creative commons
COMMONS DEED

저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

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

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 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

dCollection

종교학박사학위논문

종교의 지구지역화에 대한 이론적 연구

-한국개신교를 중심으로-

2014년 7월

서울대학교 대학원

종교학과

김 재 명

국문초록

오늘날의 세계 상황을 묘사하는 ‘지구화(globalization)’라는 개념에는 두 가지의 의미가 담겨있다. 하나는 ‘지구적 관점’에서 볼 때 세계가 서로 연결되어 거대한 하나의 단위가 되었다는 것이다. 또 하나는 지구적인 것과 지역적인 것이 서로 밀접하게 연결되었다는 것이다. 특히 후자의 경우를 ‘지구지역화(glocalization)’라 부를 수 있는데, 이것은 지구성과 지역성이 상호침투하는 변증법적 과정을 뜻한다. 오늘날의 지구사회에서 지역적인 것은 이미 지구성을 전제하고 있으며, 이와 동시에 지구성은 지역적인 것을 통해서 자신을 표출하는 것이다. 이런 관점에서 볼 때, 오늘날 지구사회에서의 종교는 사회변동에 수동적으로 반응만 하는 것이 아니라 지구화의 내용을 구성하는 중요한 요소 중 하나이다. 이것을 ‘종교의 지구지역화’라 부를 수 있다.

종교의 지구지역화를 보다 자세히 이해하기 위해서는 먼저 종교를 지구사회의 맥락에서 다시 정의하여야 한다. 따라서 루만과 부르디외의 관점을 동시에 고려할 때, 종교체계 혹은 종교적 장(場)이란 성현(聖顯)의 인식구조를 지닌 종교적 인간들의 실천으로 구성된 사회적 체계나 장이라 할 수 있다. 성현의 인식구조란 다른 이들에게는 의미 없고 세속적인 것이지만, 자신들에게는 그것이 의미 있는 성스러움으로 드러난다고 생각하는 종교인의 사고체계를 말한다. 따라서 이러한 인지구조를 갖는 종교적 인간은 독특한 형태의 실천감각(아비투스)을 지니면서 자신들만의 활동 경계를 만들게 되는데, 이렇게 동질적인 아비투스를 공유하는 범위를 종교적 장 혹은 이러한 성현의 인식구조를 작동의 원리로 삼는 종교체계라 부를 수 있다.

종교의 지구지역화는 종교체계가 지구사회에서 어떻게 자신의 정체성을 구성하고 변화하는지를 설명하는 것인데, 이때 주목할 것은 종교체계의 내용을 구성하는 아비투스이다. 따라서 아비투스를

중심으로 지구지역화의 과정을 세 단계로 구분할 필요가 있다. 첫째는 지구지역화의 수렴단계로 이질적인 아비투스가 유입되는 과정이다. 둘째는 외부에서 유입된 아비투스가 이미 존재하던 아비투스와 소통적 혼성을 통해 새로운 아비투스로 변하는 체현단계이다. 셋째는 새롭게 형성된 아비투스가 다시 외부로 흘러나가 다른 아비투스에 영향을 미치면서 또 다른 소통적 혼성을 유발하는 발산단계이다. 지구지역화의 이러한 기본적 순환구조를 한국사회와 한국개신교에 적용하여 한국개신교의 지구지역화를 재구성해 볼 수 있다.

한국사회에 개신교가 처음 들어왔을 때 그것은 근대화와 문명의 상징으로 여겨졌다. 이러한 서구개신교가 한국사회의 정치적 장과의 관계에서 소통적 혼성을 거쳐 등장하게 되는 대표적인 한국개신교 아비투스가 반공신앙이었다. 오늘날 보수적 주류 한국개신교는 한국사회 전체 반공주의의 최후 보루가 되었다. 이것이 가능할 수 있었던 것은 체험으로 반공주의를 체득한 개신교인들이 각종 의례화의 기제를 통해 반공주의를 확산하고 신앙의 차원으로 뿌리내렸기 때문이다. 특히 목회자를 중심으로 한 한국교회의 핵심 구성원들은 교회의 상징자본을 점유한 상징권력의 지위를 통해 자신들의 보수적 성향을 설교, 간증, 찬송 같은 의례화 기제로 일반 신자들에게 영향을 미쳤으며, 그 과정에서 반공주의는 자연스럽게 한국개신교의 반공신앙으로 자리잡게 되었다.

종교의 지구지역화의 수렴 및 체현 과정에서 아비투스의 소통적 혼성이 가장 밀도 있게 진행되는 영역은 종교적 장과 관련된다. 한국종교의 경우 기복주의가 대표적인데, 기복주의는 인간의 보편적 생존욕구와 관련된 것이어서 종교적 장뿐만 아니라 경제적 장과도 깊은 연관이 있다. 종교체계는 순수한 이념만으로 구성되지 않으며, 인간의 생존 욕구 또한 적극적으로 반영한다. 따라서 초월적 이념을 추구하는 신비주의와 현세적 욕구를 추구하는 기복주의는 종교체계를 구성하는 데 없어서는 안 될 필수 요소이다. 그런데 한국개신교의 기복주의는 한국개신교가 처했던 한국전쟁 이후의 시대적 상황 및 종교적 배경과 맞물려, 이것이 소통적 혼성을 통해 도드라지게

강화되어 신앙의 차원으로 내면화된 특징을 가진다. 특히 성전건축이라는 독특한 상징자본을 통해 반복적으로 훈련되면서 기복주의가 성스러움의 옷을 입고 의례화되어 기복신앙으로 체질화되었다.

종교적 인간이 성현의 인식구조를 갖게 되는 바탕은 종교체험에 있다. 다른 사람에게는 의미 없는 경험이 종교인에게는 성스럽고 특별한 의미를 주는 것으로 여겨지는 것이 종교체험이다. 그리고 이 종교체험은 종교체계에서 소통적 혼성이 이루어지게 하는 매우 핵심적인 매개이다. 한국개신교의 경우 이것은 성령체험으로 표현되는데, 이것이 반공주의가 반공신앙으로, 기복주의가 기복신앙으로 체질화하는 데 결정적으로 이바지하였다. 이것은 또한 순환구조를 보여주는데, 이렇게 형성된 기복신앙과 반공신앙은 다시 한국개신교 프로그램의 의례화 과정을 통해 오순절적 성령운동을 강화하면서 성령체험의 절대성이 재구조화된다.

서구개신교는 근대와 문명의 상징으로 한국사회에 들어왔다. 이 외래종교는 한국종교를 비롯하여 한국사회 전반과 소통적 혼성의 과정을 거쳐 고유한 아비투스를 지닌 한국개신교가 되었다. 오늘날 한국개신교는 세계 최대 규모의 대형교회를 여럿 보유한 세계적 해외선교국으로 발전하였다. 이런 상황에서 한국개신교 아비투스가 서구개신교 아비투스와의 또 다른 소통적 혼성을 통해, '지구적 개신교'라 불릴만한 새로운 형태의 아비투스를 형성하는 데 영향을 미치고 있다. 한국개신교의 아비투스가 지구지역화의 수렴과 체현을 거쳐 오늘날 발산의 과정에 깊이 관여하고 있는 것이다. 서구에서 외래종교로 유입되어 한국적으로 변모한 개신교가 이제는 전 세계로 진출하면서 '개신교'라 불리는 종교체계의 내용을 변화시키는 데에 적극적으로 참여하고 있다.

주요어: 종교와 지구화, 지구지역화, 종교체계와 종교적 장,
한국개신교, 아비투스, 의례화
학 번 : 2004-30045

목 차

국문초록 i

목 차 iv

표 목차 vii

그림 목차 viii

제 1 장 서론 1
1. 연구의 목적과 과제 1
2. 예비적 고찰: 지구화의 개념과 범위 3
2.1. 지구화의 정의(定義) 4
2.2. 지구화의 역사적 시기 구분 8
3. 선행연구 검토 9
3.1. 지구화와 종교(globalization and religion) 11
3.2. 종교의 지구화(globalization of religion) 13
3.3. 지구화와 종교에 대한 성찰적 접근 15
3.4. 국내 연구 현황 18
4. 논문의 구성 20

제 2 장 지구사회의 종교체계 23
1. 소통적 기능체계로서의 종교체계 24
2. 종교체계 개념의 한계와 보완 28
2.1. 축복/저주 코드로 충분한가? 29
2.2. 몸짓 없는 시스템으로 충분한가? 39
2.3. 종교체계 개념 보완의 필요성 46

제 3 장 지구지역화, 아비투스, 의례화 51
1. 지구지역화, 지구화와 지역화의 상호침투 51
2. 지구지역화의 공간적 차원과 메커니즘 56
2.1. 지구지역화의 공간적 차원과 장(場) 56
2.2. 지구지역화의 메커니즘 64
3. 지구지역화의 순환구조와 한국개신교 75
3.1. 한국개신교 아비투스의 역사적 형성 과정 77
3.2. 한국개신교 아비투스의 내용 79

제 4 장 정치적 장(場)과 반공신앙 86
1. 한국개신교와 반공주의 87
1.1. 반공주의에 대한 한국개신교의 두 입장 88
1.2. 정치적 이념을 넘어선 반공주의 92

2. 체험으로 접한 반공 97
2.1. 한국교회의 공산주의 수용과 마찰 97
2.2. 한국교회의 공통분모였던 반공 101
3. 의례화를 통한 반공신앙의 체질화 104
3.1. 한국교회 핵심 구성원의 보수적 성향 106
3.2. 반공신앙 의례화 기제로서의 설교와 간증 112
3.3. 의례화의 감성적 촉매제, 찬송 116
3.4. 소결: 반공주의에서 반공신앙으로 122

제 5 장 종교적 장(場)과 기복신앙 124
1. 한국개신교의 기복주의 현황 127
1.1. 기복의 의미와 범위 128
1.2. 한국개신교인의 기복주의 성향 131
2. 한국개신교 급성장과 기복주의 135
2.1. 종교사회학계의 담론 136
2.2. 선교학계의 담론 139
3. 한국종교와 기복신앙 146
3.1. 한국개신교의 '원형'과 기복주의의 침투? 148
3.2. 종교체계의 양 날개, 신비와 기복 155
3.3. 기복신앙 의례화 기제로서의 성전건축 158
3.4. 소결: 기복주의에서 기복신앙으로 165

제 6 장 소통적 혼성과 성령신앙 167
1. 한국개신교의 성령체험의 현황 168
2. 한국개신교 성령운동의 성격 174
2.1. 부성적 성령운동과 모성적 성령운동 176
2.2. 한국개신교의 오순절 성령운동 181
3. 한국개신교의 성령체험과 성령신앙 190
3.1. 성령체험과 한국종교의 신비체험 192
3.2. 소결: 소통적 혼성의 매개, 성령체험 199

제 7 장 한국개신교 아비투스의 확산 202
1. 대형교회: 아비투스의 양산(量産) 203
1.1. 대형교회의 기준과 분류 205
1.2. 아비투스의 양적 생산과 강화의 통로 211
2. 해외선교: 아비투스의 이식(移植) 214
2.1. 공격적 단기 해외선교 216
2.2. 교회개척과 신학교육을 통한 한국교회의 이식 221
2.3. 해외선교에 대한 성찰과 아비투스의 변화 가능성 226
2.4. 소결: 한국개신교의 지구지역화 231

제 8 장 결론 234
참고문헌 241
Abstract 253

표 목차

[표 3-1] 한국개신교 아비투스의 영역별 내용 84
[표 4-1] 한국개신교 교단별 반공사상 설교에 대한 견해(2004) 106
[표 4-2] 한국개신교 특성별 반공사상 설교에 대한 견해(2004) 106
[표 4-3] 한국개신교 특성별 이념적 성향(2013) 109
[표 5-1] 한국종교인의 신앙생활 이유(2013) 127
[표 5-2] 헌금 및 시주와 '복'의 상관성에 대한 종교별 반응(1998) 129
[표 5-3] 한국개신교인의 신앙생활 이유(1998~2012)..... 131
[표 5-4] 한국개신교인의 신앙생활 이유(1984~1997)..... 132
[표 5-5] 한국개신교인 신앙이유 조사별 비교 133
[표 5-6] 한국개신교인 종교경험의 유형(1984~1997)..... 133
[표 5-7] 충현교회의 주요 건축 이력..... 162
[표 6-1] 한국개신교인의 성령체험 계기(1982)..... 169
[표 6-2] 한국개신교인 성령체험 현상의 내용(1982)..... 171
[표 6-3] 성령체험 계기에 따른 실제 성령체험의 내용 비교(1982)..... 172
[표 6-4] 예상되는 성령체험의 결과(1982)..... 173
[표 6-5] 한국개신교 11 개 주요 교단 현황(2011 년 현재) 190
[표 7-1] 출석신도 숫자에 따른 교회 분류(2004 년 현재)..... 206
[표 7-2] 시기별 대형교회 유형과 교단별 대표 교회..... 207
[표 7-3] 선교사, 선교기관(교단 및 선교단체), 선교 대상 국가 추이 .. 216

그림 목차

[그림 2-1] 바이어의 종교체계 개념도 32
[그림 3-1] 부르디외의 장 개념도 58
[그림 3-2] 한국개신교의 성장과 한국개신교 아비투스의 형성 과정 79
[그림 6-1] 한국개신교 아비투스의 소통적 혼성 개념도 201
[그림 7-1] 한국개신교의 지구지역화 개념도 232

제1장 서론

1. 연구의 목적과 과제

본 연구의 목적은 한국개신교를 중심으로 종교의 지구지역화(glocalization)에 대한 이론을 구성하는 것이다.[1] 지구화(globalization)와 종교의 관계를 규명하는 연구범주에 속하는 본 논문은 서로 긴밀하게 연관된 다음의 세 가지 과제를 포함한다.[2] 먼저 본 논문의 핵심이라 할 수 있는 첫 번째 과제는 종교연구에 지구화론을 적용하는 기존 연구들을 비판적으로 검토하면서, 지구지역화 개념을 통해 지구화와 종교의 관계에 대한 이론적 틀을 보강하는 것이다.[3] 영미권 학계에는 '지구화와 종교'라는 주제의 전문 연구자로 분류할 수 있는 일군의 학자들이 있는데, 이들은 대체로 지구화라는 사회적 요소가 종교에 어떻게 영향을 주었는지에 주목하는 경우가 많았다. 사회학계에서 이것은 당연한 일이지만, 그 과정에서 종교가 지닌 독특성이 간과되는 경향이 있었다. 본 연구는 종교가 지닌 고유성을 적극적으로 인정하면서 롤랜드 로버트슨(Roland Robertson)이 제안한 지구지역화의 개념을 종교연구에 적용하고자 한다. 또한, 피터 바이어(Peter Beyer)의 종교체계(religious system) 개념,

---

[1] 본 논문은 그리스도교 중에서 개신교를 주요 연구대상으로 삼는다. 국내에서는 한국의 개신교를 흔히 '기독교'로 일컫는 경우가 많은데, 본고에서는 특정한 맥락에서 직접 인용한 경우를 제외하고는 보다 명확하고 중립적인 의미 전달을 위하여 '개신교'라는 용어를 사용하며, 특히 한반도에 정착한 개신교를 '한국개신교'로 지칭한다.

[2] 국내에서는 김영삼 정권 이후 언론 등에서 'globalization'을 '세계화'로 번역하는 것이 일반적이지만, 본고에서는 이것을 '지구화'로 번역한다. '세계'는 'world'의 번역어로 굳어진 지 오래되었고, 또한 경제를 중요시하는 '세계체제(world-system)'와 혼동을 초래할 우려가 있기 때문이다. 그러나 '신자유주의'처럼 명백히 경제중심적인 지구화를 '세계화'로 인용한 경우에는 그대로 따르기도 한다.

[3] 지구지역화는 본 논문에서 핵심적인 용어인데, 지구화(globalization)와 지역화(localization)를 동시에 일컫는 신조어이다. 자세한 내용은 본 논문의 3장을 보라.

피에르 부르디외(Pierre Bourdieu)의 장(field)과 아비투스(habitus) 개념, 캐서린 벨(Catherine Bell)의 의례화(ritualization) 개념 등을 활용하여 종교의 지구지역화가 이루어지는 메커니즘을 규명하고자 한다.

두 번째 과제는 한국개신교의 역사를 지구지역화의 관점으로 재구성하여 지구화 접근의 적용 사례를 풍부히 하는 것이다. 지구화와 종교에 대한 기존의 연구들은 근본주의나 오순절주의 같은 종교운동을 주요한 연구대상으로 삼거나, 특정 종교가 전 지구적인 차원으로 확산하는 양상을 설명하는 데 그치는 경향이 있었다. 그 과정에서 종교 일반에 대한 논의는 다소 취약하였고, 한국개신교 역시 오순절주의와 관련된 것만이 선택적으로 연구되는 경향이 있었다. 최근 이 분야에 대한 연구성과들이 전 세계적으로 축적되는 상황에서, 본 연구는 세계 개신교 지형에서 적지 않은 위상을 가진 한국개신교를 지구화의 맥락에서 고찰하고자 한다. 이를 통해 지구화와 종교의 관계에 대한 연구가 보다 풍성해질 것이다.

세 번째 과제는 본 연구를 통해 지구화 시대의 한국개신교에 대한 이해를 높이는 것이다. 앞의 두 과제가 지구화를 연구하는 영미권 학자들을 염두에 둔 것이라면, 마지막 과제는 한국개신교를 연구하는 국내 학계를 염두에 둔 것이라 할 수 있다. 한국개신교에 대한 연구는 이미 상당한 양이 축적되었지만, 국내 종교학계에서는 상대적으로 개신교에 대한 연구가 많지 않았다. 한국종교학회가 2년간 기획하여 1997년에 편찬한 『해방 후 50년 한국종교연구사』에 의하면, 개신교에 관한 연구는 “신학연구의 다양성-성공하는 토착화 신학”이라는 제목에서도 알 수 있듯이 신학적인 성과만 언급되었다.[4] 또한, 서강대 종교연구소가 3년간 작업하여 1999년에 편찬한 『한국종교문화 연구 100년 역사적 성찰과 전망』에 의하면, 종교학적 시각의 한국 그리스도교 연구는 역사가 짧고 학문적 성과도 미미한

[4] 한국종교학회, 『해방 후 50년 한국종교 연구사』 (서울: 도서출판 窓, 1997), 69-116.

편이다.[5] 한국개신교에 관한 종교학적 연구는 아직도 미개척 분야인 것이다. 본 연구는 종교사회학 주제를 다루지만 종교학의 문제의식을 중심에 두고 지구화 시대의 한국개신교에 대한 이해를 증진하고자 한다.[6]

2. 예비적 고찰: 지구화의 개념과 범위

지구화를 "우리 시대의 가장 중요한 현상 중 하나"로 보는 것에는 많은 학자가 공감한다.[7] 그러나 지구화에 대한 논의는 합의가 어려울 정도로 연구자마다 다양하고 논쟁적이어서 이 논문의 중심 과제를 넘어서는 매우 광범위한 주제이다.[8] 따라서 본 연구는 지구

---

5 김성례 외, 『한국 종교문화 연구 100년: 역사적 성찰과 전망』 (서울: 청년사, 1999), 307.

6 신학계의 한국교회사 연구 전반이 갖는 한계에 대한 비판과 이와 관련하여 '비교종교학적 관점'의 연구가 요청된다는 제안에 대해서는 다음을 참고하라. Chongsuh Kim, "Korean Church History: A Religio-Comparative Perspective," *Seoul Journal of Korean Studies*, vol. 17 (2004): 193-214. 다만 여기에서 밝힐 것은, 본고에서 말하는 종교학이란 신학으로부터 독립하여 특정 종교의 입장 밖에서 '종교적 인간(homo religiosus)' 혹은 종교라 불리는 것을 둘러싼 인간을 연구하는 학문을 의미한다. 즉, 초월적 존재의 실재성 여부 그 자체를 묻거나 그에 대한 신앙고백을 전제하는 것이 아니라, 초월적 존재를 고백하는 신앙인으로서의 인간을 연구의 초점으로 삼는 것이다. 그러나 이것이 초월적 존재를 연구 범위에서 제외한다는 의미는 아니다. 본고의 입장은 "인간 투사로서의 종교"라는 단정적인 표현만 제외한다면, 종교사회학자 피터 버거(Peter L. Berger)의 신학과 사회학의 차이에 대한 다음 진술과 유사하다. "사회학 이론은, 그 자체의 논리에 따라, 종교를 인간의 투사(projection)로 보아야 하며, 역시 같은 논리를 따라, 이러한 투사가 인간 존재 이외의 어떤 것을 지칭할 가능성에 대해서도 이의를 제기하지 않는다. 다시 말해, 종교가 인간의 투사(체)라고 진술하는 것은, 투사된 의미들이 인간으로부터 독립하여 절대적인 지위를 가질 가능성을 논리적으로 배제하지 않는다는 점이다." Peter L. Berger, *The Social Reality of Religion* (Penguin University Books, 1973), 182-83; Peter L. Berger, 『종교와 사회』, 이양구 역 (서울: 종로서적, 1981), 196-97.

7 George Ritzer, ed. *The Blackwell Companion to Globalization* (Malden, MA.: Blackwell Pub., 2007), 1.

8 지구화 논쟁(globalization debates)에는 지구화가 사실인지 환상인지의 여부와 그것의 역사적인 기원과 규모 및 추동 요인에 대한 물음을 포함하는 지구화의 정의(定義) 문제, 근대화와 관련하여 지구화가 과연 새로운 현상인지의 문제, 지구화가 인류에게 좋은 것인지 나쁜 것인지에 대한 규범적인 가치판단의 문제, 현안이 된 지구화에 대해 어떻게 대응할 것인지에 관한 정책 차원의 문제 등이

화와 종교의 관계라는 맥락에서 기존의 연구 성과들을 제한적으로 수용한다. 그것은 지구화를 작업가설적으로 정의하고 지구화의 역사적 시기와 적용 범위를 한정함으로써 본 연구의 배경을 분명히 하기 위한 것이다.

2.1. 지구화의 정의(定義)

롤랜드 로버트슨이 제기한 "지구화 문제"에 대한 학문적 논의가 사회학계를 중심으로 1990년대 초에 본격적으로 시작된 이래, 오늘날까지 지구화에 대한 논의는 쉼 없이 그 포괄 영역을 넓혀왔다.[9] 특히 베를린 장벽의 붕괴 및 구(舊)소련의 해체와 더불어 미국 중심의 자본주의가 전세계에 확산되면서 이른바 신자유주의(neoliberalism)에 대한 연구가 뒤따랐고, 이로 말미암아 지구화에 대한 논의는 경제학, 국제관계학, 정치학, 지리학 분야 등으로 빠르게 확산되었다. 게다가 2000년대에 들어서는 전 세계적으로 인터넷의 급속한 보급과 확산, 지속적인 이민(移民)의 증가와 국가들 사이의 문화 교류 증대 및 대중문화의 확산 현상과 더불어, 지구화 담론이 문화연구 분야를 포함하여 그 범위를 더욱 넓히면서, 지구화는 학계뿐만 아니라 일상생활에서도 이제 문제라기보다는 일종의 상용어 혹은 유행어가 되었다.

그런데 이러한 지구화 개념의 보편화가 지구화의 정의에 대한 일치된 합의를 뜻하는 것은 아니다. 연구자층이 폭넓어진 만큼 지구화에 대한 견해도 저마다의 처지에 따라 급속도로 다양해져서 지구화가 무엇인가에 대해서는 여전히 논란이 많은 상황이다. 그러나 주목할 것은 이러한 어려움에도 불구하고 한편으로는 그동안의 다양한 연구성과들로 말미암아 지구화 담론이 "원형적 묘사

포함된다. Jan Aart Scholte, *Globalization: A Critical Introduction*, 2nd ed. (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 13-48.

[9] Roland Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sage, 1992).

(proto-narrative)"의 단계를 벗어난 것 또한 분명한 사실이라는 점이다.[10]

수많은 논쟁이 진행되면서 의견이 몇 가지 흐름으로 수렴하는 경향을 볼 수 있는데, 지구화의 어떤 요소를 강조하느냐에 따라 단일차원적 접근과 다차원적 접근으로,[11] 지구화에 대한 연구자의 태도에 따라 지구화 옹호론자(globophilia)와 지구화 혐오론자(globophobia)로 분류할 수 있게 되었다.[12] 그런데 이러한 구분은

---

[10] Meredith B. McGuire, *Religion, the Social Context*, 5th ed. (Belmont, CA.: Wadsworth, 2002), 299. 세속화론처럼 현대 세계에서의 종교의 지위를 논하는 여러 설명체계들을 맥과이어는 이론(theory)이나 패러다임(paradigm)을 대신하여 이야기(story) 혹은 묘사(narrative)라 부르는데, '지구화 이야기'는 아직 형성이 덜 된 원초적 형태라고 보았다. 김재명, 「지구화와 종교의 관계에 대한 이론적 고찰」, 『종교문화연구』 제5호 (2003), 194.

[11] 단일차원적 접근이란 정치, 경제, 문화, 환경 등 어떤 특정한 분야를 특별히 강조하면서 다른 영역들을 환원적으로 설명하는 다소 교조적인(dogmatic) 방식이다. 가장 대표적인 것은 지구화를 '경제적 과정'으로 보면서 이와 연관된 정치, 문화, 환경 등을 경제적 매커니즘에 부수적인 것으로 수렴하여 설명하는 방식이다. 반면 다차원적 접근은 지구화는 경제적 과정일뿐만 아니라 다른 영역들에서도 동시적으로 진행되고 있는 다원적 과정이라는 것을 수용하는 방식이다. 물론 이 경우에도 어떤 특정 영역을 보다 강조할 수는 있지만, 그것이 다른 영역들을 모두 환원적으로 설명하는 것으로 보지는 않는다는 점에서 단일차원적 접근과 차이를 보인다. Malcolm Waters, *Globalization*, 2nd ed. (London: Routledge, 2001), 10-16; Manfred B. Steger, *Globalization: A Very Short Introduction*, 2nd ed. (Oxford: Oxford University Press, 2009), 11-12 참조. 단일차원/다차원의 구분은 통상 마르크스(Marx)의 도식을 따르는 경우가 많다. 즉 경제라는 하부구조를 중심에 두는 입장을 단일차원으로 보는 반면, 정치와 사회 특히 문화 영역처럼 상부구조에 주목하는 입장을 다차원적인 것으로 구분하는 것이다. 그런데 오늘날 경제 영역만을 극단적으로 강조하는 입장은 거의 없으며 어떤 형태로든지 다차원적인 요소를 인정하는 경우가 많기 때문에 단일차원/다차원 구분법은 다소 현실성이 떨어진다고 볼 수 있다.

[12] '지구화 옹호론자'는 워싱턴 합의(Washington Consensus)와 같은 미국 중심의 신자유주의적 경제 정책을 옹호하는 연구자들을 주로 지칭하고, '지구화 혐오론자'는 이러한 흐름에 반대하는, 대체로 정치적으로 좌파에 해당하는 연구자들을 뜻한다. 양 진영 모두 지구화가 사회적 실체라는 것은 인정하지만 그것이 어떻게 작동되어야 하는가에 대한 입장이 다르다. Ritzer, *The Blackwell Companion to Globalization*, 1-3. 참조. 이와 유사하게 지구화를 대하는 연구자의 태도에 주목한 세 가지 학파 분류 방식도 많이 거론된다. "현대의 지구화를 세계의 모든 국민이 점점 더 전지구적 시장법칙을 따르게 되는 새로운 시대라고 정의"하는 과대지구화론자(hyperglobalizers), "지구화란 본질적으로 일국 정부들이 여전히 막강한 가운데 국제경제가 세 개의 주요 블록으로 결집되어가는 현실을 은폐하는 일종의 신화"라고 보는 회의론자(sceptics), "전세계의 국가와 사회들이 이전보다 더 상호연결되어 있고 대단히 불확실한 세계에 적응하려고 노력하는 가운데 심대한 변화과정을 경험하고 있는 만큼, 지구화의 현대적 유형은 역사적으로 전례가 없는 현상"이라고 보는 변환론자(transforma-

지구화를 정의하는 방식에 대한 것이지 지구화의 정의 그 자체에 대한 유형화는 아니다. 또한, 같은 연구자군에 속하더라도 지구화에 대한 정의는 다를 수 있고, 반대로 전혀 다른 연구자군에 있으면서도 지구화의 정의는 유사할 수 있다. 따라서 학자들이 제시한 정의를 중심으로 지구화의 정의 유형을 다시 분류할 필요가 있다.

이런 맥락에서 지구화의 정의를 크게 두 가지 유형으로 나눌 수 있는데, 하나는 사회적 관계망(social network) 정의이고 다른 하나는 지구적 의식(global consciousness) 정의이다. 우선 사회적 관계망 정의에서는 지구화를 "더욱 더 많은 수의 세계-공간들을 아우르면서 이러한 공간들 사이의 통합과 상호연계성이 증가하는 흐름을 수반하는, 가속화하는 일련의 과정"으로 본다.[13] 지리학자 데이비드 하비(David Harvey)의 "시공간 압축(time-space compression)"이나 사회학자 마누엘 카스텔(Manuel Castells)의 "네트워크 사회"라는 표현에서 알 수 있듯이, 사회변동 과정으로서의 지구화가 이전 시기의 근대화나 국제화와 질적으로 구별되는 특징을 보인다는 점을 강조하는 입장이다.[14]

이에 비해 지구적 의식 정의에서는 지구화를 "세계-시간과 세계-공간을 가로지르는 사회적 관계들과 의식(意識)의 팽창과 강화"로

---

tionalists)가 그것이다. Held, David 외, 『전지구적 변환』, 조효제 역 (서울: 창작과비평사, 2002), 15-16; David Held, et al., *Global Transformations: Politics, Economics and Culture* (Stanford University Press, 1999). 후에 과대지구화론자라는 명칭은 지구화론자(globalists)로 변경되었다. David Held, and Anthony McGrew, eds. *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate*, 2nd (Malden, MA.: Polity Press, 2003), 37-39.

13 Ritzer, *The Blackwell Companion to Globalization*, 1.

14 '시공간 압축'에 대해서는 다음을 보라. David Harvey, *The Condition of Postmodernity : An Enquiry Into the Origins of Cultural Change* (Oxford: Blackwell, 1990); David Harvey, 『포스트모더니티의 조건』, 구동회 · 박영민 역 (파주: 한울, 1994). '네트워크 사회'에 대해서는 다음을 참조하라. Manuel Castells, *The Rise of the Network Society*, 2nd ed. (Oxford: Blackwell Publishers, 2000); Manuel Castells, 『네트워크 사회의 도래』, 김묵한·박행웅·오은주 역 (파주: 한울, 2008); Manuel Castells, ed. *The Network Society: A Cross-Cultural Perspective* (Cheltenham, UK: Edward Elgar Pub., 2004); Manuel Castells, 『네트워크 사회: 비교문화 관점』, 박행웅 역 (파주: 한울, 2009).

본다.[15] 이 유형 역시 지구화를 일종의 사회변동 과정으로 파악하면서 사회적 관계망이 강화되는 측면을 그대로 수용한다. 그런데 여기에서는 의식이 함께 강조된다는 점이 특징적이다. 사회적 관계망 유형이 경제를 비롯하여 정치, 경제, 문화 등 제반 영역들이 물리적으로 연결되는 측면을 강조하는 반면, 지구적 의식 유형은 인간의 의식과 인식 또한 지난 시기와 달리 질적으로 급속하게 지구적(global)으로 변하고 있다는 점을 강조하는 것이다.[16]

이러한 지구화 정의의 두 유형은 실상 지구화론이 막 태동하던 1990년대 초에 이미 발표되었는데, 사회적 관계망 정의는 앤서니 기든스(Anthony Giddens)가,[17] 지구적 의식 정의는 로버트슨이 그 기초를 제시하였다고 볼 수 있다.[18] 이 둘의 지구화 정의가 유사

---

[15] Steger, *Globalization: A Very Short Introduction*, 15.

[16] 지구적 의식 정의의 또 다른 예는 지구화를 "경제적, 정치적, 사회적, 문화적 협의에 대한 지리적 제약이 사라져 가고, 사람들이 이러한 사실을 점차 자각하면서 그에 걸맞게 행동하는 그러한 사회적 과정"으로 보는 것이다. Waters, *Globalization*, 5.

[17] "근대성은 본질적으로 지구화된다 … 근대 시대에서, 시공간 거리화(time-space distanciation)의 수준은 그 어떤 이전 시기에서보다도 훨씬 높으며, [눈에 보이는] 지역적인 사회적 형태나 사건들과 [눈에 보이지 않는] 원거리 지역의 사회적 형태나 사건들 사이의 관계들이 서로 상응하여 '확장(streched)'되었다. 지구화란 본질적으로 그런 확장하는 과정을 지칭하는데, 서로 다른 사회적 환경 혹은 지역들 간의 연결양식(the modes of connection)이 지구 표면 전체를 가로지르면서 서로 연결되는 한에서 그러하다. 따라서 지구화는 전 세계적인 사회적 관계들의 강화로 정의될 수 있는데, 이때의 사회적 관계란 어떤 지역의 사건들이 수 마일 떨어진 곳에서 발생한 사건들에 의해 형성되거나 혹은 반대로 다른 지역의 사건을 발생케 하는 방식으로, 서로 다른 지역들이 연결되는 관계를 뜻한다." Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 1990), 63-64; Giddens, 『포스트 모더니티』, 이윤희 · 이현희 역 (서울: 민영사, 1991), 75-76. 기든스가 사용한 '시공간 거리화'는 데이비드 하비의 '시공간 압축'과 유사한 의미로 볼 수 있는데, 이 개념들은 기본적으로 교통이나 통신수단의 발달을 전제하면서, 물리적인 거리 보다도 시간적인 거리가 더 중요하게 여겨지는 것으로 볼 수도 있다. 예컨대 장거리 출퇴근이나 등하교를 하면서 자가용을 이용할 경우, 회사나 학교로부터 집까지의 실제적인 물리적 거리보다도 사무실이나 교실로부터 회사 주차장까지만 물리적인 거리로 인식되고 그 이후 자가용에 탑승하는 순간부터는 집까지의 거리가 시간 개념으로 바뀌는 것과 같다. 또한 지질학적 연대는 한 장소에서 오랜 시간의 누적을 종적으로 확인하는 것이라면, 지구화는 동일 시간에 횡적으로 여러 공간을 압축하는 것이라 볼 수도 있다.

[18] "개념으로서의 지구화는 세계의 압축(the compression of the world)과 전체 세계(the world as a whole)라는 의식(意識)의 강화 모두를 지칭한다. … [근대성과 관련된 논의에서] 지구화란 전적으로 최근의 발전형태이다. …

하다고 보는 견해도 있지만, 양자 사이에는 지구화와 근대성의 관계에 대한 상반된 견해만큼 큰 간극이 있다.[19] 기든스는 지구화를 "근대성의 결과"이자 근대성의 확장으로 보는 반면,[20] 로버트슨은 지구화를 근대화와는 질적으로 구별되는 새로운 현상으로 보고 지구화 시대에 근대성과 구별되는 지구성(globality)이 등장했다고 보았다.[21]

이 양자 사이의 논쟁을 직접 고찰하는 것은 본고의 범위를 넘어서는 일이기에 더 자세하게 논할 수는 없다.[22] 다만 현재 지구화에 대한 정의는 대부분이 사회적 관계망에 쏠려있지만, '지구화와 종교'라는 본 연구 주제와 관련하여서는 지구적 의식 정의의 대표자라 할 수 있는 로버트슨의 견해가 본 연구와 더 직접적인 연관성을 갖는다는 점만을 강조하기로 하겠다.

2.2. 지구화의 역사적 시기 구분

[지구화에 대한] 이 책의 주요한 경험적 관심은, 20세기에, 구체적인 지구적 상호의존(global interdependence)과 전체 지구(the global whole)라는 의식 모두가 지속적으로 가속화되고 있다는 점이다. 그러나 다음이 강조될 필요가 있는데, 지구화는 무정형적으로 인식된 근대성과 동일하게 여겨지거나 근대성의 직접적인 결과로 볼 수 없다는 점이다." Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, 8.

19 Waters, *Globalization*, 3-5 참조.

20 Giddens, *The Consequences of Modernity*; Anthony Giddens, 『포스트모더니티』 참조.

21 로버트슨은 '지구성'이 세계를 단일 장소로 보는 의식(意識)이 등장하게 된 맥락과 연결짓는다. 즉, 지구성은 '지구촌(global village)'이라는 용어가 주는 어감처럼 그저 세계적인 다양성에 대한 '지식'을 의미하는 것이 아니라, 지역적 사회들이 어떻게 지구적인 시스템들에 자신들의 전통과 문화를 적응시켜야 하는지에 대한 보다 근원적인 문제와 직결되는 것이라 보았다. Robertson, *Globalization: Social Theory and Global Culture*, 132. 후에 그는 '지구성'을 "엄청난 연결성과 지구적 의식의 시대"로 표현하였다. Roland Robertson, and Kathleen E. White, "What is Globalization?," in *The Blackwell Companion to Globalization*, ed. George Ritzer (Malden, MA.: Blackwell Pub., 2007), 63. 이러한 그의 견해는 보편 속의 특수 및 특수 속의 보편이라는 그만의 독특한 '지구적 관점'을 형성한다.

22 기든스의 "근대성의 결과"에 대한 로버트슨의 직접적인 비판은 다음을 참조하라. Roland Robertson, "Globality, Modernity and the Issue of Postmodernity," in *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sage, 1992).

지구화의 정의와 더불어 본 연구의 범위를 한정하기 위해서 언급해야 할 다른 하나는 지구화의 역사적 시기 구분에 대한 것이다. 지구화의 역사적 시기를 정하는 것은 낮과 밤의 경계를 정하는 것만큼 쉽지 않은 일이기 때문에 지구화의 정의처럼 여전히 논란이 많다. 특히 지구화가 역사적으로 언제 시작되었는지를 묻는 지구화의 기원에 대해서는 첨예한 의견 대립이 있다.

예컨대 지구화를 근대성의 결과로 보는 기든스의 경우 지구화의 시작점을 근대화가 시작된 18세기로 보는 반면, 이 견해에 반대하는 로버트슨은 이보다 늦은 19세기 말부터 20세기 초(1870~1920)를 지구화의 시작점으로 본다. 또한, 경제를 중심으로 지구화를 자본주의 근대 세계체제(world-system)로 파악하는 임마누엘 월러스틴(Immanuel Wallerstein)은 칼 마르크스(Karl Marx)를 좇아 그 역사적 기원을 15세기에서 찾는다.[23] 심지어 기원전 1만 년의 선사 시대까지 거슬러 올라가 지구화를 "장기 현상"으로 보면서 지구화로 인류의 전체 역사를 설명하는 견해도 있다.[24]

이처럼 지구화의 역사적 기원에 대해서는 여러 의견들이 있지만, 하늘에 태양이 떠 있는 때를 누구든지 낮이라 부르는 것처럼, 대부분의 학자들은 19세기 이후를 지구화 시대(globalization era)로 보는 것에 동의한다. 특히 지구화의 역사에서 1970년대 이후에 "엄청난 도약"이 있었다는 점에는 반대 견해를 찾아보기 어렵다.[25] 이런 맥락에서, 본 연구의 주요 대상인 한국개신교의 역사는 전적으로 지구화 시대를 배경으로 삼는다는 점을 확인할 수 있다.

3. 선행연구 검토

---

[23] Ulric Beck, 『지구화의 길』, 조만영 역 (서울: 거름, 2000), 48; Steger, *Globalization: A Very Short Introduction*, 18.

[24] Manfred B. Steger, "Globalization and History: Is Globalization a New Phenomenon?," in *Globalization: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2009). 스테거는 지구화의 장기 역사를 5가지 시기로 구분한다: 선사시대(10000 BCE~3500 BCE), 전(前)근대 시기(3500 BCE~1500), 초기 근대 시기(1500~1750), 근대 시기(1750~1970), 현대 시기(1970~).

오늘날 지구화에 관한 연구가 광범위하게 진행되고 있지만, '종교'는 논의의 중심에서 다소 벗어나 있는 것이 사실이다. 그런데 '지구화' 개념의 형성이 종교연구로부터 비롯되었다는 점은 매우 역설적이다.[26] 특히 지구화 개념의 형성과 특화에서 핵심적인 역할을 한 인물로 평가받는 로버트슨이 이와 깊은 관련이 있다.

영국 출신의 종교사회학자인 로버트슨은 1970년대에 미국으로 건너간 후 본격적으로 지구화론을 전개하였다.[27] 당시 유럽과 미국에서는 근대화와 관련된 논의가 활발하였고 종교와 관련하여서는 세속화(secularization)와 다원주의(pluralism)에 대한 논의가 전개되고 있었다.[28] 또한, 경제를 중심으로 한 자본주의 체제에 관하여 월러스틴의 세계체제론(world-system theory)이 등장하던 때였다.[29] 이러한 배경에서 로버트슨은 자신의 종교사회학적 연구를 진행하였고,

---

[25] Steger, *Globalization: A Very Short Introduction*, 19.

[26] Waters, *Globalization*, 3; Robertson, and White, "What is Globalization?", 55.

[27] 그는 브라이언 윌슨(Bryan R. Wilson)의 편집 책임 아래 종교사회학 개론서를 저술하였다. Roland Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion* (New York: Schocken Books, 1970); Roland Robertson, 『종교의 사회학적 이해』, 이원규 역 (서울: 대한기독교출판사, 1984).

[28] 1980년대까지의 세속화 논쟁에 관한 개괄은 다음을 참조하라. 이원규, 『종교의 세속화』 (서울: 대한기독교출판사, 1987); 김종서, 「제7장 종교의 세속화」, 『종교사회학』 (서울대학교출판부, 2005). 지구화론과 세속화론의 관계에 관하여는 다음을 참조하라. 김재명, 「세속화론에 대한 지구화론적 관점의 이해」, 『종교문화연구』 제12호 (2009): 147-75. 특히 미국에서는 피터 버거와 토마스 루크만이 세속화와 다원주의에 대한 논의를 주도적으로 제기하였다. Peter L. Berger, and Thomas Luckmann, "Secularization and Pluralism," *International Yearbook for the Sociology of Religion*, vol. 2 (1966): 73-84. 이와 관련하여 '종교다원주의(religious pluralism)'에 관한 개괄은 다음을 참조 하라. 김종서, 「제8장 종교의 다원화」, 『종교사회학』 (서울대학교출판부, 2005).

[29] 월러스틴의 주요 저작인 『근대세계체제』 1권이 1974년에 발표되었다. 이후 2권(1980), 3권(1989), 4권(2011)이 발표되었다. Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System Ⅰ: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century* (New York: Academic Press, 1974); Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System Ⅱ: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750* (New York: Academic Press, 1980); Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System Ⅲ: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840s* (San Diego: Academic Press, 1989); Immanuel Wallerstein, *The Modern World-System Ⅳ: Centrist Liberalism Triumphant, 1789/1914* (Berkeley: University of California Press, 2011).

그 결과 1980년대 말부터 종교를 포함하는 문화와 문명에 주목하면서 세속화론과 세계체제론에 비판적인 자신만의 지구적 관점을 전개하였다. 그리고 이때 그가 주요하게 다루었던 것이 일본 종교와 이슬람 근본주의였다.[30]

3.1. 지구화와 종교(globalization and religion)

로버트슨이 자신의 지구화론을 구성하는 데 종교를 매우 중요하게 다룬 것은 분명하지만, 지구화와 종교 주제를 본격적으로 다룬 것은 아니었다.[31] 이 작업은 바이어에 의해 보다 집중적으로 수행되었다. 그는 월러스틴과 로버트슨의 이론을 비판적으로 검토한 후에 여기에다 스탠포드학파의 존 마이어(John Meyer)와 독일의 사회학자 니클라스 루만(Niklas Luhmann)을 지구화론의 맥락에서 추가로 검토하였다.[32] 그리고 이 중에서 루만의 사회체계 이론(social system theory)을 적용하여 종교를 "소통적 기능체계(communicative function system)"로 파악하면서, 이러한 루만의 이론이 로버트슨을 비롯한 다른 지구화론으로 보완될 때 지구화와 종교 연구에 유용하다고 보았다.[33] 바이어의 이러한 시도는 지구화와 종교가 단일

---

[30] Roland Robertson, "Japanese Globality and Japanese Religion," in *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sage, 1992); Roland Robertson, "The Search for Fundamentals in Global Perspective," in *Globalization: Social Theory and Global Culture* (London: Sage, 1992).

[31] 사실 그는 종교 그 자체보다도 종교를 포함한 문화 전반의 중요성을 강조한 편인데, 이런 주장은 경제를 강조한 월러스틴과 일종의 마르크스-베버 논쟁의 양상을 띠었다. 그러나 앞서 지구화의 정의 유형에서도 지적했듯이 오늘날 문화의 중요성을 무시하는 학자는 거의 없다. 또한 여기에서 다루고 있는 '지구화와 종교' 주제보다도 '지구화와 문화'는 훨씬 그 포괄 범위가 넓고 연구층도 두텁다. 본고에서는 이러한 연구 경향을 염두에 두면서도 '지구화와 종교'에 집중할 것이다.

[32] 바이어는 이들을 "지구화에 접근하는 4가지 방식"으로 정리하고 있는데, 월러스틴은 세계경제(world-economy), 마이어는 세계정치체(world-polity), 로버트슨은 지구문화(global culture), 루만은 지구사회(global society)를 대표하는 것으로 본다. Peter Beyer, *Religion and Globalization* (London: Sage Publications, 1994), 14-44.

[33] Peter Beyer, *Religions in Global Society* (New York: Routledge, 2006), 60. 이 책에서 바이어는 자신의 관심을 '종교 일반'으로 확대하였다.

한 학문적 주제로 부상하는 데 결정적인 이바지를 하였고, 이후 연관된 연구들이 잇따랐다.[34] 이 중에는 바이어와 비슷한 시기에 발표된 것들도 있었지만, 바이어의 연구는 종교에 보다 집중하였다는 점에서 여타의 연구들과 구별된다.

그런데 바이어를 비롯하여 지구화와 종교 주제를 본격적으로 다루기 시작한 학자들이 연구대상으로 삼았던 것은 종교 일반이 아니라 대부분 종교운동이었다. 이것은 1970~1980년대에 부상했던 각종 사회운동을 비롯하여, 로버트슨이 관심을 두었던 종교적 근본주의 운동들이 번성하던 당시의 사회적 환경 영향이 컸던 것으로 보인다. 따라서 논의의 양상도 종교와 정치가 맺는 관계에 대한 것으로 편향된 감이 없지 않았다.

예컨대 바이어의 경우 미국의 신기독교 우익(The New Christian Right), 남미의 해방신학, 이란의 이슬람혁명, 이스라엘의 신종교적 시오니즘(New Religious Zionism), 종교환경주의(Religious Environmentalism)를 사례로 제시하면서, 이들이 공적 영역에서 취하는 태도가 보수적인지 자유주의적인지를 분석한다.[35] 연구대상의 폭이 넓어지긴 했지만, 지구화와 종교운동의 관계를 다루는 것이고, 특히 그 중에서도 정치적인 입장과 관련이 깊은 혹은 정치적으로 해석이 가능한 종교운동만이 선별적으로 고찰되는 경향을 띤다. 게다가 사무엘 헌팅턴(Samuel Huntington)의 문명충돌론을 둘러싼 논쟁에서도 알 수 있듯이, 이러한 연구들은 종교 자체에 대한 논의보다

---

[34] 단행본으로 발표된 대표적인 연구를 몇 가지만 소개하면 다음과 같다. Roland Robertson, and William R. Garrett, eds. *Religion and Global Order* (New York: Paragon House, 1991); Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? : Religious Nationalism Confronts the Secular State* (Berkeley: University of California Press, 1993); José Casanova, *Public Religions in the Modern World* (University of Chicago Press, 1994); Lester R. Kurtz, *Gods in the Global Village: The World's Religions in Sociological Perspective* (Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press, 1995); Paul Heelas, et al., eds. *Religion, Modernity, and Postmodernity* (Oxford: Blackwell Publishers, 1998); Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder* (Berkeley: University of California Press, 1998); Dwight N. Hopkins, et al., eds. *Religions/globalizations: Theories and Cases* (Durham, NC: Duke University Press, 2001); Peter Beyer, and Lori Beaman, eds. *Religion, Globalization and Culture* (Leiden: Brill, 2007).

종교를 빌미로 정치적인 논쟁이 전개되는 양상을 보이기도 하였다.[36] 따라서 이러한 연구들은 기본적으로 종교보다는 지구화에 무게가 실려 있었다.

3.2. 종교의 지구화(globalization of religion)

사회학과 정치학의 주도로 근본주의를 중심으로 하는 종교운동에 대한 관심이 한 축을 이루고 있었던 반면, 다른 한편에서는 근본주의와 더불어 종교부흥의 시대를 주도했던 신종교운동과 오순절주의에 대한 연구가 다른 한 축을 형성하였다.[37] 물론 근본주의를 중심으로 한 연구가 이와 완전히 별도로 진행된 것은 아니지만, 주로 인류학계가 주도하고 신학 및 종교사회학 연구자들이 관심을 두었던 것은 바로 종교 그 자체였다. 종교적 근본주의가 종교의 외형은 가졌지만 실제로는 정치조직이라는 의심을 받기도 했던 것에 비해 신종교운동과 오순절주의를 이른바 '순수' 종교로 보는 데에는 별다른 논란이 없었기 때문이다.[38] 특히 개신교의 한 모퉁이에서 하나의 작은 종교운동으로 출발했던 오순절주의는 가톨릭을 포함하여 점차 그리스도교 전반으로 확산되면서 하나의 '전통'이 되어갔다.[39]

---

35 Beyer, *Religion and Globalization*.

36 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996).

37 신종교에 대한 이론 및 서양, 인도, 일본, 한국의 신종교에 대한 전반적인 소개는 다음을 참조하라. 김종서 외, 『현대 신종교의 이해』 (한국정신문화연구원, 1996). 지구화 맥락에서의 뉴에이지(New Age) 운동에 대한 연구는 다음을 참조하라. Mikael Rothstein, ed. *New Age Religion and Globalization* (Denmark: Aarhus University Press, 2001).

38 Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*.

39 1971년에 미국 오순절 '운동'의 역사를 정리했던 빈슨 사이난(Vinson Synan)은, 20여년 후 전세계 오순절 '전통'의 역사를 정리하면서 다음과 같이 언급한다. "[책 제목에서] 나는 '운동'이라는 단어를 '전통'이란 단어로 대체하였다. 이것은 오순절주의가 그저 지나가는 운동을 넘어 성장하여 그리스도교의 주요한 하나의 전통이 되었다고 믿기 때문이다." 반면 오순절주의에 뿌리를 두고는 있지만, 기성 종교조직의 내부에 존재하는 은사주의(Charismatic)는 여전히 '운동'으로 칭한다. Vinson Synan, *The Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements*

이런 상황을 반영하듯이 오순절주의의 세계적인 확산과 증가에 대한 연구들이 이루어졌다,[40] 오순절주의가 갖는 내적 다양성에 대한 연구도 진행되어, 오순절주의는 사회 순응적이고 보수적이라는 통념과 달리 사회 참여적이고 진보적일 수도 있다는 주장이 제기되기도 했다.[41] 또한, 이러한 오순절주의의 영향으로 "지구적 그리스도교(global Christianity)"의 무게 중심이 유럽과 북미에서 아시아와 아프리카 등 지구 남반부(global south)로 이동하였다는 주장도 제기되었다.[42] 더 나아가 최근에는 "지구적 종교(global religion)"라는 신조어를 달고 세계종교 전반을 지구적인 맥락에서 재서술하는 시도들이 이어졌고,[43] 백과사전도 간행되었다.[44]

---

in the Twentieth Century, 2nd ed. (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1997), ix-x.

[40] 단행본 형태의 대표적인 연구들은 다음과 같다. Karla O. Poewe, ed. *Charismatic Christianity as a Global Culture* (University of South Carolina Press, 1994); Harvey Cox, *Fire From Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the 21st Century* (Cambridge: Da Capo Press, 1995); David Martin, *Forbidden Revolutions: Pentecostalism in Latin America and Catholicism in Eastern Europe* (Society for Promoting Christian Knowledge, 1996); André Corten, and Ruth Marshall, eds. *Between Babel and Pentecost: Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America* (Bloomington: Indiana University Press, 2001); David Martin, *Pentecostalism: The World Their Parish* (Oxford: Blackwell, 2002); Michael Wilkinson, *The Spirit Said Go : Pentecostal Immigrants in Canada* (New York: Peter Lang, 2006).

[41] Donald Earl Miller, and Tetsunao Yamamori, *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement* (University of California Press, 2007).

[42] Philip Jenkins, *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South* (Oxford University Press, 2006); Philip Jenkins, *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*, Rev. and expanded ed. (Oxford University Press, 2007). 필립 젠킨스의 주장에 대한 비판은 다음을 보라. Robert Wuthnow, "The Global Christianity Paradigm," in *Boundless Faith: The Global Outreach of American Churches* (Berkeley: University of California Press, 2009). 미국의 종교사회학자 로버트 우스나우는 '지구적 기독교' 담론이 해묵은 세속화론과 관련이 있다고 비판하면서, 오늘날 미국교회는 여전히 조직과 인력과 재정을 쥐고 세계기독교를 통제하고 있다고 주장한다.

[43] Mark Juergensmeyer, ed. *Global Religions: An Introduction* (Oxford University Press, 2003); Mark Juergensmeyer, ed. *The Oxford Handbook of Global Religions* (Oxford University Press, 2006); John L. Esposito, et al., *Religion and Globalization: World Religions in Historical Perspective* (Oxford University Press, 2008).

이렇게 종교가 전 지구적으로 확산된 현상에 주목한 연구들은 분명히 종교에 더 무게를 두었다. 그런데 이 유형의 연구들은 지구화를 다소 도식적으로 이해하는 경우가 빈번했는데, 이들은 지구화를 이미 주어진 사회적 조건으로 전제한 후 그 배경에서 종교가 어떻게 확산되었는가에 대한 현상적인 기술에 그치는 경향이 많았다. 이것은 비록 종교보다는 지구화에 무게를 두었지만, 근본주의 운동 그 자체가 지구화의 내용을 구성하는 한 요소로 보았던 로버트슨 중심의 연구자들보다 지구화를 피상적으로 인식한 것이라 평가할 수 있다.

3.3. 지구화와 종교에 대한 성찰적 접근

근본주의를 중심으로 지구화에 좀 더 무게를 두었던 '지구화와 종교' 연구들, 반면 오순절주의를 중심으로 지구화 시대에서 종교가 어떻게 확산되는가에 주목했던 '종교의 지구화' 연구들 모두는 대체로 지구화를 사회적 관계망의 맥락에서 파악하였다고 볼 수 있다. 물론 지구화를 사회적 관계망으로 보는 것 자체가 문제는 아니다. 그것은 하나의 현상으로 수용될 수 있다. 그런데 위 두 유형의 연구들은 지구화를 '주어진 것'으로 전제하는 경향이 매우 강한데, 이것은 오늘날 지구화 그 자체가 매우 논쟁적인 개념이라는 상황을 고려할 때 다소 느슨한 접근이라 볼 수 있다. 그런데 최근에는 인류학과 종교학 연구자들을 중심으로 이에 대한 반성적 접근이 시도되고 있다.

우선 광범위하게 연구되었던 오순절주의와 관련하여 지구화를 성찰적으로 보려는 시도들이 등장하였다. 지구화 시대에 오순절주의가 확산되는 원인을 규명하면서 막스 베버(Max Weber)의 개신교 윤리 명제를 적용하여 지구화의 정신들(spirits)과 오순절주의 사이의 선택적 친화성이 있다는 주장이 제기되었는데, 이것은 종교가 그저 지구화에 휘둘리는 것이 아니라 지구화에 대해 능동적으로

[44] Mark Juergensmeyer, and Wade Clark Roof, eds. *Encyclopedia of Global*

반응하는 측면을 지적한 것이라 볼 수 있다.[45] 특히 오순절주의가 단지 지구화의 산물이 아니라는 하비 콕스(Harvey Cox)의 주장은 귀담아들을 만하다. 그는 "오순절주의가 단지 시장 지구화(market globalization)의 시녀로 취급될 수는 없다"고 하면서, 오순절주의는 그 자신이 원시영성(primal spirituality)이라고 이름 붙인 "훨씬 오래되고, 더욱 기본적이고, 보다 경험적이면서도 보다 보편적인 어떤 것"의 분출로 보아야 한다고 주장하였다.[46] 그가 말한 원시영성에 대한 보다 명확한 규명이 필요하고 또한 그가 지구화를 경제중심적으로 파악한다는 한계가 있지만, 지구화에 대한 성찰적 접근을 시도한다는 측면에서 의의를 찾을 수 있다.

종교가 지구화에 대해 갖는 관계가 수동적이지 않다는 측면을 지적하는 것을 넘어 오히려 지구화 자체를 종교적인 현상으로 보려는 시도도 등장하였다. 인류학자 토마스 솔다스(Thomas Csordas)가 대표적이다. 그는 경제적 지구화를 중심으로 종교를 연구하는 것을 '종교와 지구화'로, 전 세계적인 네트워크를 활용하여 종교가 확산되는 현상에 대한 연구를 '종교의 지구화'로 구분하여 비판한 후, 지구화가 갖는 종교적인 차원 혹은 지구화를 종교현상으로 보는 '종교로서의 지구화(globalization as religion)'의 시각이 요청된다고 주장하였다.[47] 이 경우에도 그가 말한 지구화는 대체로 신자유주의로 대변되는 경제적 지구화를 의미하는 한계를 보이지만, 지구화를 단지 주어진 조건으로만 보지 않고 오히려 이것에 대한 종교 중심적인 성찰을 시도한다는 점에서 주목할 만하다.

지구화와 종교에 대한 성찰적 연구들은 로버트슨이 제기했던 지구지역화의 측면으로 이해될 수 있는, 즉 "지구적인 것을 내포한

Religion (Thousand Oaks, Calif.: SAGE Publications, 2012).

[45] Sturla J. Stålsett, ed. *Spirits of Globalization: The Growth of Pentecostalism and Experiential Spiritualities in a Global Age* (London: Scm Press, 2006).

[46] Harvey Cox, "Spirits of Globalization: Pentecostalism and Experiential Spirities in a Global Era," in *Spirits of Globalization: The Growth of Pentecostalism and Experiential Spiritualities in a Global Age*, ed. Sturla J. Stålsett (London: Scm Press, 2006), 21.

지역적인 것"을 깊이 고려하는 연구들로 이어지고 있다. 즉, 지역적인 것과 지구적인 것은 서로 영향을 준다는 측면이 강조되는 연구가 등장하였다. 대표적으로 스웨덴의 오순절교회인 "생명의 말씀(the Word of Life)"을 4년여 참여 관찰한 사이먼 콜만(Simon Coleman)의 연구를 들 수 있다. 특히 그의 연구는 로버트슨이 강조했던 지구적 의식에 대해 깊이 고려하면서, 스웨덴 지역의 은사주의 운동이 어떻게 지구적인 의식을 갖게 되는지에 대해 아비투스와 의례화의 개념을 동원하여 분석적인 접근을 시도하였다. 참여관찰에 따른 상세한 묘사들이 다소 번잡한 느낌을 주는 감이 없지 않지만, 그의 연구는 지구화와 종교 연구에 깊이를 더한 것으로 평가할 수 있다.[48]

인류학계에 비해 지구화에 관한 연구에서 다소 떨어져 있는 종교학계에서도 지구화론 혹은 지구적 관점을 종교학 방법론으로 수용하려는 움직임이 등장하였다.[49] 또한, 지구화론 혹은 지구적 관점을 통해 종교를 새롭게 정의하면서 종교 자체에 대한 성찰을 시도한 연구도 등장하였다. 대표적으로 토마스 트위드(Thomas A. Tweed)의 연구가 그러한데, 사실 그는 지구화론을 직접적으로 거론하지 않으며, 심지어 지구화론에는 무관심하다. 하지만 '넘나들기'와

---

[47] 앞에 제시된 '종교와 지구화' 및 '종교의 지구화' 용어는 여기에서 가져왔다. Thomas J. Csordas, ed. *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization* (Berkeley: University of California Press, 2009), 9.

[48] Simon Coleman, *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity* (Cambridge University Press, 2000). 사이먼 콜만의 연구는 본 연구에 많은 영감을 주었지만 본 연구와 다소 관점이 다르다. 특히 그의 연구는 상세한 참여관찰에 의한 풍성한 이야기에도 불구하고, 이론적인 측면에서는 다소 미흡한 감이 없지 않다. 따라서 본 연구는 이에 대한 이론적 강화에 보다 역점을 둔다. 이에 대한 언급은 본 논문 6장 서두를 참조하라.

[49] Jennifer I. M. Reid, ed. *Religion and Global Culture: New Terrain in the Study of Religion and the Work of Charles H. Long* (Lanham, MD.: Lexington Books, 2003); Manuel A. Vásquez, and Marie F. Marquardt, *Globalizing the Sacred: Religion Across the Americas* (New Brunswick: Rutgers University Press, 2003).

‘터잡기’라는 은유를 통해 종교 개념을 새롭게 정립하려는 시도는 그의 연구가 지구적 관점을 전제한다는 것을 암시한다.[50]

이런 유형의 연구에서 주목할 것은, 표면적으로는 지구화론을 종교에 적용하는 것처럼 보이지만, 이러한 연구들은 종교 및 종교학 방법론에 대한 고찰을 거쳐 의도가 있든 없든 역설적으로 지구화론에 대한 성찰을 촉구한다는 점이다. 즉, 지구화 과정에서 종교가 차지하는 역할에 대한 강조를 통해 지구화론 자체에 대한 반성적 성찰을 요청하고 있는 것이다.[51] 본 논문이 제시하는 ‘종교의 지구 지역화’도 이러한 맥락에 자리하고 있다.

3.4. 국내 연구 현황

지구화와 종교의 관계에 대한 국내 연구는 종교사회학계를 중심으로 이루어지고 있는데, 이제 시작단계에 불과하며 여전히 주변적인 관심에 머물러 있다. 다만 최근에서야 서구 학자들의 이론이 일부 소개되고 있다. 김성건이 대표적인데, 그는 롤랜드 로버트슨과 피터 바이어의 이론을 중심으로 근본주의 운동과 오순절 운동에 대한 개괄적인 이론을 소개하고, 이것을 한국개신교에 일부 적용한다.[52]

예컨대 그는 1980년대 이후 한국개신교의 성장정체 현상을 기정사실로 받아들이면서도, 최근 한국개신교의 성장이 수평이동에 의한 것이라는 주장에 대해 제한적인 반론을 제기한다. 즉 여전히 회심성장률이 증가하고 있는데, 가장 중요한 원인은 목회자의 역할이라는 것이다. 아울러 한국개신교 성장에 대한 선행 연구들을 문화적 요인, 개신교 (교회) 내적 요인, 사회적 요인을 강조하는

---

[50] Thomas A. Tweed, *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion* (Harvard University Press, 2006). 트위드의 종교 정의에 대해서는 본 논문의 제2장 “2.3. 종교체계 개념 보완의 필요성”을 보라.

