

기독교는 한국종교인가?

김홍수*

- I. 한국에 전래된 프로테스탄티즘의 성격
- II. 교회와 사회
- III. 교회와 문화
- IV. 기독교는 여전히 외래종교인가?

한국의 문화를 형성하는 데 주요한 역할을 맡아 온 불교와 유교는 1500년 이상 동안 존재해 왔으며 국가종교의 지위를 갖기도 했다. 샤머니즘은 국가종교의 형태로까지 발전하지는 않았으나 유교나 불교보다 더 오랫동안 한국인들의 삶을 지배해 왔다. 그러한 종교문화 속에서 천주교는 2백여 년을, 프로테스탄티즘은 1백여 년을 보냈다. 정치적으로, 20세기의 기독교회들은 일제의 식민지 지배하에서, 그리고 한국을 남과 북으로 갈라놓은 냉전 속에서 정치적 억압과 시련의 시기들을 가져야 했다. 이것들은 한국의 문화와 사회에서 기독교 복음을 수용하는 역사적 과정이 힘들고 험난한 과정일 수밖에 없었다는 것을 말해 준다.

그럼에도 불구하고 기독교 선교는 세계에서 유례를 찾아볼 수 없는 성공을 거두었다고 평가될 만큼 기독교 신앙은 한국인들에게 널리 수용되어 왔다. 1784년의 천주교회 창설과 1884년의 프로테스탄티즘 전래 이후 기독교는 불교와 함께 가장 많은 신도 수를 갖게 되었다. 최근의 통계에 따르면, 기독교인들은 남한의 4천만여 명의 인구 중 천만여 명에 달한다. 확실히, 기독교는 오늘날 어느 지역에서나 눈에 띄는 뿐만 아니라 한국인들의 정치·사회생활에서와 마찬가지로 선교활동에서도 또한 공격적이고 다이내믹하다. 이처럼 기독교의 모습은 오늘날 한국사회 어디에서나 발견되지만, 그것을 기독교가 '한국종교'의 하나라는 징후로 보는 데는 이견이 있을 수 있다. 김경재 교수에 의하면, "한국적"이라는 것은 기독교가 "우리에게 낯설지

* 목원대 교수, 신학

않고, 옷을 빌려 입은 것 같지 않고, 외래에서 수입해 들어온 이국적인 것 같지 않고, 글자 그대로 내 영혼의 깊은 곳에서 우러나오는 신앙"이 된 상태를 뜻한다.¹⁾ 이 정의에서 한국종교란 단순히 한국사회에 존재하는 종교를 뜻하는 것이 아니라 '한국음식', '한국음악'이란 말이 풍기는 것과 같은 우리 나라의 고유한 특징이나 색채가 있는 종교를 뜻하는 것 같다. 그렇다면, 백 년 이상 동안 우리의 사회 문화적 상황에서 존재해 온 기독교는 한국적 개성을 가진, 한국적 종교라고 말할 수 있을까? 이 글에서는 이 질문에 답하기 위해 한국사회와 문화 속에서의 프로테스탄티즘의 적응과 대응 과정을 살펴볼 것이다.

I. 한국에 전래된 프로테스탄티즘의 성격

서구 열강에 대한 문호개방과 때를 같이하여 외국 선교사들이 1884년부터 우리나라에서 상주하기 시작하였다. 한국에서 전도활동을 시작한 첫 번째 프로테스탄트 선교사들은 미국의 장로교 및 감리교 선교사들이었다. 이 교회들 외에도 캐나다 침례교(1889), 영국교회(1890), 캐나다 장로교(1892), 그리고 러시아 정교회(1898) 선교사들이 19세기말에 내한해서 활동했지만, 선교 범위나 활동 규모는 미국 감리교나 장로교를 따를 수 없었다.

