

제임스 파울러의 신앙발달이론에 나타난
신앙과 회심의 역동적 관계

2005년

서강대학교 신학대학원

신학과

김 데리사

제임스 파울러의 신앙발달이론에 나타난
신앙과 회심의 역동적 관계

지도교수 심 종 혁

이 논문을 신학석사 학위논문으로 제출함

2006년 1 월

서강대학교 신학대학원

신학과

김 데리사

목 차

초록

서론	1
----	---

1. 연구 목적	1
2. 연구 방법	3
3. 연구의 범위	4

본론	6
----	---

I. 파울러의 ‘신앙이해’의 배경 연구	6
-----------------------	---

1. 윌프레드 켄트웰 스미스의 종교학적 ‘신앙’이해	8
1.1. ‘축적적 전통’과 ‘신앙’	11
1.2. 신앙과 믿음(faith and belief)의 관계성	14
1.3. 스미스의 신앙이해와 파울러의 신앙이해	15
2. 폴 킬리히의 ‘신앙’이해	17
2.1. ‘궁극적 관심’	19
2.2. ‘궁극적 관심’으로서의 신앙	20
2.3. 킬리히의 신앙이해와 파울러의 신앙이해	22
3. 리차드 니버의 ‘신앙’이해	24
3.1. ‘신뢰와 충성’으로서의 신앙	25
3.2. 신앙의 세 가지 형태	26
3.3. 니버의 신앙이해와 파울러의 신앙이해	28

II. 인간발달이론과 신앙발달이론	30
1. 발달 심리학적 배경	31
1.1. 피아제의 인지발달이론	31
1.2. 콜버그의 도덕발달이론	33
1.3. 에릭슨 심리사회 발달이론	34
2. 발달이론으로 본 신앙발달의 의미	37
2.1. 발달이론에서의 발달 단계의 의미	37
2.2. ‘인지-구조’ 발달이론으로 본 신앙의 의미	39
2.3. 심리사회 발달이론으로 본 신앙의 의미	42
3. 파울러의 신앙발달이론	44
3.1. 파울러의 ‘신앙’개념	44
3.2. 파울러의 ‘신앙’의 구성요소	45
3.3. 파울러의 신앙발달단계	49
III. 신앙의 단계와 회심	55
1. 신앙발달이론에서의 단계와 회심의 관계성	55
1.1. 신앙의 단계 형성 및 의의	55
1.2. 파울러의 ‘회심’의 의미	57
1.3. 단계와 회심의 과정적 나선형 결합	59
2. 신앙과 회심의 관계성 심화	63
2.1. 종교적 회심이론	63
2.2. 위기와 정체성의 관계	66
3. 신앙발달이론의 보완적 발전	70
3.1. 회심된 신앙의 실현 : 하느님 나라	70
3.2. 공동체를 통한 소명의 실천	74

IV. 결론 - 신앙발달이론에 대한 평가	80
------------------------------	----

참고문헌	86
------------	----

표 목차

표 1. 다양한 측면에서 본 신앙단계들	48
-----------------------------	----

Abstract

The Dynamic Relationship between Faith and Conversion in James Fowler's Faith Development Theory

Kim, Teresa

Dept. of Theology

Graduate School of Theology

Sogang University

We studied the dynamic relationship between faith and conversion in James Fowler's Faith Development Theory. In doing this, we clarified the role of religious education in helping people to find their vocation and to lead a mature faith life.

We first studied how the Faith Development Theory came into a shape. The distinctive notion of Fowler's 'faith' is clarified against the background notion of 'faith' from Wilfred Cantwell Smith, Paul Tillich, Richard H. Niebuhr.

Next, we studied how the developmental theories of Jean Piaget, Lawrence Kohlberg, Erik Erikson provided James Fowler to construct his Theory.

Lastly, we analysed the dynamic relationship between faith and conversion: its forming and meaning, its progressive spiral connection, etc. Since the conversion moment is closely related to life crisis, we try to relate it to identity formation process.

초록

본 연구는 제임스 파울러의 신앙발달이론에서 드러난 신앙과 회심의 역동적 관계성에 대하여 고찰하면서, 사람들이 신앙 안에서 자신의 소명을 발견하고, 성숙한 신앙의 내적 삶을 영위하도록 이끄는 데 종교교육이 도움이 될 수 있음을 밝혔다.

이를 위해 파울러의 신앙발달이론의 형성과정을 살펴보았다. 먼저 파울러가 사용하는 ‘신앙’의 개념이 비교종교학자 윌프레드 캔트웰 스미스, 신학자 폴 틸리히와 리처드 니버의 ‘신앙’ 개념에서 어떻게 차용되었는지를 살펴보았다.

다음은 발달심리학자인 피아제, 콜버그, 에릭슨의 구조발달심리이론이 어떻게 파울러의 신앙발달이론 형성의 구조적 기초가 되고 있는지를 밝혔다.

마지막으로 신앙발달이론에서의 신앙과 회심의 관계성을 고찰하였다. 신앙단계의 형성과 의미, 신앙단계와 회심의 과정적 나선형 결합을 살펴보았다. 신앙에서의 회심의 계기는 삶의 위기와 관련되고, 이 위기는 사람들 자신의 정체성의 문제로 연결된다. 그래서 종교적 회심을 정체성과 연결시키는 작업을 하였다.

서론

너희의 재물이 있는 곳에 너희의 마음도 있다.

마태 6, 21

1. 연구 목적

제임스 파울러(James W. Fowler)의 저서 『신앙의 발달단계』는 종교교육서로 통할 만큼, 종교교육에 있어서 베스트셀러가 된 책이다. 종교교육과 발달 심리학의 전문가인 크레이그 다익스트라(Craig Dykstra)와 샤론 파크스(Sharon Parks)는 파울러의 신앙발달이론이 신앙생활에서 종교교육과 사목의 돌봄에 중심이 된다고 보았다. 더욱이, 파울러가 현대에 특히 두드러지는 관점, 통찰, 원천을 모두 이끌어내는 방식으로 이러한 관심을 보여준다고 호평하였다.¹⁾ 파울러 자신도, 이 책의 목적은 우리 자신을 포함한 사람들의 경험을 신앙의 본질과 작용에 대한 해답을 제공하는데 있다고 한다. 또한 자신들의 삶을 형성하고 있는 신뢰와 위탁의 양상을 깊이 숙고하여, 사람들이 자신의 인생여정을 신앙을 통해 재 경험하도록 책임 있는 학문성과 연구를 바탕으로 저술하였다고 한다.²⁾

그런데 과학문명이 창출한 현대의 주지주의의 교육은 근대이후에 형성된 과학주의, 객관주의, 실증주의의 지식체계의 연속선상에 있다. 그로 인해 지식의 객관성,

1) Craig Dykstra and Sharon Parks eds., *Faith Development and Fowler*, 1986, p. 2.

2) 제임스 W. 파울러, 사미자 옮김, 『신앙의 발달단계』, 1987, p. 19 참조.

인식주체의 인격성의 결여가 지식의 폭력으로 비화되어 교육현장에 심각한 문제를 야기하고 있다.³⁾ 이러한 관점에서, 신앙교육이 학교식 패러다임인 지식 축적의 학습 유형을 따라가는 것은 그릇된 접근과 선택이라 할 수 있다. 즉 신앙교육은 사람의 내면적이고 영적인 변화를 목적으로 하는 것이지, 신학 지식을 통한 내면의 변화나 인격의 변화를 추구하는 것은 아니라 할 수 있다.

이러한 맥락에서, 그렇다면 ‘종교교육의 궁극적 목적은 무엇을 지향해야 하는가?’라고 질문할 때, 그 목적이 뜻하는 바를 여러 측면에서 접근하여 서술할 수 있을 것이다. 그 중의 한 측면의 종교교육 목적은 진정한 하느님 경험을 통해 그 부르심을 올바르게 알아듣고, 세상에 실현할 수 있는 온전한 신앙인으로 살고자 하는 것이다. 따라서 그 목적은 소명 찾기에서 시작되어야 할 것이다.

그러기에 파울러는 그것의 바탕이 되는 신앙이 인간의 생물학적, 심리적, 사회적 발달 정도에 따른 인간의 축적적 전통 안에 자연스럽게 스며들어 있다고 말한다. 그러나 개인적이고 공동체적으로 특별한 계기, 즉 회심이 없이는 신앙의 발전은 더 이상 있을 수 없다. 여기에서 개인의 회심이란 개별적 신앙단계를 거쳐야만 한다. 이 과정 중에 하느님은 자신을 드러내고, 은총을 통해 우리를 이끌어 간다. 궁극적 조건, 즉 하느님에 대한 존재적 전향이 이루어짐으로써 우리의 미래를 맡길 때 성숙한 성인(成人)이 되어간다. 이것이 그의 부르심에 응답하여 우리의 소명을 실현할 수 있는 길이다.

이러한 파울러의 신앙발달이론은 구조발달심리학의 도움으로 단계적이고 점증적으로 이루어짐으로 인해, 신학적 배경이 약하다는 비판이 있다. 따라서 본 연구는 파울러의 신앙발달이론을 보다 더 심층적으로 분석함으로써 그러한 비판이 전적으로 옳지 않음을 드러내고자 한다. 상술하자면, 파울러의 이론에서 부각된 신앙발달 단계는 그가 말하고자 하는 것의 전부가 아니며, 그러한 각각의 단계에서 이루어지는 진정한 궁극적 환경과의 만남은 회심을 통해 이루어진다.

3) Parker J. Palmer, *The Company of Strangers*, 1981, 제 1 장 참조.

본 연구는 이러한 회심을 통한 궁극적 환경의 ‘가치와 중심’에 참여함의 의미 즉, 파울러가 상징적으로 사용하는 은유인 ‘하느님 나라’의 참여가 내포하는 의미를 파악하고자 한다. 왜냐하면 파울러는 이러한 ‘하느님의 나라’의 참여가 진정한 신앙행위이며, 이는 곧 부르심, 소명과 연결된다고 주장하고 있기 때문이다.

따라서 본 연구의 의도는 파울러의 신앙발달이론을 심도 있게 접근해 봄으로써, 사람들이 종교교육의 도움으로 신앙 안에서 하느님의 부르심을 깨닫고, 자신들의 내면적 성숙과 신앙적 삶의 완성에 도달할 수 있음을 설명하는데 있다.

2. 연구방법

본 연구의 방법으로 제 I에서, 먼저 파울러가 신앙발달이론을 확립하는데 있어서, 그 근간을 이루는 ‘신앙’ 개념의 형성에 대해 고찰하고자 한다. 이를 위해 그의 책 『신앙의 발달단계』에서 기술한 ‘신앙’ 개념을 중심으로, 그 개념들의 사상적 배경을 살펴볼 것이다. 그 사상적 배경으로 종교학적 맥락에서 윌프레드 캔트웰 스미스(Wilfred Cantwell Smith), 그리스도교의 신학적 맥락에서는 폴 틸리히(Paul Tillich)와 리처드 니버(H. Richard Niebuhr)의 사상 및 신앙에 대해 고찰을 할 것이다. 그리하여 파울러가 말하고자 하는 ‘신앙’이란 무엇이며, 파울러는 그 ‘신앙’ 개념을 어떻게 확장시켰으며, 신앙발달단계에서 어떤 식으로 그것을 자리 매김하고 있는지 살펴볼 것이다.

제 II에서는, 인간발달이론과 파울러의 신앙발달이론이 접목되는 과정을 살펴볼 것이다. 우선 인간발달이론에 대한 이해를 돕기 위해, 파울러의 신앙발달이론 형성의 구조적 틀에 기초가 된 발달심리학자들의 이론을 간략하게 소개하고, 그 다음 파울러는 발달이론을 통해 어떻게 신앙에 접근하고 있는지를 살펴본다. 그리고 II의 마지막에서 파울러가 이러한 신앙을 바탕으로, 발달심리학자들의 이론을 응용하여 구성한 신앙발달단계 이론이 무엇인지 검토할 것이다.

제 III에서는 인지-구조적 측면에서 바라본 단계이론이 어떻게 신앙이라는 것과 접목될 수 있는지를 고찰할 것이다. 그 접점을 매개하는 것은 궁극적 환경에 대한 인식의 변화이며, 신앙의 확장을 위해서 파울러가 역설한 계기, 즉 ‘회심’이라는 것이 어떻게 연결되고 있는가를 분석할 것이다. 이어서 종교적 회심에 관해 분석한 베일리 질레스피(V. Bailey Gillespie)의 회심이론을 사용하여, 파울러의 신앙발달이론의 응용과 확장에 어떻게 기여할 수 있는가를 알아볼 것이다. 그래서 파울러가 사용하는 은유적 상징인 ‘하느님 나라’에 참여함으로써 이루어지는 진정한 신앙인의 모습이라 할 수 있는, ‘회심된 신앙’의 실현이 어떻게 설명되고 있는지를 고찰하고자 한다.

결론으로 제 IV에서는 파울러의 신앙발달이론에 대한 다른 몇몇 학자들의 평가를 살펴보고, 이 이론에 대한 전반적인 의의를 드러내고자 한다.

3. 연구의 범위

파울러의 신앙발달이론은 신학과 발달심리학이라는 두 영역의 학문을 배경으로 형성되었기 때문에, 실제로 그가 다루고 있는 영역은 매우 폭 넓다. 그러한 이유로 본 연구에서 그의 이론에 영향을 끼친 학자들의 전반적인 사상을 다룬다는 것은 매우 방대하여 힘든 작업이다. 따라서 이 이론의 배경이 된 학자와 그들의 사상을 선택적으로 취하여 이 연구의 범위를 설정하고자 한다.

우선 파울러의 배경이 되고 있는 신학자들의 사상을 통해서 알아볼 것이다. 이 사상가들의 맥락 속에서 파울러는 자신의 ‘신앙’ 개념을 형성한다. 이러한 이유로 그 개념의 심층적 이해를 돕기 위해, 파울러가 이 학자들의 ‘신앙’ 개념을 어떻게 차용하였는지 고찰할 것이다. 다음으로 발달심리학부분에서는 파울러가 도움을 받은 학자들의 이론 중에서 중요한 부분만 발췌할 것이다. 그래서 신앙발달이론에 사용된 용어의 개념의 이해를 돕고자 하는 수준에서 개략적으로 살펴볼 것이다.

또한 신앙발달 이론에 대한 평가는 여러 분야에서 다양하게 이루어지고 있다. 그러나 본 연구에서는 주로 종교교육분야에서 접근한 신앙발달이론에 대한 평가를 다룰 것이다.

본론

신앙은 어떤 이 혹은 어떤 것을 향하여 우리의 마음을 정하는 것이다.

- 윌프레드 캔트웰 스미스 -

I. 파울리의 ‘신앙이해’의 배경 연구

에른스트 베커(Ernest Becker)의 말대로 인간은 *homo poeta*, 즉 의미의 창출자요, 의미 있는 세상을 만드는 도전이라는 짐을 지는 유일한 동물이다.⁴⁾ 신앙은 인간적 의미를 만들고, 유지하며, 그리고 변형시키는 것과 관련된 것으로, 이것은 앎(knowing)과 존재(being)의 방식이다. 신앙은 세상에 대한 느낌이며, 그 세상은 특성, 패턴, 그리고 일치로 구성된다. 사람들에게 가해진 요구들과 힘의 한가운데서, 사람들은 자신들의 존재를 확장 혹은 축소시키며, 그들은 자신들의 삶을 유지시키고 ‘보다 더 나은 존재’를 약속해주는 힘과 가치의 중심으로 정향된다.⁵⁾ 또한, 신앙은 상징, 의례, 그리고 특별한 종교전통의 믿음을 통해 표현되고, 자기이해(accountability)를 갖게 된다. 주요한 종교 공동체들은 과거로부터 현재에 이르기까지 수많은 사람들의 살아있는 신앙 표현의 보고이다.

이러한 신앙의 요소들은 전통을 형성한다. 전통은 현재에 사람들이 신앙을 자각하고 표현하는데 이바지한다.⁶⁾ 그러나 신앙은 문화 또는 제도적 의미에서 항상 종교

4) Ernest Becker, *The Structure of Evil*, 1968, p. 210.

5) James W. Fowler, “Faith and the Structuring of Meaning” in Craig Dykstra and Sharon Parks eds., *Faith Development and Fowler*, 1986, p. 15.

적이지는 않다. 현대의 많은 사람은 종교적이라기보다는 종종 집단의 경외심 또는 종교 의례의 전통과는 직접적으로 관련되지 않는 상징 또는 이야기를 사용하여, 자신들의 의미를 만들어 간다.

이와 같이, 제임스 파울러(James W. Fowler)는 실험적 연구를 시도함으로써, 신앙이란 매우 복잡한 현상임을 드러냈다. 이런 이유로 그는 전통적으로 종교적 혹은 그리스도교적인 것에 관련되었던 그렇지 않던 간에, 인간의 일반적인 삶의 현상으로써 신앙을 다루고자 한다.⁷⁾ 그래서 그는 신앙에 관해 논하고자 할 때, 자신의 신앙 발달이론에서, 저자 자신은 그리스도교 문화배경을 지니고 있음을 드러낸다. 그럼에도 불구하고, 인간의 ‘궁극적 환경’의 조건으로서 신앙을 이야기하기위해, 다른 종교 전통들의 문화를 끌어안는 작업을 시도한다. 따라서 신앙발달이론에서 파울러는, 신앙의 다양성을 인식하면서도, 인간의 신앙경험에서 보편적일 수 있는 것을 꺼안기 위한 하나의 방식을 제안하려한다.⁸⁾ 이러한 맥락에서, 파울러가 ‘신앙’을 규정하는데 있어, 그에게 학문적으로 영향을 준 주요 학자들의 신앙에 대한 관점들로부터 살펴보기로 한다. 본 글에서 살펴 볼 학자들로는 ‘관계로서의 신앙’을 주장한 신학자 리처드 니버(H. Richard Niebuhr), 신앙을 ‘궁극적 관심’으로 정의한 폴 틸리히(Paul Tillich)와 ‘종교’개념 연구를 통해, 이것을 ‘축적적 전통’(cumulative tradition)과 ‘신앙’(faith)으로 제안했던 윌프레드 캔트웰 스미스(Wilfred Cantwell Smith)등이 있다. 이러한 학자들의 사상은 파울러가 자신의 폭넓은 ‘신앙’ 개념을 형성하고, 다른 종교 전통들에서의 절대자와의 만남을 기독교적 관점으로 바라보는데 기반이 되었다.

6) 위의 책, p. 16.

7) 위의 책, p. 16.

8) Craig Dykstra and Sharon Parks eds., *Faith Development and Fowler*, 1986, p. 4.

1. 윌프레드 캔트웰 스미스의 종교학적 ‘신앙’이해

윌프레드 캔트웰 스미스(Wilfred Cantwell Smith, 1916-2000, 이하 스미스로 표기)⁹⁾는 20세기의 인간이 당면한 두 가지의 가장 근본적인 문제들을 사회적인 문제와 개인적인 문제로 나누고 그 양자 모두가 종교에 관련된다고 한다. 즉 사회적 차원에서는 어떻게 지금 형성되고 있는 세계 사회를 하나의 세계 공동체로 만드느냐 하는 것이다. 그리고 개인적 차원에서는 현대의 삶 속에서 어떻게 의미를 발견할 수 있는가 하는 문제이다. 더욱이 개인적 차원의 의미 문제에 관하여, 전통적 종교들이 그들 나름의 전통적인 형태의 해답을 가지고 있지만, 오늘날 많은 현대인들은 이와 같은 전통적 해답들로부터 소외되어 있다는 것이다. 왜냐하면 그들은 이러한 전통에서 주어지는 해답을 이해할 수 없을 뿐만 아니라 그 전통이 자신을 이해시킬 수 없다고 생각하기 때문이다.¹⁰⁾

이러한 문제의 원인분석과 해결을 위해, 스미스는 근세 서양의 ‘종교’(religio) 개념이 어떻게 발달되어왔는지¹¹⁾를 어휘 탐구로부터 시작한다. 그 이유는 사람들이 단어들을 사용하는 방식이 그들이 어떻게 사고하는가에 대한 중요한 지표가 되며, 또한 그 생각하는 바를 결정하는 중요한 요소가 되기 때문이다. 여기에 덧붙여 사람들이 대수롭지 않게 혹은 역사적 감각의 결여 때문에 아주 중요할 지도 모를 단어

9) 윌프레드 캔트웰 스미스(Wilfred Cantwell Smith, 1916-2000)는 외교관, 교수였던 부모의 영향과 카이로 여행으로 다른 문화에 관심을 갖게 되어 캐나다 토론토 대학과 영국 캠브리지 대학에서 역사와 신학, 셈어 등을 공부했다. 프린스턴 대학에서 박사학위를 받은 후 1949년에서 1963년까지 캐나다 맥길대학 이슬람 연구소에서 재직했으며, 1964년 하버드대학 세계 종교학 센터에 있으면서 종교연구 프로그램을 주도했고 1973년에서 1978년까지 헬리팩스에서 비교종교학부를 창설한 후 1978년에 하버드대학으로 돌아갔다. 1984년에 하버드대학 비교종교학 석좌교수로 임명됐고 1985년에는 토론토대학 신학부에서 연구를 계속했다. 비교종교학 분야에 기념비적인 역할을 한 그는 2000년에 숙환으로 사망했다. 『종교의 의미와 목적』(1964) 이외에도 『인도에서의 근대 이슬람』(1944), 『세계 신학을 향해』(1981) 등이 있다.

10) 윌프레드 캔트웰 스미스, 길희성 옮김, 『종교의 의미와 목적』, 1991, p. 31 참조.

11) ‘종교’ 개념의 역사적 형성과정에 대해서는 윌프레드 캔트웰 스미스, 길희성 옮김, 『종교의 의미와 목적』, 1991, 제 2 장 참조.

들의 용법상의 변화를 인지하지 못함을 스미스는 지적한다. 따라서 그는 사람들이 사용하고 있는 어휘의 새로운 용법을 과거 속으로 읽어 들어가지 않도록 경계해야 한다는 주의를 잊지 않고 있다.¹²⁾

그런 이유로 스미스는 ‘종교’의 정의를 역사적으로 추적한다. 인간이 종교에 대해서 사고하는 까닭은 그가 인생과 우주 전체에 대해서 생각하고 있는 것의 중심에 종교가 위치해 있기 때문이다. 그래서 그 말에 부착되어 있는 의미는 인간이 자신의 존재에서 발견하고 있는 의미에 대한 열쇠가 된다. 즉 이러한 한 사람의 ‘종교’에 대한 관념이 지닐 수밖에 없는 불가피한 특수성이 인생에 대한 그의 전체적인 정향성을 파악하는데 많은 빛을 던져주고 있기 때문에, 자신의 전체 사고에 대한 주요한 실마리와 한계를 스스로 의식하게 된다. 더불어 다른 사람들의 특수한 태도들에 대해서도 의식할 수 있다면 자기 이해의 지평을 확대할 것이다.¹³⁾

그런데 사람들이 아무런 문제의식 없이 사용하고 있는 ‘종교’개념이 본질적으로 잘못된 변형과정을 거쳐, 그 결과 종교 물상화(reification)¹⁴⁾를 가져왔다는 것이다.

12) 윌프레드 캔트웰 스미스, 김희성 옮김, 『종교의 의미와 목적』, 1991, pp. 40-41 참조.

13) 위의 책, pp. 42-43 참조.

14) 종교물상화란 종교를 하나의 사물로 생각하여 그것을 어떤 객체적인 체계적 실체로 생각하는 것을 일컫는다. 즉 서양에 있어서 ‘종교’개념은 서서히 전개되면서, 일종의 물상화과정이라고 부를 수 있는 장기적인 발전 과정을 포함한다. 이러한 전개 과정의 일환으로서 서양인의 의식 속에는 그와 같은 여러 개의 실체들의 하나의 군을 이루며 존재한다는 관념이 비교적 최근에 생기게 되었다(『종교의 의미와 목적』, 1991, p. 83). 일례로 시크교(Sikhism)의 형성과정을 보면, 구루 나낙(Guru Nanak)은 한 신앙인(bhakta)으로서 영적 정열과 내면의 세계를 시와 겸손한 인간적 봉사의 삶을 통해 하느님에 대한 성실성과 경배, 그리고 그의 압도적 실재성을 전파한 사람이었다. 몇 세대가 지난 후 그의 추종자들이 그의 사상과 삶을 종교적으로 형식화하고 조직화하여 ‘제자주의’(followerism)가 생겨나고, 하나의 운동으로 전개되어 ‘칼사’(Khalsa)라는 공동체로 조직화되었다. 이것이 마침내 시크들의 종교적 행위와 의례들, 경전과 교리들, 역사와 제도들의 총체적 복합체로서의 ‘시킴’(Sikhism)이라는 외부자들의 서양적 개념이 형성된 것이다(p. 102). 이와 같이 영어의 ‘-ism’(-주의, 사상)으로 끝나는 용어들 즉 ‘그리스도교’(Christianism) 불교(Buddhism), 이슬람(Islamism) 등과 같은 말로 지칭되고 있다. 이러한 현상을 종교가 그만큼 제도화되고 물상화(reification) 과정이 되었다는 것을 지칭한다. 이것은 사용되는 개념과 술어들, 그리고 관심의 대상이 개인 인격체적인 정향성으로부터 하나 이상으로, 그리고 이것은 추상화된 개념으로, 급기야는 하나의 제도로 전환되는 것이다(p. 115). 종교들의 물상화 과정들에 대해 보다 더 자세한 내용은 윌프레드 캔트웰 스미스, 김희성 옮김, 『종교의 의미와 목적』, 1991, 제 3 장 참조.

‘불교’나 ‘조로아스터교’와 같은 식의 ‘종교’라는 물상화적 개념은 인간의 종교성이 지닌 본디 개인 인격체이고 생동적인 성질을 응고시킴으로써 왜곡되며, 나아가 그러한 개념은 생동성을 무시할 뿐만 아니라 그 생동성이 지닌 요소들 가운데 가장 의미 깊은 것, 즉 초월과의 관계를 무시함으로써 왜곡을 초래한다. 그로 인해 스미스는 어떤 종교적 공동체의 삶에서든 중요한 것은 그것을 비인격체적 술어보다는 인격체적 술어들로써 개념화해야만 한다고 하면서, 인격종교¹⁵⁾를 주장한다.¹⁶⁾ 이런 이유로 스미스는 ‘종교적 신앙인은 이 세상에서 살고 있다’라고 하면서, 한편으로는 제한적이고 관찰 가능하며 변화하는 현실로서의 속된 영역과 다른 편으로는 이것을 초월하는 영역의 두 세계 사이를 관여하고 있는 듯 보이는 종교적 인간의 삶의 이중적 위치를 이야기하고 있다.¹⁷⁾ 그래서 이러한 두 개의 개념을 하나는 ‘축적적 전통’(cumulative tradition)이라 부르고 다른 하나는 ‘신앙’(faith)이라고 부르기를 제안하며, 이 양자를 연결시켜 주는 고리는 살아있는 개인 인격체라고 한다.¹⁸⁾

15) 스미스는 관찰자적 객관성만을 강조하는 종교연구가 가운데서 흔히 발견되는 종교에 대한 무감각하고 경박한 태도를 비유하여 말하기를 마치 어항 밖에서 기어 다니는 파리와 같아서 금붕어의 관찰은 잘하지만 결코 금붕어의 경지를 전혀 이해하지 못하는 것과 같다고 한다. 스미스는 결코 이들의 업적을 경시하지 않지만, 문제는 이러한 엄청난 노력에도 불구하고 정말로 타인의 종교를 그 깊은 내면성에 있어서 이해하기는 쉽지 않다는 점에 있다. 스미스는 이와 같은 현상을 우리가 갖고 있는 종교연구의 이중성에 있다고 본다. 우리는 자기의 종교에 대해서 말하거나 공부할 때는 신앙적이고 신학적인 태도로 임하지만 타인의 종교를 논하거나 연구할 때에는 종종 외부적 관찰자의 자세로 임한다. 스미스의 인격주의적 종교연구는 바로 이와 같은 종교연구의 이중성을 지양하고 누구의 종교를 연구하거나 타당하게 적용할 수 있는 단일의 방법을 강구하는 데에 그 근본 목적이 있다(김승혜 편저, 『종교학의 이해』, 1986, pp. 206-207).

