

종교문화와 청소년문화

—“청소년”에 관한 종교학적 관심의 두가지 접근을 중심으로—

정진홍*

- I. 머리말
- II. 청소년문화와 종교문화
- III. 맺는말

I. 머리말

종교학은 인류가 전승하고 있는 종교문화에 대한 비판적 인식을 그 서술의 내용으로 하고 있다. 그러한 의미에서 종교학은 특정종교의 자기주장을 논리화하는 신학이나 교학과 다르고, 종교적 가치에 대한 형이상학적 전제를 검증하는 철학과도 그 궤를 함께하지 아니한다. 또한, 종교학은 종교문화자체의 자율성과 창조적 기능을 간과하고, 종교현상을 여타 문화현상의 부수현상으로 서술하는, 예를 들어 종교사회학이나 종교심리학의 입장과는 다르다. 종교학이 자기를 정초하고 있는 이러한 자리를 우리는 반독단적, 반환원의 입장이라고 할 수

있다.

물론 종교학의 이러한 입장이 소박하게 승인될 수 있는 것은 아니다. 왜냐하면, 첫째로 특정종교의 자기주장의 논리를 종교서술의 유일한 자족적인 기준으로 선택하지 않는다 할지라도, 그러한 주장이 종교학이 전제하는 종교현상의 구체적인 자료임이 분명하다면, 특정종교의 신학이나 교학을 배척할 수 없는 한계를 반독단론은 지닐 수 밖에 없기 때문이고, 둘째로, 종교현상이 사회현상이나 심리현상으로 환원되어버리고 종교란 다만 사회현상의 특정한 모습이거나 심리현상의 특이한 모습으로 여기는 환원론적 입장을 부정한다 할지라도 종교가 이른바 순수하게 종교로 현존하는 것이 아니라 그것은 종교이면서 사회현상이고 또한 심리현상인 복합적인 사실임을 거절할 수 없는 한, 반환원적 태도도 분명히 그 나름의 한계를 지니는 것이기 때문이다.

*서울대학교 종교학과교수

그러나 그러한 한계에도 불구하고, 종교학은 종교문화에 대한 종교학적 인식의 당위성을 여전히 주장한다. 그것은 적어도 두가지 사실에 근거하고 있다. 첫째, 종교문화의 현존이 오늘날의 문화적 정황에서 결코 다원적이지 않다고 하는 사실때문이다. 비단 종교만이 아니라 현대의 문화는 그 다원성으로 특징지워진다. 그러므로 동일한 문화권 안에서조차 수 많은 종교가 제각기 자기 절대성을 주장하면서 공존하고 있다. 따라서 특정한 어느 종교의 주장이나 그 종교에 대한 이해가 인류의 종교문화 일반에 대한 보편적 인식의 틀을 마련하는 것은 아니다. 그러므로 반독단적 입장은 당연한 요청이다. 둘째, 오늘날의 문화정황은 종교의 진리주장이 지니는 보편성과 절대성을 일상적인 삶의 다만 독특한 태도로 여길 뿐, 그것이 문화의 핵심이거나 초월적인 가치체계임을 수용하지 않고 있기 때문이다. 이른바 세속화, 혹은 세속문화라고 언표되는 오늘날의 정황은 종교를 재개념화할 것을 요청하고 있는 것이다. 따라서 종교와 종교 아닌 것을 대칭구조로 놓고 종교를 논의하는 것은 더 이상 적합성을 지니지 못한다. 그렇다면 종교를 그 현상자체로 승인하지 않고 여타현상의 부수현상으로 설명하기 보다는 종교자체의 재개념화를 통하여 삶의 총체인 문화를 재서술하지 않으면 안되기 때문에 이 계기에서 종교에 관한 환원론적인 인식도 불가피하게 자신을 성찰하지 않으면 안된다.

이러한 문제의식을 전제로하는 종교학의 자리에서 청소년의 문제, 곧 청소년 문화의 구체적인 현실에 대하여 종교학은 어떻게 접근하고 있고, 어떠한 발언을 할 수 있는가를 살펴보고자 하는 것이 우리의 과제이다.

이를 위하여 우리는 앞서 언급한 두가지 전

제가 초래하는 방법론적 필연으로 다시 두가지 사실을 지적할 수 있다. 하나는 종교문화와 청소년문화와의 관계에 대하여 적어도 범종교적 입장이 개선되어야 할거라는 사실이고, 또 다른 하나는 인간성 자체 안에 본유적인 사실을 기점으로 하여 이 문제가 진술되어야 하리라는 사실이다. 이를 우리는 보다 구체적으로 두가지 과제로 요약할 수 있다. 첫째, 모든 종교가 공유하고 있는 형태적 표상에 담겨있는 종교기능의 구조적 특성을 청소년문화와 연계시키는 일이 그 하나이고, 둘째, 인격형성에 미치는 종교문화의 영향에 대한 비판적 고찰을 시도하는 일이 그 둘이다. 이 두가지 접근을 통하여 종교학이 청소년문화에 관심하는 그 접근의 모습을 피력하고자 한다.

II. 청소년문화와 종교문화

1. 제의적 구조에서의 만남

종교문화의 현존이 확인되는 가장 구체적인 것은 각 종교가 지니고 있는 제의이다. 교리의 난해성이나 체험의 독특성과는 상관없이, 또 이른바 신앙의 돈독함이나 고백의 진실성 여부와 상관없이, 종교의 종교다움은 언제나 그것이 전승해주고 있는 예배, 예불, 제사, 미사 등의 “몸짓”을 통해 드러난다. 종교를 철학으로, 윤리로, 사상으로 설명할 수도 있지만 제의가 실천되는 한, 그러한 종교이해는 완벽한 것일 수가 없다. 그렇기 때문에 제의는 종교의 종교다움을 결정하는 가장 중요한 지표이다.

물론 제의의 표상은 다양하다. 역사적 계기나 문화의 장에 따라 제의는 다양하게 나타나고 있다. 불교의 예불과 기독교의 예배가 같을

수 없고, 무속의 굿과 제사가 같지 않다. 종파에 따라, 시대에 따라, 지역에 따라, 그것은 다시 양태를 달리한다. 제의집전의 동기나 의도, 목적이나 기대하는 효과도 서로 다르다. 그러므로 이 다양성을 간과한채 제의라는 개념으로 이를 일반화하는 것은 상이한 특성을 간과하는 일반화의 오류일 수도 있다. 그러나 우리는 적어도 그 다양한 종교형태들이 제의라고 개념화될 수 있다는 사실을 주목할 필요가 있다. 그 현상의 소이연일 수 있을 구조의 공통성을 지적할 수 있는 것이다.

1) 제의의 구조와 현상

그렇다면 제의의 그러한 구조는 어떻게 서술될 수 있는 것일까? 이를 위하여 고전적인 존재범주인 시간과 공간의 개념을 적용해볼 수 있다. 종교경험의 실제에서 제의는 언제나 비일상성으로 특징지워진다. 제의는 특이한 일, 또는 일상적이지 않은 일의 벌림이나 벌어집이다. 그것은 시간의 맥락에서 보면 일상의 흐름이 단절되는 계기로 현실화되며, 공간의 맥락에서 보면 일상의 공간이 아닌 비일상적 공간의 확보로 서술된다. 예를 들어 우리가 쉽게 접할 수 있는 기독교의 예배를 관찰해보자. 예배가 집전되기 위해서는 그것을 위한 특정한 공간이 마련된다. 그것이 일반적으로 교회의 존재의미이다. 교회는 예배라는 제의수행을 위하여 마련된 비일상적 공간인 것이다. 따라서 그 곳은 일상적인 자리가 속인 것에 대응되는 성의 자리로 설명된다. 더 나아가 그러한 구체적인 자리가 마련되어있지 않더라도 예배가 이루어지는 자리는 그 곳이 어떠한 자리든 예배가 수행된다는 사실때문에 신성한 곳으로 인식되거나 해석된다. 그러한 공간에의 참여는 비

단 일상적인 공간의 지속이 단절되고 변화된 공간에의 진입으로 설명되지 않는다. 그것은 동시에 기존의 삶의 흐름이 더 이상 지속하지 않게되는 계기이기도 하다. 그 곳에서 집전되는 예배를 통하여 인간은 이제까지의 삶을 세상과의 단절, 혹은 별리로 경험한다. 자신의 현존을 죽음으로 상징화하고, 그 죽음 속에서 이른바 삶의 근원적인 사실들과 만나는 것이다. 그러나 예배가 끝나면 시간이나 공간은 그 예배 이전으로 다시 회귀하여 일상을 지속한다. 그러나 중요한 것은 이 때 그 일상으로 회귀한 자아는 일상과의 단절을 통하여 비일상으로 진입하던 자아와는 같지 않다는 사실이다. 이전의 자아와 이후의 자아가 현실적으로 다르지 않음에도 불구하고 예배경험은 예배이전의 자아를 예배를 통하여 죽음으로 상징화하고 예배이후의 자아를 재생으로 상징화 하는 것이다.