기독교의 한국선교가 시작된 20세기 전후의 시기에는 서구 선교사들 사이에서 자치, 자전, 자급하는 교회가 토착교회(indigenous church)로 정의되었고, 그러한 토착교회가 현대선교의 목표로 여겨지고 있었다.²⁾ 이것은 1910년 에딘버러에서 열린 세계선교협의회(World Missionary Conference)에서 발견된다. 이 회의에서는 선교사업의 주요한 목표가 모든 지역에서 자치, 자급, 자전의 교회가 되도록 하는 것이라는 점을 분명히 하였다.³⁾

한국에 온 선교사들, 특히 장로교 선교사들은 1890년대에 네비우스 방법(Nevius Method)이라 불리는 일련의 선교 원칙을 세웠다. 이 방법은 중국 주재 미국 북장로교 선교사로 1890년 한국을 방문했던 네비우스(John L. Nevius)의 이름을 딴 것이

1) 김경재, 「한국교회, 얼마나 한국적인가?」, 『신학사상』 82집(1993년 가을), 131쪽.

2) Willaim A. Smalley, "Cultural Implications of an Indigenous Church" in *Perspectives on the World Christian Movement. A Reader*, ed. Ralph D. Winter and Steven C. Hawthorne(Pasadena, California: William Carey Library, 1981), 494쪽.

3) *Dictionary of the Ecumenical Movement*(Geneva: WCC Publications, 1991), 325쪽.

다. 한국 주재 선교사들과 네비우스의 대화에서 생긴 그 선교 원칙들은 선교사들에 의해서가 아니라 한국 기독교인들에 의한 기독교 신앙의 전파, 교회의 자치, 교회 운영에서의 자급 등을 골자로 한 것이었다. 한국 교인들 측에서의 자발적인 전도 활동의 원칙 외에도 이 원칙들은 여성과 근로계층에 대한 우선적인 선교를 포함하였다.

이 삼자 원칙들이 초기 선교사들의 전략의 목표들이었지만, 선교사들이 가지고 있던 신학을 들여다보면, 그 원칙들은 반드시 토착적인 운동을 나타내는 징후는 아니었다. 1895년부터 1929년까지 미국 북장로교 해외선교부의 총무로 일한 브라운(Arthur Judson Brown)이 지적했듯이, 선교사업의 초기 단계에서 미국 선교사들은 한국교회에 미국 브랜드의 종교적 근본주의를 부과하였다.

한국의 문호개방 후 처음 25년간의 전형적인 선교사는 퓨리탄 타입의 사람이었다. 그는 한 세기 전에 뉴잉글랜드의 선조들이 지키던 식으로 안식일을 지켰다. 그는 춤추는 것, 흡연, 그리고 카드놀이를 그리스도의 진정한 추종자들이 빠져서는 안되는 죄들로 여겼다. 신학과 성서비판에서 그는 아주 보수적이었으며, 그리스도의 재림에 대한 전천년왕국적인 견해를 중요한 진리로 생각했다. 고등비판과 자유주의 신학은 위험한 이단들로 간주되었다.⁴⁾

기독교 복음의 포괄성보다 배타성을 더 강조했던 근본주의가 한국교회, 특히 초기 단계의 장로교회들을 휩쓸었다. 이런 타입의 신학의 특징은 복음의 사회적 그리고 문화적 적용에 비교적 무관심한 점이었다. 그 결과 전통적 종교문화와 기독교 복음 사이의 간격이 그것들 사이의 접촉가능성보다 더 강조되었다. 예외적인 선교사들과 교회 기관들이 있기는 했으나, 대체로 초기 단계에서의 한국 기독교의 일반적인 형태는 사회적이기보다 개인적이었고 포괄적이기보다 배타적이었다. 이것은 한국에 전래된 미국 프로테스탄티즘이 근본주의와 경건주의에 뿌리를 내린 복음주의적 형태의 신학을 가진 데서 기인하는 것이었다. 초기부터 오늘날까지 이런 형태의 프로테스탄티즘이 한국신학의 주류를 형성해 오고 있다.

4) Arthur Judson Brown, *The Mastery of the Far East*(New York: Charles Scribner's Sons, 1919), 540쪽.

