



우택주(침신대)

1. 들어가는 말

이 연구는 한국교회의 갱신을 위해서는 무엇보다 신학교육과 성서교육의 갱신이 필요하다고 전제하고 그동안의 신학교육과 성서교육에 관한 제안들을 분석하고 구약학자로서 나름의 대안을 제안하는 데 목적이 있다. 오늘날 교회가 겪는 위기의 원인 중 하나는 성서교육의 부실 때문이라고 지적한다.¹⁾ 교회에서 이루어지고 있는 성서교육의 현장을 들여다보면 대부분 교리위주의 성서교재를 사용하고 있다. 또 신자들은 손쉽게 읽을 수 있는 경건서적에 의존하여 신앙생활을 영위하는 경향이 있다. 여기에 역사의식이 없고, 신학이 없으며

1) 이성조, “신학교육은 어디에서 해야 하는가?: 오병이어에 관한 예수님의 가르침”, 『기독교교육논총』 44집 (2015, 12), 249-271.

교회론이 미흡한 강단설교²⁾는 이런 상황을 개선하기가 어렵게 만들고 있다. 교리교육은 절대적으로 필요한 일이다. 하지만 신앙의 갱신을 위해서는 교리와 더불어 교리보다 더 큰 범주의 삶을 위한 가르침을 담고 있는 성서교육이 더욱 절실하게 필요하다는 뜻이다. 그렇다면 교회의 성서교육이 교리에만 치중하는 이유는 무엇인가? 첫째는 신학자들 다수가 비평적 자의식이 없이 서구 신학을 우리 사회에 일방적으로 공급해온 관행 때문이다. 둘째는 선교 초기에 미국 선교사들이 이 땅에 뿌린 근본주의 신학 때문이다. 이 신학사조는 우리나라 기독교인에게 (색)‘다른 (different)’ 신학사상들이 ‘틀렸다(wrong)’고 가치 판단하는 배타적이고 호전적인 입장을 주입시켜왔다. 또 이 사조는 새로움을 갈구하여 향상하기보다는 현재에 안주하게 만드는 경향이 있다. 셋째는 교회와 신학 사이에 존재하는 불편함 때문이다. 교회는 신학교육을 경원시하며 신학교육은 교회현장과 간격이 있다.³⁾ 이러한 원인분석의 충분성에 대하여 논란이 있을 수 있지만, 교회갱신을 지향하는 성서교육을 위해서는 다른 무엇보다도 목회자의 성서이해가 성숙해야 한다는 사실을 부인하기 어렵다. 그리고 목회자들의 성숙한 성서이해는 다시 신학교육에 달려 있다.⁴⁾ 궁극적으로 성서교육을 책임진 성서신학자들의 어깨 위에 교회갱신이라는 중차대한 과제의 성사여부가 달려 있는 셈이다.

따라서 교회의 갱신과 성숙을 위해 가장 먼저 변화해야 하는 곳은 바로 성서와 신학교육을 책임진 교육 현장이다. 그리고 다시 성서와 신학교육의 현장변화는 성서와 신학교육을 책임진 성서학자와 신학자들의 의식 변화에 달려 있다.⁵⁾

그동안 전국신학대학협의회, 기독교전문기관들, 그리고 많은 신학자들은

2) 참고, 유경재, “실존과 역사의 언저리에 서서”, 『기독교사상』(2014년 10월), 22-29.

3) 참고, 우택주, “교회와 신학의 화해를 촉구한다” 『기독교사상』(2007년 8월), .

4) 이성조, 『읽기』, 250-252. 그는 목회자의 ‘신학 없음’으로 인한 자질결여가 ‘신학교육’에 원인이 있다고 진단한다.

5) 연구자는 성서학(성서)과 조직신학(교리)의 영역을 혼동하지 않도록 하려는 의도로 성서학자와 신학자, 성서교육과 신학교육을 구분하여 사용한다. 하지만 ‘신학’의 영역이 조직신학으로만 대표되지 않으며 조직신학이 또 반드시 교리만을 다루는 학문이 아님을 인지하고 있다.

우리의 신학교육을 평가하면서 변화와 성장을 꾸준히 시도해왔다. 특히 커리큘럼 변화를 위해서 교육실패의 원인을 분석하고 그 대책을 제시해 온 것이 사실이다.⁶⁾ 하지만 이렇게 교육기관의 전체 모임에서는 가능하던 일들이 개별 신학대학에서도 성실하게 이루어졌는지는 의문이다. 어쩌면 신학교육기관마다 신학교육의 특수성에 집중하지 못한 채 우리나라의 대학교가 처해 있는 현실(학령인구의 감소와 더불어 교육부의 대학평가에 대한 대처)에 집중하느라 상대적으로 커리큘럼의 변화시도가 소홀했다는 지적도 있다.⁷⁾ 대학운영이라는 현실적 이슈 앞에 다수의 신학교육기관이 신학교육의 근본적 목적에 부합한 커리큘럼 운영과 같은 중차대한 이슈를 미온적으로 다루고 있다면 이것은 생각보다 심각한 현상일 수 있다. 또한 신학교육기관들에서 이루어진 커리큘럼에 대한 논의들이 과연 목회자의 성숙한 의식과 교회 갱신이라는 과제에 부합한 방안들인지도 눈여겨 보아야 한다.

따라서 우리는 교회갱신을 위한 성서교육을 겨냥하여 먼저 신학교육기관에서 이루어지는 커리큘럼이나 성서교육의 바람직한 방향을 위해 제시되어온 기존의 의견들을 심도 있게 분석하고 검토하려고 한다. 새로운 대안을 모색하기 위함이다. 이어서 적절한 성서교육을 위한 바람직한 방향과 근본적 방안을 제안하려고 한다. 이 글은 각 신학대학교의 커리큘럼 조정에 관한 특정한 방안을 제시하는 데는 관심이 없다. 이 글은 성서교육을 책임진 신학자들의 의식전환을 촉구하는 일에 초점을 두고 있다. 그들이 교회갱신의 출발지라고 보기 때문이다.

6) 전국신학대학협의회(여음), 『한국 신학과 신학교육』 (서울: 대한기독교서회, 1994); 한국신학교육연구원·전국신학대학협의회, 『신학교육, 그 패러다임의 전환-지식교육에서 영성함양으로』, 『한국신학논총』 9집 (서울: 한들출판사, 2010); 『한국신학대학의 위기와 신학교육』, 『한국신학논총』 11집 (서울: 한국신학교육연구원·전국신학대학협의회, 2012); 박종천, 『한국신학교육의 흐름과 전망』, 『기독교사상』 (2014, 5월), 16-23; 노영삼, 『신학과 신학교육의 현상성과 실천성 제고』, 『기독교사상』 (2014년 5월), 24-30; 서보명, 『대학의 위기와 신학교육의 미래』, 『기독교사상』 (2014년 5월), 40-47; 박정근, 『신학교육 개혁과 교회갱신』 (서울: CLC, 2017).

7) 참고, 차정식, 『한국신학대학의 정체성 위기와 신학교육의 방향』, 『한국신학논총』 11 (2012), 9-27.

2. 신학교육 개혁을 위한 기존의 제안 분석

1) 신학교육

신학교육 개혁을 위한 기존의 제안들은 대부분 이론과 실천의 괴리현상을 주목한다. 노영상은 우리의 신학교육 커리큘럼이 지나치게 이론에 치우쳐 있으며 상대적으로 목회 현장을 무시하는 경향을 지니고 있다고 지적한다. 즉 신학과 실천이 분리된 신학교육이 이루어지고 있다는 것이다.⁸⁾ 그러므로 신학교육은 목회현장과 실천을 염두에 둔 교육이 이루어져야 한다고 제안한다. 그의 입장은 전통적으로 신학의 한 분과였던 실천신학을 이제는 전체 신학이 프락시스(praxis)를 지향해야 한다는 의미의 실천신학이 되어야 한다는 시카고 대학 교수인 브라우닝(Don S. Browning)의 주장에 근거해 있다. 그의 해결책은 목회적 실천성을 지향하는 신학교육 현장에서 걸림돌이 되는 것은 “충분한 목회 경험이 없는 교수들”이라고 지적하고 “지역교회의 목회자들이 많이 참여하는 신학교육의 형태로 변모”하기를 제안한다.⁹⁾

수긍할 만한 주장이다. 하지만 과연 ‘충분한 목회 경험’의 기준은 무엇인가? 또한 목회자의 자질부족을 위기의 근원으로 주목한 이 글 서두의 분석을 고려한다면 현장 목회자를 신학교육에 참여시켜야 한다는 주장이 얼마나 타당성을 지닐지는 논란의 여지가 있다. 어찌면 그가 주장하는 목회자란 어찌면 ‘박사학위(Ph.D 혹은 Th.D)를 가진 목회자’이거나 목회경험 5년 이상 정도(?) 그래서 재적교인 500명(?) 이나 그 이상인 규모의 교회를 목회하는 경험자(?) 정도로 규정해야 할지도 모른다. 어떤 방식이든 그의 제안은 브라우닝의 탁월한 분석결과를 성과위주의 목회자상 혹은 교회성장론에 입각한 목회자상은 신학교육의 목적이란 부흥하는 교회를 담임하는 목회자 양성을 지향한다는 전제 아래서 이루어진 것처럼 보인다.

