연설), 같은 곳.

26) 같은 곳.

27) 같은 곳.



프란치스코가 말하는 인내는 탁월하게 역동적이다. 그것은 하느님 앞에서 '인내로 들어가는' 것이다. “주교는 하느님 앞에서 ‘인내로 들어가야’ 합니다. 주님 앞에서 끈기 있게 바라보면서 자신을 바라보게 하고, 찾으면서 자신을 찾게 놓아두며, 발견하면서 스스로를 발견하게 만들어야 합니다.”<sup>28)</sup>

기도하기 위하여 그리고 사도직을 이끌어 가기 위하여 바로 그 인내가 필요하다. “그리고 이는 사도적 인내에 대해서도 유효합니다. 주교가 말씀의 선포에서 수행해야 하는 것과 같은 충실성 *hypomonē*(2코린 6,4 참조)을 자기의 기도에서도 가져야 합니다.”<sup>29)</sup>

이러한 인내를 가지고, 현대 세계 고유의 ‘능률에 대한 열광’이라는 유혹에 맞서야 한다. ‘능률에 대한 열광’은 게으름의 한 형태이다. 왜냐하면, 그 덕분에 금전에 열광하는 흐름에 따라 물질적으로 행동하는 특혜를 누리지만, 사람들이 성장하고 살아가는 데 필요한 인간적인 흐름을 잃어버리기 때문이다.<sup>30)</sup>

### 자기 백성의 선익을 위해 분별할 용기를 갖지 못한 주교

‘유산을 팔아먹는’ 주교의 두 번째 특징은 받은 유산에 대한 기억을 잃어버리는 것이다. 이는 그에게 분별할 용기를 잃어버리게 만든다. 그는 의심하고 트집 잡으며 자기 백성들의 삶에서 선으로 이끄는 것과 악으로 이끄는 것을 문제 삼지도 바라보지도 않는다. 이것은 허영과 관계된 것이며, 중재를 바라는 다른 이들의 선과 악을 바라보는 대신 자기 자신만 바라보기 때문이다.

프란치스코의 글을 통해서 이런 기억을 잃어버리는 ‘저명한’ 주교의 모습을 볼 수 있다. 교종은 신임 주교들과 나눈 짧지만 매우 강력한 담화에서 다음과 같이 그 모습을 묘사한다. “오늘날 많은 이들이 가면을 쓰고 자신을 감춥니다. 저명인사가 되려 하고 자기 모습을 꾸며대기를 좋아합니다. (...) 더 위대하시면서 우리의 미약함을 경멸하지 않으시고, 더 거룩하시면서 우리들의 연약함을 비난하지 않으시며,

28) 같은 곳.

29) 같은 곳.

30) 같은 이, *Discorso nell'incontro con l'episcopato brasiliano*(브라질 주교단과의 만남에서 한 연설), 2013. 7. 27. 참조.

참으로 선하시면서 우리의 상처들에 대해 추문을 펴뜨리지 않으시는 그 ‘어떤 분’이 자신을 알고 계신다는 사실을 인지하게 되는 전율을 감당하지 못합니다. 여러 분들은 그래서 안 됩니다. 그 전율이 여러분 안에 흐르게 놓아두어야 합니다. 그것을 제거하지도 말고 잠잠하게 만들지도 말아야 합니다.”<sup>31)</sup> 이어서 다음과 같이 말한다. “세상은 거짓말로 미혹하는 사람들에게 지쳐 있습니다. 감히 말하자면, ‘유행을 따르는’ 신부들이나 ‘유행을 따르는’ 주교들이 그들입니다. 사람들은 알아차립니다. 하느님의 백성은 하느님에 대한 직관력을 갖고 있기 때문입니다. 사람들은 자기도취에 빠진 이들, 교묘하게 조작하는 이들, 자기 것을 방어하는 이들, 헛된 십자군 선동가들을 대하게 되면, 낚새를 알아차리고 스스로 멀리합니다.”<sup>32)</sup>

‘저명인사’가 되려 하고 ‘자기 모습’을 꾸며 내는 것은 외적 허영이며, 더 깊게 들어가면 기억의 부재이다. 기억은 “목자들의 눈을 정화시키는 안약”<sup>33)</sup>이고 구원의 역사처럼 그들에게 “생명의 ‘신명기적’ 의미”를 제공하며, “‘영적 알츠하이머’라는 질병”에서 그들을 해방시킨다.<sup>34)</sup>

베르골료는 “당나귀”<sup>35)</sup>의 표상을 사용한다. 어떤 주교가 세속적 명예를 추구하려 하면, 요한 23세 성인이 “거룩한 사명을 비웃음거리로 만들어 버릴 위험이 있다.”고 말한 것처럼, 그는 비웃음거리가 된다. 프란치스코는 여기에 “이 비웃음이라는 말은 강한 표현이지만, 사실입니다. 세속적인 정신에 굴복하게 되면 무엇보다도 목자들은 비웃음거리가 되어버립니다.”<sup>36)</sup>

이런 주교에게 식별이 부재하다는 것은 “양들을 지키는”<sup>37)</sup> 능력이 없음을 통해

31) 같은 이, *Discorso ai partecipanti al corso di formazione per nuovi vescovi*(신임 주교 교육과정에 참여한 이들에게 한 연설), 2016. 9. 16. 강조는 필자에 의한 것.

32) 같은 곳.

33) 같은 이, *Omelia nella Professione di fede con i vescovi della Conferenza episcopale italiana*(이탈리아 주교회의의 주교들의 신앙 선서 때에 한 강론), 2013. 5. 23.

34) 같은 이, *Discorso alla Curia romana in occasione degli auguri natalizi*(교황청에 성탄 인사차 한 연설), 2014. 12. 22.

35) « *Verum est ergo quod dicitur in Psalmo: "Homo cum in honore esset, non intellexit, comparatus est iumentibus insipientibus, et similis factus est illis"* » (J. M. Bergoglio-Francesco, *Nel cuore di ogni padre...*(모든 사제의 마음에서...), 위의 책, 49; Virgilio, *Eneide*, l. VI, c. XXXIII 참조).

36) Francesco, *Discorso ai partecipanti alle Giornate dedicate ai rappresentanti pontifici*(교종 대리들의 날 참가자들에게 한 연설), 위의 책. 강조는 필자에 의한 것.

37) 같은 곳.

서 드러난다. 그러나 '양들을 지키는 것'은 착한 목자의 고유한 특성이다. 꿈에서까지 마리아와 예수님을 지키는 요셉 성인의 표상은 거저 받은 유산을 팔아먹고자 하는 온갖 유혹에 맞서는 표상이다.

무능한 주교의 유산 매매는 일종의 임대 형태로 이루어진다. 제대로 분별되지 않고 하느님 나라의 거룩한 땅의 공간이 박물관처럼 또는 유행을 시험해 보는 작업장처럼 함부로 사용되게 할 때마다, 그 거룩한 땅은 임대되는 것이다. 하느님 나라의 약속에 대한 기억이 새롭고 생생하지 않기 때문에, 참된 선이나 진짜 적이 명확히 인지되지도 않고 분별력이 훼손되는 결과를 가져온다는 데 문제가 있다.

프란치스코는 교종으로서 한 첫 번째 강론에서 베드로가 받았던 분별력을 해치는 유혹을 언급했다. “예수님을 그리스도라고 고백했던 바로 그 베드로는 이제 예수님께 이렇게 말합니다. ‘스승님이 살아계신 하느님의 아드님 그리스도이십니다. 저는 당신을 따르겠습니다. 그러나 우리 십자가만은 이야기하지 맙시다. 그건 아무런 상관도 없는 일입니다. 저는 다른 길로 주님을 따르겠습니다. 다만 십자가 없이 따르겠습니다.’ 우리가 십자가 없이 걸어간다면, 십자가 없이 교회를 세운다면, 십자가 없이 그리스도를 고백한다면, 우리는 주님의 제자가 아니라 세상의 속인들입니다. 우리가 주교, 신부, 추기경, 교종이기는 하겠지만, 주님의 제자들은 아닐 것입니다.”<sup>38)</sup>

베드로는 열쇠의 권한, 곧 선에 대해서는 길을 열고 악에 대해서는 길을 닫는 식별의 권한에 대한 개인적인 체험을 한다. 그리고 주님께서 그의 마음속 생각들을 분별하시도록 했기 때문에, 그도 다른 이들의 생각들을 분별할 수 있다. 주님께서 당신 목자들의 손에 맡기신, 이른바 더 ‘고정적인’ 다른 권한도 있다. 성사들은 사효적으로 *ex opere operato* 효력을 가진다. 즉, 성사 거행 그 자체로 효력이 있는 것이다. 비록 문화 양식이 바뀌면 이를 수정하여 이해 가능하고 지속 가능하도록 그 표현을 정확히 할 필요가 있을지라도, 진리에 대한 ‘추상적인’ 표명 양식들은 모든 시대를 통해 지속될 수 있다. 그러나 영들에 대한 식별은 정확한 시점에 관련된다. 그래서 주님께서 우리에게 말씀하시고 선택하게 하신 것이 명확하게 드러날 때까지

38) 같은 이, *Omelia nella Messa con i cardinali*(추기경단과 함께한 미사 강론), 2013년 3월 14일.

그리고 우리가 한번 선택했으면 그분 편에서 확인을 받을 때까지, 투쟁하고 굴복을 겪어내면서 주님의 시대로 들어갈 용기가 필요하다.

### 합의 정신이 없는 폐쇄적 주교

나쁜 장상의 세 번째 특성은 경건함이 부족하다는 것이다.<sup>39)</sup> 나쁜 주교의 경우에는, 이러한 부족을 몇몇 사안에 대해서는 경건함을 과장하여 드러내면서도 다른 것들에 대해서는 이를 간과하는 태도를 보임으로써 감출 수 있다. 미사에 대해서는 매우 경건하면서 직원들이나 가난한 이들과의 관계에서는 참을성이 없고 섬세하지 못한 이의 경우와 같다. 또는 교의나 윤리적 측면은 마치 검투사처럼 방어하면서 다른 이들은 안중에도 없는 사람이 그렇다.

교황청의 병폐와 관련해서, 프란치스코는 이러한 유혹의 증상을 강조하며, “험담”에 대해서 그리고 “폐쇄적인 세계”로 만드는 이들에 대해서 언급한다.<sup>40)</sup> 주교들 안에서는 이러한 비슷한 행동 양식이 더 심각한 증상으로 드러나는데, 바로 합의 정신이 없는 것이다. 이는 성령을 거스르는 유혹이다. 성령은 모두 함께 서로 결합되어 장상과 함께 나아가게 하시는 분이시다. 이는 특히, 예를 들어 교종이 그들에게 마음껏 발언하도록 초대하였음에도 세계주교대의원회의에서 공개적으로 발언하기를 바라지 않는 이들에게서 식별될 수 있다. 그러나 그들은 소규모 집단이나 복도에서는 주저함 없이 말한다.

합의 정신에 반대되는 유혹이 반드시 명시적인 거부는 아니다. ‘더 큰 걸림돌’은 ‘친교의 빈곤’에서 일어난다. 프란치스코는 이렇게 단언한다. “우리는 확신합니다. 친교가 전혀 없거나 어쨌든 친교가 빈곤한 것은 가장 큰 걸림돌이고, 주님의 얼굴을 훼손하고 그분의 교회를 조각내는 이단입니다. 어떤 것도 분열을 정당화하지 못합니다. 겉옷을 찢고 하느님의 백성에게 물의를 일으키기보다는 물러나고 포기하는 편이—또한 때로는 자기 자신에 대한 불의의 증거를 제시하는 편이—더 낫

39) 베르골료에게 경건함은 선한 자녀들이 되는 은총이다. 충실한 백성들 가운데 작은 이들처럼, 섭리 하시는 하늘에 계신 아버지께 도움을 청할 필요를 느끼는 양심이다. 경건함은 항상 사도적 열성에 결합되어야 하고, ‘부드러움의 혁명에 대한 고급스러운 표현이다.’ (J. M. Bergoglio-Francesco, *Chi sono i gesuiti*(예수회원이란 누구인가), Bologna, EMI, 2013, 83 e 42 s 참조).

40) Francesco, *Discorso alla Curia romana in occasione degli auguri natalizi*(교황청에 성탄 인사차 한 연설), 같은 글.

습니다.”<sup>41)</sup> 사랑하면 일어나는 일이 공동합의성과 같은 근본적인 은총에도 일어난다. 솔직하고 공개적인 큰 싸움보다 작은 모욕이나 작은 거리감이 더 절절히 느껴진다.

프란치스코는 사소해 보일 수 있지만 '합의의 정신을 손상하는' 일련의 유혹을 강조한다. 이 유혹들은 각각의 죄보다도 전체로서 부패에 대해서 알려 준다. 그것은 '시간의 개인적 운용', '수다들', '거짓말이 되는 반쪽 진실', '내적인 실망을 드러내고 불평을 늘어놓는 것', '참여하지 않으면서 판단하는 냉혹함과 책임지지 않으면서 동의하는 방임주의' 등이다.<sup>42)</sup>

교종은 우리에게 말한다. “세계주교대의원회의는 교회가 성령의 활동을 체험하는 보호된 공간입니다.”<sup>43)</sup> 따라서 함께 걷는 것에 반대하는 나쁜 주교의 유혹은 우리 안에서 성령께 그리고 하느님의 현존에 공간을 내주지 않는 방식이다. 오히려 단순한 백성이 이를 할 줄 안다.<sup>44)</sup>

공동합의성에 반대하는 나쁜 주교의 유혹은 또한 하느님의 충실한 백성에게 공간을 주지 않는 것에도 있다. 이렇게 프란치스코는 공의회에 관하여 다음과 같이 말한다. “이 공의회는 많은 이로 구성되어 있어서, 하느님 백성의 다양성과 보편성을 표현합니다. 교회 안에서 커다란 자산인 다양성은, 마치 모든 작은 돌조각들이 하느님께서 디자인하신 하나의 커다란 모습을 이루기 위해 한 곳으로 모여진 커다란 모자이크처럼, 언제나 일치 조화 안에 근거하고 있습니다. 그리고 이는 교회의 몸에 상처를 입히는 모든 분쟁을 언제나 극복하게 만들어야 합니다. 다름 안에서 일치되기 외에 우리가 일치하기 위한 다른 보편적인 길은 없습니다. 이것이 가톨릭의 영이고, 그리스도의 영입니다. 다름 안에서 일치하는 것입니다. 이것이 예수님의 길입니다! 로마의 주교와 보편 교회와 세계주교대의원회의와 이루는 친교의 표상인 팔리움은 또한 여러분 각자가 친교의 도구가 되라는 책임을 의미합니

41) 같은 이, *Discorso alla 66ª Assemblea generale della Conferenza episcopale italiana*(이탈리아 주교회의 제66차 정기 총회에서 한 연설), 2014. 5. 19.

42) 같은 곳.

43) 같은 이, *Introduzione al Sinodo per la famiglia*(가정을 위한 세계주교대의원회의 개막 연설), 2015. 10. 5.

44) 같은 이, *Discorso nell'incontro con l'episcopato brasiliano*(브라질 주교단과의 만남에서 한 연설), 같은 글 참조.

다.<sup>45)</sup>

\* \* \*

어떤 주교가 그를 특징짓는 본질적인 모습을 지녔는지 알아볼 수 있는 방법은 많다. ‘교회를 세우는’ 사람으로서 자신에게 맡겨진 하느님의 충실한 백성들을 향한 영적 부성(父性)이 풍성한 사람인지, 다윗처럼 “자기 백성을 위해 또 견고하고 강한 민족을 위해 40년 통치의 유산<sup>46)</sup>을 내놓을 수 있는 사람인지, 나이 많은 엘 아자르처럼 거짓되지 않은 신심을 지니고 “숭고한 유산<sup>47)</sup>을 자기 백성의 젊은이들에게 남겨 주며 죽을 줄 아는 일관된 사람인지, 구원의 역사를 기억하는 사람으로서 역사의 혼란한 교차점에서 자기 백성의 선익을 위해 구별할 용기를 가지고 “영적 세속성<sup>48)</sup>의 유혹에 양보하지 않는 사람인지 등이다.

프란치스코 교종은 ‘모든 이에게 가까이 있는 것’이 개인의 크고 작은 호감의 문제가 아니라 ‘책무’라는 것을 우리에게 매일 보여 준다. ‘책무에서 도망가지 않는 것’은 친근하게 가까이 있는 가운데 구체적인 사목에서 지역적으로나 실존적으로 변두리를 찾아 나아가고 자비를 베풀며 식별하는 목자의 고유한 모습이다. 프란치스코가 우리에게 이해시켜 주는 것은 식별이, 이미 축성된 진리를 의문에 붙이기 위해 사용될 수 있다는 의미에서 엘리트주의적이고 위험한 활동이 아니라, 하나의 책무라는 점, 곧 사람들의 선익과 고통이 극적인 문제가 될 때마다, 추상적인 표현 뒤에 숨지 않고 개인적으로 토론에 참여하면서 사람들의 구체적인 삶 안에 참여하는 소임이라는 점이다.

다양성에 대한 인내심 있는 사랑으로, 프란치스코 교종은 공동합의성도 하나의 책무라고 증언한다. 곧 다음 안에서 결합된 모든 이가 함께 걸어가며 성령께서 교회의 다양하고 다면적인 삶 안에 작용하실 수 있게 하는 책무이다.

45) 같은 이, *Omelia nella solennità dei santi Pietro e Paolo*(성 베드로와 성 바오로 사도 대축일 강론), 2013. 6. 29. 강조는 필자에 의한 것.

46) 같은 이, *Omelia a Santa Marta*(성 마르타의 집 미사 강론), 2014. 2. 6. (1열왕 2,1-4.10-12 참조)

47) 같은 이, *Omelia a Santa Marta*, 2013. 11. 19. (2마카 6,18-31 참조)

48) 같은 이, *Omelia a Santa Marta*, 2014. 1. 17. (1사무 8장 참조)

기도를 통해, 프란치스코는 모든 주교가 '눈먼 이가 되지 않고' 거저 받은 유산을 온전히 전해 주기를 바라며 '멀리에서 약속들을 환영할' 줄 아는 사람들이 되기를 권고한다. 주교는 “‘보지 않는 것’과 ‘눈먼 이가 되기를 중단하는 것’을 연결하고 조화시키기 위해서 자주 성전에 가고 용기를 주시는 하느님의 현존 앞에 서며 신뢰심을 가지고 기도에 전념해야 한다. 그 성전에서 그 주교는 자신의 경건함을 빛어 나갈 것인데, 이는 ‘떨어져 나온 반석을 우러러보고 피내 올려진 저수 동굴을 쳐다 보기’(이사 51,1) 때문이다. 그는 ‘너희 조상 아브라함과 너희를 낳은 사라를’(이사 51,2) 관상하며, 자신에게 유산으로 주어진 이 정체성을 책임지며 아버지다운 사랑으로 이 유산을 미래로 지고 나갈 수 있는 이들에게 선물할 것이다. 그리고 ‘보지 않는 것’을 지금 받아들이는 충만함을 꿈꾸는 가운데 기뻐하며, 멀리서 관상하고 용약하며 충만히 기뻐할 것이다.(요한 8,56 참조)”<sup>49)</sup>

---

49) J. M. Bergoglio-Francesco, «Il cattivo superiore e la sua immagine», 위의 책, 126.

## 양심 성찰과 실재에 대한 시적인 주목

ESAME DI COSCIENZA  
E ATTENZIONE «POETICA» ALLA REALTÀ\*

마시모 팜팔로니 신부(예수회)\*\*

최현순 데레사 박사(서강대학교) 옮김

“만사에서 하느님을 찾고 발견하라.” 이것은 로올라의 성 이냐시오의 유명한 좌우명이다. 점점 더 가속화되는, 그리고 특히 실재로부터 점점 더 멀어지는 현대 상황에서 이 좌우명이 갖는 호소력은 중요해졌다. 중심으로부터 멀어지는 이런 움직임에 우리가 휘말리지 않도록 이냐시오 영성이 우리에게 제시할 수 있는 방법 중 하나는 다름 아닌 ‘성찰 기도’이다.

먼저 시인이자 수필가인 크리스티나 캠포Cristina Campo(본명 비토리아 게리니 Vittoria Guerrini, 1923-1977)의 몇몇 구절에서 시작해보자. 여기서는 성찰 기도로 단련된 관상적 시선이 우리의 삶을 관상의 대상이 되는 하나의 텍스트로 변화시켜 하느님의 현존을 깨닫는 데 도움이 된다는 것을 보여줌으로써 시적 시선과 관상적 시선 사이에 존재하는 일종의 동형론을 제시하고자 한다.

이는 이냐시오 영성의 핵심에 위치한 ‘활동 속의 관상’이라는 표현에 해당하는 것으로, 교회 전체뿐만 아니라 특히 기도에 할애할 시간이 조금밖에 없는 사도직 활동 종사자들 그리고 일터와 가정에서 분주한 삶을 사는 사람들에게 귀중한 보물이다.

## 시적 주목(注目)

크리스티나 캠포는 수필 「주목과 시」<sup>1)</sup>에서 통상적인 개념을 뒤집으며 시인에게

\* *La Civiltà Cattolica* 2017 III 385-397 | 4013 (2/16 settembre 2017)

\*\* Massimo Pampaloni S.J.

1) C. Campo, «Attenzione e poesia(주목과 시)», in Id., *Gli imperdonabili*(용납할 수 없는 것들), Milano, Adelphi, 1997, 165-179 참조.



가장 필요한 자질은 상상이 아니라 주목Attenzione이라고 말한다.<sup>2)</sup> 상상은 순전히 마음 내키는 대로 떠올리는 자의적 활동이고, 본질적으로 “사물의 실재에 대한 폭력”<sup>3)</sup>이다. 반면, 주목은 “기다러지는 것으로서 실재를 두려워하지 않고 적극적으로 수용하는 것”이며, “현실에 단단히 닳을 내리는 것”이다. 오직 주목만이 “신비가 드러나는 방식에 따라 실재 속에 숨겨진 암시”<sup>4)</sup>를 파악할 수 있다. 실재의 ‘참된 진실’을 추구하는 한 주목은 정의(正義)를 수반하지만, 상상은 현실에서 멀어지며 철저한 불의를 저지르고 도취된 이들을 망상에 빠지게 만든다.

캄포가 드는 예는 상징적이다. 엘렉트라와 가혹한 정의(正義)는 자신을 죄수로 상징하여 “꿈을 수 없는 사슬의 고리에서 고리로 그 힘의 무게를 옮기며 더더욱 죄책감에 짓눌린다.”<sup>5)</sup> 반면, 안티고네의 정의는 영적이고 사려 깊은 것이어서 강력한 열정을 필요로 하지 않는다. 엘렉트라와 열정적인 정의 추구는 (에우리피데스의 작품에서처럼) 구체적 행동이든지 (소포클레스의 작품에서처럼) 지속적인 증오의 동력에 휘둘리든지 간에 결국 피로 얼룩진 복수로 끝난다. 한편, 안티고네는 더 상위의 책임성을 자유로이 선택하며 비극적 딜레마에 마비된 무력감을 극복할 수 있도록 계획을 변경함으로써 정의 추구라는 문제를 해결한다.

그러므로 상상은 우리 시대에 점점 더 접하게 되는 어떤 비극적인 경향을 조성하는데, 이미 캄포가 당시에 인지했던 것으로,<sup>6)</sup> 단순한 실재가 전달하는 사실을 무시하려고 한다. 이에 대한 긴급하고 또 점점 더 뚜렷해지는 예증은 ‘새로운 인간학’이라 불리는 것들의 주장이다. 사실 이런 경향은 단지 실재에 반발해 시비를 거는 유구한 영지주의 유혹의 출현에 불과하다.<sup>7)</sup>

2) 여기서는 ‘상상’이라는 용어를 캄포의 글에서 받아들이고 있는 의미인 ‘실재로의 접근을 방해하는 상상력의 기능’이라는 의미로 사용할 것이다. 한편, 온전한 이해에 따르면, 상상은 인간적 담화 형식 안에서의 가능성을 탐색하고 실재의 구조화를 이해하는 데 있어서 긍정적인 기능도 갖고 있다. 몇 사람의 이름만 거론하자면, 성 빅토르의 휴고Ugo di San Vittore, 에드몬드 버크Edmond Burke, 토머스 스티븐스 엘리엇Thomas Stearns Eliot, 러셀 커크Russell Kirk에게서 상상에 대한 이러한 이해의 예를 볼 수 있다. O. de Carvalho, *Aristóteles em Nova Perspectiva. Introdução à teoria dos Quatro Discursos*, São Paulo, Vide Editorial, 2013 참조.

3) C. Campo, «Attenzione e poesia», cit., 166.

4) 같은 책, 167.

5) 같은 책, 166.

6) 같은 책, 167 참조.

7) 여기에서 “영지주의적 유혹”이라는 표현은 E. Voegelin, *Science, Politics and Gnosticism, Two*

따라서 주목과 상상을 대조하는 것은 단순히 하나의 윤리적 명령일 뿐만 아니라 현실에서 도피할 위험을 거슬러 가기 위한 가장 효과적인 저항법이자 우리가 살고 있는 이 역사적 순간의 중대한 요구에 대한 진실한 응답이다.

캄포는 계속해서 말한다. ‘주목’은 또한 깊은 윤리적 차원을 가지고 있는데, 사실 이것은 아마도 주목의 가장 고양된 형태일 것이다. ‘주목하여’ 바라볼 때, 실재와의 만남에 들어갈 뿐 아니라 나 자신을 ‘치유 받아야 할’ 존재로 내어줌으로써 실재가 나에게 다가오도록 허락하게 된다. “여기서 주목은 아마 가장 순수한 형태인 ‘책임감’이라는 가장 정확한 이름을 얻게 되는데, 이는 곧 누군가 혹은 그 무엇에 응답하는 능력으로 악에 대항하여 시와 같은 정도로 존재들 간의 이해를 증진시킨다.”<sup>8)</sup>

그러므로 주목한다는 것은 시인의 자질일 뿐만 아니라 의식 있는 여행자viator라는 자신의 조건을 온전히 살기 원하는 인간 존재의 본질적 차원이다. 주목은 최고로 어려운 과제인데, 왜냐하면 부주의와 상상력은 명백하지만 매혹적인 지름길이기 때문에, 살아가는 기술을 잘 이행하는 데 필요한 진정한 헌신을 기만한다. “한 사람에게 결코 산만해지지 말고, 상상의 모호함에, 습관적 게으름에, 관습적 체면에 굴복하지 말라고 요구하는 것은 그로 하여금 주목의 최고 경지를 실현하도록 요청하는 것이다. 그것은 그에게 맹목적인 분노와 냉혹한 성공만 추구하는 것처럼 보이는 시점에 그에게 거룩함에 아주 가까운 무엇인가를 요청하는데, 곧 자신의 주의력에서 인간 정신을 완전히 분리하는 것이다.”<sup>9)</sup>

### 실재를 잘 바라보기: 행위에 주목

이 시적 주목에 대한 예는 현대의 두 작가, 브라질의 여성시인 아델리아 프라도 Adélia Prado(1935년생)와 마리오 루치Mario Luzi(1914-2005)가 보여주는 한편, 우리 논의의 기초는 예수회 신학자인 버나드 로너간Bernard Lonergan(1904-1984)의 몇몇 글에 표현되어 있다. 그는 캄포가 ‘주목’이라는 용어 안에 회화적으로 종합한 것과

*Essays*(과학과 정치, 그리고 영지주의에 관한 두 가지 논고), Washington(D.C.), Rognery, 1997에서 부여한 의미로 사용하였다. Id, *Il mito del mondo nuovo, Saggi sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*(신세계의 신화, 우리시대 혁명 운동들에 관한 소고), Milano, Rusconi, 1990 참조.

8) C. Campo, «Attenzione e poesia», cit., 170.

9) 같은 곳.

는 다른 방식으로 그것을 표현한다. “예술은 이 세상을 바라볼 수 있고 이 세상이 드러내는 것 이상의 그 무엇을 찾고 또 드러낼 수 있는데, 말하자면 침묵의 언어로, 정의될 수 없거나 파악될 수 없는 어떤 현존으로 그것을 드러낸다.”<sup>10)</sup>

멜레토스가 재판 중에 소크라테스를 무신론 혐의로 고발하는 내용, 즉 태양은 돌이고 달은 흙이므로 그것들이 돌과 땅 이외에 다른 것이 아니라고 한 말을 간접적으로 인용하면서 로너간은 사물을 이런 방식으로 보는 것은 실재를 제자리로 되돌리는 것이 아니라 “실재의 무엇인가를 빼앗아 인간 경험 세계에 굴복시키는 것”<sup>11)</sup>이라고 주장한다. 예술은 아름다움을 ‘제시’하지 발명하지 않는다. 즉, 예술은 순전히 물질적인 눈이 보지 못하는 것을 볼 수 있게 한다는 것이다. “세상의 광채는 하나의 압호, 하나의 계시, 드러냄이다. 보이지 않고 만져지지 않고 파악되지 않으며, 분류될 수 없고 차이로 구분되지도 않는 그 무엇으로 나타난다. 그러나 현존한다.”<sup>12)</sup> 그리고 로너간은 다음과 같이 구체적으로 종합한다. “예술은 해석해야 할 어떤 의미의 가능성을 지닌다.” 앞서 현존하는 이 의미를 인정하지 않는다면, 예술<sup>13)</sup>은 순전히 허세 가득한 탐미 혹은 놀이가 될 뿐이며, 궁극적 실재를 드러내지는 못할 것이다.

오로지 유물론적 열쇠로만 인식하는 것과 비교하여 궁극적 의미에 주목하도록 촉구하는 것은 무질서한 시대에 근본적이며 교육적인 필수 과제, 즉 “주체의 자유의 재-창조, 양심의 자유의 인정”<sup>14)</sup>에 참여하는 것을 의미한다.

피겔린 Voegelin도 마르크스, 콩트, 니체와 같은 저자들처럼 실재 일부분의 모호한 현상에 관해 분석했는데, 오직 “새로운 세상을 재창조하려는” 그들의 체계 때문에 모호해진다고 밝혔다.<sup>15)</sup> 그는 “다시 실재와 접촉하기 위해 가장 필요한 수단

10) B. J. F. Lonergan, *Sull'educazione. Le lezioni di Cincinnati del 1959 sulla «Filosofia dell'educazione»*(교육에 관하여. '교육 철학'에 관한 1959년 신시내티 강연), Roma, Città Nuova, 1999, 317.

11) 같은 곳.

12) 같은 곳.

13) 같은 곳.

14) 같은 책, 332.

15) 왜냐하면, 실재는 그렇게 되어야 한다고 생각하는 그대로 되게 만들려는 온갖 영지주의적 시도를 명백히 거부하기 때문이다.

은 실재를 아직 놓치지 않았던 과거의 사상가들에게 혹은 실재를 다시 파악하고자 노력했던 이들에게 호소하는 것임<sup>16)</sup>을 지적한다. 하지만 이 사상가들이 사용했던 수많은 단어와 개념들은, 위에 언급된 저자들이 그것들을 사용한 시대와 달라졌기 때문에 인쇄심을 가지고 주의 깊게 복원하는 것이 필요하다.

피겔린이 철학으로 제시한 것은, 우리가 보기에 크리스티나 캄포의 ‘주목하라는 권고’와 부합하며, 몇몇 시인들을 통해 구체적으로 그 예를 들 수 있다.

#### 아델리아 프라도의 완전한 ‘일상routine’

프라도의 시적 세계는 브라질의 큰 주(州)인 미나스 제라이스 Minas Gerais 내부의 삶의 단순성에 대한 관찰에서 시작한다. 미나스 제라이스의 일상생활은 아직까지도 단순하고 전통적인 종교성에 젖어 있다. 다음은 “벽화Mural”라는 제목의 시이다. 동지에서 계란을 주워 담는다. / 젊지도 늙지도 않은 / 이 여인은 / 늘 그렇듯 능숙하다. / 어슴푸레한 빛이 주위를 감싼다. / 해는 아직 떠오르지 않았다. / 빛은 거기서 나오지 않는다. / 베일에 덮인 자연의 빛은 / 그녀에게서 나온다. / 가족이 있음에, / 즐거운 일상을 사랑함에 / 그녀의 기쁨 자체일 뿐. / 그녀는 모른다, / 온전한 일상은 하느님이심을. / 암탉은 또다시 알을 낳았다고 울 것이고, / 그녀는 치마를 돌려 입을 것이며 / 나무는 제때 발그레해진 꽃을 피울 것이다. / 여인은 기도할 줄 모른다. / 그러하오니 주님, / 아무 것도 바꾸지 마소서.<sup>17)</sup>

이 장면은 단순하고 심지어 하찮게 보인다. 세상 어느 시골에서나 흔히 볼 수 있다. 어렸을 적 엄마, 할머니 혹은 이모를 떠올리면 어렵지 않다. 한 여인이 자기 집 헛간 앞마당에서 계란을 꺼낸다. 오늘날 흔한 장면은 아니겠지만, 보다시피 눈에 띄게 특별한 것은 없다. 시인은 그러나 ‘주목’하며 바라본다. 시인은 이 장면의 아름다움을 선명히 인식하면서도 단순한 미학적 평가 그 너머를 바라본다.

이 ‘주목’을 통해 시인은 그 반복되는 행위들 안에서, ‘흥겨운 일상 안에서 다른 아닌 신성 자체에의 참여, 즉 일상의 소소함들 속에 계시는 하느님께 참여하는 장면을 발견하고 있다. 이 일상의 소소함은 매일매일 기적적인 삶의 지속 안에서 반

16) E. Voegelin, *Autobiographical Reflections*(자전적 성찰), Columbia, Missouri, 2006, 120.

17) A. Prado, *Poesía reunida*(시 모음), São Paulo, Siciliano, 2001, 446. 이탈리아어는 저자의 번역임.

복된다. 요컨대 온전한 일상이야말로 하느님이다. 시인은 이를 알아차리고 있다. 그것은 상상이 아닌 주목에서 비롯됐다. 시인은 그녀의 삶이 어떻게 기도가 되는지 주목하여 바라본다. 설령 이 여인이 의식하지 못할지라도, 그녀의 소소한 행위들이야말로 온전한 일상, 곧 창조주 하느님의 지속적 활동에 참여하고 있는 것이다 (임탁은 알을 새로 낳았다고 울 것이고, 그녀는 치마를 둘러 입을 것이며 나무는 제때에 그 밧그레한 꽃을 피울 것이다). 이것은 한 여인이 사랑하는 ‘일상’이다. 가족에 대한 사랑처럼 흔하디흔한, ‘세상’이 보기에 특별히 눈에 필만한 어떤 것도 없지만 그 속 온전한 돌봄의 행위들로 표현된 사랑의 일상이다.

시인은 그녀 주변에 퍼지는 빛을 바라본다(빛은 그녀에게서 나온다). 고요한 사랑을 향한 순종의 자취를 따를 때 이 빛을 볼 수 있다. 이 순명을 통해 그녀는 일종의 ‘그리스도의 운반자Cristoforo’가 된다. 다른 아닌 그리스도 그분이 탁월하게 빛을 내신다. 이 여인의 단순한 행동이 만들어내는 분위기는 시인으로 하여금 그녀가 자신도 모르는 사이에 기도하고 있음을 깨닫게 할 뿐만 아니라, 시인 자신도 기도에 일치되어 “주님 아무 것도 변화시키지 마소서”라는 관상적 청원으로 향하게 한다.

#### 마리오 루치의 삶에 대한 미각

비슷한 장면을 루치의 “바람Augurio”이라는 시가 묘사한다. 이 방에서 저 방으로 한 여인이 / 오전 내내 노래한다, / 얼마나 체력이 버틸지, / 복도를 닦고 / 왁스를 칠한다. / 일어나 소리 높여 노래 부른다. / 이제 막 혼인한 여인은 / 아이 낳고 집안일 돌보며 / 잘못하면 다투기도 하겠지. / 술과 걸레로 / 벌집 구석구석 쓸고 닦는다. / 바깥은 벌써 봄이다. // 이제 주위 모든 발코니마다, / 그녀가 풍요와 죽음의 예식을 거행하는 시간 / 화분에 물을 주고, 꽃을 꽃아 / 긴 잎들을 꺾어 다듬고, / 마른 가지들을 떼어 내며 / 엉킨 싹들을 풀어준다. / 비보다 더 많이 물을 주고 / 더 뜨거운 햇볕을 쬐다, / 혹은 나의 젊음과 활력을 위하여, / 조금씩 시들어갈 나의 늙음을 위하여, / 비오니, / 여기 있음이 은총이기를, / 손 모아 비는 것도 은총이기를. / 판결을 기다리는 사람처럼 / 다문 입술과 낮춘 눈길에도 은총이 깃들기를. / 삶의 올바름 속에, / 세상사 속에,

/ 여기 있음이 은총이기를, / 그대로 이루어지기를.<sup>18)</sup>

이 시도 일상의 장면을 그린다. 신희의 젊은 여인이 집을 청소하고 있다. 아마도 토요일 아침 같다. 시인은 우리 각자가 그 순간 그곳을 지나간다면 보게 될 장면을 보고 있다. 그러나 '주목'하여 바라본다는 바로 그 이유로 그 이상을 볼 수 있다.