II. 교회와 사회

프로테스탄티즘이 한국에 소개된 후 얼마 안 되어 한국은 일본의 식민지배를 받게 되었다. 민족주의적 감정이 기독교 서클 내에서 분출하고 있었기 때문에 일본의 식민주의자들은 처음부터 교회를 의심했다. 1901년의 장로교공의회가 작성한 목회서신 「교회와 정부 사이에 교제할 몇 조건」에서 볼 수 있듯이, 선교사들은 정치와 종교를 분리시키면서 기독교인들에게 항일운동에 참여하지 말 것을 요구하였다. 마침내 선교사들은 1900년대 초의 감정적 부흥운동을 통하여 한국교회들을 비정치화 하는데 성공하였다. 그 부흥 집회들은 순수하게 종교적인 경험을 구하고, 기독교 메시지를 정신화하려는 시도였으며, 정치적으로는 한국기독교를 비민족화하려는 것이었다.

그러나 기독교인들의 민족애는 약화되지 않았다. 이것은 부흥운동이 전국교회를 휩쓸던 1907년 다수의 교회 지도자들이 참여한 비밀결사단체 신민회가 조직되고 몇 해 후 일제가 데라우치 총독 모살 음모사건을 날조하여 백여 명의 민족주의적 기독교 지도자들을 감금, 고문한 데서도 알 수 있다. 1919년 3월 1일 전국적인 독립운동이 일제의 식민정책에 대항해서 일어났다. 천도교 및 불교 지도자들과 함께 교회 지도자들도 이 운동에 참여하였다. 잘 알려진 대로, 독립선언서에 민족대표로 서명한 사람들 중 교회 지도자는 16명이었다. 주동세력이 뚜렷한 지역 중 기독교인들이 시위를 주도하거나 조직한 것은 전체 시위 중 25%, 천도교인과 공동으로 주도한 시위는 38%에 달했으며, 1919년 말까지의 일제측 복역자 통계에 의하면 기독교인의 복역자는 17.6%를 차지했다.⁵⁾ 그 당시 기독교인들의 비율은 전체 인구의 1.5%에 불과하였다. 이 점에서 한국 프로테스탄티즘은 어느 정도는 한국민족주의와 결합되어 있다고 말할 수 있다. 기독교 역사가들은 한국교회사에서 이 사건을 부각시키면서 3.1운동을 통하여 기독교가 한국사회로부터 비로소 “민족종교”로 인정을 받게 되었을 것이라고 본다.⁶⁾ 아무튼 한국기독교인들의 독립운동 참여는 이 무렵부터 한국교회가 미국교회의 연장이라는 요소와 한국적 교회 형성이라는 요소를 갖기 시작했다는 것을 보여 주며, 후자는 민족교회론의 유력한 증거가 되고 있다.

1919년의 독립운동과 그것의 실패 이후 기독교 민족운동의 에너지는 정치의 영

5) 이만열, 『한국기독교와 민족의식』(지식산업사, 1991), 349-350쪽.

6) 한국기독교역사연구회, 『한국기독교의 역사』 II(기독교문사, 1990), 40쪽.

역에서 경제 및 사회의 영역으로 넘어갔다. 1920년대 초반 사회주의의 유입과 함께 사회복음 및 기독교사회주의가 등장하나 1930년대 중반에 가면 보수주의 신앙 태도가 대세를 차지한다. 교회 안에 소수의 기독교 사회주의와 사회복음 추종자들이 있었지만, 교회 지도자들이 비정치화되어 가고 종교적으로 보수화되어 가면서 청년들과 정치적 항일투쟁을 지지하는 집단들이 교회를 이탈하는 현상이 나타났다. 1930년을 전후한 시기에는 이전에 볼 수 없었던 신비주의 현상이 교회 일각을 휩쓸었다. 1935년 이후 교회는 일제의 신사참배 강요라는 심각한 문제에 직면해야 했다. 신사참배에 대한 저항이 무너지면서 친일파가 교권을 장악했다. 이런 상황에서 그리스도의 재림론과 말세신앙이 확산되어 갔다.