비록 예가 기독교에 한정된 것이기는 하지만 이러한 묘사에서 나타는 구조적 특성, 곧 일상으로부터 비일상으로, 다시 그 비일상의 공간과 시간에서 일상의 시공으로 회귀하는 일련의 흐름은 죽음과 재생의 구조로 요약할 수 있다. 바로 이러한 죽음과 재생의 구조가 모든 종교문화가 지니고 있는 제의의 구조가 되고 있는 것이다. 그것을 구원이라고 할 수도 있으며, 해탈이라고 할 수도 있고, 죄의 참회라고 할 수도 있으며, 미망의 깨달음이라고 할 수도 있다. 그 구조에 대한 호칭은 역사적이고 문화적인 것이어서 제각기 다르다. 그러나 그 구조가 부정과 긍정으로 이어지는 굴절의 과정을 지니고 있다는 것은 모든 종교의 종교성을 확인케 하는 근원적인 것이다.

따라서, 규범적으로 언급한다면, 종교는 적

어도 그 이상형을 고려할 때, 인간으로 하여금 “새로운 자아의 탄생”을 위한 기제로 기능하는 문화의 한 양태임을 확인할 수 있다. 사실상 종교문화가 지닌 제의는 언제나 삶의 흐름속에서 자연스럽게 전개되는 존재양태의 변화계기에서 그 구체적인 효용을 발휘해 왔다. 다시 말하면, 가장 원초적인 인간의 삶의 리듬이 불가피하게 요청받고 있는 변화의 계기들, 곧 관혼상제의 마디들이었던 것이다.

그렇기 때문에 종교문화의 현상을 제의와 연계하여 관찰하는 맥락에서 진술한다면 그것은 인간의 존재양태의 전이를 가능케하는 마디의 꺾음, 곧 통과제의라고 일반화할 수도 있다. 제의구조는 그 원초적인 현상을 통과제의를 통해 드러내고 있는 것이다. 어린이가 어른이 되는 계기에서 실행되는 성년의례, 어른이 삶과 생명에 대한 책임주체로 변화되는 혼례, 삶이 죽음으로 바뀌는 또하나의 “삶의 계기”인 상례, 그리고 죽은 자와 산자가 빛는 총체적 공동체의 확인이 이루어지는 제례등이 근원적이고 자연스러운 종교문화의 실제적인 현상이 되고 있는 것이다.

2) 청소년을 위한 제의

비록 청소년이라고 하는 개념이 사회적인 것이기도 하고 심리적인 것이기도 하다 할지라도 그 근원에서 생리적이라고 하는 사실은 간과될 수 없다. 중요한 것은 그러한 생리적 계기와 사회적 심리적 계기의 접합이 이루어지는 문화 자체의 열개가 당해 삶의 상황 속에 정착되어 있느냐 하는 것이다. 다시 말하면 청소년이 당면하고 있는 문제는 생리적 연령을 근간으로 하여 그것이 처한 사회적 심리적 맥락에서 어떻게 당해 문화가 기대하는 성년이 되어지느냐

하는 것이다. 그 기대를 충족시키는 문화의 틀이 공동체의 삶의 틀 안에 유효하게 정착되어 있다면 청소년의 문제란 실은 현존하지 않는다. 그러나 그렇지 못할 때, 청소년의 삶은 그것 자체로 문제로 간주될 수 밖에 없다.

청소년의 문제를 이렇게 이해하고, 동시에 종교문화의 구조와 현상을 제의적인 것으로 파악한다면, 이 둘의 만남은 종교제의로 규정된 통과제의를 청소년의 삶에서 어떻게 적합성을 지닐 수 있는 것이게 하느냐 하는 문제로 귀결된다. 전통적으로 전승되어오는 성년의례가 당해 문화안에 있는 종교에 의하여 어떻게 실천되고 있는가를 주목해야 하는 것이다.

종교의례로 집전되는 하나의 성년식이 어떻게 청소년들을 성숙한 어른이게 하는가 하는 것을 단순문화권 안에서 발견되는 사례를 통해 살펴보도록 한다. 아프리카 부족들에게서 발견되는 성년식은 이를 위한 전형으로 선택될만한 것이다. 하나의 마을 공동체를 이루고 있는 이 부족은 청소년을 어른이게 하는 과정에서 다음과 같은 일련의 제의를 수행한다. 우선 마을의 장로들은 그 마을에 있는 몇몇 아이들이 상당히 숙성한 것을 확인하게 되면 그 청소년을 어른이게 하기위한 제장을 마련한다. 인적 미담의 숲으로 들어가 초막을 짓고 그 곳을 금역으로 설정한다. 그리고 그 곳을 신성한 장소라고 부른다. 정해진 날이 되면 그 어른들은 도깨비의 탈을 쓰고 대상으로 선정된 청소년들의 집을 한 밤중에 “습격”하여 그들을 부모로부터 “약탈”해간다. 물론 부모들이 이 도깨비들에게 저항하지만 패하고 만다. 그것은 “모의 쟁투”일 뿐이다. 그러나 이 과정에서 아이들은 자신의 이제까지의 우주가 붕괴하는 것을 느낀다. 그러면서 절망에 빠진다. 이윽고 아이들은

그 어른들에 의해 “신성한 장소”에 수용된다. 그 이튿날, 부모들은 자기들의 아이가 사라졌음을 공포하고 주검이 없는 장례를 치른다.

신성한 장소에 모인 아이들은 도깨비들이 자신들을 “조상의 영”이라고 소개하는 새로운 분위기 속에서 그들에 의한 일련의 “교육”을 받게 된다. 그 교육이 곧 제의 수행인 것이다. 우선 아이들은 도깨비들로부터 자기 부족의 신화를 듣고 그것을 음송한다. 끊임없는 반복 끝에 마침내 아이들은 신화를 완전히 음송할 수 있게 된다. 그래서 신화는 전승되는 것이다. 그러나 중요한 것은 신화의 구전이 아니다. 그 신화의 음송을 통하여 이루어지는 아이들의 자아의식의 변화이다. 그들은 신화가 설명하는 서술을 통하여 자기가 누구인가를 확인한다. 자기의 현존은 아득하고 초월적인 신비한 근원에서 비롯한 영원한 맥락 속의 사건임을 깨닫는다. 그것은 이제까지 없던 경험이다. 아이들은 자기가 누구인가를 발견할 뿐만 아니라 자신을 설명할 수 있는 이야기를 지니게 된다. 그럴 수 있는 자아는 이제까지의 자아와는 전혀 새로운 다른 자아이고, 그 자아는 자신이 그래야만 하는 당위로써의 자아이다. 아이들은 비로소 자신의 삶을 스스로 확인하며 자신을 책임지는 성숙한 인간이 된다. “어른”이 되는 것이다.