16) 윌프레드 캔트웰 스미스, 김희성 옮김, 『종교의 의미와 목적』, 1991, pp. 186-187.

17) 위의 책, p. 209.

18) 위의 책, p. 211.

1. 1. ‘축적적 전통’과 ‘신앙’

‘신앙’이란 개인 인격체적 신앙을 뜻하며, 이것을 한 특정한 인격체의 내적인 종교적 체험이나 개입으로 이해하면 된다고 스미스는 말한다. 그리고 ‘축적적 전통’이란 연구 대상이 되는 공동체의 과거 종교적 삶의 역사적 축적물을 구성하는 외적 · 객관적 자료의 전체 덩어리를 의미한다. 이것은 사원, 경전, 신학적 체계, 무용 양식, 법적 혹은 그 밖의 사회제도, 관습, 도덕적 규범, 신화 등을 가리킨다. 요약하면, 역사가가 관찰할 수 있는 하나의 인격체 혹은 한 세대로부터 다른 인격과 다른 세대로 전수되는 모든 것을 의미한다. 그래서 그는 이 두 가지 개념으로, 자기 자신의 종교 공동체에서든 혹은 다른 사람의 공동체에서든 인류의 종교적 삶에 일어났던 모든 것을 개념화하고 묘사할 수 있다고 생각한다.¹⁹⁾

스미스에 의하면, 이러한 전통은 이 세계의 일부이며 인간 활동의 산물로, 다양하고 유동적이며 성장하고 변화하며 축적된다. 그리고 이것은 이전 세대들의 신앙을 가시적 형태로 명확히 표현하며, 새로운 세대들이 올 때마다 각 세대의 신앙을 위한 맥락을 형성해 준다고 한다.²⁰⁾ 이렇게 형성된 맥락의 ‘축적적 전통’의 매우 작은 부분이나마 그것을 내면화하여 그 의미를 자기 나름대로 이해함으로써 사소하든 심오하든 이런 전통의 외적 형태를 자신의 개인 인격체적 신앙으로 변화시킨다. 이것이 가능한 것은 축적적 전통의 자료가 각 세대마다 어떤 초월적 신앙을 불러일으키는 근거로써 작용하여, 그것을 사용하는 사람들에게 초월의 세계를 볼 수 있게 해주는 창문으로써 작용하고 있기 때문이다. 그래서 축적적 전통은 전적으로 역사적이면서도, 그 역사는 폐쇄된 세계가 아니라는 것이다. 그 이유는 인간이 그 안에 주체로서 있으며 그의 정신은 어느 정도 초월적인 것에 개방되어 있기 때문이다.²¹⁾

19) 위의 책, p. 212.

20) 위의 책, p. 214.

21) 위의 책, pp. 216-217.

그러나 스미스는 인간이 신앙을 떠나서는 다양한 전통에 지속적으로 참여하는 인류의 능동적이고 계속적인 참여를 충분히 이해하지 못할 뿐만 아니라 더욱 결정적인 것은 그러한 전통 자체가 존재하지도 않을 것이라고 강조한다.²²⁾

그래서 인간의 신앙은 다양한 형태로 표현될 수 있으며,²³⁾ 이러한 신앙의 특정한 표현이나 표현 유형에 인간이 관여한다는 사실은 그것을 통하여 그것보다 더 위대한 어떤 것과 관여한다는 기본적 진리를 나타내주고 있다. 그럼에도 불구하고, 이것이 아직 무엇인지 모르지만, 어떤 사람들의 삶 속에 어떤 개인 인격체적인 내면적 성질이 존재한다는 사실을 자신 있게 긍정할 수 있으며, 사람들은 그것에다 신앙이란 이름을 부여하여, 이 신앙과의 관계 속에서 외적으로 관찰 가능한 것들이 그 사람들에게는 종교적 의미를 지닌다.²⁴⁾ 신앙은 다양한 표현 형태라는 가설에서 스미스가 의도하는 바는 종교적 진술은 초월에 관여하고 있는 개인의 인격체의 신앙을

22) 위의 책, p. 227.

23) 스미스는 인류 역사 안에 나타난 신앙의 표현을 기능적인 면에 근거하여 여섯 가지로 기술하고 있다. 첫째, 예술에 나타난 신앙의 표현으로, 종교 예술작품이 만든 이의 신앙표현이며, 외경심을 지니고 작품에 접하는 사람에게는 신앙을 유발시키는 힘을 지닌다. 둘째, 공동체와 사회제도에 나타난 신앙표현으로, 그리스도인들은 교회, 무슬림은 움마(Ummah), 힌두교인들은 카스트(Caste) 제도, 불교도들은 산가(Sangha)안에서 표현되며, 이렇게 표현된 제도들은 고도의 명료한 지적(知的) 성질을 지닌 공동체의 교리를 형성한다. 또한 신앙은 여러 가지 사회제도, 즉 일부일처제, 성전, 매음, 주일학교의 칼리프(Caliph)제도에 이르기까지 다양하게 표현된다. 셋째, 가장 직접적이고 명백한 신앙표현으로 ‘인격’(character)을 들 수 있다. 이것은 자신의 신앙을 인격 안에 완전히 육화시킨 신앙인들을 만나게 되면, 사람들은 인격이 지닌 비할데 없는 궁극성을 인지하게 된다. 넷째, 신앙은 행동양식으로 표현된다. 특히 의례와 도덕으로 나타나는데, 의례는 역사 안에서 스스로 형성되고 유지되어 신앙을 증가시키는 행동으로 구실을 하고, 도덕적 행동은 자신의 행동을 나타내는 자신의 신앙표현을 통해 삶의 도덕적이고 윤리적인 면을 나타낸다. 다섯째, 신앙은 사상과 언어로 표현된다. 이러한 신앙의 표현의 도구로 언어는 시보다는 산문적으로 표현된다. 그 일례로 그리스도교 전통의 사도신경에서부터 폴 틸리히(Paul Tillich)의 조직신학에 이르기까지 신앙의 정식화는 산문을 통해서 이루어진다(스미스, 『종교의 의미와 목적』, 1991, pp. 231-246 참조). 마지막으로 스미스는 철학과 과학을 신앙의 표현으로 본다. 철학은 인격적 신앙의 표현으로 철학자체보다는 그러한 철학을 형성한 철학자의 신앙에 우선적으로 강조점을 두었다(W. C. Smith, *Faith and Belief*, p. 16). 그리고 과학자들도 과학 분야에서 그들의 신앙을 표현해 왔다고 간주하였다(W. C. Smith, “History in Religion to both Science and Religion” in *Scottish Journal of Religion Studies*, 1981 ; 심현옥, “Wilfred Cantwell Smith 종교관의 신학적 고찰”, 수원가톨릭대학교 대학원, 신학석사 학위논문, 1998, p. 31).

24) 위의 책, p. 230.

표현한다는 점이다.²⁵⁾ 사실 모든 전통 가운데서 인간이 관여하고 있는 궁극적 실체가 인격적이라고 주장할 많은 이유를 가지고 있는 종교적 전통은 그리스도교 전통이라면서, 그리스도인들은 확실히 절대적이고 궁극적인 진리와 접하고 있다고 한다. 그러나 진리는 어떤 신학적 체계가 아니라 그 자체가 하나의 인격체라고 강조한다. 이것은 신학도 전통의 일부이며 이 세상의 일부이고, 신앙은 신학을 넘어서 인간의 가슴속에 있으며, 진리는 신앙을 넘어서 하느님의 마음 안에 있기 때문이다.²⁶⁾

따라서 스미스는 자신의 신앙은 스스로 하느님 앞에서 적나라한 모습을 취하는 행위라고 규정한다. 덧붙이길 신앙은 인간의 응답으로서 속된 것 일뿐만 아니라 속된 것이어야만 하며, 이상적 신앙이란 존재하지 않는다고 한다. 오직 자기가 보아야 하는 하느님이 존재하고, 사랑해야만 하는 이웃이 존재할 뿐이다. 이러한 신앙은 세기를 두고 변천해 왔으며 지금도 계속해서 변천하고 있으며, 곧 신앙은 현실적인 것임을 뜻한다. 물론 다른 종교 전통의 삶 속에서도 어떤 공통된 것이 있으며, 그들이 지니고 있는 공통적인 것은 그들에게 초월을 소개시켜 주는 전통도 아니며, 개인 인격체적으로 응답하게 하는 자신들의 신앙도 아니고, 그들이 응답하고 있는 대상, 즉 초월적인 것 그 자체라는 점을 강조한다.

그러므로 스미스는 전통들은 전개되어 나가며, 인간의 신앙은 변천하나, 하느님은 항존 한다고 결론짓고 있다.²⁷⁾

25) 위의 책, p. 244.

26) 위의 책, pp. 245-246.

27) 위의 책, pp. 253-255.

1. 2. 신앙과 믿음(faith and belief)의 관계성

스미스는 현대 신학자들이 종교적 언어들을 잘못 해석하는 경향이 있는데, 특히 명제적 믿음(*propositional belief*)에서 그렇다고 한다. 그런 오류는 역사적 맥락 안에서 이루어진다. 그런데 현대 신학자들의 좁은 시각은 정당화되지 않음에도 불구하고, 그것을 설명하는데 있어서 강한 영향을 미친다고 한다.²⁸⁾ ‘신앙이 믿음이 아니라면, 그것은 무엇인가?’라는 질문²⁹⁾을 던지면서, 신앙을 믿음(*belief*)과 동일시하는 경향을 오류로 지적하고 있다. 이러한 동일시는 종교와 전통 및 역사를 정확하게 읽는 것과, 또한 신앙의 본질과 기능들을 기술하려는 충분한 모든 노력에서 다같이 오류라고 한다.³⁰⁾ 그래서 스미스는 신앙을 믿음(*belief*)과 대비하여 구분하고 있다.

신앙은 보다 심오하고, 풍부하며 개인적이다. 어떤 경우에 신앙은 종교적 전통에 의하여, 그리고 어느 정도는 교리에 의하여 생겨나기도 한다. 그러나 그것은 체계의 특성이 아니라 인간의 특성이다. 그것은 자기 자신, 자신의 이웃, 우주에 대한 인격의 지향성이다. 신앙은 총체적인 응답이며, 사물을 보고 취급하는 방법인 동시에 세속적 수준 이상으로 사는 능력이고, 초월적 차원의 견지에서 인식하고 느끼고 행동하는 것이다.³¹⁾

그리고 그는 믿음(*belief*)을 ‘특정한 관념들(*ideas*)을 소유하는 것’으로 생각한다. 적어도 종교적 맥락에 있어서 믿음(*belief*)은 초월의 경험을 개념들 또는 명제들로 바꾸고, 관계 지으려는 노력으로부터 생겨난다. 이것은 신앙이 그 자체를 표현하는 방

28) W. C. Smith, *Faith and Belief*, 1977, p. 37.

29) 위의 책, p. 70.

30) Smith, *Belief and History* (Charlottesville, Va. : University Press of Virginia), 및 Smith, *Faith and Belief* (Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1977) 참조. 스미스의 주된 주제들에 대한 해설은 이 책들에서 취급되고 있다(제임스 파울러, 『신앙의 발달 단계』, 1986, p. 36).

31) Smith, *Faith and Belief*, p. 12 ; 제임스 파울러, 『신앙의 발달단계』, 1987, p. 37.

법 중의 하나가 될 수 있지만, 대부분 사람은 명제 또는 개념으로 신앙을 소유하지 않는다고 한다.

한편, 스미스는 주된 종교적 전통들에 속해 있는 고전적인 저술들에서, 신앙을 다루는 용어를 현대적 의미의 신념(belief) 혹은 믿음(believing)으로 번역해서는 결코 설명 될 수 없다고 설득력 있게 논증하였다.³²⁾ 오히려 신앙은 마음, 또는 의지의 지향성이며, 충성과 신뢰의 위탁이라고 한다. “신앙은 우리의 마음을 분명하게 정함을 의미한다.” 어떤 이를 향하여, 혹은 어떤 것에 대하여 우리의 마음을 정한다는 것은 우리가 충성을 바치고 있는 대상의 핵심을 이미 보았거나 그것을 현재 볼 수 있음이 요구된다. 그러므로 신앙은 비전과 결부되며, 그것의 삶과 승인의 양식이다. 사람들은 알려진 것, 또는 승인된 것에 자신을 맡기며, 그러한 행위에 의하여 형성된 삶과 인격을 지니고 충성스럽게 사는 경향을 보인다.³³⁾

1. 3. 스미스의 신앙이해와 파울러의 신앙이해

파울러가 자신의 신앙발달 이론을 전개하면서, 우선적으로 고려한 점은 스미스의 ‘신앙’ 개념을 통해 독자들이 자신의 신앙개념을 진지하게 바라볼 수 있게 하는 데 있다. 그래서 그는 스미스가 지적하는 언어학적 변천들이 우연하게도 보다 더 큰 문화적 변천에 결부되며, ‘세속화’, ‘종교적 환멸’, ‘현대주의’로 다양하게 불려지는 움직임이 본질적으로 새로운 형태의 의식을 깨운다고 한다. 이러한 움직임은 지식을 실험적으로 입증할 수 있는 사실들로 해석하였으며, 윤리와 미학을 실행하는 또는 실행 가능한 것에 종속시켰다. 또한 이 움직임은 친밀감을 성(sex)으로 퇴행시켰고, 성을 성욕도착으로 오염시켜서, 그러한 운동은 신앙을 ‘신념’이나 ‘신념체계’로 보게 되었다. 그리고 관용이나 ‘이해’라는 미명아래 진리에 관한 교의주의적 상대주의의

32) Smith, *Belief and History*, 1977 참조.

33) 제임스 파울러, 『신앙의 발달단계』, 1987, pp. 37-38 참조.

태도를 갖거나, 이러한 모든 ‘신념체계’가 타당하다고 주장한다. 파울러는 스미스의 분석을 통해, 세속화의 영향력이 매우 철저하여 종교인들과 신앙인들조차 문화를 신념(belief)이라는 일련의 명제로 이해하든가, 혹은 문화를 ‘신념 체계’로 제한시키는 경향이 있다고 지적한다. 또한 파울러는 현대 많은 서구인들이 자신과는 다른 전통을 가진 사람들을 만날 때, ‘당신은 무엇을 믿는가?’(What do you believe?)라고 묻기를 좋아한다는 스미스의 날카로운 지적을 환기시킨다. 신앙에 대한 심층적이고 의미 있는 이해에 도달하려면, 신앙에 관한 질문이 다음과 같은 질문들로 바뀌어야 한다고 지적 한다: “무엇에게 혹은 누구에게 당신은 자신의 마음을 두고 있는가?, 인간과 초월자 사이의 어떤 올바른 관계의 비전에 당신은 충성을 다하고 있는가?, 어떤 희망 또는 어떤 희망의 근거가 당신에게 생기를 부여하며, 당신의 삶의 주된 자리에 형태를 부여하며, 그리고 당신이 그 자리로 들어가는 방법에 대하여 어떻게 형식을 부여하는가?”

따라서 파울러는 스미스의 연구가 사람들에게 신앙에 대한 새로운 이미지의 필요성을 파악하는데 굉장한 기여를 하였다고 평가한다. 아울러 파울러는 스미스의 다음과 같은 주장들을 통해, 그가 신앙에 대한 진지한 숙고와 깊은 이해를 독자들에게하기를 간접적으로 표현하고 있다: 스미스는 개인 및 공동생활에 있어서의 신앙과 그 역할에 관한 실제적인 사고에 사람들을 끌어들이기를 원한다. 그는 사람들의 삶에서 신앙의 형태와 그 방향이 얼마나 중요한가에 대해 깊이 명상하기를 원한다. 그는 신앙이 인간 활력에 있어 얼마나 본질적인 일부를 이루는가 하는 것을 사람들이 확신하기를 원한다. ‘표준적 인간’(Standard man)은 신앙에 의하여 지탱되고 신앙의 공동체에 결속된 사람이었음이 증명되어 왔다고 스미스는 선언한다.³⁴⁾

34) 위의 책, p. 36.

2. 폴 티리히의 ‘신앙’이해

폴 티리히(Paul Tillich, 1886-1965)³⁵⁾는 20세기 개신교 신학이 배출한 위대한 신학자 중의 한 사람이다. 기독교 신학의 전통적인 주제들에 대한 그의 실존론적인 재해석의 업적은 탁월하다고 평가받는다.³⁶⁾

티리히는 자신의 신학 체계의 목적을 『조직신학 I』의 서문에서 밝히고 있다.³⁷⁾ 그리고 그는 ‘상관관계의 방법’³⁸⁾이라는 독특한 방법을 사용하여, 그리스도교 신앙의 내용을 인간의 실존상황에 대한 물음과 신학적인 대답의 상호의존을 통해 설명한다. 여기서 ‘상황’이란 인간실존의 자기해석이며, 그 인간의 실존이해라는 것은 과

35) 폴 티리히(Paul Tillich)는 1886년 라우지츠(Lausitz)에서 목사의 아들로 태어나, 베를린, 튜빙겐과 할렌에서 신학과 철학을 수학하고, 1901년 졸업시험 합격 후에 1910년에 철학박사가 되고 1912년에 신학사가 되었다. 1차대전 중에 군목으로 종군하고 전쟁이 끝나자 베를린에서 신학 사강사(私講師)가 되었다. 1924년엔 마부르크에서 조직신학과 종교철학의 부교수가 되고, 1925년에는 드레스덴의 공과대학의 종교학 교수가 되는 동시에, 라이프찌히에서 신학의 명예교수로 되었다. 1929년에는 막스 쉐러(Max Scheler)의 후임으로 프랑크푸르트에서 철학과 사회학의 교수직을 맡았다. 이미 1933년에 그는 “종교사회주의자”들에게 가담하고 나치대학생연맹에 반대하는 유대인 학생들에게 동조했다는 혐의로 정직 당하였다. 니버(R. Niebuhr)의 알선으로 뉴욕에 와서 유니온 신학교의 교수로 있으면서 콜롬비아 대학의 철학 강의도 하였다. 1955년, 그가 하버드 대학에서 은퇴하자 이른바 “하버드 대학교 교수”라는 명예를 얻었는데, 이는 그가 어느 분야이든지 자유로이 강의할 수 있는 특권이기도 했다. 말년에는 유럽에 와서 초청강연도 했으나 시카고 대학에서 가르쳤다. 1966년 말경 뉴욕에 있는 사회문제 연구학교에서 강의를 새로 시작할 계획이었다. 그는 첫 강의에서 “정치적 이념의 종교적 차원”에 관해 논하려 했으나, 1965년 11월 22일에 시작도 전에 사망하였다(이삼생, “Paul Tillich의 신학방법론”, 목원대학 논문집, 제10집, 1986, pp. 25-26).

36) 유장환, “폴 티리히의 신학방법에 대한 고찰”, *신학과 현장*, 제10집, 2000, p. 323.

폴 티리히의 생애와 사상에 대한 자세한 내용은 김경재, 『폴 티리히의 생애와 사상』(서울: 기독교서회, 1979)을 참조.

37) “나의 목적은 나는 이 목적이 정당하다고 생각하는데, 변증적인 관점에서 쓰여 지고 또한 철학과의 끊임없는 상호연관 속에서 완성된 신학체계의 방법과 구조를 제시하려는데 있다. 곧 나의 조직 신학의 각권의 근본적인 주제는 상관관계의 방법이며, 각 권의 내용은 신학의 주요 문제에 대한 논의를 통해서 해명된 이 상관관계의 방법의 체계적인 결과들이다. 만일 내가 이 신학방법의 변증론적인 적합성과 체계적인 유용성을 증명하는데 성공했다면 나는 이 체계가 가지고 있는 여러 가지 한계들을 유감으로 생각하지 않을 것이다.” 폴 티리히, 유장환 역, 『조직신학 I』, 2001, p. 6.

38) 폴 티리히, 유장환 역, 『조직신학 I』, 2001, 제 4 장 조직신학의 방법과 구조 참조.

학, 예술, 경제, 정치, 윤리 등의 형태들로 표현된다.³⁹⁾ 그리고 이러한 ‘상황’은 역사적인 조건아래에 놓여있는 실존에 대한 창조적인 해석을 뜻한다. 또한, ‘상관’(correlation)이란 용어를 신학에 적용하면, “첫째, 종교적인 상징과 이 상징에 의해서 상징되고 있는 것 사이의 상응을 뜻하는 상관관계가 있고, 둘째, 인간적인 것을 지시하는 개념과 신적인 것을 지시하는 개념 사이의 논리적인 의존성을 뜻하는 상관관계가 있고, 셋째, 인간의 궁극적인 관심과 인간의 궁극적 관심의 대상 사이의 실제적인 의존성을 뜻하는 상관관계가 있다”는 것으로 설명될 수 있다. 특히, 셋째의 것은 종교적인 경험 속에서 신-인간관계를 결정하는데, 이 관계 안에 있는 인간과 신은 모두 계시의 역사적인 단계에 따라서 그리고 인간의 발달 단계에 따라서 변화한다.⁴⁰⁾ 요약하면, 티리히의 ‘상관관계방법’은 상황이 안고 있는 물음과 그에 대한 대답을 상관시키는 방법이며, 여기서 ‘상황’은 실존의 자기해석을 뜻하고, ‘상관’은 하느님과 인간 사이의 상호의존성을 전제하는 것이다.

한편, 티리히의 신학내용을 살펴보면, 그는 철학과 신학이 공히 존재의 물음에 관련 되어있다고 한다. 철학은 존재의 구조 자체를 다루고, 신학은 인간에 대한 존재의 의미를 다룬다.⁴¹⁾ 인간은 존재에 대한 질문을 제기하는 존재자인데, 이 존재에 대한 질문은 ‘흔들림’ 즉 존재론적 충격에서 생겨난다. 그래서 인간은 불안⁴²⁾해하고 질문을 한다. 따라서 모든 존재의 의미와 근거를 묻는 것은 신에 대한 물음과 같다.

39) 폴 티리히, 유장환 역, 『조직신학 I』, 2001, pp. 14-17 참조.

40) 위의 책, pp. 103-104 ; 유장환, “폴 티리히의 신학방법에 대한 고찰”, *신학과 현장*, 제10집, 2000, pp. 325-326.

41) 폴 티리히, 유장환 역, 『조직신학 I』, 2001, p. 43.

42) 티리히에게 있어서, ‘불안’(anxiety)이란 인간의 자각되어진 유한성을 의미한다. 즉, ‘불안’은 유한한 자기가 자신을 유한한 것으로 깨닫는 것이다(폴 티리히, 유장환 역, 『조직신학 II』, 2001, pp. 59-61 참조).

2. 1. ‘궁극적 관심’

틸리히는 신의 의미 대해서 “신은 인간의 유한성이 안고 있는 질문에 대한 대답이다. 신은 인간이 가진 궁극적으로 관심에 대한 명칭이다. 이것은 신이라는 이름을 가진 존재가 먼저 존재하고 있어서 그것에 대하여 인간이 궁극적으로 관심을 가진다는 것을 의미하는 것이 아니라, 무엇이든지 인간이 가진 궁극적 관심의 대상이 그에게는 신이 된다.”⁴³⁾라고 설명한다. 여기서 궁극적 관심을 가진다는 것은 인간의 경험 안에 있는 긴장을 나타낸다. 이것은 관심을 가진 대상을 구체적으로 체험할 것과 그 궁극적 관심은 유한성이 지닌 물음에 대답되기 위해, 유한성의 전 영역을 초월해야만 한다.⁴⁴⁾ 그래서 궁극적 관심은 인간 존재의 근거이며, 인간 존재와 비존재를 결정하는 것이며, 존재의 궁극적이며 무조건적인 힘이다.⁴⁵⁾ 이렇게 틸리히에 있어서 신이 궁극적 관심이 될 수 있는 것은, 그것이 궁극적 실재(Ultimate Reality)⁴⁶⁾일 때에만 가능하다. 그러므로 그에게 있어서 신이란 우리의 궁극적 관심의 대상이면서 ‘존재자체’이다.

그러므로, 틸리히에게 기독교의 종교적 실존을 특징짓는 말은 ‘신앙’(faith)이라는 것으로, ‘신앙’이라고 하는 것은 ‘궁극적 관심’(Ultimate Concern)에 사로 잡혀진 존재자의 상태이다.⁴⁷⁾

43) 폴 틸리히, 유장환 역, 『조직신학 II』, 2001, p. 92.

44) 위의 책, pp. 92-93.

45) 폴 틸리히, 유장환 역, 『조직신학 I』, 2001, p. 42.

46) Paul Tillich, *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, 1955, p. 59.

47) 위의 책, p. 164.

2. 2. ‘궁극적 관심’으로서의 신앙

틸리히는 『신앙의 역동성』(*Dynamics of Faith*)에서, 신앙이란 무엇이며 이 신앙의 역동성이란 무엇인가에 대해 설명하고 있다. 그 첫째는 ‘궁극적 관심’으로서의 신앙이다. 사람은 생존에 필요한 음식이나 주거뿐만 아니라, 정신적 관심사 즉 인식적, 심리적, 사회적, 정치적 관심사를 갖기 마련이다. 그리고 이러한 관심사가 궁극성을 주장한다면, 그것은 이러한 주장을 받아들이는 사람에게 전적인 복종을 요구한다.

여기서 틸리히는 ‘궁극적 관심’으로서 신앙에 대한 전적인 복종의 요구가 무엇인가에 대하여, 두 가지의 상반되는 예를 들어 설명하고 있다. 하나는 요구와 위협과 약속에서 궁극적 관심의 성격을 지닌 구약 성서에 나타난 신앙으로, 이 관심의 내용은 정의의 하느님이다. 이 정의의 하느님은 모든 개인과 국가에 대해서 정의를 대표하며, 또 보편적인 하느님, 우주의 하느님이라고 일컬어진다. 이러한 궁극적 관심의 참 의미가 가장 잘 드러난 성서 내용은 “너희는 마음을 다하고 뜻을 다하고 힘을 다하여 주 너희 하느님을 사랑하라”(신명기 6, 5)는 것이다. 이 구절은 분명히 순수한 신앙의 성격과 궁극적 관심의 주제에 대한 전체적인 복종의 요구를 표시하고 있다. 또 다른 예는 반례(反例)로서, 성공, 사회적 지위, 그리고 경제력에 관한 궁극적 관심이다. 이는 매우 경쟁적인 서구 문화에 젖은 많은 사람들의 신(god)인 것이다. 이것도 그 자체의 법칙에 무조건적 복종을 요구한다. 이것의 위협은 사회 경제적인 패배이며, 이것의 약속은 자기 존재의 실현이다. 이런 종류의 신앙의 파탄은 종교적으로 중요한 현대문학의 특징을 이루고 또한 만들어 낸다. 그러면서 틸리히는 이러한 잘못된 신앙의 약속은 공허한 것이라고 한다.⁴⁸⁾

둘째, 궁극적 관심으로서의 신앙은 전 인격의 행위이다. 이것은 인격적 생활의 중심에서 일어나며 그 모든 요소들을 포함한다. 신앙은 인간 정신의 가장 중심적인 행

48) Paul Tillich, *Dynamics of Faith*, 1957, pp. 1-4 ; 폴 틸리히, 이병섭 역, 『신학의 역학』, 1975, pp. 12-13.