8) 이성조, 윗글, 252.

9) 노영상, 윗글, 25-29.

박정근은 다른 분석과 해법을 제시한다. 그는 신학교육제도의 근본적 개혁에 초점을 둔다. 그는 현재 운영 중인 신학대학원 3년으로 완성되는 목회학 석사(M.Div) 과정은 학생들에게 신학의 전문성을 교육하기에 부족하다고 지적한다.¹⁰⁾ 그는 지역 교회에서 신학대학원에 입학한 학생들을 곧장 전도사라고 부르고 교회교육을 맡겨 신학수업을 소홀하게 만드는 정황도 교회 위기를 자초하는 원인 중 하나라고 본다. 이 문제에 대한 대안으로 현재의 교육시스템을 예과 2년, 본과 3년, 목회연구과정 2년으로 이루어진 7년제 신학교육제도로 바꿀 것을 제안한다. 이와 더불어, 사이버신학교 폐지, 비인가신학교의 통폐합, 신학생 정원 대폭 축소와 교단통합, 신학대학 지원 확대와 장학금, 목회자 겸직 금지 등의 의견도 제안한다.¹¹⁾ 교육여건 개선을 위해서는 나름대로 의미 있는 제안들이지만 실효성이 있는지는 두고 볼 일이다.

또 다른 각도에서 분석한 견해도 있다. 일찍이 20세기 미국의 조직신학자인 리처드 니버(H. Richard Niebuhr)는 “신학을 공부한다는 것은 올바른 질문을 던지는 법을 배우는 일”이라고 말한 적이 있다. 같은 맥락에서 오성주는 “신학은 해답을 가르쳐 주는 것이 아니라 끊임없는 탐구의 질문과정”이라고 지적하고 “신학교육이란 질문을 통해 함께 듣고 귀 기울이며 하나님의 뜻을 헤아리며 방향을 찾고 또 새로운 삶에서 부딪히는 현실의 문제로부터 질문을 만드는 기술을 가르치는 일”이라고 정의한다.¹²⁾ 이런 맥락에서 권진관은 신학교육의 실천성을 강조한다. 그는 이 문제를 다음과 같이 기술한다.

신학은 신앙으로부터 출발하되 그 신앙을 비판적으로 성찰하는 것을 자기 임무로 한다. 신학은 인간의 역사 속에서 실천하는 신앙을 연구·성찰하는 학문이다. 이 역사와 세계에서 올바른 활동을 하는 신앙이 되도록 신학은 신앙을 비판적으로 성

10) 박정근, *윗글*, 166-183.

11) *윗글*, 184-192.

12) 오성주, “미래에 비람직한 신학교육을 어떻게 해야 할 것인가?-감리교신학대학교를 중심으로”, 『신학세계』 82(2015, 봄), 160-161.

찰하는 것이다. 따라서 신학 대학에서 제공하는 신학교육은 신학생들로 하여금 오늘날의 역사적, 세계적 상황 속에서 올바른 실천적 신앙을 가질 수 있도록 자기의 신앙을 성찰할 수 있는 기회와 그 방법을 배우는 장(場)이라고 보여 진다. 신학에 있어서 신앙이 우선하는 것이고 신학교육은 세상과 역사에 대한 바른 신학적 이해를 우선적인 목표로 삼아야 한다는 점을 주장하고자 한다. 왜냐하면 신앙은 이 역사와 세상 속에서 일하시는 하나님에 대한 신앙이요, 그것은 역사와 세상, 사회 안에서의 신앙이기 때문이다. 역사와 세상(사회)과 무관한 신앙은 죽은 것이다. 신앙은 결국 실천적인 것이다.¹³⁾

그의 진술은 신학교육의 궁극적 목표가 신학생이 자신의 신앙적 성찰과 신학적 이해를 통해서 이 세상의 역사 속에서 신앙을 실제로 구현하도록 훈련시키는 일이고 말한다.

그는 조금 더 구체적으로 신학교육은 기독교인의 실천을 성찰하고 실천을 인도하는 학문으로서 “실천적 지혜”(pronesis)를 추구하는 것이라고 정의한다. 부연해서 그것은 “피교육자들이 자기가 처한 상황 속에서 성서의 진리(즉, 복음의 진정한 의미)를 가장 잘 살리는 적절하고도 적합한 실천을 할 수 있는 능력 즉 특수하고 구체적인 상황 속에서 성서의 진리를 체현하는데 필요한 이해와 판단의 능력(capability for understanding and judgment)을 함양”시키는 일이라고 말한다.¹⁴⁾ 그러나 신학교육을 “목회를 위한 테크닉을 전수시키는 일이나 이론적 지식을 쌓기” 혹은 “어떤 하나의 신학(a theology)에 관한 지식을 암기시키는 것이나 전수하는 일”이라는 생각에는 반대한다.¹⁵⁾ 그에 따르면 신학교육은 한 마디로 “신앙적 실천을 위한 가장 적절한 이해와 판단을 할 수 있

13) 권진관, “신학교육에 있어서 신앙적 실천의 역할에 관한 연구”, 『한국신학과 신학교육』, 전국신학대학협의회 엮음 (서울: 대한기독교서회, 1994), 175.

14) 윗글, 177-178.

15) 윗글, 179.

는 비판적 능력을 함양하는 것”이며¹⁶⁾ 그런 자질과 능력 즉 “하비투스(habitus) 형성”이 신학교육의 목적이라고 결론짓는다.¹⁷⁾ 끝으로 그는 이 신학교육의 목표인 실천적 지혜의 최종목적이 “인간의 구원의 완성인 하나님의 나라”라고 단언한다.¹⁸⁾

끝으로 그는 작금의 신학교육에는 실천적 요소가 부족하므로 이를 보다 유기적으로 수용하기를 바라는 마음으로 실천의 개념을 목회실습이나 경건 및 영성훈련에 국한시키지 말 것¹⁹⁾과 신학교육 가운데 성서학, 교회사, 교의학 등의 이론신학을 실천신학과 분리시키는 이분법에서 벗어나 모든 신학영역에서 실천을 겨냥한 학문으로 발전해야 한다고 제안한다.²⁰⁾

권진관의 제안은 지극히 건전하며 확고한 근거를 갖고 있는 것으로 보인다. 그는 한 마디로 실천을 지향하는 신학(praxis oriented theology)을 주문한다. 물론 그가 말하는 실천이란 요즘에는 일상적인 활동이 되어버린 민중선교, 여성, 도시선교, 노동자, 농민, 지체부자유자 지원 등등과 같은 각종 사회운동을 염두에 두고 있다. 그런 의미에서 그의 제안은 이론상 신학하기의 외형 혹은 교육체계(education system)을 지향하는 주장으로 이해되기도 한다.

거듭 말하지만 그의 제안은 매우 건전하다. 그럼에도 불구하고 그의 논의에 결정적으로 놓친 것이 하나 있다. 그것은 신학교육의 주체인 신학자 자신들의 문제를 교육현장논의에서 제외시키고 있다는 사실이다. 이 점은 신학교육을 검토하는 대다수 논의에서도 마찬가지로 발견되는 현상이다. 거의 모든 논의가 교육 수요자의 측면만 다를 뿐 공급 주체들은 전혀 다루지 않는다.

그러나 한번 생각해보자. 교육 공급자인 신학자들에게는 아무런 문제가 없

16) 윗글, 178.

17) 윗글, 180.

18) 윗글, 189.

19) 윗글, 222.

20) 윗글, 223.