젊은 여인의 행동, 즉 풍요와 죽음의 예식을 거행하는 행위들, 식물에 물을 주고 마른 잎들을 떼어주는 것들은, 주목하여 보았을 때 더 큰 의미를 드러내는데, 그것은 시인이 여인이 내리는 개별적인 결정에 부여하는 의미, 다시 말해 로너간의 표현을 빌리자면 "해석할 수 있는" 의미를 부여한다. 시인은 그녀의 행위들이 함축적인 사랑의 표현임을, 의식적이지만 그 순간에는 주제화될 수 없는, 그럼에도 여인이 자신이 하는 일을 더 적극적으로 발산하고 표출하는 것임을 간파하고 있다(비보다 더 많이 물을 주고, 더 뜨거운 햇볕을 쬐다).

사실 이 여인은 보통 '벌집'과 관련해 연상되는 여왕벌이나 부지런한 꿀벌로 보이지는 않지만, 사제다운 직무의 거행과 그녀의 노래를 통해, 마치 빛 자체가 퍼지듯 그녀를 움직이는 그 사랑이 우렁찬 목소리를 내며 주변으로 퍼져나가는 것 같다. 그 발코니와 그 방들은 한 현존을 위해 준비된 에티마시아<sup>19)</sup>와 같다.

시인은 그러한 현존을 알려주는데 그는 이 모든 것이 가장 큰 의미 속에 담겨져 있음을 간파한다. 그 가장 큰 의미는 모든 것을 구성하고 동시에 여인의 일상 행위들을 드러낸다. 이렇게 시인은 자신에게 드러난 그 전체의 한 부분을 느끼면서 눈을 반쯤 감을 수 있다. 생애 모든 무대를 그 실제적 특성들과 함께 모아들이도록 요청하면서(혹은 나의 젊음과 활력을 위하여, 조금씩 시들어갈 나의 늙음을 위하여), 삶의 올바른 속에, 세상사 속에 그 분 현존의 면전 앞에 있다는 사실을 인식할 수 있다.

이 시는 아델리아 프라도가 그랬듯이 기도처럼 끝을 맺는다. 여인의 전례적 행위들을 주목해 보면, 시인의 소망은 그대로 이루어지기를이라는 말과 함께 하나의 기도로 끝나는데, 그러한 표현은 성찬기도 마지막에 바치는 '아멘'과 같은 힘을 지

18) M. Luzi, *L'opera poetica*(시집), Milano, Mondadori, 2001, 279.

19) '에티마시아'는 동방교회에서 유래하는 이콘의 주요 주제로서 일반적으로 비어있거나 그 위에 십자가가 놓여 있는 옥좌를 표현한다. 이는 최후의 심판 때에 재림하여 이 옥좌를 차지할 그리스도의 비가시적 현존을 상징하는 것이다.

니고 울려 퍼진다(비오니, 여기 있음이 은총이기를, 손 모아 비는 것도 은총이기를).

## 성찰 기도

지금까지 말한 것들을 영성 생활에 어떻게 적용할 수 있을까? 관상으로 이끄는 ‘시적’ 주목을 연마할 수 있는 곳은 바로 ‘성찰 기도’인데 종종 ‘양심 성찰’이라고도 불린다. 비록 ‘양심 성찰’이라는 용어가 고해성사 직전에 하게 되는 준비만을 떠올리게 할 우려가 있지만 말이다.

이 기도의 의미를 간단히 요약한다면 성 이냐시오의 『영신수련』을 일상생활에 역동적으로 적용시킨 것이라 말할 수 있겠다.<sup>20)</sup>

보통 15분을 넘지 않는 이 짧은 기도는 예수회원들이 수련기부터 매일 두 차례 씩 하도록 되어 있는데(이냐시오는 말년에 이 기도를 매 시간마다 했다.) 다섯 단계로 구성되어 있다. 1) 하루 동안 (혹은 마지막으로 했던 지난 성찰기도 이후) 주님께에서 받은 구체적 선물에 대하여 감사하기. 2) 우리의 생활을 되돌아볼 수 있도록 성령을 청하기. 3) 하루 동안의 자기 삶을 다시 헤아려 보면서 무엇을 했고, 무엇을 말했으며, 어떻게 반응했는지 등을 돌아보기. 이는 하느님이 어디에서 지나가셨고, 어디에서 당신의 요청이 있었으며, 어디에서 우리가 응답했고, 어디에서 우리가 깨닫지 못했는지, 어디에 우리가 숨었는지 등을 살펴보기 위함이다. 4) 앞 단계에서 드러난 습관적인 부족함에 대해 용서를 청하기. 5) 마지막으로 우리의 행위와 우리의 과제들을 주님께 의탁하면서 이후에(점심 전에 성찰했다면 하루의 나머지 시간에, 저녁에 했다면 그 다음날) 할 일을 곧바로 기억하기.

이 기도는 마음수행에 해당하는 것으로 우리 역사 어디에나 계시는 하느님을 찾고 바라볼 수 있게 한다. 이는 성령께서 매일 우리와 함께 쓰시는 ‘구원의 역사’에서 시작하여 행하는 매일의 짧은 성찰이다. 그렇게 함으로써, 우리는 우리의 구체적인 삶, 우리의 역사 속에서 벌어지는 일 안에서 주님을 보는 법을 배우게 된다. 이것은 ‘시적’ 주목의 능력, 다시 말해 삶의 모든 순간 나에게 당신 자신을 선사하

---

20) 성찰 기도의 다섯 가지 요점은 『영신수련』 43번에 나온다. 오늘날 이루어지는 성찰기도 방식이 이냐시오가 『영신수련』 본문에서 제시한 것과 상당히 달라 보이는 것은 사실이지만, 최근에 재발견된 현재의 형태는 영신수련의 일반적 역동에 아주 잘 부합함을 금방 알아 볼 수 있다. Ignazio di Loyola, *Esercizi Spirituali*, a cura di G. Piccolo, Milano, Garzanti, 2016 참조.

시는 하느님을 인식하는 능력을 의미한다.

우리가 일상에 적용된 『영신수련』 자체의 역동성으로 움직인다고 할 때, 안토니오 스파다로 신부가 『영신수련』의 규칙에 대해 쓴 글을 보면<sup>21)</sup> 어떤 식으로든 ‘성찰 기도’에도 적용될 수 있음을 확인하게 된다. 자신의 하루를 되돌아본다는 것은 일종의 이야기 훈련으로서, 순전히 파편화돼 버릴 수 있는 순간들을 재결합시켜 그것들이 왜 의미가 있는 것인지 해석할 수 있도록 하나의 단위를 부여한다.

스파다로 신부는 ‘영신수련’ 수행법이 그것을 실행하는 사람들로 하여금 내적 관찰을 하도록 초대할 결과, 그들이 많은 글을 쓰도록 만들었고 또 계속해서 쓰게 하고 있다는 것에 주목한다. ‘영신수련’을 통해서 “내면적으로 어떤 것을 관찰하게 되어서, 그리고 눈을 열어준 어떤 조건에 놓임으로써 인생과 세상, 사물과 현실을 더 잘 보게 해주기 때문에 글을 쓰게 된다.”<sup>22)</sup> ‘성찰 기도’에서 다루어지는 이야기는 글로 남겨지지 않는다. 그렇지만 그것도 하나의 동등한 이야기이며 그 텍스트는 바로 우리 자신이 보낸 하루이다. 글로 쓰지 않을 뿐 자기 자신에게 그리고 하느님에게 말하고 있는 이야기인 것이다.

이 이야기는 이미 그 자체로 기억을 통하여 실제의 구현을 가능케 하는 훈련을 의미한다. 아우구스티누스는 얼마나 이 기억 훈련이—‘성찰 기도’ 역시 기억 훈련 이기에—자기 자신을 알 수 있도록 도와주는지 설명한다. 그에 따르면, 기억 안에서 나는 “나 자신을 만나고 내가 시간과 공간 안에서 행한 행동들, 그리고 그것들을 행하면서 가졌던 감정들을 상기시킨다.”<sup>23)</sup> 이에 대해 가르디니 Guardini는 다음과 같이 설명한다. “여기서 기억은 자기 인식 기관(器官)이 되며, 이로써 자기 역사의 기초가 된다.”<sup>24)</sup>

아우구스티누스는 그 너머의 관점을 제시한다. 그의 『고백록』은 모든 것을 아시는 분 앞에서 했던 조용한 독백 수련이다. 이것은 (모든 것을 아시는 분에게 거저

21) A. Spadaro, *Abitare «nella» possibilità, L'esperienza della letteratura*(가능성 안에서 살기, 문학의 체험), Milano, Jaca Book, 2008, 169-184 참조.

22) 같은 책, 179.

23) 아우구스티누스, 『고백록』, X, 8, 14.

24) R. Guardini, *La conversione di Sant'Agostino*, Brescia, Morcelliana, 2002, 26. ‘죄에 대한 성찰’에서 ‘의식에 대한 성찰’로의 전환은 아셴브렌너 Aschenbrenner가 이 기도에 대하여 쓴 글에서 다루어진 바 있다.



말은 부질없기에) 밑바닥까지 철저하게 진실할 수 있는 체험이 인간에게 주어졌음을, 그리하여 이 수련을 통해 하느님으로부터 다름 아닌 참된 자신의 정체성을 받을 수 있음을 의미한다.<sup>25)</sup>

그러나 이런 정체성은 자기 삶의 부서짐과 죄의 심연에 있는 적대적인 힘을 인식하며 (네 번째 단계인) 자비와 용서에 의해서만이 아니라 (첫 번째 단계인) 감사라는 관점에서 회복되고 치유되며 결속되고 쇄신되는데, 이것이 곧 기도 전체를 이해하는 열쇠가 된다.

그러므로 성찰기도는 하루 동안 ‘방문한’ 것으로 여겨지는 사건들에 대한 내적인 이야기에 감사하며 주목하여 바라보는 마음을 훈련시킨다. 그러한 순간들은 ‘무엇인가를 이해하게 되거나 위로나 실망 등의 감정적 반응이 올라오는’ 때이다. 이렇게 우리가 성찰 안에서 읽게 되는 우리 삶의 텍스트는 “항상 요점 공책을 포함하는 일종의 보고서*reportage* 같은 것으로, 그 공책에는 ‘늘 더 중요한 부분들에 주목하여’(『영신수련』 118) 주석을 단다.”<sup>26)</sup> 이 경우 공책은 기억으로 채워진다. 우리가 보기에 성찰 기도 또한 스파다로 신부가 『영신수련』에 대해 쓴 것에 따르면 “갓가지 삶의 체험 상황 속에서 인간이 표현하고 소통하는 능력을 강화시키는 훈련”<sup>27)</sup>이다.

그러나 아직 한 단계가 남았는데 그것은 크리스티나 캄포가 말한 시적 주목과, ‘성찰 기도’ 덕분에 우리가 선사받은 매일의 삶에서의 하느님을 향한 관상을 온전히 연결시키는 것이다. 이 마지막 단계를 위해 ‘훈련’이라는 표현을 사용할 수 있다. 하루 두 번 행하는 성찰 기도는 또한 효과적인 주의력 향상을 위한 준비 과정이다. 그것은 어쩌면 무엇인가 등장했지만 미처 알아차리지 못했을 것들의 열매를 저녁에 거두는 것만이 아니다. 경험은 ‘성찰 기도’에 충실하면 하느님의 현존을 인식하는 능력이 향상된다는 것을 보여준다. 그러므로 우리 삶의 모든 순간을 이러한 주의력으로 산다면 그 순간들이 관상과 기도의 기회가 될 수 있다.

이것을 다비드 마리아 투롤도David Maria Turoldo(1916-1992)의 작품에서 인용한

25) 브라질 철학자 올라보 데 카르발류Olavo de Carvalho의 아우구스티누스에 대한 성찰 참조.

26) A. Spadaro, *Abitare «nella» possibilità*(가능성 ‘안에서’ 살기), cit. 178.

27) 같은 책, 182.

두 가지 예로 설명할 수 있다. 첫 번째 예는 “살로 향기를 맡은 이는 당신이다”<sup>28)</sup>이다. 여기서 투롤도는 마지막 성취의 관점으로 자신을 염두에 두는데(하지만 죽음에서 생명으로 건너가리라) 여러 날이 지나는 동안 눈앞에 숨겨져 있었던 실재들이 드러나는 것을 보게 된다. 이제 저녁의 시편들이 / 얼마나 아름다웠는지, / 얼마나 많은 이슬이 / 섬세한 손으로 밤을, 풀밭을 덮었었는지 / 보지 못하였음을 알게 될 것이다.

시인은 하느님이 지나가면서 선사하신 충만함으로부터 자신의 삶에서 아름다운 혹은 덜 아름다운 순간들이 정말로 무엇을 의미했는지 알게 되었다. 찻잔의 물결 속처럼 바다에는 / 하나의 떨림 자체 혹은 폭풍우가 있다. / 당신은 어디에나 계셨다.

격랑의 순간조차도 다시 입혀져 감춰졌던 그분의 현존이 인식된다. 사랑의 목소리마다 딸꾹질이 나왔다. / 하지만 살로 향기를 맡은 이는 당신이다. / 당신은 모든 욕망 속에 숨어 있다. / 혹은 당신의 포용에 무한대의 무게를.

이것은 특히 ‘성찰 기도’ 수행 초기에 더 자주 일어나는 경험이다. 하루를 되돌아 보면서 하느님이 지나간 기억들이 보다 분명하게 인식하게 되고, 어떤 것들을 이해하게 되며, 우리의 소홀함 아니면 하느님의 온화함을 깨닫게 된다.<sup>29)</sup> 그분은 우리가 신호 대기하는 동안 차창 밖으로 보았던 아이의 작은 몸짓 안에 계실 수도 있고, 혹은 햇빛이 아침에 내린 비로 인해 사무실 옆 나무 잎사귀 위에 맺혀진 물방울에 산란되는 빛깔 안에 계실 수도 있다.

그러나 목표는 투롤도가 자신의 작품 『마지막 신학자의 죽음』<sup>30)</sup>에 나오는 세 가지 이야기 중 하나에서 불교 승려 쓰라유키(Tsurayuki(9-10세기 동명의 일본 시인에게서 영감을 주었다)를 다음과 같이 묘사하며 전달하고자 했던 경지에 도달하는 것이다. “(그는 정말 말수가 적었기에) 훗날 그가 내게 말했다. 하느님은 한 알의 모래알일 수도, 비둘기의 눈동자일 수도, 혹은 사람의 숨에 불과할 수도 있다고. 그러므로 더욱 침착할 필요가 있었다. 어느날 저녁 그가 내게 말했다. ‘자두나무 잎들 사이로 빛이 보이니?’ 그리고 땅바닥에 엎드려 오랫동안 빛이 사라질 때까지 오랫동안

28) D.M. Turolo, *Amare*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 1989, 86s.

29) 이것이 바로 ‘영신수련’에서 하게 되는 ‘기도 성찰’의 역할이기도 하다는 것에 주목해 볼 수 있겠다. 열매를 거두면서 ‘어떻게 지나갔는지 보는 것’은 모든 영역에서 이냐시오식 교육법의 근본적인 지침이다.

30) D. M. Turollo, *La morte dell'ultimo teologo*(마지막 신학자의 죽음), Milano, Gribaudi, 1994.

동안 그 자리에 있었다.”<sup>31)</sup>

이 일화는 ‘행위에 주목’이라는 말을 할 때 우리가 의도하는 바를 보여준다. 즉 ‘주목’은 이제 만사에서 하느님 현존의 지나가심 혹은 현현을 즉시 인식하고 관상할 수 있을 정도로 깨어있다는 말이다. 그래서 ‘성찰 기도’는 쓰라우키의 행위에 해당하는 것을, 다시 말해 현재의 순간을 “내면적으로 느끼고 맛보는 것”을 허용하기 위하여, 의식—성경적 언어를 선호한다면 ‘마음’—으로 하여금 더더욱 주의를 기울이는 것을 장기적 목표로 한다.

이러한 시선을 얻음으로써 항상 관상의 재료를 가지는 것이 가능해지는데, 왜냐하면 우리의 삶 자체가 관상의 장이 되기 때문이다.

이 ‘주목’은 우리로 하여금 개별 순간의 감옥에 갇힐지도 모를 ‘파편화된 순간’ (파편화는 엘리엇 T. S. Eliot의 「황무지」에 나오는 “우리는 부서진 표상들의 더미를 태양이 내리쬐다”라는 시구 참조)을 어떻게든 극복하여 우리의 실존을 기억하게 하는 데 도움이 된다. 또한 주목을 통해 우리가 자애롭고 친절한 하느님의 지속적인 현존을 인식함으로써 자양분을 얻으며, 우리의 삶이 계속되는 구원 역사에 참여하도록 이끈다. 더욱이 ‘내면의 방’으로 들어가는 것은 건전한 훈련인데, 이것은 시리아의 이사악 Isacco il Siro의 아름다운 문장이 말하고 있는 것처럼 창조된 실재를 향해서든 신적 실재를 향해서이든 유일하게 참된 길이다. “네 안에 있는 보물의 방 안에 들어가면 하늘에 있는 보물의 방을 보게 될 것이다. 사실 그것들은 같은 것이고 둘 모두에게 단 하나의 입구가 있을 뿐이다. 왕국으로 오르는 계단은 네 안에 감추어져 있고 네 영혼 안에서 발견된다. 네 자신 안에 잠기면 네 영혼 안에서 올라가는 계단들을 발견하게 된 것이다.”<sup>32)</sup>

## 결론

『영신수련』의 역동성에 비추어 본 ‘성찰 기도’는 이냐시오 영성의 가장 귀한 보물 중의 하나이다. 이 글은 시인이 실재를 바라보는 방식과 이 기도 안에서 우리의 일상의 텍스트를 다시 읽을 때 일어나는 것 사이에 존재하는 일종의 동형론을 제

31) 같은 책, 20.

32) Caritone di Valamo, *L'arte della preghiera*(기도의 예술), Milano, Gribaud, 2000, 167에서 재인용.

안했다. 두 경우 모두 우리를 실재 안으로 들어가도록 초대하며, 그것은 감각적 인식에만 근거한 판단에 국한된 것보다 훨씬 더 풍요롭다.

다시 말해, 실재를 주목하여 바라본다는 것은 의미로 매개된 세상을 인식한다는 뜻인데, 단 주어진 의미를 발견하는 것이지 자의적으로 의미를 부여하는 것이 아니다. 여기서 인용한 프라도와 루치의 시 두 편이 기도처럼 끝나는 것은 우연이 아니다. 왜냐하면 주목하여 바라본다는 것은 다름 아닌 성령 안에서 바라보는 것인데, “오직 성령만이 그 위대한 신성 안에서 사람들이 알아차리기에 아주 미소한 것들이 지닌 무한한 가치를 식별할 수 있기 때문이다.”<sup>33)</sup>

---

33) A. Bloom, *Alla sera della vita*(인생의 저녁에), Magnago (Bi), Qiqajon, 2000, 32.

## 교회와 중국 정부

### 요셉 스 신부와의 인터뷰

#### LA CHIESA E IL GOVERNO CINESE

Intervista a p. Joseph Shih\*

안토니오 스파다로 신부(예수회)

여명모 하상바로 신부(예수회) 옮김

바티칸에서 두세 걸음 거리밖에 떨어져 있지 않은 ‘성 베드로 카니시오’ 예수회 공동체 입구에서 요셉 스 신부를 만났다. 『치빌타 카톨리카』에 그의 글이 두 차례 실린 적이 있지만<sup>1)</sup> 나로서는 그를 만난 것이 이번이 처음이었다. 90세인 그는 미소를 띠면서 친절하게 나를 맞이하였다. 얼굴엔 수많은 과거의 경력이 어려 있었는데, 남아 있는 인상은 오히려 평온함과 깊은 평화를 느끼게 해주었다.

나는 그에게 자신에 대해 얘기해 줄 것을 요청하였다. “저의 부모님은 딸 다섯과 아들 다섯을 두셨습니다. 저를 제외하고는 모두 상하이에서 태어났는데, 저는 Ningbo(寧波)에서 태어나, Ningbo 시골에 있는 외할머니집에서 유년 시절을 보냈어요. 제가 언제 상하이로 왔는지는 기억하지 못합니다. 다만 어릴 적에 쉬자후이(徐家匯)에 있는 성 알로이시오 소학교(초등학교)와 성 이냐시오 공공학교[지금의 쉬후이(徐匯) 중고등학교]를 다녔다는 것은 알고 있지요. 그때 저는 매일 쉬자후이 성 이냐시오 성당에 가서 미사에 참례했습니다. 1941년 12월 7일 진주만 사건이 발발한 후, 쉬저우(徐州)에서 선교하던 캐나다 예수회 신부님들이 쉬자후이 예수회 공동체에 소집되었습니다. 그 중에 몇몇 신부님들은 성 이냐시오 성당 미사에 자주 오시던 분들이었죠. 1944년, 제가 성 이냐시오 공공학교를 졸업하였 때 예수회에 입

\* *La Civiltà Cattolica* 2017 IV 52-58 | 4015 (7/21 ottobre 2017)

이 글은 중국어판 <아시아가톨릭뉴스(UCAN)>(天亞社 中文網)에 「施省三神父談天主教會和中國政府(스성싼 신부, 천주교회와 중국정부를 말하다)」라는 제목으로 게재된 바 있으며, 본 한국어판 기사는 중국어 기사를 대본으로 하고 이탈리아어판 및 영어판 기사를 참고하여 번역된 것이다. — 편집자 주

1) J. Shih, «Il metodo missionario di Matteo Ricci» in *Civ. Catt.* 1983 I 141-150; Id., «La Chiesa cattolica in Cina. Una testimonianza», ivi 2016 II 369-374 참조.

회하고자 하는 마음이 무르익었습니다. 제가 예수회에 입회한 것은 1944년 8월 30일이었어요. 필리핀에서 사제로 서품된 것이 1957년 3월 18일이었고요.”

나는 그에게 예수회 안에서 받은 교육과 담당했던 직무들 또 어떤 지역에 가 보았는지 물었다. 그는 로마, 독일, 오스트리아에 가보았고, 나중에 다시 로마로 불러왔다고 했다. 먼저 교황청립 그레고리안 대학에서 공부하였고, 나중에 교수가 되었다. 그레고리안의 교수가 되기 위해, 그는 일찍이 미국 하버드 대학에서 1년 반을 공부했고, 또 반년의 시간을 이용해 아프리카에 가서 당시 아프리카 각국이 분분히 독립하던 때, 천주교의 상황을 관찰하였다. 아프리카에서 돌아온 후, 예수회 총원장 아루페 신부는 그가 남미에도 가서 둘러볼 것을 희망하였다. 그리하여 브라질에 갔고, 또 아르헨티나에서는 한 달을 머물렀다. 로마에서 그는 그레고리안 대학에서 35년을 가르쳤고, 바티칸 방송국 중국어 파트에서 25년을 봉사하였다. “주리더(朱勵德, Michael Chu) 신부가 방송국에 와서, 매주 중국 대륙을 향해 주일 미사 성제를 방송하도록 주관하였고, 장춘선(張春申, Berchmans Chang) 신부는 우리들에게 신학과 영성에 관련된 자신의 글을 보내 주었습니다. 주리더(朱立德, Matteo Chu) 신부는 대만에 사서함을 열어 청취자들이 사연을 보내는 프로그램을 통해 국내 청중과 함께 교회의 문제들을 토론할 수 있도록 하였습니다.”

2007년 예수회 린환(林桓) 신부가 바티칸 방송국 중국어 프로그램 부문을 이어 받은 후, 스 신부는 로마를 떠났다. “그 이후로 저는 대부분의 시간을 상하이에서 보냅니다. 저는 제 사명이 증거하는 삶이라는 것을 알고 있습니다. 제가 다른 사람들에게 보여주려고 하는 것은 천주교회가 어느 곳에 있는지 간에, 즉 상하이에서나 로마에서나, 어디에서든 모두 동일한 교회이며, 동시에 ‘거룩하고 하나이며 보편되고 사도로부터 내려온 교회’라는 것입니다.”

교종 프란치스코는 중국의 천주교회의 생활과 중국 천주교 신자들의 미래에 특별한 관심을 가지고 있습니다. 그는 기도 중에 그들과 함께하며, 아버지와 같은 자애로운 마음을 품고 그들과 동행합니다. 베드로 후계자의 이러한 특별한 관심을 중국에 있는 사람들은 어떻게 이해하고 있습니까?

최근 세 분의 교종 가운데 비교적 저에게 친숙한 분은 전임 교종 성 요한 바오로

2세입니다. 그는 자신의 조국을 매우 사랑하였고 제3세계를 동정하였으며 중국 천주교회의 역사를 이해하고 있었지요. 재위 당시 그는 중국 천주교회와 중국 정부의 화해를 촉진하고자 노력하였습니다. 애석하게도, 동유럽 공산정권을 무너뜨리는 데 기여했던 그의 역할 때문에, 중국 정부는 그를 신임하지 않았지요.

교종 베네딕토 16세는 중화인민공화국의 천주교회에 보내는 서한을 발표하여, 현재의 곤경에서 벗어나 나아가야 할 길을 제시하였고, 또 서산(佘山) 성모님께 바치는 기도문을 써서, 우리 중국 천주교회를 위해 기도해 줄 것을 보편교회에 요청하였습니다.<sup>2)</sup> 우리 중국의 천주교 신자들은 교종에게 매우 감사를 드리며 그분을 존경하고 있습니다. 교종 프란치스코도 중국에서 무척 사랑받고 있습니다. 모든 이들이 그의 행동 양식을 좋아하며 그가 우리들에 대해 아버지와 같은 인자로운 사랑을 지니고 있음을 느끼고 있지요.

사회 경제적인 측면에서, 최근 수십 년 이래, 중국은 아주 큰 변화, 놀랄 만한 신속한 발전을 겪고 있습니다. 교회의 생활도 사회처럼 그렇게 변화하였나요? 당신의 개인적인 경험은 어떠하십니까?

그렇습니다. 교회의 생활도 사회처럼 그렇게 변했지요. 간단히 말하자면, 첫째로 전통적인 신자층이 흩어져 버렸고, 둘째로는 새로운 신자들이 증가하였습니다. 중국 천주교도들은 이제껏 대부분 농촌에 있었습니다. 현재 농촌 안의 젊은이들이 줄지어 도시로 가서 일자리를 찾고 있고, 노년층도 종종 자녀들을 따라 도시로 가서 집안일을 돕습니다. 농촌은 비어가고, 농촌 성당의 교우들은 모두 흩어진 것이지요. 중국인은 확실히 예전에 비해 풍요로워졌습니다. 하지만 그 때문에 더 행복해지지는 않았고, 오히려 근심 걱정이 더 많아졌습니다. 일자리를 구하는 데 걱정하고, 집을 사는 데 걱정하고, 자녀 학업에 걱정하고, 노후대비에 걱정하고 있는 것이지요. 이러한 상황이 사람들의 종교적인 정서를 자극하였습니다. 현재 모든 종교의 신자들이 증가하였는데, 천주교도 예외가 아닌 것이지요.

2) Benedetto XVI, «Lettera ai vescovi, ai presbiteri, alle persone consacrate e ai fedeli laici della Chiesa cattolica nella Repubblica popolare cinese», Roma, 27 maggio 2007. 또한 La Civiltà Cattolica, «Nota esplicativa sulla lettera di Benedetto XVI ai cattolici cinesi», in *Civ. Catt.* 2007 III 107 참조.

저는 상하이의 쉬자후이(徐家匯)에 살고 있습니다. 쉬자후이는 원래 교우촌이어서 성당 주변 사방은 모두 신자들의 집이었습니다. 현재 쉬자후이가 상하이의 상업 중심지가 되면서, 성당 주변의 집들이 모두 철거되었고, 주민들은 모두 이주당하였습니다. 현재 쉬자후이 성 이나시오 성당에는 토요일 저녁과 주일 합쳐 모두 일곱 대의 미사가 있고, 매 미사마다 교우들로 가득 찹니다. 주일의 첫 번째 미사는 여전히 예전의 구교우들이 참례하고 있지만, 그들은 먼 곳에서부터 차를 타고 옵니다. 나머지 여섯 대의 미사에 참례하는 교우들은 대부분 국내 각지에서 온 신교우들인데, 그중 적지 않은 수가 젊은 지식인들이지요.

오늘날 중국의 사회문화적 환경의 특징은 수많은 서로 다른 경험들의 결과물이라는 것입니다. 단순한 관찰만으로는 앞뒤를 분간할 수 없겠지요. 반드시 고정관념과 피상적인 이해를 넘어서야 하리라 봅니다. 결국, 우리들은 비판해야 할까요, 아니면 낙관해야 할까요? 중국의 천주교회는 어떻게 이러한 역사적 거센 흐름 속에서 생존할 수 있을까요?

저는 낙관적입니다. 무엇보다도, 하느님을 믿기 때문이지요. 하느님은 인류 역사의 주관자이십니다. 인류 역사는 흥망성쇠를 거듭하지만, 늘 하느님의 구원계획에서 벗어나지 않습니다. 하느님의 구원 계획의 귀착지는 하느님의 영광과 인류의 구원입니다. 그 다음으로, 당신이 말한 것이 맞습니다. 우리들은 반드시 고정관념과 피상적인 이해를 초월해야 합니다. 만약 우리가 고정관념을 고집하지 않고 피상적인 것 너머를 볼 줄 안다면, 중국 정부가 실현하고자 꿈꾸고 있는 사회주의의 핵심가치가 결코 우리들이 신앙하는 그리스도의 복음과 양립 불가능한 것이 아니라는 것을 볼 수 있을 것입니다. 만약 우리 중국 국내의 천주교회와 중국 정부가 서로를 용인할 수 있다면, 우리들은 중국에서 존재하고 활동할 수 있을 것입니다. 그래서 저는 결코 비판하지 않고 낙관하는 것이지요.

교회와 국제여론이 모두 현재 진행되고 있는 사도좌와 중국 정부 사이의 대화에 대해 이야기하고 있습니다. 현명한 사람들은 모두 그 대화의 주요 목적이 사목 방면에 관한 것이고, 정치, 사회, 외교는 그 다음이라는 것을 알고 있습니다. 대화를 하려면, 당



연히 한편에서 기억을 정화해야 하고, 다른 한편에서는 새로운 역사의 한 페이지를 쓰기로 결심을 해야 할 것입니다. 그렇다면, 중국 천주교도들은 어떻게 서로 화해하고 또 교회의 친교를 증진시킬 수 있을까요?

중국 정부는 5대 종교만을 인정한다고 합니다. 정부는 5대 종교 각각에 대해 통제하고 제재하기 위한 기관을 설립하였습니다. 천주교는 5대 종교 중의 하나이지만, 천주교회의 모든 사람들이 이러한 상황을 받아들이는 것은 아닙니다. 그리하여 중국 정부의 입장에서는, 중국 천주교회가 두 개의 다른 부분으로 이루어져 있는 셈입니다. 정부는 한 부분은 승인하고, 다른 부분은 승인하지 않고 있습니다. 제가 지금 이야기하는 것이 바로 종교활동법입니다. 해외 매체들은 중국 정부의 표현을 따라야 하는데, 다만 그것을 청중들이 비교적 익숙한 명칭으로 바꾸자면, 중국정부가 승인하는 천주교회를 관방(官方)교회(소위 ‘애국교회’ - 역사 주)라고 칭하고, 중국정부가 승인하지 않는 천주교회를 지하교회라고 칭합니다. 중국 국내에서 생활하는 천주교 신자들도 이러한 호칭을 알고 있지만, 그들은 또한 중국 정부의 종교정책과 천주교의 신앙을 구별할 줄 압니다. 그들이 설령 중국 정부의 종교정책을 받아들인다 하더라도 내심으로는 여전히 천주교의 신앙을 보존하고 있습니다. 그들의 마음속에, 중국 국내에는 오직 하나의 천주교회만 있는데, 바로 “하나이고 거룩하고 보편되며 사도로부터 이어오는” 교회입니다. 이 하나의 천주교회 안에 두 개의 다른 단체가 있는 것입니다. 하나는 관방교회, 다른 하나는 지하교회라 칭할 수 있겠습니다. 두 개의 단체에 각자의 성직자 체계가 있습니다. 그들 사이에는 자주 분쟁이 있지만, 그것은 결코 신앙의 차이가 아니라 종교적 이해관계에서 오는 갈등입니다. 다시 말해, 전임 교종 성 요한 바오로 2세의 끊임없는 호소에 의해, 중국 내의 소위 관방과 지하교회는 일찍부터 상호 화해와 친교를 시작하였습니다. 2005년 상하이 교구의 싱윈즈(邢文之) 신부가 주교로 축성된 것이 바로 좋은 증거입니다. 현재 사도좌와 중국 정부가 대화를 진행하고 있는데, 이에 반대하는 사람들이 중국 국내 관방과 지하교회의 차이를 과장하여 표현하면서 사도좌와 중국정부의 대화를 방해하고 있습니다. 이는 교회가 중국에서 그 사명을 발전시키는데 도움이 되지 않습니다.

건강한 실용주의를 가져야 한다고 사람들이 말하는 것을 종종 듣게 됩니다. 어떻게 이 원칙을 중국의 실제 상황에 맞게 실천할 수 있겠습니까?

중국 정부는 공산당 정부입니다. 이것이 현실이고 오늘날 중국의 실제상황인 것이지요. 예상할 수 있는 수십 년 안에, 심지어 백년 후에 반드시 변화가 있을 것이라고 말할 수 없습니다. 우리 천주교회는, 중국 내에서 중국 정부와 모종의 관계를 맺지 않을 수가 없습니다. 어떤 관계를 맺어야 하겠습니까? 대립하는 관계? 그건 안 됩니다. 그것은 스스로 멸망하는 것입니다. 타협하는 관계? 그것도 안 됩니다. 타협한다면 교회 본연의 색깔을 잃게 될 것입니다. 그렇다면 유일한 한 가지 가능한 관계는 상호 용인하는 것입니다. 용인과 타협은 다릅니다. 타협은 상대방에게 양보하는 것인데, 상대가 만족하는 수준까지 양보하는 것입니다. 용인은 상대방에게 양보하지는 않지만, 상대방에게 양보를 요구하지도 않습니다. 중국 천주교회와 중국 정부 사이의 상호 용인에는 필수 조건이 하나 있습니다. 그것은 로마 교황청과 사도좌가 중국 정부와 대립하지 않는 것입니다. 만약 사도좌와 중국 정부가 대립하면 우리 중국의 천주교회는 사도좌와 정부 사이에서 하나를 선택할 수밖에 없고 필연적으로 교황청을 선택하게 될 것입니다. 그렇다면 중국 정부는 그런 교회를 용인하지 않을 것입니다. ‘하지만 만약 교황청이 중국 정부를 반대하지 않으면, 중국 정부가 중국 내의 천주교회를 용인할 것인가?’ 하는 질문을 던져 볼 수 있을 것입니다. 저의 대답은 이렇습니다. 천주교회는 현재 이미 중국 내에 존재하고 있고, 또한 상당한 성과들이 있다는 것입니다. 천주교회와 중국 정부의 상호 용인은 이미 시험 단계에 있어서 실현된 사실임을 알 수 있습니다.

건강한 실용주의의 관점에서, 신부님은 상하이 보좌주교 마다친(馬達欽)이 인간적으로 그리고 종교적으로 겪은 고통의 사건을 어떻게 해석하십니까?