1945년 일본으로부터 독립을 획득한 후 교회들은 1950년부터 1953년까지의 한국전쟁 때문에 다시 고통을 받았다. 한국전쟁은 금세기 동안 한국에서 일어난 가장 참혹한 사건들 중의 하나였다. 전후 오랫동안 한국인들은 사회심리학자들이 전쟁에서의 파괴와 생명 상실의 결과로서 “재난 중후군”(disaster syndrome)이라고 부르는 현상을 겪어야 했다. 재난 속에서도 살아남은 사람들 가운데 일부는 언제 다시 찾아올지 모르는 재난으로부터 자신들을 보호하기 위해 기독교 신앙에 의지하였고, 교회는 이들에게 위로의 메시지를 전했다. 많은 사람들이 위로의 메시지를 전하는 교회들에서 피난처를 구했다. 이런 류의 교회들은 전후의 사회 심리적 환경 속에서 한국 샤머니즘의 실용주의적 전통을 계승해 나갔다. 교회의 이런 현상은 일제하에서의 민족주의적 현상에 이어 두 번째로 한국기독교의 특성을 보여주는 것이었으며, 위로의 메시지 속에는 인간의 죄성과 인간의 죄가 들어 있는 사회에 대한 하나님의 심판이 자리를 잡을 수 없었다. 교회는 공의의 하나님 대신 좋으신 하나님 상을 더 부각시켰다. 이런 타입의 기독교는 1960년대 이후 특히 순복음교회에 의해서 대변되어 왔으며, 외국의 관찰자들은 이를 ‘무속적 기독교’라는 말로 표현하고 있다. 이런 교회들은 사회에 대한 관심보다는 교회 구성원의 증원에 더 많은 관심을 보였고, 교회성장을 목표로 하는 일종의 목회신학을 선호하였다.

다수의 목회자들과 교인들이 사회에 대한 관심에서 떠나 교회 안에 머물고 있는 동안 교회 일각에서는 정치적 저항과 참여의 새로운 기운이 감돌았다. 박정희 정부에 대한 반대와 저항은 인권 문제와 빈부 격차를 가속시키는 개발 이데올로기에 관한 것이었다. 교회 내의 진보 그룹들은 박정희 정부와 그의 후계자들에 대한 반대 운동을 전개했다. 반정부 운동의 이유는 1973년의 ‘한국 그리스도인 신앙 선언’에 잘 표현되었다. 이처럼 교회의 소수 그룹은 경제 및 사회정의의 실현을 선교의

과제로 생각하고 정치 투쟁에 참여하였다. 이 투쟁은 마침내 민중신학이라 불리는 한국적 스타일의 새로운 신학을 산출해 내었다.

앞에서 살펴본 대로, 한국의 사회적 상황 속에서 미국식의 프로테스탄티즘은 민족교회와 민중신학, 그리고 샤머니즘적 기독교의 형태로 변형되어 왔으며 이런 점들에서 한국기독교의 개성을 발견하는 사람들도 있다.

III. 교회와 문화

교회의 한국문화에 대한 관심은 교회가 민족 및 사회의 문제들에 보여온 관심에 비하면 미약하기 그지없지만, 초기 기독교인들의 다른 종교들에 대한 이해는 일부 보수적인 선교사들에게서 발견할 수 있었던 '파괴적이고 독선적인 태도'와는 분명히 달랐다. 가령 최병헌 목사의 『성산유람기』(1907)나 『만종일련』(1922)은 한국의 오랜 종교 문화적 풍토 속에서 기독교의 존재 이유를 설명하려는 초기 한국 기독교 지식인들의 의식을 보여주는 것이었다. 최병헌은 근본주의적 선교사들의 경우처럼 한국의 전통종교와 기독교와의 관계를 '단절과 투쟁'으로 본 것이 아니라 '연결과 보완'으로 보았다.⁷⁾

