



### 저작자표시-비영리-동일조건변경허락 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.
- 이차적 저작물을 작성할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



동일조건변경허락. 귀하가 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공했을 경우에는, 이 저작물과 동일한 이용허락조건하에서만 배포할 수 있습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

문학석사학위논문

사회참여적 복음주의 운동이  
한국 시민운동의 형성에 끼친 영향  
- 1987년 민주화 전후시기를 중심으로 -

2013년 8월

서울대학교 대학원

종교학과

김민아

## 국문초록

본 논문은 1987년 민주화 운동 시기에 전개된 사회참여적 복음주의 운동의 배경을 밝히고 이 운동이 한국 시민운동의 형성에 끼친 영향을 분석하는 것을 목적으로 한다. 1980년대 중반은 ‘반정부 운동’을 통한 민주화의 열기가 무르익는 시기임과 동시에 민주화 이후 본격적으로 맞게 되는 시민운동의 시대를 준비하는 시기이기도 했다. 본 논문은 이 시기에 개신교 내의 한 분파인 복음주의 운동이 활발한 사회참여를 시작하게 된 배경과 그 전개 양상을 살펴보고, 한국 시민운동의 형성에 끼친 영향을 보여준다. 이는 민주화 과정에서 주도적인 역할을 수행했던 소위 ‘민중운동 지향의 기독교 분파’ 외에 시민운동의 단초를 품고 새로운 사회운동을 준비했던 개신교 복음주의 분파의 역사와 의미를 되살려내는 작업이 될 것이다.

1980년대 한국에서 등장한 사회참여적 복음주의 운동은 1940년대 미국에서 대두한 신복음주의 운동의 영향으로 시작되었다. 미국 신복음주의 운동의 성과물인 ‘하나님 나라’에 대한 새로운 해석, ‘로잔언약’ 그리고 ‘기독교세계관운동’은 한국 개신교인들의 사회참여를 신학적·철학적으로 정당화해주는 토대를 제공했다. 그러나 1980년대 한국의 개신교인들에게 사회참여의 책임을 자극한 것은 당시 활발하게 전개되었던 민주화운동이었다. 미국의 신복음주의 운동은 근본주의 세력과의 갈등과 분리를 통해 사회참여적 성격을 획득하였지만, 한국의 사회참여적 복음주의 운동은 80년대 민중운동 혹은 개신교의 에큐메니컬 운동 진영의 활발한 민주화 운동으로 인한 자극으로부터 종교의 사회책임을 인식하게 되었다. 사회참여를 둘러싼 논쟁의 대상

이 미국 복음주의자들에게는 근본주의자들이었지만 한국의 복음주의자들에게는 민중운동 진영이었다는 것이다. 이 과정에서 한국의 복음주의자들은 사회에 대한 관심은 민중운동 진영과 공유하면서도 유물론이라는 사상과 폭력혁명이라는 방법론에는 거리를 두었다. 한국의 사회참여적 복음주의 운동은 민주화 운동의 적극적 주체였던 노동자·농민 등의 민중운동, 민중운동을 이론적으로 뒷받침하는 마르크스주의, 민중운동과 마르크스주의의 신학적 수용의 결과인 민중신학, 민중신학을 기반으로 사회운동을 벌였던 에큐메니컬 진영 모두와 구별되는 운동으로서 스스로의 정체성을 규정하였던 것이다.

80년대와 90년대에 한국 사회참여적 복음주의 운동은 ‘온건한 사회참여적 복음주의 운동’과 ‘급진적인 사회참여적 복음주의 운동’으로 분화되어 각자의 입장을 강조하는 논쟁을 벌이면서도 공존하는 모습을 보였다. 급진적인 분파는 당시 민중운동의 중요한 이론적 배경이었던 마르크스주의와 민중신학, 그리고 폭력혁명이라는 운동전략을 일정 부분 수용하였고, 온건한 분파는 이를 비판하며 복음주의 신앙의 틀 안에서의 사회참여 운동을 지향하였다. 이 공존의 시기는 짧게 끝난다. 급진적인 사회참여적 복음주의 분파가 복음주의 신앙을 유지하면서도 마르크스주의와 민중신학을 수용하는 신학적·실천적 토대를 탄생시키지 못했기 때문이다. 결과적으로 그들 중 일부는 신앙을 버리고 소위 ‘운동권’으로 수렴되거나 민중운동 내 에큐메니컬 진영으로 이전하지만, 대부분의 급진적인 사회참여적 복음주의자들은 온건한 사회참여적 복음주의자들과 함께 시민운동단체를 결성하거나 복음주의 목회자의 길을 선택하였다. 온건한 사회참여적 복음주의자들은 민주화 이후 형성된 시민사회의 기회영역을 잡아 기운실이나 경실련 등의 새로운 시민운동단체를 형성한다. 따라서 민주화 이후 한

국의 시민운동 형성에 영향을 준 복음주의 분파는 바로 이 온건한 사회참여적 복음주의자들이라고 할 수 있다.

온건한 사회참여적 복음주의 운동이 한국 시민운동의 형성에 끼친 영향은 크게 시민운동단체의 결성과 시민운동의 성격 규정이라는 두 측면을 지적할 수 있다. 1980년대 온건한 사회참여적 복음주의자들은 1987년 기윤실과 1989년 경실련을 설립하는 등 본격적인 시민운동단체를 시작함으로써 한국 시민운동의 형성에 기여했다. 이들의 성공으로 7,80년대 민중운동의 범주에 포함되어 있던 운동단체들이 80년대 말부터 그 성격을 달리하기 시작하여 90년대 초 완전한 시민운동의 성격과 방식을 수용하기에 이른다. 온건한 사회참여적 복음주의 운동이 시민운동의 형성에 끼친 두 번째 영향은 한국 시민운동의 성격을 규정했다는 점이다. 온건한 사회참여적 복음주의 분파는 복음주의 내부에서의 급진적인 사회참여적 복음주의 운동과 복음주의 외부에 있는 민중운동과 마르크스주의, 민중신학, 그리고 에큐메니컬 운동에 반대하는 것으로 스스로의 정체성을 규정한다. 이러한 정체성은 이들이 형성한 한국 시민운동의 초기 성격에도 그대로 이어진다. 온건한 사회참여적 복음주의 분파는 정치적 민주화가 성취된 직후 설립된 기윤실과 경실련을 통해서 한국의 시민운동을 선점(先占)함으로써 ‘민중운동’이 아닌 ‘시민운동’, 마르크스주의가 내세우는 계급 정치에 반대하는 운동으로서의 시민운동의 성격을 규정하게 된다. 시민사회와 시민운동을 둘러싼 이론적 논쟁이 학계와 운동 진영에서 활발해지기 시작한 것은 1990년대에 들어서인데 학자들과 활동가들은 기윤실과 경실련을 한국 시민운동의 전범(典範)으로 삼았다.

본 논문은 그 동안 제대로 포착되지 못한 1987년 민주화 전후 개신교 복음주의 운동과 시민운동의 관계에 초점을 맞추었다. 기

존의 한국 시민운동 형성을 둘러싼 학계의 담론에서는 복음주의 운동의 역할과 중요성이 간과되었다. 한국의 시민운동을 형성하고 그 성격을 규정했던 사회참여적 복음주의 운동의 역사와 특성을 밝힘으로써 사회 변동에 대한 종교의 독립변수로서의 역할에 주목했다는 점에서 본 논문의 학문적 의의를 찾을 수 있다.

**주요어** : 사회참여적 복음주의, 복음주의 운동, 한국 시민운동, 민주화 운동, 시민운동단체

**학번** : 2009-22777

# 목 차

국문초록 .....	i
목차 .....	v
I. 서론 .....	1
1. 논문의 목적과 의의 .....	1
2. 선행연구 검토 .....	4
3. 논문의 구성 .....	22
II. 한국의 사회참여적 복음주의의 형성과 배경 .....	30
1. 배경 : 미국 신복음주의의 역사 .....	31
2. 한국의 사회참여적 복음주의의 형성 .....	37
3. 한국의 사회참여적 복음주의의 성격 .....	45
III. 한국 사회참여적 복음주의 운동의 분화 .....	48
1. 사회참여적 복음주의 운동의 분화 .....	48
2. ‘급진적인 사회참여적 복음주의 운동’의 발흥과 쇠퇴 .....	61
3. ‘온건한 사회참여적 복음주의 운동’의 대두 .....	70
IV. 한국 시민운동의 시작과 복음주의의 영향 .....	81
1. 시민운동단체의 결성 .....	82
2. 시민운동의 성격 규정 .....	96
V. 결론 .....	121
참고문헌 .....	127
ABSTRACT .....	137

# I. 서론

## 1. 논문의 목적과 의의

본 논문은 1987년 민주화 운동 시기에 전개된 사회참여적 복음주의 운동의 배경을 밝히고 이 운동이 한국 시민운동의 형성에 끼친 영향을 분석하는 것을 목적으로 한다. 한국 사회는 해방 후 군부 독재의 긴 암흑의 터널을 지나 1987년 민주화 시대를 열기에 이른다. 87년 이전의 독재정권 하에서는 대부분의 사회운동이 통일운동과 노동운동, 그리고 농민운동을 둘러싼 거대담론 위주로 구성되었고, 국가 권력의 정당성에 의문을 제기하거나 정부의 정책이나 노선에 반대하였다. 나아가 정권 퇴진을 외치며 체제 전복을 꾀하기도 하였다. ‘반정부 운동’이 사회 운동에서 큰 비중을 차지했던 이 과정에서 개신교 세력도 상당한 역할을 했다.<sup>1)</sup> 그러나 87년 이후 민주화 시대에는 기존의 주요한 사회운동 세력이었던 통일·노동·농민 운동 외에 여성 인권, 환경보존, 소비자보호, 경제정의, 부정부패추방 등 다양한 사회·정치적 이슈들이 제기되었고 이에 발맞춰 새로운 운동 형태인 시민

---

1) 1987년 이전의 독재정권 하에서의 ‘반정부 운동’에 가담했던 개신교 사회운동에 대한 내용은 다음을 참고하라. 연규홍, 「1970년대 한국 민주화운동의 교회사적 근거」, 『한국 개신교가 한국 근현대의 사회·문화적 변동에 끼친 영향 연구』(한신대학교 학술원 신학연구소 편, 서울: 한국신학연구소, 2005), 151~173쪽; 김형민, 「유신체제 하에서 인권의식 형성에 끼친 기독교의 영향」, 『한국 개신교가 한국 근현대의 사회·문화적 변동에 끼친 영향 연구』(한신대학교 학술원 신학연구소 편, 서울: 한국신학연구소, 2005), 175~188쪽; 전명수, 「1960~70년대 한국 개신교 민주화운동의 특성과 한계: 종교사회학적 접근」, 『한국학연구』 35호 (고려대학교 한국학연구소, 2010), 329~359쪽; 이상규, 「해방 후 한국교회의 민주화운동과 통일운동」, 『한국기독교와 역사』 24호 (한국기독교역사연구소, 2006), 65~98쪽; 최연규, 「80년대 청년운동의 성격과 그 전개」, 『한국사회운동사』(조희연 편, 서울: 죽산, 1990), 273~282쪽; 한국기독교사회문제연구원, 『1970년대 민주화운동과 기독교』(서울: 한국기독교사회문제연구원, 1983).



운동단체들이 생겨나 활발히 활동하게 되었다. 바로 이 시기에 개신교는 시민운동의 형성과 발전에 큰 기여를 하였다.

1980년대 중반은 ‘반정부 운동’을 통한 민주화의 열기가 무르익는 시기임과 동시에 민주화 이후 본격적으로 맞게 되는 시민운동의 시대를 준비하는 시기이기도 했다. 이 시기에 개신교는 어떠한 역할을 수행했으며, 시민운동의 형성에 어떤 기여를 했는지에 대한 분석적인 연구는 거의 이루어지지 않았다. 이는 한국 시민운동의 역사나 개신교의 정치사회 참여에 대한 적절한 이해가 불가능하다는 것을 의미한다. 본 논문에서는 개신교 내의 한 분파인 복음주의 운동이 활발한 사회참여를 시작하게 된 배경과 그 전개 양상을 살펴보고, 한국 시민운동의 형성에 끼친 영향을 밝히고자 한다. 이는 70~80년대 민주화 과정에서 주도적인 역할을 수행했던 소위 ‘민중운동 지향의 기독교 분파’ 외에 시민운동의 단초를 품고 새로운 사회운동을 준비하였던 개신교 분파의 역사를 되살려내는 작업이 될 것이다. 이를 통해 한국의 시민운동사와 개신교 사회운동사 둘 다에 의미 있는 성취가 되리라 기대한다.

본 논문은 두 가지 의의를 지닌다. 첫째, 개신교 외부 즉, 사회의 영향으로 인해 개신교 내부의 성격이나 구조가 형성된다고 보는 학계에 만연한 관점을 바로잡을 수 있을 것이다. 개신교와 사회의 관계는 각 영역의 다양한 요소들이 매우 복잡하게 상호작용하고 있음을 인식하는 것에서 출발한다. 이에 대해 피터 버거(Peter Berger)는 사회를 구성하는 인간 활동이 또한 종교를 구성하며, 인간 활동의 이 두 산물 간의 관계는 언제나 변증법적인 것이라고 밝혔다. 따라서 특정한 역사적 발전에 있어서 사회적 과정이 종교적 관념 작용의 결과일 수도 있고, 그 역이 사실일 수도 있다.<sup>2)</sup> 필자는 1980년대 중반에

활발하게 사회참여적 복음주의 운동이 시민운동에 끼친 영향을, 개신교와 사회가 상호작용하는 과정을 중심으로 살펴보고자 한다. 그런 점에서 본 논문은 기본적으로 막스 베버(Max Weber)가 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』<sup>3)</sup>에서 보여주었던 종교사회학적 통찰을 수용하고 있다. 베버는 초기 자본주의의 형성 과정에서 절약과 근면을 강조했던 개신교 정신이 영향을 끼쳤다고 지적했다. 본 논문에서는 종교적 가치와 윤리가 개인의 윤리에 큰 영향을 끼치며, 더 나아가 경제적 · 사회적 윤리와 가치관의 형성에도 기여할 수 있다는 베버의 지적을 한국 사회의 특정 시기에 적용함으로써 사회참여적 복음주의 운동과 시민운동의 연관관계를 면밀히 살펴보고자 한다.

둘째, 개신교와 한국 사회의 관계에 대한 연구가 지금까지 거의 다루지 않은 주제에 초점을 맞춘다. 한국에서 개신교와 사회의 관계맺음에 대한 연구는 개화기부터 해방 직후까지의 시기에 집중되어 있다. 본 논문이 주목하는 1980년대 중반 민주화 이후 복음주의 운동과 시민운동의 관계 연구는 거의 이루어지지 않았다.<sup>4)</sup> 또한 민주화 이후 개신교가 한국 사회에 끼친 영향을 파악하기 위해서는 그 이전부터 존재해오던 개신교 내 다양한 분파를 이해하고 그들이 서로 어떠한 관계를 맺으며 이어져왔는지를 알아야 한다. 2000년대 들어 개신교 시민단체들을 비롯한 개신교 진영이 한국 사회의 오피니언 리더

2) Peter Berger, *The Sacred Canopy*, (NY: Anchor Books, 1990[1967]),47~48 쪽.

3) 막스 베버(Max Weber), 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』 (김덕영 역, 서울: 도서출판길, 2010). (*Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904~0905.)

4) 한국 개신교의 정치적 성향이나 개신교 내부의 문제에 대한 비판, 개신교 성장 둔화의 요인 등 개신교 자체에 대한 연구는 2000년대 이후시기를 대상으로 하는 것들도 상당수 존재한다. 그러나 80년대 중반 이후부터의 시기에 개신교와 시민운동의 형성 간의 관계에 대해 이론화를 시도하는 유의미한 학술적 연구는 거의 찾아볼 수가 없다.

의 지위를 확보하고 있으며, 그 영향력의 확대로 인해 사회로부터 강한 비판의 대상이 되기도 한다는 점<sup>5)</sup>을 고려했을 때, 오늘날의 한국 사회에서 개신교가 점하고 있는 위치와 사회적 성격에 대한 성찰과 검토를 위해서라도 개신교 내부에서 큰 변화가 일어났던 민주화를 전후한 시기에 개신교와 한국 사회가 어떤 상호작용을 했는지에 대한 연구가 필수적이라고 할 수 있다.

## 2. 선행연구 검토

본 논문의 주제와 관련이 있는 첫 번째 유형의 연구는 주로 사회학 분야에서 이루어진 한국 시민운동 형성에 대한 연구를 꼽을 수 있다. 이들 대부분의 연구는 1987년 민주화 운동 이후 형성된 시민사회의 성격을 규명하는 것을 연구의 출발점으로 삼고 있다. 조희연은 시민운동을 “70, 80년대의 민중운동과 구별되는 새로운 운동형태들”을 통상적으로 지칭하는 용어로 정의한다. 그는 시민운동에는 “온건한 운동”, “시민 전체의 일반적 이해 혹은 공익을 대표하는 운동”, 그리고 “기층민중운동과는 다른 중간층운동”이라는 의미가 담겨

---

5) 2007년 아프가니스탄으로 단기선교를 간 분당샘물교회 교인 20명과 현지에 미리 장기 파견되어 있었던 3명의 인솔자(또한 분당샘물교회 교인임) 포함 총 23명이 탈레반에 납치되어 2명이 살해된 사건 이후로 한국 사회에서는 개신교에 대한 비판과 공격이 급격히 확대되었다. 이러한 사회의 반응은 구체적으로는 아프가니스탄 피랍 사건이 계기였지만, 그 이면에는 개신교가 사회적으로 큰 영향력을 행사하고 있음에도 도덕적·경제적·권력적으로 그 책임을 다하지 못한다는 비판적 의식에서 발로한 것으로 보는 것이 옳다. 분당샘물교회 단기선교단 피랍사건을 계기로 인터넷에서 개신교에 대한 무차별적인 비난이 폭발적으로 증가했다는 사실은 다음을 참고하라. 김동문, 「한국 교회의 선교, 그 양상과 비판」, 『무례한 복음』(서울: 산책자, 2007), 33~47쪽; 이진구, 「한국 개신교와 선교 제국주의」, 『무례한 복음』(서울: 산책자, 2007), 76~93쪽; 김진호, 「안티 기독교의 사이버 테러 vs./and 기독교의 공격적 해외 선교」, 『무례한 복음』(서울: 산책자, 2007), 108~123쪽.

있다고 말한다.<sup>6)</sup> 그는 더 나아가 “시민사회 외부에 존재하는 혹은 전통적 민중운동 대(對) 시민사회를 대표하는 시민운동”이라는 분화가 일어났으며 최근에는 “민중운동이 존재하는 사회와 시민사회가 별개의 실체로 존재하는 것으로 파악하는 견해도 나타나고 있다”고 지적<sup>7)</sup> 하면서 시민운동의 성격을 ‘민중운동이 아닌 것’으로 보고 있다.<sup>8)</sup>

시민운동과 민중운동을 구별하여 시민운동의 성격을 규정하는 시각은 유팔무에게서도 공통적으로 보인다. 유팔무는 시민운동의 기본 성격을 “초계급적, 개량적”<sup>9)</sup>이라고 정리한다. 그에 따르면 새로운 사회운동인 시민운동은 민중운동과 달리 “합법적인 방법”을 취해 안전했으며, “시민대중적 이슈를 통해 언론 및 시민대중의 호응과 지원”을 얻을 수 있었다.<sup>10)</sup> 이때의 시민이란 “특정 계급이나 계층의 이해관계를 초월해서 사회적 공공선을 추구”하는 존재<sup>11)</sup>라는 서경석의 말을 인용하여 ‘시민’의 초계급성을 ‘시민운동’의 가장 큰 특징으로 지적한다. 즉 그는 시민운동을 “초계급적, 시민적인 문제를 이슈로 삼고 시민적 주체성, 특히 초계급적 주체성을 가진 ‘시민’들이 주체로 나서며, 목표와 방법의 면에서 개량적, 합법적인 비판, 감시하고 문제

6) 조희연, 『한국의 민주주의와 사회운동』 (서울: 당대, 1998), 221쪽.

7) 조희연, 같은 책, 245쪽.

8) 조희연은 이러한 민중운동 대(對) 시민운동을 이분법적으로 보는 시각이 두 운동의 본질적인 성격을 반영하는 것은 아니라고 보았다. 민중운동의 성격이라고 정리된 특징과 시민운동의 성격이라고 정리된 특징이 공존할 수 없는 것은 아니며, 다만 이러한 이분법적 사고는 서로에 대응해 스스로를 정의하는 과정에서 획득된 ‘관념적인 범주’일 뿐이라는 것이다. 즉 시민운동의 성격을 가진 노동운동이 가능하고, 정부에 대해 비판적이고 특정한 계급을 대상으로 하는 시민운동도 존재할 수 있다고 보았다. 따라서 조희연이 1994년 ‘진보적 시민운동’을 표방하며 ‘참여민주사회시민연대(참여연대)’의 결성에 주도적인 역할을 한 것도 이러한 맥락에서 이해 가능하다.

9) 유팔무, 「시민사회의 성장과 시민운동」, 『경제와 사회』 1995년 봄호(통권제25호) (비판사회학회, 1995), 115쪽.

10) 유팔무, 같은 글, 111쪽.

11) 서경석, 「경실련 운동의 평가와 전망」, 『경실련출범 3주년 기념자료집』 (경제정의실천시민연합, 1993), 16쪽.

해결과 이익을 요구하는 활동을 벌이며, 그리고 합법적인 테두리 내에 있기 때문에 국가권력 자체나 사회체제 자체를 부인하지 않는 개량적인 성격”<sup>12)</sup>을 지니는 것으로 정의한다. 정태석도 1987년 민주화 이후 민중운동과는 분화된 양상으로 시민운동이 등장하였으며 의식적으로 민중운동의 가장 큰 세력을 형성했던 노동운동을 이익집단 운동으로 규정하면서 시민운동의 영역에서 배제하려는 시도가 있었다고 말한다.<sup>13)</sup>

한국 시민운동의 자리를 서구의 그것과 비교하여 지적한 학자로는 유경동을 들 수 있다. 그에 따르면 서구의 시민운동은 “국가의 정당성과 정통성의 위기에 대한 이론과 실천적인 대안으로 나타난 운동”인 반면, 한국의 시민운동은 “민주화 과정에서 나타난 제3섹터로서의 운동”<sup>14)</sup>이다. 즉 서구의 시민사회는 국가와 시민운동이라는 이분법적인 구조를 가지고 있는 반면, 한국의 시민사회는 국가와 민중운동 사이에 새롭게 등장한 제3의 영역으로서의 시민운동이라는 구조를 가지고 있다는 것이다. 정태석도 같은 맥락에서 한국에서의 민중운동과 시민운동의 분화를 서유럽의 구사회 운동과 신사회 운동의 분화와 같은 것으로 볼 수 없다고 지적한다. 서유럽의 신사회 운동은 노동운동의 제도화와 제도정치에 대응하는 “풀뿌리정치의 급진화”의 성격을 갖고 있지만, 한국의 시민운동은 “운동 목표와 노선의 차이”와 “시민운동의 적극적 차별화 전략”으로 인한 것이라고 지적한다.<sup>15)</sup>

---

12) 유팔무, 「시민사회의 성장과 시민운동」, 115쪽.

13) 정태석, 「한국 시민사회와 NGO에 관한 논의의 검토」, 한국NGO학회 추계학술대회 발표문 (한국NGO학회, 2004), 8~9쪽.

14) 유경동, 「한국 시민사회운동과 기독교 사회윤리」, 『현상과인식』 26(4) (한국인문사회과학회, 2002), 104쪽.

15) 정태석, 「한국 시민사회와 NGO에 관한 논의의 검토」, 11쪽.

이처럼 한국의 시민운동 형성에 대한 연구들에서는 공통적으로 시민운동의 성격을 ‘민중운동과 구별되는 것’, ‘민중운동이 아닌 것’, ‘민중운동과는 다른 성격을 지닌 것’으로 규명하고 있음을 확인할 수 있다. 여기에서 지적할 점은 시민운동가들이 주장하는 ‘시민’의 개념이 무산계급을 지칭하는 ‘민중’을 배제하는 범주는 아니라는 것이다. 이들은 ‘시민’의 개념을 초계급적이고 공공성을 추구하는 주체라고 분명히 밝히고 있다. 따라서 시민운동 진영에서 말하는 ‘시민’은 ‘민중’까지도 포괄하는 상대적으로 더 큰 범주이다. 그러나 운동의 실천이 사회적으로 드러나고 운동의 목표와 방식을 분명히 하는 과정에서 시민운동은 민중운동과 구별되는 것으로 규정된다. 그렇기 때문에 시민운동 진영은 민중운동의 목표와 방식을 수용하여 더 넓은 범주로 시민운동을 규정한 것이 아니라 민중운동의 목표와 방식을 극복하고 대체해야 할 것으로서 시민운동을 제기한다고 볼 수 있다.

이상에서 살펴본 것처럼 한국 시민운동의 형성을 둘러싼 선행 연구들은 민중 계급을 중심으로 사회체제의 근본적인 변혁을 목표로 하는 민중운동과는 다른 성격의 운동으로 시민운동의 의미를 규정하고 있다. 시민운동의 특징은 초계급적, 개량적, 합법적 성격의 온건한 사회운동으로 정리할 수 있다. 그렇지만 이 연구들에서 시민운동의 형성기에 시민운동을 ‘민중운동과는 다른 것’으로 규정하고 실제로 시민단체를 형성했던 집단은 누구이며, 민중운동을 극복하는 것으로서의 시민운동이라는 사고는 어디에서 기인했는지에 대한 언급은 없다. 본 연구에서는 80년대 중반부터 활발한 논의를 전개한 사회참여적 복음주의 운동이 이러한 역할을 담당했다는 것을 밝힘으로써 기존의 사회학적 연구에서 도외시한 이 연결고리를 밝히는 것을 목표로 한다.

한편, 독재정권 하에서의 민중운동의 시대가 저물고 시민운동의 시대가 도래하게 된 정치·사회적 배경을 분석하는 연구도 있다. 먼저 박재창은 시민운동 분야의 연구에서 선도적인 학자인 샬러먼(Lester Salamon)을 언급하면서 “네 가지의 위기”와 “두 가지의 혁명적 변화”가 시민운동의 급성장을 촉진하였다고 말한다. ‘네 가지의 위기’란 “복지국가의 위기, 사회주의 국가권의 위기, 지구 환경의 위기, 개발도상국에서의 개발 위기”이고, ‘두 가지의 혁명적 변화’는 “통신기술의 극적인 확산과 심화 및 그에 기초한 정보혁명”과 “개발도상국에서의 도시 중산층 성장”을 의미한다.<sup>16)</sup> 네 가지 위기를 한마디로 정리하면 “전통적인 국민국가의 쇠퇴”이다. “국가는 큰일을 하기에는 너무 작고, 작은 일을 하기에는 너무 큰 존재라는 것”이다.<sup>17)</sup> 그러나 한국 사회는 구미 사회가 겪은 이러한 위기를 겪지 않았다는 점에서 샬러먼의 이론을 한국에 적용하는 것은 무리가 있다. 한국은 87년 이전까지 복지국가를 경험해 본 적도 없고, 당시 개발도상국이었던 한국은 ‘한강의 기적’이라 불리는 눈부신 경제 성장을 구가하고 있었다. 꾸준히 시민운동의 토대를 형성하여 실질적인 결과물인 시민단체를 구성하기에 이르는 80년대 후반의 한국은 결코 ‘국가의 위기’를 겪지 않았다. 오히려 한국의 시민운동은 독재정권에 대한 격렬한 저항의 결과로 성취하게 된 민주화를 직접적인 배경으로 하여 형성되었다. 그렇기 때문에 한국 시민운동의 형성은 서구의 그것과는 다른 맥락으로 접근할 필요가 있다.

반면 조희연은 한국이라는 특정한 조건에서 시민 담론이 급부

---

16) 박재창, 「국가유형과 NGO의 정책참여: 평가론적 접근」, 『참여민주주의 실현을 위한 시민사회와 시민운동』 (시민사회포럼·중앙일보 시민사회연구소 편, 서울: 아르케, 2002), 47쪽.

17) 박재창, 같은 글, 48쪽.

상했던 사회적 배경을 네 가지로 지적한다. 첫째, “80년대 민중적 담론의 핵심내용을 구성하고 있던 사회주의의 현실형태인 현존사회주의의 붕괴가 낳은 효과”, 둘째, “민중적 변혁의 ‘현실성’이 약화되고 지배진영이 주도하는 위로부터의 ‘개량적’ 경로가 지배적인 것으로 되는 현실”의 출현, 셋째, “한국자본주의의 축적구조의 정착에 따라 ‘체제내적인’ 온건노선을 수용할 수 있는 계급적 조건”의 형성, 넷째, “민중적 담론 자체의 적극적인 심화와 개방화”의 부족이 바로 그것이다.<sup>18)</sup>

전 세계적인 시각에서 시민운동 출현의 배경을 지적한 쉐러먼과 한국에서의 시민운동 형성의 사회적 배경을 지적한 조희연의 분석에는 공통점이 있다. 바로 동구 사회주의권의 붕괴가 그것이다. 사회주의권의 붕괴가 1980년대 후반의 한국 지식인들과 사회운동가들에게 큰 충격을 주었던 것은 사실이다. 1980년대 민주화 운동을 주도했던 이들에게는 마르크스주의를 국가 체계에 적용하여 현실 사회주의의 모습을 보여주고 있던 동구 사회주의국가들이 한국 사회가 지향해야 할 모델이었다. 민주화 운동에 적극적으로 가담하지는 않았지만 자본주의의 병폐를 바로잡고 진정한 민주화와 평등 사회의 실현을 추구했던 사람들에게도 사회주의 국가의 존재는 무시할 수 없는 하나의 참고 사례로 인식되었다. 그런데 1980년대 말부터 시작된 소련의 개혁·개방 정책은 이들에게 사회의 청사진을 잃어버리는 충격을 불러일으켰으며 사회 운동을 지속시켜 나갈 의지와 당위성을 박탈했다. 그렇지만 단순히 사회주의권의 붕괴가 한국의 시민운동을 형성시키는 배경이었다는 점만을 지적하는 것으로는 부족하다. 이 시기에 왜 하필이면 개신교의 복음주의 분파가 시민운동을 형성하는 주체가 될 수

---

18) 조희연, 『한국의 민주주의와 사회운동』, 224쪽.



있었으며, 반대로 같은 사회적 배경에서 민중운동 진영이든 왜 시민운동의 가능성을 도출해내지 못했는가를 분석할 수 있어야 한다. 본 논문에서는 동구 사회주의권의 몰락이 시민운동의 형성 자체를 촉진했다기보다는 민주화 운동에 적극적으로 가담했던 민중운동 진영이 시민운동의 형성기에 주도적인 역할을 하지 못한 이유가 된다는 것을 밝히고자 한다.

둘째, 한국 개신교 사회운동사에 대한 통시적인 연구들이 있다. 이 연구들은 19세기 말 한국의 개신교 수용에서부터 21세기 오늘날의 다양한 시민운동과 사회복지운동에 이르기까지 개신교의 사회운동사를 정리해놓은 것들이다. 전명수는 19세기 말 기독교 수용 초기의 사회운동은 주로 ‘계몽적인 생활운동’이었다고 말한다. 도박이나 축첩, 조혼 등의 사회문제를 비판하고 우상숭배와 미신 퇴치와 같은 습속의 문제에 이르기까지 개인의 의식 개혁을 통한 사회 변화를 추구한 것이 바로 이 시기의 운동이었다. 이 외에도 금주나 금연 등의 절제 운동, 문맹 퇴치를 목적으로 하는 교육 운동 등도 이 유형에 속한다. 그는 이후에도 한국의 역사적 시기를 따라가며 ‘사랑과 구제의 실천과 복지운동’, ‘에큐메니즘과 정의 구현을 위한 저항운동’, 그리고 ‘창조신학의 재인식과 생명운동’이라는 유형으로 개신교 사회운동의 유형을 나누어 구체적으로 어떤 활동을 벌여내었는지를 서술한다.<sup>19)</sup>

김명배는 해방 이후부터 1987년 민주화 운동이 활발하게 벌어지던 시기까지의 개신교 사회운동사를 정리하였다. 특기할 점은 한국 개신교회와 그 신자들이 사회에 참여하는 방식을 ‘진보진영’과 ‘중도진영’, 그리고 ‘보수진영’이라는 세 가지 유형으로 나누어 설명한다

---

19) 전명수, 「개신교 사회운동의 전개와 유형」, 『한국의 종교와 사회운동』 (서울: 이학사, 2010), 69~93쪽.

는 점이다. 진보진영은 한국기독교교회협의회(KNCC)를 중심으로 한 교단과 교계 지도자들로 구성되어 있는데, 인권과 민주화를 위한 투쟁에 적극적으로 가담한 진영을 가리킨다. 보수진영은 정교분리를 내세워 종교의 사회참여를 거부하지만, 정부 권력자들이 요청하는 자리에는 응해 ‘국가조찬기도회’를 여는 등 친정부적인 사회참여를 한 그룹이다. 중도진영이 본 논문에서 주요한 연구 주제로 삼고 있는 그룹인데, 김명배는 이들을 1980년대 이후에 나타나기 시작한 소수의 지도자들로 복음전도와 사회참여를 동시에 추구하는 그룹이라고 설명한다. 또한 진보진영이 민주화와 인권 운동을 주요하게 전개했다면, 이 중도진영은 ‘기독교윤리실천운동(기윤실)’이나 ‘경제정의실천시민연합(경실련)’ 등의 새로운 시민운동을 탄생시킨 모체였다고 말한다.<sup>20)</sup> 사회참여적 복음주의가 80년대 후반 시민운동을 탄생시켰다는 지적은, 초기 시민운동 영역에서 개신교가 주요한 역할을 수행했다는 서술로만 그치는 기존의 연구들에서 진일보한 것임에 틀림없다. 그러나 김명배는 1986년에 탄생한 ‘기독교문화연구회(기문연)’을 비롯한 급진적인 사회참여적 복음주의 분파를 이 범주에 포함시킴으로써 80년대 뜨겁게 달아올랐던 사회참여적 복음주의 내에서의 논쟁과 분화를 포착하지 못한다. 온건한 사회참여적 복음주의와 급진주의적 사회참여적 복음주의의 분화가 중요한 이유는 80년대 말 시민운동을 형성한 주체가 사회참여적 복음주의 중에서도 온건한 분파이기 때문이다. 그리고 이 온건한 사회참여적 복음주의 분파의 성격은 급진적인 분파와의 갈등을 통해 더욱 명확하게 자리매김 되기 때문에 이 양자 간의 갈등 상황을 면밀히 검토할 필요가 있다. 김명배의 설명을 따라서 해방 이

---

20) 김명배, 『해방후 한국 기독교 사회운동사: 민주화와 인권운동을 중심으로』 (서울: 북코리아, 2009).

후 한국 개신교의 사회운동사를 진보진영과 보수진영, 그리고 중도진영으로 나누어 분석할 경우, 이들이 사회적 시기와 정치적 배경에 따라 상호간에 서로 영향을 주고받은 동적인 과정을 간과함으로써 이 유형을 몰역사적이고 고정된 것으로 바라볼 수 있다는 문제가 발생한다.

한편 이와 같은 통시적이고 종합적인 자료 정리 차원의 연구 이외에 특정한 운동 시기나 운동 주체, 운동 주제, 운동 지역에 한정된 미시적인 연구들도 존재한다. 시기별로는 일제강점기에 행해진 민족운동에 대한 연구<sup>21)</sup>가 가장 대표적인 예이며, 70~80년대 민주화 과정에서의 개신교 운동도 활발하게 조명<sup>22)</sup>되고 있다. 운동 주체에 따른 연구는 개신교 학생운동사를 정리한 연구<sup>23)</sup>나 여성 신도 위주의

- 
- 21) 김흥수, 『일제하 한국기독교와 사회주의』 (서울: 한국기독교역사연구소, 1992); 서광일, 『일제하 북간도 기독교 민족운동사』 (서울: 한신대학교 출판부, 2008); 노치준, 『일제하 한국기독교 민족운동 연구』 (서울: 한국기독교역사연구소, 1993); 장규식, 『일제하 한국 기독교 민족주의 연구』 (서울: 혜안, 2001); 한규무, 『일제하 한국기독교 농촌운동: 1925~1937』 (서울: 한국기독교역사연구소, 1997); 김성금, 『1920년대 한국 기독교의 민족운동연구』 (서울: 감리교신학대학, 1986); 김명배, 「한말 기독교 사회, 민족운동의 신학적 배경과 그 성격에 관한 연구」, 『송실사학』 21권 (송실사학회, 2008); 김권정, 「1930년대 전반 기독교 민족운동의 동향과 그 성격」, 『한국민족운동사연구』 50권 (한국민족운동사학회, 2007); 신주현, 「1920년대 한국 기독교인들의 민족운동에 관한 일고찰: 사회경제운동을 중심으로」, 『한국기독교사연구회소식』 14권 (한국기독교역사학회, 1987); 박정신, 「구한말, 일제 초기의 기독교 신학과 정치: 진보적 사회 운동과 민족주의 운동을 중심으로」, 『현상과 인식』 17권 1호 (한국인문사회과학회, 1993).
- 22) 한국기독교사회문제연구원, 『(1970년대) 민주화 운동과 기독교』 (서울: 한국기독교사회문제연구원, 1983); 한국기독교사회문제연구원, 『1970년대 한국기독교 민권운동』 (서울: 한국기독교사회문제연구원, 1982); 이선미, 「7,80년대 기독교민주화운동의 문화적 동학」, 『한국사회학회 사회학대회 논문집』 (한국사회학회, 2006); 전명수, 「1980년대 한국 개신교 민주화운동의 특성과 한계: 6월 항쟁에서의 교회 공론장을 중심으로」, 『담론 201』 14권 3호 (한국사회역사학회, 2011).
- 23) 조병호, 『한국기독교청년학생운동 100년사 산책』 (서울: 땅에쓰신글씨, 2005); 전택부, 『한국기독교청년회운동사: 1899년~1945년』 (서울: 정음사, 1978); 장규식, 「1920~30년대 YMCA학생운동의 전개와 일상활동」, 『한국기독교와 역사』 27권 (서울: 한국기독교역사연구소, 2007); 이신행, 「민주화 운동 과정에서의 기독교 학생운동: 변동영역과 공공성」, 『한국정치학회보』 36권 4호 (한국정치학회, 2002); 최성욱, 「한국 사회변동과 복음주의 기독교학생운동의 변화 연구: SFC(학생신앙운동)

운동에 대한 연구<sup>24)</sup>를 들 수 있으며, 개인의 활동에 초점을 맞춘 연구들<sup>25)</sup>도 있다. 주제에 따른 연구<sup>26)</sup>는 평화 운동이나 여성 운동, 최근 들어 주목받고 있는 지역사회 운동 연구 등이 있고, 지역에 따른 연구<sup>27)</sup>는 지역별로 일어난 개신교 운동을 미시적으로 다루고 있다. 이러한 연구들의 공통점은 특별한 학문적 관점이나 필자만의 논지를 전개한다기보다는 자료를 수집하여 정리하는 수준에 그친다는 것이다. 방대한 양의 자료를 수집하여 정리하고 특히 그 동안 주목받지 않은 인물이나 활동들에 대한 자료들을 발굴하는 것만으로도 학술적인 의의가 없다고 할 수는 없지만 그 자체만으로 완결된 연구 성과라고 하기에는 한계가 있다. 또한 신학적 배경에서 수행된 연구들은 사용하는 용어나 논지가 다소 개신교 교리나 윤리 쪽으로 치우쳐 있기

---

를 중심으로」(송실대학교 기독교사회학과 석사학위논문, 2008).