[51] Vásquez, and Marquardt, *Globalizing the Sacred: Religion Across the Americas*, 229.

[52] 김성건, 『세계화와 문화변동』 (서울: 서원대학교출판부, 2005).

것으로 세분하면서, 자신의 연구는 이 세 가지 요소를 복합적으로 설명하려는 의도를 갖는다고 한다. 이를 위해 그가 주목하는 부분은 보수적 (복음주의적) 개신교와 전통적 무속신앙 사이의 내적 관련성, 개신교와 경제발전 에토스 사이의 친화성이다. 여기에서 전자는 문화적 요인과 개신교 내적 요인의 접점이며, 후자는 개신교 내적 요인과 사회적 요인의 접점이라고 한다. 아울러 그는 이러한 문제들에 접근함에 있어서 지구화와 오순절주의의 중요성을 고려해야 한다고 주장한다. 그의 이러한 논의들은 최근 서구학계의 연구 성과를 충실히 반영한 것이라 할 수 있다.[53]

그러나 한국개신교에 대한 구체적인 분석보다는 다양한 범위를 포괄하는 일종의 문제 제기에 그치고 있다. 또한, 종교를 이데올로기의 측면에서 이해하는 경향과 이 맥락에서 개신교를 경제발전 에토스에 연관 짓는 것은, 문화적, 교회적, 사회적 요인을 복합적으로 고려한다는 자신의 의도와 다소 괴리된 감이 없지 않아 보인다. 아울러 그가 소개한 서구의 이론들이 지구화와 관련된 초기 연구들이라는 점에서도 다소 제한적인 면이 있다.

강인철의 연구는, 김성건보다 시기적으로는 훨씬 앞서 발표되었지만, 오히려 지구화와의 관련성이 보다 직접적이다. 비록 그의 연구가 한국 "개신교 교회의 '정치·사회적인 성격'으로 한정" 되었지만, 그는 "세계체제론, 정치사회학, 이데올로기론 등"을 통해 "종교적 중심부-주변부 위계를 축으로 연구시각을 세계적 범위로 확대"하면서 "'세계적 규모의 종교질서 속에서 차지하는 위치'와 관련지어 한국교회를 분석"한다.[54] 즉 그는 "세계종교질서 내에서 주변부의 위치를 갖는 피선교지로서, 또한 취약하고 저발전된 시민사회 그리고 강력한 권위주의 국가 아래 존재하는 교회로서, 한국 기독교회들의 정치사회적 태도와 역할에 직접적인 영향을 미친 가장 중요한 요인"이 "'선교국가의 교회'와 '국가'"라는 점을 지적하면서,

---

[53] 김성건, 「한국교회의 성장과 교인의 수평이동: 사회학적 고찰」, 『교회 선택의 조건: 한국교회 교인 수평이동에 대한 연구』, 교회성장연구소 편 (서울: 교회성장연구소, 2004).

[54] 강인철, 『한국기독교회와 국가·시민사회: 1945-1960』 (서울: 한국기독교역사연구소, 1996), 11-14.

1945~1960년에 걸쳐 형성된 “한국개신교 교회의 보수적 성격의 결정구조”을 규명한다.[55]

한국개신교의 보수적인 사회정치적 성격에 대한 이러한 그의 분석은 공적인 영역에서의 한국교회의 행보를 이해하는 데 매우 설득력 있는 틀을 제공하는 것이 사실이다. 특히 해방 이후 한국개신교의 반공주의와 보수적인 정치성향이 형성되는 과정에 대한 분석은 돋보인다. 그러나 그의 분석틀은 한국개신교를 일종의 ‘사회조직’ 혹은 ‘종교집단’으로만 바라보는 한계를 갖는다. 물론 이것이 그가 의도한 바이기는 하지만, 종교는 단순히 조직체나 집단으로만 파악되지 않는 자신만의 고유한 논리가 있다. 따라서 그의 연구성과를 적극적으로 수용하면서도 이것을 보다 ‘종교학적인 차원’에서 심화할 필요가 있다. 또한 그가 사용한 세계체제론은 로버트슨이 제기한 지구화론과 달리 경제 중심적이고 정치 중심적인 측면이 강하다. 따라서 로버트슨을 중심으로 지구화의 ‘종교-문화적인 차원’에 보다 강조점을 두는 지구화론을 적극적으로 활용한 분석이 요청된다.[56]

4. 논문의 구성

본 논문은 크게 두 부분으로 나뉘는데, 종교의 지구지역화를 규명하기 위한 방법론을 모색하는 전반부(2~3장)와 이 방법론을 한국개신교 사례에 적용하는 후반부(4~7장)로 구성된다. 그런데 논문의 전체적인 목적은 종교의 지구지역화에 대한 이론적 틀을 구성하는 것이기 때문에 한국개신교를 다루는 후반부도 전반부의 이론적 작업에 귀속된다.

2장에서는 ‘종교의 지구지역화’에서 ‘종교’에 주목한다. 이를 위해 피터 바이어의 종교체계 개념이 집중적으로 고찰된다. 니클라스

---

[55] *Ibid.*, 307-08.

[56] 이러한 문제의식은 강인철 역시 스스로 제기하는 바이다. *Ibid.*, 312.

루만의 사회체계이론을 따라 종교체계를 소통적 기능체계로 이해하는 그의 이론은 지구사회에서의 종교의 위상을 이해하는 데 유용하다. 특히 많은 지구화 연구자들이 종교의 독자성보다는 지구화라는 사회변동 요인에 무게를 두는 것과 달리, 바이어의 종교체계 개념은 종교가 사회를 비롯하여 지구화의 중요한 구성요인이라는 점을 부각시키는 장점을 지닌다. 그러나 종교체계 개념은 루만의 체계 도식에 과도하게 얽매인 결과 종교가 지닌 독특성을 오히려 가리는 측면도 있다. 종교체계의 작동원리로 제시된 축복/저주의 이원적 코드가 갖는 적합성 문제, 인간의 몸짓과 경험이 원천적으로 배제되는 시스템 개념의 문제가 그러하다. 이런 약점을 보완하기 위해 종교적 인간이 경험하고 인식하는 성현의 논리가 2장에서 강조된다. 이러한 종교학적 보완을 통해 종교의 지구지역화에 대한 이론적 틀을 위한 종교의 정체성 문제가 다루어진다.

3장에서는 '지구지역화'에 초점을 두면서 '종교의 지구지역화'에 대한 이론적 틀이 제시된다. 로버트슨이 제시한 지구지역화는 지구적인 것과 지역적인 것이 상호침투하는 변증법적 과정을 묘사하는 개념이다. 이 개념을 통해 지구화와 종교의 관계가 일방적인 것이 아니라는 실마리를 찾을 수 있다. 그런데 로버트슨의 지구지역화 개념은 구체성이 다소 부족하여서 이것을 통해 곧바로 종교의 지구지역화에 대한 이론을 구성하기 어렵다. 따라서 2장에서 검토한 종교체계 개념과 더불어 부르디외의 장 개념을 함께 고찰하여 이를 보완한다. 또한, 캐서린 벨이 제시한 의례화 개념을 같이 고려하여 아비투스를 중심으로 지구지역화가 이루어지는 메커니즘을 밝힌다. 그리고 최종적으로 지구지역화의 수렴·체현·발산의 순환 구조가 제시되며, 이것을 한국개신교 사례에 적용하기 위한 예비 작업이 수행된다.

한국개신교 사례 연구에 해당하는 논문의 후반부는 다시 크게 두 단계로 나눌 수 있는데, 4장에서 6장까지는 지구지역화의 수렴 및 체현 과정에 속하고, 7장은 지구지역화의 발산 과정에 해당한다.

우선 4장과 5장에서는 대표적인 한국개신교 아비투스가 고찰된다. 4장에서는 한국개신교가 정치적 장과의 관계에서 반공주의를

반공신앙으로 체화하는 과정을 설명한다. 5장에서는 한국개신교가 경제적 장 및 한국종교와의 관계에서 기복주의를 기복신앙으로 체현하는 과정을 묘사한다. 또한, 4장과 5장에서는 간증과 설교, 찬양, 성전건축이 아비투스가 체화되는 의례화의 기제로서 작동하는 맥락을 밝힌다. 6장에서는 한국개신교의 대표적인 특징을 오순절 성령운동의 측면에서 고찰한다. 이 과정에서 성령체험이 갖는 중요성이 분석되는데, 성령신앙의 근원이 되는 성령체험은 다른 아비투스들이 내면화될 수 있도록 하는 일종의 매개체 혹은 촉매로 작용하기 때문이다. 이러한 과정에 대한 설명이 종교체험을 통한 '소통적 혼성'이라는 개념을 통해 제시된다. 따라서 4장과 5장은 서로 병렬적인 관계에 있지만, 6장은 4장과 5장을 동시에 수렴하는 논리적 구조를 가진다.

7장은 지구지역화의 발산 단계에 해당한다. 대형교회와 해외선교를 중심으로 이미 체현된 한국개신교 아비투스가 지구적 네트워크를 통해 확산되는 과정이 묘사된다. 또한, 해외선교의 경험이 한국개신교 아비투스를 변화시킬 수 있는 가능성에 대해서도 간략하게 소개된다. 최종적으로 한국개신교의 지구지역화 과정 전반에 대해 설명하면서, 종교의 지구지역화에 대한 이론적 틀이 분석된다.

제2장 지구사회의 종교체계

지구화론을 종교 연구에 적용하는 대부분의 연구자들이 종교에 대해서 취하는 태도는 지구화 관련 '이론'을 경험적 대상인 '종교'에 적용하는 것이다. 다시 말해 '지구화와 종교' 연구자들은 대체로 종교는 주어진 것으로 여겨 종교 그 자체에 대한 성찰적 접근보다는 지구화론에 보다 주목한다. 그러나 '종교' 개념은 종교학 역사의 시작과 끝이라 할 만큼 그 논의의 폭이 광범위하다. 예컨대 종교는 연구의 최종점에서 정의될 수밖에 없다는 주장에서부터, 아예 논란이 많은 이 개념 자체를 폐기하자는 주장에 이르기까지 '종교' 개념은 종교학의 역사에서 여전히 논쟁의 초점이다. 이런 이유로 많은 학자들은 자신들의 연구목적에 따라 종교에 대한 작업가설적 정의를 잠정적으로 설정한다.

이에 비해 지구화와 종교에 관한 사회학계의 연구자들은 제도종교나 근본주의 운동 혹은 오순절 운동에 주로 주목하기 때문에 종교에 대한 별도의 정의를 시도하지 않는 경우가 많다. 이들은 공적 영역에서 종교가 특히 정치적 및 경제적 지구화와 어떤 관련이 있는지를 주로 다루므로, 세계체제(world-system)나 세계정치체(world-polity)와 관련하여 종교를 지구화의 자원(source) 혹은 구성요소(component) 혹은 해석자(interpreter)로 보는 여러 입장을 갖는다.[1] 그런데 많은 경우 종교는 정치나 경제 영역에 종속된 것으로 파악된다. 근대 이전 시기에 비해 명백히 그 영향력이 감소한 오늘날의 종교를 이렇게 이해하는 것이 그리 현실과 어긋나는 것은 아니지만, 이런 인식 아래에서는 종교가 그 자체로 인정받기보다는

[1] Frank J. Lechner, "Defining Religion: A Pluralistic Approach for the Global Age," in *Defining Religion: Investigating the Boundaries Between the Sacred and Secular*, ed. Arthur L. Greil, and David G. Bromley (JAI, 2003).

다분히 도구적으로 이용되면서, 종교에 대한 어느 정도의 왜곡 혹은 종교인들의 삶에 대한 곡해로 이어지는 경우가 발생하기 쉽다.

그런데 본 장에서 살펴 볼 피터 바이어는 다소 다른 관점을 취한다. 그는 자신이 제시한 '종교체계(religious system)' 개념을 통해 지구화의 맥락에서 종교가 갖는 위상을 정치·경제 등 다른 영역들과의 관계에서 파악하면서도, 종교체계가 갖는 독자성 혹은 독특성을 강조한다. 따라서 그의 종교체계 이론은 지구화 시대의 종교, 지구사회(global society)에서의 종교 개념을 이해하는 데 많은 도움을 준다. 그러나 이러한 장점에도 불구하고 그의 이론은 여전히 (설령 바이어 스스로 의도하지 않았다 할지라도) 종교를 다른 영역들에 종속된 것으로 보는 경향이 있다. 이번 장에서는 그의 종교체계 이론이 갖는 이러한 장단점을 비판적으로 고찰하고자 한다. 이 과정에서 종교를 지구적인 맥락에서 이해하는 밑그림을 그려볼 수 있을 것이다.

1. 소통적 기능체계로서의 종교체계

1장에서 서술했듯이, 피터 바이어는 지구화와 종교의 관계에 대한 연구를 처음 시작할 당시 주로 종교 근본주의를 비롯한 종교운동에 주목하였지만, 점차 자신의 논의를 넓혀 지구사회에서의 종교 전반에 대한 주제로 연구 범위를 확장하였다.[2] 그는 니클라스 루만의 사회체계이론의 맥락에서 지구화 및 지구사회를 이해하면서 이 관점에서 연역적으로 '종교체계(religious system)' 개념을 도출하는데, 이를 위해 그가 출발점으로 삼은 것은 '종교'라는 개념 자체를 문제시하는 것이었다.

[2] 최근에는 특별히 공적 영역(public sphere)에서의 종교의 부활이라는 이른바 "종교와 정치"에 주목하여, 이미 발표된 관련 글들을 엮고 이것을 아우르는 1장을 추가하여 발표하였다. Peter Beyer, *Religion in the Context of Globalization: Essays on Concept, Form, and Political Implication* (New York: Routledge, 2013).

바이어는 종교를 '사회적 실재'로 '정의'하는 것에 반대한다. 왜냐하면, 루만의 관점에서 볼 때 종교라는 것은 근대 및 지구 사회에서 개념적이고 제도적으로 분화된 '사회적 현상'이기 때문이다.[3] 따라서 바이어는 '종교'라는 용어 대신에 루만을 따라 '종교체계' 개념을 사용하면서, 종교를 기능론적으로 파악한다. 우선 종교는 전체 사회체계를 구성하는 하나의 하부체계(subsystem)로 여겨진다. 그런데 여기서 중요한 것은 종교체계는 다른 사회적 체계들과의 관계를 통해서만 자신의 정체성을 확보한다는 점이다. 즉, 전체 사회체계를 구성하는 하부체계인 정치, 경제, 법률 등 "종교가 아닌" 여러 체계들과의 끊임없는 교류 관계, 곧 소통(communication)을 통해서만 자신의 정체성을 구성하는 것이 종교체계라는 것이다.[4] 이러한 '종교체계'의 개념은 바이어가 루만으로부터 차용한 것이기 때문에 간략하나마 루만의 이론을 설명할 필요가 있다.

루만은 자신의 스승이었던 탈콧 파슨즈(Talcott Parsons)의 '구조적-기능적 체계이론'을 극복하여 '기능적-구조적 체계이론'으로 이행했다고 평가받는다. 이것은 루만이 파슨즈의 체계이론을 보다 유연하고 역동적으로 발전시켰다는 것을 의미한다. 즉 파슨즈의 이론이 "정태적 구조 범주로부터 출발하기 때문에 사회적 변동과 갈등의 과정을 부인하게 되며 그렇지 않다 하더라도 적절하게 다룰 수는 없"는 것과 달리, 루만은 "세계의 규정되지 않은 복잡성과 개별 인간의 복잡성 처리 능력 사이를 매개"하는 사회적 체계들의 '복잡성 감축' 기능을 강조함으로써, "통합은 물론 갈등도, 질서는 물론 변동도, 구조는 물론 과정도 함께 주목"한다고 평가받는다.[5]

루만은 사회의 주된 분화 형식을 세 단계로 나누는데, 고대사회의 혈통이나 부락에 해당하는 분절적 분화, 중세기까지의 위계적 관계에 해당하는 계층적 분화, 현대사회의 정치·경제·법·종교 등의 개별 기능적 부분체계들에 해당하는 기능적 분화가 그것이다. 이 중

---

[3] *Ibid.*, 4.
[4] Beyer, *Religions in Global Society*, 10-11.
[5] Georg Kneer·Armin Nassehi, 『니클라스 루만으로의 초대』, 정성훈 역 (서울: 갈무리, 2008), 64-66.

에서 현대사회의 '기능적 분화'는 주로 이원적 코드(binäre Codes)를 통해 발생한다고 본다. 예컨대 경제에서는 지불 가능/지불 불능, 법에서는 합법/불법, 학문에서는 진리/거짓 등 두 개의 값을 통해 이들 개별 기능적 부분체계들만의 폐쇄성이 보장되고, 더 나아가 부분체계들 사이의 기능적인 작동적 차이(operative Differenz)가 가능해진다는 것이다. 즉 각각의 부분체계들이 저마다의 독자적인 영역으로 구별되면서 나름의 독특한 기능을 담당할 수 있는 이유는 자신들 체계만이 지닌 이원적 코드 때문이라는 것이다. 그런데 부분체계들이 갖는 이러한 폐쇄성은 '프로그램(programme)'에 의해 상호 소통 가능한 것으로 열리게 된다. 즉, 경제체계에서는 가격과 투자 프로그램에 의해, 법체계에서는 법률, 학문체계에서는 이론이라는 프로그램에 의해서 개별 부분체계들의 개방성이 보장된다. 예컨대 정치체계와 법체계가 경제체계에 영향을 미치기 위해서는 '지불/지불불능'이라는 경제체계에서만 고유한 이원적 코드를 직접 건드리는 것이 아니라, 정치적 및 법적인 환경 조건들을 조성함으로써 '가격과 투자'라는 경제체계의 프로그램에 영향을 주어 경제체계와 소통하게 된다는 것이다.[6] 따라서 이원적 코드와 이것을 작동하게 하는 프로그램이 기능체계(function system)의 핵심적 구조를 이루고, 이 코드와 프로그램을 통해 이러한 체계들의 소통적인 요소들(elements)이 서로의 체계를 참조하면서 발생하게 된다.[7]

이러한 루만의 도식을 따라 바이어는 종교를 '소통적 기능체계(a communicative function system)'로 보면서,[8] 종교체계를 구성하는 이원적 코드로 축복된(blessed)/저주받은(damned, cursed) 혹은 구원(salvation)/저주(damnation)를 지적한다.[9] 즉, "축복/저주의 이원적 기본 코드로 규정된 소통체계"로 사실상 종교를 정의하는 것이다.[10] 그런데 이 코드는 그 스스로 종교체계, 곧 유(類)개념의 종교

---

6 *Ibid.*, 163-77.
7 Beyer, *Religions in Global Society*, 43-44.
8 *Ibid.*, 60.
9 *Ibid.*, 81-82.
10 Gary D. Bouma, "Book Reviews: Religions in Global Society," *Sociology of Religion* vol. 70, no. 1 (2009), 92.

를 구성하는 것이 아니라는 점이 강조된다. 코드는 현실에 실제로 존재하는 기독교, 유대교, 불교 등의 '종교들'이 구성되는 작동적 차이(operative distinction)와 판단의 기준일 뿐이다. 다시 말해 "축복/저주 코드는 잠정적으로 종교적일 뿐, 그것이 사회적으로 실재하는 종교의 조직 원리가 되기 위해서는 부가적이고 정교한 설명이 요청"되는데, 종교적 프로그램이 그 역할을 담당한다는 것이다. 즉, "(이원적) 코드가 종교체계 전체의 정체성을 구분하는 데 기여한다면, 프로그램들은 그 시스템의 하부체계들, 곧 종교들에게 형식을 제공"하는 것이다.[11]

바이어의 종교체계 개념은 '종교'라는 개념을 선험적이고 본질주의적으로 전제한 후 도출된 것이 아니다. 오히려 그는 루만의 사회체계이론의 맥락에서 종교체계를 "지구화의 표현이자 구성적 차원"으로 보면서, "종교적인 양식 상태에 있는 지구화"를 설명하고자 한다.[12] 그리고 이때의 지구화 및 지구사회에 대한 이해는 물론 루만의 이론에 기초한 것이다. 그는 루만의 사회체계이론이 오늘날 지구화가 보여주는 특성, 즉 끊임없는 확장과 팽창 현상의 원인을 보다 잘 설명한다고 주장한다. 특히 루만의 스승이었던 파슨즈의 모델이 취했던 방식, 즉 "어떻게 사회적 질서가 가능한지, 어떻게 사회적 '부분들(parts)'이 함께 사회적 '전체 (whole)'를 형성하는지"를 묻는 방식이 오늘날의 "지구사회에는 부합하지 않는다"고 비판하면서, 루만의 사회적 체계 개념이 취한 전략, 즉 "어떻게 사회성(sociality)이 그 자체를 재생산 하는지, 어떻게 소통이 스스로를 구성하고 영속하는지"를 묻는 방식을 수용한다.[13] 이것은 지구사회를 하나의 분석 단위로 삼아 그 내부의 운영원리를 사회적 체계 개념으로 설명하고자 한 것이라 볼 수 있다. 종교체계는 바로 그러한 사회적 체계들 중 하나로서 정치·경제·법·학문 등 제반의 사회적 체계들과의 관계 속에서 자신의 정체성을 구성하는 그 무엇으로 파악되고 있는 것이다. 따라서 바이어의 이론은 지구

---

11 Beyer, *Religions in Global Society*, 88.
12 *Ibid.*, 60.
13 *Ibid.*, 42-43.

사회에서 종교가 차지하는 공적인 위상과 역할에 대해 총체적으로 이해할 수 있는 가능성을 열어준다는 점에서 매우 유용하다.

그러나 역설적으로 바이어의 '종교체계' 개념은 그것이 루만으로부터 연역적으로 도출된 바로 그 점 때문에 매우 폐쇄적이고 더 나아가 실제의 '종교들'을 제도적인 차원에만 한정함으로써 종교를 사회적 체계의 하부체계로 가두어버리는 결과로 이어진다는 한계를 갖는다. 특히 바이어의 이론에서는 종교체계가 다른 여타의 체계들과 '논리적으로' 동등하게 취급될 수밖에 없는데, 이것은 종교가 갖는 고유성과 독특성을 간과하거나 더 나아가 비록 의도치 않았을지라도 종교체계를 다른 체계들에게 종속된 것으로 보게 만드는 측면이 있다. 바이어의 이론이 갖는 이러한 한계와 약점들은 실상 루만의 이론이 갖는 한계이기도 하다. 그러나 루만에 대한 직접적인 고찰과 비판은 본고의 관심을 훨씬 넘어서는 과제이므로, 여기에서는 종교체계와 관련된 몇 가지 문제만을 선택적으로 고찰하고자 한다.

2. 종교체계 개념의 한계와 보완

바이어의 종교체계 개념은 지구화의 맥락에서 종교를 체계적으로 이해하는 데 많은 통찰력을 제공한다. 그러나 그의 이론을 한국 개신교에 그대로 적용하기에는 다소 무리가 따르는데, 크게 보아 두 가지를 지적할 수 있다. 첫 번째는 바이어가 종교체계를 설명하면서 제시한 '축복/저주'의 이원적 코드에 대한 것이고, 두 번째는 '소통의 자기생산성'을 특징으로 하는 사회적 체계 개념에서 상대적으로 취약하게 취급되는 '인간의 몸(짓)'과 관련된 것이다. 이 두 가지 문제는 결국 바이어의 종교체계 개념이 루만의 체계이론으로부터 연역적으로 도출된 것과 관련이 있는데, 다른 사회적 체계들과 구별되는 종교체계의 정체성에 대한 문제제기라 할 수 있다.

2.1. 축복/저주 코드로 충분한가?

바이어는 종교 개념의 정의를 둘러싼 오랜 학문적 논쟁들을 역사적으로 개괄하면서, 이러한 논쟁이 지난했던 이유 중 하나는 종교가 자신이 처한 사회적 환경으로부터 분화되어 나왔던 맥락들이 충분히 고려되지 않았기 때문이라고 지적한다. 따라서 루만의 방식을 따라 우선적으로 집중해야 할 것은 바로 이러한 '분화'이고, 이것에 근거해야만 종교 개념으로 넘어갈 수 있다고 주장한다. 즉 루만의 관점에서 볼 때 우선적인 질문은 "무엇이 종교를 한정짓는가(define)에 대한 것이 아니라, 오히려 종교의 기본적인 코드(code)에 대한 것, [즉] 종교가 어떤 독특한 방식으로 세계를 해석하고 혹은 세계를 선택적으로 처리하여(process) 그 스스로를 구별하는지(differentiate)에 대한 것"이어야 한다는 주장이다. 또한 이러한 질문은 "다른 시스템들이 그러한 조직화를 하는 방식과의 비교"를 포함하는데, 따라서 "시스템적으로 종교적인 것을 규명하는 것은 비종교적인 것이 어떻게 자신을 규정하는가에 얼마간 의존적"이라고 주장한다.[14]

종교의 정의 그 자체보다는 종교가 분화되었던 과정을 규명하는 것이 보다 중요하다는 이러한 주장은, 현대의 지구사회에서 종교가 시스템으로서 갖는 정체성을 규명하기 위해서는 인접한 다른 사회적 체계들과의 관계에서 종교체계만이 고유하게 갖는 이원적 코드를 밝혀야 한다는 의미이다. 이 작업을 위해 바이어는 루만이 종교체계의 코드로 제안했던 '초월적/내재적' 코드를 비판적으로 언급하면서 '축복된/저주받은'을 새롭게 제시한다.

> 루만의 초월적/내재적의 제안은, 엘리아데와 뒤르켐에 의해 옹호되는 성/속과 매우 유사하게 … 부정적인 종교의 한 축을 충분히 고려하지 못하여, 현대 세계에서 실제적인 종교적 소통들을 보다 근본적으로 구성하는 것의 상당 부분,

[14] *Ibid.*, 79-80.

> 즉 종교적으로 규정된 악(evil)—그저 도덕적 축인 '나쁜'과는 구별되는—의 회피나 그 [악]에 대한 투쟁을 놓친다. 좀 더 비판적으로 말해, 아마도 이것은 현세/내세 구분에 보다 가까운데, 이것은 몇몇 종교들 혹은 다른 종교들보다는 종교들의 어떤 분파들(subjections)에게 보다 일반적인 구분[법]이다. … 그리하여 나는, 비록 언어적으로 다소 특수하게 보일지라도, 축복/저주의 코드가 우리의 현대 세계에서 실제적으로 종교로서 작동하는 모든 중요한 사회적 형태들에 어떻게 적용될 수 있는지를 보여주려 한다.[15]

간략히 말해 여기에서 바이어가 말하고자 하는 바는 종교체계의 정체성을 구성하는 이원적 코드로서 초월과 내재, 성과 속, 현세와 내세는 적절치 않다는 것이다. 게다가 바이어는 이 항목에다 초경험/경험, 궁극적/비궁극적, 절대적/조건적, 우주론적/자연법적, 무한/유한, 영적/물질적, 절대적/상대적 등을 병렬적으로 제시하면서, 이들 모두는 현실에 존재하는 종교체계가 자신의 경계를 설정하는 데 부적절하다고 주장한다.[16] 왜냐하면 이원적 코드는 그것이 작동하여 경계를 지우는 시스템이, 스스로 자기생산적이고 회귀적(recursive)일 수 있도록 기능해야 한다고 보기 때문이다.[17]

또한 시스템이 자기생산적이기 위해서는 마치 전기의 양극(+)과 음극(-)처럼 '긴장관계'에 있는 양 극단의 두 축으로 구성되는 이원적 코드가 있어야 하는데, 성/속을 비롯한 제반의 항목들은 이러한 긴장을 불러일으키지 않는다고 바이어는 지적한다. 이것은 마치 법정에서 무죄만 있고 유죄는 없는 것 혹은 패자는 없고 승자만 있는 스포츠 경쟁과 유사한 것이기 때문에, 이런 '코드 문제(code problem)' 상황에서는 시스템이 긴장을 통해 자기 생산적일 수 없어 정체된다는 것이다. 따라서 종교체계가 다른 체계 들과 구별되는 정체성을 갖기 위해서는 '효과적인 부정의 축(an effective negative

---

15 *Ibid.*, 85.
16 *Ibid.*, 80.
17 *Ibid.*, 82.

pole)'을 갖도록 이원적 코드를 설정해야 하는데, 그것이 바로 '축복/저주'라는 것이다.[18]

이원적 코드를 통해 시스템이 자기생산적일 수 있다는 것은, 시스템의 형성과 재형성에 코드가 관여 하여 시스템이 현실에서 작동하도록 기여한다는 의미이다. 이런 맥락에서 바이어는 축복/저주의 코드가 기독교에 가장 잘 부합 한다는 것을 인정한다. 그러면서 그는 샤리아(Shari'a) 형태의 이슬람 전통에서는 할랄/하람(halal/haram) 혹은 허용된/금지된, 수도승 불교에서는 열반/윤회, 대중불교운동에서는 공덕/악덕, 힌두교에서는 해탈/윤회가 코드로 작동한다고 말한다.[19]

그런데 바이어는 기독교를 제외한 다른 종교들에서 작동하는 이러한 이원적 코드들을 모두 이중 코드화(double coding) 혹은 이차 코드(secondary codes)로 설명한다. 구원받은/구원받지 못한, 깨달은/무지한, 불멸의/적멸의(immortal/mortal), 조화로운/조화롭지 못한, 순수한/오염된, 상서로운/불길한, 청결한/불결한 등도 마찬가지로 이차적 코드로 보는데, 이것들은 결국 축복/저주 코드로 수렴된다는 것이다. 물론 '축복'과 '저주' 용어가 갖는 기독교적인 편향에 대해 바이어는 인정하지만, "견고한 종교들로부터 일관성이 도출되어야 한다"는 다소 불충분한 근거를 들어 축복/저주 코드에게 종교적 시스템의 대표성을 부여한다.[20] 게다가 바이어는 이러한 이차 코드가 발생하는 것은 개별 종교들이 형태를 갖추도록 하는 프로그램이 다르기 때문이라고 설명하는데, 그는 "각종 프로그램이 실제 종교들"이라고 본다.[21] 즉, 종교체계의 대표 코드인 축복/저주가 저마다의 시대적 지리적 조건들에 따라 운영되는 프로그램에 의해 실제로 운영되는 이차적 코드로 현실화된다는 것이다.

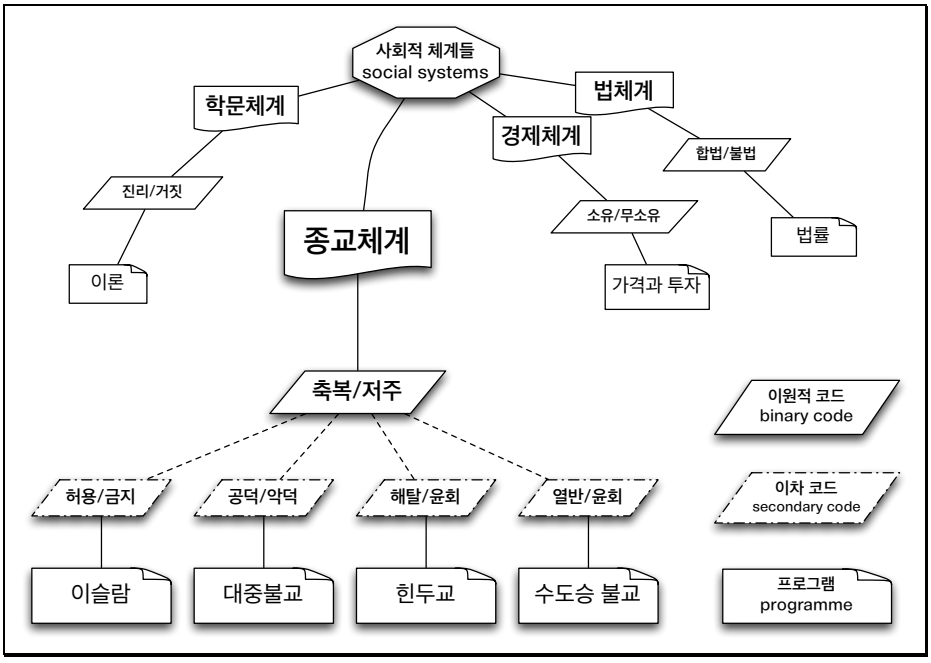
지구사회라는 하나의 거대한 사회체계를 단일한 분석단위로 삼아, 이것을 구성하는 다양한 사회적 체계들 중 하나로서 종교체계를 이해하고, 이 종교체계가 정치·경제·법·학문 등 다른 사회적 체계들과

---

18 *Ibid.*, 87.
19 *Ibid.*, 82-84.
20 *Ibid.*, 85.

구별되는 자신만의 정체성을 구성하는 핵심으로 축복/저주의 이원적 코드를 제시하여, 이것이 지리적·시간적 조건에 의해 구체적으로 작동하는 다양한 종교적 프로그램을 통해 종교체계의 하부체계들, 즉 현실에 존재하는 기독교·이슬람·불교·힌두교 등 개별종교들로 형성된다는 바이어의 '지구사회에서의 종교들'에 대한 설명은 일견 매우 조밀하게 짜인 이론으로 보인다. 그러나 그의 이론을 실제 종교 현상들에 적용할 경우 몇 가지 오류가 발견된다.

[그림 2-1] 바이어의 종교체계 개념도



축복/저주 코드의 대표성 문제

우선 '축복/저주'의 이원적 코드가 종교체계의 핵심으로 자리 잡는 것이 타당한가의 문제를 지적할 수 있다. 바이어는 축복과 저주라는 용어를 사용하는 것이 기독교가 종교체계를 대표하기

[21] *Ibid.*, 88.

때문은 아니라고 여러 차례 강조하면서도 실상 이것에 대한 납득할 만한 설명을 하지 않는다. 예컨대 그가 불교의 이차적인 이원적 코드로 제시하는 해탈/윤회의 코드가 어떻게 축복/저주로 대표될 수 있는지에 대한 설명이 충분치 않다. 축복과 저주라는 것은 분명히 무엇인가로부터 그것이 주어지는 상황을 전제한 개념들이다. 따라서 유대교의 야훼(Yahweh), 기독교의 하나님(혹은 그의 성육신인 예수), 이슬람의 알라(Allah)로부터 주어지는 그 어떤 것이다. 반면 불교의 해탈과 윤회는 어떤 신적인 존재로부터 주어지는 것이라기보다는 그저 우주의 원리와도 같이 이미 형성되어 있는 그 무엇이라는 개념에 가깝다. 따라서 어떤 면에서 보면 오히려 축복/저주가 보다 넓은 범주인 해탈/윤회의 한 특수한 사례라고도 볼 수 있다.

물론 이에 대한 재반론이 제기될 수 있다. 불교가 원론적이고 이념적인 차원에서는 해탈과 윤회를 말하지만, 종교생활의 차원에서는 불교인들이 오히려 부처님의 은덕을 받고 지옥불과 현실의 고통을 벗어나기를 더 원하기 때문에 불교의 실제 운용에서는 축복과 저주의 원리가 작동한다고 주장할 수도 있다. 그런데 이럴 경우 축복/저주의 코드로 자기 정체성을 삼는 종교체계는 명백히 '제도적 종교'에 한정된다. 이 또한 바이어가 종교체계를 현대사회의 공적인 측면에 주목하는 면에서 볼 때 그리 모순적인 인식은 아니지만, 만약 이것을 받아들인다면 해탈과 윤회를 설법하는 불교의 가르침들은 그저 공염불이나 기만에 지나지 않는다고 암묵적으로 해석하는 꼴이 되고 만다. 따라서 최소한 불교에 관한 한 바이어가 제시하는 축복/저주의 코드는 어떤 경우에도 설득력이 결여된다.[22]

---

[22] 바이어의 이론을 재적용해서 본다면, 이것은 어쩌면 바이어가 처한 학문체계의 프로그램에 의한 영향일 수도 있다. 즉 영미권 학자들이 종교를 떠올릴 때 '기독교' 중심적일 수밖에 없는 그러한 환경에 속해 있는 것이다. 이것은 좋고 나쁨의 도덕적 차원의 문제가 아니라, 바이어의 말대로 인간이 배제된 시스템 개념의 자기생산성의 결과인 것이다. 이것은 오늘날 학문체계가 지닌 '숨겨진 서구중심성'의 일면일 수 있다. 더 나아가 이러한 시각은 칼 라너(Karl Rahner)의 '익명의 그리스도인'으로 대표되는 이른바 '포괄주의(inclusivism)' 종교신학적 입장과도 비슷하다고 하겠다. 류성민, 『종교와 인간』 (오산: 한신대학교 출판부, 1997), 254-59.

종교체계의 정체성 문제

모든 종교체계에 적용된다고 바이어가 제시한 축복과 저주의 코드가 실제로는 유일신 관념을 중심으로 한 아브라함적 종교들에 특별히 잘 들어맞기 때문에 종교체계의 일반적인 대표성을 띠기 어렵다는 것도 문제지만, 바이어의 축복/저주 코드는 종교체계를 설명하는 데 있어서 보다 근본적인 한계를 보인다. 그것은 다른 체계들과의 관계와 관련된 것인데, 바이어가 제시한 이원적 코드만으로는 종교체계가 지닌 독특한 운영방식이 충분히 부각되지 않기 때문이다. 이와 관련하여 우선 멀치아 엘리아데(Mircea Eliade)의 목소리를 들어보자.

> 인간이 성(the sacred)을 인식하게 되는 것은, 그것이 속(the profane)과는 전적으로 다른 어떤 것으로서 스스로를 드러내고, 자신을 보여주기 때문이다. 성의 '현현(顯現) 행위(the act of manifestation)'를 지칭하기 위해 우리는 '성현(hierophany)'이라는 용어를 제안했다. 이것은 꼭 맞는 용어인데, 그것은 그 이상의 어떤 것도 암시하지 않기 때문이다. 다시 말해 그것은 어원학적인 내용, 곧 '성스러운 어떤 것은 스스로를 우리에게 보여준다'는 내용 이외에 더 이상의 암시가 없다는 것을 표현한다. 종교들의 역사는—가장 원시적인(primitive) 종교에서부터 최고로 발달한 것에 이르기까지—엄청난 양의 성현들에 의해, [또한] 성스러운 실재들의 현현들에 의해 이루어졌다고 말할 수 있다. 가장 원초적인(elementary) 성현—예컨대 어떤 일상적인 사물, 돌 혹은 나무에서의 성의 현현—에서부터 최고의(supreme) 성현(기독교인들의 경우, 예수 그리스도에게로의 하느님의 성육신)에 이르기까지 어떠한 연속성의 단절도 없다. 어떤 경우에도 우리는 동일한 신비스러운 행위(mysterious act)—완전히 다른 질서의 어떤 것, [곧] 우리 세계에 속하지 않는 실재가, 우리의 자연적인 "속된" 세계를

구성하는 필수적 요소인 대상들(objects) 안에서 드러나는 것—를 마주하게 된다.[23]

종교학자들에게는 매우 익숙한 '성현'에 대한 엘리아데의 이러한 설명은, 종교—바이어의 개념을 따른다면 종교체계—가 운용되는 독특한 원리를 가장 잘 드러낸다고 볼 수 있다. 즉 엘리아데에 의하면, 종교에서는 성과 속이 마치 대립된 양 극단을 말하는 듯하지만, 양 극단 자체가 중요하다기보다는 속에서 성을 발견하는 '과정'이 보다 중요하다는 것이다.[24] 성과 속의 변증법을 통한 '역의 합일(coincidentia oppositorum)'로도 불리는 이러한 이른바 '신비적(mythical)' 과정이 실상 다른 체계들과 분명히 구별되는, 종교체계만이 갖는 독특한 자기 정체성인 것이다.[25]

그런데 바이어의 논의는 이 부분이 간과된 채 축복과 저주의 서로 상반되는 두 극단만을 종교체계의 코드로 제시한다. 물론 바이어가 축복/저주를 성/속과 동일하게 보는 것은 아니다. 그는 '구원/저주'의 이원적 코드는 "양자 모두가 성스럽고, 영적이며, 궁극적인 (불멸의) 상태들"이라고 주장하면서,[26] 이때의 '저주'라는 부정의 축이 도덕체계에서 작동하는 '나쁜'과는 다른 것이라고 말한다. 또한 축복과 저주는 서로 긴장 관계에 있기 때문에 이를 통해 종교체계의 자기생산성이 가능해진다고 설명한다.[27] 즉, 모두

---

[23] Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, trans. Willard R. Trask (Orlando: Harcourt, 1959), 11.

[24] 이와 더불어 '성현'을 인식하는 주체, 즉 '종교적 인간'이 종교를 구성하는 매우 중요한 요소로 언급된다.

[25] Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, trans. Rosemary Sheed, Reprint ed. (Bison Books, 1996), 419. 여기서 '신비적'이라는 것은 엘리아데가 '신비적 유형(mythical pattern)'이라 부른 것인데, 초월적 존재가 개입하여 알 수 없는 그 어떤 현상을 의미한다기보다는 그러한 현상을 기술하는 객관적 용어로 이해해야 할 것이다.

[26] Beyer, *Religions in Global Society*, 82.

[27] 바이어는 이른바 보수적인 교회들이 성공하고, 자유주의적 교회들이 실패한 원인과 관련하여, 딘 켈리(Dean M. Kelley) 등이 주장한 내용에 반박한다. 즉 이들이 주장한 바에 의하면, 자유주의 교회들이 실패한 것은 종교 이외의 주변 사회적 제도들과의 '긴장(tension)'이 약했기 때문이라는 것인데, 이에 대해 바이어는 이런 식의 긴장은 종교와 외부 사회 사이에 존재한다기보다는 종교체계 내부의 이원적 코드 사이에 존재한다고 본다. 따라서 자유주의 교회들이 실패한

‘성’에 속하는 축복과 저주가 ‘성’ 안에서 긴장 관계로 갈등하면서 그 스스로의 운영원리에 의해 종교체계를 생산한다는 것이다. 그렇다면 성스러움은 그 자체의 내부 모순(축복/저주)에 의해 작동한다는 것인데 이것은 바이어가 비판적으로 말했던 체계의 자기생산성에 위배된다. ‘성’으로만 구성된 종교는 종교인들의 관점에서만 이념적으로 존재할 뿐, 바이어가 다루는 현실의 종교체계 차원에서는 존재하지 않기 때문이다.

이런 모순이 발생하는 원인으로는 루만의 체계이론에서 인간의 개입이 논리적으로 배제된 것에서도 찾을 수 있지만, 사회적 체계는 이원적 코드를 통해 체계의 정체성을 수립한다는 전제를 과도하게 종교체계에 적용한 결과이기도 하다. 즉 현대의 분화된 사회에서 이원적 코드의 논법은 경제체계에 가장 잘 들어맞는다. 경제 시스템은 ‘지불 가능/지불 불능’ 혹은 ‘소유/무소유’의 이원적 코드를 기초로 ‘가격’과 ‘유통’이라는 프로그램에 의해 작동하는 사회적 체계이다. 여기에서는 ‘지불 불능’에서 ‘지불 가능’이, ‘무소유’에서 ‘소유’가 ‘현현’하는 일이 발생할 수가 없다. 소유는 소유고, 무소유는 무소유일 뿐이다. 돈이 없으면 당연히 물건을 살 수 없다. 그런데 종교체계에서는 경제체계적 논리로는 ‘무소유’인 상태일지라도 그것이 ‘소유’로 인식될 수 있다. 즉 현실에서는 라면만 먹고 살아도 ‘주님과 함께라면 여기가 곧 천국’일 수 있는 것이고, 거렁뱅이로 떠돌아도 불성(佛性)을 모신 자, 곧 깨달은 자, 부처일 수 있는 것이다.

따라서 이원적 코드의 양극을 역설적으로 넘나드는 종교적 체계의 독특성을 이원적 코드만으로 설명하기는 불가능하다. 물론 ‘프로그램’ 개념을 통해 이 부분을 보완할 수는 있다. 즉, ‘성현’이 작동하는 것을 ‘종교적 프로그램’으로 볼 수 있다. 그런데 이 경우에 발생하는 문제는 바이어가 ‘프로그램이 곧 종교들’이라고 본다는 점이다. 바이어의 이론에서 프로그램은 윌프레드 캔트웰 스미스(Wilfred Cantwell Smith)가 말한 바 ‘전통’과 유사한

원인은 이원적 코드 중에서 ‘효과적인 부정의 축’을 제대로 제시되지 않았기 때문이라는 것이다. *Ibid.*, 87.

개념으로서 추상적인 유(類)적 '종교'가 현실의 '종교들'이 되는 환경적 조건처럼 언급되기 때문에, 이러한 개념보다는 훨씬 이원적 코드에 가깝게 해석되어야 할 '성현'을 지칭하는 데 사용하기 어렵다.

종교체계의 정체성을 과도하게 다른 체계들로부터 도출하는 바이어의 한계는 종교체계와 다른 체계 간의 관계를 설정하는 데에서도 발견된다. 그는 "국가는 종교가 아니며 그 역도 마찬가지이지만, 두 시스템이 어떻게 발생했는가에 대해서는 공통점이 있다"고 하면서도, 두 시스템의 여러 차이들 중 하나는 '종교들 간의 관계'가 국가들 간의 국제관계보다 훨씬 덜 발달했다는 점을 지적한다. 더 나아가 "여러 종교들을 단일한 체계로 구성하는 것은, 코드, 프로그램, 요소들 … 차원에서의 형태적 유사성"이지만, "국가와 달리, 종교 권력자들은 자신들의 정설(orthodoxies)/정행(orthopraxies)을 강화할 수 있는 자신들만의 효과적인 처리 기제를 지니지 못했"고, "그 대신 종교들은 다른 체계들 … 특히, 정치적, 법적 혹은 교육적 체계들의 능력에 의존하는 경향이 있다"고 주장한다.[28]

이러한 주장은 종교체계가 이미 다른 체계들에 종속된 것으로 (암묵적으로) 전제하는 것으로서,[29] 정치나 경제체계에서 작동되는 프로그램이 종교체계의 정체성을 규정하는 것으로 해석할 수 있는데, 이것은 전혀 반대의 경우를 간과한 것이라 볼 수 있다. 예컨대 경제학의 고전인 애덤 스미스(Adam Smith)의 『국부론』에서 언급되고 있는 '보이지 않는 손(invisible hand)'의 은유는 그 자체가 경제체계의 작동원리라기보다는 오히려 종교체계의 원리를 끌어와 경제체계에 적용한 것이라 볼 수 있다.[30] 더 나아가 최근에는

---

[28] *Ibid.*, 94-95.

[29] 실제로 루만의 이론에서는 "종교는 물론 스스로 정한 요구인 세계의 전체 선택성을 대표한다는 요구를 여전히 갖고 있지만, 현대 사회에서 실제로는 여러 부분체계들 중 하나로 격하되기 때문에 사회의 전체 소통에 있어 아주 주변적인 몫만을 갖게" 되는 것으로 평가받는다. Georg Kneer·Armin Nassehi, 『니클라스 루만으로의 초대』, 176.

[30] Adam Smith, *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.* (Dublin: Whitestone, 1776), 364.

‘신자유주의(neoliberalism)’가 갖는 다양한 종교적 요소들에 대한 지적도 나오는 것으로 볼 때,[31] 종교체계가 일방적으로 경제체제에 종속되었다고만 볼 근거는 없다.

그런데 바이어의 종교체계에 대한 이해는 근본적으로 이러한 해석을 차단할 여지가 있고, 더 나아가 스스로 제시한 전제, 즉 종교체계가 종교적 코드와 프로그램 등으로 자기생산성을 갖는다는 기본 전제와 모순되는 점도 없지 않다. 아울러 이것은 세속화의 결과가 결국 종교의 쇠퇴라는 입장과 다를 바가 없는데, 제도적인 차원에서는 이런 해석이 가능하겠지만, “종교적이지는 않지만 영적인(spiritual but not religious)”이란 표현으로 대표되는, 제도종교를 벗어난 종교성의 부활을 담아내지 못하는 한계를 갖는다.[32] 게다가 바이어의 종교체계는 지나치게 제도적인 차원에 집중한 나머지, 제도를 벗어난 ‘종교적(religious)’의 개념마저 유적 개념의 ‘종교(religion)’와 구체적 ‘종교들(religions)’로 수렴시키는 한계를 보인다.[33]

바이어의 이론이 갖는 이러한 모순과 한계들은 결국 종교체계가 갖는 이원적 코드를 넘나드는 특성, 즉 ‘성현’을 제대로 고려하지 않은 결과라 할 수 있다. 이와 더불어 ‘체계’ 개념에 따라 과도하게 ‘제도성’에 주목한 나머지 제도적 차원을 넘어서는 종교의 속성을 근본적으로 배제한 결과라 볼 수 있다. 따라서 이 점을 고려하여 종교체계를 다시 정의한다면, “성현을 자신의 내적 작동원리로 삼는 사회적 체계”로 보아야 하지 않을까 한다. 물론 이 경우에 성현이 종교적 코드인지 프로그램인지가 불분명하지만 코드와 프로그램을 결합한 그 어떤 개념으로 생각하여야 할 것이다.

---

[31] 김항섭, 「신자유주의 담론의 종교적 특성에 관한 고찰」, 『종교연구』 제21집 (2000): 159-79.

[32] Robert C. Fuller, *Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America* (New York: Oxford University Press, 2001).

[33] ‘종교적이지는 않지만 영적인’에서도 짐작할 수 있듯이 학자들 사이에서 “종교적인 것(the religious)이 합리성, 도덕성, 감정 등 이른바 ‘종교’와 유사하게 여겨졌던 것”이 사실이지만, 최근 많은 학자들은 제도종교를 벗어난 종교현상을 지칭할 때 ‘종교적’이라는 용어를 사용하는 경향이 있다. Jonathan Z. Smith,

2.2. 몸짓 없는 시스템으로 충분한가?

바이어의 종교체계 개념이 갖는 또 다른 한계로 지적할 수 있는 것은, 이 또한 루만의 체계이론으로부터 도출된 어쩔 수 없는 논리적 귀결이긴 하겠지만, 종교체계의 성립과 운용에 있어서 인간의 몸짓, 특히 인간의 믿음 혹은 신앙의 행위가 원천적으로 배제된 것으로 설명된다는 점이다.

> 종교를 소통으로 보는 입장에서는 인간의 몸(bodies)과 개인(individuals)이 주변으로 밀려난다. 인간의 몸과 개인이 종교의 [성립] 가능성을 위한 핵심적인 조건이긴 하지만, 종교를 정의하는 구성 요소(defining building blocks)는 아니다. 그 대신 종교를 구성하는 것은 종교적 소통들과 요소들인데, 이것들은 종교적 프로그램에 따라 서로를 참조하면서 그들 스스로를 구성한다. 그리하여 예컨대 무슬림이 모스크에서 행하는 살라트(salat) 혹은 로마 가톨릭의 교회 미사는 종교적 소통을 수행하기 위하여 명백히 인간 존재를 필요로 하지만, 종교를 사회적으로 구성하는 것은 다름 아닌 소통 그 자체이지, (미흐랍mihrab이나 성배처럼 중요한 상징 혹은 '소품'인) 몸이나 심지어 [의례에] 참여하는 개인들의 '신앙(faith)'조차 [종교의 사회적 구성요소가] 아니다.[34]

바이어는 종교를 소통으로 보면서 종교 개념이 일종의 담론으로 구성되어진 것이라 본다. 그러면서 루만을 좇아 인간의 몸과 개인을 시스템의 배경과 조건으로 여긴다. 이것은 몸과 개인이 시스템에서 중요하지 않다는 의미가 아니라 시스템이 존재하기 위한 환경이고

Relating Religion: Essays in the Study of Religion (Chicago: The University of Chicago Press, 2004), 186.

[34] Beyer, *Religions in Global Society*, 92. 대괄호[ ] 안의 내용은 번역자가 문맥의 이해를 위해 첨가한 것이며, 소괄호( )는 원문의 내용임. 이하 모든 인용에서 동일함.

바탕이라는 의미이다. 그러나 시스템은 일단 작동이 되면 그 자신의 논리에 따라 스스로 작동하면서 몸과 개인의 통제를 받지 않는다고 본다. 더 나아가 그는 "종교를 사회적으로 구성하는 것은 소통의 실행(performance) 그 자체이지, 인간 참여자들의 의식(意識)적인 태도가 아니"라고 하면서, 예컨대 프리드리히 슐레이허마허(Friedrich Schleiermacher), 윌리엄 제임스(William James), 루돌프 오토(Rudolf Otto), 윌프레드 캔드웰 스미스가 종교를 '감정', '경험', '신앙' 등으로 보았던 견해에 대해 비판적이다.[35] 루만의 사회체계 이론으로부터 종교체계 개념을 연역적으로 도출하는 과정에서, 바이어의 이러한 '사회(학)적' 언급은 그 내적인 논리 측면에서 볼 때 그리 모순적이지 않다. 그러나 바이어의 문제의식에서 '인간'과 '신앙'이 간과되고 있는 것은 종교체계가 갖는 독특성 및 정체성과 관련하여 반드시 되새겨 볼 필요가 있다.

종교적 인간, 종교체계의 작동자

먼저 인간을 배경으로 제쳐놓을 때 발생하는 문제는 시스템이 스스로 작동하는 동력이 무엇인가 하는 점이다. 이원적 코드에 의해 시스템이 작동된다고 할지라도 현실적으로 그것을 운용하는 것은 최종적으로 인간일 수밖에 없다. 인간은 시스템이 성립되는 핵심적인 요건일 뿐만 아니라 시스템의 운용에 끊임없이 개입하는 작동자이기도 한 것이다. 게다가 인간은 늘 의식(意識)적으로 행동하는 존재가 아니라 많은 경우에 몸에 밴 습관을 따라 무의식적으로 행동하는 존재이기도 하다. 따라서 의식적인 인간의 태도만을 근거로 시스템의 자동성을 강조하는 것은 무언가 결함이 있다.

앞서 엘리아데가 성현을 설명하는 대목에서도 보았듯이 성현을 인식하는 것은 인간이다. 다시 말해 성현이란 '종교'로 불리는 그

[35] *Ibid.*, 93.

무엇을 살고 있는 사람들이 스스로 경험하여 증언하고 고백한 어떤 인식체계를 의미한다. 그리고 이러한 인식을 갖는 사람들을 우리는 '종교적 인간(homo religiosus)'이라고 부를 수 있을 것이다. 물론 종교적 인간이 선험적으로 존재하는 별개의 인간 종(種)을 의미하는 것은 아니다. 성현의 인식체계를 갖고 자신들이 고백하는 어떤 초월적 존재나 경험을 통해 우리가 흔히 '종교'라 부르는 범주에서 살고 있는 사람들을 잠정적으로 그렇게 부를 수 있다. 바이어의 논법에서 보자면, 성현의 인식 구조를 통해 '종교체계'를 구성하고 그것을 운용하며 살아가는 사람들이라 할 수 있다. 그런데 바이어의 종교체계 개념에서는 이러한 종교적 인간에 대한 고려가 결여되어 있다.

예컨대 바이어는 보수주의 교회들에 비해 자유주의 교회들이 성장할 수 없었던 이유를 밝히는 맥락에서, "자유주의 교회들이 직면한 문제는 종교적 코드의 부정적인 한 축, 즉 결과적인 종교적 실패의 가능성, 특히 저주"를 제대로 고려하지 않았던 것이라고 지적한다. [36] 이것은 보수교회들이 인간의 죄와 세상의 종말을 설교하면서 탈세속적인 교회 안에서의 구원을 강조하는 반면, 자유주의 교회들은 교회 밖으로 나아가 세상과 교류하며 세상을 바꾸는 일에 매진했던 것을 두고 하는 말일 것이다.[37]

그렇다면 이 말은 보수적인 교회들은 종교적인 이원 코드, 즉 축복/저주를 제대로 작동시켰다는 의미가 되는데, 여기에서 의문이

---

[36] *Ibid.*, 87.

[37] 예컨대 1960년대의 북미에서 여전히 성장하고 있던 교회들의 특성을 분석한 딘 켈리는, 교회 연합적인(ecumenical) 주류 교회들에 비해 보수적인 소종파 교회들(sectarian churches)이 성장할 수 있었던 원인으로 종교적인 '엄격함(strictness)'을 지적한다. 즉 상대주의, 다원성, 대화 등의 관대함이 미덕인 시대 에서 이것을 수용한 주류 교회는 '약한' 교회가 된 반면, 절대적인 충성과 헌신 및 선교에의 열정 등 종교적인 '진지함(seriousness)'을 강조한 '강한' 교회들은 지속적으로 성장했다는 것이다. Dean M. Kelley, *Why Conservative Churches Are Growing: A Study in Sociology of Religion* (New York: Harper & Row, 1972); 김종서, 『종교사회학』(서울대학교출판부, 2005), 153-55. 이것은 복잡성이 극도로 증가된 사회에서, 보수적인 교회들이 종교적인 진지함과 엄격성을 통해 복잡성을 감소시킴으로써 인생을 의미 있게 만드는 데 기여했음을 뜻한다 하겠다. 또한 강한 교회들은 루만이 말한 종교체계의 이원적 코드(초월성/내재성)가 잘 작동한

드는 점은 축복/저주의 코드가 자기생산적으로 작동한다고 해서 모든 보수적인 교회가 양적으로 성장하지는 않았다는 사실이다. 다시 말해 이원적 코드 이외의 다른 요소들이 개입했을 가능성을 고려해야 한다. 물론 이 다른 요소들은 바이어가 말한 프로그램일 수도 있고, 다른 체계들로부터 온 어떤 소통의 결과일 수도 있다. 그러나 이러한 프로그램, 소통, 이원적 코드가 운용되는 데 있어서 어떤 형태로든 인간의 몸짓이 의식적 혹은 무의식적으로 작동하였다는 점을 놓쳐서는 안 된다. 그런데 바이어는 루만을 따라, 시스템을 구성하는 요소들 가운데에서 인간을 원론적인 차원에서 배제하였는데, 이것은 이들의 이론이 인간의 행위와 몸짓을 의식(意識)적인 것으로 한정한 데에 그 일차적인 원인이 있는 듯하다.

시스템을 구성하는 인간의 행위가 반드시 의식적인 것만은 아니다. 오히려 시스템을 통해 체화된 행위는 의식적일 수도 있지만 습관처럼 무의식적인 경우가 많다. 예를 들어 교회에서 자주 듣는 성경 말씀과 설교의 내용, 습관적으로 즐겨 부르는 찬송이나 복음성가, 어느 정도 고정화된 기도의 유형, 교인들 사이에서 통용되는 '형제'나 '자매'와 같은 호칭 등 기독교 체계 내에서만 거의 무의식적으로 작동하는 행위들이 많다. 그러나 바이어는 이러한 모든 행위들을 의식적인 범주로만 파악하기 때문에 그것을 몸으로 실천하는 인간이 그저 중요한 한 배경으로만 치부되고 있는 것이다.

믿음, 신앙, 종교경험

종교체계를 설명하는 과정에서 바이어는 인간을 배경으로 밀어낼 뿐만 아니라 종교에서 전통적으로 중요하게 취급되었던 '믿음(belief)'과 '신앙(faith)'조차 인간의 의지 혹은 의식적인 차원으로 여기면서 주변으로 밀어낸다. 말하자면 믿음과 신앙을

경우에 해당한다고도 볼 수 있다. Walter Reese-Schäfer, 『니클라스 루만의 사회사상』, 이남복 역 (서울: 백의, 2002), 184.

종교체계를 구성하는 요소로 볼 수 없다는 것이다. 이와 관련하여 바이어는 특히 로드니 스탁(Rodney Stark)을 중심으로 이른바 '합리적 선택이론(rational choice theory)'으로 알려진 일군의 학자들이 말하는, "종교는 근본적으로 여러 믿음에 관한 것이고, 이러한 믿음들은 우선적으로 인지(cognition) 혹은 설명(explanation)의 문제"라는 주장에 대해 비판적이다.[38]

믿음이나 신앙은 그 자체로 종교를 구성할 수 있는 요소가 아니라, 오히려 그러한 믿음이 실행되고 소통되는 과정에서 종교가 성립된다는 것인데, 바이어는 종교체계를 구성하는 이원적 코드나 프로그램과 달리 믿음과 신앙을 지구적 종교체계의 "권력 매개체(the power medium)"에 가까운 것으로 파악한다. 그는 믿음과 신앙을 경제체계에서의 '돈'에 비유하여 설명하는데, 돈은 그 자체로 경제체계를 구성하는 것이 아니라 돈이 유통되고 순환되면서 경제체계의 이원적 코드(지불 가능/지불 불능)에 적합하게 될 때 돈이 힘을 획득하는 것처럼, 믿음과 신앙 역시 그 자체로 종교체계를 구성하는 것이 아니라 이것이 종교체계의 이원적 코드(축복/저주)에 효과적인 것으로 여겨질 때 마치 믿음과 신앙이 힘이 있는 것처럼 여겨지게 된다는 것이다.[39]

여기서 주목할 것은, 바이어가 권력 매개체로 생각하는 '믿음'과 '신앙'이 무엇인가 하는 문제이다. 이와 관련하여 '종교' 개념 대신 '신앙'과 '전통'을 제시했던 윌프레드 캔트웰 스미스의 입장이 도움이 될 수 있다.

---

[38] 바이어의 이런 비판이 로드니 스탁의 입장에서는 다소 억울할 수도 있을 것이다. 스탁은 자신의 책의 개정판에서 말하기를, "[합리적 선택]이론의 초기 버전에서는 [종교의] 미시적 기초들(the micro foundations)로 제시된 것이 인지적인 요소와 상호작용적(사회적 교환) 요소나 과정들과의 혼합물이었다. 불행히도, 종교의 감정적이고 표현적인 요소들에는 거의 관심을 두지 못했고, 의례, 희생제의, 기도와 같이 종교적 실천의 전형적인 요소들도 충분히 조명되지 못했다"라고 하였다. 물론 이러한 수정 작업이 얼마나 성공적이었는지는 별도로 평가할 문제지만, 최소한 합리적 선택이론이 믿음을 단지 인지적 차원으로만 보았다고 비판하기는 어렵다고 볼 수 있다. Rodney Stark, and Roger Finke, *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion* (University of California Press, 2000), 83.

[39] Beyer, *Religions in Global Society*, 96-97.