이 일련의 과정이 만족스럽게 종료되면 “조상의 영”들은 또 다른 제의과정을 수행한다. 이번에는 아이들에게 문신을 한다. 한 특정할 부족의 경우, 돌칼로 등에 상처를 내어 흉터가 남게하는 것으로 이를 행한다. 이 시행은 극한 고통을 수반한다. 피가 낭자하게 흐르고 많은 아이들이 정신을 잃는다. 그러면 조상의 영들은 이들을 초막 밖에다 내다 버린다. 물론 그

것은 의례이기 때문에 일정한 절차와 형식에 의해서 행해진다. 시간이 흐르면 아이들은 정신을 차리고 초막으로 돌아온다. 그 때 어른들은 그 아이들의 상처를 치료해 주면서 삶의 진실을 이야기 해준다. 삶은 단일한 흐름이 아니라 라는 것, 끊임없는 고통과 좌절로 점철된다는 것, 그러나 그것과 직면하여 회피하는 것이 삶의 지혜가 아니라 그것을 극복하는 것이 진정한 삶이라는 것, 그런데 그 극복은 고통에 의미있음을 터득할 때에만 가능하다는 것, 그런데 지금 너희들은 죽음과같은 고통을 극복하였기 때문에 앞으로 너희들을 좌절시킬 수 있는 어떤 두려움도 고통도 있을 수 없다는 것, 그러한 태도로 삶을 살아가는 것이 아이가 아닌 어른의 삶의 태도라는 것, 대체로 내용들은 이러한 것이다. 이 과정을 거치면서 아이들은 두려움을 직면하는 용기와 고통을 극복하는 의지와 삶의 현실성을 직시하는 지혜를 지닌다. 이것은 이미 어린이의 삶이 아니다. 청소년이기를 끝낸 자아만이 지니는 삶의 태도이다. 그들은 어른이 된 것이다. 존재양태의 변화는 이렇게 이룩된다.

끝으로 어른들은 아이들에게 할례를 행한다. 이 의례는 앞의 과정에 수반되는 성숙의 기대와 다른 독특한 어른됨의 내용을 담고 있다. 어른은 생명의 아버지가 될 수 있는 자격을 갖춘 존재이다. 그것은 어린이의 양태로는 감당할 수 없는 일이다. 그런데 할례는 그럴 수 있는 존재양태의 변화를 생리적으로 확인한다. 그러면서 어른됨의 의미를 시현한다. 성은 그것이 생명과 연결된 것이어서 순결하고 귀하고 아름다운 것이며, 그렇기 때문에 사랑과 책임이 수반되는 신비한 것임을 설명해준다. 동시에 남자라는 것, 여자라는 것, 성교, 출산, 양

육, 가장의 책임 등이 할례와 더불어 아이들이 어른이 되는 변화를 위해 가르쳐진다.

이 일련의 과정이 끝나면 아이들은 초막 밖으로 내보내지고, 그랬다가 다시 불러 들어진다. 그 때 어른들은 도깨비의 탈을 벗고 그들을 맞는다. “조상의 영”들은 실은 동네 어른들을 발견하는 어린이들의 당혹은, 그러나 세롭게 형성된 자아에 의하여 이제까지 경험하지 못했던 감동과 감사로 서로의 연계를 다지게 된다. 공동체의 삶의 끈은 이렇게 맺어진다.

그 날부터 아이들은 “아는 사람”이라고 불리워진다. 그들은 이제 자기가 누구인가를, 삶의 실상과 고통의 의미를, 성과 생명의 신비를 아는 사람이 된 것이다. 그들은 어린이가 아니라 어른인 것이다. 어른들은 그들을 데리고 동네로 되돌아 온다. 온 마을 사람들과 가족들이 그들을 “죽었던 자식의 되살아옴”으로 반긴다. 그 날은 그들의 생일이 되고, 아명이 아닌 새 이름을 지어주는 명명식을 행한다. 그리고 재생과 명명을 기리는 마을 축제가 벌어진다. 이 일이 있는 뒤에 비로소 그 어른된 아이들에게는 결혼이 허락되고 사회적 역할이 주어진다. 삶의 공동체는 새로운 세대를 수용하고, 새로운 세대는 기존의 세대와 연결된다. 공동체는 그 통합을 여전히 유지하게 되고, 그 공동체는 인간의 삶을 삶다움게 창조적으로 전승하는 삶의 자리가 된다.

우리는 위의 장황한 서술을 통하여 당해 문화 안에서 종교의례가 청소년의 문제를 어떻게 수용하고 있는가 하는 전형적인 모습을 읽을 수 있다. 물론 우리는 앞의 경우가 지닌 원시성과 문화적 특수성을 간과할 수는 없다. 현대라고 일컬어지는 오늘날의 사회구조에서 그러한 원시적 의례가 그대로 적합성을 지닐 수 없

우리라는 것도 짐작하기 어렵지 않다. 그러나 그 상징성만은 여전히 유효하다. 종교학이 관심하는 것은 바로 이같은 사실이다. 종교학은 현존하는 종교문화가 이러한 존재양태의 변화가 가능한 문화적 기제를 당해 사회에 적합한 것으로 마련하고 있는지, 혹은 과연 마련할 수 있는지 관심하면서 종교문화와 청소년문화의 현존을 유념하고 있는 것이다.

3) 그 한계와 가능성

이러한 관심 속에서 종교학은 몇가지 다양한 그 양자간의 연계를 유희화한다. 첫째는 종교의 이러한 제의구조를 삶 전체와 적용시키고 있기는 하지만 특별히 청소년을 유념하여 그들의 존재양태를 변화시켜 어른이게 하고자 하는 성년의례에는 각별한 주목을 하지않고 있는 경우이다. 현대의 종교들은 대체로 그러한 경향성을 지니고 있다. 청소년을 다만 성숙하지 못했다거나 미완의 존재로 여겨 그들을 성숙시키려는 일상적인 교육에는 유념하면서도 제의적 구조를 통한 존재양태의 변화를 기하려는 직접적인 관심이나 실천은 결여하고 있는 것이다. 그렇기 때문에 이러한 경우, 종교문화는 청소년 문제를 다만 부정적 현상으로 인식하여 윤리적 규범의 시각에서 접근한다. 그러나 이러한 상황에서는 청소년 문제의 근원적인 해결이란 기대할 수 없다. 오히려 청소년으로 하이금 자신들의 실존에 대한 “건강하지”못한 부정적 판단을 하게 하거나 주어지는 규범을 맹목적으로 답습하게 함으로써 어른됨을 다만 모방과 전승의 수용으로만 이해하게 한다. 결국 그러한 문화 안에서는 “큰 어린이”는 있어도 어른은 없게 된다. “어른 부재의 문화”가 펼쳐기면서 청소년의 문제는 어른의 문제와 맞물려 풀

려갈길 없는 사회적 혼란을 지속시키게 되는 것이다.

둘째는 청소년에 관한 성년의례에 관심을 기울여 이를 어떤 형태로든 시행하고는 있지만 그 목표를 자기 집단의 성원을 확보하는데 두고 있는 경우이다. 현대문화의 다원적이고 복합적인 특성때문에 각개 종교 공동체는 불가피하게 이익집단적 속성을 가지게 마련이다. 그런데 자기 성원에 대한 관심이 당해 사회의 성원에 대한 관심과 일치하는 것은 아니다. 그러므로 종교가 그 제도적 장치를 통하여 청소년을 어른이게 하기위한 제의적 접근을 청소년 문화에 대하여 시도한다 할지라도 그렇게 이루어지는 통과의례가 참으로 당해 사회가 요청하는 “어른”을 지향할 수 있을 것인가 하는 것은 분명하지 않다. 자기성원을 확보하기 위한 이익집단적 동기를 그러한 제의수행 안에 내포할 수 있기 때문이다. 그러므로 그렇게 된 “어른”은 당해 종교의 유지나 발전을 위해서는 책임 있는 주체로 기능할 수 있지만 사회 전체에서 기대하는 성인의 상에 미치기에는 부족하거나 장애적인 경우도 예상할 수 있다. 물론 종교가 기하는 인간상이 당해 사회가 요청하는 인간상과 필연적으로 갈등적인 것은 아니다. 그렇지만 다원종교상황 속에서의 종교적 자기 확인은 자기가 속한 집단적 의식에 윤택되어 다른 공동체나 사회일반에 대한 부정적 함축을 자기인식 안에 배태하면서 그것을 절대화하는 오류를 진리라는 이름으로 정당화할 수 있다.