- 24) 천화숙, 『한국 여성기독교사회운동사』(서울: 혜안, 2000); 윤정란, 『한국 기독교 여성운동의 역사: 1910년~1945년』(서울: 국학자료원, 2003); 양미강, 「일제하 한국 기독교 여성운동에 관한 연구: 1920~30년대를 중심으로」(한신대학교 신학대학원 석사학위논문, 1988).
- 25) 김명구, 『(월남) 이상재의 기독교 사회운동과 사상』(서울: 시민문화, 2003); 한규무, 『기독교 민족운동의 영원한 지도자: 이승훈』(서울: 역사공간, 2008); 유영렬, 『기독교 민족사회주의자 김창준』(서울: 송실대학교 출판부, 2006).
- 26) 신수일, 『한국교회 에큐메니칼 운동사: 1884~1945』(서울: 쿰란출판사, 2008); 김동진, 『한반도 평화구축과 기독교 에큐메니칼 운동』(서울: 한국신학연구소, 2011); 한국기독교교회협의회, 『한국교회 인권운동 30년사: 한국기독교교회협의회 인권위원회 창립30주년 기념』(서울: 한국기독교교회협의회, 2005); 윤은순, 「일제강점기 기독교계의 공창폐지운동」, 『한국기독교와 역사』 26권(서울: 한국기독교 역사연구소, 2007); 정혁현, 「문화선교와 기독교 문화운동」, 『기독교 사상』 49권 11호(서울: 대한기독교서회, 2005); 이삼열, 「민족통일을 향한 기독교의 평화운동」, 『한국사회발전과 기독교의 역할』(서울: 송실대학교 기독교사회연구소, 2000); 최수철, 「한국기독교평화운동연구: 대한예수교장로회 총회 사회봉사부, 한국YMCA전국연맹 생명평화센터, 개척자들 중심으로」(성공회대학교 석사학위논문, 2011); 김준환, 「기독교 아동복지운동: 홀트아동복지회의 입양사업을 중심으로」, 『한국의 종교와 사회운동』(서울: 이학사, 2010).
- 27) 박찬승, 「1920·30년대 강진의 민족운동과 사회운동」, 『지방사와 지방문화』 14권 1호(역사문화학회, 2011); 한규무, 「1920~30년대 대구기독교청년회의 동향과 대구노동자협의회사건」, 『한국기독교와 역사』 29권(서울: 한국기독교역사연구소, 2008).

때문에 종교학적 시각에서는 유용한 연구 성과들이라고 보기 힘들다는 문제가 있다.

세 번째로, 1980년대 이후 한국사회와 개신교의 관계에 대한 연구들이 있다. 강인철과 이수인은 본 연구주제와 직접적으로 관련된 사회학적 연구를 발표했다. 강인철<sup>28)</sup>은 1980년대 이후 비교적 진보적인 목소리를 유지하던 한국기독교교회협의회에 보수적 교단들이 대거 진입하고, 이들이 막대한 신자수와 분담금으로 인해 강력한 발언권을 가지게 되면서 진보교단들이 한국기독교교회협의회 내에서 소수파로 전락하게 된다고 지적한다. 이러한 과정과 함께 종교 사회운동이 상대적으로 약화되고, 진보적 개신교 지도자들의 정부 참여로 인해 교회와 국가 간의 비판적 거리가 축소되었으며, 보수적 교회들의 빠른 성장세에 자극을 받아 진보교단들도 교회 성장을 최우선의 목표로 상정하게 됨에 따라 진보 교단들이 탈정치적이 되고 보수적으로 변모하게 되는 것이다. 반면 보수 교단들에서는 신복음주의가 도입되고 확산되면서 교회의 사회적 책임을 자각하게 되었다. 이러한 현상을 두고 개신교 내 진보와 보수의 수렴 현상<sup>29)</sup>이라고 보는 관점에 대해 강인철은 반대하며, 오히려 개신교 내 정치적 태도의 ‘분화’나 ‘다양화’로 보는 것이 더 타당하다고 주장한다. 그에 따르면 사회참여적 복음주의 세력이 사회적 책임을 자각하기 시작한 것을 두고 ‘탈(脫)보수’라고 할 수 없으며, 진보 교단이 보수화되었다는 지적도 한국기독교

---

28) 강인철, 「민주화 과정과 종교: 1980년대 이후의 한국 종교와 정치」, 『종교연구』 27권 (한국종교학회, 2002), 25~57쪽.

29) 이 때 ‘수렴’이라 함은 “단선적이거나 평면적인 정치적 태도 스펙트럼의 두 극단에 위치한 세력들이 중심 방향으로 이동하는 현상”, 즉 “스펙트럼의 중간지대가 조밀해지고 두터워지는 현상”을 지칭한다. 강인철, 「수렴 혹은 헤게모니?: 1990년대 이후 개신교지형의 변화」, 『경제와 사회』 62권 (한국산업사회학회, 2004), 18쪽.

교회협의회가 보수화됨으로써 진보 교단이 소수로 전락한 것이지 그들의 신앙 고백과 실천적 모습 자체가 보수화된 것은 아니기 때문이다.

한국에서 80년대 중반부터 사회적인 목소리를 내기 시작한 사회참여적 복음주의의 두 분파 중에서 80년대 말 시민운동을 형성하기까지 그 영향력을 계속적으로 유지해 온 온건한 사회참여적 복음주의 분파의 사회정치적 성격이 상대적으로 보수적인 성격을 띠고 있다는 지적은 일면 타당하다. 한국의 사회참여적 복음주의가 형성될 때 신학적으로 근본주의와 결별하지 못하면서 민주화운동에 적극적으로 가담했던 민중운동 진영과 개신교 내 에큐메니컬(ecumenical)<sup>30)</sup> 진영과 분리되었고, 그 중에서도 온건한 사회참여적 복음주의는 급진적인 사회참여적 복음주의와의 논쟁을 통해 스스로의 정체성을 확립해 나갔다는 점에서 필자 또한 강인철의 지적에 동의한다. 그러나 강인철의 연구는 80년대 이후의 개신교의 정치사회적 태도를 보수 분파와 진보 분파라는 포괄적인 이원론적 구조를 상정함으로써 7, 80년대 정교분리에 입각하여 종교의 사회참여를 전면적으로 거부하거나 국가조찬기도회와 같은 형식으로 친정부적인 사회참여를 주도했던 개신교인들과 사회참여적 복음주의자들의 차이점을 제대로 포착하지 못한다. 또한 개신교의 정치사회적 태도를 형성하고 발현하는 주체로 교단과

---

30) '에큐메니컬 운동'은 원래 기독교의 각 교파들 간의 다양성을 존중하고 일치를 이루는 것을 목표로 하는 운동을 일컫는다. 그러나 오늘날에는 교파들 간의 다양성 존중과 일치의 범위를 사회, 자연 환경, 타종교에까지 확장하여 모든 만물과의 일치를 추구하는 개신교 운동을 지칭하는 용어로 "생존공동체 전체의 문제 해결에 투신된 신앙"을 지칭한다. 한국 사회에서는 '복음주의 운동'에 대응되는 '민중운동 지향적 개신교 운동'을 의미하는 것으로, 여기에는 70~80년대 민주화 운동과 통일 운동, 산업선교 운동, 노동·농민 운동, 학생 운동 등이 모두 포함된다. 김희권, 「우리가 달고 올라서야 할 복음주의자 4인」, 『복음으로 상황을 바라본 4인의 시선』 (서울: 복음과상황, 2011), 25쪽.

교회만을 상정하고 있는 점 또한 문제가 있다. 80년대 중반부터 사회 참여적 복음주의 운동을 주도한 세력은 교단이나 교회라기보다는 교수나 대학(원)생 등의 사회 지식인층이었으며 이들이 활동한 무대도 교회나 교단이 아니라, 대학 캠퍼스 내 선교단체나 신문사, 소규모 서클 등의 공간이었다. 그리고 80년대 후반 온건한 사회참여적 복음주의 분파의 활동무대는 시민단체로 옮겨가게 된다. 그러므로 1980년대 이후 한국 개신교의 사회참여적 모습을 분석하는 연구에서 그 주체를 교단이나 교회로만 한정하는 것은 큰 종교·사회적 변동이 일어나고 있는 중요한 장(場)을 간과한다는 점에서 문제가 있다.

이후 강인철은 또 다른 논문<sup>31)</sup>에서 1990년대 이후 개신교는 ‘수렴’의 현상이 아니라 오히려 ‘보수세력의 헤게모니 확장’의 특징을 보이고 있으며, 굳이 ‘수렴’의 현상을 찾는다면 매우 제한적으로 기독교사회운동의 영역에서 진행되는 것을 볼 수 있다고 자신의 논지를 수정한다. 그러나 온건한 사회참여적 복음주의의 사회참여 확장을 두고 보수세력의 헤게모니 확장이라고 보는 이러한 태도는 위에서 지적한 문제를 고스란히 이어받고 있다. 온건한 복음주의자들의 보수적인 개신교인들이라고 포괄적으로 말할 수 없기 때문이다. 또한 80년대 후반부터 온건한 사회참여적 복음주의 분파가 시민운동의 영역에서 활발하게 벌여내는 운동과 개신교 내 에큐메니컬 운동이 교회개혁운동에 초점이 맞춰져 있다는 지적 또한 문제가 있다. 89년 창립된 ‘경제정의실천시민연합(경실련)’의 활동은 결코 교회개혁운동에만 머물지 않으며, 에큐메니컬 진영에서도 80년대 민주화 과정에서 적극적으로 벌여낸 노동·인권·통일 등의 이슈를 둘러싼 사회운동을 지속적으로 펼쳐내고 있다.

---

31) 강인철, 「수렴 혹은 헤게모니?: 1990년대 이후 개신교지형의 변화」, 18~53쪽.

한편, 이수인<sup>32)</sup>은 1987년 이후 한국 사회의 변동에 따른 개신교의 정치사회적 태도 변화에 대한 논문에서 ‘다층적 다원화’를 민주화 이후 개신교 정치사회적 태도 변화의 특징으로 규정한다. 그에 따르면 민주화 이후 개신교 사회운동은 ‘보수적 시민운동유형’, ‘진보적 시민운동유형’, 그리고 ‘중도적 시민운동유형’으로 분화되었으며, 이 구조에서 ‘민중운동유형’이 주변화 되는 ‘다층적 다원화’의 양상을 나타낸다는 것이다. ‘진보적 시민운동유형’에는 ‘한국기독교사회선교협의회(기사협)’<sup>33)</sup>와 ‘기독교환경운동연대’<sup>34)</sup>가 포함된다. ‘중도적 시민운동유형’에는 ‘한국기독교사형제도폐지운동’과 ‘기윤실’이 속하며, ‘보수적 시민운동유형’에는 보수적 관점에서의 ‘북한동포돕기운동’이 포함된다. 마지막으로 주변화 된 ‘민중운동유형’에는 ‘산업선교’와 진보적 관점에서의 ‘통일운동’이 속한다. 이처럼 87년 민주화 이전에는 개신교의 정치사회적 태도가 보수와 진보의 이분법적인 구조였는데, 민주화 이후에는 시민사회의 등장과 함께 ‘다층적 다원화’가 이루어졌다는 것이 이수인의 주장이다.

그러나 이수인 스스로도 지적하듯이 보수적 시민운동유형에 속한 기윤실이 사안에 따라서는 진보적인 시민운동과 함께 하기도 하며,<sup>35)</sup> 진보적 시민운동유형에 속한 단체들의 활동이 민중운동유형에 속한 단체들의 활동과 대부분 겹친다는 점에서 이러한 유형화는 한계를 지닌다. 또한 기윤실을 87년 이전에는 보수 계열에 속한 개신교

32) 이수인, 「1987년 이후 한국 시민사회의 변동과 개신교의 정치사회적 태도」, 『경제와 사회』 56권 (한국산업사회학회, 2002), 264~291쪽.

33) 80년대 말에 결성된 ‘한국기독교사회운동연합(기사련)’이 1996년에 기사협으로 전환되었다.

34) 최초의 환경단체인 ‘한국공해문제연구소’가 1997년 확대 개편된 것이 기독교환경운동연대이다.

35) 이수인, 같은 글, 282쪽.



운동으로 규정함으로써, 종교의 사회책임을 등한시 하거나 친정부적인 입장을 취했던 보수적 개신교 분파와의 차이점을 보지 못하고 있다. 그리고 87년 이후에 개신교 사회참여 양상이 변화한 모습을 살피려는 이수인의 연구는, 민주화 이후 약 15년이라는 시간이 지남에 따라 한국의 시민사회 변동과 더불어 개신교의 사회운동 양식에도 큰 변화가 있었다는 점을 간과하고 있다. 구체적으로 시민운동 영역에서만 보더라도 1989년 경실련이 결성된 이후 온건한 사회참여적 복음주의 분파가 형성한 시민운동의 모습과는 다른 ‘민중운동 지향의 시민운동’에 대한 제안이 촉발되었고 그 결과 1994년 ‘참여연대’가 창립되면서 한국의 시민운동 영역에서 개신교의 위상이 변화하게 되었다. 그러나 이수인은 정치적 민주화가 성취된 87년부터 연구가 수행된 2002년까지의 시간을 균질적인 것으로 보고 이 시기의 사회적·개신교적 변동을 포착하지 못하는 한계를 지니고 있다. 따라서 필자는 1987년 민주화 전후의 시기로 연구를 한정하여 초기 한국 시민운동의 전개와 성격 분석에 집중하고자 한다.

강인철과 이수인의 연구가 1980년대 이후 개신교의 정치사회적 태도를 ‘진보’, ‘보수’ 그리고 ‘중도’의 틀로 설명함으로써 구체적인 현실을 파악하는 데 한계를 지니고 있다면, 신재식의 연구<sup>36)</sup>는 한국 개신교가 시민운동의 등장에 어떠한 영향을 끼쳤는가를 다루고 있어 본 논문과 같은 문제의식을 공유하고 있다고 볼 수 있다. 신재식은 한국 시민운동과 개신교의 관련성에 집중하면서 개신교가 한국 시민사회 공간을 형성하고 확장하는 과정에서, 그리고 1987년 이후 한국 시민운동의 등장에서 어떤 역할을 했는가를 밝힌다. 이 연구에서

36) 신재식, 「한국 시민운동과 기독교: 전개와 전망」, 『한국 개신교가 한국 근현대의 사회·문화적 변동에 끼친 영향 연구』 (한신대학교 학술원 신학연구소 편, 서울: 한국신학연구소, 2005), 253~275쪽.

그는 ‘민중’과는 대비되는 ‘시민’을 주체로 하는 새로운 유형의 시민 운동을 시작한 주요한 인적 자원이 개신교인들이었으며, 개신교 정신이 시민운동의 취지에까지 반영된다는 점을 보여준다. 그러나 신재식은 시민운동의 취지에 영향을 주는 개신교 정신을 개신교 내에 보편적으로 존재하는 것으로 파악함으로써 당시 개신교 운동 내에서의 다양한 이념적·방법론적 분화와 갈등 양상을 간과하고 있다. 만약 비폭력적이고 합법적인 노선을 개신교 정신이라고 일갈해 버린다면 민중신학이나 마르크스주의에 입각한 강경하고 과격한 민중 운동에 가담했던 개신교 내 민중운동 진영 혹은 에큐메니컬 진영의 존재를 설명할 수 없게 된다. 바로 이 문제점을 보완하기 위해 필자는 사회참여적 복음주의운동 진영과 민중운동 진영의 갈등, 그리고 급진적인 사회참여적 복음주의 분파와 온건한 사회참여적 복음주의 분파의 분화를 보여주고, 그 중에서도 온건한 사회참여적 복음주의 운동이 한국의 시민운동 형성에 끼친 영향에 초점을 맞추어 논지를 전개하고자 한다. 이상에서 살펴본 선행연구들은 다음과 같은 특성을 가진다.

첫째, 한국에서 시민운동의 형성기에 개신교의 역할에 대한 고려가 빠져 있거나, 언급이 있더라도 개신교인들이 주도한 기윤실과 경실련 등이 대표적인 시민단체의 역할을 담당했다는 정도의 표면적인 사실관계의 서술에 그치고 있다. 개신교는 가장 먼저 시민운동단체를 시작함으로써 본격적인 한국 시민운동의 장을 열었다. 시민운동의 전범(典範)이 되는 단체들을 결성함으로써 시민운동의 성격을 규정할 수도 있었다. 즉 한국 시민운동사에서 초기의 대표적인 운동 주체가 기독교계라는 인식을 넘어서 기독교계가 시민운동의 시작을 열어 그 영역을 선점(先占)함으로써 시민운동의 성격을 규정할 수 있었음을 볼 수 있어야 한다는 것이다. 민주화 이전과 이후에 개신교계의 변동

과 각 분파의 활동을 연속적인 관점에서 접근하는 것이 중요하다.

둘째, 개신교가 시민사회의 등장과 함께 어떠한 변화를 겪게 되었는지에만 초점이 맞추어져 있는 기존 연구는 종교가 가지고 있는 독립변수로서의 영향력을 간과한다는 문제가 있다. 이 연구들이 개신교가 사회 구조로부터 분리되어 있는 독립적인 영역이라는 이전의 전제를 비판하고 이를 극복하고자 하는 성과를 보였다. 그러나 개신교와 사회의 다양한 요소들의 상호작용에서 개신교에 대한 사회의 영향력 행사를 주된 과정으로 봄으로써, 개신교 내적인 구조가 개신교 외적인 구조, 즉 사회 구조에 끼치는 영향력은 간과하고 있는 것이다. 특히 87년 민주화 이전에는 종교가 사회변동을 추동해냈지만, 민주화 이후에는 종교가 사회변동에 영향을 받아 변화하고 있다는 식의 사고<sup>37)</sup>는 결코 사회와 종교의 상호적 작용을 고려하는 방식이 될 수 없다. 80년대 말 시민운동의 형성기에 주체적인 역할을 함으로써 한국의 시민운동의 성격을 규정할 수 있었던 사회참여적 복음주의의 운동의 주체적인 역할을 보지 못하고 민주화 운동의 결과로 열린 시민사회라는 광장의 영향 때문에 개신교 사회운동이 변화한다는 사고방식은 현실을 제대로 파악한 것이 아니다.

셋째, 한국이 87년 민주화를 맞은 이후부터 오늘날까지 25년이 넘는 긴 시기의 종교·사회적 변동을 ‘87년 민주화 이후’라는 동일한 범주 속에서만 파악함으로써 구체적이고 세밀한 변동을 읽어내지 못하고 있다. 따라서 개신교의 사회운동이 사회변동과 상호작용하며 균질적인 변동을 보여주는 좀 더 짧은 시기로 연구를 제한하여 해당 시기에 초점을 맞추는 분석이 필요하다. 필자는 1980년대 중반부

---

37) 강인철, 『민주화와 종교: 상충하는 경향들』 (경기: 한신대학교 출판부, 2012), 6~7쪽.

터 1990년대 초반까지로 연구시기를 한정하여 이를 시민운동의 형성기로 보고, 이 시기에 사회참여적 복음주의 분파가 시민운동 형성에 어떠한 영향을 끼쳤는지에 초점을 맞추어 연구를 진행하고자 한다.

넷째, 교단이나 교회 이외에 시민단체, 출판계, 언론계, 학생단체 등 다양한 양태의 주체들도 또한 적극적으로 개신교 영역에서 담론과 실천을 이끌어가고 있다는 점을 간과하고 있다. 특히 87년 민주화 운동 이후 시민사회의 등장으로 인해 개신교 시민운동이 활발하게 전개되면서 ‘소속 교인이라는 정체성을 가진 신도들’만을 아우를 수 있는 개별 교단과 개 교회들 외에 ‘시민’이나 ‘학생’이라는 정체성을 가진 개신교인들이 자유롭게 활동하는 여러 단체들이 개신교 영역에서 중요한 사회적 실천 주체로 주목받게 되었다. 교단이나 교회 외에도 개신교 활동의 주요한 주체가 다양하게 존재하는 오늘날 상황에서 교단과 교회에만 집중하는 기존 연구들은 한국의 개신교 운동에 대한 분석에서 의미가 큰 영역을 상실하게 된다는 문제가 있다.

마지막으로 87년 민주화 이전의 한국 개신교 상황을 진보적인 개신교와 보수적인 개신교로 양분된, 비교적 단순한 구조로 파악하는 특징이 있다. 이렇게 되면 87년 민주화 이후 민중지향적인 개신교 세력이 더 이상 가시적으로 두드러지지 않은 현상을 두고 ‘개신교의 보수화’ 혹은 ‘개신교의 보수적 수렴’이라고 지적하거나, 시민운동 분야에서 주력을 다하는 개신교 분파의 활동을 ‘보수적 개신교계의 사회 참여 활동’으로 왜곡하게 될 수밖에 없다. 또한 이런 구조 속에서는 사회참여적 복음주의 운동의 중요성을 제대로 볼 수 없다. 민주화 이전의 한국 개신교 지형에 대한 좀 더 세밀하고 분석적인 연구가 선행되어야만 민주화 이후 시민운동 형성기에 주도적인 역할을 한 개신교 분파의 성격을 제대로 파악할 수 있다. 따라서 본 연구는 87년

민주화 운동이 최고조로 무르익던 시기 전후에 한국의 개신교가 어떠한 대(對)사회적 입장에 기초하여 각각의 분파를 형성하고 있었는지를 자세하게 살펴보고자 한다.

### 3. 논문의 구성

본 논문은 1987년 민주화 이후 사회참여적 복음주의 운동이 시민운동에 끼친 영향을 밝히는 것을 목적으로 하기 때문에, 먼저 시민운동과 시민사회에 대한 개념을 정리할 필요가 있을 것이다. 일반적으로 시민운동이라고 하면 “시민의 입장에서 행하여지는 정치·사회 운동”으로 정의<sup>38)</sup>하지만, 이는 시민운동에 대한 완벽한 정의라고 볼 수 없다. ‘시민’이라는 개념의 정의에 따라 시민운동의 의미도 달라지기 때문이다. 시민사회의 사전적 정의는 이보다는 좀 더 명확한데 “신분적 구속에서 지배되지 않으며, 자유롭고 평등한 개인의 이성적 결합으로 이루어진 사회”이다. 이에 덧붙여 “시민 혁명을 계기로 이루어졌고, 자유 경제 체제를 경제적 토대로 하며, 자유·평등·박애를 도덕적 이상으로 내세운다”는 성격도 제시한다.<sup>39)</sup> 이 설명을 통해서도 알 수 있듯이 시민사회의 사전적 정의는 1789년 프랑스 혁명을 통해 유럽에 형성된 근대사회를 지칭한다. 신분제를 중심으로 하는 봉건제 사회가 붕괴되고 자유롭고 평등한 개인들이 유럽의 정치·사회적 주체로 부각되는 시기를 시민사회라고 일컫는 것이다. 이때의 ‘자유롭고 평등한 개인들’이 바로 시민인데, 그렇다면 시민사회와 시

---

38) 국립국어원 제공 『표준국어대사전』.

[http://stdweb2.korean.go.kr/search/List\\_dic.jsp](http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp). (2013. 4. 28. 접속)

39) 국립국어원 제공 『표준국어대사전』.

[http://stdweb2.korean.go.kr/search/List\\_dic.jsp](http://stdweb2.korean.go.kr/search/List_dic.jsp). (2013. 4. 28. 접속)

민운동의 개념은 ‘시민’의 개념과 함께 정의될 수밖에 없다.

본 논문은 한국의 시민운동의 형성을 연구 대상으로 하고 있기 때문에, 한국에서 시민 개념이 어떻게 변화되어 왔는지를 살펴보고 본 논문이 사용하고 있는 시민운동과 시민사회의 개념이 어떤 의미에 한정되고 있는지를 밝히도록 하겠다. 한국에서는 시민이라는 어휘가 조선시대부터 사용되기 시작했다. 그 때의 시민은 조정에 예속되어서 특권적 지위를 보장받았던 서울의 상인층을 가리킨다. 그러다가 한말에 이르러서는 시전(市廛)이라는 특권상업체가 해체됨으로써 서울과 지방을 막론하고 정주영업을 하는 상민계층 일반을 가리키는 용어로 시민이 사용된다.<sup>40)</sup> 이상에서 보듯이 한말까지는 프랑스 혁명의 주체였던 유럽의 시민 개념이 한국에 적용되기는 힘들다. 식민지 하에서도 정치적 주체로서의 시민 개념은 크게 부각되지 못했다. 물론 1919년 3·1 운동의 발발은 유럽의 ‘시민’에 준하는 시민적 의식이 출현한 것으로 볼 수 있다. 그러나 민족적 억압과 국가의 소멸이라는 암울한 환경이 일차적 조건으로 작용하고 있는 상황에서 개별적인 자율성과 다양성, 주체성을 담지하는 시민 개념이 주목받기는 어려웠다.<sup>41)</sup>

자유롭고 평등한 근대적 존재인 시민 개념이 정치적 주체로서의 성격을 표출하는 경우는 정부의 무능에 대한 대중적인 저항과 비판이 등장할 때이다. 프랑스 혁명도 바로 이러한 사회적 조건에서 근대적 주체로서의 시민 개념이 도출되었다. 이런 의미에서 1960년 4·19 혁명 때를 한국에서 자유롭고 평등한 근대적 존재인 시민 개념이 온전하게 적용될 수 있는 시기로 볼 수 있다. 4·19 혁명 이후 1960

---

40) 박명규, 『국민·인민·시민: 개념사로 본 한국의 정치주체』(서울: 소화, 2009), 180~219쪽.

41) 박명규, 같은 책, 219~231쪽.

년대에 ‘민주시민’이라는 말이 종종 사용되기도 했다. 그러나 4월 혁명 바로 다음 해에 군사쿠데타가 일어나면서 정치적 주체로서의 시민은 곧바로 억압당하고 오랫동안 권위주의적인 국가 체제 아래 잠복하게 된다. 결과적으로 한국 사회는 1960년 4월 혁명을 통해 정치적 주체로서의 시민이 사회의 구성원으로 규정되는 시민사회로 진입할 수 있었지만, 곧바로 이어진 독재정권의 지배 때문에 그 불씨를 살리지 못했고 시민 개념도 널리 활성화되지 못했다.<sup>42)</sup>

본격적으로 한국 사회에서 시민 개념이 정치적 의미를 지니고 대두된 것은 1980년대 중반 이후의 민주화 운동 과정에서이다. 특히 1987년 민주화 대투쟁은 서울 광장을 메운 시민들의 정치적 힘을 발 견하는 계기가 되었고 이때를 전후하여 시민운동, 시민단체와 관련된 이론적 논쟁과 실천들이 급증하였다.<sup>43)</sup> 본 논문에서는 국가 지배에 대해 저항하고 비판하는 정치적 주체로서의 시민 개념을 사용한다. 1980년대 이래 민주화 과정에서 이 시민 개념이 부각되면서 한국이 시민사회로 진입하기 시작했다는 주장을 수용하여 이 시기에 시민을 대상으로 하는 시민운동이 본격적으로 형성되었다고 본다. 80년대 이전에 시민 개념과 그것을 기반으로 하는 시민운동이 존재하지 않았던 것은 아니다. 그렇지만 사회적 영향력이 작고 지속적이지 않아서 당시의 한국을 시민사회로 지칭할 수 있을 정도가 되지 못했기 때문에 ‘본격적으로’ 한국의 시민운동이 형성되고 이에 대한 담론이 ‘활발하게’ 전개되었던 1980년대 중반을 한국 시민운동의 형성기라 보는 것에 큰 무리가 없다고 할 수 있겠다.<sup>44)</sup>

---

42) 박명규, 같은 책, 234쪽.

43) 박명규, 같은 책, 239~240쪽.

44) 1899년부터 근대 조선에서 처음 창설되어 활동을 시작한 YMCA와 같은 단체도 있다. YMCA는 국가로부터 독자적인 영역을 활동 무대로 하였으며, 운동 방식도 일반 대중을 대상으로 하는 보편적인 운동을 지향했다. 따라서 신재식은

한편 본 연구는 민주화의 열기가 무르익는 1980년대 중반부터 한국에 시민사회가 자리 잡게 되는 1990년대 초반까지를 대상으로 한다. 역사적 연구를 위해 문헌연구가 일차적 연구방법이 될 수밖에 없다. 해당 시기에 나온 문헌 자료들을 찾아 본 연구 주제에 맞는 자료들을 추출하여 분석할 것이다. 연구시기를 한정시켰고, 개신교 내 복음주의 분파로 행위자도 제한시켰음에도 불구하고 이상의 조건들을 만족시키는 자료들은 매우 많다. 따라서 효율적이고 효과적인 연구를 위해 1980년대 중반 온건한 사회참여적 복음주의 운동의 가장 대표적인 리더였던 복음주의 지도자인 손봉호와 서경석의 저서와 논문, 자서전과 에세이 등으로 자료를 한정하여 1차 자료로 검토하고자 한다. 이들의 저술들을 통해 당시 온건한 분파의 지도자들이 어떠한 지향을 보이고 있었는지를 확인할 수 있다. IVF(한국기독교학생회)와 CCC(대학생선교회)와 같은 복음주의 학생선교단체도 온건한 사회참여적 복음주의 운동 분파에 포함될 수 있으므로, 당시 이들의 가치관과 세계관을 보여주는 문헌들도 1차 자료로 채택될 수 있겠다.

반면에 급진적인 분파의 세계관과 지향을 살펴보기 위해서는 《대학기독신문》(1986~1989)을 검토하는 것이 적절할 것이다. 《대학기독신문》은 1986년 10월 8일 창간하여 1989년 9월 5일 폐간될 때까지 총 20호가 발행된 월보이다. 복음주의 진영에서 ‘진보적 복음주의

---

YMCA를 시민운동의 1세대에 포함시키고, 2세대에 경실련이 속한다고 보기도 한다. (신재식, 「한국 시민운동과 기독교: 전개와 전망」, 264쪽.) 시민운동의 전신으로 보든지 아니면 시민운동의 시작으로 보든지 간에 YMCA가 시민운동단체로서의 성격을 가진다는 점은 부인하기 힘들다. 다만 본 논문에서는 시민운동단체들이 형성되면서 한국 사회에 시민사회론과 시민운동론 등의 이론적 논쟁을 촉발시키고, 국가와 국민의 관계를 국가와 시민의 관계로 변화시키며, 사회운동의 주류적 담론을 민중운동에서 시민운동으로 끌어오는 시기가 1980년대 중반 이후이고, 이 시기의 시민운동을 ‘본격적인 형성기’로 규정하고 있기 때문에 YMCA가 논의에서 생략되었음을 밝혀 둔다.



운동'의 효시로 제시되는 기문연<sup>45)</sup>의 활동 내용이 고스란히 담겨 있는 것이 바로 이 《대학기독신문》이다. 기문연과 《대학기독신문》은 활동하는 사람들이 대부분 겹쳤고 기문연을 통해 학습한 내용이 《대한기독신문》을 통해 유통된다는 점에서 《대한기독신문》은 기문연의 기관지라고 볼 수도 있다. 기문연과 《대학기독신문》은 서울대학교에서만 활동을 했다는 한계가 있다. 그렇지만 기문연이 1987년 대통령 선거 당시 '공정선거감시와 민주정부수립을 위한 복음주의청년학생협의회(복협)'를 주도적으로 결성하여 서울지역 내의 교회와 선교단체원 약 2천여 명의 참가를 이끌어낼 정도로 대중적인 운동을 주도했다는 점을 고려한다면 이 둘을 대상으로 하는 연구를 통해 급진적인 복음주의 분파의 성격을 도출해내는 것이 무리는 아닐 것이다. 실제로 지방에서는 기문연이나 《대학기독신문》만큼의 활동력과 자료를 남긴 경우를 거의 찾을 수가 없다. 이 점을 미루어보아 급진적인 사회참여적 복음주의 운동은 서울대학교를 중심으로 소수의 대학생들과 선교단체원들을 중심으로 진행되었다가 전국적인 규모로 확장되지 못하고 급히 사그라진 것을 알 수 있다. 이 급진적인 복음주의자들은 이후 신앙을 버리고 민중운동 진영으로 옮겨가거나, 아니면 대부분 온건한 사회참여적 복음주의 분파로 남는 것을 선택하게 된다.

《복음과 상황》(1991~)은 《대학기독신문》의 필진들이 신문의 폐간 이후에 사회참여적 복음주의 운동의 정신을 계승하기 위해 발간하기 시작한 복음주의 정론지인데, 당시의 기사들을 통해 급진적인 분파와 온건한 분파간의 갈등 양상을 발견하는 데 적절한 자료가 될 것이다. 또한 신문기사들, 그리고 기윤실과 경실련에서 발표한 성명서

---

45) 이종철, 「학생자발적인 연합운동과 진보적 복음주의운동」, 『복음과 상황』 1992년 12월호, 132~134쪽.

와 자료집 등도 의미 있는 1차 자료로서의 역할을 할 수 있을 것으로 기대된다.

2차 자료로는 한국 복음주의 운동의 역사와 대한 자료, 해당 시기 한국에서의 개신교와 사회의 관계에 대한 연구서, 민주화 이후 한국의 시민운동과 관련된 사회학적 연구 성과, 그리고 대표적인 개신교 학술지인 『기독교사상』과 『신학지남』 등에 실린 당시 자료들을 검토하겠다.

한편 본 논문의 구성은 다음과 같다. 이어지는 II장에서는 1980년대 중반 등장한 한국 개신교의 사회참여적 복음주의 운동이 등장한 배경을 조망한다. 이를 밝히기 위해 필자는 16세기 종교개혁의 시기까지 거슬러 올라가는 미국 복음주의의 역사를 검토하면서 1980년대 한국에서 등장한 사회참여적 복음주의 운동이 1940년대 미국에서 대두된 신복음주의 운동의 영향으로 시작되었음을 밝히고자 한다. 민주화 이후 한국에서 사회참여적 복음주의 운동이 등장할 수 있었던 신학적 배경은 미국 복음주의 운동의 성과물인 ‘하나님 나라’에 대한 새로운 해석, 로잔언약 그리고 ‘기독교세계관운동’이었다. 미국의 신복음주의 운동은 한국의 개신교인들의 사회참여를 신학적·철학적으로 정당화해주는 토대를 제공했다. 그러나 미국 신복음주의와 한국의 사회참여적 복음주의의 공통점만 부각시키는 것이 본 장의 목적은 아니다. 이 둘의 차이점에도 주목을 해야 한국 사회참여적 복음주의 운동의 특성을 더욱 분명하게 포착할 수 있다. 미국의 신복음주의 운동은 근본주의 세력과의 갈등과 분리를 통해 사회참여적 성격을 획득하게 되지만, 한국의 사회참여적 복음주의 운동은 80년대 민중운동 혹은 개신교의 에큐메니컬 운동 진영의 활발한 민주화 운동으로 인한 자극으로부터 종교의 사회책임을 인식하게 되었음을 보일 것이다. 따

라서 한국의 복음주의 운동은 미국의 경우와 달리 신앙적인 차원에서 근본주의와 분리를 경험하지 않은 상태에서 사회참여를 고민하게 된다. 이처럼 한국 사회참여적 복음주의의 형성은 미국에 비해 좀 더 복잡한 양상을 띠고 있다.

Ⅲ장에서는 80년대와 90년대에 사회참여적 복음주의 운동이 온건한 사회참여적 복음주의 운동과 급진적인 사회참여적 복음주의 운동으로 분화되어 전개된 모습을 다룰 것이다. 이 시기에 한국에서는 사회참여적 복음주의 운동이 ‘온건한 사회참여적 복음주의 운동’과 ‘급진적인 사회참여적 복음주의 운동’으로 나누어져 각자의 입장을 강조하는 논쟁을 벌이면서도 공존하는 모습을 보였다. 그러나 이 공존의 시기는 짧게 끝난다. 급진적인 사회참여적 복음주의 운동은 복음주의 신앙을 유지하면서 당시 민중운동의 중요한 이론적 배경이었던 마르크스주의와 민중신학을 일정 부분 수용하는 신학적·실천적 토대를 탄생시키지 못했기 때문이다. 결과적으로 그들 중 일부는 신앙을 버리고 소위 ‘운동권’으로 수렴되거나 민중운동 내 에큐메니컬 진영으로 이전하여, 복음주의 운동에서 자취를 감추게 된다. 그러나 대부분의 급진적인 사회참여적 복음주의자들은 온건한 사회참여적 복음주의자들과 함께 시민운동단체를 결성하거나 복음주의 목회자의 길을 선택하였다. 온건한 사회참여적 복음주의자들은 민주화 이후 형성된 시민사회의 기회영역을 잡아 기운실이나 경실련 등의 새로운 시민운동단체를 형성한다. 따라서 민주화 이후 한국의 시민운동에 영향을 준 복음주의 분파는 바로 이 온건한 사회참여적 복음주의자들이다.

더불어 온건한 사회참여적 복음주의 분파와 급진적인 사회참여적 복음주의 분파가 이 서구의 신복음주의 신학사상을 어떻게 선별적으로 수용했는지를 살펴보는 것은 이 둘의 성격을 이해하는 데 도

움이 될 것이다. 80년대 복음주의자들은 미국 신복음주의 신학사상을 수용하면서 사회 문제를 외면하고 민주화운동에 대한 국가의 폭력적인 탄압에 침묵했던 신앙을 탈피하여 적극적으로 사회 문제에 개입하고 실천하게 된다. 그러나 온건한 사회참여적 복음주의 운동과 급진적인 사회참여적 복음주의 운동의 실천 영역이 달랐는데, 전자는 기독교세계관운동을 문화적 영역으로 수용하여 '경배와 찬양'과 같은 새로운 예배음악운동을 추구했고, 후자는 기독교세계관운동을 통해 적극적인 정치·경제적 문제에 참여하게 되었다.

IV장에서는 온건한 사회참여적 복음주의 운동의 성격을 밝히고 이 성격이 시민운동의 형성에도 영향을 끼쳤음을 밝히도록 하겠다. 온건한 사회참여적 복음주의 운동은 복음주의 내부에서의 급진적인 사회참여적 복음주의 운동과 복음주의 외부에 있는 민중운동과 마르크스주의, 민중신학, 그리고 에큐메니컬 운동에 반대하는 것으로 스스로의 정체성을 규정한다. 이러한 성격은 이들이 형성한 한국 시민운동의 초기 성격에도 그대로 이어진다. 온건한 사회참여적 복음주의 분파는 1987년 정치적 민주화가 성취되자마자 그 해 설립된 기운실을 통해서 한국의 시민운동을 선점(先占)함으로써 '민중운동'이 아닌 '시민운동', 마르크스주의가 내세우는 계급 정치에 반대하는 운동으로서의 시민운동의 성격을 규정하게 된다. 민주화의 결과로 시민들의 다양한 욕구들이 분출할 수 있는 '열린 공간'인 시민사회가 형성되었고,<sup>46)</sup> 이를 기회로 삼아 온건한 사회참여적 복음주의자들이 기운실과 경실련을 결성한 것이다. 시민사회와 시민운동을 둘러싼 이론적 논쟁이 학계와 운동 진영에서 활발해지기 시작한 것은 1990년대에 들어서

46) 민주화 이전, 군부독재의 정치체제 하에서는 시민들의 자율적인 발언과 행동 등의 실천이 위축될 수밖에 없었고, 따라서 이 공간을 '닫힌 공간' 혹은 '억압된 공간'으로 규정할 수 있을 것이다.

인데 학자들과 활동가들은 기윤실과 경실련을 한국 시민운동의 전범(典範)으로 삼았다. 민주화운동에 적극적으로 가담했던 민중운동 진영이나 개신교의 에큐메니컬 분파가 아니라 온건한 사회참여적 복음주의자들이 가장 먼저 시민운동의 주체로 진입할 수 있었던 이유는 당시 사회적 현실과 거리를 유지함으로써 노동운동과 통일운동에 매몰되지 않는 새로운 의제를 제기할 수 있었기 때문이며, 대형 교회의 목회자들과 교수 등의 지식인들이 그 분파를 이끌었던 탓에 물질적·인적 자원의 동원이 용이했기 때문이다. 또한 80년대 초부터 사회참여적 복음주의 운동의 토대가 되는 신학적·철학적 담론이 형성되고 있었다는 사실도 중요한 원인이었다.