> 여기에서 우리의 첫 번째 관심은 지구적 관점(global perspective)에서의 신앙(faith)과 관련이 있다. 즉 이제 신앙은 어떠한 주어진 형태도 초극하는 것으로 보이고, 근본적으로 인간으로서 자신을 표현한다는 사실이다. 이 점과 관련하여 부언하면, 우리는 서구 세속주의에 주목할 수 있는데, 이것은 위와 같은 사실을 이해하는 데 가장 심각하게 실패하였다. 두 번째로, 우리는 믿음(belief)에 대해서 얼마간 되돌아 볼 것인데, 비교적으로 그리고 특별히, 개념화 할 수 있는 세계관들로서의 '믿음-체계들'에 대해서, 그리고 지적인 이해의 다른 양식들에 대해서 되돌아 볼 것이다. 마지막으로, 일반적인 신앙과 그것의 특수적인 지적 차원 사이의 상호관계를 어떻게 우리가 이해할 수 있는지에 대해 몇 가지를 제안할 것이다.[40]

스미스가 말하고 있는 '지구적 관점'이 본고에서 거론되는 지구화론과 직접적인 관련이 있는 것은 아니지만, 그가 여기에서 말하고자 하는 바는, '신앙'은 인간의 역사(곧 종교의 역사)를 가로지르는 일반적인 그 무엇인 반면, '믿음'은 신앙이 시공간적인 환경에서 특수하게 지적인 차원에서 드러난, 다시 말해 '나는 믿는다'는 의식적인 차원에서 표출된 그 무엇으로서 신앙과 구별된다는 것이다.[41] 따라서 인간이라면 어떤 형식으로든지 지니고

---

[40] Wilfred Cantwell Smith, *Faith and Belief* (Princeton University Press, 1979; reprint Oxford: Oneworld Publications, 1998), 129.

[41] 『세속도시』로 유명한 기독교 신학자 하비 콕스도 자신의 학문적 여정을 정리하는 최근의 저술에서 믿음과 신앙을 이와 유사하게 구분하였다. "신앙(faith)은 깊게 자리잡은 확신(deep-seated confidence)에 대한 것이다. 일상적인 대화에서 우리는 흔히 이것을 우리가 신뢰하는 사람이나 우리가 귀하게 여기는 가치들에게 적용한다. 이것은 신학자 폴 틸리히(Paul Tillich)가 '궁극적 관심(ultimate concern)'이라고 부른 것, 히브리인들이 '심장(heart)'으로 불렀던 것이다. 이와 달리 믿음(belief)은 오히려 견해(opinion)와 같은 것이다. 우리는 종종 이 용어를 일상적 대화에서 어떤 불확실성을 표현할 때 사용한다. '그것에 대해서는 난 정말 모르겠어.' 우리는 말한다. '하지만 나는 그것이 그럴 수 있다고 믿어.'" Harvey Cox, *The Future of Faith* (New York: HarperOne, 2009), 3. 이 책을 번역한 김창락 교수는 "이 책의 저자가 엄격하게 구별한 faith와 belief의 개념에 상응하는 우리말이 없다. 그래서 옮긴이는 궁여지책으로 faith를 '신앙'으로, belief를 '믿음'으로, beliefs를 '믿음의 조항들/교리들/신조들'로 번역할 수밖에 없었음을 독자들에게 고백한다"고 하면서 다음과 같이 밝힌다. "영어에는 faith와 belief라는 두 가지 형태의 명사가 있지만 사전적 어의(語義)로나 일상적 용법

있는 '신앙'이 특수한 환경, 곧 전통(traditions)과 만나 저마다 지적인 차원의 '믿음'으로 고백되어 우리가 흔히 불러왔던 개별적인 '종교들'로 표현되었다는 것이다.[42]

바이어의 입장에서는 스미스의 이와 같은 견해 역시 비판의 대상일 것이 분명하다. 그에게는 스미스식의 믿음과 신앙의 구분 자체가 큰 의미가 없을 텐데, 인지적 차원으로 이해된 믿음과 신앙은 그 자체로 힘을 갖는 것이 아니라 다른 요소들의 힘을 빌어야 하는 매개체에 지나지 않고, 오히려 주목해서 보아야 하는 것은 그러한 믿음이 행해지는 모습, 곧 기도나 헌신 혹은 예배 등 넓은 의미의 의례(儀禮)에 해당하는 것이기 때문이다.

그런데 여기에서 바이어가 간과한 것은 그러한 '믿음의 행위(acts of fatith)'의 주체는 시스템이 아니라 인간이라는 사실이다. 그리고 그것은 스미스가 지적했듯이 "신앙의 표현 중에서 가장 직접적이지만 엄격한, 가장 분명하지만 희귀한 표현 중의 하나는, 부정확할지도 모르지만 우리가 아마도 '성격(character)'이라고 부르는 것을 통한 표현"과 관련이 있다.[43] 물론 여기에서 주의할 것은 이때의 '신앙'이 선험적으로 존재한다고 단정지을 수는 없다는 점이다. 그럴 경우 이것은 '종교'를, '성(聖)'을, '하나님'을 선험적으로 전제하는 것과 다를 바가 없으며, 이것은 신학적인 차원으로 넘어가는 문제가 된다. 그러나 이러한 요소들을 괄호로 묶는다면, 최소한 확인할 수 있는 것은 그러한 선험적 전제들이 반드시 인간을 통해서 표현된다는 사실이다. 이것을 종교학에서 익숙한 표현으로 바꾸자면,

---

으로나, 성서의 용례에서는 종교의 대상인 인격적 존재에 거는 신뢰/의뢰/의지를 뜻하는 경우에는 faith, 어떤 명제를 진실한 것으로 승인하는 정신 작용으로서의 확신/신념을 뜻하는 경우에는 belief를 사용한다는 식으로 엄밀하게 구별하지는 않는다. 그렇지만 이 책의 저자인 콕스는 이 두 용어를 엄밀하게 구별해서 사용했다. 그가 그리스도교의 역사를 신앙의 시대(Age of Belief), 믿음의 시대(Age of Belief), 성령의 시대(Age of the Spirit)로 삼분했을 경우에 사용된 faith와 belief라는 개념은 엄격하게 구별하여 사용되었다." Harvey Cox, 『종교의 미래』, 김창락 역 (서울: 문예출판사, 2010), 12; 338-339

[42] Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion* (1962; reprint Minneapolis: Fortress Press, 1991). Kindle e-book.

[43] *Ibid.*, Kindle e-book Loc 2152.

‘종교경험(religious experience)’ 혹은 ‘종교적으로 여겨진 경험(experiences deemed religious)’ 이 될 것이다.[44]

신앙이나 믿음의 개념 정의와 관련된 논의가 여기에서 중심 주제는 아니다. 다만 이 대목에서 강조하고자 하는 바는 ‘신앙’과 ‘믿음’이 종교체계를 구성하는 데 결코 부차적인 요소가 아니라는 점, 그리고 이것이 실행되는 과정에서 인간의 실천과 이로부터 형성되는 습관과도 같은 어떤 몸짓이 중요하게 고려되어야 한다는 사실이다. 따라서 이런 관점에서 바이어의 종교체계를 다시 정의하면, “성현(聖顯)을 자신의 내적 작동원리로 인지하는 인간들의 실천으로 구성된 사회적 체계” 혹은 “성현의 인식구조를 지닌 종교적 인간들의 실천으로 구성된 사회적 체계”가 될 것이다.

2.3. 종교체계 개념 보완의 필요성

루만의 이론에서 출발하여 종교체계에 분석적으로 접근하는 바이어의 이론은 지구사회에서 종교가 갖는 위상과 역할에 대해

---

[44] 최근에는 ‘종교경험(religious experience)’ 역시 선험적인 범주로 보아서는 안 된다는 주장이 제기되었다. 앤 테이브스(Ann Taves)는 이른바 종교현상학자들에 의해 공유되었던 종교경험에 대한 ‘독특성 모델(the sui generis model)’을 비판적으로 검토하면서, 인지과학(cognitive science)에 기반하여 ‘귀속 모델(the ascriptive model)’을 제안한다. 그녀에 의하면, 이 두 모델은 “고유하게 종교적인(혹은 신비적이거나 영적인) 경험, 감정, 행동 혹은 사물들이 존재하는가의 여부와 관련하여 차이”가 나는데, “독특성 모델은 암묵적으로 혹은 분명하게 존재한다고 가정”하는 반면, “귀속 모델은 종교적 혹은 신비적 혹은 영적 혹은 성스러운 ‘것들’은 그것에 종교적인 중요성이 부과될 때 창조된다”고 주장한다. 즉 귀속 모델에서 볼 때, 사람들은 선험적으로 존재하는 ‘종교경험’을 체험하는 것이 아니라, “그들이나 다른 이들이 종교적으로 간주한 것을 경험한다”는 것이다. 그러면서 마치 선험적으로 존재하는 듯한 오해를 불러일으킬 여지가 있는 ‘종교경험’이라는 용어 대신에, 다소 이상할지라도 “종교적으로 여겨진 경험(experiences deemed religious)”를 사용하자고 제안한다. Ann Taves, *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things* (Princeton University Press, 2009), 17. 이것은 모든 인간의 경험과 구별되어 선험적으로 존재하는 ‘종교경험’이 아니라, 인간이라면 누구나 겪을 가능성이 있는 ‘인간 체험 일반’으로부터 조건적으로, 또한 많은 부분 인지적인 차원에서 종교적 경험으로 간주된 것을 이해하려는 태도라 볼 수 있다.

유용한 길잡이를 제시한다. 그러나 사회적 체계로 이해된 종교체계는 어쩔 수 없이 종교를 정치나 경제 등 다른 사회적 체계에 종속되도록 만드는 경향이 있다. 물론 이러한 종속은 바이어가 비판하고 있듯이 합리적 선택이론처럼 경제적인 모델을 그대로 종교에 적용하거나, 최근 주목받고 있는 뇌과학 및 인지과학을 그대로 종교에 적용하는 것과는 그 맥락이 다소 다르다. 다시 말해 바이어는 종교체계의 독자성을 인정하면서, 그것이 오늘날 지구사회에서 갖는 적극적인 역할과 위상을 강조하고, 종교체계가 자신의 이원적 코드와 프로그램을 통해 자기생산성을 갖는다는 점을 인정한다. 그러나 지금까지 살펴본 대로 바이어의 이론에서는 종교인들이 발견하는 성현의 인식구조와 시스템의 운용에서 인간이 차지하는 적극적인 역할이 제대로 주목받지 못하는 한계가 나타난다.

그러나 성현, 역의 합일, 인간의 몸짓, 종교적 인간 등의 개념을 강조하는 것이 바이어의 종교체계 개념이 갖는 종교연구 방법론의 장점을 모두 부정하고자 하는 것은 아니다. 엘리아데가 '새로운 휴머니즘'으로 어떤 면에서는 새로운 인류적 종교를 창조하려 했다는 비판이 시사하듯이, '성스러움'이 선험적인 전제가 될 때 그것은 초역사적인 실재가 되기 때문에 종교에 대한 '경험과학'으로 시작하였던 종교학이 또 다른 형태의 '종교신학'으로 변할 우려가 있는 것도 사실이다. 이에 대해 바이어를 비롯한 지구적 관점의 수용을 통한 종교연구는 '종교'로 불리는 사회적 현상 혹은 사회적 체계를 이념적이고 추상적인 차원의 시공간이 아니라, 현실의 시공간에서 다른 체계들과의 관계 속에서 구체적으로 고찰하려는 의도를 갖는다는 점에서 시사하는 바가 적지 않다. 종교체계 내부에서 거론되고 신앙되는 '초월적 실재'는 괄호 안에 둔 채, 그것을 시공간의 제약을 갖는 보편적 인간의 관점에서 접근하려는 태도는 초월적 실재를 증언하는 이른바 '종교적 인간'을 공감적(共感的)으로 이해하려는 것이라 볼 수 있다.

따라서 지구사회에서 '종교체계' 개념이 갖는 유용성을 수용하면서도, 그것이 '전체 사회체계'로부터 연역적으로 도출되어 '있는 그대로'의 종교를 이해하는 데 불러일으킬 오해의 여지와

한계에 대한 보완이 요청된다. 달리 표현하면, 바이어처럼 사회체계 이론으로부터 종교체계를 연역적으로 도출하기보다는, 지구사회에서 정치·경제·문화 등 제반의 영역들과의 관계를 염두에 두면서도 종교 그 자체가 갖는 특성을 중심으로 사회적 체계에 대한 개념으로 나아가는 상향적 방식이 필요하다는 것이다. 물론 이때의 '종교 그 자체가 갖는 특성'이란 선험적으로 전제된 것이 아니라, 현실의 종교에서 발견되는 어떤 특질이며, 특히 (종교적) 인간의 몸짓을 통해 표출되고 실천되는 어떤 것을 말한다.

이와 관련하여 바이어와 거의 동시에 발표되었지만, 이론적 방법의 전개방향은 정반대에 있다고도 볼 수 있는 한 사례를 언급할 필요가 있다. 쿠바로부터 탈출한 난민들이 미국의 마이애미에 정착하는 과정에서 종교가 지녔던 역할과 의미에 대한 분석을 통해, 지구화 시대에 국경을 초월하여 새로운 모습과 성격을 갖는 '종교'의 한 단면을 고찰한 토마스 트위드의 연구가 그것이다.

피델 카스트로(Fidel Castro)가 1959년에 혁명을 일으킨 후 정권을 잡자 이를 피해 쿠바를 탈출했던 이주민들이 쿠바가 마주 보이는 마이애미의 해변에, 모금으로 건립한 '자비의 성모 성소(The Shrine of Our Lady of Charity)'를 1973년 12월 2일에 봉헌하였다. 이 '성소'는 일종의 재미(在美) 쿠바인 디아스포라의 구심이 되었다. 쿠바인들의 가톨릭 신앙에서 매우 중요한 위상을 갖는 이 '자비의 성모'를 둘러싼 현상들에 대한 분석을 통해, 트위드는 쿠바 이주민들이 미국에 정착하고 정체성을 확립하는 과정에서 종교가 어떻게 기능하고 어떤 역할을 담당하였는지를 고찰한다. 이 과정에서 그는 지구화 시대의 종교에 대한 새로운 정의를 제시한다. 그는 수리적(水理的, aquatic)이고 공간적(spatial) 수사(tropes)를 사용하여 지구화 시대의 종교들(religions)을, "터를 잡고 경계를 넘나들기 위하여 인간과 초인간적 힘들을 끌어들임으로써 기쁨을 강화하고 고통에 맞서려는 유기체적-문화적 흐름들의 합류"로 재정의한다.[45]

[45] "Religions are confluences of organic-cultural flows that intensify joy and confront suffering by drawing on human and supra human forces to make

트위드의 것은 바이어의 종교체계 개념에 비해서는 다소 은유적이고 덜 분석적인 종교 정의이다. 또한 트위드는 바이어처럼 지구화론을 체계적으로 이해하지 않으며, 역시 종교를 사회적 체계로 보지도 않는다. 하지만 트위드의 문제의식이 갖는 장점은 종교가 지구적인 맥락에 자리하는 점을 충분히 고려하면서도 종교가 갖는 독자성을 강조한다는 점이다. 즉 종교를 다른 체계들과의 관계에서 반영(反映)적으로 파악하는 것이 아니라, 종교에 초점을 두고 그것이 다른 체계들을 넘나드는 측면을 잘 포착하고 있다는 점이다. 이것은 '종교적 인간'이 '종교'라는 투과성 있는 그 무엇을 구성하면서 살아가는 모습을 잘 드러내 준다.

아울러 트위드는 자신의 연구를 '지역적인 접근(locative approach)'이라고 부른다. 그는 이 접근을 선험적이고 보편적인 '종교' 정의와 이론을 제시하려는 것이 아니라, "변동 중인 [종교적] 지형에 대한 한 지역에서의 관찰과 해석, 사람들이 종교들을 통해 의미와 권력을 교류해왔던 복합적인 방식에 대한 정황적인 설명을 제공"하는 것이라 설명한다.[46]

이것은 '종교'로 불리는 그 무엇이 갖는 경계(boundary)가 정치, 경제, 국가 등의 경계를 넘나들면서 자신의 이념적 경계를 형성한다는 의미이다. 예컨대 어떤 사람의 개인적 정치 이념은 그가 속한 국가적 이념에 의해 '불법'이 될 수 있지만, 그가 가진 종교적 신앙은 그가 비록 정치범일지라도 종교체계를 벗어난 것이라 볼 수 없다. 오히려 종교적 신념은 국경이나 다른 인접 사회적 체계들을 넘나든다. 그리고 그것은 조건에 따라 정치적 체계와 결합하기도 하며, 때로는 정치적 신념과 체계에 지대한 영향을 미치기도 한다. 마이애미의 쿠바인들은 반(反)공산주의적이고 반(反)쿠바적이며, 이와 동시에 친(親)자본주의적이고 친(親)미국적인데, 이들이 이렇게 된 원인에는 '자비의 성모'를 중심으로 하는 그들의 종교적 신념이 핵심적으로 작용했기 때문이다. 이러한 관점은 '종교체계'를 사회적

---

home and cross boundaries." Tweed, *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*, 54.

[46] *Ibid.*, 165.

체계로 파악하면서 연역적으로 접근하는 바이어와 정반대의 접근방식이라 할 수 있는데, 이런 관점이 갖는 장점은 현실의 종교들을 보다 적확하게 이해할 가능성이 높다는 것이다.

수리적인 은유를 통한 트위드의 종교이론은 바이어의 이론이 지나치게 체계 폐쇄적인 것에 비해 매우 유동적이고 개방적이다. 그러나 이러한 접근방식은 제도적 틀에 의존하지 않는 '종교 운동'에는 적합하지만 이미 정착한 종교들에는 적용하기 어려운 측면도 있는 것이 사실이다. 따라서 (제도종교인) 한국개신교를 지구화의 맥락에서 고찰하기 위해서는 다소 절충적이지만 바이어와 트위드 양자의 이론과 관점을 동시에 수용할 필요가 있다. 이어지는 장에서는 이러한 문제의식을 피에르 부르디외의 장(field) 및 아비투스(habitus) 개념과 캐서린 벨의 의례화(ritualization) 개념을 통해 전개하고자 한다. 이것은 바이어의 종교체계 개념이 갖는 공백을 메우면서 이를 통해 지구화 시대의 한국개신교를 이해하기 위한 방법론을 모색하는 것이라 할 수 있다.

제3장 지구지역화, 아비투스, 의례화

피터 바이어의 종교체계 개념은 니클라스 루만으로부터 차용된 것이다. 종교체계를 구성하는 이원적 코드나 프로그램 등의 개념도 마찬가지이며, 종교체계가 정치·경제·법률 등 제반의 사회적 체계들과 맺는 관계에 대한 설명 역시 루만의 이론을 따른 것이다. 요컨대 바이어는 지구사회(global society)에서의 종교체계를 '소통적 기능체계'로 파악한다. 그러나 지구화에 대한 이해에 있어서 바이어가 크게 의존하는 것은 롤랜드 로버트슨의 지구화론이다. 바이어는 자신을 비롯하여 로버트슨의 지구화에 대한 이해를 '대화적 관점(dialogical perspective)'이라 부르는데, 이것은 지구화의 과정을 일방적인 서구화 혹은 근대화의 관점에서 보지 않고, 서구화 역시 전체 지구사회 형성의 한 부분으로 파악하는 것이다. 이것은 '특수의 보편화'와 '보편의 특수화'의 양 과정 모두를 지구화의 구성 요소로 인식하는 것을 말한다. 지구화는 독백이 아닌 대화이고, 특수화(particularization)와 지역화(localization)는 보편화(universalization) 혹은 지구화에 대한 단순한 반작용(reaction)이 아니라, 지구화 자체의 주요한 요소라는 것이다.[1] 이러한 문제의식이 가장 잘 드러나는 개념이 바로 로버트슨이 제시한 '지구지역화(glocalization)'이다. 이번 장에서는 지구지역화 개념에 대한 고찰을 통해 바이어가 제시한 종교체계 개념을 한국개신교에 보다 실제적으로 적용하기 위한 방법론을 모색하고자 한다.

1. 지구지역화, 지구화와 지역화의 상호침투

[1] Beyer, *Religions in Global Society*, 56-57.

본고가 지구화론에 주목하는 것은 지구화라는 사회변동 과정이 갖는 명백한 현실성과 더불어, 지구화 연구자들이 제기하는 세상을 보는 다른 시각이 종교 연구에 유용하다고 판단하기 때문이다. 그것을 '지구적 관점(global perspective)'이라 부를 수 있는데, 이것은 로버트슨이 주장했듯이 오늘날의 세계를 단일 장소(single place)로 보면서 이를 분석 단위로 삼는 것이다.[2] 비유로 설명하자면, 지구적 관점은 이차원의 평면 지도가 아니라 둥근 지구본(globe)을 들고 세상을 보는 것이라 할 수 있다. 평면 지도에서도 전 세계를 한눈에 펼쳐볼 수 있지만, 역설적으로 바로 그런 이유로 각 지역은 이미 사각형 안의 어떤 특정 지점으로 고착되어 있다. 반면 지구본은 오히려 전 세계를 한 시야에 모두 확인할 수 없음에도 불구하고 이 지구가 한덩어리라는 것을 인식할 수 있다. 또한 눈앞에 있는 어떤 특정 지점이 언제나 세계의 중심이 되면서도 지구본을 돌릴 때마다 그 중심은 얼마든지 변할 수 있는데, 지구의 모든 점들이 네트워크 노드(network nod)처럼 기능하여 서로 긴밀하게 연결되어 있다는 인식을 가능케 한다.

그런데 '지구적 관점'이란 것이 지구화로 인해 전 세계가 하나의 동질적인 단위가 되었다는 것을 의미하지는 않는다. 그것은 로버트슨 스스로가 강력히 거부했던 지구화에 대한 오해이다. '지구화'라는 단어는 그러한 의미로, 특히 경제적 차원에서 논의될 때에는 미국 중심의 신자유주의화, 문화제국주의화, 서구화 등으로 이해되고 사용되는 경우가 흔하다. 이것은 비단 오늘날의 상황만이 아니라 로버트슨이 1990년대 초에 자신의 지구화론을 막 전개했을 당시부터 존재하던 오해 혹은 곡해였다. 그래서인지 로버트슨은 이 문제를 곧바로 직접 중요하게 다루었고, 이때 그가 제시한 용어가 '토착화'에서 차용한 '지구지역화'였다.[3]

---

[2] Robertson, and White, "What is Globalization?", 56.

[3] 로버트슨이 인용한 영어 사전에 의하면, 이 용어는 일본어 'どちゃくか(土着化, docahkuka)'에서 유래했다고 한다. 원래 농업 기술을 현지화하는 의미로 사용되다가 1980년대의 일본기업들이 상품의 현지화 전략으로 많이 사용했다고 밝히고 있다. 또한 일본인들은 보편적인 것과 특수한 것 사이의 관계에 대해 역사적으로도 많은 관심을 두었다고 언급하는데, 아마도 '일본인론(日本人論, にほんじん

> 지구지역화 개념의 중요성에 대한 나의 강조는 '지구화' 용어가 사용된 많은 경우에서 약점이 있다고 보았기 때문이다. 특별히 나는 지구화가 지역화(localization)와 필연적인 긴장 관계에 있다고 보는 견해를 넘어서려 노력해 왔다. 그 대신 지구화—가장 넓은 의미에서 세계의 압축—가 지역성(locality)의 창조와 통합을 수반해 왔고 또한 계속 포함한다는, 그리고 이때의 지역성은 역으로 전체 세계의 압축을 형성하는 과정이라는 입장을 견지해 왔다. 설령 여러 가지 이유로 인해 우리가 지구화 개념을 계속 사용하게 되더라도, 어떤 경우에는 그것을 지구지역화 개념으로 대체하는 것이 더 좋을 수도 있다. 지구지역화 개념은 시간적인 문제뿐만 아니라 공간에 대한 관심을 두는 데 결정적인 장점을 갖는다. 동시에 지구적 조건, 즉 지구성(globality)에 대한 강조는, 현대 세계에 대한 우리의 분석과 해석이 공간적이면서 시간적이도록, 또한 지리적이면서 역사적이도록 강력하게 이끈다.[4]

지구적인 것 안에 지역적인 것이 있고, 동시에 지역적인 것 안에도 이미 지구적인 것이 있다는 인식, 즉 보편과 특수가 마치 음양(陰陽)을 머금은 태극(太極, ☯)처럼 서로를 이미 품고 있다는 사유(思惟)는 어쩌면 그리 새삼스러운 것이 아니다. 로버트슨이 지구지역화 개념을 통해 제기하는 것은, 그 스스로 이것을 철학적인 논제로 삼지는 않았지만, 서양철학사에서 변증법으로 이미 알려진 철학적 인식론과 크게 다르지 않다. 다만 로버트슨의 지구지역화 개념은 이러한 변증법적 사유를 지구적인 것과 지역적인 것을 양 요소로 삼는 사회변동 과정에 적용한 것이라 볼 수 있다.

그런데 여기에서 주목할 것은, 인용문 말미에서 볼 수 있듯이 지구화에서 시간뿐만 아니라 공간 역시 중요하다는 점을 지적한

ろん)'을 의미하는 듯하다. Roland Robertson, "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity," in *Global Modernities*, ed. Mike Featherstone, et al. (London: Sage Publications, 1995), 28. 로버트슨이 지구지역화의 어원을 일본의 토착화에서 찾고 있긴 하지만, '토착화'가 일본에서 갖는 기업 활동적인 의미를 '지구지역화' 개념에 포함시키지는 않았다.

4 *Ibid.*, 40.

것이라 할 수 있다. '시공간 압축'이라는 표현에서도 짐작할 수 있듯이 지구화는 통상 시간 단위를 중심으로 인식되었던 것에 비해, 로버트슨은 공간 역시 중요한 분석 단위라는 것을 강조한다.[5] 이것은 지구화 시대에서 역설적으로 주목해야 하는 것은 다름 아니라 지역적인 것이라는 의미이다. "지구적인 것은 그 자신을 오직 지역적으로만 표현하며, 지역적인 것은 지구적인 용어로 자신을 표현"하기 때문이다.[6] 따라서 지구성을 담지한 지역 혹은 반대로 지역의 특수성을 본질적인 구성 요소로 내재한 지구성이 연구되어야 하는 것이다. 그리고 이러한 의도가 가장 잘 반영된 개념이 로버트슨이 제시한 '지구지역화'이다.

로버트슨의 지구지역화 개념은 지구화 시대의 종교를 이해하는 데 많은 도움을 준다. 특히 지구화와 종교의 관계를 파악하는 데 있어서 흔히 '종교의 지구화'만이 강조되는 한계를 극복할 가능성을 제시한다. 다시 말해 어떤 특정 종교가 전 세계적으로 자신의 영향력을 넓히면서 확산되는 것만이 아니라, 종교 스스로가 그러한 지구화 과정의 중요한 구성 요소라는 인식을 가능케 하는 것이다. 이것은 종교적 근본주의를 지구지역화의 중요한 사례로 지목했던 로버트슨의 지구화론의 출발점이기도 했다. 이것을 바이어의 어법으로 바꾸어 표현하면, 지역적인 것 혹은 특수한 것으로서의 종교체계가 지구적인 것 혹은 보편적인 것으로서의 전체 사회체계와 상호침투하는 상태에 있다는 것을 뜻한다. 그런데 이러한 로버트슨의

---

[5] 물론 시공간 압축이 전적으로 시간적 요소만 강조하는 것은 아니며, 이 표현에서도 공간 요소는 중요하게 인식된다. 예컨대 비행기와 같은 운송수단의 발달로 인해 이제는 전 세계 어느 곳이든지 하루 안에 이동이 가능해졌다. 인천공항에서 북미 주요 도시들까지 직항 노선을 통해 12시간 내외면 이동이 가능한 것이다. 그런데 우리는 통상 지리적으로 엄청나게 떨어진 거리를 실제 물리적인 거리 단위로 인식하지 않는다. 인천에서 뉴욕까지는 일만 킬로미터가 넘는 거리지만, 우리는 그것을 14시간이라는 비행시간으로 흔히 인식한다. 즉, 일만 킬로미터의 공간적 괴리가 14시간이라는 시간 단위로 전환되어 인식되는 시공간 압축이 발생하면서 공간이 시간에 종속되는 것이다. 게다가 인터넷이나 위성통신 같은 매체를 통해서는 공간이 단지 시간에 종속되는 것을 넘어 아예 공간의 소멸로도 이어진다. 실시간으로 전 세계가 연결되면서 지리적 분포나 실제 거리와 같은 공간 요소는 전혀 중요하지 않게 되는 극단적인 시공간 압축 현상이 발생하는 것이다.

[6] Beyer, *Religions in Global Society*, 24.

관점을 종교 연구에 직접 적용할 때 두 가지 추가적으로 고려해야 할 점이 있다.

우선, 로버트슨이 강조한 공간의 문제와 관련하여 그가 말하는 '지역적인 것'의 의미가 다소 모호하다는 점이다. 그는 보편과 특수의 상호침투를 언급하는 맥락에서 지역적인 것을 '특수'와 관련짓는다. 그러면서도 지역적인 것을 특정한 지리적 공간, 즉 지역을 의미하는 것으로도 사용한다. 결국 로버트슨은 지역적인 것을 종교 근본주의와 같은 추상적 범주에서부터 실제 지리적 지역을 모두 아우르는 의미로 사용하고 있는 셈이다. 물론 '지역적인 것'을 이러한 복합적인 의미로 사용하는 것 자체가 문제시될 것은 없지만, 이것을 종교 연구에 그대로 적용하기에는 다소 모호한 면이 있다. 특히 지구지역화가 이루어지는 메커니즘을 분석하기 위해서는 지역적인 것의 의미를 보다 명확히 할 필요성이 있다.

이어지는 맥락에서 살펴야 할 다른 하나는 로버트슨이 자신의 지구화 정의에서 강조했던 지구적 의식(意識)의 형성과 관련된 것이다. 그가 제시한 지구지역화 개념에서 보자면, 지역적인 것 안에 지구적 의식이 내포되어 있다. 그런데 로버트슨은 그러한 정의만 내렸을 뿐 지구적 의식이 어떻게 지역적인 것에 내포될 수 있는지, 즉 지구성이 어떻게 지역성 안에 포함될 수 있는지에 대한 상세한 메커니즘을 설명하지 않는다. 때로는 그저 사회적 관계망 정의를 따라 네트워크와 상호교류가 그러한 인식을 저절로 낳게 하는 것으로 보는 듯하다. 이런 맥락에서는 종교와 문화의 자율성을 의도적으로 강조하더라도 실제 분석에서는 종교가 다시 사회적 조건들에 종속되는 것으로 여겨질 수밖에 없다. 이처럼 로버트슨의 지구지역화 개념은 그것이 갖는 인식론적 장점에도 불구하고 실제 종교 분석에서 활용하기에는 다소 모호한 면들이 없지 않다.

2. 지구지역화의 공간적 차원과 메커니즘

필자는 로버트슨의 지구지역화 개념이 갖는 한계, 곧 분석 수준에서 '공간(지역)' 개념이 여전히 모호하다는 점 그리고 '지구적 의식'의 형성 메커니즘이 규명되지 못했다는 점을 해결하는 데 피에르 부르디외가 제시한 장(field)과 아비투스(habitus)의 개념, 그리고 캐서린 벨이 제안한 의례화(ritualization) 개념이 유용하다고 판단한다. 특별히 로버트슨, 부르디외, 벨을 연결지어 검토하는 것은, 보편과 특수의 상호침투성에 주목하는 지구지역화 개념이 인식론적인 차원에서 부르디외나 벨과 논리 구조적으로 연결되면서도, 이들이 사용하는 다양한 개념적 장치들이 지구지역화의 내용을 보다 심화시킬 수 있다고 보기 때문이다.[7]

2.1. 지구지역화의 공간적 차원과 장(場)

로버트슨이 제시한 지구지역화 개념을 통해 지구화와 종교의 관계를 규명하는 과정에서 먼저 검토해 볼 사항은 종교라는 분석 단위를 보다 분명히 하는 것이다. 앞서 밝혔듯이, 로버트슨은 지역적인 것의 의미를 실제의 지리적 지역을 비롯하여 종교적

[7] 로버트슨의 입장이 특히 부르디외와 대립하는 면이 있다. 로버트슨은 자신의 지구지역화 개념을 설명하는 과정에서, 지구지역화를 마이크로마케팅(micro marketing), 즉 소비자 상권(商圈)을 최소 단위로 나누는 전략으로 이해하는 것에 반대하면서, 이러한 비즈니스 관점의 맥락에서 부르디외의 구별짓기(distic-tion)를 이해한다. 그러면서 이 문제에 대해서 직접 언급하기 보다는 '지구적-지역적' 문제로 넘어간다. Robertson, "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity.", 29. 이처럼 로버트슨이 지구화와 지구지역화를 경제적인 측면에서 이해하는 것에 기본적으로 반대하는 것만은 분명하다. 그러나 그의 인식구조는 부르디외의 것과 구조적으로 유사하다. 왜냐하면 부르디외 역시 아비투스가 여러 장들을 넘나들 수 있다고 보기 때문이다. 또한 이 아비투스는 '장'으로 표현되는 일종의 '사회구조'로부터 규정되어 형성되지만, 역으로 특정한 장에서 형성된 아비투스는 다시 그 사회구조를 재(再)구조화할 수도 있다고 보기 때문이다. 이러한 인식은 지구지역화를 보편과 특수의 상호침투 과정으로 보는 로버트슨과 매우 유사하다고 볼 수 있다.

근본주의와 같은 개념적 범주에까지 복합적으로 사용한다. 개괄적인 수준에서는 이러한 용법이 그리 문제시 될 것이 없지만, 종교를 지구화의 구성요소로 파악하는 맥락에서는 보다 세밀한 범주 규정이 요청된다. 부르디외의 장 개념이 바로 이러한 지구지역화의 공간 차원을 보다 명확히 하는 데 도움이 될 수 있다.

아비투스 및 자본과 장의 경계

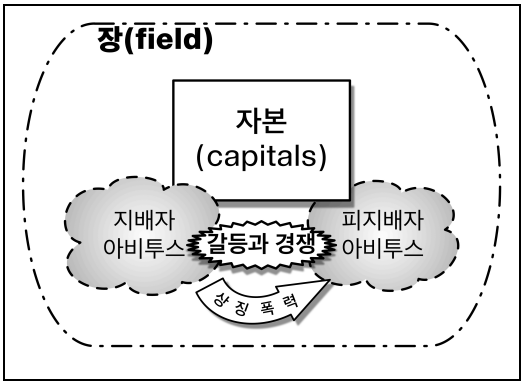
부르디외가 사용하는 장(field)이라는 개념은 자기장(magnetic field)이나 전자기장처럼 기본적으로 어떤 힘들 사이의 관계가 이루어지는 공간적 범위를 의미한다. 부르디외는 "분석적인 측면에서, 장이란 위치들(positions) 사이에 [존재하는] 객관적 관계들의 네트워크 혹은 배열로 정의될 수 있다"고 말하는데, 이때의 '위치들'이 음극과 양극처럼 보이지 않는 힘 관계의 초점이 되는 것이다.[8] 물론 부르디외가 이 맥락에서 염두에 두는 것은 이른바 계급투쟁 혹은 계층갈등이다. 그는 특정한 장에서 형성되는 아비투스를 지배자와 피지배자의 것으로 구분하면서 이 양자가 장에서 서로 경쟁한다고 파악한다. 이때 양자의 경쟁 대상이 되는 것은 장의 자원(resources)이라 할 수 있는 자본이다. 따라서 장이란 특정한 장에서 효력을 가지는 특수한 종류의 자본들(capitals), 즉 경제자본, 문화자본, 사회관계자본, 상징자본 등에 대해 독점권을 확보하려는 목적으로 참가자들이 서로 경쟁하는, 전투의 장(battlefield)과 유사한 투쟁과 경쟁의 공간인 것이다.[9]

---

[8] Pierre Bourdieu, and Loïc J. D. Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 97.

[9] Pierre Bourdieu, 『구별짓기: 문화와 취향의 사회학(下)』, 최종철 역 (서울: 새물결, 2006), 978.

[그림 3-1] 부르디외의 장 개념도



이러한 장의 종류로는 정치의 장, 종교의 장, 학문의 장, 예술의 장 등을 다양하게 들 수 있다. 그리고 각각의 장들은 그 자체로 "고유하면서 다른 장들을 규제하는 원리로 환원할 수 없는" 해당 장만의 내적 논리를 지닌다고 한다. 예컨대 예술의 장은 경제 장의 논리인 물질적 이윤의 법칙을 거부하거나 그것을 다른 형태로 전환함으로써 스스로 구성되는 반면, "사업은 어디까지나 사업이다"라는 논리를 따르는 경제의 장에서는 우정이나 사랑 같은 것이 원칙적으로 배제되는 것이다.[10] 이렇게 저마다 고유한 내적 논리를 갖고 서로 영향을 주고받으며 연결된 수많은 장들이 접합되어 사회를 구성하게 되는 것이다.[11] 어떤 장이 갖는 이러한 내적 논리는 곧 그 장의 경계와 범위를 설정하는 것인데, 이것은 부르디외가 자신만의 개념으로 독특하게 사용하는 아비투스 및 자본과 관련이 있다.

우선, 부르디외의 사회이론에서 말하는 아비투스(habitus)란 복합적인 개념이다. 이러한 복잡성은 이 용어가 사용되었던 역사와 더불어 무엇보다도 부르디외 스스로가 이 개념을 다양한 용도로 사용한 사실에 기인한다.[12] 그러나 대체로 아비투스는 흔히

---

[10] Bourdieu, and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 97-98.

[11] 홍성민, 『피에르 부르디외와 한국사회: 이론과 현실의 비교정치학』 (파주: 살림출판사, 2004), 62.

[12] David Swartz, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu* (Chicago: The University of Chicago Press, 1997), 96. 본래 아비투스

‘기질(disposition)’을 의미하는데, 이것은 천성적으로 타고난 것이 아니라 후천적으로 개인이나 집단의 경험을 통하여 문화나 사회구조들로부터 내면화되고 체화된 것을 의미한다. 또한 아비투스는 “어떤 주어진 상황에서 무슨 일이 벌어질 것인가에 대한 일종의 실천감각(practical sense)인데, 이것은 스포츠에서 말하는 바, 현재 경기(game)의 진행상황에 따른 경기에 대한 “감(feel)”이라 부르는 것, 즉 경기의 미래에 ‘참여하는’ 예술”을 의미한다.[13] 부르디외가 사용하는 ‘장’이라는 공간적 메타포는 이러한 아비투스가 작동하는 일종의 사회체계의 구조인 것이다.[14]

장이 갖는 내적 논리 및 장의 경계 설정과 관련하여 중요한 다른 요소로 부르디외가 ‘자본’이라 칭한 일종의 ‘장의 자원’을 들 수 있다. 그는 “자본의 유형”을 다음의 세 가지로 제시한다.

> 자본은 세 가지의 기본적인 겉모습(guises)으로 자신을 드러낸다: 즉각적이고 곧바로 돈으로 전환할 수 있으며 재산권의 형태로 제도화될 수 있는 경제자본(economic capital); 어떤 조건 아래에서 경제자본으로 전환될 수 있고 교육상의 자격 형태로 제도화될 수 있는 문화자본(cultural capital); 어떤 조건 아래에서 경제자본으로 전환될 수 있고 귀족 작위의 형태로 제도화될 수 있는, 사회적 의무(‘연줄’)로 구성된 사회자본(social capital).[15]

경제적 장에서는 경제자본이, 교육의 장에서는 문화자본이, 그리고 회사와 같은 사회적 장에서는 사회자본이 아마도 가장 중요한 자본이 될 것이다. 따라서 각각의 장에 속한 사람들은

(habitus)는 아리스토텔레스의 사상에서 기원한 철학적 개념인데, 현대적 용법으로는 마르셀 모스(Marcel Mauss)에 의해 소개되었고, 이것을 부르디외가 재평가하여 발전시켰다. Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford: Stanford University Press, 2003), 251.

13 Pierre Bourdieu, *Practical Reason: On the Theory of Action* (Stanford: Stanford University Press, 1998), 25.

14 Swartz, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, 117.

15 Pierre Bourdieu, “The Forms of Capital,” in *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, ed. John Richardson (New York: Greenwood Press, 1986), 243.

저마다의 실천감각, 곧 아비투스를 따라 자신에게 유용한 자본을 획득하기 위해 경쟁하게 될 것인데 이러한 일들이 발생하는 공간적 범주가 바로 장인 것이다. 이러한 장의 경계 설정과 관련하여, 부르디외는 "장의 한계(limits)는 장의 효과가 끝나는 지점에 위치한다"고 설명한다.[16]

이해를 돕기 위해 이것을 불교의 인다라망(因陀羅網)에 비유하여 설명해 볼 수 있을 것이다. 인다라망 비유에서는 그물코인 각각의 구슬에 그물망의 모든 구슬이 비친다는 식으로 온 세상이 연결되어 있음을 말한다. 그런데 부르디외의 관점에서 보자면, 각각의 구슬에 모든 구슬이 비치는 것은 사실이지만, 거리에 따라 비치는 구슬의 크기는 달라진다. 말하자면, 실제로 확인 가능하여 비친 상(像)으로 제대로 기능할 수 있는 것은 한정된 범위가 있다는 것이다. 바로 그렇게 내적인 원리와 통일성, 곧 동일한 아비투스가 형성되는 한정된 공간의 범위가 '장'이다. 즉, '장'은 지역적인 것과 지구적인 것 사이를 가로질러 개념적으로 자리하는 공간적 경계인 것이다. 이 경계는 조직이나 집단처럼 유형의 형태일 수도 있고, 무형의 네트워크처럼 다소 느슨한 형태일 수도 있다. 또한 그 규모는 지역적인 것에서부터 지구적인 것에 이르기까지 다양할 수 있다. 다만 그 경계를 설정하는 과정에서 중요한 것은, 특정한 '장'은 그 장에서 활용 가능한 자본을 얻으려는 아비투스의 영향력이 미치는 범위에 따라 규모와 형태가 달라진다는 것이다.

지구지역화의 공간 차원을 분명하게 하는 과정에서 장 개념이 로버트슨이 말한 지역적인 것에 비해 갖는 장점은, 아비투스와 자본을 통한 내적 논리를 중심으로 장의 경계가 결정된다는 데 있다. 다시 말해 로버트슨의 경우에는 거시적인 '지구적인 것'의 논리적 대극으로서 미시적인 '지역적인 것'이 제시되는 반면, 부르디외의 장은 그러한 거시와 미시의 개념틀을 출발점으로 삼지 않고 인간들의 실천을 중심으로 그 활동반경을 상향적으로 설정함으로써 현실에 대한 분석의 적합성을 보다 높이고 있는 것이다.

---

[16] Bourdieu, and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 100.

체계 및 장과 종교분석

부르디외의 장과 유사한 개념은 앞서 살펴본 루만의 이론에서 제시된 '사회적 체계'가 있다. 체계가 이원적 코드와 프로그램을 통해 자기생산성을 갖는 공간적 범주라는 점에서, 아비투스와 자본을 내적 논리로 삼는 공간적 경계인 장과 유사하다는 생각을 할 수 있다. 그런데 이러한 시각에 대해 부르디외는 "본질적인 차이: 투쟁, 그리하여 역사성!"이라고 단호하게 말한다. 우선 그는 장을 '조직체(apparatus)'와 동일하게 보는 것에 매우 비판적이다. 어떤 특수한 '역사적 조건'에서는 장이 조직체로 기능할 수 있지만, 장은 조직체보다 유연한 상위 개념이라는 것이다.[17]

루만을 비롯한 체계이론에 대해서는 두 가지를 언급하는데, 하나는 "장 개념은 기능주의와 유기체론(organicism)을 배제한다"는 것이고, 다른 하나는 "장은 부분(parts), 요소(components)를 갖지 않는다"는 것이다. 이것은 루만의 사회적 체계가 이원적 코드를 통해 통해 스스로를 재생산한다는 것, 이차적 이원코드와 프로그램을 통해 다양한 형태의 하부체계를 갖는다는 것에 대한 직접적인 반론이라 할 수 있다. 부르디외에 의하면 "장의 어떤 특정한 상태에서 관찰되는 일관성, 공통된 기능을 향한 장의 분명한 지향성은" 그것이 비록 체계와 유사하게 보일지 모르지만, 이것은 "구조의 어떤 내재적인 자기발전의 산물이 아니라 갈등과 경쟁의 산물"이라고 한다. 다시 말해 장이 어떤 특정한 역사적 조건에서는 체계처럼 보일 수 있지만, 그것은 장의 영속적인 특징이 아니라 투쟁 공간이라는 장의 속성으로 인해 일시적으로 드러난 현상이라는 것이다. 또한 체계이론에서는 사회적 체계의 내적인 원리가 하부체계를 아울러 관통한다고 보는 것에 비해, 장 이론에서는 "모든 하위 장들이 자신만의 고유한 논리와 원칙과 규칙성을 가지며, 어떤 장이

[17] *Ibid.*, 102.

분화하는 과정에서 각각의 단계에서는 실제적인 질적 도약이 발생한다"는 것이다. 따라서 "모든 장은 잠재적으로 열린 활동 공간을 구성하는데, 이 공간의 경계는 '역동적인 경계(dynamic borders)'로서, 이 경계가 그 장 내부에서의 투쟁의 쟁점이 된다"고 한다.[18]

체계이론에 대한 부르디외의 이런 직접적인 언급을 통해 확인할 수 있는 것은, 루만의 '사회적 체계'가 전체 사회체계로부터 연역적으로 도출되면서 다소 폐쇄적이고 도식적인 측면이 있는 반면, 부르디외의 장 개념은 자본 획득과 관련된 아비투스를 중심으로 하여 투과성이 있는 유동적인 경계를 설정함으로써 공간 차원의 활용도를 넓히고 있다는 점이다. 체계와 장의 두 개념이 갖는 이러한 차이는 이것을 '종교체계'와 '종교적 장' 개념에 적용해 보면 보다 분명하게 드러난다.

루만의 이론을 따라 바이어가 제시한 종교체계를 개신교에 적용해 보면, 전 세계의 개신교 차원에서 '개신교 체계'라는 상위의 개념이 먼저 설정된다. 즉 축복과 저주의 이원적 코드를 내적 원리로 갖는 개신교 체계가 있고, 그것이 지역적 혹은 역사적 프로그램에 따라 한국개신교 체계, 아프리카 개신교 체계, 남미 개신교 체계 등의 하부체계로 분화된다. 그러나 이들 각각의 개신교 체계들은 프로그램이 다를 뿐 축복/저주의 이원코드는 모두 공유한다. 다시 말해 지역과 시대에 따라 개신교 체계가 각기 다양하게 분화될지라도 결국 이 모든 하위체계들은 개신교 체계로 수렴된다. 이것이 의미하는 바는 개신교의 다양성이 간과되거나 하위체계에 속하는 개신교들의 자율성이 인정받지 못할 여지가 있다는 것이다.

반면 부르디외의 장 개념을 따라 '개신교 장'을 설정하면, 한국개신교 장, 아프리카 개신교 장, 남미 개신교 장 등의 하위 개신교 장들은 각기 저마다의 역사성과 투쟁을 통해 형성된 독특한 아비투스를 중심으로 그 경계가 설정된다. 따라서 비록 지역적·시기적으로 분포가 다를지라도 특정한 아비투스가 유지된다면

[18] *Ibid.*, 103-04.

그 영향력이 미치는 범위에 따라 같은 장으로 여겨지면서도 그 장의 경계는 유동적일 수 있게 된다. 이것은 지역별 시기별로 분화된 각종 하위 개신교 장들이 모여 설령 이른바 '지구적 개신교 장'의 차원에서 논의되더라도, 각기 하위 장마다 특징적인 고유성과 다양성이 인정될 수 있다는 것을 의미한다. 왜냐하면, 상위의 지구적 개신교 장은 하위 개신교 장들의 단순한 취합이 아니라 지구적인 장의 차원에서 질적으로 다른 아비투스를 통해 그 경계가 설정될 것이기 때문이다. 이러한 분석 과정과 관련하여 부르디외는 "장을 통한 분석은 필수적이고 내적으로 연결된 세 가지 계기"를 통해 이루어진다고 설명한다.

> 첫째, 장의 위치를 권력의 장(the field of power)과 관련하여 분석해야 한다. 예술가와 작가들의 경우, 문학의 장은 그것이 피지배적인 위치를 점하는 그러한 권력의 장 내에 포함된다는 사실을 우리는 발견한다. (보편적이지만 훨씬 부적절한 어법으로는: 예술가와 작가, 혹은 보다 일반적으로 지식인들은, "지배계급[내부에서]의 피지배된 부분(fraction)"이다.) 둘째, 해당 장에서의 특정한 권위의 합법적 형식을 [획득하기] 위해 경쟁하는 행위자나 조직들에 의해 점유되는 위치들 간의 객관적인 관계 구조를 그려내야 한다. 그리고 셋째, 사회적이고 경제적인 조건의 확실한 유형을 내면화함으로써 행위자들이 획득한 서로 다른 기질체계, [즉] 행위자들의 아비투스를 분석해야 한다.[19]

이것이 의미하는 바는, 분석 대상이 되는 장을 장들 사이의 권력 구조의 맥락에서 그 위상을 파악한 다음, 분석 대상이 되는 장 내부의 권력 구조를 파악하고, 최종적으로 장 내부의 자본 획득을 둘러싸고 경쟁하는 행위자들의 아비투스를 규명하는 순서로 연구가 진행되어야 한다는 것이다. 결국 장의 경계를 설정하는 기준인 자본 획득을 둘러싼 아비투스에 대한 분석이 중심적이라고 볼 수 있다. 따라서 이러한 분석 과정을 한국개신교에 적용한다면, 먼저 한국개신교가 다른 개신교들과의 관계에서 어떤 권력 구조에

있는지를 밝히고, 다음으로 한국개신교 내부의 권력구조를 그려내고, 최종적으로 한국개신교의 종교자본을 둘러싸고 경쟁하는 아비투스를 분석해야 한다는 것이다.[20]

2.2. 지구지역화의 메커니즘

지구화와 종교의 관계에 관한 연구에서 로버트슨의 지구지역화 개념이 다른 지구화론자들에 비해 갖는 장점 중 하나는 종교를 특히 경제에 종속시키지 않으면서 종교와 문화가 갖는 독자적인 의미를 강조한다는 것이다. 그것은 보편과 특수가 변증법적으로 상호침투한다는 지구지역화 개념이 지닌 관계론적 인식틀 때문이다. 이러한 "관계적 사고"는 부르디외 역시 자신의 장 개념을 통해 강조한 바 있다.[21] 거시와 미시를 가로지르면서 아비투스와 자본을 통해 그 경계가 설정되는 장이라는 공간적 범주는, 로버트슨의 지구지역화 개념이 갖는 공간 차원의 모호함을 보완하면서 종교를 분석할 때 효과적으로 활용할 수 있는 개념이라는 것을 앞서 살펴보았다.

그런데 로버트슨과 부르디외의 이론을 통해 지구지역화의 공간적 차원을 분명히 설정해도 여전히 남는 문제가 있다. 그것은 지구지역화의 과정이 구체적으로 어떻게 이루어지는가 하는 부분이다. 결국 지구적인 것과 지역적인 것이 상호침투 하는 지구지역화의 메커니즘이 장이라는 공간적 경계 내에서 어떻게 실현되는가의 문제인데, 이때 주목해야 할 것은 앞서 살펴본 대로 부르디외가 제안한 장의 분석에서 핵심적인 아비투스이다. 장의 경계를 설정하는 아비투스라는 실천감각의 차원에서 지구적인 것과 지역적인 것의 상호침투가 발생하면서 로버트슨이 말하는 지구적인 의식이 체질화

---

19 *Ibid.*, 104-05.

20 최종철, 「한국 개신교 문화의 형성에 대한 사회사적 고찰(I)」, 『기독교사상』 통권 제446호 (1996), 65-67 참조.

21 Bourdieu, and Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, 96.

될 것이기 때문이다. 이것을 이해하기 위해 우선 아비투스에 대해 좀 더 살펴볼 필요가 있다.

아비투스, 구조화된 구조이자 구조화 하는 구조

부르디외의 아비투스 개념을 이해할 때 주의할 것은 아비투스가 사회구조의 내면화만을 강조하는 개념이 아니라는 사실이다. 이 점은 부르디외의 행위이론과 유사한 주장을 했던 피터 버거(Peter Berger)와 토마스 루크만(Thomas Luckmann)의 사회심리학적 이론과의 비교를 통해서 확인할 수 있다. 버거와 루크만은 개인을 사회세계와의 변증법적 관계에서 파악하여, 외면화(externalization), 객관화(objectivation), 내면화(internalization)의 과정으로 이해한다. 이것은 이들이 주체(즉 개인)와 객체(즉 사회세계)의 이분법적 도식을 변증법적으로 해결하려 했다는 것을 의미한다.[22] 여기에서 개인과 사회는 서로 분리되어 있는데, 관계를 설정할 수 있다는 것은 분리를 전제로 할 때 가능하기 때문이다. 반면 부르디외는 개인과 사회가 동일한 사회적 실재의 두 차원이라고 본다. 요컨대 부르디외의 행위이론은 주/객 이분법의 변종(變種)이 아니라 이 도식 자체를 넘어서려는 의도를 갖는다.

이런 맥락에서 부르디외는 개인보다는 인간의 행동과 구조의 관계성 차원을 논의의 중심에 둔다. 그는 주/객 관계보다는 행동/구조 관계를 설정하는 것이다. 부르디외는 버거가 말한 외면화, 객관화, 내면화의 과정들을 개념적으로 세분하지 않고 통합적으로 사고하면서, '외재성의 내면화' 과정과 '내재성의 외면화' 과정을 변증법적이고 동시적인 과정으로 파악한다. 이를 위해 실존적인 개인을 직접 다루기보다 인간 개인의 '행위 양식'인 아비투스를 설정하는 것이다. 더 나아가 개인과 사회세계를 직접적으로 연결하지 않고, '장'이라는 매개 혹은 경계를 설정한다. 아비투스는 실존적

[22] 김종서, 『종교사회학』, 66-67.

개인에게 천성적으로 존재하는 것이 아니라 그것이 형성될 수 있었던 맥락이 있다고 보기 때문이다. 그리하여 특정한 시기의 특정한 장에서는 동일한 아비투스로 인해 성원들 간의 공식적인 합의가 없더라도 거의 무의식적으로 행동의 일치를 볼 수 있게 되는 것이다.[23]

물론 아비투스 개념에는 구조결정주의적인 요소, 즉 "객관적인 구조들이, 구조화된 주관적 기질들을 양산한다"는 측면이 있다. 그러나 이와 동시에 강조되는 것은, 이러한 주관적 기질들을 통해 발현된 "구조화된 행동들이 역으로 객관적인 구조를 재생산하는 경향이 있다"는 사실이다. 다시 말해 구조들과 실천들을 연합하는 순환적 관계 체계에서, 아비투스가 '구조화된 구조들(structured structures)'과 '구조화 하는 구조들(structuring structures)'로서 동시에 기능한다고 보는 것이다.[24] 이것은 아비투스가 해당 장으로부터 형성되면서도 역으로 그 장의 경계를 재설정한다는 의미이다. 이렇게 보면, 지구화의 맥락에 있는 어떤 장에서 지구적인 요소로 인해 해당 장의 아비투스가 형성되고, 이와 동시에 지구적인 요소를

---

[23] Swartz, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, 96-97.

[24] *Ibid.*, 103. 이와 관련하여, 구조화되면서 구조화하는 아비투스의 특성을 유식(唯識)불교에서 말하는 훈습(薰習)에 비유해 보면 좀 더 쉽게 이해할 수 있다. 훈습이란 향의 냄새가 의복에 스며들어 가듯이, 높은 언덕길의 안개 속을 걸어가면 어느 사이에 의복이 축축이 젖어버리듯이, 전육식(前六識)이 빚어내는 온갖 분별과 집착의 습관적인 기운이 제팔식인 아라야식(阿羅耶識)에 축적되는 것을 말하는데, 아라야식에 스민 냄새는 필연적으로 발산되고 만다. 太田久紀, 『불교의 심층심리』, 정병조 역 (서울: 현음사, 1983), 122; 박성배, 『깨침과 깨달음』, 윤원철 역 (서울: 예문서원, 2002), 231. 마치 삼겹살집에서 몸에 밴 고기냄새가 솔솔 풍겨 나와 귀가길 지하철 객실에 가득 채워지는 것과 같다. 이것이 삼능변(三能變)인데, 이렇게 냄새가 배고 발산되는 동시적 과정을 인간의 인식작용에 적용한 것이 훈습이다. 표층의 전육식에서 심층의 아라야식으로 향하는 것을 팔식이라 하고, 반대로 심층에서 표층으로 향하는 방향을 삼능변이라 하는데, 팔식의 과정이 종자(種子)로서 축적되고 다시 이 종자로부터 삼능변으로 마음이 능동적으로 발현되는 과정을 묘사하는 중심에 '훈습'이라는 개념이 자리하고 있는 것이다. 太田久紀, 『불교의 심층심리』, 69-73. 이런 맥락에서 보면, 부르디외의 아비투스와 유식사상의 훈습 사이의 인식론적 유사성이란, 이른바 주체와 객체의 관계를 변증법적이고 상호침투적으로 파악한다는 점에 있다고 할 수 있다. 다만 차이가 있다면, 훈습은 인간의 인식작용에 대한 설명인 반면, 아비투스는 몸의 습성과 관련된 점이 다르다는 것이다. 그러나 인식이든 몸의 습성이든 그것이 무의식적인 영역을 통해 매개되고 있다는 점은 동일하다고 볼 수 있다.

담지한 아비투스가 다시 그 장의 경계를 재설정 하는 순환과정이 이루어진다는 의미가 된다.

그런데 부르디외의 논법에서 보자면, 이 순환과정은 다소 폐쇄적일 수밖에 없다는 점이 지적되어야 한다. 왜냐하면 부르디외의 이론에서는 지배자와 피지배자의 아비투스가 원칙적으로 나뉘어 있고, 특히 이것이 계급투쟁의 맥락에서만 강조되는 측면이 있어서, 아비투스가 장의 경계를 재설정하는 과정이 매우 제한적일 수밖에 없기 때문이다. 특히 이러한 제한성은 그의 이론을 종교적 장에 적용할 때 발생한다.

이것은 2장에서 바이어의 종교체계 개념이 지녔던 한계와 맥을 같이 하는 것이고 하다. 부르디외의 장 개념이 아비투스를 통해 인간의 몸짓을 적극적으로 고려하면서 체계 개념이 지닌 폐쇄성을 보완하는 장점을 갖지만, 바이어의 종교체계 개념이 성현의 인식구조를 지닌 종교적 인간의 독특성을 간과했던 것처럼, 부르디외 역시 종교적 장이 갖는 다른 장들과 구별되는 독특성을 간과하는 경향이 있기 때문이다.

예컨대 회사나 공장과 같은 경제적 장에서는 자본가인 지배자와 노동자인 피지배자의 도식이 잘 들어 맞지만, 종교적 장에서는 성직자가 지배자이고 신도들이 피지배자라는 도식이 최소한 의식적인 차원에서는 성립되기 어렵다. 이것은 종교적 장의 자원인 종교자본이 다른 장들의 자본과 달리 매우 상징적이기 때문이다. 따라서 종교적 장이 갖는 독특성을 고려하여 부르디외의 이론을 다소나마 수정·보완할 필요가 있다. 이를 위해 잠시 부르디외가 사용한 개념을 좀 더 살펴보고자 한다.

상징자본과 상징폭력

아비투스, 자본, 장 개념을 포함하는 부르디외 실천 이론의 전반적인 틀이 막스 베버의 종교사회학으로부터 지대한 영향을 받은

것임에도 불구하고,[25] 부르디외의 이론은 최근까지도 종교학계에서 크게 주목받지 못했거나 거부되었다. 가장 두드러진 이유는 부르디외가 종교를 직접적으로 연구한 사례가 매우 적었을 뿐만 아니라 그의 종교이해가 경제 중심적이어서 종교에 적대적인 측면이 있었기 때문이다.[26] 부르디외의 이러한 경제중심성 혹은 경제 환원성은 그가 장의 자원으로 제시하는 자본의 종류 중 상징자본(symbolic capital)에 대한 진술, 곧 "상징자본, [곧] 물리적인 "경제적" 자본이 변형되어 '위장된(disguised)' 형태는, 그것이 자본의 "물질적인(material)" 형태로부터 기원했다는 사실을 감추는 한에서, 그리고 오로지 그러한 경우에만 자신의 적절한 효과를 발휘한다"는 진술에서 잘 드러난다.[27]

부르디외는 자본의 대표적인 유형으로 경제적 자본, 문화적 자본, 사회적 자본을 제시하였지만,[28] 가장 기본적인 자본 유형으로는 물질자본과 상징자본 두 가지를 제시한다.[29] 여기서 물질자본은 경제자본과 거의 동의어로 사용되고, 상징자본은 물질자본 이외의 모든 자본들, 즉 문화자본, 사회자본, 종교자본 등 특정한 장에 따라 갖가지로 이름 붙일 수 있는 다양한 자본들을 총칭하는 개념으로 제시된다.

이 중에서 가장 근간이 되는 자본은 바로 경제적 자본인 물질자본이다. 물질자본이 여타의 자본들에 비해 중요한 이유는 물질자본은 그 자체로 효력을 발휘하기 때문이다. 반면 다른 자본들은 물질자본으로 전환될 '가능성'이 있다는 차원에서 유용성이 인정된다. 즉 "출발점으로 돌아가는 이중의 반(半)회전" 곧 '물질자본 → 상징자본 → 물질자본'이 가능할 때 상징자본이 의미를 갖는

---

[25] Terry Rey, *Bourdieu on Religion : Imposing Faith and Legitimacy* (London: Equinox, 2007), 73.

[26] Hugh B Urban, "Sacred Capital: Pierre Bourdieu and the Study of Religion," *Method and Theory in the Study of Religion* vol. 15, no. 4 (2003), 355.

[27] Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, trans. Richard Nice (New York: Cambridge University Press, 1977), 183.

[28] Bourdieu, "The Forms of Capital."

[29] Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, 178.

것이다.[30] 그러나 이것이 상징자본 자체의 무용성을 의미하는 것은 아니다. 오히려 물질자본의 외형을 갖추지 않는 그 이유로 인해 상징자본은 매우 중요한 역할을 담당한다. 바로 상징폭력(symbolic violence)을 통한 간접적인 지배양식(modes of domination)이 가능하도록 하는 것이 상징자본이기 때문이다. 특히 노예제와 같이 직접적으로 노동력(물질자본의 한 종류)을 착취할 수 없는 현대 사회에서는 상징자본의 중요성이 더욱 커진다. 상징자본은 물질자본으로 전환될 수 있으면서도 형식적인 평등과 객관성의 은폐 아래에서 간접적인 지배가 가능하도록 하기 때문이다.[31]

부르디외가 사용하는 상징자본과 상징폭력이라는 용어는 마르크스가 사용한 '상품 물신성(the fetishism of the commodity)'의 세련된 변형이라고 보아도 무리가 없을 듯하다.[32] 자본주의의 핵심 요소인 상품은 누구나 구매할 수 있는 객관적인 것으로 여겨진다. 그러나 구매를 위해서는 돈이 필요하고, 그래서 사람들은 돈을 벌기 위해 모든 노력을 기울이게 된다. 그 과정에서 상품은 마치 어떤 힘을 지닌 대상으로 여겨져 숭배되는 지경에 이르는데, 이것을 고발하는 용어가 상품 물신성이다. 요컨대 상품 물신성이란 자본주의 사회에서 상품이 지닌 독특한 성격으로서, 인간 노동력의 산물인 상품이 오히려 인간으로부터 소외되어 마치 그 자체로 힘을 지닌 것으로 여겨지고, 이로 말미암아 결국 인간이 상품에 종속되는 과정을 설명하는 용어이다. 이러한 상품의 은폐된 속성에 대한 분석을 통해 자본주의의 지배구조를 밝히려 했던 마르크스의 문제의식이 부르디외의 상징자본과 상징폭력 개념에서도 그대로 이어지고 있다.