위이다.⁴⁹⁾ 이런 인격의 포괄적이고 중심적인 행위인 신앙은 ‘황홀적’(ecstatic)이다. 이것은 비합리적 무의식의 충동과 합리적 의식의 구조를 파괴하지 않으면서 초월한다. 이런 신앙의 황홀에는 진리의 각성과 윤리적 가치의 의식이 있으며, 또 과거의 사랑과 미움, 충동과 재결합, 개인적 영향과 집단적 영향이 있다. 그리고 여기서 ‘황홀’은 인격적 중심에서 연합되는 모든 요소들과 함께 ‘자기 밖에 서는 것’을 의미한다.⁵⁰⁾

또한, 여기서 관심이란 말은 한 관계의 양면 즉 관심을 가지는 사람과 그의 관심과의 양면을 의미한다. 인간의 궁극적 관심의 실재는 그 존재에 관한 어떤 것을 열어 보인다. 즉 인간의 경험, 감정, 사상은 제약되어 있고, 유한하다. 그러면서도 인간은 직접적인 인격적 및 중심 있는 행위에서 궁극적인 것, 무제약적인 것, 절대적인 것, 무한한 것의 의미를 이해할 수 있다. ‘궁극적 관심’만이 신앙을 인간의 잠재성(potentialities)으로 만든다. 인간의 잠재성은 실현을 향해 몰아치는 힘이다. 사람은 그가 속해 있는, 그러나 결코 자기 것이 아닌 무한을 의식함으로써 신앙에게로 달려간다. 이것은 삶의 흐름 안에서 구체적으로 ‘마음의 불안정’으로 나타난다.⁵¹⁾ 그러므로 신앙의 불확실성을 받아들일 수 있는 것은 용기이다. 이것은 자기 자신의 존재에 대한 과감한 자아 긍정이다. 궁극적인 관심으로 생각되어졌던 것이 한낱 잠정적이고 일시적인 것으로 드러날 때 모험이 따른다. ‘궁극적 관심’에 있어서 신앙에로의 모험은 실제로 사람이 할 수 있는 최대의 모험으로, 유한한 존재자가 자기를 긍정한다면 피할 수 없는 신앙적 모험이다.⁵²⁾

한편, 티리히는 신앙에는 용기와 모험이 필요하며, 신앙의 행위에는 인격의 중심적 행위인 주관적인 면과 이 행위가 향해지는 객관적인 면이 연합되고 있다고 한다. 즉 신앙이란 그것이 향하고 있는 내용 없이는 있을 수 없다는 것이다. 결국 신은

49) Tillich, *Dynamics of Faith*, 1957, p. 4 ; 이병섭 역, 『신학의 역학』, 1975, p. 14.

50) 위의 책, pp. 6-7 ; pp. 15-16.

51) 위의 책, pp. 8-9 ; pp. 17-18.

52) 위의 책, pp. 16-18 참조 ; pp. 23-24 참조.

‘궁극적이다. 무제한적이다. 절대적이다’하는 말들로 표현되며, 여기서는 주관과 객관의 차이가 극복된다. 즉 하느님은 동시에 주체가 되지 않고서는 객체가 될 수 없다고 한다. 따라서 틸리히는 참 신앙과 우상적 신앙과의 차이가 분명하기 때문에, 한 신앙이 우상적이면 우상적일수록 주객의 분열을 극복할 수 없다고 한다. 그래서 참 신앙에 있어서 ‘궁극적 관심’은 참으로서 궁극적인 것임에 비해, 우상적 신앙에 있어서는 잠정적이고 유한한 실체들이 궁극의 지위에까지 고양된다. 이 우상적 신앙의 불가피한 결과는 ‘실존적 실망’ 즉 인간의 참 실존에까지 파고드는 실망이라는 것이다. 그런데 이러한 우상적 신앙의 경우 그 중심점은 다소 주변으로 치우쳐 있기 때문에 이런 신앙의 행위는 중심의 상실과 인격의 파멸을 초래한다.⁵³⁾

2. 3. 틸리히의 신앙이해와 파울러의 신앙이해

파울러는 틸리히가 말하는 ‘궁극적 관심’에 대한 이해를 실재적이고 실존적인 측면에서 수용하면서도, 그 의미의 확장에서는 틸리히가 의도하는 것보다 좀 더 폭넓게 수용하고 있는 듯 하다. 이 점에서 파울러는 틸리히를 인용하면서, 틸리히는 사람들에게 자신의 삶에서 어떤 가치들이 구심력을 가지는가를 자문하라고 도전하고 있음을 드러낸다. 그래서 “우리의 삶에 있어서 ‘신적 가치들’(god values)은 우리의 궁극적인 관심사들이다. 우리가 드리는 진정한 예배나 참된 헌신은 우리로 하여금 궁극적인 관심의 대상들에게로 향하게 한다. ‘궁극적 관심’은 결국에는 우리 자신의 자아나 그 연장선상에서의 일이나 명성, 인정이나 힘, 그리고 영향력이나 부의 중심이 될 수 있다. [중략] ‘궁극적 관심’은 신조, 또는 일련의 교리적인 명제들에 대해 천명된 신념보다 더욱 강력한 것이다. ‘궁극적 관심’을 가진 상태로서의 신앙은 제도적, 또는 종파적인 종교 형식들에서 그 표현을 발견하거나, 발견하지 못할 수도 있다.”

53) Tillich, *Dynamics of Faith*, 1957, pp. 11-12 ; 이병섭 역, 『신학의 역학』, 1975, pp. 19-20 참조.

라고 톨리히의 말을 인용하면서, 이 ‘궁극적 관심’으로서의 신앙은 우리가 자신의 삶을 어떻게 내기에 걸고 있는가와 관계가 있으며, 신앙은 우리가 우리의 가장 깊은 사랑과 우리의 가장 고귀한 충성들을 투자하는 방법들을 형성해 준다.⁵⁴⁾ 그러면서 톨리히도 참 신앙과 우상에 대해 구별하였듯이, 파울러도 유대교와 그리스도교 전통에 있어서 진정한 의미에서의 우상숭배는 신상이나 이교 제단들에 대한 예배가 아니라, 오히려 우상숭배는 자신(또는 자기가 속한 공동체)의 가치와 의미를 확인해주는 그 원천과 귀중한 생존의 보증으로서의 유한한 가치와 힘의 중심에 자신을 맡기는 것이며, 또한 자신의 생명을 거는 매우 진지한 일을 가리킨다고 지적한다.⁵⁵⁾

한편, 파울러는 상상으로서의 신앙을 언급하면서, 이 ‘궁극적 관심’의 개념을 도입하여 사용하고 있다. 즉 “상상으로서의 신앙은 우리의 실존의 궁극적 조건들을 포착하여 그것들을 포괄적 이미지로 통일시켜 준다. 신앙이 동사적 측면이라고 할 때, 그것은 신앙이 전체로서 파악된 실존의 조건들에 대해 느껴진 이미지를 구성해 준다.”⁵⁶⁾라고 하면서, 이러한 관점에서 신앙은 사람들의 삶의 재료를 구성해 주는 다양한 사람들, 제도들, 사건들 및 관계들과의 상호작용 속에서 우리가 경험하는 것으로부터 생겨나는 역동적인 과정이다.

54) 제임스 파울러, 『신앙의 발달단계』, 1987, p. 28 참조.

55) 위의 책, p. 48.

56) 위의 책, p. 58.

3. 리차드 니버의 ‘신앙’이해

리차드 니버(H. Richard Niebuhr, 1894-1962)⁵⁷⁾의 신앙을 이해하기 위해 우선, 그의 인간이해가 무엇인지를 살펴봄에서 시작하겠다. 그의 저서 『책임적 자아』(*Responsible Self*)에서 그는 인간에 대한 이해를 다음과 같이 하고 있다.

나는 인간이란, 신 안에서 존재하고 움직이며, 그 안에서 자기의 있음을 비로소 지닌다고 믿고 있다. 그것은 인간이 지닌 근본적 관계는 다른 것과의 관계가 아니라 바로 신과 맺어진 것이라 믿는 것이다. [중략] 그러나 비록 인간에 대한 신의 관계가 그의 임재를 인간이 받아들일지나 아니면 거절하느냐에 따라 그 내용이 주어지는 것이 아니라 할지라도, 신에 대한 인간의 관계는 분명히 그러한 것에 의하여 그 관계의 내용이 주어진다.⁵⁸⁾

이러한 인간의 이해를 바탕으로 하여, 니버는 그리스도인으로서 자신의 정체성을 분명히 표명하고 있다. 니버는 자신을 포함한 다른 인간들의 삶과 운명에 대한 자신의 사유 방식이 예수 그리스도가 우리의 역사 속에 임재 했다는 사실에 의해 정초하고 있다고 한다. 그래서 그분의 영향력에서부터 벗어날 수 없음을 믿을 뿐만 아니라 자신이 그러한 사실로부터 벗어나고 싶지 않기 때문에, 자신을 그리스도인이라고 부른다. 이렇게 자신을 그리스도인이라고 부르는 것은 이러한 사실 자체보다도 이 운명

57) 헬무트 리차드 니버(Helmut Richard Niebuhr)는 1894년 9월 3일 미국 미주리 주의 라이트(Wright)에서 출생하였다. 그의 아버지는 1878년 독일에서 이민 와서, 북미 독일 복음주의 교단으로부터 안수 받은 목사였다. 그의 어머니는 같은 교단의 목회자를 아버지로 둔 독일 이민 2세였다. 그러므로 리차드 니버와 그의 형 라인홀드, 누이 홀다는 독일 복음주의 교회의 강력한 영향력 아래 교육을 받았다. 예컨대 리차드 니버는 그 교단에서 운영하는 엘머스트 대학(Elmhurst College)에서 신학교의 예과에 해당하는 4년간의 교육을 받으며, 졸업 후에는 역시 그 교단에 속한 세인트루이스(Saint Louis)에 있는 에덴 신학교(Eden Theological Seminary)를 졸업하였다(Jon Diefenthaler, H. Richard Niebuhr, *A Life of Reflections on the Church and the World*, 1989, ix).

58) 리차드 H. 니버, 정진홍 옮김, 『책임적 자아』, 1983, p. 63.

적인 사실을 본인이 받아들였기 때문이다. 뿐만 아니라 자기 자신을 예수 그리스도가 오신 그 원인(原因)이며, 그것과 자기 자신의 목적을 동일한 것으로 간주했다고 하는데 더 큰 이유가 있다. 따라서 그 원인을 단순히 인간과 신과의 화해라고 말한다.

3. 1. ‘신뢰와 충성’으로서의 신앙

니버는 우리가 사는 동안은 신앙에 의해서 사는 것이라고 한다. 그래서 그에게 있어서 ‘신앙’은 지적인 개념이 아니라 인격적이고 실제적인 개념이다. 단지 앎으로 그치는 것이 아니라 능동적이고 참여적인 경험으로 연결되는 것이다.⁵⁹⁾ 한마디로 니버 ‘신앙’의 핵심은 ‘신뢰와 충성’으로 규정될 수 있는데, 이것에 대해 그는 다음과 같이 말한다.

신앙은 가치의 원천과 충성심의 대상으로서 어떤 실체들에 대한 신뢰와 충성하는 태도와 행동이다. 이러한 인격적 태도와 행동은 양면적이다. 이것은 자아에 부여된 가치와 자아가 향하는 것에 대한 가치의 기준을 포함한다. 한편으로, 이것은 자아에 가치를 부여한다는 점에서 신뢰이다, 다른 한편으로는 자아가 가치를 두는 것에 충성이다.⁶⁰⁾

여기서 신뢰는 신앙의 수동적 측면이고 충성은 능동적 측면이다. 신뢰는 찬사로 표

59) 니버는 그 예로 민주주의에 대한 우리의 믿음을 들고 있다. 우리가 민주주의를 믿는다는 것은 민주주의가 존재한다고 단순히 지적으로만 믿는 것이 아니라 민주적 이념이나 영에 의존함을 계속적으로 경험하는 한에서 민주주의에 대한 믿음을 가지게 된다는 것이다(H. Richard Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture with Supplementary Essays*, 1960, p. 116 ; 김신옥, “H. Richard Niebuhr의 신앙론과 James W. Fowler의 신앙 발달론 비교연구”, 연세대학교 연합신학대학원 석사학위논문, 1984. p. 8).

60) H. Richard Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture with Supplementary Essays*, 1960, p. 16.

현되고, 교의에 의해 고백 된다. 반면, 충성은 힘과 영광스러운 덕과 존경의 핵심으로 간주된다. 니버에 의하면, 신앙은 단순히 어떤 진리가 존재한다는 것을 확인하는 것이 아니라, 오히려 신뢰하고 헌신하는 긍정적 행동이자 신앙의 대상에 대한 기대이다. 다시 말해, 어떤 사람이 하느님의 존재를 받아들인다는 것은 자동적으로 진리와 충성을 구성하는 믿음을 의미하는 것이 아니다. 또한 니버는 인간이 존재하기 위해서는 사람들은 신앙을 가져야만 하며 의지할 대상 없이는 살아갈 수 없다고 한다. 이러한 의미에서 신앙은 보편적이라고 주장한다.⁶¹⁾

한편, 니버는 인간관계에서, 부버의 상호의존에 기반한 나-너의 관계를 이용하여, 개인은 사회적 친구로 작용하는 다른 자아를 동반함을 설명한다. 나와 너 사이의 제삼의 관계가 형성된다. 즉, 나와 너의 만남이 이루어지는 곳에 언제나 제삼자가 존재하는데, 이 제삼자는 나와 나를 구별하고 나와 나의 응답이기도 하다. 그래서 이 제삼자는 나-너-타자의 복합체를 이룬다. 그리고 이를 삼각구도 형식을 이용하여 설명한다. 파울러는 니버의 사회적 자아의 삼각구도 형식을 사용하여 관계로써의 신앙 구조를 설명한다.

3. 2. 신앙의 세 가지 형태

니버는 *Radical Monotheism and Western Culture*에서 신앙의 세 가지 형태를 기술하고 있다. 이러한 이유는 신뢰와 충성의 중심을 다른 중심들과 구별하기 위함이다. 첫째, 다신론적 신앙(Polytheism)은 신뢰와 충성의 확대된 위계질서로 기술하며, 인간 또는 공동체에 공존하고 경쟁하는 다양한 가치들의 중심이 있음을 말한다.⁶²⁾ 그래서 신앙 양식에 따라서 대상인 신은 하느님이 될 수도 있고, 우상이 될 수도 있

61) Hee-young Jeoung, "James Fowler's Faith Development Theory and Its Applications to Christian Early Childhood Education", *Chongshin Review*, vol. 4, 1999, p. 234.

62) James, W. Fowler, *To See the Kingdom*, 1974, p. 208.

다. 신이란 단어는 삶의 보람을 느끼도록 하는 인간 대상을 의미하는 것으로 현실에서 볼 때, 사람들이 많은 신들을 가지고 있는 것을 여기서는 다신론적 신앙으로 분류하였다. 둘째, 단일신적 신앙(Henotheism)으로 분류한다. 다신론은 많은 것을 대상으로 하지만 단일신적 신앙은 그 중의 하나를 신앙 대상으로 삼는다. 작게는 가족, 종족, 국가, 크게는 인류, 문화 등이 충성의 근원이 되며 가치의 중심이 되는 신앙을 말한다. 예를 들어, 국가적 복지나 생존이 삶의 최고의 목표로 여겨지는 국가주의는 신앙의 특성을 드러낸다. 그런데 우리가 헌신하던 국가는 멸망하여, 헌신하는 대상을 잃기도 하고, 다른 것으로 대체되기도 한다. 이와 같이 단일신적 신앙은 그 신앙의 대상이 파멸되어 대상을 잃게 되고 그 후에, 다른 다양한 것들에 가치를 두었으나 결국 내적인 분리로 인해 좌절하게 되는 역사를 경험해 왔다. 셋째, 근본적 유일신적 신앙형태(*Radical Monotheism*)이다. 이 근본적 유일 신앙에서 가치의 중심은 닫힌 사회나 많은 것 중의 하나가 아니라 모든 많은 것을 초월한 하나이다. 그 하나에 관계함으로서 자신의 존재를 유추할 수 있으며, 그 안에 참여함으로서 존재한다. 이것은 보다 덜 중요한 근원들에서 벗어나 가장 위대한 근원에 소속됨을 의미한다. 그래서 이러한 근본적 유일 신앙에서 나의 이웃은 존재적으로 나의 친구이므로, 모든 존재하는 것은 나의 이웃이며 모두 사랑의 대상이 된다. 그리고 마지막 존재에 대한 신앙이나, 희망은 시간에 종속됨이 아니라 영원한 실재를 위해 최후의 힘을 신뢰함이다. 이것은 다른 것을 배제하는 것이 아니라 포함하는 사랑을 지닌다.

그러나 이 한 존재에 온전히 자신을 드릴 수 있는 신앙은 우선 이성의 노력 없이 일어나지 않는다. 이성 작용에 의해서 이전(前)의 모든 신들의 부적당함을 깨닫고 실망하게 될 때, 다양한 경배로 인한 내적 분리의 좌절을 경험하거나 삶의 구원자로 신뢰했던 사회가 붕괴할 때, 법률의 복종이나 위반의 무가치함을 거쳐 도덕적인 분투의 과정이 있는 후에, 사람들은 가장 최선의 신앙 대상이 무엇일까를 애써 찾게 된다. 이때 신앙의 원형을 가진 자와의 구체적인 만남이 있게 되는데, 그것이 바로 예수 그리스도와의 만남이다. 이것이야말로 참 신앙을 갖게 하는 사건이다. 실

제로 고통스런 죽음에 복종한 하느님의 아들이 있는 곳에서 적과 함께 다시금 조화와 화해가 일어난다. 그런데 이것은 주어지는 것이며, 단지 은혜의 큰 선물일 뿐 인간이 인위적으로 낳을 수 있는 것이 아니다. 그것은 주어진 것, 주어져 온 것, 그리고 주어지고 있는 것이라 말할 뿐이다. 이런 신앙으로 인해 나타나는 모습은 고착된 형식으로 나타나거나, 우리의 힘 안에 쥐게 되는 소유가 아니라 오히려 그것은 개방된 상태에서 시작되는 혁명이다.⁶³⁾

3. 3. 니버의 신앙이해와 파울러의 신앙이해

리처드 니버(H. Richard Niebuhr)의 신학적 사상은 파울러의 신앙발달이론 전반에 걸쳐 반영되었는데, 파울러는 니버의 ‘신앙’과 『책임적 자아』로부터 영향을 받아 자신의 ‘신앙’ 개념을 형성한다. 파울러는 니버의 통찰에 입각해 ‘관계’에 역점을 두어 신앙을 정의한다. 그래서 그는 관계로부터 신앙이 시작된다고 직접적으로 표현한다. 이런 신앙은 서로 믿고, 의지하며, 기대거나 신뢰하는 것을 의미한다. 신뢰로서의 신앙의 또 다른 측면은 애착, 투신, 그리고 충성으로서의 신앙이 된다.⁶⁴⁾

이러한 신앙 구조 측면에서, 파울러는 니버의 신앙구조 형태를 사용한다. 즉 삼각구조인 나, 타자, 그리고 이 둘을 연결하는 꼭지점의 공유된 힘으로 구성된다. 삼각구조의 밑변에서는 자아 확립을 가능하게 해주는 사랑, 상호, 신뢰, 충성이 자기와 타자 사이에서 교류하는 것을 관찰할 수 있으며, 삼각구조의 꼭지점에서는 공유된 가치와 힘의 중심이 나타남을 볼 수 있다. 사람들은 초월적인 가치로 보이는 것과 관계를 맺을 때 자신들의 삶이 가치 있음을 알게 된다. 더 나아가 사람들에게 영향을 미쳐 사람들을 확대시키거나 위축시키기도 하며, 사람들을 형성시키거나 때로

63) 김신옥, “H. Richard Niebuhr의 신앙론과 James W. Fowler의 신앙 발달론 비교연구”, 연세대학교 연합신학대학원 석사학위논문, 1984 pp. 11-19 참조.

64) James W. Fowler, “Faith and the Structuring of Meaning” in Craig Dykstra and Sharon Parks eds., *Faith Development and Fowler*, 1986, p. 16.

는 파괴시키는 강력한 힘의 세계에서, 사람들은 자신들의 삶을 유지시키며, ‘존재를 더욱’ 결속시켜주는 힘에 충성을 바치고 그 자신을 헌신하고자 한다. 그러므로 파올러는 신적 가치를 지닌 것과 힘의 중심이 사람들에게 존재의 의미와 가치를 부여하며, 위험한 권력의 세계에서 사람들이 생존을 약속하는 것이라고 설명한다.⁶⁵⁾

파올러는 우리의 삶에서 신앙에 관하여 성찰해 볼 때, 우리 자신이 서로 다른 다양한 신앙관계를 나타내는 삼각구조의 구성원이라는 사실을 깨닫게 된다고 말한다. 우리가 맡고 있는 각각의 역할과 다른 사람들과 맺고 있는 각각의 의미 있는 관계들을 통하여, 그리고 우리의 일부분을 형성하고 있는 각각의 제도를 통하여, 우리는 공유된 가치와 힘의 중심에 대한 신뢰와 충성 안에서 다른 사람들과 연결된다. 이들 각각의 맥락에서, 우리는 공통의 목표들을 가지며, 공유된 의미들을 소유하고, 공유된 이야기들을 기억하며, 공통된 희망을 기념하고 갱신한다. 우리의 신앙은 이렇듯 다양한 역할들과 맥락들 및 의미들을 통합시키고, 효과적으로 화합시킬 수 있어야 한다.⁶⁶⁾

다음 장에서는 이러한 파올러의 신앙 개념의 형성과 더불어, 그가 신앙발달이론의 틀을 기초한 구조발달이론을 살펴보고, 어떻게 이 틀을 이용하여 파올러 자신의 신앙발달이론이 형성되었는가를 살펴보고자 한다.

65) Richard R. Niebuhr, *Experiential Religion*, 1972, p. 28 참조.

66) 제임스 파올러, 『신앙의 발달단계』, 1987, pp. 47-49 참조.

II. 인간발달이론과 신앙발달이론

파울러는 자신의 이론을 위해 두 종류의 발달 심리학을 사용한다. 하나는 구조주의적인 측면에서 인간의 인지발달을 설명하고 있는 피아제(Jean Piaget)의 인지발달이론과, 도덕발달이론을 제시한 콜버그(Lawrence Kohlberg)의 이론이며, 다른 하나는 심리사회적 발달측면에서 에릭슨(Erik H. Erikson)의 심리사회적 발달이론의 틀을 사용하고 있다.

파울러는 피아제와 콜버그의 이론에 대하여 자신의 신앙단계들이 “단계들을 위한 구조발달표준들과 일치한다는 것을 믿으며, 이 단계들은 앎과 가치 기능들의 통합된 요소들에 대한 일반화 할 수 있는 형식적 기술들을 제공해준다”⁶⁷⁾고 말한다. 에릭슨의 심리사회적 발달이론에 대해서는 “나와 나의 동료들은 에릭슨의 이론을 사람들이 우리와 더불어 나누는 인생 이야기들을 듣고 분석하는 기초로 삼기 시작하였다. 우리는 에릭슨이 구별한 한 시기에서 다른 시기로 이동하는 기간이 종종 신앙의 구조적 조작들에 있어서 변화와 상관되거나, 또는 그러한 변화를 촉진시키는데 도움이 된다는 것을 깨닫기 시작하였다”⁶⁸⁾고 서술한다. 또한 파울러는 신학의 토양에서 성장한 시민이 인간 발달 심리학이라는 새로운 세계의 이중적 시민권을 얻으려고 애쓰기 시작했다는 표현으로 신앙과 인간발달 사이의 연결을 시도한다. 그래서 이 신앙과 인간발달에 대한 대화의 배경에서, 파울러는 피아제, 콜버그, 그리고 에릭슨의 세계에서 발견되는 풍요로움을 전달하여, 사람들은 인생주기에서 주된 발달시기들이 가지는 전망들과의 풍부한 상호작용을 기대한다고 말한다.⁶⁹⁾

따라서 본 연구는 파울러의 신앙 발달이론을 접하기 전에 그의 이론의 구조 발달 및 심리학적 배경이 되는 피아제, 콜버그와 에릭슨의 이론에 관해 살펴보고자 한다.

67) 제임스 파울러, 『신앙의 발달단계』, 1987, p. 170.

68) 위의 책, p. 181.

69) 위의 책, pp. 80-81.

1. 발달 심리학적 배경

1. 1. 피아제의 인지발달이론

피아제(Jean Piaget)는 과학적 방법과 철학의 교차점을 두어 심리학을 연구하였다. 칸트의 비판 철학의 결정적 유산이라는 견지에서, 과학적 이성을 가능케 하는 사고 형식들의 발달에 대해, 그는 어떠한 조작적인 ‘전체의 구조들’이 아동의 사고를 어떻게 특징짓는지 연구하였다.⁷⁰⁾

피아제의 인지발달이론의 핵심적인 개념은 도식(schema)과 적응(adaptation)이다. 도식은 사물이나 사건 또는 사실에 대한 전체적인 윤곽이나 개념을 말한다. 기본적인 반사를 갖고 태어난 유아는 반사행동의 반응을 통해 도식을 형성해 나간다. 그리고 적응(adaptation)은 생물학적 개념으로서 동화(assimilation)와 조절(accommodation) 사이의 평형(equilibration)을 유지하려는 선천적인 경향을 의미한다. 여기서 동화란 유아가 환경의 자극이나 새로운 정보를 액면 그대로 수용하는 것이 아니라 자신이 가지고 있는 기존의 구조에 부합시킴을 뜻한다. 그리고 조절이란 환경적 자극이나 새로운 정보를 인식하기 위해 자신이 가지고 있는 구조의 변형을 의미한다. 평형은 피아제 이론의 중심 동기적 요인인데, 이것은 동화와 조절이 상호작용을 통해 사고의 균형을 이루며 동적인 상태를 의미하기 때문이다.⁷¹⁾ 이러한 개념을 바탕으로, 피아제는 유아의 경험과 관찰을 통해 인지구조가 질적으로 다른 단계를 일정한 순서를 거쳐 발달한다고 주장하며, 이 인지발달구조를 4 단계로 제시하였다. 즉, 감각운동기(sensorimotor period), 전조작기(preoperational period), 구체적 조작기(concrete operational period), 형식적 조작기(formal operational period)로 구분한다. 첫째 단계인 감각 운동기는 0-2세까지를 말하며, 이 시기에는 아동들이 감각이나 운동기관

70) 제임스 파울러, 『신앙의 발달단계』, 1987, pp. 87-88 참조.

71) 조복희 외, 『인간발달』, 1989, pp. 58-59.