선교사들의 한국 전통문화에 대한 물이해 현상은 제2세대 선교사들이 들어오는 1920년대에 접어들면서 더욱 두드러져, 미국식 기독교를 한국에 이식하려는 선교사들 및 그들의 한국인 추종자들과 한국적 문화 풍토에 맞는 기독교를 수립하려는 한국인들 사이에 종종 갈등과 마찰이 생겼다. 그러나 이 시기의 교권은 선교사들이 장악하고 있었으므로 '조선적 기독교'의 수립 운동은 먼저 독립, 자치교회 운동의 형태로 나타났다. 이들 독립, 자치 교회들이 내세우는 교리나 교회체제 및 신앙양태에는 반서구적 의식이 강하게 배태되어 있었다. 이러한 경향은 선교사들의 신학적 통제를 강하게 받고 있던 장로교에서 두드러지게 나타났다. 최중진의 대한예수교자유교회, 김장호의 조선기독교회, 이만집의 자치교회, 박승명의 마산예수교회는 장로교에서 분리된 교회들이었으나, 자치, 자유교회의 설립현상은 감리교회 내의 조선기독교회, 성결교 내의 하느님의 교회에서도 나타났다. 이 시기의 조선적 기독교 수립운동은 김교신에게서도 나타났다. 『성서조선』 창간호에서 "조선 혼을 소지

7) 한국기독교역사연구회, 위의 책, 149쪽.

한 조선사람'에 대한 선교적 관심을 말했던 김교신은 "넓고 깊게 조선을 연구하여 영원한 새로운 조선을 성서 위에 세우"려 하였다. 그러나 김교신의 "조선혼"은 한국문화 속에서 형성되어 온 정신적 결정체일 수도 있으나, 당시의 식민지 상황을 더 염두에 둔 말이었을 것이다.

조선적 기독교 수립을 위한 관심은 미국감리교의 통제하에 있던 감리교가 1930년 그 통제에서 벗어나면서 기독교조선감리회를 조직할 때에도 표명되었다. 당시 기독교조선감리회의 조직 작업에 참여한 미국감리교의 웰치(Herbert Welch) 감독은 새 교회의 형성 작업에 참여한 대표들이 합의한 원칙 중 하나가 "조선적 교회"라면서, 조선적이라는 말은 "고금을 통하여 전래한 바를 감사한 마음으로 받아서 예배나 치리에나 규칙에 잘 이용하되 조선문화와 풍속과 습관에 조화되게 하고저 하는" 것이라고 설명하였다.⁸⁾ 이런 일련의 움직임들은 한국의 역사적 문화적 맥락에서 기독교를 수용하고자 했던 시도들이었으나, 1930년대 중반 이후 일제의 종교탄압과 교회 내의 보수적 성향이 강화됨으로 해서 기독교와 한국문화 사이의 간격은 좁혀지지 못했다. 여기에서 기독교가 서구문화를 유입시키는 통로로 작용함으로써 한국인들 사이에서 기독교는 서구적인 것이라는 사고가 자연스럽게 지속될 수밖에 없었다.

이제 토착적인 한국기독교의 발전을 위한 노력은 일제로부터의 해방 이후에 기대할 수 있는 것이었다. 그러나 곧바로 남북분단과 전쟁으로 인한 사회의 불안정이 뒤따름으로써 교회는 자기의 문제를 신학화하는 대신, 서구신학을 소개하고 서구신학자들의 저작을 한글로 번역하는 일에 시간을 보냈다.

한국기독교에서 서구 의존을 벗어나려는 지성적 활동이 시작된 것은 1960년대 이후의 일이었다. 1960년대에 기독교 복음을 서구의 전통에 의해서보다는 한국의 상황에 의해서 이해하려는 노력이 시작되었다. 몇몇 감리교 신학자들은 토착화 신학의 형성에서, 특히 유교와 불교, 샤머니즘에 대한 연구에서 선구자들이었다. 그들은 대체로 어떻게 복음의 씨가 한국의 문화적 풍토에서 뿌려지고 성장하는가 하는 문제에 관심을 가졌다. 토착화 신학은 기독교로 하여금 한국의 문화적 토양에 적합하게 되도록 함으로써 기독교를 한국화하려는 시도였으나, 이에 대한 호응과 함께 반발도 컸다. 일부 신학자들에게는 토착화신학의 전개가 기독교를 상황, 역사, 지역 문화에 적용시키려는 위험한 시도로 보였다. 기독교 및 한국문화와 관련해서 1920년대에 선교사와 한국기독교인들에 마찰이 있었다면, 1960년대에는 신학적 입장을

8) 『기독교조선감리회 교리와 장정』(기독교조선감리회 총리원 교육국, 1931), 5쪽.