마다친(馬達欽)은 2012년 7월 7일 주교로 서품되었습니다. 당시 그는 로마 교황청과 중국 정부가 상호 승인하고 받아들인 주교였습니다. 하지만 그가 서품식을 치른 후에 곧바로 애국회의 모든 직무를 사임한다고 밝힘으로써 정부를 거슬렀습니다. 그래서 바로 연금되었고, 머지않아 주교로서의 공적인 직무가 철회되었습니다. 나중에, 작년 6월 그는 그의 상하이 타대오[上海達陲] 블로그에 글을 발표하여,

그가 종전에 애국회를 떠나기로 한 결정에 대한 후회를 표시하면서, “일찍이 외부 세계의 현혹에 꺾어, 애국회에 잘못된 언행을 하였다. 사후에 반성을 해보니, 이것은 지극히 지혜롭지 못한 행동이었고, 또 양심에 있어서도 오히려 더 평화롭지 못하였다.”고 하였습니다. 최근에는 지난 4월 16일 부활절에 그는 푸젠성[福建省] 민둥교구에 있는 공개교회의 주교관에서 잔스루(詹思錄) 불법주교와 공개적으로 공동 주례를 하였습니다. 그래서 매체 상에 빈번히 그의 ‘변심’과 ‘투항’이 회자되고 있지요. 저는 마다친 주교를 알고 있습니다. 저는 그가 ‘변심’도 ‘투항’하지도 않을 거라고 믿습니다. 제 생각에 그는 다시금 깨달은 것 같습니다. 원래 어떤 중국인도 조국을 사랑하지 않는다고 말하지 않을 것입니다. 다만, 많은 사람들이 말하는 애국은 종종 추상적입니다. 그들이 사랑하는 것은 어쩌면 공자의 중국이거나 장제의 중국인지도 모릅니다. 마다친의 깨달음은, 첫째 애국은 구체적인 중국을 사랑하는 것으로, 오늘날 공산 정부 통치하에 있는 중국을 향해야 한다는 것입니다. 둘째로 그는 교회가 반드시 중국 정부와 대립해야 한다고 믿지 않는다는 것입니다. 그와 반대로 교회는 오늘의 중국에서 생존해야 하고 또 성과를 내야 하며, 반드시 적어도 정부가 용인할 수 있는 단계까지는 해야 한다고 그는 생각하고 있습니다. 결국, 마다친 주교는 ‘건강한 실용주의’를 이해하는 중국 주교인 것이지요. 그래서 민둥교구에 가서 ‘불법’ 주교인 잔스루와 공개적으로 공동 집전을 하였던 것입니다. 먼저는 잔주교와 화해하기 위해서였는데, 자신이 주교로 축성되던 날 이 주교의 안수를 거절하였기 때문입니다. 다음으로는 중국 정부와 화해하기 위해서였는데, 그의 서품식 당시의 행위가 또한 현장에 있었던 중국 관원들에게 잘못을 저지르는 것이었기 때문입니다. 마주교는 현재 중국에서 생활하는 주교이고, 가택연금된 셈이지만, 그는 중국 정부에 대해 선의를 표현한 것입니다. 전임 교종 성 요한 바오로 2세는 재위 시에 중국의 천주교회와 중국 정부가 화해할 것을 누차 권원하였고, 현재 마다친 주교는 교종의 유지를 실천하기 위해 노력하고 있는 것입니다. 성 요한 바오로 2세 교종께서 하늘에서 그에게 강복하시기를 빕니다.

수많은 주교와 신부, 평신도가 최근 수십 년 동안 신앙을 위해서 그리고 교회를 사랑하기 때문에 고난을 받으며 자신의 신앙과 교회를 향한 사랑을 증거해 오고 있습니다.

그들의 충정이 오늘의 교회와 새로운 세대의 교우들에게 남기는 교훈은 무엇입니까?

이 질문은 제가 얼마 전에 쓴 주일미사 강론을 떠오르게 합니다. 그것은 연중 제 12주일 강론이었는데 복음은 마태오 10장 26절에서 33절까지의 말씀이었습니다. 제 강론의 표제는 ‘큰 소리로 하느님이 뜻을 선포하여라.’였습니다. 복음을 봉독한 후 강론에서 저는 이렇게 말하였습니다. “이상의 말은 예수님이 사도들에게 말씀하신 것입니다. 성 마태오 사도는 그것을 기록하여 그와 동시대에 살았던 모든 교우들이 읽게 한 것입니다. 그런데 그의 교훈은 2천년 후의 우리에게도 해당되며 매우 값진 것입니다. 얼핏 들으면 우리들은 예수님은 정말 대단하시며 아예 우리들에게 선택할 여지를 주지 않으셨다고 생각할지도 모릅니다. 사실 그분이 우리에게 말씀하시는 것은 이것입니다. 우리들은 우리의 육신을 소멸시킬 수는 있지만 우리 영혼을 소멸시킬 수 없는 사람을 두려워해서는 안 된다는 것입니다. 반대로 우리들의 육신과 영혼을 동시에 지옥에 보낼 수 있는 그분을 두려워해야 합니다. 하지만 우리들은 알아야 할 것은 우리를 구원하고자 하시는 예수님도 자기 신앙을 고백할 용기가 없는 사람은 구원하실 수가 없다는 점입니다. 한편, 그분은 우리가 걱정하러 두려워할 필요가 없다고 보증해 주십니다. 왜냐하면 하느님께서 몸소 우리를 돌보시기 때문입니다. 하느님의 허락이 없이는 누구도 우리들을 해칠 수 없습니다. 세상의 모든 일, 두 마리의 참새 혹은 머리카락 한 가닥과 같은 작은 일조차도 또한 그분의 통치 아래에 있는 것입니다.”

최근 수십 년 동안 신앙을 위해서 증거하고 또 교회를 보호하기 위해 고초를 겪은 수많은 주교, 신부와 평신도들은, 예전부터 예수의 교훈을 이해하고 또 실천한 것입니다. 현재 그들은 더더욱 그들의 모범을 통해서, 오늘의 교회와 훗날의 천주교 신자들에게 그와 똑같은 교훈을 남겨주었습니다. 다시 말해, ‘순교자의 피는 새로운 그리스도인들의 씨앗’인 것입니다. 오늘날 천주교회가 중국 내에서 상당히 평화롭고 신자들도 증가하고 있는데, 이 또한 그들의 공로가 아니라고 할 수 없습니다. 그래서 우리들은 모두 그들에게 감사를 드립니다. 그들이 바로 우리 중국 천주교회의 진주들입니다.

신부님 개인적으로 중국 천주교 신자들의 미래에 대해 어떠한 바람을 가지고 계십니까?

까?

저의 바람은 해외에 머문 채로 중국 천주교회에 관심을 갖는 그런 인사들처럼 되지 않는 것입니다. 그런 사람들은 교회에 해가 되는 부적합한 일들을 만들어 냅니다. 제가 바라는 것은 우리 중국 천주교 신자들이 박해를 받아 중국을 떠나 이주민이나 난민이 되지 않는 것입니다. 저는 우리 천주교 신자들이 자기 나라에서 진정한 천주교 신자의 삶을 살아갈 수 있기를 희망합니다. 현재 사도좌가 중국 정부와 대화를 진행 중인데, 제가 바라는 것은 사도좌가 숭고하지만 실현할 수 없는 이상을 품고서 중국 정부에게 도전하지 않는 것입니다. 우리는 교회와 중국 정부가 어느 한쪽을 선택하도록 강요받지 않기를 바랍니다.



13호

이탈리아 청년들 사이에서 무신론자가 늘고 있는가?

마르틴 루터의 성소

한국의 현재와 미래: 김희중 히지노 대주교와의 인터뷰

## 이탈리아 청년들 사이에서 무신론자가 늘고 있는가?

AUMENTANO GLI ATEI TRA  
I GIOVANI ITALIANI?\*

잔파올로 살비니 신부(예수회)\*\*

국춘심 방그라시아 수녀(성삼의 딸들 수녀회) 옮김

현재 이탈리아 청년층의 종교 상황에 대한 조사들이 많은데, 2018년 ‘청년, 신앙과 성소식별’이라는 주제로 열릴 세계주교대의원회의(시노드)를 감안하더라도 많은 편이다.<sup>1)</sup>

이탈리아에서 가장 저명한 종교사회학자들 중 한명인 토리노의 프랑코 가렐리 Franco Garelli는 젊은이들을 주제로 다른 학자들과 함께 최신 저서 『제15차 세계주교대의원회의를 향한 여정: 젊은이, 신앙 그리고 성소식별』<sup>2)</sup>을 썼다.

이것은 복합적인 연구로, 하나는 2015년 18세에서 29세 사이의 청년(이 글에서도 이 연령대를 ‘청년’으로 일컫는다) 1,450명을 대상으로 한 계량적 조사이고, 더 질적인 다른 조사는 2014년부터 2015년까지 토리노와 로마의 대학생 144명을 면담한 것이다. 그 결과물은 아주 명료하다. 이 연구의 결론 중 하나는 바로 청년층의 종교 실태가 통상 주장되는 것보다 훨씬 더 복잡하다는 것이다.

## 하느님 없는 젊은이들: ‘강한 무신론자들’과 ‘약한 무신론자들’

이 책의 서두에서 밝힌—당연히 일종의 효과를 위한—서술은 곧바로 같은 저자에 의해 다듬어지는데, 그는 ‘불신앙’의 범주가 ‘우산’의 범주로, 즉 서로 이질적인

\* *La Civiltà Cattolica* 2017 III 417-423 | 4013 (2/16 settembre 2017)

\*\* GianPaolo Salvini S.J.

1) G. Cucci, «Verso il XV Sinodo dei vescovi. Giovani, fede e discernimento vocazionale», in *Civ. Catt.* 2017 II 380-389 참조. (『치빌타 카톨릭카』 한국어판 제4권(2017년 겨울호)에 「제15차 세계주교대의원회의를 향하여: 젊은이, 신앙 그리고 성소식별」라는 제목으로 번역되어 있다. — 편집자 주)2) F. Garelli, Franco Garelli, *Piccoli atei crescono. Davvero una generazione senza Dio?*(증가하는 어린 무신론자들, 진정 하느님 없는 세대인가?) (Bologna: Il Mulino, 2016), 232. 본문 안에 인용된 부분들은 이 책을 가리킨다. 이 책을 구성하는 일곱 개의 장(章)은 서로 다른 다섯 저자들의 저술이다. 이 사실이 몇 차례의 반복과 서로 다른 접근방식의 이유가 될 수 있겠다.



여러 주체들을 포괄하면서 점증적인 단계들로 채워져 있다는 것에 주목한다. “이 젊은이들 전체를 깊이 결속시키는 것은 이중의 확신으로 보이는데, 하나는 인간 체형 너머의 인식이 불가능하다는 것, 다른 하나는 어디서나 가치로 충만한 실존 의식을 추구하고 발견하여 의미 있는 삶을 꾸려가는 데에 하느님은 필요하지 않다는 자각이다.”(8-9쪽)

그런데 강한 무신론자들 곁에는 약한 무신론자들이 있는데 이들도 다양한 층위를 이룬다. 종교적 관심과 환경에서 멀리 떨어진 사람들로 오늘날 대부분 신앙에 적대적이진 않지만 전혀 참여하지 않는 이들이 있고, 종교적 무관심이 가장 먼저 일상사를 차지하는 이들이 있다.

저자는 이탈리아 젊은이들의 불신앙 현상이 커져간다고 주장하는데, 그렇다고 해서 젊은 세대들 사이에 ‘믿는 이들’의 처지가 주변적이거나 하찮다고 주장하는 것은 아니다. 이를 확인해 주는 것은 18-29세 사이의 이탈리아 사람들 중 여전히 하느님을 믿는다고 고백하는 많은 이들이 어린 시절에 인도되어 들어간 가톨릭 신앙을 어떤 식으로든 언급한다는 사실이다. 90% 이상의 청년들이 세례와 첫 영성체를 받았다(하지만 70%만이 견진성사를 받았다). 비록 동양의 종교들이나 또래 무슬림들이 증언하는 경건함에 끌리는 사람들이 일부 있긴 하지만, 이탈리아에서는 사실 다른 신앙으로 개종하는 경향은 상당히 약하다.

무신론자나 불가지론자로 자처하거나 종교에 무관심하다고 선언하는 사람들은 이탈리아에서 공적이든 사적이든 자신을 그렇게 소개하는데 아무 어려움이 없다. 그런데 다른 문화에서, 예를 들어 미국에서 종교적 관습에서 떨어지는 것은 고통 없는 사건이 아니다. 조사에 따르면 이탈리아에서 종교적 사회화 과정은 여러 가지 이유로 청소년기에 중단되는 것으로 보인다. 어쨌든, 대체로 젊은이들은 신자이든 아니든 다른 이들의 선입에 주의하면서 그들과의 공존 가능성을 구상한다. 즉 이들은 종교적 문제들에 관해 다름을 인정하고, 다양성이 근대의 산물이며, 또 그만큼 현실의 원리로 받아들일 만한 가치가 있다고 인식한다.

‘프란치스코 교종’이란 인물에 대해서는 젊은이들 대다수가 “교회나 세계정세에 관해서 반체제 정신으로 고취된 것 같은 교종에게서 깊은 인상을 받는다. 한편으로는 옛날의 확고함에서 벗어나 덜 관료적이면서 더 인간적인 교회를 원하고, 다

른 한편으로는 (...) 더 지구적이면서 서구에 덜 매인 교회 정책을 촉진하는 교종, 세상의 변두리들을 재평가하고 시장의 불공평과 지구 환경의 불균형을 고발하는 교종에게서 깊은 인상을 받은 것이다.”(16-17쪽) 하지만 “젊은이들과 아르헨티나 출신 교종의 관계에서 모든 것이 매끄럽기만 한 것은 아니다. 현 교종직에서 그들을 보는 이들이 적지 않은데, 본질적인 개방보다 표면적인 개방이라고 비판하거나 가톨릭교회가 개혁될 수 없다고 믿기 때문이다.”(17쪽)

흥미롭게도 청년들이 자기 또래들에 대해 언급한 바에 따르면 23%의 젊은이들만이 하느님을 믿는 반면 70%가 종교적 유형의 탐구에 관여하지 않고 있다. 또 실질적으로 삶의 영적 차원을 가꾸는 사람들은 (대안적 종교성의 형태로도) 소수라는 것이다. 그런데 자기 자신의 종교성에 대한 질문에는 (의심스럽거나 간헐적인 신앙이라 하더라도) 72%가 하느님을 믿는다고 응답하고, 70% 이상이 어떤 식으로든 자신을 “가톨릭 신자”라고 밝힌다. 젊은이 네 명 중 한 명은 일주일에 몇 번, 혹은 그 이상 기도한다고 말한다. 이들 중 대다수가(60% 이상) 나름의 영적 생활을 하고 영적인 가치를 키워간다고 인정한다. 비록 어떤 면에서는 종종 정통적이지 않거나 아주 주관적인, 이를테면 마음 내키는 대로인 경우가 많긴 하지만 말이다. 자신이 영성이라는 범주 밖에 있다고 밝히는 이탈리아 젊은이들은 4분의 1을 넘지 않는다. 전례예식 참여에 대한 통계자료는 뚜렷하게 더 낮는데, 젊은이들의 13%는 일주일에 한 번, 12%는 한 달에 한 번 참여한다.

아무튼 스웨덴과 독일 같은 중북부 유럽 국가들 혹은 벨기에와 프랑스 같은 전통적 가톨릭 국가들의 통계와는 대단히 다른 상황인데, 이런 나라들에서는 하느님을 믿지 않는다고 말하는 젊은이들이 50%에서 60% 사이를 맴돈다. 반면 미국은 젊은 층에서도 큰 종교적 생명력을 지닌 나라로 드러난다.

따라서 이 통계자료는 흔히 주장된 것과는 달리 최근 몇 년간 종교의 쇠락을 뜻하기보다, 이탈리아 특유의 ‘부드러운 세속화’가 지속되고 있음을 보여주는 것으로, 이에 대해서는 최근 40년의 모든 연구가 일치한다.

### 무수한 뉘앙스의 차이

비신자들과 신자들 사이의 점진적인 분류에 있어 이 연구에서 제시된 무수히 미

묘한 의미들의 차이를 모두 구별할 수 없기에, 가장 분명한 두 범주를 살펴보기로 하자.

일반적으로 부여되는 의미로 볼 때, 18세에서 29세 사이의 젊은이들 중 약 28%가 하느님을 믿지 않는다고 밝힌다. 주목할 점은 최근 수십 년간 이러한 추세가 확산되고 있다는 것이다(지난 8년간 5% 이상 증가). 이 책의 제목으로 붙여진 “어린 무신론자들 *piccoli ate*”은 더 역동적인 지역에 사는데, 이들 중 상당수가 고학력자들로 사회문화적 수준이 높은 가정에 속한다. 이런 경향이 확실하다면 이 무신론자들은 이탈리아 청년층의 현대적 전위부대로 앞장서는 위험을 야기할 것이며 이는 곧 불신앙의 이탈리아, 즉 이 나라의 미래가 가장 중요한 분야에서 신앙과 멀어지게 됨을 뜻한다. 하지만 흔히 보이는 젊은이들 특유의 비밀관성과 망설임으로 인해, 많은 이들이 ‘하느님을 믿지 않는 신자들’과 ‘하느님을 믿는 비신자들’이 있다고 말한다.

가톨릭이 아닌 다른 종교에 속한 사람들이나 뉴에이지 등과 같은 새로운 영성의 형태들을 따르는 이들은 이탈리아에서 6.3%를 넘지 않아 소수를 차지한다.

하지만 ‘청년층의 종교성’이란 주제와 관련해서는 오늘날 서로 뚜렷이 구별되고 똑같이 확산되고 있는 두 가지 일반적 경향을 마주하게 되는데, 지금의 젊은이들이 “믿지 않는 첫 세대”라고 보는 측과 이런 견해에 명백히 반대하는 입장으로 나뉜다. 후자는 “젊은이들 사이에서 믿음의 필요성과 믿음의 의지가 사라져간다”는 것을 부정한다.(171쪽)

이 분류의 다른 끝에 있는 가톨릭 세계는 무엇보다도 확고하고 적극적인 신자층을 이루는데, 그 수는 최근 20년간 30%가 감소해 현재 전체 청년층 인구의 10.5%를 차지한다.(31쪽) 이와 달리 전통과 교육에 따른 가톨릭 신자층은 놀랍게도 확장되었는데, 이 연구 저자들은 향후 청년들이 부모의 위치를 포기함에 따라 감소될 운명이라고 생각한다. “그러나 이것은 종교적으로 불안정한 관계로, 무관심은 아니지만, 사회적 적합성의 이유에서 벗어나지 않는 전형적인 종교성의 회색지대이다.”(32쪽) 사실, 많은 청년 가톨릭 신자들이 하느님을 믿지 않는다고 말한다. 즉 이들은 “믿지 않으면서 교회에 속해 있다.”

어쨌든 많은 젊은이들이 유년기와 소년기의 종교적 체험에 대해 긍정적인 기억

을 간직하고 있다. 하지만 교회에 대해서는 부정적 이미지가 그들 사이에 널리 퍼져 있는데, 그들이 예외로 하는 존재는 프란치스코 교종과 수많은 사목 활동가들로, 자신들이 직접 만났고, 혹은 특별히 헌신한다고 평가하는 이들이다(예를 들어 ‘거리의 사제들’과 밀바닥 인생들 곁에 있는 사목자들이 이에 해당된다).

주목할 점은 젊은이들이 억압적이거나 죄책감에 짓눌리거나 징벌적인 신앙의 기억을 간직하고 있지 않다는 것이다. 이와 달리 어른들의 상당수는 억압적인 신앙을 강요 받은 체험으로 자주 사제들이나 수녀들을 언급한다.

반면에 가족의 종교적 영향은 급격히 줄어드는 것으로 보인다. 전통적으로 어머니는 “우리를 가장 잘 돌보고 자녀의 종교 교육에 더 신경 쓰는 사람이었다. 그러나 젊은이 6명 중 1명 이상은 가족 구성원 아무도 종교와 관련해 어떤 동기도 주지 않았다고 말한다. 청년층 절반 이상이 집안에서 전혀 혹은 거의 기도를 한 적이 없다고 말한다. 대신에 결혼식과 장례식 또는 다른 공동체 의례에는 함께 참석했다고 한다. 가정에서 어떤 식으로든 함께 기도하는 것보다 다 같이 미사에 가는 것이 더 쉬웠다는 것이다.

설문조사에 따르면 조부모의 영향력은 생각보다 훨씬 약한데, 종교적 신념으로는 존경 받고 [외적] 신앙생활을 더 많이 하지만 믿음은 덜하다고 여겨진다.

부모가 비신자인 가정의 절반 이상에서 자녀들은 신자가 아니다. 그러나 종교적으로 헌신적인 가정에서조차 자녀의 22%만이 확신을 갖고 활동하는 천주교 신자이다. 따라서 한 세대에서 다음 세대로의 보다 헌신적인 종교적 태도보다는 불신앙이나 약한 신앙을 전달하는 것이 더 쉬워 보인다. 상당수의 젊은이들에게 신앙은 그저 ‘버려질 운명의 공허’일 뿐이다.

### “현대 사회에서 믿음 이유”

흔히 가지는 선입견과 달리, 거의 70%의 젊은이들은 현대사회 속에서 세속화의 상황에서도 하느님을 믿고 종교적 신념을 가지는 것은 받아들일 만한 태도라고 여긴다. 인터뷰에 응한 한 청년은 이렇게 말한다. “믿는다는 것은 하나의 선택이고 그런 만큼 개인을 둘러싸는 것에 영향을 받아서는 안 됩니다.”(56쪽) 어떤 사람들에게는 종종 그다지 분명하지 않더라도 종교적 필요가 늘 상존한다. 대다수에게 중

교는 인생의 궁극적이고 중차대한 의미를 묻는 질문들에 답을 줄 수 있다. 한 젊은이가 말한 바에 따르면, “믿는다는 것은 인간으로 하여금 삶도 죽음도 더 자유롭게 받아들일도록 해 준다.”

많은 사람들이 종교적 선택은 존중되어야 한다고 지적하는데, 무엇보다도 오늘날 사람들은 이 분야에서 자유롭게 선택할 가능성을 갖고 있기 때문이다. 다른 이들은 현대 사회와 관련된 다양한 차원의 위기들로 인해 종교적 신념이 타당하게 여겨진다고 주장한다. 세상은 미래에 대한 불확실성으로 가득 찬 것처럼 묘사된다. 세상은 불안과 두려움을 키우고 더 이상 준거점들을 제공하지 않는 반면, 사회적 유대는 허약해진다. 젊은이들에 따르면, 오늘날 신앙의 유지를 보장할 수 있는 것은 (또한 현대적 의식과 양립할 수 있는 것은) 비판정신이 깃들여 있으면서 다른 신념들을 존중하고, 꼭 따를 필요는 없지만 맹목적이지도 않은 사실에 있다. 의심에 열려 있으면서 깊이 뿌리내린 신앙은 진리의 독점 소유를 주장하지 않고 타인들의 선택과 관련해 그들을 판단하지 않는다.

광신과 종교적 불관용이 팽배한 세상에서 살고 있다는 생각이 얼마나 확산되어 있는지를 보면 이상하다. 안타깝게도 대중매체가 근본주의의 모든 이야기를 부각시키면서 일상적으로 전달하는 이미지가 그와 같은 것인데, 하지만 이는 만남이나 개인적 체험에 기인하는 인식이다.

당연히 진보한 현대에도 믿는 일을 받아들일 만하다고 여기는 것이 결코 자신이 실제로 믿는 행위에 참여한다는 것을 의미하지는 않는다. 신앙은 심리적 상태에만 달려 있지는 않으며 사람들이 성장하고 살아가는 환경에도 달려 있는데, “우리 각자는 현실에 대한 자신의 믿음에 있어—종교적 성격의 믿음에 있어서도—사회적으로 확인받을 필요가 있기”(61쪽) 때문이다.

하지만 많은 사람이 오늘날 믿는 일의 어려움을 강조한다. 우리 시대의 실존적 복합성은 정작 중요한 것들의 의미를 사라지게 할 수 있는 기대와 긴장 그리고 많은 질문들을 낳는다. 과학과 기술의 발전은 신앙이 제공하는 현실관을 받아들이는데 또 다른 커다란 장애가 된다. 그리고 많은 사람이 과학의 발전에 있어 역사적으로 종교가 행사한 무거운 규제를 상기한다.

또 우리 사회는 자연과 역사의 과정에 대해 내재적이고 과학적인 설명으로 점점

더 방향을 잡아 가는 것 같은데, 그러한 과정에는 하느님의 자리가 없다. 지배적인 문화 자체도 종교적인 이야기에 그다지 호의적으로 보이지 않는데, 관습에서 자유방임적이고 삶의 모든 선택을 합법화하며 실현할 구체적 목표를 향해 사람들을 밀어가면서 그들에게서 영적 유형의 염려들을 없애 버리는 것이다.

대다수 젊은이들이 종교와 진보한 현대 사이의 공존을 받아들일 만하다고 여긴다고 해서 그것이 사회 안에서 만나는 모든 종교적 표현에 가치를 부여한다는 의미는 아니다. 많은 젊은이가 가지고 있는 믿고 싶은 욕구는 교의적, 문화적, 도덕적 혹은 교회적 장애물들 앞에서 부서진다. 그 장애물은 윤리적·종교적 분야에서 교회의 규범들을 받아들이는 데 있어서의 어려움, “성직자들”이 제공하는 나쁜 표양(이는 계속해서 나타나는 주제이다), 종교와 정치의 얽힘, 배타적 진리가 있다는 생각 등이다. 슬로건이 되기도 하는 일반화를 통해 많은 사람이 “시대착오적인 것은 신앙이 아니라 교회”라고 말한다.(69쪽)

다른 이들은 자신의 신앙을 증언하거나 공적으로 드러내는 일의 어려움을 강조한다. 한 젊은이는 이렇게 말한다. “더 유감스러운 것은 말하자면 소외당할까 ‘두려워서’ 신앙을 추구하고 같은 것으로 공적으로 나타내 보일 수 없음을 스스로 알아차리는 것이지요. 내가 보기에는 성(性)과 관련된 환경에서 아웃팅하지 않기로 하는 많은 사람의 선택에 대단히 가까운 것 같아요.”(66쪽)<sup>3)</sup>

### 결론적 견해

계속해서 진화하고 있는 젊은이들의 종교적 상황의 빛과 그림자를 보여 주고자 하는 대단히 복합적인 조사를 읽고 나서 참되고 고유한 결론을 끌어내기는 어려운 것 같다.

결국 대다수 젊은이들이 무신론이나 무관심을 자신의 가정의 핵심부에서 물려받지는 않았다고 말할 수 있겠다. 사실 그들은 대체로, 교회적 환경에서 다소 강력히 현존하던 시기를 지낸 가톨릭 문화의 부모를 둔 자녀들이다. 그러니까 ‘출생의

3) 가렐리는 인터뷰에 응한 사람이 어떤 식으로든 “즉시 내다 버리기”를 연상시키는 아웃팅이라는 용어를 굳이 사용하기보다는, 스스로 밖으로 나오는 것을 가리키는 커밍아웃이라는 표현을 썼어야 했다고 본다.

이유'보다는 오히려 전통의 단절에 더 기인하는, 그리고 종교적 양성 과정이 없었  
다기보다 그 과정으로부터 빠져나온 데 기인하는 하느님 부정이 더 우세한 것이  
다. 젊은이들은 이탈리아 사회 전체에 여전히 확산된 종교적이라는 느낌에서 떨어  
져나가는 것 같다. 가톨릭적 정체성은 이제 종교적 관점에서도 다원론적인 사회  
안에 사는 것이 자연스러운 새로운 세대들을 묶어 주는 요소가 더 이상 아니다.

한편으로는 하느님 없는, 혹은 종교 없는 젊은이가 더 많다면 다른 한편으로는  
다수의 젊은이가 비록 가냘프긴 하지만 전통적 종교와의 유대를 유지하고 있는데,  
이는 영적 이유보다는 문화적 이유 때문이다. 어찌 됐든, 이 조사는 이러한 형태의  
문화적 종교적 변화는 점차적으로 일어난다는 것을 확인해 준다.

개인적이고 사회적인 조화의 추구하고 혼동하고 있는 대안 영성의 추구는, 좀 무  
작위적이고 질서정연하진 않은데, 일상의 삶 안에서 구체적인 것을 필요로 하는  
많은 젊은이를 끌어들이지 못하고 있다. 어떤 사람들은 영성에 가치를 부여하지만  
대단히 다양한 의미로 영성을 이해하고 있다. 어쨌든, 영성의 언어가 이탈리아에  
들어왔고 대안 의학에서처럼 의학적 여정과 교차하는 영적 여정들이 점점 더 많  
이 제안되고 있다.

영성은 하느님을 부정하는 이들과 풍요로운 신앙을 살아가라는 초대가 될 수도  
있는 초월적 실재를 인정하는 사람들 사이에 위치한 일종의 중간지대로 보인다.

## 마르틴 루터의 성소

### LA VOCAZIONE DI MARTIN LUTERO\*

잔카를로 파니 신부(예수회)\*\*

곽승룡 비오 신부(대전교구, 대전가톨릭대학교) 옮김

전기(傳記) 작가들은 루터의 성소에 대한 문제에 눈길을 주지 않는다. 그것을 당연한 것이라고 생각하는 것이다. 모두가 루터의 성소에 관하여 이야기하지만 일반적인 차원에 머물 뿐이다. 그러나 그다지 분명하게 드러난 사실이 없는 것이 현실이다.

루터는 시류에 따라 21살 수도원에 들어갔다. 1505년 7월 2일 가족을 방문하고 만스펠트Mansfeld에서 에어푸르트Erfurt로 돌아오던 중 집에서 몇 킬로미터 떨어진 슈토테른하임Stotternheim 부근에서 폭풍우를 만났다. 번개가 그의 곁에 떨어졌고, 갑작스런 죽음의 위협에 떨면서 그는 살게 된다면 수도승이 되겠다고 성녀 안나에게 서원을 하였다.<sup>1)</sup> 안나 성녀는 광부들의 수호자였다. 그는 아버지가 광부였기 때문에 가정에서 종종 성 안나의 이야기를 듣곤 하였던 것이다. 어쨌든 2주 후인 7월 17일 루터는 에어푸르트의 아우구스티노 수도원에 들어갔고, 수련자로서 수도 생활을 시작하였다.

아버지는 루터가 법학을 공부하게 하였다. 가난한 가정 출신 루터는 아버지의 노동력으로 살았다. 후에 그의 가정은 경제적으로 충분한 위치에 도달하였고, 아버지는 사업가가 되었다. 그래서 그는 아들이 화려한 경력을 갖고 높은 사회적 지위를 얻어 집안을 일으키기를 바랐던 것이다.

1501년 에어푸르트 대학교에 들어간 루터는 문학부에서 학사학위를 취득한 후 학업을 계속하여 1505년에는 문학 석사 학위를 받았고, 결국 법학 공부를 시작하

\* *La Civiltà Cattolica* 2017 III 464-473 | 4014 (16 set/7 ott 2017)

\*\* Giancarlo Pani S.J.

1) M. LUTERO, *Werke. Kritische Gesamtausgabe*(Weinmarer Ausgabe [WA]), Weimar, H. Böhlau, 1883 e ss., *Tischreden* 4, 440, n. 4707 (1539.7.16.) 참조.



였다. 그 시기에 그는 매력과 열정을 느끼며 시작한 대학 공부와 문화 세계와 접촉하며, 가정적인 환경에서 떨어져 생활을 하였다. 하지만 그에게는 법학 공부가 즐겁지 않았다. 아마도 자연이 주는 매력에 대한 예민한 감성으로 시인다운 정신을 지니고 음악을 사랑하던 청년 루터는 관상적인 영성 생활뿐만 아니라 내적 평화와 영혼의 구원을 보장해 줄 수도생활을 향한 충동을 느끼고 있었을지도 모른다. 루터가 자신의 생애와 역사의 여정을 뒤바꾼 무서운 폭풍우를 맞닥뜨린 7월은 바로 그러한 시기였던 것이다.

아버지는 수도승이 되려는 루터의 결정에 반대하였고, 루터가 번개를 맞을 뻔한 순간에 수도승이 되겠다고 맹세한 일을 듣고서도 성소와 ‘하늘의 표징’의 진정성을 의심하며 동의할 하지 않았다. 루터는 자신의 성소에 대하여 아버지가 질색했던 일을 수차례 말하였고, 1507년 있었던 자신의 사제 서품 때에도 그것을 기억하였다. 몇 년 후 아버지에게 보낸 편지 형식으로 된 『수도서원에 관하여 *De votis monasticis*』라는 책의 서문에서 루터는 다음과 같이 썼다. 그는 “제가 장담하는 것은 제가 하늘의 공포에 의해 부르심을 받았다는 것입니다. 사실 수도자가 되려는 기꺼운 마음, 자신의 원의도 아니고, 물질적인 이득에 움직이는 의지도 아니었습니다. 하지만 갑작스럽게 죽을지도 모른다는 공포와 고뇌에 휩싸여 자유로이 한 것이 아니라 억지로 서원을 한 것입니다.”라고 고백하였다.<sup>2)</sup> 그러므로 수도승이 되려는 결정은 예상치 못한 갑작스런 사건이었다는 것이다. 1519년 그의 친구 크로투스 루베아누스 *Crotus Rubeanus*는 슈토테른하임에서의 낙뢰 사건을 바오로가 사도로 부르심 받은 일에 빗대어 루터가 “다마스쿠스로 가는 길에서 제2의 바오로처럼 땅에 엎어졌다.”<sup>3)</sup>고 하였다.

그렇다면 생각지도 않았던 갑작스러운 결정이었나? 전혀 그렇지 않다. 그런 식의 결론은 옳지 않다. 만일 루터가 어떤 망설임과 혹시 순간적인 변심을 가졌다고 하더라도,<sup>4)</sup> 그는 어떤 방식으로든 서원에 대해 갑론을박하거나 이를 무효한 것으로

2) *De votis monasticis Martini Lutheri iudicium*, 1521, in WA 8, 1889, 573 s.

3) WA *Briefe* 1, 543, 105 ss.

4) O. SCHEEL, *Matin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation*, vol. 1, Tübingen, Mohr, 1926, 237 s: 296 e nota 8 참조.

로 만들려고 하지 않았다. 그의 서원은 양심이 단단히 묶어놓은 일이었다. 그것은 루터가 생각해왔던 첫 번째가 수도원이 아니었을 것이고, 어떤 식으로든 준비된 결정은 아니었다고 하더라도, 그의 미래를 위해 가능성 있는 추측으로서 적어도 가치를 가졌다고 예상할 수 있을 것이다. 중세인들은 쉽게 그런 서원을 하곤 하지만, 그의 진술은 무난하게 자신의 삶에 만족스러워하던 젊은 법학도가 그렇게 과격할 결정을 갑작스럽게 하였는지를 설명해 주지 못한다.

어떤 경우든 루터는 두려움과 위협의 순간에 이뤄졌을지라도 서원의 유효성을 의심하지 않았다. 중대한 위협의 순간에 강요된 서원은 의무가 없다는 것을 그 시대의 그리스도인들이 잘 알고 있듯이 그도 잘 알고 있었다. 혹시 그는 그 당시 전기 작가들이 전언하였듯이 어떤 사면을 요청할 필요도 없다는 것을 알고 있었을 것이다. 하지만 더욱 대단한 것은 에어푸르트 수도원에서 그의 서원을 받은 아우구스티노회 수도자들조차도 수도성소의 진실성에 대한 의심을 가지지 않았다는 점이다. 우리는 그가 입회하려고 지원한 수도원에 많은 지원자들이 있었으므로, 성소자들을 받기에 혈안이 되어 있지 않았다는 것을 알고 있다. 루터의 결정이 갑작스러운 것이었더라도, 이는 내적이고 진지한 것이었다. 더욱이 그의 수도원 입회 초기에 수도생활에 대한 어떤 강박의 징후를 보이고 있지도 않다.

### 로마인들에게 보낸 편지

루터의 감정과 생각을 알기 위해 그의 정신 안으로 들어가는 것이 흥미로울 것이다. 그에 관한 전기들은 요약하기 불가능한 방향으로 여기저기 묘사하고 있다. 따라서 그의 수도서원 10년이 지난 후 1515-16년 비텐베르크 Wittenberg에서 쓴 「로마인들에게 보낸 편지」의 주석 한 페이지에 주의를 환기시킬 필요가 있겠다. 요한 미게 Giovanni Miegge는 루터의 전기를 쓸 때, 이미 다음과 같이 지적하였다. “그는 수도서원과 수도생활의 탁월함에 대한 아름다운 말들을 「로마인들에게 보낸 편지」의 강의에서 헌정하고 있다.”<sup>5)</sup> 「로마서」의 마지막 부분인 14장(章)에 대한 주석에서 루터는 “오늘날 수도자가 되는 것이 무슨 의미를 가지는가?”라는 질문을 던

5) G. MIEGGE, *Lutero giovane*, Milano, Feltrinelli, 1977, 27; 같은 이, *Lutero. L'uomo e il pensiero fino alla Dieta di Worms (1843-1851)*, Torino, Claudiana, 2008<sup>5</sup> (or. 1946), 51.