을 사용하여 환경과 상호작용을 한다. 이 발달시기에 가장 중요한 것은 대상영속성(object permanence)⁷²⁾의 발달이다. 둘째 단계인 전조작기는 2-7세까지로, 이 시기에는 표상적 활동이 급격히 증가한다. 이것이 가능한 이유는 한 대상이나 사건을 사용하여 다른 것을 나타낼 수 있는 기호적 기능이 가능해지기 때문이다. 그로 인해 어떤 지시물이 있으면 그것이 나타내는 지시대상을 이끌어 낼 수 있게 된다. 단어, 몸짓, 물건, 정신적 이미지들이 그 지시물에 해당한다. 또한 이 시기는 정신적 조작이 불가능한 것으로 특징지어지며, 이 시기의 아동의 인지구조의 특성은 자아 중심성, 사고의 경직성으로 요약된다. 셋째 단계인 구체적 조작기는 7-11세까지 기간이다. 이 시기에 일어나는 중요한 발달은 조작(operation)의 습득이다. 조작은 정신적 표상에 대해 정신적으로 행하는 활동이다. 또한 이 시기의 아동들은 자아 중심성을 탈피하여 타인의 조망이나 입장을 이해할 수 있게 되고, 탈(脫) 중심화 능력이 획득되어 몇 가지 사실들을 한꺼번에 고려하는 것이 가능해진다. 그러나 사실이 아니거나 미래의 가능성 등에 대해서는 조작이 불가능하고 추상적이고 과학적인 개념에 대한 사고도 다음 단계인 형식적 조작기가 되어야만 가능해진다. 넷째 단계인 형식적 조작기는 대략 11-12세경부터 시작된다. 이 시기에 접어든 아동들의 사고는 완전히 추상적이고 가설적인 범위까지 확장된다. 그래서 청소년들은 존재, 진리, 정의, 도덕성 등 심오한 문제에 대해서도 사고할 수 있게 되면서 자신을 아동기에서 해방시키고 성인과 대등한 입장에 서게 하는 나름대로의 생각을 가지게 된다.⁷³⁾

72) 대상영속성(object permanence) 혹은 대상 개념(object concept)이란 모든 대상들은 독립적인 물리적 실체로 존재한다는 것을 이해하는 것인데, 피아제는 감각운동기의 하위 6 단계에 병행하게 대상 개념도 단계적으로 발달한다고 설명한다. 우선 첫 1, 2 단계에서는 영아들은 대상이 보이지 않으면 존재하지 않는 것으로 인식한다. 다음 3 단계에서는 일부만 가려진 대상을 찾는 행동이 나타나고 4 단계가 되면 완전히 사라진 대상을 찾으려는 행동을 보인다. 그러나 이 단계의 대상 개념은 자신의 행동과 대상의 존재가 분리되지 못하는 한계를 보인다. 5 단계에 가면 눈에 보이게 대상을 숨기는 장소를 바꾸면 오류 없이 찾을 수 있게 되고 마지막 6 단계에서는 대상의 위치를 안보이게 변화시켜도 추론하여 찾을 수 있게 된다(성현란 외, 『인지발달』, 2001, pp. 27-28).

73) 성현란 외, 『인지발달』, 2001, pp. 22-30 참조.

1. 2. 콜버그의 도덕발달이론

콜버그(Lawrence Kohlberg)는 듀이(John Dewey)와 볼드윈(J. Mark Baldwin)의 영향을 받은 피아제의 학문적 영향 하에 철학과 심리학을 결합시켜서 도덕적 추론(moral reasoning)발달에 대한 실험적 접근을 하였다. 피아제가 인간이 세계를 어떻게 수학적으로, 과학적으로 구성하고 알고 있는가의 문제에만 관심을 가졌다면, 콜버그는 사회적 세계에 대한 인간의 경험들과 판단들을 어떻게 구성할 것인가에 대해 연구하였다. 더 나아가 정의(justice)에 대한 이성적인 이해를 도덕적 판단을 위한 규범으로 삼아 실험적, 철학적으로 볼 때, 도덕적 추론이 연속적인 단계들을 거치면서 발달한다는 것을 주장하였다.⁷⁴⁾ 콜버그의 도덕발달단계⁷⁵⁾는 크게 세 수준으로 나뉘며, 이 수준들은 각각 다시 두 단계로 나뉘어 총 6 단계로 이루어진다. 첫째, 인습이전의 수준(pre-conventional level)으로, 이 단계의 아동은 도덕적 기준이나 어떤 규범도 가지지 않는다. 이 수준의 1 단계는 벌을 회피하는 복종 지향적 단계로, 아동은 복종과 처벌에 따라 행동한다. 2 단계는 욕구 충족을 위한 수단으로, 보상과 칭찬을 받기 위해 행동하는 단계이다. 여기서의 아동이 자신과 타인을 만족시키려는 도구로서 도덕적 행동을 정의한다. 즉 더 이상 규칙이나 법률을 고정적이거나 절대적으로 생각하지 않는다. 둘째, 인습적 수준(conventional level)으로, 이 수준에서 아동은 착한 행동을 하는 것과 전통적, 인습적인 사회질서를 유지하는 것으로 도덕

74) 제임스 파울러, 『신앙의 발달단계』, 1987, pp. 90-91 참조.

75) 콜버그의 도덕발달 단계의 형성과정의 동기를 간략하게 고찰해면, 콜버그는 사람들이 실제로 도덕문제에 어떻게 답하는가에 대한 체제를 연구하여 이것을 바탕으로 도덕성 발달단계를 6단계로 나누었다. 서로 다른 문화적 배경을 가진, 연령이 다른 아동과 청소년들에게 ‘도덕적 행위의 동기’와 ‘인간 생명의 가치’등 도덕성의 문제를 담고 있는 ‘도덕적 딜레마’를 들려주고 그런 상태에서 ‘어떻게 하겠는가? 왜 그렇게 해야 하는가?’를 물었다. 콜버그의 이런 질문들에 대한 응답은 6가지 판단 체계로 분류될 수 있는데 이것이 바로 콜버그의 도덕성 발달 6단계를 이루는 것이며 문화적 배경과는 관계없이 연령에 따른 도덕적 발달단계는 그 순서에 있어서 공통적이다(구현선, “콜버그의 도덕교육이론에 대한 연구”, 조선대학교 교육대학원 석사학위논문, 2002, p. 21).

을 정의한다. 이 수준에 속하는 3 단계는 조화로운 대인관계를 지향하고 비난을 회피한다. 다수의 의견이나 사회의 인습에 가치 표준을 두며, 이 단계에서 도덕이란 타인과 좋은 관계를 유지하는 것으로, 칭찬을 받고 싶어 하고 타인을 기쁘게 하고 도와주려는 방향으로 생각하고 행동한다. 다음 4 단계는 법과 질서를 지향한다. 사회질서와 법률의 존재이유와 그 기능에 대한 개념을 가지게 되어 사회를 위한 법의 기능을 전체로써 개념화하게 된다. 셋째, 후 인습적 수준(post-conventional level)으로 도덕이 보다 깊은 도덕적 가치에 비추어 재평가 된다. 여기에 속하는 5 단계는 계약정신을 존중하는 약속 지향적 형태를 띤다. 일반화와 세계화가 가치의 기준이 되며, 법은 다수인이 화목하게 살기 위해 공동체가 동의한 장치로 이해된다. 6 단계에서는 보편적 원리를 지향하고 도덕적 양심에 따라 행동한다. 이 단계는 도덕 발달의 최고 지점으로, 보편적 원리에 의하여 모든 인간은 존엄한 것으로 믿는다. 정의의 원칙에 따라 행동하려 한다. 옳은 행위는 정의의 보편적 원칙을 따르고 타인을 목적 자체로 존중하는 것이라 생각한다.⁷⁶⁾

1. 3. 에릭슨의 심리사회 발달이론

에릭슨(Erik H. Erikson)은 프로이드의 학문적 연구를 기초로 하여 자기 이론의 기본적인 핵심들을 형성하였다. 이 핵심의 요지는 정신과 육체적 발달의 상호작용과 더 나아가 사회 · 문화 환경들과의 상호작용이다. 그리고 심리사회 발달의 전망에서 사춘기에서 성인기에 이르는 다양한 측면들을 통하여 확대 적용된다. 특히 정체성 형성에 있어서 사춘기와 청년기의 연구에 관심을 기울였다.⁷⁷⁾

에릭슨은 인간발달을 연령과 시기별로 구분하여 8 단계를 거쳐 전 생애를 통해 그 발달이 일어난다고 본다. 각 발달 단계는 그 단계의 고유한 위기와 과업을 내포

76) 이금만, 『발달심리와 신앙교육』, 2000, pp. 105-110 참조.

77) 제임스 파울러, 『신앙의 발달단계』, 1987, pp. 86-87 참조.

하고 있으며, 이 위기와 과업을 성취하면서 다음단계로 넘어간다. 각 단계를 살펴보면 다음과 같다. 1 단계는 ‘신뢰감 대 불신감’(Trust vs. Mistrust, 유아기, 출생-8개월)이다. 이 시기에서 신뢰 형성은 유아와 처음으로 접촉하는 어머니의 지속적이고 일관된 보살핌으로 이루어지고, 이 과업이 실패할 경우 불신감을 형성하게 된다. 2 단계는 ‘자율성 대 수치와 의심’(Autonomy vs. Shame and Doubt, 초기 아동기, 18개월-3세)이다. 이 시기에는 유아들은 무언가 스스로 해보고자 하는 시도들이 일어나는데, 혼자 힘으로 서는 것을 격려 받는 경험을 하면 자율성을 획득하고, 반면에 잘하지 못한 것에 대해 지나치게 혼나거나 실망하는 경험을 하면 수치심과 의심을 가지게 된다.

3 단계는 ‘주도성 대 죄책감’(Initiative vs. Guilt, 학령전기, 3-6세)이다. 이 시기에 아동은 스스로 어떤 목표나 계획을 세워 그 일에서 성공하고자 노력하려는 목표 지향적이고, 경쟁적인 행동을 나타낸다. 스스로 주도하려는 경향이 강하다. 반면에 아동 자신의 계획과 희망이 사회의 금기에 위반된다는 사실을 깨닫게 되면 죄책감을 느끼게 된다. 주도성은 현실 조건하에서의 경험과 양친의 행동을 모방함으로써 형성된다. 죄책감은 지나치게 엄격한 훈육이나 윤리적 태도를 강요할 때 형성된다. 4 단계는 ‘근면성 대 열등감’(Industry vs. Inferiority, 학령기, 6-12세)이다. 이 시기에 아동은 기초적인 인지기술과 사회기술을 습득한다. 어떠한 기능을 순조롭게 익혀감에 따라 근면성을 형성하기도 하고, 또래들과 어울려 그 문화를 배우고 적응하는 것도 익힌다. 학교 학습이나 놀이에서 번번히 실패를 경험하면 부적응감이나 열등감을 갖게 된다.

5 단계는 ‘자아 정체감 대 역할 혼돈’(Identity vs. Role confusion, 청소년기, 12-20세)이다. 이 시기는 하나의 분명한 정체성을 획득하고자 투쟁하는 시기로 성격 형성의 전쟁터이기도 하다. 이 시기의 중심과제는 자아 정체감의 확립인데, 이는 자기의 위치나 능력 또는 역할과 책임 등에 대한 의식이며 확신이다. 또한 자신에 대한 답을 얻으려고 애쓰지만 쉽게 그런 해답을 얻을 수 없기 때문에 고민하고 갈등

한다. 이런 고민과 갈등이 정체성에 혼란을 가져온다. 이 정체성의 혼란은 자신의 역할과 사회적 기준 제시가 불분명한 데서 형성된다.

6 단계는 ‘친밀성 대 고립감’ (Intimacy vs. Isolation, 성인초기, 20-24세)이다. 이 시기에는 이전 단계에서 긍정적인 자아 정체성을 형성한 사람은 타인과의 친밀한 관계를 형성한다. 그러나 그렇지 못한 사람은 스스로에 대한 자신감이 결여되어 타인과의 사회관계에서 고립감을 느끼게 되고, 자신에게만 몰두하게 된다. 친밀성은 동성과 이성간의 인간관계, 친밀감, 연대의식, 공동의식 등의 인간관계에서 형성된다. 심리적 고립감은 과도한 또는 형식적인 인간관계에서 형성된다.

7 단계는 ‘생산성 대 자기침체’(Generativity vs. Stagnation, 성인기, 24-65세)이다. 이 시기에는 가정을 형성하고 직업을 성취한다. 청년기에 두 사람간의 친밀감을 확정한 사람은 두 사람 관계를 넘어 타인에게까지 그 친밀감이 확대되기 시작한다. 가정에서는 자녀를 양육하고 사회적으로는 다음 세대를 양성 하는데 노력한다. 하지만 생산성이 발달하지 못할 때는 침체감이 나타나는데, 이는 자기욕구에만 치중하는 것을 말한다.

8 단계는 ‘자아통합 대 절망’ (Ego integrity vs. Despair, 노년기, 65세 이상)이다. 이 시기에는 7 단계까지 성공적으로 위기를 극복해왔다면 자신의 일평생을 돌아보면서 자아통합을 이루게 된다. 그러나 자아통합을 상실할 경우에는 자신의 전체적 삶에 대한 절망을 경험하게 되며, 이것은 곧 죽음에 대한 두려움으로 이어지게 된다.⁷⁸⁾

78) 이금만, 『발달심리와 신앙교육』, 2000, pp. 82-94 참조.

2. 발달이론으로 본 신앙발달의 의미

2. 1. 발달이론에서의 발달 단계의 의미

파울러는 위에서 언급한 세 학자들의 발달단계의 의미와 차이점에 대해 구별한다. 이것은 이후에 살펴볼, 파울러 자신의 신앙발달이론에서도 ‘단계’에 그 의미를 부여하고 있으며, 이 학자들의 단계 개념이 기초가 되기 때문이다. 그래서 본 연구는 우선 그 의미 및 차이점을 살펴보고자 한다.

먼저, 에릭슨은 프로이드의 성 심리 단계들에 대한 개념의 도입을 기초로 하여, 후성적(epigenetic) 단계들에 대한 생물학적 개념을 사용하여 단계의 개념을 설명하였다. 본래 의미의 후성설⁷⁹⁾은 태아의 기관(organ)이 발생할 때, 기관별로 특정한 발생시기를 가지며, 기관형성의 계획은 유기체의 유전자에 내재되어 있음을 의미한다.⁸⁰⁾ 에릭슨은 이 후성설의 원리를 일반화시켜 다음과 같이 말한다: 성장하는 모든 것은 기초 안(基礎 案)을 가지며, 그 기초 안으로부터 부분이 발생하고 각 부분은 특정한 출현 시기를 갖는다. 그리고 모든 부분이 발생하여 하나로 기능하는 전체를 형성한다.⁸¹⁾

반면에, 개념으로서의 후성설은 태아기 이후의 유기체가 그 환경이 제공하는 다양한 도전과 기회에 대하여 창의적이며 또는 적응하기 위한 반응을 가리킨다. 그러므로 후성적 단계들은 개체화된 유기체적 적응을 위한 새로운 능력 출현과 지연⁸²⁾을

79) 발생학에서의 후성설은 생물의 발생이란 구조 없는 세포에서 시작하며 수정난 안에 미리 존재하지 않은 새로운 여러 부분이 계속 형성되고 또 첨가됨으로써 이루어진다는 학설이다(정일천, 『발생학 사전』, 1975, p. 112).

80) Neil J. Salkind, 정옥분 역, 『인간발달의 이론』, 1991, p. 160.

81) Erik H. Erikson, *Identity Youth and Crisis*, 1968, p. 92.

82) 에릭슨은 그의 저서 *Childhood And Society*에서 이 ‘지연’에 대한 설명을 다음과 같이 한다: 발달 순서에 있어서, 각 기관은 발생하는 시기가 따로 있다. 이 시기요인은 기원(origin)의 장소만큼 중요하다. 예를 들어, 눈이 정해진 시기에 생겨나지 않는다면, “눈이 완전히 성장할 수

기술한다. 그리고 기초 안에서 발생하는 기능 부전(不全)으로 인한 제한을 가리킨다.

이러한 맥락에서, 에릭슨이 말하는 심리사회적 단계는 신체적 변화들과 더불어 정서적, 인지적 성장이 수반되는 발달의 국면이다. 그리고 이 발달의 국면은 새로운 능력과 그에 따른 ‘자아에 대한 감각’을 형성하고 이용한다. 이런 제도적인 배열의 맥락에서, 새로운 관계적 양식과 역할이 생겨나게 한다. 또한 각각의 새 단계는 위기로 시작된다. 즉 출현하는 새로운 능력으로 인해 현재의 최적의 가능성들 사이에 갈등이 발생한다. 그리고 새 단계는 과거에 해결했던 문제들에 대한 재작업을 필요로 하며, 미래의 단계들에서 발생할 수 있는 위기들에 대한 예상을 내포한다. 그러나 성인기의 단계들은 아동기와 사춘기의 단계들과 비교하여 생물학적 성숙과는 밀접하게 결부되지 않는다고 한다.⁸³⁾

다음으로, 피아제는 단계의 설명을 다음과 같이 한다. 앞의 형식적 구조들을 수학적이며, 논리적인 모델의 입장에서 특징짓는다. 이러한 맥락에서 연속적이고 불변적인 일련의 인지 단계들을 설정하는 것이 가능하다고 설명한다. 그래서 이 단계들은 내용과는 관계없이 형식적이고 보편적이라고 지적한다. 이렇게 볼 때 하나의 단계는 주어진 시기에 한 개인의 사고과정들을 구성하는 조작적인 구조들의 통합된 한

없이 될지도 모른다. 왜냐하면 (눈 이외의) 다른 기관이 급속히 성장하는 때가 되면 좀 덜 능동적인 영역을 압도하게 되고, 눈 발생의 지연된 경향을 더욱 억압하여 발달을 지연시킬 것이기 때문이다.” 어떤 특정한 기관이 제때에 발생하기 시작했다고 하더라도, 다른 시기요인이 그 발달의 가장 결정적인 단계를 결정하게 된다. 즉, “어떠한 특정한 기관이 완전히 억압되거나 크게 변모되려면, 먼저 그 초기단계에서 발달이 차단되어야 한다. …… 어떤 기관이 ‘초기’(Anlage)에 완전히 발생한 뒤에는 불구가 되거나 왜소해질 수 있지만, 성장을 저지하는 것에 의해 그 본질이나 실제적 존재가 파괴되지 않는다.” 발생의 시기를 놓친 어떤 한 기관은 그 자체로써 문제가 될 뿐만 아니라, 동시에 ‘기관들의 전체적인 위계’를 위협한다. “그러므로 급속히 자라나는 부분을 차단시키면 그 발달을 잠정적으로 억압하는 경향이 있을 뿐만 아니라, 그 기관 자체의 우월성이 다른 기관에서 빼앗기고 나면 그 억압된 부분은 이제 다시 우월해지가 불가능해지므로 그것은 영구적으로 변형되고 만다.” 정상적인 발달이란 신체의 여러 기관 사이에 크기와 기능에 있어서 적절한 관계를 말한다: 간(肝)은 위와 창자에 대해 그 크기가 적합해야 하고, 심장과 폐는 적절히 균형을 이루어야 한다. [중략] 이와 같이 비율이 맞지 않게 되면 기능적 조화가 깨뜨려져 그 사람은 더 나아가서 ‘결함이 있는 사람’이 된다(Erik H. Erikson, *Childhood And Society*, 1950, pp. 61-62 ; 윤진 · 김인경 옮김, 『아동기와 사회』, 1988, pp. 57-58).

83) James W. Fowler, *Stages of Faith*, 1981, p. 48.

조(組)이다. 따라서 발달은 이러한 ‘전체의 구조들’이 보다 더 큰 내적인 분화, 복잡성, 융통성, 안정성의 방향으로 변형되는 것과 결부된다. 즉 하나의 단계는 앞의 주제와 그의 환경 사이의 일종의 균형이론 관계를 나타낸다. 그리고 이 단계의 변화는 지적인 조작들의 구조적 전체의 조작적 패턴에 변화가 요구되는 충분한 조절이 일어났을 때 발생한다.⁸⁴⁾

마지막으로 콜버그의 도덕 판단의 단계는 한 개인이 가지고 있는 도덕적 주장들을 판단할 때 나타난다. 이것은 어떤 특정한 내용과 별개로 형식적으로 기술될 수 있는 사고나 추리의 패턴에 의하여 특징 지워진다. 따라서 이 단계들은 위계적(hierarchical)이다. 즉, 각 단계는 이전 단계들의 조작들 위에 세워지며 그 조작들을 통합시킨다. 그리고 각 단계들은 논리적이고 필연적인 양식으로, 하나 다음에 다른 하나가 나타나므로 연쇄적이어서, 한 단계를 건너뛰는 경우는 없으며, 이 단계들의 순서는 불변적이고 전후관계가 보편적이다. 그래서 동일한 단계의 연속들이 각 사회에서의 도덕 판단의 발달의 경로를 특징짓는다.⁸⁵⁾

2. 2. ‘인지-구조’ 발달이론으로 본 신앙의 의미

인지-구조주의학자들의 시각에서 신앙은 존재방식이며, 보고 아는 법에서 형성한다. 그런데 앎(knowing)은 알려진 것을 ‘구성하고’(composing), 그리고 실행하는 것을 의미한다.⁸⁶⁾

앎은 능동적인 인식자(knower)가 사람, 대상의 세계와 활발히 상호작용하면서 발생하는 것이며, 인식자의 마음의 힘을 정돈하고, 조직화하면서, 형태가 없거나 조직되지 않은 자극들을 만나는 것이다. 앎은 실제 요소들의 정신 질서가 다른 믿을 만

84) 제임스 파울러, 『신앙의 발달단계』, 1987, p. 95.

85) 위의 책, p. 96.

86) William F. Lynch, S. J., *Images of Faith*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1973 참조.

한 인식자에 의해 알려지고 경험된 것으로서, 그들의 관계에 부합할 때 적절하거나 또는 ‘참된’ 것이다. 그리하여 삶의 ‘대상’이 정확히 알려지고, ‘주관적으로’ 왜곡되지 않을 때, 이것을 ‘객관성’이라 언급한다.⁸⁷⁾ 따라서 그들에게 신앙은 일종의 삶이요, 전체인 실재의 노출에 비추어 세상을 구하는 것이다. 서로 상이한 신앙들은 세상에서 궁극적 실존의 조건들을 구성하는 대조적인 방법들로부터 발생한 존재의 택일적인 양식들이다.⁸⁸⁾

구조 발달이론들이 신앙을 이해하는 데 공헌한 점은 첫째, 폭넓은 인식론적 강조로, 신앙을 삶과 해석의 한 방법으로 이해하기 위한 하나의 모델이 되었다. 둘째, 지식의 내용에 형태를 부여할 때 삶의 구조형성에 초점을 맞출 수 있다. 그래서 특별한 상징적, 주제적, 상상적 내용들이 대단히 다양함에도 불구하고 보편적이 될 수 있는 신앙의 일부 특징들에 초점을 맞추는 방식을 제안하였다. 다만 어려움 점은 신앙을 연구하면서 구조적 접근을 사용하면 ‘구조’와 ‘내용’사이를 구별해야 한다는 데 있다. 그럼에도 불구하고 이러한 구별은 구조적 접근에 의한 폭넓은 범위의 ‘내용’의 차이들을 넘어, 비교대상의 신앙의 구조적 특징들을 발견하고 기술할 수 있게 하였다. 셋째, 상호작용적 과정이라는 입장에서의 접근이다. 더 나아가 피아제와 콜버그에 있어서 구조발달은 주체와 환경이 상호 작용할 때 그리고 주체가 환경의 새로운 도전들에 대응하기 위해서 새로운 삶과 행동 양식을 구성할 때 발생한다. 발달은 성숙과 환경 변화의 어떤 요소가 이전의 평형을 교란할 때, 주체와 환경 사이의 균형을 회복하려는 노력으로부터 일어난다. 신앙에 있어서도 마찬가지로 삶의 위기와 도전 및 신학자들이 계시라고 부르는 일련의 분열들로부터 초래된다. 이들 요소들은 각각 평형의 상실을 가져오며, 신앙을 통하여 인식하고 존재하는 우리 방식에 변화를 요구한다. 넷째, 구조 발달론자들의 연구가 지니는 규범적인 방향 및 함축적

87) James W. Fowler, “Faith and the Structuring of Meaning” in Craig Dykstra and Sharon Parks eds., *Faith Development and Fowler*, 1986, p. 19.

88) 제임스 파울러, 『신앙의 발달단계』, 1987, p. 168.

의미들과 관계있다. 이것의 의미는 보다 더 발달된 앎의 구조적 단계들이 보다 덜 발달된 단계들에 비해 포괄적이고 적절하다. 또한 보다 더 발달된 단계들은 어떤 의미에서는 보다 덜 발달된 단계보다 더 참된 앎을 가능케 한다는 함축성을 지닌다.⁸⁹⁾

한편, 신앙을 구조 발달적 측면에서 볼 때, 간과할 수 없는 몇 가지 제약점이 있다. 첫째, 피아제 및 콜버그 인지 구조주의자들이 인지 또는 앎을 정서나 감정으로 부터 구별하고 있다. 이것은 과학적 사고방식에서 기인 한 것으로, 두 종류의 추리를 구분할 때는 유리한 점이 있다. 하나는 피아제가 연구대상으로 삼는 인지에 대한 상대적으로 좁은 이해를 기술하는 것이고, 다른 하나는 합리성 및 신앙이 결부되는 열정을 필연적으로 결합하는 것을 특징으로 한다. 전자는 이성적 확실성의 논리로서, 이 논리의 양식은 모든 특수하고 주관적인 탐구와는 관계가 먼 앎으로 이해된 객관성을 목표로 한다. 이러한 앎은 비인격적이고 명제적이며 논증할 수 있으며 반복될 수 있다. 그러나 이 논리의 위험성은 앎을 인식하는 인간의 구성이 당면 과제의 일부가 되는 앎의 형식들에 관하여 논할 때, 오류를 발생시키는 사고가 될 수 있다. 그리고 후자인 확신의 논리는 이성적 확실성의 논리를 부정하지 않으면서도, 보다 더 포괄적인 맥락을 이성적 확실성의 논리에 부여하고 제한하며 또한 인도한다.

둘째, 인지-구조적 접근은 앎의 상상적 역할에 대한 매우 제한된 이해와 일반적으로 상징과정에 대해 매우 소홀하다. 그리고 추리의 구성과는 다른 무의식적인 구성의 과정들과 이와 관련된 관심을 결여하고 있다.⁹⁰⁾

89) 위의 책, pp. 169-172 참조.

90) 위의 책, pp. 173-176 참조.

2. 3. 심리사회 발달이론으로 본 신앙의 의미

인생의 발달을 생물학적 발달의 순서에 따라 그 발달시기를 정했던 에릭슨의 심리사회 발달모델은 파울러의 신앙발달 이론의 중요한 틀로서 기여하였다. 더욱이 파울러는 인간 신앙의 구조적 단계가 그 사람의 위기경험방식에 대하여 중요한 함축적 의미들을 내포한다는 것을 인식하였다. 예를 들어, 정상적인 사람들은 구조적 단계들의 입장에서 볼 때, 2 단계 이후의 어떤 단계에서도 장기적이며 심지어 평생에 걸치는 평형에 도달할 수 있다.

또한 파울러의 입장에서 볼 때, 성숙 및 연령과 적절한 상관관계에 있는 신뢰, 자율성, 주도성의 위기는 모든 인간이 겪어야만 하는 삶의 도전들이다. 이 도전들에 대한 극복의 일환으로, 적응과정에서 신앙이 형성되고, 기능을 행하고, 변화된다. 확실히 에릭슨 모델의 1 단계인 '기본적인 신뢰감 대 불신감'에서의 위기는 인간 삶에 있어서의 신앙의 기초로서 이 위기를 바라보게 된다. 즉, 아동 실존의 조건들과 혹은 궁극적 환경을 중재하는 사람들과 아동 자신과의 최초의 상호성의 질이라는 요소는 정체성과 신앙 형성에서 영아기 이후 일어나는 모든 것에 대하여 얼마나 강력한 영향을 미치는지에 대해 에릭슨은 명백히 밝힌다.

그는 그의 저서 『청년 루터』(*Young Man Luther*)의 대단히 암시적인 부제⁹¹⁾를 통하여 이러한 문제들에 대한 프로이드와 많은 프로이드 학파의 연구를 특징짓는 환원주의를 조심스럽게 피한다. 그리고 부모에 대한 아동의 경험에 영아기적 기원을 갖고 있는 하느님에 대한 종교적 이미지들의 몇 가지 보편적 특징들을 말한다. 사춘기에 나타나는 힘에 대한 충성과 세계에 대한 포괄적인 이미지를 발견하는 청년이 소유할 관심에 대한 에릭슨의 강조는 신앙의 또 다른 중심적 측면들에 대해 접근할 수 있게 한다.

91) 에릭슨은 자신의 저서 『청년루터』(*Young Man Luther*)에 부제를 *A study in psychoanalysis and history*로 붙였다.