그런데 여기에서 한가지 눈여겨볼 것은, '물신성'이나 '상징'이라는 용어가 그 기원을 종교에 두면서도 대체로 '속임수'나 '왜곡'과 같은 부정적인 의미로 사용된다는 점이다. 물론 이것이 부르디외나 마르크스가 종교를 직접적으로 비판했다는 것을 의미하는

---

30 *Ibid.*, 180.
31 *Ibid.*, 188-89.

것은 아니다. 그러나 최소한 확인할 수 있는 것은 부르디외나 마르크스는 종교적인 개념들로부터 영감을 얻어 이것을 자신들의 이론에서 경제중심적으로 전환하여 사용한다는 것이다. 그러나 이렇게 종교로부터 차용된 용어를 다시 종교에 적용할 경우 역설적으로 종교 현상을 충분히 설명하지 못하는 부분이 발생한다. 이것은 이들 용어들이 이미 경제중심적으로 전환되면서 그러한 용례에 부합하는 종교 현상만 설명하기 때문이다.

부르디외의 상징자본과 상징폭력의 개념 역시 마찬가지이다. 그의 이론은 예술, 학문, 교육, 법 등 이른바 문화적 장들에서는 분석적으로 활용이 가능하지만, 이것이 종교의 장에 적용될 때는 이른바 "인민의 아편"으로 기능하는 종교들만 거론되는 한계를 지닌다. 특히 종교 내부의 구조를 지배자와 피지배자의 구도로 보는 시각은 종교적 장이 지니는 고유성을 제대로 포착하지 못한다. 왜냐하면 종교적 장의 핵심적인 종교자본 중에는 상징폭력을 통해서 전유할 수 없는 영역, 곧 종교체험이 있기 때문이다. 물론 종교체험을 둘러싼 다양한 해석이나 이를 통한 종교적 권위의 획득 과정에서는 상징폭력이 작동할 수도 있겠지만, 공유나 전유가 불가능한 종교체험이 갖는 독특성은 상징폭력이 제대로 작동할 수 없는 조건을 제공한다.

무언의 행동 형식인 의례화

장 개념을 통해 종교를 분석할 때 기대할 수 있는 여러 장점들에도 불구하고, 부르디외의 장 개념이 지닌 경제중심성과 계급중심성은 그의 이론을 종교적 장에 그대로 적용하는 데 장애 요인이 되는 것도 사실이다. 이에 대한 보완과 관련하여, 부르디외의 이론을 거의 그대로 수용하면서도 이것을 의례 연구에 적용하기 적합하도록 변형한 캐서린 벨의 '의례화' 개념에 주목할 필요가 있다.

---

[32] Karl Marx, *Capital: A Critique of Political Economy*, trans. Ben Fowkes, vol. One (New York: Penguin Books, 1976), 163.

그녀는 의례화를 "어떤 행동을 다른 행동으로부터 구별하는 행위 방식"으로 간단하게 정의하는데,[33] 이것은 곧바로 부르디외의 '구별짓기'를 연상시킨다.

> 의례화는 현재 행해지고 있는 활동을 보다 일상적인 활동들과 구별하고, 그것에 특권을 주기 위해 기획되고 세밀하게 조직된 행위 방식이다. 그처럼 의례화는 문화적으로 다양하게 특징적인 전략들인데, 이 전략들이란 어떤 행위들을 다른 것들로부터 떨어뜨려, '성(sacred)'과 '속(profane)' 사이의 질적인 구별(distinction)을 창조하거나 특권시 하면서, 그러한 구별[점]들을 인간 행위자의 권력을 초월하는 것으로 여겨진 실재들에게 부과하려는 전략들이다.[34]

의례화에 대한 보다 상세한 정의에서 볼 수 있듯이 벨은 자신의 이론을 구축하는 과정에서 부르디외의 이론을 적극적으로 수용한다. 더 나아가, 의례화는 '의례화된 몸(ritualizaed body)'의 산물, 즉 의례화된 몸을 통해 발생하는 것인데, 이때의 의례화된 몸은 '의례 감각(sense of ritual)'을 통해, 즉 자신도 모르게 '배양된 기질(cultivated disposition)'을 지니고 있다는 설명에서도 부르디외와의 깊은 연관성을 찾을 수 있다.[35] 그러나 그녀가 부르디외의 이론을 단지 의례 연구에 적용하기만 한 것은 아니다. 특히 '의례의 소통적 기능(the communicative function of ritual)'과 관련된 그녀의 시각은,[36] 최소한 종교를 분석하는 맥락에서는 부르디외를 넘어서고 있다.

> [의례의 본질적인 특징에 대해서는 그 어떤 명확한 합의가 없음에도 불구하고] 어떤 특징들—형식성, 고정성, 반복성—이 의례와 의례화에 있어서 핵심적인 것이라고

---

[33] Catherine M. Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (New York: Oxford University Press, 1992; reprint 2009), ix.
[34] *Ibid.*, 74.
[35] *Ibid.*, 98.
[36] *Ibid.*, 110.

> 지속적이고 반복적으로 거론되었다. … 그러나 의례를 실천(practice)의 측면에서 해석한다면, 형식성, 고정성, 그리고 반복성이 의례화된 행동들을 양산하는, 빈번하기는 하지만 보편적인 전략은 아닌 것처럼, 이러한 특성들이 의례의 고유한 성질이 아니라는 것이 분명해진다. … 실천은 상황적이고 전략적이기 때문에, 사람들은 어떤 특별한 정황에 대처하는 행동방식으로 의례화에 가담한다. … 그리하여 의례화는 '일반적으로' 다소 제한된 범위에서만 특징지어질 수 있는데, 행위 구별의 표현 양식이 대부분의 경우 문화적으로 독특할 것이기 때문이다. … 의례화 실천 그 자체의 또 다른 근본적인 특징이 있다. 의례화는 특히 몸에 뿌리내리고 있는데, 보다 구체적으로 말하면, 상징적으로 구성된 공간적이고 시간적인 환경 안에 있는 사회적인 몸의 상호작용에 뿌리를 둔다. 의례화의 핵심은, [의례화에 의해] 의례화된 몸이 역으로 의례화된 실천을 생산하는, 그러한 의례화된 몸의 순환적인 생산이다. … 이것의 중요하고 필연적인 결과는, 의례화란 특별히 '무언의(mute)' 행동 형식이라는 사실이다. 담론과 체계적인 사고(思考)의 문턱을 넘어 행해지고 있는 것을 가져오지 않고, [지금] 하고 있는 것을 하도록 고안된 것이 의례화이다.[37]

벨이 의례화를 '무언의 행동 형식'으로 보는 시각, 그리하여 의례화가 반드시 사회순응적이고 사회통제적인 측면으로만 기능하는 것은 아니라는 벨의 주장은 부르디외와 구별되는 매우 중요한 점이라 할 수 있다. 왜냐하면 부르디외는 아비투스와 계급과 장을 다소 고정적으로 연계함으로써 구조결정론적이라는 비판을 받을 여지를 두었던 반면, 벨은 의례화라는 일종의 중립적인 중간 과정을 설정하여 다양한 가능성을 열어 두고 있기 때문이다.

이러한 시각은 한국개신교를 분석할 때 유용할 수 있다. 예컨대 흔히들 '보수 기독교'와 '진보 기독교'가 전혀 다른 종(種)인 것처럼 거론되는 상황을 벨의 '무언의 행동 형식'인 의례화 개념으로 달리 해석해 볼 수 있다. 다시 말해 의례화가 진행되는 '교회'라는 공간

---

[37] *Ibid.*, 91-93.

그 자체, 나아가 그곳에서 행해지는 '의례화' 그 자체는 이른바 '보수'와 '진보'의 색깔이 원칙적으로는 없다고 볼 수 있는 것이다. 물론 벨도 권력의 문제를 간과하지 않고 오히려 의례화를 설명하는 매우 중요한 요소로 삼는다. 그러나 그것은 의례화 된 몸이 처한 상황에 따른 것이지 의례화 그 자체 때문인 것은 아니다. 이처럼 동일한 장에서 같은 의례화를 거치더라도 '원론적으로는' 다양한 기질을 가질 수 있는 것이다.

[(아비투스):의례화:(자본)](T) + 장(t) = 실천

지금까지 살펴본 부르디외의 장, 자본, 아비투스의 개념과 벨의 의례화 개념을 로버트슨의 지구지역화와 연관지어 종교연구에 활용 가능하도록 종합해 보자. 이 문제에 접근하기 위해서는 부르디외가 제시한 도식 하나를 언급할 필요가 있는데, 그것은 부르디외가 자신의 실천이론을 정리하면서 제출한 것이다.[38]

[(아비투스)(자본)] + 장 = 실천

이 도식을 통해 부르디외가 설명하고자 했던 것은, "실천이란, 어떤 구조화된 사회적 조건들(field)에 의해 작동되는, 자원들(capital)과 결합된 다양한 습관적 기제와 기질(habitus)의 결과"로 볼 수 있다는 것이다.[39] 다소 극단적인 예를 들면, 한국에 사는 고등학교 3학년 학생들은 한국사회의 고등학교라는 '장'에서, 대학입학을 통해 얻게 될 명예(상징자본) 혹은 선물이나 용돈(경제자본) 혹은 대학 인맥(사회자본) 혹은 대학졸업장(문화/학력자본)과 같은 다양한 '자본' 혹은 어떤 특정한 '자본에 대한 선호'와 결합된, '놀아서는 안 된다'는 실천감각(아비투스)의 결과로 책상에

[38] Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*, trans. Richard Nice (Harvard University Press, 1984), 101; Pierre Bourdieu, 『구별짓기: 문화와 취향의 사회학(上)』, 최종철 역 (서울: 새물결, 2006), 196.

앉아 모의고사를 푸는 '실천'으로 이어진다는 것이다. 물론 이때 장과 [(아비투스)(자본)] 사이에는 상대적인 자율성이 존재한다. 학생이 다니는 개별 학교 혹은 한국의 모든 학교처럼 장의 하위 범주를 둘 수 있기 때문에 여러 장들 사이의 교환이 어느 정도 가능해진다. 그래서 시골학교에서 다니던 학생이 서울로 전학을 왔을 때, 도식에서 '장'이 달라졌기 때문에 결과인 실천도 달라질 수 있다.

그러나 부르디외의 도식에서 아비투스와 자본은 거의 분리할 수가 없는데, 이것은 부르디외가 아비투스를 계급적인 성향으로 보기 때문이다. 그래서 이른바 보수 교회가 마치 원래부터 보수적이었고, 진보 교회는 원래부터 진보적이었다는 식으로 설명될 가능성이 많다. 바로 여기에서 캐서린 벨이 제시한 무언의 행동양식인 '의례화' 개념이 유용할 수 있다. 즉 [(아비투스)(자본)]의 과정 자체를 의례화가 진행되는 영역으로 보거나 의례화를 아비투스와 자본이 결합되는 과정([(아비투스):의례화:(자본)])으로 도식을 수정해 볼 수 있는 것이다. 이렇게 되면 아비투스를 계급중심적으로 고착해서 해석하는 경향을 극복할 여지가 생긴다. 물론 이것은 원론적인 차원에서 그럴 가능성을 설정하는 것이며, 실제로는 아비투스와 자본의 결합이 견고한 경우가 훨씬 많을 것이다. 이렇게 벨이 제시한 의례화 개념을 추가하여 도식을 수정해 보면 다음과 같다.

[(아비투스):의례화:(자본)] + 장 = 실천

지구지역화의 메커니즘이 드러나는 이 도식은 기본적으로 공간적 차원에서 성립된 것이라 볼 수 있다. 공간적 요소인 '장'이 도식의 전반적인 배경이 되고 있기 때문이다. 그리고 벨의 의례화를 통해 수정된 [(아비투스):의례화:(자본)]은 로버트슨이 말한 지구적 의식이 의례화를 통해 아비투스로 체화되는 지구지역화의 메커니즘을 표시한다. 따라서 위 도식 전부는 분석대상이 되는 특정한 장에서

[39] Rey, *Bourdieu on Religion : Imposing Faith and Legitimacy*, 51.

지구지역화가 실제로 이루어지는 과정을 설명하는 것이다. 그런데 여기에서는 공간적 차원에서의 지구지역화 메커니즘만을 보여준다. 그러나 지구지역화는 어느 정지된 공간에서만 이루어지는 것이 아니며, 기본적으로는 시간의 흐름에 따라 이루어진다.

따라서 이 도식 자체를 일정한 완결구조를 갖는 시간 단위를 따라 종적(縱的)으로 배열할 필요가 있다. 말하자면 통시적인 고려가 추가되어야 하는 것이다. 이것이 지구화 시대에서 중요한 이유는, 지구화 시대 이전에는 같은 장소에서의 변화 속도가 매우 느렸기 때문에 부르디외의 공간적 도식만으로도 의미를 가질 수 있겠지만, 지구화 시대에서는 같은 공간에서도 그 공간의 변화가 매우 빠르게 진행되어 부르디외의 공간적 도식의 내용 자체가 빠르게 변할 가능성이 있기 때문이다. 그런데 이 도식 전체에서 시간적 차원을 고려하더라도 장 차원에서의 변화 속도보다 통상 아비투스의 변화 속도가 느리다. 기질이라는 것은 형성되는 과정도 오래 걸리지만 그만큼 변하는 속도도 느리다. 따라서 이러한 변화 속도의 차이를 고려하여 빠른 변화 시간(t)과 느린 변화 시간(T)을 추가하여 수정한 도식은 다음과 같다.

[(아비투스):의례화:(자본)](T) +장(t)=실천

3. 지구지역화의 순환구조와 한국개신교

앞에서 제시된 도식이 엄밀한 의미의 수학적 도식은 아니며, 따라서 어떤 법칙을 의미하는 것은 더더욱 아니다. 다만 지구지역화 과정을 이해할 때 시간과 공간의 변수가 함께 고려되어야 한다는 점을 강조하기 위한 것이다. 그런데 지구지역화의 공간적·시간적 차원을 모두 고려하면서 부르디외의 아비투스·자본·장 개념과 벨의 의례화 개념을 조합하여 만든 최종 도식을 실제로 종교를 분석하는 데 적용하기 위해서는 연구대상인 종교의 역사를 몇 가지 의미 있는

분석 시기로 구분할 필요가 있다. 그리고 이때 시기 구분의 기준은 그 종교가 지닌 아비투스가 되어야 하는데, 왜냐하면 위 도식에서 가장 변화의 속도가 더딘 만큼 가장 영향력이 큰 것이 기질이기 때문이다. 즉, 그러한 기질이 어떻게 형성되고 변화하는지를 추적할 수 있는 단위로 시기가 구분되어야 하는 것이다.

그런데 아비투스를 기준으로 시기를 구분하려면 먼저 아비투스의 내용이 무엇인지가 밝혀져야 한다. 아비투스는 취향과 기질과 실천감각으로 드러나는 현상이기 때문에, 현재 표면적으로 드러난 연구대상 종교의 대표적인 기질을 밝힌 후, 그것을 기준으로 시대적 구분을 하여 시기별로 그러한 아비투스가 어떻게 형성되고 변했는지, 그리고 그러한 아비투스가 어떤 실천으로 드러났는지, 이런 과정들이 지구적인 맥락과 어떤 관계가 있는지를 밝혀야 한다.

이런 맥락에서 지구지역화는 어떤 순환 구조를 지닌다는 논리적 추론이 가능하다. 다시 말해 연구대상 종교의 현재 성격을 가장 잘 드러내는 아비투스가 형성되기 시작했던 시기, 그 아비투스가 형성되고 강화되는 시기, 그 성격이 변하고 쇠퇴하거나 혹은 유출되는 시기로 구분해 볼 수 있는 것이다. 이것은 각각 지구지역화의 수렴(confluence), 체현(embodiment), 발산(divergence)으로 표현해 볼 수 있다. '수렴'과 '발산'처럼 유동적 표현을 사용한 이유는 오늘날의 지구사회가 네트워크로 연결되어 장들 간의 소통을 통해 서로의 아비투스가 흘러가고 영향을 주고 받을 수 있다고 보기 때문이다. 그리고 '체현'은 외부로 부터 유입된 새로운 요소들이 이미 존재하고 있던 아비투스와의 '소통적 혼성(communicative hybridity)'을 통해 또한 의례화를 통해 자신의 정체성으로 확고해지는 것을 의미한다.[40]

---

[40] '소통적 혼성'은 바이어가 강조하는 체계가 지닌 소통적 속성과 일군의 사회인류학자들이 제시한 '혼성성(hybridity)' 혹은 '혼성화(hybridization)'의 개념을 조합하여 고안한 용어이다. 특히 '혼성성'은 로버트슨이 제안한 '지구지역화'와 비슷한 맥락에서 제안된 것으로서, "지구적인 것과 지역적인 것의 상호작용으로부터 초래된 문화의 섞임(mixing of culture)"을 강조하는 개념이다. Michael Wilkinson, "Religion and Global Flows," in *Religion, Globalization and Culture*, ed. Peter Beyer, and Lori Beaman (Leiden: Brill, 2007), 381. 그러나 본고에서는 '혼성화'를 '지구지역화'와 구별하여 사용하고자 한다. 지구

3.1. 한국개신교 아비투스의 역사적 형성 과정

지구지역화의 순환구조를 한국개신교에 적용해 본다면, 한국개신교 아비투스의 역사적 형성 과정은 크게는 세 시기, 좀 더 세분해서는 다섯 시기로 구분해 볼 수 있다. 먼저 1차 형성기(1870년대~1906년)는 개신교가 한반도에 들어 온 이후 평양대부흥운동 무렵까지로, 서양 선교사들의 개신교 아비투스가 이식되면서도 한국인들에 의해 그것이 주체적으로 수용되는 시기이다. 이 시기에 개신교는 일종의 '문명'과 '근대'의 상징으로 여겨졌고, 실제로 개신교는 그러한 역할과 지위를 담당했던 시기이다.[41] 따라서 이 시기의 한국개신교인들은 상당 부분 서구지향적이었지만, 자신들의 기본적인 체질은 여전히 후기 조선시대에 머물러 있음으로 인해 어떤 면에서는 의도치 않았던 토착화를 주체적으로 실행했던 시기이다. 이어지는 1차 성장기(1907~1945년)는 주로 일제강점기에 해당하는데, 어느 정도 교세가 확장된 상태에서 1차 형성기에 수용된 아비투스가 한국개신교인들에게 체화되면서 확대되는 시기로서 이후 한국개신교 아비투스의 맹아가 형성되는 시기이다.

지역화는 '지구화'라는 사회변동 과정을 그대로 드러내면서도 지구적인 것과 지역적인 것 사이의 상호침투를 설명하는 용어인데 반해, '혼성화'는 일종의 '세계문화(world culture)'를 염두에 두면서 마치 단일한 세계문화가 있는 것으로 오해될 여지가 있다고 판단하기 때문이다. Frank J. Lechner, and John Boli, *World Culture : Origins and Consequences* (Malden, MA.: Blackwell Pub., 2005). 그러나 '혼성'이라는 화학적인 섞임의 은유는, 지구지역화가 특정 지역에서 구체적으로 어떤 의미를 갖는지를 비교적 잘 대변한다고 판단되므로 지구지역화의 매커니즘을 설명하는 하위 개념으로 수용하고자 한다.

41 류대영에 의하면, 근대와 문명의 상징으로 여겨진 서구 문물에 대한 개화지식인들의 입장이 모두 기독교에 호의적이었던 것은 아니다. 중화주의나 일본식 서구주의의 입장에서 기독교는 배척 혹은 거부되거나 견제의 대상이기도 했다. 그러나 서재필과 윤치호로 대표되는 미국식 서구주의의 입장에서는 미국선교사들의 견해가 거의 그대로 반영되어 미국을 문명의 대표로 보면서 기독교를 적극적으로 수용하였다. 류대영, 『한국 근현대사와 기독교』 (서울: 푸른역사, 2009), 15-55.

2차 형성기(1945년~1960년대)는 한국전쟁이라는 일종의 일시적 단절을 통해 이후 한국개신교의 아비투스가 오늘날까지 이어지는 데 결정적인 계기가 되었던 시기이다. 기본적으로 1차 시기를 이어받고 있지만, 한국전쟁 이후에는 한국개신교의 활동무대가 남한으로 제한되었고, 더군다나 이데올로기 전쟁이라는 막강한 종교 외적 조건에 직면하면서 종교의 논리가 사회적인 논리에 상당 부분 종속될 수밖에 없는 환경이 조성된 시기이다. 교세는 그리 크지 않았지만, 미국과 연계된 한국개신교 지도층들의 영향력은 매우 커서 한국개신교가 이후 크게 성장할 수 있는 발판이 마련된 시기이다.

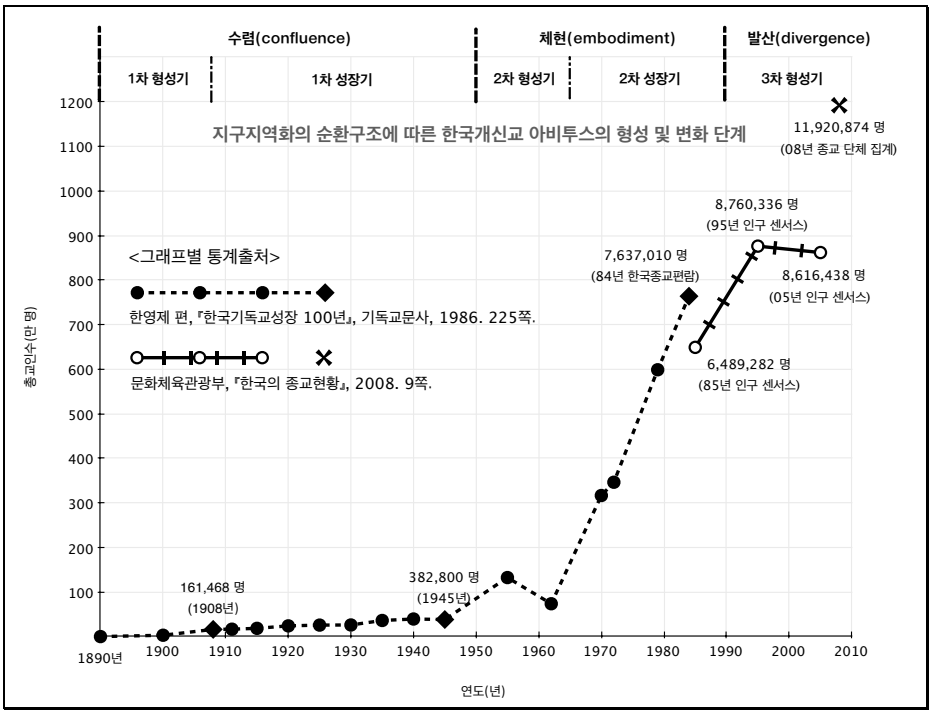
2차 성장기(1970~1980년대)는 한국개신교가 폭발적으로 성장한 시기로서 오늘날 한국개신교의 전형이 완성된 시기이다. 특히 이 시기에는 한국전쟁 이후 조성된 일종의 이념적 '도가니' 상태에서 한국개신교가 한국정치 및 한국종교와 밀도 깊은 소통적 혼성이 가능했던 시기이다. 다시 말해 국외와 일정 정도 차단된 독재정권 상태에서 '잘 살아보세'라는 생존욕구와 더불어, 바로 인접한 북한의 위협 가운데 철저한 '반공'을 부르짖는 이념적 지향이 한국개신교의 아비투스로 깊게 자리하는 시기이다.

3차 형성기(1990년대 이후)는 한국사회가 본격적인 지구화 시대로 접어든 시점부터 현재까지의 시기이다. 2차 시기에 형성 및 강화된 한국개신교 아비투스가 국경을 넘어 해외로 진출하고, 국내에서는 대형교회를 통해 광범위하게 확산되는 시기이다. 또한 변화된 환경에서 새로운 아비투스가 형성되는 시기이기도 하다.

한국개신교 아비투스의 역사적 형성 과정에 대한 이러한 시기 구분은 현재로서는 잠정적일 수밖에 없다. 왜냐하면 아직까지 한국개신교 아비투스의 내용이 제대로 규명되지 않았기 때문이다. 또한 현재로서는 이러한 시기 구분을 따라 통사적으로 기술하는 데 많은 어려움이 있는데, 시기마다 주요한 사건과 정황들을 모두 규명하여 재구성해야 하기 때문이다. 따라서 본 연구에서는 통사적 서술은 차후의 과제로 미루고 일단 주요한 한국개신교 아비투스를

밝히는 작업에 집중하고자 한다. 물론 그 과정에서 이러한 시기 구분이 일종의 밑그림으로 자리하고 있는 것은 분명한 사실이다.[42]

[그림 3-2] 한국개신교의 성장과 한국개신교 아비투스의 형성 과정



3.2. 한국개신교 아비투스의 내용

한국개신교의 아비투스란 한국개신교가 자신의 기질적인 특성으로 삼은 것을 뜻하는데, 이것은 우리가 흔히 한국개신교의 특징들로 거론하는 내용들과 유사한 면이 있다. 아비투스는 일종의 실천감각으로서 행동으로 표출되어 드러나는 것이기 때문이다. 따라서 한국개신교 아비투스의 내용을 밝힐 때 우선적으로 고려할

[42] 종교적 아비투스를 중심으로 한국개신교를 통사적인 맥락에서 고찰한 시도는 다음을 참조하라. 최종철, 「한국 개신교 문화의 형성에 대한 사회사적 고찰(I)」; 최종철, 「한국 개신교 문화 형성 사회사(II)」, 『기독교사상』 통권 제447호 (1996): 108-24.

수 있는 것은 한국개신교에 대한 기존 연구들이 밝힌 한국개신교의 특징들이다. 특히 한국인을 중심으로 전개되었던 실천이나 행동들이 한국개신교 아비투스의 주요한 지표가 된다.

이를 시기별로 몇 가지 살펴보면, 먼저 1차 형성기(1870년대~1906년)에 눈에 띄는 것은 국내에서의 개신교 선교가 본격화 되기 전에 만주와 일본에서 한국인이 참여한 성경번역과 출판이 먼저 이루어졌다는 사실이다.[43] 이것은 개신교가 단지 선교사들에 의해 일방적으로 국내에 전파된 것이 아니라 한국인들의 적극적인 요청 혹은 참여와 맞물린 것이었다는 점을 의미한다. 즉, 한국개신교는 자발적인 측면이 강했던 것이다.

주로 일제 강점기에 해당하는 1차 성장기(1907~1945년)에서는 부흥운동과 민족운동 및 사회운동이 이 시기를 대표하는 특징이다. 1907년 평양 대부흥운동과 이후 전개된 백만구령운동은 한국개신교 성령운동과 교회성장에서 중요한 전기를 마련하였다. 특히 성경읽기가 중심이 된 사경회, 회개가 중심이 된 기도회는 이후 한국개신교의 종교적인 내용을 구성하는 핵심적인 것이었다.[44] 일제 강점기에 전개된 한국개신교의 다양한 활동들은 3·1운동을 비롯하여 신민회, 신간회 등에 개신교인이 깊이 참여하는 등 특히 민족운동과 깊은 관련이 있다.[45] 또한 계몽운동, 절제운동, 농촌운동, 각종 사회사업 등은 이 시기 한국개신교가 보여준 다양한 사회운동들이다. 아울러 신사참배 거부운동은 항일운동이면서도 신앙운동의 성격을 띠면서 이후 한국개신교가 분열하는 계기가 되었다.[46]

2차 형성기(1945년~1960년대)는 한국전쟁을 전후한 시기로서 한국개신교가 미국과 긴밀한 관계를 형성하면서 이후 한국개신교의 친미·반공적 성격이 강화되는 결정적 계기가 되었다. 그런데 이 시기를 무엇보다 특징짓는 것은 "교단 분열과 새 교단의 탄생"이다. 일제 강점기의 신사참배 문제를 비롯한 신학적 입장의 차이로 인해

---

[43] 한국기독교사연구회, 『한국 기독교의 역사 Ⅰ』 (서울: 기독교문사, 1989), 142-69.
[44] *Ibid.*, 268-88.
[45] 한국기독교역사연구소, 『한국 기독교의 역사 Ⅱ』 (서울: 기독교문사, 1990) 참조.
[46] 김흥수·서정민 편, 『한국기독교사 탐구』 (서울: 대한기독교서회, 2011), 41-97.

한국개신교는 급속도로 분열하였다.[47] 교파의 분열은 표면적으로는 한국개신교의 대외 이미지를 손상시켰지만, 다른 측면에서는 교파별로 저마다 교회성장에 매진하여 결과적으로 전체 한국개신교가 이후 급성장하는 발판이 되기도 하였다.[48] 또한 교파별로 다양한 신학적 노력을 전개한 결과 미국 근본주의 신학에 뿌리를 둔 "한국 보수주의적 정통주의 신학"을 비롯하여, "역사참여신학, 세속화신학, 신의 선교신학, 민중신학"을 아우르는 "한국진보주의적 삶의 신학"과 "한국문화대화적 토착신학" 등 다양한 "한국적 신학"이 등장하였다.[49]

2차 성장기(1970-80년대)를 대표하는 한국개신교의 특징은 단연 "교회의 성장과 발전"이다.[50] 남북이 분단된 이른바 "개발독재"의 사회정치적 상황에서 한국개신교는 각종 선교대회를 비롯하여 부흥운동과 오순절운동의 확산 그리고 교회성장론을 통한 대형교회화를 도모하면서 급성장하였다. 그러나 한편으로는 이러한 흐름에서 초래된 각종 사회 부조리에 응답하려는 사회적 실천 또한 적극적으로 전개하였다. "도시산업선교"를 비롯하여 "인권 및 민주화운동"과 통일운동, 그리고 이후의 다양한 시민운동에 이르기까지 한국개신교는 활발하게 사회참여를 실시하였다.[51] 이러한 경향은 비록 그 강도는 다소 약해졌지만, 1990년대 이후의 3차 형성기에서도

---

47 한국기독교역사학회 편, 『한국 기독교의 역사 Ⅲ』 (서울: 한국기독교역사연구소, 2009), 81-113.

48 교단분열의 효과가 아직 본격적으로 나타나지 않았던 시점이었지만, 서명원(Roy E. Shearer)은 1966년에 이미 이러한 견해를 제시하였다. "그러나 필자 자신의 관찰로는 [장로] 교회가 성장하고 있기는 하지만 그 성장이 빠르지는 않다고 믿는다. 개별적으로 볼 때에는 분열이 교회의 성장을 실제로 추진시켰다고도 볼 수 있다. 왜냐하면 교회는 두 파로 갈라져서 각각 다른 조직체로 복음전도를 시작하였고 각 조직체는 서로 상대방에 의해서 박차가 가해졌기 때문이다. 그러나 전체적으로 볼 때에는 분열이 교회에 대하여 관심을 가지게 되는 새로운 사람들에게 한 장애물이 되고 있는 것은 의심할 여지도 없다." Roy E. Shearer, 『한국교회성장사』, 이승익 역 (서울: 대한기독교서회, 1966), 270.

49 주재용, 「개신교」, 『한국인의 종교』, 윤이흠 외 (서울: 문덕사, 1994), 166; 한영제 편, 『한국기독교성장 100년』 (서울: 기독교문사, 1986), 59-68; 한국기독교역사학회 편, 『한국 기독교의 역사 Ⅲ』, 199-225.

50 한국기독교역사학회 편, 『한국 기독교의 역사 Ⅲ』, 115-39.

51 *Ibid.*, 227-58.

지속되고 있으며, 여기에 덧붙여 왕성한 해외선교가 오늘날 한국개신교의 대표적인 특징으로 거론되고 있다.

한국개신교의 특징으로 지적되는 이러한 것들이 한국개신교 아비투스와 대체로 깊은 관련이 있을 것이다. 그런데 한국개신교의 특징을 통해 한국개신교 아비투스를 밝힐 때 고려해야할 점이 있다. 우선 한국개신교의 특징으로 거론되는 모든 것이 한국개신교 아비투스라고 보기는 어렵다는 점이다. 아비투스가 이른바 '특징'과 유사한 면이 있지만 그것과 같은 것은 아니기 때문이다. 예컨대 앞서 한국개신교의 특징으로 지적된 교파분열의 경우, 이것은 한국개신교의 특징일 수는 있지만 아비투스일 수는 없다. 아비투스는 체질화 된 기질인데, 만약 교파분열이 체질이라면 한국개신교는 습관적으로 분열한다는 어떤 선험적 가치판단을 하는 것이 되기 때문이다. 게다가 한국교회의 분열은 "해방을 중심하여 일제 식민지하에서 배태된 교회 내적 원인과 남북의 분단 상황 속에서 발생한 외적 요인"이 다양하게 결합된 결과였다.[52] 따라서 한국교회의 분열은 다양한 상황 속에서 발생된 하나의 '현상'이지 그 자체가 체질이라고 보기는 어려우며, 이러한 분열 현상을 통해 초래되는 그 어떤 것이 아비투스라고 보는 것이 타당할 듯하다.

또 하나 지적할 것은 한국개신교 아비투스는 아무래도 한국개신교 전반을 대표하는 것이어야 한다는 점이다. 예를 들어 한국개신교의 특징으로 자주 거론되는 "한국적 신학"의 경우 신학적 영향력과 신학계에서 차지하는 비중은 크지만, 실제 한국개신교인들에게 미치는 영향력은 다소 미미하다. 따라서 한국개신교의 체질을 의미하는 아비투스를 논하는 맥락에서 이것은 다소 부차적으로 여겨질 수밖에 없다. 반면 이른바 보수적 근본주의 신학은 신학계에서 다양한 비판에 직면해 있지만, 실제 한국교회에 미치는 영향력과 파급력은 매우 크기 때문에 한국개신교의 아비투스에 많은 영향을 미치게 된다. 이것은 보수적 근본주의 신학이 이른바 진보적

[52] 김흥수·서정민 편, 『한국기독교사 탐구』, 134.

신학보다 더 중요하다거나 가치있다는 의미가 아니라, 한국개신교 전체가 실제로 체질적으로 공유하는 아비투스의 차원에서 볼 때 좀더 유의미한 특징이라는 것을 뜻한다.

이러한 맥락에서, 한국개신교가 보여주는 기질적 특성, 즉 '한국개신교 아비투스'를 몇 가지 차원에서 지적해 볼 수 있다. 우선 종교적인 측면에서 한국개신교 아비투스는 오순절적이고 은사주의적인(charismatic) 특성을 보여준다. 오순절파가 한국개신교에 본격적으로 등장한 것은 비교적 나중이지만, 오늘날 한국개신교의 가장 대표적인 특징으로 널리 알려졌기 때문이다. 사회적인 측면에서 볼 때, 한국개신교는 주류적인 보수적 근본주의 신학의 영향으로 말미암아 매우 가부장적이고 개인주의적인 특성을 보여준다. 이것은 교회에서 목사의 권위가 매우 강력한 점, 여성들이 교회에서 담당하는 역할이 매우 큼에도 불구하고 그 위상이 일반 사회의 남녀평등 위상에 크게 못미치는 점에서 그 예를 찾아볼 수 있다. 정치적인 측면에서는 역시 보수적인 신학의 영향력 아래 보수적이고 친미반공적인 특성을 보여준다. 물론 앞서 지적된 특징들 중에서 볼 수 있듯이, 이른바 진보적인 사회운동 영역에서 한국개신교가 차지하는 비중이 적지 않았다. 그러나 그것은 대체로 지식인층을 중심으로 하는 명망가 중심의 활동인 경우가 많았고, 일반 교회 현장에서 차지하는 비중은 그리 높지 않았던 것이 사실이다. 따라서 이것을 한국개신교의 아비투스라고 보기에는 다소 어려운 점이 있다. 경제적인 차원에서는 한국개신교가 그동안 보여주었던 교회성장에의 열망과 결합된 물량주의적인 경향이 특징적이다. 특히 한국개신교에서는 이것이 기복주의와 결합되어 한국개신교가 사회적으로 주요하게 비판받는 특징이 되었다. 이 외에도 한국개신교는 성서 번역이나 다양한 한국화의 노력 등에서 보여주었던 뛰어난 적응력, 그리고 쉼 없이 세계로 뻗어 나가려 하는 확장성의 특징을 보여준다.

[표 3-1] 한국개신교 아비투스의 영역별 내용

차원	사례	특징
종교	예배(기도, 찬양, 설교 등), 어법(호칭), 성경관 등	오순절적 은사주의적
사회	여성관, 가족관, 대중문화관 등	가부장적 개인주의적
정치	정치활동, 정치의식 등	보수적 친미·반공적
경제	직업관, 경제관, 재테크 양태, 노동양태 등	물량주의적 기복적
기타	성서번역, 해외선교 등	뛰어난 적응력 세계지향적 확장성

본 연구는 이 가운데에서 현재 한국개신교의 아비투스 전반을 대표하면서도 지구지역화의 맥락에서 접점이 분명하다고 판단되는 세 가지를 선택적으로 다룬다. 특히 이 세 가지 아비투스에 대한 분석을 통해 소통적 혼성이 발생하는 지구지역화의 체현 과정을 집중적으로 규명하고자 한다.

먼저 4장에서는 한국개신교가 정치체계 혹은 정치적 장과의 소통적 혼성을 통해 체득하게 된 반공신앙을 다룬다. 한국개신교는 한국전쟁을 거치면서 '냉전(cold war)'으로 대표되는 세계질서에 본격적으로 편입되게 되는데, 이 과정에서 정치적 이념으로 등장했던 반공주의가 한국개신교의 장에서 반공신앙의 형태로 내면화되는 맥락을 추적한다. 이어지는 5장에서는 특히 197-80년대 한국개신교의 특징인 물량주의적이고 기복주의적인 성격을 다룬다. 이것은 기본적으로 경제영역과 관련이 있는 특징이다. 그러나 본고에서는 이것을 한국종교와의 관계에서 파악하고자 하는데, 한국개신교의 물량주의와 기복주의가 거론되는 맥락이 경제적인 차원에서라기보다는 한국종교와의 관련성에서 이루어지는 경향이 강하기 때문이다. 따라서 경제영역에서 촉발된 기복주의적인 열망이 한국종교와의 관계에서 어떻게 기복신앙으로 내면화되는 지를

고찰한다. 지구지역화의 체현 과정에 대한 설명을 마무리하는 6장에서는 한국개신교의 오순절적이고 은사주의적인 성격에 대해 논의한다. 가장 종교 본연의 모습에 가깝다고도 할 수 있는 성령체험에 대한 논의를 통해, 특정 종교가 정치, 경제, 사회를 비롯하여 다른 종교들과의 관계에서도 어떻게 소통적 혼성을 통해 자신의 아비투스를 형성 및 강화하는지를 고찰하고자 한다. 한국개신교의 경우, 앞서 본 반공신앙과 기복신앙이 성령체험이라는 일종의 매개를 통해 자신의 체질로 내면화될 수 있었던 맥락을 지적하고 또한 그 과정에서 역으로 성령신앙이 강화되는 과정을 살핀다.

제4장 정치적 장(場)과 반공신앙

한국개신교 아비투스 중에서 반공신앙은 사회적으로 가장 눈에 쉽게 띄면서도 그 영향력과 파급력이 한국사회 전반에 걸쳐 매우 크다. 또한 한국개신교가 정치적 장과의 접점에서 가장 대표적으로 지구사회와 관련을 맺는 것이기도 하다. 한반도는 조선의 몰락과 일본의 강점지배, 그리고 해방 이후 한국전쟁이라는 격변기를 거치면서 본격적으로 세계 정치질서에 편입되었고,[1] 그 과정에서 한국개신교는 정치적 영역에서 반공주의를 만나 그것을 자신만의 체험을 통한 소통적 혼성을 거쳐 반공신앙으로 내면화하였던 것이다.

이 과정에서 한국전쟁은 매우 결정적인 역할을 하였다. 한국전쟁은 세계질서가 공산주의를 대변하는 소련과 자유민주주의를 대변하는 미국을 양대 진영으로 하는 이른바 '냉전 시대'에 접어드는 시점에서 발생하였다. 미국과 소련이 직접 국경을 접하지 않았던 한반도에서 벌어진 전쟁은 "냉전의 강화와 지리적 확산을 이끌었고, 미국과 공산권 사이의 폭넓은 갈등을 초래했으며, 동-서 적대심을 증대시켰다."[2] 한국전쟁은 "지구적 냉전이 강화되는 가운데" 한반도에서 발생한, "2차 세계대전의 연장이 아니라 60년대 이후의

---

[1] '한국전쟁'은 국내에서 '6·25전쟁'으로도 불리며, 명칭에 대해 아직 공식적으로 합의된 바는 없지만, 국제전의 특징을 강조하는 입장에서는 '한국전쟁'을, 내전의 특징을 강조하는 입장에서는 '6·25전쟁'을 선호하는 경향이 있다. 본고에서는 두 명칭을 모두 사용하지만 국제전의 성격을 강조하는 입장에서 '한국전쟁'을 주로 사용한다. 명칭에 대한 논란은 다음을 참조하라. 김학준, 「6·25전쟁에 관한 몇 가지 예비적 토론」, 『탈냉전시대 한국전쟁의 재조명』, 한국전쟁연구회 편 (서울: 백산서당, 2000), 26-41.

[2] Robert J. McMahon, *The Cold War: A Very Short Introduction* (Oxford: Oxford University Press, 2003), 51. 한국전쟁이 한반도를 비롯하여 유럽 전역에 걸쳐 미친 영향에 대해서는 다음을 참조하라. 역사문제연구소 편, 『한국전쟁에 대한 11가지 시선』 (서울: 역사비평사, 2010).

베트남전쟁, 70년대 이후 제3세계에서 발생한 이른바 저강도전쟁(low-intensity war)의 시작을 알리는 전쟁"이었던 것이다.[3]

그런데 이러한 냉전은 자본주의와 공산주의 진영 간의 이른바 정당성 혹은 합법성을 둘러싼 경쟁이었다. 냉전은 소련과 미국 사이의 실제적인 영토 점령에 의해 이루어진 것이 아니라 "대리적인 상징적 승리(representative symbolic victory)"에 기반하였다. 그 결과 냉전은 그 자체가 일종의 '종교적인' 성격을 지니는 것이었다고 볼 수 있다.[4] 따라서 냉전의 한 가운데에 있던 한반도에서 반공주의는 그 어떠한 이념보다도 종교적으로 전환되기 쉬웠으며 종교적 신념과 결합될 가능성이 높았다. 특히 한국전쟁을 통해 냉전의 이데올로기를 몸으로 직접 체험했던 한국개신교인들에게 반공주의는 비교적 큰 걸림돌 없이, 또한 매우 강력하게 신앙으로 자리잡을 수 있었다. 본 장에서는 이렇게 반공주의가 반공신앙으로 전환되어 한국개신교의 아비투스로 내면화되는 메커니즘을 살펴보고자 한다.

1. 한국개신교와 반공주의

근본주의적이고 보수적인 주류 한국개신교가 그동안 사회로부터 주로 비판받았던 대목 중 하나는 개인주의적이고 몰역사적이라는 것이었다. 오로지 개인의 영혼 구원에만 관심을 두고 사회적 실천과 정치적 참여에는 무관심했다는 지적이다. 이것은 삼일운동을 제외하면 일제강점기부터 최소한 1980년대까지 소위 보수교회가 줄곧 받아왔던 비판이었다. 물론 한국개신교의 이른바 '사회참여'가 전혀 없었던 것은 아니다. 오히려 1970~1980년대에는 한국교회가 제반 사회운동의 산실 역할을 하기도 했다. 그러나 이것은 한국개신교 전반의 목소리가 아니었으며 이른바 에큐메니컬 진영

[3] 김동춘, 「한국전쟁 60년, 한반도와 세계」, 『역사비평』 통권 91호 (2010), 158.
[4] Philip E. Muehlenbeck, ed. *Religion and the Cold War: A Global Perspective* (Nashville, TN: Vanderbilt University Press, 2012), xi-xii.

혹은 자유주의 진영의 목소리였는데, 이들이 전체 한국개신교에서 차지하는 비율은 높지 않았다.

그런데 2000년대에 접어들어서는 오히려 정반대의 모습이 등장했다. 긴 세월 동안 '영혼 구원'에만 관심을 갖던 한국개신교의 주류가 공개적으로 정치적인 목소리를 내기 시작한 것이다. 특히 보수진영에서 이른바 '잃어버린 10년'이라고 부른 김대중 정권과 노무현 정권 시기에 서울 시청 앞 광장에서의 대규모 기도회 및 대중집회를 비롯하여, 정당을 창설하고 적극적으로 선거운동에 참여하는 대대적인 '사회참여'가 이루어진 것이다. 이러한 흐름의 중심에는 한국기독교총연합회(한기총)가 있었다. 한기총이 등장한 때는 다름아닌 1987년 6월 민주화운동 직후였다. "1989년 2월 대전 유성의 리베라호텔에서 준비 모임을 갖고 한경직 목사를 준비위원장으로 추대하였고, 그 결과 1989년 12월 28일 강남침례교회에서 36개 교단과 6개 기관이 모여서" 창립 총회를 열었던 것이다.[5]

1.1. 반공주의에 대한 한국개신교의 두 입장

1990년대 이후 현재까지 한국개신교 보수세력을 대표하는 한기총의 탄생은, 한국기독교교회협의회(교회협, NCCK)를 중심으로 한국개신교의 이른바 진보진영이 취했던 반공에 대한 태도 및 입장과 깊은 관련이 있었다. 특히 1988년 2월 29일 교회협이 제37회 총회에서 채택하여 발표한 "민족의 통일과 평화에 대한 한국기독교회 선언"이 결정적인 계기가 되었다. 일명 "88선언"으로도 불리는 이 선언은 9인의 기초위원(강문규, 김용복, 김창락, 노정선, 민영진, 서광선, 오재식, 이삼열, 홍근수)의 제안과 초안을 종합하여 서광선 목사가 대표집필을 맡았는데, 가장 논란이 되었던 부분은 "분단과 증오의 죄책고백"이었다.

한국의 그리스도인들은 통일과 평화에 관한 선언을 선포하면서 하느님 앞과 민족 앞에서 깊고 오랜 증오와 적개심으로 가득찬 분단의 죄책을 고백한다.

1. 한국 민족의 분단은 세계 초강대국들의 동서냉전 체제의 구조적 죄악의 결과일 뿐 아니라 우리 사회 내부의 구조악의 원인이 되어 왔다. 분단은 죄의 열매이며 또한 우리가 범하여 온 구조악의 씨이며 뿌리이다. 분단으로 인하여 우리는 하느님의 계명을 범하는 죄를 범하여 왔다. 우리는 갈라진 조국 때문에 같은 피를 나눈 동족을 미워했고, 속이고, 살인하였고, 그 죄악을 정치와 이념의 이름으로 오히려 정당화하는 이중의 죄를 범하여 왔다. 분단은 전쟁을 감행하게 하였으며, 다시 전쟁 방지의 명분으로 최강 최신의 무기로 재무장하고 병력과 군비를 강화하는 데 찬동하고 있다. 이러한 과정에서 군사적으로만 아니라 정치 경제 각 분야에서 외세에 의존하게 되고 동서냉전 체제에 편입 예속되어 민족적 자존심을 포기하고 자주독립정신을 상실하는 반민족적 죄악을 범하여 온 죄책을 고백한다.

2. 민족 분단의 역사적 과정에서 한국의 교회들은 침묵하였으며 오히려 분단을 정당화한 죄를 고백한다. 남북한의 그리스도인들은 각각의 사회가 강요하는 이념과 체제를 절대적인 것으로 우상화하여 왔다. 이것은 하느님의 절대적 주권에 대한 반역이며, 하느님의 뜻을 이루어야 할 교회가 정권의 뜻에 따른 죄이다. 특히 남한의 그리스도인들은 반공 이데올로기를 종교적 신념으로 고착시키는 과정에서 이북 공산정권을 적대시하여 왔고 따라서 북한 동포에 대한 증오심을 키워 왔고 동족을 저주하여 온 죄를 고백한다. 이는 평화와 화해와 원수 사랑의 그리스도의 계명을 파기한 죄이며 분단에 의하여 고통받았고 또 아직도 고통받고 있는 이웃을 그리스도의 사랑으로 치유하지 못한 죄이다.[6]

---

[5] 박명수, 「한국기독교총연합회와 한국 교회의 복음주의 운동」, 『변화하는 한국교회와 복음주의 운동』, 박종현 편 (서울: 두란노아카데미, 2011), 237.

[6] 서광선 외, 『대동강 건너 요단강 넘어』 (서울: 동연, 2010), 241. 이 인용문의 내용은 선언문을 대표 집필한 서광선이 자신의 책에서 직접 소개한 것이다. 이것이 선언문 발표 당시의 원문이라는 언급은 없지만, 발표 당시의 분위기를 보다 잘 보여준다고 판단하여 그대로 옮긴다. 현재 널리 알려진 선언문은 이와 표현이나 문구가 다소 다르며, 성경구절이 첨부되어 있다.

서광선은 당시 선언문이 발표된 비화를 밝히는 자리에서, “신학적 부분에서 강조한 것은 ‘분단’이 한반도 문제에 있어서의 ‘원죄’라는 것”이었고, 분단으로 인해 발생되었던 각종 사회구조적인 죄악에 대한 “죄책고백”이 “제일 중요하게 여긴 부분이었다”고 말한다. 그러나 이러한 내용에 대해 보수교회는 곧바로 반대하였는데, “죄책고백은 북한이 해야지 왜 우리가 하느냐는 반발”이 거세었다.[7] 급기야 “큰 충격”에 빠진 보수교회는, “분단의 원인을 말하지 않고, 무조건 분단이 죄라고 말하는 것은 역사적으로 진실하지 않”으며, “반공을 강조한 것을 죄라고 고백하는 것을 한국 교회는 받아들일 수 없다”는 성명을 발표하였다. 그리하여 “NCCK가 추구하는 방향이 한국 교회의 주된 흐름과는 대치되는 것”으로 보면서 “교회협이 한국 교회를 대표할 수 있는 기관이 아니”라는 결론에 이르러 한기총이 탄생하였던 것이다.[8] 이후 한기총을 중심으로 한국개신교 의 주류는 점차 대(對)사회적인 차원에서 그 영향력을 확대하여 “잘 조직된 거대한 반공 보루”가 되었다.[9]

한기총이 등장한 1989년 이후의 한국개신교 반공주의에 대해 강인철은 “반공주의의 균열과 재적응”이라 평가한다. “한국사회에서 민주화 이행 과정이 본격화되는 시점인 1988년 초에 교회협은 반공주의와의 결별을 공개적으로 선언한 격”이었고, “적어도 한국 개신교의 한 축에서 반공주의는 무너져” 내리면서, “개신교 반공주의는 이제 보수그룹의 ‘전유물’이 되었다”는 것이다. 더 나아가 “오늘날 한국의 개신교 보수그룹은 미국의 신기독교우파(New Christian Right)와 여러 면에서 매우 유사한 상황인식과 정서를 갖고 있는 것”으로 보이는데, “미국 기독교 신우파가 이슬람 근본주의자들을 주된 적대자로 여기는 데 비해, 한국의 개신교

---

[7] 이범진, “88선언 작성 때 극좌, 극우 모두 참여”, 《뉴스파워www.newspower.co.kr》, 2010년 11월 7일.

[8] 박명수, 「한국기독교총연합회와 한국 교회의 복음주의 운동」, 236-37.

[9] 조갑제, “조용기 목사-김정일의 연극에 속지 말자”, 《조갑제닷컴www.chogabje.com》, 2006년 6월 1일.

보수그룹은 테러와의 전쟁 인식을 수용하면서도 주된 적대자를 공산주의자들로 간주하고 있다는 점에서 독특하다"고 평가한다.[10]

이러한 문제의식은 비단 한국개신교에만 국한되지 않는다. 앞서 살펴 보았던 바이어에 의하면 이러한 추세는 '지구적' 현상이다. 그는 오늘날의 지구사회에서 종교가 공적 영역에서 갖는 두 가지 실천적 반응을 각각 보수적 선택과 진보적 선택으로 구분하는데,[11] 보수적 선택의 예로는 미국의 신기독교우파, 이란의 이슬람혁명, 이스라엘의 신종교적 시오니즘을, 진보적 선택의 예로는 라틴아메리카의 해방신학 운동과 종교적 환경주의를 제시한다.[12] "보수적인 종교적 세계관은 종교-정치적 운동으로 무게 중심이 기우는 반면, 진보적인 세계관은 신사회운동(new social movements)과 결합된 목표와 전략 유형을 선호"하는 경향이 있다는 것이다.[13]

이것은 어떤 면에서는 서구 유럽에서 지난 시기 진보진영이 차지하던 위치를 보수진영이 이어받은 모양새라고 할 수 있다. 노동운동을 중심으로 한 구(舊)사회운동에 집중하던 진보진영이 "1960년 말에 시작되어 70년대를 거쳐" 점차 "사회적 영향력을 확대해오고 있는 여성운동, 환경운동, 반핵운동, 평화운동, 반문화운동 등"의 신(新)사회운동으로 이동한 반면, 오히려 보수진영이 '국가'를 중심으로 한 정치운동을 적극적으로 전개했기 때문이다.[14] 바이어는 지구사회의 한 구성 요소인 종교체계에서도 이와 유사한 행보가 등장했다고 파악한 것이다. "해방 후 우리 역사를 되짚어 보면 한국에서 나타났던 사회적 현상들이 대체로 미국이 이미 겪은 일들의 반복이거나 아니면 미국의 경험과 일정한 상관관계를 맺으며 시차를 두고 발생한 사례를 많이 발견할 수 있다"는 통설에 비추어 볼 때,[15] 바이어가 제시한 종교의 두 가지 선택 유형을 1980년대 이후의 한국개신교에 적용하는 것이 큰 무리는 없어 보인다.

---

[10] 강인철, 『한국의 개신교와 반공주의』 (서울: 중심, 2007), 88-92.
[11] Beyer, *Religion and Globalization*, 86.
[12] *Ibid.* "Part II: Case Studies" 참조.
[13] *Ibid.*, 98.
[14] 한국산업사회학회, 『사회학』 (서울: 한울아카데미, 1998), 298.
[15] 류대영, 『한국 근현대사와 기독교』, 356.

1.2. 정치적 이념을 넘어선 반공주의

한기총을 중심으로 하는 한국개신교의 주류 보수교회는 2000년대 들어 바이어가 말한 보수적 선택을 통해 정치운동을 적극적으로 전개한다. 다음은 그것의 대표적인 한 장면인데, 2002년 12월 19일 '대한민국 제16대 대통령 선거'로 노무현이 당선된 직후 열렸던 '나라와 민족을 위한 평화 기도회'에 대한 어느 국민일보 기자의 묘사이다.

> 2003년 1월 19일, 서울시청 광장에서 '나라와 민족을 위한 평화 기도회'가 열렸다. 조갑제 씨를 지지하는 보수 우익 단체들과 보수 개신교회가 함께 주최한 행사였다. 나는 취재를 위해 현장을 찾았다가 개신교인으로서 심한 이질감을 느꼈다. 시청 앞에 설치된 대형 무대의 절반은 목사, 절반은 군복을 입은 노장 예비역이나 극우 성향의 인사들이 차지하고 있었다. 광장을 가득 채운 사람들은 대부분 서울의 대형 교회에서 버스를 타고 온 개신교인들이었지만, 행사 명칭인 기도회는 그 뒤의 정부 규탄 집회를 위한 식전행사처럼 간략히 치러졌다. 목사가 마이크를 잡고 찬송가를 부르고 기도를 드리자고 외쳤지만, 무대 바로 앞에 자리 잡은 보수 단체 사람들은 여의도의 한나라당 당사에서 달려온 정치인들과 악수를 나누느라 기도를 드릴 틈이 없었다. … 심지어 한 목사는 마이크를 잡고 영어로 기도를 하기까지 했다. 과연 시청 앞에 모인 사람들 중에 그 영어 기도를 이해한 사람이 얼마나 되었겠는가. 나의 눈에는 그 목사의 기도는 하나님을 향한 것이 아니라, 그날의 모임을 취재하기 위해 온 미국 기자들과, 그 자리를 지켜보고 있을 미국인들을 향한 것으로 보였다. '한국은 이처럼 미국을 사랑한다. 미국은 우리를 버리면 안 된다'는 것을 온몸으로 호소하는 것 같았다. 무대 위에서는 예배가 진행되고 있는데, 그 아래에서는 아무도 신경 쓰지 않는 이상한 광경이었다. 한마디로 기도회도 예배도 아니었다. … 행사에 참석한 개신교인들은 태극기와 성조기를 나란히 흔들면서

> ‘할렐루야’를 외쳤다. … 조갑제 씨와 같은 반공주의 보수 세력들은 교회가 자신들의 물질적 기반이 되어주길 원했지만, 교회도 시청 앞 집회를 통해 정치적인 영향력을 확인하고 싶어했다.[16]

이 장면에서는 오늘날 ‘정치화된 보수 한국개신교’의 한 단면이 상징적으로 잘 드러난다. 목사, 극우, 대형교회, 기도, 찬송, 할렐루야, 영어, 태극기, 성조기, 반공주의 등은 여기에서 뽑을 수 있는 핵심어들로서 오늘날 보수적 한국개신교를 대표할만한 단어들이다. 극우 성향 목사의 강력한 권위 아래 있는 대형교회들은, 태극기와 반공주의를 수호하고 자신들이 적으로 여긴 이른바 종북좌파에 결연히 맞서기 위해, 할렐루야의 찬송과 기도를 드리면서 성조기를 흔들고 영어로 미국의 지원을 호소하고 있는 것이다.

물론 이러한 모습이 한국개신교의 전부는 아니다. 이 장면을 묘사했던 기자 역시 이 집회가 “오히려 교회에 상처를 남겼다”고 말한다. “교회가 노골적으로 정치적인 메시지를 내세운 집회를 열었다”는 비판에 직면했고, 그래서 이후 한기총 스스로도 이러한 집회에 소극적으로 대응하였다는 것이다.[17] 한국개신교가 이렇게 노골적인 정치적 메시지를 내세운 것이 일시적인 현상이었을지도 모른다. 그러나 여기에서 발견되는 한국개신교 보수교회의 정체성은 그저 일시적인 현상이라고 보기 어렵다. 이것은 오랜 세월 누적되어 오던 그 무엇이 그들 스스로 인식한 ‘위기상황’에서 표출된 것이기 때문이다. 그리고 김대중과 노무현의 집권을 위기상황으로 인식한 보수 정치권이 이것에 함께 응답한 결과인 것이다.

한국개신교 보수진영의 이러한 정치적 행보는 바이어가 말하는 보수적 선택에 해당한다. 그런데 종교운동을 보수적 선택과 진보적 선택으로 구분하는 것은 기본적으로 ‘보수/진보’라는 정치체계의

---

[16] 김지방, 『정치교회: 권력에 중독된 한국 기독교 내부 탐사』 (서울: 교양인, 2007), 68-70.

[17] *Ibid.*, 70-71.

코드를 통해 종교체계를 해석한 것이라 볼 수 있다.[18] 여기에서 한 가지 생각해 볼 점은, 이러한 해석이 현상을 설명하는 데 유용하기는 하지만, 이 경우에 발생할 수 있는 문제는 종교체계의 내적 독자성이 잘 부각되지 않는다는 점이다. 심지어 이런 관점에서는 '정치화 된 종교'는 '종교'가 아니라는 모순된 주장으로 이어져 종교를 매우 제한된 '제도 종교'로 국한하거나, 일종의 '이단 만들기'로 이어질 가능성이 매우 높다. 예컨대 지구화 시대에 전면에 등장한 "근본주의의 도전"을 분석한 바삼 티비(Bassam Tibi)는 이슬람 신자인 자신의 견해를 다음과 같이 밝힌다.

> 무슬림인 나에게, 관용적 종교인 이슬람 그 자체는 위협도 아니고 될 수도 없으며, 세계의 주요 종교들 중 하나인 이슬람을 '위협'이나 '대립'의 측면에서 언급하는 것은 세계평화에 몹쓸 짓을 하는 것이다. 나의 종교는 열린 신앙이지, 이슬람 근본주의자들—그리고 서구의 일부—이 아주 맹렬히 주장하는 식의 편협한 정치적 이데올로기도 세계질서의 개념도 아니다. 꾸란은 분명하게 명령한다: "종교에는 어떠한 강요도 [없나니] (꾸란: 제2장 바까라 al Baqarah, 256절)." 그러나 이슬람 근본주의 혹은 정치적 이슬람(political Islam)은 전혀 별개의 것이다: 이러한 근본주의 유형은 세계 정치, 안보, 안정성에 대해 심각한 도전을 가한다. … 첫째, 이슬람 세계에 국한되지 않는, 정치적 현상으로서의 종교적 근본주의는, 비(非)종교적인

[18] 김용신은 보수/진보의 역사적 연원을 다음과 같이 소개하고 있다. "보수와 혁명(혹은 급진)의 갈등은 서구 사회에서 왕권 수호와 새로운 주권을 부르짖는 자유주의를 향한 혁명에서 유래되었다. 국민이 주인이 되는 자유주의를 향한 열망이 1789년 드디어 프랑스 혁명을 일으켰지만, 민중은 프랑스 왕권 타도라는 명분에 도취되어 무질서한 상태가 되고 말았다. 이때 영국의 에드먼드 버크(Edmond Burke)는『프랑스 혁명에 대한 성찰(Reflections on the Revolution in France)』이라는 저서를 통해 인간 사회에는 역사 속에서 쌓아 온 보존하고 지켜야 할 가치들이 있음을 주장하였다. 당시 버크는 무질서한 프랑스 혁명이 영국으로 번지는 것을 우려한 나머지, 프랑스 혁명을 국가를 경영할 수 있는 능력을 갖지 못한 폭도들이 책임도 없이 왕권을 무너뜨리려는 비합리적인 행위로 인식하고 인간이 지켜야 할 명예나 전통을 강조하면서 보수(conservatism)라는 용어를 사용하였다. 이때부터 보수란 현실을 유지하려는 정치적 논리의 용어로 사용되었다. 그리고 급진이란 현실을 파괴하고 새로운 현실을 구사하려는 혁명세력에게 부쳐진 이름이 되었다." 김용신, 『보수와 진보의 정신분석』 (파주: 살림출판사, 2008), 8-9.