지면서, 독특하고 구체적이며 분명한 방식으로 수도 성소의 문제를 대면하고 있다.<sup>6)</sup>

이 「로마서」 14장은 신앙이 허약한 이들을 다져 모으고 이들을 감화시켜 그리스도인의 삶으로 이끌기 위한 권고이다. 이 장을 해석하면서 루터는 교회에서 첫 5세기 동안 있었던 관습에 대해 관심을 가지며 다음과 같은 질문을 한다. 바오로가 보낸 편지에서 그토록 확인하는 복음적 자유의 원리가 교회 법률에 의해 규정된 그런 관습들과 어떻게 일치하고 있는가?

첫 번째 대답은 우리 시대의 신학자의 대답을 연상케 한다. 루터는 그리스도인의 자유의 원리와 쟁점이 되는 관습들의 비필연성과 질문자의 급진성에서 나오는 처방들을 즉시 인정한다. 바오로는 그리스도인의 자유라는 주제를 매우 분명한 상대, 즉 유대교를 향해서 제기하고 있다.<sup>7)</sup> 루터는 그러한 문맥 밖에서도 이를 법을 준수하는 것이 합법적이고 유용하다고 결론을 낸다.

루터가 중간 단계의 해결을 요구하는 것이 명백하게 보인다. 고대 교회와 당대 교회에서 외적인 준수는 비록 적법하지만 지엽적인 것이기에, 누군가 근본적으로 중요한 믿음과 사랑을 무시하면서 외적인 준수를 통해서 구원의 보증을 찾으려 한다면 위험한 일이라는 것이다.

그러므로 본질적인 것과 지엽적인 것 사이의 관계를 정의하면서, 루터는 하나님과 자신의 내적 움직임에 입각하여 개인적으로 봉헌한 결의에 의거하는 개인의 감성에 따라<sup>8)</sup> 교회의 법과 관습을 고수하는 것이 허용될 수 있는 일이라고 말한다. 그러나 그는 외적 태도에만 치중하는 것은 구원을 위해 반드시 필요한 곧 믿음과 사랑 그리고 내적인 덕을 고려하지 못하게 한다고 본다.

루터는 여기서 비록 근본주의적 뉘앙스를 함축할 수 있기는 하지만, 수도 서원

6) WA 56, 497 s; M. LUTERO, *Lezioni sulla Lettera ai Romani*, II, a cura di G. PANI, Genova, Marietti, 1992, 257.

7) 유대주의자들은 그리스도인이 된 히브리인들이다. 모세율법과 할례 그리고 음식 규정들 준수하며 이를 구원에 필요한 것으로 생각한다. 세례와 그리스도의 새로운 구원경륜은 충분하지 않다고 믿는다. 그들은 그리스도의 삶 자체, 즉 그분이 할례를 받고 율법을 충실히 지키신 것에 토대를 세우고자 한다.

8) 라틴어 표현(*secundum uniuscuiusque votum*)이 매우 정확하고 신학적으로 옳다. (WA 56, 495, 27).

을 여전히 전통적인 관점에서 이해하고 있다. 그는 누군가 서원을 지키면서도 그 근본적인 까닭인 사랑을 망각하고 있다면 이는 신성모독이며 자신의 자유를 거부하고 스스로의 노예가 되는 것이라고 보는데, 이는 그가 사랑 없이, 의지에 반하여 행위한 것이기에 차라리 그 서원을 발하지 않은 것이 나았을 것이기 때문이다.<sup>9)</sup>

이 점에서 루터는 가장 관련성 있는 주제인 성령 안에서의 자유를 완전히 내버려 두고 있었음을 자각한다. 그리스도인의 삶이 영으로 맑고 단순한 자유를 산다고 할 때, 가장 기본적인 십계명마저 신약성경에서 오직 사랑으로 발견되고 사랑이 충만한 자유라면, 규정된 교회법들, 일반 규정들, 단식들과 정해진 축제들은 무엇 때문에 존재하는가? 이 질문에 대답은 신속하고 절대적이다. “보편 교회의 고대로부터의 동의에 의해, 하느님에 대한 사랑과 올바른 이유로서 규정된 것은 반드시 준수되어야 하는데, 이는 그것이 필수적이거나 불변하기 때문이 아니라, 하느님과 교회에 요구되는 사랑에서 감도된 순명(順命)이야말로 필수적인 것이기 때문이다.”<sup>10)</sup> 다시 말해서 하느님과 교회에 따르는 순명은 구원을 위해서 본질적이다. 한편, 믿는 이들은 사랑과 교회를 위한<sup>11)</sup> 이 순명 안에서 하느님에 대한 그들의 믿음의 수행에 관한 구체적인 이미지와 상황을 발견하는 것이다.

여기서 루터에게는 사목적인 고려가 핵심이다. 즉 교회 규범들이 최소한만 있어야 한다는 것이다. 그 규범들은 항상 최종적인 목적지가 사랑이어야 하고—왜냐하면 교회의 통교는 사랑이므로—때가 되면 이 목적을 위해 재정립되고 바뀌어야 한다.

이 답화는 여기서 당대의 고통스러운 현실에 집중한다. 이는 교회법을 준수할 때에 필요한 지향이 결여된 것에서 비롯되는 현실인데, 신자들이건 사목자들이건 외적 계명 실천에 치중할 때에, 특히 믿음과 사랑에 무관하게 자행되는 종교적 관습에서 발생하는 위험한 환상에 말미암은 것이다.

9) 주석: “우리는 구원에 필요한 다른 의무들과 사랑 대신 그 외적인 것에 매달린다. (마치 지금 모든 곳에서 사제들과 수도자들 사이에, 특히 세속 사람들 사이에 벌어지고 있듯이) (...) 우리가 다시 유대의 미신과 율법의 노예로 되돌아간 것이라면 결코 이상할 것 없다. 그리고 우리는 이를 단지 기꺼이 따르는 것 뿐만이 아니라 마치 이것이 없이는 구원도 없다는 환상마저 갖고 있다.” (M. LUTERO, *Lezioni sulla Lettera ai Romani*, II, cit., 256)

10) 같은 곳.

11) 이 장(章)에서 여러 번 이 표현(*Ex charitate*)이 나타난다.

루터의 관점은 비록 당대의 종교적 태도를 논쟁적으로 해석하고 있기는 하지만 그 자체로는 전통적인 이해를 담고 있다. 그러나 실천적인 측면에서는 크게 만족스러운 것이 아니다. 수도 생활의 의례적인 측면을 가볍게 하는 전례 개혁 정도이겠다.

### 수도성소

현실에 대한 언급이 담화의 마지막에 스며들어 있고, 이는 수도 서원에 관련된 다. “지금 *nunc* 수도자가 되고자 하는 것이 의미를 지니는가?” 여기서 ‘지금’을 주목하게 되는데, 수도생활의 절대적 가치 평가가 아니라 특정 역사적 상황 속에서 바라보게 하기 때문이다.

역사의 아이러니라고 할 법하게도, 그는 담화에서 루터는 모든 시대에 공통적인 곳, 즉 ‘절망이 수도자를 만든다’ *desperatio facit monachum*는 말<sup>12)</sup>에서 벗어난다. 우리는 낙담할 때에 다른 출구를 찾지 못하므로 수도자가 되고 만다. 루터는 이 전통적인 금언에 강하게 반박한다. 낙담은 수도자가 아니라 단지 악마를 만든다. 우리는 오로지 사랑 때문에 *ex charitate*<sup>13)</sup> 수도자가 된다. 곧 자신의 배은망덕함을 규정짓는 많은 죄들을 지은 이후, 하느님을 향한 감사의 마음 그리고 그것을 표현하려는 원의에서부터인 것이다.

루터가 사용한 형식은 그가 살던 시대—전과 후에도 마찬가지로—에 내용상 전통성을 띠다고 하더라도, 독특한 강조점을 지니고 있어서 특별히 흥미롭다. 루터는 수도승에게 요구되는 겸손이나, 봉사의 외적인 하찮음에 놀라기보다는 수도복이 역사적 관련성과 시의적 의미를 결하고 있다는 데에 더욱 크게 놀란다. 그리고 그는 과장하지는 않지만 계속해서 이에 되돌아간다. 그리고 역으로 그리스도교의 역설이라는 차원에서 수도복에 대한 긍정적인 이해를 회복시킨다.

이백 년 전 수도승의 수도복은 품격과 아름다움을 주었는데, 이는 그 시대의 정신과 취향에 본질적으로 부합하였기 때문이라고 그는 말한다. 그러나 오늘날에는

12) WA 56, 497, 20–21. 실제의 금언은 다음과 같다. 절망에 빠진 사람은 군인이 되거나 수도승이 된다 (*Militem aut monachum facit desperation*).

13) WA 56, 496, 14, 16.

수도복이 수도자를 우스꽝스럽고 경멸스럽게 만든다. 그것이 더 넓게 자신을 비우고 자기 사랑을 버리도록 하는 하느님에 대한 사랑에서 *ex charitate* 비롯된다면 그러한 겸손은 좋은 것일 수 있다.

주교들과 사제들이 통상 수도자들에 저항하고 업신여기는 것뿐만 아니라 감각 없는 수도복과 그에 따르는 모욕도 존재한다. 주교들과 사제들은 품격 있는 옷을 입고, 관계적 삶과 그전 오백 년 세월의 복장에 적합하며 그들의 세상 속 존엄성을 어떻게 가꾸어야 하는지 안다는 함축적인 의미가 있다. 루터는 수도성소를 위해 먼저 거부당하고 극단에 이르기까지 멸시받은 그리스도의 사랑 때문에 거부당하고 멸시되길 원하므로 논쟁적인 반박을 하기를 머뭇거리다. 루터는 예상과 달리, 인간의 역사 속에 살아가는 수도승의 부적합함을 증거하는 듯한 이 이상스러운 복장의 가치를 복원시킨다. 그러나 루터에 따르면 매우 적은 수의 수도자들만이 “그들이 십자가와 치욕에 노출되었으므로”<sup>14)</sup> 진정 기뻐한다.

하느님의 의지에 의거하여 각자 원의와 함께 청원을 결정하는 행동, 곧 바른 지향 *bona intentio*이라는 주제도 나타난다. 수도 영성에서 예를 들어 기도(망각, 분심, 모순 등)에서 발생하는 원의의 자연적인 불연속성을 극복하기 위해 제안된 것이다. 이 점에서 루터는 기본적인 반론을 제시한다. 즉, 바른 지향, 원의의 선한 움직임은 누구도 줄 수 없다.(로마 7,14-24 참조) 전통적인 교의는 하느님이 인간을 사랑하시고 언제나 곁에 계시면서 그에게 그가 받고자 하는 내적 태도, 즉 내적 신실성을 가지고 있다면 모든 좋은 것을 주고자 하시기에 이것이 사람에게 접근 가능하다고 본다.

이와 같은 확신을 거슬러 루터는 독설을 폈다. 그는 즉흥적이고 기쁜 태도와 무관한 인간의 신실함을 말할 수 없다고 본다. 그에게는 다음이 결정적인 가치 기준이다. 만일 교회가 (전례, 규범, 기도, 단식 등과 같은) 영적 관습들의 의무적인 성격을 제거한다면, 사람들은 즉시 그것들을 그만둘 것이며, 이는 그들이 자신들의 의지가 아니라 두려움이나 습관에서 행했다는 것을 말해줄 것이다. 결론을 말한다면, “모든 교회와 제단들이 거의 황무지가 되는데 드는 시간은 일 년이면 충분할

14) M. LUTERO, *Lezioni sulla Lettera ai Romani*, II, cit., 257. 그는 다음과 같이 논평한다. “하지만 오늘 — 슬프도대! — 그들보다 더 오만한 사람들은 없다.”(ivi).

것이다. 소득과 명예의 희망을 위해 또는 충만 혹은 양심의 두려움 때문이 아니라 그리고 하느님의 봉사에 전념하는 사람들처럼, 자유와 기쁨과 함께 들어갈 수 있기 때문에 그렇게 있어야 할 것이다.”<sup>15)</sup>

역설적으로 이 페이지부터 명백하게, 수도 생활에 관한 루터의 입장이 매우 긍정적임을 알 수 있다. 우리는 그의 「로마인들에게 보낸 편지」에 대한 강의의 마지막 부분에 와 있는데, 이 때가 아마도 1516년 중반 경, 그가 수도승이 된 지 11년이 지난 시기이다.

### 성소의 진정성

이 페이지는 장차 종교개혁을 이끌게 될 루터의 수도 성소의 진정성을 드러내고 있다. 우리는 루터 그 자신이 강하게 부정했던 참된 수도 성소가 그에게 있었는가라는 질문을 염두에 두어야 할 것이다. 이 문제는 도미니코회원 하인리히 주조 데니플레Heinrich Suso Denifle<sup>16)</sup>와 예수회원 하르트만 그리사르Hartmann Grisar<sup>17)</sup> 이후에도 논쟁이 반복되어 온 문제이다.

루터의 청년기와 성소에 관한 기본적인 연구에는 『마르틴 루터Martin Luther』<sup>18)</sup>라는 제목의 전기를 저술한 오토 쉘Otto Scheel이 공헌하였다. 그는 루터에 관한 전설을 이야기하면서도 전통적인 이야기를 보존하되 명백한 오류와 황당한 부분은 제거한다. 수도원에서의 루터의 삶에 대해서는 플라치오 일리르코Flacio Illirco의 몇 가지 증언들을 언급하고 있는데, 여기에는 그의 성소와 영성 생활이 담겨 있다.<sup>19)</sup>

15) 같은 책, 259.

16) H.-S. DENIFLE, *Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung: quellenmäßig dargestellt*, Mainz, F. Kirchheim, 1904. 바티칸의 하급 기록 보관인 데니플레Denifle는 15세기 수도회와 성직자의 퇴폐주의와 부패를 연구하였다. 그는 루터의 몇 가지 언급을 이해할 수 있었다. 그러나 그는 루터를 욕망과 무지와 거짓에 사로잡힌 사람으로 묘사하면서 차라리 그가 수도자가 되지 않은 것이 나았을 것이라고 본다. 이 저작은 당시 화제를 일으키며 심지어 독일 국회를 술렁이게 하기도 하였다.

17) H. GRISAR, *Luther*, 3 voll., Freiburg I. Br., Herder, 1911-1912. 그의 관점에서 루터는 수도 생활 초기부터 수도 생활에 적합하지 않은 사람이었다. 지켜지지 않은 서원은 아무런 가치가 없다. 이처럼 진지한 고려 없이 시작한 수도 생활이었기에, 루터는 그것을 지속할 은총을 받지 못하였다. 성소는 그의 것이 아니었다. 그리사르는 루터가 불행하고 심리적 장애를 지닌 이라고 결론 내린다.

18) O. SCHEEL, *Matin Luther. Vom Katholizismus zur Reformation*, vol. 2, Tübingen, Mohr, 1916, 6: 337, nota 36.

19) 같은 이, *Dokumente zu Luthers Entwicklung (bis 1519)*, Tübingen, Mohr, 1929<sup>2</sup>, 201, nota 534 참조.

지난 세기 중반, 루터의 성소에 대한 재평가와 연구에 공헌한 여러 작가들을 기억할 필요가 있다. 무엇보다 먼저 개혁가의 가톨릭적 사고 안에 나타난 전환점을 제시하는, 1939-40년에 출판된 『독일의 개혁*La Riforma in Germania*』이라는 책을 집필한 역사가 요셉 로츠Joseph Lortz가 있다.<sup>20)</sup>

그는 한편으로는 루터의 수도 성소의 진정성과 그의 영성 생활의 열정을 강조하고, 다른 한편으로는 그의 성서 지식에 대한 열정을 말한다. 우리의 눈에 루터는 마치 ‘영성의 대가’로 다가오며, 무엇보다 강하게 그리고 독창적이고 심오하게 종교적인 사람으로 다가온다. 저자는 그의 전례 찬가들이나 잦은 고해 등에 특별히 드러나는 기도의 삶도 강조한다. 그리고 루터 신학의 핵심, 즉 십자가 신학*Theologia crucis*을 언급한다.

루터에 대한 비판도 분명히 담겨 있다. 예를 들어 뿌리 깊은 그의 주관성은 어떤 점에서 그의 오류를 야기한 원인이기도 할 것이다. 로츠의 저서는 어떤 점에서는 다소 오래되기는 했지만, 몇 가지 이유에서, 특히 루터가 참으로 수도 성소를 지녔다는 것을 보여 준다는 점에서, 여전히 중요한 저술이다.

몇 해 이후 1946년에 루터에 대한 소고를 쓴 요한 미게도 기억해야 한다. 이 발도파 신학자는 루터의 수련기에 대해서 말하고 있다. “이 때는 루터에게 비교적 행복한 시기였다. 이는 완벽함을 추구하는 젊은이로서의 자신의 새로운 성소에 열정을 가져다 주었다. 규범적인 삶의 이로움, 영적인 헌신, (...) 성무일도, 잦은 고해 그리고 그를 지도하는 이들과의 영적인 대화 및 그가 도움을 얻기 위해 열심히 읽었던 교훈적인 책들, 이런 것들이 이 젊은 수련자에게 영혼의 평화를 향한 길을 제대로 찾았다는 인상을 주었을 것이다.”<sup>21)</sup>

미게는 이 진술을 여러 참고 자료들로 뒷받침한다. 그 중 하나는 다음과 같은 루터의 진술이다. “감히 말하건대 나는 신심 깊은 수도승이었고 규범을 엄격하게 지켰다. 만일 어떤 수도승이 자신의 수도 생활의 미덕으로 하늘나라에 갈 수 있다면 나는 하늘나라에 들어가 있었을 것이다. 나를 알고 있는 모든 동료 수도자들이 그

20) J. LORTZ, *La Riforma in Germania, I, Premesse, inizio, primi risultati*, Milano, Jaca Book, 1971 (or. 1939-40) 참조.

21) G. MIEGGE, *Lutero...*, cit., 59.



것을 증언할 수 있다.”<sup>22)</sup> 루터가 복음 완덕의 길을 따르기 위해 수도원에 들어왔다는 것을 증언하는 다른 많은 증언들도 있다.

책의 마지막에 미게는 그의 확신을 재확인한다. “우리는 개혁이 루터의 수도성소의 위기로부터 태어난 것이 아니라는 것, 오히려 수도 성소의 결과, 결국에는 바라지 않았던 종교 개혁이 뒤따랐다고 확언할 수 있겠다.”<sup>23)</sup>

또 다른 연구자 리엔하르트 M. Lienhard는 그 시대의 다른 많은 수도자들과는 달리 루터가 달리 살 길이 없어 수도원에 들어간 것이 아님을 언급한다. 그러므로 그의 결정을 분명히 종교적인 선택이었다. 만일 이 관점이 엄격하고 지존하신 하느님 앞에서 고뇌하는 양심과 만나는 지점이었다면, 수도 생활이야말로 그가 교회에 바칠 수 있는 최선의 것이었다. 또한 그가 철학을 공부할 때에 알게 된 오감주의에의 경향성과 하느님의 주권은 그가 추구하던 엄격한 삶으로 받아들여질 수 있는 가능성을 제시해 주었다. 마지막으로, 그가 문을 두드린 수도원은 매우 엄격한 규율로 알려져 있었다.<sup>24)</sup>

루터의 전기(傳記)에서 바인톤 R. Bainton 역시 그가 “수도원에 들어간 것은 다른 이들과 마찬가지로, 어쩌면 다른 이들보다도 더 강렬하게, 하느님과 화평을 이루기 위해서였다”<sup>25)</sup>고 강조한다. 그리고 그는 루터의 성소에 대한 여러 엇갈리는 판단이 있음을 지적한다. “루터가 후일 자신의 서원을 번복한 것을 못마땅하게 여기는 사람들은 이 변심을 두고 그가 서원 자체를 발하지 말았어야 한다고 이야기한다. 그들에 따르면, 그가 참으로 수도승이었다면 자신의 수도복을 결코 벗어던지지 않았어야 한다. 그가 수도 생활의 체계를 비판한 것도 그가 수도 성소가 없었고, 하느님의 참된 부르심에 응답했기보다는 자신의 내적 갈등을 해소하기 위해서

22) 같은 책, 83. 작가는 1533년의 공작 조르지오와의 ‘작은 대답 Kleine Antwort’을 언급한다. M. BRECHT, *Martin Luther, I. Sein Weg zur Reformation*, 1483-1521, Stuttgart, Calwer, 1983<sup>2</sup>, 76 s 참조.

23) G. MIEGGE, *Lutero...*, cit., 460 s; M MIEGGE, *Maritn Luter(1483-1546). La Rifòrma protestante e la nascita delle società moderne(프로테스탄트 개혁과 근대 사회의 탄생)*, Torino, Claudiana, 2013, 34.

24) M. LIENHARD, *Martin Luther, La passion de Dieu*, Paris, Bayard, 1999, 21-26 참조.

25) R. H. BAINTON, *Lutero*, Torino, Einaudi, 1960, 15.

수도자가 된 것으로 보게끔 한다.<sup>26)</sup>

\* \* \*

역사가들이 보여주는 이러한 판단들은 1516년 그가 로마인들에게 보낸 편지의 주석으로 쓴 페이지들에 대한 분석을 통해 확인할 수 있다. 특정 서식의 정확함, ‘절망이 수도자를 만든다.’고 하는 전통적 금언에 대한 비판, 서원의 유효성에 대한 문제, 아버지와의 갈등 관계 그리고 면면히 들여다본 그의 삶의 맥락들은 보면 결국 루터가 참된 성소를 가졌다고 볼 수 있다. 루터는 그의 수도 생활 초기에 좋은 수도승이었다. 그가 거짓 성소를 가졌거나 그가 당시 시류가 그러했듯이 세상을 피해서 수도생활을 선택했다고 보게 하는 것은 아무 것도 없다.

---

26) 같은 책, 5.

## 한국의 현재와 미래

김희중 히지노 대주교와의 인터뷰

PRESENTE E FUTURO DELLA COREA

Intervista a mons. Hyginus Kim Hee-Joong\*

안토니오 스파다로 신부(예수회)\*\*

안봉환 스테파노 신부(전주교구, 광주가톨릭대학교) 옮김

9월 초, 태평양을 사이에 둔 북한과 미국이 군사적 긴장을 점차 증가시키고 있을 때, 아시아와 유럽 사이를 가로지르는 이상적인 다리가 놓여졌다. 한국 천주교회가 서울에서 준비한 ‘땅에서도 이루어지소서! 한국 천주교회 230년 그리고 서울’이란 제목의 전시회가 성 베드로 광장 전면에 새로 단장한 웅대한 브라치오 디 카를로 마노 Braccio di Carlo Magno 홀에서 시작되었다.<sup>1)</sup> 전시회가 열리는 그 날, 프란치스코 교종은 여러 해를 기다렸던 평화 협정을 축하하기 위하여 로마에서 콜롬비아 수도인 보고타로 여행을 떠났다. 한국과 콜롬비아 사이에 직접 연관되는 것은 적지만, 전쟁 위협과 평화에 대한 갈구 그리고 신앙 역사의 기억이라는 측면에서 둘의 발자취가 의미심장하게 엮여 있다.

183점의 고귀한 전시물은 어떻게 몇 세기 동안에 복음에 대한 지식이 한반도에 퍼져 왔는지 증언하고 있다. 이 전시회를 위해 한국 남서부에 위치한 광주의 대주교이자 한국주교회의 의장인 김희중 히지노 몬시뇰이 로마에 왔다. 1947년 출생인 대주교는 로마를 잘 알고 있다. 로마 그레고리안 대학교에서 교회사 박사학위를 받았고, 현재는 종교간 대화일치 교황청 위원회와 그리스도교 일치증진을 위한 교황청위원회의 일원이기도 하다. 대주교는 한국에서 ‘한국종교인평화회의’의 의장을 맡았었다. 남한의 공식 대표단의 일원으로 며칠간 북한을 방문하였다. 이 인터

\* *La Civiltà Cattolica* 2017 IV 166-177 | 4016 (21 ott/4 nov 2017)

\*\* Antonio Spadaro S.J.

1) 전시회는 서울대교구의 한국순교자 현양위원회의 협력으로 준비되었고, 서울대교구와 서울역사 박물관이 공동주관 주관하고 서울특별시, 주 교황청 대한민국 대사관, 바티칸 박물관의 후원으로 이루어졌다.

뷰에서 대주교에게 그의 조국 한국과 한국이 살아온 신앙 역사에 대해서 뿐만 아니라 한국과 극동에서 일어나는 심각한 긴장에 대해서도 질문하였다.

대주교님, 한국 천주교회는 젊은 교회이고, 외국에서 온 선교사들이 아니라 그 땅의 평신도들에 의해서 시작된 특별한 역사를 가지고 있습니다. 이는 교회사에서 유일한 경우입니다. 이 역사는 현재 한국 천주교회에 어떤 영향을 미치고 있습니까?

방금 말씀하신 내용이 맞습니다. 이 특별한 역사에 대해 주님께 감사드립니다. 외국에 의해 복음화된 것이 아니라, 이 땅의 몇몇 평신도들이 스스로 복음의 길을 찾아 나아가도록 이끌어 주셨던 것은 참으로 커다란 은총입니다. 우리는 역사를 과거와 현재의 대화라고 알고 있습니다. ‘한국 천주교회 230년 그리고 서울’ 전시회는 바로 지나간 역사의 생생한 증언이며, 동시에 전통 신앙의 유산을 현재에 투영하여 이루고자 하는 재도약의 발판입니다. 즉, 이 전시회는 오늘날 한국 교회 안에서 여전히 능동적이며 생명을 불어넣어주고 있는 초기 천주교 공동체 정신을 다시 확대할 수 있도록 도와줍니다. 실제로, 하느님의 은총 덕분에 한국 교회 사목 활동은 생기가 넘치고 역동적이며, 평신도들은 사제들의 사목 활동, 자원 봉사자 활동과 평신도 단체 활동에 아주 열심히 참여하고 협력하고 있습니다. 한국 교회 안에서 평신도들, 사제들과 수도자들이 함께 일하며 열매를 맺고 있는 것에 대해서 진심으로 하느님께 감사드립니다.

한국 천주교회는 매년 계속 성장하고 있습니다. 신자들이 늘어나고, 사제와 수도자 성소가 늘어나고 있습니다. 이런 생명력이 어떻게 경제적으로 크게 발전되고 서구 형태의 소비주의가 뚜렷한 현재 한국 사회 안에서 지속적으로 유지되고 있는지 설명해 주시겠습니까?

네. 맞습니다. 약 15년 동안 한국 천주교회는 매년 지속적으로 성장하고 있습니다. 신자들이 늘어나고, 사제와 수도자도 늘어나고 있습니다. 하지만 최근 사제와 수도자 성소가 눈에 띄게 줄어들기 시작했습니다. 어디서나 마찬가지로 빛은 어둠과 공존합니다. 세례 받은 이들의 수가 늘어나지만, 적지 않은 이들이 교회를 떠나고 종교 활동에서 멀어지는 것을 보고 있습니다. 그리고 서구 형태의 소비주의 경

향은 사제와 수도자 성소에 분명히 영향을 주고 있고 성소 감소에 원인이 됩니다.

대주교님은 어떠한 것이 한국 천주교회가 피해야 할 위험이라고 보십니까?

무엇보다도 사제 생활의 ‘관료화’입니다. 사제들이 관리나 행정가들이 아니라 주님께서 파견하신 목자들임을 더 잘 이해해야만 합니다. 사제 생활의 본질은 원칙적으로 ‘직무’가 아니라 ‘하느님 사람’이라는 신원이 지닌 영적 가치입니다. 그리고 사제의 사명은 기도와 말씀 선포에 있습니다. 하지만 우리는 거만함에 다다를 수도 있는 승리주의의 위험에 반드시 주의를 기울여야 합니다. 한국에서는 비신자들까지도 사제들과 천주교를 대단히 존경하고 신뢰하고 있습니다. 이러한 영광스러운 시기에 우리는 평신도들을 더욱 겸손하고 더 깊이 존경하는 마음으로 대하여야 합니다. 또한 우리는 한국 교회의 세속화에 많은 주의를 기울여야 합니다. 프란치스코 교황님께서 우리에게 권고하신 대로 “가난한 이들을 위한 가난한 교회”가 되는 길을 찾으면서, 교회의 감각 *sensus Ecclesiae*, 복음의 가르침과 교회의 교도권에 따라 때때로 제기되는 문제들에 대한 답을 찾으려고 애써야 합니다.

한국에는 커다란 유교의 전통이 있습니다. 이 유교는 어느 방식으로 천주교회의 삶과 종교적 정서에 영향을 미치고 있습니까?

이 질문은 사회-정치적인 측면, 윤리적인 측면과 종교적인 측면으로 구분해서 답하는 것이 좋겠습니다.

사회-정치적인 측면에 대해서 어떻게 보십니까?

조선왕조(1392-1910)의 권력과 사회-정치 제도는 유교의 가르침에 바탕을 두고 있었습니다. 왕에 대한 충성과 복종이 중심인 유교의 가르침을 어떤 개인이나 사회 집단이 거부했다면, 그것은 왕권에 대한 직접적인 도전 내지 사회 질서의 전복으로 간주되었습니다. 이 때문에 초기 그리스도인들은 당대의 사회-정치 체제 내에서 수용될 수 없었고, 국가와 사회질서의 반역자들로 간주되어 박해받았습니다. 로마 제국이 그리스도인을 박해하기로 결정한 상황과 유사하다고 볼 수 있습니다.

그렇다면 윤리적인 측면에서도 상황은 비슷합니까? 유교와 그리스도교 간에 긴장이 있습니까?

윤리적인 측면에서는 아니라고 말씀드리겠습니다. 이 차원에서는 상황이 많이 다릅니다. 유교의 많은 요소는 그리스도교에서 받아들여질 수 있습니다. 예를 들면 한국의 전통 사회에서 가장 중요한 의무는 효도입니다. 그리스도 윤리 계명을 유교의 도덕적 가치로 대체하지는 않았으나, 신앙에 그 가치를 통합하는 방식으로 초기 한국 천주교인들은 복음에 비추어 유교의 중요한 윤리적 요소들을 지속적으로 받아들였고 실천했습니다.

그렇다면 유교는 종교입니까? 초월자와의 관계가 중시되는 그리스도교, 유대교, 이슬람교와 같은 입장에서 볼 때는 유교를 종교라고 할 수 없지 않습니까?

정확한 지적입니다. 유교에서 왕에 대한 충성, 자녀의 효성과 조상 제례의식은 “종교적인” 형태의 중요한 의무들이었습니다. 이런 배경에서 초기 천주교 공동체는 조상 제례가 효성에 기초한다고 볼 수 있지만, 이 제례의식은 미신 숭배라고 판단하고 거부했습니다. 이 문제가 약 1세기 동안 천주교인들을 박해하는 주요한 원인들 중에 하나였음을 주지해야 합니다. 오늘날 천주교회는 조상 제례의식을 죽은 이들을 위한 종교 신심과 기도의 표현으로 해석해서 허용하고 있습니다. 그러므로 한국 천주교인들은 유교의 긍정적인 가치를 윤리적인 배경에서 보완적인 의미로 받아들인다고 말씀드릴 수 있겠습니다. 유교에는 가톨릭교회가 가르치는 것과 비슷한 내용들이 적지 않습니다.

한국 역사는 중국과 일본 ‘제국’과 경계를 이루면서 받게 된 평화로운 문화적 영향과 더불어 참혹한 폭력의 영향에 대해 말합니다. 또한, 한국은 러시아와 미국 간의 냉전이 초래한 긴장을 감내했습니다. 한국은 20세기 중반에 분단된 지정학적 영토에서 여전히 살아가고 있습니다. 다른 한편으로, 무엇보다 한국은 유교와 무속, 나아가 불교와 도교처럼 서로 구별되는 아주 오래된 전통과 다양한 형태의 문화들이 존재하는 곳입니다. 이런 영성과 문화들 사이의 긴장과 다원성이 어떻게 한국인들, 특히 천주교인들의 감수성을 형성하는지 말씀해주시겠습니까?

한국은 이른바 ‘강대국’인 러시아와 미국 사이의 냉전과 같은 긴장을 몸으로 체험하며 살도록 외세로부터 강요받았습니다. 우리 영토가 20세기 중반의 지정학적 긴장 상태에 지금까지도 머물고 있는 주요 원인은 자국의 이익을 위한 이 두 강대국 간의 갈등입니다. 질문의 둘째 측면에 대해서 말씀드립니다. 한반도가 역사적으로 서로 다르고 다양한 형태의 문화 집단으로 이루어진 곳이지만, 한국인들은 단일민족을 형성했습니다. 비록 시대에 따라 세 국가 또는 다섯 국가로 정치적으로 분할되었던 적이 있었지만, 기원후 4세기부터 고유한 단일성을 일관되게 유지해왔습니다. 한국은 매우 오래되고 서로 다른 전통들을 간직한 나라로 유교와 무속뿐만 아니라 불교와 도교가 공존해 왔습니다. 한국 종교심성의 기본 토대는 행운과 행복을 얻고 역경과 불행을 피하고자 신에게 비는 무속적 경향에서 찾아볼 수 있습니다. 하느님께서 삶의 역경을 극복하도록 도와주실 수 있다는 것을 기본적으로 믿는 것입니다. 한국 불교와 근래 일부 개신교 공동체들은 이러한 무속적 종교심성을 이용해서 일반 대중들 사이에 자신의 종교를 널리 퍼뜨릴 수 있었다고 합니다. 한국인들은 평화를 사랑하고 인간관계를 소중히 여깁니다. 바로 이 평화를 사랑하는 마음이 이 땅에서 그리스도교, 유교, 불교, 도교 그리고 그 밖의 다른 종교 전통들이 평온하게 공존할 수 있게 해주었습니다.

한국에는 60여개가 넘는 다양한 종교들과 종파들이 있기 때문에 종교 박물관이라고 말한다고 들었습니다.

우리 사이에 심각한 대립 없이 우리 모두는 함께 평화롭게 지냅니다. 우리는 한국에서 “다른 종교”라는 표현을 사용하지 않고 “이웃종교”라고 말합니다. 이웃종교들의 신앙이나 교의를 공유하지 않더라도, 보편적인 도덕 가치를 무시하지 않는 한 그들의 긍정적인 의미를 인정합니다. 우리의 사고방식에서 ‘차이’는 바로 ‘실수나 오류’를 의미하지 않습니다. 색상의 차이가 그 자체로 가치가 있는 것은 다양한 색상이 함께 조화를 이루면서 예술작품을 창조해 낼 수 있기 때문입니다. 그리고 세상에는 여러 가지 서로 다른 악기들이 있습니다. 바로 이 악기들이 지닌 서로 다른 음질, 음조와 음향이 긍정적인 방향으로 조화를 이룰 때 하나의 교향악을 만들어 낼 수 있습니다. 또한, 오직 서로 다른 형태, 색깔과 크기의 꽃들이 많이 있을 때

에 정원을 아름답게 꾸밀 수 있습니다. 3년 전 프란치스코 교황님께서 한국을 방문하셨을 때 여러 종교 지도자들에게 다음과 같이 말씀하셨습니다. “삶이라는 여행을 하는 사람들은 혼자가 아니라 함께 걸어갑니다.” 우리 모두, 한국 7대 종교 지도자 대표는 평화로운 공존을 추구하면서 사회와 국가의 문제 해결책을 찾기 위해 다함께 협력하고 있습니다. 가톨릭 신자들의 감수성에 관해서 말씀을 드리자면, 가톨릭 신자들은 제2차 바티칸 공의회 정신에 따라 이웃종교들을 이해하려고 합니다. 특히, 윤리 부문에서 문화적인 요소와 종교적인 요소를 구별하면서 이웃종교들의 긍정적인 가치를 이해하려고 합니다. 매년 사제수품을 준비하는 가톨릭 부제들은 이웃종교들과 대화하고 그들을 이해하기 위해 7대 종교들의 중앙본부들을 방문합니다. 이는 부제들의 이웃 종교들에 대한 이해를 성장시키는 데 큰 도움을 줍니다.