이러한 두가지 현실적인 모습 때문에 청소년 문제에 대한 종교적 접근은 그 한계를 여실하게 드러낸다. 그것은 마치 또래집단 내에서의 자의식을 벗어나지 못한채 기능하는 성인의 모습으로 청소년의 변화를 수행하게 된다. 그러

나 이러한 한계에도 불구하고 종교문화는 사회 일반에서 요청하는 청소년의 성인화라는 문화적 계기에 대한 기여가 불가능한 것은 아니다. 오히려 보다 적극적으로 기여할 수 있는 잠재적 가능성을 지닌다. 다만 그것은 몇가지 상황적 인식을 종교문화가 지닐 수 있을 때 비로소 가능하다는 전제가 요청될 뿐이다.

첫째, 만약 종교가 청소년에게 행하는 성년의례를 수행하는 과정에서 그 청소년의 정체가 비단 각개 종교의 성원일 뿐만 아니라 가정, 학교, 사회등의 또 다른 공동체에 귀속되어 있는 복합적 자아라는 사실을 유념한다면 그 성년의례는 직접적으로 사회가 지니고 있는 청소년 문제의 해답으로 기능할 수 있을 것이다. 예를 들면 학교생활을 회생하더라도 교회생활을 소홀히 해서는 안된다는 의식을 가지게 하기위한 성년의례가 아니라 그 성년의례를 통하여 교회의 책임있는 성원이면서 동시에 학교생활에 대한 책임있는 삶을 살 수 있는 자아에게 할 수 있어야 하는 것이다.

둘째, 만약 종교가 청소년에게 행하는 성년의례를 하는 과정에서 그 계기가 삶의 전체과정에서 이제는 미완의 자아이기를 지속할 수 없는 새로운 생애전개의 기점임을 인식하게 한다면 그 의례는 사회적 기대를 충족시키면서 청소년 문제의 해소에 기여할 수 있을 것이다. 예를 들면 그것은 기독교인이나 불교인이 된 자아를 확인하는 의례일 뿐만 아니라 하나의 인간으로서의 실존적 자아에 대한 새로운 인식의 계기임을 주지할 필요가 있는 것이다. 그 성숙한 자아가 자신의 삶을 특정한 종교인으로 선택한 것임을 분명하게 의식하게 한다면 그것은 그 특정 종교를 위해서나 사회일반을 위해서나 성숙한 성원을 맞을 수 있는 가장 바람직

한 의례가 될 수 있을 것이다.

셋째, 만약 종교가 청소년에게 행하는 성년의례를 하는 과정에서 새롭게 터득된 이른바 진리의 현실성을 삶의 일상과 연결시킬 수 있다면 그 의례는 사회가 직면하는 청소년 문제의 창조적 극복을 위하여 기여할 수 있을 것이다. 예를 들면 종교적 계율의 준행은 비단 당해 종교공동체의 성원이기 위한 규범이나 덕목이 아니라 일상적인 삶의 자리에서 실천되어야 할 윤리적 과제임을 깨닫게 하고, 그렇게 될 때 비로소 종교공동체 성원의 완전한 자질을 갖추게 되는 것임을 강조할 필요가 있는 것이다. 사실상 이러한 전제는 이미 각 종교의 당연한 윤리적 태도로 이미 충분히 가르쳐지고 있고, 그렇기를 의도하지 않는 종교는 없다고 종교에 의하여 항변될 수도 있다. 그러나 우리가 주목하고자 하는 것은 중첩된 소속 때문에 겪는 청소년의 갈등을 종교가 집단이거지 규범을 통하여 택일할 것을 강요하면서도 그것을 진리의 이름으로 정당화한다고 하는 현실이다.

그러나 만약 위에 예거한 전제들을 종교가 현실적으로 숙고하고 스스로를 이에 적응시킬 수 있다면 종교가 행하는 성년의례는 결코 그 한계만을 노정하는 것이 아니다. 제도적 권위의 틀 안에 윤택된 제의수행의 의도나 동기를 보다 확대하여 삶의 장에서 전개하는 의도적인 노력을 기할 수 있다면 제의의 상징적 기능은 청소년 문제를 위해 새로운 기여를 담당할 수 있을 것이다.

4) 제의구조의 사회적 수용

그러나 우리는 종교문화가 지니고 있는 제의가 청소년문화를 위해 기여할 수 있는가 하는데 대한 비판적인 성찰 못지않게 종교밖의 사

회에서 종교적 제의구조를 어떻게 문화화할 수 있는가 하는 것을 살펴보지 않으면 안된다.

물론 오늘의 사회가 특정종교의 제의를 보편화한다든가 일반화한다는 것은 불가능하며 비현실적이다. 그러나 종교는 당해사회가 공유하고 있는 문화일 뿐만 아니라 제의적 구조의 상징성은 인류전체의 경험에 적용될 수 있는 것이다. 더욱이 우리의 근세 전통문화가 유교적 제의를 문화의 근간으로 하고 있었다는 사실을 유념한다면 제의문화의 새로운 수용, 또는 창조적 전개는 청소년 문제를 극복할 수 있는 하나의 출구일 수 있다.

모든 종교가 그렇듯이 유교전통은 경학과 예학의 복합적인 전승이다. 그 중에서도 예학은 관혼상제라고 하는 통과제의를 축으로 하여 그 문화적 기반을 실천적으로 확보한 바 있다. 특히 청소년의 경우, 관례는 필수적인 의례이었다. 그것은 “어른”이 되기위한 규범적 요청이었다. 그러나 근대화와 아울러 전통문화의 상대적 쇠퇴에 따라 그러한 의례는 관습의 차원에서조차 그 지속성을 유지하지 못하고 있다. 그렇다고 하여 유교 이외의 다른 종교가 이를 대치한 것도 아니다. 그리하여 우리의 문화는 청소년을 위한 성년의례를 상실한 문화가 되고 말았다. 앞서 지적한 바와 같이 각개 종교는 성년의례를 자기 구성원을 확보하기 위한 기제로 보존하고 실천할 뿐이다.

그러나 중요한 것은 성년의례가 관행으로 전승했던 문화적 유산이 아직도 분명하다면 청소년의 문제가 새롭게 관심의 초점이 되고 있는 차제에 그 전통성에 바탕을 새로운 성년의례를 종교적 제의구조의 재해석과 창조적 변형을 통하여 사회가 적극적으로 창출하지 않으면 안된다는 사실이다. “성년의 날”의 법제화는 그러

한 문제의식의 발현임에는 틀림없다. 그러나 통과의례의 종교적 구조가 함축하는 상징적 의미, 그것이 지니는 동기나 목표가 그 의례의 틀을 마련하는 데서 충분히 수용되지 않았기 때문에 그것은 정형화된 문화의 형태로 정착하지 못하고 다만 자의적인 행사의 남발에 그치고 있다. 앞서 예를 든 “아는 사람”이게 하는 상징적 행태의 구체화와 내용의 담김이 마련되어 있지 않은 것이다. 물론 우리는 각급 학교의 입학과 졸업, 군대의 입대와 제대, 직장에서의 신입사원 연수 등이 그러한 마디를 형성하고, 그 나름의 통과제의적 기제를 정착시키고 있음을 알고 있다. 그러나 우리는 이러한 과정들이 어떻게 통과제의적 기능들을 수행하고 있는지를 심각하게 비판적으로 검토하지 않으면 안된다. 학벌의 형성, 군사문화의 일반화, 이익집단 성원의식의 절대화 등이 그러한 통과제의가 초래하는 귀결이라면 이는 우려할 만한 현상이 아닐 수 없다. 청소년을 위한 통과제의가 총체적인 문화수렴적 구조로 기능하지 못하고 있는 것이다. 더구나 그것이 행정적 지시를 수행하는 차원에 실천되고 있는 실정을 감안하면 성년의례의 창출과 그 문화화는 청소년 문제를 관심하는 계기에서 새로운 과제로 선택되지 않으면 안될 것이다.