> 목적 달성을 위해 취해진 공격적인 종교의 정치화이다. 둘째, 근본주의는, 이슬람적이든 아니든 간에, 오직 표면적으로만 테러리즘 혹은 극단주의의 형태를 띤다; 나는—그리고 그 누구도 그래서는 안되는데—근본주의(usuliyya/fundamentalism)와 극단주의(tatarruf/extremism) 용어를 서로 대체될 수 있는 것으로 사용하지 않는다.[19]

바삼 티비는 우선 '이슬람'과 '이슬람 근본주의'를 구분한다. 이슬람은 평화의 세계종교인 반면, 이슬람 근본주의는 이슬람이 정치화된 것으로서 더 이상 종교가 아니라는 것이다. 더 나아가 그는 '근본주의'와 '극단주의'를 구분하는데, 폭탄테러와 같은 폭력을 사용하는 극단주의보다도 이슬람 근본주의가 더 위험하다고 본다. 왜냐하면 일종의 세계관이자 인생관인 근본주의는 "자신의 질서를 설립하려 추구하며, 그리하여 그들 세계관의 보편적 지위를 주장하면서 이슬람 문명의 민중들을 다른 인류로부터 분리하려고 시도"하기 때문이라는 것이다.[20]

정치학자이면서 이슬람 신자인 티비가 이렇게 이슬람을 이슬람 근본주의와 구분하려는 의도는 분명하다. 이슬람 근본주의로 인해 이슬람 종교 전체가 테러집단으로 여겨지는 편견과 오해로부터 이슬람 신앙을 보호하려는 것이다. 이러한 시도는 정치로부터 소위 '오염된' 종교적 순수성을 방어하고 보존하려는 의도를 갖는다는 점에서, 그리고 종교를 정치적인 도구로 활용하려는 세력들을 '선량한' 종교인과 구별한다는 측면에서 그 의미를 찾을 수도 있다. 그런데 이러한 시도는 그 자체가 매우 종교적인 해석 작업이다. 게다가 세계관으로서의 특징을 보여주는 것은 근본주의뿐만 아니라 '종교 일반' 또한 그러하다.[21] 종교는 소위 '제도종교'라는 한계를

---

[19] Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, ix.

[20] *Ibid.*, xi. 후에 그는 이 구분을 보다 분명히 하면서, 이슬람 근본주의를 '이슬람주의(Islamism)'로 칭하였다. Bassam Tibi, *Islamism and Islam* (New Haven: Yale University Press, 2012) 참조.

[21] Ninian Smart, *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*, 3rd ed. (New York: Scribner, 1999); Ninian Smart, 『종교와 세계관』, 김윤성 역 (서울: 이학사, 2000) 참조.

훨씬 넘어서는 매우 포괄적인 개념이며, 특히 지구화 시대에서의 종교체계 혹은 종교적 장의 경계는 매우 투과적이고(permeable) 유동적이기 때문이다.[22] 따라서 바삼 티비의 이 같은 시도는 정치체계의 정치적 코드 혹은 프로그램으로 종교를 설명해버려, 종교의 생명력이 오히려 제한되는 결과를 초래할 여지가 있다. '종교'라는 용어를 사용하여 그것의 울타리를 보존하려는 것 같지만 되려 종교는 정치체계의 코드로 해석되거나 심한 경우 종교체계 자체가 공중분해될 수도 있는 것이다.[23]

이슬람과 근본주의에 대한 이러한 논의는 한국개신교와 반공주의에 대한 논의와 그 맥락이 매우 유사하다. 한기총을 중심으로 이제는 '반공주의의 보루'가 된 한국개신교의 주류와 이른바 '순수한' 개신교를 구별하고, 더 나아가 한국개신교를 정치적 도구로 삼으려는 보수 정치세력으로부터 한국개신교를 구하려는 시도는 이른바 '진보적' 개신교인들 사이에서 흔히 발견된다. 한기총 주도의 집회에서 이질감을 느꼈던 국민일보 기자의 시각에서도 이와 유사한 면을 발견할 수 있다. 이 자리에 모였던 대형교회의 교인들이 기자의 눈에는 어쩌면 정치세력에게 이용당하는 '순수'하거나 '순진'한 개신교인들로 비쳐졌을지도 모른다. 그래서 '친미·반공'이라는 정치적 구호의 참된 의미도 모른 채 그저 '동원'된 것으로 여겨졌을 수도 있다. 그러나 한국개신교에서 '반공주의'가 차지하는 위상은 그리 표면적이지 않다. 단지 정치적 반공주의를 한국개신교가 함께 외치는 정도가 아니라 반공주의는 한국개신교의 몸으로 체질화된 '반공신앙'인 것이다. 한국개신교의 반공주의는 그저 정치적 이념이 아니라 그 자체가 신앙의 한 구성 요인으로 자리잡았다. 그것은 이론적 학습과 토론을 통해 형성된 것이 아니라 일제

---

[22] Vásquez, and Marquardt, *Globalizing the Sacred : Religion Across the Americas*, 229.

[23] 이러한 시각이 종교학의 정체성과 관련하여 논쟁적인 주제였던 '반환원주의'를 다시 강조하고자 하는 것이 아니라는 것을 분명히 할 필요가 있다. 극단적으로 말해, 모든 설명과 해석은 환원적일 수밖에 없다. 그것은 종교학의 경우에도 마찬가지이다. 다만 종교체계를 다른 체계들의 코드와 프로그램으로 해석할 수 없는 영역이 존재한다는 것, 그리고 그것은 종교체계의 고유한 코드와 프로그램으로 설명될 필요가 있다는 점을 강조하고자 한다.

강점기부터 특히 한국전쟁을 거치면서 '체험'으로 몸 속에 깊숙이 각인된 신앙이 되었다.

2. 체험으로 접한 반공

한반도에 개신교가 처음 들어왔을 때부터 한국개신교가 반공을 부르짖고 공산주의에 적대적이었던 것은 아니다. 국운이 쇠약했던 이른바 서세동점기의 조선에서부터 "서구적인 것이 진보적인 것으로 강요"되었고, "그런 의미에서 일본식 서구주의는 현실적 중화주의보다, 그리고 미국식 서구주의는 일본식 서구주의보다 더 진보적으로 보였"는데, 개신교는 이러한 흐름 속에서 수용되었다.[24] 그리고 '서구적인 것'에 해당하는 또 다른 것이 있었으니 그것이 바로 공산주의였다. 일본과 미국으로 유학했던 많은 개화지식인들이 개신교를 적극적으로 수용한 반면, 중국과 러시아로 향했던 조선인들은 자연스럽게 공산주의에 관심을 두었다. 그리고 이들 중에는 개신교인이면서도 사회주의나 공산주의를 수용한 경우도 있었다.[25]

2.1. 한국교회의 공산주의 수용과 마찰

최소한 1910년대까지는 한국개신교와 공산주의 간의 직접적인 충돌이나 갈등은 없어 보인다. 예컨대 이동휘(1873~1935)는 "정부의 부정부패로 인해 고민하던 중 기독교에서 새로운 희망을 발견하고 감리교 전도자인 김우채"를 1904~1905년 무렵 찾아가 "매우 열성적인 신앙인"이 되었는데,[26] 1915년 러시아 지역으로 건너간 후 사회주의자가 되었으며, "1918년 6월 26일 한국인들이 조직한

[24] 류대영, 『한국 근현대사와 기독교』, 55.
[25] 홍동근, 「조선기독교의 사회주의 크리스천들」, 『일제하 한국기독교와 사회주의』, 김흥수 편 (서울: 한국기독교역사연구소, 1992), 159.

최초의 사회주의 단체로 알려진 한인사회당을 창설"하였다.[27] 또한 여운형(1886~1947)은 1907년 개신교인이 된 후 "1920년 이동휘파의 공산주의자 그룹에 가입함으로써 공산주의 활동을 시작"하였다.[28] 그런데 1920년대가 되면, 코민테른과의 직접적인 관계 속에서 1925년 4월 17일 창건된 조선공산당, 역시 코민테른으로부터 '꼼그룹'으로 승인을 받은 "서울파의 고려공산동맹과 조선노동당(스파르타쿠스당), 북풍회(까엔당)" 등 국내에서 사회주의 운동이 본격화되고,[29] "젊은이들이라면 다소라도 '붉은' 사상에 물들지 아니한 자가 없었고, '위험사상의 소유자'가 아닌 이들이 없을 정도"가 되면서,[30] 개신교와의 물리적인 마찰이 나타나기 시작했다.

민경배에 의하면, "1926년 2월 25일 김익두(1874~1950) 목사가 간도 용정 중앙교회에서 부흥회를 할 때 철근으로 폭행하고 시위로 난장을 이루어 예배를 못 보게 한 일"과 그해 5월 17일에 "전라북도 이리에서 '전북민중운동자연맹'과 '이리청년회'가 역시 김익두 목사의 부흥회에 달려들어 거기에서 반기독교운동을 전개"한 일이 있었다. "4월 24일에는 경남 함양 안의면 석천리에서 기독교 전도대회에 맞서 기독교 배척과 종교철폐 강연을 소란스럽게 열어 경찰이 출동한 일"도 있었다. 1928년 "남만주의 방화초 교회에서는 교우 40여 명이 무수히 난타를 당하고 장로 박찬성의 귀를 베고, 삼원포에서는 주일예배에 가는 교인들의 성경책을 빼앗아 길가에 던지는 일"이 있었다. "1931년 동만지방에서는 교회당 13처가 방화로 파괴되고 4인의 교인이 피살" 된 일이 있었으며, 같은 해의 "찌린(吉林)에서는 최태봉 외 7인이 순교"한 일이 있었다. 이듬해인 "1932년 10월 14일에는 간도 화첨자 종성동에서 장로

---

[26] 한규무, 「이동휘와 기독교사회주의」, 『일제하 한국기독교와 사회주의』, 김흥수 편 (서울: 한국기독교역사연구소, 1992), 175.

[27] *Ibid.*, 180-81.

[28] 김광식, 「여운형의 생애와 사상의 형성」, 『일제하 한국기독교와 사회주의』, 김흥수 편 (서울: 한국기독교역사연구소, 1992), 205.

[29] 전명혁, 「1920년대 공산주의운동의 기원과 조선공산당」, 『한국 공산주의 운동사 연구』, 역사학연구소 편 (서울: 아세아문화사, 1997), 87-89.

[30] 민경배, 『(개정판) 한국교회의 사회사(1885-1945)』 (서울: 연세대학교출판부, 2008), 281.

김영국(1884~1932)과 목사 김영진(1887~1932)형제가 반동분자라는 누명을 쓰고 '탈피(脫皮)참살'을 당"한 일이 있었고, "1935년 1월 1일에는 만주 오소리 다목동 호림에서 장로교 목사 한경희(1881~1935)가 비족(匪族) 공산당 40여 명에게 붙잡혀 얼어붙은 오소리 강 구멍에 던져져서 순교"한 일 등 "그런 만행"은 국내에서는 대개 1933년 정도, 만주나 시베리아 및 간도에서는 1937년 무렵까지 지속되었다.[31]

이처럼 1920년대부터 한국개신교와 사회주의 및 공산주의의 관계는 매우 적대적으로 변하였는데, 이것은 사상이나 철학적인 측면에서보다는 철저히 '체험적 차원'에서였다고 볼 수 있다. 실상 당시의 사회주의에 대한 인식은 소박한 수준이었고 어떤 측면에서는 환상에 가까웠다고도 볼 수 있다.[32] 그도 그럴 것이 당시에는 마르크스-레닌주의와 관련된 서적들이 제대로 번역되거나 소개되지 않았던 상황이었고, 신문이나 잡지 등을 통해 러시아혁명과 관련된 소식들이 단편적으로 전해지는 정도였다.[33] 그런데 앞서 열거한 물리적인 충돌, 그것도 대부분 개신교인들이 다치거나 죽는 일들이 발생하면서 점차 한국개신교는 체험을 통해 공산주의를 적대시하게 되었다고 볼 수 있다. 그리고 마침내 해방 후 한국전쟁을 거치면서 그러한 체험은 그저 전해 들은 이야기가 아니라 수많은 사람들이 직접 경험하는 현실이 되었다.

한국의 무디(Moody)로 불린 한국교회의 대표적 부흥사인 김익두 목사는 "1950년 10월 14일 새벽예배를 마치고 나오다가 후퇴하는

---

31 *Ibid.*, 292-98.

32 *Ibid.*, 284.

33 유시현, 「사회주의사상의 수용과 대중운동」, 『한국 공산주의 운동사 연구』, 역사학연구소 편 (서울: 아세아문화사, 1997), 39-40. "한국 기독교인들은 공산주의가 전파되던 초기 소련을 통하여 들어오는 공산주의에 경계심을 가지고 바라보았다. 러시아혁명을 지켜보았던 기독교인들은 소련에서 일어난 혁명과 반기독교 운동에 두려움을 가지고, 볼쉐비즘을 사회주의와 구별하였다. 기독교인들은 식민지 조선에 수용된 사회주의를 공산주의나 레닌주의로, 그리고 자본주의를 파괴하는 貧者들의 운동으로 이해하였다. 그러나 빈자들의 계급성에 관한 인식은 소박하여 공산주의를 이론적으로 이해하지 못하고, 볼쉐비즘을 과격하고 폭력적이며 기독교를 박멸하려는 사상으로 단순하게 인식하였다." 강명숙, 『일제하 한국 기독교인들의 사회 경제사상』 (서울: 백산자료원, 1999), 248.

인민군에게 총살"되었고,[34] 1948년 여수·순천 사건 당시 자신의 두 아들을 죽인 공산당원을 양아들로 삼은 '사랑의 원자탄' 손양원 목사는 "자신마저 공산군에게 검거당하고, 1950년 9월 28일 여수시 둔덕동에 있는 과수원에서 순교"하였다.[35] 이외에도 정확한 집계가 이루어진 것은 아니지만 "전쟁 중에 공산주의자들에 의해 피살된 교역자는 약 408명, 납치된 교역자는 51명"으로 알려져 있는 등 그 사례는 일제 강점기의 사례수를 훨씬 능가한다.[36] 이렇게 증폭된 공산주의와의 적대 체험은 종교를 말살하려는 요한계시록의 '붉은 용' 혹은 '적그리스도'라는 신학 이념적 담론과 어우러져, 반공주의는 한국개신교인들 신앙의 깊숙한 곳에 한 부분을 확실하게 차지해 갔다.[37]

예컨대 소위 보수교회를 대표하는 인물 가운데 한경직 목사는 "기독교 정신에 대립되는 무신론적 유물주의와 유신론적 세속주의를 경계하면서 이 양대 강적을 반드시 "정복"해야 한다고 역설"하면서, "우리나라의 근대화 이래로 민주주의 정치훈련을 실제로 받은 사람들은 교회 안에 있다"고 주장했는데,[38] 차정식은 한경직 목사의 설교 분석을 통해 "무엇보다 그가 사상과 이념으로서의 유물론과 공산주의를 사회과학적인 차원에서 냉정하게 분석하기보다 체험적인 차원에서 반공주의로 역 이념화한 나머지 그 사상의 고착이 전향적 대화와 소통의 물꼬를 트지 못한 채 그의 사역 내내 북한체제를 '붉은용' 수준에서 이해할 수밖에 없었던 사상적 한계를 지적할 수 있을 것"이라고 종합적으로 평가하였다.[39]

---

[34] 김익두, 『(한국 기독교 지도자 강단설교) 김익두』, KIATS 편 (서울: 홍성사, 2008), 10.

[35] 손양원, 『(한국 기독교 지도자 강단설교) 손양원』, KIATS 편 (서울: 홍성사, 2009), 13.

[36] 강인철, 『한국의 개신교와 반공주의』, 145.

[37] 허명섭, 『해방 이후 한국 교회의 재형성(1945-1960)』 (부천: 서울신학대학교출판부, 2009), 95.

[38] 임희국, 「제1공화국시대(1948-1960) 장로교회의 정치참여, 이와 관련된 한경직 목사의 설교」, 『장신논단』 제44집 2호 (2012), 18-19.

[39] 차정식, 「한경직 목사와 신약성경 해석학: 그의 설교 분석을 중심으로」, 『장신논단』 제34집 (2009), 150.

2.2. 한국교회의 공통분모였던 반공

한경직의 예에서 볼 수 있듯이 기독교와 성경의 절대성을 주장하는 보수교회가 체험을 통해 반공주의를 신학적으로 이념화하였던 것은 어쩌면 자연스러운 과정이었다고 볼 수 있다. 그런데 신학적 입장이 보다 개방적인 이른바 진보교회에서도 최소한 '반공'과 관련하여서는 보수교회와 그리 큰 차이를 보이지 않았던 듯하다. 반공주의는 비단 보수교회만의 전유물이 아니었던 것이다. 대표적으로, 1930년대에 "보수 신학의 파수꾼을 자처하던 평양신학교 박형룡"과 신학적 논쟁을 벌였던 김재준은, 1953년 8월 『사상계』에 「공산주의론」을 발표하면서 다음과 같이 결론짓는다.[40]

> 일본, 인도, 영국 등에서 아직도 공산주의에 대하여 「어떨까」하고 어느 정도 동정적으로 평가하는 사람들이 많다. 그러나 그들은 아직도 경험해 보지 못했기 때문에 「감상적」인 장난을 즐기는 것이다. 「공포」와 「숙청」과 전연 「자유가 거부된」 그들 밑에서 자유인으로 어찌어찌 살기를 바라는 것은 망상이다. 우리가 만일 「인간」이라는 의식이 있다면 무엇을 운위하기 전에 벌써 「질식」해 버리지 않을 수 없는 고장이 그들의 「산하」인 까닭이다.[41]

---

[40] 서정민, 「한국 교회와 자유주의: 한국교회사적 입장」, 『한국기독교사상』, 한국교회사학연구원 편 (서울: 연세대학교출판부, 1998), 176. 김재준을 자유주의 신학을 대표하는 것으로 보는 것에 반대하는 견해도 있다. "엄밀한 의미에서 그의 신학을 '자유주의 신학' 범주에 넣는 것은 무리다. 그의 신학이 성경의 축자영감설을 신봉하는 근본주의, 정통주의 신학과 대립각을 형성하였지만 그렇다고 과학과 인본주의를 바탕으로 모든 종교적 신비를 부정하는 자유주의 신학과는 분명히 거리가 있었다." 이덕주, 『(이덕주 교수의) 한국 영성 새로 보기』 (서울: 신앙과지성사, 2010), 232.

[41] 김재준, 『(김재준전집 3) 전통과 개혁』 (오산: 한신대학출판부, 1992), 176-77. 글의 목차는 다음과 같다. "1. 공산주의의 문화사적 위치, 2. 공산주의의 성질과 그 비판, 3. 공산주의정책의 특징, 4. 공산주의의 「장점」비판, 5. 공산주의의 종교화, 결언."

더 나아가 1966년 8월 『공군』에 실린 「기독교와 공산주의의 이론적 대결」에서는 에밀 부룬너(Emil Brunner), 로마드카(Josef Hromadka), 니버(Reinhold Niebuhr), 칼 발트(Karl Barth) 등의 입장을 소개하면서 특히 "로마드카의 대(對)공산주의 논조"에 대해 비판적인 견해를 피력한다. 로마드카는 "기독교와 공산주의를 마치 이층집 구조"로 생각하면서 "1층 공사가 끝나면 제2층인 기독교 진리가 요청될 것"이라고 보는데, "공산주의는 기독교에 대립하는 하나의 대립적 신앙체계"로서 "결코 2층이라는 단계적인 해석을 용납할 여유를 갖고 있지도 않다"는 것이다. 또한 "설사 2층이 생긴다 할지라도 그것은 기어이 헐어 버리려는 것이 그들의 심산인 것을 기억"해야 한다고 강조한다. 왜냐하면 "공산주의는 과학을 절대화하고 그것에 절대의 충성을 바치도록 강요"하면서 "기독교에 대하여는 하나의 독단이라고 밖에 보지 않"기때문이라는 것이다.[42] 이런 맥락에서 그는 공산주의와 기독교의 미래를 다음과 같이 예견한다.

> 이제 세대는 다시 일전(一轉)하고 있다. 이른바 후기 공산주의 시대로 전입하고 있는 것이다. 공산주의의 종교적 후광은 날로 소산(消散)되고 있으며 흐르시초프 이후 공산주의 「이데올로기」보다도 「내셔널 인터레스트」(國家利益)에 좌우되고 있다. 공산진영의 양대국인 소련과 중공의 대립은 「이데올로기」의 차이도 있겠지만 그 보다도 국가적 이익의 상반에서 오는 것이 더 많을 것이다. 공산주의는 세계혁명, 새 세기의 탄생을 위한 메시아적 열정보다도 자국민 생활향상의 도구 또는 방편으로 전락했다. 그러므로 미래세기는 역시 기독교적 인간혁명에 기대되지 않을 수 없다는 것이 사실화하고 있다.[43]

비록 신학적 입장과 교단은 달랐지만, 공산주의를 독재적이고 망상적으로 보는 반면 기독교를 민주주의와 관련된 것으로 보면서,

---

[42] 김재준, 『(김재준전집 7) 그리스도인의 정치적 결단』 (오산: 한신대학출판부, 1992), 422.

기독교에 무한한 기대를 거는 모습은 보수교회의 박형룡이나 한경직과 크게 달라 보이지 않는다. 이처럼 공산주의에 대한 체험을 통해 최소한 "남한의 기독교인들은 신학적 진보와 보수를 불문하고 모두 철저한 반공주의자가 된 셈"이었다.[44] 그리고 이러한 흐름은 앞서 살펴본 1988년 "민족의 통일과 평화에 대한 한국 기독교회 선언"을 통해 교회협과 한기총의 반공에 대한 입장이 갈라질 때까지 지속되었다.

강인철은 개신교와 반공주의에 대한 연구에서, "상황의 심대한 변동에도 불구하고 한 이데올로기가 상대적으로 오랜 기간 동안 '지속적 강세'를 유지하려면, 적어도 구성원들의 일정한 자발적 동의와 지지 그리고 이를 가능케 하는, 비교적 효과적으로 작동하는 이데올로기의 '재생산 기제들'이 반드시 필요"하다고 보면서, "개신교 반공주의의 재생산 기제들"로 크게 네 가지 영역을 지적한다.[45] 이 중에서 첫 번째로 지적되고 있는 '반공주의의 종교화'란, "종교 영역 안으로 반공주의를 침투시킴으로써 반공주의로 하여금 강한 종교적 성격을 띠도록 만드는 것, 다시 말해 '반공주의의 종교적 전용'을 가리킨다"고 하면서, "그것이 어떤 영역에서 이루어지든지 반공주의의 종교적 전용 작업의 핵심(그리고 그것의 성공 여부)은 갈등과 박해 등 공산주의와 관련된 '역사적 기억의 성화'에 있다"고 주장한다.[46]

여기에서 언급되는 "개신교 반공주의의 재생산 기제들"을 캐서린 벨의 용어를 빌어 "반공주의의 의례화 기제들"이라고 불러도 무방할

---

[43] *Ibid.*, 425. "메시아적 열정보다도 自由民 생활향상의 도구"가 원문이나, <정오표>에 따라 '자유민'을 '自國民'으로 바꾸어 표기 함.

[44] 류대영, 『한국 근현대사와 기독교』, 369.

[45] "(1) 종교적 신념체계, 의례, 교회력(敎會曆)과 절기, 대중적 신심운동, 선교전략, 교회 법규와 제도 등 여러 종교 영역 안으로 반공주의가 침투하도록 만드는 '반공주의의 종교화 기제들', (2) 교회 안팎에서 개신교 신자들이 반공주의적 행위패턴이 반복되고 강화될 수 있도록 지탱해주고 유도하는 요인으로서의 '제도적 이익 혹은 이익의 침해', (3) 반공적 담론의 생산과 확산에 핵심적인 역할을 담당하는 '주체 혹은 조직', (4) 교회조직과 외부환경 사이에 반공담론의 상호적 교류와 보강작용을 매개하는 '사회기지들' 등이 바로 그것들이었다." 강인철, 『한국의 개신교와 반공주의』, 96-97.

[46] *Ibid.*, 100.

것이다. 지구적 냉전의 한가운데 있었던 한국사회에서 한국개신교인 역시 대다수의 한국인들과 동일하게 공산주의에 대한 부정적인 체험을 통해 반공주의를 자연스럽게 수용하였지만, 한국개신교는 한 걸음 더 나아가 그러한 체험을 일상적인 삶과 구별하면서 여기에 성스러움의 의미를 더하였고, 그러한 의례화의 과정을 통해 반공주의를 점차 신앙의 차원으로 심화하였던 것이다.

이러한 의례화가 가장 뚜렷하게 발생할 수 있는 영역은 아마도 공산주의로부터의 가장 부정적인 경험, 곧 죽음의 경험일 것이다. 이러한 죽음들은 단순한 죽음이 아니라 '순교'로서 보통의 죽음과 구별될 것이고, 그리하여 특별한 성스러움의 의미가 부과되어 의례화의 매우 효과적인 기제로 작동하였을 것이다. 강인철의 지적처럼, "'죽음을 예견케 하는 박해에도 굴하지 않는 신앙'이라는 순교담론의 기본적 주제는 이것을 단순한 '인식'의 문제가 아니라, 절박한 '감정'과 '행동'의 문제로 만드는 경향이 있"기 때문이다.[47]

그런데 비록 순교담론처럼 강렬하지는 않지만 적정한 강도로 오랜 세월을 거쳐 지속적으로 영향을 미치는 것, 그래서 어떤 면에서는 무의식적으로 작동하여 내면화되는 의례화의 기제가 있는데, 그것은 바로 정기적인 예배와 설교를 통해 전달되는 '살아남은 자들의 이야기'이다. 붉은 용 적그리스도인 공산세력으로부터 온갖 죽음의 위협을 무릅쓰고 살아남아, 악한 세력의 만행을 직접 증언하는 '하나님의 은총'를 강조할 수 있는 설교와 간증들은, '죽은 자들의 이야기'인 순교담론보다 어떤 면에서는 더욱 실제적이고 깊은 영향력을 지속적으로 미칠 수 있는 것이다.[48]

3. 의례화를 통한 반공신앙의 체질화

---

47 *Ibid.*, 183.

48 김흥수, 『한국전쟁과 기복신앙확산 연구』 (서울: 한국기독교역사연구소, 1999), 107.

한신대학교 학술원 신학연구소(이하 한신대 학술원)가 2004년에 전국 만 20세 이상의 개신교인 2,015명을 대상으로 실시한 『한국 기독교인의 정치·사회 의식 조사』에 의하면, "교회에서 목사나 목회자들이 반공사상을 설교하는 것에 대해 어떻게 생각하십니까?"라는 질문에 대하여 "당연한 일이다"가 30.7%, "적절하지 않다"가 49.2%, "저항감이 생긴다"가 7.6%, "모름과 무응답"이 12.5%였다. 적절하지 않거나 저항감이 생긴다는 부정적인 견해가 모두 56.8%를 차지하여, 한국개신교인 절반 이상이 강단에서 반공사상이 설교되는 것에 반대한다는 것을 알 수 있다.[49] 이 결과만 본다면 한국개신교 강단에서 반공주의는 설 자리가 없는 것으로 여겨질 수 있다. 그런데 응답자들을 연령별, 소득별, 정치적 성향별 등으로 좀 더 자세히 살펴보면 흥미로운 사실을 발견할 수 있는데, 이것은 교회 내부의 역학 구도와 깊은 관련이 있다.

이에 앞서 교단별 의견 분포([표 4-1])를 잠시 살펴보면, 보수적인 교회일수록 찬성 의견이 높고, 진보적 교단일수록 반대 견해가 높을 것이라고 짐작해 볼 수 있다. 실제로 진보적인 교단으로 알려진 한국기독교장로회(한국기장)가 "적절하지 않다(63.2%)"와 "저항감이 생긴다(10.5%)"는 부정적인 견해가 총 73.7%에 달한다. 반면 대체로 보수적일 것으로 예상되는 여의도순복음교회의 기독교대한하나님의 성회(기하성)는 부정적인 견해가 모두 48.6%로 전체 평균(56.8%)에 못 미치는 대신 "당연한 일이다"가 42.2%로 모든 교단들보다 가장 높은 지지를 보여주어, 보수적일수록 반공사상 설교에 대해 찬성할 것이라는 추측에 잘 부합한다.

그런데 한국기장의 응답자 수(57명)가 전체 응답자(2,015명)에서 차지하는 비율이 매우 적어 신뢰도가 다소 떨어지고, 한국기장과 기하성을 제외한 나머지 교단들은 진보적일수록 반공사상 설교에 반대할 것이고 보수적일수록 찬성할 것이라는 예상에 그리 잘 들어맞지 않는다. 따라서 반공사상 설교에 대한 견해를 교단별로 분석하는 것은 큰 의미가 없어 보인다. 그 대신 연령별, 소득별,

[49] 한신대학교 학술원 신학연구소, 『한국 기독교인의 정치·사회 의식 조사』 (파주: 한울아카데미, 2004), 145-46.

신앙생활 기간별, 현 교회생활 기간별에 따라서는 한국개신교의 내적 구성과 관련하여 매우 의미 있는 의견 차이가 나타난다. 이에 대한 분석을 통해, 전반적으로 부정적 견해에도 불구하고 한국개신교에서 반공사상 설교의 영향력이 어떻게 관철되는지를 짐작해 볼 수 있다.

[표 4-1] 한국개신교 교단별 반공사상 설교에 대한 견해(2004)[50] 단위: %

교단	사례수(명)	당연한 일이다	적절하지 않다	저항감이 생긴다	모름/ 무응답
한국기장	57	19.3	63.2	10.5	7.0
예장고신	85	21.2	56.5	8.2	14.1
예장통합	461	29.1	51.8	6.3	12.8
대한성결	95	29.5	51.6	11.6	7.4
예장합동	466	29.8	50.4	6.0	13.7
대한기감	293	27.3	49.5	8.9	14.3
예장개혁	215	31.6	47.9	7.0	13.5
한국침례	139	39.6	44.6	5.0	10.8
기하성	204	42.2	36.8	11.8	9.3
전체	2,015	30.7	49.2	7.6	12.5

3.1. 한국교회 핵심 구성원의 보수적 성향

반공사상 설교에 대한 한국개신교의 입장이 교단을 불문하고 절반을 넘게 부정적이지만, 연령을 비롯한 몇 가지 응답자 특성별로는 반공사상 설교에 대해 매우 의미 있는 의견 차이를 보인다.

[표 4-2] 한국개신교 특성별 반공사상 설교에 대한 견해(2004)[51] 단위: %

구분	내역	사례 (명)	당연 한일	적절하지 않음	저항감이 생김	모름/ 무응답
연령별	20대	432	19.0	49.8	10.2	21.1

[50] 다음에서 일부 내용 재구성 함. *Ibid.*, 146.
[51] 다음에서 일부 내용 재구성 함. *Ibid.*, 258-59.

	30대	568	25.4	52.3	9.5	12.9
	40대	564	32.3	50.9	5.5	11.3
	50대 ~	451	46.8	42.8	5.3	5.1
소득별	~100만원	258	34.5	47.7	5.8	12.0
	100만원대	757	27.9	51.0	6.6	14.5
	200만원대	563	32.1	48.5	8.2	11.2
	300만원대	271	26.2	53.1	10.3	10.3
	400만원~	166	40.4	39.8	8.4	11.4
신앙생활 기간별	10년 미만	344	23.5	56.4	7.6	12.5
	10~20년	505	28.9	47.7	8.7	14.7
	20~30년	595	28.2	49.1	9.7	12.9
	30년 이상	571	39.2	46.4	4.4	10.0
현 교회생활 기간별	5년 미만	535	28.0	51.0	7.3	13.6
	5~10년	368	24.5	54.1	9.2	12.2
	10~15년	367	30.0	50.1	6.8	13.1
	15~20년	222	31.1	47.7	7.2	14.0
	20년 이상	523	38.2	44.0	7.5	10.3
전체		2,015	30.7	49.2	7.6	12.5

먼저 연령별로는 청년층에서 중장년층과 노년층으로 갈수록 반공사상 설교에 대해 찬성하는 경향이 강하게 나타난다. 특히 반공사상 설교에 대해 적극적으로 찬성하는 비율의 격차가 20대(19.0%)와 50대 이상(46.8%) 사이에서 두드러진다. 게다가 20대는 무응답 비율(21.1%)이 전체 평균(12.5%)에 크게 못 미치는 반면, 50대 이상(5.1%)은 매우 적은 비율을 보인다. 이것은 반공사상 설교에 대한 소신과 관련하여 50대 이상의 견해가 젊은 층보다 확고하다는 것을 의미한다.

그 외 소득별로는 100만원 미만(34.5%)의 저소득층과 400만원 이상(40.4%)의 최고소득층이 반공사상 설교를 보다 선호하는 것으로 나타난다. 특히 전체 응답자(2,015명)의 약 8.24%(166명)에 해당하는 400만원 이상의 최고소득층이 가장 적극적으로 반공사상 설교에 찬성하는 것이 눈길을 끈다. 신앙생활 및 현 교회생활 기간별로는 대체로 신앙생활과 현재 출석하는 교회에 다닌 기간이 길수록 반공사상 설교을 보다 적극적으로 찬성한다는 것을 알 수 있다. 특히 30년 이상의 신앙경력(39.2%)과 20년 이상 같은 교회를 다닌 경우(38.2%)에 두드러지게 반공사상 설교를 선호하는 것으로 나타났다. 이상의 내용을 종합해 보면, 50대 이상의 최고소득층으로서 신앙경력이 30년 이상이고 현재 출석하는 교회에 20년 이상 다닌 경우에 반공사상 설교에 가장 적극적이라는 것을 알 수 있다.

이러한 경향은 응답자 본인이 자신의 정치적 성향을 보수적으로 여기는 비율과도 연관성이 있다. 같은 조사에서 “귀하는 귀하의 평소 생각이 보수적이라고 생각하십니까, 진보적이라고 생각하십니까?”라는 질문에 대해 스스로를 보수적 성향으로 보는 사람이 총 70.8%이고 진보적 성향으로 보는 사람은 총 29.2%였다. 대체로 7:3의 비율로 보수와 진보가 나뉘어 있는 것이다. 그런데 보수적 성향의 비율을 특성별로 자세히 살펴보면, 50대 이상(77.8%)이 가장 높게 나타났고, 소득별로는 100만원 미만의 저소득층(73.3%)이, 신앙생활 경력은 30년 이상(73.7%)에서 그리고 현재 교회 출석 기간이 20년 이상(73.4%)일 때 평균을 웃도는 가장 높은 응답 비율을 보였다. 연령별 변수를 제외한 나머지 항목에서는 평균치와 큰 차이가 나지 않고, 또한 소득별 항목에서는 400만원 이상(70.5%)이 평균에 약간 못 미치는 비율을 보였지만, 전반적인 추세는 50대 이상으로서 신앙경력과 현재 교회 출석 기간이 길수록 스스로를 보수적이라고 판단한다는 것을 알 수 있다. 다시 말해 신앙경력이 오래된 보수적인 노년층이 반공사상 설교를 선호한다는 것이다.[52]

---

[52] *Ibid.*, 308-09.

그런데 여기에서 주목해 볼 것은 반공사상 설교를 선호하는 50대 이상의 장기 신앙경력자들이 교회에서 차지하는 위상과 역할이 매우 높다는 사실이다. 이와 관련하여 앞의 설문조사와는 조사 시기와 기관이 다르지만 참고할만한 최근의 조사 결과가 있다. 한국기독교목회자협의회(한목협)가 2012년에 조사하여 2013년에 발표한 『한국기독교 분석리포트』에 의하면, "oo님의 이념적 성향은 다음 중 어디에 해당한다고 생각하십니까?"라는 질문에 대한 답변은 다음과 같다.

[표 4-3] 한국개신교 특성별 이념적 성향(2013)[53] 단위: %

구분	내역	사례(명)	진보	보통	보수
연령별	18~29세	163	36.9	36.0	27.1
	30~39세	195	20.5	42.0	37.5
	40~49세	247	11.8	41.4	46.8
	50~59세	175	12.1	33.8	54.1
	60세 이상	221	7.4	26.6	66.0
본인 교회 직분	장로/권사 /안수집사	109	7.0	27.8	65.2
	집사	349	12.5	37.3	50.2
	일반 성도	438	21.4	37.5	41.1
신앙 수준별	기독교 입문층	246	23.0	38.6	38.4
	그리스도 인지층	244	14.4	45.4	40.2
	그리스도 친밀층	360	15.4	27.1	57.5
	그리스도 중심층	150	13.1	37.9	49.0
전체		1,000	16.7	36.0	47.3

자신의 이념적 성향을 보수적이라고 밝힌 응답자의 비율(47.3%)이 한신대 학술원의 조사(70.8%)에 비해 크게 낮은데, 이것은 이른바 중도 보수나 중도 진보적 성향의 사람들이 "보통(36.0%)" 항목을 선택한 것에 원인이 있는 듯하다. 그러나 전체 평균(47.3%)보다 훨씬 높은 비율로 50대(54.1%)와 60대 이상(66.0%)이 자신의 성향을 보수적이라고 밝힌 것은 한신대 학술원의 조사 결과와 크게 다르지

[53] 다음에서 일부 내용 재구성 함. 한국기독교목회자협의회, 『한국기독교 분석리포트』 (서울: 도서출판 URD, 2013), 220.

않다. 신앙수준별로도 이른바 신앙심이 깊을수록 자신이 보수적이라고 밝히고 있는데, 이것은 한신대 학술원의 조사에서 신앙경력이 길수록 자신이 보수적이라고 밝힌 것과 그 맥을 같이 하는 것이라 볼 수 있다.[54]

한목협의 조사가 한신대 학술원의 것과 이처럼 대체로 비슷한 결과를 보여주지만, 한목협 조사에서 한 가지 특이한 사항은 '교회 직분'에 따른 응답 항목을 더한 것이다. [표4-3]에서 볼 수 있듯이, 자신이 보수적이라고 밝힌 비율이 '일반 성도(41.4%)'는 전체 평균(47.3%)에 못 미치는 것에 비해 '집사(50.2%)'는 평균 이상으로 자신의 이념적 성향이 보수적이라고 생각한다. 특히 교회에서 핵심적인 역할을 담당하는 장로, 권사, 안수집사들(65.2%)은 압도적인 차이로 자신의 이념적 성향이 보수라고 밝히고 있음을 볼 수 있다. 여기에 덧붙여 목회자들 역시 총 5백 명 중 55.8%가 자신을 보수적이라고 밝혔는데, 그 중에서 50대(58.3%)의 보수적 성향이 평균치를 넘어섰고 특히 60대 이상(68.0%)은 큰 차이로 자신의 성향을 보수적이라고 밝혔다.[55] 이것은 60대 이상의 목회자를 비롯하여 장로, 권사, 안수집사들이 한국개신교에서 가장 보수적이라는 것을 의미한다. 한국개신교의 과반수가 반공사상 설교에 부정적인 견해를 보임에도 불구하고, 반공주의가 한국개신교의 주요한 특징이 될 수 있었던 맥락을 여기에서 찾을 수 있다.

한국개신교는 교단을 불문하고 교회의 운영과 관련된 조직구조가 대체로 비슷한데, 교회 안에 당회와 제직회 그리고 공동의회를 둔다. "당회는 목사와 시무장로로 구성된 치리회이자 지교회의 가장 중요한 의사결정 기관"이고, 제직회(諸職會)는 "일 년 임기의 서리집사로 시

[54] 한목협 조사에서는 "oo님께서는 다음 중 어느 신앙의 정도에 속한다고 생각하십니까?"라는 문항을 두어 이른바 "신앙 수준"을 네 계층으로 구분하였다. '기독교 입문층(24.6%)'은 "나는 하나님을 믿지만, 그리스도에 대해서는 잘 모르겠다. 내 종교는 아직까지 삶에서 큰 비중을 차지하지 않는다"고 답했고, '그리스도 인지층(24.4%)'은 "나는 예수님을 믿으며, 그분을 알기 위해 여러 가지 일을 하고 있다"는 내용을 택했다. 가장 큰 비율을 차지한 '그리스도 친밀층(36.0%)'은 "나는 그리스도와 가까이 있으며, 매일 그분의 인도하심에 의지한다"고 했으며, '그리스도 중심층(15.0%)'은 "하나님은 내 삶의 전부이며, 나는 그분으로 충분하다. 나의 모든 일은 그리스도를 드러낸다"고 응답했다. *Ibid.*, 54.

작하여 항존직인 안수집사, 권사, 장로, 목사를 다 포함하는 것"으로서 "사실상 교회의 몸통이라 할 수 있"으며, "공동의회는 세례교인 전체의 회로서 교회의 모든 회의 최종적인 권위를 갖는" 일종의 최고 의결기구라 할 수 있다.[56] 교회 조직이 정상적으로 운영되려면 이 세 기구가 유기적으로 잘 조화되어야 한다. 그런데 한국개신교는 목회자에 대한 의존도가 매우 높으므로 아무래도 공동의회보다는 제직회가, 또한 제직회보다는 당회의 영향력이 클 수밖에 없을 것이다. 즉, 당회의 결정 사항이 제직회를 통해 하향적으로 공동의회에 전달될 가능성이 높은 것이다.[57] 이 중에서 제직회는 이른바 교회의 중간 지도층으로서 매우 중요한 역할을 담당한다. "교회의 제직들은 주일성수를 기본으로 하여 교사와 성가대원, 각급 남녀선교회원, 크고 작은 봉사들을 맡고 있는 핵심교인들"이므로, 이들로 구성된 제직회가 실제적인 교회 운영의 주체라 할 수 있다.[58]

제직들은 당회와의 긴밀한 관계 아래 교회의 전반적인 분위기를 주도하는데, 목회자와 긴밀한 관계에 있는 이들의 취향은 목사의 설교에도 반영될 가능성이 높다. 혹은 반대로 목사의 성향이 이들의 취향을 형성했을 가능성도 있다. 반공주의 혹은 반공사상에 대한 설교도 이런 맥락에서 이해할 수 있다. 부르디외의 관점에서 보자면 목회자와 제직들은 교회의 핵심적인 종교자본을 점유한다. 특히 소위 '하나님의 말씀'을 전한다고 여겨지는 '목사의 권위'는 한국교회의 장에서 매우 중요하고 영향력이 큰 대표적인 상징자본이다.[59] 따라서 목사와 긴밀한 관계에 있는 소수의 중간 지도층이 교회 전반의

---

55 *Ibid.*, 397.

56 박용진, 「(교회조직과 질서의 묘미) 당회, 제직회, 공동의회」, 『교육교회』 295권, (2001), 26-29.

57 "교회의 주요 안건을 결정하는 방법"에 대한 한목협의 조사결과(2013년)는 다음과 같다. "과반에 가까운 49.2%가 '중직자들과 담임목회자가 의논하여 결정한다'고 응답해 많은 교회가 담임목회자와 대표자들을 중심으로 중요 안건을 결정하고 있는 것으로 드러났다. 다음으로는 '몇몇 책임을 맡은 위원회에 속한 교인들의 의견을 중심으로 결정' 16.0%, '전체 교인들과 목회자가 함께 토론한 후 결정한다' 15.2%, '담임목회자의 의견을 가장 크게 고려하여 결정한다' 11.6% 등의 순서이다." 한국기독교목회자협의회, 『한국기독교 분석리포트』, 317.

58 박용진, 「(교회조직과 질서의 묘미) 당회, 제직회, 공동의회」, 28.

59 최종철, 「한국 개신교 문화의 형성에 대한 사회사적 고찰(I)」, 63.

종교자본을 상징적으로 또한 실제 물리적으로 소유하고 관리할 가능성이 매우 크다. 그리하여 비록 목회자와 제직들이 수적으로 소수일지라도 반공사상 설교를 선호하는 이들의 취향이 교회 전체에 깊은 영향력을 발휘할 수 있는 것이다. 그 과정에서 반공주의는 한국개신교 전반의 성향으로 두드러지게 되었다고 볼 수 있다.

3.2. 반공신앙 의례화 기제로서의 설교와 간증

교회의 내적 역학 구도에서 핵심적인 역할을 담당하는 당회와 제직회 구성원들의 보수적 성향은 이들이 보유하고 있는 상징적인 종교자본의 영향력을 통해 자연스럽게 교인들에게 전달된다. 이른바 평신도들에게 이들은 신앙의 모범이자 길잡이가 되기 때문이다. 특히 목사와 여러 제직들이 준비하여 '드리는 예배'는 상징권력(symbolic power)이 작동하여 의례화가 이루어지는 매우 효과적인 통로이다.[60] 목사는 설교를 담당하고 여러 제직들은 대표 기도와 성가대 찬양을 비롯한 예배의 각종 순서를 담당하면서 '하나님께 드리는 예배'의 실행자가 된다. 이러한 '예배 위원'은 일반 신도들이 쉽게 접근할 수 없는 초월적인 권위의 대행자라는 상징적 의미를 갖는다. 따라서 '온 맘과 정성을 다해' 예배를 드리려는 일반 신도들은 목사를 비롯한 예배 위원들의 성향을 초월적인 권위로 인식하여 내면화할 가능성이 매우 높다. 다시 말해, 예배의 상징적 종교자본을 소유한 사람들은 예배가 지닌 초월적 권위를 얻어 상징적인 권력을 행사하게 되는 것이다.

한국개신교에서 설교는 이러한 상징권력의 핵심이라 할 수 있다. 한국교회에서는 예배가 "말씀을 들어보는 시간"으로 여겨지거나 "설

[60] 부르디외가 사용한 '상징폭력'이 피지배자가 자신의 처지를 당연하게 여기도록 지배자에 의해 행해지는 지배 메커니즘에 대한 개념이라면, '상징권력'은 지배자와 피지배자 모두의 동의를 유발하는 권력을 의미한다. 종교적 장에서는 지배자와 피지배자의 도식을 사용하기 어렵거나 대립구도가 뚜렷하지 않기 때문에 상징권력 개념을 사용하는 것이 보다 적절하다고 판단된다. Swartz, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*, 89.

교를 듣기 위하여 예배를 참석한다"는 말이 보편적일 정도로 설교가 예배에서 차지하는 위상이 매우 높다.[61] 게다가 "설교하는 직분은 하나님께서 사람에게 주신 최고의 특권으로서 그리스도의 생명의 도(道)를 전하여 영원히 죽을 인생을 영생의 길로 구원하는 것"이라 여겨지고, "설교단은 곧 보좌"로서 설교자는 "일단 성전에 나아가 강단에 오르게 되면 사사로운 인간이 아니라 하나님의 사자(使者)의 위치에 선 것"이라 여긴다.[62] 따라서 예배의 설교를 통해 전달되는 '실화'와 '간증'은 그 성스러움이 극대화되어 교인들의 '심령' 속에 깊숙이 파고들어 '골수를 쪼개는 하나님의 말씀'이 된다.

> 6·25때의 일이었다. 내가 잘 아는 목사님이 이리 지방에서 목회를 하시다가 6·25를 겪었다. 공산군이 호남지방으로 먼저 밀려 닥쳤다. 이리도 점령되었다. 목사님은 피난을 서둘렀으나 피난을 떠나려고 대문을 열고 나서려고 했을 때는 이미 때가 늦었다. 대문 밖에 벌써 공산군이 목사님을 지목하여 찾아오고 있었다. 대문을 닫아걸고 방으로 들어왔다. 공산군은 대문을 부수고 들어오고 목사님은 방에 놓였던 농 속으로 숨었다. 방에 들어선 공산군은 눈에 뜨이는 농짝문을 열었다. 그러나 농 속에는 목사님이 보이지 않았다. 마침 오른쪽에 문짝 하나가 또 있었다. 열었다. 없었다. 농 속에는 없는 것으로 생각이 들자 벽장 그리고 부엌, 광, 천정까지 뜯어가면서 구석구석 찾았으나 끝내 발견 못 하고 공산군은 돌아갔다. 밤늦게 목사님은 농짝 속에서 나왔다.[63]

예화는 매우 보편적인 설교 방법의 하나인데, 예화가 사용되는 목적은 설교에 객관성을 더하여 내용의 이해를 도우려는 데 있다. 따라서 "얼마나 적절한 예화가 사용되느냐에 따라 설교의 성패가 좌우되기도" 하므로 설교자들은 "우선적으로 필요한 설교의 예화를

---

61 정장복, 『예배의 신학』 (서울: 장로회신학대학교출판부, 1999), 17-19.

62 곽안련, 『설교학』, 개정판 (서울: 대한기독교서회, 1990), 28.

63 대한예수교장로회 한국교회 100주년준비위원회, 『한국교회 100주년 선교대회 보고서』 (서울: 양서각, 1983), 77. <새벽기도회 설교 I> "성령과 말씀"(한강교회 정운상 목사).

찾기에 바"쁜 경우가 많다.[64] 그런데 전쟁에서 살아남은 사람들의 이러한 실화는 듣는 이들로 하여금 한편으로는 긴장감을 유발하면서 한편으로는 호기심도 불러일으킨다. 여기에 어떤 반전(反轉)의 요소가 첨가된다면 몰입도는 더욱 높아지게 된다.

> 그런데 사실을 알고 보면 이렇게 된 것이다. 이 농에는 문이 세 짝이 있었다. 그중에 목사님은 급하여 손 닫는 대로 연다는 것이 가운데 문을 열었다. 들어앉아서는 기도했다. 성경 말씀을 기억하고 "환난 날에 나를 불러라 내가 너를 건지리니 네가 나를 영화롭게 하리라(시50:15)" 계속 이 말씀만 붙들고 기도 하였다. 공산군이 먼저 열어본 문짝은 왼쪽편 문짝이었고 다시 열어본 문짝은 바른편 문짝이었는데 양쪽 다 열어보고 없는 것을 확신한 공산군은 없다고 판정한 것인데 가운데 문짝은 하나님이 눈을 가리어 못 본 것이다. 엉뚱한 데 뒤지다가 가버렸다. 내게 이루어지는 홍해의 역사는 이와 같이 한강이 갈라지고 혹은 낙동강 금강, 영산강이 갈라져야만 하는 것이 아니고 내가 당면한 홍해 곧 막다른 길에서, 홍해에서 역사하신 하나님이 오늘도 나에게 역사하신다고 오늘의 <레마>가 들려올 때 믿고 순종하게 되면 성령으로 역사하시는 해결의 길이 열리게 되는 것이다.[65]

설교학자들은 설교의 방법을 크게 보아 '연역법적 전개론'과 '귀납법적 전개론'으로 구분한다. 연역법적 전개는 "하나의 주제 또는 중심 개념을 설정하고 그것을 설명할 때 예화와 같은 특수한 예증을 들어가면서 결론에 이르는 형태"를 의미하고, 귀납법적 전개란 "설교의 주제나 명제나 중심개념들이 회중에게 상세하게 열거되지 않고 진행되다가 설교의 결론 부분에 가서야 앞에서 보이지 않던 메시지의 핵심이 밝히 보여지게 되는 형태"를 뜻한다.[66] 그런데 어떤 형태의 설교에서든지 사용된 예화는 반드시 이른바 해석학적 작업을 필요로 한다. 예화가 설교의 주제와 어떤 관계에 있는지가 설교자의

---

64 정장복, 『한국교회의 설교학 개론』 (서울: 예배와 설교 아카데미, 2001), 269.

65 대한예수교장로회 한국교회 100주년준비위원회, 『한국교회 100주년 선교대회 보고서.』, 77.

설명을 통해 해명되어야 하는 것이다. 개신교인들은 이러한 해석과 설명이 설교자의 주관에 의한 것이 아니라 '성령의 감화와 감동'으로 된 것이라 믿으며 또 그렇게 되기를 기도한다.[67]

위 예화에서도 공산군이 가운데 문짝을 열어 보지 않은 것은 합리적인 관점에서 보면 우연한 결과일 수도 있다. 그러나 설교자에게 이것은 하나님께서 홍해를 가르셨던 것처럼 직접 행하신 일로 여겨진다. 개신교인들에게 이것은 분명히 '여겨지는 것'이지 설교자가 그렇게 '여기는 것'이 아니다. '하나님의 은혜'와 '성령의 역사'는 '주어지는 것'으로 생각되기 때문이다. 그래서 이 예화의 핵심도 실은 그 성령의 역사를 강조하고자 하는 데 있다. 하나님의 말씀을 믿고 순종하면 공산군이 코앞에 닥치는 고난 가운데에서도 하나님께서 친히 그들의 눈을 가리셔서 환난으로부터 구해주신다는 것이다.

이렇게 하나님에 대한 믿음과 순종이 강조되는 과정에서 그 실례로 언급되었던 공산군은 자연스럽게 악의 역할을 담당하게 된다. 비록 직접적으로 공산군을 저주하거나 그들의 만행을 강조하지 않더라도, 이야기 전개의 맥락에서 공산군은 고난과 시련의 원인이 되고 성령의 역사가 실현되는 '신앙의 증거'가 되는 것이다. 그리하여 "인간은 어지러운 세파 속에서 잘 자"라며, "고난과 환난이 지나간 후 축복이 오고 시험이 우리를 연단하여 생명의 면류관을 얻기까지 이끌어 주시므로 여러 가지 시험을 만나거든 온전히 기쁘게 여기라고 하신 것"이라는 신앙고백으로 이어진다.[68]

> 죄없이 장로의 딸인 까닭에 잠깐이나마 옥에 갇혀서 어려움을 겪고 나와 새벽 기도를 드리면서 자유의 대한민국으로 넘어서라는 음성을 듣고 서둘러 단신으로 기차를 타고 해주에 도착했으나 머무를 곳이 없는 것이다. … 3일을 주님께 무릎을 꿇고 "내 갈 길을 인도하소서"

---

66 정장복, 『한국교회의 설교학 개론』, 201-06.

67 *Ibid.*, 343-61.

68 대한예수교장로회 한국교회 100주년준비위원회, 『한국교회 100주년 선교대회 보고서』, 98. <간증 II> "공산치하 및 6·25의 고난속에서 I"(서울동노회 여전도회 연합회 총무 장덕인 전도사).

> 하고 간절하게 부르짖었다. 밤 자정쯤 되었다 싶은데 보슬비가 내리고 유난히 캄캄한데 환하게 불빛이 직선으로 앞을 비춰지는 것이었다. 이 불빛이 나를 인도하는 것인가? 그 불빛 따라 내려가야겠다는 생각에 길도 없는 곳을 한참 따라 내려오니 밭고랑이 있고 그 밭의 끝에는 구덩이가 있어 놀라 떨어졌다. 그 속에는 물이 없고 모래였다. 한참 정신을 차리고 올려다보니 경비원들이 호롱불을 들고 5명 내지 6명이 지나간다. 이 함정이 나를 살려 주었으며 하나님께서 나를 위해 예비해 놓으신 함정인 듯싶었다.[69]

설교에서 사용되는 예화는 대부분 남의 이야기를 전달하는 것으로서 이에 대한 해석과 설명이 요청된다. 그런데 그 예화의 주인공이 자신의 육성으로 직접 증언하는 이 같은 '간증'은 부가적인 해석과 설명이 필요하지 않은 메시지 그 자체이다. 그래서 시험을 만나 온전히 기뻐할 때는 구덩이도 이미 '예비'된 것이고 '은혜'가 되며, 이 모든 것이 하나님께서 예정하시고 직접 행하신 일이라는 간증인의 고백은 그 자체가 메시지가 된다. 또한 이스라엘 민족을 불기둥과 구름기둥으로 인도하셨던 것처럼 하나님이 '불빛'으로 신비롭게 인도하셨다는 고백은 그 자체로 '말씀'이 된다. 이러한 종교체험은 책의 예화나 가상의 창작 이야기가 아니므로 살아남은 간증인의 음성을 통해 전해지는 '믿음의 고백과 해석들'은 듣는 이에게 그대로 '하나님의 말씀'이 되는 것이다. 이 과정에서 기독교를 탄압하는 북한과 북한 경비원은 악의 역할을 담당하게 되고, 반대로 하나님의 음성이 들렸다는 '자유의 대한민국'은 선의 역할을 부여받으면서 정치적 장에서 작동하는 반공주의가 자연스럽게 신앙의 차원으로 내면화된다.

3.3. 의례화의 감성적 촉매제, 찬송

[69] *Ibid.*

생존 경험담을 중심으로 하는 설교와 간증은 기본적으로 이야기를 전하여 이성적인 이해를 도모한다. 그러나 죽음의 고난으로부터 살아남은 이들의 증언은 그 자체가 부연설명이 필요없는 드라마이기 때문에 때로는 이성보다 감성에 호소하는 경향이 있다. 이때 드라마나 영화에서도 음악이 차지하는 비중이 매우 큰 것처럼 설교와 간증에서도 찬양이 곁들여진다면 그 감성적 호소력은 몇 배로 증폭된다. 백 마디의 설명보다 한 가락의 음악이 사람의 감성을 더 깊이 자극하여 무의식을 파고들기 때문이다. 그런데 이러한 음악의 힘은 비단 감성을 자극하는 차원에만 머무르지 않는다. 음악은 죽음의 고난을 극복하고 신앙을 지키는 매우 중요한 무기가 되기도 한다.

> 나는 목사의 아들로 태어나 일제 시대를 거쳐 6·25를 당했다. 일제 시대의 교역자 황하운 목사의 가정은 매우 피곤한 가정이다. 설교하고 내려오면 붙들려 가서 며칠씩 감옥에서 고생하다 나오는 생활이 계속되는 형편이었다. 어렸을 때에 이런 어려움을 당할 때면 목사의 가정이란 이런 것인가 하는 마음의 의구심과 반항심과 나는 이러한 목사가 되지 않겠다는 마음의 자각심이 늘 일어나게 되었다. 그런데 어떻게 목사가 되었는가는 6·25를 통해 하나님께서 저에게 주신 놀라운 기적의 사실로 부르셨기 때문이다.[70]

여기에서 “놀라운 기적”이란 죽음의 문턱에서 거짓말처럼 벌어졌던 어떤 사건을 말한다. 그는 전쟁이 날 당시 고등학생이었는데 곧바로 영장을 받고 철의 삼각지대인 강원도 인제 지역으로 배치되었다고 한다. 그런데 배치받고 얼마 되지 않아 그만 중공군에게 완전히 포위를 당하여 후퇴도 불가능한 상태에 빠지게 되었다는 것이다. 이때 퇴로를 확보하기 위하여 정찰 특공대를 차출하였는데 제비뽑기에서 자신을 포함한 7명이 선발된다. 특공대는 인민군 포로들의 옷으로 갈아입고 인민군의 암호를 숙지한 후 정찰을 나갔다고 한다.

> 밤새껏 어두운 산에서 오고 가다가 새벽녘이 되었는데 밑으로 내려다보니까 작은 천막들이 여러 개 쳐져 있는데 마침 연기가 나오고 있었다. … 7명 전체가 산 위에서 아래를 향하여 내려갔다. … 나중에 알아보니까 그 부대가 중공군 부대였다. 중공군 사령관은 우리를 다 들어오라고 하더니 통역을 통해 어느 전투에서 어떻게 싸웠는가, 어느 부대 소속인가 하고 물어봐 식은 죽 먹기로 잘 대답을 하였다. … 마음속에는 푹 한숨을 쉬면서 됐구나, 이젠 한고비 넘겼구나 하고 안심을 하면서 … 천막 밖으로 나가고 있는데 얼굴이 험상궂으며 계급장을 안단 인민군 복장을 한 사람이 들어왔다.[71]

중공군 사령관의 의심은 무사히 넘겼지만, 인민군 첩보대장의 의심을 피할 수는 없었다. 정찰 특공대 7명은 곧바로 결박되었고 "몽둥이로 소, 개 패듯이" 두들겨 맞았다고 한다. "온몸이 피로, 유혈로 낭자"했고 결국 그들은 기절하였다. 그런데 이때 문득 이런 음성이 들려왔다고 한다.

> 이때 나에게 음성이 들려왔다. "너는 목사의 아들이 아니냐." 나는 항상 아버지에게 절대로 목사가 안 되겠다고 반항적인 말씀을 많이 드렸다. … 그런데 이제 매를 맞고 죽는다고 하는 그 찰나에 … 떠오르는 말이 … 이제 내가 죽기 전이라도 목사의 아들로서 내가 가야 할 곳을 찾아가야겠다. 다시 말해서 하나님의 나라에 대한 마음의 흠모심이 불과 같이 일어나게 되었던 것이다. 그래서 옆에 있던 친구에게 … 당신 교회 나간 일이 있는가라고 물어봤다. … 어렸을 때 … 또 어떤 친구 … 학생회 때 조금 나갔다라고 대답을 했다. 내가 … "이따가 사형을 당할 때 같이 서서 찬송 부르고 죽자"라고 했다.[72]

---

[70] *Ibid.*, 103. <간증 III> "공산치하 및 6·25의 고난속에서 II"(장위중앙교회 황덕윤 목사).
[71] *Ibid.*, 105.
[72] *Ibid.*, 106-07.

마침내 특공대는 산 중턱으로 끌려가 자신들이 묻힐 구덩이를 스스로 팠다고 한다. 그리고 구덩이 뒤에 세워진 채 눈이 가려져 총살을 기다리고 있을 때 유언을 남길 시간이 주어졌다. 7명의 특공대는 저마다의 사정에 따라, 살려주신다면 김일성 장군에게 충성하겠다, 아내를 보고 싶다, 보기만 했던 충무로 거리의 고급 생과자를 먹고 싶다는 등의 유언을 남겼다고 한다.

> 나는 이 죽음 앞에서 참으로 심각한 마음의 고비가 되었다. 너는 목사의 아들로서 네가 천국을 믿고 있었느냐, 네가 죽으면 어디로 가느냐, 이왕 죽을 바에야 어떻게 죽어야 하느냐는 여러 가지 생각들이 일어났다. 드디어 최후의 유언 시간이 나에게 왔을 때 "여러분, 주 예수를 믿기를 바란다."라고 말해 버렸다. 그러자 다른 사람이 유언을 할 때는 떠들고 웃던 사람들이 그만 고요해졌다. 그 순간 나는 … "당신의 나라가 임하실 때 나를 생각하여 주시옵소서" 하는 영혼의 고백이 나왔다. 그 순간 사람들의 입에서 동시에 찬송이 나오기 시작했다. "하늘 가는 밝은 길이 내 앞에 있으니 슬픈 일을 많이 보고 늘 고생하여도 하늘 영광 밝음이 어둔 그늘 헤치니 예수공로 의지하여……" … 주님께서 주신 하늘 나라에 대한 확신과 천국에 대한 마음의 확신이 서게 되었다. 총알이 무섭지 아니하였고 내 눈앞에는 하늘에서 환한 빛이 떠오르며 비쳐왔다. 나는 이제 죽어도 좋구나 하는 마음이 되며, 귀한 흰 천사가 내려오는 것이 영안으로 보여지게 되었다. 그러면서 불안한 마음이 다 사라지고 찬란한 주님의 나라에, 하늘 나라에 들어갈 수 있다는 거룩한 마음의 자세가 되었던 것이다.[73]

어쩌면 죽음 앞에서의 객기 같은 것이었을 수도 있다. 그러나 '목사의 아들'은 죽음 앞에서 믿음과 신앙을 택했다. 육신의 생명에 연연하지 않고 과감히 하늘 나라와 천국을 택했으며 또한 그것을 인민군에게 '전도'하였다. 그리고 그 선택은 오히려 죽음의 두려움을 밀어내고 죽음의 공포를 떨쳐내었다. 육신의 죽음이 극복되는 '기적'이 일어난 것이다. 그런데 진짜 기적은 이것이 아니었다.