파울러는 심리사회 발달단계와 신앙의 구조 발달단계 사이의 최적의 관계에 대한 이러한 예비적 고찰이 신앙단계들이 어떤 의미에서 규범적이라고 할 수 있는가를 명료하게 하는데 도움을 줄 수 있다고 한다. 즉 심리사회적 시기들과 최적의 상관관계를 봄으로써, 신앙성장을 위하여 시간, 경험, 도전과 양육이 얼마나 필요한가를 인식하게 된다. 그러나 신앙단계들을 사람의 가치 평가를 위한 눈금으로 이해해서는 안되며, 이 신앙 단계들은 사람들의 교육적, 또는 심리 치료적 목표들을 나타내는 것이 아님을 분명히 지적한다.⁹²⁾

92) 제임스 파울러, 『신앙의 발달단계』, 1987, pp. 181-191 참조.

3. 파울러의 신앙발달이론

3. 1. 파울러의 ‘신앙’ 개념

신앙에 대해 앞에서 살펴보았듯이, 파울러는 윌프레드 캔트웰 스미스, 폴 틸리히, 리차드 니버의 사상을 배경으로, 관계로서의 신앙과 구조 발달 심리학 측면에서 얹으로서의 신앙을 언급한다. 신앙에 대해 포괄적으로 접근하여, “신앙은 삶을 위한 힘의 장(場)으로 나아가는 인간 또는 집단의 방법이다. 이것은 우리의 삶을 형성하는 복합적인 힘과의 관계에서 일관성을 발견하고, 그것들에게 의미를 부여하는 방법인 것이다. 신앙은 공유된 의미와 목적이라는 배경에 비추어 자신을 다른 사람들과의 관계에서 보는 인간의 방법이다.”⁹³⁾ 그리고 구체적 관계로서의 신앙은 믿고, 의지하며, 기대거나 신뢰하는 것을 의미한다.

아동의 유아적 에고(ego)가 처음 돌보는 사람(주로 엄마)과의 신뢰로 형성되며, 그러한 관계에서 직면하게 되는 첫 번째 과업은 상호성을 획득하는 것이다. 에릭슨 이것을 신앙의 발달적 토대라고 지적한다.⁹⁴⁾ 뿐만 아니라 궁극적 실재와의 관계로서 신앙은 결코 개인적이거나 수직적이지만 않고, 이 관계는 자아(self), 타자, 그리고 가치와 힘의 공유된 중심(초월자) 사이에서의 인격적 관계를 맺으며 신앙을 발전시킨다.

파울러는 구조 발달적 측면에서 신앙을 본질적 얹(constitutive-knowing)의 과정이라고 규정한다. 이런 신앙은 정향, 희망 그리고 용기를 제공해주는 기능을 한다. 신앙은 공동체에서 공유된 투신의 힘, 목적, 그리고 경험을 지탱하는 근거이다.⁹⁵⁾

93) 위의 책, p. 27.

94) James W. Fowler, “Faith and the Structuring of Meaning” in Craig Dykstra and Sharon Parks eds., *Faith Development and Fowler*, 1986, p. 16.

95) 위의 책, pp. 25-26.

따라서 신앙은 궁극적 환경에 특성을 부여하고, 일치시키는 힘과 가치에 대한 관계에서 모두 관련되고 근거 지워지는 것처럼, 우리가 다른 사람들과의 관련성과 우리의 공유된 원인을 파악하는데 있어, 삶과 존재의 적극적인 방식이다.⁹⁶⁾

3. 2. 파울러의 ‘신앙’의 구성요소

파울러는 자신의 신앙발달이론에서, 단계란 개인의 적절한 환경의 균형 잡힌 본질적 앎(constitutive-knowing)을 형성하는 사고와 가치의 작용(구조)의 통합된 체계로 설명한다. 이런 ‘구조적 전체’로서 단계는 유기적이다. 즉 이것은 분화된 측면들 사이의 내적 결합으로 구성된 역동적 통일체(unity)이다. 상기해보면 구성주의 이론에서, 연속적인 단계는 보다 더 복잡한 내적 분화들에서, 보다 더 정교한 조작들(조작위에 조작)에서, 보다 더 폭넓은 포괄성에서, 훨씬 더 전체적인 기능의 유연성에서 질적인 전환을 명시하는 것으로 간주된다.⁹⁷⁾

파울러가 연구한 신앙의 구조적 측면들을 살펴보면 다음과 같다.⁹⁸⁾

측면 A는 ‘논리의 형태’(Form of Logic)이다. 이 ‘논리의 형태’는 인지단계에 대한 피아제의 이론에 기초한다. 이 측면은 각각의 인지 단계에서 개인을 발전시킬 수 있는 추론과 판단의 패턴에 초점을 맞춘다. 파울러의 신앙발달 단계들 중의 4 단계까지는 비록 조작이 일어나는 연령에 약간의 차이가 있지만, 피아제의 인지 단계론과 매우 흡사하다. 그러나 파울러의 신앙발달의 5 단계는 ‘형식적 조작’이후라 불릴 수 있는 ‘이성의 변증법적 형태’를 취한다. 변증법적 추론은 형식적 조작이 일어나면서 동시에 지식을 이해하는 방식이 질적으로 변화됨을 뜻한다. 파울러는 이러한 인식을 ‘참여 · 관계적 신앙인식’이라고 한다.

96) 위의 책, p. 19.

97) 위의 책, p. 31.

98) 측면 A, B는 윤신영, “신앙의 발달과 회심에 대한 기독교 교육적 이해”, 2000, p. 175, 측면 C-G는 위의 책, pp. 33-37 참조.

측면 B는 ‘역할 취하기’(Role-Taking)이다. 이 측면에서는 인간이 자아, 타자, 그리고 양자의 관계를 구성하는 방식을 나타낸다. 이것은 타인, 이웃, 다른 집단의 입장과 관점을 받아들일 수 있는 능력을 말한다.

측면 C는 ‘도덕적 판단의 형식’(Form of Moral Judgement)이다. 이 측면은 약간의 수정을 가한 도덕적 추론에 대한 콜버그 단계를 포함한다. 도덕적 판단 단계와 신앙단계 사이의 의미 있는 유사점들을 나타낸다.

측면 D는 ‘사회적 인식의 근거들’(Bounds of Social Awareness)이다. 이 측면에서는 사람들이 자신의 정체성에 근거하여 도덕적 책임성을 규정하는 것과 관련하여, 준거집단의 정확한 구성과 포괄성의 확장에 초점을 맞춘다. 역할-취하기의 어떤 방식과는 유사하나, 이 측면은 각 단계에서 자신의 구성, 정체성과 의미세계를 유지하는데 ‘중요하게 여기는 인간과 집단’의 전형적 범위를 설명함에 있어서는 상이하다.

측면 E는 ‘권위의 소재’(Locus of Authority)이다. 이 측면에서는 인간, 사상, 제도, 경험, 그리고 자신의 판단 과정이 의미 있는 소재의 권위에 부여됨으로서, 본질적 앎(constitutive knowing)과 투신의 양상에 초점을 맞춘다. ‘누구를 위해 또는 사람은 자신이 중요하게 느낀 의미의 타당성 또는 정당화를 찾기 위해 무엇을 하는가?’, ‘이 ‘소재’(locus)는 어떻게 구성되는가?’, ‘이것은 어떻게 정당화 되는가?’라는 측면에서, 사람들은 확신의 논리를 잘 적용한다. 자아의 가치와 구성이 문제가 되는 영역에서, 권위의 원천들을 신뢰하고 충성하는 것은 이성적 확실성의 논리 하나만으로 설명될 수 없다. 사실, 권위의 포괄적 원칙으로서 이성적 확실성의 논리에 신뢰하고 충성하는 것은 위험, 판단, 확신을 포함하는 신앙적 투신 그 자체를 포함한다.

측면 F는 ‘세계 결함의 형태’(Form of World Coherence)이다. 이 측면에서는 통일된 의미의 포괄적인 감각을 구성하고 유지하는 각 단계의 특정한 방식에 초점을 맞춘다. 이 측면은 궁극적 환경에서 결함의 양상을 생각하거나 나타내는 것으로 단계-전형적인 장르(genre)의 연속성을 기술한다. 그리고 연속적인 단계를 통한 움직임에서, 이성적 확실성과 확신의 논리의 조화 또는 통합이 이루어진다.

측면 G는 ‘상징적 기능화’(Symbolic Functioning)이다. 이 측면에서는 신앙 안에서 사람들이 사고하고 상상하는데 사용하는 양쪽 뇌의 기능을 설명해야만 한다. 정신 분석학 연구자들이 조명한 ‘신앙발달에서의 퇴행’과 신앙과 개별화의 융 연구자들에 의해 묘사된 무의식적 요소가 의식으로 통합되는 것이 이 측면에 근거한다. 특히, 확신의 논리의 역동성은 정신 전체의 정향과 기능에 강력한 변형적인 잠재성에 작용하는 것으로 보여 질 수 있다.

신앙이 발달한다는 의미는 이러한 일곱 개 측면들로 구성된 신앙의 구조가 질적으로 변화되어 새로운 단계로 나아가는 것을 말한다. 한편, 이 구조는 하나의 유기체로서, 일곱 개의 핵심적 요소에 의해 서로 유기적 관계로 형성되어 있다. 따라서 신앙의 발달은 어느 한 요소 또는 몇 가지 요소들의 성장이 아니라 전체적인 구조의 발달을 의미한다. 즉 구조적 측면들은 그 하나하나가 서로 연결되어 있는 유기적인 성격을 띤다. 예를 들면 객관적 세계의 건설 및 확장과 궁극적 환경에 대한 인식(‘세계 결합의 형태’)은 ‘논리의 형태’가 발달하지 않고는 불가능하다. 또 ‘도덕 판단의 형태’는 타인에 대한 ‘관점 채택’과 ‘사회적 의식의 범위’에 의해 영향을 받는다.

이처럼 신앙의 측면들은 서로가 각각 고유한 기능을 하면서도 유기적으로 관련하여 신앙의 활동을 가능하게 한다. 또한 단계 전이가 일어날 때 일곱 개의 측면들은 똑같이 나타나지 않고 어떤 측면은 뒤처지고 어떤 측면은 앞서 가기도 하며, 서로가 갈등을 일으킨다.⁹⁹⁾

【표 1】은 위의 신앙의 구조들을 도표화 시켜 본 것이다.

99) 윤신영, “신앙의 발달과 회심에 대한 기독교 교육적 이해”, 2000, p. 176.

【표 1】 다양한 측면에서 본 신앙 단계들

측면:	A. 논리의 형태(빠이제)	B. 역할의 취함(셀먼)	C. 도덕판단 형태(콜버그)	D. 사회적 인식 범위들	E. 권위의 소재	F. 세계 결 합의 형태	G. 상징적 기능
단계:	전조작	초보적인 공감 (자아중심적)	처벌-보상	가족, 일차적인 타인들	접근/의존관계 권위의 크기, 힘, 가시적 상징들	일화적	주술적-외경적
I							
II	구체적 조작	단순한 전망의 취함	도구적 쾌락주 의 (상호 공평 성)	“우리와 같은 사 람들”(가족적, 인 종적, 종족적, 계 층적, 종교적 건 지에서)	권위의 역할을 하는 자들, 개인 적 관계성에 의 하여 증가되는 특징	설화적-극적	일차원적 ; 문자적
III	초기 형식적 조작	호혜로서 상호 인격적	상호 인격적 기대들과 일치	개인이 상호 인 격적 관계를 소 유하고 있는 복 합적인 그룹들	가치 있는 그룹 들의 동의 및 개 인적으로 가치를 부여하는 신념 - 가치 전통들의 표 상들과의 일치	무언적인 체 계, 상징적으 로 존재되고 우주적으로 지 지되는 느껴지 는 의미	다차원적 상징들 ; 환기 능력은 상징 안에 존재한다.
IV	형식적 조작 (이분화)	자기가 선택한 그룹 또는 계 층과의 호혜적 (사회적)	사회적 전망, 반성적 상대주 의 또는 계층 편파적 보편주 의	스스로 선택한 규범 및 통찰과 일치하는 이념적 으로 양립할 수 있는 공동체들	자신이 인준한 이념적 전망에 의하여 제시된 자신의 판단 권 위들과 규범들은 이것과 일치해야 만 한다.	명백한 체제, 개념적으로 중 재되고, 체제 의 경계들과 내적 연결들이 명료함	상징화된 것으로부 터 분리된 상징들. 관념 형성으로 번역 됨 (환원됨). 환기 능력은 상징들에 수 반된 의미 안에 내 재한다.
V	형식적 조작 (변증법적)	자신이 속한 것과 다른 그 룹들, 계층들, 전통들과 상호 적	사회에 우선하 는, 원리화된 는, 보다 높은 법 (보편적, 비평 적)	계층적 규범과 이익의 초월, 다 른 그룹들과 다 른 전통의 진리 와 주장에 훈련 된 이념적인 유 연성을 소유함	다른 사람들과 축적된 인간 지 혜의 다양한 표 현들의 성찰적 주장들과 개인의 판단 경험과정들 과의 변증법적 결합	다체계적인 상 징적 개념적 중재	환원될 수 없는 상징 적 힘과 관념 형성적 의미의 비평 이후적 인 재결합: 환기 능 력은 상징 내에 있 는, 그리고 상징을 초월하여 있는 실재 안에, 그리고 자아 내의 무의식적 과정 의 힘에 내재함.
VI	형식적 조작 (종합적)	인류의 안녕과 상호적임	존재에 대한 충성	종족들과의 동일 한 존재에 대한 자기 도취성을 초월한 사랑	이전 단계들의 경험과 진리에 의하여 주입되고, 자아적 투쟁에 의하여 순화되고 존재의 원리에 대한 훈련된 직 관과 관련된 개 인적 판단에 소 재	일치를 창출하 는 것을 특징 으로 하는 활 동, 다수를 초 월하는 개인의 느껴지고 참여 된 통일성	상징들과 자아에 의 하여 중재된 실재의 일치를 창출함으로 써 활성화된 상징들 의 환기 능력

출처: 제임스 파울러, 『신앙의 발달단계』, 1987, pp. 384-385.

3. 3. 파울러의 신앙발달단계

파울러는 단계이론이 신앙에 있어서 우리의 특정한 존재방식의 적절성을 평가, 조명할 수 있으며, 형식적으로 기술적이고 규범적인 모델을 제공해 준다고 한다.¹⁰⁰⁾ 그리고 이것의 의의는 단계 이론이 존재론적, 개체 발생적 감각을 조성하는데 있다. 또한 그것이 발달적으로 관련된 구조적인 앎의 체계들이 갖고 있는 연속성의 구조적 특징들에 표현을 부여한다는 것을 의미한다. 그리고 본질적 앎(constitutive knowing)을 통해 의도한 것은 인간이 그 자신에게 침투하는 앎의 자료들과 상징적 표상들에 응답함으로써, 인간 자신의 앎 속에 존재를 구성할 때 그 존재는 인간에게 진정한 것이 된다.¹⁰¹⁾

파울러는 한 개인의 인생 주기와 맞물려 어떻게 신앙이 형성되는가하는 신앙의 발달단계를 기술한다.

유아기와 미분화된 신앙¹⁰²⁾

이 시기는 단계이전의 신앙에 속한다. 여기서는 신뢰, 용기, 희망 그리고 사랑 등의 씨앗들이 미분화된 방식으로 혼합되어 있다. 이 단계에 대한 실증적인 연구는 거의 불가능하지만, 이 때에 발달되는 상호성의 질과 신뢰, 자율성, 희망, 용기 등의 힘이 다음 신앙발달의 기초가 된다. 만일 이 시기에 유아가 타인들 가운데서 중심적 존재라는 경험이 지나치게 계속되어 상호성을 왜곡시키는 경우에는 자기도취에 빠지고 반대로 그 경험이 적절히 경험되지 못하면 고립감에 사로잡히거나 상호성을 경험하지 못하게 된다. 이 단계에서 중요한 것은 하느님에 대한 ‘전-이미지(pre-image)’가 상호성의 경험과정에서 형성된다는 점이다.

100) 제임스 파울러, 『신앙의 발달단계』, 1987, p. 455.

101) 위의 책, p. 461.

102) 제임스 파울러, 『신앙의 발달단계』, 1987, pp. 195-338 참조, 이후의 서술하는 신앙의 단계는 제임스의 저서 『신앙의 발달단계』, 제 4 부 신앙의 발달단계를 요약 정리하였다.

제 1 단계: 직관적-투사적 신앙

이 단계의 신앙은 환상에 가득 차 있고 타인을 모방하는 단계이다. 이 단계의 아동은 자기와 가장 깊은 관계성을 맺고 있는 어른들의 신앙 형태, 분위기, 행동, 그리고 이야기들에 의해서 매우 강력하고도 영속적인 영향을 받게 된다. 3-7세까지의 학령전 아동들에게서 가장 전형적으로 나타나는 이 단계는 사고 유형이 유동적이며, 마술적이라는 특징을 갖는다. 환상의 밑바닥에 깔려 있는 상상의 과정의 논리적 사고에 의해서 제한받지도 않으며 금지당하지도 않는다. 이러한 상상의 산물들은 후에 더욱 고정되고 자기 성찰적인 가치설정과 사고를 통하여 그 질서가 잡힌다. 이 단계에서는 ‘신인동형론적’ 이미지의 초보적인 표현이 가능해진다. 자기를 인식하는 아동은 타인들의 관점에 대해서 자기중심적인 관점을 취한다. 한편, 이 단계에서의 신앙의 힘은 상상력에 있는데, 이것은 강력한 이미지들로 경험의 세계를 통합시키고 파악하는 능력이며, 반면에 위험적인 요소는 제한되지 않은 공포와 파괴성의 이미지가 아동의 상상을 사로잡거나, 혹은 어른들의 금기사항이나 도덕적, 교리적 기대를 강화시킴으로써 아동의 상상력을 말살시키는 것이다.

제 2 단계 : 신화적-문자적 신앙

이 단계에서의 신앙은 인간이 그가 속한 공동체를 상징하는 이야기들, 신념들, 관습들을 자신의 것으로 받아들이는 단계이다. 이들은 신념, 상징들을 이해하고 해석하지만 그들이 지니고 있는 구체적, 조작적 사고는 이들로 하여금 탈(脫) 중심화, 세계구성의 질서를 찾게 함으로써 전 단계보다 타인의 관점을 이해하도록 도와준다. 이 단계에서는 아직 독립적이고 자율적인 행동원칙을 지니지 못하고 있다. 이 단계의 신앙의 힘은 설화, 이야기, 신화 등을 통해 자신의 경험의 통일성을 찾게 한다. 위험한 것은 이들이 가지고 있는 문자주의적 태도가 가져오는 한계와 상호관계에의 지나친 통제, 과장된 완전주의에 빠질 수 있다는 점이며, 또한 중요한 의미를 띤 타인의 냉대는 자신이 가치 없다는 느낌을 가질 수 있다는 점이다.

제 3 단계 : 종합적-관습적 신앙

제 3 단계는 경험이 일차적 중요성을 지닌 사회집단 너머로 확장될 때에 시작된다. 여기에서는 새로운 인지능력이 상호관점을 취득 가능하게 해주고, 다양한 자아의 이미지를 일관된 정체성으로 통합하여 간다. 이 단계의 신앙은 청소년기에 나타나는 것이 보통이지만, 3 단계에서는 많은 성인들도 영원히 평형상태를 유지하고 있다. 이 단계는 한마디로 ‘순응’의 단계라고 할 수 있는데, 그것은 이 단계에 있는 사람들이 자신에게 중요한 위치를 차지하고 있는 타인들의 기대와 판단에 민감하게 반응하는 반면에, 독자적인 관점을 형성하여 그것을 따르기에는 아직 자신의 주체성과 판단이 충분히 성숙되지 않았다는 점에서 ‘순응 단계’에 속한다. 다시 말하면 정체성을 유지하고 다른 사람들과의 정서적 연대성을 형성하기 위하여 개인적이고 성찰되지 않은 신념 및 가치를 지닌다. 그런 점에서 가치 있는 것과 신조를 진지하게 받아들이지만 그것을 암묵적으로 지니고 있는 것이 보통이다. 즉 3 단계에 있는 사람은 어느 정도 일관성 있는 가치와 신조를 지니고 있지만, 그것을 객관화시켜 검토하지 못하며, 어떤 의미에서는 때로 자기가 그러한 관념을 가지고 있다는 사실조차 인식하지 못한다.

제 3 단계가 와해되고 제 4 단계로 전이되는 데 있어서 중요한 요인들은 다음과 같다. 이제까지 가치 있는 것이라 믿어온 권위들 사이에 심각한 모순이나 충돌이 발견되었을 때, 혹은 이제까지는 신성하며 깨뜨릴 수 없는 것이라고 여겨졌던 관습이나 정책이 공적인 지도자들에 의해 크게 변화되었을 때, 또는 우연히 어떤 것을 경험하게 됨으로써 자기의 신조나 가치가 어떻게 형성되었으며 어떻게 변화되어 왔고 그것이 다른 집단과의 관계 속에서 얼마나 상대적인 것인가에 대하여 비판적으로 성찰하게 되었을 경우 등이다.

제 4 단계 : 개별적-반성적 신앙

제 4 단계는 성인초기에 형성되는 것이 가장 적합하나, 많은 성인들이 30대 중반이나 40대에 이르러서야 비로소 이 단계에 도달한다. 3 단계에서 4 단계로의 도약은 신성시되었던 공적 지도자들과 정책, 관습들의 변화, 그리고 비판적 사고를 필요로 하는 경험과 관점을 획득함으로써 가능해진다. 이 단계의 신앙은 3 단계의 순응적이고, 의존적이던 신앙의 한계를 극복하고 스스로 설 수 있는 책임 있는 신앙의 수준이라는 의미에서 매우 중요한 지점이라고 할 수 있다. 이 때는 자신을 하나의 독립된 개체로서 인식하는 정체성이 확립된 상태이므로, 이것을 유지하기 위한 하나의 세계관을 통해 의미구조를 구축하게 된다. 이들의 정체성과 세계관은 타인의 것과 구별되며 자신의 행동과 타인의 행동을 판단하고 해석하고 그것에 반응할 때 영향을 주게 된다. 이 때의 신앙의 힘은 정체성(자아)과 관점(이념)에 대한 비판적 성찰을 할 수 있는 능력이며, 이것이 내포하는 위험은 신앙의 힘인 비판적 사고에 대한 지나친 확산과 새롭게 형성된 반성적인 자아가 실재와 타인들의 전망을 자신의 세계관과 지나치게 동화하는 일종의 이차적인 자기도취이다. 다음 단계로의 도약은 지금까지 의지하고 있던 진리에 대하여 좀 더 변증법적이고, 다면적인 접근방법이 절실히 요구될 때 가능해진다.

제 5 단계 : 결합적 신앙

이 단계에서는 모든 존재에 포함되어 있는 양면성을 인식할 수 있게 되면서 변증법적인 관점을 갖게 되는 획기적인 성장을 하게 된다. 이런 관점은 사물의 상호 관련성에 관심을 기울이게 한다. 4 단계에서 자기 확실성, 실재에 대한 의식적인 인지적, 정서적 적응에 대한 관심으로 인하여 억압되었거나 인식되지 못하였던 많은 것을 자아와 조망으로 통합한다. 또한 사회적 무의식의 세계에 대한 비판적 인식과 결부되며, 역설과 모순 속에서 진리를 보게 되면서 생각과 경험에 있어서의 양극을 서로 결합시키려고 노력한다. 더 나아가 지금까지 자신에게 위협이 되었던 것에도 자신

을 접근시키려는 태도를 갖게 된다. 이 단계에서 자아는 자신과 세계에 대한 보편화된 이해들과 자기 자신의 안녕을 보존하려는 욕구들 사이에 끼여 있기에 자아는 역설적인, 혹은 분열된 상태로 존속할 수밖에 없다. 다시 말하면 자신의 변화에 대한 비전을 구체화시키기 위한 행동의 실천에는 준비가 되어 있지 않다. 결합적 신앙의 힘은 풍자적인 상상으로서 자신과 집단을 보는 능력으로서 그것들이 상대적이고 부분적이며 초월적인 실재에 대한 이해를 왜곡시키고 있음을 인식할 수 있는 것이며, 위험은 진리에 대한 역설적인 이해 때문에 만족해하거나 냉소적으로 움츠러들어서 수동적으로 또는 비활동적으로 자신을 마비시킬 수 있다는 점이다. 그러나 결합적 신앙은 변화되지 않는 세계와 변화에 대한 비전과 충성사이에서 살아갈 뿐이다.

제 6 단계 : 보편적 신앙

6 단계 신앙은 온전히 자신의 신앙을 따라 실천하는 삶을 사는 단계이며 그런 의미에서 현실적으로 거의 도달 할 수 없는 수준이다. 자아와 일차적 집단들, 그리고 현존하는 질서의 제도적인 협정들의 위협에도 불구하고 절대적 사랑과 정의의 명령에 근거한 행동을 실천하면서 시작된다. 6 단계 신앙인들은 보편적인 사람들의 상식을 뛰어넘는 일들을 실천하고 그것에 자신을 완전히 헌신하기 때문에, 그들이 당대에는 이해받지 못하거나 순교하는 경우가 많다. 이들은 철저하게 비폭력적이고 무저항적 원리를 행동의 기초로 하며 생명에 대한 궁극적인 경외심을 가지고 있다. 이들은 언제나 인류 전체와 인류 생존의 생활환경으로서의 우주라는 이해에 기초하여 보편적인 공동체를 추구하며 이를 방해하는 편견과 불의에 맞서 사랑에 바탕을 둔 행동을 실천에 나가는데 탁월한 용기와 확신을 소유한 사람들이다. 보편화된 신앙은 열광주의나 국수주의와 다르며 기독교 전통에서 말하는 유일신 신앙과 그 맥을 같이 한다. 이 신앙에서는 모든 인간적인 조건들은 별 의미가 없으며 심지어 종교적 차이까지 중요하지 않다.

제 6 단계의 신앙을 정리하면 다음과 같다. 첫째, 중요한 인식론적 변화를 포함하는 종교적 차원과 도덕적 정의와 사랑을 위해서 자신을 단념하는 준비를 하며 둘째, 궁극적인 결합은 복합적이고 복수적인 즉, 존재의 다양성을 넘어서 하느님 중심이 되고 셋째, 역할 수행은 이념적인 전망, 혹은 존재의 안녕을 포함하고 넷째, 자아중심성의 극복의 노력에서 몸과 마음의 정화와 존재요구의 집중성 안에 단계를 향한 권위가 포함되고 있고, 다섯째, 사회인식의 기반은 보편적이 되나 추상적인 감각으로 남아있지 않고 여섯째, 존재의 성실은 도덕적 이상의 기본적인 원리이며 상징은 행동의 깊이를 명확하게 해준다.

III. 신앙의 단계와 회심

파울러는 신앙에서의 단계와 회심을 구조주의적 측면에서 분석하여 형식과 내용으로 파악한다. 이 형식과 내용을 신앙과 관련하여 다음과 같이 이야기 하고 있다: 신앙에서는 ‘형식’과 ‘내용’이 모두 한 사람의 삶을 지탱하고 안내하는 의미들을 형성하는 일에 능력을 발휘한다. 그 어느 한쪽에서의 변화나 장애도 한 인간의 신앙을 변형시키는(또는 불구로 하는) 결과를 초래한다. 신앙의 구조와 내용과의 상호작용에 대하여 설명을 시도한다는 것은, 한 인간의 궁극적인 것으로 취하는 실재에 관한 특정한 가치와 힘에 대한 이야기들과 관련하여 자신과 타인들, 그리고 세계를 구성하는 방법으로서 신앙을 보다 근본적이고도 포괄적인 것으로 봄을 의미한다.¹⁰³⁾ 따라서 파울러에게 있어서 신앙은 형식이며, 그 형식을 채우는 내용이 회심인 것이다.