는가? 신학의 문제는 곧 신학자의 문제가 아닐까?²¹⁾ 충분히 수긍할 수 있는 바와 같이 신학의 내용은 언제나 완전하지 않으며 다양한 신학분야에서 봉사하는 신학자들도 인격적으로 도덕적으로 완벽하지 않다. 연구자를 포함하여 신학자들은 온전히 성숙하다고 말하기 어렵다. 따라서 신학교육에 관한 논의는 교육의 내용과 그것을 교수하는 신학자, 그리고 수요자인 학생들의 문제를 함께 다루어야 한다. 그렇지 않다면 부분적이고 치우칠 수밖에 없다. 그래서 효과적인 결과를 기대하기도 어렵다. 이제는 그동안 소홀히 했던 교육 공급자, 즉 신학자 자체의 문제를 보다 구체적으로 다루어야 한다.

2) 성서교육

우리나라에서 성서교육을 맡고 있는 신구약성서학자들은 교회갱신이라는 과제 앞에 어떤 문제의식을 갖고 있으며 그들은 성서교육을 위해 어떤 제안들을 내놓고 있을까? 유감스럽게도 최근 들어 성서교육에 관하여 현재의 커리큘럼 문제나 자신의 교육철학 혹은 신념을 밝힌 성서학자들은 찾아보기 어렵다. 이 주제와 관련한 논문을 발표할 기회와 여건이 제공되지 않았기 때문인 것 같다. 지금까지 신구약성서를 가르치는 우리나라 성서학자 가운데 우리 신학대학에서 시행되는 성서학 교육의 문제를 소상하게 다룬 최근의 글은 왕대일의 것이 유일하다.²²⁾ 따라서 여기서는 그의 주장에 초점을 맞출 것이다.

그는 먼저 성서교육환경을 진단하고 그것이 신학계 전반에서 벌어지는 현상과 크게 다르지 않다고 진단한다. 즉, 성서교육이 목회현장의 필요를 채워

21) 한국일, "유럽 신학교육의 위기진단과 전망", 『한국신학논총』 13 (2014), 86. 그는 연구자와 비슷한 생각을 하는 것 같으나 실제로 신학자의 문제는 학문의 파편화와 전문화에 있다는 맥그라스(Alister E. McGrath, 『미래 교회와 미래 신학』 (서울: 장로회신학대학교출판부, 2006), 90-93)의 생각을 전하고 있는 듯하다.

22) 왕대일, "신학교육 속의 성서학-그 진단과 처방", 『신학교육, 그 패러다임의 전환-지식교육에서 영성함양으로』, 201-221. 이 외에 구약학자 이영미("아시아 에큐메니칼 신학교육의 현황과 전망", 『한국신학논총』 13 [2014], 109-133), 신약학자 차정식("한국신학대학의 정체성 위기와 신학교육의 방향", 『한국신학논총』 11 [2012], 9-27)과 김덕기("Key Issues in Theological Education in Korean Context: How Can Bible Study Transform Korean Society and Suggest New Model of Pedagogy on NT in Korean Church?" 『한국신학논총』 12 [2013], 119-149)도 신학교육과 관련된 논문을 발표했다. 하지만 그들은 성서교육에 초점을 두지 않았다.

주지 못한다는 것이다. 그는 ‘이론 지향적 커리큘럼’이 교육을 목회 현장과 분리시키고 갈등을 유발한다고 지적하고 현재의 교육시스템은 목회자 양성보다 신학자 양성에 치우쳐 있고 “목회적 능력 배양시키는 일은 등한시”하며,²³⁾ 학문적으로도 “취폐식으로 나열된 커리큘럼”이 “신학을 파편적으로 이해하게” 만들고 동시에 “특정분야에 갇혀 신학의 다른 분야에 대해서는 문외한으로 만든다”고 지적한다. 그래서 현재의 신학교육 과정은 “탈목회화, 탈교회화, 탈현장화”를 초래했으며,²⁴⁾ 목회를 위한 실제적 훈련은 신학교육과정과 별도로 개인별로 이루어지는 기현상이 벌어지고 있다고 진단한다.²⁵⁾ 아울러, 신학의 기초인 성서학마저 학문이라는 이름으로 자행된 “바벨론 포로기”에 빠졌다고 개탄한다.²⁶⁾

그는 신학교육이 목회를 위한 학문이 되어야 한다는 대원칙 아래 이러한 현상을 개선할 방안을 내놓는다. 그는 “이 땅의 목회자들로 하여금 성서적으로 사고하고, 성서적으로 실천하며, 성서적으로 결단하는 영적 지도자가 될 수 있도록 도울” 방안을 고심하면서,²⁷⁾ 커리큘럼 상에서 목회 전문화 과정과 신학 전문화 과정을 구분하여 운영할 것, 목회 전문화 과정에서 지적 논쟁에 기반을 둔 성서학 교육이 아니라 ‘하나님 체험을 심화시키는 교육을 진행할 것, 성령의 임재와 사역 안에서 크리스천의 삶의 의미를 새롭게 하는 전인적 양육의 가르침과 배움이 성서학 커리큘럼 안에 제도적으로 시행할 것” 등을 처방으로 제시한다.²⁸⁾ 이어서 성서학적 가르침과 배움의 내용이 교회의 언어로 다시 서술되는 일, 성서학자의 글쓰기가 목회자의 강단의 눈높이를 맞춘 말과 글로 풀어야 할 것, 성서학과 교회 현장 사이에 소통이 이루어져야 한다는 개인적인 소

23)王大일, “성서학-그 진단과 처방”, 205.

24) 윗글, 207.

25) 윗글, 205.

26) 윗글, 211.

27) 윗글, 216.

28) 윗글, 217. 이것은 세계신학교육협의회와의 지적과 제안이다.

건을 덧붙이며 마무리한다.

그의 예리한 진단과 달리, 해결책은 추상적인 수준에 머물러 있다. 과연 “하나님 체험을 심화시키는 교육”, “성령의 임재와 사역 안에서 크리스천의 삶의 의미를 새롭게 하는 전인적 양육의 가르침과 배움”이란 구체적으로 어떻게 하는 것을 말하는가? 현재의 성서학 커리큘럼에서 이것을 성취할 방법은 무엇인가? 또 교회의 언어는 무엇이며 그것은 성서학의 언어와 무엇이 얼마나 다른가? 뿐만 아니라 목회자의 강단의 눈높이는 또 어느 수준을 말하고 있는가? 또 성서학과 교회 현장을 소통하는 방법은 무엇인가? 성서학자의 글쓰기가 목회자의 눈높이가 맞춘 경우란 어떤 것을 말하는가? 목회자의 구미(?)와 선교도에 부합한 것을 가리킨다면 그렇게 하는 것은 건강한 시도인가? 또 목회전문화 과정과 신학전문화 과정을 분리하여 운영하자는 제안이 지금의 성서교육의 위기를 해소하는데 필요한 것인가?

연구자는 대체로 왕대일의 생각에 동의하지만 크게 다른 점이 한 가지 있다. 신학교육의 목표가 목회자 양성에 있다는 점에 있어서는 일치하지만 “목회자는 곧 신학자”가 되도록 교육하는 일이라고 생각하는 점에 있어서 그와 다르다.

3. 성서교육 갱신을 위한 제안

1) 같으면서 다른 제안

위에서 기술한대로 우리는 신학교육 전반 그리고 성서교육 전반의 위기가 실천성을 결여하고 있다는 진단에 수긍한다. 하지만 진단과 처방은 조금 다르다. 우리의 것은 이론교육이 실천을 지향하지 못하는 현상을 수긍하면서도 이에 대한 진단은 다른 곳에서 문제를 발견한다.

우리의 진단은 “왜 신학 이론이 실천을 지향하지 못하는가?”라는 근원적 질문으로부터 시작한다. 왜 성서교육은 목회현장과 유리된 채 소위 ‘바벨론 포로

기'를 경험하고 있다는 분석되고 있는가?²⁹⁾ 성서의 내용 자체가 신앙의 실천현장인 삶을 외면해서 그런 현상이 벌어진 것이라고 말할 수 있을까?

이 진단 질문들에 대한 우리의 답변은 모두 '아니다(no)'이다. 이와 반대로 신학 이론은 원래부터 항상 실천을 지향한다. 신학이란 신앙에서 비롯되며 신앙은 삶에 뿌리를 내리고 있기 때문이다. 실천적 영역인 삶을 도외시하는 신학 이론이란 애초부터 존재하지 않았다고 말해도 지나치지 않다. 성서 역시 마찬가지이다. 성서는 구체적인 삶의 현장 속에서 형성되었고 구체적인 삶의 변화를 겨냥한다.