이를 위해 우리는 두가지 실천적 과제를 설정할 수 있다. 하나는 청소년상이나 바람직한 인간상이라고 하는 이상적 상의 설정도 중요하지만 청소년으로부터 어른이 되어가는 그 전이 과정을 서술하는 이념적 지표의 정립이 중요하다. 상징적으로 말한다면 자기정체를 서술할 수 있는 “신화”, 고통과 죽음을 포함한 삶의 현실자체에 대한 긍정적 인식, 생명에의 외경을 생활화할 수 있는 정리된 가치관을 마련해

야 하는 것이다. 다시 말하면 청소년 현장을 만든다든가 바람직한 인간상을 운위하는 철학적 진술을 발언하는 것도 중요하지만 청소년에서 어른으로 옮겨가는 그 전이과정의 수행을 위한 “과정의 이념”이 정착되어야 한다. 바로 그 과정이 청소년 문제의 장이기 때문이다.

다른 하나는 어느 종교도 거부하지 않고, 우리의 전통성도 간과하지 않는, 그러면서도 그 모두를 유기적으로 종합할 수 있는 의례행태의 모델을 마련하는 일이다. 음악, 미술, 무용, 연극 등 모든 문화계의 자원들이 이를 위해 직접적으로 참여해야 할 것이고, 철학, 역사, 문학 등 제분야의 소산들이 또한 전자를 위해 기여할 수 있어야 할 것이다. 종교의 제의구조를 청소년의 통과제의로 수용하는 일은 이같은 사회자체의 주도적 노력에 의하여 총체적이고 문화적인 것으로 실제화할 때 비로소 그 소기의 목적을 달성할 수 있을 것이다.

2. 인성형성에서의 만남

종교학이 직면하고 있는 문제중의 하나는 종교경험이 인성을 건전한 인성이게 하는데서 어떻게, 그리고 얼마나 긍정적으로 기여할 수 있는가 하는 것이다. 이같은 문제자체가 일상적인 종교이해의 자리에서는 생경한 것일 수도 있다. 우리는 일반적으로 종교에 관해서 특이한 편견을 갖지 않는 한, 종교적 가르침에 지닌 여러 덕목들은 사람다움을 위해 긍정적으로 기능한다고 하는 이해를 가지고 있기 때문이다.

그러나 또 다른 시각에서 보면 종교에 대한 호의자체가 또 하나의 편견일 수도 있다는 사실이 실증적으로 제시되고 있다. 종교는 하나의 신념체계이다. 그러므로 그것은 의식의 수

준이나 지향을 결정하는 중요한 요인이다. 신념이라고 하는 의식의 성향은 인식의 차원에서 제기되는 삶의 터득, 곧 진리와의 조우나 소유를 스스로 확인하면서 그러한 인식의 실천과정에서 자신의 행위를 정당한 것으로 승인하는 판단근거를 확보하고 있다. 또한 그러한 인식과 실천에 기초하여 의미와 가치를 스스로 규범화하여 지닌다. 그러한 사실의 종합이 신념이라고 설명될 수 있고, 역으로 그러한 신념은 초월적 차원을 그 기반으로 하고 인간에게서 구체화되는 것이기 때문에 그 신념이 그러한 종합적인 인성의 제반 구성요소들을 통어할 수 있는 것이라고 말할 수도 있다. 그러나, 이는 다만 종교의 자리라든가 종교 밖의 자리라고 하는 입장의 차이가 빛는 다른 형태의 서술일 뿐, 근원적으로 종교경험이 빛는 신념체계가 인성형성과 밀접한 관계를 지니고 있음을 부정하는 것은 아니다.

중요한 과제는 종교와 인성형성간의 관계유무의 확인이 아니라 그것이 어떻게 상호작용하고 있는가 하는 그 관계구조를 밝히는 일이다. 종교학은 이러한 관심의 맥락에서 청소년문화와 종교문화의 관계를 주목하면서 종교문화가 어떻게 청소년문화가 지닌 문제의 극복을 위해 기여할 수 있는가를 언급할 수 있게 된다.

1) 종교경험과 인성형성—긍정적 시각

종교경험만이 인성형성에 절대적인 영향을 미치는 것은 아니다. 그것은 다만 인성의 성격특성을 마련할 수 있는 복합적인 제요소의 하나일 뿐이다. 그러나 그 성격특성은 인성을 결정하는 근원적인 기초일 수 있다. 그 경험은 절대적이고 종국적인 것으로 인식된 내용들이 신념 또는 신앙이라고 이름하는 의식의 내용을

이루고 있기 때문이다.

일반적으로 긍정적인 시각에서는 궁극적인 해답을 수용하는 것으로 특징지워지는 종교경험은 자아의 객관화를 가능하게 함으로써 바람직한 인성형성을 위해 기능한다고 판단한다. 자기의 객관화는 실상 일상적인 현상이기도 하다. 성찰, 반성, 자아발전이라고 하는 것들이 그것이다. 그러나 종교경험에 의한 자기객관화는 자기를 판단하거나 인식하는 절대적인 판단기준을 전제하고 있다는 사실때문에 여타 성찰과 궤를 달리한다. 종교경험을 통한 객관화는 상대적인 것이 아니라 절대적인 것이다. 그것은 신성이라든가 궁극적 실제라든가 완성자라고 하는 근원적인 전형 앞에서의 자기 확인이다. 따라서 그러한 자기 객관화는 단순한 성찰이 아니라 자신의 존재근거의 확인에 이른다. 종교경험은 이러한 성향을 인성의 성격적 특징으로 각인한다고 주장하는 것이다.

그런데 이러한 경험이 낳는 의식은 삶의 지평을 보다 확대하여 수용하게 한다. 보다 넓은 세계에서의 긍정적 자아를 확인하도록 해주는 것이다. 그것을 우리는 자아의 확대라고 개념화할 수 있다. 특정한 정황에 유폐되거나 특정한 사실만에 적응하는 인성이 아니라 모든 삶의 조건을 가능태로 수용하는 적극적 삶의 주체로 자신을 성숙시키는 것이다. 따라서 이상과 현실과의 친화성을 유지한다. 종교경험에서 비롯하는 이러한 자아의 확대는 삶의 주체로 하여금 절망에서 희망으로, 좌절에서 극복으로, 고통에서 의미의 창출로, 혼돈에서 질서로, 나약함에서 강건함으로 자신의 삶을 전환시킬 수 있도록 하는 성격적 특성을 지니게 한다. 통일적 인생관이라고 개념화할 수 있는 이러한 현상은 가치의 체계화, 의미의 구조화로

하나의 인성 안에서 현실화한다. 그러므로 그 같은 사실을 사는 인간은 삶의 제 상황 속에서 그 환경적 조건에 예속되지 않고, 오히려 그 조건들을 통어하는 자유를 누리게 된다. 사실상 우리가 현실적으로 발견하는 종교인들의 인성적 특성의 극치는 이같은 자유로움으로 묘사할 수 있다. 종교가 진술하는 죄로부터의 자유, 업의 사슬로부터의 자유 등을 유념한다면 이같은 자유가 인성적 특성을 이루고 있는 것을 종교인이라 지칭해도 좋을 만큼 이 통일적 인생관의 개념적 현실인 자유는 종교적 인성의 표지가 되고 있다. 다시 말하면 삶이 내포하고 있는 온갖 모습과 갈등, 역설과 역리가 조화로운 하나로 정착하는 것이다. 그러므로 그러한 성격적 특성은 성자성이라고 불리워지기도 한다.