이 장에서는 파울러가 신앙 단계의 회심을 통해 이루어지는 자아통합의 의미가 무엇인지 좀 더 자세히 살펴보기로 한다.

1. 신앙발달이론에서의 단계와 회심의 관계성

1. 1. 신앙의 단계 형성 및 의의

파울러는 신앙단계에 대한 최초의 예비적인 개요를 에릭슨의 이론에 상당히 의존한다. 이후 콜버그의 이론의 영향을 받아서 단계에 대한 구조적 설명, 즉 신앙의 구조와 내용사이를 엄밀히 구별하기 시작한다. 그는 처음부터 신앙의 구조적 특징을 피아제가 확인한 이성의 형식적, 논리적 구조들과 동일시할 때 무리가 따른다고 생각

103) 제임스 파울러, 『신앙의 발달단계』, 1987, p. 426.

하였다. 왜냐하면 파울러에게 있어서 신앙은 합리성과 감성이 연결되며, 또한 신앙은 앎, 가치평가, 책임과 결부된다고 규정하였기에, 신앙발달 이론을 모색할 때, 형식적으로 기술할 수 있는 구조 패턴들이 인지와 감정을 함께 견지하도록 고안하였다. 그래서 신학자로서 그는 사람들이 신앙의 ‘내용’에 ‘그들의 마음을 두고 있는’ 실재, 가치, 힘, 그리고 공동체의 결정적인 중요성을 결코 잊지 않았다고 기술한다. 또한 개인 또는 공동체의 신앙의 구조적 ‘양식’이 그들의 중심을 이루는 가치관과 힘에 대한 이미지들과 그들이 실재에 대한 기술로 취하는 주된 이야기들이나 삶과 행동보다 더 결정적이지 않다고 한다.¹⁰⁴⁾

이러한 의도에서 파울러의 신앙 단계의 구성은 영아기에서 제 3 단계인 종합적-인습적 단계까지는 그 뼈대가 피아제의 인지발달 단계를 따라가고 있다. 여기에 콜버그의 도덕발달 단계를 접목하여 각 단계에서 신앙의 형성이 어떻게 이루어지는지 인간 발달적 측면과 맞물려 구성하고 있다. 그리고 제 4 단계인 개별적-반성적 신앙에서는 사춘기의 정체성 형성과 맞물려 자신의 신앙의 정체성도 형성된다. 그런데 실질적으로 사람들은 청소년기에 이 4 단계의 신앙에 이르기 보다는 20대의 자신의 삶의 희망과 위기와 좌절을 겪어 좀 더 성숙에 이른 30, 40대에 비로소 이 단계를 이른다.

한편, 5 단계 혹은 6 단계에서 신앙은 본질적으로 종교적 형식들을 취한다. 이것은 비록 이 결합적 단계와 보편화 단계가 포괄적이고 비이분적인 방법으로 종교적 신앙 전통들을 소유함에도 불구하고, 이 단계들은 객관적으로 실제적이고 모든 존재와 가치의 최종적이며 근원적인 원천이 되는 궁극적 환경에 대한 진술을 요구하기 때문이라고 한다.¹⁰⁵⁾

그러나 파울러는 이렇게 형성된 단계이론은 좋은 신앙이 무엇인지는 밝히는 데 공헌은 하였지만, 이 단계이론이 신학은 아니라고 분명히 밝힌다. 이 이론의 고도로

104) 위의 책, p. 425.

105) 위의 책, p. 454.

형식화된 단계의 설명들은 종교적인 풍부함이나 충분함을 제공할 만한 것을 갖고 있지 않고, 특정한 신앙 전통들이 제공할 수 있는 이야기들, 힘의 이미지, 가치의 중심과 분리되는 신앙의 단계들은 다만 발판에 불과하다. 그렇지만 이런 단계들은 사람들이 특정한 신앙 전통들을 사용하고 그것으로 삶을 영위하는 방법이 실제로 얼마나 충분하고 책임 있고, 우상숭배적인 왜곡들로부터 자유로운가를 결정하는 규범적 표준들을 형식적인 방법으로 제공해준다.¹⁰⁶⁾

1. 2. 파울러의 ‘회심’의 의미

위에서도 언급하였듯이, 회심은 신앙 내용들의 변화와 관련된다. 파울러는 회심에 대해 규정하기를, “회심은 가치와 힘에 대하여 갖고 있던 이전 의식적, 무의식적 이미지들의 의미심장한 중심의 재형성이요, 새로운 해석과 행동의 공동체 내의 자신의 삶을 재구성해야 하는 상황에서 새로운 주된 이야기들을 의식적으로 채택하는 것이다”라고 한다. 그래서 이러한 방법으로 이해된 회심은 어떤 신앙단계에서나 혹은 이러한 신앙단계 사이의 어떠한 변천 가운데서도 발생할 수 있다는 것이다.¹⁰⁷⁾

그러면서 파울러는 로제가튼(Theodore Rosengarten)의 책 *All God's Danger*의 주인공 쇼우(Nate Show)라는 교육받지 못한 앨러바마의 흑인 소작농의 회고를 통해 회심을 부연 설명한다.

자신의 영혼이 예수의 사랑을 한번도 받아 보지 못했던 사람은 그 사람을 직접 접하기까지는 그것을 상상도 못한다. 그 사랑을 경험할 때 비로소 그 사랑을 알 수 있을 것이다. 그 사랑을 경험할 때, 이전에는 결코 없었던 말로 할 수 없던 엄청난 변화가 일어난다. 1933년 4월 28일에 나는 뷰폭트 감옥에 갇혀서 속수무책인 채로 있었다. 나는 웃다가 울고 나의 곤경에 대하여 녀두리를

¹⁰⁶⁾ 위의 책, p. 455.

¹⁰⁷⁾ 위의 책, p. 439.

하고 생각하는 것 외에 아무 것도 할 수 없었다. 아! 그것은 참으로 암울한 시기였다. 바로 거기서 나는 회심을 경험하였고, 바로 거기서 나는 예수 사랑을 받았다.¹⁰⁸⁾

파울러는 쇼우에 대해 그의 회심이 극적이고 진실성이 있기는 하나 신앙단계의 변화를 나타내거나 그리로 인도하지는 않았으며, 그의 회심은 그의 신앙의 내용에 대한 변화였다고 분석한다. 즉, 사랑하는 가족과의 격리와 동료 죄수들의 조롱과 간수들의 증오로 쇼우가 기본적인 자기-신뢰에 그 한계가 도달했을 때, 그와 그의 백성을 하느님께서 사랑하시고 보호하신다는 확신에 대한 자신의 경험은 그를 갈등으로부터 해방시키고 그를 평화롭게 하였다.¹⁰⁹⁾

이러한 쇼우의 분석을 통해, 파울러는 신앙발달의 관점에서 회심을 연구한 모슬리(Romney M. Mosely)를 인용하여, 쇼우가 체험하였던 것으로 보이는 새로운 투신으로부터 생기는 중심을 재형성하는 경험의 종류에 대하여 측면적 회심(lateral conversion)이라고 설명한다. 측면적 회심이라고 한 이유는 쇼우의 회심이 그의 신앙의 형식적인 구성적 조작들의 변화와 결부되거나, 또는 그러한 변화에로 인도하지 않고 오히려 그 내용에 있어서의 강력한 변화를 나타냈기 때문이다. 그리고 모슬리는 어떤 사람에게 신앙의 관점을 갱신하거나 또는 소생시켜 주는데 영향을 미치면서도 구조적 단계변화나 내용변화를 수반하지 않는 종교적 경험들에 대해서는 강화 경험(intensification experiences)이라는 용어를 사용하였다. 이렇게 회심에 대해 측면적 회심과 강화 경험이라고 정의한 모슬리의 방식이 파울러가 신앙의 단계와 회심의 관계를 설명하는 데 매우 유용하다고 밝히고 있다.

108) 위의 책, pp. 441-442.

109) 위의 책, p. 444.

1. 3. 단계와 회심의 과정적 나선형 결합

파울러는 신앙의 구조적 측면인 신앙단계를 강조하고 있지만 신앙의 내용이 되는 회심 역시 중요하다는 것을 언급하고 있다. 이 부분에서는 구조적 단계변화와 그 역동성에 초점을 두면서, 이것이 그 내용의 의미를 인식하고 판단하며, 가치를 부여하고 헌신하는 신앙의 방법 혹은 조작을 통하여 변화한다는 것을 살펴보고자 한다.

구조적 단계변화는 신앙이 종교적 혹은 이념적 전통의 내용을 승인하는 방법에서 있어서의 질적 변형을 나타낸다. 또한 이 단계변화는 부분적으로 생물학적 성숙 및 심리사회적, 인지적, 도덕적 발달의 기능과 관련되어있기 때문에 그 변화를 어느 정도 예측할 수 있다. 예컨대, 어떤 특정한 단계의 변천이 일어날 확률이 거의 없는 최소한의 연령의 하한선이 있다. 그러나 신앙의 단계 변천은 자동적이거나 필연적인 것은 아니다. 이러한 변화는 어떤 개인이나 집단에서는 다른 개인이나 집단에서보다 더 서서히 일어날 수 있으며 또, 어떤 사람들은 다른 사람들보다는 더 낮은 단계에서 평형을 이룬다. 그러나 이렇게 형식적으로 기술할 수 있는 것은 신앙의 내용이 소유하고 있는 구성하는 능력으로 균형을 이루기 때문이다. 즉, 이를 단순화시켜 보면, 인간의 신앙의 지향성과 이에 상응하는 그들의 인격이 신앙의 ‘내용’에 내포되어 있는 세 가지 주된 요소들에 의하여 형성된다고 할 수 있다. 첫째, 가치의 중심들(*centers of value*)이 있다. 이는 ‘의식적, 무의식적으로’ 인간이 지대한 가치를 갖고 있다고 생각하는 명분, 관심사와 사람들이다. 파울러는 ‘의식적 혹은 무의식적’이라는 표현을 사용하였다고 강조한다. 이는 때때로 사람들이 삶의 새로운 가치 중심에 의하여 주장되는 궁극성의 영향 하에서 전에는 의식하지 못했던 강력한 가치 중심들에 대하여 의식하게 되면서 회심이 일어나기 때문이다.¹¹⁰⁾ 둘째, 사람들이 갖고 있는 힘과 자신들의 삶의 우연성의 한가운데서 그들을 지탱하며, 정돈 시켜 주는 힘의 이미지들이다. 이는 사람들이 그 자신과 그들이 사랑하는 사람들과 대상을 유지

110) 위의 책, pp. 429-430.

하도록 힘과 제후하려고 애쓰기 때문이다. 셋째, 사람들의 인격과 신앙의 방향 정립은 사람들이 자신의 삶에 침투하는 사건들을 해석하고, 그 사건들에 응답하는 방식에 의하여 형성된다. 그래서 각 사람들의 중심이야기들은 그들 삶의 궁극적 의미를 보여주는 행위의 힘에 대한 패턴의 특성화라고 한다.¹¹¹⁾

이러한 신앙의 조작적 내용들은 그것이 명백히 종교적이든 아니든, 사람들의 인식, 해석, 우선순위, 열정 등의 형태를 결정해 준다. 이것들은 또한 삶에서 성패를 좌우해 주며, 인간들의 사랑과 신뢰, 그리고 가치와 비전은 신앙인과 신앙의 공동체로서의 자신들의 성격을 구성한다. 파울러는 이론적으로 신앙의 형식적 구조변화와 회심적 변화 사이에 다음과 같은 가능한 관계들을 밝히고 있다.

첫째, 회심적 변화 없는 단계 변화 : 정통 유대교 가정에서 출생한 사람이 풍부한 의식과 이야기의 전통 안에서 성장하며, 연속되는 단계들에서 자신의 헌신과 계율, 그리고 가치평가의 패턴들을 설명하고 재전용하는 경우이다.

둘째, 신앙단계의 변화 없는 회심적 변화 : 계속적으로 삶의 목적과 진리를 찾지 못하고 살다가 어떠한 계기로 인해 하나의 진리를 발견하게 되어 신앙의 단계가 다시 시작되는 경우이다.

셋째, 신앙단계 변화를 촉진하는 회심적 변화 : 온화한 인본주의적 배경을 지닌 ‘종합적-인습적’ 단계의 젊은이가 자신의 헌신과 삶의 양식에 대한 새로운 사고를 요구하는 지적, 정서적, 그리고 열정적으로 투신하게 되는 경우이다.

넷째, 회심적 변화를 촉진하는 신앙단계 변화 : ‘종합적-인습적’ 단계의 힌두교 학생이 그의 가문의 종교적 전통에 불편해지면서 그 전통의 지적, 도덕적, 종교적 적절성에 관하여 비판적으로 질문하면서 기독교 신학에서 그가 자신을 위하여 구축하였던 적절한 종류의 내용을 발견하게 되는 경우이다.

다섯째, 구조적 단계변화와 상관되며 동시에 그것과 보조를 취하는 회심적 변화 : 40대 초반의 불가지론적이며 인본주의적인 정신과의사가 4 단계에서 5 단계로의 결

111) 위의 책, p. 431.

정적인 구조적 변천을 시작하면서 성공회에 자신을 위탁함으로써 옹게 표현된 이미지들, 의식, 영성의 기술들, 지원공동체를 발견하게 되는 경우이다.

여섯째, 신앙단계 변화의 고통을 피하도록 막아주거나 혹은 피하도록 도와주는 회심적 변화 : 7-10세까지의 아이가 근본주의적 기독교 환경에서 성장할 때, 자신의 죄를 확신하게 되고 지옥의 파멸적인 이미지들에 의한 용서와 구원을 가져다주는 방법으로 강렬한 회심을 경험하게 되는 경우이다. 이러한 경우의 아동기에 경험되는 회심을 헬페어(Philip Hefner)는 ‘조숙한 정체성 형성’이라고 불렀다. 이러한 경우 성장하는 아동은 사춘기의 정체성 위기를 겪지 않게 되어, 아동기에 형성된 정체성과 신앙에 대한 강한 이미지들을 깨고 나오는 매우 분열적인 청년기를 결여하게 되는데, 이러한 사람은 평생 동안 그 단계에 머물 수 있기 때문이다.

이렇듯, 파울러는 구조적 단계변화와 회심 사이의 관찰되고 예측될 수 있는 관계성에 대한 이러한 다양한 묘사가 신앙의 내용이 신앙의 ‘구조’를 구성하는 삶과 가치평가에 대하여 형식적으로 서술할 수 있는 조작들 사이에서의 상호작용을 보다 분명하게 파악하도록 도움을 줄 수 있을 것이라고 한다.¹¹²⁾

그리고 파울러는 상승하는 나선운동으로 이러한 신앙단계의 변천 및 퇴행과 회심 과정을 나타내려고 시도한다. 신앙단계의 전체 과정을 역동적으로 연결되었다고 보고, 각 나선형 단계는 이전의 단계들과 연결되며, 다음단계를 추가한다. 그리고 각 단계 신앙에서의 새로운 능력과 힘을 발생시키며, 이 능력은 이전의 힘의 양상을 부정 혹은 대체함이 없이 그 양상에 추가되고 그 양상의 맥락을 재설정한다. 그러면서, 특정한 삶의 문제들이 각 단계에서 거듭하여 발생하기 때문에 이 나선 운동들은 부분적으로 서로 중복되어 일어난다. 그리고 하나의 나선형 단계에서 또 다른 나선형 단계에로의 변천이 종종 그 기간이 길고 고통스럽고 뒤죽박죽이 되며, 때로는 실패로 끝나기도 한다. 어떤 단계에서든지 정지 상태는 발생할 수 있고, 또한 발생하지만, 한편으로 각 단계는 그 고유한 상승기를 갖고 있다. 그리고 단계의 ‘나선’은

112) 위의 책, pp. 445-446.

완전하게 원을 이루거나 또는 부드럽게 나타나지 않으며, 사람들의 뒤틀리고, 움푹 들어가며, 휘어버리고 파손된 곳들을 노출시킨다. 단계들의 중앙을 관통하는 점선은 단계의 변천들을 횡단하는 주제적이며 확신적인 연속성을 나타내며, 중심성을 부여한다. 그리하여 의미를 구성하는 방법을 포기할 준비를 하게 되면서 단계변화 과정을 시작한다. 삶에서 적기(適期)에 주어진 단계에 도달한 사람들이 해야 할 일은 다음 단계로 돌진하는 것이라기보다는 그 단계의 힘과 은총에 대한 충분한 구현과 통합을 이루는 것이다. 각 단계는 전체성, 은총, 통합성을 위한, 그리고 삶이 주는 어려움이나 혹은 축복에 대비하기에 충분한 힘을 위한 잠재력을 소유하고 있다. 그래서 연속되는 각 단계의 새로운 구조적 특징들은 자신의 이전 신앙단계의 내용들에 대한 재작업을 의미한다. 한 사람의 신앙내용들에 있어서의 급격한 변화들은, 회심에 있어서처럼, 구조적 단계변화로 인도하거나 아니면 거기서 초래되는 결과라고 할 수 있다.¹¹³⁾

다시 말해, 회심은 신앙의 새로운 가치 중심과 힘의 이미지들과 결정적인 주된 이야기에 비추어 이러한 덕목을 재설정하고 새로운 방향을 수립할 수 있다는 사실을 설명하고 있다.¹¹⁴⁾

파울리는 회심이 신앙의 내용들에 대한 재작업이며, 자신이 속한 단계에서 분명히 다음 단계로 나아가도록 해주는 새로운 내적 통합의 기초가 된다고 한다. 다음 절에서는 이러한 회심에 관하여, 다른 학자의 시각에서 좀 더 자세히 살펴보고자 한다.

113) 위의 책, pp. 427-429.

114) 위의 책, p. 452.

2. 신앙과 회심의 관계성 심화

2. 1. 종교적 회심이론

종교 교육가인 베일리 질레스피(V. Bailely Gillespie)는 그의 저서 『종교적 회심의 역동성』(*The Dynamics of Religious Conversion*)에서 종교적 회심과 정체성을 연결시키고자 하였다. 질레스피는 종교적 회심을 규명하는데 있어, 성서적 모델, 역사적 모델, 기능적 모델, 여성적 시각, 발달론적 모델로 구분하여 자세히 다루고 있다. 여기서는 성서와 발달론적 모델만 살펴보려고 한다.

먼저, 구약 성서적 모델에서 규명하는 종교적 회심에 대해 살펴보면, 질레스피는 종교적 회심에 대한 성서의 기술들은 그들의 문화적 배경을 벗어나서는 결코 이해될 수 없으며, 그 의미는 그들이 자신들의 삶 속에서 의미를 찾으려고 하는 것처럼 사람들의 개인사에 뿌리를 두고 있다고 한다.¹¹⁵⁾ 그러한 회심¹¹⁶⁾은 하느님에게로 되돌아가는 것과 관련된 관계맺음으로, 하느님의 개인적 사랑과 배려에로 돌아오는 수단이 되는 것이다. 그리고 매우 실제적 의미에서, 회심은 모든 상황 즉, 정치, 경제적 분야, 그리고 종교적, 개인적 삶을 포괄하는 다면화된 상황에서 일어나는 역동적 긴장감을 조성하는 변화이다.¹¹⁷⁾

115) V. Bailely Gillespie, *The Dynamics of Religious Conversion*, 1991, p. 21.

116) 회심의 구약 히브리어 성서의 어원적 의미와 성서기록을 살펴보면, 히브리어에서 *shubh*란 단어는 일반적으로 “돌아가다”를 의미하고 다음의 문장에서 발견 된다 : 시편 51:13, “죄인들이 당신께로 돌아 오리이다.” 히브리어 단어인 *shubh*는 구약에 1,100번 이상 나타나며 다음과 같은 것들을 의미 한다: 1) “돌아가다(to return),” 창세기 18:33; 2) “되돌아가다(turn back),” 판관기3:19; 3) “이국땅으로부터 돌아오다(to return from a foreign a land),” 룻기 1:6; 4) “전향하다(a turning around),” 열왕기 19:27; 5) “행동 코스에서 전환하기(to return in the course of action),” 2 열왕기 24:1; 6) “죄로부터 전향하기(to turn from sin),” 1 열왕기 8:35; 7) “하느님께로 돌아가기(to return to God)” 호세아 6:1이다(V. Bailely Gillespie, *The Dynamics of Religious Conversion*, 1991, p. 22).

117) 위의 책, p. 22.

틸리히는 히브리어에서 회심이란 전환, 즉 어떤 것으로부터(*from*) 어떤 것으로(*to*)의 전도를 가리킨다고 한다. 그 전환이라는 것은 불의에서 정의로 또는 비인간주의에서 인간주의로, 우상에서 신들로의 이행을 말하는 것이다. 이러한 회심적 변화에 대한 기본적 요소는 거의 모든 구약의 회심 경험에 반복되는데, 그 과정은 이렇다. 첫째, 진실에 대한 번쩍이는 비전(*vision*)으로, 먼저 가치 없음에 대한 자신의 뉘우침이 있다. 다음으로는 면죄에 따른 용서의 기쁨, 마지막으로 새로운 비전, 개인의 전도와 봉사하는 삶에 대한 의식이 있다.¹¹⁸⁾

신약성서에서 회심¹¹⁹⁾은 삶의 방식에서부터 다른 것까지의 변화를 의미한다. 즉, 나사렛 예수를 만난 이들은 영혼을 치유하고 삶에 대한 새로운 방식을 따르게 되었다. 신약에서 종교적 회심은 히브리어의 *shubh*에서 왔고, 그리스어에서는 *epistrephein*으로 번역되었는데, 이는 누군가 어떤 사람에게 돌아간다는 의미이다. 윌리엄 바클레이(*William Barclay*)는 이 세속적인 그리스어에서 회심의 의미가 더 역설적으로 들어난다고 한다: 한 사람이 누구에게 또는 어떤 것에 대한 주의를 돌린다는 것은, 그에게 경고하고 그를 참회케 하여 올바르게 하며, 따라서 그를 회심할 수 있게 하는 것이다. 즉 그렇게 돌려진 주의를 참회에 관심을 갖게 하고 종교를 받아들여 회심하게 된다.

현대 성서학자들은 ‘마음의 변화’란 의미를 지닌 그리스어 메타노이아(*metanoia*)를 사용한다. 메타노이아는 반성후의 마음의 변화를 포함한 회심 즉, 현재 태도, 상태 또는 예전을 넘어가는 것, 또는 참회를 나타낸다.¹²⁰⁾ 요약하면, 회심은 어떻게 기술되든지 한 생활양식에서 다른 양식으로 변화를 의미하며, 한 사람이 그리스도교적

118) 위의 책, p. 23.

119) 신약에 나오는 어휘들은 회귀와 재생의 개념을 강조한다. 그 언어들은 “다시 태어나다(*born again*)”, “위로부터 나다(*born from above*)”, “삶의 새로움(*newness of life*)”, “그리스도 안에 살아있는(*made alive in Christ*)”, “새로운 창조(*a new creation*)”, “새로 태어난 어린양으로서(*as new-born babes*)”, “죽은 자로부터 일으켜지다(*being raised and from the dead*)”와 같은 구들을 포함한다(V. Bailely Gillespie, *The Dynamics of Religious Conversion*, 1991, p. 24).

120) 위의 책, pp. 25-27 참조.

삶에 대한 윤리적 요구들을 도출시키는 거룩함과 제자 신분을 의미한다. 또한 하느님 말씀의 성실함의 수용, 죄에 대한 민감성, 공동체 생활 속에서의 풍요, 하느님이 가까이 계심의 의미를 포함한다. 이러한 회심은 하느님에 대한 인간의 변화를 경험적인 것으로, 제자들을 어둠 속에서 광명의 빛으로 나오게 하여, 그들이 하느님과 관계를 맺을 때 그들은 새롭게 창조되고 자유를 경험한다. 그래서 한 사람이 변화되어왔고, 변화되어졌으며, 변화되어 하느님 앞에 서 있게 된다. 이제 삶은 죄를 넘어 승리와 함께 예수 그리스도 안에서 기뻐하는 것이다.¹²¹⁾

한편, 발달론적 모델에서, 질레스피는 발달 심리학자들이 말하는 회심을 소개한다. 피아제는 언어 발달, 유년기 초기에 나타나는 다양한 상징적 기능, 유년기 후반에서 구체적인 조작적 사고의 성장, 그리고 마지막으로 청소년기에 형식적 조작이 나타나는 것을 통해 초기 유년 시절에서부터의 인지 성장 과정을 설명한다. 그리고 이 때 각각의 새로운 단계는 이전 단계의 결과에 따라 발전하고 사람이 지나는 과도기에서 그 과정에 새로운 요소가 도입된다고 한다. 이런 그의 개념은 내면적인 법칙에 의해 지배되는 것처럼 보이는 경쟁과 성장을 위해 노력하는 사람들 안에 다소 구조적인 역동성이 있다는 것을 암시한다. 그러면서 질레스피는 발달론적 관점에서 회심은 기대되는 것이고, 아마도 신앙 출현의 과정에 있어 어떤 단계나 상황들에서 예측되기도 한다는 것이다.

제임스 파울러, 로렌스 콜버그, 제임스 로더(James E. Loder)와 같은 학자들은 회심 경험에 대한 부가적인 통찰을 제공하고 있는데, 그들에게 회심은 ‘내용’이나 ‘역동성’보다는 구조의 시각에서 나타나며, 발달론 학자들의 어휘로는 본질에 있어 ‘수평적’이기보다는 ‘수직적’인 운동이라 불려진다는 것이다. 여기서 근본적으로 새로운 문제들은 신구(新舊) 내용을 완전히 새로운 지평에서 창조적으로 재구성된다.

파울러의 신앙 발달 분석은 세 번째 단계(종합-인습적)와 네 번째 단계(직관-투사적)사이 어딘가에서 각자가 종교적 경험에 있어서 보다 비판적이고, 개인적인 독

121) 위의 책, pp. 27-29 참조.

단의 관점으로 인지적 이행을 시작한다. 그래서 파울러는 심지어 이것을 넘어 사람이 다른 세속적 사랑에 의해 납득되고 변화하는 것처럼, 이해되지 않는 하느님과 거의 신비스런 사랑하기를 제안하기까지 한다. 파울러는 그런 깊이 있는 투신이 드물다고 지적하는데 그것이 회심적 변화 모델의 전형이 되었다.

한편, 콜버그는 개인들이 자라면서 자율적이고, 후인습적 도덕성으로 옮겨간다고 주장한다. 그에게 있어 이런 변화의 산물은 윤리적 행동에 관한 새로운 관심을 포함한다. 왜냐하면 종교적 회심이 “전체적인, 영원한 자기-굴종, 조건 없이, 자격 혹은 유보(留保)”에 대한 요구를 수반하기 때문이다. 또한 이 수준에서 하느님을 만나는 것은 책임 있는 행동을 요구한다. 이것은 자아-선택, 개인 윤리 원칙들에 근거한 도덕적 추론의 세 번째 후인습적 수준의 도덕성의 영역에서 인지적 회심을 요구하기 때문이다. 그래서 그는 단지 더욱 성인적인 연령, 후인습적 도덕성의 시기에서 회심이 의미 있는 것이라고 주장한다.¹²²⁾

이렇듯 하느님께로 돌아섬은 보통 관계적 요소를 동반하기 때문에, 종교적 회심은 자신의 일과 사명의 뚜렷한 개념화와 자아 정체성을 정립하는 관계성에 개인이 보다 밀접해지도록 작용한다. 그런 이유로, 자아 정체성이 정립되는 과정 중에 가장 중요한 요소인 위기를 살펴보기로 한다. 이는 회심하는 인간이 반드시 겪는 과정이기도 하다.