그런데 오늘의 신학교육과 성서교육은 어째서 위에서 누누이 지적한 것처럼 현실과 유리된 것 같은 모양새로 비판을 받고 있는 것일까? 그 이유는 의외로 간단하다. 신학자들이 신학의 본래적 목적과 지향점을 망각했거나 그것을 소홀히 다루고 있기 때문이다. 신학자들이 이론에 매몰되어 또 다른 이론을 펴기에 급급해서 그 이론의 최종 지향점을 강조해서 말하지 않았기 때문이다. 그렇지 않다면 수요자인 신학생들이 선생들의 이론이 지향하는 현실과 실천사항을 무심코(?) 간과했기 때문일 수도 있다. 만일 이러한 진단과 평가가 정당하다면 우리는 앞서의 처방들과 달리 다음과 같은 점들을 다시 강조해야 한다.

첫째, 신학교육은 물론이고 여기에 포함된 성서교육의 궁극적 지향점은 언제나 삶 그 자체에 있다. 삶의 현장에 대한 고려와 성찰이 결여된 신학이론이나 성서이론은 그저 공허한 말장난에 불과하다. 그러므로 성서교육은 모름지기 교회와 신자가 살아가고 있는 삶의 사회적 자리(social location)에 대한 철저한 인식이 요청된다.³⁰⁾ 따라서 신학자는 어느 교육내용이든 그것이 궁극적으로 어떠한 삶의 현장의 필요를 채워주는지 혹은 그렇지 않은지를 끊임없이 검토하고 고찰해야 한다.

29) '포로기'란 어휘는 은유이며 그 현실은 '고립화'나 '게토화'라는 말로 대체가능하다.

30) 참고, Ferdinando F. Segovia and Mary Anne Tolbert (eds), *Reading From This Place*, vol. 1: *Social Location and Biblical Interpretation in the United States* (Minneapolis: Fortress Press, 1995); *Reading From This Place*, vol. 2: *Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 1995).

둘째, 신학과 성서교육의 목적은 교육 수요자로 하여금 삶을 신학적으로 진지하게 성찰하는 사상가, 즉 신학자(a theologian)를 만드는데 있다. 앞서 살핀 대로 어떤 이들은 신학교육의 문제가 근본적으로 커리큘럼에서 있다고 판단하고 그것을 기술적으로 조정하는 의견을 제시하곤 했다. 이를 테면 왕대일은 목회전문화 교육과 신학전문화 교육으로 나누자고 제안했고, 박정근은 3년 교육과정이 신학자로 전문적인 훈련을 시키기에는 너무 짧다고 생각하여 7년 교육과정을 제안한다. 또 노영상은 신학교육에 목회경험자를 활용하자고 제안한다.

나름대로 유용한 제안들이다. 그러나 근본적으로 양보할 수 없는 것은 어떤 교육커리큘럼에서도 신학과 목회를 두 개의 독립된 영역으로 나누어서는 안 되며 또 그렇게 둘로 나누어질 수 없다는 사실이다. 신학전문화 과정을 설치해서 박사과정(D.Min, Th.D, Ph.D)을 운영한다면 그 프로그램의 목표가 교회라는 현장에 기여하기 위한 목적이 아니라면 그 무엇이 될 수가 있겠는가? 재차 강조하지만, 삶의 현장을 지향하지 않는 신학교육은 어떤 과정이든 무의미하다. 삶의 현장을 무시하거나 배제한 신학은 신학이 될 수 없고, 신학이라고 부를 수조차 없기 때문이다. 궁극적으로 신학하기(doing theology)는 곧 목회하기(doing ministry)이고 목회하기는 삶을 살아내기(living a life)를 지향한다고 생각한다. 그러므로 우리는 이렇게 주장한다. “신학교육의 궁극적 목적은 자각성의 능력을 극대화하는 일”에 있다.³¹⁾

우리나라 신학교육은 대체로 네 가지 전문영역, 즉, 성서학, 조직신학(체계신학), 교회사, 실천신학으로 나누어 이루어진다. 각 분야는 모두 ‘삶’에서 우리 나오고 다시 삶을 지향하는 방향으로 이루어진다. 성서가 삶의 현장에서 유래하여 삶을 위한 가르침으로 교육되어야 하는 것처럼, 조직신학(체계신학) 또한 삶에서 발원하여 삶을 변화시키는 사고방식의 교육으로 나아가야 하며, 역사신학은 삶과 유리되지 않는 역사의식 고취와 그로 인해 책임 있는 기독교신

31) 우택주, 「구약성서와 오늘 2」(대전: 대장간, 2013), 276.

양의 실천을 겨냥해야 하며, 실천신학도 성서와 교리와 역사를 염두에 두고 신앙의 실현을 고민하는 학문으로 가르쳐져야 한다.

셋째, 성서교육은 목회후보자들에게 목회자는 성서의 권위를 힘입어 신성한 권력을 행사하는 사람이 되는 일이라는 사실을 드러내놓고 각성시킬 필요가 있다. 이것은 항상 강조되어야 한다. 교육은 지식을 전수하고 그 지식은 전문성을 생성한다. 전문성을 지닌 사람은 그렇지 못한 사람에게 다양한 형태의 힘을 행사할 수 있다. 마찬가지로 성서교육은 성서의 내용을 온전히 그리고 충분히 학습했는지의 여부와 관계없이 목회자를 신자에게 종교적 힘/권력을 행사하는 사람으로 만든다. 목회자가 된 그/그녀가 그런 힘 또는 권력을 어떻게 행사하는지에 따라 교회는 우리 사회 안에서 아름다운 평판을 이끌어낼 수도 있고, 현상유지에 급급하여 현실에 안주하거나 사후세계만을 꿈꾸는 무책임하고 비현실적이고 비역사적이라는 혹평을 받을 수도 있다. 목회자의 사고방식과 행위(즉, 목회)가 교회의 이미지 형성에 직접적인 영향을 끼친다는 사실은 아무리 강조해도 지나치지 않다. 그러므로 오늘의 성서와 신학교육은 바로 이 장래의 종교권력자가 자신의 힘을 올바르게 행사하는 방식을 학습시키는 일의 중차대함을 각성시키는 교육이 되어야 한다.³²⁾

2) 삶을 지향하는 성서교육: 실제적 방법

이론 중심의 신학이론이나 성서연구에 관한 학문적 이론들이 삶을 구체적으로 겨냥한다는 점을 어떻게 가르칠 수 있을까? 위에서 왕대일이 제안한 대로 “하나님 체험을 심화시키는 교육”과 “성령의 임재와 사역 안에서 크리스천의 삶의 의미를 새롭게 하는 전인적 양육의 가르침과 배움”은 어떤 방식으로 시행될 수 있을까? 위에서 주장하듯이 사회적 자리에 대한 철저한 인식의 필요성, 목회자는 곧 신학자이어야 한다는 사실, 그리고 권력의 올바른 사용방식을 가르치는 성서교육은 또 어떻게 실행될 수 있을까?

32) 윗글, 275-276.