달리하는 한국신학자들 사이에 갈등이 생겼다. 이러한 차이는 1960년대에 와서 선교사들의 영향력이 그 전보다 크게 감소됨으로써 생긴 것이지만, 토착적 기독교를 수립하려는 사람들의 한국문화에 대한 태도는 방법론의 구상 단계를 넘어서지 못했다. 이들의 기본 입장은 복음을 씨앗으로, 한국문화를 토양으로 보는 '종자-발론', '누룩-밀가루론'이었다. 이 입장들은 전통문화가 정복의 대상은 아닐지라도 변혁의 대상이라는 기본 전제 위에 서있는 것이었다.

1970년대에는 문화보다는 급속한 경제성장 정책과 권위주의적인 정치체제로 해서 생기는 부작용들이 기독교회들의 더 큰 관심사로 등장했다. 민중신학은 1970년대의 이같은 사회적 상황에 대한 한국교회의 관심이 신학의 형태로 나타난 것이었다. 한국교회에는 이미 1920년대에 기독교사회주의자들과 사회복음 추종자들 가운데서 사회구조에 대한 관심 그리고 사회구조로 해서 생기는 가난한 사람들에 대한 신학적 관심이 존재했었으나, 민중신학은 1960년대 이후의 한국상황을 그것보다 더 정교한 이론 형태로 신학화한 것이었다. 민중신학자들은 가난한 사람들과 억압받는 사람들의 눈으로 성서와 교회사, 그리고 한국역사를 보았으며, 그 과정에서 민중이 역사의 주체이자 메시아라고 주장하였다. 이를 통하여 서남동 같은 신학자는 토착화 신학자들에게서 나타나는 텍스트(복음)-콘텍스트(문화)의 모형을 뒤집기에 이르렀다. 민중신학의 주제는 예수라기보다는 민중이며, 성서는 절대적 표준이 아니라 전거 또는 참고서에 불과하다. 서남동은 민중신학의 과제를 기독교의 민중전통과 한국의 민중전통의 합류에서 찾음으로써 한국적 신학의 형성 방향을 새롭게 제시하였다. 그러나 민중신학자들은 민중 해방을 위한 힘으로서의 판소리나 탈춤 같은 한국의 전통문화에 관심을 기울이면서도 종교의 사회 정치적 기능에 더 주목함으로써 토착화 신학자들보다 한국의 종교문화에 대한 관심을 적게 보여주었다. 이같은 경향에 대한 비판은 1970년대 후반 유동식으로부터 나왔다. 그는 사회 정치적 신학이 사회 정치적 차원을 중시하는 나머지 인간의 종교적 차원을 무시하고 있다면서, 사회 정치적 신학이 아니라 "종교-우주적 신학"에서 오늘의 아시아 및 한국교회가 지닌 신학적 과제를 찾을 것을 역설했다.⁹⁾

민중신학자들이 사회변혁에 대한 교회의 참여를 요청했다면, 교회의 민중들은 혼란스러운 사회에서 기독교의 위로와 확신을 주는 메시지를 더 선호했다. 공의보다 위로를 기대하는 경향은 1970년대 이후에는 한국기독교의 기복적인 경향과 로버트 슈러(Robert Schuller) 목사의 '적극적 사고'에 의해서 강화되어 갔다. 전략적으로, 기

9) 유동식, 「한국문명의 도전과 한국신학의 과제」, 『기독교사상』(1977년 5월), 104-107쪽.

독교 인구의 증가 노력은 미국 캘리포니아에 있는 풀러신학교의 교회성장학과 맥가브란(Donald A. McGavran)의 실용주의에 뿌리를 두고 진행되었다. 1970년대 초반까지만 해도 개신교도들의 수는 2백여만 명에 불과했으나 1980년대 후반에는 거의 천여만 명으로 늘어났다. 이 시기의 종교현상의 특징은 지난날의 영혼 구원을 강조해 온 보수주의적 신앙양태에 적극적 사고와 현세에서의 축복이 덧붙여진 것이었다. 또 풀러신학교의 교회성장학 이론에 기복적 경향이 결합되었다는 점에서 한국 교회의 교회성장론은 그 특징이 있지만, 기복적 경향을 제외하면 이런 흐름 역시 문화를 무시하는 보수주의적 전통에 속하는 것이었다.