2. 2. 위기와 정체성의 관계

사람은 삶을 살아가면서, 크든 작든 다양한 형태의 위기를 맞이하게 된다. 고돈 알포트(Gordon Allport)에 의하면, 위기관 짧은 시기에 중요한 선택을 요구하는데서 오는 정서적 정신적인 스트레스 상황이라고 한다. 그리고 이러한 선택은 흔히 인격의 구조에 어떤 변화를 포함하며, 그 결과는 다른 사람이 그것을 인식할 때, 삶에서

122) 위의 책, pp. 55-57 참조.

진보적이거나 퇴행적일 수 있지만, 위기를 겪는 당사자는 평정을 찾을 수 없다. 그렇지만 이런 위기에서 움직임은 대개 해결을 지향한다. 가령 청년은 아동기로부터 보다 더 떨어져 나와 성인기를 향하여 움직여가려는 자신들을 발견하든가, 해체나 떨어져 나옴으로써 경험될 수 있는 먼저 있었던 적응 단계로 후퇴하는 자신들을 발견해야 한다.

파울러에 의하면, 이러한 위기는 무엇보다도 우리의 삶에 크게 영향을 끼치는 붕괴적이고, 이정표적인 사건들이 일어난 때에 일어난다고 한다. 이 위기에서 인간은 자기 삶의 에너지, 목적, 혹은 방향 감각을 잃어버린 것 같은 시기를 겪게 되며, 또한 자신에게 주어진 무거운 의무와 책임감에 과묵히 버리기도 한다. 혹은 제도나 가족에서 오는 압력의 상황에서, 혹은 혼외에서 일어나는 위기에서 삶의 붕괴와 그 위협에 노출되는 위기를 겪게 된다. 그러면 대부분의 사람은 변화에 저항하고 생애의 위기들을 피하려고 한다. 그러나 위기들은 인간이 성장하는 데에 있어 중요한 촉매가 되며, 이 위기를 기회로 보고 받아들일 수 있을 때에 삶은 보다 풍부해지고 향상될 수 있다.

이 위기 가운데서 사람들은 삶의 의미에 대한 궁극적인 물음을 성찰하면서 자신에게 있어서 신앙과의 관계에 직면한다. 그런 점에서 우리의 회의, 약함, 실패 등의 위기는 성장을 위한 수단이 된다. 인간은 참으로 위기를 통해 변화하며 긍정적인 위기의 순간은 창의적인 가능성을 가지며 변화와 회심의 기회이다.¹²³⁾ 한편, 질레스피는 갈등이라고 불리는 것 없이는 사람은 “어른다운 어른이 아니며, 어린이 같은 어린이였으며, 청소년다운 청소년이 될 수 없다.”라고 한 피아제의 말을 인용한다. 그리고 이러한 갈등을 위기라고 명명함으로써, 보다 규범적이고 발전적인 위치를 부여하였다. 따라서 정체성에서 위기라는 것은, 인간의 발달 과정에서, 새로운 필요가 내적 또는 지각된 방해에 직면하였을 때 발생한다고 본다.¹²⁴⁾ 이러한 위기를 인간 발달의

123) 윤신영, “신앙의 발달과 회심에 대한 기독교 교육적 이해”, 2000, pp. 188-189 참조.

124) V. Bailely Gillespie, *The Dynamics of Religious Conversion*, 1991, pp. 169-170.

생애 주기의 위기에 대하여 가장 잘 간파한 사회심리학자 에릭슨의 모델을 떠올릴 수 있다. 앞에서 언급하였듯이, 에릭슨은 인생의 발달 단계를 8 단계로 나누어 각 단계에서 수행해야 할 과업이 있다고 한다. 매 단계의 과업을 수행함에 있어, 위기가 발생한다. 그래서 이 위기가 긍정적인 방향으로 해결되면, 그 단계에서 자아가 실현되어 성숙해지는 것이고, 부정적인 방향으로 해결되면, 그 단계에서 수행할 과업을 완수하지 못하게 되어, 인생여정 어느 시기에 한번쯤은 똑같은 과업을 해결해야 한다고 한다. 에릭슨에 따르면, 청소년시기의 자아 발달에 이러한 역동적인 움직임이 있고, 이 움직임에서의 위기를 통해 정체성을 형성하는 경험을 한다. 그리고 회심은 이러한 위기와 역할 혼동 속에서 정체성 형성 경험에 동반된다.

그런데 정체성이 실현되거나 최소한 형성되기 시작할 때 결정의 위기 순간들은 어떤 사람들에게는 기회와 방법으로 명확하게 보이고, 영구히 결정되는 것이 빠르게 이루어지는 반면, 어떤 사람들에게는 점진적 위기감으로 나타나기도 한다. 그러나 결정 자체는 위기를 해결하려는 결심과 더불어 일탈과 불안의 느낌으로 정의되어, 그 결정적 해결과 직접적 변화의 시점을 강조한다. 그래서 사람들은 적절한 시기에 어느 시점에서 정체성 위기가 나타난다고 한다.¹²⁵⁾

질레스피는 이 체험 자체에 상응하는 느낌뿐 아니라 정체성 위기에는 부수적인 내적 근원들이 있으며, 그것들은 종교적 회심의 위기를 떠오르게 한다고 한다. 여기에, 루터가 좋은 예라고 하면서 그에 관한 구체적인 사례를 든다. 그가 정체성을 추진할 수 있게 한 세 가지의 독특하고 단편적인 체험을 인용한다. 먼저, 벼락경험은 그에게 삶의 전체 방향을 바꾸게 했고, 즉 무명인, 침묵인, 순종하는 사람으로서의 변화를 가져왔다. 또 합창하는 누군가처럼 발작적으로 그는 자아상실이라는 간질을 체험하는데, 그것은 곧 버려질 정체성을 거부하려는 걱정 상태이다. 마지막으로 탑에서 이런 체험을 한 후, 그는 새로운 영혼의 공식인 광명을 감지해 내었다. 질레스피는 루터의 중요한 내적 갈등이 바로 여기에서 설명된다고 한다. 비록 자아와의 관

125) 위의 책, pp. 170-171 참조.

련성을 부인한다 할지라도 체험의 성장을 언급하는 것은 중요한데, 발달은 통일과 투신을 추진하도록 하는 내적 갈등과 사건을 통하여 정체성의 결핍과 비밀관성으로부터 내적 평화를 가져오는 새로운 공식의 확실함으로 나아가게 된다.

질레스피는 또 다른 위기의 내적 원인은 정체성의 기대를 추구하게 하는 존재에 대한 공포라고 한다. 결론적으로 개인의 정체성 위기 체험은 그 안에서 내적 자아의 요구, 외부적 문화환경, 특정 연령층에 고유한 과업 수행을 통하여 생기는 위기들을 직면하면서 불안, 우울, 분열 그리고 내적 통일에 관한 관심을 발견하게 된다. 이러한 정체성의 체험의 결정적인 순간은 결심이다. 이 결심에서, 외적, 내적, 문화적 심리적 동일화를 통해 부정적으로 작용하는 일종의 포기 현상을 체험하게 된다. 그래서 이런 포기 현상은 삶 속에서의 인간의 결정과 위치 그 안에서 의미를 발견하면서, 자신의 정체성과 자신의 위치를 발견한다.¹²⁶⁾ 그리고 그러한 정체성 체험의 결과는 반드시 종교적이 되는 것은 아니지만 간디나 루터의 경우에 있어서는 종교적이라고 한다. 이렇듯 종교적 회심은 성인(聖人)들을 통하여 젊은이에게 암시적으로 부여되거나 혹은 주어지는 궁극의 형식화된 신앙으로 이끈다.

지금까지 회심이론과 이 회심구조에서 중요한 관계적 요소인 위기 및 정체성에 대하여 살펴보았다. 다음은 이러한 회심 이론을 기반으로 하여 파울리가 의도하는 회심된 신앙은 무엇이며, 이것이 어떻게 무엇으로 펼쳐지고 있는지 살펴보려고 한다.

126) 위의 책, pp. 175-176 참조.

3. 신앙발달이론의 보완적 발전

3. 1. 회심된 신앙의 실현 : 하느님 나라

파울러는 신앙의 광범위성과 신비, 보편성, 다양성과 독특성을 설파하여, 이것을 바탕으로 신앙발달 이론을 전개해 나가려는 의도를 밝히고 있다.¹²⁷⁾ 그리고 이 신앙발달 이론을 전개함에 있어서, 저자 자신은 기독교 문화배경을 지니고 있음에도 불구하고, 인간의 궁극적 환경의 조건으로서 신앙에 접근하여, 모든 종교 전통맥락에서 접근하려는 시도를 하였다. 그래서 파울러의 이론은, 신앙 안에서 다양한 방식의 특이성을 인식함에도 불구하고, 인간의 신앙경험에 관한 보편적일 수 있는 것들을 포함하는 하나의 방식을 제한하고자 시도한다.¹²⁸⁾

한편, 파울러는 다양한 종교적 전통들을 갖고 있는 독자들과 어떤 종교에도 속하지 않은 독자들이 인간 삶의 근본적인 특징을 바라보는 이러한 방법이 효과적이고 유익하다는 사실을 발견하기를 희망¹²⁹⁾한다. 그러면서 그리스도 · 유대교 맥락전통

127) ...나는 신앙의 광범위성과 신비를 알려주고 싶다. 신앙은 너무나도 근본적이고 기본적인 것이어서 그것 없이는 우리 중의 어느 누구도 오래도록 평안히 살수 없으며, 신앙은 또한 매우 보편적이어서 우리가 신앙을 표현하는 상징들이나 의식들, 그리고 윤리적 패턴들의 배후를 살펴 볼 때 그것은 기독교인들에게나 마르크스주의자들에게나 힌두교도들과 덩카족에게 있어서 동일한 현상이라는 것을 쉽사리 인식하게 된다. 그러면서도 신앙은 엄청나게 다양하여 각자의 신앙은 독특하다. 신앙은 끝없는 신비이다. 신앙 안에서 생동감을 가지고 끊임없는 성장을 가져오려면 자기검토가 있어야 하며, 동시에 다른 사람들의 신앙의 관점들과 서로 교류할 수 있는 태도가 요구된다. 나는 신앙이 인간에게 보편적인 것이라고 믿는다. 우리는 신앙에 대한 미숙한 수용능력을 부여받고 태어난다. 이 수용능력들이 어떻게 활성화되고 발달되는가의 문제는 우리가 이 세상에서 얼마나 잘 받아들여지고 있는가, 그리고 어떤 종류의 환경에서 우리가 성장하느냐에 크게 의존하고 있다. 신앙은 상호 교호적이고 사회적이며, 그것은 공동체와 언어, 그리고 의식과 양육을 요구한다. 신앙은 또한 인간을 초월하는 선취적인 힘, 즉 성령(은총)의 주도적이고 적극적인 작용에 의하여 형성된다. 이러한 선취적 작용들이 어떻게 인식되고 상상되며, 또는 얼마나 그러한 힘들이 인식되지 못하고 무시되느냐의 문제는 우리의 신앙의 모습에 강력한 영향을 미친다(제임스 W. 파울러, 『신앙의 발달단계』, 1987, pp. 20-21).

128) Craig Dykstra and Sharon Parks eds., *Faith Development and Fowler*, 1986, p. 4.

129) 제임스 파울러, 『신앙의 발달단계』, 1987, p. 453.

에서의 신앙내용을 처음부터 피력하기를 조심스러워했다. 그렇지만 한편으로는 4 단계 ‘개별적-반성적’ 신앙에서 책임적 자아 출현으로 자신이 지니고 있던 일차적인 상징들이 깨지면서 5 단계 ‘결합적 신앙’에서는 그 깨어진 상징적 힘들이 다시 재구성되는 ‘이차적 순진성’을 발전시킨다. 이러한 과정을 거쳐서 신앙 발달의 마지막 단계인 6 단계 보편화된 신앙에 이르러서는 은유 · 상징적 표현으로 하느님 나라에 대해서 언급한다. 이 하느님 나라 표현의 배경에 대해서 먼저 잠시 살펴보고자 한다.

파울러는 신뢰심과 충성심으로 드러나는 삼각 구조를 갖춘 신앙 형태를 논한다. 그리고 이것이 인간과 인간 사이의 관계를 통해, 자아실현을 완성하고 타자의 실현을 돕는 것으로 확대된다. 이것은 결국 창조주이고, 구속주이신 하느님께 충성심으로 관계 맺어질 때 이웃사랑으로 퍼진다. 이렇게 관계 맺음이 가능한 것은 다름 아닌 그의 신학적 배경에서 단서를 찾을 수 있다.

파울러 자신도 스스로 밝히고 있듯이, 체계적으로 신앙 발달이론에 대한 연구를 시작하면서 6 단계에 대한 규범적 이미지들은 근본적인 유일신 신앙에 대한 니버에 의해 강하게 영향을 받았음을 알 수 있다. 파울러는 니버의 ‘근본적 유일신론’에 대해 말하면서, 인류학과 비교종교로부터 이 범주를 선택하였다. 본래 이 용어는 하느님의 유일성과 주권을 강조하는 서방의 종교들, 즉 유대교, 그리스도교, 이슬람교를 특징짓기 위하여 의도되었다고 한다. 그러나 이 용어에 대한 하느님의 유일성 또는 주권에 대한 확신을 어떠한 방법으로도 절충하지 않았다고 파울러 자신은 밝히고 있다.¹³⁰⁾ 그래서 니버를 통해서 자신이 이 신앙의 발달 단계에서 의도하고자 하였던 신앙의 내용을 밝히고 있다.

니버에 있어서 근본적 유일신론은 존재의 원리에 대한 총체적 신뢰 및 충성에 의하여 특징지어지는 신앙관계를 의미한다. 니버의 용법에 의하면 이러한 유일

130) 위의 책, p. 328.

신론은 그 가운데서 하느님의 실재-초월적이며 우리의 인식을 초월하는-가 우리의 일상적 삶과 신앙의 구조들에 변형적이고 구속적인 긴장을 야기하는 신앙의 형태를 가진다고 한다. 근본적인 유일신 신앙에 있어서 어떤 사람이 가지고 있는 종교적, 윤리적 삶의 독특한 형태들은 사건들의 진정한 상태, 다시 말해서 하느님의 다스리심, 또는 하느님 나라에 대한 부분적인 파악과 응답으로 인식된다.¹³¹⁾

근본적인 유일신 신앙은 하느님 나라를 지향하는 신앙이다.¹³²⁾ 이러한 니버의 근본적 유일신론을 배경 삼아, 파울러는 신학자 가브리엘 팩크레(Gabriel Fackre)의 저서 『그리스도교인 이야기』(*The Christian Story*)를 이용하여, 전통적으로 ‘하느님 왕국’(Kingdom of God)으로 알려진 사랑과 정의의 나라(Commonwealth of love and justice)인, 하느님 나라를 묘사한다. 이 나라는 모든 과거와 매순간의 현재의 원천으로서 미래로부터 우리에게 도래함이 강생과 계약에서 드러나고 약속되어진 특성을 지닌 하느님의 미래이다. 미래의 통치 권능, 사랑과 정의의 나라에 대한 매력과 명령, 해방-구속과 치유의 궁극적으로 과기할 수 없는 권능을 수행한다. 부활하신 그리스도의 정신에서 나오는 힘으로 씻기고, 사랑과 정의의 나라의 이미-그러나 아직은 아닌(already-but-not-yet) 권능으로 매혹되어, 인간은 하느님과 동반자 관계로의 소명으로 다른 사람들을 부르고 그 안에서 불려진다. 이러한 부르심, 이러한 소명은 신앙에 은밀히 위탁하는 것이다. 은밀함이란 우리가 하느님(the Spirit)의 힘 안에서 드러내고 선포해야만 하는 것이다.¹³³⁾ 그리고 니버는 세상에서 하느님의 사업과 그 안에서의 동반자 관계의 의미에 대해 말하는 방식을 은유로 발전시켰다. 니버의 첫 번째 주요한 은유는 창조자 하느님의 은유이다. 이것은 존재이고 가치인 모든 것들의 중심과 원천으로서 하느님을 바라보라는 것이다. 근본적으로, 하느님으

131) 위의 책, pp. 328-329.

132) 위의 책, p. 336.

133) James W. Fowler, *Becoming Adult, Becoming Christian: Adults Development and Christian Faith*, 2000, p. 68.

로부터 발생하는 문제가 무엇이든지, 그리고 존재란 무엇이든지간에 가치가 있는데, 이것은 하느님으로부터 발생한 것이기 때문이다. 창조자 하느님이 창조사업을 진행 중이며, 그 창조는 여전히 일어나고 있다. 두 번째, 사용한 은유는 하느님 사업의 통치이다. 통치자로서 하느님은 우리의 보통의 삶을 수정하고 질서 짓는 일을 하는 하느님을 말하는 것이다. 이러한 점에서, 니버는 인간 역사과정에 의로움을 주려는 일종의 법적인 구조로서 하느님이라고 한다. 마틴 루터 킹 주니어는 니버의 이러한 의미에 근접한다. 세 번째 은유는 하느님을 해방자-구세주로서 표현한다. 니버는 하느님의 구속과 해방사업의 중심에서, 그리스도교인들은 강생을 본다고 한다. 이것은 신의 주도권과 사랑의 가장 고귀한 표현이다.¹³⁴⁾

파울러는 하느님의 구속적이며 해방적인 행위에 대한 협력은 우리 인간적 부르심의 그리스도교적 이해에 널리 스며들어 나타난다고 한다. 강생의 패러다임의 중심에서, 그리고 출애굽사건에서, 창조 성취에 대한 하느님의 사랑과 수난의 연대로 항상 시작하는 것으로서 하느님과 동반자 관계를 이해하는 것을 의미한다. 하느님의

134) 니버 신학의 이러한 관점을 언급할 때마다, 파울러는 『신앙의 발달단계』에서, 인터뷰했던 12살 소년을 뚜렷이 기억한다고 한다. 신앙이 없는 가정에서 성장한 소년은 15살의 형이 있었고, 그 형은 ‘하느님’이라 불리는 애완용 앵무새를 키웠다. 앵무새가 꺾꺾 울어대고 신경 건드리는 소리를 낼 때, 그 형은, 동생에게 화를 내며, “입닥쳐, 하느님!” 소리쳤다. 그러면 동생은 신의 이름의 신성함을 지켜내려고 몹시 흥분하곤 했다. 이러한 적대적인 환경에서, 파울러가 만난 이 또래의 아이들 중에서 그 어느 누구보다도 이 12세 소년은 가장 놀랄만하게 순수하고 강하게 하느님에 대한 믿음을 지켜왔다는 것이다. 파울러가 이 소년의 하느님께 대한 투신이 얼마나 분명하고 강한지를 깨닫기 시작했을 때, 소년에게 물었다. “만약 네가 믿는 하느님이 존재하지 않았을 때 이 세상에서 무슨 차이점이 있다고 생각하니?”, “만약 하느님이 안 계신다면 세상이 어떻게 달라질 것인가?” 소년은 잠시 동안 신중하게 생각하더니 대답했다. “내 물고기 어항, 내 수족관을 예를 들어 이야기 할 수 있어요. 내 수족관은 생태학적 시스템을 완벽하게 균형을 맞추게 되어있어요. 물고기들은 식물을 먹고, 식물이 발생하는 산소로 살아가요. 식물들은 물고기의 배설물과 그들이 뱉어내는 이산화탄소로 살아 가요. 그 어항 속에는 물뱀도 있는데, 그 뱀은 수족관 벽면을 깨끗이 하고 그 뱀들은 해초와 물고기 배설물로 살아가요. 그래서 자체 순환(self-contained cycle)을 하기로 되어있어서, 나는 아무것도 할 필요가 없어요.” 소년이 계속 해서 “그러나 나의 수족관은 완전하지 않아요. 그럴리는 없겠지만, 만약에 나의 물고기가 죽는다면, 수족관의 균형을 회복시키기 위해서는 나는 많은 시간동안 뭔가를 해야만 해요.” 그러면서, 그 소년은 정면으로 파울러를 바라보고는 “그리고 하느님께서 얼마나 많이 매일같이 우리의 세상을 위해 일하고 계시는지 우리는 알지 못할 것예요.”라고 했다는 것이다(James W. Fowler, *Becoming Adult, Becoming Christian: Adults Development and Christian Faith*, 2000, p. 71).

수난과의 연대는, 하느님의 케노시스(*kenosis*)에 참여하는 것을 의미한다고 한다. 그런데, 인간적 소명의 그리스도교적 이해에 대한 이러한 온전한 신뢰는, 대부분의 세상의 안목에서, 결정적으로 역설적인 특징이 나타난다. 이러한 관점에서, 강함은 세상에서는 약함으로 보이는 자기-비움을 필요로 한다. 그리고 리더십은 섬김에서 요구되는 동기(動機)의 순수성을 포함한다. 자기 삶의 성취는 사랑의 고귀한 희생으로써 자기 삶을 잃는 것을 의미한다. 이것은 하느님께서 사랑하시는 사람들을 위한 주도적 사랑, 생산적이고 활동적인 것을 의미한다. 이것은 힘, 가치 그리고 성공에 대한 이미지들을 재평가 하는 것이고, 사랑의 나라를 성취할 하느님의 사업에서 사용되었고 사용될 것이다.

그래서, 그리스도교적으로 말하자면, 인간의 부르심-인간적 소명-은 세상에서 하느님 사업에 하느님과 동반자 관계를 갖는 것이다. 하느님은 우리의 독특함에서 그리고 삶의 특별한 목적에서 각자의 존재 구성으로 우리를 부른다. 이것은 우리를 계약적 관계 -하느님과 우리 이웃에 대한 충실성과 상호 신뢰의 관계-로 부르는 것이다.¹³⁵⁾

이렇게 파울러는 하느님 나라에 대한 이미지를 니버의 사상에 기대어 기술하면서, 하느님 나라와 회심된 인간의 소명을 연결시키고 있다. 그래서 파울러의 신앙발달 이론을 소명이론이라고 하는 까닭이 여기에 있다.

3. 2. 공동체를 통한 소명 실천

파울러는 세상에서 하느님과 동반자 관계인 인간 소명의 그리스도교적 이해를 명확히 하고자 했다. 단지 그리스도교적 소명에 한하는 좁은 사고에서 벗어나 성숙한 인간이란 무엇을 의미하는지, 인간적 완성과 완전함(*wholeness*)의 형태는 무엇인지를 먼저 고민해야 함을 지적한다. 그래서 하느님의 부르심에 응답하는 인간에 대한 올

135) 위의 책, pp. 70-75 참조.

바른 이해가 선행되어야 한다는 것이다.

이런 작업을 위해, 파울러는 부르에게만(Brueggemann)이 1979년에 쓴 “인간 소명으로서의 계약하기”(“Covenanting as Human Vocation”)란 논문을 인용하여, 소명에 대한 그의 통찰을 이야기 한다. 부르에게만은 “모든 정체성의 질문들을 소명적 질문으로 바꾸는 것”이 계약적 삶을 형성한 인간에 대한 관찰이라고 한다. 즉, ‘나는 누구인가?’라는 질문에서 ‘나는 누구의 것인가?’라는 관찰자의 반성적 질문으로 옮겨가는 것이다. 이러한 관점에서, 정체성에 관한 모든 질문이 소명에 관한 질문이 된다. 하느님과 동반자 관계인 인간에 대한 부르심에서 소명은 “하느님의 목적과 관련된 세상에서 존재의 목적을” 발견하는 것이라고 부르에게만은 정의한다.

또한 파울러는 칼레 마니(Carlyle Marney)가 그의 강의 시간에 “우리가 하느님과 이웃을 어떻게 사랑하죠?”라는 질문에 대한 대답으로 마르틴 루터를 인용했다고 한다: “소명을 통해 공동체에서(*in commune per vocatione*), 우리는 하느님께 봉사하고, 우리는 이웃을 사랑하고, 우리는 이웃에게 봉사하고 사랑한다.”

파울러는 인간 소명을 이야기하기 전에, 우선 소명이 아닌 것에 대해 언급한다. 첫째, 일(job), 업무(work), 또는 직업(occupation)은 소명이 아니다. 물론, 소명이 이것들을 포함하기도 하지만, 생계를 위한 것을 가리키는 바는 제한되어야 한다. 둘째, 소명은 전문직과 동일시해서는 안된다. 일반적으로 ‘전문직’(*profession-professio*, *신앙고백하다*)이란 용어는 수도승들이 그들의 소명을 확고히 하기 위해 수도원에 들어갈 때 서약하는 것으로 사용되었다. 그리고 공동체의 필요성에 그들의 매개체로서 자신을 활용하는 지식과 잘 형성된 기술을 맡기는 것으로 전문직에 종사하는 것을 인식할 때, 소명이란 개념에 좀 더 근접한다. 그러나 ‘전문직’은 현재에는 일반적 ‘직업’(*occupation*)에 더 근접하여 소명과 동의어로 취급해서는 안된다. 마지막으로, 소명을 자신의 경력과 동일시해서는 안된다. 소명은 자신이 갖는 일, 전문직, 또는 직업의 연속 또는 성공이나 실패의 경로가 아니다. 자신의 경력은 자신의 소명으로 표현되어질 수도 있지만, 반드시 동일한 것은 아니다. 그렇다면, ‘소명이란 무엇인

가?’라는 것에 대해 파울러는 다음과 같은 특성들을 제안 한다: 소명은 사람이 자신의 전적인 자아(total self)에로의 하느님의 부르심과 동반자관계에로 부르심에 일치하여 응답하는 것이다. 하느님의 부르심에 대한 자아의 전적인 응답인 소명의 형성 과정에는 사람들이 돌보는 자원들의 조화로운 구성이 포함된다. 여기에는 여가, 사람들의 관계들, 일, 사생활, 공생활이 포함되며, 이 모든 것은 하느님의 목적인 이웃에 대해 봉사하기 위한 것이다.¹³⁶⁾

파울러에 의하면, 소명에 관한 그리스도교의 견해는 운명의 개념이 수행하는 모든 것을 이해한다고 한다. 소명은 사람들 각자의 특별함과 유일함을 긍정한다. 엄청난 용기와 투신을 필요로 하는 탁월함과 때로는 자기-희생으로 우리를 부른다. 그래서 소명적인 삶이라는 것은 우리를 절박한 훈련으로 부르고 어떤 종류의 금욕주의로 부르는 것이라고 한다. 그러나 자아에 대해 열렬한 투자로의 이 모든 긍정과 부르심에서, 소명의 근본적인 동기(動機)와 전략은 우리의 운명을 실현하는 전략의 동기(動機)들과는 다르다고 한다. 후자에서(우리의 운명 추구), 자아-성취와 자아-실현의 과업은 모두 노력의 목적과 삶의 가장 좋은 때를 구성한다. 성취의 전략은 ‘좋은 것들’에 대한 직접적인 비난을 불러일으킨다. 이것은 우리의 충만함과 완전함을 보증하도록 약속하는 자질들과 선한 것들의 축적을 최대화하는 것을 의미한다. 그리고 역설적으로, 우리 자신을 초월하고 진실한 성취가 의존할 만한 가치가 있는 원인들의 투신으로부터 우리를 고립시킨다. 이와 더불어 인간 소명에 관한 그리스도교의 견해, 소명의 관점에서, 사람들은 관계 속에서 자신의 개인적 특질에 따라 부르심을 받았는데, 여기에서 개인적 성취란 공동체의 성취의 부분이 되어야 한다. 우리는 우리 자신을 주는 것으로 우리 자신을 발견하며, 우리 자신을 공공선의 추구에 헌신함으로써 더 큰 사람이 된다고 한다.¹³⁷⁾

그래서 소명은 각성하는 것이고, 육성하는 것이며, 확인하는 것이고 진행되는 책

136) 위의 책, pp. 75-77 참조.

137) 위의 책, p. 83.