오경의 저자이론을 놓고 이 목표를 성취할 방안을 생각해보자. 오경의 저자에 대해 성서학자들은 전통적으로 모세가 직접 저작했다는 이론과 율리우스 벨하우젠(J. Wellhausen)의 문서가설(document hypothesis) 가운데 하나를 선택하여 가르친다. 전자는 보수교단 학자들이, 후자는 진보적인 성향의 학자들이 선호한다. 둘 중 어떤 것을 선택하여 가르치든지 기억할 것은 두 가지 이론이 해당 성서학자와 그를 둘러싸고 있는 특정한 상황 속에서 전수된다는 사실이다. 전자는 자신이 속한 교단과 신앙공동체에게 성서의 문자주의를 지켜 성서에 대한 경외심을 고취시키고 신앙공동체의 현재를 지키려는 목적이 있는 것 같다. 후자는 성서형성과정의 학습을 통해 성서작성의 역사적 정치적 상황을 고려하여 성서와 신앙공동체의 상호관계를 비평적으로 고찰하여 신앙공동체로 하여금 현실에 안주하지 않고 현실을 타개하는 책임 있는 존재로서 결단하며 나아가도록 촉구하는 데 목적이 있는 것 같다. 어느 이론을 택하여 가르치든 모두 자기가 속한 신앙공동체의 삶을 겨냥하고 있다. 교회는 이 두 가지 입장이 서로 갈등해왔음을 알려준다. 그래서 하나의 입장을 선호하고 다른 입장을 배격하기도 한다. 그러나 성서학자들이 학생들에게 한쪽에 치우친 편협한 성서관을 갖게 하거나 성서숭배에 빠지기를 원치 않는다면 학생들에게 두 이론의 논쟁을 가르치는 것으로 끝나는 것은 어느 쪽에게도 유익이 없다. 성서교육에 관한 한, 어느 쪽 이론을 학습하든 가장 바람직한 자세는 각자의 이론이 어떻게 신앙공동체의 삶을 예수 그리스도의 신앙 안에서 자유롭게 하고 성숙시킬 수 있는지를 가르쳐야 한다.³³⁾

이번에는 일반적으로 성서의 권위를 저해하는 것으로 오해되어온 주석 방법론 가운데 하나인 편집비평(redaction criticism)을 살펴보자. 편집비평은 성서문헌이 재작성되는 과정을 연구하는 주석방법(to study a history of recomposition)을 일컫는다. 편집비평을 오해하는 사람들은 이 주석 방법론

33) 참고. 우택주, 「8세기 예언서 이해의 새 지평」(서울: 대한기독교서회, 2005), 44-46. “미래는 어떤 성서해석 방식도 특권적 위치를 점하지 않고 모두 대등한 위치에서 서로 다른 성서 읽기들의 낙원”이 될 수 있다(46쪽, 괄호는 Robert Carroll의 것임).

이 성서의 저자이신 하나님의 권위를 추락시키고 인간 측 저자의 세속적인 계획과 의도를 파악하느라고 성서의 신성한 영감이론을 실추시키는 이론이라고 주장한다. 그러나 이 주석방법론은 성서를 오랜 기간 동안 연구하는 중에 그 모습이 갖추어진 이론이라는 점을 주지해야 한다.

처음에 성서연구자들은 성서를 읽다가 이해하기 어려운 현상을 발견했다. 다시 말해서 성서 안에서 논리적 일관성이 없고 모순되는 문구들이 혼재하는 양상을 접하게 된 것이다.³⁴⁾ 이를 테면 창세기 1장과 2장은 두 가지 창조 기사를 나란히 기록하고 있으면서도 서로 다른 신명을 사용하거나 창조의 순서가 일정치 않고 또 사용하는 어휘와 문체가 크게 다르다는 사실을 주목하게 되었다. 그리고 학자들은 그 이유를 해명하려고 노력의 결과가 자료비평(source criticism), 양식비평(form criticism), 전승사비평(tradition history criticism), 그리고 최종형태의 의도를 파악하려는 편집비평으로 나타나게 되었다는 사실은 이미 잘 알려진 설명이다.³⁵⁾

우리의 성서가 오랜 기간에 걸쳐 기록된 수많은 글들을 모아놓은 문집이며 이 문집 안에 포함된 글은 하나하나 매우 기나긴 작성과정을 거친 최종산물이 라는 점은 대다수 성서학자들이 동의하는 바이다. 바꾸어 말하면 이 성서가 아무런 역사적 정황도 없이 하늘에서 뚝 떨어진 신비로운 책이 아니라는 것이 대다수 학자들이 동의한다는 뜻이다.

여기서 한 걸음 더 들어가 보자. 성서, 특히 구약성서로 불리는 책들이 오늘 날과 같은 성서로 되기 전, 이 성서의 글들이 최초로 작성된 곳은 어디인가? 그곳은 고대 이스라엘의 왕실이었다. 왕실은 글들을 읽고 쓸 줄 아는 전문가, 즉 서기관들을 고용하여 글을 작성시켰다. 서기관들은 자신들을 고용한 왕실의 필요에 부응하는 글쓰기를 했다.³⁶⁾ 그렇게 해서 탄생하고 전수되어 온 글들이

34) 참고, 오경의 내용전개가 보여주는 불일치, 모순, 반복적 양상을 위해, R. E. Friedman, "Torah(Pentateuch)", *The Anchor Bible Dictionary*, vol. 6 (New York: Doubleday, 1992), 605-622를 보라.

35) 각 비평법의 간략한 인내를 위해 우택주, 「구약성서와 오늘2」, 25-48을 보라.

36) '정치적 필요가 개입했다면 그것은 권력자들의 세계관의 일부로서 신앙과 불가분의 관계에 있었다는 사실도 주

오늘날 우리가 읽는 성서가 된 것이다. 이런 맥락에서 글의 편집이란 “새로운 역사적 상황에서 타당한 전승을 지속적으로 받아들이고 다시 생각하는 일로서 근본적으로 하나의 해석적 활동”이라고 묘사할 수 있다.³⁷⁾ 그리고 편집비평을 사용하여 성서를 해석하는 작업은 성서저자인 서기관들이 포착한 거룩한 영감의 내용과 의미를 파악하기 위한 진지한 노력이라고 할 수 있다. 따라서 성서 해석 작업은 신성한 행위에 속한다.

다른 대부분의 구약성서가 그렇지만, 쿠틀는 문서예언서 가운데 첫 번째 예언서인 아모스서를 해설하는 글을 통해 편집비평과 그 필요성을 다음과 같이 설명한 바가 있다.

첫째, 그 개념은 역사적 사실이다. 아모스서는 한 사람 이상에 의해 작성되었다. 사실들을 무시하는 신앙은 가치 없는 신앙이 될 위험의 소지가 있다.

둘째, 나는 아모스서가 개작과정의 최종 산물이라는 것을 유감스럽게 여기기는커녕 오히려 감사하게 생각한다. 그 이유는 간단하다. 그런 과정이 없었더라면 우리는 이 책을 손에 넣지 못했을 것이기 때문이다. 개작의 각 단계는 아모스의 말들의 해석과 활성화, 즉 새롭게 달라진 현실 속에서 그것들을 실제적으로 의미 있게 만들기 위해, 계속해서 읽고 이해했음을 보여준다. 이런 연속적인 활성화 과정이 없었더라면 아모스의 말들을 아마 금방 잊혀져버렸을 것이다. 이 활성화 과정들은 우리가 아모스서를 우리 자신에게 의미 있게 만드는 해석과정을 위한 초기의 모범적 사례들인 것이다. 신앙공동체 안에서 갖는 말씀의 능력은 그것을 계속해서 재활성화하는데 달려 있다.³⁸⁾

지해야 한다. 로버트 쿠틀-데이빗 오르드, 「성서이해의 새 지평」(우택주 옮김) (서울: 대한기독교서회, 2011), 83-145 (“II. 성서의 탄생과정”); 「성서의 처음 역사」(우택주-임상국 옮김) (파주: 한울엠플러스, 2017), 27-36. 또한 신약성서의 저자를 역시 자신들이 쓴 글들이 ‘신약성서’가 될 것이라고 예상하지 않았다는 점도 기억해야 한다. 구약성서의 글들은 어떤 현실을 해명(apology)하거나 공동체의 정체성 확립과 같은 다양한 목적을 지닌다.

37) W. Johnston, “Reactivating the Chronicles Analogy in Pentateuchal Studies, with Special Reference to the Sinai Pericope in Exodus,” *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 99 (1987), 17.

38) 쿠틀, 「아모스서의 형성과 신학」(우택주 옮김) (서울: 대한기독교서회, 2004), 24.

.....

개작은 역사를 만드는 과정과 같다. 사건들은 역사가 아니다. 역사는 사건들에 기초하지만 사건들과 동일하지 않는 그 무엇, 즉 하나의 예술로 만드는 일이다. 여기에 선택하고 다시 설명하고, 또 조직하고 관련짓는 단계들을 담고 있다.³⁹⁾

그는 여기서 편집비평을 통한 우리의 성서해석 작업이 과거의 문서 속에 축적된 신앙의 “재활성화” 과정이라고 말한다.