---

[73] *Ibid.*, 108.

> 기적은 여기서부터 일어났다. 앞에 섰던 인민군들이 저희들끼리 수군거리다가 우리를 향해 총을 쏘았으며 우리들은 쓰러졌다. 나는 … 총소리가 나니까 이제 주님 앞에 가는구나 하고 쓰러진 것뿐이었다. 그러나 그 총이 우리를 향하여 쏜 것이 아니라 같이 왔던 중공군들을 향하여 쏜 것이었다. 그러더니 이 사람들은 전혀 움직이지 못하는 우리 동료들을 업고 국군을 찾아 뛰기 시작했다. 이 사실을 곧 뒤에 있던 중공군들이 알고서 좇아왔다. 다른 동료들은 다 총에 맞아 넘어지고 나를 업은 분만 어떻게 빠져나왔다. 그리고는 몇 시간이 걸려서 마지막으로 후퇴하고 있는 미군 앰블런스까지 도달할 수가 있었다. 그 인민군이 미군과 통역을 통해 이야기하는 것을 들을 수가 있었는데 이 사람은 장로의 아들로 인민군으로 나와 종군하다가 신앙생활을 하지 못하고 있었는데 예수를 믿으시오 하는 말과 하늘가는 밝은 길이 내 앞에 있으니…… 찬송 소리에 충격을 받고 중공군을 총으로 쓰러뜨린 뒤 우리를 업고 구사일생으로 살아왔다는 것이었다. 이러한 놀라운 기적의 사실로 인해 나는 삶을 얻어 오늘에 이르렀다. 나는 그렇게 해서 수도 육군 병원에 입원을 하였고 종군 목사님으로 처음 수고하시던 양소활 목사님을 통해 큰 도움을 받던 중 아버님이 서귀포에 계시다는 소식을 듣고 가족과 상봉하게 되었다. 그후 신학의 길을 걸어 오늘에 이르게 되었다.[74]

죽음 앞에서 신앙으로 의연히 맞선 결과, 자신을 겨누던 인민군의 총부리가 오히려 중공군을 향하였고, 극적으로 살아남아 마침내 목사가 되었다는 줄거리는 드라마나 영화에서 나올 법한 실로 기적 같은 이야기이다. 그런데 여기에서 주목해 볼 것은 인민군의 마음을 움직였던 찬송의 힘이다. “여러분, 주 예수를 믿기를 바란다”는 ‘선포’에 이은 정적, 그리고 함께 불렀던 찬송이 ‘장로의 아들’이던 인민군의 잠든 신앙심을 깨운 것이다.

이때 불렀던 “하늘 가는 밝은 길이”는 일제 강점기 때부터 한국개신교인들이 애창하던 찬송이다. 존 스코트 부인(Lady John Scott, 1810~1900)이 1834년경 작곡한 스코틀랜드 민요 ‘애니

로리(Annie Laurie)' 가락에 미국 감리교 목사 존 로지어(John Hogarth Lozier, 1832~1907)가 가사를 붙였다.[75] 원래 이 곡은 영국인 애니 로리와 스코틀랜드 출신 사관생도가 이루지 못한 애틋한 사랑의 감정을 담았던 것인데, 잔잔하면서도 구슬픈 곡조가 듣는 이로 하여금 깊은 감성을 자아낸다. 게다가 이 찬송은 "한국 최초의 장로교 찬송가"인 『찬셩시』(1905, 악보판)에 실린 후 당시 한국개신교인들이 즐겨 부르던 것이었기에, 이 찬송을 잘 알고 있었을 인민군이 구슬픈 곡조의 찬송 소리를 듣는 순간 마음의 깊은 울림으로 '충격'을 받았던 것이다.[76] 그리고 그 충격은 잠자던 신앙심을 한순간에 끌어내어 극적인 행동을 촉발했던 것이다.

찬송을 통한 이러한 마음의 변화는 간증과 설교가 전해지는 예배 현장에서도 발생한다. 목사와 예배 위원이 주도권을 쥐고 있는 한국개신교 예배에서 일반 신자들은 대체로 수동적인 예배 참석자가 될 수밖에 없다. 그런데 예배 순서 중에서 거의 유일하게 찬송을 부를 때만 일반 신자들도 예배의 능동적인 참여자가 된다.[77] 자신의 목소리로 찬송을 부르면서 설교 말씀을 되새기고 다짐과 결단과 헌신을 각오하는 것이다. 만약 위의 이야기를 들은 후 그 자리에 참석한 모든 교인이 한목소리로 "하늘 가는 밝은 길이"를 불렀다면, 그 찬송은 생존자의 증언이 전해 준 감동을 더욱 증폭시키는 촉매로 작용할 것이다. 또한 이후에도 이 찬송을 부를 때마다 이 간증과 설교의 감동이 전해질 것이다. 그리하여 이 간증이 전하는 메시지들은 아무런 의식적인 저항감 없이 감성을 통해 내면화되어 자연스럽게 신앙적 정체성이 되고 마침내 아비투스가 된다.

---

[74] *Ibid.*, 108-09.

[75] 오소운, 『21세기 찬송가 연구』 (서울: 성서원, 2011), 859-63. 이 찬송은 1905년 『찬셩시』의 128장에 수록된 이후 줄곧 한국개신교인들에게 불려 왔다. 1983년 간행된 『통일 찬송가』의 545장과 이후 2007년에 간행된 『21세기 찬송가』의 493장에 실려있다.

[76] 『찬셩시』는 1895년 북부장로회 선교부위원회에서 가사만 수록된 초판을 발간하였고, 1898년에 재판을, 1900년에 3판을 발간하였다. 1905년에는 악보가 실린 9판 이 발간되었다. 이것은 이후 "최초의 장·감 연합 찬송가인 『찬숑가』(1908년)에 채택되어 실제로 한국 개신교 찬송가의 중심이 되었다." 조숙자, 『한국 개신교 찬송가 연구』 (서울: 장로회신학대학교출판부, 2003), 51-65.

[77] 정장복, 『예배의 신학』, 149.

3.4. 소결: 반공주의에서 반공신앙으로

종교의 지구지역화가 이루어지는 수렴, 체현, 발산의 순환구조는 종교인들이 몸으로 체득하고 있는 아비투스가 흘러 들어와 소통하고, 이것이 다시 유출되는 과정을 의미한다. 한국개신교의 경우 근대화의 상징으로 여겨지던 서구의 개신교가 한반도에 유입되면서, 서구 개신교의 아비투스가 한국종교의 아비투스와 소통적 혼성을 거치게 되는데, 그 과정에서 정치적 장과의 관계 속에서 등장하게 되는 대표적인 아비투스가 반공신앙이었다.

반공주의는 이미 지구적 냉전이라는 세계질서에 편입하게 된 한국사회 전반에서 가장 두드러지게 나타난 현상이었다. 한국개신교 역시 이런 흐름에서 자유로울 수 없었는데, 개신교인들은 반공주의를 단지 정치적 이념으로서가 아니라 공산주의와의 갈등 경험을 통해 종교적 신념의 형태로 수용하였다. 이것은 보수교회뿐만 아니라 이른바 진보교회를 아우르는 한국교회 전반에서 보편적인 현상이었지만, 1990년대에 진보교회가 반공주의를 철회하면서, 반공주의는 한기총을 중심으로 하는 주류 보수교회의 전유물이 되었다.

오늘날 한국개신교의 반공주의가 비록 보수교회에 한정되었다고는 하지만, 이것이 한국사회 전체 반공주의의 최후 보루가 될만큼 그 영향력과 강도는 강하다. 이것이 가능할 수 있었던 것은 체험으로 반공주의를 체득한 개신교인들이 각종 의례화의 기제를 통해 반공주의를 확산하고 신앙의 차원으로 뿌리내렸기 때문이다. 특히 목회자를 중심으로 한 한국교회의 핵심 구성원들은 교회의 상징자본을 점유한 상징권력의 지위를 통해 자신들의 보수적 성향을 설교, 간증, 찬송 같은 의례화 기제로 일반 신자들에게 영향을 미쳤

으며, 그 과정에서 반공주의는 자연스럽게 한국개신교의 반공신앙으로 자리잡게 되었다.

제5장 종교적 장(場)과 기복신앙

조선 후기의 서구 열강에 의한 각종 불평등 조약을 시작으로 일제 강점기를 지나 한국전쟁에 이르기까지 한국사회는 점차 깊숙이 세계질서에 편입되었지만, 그 과정에서 한반도는 거의 폐허가 되었다. 그 결과 남한의 경우 미국에 대한 의존도는 매우 높아졌다. 특히 제2차 세계대전 이후 냉전이 본격화되면서 미국은 마셜 플랜을 발표하였는데, 이것은 "공산권의 위협을 경제적으로 봉쇄하고 전쟁기간 동안 이완된 자본의 노동통제력을 미국자본을 중심으로 강화하려는 의도가 깊이 반영된 것이었다."[1] 이후 한국사회와 한국경제는 미국의 경제원조에 크게 의존하였다.

한국 자본주의의 이러한 발전과정에서 한국개신교 역시 해방 이후 한국전쟁을 겪으면서 본격적으로 미국과의 관계 아래 성장하기 시작했다. 특히 미 군정기와 이승만 정권 동안에 개신교는 당시 열악한 교세에도 불구하고 다른 종교들에 비해 매우 특권적인 지위를 확보했다.[2] 개신교가 한국사회에서 성장할 수 있는 사회적 발판이 마련되었던 것이다. 게다가 "전쟁은 전반적인 계층의 하향 평준화를 낳았으며, 전 국민을 계층상승을 위한 치열한 경쟁의 장에 몰아넣어 자본주의 발전의 촉진제가 되었"는데, 당시 인구의 다수를 차지하던 농민들은 빈농의 처지를 벗어나고자 도시로 진출하였으나 많은 경우 도시빈민층으로 전락하였고, "그 외 계층도 전쟁의 피해 속에서 소수를 제외하고는 전반적으로 경제적 빈곤상태에 빠져들었다."[3] 이러한 이농과 도시화는 빈곤과 맞물려 극심한 생존에의 욕구와 성공에의 욕구를 유발하였는데, 한국개신교는 이들의

---

[1] 강만길 엮음, 『한국 자본주의의 역사』 (서울: 역사비평사, 2000), 203.
[2] 강인철, 『종속과 자율: 대한민국의 형성과 종교정치』 (오산: 한신대학교출판부, 2013), 19-141.
[3] 역사문제연구소 편, 『한국전쟁에 대한 11가지 시선』, 150.

기복적 욕구를 수용하고 받아들이면서 특히 197~80년대에 급성장할 수 있었다.[4]

이 과정에서 한국개신교는 기복주의와 물량주의라는 특징을 갖게 되었다. 이와 관련하여 한국전쟁 이후 한국교회의 기복신앙 확산에 대해 연구한 김흥수는 "오늘날 한국 기독교의 과다한 기복적 성격은 1950년대 초의 한국전쟁과 그후의 사회 위기의 환경 속에서 독특하게 형성된, 전통적 기독교의 두드러진 변형으로 볼 필요가 있다"고 지적한다.[5] 그런데 한국개신교의 기복주의를 둘러싼 논의는 그것을 일종의 '문제'로 보아 접근하는 경향이 강하다. 특히 한국개신교의 반공주의에 대한 논의가 주로 사회적인 차원에서 이루어진 것에 비해, 한국개신교의 기복주의에 대한 논의는 대체로 종교 내부에서 일어났다. 말하자면 이른바 진보 교회를 중심으로 하여 한국개신교 내부에서 담론투쟁의 양상을 보이는 것이다.

쟁점은 두 가지였는데, 하나는 사회경제적인 차원의 물량주의가 교회로 침투했다는 것이고, 다른 하나는 무속을 중심으로 하는 한국종교의 기복주의가 교회로 침투했다는 것이다. 예컨대 한국기독교장로회(기장) 소속 한신교회를 담당했던 이중표 목사는 "한국교회 성장이 남긴 상처들"을 언급하는 대목에서 다음과 같이 말한다.

> 기독교 신앙에 있어서 우리가 하나님으로부터 복(福)을 받아 살아간다고 하는 일은 그렇게 문제가 될 일이 아니다. 그러나 이러한 복음이 현세적인 욕구충족에 그치며 이를 통하여 신앙이 이를 위한 수단이 될 때 문제가 되는 것이다. 처음 복음이 이 땅에 접목되었을 때 한국교회는 일제의 박해 속에서 이 민족과 함께하는 신앙으로써 사회적인 변혁의 중심부에 서게 되었던 것이다. 그런데 1960년대 소위 산업화 이후 개인주의적인 가치관이 팽배하고 물질주의적인 의식이 만연하자 이러한 풍조가 교회에 그대로 밀려 들어온 것이다. 그렇게 되자 교회 속에서 신앙도 개별화되었고 결국 신앙과 삶의 분리된 모습으로 나타나게 되었다. 신앙과 삶이 분리되게 되자 교회는 삶을 풍요롭게 하는 하나의 수단으로

[4] 한국기독교역사학회 편, 『한국 기독교의 역사 Ⅲ』, 121-26.
[5] 김흥수, 『한국전쟁과 기복신앙확산 연구』, 9.

> 전락했는데 이것이 바로 기복신앙인 것이다. 이런 현상은 그리스도교의 무속화(巫俗化)라고 말할 수 있는데 그렇게 되자 믿음과 은총도 사유화될 수 있는 것으로 받아들이고 자기 혼자만 축복받고, 잘 살면 되는 식의 신앙생활이 보편화되게 된 것이다. 이런 기복신앙과 극단적 개인주의는 개교회속에서 성장지상주의와 개교회지상주의를 만들어 내었다.[6]

여기에서 한국개신교의 기복주의가 지닌 이른바 '문제'에 대한 일반적인 견해를 볼 수 있다. 일단 표면적으로 '기복' 그 자체를 문제로 보지는 않는다. 그것은 인간의 보편적 욕구에 해당하기 때문이다. 그러나 그것이 신앙의 수단이 되어 물질적 이기주의가 되면 문제가 된다고 본다. 왜냐하면 물질적 이기주의는 '신앙의 정신'에 어긋나고 '신앙의 본질'을 훼손한다고 보기 때문이다. 기복주의로 인한 신앙의 '변질'과 '오염'의 원천은 일차적으로 '교회 밖'에 있는 것으로 여겨진다. 가장 빈번히 지적되는 것이 근대화나 물질만능주의와 같은 사회적인 요인이고, 그 다음으로는 다른 종교, 그 중에서도 '무속'의 요소가 교회에 침투하여 신앙의 순수성이 변질되었다는 종교적인 요인에 대한 지적이다.

경제적 장과 종교적 장에 모두 연관된 이러한 논의들은 기복주의에 대한 일종의 '담론'을 형성하면서 주로 한국개신교 내부에서 제기되었다. 사회적인 요인을 지적하는 종교사회학자들도 대체로 에큐메니컬 진영과 관련이 있는 경우가 많아, 한국개신교의 기복주의에 대한 논의는 주로 종교적 장에서 이루어졌다고 보아도 무방하다. 따라서 본 장에서는 한국개신교의 기복신앙을 둘러싼 다양한 논쟁을 성찰적으로 검토하면서, 한국개신교 기복신앙이 종교체계의 관점에서 어떻게 이해될 수 있는지를 살펴보고, 이를 통해 기복주의가 기복신앙으로 의례화되는 맥락을 점검하고자 한다. 이에 앞서 현재 한국개신교의 기복주의의 현황을 먼저 살펴보는 것이 이후의 논의를 이해하는 데 도움이 될 것이다.

---

[6] 이중표, 「성장하고 성숙하는 교회」, 『(21세기의 도전) 한국교회의 미래』, 한국기독교장로회 신학연구소 편 (서울: 한국기독교장로회 출판부, 1994), 115-16.

1. 한국개신교의 기복주의 현황

한국기독교목회자협의회(한목협)가 글로벌리서치에 의뢰하여 2012년 10월 7대 광역시의 만 18세 이상 기독교인(개신교) 1,000명과 비기독교인(불교, 천주교 포함) 1,000명을 대상으로 가구 방문을 통한 일대일 개별 면접을 통해 '한국인의 종교생활과 의식조사'를 실시한 바 있다. 이 조사의 결과를 담은 『2013 한국인의 종교생활과 의식조사 보고서』에 의하면, "OO님께서 신앙생활을 하는 가장 큰 이유는 무엇입니까?"라는 질문에 대해 개신교인은 "마음의 평안을 위해서(38.8%)"와 "구원과 영생을 위해서(31.6%)" 및 "건강, 재물, 성공 등 축복을 받기 위해서(18.5%)"의 순서로 답했다. 또 같은 질문에 대해 불교인은 "건강, 재물, 성공 등 축복을 위해서 (44.4%)"와 "마음의 평안을 위해서(42.5%)"의 순서로, 천주교인은 "마음의 평안을 위해서(61.6%)"와 "구원과 영생을 위해서(26.2%)"의 순서로 답했다.

[표 5-1] 한국종교인의 신앙생활 이유(2013)[7] 단위: %

항목	개신교인 (1,000명)	불교인 (354명)	천주교인 (112명)
마음의 평안을 위해서	38.8	42.5	61.6
구원과 영생을 위해서	31.6	5.5	26.2
건강, 재물, 성공 등 축복을 받기 위해서	18.5	44.4	7.2
가족의 권유로	7.7	6.5	4.1
신도들과의 친교를 위해서	3.4	1.1	0.9

[7] 한국기독교목회자협의회, 『한국기독교 분석리포트』, 44. 일부 내용 재구성.

1.1. 기복의 의미와 범위

한국전쟁 이후 한국교회의 기복신앙 확산에 대해 연구한 김흥수에 의하면, "'기복'(祈福) 행위는 세속적 욕망을 충족시키기 위해 복을 비는 행위를 뜻하는 한국사회의 전통적인 개념"이다. "이 행위는 현세의 삶에서 결여된 것을 충족시키려는 행위이고 그 동기는 이기적"인데, "아들을 비는 기자(祈子)·재물·부귀·출세·건강을 위한 여러 가지 형태의 행위"가 대표적이라고 한다.[8] 따라서 이러한 관점에서 보자면, 앞의 한목협 조사에서 가장 기복적인 종교는 불교라 할 수 있다. 기복 행위를 연상시키는 "건강, 재물, 성공 등 축복을 받기 위해서"에 가장 높은 응답률을 보인 것이 불교이기 때문이다. 반면 이 항목에 대한 개신교의 답변율은 여기에 크게 못 미쳐 개신교는 기복 행위와 큰 관련이 없는 듯이 보인다.

그런데 한국개신교가 불교보다 덜 기복적이라는 것은 일반적인 상식에 어긋난다. 물질적인 축복과 관련된 설문조사에서 이것을 확인해 볼 수 있다. 개신교나 천주교인에게는 "OO님은 교회나 성당에 헌금하는 사람은 그 금액 이상으로 복을 받는다는 말에 그렇다고 생각하십니까? 그렇지 않다고 생각하십니까?"라는 질문을, 불교 신자에게는 "OO님은 절이나 불교단체에 시주하는 사람은 그 금액 이상으로 복을 받는다는 말에 그렇다고 생각하십니까? 그렇지 않다고 생각하십니까?"라고 물었을 때, "그렇지 않다"는 의견이 모든 종교에서 대체로 우세했지만, 개신교의 경우에는 39.2%가 "그렇다"고 답함으로써 헌금과 축복과의 깊은 상관성을 인정하는 모습을 보여주고 있다.

[8] "이러한 행위가 종교와 연결되면 기복행위는 기복신앙으로 나타난다. 따라서 기복신앙은 주로 부귀영화와 건강 같은 세속적인 조건들을 충족시키려는 욕망이 이기적 동기에 의해서 종교의 의례나 교리와 연결된 신앙의 한 형태를 뜻한다." 김흥수, 『한국전쟁과 기복신앙확산 연구』, 16.

[표 5-2] 헌금 및 시주와 '복'의 상관성에 대한 종교별 반응(1998)[9] 단위: %

	개신교 (328명)	천주교 (119명)	불교 (295명)
그렇다	39.2	12.1	11.3
그렇지 않다	50.3	73.7	72.0
경우에 따라 다르다(확실하지 않다)	10.5	14.2	11.1
모름/무응답			5.6
계(%)	100.0	100.0	100.0

기복주의의 가장 극단적인 형태라 할 수 있는 물질적 축복과 관련해서 개신교가 다른 종교들보다 기복적이라는 것을 알 수 있다. 그런데 신앙생활의 이유를 묻는 질문에서는 이것이 분명하게 드러나지 않았는데, 이 같은 착시 현상이 생긴 데는 답변 문항에 일부 오류가 있었기 때문이다. 먼저 지적할 것은 '구원과 영생'이 매우 기독교 편향적인 용어여서 불교인의 선택이 원천적으로 차단된다는 점이다. 기독교에서 구원과 영생이 의미하는 바는 내세적인 삶에 대한 희망과 관련이 있다. 우주의 역사는 시작과 끝이 있는데 이 세상의 종말 이후 하나님과 함께 하는 영원한 생명의 삶이 기다리고 있다는 우주관 및 세계관이 구원과 영생의 의미에 포함되어 있는 것이다.

비록 기독교적인 의미의 종말관은 아닐지라도 현세와 구별되는 이른바 내세적인 지향성은 어느 종교에서나 발견된다. 불교도 예외는 아니어서 이른바 타력신앙인 정토(淨土) 신앙은 기독교의 구원사상과 유사한 면이 있다. 정토 신앙이란 "청정한 부처님의 국토" 혹은 "즐거움이 충만한 땅"인 극락세계, 곧 정토에 '가서 태어난다(往生)'는 믿음이다.[10] 정토 신앙은 "정토를 관장하는 아미타불의 공덕과 자비에 철저히 귀의할 것을 강조"하면서 염불을 중요하게 여긴다. 이러한 주술적 요소 때문에 정토 신앙은 선(禪)과 비교하여 "차원이

[9] 한국갤럽, 『(1997년도 제3차 비교조사) 한국인의 종교와 종교의식』 (서울: 한국갤럽, 1998), 336-38. 97년 통계 자료만 표로 재구성하였다.

[10] 교양교재편찬위원회, 『불교학개론』, 재개정판 (서울: 동국대학교출판부, 2008), 270-71.

낮은 불교"로 오해받기도 한다. "순전히 자기 자신의 마음에 의지할 것을 강조"하는 이른바 자력신앙인 선이 보다 불교의 본질에 가깝다고 생각하는 것이다. 그러나 정토 신앙은 선 못지 않게 불교에서 중요한 신앙일 뿐만 아니라 오히려 일반 불교 신자 사이에서 더 보편적인 신앙이라 할 수 있다.[11] 그런데 '구원과 영생'이라는 기독교 친화적 용어로는 이런 불교인의 선택을 이끌어 내기가 어려운 한계가 있다.[12]

이어서 생각해 볼 것은 '구원과 영생'이나 '마음의 평안' 같은 표현을 '기복'의 의미와 관련하여 어떻게 이해할 것인가 하는 문제이다. 우선 '마음의 평안'은 모든 종교에 사용할 수 있는 중립적인 표현으로서 '기복'과 관련이 별로 없어 보인다. 통상 '기복'은 복을 비는 주술적인 행위로 이해되어 다소 저급한 것으로 여겨지기 때문이다. 그런데 기복을 '현실문제 해결에의 갈구'라는 측면에서 바라본다면, 마음이 평안하다는 것은 현실의 고통이 그만큼 줄었다는 의미로도 해석이 가능하므로 여기에서도 현실의 문제 해결을 위한 기복적 요소가 전혀 없다고 보기 어렵다.

또한 '구원과 영생'이 이 땅에서의 축복과 무관한 것이 아니라는 점도 강조할 필요가 있다. 한국개신교인들은 단지 죽어서 가는 천국만을 '사모(思慕)'하는 것이 아니라 이 땅에서의 축복을 구원의 '징표'로 여기는 경우가 많기 때문이다. "구원을 실현하기 위해서는 어떻게 현생에서의 삶을 살아가는지가 관건"인 것이다.[13] 따라서 한목협의 자료만으로 불교가 가장 기복적이라고 속단하기는 어려울 뿐만 아니라 어떤 면에서는 개신교인들이 답한 '구원과 영생'이나 '마음의 평안'의 일부도 '기복'의 맥락에서 이해해야 공정할 것이다.

---

[11] 박성배, 『깨침과 깨달음』, 181-89.

[12] "구원과 영생을 위하여"에 답한 불교인들은 5.5%였는데, 아마도 개신교에서 불교로 종교를 바꾼 사람들일 가능성이 높다. "OO님은 과거에 다른 종교를 믿은 적이 있습니까?"라는 질문에 대해서 불교인의 5.3%가 "있다"고 답했고, 이들 가운데 "그럼 어떤 종교였습니까?"라는 질문에 대한 답변으로 개신교(78.7%)와 천주교(10.1%)가 대부분인 것을 볼 때 이런 추측이 가능하다. 한국기독교목회자협의회, 『한국기독교 분석리포트』, 31-32.

[13] 류성민, 『종교와 인간』, 133.

1.2. 한국개신교인의 기복주의 성향

기복의 의미를 “건강, 재물, 성공 등 축복을 받기 위해서”에 제한하지 않고, 현실 문제 해결에의 갈구라는 차원에서 해석하는 것의 타당성은 한목협의 자료를 다른 조사자료와 비교할 때 더 분명해진다. 우선, 한국 교회 미래를 준비하는 모임(한미준)이 1998년과 2004년에 시행한 조사에서, 신앙생활의 이유를 묻는 질문에 대한 개신교인 답변율의 변화 추이는 다음과 같다.[14]

[표 5-3] 한국개신교인의 신앙생활 이유(1998~2012)[15] 단위: %

내용 \ 연도	1998 년	2004 년	2012 년
마음의 평안	38.2	37.2	38.8
구원/영생	47.1	45.5	31.6
건강/재물/축복	6.5	7.1	18.5
가족 권유	6.3	7.6	7.7
친교	1.5	1.3	3.5

‘마음의 평안’은 거의 변화가 없는 반면, ‘구원/영생’ 및 ‘건강/재물/축복’은 2004년과 2012년 사이에 비교적 큰 폭의 변화가 있다는 것을 알 수 있다. ‘구원/영생’은 45.5%에서 31.6%로 13.9% 줄어든 반면, ‘건강/재물/축복’은 7.1%에서 18.5%로 11.4% 늘어난 것이다. 이것은 2004년에는 ‘구원/영생’으로 답했던 사람들이 2012년에는 상당수 ‘건강/재물/축복’으로 옮겨 답한 것으로 해석해 볼 수 있다.[16]

---

[14] 한목협이 2013년에 발표한 보고서는 한미준이 실시한 다음 두 차례의 조사 결과를 비교하는 내용을 담고 있다. 한국 교회 미래를 준비하는 모임, 『(98한미준-한국갤럽 조사 보고서) 한국 개신교인의 교회활동 및 신앙의식 조사 보고서』(서울: 두란노, 1999); 한국 교회 미래를 준비하는 모임, 『(2005 한미준-한국갤럽 리서치) 한국교회 미래리포트』(서울: 두란노, 2005).

[15] 한국기독교목회자협의회, 『한국기독교 분석리포트』, 45. 표로 재구성.

[16] 물론 한목협과 한미준 조사는 같은 사람들을 대상으로 시행된 것이 아니므로 양 조사 사이의 직접적인 연관성을 말하기는 어렵다. 그러나 한국개신교라는 종교적 장 내부의 성향을 파악하는 맥락에서는 전반적인 경향에 대한 비교가 가능하다.

만약 기복의 의미를 '건강/재물/축복'에 한정한다면 이 자료는 한국개신교인들의 기복주의가 2010년대에 들어 더 강화되었다는 의미가 된다. 이러한 해석이 전혀 불가능한 것은 아니지만, 이른바 '웰빙 문화'가 주목받았던 2010년대의 시대적 분위기에서 용어에 대한 부정적 이미지가 다소 옅어진 상황을 고려할 필요가 있다. '건강/재물/축복'을 위해 신앙생활을 한다는 답변이 아무래도 다소 '저급한' 것으로 여겨질 수 있는데, 용어의 이미지가 다소 긍정적으로 변하면서 한국개신교인들도 이 용어를 좀 더 자유롭게 선택했다고 볼 여지가 있다. 그러나 이 자료만으로는 '구원과 영생'을 답한 개신교인들이 기복을 어떻게 이해하고 있는지를 충분히 짐작하기 어렵다. 따라서 비슷한 질문에 대한 앞선 시기의 조사 결과를 참조할 필요가 있다.

'한국갤럽조사연구소(한국갤럽)'가 1997년 9월, 전국 만 18세 이상 남녀 1,613명(종교 불문 모두 포함)을 조사한 후 1984년과 1989년의 조사결과와 비교하여 발표한 『한국인의 종교와 종교의식』에서, "OO님은 사람들이 종교를 믿는 가장 큰 이유는 어디에 있다고 생각하십니까?"라는 질문에 대해서 개신교인들은 다음과 같이 답했다.

[표 5-4] 한국개신교인의 신앙생활 이유(1984~1997)[17] 단위: %

내용 \ 연도	1984년	1989년	1997년
복을 받기 위해서 (건강, 재물, 성공 등)	7.9(13.3)	6.3(11.4)	9.9(12.0)
죽은 다음의 영원한 삶을 위해서	27.4(11.4)	26.9(10.5)	28.0(12.0)
마음의 평안을 위해서	45.6(57.8)	52.7(65.0)	52.3(66.8)
삶의 의미를 찾기 위해서	15.7(12.3)	12.5(9.7)	8.5(6.9)

한목협/한미준이 실시한 조사와 유사하게 개신교인들이 생각하는 신앙의 이유는 '마음의 평안'이 가장 높았고 그 다음이 '영생'이었다.

반면, ‘복을 받기 위해서’라는 문항에 답변하는 비율은 높지 않았다. 그런데 비슷한 시기에 조사된 한국갤럽 조사(1997년)와 한목협/한미준 조사(1998년)를 유사한 답변 항목별로 대조하여 비교해 보면, 답변 문항의 ‘용어’에 따라 답변율에 큰 차이가 나타난다는 것을 알 수 있다.

[표 5-5] 한국개신교인 신앙이유 조사별 비교(단위: %)

한국갤럽 조사(1997년)		한목협/한미준 조사(1998년)	
복(건강, 재물, 성공)	9.9	건강/재물/축복	6.5
죽은 후 영생	28.0	구원과 영생	47.1
마음의 평안	52.3	마음의 평안	38.2
삶의 의미	8.5	가족권유	6.3

불과 1년 사이에 시행된 두 조사에서 ‘죽은 후 영생(28.0%)’과 ‘구원과 영생(47.1%)’의 답변율이 크게 차이가 난다는 것을 확인할 수 있다. 답변 문항이 ‘죽은 후 영생’에서 ‘구원과 영생’으로 바뀐 것뿐인데 약 20% 답변율의 차이가 발생한 것이다. 이것은 개신교인들이 ‘구원’을 반드시 죽어서 얻는 것으로만 이해하는 것이 아니라 상당한 부분 ‘현세적인’ 측면이 있는 것으로 파악한다는 방증이라 할 수 있다.

한국갤럽 조사의 다른 질문을 함께 참조해 보면 이것은 더욱 뚜렷해진다. “(종교가 있는 경우) 이제부터 종교의 경험에 대하여 여쭈어 보겠습니다. 다음과 같은 경험이 ‘있었다’ 혹은 ‘없었다’로 대답해 주십시오.”라는 문항에 대해, 개신교인들이 “있었다”고 답한 비율은 다음과 같다.

[표 5-6] 한국개신교인 종교경험의 유형(1984~1997)[18] 단위: %

내용 \ 연도	1984년	1989년	1997년
절대자와 신의 계시 받은 적	23.8(15.6)	26.9(15.8)	25.8(15.5)

[17] 한국갤럽, 『(1997년도 제3차 비교조사) 한국인의 종교와 종교의식』, 67-69. 표로 재구성. 괄호안은 조사대상 전체 응답률(%).
[18] *Ibid.*, 80-83. 표로 재구성. 괄호안은 종교인 전체 응답률(%).

극락/천국에 갈 것이라는 계시	19.2(11.0)	23.8(11.9)	16.7(9.4)
마귀/악마의 유혹을 받고 있다는 느낌	48.0(27.8)	47.0(28.0)	36.9(23.0)
벌을 받고 있다는 느낌	41.9(30.5)	45.2(32.7)	39.1(28.2)
종교의 힘으로 병이 나은 일	38.1(23.5)	37.6(24.3)	41.8(23.8)
다시 태어난 것 같은 느낌	41.7(24.9)	41.0(24.7)	37.1(21.9)

한국개신교인들의 종교체험 경험률이 전반적으로 평균(괄호 안 수치)을 크게 웃도는 높은 비율을 보인다는 점이 눈에 띈다.[19] 그런데 특징적인 것은 절대자와 신의 '계시'나 천국에 갈 수 있다는 '계시'에 대한 답변에 비해, 유혹의 '느낌'이나 징벌의 '느낌'처럼 감정적인 체험의 응답률이 훨씬 높다는 점이다. 이것은 한목협이나 한미준의 조사에서 '마음의 안정'이 높은 답변율을 보였던 것과 관련이 있어 보인다. 마귀의 유혹이나 징벌의 '느낌'은 현재의 불안한 심리를 반영하는 것으로 볼 수 있기 때문이다. 다시 말해 한국개신교인 종교경험의 상당 부분은 현실 문제 해결과 깊은 연관이 있다는 것이다. 따라서 조사 답변 항목에서 '복을 받기 위해서'라는 문구를 직접 선택하지 않고 다소 유연하게 '마음의 안정'이나 '구원'을 선택한 경우에도, 그것이 의미하는 바는 상당히 기복적일 수 있다는 추측을 가능케 한다.

지금까지 살펴본 것처럼 한국개신교인들이 신앙생활을 하는 주요한 이유는 마음의 평안과 평화를 얻고, 구원과 영생을 바라며, 건강과 재물을 비롯한 축복을 받기 위한 것이었다. 그런데 이러한 신앙생활의 욕구는 대체로 현실적인 필요와 관련된 것으로, 넓은 의미의 기복적인 성격을 갖는 것이라 평가할 수 있다.

[19] 이와 대조적으로 불교는 모든 경험률이 가장 낮은 것으로 나타난다. 1997년 통계만 제시하면, 다음과 같다: 절대자와 신의 계시(5.5%), 극락/천국(2.6%), 마귀/악마 유혹(5.6%), 벌 받고 있다(13.3%), 병 나은 일(7.0%), 다시 태어난 느낌(4.9%). 천주교의 경우, 개신교에는 못 미치지만 적지 않은 경험률을 보여준다. 역시 1997년 통계만 제시하면, 다음과 같다: 절대자와 신의 계시(13.6%), 극락/

2. 한국개신교 급성장과 기복주의

화(禍)를 피하고 물질적이고 정신적인 안정과 풍요를 추구하고자 하는 것은 육체적 한계를 지닌 인간이 갖는 기본적인 욕구라 할 수 있다. 따라서 유한한 인간의 한계를 벗어난 초월적 존재로부터 도움을 받고자 하는 열망이 종교의 핵심적인 요소로 자리 잡아 왔던 것은 지극히 당연한 일이었다. 그런데 한국개신교의 기복주의와 관련하여서는 이것이 한국교회의 급속한 성장을 이룬 부정적인 요인으로 이해되는 경향이 강하다. 이러한 비판의 목소리는 앞서 이중표의 사례에서 언급한 이른바 진보교회뿐만 아니라 한국교계와 신학계 곳곳에서 제기되었다. 예컨대 고신대 신학과 이상규 교수는, "1960년대 이후 한국사회에는 물질주의 혹은 성장지상주의 이데올로기가 뚜렷이 그 실체를 드러내기 시작"하였는데, 이것은 "경제성장을 제일의 가치로 수용"하고 "특히 GNP의 성장에 가장 큰 초점을 맞추는 가치체계"인 "자본주의적 가치"를 의미한다고 본다. 그런데 "이런 한 시대의 이데올로기(가) 1960년대 이후 한국교회에도 결정적인 영향을 미쳤"고, 그 결과 "성장지상주의는 물질적 풍요와 현세적 축복을 강조"하면서 "기독교 신앙은 물질적 축복을 위한 전거로 강조되었고 현세적 안녕이나 소원성취를 위한 방편으로 이해"되어, "기복신앙(이) 이 시기의 한국교회의 특징이 되"었다는 것이다.[20] 다시 말해 한국교회의 기복신앙은 원래 없던 것이 교회 밖에서 유입된 시대적인 산물이라는 것이다. 이러한 입장은 한국개신교 급성장의 원인을 분석했던 종교사회학자들에게서 더욱 분명하게 나타난다.

천국(7.3%), 마귀/악마 유혹(27.1%), 벌 받고 있다(37.6%), 병 나은 일(17.6%), 다시 태어난 느낌(21.1%).

[20] 이상규, 『한국교회 역사와 신학』 (서울: 생명의 양식, 2007), 124-25.

2.1. 종교사회학계의 담론

한국개신교의 성장 주제와 관련하여 종교사회학계는 지속적인 관심을 보여 왔다. 특히 1970~1980년대 한국개신교 급성장의 원인을 설명하는 데 사회변동론적 요인을 한국교회 급성장의 주요한 배경으로 지적하였다. 예컨대 김병서는 '한국교회의 폭발적 성장'이 가능했던 사회적 맥락으로 '불안정한 경제 성장'과 '불안한 정치상황' 및 '이농민 증가'를 지적하면서, "이러한 혼란과 불안정, 불안과 스트레스에 시달릴 때 인생의 방향을 잡기 위해서, 불안의 해결과 안정된 삶을 찾아서 대거 교회의 문을 두드리게 됐다"고 주장한다.[21] 정치·경제·사회적인 위기 때문에 삶의 방향과 의미를 상실하여 아노미(anomie) 상태에 빠진 인간이, 이 공백을 메우기 위한 대체 수단으로써 종교를 택하게 되었다는 것이다. 여기에서는 사회위기 때문에 사람들이 교회로 내몰린다는 측면이 강조된다.

노치준은 이와 비슷한 입장에 있으면서도 이 문제를 보다 직접적이고 다소 공격적으로 다룬다. 그는 "단순화의 위험을 무릅쓰고 단정적으로 말한다면 물량주의란 자본주의 사회 속에서 교회가 자본주의라는 세속적 원리에 굴복한 것에 불과하다"고 단언하면서, "목회의 성공 여부를 신도 수, 교회건물의 크기, 연간 예산 액수 등과 같이 양적으로 환산할 수 있는 것을 기준으로 평가하는 태도"를 "한국 교회의 물량주의적 태도"라 칭한다.[22] 더 나아가 이러한 견해는 1990년대 이후 거론되는 한국교회 성장정체론에서도 이어진다. 그는 "1960년대 이후 급속하게 진행된 산업화와 그에 따른 여러 가지 사회적 불안요소들이 개신교 신도증가의 요인이 되었는데, 산업화가 어느 정도 진척되면서 그러한 불안요소가 감소하고 또한 그에 대한 적응력이 높아지면서 종교에 대한 필요성이 줄어서

---

[21] 김병서, 『한국사회와 개신교: 종교사회학적 접근』 (서울: 한울, 1995), 21-28.

[22] 노치준, 『한국 개신교사회학: 한국 교회의 위기와 전망』 (서울: 한울아카데미, 1998), 100-01.

신도의 감소현상이 나타"나는 "[성장의] 역 J 곡선 현상이 일어났다"고 1990년대에 접어든 한국개신교의 상황을 분석한다.[23]

김병서 역시 이와 유사한 주장을 펼친다. 초기 근대화가 초래한 사회적 아노미 상태에서 한국인은 자기 정체성을 찾기 위해 교회에 몰려들었지만, 이 근대화가 물질주의와 소비만능주의가 되고 아울러 민주화에 의해 사회가 안정되면서 사람들이 더는 교회에 가지 않게 되었다는 것이다. 즉 근대화가 첨예화되면서 세속적인 속성이 교회로 침투한 결과 사람들이 교회를 이제는 신뢰하지 않게 되었고, 이와 동시에 자기 정체성을 찾기 위한 다른 통로가 많아지면서 교회 성장이 정체되었다는 것이다. 김병서는 이러한 현상이 나타난 시점을 1980년대로 보고 있다.[24]

종교사회학자들의 이러한 분석은 앞서 이중표가 보였던 기복주의에 대한 태도를 좀 더 이론적으로 제시한 것이지만, 기복주의는 자본주의의 산물이며 이러한 세속적 원리가 교회에 침투한 결과 신앙이 변질되었다는 기본 입장은 다르지 않다. 더 나아가 이러한 세속성의 효과를 통해 일시적으로 한국교회가 급속한 성장을 이루었지만, 1990년대 이후 그 세속성 때문에 오히려 교회 성장이 둔화되고 있다는 분석으로 이어지면서 기복주의의 해악성이 은연중에 강조되고 있다.

사회학의 입장에서, 다시 말해 학문체계의 하부체계인 사회학 시스템 혹은 사회학의 장(場)에서 사회학적 코드인 '사회적 요인'을 통해 종교를 이해하고 분석하는 것은 자연스러운 일이다. 그런데 이런 입장은 즉시 반발을 불러일으킬 수도 있다. 예컨대 "사회학적 고찰들이 밝힌 분석, 곧 사회구조적 요인들의 잠재적 역기능 [혹은] 반작용이 교회의 양적 성장을 불러일으켰다는 주장은 교회 성장요인의 부분적인 서술에 한정"될 수 있고, 더 나아가 "그 주장이 옳았다면 왜 현재 개신교만 양적으로 현저하게 불어났고 불교나

[23] *Ibid.*, 25.

유교의 성장은 이에 미치지 못했는가 하는 충분한 근거와 분석이 제시되고 있지 않"는다는 반문이 가능한 것이다.[25] 이러한 반론이 시사하는 바는 종교체계를 정치체계나 사회체계 등의 논리와 코드로 해석할 때 설명되지 않는 부분이 있다는 점이다. 이것은 기복주의와 관련해서도 마찬가지인데, 기복이 인간의 보편적 욕구이고 열망이라면 왜 유독 한국개신교에서만 그것이 교회성장과 긴밀한 관계를 맺으면서 극단적인 형태로 신앙화되었는지에 대해 사회적 요인만으로는 충분한 설명이 어려운 것이다.

이러한 의문과 관련하여, 종교사회학자들 역시 사회·구조적 요인만을 강조했던 것은 아니다. 이들은 종교 내적인 요인도 지적하고 있는데, 사회적 요인들이 '미는 효과'로 작용했다면, 종교 내적인 요소들은 '당기는 효과'로 작용했다는 것이다. 1970년대 후반 급속도로 성장하며 교계 안팎에서 집중적인 조명을 받았던 당시의 순복음 중앙교회(현 여의도 순복음교회)에 대해 '사회학적 고찰'을 전개한 한완상이 대표적이다. 그는 "단지 한 가지 요인이 교회 성장이라는 결과를 전적으로 빚는 것이 아니라 여러 요인들이 함께 작용하여 때로는 부가적으로 때로는 상호작용을 하면서 교회 팽창의 현상을 빚어내고 있다고 가정"하면서, "사회구조적 요인은 대체로 밀어 부치는 요인들"로서 "사람들로 하여금 교회에 가도록 밀어내는 작용을 한다"고 본다. 그러면서 이른바 '끌어들이는 요인들'로서 부흥회, 목사의 지도력, 신도조직과 관리 등 '교회 내적 요인'을 지적한다.[26]

그런데 그가 제시하는 교회 내적 요인이란 기본적으로 사회적 요인인 '공동체성'과 관련이 있다. 즉, "뜨거운 부흥회식으로 메시지를 전하면서 교회와 신도 관리를 철저히 하고, 성령과 적극적

---

[24] Byong-suh Kim, "Modernization and the Explosive Growth and Decline of Korean Protestant Religiosity," in *Christianity in Korea*, eds. Robert E. Buswell, and Timothy S. Lee (Honolulu: University of Hawaii Press, 2006).

[25] 김중기, 「한국교회의 성장과 그 요인분석」, 『한국교회와 신학의 과제』, 한국기독교문화연구소 (서울: 연세대학교출판부, 1985), 140.

[26] 한완상, 「교회의 양적 급성장에 대한 사회학적 고찰」, 『한국 교회 성령운동의 현상과 구조: 순복음 중앙교회를 중심으로』, 크리스챤 아카데미 편 (서울: 대화출판사, 1981), 168-69.

사고를 강조함으로써 새로운 자아 정체를 신도들에게 불어 넣어 주고 나아가 따뜻한 공동체를 제공하겠다고 확실한 음성으로 약속하는 교회일수록 사람들이 모이게 된다"는 것이다.[27] 이렇게 그는 "조직체의 장점과 리더쉽의 요인"을 이른바 교회 내적 요인으로 제시하는데, 주목할 것은 이것이 그 자체로 제시되기보다는 상황 대응적으로 제시된다는 점이다. 다시 말해 1970년대 말 현재 "한국 상황에서 약화되고 심화되고 있는 정체위기와 상실 및 공동체 위기의 상실에서 오는 욕구 좌절 및 불안에 대한 대응이라는 차원"에서 교회 내적 요인이 제시된다.[28] 이런 입장은 일방적으로 사회적 요인만을 강조하는 것과는 분명히 구별된다. 그러나 여기에서도 교회 내적인 요소들이 그 자체로 인정받기보다는 다른 대안이 없을 때만 상황에 따라 그 역할을 부여받는 수동적인 요인으로 이해된다. 교회 내적인 요소들이 고려되고는 있지만 어디까지나 종교체계 이외의 코드로 여전히 해석되는 것이다.

2.2. 선교학계의 담론

종교사회학자들은 한국개신교 급성장의 주요한 원인을 사회적인 요인에서 찾는다. 자본주의적 가치인 물질만능주의와 이기주의가 교회로 유입되어 기복주의로 수용되었고, 이러한 기복주의의 효과로 교회가 급성장할 수 있었다는 것이다. 논리적으로 볼 때 교회 밖의

---

27 *Ibid.*, 189.

28 *Ibid.*, 194. 특히 한완상은 1980년 초 현재 순복음교회가 이른바 '이단 논쟁'에 있는 것을 염두에 둔 탓인지, "기존 교회"에서의 공동체의 약화를 순복음교회가 성장한 한 배경으로 지목한다. 순복음교회는 예장통합에서 제기했던 일련의 문제들, 즉 1979년 12월 19일 "조상 숭배 문제", 1981년 9월 9일 "부활 처녀 소동", 1981년 "K 장로 치병 안수 사건"으로 1982년 예장통합 제67회 총회에 사이비 문제로 제소되었다. 이후 "목사 안수 남발", "무분별한 성찬 예식", "성령의 증거", "신앙 운동 문제", "교회 전도 문제", "축복과 구원의 문제" 등으로 지속적으로 사이비 시비가 계속되다가, 여성 목사 안수 허용이 가결되었던 1994년 9월 예장통합 제79회 총회에서 순복음교회에 대한 이단시비가 공식적으로 철회되었다. 국제신학연구원, 『여의도 순복음 교회의 신앙과 신학』 (서울: 서울서적, 1993), 243-311.

요인을 지나치게 강조하는 태도에 대한 반대 견해는 신학계에서 제기될 가능성이 높다. 특히 '성령의 역사'를 강조하는 이른바 보수교회의 입장에서는 이러한 사회학적 태도들이 매우 불경스럽게 여겨질지도 모른다. 그런데 흥미로운 점은 성령의 역사를 현실에서 실현하려는 '교회성장학'에서도 이러한 사회적 요인에 대한 고려는 매우 보편적이었을 뿐만 아니라 오히려 강조됐던 측면이 있다는 사실이다. 이른바 선교학 분야의 연구들에서 그 예를 찾아볼 수 있는데, 와슨(Alfred W. Wasson)과 서명원(Roy E. Shearer)이 대표적이다.[29]

와슨은 주로 남감리교회(the Southern Methodist Church)의 선교활동을 대상으로 1934년 무렵까지의 한국교회 역사를 6개 시기로 구분하는데, 학습자(probationer)와 세례자를 합친 교인수 통계를 교회 성장의 지표로 사용하여 성장곡선의 변화시기를 나누었다.[30] 그는 한국을 '선교학(the scientific study of mission)'의 "좋은 실험실"로 보았는데 1884년 이래 선교활동의 자료들이 충실히 보존되어 있다는 점을 이유로 제시한다. 또한, 한국은 반도로 고립된 지리적 조건 때문에 인종, 언어, 역사, 관습이나 사회태도가 동질적인데, 이것은 중국이나 인도와 비교해 연구 조건이 복잡하지 않다는 점도 지적한다.[31] 그러면서 저술 방법과 관련하여, "'선교사'와 교회 활동으로부터, 그리고 이러한 활동들이 수행되는 '환경'을 형성한 당대의 정치적이고 사회적인 사건들과 조건들 로부터" 조사가 시행되었다고 밝힌다.[32] 즉, '선교사'라는 교회 내적 요소(factor)와 '환경'이라는 사회정치적 요소를 동시에 고려하면서 시기별

---

[29] Alfred W. Wasson, *Church Growth in Korea* (New York: International Missionary Council, 1934); Roy E. Shearer, *Wildfire: Church Growth in Korea* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1966); Roy E. Shearer, 『한국교회성장사』.

[30] "1. 선교의 설립(1896~1905), 2. 급성장의 5년(1906-1910), 3. 기울어지는 9년(1911~ 1919), 4. 두 번째 급성장 시기(1920~1924), 5. 두 번째 성장 정체기(1925~1928), 6. 상승하는 경향(1929~)." Wasson, *Church Growth in Korea*, 6.

[31] *Ibid.*, 4.

[32] *Ibid.*, 8-9.

교회성장을 분석한 것이다. 그 결과 그는 동시에 작동하는 "두 쌍의 요소"와 관련하여 다음과 같은 주장을 펼친다.[33]

우선 "교회성장률의 변화는 대부분의 경우 환경적 요소의 변화에 기인한 것이지 선교사 요소의 변화에서 비롯된 것이 아니"라고 하면서 "환경적 요소의 중요성"을 강조한다. 구체적으로는 1920년대까지 한국교회가 급성장할 수 있었던 요인으로 서구 문화에 대한 저항 없는 수용성, 초월적 실재나 사회적 행위에 대한 선교사와 한국인 사이의 관념적 유사성, 비기독교 국가인 일제의 지배 때문에 서구 교회가 제국주의로 인식되지 않고 오히려 애국심과 친화된 점을 지적한다. 또한, 그는 1930년대 초 현재 한국교회의 성장이 정체되었다고 판단하면서, 그 원인과 관련하여 일본 정부의 규제와 정부관료의 태도, 공립 학교에서의 과학 교육, 종교와 교육의 분리, 공립 병원의 설립, 경제 상황의 악화, 러시아와 중국 및 일부 일본에서의 반종교사상 등의 적대적인 영향을 지적한다. 이처럼 와슨은 여러 환경적 요소들을 시기별 교회성장 혹은 정체의 원인과 결부시킨다.[34]

와슨은 이와 더불어 교회 내적 요인도 지적한다. 그는 교회 성장의 관건이 "개종자를 얻는 것"과 "이 개종자들과 그들의 자녀들을 붙들어 두는 것"이라 보았는데, 이 두 가지를 분리하여 고찰한다. 우선 개종자를 얻는 데에는 환경적 요소들이 중요하다는 점을 다시 확인한다. 특히 "사람들을 교회로 향하게 하는 갈망은 교회 자체로부터가 아니라 주로 정치적이고 사회적인 조건들로부터 발생"한다는 것이다. 그러나 이러한 환경적 조건으로부터는 "개종자를 유지하는 데 있어서 교회가 어떠한 도움도 받을 수 없"으며, "여기에서 진짜 시험이 시작된다"고 강조한다. 더 나아가 "이미 얻은 신자들을 유지하는 힘과 새로운 개종자를 얻는 능력 모두는, 시대적 조건에 의해 현저하게 부각된, 중요한 삶의 문제들에 교회가 관계하는 방식에 주로 의존"한다고 하면서, "명백히 교회의 성장정체 시기들은 교회가 일상의 문제들로부터 멀어져 보이고, 민중의 현재

[33] *Ibid.*, 8.
[34] *Ibid.*, 157-59.

욕구와 무관했던 때였다"고 지적한다. 따라서 와슨이 보기에 '두 번째 성장침체기'를 이제 막 벗어나고 있던 1934년 현재, "한국의 선교전략에서 가장 취약점은 개종자를 얻는 테크닉이 아니라 교인들의 삶의 문제에 관계하는 방식"이라는 것이다. 이런 맥락에서 와슨은 모두를 섬기는 "진짜 봉사의 기술"을 통달하는 것이 필요하다고 역설한다.[35]

한국교회 성장의 국지적 침체기였던 1930년대 초에 작성된 것이지만, 마치 앞서 살펴본 종교사회학자들의 이론과 유사한 방식을 취하고 있음을 확인할 수 있다. 환경적 요소들이 이른바 '미는 효과'로 작용하여 개종자들이 발생하였지만, 교회가 민중들의 삶의 문제를 적극적으로 고려하지 않으면 소위 '끌어들이는 효과'가 제대로 발휘되지 않는다고 지적하고 있다. 특히 '기복주의'라고 부를 만한 '민중의 현재 욕구'에 대한 관심을 강조한 것은 교회성장과 기복주의의 상관성을 지적하는 지점이라 주목된다. 다만 이러한 관심이 선교학의 입장에서 '교회성장'을 위한 방법과 열정을 요청하는 맥락에서 제시된다는 점이 사회학적 작업들과 구별된다. 이런 경향은 한국교회 성장의 역사와 관련하여 자주 인용되는 서명원에게서도 비슷하게 발견되는데, 그는 전반적으로 와슨의 연구를 계승하면서도 연구시기를 1960년대까지 확장하여 장로교회를 중심으로 한국개신교 전반을 다룬다.

그의 연구가 무엇보다도 독특한 것은 한반도를 한 단위로 보지 않고, 지역적으로 세분하여 고찰한 것이다. 즉, "한국 교회의 신속한 성장"이 "전국적인 것이 아니라 지리적으로 제한된 범위 안에서 이루어진 일"이라는 것이다.[36] 구체적으로는, "한국의 장로교회가 급속도로 성장하였다는 것은 선교 문헌 가운데서 처음부터 끝까지 일관되어 있는 사상"인데, "사실은 주로 한국에 있어서 일부 지역의 장로교회만이 급속도로 성장"하였고, "마치 용접공(鎔接工)의 밝은 아아크 등이 어두운 밤 하늘을 밝혀 주는 것처럼, 한국 서북부 지방에 있어서의 놀라운 교회 성장이 한국 장로교회에 관한 서술에

[35] *Ibid.*, 160-61.
[36] Roy E. Shearer, 『한국교회성장사』, 13.

등불이 되어 주었"다는 것이다. 반면, "서북부 지방을 제외한 모든 지역의 의기 저상된 문헌들을 보면 여러 가지 커다란 애로와 싸워 가면서 비교적 느리게 성장하던 교회가 초라하게 묘사"되어 있는데, 예컨대 "경상북도 지방에 있어서의 교회 성장도, 급속도로 성장한 한국 서북부 지방의 교회와 비교하면 극히 적은 것"이라고 설명한다.[37]

이렇게 한국교회의 성장이 지역적인 차이를 보인 이유에 대해서도 그는 상세하게 설명하는데, 특히 종교사회학자들이 '미는 효과'라 부른 "사람들을 교회로 인도해 준 이러한 '흐름'"에 대해 크게 네 가지를 제시한다. "첫째로, 쉽게 교회로 들어온 북쪽 사람들은 남쪽의 백성들보다 좀 더 개화"되어 한문을 알고 학습 능력이 남쪽 사람들보다 좋았고, "둘째의 명백한 지역적 차이점은 남쪽은 유교 사상을 굳게 지키는 보다 보수적인 입장을 취하였으나 북쪽은 변화에 대하여 개방적이었다는 점"이고, "셋째로, 북부 지방과 남부 지방 사이에는 명백한 경제적 차이"가 있었는데 "일본 사람들이 공업화 정책을 채택하게 되자 각각 자기 땅을 소유하고 있던 북부 지방의 농부들은 지하자원이 풍부한 그들의 토지로 말미암아 돈을 많이 벌게 되"어 "교회를 세우고 목사의 생활을 뒷받침할 수 있는 여유"가 있었으며, "넷째로, 북부 지방과 남부 지방 사이에는 정치적인 차이점"이 있었는데 "남쪽 사람들은 중앙정부를 장악하고 있"었던 반면 그렇지 못하고 관(官)에 진출하지 못했던 북쪽 사람들에게 "조직체로서의 교회"가 보다 매력적으로 다가갔다는 것이다. 그리고 이러한 모든 요인은 결국 "북쪽 사람들은 그리스도의 복음에 대하여 적극적인 반응을 나타낼 수 있는 심리적 상태에 있었다"는 것으로 평가된다. 여기에 덧붙여 "교회가 어떻게 성장하는가를 좌우하는 가장 중요한 요인 가운데 하나"로 "한국의 사회 구조"를 지적하는데, 한국이 "가족에 기초를 둔 사회"라는 점을

[37] *Ibid.*, 123. "'한국 서북부'라는 말은 특별히 황해도의 북쪽지방과 1896년에 평안북도 및 평안남도로 나뉘어진 평안도를 가리키는 말"이라고 서명원은 밝히고 있다.

들어 가족 단위 개종이 많았던 원인을 설명한다.[38] 이처럼 서명원 역시 와슨과 마찬가지고 사회 환경적 요인에 많은 강조를 두고 있다는 점을 쉽게 발견할 수 있다.

와슨과 서명원의 연구가 갖는 의도는 분명했다. 여느 신앙인들처럼 그들도 "하나님께서 한국의 교회를 성장케 하셨다"고 믿었으며, 선교에 대한 학문적 연구를 통해 한반도에서의 개신교 선교가 효과적이고 성공적일 수 있는 방법을 찾으려 했던 것이다.[39] 이를 위해 단순히 '선교방법'을 적용하는 것이 아니라 한반도 전반에 대한 철저한 분석을 시도하였던 것인데, 이러한 선교학 연구들은 오늘날 한국개신교의 물량주의를 비판할 때 자주 거론되는 도날드 맥가브란(Donald MaGavran)의 '교회성장학'과 긴밀한 관계 속에서 이루어졌다.

와슨과 맥가브란의 직접적인 관계는 분명하지 않지만, 최소한 서명원은 맥가브란의 교회성장연구소와 직접적인 관계 아래 자신의 연구를 진행하였다. 그는 자신의 책 '머리말'에서 "필자는 첫 휴가 때에 이 문제를 연구할 시간적 여유를 얻게 되었으며 미국 오레곤주 유진(Eugene) 시에 있는 교회 성장 연구소(Institute of Church Growth)가 이 연구를 위한 뒷받침이 되어 주었다"고 밝히면서, "연구소 소장이신 도날드 맥가브란 박사와 역시 같은 같은 연구소에 계신 알란 티페트 박사(Dr. Alan Tipett)에게 감사의 뜻"을 전한다.[40] 게다가 맥가브란이 저술한 이른바 '교회성장학의 교과서'인 『교회성장이해』에는 와슨과 서명원의 연구가 "7장 성장방법의 발견"의 "동질단위 성장"이란 항목으로 소개되었다. 특히 서명원이 지역적 차별성장을 분석하면서 제시했던 9개의 도표가 실렸고, "그의

---

[38] *Ibid.*, 178-89. 이것은 매우 적절한 통찰로 보이는데, 금장태는 유교 사회의 구조를 다음과 같이 말한다. "유교의 전통사회는 기본단위가 가정이고, 향당(鄕黨, 지역사회)·국가·세계(천하)의 범위로 확장되는 체계를 보여준다. 이러한 사회단위는 자신을 중심으로 위와 아래(상하) 그리고 좌우(수평)의 계층적 구조를 이루고 있다. 가정·향당·국가·천하의 단위가 결코 단절된 관계가 아니라 확장적 체계를 이루고 있다는 사실은 자신을 중심으로 하여 동심원적 확대를 의미하는 것이다." 금장태, 『유교사상과 한국사회』 (성균관대학교출판부, 1987), 14-15.

[39] Roy E. Shearer, 『한국교회성장사』, 3.

[40] *Ibid.*, 3-6.

분석은 교회성장을 연구하는 모든 사람이 읽어야 할 필독서"로 추천되었다.[41]

와슨과 서명원의 연구에서 볼 수 있듯이 선교학자들의 연구도 종교사회학자들처럼 사회 환경적 요소를 중요하게 여긴다는 것을 알 수 있다. 그저 선교적 열정으로 모든 것이 하나님의 뜻이라는 신앙고백만을 강조하는 것이 아니라 다양한 조사와 분석을 통해 이른바 과학적으로 선교에 접근하려는 태도를 보이는 것이다. 따라서 오늘날 한국교회의 무분별한 교회성장주의를 비판하는 사람들이 흔히 제기하는 것처럼, 교회성장학에 모든 문제의 근원이 있다고 보기는 어렵다.

물론 한국개신교 목회자들이 교회성장학의 내용을 세밀히 따져 배우기보다는 '성장'이라는 시대적 구호에 편승하여 자의적으로 해석하여 수용했을 가능성이 있다. 그렇다면 비판의 지점은 그러한 목회자의 태도에 대한 것이어야지 교회성장학 자체에서 문제의 원인을 찾는 방식의 비판은 지나치게 도식적인 면이 있다. 선교학자들의 연구가 효과적인 선교를 위한 신앙고백적 전제에서 출발하는 것은 사실이지만, 연구방법과 과정에서는 종교사회학자들과 그리 큰 차이를 보이지 않기 때문이다. 게다가 민중의 기복적 욕구를 적극적으로 고려하는 태도는, 그것이 비록 효과적인 선교방법의 차원에서 제기된 것일지라도, 오히려 종교 내적 요소를 균형있게 파악하는 측면이 있다.

하지만 선교학자들 역시 기복주의 그 자체를 긍정적으로 보지는 않는 듯한데, 비록 종교사회학자들처럼 기복주의를 부정적으로 보지는 않더라도 선교를 위해 활용해야 할 요소 정도로 여기는 태도를 보이는 것이다. 여전히 기복주의를 종교체계 자체의 논리로 바라보지 않는 것이다. 아마도 이것은 종교사회학자들과 마찬가지로 자신들이 설정한 개신교의 어떤 원형을 가정하면서, 자신들이

[41] 도날드 A. 맥가브란, 『교회성장이해』, 전재옥·이요한·김종일 역 (서울: 한국장로교출판사, 1987), 209-12; Donald A. McGavran, *Understanding Church Growth*, 3rd ed. (Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1990), 100-04.

고백하는 특정한 신앙의 입장을 종교체계 전반의 당연한 본질로 비판적 의식 없이 전제하기 때문일 것이다. 그리고 이러한 입장은 다음에 살펴볼 무속과 관련된 신학자들의 논의에서 더욱 극명하게 드러난다고 할 수 있다.