임이기 때문에, 사람들은 신앙의 공동체를 지향해야한다. 그러나 공동체가 야기하는 무능력과 권력의 부패와 마찬가지로 사람들이 운명과 소명에 대한 불명료성과 타협하지 않는다면, 어떻게 공동체가 소명을 각성시키고 지원할 것인가에 대한 적당한 근거가 없어질 수 있다고 주의시킨다. 여기서 파울러가 논하는 신앙공동체는 그리스도로서 예수의 존재로 형성된 공동체를 의미하여, 이 공동체는 그리스도 정신의 강력한 현존과 선물로 이루어진 거대한 에너지를 사용하면서, 예수의 삶, 죽음, 그리고 부활의 영향으로 그 정체성이 형성된 공동체이다.¹³⁸⁾

더구나, 파울러는 이 신앙 공동체가 얼마나 중요한지, 자신의 저서 『신앙의 발달단계』에 이론적 실습으로 사례를 든 메리(Mary)의 경우¹³⁹⁾ 들어 밝히고 있다. 즉, 회심경험이 발생할 때 새로운 신앙공동체가 얼마나 새로운 회심자에 대하여 지속적으로 후원할 수 있는가의 문제를 이야기한다. 여기서 후원이라는 용어는 어떤 사람이나 공동체가 한 사람의 지속적인 성장과 발달을 위한 확인, 격려, 안내, 모델을 제

138) 위의 책, pp. 92-93.

139) 메리는 신앙의 3 단계에 속한다고 볼 수 있는데, 그녀가 회심할 때 갖고 있던 인습적인 반문화적 신앙이 하느님과의 만남의 경험과 그리스도를 따르려는 그녀의 그 이후의 결정 순간에 어떻게 부정적 영향을 미쳐왔는지 이야기 한다. 그녀의 결정적인 회심의 순간은 메리의 삶의 일련의 사건들 즉 메리의 신앙 내용들에서 삶의 변화에로의 움직임을 의미한다. 이것은 그녀가 자신의 예전의 가치 중심들을 포기하고, 그녀가 의존하였던 힘의 이미지들의 허약성을 인정하며, 새로운 주된 이야기에 일치하도록 자신의 삶을 재형성하려는 의식적인 결단을 내렸던 때를 나타낸다. 그리고 이때 메리가 의지했던 공동체들은 일종의 회심 후의 후원을 제공하였다. 그런데 메리의 회심 후 5년간의 삶을 생각해 볼 때, 그녀에 대한 후원공동체의 적절치 못한 관심과 방법으로, 잊혀지고 다시 작용하지 않아야만 하는 회심 이전의 과거가 위협스러운 운명으로 그리고 “내면적인 방해물”로 작용하였다는 것이다. 이 분석에 대한 파울러의 대답은, 메리의 아동기의 발달단계들과 과정들을 재 요약 할 수 있는 장(field)과 그 과정을 위한 도움이 요구되었으며, 심리치료와 지도에 의하여 이루어지는 명상과 연결되는 다양한 형태의 기도와 영적지도를 사용하는 조심스런 결합을 통하여 메리가 영아기와 아동기에 형성된 하느님과 자아, 그리고 다른 사람들에 대한 이미지들을 그리스도와 그녀가 맺는 새로운 관계의 빛 안에서 재 작업할 수 있도록 도움을 주었어야만 했다는 것이다. 이러한 재 요약의 작업에 앞서, 혹은 그것과 병행하여 그리스도와의 관계가 성장하고 심화될 수 있도록 도왔어야만 했고, 그리고 이러한 성장과 심화는 그리스도의 치유와 인도, 그리고 개조하는 능력에 의하여 그녀 자신이 그 능력을 사용할 수 있도록 강화되고 통합시켜 주어야만 했다는 것이다(제임스 파울러, 『신앙의 발달단계』, 1987, pp. 446-452 참조, 메리의 사례는 제 22장 참조). 파울러는 이러한 메리의 사례의 분석을 통하여 신앙의 단계들의 나선형 운동에서 일어나는 회심과의 역동성을 설명하면서, 회심이후에는 이전의 단계들에 대한 재 요약을 발생시킨다고 한다.

공하는 방법이라는 의미이다. 후원자는 피후원자와 더불어 걷는 사람, 길을 알며 안내할 수 있는 사람이다. 후원자는 어려운 과정이나 전환점에서 피후원자를 지원할 때 신뢰를 불러일으키고 신뢰할 만한 가치를 증명해 주는 사람이다. 후원자는 필요한 경우 피후원자에게 도전할 수 있다.¹⁴⁰⁾ 그러면서, 파울러는 공동체에서의 양식적인 수준의 작용은 신앙의 지속적인 성장과정에 효과적인 한계를 설정하며, 신앙 전통에 있어서는 그 전통이 생각하고 있는 성인(成人)됨의 규범적 이미지들을 결정하기 위하여 조심스러운 신학적 작업이 요구된다고 주장한다. 성인됨의 규범적 이미지들이라는 말은 성숙한 신앙에로의 발달적 궤도가 좋은 의미에서의 특정한 신앙전통에 의하여 그러지고 요구되고 있는 것을 의미한다.¹⁴¹⁾

그래서 파울러에 의하면 인생발달 주기에서의 성인기의 경험에서 예상할 수 있는 어떤 활동과 변화를 묘사하는데 있어서, 우리 자신의 삶의 이야기와 그리스도교이야기 사이에 변형적 변증법적 고려를 해야 한다고 한다. 이러한 기본적인 활동은 변형-소명을 향한 자기 기반에서 출발해야 하는 것이다. 이 변형의 활동에서 회심과 발달이 결합된 이중적 역동성을 설명하려고 시도한다.

이러한 점에서, 성인기의 신앙 발달 관점도 중요한 발달적인 역동성의 집합이며, 그래서 신앙 단계 관점을 우리 신체나 사회적 역할의 변화와 시간이 경과함에 따라 자동적으로 불가피하게 오는 것으로의 단계적 관점에서 발달적 이동으로 간주하지 않는다. 이는 의미를 구성하는 것에 의해 알고, 투신하며 그리고 가치 있게 하는 조작에서 오는 질적인 변화를 의미한다. 이러한 관점에서, 우리가 의미를 창출하는 이전의(previous) 길을 다룰 수 없는 개인적 또는 집단적 삶의 불협화음의 원천 또는 분열을 만날 때, 우리는 우리의 신앙의 길(ways)을 재구성한다. 새로운 단계의 출현이란, 믿고 이해하는 이전의 길을 변경하는 것을 의미 한다.

그래서 소명을 향한 변형은 발달뿐만 아니라 회심에도 필요로 한다. 이때의 회심

140) 제임스 파울러, 『신앙의 발달단계』, 1987, pp. 446-447 참조.

141) 위의 책, p. 457.

은 단순히 확신의 극적인 경험과 사물이 영원히 올바르게 되어진 후에, 한때 발생하는 것을 의미하는 것이 아니라, 오히려 사람들(또는 공동체)이 점진적으로 그들 삶의 생생한 이야기를 그리스도교 신앙의 중심이야기와 일치시키는 것을 통해 진행되는 과정이다. 회심은 자기-기반의 부담으로부터 벗어나 진심으로 자유로워지는 것, 우리의 진가(worth), 우리의 가치(value), 하느님의 자녀로서 우리의 근거가 생득적으로 주어졌다는 것, 이것들을 받아들이는 의미한다. 그래서 회심은 우리의 열정에 다시 집중하는 것이다. 이는 예수 그리스도의 수난-사랑과 정의의 나라에 함께하기 위해 사랑하고, 투신하고, 기꺼이 고통 수난을 사랑함을 의미 한다. 따라서 회심은 우리의 감정을 재배열하고, 우리의 덕을 재구성하고, 그리고 이 세상에서 하느님의 사업에 협력하는 힘과 투명함속에서의 성장을 의미한다. 이러한 의미에서 회심은 인간 발달을 부정하기보다는 오히려 그 발달의 변형이며 성취이다.

그리스도교인은 자기-기반에서 소명적 실존의 변형으로 접근한다. 그런 다음에 발달과 회심의 확인을 포함한다. 진행 중인 회심을 묘사함에 있어서, 영성적 전통은 신과의 ‘상승작용’(synergy)의 작업과 우리의 잠재성과 발달에 완성과 전체성을 가져오는 은총의 선물이다. 상승작용(synergy)은 자기-기반을 향한 우리의 경향성을 치료하고 소작(燒灼)하는 것을 의미한다. 그리고 하느님의 은총으로 인도되고, 근거 되는 우리의 사랑의 능력이 신의 사랑에 참여하는 것을 의미한다. 또한 상승작용은 우리 존재가 완전히 살아나고, 우리의 강점(strength)과 덕의 선물을 사랑과 정의의 나라 실현에 봉사하도록 사용하는 것을 의미한다.¹⁴²⁾

142) James W. Fowler, *Becoming Adult, Becoming Christian: Adults Development and Christian Faith*, 2000, pp. 113-116 참조.

IV. 결론 - 신앙발달이론에 대한 평가

미국의 종교 교육학자 토마스 그룸(Thomas H. Groome)은 파울러의 신앙 발달 단계이론에 대하여 기독교 신앙에 대한 체계적인 신학 이론을 제시하는 것은 아니라고 지적한다. 그러나 그의 이론은 사람들을 활력 있는 기독교 신앙으로 향할 수 있도록 지원하려는 종교 교육가들에게는 상당한 흥미를 유발한다고 평가한다.¹⁴³⁾ 그러면서 자신의 저서에 파울러의 신앙발달이론을 다음과 같은 이유에서 소개한다. 첫째, 파울러가 신앙을 인간의 보편적인 것으로 취급하는 한편, 그가 발견한 내용들은 기독교 신앙에 관하여 보다 더 분명하게 밝혀 준다. 둘째, 기독교 신앙의 목적이 믿고, 신뢰하고, 행동하는 세 차원 모두를 포함하도록 확장될 때 교육가의 과제는 신앙 전통의 ‘내용’을 가르치는 것 이상이어야 한다. 그룸에 의하면, 종교 교육가의 과제는 사람들을 하느님의 은총의 도움으로 또한 그들의 신앙 안에 머무를 수 있는 능력을 통하여 양육하는 것이다. 기독교 신앙 안에 있는 한 사람이 되고 또 되어간다는 것은 형성과 성숙의 과정이며, 이것은 인간의 발전 과정이다. 따라서 파울러의 신앙 여정에 대한 기술은 종교 교육적 실천에 정보를 제공해 줄 수 있다.¹⁴⁴⁾

또한 샤론 파크스(Sharon Parks)도 파울러가 ‘신앙’에 대한 이러한 보편적 이해를 발달 심리학의 통찰과 연결함으로써, 신앙과 인간 발달의 역동 사이의 본질적 연결을 해왔다고 평가한다. 파울러가 신앙은 일생을 통해 정적이지 않고 경험적으로 증명함으로써, 신앙에 대한 역동적 특징을 부여했다고 한다. 거기에다 이론의 근간에 놓인 구조, 조작 또는 지식과 존재의 능력의 단계를 통한 발달로 규정하여, 종교 교육 실천에 피아제의 인지 발달에 대한 지도화(mapping), 콜버그의 도덕 발달의 이해, 그리고 로버트 셀먼의 역할 취하기 등 우리의 능력 발달에 대한 통찰을 제공한

143) 토마스 H. 그룸, 이기문 역, 『기독교적 종교교육』, 1983, p. 95.

144) 위의 책, p. 111.

다고 평가한다. 파울러의 신앙발달이론은 구조의 이러한 측면들에다 힘의 구조적 묘사를 첨가하였으며, 사회적 자각의 근거에 진화, 권위의 소재 그리고 세계 결합의 형식을 첨가하였고 평가한다.¹⁴⁵⁾

종교교육과 발달 심리학자인 크레이그 다익스트라(Craig Dykstra)와 샤론 파크스(Sharon Parks)는 파울러의 신앙발달이론이 왜 중요한지 다음과 같이 밝히고 있다: 파울러의 이론은 흥미롭고 잠재적으로 유용한 학문적 분석 그 이상이다. 그것은 좀 더 폭넓은 문화적이고 지성적 방식의 표현이다. 파울러의 이론은 아주 쉽게 그리고 행복하게 많은 사람들에게 수용된다.¹⁴⁶⁾

파울러 자신도 구조-발달의 전망은 신앙을 지닌 존재의 단계적인 위치들과 스타일에 대한 형식적 설명과 더불어 좋은 신앙이 무엇인가를 밝히는 데 기여했다고 평가한다.¹⁴⁷⁾ 파울러는 이론가이자 교육가의 입장에서, 자신의 이론을 종교교육의 관점에서 다음과 같은 일반적인 함의를 전달하고자 한다. 첫째, 신앙발달이론은 사람들에게 인생주기 관점에서 신앙발달을 바라보게 한다. 특히 가장 흥미 있고 강력한 신앙단계 전이 중 일부는 성인시기에서만 일어나며, 신앙은 세계 안에 있고, 세계를 보는 우리의 방식을 형성하고 개정하는 진행 중인 과정이다. 둘째, 신앙 발달 면담의 응답자들의 반응을 통해서, 그들의 신앙과 가치관을 비판적으로 재형성하는 과정에 참여시킬 수 있었다. 즉 사람들이 ‘자신들 안에 있는 신앙’을 자신의 말과 행동으로 표현하도록 기회를 제공하였다. 셋째, 성취 규모를 구성하는 것으로써 또는 다음 단계로 사람들을 재촉하는 프로그램으로써, 신앙발달의 단계를 보려는 것은 반드시 피해야 한다고 환기 시킨다. 왜냐하면 사람들이 각각의 단계의 잠재적 충만함을 인식하고 깨닫게 되며, 각 단계는 잠재적 전체성, 은총 그리고 통합성을 지니기 때문

145) Sharon Parks, “Imagination and Spirit in Faith Development: A Way Past the Structure-Content Dichotomy” in Craig Dykstra and Sharon Parks eds., *Faith Development and Fowler*, 1986, pp. 137-138.

146) Craig Dykstra and Sharon Parks eds., *Faith Development and Fowler*, 1986, p. 2.

147) 제임스 파울러, 『신앙의 발달단계』, 1987, p. 455 참조.

이다. 그럼에도 안정된 성장 환경은 사람들이 삶에서 신앙의 도전이나 반성과 마찬가지로, 사람으로 하여금 신앙성숙에 있어 새로운 지평을 향하여 개방하는 행위에서 도전에 직면하도록 지지해준다. 그래서 사람들은 계속된 성장을 명령(imperative) 받는다. 다섯째, 개인의 신앙 ‘장소’ 측면에 관하여, 신앙 발달 이론은 사람이 질문되지 않은 것에 대한 포괄적인 대답의 시도를 피하도록 돕는다. 즉, 이 이론은 우리가 특정한 단계 이행의 한가운데서 경험하는 예측 가능한 갈등과 긴장의 힘을 이해하는데 도움을 준다. 또한 우리가 신앙에서 다음 장소(place)를 구성하는 데 도움이 될 수 있는 모델을 제공한다. 여섯째, 신앙 발달 이론은 우리가 신앙을 일상생활로부터 분리된 것으로서 생각하려는 경향을 극복하는데 도움을 준다. 신앙단계의 일곱 가지 국면은 신앙이 우리 삶의 전체성을 조직하고, 의미에 대한 우리의 가장 포괄적인 틀을 고쳐시키는 데 이바지 한다. 마지막으로, 파울러는 알프레드 노스 화이트헤드(Alfred North Whitehead)의 “종교는 공허한 하느님에서 적대자 하느님으로, 적대자 하느님에서 친구 하느님으로의 이행”을 포함한다는 말을 인용하면서, 신앙 발달 이론은 우리가 신앙 안에서 하느님이 무(nothingness) 또는 살해자(Slayer)로 우리에게 접근하는 것처럼 보일 때가 있음을 깨달을 수 있도록 도와준다고 한다. 즉 우리는 분열, 고통, 혼동, 그리고 상실감 없이는 한 단계에서 다음 단계로 이행하지 못하며, 모든 성장은 고통을 포함한다. 이것은 성장의 고통을 우리가 피한다는 것을 의미하지 않지만, 신앙의 본질적 요소인 고통과 분열을 껴안기 위해, 신앙 성장을 재형상화 할 수 있어, 걱정과 두려움, 고통이 가져다주는 것을 감소시킬 수 있다.¹⁴⁸⁾

한편, 파울러의 신앙발달이론에 대한 비판의 목소리를 살펴보면, 파울러가 규정한 ‘신앙’에 대하여 학자들의 여러 의견이 있다. 즉, 파울러가 ‘신앙’의 개념을 지나치게 인지적이며 합리적인 차원에서만 정의하고 있다는 것과, 신앙의 구성요소 일곱 가지를 설정, 평가하여 객관적인 형태의 신앙을 규정하였다는 점이다. 그리고 무엇보다

148) James W. Fowler, “Faith and the Structuring of Meaning” in Craig Dykstra and Sharon Parks eds., *Faith Development and Fowler*, 1986, pp. 37-40.

도 ‘자아 발달’과 신앙의 개념을 거의 동일하게 정의하였다는 비판의 시각이 있다.¹⁴⁹⁾ 또한, 페른하트(J. Harry Fernhout)도 파울러가 관계로서의 신앙을 규정한 것은 삶의 관계를 조직하고 통합하는 방식으로 이해하는 것이라고 비판한다. 이러한 방식으로 신앙을 다룬다는 것은 신앙에서 특정한 의미를 제거하는 것이며, 이것은 관계로서의 인간 삶과 동일하게 된다는 것이다. 더욱이, 파울러는 궁극적 환경에 대한 관계에서 존재방식으로서의 신앙과 사람들 상호간에 그리고 공동체 맥락에서 궁극적 환경에 대한 관계에서 존재방식 사이의 본질적인 구별을 하지 않는다고 비평한다.¹⁵⁰⁾

또한 구조 발달 이론을 차용하면서 사용한 ‘단계’에 대한 비평이 있다. 샤론 팩스는 구조 발달 이론과 같이 신앙발달 이론은 단계를 일으키는 과정과 내용(이미지-상징)으로부터 구조(단계)로 나아가기보다는 구조와 단계에 초점을 두는 경향이 있다고 평가한다. 단계에 대한 이러한 초점은 두 가지 왜곡된 결과를 초래한다. 첫째, 발달이론은 잠재적으로 드러나는 역동적 움직임을 모호하게 한다(신앙의 정적인 특징의 추정을 강화하는 입장에서). 둘째, 구조 발달 심리학에서, 상상력은 지력의 형식적 조작 차원의 두 번째를 차지한다. 그럼에도 불구하고, 구조 발달 전통에 참여자로서, 신앙발달 이론은 상상과 상징의 힘을 부적절한 측정으로 신앙의 구조를 강조하고 지각하는데 취약하다.

이러한 몇 가지 측면들을 포함하고, 신학자들, 사목자들, 상담가들, 그리고 다른 교육가들의 기술적이고 규범적인 과업 모두에 이바지한 신앙발달이론의 잠재력이 신앙, 발달, 그리고 상상력의 과정들 사이를 보다 더 심오하게 연결할 때에 비로소 실현될 것이라고 한다.¹⁵¹⁾

149) 강희천, “신앙발달과 교수”, 1996, pp. 20-21.

150) J. Harry Fernhout, “Where Is Faith?: Searching for the Core of the Cube” in Craig Dykstra and Sharon Parks eds., *Faith Development and Fowler*, 1986, pp. 73-73.

151) Sharon Parks, “Imagination and Spirit in Faith Development: A Way Past the Structure-Content Dichotomy” in Craig Dykstra and Sharon Parks eds., *Faith Development and Fowler*, 1986, pp. 138-139.

신앙발달이론에 대한 평가를 크게 두 부분으로 구분하면, 하나는 신앙에 관한 측면이고, 다른 하나는 신앙의 단계에 관한 측면이다. 전자는 그리스도교 신앙에 대한 충분한 내용을 담아내지 못하였다는 점에 대한 비평이다. 이것은 의도적으로 파울러가 신앙의 개념을 포괄적으로 규정하였음에도 불구하고, 그리스도교 측면에서 볼 때, 신앙의 개념에 대한 정확한 경계가 불분명하며, 그 내용을 너무 포괄적으로 접근하였다는데서 오해가 발생할 수 있다. 본 연구에서는 이 오해의 소지를 좀 줄여보고자 하였다. 파울러가 처음부터 그리스도교 신앙을 통해 접근하는 않았지만, 결국에 그가 주장하려는 것은 니버의 말을 빌려 근본적 유일신론에 입각한 신앙, 즉 하느님 나라의 이미지로 설명하려고 하는 의도가 역력하였다는 것을 알 수 있었다. 그러나 이러한 엇갈린 의견에도 불구하고, 종교 다원주의적 입장에서, 이 이론에 대한 평가는 우호적이다. 오히려 캔트웰 스미스나 폴 킬리히의 신앙에 대한 규정을 수용하여 시작하였다는 점에서, 이 이론은 타종교에도 개방될 수 있을 것이다.

그리고 후자, 신앙의 단계 측면을 살펴보면, 파울러가 구조발달이론가들의 단계 개념을 너무 인위적으로 응용하고 있다는 인상을 지울 수 없다. 다만 그의 차후의 연구에서 이것에 대한 보완이 이루어지고 있긴 하지만, 너무 피아제의 인지이론에서 벗어나지 못하고 있는 것으로 보인다. 그러나 에릭슨의 인생주기에 맞춘 단계 개념의 도입은 이론의 틀 형성에 적절하였다고 생각된다. 이 이론이 종교교육의 측면에서 사용되고 있다는 점을 고려해볼 때, 인간 발달의 측면에 대한 이해를 확장시켜, 그것을 신앙의 측면에 적용하는 것은 시도 가능한 구체적 접근이라고 생각한다.

지금까지 파울러의 신앙발달이론은 신앙의 다양성 속에 나타난 보편성을 찾아 그것을 인간 발달과정에 연결시켜, 그것이 어떻게 작용하고 있는지 살펴보았다.

그러면서 파울러는 이론적으로 신앙의 형식적 구조 변화와 회심의 변화사이의 관계를 설명한다. 본 연구에서는 파울러의 신앙이론에 취약하다고 생각되는 ‘회심’에 대한 이론적 보충을 시도하였다. 그래서 종교의 회심 모델, 즉 성서적 모델과 발달론적 모델 두 가지를 살펴보았다. 성서적 모델에서 회심은 하느님께로의 돌아섬을 의

미하며, 발달론적 모델의 회심에서는 정체성이 형성되는 시기와 삶의 위기에서 발생할 수 있는 회심을 살펴보았다.

마지막으로 파울러의 신앙발달이론에서의 회심된 신앙의 실현은 파울러의 ‘하느님 나라’를 의미하는 것으로, 이 하느님 나라에서는 우리가 하느님과의 동반자 관계를 맺는다. 그리고 이 관계는 하느님의 인간에 대한 부르심, 즉 소명으로 이루어진다. 파울러는 이것을 통해 하느님과 동반자 관계인 인간의 소명에 대한 그리스도교의 이해를 명확히 하고자 했다. 이를 위해 부르심에 응답하는 인간에 대한 올바른 이해가 선행되어야 한다. 그리스도인의 소명은 공동체 안에서 이웃 사랑을 통해 실현되어야 한다.

참고 문헌

1. 제임스 파울러의 저서

- 파울러, 제임스 W. 사미자 역, 『신앙의 발달단계』, 한국장로교출판사, 1987.
- _____, 박봉수 옮김, 『변화하는 시대를 위한 기독교 교육』, 한국장로교출판사, 1996.
- Fowler, James W. *Stages of Faith*, San Francisco : Harper & Row, 1981.
- _____, *To See the Kingdom*, Nashville New York : Abingdon Press, 1974.
- _____, *Becoming Adult, Becoming Christian: Adults Development and Christian faith*, San Francisco : Jossey-Bass publishers, 2000.

2. 파울러의 신앙발달이론과 관련된 저서 및 논문

- 강희천, “신앙발달과 교수”, 기독교 교육연구 제 7 권 2집, 1996.
- 구현선, “콜버그의 도덕교육이론에 대한 연구”, 조선대학교 교육대학원 석사학위논문, 2002.
- 김국한, “로더의 회심적 변형이론”, 성결신학연구, 제7권, 2002.
- 김성진, “신앙발달 이론에 따른 어린이 교육방안 연구-파울러의 신앙발달 이론을 중심으로”, 목원대학교 신학대학원 석사학위 논문, 2002.
- 김신옥, “H. Richard Niebuhr의 신앙론과 James W. Fowler의 신앙 발달론 비교

- 연구”, 연세대학교 연합신학대학원 석사학위논문, 1984.
- 김승혜 편저, 『종교학의 이해』, 분도출판사, 1986.
- 리차드 H. 니버, 정진홍 옮김, 『책임적 자아』, 이화여자대학교 출판부, 1983.
- 에릭 H. 에릭슨, 윤진·김인경 옮김, 『아동기와 사회』, 중앙적성출판사, 1988.
- 이금만, 『발달심리와 신앙교육』, 크리스찬 치유목회연구원, 2000.
- 이삼생, “Paul Tillich의 신학방법론”, 목원대학교 논문집 제 10집, 1986.
- 유장환, “폴 틸리히의 신학방법에 대한 고찰”, 신학과 현장, 제 10집, 2000.
- 윤신영, “신앙의 발달과 회심에 대한 기독교 교육적 이해”, 목원대학교 논문집, 제 38집, 2000.
- 윌프레드 캔트웰 스미스, 길희성 옮김, 『종교의 의미와 목적』, 분도출판사, 1991.
- Salkind, Neil J. 정옥분 역, 『인간발달의 이론』, 교육과학사, 1991.
- 성현란 외, 『인지발달』, 학지사, 2001.
- 심현옥, “Wilfred Cantwell Smith 종교관의 신학적 고찰”, 수원가톨릭대학교 대학원, 신학 석사 학위논문, 1998.
- 정일천, 『발생학사전』, 최신의학사, 1975.
- 조복희 외, 『인간발달』, 1989.
- 폴 틸리히, 유장환 역, 『조직신학 I』, 한들출판사, 2001.
- _____, 유장환 역, 『조직신학 II』, 한들출판사, 2001.
- _____, 이병섭 역, 『신학의 역학』, 新太陽社, 1975.
- 토마스 그룹, 『기독교적 종교교육』, 한국장로교출판사, 1983.
- Becker, Ernest. *The Structure of Evil*, New York : Macmillan, 1968.
- Diefenthaler, Jon and Niebuhr, H. Richrad. *A Life of Reflections on the Church and the World*, Macon, Georgia : Mercer University Press, 1989.
- Dykstra, Craig and Parks, Sharon eds. *Faith Development and Fowler*,

- Birmingham, Alabama : Religious Education Press, 1986.
- Erikson, Erik H. *Identity Youth and Crisis*, New York : W. W. Norton, Co. Inc., 1968.
- , *Childhood And Society*, New York : W. W. Norton, Co. Inc., 1950.
- Gillespie, V. Bailely. *The Dynamics of Religious Conversion*, Birmingham, Alabama : Religious Education Press, 1991.
- Jeoung, Hee-young. “James Fowler’s Faith Development Theory and Its Applications to Christian Early Childhood Education”, Chongshin Review, vol. 4, 1999.
- Lynch, William F. S. J. *Images of Faith*, Notre Dame, Ind. : University of Notre Dame Press, 1973.
- Niebuhr, H. Richard. *Radical Monotheism and Western Culture with Supplementary Essays*, New York : Harper and Row, 1960.
- Niebuhr, Richard R. *Experiential Religion*, New York : Harper & Row, 1972.
- Palmer, Parker J. *The Company of Strangers*, New York : Crossroad, 1981.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Faith and Belief*, Princeton, N. J. : Princeton University Press, 1977.
- , *Belief and History*, Charlottesville, Va. : University Press of Virginia, 1977.
- Tillich, Paul. *Dynamics of Faith*, New York and Evanston : Harper and Row, 1957.
- , *Biblical Religion and the Search for Ultimate Reality*, Chicago : the Univ. of Chicago Press, 1955.