IV. 기독교는 여전히 외래종교인가?

기독교는 한국사회에서 주인으로서의 역할을 하고 있는가, 아니면 여전히 객의 위치에 머물고 있는가? 외국 관찰자들의 눈에는 기독교는 이제 한국종교의 하나이며 더 이상 외국의 수입품이 아닌 것으로 보이는 것 같다. 도널드 클라크(Donald N. Clark)가 볼 때, “오늘날의 교회는 한국화된 교회이며, 샤머니즘과 유교의 한국 전통을 반영하는 신학적 조직적 저음(theological and organizational undertones)을 지니고 있다.”¹⁰⁾ 하비 콕스(Harvey Cox)도 한국화된 기독교의 특징을 성령운동 교회들에서 특히 강하게 나타나는 샤머니즘적 성격에서 찾는다.¹¹⁾ 이들은 또 민중신학에서 한국화된 기독교의 모습을 발견한다. 그레이슨(James Huntley Grason)의 평가는 좀 다르다. 그는 기독교가 한국의 현대종교사에서 주도적인 역할을 수행하고 있다고 판단하면서도 기독교를 한국문화에 적용시키려는 노력을 기울이지 않고 있는 것을 “기이한 일”이라고 말한다.¹²⁾

한국의 관찰자들은 대체로 두 가지 관점에서 기독교가 외래종교인지 한국화된 종교인지를 판단하고 있다. 첫째는 교회와 사회 또는 교회와 민족의 밀접한 관계에서 한국기독교의 특징을 발견하며, 이것에 비추어서 한국교회를 민족적이거나 민중적인 교회로 파악하려 한다. 교회사가 민경배는, 근대 한국의 역사는 일본에 대한

10) Donald N. Clark, *Christianity in Modern Korea*(Lanham, New York, London: University Press of America, 1986), 51쪽.

11) 하비 콕스(유지황 역), 『영성 음악 여성』(도서출판 동연, 1996).

12) 제임스 헌틀리 그레이슨(강돈구 옮김), 『한국종교사』(민족사, 1995), 261쪽.

빠이픈 항거와 그 수난에서 설명되어야 하는데, 기독교가 여기에 그 박력과 조직력, 그리고 강인한 의지력을 주로 제공했다면서 “겨레와 함께 살아온 교회, 여기에 한국교회의 특성이 있다.”고 주장한다.¹³⁾ 김용복 교수에 따르면, 한국교회는 민중교회이며 민중의 시각으로 볼 때 바르게 이해될 수 있다면서, 기독교 메시지는 한국에서 역사화되었으며 억압받는 사람들의 종교-정치적 언어가 되었다고 한다. 한국기독교가 “서구종교의 연장이었을 때에는 그것은 지배자의 종교였지만, 특히 한국에서 민중의 아픔을 나누고 또 민족의 수난에 참여하려고 했을 때에는 그것은 지배자의 종교의 탈을 벗어나려고 하는 그러한 심각한 움직임이었다.”¹⁴⁾

기독교가 민족교회로서 그리고 민중교회로서 한국인들을 섬겨왔다는 점에서 보면, 그리고 그것이 샤머니즘의 이미지 속에서 재형성되어 왔다는 점에서 보면, 기독교가 이제 한국종교의 하나라는 것은 부인하기 쉽지 않다. 더구나 한국교회는 자신의 용어로 민중신학을 산출해 내었다.