이러한 논의들을 통하여 민주화 이후 등장하게 된 사회참여적 복음주의 운동 중 온건한 분파가 한국 시민운동의 형성의 촉진하고 그 모델을 선점함으로써 시민운동 형성기에 그 성격을 규정했다는 점을 밝혀질 것이다. 시민사회의 형성이 복음주의 시민단체의 등장과 성장에 주요한 조건이었다는 기존의 연구들에서 한 발 더 나아가 복음주의 운동이 시민사회라는 조건 위에 시민운동이라는 모델을 세움으로써 한국의 시민운동 형성에 기여했다는 사실이 확인될 것이다.

## II. 한국 사회참여적 복음주의의 형성과 배경

민주화 이후 한국에서 온건한 사회참여적 복음주의 운동과 급진적인 사회참여적 복음주의 운동이 등장하게 된 맥락을 파악하기 위해서 먼저 서구 복음주의의 역사를 개괄해야 한다. 한국 개신교의 신

학적 · 정치적 담론사는 미국 개신교 역사와의 관계 속에서 이해될 수 있다. 특히 미국의 신복음주의가 한국의 사회참여적 복음주의의 신학적 토대를 제공했기 때문에 한국 복음주의의 형성과 성격을 규명하기 위해서는 미국 신복음주의의 역사를 검토하는 것이 필수적이다. 이 장에서는 한국의 사회참여적 복음주의 운동 형성의 배경이 되는 미국의 복음주의 역사를 개관하고, 그것과의 만남을 통해 촉발된 한국 복음주의 운동의 역사를 살펴본 후, 미국과 한국 복음주의의 비교를 통해 한국의 사회참여적 복음주의의 성격을 밝히겠다.

## 1. 배경 : 미국 신복음주의의 역사

알리스트 맥그라스(Alister McGrath)에 따르면 ‘복음적 (evangelical)’이라는 말은 중세 말기 교회의 형식적인 신앙생활보다 더욱 성경적인 신앙과 생활로 돌아가기를 원했던 가톨릭 저술가들을 지칭하기 위해 사용되었다. 개인적인 구원의 체험과 성경의 영적인 중요성을 강조하는 이러한 ‘복음적’ 태도는 15세기 후반 이탈리아의 베네딕트 수도원에서 기원했다는 것이 현재 일반적으로 알려진 사실이다.<sup>47)</sup> 처음에 가톨릭 지도자들은 이러한 경향을 대수롭지 않은 것으로 여겼다. 그러나 점점 증가하는 평신도들의 영적 필요와 관심을 만족시켜줄 수 있는 기독교 신앙형태가 시급하게 요구되었고, 마틴 루터(Martin Luther)의 이신칭의(Justification by Faith) 교리는 개인적인 신앙과 구원의 확신을 강조함으로써 북유럽에서 큰 인기를 끌

---

47) 알리스트 맥그라스(Alister McGrath), 『복음주의와 기독교의 미래』 (신상길·정성욱 역, 서울: 한국장로교출판사, 1997), 18쪽. (*Evangelicalism & the Future of Christianity*, 1995.)

게 되었다. 점차 복음주의적 태도가 확장되면서 위기를 느낀 가톨릭 지도자들은 교회 내에서 복음주의적 입장을 금지하기에 이른다. 당시에 복음주의적으로 된다는 것은 루터파 교인이 되는 것이며, 따라서 반(反)가톨릭적이 된다는 것을 의미한다고 믿었기 때문이다.<sup>48)</sup>

종교개혁 이후 1530년대에 와서는 프로테스탄트(Protestant)라는 단어가 ‘반(反)가톨릭적’이라는 의미로 중요하게 사용되었는데, 이 용어가 부정적인 의미를 연상시킨다는 이유로 당사자들은 스스로를 ‘복음주의적’이라고 불렀다. 그러나 17세기 중반에 와서는 프로테스탄트라는 단어가 일반적으로 받아들여지게 되었고, 점차로 원래의 복음주의적이라는 말을 대체하게 되었다.<sup>49)</sup> 다시 말해 처음에는 가톨릭교회에 반대하는 새로운 기독교 형태의 지지자들, 즉 종교 개혁 이후 등장한 개신교적 흐름을 지칭하는 용어로 ‘복음주의’라는 용어가 사용되기 시작한 것이다. 그러다가 점차 ‘프로테스탄트’라는 용어가 종교개혁 이후의 개신교적 흐름을 지칭하는 용어로 대체되었다.

미국에서 복음주의가 하나의 운동으로 정착하기 시작한 것은 1870년부터 1925년까지 반세기를 특징 지웠던 현대주의 대 근본주의 논쟁 이후였다. 이 당시 미국 개신교는 “유럽의 신학 사상의 변천”, “독일로부터 온 고등비평과 영국으로부터 온 다윈의 진화론”, “산업 혁명으로 인한 산업화” 등으로 인해 큰 도전에 직면하게 되었다.<sup>50)</sup> 이러한 과정에서 근본주의자들은 세대주의적 종말론과 성경의 무오성을 철저히 견지하기 시작했고, 점점 타세적인 개신교를 지향하기 시작했다. 반면 현대주의자들은 사회적인 변화에 민감하게 반응하여 사회 복음을 자신들의 정체성을 받아들이게 되었고, 기독교 신앙을

---

48) 맥그라스, 같은 책, 19쪽.

49) 맥그라스, 같은 책, 20쪽.

50) 박용규, 『한국 교회를 깨운 복음주의 운동』 (서울: 두란노, 1998), 32쪽.

사회 개혁의 수단으로 삼아 점점 실용주의적인 노선으로 흘러갔다.<sup>51)</sup> 근본주의자들은 현대주의의 도전에 직면하여 효과적으로 잘 대응하였고, 그 결과 1920년대에는 상당한 지지 세력을 형성하여 미국 개신교를 주도하게 되었다. 그러나 1930년대에 들어 근본주의 운동은 점점 더 분리주의, 반지성주의, 반사회주의로 흐르면서 사람들에게 비판적인 세력으로 인식되기에 이른다.<sup>52)</sup>

근본주의에 대한 이러한 비판의 여론이 가시적으로 제기되기에 이른 1942년, 현대적인 의미에서의 ‘복음주의적’이라는 단어 사용을 공식적으로 결정하는 사건이 일어났다. 미국에서 전국복음주의자협회(NAE: National Association of Evangelicals)가 결성된 것이다. NAE는 ‘복음주의자’를 ‘근본주의자’와 구별하려는 움직임을 나타내는데, 한편으로는 근본주의자라는 말이 경멸적인 의미로 사용되었기 때문이며, 다른 한편으로는 근본주의 운동이 실패했다는 인식이 증가했기 때문이다.<sup>53)</sup> 종교 개혁 이후의 프로테스탄트와 동일어로 사용되었던 복음주의의 개념이 개신교 내에서 근본주의와 구별되는 새로운 한 분파를 지칭하는 다소 축소된 의미로 사용되기 시작한 것이다. 이 시기에 ‘복음주의’라는 말은 미국의 빌리 그래함(Billy Graham), 칼 헨리(Carl F. H. Henry), 헤럴드 오켄가(Harold J. Ockenga) 등과 관련된 새로운 운동을 나타내기 위해 사용되었다.<sup>54)</sup> 그들은 극단적인 근본주의자들로부터 자신을 구별하기 위해 스스로를 ‘신복음주의자(neo-evangelists)’라고 불렀다.<sup>55)</sup> 이들에게 복음주의라

---

51) 박용규, 같은 책, 36~37쪽.

52) 박용규, 같은 책, 42쪽.

53) 맥그라스, 『복음주의와 기독교의 미래』, 21쪽.

54) 맥그라스, 같은 책, 21쪽.

55) 목창균, 『현대 복음주의』 (서울: 황금부엉이, 2005), 30쪽.



는 단어는 복음주의의 역사적 유산을 정당하게 재활용하는 ‘회복의 신학’을 지칭하게 되었다. 따라서 복음주의적이라는 용어는 복음주의자들 자신이 스스로를 지칭하기 위해 선택한 말이며, “예수 그리스도 안에서 계시된 하나님의 복된 소식인 복음을 보존하고 선포하려는 복음주의운동의 중심 취지를 가장 적절하게 표현하는 것”으로 간주되었다.<sup>56)</sup>

그래함, 헨리, 오켄가 등의 신복음주의자들의 가장 뚜렷한 특징 중 하나는 영혼을 구원할 뿐만 아니라 문화를 변혁시키는 복음에 대한 비전을 회복한 것이었다.<sup>57)</sup> 당시 근본주의자들은 그들 스스로가 보기에 부패한 사회와 배교한 교회로부터 극단적으로 분리되기를 추구했다. 1920년대 미국 근본주의의 등장으로 이 분리주의적 경향은 그 절정에 이르렀다. 순수한 교리를 지키려는 사람들은 그렇지 못한 사람들로 부터 분리되어 나왔다. 리차드 니버(H. Richard Niebuhr)는 『그리스도와 문화』(*Christ and Culture*)에서 이러한 입장을 ‘문화에 반대되는 그리스도’라고 표현하기도 했다.<sup>58)</sup> 그러나 1940년대 들어 새롭게 등장한 신복음주의자들은 세상을 긍정하고 문화를 포용하는 복음주의적 비전을 가지고 있었다. 오켄가는 사회적인 책임을 등한시하고 반지성주의로 빠져들어가는 근본주의를 신랄하게 비판하며 다음과 같이 ‘신복음주의’의 특징을 사회적 책임을 다하는 것으로 제시한다.

새로운 복음주의 운동은 근본주의의 모든 정통주의를 포용하지  
 만 근본주의 운동에서 상당히 결여되었던 사회적 의식과 책임을

56) 맥그라스, 『복음주의와 기독교의 미래』, 21쪽.

57) 맥그라스, 같은 책, 36~37쪽.

58) 맥그라스, 같은 책, 38~39쪽.

현시하려는 데 있다. 새로운 복음주의 운동은 개인 구원, 교리적 진실...에 대한 관심뿐만 아니라 인종, 전쟁, 계급 투쟁, 알코올 통제, 청소년 범죄, 부도덕, 그리고 민족적 제국주의와 같은 문제에도 관심을 갖는다. ... 새로운 복음주의 운동은 정통적인 그리스도인들이 사회적 측면에서의 자신들의 책임도 포기할 수 없다고 믿는다.<sup>59)</sup>

헨리는 근본주의자들이 개신교를 독특한 사회적 비전을 가진 하나의 세계관으로 제시하지 못하고, 개신교 복음의 단지 한 측면에만 집중했다고 주장했다. 그 결과, 근본적으로 사회적 비전이 부족한 무기력하고 축소된 복음이 세상에 제시된 것이다. 헨리에 따르면 근본주의는 너무나 내세 지향적이고 반지성적이어서 교육받은 대중들 사이에서 흥미를 끌지 못하였으며, 기독교가 어떻게 문화와 사회 전반에 관련되는가를 살펴보려고 하지 않았다.<sup>60)</sup> 빌리 그레함 또한 신복음주의를 형성하는 데 중요한 역할을 한 인물이다. 그는 원래 처음에는 미국 개신교의 근본주의권과 깊이 관련되어 있었지만, 점차 근본주의의 완고한 자세에 대해 불만을 가지게 되었다. 그레함은 1955년 근본주의자들이 아닌 사람들이 뉴욕에서 주최한 신앙운동에 참여함으로써 근본주의로부터의 이탈을 공식화하였다.<sup>61)</sup>

1950년대부터 70년대에 이르는 시기 동안 미국에서 복음주의는 전국적인 반향을 일으키고 미국 개신교의 주도적인 세력으로 등장

---

59) Lowell D. Streiker and Gerald S. Strober, *Religion and the New Majority: Billy Graham, Middle America, and the Politics of the 70s* (New York: Association Press, 1972), 112. (박용규, 『한국 교회를 깨운 복음주의 운동』, 44쪽.에서 재인용)

60) 맥그라스, 『복음주의와 기독교의 미래』, 39쪽.

61) 맥그라스, 같은 책, 42쪽.

하게 된다. 그 세 가지 요인은 앞에서 언급한 그래함의 부흥 운동, 폴러신학교의 설립, 그리고 《크리스차니티 투데이》의 창간이었다.<sup>62)</sup> 그래함은 복음주의 운동의 선봉에서 새로운 복음주의 운동을 전개하는 중심 세력이었고, 1947년 캘리포니아에 설립된 “폴러신학교는 복음주의 운동의 학문적 산실”로 기능했으며, 《크리스차니티 투데이》는 이들 신복음주의자들의 신학적 입장과 부흥 운동을 대중화시키는 데 중요한 역할을 담당하였다.<sup>63)</sup>

이들 신복음주의자들은 근본주의의 기본 교리를 계승했으나, 반(反)지성주의, 분파주의, 사회 문제에 대한 무관심은 받아들이지 않았다. 또한 사회 참여를 주장하고 삶의 영역 전반에 복음을 적용하며 시대에 맞게 기독교 신학을 재진술하려고 했다.<sup>64)</sup> 신복음주의가 근본주의의 분리주의 전략을 반대하고 적극적인 사회 참여를 강조한 것은 많은 개신교인들의 호응을 얻게 되었다. 복음주의의 이러한 새로운 흐름이 뜨거운 반응을 일으키고 점차 확장되면서 신복음주의는 더 이상 ‘새로운’ 것이 아니게 되었고, 따라서 좀 더 단순하고 간단한 용어인 ‘복음주의’라는 용어로 대체되었다. 종교개혁 이후 프로테스탄트와 동의어로 사용되던 복음주의가 개신교의 한 분파를 지칭하는 용어로 자리 잡게 된 것이다. 이후 1960년대 초에 이르러 복음주의라는 용어와 그와 관련된 주제들은 바로 이 신복음주의로부터 시작된 흐름을 계승하고 있다. 1970년대 들어 복음주의는 미국의 개신교 내에서 중심 세력으로 부상하였다.

여기에서 미국 복음주의 역사가 근본주의와의 결별로부터 시작되었다는 점에 주목해야 한다. 18세기 초반 근본주의는 현대주의와

---

62) 박용규, 『한국 교회를 깨운 복음주의 운동』, 46쪽.

63) 박용규, 같은 책, 47~52쪽.

64) 목창균, 『현대 복음주의』, 151~152쪽.

의 대결에서 승리하고 개신교의 성장에 저해되는 사회적 변화에 대응하기 위해 스스로의 정체성을 확립하는 과정에서 미국 개신교의 정체성을 보여주는 중심적인 세력이 된다. 이들은 스스로를 사회적 문제로부터 분리시켰고 유럽으로부터 들어온 성서에 대한 비평적 접근에 반대해 반(反)지성주의로 나아갔다. 1920년대 이러한 경향이 강화되자 그래함과 오켐가, 헨리 등의 인물들이 신복음주의를 주창하며 근본주의에 대한 반대하는 신학 사조를 형성하였다. 이 흐름이 현재까지 이어져 ‘미국 복음주의’라고 하면 바로 이 사조를 가리키는 것이 되었다. 다시 말해, 미국의 복음주의자들은 “각성한 근본주의자”<sup>65)</sup>인 것이다. 미국의 복음주의는 19세기 초, 중반에 근본주의자들과의 분리를 통해 사회참여에 대한 문제의식을 획득함으로써 자신의 정체성을 확립했다.

## 2. 한국의 사회참여적 복음주의의 형성

한국에서 사회참여적 복음주의가 시작된 것은 1970년대로 거슬러 올라간다. 당시 한국 복음주의 운동은 1940년대 이후 미국에서 전개된 신복음주의 운동에 큰 영향과 자극을 받았다.<sup>66)</sup> 한국 복음주의 운동에 불을 지핀 것은 초교파 선교 단체, 그래함의 전도 집회를 비롯한 대중 전도 집회, 그리고 로잔 언약, 복음주의 출판사들이었다. 초교파 선교 단체는 캠퍼스 내 학생 복음화뿐만 아니라 대중 전도 운동의 모체가 되었고, 1973년 그래함의 서울 전도 집회<sup>67)</sup>와 1974년

65) 김회권, 「우리가 딛고 올라서야 할 복음주의자 4인」, 14쪽.

66) 박용규, 『한국 교회를 깨운 복음주의 운동』, 93쪽.

67) 이 때 270만 명이라는, 한국 개신교 역사상 가장 많은 인파가 처음으로 여의도 광장에 모였다. John C. Pollock, “Billy Graham”, John D. Woodbridge, ed.,

엑스플로(Explo)'74 집회는 한국 복음주의 운동의 세력을 가시적으로 드러내 보여주면서 대중적으로 복음주의 운동에의 관심을 폭발시킨 직접적인 계기가 되었다. 또한 '생명의말씀사', '두란노서원', '엠마오', '기독교문서선교회', '개혁주의신행협회', '성광문화사', '총신대학출판부' 등 크고 작은 복음주의 출판사들이 대학생의 지성적 욕구를 충족시켜 주는 수많은 복음주의 서적들을 번역·출판하기도 했다.<sup>68)</sup>

이러한 흐름은 1980년대 초, 중반 한국 개신교 내에서 새로운 운동을 가시적으로 발생시켰다. 이 운동의 중심 세력은 지난 100년간 한국 교회를 지배해 온 보수적인 개신교인들이었다.<sup>69)</sup> 민주화 이전까지의 이들을 '근본주의자'로 부를 것인지 아니면 '복음주의자'로 명명할 것인지에 대해서는 여전히 논란의 여지가 많다. 1940년대 미국에서의 '신복음주의 운동'과 같이 근본주의의 한계를 지적하고 이로부터 결별하고자 시도한 새로운 신앙 운동이 한국에서는 일어난 적이 없었기 때문이다. 즉, 미국에서는 근본주의자들과의 결별을 통해 신복음주의가 형성되었지만, 한국의 개신교 역사에서는 복음주의 운동이 근본주의 운동과 단절되는 결정적 계기가 한 번도 없었기 때문에 복음주의와 근본주의의 구분이 과거부터 현재까지 모호한 채로 남아 있는 것이다. 어찌 되었든 미국 신복음주의의 영향을 받아 1980년대 초, 중반 이후 한국에서 두드러지게 나타난 복음주의적 흐름은 '사회참여적 복음주의'<sup>70)</sup>라고 부를 수 있을 것이다. 미국의 신복음주의가

---

*Great Leaders of the Christian Church* (Chicago: Moody, 1988), 369쪽.  
(박용규, 같은 책, 126쪽.에서 재인용)

68) 박용규, 같은 책, 96~98쪽, 132쪽.

69) 배덕만, 「우리식 복음주의를 꿈꾸며」, 『복음과 상황』 256호(2013), 61쪽.

70) 『복음과 상황』의 편집위원인 정정훈은 이 집단을 '87년형 복음주의'라고 명명한다. 87년 항쟁 이후 민주적 실천을 위한 제도적·이데올로기적 공간이 일정하게 확보되면서 보수적 신앙고백을 하던 개신교 진영에서 조직적이고 집단적인 실천을 모색하기 시작했는데, 이들이 스스로를 규정하기 위해 사용한 용어가 바로 '복음

근본주의에 반(反)하는 스스로의 가장 대표적인 특징으로 사회적 책임 인식을 들고 있듯이, 80년대 등장한 한국의 복음주의도 사회참여를 대표적인 정체성으로 삼고 있기 때문이다. 한국의 사회참여적 복음주의 운동의 큰 지도자라 할 수 있는 손봉호는 ‘종교윤리’는 ‘개인윤리’이기 때문에 ‘사회윤리’를 담아낼 수 없다는 일반적인 인식에 반대하여, 개신교는 교리적으로 사회적 관심을 가질 수밖에 없고, 역사적으로 드러난 모습을 통해서도 이를 확인할 수 있다고 지적한다. 먼저 그는 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr)의 “기독교는 사회윤리에 공헌할 수 있는 요소가 없지 않으나, 근본적으로 그것은 집단적이기보다는 개인에 관심이 집중되어 있고, 집단이 윤리적 문제를 해결하기에는 미흡하다는 사실을 보여주고 있다.”라는 주장을 언급하며, 종교가 아무리 집단을 중요하게 여긴다 하더라도 궁극적으로는 “초월자와 인격체로서의 개인과의 관계가 그 핵을 이룬다는 것을 부인하기는 어렵다”고 인정한다. 그것은 “종교가 고통과 죽음, 삶의 허무로부터의 해방을 근본 목표로 삼는데, 그러한 것들은 “철저히 실존적인 것들이요 개인적일 때 가장 절실”하기 때문이다.<sup>71)</sup> 그렇지만 그는 ‘사회윤리’에 대한 논의가 주로 개신교에서 시작되었다는 점을 들며 개신교의 사회적 관심은 초대교회로부터 현대에까지 지속적으로 유지되었다는 점을 강조한다. 그리고 그 한 예로 19세기 말에 미국 개신교계에서 전개되었던 ‘사회복음(Social Gospel)’<sup>72)</sup> 운동을 제시한다. 손봉호

---

주의’였다. 정정훈은 ‘87년형 복음주의’의 종별성을 규정하는 핵심적 요소가 ‘사회참여’라고 말한다. (정정훈, 「한국 복음주의, 혁신 없이 미래는 없다」, 『복음과 상황』 255호 [서울: 복음과 상황, 2012], 32쪽.) 이러한 정정훈의 지적에 박득훈, 이문식, 구교형, 김회권, 양희송 등 대표적인 복음주의 지도자와 목회자들도 대체로 동의를 표하고 있다.

71) 손봉호, 「사회윤리와 종교: 기독교를 중심으로」, 『철학』 32집 (한국철학회, 1989), 25~40쪽.

72) 미국에서 일어난 종교적인 사회개혁운동으로, 특히 1870~1920년경 사랑과 정의

에 따르면 이러한 개신교의 사회윤리적 성격은 성과 속을 구별하지 않고, 역사를 긍정적으로 보며, 세상과 이웃의 고통과 억울함을 덜어 주는 ‘사랑’과 신 앞에서 모든 인간을 평등하게 보는 ‘정의’를 주요한 명령으로 삼는 등<sup>73)</sup>의 개신교 내부적인 요인으로부터 기인한다. 손봉호는 개신교가 사회적 관심을 갖고 개인윤리뿐만 아니라 사회윤리도 오랜 시간동안 발전시켜왔다는 점을 지적하지만, 김영한은 이러한 설명이 개신교 전반을 대표하는 것으로 볼 수는 없으며, “복음주의적 개신교”에만 해당될 수 있는 지적이라고 강조한다.<sup>74)</sup> 이와 같이 1980년대 중반 이후 한국에서 대두된 복음주의 운동은 ‘사회참여적’ 성격을 대표적인 특징으로 갖는다는 점을 확인할 수 있다.

한국 복음주의 운동은 서구의 신복음주의 운동의 성과물인 로잔언약(The Lausanne Covenant)으로부터 큰 영향을 받았다. 로잔언약은 1974년 7월 16일에서 25일까지 148개국 2,473명의 대표가 모인 가운데 스위스 로잔에서 열린 ‘세계복음화국제대회(International Congress on World Evangelization)’의 선언적 협약으로 그래함, 존 스토틀, 로날드 사이더, 르네 빠디아야((René Padilla) 등이 주동했으며, 영국의 성공회 신부인 존 스토틀(John R. W. Stott)가 초안했다.<sup>75)</sup> 원래 로잔언약은 1952년 서독의 빌링겐

---

라는 성서의 원칙에 입각해 산업사회를 개선하는 데 헌신한 자유주의 개신교 단체들 가운데에서 일어났다. 사회복음이 가장 두드러지게 관심을 기울인 것은 노동개혁운동인 어린이 노동 폐지, 주간 노동시간 단축, 생계비 보장, 공장 규제법 제정, 여성노동조건 개선 등이었다. 한국 브리태니커 온라인 참고.  
[http://preview.britannica.co.kr/bol/topic.asp?mtt\\_id=45723](http://preview.britannica.co.kr/bol/topic.asp?mtt_id=45723).

73) 손봉호, 「사회윤리와 종교: 기독교를 중심으로」, 34~37쪽.

74) 김영한, 「기독교와 사회윤리: 손봉호 교수의 논문 「사회윤리와 종교」에 대한 논평」, 『철학』 32집 (한국철학회, 1989), 42쪽.

75) 류대영, 『한국 근현대사와 기독교』 (서울: 푸른역사, 2009), 306쪽; 김명배, 「복음주의 진영의 사회 참여에 나타난 교회와 국가의 관계」, 『선교와 신학』 20집 (2007년 8월) (장로회신학대학교 세계선교연구원, 2007), 134쪽.

(Willingen)에서 열린 ‘국제선교협의회(International Mission Council)’의 총회에서 채택된 ‘하나님의 선교’ 개념에 대한 반대에서 출발하였다. ‘하나님의 선교’란 “선교의 주체를 하나님으로 보고 예수 그리스도와 성령을 통해 선교하는 하나님의 선교에 동참하는 것을 교회의 선교활동이라고 보는 관점”이었다. 이전까지 교회를 선교의 중심으로 놓고 선교방법을 논의하던 것에서 탈피하여 선교의 개념 그 자체를 근본적으로 변화시킨 것이다.<sup>76)</sup> 이 하나님의 선교 개념은 교회의 적극적인 사회참여를 촉구하게 되는데, 하나님의 선교의 목적이 총체적 맥락에서 인간해방을 의미한다고 보았기 때문이다.<sup>77)</sup> 그래함 같은 신복음주의자들은 사회참여가 선교와 같은 중요성을 띠는 것은 문제가 있다고 하나님의 선교 개념을 비판하였다. 그는 “점차 정통적 입장에서 멀리 멀리 떠나”고 있는 진보적 개신교인들에게 경고하는 것이 로잔대회의 목적이라고 보았다.<sup>78)</sup> 그러나 로잔에서의 대회는 그의 의도와는 다르게 복음의 사회적 성격과 그리스도인의 사회적 책임이 대폭 반영된 로잔언약을 채택하기에 이른 것이다. 이러한 흐름은 스토트에게서 나타났다.<sup>79)</sup> 스토트는 전통적인 복음주의 신학을 유지하면서도 시대의 새로운 요구에 응답해야 하는 개신교인의 사명에 대해 지적했다. 그는 ‘복음의 성서적 기초’라는 주제 강연에서 “선교는 더 이상 전도만을 의미하지 않고 세상 속으로 아들을 파송하는 내용,

76) 류대영, 『한국 근현대사와 기독교』, 314쪽. 하나님의 선교에서는 다른 종교인이거나 비종교인만을 선교의 대상으로 하는 것이 아니라 총체적인 세상 모든 것을 선교의 대상으로 삼는다. 그렇기 때문에 파괴된 자연 환경이나, 모순된 사회 구조 때문에 고통받는 가난한 자들 모두가 선교의 대상이 된다. 그러므로 “하나님의 선교” 개념은 민중운동에 적극적으로 가담했던 에큐메니컬 진영의 선교 전략으로 기능하였다.

77) 류대영, 같은 책, 315쪽.

78) 류대영, 같은 책, 318~319쪽.

79) 김명배, 「복음주의 진영의 사회 참여에 나타난 교회와 국가의 관계」, 134쪽.



즉 봉사가 포함되어야 한다”고 주장하였다.<sup>80)</sup> 로잔언약의 15개 항목 가운데 제5항목인 ‘그리스도인의 사회적 책임’에 스토트의 지적이 잘 반영되어 있다.<sup>81)</sup> 로잔언약은 채택된 즉시 국내에 알려졌으며 전통적 의미의 복음전파와 사회참여 사이에서 고민하던 복음주의 개신교인들 사이에서 큰 방향을 일으켰다.

당시 로잔 회의에 참석한 한국 교회의 대표적 인물로는 조종남, 이창우 등이 있었으나, ‘로잔언약’이 한국에 최초로 알려지게 된 것은 1985년에 이르러서였다.<sup>82)</sup> 87년 이전의 권위주의 정권 하에서 ‘사회 참여’나 ‘사회 윤리’에 대한 강조는 당시 활발하게 이루어지고 있던 민주화 운동을 비롯한 다양한 정치적 저항에 친화적인 것으로 보일 우려가 있었기 때문이었다. 다음은 1985년에 이르러서야 한국 복음주의자들에게 로잔언약을 대중적으로 소개한 이승장의 당시 상황에 대한 인터뷰이다.

예전에 폴 리틀(Paul Little)이라는 로잔 위원 중 한 분이 한국

80) 김명배, 같은 글, 134쪽.

81) 로잔언약의 제5항 ‘그리스도인의 사회적 책임’의 내용은 다음과 같다. “하나님의 형상으로 창조된 인간은 누구나 존엄성을 지니고 있기 때문에 존경 받아야 하고 착취당해서는 안 된다. 그러므로 우리가 인간 사회 어디에서나 정의를 구현하고 모든 억압으로부터 인간을 해방시키려는 하나님의 관심에 동참해야 한다. 전도와 사회 참여가 동일하지 않고 또 정치적 해방이 구원은 아니지만 이것들이 서로 상반되는 것들이 아니요, 우리 그리스도인의 의무의 두 부분이다. 구원의 메시지는 모든 종류의 소외, 압박, 그리고 차별에 대한 하나님의 심판을 포함한다. 우리가 주장하는 구원은 개인적 사회적 책임을 총체적으로 수행하도록 우리 자신들을 변화시켜야 한다.” 나용화, 「“로잔 언약”과 한국교회의 과제」, 『개신논집』 7집(2007년 12월) (개신대학원대학교, 2007), 142쪽.

82) 로잔언약이 채택된 직후에 조종남이 「세계복음화 국제대회와 로잔언약」, 『신학과 선교』 (서울신학대학교 기독교신학연구소, 1974).를 통해 로잔언약에 대한 논의를 학계라 발표한다. 그러나 이것이 대중적으로 널리 유통되지는 못했다. 이후 1985년 이승장이 ESF의 기관지인 《소리》를 통해 로잔언약을 다시 소개하고, 이 글을 통해 ‘사회참여적 복음주의자들’에게 로잔언약이 널리 퍼지게 된 것으로 보인다. 김희권, 「우리가 믿고 올라서야 할 복음주의자 4인」, 11쪽.

에 왔을 때 UBF가 제일 큰 선교단체라서 제가 그 분을 모시고 다녔는데, 그때 처음으로 로잔에 대해 들었습니다. UBF 간사라서 누린 특권이었죠. 이창우라는 UBF 지도자가 로잔대회에 다녀오면서 로잔 책자를 갖고 왔고요. 사실 그땐 그런가 보다 했는데 나중에 영국에서 유학하면서 그 중요성을 절감했습니다. 그런데 한국에 돌아오니 로잔에 대한 이해가 전무한 거예요. ESF에서 낸 <소리>라는 잡지가 있는데 거기에 ‘복음주의와 사회윤리’라는 논문을 실고 부록으로 로잔언약을 직접 번역, 소개했지요. 전두환 시대라 주위에서는 사회윤리에 대한 언급을 하는 게 위험하지 않느냐고 말을 했는데, 제가 독재 정부의 사찰 대상이 될 만큼 민주화 투쟁을 한 것도 아니고 하나님의 은혜로 공부하고 돌아와서 이것만큼은 소개해야 되겠다는 생각을 했습니다. 뒤에 이만열 장로님이 영국에 오셔서 저희 집에 묵으셨는데 그때 로잔에 대한 책자를 보여드리자 정말 중요한 문서라며 큰 도움을 받았다고 하신 기억이 납니다.<sup>83)</sup>

위의 인터뷰에서도 볼 수 있듯이 당시는 로잔언약을 번역하여 국내에 소개하는 것만으로도 정치적으로 위험에 처할 수 있는 상황이었다. 이러한 이유로 1974년 발표된 로잔언약이 다소 늦은 1985년에 이르러야 한국에서 영향력을 발휘하게 된 것이다.

로잔언약과 함께, 1970년대 이후 조지 래드(George E. Ladd), 헤르만 리더보스(Herman Ridderbos), 게하더스 보스(Geerhardus Vos), 안토니 회크마(Anthony Hoekema) 등 복음주의 신학자들의 견해가 국내에 소개되면서 복음주의자들의 ‘하나님 나라’ 개념에 대한 새로운 이해가 시작되었다. 사실 스토트도 언약에 대한

---

83) 박총, 「만년 청년 이승장 목사」, 『복음과 상황』 251호 (2011년 9월), 234쪽.

해설서에서 제5항에 ‘하나님 나라’에 대한 새로운 신학적 해석이 들어가 있다고 말했다.<sup>84)</sup> 이 복음주의자들이 정의한 ‘하나님 나라’는 “하나님이 창조한 모든 세계와 미래를 포함한 모든 시간 속에 구체적으로 실현되는 것”이다. “개인의 삶을 포함하여 정치·경제·사회·문화의 모든 영역에서 성서적인 가치관이 실현되도록 노력함으로써 하나님의 뜻이 실현되는 영역을 넓혀야 한다는 것”이다.<sup>85)</sup> 복음주의 진영에서의 ‘하나님 나라’ 개념에 대한 새로운 인식은 그 동안 진보적 개신교인들의 독점적 주제였던 ‘하나님 나라’를 복음주의 신학의 주제로 끌어왔다는 점에서 의미가 있다. 사회참여적 복음주의자들은 묵시적 종말론에 경도되어 있던 근본주의자들의 ‘하나님 나라’ 인식으로부터 결별하였으며,<sup>86)</sup> 개신교 내 민중운동 그룹의 자유주의 신학적 해석으로부터 분리된 자신들만의 ‘하나님 나라’ 개념을 규정할 수 있었다.

‘기독교세계관운동’도 사회참여적 복음주의 운동에 영향을 준 서구 신학 사상이다. 1980년대 성행했던 ‘기독교세계관운동’은 1970년대부터 프란시스 쉐퍼, 반틸(Henry R. Van Til) 등의 저술이 번역되어 국내에 들어오면서부터 주목받기 시작했다.<sup>87)</sup> ‘기독교세계관운동’은 교회 활동만이 영적이며 세상은 악하다는 이원론적 사고에서 벗어나 적극적인 사회·문화 변혁을 추구하는 개신교적 문화를 만들려는 노력이었다.<sup>88)</sup> ‘기독교세계관운동’은 특히 개신교 대학생들에게

84) 조종남 편, 『전도와 사회참여』 (서울: 생명의 말씀사, 1995), 120~121쪽. (류대영, 『한국 근현대사와 기독교』, 308쪽에서 재인용.)

85) 류대영, 같은 책, 304~306쪽.

86) 배덕만, 「우리식의 복음주의를 꿈꾸며」, 63~64쪽.

87) 류대영, 『한국 근현대사와 기독교』, 311쪽.

88) 김용주, 「다시 기독교 세계관 논의를 정리하며」, 『복음과 상황』 223호(2009년 5월), 154~155쪽.

중요한 영향을 미쳤는데, 여러 선교단체에서 적극적으로 기독교세계관을 커리큘럼의 일부로 채택하면서 개신교 대학생들이 사회참여에 입문하는 통로 역할을 한 것이다. IVF는 1987년 ‘기독교학문연구회(이하 기학연)’를 세워 ‘기독교세계관운동’에 대한 문서를 보급하고 본격적으로 연구하기 시작하였다.<sup>89)</sup> 그러다가 80년대 중반 이후 기독교세계관을 위한 주요 서적들이 번역·출판됨으로써, 기학연을 통하지 않더라도 세계관 커리큘럼이 개인이나 교회 청년대학부 단위에서 시행되었고, 기독교세계관은 소위 ‘의식 있는 기독교 청년’의 교양 필수로 자리를 잡게 되었다.<sup>90)</sup> 기독교세계관운동은 복음주의자들에게 사회참여가 정당한 것이라고 설득하고 그들의 사회의식을 고취함으로써 80년대 중반 이후 복음주의 운동의 대중적 토대 확충에 중요한 역할을 하게 된다.<sup>91)</sup>

### 3. 한국의 사회참여적 복음주의의 성격

1970년대부터 논의가 시작되어 80년대 중반 이후 개신교의 사회참여에 한 부분을 담당했던 사회참여적 복음주의 운동은 1940년대부터 시작된 미국의 신복음주의로부터 직접적인 영향을 받았다. 미국에서 신복음주의의 대표적인 지도자로 인식되던 그래함이 1973년 한국을 방문해 사회참여적 복음주의 운동에 불을 지폈으며 미국에서 들어오는 여러 신복음주의 서적들은 대학의 교수들과 대학(원)생들과

89) 백종구, 「한국 복음주의 학생 선교 운동」, 『변화하는 한국 교회와 복음주의 운동』 (박종현 편, 서울: 두란노아카데미, 2011), 31쪽.

90) 양희승, 「한국의 ‘기독교 세계관 운동’, 비판적 성찰과 역동적 혁신을 위하여」, 『신앙과 학문』 8권 2호 (기독교학문연구회, 2003), 42쪽.

91) 정정훈, 「87년형 복음주의의 종언(終焉)과 전화(轉化)를 위하여」 (제3시대그리스도교연구소 제149차 월례포럼, 2012), 6쪽.

같은 지성인들의 지적 목마름을 채워주었다. 특히 로잔언약과 하나님 나라 개념, 그리고 기독교세계관운동은 그 동안 주위에서 학교 동료들을 비롯한 많은 사람들이 피 흘리며 희생당하고 있는 민주화 운동의 열기 속에서도 침묵할 수밖에 없었던 많은 개신교인들의 자책감을 해소해 주면서 민주화 운동에의 참여라는 ‘선지자적 사명’을 정당화시켜주는 역할을 하였다. 복음주의라는 신앙적 자리를 지키면서 사회참여에 대해 적극적으로 고민했던 1980년대 새로운 복음주의자들이 80년대 민주화운동에 참여하지 않았던 이유는 복음주의적 사회참여의 신학 담론을 가지고 있지 못하고 있었기 때문이었다. 이런 상황에서 사회참여를 강조하는 복음주의적 서구 신학 서적이 국내에 소개된 것은 복음주의자들의 사회참여에 물꼬를 트는 역할을 했다.<sup>92)</sup>

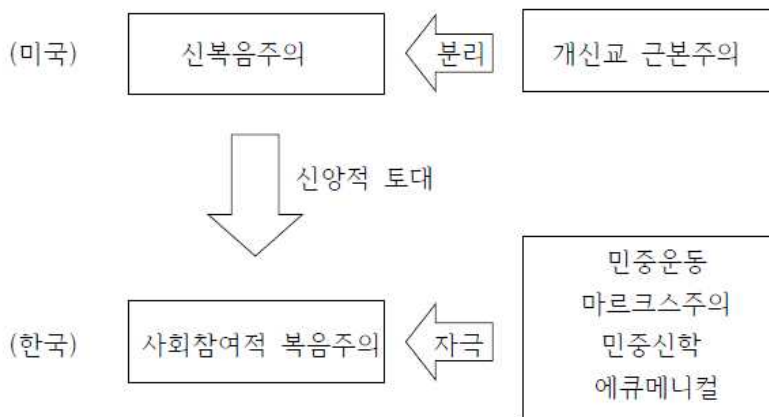
그런데 바로 여기에서 미국 신복음주의와 한국의 사회참여적 복음주의 운동의 차이점이 자리한다. 앞서서도 언급했듯이 미국의 신

92) 이수인은 1990년대 들어 개신교회가 직면한 양적 성장 지체라는 위기적 상황과 개신교 안팎에서 일어났던 교회 민주화에 대한 요구들을 사회참여적 복음주의 운동의 구체적 계기로 제시한다.(이수인, 「개신교 보수분파의 정치적 행위-사회학적 고찰」, 『경제와 사회』 64권 [비판사회학회, 2004], 282~283쪽.) 그러나 필자는 이에 동의하지 않는다. 비록 1980년대 후반부터 교회의 양적 성장이 둔화되기 시작하여 1990년대 이후에는 감소추세가 두드러졌다는 지적이 사실이라 하더라도, 80년대 중반 이후 복음주의자들이 사회적 책임을 인식하는 근거로 교회 성장의 위기를 지적하지는 경우가 많지 않기 때문이다. 또한 90년대 들어 양적 성장의 지체를 맞은 것은 진보적인 교단도 마찬가지였으며, 그 대응으로 진보적인 교단은 직접적인 사회 참여나 사회 선교를 줄이고 교회 내적인 예배와 영성 훈련을 중시하게 된다. 따라서 교회의 양적 성장이 둔화됨에 따라 80년대 사회참여에 적극적이지 않았던 분파가 적극적인 입장으로 선회하였을 것이라고 추측하기 어렵다. 한편, 교회 민주화에 대한 요구가 개신교 안팎에서 제기되어 복음주의자들이 이에 응답해서 교회 개혁 운동을 벌여나갔다는 지적은 시기적으로 적합하지 않다. 87년 정치적 민주화가 성취되기 이전부터 사회참여적 복음주의 운동은 이미 형성되어 캠퍼스 내에서 활발한 논쟁을 이어나가고 있었다. 방만한 총회기구의 개혁 요구, ‘교회세습 반대운동’, ‘헌금바로쓰기 운동’, ‘교회갱신운동’ 등 다양한 교회개혁 요구들이 표출된 것은 87년 민주화의 직접적 결과로서, 87년 12월에 창립된 기윤실에서 이미 이와 같은 교회 개혁 운동을 벌여나가고 있었다. 따라서 양적 성장 지체라는 교회 내부의 위기와 교회 안팎의 민주화 요구에 대한 응답으로 사회참여적 복음주의 운동이 등장했다는 이수인의 지적은 더 많은 논의와 연구를 필요로 한다고 볼 수 있다.