프란치스코 교황님은 한국 및 다른 아시아 국가의 주교들과 폭 넓은 대화를 나누셨습니다. 길지 않은 대화였지만, 이는 한국 사목방문의 근본적인 중심 열쇠를 담고 있습니다. 한국 천주교회의 계획과 한국 천주교 공동체가 도전으로 마주해야 할 승리주의와 경제적 풍요 그리고 신자와 사목자의 거리감이라는 세 가지 위험에 대해서 말씀하셨습니다. 나아가 교황님은 해미에서 근본적인 사목 자세로서 ‘공감’의 필요성에 대해 말씀하셨습니다.

그렇습니다. 교황님은 승리주의의 위험에 대해서 말씀하셨습니다. 한국 교회 공동체가 이 위험을 심각한 도전으로 대면해야 한다는 것을 옳은 말씀입니다. 실제로 천주교인들이 조금 교만해졌습니다. 어떤 심각한 사회적 또는 국가적 문제가 발생할 때, 가톨릭 신자 여부를 떠나 대다수 한국인들이 한국 천주교의 소신 표명을 기다리고 존경하는 마음으로 듣기 때문입니다. 숫자상으로 가톨릭 공동체는 작은 집단이지만, 이웃종교들보다 더 큰 사회적, 정치적 영향력을 지니고 있습니다. 그렇기 때문에 우리 천주교인들이 더욱 겸손하고 신중하게 행동해야만 된다고 생각합니다.

한편으로 교황님은 경제적 풍요에 안주하는 위험에 초점을 맞추셨습니다.



교회가 물질주의에 오염되는 위험에 처한다면, 경제적 풍요는 정말로 위기를 초래할 수 있습니다. 부정적인 면을 살펴보자면, 경제적 풍요를 지나치게 찾는 사람은 쉽사리 더욱 더 많은 것을 소유하고 싶어 합니다. 이런 상황에 이르면 주님의 말씀을 받아들일 자리가 더 이상 없게 됩니다. 바로 이것이 프란치스코 교황님께서 “가난한 이들을 위한 가난한 교회”를 자주 언급하시는 이유입니다. 가난은 우리에게 주님을 따르고 찾는 그리스도인의 자유를 선사합니다. 이런 의미에서 물질적인 풍요는 한국 천주교회에 매우 위험한 도전입니다. 우리는 형제애와 사랑의 정신으로 더 가난한 교회들과 함께 걸으면서, 강력하고 구체적인 대대적인 쇠신을 이루어 낼 필요가 있습니다.

신자와 사목자들 간의 거리감은 교황님이 경계하시는 또 다른 위험입니다.

신자와 사목자들 사이의 거리감은 한국의 실제적인 문제이며 우리가 극복해야 할 과제입니다. 일반적으로 본당들에서 직접 사목하는 사제들과 신자들은 좋은 관계를 맺고 있습니다. 반면에 본당에서 봉사하지 않는 사제들에게 이 문제가 더 심각하다고 봅니다. 이런 관계 문제 외에도, 몇몇 사제들이 사목 활동의 관료화 경향을 드러내고 있습니다. 성직자 피정과 신학교 양성에서, 근본적인 사목 자세인 겸손의 정신으로 신자들을 존중하고 돌보라고 자주 권고합니다.

교황님의 말씀이 교회 의식에 어떤 구체적인 영향을 주었습니까?

저는 종종 교황님의 말씀을 신자들과 성직자 그리고 수도자들의 생활을 쇠신하는 주요 기준으로 인용합니다. 교황님께서 한국을 방문하신 후, 한국 주교들은 다른 모범을 보여주기 위해 “착한 사마리아인 통장”이라고 일컫는 은행 계좌를 개설하고 기금을 모아서 다른 나라의 가난한 교회들을 도와주기 시작했습니다. 이 기금과 더불어 한국 주교회의는 주교들의 개인 수입의 일부를 모아서 매년 가장 가난한 교회들과 구체적으로 연대합니다.<sup>2)</sup>

2) A. Spadaro, “Il viaggio di papa Francesco nella Repubblica di Corea, Custodia, empatia, consolazione”, in *Civ. Catt.* 2014 III 403-418 참조.

한국 초기 천주교 공동체 생활을 시작한 평신도들은 중국 여행을 통해서 복음을 알게 되었습니다. 한국에 처음 발을 디딘 사제도 중국인 주문모 신부였습니다. 북경 주교에 의해 파견된 그분은 서울에서 순교하셨습니다. 오늘날 한국 사제들과 평신도들은 세계의 많은 국가에서 선교사로 활동하고 있습니다. 한국 천주교회는 중국 천주교회와도 관계를 맺고 있습니까?

네. 모든 관계가 공식적인 것은 아니지만, 애국교회와 더불어 지하교회와도 다양한 형태의 관계를 맺고 있습니다. 하지만 우리는 신중해야 합니다. 종종 애국교회는 자신의 대신학교 또는 수녀회의 양성, 철학과 신학 그리고 교부학 교육, 또는 피정과 영신수련 지도에 필요한 도움을 우리에게 요청합니다. 그러나 이런 요청이 정말로 대신학교 양성 자체를 위한 것인지, 단지 선전을 목적으로 하는 것인지 판단하기 어렵습니다. 성청과 중국 양자 사이에 좋은 관계를 형성하고 공통 관심에 기초한 교류를 실현하기 위해서 마테오 리치와 같은 새로운 형태의 선교사가 지금도 필요하다고 봅니다. 중국 대륙의 정부는 서방 식민주의와 제국주의의 역사를 상기하면서 국가 내에서 인종과 사회단체로 인한 분열을 피하려고 합니다. 중국 종교법에 따르면, 외국인 선교사들은 대륙의 중국인들을 대상으로 활동할 수 없습니다. 중국과 한국의 종교지도자들은 양국의 평화와 세계 평화를 위한 상호 이해와 협력 증진을 목적으로 주최국을 번갈아가며 해마다 만나고 있습니다. 일반 원칙으로서 중국인들은 인간관계뿐만 아니라 상업과 외교 등 모든 관계에서 '신뢰'를 근본 요소로 간주합니다.

중국과 바티칸시국 간의 미래 관계를 어떻게 보십니까?

중국과 성청의 미래 관계는 서로에게 유익한 교류로 양국 간에 신뢰를 쌓아 가는 데에 달려있다고 봅니다. 중국 역시 자국의 이익을 위해서 교황청과 맺는 관계에 매우 주의합니다. 저는 양국 간의 신뢰를 구축하는데 시간이 필요하다고 봅니다. 중국과 좋은 외교 관계를 맺고 있는 다른 나라들에게 도움을 청할 수도 있습니다. 또한 세계 평화에 관해 중국 지도자들과 대화를 나누기 위해 교황님을 초청하

는 것도 바람직하다고 봅니다.<sup>3)</sup>

성 요한 바오로 2세 교황님은 삼천년기가 아시아 교회의 시대라고 말씀하셨습니다. 이 전망에 대해 주교님은 어떻게 생각하십니까? 그리고 아시아에서 그리스도의 복음을 증거하고 전파하기 위해서 부름 받은 한국 천주교회가 어떤 공헌을 구체적으로 할 수 있습니까?

1966년에 제가 광주대신학교 신학생이었을 때 교수였던 미국 예수회 신부님들은 우리에게 중국어를 배우도록 권하셨습니다. 한국 천주교회는 아시아에서 그리스도 복음을 증거하고 더 잘 알리기 위한 계획을 세워야 한다고 봅니다. 이를 위해서 다른 아시아 나라들의 젊은이들과 문화 교류부터 시작할 수 있습니다. 아시아를 향해 교회의 창을 열고 문을 여는 첫 번째 단계는 아시아 여러 나라의 젊은이들을 직접 만나는 것이라고 봅니다. 이는 아시아에서 그리스도의 복음을 증거하고 알리도록 부름 받은 한국 천주교회가 할 수 있는 구체적인 공헌입니다.

한국 천주교회에 대해 말할 때 남한뿐만 아니라 북한도 지칭합니다. 북한은 현 체제가 도래하기 이전에 그리스도교 신앙이 잘 뿌리내고 피어났던 곳입니다. 이복에 복음의 씨앗이 아직까지 있다고 보십니까? 만일 그렇다면 어떤 방식으로 존재할까요?

복음의 씨앗이 지금도 존재하지만 매우 제한적입니다. 우리는 북한 당국과 더욱 더 역동적인 방식으로 활발한 관계를 맺으려고 노력해야 한다고 봅니다. 사실 북한 정부는 한국 주교회의와 연계된 국제 카리타스의 협력을 신뢰하고 있습니다. 2015년에 도달한 합의에 따라, 평양에서 대축일 미사를 거행하기 위해 몇몇 사제들을 조속히 파견할 수 있게 되기를 희망합니다. 남한과 북한 간의 인도적이고 종교적인 교류와 협력을 위해서 주님께 기도하면서 북한의 문을 계속 두드려야 합니다.

---

3) 교황청과 중국 교회 그리고 중국 정부 간의 관계에 관하여, J. Guo Jiang, "Il cattolicesimo in Cina nel XXI secolo", in *Civ. Catt.* 2017 II 417-424와 A. Spadaro, "La Chiesa e il governo cinese. Intervista a p. Joseph Shih", *ivi* 2017 IV 52-58 참조. (두 번째 글은 이 책 『치빌타 카톨리카』 한국어판 제5권(2018년 봄호)에 「교회와 중국 정부: 요셉 스 신부와의 인터뷰」라는 제목으로 번역되어 있다. — 편집자 주)

대주교님께서서는 한국 천주교 대표단 그리고 교회일치 대표단과 함께 평양을 여러 번 방문하셨습니다. 이런 만남이 화해의 결실을 가져왔고, 미래에 다시 만남이 이루어질 수 있다고 보십니까?

우리 두 국가의 화해는 오벨리스크를 세우는 것처럼 한 순간에 실현될 수 없고, 벽돌을 한 장 한 장 쌓아가는 과정을 통해서만 실현될 수 있다고 봅니다. 그래서 커다란 인내와 신중함이 필요합니다. 종교들은 북한의 권력에 대해 어떤 요구를 할 수 있는 힘을 가지고 있지 않습니다. 그 곳의 지역 통치체제가 종교 단체에 대해서 강력한 억제 정책을 펴고 있기 때문입니다. 그럼에도 불구하고 북한은 종교 문제를 피할 수 없습니다. 서방 세계 내에서 종교가 지닌 사회-정치적 영향을 알고 있기 때문입니다. 이러한 관점에서 우리는 북한과 대화의 문을 열기 위해 서방 국가들의 종교와 사회단체 그리고 정부의 협력을 모색하고자 합니다. 이와 관련하여, 지난 6월 북한이 남한의 7대 종교 지도자들을 초청하였다는 것은 흥미로운 일로 주목할 만합니다. 하지만 국제연합(UN)의 북한 제재 강화 결정 후 초청이 연기되어 버렸습니다. 초청이 조속히 다시 이루어기를 희망합니다.

문재인 대한민국 새 대통령은 취임 직후 대주교님을 교황 ‘특별대사’로 임명하여 친서를 교황님께 전달하는 임무를 맡기셨습니다. 그 시기는 트럼프 대통령이 바티칸에서 프란치스코 교황님을 알현할 때였습니다. 이 특별 사명의 경과와 성과에 대해 말씀해 주실 수 있습니까?

제가 교황 ‘특별대사’로 파견되었을 때 미국과 북한 간의 대립으로 인해 한반도에 전쟁 위협이 있었습니다. 남한의 새 대통령은 트럼프 대통령이 교황님을 알현하기 이전에 한반도의 평화를 위한 자신의 입장을 프란치스코 교황님께 설명드리고 기도와 도움을 청하고 싶어 했습니다. 제 사명은 국무원장 베드로 파롤린 추기경님의 덕분에 잘 수행되었습니다. 세례명이 ‘티모테오’인 문재인 새 대통령은 교황님과 도와주신 모든 분들께 감사를 드렸습니다. 이 기회를 통해서 저도 다시 프란치스코 교황님, 베드로 파롤린 추기경님과 한국 교황대사님께 감사드립니다.

북한의 미사일 시험 발사와 관련된 국제적인 긴장 앞에서 한국 가톨릭 신자들의 정

## 서는 어떻습니까?

이런 문제에 대한 한국 가톨릭 신자들의 정서는 그들의 보수적 또는 진보적 정치 성향과 관련이 있습니다. 어떤 이들은 북한의 그러한 행위를 강대국들에 맞서 생존하기 위한 하나의 방법이라고 해석합니다. 반면에, 다른 이들은 그런 행위를 받아들일 수 없는 전쟁 위협이라고 생각합니다. 이 과시용 미사일 발사는 미국과 동등한 위치가 보장될 때에만 대화할 준비가 되어 있다는 강력한 메시지를 담고 있다고 봅니다. 일부는 북한의 핵실험 포기를 그들과의 대화의 조건으로 요구합니다. 하지만, 이런 주장은 어쩌면 논리적으로 문제가 있는 것은 아닐까요? 북한의 핵실험 포기가 정확하게 바로 그 대화 목적이 되어야하는 것은 아닐까요? 오늘날까지 북한과 미국 간에, 한국과 북한 간에 여러 대화가 있었지만 확실한 결실을 거두지는 못했습니다. 그 이유가 무엇일까요? 많은 한국인들은 한반도를 둘러싸고 있는 모든 강대국들이 자국의 이익을 위해 지금 북한과의 긴장을 이용하고 있다고 생각합니다. 일부 국가들은 지금 이러한 한반도의 긴장을 이용하고 연장시키면서 어마어마한 이익을 취하고 있다고 합니다.

한국 사회생활의 주의 깊은 관찰자이자 주역이시고, 중요한 대교구의 사목자이자 주교회의 의장이신 대주교님은 '두 한국' 간의 평화로운 화해의 길이 여전히 가능하다고 보십니까? 이 길로 나아가기 위해서 바로 이행해야 될 필요가 있는 구체적인 행보는 무엇일까요?

우리 한반도의 평화로운 화해의 길이 여전히 가능하다고 봅니다. 남한에서든 북한에서든 한국 백성은 같은 말, 문자, 역사, 문화 그리고 전통을 가지고 있습니다. 한 핏줄과 한 마음을 지니고 있습니다. 이것이 한국 백성의 근본적인 동질성을 이루고 있습니다. 이러한 바탕 위에서, 강대국들이 우리의 화해를 방해하지 않는다면, 우리 스스로 우리 사이에서 화해를 이루어 내고, 나아가 동북아시아의 평화 건설의 일꾼으로 봉사하며 전 세계의 평화에 이바지할 수 있는 인간적 문화적 자원을 우리는 가지고 있다고 확신합니다. 어떤 외부 국가의 개입을 배제한 남한과 북한의 직접 대화를 지지하고 도모하는 것이 더 좋다고 봅니다.

최근 대주교님은 한국 7대종교의 지도자들로 구성된 대표단과 함께 교황님을 알현 하셨습니다. 위에서 말씀하신 화해와 평화로 나아가는 중요한 과정에서 여러 종파들이 어떻게 구체적으로 공헌할 수 있겠습니까? 또 이런 배경에서 무엇이 가톨릭 신자들이 할 수 있는 특별한 공헌이 될 수 있겠습니까?

동양인들과 서양인들의 성격에는 근본적인 차이점이 있습니다. 동양인들은 직관적인 사고방식을 지니고 있고, 서양인들은 논리적이고 이성적인 사고방식을 지니고 있습니다. 우리 한국 7대 종교 지도자들은 2년마다 약 한 주간 동안 다함께 순례를 하며 각 종교의 여러 성지들을 번갈아가며 방문합니다. 순례하는 동안 우리는 우리끼리 다양한 주제들을 가지고 유익한 대화를 나누고, 이를 통해서 우리는 서로를 더 잘 이해하게 됩니다. 이 순례 체험은 우리가 더 쉽게 협력하도록 만들어 주고 특별하게 민감한 문제를 참을성 있게 해결할 수 있게 도와줍니다. 우리 사이에 *inter nos* 갖든 평화는 우리 밖의 다른 이들과의 평화에 아주 큰 영향을 줍니다. 일반적으로 한국인들은 천주교가 관대하고 자애로운 종교로 봅니다. 그런 만큼 다른 종교들에 비해서보다 천주교의 입장을 더 받아들인 만한 가치가 있다고 생각합니다. 남한 그리고 한반도 전체에서 평화, 정의와 화합을 실현하기 위해서 한국의 다양한 종파 사이의 협동과 조화가 필요합니다. 이 협동과 조화를 이루어 내는 역할을 다른 종교들이 천주교회에 부여하고 있다고 봅니다.

식별과 동반: 「사랑의 기쁨」의 지침

예수님의 단순하고 참된 언어:  
기만적인 담화를 식별하기 위한 도움

삶으로 돌아오는 과정인 애도의 작업

## 식별과 동반

### 「사랑의 기쁨」의 지침

#### DISCERNERE E ACCOMPAGNARE\*

Le indicazioni dell'«Amoris laetitia»

후안 카를로스 스칸노네 신부(예수회)\*\*

안수배 프란치스코 하비에르 신부(서울대교구, 가톨릭대학교 성심교정) 옮김

“자비로이 부르시니 *Miserando atque eligendo*”는 프란치스코 교종이 주교 서품 당시 선택했고, 훗날 교종이 된 후에도 계속 사용하고 있는 사목 표어이다. 이 표어는 하느님의 자비에 대해서뿐만 아니라, 당신께서 우리 각자를 선택하시듯 베르골료 Bergoglio라는 한 인간을 선택하실 때 그 개인에 맞게 고유하게 개별적으로 부르셨음을 말해주고 있다.

로마노 과르디니 Romano Guardini의 용어를 빌리자면, 사랑과 자비 가득한 성부께서는 당신 성자를 “살아 있고 구체적인 이 *il concreto vivente*”로 사랑하시고, 우리 개개인도 그리스도 안에서 유일무이하게 “살아 있고 구체적인 이들”로서 사랑하신다. 베르골료가 과르디니의 작품 『상반된 양극단. 살아 있고 구체적인 철학을 위한 에세이』<sup>1)</sup>에 대해 신학 박사 학위논문을 쓸 당시 우선적으로 다루고자 한 것은 그리스도였지만, 개별적이고 고유한 인간 개개인 또한 염두에 두었음을 기억할 필요가 있다.

과르디니의 “살아 있고 구체적인 것”은, (헤겔 철학과 매우 다른 개념인) 모리스 블롱델 Maurice Blondel의 “구체적이고 보편적인 것 *universale concreto*”이라는 개념에 해당하거나, 아르헨티나 철학자 마리오 카사야 Mario Casalla가 “상황적 보편성

\* La Civiltà Cattolica 2017 IV 11-23 | 4015 (7/21 ottobre 2017)

\*\* Juan Carlos Scannone S.I.

1) R. Guardini, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendigkonkreten*, Mainz, Grünewald, 1985 참조. 여기서는 가장 최근의 이탈리아어판, *L'opposizione polare. Saggio per una filosofia del concreto vivente*, Roma, La Civiltà Cattolica - Corriere della Sera, 2014를 제시하고 있는데, 독일어판 제목의 ‘der Gegensatz’가 로망스 어군(語群)에서는 ‘l'opposizione polare(상반된 양극단)’로 번역되는 것이 더 어울리기 때문이다.



*universale situato*<sup>2)</sup>이라고 부른 것에 상응한다. 여기서 말하는 보편성은 추상적이지 않고 구체성을 지닌 참된 것으로, 역사적 시기나 문화적 공간, 개인적 고유성이라는 조건에 따라 놓인 상황 속에서 끊임없는 변화를 겪으며 구체적으로 살아가는 존재를 의미한다.

그 결과, 이런 종류의 보편성*universalità*과 고유성*singularità*은 도덕의 측면에서 볼 때 순전히 일방적이고 비역사적인 결의론<sup>3)</sup>도 아니고, ‘상황’에 따라 모호하고 상대적인 윤리를 취하는 것도 아닌, 개개인의 주의 깊은 영적인 식별에 해당하는 것으로, 이에 대해서는 교황 권고 「사랑의 기쁨*Amoris Laetitia*」(이하 AL)<sup>4)</sup>이 잘 다루고 있다. 「사랑의 기쁨」은 당사자가 확신을 가질 수 있도록 교회가 사목적으로 동반해주는 개인적 식별을 제시하는데, 성령의 조명과 권능에 힘입어 성자 그리스도를 최종 판단 기준으로 삼아 성부 하느님의 뜻을 발견하도록 인도한다. 사실, 개별적이고 교회적인 식별을 수행하는 과정에서 주 예수님과 성령께서는 성부 하느님의 양 손과 같은 역할을 하신다. “살아 있고 구체적인 존재”, 곧 역사 속 고유하고 유일한 우리 인간 실존의 매 순간마다, 복음서가 제시하고 있듯이, 그리스도께서는 최종적이고 객관적인 식별 기준이 되시고 성령께서는 가장 내밀한 주체적 동력이 되신다.

2) 각각의 서지는, F. Lefèvre, *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel. Propos recueillis par Frédéric Lefèvre*(모리스 블롱델의 철학적 여정: 프레데릭 르페브르와의 대담), Paris, Spes, 1928; M. Casalla, «Filosofía y cultura nacional en la situación latinoamericana, contemporánea(현대 라틴아메리카 상황 속 민족의 철학과 문화)», in O. Ardiles et Al., *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*(라틴 아메리카의 해방 철학을 향하여), Buenos Aires, Bonum, 1973, 38-52 참조. 상황적이며 유비적인 보편성에 관해서는, J. C. Scannone, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*(종교와 새로운 사고: 라틴아메리카에서 비롯된 우리 시대 종교 철학을 향하여), Barcelona - México D. F., Anthropos - UAM (Iztapalapa), 2005, cap. 7 참조. 폰 발타살 또한 각 개인에 주어진 고유하고 유일한 성소와 사명에 대해 다룰 때, 유비에 대해서 이야기 했다. H. Urs von Balthasar, *Theodramatik*, vol. 2: *Die personen des Spiels*, parte 2: *Die personen in Christus*(하느님의 드라마, 2권: 드라마의 등장인물들, 2부: 그리스도 안의 인간), (Einsiedeln, Johannes Verlag, 1978), 256s (tr. it. *Teodrammatica*, vol. 2: *Le persone del dramma*, parte 2: *L'uomo in Cristo*, Milano, Jaca Book, 1983, 259s) 참조.

3) 결의론(決疑論)은 양심의 문제나 행위의 선악을 경전이나 율법, 도덕에 비추어 규정지으려는 학설을 뜻한다. 즉 시대에 상관없이 개개인이 처한 구체적 상황을 무시하고 한 가지 뜻만 강요하는 억지, 또는 특정 원칙으로부터 판단하거나 단죄하려는 태도를 드러내는 경향이 있다. — 편집자 주

4) 본문에 인용되는 교황 권고 「사랑의 기쁨」의 모든 번역은, 가능한 한 역자 본인의 해석을 배제하고, 「사랑의 기쁨」 한국어판을 온전히 인용하였음을 밝힌다. 다만, 불가피하게 수정한 경우에는 따로 명시할 것이다. — 역자 주

## 개인적 식별

베르골료는 자신의 박사학위 논문 각주에서 과르디니가 얘기했던 꿈에 대해 서술하고 이를 해석하였다.<sup>5)</sup> 과르디니는 그 꿈에서 모든 사람이 태어날 당시 각 개인의 고유한 말씀 또는 일종의 비밀번호를 부여받는 계시를 보았다고 이야기하면서, 그것이 선물인 동시에 과제요 안전 보장이자 위험 요소라고 하였다. 살아가는 과정에서 우리에게 일어나는 모든 것이 이 살아있는 말씀을 해석하고 설명하며 실행하고 완성하는 일인 것이다.

이 ‘고유한 말씀’은 각각 다른 환경에 처해 있는 모든 개개인에게, 식별의 여정을 인도하는 안내서이자 원리로서 주어졌는데, 현재 하느님의 뜻이 무엇인지 우리 각자가 추구하고 발견하도록 인도해 줄 수 있다. 이 ‘말씀’은 일상 안에서 우리가 특정한 부르심이나 사명을 선택할 때 우리를 인도해 주는 역할을 할 뿐만 아니라, 소위 갑작스런 ‘비정상적 상황’에서 역시 이를 가능토록 해준다. 사실상 통계학이나 삼단논법처럼 추상적이고 탈시간적으로 적용될 수 있는 일반적인 원리에 대해 다루는 것이 아니라, 역사 안에서 역동적으로 일어나고 정황에 따라 달라질 수 있는 영적인 진전에 관한 내용을 다룬다. 아마도, 비밀번호나 알림 역할을 하는 그 말씀은 우리에게 자신만의 이름을 주셨듯이 무상으로 선사해주시는 하느님의 선택, 성소, 각자의 고유한 사명, 부르심을 가리킨다고 볼 수 있는데, 과르디니의 경우 이 고유한 말씀을 기준으로 마지막 날에 의로우신 심판관께서 우리에게 판결문을 내리실 것이라 보았다.

베르골료의 논문 초록에서 보면 그는 이 말씀을 “실존적 케리그마”<sup>6)</sup>라고 명명하는데, 마치 창조 안에 이미 구원이 깃들여 있듯이 복음선포적 케리그마 역시 이 실존적 케리그마에 뿌리를 둔다. 사람의 전 생애는 그 응답이 긍정적이든 부정적이든, 개별 인간이 자신 안에 느끼는 원초적인 부르심에 대한 응답이다. 왜냐하면, 자신의 지성과 감성이, 다시 말해 개인의 내밀한 심연이 깊이 건드려지기 때문이다. 따라서, 삶이란 만남-어긋남-재회의 씨실과 우리를 불러내는 살아있는 그 ‘고유한

5) D. J. Fares, «Prefazione. L'arte di guardare il mondo(서문: 세계를 바라보는 예술)», in R. Guardini, *L'opposizione polare...*, cit., VIII s, nota 1 참조.

6) 같은 글, IX-XI 참조.

말씀'의 낱실로 짜여 있다. 만남과 재회는 우리 삶이 하느님께 드리는 응답과 '조화'를 이루고 화합하고 있음을 드러내는 반면, '부조화'는 아직 일어나지 않은 만남을 찾고 있는 상태이거나 어긋난 만남임을 알려주는 표시이다. 성 이냐시오의 확신에 따르면, 무사히 성장하는 이는 하느님의 부르심을 만났을 때 이를 바위 위의 낙숫물처럼 튕겨내지 않고 스펀지가 물방울을 빨아들이듯 받아들인다고 한다. 이렇게 청각적인 비유를 따라가다 보면, 정서적 조화와 부조화, 다시 말해 이냐시오 영성에서 쓰는 용어로 말하자면, 위로와 실망에 대해 말하는 것을 듣게 된다.

하느님 뜻의 지혜로운 깨달음에 대해 다루고자 프란치스코 교종이 다른 문맥에서 "사랑이 낳는 정서적 공본성(*connaturalità affettiva*)"<sup>7)</sup>이라 언급한 내용이 도움이 되는데, 교종은 이렇게 설명한 바 있다. "하느님께서서는 신자들 전체에게 신앙의 본능, 곧 신앙 감각(*sensus fidei*)을 심어주시어 무엇이 참으로 하느님의 것인지를 식별하도록 해 주십니다. 성령의 현존은 그리스도인들이 신적인 실재들과 어떤 공본성을 이루게 하십니다. 그리고 그들이 정확히 표현할 방법이 없더라도 그러한 실재들을 직관적으로 파악할 수 있게 하는 지혜도 주십니다."<sup>8)</sup> 인용된 구절에서 보면 교종은 '공본성을 통한' 깨달음에 대해 명시적으로 시사하고 있는데, 성 토마스가 지혜의 선물에 대해 다룰 때 언급한 가르침에 기초한 내용이다. 이는 순수한 감정적 정서에 대한 설명이 아니라, 오히려 폴 리콤프<sup>9)</sup>가 지성과 지혜를 느끼는 것이라 해석한 파스칼의 '마음'이나 플라톤의 '격정(*thymos*)'에 해당한다.

과르디니에 대해 베르골료가 내린 이 해석은, 현대 프랑스 현상학, 곧 에마뉘엘 레비나스, 폴 리콤프, 장루이 크레티앵, (부분적으로) 미셸 앙리, 특별히 장뤼크 마리옹 같은 철학자들이, 부르심과 응답의 사건을 절대적으로 근원적인 증여와 같이 순수한 형태로 바라본 현상학적 환원을 떠올리게 한다.<sup>10)</sup>

7) 프란치스코, 교황 권고 「복음의 기쁨」, 125항.

8) 같은 문헌, 119항.

9) 성 토마스의 공본성을 통한 깨달음에 대해서는 여러 문헌들 가운데에서도 『신학대전』II-II, q.45, a.2, c. 참조. 리콤프는 이를 '마음'이나 플라톤 철학의 '격정(*thymos*)'와 관련지었다. P. Ricœur, *Finitude et culpabilité, I: L'homme faillible*, Paris, Aubier, 1960 참조.

10) 특히 다음을 참조하시오. J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, Paris, Puf, 1989, 272-302; Id., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, ivi, 1997, 28s.

우리 식으로 정리해 보자면, 베르골료가 그 당시 복음선포적 케리그마에서 착안한 용어, ‘실존적 케리그마’는 선택이 이루어지는 최초의 경험 그 자체를 가리킨다.<sup>11)</sup> 이러한 경험은 마태오 사도나 다마스쿠스에서 바오로 사도가 그랬던 것처럼, 우리가 하느님의 부르심에 지체 없이 움직일 수 있게 만들고, 회개하여 주님께 돌아설 수 있도록 ‘사사로운 애정이나 의지, 개인적 이득’을 포기하게 하며, 마침내 우리가 새로운 생명으로 부활하도록 이끈다.

여기에 이어서 위로와 실망을 통해 식별하는 두 번째 시기의 선택이 뒤따르는데, 이 시기는 위에 인용한 케리그마를 신앙 안에서 살아냈는가에 따라 조화나 부조화를 이루는 데에서 시작하여 사랑을 통해 이루어진다. 사실 식별하는 당사자에게 있어서, 위로와 실망의 리듬은 매 순간 하느님의 부르심에 가능한 한 충실하고자 하는 응답을 향해 그 방향과 여정을 그리며 나아간다. 두 사람이 사용한 용어는 달랐지만, 카를 라너와 우루과이 예수회 신학자 다니엘 힐 Daniel Gil 주교는 이나시오가 말한 두 번째 시기의 선택을 첫 번째 시기와 관련시켜 해석했다. 사실, 위로는 우리로 하여금 주님께서 지금 여기에서 우리에게 원하시는 바에 동의하도록 해주고, 실망은 우리가 조화롭지 못한 상태에 빠지게 될 수 있음을 경고해 준다.<sup>12)</sup>

끝으로, 세 번째 시기의 선택은 위로도 실망도 없는 고요한 순간에 이루어진다. ‘영신수련’에 임하는 사람은 신앙에 의해 조명된 이성을 가지고 이를 행하는데, 어떠한 결정을 내리는 것의 적절성과 부당성을 살펴보고자 하느님 앞에서 이성을 저울질하기도 하고, 죽음이나 최후의 심판과 같이 궁극적인 순간에 어떻게 할 것인가에 관한 결정을 내리는 등의 과정을 거친다. 그리하여 최종적으로는 내적인 평화와 조화를 통하여 하느님으로부터 확인을 받게 되는데, 이는 베르골료가 ‘복

11) 로올라의 성 이나시오, 「건설하고 올바른 선택을 하기 위한 세 시기들」과 「영들의 식별 규칙」, 『영신수련』, 107-188번 및 313-336번 참조. J. C. Scannone, *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*, Barcelona - México D. F., Anthropos - Universidad Iberoamericana, 2009; Id., «Church and Spiritual Discernment in a Secular Age and a Global World», in *Atti del Congresso «Renewing the Church in a Secular Age. Holistic Dialogue and Kenotic Vision»*, Roma Pont. Univ. Gregoriana, 4-5 marzo 2015 참조.

12) K. Rahner, «Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola», in Id., *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg, Herder, 1958, 74-148. (tr. it. «La logica della conoscenza esistente in Ignazio di Loyola», in *L'elemento dinamico nella Chiesa*, Brescia, Morcelliana, 1970, 79-152); D. Gil, *La consolación sin causa precedente. Estudio hermenéutico-teológico sobre los n.º 330, 331 y 336 de los Ejercicios Espirituales de San Ignacio de Loyola y sus principales comentaristas*, Roma - Montevideo, CIS, 1971 참조.

음선포적 케리그마’를 풀이하고 변용시켜 명명한 ‘실존적 케리그마’와의 조화에 힘입어 이루어진다.

우리가 보기에, 이 과정에서 이성은 결의론적이라기보다는 유비적으로 작용하는 것 같다. 그 작용은 오늘날 멕시코 출신 도미니칸 철학자 마우리시오 베우츠포그의 학파가 명명한 “유비적 해석학”<sup>13)</sup>에 해당한다고 볼 수 있다.

선택의 순간이 어떤 단계이건 간에, 자기기만에 빠져들지 않기 위해서는 세 시기의 경우 모두 이냐시오가 말하는 불편심을 전제해야 한다. 이는 ‘무질서한 애착’에서 해방되어, 자기 자신의 의지보다 하느님의 뜻을 조화롭게 선호하는 데에서 이루어진다. 아리스토텔레스가 이미 가르친 바에 따르면 실제 윤리와 정치 문제에 있어서 지혜롭고 신중한 행위는 “올바른 욕구”<sup>14)</sup>를 전제로 한다. 보다 가까운 시대를 살펴보면, 리콰르가 “의심의 스승”이라 이름 붙였던 이들(맑스, 프로이드, 니체)이 선한 탈을 쓴 환영과, 감정적 엄격함이 부족해 일어날 수 있는 속임수를<sup>15)</sup> 조심하라고 우리에게 경고한 바 있다.

이를 위해서—또한 신학적 학문의 훈련을 위해서—캐나다 출신 예수회 신학자 버나드 로너간은 “정서적 회심”을 요구했는데, 이는 윤리적 회심의 절정이자 보증이며, 우리를 먼저 사랑하신 하느님과의 “사랑에 빠진 존재자의 역동적 상태”로 들어가는 종교적 회심의 통합을 의미한다.<sup>16)</sup>

한편, 프란치스코 교종은, 신분을 선택하거나 생계, 공동생활, 선교에 관한 중요한 결정을 내릴 때 명확하게 드러나는 이냐시오의 방식을—개인사에 관해서든 사목적 방향에 관해서든—모든 경우에, 심지어 가장 어려운 경우에 적용해 보라고 우리에게 권고한다. 사실, 방금 언급한 가장 어려운 경우들은 규율을 단순히 연역적으로 적용한다고 해결되는 것은 아니며, 어떤 한계나 주변 요건 혹은 식별을 필요로 하는 역사적 우연성 가운데, 이를테면 심리적, 문화적, 사회적 조건 하에서,

13) M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica*, México D. F., Ítaca, 1997 참조.

14) 아리스토텔레스, 『니코마코스 윤리학』, 1. VI, cap.2 참조.

15) P. Ricoeur, «La critique de la religion», in *Bulletin du Centre Protestant* 16 (1964) 5-16 참조.

16) B. Lonergan, «Natural Rights and Historical Mindness», in F. Crowe (ed.), *A Third Collection, Papers by Bernard J. F. Lonergan S.I.*, New York - London, Paulist Press, 1985, 161-183 참조.

심지어 생물학적 조건 하에서 벌어지는 상황들과 관련된다.<sup>17)</sup>

### “취약함을 돌보고 식별하고 통합하기”

「사랑의 기쁨」 제8장의 제목은 “취약함을 돌보고 식별하고 통합하기”이다. 이 장은 이 교황 권고의 중심에 위치하지도 않았고 가장 중요한 장도 아니었지만, 적잖은 사람들에게 동요를 일으켰다. 사실, 제8장은 식별의 과정에 대한 논의를 발전시키고 있는데, 그 과정은 인간의 취약함을 마주하는 자비에서 시작한다. 그리고 제2차 바티칸 공의회 정신에 따라, 주관적 양심의 객관적 가치를 인정하는 쪽으로 이어져 간다.<sup>18)</sup>

첫 번째 요점과 관련하여, 프란치스코 교종은 이미 「복음의 기쁨」과 「찬미받으소서」에서 신학적 의미의 자비로운 태도로 “약함에 대해 돌볼 것”<sup>19)</sup>을 우리에게 권고하였다. 왜냐하면, 이러한 자비는 약하고 고통 받는 이를 온화한 애정으로 사랑하는 것을 요구하기 때문이다. 「사랑의 기쁨」의 경우 무엇보다도 우리 시대의 상징인 “상처 입은 가정”(AL 305)의 약함에 대해 다루고 있다. 그들은 자비 가득한 “야전 병원”(AL 291)인 교회가 그리스도의 성심에 따라 적극적으로 행동해 주기를 바란다. 교회는 자신의 모성애적 측은지심을 진리와 정의의 요구에 결합하여야 한다.