그런 점들에서 볼 때, 기독교는 이제 어느 정도 한국화된 종교라고 할 수 있지만, 여전히 우리는 기독교가 얼마나 많이 한국인들의 퍼스널리티를 형성하는 데 영향을 미치고 있는가 하고 질문하지 않을 수 없다. 이것이 기독교가 한국종교의 하나인가 아닌가를 가르는 또 하나의 관점이다. 유동식 교수는 오늘날 한국인들의 퍼스널리티를 형성한 종교들은 샤머니즘과 유교라고 믿는다.¹⁵⁾ 그렇다면 한국기독교는 과연 얼마만큼 한국적인가? 이에 대해 유동식은 기독교가 한국 사람들의 삶과 함께 한 역사는 아직 너무 짧은데다가 한국문화의 蠹木을 잘라버리려 했기 때문에 “불교에서 볼 수 있는 한국적인 모습이라든가 성리학에서 볼 수 있는 한국적인 특성 같은 것은 잡아내기가 아직은 사실 빠르다”고 본다.¹⁶⁾ 유동식의 견해는 토착화 신학자들의 견해를 대변하며, 이 점에서 보면 기독교는 여전히 한국사회에서 객의 위치에 머물고 있다. 김경재에 의하면, 경전의 번역과 애독, 새벽기도, 부흥회 같은 열광주의적인 영성수련 방식에서는 한국적이라고 할 수 있으나, 제사 같은 가정의례와 종교적 상징의 표현 및 교회력의 측면에서는 전혀 한국적이지 못하다고 판단

13) 민경배, 『한국기독교회사』 개정판(대한기독교출판사, 1982), 28쪽.

14) 「십포지움한국기독교의 존재이유」, 숭실대학교 부설 한국기독교문화연구소 편, 『한국기독교의 존재이유』(숭실대학교 출판부, 1985), 437쪽.

15) Ryu Tong Shik, “The Religions of Korea and the Personality of Koreans” in *Korea Struggles for Christ*. ed. Harold S. Hong, Won Yong Ji, and Chung Choon Kim(Seoul: Christian Literature Society, 1966), 148-165쪽.

16) 유동식, 「세계사 속의 한국기독교: 그 위치와 과제」, 『종교와 문화』 창간호(1995년), 74쪽.

한다.¹⁷⁾

기독교가 한국종교인가 하는 문제에 대해 몇몇 한국 종교학자들의 견해는 과거 기독교회의 정치 사회적 기능이 객관적이기보다는 다소 호교론적으로 이야기되고 있다고 보고 있으며, 교회와 문화의 측면에서는 “문화 주체로서는 오늘에 이르기까지 외래종교의 허물을 벗지 못할 정도로 미진하다”고 진단한다.¹⁸⁾ 윤이홍 교수에 의하면, 이렇게 기독교가 외래종교의 허물을 벗지 못하는 근본적인 이유는 보수주의적 신앙태도나 급진주의적 태도 모두에 기독교의 신념체계만을 용인하는 선교동기가 질게 깔려있기 때문이다. 따라서 예외적인 신학자들의 실험적 제안들을 제외하고는 거의 예외 없이 맑시즘을 포함하여 서양의 현대사상에 개방적이지만, 그들의 개방사상의 내용에는 동양사상과 전통문화가 내포되지 못하고 있는 것이다.¹⁹⁾

이상의 논의를 종합해 보면, 종교의 사회 정치적 기능에서 볼 때, 기독교는 한국 종교로서의 지위를 획득하는 데 어느 정도 성공했다고 볼 수 있다. 그러나 기독교는 그것의 낮은 신조와 한국문화에 대한 배타적 태도 때문에 여전히 많은 한국인들에게 친숙감을 주지 못하는 종교로 보인다. 여전히 다수의 한국교회들은 기독교 복음을 한국의 문화체계 안에서 해석, 전달하는 데 관심을 갖지 않고서 주로 비기독교적 사회로부터 영혼을 끄집어내는 일에 열중하고 있다. 이 경우에 기독교가 문화적으로 그리고 신학적으로 한국종교의 하나인가 아닌가는 하는 문제는 중요하지 않다. 이런 경향은 기독교가 한국종교인가 하는 질문에 대해서 또 하나의 힌트를 제공한다.

17) 김경재, 위의 글, 128-146쪽.

18) 윤이홍, 「근대 한국사회의 변혁과 종교」, 『한일 양국의 사회변동과 종교』(제5회 한일 종교연구자 교류 심포지움 자료집, 1997).

19) 윤이홍, 「1945년 이후 한국종교의 성찰과 전망」, 『1945년 이후 한국종교의 성찰과 전망』(민족문화사, 1989), 9-29쪽.