복음주의는 19세기 초반 미국 개신교를 대표하던 근본주의에 반대하여 형성되었다. 이러한 미국의 신복음주의 운동은 한국의 개신교인들의 사회참여를 신학적·철학적으로 정당화해주는 토대를 제공했다. 그러나 미국과 한국의 복음주의자들이 사회참여의 필요성을 인식하게 되는 맥락은 다르다. 구체적으로 미국의 신복음주의 운동은 근본주의 세력과의 갈등과 분리를 통해 사회참여적 성격을 획득하게 되지만, 한국의 사회참여적 복음주의 운동은 80년대 민중운동 혹은 개신교의 에큐메니컬 운동 진영의 활발한 민주화 운동으로 인한 자극으로부터 종교의 사회책임을 인식하게 되었다. 사회참여를 둘러싼 논쟁의 대상이 미국 복음주의자들에게는 근본주의자들이었지만 한국의 복음주의자들에게는 민중운동가들이었다는 것이다. 이 과정에서 미국의 복음주의자들은 근본주의자들과 신학적 세계관은 공유하면서도 사회참여에 대한 책임 인식에서는 차이를 두었다. 반면 한국의 경우에는 민중운동 진영과 사회에 대한 관심은 공유하면서도 유물론이라는 사상과 폭력혁명이라는 방법론에는 거리를 두었다. 따라서 한국의 복음주의 운동은 기존의 근본주의적인 신앙관과 분리를 경험하지 않은 상태에서 사회참여의 방식과 목표를 모색하게 된다. 당시 사회참여적 복음주의자들은 민주화 운동의 전투적이고 과격한 운동방식에 동의할 수 없었고, 민중운동에 적극적으로 참여했던 진보적 개신교인들이 신학적 배경으로 취했던 마르크스주의와 민중신학, 하나님의 선교 개념도 수용할 수 없었다. 즉 한국의 사회참여적 복음주의 운동은 민주화 운동의 적극적 주체였던 노동자·농민 등의 민중운동, 민중운동을 이론적으로 뒷받침하는 마르크스주의, 민중운동과 마르크스주의의 신학적 수용의 결과인 민중신학, 민중신학을 기반으로 사회운동을 벌였던 에큐메니컬 진영 모두와 구별되는 운동으로서 스스로의 정체성을 규정

하였던 것이다. 한국의 사회참여적 복음주의 운동은 민중운동과 에큐메니컬 운동을 극복하는 새로운 운동이라는 성격을 스스로 확립하였다. 이러한 흐름을 이해하기 쉽게 개념도로 나타낸 것이 바로 < 그림 1 >이다.

< 그림 1 > 한국 복음주의의 사회참여적 인식 획득의 계기



### Ⅲ. 한국 사회참여적 복음주의 운동의 분화

#### 1. 사회참여적 복음주의 운동의 분화

미국의 신복음주의 운동의 분화와 한국의 사회참여적 복음주의 운동의 분화를 비교해서 연구해 보는 것은 한국 복음주의의 역사와 현실을 파악하는 데 의미 있는 작업이 될 것이다. 한국의 사회참

여적 복음주의 운동이 분화되는 역사는 미국의 신복음주의 운동의 분화와 비슷한 양상을 띤다. 그러나 복음주의 운동 분화의 준거는 미국과 한국에서 다르다. 미국에서는 성서 무오성 문제를 중심으로 보수적인 복음주의자들과 진보적인 복음주의자들로 분화가 일어난다. 반면 한국에서는 유물론과 폭력투쟁이라는 민중운동의 철학적 토대와 방법론을 준거로 하여 온건한 복음주의 분파와 급진적인 복음주의 분파로 분화되었다. 미국 복음주의 운동의 분화는 신학적인 차원에서의 차이점이 계기였지만, 한국의 사회참여적 복음주의 운동의 분화는 민중운동의 사상과 방법론을 어떻게 볼 것인가에 대한 견해 차이로 일어난 것이다. 그렇기 때문에 한국의 사회참여적 복음주의 운동의 분화의 계기와 각 분파의 전개를 파악하는 것은 민주화 운동 시기의 시대적 맥락 위에서 가능하다.

1970년대 초 미국의 복음주의는 보수적 복음주의와 진보적 복음주의로 분열되었다. 보수적 복음주의자들은 자유주의 신학의 실패를 지적하며 성서적 기독교의 재발견과 정통 기독교 신앙의 회복을 위해 노력하는 반면, 진보적 복음주의자들은 현대 사상과 상황에 개방적 태도를 취하며 그것에 근거하여 기독교 전통 신학을 개정하려고 했다.<sup>93)</sup> 분열의 중요한 계기는 성서 무오성 문제를 둘러싼 논쟁이었다. 보수적 복음주의자들은 무오를 신앙에 대한 테스트로 강조한 반면, 진보적 복음주의자들은 무오가 성서의 권위를 정의하는 방법으로는 너무 편협하다고 비판했다. 전자는 성서의 전적 무오와 완전 영감을 믿는 반면, 후자는 대부분 성서의 제한된 무오를 주장한 것이다. 이 분열에서 신복음주의 운동을 이끌었던 오켄가, 헨리, 그래함 등은 모두 보수적 복음주의의 편에 서서 전통신학과 현대 사상의 경계선에

93) 목창균, 『현대 복음주의』, 152쪽.



서 조심스럽게 활동했다.<sup>94)</sup> 반면 진보적 복음주의자들에는 로날드 사이더(Ronald J. Sider), 도날드 데이튼(Donald W. Dayton), 클라크 핀녹(Clark Pinnock), 토니 캠프로(Tony Campolo), 짐 월리스(Jim Wallis) 등이 있다.<sup>95)</sup> 미국의 보수적 복음주의자들과 진보적 복음주의자들은 미국 전국기독교교회협의회(National Council of Churches, 이하 NCC)에 대한 입장도 매우 달랐다. 당시 미국 NCC는 냉전체제를 인정하지 않으려고 했으며, 사회주의에 대해서 부정적인 입장을 갖고 있지 않았다. 보수적 복음주의자들은 자본주의에 우호적인 태도를 취하고 공산주의를 개신교의 적으로 규정하면서 NCC의 입장에서부터 거리를 두고자 노력했다. 반면 진보적 복음주의자들은 NCC의 입장에 찬성하였다. 또한 사회참여와 복음전도 중 무엇이 더 중요한가에 대한 논쟁에서도 차이를 보이는데 보수적 복음주의자들이 사회참여보다는 복음 전도에 훨씬 무게를 둔 반면, 진보적 복음주의자들은 복음전도와 사회참여를 동일시하였다.<sup>96)</sup> 이러한 미국 복음주의 운동의 분화를 그림으로 나타내면 다음과 같다.

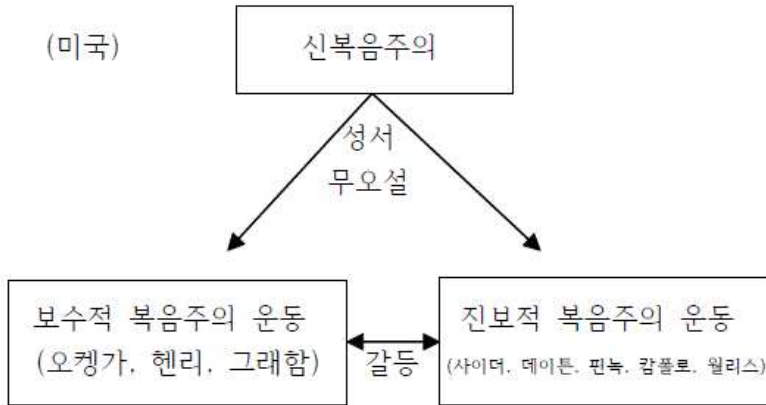
---

94) 목창균, 같은 책, 144쪽.

95) 배덕만, 「우리식 복음주의를 꿈꾸며」, 62쪽; 목창균, 『현대 복음주의』, 144~145쪽.

96) 박명수, 『근대사회와 복음주의』 (서울: 한들출판사, 2008), 286~288쪽.

< 그림 2 > 미국 복음주의 운동의 분화



한편 한국의 사회참여적 복음주의 운동은 온건한 사회참여적 복음주의 운동과 급진적인 사회참여적 복음주의 운동으로 나뉘어져 갈등하게 된다. 전자는 주로 손봉호, 고직한, 김진홍, 홍정길 등의 목회자·지식인 그룹과 IVF, CCC 같은 캠퍼스 선교단체들이었고, 후자는 주로 기문연과 《대학기독신문》에서 활동하던 대학생 그룹으로 이루어졌다.

1986년 공개적이고 반(反)운동권적인 대항 퍼포먼스 성격의 집회였던 ‘서울대 예수대행진운동’에 대한 반응으로 같은 해 기문연이 설립되었고 비슷한 시기에 《대학기독신문》이 시작되었다. 이 운동은 보수적 기독교학생운동의 비역사성과 몰역사성에 대한 반성을 출발점으로 하였다. 《대학기독신문》과 기문연은 주도하는 사람들의 멤버십이 겹치고 비슷한 시기에 운동을 시작했기 때문에 거의 같은 신학적 기반에서 같은 운동을 벌였다. 이들은 도시빈민운동과 노동운동, 야학운동 등을 전개하였고, 방학 때는 농활, 공활 등을 통해 실천적 삶을 살려고 노력했다.<sup>97)</sup> 이러한 민중지향적이고 실천적인 복음주의 운동이

전개되자, 곧바로 ‘정체성(Identity) 논쟁’<sup>98)</sup>이 강화된다. 이것은 민중진영과 비슷한 유형과 방법론의 사회참여를 하는 복음주의자들이 과연 어떠한 정체성을 가지고 있는가에 대한 논쟁이었다. 이 논쟁은 단순히 복음주의 진영과 에큐메니컬 진영 중 어디에 소속되어 있는가에 대한 질문을 넘어서서 사회참여운동과 실천의 뿌리가 어디인지를 따지는 것으로, 운동의 신학적이고 철학적인 배경에 대한 문제제기였다. 급진적인 사회참여적 복음주의자들 중에는 처음 사회운동을 시작할 때부터 민중운동과 같은 담론을 공유하여 사회변혁을 목표로 한 이들도 있었다. 다른 한편으로는 로잔언약이나 기독교세계관운동 등을 낳은 신복음주의의 영향을 받아 사회 운동에 뛰어들었으나, 점차 원론적인 복음주의 신학만 가지고는 실질적인 사회 변혁을 이루어낼 수 없다는 한계를 절감한 이들도 있었다. 이들 급진적인 사회참여적 복음주의자들은 복음주의 신앙에 입각하여 절대 수용할 수 없었던 마르크스주의와 민중신학 등 좀 더 급진적인 사회변혁 이론들을 긍정적으

97) 김은석, 「김희권 인터뷰: “우리의 우정과 연대의 시효는 아직 다하지 않았다”」, 『복음과 상황』 256호(2012년 2월), 70~71쪽; 최성욱, 「한국 사회변동과 복음주의 기독교학생운동의 변화 연구-SFC(학생신앙운동)를 중심으로」(숭실대학교 석사논문, 2008), 30쪽.

98) ‘정체성 논쟁’은 70년대 말부터 시작되어 80년대 초에 최고조에 달했다. 이 논쟁의 결과로 사회참여적인 개인교인들은 크게 ‘IT 그룹’ 혹은 ‘신보수주의 그룹’과 ‘비IT 그룹’ 혹은 ‘연맹파’로 나누어지게 된다. ‘IT 그룹’은 대중운동을 중요시하여 대학 내의 대중적 기독교학생회의 건설에 주력하였다. 신앙면에서는 기독교사상과 마르크스주의나 사회과학 간의 갈등을 인정하며 개신교 사상에 입각한 기독교운동의 전개를 역설하였다. 따라서 이들은 사회과학 학습보다는 김교신, 본 회퍼, 톨리히 등 기독교 인물과 성서신학에 강조점을 두었다. 후에 이들은 YMCA나 경실련 등으로 진출하게 된다. 반면 ‘비IT 그룹’은 강한 이념성과 조직성, 전투적 실천 등의 확보가 운동에서 중요하다고 주장하였다. 사상면에서는 마르크스주의를 적극적으로 수용하였다. (이종철, 「진보적 기독교운동」, 『복음과 상황』 [1993년 1월호], 125~127쪽.) 1980년대 초반 벌어진 정체성 논쟁의 구체적인 내용은 다음을 참고하라. 윤승현, 「에큐메니칼 대학생 선교운동의 역사와 현단계 과제: 한국기독교학생회 총연맹(KSCF)을 중심으로」(한신대학교 신학대학원 석사학위논문, 1992), 58~61쪽; 조병호, 「한국기독교학생운동사 연구: 한국현대사 전개과정에서의 민주화운동과 복음화운동을 중심으로」, 『한국기독교역사연구소 소식』 71호(한국기독교역사연구소, 2005), 21~24쪽.

로 보았는데, 그 대표적인 그룹이 바로 기문연과 《대학기독신문》 활동가들이었다.<sup>99)</sup> 이만열은 기문연을 “민중의 아픔을 함께 나누고자 했던 선구적인 단체”로 평가하고 《대학기독신문》은 그 단체의 기관지 역할을 했다고 지적하기도 했다.<sup>100)</sup>

이에 반해 온건한 사회참여적 복음주의자들은 기독교세계관운동의 영역을 개인의 윤리적·문화적 영역으로 한정하여 복음주의 내에서의 개혁운동을 벌여나가기 시작했으며, 그 결과가 바로 ‘경배와 찬양’과 같은 새로운 예배음악운동이었다. 또한 IVF, CCC, SFC와 같은 캠퍼스 선교단체들은 빌리 그래함이 로잔언약에서조차 강조했던 것, 바로 사회 참여보다 전도를 우위에 두어야 한다는 주장을 적극적으로 수용하여 사회적 이슈에 대한 공감과 실천보다는 캠퍼스 내 전도 활동에 집중하였고, 컨닝추방운동이나 명예제도도입운동 등 대학문화 개혁을 위한 캠페인을 주로 벌여나갔다.<sup>101)</sup> 마르크스주의적 세계관으로 무장한 당시 민중 운동의 틈바구니 속에 살던 이들에게는 ‘불신자들과 함께 학문 활동을 하는 것을 어떻게 설명할 것인가?’, ‘기독교적 학문의 독특성은 무엇인가?’, ‘기독교적 세계관이나 정치관은 무엇인가’ 등등의 질문이 실존적인 주제였다. 온건한 사회참여적 복음주의자들은 80년대 민주화 운동의 격랑 속에서 기독교적 정체성을 찾기 위해 노력하였던 것이다.<sup>102)</sup>

99) 양희송, 「한국의 ‘기독교 세계관 운동’, 비판적 성찰과 역동적 혁신을 위하여」, 43~44쪽. 김현수는 ‘기독교 세계관’ 학습을 통해 ‘마르크스주의적 세계관’으로 입문하는 경우도 있었다고 지적한다. 이른바 ‘운동권’으로 이전하는 사람들이 생겨났다는 것이다. 김현수, 「일반은혜론 소고: 카이퍼, 스킨더, 반틸, 그리고 기독교학문연구회에서의 논의들」, 『신앙과 학문』 9권 (기독교학문연구회, 2004), 232쪽.

100) 김태훈, 〈군사독재 시절에도 교회가 성장한 이유는: 이만열 교수의 ‘해방 후 한국교회사’ 다섯 번째 강의를〉, 《뉴스앤조이》, (2012. 2. 10.)  
<http://www.newsjoy.or.kr/news/articleView.html?idxno=36925> (2013. 4. 8. 접속)

101) 최성욱, 「한국 사회변동과 복음주의 기독교학생운동의 변화 연구」, 80~83쪽.

《대학기독신문》과 기문연의 활동은 1987년 ‘공명선거를 위한 복음주의청년학생협의회(이하 복협)’의 탄생으로 이어진다. 복협은 1987년 12월의 대통령선거의 부정투표를 막기 위해 부정선거감시단 활동을 전개하였는데, 2천여 명의 복음주의 학생들이 참여했다. 선거 후 공정선거감시단은 해산되었고, 이 운동의 연장선상에서 복음주의 학생운동을 재정비한 ‘복음주의청년연합(이하 복청)’이 창립되어 사회참여적 복음주의 운동을 주도했다.<sup>103)</sup> 복청은 이후 1991년 『복음과 상황』을 창간한다. 『복음과 상황』은 현재까지도 명맥을 이어오고 있는 월간지로, 80년대 이후 등장한 사회참여적 복음주의 운동의 기관지 역할을 하며 운동 담론과 실천 모습, 인문학적 성서해석, 다른 국가의 복음주의 운동, 복음주의 운동에 대한 제언 등 다양한 주제를 총망라하여 소개함으로써 복음주의 운동의 지도자 역할을 담당하고 있다. 당시 『복음과 상황』에는 온건한 사회참여적 복음주의자와 급진적인 사회참여적 복음주의자가 함께 활동하고 있었기 때문에, 당시 『복음과 상황』 내에서는 복음주의의 사회참여를 둘러싼 논쟁이 빈번하게 촉발되었다.

온건한 사회참여적 복음주의 운동과 급진적인 사회참여적 복음주의 운동이 분열된 이유는 부분적으로 온건한 분파의 운동에 물질적·인적 지원을 한 단위가 강남의 대형 교회들이었기 때문인 것으로 보인다. 『복음과 상황』의 전 발행인인 김회권은 이문식, 강경민 등이 보수 교단에 속한 교역자들이었기 때문에 전략적으로 신중한 입장을 취할 수밖에 없었고, 주변으로부터 좌파라는 비난을 받는 것에 부담스러움을 느꼈다고 술회했다.<sup>104)</sup> 반면에 급진적인 사회참여적 복음

102) 김현수, 「일반은혜론 소고: 카이퍼, 스킨더, 반틸, 그리고 기독교학문연구회에서 의 논의들」, 231~232쪽.

103) 최성욱, 「한국 사회변동과 복음주의 기독교학생운동의 변화 연구」, 30쪽.

주의 운동의 대학생들과 그들을 지도하는 젊은 사역자들은 비교적 신변이 자유로워서 마르크스주의를 채택하고 해방신학과 민중신학을 수용하는 데 별 부담이 없었던 것으로 보인다. 또한 그들은 자신 또래의 사람들이 사회의 민주화를 위해 자신의 삶을 헌신하는 모습을 보며 무기력감과 열등감을 느꼈다. 따라서 그들은 의식적으로든 무의식적으로든 민중운동 진영을 끊임없이 주시할 수밖에 없었다. 그러나 온건한 복음주의자들은 사회에서 자신의 역할이 민중운동의 역할과는 전혀 다른 지향을 갖는 것이라 여겼고, 따라서 그들과 다른 방식으로 다른 길을 간다고 해서 열등감과 무기력감을 느낄 필요가 없다고 여겼다.

급진적인 사회참여적 복음주의 분파의 일부는 결국 스스로의 정체성을 민중운동 진영으로 규정하여 신앙을 버리고 노동운동이나 통일운동, 민주화 운동의 영역으로 이전하거나 개신교 내 에큐메니컬 진영으로 이동하였고, 더 이상 스스로를 복음주의자로 명명하지 않게 되었다. 그러나 더 많은 복음주의자들은 급진성을 버리고 온건한 복음주의자로서의 정체성을 분명히 하거나 목회자의 길을 감으로써 온건한 복음주의 운동의 지지자가 되었다. 반면 온건한 사회참여적 복음주의 운동은 1987년 민주화대투쟁 이후 전 사회적으로 민주화에 대한 요구가 무르익어갈 무렵 기존의 민중운동과는 다른 성격의 시민운동단체들을 결성하여 자신들의 사회참여적 복음주의 가치를 구체적으로 실현하게 된다. 1987년 12월 기윤실의 창립과 1987년 대선 정국에서의 ‘공명선거기독교대책위원회(이하 공선거위)’이 그것이다.<sup>105)</sup> 기윤실은 검소절제운동, 교회갱신운동, 음란문화추방운동 등을 펼쳤

104) 김은석, 「김회권 인터뷰: “우리의 우정과 연대의 시효는 아직 다하지 않았다”」, 74쪽.

105) 정정훈, 「87년형 복음주의의 종언과 전화를 위하여」, 3쪽.

다.<sup>106)</sup> 양희송은 국내 기독교세계관운동의 대표적인 사례로 기운실을 제시한다. 그는 다음과 같이 말한다.

당시 국내의 ‘기세(기독교세계관운동)’에 실천적 모델을 결합시킨 상징적 인물로 손봉호 교수를 꼽을 수 있다. 그는 목사는 아니지만 교회에서 설교자로 사역했고, 서울대 교수로 가르치는 분야뿐만 아니라 기독교수 모임을 통해 1987년 ‘기운실’의 창립을 주도하면서, 복음주의권에 시민운동의 한 사례를 성공적으로 정착시켰다. ‘공정선거감시운동’을 주창해 그 해 대통령 선거와 이후 선거에 복음주의권 교회 청년들이 적극적으로 참여하는 길을 트기도 했다.<sup>107)</sup>

1987년 창립된 이후 1990년대 중반까지 한국 복음주의 운동은 기운실의 약진과 그 궤적을 같이 한다고 말할 수 있을 정도로 기운실은 한국의 사회참여적 복음주의 운동의 대표적 사례이다. 그러나 이보다 더 중요한 사실은 기운실이 1987년 민주화 이후 ‘시민운동’이라는 분명한 이름을 달고 처음으로 설립된 단체라는 것이다. 또한 ‘공정선거감시운동’과 ‘낙천낙선운동’도 일반 시민들에게까지 그 활동이 각인될 만큼<sup>108)</sup> 사회적으로 어느 정도의 반향을 일으키는 데 성공했다. 그리고 1989년에 공식적으로 개신교 단체를 표방하지는 않았지만 한국에서의 시민운동을 본격화한 단체인 경실련의 창립에도 사회참여적 복음주의자들이 깊게 관여한다. 당시 경실련에서 활동한 실무자 대부분

106) 이혁배, 「진보적 기독교의 사회참여에 대한 비판적 성찰」, 『신학사상』 150호 (한국신학연구소, 2010), 158쪽.

107) 양희송, 「한국의 기독교세계관운동, 비판적 성찰」, 2003년 기독교세계관 포럼. (김용주, 「복음주의권의 보수와 진보, 그 소통과 연합을 기대하며」, 『복음과 상황』 227호(2009년 9월), 163쪽.에서 재인용.)

108) 김용주, 같은 글, 163쪽.

이 개신교인이었으며, 회원의 75퍼센트도 개신교인이었다.<sup>109)</sup> 1990년대 중반 이후부터 경실련은 일반 시민운동을, 기윤실은 개신교 시민운동을 주도했다.<sup>110)</sup> 경실련은 주택문제와 재벌문제를 비롯한 경제정의 문제에 관심을 집중했다.<sup>111)</sup> 1987년 복합을 기반으로 공정선거감시운동을 했던 모임의 동력은 ‘공의정치포럼(2000)’을 거쳐 ‘공의정치실천연대(2003)’으로 이어졌다. 그리고 기윤실에서 ‘좋은교사운동(1996)’, ‘기독교법률가회(1999)’, ‘교회개혁실천연대(2002)’가 확장 분리되기에 이른다.<sup>112)</sup>

사회참여적 복음주의 운동이 온건한 분파와 급진적인 분파로 분화된 가장 중요한 계기는 그 동안 민중진영의 전유물로 여겨졌던 마르크스주의와 민중신학, 그리고 폭력투쟁이라는 방법론의 수용 여부였다. 급진적인 사회참여적 복음주의 분파는 마르크스주의와 민중신학을 긍정적으로 평가함으로써 민중운동 진영이 철학적 기반으로 삼는 유물론을 어느 정도 수용한다. 그리고 가두 시위나 폭압적인 정권의 시위 진압에 대한 폭력투쟁 등의 운동 방식도 받아들인다. 그러나 온건한 사회참여적 복음주의자들은 급진적인 분파의 이러한 태도와 입장을 신랄하게 비판하면서 진정한 복음주의 운동의 성격과 정체성을 분명히 할 것을 촉구한다. 이 갈등이 ‘정체성 논쟁’으로 이어졌고, 유물론과 개신교 신앙의 통합을 이루어낼 수 없었던 급진적인 복음주의자들에 대해 온건한 복음주의자들은 논리적으로 우위를 점하게 되었다.

---

109) 이종연, 「통계로 보는 복음주의 시민단체의 오늘」, 『복음과 상황』 253호(2011년 11월), 59쪽.

110) 이종연, 같은 글, 60쪽.

111) 이혁배, 「진보적 기독교의 사회참여에 대한 비판적 성찰」, 158쪽.

112) 이종연, 「통계로 보는 복음주의 시민단체의 오늘」, 60~61쪽.



이처럼 서서히 온건한 사회참여적 복음주의 분파와 급진적인 사회참여적 복음주의 분파의 분화가 선명해지면서 사회참여적 복음주의 운동 내에서는 개신교의 사회 참여 방식과 그 이론적 토대를 둘러싸고 많은 갈등이 발생하였다. 온건한 분파가 교회나 선교 단체들에서 지도자 역할을 하는 기성세대였다면 급진적인 분파는 대학생이나 젊은 간사들로 구성되어 있었기 때문에, 양자 간의 갈등은 세대 간의 갈등 양상으로 비춰지기도 했다. 또 다른 한편으로는 급진적인 분파와 온건한 분파의 분리는 대학생 구성원들이 속해 있는 선교단체의 차이에서 드러나기도 했다. 이 경우에는 세대 간의 갈등이 아닌, 또래 집단 사이의 갈등으로 비화되기도 했다. 이 두 분파의 갈등은 에큐메니컬 진영과 복음주의 진영 사이에 촉발된 정체성 논쟁으로 인해 정리가 된다. 정체성 논쟁은 개신교인으로서 사회 운동에 참여한다는 것이 어떤 신학적 토대를 바탕으로 이루어지는 것인지, 그리고 복음적인 현실적인 운동 전략은 어떤 모습이어야 하는지 등에 대한 깊이 있는 논쟁이었다. 결과적으로 급진적인 사회참여적 복음주의자들 중 일부는 신앙을 버리고 소위 ‘운동권’으로 수렴되거나 민중운동 내 에큐메니컬 진영으로 이전하여, 복음주의 운동에서 자취를 감추게 된다. 반면 대다수의 급진적인 복음주의자들은 급진성을 포기하고 온건한 사회참여적 복음주의자들과 함께 시민운동단체를 결성하거나 목회자의 길을 선택하였다.

급진적인 복음주의자들과 온건한 복음주의자들 사이의 갈등에서 온건한 분파가 우위를 차지할 수 있었던 이유는 첫째, 온건한 사회참여적 복음주의가 태동한 시기부터 민중운동과는 구별되는 특성을 스스로의 정체성으로 규정하였기 때문이다. 민중운동적 성향을 지닌 에큐메니컬 운동을 ‘복음주의적’으로 극복하고자 노력한 운동이 복음

주의 운동이었다. 사회참여적 복음주의 운동은 민중운동가들과 개신교 내 에큐메니컬 운동가들이 보여주는 적극적인 사회참여와 자기 헌신으로부터 개신교의 사회참여에 대한 책임과 필요성을 자극받았다. 그러나 온건한 분파는 유물론을 수용하고 폭력적인 사회운동 방식을 인정할 수 없었다. 그렇기 때문에 폭력적이고 사회과학에 압도당해 있던 에큐메니컬 운동과는 다른 내용과 다른 방식의 운동을 추구하였던 것이다. 이러한 과정을 통해 온건한 사회참여적 복음주의 진영은 민주화 운동 시기 다양한 주장과 이론이 제기되는 복잡한 상황에서 자신만의 자리와 지위를 확보할 수 있었다. “~이 아닌 것”으로서 어떤 대상의 성격을 규명할 때 규정 대상의 본질과 속성을 분명하게 밝힐 수 없다는 단점이 있지만, 타자들과의 관계망이 복잡하게 얽히고 설켜 있는 경우에는 다른 영역들로부터 적절한 거리를 둬으로써 자신만의 고유한 특성과 지위를 지킬 수 있다는 장점이 있다. 급진적인 복음주의 분파는 민중운동의 담론과 운동 방식을 수용함에 따라 복음주의가 가질 수 있는 고유한 특성과 자리를 유지하기가 힘들어졌기 때문에 정체성을 잃고 다른 분파로 융합될 수밖에 없었던 것이다.

둘째, 급진적인 사회참여적 복음주의 운동은 복음주의 신앙을 유지하면서 당시 민중운동의 중요한 이론적 배경이었던 마르크스주의와 민중신학을 일정 부분 수용하는 신학적·실천적 토대를 탄생시키지 못했다. 철저한 개신교 신앙에 입각한 이들에게 유물론과 유신론의 결합은 논리적으로 불가능한 것이었으며, 새로운 이론적 토대를 만들어내지 못한 급진적인 복음주의자들은 유물론을 버리고 온건한 복음주의자가 되었다. 마르크스주의와 복음주의 신앙의 조화를 추구했던 급진적인 분파의 시도는 이론적으로 불가능한 시도였던 것으로 볼 수 있다.

셋째, 온건한 분파가 물질적·인적 자원이 풍부한 사회적 리더 세대인 반면 급진적인 분파가 자원도 부족하고 사회적 권력도 미비한 젊은 세대였다는 점도 급진적인 분파가 복음주의 내 갈등 상황에서 패배하여 자신의 자리를 잃게 된 원인이 된다. 당시의 『복음과 상황』 좌담 기사를 보면, 급진적인 복음주의 학생운동이 주목받고 있는 것은 사실이지만 실제로 복음주의 학생운동의 대다수를 차지하고 있는 것은 온건한 분파라는 지적이 나온다.

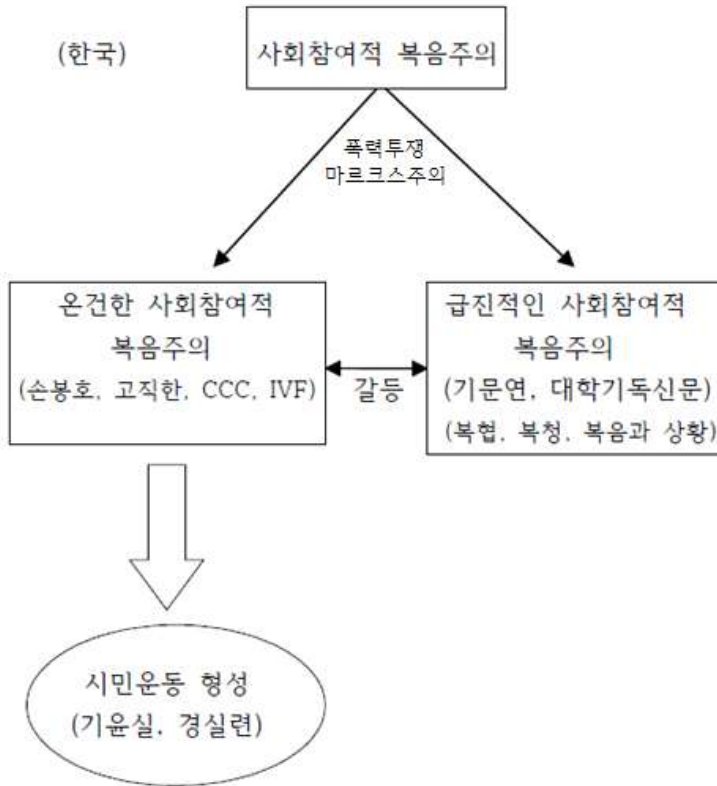
넷째, 급진적인 사회참여적 복음주의 세력이 민중운동의 전략을 수용함에 따라 정부의 감시와 통제의 대상이 되었다는 점을 들 수 있다. 급진적인 분파는 마르크스주의를 수용하고 민중신학을 신앙의 토대로 내재화하면서 자연스럽게 반(反)정부적인 운동 방식으로 채택하게 되었다. 따라서 폭력성을 동반하는 가두시위를 벌이거나 체제전복적인 주장을 제기하기도 했는데, 그 결과 정부로부터 정치적 탄압을 받는 경우가 있었다. 그 한 예로 기문연이 국가보안법상 이적단체로 규정되어 기소되었던 소위 ‘기문연 사건’<sup>113)</sup>을 들 수 있다.

이상에서 서술한 한국의 사회참여적 복음주의 운동의 분화를 개념도로 표현하면 다음 < 그림 3 >와 같다.

---

113) 기문연이 탄생하고 몇 년 후, 안기부는 기문연을 국가보안법상 이적단체라고 규정하고 “기문연이 노동자, 농민 등에게 의식화 교육을 시켜 체제를 전복하고 사회주의 건설을 획책하려 했다”는 ‘기문연 사건’을 조작한다. 조병호, 『한국기독교청년학생운동 100년사 산책』 (서울: 땅에쓰신글씨, 2005), 178쪽.

< 그림 3 > 한국의 복음주의 운동의 분화



## 2. ‘급진적인 사회참여적 복음주의 운동’의 발흥과 쇠퇴

비록 급진적인 사회참여적 복음주의 운동이 온건한 사회참여적 복음주의 운동과 분화되어 갈등을 겪기는 하지만 민중운동이나 개신교 내 에큐메니컬 운동과는 다른 신학적 배경, 즉 복음주의를 기반으로 사회운동을 기획하고 행하였다는 것을 간과해서는 안 된다. 급진적인 사회참여적 복음주의 운동의 입장을 잘 보여주는 기문연의 활

동과 《대학기독신문》에서도 이것을 확인할 수 있다. 기문연은 설립취지를 다음과 같이 밝힌다.

기문연은 1980년대 제5공화국의 고도성장의 그늘에서 점점 더 빈부격차로 인한 상대적 빈곤을 뼈저리게 느껴야 했던 노동자, 농민, 도시빈민 등, 이 땅의 민중들의 절박한 삶과 이들의 생존권적 요구를 안정이라는 이름 아래 철저히 압살을 자행했던 정치적 · 경제적 억압상황 하에서 탄생하였다. … 진정한 보수적 복음영성과 민족사적 지평에서 이웃사랑의 실천, 즉 위로는 하나님을 사랑하고 이 땅에서는 이웃을 내 몸 같이 사랑하는 참 그리스도인의 공동체의 형성이 우리의 꿈이었고, 한국 교회의 한 부분으로서 교회를 쇄신하고 민족의 현실 가운데에서 민중의 아픔을 함께 나누고 복음의 전면적인 의미를 드러내고자 했다.<sup>114)</sup>

위 글은 기문연이 국가보안법상 이적단체라고 규정되어 기소되었을 때 항소이유서에서 밝힌 설립취지이다. 여기에서는 기문연이 설립된 신앙적 바탕을 “진정한 보수적 복음영성”이라고 분명히 하고 있다. 이 점에서 기문연은 민중신학을 신학적 기반으로 하는 에큐메니컬 운동과는 다른 신학적 토대 위에서 시작된 ‘복음주의적’ 운동이라고 볼 수 있다.

《대한기독신문》의 경우 창간사를 보면 “복음의 육화(肉化)로 하나님 나라의 실현”이라는 부제를 달고 있는 글에서 과(科)에서의 생활, 학문에 있어서 기독교적 지성의 확립, 기독교 공동체 문화, 기독

---

114) 조병호, 같은 책, 178쪽.

교적 사회참여, 복음과 함께 고난을 받고자 하는 삶의 자세를 실현하기 위한 네 가지 과제를 제시하고 있다. 그것은 곧 “하나됨”, “복음증거”, “문화적 사명수행”, 그리고 “사회선교 수행”이다. 각각에 해당하는 실천 과제는 다음과 같다.

(하나됨) 이 하나됨은 채플로, 과별 공동체 형성으로, 신문 발간 등으로 나타날 것이나… (복음증거) 이를 위해서는 각 과별 혹은 단과대학별로 예배와 교제와 교육하는 그리스찬 공동체를 형성하여 복음증거에 온 힘을 다해야 할 것이다. (문화적 사명수행) 먼저 기독교적 학문연구를 위해 기독교 세계관에 대한 연구와 기독교적 학문의 전제에 대한 독서 및 Study Group 형성, Symposium, 그리스도인의 축제, 강연회 개최 등 다양한 활동을 전개하여 그리스도께서 창조주이며, 또한 구속주이신 것을 증거해야 할 것이다. 한편 공의(公義)를 위하여 잠잠하지 말고 예언자적 사명을 감당해야 한다. (사회선교 수행) 농촌 · 도시빈민 · 청소년 · 공단 등 다양한 소외계층의 현장에 그리스도인들이 성육신하여 선교하는 일에 연합적으로 관심을 갖는 일이… 야학 · 하기봉사 · 의료선교 등 다양한 방법을 개발하고…115)

위의 창간사에는 사회적 책임의식과 기독교세계관운동의 영향이 드러난다. 《대학기독신문》이 추구하는 활동은 개신교 공동체를 만들어서 각자에게 필요한 신앙 훈련을 하고 캠퍼스 내에서 복음을 널리 알리며, 사회적 소외계층을 찾아가 고난을 함께 나누는 삶 등이다. 이 과

---

115) 서울대기독신문사, <나라이 임하옵시며: 복음의 육화로 하나님 나라의 실현을>, 《대학기독신문》 창간호 (1986. 10. 8.), 1면.

제들은 민중운동 진영이나 에큐메니컬 진영이 유물론에 의거하여 폭력적인 방법을 사용하는 것과는 다른 ‘복음주의적 성격’을 지닌다.

그러나 급진적인 복음주의자들은 여기에 그치지 않고 개인구원과 함께 사회구조의 개혁을 동시에 추구해야 한다고 강조함으로써 사회 개혁에서 구조적 문제의 중요성을 인식하고 있음을 보여준다. 우리는 《대학기독교신문》의 창간호에 실린 〈기독교와 문화〉라는 제목의 짧은 글에서 이러한 시각을 발견할 수 있다.

확실히 복음에 있어서 최우선적으로 중요한 것은 개인의 변화이다. 개개인이 모두 완벽하게 그리스도화(化)하면 아무리 열악한 환경이 주어진다 하더라도 그곳은 천국이 된다. 그러나 현실은 그렇지가 못하다. … 그리스도인이 80~90% 늘어난다 해도 국가 통제가 없는 초기자본주의 형태를 그대로 놓아두면 부자는 더욱 부자가 되고 가난한 자는 더욱 가난해져 사회는 갈수록 증오와 불신과 위화감의 분위기로 가득 차게 된다. 소속된 개인은 모두 이웃 사랑을 가르침 받고 그렇게 살려고 노력을 하지만 도무지 그렇게 되지 않는 것은 각 개인의 연약함과 한계성 때문만이 아니라 ‘시장 메카니즘’이라는 사회구조의 작용 때문이기도 했던 것이다.<sup>116)</sup>

이 글은 복음주의 운동에서 가장 중요한 것이 개인의 변화라고 지적하지만, 그것만으로는 현실을 바꿀 수 없음을 인식한다. 양극화 현상이 점차 심해지고 그에 따라 사회가 증오와 불신, 위화감으로 가득 차게 되는 것은 개인의 연약함 때문이 아니라 “시장 메카니즘” 때문이라는 것이다. 급진적인 사회참여적 복음주의자들이 사회적 불평등

---

116) 유승원, 〈기독교와 문화〉, 《대학기독교신문》 창간호 (1986. 10. 8.), 5면.