자아의 객관화, 자아의 확대, 통일적 인생관을 형성하는데 종교경험이 적극적으로 기여한다고 하는 이러한 긍정적 입장은 동시에 바람직한 성숙한 인간의 모형을 규범화하기도 한다. 신의 자녀라든가 부처가 된다고 하는 것이 그것이다. 그러므로 이들은 종교경험이 성숙한 인성과 일치하는 이상을 자체 안에 내포하고 있다고 보는 것이다. 뿐만 아니라 그렇다고 하는 사실을 전제하면서 완전한 인성을 필연적으로 종교경험을 요청하는 것이라는 규범적인 주장마저 하고 있다.

종교경험이 인성형성에 미치는 긍정적인 영향을 주장하는 입장에서는 이 밖에도 종교문화가 지닌 사회학습의 기능, 외적인 좌절에의 도전, 내적 갈등에의 승화적 반응, 인지적 욕구의 충족, 육체적 한계에 대한 순응 등을 들어 그것이 건전한 인성형성에 미치는 정신건강의 효용을 설명하기도 한다. 종교문화가 지니고

있는 언어, 정감, 사회관계, 초월적인 개념들이 구체적인 삶의 모습을 빛는 인성적 특성을 마련한다고 보는 것이다.

2) 종교경험과 인성형성-부정적 시각

그러나 종교경험은 그것이 지니는 초월, 신성, 절대 등의 개념이 내포하는 비현실성 때문에 건전한 성숙한 인성형성에 장애가 될 뿐만 아니라 왜곡되고 성숙하지 못한 성격적 특성을 인성에 각인하게 된다고 하는 부정적 견해도 강조되고 있다.

분석심리학을 주축으로 하는 이러한 입장은 종교경험을 가능케 하는 것은 의식의 퇴행현상이라고 주장한다. 자아형성과정에서의 초자아에 대한 저항이 이른바 살신의 동기를 지니게 하고, 그러한 경험이 의식의 현실로 정착하여 자아가 성숙하는 계기에서 죄의식을 수반하면서 부정적 권위의 새로운 요청과 그 권위에의 예속이나 의존을 통해 그 죄의식을 해소하려는 의식의 퇴행현상이 곧 종교경험이라고 보는 것이다. 그러므로 종교경험이 빛는 인성에의 영향은 종교적 인간으로 하여금 유아기적 강박노이로제를 살게 한다. 이러한 주장과 반드시 맥락을 함께 하는 것은 아니지만 퇴행이라고 개념화하는 범주 속에서 설명되는 또 다른 입장은 자아가 모테와의 환상적 일체감을 추구하는 것이 종교적인 의식의 특징이라는 주장이다. 그러나 그것이 어떻게 설명되든 종교적 인성이 이른바 양가감정이라고 하는 상극적인 것의 공존, 역설적인 것의 공유로 특징지워진다고 하는 주장에는 다름이 없다. 물론 이러한 긴장은 긍정적 주장의 입장에서조차 서술되고 있다. 그러나 그러한 자리에서는 그것이 합일이나 승화의 계기로 승인되고 있어 그것 자체로 불균형

한 분열의 지속일 수는 없다고 주장되는데 반하여 부정적 입장에서는 바로 그러한 파열된 긴장이 인성의 특징으로 지속되고 있음을 지적하는 것이다.

이같은 견해들은 종교인들이 실제 생활에서 드러내주고 있는 삶의 형태를 통하여 인지되는 몇가지 성격적 특성들을 지적하고 있다. 가장 많이 지적되고 있는 것은 종교적 인성이 보여주고 있는 권위주의적인 태도와 편견이다. 종교경험은 누누히 지적한대로 절대나 초월, 신성이나 궁극성으로 개념화되는 삶의 직접적 수용이다. 따라서 그러한 경험은 삶의 실제에서 그 때 경험된 인식의 내용이나 정서, 의미나 가치의 무조건적인 승인을 수반한다. 따라서 상황적 현실성이 지니고 있는 다양한 인식이나 정서, 가치나 의미의 체계를 승인하지 않는다. 그것은 그릇된 것일 뿐만 아니라 그 경험에서 말미암은 자아의 절대성을 훼손하기 때문이다. 그렇기 때문에 종교적 인성은 배타, 독선, 정죄, 적의 등의 모습으로 의식을 주조하면서 인간으로 하여금 그러한 성격적 특성을 살게한다. 이와같은 사실은 자연스럽게 사고의 경직성을 유발한다. 전제된 절대적 사실에 기초한 특정한 시각에 유배된 인식의 지평만을 주장하게 함으로써 사회일반의 삶의 정황 속에서 편견을 드러내는 것이다.

다음으로 빈번하게 지적되고 있는 것은 제시된 이상이나 실천적 덕목의 완전성과 삶의 실제적인 현실성에 대한 상대적 부정이나 자책으로 인한 정서적 불안이다. 종교경험이 사물에 대한 긍정적인 태도를 가능하게 할 뿐만 아니라 그로 인한 정서적 안정을 이루게 한다는 주장은 종교에 관한 이상론일 뿐, 실증적인 자료들이 제시하는 현상은 그렇지 않다고 주장하는

것이다. 따라서 이러한 주장에 의하면 종교경험은 실제적인 삶에 제대로 적용하지 못하는 부적응을 그 성격적 특징으로 인성에서 드러내고 있다고 본다. 완전주의적인 강박관념, 결벽증, 의기소침, 은둔적 성향, 지속적인 불안 등으로 인한 현실성의 결여가 그 예로 지적되고 있다.

이와 아울러 자기합물적인 나르시즘도 종교경험이 인성에 미치는 특징적인 성격적 특징으로 지적되고 있다. 자기탐닉적인 태도가 자아의식에서는 물론이고 집단적인 에토스 안에서도 형성되면서 삶에 대한 근원적인 긍정이나 정리된 의미체제, 또는 세계관조차도 실은 나르시즘적인 자기 세계에서 구축된 것의 무비판적인 절대화의 모습이라고 보는 것이다.

3) 복합적인 문제들

이상의 긍정적 부정적 시각에서의 종교와 인성형성의 관계에 대한 논의는 각기 자기주장의 정당성을 제시할 수 있는 실증적인 사례들을 들고 있다. 그렇다면 문제는 종교경험의 이러한 양면성이 두드러지게 제시되는 경험들을 아울러 검토하지 않으면 안되는 과제에 부딪힌다. 이러한 새로운 관심은 종교와 인성간의 관계를 논하는 개방이론이라고 불리워지고 있다. 기존의 이론들이 사물의 전제를 불가피하게 요청하게 된 것이라고 판단하고, 그러한 전제를 극복하고자 하는 것이다.

예를 들면 권위주의적이라고 지칭된 성격적 특성이, 상대적으로 기술한다면, 동양종교들에서 보다 서양종교들에서 더 두드러진다. 그런가 하면 나르시즘적인 성향은 그 반대이기도 하다. 이같은 사실을 감안하여 종교유형자체를 전제적 종교, 또는 인본적인 종교로 구분하기

도 하고, 신에의 귀의를 주장하는 신현적인 종교와 자아실현을 주장하는 성현적인 종교로 범주화하기도 한다. 또한 인성의 성격적 특성을 제약하는 중요한 요인들로 가족의 분위기, 성장사, 교육, 역사적 시점, 사회의 구성원리 등의 차이를 지적하면서 이 요인들이 종교가 인성에 영향을 미치는 그 모습이나 정도에 대해 결정적인 작용을 하리라고 예상한다.