다른 한편, 사목헌장 「기쁨과 희망Gaudium et spes」(GS 16 참조)의 연장선상에서, 「사랑의 기쁨」 제8장은 전통적 가르침에 따라 실질적 도덕률의 최종 기준으로 윤리적 양심의 존엄성을 재확인한다. 사목적으로 이를 존중할 줄 알아야 하며 바꾸거나 좌지우지해서는 안 된다. 참으로, 양심은 주관적인 것임에도 불구하고, 사실적 실재에 관한 부분이기도 하고 역사적 객관성에 속하는 부분이기도 하다. 이런 의미에서 교황 권고는 “혼인에 관한 우리의 이해가 객관적으로 실현되지 않은 몇몇 상황들에 교회가 대처할 때에 개인의 양심을 더 잘 고려하여야 한다”(AL 303)고 확정적으로 말하고 있다. 이 점에 대해 개인의 차원과 교회적 차원 모두에서 식별

17) 프란치스코, 교황 권고 「사랑의 기쁨」, 301-303. 308항 참조.

18) 「사랑의 기쁨」에 대한 수많은 주석 가운데, il dossier «*Amoris laetitia*». Il discernimento», in *Vita Pastorale* 7 (2016) 33-50 참조. 여기서 특히 M. Yáñez, «*Le situazioni irregolari*», 44-47의 의견을 보라.

19) 「복음의 기쁨」, 209-216항 참조.

이 필요하다.

그렇다고 혼전순결이나 그리스도교 혼인의 불가해소성 교의를 바꾸자는 논의가 아니다. 오히려 그 결과에 대해, 무엇보다도 이전에 우리가 ‘죄로 인한 장애 상태’라고 일컬었던 점에 대해 재해석을 내려 보자는 뜻이다. 비록 그러한 상태가 객관적으로 고려되어야 함에도 불구하고, 죄를 지은 당사자가 하느님 은총으로부터 무조건 배제된다고 여겨서는 안 된다는 의미이다. 그래서 교종 프란치스코는 이렇게 확인했다. “객관적 상황에 대한 부정적 판단이 당사자의 인책성이나 유죄성을 판단하는 것은 아닙니다.”(AL 302) 그리고 몇 단락 뒤에 “정황이나 정상을 참작하여, 주관적으로 죄가 아니거나 최소한 완전히 죄가 아닌 차원의 죄의 객관적 상황에서는, 사람들이 교회의 도움을 받으면서 하느님의 은총으로 살고 사랑하며 은총과 사랑의 삶 안에서 성장할 수 있습니다.”(AL 305)라고 이야기했다. 그리고 여기서 말하는 교회의 도움에는 성사적 도움이 포함될 수 있다.(같은 쪽, 각주 351 참조)

그러므로 이러한 경우에 대해 교회는 교의를 바꾸지 않으면서 장애 해소나 영성체를 거부하는 징계 규정을 바꿀 수 있다. 물론 이를 적용하는 것 역시, 각각의 상황에 대한 개인적 식별과 ‘신중한’ 애덕의 기준을 바탕으로 교회적 식별을 행해야 한다. 이 신중한 애덕이란, 사실혼 상태의 사람들이나 순전히 사회혼만 한 경우 혹은 재혼한 이들이 “최소한 부분적으로나마 이러한 이상(그리스도교적 이상)을 비슷하게”(AL 292) 실현해 낼 수 있고 “불완전하나마 교회 생활을 하는”<sup>20)</sup>(AL 291) 것을 의미한다. 마찬가지로 교회는 “혼인에 대한 교회의 가르침에 아직 부합하지 않거나 더 이상 부합하지 않는 이러한 상황에서 찾을 수 있는 건설적인 요소들을 간과해서는 안 된다.”(AL 292) 그들이 처한 상황에서 “어느 모로 하느님의 고유한 사랑을 반영하는 사랑의 표징”(AL 294)을 드러내듯이 말이다.

교황 권고 안에서 자유에 관한 (생물학적, 심리적, 사회적, 문화적 등) 다양한 한계와 조건들이 다뤄지고 이미 완화된 정황으로 소개되었음을 기억할 필요가 있다.<sup>21)</sup> 일어날 수 있는 상황들이 끝없이 다양하기 때문에 “모든 경우에 적용될 수 있는 일종의 교회법과 같은 새로운 일반 규범”(AL 300)을 제시하기는 힘들다. 일반적

20) 「사랑의 기쁨」 한국어판에는 “불완전한 교회 생활을 하는”으로 번역되어 있다. — 역자 주

21) 「사랑의 기쁨」, 301-302, 308항 참조.



인 규범들은 “모든 개별 상황에 적용되는 조항들을 다 포함할 수 없”(AL 304)기 때문이다. 여기서, 식별의 결과물로 특정한 해결책에 도달할 수 있도록 사목적으로 동반해 주는 그러한 식별을 위해서 할 수 있는 선택은 “먼저 하느님께 드릴 수 있는 관대한 응답이 무엇인지를 참되고 솔직하게 깨달을 수” 있게 하는 것이며 또한 “비록 아직 온전한 객관적 이상에 맞갖지 않는 것이라도 그것이 각자의 구체적인 복잡한 한계 상황에서 하느님께서 요청하시는 것임을 도덕적 확실성으로 깨달을 수”(AL 303) 있도록 인도하는 것이다.

당연히, 자기기만이 일어날 수 있는 가능성은 열려 있다. 따라서 윤리적으로나 종교적으로 참된 회심의 필요성을 인지하는 초기 단계에서 교회적인 동반이 요구된다는 점을 잊지 말아야 하며 조언을 주는 영적 지도자의 말을 듣고 식별의 규범을 따르는 것이 적절하다는 사실도 기억해야 한다. 이 과정은 언제나 정서적 회심을 포함한다. 존재론적이고 역사적 특정 환경에서, 다시 말해 영적 발전을 향해 역동적으로 열려있는 유일무이한 ‘지금 여기’에서 가능한 최고의 선을 선택할 수 있게 하는 하느님의 뜻을 확실히 발견하고자 한다면, 정서적 회심이 수반되어야 한다. 신중하게 실질적 결정을 내리고자 하는 모든 경우에 아리스토텔레스적 의미의 ‘올바른 욕구’가 요구된다는 사실을 기억해보자. 마찬가지로, 훌륭한 선택을 위해서는 ‘무질서한 애착’을 이나시오식으로 극복하는 것이 필요하다. 물론, 그러한 회심의 작업은 매 순간의 한계를 인정하여 가능한 정도에 따라 단계적으로 이루어져야 하며, 평생에 걸쳐 지속되어야 한다는 점을 전제로 한다.

### 교회적이고 사목적인 식별

교회는 사람들이 이런 상황에서 자신의 양심에만 의지하도록 방관하지 않고, 하느님 앞에서 자유롭게 그리스도인다운 책임을 다할 수 있도록 어머니이자 스승으로서 이들을 동반해 준다. 교회는 무엇보다도 사람들을 기르고 가르침으로써 이 역할을 하는 동시에, 하느님의 자비를 증거하고 “성령께서 인간의 나약함 가운데 심어 주신 선함에 주의를 기울이면서” 사람들을 동반한다. “객관적인 가르침을 분명하게 나타내며, ‘거리의 진흙탕에 신발이 더럽혀지더라도 좋은 일을 할 수 있을 때에 언제나 좋은 일을 하는’ 어머니”(AL 308)로서 그렇게 하는 것이다. 시노드나



교종 본인이 “새로운 일반 규범”(AL 300)을 제시하지 않고 있지만, 교황 권고 전체는 이러한 자각이 형성되고 있음을 역설하고 있다.

교회의 보편적 교도권에 따른 이러한 가르침에 더하여 프란치스코 교종은 각 지역 주교들이 어떠한 사목 방향을 추구해야 하는지 덧붙이고 있다.

그렇지만 교황 권고는 무엇보다도 영성지도나 고해성사에서 신부들이 어떻게 사목적으로 동반할 수 있는지, 다시 말해 ‘내적 법정에서 사제와 나누는 대화’에 대해 다루고 있다. 이에 수반되는 내용은, 식별에 임하는 고해자를 동반할 때 사제는 고해자를 단순히 가없이 여기는 데에 머물지 말고, 스스로의 마음에 떠오르는 느낌들을 식별해 가야 한다는 점이다. 또한, 사제는 신적 자비의 태도를 바탕으로 목자다운 사랑을 갖추어야 하며 하느님의 뜻을 앞에 두고 이나시오가 말하는 불편심을 유지해야 한다. 진지하게 식별을 바라는 신자의 양심을 마주하는 자리에서 사목자는 그리스도와 교회를 대표하기에, 영적 동반은 교회적 식별을 드러낸다. 교종은 이러한 면담의 역할을 사제들에게만 국한하지 않았는데, 복잡한 상황을 살고 있는 신자들이 “주님께 봉헌한 삶을 사는 평신도”(AL 312)들에게 찾아가 그들과 믿음의 대화를 나누라고 초대한다. 왜냐하면 평신도들 역시 그러한 역할을 하는 순간에 교회를 대표하고 있기 때문이다.

이렇게 하여 주님과 교회 앞에서 책임을 지는 개인적이고 교회적인 식별이 이루어진다고 우리는 믿고 있다. 왜냐하면 이러한 문제들에는 “쉬운 방법이 없기”(AL 298) 때문이다. 이와 관련해 프란치스코 교종은 “교회 역사 전체를 관통해 온 두 가지 논리가 있습니다. 바로 배척과 재통합입니다”(AL 296)라고 인정했다. 그럼에도 재통합만이 복음 정신에 부합하며 함께 아파하시는 하느님의 무한한 사랑에 화답하는 것임을 역설한다. 따라서, “여러 가지 복잡한 상황을 고려하지 않은 판단을 피하고, 사람들이 살아가는 방식과 그들이 처한 상황으로 당하는 고통에 주의를 기울여야”(AL 296) 한다.

이 사목적이고 복음적인 태도가 어떠해야 하는가 하는 문제는—특별히 더욱 복잡한 경우에 해당할 때—현대 철학의 중요한 두 흐름에 도움을 받는 것이 중요하다. 첫 번째로, 존재론적 현상학은 본체론적 가치나 진리 인식에 있어서 근본적 태

도 혹은 근본적인 정신 상태를 존중하라고 우리를 가르친다.<sup>22)</sup> 그리스도인의 근본적 정신상태에 해당하는 자비의 덕에 대해 다룰 때 이와 비슷한 이야기를 건넬 수 있을 것이다. 두 번째로, 오늘날의 언어 분석 철학은, 식별을 원하는 이와 마주하여 이야기를 나눌 때 사목적 동반자가 갖추어야 할 근본적 태도의 중요성을 밝혀 준다. 사실, 이 철학 사조에 따르면, 언어가 실용적으로 쓰이는 순간은 언어의 의미론적 내용의 일부분을 이룬다.<sup>23)</sup> 즉, 리콤프가 설명했듯이, 무엇인가를 말할 때의 방법과 태도는—우리의 경우는 사목적 언어를 사용할 때—의미하는 바의 일부를 이룬다.<sup>24)</sup> 다시 말해, 말하는 내용, 곧 사목자가 내담자에게 전달하는 메시지의 일부를 이룬다. 바로 여기에 영적 동반이나 면담 시에 자비로운 사목적 태도로 처신해야 하는 중요성이 있다.

반대로, 복음적이지 않은 배척과 제거의 논리를 따르는 수많은 이들은 자신들의 추상적인 공식이 옳다고 확신할 수도 있다. 그렇지만 그들은 본인들의 의사소통 방식을 통해서—아마도 의도적으로 그런 것은 아니겠지만—사실상 복음의 정신과 구체적으로 정반대의 메시지를 전달하고 있는 중이다. 그래서 교종은 단순하지만 지혜로운 목소리로 사목자들에게 당부한다. 엄격한 판단을 내리지 말고, “여러 가지 복잡한 상황을 고려하지 않은 판단을 피하”(AL 296)라고 초대하는 것이다. 또한, 복잡한 상황들을 단순분류하거나 “적절한 개인적 사목적 식별의 여지 없이 그러한 상황을 단정해 버리거나 지나치게 엄격한 틀에 맞추려고 해서 안”(AL 298) 되며, “저마다 어려움을 안고 찾아오는 모든 이를 위한 자리가 마련되어 있는 아버지의 집”(AL 310)인 교회를 “세관”으로 만들면서 “은총의 촉진자보다는 은총의 세리처럼 행동”(AL 310)하지 말고, “매우 민감한 문제를 다루면서 (...) 탁상공론식의

22) 예를 들어, 마르틴 하이데거가 마이스터 에크하르트 사상에서 취한 ‘평온한 영혼의 상태’에 대해 생각해보라. 이는 현실에 따라 반응하는 것이 아니라 그 자신의 존재를 실현하는 열린 태도를 말하는데, 있는 그대로를 드러내게 되며, 이나시오의 불편심에 빚될 수 있다. M. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, Neske, 1959 (tr. it. *L'abbandono*, Genova, il melangolo, 2004) 참조.

23) 후기 비트겐슈타인 Ludwig Wittgenstein과 존 오스틴 John Austin, 존 설 John Searle 등과 관련된다. J. C. Scannone, *Religión y nuevo pensamiento...*, cit., 211-222 참조.

24) P. Ricœur, «Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte(텍스트 모델: 텍스트로 간주되는 현명한 행위)», in Id., *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*(텍스트에서 행위로: 해석학 논고) II, Paris, Seuil, 1986, 183-211 참조. (tr. it. *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Milano Jaca Book, 1994)

냉정한 도덕만 펼치지 않게”(AL 312) 조심하라고 당부한다.

동시에 프란치스코 교종은 사목자들에게 다음과 같이 상기시킨다. “개인의 행위가 단순히 법이나 일반 규범에 맞는지만 고려하는 것은 지나치게 편협한 일입니다. 이는 하느님에 대한 온전한 신의를 인간의 구체적인 삶에서 식별하고 확인하는 데에 충분하지 않기 때문입니다.”(AL 304) 아울러 이렇게 말한다. “이러한 이유로 목자는 도덕률을, 마치 사람들의 삶을 향해 던지는 돌멩이나 되는 듯이, ‘비정상적’<sup>25)</sup> 상황에 있는 이들에게 단순히 적용하는 것에 만족하지 말아야 합니다.”(AL 305) 그렇게 하는 것은, 사실상 “모세의 의자에 앉아 때로는 거만하고 피상적으로 어려운 문제들과 상처 입은 가정들을 단죄하려고 교회의 가르침 뒤에 숨는 것이 익숙한 이의 닫힌 마음”(AL 305)으로 문제를 해결하려는 것이다. 이와 반대로, 프란치스코 교종은 다음을 명심하라고 사목자들에게 말한다. “자비는 하느님 아버지께서 베푸시는 것일 뿐 아니라, 참된 하느님 자녀의 식별 기준이 되는 것이라고 예수님께서 단언하십니다. 한마디로 우리가 먼저 자비를 입었으므로, 우리도 자비를 베풀어야 합니다.”(AL 310) 베르골료의 모토 “자비로이 부르시니”에 따른 이러한 방향성은 최우선적으로 사목자들에게 적용된다.

### 실천적 지침

이와 같은 사목적 동반에서 필수불가결한 요소 가운데 하나는 객관적이거나 주관적인 모든 구체적인 상황에 대해 소상히 살피는 것이다. 개인이 처한 역사적, 정황적, 조건적 상황 안에서, 또한 그 상황을 완화시키거나 악화시키는 사건들 안에서 “인격적이고 영적인 성장과 복음화를 증진시킬 수 있는 요소들을 찾아내야”(AL 293) 한다. 예컨대, 성사에 대한 신실한 열망, 회개, 새로운 배우자에 대한 신의, 자녀들에 대한 애정과 돌봄 등이 이에 해당한다.

프란치스코 교종 스스로 재혼한 이들을 존중했듯이, 그는 앞서 말한 대로 식별의 여정에서 출발점으로 삼을 만한 정황들을 분별하라고 우리에게 가르친다. 그리고 이에 따라, 프란치스코 교종은 다음의 경우를 구분지어 언급하고 있다. “시간이

25) 교황 권고 「사랑의 기쁨」 한국어 초판에는 “비상정적”이라고 쓰여 있으나, 단순한 오타로 판단하여 “비정상적”으로 수정하여 인용한다. — 역자 주

지나면서 공고해지는 두 번째의 결합의 경우가 있습니다. 이들은 새로운 자녀들을 얻게 되고, 공인된 신의와 관대한 자기 증여와 그리스도인으로 살아가려는 노력을 하며, 자신의 비정상적 상황과 새로운 죄를 짓게 될지도 모른다는 양심의 가책 없이 이 상황을 돌이키는 것이 무척 어렵다는 것을 인식하며 살아갑니다.”(AL 298)

이를 위해 교종은 다음과 같이 조언한다. “이러한 과정은 반성과 참회의 시간을 통하여 양심 성찰을 하는 데에 도움이 될 것입니다.”(AL 300) 그리고 곧이어 재혼한 이들이 성찰해야만 하는 다양한 논점을 열거하며, “‘부부 사랑이 위기에 처하게 되었을 때 자녀들에게 어떻게 행동을 하였는가?’, ‘화해를 하려고 노력을 하였는가?’, ‘내가 버린 배우자는 어떻게 살고 있는가?’, ‘새로운 관계를 맺은 것이 나머지 가족들과 신자 공동체에 어떤 영향을 미치는가?’”(AL 300) 등과 같이 자문해 보도록 한다.

고려해야 할 또 하나의 중요한 요소는 위에서 말한 영적 여정이 어떠했고, 얼마나 발전하였는가, 매 상황과 순간에 가능한 최선을 이루었는가 하는 점이다. 왜냐하면, 불가함으로 귀결된 사람은 아무도 없으며, “하느님께서서는 인간의 커다란 한계 속에서 내딛는 작은 발걸음을, 큰 어려움 없이 살아가는 사람들의 겉보기에만 올바른 생활보다 더 기뻐하실 것”(AL 305)이기 때문이다.

각각의 경우가 모두 개별적이고 모든 사례를 아우르는 일반적인 규범을 만들 수 없기 때문에, 식별의 경우에도 하나의 결의론을 만드는 것이 불가능하다. 무엇보다도 ‘두렵고 떨리는 마음으로’ 의도와 정신 상태를 고려할 필요가 있는데, 신뢰를 바탕으로 도와주고, 하느님의 자비 안에서 행하며, 「사랑의 기쁨」의 가르침을 포함한 교회의 인도에 따라서 임해야 한다. 교종은 우리에게 다음과 같이 말하고 있다. “예수님께서서는 (...) [우리 사목자들이] 다른 이들의 구체적인 삶 속으로 들어가 온유한 사랑이 지닌 힘을 알게 되기를 바라십니다. 우리가 그렇게 할 때, 우리의 삶은 놀랄 정도로 다채로워집니다.”<sup>26)</sup>(AL 308) 더욱이 해당 신자에게나 그의 사목자에게나 사목적 결실은 ‘복음의 기쁨’을 이룰 것이다.

교황 권고와 지역 주교들의 간헐적 지도가 우리에게 제공하는 모든 내용뿐만 아

26) 「사랑의 기쁨」 한국어판에는 “긴밀해집니다”로 번역되어 있다. — 역자 주

나라, 초대교회 이래로 교회 안에서 이루어진 영적 식별의 전통 역시, 삶에서 가능한 “놀라운 다채로움”을 지지해왔다는 사실을 상기함이 마땅할 것이다. 더 나아가, 사목자가 어려움을 겪는 이들을 그저 개인의 양심에만 내맡기거나 양심과 무관하게 그들을 동반하지 않듯이, 사목자 역시도 사목적 동반의 순간에 고립된 주체로 남거나 교회적인 소속과 기능을 끊어버린 채 독자적으로 사고하지 말고 오히려 교회를 드러내야 한다.

이러한 문맥에서, ‘함께하는 여정’이라는 시노드 $syn-odos$ 의 본래 의미에 기초하여, 오늘날 몇몇 저자들은 프란치스코 교종이 소중히 여기는 주제인 ‘교회의 공동 합의성’을 부각시키고 있다.<sup>27)</sup> 그 결과, 교종의 사도적 권고를 따르는 여러 주교회의와 소속 주교의 지침을 따르는 많은 신부들이 이 식별의 원리를 따름으로써, 포괄적 결의론으로 빠지지 않도록 하는 계기가 마련되고 있다. 실로, 이는 기준에 관한 문제이지 연역적 추론의 영역과는 거리가 멀다. 그 기준들은 각각의 경우에 고유한 식별의 과정을 거쳐 적용되어야 하며, 개방적이며 유비적인 해석학에 따라서, 진리와 사랑, 정의와 자비에 충실한 태도로, 무엇보다도 지금 여기에서 하느님께서 원하시는 바가 무엇인지를 늘 ‘추구하고 발견하려는’ 목적으로 행해져야 한다.<sup>28)</sup>

27) D. Vitali, «I soggetti del discernimento: la Chiesa(식별의 주체들: 교회)», in «*Amoris laetitia*” *Il discernimento*», cit., 48-50 참조.

28) 이 글 본문은 2016년 10월 17일, 파리가톨릭대학교(Institut Catholique de Paris)에서 열린 「사랑의 기쁨」에 관한 연구의 날에 저자에 의해서 발표되었다. 정식 출판 서지는 다음과 같다. P. Bordeyne-J. C. Scannone, *Divorcés remariés. Ce qui change avec François*, Paris, Salvator, 2017. 편집자에게 감사를 전한다.

## 예수님의 단순하고 참된 언어 기만적 담화를 식별하기 위한 도움

### IL LINGUAGGIO VERITIERO E SEMPLICE DI GESÙ

Aiuti per discernere i discorsi ingannevoli\*

디에고 파레스 신부(예수회)\*\*

이창욱 펠릭스(로마 교황청립 성서대학원 성서학 석사) 옮김

“예수님께서서는 말씀하실 때 쉬운 표현을 사용하셨고, 모든 사람들이 쉽게 이해할 수 있도록 일상생활의 예화를 들어 설명하셨습니다. 이 때문에 사람들은 그분의 말씀을 흔쾌히 경청했고 그들의 마음 안에 파고들었던 그분의 메시지를 소중히 여겼습니다. 그리고 그분의 메시지는 당대의 율법학자들이 사용했던 이해하기 복잡한 언어가 아니었습니다. 율법학자들의 말은 잘 이해되지 않았고 매우 엄격해서 사람들을 멀어지게 만들었습니다. 예수님께서서는 쉬운 말을 통해 하느님 나라의 신비를 깨닫게 해주셨습니다. 하느님 나라는 복잡한 신학이 아니었습니다.”<sup>1)</sup> 지난 여름 주일 삼종기도에서, 프란치스코 교종은 예수님의 언어에 관한 성찰을 시작으로 씨 뿌리는 사람의 비유에 대해서 말씀하셨다. 단순한 언어는 마음에 바로 와 닿지만, 이와 반대로 엄격한 신학의 복잡한 언어는 사람들을 하느님 나라에서 멀어지게 만든다고 교종은 말했다.

두 가지 언어에 관한 식별의 기준은 명확하다. 예수님의 사랑에 바로 다가서게 만드는 언어는 ‘선한 영’에서 비롯되고, 예수님의 사랑에서 멀어지게 만드는 언어는 ‘악한 영’에서 나온다. 이러한 관점에서, 좋은 밭 씨앗이 아니라 해로운 가라지 씨앗을 뿌리기 위해서 사람들의 마음을 직접 건드리는 언어를 사용하는 일부 미디어에 대해서 무슨 말을 할 수 있을까?

때때로 교회와 교종을 공격하는 글들을 읽게 된다. 이런 글들은 교회와 교종을 모

\* *La Civiltà Cattolica* 2017 IV 105-118 | 4016 (21 ott/4 nov 2017)

\*\* Diego Fares S.J.

1) 프란치스코 교종, 「삼종기도」, 2017. 7. 16., in [www.vaticana.va](http://www.vaticana.va)

두 공격하는 것이다. 어떤 이가 교회를 공격하면서 교종을 방어한다고 말할 수 없는 것처럼, 교회의 가르침을 옹호하기 위해 교종을 비방한다고 말할 수 없다. 그들이 사용하는 언어는 복잡해 보이지 않을 수도 있다. 권력을 얻기 위한 음모, 고위성직자들 사이의 독설, 교황청 내부의 알력, 물의를 일으키는 사목적 또는 정치적 실수, 가톨릭 교리에 대한 위협 등과 같은 제목들은 아주 분명하고 직접적인 표현들이다. 그러나 가라지가 처음에는 좋은 밀과 비슷한 것처럼, 비록 그들의 표현이 비슷할 수는 있지만, 이런 유치한 어투는 선한 영에서 비롯된 단순한 언어가 아니다.

비유에 나오는 사람은 한눈에 이런 것을 분별한다. 가라지가 있다면, 그것은 원수가 그 씨를 뿌렸기 때문이다.(마태 13,28 참조) 그러나 가라지를 뽑으려다 밀까지 같이 뽑을 위험이 있기 때문에, 추수 때가 오기 전에 가라지를 모두 뽑아버리려고 애쓰지 말아야 한다. 그럼에도 너무 많이 자란 풀들이 좋은 밀을 숨 막히게 할 때는, 밀에 필요한 공기를 공급하기 위해 풀을 약간 잘라내야 한다. 어떤 토론에서 목소리 톤이 너무 높아지고 상처를 주는 말이 나오기 시작할 때, 대화를 계속 이어가기를 원한다면 목소리를 낮추고 “언어를 돌볼” 필요가 있는 것이다.

어떤 사람은 추잡한 언어를 사용하면서 자신이 말하고 있는 사건 자체가 추잡하기 때문에 그런 언어를 사용한다고 정당화한다. 만일 이러한 정당화가 훌륭한 것이라면, 교종이 바티칸 안에 부패가 있다고 단언할 때나 스캔들을 단죄할 때 똑같은 일이 발생했어야만 한다. 그러나 진리는 단지 ‘사실’만으로 이루어지지 않는다. 누가 듣거나 읽는지 신경 쓰지 않고, 아무나 주관적으로 말할 수 있는 ‘사실’만으로 진리를 구성할 수 없다. 이런 종류의 뉴스에 관한 일부 논평을 분석해보면, 무엇보다 “진리의 광채”를 공격하는 특정 형식의 언어가 있다고 말할 수 있다.

큰 관심을 가지고 우리가 사용하고 있는 언어를 돌보는 것은 지구 공기의 질을 돌보는 것 못지않게 중요하다. 이와 같은 언어에 대한 보살핌은 합리적인 담화를 구상하는 데 필요한 개념과 이미지를 선택하는 것에만 관여하는 것이 아니라, 함께 대화하며 진리를 찾는 사람들이 서로를 주의 깊게 배려하고 존중하는 태도와도 관련이 있다.

공적인 담화가 진행되고 보호될 수 있는 것은 우리가 지닌 상호 존중의 태도 덕분이다. 이는 테러 행위의 위협으로부터 안전을 책임지는 군대가 공공장소를 보호

하는 통상적인 방법을 지칭하는 것이 아니다. 공적인 담화는 언어를 악용하지 않고 바르게 사용함으로써 스스로를 보호하고 지지한다. 공적으로 사용되는 언어를 더럽히지 않고 자신도 오염시키지 않으려는 선택은 모든 이에게 영향을 미친다. 이러한 선택을 가능하게 하는 유일한 길은 식별력을 성장시키는 것이다.

오늘날 사용되는 언어의 정교함을 고려한다면, 언제 기만적 담화가 이루어지는지 분명히 분별하기란 쉽지 않다. 거짓으로 남을 속이려는 담화에는 다양한 장르가 있다. 악의적인 개념이나 이미지를 암시하기 위해 경박한 언어를 분명하게 사용하며 ‘가십성 기사’를 다루는 잡지와 같은 장르부터, 마치 광야에서 예수님을 유혹하기 위해 악마가 성경을 사용한 것처럼 그리스도라는 육화된 진리를 혼란시키고 왜곡시키기 위해서 신학적인 개념과 같은 진지한 언어를 사용하는 장르까지 다양하다. 이런 형태의 기만적 담화를 통해 바리사이들과 율법학자들은 “[예수님의] 일관된 태도에서 그의 경건함이 속임수라고 호도할 수 있는 꼬투리를 찾으려고만 애썼다. 그래서 자기 안전이 신앙인 양, 소유가 희망인 양, 자기중심주의가 사랑인 양 행세하였다.”<sup>2)</sup>

### 진리의 정신으로 진리를 말할 것

이렇게 언어를 식별할 수 있는 역량을 키우기 위한 여정에서 우리는 성 이냐시오와 성 프란치스코 하비에르의 초기 예수회 동료인 성 베드로 파브르가 제시한 몇 가지 기준을 유익하게 활용할 수 있다. 이냐시오에 따르면, 파브르는 최고의 영신수련 지도자요 영적 대화와 식별의 카리스마를 지닌 인물이었다. 그는 모든 사람들과 대화할 줄 알았고 반대하는 이들을 존중하고 설득하는 특별한 방법을 알고 있었다.

그가 설명한 첫 번째 기준은 다음과 같다. “미사 동안 또 다른 열망이 제게 일어났습니다. 즉 기록하고 선하신 성령의 중재를 통해서 내가 해낼 수 있는 모든 선한 일을 실행해야만 한다는 열망입니다. 그리고 이단들<sup>3)</sup>이 교회 안에서 개혁을 행하

2) J.M.BERGOGLIO, *Meditaciones para religioso*(종교에 관한 묵상), Buenos Aires, Mensajero, 2013 (tr. it. *Nel cuore di ogni padre*(모든 아버지의 마음으로), Milano, Rizzoli, 2014, 185).

3) ‘이단eretico’이라는 말은 그리스어 *airesis*에서 유래된 단어로서, ‘분리, 분열’을 의미한다. 오늘날 말하는 것처럼, 파벌적인 정신을 가진 자가 이단이다. 이단자는 공동선을 위한 이익 대신에 개별



는 방식을 하느님께서서는 좋아하지 않으신다는 생각이 떠올랐습니다. 악마도 그렇게 할 수 있는 것처럼, 그들이 실제로 참된 것들을 말할 수 있겠지만, 성령이신 진리의 정신으로 그렇게 하는 것이 아닙니다.”<sup>4)</sup>

베드로 파브르는 “참된 것을 말하는 것”으로 충분치 않고, 진리의 정신, 곧 성령으로 말할 필요가 있다는 것을 지적한다. 그렇게 할 때에만 그 참된 내용으로 실수나 악행을 구체적으로 고치도록 돕기를 진실로 원했다고 볼 수 있다. 실천적인 면에서 파브르는 ‘진리’를 세 가지로 구별한다. 즉 참된 것(사실), 진리의 정신(다시 말해서 ‘참된 것’을 말하는 정신 자세), 그리고 삼위의 한 위격으로서 진리의 성령이다. 물론, 사실의 진리와 진리의 성령 사이에 진리의 정신 또는 ‘선한 영’이 자리 잡고 있다. 이 진리의 정신은 죄를 포함한 삶의 사실들을 만사를 선으로 인도하는 은총과 연결시킨다.

어떤 것이 참된 것인지 또는 거짓된 것인지 판단할 때 이런 종류의 식별력을 지니고 있는 것이 유익하다. 어떤 담화의 역할을 고려하고 평가하는 데 있어서 결정적인 요소는 담화 전체 또는 담화에 사용된 개별 단어들이 성령에 따라 선을 위해 사용된 것인지 여부이다. 다른 한편, 담화 전체에서 혹은 어떤 부분이 선한 영의 활동을 방해하거나 악한 영의 활동을 강화하지는 않는지 의문을 제기하면서 그 담화의 역할을 가늠해야 한다.

한 제자가 스승에게 자신에게 일어난 일을 이야기하며 타인을 평가하기 위해 ‘악당’과 같은 모욕적인 표현을 사용했다. 스승은 그 제자에게 웃으면서 이렇게 물었다. “이 말이 성경 어디에 나오는가?” 이때 주님께서서는 형제에 대한 모욕과 경멸을 엄중하게 단죄하신다는 마태오 복음 5장 22절이 제자의 머릿속에 떠올랐다. 그리고 제자는 자신의 언사가 악한 영에 의해 ‘시험을 받은 것’이었음을 깨달았다. 이렇듯 적절치 못하게 사용된 말에서 악한 영이 존재하고 있음을 식별할 수 있다. 비록 객관적인 사실과 그럴듯한 추론으로 짜여진 논쟁일지라도, 어떤 형제를 향해 화를 발산하는 것을 목적으로 하는 논쟁을 부추기는 것은 나쁜 영의 활동이다.

그러므로 선한 영으로 말한 진리와, 성령이 누군가에게 선을 베풀어주거나 악을

---

이익을 우선시하는 자다.

4) P. FAVRE, *Memorie spirituali*(영적 일기), Roma, La Civiltà Cattolica - Corriere della Sera, 2014, n. 51.

고치기 위해서 이를 사용할 수 있는 가능성을 연결하는 것이 핵심 과제이다. 이를 부정적인 관점으로 말한다면, 내용의 진위를 떠나서 악한 영에 의해서 표현된 문장과, 성령이 누군가에게 선을 베풀어주거나 악을 고치기 위해서 이를 사용할 수 없음을 연결시키는 것이 관건이다.

이러한 식별은 또한 사실 인식에서 출발해서 언어적 표현에 이르는 과정을 고려할 수 있다. 이 과정을 살피는 것은 매우 중요하다. 듣고 있는 연설이 참되다는 분명한 표지는 자기 안에 선을 향한 이끌림이 생기거나 자기 삶에서 어떤 잘못된 것을 고쳐야할 필요를 깨닫는 현상이다. 이는 프란치스코 교종의 단순한 언어를 듣는 많은 이들의 마음에서 일어나는 현상과 같다. 성령께서는 이런 언어를 합당한 사용 범위 안에서 축복하셨다. 또, 어떤 순간에 교회의 삶과 한 개인의 삶을 인도하기 위해 성령께서 이런 언어를 사용하시기도 한다.

다른 한편으로, 특정 텔레비전 방송을 보거나 신문 기사를 읽을 때처럼 우리 안에 선을 행하려는 열망이 가로막히고 구체적인 문제 해결 가능성에 대한 불신과 어둠이 떠오른다면, 기만적 담화가 진행 중이라고 인지할 수 있다. 그런 말들은 성령의 선한 활동을 가로 막기 때문에 성령을 슬프게 만든다.

어떤 함정을 무해하게 만들 수 있는지 여부를 떠나서, 우선 그 함정을 전체 안에서 식별해야 한다. 뇌관을 제거하려고 손을 대면 폭발해버리기 때문에 해체할 수 없는 폭탄처럼, 어떤 담화는 분석할 수가 없다. 그런 담화는 단지 타인에 대해 생각하는 방식에 악이 스며들고 퍼지게 하려는 수단에 불과하기 때문이다. 한마디로 영혼을 해롭게 하는 언어들이다. 이런 경우에, 그 독이 든 언어를 멀리하고 그 독을 삼키지 않도록 유의하는 것이 유일한 상책이다.

참된 것을 진실하게 말하는 것과, 참된 것을 비웃음과 분노와 경멸을 담아 말하는 것 사이의 차이가 작아 보일 수도 있다. 그렇지만, 생활의 실제에서 이 차이는 큰 변화를 불러일으킨다. 온화함과 존중하는 마음을 담아 진리를 말하면서 내민 손은 서로를 연결하는 다리가 된다. 반대로 존중하는 마음 없이 냉소적으로 내뱉는 진리는 상대방의 뺨을 때리는 것과 같아서 상호 이해와 대화를 가로막는다.

어떤 사람이 참된 것을 말할 때 지니는 영은 자신이 참된 것을 바라보는 방식에도 영향을 미친다. 나쁘게 말하는 것은 나쁘게 생각하고 나쁘게 보게 만들고 결국

눈을 멀게 한다. 공격적이고 거짓된 언어의 사용은 현실에 대한 자신의 시각을 흐리게 만든다.