의 원인이라고 지적하는 시장 구조는 경제적인 개념으로 인간의 소외를 낳는 자본주의적 체계의 일부이다. 따라서 사회 문제가 시장 메커니즘에서 기인한다는 사고는 자본주의적 질서에 대한 비판의식을 담고 있다고 볼 수 있다.

1987년 박종철을 죽음을 다룬 사설에서는 구체적으로 사회 구조적 악과 자본주의가 그 원인이라는 점을 명시적으로 밝히기도 한다.

그러나 이 문제를 사법절차의 개선이나 당국자의 경질로만 무마하려 하거나 개헌 정국의 역학관계로 환원시키려는 것 자체가 이 시대의 가치관의 타락과 구조적인 악을 은폐하려는 시도인 것이다. 박종철 학우의 죽음은 그렇게 부당히 축소되어서는 안 된다. ... 왜냐하면 이 사건은 밀실수사와 수사관의 의욕과잉이 빚어낸 우발적 사고가 아니라 분단 속에서 활개 치는 안보이데올로기의 밀실 속에 구조적으로 엮어진 사건이기 때문이다. ...

지금 필요한 것은 조찬기도회가 아니라 시국을 책임지는 회개의 인격적 · 교회적 표현이다. ... 형해화되고 관념화된 신앙고백이 아니라 이 치열한 삶의 현장에서 그리스도를 주(主)라고 백함으로써 제5공화국과 자본주의 물신이 우리의 주(主)가 아님을 보여야 한다.<sup>117)</sup>

위 사설을 보면 먼저 박종철의 죽음을 안보 이데올로기와 사회 구조적 악과 연결시키며 더 나아가 물신숭배 및 자본주의까지 연결시키는 사고의 확장을 발견할 수 있다. 이는 기문연 그룹이 한국 사회의 근

---

117) 서울대기독교신문사, <사설 - 한 학우의 죽음: 하나님의 법정에 고발한다>, 《대학기독교신문》 제4호 (1987. 3. 5.), 2면.



본적인 구조적 악을 자본주의와 연결시켜 사고하고 있음을 보여준다. 또한 박종철의 죽음에 침묵하는 한국 교회와 조찬기도회를 여는 보수적인 개신교인들을 향해 ‘회개’를 촉구하며 경고를 던지고 있다. 여기에서는 사회적 모순과 불의에 정당한 목소리를 냄으로써 개신교의 사회적 책임을 다하고자 하는 것을 볼 수 있으며, 보수적 개신교 분파에 대한 날카로운 비판도 잊지 않고 있다.

이후 ‘제5호’에는 학생회 출범을 맞이하여 “그리스도인들”이 “학생운동과 동역”할 필요가 있다고 제안하기도 하며,<sup>118)</sup> 개신교인으로서 역사의식을 갖고 ‘민중의 아픔과 함께할 때’에야 비로소 ‘예수님’을 느낄 수 있다는 신앙 간증문도 실려 있다. 이를 통해 1987년 민주화의 열기가 뜨거워질수록 캠퍼스 내 ‘복음주의’ 개신교인들의 사회의식이 더욱 강화되고, 자신들이 사회 운동에 참여하지 않고 있다는 데서 오는 자책감도 더욱 깊어지며, 따라서 민주화 운동에 점점 더 큰 영향을 받게 됨을 볼 수 있다.

시위는 그 전에 끝났지만 학생들은 걱정에 들 뜬 모습이었고 내려오는 우리들의 모습을 보는 눈길은 지극한 냉소와 무시가 가득 차 있었다. 벽! ... 기독교인이 한반도의 역사적 현실을 방기할 때 그리고 개인구원의 안락한 성안으로 피신할 때 민중들은 우리를 버리고 민중들의 하나님 또한 우리를 버릴 것이다. 학우들의 냉소의 눈길 속에서 나는 기독교의 현재 모습의 실상을 깨닫고 자꾸만 예수를 멀리하게 되었다. ... 그런데 이러한 상태에서 우연히 읽게 된 몇 권의 신학서적은 나에게 새로운 빛을 주었다. 안병무씨의 『성서적 실존』, 『역사와 해석』, 본회퍼의

118) 서울대기독신문사, <사설 - 학생회 출범: 학생운동과의 동역의 필요성 · 한계 · 방법론>, 《대학기독신문》 제5호 (1987. 4. 2.), 2면.

『옥중서신』을 통하여 민중을 위해 몸 바치신 예수님을 발견한 것이다. … 이러한 새로운 이해를 접하는 순간 나는 예수님을 나의 모든 것으로 고백하지 않을 수 없었다. 기독교가 좁은 반도에서 현실과 유리되고 민중의 아픔을 외면할 때 그것은 기독교의 본질을 대한 왜곡이다.<sup>119)</sup>

위의 신앙 간증문에서 주목해야 할 점은 ‘민중신학’의 서적들이 학생들 사이에서 읽히고 있으며 그것이 복음주의 학생들의 역사관과 신앙관에 큰 영향을 미치고 있다는 사실이다. 이때가 1987년 5월로 6월 노동자 대투쟁을 위한 준비가 무르익어가고 있을 때라는 점을 고려한다면 민주화 운동이 과열될수록 ‘사회참여적 복음주의’ 분파에서 ‘급진적인’ 분파의 분화가 선명하게 드러난다는 것을 알 수 있다.

노동자 대투쟁으로 온 나라가 들썩이던 ‘6월호’에는 “민족주의적 기독교의 회복”을 주장하는 사설<sup>120)</sup>이 실린다. 80년대에 통일운동은 노동운동과 더불어 대표적인 민중운동의 한 분파였다. “분단극복”이 “이 시대 기독교인의 사명”이라는 내용을 부제로 달고 있는 이 사설은 민족주의적 기독교의 회복을 통해 적극적인 분단 극복의 운동을 나아가야 함을 역설한다. 또한 ‘광주고난주간’을 맞아 5월 달에 열린 ‘금식기도회’의 경험을 “민족사의 고난이 교회자신의 고난으로 체화되는 성례전적 체험의 장”이라고 표현<sup>121)</sup>하기도 한다. 또한 같은 기사에서 학칙 때문에 채플의 장소를 라운지에서 다른 곳으로 옮긴

---

119) 김안식, <신앙간증 - 역사의 현장에서 만난 예수님>, 《대학기독신문》 제5호 (1987. 4. 2.), 8면.

120) 서울대기독신문사, <사설 - 민족주의적 기독교의 회복을: 분단극복, 이시대 기독교인의 사명>, 《대학기독신문》 제7호 (1987. 6. 10), 2면.

121) 서울대기독신문사, <좌담회 - 뜻이 땅에서도 이루어지이다>, 《대학기독신문》 제7호 (1987. 6. 10.), 5면.

것을 두고 ‘역사성의 투철성’에 문제가 있다거나 ‘크리스천 특유의 자발적 순종의 자세’라고 비판하기도 한다. 이를 통해 역사적으로 필요한 상황이라면 순종적인 자세를 버리고 공동체의 규율에 저항할 수도 있어야 한다는 점을 역설하고 있음을 확인할 수 있다.

1988년 12월에 이르면 기독교와 마르크스주의가 함께 수용될 수 있는가에 대한 논의<sup>122)</sup>가 신문 지면을 통해 진행된다. 이 글에서 필자는 “혁명적 실천을 통해서만, 결코 도출될 수 없는 영적인 진리의 원리가 드러난다”고 보고 기독교와 마르크스주의가 같은 것은 아니지만, 유물론적 기초를 기독교적으로 적용할 수 있으며, 그럴 때에만 “영적인 진리의 원리”가 드러난다고 보았다. 더 나아가 박문재는 “계급적 위치가 자신의 진정한 믿음과 소망의 소재를 극명하게 보여준다”고 역설함으로써 역사와 계급의식을 통한 복음 실천이 필요하다는 주장<sup>123)</sup>을 펴기까지 한다. 또한 이승재는 폭력 시위에 대한 비판에 대해 “단순한 감정과 논리로 민주세력들의 투쟁을 왜곡하지 말라. 폭력론을 배격하며 추상적인 논리로 비폭력론을 외치는 종교인들과 보수 지식인들이여, 그대들의 주장은 오히려 폭력을 방조하고 창출할 뿐, 이 역사의 과제를 위해서는 아무런 도움이 되지 않는다는 사실을 왜 모르는가.”<sup>124)</sup>라고 항변한다.

이상에서 살펴본 바와 같이 기문연 그룹은 80년대 민주화 운동의 대표적인 사상적 토대인 마르크스주의와 민중신학을 수용하여 개신교의 사회정치적 태도에 반영하고 있음을 확인할 수 있다. 그리

---

122) 이승재, <사회과학방법론의 유물론적 기초와 그 수용 가능성>, 《대학기독교신문》 제17호 (1988. 12. 25.), 5면.

123) 박문재, <역사와 계급, 복음실천>, 《대학기독교신문》 제19호 (1989. 5. 15.), 4면.

124) 이승재, <폭력 대 비폭력론의 허구>, 《대학기독교신문》 제19호 (1989. 5. 15.), 6면.

고 ‘비폭력 저항’을 내세워 과격한 민중운동과의 차별점을 두고자 했던 온건한 복음주의 운동과 구별되는 급진적인 사회참여적 복음주의 분파가 존재하고 있었음을 발견할 수 있다.

사회참여적 복음주의 운동이 급진적인 분파와 온건한 분파로 분화되어 갈등을 빚게 된 가장 결정적인 계기는 1988년 2월 29일에 있었던 한국기독교교회협의회(KNCC)의 “민족의 통일과 평화에 대한 한국기독교회 선언”<sup>125)</sup>을 둘러싼 논란이었다. KNCC는 이 선언문에서 “분단 고착으로 인한 인권 유린과 노동자·농민의 억압”을 지적하고 “7,80년대 한국교회의 인권 및 민주화운동은 정의와 평화를 위한 선교운동의 전통을 이어받은 것”이라고 밝힌다. 또한 “반공 이데올로기”의 문제를 지적하고, 북한 동포들에 대한 무관심을 ‘회개’하기도 한다. 마지막에는 평화 통일을 위해 남북한 정부에 건의 사항을 제시하는 것으로 마무리된다. 그것은 ‘일정 기간 동안 이산가족들이 자유롭게 왕래할 것을 허용할 것, 언론의 자유를 보장할 것, 신념과 양심의 자유를 허용할 것, 남북간 상호 간의 비난을 자제할 것, 경제를 개방할 것, 평화 협정의 체결, 주한미군의 철수, 핵무기 철거, 주변 강대국이나 외세의 간섭 없는 협상’ 등이다. 이에 대해 ‘한국복음주의협의회’에서는 “KNCC의 통일론에 대한 복음주의의 입장”<sup>126)</sup>이라는 제목으로 KNCC의 ‘통일선언’에 대한 항목별 반박을 시도한다. 그 구체적인 내용인 평화통일 자체가 실제적인 이념이 되어서는 안 되며, 북한 교회의 존재를 인정할 수 없다는 것, 그리고 미군 철수는 적절하지 않으며, 민주주의 이데올로기와 공산주의 이데올로기를 동등하게

---

125) 한국기독교교회협의회, 『1980년대~2000년 한국교회 평화통일운동 자료집』 (2000), 102~110쪽.

126) 김명혁 편, 『시대의 방향을 제시한 한국복음주의협의회 성명서 모음집』 (서울: 기독교문서선교회, 1998), 35~38쪽.

평가해서는 안 된다는 것이다. 이에 대해 다시 《대학기독신문》은 〈통일논의의 기독교적 접근: KNCC ‘통일선언’에 대한 ‘반박선언’ 유감〉이라는 제목의 사설<sup>127)</sup>을 실어 KNCC의 통일선언에는 치열한 현실인식과 경건성이 조화되어 있다고 옹호한다. KNCC의 통일선언을 둘러싼 이러한 치열한 공방은 사회참여적 복음주의 운동 내에서 온건한 분파와 급진적인 분파가 얼마나 첨예하게 분화되었는지를 잘 보여준다.

그렇지만 급진적인 사회참여적 복음주의 분파와 온건한 사회참여적 복음주의 분파가 공존했던 시기는 짧게 끝난다. 급진적인 사회참여적 복음주의 분파가 복음주의 신앙을 유지하면서도 마르크스주의와 민중신학을 수용하는 신학적·실천적 토대를 탄생시키지 못했기 때문이다. 결과적으로 그들 중 일부는 신앙을 버리고 소위 ‘운동권’으로 수렴되거나 민중운동 내 에큐메니컬 진영으로 이전하지만, 대부분의 급진적인 사회참여적 복음주의자들은 온건한 사회참여적 복음주의자들과 함께 시민운동단체를 결성하거나 복음주의 목회자의 길을 선택하였다.

### 3. ‘온건한 사회참여적 복음주의 운동’의 대두

온건한 사회참여적 복음주의자들은 급진적인 사회참여적 복음주의자들의 입장과는 반대로 민중신학의 위기를 진단하였다. 서경석<sup>128)</sup>은 민중신학이 독재 권력과 민중 세력이 정면으로 대치하고 있

127) 서울대기독신문사, 〈사설 - 통일논의의 기독교적 접근: KNCC ‘통일선언’에 대한 ‘반박선언’ 유감〉, 《대학기독신문》 제12호 (1988. 5. 13), 2면.

128) 서경석, 「민중신학의 위기」, 『기독교 사상』 1993년 9월호 (서울: 대한기독교서회, 1993), 187~204쪽.

는 “흑백 논리의 필요성에 부응했던 신학”이라고 말하면서, “불가피하게 민중과 민중 운동을 절대화하는 경향”을 가진다고 지적한다. 민중신학은 바로 이러한 경향 때문에 자기 반성적 성찰 능력을 잃어버리게 되었고, 그 결과 민중 운동과 민주화 운동에서 독선과 경직성을 보였으며, 민중 운동의 고립을 자초하였고, 지도자 간의 분열로 불러 일으켰다. 뿐만 아니라 민중 신학은 영성을 향하지 않고 다른 데로 눈을 돌려서 “유물론과 만나”고, “과학화란 이름하에 신학이 이념에 종속”되면서 “물(物)의 신학”이 등장하고, 심지어 “주체사상과의 대화”가 과제로 제시되기도 했다. 그는 이러한 민중신학이 민주화의 과정과 동구권의 몰락, 그리고 환경 문제에 직면하여 제대로 대응할 수 없을 것이라는 전망을 내놓는다. 이처럼 ‘온건한 사회참여적 복음주의’ 분파에서는 민중신학이 독재 정권 하에서는 의미 있는 신학 사상이었는지 모르지만 민주화가 성취된 80년대 말부터는 한국 상황에 맞지 않는 사상이며 따라서 폐기 혹은 수정되어야 한다고 본다.

이에 박재순은 서경석의 민중신학 위기론에 반박<sup>129)</sup>하며 민주화 이후에도 민중신학만이 할 수 있는 제 역할이 있다고 주장한다. 먼저 박재순은 민중신학이 맞닥뜨린 치열한 민중상황과 정치적 효율성을 위해 구조악을 강조하고 개인의 책임과 죄에는 주목하지 않았음을 인정한다. 그러나 현대 한국 사회가 후기 자본주의 사회로서 “사회적 불평등”과 “공동체 파괴의 문제”에 직면해 있음을 지적하며, “신앙과 현실의 이분법적 분리를 전제”하는 보수·정통 신학만으로는 이 문제를 해결할 수 없다고 주장한다. 덧붙여 그는 새로운 시대의 신앙은 “민중신학이 역설하는 민중적 상황과 유리되어서는 안 된

---

129) 박재순, 「서경석 목사의 글에 응답함: 민중신학의 반성과 원칙」, 『기독교 사상』 1993년 10월호 (서울: 대한기독교서회, 1993), 124~139쪽.

다”고도 말한다. 박재순은 “시민운동의 합법적 공간”이 마련된 것은 피땀 흘려 헌신한 민중 운동의 결과이기 때문에, 민중운동이 시민운동으로부터 비판을 받을 이유가 없다고 주장한다. 여전히 우리 사회에는 계급 모순이 있고, 계급의 갈등과 투쟁도 있다. 그렇기 때문에 민주화 이후의 사회에도 여전히 민중운동이 필요하다는 것이 박재순의 서경석에 대한 반박이다.

이에 서경석은 박재순의 의견에 재반박<sup>130)</sup> 한다. “기성 교회를 사회 참여의 방향으로 인도하기 위해서는 기성 교회의 논리와 언어”를 사용해야 하는데, 이를 위해서는 민중신학이 아니라 개혁신학적 토대가 필요하다는 것이다. 이와 함께 민중운동이 변화되어야 할 방향은 “하루빨리 낡은 사고를 청산”하여 “체제에 도전하는 변혁적 성격”을 버리는 것이다. 이와 함께 “기독교인의 사회 참여는 근본적으로 복음적 사회 참여이어야 한다”는 점을 역설한다. “악을 악으로 이기는 운동”이 아니라 “선으로 악을 이기는 운동”을 해야 한다는 비유를 들어, 복음주의적 운동을 ‘선’에 대비시키고 비개신교적 운동을 ‘악’에 대비시키기도 한다. “기독교의 정체성이 분명한 운동을 해야 지, 비기독교 운동을 닮으려는 노력을 통해 기독교 운동의 ‘한계’를 극복하려고 애쓰는 것은 옳은 방향이 아니”라는 것이다.

이상의 서경석과 박재순의 민중신학 위기론을 둘러싼 논쟁을 통해 ‘온건한 사회참여적 복음주의 분파’의 입장과 성격을 파악할 수 있다. 먼저 서경석을 위시로 하는 ‘온건한 사회참여적 복음주의’는 민중신학과 민중운동을 같은 범주로 여기고 있다. 서경석의 주장글과 박재순의 반박문에 대한 재반박문에서 ‘민중신학’과 ‘민중운동’이라는

---

130) 서경석, 「박재순 선생의 글에 응답함 : 민중신학과 민중 운동의 나갈 방향」, 『기독교 사상』 1993년 11월호 (서울: 대한기독교서회, 1993), 183~191쪽.

용어는 혼용된다. 특히 민중신학이 영성을 추구하지 않고 다른 것을 좇아 ‘물(物)의 신학’으로 나아가거나 주체사상과의 만남을 추구하려고 한다는 점을 들면서, 개신교적 사회 운동은 복음주의적 사회 운동이라고 주장하는 부분에서는 민중신학을 개신교 신학의 범주에 포함시키지 않고 비개신교적인 일반 사회 사상의 범주에 놓고 있다는 것을 알 수 있다. 또한 온건한 사회참여적 복음주의 분파는 1987년 민주화 이후 체제전복적인 운동 전략을 취하는 민중운동이 사회에 더 이상 적절하지 않으며 특정 계층을 대상으로 하는 ‘민중’운동이 아니라 다수의 중산층을 대상으로 하는 새로운 운동이 필요하다고 역설한다. 당파성과 보편성의 조화가 필요하다고 지적하고 있기는 하지만 서경석의 글에서 사실상 강조되고 있는 것은 바로 ‘보편성’이다. 노동자·농민으로 대표되는 기층 민중들의 이해에 기반하는 운동이 아니라 보편적인 국민 대다수의 이해와 권리 증진을 위한 운동으로 전환되어야 한다는 지적이다.

서경석의 민중신학 위기론에 대한 이 글은 박재순을 비롯한 민중운동 진영에 있는 개신교인들뿐만 아니라 민중신학과 마르크스주의를 수용한 급진적인 사회참여적 복음주의자들을 대상으로 한다고도 볼 수 있다. 서경석이 이 글을 쓴 1993년은 마르크스주의와 민중신학이 급진적인 사회참여적 복음주의 분파에 큰 영향을 미치고 있을 때이다. 1987년 기운실을 설립하고 곧 이어 1989년 경실련까지 창립하면서 사회 운동의 새로운 모델을 성공적으로 제시함과 동시에 사회적 신망도 얻고 있던 온건한 사회참여적 복음주의자들은 민중신학이 더 이상 사회적 유효성을 갖지 못한다는 점을 들어 에큐메니컬 진영과 급진적인 복음주의자들 모두를 비판하는 것이다.

한편 손봉호는 ‘정신적인 나그네’<sup>131)</sup>로서의 개신교인의 정체



성과 사회적 위치를 강조하면서 현대 문명에 대한 “기독교적 비판이 과거 어느 때보다” 더 중요해지고 있음을 강조한다.<sup>132)</sup> 개신교인이 사회적인 의식을 갖고 현대 사회의 문제에 적극적으로 대응해야 한다는 것을 주장하는 것이다. 그의 글이 대학생들을 비롯한 수많은 개신교인들이 사회 참여에 대한 인식을 갖고 직접적인 실천 활동을 시작하는 데에 큰 자극을 주었다는 점에서 그를 ‘사회참여적 복음주의’ 운동의 큰 지도자로 인식하는 데에 별다른 무리가 없을 것이다. 그렇지만 그는 개신교의 사회운동에서 불법적인 수단을 사용하는 것은 단호하게 반대한다. 손봉호는 한국의 민주화를 위해서는 “가끔 현행법을 어겨야 할 때가 있었고 이것이 많은 그리스도인들로 하여금 양심의 갈등을 겪게 했지만”, 민주화가 이루어지고 민주주의의 유지가 중요한 사회 목표로 부각된 시점에서는 “그런 갈등을 경험할 필요가 없다”고 말한다. 그렇기 때문에 모든 그리스도인들이 민주주의를 위한 노력에 동참할 수 있다는 것이다.<sup>133)</sup> 민주화가 이루어지는 과정에서의 불법적인 운동에는 개신교인들이 적극적으로 가담하는 것이 부담스러웠지만, 민주화 이후에는 합법적인 활동을 통해 민주주의를 위한 실천을 할 수 있으므로 별 다른 갈등 없이 사회참여에 나설 수 있었다. 여기에서 더 나아가 손봉호는 민주화가 성취된 한국 사회에서 개신교인들의 사회적 역할은 준법과 공중도덕에 앞장 서는 것이라고 주장한다. 그는 다음과 같이 말한다.

---

131) 손봉호가 말하는 ‘정신적인 나그네’로서의 개신교인의 정체성은 “사회에 달갑지 않은 존재”라는 의미를 갖는다. 현대 사회의 문제에 대해 지적적이고 정신적인 비판의식을 갖고 있어야 하지만, 사회의 보편적인 정신이나 구조에는 완전히 편입되지 않는 존재로서의 개신교인의 위치를 중요시하는 것이다. 손봉호, 「현대신학과 기독교적 지성: 서론」, 『복음으로 상황을 바라본 4인의 시선』 (서울: 복음과상황, 2001[1986]), 148쪽.

132) 손봉호, 같은 글, 149쪽.

133) 손봉호, 『기독교적 관점에서』 (서울: 나비, 1989), 22쪽.

법과 도덕을 통하여 사회질서가 유지되고, 그것이 자발적이어야 강제력이 동원될 필요가 없어지며 따라서 자유가 보장된다. 여기에 그리스도인들이 감당해야 할 의무가 있다. 즉 법과 규칙을 지키고 공중도덕을 지키는데 그리스도인들이 앞장 서야 한다는 것이다.<sup>134)</sup>

민주화 이후의 한국에서 “법과 규칙을 지키고 공중도덕을 지키는데” 개신교인들의 의무가 있다고 주장하는 손봉호는 그 이유를 “모든 권력은 하나님으로부터 나오므로 국가의 권위에 신자는 무조건 순종해야 한다는 전통적인 관점”에서 기인한다고 보았다.<sup>135)</sup> 그렇기 때문에 민주화 운동 과정에 있어서 큰 논쟁을 일으켰던 ‘운동 방식’에 대해서도 폭력적인 방법은 결코 허용할 수도, 허용해서도 안 된다고 그는 단호하게 말한다.

적어도 사람이 사람에게 대하여 폭력 행사가 정당하다고 가르치거나, 그것을 간접적으로 조장하는 이론은 아무리 객관적인 근거와 그럴듯한 이유를 내걸더라도 그 사실성 여부와 관계없이 비판받고 금지되어야 한다. 폭력을 통한 역사 변혁을 주장하는 이론도 같은 이유로 비판받아야 한다.<sup>136)</sup>

손봉호는 이렇게 1980년대 중, 후반 한국사회를 휩쓸었던 민주화 과정에서 노정된 폭력의 문제에 대해, 목표가 옳고 정당성을 가진 폭력

---

134) 손봉호, 같은 책, 24쪽.

135) 손봉호, 같은 책, 73쪽.

136) 손봉호, 「폭력은 정당화될 수 없다」, 『철학과 현실』 6호 (철학문화연구소, 1990), 54쪽.

이라 하더라도, 폭력 그 자체는 ‘도덕적 이상주의’에 입각한 것이기 때문에 결코 인정할 수 없다고 말한다. 이 때 ‘도덕적 이상주의’란 “모든 인간의 절대적 평등이라는 지극히 아름답고 고결한 이상”을 극단적으로 추구하는 것을 의미<sup>137)</sup>하는데, 이것은 “인간성과 역사에 대한 낙관적인 입장과 병행하며 유치함에 가까운 순진성을 내포”<sup>138)</sup>하고 있다. 손봉호에 따르면 ‘도덕적 이상주의’ 자체로서도 이러한 문제를 가지고 있지만, 더 큰 문제는 사회의 변혁 운동에 참여하는 엘리트 계층이나 시민 계급만이 ‘도덕적 이상주의’를 가지고 있고 프롤레타리아는 이것을 가지고 있지 않으며 오히려 냉소적이라는 데 있다. 그렇기 때문에 ‘도덕적 이상주의’에 입각한 폭력적 사회 변혁 운동은 모순을 지닐 수밖에 없다는 것이다.

물론 그도 어쩔 수 없는 상황에서의 폭력, 예를 들면 자시 스스로를 지키기 위한 정당방위로서의 폭력은 인정한다. 손봉호는 제도적 폭력이라는 것의 존재를 인정하며 인간이 이 폭력적인 제도와 맞서 싸우는 과정에서 다른 방법을 찾을 수 없을 때에는 폭력을 행사하는 것이 불가피한 선택이라는 것을 인정한다.<sup>139)</sup> 그렇지만 「폭력은 정당화될 수 없다」라는 제목에서도 알 수 있듯이 제도적 폭력이 얼마나 압도적인지, 그것에 대항하는 방식이 또 다른 폭력을 행사하는 것 외에 다른 선택 사항은 없는 것인지에 대한 판단을 내리는 것이 무척 모호하고 어려운 작업이기 때문에 현실적으로 대의명분을 위한 폭력을 정당화할 수 있는 근거는 없다고 강조한다.

그러나 그 설득력에도 한계가 있다. 우선 지금의 상황이 폭력

---

137) 손봉호, 같은 글, 55쪽.

138) 손봉호, 같은 글, 55쪽.

139) 손봉호, 같은 글, 56~57쪽.

이외의 다른 방법으로 고쳐질 수 없는 상태임을 누가, 어떻게 판단하는가 하는 것은 매우 중요하다. ... 만약 상황을 잘못 판단하여 폭력을 행사함으로써 일어날 수 있는 인명의 희생과, 혁명이 실패했을 경우에 선의의 사람들이 틀림없이 당할 박해와 그 후유증이 혁명 이전보다 더 악할 경우 희생을 보상할 길도 없고 그 전 상태로 회복할 길도 없다. ... 그리고 폭력적인 방법을 통하지 않고도 폭력적 혁명이 가져올 것과 비슷하거나 더 나은 결과를 가져올 가능성도 배제할 수 없는 것이다. ... 그러므로 우리는 우선 폭력을 통한 제도적 폭력의 제거를 거부한다는 원칙을 고수해야 한다. ... 적어도 민주적인 절차가 어느 정도 가능한 사회라면 폭력적인 혁명은 정당화될 수 없고, 민주적인 절차를 가능하게 하기 위한 다른 어떤 방법이라도 있으면 그것을 먼저 이용해야 할 것이다.<sup>140)</sup>

그는 7, 80년대 민주화 운동을 통해 정치적 민주화를 성취한 한국 사회에서 더 이상의 폭력적인 방식을 통한 사회 운동은 허용될 수 없다고 단언한다. 제도적인 폭력을 해결할 수 있는 수단이 폭력 외에는 존재하지 않는다는 판단은 더 이상 유효하지 않으며, 설사 대항적인 폭력이 사회 정의를 실현하는 데에 효과적인 상황에서도 개인들을 희생시킬 수 있는 가능성이 있다면 그러한 폭력은 결코 정당화되어서는 안 된다는 것이 그의 주장이다.

폭력에 대한 그의 이러한 주장은 1980년대 당시 한국 사회를 휩쓸고 있던 마르크스주의에 대한 비판으로 이어진다. 그에 따르면 마르크스주의는 혁명 과정에서의 폭력을 불가피한 것으로 보았으며, 현실적으로도 사회주의 국가들에서 정치적 명목으로 많은 사람들이

---

140) 손봉호, 같은 글, 57~58쪽.

희생되고 있다는 점을 지적하여 마르크스주의는 도덕적이지도 않고 정당하지도 않은 사회 혁명에 대한 순진한 열망만을 불러일으키는 이론이라고 주장한다.

마르크스주의의 혁명 이론은 자본주의 체제가 폭력적이기 때문에 그 폭력을 제거하기 위한 마지막 폭력 행사란 대의명분을 갖고 있다. 그러나 자본주의의 약점을 지적하고 그 독소를 약화시킨 커다란 공헌에도 불구하고, 그 이론은 결과적으로 자본주의의 폭력에 의하여 죽을 사람을 살린 것보다는 더 많은 사람을 폭력의 희생자로 만들었고, 자본주의의 압제로부터 해방시킨 사람들보다는 더 많은 사람을 새로운 압제의 피해자로 만들었다.  
...

바로 이런 확신이 그들의 순진한 추종자들로 하여금 거리낌없이 폭력을 행사하도록 만들었을 것이다. 역사적 숙명 이론은 그것을 믿는 사람들로 하여금 수동적인 정숙주의에 빠지게 한 것이 아니라 변증법이란 묘약이 작용하여 오히려 확신에 찬 행동주의로 이끌었다. ... 이상을 추구하는 것은 비도덕적이고 궁극적으로 효율적이지도 못하다. 오히려 열린 마음으로, 인류가 축적해놓은 모든 지혜를 총동원하여, 인간 사회에 끊임없이 일어나는 불의와 폭력을 평화적인 방법으로 조금씩 줄여보려고 애쓰는 것이 살 만한 사회를 이룩하는 데 더 효과적이며 더 도덕적이 아닐까 한다.<sup>141)</sup>

손봉호가 마르크스주의를 반대한 것은 그것이 폭력적인 수단을 옹호하기 때문만이 아니라, 개신교와는 공존할 수 없는 특정한 정

---

141) 손봉호, 같은 글, 60~61쪽.

치 이데올로기이기 때문이다. 그는 개신교인들이 이데올로기를 앞세우는 운동에 가담하면 안 된다고 주장함으로써 마르크스주의에 대한 반대를 표현했다.

이데올로기란 어디까지나 부정적인 것이요 하나님의 뜻을 따르고 절대적인 진리를 그의 말씀 가운데서 찾아야 하는 기독교인들에게는 더더욱 부정적일 수밖에 없다. 비록 탈이데올로기적이 되는 것이 현실적으로 불가능하더라도 우리의 노력은 그것으로 안주하는 것이 아니라 이데올로기적이 되지 않도록 노력하여야 할 것이다. 기독교 신학은 그 본래의 성격상 이데올로기적 비판이 되지 않으면 안 된다. 기독교인이 이 세상에서 나그네이듯, 기독교 신학도 세상의 정치적 목적을 달성하기 위한 도구로 전락해서는 안 될 것이다. ...

기독교 신학이 특별히 피해야 할 것은 기존 이데올로기에 신학적으로 동조하는 것이다. 오늘날 소위 자유민주주의 이데올로기나 사회주의 이데올로기 가운데 그 어느 하나도 하나님의 뜻을 대변하는 것이라고 생각한다면 그 자체가 매우 위험한 이데올로기적인 주장이요 기독교적으로 말하자면 하나의 우상숭배이다.<sup>142)</sup>

위의 글에서 손봉호는 개신교인이라면 사회의 이데올로기를 비판하고 견제하는 역할을 해야 한다고 보고 있다. 신학이 정치적 이데올로기를 지지하거나 그것에 동조해서는 안 되며 만약 그렇게 된다면 그것은 일종의 우상숭배라는 것이다. 그가 언급하고 있는 이데올로기가 비단 마르크스주의만은 아니지만, 이데올로기와는 양립할 수 없는 개

---

142) 손봉호, 『기독교적 관점에서』, 80쪽.

신교의 신학과 실천을 강조한다는 점에서 당시 마르크스주의를 사회적 실천 사상으로 수용했던 급진적인 사회참여적 복음주의자들에 대한 비판이 이루어지고 있다고 볼 수 있다. 이러한 비판은 같은 책에 실려 있는 「공산주의 이론과 신학의 만남은 가능한가?」라는 글을 통해 더욱 분명해 진다.

기독교는 막스주의와 대화를 시작해야 한다느니, 성경을 유물론의 눈으로 읽어야 한다느니 등의 말들이 들리기 시작한다. 우리나라에서도 서양의 현대신학을 무비판적으로 도입하면서 상당한 양의 막스주의 사상까지 함께 수입하였고, 사회정의라는 좋은 구호아래 많은 젊은이들을 사로잡고 있다. 불행하게도 우리나라에서의 막스주의사상은 기독교 신학을 통하여 들어왔다.

이것이 가능했던 것은 좌경화된 신학을 도입하는 사람들이나, 그것을 받아들이는 젊은 학생들이나, 모두 막스주의에 대하여 너무 무식했기 때문이었다. … 따라서 ‘사회정의’, ‘가난하고 억눌린 민중의 해방’ 등의 구호 뒤에 숨어있는 막스주의를 기독교 본래의 가르침과 구별할 수 있는 능력이 신학자들에게도 없었고, 학생들에게는 더구나 없었다.<sup>143)</sup>

손봉호는 신학자들과 대학생들이 마르크스주의를 적극적으로 수용하기 시작하는 현실에 대해 개탄하면서 그들이 마르크스주의에 대해 너무 모르기 때문에 이러한 일이 발생하는 것이라고 비판한다. 이 글의 결론 부분에서 그는 마르크스주의는 결국 철두철미한 유물론이며, 이러한 유물론과 개신교는 결코 타협할 수 없다고 주장한다. 그에 따르면, 유물론자가 된다는 것은 “하나님을 부인하고, 인간의 영혼과 그

---

143) 손봉호, 같은 책, 172쪽.

고뇌성을 부인”<sup>144)</sup>하는 것이기 때문이다. 이처럼 손봉호는 당시 급진적인 사회참여적 복음주의자들의 입장을 마르크스주의를 무비판적으로 개신교 신앙과 결합시키려는 것으로 보고 이에 대해 신랄한 비판을 가하였다.

손봉호의 이러한 지적은 당시 사회참여적 복음주의 내에서 마르크스주의를 수용하고 폭력적인 민중운동에 동참한 급진적인 분파에 대한 비판을 담고 있다. 앞 장에서 살펴보았듯이 급진적인 사회참여적 복음주의 분파는 마르크스주의와 민중신학, 남미의 해방신학을 수용하여 사회 참여의 이론적 근거로 삼았으며 소위 ‘운동권’ 대학생들과 함께 거리 시위에 참가하기도 했다. 이러한 상황에서 손봉호는 사회 구조적 악에 대항한 운동이라도 폭력을 수단으로 삼아서는 안 되며 폭력을 운동의 필연적인 수단으로 여기는 마르크스주의가 개신교 사회 운동의 근거가 될 수는 없다고 주장함으로써 급진적인 사회참여적 복음주의자들의 운동 방식에 비판을 가하고 있다.

이상에서 살펴본 것처럼, 사회참여적 복음주의 운동은 80년대 중반 이후부터 이론적으로는 마르크스주의와 민중신학의 수용, 실천 방식에 있어서는 폭력적이고 체제 전복적인 민중운동 전략의 수용을 둘러싼 의견 대립과 갈등으로 인해 급진적인 사회참여적 복음주의와 온건한 사회참여적 복음주의로 분화되었다.

#### IV. 한국 시민운동의 시작과 복음주의의 영향

---

144) 손봉호, 같은 책, 180쪽.



## 1. 시민운동단체의 결성

1980년대 사회참여적 복음주의자들은 1987년 기운실과 1989년 경실련을 설립하는 등 본격적인 시민운동단체를 시작함으로써 한국 시민운동의 형성에 기여했다.<sup>145)</sup> 1987년 6월 민중항쟁을 통해 대통령 직선제가 성취되고 이로 인해 정치적인 민주주의가 이루어진 직후 같은 해 12월에 기운실이 설립되고 그로부터 2년 후인 1989년 경실련이 설립된다. 한국 시민운동단체의 전범으로 여겨지는 기운실과 경실련을 설립함으로써 사회참여적 복음주의자들은 본격적인 시민운동의 시대를 열게 된 것이다.

기운실은 단체 이름에 ‘기독교’를 달고 있을 정도로 종교적 정체성을 분명히 한 단체이다. 그렇지만 개신교 교회 내부의 문제점들을 바로잡거나 개신교인들만을 대상으로 하는 개신교 정화운동의 일환으로 기운실을 바라보는 것은 문제가 있다. 기운실의 설립에 주도적인 역할을 했던 손봉호는 기운실이 개인과 교회, 그리고 나아가 사회와 국가에 대해 도덕성의 회복을 촉구하는 사회운동이라고 분명하게 밝혔다. 그는 기운실의 활동 지침을 다음과 같이 소개했다. 우선 개인의 삶에 있어서는 가정과 자녀교육에 충실하고 낭비와 사치를 피하며, 공해와 자원의 고갈을 줄이고 사회적 약자의 권리를 보호하기 위해 노력해야 한다. 그리고 교회에 대해서는 교회 내의 사치와 낭비를 없애고 정당한 국가의 법에 저촉되는 일을 하지 않으며, 비도덕적

---

145) 신재식은 복음주의 진영에 속해 있는 평신도들이 대거 시민운동에 참여함으로써 시민사회의 성숙이라는 관점에서 큰 의미를 갖는다고 지적한다. 그는 사회참여에 대한 책임의식을 갖고 있던 복음주의자들이 결실련을 설립한 것은 “한국 기독교의 시민운동에 끼친 영향을 상징적으로 보여준다”고 주장한다. 신재식, 「한국 시민운동과 기독교: 전개와 전망」, 268쪽.

인 교세확장을 배경하는 등의 활동을 제시한다. 마지막으로 사회와 국가에 대해서는 기업, 언론, 출판 등의 사회단체가 비윤리적인 행위를 할 경우 불패운동을 전개하며, 불의한 제도나 비도덕적이고 부당한 국가의 법과 시책에 대해서는 시민불복종 운동을 전개함으로써 사회의 정의가 이루어지도록 노력할 것을 제시하였다.<sup>146)</sup> 이상에서 볼 수 있듯이 기윤실은 ‘기독교’의 이름을 걸고 종합적인 사회운동을 전개한 시민운동의 전범이라 볼 수 있다.