그러나 이러한 요소들이 종합적으로 유념되어야 하는 상황은 지극히 복잡적이다. 그것은 근원적으로 종교경험이 내포하는 종교성에 대한, 적어도 작업가설적인, 정의가 전제되어야만 하며, 동시에 바람직하고 건전한 인성의 전형이 어떠한 것인가 하는 것도 전제될 때 비로소 가능한 작업이다. 그러나 이같은 일은 순환론적일 수 밖에 없다. 제반 요인들의 종합적 이해와 서술이 이루어질 때 비로소 종교성이나 인성도 규정될 수 있기 때문이다. 그러나 중요한 것은 이같은 사실이 우리가 직면하고 있는 청소년 문제와 어떻게 연계되고 있는가 하는 것이다.

4) 청소년의 인성형성을 위한 종교경험의 수용

위에서 상술한 내용 중에서 우리가 의도적으로 간과한 것은 인성이란 정태적 개념이 아니라는 사실이다. 인간은 스스로 끊임없는 성숙의 과정을 살고 있다. 그리고 그러한 성숙은 생리적 계기와 무관하지 않다. 앞서도 지적한 바와 같이 청소년이라고 하는 개념이 어떻게 문화화되어 설명될 수 있다 하더라도 그것이 지닌 근원적인 내용은 인간의 생리적 성숙과정 중의 어느 단층을 일컫는 것이다.

그렇다면 종교경험과 인성형성과의 관계도 그러한 단층과의 연계를 주목하지 않으면 안된

다. 구체적으로 지적한다면 청소년기와 종교, 장년기와 종교, 노년기와 종교라는 다른 주제들이 설정될 수 있는 것이다. 물론 우리는 앞서 서술한 제반 요인들을 여전히 유념하지 않으면 안된다. 그러나 동일한 요인이라 할지라도 그것을 경험하는 개인의 생리적 성숙은 그것을 전혀 다르게 자기의식 안에 수용할 수가 있는 것이다.

이같은 사실에 근거할 때 비로소 우리는 종교경험이 청소년의 인성형성에 어떻게 영향을 미칠 수 있는가 하는 실제적인 문제를 기술하게 된다. 이를 위해 먼저 청소년기가 지니고 있는 문제가 다른 연령적 단층의 문제와 어떻게 상대적으로 다른가를 규명하지 않으면 안된다. 일반적으로 노년기가 지니고 있는 문제는 절망감으로 개념화될 수 있다. 육체적 한계가 구체화되고, 사회적 생산성이 고갈되며, 삶의 현실적인 종언이 감지되면서 더 이상 어떤 희망도 현실성을 지니지 못하게 되는 것이다. 그러나 장년기의 문제는 절망과는 다르다. 이 시기에서의 문제는 자신의 가능성의 영역이 끊임없이 제약되는데 따른 불안이다. 그것은 결코 절망은 아니다. 그러나 상황에 대응하는 새로운 자기변모가 뜻한대로 이루어지지 않는데 대한 좌절, 가능성의 비생산적인 소모 등은 자신의 삶이 창조적으로 전개되지 않고 정체되어가는 것에 대한 초조를 살게 한다. 그러므로 장년기의 문제는 그러한 정체감으로 개념화할 수 있다. 이에 비하여 청소년의 문제는 전혀 다른 정서 속에서 배태된다. 그것은 상실과 미획득, 가능성과 선택의 불안, 미지와 무지로 인한 당혹, 새로운 자아를 구체화하지 못하는 현실과 그대야만 하는 당위 사이에서 겪는 고독감이다. 생리적으로나 사회적으로나 문화적으로 정

소년들은 스스로 주변적인 정황을 살고 있을 뿐만 아니라 그로 인한 고통을 의식하지 못한 채 앓고 있는 것이다. 사실상 청소년의 문제는 어른이 되어가는 과정에서 불가피하게 겪는 주변적인 존재의 고통을 극복하기 위한 왜곡되고 일탈된 모습이기도 하다.

그렇다면 중요한 것은 종교경험이 이러한 여러 성장기에서 어떻게 기능할 수 있고 해야 하는지를 찾아보는 일이다. 노년기의 경우는 그 문제를 극복하기 위해 요청되는 성격적 특성으로 자아통합성을 들 수 있다. 종교는 노년기의 이러한 필요를 충족할 수 있는 것으로 지혜라고 개념화할 수 있는 여러 덕목이나 가르침을 베풀 수 있다. 종교의 상이함에도 불구하고 종교의 진리가 함축하는 것은 인간으로 하여금 삶을 투시함으로써 확보되는 전존재에 대한 근원적인 승인과 긍정을 수용하게 하는 일이다. 지혜로움이란 그렇게 해서 형성되는 인성의 성격적 특성이라고 할 수 있다. 장년기의 경우에는 종교적 진리가 현실적인 삶이 그렇게 살아야만 하는 것이라는 당위성을 지니게 하고, 그렇게 함으로써 스스로 경험하는 온갖 삶의 정황에 대한 의미부여와 성찰을 가능하게 해주는 데서 크게 기여한다. 그것을 우리는 창조적인 적극적인 삶, 또는 긍정적인 관심을 두루 펼치는 삶이라는 의미에서 창조성, 혹은 현실적인 긍정성이라고 개념화할 수 있다. 종교경험은 현실적인 삶의 긍정을 위한 창조성을 통하여 장년기 인성형성에 결정적인 영향을 미치고 있는 것이다.

이와 달리 청소년기의 고립감은 우호적인 친밀성에 의하여 극복될 수가 있다. 관심의 경주, 따뜻한 배려, 현실적인 대화, 공감적인 고뇌, 그렇게 이루어지는 정감어린 삶의 유대,

그런 것들이 요청되는 것이다. 그렇기 때문에 청소년들에 의하여 경험되는 종교의 내용은 그러한 것의 기대와 충족으로 현실화한다. 정죄, 심판, 독도, 해탈, 구원 보다는 친밀한 애정을 기반으로하여 형성되는 신비의 터득이 우선하며 바로 이러한 경험내용이 그들의 인성형성에 작용하는 것이다. 그러므로 종교경험은 청소년의 인성 안에서 그들이 사랑받고 있고 사랑할 수 있는 성격적 특성을 마련한다. 그러한 성격적 특징이 인성을 형성하게 될 때, 청소년들은 자기가 커다란 삶의 울 안에서 주변적인 존재도 아니고 고통한 자아도 아니라는 새로운 자의식을 가지게 된다.

그렇다면 우리는 이같은 사실을 통하여 종교문화가 청소년의 문제를 해결하기 위하여 기여할 수 있는 구체적인 과제를 지적할 수 있다. 그것은 교리적 진리를 학습하게 하는 것도 아니고, 특정집단의 에토스를 유지하기 위한 의례의 참여를 요청하는 것도 아니며, 특정한 공동체의 성원이도록 하기 위한 실천적 계율의 준수를 규범으로 과하는 일도 아니다. 이 모든 것이 종교적으로 어른이기 위한 과정에서 유기적으로 기능하는 것은 분명하지만 그것 자체로 종교적인 목적이 된다면 종교경험은 청소년의 인성형성에서 다만 앞서 예거한 부정적인 현실을 낳는데 이르고 말게 될 것이다.

그러므로, 보다 적극적으로 말한다면, 종교는 청소년으로 하여금 그들이 인정받고 있으며, 커다란 세계 안에서 나뉠의 존재의미를 지닌 존재로 수용되고 있고, 미래의 꿈이 그들 안에서 가능성으로 배태되고 있으며, 그것을 현실태에게 하기위한 그들의 노력 속에서 그들이 결코 고통한 존재가 아니라는 사실을 분명하게 하지않으면 안된다. 그들을 사랑해야 하

는 것이다. 만약 청소년들이 종교경험을 통하여 그같은 사실을 경험할 수 있다면 그로 인하여 형성되는 인성의 성격적 특성은 긍정적 시각에서 진술하는 자기의 객관화, 자아의 확대, 통일적인 인생관으로 묘사될 수 있을 것이다. 그러나 그렇지 못하면 권위주의적이고, 편견에 사로잡혀 있고, 불안정하며, 나르시즘에 빠진 그러한 성격적 특성을 가진 인성으로 청소년을 빚어내고 말 것이다. 그런데 그러한 결과는 청소년문제를 해소하기보다 그것을 다른 차원에서 더욱 심화시키고 말게 될 것이다. 그런데 이같은 우려되는 결과가 현실화되어 있다는 사실이 우리가 종교문화와 청소년문화의 관계를 고찰하는데서 크게 부상하고 있는 또 다른 청소년 문제의 실상임을 지적하지 않을 수 없다.