3. 한국종교와 기복신앙

한국전쟁 이후 한국교회에 "기복적 신앙체계"가 수용되는 동기에 대해 김흥수는 '기본 욕구의 충족동기'와 '교회성장 동기'를 지적한다. 기본 욕구의 충족동기와 관련해서는 우선 당시의 시대적 분위기에 주목한다. "1950년대 이후 1960년대 후반까지만 해도 한국사회는 경제적으로는 빈곤에 시달려야 했고, 정신적으로는 가치관이 상실된 가운데" 정부와 교회가 이 시기의 한국인들이 필요로 했던 "신체적 심리적 욕구를 충족하는 일"을 시작했다는 것이다. 정부 차원에서는 이것이 1970년대 박정희 정권이 시행한 새마을운동의 "잘살아 보세" 구호처럼 '하면 된다'는 적극적 사고로 표출되었다. 그리고 이러한 시대적 사고방식이 미국교회로부터 유입된 '긍정적 사고'와 연계되었고, 조용기 목사와 김선도 목사 등을 통해 한국교회 전반으로 확산되면서, "한편으로는 기복신앙 조장의 토대로 작용"하고 "다른 한편으로는 교회의 물량주의와 성장 제일주의의 기본 철학으로도 작용"하였다는 것이다.[42]

교회성장 동기와 관련하여서는, "한국전쟁에서 교회가 입은 물적 그리고 인적 피해(가) 심각"한 "상황에서 중요한 것은 교회의 생존 문제"였다고 보면서, 이런 문제의식이 1960년대 중반의 '전국 복음화운동' 및 1970년대의 각종 부흥회와 '전도대회' 전개로 이어졌고, 특히 1970년대 중반부터는 미국 풀러신학교 맥가브란의 교회성장학이 수용되면서 한국교회는 급속하게 성장하게 되었다는 것이다. 그런데 "이 과정에서 기독교의 신앙체계는 실용적, 기능적인

[42] 김흥수, 『한국전쟁과 기복신앙확산 연구』, 175-80.

면이 강조"되어, "영혼과 육신의 구원, 현세에서 축복을 주시는 하나님 그리고 적극적 사고의 세 가지 요소들이 구성요소로 자리 잡았다"는 것이다. 게다가 "기복의 강조가 교회성장에 도움이 된다는 것을 파악한 교역자들 중에는 회개하라는 메시지를 생략하고 사람들의 욕망에 영합하여 더 많은 신도를 모으려" 하였고, "기복의 메시지나 병자 치유, 적극적 사고가 청중 유인의 방편"으로 이용되었다는 것이다.[43]

한국개신교의 기복신앙에 대한 이러한 설명은 앞서 살펴본 종교사회학자들과 선교학자들의 견해를 한국교회 역사학자의 입장에서 종합한 것이라 할 수 있다. 따라서 사회적 요인에 대한 강조와 더불어 기복주의가 교회 밖에서 유입되었다고 보는 입장을 공유한다. 그러나 김흥수는 여기에서 한 가지를 더 지적하는데, 기복주의가 교회 외부에서 유입된 것으로만 보지 않고 내재된 기복주의가 외적 요인에 의해 촉발되고 강화된 것으로 보는 입장을 겸비하고 있다. 비록 그러한 견해가 뚜렷하게 드러나지는 않았지만, 기복신앙의 근원을 일방적으로 교회 밖에서 찾지 않는 이러한 입장은 기복주의를 종교체계의 차원에서 공감적으로 이해하는 데 중요한 통찰을 제공한다.

그러나 기복주의에 대한 한국교회의 입장은 이보다 훨씬 공격적이다. 본 장의 서두에서 살핀 이중표가 "그리스도교의 무속화"라고 표현한 것이 그 대표적인 예라 할 수 있다. 이 표현에는 두 가지 의미가 있는데, 첫 번째는 말 그대로 무속적 요소가 기독교로 침투하였다는 것이고, 두 번째는 그런 '오염' 혹은 '변질'된 상태와는 질적으로 구별되는 기독교의 '원형' 혹은 한국개신교의 '전형'이 있다는 전제이다. 특히 한국개신교의 순수한 원형이 있고 여기에 외부에서 어떤 요소가 침투했다는 식의 사고방식은 한국개신교를 연구하는 종교사회학자들에게서도 공통으로 발견되는 보편적인 인식으로 보인다.

---

[43] *Ibid.*, 181-85.

> [1995년 현재] 과거 20여 년간 근대화의 물결이 한국사회를 휩쓸었고, 그 결과 한국적 상황에서의 근대성(Modernity)도 교회 안으로 침입하여 재래의 탁월성과 사회의 주도적 기능을 상실했다. 그러므로 이 글의 전제는 한국교회의 현상을 교회 전통의 권위 상실로 보고, 그와 같은 현상의 이유를 교회 안에 침입한 근대성 특히 다원화, 공업화, 도시화와 그에 따른 사회계층의 변동과 획일적 통제성으로 보며, 그 추세에 대항할 수 있는 저력 형성의 가능성은 전통의 재발굴과 활성화에 있다는 것이다.[44]

교회의 '전통'이 근대성의 '침입'으로 주도적 기능을 상실했다는 것이 요지인데, 여기에서 말하는 교회의 전통이 구체적으로 의미하는 바는 한국개신교의 초기 역사와 관련된 다음과 같은 표현들에서 짐작할 수 있다. "이조 5백년의 기축을 이루었던 유교적 가치의식이 흔들리고 기성 사회구조에의 도전의식이 더욱 강하게 될 때 인간해방을 제창하는 기독교가 서구인에 의해 소개"되었다는 표현, "일본제국주의 식민통치 밑에서 기독교가 민족정신과 인간존엄사상의 개척을 담당"했다는 표현 등에서, 그가 전제하는 한국개신교의 '원형'은 해방적이고 민족적인 성격을 지닌 것이라고 볼 수 있다.[45] 한국교회의 원형에 대한 이러한 판단은 종교사회학자들을 비롯하여 신학계 전반에서도 보편적인 듯하며, 이러한 입장은 백낙준의 선교사관, 민경배나 이만열의 민족교회사관에 크게 의존하는 듯하다.

3.1. 한국개신교의 '원형'과 기복주의의 침투?

토착교회사관을 제시한 이덕주는 선교사관, 민족교회사관, 민중교회사관을 비판적으로 고찰하면서, 이런 사관의 관점에서는 "교회사를 지식인, 엘리트 중심으로" 이해하는 한계를 갖는다고 지적한다.[46] 더 나아가 초기의 한국개신교인들이 보여준 신앙 양태는 오로지

---

[44] 김병서, 『한국사회와 개신교: 종교사회학적 접근』, 13-14.
[45] *Ibid.*, 18-19.
[46] 이덕주, 『한국 토착교회 형성사 연구』 (서울: 한국기독교역사연구소, 2000), 20.

해방적이거나 민족적이지만은 않았다고 주장한다. 구체적으로, 그는 "성서, 체험, 전통으로 나뉘는 복음 요인이, 통합, 분리, 변혁으로 나뉘는 교회 기능을 통해, 정치·사회적 현실과 종교·문화 전통으로 나뉘는 민족상황에 적용하여 나타난 신앙 양태"를 18개로 세분하여 분석하는데, 여기에는 적극적인 사회참여적 신앙 양태에서부터 내세적인 현실도피적 신앙에 이르기까지 그 스펙트럼이 매우 다양하다는 것이다.[47] 말하자면 종교사회학자들이 흔히 암묵적으로 전제하듯이 한국개신교가 처음부터 민족적이고 해방적이기만 했던 것이 아니라, 현세적이고 기복적인 성향도 처음부터 지니고 있었다는 것이다. 따라서 기복주의를 교회 외부에서 유입된 오염의 산물로 일방적으로 전제하는 입장은 재고될 필요가 있어 보인다.

앞서 언급했던 노치준 역시 특정한 '종교적' 입장에서 소위 '이기적' 기복주의에 근거한 물량주의를 비판하는데, 그는 "물량주의의 가장 큰 문제점은 복음보다 조직으로서의 교회를 강조하여 복음의 정신이 훼손 당하는 것"이라 하면서, "물량주의적 신도확장의 정책은 복음으로 신도들을 변화시키는 것이 아니라 신도들의 요구에 복음을 변질시키는 성격을 띤다"고 주장한다. "물량주의적 성장이 여러 가지 세속적이고 이기적인 동기에 호소하는 방법을 사용하여 복음의 참 정신이 훼손되었다"는 것이다.[48] 그는 자신이 전제하는 '복음의 참 정신'이 무엇인지 구체적으로 밝히지는 않는다. 그러나 짐작건대 "국가권력과 경제권력이 경쟁과 부의 추구에 몰두하고 있을 때"에 "그 가운데 나타날 수 있는 문제점을 예리하게 주시하면서 그 해결의 대안을 제시하고 행동으로 보여 주는 일"을 하는 "사회도덕적 책임"을 지는 그런 교회와 복음을 말하는 듯하다.[49]

---

[47] *Ibid.*, 29-32. 제시된 신앙 양태 유형은 다음과 같다: 성서적 정치·사회 참여, 체험적 정치·사회 참여, 서구적 정치·사회 참여, 토착적 성서문화, 토착적 예배문화, 토착적 기독교 이해, 성서적 내세 지향, 체험적 현실 도피, 보수적 정교분리, 성서 중심주의, 기독교 중심주의, 배타적 교파주의, 성서적 사회 개혁운동, 체험적 사회 개혁운동, 기독교 사회 개혁운동, 성서적 토착문화 이해, 체험적 토착신앙, 성취론적 토착종교 이해.

[48] 노치준, 『한국 개신교사회학: 한국 교회의 위기와 전망』, 105.

[49] *Ibid.*, 109.

"사회도덕적 책임"을 지려는 교회의 대표적인 사례는 이른바 '민중교회(운동)'일 것이다. 그런데 '기복'과 관련된 민중들의 현실적 문제 해결에 충실하지 못했다는 민중교회의 다음과 같은 자기 반성은 시사하는 바가 크다.

> 우리 한국 [민중]교회는 민중, 민중 하면서도 민중이 누구인가를 명확히 파악하지 못했다. 민중을 선교의 대상으로서 또는 아픔을 갖고 있는 민중으로서 동정적 입장에서 보아왔다는 비판을 하게 된다. … 결과적으로 우리 [민중] 교회의 선교활동은 경제적·정치적·문화 사회적 상황에서 민중이 그들 자신의 힘을 갖게 하기보다는 그런 모진 현실에서 [민중] 교회가 민중의 문제를 사건화하므로 상대로부터 질타당하도록 유도하는, 다시 말하면 <돕자(協助者)가 해자(害者)가 되는 결과>를 초래했다. 이는 민중 속에 있지 않기에 민중의 현실을 이해하지 못했고 민중 속에 있지 아니했기에 민중의 경험을 근거로 하는 점차적 개선의 방법과 전략을 융통성 있게 전개하지 못하고 지적(知的)인 운동의 전략과 전술이란 기술적 측면에서 운동을 전개하였다는 사실을 반성하여야 할 것이다. 이러한 구체적 사례는 1978년 동일 방직 사건, 1979년 Y.H. 사건, 1983년의 원풍모방 사건 등에서 그들 노동자들의 문제를 장외(場外)로 끌어내어 급기야는 현장을 쫓겨나는 사건을 가져왔다는 데서 찾아볼 수 있다. 우리는 이상의 사건이 실패했다거나 또는 노동운동사에서 그리고 당시의 정치적·경제적 상황에서 의미가 없다는 뜻에서가 아니라, 당시 노동자들이 바라고 있던 것은 해당 회사에서 인간으로서 정당한 대우를 받으며 지속적으로 일하는 것이었을 것이다. 계란을 가지고 바위를 치는 싸움을 하고 끝낸다면 또는 당시의 기업적·정치적 성격을 고발하는 것으로써 만족할 수 있다면 그것은 의미가 없다.[50]

사회도덕적 책임을 다하기 위해 경주했던 민중교회가 스스로 제기하는 이러한 반성은 매우 역설적으로 들리는데, 이것은 민중의 기복적 욕구에 대한 어긋난 이해에서 비롯된 필연적 결과로 볼 수 있다.

---

[50] 조승혁, 『한국교회와 민중선교의 인식』 (서울: 정암사, 1986), 284-85.

1970년대에 민중신학이 등장했을 때의 초점은 자본주의적 병폐에서 기인한 이른바 '사회구조악'에 맞서는 것이었다. 그리고 그 내용은 '억압된 민중의 권리'를 사회적 차원에서 회복하고 보호하려는 것이었다. 그 과정에서 민중교회는 일종의 사회운동체로서 자기 역할을 담당하고자 했다. 그러다 보니 한국사회 전체 민중의 욕구에 비해 민중교회 구성원들의 기복적인 욕구가 상대적으로 도외시될 수밖에 없었다. 말하자면 일반 교회에서 흔히 말하는 '목회적 관심'이 부족했던 것이다. 이러한 사정은 특히 "[19]87년 6월 항쟁을 기점으로 기층민중의 자주적 대중조직이 활성화되면서, 각 부문 운동은 나름대로 독자적인 기반을 가지고 전체 변혁운동에 참여하는 방식으로 변화"되는 시기에 극명하게 나타났다. 민중교회를 사회운동체로 소위 '활용'하던 사람들이 떠나면서 민중교회의 숫자도 줄었을 뿐만 아니라 민중교회 자체가 자립성을 점차 상실해 갔던 것이다.[51]

민중교회가 단지 사회운동체이기만 했던 것은 아니다. "돌이켜 보면 영등포산선 노동교회는 어려운 시절 나에게는 큰 결단을 갖게 해준 귀한 곳"이었고, "여러 사업장에서 저마다 겪는 아픔과 투쟁을 안고 온 노동자들이 함께 예배를 보고 기도하는 과정은 모두에게 큰 힘과 위로가 되었다"는 고백, 그래서 "앞장서서 싸우다 설령 잘못되면 한 3년 감옥에 갖다오면 되지하는 담대한 마음도 예배를 통해서 생겨났다"는 어느 민중교회 교인의 '신앙고백'에서 알 수 있듯이 민중교회도 신앙을 중심으로 하는 여느 교회와 다르지 않았다.[52] 그런데 '사회변혁적 대의'에 투신한다는 종교체계 이외의 정치체계 논리가 과도하게 설정되면서, 욕구와 이상 사이의 괴리와 모순이 발생했던 것이다. 따라서 사회도덕적 책임을 지는 교회가 순수한 원형이라고 보는 시각은 재고될 필요가 있다. 이러한 견해가 특정한 종교적 신념의 고백일 수는 있지만, 이 시각만으로는

---

51 민중신학연구소 엮음, 『민중은 메시아인가: 민중교회 현황 및 의식조사』 (서울: 한울, 1995), 168.

52 영등포산업선교회 40년사 기획위원회, 『영등포산업선교회 40년사』 (대한예수교장로회 영등포산업선교회, 1998), 504-05.

종교체계가 갖는 고유한 특성을 균형 있게 파악하기 어렵기 때문이다.

종교사회학자들이 암묵적으로 특정한 종교적 입장에서 기복신앙을 비판했다면, 신학자들은 이에 대해 더 직접적인 비판을 가한다. 이른바 한국개신교 내부의 담론투쟁이라 부를만한 이러한 현상은 비교적 '소통'적인 성향을 보여주는 '토착화 신학자' 사이에서도 거의 그대로 이어지는 경향이 많다. 예컨대 1960년대에 토착화 논쟁을 통해 본격적으로 토착화 신학을 전개했던 유동식은 무속에 대한 많은 연구에도 불구하고 다음과 같이 말한다.[53]

> 부흥회와 함께 오늘날도 아리숭한 열띤 교회운동이 곳곳에 벌어지고 있다. 과연 우리 교인들의 믿음의 형태와 내용이란 어떤 것일까? 무병장수(無病長壽)를 빌고 자기의 소원성취(所願成就)를 위해 열심을 다하는 신앙이란다면, 그리고 울적한 심회(心懷)를 풀기 위해 부흥회를 열고 따라다니는 우리들이라면, 과연 전통적인 민간신앙과 얼마만한 거리를 가지고 있는 것일는지 이해하기 어렵다. 물론 민중의 요구에 응답하여 그들에게 힘과 소망과 위안을 줄 때 이것 자체가 기독교의 진리에서 벗어난 그릇된 것이라고는 말할 수 없다. 그러나 이것이 기독교의 전부라면 결국 민간신앙과의 차이점을 질문하지 않을 수 없다. 결국은 민간신앙의 대해(大海) 위에 때때로 불교니 도교니 기독교니 하는 명패(名牌)만을 갈아 세워보는 것에 불과한 것이나 아닐까 의심스럽다. 여기 오늘날 복음선교의 한 딜레마가 있다. 곧 토착화(土着化)없이 민중의 생활의식(生活意識) 속에 접근해 갈 수 없는 것이로되 일단 토착화되었을 때 기독교는 자기의 본질을 보전하기 어렵다는 점이다.[54]

---

[53] "1962년 나는 <감신학보>에 "복음의 토착화와 선교적 과제"라는 글을 실었다. 그런데 뜻하지도 않게 한신대의 전경연 교수가 이를 반박하는 글을 발표했다. 이때 나는 다시 전 박사를 비판하면서 "기독교의 토착화에 대한 이해"를 썼다. 이것이 계기가 되어 1963년도 <기독교사상>은 토착화 논쟁의 꽃을 피우게 되었다." 유동식, 『소금 유동식 전집 제2권: 선교학』 (서울: 한들출판사, 2009), 6.

[54] 유동식, 『도(道)와 로고스: 선교와 한국신학의 과제』 (서울: 대한기독교출판사, 1978), 135-36.

민중의 일상생활과 그들의 현실적인 욕구를 수용하지 않을 수 없는 당위성을 인정하면서도 그로 인해 기독교의 '본질'이 훼손된다는 입장을 취하면서, 은연중에 '민간신앙' 즉 '샤머니즘' 혹은 '무속'을 일종의 '오염원'으로 파악하고 있는 것이다.[55] 이용범에 의하면, "한국사회에는 무속에 대한 두 개의 모순된 시각이 병존"하는데, "한편으로는 무속을 불합리하고 혹세무민하는 미신으로 보는 시각"이고, "다른 한편으로는 무속을 한국 전통문화를 대표하는 민속전통으로 보는 시각"인데, "후자처럼 무속을 긍정적으로 보는 시각이 나타난 것은 상당히 최근의 일"이라고 한다.[56] 따라서 토착화 신학자들이 무속에 대한 부정적 통념을 공유하는 것 자체가 문제라고 보기는 어렵다. 그러나 그것이 자기변론을 위한 '수단'이 될 때에는 설령 의도치 않았다 하더라도 공격적인 입장으로 변하여 문제가 될 수 있다. 이런 태도에 대해서 정진홍은 매우 신랄한 비판을 가한다.

> 다른 종교들의 전래는 무속과 전혀 다른 이질적인 것의 출현이기 때문에 우리의 종교사는 그 지속이 단절로 획해지는 독특한 문화사를 이루고 있다는 서술이 없지 않다. 그렇지만 그것은 그 특정한 종교의 자리를 절대화하는 이데올로기일 수는 있어도 역사적 진실을 서술하는 것일 수는 없다. 무속을 무시하거나 이질적인 것으로 떼어놓고 다른 종교와 대칭적인 자리에 놓은 것은 불행하게도 자기 자신에 대한 배신 이상의 어떤 것도 아니다. … 그러나 더 흥미로운 것은, 무속을 자기 정당화를 위한 희생양으로 선택하고 있다는 사실이다. 기독교는 자신을 살피는 심각한 성찰의 계기에서 반드시 한국 기독교의 무속화 현상을 지적한다. '무속 때문에'라고 하는 전제는 모든 기독교의 잘못의 원인론으로 기능한다. 무속만 없으면, 무속만 없었다면, 기독교는 아무 탈 없이 건강할 수 있었다고 하는

[55] 기독교 '복음' 자체가 토착화되는 것이라는 입장이 유동식이었고, 이에 반박하면서 기독교 '문화'가 토착화되는 것이라는 입장을 취한 것이 전경연이었다. 이것이 이른바 '토착화 논쟁'의 시발이었다. 김광식, 『토착화와 해석학』 (서울: 대한기독교출판사, 1987), 41.

[56] 이용범, 「무속에 대한 근대 한국사회의 부정적 시각에 대한 고찰」, 『한국무속학』 제9집 (2005), 152.

> 이해를 우리는 끊임없이 듣는다. 그런데 무릇 희생양은 제물이다. … 그러나 '자기' 아닌 '타'를 희생 제물로 사용하면 사정은 다르다. 구체적으로 희생양은 자기를 대신한 것이지 '타'가 아니다. 그것은 자기 아닌 자기이다. 그러나 자기 아닌 타를 제물로 삼는 것은 아예 기독교적이지 않다. 종교적이지 않은 것이다.[57]

한국개신교가 자신의 정체성을 수립하고 절대성을 강조하기 위해 무속을 희생양으로 삼는다는 비판이다. 이러한 비판은 결국 한국개신교가 자신의 종교적 틀에서만 다른 종교를 바라본다는 것을 의미한다. 어느 종교든 모든 것을 자신의 관점에서 바라보는 것 자체는 문제될 것이 없지만, 그 과정에서 기복주의처럼 부정적인 요소로 파악된 것을 순수한 자신이 아닌 외부로부터 유입된 오염으로 여기는 태도는 문제가 된다는 것이다.

이런 문제들을 극복하고 종교체계가 갖는 특성을 균형있게 파악하기 위해서는 한국개신교를 '한국종교'라는 보다 상위의 종교체계 개념에서 접근할 필요가 있다. 이런 맥락에서 "'한국종교'는 [무속, 유교, 도교, 불교 및 기독교와 신종교들과 같은] 종교전통들 자체만이 아니라 그들 간의 관계나 비중 그리고 다른 사회적 문화적 요소들까지가 반영된 복합물로 이해해야 한다"는 김종서의 지적은 타당하다. 또한, "이런 관점에서 보면, '한국종교'가 여러 종교로 구성된 다원적인 것이고, 동시에 하나였던 종교(심)성이 나타난 것이므로 한 사람이 여러 종교에 연루되어 중층적으로 그 본래 모습이 드러나게 되는 것은 당연"하며, "어떤 상황에서 어떤 차원으로든 나름대로 절실하게 삶의 문제를 해결해 보려는 모티브는 다 같은 셈"이라는 지적도 귀담아 들을 필요가 있다.[58]

이런 차원에서 본다면, 한국개신교에 소위 만연한 기복신앙이 특정한 종교적 입장에서 비판받아야 할 대상이라기보다는 현실의 삶의 문제를 해결하려는 종교적 인간의 종교적 경험의 맥락에서 공감적으로 이해되어야 하는 것이라 볼 수 있다. 따라서 신학자들이

---

[57] 정진홍, 「기독교와 무속」, 『기독교사상』 12월호, 통권 제456호 (1996), 13-16.
[58] 김종서, 「광복 이후 한국종교의 정체성」, 『종교와 문화』 제25호 (2013), 2-3.

자신들의 특정한 정체성 방어를 위해 기복주의를 과도하게 비판하는 것은 재고될 필요가 있다.

3.2. 종교체계의 양 날개, 신비와 기복

윤이흠은 종교적 신념의 이념형을 기복형, 구도형, 개벽형으로 구분한다. 먼저 “기복형은 그 중점적 관심이 질병이나 일반적 재앙과 같은 구체적인 사건을 구체적으로 해결해 보려는 행위”에 해당한다. 그래서 여기에서는 “현세의 조건들이 모두 충족된 삶”이 “바로 인간의 이상적 삶”이 된다. 반면 “구도형은 인간 존재의 실존적 제약성에 대한 예리한 각성과 현실적 조건을 넘어선 이상적 자아의 완성을 추구한다는 존재론적 문제에 그 관심이 집중”되는 “전인적(全人的) 목표이고 전인적 이상(理想) 그 자체”이다. 개벽형은 “역사의 황금시대가 도래할 것을 기대하고 그때가 올 것을 준비해야 하는 일에 관심이 집중”되는 “난세의 철학”으로서, 여기에서 “주술적 생존 동기나 구도적 고행주의는 한갖 무기력하고 쓸모 없는 덕목”으로 여겨진다.[59]

이 같은 구분을 종교체계의 관점에서 재진술해 볼 수 있는데, 본고는 3장에서 바이어의 종교체계를 “성현(聖顯)을 자신의 내적 작동원리로 인지하는 인간들의 실천으로 구성된 사회적 체계”로 재정의한 바 있다. 이것은 종교인의 처지가 아니라 종교 밖 연구자의 시선에서 종교를 바라본 것이다. 그런데 종교 밖에서 볼 때 성현의 인식이 이루어지는 대상인 성과 속은 선험적인 실재가 아니다. 성현의 인식이라는 것은 성과 속의 선험성과 무관하게 세속적으로 여겨지는 것으로부터 성스러움을 인식하는 과정 자체를 의미하기 때문이다.

그러나 종교체계를 구성하고 그것을 직접 살아가는 종교인의 입장은 이와 다를 수 있다. 많은 경우 종교인은 성현의 인식이

[59] 윤이흠, 『한국종교연구 1권』 (서울: 집문당, 1988), 27-30.

작동하는 성과 속 그 자체를 현실에 존재하는 선험적인 실재로 여긴다. 예컨대 종교 연구자의 입장에서는 "개신교인은 천국이 있다고 믿는다"라는 진술 전체가 중요하지만, 개신교인에게는 "천국이 있다"는 믿음의 고백이 중요한 것이다. 종교인은 성과 속을 현실에 존재하는 선험적 실재로 여기면서 '속을 지양'하고 '성을 지향'하는 인식구조를 갖고 있는 것인데, 이러한 인식구조가 종교 밖에서 볼 때는 속으로부터 성을 발견하려는 성현의 인식구조를 읽히는 것이다. 그리고 이때 종교인이 지닌 성현의 인식구조는 실제 종교생활에서 두 가지의 방향으로 표출되는데, 그것은 신비주의와 기복주의이다.[60]

신비주의는 성현의 인식이 성과 속 중에서 성에 집중되는 방향으로 표출된 것이라 할 수 있다. 신비주의의 용어 정의와 관련하여 여전히 많은 논란이 있지만, 대체로 신비주의는 종교인들이 실재한다고 여기는 성과 합일되기 위한 제반의 행위와 사상을 의미한다.[61] 윤이흠이 구도형으로 부른 것이 여기에 해당한다고 볼 수 있는데, 수도자나 수행자처럼 이른바 속세를 떠나 오로지 종교적으로 정진하는 경우이다. 반면 기복주의는 속된 현실 세계에 성스러움을 끌어들임으로써 성스러운 실재의 조력을 통해 현실의 문제를 해결하려는 제반의 행위를 의미한다. 이것은 신비주의와는 반대로 성현의 인식이 성과 속 중에서 속에 집중되는 방향으로

---

60 신광철은 기복적 동기, 기복신앙, 기복행위를 윤이흠이 말한 기복형의 맥락에서 이해한다. 반면 기복주의는 이와 구별하는데, 그 기준은 공동체적인 속성이 있는가 없는가이다. 즉, "복을 비는 행위가 그것 자체로 목적일 수는 없으며, 그것이 자신만의 복 빌기에 그쳐서는 안 되는 것"으로, "종교적 동기로서의 기복적 동기 자체가 부정적인 것은 아니"지만, "공동체성을 상실한 복 빌기"는 문제라는 것이다. 그러나 종교적 동기로서의 기복적 동기가 반드시 공동체성을 전제로 하지 않는다는 점에서 기복주의만 별도로 부정적인 의미로 구별하는 것은 큰 의미가 없어 보인다. 따라서 여기에서는 기복주의를 별도로 구분하지 않고, 기복적 동기로 이루어지는 모든 행위를 포괄하는 의미로 사용한다. 신광철, 「기복주의」, 『역사비평』 통권 47호 (1999), 354.

61 성해영은 신비주의 개념에 대한 오해와 유용성을 논하면서, 신비주의를 "인간이 궁극적 실재와 합일되는 체험을 할 수 있으며, 의식을 변화시키는 수행을 통해 체험을 의도적으로 추구하고, 체험을 통해 얻어진 통찰에 기초해 궁극적 실재와 우주, 그리고 인간의 통합적 관계를 설명하는 사상으로 구성된 종교 전통"으로 정의할 것을 제안한다. 성해영, 「신비주의란 무엇인가?」, 『인문논총』 제71권 제1호 (2014), 169.

표출된 것이라 할 수 있는데, 윤이흠이 기복형이라 부른 것에 해당한다.

윤이흠이 개벽형이라 부른 것은 신비주의와 기복주의 양자 사이에 잠재된 씨앗이라 할 수 있다. 이것은 항상 표출되는 것이 아니라 평상시에는 신비주의와 기복주의의 형태로 존재하다가 특정한 환경이 조성될 때 발화한다. 예컨대 해방신학이나 민중신학 같은 경우 현실 고통의 문제를 해결하고자 하는 바람은 지극히 기복주의적인 것이다. 물론 이 경우에 흔히 기복주의는 개인적인 차원에서 논의되는 것과 달리 이른바 사회참여적 신학 혹은 신앙은 기본적으로 공동체 혹은 사회적 차원을 염두에 둔다. 그러나 그것이 지향하는 바는 개인이 기복주의의 이름 아래 해결하고자 했던 현실의 문제를 구조적인 차원에서 거론한 것에 다름없다. 또한, 사회참여의 영성은 현실의 문제를 신의 명령에 절대적으로 복종하는 예언자처럼 이른바 세속권력에 대항하는 수도자적이고 신비주의적인 영성을 내재한다. 그래서 순교자의 길도 마다치 않는 신과 합일된 영성을 추구하는 경향이 많다.

결국 종교체계에서 종교인들이 보여주는 성현의 인식구조는, 성과 속의 두 축 사이에서 성에 초점을 두는 신비주의와 반대로 속에 초점을 두는 기복주의의 두 갈래로 표출된다고 볼 수 있다. 이렇게 본다면, 기복주의는 소위 고등종교에서는 불필요하고 주술적인 저급한 종교에서나 추구되는 천박한 것이 아니다. 종교학자들이 지적하듯이 “종교와 주술이 서로 양립불가능하고 상호배타적인 것이 아니라 분석상 구분되지만 하나의 연속선상에 놓여 있는 것으로 보는 것이 생산적”인 것처럼,[62] 신비주의와 기복주의는 종교체계가 실제로 종교인에 의해 운영되어 살아 움직이도록 하는 양 날개와도 같다.

물론 종교인의 입장에서는 주술과 종교가 구분되고 신비주의와 기복주의가 구별되어 나름의 가치판단과 우선 순위를 부여할 수도 있다. 그래서 신비적인 것은 초월적이고 영적이며 거룩한 것이라 여기고, 기복적인 것은 현세적이고 물질적이며 속된 것이라 여길 수

[62] 한국종교연구회, 『종교 다시 읽기』 (서울: 청년사, 1999), 220.

있다. 그런데 한 발 뒤로 물러선 자리에서 보자면, 신비주의와 기복주의는 종교체계 혹은 종교적 장의 운영에서 핵심적인 두 요소이다. 둘 중 어떤 것이라도 빠진다면 종교체계의 원활한 작동은 어렵다. 만약 신비주의만 존재한다면 그 종교체계는 더 이상 유지될 수 없다. 수도자들만으로 구성된 종교를 상상해 보라. 계속 그렇게 유지된다면 그 종교는 잊혀질 것이다. 반면 기복주의만 존재한다면 그 종교는 여느 이익단체들이나 사회운동 조직처럼 변하여 더는 종교라고 불리기 어려울 것이다. 따라서 신비주의와 기복주의 간의 비율과 강조점은 달라지더라도 두 요소가 공존해야만 종교체계는 유지될 수 있다.

3.3. 기복신앙 의례화 기제로서의 성전건축

한국종교체계 혹은 한국종교의 장(場)이라는 관점에서 볼 때, 한국개신교의 기복주의는 교회 밖에서 침투하여 소위 '순수한' 복음을 훼손하거나 오염시킨 주범이 아니라, 종교적 인간이 갖는 기본적인 욕구와 동기가 한국개신교라 불리는 투과성 있는 경계 안에서 그 자체의 프로그램을 통해 신앙화된 것으로 보아야 한다. 즉, 한국개신교가 갖는 구조적인 특성이 기복주의를 기복신앙으로 강화했던 것이다. 이와 관련하여 한국교회의 기복적 성격 형성에 영향을 준 요인에 대해 김흥수는 다음과 같이 진단한다.

> 한국교회의 과다한 기복적 경향에 영향을 미친 것으로 보이는 사회·역사적 요인으로 든 것은 한국전쟁의 충격 이후의 급격한 사회변동이며, 기독교 자체의 요인으로는 부흥회·성령운동·오순절운동을 포함하는 한국교회의 부흥운동(revivalism) 전통이다. 전후의 열악한 생활환경과 급격한 산업화는 사람들의 세속적 욕구를 크게 증대시켰으며, 부흥운동은 이 같은 상황에서 사람들의 초월적 욕구를 충족시켜 주면서도 신도들에게 물질적, 육체적 축복을 신앙과 연계

> 시킴으로써 초월적 요구와 인간의 세속적 욕구 사이의 간격을 극소화시켜 주는 통로로 작용하여 왔다.[63]

여기에서 주목해 볼 것은 한국교회의 부흥운동이 초월적 욕구와 세속적 욕구를 연결짓는 통로 역할을 하였다는 통찰이다. 이것은 설교와 간증과 찬양을 통해 반공주의가 의례화 과정을 거쳐 반공신앙이 되는 매개가 되었던 것처럼, 한국개신교의 부흥운동이 기복신앙이 내면화되는 데 결정적인 작용을 하였다는 것을 의미한다. 그런데 부흥운동 못지 않게 한국개신교의 기복신앙이 체질화되는 데 지대한 영향을 미친 것이 있는데, 한국개신교가 갖는 독특한 특징인 이른바 '성전건축'에의 열정이 그것이다. 과도한 교회건축이 흔히 개교회지상주의로 비난받아 왔지만, 교회건축은 그 자체가 하나의 사업이면서도 기복의 욕구가 신앙과 결속되는 의례화의 기제로 작용해왔다. 여기에서는 충현교회의 사례를 통해 이를 살펴보고자 한다.

> 충무로 5가 36의 곳으로 이사한 1953년 10월 26일 이후부터 교인들은 계속 늘어났다. 14평의 방에서 시작한 예배처가 더 이상 수용할 수 없게 되자 11월 29일에는 14평의 건물에 이어서 임시천막을 치게 되었다. 이미 겨울로 접어든 날씨는 매일 매일 추위를 더해 갔다. 그러나 교인은 계속 급증, 안내를 하는 안내위원들은 밖에서 눈과 바람을 맞으며 예배를 드리는 것이 보통이었다. 하루 속히 성전을 짓자는 논의가 더욱 강렬해졌다. 이에 12월 12일에는 성전을 지어 보려는 부푼 희망과 포부속에 예산 3600만환으로 연건평 291평의 건축계획을 세우게 되었다.[64]

마치 히브리 민족의 광야생활이 연상되는 충현교회의 '천막시절' 이야기이다. 14평의 방에서 '291평의 성전' 건축을 향한 열망은 곧바로 실행에 옮겨졌지만 금새 재정적인 어려움에 봉착했다.

---

63 김흥수, 『한국전쟁과 기복신앙확산 연구』, 11.

64 충현25년사편찬위원회, 『충현25년사』 (서울: 대한예수교장로회충현교회, 1979), 61.

“교회건축에 대한 염원이 크면 클수록 마음같이 헌금할 수 없는 교우들은 발을 동동 구를 뿐”이었고, 당시 200여 “교우들은 더욱 열심히 기도하며 정성껏 특별헌금과 수시헌금”을 드린 결과, “하나님의 은혜의 손길”로 인해 1955년 4월 10일 “미군 후방기지 사령관 「메이커」 소장으로부터 미화(美貨) 15,000달러”를 “일체 자재(資材)로 약속받고 그날로 당장 세멘트 1,001포대를 인수”하여 건축이 활기를 띠었다. “그때부터 교우들은 틈나는대로 건축현장에 달려와” 도왔으며, “학교가 끝난후 중·고등 남녀학생은 물론 국민학교 어린이들까지도 손발을 걷어 붙이고 어깨로, 머리로, 손으로 운반하는 등 건축일이라면 무엇이든지 하려고 덤벼”드는 등 ‘교우 일동의 총동원 봉사’로 건축이 진행되었다.[65]

> 1955년도 가을이 저물어 갈 무렵 그동안 새 임원들의 적극적인 노력과 교우들의 정성어린 기도의 후원은 마침내 10월 10일 감격에 넘치는 찬송으로 상량예배를 하나님께 드리게 되었으며, 온 교우들의 정성어린 간구와 헌신은 더욱 성전건축에 박차를 가해 11월부터는 천장은 없지만 새로 지은 교회당에서 예배를 드리게도 되었다. 그해도 다 가는 12월 16일 (수요) 본당이 정리됨으로 본당에서 처음으로 예배를 드렸다. 실로 어려움 속에서 이루어 놓은 기적같은 일이었다.[66]

‘한국기독교사회문제연구원’이 실시한 『한국교회100년 종합조사연구』에 의하면, “귀하는 얼마나 자주 교회에 나가십니까?”라는 질문에 대해, 1982년 현재 평신도의 43.1%(859명)가 주 4회 이상, 41.7%(831명)이 주 2~3회, 11.7%(233명)가 주1회 교회에 나간다고 답했다. 일주일에 1번 이상 교회에 나가는 비율이 무려 96.5%에 이른다.[67] 다시 말해 한국개신교인들에게 ‘교회’라는 공간은 자신의

---

65 *Ibid.*, 62-64.
66 *Ibid.*, 64-65.
67 한국기독교사회문제연구원, 『한국교회100년 종합조사연구(보고서)』 (서울: 한국기독교사회문제연구원, 1982), 67.

생활의 상당한 부분을 차지하는 것이다.[68] 또한 “귀하는 본교회 이외에 교단이나 선교단체 및 기독교단체에 참여하여 활동하고 계십니까?”라는 질문에, 평신도의 76.0%(1,514명)가 “안한다”라고 답했고, “한다”로 답한 18.9%(377명)의 경우에는 그 중 9.7%(194명)가 “교회연합기관”이라고 답했다. 이것은 한국개신교인들의 ‘높은 교회의존도’를 뜻하는 것이라 할 수 있다.[69]

원론적인 차원에서 본다면 ‘종교개혁’으로 탄생한 개신교에게 건축물로서의 ‘성전’은 큰 의미가 없다. 그러나 한국개신교는 처음 이 땅에 등장할 때부터 ‘교회당’에 대한 강력한 열정을 보여왔다. 이것은 교회를 설립하고자 했던 초기 선교사들의 의도이기도 했지만, 한국개신교인들의 성전건축을 향한 열정은 남달리 강렬했다. 게다가 ‘교회당’은 그저 모임장소가 아니라, 유대민족 예루살렘 성전(聖殿)의 재현이었고, ‘세계의 중심(Axis Mundi)’이었다.[70] 그들에게는 눈으로 직접 보면 죽음을 면치 못하는 창조주 야훼께서 몸소 인간의 몸을 입고 성육신 하신 것만큼, 자신들을 ‘세속’으로부터 보호하고 직접 주님을 뵐 수 있는 ‘하나님의 성전’ 혹은 ‘아버지의 집’이 절실했다. 물론 그러한 열망이 ‘부동산을 좋아하는 한국인’이라는 세간의 평과 무관하지 않을 수도 있다. 그러나 ‘성도’로 모였던 교인들에게 ‘하나님의 성전’은 그저 부동산일 수가 없었다.[71] “하나님께 봉사하는 것은 곧 교회에 봉사하는 것”이었다.[72]

---

[68] 다른 조사에서는 결과가 다소 차이가 난다. 한국갤럽조사에 의하면, 개신교인들이 ‘일주일 1회 이상’ 종교의례 참여율은 다음과 같다: 84년(61.8%), 89년(72.9%), 97년(71.5%). 한국갤럽, 『(1997년도 제3차 비교조사) 한국인의 종교와 종교의식』, 85. 또 다른 조사는, 2013년 현재, “주일 예배 참석 정도”(총 응답자 1,000명 중)가 ‘매주 참석(67.6%)’, ‘한달에 2~3번(17.8%)’으로 조사되고 있다. “한달에 1회 혹은 그 이하 참석”의 이유로 ‘게을러서(24.4%)’, ‘직장문제(22.2%)’, ‘가정/집안문제(20.7%)’ 순으로 응답했다. 한국기독교목회자협의회, 『한국기독교 분석리포트』, 82-83.

[69] 한국기독교사회문제연구원, 『한국교회100년 종합조사연구(보고서)』, 72.

[70] Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, 52-53.

[71] 물론 교회당을 교인들과 함께 ‘사고 팔고 흥정하는’ 목사들이 많다는 것도 사실이지만, 그런 ‘범죄자들’은 논외로 한다. 더군다나 ‘교회당 투기’를 통해 아무런 이득을 취할 것이 없이 ‘교인들’은 이런 범죄와 무관하며, 실제로 성전건축에 마음과 물질을 바치는 것도 교인들이다.

[72] 1982년 현재, “하나님께 봉사하는 것은 곧 교회에 봉사하는 것이다”라는 항목에 대해, 평신도(총 응답자 1,203명)는 ‘매우 그렇다(78.5%)’, ‘그렇다(13.7%)’로 답했

> 초기의 5년(1954~1958)은 성전건축에 온 힘을 쏟았다. 온 교우가, 중·고등학생이 아니, 유년주일학교 학생까지 건축에 힘을 쏟았다. 성전건축은 그들 생활의 중요한 한 부분이 되어 시간이 있을 때마다 교회에 나아와 쌓아 올라가는 교회당을 손바닥으로 쓸어 보고 기뻐하며 감사하곤 했다. 한마디로 깊은 애정과 정성, 헌신으로 세워진 성전이었다.[73]

온 교인의 열망이 집약되는 '성전건축'은 사실 교회당 그 자체보다 그것을 계획하고 추진하는 과정에서 더 큰 역할은 한다. 교회의 구심점이 되어 다양한 요구와 계층이 모인 교인들이 목사를 중심으로 하나로 굳게 결속되는 계기가 되며, 그 과정에서 '하나님의 은혜'와 '기적'을 확인하면서 신앙을 돈독히 하는 통로가 되는 것이다. 충현교회의 경우, 미완공된 천장도 없는 새예배당에서 예배를 드리기 시작한 1955년 12월부터 1958년 초 완공 때까지, 무려 2년 남짓 동안 교인들은 완성되어 가는 교회당을 매일 매일 보아왔다. 자신들의 헌신과 노력으로 점차 완공되어 가는 과정을 목도하는 과정에서, 교인들 간에 생겼을 유대감과 결속력이 그 어떤 조직체보다 견고했을 것임을 쉽게 짐작할 수 있다. 게다가 이러한 성전건축은 일회적인 사업으로 그치지 않고 교회의 성장과 발전 과정에서 반복적으로 시도된다.

[표 5-7] 충현교회의 주요 건축 이력[74]

일시	교회 주요 일지
1953. 9. 6	첫 예배(18명, 한명덕 집사댁)
1953. 9.21	시내 중구 충무로 5가 36번지 310평 매입
1953.10.11	시내 을지로 2가로 이전(이창옥 권사댁)

고, 목회자(총 응답자 156명)는 '매우 그렇다(64.1%)', '그렇다(22.4%)'로 답했다. 즉 평신도의 92.2%와 목회자의 86.5%가 '교회'의 가치를 '하나님'과 직접적으로 연관짓고 있다. 특히 이러한 경향은 평신도가 훨씬 강하다는 것을 알 수 있다. 김중기 외, 『한국교회성장과 신앙양태에 관한 조사연구』(현대사회연구소, 1982), 192-96.

[73] 충현25년사편찬위원회, 『충현25년사』, 68.

[74] *Ibid.*, 402-17. 교회건축과 관련된 항목만을 선별한 것임.

1953.10.26	시내 중구 충무로 5가 36번지의 14평 건물로 이전
1953.11.29	임시건물(천막) 건립
1953.12.12	교회당 건축 계획 확정
1954. 1.24	성전건축을 위한 건축위원회 조직
1954. 10.	성전 건축 기공 예배
1955.12.16	건축 일부 완성되어 본당에서 첫예배
1958. 9.30	성전 건축 낙성식
1960. 5.22	본당에 의자 완성
1961. 3. 7	별관 건축 착공
1961. 9.28	별관 완공
1962. 7.30	교회 부속건물 준공(사택·창고·변소)
1963. 7.30	교회대지를 위한 사택구입(서관)
1963. 9.	교회설립 10주년 기념예배
1968. 7.28	새성전건축을 위한 건축위원회 조직
1968. 9. 3	교회설립 15주년 기념예배
1968. 9.15	경기도 광주군 초월면 대쌍령리에 교회묘지 43,530평 매입
1968. 10.2	충현동산 관리위원회 조직
1969. 1.25	충현동산묘지 가사용 시작
1969.10.12	충현동산 300평 추가 매입
1970.11.15	교회신축 대지로 성동구(강남구) 논현동에 대지 9,000평 매입
1973. 9. 6	교회설립 20주년 기념예배
1974. 5.19	교회대지 확장을 위해 사택구입(동관)
1976. 3. 4	경기도 광주군 초월면 대쌍령리에 수양관 건립부지 4,000평 매입
1976.12. 6	충현기도원 시공예배
1978. 5.25	새성전 기공예배
1978. 6. 1	기도원 봉헌 예배
1978. 9. 3	교회설립 25주년 기념예배

본당뿐만 아니라 별관을 비롯한 각종 부속시설, 사택과 기도원과 수양관과 교회 묘지에 이르기까지 교회는 규모가 커질수록 점차 건물을 늘려갔다는 것을 볼 수 있다. 이렇게 5년 혹은 10년 단위로 전교인이 반복적으로 물심양면으로 전력을 기울이도록 하는

성전건축은 교회성장 그 자체의 중심이었다. 게다가 이러한 성전건축의 중요성은 각종 어려움이 있을 때마다 설교를 통해 반복적으로 강조되었을 것이다. 예컨대 장로교의 어떤 목사는 "고도(古都)의 성전재건"이라는 제목의 설교에서 예루살렘 성전이 재건되었던 성서의 이야기를 전하면서 마지막을 다음과 같이 끝맺는다.

> 오늘 여러분에게 옛날 학개의 입을 통해 가지고 이스라엘 사람을 책문하듯 하나님께서 물으신다면 어떻게 대답하시겠습니까? 저희 경제가 부족하니까 완성하지 못했다고 이렇게 대답하시겠습니까? 우리는 하나님 앞에 다 한 자녀입니다. 이 집은 하나님의 집입니다. 하나님 아버지의 집입니다. 다시 말하면 내 집입니다. 아버지의 집이 아들의 집이 아닙니까? 내 집을 증축하다가 다 마치지 못할 때에 하나님이 칭찬하시겠습니까? 여러분, 어떻게 생각하십니까? 나는 이 학개서를 볼 때마다 마음에 두려움이 있습니다. 우리 교회 공사를 하다가 정지한 중에 우리 교회에 여러 가지 어려운 일이 일어나고 야단이 나는 것도 이 까닭이 아닌가 심히 두렵습니다.[75]

아마도 교회증축이 재정적인 어려움으로 중단된 상태에서 행한 설교인 듯한데, 비판적인 시각에서 본다면 이러한 설교의 내용은 거의 '협박'과 '공갈'에 가까운 느낌을 준다. 이런 맥락에서 1970년대에 본격적으로 등장하기 시작하는 대형교회가 개교회 지상주의와 물량주의라는 비판을 받는 것도 무리는 아니다. 또한, 종교사회학자들이 비판하듯이 자본주의적 가치가 교회에 침투한 측면이 있는 것도 분명하다.

그런데 성전건축은 단지 교회성장의 중심일 뿐만 아니라 신앙의 중심이라는 이중적 특성을 갖는 독특한 상징자본이라는 것을 지적할 필요가 있다. 부르디외의 이론적 관점에서 보자면, 교회당은 상징자본이면서 동시에 그 자체가 이미 물질자본이기도 하다. 그저

---

[75] 이대영, 「고도의 성전재건」, 『한국설교대전집 2권 (서울: 성서교재간행사, 1979), 489-90.

관념적으로 마음속에 존재하는 것이 아니라 건축물의 형태로, 그것도 쉽게 사라지지 않고 현실에서 만질 수 있고 들어갈 수 있으며 또한, 이른바 '세속적인 차원'에서도 돈으로 곧바로 전환될 수 있는 눈앞에 보이는 물질화된 상징자본인 것이다.

따라서 이러한 교회당 건축, 즉 성전건축은 매우 강한 구심점이 되어 가시화된 교회 성장의 증표이면서 추동력이 되었다고 할 수 있다. 그리고 이 과정에서 형성되고 강화된 아비투스는, 잘 변하지 않는 자신의 속성 때문에 일정한 관성을 보이면서, 이후 '성전건축'이라는 구호에 자동으로 반응하여 교회 밖의 어떠한 비판과 비난에도 '굴하지 않고' 자신의 신앙과 '성소(聖所)'를 지키는 열정과 행동으로 표출되었던 것이다. 결국, 성전건축은 종교적 인간이 기본적으로 지닌 '기복'에 대한 욕구가 교회 공동체 안에서 신앙으로 강화되고 체화되는 기제로 작용하였다고 볼 수 있다.

3.4. 소결: 기복주의에서 기복신앙으로

종교의 지구지역화의 수렴 및 체현 과정에서 아비투스의 소통적 혼성이 가장 밀도 있게 진행되는 영역은 역시 종교적 장 혹은 종교체계와 관련된 것인데, 한국개신교의 경우 기복신앙이 대표적이라 할 수 있다. 특히 기복주의는 인간의 보편적 생존욕구와 관련된 것이기 때문에 종교적 장뿐만 아니라 경제적 장과도 깊은 연관이 있어 소통적 혼성의 강도가 더 강할 수밖에 없다. 그런데 한국개신교 기복주의는 이것이 한국개신교의 두드러진 특징으로 지목되면서도 주로 개신교 내부로부터 비판의 대상이 되어 지양되어야 할 것으로 거론되었다.

한국개신교인들은 마음의 평안을 얻고, 구원과 영생을 바라며, 건강과 재물을 비롯한 축복을 받기 위하여 신앙생활을 하는 경우가 많다. 이러한 욕구들은 대체로 현세적인 필요와 관련된 것으로서 현실문제 해결에의 갈구라는 넓은 의미의 기복적 성격을 지닌

것이라 볼 수 있다. 하지만 이러한 기복주의는 교회 안팎으로부터 비난을 받았는데, 현세적 기복주의의 효과로 한국교회가 급성장할 수 있었지만, 그 과정에서 한국개신교의 순수한 본질이 훼손되고 오염되었다는 것이 주요한 내용이었다. 이것은 기복주의와 한국교회는 근본적으로 관련이 없다는 입장으로서, 기복주의는 사회경제적 차원의 자본주의적 병폐로부터, 종교적 차원에서는 주술적이고 저급한 무속으로부터 유입된 것으로 설명되었다.

종교인의 관점에서 자신의 종교는 순수함 그 자체이겠지만, 현실에 존재하는 종교체계는 순수한 이념만으로 구성되지 않으며, 인간의 생존 욕구 또한 적극적으로 반영한다. 따라서 초월적 이념을 추구하는 신비주의와 현세적 욕구를 추구하는 기복주의는 종교체계를 구성하는 데 없어서는 안 될 필수 요소이다. 이런 맥락에서 본다면, 기복주의는 한국개신교를 구성하는 자연스럽고 핵심적인 요소라 할 수 있다. 그런데 한국개신교의 기복주의는 한국개신교가 처했던 한국전쟁 이후의 시대적 상황 및 종교적 배경과 맞물려, 이것이 소통적 혼성을 통해 도드라지게 강화되어 신앙의 차원으로 내면화된 특징을 가진다. 특히 성전건축이라는 독특한 상징자본을 통해 반복적으로 훈련되면서 기복주의가 성스러움의 옷을 입고 의례화되어 기복신앙으로 체질화되었다.

제6장 소통적 혼성과 성령신앙

현재 지구화와 관련하여 기독교에서 가장 많이 거론되는 것은 단연 오순절주의이다. 오순절운동은 처음에는 개신교의 작은 분파적 운동으로 시작하였지만, 오늘날에는 이른바 오순절파를 비롯하여 개신교 전반은 물론 가톨릭에 이르기까지, 소위 은사주의 운동(charismatic movement)의 형태로 그 영향력을 넓히면서 거대한 기독교의 한 '전통'이 되고 있는 실정이다. 따라서 이와 관련하여 오순절주의의 놀라운 확장성 혹은 그것이 갖는 지구화와의 친화성이 주목받으면서, 오순절주의 자체가 갖는 지구성이 논의의 초점이 되었다.

예컨대 스웨덴 웁살라(Uppsala)의 생명의 말씀(Livets Ord) 교회를 참여 관찰하여 은사주의 기독교의 지구화를 연구한 사이먼 콜만은 "은사주의 아비투스"가 "지구적 지향성(global orientation)"을 구성한다고 주장한다.[1] 이것은 은사주의적 신앙을 가진 사람들이 저마다 처한 구체적인 환경은 달라도 전 세계에 걸친 "은사주의 문화"를 공유한다는 것을 의미한다. 다시 말해 언어와 국적이 달라도 은사주의 문화와 아비투스를 공유하는 사람들은 서로 긴밀하게 지구적으로 연결되어, 그들만의 지구적 네트워크를 형성한다는 것이다. 이것은 분명한 사실이다. 이른바 번영의 신학(prosperity theology) 혹은 번영의 복음을 공유하는 기독교인들은 국경을 초월하여 서로에게 '아멘'으로 화답한다.[2]

---

[1] Coleman, *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading the Gospel of Prosperity*, 141.

[2] 한 예로 다음 기사를 보자. "스웨덴 제4의 도시이자 2000년 역사를 가진 고도(古都) 웁살라에 '복음 한류'의 열풍이 불었다. 교회를 가득 메운 5000여 목회자 및 성도들은 대륙의 반대쪽 끝 작은 나라에서 찾아온 노 목회자의 메시지에 뜨거운 박수와 환호, 웃음과 탄식, '아멘'으로 화답했다. 조용기 여의도순복음교회 원로목사는 [2013년 7월] 24일 오후 8시(현지시간) 웁살라 '생명의 말씀(Livets Ord)' 교회가 개최한 '유럽 콘퍼런스'의 주강사로 강대에

한국개신교에서도 여의도순복음교회로 대표되는 오순절주의의 영향력은 매우 크다. 한국개신교의 오순절파도 1920년대에 아주 작은 규모로 시작되었지만,[3] 오늘날 여의도순복음교회는 단일교회로는 세계 최대의 교회가 될 정도로 급성장했다.[4] 그런데 오늘날 한국개신교의 경우에는 비단 오순절파만 오순절적이거나 은사주의적이지 않다는 것이 매우 큰 특징이다. 따라서 한국개신교를 사이먼 콜만의 방식을 따라 은사주의 기독교의 지구적 확산이라는 맥락에서 고찰하는 것은 적절치 않다. 그보다는 이미 지구화 시대에 접어들기 시작했던 한반도에 개신교가 들어와서, 한국이라는 지역 혹은 장에서 나름의 방식으로 개신교가 한국적으로 재형성되었다고 보는 것이 타당하다. 그리고 그 과정에서 한국개신교는 은사주의 아비투스보다는 한국사회 및 한국종교와의 소통적 혼성을 통해 자신만의 독특한 아비투스를 형성하였던 것이다. 본 장에서는 이러한 한국개신교만의 독특한 성령체험에 주목하여 먼저 한국개신교인들이 생각하는 성령체험의 내용이 무엇인지를 살펴본 후, 성령운동의 범위 설정에 대한 신학자들의 논쟁을 정리해 보고자 한다. 이를 토대로 소통적 혼성의 원천이 되는 성령체험의 규명하고자 한다.

1. 한국개신교의 성령체험의 현황

현대사회연구소가 한국개신교인 1,242명을 대상으로 조사한 바로는, 1982년 현재 “성령체험을 했다고 생각한다”는 응답이 78.0%, “아직 없었다”가 13.2%, “모르겠다”가 8.8%를 각각 차지하였다. 또한 “기독교인에게는 성령체험이 있어야 한다고 생각하십니까?”라는

올라 “예수 그리스도 안에서 우리는 완전히 새로워졌다”고 선포하고 절대긍정 절대희망의 복음을 전했다. 조 목사가 영어로 말씀을 전하면 생명의 말씀 교회 요아킴 룬드크비스트 담임목사가 스웨덴어로 통역했다.” 송세영, “절대 희망 메시지로 ‘북유럽 영성’ 일깨웠다”, 《국민일보》, 2013년 7월 25일.

[3] 강돈구, 「오순절교의 특징과 전개」, 『한국 개신교 주요교파 연구(I)』, 강돈구 외 (성남: 한국정신문화원, 1998), 242.

[4] 한국기독교역사학회 편, 『한국 기독교의 역사 Ⅲ』, 109-10.

질문에 대해서는 “반드시 성령체험이 있어야 한다(58.5%)”와 “성령체험이 있으면 더 좋다(35.9%)”로 답했다.[5] 이를 통해 볼 때, 한국개신교에서 ‘성령체험’은 매우 중요하면서도 보편적인 종교체험이라는 것을 알 수 있다.[6] 그런데 성령체험은 그것이 의미하는 바가 매우 폭넓다. ‘성령’의 개념 자체부터 모호할 뿐만 아니라 종교체험은 체험자의 주관적인 느낌과 진술에 의존할 수밖에 없어서 같은 용어를 사용하더라도 의미하는 바가 모두 다를 수 있다. 이 문제를 해결하고자 위 조사에서는 몇 가지 추가적인 질문을 배치했다. 우선, “성령체험을 하셨다면 어떤 계기를 통해서입니까?”라는 질문에 대한 응답자들의 답변 분포는 다음과 같다.

[표 6-1] 한국개신교인의 성령체험 계기(1982)[7]

성령체험의 계기	응답률(%)
부흥집회에서 설교를 들으면서	17.5
혼자서 열심히 기도하면서	16.3
인도자의 안수기도를 받으면서	3.2
성경을 탐독하면서	8.1
죄를 회개하면서	17.2
병에서 낫게 되면서	4.8
구체적으로 말할 수 없으나 신앙생활로	29.2
기타	3.7
합계(총 응답자 수)	100.0(1,059명)

“성령을 받았다는 것은 곧 병을 고칠 수 있고 방언을 하는 것과 연결”되는 것이고, “오순절 신앙은 성령과 방언과 신유(神癒) 이 세 가지로 집약된다”는 말이 아마도 ‘성령체험’에 대한 일반적인 견해에

---

[5] 김중기 외, 『한국교회성장과 신앙양태에 관한 조사연구』, 77-78.

[6] 한미준의 조사에서는 1998년 현재, “신앙(성령) 체험은 하셨습니까?”란 질문에 대해, 총1,000명의 응답자 중 52.7%가 “예”로 답하였다. 현대사회연구소의 1982년 자료와 직접적인 비교는 불가능하지만, 다만 성령체험에 대한 강조가 2000대를 향하면서 다소 약해지는 경향을 읽을 수 있다. 한국 교회 미래를 준비하는 모임, 『(98한미준-한국갤럽 조사 보고서) 한국 개신교인의 교회활동 및 신앙의식 조사 보고서』, 55-56.

[7] 김중기 외, 『한국교회성장과 신앙양태에 관한 조사연구』, 79. 일부 표현 수정.

가장 가까울 것이다.[8] 그런데 조사결과에 의하면, 부흥집회에서 성령체험을 했다는 비율이 17.5%로, 그 비율이 적다고 볼 수는 없지만, 예상과 달리 아주 많은 비율을 차지하지는 않는다는 점이 주목된다. 게다가 흔히 부흥집회에서 많이 이루어지는 안수기도(3.2%)나 치병 경험(4.8%)이 아닌, 부흥집회의 설교를 통한 체험비율(17.5%)이 더 높다는 점도 이색적이다.

또한, 가장 많은 비중을 차지하는 신앙생활(29.2%)을 비롯하여 죄의 회개(17.2%), 혼자 기도(16.3%), 성경탐독(8.1%)처럼 아마도 개인적으로 조용히 이루어졌을 것으로 짐작되는 신앙행위가 성령체험 대부분(총 70.8%)을 차지한다. 이것은 한국개신교인들이 증언하는 성령체험은 흔히 오순절주의에서 나타나는 열광적인 통성기도나 방언 같은 것을 포괄하는 보다 넓은 범주의 개념이라는 것을 짐작게 한다. 이러한 사실은 이어지는 질문에서 거듭 확인할 수 있다. 성령체험자들에게 "성령체험을 하시면서 어떤 현상이 가장 뚜렷하게 일어났읍니까?"라는 질문에 대한 항목별 응답자의 분포는 다음과 같다.

---

[8] 서광선, 「한국 교회 성령운동과 부흥운동의 신학적 이해」, 『한국 교회 성령운동의 현상과 구조: 순복음 중앙교회를 중심으로』, 크리스챤 아카데미 편 (서울: 대화출판사, 1981), 70. 특히 '은사·신유집회'로 불리는 부흥회 예배의 분위기는, "강단 옆에는 팝송 연주에 이용되는 전자올겐가 북과 아코디온 등등의 악기"가 있고, "교인들이 부르는 찬송가는 엄숙하기보다는 흥"겨우며, "예배를 인도하는 사람이나 교인이나 모두 두 손을 들고 흔들고, 몸은 상하·좌우·전후로 끊임없이 흔들고", "일어나서 소리지르는 사람도 있고", 빠른 템포의 찬송가 가락에 맞추어 "통곡과 소리지름으로 뒤범벅이 되고", "자기 머리, 무릎, 몸을 손바닥으로 계속 때리면서 찬송가를 부르기도" 하며, "우는 사람도 있고 웃는 사람도 있"으며, "교인과 인도자가 한 목소리로 「주여!」, 「할렐루야!」, 「주시옵소 서」 등 간단한 한 가지 단어만을 수백 차례 반복"하다가 "「사발랄라. 사발랄라 까막살랄라……」, 「알랄랄랄 랄랄랄랄 알랄리오 알랄랄랄라……」, 「꼿뚜리 맛시 빳뚜리 맛시 뚜뜨러맛시……」 이런 방언이 수없이 반복되기도" 하며, "흥분의 극치에서 히스테리성 경련을 일으키는 여인이 도처에 생"기는 그런 분위기를 흔히 연상한다. 김광일, 「기독교의 치병 현상에 관한 정신의학적 조사연구」, 『한국 교회 성령운동의 현상과 구조: 순복음 중앙교회를 중심으로』, 크리스챤 아카데미 편 (서울: 대화출판사, 1981), 252-53.