한편 경실련을 사회참여적 복음주의 운동의 성과로 설립된 시민단체로 볼 수 있느냐 하는 점이 문제가 된다. 앞서서도 언급했듯이 경실련이 설립되던 시기에 활동한 실무자 대부분이 개신교인이었으며, 회원의 75퍼센트도 개신교인이었다. 실무자들이나 회원의 대부분이 개신교인인 점은 경실련이 개신교 전통을 기반으로 하여 운영되고 있음을 보여준다. 이 점을 더욱 분명하게 보여주는 글이 있다. 경실련 사무총장이었던 서경석은 「‘경실련’은 익명의 기독교운동입니다」라는 제목의 글에서 다음과 같이 서술한다.

이 운동이 외양으로 기독교의 이름을 내걸고 있지는 않지만 저는 이운동이 성경적인 방식으로 하나님의 공의를 실천하는, 그야말로 기독교적인 운동이라고 굳게 믿고 있습니다. 이 운동은 특별히 기독교의 토지관, 즉 땅은 하나님의 것이므로 소수에 의해 독점되어서는 안 되며 모든 사람을 위해 공평하게 사용되어야 한다는 생각을 실천하는 운동이며, 더 구체적으로는 성서의 희년정신을 오늘의 상황 속에서 재현하는 운동입니다.<sup>147)</sup>

---

146) 손봉호, 『기독교적 관점에서』, 142~143쪽.

147) 서경석, 「‘경실련’은 익명의 기독교운동입니다」, 『<경실련>출범 1주년 기념자료집』 (경제정의실천시민연합, 1990), 179쪽.

경실련의 창립에 가장 주도적인 역할을 담당했던 서경석은 경실련이 개신교의 이름을 전면에 내세우지는 않지만 “하나님의 공의를 실천하는 기독교적인 운동”이라는 점을 분명히 하고 있다. 이어서 그는 다음과 같이 경실련 결성의 동기를 밝힌다.

바로 이런 경제적 부정의가 근원적으로 척결되지 않고서는 이 나라는 소동과 고모라처럼 하나님의 심판을 면할 길이 없기 때문에 어떻게 해서든 우리 사회를 바로 잡기 위한 의인들의 행렬이 만들어져야 한다는 생각이 바로 <경실련>을 만들게 된 동기였습니다.<sup>148)</sup>

서경석은 한국 사회의 경제적 부정의가 ‘하나님의 정의’에 어긋나는 것이기 때문에 이를 바로 잡아 ‘하나님의 심판’으로부터 자유롭기 위해 경실련 활동이 필요하다고 말하고 있다. 이처럼 경실련이 비록 개신교의 이름이나 정신을 전면에 내세우고 있지는 않지만 결성의 동기에서부터 활동의 기본 정신에 이르기까지 개신교 신앙을 토대로 하고 있음을 확인할 수 있다.

온건한 사회참여적 복음주의 운동이 설립한 기운실이나 경실련과 같은 초기 시민운동단체들은 급격한 성장을 보이며 한국 사회에서 시민운동의 가능성을 증명하였다. 이 단체들의 성공은 기존에 민중운동 진영에 있었던 단체들이 시민운동의 이론과 방법론을 수용하여 시민운동단체로 변모하도록 촉구하였다.

한국 환경운동의 효시라고 할 수 있는 ‘한국공해문제연구소’

---

148) 서경석, 같은 글, 179쪽.

이 그 예이다. 초교파적인 기독교인들의 주도 하에 1982년 결성된 이 연구소는 “당시 만연하고 있던 관변 자연보호운동의 질곡을 깨뜨리고 공해문제에 대한 인식을 피해민중의 입장에서 올바르게 규명해내는 역할을 수행”함으로써 “공해추방운동이 사회변혁운동의 부문운동으로 자리 잡을 수 있는 기틀을 마련하였다”고 평가된다.<sup>149)</sup> 공해추방운동이 1980년대 당시 민중운동과 궤를 함께 하며 사회변혁운동의 세력이 될 수 있었던 이유는 그들이 초점을 맞추어 공해문제를 제기한 지역이 공단지역이었기 때문이다. 다시 말해 그들이 공해문제에 집중하게 된 계기가 노동자들의 건강과 인권 확보를 위한 운동 모색이었다는 것이다. 따라서 “사회모순구조의 변혁, 민족민주운동, 반핵반전의 기치”<sup>150)</sup>를 내세운 ‘한국공해문제연구소’의 환경 운동은 당시의 노동운동과 같은 맥락 위에 놓여 있었다고 볼 수 있다. 이후 1986년부터 1987년에 이르는 시기는 공해추방운동의 양적 팽창이 확인해지는 시기로 그 동안 공단지역에 비해 다소 소홀했던 도시 지역에서의 공해문제를 부각시키는 데 집중한다.<sup>151)</sup> 특히 1986년 9월 ‘공해반대시민운동협의회’가 창립되면서 환경운동이 민중운동에서 시민운동으로 전환되는 기미를 엿볼 수 있었지만, 그 단체가 주로 주부여성회원을 중심으로 운영되었기 때문에 경험과 역량이 다소 미흡한 면이 있어서<sup>152)</sup> 사회적으로 큰 파급력을 가지지는 못하였다. 이후 1988년 ‘공해반대 시민운동협의회’와 ‘공해추방운동청년협의회’가 통합되어 ‘공해추방운동연합(공추련)’이 결성되었는데, 공추련은 “반핵운동과 반공해

149) 최열, 「한국 공해추방운동의 역사」, 『환경문제 대화모임: 한국 환경운동의 역사와 현황』 자료집, (크리스찬 아카데미, 1989), 28~29쪽.

150) 이추경, 「환경운동 단체들의 시각 분석」, 『환경문제 대화모임: 한국 환경운동의 역사와 현황』 자료집, (크리스찬 아카데미, 1989), 32쪽.

151) 최열, 「한국 공해추방운동의 역사」, 29쪽.

152) 최열, 같은 글, 29쪽.

운동을 전민련의 ‘민족민주운동’적 입장에서 추진해 온 단체”였다.<sup>153)</sup> 이것은 1988년대 까지도 ‘한국공해문제연구소’로부터 시작된 한국의 환경운동은 민중운동의 범주에 포함되어 있었다는 것을 의미한다. 그러다가 1993년에는 시민운동의 성격을 명백히 하는 환경운동연합으로 재편되었다.

현재에는 대표적인 시민운동을 자리매김하고 있는 여성운동도 “1980년대에는 적극적인 의미에서 민주화운동 또는 민중운동으로 호명되다가, 1990년대에 시민운동으로 정체성을 새롭게 정립한 경우”이다.<sup>154)</sup> 특히 ‘한국여성단체연합(여연)’이 그 대표적인 예이다. 1987년 12월에 결성된 여연은 ‘민족민주운동’의 입장에서 전민련에 가입하여 활동했으나, 1990년대 초반 정치적 입장을 재검토하자는 내부의 문제제기와 이에 따른 토론의 결과로 민족민주운동의 연합체로부터 분리해 나와 독자적인 시민운동의 길을 걷게 되었다.<sup>155)</sup> 조희연은 여성운동의 경우 “1980년대 중반에는 민중운동의 일부로 급진적인 성격을 강하게 가지면서 형성”되었지만 “1980년대 후반 및 1990년대 초 · 중반”에 이르러서는 “시민운동으로서의 정체성을 강조하는 방향으로 변화했다”고 지적한다.<sup>156)</sup> 민중운동 영역에 위치하고 있으면서 대표적인 ‘브레인 역할’을 담당했던 ‘크리스찬 아카데미’도 이러한 사회적 변화 흐름에 발맞추어 1994년 ‘시민운동의 활성화와 성숙한 시민사회 형성’에 기여하기 위해 ‘크리스찬 아카데미 사회교육원’을 설립하기도 하였다. 이상의 맥락에서 조희연은 시민운동의 역사를 세 시기로 구

153) 유팔무, 「비정부사회운동단체(NGO)의 역사와 사회적 역할」, 『시민사회와 시민운동2』 (유팔무 · 김정훈 편, 파주: 한울, 2001), 195쪽.

154) 정종권, 「시민운동에 대한 비판적 평가」, 『경제와 사회』 제45권(2000년 3월) (비판사회학회, 2000), 260쪽.

155) 유팔무, 「비정부사회운동단체(NGO)의 역사와 사회적 역할」, 195쪽.

156) 정종권, 「시민운동에 대한 비판적 평가」, 414쪽.

분하는데 1987년까지를 ‘1단계 시민운동’<sup>157)</sup>, 1987년부터 1990년대 중반까지를 ‘2단계 시민운동’, 그리고 그 이후의 시기를 ‘3단계 시민운동’으로 나누어 설명한다. ‘1단계 시민운동’은 탈정치, 비정치적 시민운동의 단계이고, ‘2단계 시민운동’은 보수지향의 온건한 시민운동의 단계, 그리고 ‘3단계 시민운동’은 2단계의 정체성이 약화되거나 주변화되면서 진보적 성격이 강화되는 단계<sup>158)</sup>이다.<sup>159)</sup> 이러한 맥락에서 한국에서 시민운동의 역사가 본격화된 것은 일반적으로 1987년 6월 노동자대투쟁을 겪은 직후부터로 상정된다.<sup>160)</sup> 1993년 5월 29일 창간된 《시민의 신문》<sup>161)</sup>이 2004년에 발간한 『한국시민사회운동 15

157) 조희연이 1987년 이전의 시기를 ‘시민운동’의 시기로 명명하는 것은 본 연구에서 대상으로 하는 ‘시민들을 대상으로 하는 반(反)민중운동적 성격으로서의 시민운동’이 그 시기에도 존재했었다는 의미가 아니라, 그가 “정부의 주도에 의한 것도 아니고, 정부를 위한 것도 아닌, 따라서 자생적으로 생겨나서 자율적으로 활동하는 운동”(유팔무, 「비정부사회운동단체(NGO)의 역사와 사회적 역할」, 189쪽.)으로서 시민운동의 개념을 정의하기 때문이다. 즉 권위주의 체제 하에서 국가 영역 이외의 영역에서 국가의 동원방식과는 다른 방식으로 운동을 펼쳐낸 단체들이 이에 해당하는데, 앞서 언급한 YMCA나 YWCA, 흥사단의 경우가 이에 해당된다.

158) 이 단계에 해당하는 가장 대표적인 시민운동 단체는 1994년 가을 결성된 ‘참여민주사회시민연대(참여연대)’이다. ‘2단계 시민운동’ 단계에 포함되는 시민단체들은 1994년 9월 기존 사회운동의 통일전선조직과는 별개로 ‘시민단체협의회(시민협)’라는 연대기구를 만들었다. 시민협은 경제정의실천시민연합, 환경운동연합, 대한기독교청년회연맹, 대한여자기독교청년회연합회, 흥사단, 녹색교통운동 등 54개 단체 대표들이 모여 결성했다. 이러한 흐름의 결과로 기성의 반정부적이고 민중적이었던 소위 ‘운동권’에서는 운동의 침체 및 수세 상황을 벗어나기 위한 자구책으로 진보적인 시민운동을 형성하게 된다. 이렇게 결성된 참여연대는 시민운동을 목표로 하면서도 기존의 ‘재야’ 운동단체 및 노동운동단체와의 연대를 적극적으로 추진하는 입장을 취하였다. 당연히 시민협에도 가입하지 않는다. 그러므로 참여연대가 결성된 1994년부터 ‘3단계 시민운동’의 시기가 열렸다고 보는 것에 큰 무리가 없다고 하겠다. 유팔무, 「비정부사회운동단체(NGO)의 역사와 사회적 역할」, 196쪽.

159) 정종권, 「시민운동에 대한 비판적 평가」, 413쪽.

160) 유팔무, 「비정부사회운동단체(NGO)의 역사와 사회적 역할」, 189쪽.

161) 경실련이 내는 주간 신문으로 창간사에서 “시민운동의 정론지로서 각 분야 시민운동의 내용의 전달자로서 사회정의 구현을 위한 매체로서 시민운동의 막혔던 언로를 뚫어나가겠다”고 밝힘으로써 시민운동의 대표정론지로서의 목표와 역할을 분명히 했다. 1993년에 창간된 이후로 1998년 현재 50개의 시민 단체가 기획협력 위원회를 꾸려 ‘시민단체 대변지’, ‘시민단체 공동신문’을 표방하며 2007년 4월 폐간될 때까지 대표적인 시민운동단체들의 소통의 창구 역할을 담당했다. <‘시민의

『15년사 1987~2002』은 건강 · 경제 · 교육을 비롯하여 종교 · 노동 · 문화 · 복지 · 언론 · 여성 · 환경 등에 이르기까지 총 30개의 분야를 총망라해 한국의 시민운동의 역사와 현황, 지향과 한계까지 많은 자료를 수록하고 있다. 이 자료집에서도 한국 시민운동의 시작을 1987년으로 상정하고 있다. 1987년 이전의 사회는 “(시민)사회”라고 부르면서 87년 이후 한국 사회를 본격적인 ‘시민사회’라 일컬을 수 있음을 분명히 한다. 조희연은 시민사회란 “근대의 시민들이 향유하는 시민적 · 정치적 권리의 제도적 보장, 그러한 권리를 포기하지 않는 근대적 권리의식을 갖는 개인들을 전제로 하는 것”인데, 이런 의미에서 한국에서 ‘형식적 의미에서의 시민사회’는 1948년 헌법 이후부터라고 할 수 있다고 지적한다. 그러나 ‘실질적 차원에서의 시민사회’는 1987년 6월 노동자대투쟁을 경과하면서 존재하게 되었다고 그는 말한다. “1987년 이후는 민중혁명적 가능성이 부차화되고 근대적 권리의식과 비판적 정치의식을 갖는 시민적 개인이 출현하게 되었기 때문”이라는 것이다.<sup>162)</sup>

여기에서 중요하게 지적해야 할 점은, 민중운동의 범주에 포함되어 있던 운동단체들이 80년대 말부터 그 성격을 달리하기 시작하여 90년대 초 완전한 시민운동의 성격과 방식을 수용하게 된 데에는 사회적으로 시민운동의 모델을 제시하고 그 운동을 성공적으로 이끌으로써 시민운동의 가능성과 폭발력을 몸소 증명하고 있던 단체들의 존재가 가장 큰 자극으로 작용하였다는 점이다. 그리고 바로 이 단체들이 온건한 사회참여적 복음주의 분파가 설립한 기윤실과 경실련이

---

신문’ 시민협 기관지 아니다>, 《한겨레》 1998년 11월 21일, 6면.

162) 조희연, 「민주항쟁 이후 사회운동 변화와 그 특성: 4가지 측면을 중심으로」, 『한국시민사회운동 15년사 1987~2002』 (한국시민사회연감 편찬위원회 편, 서울: 시민의신문, 2004), 38쪽.

다.

그렇다면 80년대 활발하게 전개된 민중운동 진영이 아닌 온건한 사회참여적 복음주의운동 진영이 시민운동 단체를 설립할 수 있었던 조건은 무엇인가. 복음주의자들이 시민운동 단체를 먼저 설립함으로써 시민운동의 형성을 촉진할 수 있었던 배경으로는 먼저 시민사회의 형성을 들 수 있다. 1987년 민주화대투쟁으로 열려진 시민사회의 공간은 다양한 시민의 욕구가 분출할 수 있는 열린 기회의 공간이었다. 80년대 민주화 운동은 독재정권의 퇴진이라는 단일한 요구를 중심으로 모든 운동 그룹들이 집결한 운동이었다. 운동방식은 전투적이었으며 급진적이어서 수많은 폭력과 범법행위를 수반했다. 전국을 열기로 들끓게 했던 87년 민주화대투쟁의 결과 독재정권은 물러났고, 직선제를 위시로 한 민주주의 정권이 들어서게 되었다. 권위주의 체제에서 민주주의 체제로의 이행이 일어난 것이다. 그 결과 독재정권 하에서 위축될 수밖에 없었던 '시민'<sup>163)</sup>들의 다양한 요구가 분출할 수 있는 자율적이고 다양화된 영역이 등장했다. 시민사회는 그 동안 '정권 민주화'라는 강력한 정치적 요구에 수렴되어 드러날 수 없었던 다양한 사회적 의제들이 제기될 수 있는 합법적인 공간이었다.

1970, 80년대 민주화투쟁의 정당성과 당위성에는 공감하면서도 그 투쟁이 전투적이고 급진적인 성격을 띠고 있어 적극적으로 참여하기 주저하고 있었던 많은 개신교 지도자들과 지식인들은 민주화

---

163) 권위주의 체제에서 민주주의 체제로의 이행은 '국민'이 '시민'으로 주체화되는 과정이기도 하다. 여기에서 '국민'이란 국가의 욕망과 동일시한 집합적 주체를 의미하고, '시민'은 국가와 교섭·거래하는 집단적 혹은 개체적 주체를 뜻한다. (김진호, 「퇴행적 기독교'에서 '미학적 기독교'로」, 『기독교사상』 582호(2007년 6월) [대한기독교서회, 2007], 38~39쪽.) 즉 국민이 권위주의 체제에서 국가에 종속되고 국가에 의해 동원되는 수동적 주체라면, 시민은 국가를 상대로 자신의 요구를 제시할 수 있고 국가의 요구도 선택적으로 수용하는 능동적 주체를 의미한다.



의 결과로 형성된 이 합법적 개혁 공간으로 진출하기 시작한다. 당시에 교회를 다니던 청년, 지식인, 젊은 신학생과 목회자들에게는 공통된 부채 의식이 있었다. 1980년 광주 이후 그 시대 교수, 학생, 언론인 등 광범한 지식인층과 노동자들이 신군부 독재에 항거하여 시대적 모순을 폭로하고 타파하는 데 스스로를 헌신할 때, 개신교 청년층과 소장파 지식인들, 그리고 목회자들은 진리의 매개체라고 믿어 왔던 교회가 절망적인 시대 상황을 목격하면서도 응답은커녕 관심조차 기울이지 않는다는 사실에 절망감과 무기력감을 느끼고 있었다.<sup>164)</sup> 특히 이들에게 사회참여의 당위성을 확인시켜주면서도 적극적으로 참여하지 못하는 데서 오는 고민과 자괴감을 가져다 준 그룹은 개신교 내 민중운동 분파였다. 진보적 개신교인들은 1970년대부터 민주화운동과 인권운동, 노동운동에 뛰어들어 크게 활약하고 있었다. 이것은 보수교회에 속해 있으면서 사회참여를 고민하고 있던 사람들에게 한편으로는 격려와 자극이 되었고, 또 한편으로는 고민과 자괴감을 불러일으켰다.<sup>165)</sup> 이런 상황에서 80년대 사회참여적 복음주의자들에게 민주화는 곧 전투적이고 불법적인 극단적 민중운동에 참여할 것인지의 여부를 놓고 더 이상 고민할 필요가 없다는 것을 의미했고, 다양한 의제를 제기할 수 있는 시민사회의 형성은 그 동안 사회참여를 두고 논의해왔던 복음주의적 실천들을 실현시킬 수 있는 기회가 열렸다는 것을 의미했다. 서경석은 민주화의 결과로 과거에서처럼 눈에 띄는 물리적

164) 구교형, 「87년형 복음주의, 그 미래를 내가 만들라」, 『복음과 상황』 256호 (2012년 2월), 80쪽.

165) 류대영, 『한국 근현대사와 기독교』, 313~314쪽. 물론 진보적 개신교 그룹은 그 행보가 가장 주목을 받던 1970,80년대에도 규모에 있어 한국 개신교 전체에 비해 극소수에 불과했다. 그렇지만 국제적 위상에서나 국내의 사회적 영향력에 있어서는 오히려 다수의 개신교인들보다 결코 모자라지 않았다. 그런 점에서 당시의 진보적 개신교는 ‘유의미한 소수’였다고 할 수 있겠다. 김진호, 「‘퇴행적 기독교’에서 ‘미학적 기독교’로」, 51쪽.

인 압력이나 폭압, 압박이 사라지고, 부족하나마 합법적인 공간이 사람들에게 주어진 것이 시민운동의 기회였다고 인정한다.<sup>166)</sup>

그러나 시민사회의 형성은 온건한 사회참여적 복음주의 운동 진영뿐만 아니라 민중운동 진영과 개신교 내 에큐메니컬 진영에도 기회였다. 그렇지만 결과적으로는 온건한 사회참여적 복음주의 운동이 처음으로 이 기회를 활용하게 된다. 일부에서는 민중운동 진영이 시민사회의 형성을 새로운 운동을 벌여내는 돌파구로 활용하지 못한 이유가 그들이 1987년 직선제를 성취하고 난 이후 정치적 목표를 상실하고 동력을 잃어버렸기 때문이라고 지적하기도 한다.<sup>167)</sup> 그러나 오히려 1987년 6·29 선언은 역사적으로 시민운동 세력에게는 “제한된 승리”였지만, 노동자들에게는 폭발적인 힘으로 조직력을 구비할 수 있는 기회를 제공하였다.<sup>168)</sup> 1987년 민주화 이후 가장 현저하게 늘어난 비정부단체는 노동조합들이었으며,<sup>169)</sup> 당시 분출된 노동자 운동은 한국 노동운동의 “정치적·조직적 발전의 출발점”이자 “노동자가 거대한 사회 세력으로 성장하는 계기”가 되기도 하였다.<sup>170)</sup> 그렇지만 시민사회라는 기회영역을 적극적으로 활용한 세력은 온건한 사회참여적 복음주의자들이었다.

민주화운동에 적극적으로 가담했던 민중운동 진영이나 개신교의 에큐메니컬 분파가 아니라 온건한 사회참여적 복음주의자들이 가

166) 서경석, 『꿈꾸는 자만이 세상을 바꿀 수 있다』 (서울: 웅진출판, 1996), 173쪽.

167) 이종오, 「한국사회 변혁운동의 과제와 전망: 독자적 정치세력화와 관련하여」, 『한국의 국가와 시민사회』 (한국사회학회·한국정치학회 편, 서울: 한울, 1992), 427쪽.

168) 김성국, 「한국자본주의 발전과 시민사회의 성격: 1960년대 이후를 중심으로」, 『한국의 국가와 시민사회』 (서울: 한울, 1992), 155쪽.

169) 유팔무, 「비정부사회운동단체(NGO)의 역사와 사회적 역할」, 192쪽.

170) 조희연, 「시민·사회운동과 정치: 한국정치와 NGO의 정치개혁운동」, 『참여민주주의 실현을 위한 시민사회와 시민운동』 (시민사회포럼·중앙일보시민사회연구소 편, 서울: 아르케, 2002), 271쪽.

장 먼저 시민사회의 주체로 진입할 수 있었던 이유는 당시 사회적 현실과 거리를 유지함으로써 노동운동과 통일운동에 매몰되지 않는 새로운 의제를 제기할 수 있었기 때문이다. 최장집에 따르면, 서구의 시민사회는 국가의 공적 권력의 확대를 부정적으로 보는 자유주의에서 출발했다. 따라서 재산권 최우선의 원리나 시장과 경제적 사적 이익을 옹호하는 목적이 서구 시민사회에서 가장 우선시되는 내용이다. 그러나 한국의 시민사회는 권위주의 국가에 대한 민주화투쟁 과정에서 등장했고, 따라서 ‘국가에 반(反)하는 시민사회’라는 개념이 강했다.<sup>171)</sup> 민주화투쟁 동안 하나의 정치 현안에만 집중했다가 독재정권이 물러나고 민주화가 이루어지면서 더 이상 반대할 대상이 없어진 시민사회에서 조직되어 있지 않은 시민의 다양한 요구를 한 데 묶어 운동으로 벌여낼 물리적·심리적 준비가 되어 있는 그룹은 없었다. 바로 이 상황에서 사회참여적 복음주의자들은 기존의 민주화투쟁으로부터 한 발자국 떨어져서 상황을 관망하면서 복음주의적 입장에서 사회 모순에 개입할 수 있는 방법을 모색하고 있었던 것이다. 손봉호는 이에 대해 다음과 같이 말하기도 했다.

기독교인은 비록 사회 속에서 그 삶을 영위하고 있으나 원칙적으로 이 사회에 속하여 있지 않다. 따라서 기독교인은 이 사회를 언제든지 멀리 떠날 수가 있으며 멀리 떠날 수 있으므로 누구보다 이 사회를 정확히 볼 수가 있다.<sup>172)</sup>

로버트 벨라(Robert N. Bellah)는 종교가 사회적 진보에 기

---

171) 최장집, 『민주화 이후의 민주주의-한국민주주의의 보수적 기원과 위기』 (서울: 후마니타스, 2002), 182~187쪽.

172) 손봉호, 『기독교적 관점에서』, 96쪽.

여하기에 “가장 적합한 듯이 보이는 상황이란 경험적 현실(empirical reality)과 긴장 관계에 있는 초월적 이상(transcendent idea)이 종교적 상징 체계의 중심부를 차지하며, 경험적 현실이 적어도 잠재적으로나마 의미 있고 가치 있으며 타당한 종교 행위의 영역으로 인정되는 때”라고 지적했다.<sup>173)</sup> 즉 온건한 사회참여적 복음주의 운동은 경험적 현실로부터 거리를 둬으로써 일정한 긴장 관계를 유지하면서도, 사회 개혁에 대한 초월적 이상을 스스로의 체계 내부에 간직하고 있었고, 민주화 이후 진공 상태와 다름없었던 시민사회를 온건한 복음주의 운동의 열망 펼칠 만한 가치가 있는 영역으로 인정했던 것이다.

온건한 사회참여적 복음주의 운동이 새로운 시민운동 단체를 설립할 수 있었던 두 번째 이유는 대형 교회의 목회자들과 교수 등의 지식인들이 그 분파를 이끌었던 탓에 물질적 · 인적 자원의 동원이 용이했기 때문이다. 기윤실의 경우 매주 함께 모여 성경 공부를 하던 서울대학교 관악캠퍼스의 몇몇 그리스도인 교수들이 운동의 모태가 된 운동이다. 그 발기인은 장기려, 이명수, 이만열, 최창근, 이세중, 김인수, 원호택 등 다수의 지식인들로 구성되었다.<sup>174)</sup> 서경석은 지식인들을 경실련 운동의 가장 중요한 주체로 삼았다. 경실련의 운동 목표가 합리적인 대안을 모색하는 것이었기 때문이다. 무조건 정부를 비판하기만 하는 것이 아니라 구체적인 대안을 모색하고 제안하는 것을 목표로 했기 때문에 지식인들이 경실련의 중요한 주체가 되었다는 것이다. 서경석은 경실련의 성공 요인 가운데 중요한 것이 바로 이 점이라고 평가한다.<sup>175)</sup>

---

173) Robert N. Bellah, “Epilogue: Religion and Progress in Modern Asia” in *Religion and Progress in Modern Asia* [Robert N. Bellah, ed. NY: Free, 1965], p.194.

174) 손봉호, 「기독교윤리실천운동」, 『기독교사상』 383호 (대한기독교서회, 1990), 86쪽.

80년대 초부터 사회참여적 복음주의 운동의 토대가 되는 신학적·철학적 담론이 이미 형성되고 있었다는 사실도 중요한 원인이 다. 로잔언약이 국내에 소개되면서 1980년대부터 한국 복음주의자들에게 의해 사회적 관심이 표명되기 시작했다. 이 과정에서 1981년 ‘복음주의신학회’가 조직되었다. ‘복음주의신학회’는 신앙고백서의 8항에서, “우리는 성경의 교훈에 따라 하나님 나라를 실현하라는 하나님의 명령에 순종하여 사람과 문화를 변혁시키는 것이 교회의 책임임을 믿는다”<sup>176)</sup>고 하여 복음주의의에 입각한 사회참여에 대한 고민을 진지하게 시작하였다. 또한 근본주의, 해방신학과 민중신학 그리고 상황화신학을 비판하면서 개혁주의적 복음주의를 정립하려는 입장을 나타내는 등<sup>177)</sup>, 개량주의적인 운동에 대한 복음주의적 전망을 이미 제시하고 있었다. 같은 해 이에 앞서 ‘한국복음주의협의회(이하 한복협)’도 결성되어 한국 복음주의 운동의 전망과 과제에 대한 심도 깊은 논의와 실천이 이루어지고 있었다. 당시 시민운동 진영은 민주화대투쟁 이후부터 시민사회론에 대한 논의를 시작했다는 점을 고려한다면 이미 몇 년 전부터 초계급적이고 개량적인 운동 모델을 고민하고 있었던 ‘온건한 사회참여적 복음주의 운동’이 민주화 직후 제일 먼저 시민사회로 진입하여 강력한 신학적·철학적 지지를 통해 시민단기간 내에 시민사회에서 강력한 영향력을 발휘할 수 있었던 것이다.

반면 민중운동 진영과 개신교 내 에큐메니컬 진영은 민주화대투쟁의 결과로 직선제를 쟁취하게 되자, 그것을 민주화 운동의 긍정적인 성과로 평가할 수 있는지 여부를 판단하는 데 매몰되어 새롭게

175) 서경석, 『꿈꾸는 자만이 세상을 바꿀 수 있다』, 203~205쪽.

176) 이은선, 「한국 복음주의 신학의 최근 동향」, 『변화하는 한국 교회와 복음주의 운동』 (박종현 편, 서울: 두란노아카데미, 2011), 318쪽.

177) 이은선, 같은 글, 318~319쪽.

형성된 시민사회 영역에 적합한 새로운 의제들을 설정하는 데 실패하고 말았다.<sup>178)</sup> 또한 90년대 초 소련의 해체와 동구권 사회주의 국가의 실패는 그 동안 마르크스주의에 입각하여 적극적인 사회운동을 벌여냈던 이들에게 큰 충격으로 주었으며, 민중운동 진영은 새로운 사회운동의 토대가 될 철학적 담론을 발굴해내지 못하고 무기력하게 포기하고 말았다. 사회주의권 국가의 실패는 민중진영에는 엄청난 패배감을 주었지만, 반면 북음주의 진영에는 자신들의 입장에 틀리지 않았다는 확신과 새로운 가능성을 열어주었다. 실제로 서경석은 미국 유학시절 중국의 등소평 체제에 반대하는 인사들이 미국에 지부를 만들어 활동하는 모습을 보기도 하고 그 밖의 공산권 국가에 대해서도 알게 되면서, 사회주의가 우리 사회의 대안이 될 수 없다는 사실을 깨닫고 새로운 운동인 시민운동을 예비하게 된다.<sup>179)</sup> 즉 소련의 해체와 사회주의 국가의 몰락은 민중운동 진영보다는 시민운동 진영에 더 호의적인 환경을 제공했다는 것이다. 해외원조의 중단도 민중진영의 무능력함에 하나의 원인이 되었다. 70, 80년대 군부독재에 의해 국내 자금조달이 어려운 상태에서 독일과 미국을 중심으로 이루어진 해외원조는 개신교 내 에큐메니칼 운동의 생명줄이나 다름없었다. 따라서 해외원조의 중단은 운동의 사령탑 역할을 하던 기독교연합단체와 그

178) 서경석은 1988년에 들어서서 소위 '운동권'이 87년 대선 때 '비판적지지', '후보 단일화', '독자 후보론'으로 나뉘었던 후유증 때문에 제대로 힘을 쓰지 못할 때였다고 회상한다. 또한 민주화 운동에서 큰 성과를 이끌어낸 이들 '운동권'이 종래의 과격한 운동 방식을 고수함으로써 변화하는 상황에 적극적으로 대처하지 못했다고 비판하였다. 민주화 이후 변화된 상황에 신축성 있게 대응할 수 있는 능력이 개신교 내 민중운동 진영에 요청되었으나, 예민한 자기 반성적 노력, 운동 내부의 자유로운 토론, 이념에 대한 신학의 우위성 확보 등에서 실패한 민중운동 진영은 결국 대중성을 상실하고 고립화와 분열 및 침체를 겪게 되었다는 것이다. 서경석, 『꿈꾸는 자만이 세상을 바꿀 수 있다』, 138, 180쪽; 서경석, 『민중신학의 위기』, 192쪽.

179) 서경석, 『꿈꾸는 자만이 세상을 바꿀 수 있다』, 105쪽.

산하조직들인 한국기독교청년협의회(EYC), 한국기독교학생회총연맹(KSCF), 기독교농민회, 기독교빈민회, 기독교노동자회 등의 실무조직을 붕괴시켰고, 90년대 이후에는 아예 이름만 남아있는 조직으로 전락하기도 했다.<sup>180)</sup>

이처럼 온건한 사회참여적 복음주의 운동은 1980년대 당시 폭력적인 정치권력과 이에 전투적으로 대응한 민중운동 진영 모두로부터 일정한 거리를 두고 스스로의 정체성에 대한 고민을 심화시켰고 결과적으로 민주화 이후의 한국 사회에서 민중운동이 아닌 시민운동의 가능성을 제시할 수 있었다. 또한 대형 교회의 목회자들과 대학의 지식인들이 주도한 까닭에 물질적·인적 자원을 동원하기에 용이했다. 이러한 조건 하에서 온건한 사회참여적 복음주의 운동은 기윤실과 경실련이라는 시민운동 단체를 결성함으로써 한국 사회에서 시민운동의 형성에 직접적인 영향을 끼쳤다.

## 2. 시민운동의 성격 규정

한국 시민운동은 민중운동과의 대립을 가장 큰 성격으로 갖는다. 유팔무에 따르면 한국 사회에서 “민주화 운동 혹은 민족민주운동 혹은 민중운동이라 불려져” 왔던 운동들이 있고, 이러한 유형을 “제외한 유형”의 운동이 ‘시민운동’이다.<sup>181)</sup> 그는 한국의 시민운동은 “기존의 민족, 민주, 민중운동을 여러 가지 점에서 비판, 배제하는 방식으로 출현”하였다.<sup>182)</sup> 즉, 시민운동이 형성되는 시기에 스스로의 정체

---

180) 백찬홍, 「기독교 운동의 현황과 향후 전망」, 『시대와 민중신학』 (제3시대그리스도교연구소, 2002), 303쪽.

181) 유팔무, 「비정부사회운동단체(NGO)의 역사와 사회적 역할」, 189쪽.

성을 밝히고 정의하는 과정에서 가장 중요한 ‘타자’가 민중운동이었으며, 시민운동은 민중운동과는 구별되는 운동으로 스스로의 위치를 정립하였던 것이다. 조희연은 새롭게 출현한 시민운동은 “반(反)민중운동 혹은 비(非)민중운동적 지향을 가지면서 출현”하였기 때문에 “이전의 전투적 민중운동 혹은 반독재 민주화운동”의 연장선 위에서 시민운동을 파악할 수 없으며 오히려 그것들과의 단절과 대립 속에서만 시민운동의 의미와 정체성을 파악할 수 있다고 지적한다.<sup>183)</sup> 정태석은 1987년 민주화 이후 시민운동의 출발점이 된 경실련은 처음부터 ‘경제정의’를 내세웠지만 합법적이고 온건한 운동노선을 표방하면서 민중운동과 거리두기를 했다고 평가한다. 즉 시민운동은 처음부터 민중운동을 배제함으로써 스스로의 영향력을 강화시켜왔던 것이다.<sup>184)</sup> 이처럼 1987년 민주화 이후 시민운동은 사실상 그것이 가능하게 한 사회적 · 정치적 조건을 완성한 민중운동과의 관계성 속에서 자리매김한 것이 아니라 ‘시민운동 대(對) 민중운동’이라는 대립적인 사고 속에서 자신의 정체성을 분명하게 세워나가게 된 것이다.

민중운동과 구별되는 것으로서의 시민운동은 마르크스사상을 기반으로 한 계급 중심의 담론에 반대하고, 폭력적이고 전투적인 운동 방식에서도 반대하며, 개인주의적인 운동 전략을 선호하였다. 먼저 시민운동은 “마르크스주의자들이 생각한 사회혁명의 열망처럼 자기조직적 사회로 향한 총체적 포부는 포기되어야 한다”<sup>185)</sup>고 여겼다. 즉

182) 유팔무, 같은 글, 176쪽.

183) 조희연, 「종합적 시민운동의 구조적 성격과 변화전망에 대한 연구: ‘참여연대’를 중심으로」, 『시민사회와 시민운동2』 (유팔무 · 김정훈 편, 파주: 한울, 2001), 235쪽.

184) 정태석, 「한국 시민사회와 NGO에 관한 논의의 검토」, 10쪽.

185) 김경동, 「시민사회사상사 개관」, 『참여민주주의 실현을 위한 시민사회와 시민운동』 (시민사회포럼 · 중앙일보시민사회연구소 편, 서울: 아르케, 2002), 35쪽.



자본주의체제의 전복이나 민족해방을 위한 통일을 위한 반(反)정부적 운동 전략 등 거대담론은 더 이상 시민운동 안에 들어올 수 없었다. 오히려 사안별로 독자적인 대응과 전략이 필요하다는 것이 시민운동의 방식이었다. 또한 특정 계급을 초월하는 문제의 해결을 운동의 목표로 삼아 활동했다. 그 대상은 대개 중간계급 자유전문직 종사자들이었으나 그들 역시 특정한 계급을 초월하는 시민적 정체성을 가지고 있다고 볼 수 있다.<sup>186)</sup> 한국사회에서는 ‘시민’ 개념이 1980년대 중반 이후의 민주화 운동 과정에서부터 정치적으로 중요한 의미를 지니고 대두되었다. 이 시기의 시민은 계급적 범주로 강조되었던 ‘민중’ 개념과의 차별성을 중심으로 논의가 전개된다. 특히 1987년 6월 민중항쟁을 겪으면서 시민과 민중 양자 사이의 간극과 성격의 차이가 부각되었고, 이에 따라 시민운동과 계급운동의 관계에 대한 논의가 본격적으로 시작되었다.<sup>187)</sup> 한국에서 ‘시민’ 개념이 등장하고 그것의 명확한 의미가 지식인 그룹과 사회 운동 진영에 유포되기 시작한 결정적인 계기는 경실련의 창설이었다. ‘시민’이라는 계층이 누구를 지칭하고, 그것에 토대를 둔 ‘시민운동’은 어떤 운동을 의미하는 것인지에 대한 거의 대부분의 논의가 경실련의 창립취지문으로부터 시작된다는 말이다. 경실련이 밝히는 시민의 정의와 시민운동의 지향은 뒤에서 자세히 살펴보도록 하겠다. 마지막으로 시민운동은 운동 방식에 있어서 정부나 정부 정책에 비판을 하더라도 평화적이고 합법적인 방법을 통한 운동을 선호하였다. 이러한 시민운동의 성격을 유팔무는 “초계급적이고 개량적이며 합법적인 성격을 지니는 것”<sup>188)</sup>으로 정리한다.

186) 유팔무, 「비정부사회운동단체(NGO)의 역사와 사회적 역할」, 211쪽.

187) 박명규, 『국민·인민·시민』, 240쪽. 김성국은 “시민으로서의 노동자, 시민으로서의 화이트칼라는 계급으로서의 노동자, 계급으로서의 화이트칼라와 이념적으로 그리고 실천적으로 갈등과 대립관계에 서 있다.”고 지적하기도 하였다. 김성국, 「한국 자본주의 발전과 시민사회의 성격」, 162쪽.

이상에서는 한국의 시민운동이 민중운동에 대한 반대급부로 형성되었다는 점을 밝히면서, 그러한 과정에서 성립된 시민운동이 가지는 성격을 대략적으로 살펴보았다. 1980년대 후반부터 한국 사회에는 ‘민중운동의 방식과 목표를 지양하는 운동으로서의 시민운동’이라는 규정이 사회적으로 널리 자리 잡게 되었다. 여기에 관해 원래 시민운동의 개념이 민중운동에 대한 반대로서 성립된 것이 아니냐는 의문이 제기될 수도 있겠다. “서구의 신사회운동<sup>189)</sup>이 계급적 대중운동으로 환원되지 않는 다양한 이슈들을 중심으로 출현한 운동”이라는 점은 인정한다. 그러나 중요한 것은 서구에서의 시민운동은 “노동운동의 체제 내화 혹은 제도화”를 배경으로 하여 출현한 운동이라는 점<sup>190)</sup>이다. 다시 말하면 노동운동으로 대표되는 민중운동이 강력하게 존재하는 상황에서 이에 반(反)하는 개념으로서의 시민운동이 등장한 것이 아니라, 민주화나 진보적인 정권의 집권, 혹은 노동조합이 이익집단으로 전략하면서 보수화되는 경향 등의 결과로 인해 노동운동이 체제 내화됨으로써 보편적이고 대중적인 운동을 지향하는 시민운동이 급부상하게 되었다는 의미이다. 그렇기 때문에 시민운동단체의 활동가들이 노동조합을 조직하고, 또 역으로 노동조합운동이 각종 시민운동단체의 거대한 후원세력으로 자리잡을 수 있는 것이다.<sup>191)</sup> 반면에

188) 유팔무, 「시민사회의 성장과 시민운동」, 115쪽.