여기서 강조하고 싶은 사실은 성서주석방식자체가 우리의 신앙적 삶을 겨냥한다는 점이다. 이 부분은 성서학자들이 성서해석방법론을 둘러싼 논쟁을 뛰어넘도록 조언한다. 쿠틀라가 성서 작성 과정을 “재활성화”라고 표현할 때 그 의미는 성서의 글이 삶을 겨냥한 해석들의 축적물이라는 뜻이다. 그런 의미에서 우리의 삶이라는 궁극의 지점을 벗어난 성서 연구를 한다면 그것은 처음부터 무의미한 일이며 무익한 일이라는 것을 깨달을 필요가 있다. 그러므로 성서주석방식 가운데 하나인 편집비평을 놓고 교리적 적합성을 따지는 자세는 소모적인 논쟁을 일으킬 뿐이다. 오히려 그러한 편집비평의 결과가 삶에 어떤 변화를 일으키는지를 주목하는 태도가 절실하다.

그렇다면, 편집비평 방식을 사용해서 성서본문을 연구한다면 어떤 결과를 얻을 수 있으며 그것은 우리의 삶에 어떤 유익을 가져오는가? 이 질문에 대한 답변은 그동안 대체로 부정적이었다. 아모스서라는 예언서가 왕실에서 정치적 목적으로 기록되었다면 정치적 목적을 지닌 인간의 문서를 어떻게 거룩한 하나님 말씀으로 읽을 수 있냐고 의구심을 제기한다. 그러나 이 의구심은 교리적 적합성과 그에 따른 사교의 범주 안에서만 머물고 있다. 그것은 우리의 생각하기를 사전에 제한하고 그 제한을 정당하게 여긴다. 하지만 일단 해석의 목표를 우리 자신의 삶에 맞추어 보자. 그렇게 하면 이 방법은 긍정적이고 생산적인 결과로 이어질 수도 있다.

39) 윌슨, 25.

아모스서의 한 편집비평적 연구는 이것을 깨닫는데 큰 도움이 된다.⁴⁰⁾ 쿠트는 아모스서가 세 단계의 편집과정을 거쳐 완성되었다고 본다. 아모스 A는 8세기, 아모스 B는 7세기의 요시아 개혁 때, 아모스 C는 포로기에 기록되었다는 것이다. 이런 분석에 따라, 요시아의 개혁과 상관있는 구절(쿠트의 아모스 B)을 주목해보자.⁴¹⁾ “야훼께서 이스라엘 족속에게 이와 같이 말씀하시기를 너희는 나를 찾으라 그리하면 살리라”는 아모스 5장 4절은 독자에게 “어디를 가야 야훼를 만날 수 있습니까?”라는 질문을 유발한다. 이 질문에 대하여 아모스서는 이미 1장 2절에서 “야훼께서 시온에서부터 부르짖으며 예루살렘에서부터 소리를 내시리니”라고 표명해두었다는 것이다. 그러므로 독자들은 아모스서 읽기를 통해 예루살렘 성전에 가서 예배를 드릴 때 야훼를 만날 수 있다는 대답을 얻는다. 이러한 본문 읽기는 새로운 질문들을 던진다. 아모스 2장 6b-8절(쿠트의 아모스A)에서 “그들이 은을 받고 의인을 팔며 신 한 켤레를 받고 가난한 자를 팔며…내 거룩한 이름을 더럽히”는 심판선언들(3:9-12; 4:1-3; 5:1-3, 10-12, 16-17; 6:1-7; 9:1-4)은 북 왕국의 사마리아에 거주하는 엘리트 지배계층에게 이루어진 야훼 하나님의 정의로운 심판의 말씀이다. 지금 7세기의 독자 입장에서 읽어보면 농민의 삶을 착취하고 압제하는 엘리트가 모여 사는 곳이 있다면 그곳은 사마리아가 아니라 유다의 수도 예루살렘이다. 그런데 아모스서는 그곳으로 와야만 야훼를 만날 수 있다고 주장한다. 성서가 독자에게 제기하는 중대한 문제는 바로 여기서부터 발생한다. 하나님의 심판을 받지 않기 위해 정의로운 삶을 살아야 하는 일(아모스 A)과 하나님을 만나기 위해 정치권력의 중심지로 가서 예배하는 일(아모스 B)은 어떤 관계가 성립되는가? 쿠트는 여느 성서학자들이 한 번도 알려주지 않았던⁴²⁾ 이와 같은 종류의 질문과 답

40) 여기서부터 194쪽 첫 단락까지의 내용일부는 우택주, “해석의 힘과 힘의 해석: 종교개혁의 구호 ‘성서만으로’에 대한 성찰”, 『구약논단』, 68(2018), 161-163과 중복된다.

41) 참고, 최중원, “아모스 8-9장에 나타난 희망의 신학에 관한 연구”, 『구약논단』, 23 (2017), 119-149; “신명기 계약 신학의 범주로서 아모스 읽기: 아모스서의 ‘서너 가지 죄’”, 『구약논단』, 24 (2018), 201-229. 둘 다 쿠트의 B 단계 구절을 해석한 연구들로서 요시아의 신명기 개혁과 상관이 있다.

42) 이를 테면, H. W. Wolff, *Joel and Amos* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress Press, 1977); S. M.

변을 다음처럼 기술한다.⁴³⁾

정의와 예루살렘, 책임과 권력의 유지, 개혁과 중앙집중화를 연결시키면서, 서기관과 그들이 기록한 문서는 본질적으로 그리고 충성스럽게 예루살렘의 권력을 유지하려고 애쓰는 측은 물론이고 개혁 측에도 기여한다. 예루살렘 군주제가 군주를 종속적인 권력으로 생각하는 예언전승을 보존하는 일을 후원하는 대가는 예루살렘에서 외치는(1:2) 예루살렘 권력과 관점의 정당화이다. 고대 이스라엘의 글쓰기에 관한 사회적 배경을 두고 볼 때, 예언의 보존은 불가피하게 모종의 거래를 요구하는 것 같다. 일종의 예언 통제가 실제로 이런 매체를 보존하기 위한 선결조건이다.

그러나 그것은 곧 질문을 발생시킨다…: 예언자들이 엘리트 지배층에게 그들 자신의 배경 속에서 효과적으로 말할 수 있는 유일한 길은 엘리트가 활용하는 매개체를 통해 말하는 일이다. 글이 그런 매개체이다. B편집자는 권력을 쥐고 있는 자들이 정의를 시행할 능력을 지닌다고 믿었을 뿐 아니라 글이란 말로 다하지 못한 곳에서 작용할 수 있고 그의 매개체의 상대적 지속성과 권위가 하나님과 예언자는 물론이고 왕의 권위도 세워주며, 그리고 예언을 보존하여 글이 영속적인 것처럼 불의를 영속적으로 진정시킬 수 있다는 믿음을 가졌다고 생각할 수 있다….

책임과 권력 유지를 연결시키는 일은 항상 문제가 있다. 정의를 제도화하는 다른 대안은 전혀 없을 수 있다. 예언이 효과적으로 힘을 발휘하기 위한 진정한 대안은 다른 일들이 그런 것처럼 글로 제도화하는 길밖에 없을 것이다. 그리고 그것을 배양된 예언 혹은 모호한 인간사 가운데 성취되는 과정 속에 있는 정의라고 부르는 길 밖에

Paul, *Amos* (Hermeneia: Minneapolis: Fortress Press, 1991); F. I. Andersen and D. N. Freedman, *Amos* (Anchor Bible: New York: Doubleday, 1989); J. Barton, *The Theology of the Book of Amos* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012)을 보라. 이들 중 아무도 쿠틀가 제기한 것과 같은 질문을 던지지 않는다. 우리나라 성서학자의 최근연구로서, 구자용, “아모스서의 이방민족들에 대한 예언: 심판과 구원의 동일한 대상으로서의 이스라엘과 이방민족들”, 『한국기독교신학논총』 108 (2018): 25-55도 마찬가지이다. 하지만, 연구결론에서 교회현실과 접목하려는 태도는 칭찬받아야 한다.

43) 쿠틀, 『아모스서의 형성과 신학』, 142-44.

없을 것이다. 그러나 책임과 권력유지의 관계에 대하여 질문하지 않는 것, 그것의 문제성을 경고하지 않고 내버려두는 것이 바로 불의가 제도화되는 일을 묵과하는 가장 확실한 방법일 것이다.

.....