근본적으로, 진리는 ‘사실’ 혹은 ‘추상적인 정의 *definizioni astratte*’로만 이루어지지 않는다. 존경심과 친밀함을 담은 태도는 진리를 이루는 본질적인 부분이다. 이런 태도로 말을 할 때 사람들을 진리의 광채로 이끌 수 있고, 결코 악이 아니라 선을 실천할 수 있게 한다. 우리 모두는 의도적으로 사용된 냉소적인 말투나 시선이 얼마나 치명적인 독성을 지니고 있으며 너무나 평화롭고 순수한 진리를 완전히 뒤집어서 어떻게 흔적조차 없이 사라지게 만들어 버리는지 경험했다. 그러므로 반드시 성령을 따르는 진리의 정신으로 참된 것을 말해야 한다.

### ‘보다 작은’이라는 함정

성 베드로 파브르는 진리의 성령에 따라 말하는 방식을 식별하기 위한 두 번째 기준을 우리에게 제시한다. 그는 성령의 영향 하에서 하느님의 일을 바르게 말하도록 가르쳐 주십사 주님께 청했다. 그리고 ‘보다 작은’이라는 함정에 빠지는 경험을 하게 된 것을 깨닫게 되었다. 자신의 체험을 다른 사람들에게 주의하지 않고 전달할 때, 자신의 말에 그가 받았던 은총의 효과를 없앨 수 있는 요소가 들어 있음을 느꼈다. 파브르는 이렇게 말했다. “나를 위해서나 다른 이들을 위해서, 이전에 통찰했던 것에 대해 어떻게 선한 영에 이끌려 말할지 가르쳐주시기를 [주님께 청했습니다]. 사실 처음에 느꼈던 통찰을 가져다 준 영에 주목하지 않은 채, 나는 계속해서 말하고 글을 쓰고 많은 양의 일들을 해나가고 있습니다. 예를 들면, 이전에 마음에 동정심과 내밀한 고통을 일으켰던 체험을 했습니다. 그런데 그 체험을 들뜨고 익살스러운 마음으로 가까운 이들에게 표현해 버렸습니다. 내가 진리를 받아들였을 때 보다 덜 선한 영에 따라 그 진리를 말했기 때문에 그것을 듣는 사람은 더 작은 결실을 얻었습니다.”<sup>5)</sup>

파브르는 이런 결과를 은총을 받아들였을 때 지녔던 영보다 ‘덜’ 선한 영으로 그 은총을 표현한 탓으로 돌렸다. 그리고 이 선함이 더 작아진 원인을 ‘어조의 변화’로

5) 같은 책, n. 52. 강조는 필자의 것.

간주했다고 말할 수 있다. 즉 이전에 자신의 내면에서 동정심을 불러일으켰던 것을 익살스러운 방식으로 표현했던 것이다.

이런 기준을 적용할 수 있는 담화의 형식이 있다. 이는 실제보다 ‘더 작은’ 것으로 여겨지도록 ‘더 큰’ 누군가를 (또는 무엇인가를) 축소시키는 담화 방식이다. 다른 사람을 평가절하하고 손상시켜서 ‘작게 만드는’ 방향으로 어조와 논조를 변화시키는 표현이 여기에 해당한다. 중요한 일, 심지어는 거룩한 일에 대해서 단순하고 축소된 방식으로 말하는 것도 마찬가지이다.

성 이냐시오는 악한 영이 항상 최대 악을 찾지는 않는다는 것을 보여주는 식별 규칙으로 이런 형태의 유혹을 설명했다. “만일 떠오른 생각이 나쁜 일로 끝나거나 무의미하게 끝나거나, 또는 그 영혼이 처음에 행하려고 결심했던 것보다 덜 좋은 방향으로 끝이 난다면, 혹은 처음에 지니고 있던 평화와 안정과 고요함을 앗아가면서 그 영혼을 악화시키거나 불안하게 만들거나 또는 혼란스럽게 한다면, 이는 그 생각이 악한 영에서 나왔다는 분명한 표지이다.”<sup>6)</sup>

더 나아가, 만일 더 큰 악을 목표로 한다면 성공하지 못할 것이라는 것을 아는 이들은 종종 이 ‘보다 작은 악’을 의도적으로 찾는다. 교종과 교회에 대한 담화에서 이런 의도가 자주 드러난다. 많은 사람들이 전혀 알아차리지 못한 채 ‘독을 마시게’ 하는 가장 쉬운 방법이다.

보다 작은 악을 지향하면서도 타인의 마음에 “들어가는 데” 효과적인 표현을 식별하기 위해서는 무엇보다 먼저 이 선(善)의 축소를 염두에 둘 필요가 있다. 그런 다음에 이 선의 축소를 우리가 읽거나 듣는 담화의 어조에서 나오는 ‘잡음’에 연결시켜 보아야 한다. 한 가지 예를 들어 보자. 통계자료에 따르면, 4년 동안의 교황직을 수행한 후에 조사된 프란치스코 교종에 대한 대중성 지표는 전 세계에 걸쳐 “아주 높게”<sup>7)</sup> 유지됐다. 그의 조국에서도 교종의 이미지는 대단히 긍정적이다.<sup>8)</sup> 그럼

6) 로울라의 성 이냐시오, 『영신수련』, 333번.

7) «Entre popularidad y críticas, el Papa inicia su quinto año de pontificado(교황직 5년차 교종의 대중성과 비판 사이)», in *Milenio* [www.milenio.com/internacioal/papa-francisco-popularidad-vaticano-plaza\\_san\\_pedro-milenio-noticias\\_0\\_918508319.html](http://www.milenio.com/internacioal/papa-francisco-popularidad-vaticano-plaza_san_pedro-milenio-noticias_0_918508319.html), 2017. 3. 12. 참조.

8) 아르헨티나 국민의 82%가 교종에 대한 긍정적인 이미지를 가지고 있다. «La popularidad del papa Francisco es muy grande en el país(교종의 대중성은 그의 조국에서 상당히 높다)», in *Infonews* ([www.infonews.com/nota/306774/la-popularidad-del-papa-francisco-es-muy-](http://www.infonews.com/nota/306774/la-popularidad-del-papa-francisco-es-muy-)

에도, 일부 지역 미디어 자료에서 “교종을 반대하는 사람들”이라는 표현이 분명하고 아주 실제적으로 소개됐다. 통계자료에 대해 언급한다면, 아르헨티나 국민의 마음 안에 프란치스코 교종에 대한 사랑이 전혀 감소되지 않았다. 그렇지만, 어떤 이가 “교종에 대해서 지금은 말을 많이 하지 않는 편이 더 낫다. 왜냐하면 말하는 것이 싸움을 거는 것과 마찬가지로 되기 때문이다.”라고 표현했다. 이렇게 생각하는 방식이 제법 퍼져 있다. 이런 것이 “보다 작은” 속임수에 해당된다.

이러한 유혹을 프란치스코 교종이 정치하는 방식을 다루는 담론에서 확인할 수 있다. 우선 교종은 공동선을 추구하는 사랑의 가장 고차원적인 개혁으로 ‘정치 회복’을 항상 추구해왔음을 기억하자.<sup>9)</sup> 이 고차원적인 의미에서, 교종은 모든 것이 정치이고, 강론까지도 그렇다고 단언했다. 폴리스<sup>polis</sup>라는 단어로 표현된 모든 것, 즉 공동선을 다루는 모든 것은 정치적인 의미를 가진다. 과연 누가 공동선을 추구하는 고차원적인 정치를 칭송하는 사람을 ‘깎아내리는 것’에 관심을 가질 수 있겠는가? 봉사에 전념하는 대신에, 정치의 ‘최상위’에서 움직이는 숫자상으로 소수에 불과한 권력자들, 말하자면, 돈의 권력, 군사력과 테크노크라시(기술관료제)의 권력자들만이 거기에 관심을 둔다.

동시에, 실천적인 차원에서 교종은 많은 이들의 정치적 판단의 기준이 되고, 수많은 대화 시도를 통해 분쟁 중에 있는 국가들 사이에서 교량 역할을 해왔다고 세계적으로 인정받고 있다. 그런데 과연 누가 분쟁에서 그와 같은 중재 역할의 중요성을 실추시키는 데에 관심을 가질 수 있는가? 오로지 대화와 민주적인 합의가 아닌 다른 해결책으로 ‘이익을 얻는’ 사람만이 그럴 것이다.

여러 선과 가치들 사이의 위계를 기억하고 해석함으로써 어떤 사람이 더 작은 선이나 가치를 제시할 때 이를 식별할 수 있고, 악한 영의 정체를 폭로하는 부조화를 알아차릴 수 있다. 다른 맥락에서 가져 온 논리와 이미지를 통해 선의 일부를 도둑질하려는 목적을 지닌 담화가 있다. 예를 들면, 정치적인 문제에 대해 말하면서 심리적인 개념을 사용하는 경우와 같다. 이런 담화는 그 순간에는 잠시 빛을 낼

grande-en-el-pais), 2017. 3. 29. 참조.

9) J. L. NARVAJA, «Il significato della politica internazionale di Francesco», in *Civ. Catt.* III 2017 15 참조. (『치밀타 카탈리카』 한국어판 제4권(2017년 겨울호)에 「프란치스코 교종이 말하는 국제 정치의 의미」라는 제목으로 번역되어 있다. — 편집자 주)

수 있지만, 머지않아 이런 시도가 어떻게 근본적인 문제에 대한 초점을 흐렸는지 드러나게 된다.

전 세계적으로 아주 대중적이고 인기가 있지만 효과적인 방식으로 통치하지 못하는 교종이라는 이미지를 퍼뜨리려는 기사가 최근에 발표됐다. 그 기사는 이전과 같이 산타 마르타의 집 식당의 중앙에서 식사하지 않고 대다수 사람들에게 등을 돌린 채 구석에 앉아 단지 소수의 엄선된 사람들과 식사하는 교종의 모습을 ‘만들어 내려고’ 시도했다. 여기서 ‘만들어 내다’라는 동사를 사용한 이유는 이렇하다. 비록 그런 모습을 포착한 사진 한 장이 존재할지라도, 맥락과 동떨어진 채 보여질 경우 참된 사실을 반영할 수는 없기 때문이다. 프란치스코 교종이 산타 마르타의 집에서 1,500번 이상이나 점심식사를 했던 것이 실제 역사이다. 교종은 항상 사람들과 함께 식사하면서 삶을 나누기를 선택했다. 처음에는 늘 식당의 중앙에 앉았다. 그러다가 그가 식당에 들어올 때 어떻게 처신해야 할지 몰라서 일종의 당혹감을 느끼는 사람들이 있다는 것을 알게 되었다. 그래서 교종은 같은 공간에 계속 머물지만, 다른 사람들을 불편하게 만들지 않을 수 있는 알맞은 자리를 찾았다. 사실 교종은 이미 몇 년 동안 그렇게 행동해왔기 때문에, 이것은 전혀 새로운 일도 아니다. 그런데 불쾌하고 악의에 찬 영을 지닌 자가 조금이라도 교종의 이미지를 실추시켜 보려는 의도로, 사람들을 속일 수 있는 사진을 이용해서 잘못된 캐리커처를 만들어 낸 것이다.

#### 구체적이고 좋은, ‘보다 큰’ 무엇인가를 제시하기

파브르가 제안했던 기준들 가운데 이런 성찰에 유익한 세 번째 기준은 ‘이냐시오의 마지스*magis*’이다. 성 이냐시오는 마지스(‘보다 큰’), 즉 ‘하느님의 더 큰 영광’을 위하는 사람이었다. 이는 관념적인 ‘보다 큰’, 즉 추상적으로 완전한 모습을 우선 제시하고 나중에 이를 실현할 방도를 찾아보는 형태의 ‘보다 큰’이 아니다. 반대로, 시간과 장소와 사람들을 인식하면서 삶 안에 육화된 ‘보다 큰’, 즉 구체적이고 가능한 ‘보다 큰’을 의미한다. 궁극적으로, 성부께서 기뻐하시고 성령께서 실천하도록 권고하시는 방향에 따라 진일보하는 것이다. 성 바오로의 회심이나 한 사형수를 살리기 위해 자기 목숨을 내놓았던 성 막시밀리아노 콜베의 행위와 같은 큰 발

걸음을 뜻할 수도 있고, 물웅덩이를 건너기 위해 어린이가 내딛는 작은 발걸음을 의미할 수도 있다. 작든 크든 간에, 이 발걸음은 “성령 안에서 보다 큰”을 의미한다. 파브르는 다음과 같이 강조했다. “일반적으로 그대가 어떤 이의 믿음, 희망, 사랑과 활동에 제시할 목표가 더 높을수록 그가 자신의 모든 정성과 역량을 쏟아 부을 가능성이 더 큼니다. 그렇기 때문에, 그 안에서 선한 영과 악한 영이 움직이기 시작할 가능성이 더 클 것입니다. (...) 다시 말해서 힘을 주는 영과 허약하게 만드는 영, 빛을 비추는 영과 흐리고 어둡게 만드는 영의 움직임, 요컨대 좋은 것과 그에 반대되는 것의 활동입니다.”<sup>10)</sup>

예수 그리스도와 이웃에 대한 사랑 안에서 가능하고 구체적인 방식으로 한 걸음 앞으로 나가도록 초대하는 이 역동성은 프란치스코 교종의 연설 안에 항상 되풀이된다. 강론을 할 때 혹은 글을 쓸 때, 교종은 모든 주제들이 평형을 이루어야 한다는 논리에 따라 학술 논문을 체계적으로 작성하는 방식을 따르지 않는다. 그의 신학은 실천적이며 케리그마에 바탕을 둔 것이다.<sup>11)</sup> 어떤 정의(定義)를 내리도록 돕기보다, ‘우리 주 하느님을 사랑하고 섬기며’ 살아가도록 돕는 신학이다. 이 신학을 실천하며 마음의 발을 갈아 일구고 영의 움직임을 촉진시키기 위해서, 교종은 성령께서 ‘일반적으로’ 전체에게 무엇을 말씀하시는지 대해서 생각하라고 권유하기보다, 성령께서 한 사람 한 사람 각자에게 무엇을 말씀하시는지 스스로 식별해 보도록 초대한다.

교종이 연설에서 의식적으로 지향하고 있는 것은 심오함을 추구하는 박식한 이들의 토론이 아니라, 자신의 삶에 긍정적인 지표가 되어 주는 말씀에 굽주리고 목마른 사람과 소통하는 체험이라는 것을 알게 된다.

성 이냐시오의 ‘영신수련’을 특징짓는 실천적인 케리그마 신학의 ‘보다 큰’ 관심은 사람들의 마음을 향한다. 그들의 구체적인 삶 안에서, 주님께서 각자를 부르신 봉사의 삶 안에서, 그리고 완수해야 할 회개의 여정 안에서, 성령의 ‘보다 큰’ 활동

10) P. FAVRE, *Memorie spirituali*, 같은 곳, nn. 301-302. 강조는 필자의 것.

11) 케리그마 신학에 관해서는 다음을 참조할 것. M. A. FIORITO, «Apuntes para una teología del discernimiento de espíritus(성령 식별의 신학에 관한 개요)», in *Ciencia y Fe(과학과 신앙)* 19(1963) 401-417; D. FARES, «Aiuti per crescere nella capacità di discernere», in *Civ. Catt.* 2017 I 377-389. (두 번째 글은 『치빌타 카톨리카』 한국어판 제3권(2017년 가을호)에 「식별력을 기르기 위한 도움들」라는 제목으로 번역되어 있다. — 편집자 주)

을 찾도록 도와주는 것이다. 이런 목적으로 프란치스코 교종은 마음의 회개를 위해 필요하다고 판단되는 어떤 주제를 다룰 때 특정한 요점을 집중적으로 강조한다. 따라서, 왜 교종이 강조점 외에 다른 점에 대해 말하지 않는지 의문을 제시하거나 그 요점을 모두에게 ‘일반화’시켜 볼 때 실현 가능성이 없다고 주장하는 것은 적절하지 못하다.<sup>12)</sup>

### 왜곡된 ‘보다 큰’이라는 논리의 함정

여기서 어떻게 종종 ‘보다 큰’이라는 논리가 왜곡되어 이용되는지 검토해보고자 한다.

프란치스코 교종은 자신을 비판하는 이들을 포함해서 모두가 스스로 한 걸음 더 앞으로 나갈 수 있도록 언어를 사용한다. 이런 차원과 대조적으로, 프란치스코 교종이 한 걸음 앞으로 나아가려고 이전 교종이나 신앙의 교리나 회칙을 공격한다는 논점을 만들어내는 것을 목적으로 하는 언어를 사용하는 이들이 있다.

예수회의 총장이었던 아돌포 니콜라스 Adolfo Nocolàs 신부는 작년 로마 제수 Gesù 성당에서 성 이냐시오 축일을 맞이해서 했던 강론에서, 프란치스코 교종의 말씀이 예언자의 말씀과 같다고 단언했다. 그에 따르면, 교종의 말씀이 때때로 완고하거나 불쾌한 반응을 일으키기도 하지만, 앞을 향해 한 걸음 나아가기를 원하는 자세로 그 말씀을 받아들인다면 항상 선을 구체적으로 실행하는 데 도움을 얻는다. 반면에, 자신의 특별한 이익을 옹호하기 위해 그 말씀에 마음을 닫는 사람은 자신의 마음을 ‘보다 더’ 완고하게 만들고 만다.

이것이 바로 바리사이와 율법학자들의 논리를 따르는 언어를 식별하기 위한 기준이다. 예수님께서 안식일에 손이 오그라든 사람을 고치시는 것(마태 12,9-14 병행구

12) 똑같은 이유로, 비록 신화적인 배경에서는 아니지만 실존적인 배경에서, 다음과 같이 질문하는 사람의 비판은 적절하지 않다. “왜 교종은 자신의 나라는 방문하지 않고, 아프리카와 아시아, 스웨덴, 터키와 라틴 아메리카의 여러 나라를 방문하는가?” 이 질문의 논리는 체계적이거나(“만일 ‘모든 나라’를 방문한다면, 어찌해서 ‘한 나라’를 방문하지 않는가?”) 혹은 비-체계적이다(“자신의 나라를 사랑한다면, 왜 자신의 조국을 특별히 여기지 않는가?”). 만일 교종이 더 큰 구체적인 선을 추구하는 논리를 따른다면, 그 담화를 확대시킬 수 있을 것이고 다른 가능성을 버리지 않을 것이다. 예를 들면, 자신의 방문이 가능한 한 더 큰 선을 지향할 수 있도록 올바른 순간을 모색하고 있다고 입증할 수 있을 것이다. 만일 이러한 논리를 따른다면, 마태 20,11-15의 비유에 나오는 일꾼들처럼 항의하는 대신, 다가올 방문을 위해 마음을 가다듬을 것이다.



절 참조)과 같이 구체적인 선을 행하셨을 때, 바리사이와 율법학자들은 예수님이 율법을 위반했다고 비난했다. 이 언어는 강생의 언어와는 완전히 대조적으로 움직인다. 강생의 방식을 따르는 말씀과 행동은 어느 누구도 공격하려고 하지 않고 그 어떤 것도 파괴하려고 하지 않으면서, 무엇보다 특정한 시간과 장소에서 살고 있는 사람에게 은총을 전하고자 한다.

강생의 언어와 반대되는 움직임은 왜곡, 축소나 파괴 등과 다른 양상을 보일 수 있지만, 항상 똑같은 효과를 내려고 시도한다. 즉 말씀이 어떤 특정한 마음 안에 육화될 수 없도록 하는 것이다. 혹은, 육화되더라도 좋은 토양에 떨어진 씨앗처럼 뿌리를 내리지 못하게 방해한다. 또한, 열매를 맺더라도 많은 열매가 아니라 더 적은 열매를 맺게 한다. 그리고 만일 이 모든 것을 전혀 얻지 못한다면, 적어도 평화를 빼앗고 영혼을 약화시키려고 애쓴다.

프란치스코 교종이 성 요한 바오로 2세 교종의 회칙 「진리의 광채 *Veritatis splendor*」(이하 VS)를 비난한다고 암시하거나 단정하는 담화에 대해서 언급할 가치조차 없다고 여겨질 것이다. 단지, 평범한 사람들을 혼란스럽고 분개하게 만들려고, 이 내용이나 유사한 내용을 단정적이고 근엄한 방식, 즉 바리사이식 장엄성에 따른 ‘보다 큰’ 방식으로 언급하는 이들이 있을 뿐이다. 가정에 관한 두 차례의 세계주교대의원회의의 결과를 모아 발표한 교황 권고 「사랑의 기쁨 *Amoris laetitia*」(이하 AL)에서, 프란치스코 교종은 “교리나 도덕, 또는 사목에 관한 모든 논의를 교도권이 개입해서 처리할 필요가 없습니다.”(AL 3)라고 말했다. 이 권고는 성 요한 바오로 2세 교종의 「진리의 광채」의 정신과 온전한 조화를 이루고 있다. “오늘의 우리 신학에 나타난 일부 경향에 대한 식별”(VS 28-83)에 담긴 「진리의 광채」의 결론에서 성 요한 바오로 2세는 다음과 같이 권고했다. “친애하는 형제 주교 여러분, 우리는 윤리적 이론들의 오류와 위협에 대해 신자들에게 경고하는 것에 만족해서는 안 됩니다. 우리는 무엇보다도 예수 그리스도 자신인 ‘진리’의 매력적인 광채를 보여 주어야 합니다.”(VS 83)

프란치스코 교종은 성 요한 바오로 2세의 이 회칙을 자신의 ‘교황 권고’에 더 폭넓게 적용했다. 사실 진리는 개념 정리를 통해서 빛을 발하는 것이 아니다. 심지어 「진리의 광채」의 개념 정의마저도 빛을 발산하지 못한다. 그러나 진리는 살아있는

사람에게서 빛을 발휘한다.<sup>13)</sup> 진리는 예술 작품이나 비유, 자비로운 행동이나 ‘케리그마’ 선포에서 빛날 수 있지, 추상적으로 내리는 정의(定義)에서는 빛날 수 없다. 왜냐하면, 정의를 내리는 경우에는 정의의 대상이 되는 실재를 관상(觀想)적인 방식으로 향유하는 대신에, 계속 그 실재의 한계와 범위를 결정하는 판단에만 머물게 되기 때문이다. 본질적이지 않다고 간주된 측면을 제외시키면서 진행되는 추상화 작업은 이 진리의 광채와는 다르다. 이 광채는 세상에 존재하다가 때가 되면 사라지는 모든 실재를 활용하여, 그 실재들 안에서 자신의 빛을 발휘한다.

이 ‘보다 큰’이라는 기준에 관한 마지막 성찰을 해 보자. 프란치스코 교종은 말씀의 힘을 예언자적으로 일깨워냈다. 이 말씀의 힘은 적대적인 이념으로 인해서 귀머거리가 되어 버린 인간들 간의 대화와 추상적인 도식 안에 갇혀 있었다. 교종으로서 그는 사람들이 주인공으로 서로 소통하고 구체적으로 대화하는 사건들을 지지하고 만들어낸다. 정치, 문화와 종교 등 모든 분야의 대담자들과 대화할 때와 마찬가지로, 교종은 지리적으로나 실존적으로 변방에 있는 사람들과의 관계에서 항상 그 사람들 그리고 그들의 삶과 실제로 ‘접촉해서 연결되는’ 것을 목적으로 삼는다. 이런 모습은 첫 순간부터 커뮤니케이션 세계를 매료시켰고, 모든 작가와 모든 강연자는 자신의 말이 현실에 와 닿고, 현실을 고쳐나가고, 구체적인 방향을 제시하기를 꿈꾸게 되었다.

그리고 이 매력은 프란치스코 교종에 대해 좋게 말하는 사람들뿐만 아니라 그의 가치를 폄하하는 사람들에 의해서도 인지되었다. 그들 또한 프란치스코 교종을 모방하려고 시도하는 가운데, 양극단을 대조하는 방식으로 독창적인 은유를 발명하려고 노력한다. 이런 시도는 부정적인 형식이기는 하나, 그들의 생각이 대체로 프란치스코 교종의 활발한 창의성을 따라서 움직이고 있음을 입증하는 것에 지나지 않는다.

“다른 이들의 의견을 좋게 해석하기”

13) “진리의 광채는 창조주의 모든 업적에서 빛나고 있습니다. 특히 하느님의 모습으로 창조된 인간 안에서 빛나고 있습니다.”(VS, 서론). “진리의 광채”는 항상 선(善)과 연관되어 있는 진리의 아름다움을 언급한다. 아름다움은 진리와 선의 일치가 발산하는 광채이다.

선한 영으로 담화하는 태도를 견지하는 데 유익한 사항이 한 가지 있다. 이는 성령께서 그의 말과 연설에 진리의 힘을 더하시는 데 도움이 된다. 그것은 성 이냐시오가 “다른 이들의 의견을 좋게 해석하기”라고 부르는 사항이다. 성인은 선한 영을 가진 이와 대화할 때 준수해야 될 사항 전체를 세 문장으로 제시했다. 이를 실행하는 기술에서 프란치스코 교종은 항상 돋보였다. 이냐시오 성인은 이렇게 강조한다. “모든 선한 그리스도인들은 이웃의 의견을 단죄하기보다는 좋게 해석하는 방향으로 더 마음을 써야 한다. 만약 긍정적으로 해석할 수 없는 경우에는 무슨 뜻으로 한 것인지 알아보고, 그것이 나쁜 것임을 알았으면 사랑으로 교정해 준다. 만약 그것으로 충분하지 않으면 모든 적절한 수단을 찾아서 올바르게 이해하여 구제 되도록 할 일이다.”<sup>14)</sup>

분명히 여기서 성 이냐시오는 어떤 문제에 관해 서로 다른 견해를 가지고 있지만 서로 이해하기를 열망하고 있는 사람들 사이의 대화에 대해서 말하고 있다. 그런 문제에 대해서는 서로 사랑을 가지고 질문하고 교정해야 한다. 여기서 우리가 앞에서 언급했던 기만적인 언어로 글을 쓰는 사람들의 경우를 생각해 보자. 그들은 이미 뿌리박힌 자신의 생각을 가지고 있기 때문에, 그들과 대화해 보려고 시도하는 것은 아무 쓸모가 없다고 판단할 수도 있다. 그러나 이러한 판단은 프란치스코 교종의 태도가 아니다. 그는 자신을 향한 비판을 직면하는 태도를 지니고 있다.

교종은 그를 비판하는 사람들에게 마음을 열고 대화하려는 몸짓을 보여주었다. 예를 들면, 전화, 이메일 또는 편지로 접하는 사람들을 대하는 그의 태도는 감사하는 마음이다. 지나치거나 공격적인 표현 없이 평화롭게 의견의 차이를 직접 자신에게 전달하려는 뜻을 가지고 있다는 것을 인식할 때 프란치스코 교종은 감사하는 자세를 취한다. 어쩔 수 없이 잘못된 정보를 수정해 주어야 하는 경우에는 주의를 기울이면서 관련된 사람과 개별적으로 접촉해서 고쳐주려고 한다. 그리고 아주 공격적인 방식으로 비판받았을 때, 교종은 우선 그 비판이 주님께서 원하시는 올바른 길을 걸어가는 데 도움을 줄 수 있는가 질문한다. 도움이 된다면, 넓은 마음으로 그 내용 자체를 좋게 해석한다. 결국, 프란치스코 교종은 말할 때나 가르칠 때

14) 로울라의 성 이냐시오, 『영신수련』, 22번.

그 방식에 있어서 항상 온유함이 우선시되어야 한다는 것을 계속해서 보여 주고 있다.

비록 그를 비판하는 사람들의 소통하는 전략과 생각을 바꾸는 데에 항상 성공하지는 못하더라도, 교종의 태도는 모든 사람들의 마음을 건드린다. 이런 사실은 상냥함을 지니고 자신의 반대자들의 적개심을 무장 해제시키는 인격의 도덕적인 기품을 드러낸다. 교종은 비판을 받을 때, 자신을 방어하거나 비난하는 사람들을 공격할 필요를 느끼지 않는다. 왜냐하면 그들 사이에는 대화를 향해서 열려진 문이 있기 때문이다. 한편으로, 공격적이고 비난적인 언어에 상처를 받았다고 느끼는 그리스도인은 그 언어가 지닌 기만성에 기초한 ‘보다 작은’ 것이거나 ‘보다 큰’ 것에 휘말리지 않도록 주의하면서, 비평적이고 평온한 시선으로 그 언어를 검토하는 데 도움이 되는 성찰을 하는 것이 중요하다. 그리고 무엇보다 중요한 점은 성찰을 하면서 교회와 교종에 대한 사랑을 약화시키거나 빼앗기도록 내버려 두지 않는 법을 배워야 한다.

## 삶으로 돌아오는 과정인 애도의 작업

### L'ELABORAZIONE DEL LUTTO COME RITORNO ALLA VITA\*

조반니 쿠치 신부(예수회)\*\*

안소근 실비아 수녀(성 도미니코 선교 수녀회) 옮김

#### 뜻밖의 현실인 애도

죽음이라는 주제의 많고도 다양한 측면들을 대면하는 것은 특별히 남아있는 이에게 사랑하는 사람을 떠나보내기를 배우며 그에 대한 상실의 체험을 소화하는 것의 중요성과 필요성을 제기한다.<sup>1)</sup> 이것은 객관적으로 어려운 일이다. 그것이 역설적인 태도이며, 사랑하는 이들을 잃어버리지 않고 그들을 붙잡아 두려 하는 자연적 성향에 반대되는 것이기 때문이다.

그러나 이 일을 해내는 것은 필수적이다. 그렇지 못하다면 죽음을 지니고 살게 될 것이기 때문이다. 수용소에서 생존하여 그 후에 다른 나라로 이주한 이들에 대한 연구들에서는 해결되지 않는 애도의 '초세대적' 차원이 입증되었다. 생존자들은 외관상으로는 그들이 겪은 트라우마를 극복한 모습을 보이고 누구에게도, 특히 가족에게 그들이 겪은 것을 말하지 않기로 결심한다. 그러나 자녀들이 성장해 가면서 지속적으로 장애가 나타난다. 그들은 분명한 이유가 없는데도 언제나 초조하고 우울하며, 자주 죽음을 생각하는 것이다. 일종의 전염병처럼, 부모의 억압된 고통이 자녀의 정신 안에 자리를 잡는다.<sup>2)</sup>

아래에서 보게 될 것과 같이, 이와 같은 방식으로 거부된 애도는 우울함이 된다.

\* *La Civiltà Cattolica* 2017 IV 229-243 | 4017 (4/18 novembre 2017)

\*\* Giovanni Cucci S.J.

1) G. Cucci, «La morte come cifra dell'esistere umano. Un approccio filosofico», in *Civ. Catt.* 2017 IV 131-144 참조.

2) V. Volkan, *Bloodlines: From ethnic pride to ethnic terrorism*, Boulder, Westview, 1997, 43; D. Vardi, *Memorial candles: Children of the Holocaust*, London, Routledge, 1992, 40; D. Berkowitz, «On the reclaiming of denied affects in Family Therapy», in *Family Process* 16 (1977) 495-501; M. Andolfi - I. Zwerling, *Dimensions of Family Therapy*, New York, Guilford, 1980 참조.

## “상실을 작업함”은 무엇을 의미하는가?

애도의 작업이 무엇을 의미하는지를 이해하기 위해서는 유명한 작가 클라이브 스테이플스 루이스 Clive Staples Lewis의 자전적 체험을 살펴볼 수 있다. 그는 자신의 저서 『헤아려 본 슬픔』에서 자신의 아내 헬렌 조이 데이비드먼 Helen Joy Davidman을 잃은 체험을 묘사하고 있다. 이 작품에서 그녀는 ‘H.’라는 이니셜로만 불린다. 이 작품은 “진정한 개인적 예식으로, 그 내용은 애도를 소화하는 정신적 과정을 명시하는 것”이다.<sup>3)</sup> 이 글에서 루이스는 자신의 내면을 성찰하며 그 안에서 일어나는 점진적 변화를 기록하는데, 이 변화는 기본적인 몇 단계로 구분된다. 이 애도의 단계는 심리학 연구에서 나타나는 바와 매우 유사하다.<sup>4)</sup>

죽음과 애도라는 주제는 항상 공존하는 일련의 대조를, 때로는 모순들을 연상시키며 논리의 법칙을 중단시킨다. 한편으로 모든 고통은 유일하고 반복될 수 없으며 다른 이들의 고통과 비교될 수 없다. 각자는 완전히 고유한 방식으로 이를 체험한다. 파스칼의 유명한 지적을 빌면, 각자는 “혼자 죽는다.” 다른 한편으로, 루이스 자신이 이 책의 마지막에서 인정하게 될 것처럼, 다른 이들의 고통에 접하는 것은 자신의 고통에 대한 작업에 도움이 된다. 다른 사람의 죽음은 죽음에 대해서 그리고 자신이 사멸할 존재라는 것에 대해서 배우게 되는 유일한 방식이다.<sup>5)</sup> 마치 이방인처럼, 낯설고 불안정한 환경 안에서 당황하지만 또한 지을 수 없는 방식으로 변화를 겪는다. “한 순간에 우리는 죽음의 나라에 도달한다. 잠시 후에는 이미 어둠의 왕국 안에 들어가 있다. 그러나 바로 그 순간에 큰 추위가 우리를 덮친 것은 아닐까? 우리가 그것을 느낀 다음, 우리는 아직도 이전 그대로일까?”<sup>6)</sup>

또 하나의 모순은 애도의 작업 자체 안에 들어 있다. 그것은 마치 터널과 같아서,

3) E. Perrella, *Per una clinica delle dipendenze*, Milano, FrancoAngeli, 1998, cap. III; in [accademiaperlaformazione.it/index.php?option=com\\_content&view=article&id=104:per-una-clinica-delle-dipendenze-&catid=45:libri&Itemid=69](http://accademiaperlaformazione.it/index.php?option=com_content&view=article&id=104:per-una-clinica-delle-dipendenze-&catid=45:libri&Itemid=69)

4) E. Kübler-Ross, *La morte e il morire*, Assisi (Pg), Cittadella, 1976 참조. 이미 고전이 된 이 책에서는 다섯 단계를 구분한다. 그 다섯 단계는 거부, 분노, 협상, 억압, 수용이다. 이 내용은 다음의 글에 소개되어 있다. G. Cucci, «La crisi: fallimento o possibilità di rinascita?», in *Civ. Catt.* 2014 III 3-17 참조.

5) G. Cucci, «La morte come cifra dell'esistere umano», cit. 참조

6) P. L. Landsberg, *Il silenzio infedele. Saggio sull'esperienza della morte*, Milano, Vita e Pensiero, 1995, 32.

그것을 모두 통과하기를 받아들일 때에만 밖으로 나갈 수 있다. 그런데 이는 그 터널의 끝에 아무리 작은 빛이라도 길을 비출 수 있는 어떤 빛이 있어서 거기에 힘입어 어떤 식으로 이미 그 터널에서 벗어나 있을 때에만 가능하다. 이것은 무의미와 부조리, 그리고 자신에게 가장 소중하고 사랑과 안정의 체험을 영원히 쫓겨어 놓는 어떤 상실과 직면하기를 요구하기에 고통스러운 과정이다. 하지만 다른 한편으로 이 고통스러운 대면은 삶으로 돌아가기 위한, 다시 의미를 체험하기 위한 유일한 방법이다.

그러한 작업을 거부하고 자신의 소중한 이들을 자신에게 붙잡아 두며 그들이 사라짐을 거부할 때, 그 애도는 프로이트의 표현을 빌면 ‘우울증’이 된다. 애도는 일시적인 상실과 결부된 슬픔인 데에 비하여, 우울증은 전반적인 방향 상실이고 주체가 고통 속에 빠져드는 것이다. 루이스는 이러한 상태를 다음과 같은 웅변적인 말로 묘사한다. “고대의 이집트인들처럼 죽은 이들을 방부처리함으로써 그들을 붙잡아둘 수 있다고 믿는 것은 얼마나 효과가 있을까. 우리는 결코 그들이 떠나갔다는 것을 납득하지 못할 것인가? 과연 무엇이 남는가? 시신, 기억, (그리고 어떤 버전의) 환상. 패러디 또는 공포. ‘죽었다’고 말하는 또 다른 세 가지 방법. 그는 내가 사랑하는 ‘H.’였다. 어떻게 그녀에 대한 나의 기억과, 내 생각으로 만들어 낸 이미지와 사랑에 빠질 수 있을 것인가? 그것은 일종의 근친상간일 것이다.”<sup>7)</sup>

애도는 그와는 반대 방향을 향하는데, 이는 복음서에 나오는 말로써 간결하게 표현될 수 있다. “그를 풀어 주어 걸어가게 하여라.” 예수는 라자로를 소생시킨 다음 주변에 있는 이들에게 이렇게 명한다.(요한 11,44) 이것은 사랑의 최고 형태, 바로 소유의 유혹을 물리치는 것이다. 매우 아름다운 영국 격언이 이렇게 일깨워 주는 바와 같다. “누군가를 사랑한다면, 그가 떠나가게 내버려두어라. 그가 돌아온다면 그는 너의 것이다. 돌아오지 않는다면 그는 한 번도 너의 것이었던 적이 없었던 것이다.” 애도의 작업은 복합적이며 어렵다. 그 안에 삶의 근본적인 차원인 사랑, 죽

7) C. S. Lewis, *Diario di un dolore*, Milano, Adelphi, 1990, 26. (C. S. 루이스의 『헤아려 본 슬픔A Grief Observed』의 이탈리아어판은 ‘고통의 일기(Diario di un dolore)’라는 제목으로 출판되었다. — 편집자 주) 정신분석에서 프로이트는 이렇게 말한다. “애도에서 가난하고 공허해지는 것은 세상이다. 우울증에서는 나 자신이다. 환자는 자기 자신을 부당하고 무능하며 도덕적으로 경멸스럽다고 느낀다. 자신이 가난해지고 격하되며, 부정적으로 판단 받고 벌 받으리라고 예상하게 된다.” (S. Freud, «Lutto e melanconia», in Id., *Opere 1905-1921*, Roma, Newton Compton, 2001, 911).