189) 시민운동을 일컫는 다른 용어이지만, 서구에서는 시민운동이 등장한 사회적 맥락을 강조하여 구사회운동에 대비되는 운동을 지칭하기 위해 신사회운동이라는 용어를 선호한다. 서구의 신사회운동에 대한 자세한 논의는 다음을 참고하라. Claus Offe, "New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics" in *Social Research* Vol. 52, No. 4 (NY: Graduate Faculty of Political and Social Science, New School for Social Research, 1985), p.817~868.

190) 조희연, 「종합적 시민운동의 구조적 성격과 변화전망에 대한 연구」, 238쪽.

191) 조효제, 「한국 시민운동의 발전과 도약」, 『시민과 세계』 3호 (참여연대 참여사회연구소, 2003), 81쪽.

한국의 시민운동은 1980년대 반독재 투쟁 속에서 부각되었던 독재정권 타도나 계급적 문제보다는, 환경문제와 같은 다(多)계급적 · 전(全)계급적 문제, 소비생활 상의 새로운 문제 등 반독재투쟁 과정에서 적절하게 다루어지지 못하였던 문제들을 중심으로 분화 발전하게 된 것이다.<sup>192)</sup> 그리고 시간이 흐르면서 시민운동이 사회적인 영향력을 강화해 나가고 그것에 대한 대중적인 지지도 강력히 자리 잡게 됨으로써 7, 80년대 민주화 운동을 주도적으로 이끌었던 민중운동 단체들이 시민운동의 성격으로 전환되었던 것이다.

온건한 사회참여적 복음주의 운동은 어느 다른 운동 진영보다 발 빠르게 민주화 이후 변화하는 한국 사회의 상황에 대응하였으며 새로운 운동 형태인 시민운동 담론을 제안하고 실제로 단체를 결성 · 활동함으로써 한국의 시민운동 형성에 절대적인 영향력을 발휘하였다. 그렇기 때문에 온건한 사회참여적 복음주의 운동의 성격은 한국 시민운동의 초기 성격 형성에 직접적인 영향을 끼치게 된다. 구체적으로 말하면 민중운동 진영과의 차별성에 주목하여 형성된 사회참여적 복음주의 운동은 민중운동 · 마르크스주의 · 민중신학과 이를 수용한 급진적 사회참여적 복음주의 운동과의 갈등을 통해 온건한 운동으로 그 성격을 더욱 분명히 하였고 이것이 반(反)민중운동으로서의 시민운동의 성격으로 이어지는 것이다.

급진적인 사회참여적 복음주의 운동은 1970, 80년대 민주화 운동을 주도하던 민중운동 진영<sup>193)</sup>과 여러 특성을 공유했다. 급진적

192) 조희연, 「종합적 시민운동의 구조적 성격과 변화전망에 대한 연구」, 238쪽.

193) 여기에는 개신교 내 에큐메니컬 진영 혹은 민중운동 진영도 포함된다. 당시 개신교 민중운동 진영은 급진적인 학생운동 진영과 운동의 토대가 되는 담론, 즉 마르크스주의나 민족주의 등을 공유하였다. 그러나 이것이 두 운동이 완전히 같은 운동이었다는 것을 의미하지는 않는다. 7,80년대 개신교 민중운동과 사회혁명적 민중운동 양자 간의 사이에 대한 논의는 다음을 참고하라. 김명배, 『해방후 한국

인 복음주의 분파는 민중운동으로부터 사상적으로는 마르크스주의를, 방법론적으로는 폭력혁명이라는 목표를 받아들였다. 반면 온건한 사회참여적 복음주의 운동은 이 민중운동 진영과는 다른 특성과 목표를 지향했다. 경실련의 결성에 가장 주도적인 역할을 하였으며, 초대 사무총장을 지낸 서경석은 민주화를 성취를 하는데 민중운동이 중요한 역할을 하였다는 사실을 일정 부분 인정하지만, 이후 사회 운동 영역에서 민중운동의 유효성은 거의 사라지고 있다는 점을 분명히 하면서 민중운동을 시민운동으로 대체할 것으로 강력히 주장한다.

일차적으로 왜 1987년, 1988년까지만 해도 우리 사회를 품어왔던 진보 운동이 바로 투쟁의 결과물인 민주화 과정 이후 거꾸로 고립과 침체의 길을 걸을 수밖에 없었는지를 철저하게 반성하고 새로운 해답을 얻어내야 한다.<sup>194)</sup>

지금 이미 ‘복음주의’ 진영은 커다란 변화를 겪고 있다. 지금 복음주의 교회는 종래의 권력의 시녀 역할만 하던 교회가 아니다. 오히려 과거에 권력의 시녀 역할만을 일삼았던 점을 크게 반성하고 성경적인 방식으로 사회 참여하는 길이 무엇인가를 심각하게 고민하고 있는 것이 오늘날 복음주의 교회의 모습이다. … 에큐메니칼 운동은 하루빨리 종래의 협소한 민중신학의 족쇄에서 해방되어 변화된 상황에 신축성 있게 대처할 수 있어야 한다. 만일 이러한 신축성 있는 대응에 성공하지 못한다면 향후

---

기독교 사회운동사: 민주화와 인권운동을 중심으로(1960~1987)』; 강인철, 「해방 후 한국 개신교의 정치참여: 역사와 평가」, 『한국교수불자연합회지』 15권 2호 (한국교수불자연합회, 2009); 이호대, 「한국민주화운동에서 교회의 정치적 역할에 대한 연구: 1970년대를 중심으로」 (서강대학교 정치외교학과 석사학위논문, 1999); 김상근, 「한국교회와 변혁운동」, 『90년대 한국사회와 변혁운동』 (한국기독교사회문제연구원, 서울: 민중사, 1990).

194) 서경석, 「박재순 선생의 글에 응답함」, 186쪽.

한국기독교의 새로운 사회 운동의 전개 과정에서 에큐메니칼 운동이 기여하는 몫은 미미한 것이 되어버리고 말 것이다.<sup>195)</sup>

이처럼 서경석은 민중운동이 1980년대 후반 한국의 민주화를 성취하는 데에 큰 몫을 담당하였지만, 그 이후 시대의 변화에 제대로 대응하지 못해 고립되고 침체되어 가고 있다고 판단한다. 그리고 그 이유를 협소한 민중신학적 관점에서 찾고 있다. 반면 과거 사회 구조적 모순에 침묵으로 방관했던 ‘복음주의’ 그룹의 자성적 목소리를 인정하지만 민주화 이후 맞게 된 새로운 시대 상황에서 시민운동이라는 새로운 운동 모델을 제시함으로써 성공적으로 사회 참여적 활동을 벌여내고 있음을 과시한다. 서경석은 한 인터뷰에서 경실련 운동은 “새로운 형태의 진보운동”이며 “기존사회운동과의 분명한 선을 긋는” 운동이라고 규정한다. 효과적인 사회 운동을 위해서는 재야운동과의 연대를 통한 결합을 모색할 수도 있지만 그것은 어디까지 “기존운동들(노동운동과 재야운동)의 시민운동화”가 선행되었을 때에만 가능한 일이다.<sup>196)</sup> 다시 말해 민중운동이 시민운동의 영역으로 수렴되어야만 공동행동을 할 수 있다는 것이다. 또한 그는 한국의 사회운동은 변화되어야 하고, 이를 위해서는 과도기적으로 민중운동과 시민운동 사이의 헤게모니 싸움이 불가피하다고 인정한다. 만약 조금이라도 민중운동의 헤게모니를 인정하면서 그 틀 안에 머물렀다면 결코 시민운동은 성공하지 못했을 것이라고 평가한다.<sup>197)</sup> 이처럼 ‘온건한 사회참여적 복음주의’ 그룹이 형성한 초기 한국의 시민운동은 ‘온건한’ 복음주의

---

195) 서경석, 「민중신학의 위기」, 204쪽.

196) 박윤경, 「시민운동 형성과정에 관한 연구: ‘경제정의실천시민연합’운동을 중심으로」 (전남대학교 사회학과 석사학위논문, 1993), 161쪽.

197) 서경석, 『꿈꾸는 자만이 세상을 바꿀 수 있다』, 288~289쪽.

분파가 민중운동 진영과 에큐메니컬 진영에 반대하여 정립된 것과 같은 맥락 위에서, 전반적으로 민중운동에 반대하는 기조를 중심으로 운동을 전개해 나갔음을 알 수 있다.

그 구체적인 양상을 살펴보면 먼저 ‘온건한 사회참여적 복음주의 운동’은 당시 민중운동의 지향과는 정반대로 운동 주체로서의 ‘개인’을 강조하였다. 1980년대 민중운동 진영이 경제적 불평등과 정치적 억압을 타개하기 위한 근본적인 구조개혁을 추구한 반면, ‘온건한’ 복음주의 운동은 부정부패추방, 정치 및 경제개혁, 의식개혁, 생활공동체 운동 등의 점진적인 제도개선을 지향했으며 그 시작을 ‘개인’에게서 찾았다. ‘복합’이 주도했던 공정선거감시운동은 기존의 정치구조 내에서 공정하고 중립적인 선거를 추구한 운동이었으며, ‘기운실’은 사회 구조나 경제적 모순에 대한 근본적인 문제제기 보다는 성(性)문화와 관련된 윤리정립이나 절약운동 등 문화적이고 의식적인 개혁의 영역에서의 운동에 집중했다.

이 운동은 다른 사회운동에 대한 반동, 비판 혹은 대안으로 나타난 것이 아니라 개인들과 사회의 비도덕성을 그 적으로 삼을 뿐이다. 다만 그 비도덕성은 전적으로 ‘다른 사람들’ 혹은 ‘구조’만의 책임이 아니라, 우리 개개인도 상당한 정도로 책임져야 한다는 사실을 인식하고 자신부터 올바르게 살도록 노력하자는 것이다.<sup>198)</sup>

한 가지 분명한 것은 민주주의와 사회평등 등 사회이상을 달성하는 데 있어서 그리스도인이 반드시 갖추어야 할 것은 개개인

---

198) 손봉호, 「기독교윤리실천운동」, 86~87쪽.

의 도덕적인 삶과 윤리적 모범이라고 생각했다. 아무리 구조가 훌륭하더라도 그 구조 아래 있는 사람들이 도덕적이지 못하면 좋은 구조는 아무 소용이 없고, 만약 그리스도인들이 도덕적 모범을 보이지 못한다면 사회의 도덕적 타락에 대해서 아무 비판도 할 자격이 없음을 자각했다.<sup>199)</sup>

위에서 알 수 있듯이 기윤실은 개인 윤리에 기반을 둔 개혁을 사회운동의 출발점으로 삼았다. 7, 80년대 민주화 운동이 노동·농민·통일 등의 영역에서의 사회 구조적 모순으로 인해 불평등과 불의가 발생한다고 보고 이러한 구조를 변혁하는 것에 중점을 두었다면, 80년대 후반 기윤실을 위시로 한 시민운동은 개인의 윤리를 확립하고 각자의 개혁으로부터 사회 참여를 시작해야 한다고 강조하고 있다. 손봉호는 이러한 개인 윤리의 강조를 개신교 교리에서 도출한다.

인격적인 하나님을 섬기며 그의 형상으로 지음을 받은 인간도 인격적인 하나님과 그의 형상으로 지음을 받은 다른 사람에게 책임을 질 수 있는 인격성을 가졌다고 보는 것이 기독교적 인간관의 핵심이며, 바로 이 점에서 기독교적 인간관이 다른 종교나 이데올로기의 인간관과 구별된다. 그 때문에 개인의 책임을 구조로 환원시키는 이론은 그것이 아무리 이론적으로 논리적으로 설득력이 있다 하더라도 결코 기독교적이 될 수 없다.<sup>200)</sup>

이를 통해 시민운동이 사회 개혁의 출발점으로 삼는 ‘개인’ 주체의 강조가 개신교 교리로부터 도출되었다는 것을 확인할 수 있다. 이에 덧붙

---

199) 손봉호, 같은 글, 88쪽.

200) 손봉호, 같은 글, 88쪽.

붙여 손봉호는 자신이 민주화운동에 적극적으로 가담하지 않은 이유를 구조악의 개선보다는 개인의 변화를 우선하는 그의 운동론이 당시의 사회혁명적 민중운동의 노선과 달랐기 때문이라고 밝히고 있다.<sup>201)</sup> 그는 ‘기윤실’의 창립취지를 밝히는 글에서 사회 구조의 중요성을 무시하는 것은 아니지만, “사회 구조부터 개혁해야 한다는 생각과는 정반대의 행동순서”에 따라 먼저 개신교인 개인의 삶의 비도덕성을 적으로 삼아 윤리적으로 만든 후, 그것을 교회와 사회, 국가로 확장시키는 “개량주의적” 전략을 취하고 있음을 분명히 했다.<sup>202)</sup> 다시 말하면 ‘온건한 사회참여적 복음주의 운동’이 1980년대 한국 사회를 휩쓴 민주화 운동에 적극적으로 가담하지 않은 이유는 바로 이 ‘개인 윤리’에 대한 강조 때문이라는 것이다. 서경석은 이러한 개인 윤리의 고취는 개개인의 의식 개혁을 통해 이루어질 수 있다고 역설한다.

민주화과정은 의식개혁운동이 제도개혁 못지않게 중요하다는 점을 우리에게 일깨워주었다. 과거 권위주의 체제하에서는 의식개혁운동은 설 자리를 찾을 수 없었다. 독재타도를 일차적 목표로 하지 않는 어떠한 운동도 문제의 본질을 호도하는 운동으로 매도당할 수밖에 없었기 때문이다. 그리하여 모든 것 즉 개개인이 잘못된 것조차도 독재정권 탓으로 돌렸으며, 이에 따라 우리 국민은 지난 26년간의 군사독재시기에 개인윤리를 신장시킬 수 있는 계기를 확보할 수 없었다.<sup>203)</sup>

---

201) 류대영, 『한국 근현대사와 기독교』, 340~341쪽.

202) 손봉호, 「기독교윤리실천운동」, 86쪽.

203) 서경석, 「경실련 3년의 평가와 반성」, 『월간 사회평론』 92권 8호 (사회평론, 1992), 196쪽.



그리고 더 나아가 그는 국민 개개인의 윤리의식 신장이 민주주의의 완성에 필수적이기 때문에 제도개혁 못지않게 의식개혁이 중요하다고 일갈한다.

이러한 우리 국민의 파행적 윤리의식은 민주화 과정에서 여지없이 드러나고 말았다.

성숙한 민주시민의식은 질서의식, 준법의식, 책임의식, 참여의식, 대화와 타협의 정신, 관용의 정신, 토론문화의 정착, 솔선수범과 정직 등을 다 포괄하여야 함에도 불구하고 우리 국민은 그동안 흑백논리에 입각한 저항의식만을 키워왔다. 이러한 일면적인 태도를 가지고서는 결코 민주주의를 할 수 없음은 말할 것도 없다. 따라서 이제는 제도개혁 못지않게 의식개혁이 중요하다는 점을 광범위하게 인식하게 되었다.<sup>204)</sup>

위 글을 살펴보면 서경석의 말하는 의식개혁이라는 것은 ‘정권 대(對) 민중’, ‘진보 대(對) 보수’, ‘참여 대(對) 방관’ 등의 흑백논리에 입각한 저항의식을 버리고 관용과 대화, 타협과 정직 등의 가치관의 내재화를 의미한다는 것을 알 수 있다. 서경석의 이러한 논지는 다원화된 사회 갈등을 두고 체제 내적이고 합법적인 사안별 대응이 필요하다는 주장으로 이어진다.

나는 기독교의 사회참여입장이 온건 개혁주의 노선이다라고 못 박는 것은 옳지 않다고 생각한다. 기독교의 입장은 살벌한 독재 하에서는 변혁의 노선이어야 하고, 지나치게 혼란과 타락이 난무하는 상황에서는 보수의 입장을 취할 수도 있고, 민주화 과정

---

204) 서경석, 같은 글, 196쪽.

에서는 온건개혁의 노선이 바람직할 수도 있다고 생각한다. 이렇게 기독교의 노선은 상황에 따라 달라져야 하지만 그렇다고 해서 어떤 원칙론적인 기독교의 관점이 없는 것은 아니다. 그것은 이를테면 ‘기독교의 비전은 대단히 혁명적이지만 이를 실현하는 방법은 매우 온건한’ 길이라고 생각한다.<sup>205)</sup>

그는 개신교의 사회참여 노선이 시대별로, 상황별로 달라질 수 있다고 주장하지만 마지막에는 방법론적으로 ‘매우 온건한’ 길이 개신교의 사회참여적 원칙이라고 결론 내린다. 그리고 이러한 개신교의 사회참여적 노선의 원칙은 경실련의 취지선언문에도 고스란히 반영되어 있다.

우리는 이 운동을 진전시킬 때 비폭력 평화 운동의 방식으로, 대중적이고 합법적인 방식으로 전개하고자 하는 것도 이 때에만 일반 시민들이 가장 편안하게 참여할 수 있기 때문입니다. ... 또한 이 운동은 철저하게 비정치적인 순수한 시민 운동으로 끝까지 나아갈 것입니다.<sup>206)</sup>

여기에서 말하는 ‘비정치적인 순수한 시민 운동’이라는 것의 의미는 결국 평화적이고 평화적이고 합법적인 운동 전략을 뜻한다. 서경석은 민중신학의 위기론에 대한 박재순과의 논쟁글을 통해 이를 분명히 한다.

---

205) 서경석, 「개개인의 회심에서 개혁에 참여해야」, 『새가정』 403호 (새가정사, 1990), 51쪽.

206) 서경석, 「경실련 발기선언문」 (경제정의실천시민연합, 1989).

독재 타도라는 절대 절명의 과제 때문에 어떤 과격한 운동도 용이하였던 군사 독재 시대가 사라진 이 시점에서 국민이 더 이상 기업의 존립과 체제의 안정을 위협하는 운동을 지지하지 않게 되는 것은 자연스러운 일이다.<sup>207)</sup>

민주화 과정에 들어서면서 대부분의 사회정치적 영역에서 더 이상 가시적이고 극단적인 정치적 억압을 경험하지 않게 됨에 따라 합법적이고 체제 내 개혁을 추구하는 운동 방식이 추구되기 시작했고, 또 그러해야 한다는 주장이다.

이처럼 사회 구조의 변혁을 내세우는 민중운동과는 달리 개인 윤리를 운동의 출발점으로 삼은 온건한 사회참여적 복음주의 운동은 개개인의 의식 개혁을 통해 사회를 개혁할 수 있다고 보았다. 그리고 이러한 의식개혁은 기존의 흑백논리를 통해 이루어질 수 없고 다양한 사회적 이슈에 대한 다원화된 접근 방식을 통해 성취될 수 있다. 그렇기 때문에 개신교의 사회 참여적 기본 원칙인 ‘온건한 노선’은 민주화 이후의 한국 사회에 가장 적합한 운동의 방식인 시민운동을 탄생시켰고, 그 운동 전략은 합법적이고 체제 내적인 것이라고 정리할 수 있다.

한편 온건한 사회참여적 복음주의 운동이 사회개혁의 출발점으로 삼은 ‘개인’은 특정한 사회적 · 경제적 · 문화적 당파성이 없는 존재라는 점도 주목해야 한다. 기존의 민주화운동과 민중운동은 노동자, 농민, 학생을 운동의 주체로 고려하였으며, 이들이 가진 경제적 · 문화적 당파성이 운동의 지향과 방식을 결정하는 데 큰 영향을 주었다. 그러나 복음주의 운동은 ‘초계급적’인 문제를 이슈로 삼아 ‘중립

---

207) 서경석, 「박재순 선생의 글에 응답함」, 186쪽.

적인 공익'을 추구하는 경향을 보였다. 서경석은 '경실련' 운동을 평가하는 글에서 근래의 변화한 상황 속에서는 “특정 계급이나 계층의 이해관계를 초월해서 사회적 공공선을 추구하는 시민운동이 각광을 받을 수밖에 없다”고 말했다.<sup>208)</sup> 또한 '경실련'은 스스로 “시민운동의 새 지평을 열었다”고 자부하면서, 1989년 출범배경과 목적을 밝히는 글에서 다음과 같이 시민적 주체성을 표방하고 있다.

어떤 사람은 왜 민중이 아니고 시민이냐고 물을지도 모르겠습니다. 그러면 우리는 이렇게 대답합니다. ‘우리가 힘을 모으려는 세력은’ 소외되고 억눌린 민중만이 아닙니다. 선한 뜻을 지닌 자도 이 운동의 중요한 주체입니다. 왜냐하면 우리사회가 이래서는 안 되고 기필코 민주복지사회로 가야겠다고 하는 선한 의지를 가진 사람이면 그가 기업인이든 중산층이든 할 것 없이 이 운동의 중요한 구성원이 될 수 있기 때문입니다.<sup>209)</sup>

위의 진술은 한국 사회에서 '시민' 계층의 등장과 그 의미를 논하는 대부분의 연구들이 가장 먼저 주목하는 내용이다. 1989년 경실련의 결성은 새로운 정치주체로서의 시민의식을 부각시키는 상징적인 계기이며, 경실련의 설립취지문은 민중과 시민 개념의 분화를 잘 보여주는 상징적인 문건이기 때문이다.<sup>210)</sup> 박명규에 따르면 여기에서의 시민은 첫째로 “평범한 보통사람들이라는 의미”를 담고 있으며, 둘째

---

208) 서경석, 「경실련 운동의 평가와 전망」, 『경실련 출범3주년 기념자료집』(경제정의실천시민연합, 1993), 16쪽.

209) 서경석, 「경실련 발기선언문」.

210) 박명규는 경실련의 설립취지문이 한국사회에서 시민층이 매우 목적의식적으로 명료한 함의를 지니고 등장한 상황을 잘 보여주고 있다고 지적한다. 박명규, 『국민·인민·시민』, 241쪽.

“억압받는 민중만이 아니라 선한 뜻을 가진 구성원이라면 기업인이든 중산층이든 시민에 포함된다”는 것을 보여준다.<sup>211)</sup> 서경석이 지적하는 시민의 개념은 원론적으로는 민중을 포괄하는 더 넓은 범주이다. 그는 ‘민중이 아니라 시민이다’라고 말한 것이 아니라 ‘민중만이 아니라 모두가 주체가 되는 시민운동을 해야 한다’고 주장하고 있기 때문이다. 그러나 서경석이 여기에서 “민중만이” 아니라고 지적하는 부분은 당시 민중운동 진영에서 강조하던 ‘민중주체론’의 폐기를 의미한다. 즉 사회 운동의 주체를 민중으로 제한시키는 민중운동에 반대하여 계급적 입장을 버리고 중간층을 중심으로 공공성과 보편성을 목표로 하는 시민운동을 제기하였던 것이다.<sup>212)</sup> 바로 이런 점에서 ‘초계급적 주체’인 시민은 ‘계급 중심적 주체’인 민중과 구별되는 것이며, 그 결과 시민운동은 민중과는 확연히 구별되는 방식을 추구하게 되는 것이다.

이처럼 민중이 아니라 시민이 사회 개혁의 주체가 될 수 있었던 사회적 배경은 민주화 이후 ‘혁명’이 아니라 ‘투표’에 의해서 정권이 바뀌는 세상이 되었기 때문이라고 서경석은 지적한다. 투표에서는 ‘기층 민중’이든 ‘중간층’이든 동등한 권리를 가지고 있으며, 그렇기 때문에 정치적 지향이 고정되어 있지 않고 사회적 상황과 시대적 요구에 따라 지지하는 세력이 자주 바뀌는 중간층을 대상으로 운동을 벌여내야 한다는 것이다. 인구의 70퍼센트를 차지하는 이 중간층의 향배가 정치적 향배에 가장 중요하게 작용하기 때문이다. 그래서 서경석은 “특정 계급이나 계층의 이해관계를 초월해서 사회적 공공선을 추구하는 것”이 시민운동이라고 주장한다.<sup>213)</sup> 이 진술을 통해 ‘시민’

211) 박명규, 같은 책, 243쪽.

212) 서경석, 『꿈꾸는 자만이 세상을 바꿀 수 있다』, 203, 227쪽.

213) 서경석, 「경실련 3년의 평가와 반성」, 195쪽.

은 특정 계급에 한정되어 있는 주체가 아니라 초계급적인 주체이기 때문에 이러한 시민이 주체가 되는 시민운동은 공공선을 추구하는 운동이라는 지적을 잘 보여준다. 그러므로 그는 “노동자, 농민, 도시빈민 등의 기층 민중을 지칭하는 ‘민중’이 역사의 주체를 감당하던” 시대는 지나갔으며,<sup>214)</sup> 민주화 이후의 시기야말로 시민이 개혁의 주체가 되는 시민운동의 전면적 확산이 필요한 때<sup>215)</sup>라고 역설한다. 그러므로 민중운동과 구별되며 그것을 대체하는 새로운 운동으로서의 시민운동이라는 개념은 온건한 사회참여적 복음주의 운동의 성격에서 발로한다고 볼 수 있다.<sup>216)</sup>

온건한 사회참여적 복음주의 운동은 이처럼 법을 잘 지키는 체제내적인 운동, 보편적인 공공선을 추구하는 운동, 개인 윤리를 강조하는 운동으로서의 시민운동을 추구하는 성격을 띠고 있었다. 중요한 것은 시민운동의 그러한 성격을 규정한 것이 바로 이 ‘온건한’ 복음주의 세력이라는 것이다. 그 이유는 온건한 사회참여적 복음주의 운동이 오늘날의 시민운동 모델에 부합하는 최초의 단체를 결성함으로써 한국의 시민운동 모델을 선점할 수 있었기 때문이다. ‘온건한’ 복음주의자들이 결성한 기윤실과 경실련은 1987년 민주화 직후에 형성된 시민운동 단체로서 시민운동은 어떤 성격을 지닌 것이고, 또한

214) 서경석, 「민중신학의 위기」, 197쪽.

215) 서경석, 「박재순 선생의 글에 응답함」, 190쪽.

216) 1987년 민주화운동을 이끌었던 국민운동본부 내에는 노설갈등이 존재했는데, 그것은 사회체제 전복을 목표로 할 것인가 아니면 선거혁명론을 따를 것인가를 둘러싼 분화였다. 이 과정에서 선거혁명론을 지지하는 이들의 주장이 이후 선거를 통한 사회개혁을 추구하는 시민운동의 운동방식과 궤를 같이하기는 하지만, 그것이 시민운동론으로 정립되고 ‘민중’에 대비되는 ‘시민’이라는 주체개념을 발전시키지는 못했다. ‘민중운동이냐 아니면 시민운동이냐’라는 운동론을 둘러싼 논쟁은 1987년 이후 복음주의 운동 진영으로부터 도출되었다고 보는 것이 옳을 것이다. 김대영, 「87년 개헌협상과 국민운동본부의 정치행위」, 『정신문화연구』 29권 (한국학중앙연구원, 2006), 26~31쪽.

지녀야 하는지에 대한 전형을 한국 사회에 제공했다. 민주화의 결과로 형성된 한국의 시민사회는 민주화운동의 모든 열기가 빠져나간 후 진공의 상태와 다를 바 없었고, 이 공간에 새로운 시민운동 단체를 설립하여 한국의 시민운동의 신호탄을 쏘아올린 그룹이 바로 온건한 사회참여적 복음주의자들이었던 것이다. 이처럼 민주화 이후 등장하게 된 사회참여적 복음주의 운동 중 ‘온건한’ 분파가 한국의 시민운동 모델을 제시함으로써 시민운동 형성을 촉진했을 뿐만 아니라 그 초기 성격을 규정함으로써 한국의 시민운동에 큰 영향을 끼쳤다.

그렇다면 온건한 사회참여적 복음주의자들이 시민운동을 왜 민중운동에 대한 반대급부로서 규정하게 되었을까. 그것은 그들이 1980년대 민주화 운동이 전국적으로 활발하게 일어나고 있던 시기 사회문화적·신앙적 이유로 인해 적극적으로 민주화 운동에 가담하지 않음으로 인한 내적 갈등과 자책감이 반영된 결과인 것으로 볼 수 있다. 손봉호는 당시의 이러한 감정에 대해 다음과 같이 술회한다.

상당수의 젊은 그리스도인들은 민주화와 사회평등을 위한 급진적 투쟁에 앞장섰다. 그러나 그보다 더 많은 온건 그리스도인 학생들은 심각한 갈등을 경험하지 않으면 안 되었고, 심한 무력감에 사로잡혀 있었다. 대학사회 전체가 부르짖는 민주화와 사회평등 이상에 전적으로 동의하면서도, 그것을 이룩하기 위하여 사용되었던 급진적 방법에 쉽사리 동참하기가 어려웠기 때문이다. 과연 법질서를 어기고 폭력을 사용하는 것이 그리스도인에게 합당한가에 대해 확실한 대답을 얻지 못한 것이다. 그러나 다른 한편, 그들은 민주주의와 평등에 대한 이상도 없고 용기도 없는 비겁한 젊은이들로 취급되는 것이 싫었고 억울했다. 더군다나 불의에 대항하여 투쟁하지 않는 자는 그 불의에 동참하는

것이란 흑백논리가 젊은이들에게 매우 설득력 있게 들렸고, 그것이 그들의 갈등을 더욱 심각하게 만들었다. ... 그러나 그들은 가능한 한 흑백논리에 사로잡히지 않으려고 노력했고, 민주와 평등의 사회이상을 달성하는 방법에는 여러 가지가 있을 수 있으며, 여러 가지 방법이 병행될 수 있다고 생각했다.<sup>217)</sup>

사회참여적 복음주의자들에게 사회 참여에 대한 문제의식과 필요성을 불러일으킨 것은 주변에서 스러져가는 동료 학생들과 민중들의 희생이었다. 그러나 그들에게는 민주화 운동에 적극적으로 가담하는 것을 정당화해 줄 신앙적 토대가 마련되어 있지 않았다. 그렇기 때문에 그들은 민주화라는 사회 운동에 적극적으로 참여할 수 없었고, 그럴수록 자책감과 무력감은 커져만 갔다. 이런 상황에서 미국 신복음주의로부터 유입된 기독교세계관 운동, ‘하나님 나라’에 대한 새로운 개념, 그리고 로잔 언약은 이들에게 합리적이고 평화적인 사회 참여를 허용하는 신앙적 담론을 제공해 주었다. 이러한 역사적 경험을 통해 복음주의자들은 개신교인들에 의한 사회참여의 모범을 개신교 신앙에서 찾게 된다. 다시 말해 민주화 이후 새로운 형식의 시민운동의 청사진을 그리고 실제적인 단체를 구성하는 과정에서 ‘민중운동을 지양하는 운동으로서의 시민운동’이라는 원칙을 형성하는 데 영향을 끼친 요인이 바로 개신교 신앙이라는 것이다.

손봉호는 1987년 박종철의 죽음으로 인해 인권을 둘러싼 담론이 중요한 이슈가 되었을 때 인권을 보장하는 활동에 개신교인들이 나서야 한다는 점을 역설하면서 그 근거로 성서를 들었다.

---

217) 손봉호, 「기독교윤리실천운동」, 87~88쪽.



성경은 사람만이 하나님의 형상으로 지음을 받았다고 가르친다. 모든 피조물 가운데 인간만이 특별한 위치를 얻었고, 그것은 창조주의 형상을 입는 특권을 부여받음으로 다른 어느 피조물과 비교될 수가 없다. … 성경은 인간을 다른 만물과 같이 피조물이나 하나님의 형상으로 지음을 받았기 때문에 근본적으로 다른 존재들과는 다름을 가르치고 있다.

… 그리고 바로 여기에 인간의 존엄성이 근거되어 있다. 그런데 인간이 가지고 있는 육체적, 정신적 약점을 이용하여 거기에 고통을 가하므로 자유를 침해하고 인격성을 유린하는 것은 하나님의 형상을 유린하는 것이며, 크나 큰 죄일 뿐 아니라 매우 야만적이고 비겁한 짓이다. 다른 사람의 인격을 모독하고 다른 사람의 자유를 침해한 경우를 제외하고는 누구도 모독을 당해서는 안 되고 자유의 제한을 받아서는 안 된다.<sup>218)</sup>

위 글에 따르면 개신교인들이 인권을 보호하는 활동에 참여해야 하는 근거는 인간이 “하나님의 형상으로 지음을 받았기” 때문이다. 인간의 존엄성은 바로 ‘하나님’의 존엄성에서 기인하는데, 육체적 · 정신적으로 인간의 존엄성을 훼손하는 행위는 “하나님의 형상”을 유린하는 행위에 다름 아니다. 따라서 사회적으로 만연해 있는 인권 유린의 현장에 개신교인들이 개입하여 인간의 존엄성을 보호하는 활동이 필요하다는 주장이다. 손봉호는 민주주의를 지키기 위한 운동에 참여해야 하는 이유도 성서에서 찾는다. 모든 사람이 “하나님” 앞에서 평등하다는 것은 성서가 강조하고 있는 사상이며, 따라서 사회적 평등과 정의를 존중하는 것은 성서의 가르침을 따르는 길이라는 것이다. 그런데 사회의 평등과 정의를 실천하고 존중할 수 있는 가장 적합한 현실

---

218) 손봉호, 『기독교적 관점에서』, 86~87쪽.

적 제도는 민주주의이기 때문에 개신교인들은 민주주의를 지지해야 한다는 것이 그의 주장이다.<sup>219)</sup>

더 나아가 그는 개신교인들이 사회적 책임을 통감하고 사회 변화를 꾀하고자 할 때의 실천 방법도 ‘예수의 사랑’을 따르는 것이라고 주장함으로써 개신교 신앙에서 기인한 운동 방법론을 제시한다.

기독교가 사회적 이상을 실현하는 방법은 어디까지나 종교적이어야 할 것이다. 그것은 도덕적 감화, 설득, 호소하는 방법이고 그 보다 더 기독교인들이 스스로를 희생하는 사랑의 방법이다. 이것이 바로 예수님이 보여주신 방법이고, 그 방법은 어느 정치적인 방법보다 부작용이 적고 궁극적으로 더 효과적인 방법이다.<sup>220)</sup>

그런 활동도 정치적인 방법으로 할 것이 아니라 어디까지나 종교적 방법으로 해야 한다. 한국 기독교 대표들은 정부나 다른 기관이 인간의 존엄성에 역행하는 짓을 하고 인간의 기본권리를 침해했을 때 부드러운 말로 가르치고, 권면하고, 그래도 듣지 않을 때는 경고하여야 한다. 수의 힘을 이용하여 정치적 협박을 할 것이 아니라 하나님의 심판으로 경고하여야 한다.<sup>221)</sup>

손봉호는 ‘예수의 방법’을 들어 개신교인들이 스스로를 희생하는 것이야말로 사회적 이상을 실현하는 바람직한 방법이라고 주장한다. 그리고 구체적으로는 “부드러운 말로 가르치고, 권면하고, 경고하는 것”이 사회를 변화시키는 ‘종교적 방법’이다.

---

219) 손봉호, 같은 책, 23쪽.

220) 손봉호, 같은 책, 82쪽.

221) 손봉호, 같은 책, 91쪽.

바로 이러한 점에서 폭압적인 국가권력에 대항하여 민주주의를 쟁취하고 보다 평등한 사회를 이룩하기 위해 폭력혁명을 주장했던 민중운동 진영과의 차이점이 분명해 진다. 손봉호는 폭력에 폭력으로 맞서는 민중운동의 방법론과 달리 평화적이고 합법적인 운동 방식을 선호하였고, 그 ‘온건한’ 방법을 “예수님이 보여주신 방법”이라고 보았다.

서경석도 경실련의 방법론에 대해 논하는 글에서 경실련은 개신교 신앙에 입각하여 비폭력 평화운동의 노선을 지향한다고 밝히고 있다.

그러나 예수님의 하나님나라 실현운동은 그 비전의 혁명성에도 불구하고 매우 온건한 행동전략을 택하셨던 것 같습니다. 예수님의 운동은 상한 갈대도 꺾지 않고 꺼져가는 심지도 끄지 않는 사랑의 운동이었고 우리 자신의 회개로부터 시작하는 정신헌명 운동이었으며, 열렬당 시몬과 세리 마태를 다 함께 제자로 삼으신 굉장한 포용성과 개방성을 발휘한 운동이었습니다. … 죽음 직전까지도 비폭력 평화운동 노선을 견지하셨으며 철두철미하게 당시의 가난하고 소외된 사람들의 편에 서셨지만… 다같이 하나님나라의 축제에 초대하셨습니다.<sup>222)</sup>

그는 “매우 온건한 행동전략”을 취하여 “죽음 직전까지도 비폭력 평화 운동 노선을 견지”하였던 “예수님의 하나님나라 실현운동”의 모델을 경실련 운동에 적용함으로써 평화적이고 온건한 행동전략을 경실련이 지향하고 있음을 밝힌다.

---

222) 서경석, 「‘경실련’은 익명의 기독교운동입니다」, 180쪽.

이는 서경석이 스스로를 “신보수파인 아이덴티티파”로 분류하는 것과도 연관된다. 당시 기독교운동 진영은 기독교인으로서의 주체성을 강조하는 그룹과 사회과학적 인식에 기초한 사회운동을 강조하는 그룹으로 분열되어 서로 대립하고 있었다.<sup>223)</sup> 이 대립에서 서경석은 자신이 기독교인으로서의 주체성을 강조하는 분파임을 인정하며, 기독교 모임이나 집회, 강연 등에 초청을 받게 되면 “기독교 운동은 기독교 신앙에 기초한 것이어야지 어떤 특정 이념을 절대화하는 식으로 가면 안 된다.”고 말하곤 했다고 회고한다.<sup>224)</sup> 이처럼 서경석이 정체성 논쟁에서 스스로를 소위 ‘아이덴티티파’로 인정하는 것은 경실련을 창설하고 시민운동을 전개해 나가는 것에 있어서 가장 기본적이고 본질적인 것이 개신교인으로서의 정체성이라는 점을 분명히 한다고 할 수 있다.<sup>225)</sup>

또한 온건한 복음주의자들이 마르크스주의에 대해 비판한 것도 동구 사회주의권 국가의 몰락이나 마르크스주의의 이론적 결함 때문이라기보다는 그것이 개신교와 양립할 수 없다고 보았기 때문이다. 손봉호는 철저한 유물론인 마르크스주의와 개신교는 타협할 수 없다

223) 서경석, 『꿈꾸는 자만이 세상을 바꿀 수 있다』, 137쪽.

224) 서경석, 같은 책, 140쪽.

225) 서경석이 미국 유학을 다녀온 후 기독교사회문제연구소(기사연)의 원장으로 일했던 1988부터 1989년까지의 1년은 서경석이 민중운동으로부터 분리되어 새로운 유형과 내용의 시민운동으로 이전하게 되는 계기를 마련해주기도 했다. 당시 기사연은 개신교 민중운동 진영의 대표적인 연구소였기 때문에, 개신교의 민중운동 참여를 비판했던 서경석이 원장직으로 취임했을 때부터 기사연 내부에서는 많은 논쟁과 갈등이 발생했다. 원래 서경석은 대표적인 에큐메니컬 학생운동 단체인 KSCF의 활동을 통해 개신교 운동을 접하게 된다. 그러나 미국 유학 시절에 중국을 비롯한 공산권 국가의 현실을 객관적으로 바라보게 되면서 사회주의 체제에 대한 깊은 회의론을 갖게 되었다. 그래서 사회주의적 이상을 지향했던 에큐메니컬 진영의 민중운동 참여를 강하게 비판하였다. 결국 서경석은 1년 만에 함께 일하는 사람들로부터 ‘쫓겨나게’ 된다. 훗날 서경석은 이러한 개인적 경험이 민중운동의 배타성과 무능력에 대한 문제의식을 강화시켰다고 회고했다. 서경석, 같은 책, 56~57, 105, 142~146쪽.