B단계는 7세기 후반 엘리트 지배층에 부속된 서기관 계층에 의해 예루살렘에서 작성되었다. 글과 문학기법을 통해서 서기관은 지배자들을 대신하여 사회적이며 정치적 중심지인 예루살렘의 지위와 권력을 유지하려는 욕망과 관습적이고 사법적인 개혁 프로그램 속에서 이 권력을 활용하려는 동기를 표현하고 보존한다. B 단계의 매개체도 본질적으로 문제가 있기는 마찬가지이다. 문학은 제도와 유사하고 예언을 문학 속에 봉쇄하는 일은 정부나 교회 안에서 예언자의 의식을 봉쇄하는 일과 유사하다. 그들은 똑같은 목적을 수행하며 똑같은 위험성을 안고 있다. 그러나 그 의식이 질서를 유지하는 자에게 통제되면 길들여지고, 또 권력자의 손아귀에 들어 가면 무력해지는가? 성서 자체는 이런 위기를 구체화한다. 우리는 그것이(성서가) 기독교 역사 속에서 얼마나 자주 정치적인 권력수단으로써 활용되었는지를 손쉽게 망각한다. 왜냐하면 오늘날 성서의 영향력이 그렇게 상당히 줄어들었기 때문이다. 기독교인들은 항상 통제력을 유지하기 위해서가 아니라 해방하는 힘을 얻기 위하여 성서를 사용하려고 투쟁해야 했다.

아모스서의 구절을 A, B, C로 나누어 읽는 편집비평을 수행하는 쿠틀가 내놓은 성찰은 우리의 삶과 신앙을 위해 세 가지 사항을 가르쳐준다. 첫째, 성서 사용법에 관한 것이다. 성서해석은 정의 구현의 책임과 권력 유지의 관계에 대하여 반드시 질문을 던지도록 이끈다. 성서해석의 궁극적 목적은 성서를 통해 사람을 통제하기보다 해방시키는 힘을 얻기 위해서이다. 둘째, 성서는 성서해석자가 책임을 유기하지 않도록 경고한다. 그는 정의 구현의 책임과 권력유지의 관계에 대하여 묻지 않는 것은 제도화된 불의를 묵과하는 일과 같다고 말한다. 깊이 새겨들을 대목이다. 셋째, 성서해석은 실천을 지향한다. 통치권을 질타하는 예언이 통치 권력의 매개체인 글로 기록되었다고 해서 예언정신이

길들여지는 것은 아니다. 예언은 왕실의 글로 제도화되었으나 원래 왕실권력을 비판하는 예언자의 정의의 요구는 ‘성취되는 과정 속에 있는 정의’(justice in the making)라고 부를 수 있다. 다시 말해서 통치 권력이 글이라는 매개체를 통해 예언을 길들인 것 같으나 글로 보존된 예언자의 선포는 다시 정의의 원칙에 입각해서 권력층을 질타하는 근거로 작용한다는 뜻이다. 이 세 번째 사항은 성서해석과정에서 나타나는 일종의 해석학적 순환을 알려준다. 우리는 성서를 읽지만 종래에는 성서가 다시 우리의 삶을 읽어낸다.⁴⁴⁾ 성서가 우리(의 본심과 본성)를 읽어낼 때 성서는 우리에게 진정한 권위를 지닌다. 하나님은 우리를 감찰하신다는 고백은 바로 이런 경험에서 우리나라다. 어쩌면, 그리고 바로 그 경험으로부터만(!) 비로소 성서의 권위가 우리 안에서 확립되며 우리는 성서의 하나님 앞에 무릎을 꿇게 된다. 이러한 경험이 없는 성서해석이란 공허한 외침이 될 가능성이 높다. 그것은 삶과 상관없는 지적 유희에 그칠 것이기 때문이다.

한 걸음 더 나아가 성서의 권위 아래 무릎 꿇는 체험이 없는 성서해석과 교육은 신학교육 전체의 궁극적 목표인 삶의 현장에 한 치도 가까이 가기 어렵다. 그런 상태로 이루어진 성서교육이 “목회자는 곧 신학자”라는 궁극적 목표를 달성하기 어렵다는 것 역시 자명하다고 생각한다.

가장 강조해야 할 것은 성서해석자의 체험과 각성이다. 자기체험(각성) 없이, 아니 자기체험(각성)을 지향하지 않은 채로 성서를 가르치는 일은 마치 알맹이가 빠진 교육이나 다름 바 없다. 그래서 결과 또한 분명하다. 그것은 오늘 날처럼 신자의 정신을 빈약하게(poor and weak) 만들고 사회에 무책임하고 무감각하게 만드는 강단설교(sermons leading into socially irresponsible and insensible)의 양산이다.

성서주석이론들은 성서의 문자적 의미를 재확인하려는 태도를 넘어서서 성서의 깊은 의미에 대한 새로운 질문을 던지도록 이끈다. 사실, 성서의 글이란

44) 우택주, 「새로운 예언서 개론」, 10.

그 문자가 담고 있는 무한한 의미의 세계로 들어가는 관문이다. 그것은 폐지할 수 없는 하나님 계시의 표식이요 안내자로서 신앙공동체에게 살아 있는 불변의 권위를 지닌다. 하지만 문자 안에 포함되어있는 의미의 세계를 전부 그리고 완벽하게 포착하기가 어렵지만 그 의미의 일부는 얻을 수 있다는 사실이다. 성서에서 해석해낸 의미들은, 본문의 역사적 배경 속에서 지녔던 의미부터 지금의 신앙공동체에게 요구하는 특정한 의미까지, 항상 우리의 삶을 향해 외치는 일종의 도전이며 과제이다. 그래서 그것은 우리의 삶이 제기하는 각종 문제에 대하여 언제나 간단명료한 해답을 주지 않는다.

그럼에도 불구하고 단언하여 말할 수 있는 사실 하나가 있다. 구약성서는 참된 삶을 위한 가르침이라는 사실이다. 구체적으로 구약성서는 예수 그리스도를 통해 하나님을 신앙하는 우리에게 정의, 생명, 평화라는 규범적 가치를 실행에 옮길 것을 가르친다. 이 가르침이 온전하게 구현되는 곳이 바로 하나님의 나라이다. 그러므로 신앙인은 이 규범적 가르침의 틀 안에서 매 순간 자신이 어떻게 살아야 할지를 (성령의 도우심을 통하여) 결정해야 한다. 이 규범적 가치를 따를 때만이 신앙인은 하나님의 실재하심을 이 세상에 보여줄 수 있다.

4. 나가는 말

작금의 우리 교회는 갱신되어야 한다. 교회 갱신은 성서교육의 갱신으로부터 출발할 수 있고 그것은 다시 성서신학자로부터 시작되어야 한다. 신학이 목회현장과 유리되어 있다고 지적한다. 이것을 해소하려면 형식을 바꾸는 처방(신학교육에 목회자를 투입하는 방식, 부족한 신학교육 기간을 늘리는 방식, 목회자 양성과정과 신학전문가 양성과정으로 교육 프로그램을 분리하여 운영하는 방식 등)만으로는 충분치 않다. 또 신학이란 본래 삶을 겨냥하고 실천을 지향하는 것이라는 타당한 주장도 있다. 그럼에도 불구하고 신학교육이 현장과 유리되어 있다는 비판은 어째서 생긴 것인가? 이유는 교육의 주체인 신학자 당사자들은 논의에서 제외시켰기 때문인 것 같다. 이제는 교육 수요자 중심

의 분석에서 벗어나 교육 공급자의 문제를 적극적으로 고려해야 한다.

교육 공급자 편에서 바라볼 때, 지금까지의 성서와 신학교육은 세 가지 사항을 강조할 필요가 있다. 첫째, 우리의 신학은 반드시 삶을 지향해야 한다. 그렇게 하기 위해서는 신학자의 신학하기(doing theology)가 반드시 '사회적 자리(social location)'에 대한 철저한 각성'과 함께 이루어져야 한다. 신학자가 제시하는 신학 혹은 성서해석의 결과가 현재 우리 교회가 처해 있는 병적 현실을 얼마나 극복하는 처방이 되는지를 각성하면서 교육해야 한다는 뜻이다. 둘째, 신학교육은 '목회자는 신학자'이어야 한다는 것을 염두에 두고 수행되어야 한다. 이런 사고방식에 입각한 교육만이 신학교육현장과 목회현장의 괴리를 좁혀갈 수 있다. 셋째, 신학교육은 목회자를 '종교권력자'로 만드는 과정이라는 점을 주목하여 목회자가 자신에게 부여된 힘/권력을 올바르게 사용하도록 하는데 초점을 맞춘 교육이어야 한다.