III. 맺는말

이제까지 종교문화와 청소년문화의 관계를 종교가 청소년문제의 해결을 위해 어떻게 기여할 수 있는가를 초점으로 하여 살펴보았다. 그리고 그렇게 하기 위하여 제의 및 종교경험이 빚는 성격적 특성을 축으로 하여 이 문제를 기술하였다. 그런데 사태는 의외로 심각하다. 그리고 이 문제를 접근하는 방법론도 지극히 복합적일 수 밖에 없다고 하는 사실도 확인된다. 이미 종교는 다원성과 세속화 현상으로 특징되는 오늘의 사회 속에서 고전적인 의미에서의 가치나 의미의 원천도 아니며 담지자도 아니다. 종교가 요청하는 행위규범도 문화적 상대성 속에서 실제적인 규범성을 잃고 있다.

그럼에도 불구하고 우리가 확인할 수 있었던 것은 아직도 그 양자의 관계를 분석적으로 인식하고 해석하는 일은 우리가 직면하고 있는

청소년 문제의 해결을 위하여 의미있는 작업일 뿐만 아니라, 종교문화의 구조나 현상이 빚는 상징성을 적극적으로 수용한다면 그것은 문제를 해결할 수 있는 새로운 가능성일 수도 있다고 하는 사실이다. 그러므로 이러한 터득에 근거하여 우리는 종교문화에게, 그리고 청소년 문제를 직면하고 있는 문화일반에게, 각기 유념해야 할 몇가지 과제를 제시할 수 있다.

첫째, 종교는 스스로 참으로 모든 인류를 위한 것으로 자신을 현존케 하기 위해서나, 직접적으로 청소년 문제를 해결하기 위해서나, 종교적 절대주의를 극복할 수 있어야 한다. 그렇게 하기 위해서는 종교가 자신의 문화를 제국주의적으로 확산하려는 노력이 보다 넓은 인류의 문화적 맥락을 염두에 두면서 극복되어야 한다. 다만 사회복지적 차원에서 청소년에 대한 관심을 가져야 한다는 주장을 하는 것이 아니다. 자신의 신학 또는 교학 체계 안에서 스스로 이 문제를 성찰할 수 있는 계기가 마련되어야 한다. 역으로 말하면 각 종교가 이제까지 청소년 문제에 대해 기울여온 관심이나 실천이 그것 자체로 또 하나의 다른 문제를 청소년 문제에 첨가하고 있지는 않은가 하는데 대한 “종교적” 성찰이 요청되는 것이다. 그러므로 종교를 위한 청소년 문제에 대한 관심이 아니라 청소년 문제 자체를 직면하는 종교적 관심이 발양되어야 하는 것이다. 결코 그렇지 않다는 종교의 항변이 있다면 그것은 현실을 간과한 교의적 선언일 뿐임을 우리는 직시하지 않으면 안된다.

둘째, 사회 또는 문화일반은 종교가 인류의 문화 안에서 지녀온 전통성에 대한 새로운 인식을 의도하지 않으면 안된다. 종교는 결코 역사적인 어느 단계의 산물이 아니다. 그것은 인

간성 자체안에 본유적인 인간의 의식의 현상이다. 그러므로 종교문화론을 간과하는 것은 스스로 자기의 세계인식을 왜소화하는 일이다. 비록 비판적인 견해에 의하여, 혹은 실제적으로 종교문화의 쇠미가 분명하다고 할지라도, 그것은 종교성의 소멸이 아니라 종교성의 변형 또는 종교성의 새로운 해석이나 개념의 변화임을 유념하지 않으면 안된다. 그러나 그렇다고 해서 종교문화의 현존을 그대로 승인하고 수용하는 것은 비현실적이다. 종교다원현상은 이같은 사실을 문화적으로 수용할 수 없게 되어있다. 그러므로 청소년 문제의 해결을 위해 기여할 수 있을 종교문화의 상징성을 창조적으로 활용하기 위하여 종교문화 전반에 대한 비판적 성찰을 경주하지 않으면 안된다. 종교는 선택 가

능한 다양한 삶의 스타일 중의 하나라는 것, 종교경험은 긍정과 부정의 양면성을 지니고 인성에 영향을 미치고 있다는 것, 종교는 하나가 아니라 여럿이라는 것, 그러나 그것이 지니는 구조적 상징성은 인간의 본유적인 의식의 현상이라는 것 등을 유념하는 것은 그 가장 기초적인 비판적 인식의 내용들이다.

이러한 전제들이 성공적으로 현실화된다면 구체적으로 종교문화가 전승해주고 있는 통과제의의 문화화, 의식의 성격적 특성에 영향을 미치는 그 영향력의 활용은 청소년 문제의 해결을 위한 직접적이고 창조적인 현실적 방안이 될 수 있을 것이다. 이제까지의 논의는 다만 이 가능성의 시사를 위한 것이다.

참 고 문 헌

- G. Allport (1950), *The Individual and His Religion*, Macmillan, New York.
- L. Brown ed. (1983), *Psychology and Religion*, Penguin, London.
- R. Constock et al. (1980), *Religion and Man*, Harper & Row, New York.
- A. van Gennep (1960), *The Rites of Passage*, The University of Chicago Press, Chicago.
- W. James (1958), *The Varieties of Religious Experience*, Mentor, New York.
- A. Malefijt (1968), *Religion and Culture*, Macmillan, New York.
- H. Malony (1987), *Current Perspectives in the Psychology of Religion*, Eerdmans, Grand Rapids.
- Rapid.
- B. Morris (1987), *Anthropological Studies of Religion*, Cambridge University Press, London.
- Reynolds & Tanner (1983), *The Biology of Religion*, Longman, London.
- J. Smurl (1980), *Religious Ethics*, Prentice-Hall, Englewood.
- F. Streng (1986), *Understanding Religious Life*, Dickenson, Encino.
- G. Winter (1978), *Religious Identity*, Macmillan, New York.
- R. Wuthnow (1987), *Meaning and Moral Order*, University of California Press, Berkeley.

〈ABSTRACT〉

Religious Culture and Youth Culture

Chin-Hong Chung

Traditionally, religion has been recognized as a spiritual foundation of culture. Therefore, it has been believed that all of the conflicts and agonies, including youth problem, could be solved by religious meaning system and moral code. However, because of religious pluralism and secularization of modernity, religion is gradually losing its integrating function of society.

Therefore, it seems important to consider seriously whether there is anything in the emerging youth culture in our society that can be of use in solving its problems. This article is a tentative response to the issue.

To make this task more manageable, attention can be concentrated on two questions. (1) How is it possible to articulate religious ritual for the initiation of youth? (2) Is it legitimate to look for the youth's personal integrity at the religious experience?

The linkage between religious culture and youth culture that has been analyzed in this article, suggests that religious culture will be the one that manage successfully to secure the solution of youth problem, if religion as well as society could have a new creative hermeneutics on religious culture.

By way of summary, two of basic ideas may be briefly revealed. First, it emphasized the transformative properties of initiation ceremony operates in the religious culture. It clearly assists in articulating and regulating the identity of youth. Second, in much the same way, it is also suggested that the institutional, authoritarian, and sectarian ideologies and structures of religion must be scrutinized to contribute itself for the healthy personality of youth.

In doing so, some additional application of the idea are developed.