고 못 박는다. “하나님을 부인하고 인간의 영혼과 그 고뇌성을 부인하지 않고는 공산주의적 유물론자가 될 수 없는 것”이라고 보았다.<sup>226)</sup> 온건한 복음주의자들이 마르크스주의를 개신교 운동의 사상적 기반의 일부로 수용할 수 없었던 것은 그들이 전통적인 개신교 신앙에 입각한 운동을 지향하고 있었기 때문이다. 이처럼 복음주의자들이 합법적이고 체제내적이며 보편성을 강조하는 것으로 시민운동의 성격을 규정했던 데에는 개신교 신앙이 큰 영향을 끼쳤다.

한편 온건한 사회참여적 복음주의 분파는 시민운동을 민중운동에 대한 반대급부로 위치 지움으로써 운동의 성격 또한 민중운동의 외부에 존재하거나 민중운동에 반대하는 것으로 규정하였다. 이러한 전략은 개신교 내부에서도 대립적인 구조를 설정하는 결과를 낳았다. ‘복음주의 대(對) 에큐메니컬’이 바로 그것이다. 에큐메니컬은 7, 80년대 민중운동과 궤를 함께 하면서 반(反)정부적이고 체제 전복적이며, 전투적인 운동 방식을 수용한 개신교 내 진보적 사회운동 그룹이다. 오늘날에 이르러서는 복음주의와 에큐메니컬의 구분이 사실상 무의미하고 불가능하다는 논의도 제기되고 있다. 양자 사이에 담론적으로나 실천 양식에 있어서 별 다른 차이를 발견할 수 없기 때문이라는 근거에서이다. 굳이 이 둘을 구분할 수 있는 근거를 찾는다면 각 그룹이 관련을 맺고 있는 원로 지도자들의 네트워크가 80년대 중반 이후부터 90년대 초반까지 어떠한 입장을 취하고 있었느냐에 따라 구분이 가능하다는 정도이다. 다시 말해 인적 네트워크 자체가 복음주의와 에큐메니컬의 사회참여적 담론과 실천 양식에 큰 영향을 주지 않고 있다는 말이다. 그러나 복음주의와 에큐메니컬의 구분이 다소 관념적이고 모호하다 하더라도, 실제 운동 현장에서는 이 구분이 유의미하게 호

---

226) 손봉호, 『기독교적 관점에서』, 180쪽.

명되고 있으며 각 분파 내에 속하는 구성원들이 스스로의 정체성을 표명하고 실천의 방향을 고민하는 과정에서도 이 구분이 구체적으로 작동하고 있다는 점을 지적하지 않을 수 없다. 이러한 구분은 복음주의와 에큐메니컬 두 그룹 모두에서 현실적으로 받아들이고 있는 것이다.<sup>227)</sup>

개신교 내부의 이러한 대립적인 구조를 더 잘 이해하기 위해 천주교의 사회참여 운동의 역사를 간략하게 정리해 보는 것도 좋을 것이다. 천주교의 사회참여 운동으로는 크게 ‘천주교사회운동협의회’(천사협)와 ‘천주교정의구현전국사제단’(사제단)을 들 수 있다. 천사협은 가톨릭노동청년회(1958년 창립), 가톨릭농민회(1972년 창립), 가톨릭노동사목전국협의회(1984년 창립), 천주교도시빈민회(1985년 창립), 가톨릭문화운동협의회 등의 연대체로 1984년 출범하였다. 천사협이 신자 중심의 단체였음에 반해, 성직자 중심의 단체로 창립되는데 천주교정의구현전국사제단(1974년 창립)이 바로 그것이다. 사제단은 87년 6월 민주항쟁의 도화선이 된 ‘박종철 고문치사’ 사건을 폭로함으로써 민주항쟁을 촉발시켰다. 이후 87년 12월 대통령 선거와 88년 총선 시기에는 천주교공정선거감시단과 가톨릭총선대책위원회를 구성하여 부정선거 방지와 민주세력의 정치세력화에 참여하였다.<sup>228)</sup> 그러나 80

---

227) 박명철, 「청년이 살아야 교회가 산다: 청년사역 복음주의와 에큐메니컬의 분리를 넘어」, 『기독교사상』 45호 (대한기독교서회, 2001), 148~159쪽.은 복음주의와 에큐메니컬이 분리되어 있는 개신교 현실을 극복할 수 있어야 한다는 주장을 제기하는 글이다. 박명철은 복음주의와 에큐메니컬의 분리와 같듯이 ‘청년 사역’에 큰 걸림돌이라고 말하는데 이러한 현실 인식은 현실적으로 한국에서 복음주의와 에큐메니컬이 분리되어 있는 개신교 지형을 잘 보여준다. 더 구체적인 사례로 선교 개념을 둘러싼 에큐메니컬 진영과 복음주의 진영의 논쟁은 다음을 통해 확인할 수 있다. 송인철, 「통전적 선교: 에큐메니칼 운동과 복음주의의 화해」, 『한국교회사학회지』 제16집 (한국교회사학회, 2005), 53~84쪽.

228) 김선철, 「한국 천주교 사회운동 약사」, 『한국시민사회운동 15년사 1987~2002』 (한국시민사회연감 편찬위원회 편, 서울: 시민의신문, 2004), 527~528쪽.

년대 천주교의 사회참여 운동은 개신교 복음주의진영과는 다른 민중운동의 영역이라고 볼 수 있다. 이들이 실제로 연대하고 의견을 교류하며 함께 행동한 단체들이 급진적이고 체제전복적인 지향을 갖고 민주항쟁을 벌여내던 민중운동단체들이었기 때문이다. 일례로 천사협은 1989년 1월 전국민족민주운동연합(전민련)이 결성되자 이에 적극적인 지지를 보내며 주체적으로 참여하였다.<sup>229)</sup> 따라서 천주교의 사회운동에서는 80년대 개신교 사회참여적 복음주의 운동에서와 같이, 민중운동과는 다르지만 사회에 대한 책임을 통감하고 적극적으로 사회에 대한 발언과 실천을 고민하던 시민운동의 맥아를 발견할 수 없다.<sup>230)</sup> 그렇기 때문에 87년 민주화투쟁 이후 시민사회의 공간이 열렸을 때에도 새로운 정체성의 시민운동을 형성하기보다는 기존의 민중운동의 활동을 확장하고 강화하는 것으로 사회참여를 이어나갔던 것이다.

이상에서 살펴본 바와 같이 기윤실과 경실련으로 대표되는 1980년대 말 시민운동의 형성기의 초기 시민운동단체들은 인적으로 개신교인들이 큰 비중을 차지했다. 뿐만 아니라 사상적으로 유물론에 반대하고 폭력혁명이라는 방법론을 거부하는 시민운동의 성격을 규정하는 데 있어서도 개신교 신앙이 큰 영향을 끼치게 되었다.

---

229) 김선실, 같은 글, 528쪽.

230) 이는 아마도 천주교의 신학이 교황을 중심으로 하는 일원적 구조를 갖는 경향이 강하기 때문일 것이다. 따라서 천주교에는 개신교에서만큼 다양한 신학적 줄기와 논쟁, 수많은 교단이 없다. 80년대 민주화투쟁 시기에는 독재정권에 대한 저항이 시대의 양심과 신앙의 목소리에 솔직히 대응하는 것이라는 인식이 강했고, 이에 천주교는 적극적으로 민주화투쟁에 참여하는 것으로 신학적 답을 내렸다. 87년 대통령 직선제를 성취하고 난 후 민중운동진영이 맞닥뜨렸던 무기력과 패배의식, 새롭게 무엇을 해야 할지 모르는 상황은 천주교 사회참여세력에게도 마찬가지로 다가왔다.

## V. 결론

필자는 본 연구를 통해 사회참여적 복음주의 운동이 1980년대 한국에서 새롭게 등장하게 된 배경과 전개과정을 살펴보고, 그 중 한 분파인 온건한 사회참여적 복음주의 운동이 한국의 시민운동의 형성을 촉진하는 역할을 하였음을 밝히고자 하였다. 복음주의 운동은 1980년대 민주화 운동을 적극적으로 주도해나갔던 민중운동 진영으로부터 자극을 받아 사회 문제에 대한 관심과 책임의식을 획득할 수 있었다(사회참여적 복음주의 운동). 또한 개신교 내 민중운동 진영 혹은 에큐메니컬 진영, 그리고 당시 복음주의 운동 내에 존재했었던 급진적인 운동과의 대립, 개인의 윤리와 양심을 강조했던 당시 복음주의 지도자들의 지향 등 개신교 내부의 여러 요인들로 인해 온건한 특성을 자신의 성격으로 규정하게 되었다(온건한 사회참여적 복음주의 운동). 온건한 사회참여적 복음주의 운동은 한국 시민운동단체를 선점함으로써, 초기 한국 시민운동의 그 성격을 규정하는 데 중요한 영향을 끼쳤다는 점을 보여주하고자 했다. 온건한 사회참여적 복음주의 운동의 성격은 초기 한국 시민운동의 성격으로 이어져 민중운동이 아닌 것, 즉 마르크스주의가 내세우는 계급 정치에 반대하고 폭력 투쟁이라는 수단을 거부하는 운동으로서 시민운동의 성격이 규정되었다.

본 연구는 그 동안 민주화 이전의 한국 개신교의 지형이 '진보 대(對) 보수'라는 대립항으로 구성되어 있었다는 기존 연구에서 한 발 더 나아가 다수의 중간 분파인 사회참여적 복음주의 운동이 이미 80년대 초반에 형성되어 80년대 후반에는 활발한 논의와 실천을 벌였다는 점을 지적한다는 점에서 의의가 있다. 또한 사회참여적 복음주



의 운동이 급진적인 분파와 온건한 분파로 분화되어 서로 갈등하다가 온건한 분파가 우위에 서는 과정을 통해 온건한 사회참여적 복음주의 운동이 한국의 시민운동의 형성에 영향을 끼칠 수 있었음을 역사적으로 설명하고자 시도했다. 이러한 시도는 그 동안 포착되지 못한 80년대 개신교 복음주의 운동의 역사를 세밀하게 주목하여 정리하였다는 점에서 학문적으로 의미가 있다. 이러한 작업을 통해 8,90년대의 역동적인 한국 사회와, 그와 상호작용하며 새로운 양식의 시민운동을 제시한 복음주의 운동의 관계를 좀 더 구체적으로 살펴볼 수 있었다.

1980년대 민주화 이후 한국에서 새롭게 등장한 사회참여적 복음주의 운동은 교회와 사회를 철저히 이분법적으로 분리하여 사회 문제에 개입하는 것은 개신교인의 역할이 아니라고 사고하였던 보수적인 근본주의 신앙으로부터 탈피하여 종교의 사회적 책임을 적극적으로 감당하는 운동을 벌여냈다. 이들은 1940년대 미국에서 등장한 신복음주의의 영향을 받아 성장하였으며, 영미로부터 수입된 다양한 신학적 사상은 이들 운동의 토대를 제공해 줌으로써 개신교인들의 사회참여를 정당화하였다. 민주화 이후 한국에서 사회참여적 복음주의 운동이 등장할 수 있었던 신학적 배경은 미국 복음주의 운동의 성과물인 ‘하나님 나라’에 대한 새로운 해석, 로잔언약, 그리고 ‘기독교세계관운동’이었다. 그러나 근본주의 세력과의 분리를 통해 사회참여적 성격을 획득한 미국의 신복음주의와는 달리, 한국의 복음주의자들은 민중운동 진영과의 만남과 논쟁을 통해 개신교의 사회책임을 인식하게 되었다. 그래서 한국의 복음주의 운동은 민중운동 진영과 사회에 대한 관심을 공유하면서도 유물론이라는 사상과 폭력혁명이라는 방법론으로부터는 거리를 두었다. 한국의 사회참여적 복음주의 운동은 민

주화 운동의 적극적인 주체였던 노동자 · 농민 등의 민중운동, 민중운동을 이론적으로 뒷받침하는 마르크스주의, 민중운동과 마르크스주의의 신학적 수용의 결과인 민중신학, 민중신학을 기반으로 사회운동을 벌였던 에큐메니컬 진영 모두와 구별되는 운동으로서 스스로의 정체성을 규정하였던 것이다.

물론 민중운동의 사상적 토대와 방법론을 일정 부분 수용하였던 급진적인 사회참여적 복음주의자들도 있었다. 그렇지만 이들은 복음주의 신앙을 유지하면서 당시 민중운동의 중요한 이론적 배경이었던 마르크스주의와 민중신학을 통합시키는 신학적 · 실천적 담론을 탄생시키지 못했다. 결과적으로 그들 중 일부는 신앙을 버리고 소위 ‘운동권’으로 수렴되거나 개신교 내 에큐메니컬 진영으로 이전하여 복음주의 운동에서 자취를 감추게 된다. 그러나 대부분의 급진적인 사회참여적 복음주의자들은 온건한 사회참여적 복음주의자들과 함께 시민운동단체를 결성하거나 복음주의 목회자의 길을 선택하였다.

온건한 복음주의자들은 80년대 민주화 과정에서 폭력적인 정치권력과 이에 전투적으로 대응한 민중운동 진영 모두로부터 일정한 거리를 두고 스스로의 기반에 대해 고민하였으며, 그 결과 시민의 다양한 욕구들을 자유롭게 분출할 수 있는 민주화 이후의 시민사회를 기회영역으로 활용할 수 있었다. 또한 대형 교회의 목회자들과 대학의 지식인들이 이 운동을 주도한 까닭에 새로운 시민운동에 필요한 물질 · 인적 자원을 비교적 손쉽게 동원할 수 있었다. 1980년대 초반부터 복음주의의 사회적 실천에 대한 신학적 · 철학적 고민의 논의가 지속적으로 존재했었다는 사실도 온건한 복음주의자들이 가장 먼저 시민운동의 주체로 등장할 수 있었던 원인이 되었다. 이러한 이유들로 80년대 사회참여적 복음주의 운동의 한 분파인 온건한 복음주의자

들은 한국의 시민사회에 적합한 새로운 시민운동단체를 결성함으로써 한국 시민운동의 형성을 촉진할 뿐만 아니라, 그 성격을 규정할 수 있었다는 사실을 확인할 수 있다.

기독교세계관운동의 영역을 개인의 윤리적·문화적 영역으로 한정하여 복음주의의 틀 내에서 개혁운동을 벌여나갔던 온건한 사회참여적 복음주의 운동이 지향했던 사회적 인식과 운동 방식에 대한 청사진은 고스란히 초기 시민운동의 성격으로 이어졌다. 그 청사진은 민중운동 혹은 에큐메니컬 운동에 대한 반대급부로서의 시민운동으로, 합법적이고 평화로운 운동 방식으로 지향함으로써 체제 내적인 경향을 보이고, ‘시민’이라는 새로운 주체의 개념 정립을 기반으로 하여 ‘개인 윤리’에 초점을 맞추면서 ‘보편적인 공공선’을 추구하는 성격을 보여준다. 1980년대 말에 설립된 기운실과 경실련을 통해 확인할 수 있는 이러한 초기 시민운동의 성격은 개신교 신앙을 근거로 하여 사회참여를 시도했던 온건한 사회참여적 복음주의 운동으로부터 기인한 것이다.

한편 본 논문은 한정된 지면과 역량으로 인해 다음과 같은 한계를 지니고 있다. 앞으로 진행될 추가적인 연구를 통해 다음의 한계들이 극복될 것을 기대한다.

첫째, 시기적으로 제한된 연구로 인한 한계이다. 본 연구는 1980년대 중반부터 1990년대 초반까지의 시기에만 한정해서 ‘사회참여적 복음주의 운동’의 분화와 전개, 그리고 그것이 한국의 시민운동 형성에 끼친 영향에 주목했다. 그러나 본문에서도 지적하였듯이 1994년 참여연대가 결성되면서 한국 시민운동의 성격은 큰 변화를 맞게 된다. 민중운동 성향의 시민운동이 탄생함으로써 시민운동의 성격이 더욱 복잡해지고 다원화되는 경향이 나타났다. 그 후 2008년 미국산

광우병 소고기 수입 반대를 위한 전국적인 규모의 촛불시위 이후 한국의 시민운동은 다시 한 번 큰 변화를 맞게 된다. 본 연구는 시민운동의 형성기에만 초점을 맞추었기 때문에 1990년대 중반 이후의 이러한 시민 사회의 성격 변화를 포착하지 못하고 있다. 이것은 ‘시민운동’이라는, 현재에도 지속되고 있는 현상을 연구대상으로 삼을 때 필연적으로 감수할 수밖에 없는 한계라고 생각한다. 한국 시민운동의 성격을 좀 더 넓은 시야로 분석할 수 있으려면 1990년대 이후 시민운동의 다원화 현상까지 포괄하는 연구가 요청된다고 하겠다.

둘째, ‘급진적인 사회참여적 복음주의 운동’을 다루는 부분에서 지역적 대상을 서울로만 한정시킨 지리적 한계를 지적할 수 있다. ‘온건한’ 복음주의 운동로부터 분화되어 나온 ‘급진적인’ 복음주의 운동은 엘리트주의적인 성향을 다소 띠고 있기 때문에 서울의 소위 상위권 대학을 중심으로 전개된 것이 사실이다. 그렇기 때문에 현재 활용할 수 있는 자료들도 주로 이 지역을 중심으로만 제한적으로 축적되어 있다. 그러나 ‘사회참여적 복음주의 운동’이 전국적인 흐름으로 발생했고, 이후 시민운동 단체의 형성도 전국적인 규모로 이루어졌기 때문에 ‘온건한’ 복음주의 분파와 ‘급진적인’ 복음주의 분파의 분화가 전국적인 규모로는 어떠한 양상을 띠며 나타났는지를 살펴보는 작업이 필요하다. 서울을 중심으로 생산되는 ‘급진적인’ 복음주의 담론이 지방에서는 어떠한 성격을 띠고 유통되었는지에 대한 전국적인 시야의 연구가 보완되어야 한다.

셋째, 본 연구는 한국에서의 복음주의 분파가 시민운동 형성에 끼친 영향을 분석함으로써 당시 복음주의 분파의 성격과 초기 시민운동의 성격을 밝혀보고자 했다. 그러나 한국 상황의 특수성과 보편성을 좀 더 분명히 드러내기 위해서는 해외 사례와의 비교 연구가

필요하다. 복음주의 운동이 점차 진보적으로 전개되면서 오늘날에는 '좌파 복음주의'라는 용어까지 제기되고 있는 미국에서 이들 복음주의 운동이 시민운동의 형성과 발전에 어떠한 영향을 끼치고 있는지에 대한 연구가 보완된다면 본 연구가 시도하고자 하는 분석이 더욱 완결성 있게 이루어질 것이다. 또한 한국과 비슷하게 권위주의 국가 체제를 개혁하여 민주화를 성취함과 동시에 시민운동의 시대를 맞이한 남미의 사례도 함께 비교 연구하는 것이 필요하다. 급진적인 성격의 해방신학이 민주화 이후 보수적인 신앙의 색채로 덧입혀지고 있는 현재 남미의 상황에서 개신교 신앙과 시민운동 양자 간의 관계를 면밀히 검토하여 한국 사례와 비교해 본다면, 한국의 특수성과 보편성을 더욱 분명하게 보여줄 수 있을 것이라고 생각한다.

## 참 고 문 헌

### < 1차 자료 >

- 경제정의실천시민연합, 『<경실련> 출범 1주년 기념자료집』, 1990.  
\_\_\_\_\_, 『경실련 출범3주년 기념자료집』, 1993.
- 김명혁 편, 『시대의 방향을 제시한 한국복음주의협의회 성명서 모음집』, 서울: 기독교문서선교회, 1998.
- 박재순, 「서경석 목사의 글에 응답함: 민중신학의 반성과 원칙」, 서울: 대한기독교서회, 1993.
- 손봉호, 『현대신학과 기독교적 지성』, 서울: 성광문화사, 1986.  
\_\_\_\_\_, 「사회윤리와 종교: 기독교를 중심으로」, 『철학』 32집, 한국철학회, 1989.  
\_\_\_\_\_, 『기독교적 관점에서』, 서울: 나비, 1989.  
\_\_\_\_\_, 「폭력은 정당화될 수 없다」, 『철학과 현실』 6호, 철학문화연구소, 1990.  
\_\_\_\_\_, 「기독교윤리실천운동」, 『기독교사상』 383호, 대한기독교서회, 1990.  
\_\_\_\_\_, 「기독교 사회윤리 문제」, 『신학지남』 166호, 신학지남사, 1974.  
\_\_\_\_\_, 「선교와 사회정의」, 『신학지남』 167호, 신학지남사, 1974.
- 서경석, 「경실련 발기선언문」, 경제정의실천시민연합, 1989.  
\_\_\_\_\_, 「개개인의 회심에서 개혁에 참여해야」, 『새가정』 403호, 새가정사, 1990.

- \_\_\_\_\_, 「‘경실련’은 익명의 기독교운동입니다», 『<경실련>출범 1주년 기념자료집』, 경제정의실천시민연합, 1990.
- \_\_\_\_\_, 「경실련 운동의 평가와 전망」, 『경실련출범 3주년 기념자료집』, 경제정의실천시민연합, 1993.
- \_\_\_\_\_, 「민중신학의 위기」, 『기독교 사상』 1993년 9월호, 서울: 대한기독교서회, 1993.
- \_\_\_\_\_, 「박재순 선생의 글에 응답함 : 민중신학과 민중 운동의 나갈 방향」, 『기독교 사상』 1993년 11월호, 서울: 대한기독교서회, 1993.
- \_\_\_\_\_, 「경실련 3년의 평가와 반성」, 『월간 사회평론』 92권 8호, 사회평론, 1992.
- \_\_\_\_\_, 『꿈꾸는 자만이 세상을 바꿀 수 있다』, 서울: 웅진출판, 1996.
- 이추경, 「환경운동 단체들의 시각 분석」, 『환경문제 대화모임: 한국 환경운동의 역사와 현황』 자료집, 크리스찬 아카데미, 1989.
- 최열, 「한국 공해추방운동의 역사」, 『환경문제 대화모임: 한국 환경운동의 역사와 현황』 자료집, 크리스찬 아카데미, 1989.
- 《대학기독신문》 (1986~1989)
- 《복음과 상황》 (1991~1994)

## < 2차 자료 >

### 1. 단행본

Berger, Peter. *The Sacred Canopy*, NY: Anchor Books,

- 1990(1967). 『종교와 사회』, 이양구 역, 서울: 종로서적, 1981.)
- 맥그라스, 알리스트 (Alister, McGrath.), 『복음주의와 기독교의 미래』, 신상길·정성욱 역, 서울: 한국장로교출판사, 1997. (*Evangelicalism & the Future of Christianity*, 1995.)
- 베버, 막스 (Weber, Max.), 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』, 김덕영 역, 서울: 도서출판길, 2010. (*Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1904~0905.)
- 웨버, 로버트 (Webber, Robert E.), 『젊은 복음주의자를 말하다』, 서울: 죠이선교회, 2010. (*The Younger Evangelicals*, 2002.)
- 강인철, 『민주화와 종교: 상충하는 경향들』, 경기: 한신대학교출판부, 2012.
- 김명배, 『해방후 한국 기독교 사회운동사: 민주화와 인권운동을 중심으로 (1960~1987)』, 서울: 북코리아, 2009.
- 김영철, 『한국 기독교청년학생 운동사』, 한국기독교학생회출판부, 1993.
- 김호기, 『현대자본주의와 한국사회 : 국가 · 시민사회 · 민주주의』, 사회비평사, 1995.
- \_\_\_\_\_, 『한국의 현대성과 사회변동』, 나남출판, 1999.
- 류대영, 『한국 근현대사와 기독교』, 서울: 푸른역사, 2009.
- 목창균, 『현대 복음주의』, 서울: 황금부엉이, 2005.
- 박명규, 『국민 · 인민 · 시민: 개념사로 본 한국의 정치주체』, 서울: 소화, 2009.
- 박명수, 『근대사회와 복음주의』, 서울: 한들출판사, 2008.
- 박용규, 『한국 교회를 깨운 복음주의 운동』, 서울: 두란노, 1998.



- 박종현 편, 『변화하는 한국 교회와 복음주의 운동』, 서울: 두란노아카데미, 2011.
- 손호철, 『해방 50년의 한국정치』, 새길, 1995.
- 조병호, 『한국기독교청년학생운동 100년사 산책』, 서울: 땅에쓰신글씨, 2005.
- 조희연, 『한국의 민주주의와 사회운동』, 서울: 당대, 1998.
- 최장집, 『민주화 이후의 민주주의-한국민주주의의 보수적 기원과 위기』, 서울: 후마니타스, 2002.
- 한국기독교교회협의회, 『1980년대~2000년 한국교회 평화통일운동 자료집』, 2000.
- 대한기독교역사연구소, 『한국기독교현대사 : 1945-1999』, 기독교사상, 1999.
- 한국기독교역사연구소 편, 『한국기독교의 역사』 III권, 서울: 기독교문사, 2009.

## 2. 논문

- Bellah, Robert N. "Epilogue: Religion and Progress in Modern Asia" in *Religion and Progress in Modern Asia*, Robert N. Bellah, ed. NY: Free, 1965. (『근대아시아에서의 종교와 사회 진보』, 『사회 변동과 상징 구조』, 박영신 역, 서울: 삼영사, 1981.)
- Offe, Claus. "New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics" in *Social Research* Vol. 52, No. 4, NY: Graduate Faculty of Political and

- Social Science, New School for Social Research, 1985.  
 (「신사회운동: 제도정치에 한계에 대한 도전」, 『국가와 시민사회: 조절이론의 국가론과 사회주의 시민사회론』, 한국정치연구회 정치이론분과 역, 서울: 녹두, 1993.)
- 강인철, 「민주화 과정과 종교: 1980년대 이후의 한국 종교와 정치」, 『종교연구』 27, 2002.
- \_\_\_\_\_, 「수렴 혹은 헤게모니?: 1990년대 이후 개신교지형의 변화」, 『경제와 사회』 2004년 여름호(통권 62호), 2004.
- \_\_\_\_\_, 「해방 후 한국 개신교의 정치참여: 역사와 평가」, 『한국교수불자연합학회지』 15권 2호, 한국교수불자연합회, 2009.
- 구교형, 「87년형 복음주의, 그 미래를 내가 만들라」, 『복음과 상황』 256호, 2012.
- 김경동, 「시민사회사상사 개관」, 『참여민주주의 실현을 위한 시민사회와 시민운동』, 시민사회포럼 · 중앙일보시민사회연구소 편, 서울: 아르케, 2002.
- 김대영, 「87년 개헌협상과 국민운동본부의 정치행위」, 『정신문화연구』 29권, 한국학중앙연구원, 2006.
- 김동문, 「한국 교회의 선교, 그 양상과 비판」, 『무례한 복음』, 서울: 산책자, 2007.
- 김명배, 「복음주의 진영의 사회 참여에 나타난 교회와 국가의 관계」, 『선교와 신학』 20집(2007년 8월), 장로회신학대학교 세계선교연구원, 2007.
- 김상근, 「한국교회와 변혁운동」, 『90년대 한국사회와 변혁운동』, 한국기독교사회문제연구원, 서울: 민중사, 1990.
- 김선실, 「한국 천주교 사회운동 약사」, 『한국시민사회운동 15년사

- 1987~2002』, 한국시민사회연감 편찬위원회 편, 서울: 시민의 신문, 2004.
- 김성국, 「한국 자본주의 발전과 시민사회의 성격: 1960년대 이후를 중심으로」, 『한국의 국가와 시민사회』, 서울: 한울, 1992.
- 김영한, 「기독교와 사회윤리: 손봉호 교수의 논문 「사회윤리와 종교」에 대한 논평」, 『철학』 32집, 한국철학회, 1989.
- 김용주, 「다시 기독교 세계관 논의를 정리하며」, 『복음과 상황』 223호(2009년 5월), 2009.
- \_\_\_\_\_, 「복음주의권의 보수와 진보, 그 소통과 연합을 기대하며」, 『복음과 상황』 227호, 2009.
- 김은석, 「김희권 인터뷰: “우리의 우정과 연대의 시효는 아직 다하지 않았다”」, 『복음과 상황』 256호(2012년 2월), 2009.
- 김진호, 「안티 기독교의 사이버 테러 vs./and 기독교의 공격적 해외 선교」, 『무례한 복음』, 서울: 산책자, 2007.
- \_\_\_\_\_, 「‘퇴행적 기독교’에서 ‘미학적 기독교’로」, 『기독교사상』 582호(2007년 6월), 대한기독교서회, 2007.
- 김현수, 「일반은혜론 소고: 카이퍼, 스킨더, 반틸, 그리고 기독교학문 연구회에서의 논의들」, 『신앙과 학문』 9권, 기독교학문연구회, 2004.
- 김희권, 「우리가 딛고 올라서야 할 복음주의자 4인」, 『복음으로 상황을 바라본 4인의 시선』, 복음과상황 편, 서울: 복음과 상황, 2011.
- 나용화, 「“로잔 언약”과 한국교회의 과제」, 『개신논집』 7집(2007년 12월), 개신대학원대학교, 2007.
- 박명철, 「청년이 살아야 교회가 산다: 청년사역 복음주의와 에큐메니

- 컬의 분리를 넘어», 『기독교사상』 45호, 대한기독교서회, 2001.
- 박윤경, 「시민운동 형성과정에 관한 연구: ‘경제정의실천시민연합’운동을 중심으로», 전남대학교 사회학과 석사학위논문, 1993.
- 박재창, 「국가유형과 NGO의 정책참여: 평가론적 접근», 『참여민주주의 실현을 위한 시민사회와 시민운동』, 시민사회포럼 · 중앙일보 시민사회연구소 편, 서울: 아르케, 2002.
- 박총, 「만년 청년 이승장 목사», 『복음과 상황』 251호(2011년 9월), 2011.
- 배덕만, 「우리식 복음주의를 꿈꾸며», 『복음과 상황』 256호, 2013.
- 백찬홍, 「기독교 운동의 현황과 향후 전망», 『시대와 민중신학』, 제3시대그리스도교연구소, 2002.
- 송인설, 「통전적 선교: 에큐메니칼 운동과 복음주의의 화해», 『한국교회사학회지』 제16집, 한국교회사학회, 2005.
- 신재식, 「한국 시민운동과 기독교: 전개와 전망», 『한국 개신교가 한국 근현대의 사회 · 문화적 변동에 끼친 영향 연구』, 한신대학교학술원 신학연구소 편, 서울: 한국신학연구소, 2005.
- 양희송, 「한국의 ‘기독교 세계관 운동’, 비판적 성찰과 역동적 혁신을 위하여», 『신앙과 학문』 8권 2호(2003년 12월), 기독교학문연구회, 2003.
- 유경동, 「한국 시민사회운동과 기독교 사회윤리», 『현상과인식』 26호(4), 한국인문사회과학회, 2002.
- 유팔무, 「시민사회의 성장과 시민운동», 『경제와 사회』 1995년 봄호(통권제25호), 1995.
- \_\_\_\_\_, 「비정부사회운동단체(NGO)의 역사와 사회적 역할: 시민운동

- 과 정부의 관계를 중심으로」, 『시민사회와 시민운동2』, 유팔무 · 김정훈 편, 서울: 한울, 2001.
- 윤승현, 「에큐메니칼 대학생 선교운동의 역사와 현단계 과제: 한국기독교학생회 총연맹(KSCF)을 중심으로」, 한신대학교 신학대학원 석사학위논문, 1992.
- 이수인, 「한국의 국가, 시민사회와 개신교의 정치사회적 태도 변동: 1960년대 중반-1990년대 후반」, 이화여자대학교 사회학과 박사학위논문, 2002.
- \_\_\_\_\_, 「1987년 이후 한국 시민사회의 변동과 개신교의 정치사회태도」, 『경제와 사회』 56권, 한국산업사회학회, 2002.
- \_\_\_\_\_, 「개신교 보수분파의 정치적 행위-사회학적 고찰」, 『경제와 사회』 64권(2004년 12월), 비판사회학회, 2004.
- 이은선, 「한국 복음주의 신학의 최근 동향」, 『변화하는 한국 교회와 복음주의 운동』, 박종현 편, 서울: 두란노아카데미, 2011.
- 이종연, 「통계로 보는 복음주의 시민단체의 오늘」, 『복음과 상황』 253호(2011년 11월), 2011.
- 이종오, 「한국사회 변혁운동의 과제와 전망: 독자적 정치세력화와 관련하여」, 『한국의 국가와 시민사회』, 한국사회학회 · 한국정치학회 편, 서울: 한울, 1992.
- 이진구, 「한국 개신교와 선교 제국주의」, 『무례한 복음』, 서울: 산책자, 2007.
- 이혁배, 「진보적 기독교의 사회참여에 대한 비판적 성찰」, 『신학사상』 150호, 한국신학연구소, 2010.
- 이호대, 「한국민주화운동에서 교회의 정치적 역할에 대한 연구: 1970년대를 중심으로」, 서강대학교 정치외교학과 석사학위논문,

1999.

- 전명수, 「개신교 사회운동의 전개와 유형」, 『한국의 종교와 사회운동』, 서울: 이학사, 2010.
- 정정훈, 「한국 복음주의, 혁신 없이 미래는 없다」, 『복음과 상황』 255호, 2012.
- \_\_\_\_\_, 「87년형 복음주의의 종언(終焉)과 전화(轉化)를 위하여」, 제3시대그리스도교연구소 제149차 월례포럼, 2012.
- 정종권, 「시민운동에 대한 비판적 평가」, 『경제와 사회』 제45권(2000년 3월), 비판사회학회, 2000.
- 정태석, 「한국 시민사회와 NGO에 관한 논의의 검토」, 한국NGO학회 추계학술대회 발표문, 한국NGO학회, 2004.
- 정태석 · 김호기 · 유팔무, 「한국의 시민사회와 민주주의의 전망」, 『시민사회와 사회운동』, 서울: 한울출판, 1995.
- 조병호, 「한국기독교학생운동사 연구: 한국현대사 전개과정에서의 민주화운동과 복음화운동을 중심으로」, 『한국기독교역사연구소 소식』 71호, 한국기독교역사연구소, 2005.
- 조종남, 「세계복음화 국제대회와 로잔언약」, 『신학과 선교』, 서울신학대학교 시독교신학연구소, 1974.
- 조효제, 「한국 시민운동의 발전과 도약」, 『시민과 세계』 3호, 참여연대 참여사회연구소, 2003.
- 조희연, 「종합적 시민운동의 구조적 성격과 변화전망에 대한 연구: ‘참여연대’를 중심으로」, 『시민사회와 시민운동2』, 유팔무 · 김정훈 편, 파주: 한울, 2001.
- \_\_\_\_\_, 「시민 · 사회운동과 정치: 한국정치와 NGO의 정치개혁운동」, 『참여민주주의 실현을 위한 시민사회와 시민운동』, 시민사회

- 포럼 · 중앙일보시민사회연구소 편, 서울: 아르케, 2002.
- \_\_\_\_\_, 「민주항쟁 이후 사회운동 변화와 그 특성: 4가지 측면을 중심으로」, 『한국시민사회운동 15년사 1987~2002』, 한국시민사회연감 편찬위원회 편, 서울: 시민의신문, 2004.
- 최성욱, 「한국 사회변동과 복음주의 기독교학생운동의 변화 연구-SFC (학생신앙운동)를 중심으로」, 숭실대 석사학위논문, 2008.
- 최종철, 「한국 기독교교회들의 정치적 태도, 1972-1990」, 『경제와 사회』 1992년 가을 · 겨울호, 1992.

### 3. 기타

김태훈, 〈군사독재 시절에도 교회가 성장한 이유는: 이만역 교수의 ‘해방 후 한국교회사’ 다섯 번째 강의〉, 《뉴스앤조이》, (2012.2.10.)

〈‘시민의 신문’ 시민협 기관지 아니다〉, 《한겨레》 1998년 11월 21일, 6면.

국립국어원 제공 『표준국어대사전』

한국 브리태니커 온라인

# **Abstract**

## **A Study of the Influences of Social Participatory Evangelical Movement on the Formation of Korean Civil Movement**

**: Focusing on the Period of Democracy Movement  
in 1987**

**Kim, Min-ah  
Dept. of Religious Studies  
The Graduate School  
Seoul National University**

The purpose of this thesis is to present backgrounds and development of the social participatory evangelical movement in the period of the democracy movement in 1987 and to examine the influences of that evangelical movement on the formation of the Korean civil movement. In the mid-1980s, the democracy movement against the military government gained strength, which heralded the new era of civil movement. Focusing on this period, I will demonstrate that the evangelical Protestant group strongly influenced the beginning of civil movement in Korea.



The Korean social participatory evangelical movement was affected by the American Neo-evangelical movement which was on the rise in the 1940s. The new interpretation of 'The Kingdom of God', 'The Lausanne Covenant', and 'Christian Worldview Movement' that came from the American Neo-evangelical movement provided theological and philosophical justification for the Korean Protestant's social engagement. However, it was an actively growing democracy movement in the 1980s that engendered the Korean Protestants' responsibility for social participation. While the American Neo-evangelical movement came to have interests in social participation through the conflict with and separation from Protestant fundamentalism, the Korean social participatory evangelical movement recognized the social responsibility with the influence of the 1980s' popular movement and the democracy movement of Protestant ecumenical groups. In the dispute over social participation, the Korean evangelists' counterparts were popular activists while the American evangelists' counterparts were fundamentalists. The Korean evangelists kept their distance from materialism and violent protest although they put emphasis on the social issues just like popular activists. The Korean social participatory evangelical movement defined itself as different from the labor movement, Marxism, Minjung Theology, and the ecumenical movement.

In the 80s and 90s, the Korean social participatory evangelical movement was divided into 'the moderate social participatory evangelical movement' and 'the radical social participatory movement'. These two groups coexisted though there were some conflicts between them. The radical group accepted, at least partly, Marxism, Minjung Theology, and violent protest while the moderate group preferred social participatory movement within the framework of the evangelical faith. The Former could not form a theological and practical foundation that harmonized the evangelical faith with Marxism and Minjung Theology. So, some of the radical evangelists became the popular activists discarding the evangelical faith, others established civil organizations in coalition with the moderate group, and there were still others who entered the evangelical ministry. The moderate social participatory evangelists established the leading civil organizations such as the Giyunsil (Christian Ethics Movement of Korea) and Gyeongsilryeon (Citizen's Coalition for Economic Justice) after the 1987 Korean democratization. Therefore it was this moderate social evangelists that influenced the Korean civil movement after the democratization.

The moderate social participatory evangelical movement influenced the formation of the Korean civil movement in two ways. First, it helped establish civil

organizations. The 1980s moderate social participatory evangelists contributed to the formation of the Korean civil movement by establishing the full-fledged civil organizations such as Giyunsil(1987) and Gyeongsilryeon(1989). Because of their successes, former popular movement organizations accepted the characteristics and methods of the early 1990s civil movement. Second, the moderate social participatory evangelical movement determined the characteristics of the Korean civil movement. The moderate evangelical group passed down its identity and the characteristics to the early Korean civil movement. The moderate social participatory evangelical group could define the characteristics of the civil movement as 'not' a popular movement and 'against' the Proletarianism of Marxism, by preoccupying the Korean civil movement through Giyunsil and Gyeongsilryeon immediately after the democratization.

This thesis explains relations between the Protestant evangelical movement and the civil movement during the 1987 democracy movement, which have not been properly recognized. Therefore, it is meaningful to demonstrate the history and identity of the Korean social participatory evangelical movement that organized the Korean civil movement and defined its characteristics.

**Keywords** : social participatory evangelism, evangelical movement, Korean civil movement, democracy movement, civil organization

***Student Number*** : 2009-22777