마지막으로 우리는 '삶을 지향하는 성서교육'을 어떻게 구체적으로 수행할 수 있는 지에 대하여 두 가지 사례를 살폈다. 첫째, 오경 저자론에 관한 역사비평적 이론과 전통적 이론 사이에서 벌어진 학자들의 논쟁은 소모적이다. 어느 쪽 이론을 택하여 가르치든 목회자와 교회의 의식을 어떻게 변화시킬지를 놓고 고민하는 교육이면 충분하다. 둘째, 만일 편집비평을 사용한다면 그 방법은 '성서의 재활성화' 즉 신앙공동체의 삶을 변화시키는데 목적이 있음을 재차 확인했다. 일례로 살펴본 아모스서의 편집비평 결과는 세 가지 실천적 가르침을 제공한다. 먼저, 성서사용은 신앙인의 자유와 해방의 힘을 얻기 위한 방향으로 이루어져야 한다. 둘째, 권력의 사용방식에 대해 적극적으로 질문하는 것이 성서해석자의 책임이다. 셋째, 성서교육의 목적은 성서해석자 자신의 각성이다.

구약성서는 정의와 생명과 평화라는 규범적 가르침을 제공하는 하나님의 첫 번째 계시이며 두 번째 계시인 신약성서의 예수는 바로 이런 가치를 완벽하게 삶으로 구현하신 분이다. 그래서 우리는 그 분을 우리 죄를 사해주시고 새로운 삶의 희망을 주신 주님이요 하나님으로 고백한다. 우리의 성서교육이 바로 이 고백과 믿음 위에 터를 두고, 성서학자인 우리로부터 시작해서 목회자를

신학자로 세우려는 목표를 갖고, 성서연구를 통하여 자기 각성의 능력을 갖춘 목회자를 배출하는데 전념한다면 그들을 통해 우리 교회에서는 앞으로 건전한 성서교육의 장이 활발히 열릴 것이고 그것은 우리의 교회갱신으로 구현될 수 있을 것이다.

5. 참고문헌

- 구자용, “아모스서의 이방민족들에 대한 예고: 심판과 구원의 동일한 대상으로서의 이스라엘과 이방민족들”, 『한국기독교신학논총』 108 (2018): 25-55.
- 김덕기, “Key Issues in Theological Education in Korean Context: How Can Bible Study Transform Korean Society and Suggest New Model of Pedagogy on NT in Korean Church?” 『한국신학논총』 12 (2013): 119-149.
- 권진관, “신학교육에 있어서 신앙적 실천의 역할에 관한 연구”, 『한국신학과 신학교육』, 전국신학대학협의회 엮음 (서울: 대한기독교서회, 1994).
- 노영상, “신학과 신학교육의 현장성과 실천성 제고”, 『기독교사상』 (2014년 5월), 24-30.
- 박정근, 『신학교육 개혁과 교회갱신』 (서울: CLC, 2017).
- 박종천, “한국신학교육의 흐름과 전망”, 『기독교사상』 (2014, 5월), 16-23.
- 서보명, “대학의 위기와 신학교육의 미래”, 『기독교사상』 (2014년 5월), 40-47.
- 오성주, “미래에 바람직한 신학교육을 어떻게 해야 할 것인가?-감리교신학대학교를 중심으로” 『신학세계』 82 (2015, 봄): .
- 왕대일, “신학교육 속의 성서학-그 진단과 처방”, 『신학교육, 그 패러다임의 전환-지식교육에서 영성함양으로』, 201-221.
- 우택주, 『8세기 예언서 이해의 새 지평』 (서울: 대한기독교서회, 2005).
- _____, 『새로운 예언서 개론』 (수정판; 대전: 침례신학대학출판부, 2009).

- _____, 「구약성서와 오늘2」(대전: 대장간, 2013).
- _____, “해석의 힘과 힘의 해석: 종교개혁의 구호 ‘성서만으로’에 대한 성찰”, 「구약논단」68집 (2018), 144-174.
- 유정재, “실존과 역사의 언저리에 서서”, 「기독교사상」(2014년 10월): 22-29.
- 이성조, “신학교육은 어디에서 해야 하는가?: 오병이어에 관한 예수님의 가르침”, 「기독교교육논총」44집 (2015, 12): 249-271.
- 이영미, “아시아 에큐메니칼 신학교육의 현황과 전망”, 「한국신학논총」13 (2014): 109-133.
- 전국신학대학협의회(엮음), 「한국 신학과 신학교육」(서울: 대한기독교서회, 1994).
- 차정식, “한국신학대학의 정체성 위기와 신학교육의 방향”, 「한국신학논총」11 (2012): 9-27.
- 최종원, “아모스 8-9장에 나타난 희망의 신학에 관한 연구”, 「구약논단」23 (2017), 119-149.
- _____, “신명기 계약신학의 범주로서 아모스 읽기: 아모스서의 ‘서너 가지 죄’”, 「구약논단」24 (2018), 201-209.
- 한국신학교육연구원·전국신학대학협의회, “신학교육, 그 패러다임의 전환 지식교육에서 영성함양으로”, 「한국신학논총」9집 (서울: 한들출판사, 2010).
- _____, “한국신학대학의 위기와 신학교육”, 「한국신학논총」11집 (서울: 한국신학교육원·전국신학대학협의회, 2012).
- 한국일, “유럽 신학교육의 위기진단과 전망”, 「한국신학논총」13 (2014): .
- Andersen, F. I. and D. N. Freedman, *Amos* (Anchor Bible; New York: Doubleday, 1989).
- Barton, John., *The Theology of the Book of Amos* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012).
- Coote, Robert B and David R. Ord, 「성서이해의 새 지평」(우택주 옮김), (서

- 울: 대한기독교서회, 2011), 원제는 *Is the Bible True* (New York: Orbis Books,).
- _____, 「성서의 처음 역사」(우택주·임상국 옮김), (과주: 한울엠플리스, 2017), 원제는 *The Bible's First History* (Minneapolis: Fortress Press, 1989).
- Coote, Robert B., 「아모스서의 형성과 신학」(우택주 옮김), (서울: 대한기독교서회, 2004), 원제는 *Amos among the Prophets: Its Composition and Theology* ().
- Friedman, R. E., "Torah (Pentateuch)," *The Anchor Bible Dictionary*. Vol. 6 (New York: Doubleday, 1992): 605-622.
- Johnston, W., "Reactivating the Chronicles Analogy in Pentateuchal Studies, with Special Reference to the Sinai Pericope in Exodus," *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft* 99 (1987): 16-37.
- McGrath, Alister E., 「미래 교회와 미래 신학」(서울: 장로회신학대학교출판부, 2006).
- Paul, S. M., *Amos* (Hermeneia; Minneapolis: Fortress Press, 1991).
- Segovia, Ferdinando F. and Mary Ann Tolbert (eds.), *Reading From This Place*, vol. 1: *Social Location and Biblical Interpretation in the United States* (Minneapolis: Fortress Press, 1995).
- _____, *Reading From This Place*, vol. 2: *Social Location and Biblical Interpretation in Global Perspective* (Minneapolis: Fortress Press, 1995).
- Wolff, H. W., *Joel and Amos* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress Press, 1977).

검색어

신학교육

성서교육

사회적 자리

편집비평

Educating the Bible for the Church Renewal: Analysis and Suggestions

Taek Joo Woo, Ph.D.

Associate Professor of Theological Department

Korea Baptist Theological University/Seminary

Church renewal comes from the renewal of pastors' ability to interpret the Bible. It comes from the renewal of theological education in the seminary. Despite many diagnostics on theological education, the renewal of theologians themselves is urgent rather than changing the curriculum or how to manage it. I suggest three things. First, theological education must make a pastor as a theologian who is able to criticize oneself on a maximum level. Along with it, an interpreter must have a keen consciousness of social location which always orients to reform the church. Second, an interpreter must have a critical awareness that biblical interpretation makes an interpreter invincible and thus that it is a very dangerous job. Third, an interpreter must accumulate personal experiences on the sacred authority of the Bible, especially one that the Bible interprets the interpreter himself/herself rather than others. As an illustration, a case of Robert B. Coote's interpreting the book of Amos with a redaction criticism is provided.

www.kci.go.kr

Keywords

theological education

Bible education

social location

redaction criticism

- 투고일: 2019년 4월 8일
- 심사일: 2019년 4월 26일
- 게재 확정일: 2019년 4월 29일

www.kci.go.kr