음, 고통, 소유하지 않음, 다른 이의 고통을 함께 나눔을 포함하기 때문이다. 그래서 이 경험은 그 과정을 시작하는 주체의 성숙을 위하여 필수적이다. 이를 통하여 그는 다른 사람과 자기 자신에게서 전에 알지 못했던 측면들을 발견하게 되고, 이것은 삶을 바라보고 자신의 가능성들을 가장 잘 표현하는 방식을 변화시킨다. 복음에서 말하듯이, 곡식의 낱알은 땅에 떨어져 죽어야 열매를 맺을 수 있는 것이다.(요한 12,24 참조)

죽음은 이렇게 새로운 탄생의 가능성을 열어줄 수 있다.

### 가장 중요한 가르침: 한계를 받아들이기

루이스는 이 다양한 측면들을 문학적으로도 모범적인 형태로 표현하는데, 이는 자신 안에서 발견하는 것을 기술하는 그의 능력 때문만은 아니다. 이 글에서 나타나는 가장 중요한 가르침은, 이 일을 수행하는 데에서 필수적인 수단인 ‘한계’를 인정할 수 있는 이 책의 전개 방법이다. 그것은 말의 한계, 그러나 무엇보다도 글을 쓰는 데에 할당된 공간의 한계이다.

이 측면에 대해 좀 더 다룰 필요가 있다. 선택을 할 때, 그 선택이 너무 중요하고 어려우며 자신의 능력을 넘어선다는 데에서 기가 꺾이는 경우가 흔하다. 반면 루이스는, 성공을 위해 결정적인 요인은 자신이 사용할 수 있는 힘이 부족하다는 것이라고 말한다. 그는 간접적이고 은밀한 방식으로, 특히 『헤아려 본 슬픔』의 서술적 구조를 통해서 이 말을 한다. 『헤아려 본 슬픔』은 네 개의 장으로 되어 있지만, 그 장들은 실상 본래 부인의 것이었던 네 권의 공책이다. 루이스는 집에서, 아델 Adele이 죽은 후에 그녀의 편지들 사이에서 이것을 발견한다. 이렇게 하여 그 공책들은 글을 쓸 재료가 되고 부인과 대화를 계속할 계기가 된다. 그것들은 부인에 대해 말하는 물건이며 그녀의 현존과 부재를 기억하게 한다. 그리고 그 마지막 공책을 쓰기 시작했을 때 루이스는 다른 공책을 더 사지 않기로 결심한다. 그의 여정에 한계를, 쓸 수 있는 종이의 숫자에 따른 양적인 한계를 정하는 것이다. 그 숫자는 미미하고, 수천 권의 책에 적어도 부족할 그의 엄청난 고통을 표현하기에는 전혀 부적절하다. 그래도 그는 결정을 취소하지 않는다. 다섯 번째 공책은 사지 않을 것이며 지금 가지고 있는 공책만으로 그의 작업이 마무리되어야 할 것이다.



한계를 받아들이는 것은 상상할 수 없는 위로를 체험하면서 터널에서 나가도록 도와주는 결정적 요소이다. 그는 최종적인 단절을 행하면서 과거를 완전히 포기해야 하겠지만, 여기에서부터 새로운 힘과 가능성이 생겨날 것이다. 이것은 애도의 작업을 위해서뿐만 아니라 중요한 선택과 같이 어렵고 고통스런 실존적 상황들에 일반적으로 적용되는 필수적 단절이다. 한계를 정하는 것, 돌아가지 않을 지점을 정하는 것은 역설적으로 자신을 가장 잘 표현할 수 있도록 해 준다.

이것이 태어난 지 19개월 만에 시각과 청각을 잃어버린 미국 저자 헬렌 켈러가 지적한 것이다. 그녀는 「사흘만 볼 수 있다면 Three Days to See」에서, 3일 동안만 볼 수 있다면 무엇을 할 것인지 상상한다. 그녀는 분명 시각의 선물을 지극히 귀중하게 여길 것이다. 짧은 기간 동안만 그것을 사용할 수 있음을 알기 때문이다. 켈러는 한계를 인정하는 것이 영웅들과 모든 시대 문학에서 이야기하는 위대한 인물의 이야기들의 공통점이라고 본다. 그들은 자신과 다른 많은 이들에게 결정적 결과를 가져올 중대한 일을 이루기 위하여 언제나 적은 양의 시간만을 갖고 있다.

이 사실을 인식하는 것은, 일종의 반대급부로 그들이 자신을 가장 잘 표현하며 즐겁게 노력하면서 살게 한다. 켈러는, 그러한 이야기들이 대개 좋은 결말을 맺는다는 것이 가장 중요한 가르침인 것은 아니라고 설명한다. 중요한 것은 그 시련이 주인공들을 깊이 변화시켰다는 점이다. “이야기에서 영웅은 보통 극한 상황에서 다행히 구조된다. 하지만 더 중요한 점은 그의 가치관이 변화된다는 것이다. 그는 삶의 의미와 그 영구적인 영적 가치들을 더 존중할 줄 알게 된다. 죽음의 그늘 아래 살고 있거나 살았던 사람들에게서 자주 발견되는 것은, 그들이 부드러운 감미로움을 담아서 모든 일을 행한다는 것이다.”<sup>8)</sup>

치유에 있어서도, 제한된 횟수의 만남을 갖는 것은 특히 마지막 만남에서 그 사람에게 자극이 된다. 그는 전에는 말할 용기나 능력을 갖지 못했던 것을 표현할 수 있게 된다. 예수회 설립자인 로울라의 이냐시오는 수도회에 입회하려는 사람에게 자신의 선택을 확인하는 데에 2년이라는 제한된 시간을 할당한다. 그 후에는 최종적 결정을 내리고, 더 이상 그 선택을 논의하지 않고 앞을 바라보도록 권고한다. 분

8) H. Keller, «Three Days to See», in *Atlantic Monthly* (in [www.afb.org/section.aspx?FolderID=1&SectionID=1&TopicID=193&SubTopicID=17&DocumentID=1215](http://www.afb.org/section.aspx?FolderID=1&SectionID=1&TopicID=193&SubTopicID=17&DocumentID=1215)), gennaio 1933.

명 이것은 하나의 테크닉으로 축소될 수 없는 것이기는 하지만, 지혜로운 권고라고 할 수 있다. 전적이고 오류가 없는 확인을 원하는 사람, 그렇지 않으면 시간과 힘이 충분치 않다고 생각하는 사람은 결코 끝을 맺지 못할 것이며 참되게 살지도 못할 것이다. 위험은 실존의 한 부분이기 때문이다. 죽음을 상상에서 제거해 버린 우리 기술 사회의 비극 가운데 하나는, 불안과 초조의 여지가 커지는 것을 보면서 모든 것에서 확실함을 보장받으려 한다는 것이다.<sup>9)</sup>

### 저항을 표현하기

『헤아려 본 슬픔』의 내용으로 들어가면, (첫 번째 공책이기도 한) 첫 번째 장은 저자의 마음을 차지하고 있는 주된 감정인 고통, 두려움, 분노, 슬픔을 표현하면서 시작된다. 이것은 죽음이 확인해 주는 바와 같이 희망이 사라지는 것에 결부된 감정들이다. “고통이 두려움과 이렇게 유사하다는 것은 아무도 나에게 말한 적이 없었다. 내가 무엇을 두려워하는 것은 아니다. 유사성은 신체적인 것이다. 위가 경련을 일으키고 잠을 잘 수가 없으며 하품이 난다. 계속해서 침을 삼킨다.”<sup>10)</sup>

루이스는 신앙인이지만 이 사실이 고통을 완화해 주지 않으며, 오히려 더 괴롭게 만든다. 사랑이시며 전능하신 하느님이 생명의 근원이라면, 왜 지금 우리는 고통, 질병, 죽음, 분리, 격리의 체험을 하게 되는가? 이러한 질문은 불러일으키는 분노와 화를 저자는 정직하고 진솔하게 표현한다. “그렇다면 하느님은 어디에 계시는가? 이것은 가장 괴로운 증상들 가운데 하나이다. 네가 행복할 때에는 하느님에 대한 필요를 느끼지 않을 만큼 행복하다. 너는 너무 행복해서 그분의 요구를 간섭으로 느낀다. 네가 깨닫고 그분께 감사와 찬미를 드리기를 위하여 그분을 향하면, 그분은 팔을 벌리고 너를 받아들이신다(적어도 이것은 확인할 수 있다). 그러나 너의 필요가 간절하고 다른 모든 도움이 헛될 때에 그분께 가면, 무엇을 보게 되는가? 네 앞에서 문이 닫히고, 안에서 두 개의 빗장을 거는 소리가 들린다. 그 다음엔 침묵이 흐른다. 더 기다릴수록 침묵은 더 커진다. 창문에는 빛이 없다. 혹시 빈 집일

9) G. Cucci, «I mille volti della paura», in Id., *La forza dalla debolezza. Aspetti psicologici della vita spirituale*, Roma, AdP, 2011, 321-359 참조.

10) C. S. Lewis, *Diario di un dolore*, cit., 9.

수도 있다. 그 안에 누가 살았던 적이 있었을까? 한때는 그렇게 보였다. 그리고 그것은 지금의 느낌과 같이 강한 느낌이었다. 이것은 과연 무엇을 뜻하는가? 왜 번영 속에서는 그분의 지배가 그렇게 강하게 현존하고, 역경 속에서는 그분의 도움이 그렇게 완전히 부재하는가? (...) 너무도 쉬운 대답은, 우리에게 가장 필요한 순간에 하느님이 부재하시는 것으로 보이는 이유가 바로 그분이 부재하시기 때문이라는 것, 즉 존재하지 않으시기 때문이라는 것이다. 하지만 그렇다면 우리가 솔직히 말해 그분을 찾지 않을 때에는 그렇게까지 현존하시는 것으로 보이는 이유는 무엇인가?”<sup>11)</sup>

이것은 신앙인의 공통된 체험을 표현하고 있다. 이들은 가나안 여자가 예수께 했던 간절한 청원에 대해 전하는 복음의 단락과 비교할 수 있다. 그 청원은 전혀 받아들여지지 않는 것 같다. 예수님은 “한마디도 대답하지 않으셨다.”(마태 15,23)

가식이나 검열 없이, 하느님 앞에서도 자신의 분노를 표현하는 것은 애도에서 포기할 수 없는 측면이다. 성경은 신앙인의 분노를 제재하지 않으며, 오히려 예를 들어 “저주 시편”이라고 알려진 글들에서와 같이 명시적으로 그것을 표현하도록 권고한다. 하지만 이 시편들은 시간 전례에서 배제되거나 많은 부분이 삭제되었는데, 이는 의미가 깊다. 이것은 우리 문화가 분노와 기도, 찬미와 공격성을 결합시키기 어려워하고 결국 그들이 조화될 수 없다고 여긴다는 것을 보여주는 표지이기 때문이다.<sup>12)</sup> 타인의 분노 앞에서 우리는 본능적으로 놀라서 물러난다. 그러나 그것은 삶으로 돌아가기 위한 필수적인 단계이며, 자신과 또한 고통의 상황에 대한 진실의 한 형태이고, 희망으로 고무된 의미의 요구이다. 그 분노가 저지된다면 자신이나 다른 이들을 향한 파괴적인 일탈을 가져올 수 있다.

루이스는 자신의 분노를 말로 표현하면서, 거기에 내포된 의미들의 심각성을 감추지 않는다. 이 분노는 그에게 하느님이 존재하지 않을 수 있다는 것, 심지어는 가학적이고 악할 수 있다는 것을 생각하게 한다. 이와 더불어 그의 생각 속에 다른 질문들이 계속 이어지고, 그에게 이 복잡성의 도전을 대면하게 한다.

11) 같은 책, 11-13.

12) E. Bianchi, «I salmi imprecatori», in *Parola Spirito Vita*, n. 21, 1990, 83-101 참조.

## 악한 하느님을 믿을 수 있는가?

다음 공책은 모든 치료 시도 앞에서 느낀 실망을 다루는데, 마지막에 가서는 조롱을 당한다는 느낌에 이른다. “우리의 기대에서만 비롯되는 것이 아니라 오진, 방사선 사진, 이상한 완화, 거의 기적적인 일시적 치유에 의해 강요된 희망들. 우리는 한 걸음씩 코가 꿰어 끌려간다. 그분은 자비를 보여주실 때마다 실제로는 새로운 탄원을 준비하고 계셨다.”<sup>13)</sup>

제어되지 않은 분노의 표현이 모든 확실한 것들과 삶 자체를 부서뜨린다. 그러나 이어지는 다음 단계가 보여주는 것은 낙담과, 또 다른 형태로 되돌아오는 선언된 가치들 사이에서 위태롭게 균형을 이루고 있는 길이다. 나머지 공책에서 루이스는 이 위태롭고 불안정한 길의 두 면을 유지하는 모범적인 능력을 보여준다. 그는 자신이 체험한 감정들의 복잡성을 고려하지 못하는 쉬운 지름길을 따라가지 않는다. 그는 허무만 있는 것이 아님을 깨닫는다. 이 수수께끼 같은 시점에서, 그가 어떤 식으로 의미를 경험하지 않았다면 저항은 일어날 수도 없었을 것이다. 분노를 표현하는 말, 그 안에서 형성되는 글은 어떤 식으로든 현존하고 있는 의미를 표현하는 것이 아니라면 불가능할 것이다.

루이스는 인내심과 용기를 가지고 자신의 발걸음을 되짚어본다. 무의미, 허무, 부조리가 실재의 전부일 수 있는가? 다른 말로 하면, 정말로 하느님이 가학적이라고 믿는 것이 가능한가? “나는 어제 저녁에 이런 말들을 썼다. 그것은 생각이라기보다 부르짖음이었다. 다시 생각해 보자. 악한 하느님을 믿는 것이 합리적인가? 아니면 어쨌든, 그렇게 악한 하느님을 믿어야 하는가? 어마어마하게 가학적인 하느님을, 악의에 찬 바보들? 다른 것은 몰라도, 그것은 너무나도 인간과 같은 모습이라고 하겠다. 잘 생각해 보면 이것은 하느님을 긴 수염을 가진 높고 엄위하신 임금으로 나타내는 것보다도 더 지나치게 인간의 모습으로 그려진 것이다. (...) (형식적으로는) 인간의 모습이면서도, 인간성을 초월하는 어떤 것을 암시한다. 우리보다 더 오래된 어떤 것을, 더 지혜로운 것을, 헤아릴 수 없는 것을 시사한다. 신비는 온전히 그대로 남겨 둔다. 희망에 여지를 남기는 것이다.”<sup>14)</sup>

13) C. S. Lewis, *Diario di un dolore*, cit., 36 s.

14) 같은 책, 37.

이것은 루이스의 여정에서의 진정한 전환점이고, 그의 글쓰기에 방향을 알려주고 터널에서 벗어나게 해 줄 빛이다. “그는 모든 것을 의심한다. 세상과 하느님과 또한 자신의 실재를 의심한다. 그러나 우울한 망상에 빠져 있는 사람과 달리 그는 아직도 성찰의 가치에 충실하다. 성찰은 그에게 하느님이 만일 하느님이라면 인간을 지나치게 닮을 수는 없다는 것을 말해 준다. 인간이 하느님을 닮아야 한다.”<sup>15)</sup>

의미에 대한 전적인 부인을 끝까지 유지하기란 매우 어렵다. 인간의 모든 행위가 시작될 수 있기 위해서 이미 의미를 전제하기 때문이다. 직접적으로든 간접적으로든 그 행위들은 상황의 개선에 대한 희망과 이를 실행하는 사람의 갈망을 표현한다. 말 자체도 의미가 없다면 쓸모없는 소리가 되고 말 것이다.

허무주의자도 이 문제와 극적으로 충돌했다. 가장 유명한 허무주의자 가운데 한 사람인 프리드리히 니체는 신은 죽었다는 소식을 전하면서 그와 동시에 이 죽음의 걱정스런 결과들을 드러낸다. 그 가운데 가장 중요한 것은 혼돈, 곧 빛과 열과 기준점의 철저한 부재이다. “이 땅을 그 태양의 사슬에서 풀어내다니, 우리는 도대체 무엇을 한 것인가? 지금 어디서 움직이고 있는 것인가? 우리가 지금 움직이는 곳은 어디인가? 모든 태양들로부터 떨어져서? 우리는 영원히 추락하는 것이 아닌가? 뒤에, 옆에, 앞에, 사방에서? 아직도 위와 아래가 있는가? 우리는 마치 무한한 무(無)를 헤매고 있는 것은 아닌가? 우리 위에는 빈 공간이 한숨을 쉬지 않는가? 더 추워지지 않았는가? 밤이, 계속해서 점점 더 많은 밤들이 이어지지 않는가?”<sup>16)</sup>

이와 매우 유사한 입장을 취하는 알베르 카뮈 Albert Camus와 같은 저자도 삶의 부조리함을 끝까지 밀어붙인다면 막다른 길에 도달하리라는 것을 깨닫는다. “어떻게 아무 것도 의미가 없고 모든 것에 대해 절망해야 한다는 생각에 자신을 가둘 수 있는가? 절대적인 유물론이 존재하지 않는 것과 같이 전적인 허무주의도 존재하지 않는다. 그 말을 하기 위해서는 세상 안에 물질 이외에 무엇인가가 더 있다고 말해야 하기 때문이다. 모든 것이 무의미하다고 말하는 그 순간에 이미, 의미를 지닌 무엇인가를 표현하는 것이다. 세상이 아무런 의미를 갖지 못한다고 말하는 것은 모든 가치 판단을 중지하는 것과 같다. (...) 말을 한다면, 추론한다면, 특히 글을

15) E. Perrella, *Per una clinica delle dipendenze*, cit., cap. III.

16) F. Nietzsche, *La gaia scienza*, Milano, Adelphi, 1986, nn. 125, 130.

쓴다면, 즉시 형제가 우리에게 손을 내밀고 나무는 정당화된다. 사랑이 생겨난다. 절망한 문학이라는 것은 단어상의 모순이다.”<sup>17)</sup>

이전에 의미를 체험하지 않았다면 인간 세계는 존립하지 못할 것이며 삶은 불가능할 것이다. 발달 심리학은 어린아이가 안정된 의미 체험을 하지 못한다면 정신병에 이르고 만다는 것을 지적한다. 이해한다는 것은 인간 경험에서 본질적인 부분이기 때문이다. 인간은 숨 쉬는 공기처럼 의미와 애정을 필요로 한다. 하지만, 모든 인간적 사건 안에 묵시적으로 들어 있는 이러한 의미에 대한 요구는 경험적 체험을 기초로 설명될 수 없다. 루트비히 비트겐슈타인 Ludwig Wittgenstein이 지적했듯이 이러한 요구는 이성에게 주어진 가능성을 초월하여 제기된다.<sup>18)</sup>

## 신뢰

그러므로 루이스는 저항과 고통의 말을 포함하여 그가 하는 모든 말의 기초가 신뢰임을 인정하게 된다. 그러나 그 기초는 인간적인 기준이 아니다. 폴 리쾨르 Paul Ricœur가 분석한 모나리자의 미소처럼, 그 기초는 부재자의 상징적 현존이다. 모나리자의 미소가 그렇게 강렬하고 의미가 깊은 것은 그것이 그 특별한 미소 속에, 그 표현과 색채 속에 부재하면서 또한 현존하는 화가의 어머니를 상기시키기 때문이다. 그 미소는 향수를 상기시키거나 아니면 다른 어떤 식으로 그 어머니에 대해 말한다.<sup>19)</sup> 이와 유사하게, 루이스에게 그 근원적인 것의 현존은 사랑하는 여인의 현존과 마찬가지로 부재 속에서, 해체된 것처럼 보였던 만큼 더 실제적으로 드러난다. 부재는 고통의 원천이지만 또한 정화의 원천이기도 하다. 특히 고통은 저자를 피상적이고 냉정하고 무엇보다 다른 이들의 고통에 무감각한 하느님과의 관계에서 정화시킨다. 스스로의 복된 상아탑에 갇혀 있는 자신만의 즐거움인 신앙은 산

17) A. Camus, «L'enigma», in Id., Opere, Milano, Bompiani, 2000, 1000. 다른 본문에서 그는 죽음 이후에 계속 살 수 있다는 생각을 제쳐둘 수 없다는 도스토옙스키의 고찰을 되풀이한다. “불멸에 대한 신앙이 인간에게 필요하여 이것이 없다면 자살로 끝나고 말 것이라면, 이는 이것이 인류의 정상적 상태라는 것을 의미한다. 그렇다면 영혼의 불멸성은 의심할 여지없이 존재하는 것이다.” (Id., *Il mito di Sisifo*, ivi, 304).

18) L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, Torino, Einaudi, 1964, prop. 6; 41; 79 참조. 이에 대한 설명은 G. Cucci, *Esperienza religiosa e psicologia*, Leumann - Roma, Elledici - La Civiltà Cattolica, 2009, 13-25 참조.

19) P. Ricœur, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, Milano, il Saggiatore, 1967, 196 참조.

산이 부서져야 한다. 그것은 비현실적인 것이기 때문이다. “이런 것들을 고려하는’ 신앙은 신앙이 아니라 환상이었다. 이것을 고려하는 것은 참된 인간적 동참이 아니었다. 내가 생각했던 것처럼 세상의 고통들이 정말로 나에게 중요했다면, 나 자신의 고통에 압도되지는 않았을 것이다.”<sup>20)</sup>

루이스는 이 대조에서 다른 역설적인 측면을 파악한다. 다른 사람의 고통에 대한 연대성이 클수록, 자신의 고통이 마음의 문을 두드리게 될 때에 그 고통에 더 잘 대처할 수 있게 된다는 것이다. 거리를 두는 것은 분명 악 앞에서 방어하는 한 형태이다. 하지만 이러한 태도는 애도를 제거하는 것과 마찬가지로 실제로는 더 크고 더 감추어진 고통에 이르게 한다. 고통 받는 이에게 가까이 있는 것은 삶과 죽음의 현실 위에 생각지 못했던 빛을 던져주는 슬기를 얻게 하여 준다. 루이스는 전에는 알지 못했다가 이제는 알 수 있게 된 이 슬기의 향수와 갈망을 아내의 죽음과의 고통스런 대면을 통하여 깨닫기 시작한다. 그것은 그와 아내 사이의 유대의 가치를 되살아나게 한다.

많은 부부들이, 자신에게 또는 상대방과 자녀에게 차이를 존중하면서 자기 체험을 소통하는 방법을 잃어버리고 그와 연관된 감정들을 다루지 못하기 때문에 깊은 위기를 맞았다. 예를 들어 남편은 내향적이고 아내는 외향적이라면, 이들은 고통을 서로 다른 방식으로 체험하고 표현할 것이다. 남편은 그에 대해 전혀 말하지 않음으로써, 아내는 항상 그것에 대해 말함으로써 그 고통을 표현할 것이다. 이러한 차이는 전혀 비정상적인 것이 아니지만, 비교와 이해의 지점을 찾아내지 못한다면 서로 점점 더 멀어지게 하는 결과를 가져오고 만다. 남편은 아내의 끝없는 탄식에 지칠 것이고, 아내는 남편의 침묵에 분노할 것이다. 치유의 관점에서, 생명으로 돌아오는 느린 작업은 공감의 고유한 특징인 관점의 변화에 의지한다. 자기 자신과 자신의 고통으로부터 자리를 옮겨 다른 사람의 체험에 가까이 가는 것이다.

예를 들자면, 공감의 결핍은 정신과 의사 어빈 알롬 Irvin Yalom이 페니에게서 발견한 불행한 상황의 근본 이유였다. 페니는 남편에게 버림받고 사랑스러운 딸 크리시의 죽음으로 만신창이가 되었다. 딸을 상실한 고통으로 그녀는 자신뿐만 아니

20) C. S. Lewis, *Diario di un dolore*, cit., 45.

라 다른 두 아들도 (문제투성이의 낙오자라고 여기며) 돌보지 않았다. 이 두 아들은 누이를 잃었을 뿐만 아니라 어머니도 잃었다고 느꼈다. 어머니는 그들이 ‘자기 딸’과 얼마나 다른지를 늘 상기시켰던 것이다. 자신의 상실에 초점이 맞추어진 정서적, 인지적 무게 중심을 옮기는 일은 분명히 쉽지 않다. 그러나 그것이 우울의 감옥에서 벗어나 또 다른 세상으로 들어가기 위한, 즉 자신의 상황과 아직 살아있는 이들과의 관계를 다른 방식으로 살아내기 위한 유일한 길이다. “시간이 지난 후에야, 그녀는 일어난 모든 일을 두 아들의 관점에서 바라본 적이 없다는 것을 깨닫기 시작했다.”<sup>21)</sup>

사랑하는 사람의 죽음이 가족들을 더 가까워지게 한다는 것은 사실이 아니다. 그럴 수도 있지만, 회복할 수 없이 서로 멀어지게 할 수도 있다. 죽은 이들과의 관계는 산 이들과 관계를 맺을 수 있는 능력을 전제한다. 공감에 없다면, 다시 말해 고통이 자신의 방식과 다른 방식으로 표현될 수 있다는 것을 이해하고 받아들이지 않는다면, 그 사람은 주위 사람들과의 관계에서 외로움과 죽음을 두드러지게 하면서 상실에 상실을 더할 수 있다. 다른 사람의 고통에 대한 연대는 자신의 고통을 다른 방식으로 살도록 도와준다. 이는 이 주제에서 드러나는 역설적인 측면이다.

자신의 고통에만 빠져 있는 것이 아니라 옆에 있는 사람의 고통에 관심을 기울이기 시작하는 순간, 루이스는 애도의 작업을 이제 끝낼 수 있음을 깨닫는다. 그는 다시 삶으로 돌아가고 있다. 마침내 사랑하는 헬렌을 떠나보낸 것이다.

### 삶의 노래

루이스는 4장 첫머리에서 이렇게 말한다. “이것은 내가 집에서 찾아낸 빈 공책이다. (...) 나는 이것이 내 기록의 끝이 될 것이라고 결심했다. 다른 공책을 더 사지 않을 것이다. 무너져 내릴 때의 제방처럼, 안전벨트처럼, 이 일기는 도움이 되었다. 내가 생각했던 다른 목적에 대해서, 나는 그것이 착각이었음을 깨달았다. 나는 어떤 ‘상태’를 묘사하려고 했고, 고통의 지도를 그리려 했다. 그러나 나는 고통이 상태가 아니라 과정임을 발견했다. 필요한 것은 지도가 아니라 역사이다. 내가 어떤

21) I. Yalom, *Guarire d'amore. I casi esemplari di un grande psicoterapeuta*, Milano, Rizzoli, 1990, 153; G. Cucci, *Altruismo e gratuità. I due polmoni della vita*, Assisi (Pg), Cittadella, 2015 참조.



한 지점에서 이 역사를 기록하기를 그치지 않는다면, 그것을 멈추어야 할 이유를 찾지 못할 것이다.”<sup>22)</sup>

앞서 지적했듯이, 애도 작업을 끝내는 것은 의지의 결정이며 한계를 받아들이고 서술을 끝내는 데에서 이루어진다. 이 경우는 다른 공책들을 더 갖고 있지 않다는 데에서 끝이 난다. 삶으로 돌아가기를 도와주는 것은 앓이 아니라 결단이다. 선은 원해야 하는 것이다. 그렇지 않다면, 무력하게 된다. 이것이 치료의 과정에서 환자가 지닌 결단의 자유를 끌어들이지 못할 때에 일어나는 일이다. 앓은 치료 과정의 원인이 아니라 결과라고 말했다. 에른스트 블로흐는 잘못된 그 잘못에서 거리를 취하고 다른 방식으로 그것을 해석했을 때에만 알아볼 수 있다고 말했다.

애도의 작업은 루이스가 자신에게 일어난 일을 달리 평가할 수 있게 해 준다. 고통은 뜻하지 않은 놀라운 일이 되고, 지금까지 알지 못하던 기쁨을 낳는다. 그는 헬렌을 알기 전에 체험했던 기쁨을 ‘싱겁다’고 말한다. 그 기쁨은 상실과 격리의 고통을 알지 못하는 기쁨이었다. 이제는 모든 선물의 원천이셨던 분, 그리고 상실의 신비를 그대로 두면서도 그가 더 이상 자신에게 매여 있지 않기에 그에게 특이한 평화를 남겨 주시는 분께 더 많은 여지를 내어드릴 수 있게 된다. “이 기록은 나에게 대해서, 헬렌에 대해서, 그리고 하느님에 대해서 말해 준다. 바로 그 순서에 따라 말해 준다. 이 순서와 비율은, 마땅히 그래야 할 것의 정반대이다. 그리고, 어떤 지점에서든 나는 우리가 찬양이라고 부르는 방식으로 하느님이나 헬렌을 향한 생각을 하지 않았다. 하지만 그것은 나에게 가장 좋은 일이었을 것이다. 찬양은 언제나 자체 안에 기쁨의 요소를 지니고 있는 사랑의 방식이다. 찬양의 올바른 순서는 먼저 선물을 주시는 그분을 찬양하고 그 다음에 선물인 그녀를 찬양해야 한다. 우리는 찬양할 때에, 우리가 찬양하는 것에서 비록 멀리 있다 하더라도 그것을 어느 정도라도 즐기지 않는가? (...) 이것은 사랑이 일으키는 기적들 가운데 하나이다. 사랑은—두 사람 모두에게, 그러나 아마도 특히 여성에게—매력이 사라지지 않으면서도, 매력 이상의 것을 볼 수 있는 능력을 갖게 해 주기 때문이다.”<sup>23)</sup>

22) C. S. Lewis, *Diario di un dolore*, cit., 67.

23) 같은 책, 70; 81.

애도의 작업은 확신이 있을 때에만 가능하다

『헤아려 본 슬픔』은 애도의 과정, 즉 루이스가 홀로 감당해 낸 그 과정을 감동적이고 훌륭한 방식으로 요약한다. 그가 그렇게 할 수 있었던 것은 치유적인 가치를 지닌 글쓰기 덕분이다. 그의 이 글은 글쓰기의 치유적 가치에 대한 뛰어난 본보기가 된다. 하지만 이 일에는 언제나 그의 글을 감도한 확신이 동반되어야 하는데, 이 확신은 그가 재고하고 반박하고 마지막에 재발견한 것이었다. “루이스가 글을 쓰는 것이 바로 찬양을 통하여 세상을 떠난 부인을 기리는 한 방법임을 무의식적으로라도 처음부터 믿고 있지 않았더라면, 그는 그의 공책들을 기록하기를 시작하지도 않았을 것이다. 그가 글을 쓰기 시작했다는 것은—그럼으로써 또한 자신의 애도 작업을 시작했다는 것은—이 상실이 그에게 실제적이었다는 것을 말해주고 동시에 그가 그것을 작업할 수 있었다는 것을 말해준다. 반면, 아무런 확신이 없기 때문에 애도 작업을 하지 못하는 사람들도 있다.”<sup>24)</sup>

루이스에게는 노력을 하기 위한 확신이 있었다. 다른 이들의 고통에 연대하는 것은 그에게 애도를 작업하는 데 있어서 전환점이 되었고, 자신의 죽음을 직면할 수 있도록 도와주었다. 이것은 치유에 있어서도 중요한 가르침이다. 앞서 언급한 알룸은 그가 접했던 많고도 다양한 경우들을 돌아보면서, 주어진 시간이 한정되어 있다는 것과 자신이 선을 할 수 있는 능력이 있다는 것을 의식적으로 받아들인다면 이것이 그 사람 안에서 삶의 가능성을 강화하고 그에 따라 죽음에 대한 태도도 변화시킨다는 것을 지적했다. “내가 직업상으로도 개인적으로 얻은 경험을 통해서 알게 된 것은, 충만한 삶을 살지 못했다는 느낌을 가지고 있는 사람일수록 죽음에 대한 두려움이 언제나 더 강하다는 것이다. 다음은 해석을 위한 좋은 기준이 될 수 있을 것이다. 즉, 삶이 빈곤할수록 또는 삶의 가능성이 헛되이 낭비되었을수록, 죽음에 대한 고뇌는 더 강할 것이다.”<sup>25)</sup>

죽음이 충만한 삶을 살기 위한 초대라는 것은 참으로 역설(逆說)이 아닐 수 없다.

24) E. Perrella, *Per una clinica delle dipendenze*, cit., cap. III. 강조는 원문의 것이다.

25) I. Yalom, *Guarire d'amore...*, cit., 132.

**이탈리아어판**

[laciviltacattolica.it](http://laciviltacattolica.it)

[info@laciviltacattolica.it](mailto:info@laciviltacattolica.it)

[facebook.com/civiltacattolica](https://facebook.com/civiltacattolica)

[twitter.com/civcatt](https://twitter.com/civcatt)

**한국어판**

[korcuria@gmail.com](mailto:korcuria@gmail.com)

[laciviltacattolica.kr](http://laciviltacattolica.kr)

# 치빌타 카톨리카

## LA CIVILTÀ CATTOLICA

행복하여라, 주님을 하느님으로 모시는 백성  
BEATUS POPULUS, CUIUS DOMINUS DEUS EIUS

한국어판 제5권 12-14호

교회인가 서울대교구 2017년 2월 13일

발행일 2018년 3월 2일

발행인 김용수

발행처 도서출판 이나시오영성연구소

주소 04111

서울특별시 마포구 서강대길 11-8 (신수동)

전화 02-3276-7799

구독 및 구입 문의 02-3276-7700

### 필진

안토니오 스파다로Antonio Spadaro S.J.(대표), 잔카를로 파니 Giancarlo Pani S.J.(부대표), 도메니코 론키텔리Domenico Ronchitelli S.J.(편집장), 조반니 쿠치Giovanni Cucci S.J., 디에고 파레스Diego Fares S.J., 프란체스코 오케타Francesco Occhetta S.J., 조반니 살레Giovanni Sale S.J.

### 편집

루크 한센Luke Hansen S.J., 호세 루이스 나르바하José Luis Narvaja S.J.

### 지역 기고자

드루 크리스천슨Drew Christiansen S.J.(미국), 베르트 다엘레만스Bert Daelemans S.J.(벨기에/스페인), 페르난도 델라 이글레시아 비귀리스티Fernando de la Iglesia Viguiristi S.J.(스페인), 장 유궈Joseph You Guo Jiang S.J.(중국), 페데리코 롬바르디Federico Lombardi S.J.(이탈리아), 프리드헬름 멘네케스Friedhelm Mennkes S.J.(독일), 다비드 노이하우스David Neuhaus S.J.(이스라엘), 블라디미르 파코프Vladimir Pachkov S.J.(러시아), 아르투로 페라사Arturo Peraza S.J.(베네수엘라), 카밀로 리파몬티Camillo Ripamonti S.J.(이탈리아), 조르주 뤼센George Ruysen S.J.(벨기에), 폴 수쿠프Paul Soukup S.J.(미국), 마르셀 우위네자Marcel Uwineza S.J.(르완다), 안드레아 비치니Andrea Vicini S.J.(미국)

### 명예 필진

비르질리오 판투치Virgilio Fantuzzi S.J., 잔도메니코 무치Giandomenico Mucci S.J., 잔파올로 살비니GianPaolo Salvini S.J.