[표 6-2] 한국개신교인 성령체험 현상의 내용(1982)[9]

실제 성령체험 현상의 내용	응답률(%)
공연히 눈물이 흘렀다	35.5
뜨거움을 체험했다	38.2
형용할 수 없는 밝은 빛을 보았다	5.0
향내를 맡았다	1.0
영적인 음성을 들었다	6.1
의식을 잃고 신비한 세계로 간 것같은 경험을 했다('입신')	1.7
미래나 과거에 대한 환상을 보았다	0.6
기타	11.9
합계	100.0

빛을 보았다(5.0%), 영적인 음성을 들었다(6.1%), 신비한 세계로 간 경험(1.7%), 예지적 환상(0.6%)처럼 소위 '초자연적인 경험'으로 분류할 수 있는 것은 총 13.4%를 차지하였다. 이 역시 전체 경험에서 차지하는 비율이 결코 적다고 볼 수는 없지만, 그보다는 "공연히 눈물이 흘렀다"와 "뜨거움을 체험했다"와 같이 지극히 감정적인 경험이 대부분(총 73.7%)을 차지한 것을 확인할 수 있다.[10] 또한, 앞서 살핀 "성령체험의 계기"에 따른 "실제 성령체험의 내용"을 교차시켜보면 다음과 같다.

---

[9] 김중기 외, 『한국교회성장과 신앙양태에 관한 조사연구』, 82. 일부 표현 수정.

[10] 정신의학적인 측면에서 신유 부흥집회를 참여 관찰한 김광일은 다음과 같이 서술한 바 있다. "목사님의 설교 내용도 단순하고 간단하고 반복적이다. 교인들과 문답하는 식의 설교이기도 하다. 「지금 이 시간에 사형선고 받은 병자 고쳐 주셨읍니다. 고쳐 주셨읍니다. 믿습니까?」고 말하면 「아멘」 혹은 「할렐루야」를 교인들은 연발하면서 두 손을 흔든다. 「예수님이 병든 자를 고치셨읍니다. 이를 믿는 사람은 오른 손을 드시오. 오른 손을 드신 분은 병이 다 나았읍니다. 믿습니까?」「가슴이 뜨거워지는 분 손을 드시오. 예수님의 은사로 병이 나았읍니다. 믿습니까?」 이렇게 물어 보면 손을 들고 모두 「아멘」한다. 이런 분위기에서 손들고 「아멘」하지 않는 사람은 어울리지 않아 자기가 가슴이 뜨겁지 않더라도 자동적으로 「아멘」할 수밖에 없고 그러다 보면 가슴이 뜨거워지는 감각을 느끼게 되기도 한다." 김광일, 「기독교의 치병 현상에 관한 정신의학적 조사연구」, 253-54. 설문조사 결과에 나타난 "공연히 눈물이 흘렀다"나 "뜨거움을 체험했다"가 김광일이 언급한 것과 동일한 유형인지는 확인할 길이 없다. 그러나 앞서 '성령체험의 계기'를 묻는 질문에서 '부흥회의 설교'(17.5%)로 답한 응답자가 많지 않은 것으로 보아, 이들이 답한 "공연히 눈물이 흘렀다"나 "뜨거움을 체험했다"가 김광일이 관찰한 신유 부흥집회 현상과는 다른 맥락의 것으로 짐작할 수 있다.

[표 6-3] 성령체험 계기에 따른 실제 성령체험의 내용 비교(1982)[11] 단위: %

	부흥 집회	혼자 기도	안수 기도	성경 탐독	죄 회개	치병	신앙 생활	기타
공연한 눈물	39.5	29.5	32.2	31.3	41.1	31.3	38.4	18.6
뜨거운 체험	42.6	47.5	46.9	26.8	40.6	32.5	34.5	16.7
빛을 봄	3.6	4.6	8.2	9.9	4.6	11.9	3.5	2.6
향내	1.7	0.8	3.0	1.6	1.1	2.1	0.4	0.0
영적 음성	3.6	6.6	9.7	17.0	6.2	7.2	3.6	4.5
입신	2.5	2.0	0.0	1.6	0.6	3.0	1.5	2.6
환상	0.0	1.4	0.0	0.0	0.7	0.0	1.0	0.0
기타	6.4	7.8	0.0	11.7	5.1	11.9	17.1	55.0
합계 (총명)	100.0 (179)	100.0 (164)	100.0 (33)	100.0 (78)	100.0 (176)	100.0 (49)	100.0 (281)	100.0 (39)

모든 '성령체험의 계기'에 걸쳐서 "공연한 눈물"과 "뜨거운 체험"이 역시 가장 많다. 특히 부흥집회에서도 영적 환상이나 입신보다도 공연한 눈물이나 뜨거운 체험과 같은 대체로 감정적인 체험이 많다는 것이 눈길을 끈다. 또한, "영적인 음성을 듣는다"의 경우 "성경을 탐독(17%)"할 때의 응답률이 가장 높은데, 한국 개신교의 오랜 전통인 사경회(査經會)와 관련이 있어 보인다.

공연한 눈물이나 뜨거운 체험 같은 경험들은 인간이 갖는 보편적 정서에 해당하는 것이라 볼 수도 있다. 다시 말해, 반드시 '성령체험'이 아닐 수도 있다는 것이다. 남녀 간의 애틋한 사랑을 나눌 때, 감동적인 영화를 보거나 음악을 들을 때, 아름다운 바닷가의 저녁노을을 볼 때 느낄 수도 있는 감정이라는 것이다. 그런데 여기에서 중요한 것은 그런 보편 경험을 한국개신교인들은 '성령체험'으로 고백한다는 사실이다.

이런 경험이 종교체계 밖의 사람들에게는 인간이라면 특정 조건에서 누구나 경험할 수 있는 '감정'에 지나지 않겠지만, 루돌프 오토가 말했듯이, 이러한 "누멘적인(numinous) 마음의 상태"는 "그 자체로 독특하고(sui generis) 다른 어떤 것으로 환원될 수 없는

[11] 김중기 외, 『한국교회성장과 신앙양태에 관한 조사연구』, 85. 일부 표현 수정.

것"이므로 그것을 설명하기 위해서는 이것과 비슷하다거나 저것과는 다르다는 식의 간접적인 방법을 통해서 "마음으로 깨닫도록" 비유적으로 유도될 수밖에 없다.[12] 따라서 한국개신교인들 스스로 '성령체험'이라고 고백한 경험들을 단지 감정으로 치부할 것이 아니라 공감적으로 이해할 필요가 있다.

마지막 질문은 일종의 성령체험에 대한 기대치라 할 수 있는데, "성령을 체험하면 어떤 결과가 생긴다고 생각하십니까?(중요한 것 두 가지만 골라 1, 2의 번호로 표시해 주십시오.)"라는 물음에 대해 응답자들은 다음과 같이 답했다.

[표 6-4] 예상되는 성령체험의 결과(1982)[13]

예상되는 성령체험의 결과	응답율(%)
방언을 하게 된다	9.2
병이 낫게 된다	2.6
영적인 희열을 느낀다	38.0
가정의 평화를 누릴 수 있다	9.2
사업이 잘되고 축복 받는다	2.4
삶에 대한 새로운 힘을 얻게 된다	27.1
남을 진정으로 사랑하게 된다	9.8
기타	1.7
합계(총 응답자 수)	100.0(1,146명)

응답자들 중에서 방언을 실제 체험했다고 답변한 사람은 없었지만, 적지 않은 응답자들이 방언을 성령체험의 결과로 기대하고

---

[12] Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry Into the Non Rational Factor in the Idea of the Divine*, trans. John W. Harvey, Fourth ed. (Oxford University Press, 1926), 7; Rudolf Otto, 『성스러움의 의미』, 길희성 역 (칠곡: 분도출판사, 1987), 39-40. 앤 테이브스(Ann Taves)는 종교의 독특성(sui generis)을 '종교적으로 여겨진 경험(experiences deemed religious)'으로 볼 것을 제안한다. 종교경험은 그 자체로 자동적으로 성립되는 것이 아니라, 그 경험을 종교적으로 '여기는' 사람들 혹은 그들의 인지적 작용에 의해 '종교경험'으로 불린다는 것이다. Taves, *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*.

[13] 김중기 외, 『한국교회성장과 신앙양태에 관한 조사연구』, 83. 일부 표현 수정.

있음을 알 수 있다. 그러나 역시 상당수의 응답자들은 자신들이 직접 경험했다고 답변했던 것과 유사하게 “영적인 희열(3.8%)”이나 “삶에 대한 새로운 힘(27.1%)”과 같이 감정적이고 정서적인 차원의 성령체험을 더 기대하는 것으로 나타난다. 성령체험의 계기별로 볼 때, 방언을 기대하는 비율은 안수기도(27%), 혼자기도(17.1%), 부흥회 설교(15.5%) 순으로 높은 기대치를 나타냈는데, 역시 부흥집회에서 안수받고 기도하면서 적지 않은 개신교인들이 방언을 바라는 것으로 해석해 볼 수 있다.[14]

2. 한국개신교 성령운동의 성격

성부와 성자와 성령의 삼위일체(三位一體) 신학 사상이 기독교에서 매우 중심적이라는 것은 상식에 속한다. 그러나 세 개의 위격이 각각 구별되면서도 하나라는 것을 ‘합리적’으로 이해하기는 쉽지 않다. 실제로 이것은 신학 사상사에서도 언제나 논란이 되어 왔던, 그리고 지금도 교파에 따라 논란이 되는 내용이다. 따라서 기독교인에게 삼위일체 교리는 합리적인 이해의 자리보다도 ‘믿음’의 영역에 해당하는 경우가 많다. 그리고 그 믿음의 가장 확실한 증거는 체험에서 온다.

> [한]경직은 오산학교에서 배운 대로 민족을 위해 봉사하려면 과학을 해야겠다는 생각으로 [20세 되던 1922년 평양 숭실대학] 이과(理科)에 진학했다. 이 분야에서 전문인이 되어야겠다는 것이 그의 계획이었다. 그는 성실한 학도로서 배움에 정진했다. 3학년 여름방학 때였다. 방위량 선교사를 따라서 선교사들의 여름 휴양지인 황해도 구미포에 갈 기회가 있었다. 마음 속으로 기도하면서 아름다운 구미포 해변을 혼자 걷고 있는데, 어디에선가 세미하고도 강권적인 음성이 들려 왔다.

[14] *Ibid.*, 86.

> “하나님 뜻대로 사는 백성이 되어야 한다! 그래야 복을 받는다.”
> 경직은 깜짝 놀랐고 두려움에 사로잡혔다. 대답할 말을 잊은 채 하늘을 올려다보는 순간, 보이지 않는 위엄에 압도되어 백사장에 무릎을 꿇었다.
> “주님, 감사합니다. 지금까지 저를 사랑해 주셨으니, 이제부터는 제가 주의 뜻대로 살겠습니다.[15]

한경직은 1992년에 “종교계의 노벨상”으로 알려진 템플턴상을 수상하였다. “영락교회를 발전시키고 5백여 교회를 개척하는 등 영적 지도력으로 한국기독교를 부흥시킨 공로”를 인정받은 것이다.[16] 그는 어린 시절부터 “매 주일 반작교회에서 성경과 기도와 찬송”을 배우고, “한문 서당 대신 그 교회에서 운영하던 진광소학교”에 다니는 등 “기독교적인 분위기”에서 성장하였지만, 목사가 되려던 것은 아니었다고 한다.[17] 그런데 숭실대학 이과에 재학시절 구미포 해변가에서 “하나님을 섬기라는 분명한 부르심”을 들은 후 “다른 사람으로 변화”되어 목회자의 길을 걷게 된다.[18] 이런 이야기는 마치 성서의 한 대목을 연상시킨다.

> 그 무렵에 예수께서 갈릴리 나사렛에서 오셔서, 요단 강에서 요한에게 세례를 받으셨다. 예수께서 물 속에서 막 올라오시는데, 하늘이 갈라지고, 성령이 비둘기같이 자기에게 내려오는 것을 보셨다. 그리고 하늘로부터 소리가 났다. “너는 내 사랑하는 아들이다. 내가 너를 좋아한다.”(마가복음 1장 9절~11절)[19]

‘세례자 요한’으로부터 ‘물세례’와 더불어 하늘로부터 ‘성령세례’도 동시에 받은 예수가 이후 “하나님의 나라를 선포”하는 이른바 공생애(公生涯)를 본격적으로 시작했던 것처럼, 한경직도 그와 유사한

---

15 김수진, 『아름다운 빈손 한경직』 (서울: 홍성사, 2000), 27-28.
16 이연재, “템플턴상 받는 한경직 목사: 종교가 아름다운 삶 기여할 때”, 《경향신문》, 1992년 3월 14일, 13면.
17 김수진, 『아름다운 빈손 한경직』, 21.
18 *Ibid.*, 28.
19 (표준새번역) 『성경전서』 (대한성서공회: 1993).

행보를 취했던 것이다. 한경직 목사가 스스로 증언하는 '하나님의 부르심' 체험이 정말 하나님으로부터 온 것인지의 사실 여부를 가리는 것은 별 의미가 없다. 신비체험은 증명될 수 있는 영역의 것이 아니기 때문이다. 만약 어떤 무당이 이와 유사한 체험을 했다면, 그(녀)는 그것이 자신의 몸 주신(主神)이 강신(降神)하는 것으로 여겼을 것이 틀림없다. 그러나 기독교적 분위기에 익숙했던 한경직은 그것을 기독교 언어를 통해 기독교적 신비체험으로 이해하고 고백했던 것이다.

2.1. 부성적 성령운동과 모성적 성령운동

한국개신교의 성령체험도 마찬가지이다. 기독교인들이 '성령체험'이라 고백하는 어떤 신비적 경험을 촉발시킨 '성령'의 실체 여부를 따지는 것은 최소한 한국개신교인들에게는 의미가 없는 일이다. 기독교가 역사 종교로 이 땅에 등장할 때부터 성령의 존재는 자명한 것이었고, 기독교인에게 성령의 존재는 너무도 분명한 것으로서 증명이 아닌 믿음의 영역에 해당하는 것이었기 때문이다. 그런데 성령체험의 실재성은 문제시되지 않지만, 그것의 내용과 성격에 대해서는 다양한 이견들이 존재한다. 즉, 성령체험이 한국역사와 한국개신교의 전개과정에서 외형적으로 표출되는 '성령운동'에 대해서는, 그 기원과 성격 및 전개에 대한 다양한 '합리적'이고 '이론적'인 설명이 뒤따르는 것이다. 이와 관련하여 토착화 신학자 유동식은 다음과 같이 주장한다.

> 두 가지 형태의 신앙 운동으로써 한국 교회의 특성을 요약할 수 있을 것 같다. 그 하나는 유교적 전통에 입각한 부성적 신앙운동이요, 또 하나는 무교(巫敎)적 전통에 입각한 모성적 신앙운동이다.[20]

[20] 유동식, 「한국 교회와 성령운동」, 『한국 교회 성령운동의 현상과 구조: 순복음중앙교회를 중심으로』, 크리스챤 아카데미 편 (서울: 대화출판사, 1981), 10.

유동식이 스스로 밝히고 있듯이, 이러한 구분은 박봉배로부터 차용한 것이다.[21] 박봉배는 "기독교는 2000년의 역사를 통해 타협적인 면보다는 변혁적인 면이 더 강력하였다"고 전제하면서,[22] "한국인의 문화 종교적 심상을 크게 둘로 나누어 정치 사회적 참여를 목표로 하는 유교적 전통과 순전한 개인의 구원을 목표로 하는 퇴화된 불교와 샤마니즘적인 것"으로 구별한다.[23] 그러면서 일제 강점기의 초기 한국개신교인들은 "어떤 개인의 종교적 구원을 목표하여 기독교에 접근했으리라는 근거는 희박"하고, "오히려 그들이 혁명적이고, 행동주의적이고, 미래지향적인 기독교의 사회적 관심에 매력을 느껴 나라를 개화하고 근대화를 재촉하는 정신적 토대를 여기서 발견"하여, "자칫 잘못하면 그런 자기들의 [사회적이고 정치적인] 목적을 성취하기 위해 기독교를 이용하는 입장에 빠질 수도 있었다"고 평가한다.[24]

더 나아가 "국내정세가 돌변하여 사회적 여건이 순탄하지 않게 되자" 이때부터 "교회는 정치적 기독교의 성격을 거의 완전히 저버리는 반면, 너무나 지나치리 만큼 개인적이고 타계적인 기독교로 돌변"하였다고 설명하면서, "이때를 계기로 하여 한국의 기독교는 퇴화된 불교와 샤마니즘적인 전통에서 받아들여지는 특색이 뚜렷하게 나타나기 시작"했다고 주장한다.[25] 요약하면, 기독교는 원래 타협보다 변혁의 속성을 지닌 종교인데 초기의 한국개신교는 변혁적인 속성을 지닌 유교와 결합하였지만, 정치사회적 여건이 변하자 이후에는 정반대로 개인적인 성향이 매우 강한 '퇴화된' 불교나 샤머니즘과 결합하였다는 것이다.

유교가 과연 '변혁적' 종교이고 불교나 샤머니즘은 '퇴화된' 종교인지에 대해서는 적잖은 반론이 가능하지만, 다만 여기에서 주목

---

[21] *Ibid.* 각주 1) 참조.

[22] 박봉배, 「타협인가? 변혁인가?: 토착화 과정에 대한 신학적 비판」, 『기독교윤리와 한국문화 (서울: 성광문화사, 1983), 260-61; 박봉배, 「타협인가 변혁인가-토착화 과정에 대한 신학적 비판」, 『신학사상』 제1호 (1973): 28-48.

[23] 박봉배, 「타협인가? 변혁인가?: 토착화 과정에 대한 신학적 비판」, 264.

[24] *Ibid.*, 265.

하고자 하는 것은 유동식이 박봉배의 이런 문제의식을 따라 한국 개신교 성령운동을 이른바 '유교적인 것'과 '샤머니즘적인 것'으로 구분한다는 점이다. 여기에서 유동식은 '변혁적'이라는 수식어 대신에 '부성적'이라는 수식어를, '타협적'이라는 수식어 대신에 '모성적'이라는 수식어를 사용한 것이 박봉배와 구별된다.

그리하여 유동식은 "사회 치리(治理)를 기초 이념으로 하고 있는 유교적 전통과 초기 선교사들이 가지고 온 근본주의의 신앙이 합쳐" 생긴 "근본주의적 성령운동"을 '부성적 성령운동'으로, "성령과 직접 교류를 갖는 신비주의적 현상 속에서 시간을 초월한 원초로의 복귀 현상을 갖"는 "무교적 모성적 신앙 형태"를 '모성적 성령운동'으로 구분한다. 또한, 부성적 성령운동의 대표적인 사례를 길선주로, 모성적 성령운동의 대표 사례로 이용도를 지목한다.[26]

더 나아가 유동식은 이러한 구분을 1970년대 이후의 한국 개신교에도 그대로 적용하여, 민중신학 운동을 '부성적 성령운동'으로, 순복음교회로 대표되는 '치유 운동'을 '모성적 성령운동'으로 파악한다.

> 교회운동이란 성령운동이다. 성령께서 스스로 교회를 통해 운동해 간다고 할 수도 있고, 성령을 주체적으로 이해하고 받아들인 사람들이 교회 안에서 운동해 간다고도 할 수 있다. [19]70년대의 사회적 부조리와 소외된 민중의 부각을 앞에 놓은 한국 교회의 운동 곧 성령운동은 이미 지적한 바와 같이 두 형태로 나타났다. 하나는 역사의식을 가지고 사회개혁에 신앙적 관심을 쏟은 엘리트의 부성적 성령운동이었다. 곧 성령의 제삼시대를 자각한 민중신학의 운동이었다. 그러나 여기 또 하나 다른 형태의 성령운동이 있다. 곧 역사나 정치사회 체제 등에 관심을 갖는 것이 아니라 소외되고 병든 민중의 하나 하나의 심령을 안아 주고 힘을 주며 치유해 주려는 모성적 성령운동이다. 부성적 성령운동이 한국의 유교적 전통에 뿌리내린 것이라면 모성적 성령운동은 한국의 무교적 전통에 뿌리내린 것이라 하겠다.

---

[25] *Ibid.*, 271-72.
[26] 유동식, 「한국 교회와 성령운동」, 11-12.

> 전자가 외향적이요 사회지향적이라고 한다면 후자는 내향적이요 개인 지향적이라 하겠다. 전자가 투쟁적인 것이라 한다면 후자는 포용적인 것이라 하겠다. 전자가 소수 엘리트들이 감행할 수 있는 것이라고 한다면 후자는 소외된 대중이 수용할 수 있는 운동이라 하겠다.[27]

충분히 예상할 수 있는 일이지만, 이러한 두 유형의 성령운동 중에서 유동식이 무게를 두는 것은 이른바 '부성적 성령운동'이고, 조용기 목사로 대표되는 소위 '모성적 성령운동'에 대해서는 매우 비판적인 시각을 드러낸다.

> 순복음 교회 식의 성령운동은 소외된 민중을 향한 중요한 목회적 역할을 한다고 하겠다. 그러나 기독교의 복음의 본질이라는 시점에서 반성할 때 여기엔 적지 않은 문제점들이 개입되어 있다. 단적으로 말해서 삼일적(三一的) 신이 없는 성령운동이 되어 버린다는 것이다. 창조하시고, 역사를 섭리하시며, 인격을 회복하시며, 심판하시는 하나님이 없는 성령이란 결국 샤머니즘적인 주력(呪力)으로 전락할 위험성이 있다.[28]

기복주의와 무속에 대한 과도한 비판이 갖는 문제점은 이미 5장에서 언급했지만, 이러한 시각이 갖는 또 다른 모순은 그가 '부성적 성령운동'이라 부른 엘리트적 교회운동은 결국 절대 다수 민중이 삶으로 살아가는 '모성적 성령운동'의 존재를 전제할 때만 성립될 수 있다는 점이다. 다시 말해, '부성적 성령운동'이 논의될 수 있는 것은 그것이 가능할 수 있는 이른바 '물적 토대'인 한국교회와 교인들이 존재하기 때문인 것이다. 이런 차원에서 모성적 성령운동에는 성령만 도드라져 있고 성부, 성자, 성령의 삼위일체는 흐려져 있다는 '신학적 판단'은 부적절하다. 극단적으로 말해, 이런

---

[27] *Ibid.*, 17-18.
[28] *Ibid.*, 20.

식의 이른바 '이단 만들기'는 자신의 정체성을 방어하기 위한 '전략'에 불과하기 때문이다.[29]

유동식의 '성령운동' 구분에 대한 직·간접적인 반박은 민경배에게서 찾을 수 있다. 그는 "이용도와 한국교회의 성령운동"을 언급하는 자리에서, 우선 "한국교회의 정확한 성령운동이란 그 계보가 뚜렷이 잡히지 않는 것이 사실"이라고 전제한 후, "1905~7년대의 평양대부흥운동"을 "이른바 성령운동이 아니"라 "성령의 역사가 그때 나타났다"는 "부흥운동"으로 정의한다. 또한, "1930년대의 이용도의 부흥운동 역시 성령운동이라 정의하는 데에 무리가 있다"고 보면서 다음과 같이 말한다.

> 길선주나 김익두에게 나타났던 성령운동의 특색은 그것이 종말론적인 것으로서 미래와 저 피안(彼岸)에 우리의 마지막 열복(悅福)과 구원이 기약 된다는, 멀지만 그러나 확실한 증거였다. 그러나 이용도에게 있어서는 구원은 바로 현실적인 것이오, 약속은 목전의 것이 아니어서는 안 되었던 것이다. … 이것은 후대에 이르러, 축복의 현실성, 신앙의 체감적 경험을 기반으로 한 물리적 실제적 신앙으로 형질화 되기도 한 전통이 된 것이다. 신앙의 현실적 효험이란 대전제는 그의 부흥운동이 가지는 뚜렷한 특징이 된 것이다. 다른 한편 여기에 그의 신비주의가 가지는 위대한 역사적 공헌이 있다. 주님과의 현존감(現存感)이 그것이다. … 다음은 이러한 현실적 체험의 신앙이 성령을 매개로 하지만, 결국 예수님과의 합일이라는, 그리스도 신비주의적 고도감각(高度感覺)에까지 이른다는 것이다. 이것은 필리오크[filioque] 이념인, 성령을 하나님의 아들 예수 그리스도

[29] 초기 기독교의 역사(1~4세기)에서 이른바 '영지주의(gnosticism)'로 알려진 종교적 현상에 대한 담론분석을 실시한 카렌 킹은 '이단만들기'가 매우 전략적인 차원에서 이루어진 것이라 주장한다. 그녀는 '영지주의'는 단일한 실체도 아니었고, 통일된 하나의 개념으로 묶을 수도 없는 일련의 종교적 현상들이었다고 분석하는데, '영지주의'라는 용어 자체가 계몽주의 시대에 들어서야 등장하기 시작한 매우 논쟁적인 단어라는 것이다. 그녀에 의하면, 이른바 '영지주의'가 실은 초기 기독교의 정체성 확립과 밀접한 관련이 있는데, 초기 기독교의 터툴리안(Tertullian) 같은 교부들이 "명백한 외부의 적을 직면했기 때문이 아니라 분화의 내적 위기를 다루기 위한" 전략의 차원에서 '이단'이라는 범주를 고안했다는 것이다. Karen L. King, *What is Gnosticism?* (Cambridge: Harvard University Press, 2003), 29.

> 에게서 유출되는 것으로 보는 독특한 신학에서 유래한 것이다. 때로 이용도에게서 우리는 성령이 성자(聖子)에게서만 나온다는, 보다 강력한 문구들을 찾아 볼 수 있다. 성령운동이 한국에서 사뭇 예수운동 성격의 경향을 띄운 것이 그 까닭일 것이다.[30]

유동식이 길선주와 이용도를 모두 '성령운동'으로 파악한 것과 달리, 민경배는 길선주를 성령운동으로 보는 것에는 동의하지만, 이용도를 성령운동으로 보는 것에는 반대한다. 이것은 민경배가 '성령운동'과 '부흥운동'을 다른 개념으로 사용하기 때문이다. 그는 "한국교회의 경우 대개는 '부흥운동'이라는 것이 우리가 포괄하고자 하는 대부분의 운동을 총괄하고 있었다고 함이 옳을 것"이라 보면서, "성령운동이라는 특수한 용어의 사용은 우리나라에 오순절 계통의 교파운동이 이식되고 난 다음의 일이고, 순복음교회가 그 독특한 신앙운동을 일으킬 때부터의 일"이라고 주장한다.[31]

다시 말해, '부흥운동'은 가장 넓은 의미로서 성령의 역사(役事)로 일어나는 모든 것을 총칭하는 개념이지만, '성령운동'이라는 용어는 순복음교회를 중심으로 하는 '오순절운동'과 동의어로 사용된다. 이런 맥락에서 이용도는 기독교 신비주의적인 요소가 있는 '부흥운동'으로 분류되는 것이다. 결국, 이러한 용어사용의 차이는 길선주와 이용도가 활동하던 일제 강점기에 초점을 두느냐, 아니면 1960년대 이후 특히 1970년대에 급부상한 순복음교회 중심의 오순절운동에 초점을 두느냐의 차이라 할 수 있다.

2.2. 한국개신교의 오순절 성령운동

유동식과 민경배가 보여준 용어사용의 혼란과 관련하여, 박명수는 '오순절운동'과 구별되는 "오순절 성령운동"이라는 용어를 새롭게

---

[30] 민경배, 「이용도 신학이 성령운동에 미친 영향」, 『교회사에 나타난 성령의 역사』, 국제신학연구원 편 (서울: 국제신학연구원, 1996), 69-71.
[31] *Ibid.*, 74.

제안한다. “좁은 의미의 오순절운동이 주로 순복음교회와 관련되어진 방언운동이라면, 오순절 성령운동은 순복음교회를 포함한 한국 교회 전체의 성령운동”이라는 것이다.

> 넓은 의미의 오순절 성령운동은 신앙이란 단지 지적인 작업이 아니라 체험적인 사건이며, 여기에는 성령의 능력의 역사로 말미암는 능력있는 신앙생활, 속 사람의 변화, 신유의 은사 강조, 축복된 삶 등이 강조된다. 이런 넓은 의미의 오순절 성령운동에서의 방언의 중요성에 대해서 인정은 하지만 절대적이라고는 생각하지 않는다. 최근 오순절 계통의 교회내에서도 오순절이라는 용어를 좁은 의미보다는 넓은 의미로 사용하고 있다.[32]

박명수가 제안한 ‘오순절 성령운동’은 부흥운동 전통을 비롯하여 순복음교회의 오순절운동과 제반의 성령운동을 모두 포괄하는 개념이다. 이 개념은 ‘오순절’이라는 수식어를 통해 방언과 치병에 중심을 두는 오순절적 성령체험을 포괄하면서, ‘성령운동’이라는 용어를 통해 부흥운동을 비롯하여 성령을 강조하는 모든 것을 아우르는 장점을 갖는다. 게다가 한국개신교의 체험적인 특성도 잘 드러나므로 한국개신교 성령운동을 총칭하기에 적절한 용어라 생각된다.

그런데 ‘오순절 성령운동’ 용어를 사용할 경우, 일단 명백하게 오순절적인 속성을 보여주는 김익두와 이용도를 이 범주에 포함하는 것은 무리가 없지만, 사경회가 출발점이 된 ‘부흥운동’과 오순절과는 무관할 것 같은 ‘민중신학’ 및 ‘민중교회’ 운동에 과연 ‘오순절’이라는 수식어를 사용할 수 있을지가 의문으로 남는다. 따라서 이 문제에 대한 점검이 필요하다.

---

[32] 박명수, 「한국 교회와 오순절 운동: 한국교회사적 입장」, 『한국기독교사상』, 한국교회사학연구원 편 (서울: 연세대학교출판부, 1998), 79-80.

오순절 성령운동으로서의 평양대부흥운동

'평양대부흥운동'과 관련해서 우선 류대영의 제안을 참조할 필요가 있다. 그는 20세기 초 한국 교회 부흥현상을 미국 종교사와 관련지어 살피면서 용어를 보다 세분해서 사용할 것을 제안한다. 즉, 미국 종교사에서는 "대체로 '부흥(revivals)'은 개별적인 부흥현상을, '각성(Awakening)'은 많은 부흥현상의 결과를 전체적으로 말하는 용어"라고 보면서, "부흥현상이 광범위하게, 일정한 기간 동안에 거쳐서 연속적으로 발생했다면 그것을 부흥운동이라고 부를 수 있으며, 부흥현상이 폭발적으로 일어났다면 그것을 대부흥(the Great Revival)이라고 일컬을 수 있"고, "대각성(the Great Awakening)이란 역사적으로 큰 의미가 있는 대부흥의 결과로 나타난 종교적-사회적 현상을 전체적으로 말하는 용어로서, 특히 대규모 부흥현상이 역사상 주기적으로 나타났을 때 사용된다"는 것이다.[33]

이런 맥락에서 한국 교회 초기에 "수년 동안 지속된 부흥현상 전체를 말할 때는 '20세기 초 부흥운동'이나 '대부흥(운동)'이라 하고, 1907년 초 평양(혹은 1903년 원산)에서 있었던 사건 및 그 전후관계만을 떼어서 말할 때는 '1907년 평양 (대)부흥'(혹은 '1903년 원산 부흥')이라" 지칭할 것을 류대영은 제안한다. 또한 "'대각성'이라는 표현은 우리나라 대부흥의 규모나 사회적 파급효과를 고려할 때 어울리지 않는 것 같으며, 20세기 초 여러 해 동안 지속된 부흥현상의 일부로 나타났던 평양 부흥을 부흥운동 전체를 포괄하는 용어로 사용하는 것도 적절하지 않은 것 같다"고 밝히고 있다.[34] 더 나아가 그는 "20세기 초 한국의 부흥운동"의 성격을 다음과 같이 지적한다.

> 20세기 초 한국의 부흥운동은 감리교가 시작하고, 전파하고, 끝까지 주도한 전형적인 감리교의 성결-오순절운동이었던 것으로 보인다. 대부흥운동이 평양 부흥을 중심으로 알려

[33] 류대영, 『한국 근현대사와 기독교』, 110.
[34] *Ibid.*, 111.

> 지게 된 것은, 평양 대부흥이 부흥운동의 정점이었기 때문일 것이다. 그러나 그렇게 된 데에는 한국 교회 전체를 주도하게 된 장로교회가 평양 대부흥을 감리교 부흥운동의 전반적인 맥락에서 분리시켜 부각시킨 이유도 있지 않은가 한다.[35]

다시 말해 평양 대부흥이 비록 사경회였지만, "성령의 임재" 경험이 있는 오순절 체험이었다는 것이다.[36] 이런 견해는 타당해 보이는데, '평양 대부흥' 당시의 모습을 묘사한 헌트(Hunt)의 기록에서 어느 정도 그 분위기를 짐작해 볼 수 있다.

> 기도회 후에 원하는 사람은 모두 남도록 요청되었다. 두 세 명의 가장 신실한 기도자들에게, 내가 이전에는 결코 목격하지 못했던, 그러한 성령의 쏟아짐이 뒤따랐는데, 6명의 힘센 사람들[역자: 아마도 선교사를 도와 일하는 사람들]이 한꺼번에 용서를 구하면서 영혼의 극심한 고통 속에서 자신들의 죄를 고백하였다. 약 30분쯤 후 대부분의 사람이 통성기도를 멈추었다. 길[선주] 장로가 일어서서 모두에게 "만복의 근원 하나님 온 백성 찬송드리고"를 함께 부를 것을 요청하였고, "성령이 오시기를, 성령이 오시기를"을 반복했다.[37]

비록 '방언'을 하는 부흥집회의 모습은 아니지만, 통성으로 기도하면서 통회자복하는 모습은 오순절적인 오늘날의 부흥집회와 크게 달라 보이지 않는다.[38] 또한, 길선주가 기도하고 찬송을 부르면서 끊임없이 '성령의 임재'를 간절히 구하는 모습을 볼 수

---

35 *Ibid.*, 143.

36 *Ibid.*, 138.

37 W.B. Hunt, "Impressions of an Eye Witness," *The Korea Mission Field*, vol. 3, no. 3 (1907), 37; 박용규, 『평양대부흥운동: 100주년 기념 개정판』 (서울: 생명의 말씀사, 2007), 227.

38 "그날 그레함 리의 통성기도 제의는 마치 준비된 뇌관에 불을 당기듯 가득 메운 실내를 하나님께 드리는 기도로 가득 채웠던 것이다. 모인 회중이 옆 사람을 의식하지 않고 전심을 다해 드리는 이와 같은 통성기도는 평양대부흥운동을 특징짓는 가장 두드러진 특징이었다. 본래 통성기도는 평양대부흥운동 이전에는 보기 힘든 매우 낯선 기도 방식이었다." 박용규, 『평양대부흥운동: 100주년 기념 개정판』, 233-34.

있는데, 이러한 성령에 대한 간구와 강조는 그의 설교에서도 나타난다.

> 마지막으로 우리는 죄에 대한 깊은 수술을 받아야 하겠습니다. 외종(外腫, 살 표면에 난 종기) 고치기는 쉬우나, 은종(隱腫, 속으로 곪는 종기)은 고치기 어렵습니다. 제가 십수년 전에 심장마비로 고통을 당하였던 사실은 여러 부형모매(父兄母妹)들도 다 아시거니와, 그때에 보통 의사는 다 그 증상을 미지(未知, 알지 못함)하였었습니다. 경성에 있던 커를너 의사가 진찰하여 보고 "내장에 농즙(膿汁, 고름)이 들었으니 불가불 급히 수술하여야 하겠습니다"하고 참으로 급히 기독병원에 입원하여 네 의사가 붙들고 수술하니 내부에서 농이 다량으로 나왔습니다. 그 수술 전에 다른 사람들은 저의 극한 고통을 알지 못했습니다. 다른 이가 보기에는 그리 중병 같지 않았으나 저는 견딜 수 없는 극고(極苦, 매우 심한 고통)를 당하였습니다. 그때 그 수술을 받지 않았다면 제 생명은 위태하였을 것입니다. 우리도 죄에 대한 성신의 수술을 받읍시다. 통회 자복 기도하여 성령의 수술을 받읍시다.[39]

성령을 통한 회개는 지적인 차원에서 요청된 것이 아니다. 자신의 존재를 던지고 그로 말미암아 내면에서 우러나오는 깊은 감정과 결합된 어떤 실제적인 '체험'에서 비롯된 것이다. 이런 맥락에서 볼 때, 평양대부흥회로 대표되는 사경회적 부흥운동 역시 성령체험에 근거하는 것이므로, 이것을 박명수가 제안한 '오순절 성령운동'으로 이해할 수 있다.

---

[39] 길선주, 『(한국 기독교 지도자 강단설교) 길선주』, KIATS 편 (서울: 홍성사, 2008), 112. 정확한 설교 날짜는 알 수 없다. 아마도 어느 수요일 저녁 예배였던 것으로 추측된다.

오순절 성령운동으로서의 민중교회 운동

유동식은 민중신학 혹은 민중교회 운동을 “엘리트의 부성적 성령운동”이라 보았지만, 민경배는 이 견해에 직접 반박한다. 민경배는 말하기를, “민중신학운동이 성령운동이라는 단언에 우리는 당황하지만, 만일 그것이 역사가 모두 다 성령의 역사(役事)에 의한 것이라는 해석이라면 이 세상 모든 이데올로기가 다 성령운동의 현상들일 것”이라면서 분명한 반대입장을 밝힌다.[40] 이것은 민경배가 성령운동을 순복음교회 중심의 오순절운동으로 이해하기 때문이다. 또한, 민중신학운동에서는 성령운동이 갖는 체험적 요소가 발견되지 않는다고 보기 때문일 것이다. 이와 관련하여, 민중신학과 조용기 목사의 ‘영산신학’을 ‘성령운동’의 차원에서 비교하여 분석한 류장현은 다음과 같이 말한다.

> 영산신학과 민중신학은 한국의 성령운동을 형성하는 두 기둥이다. 그들은 민중의 고난의 현실에서 태동된 신학으로서 다같이 민중구원에 관심을 가진다. 민중신학이 민중을 억압하고 착취하는 사회 구조악으로부터 민중을 구원하려는 사회적 성령운동이라면 영산신학은 사회 구조악의 제거보다는 죄와 죽음과 저주로 고통당하는 민중을 위로하고 치유하려는 실존적 성령운동이다. 민중신학은 유교적 전통에 입각한 부성적 신앙운동으로서 “율법주의적 엄격성과 보수적 근본주의, 그리고 외향적 사회참여와 교조주의”를 특징으로 하며, 영산의 성령운동은 무교적 전통에 입각한 모성적 신앙운동으로서 “개인주의적이며 내향적인 신앙 형태, 성령과 직접 교류를 갖는 신비주의적 현상 속에서 시간을 초월한 원초로의 복귀현상을 가진다.” 이런 차이점은 대립과 갈등이 아니라 상호보완 되어야 한다. 영산신학은 부성적 성령운동이 율법주의와 형식주의에 빠져서 생명력 없는 신앙이 될 위험을 방지하는 누룩이며, 민중신학은 모성적 성령운동이 개인주의와 신비주의에 빠져서 탈역사적 신앙이 될 위험을 방지하는 소금이다.[41]

---

[40] 민경배, 「이용도 신학이 성령운동에 미친 영향」, 63-64.
[41] 류장현, 『한국의 성령운동과 영성』 (서울: 프리칭 아카데미, 2004), 250-51.

민중신학과 영산신학을 구분하는 유동식의 문제의식이 그대로 이어진다는 것을 알 수 있다. 그런데 류장현은 여기에서 한걸음 더 나아가 영산신학과 민중신학이 서로 협력하는 동반자적 관계가 되어야 한다는 점을 역설한다. 특히 민중신학자들이 영산신학을 비판했던 내용 중에 적절치 못한 부분들이 있었다고 지적하면서 영산신학이 갖는 긍정적인 요소들을 방어한다.[42] 그런데 이 경우에도 여전히 남는 문제는 민중신학운동이 갖는 특성을 "사회적 성령운동"으로 본다는 점이다. 이것은 앞서 민경배가 지적했듯이 '성령운동'을 "모두 다 성령의 역사"로 보는 관점으로서, 민중신학운동에서는 '성령체험'이 빠져있다고 보는 것이다.

신학적 차원에서는 순복음교회에서 보편적인 이른바 '성령체험'이 민중신학과 별다른 관련이 없다는 지적이 타당할 수 있다. 그런데 신학의 차원이 아닌, 민중신학운동을 전개했던 주체들의 신앙 측면에서 본다면, 민중신학운동에서도 '성령체험'은 중요한 요소라는 것을 알 수 있다. 예컨대 민경배는 이용도와 민중신학자들 사이의 '묘한' 인적 관계를 언급한다.

> 이용도 신앙의 계승은 신학적으로는 강남대학교(중앙신학교의 후신)의 설립자인 이호빈(李浩彬)에게서 찾을 수 있고, 그의 순수한 신앙의 계승은 박계주(朴啓周)와 전영택(田榮澤)에게서도 찾아 볼 수 있다. 그리고 그의 서거를 전후해서

[42] "민중 신학자들은 한국의 성령운동을 탈사회적 운동, 탈역사적 신비주의 운동과 이기주의적 기복신앙이라고 비판하면서 올바른 성령운동은 정치적, 사회적 해방사건을 동반해야 한다고 강조한다. 민중 신학자들의 성령운동에 대한 비판은 영산이 극복해야 할 신학적 과제이다. 그러나 민중 신학자들은 영산의 성령운동과 신학을 많은 부분 올바르게 이해하지 못했다. … 영산의 삼중축복론은 예수 그리스도의 구원에 대한 새로운 해석으로 영혼구원만을 강조하는 전통적 구원론을 극복하는 장점이 있으며, 성령의 은사를 받은 민중의 능력 행함은 하비콕스의 말처럼 원초적 영성의 회복이며 기존 질서에 대한 해방과 변혁의 힘으로 이해되어야 한다. 또한 영산의 성령운동은 "예수 없는 성령운동" 또는 "하나님 없는 성령운동"이 아니라 인간에게 구원의 축복을 약속하신 좋으신 하나님과 성령으로 현존하시는 예수 그리스도의 대속에 근거한 성령운동이다. 그것은 철저하게 삼위일체적 신관에 근거한다. … 또한 영산의 성령운동을 일방적으로 비정치적 성령운동이라는 비판에도 문제가 있다. 반드시 민중의 해방을 위하여 데모를 하고, 정치적 구호를 외쳐야만 정치적 행위는 아니다." *Ibid.*, 227.

> 불가피하게나마 설립된 “예수교회”는 이정선(李廷先)의 예수교회가 계승하고 있다. … 그런데 묘한 것은 이 중앙신학교에 함석헌, 안병무와 같은 대담한 근대주의 신학자 혹은 민중신학의 이른바 대부들이 대거 참여하고 있었다는 사실이다. 이들이 민중신학계에서 그렇게까지 몰역사적이라고 공박하던 기독교 신비주의의 한국적 원형인 이용도의 유기적 후계자인 집단에서 신학을 고수하였다는 것은 흥미로운 한국교회사의 일대 주제가 아닐 수 없다.[43]

이 부분에 대해서는 보다 면밀한 연구가 필요하지만, 짐작건대 민중신학자들의 개인적 신앙은 아마도 성령체험과 무관하지 않을 것으로 보인다. 처음부터 기독교를 사회변혁만을 목적으로 입교하는 하는 사람은 거의 없기 때문이다. 예컨대 “함석헌이 만든 반체제 잡지 『씨알의 소리』의 초대 편집장”을 지낸 바 있는 한국기독교장로회 소속 문대골 목사는 자신의 ‘신유체험’을 다음과 같이 증언한다.[44]

> 표밭을 가꾸기 위한 일환으로 고향 진도에서 뽕나무밭 3천평을 조성하던 문대골[文大骨, 본명 문덕인] 청년이 예수를 만난 것은 병마와 맞부닥치면서부터다. 장사라는 소리를 들을 정도의 체력을 지녔던 문대골 청년은 온몸이 수수깡과 다를 바 없이 허약해지더니 호미질할 기력마저 사라졌다. 마침내는 병석에 누워 시름시름 앓으며 죽을 날만 기다리는 신세가 된 문대골씨는 당시 한국가정문서 선교회 진도지역 책임전도사였던 전준배씨의 안수기도를 받고 병 고침을 받았다.
>
> - 전도사의 기도가 끝나자마자 몸이 회복되는 것을 느낄 수 있었죠. 그동안 헛되이 살아온 내 모습을 돌이켜보면서 눈물을 하염없이 흘리다가, 내가 교회를 다닌 20여 년 동안 문밖에 세워 둔 예수를 볼 수 있었습니다. 그분은 ‘너는 어찌 사람으로 세상에 와 사람소리를 못 하느냐. 어찌 하는 소리마다 짐승소리뿐이냐’며 꾸짖으셨죠. 온갖 감언이설로 정치연설을 한 것을 지적하신 것입니다. 그때서야 아, 내가 짐

[43] 민경배, 「이용도 신학이 성령운동에 미친 영향」, 72.
[44] 조현, “생명교회 문대골 목사: 기다리고 어울리면 되는 거지”, 《한겨레신문》, 2005년 10월 28일.

> 승소리를 지껄여 왔구나! 내 소리를 잃어 왔구나! 그리고 그 잃어버린 사람으로서의 소리. 기어코 찾아내야 할 소리란 복된 소리 곧 복음이라는 것을 깨우쳤습니다.
> 문대골씨는 병 치유를 받은 뒤 정치를 버리고 신앙의 길을 택하기 위해 한양신학교에 편입학했다.
> - 병 고침 받은 것이 뭐 그리 대단한 일은 아닙니다만 하여튼 내 신앙에 있어서는 중요한 사건이죠. 사회개혁에 참여하면서도 교회와 기도. '오직 예수'의 신앙을 중시하는 이유도 이 사건에서 비롯됩니다.[45]

'문대골 청년'이 병고침을 받은 후 들었던 혹은 '들었던 것으로 여겨진' 꾸짖음의 소리는 문대골 자신만의 생각이나 '느낌'이었을 수 있다. 그러나 여기에서도 중요한 것은 그가 그것을 자신이 몸담아 왔던 기독교의 관점에서 이해하여 증언한다는 사실이다. 게다가 그러한 경험과 이해가 그의 인생 경로를 바꾸는 '실천'으로 이어진 결과, 적극적으로 사회참여를 하는 '비판적인' 목사가 되었다는 것이 중요하다. 신유의 경험은 보수 개신교인과 다르지 않았지만, 그의 대(對)사회적 행보는 정반대였던 것이다. 따라서 민중신학의 차원이 아니라 그것을 전개했던 인물을 중심으로 본다면, 그래서 그렇게 '성령 받은' 사람들이 드러낸 실천이 민중신학이었다고 본다면, 민중신학운동 역시 넓은 의미의 '오순절 성령운동'에 포함시킬 수 있을 것이다.[46]

결국, 박명수가 한국교회의 "오순절화 현상"이라고 부른 것을 한국개신교 성령운동의 전반적인 성격으로 받아들여도 큰 무리가 없다고 판단된다. 박명수가 지적했듯이, 성령운동은 광범위한

---

[45] 최진섭, 「대형교회 해체가 교회개혁 첫걸음」, 『월간 말』 9월호, 통권 제147호 (1998), 20.

[46] 최형묵은 1970년대 민중신학의 특징을 다음과 같이 말한다. "민중신학은 기독교인들의 실천 자체만을 성찰 대상으로 삼는 것이 아니라, 민중해방운동에 참여하는 기독교인들의 실천을 성찰하며, 그 근본 목적을 전체 민중해방에 두고 있다는 것이다. 바로 이 점에서 민중의 눈으로 세계와 역사를 보고 나아가 성서를 보는 해석학적 관점이 현실적 의의를 획득할 수 있게 된다." 다시 말해 민중신학은 현실변혁을 위한 인간들의 '실천'을 이해하고 전개하기 위한 일종의 '지적인 해석학적 실천'이라는 것이다. 최형묵, 『사회변혁운동과 기독교 신학』 (서울: 도서출판 나단, 1992), 81-82.

반대에도 불구하고, “장로교의 진보파인 기장에서부터 고려파에 이르기까지 광범위하게 퍼져 있”는 “한국 교회의 일반 신앙의 주류를 형성”한 것이다. 그리고 이러한 “오순절화 현상”의 중심에는 ‘성령체험’이 자리하고 있는 것이다.[47]

3. 한국개신교의 성령체험과 성령신앙

한국개신교 각 종단이 제출한 자료에 의하면, 2008년 말 현재 한국개신교의 “교단현황”은 총 290개(집계 미완료 166곳 포함)에 달한다. 이 중에서 자료가 집계된 124개 교단의 총 신도 수는 11,920,874명이며, 총 교당 수는 58,306개, 총 교직자 수는 94,458명이다.[48] 한국개신교의 규모가 상당히 크다는 것을 알 수 있는데, 더욱 놀라운 것은 ‘개신교’라는 이름 아래 수많은 교단이 존재한다는 사실이다. 그러나 교인 수 기준의 교단 규모 면에서는 많은 차이가 있어, 한국개신교를 대표하는 주요한 교단들을 선별할 수 있다. 한국기독교목회자협의회(한목협)가 제시한 2011년 현재 전국 “18개 주요 교단” 중에서 교회 수가 1,000개 이상인 11개 교단만 제시하면 다음과 같다.

[표 6-5] 한국개신교 11개 주요 교단 현황(2011년 현재)[49] 단위: 명, 개

교단명	교회수	목사	선교사	교인수
기독교대한감리회(기감)	5,815	7,236	1,015	1,538,503
기독교대한성결교회(기성)	2,677	3,858	380	565,782
기독교대한하나님의성회(기하성)	2,231	2,002	962	1,080,081
기독교한국침례회(기침)	2,948	9,600	302	850,000
대한예수교장로회(고신)	1,774	3,124	370	482,488

[47] 박명수, 「한국 교회와 오순절 운동: 한국교회사적 입장」, 117.

[48] 문화체육관광부, 『한국의 종교현황』 (서울: 문화체육관광부, 2008), 38-55. 총 신도수 는 ‘인구 및 주택센서스 집계(2005.11.1)’ 결과인 8,616,438명과 큰 차이를 보인다. 이것은 종단이 제출한 자료가 과장되었거나 중복 집계된 것이 많기 때문이다. *Ibid.*, 9.

[49] 다음에서 재구성 함. 한국기독교목회자협의회, 『한국기독교 분석리포트』, 476-81.

대한예수교장로회(대신)	1,740	2,348	499	450,000
대한예수교장로회(백석)	3,323	5,321	373	876,541
대한예수교장로회(통합)	8,305	16,257	1,291	2,852,311
대한예수교장로회(합동)	11,512	19,829	2,042	3,009,188
예수교대한성결교회(예성)	1,002	1,304	37	113,519
한국기독교장로회(기장)	1,600	2,723	64	305,953
계	42,927	73,602	7,335	12,124,366

이처럼 다양한 교단들은 원론적인 의미에서 저마다의 '신학'을 갖는다. 예컨대 여의도순복음교회를 중심으로 하는 오순절신학 혹은 영산신학, 기장을 중심으로 하는 민중신학과 문화신학, 감리교를 중심으로 하는 토착화 신학 등이 그렇다. 또한, 세계교회협의회(WCC)에 가입하느냐 마느냐의 문제를 중심으로 보수주의 정통신학과 자유주의 신학으로 크게 구별되기도 한다. 전자는 대한예수교장로회(합동)와 대한예수교장로회(고신)가 대표적이고, 후자는 한국기독교장로회(기장)가 대표적이다. 그러나 이러한 신학적 구분이 교단의 현실과 딱 맞아떨어지는 것은 아니다. 게다가 신정통주의, 근본주의, 복음주의 등 신학적 스펙트럼은 교단을 가로질러 매우 폭넓다.

교단별 혹은 교단을 가로지르는 이러한 신학적 다양성은 한국개신교의 주요한 특징 중 하나이다. 그런데 이보다 더 주목할만한 특징이 있는데, 그것은 한국개신교가 교단을 불문하고 놀라운 통일성을 보여준다는 점이다. 한국개신교의 교단은 수백 개에 달하지만, 개별 '교회당'에 출석하는 신자들이 교단별 차이를 느끼기는 어렵다. 실제로 상당수의 한국개신교인들은 자신이 몸담은 교회가 어떤 교단에 속하는지 모르거나 관심이 없는 경우가 허다하다. 왜냐하면, 한국개신교인 절대다수는 소위 '근본주의'에 가깝거나 이른바 '복음주의' 신앙을 공유하여 교단별 차이를 느끼지 못하기 때문이다.[50]

[50] '근본주의'와 '복음주의' 용어에 대해서는 여전히 많은 논쟁이 있다. 근본주의가 다소 폐쇄적이고 부정적인 느낌을 주는 반면, 복음주의는 이보다는 개방적이고 긍정적인 느낌을 준다. 그러나 이 두 가지는 대체로 자유주의 신학을 거부한다는 공통점을 갖는다. 근본주의와 복음주의의 정의와 내용에 대해서는 다음을 □□하라. 배덕만, 『한국 개신교 근본주의』 (대전: 대장간, 2010); 박종현 편, 『변화하는 한국교회와 복음주의 운동』 (서울: 두란노아카데미, 2011). 또한, 류대영에 의하면, "evangelical"은 시기별로 이것이 포괄하는 신학적 입장이 달랐다. 우선,

또한, 그 신앙적 실천의 내용은 앞에서 살펴본 기복신앙과 반공신앙을 큰 축으로 삼으면서 오순절 성령운동의 모습을 보이는데, 그 중심에는 일종의 만능열쇠처럼 기능하는 '성령체험'이 자리를 잡고 있기 때문이다.

3.1. 성령체험과 한국종교의 신비체험

인간은 누구나 삶에서 어려움과 문제를 만난다. 유한한 인간은 먹고 마시고 생계를 꾸리고 자녀를 키우면서, 날마다 각종 삶의 '문제'를 풀어야 하는 것이다. 따라서 인간이 가장 필요로 하는 것은 그러한 문제의 즉각적인 '해결'이다.

> 청년 시절을 2년 남짓 보내고, 1992년 하나님의 은혜 가운데 지금의 아내와 백년가약을 맺게 되었습니다. 할머니와 부모님을 모시고 살면서 1990년부터 1995년까지 6년 동안 세분 모두 하나님의 부르심을 받아 세 번의 장례를 치르면서 젊은 나이에 인간적인 허무함도 느껴봤으며, IMF 외환 위기 직전인 1997년 여름 모 법인체의 대표이사직을 맡게 되어 정말이지 엄청난 고통의 세월도 겪어 보았습니다. … 어느 날 갑자기 아침이 되었는데 일어나지도 못하겠고, 일어날 수도 없었습니다. 제 의지대로 몸을 가눌 수가 없었습니다. … 급기야 병원을 찾아갔는데, 의사 소견이 과도한 스트레스와 만성피로 때문에 몸의 밸런스가 무너졌다는 것이었습니다. … 그 당시 너무나도 예쁘고 귀여웠던 두

1930년대 이전에는 다양한 신학적 입장을 총괄하는 용어였다. 그런데 1920년대에 "근본주의-현대주의 논쟁"이 본격화되면서 이 용어는 주로 현대주의자들, 즉 이른바 진보적 기독교인들이 사용하였다. 그러다가 1940년대에 들어 "신복음주의자(neo-evangelicals)"가 등장하면서 오늘날 우리가 흔히 "복음주의"라 부르는 흐름의 출발이 되었다고 한다. 따라서 류대영은 "evangelical/ism"을 1930년대를 기점으로 그 이전의 포괄적인 용례로 사용할 때는 "복음적"으로 번역하고, 1930년 이후부터는 "복음주의"로 번역하여 구분한다. 류대영, 『초기 미국 선교사 연구(1884-1910): 선교사들의 중산층적 성격을 중심으로』 (서울: 한국기독교역사연구소, 2001), 96-98.

> 딸이 제 옆에 오는 것조차 거부할 정도로 고통스런 날들을 보내야 했습니다.[51]

가족의 연이은 죽음, 직장생활의 고단함과 어려움, 거기에 악화된 건강까지 겹쳐 삶의 고통과 무게가 느껴지는 어느 개신교인의 고백이다. 더는 자신의 의지대로 해결책을 찾을 수 없는 상태에서 그가 먼저 택한 방식은 의사를 찾아가 건강을 진단하는 '합리적인' 해법이었다. 그러나 여전히 문제는 해결되지 않았고, 급기야 자녀들마저 귀찮은 존재로 여겨지는 지경에 이르렀을 때 그가 최종적으로 구한 방법은 신앙에 의지하는 것이었다.

> 그러기를 거의 1년이 다 되어가던 1999년 12월 말 경 존귀하신 하나님의 역사하심으로 인해 우리 부부는 아이들을 처갓집에 맡기고, 마침 밀레니엄 새천년 기념 축복대성회가 열리고 있던 2000년 1월 초 금식기도원으로 향했습니다. 일주일간의 금식기도를 시작한 지 며칠째 되던 어느 날 새벽 부흥성회 중 무릎 꿇고 회개기도를 간절히 하나님께 통성으로 드리던 중에 어느 순간 온몸이 뜨거워지며, 주체하지 못할 정도로 감격의 눈물이 하염없이 쏟아졌습니다. 그 순간 마음이 그렇게 평안할 수가 없었습니다. 난생처음 느껴보는 평안함이었습니다. 전능하신 하나님께서 벌레만도 못한 저의 간절한 기도를 들으시고 저를 고통에서 건져 주셨던 것입니다. 그렇게 성령의 은혜를 체험한 저는 존귀하신 하나님께서 연단을 통해 부족한 저를 다시 살려주신 크신 뜻이 있음을 깨닫게 되었던 것입니다.[52]

성령이 무엇인지에 대해 이론적으로 판단하기는 쉽지 않다. 그러나 종교를 삶으로 사는 신자의 입장에서 성령은 신학적으로 이해되는 영역이 아니라 체험으로 깨달아 믿는 것이다. 그리고 그러한 성령체험을 통해 삶의 문제가 해결되고 새로운 힘을 얻게 된다. 물론 그 해법이 당면한 문제를 직접 해결하는 것이 아닐 수도

---

[51] 분당중앙교회, 『아, 하나님의 은혜로: 분당중앙교회 설립 15주년기념 성도 간증문집』 (분당중앙교회, 2006), 47-48.

[52] *Ibid.*, 48.

있다. 위 간증에서도 알 수 있듯이, 성령체험의 내용은 치병이 아니라 온몸이 뜨거워지고 하염없는 눈물이 흐른 후 찾아온 마음의 평온이었다. '합리적인' 설명으로는 어떤 인간이라도 비슷한 조건에서 비슷한 '기법'을 사용한다면 공통적으로 체험할 수 있는 내용인 것이다. 그런데 신앙인의 입장에서는 이 평안함이 성령의 은혜로 고백 되고, 그래서 그 이전의 불안과 고통은 하나님의 뜻을 깨닫게 하기 위한 연단의 과정으로 이해된다. 체험의 내용 그 자체보다도 그것을 인지하고 수용하는 종교인의 입장이 더 큰 역할을 하는 것이다.

실제로 이와 같은 체험은 개신교만의 전유물이 아니다. 예컨대 1994년 8월 9일 "경주 가정리에 있는 천도교의 용담 수도원을 방문"했을 때의 관찰을 기록한 차옥승에 의하면, '성령체험'과 유사한 '신비체험'은 다른 종교에서도 발견된다.

> 저녁 기도식이 끝나고 어둠속에서 교인들이 21자 주문을 큰 소리로 현송하고 있을 때의 일이다. 주문 현송이 얼마 동안 진행되자 몸을 전율하는 이들이 많이 나타났다. 그때 나와 조금 떨어진 곳에 있던 초등학교 5학년쯤 되어 보이는 소녀 하나도 몸이 떨려오자 울먹이기 시작했다. 어른들의 현송이 끝날 때까지 소녀는 계속해서 몸을 떨고 흐느끼면서 21자 주문을 열심히 현송하였다. 기도식이 다 끝나고 왜 울었느냐고 묻는 나에게 소녀는 조용히 웃어 보이고는 곁에 있는 소녀의 할머니에게 이야기했다. "할머니! 말로는 표현할 수가 없어요. 직접 느껴보지 않고는 아무도 몰라요." 어린 소녀의 정확한 표현에 나는 놀라움을 금치 못했다.[53]

말로 표현할 수 없는 몸의 떨림과 뒤이은 울음을 경험했던 저 소녀가 만약 개신교의 부흥집회에 참석했다면, 그 소녀는 자신의 경험을 성령체험으로 고백했을 가능성이 매우 높다. 새벽 부흥성회에서 통성으로 기도하던 중 온몸이 뜨거워지고 하염없이 눈물이

[53] 차옥승, 『(한국인의 종교경험) 천도교·대종교』 (서울: 서광사, 2000), 6.

흘렀던 개신교인의 체험과 유사한 점이 많기 때문이다.[54] 하지만 소녀는 할머니를 따라 천도교의 "21자 주문 현송"에 참여했기에, 그러한 체험이 '천도교의 언어'로 고백 되고 '천도교의 해석'을 통해 증언되고 있는 것이다.[55] 이처럼 체험 그 자체는 유사하지만, 그것이 자리한 종교적 환경에 따라 해석이 달라지는 경우는 매우 흔하다. 특히 무속인이었다가 개신교로 개종한 경우에 이것은 더 극명하게 드러난다.

> 저희 가정은 예수 믿는 사람이 시댁, 친정 통틀어 한 사람도 없었습니다. 그럴 수밖에요. 시어머님도 무당, 친정어머님도 무당, 시어머님은 돌아가셨고, 친정어머니는 날이 선 쌍 작두

---

[54] 천도교 혹은 그 이전의 동학과 개신교 사이에 실제 교류가 발생해서 신비체험도 유사성을 갖는다는 해석이 가능할 수 있다. 실제로 동학과 개신교 사이의 유사성이나 어떤 교류의 흔적이 전혀 없는 것이 아니다. 예컨대 1894~1895년에 황해도 장연군 대구면 송천리(일명 소래 혹은 솔래)에서 활동했던 매켄지(William James Mackenzie, 1861~1895) 선교사에 대한 기록에 의하면 다음과 같은 내용이 있다. "오전 9시, 하나님의 놀라운 구속의 은혜를 감사한다. 하나님께서 나의 기도를 응답하셨다. 서씨가 어떤 동학 지도자와 면담을 했는데 서씨는 그 지도자가 소지한 서적 중에 신약성경이 있는 것을 보고 놀랐다는 것이다. 더욱 놀라운 것은 그 지도자가 동학 교리를 가르칠 때 이 신약성서의 가르침을 기본으로 가르친다는 것이었다. 그 지도자는 복음적 교리에 대하여는 몰랐으나 개심(회개)에 대해서는 알고 있었으며 또한 만사에 있어서 하나님의 뜻이 있다는 것도 알고 있었다." 엘리자베스 매컬리, 『케이프 브레튼에서 소래까지: 윌리엄 존 매켄지 선교사의 생애와 황해도 선교기』, 유영식 옮김 (서울: 대한기독교서회, 2002), 146. 이러한 기록의 편린만으로 동학과 개신교 사이의 직접적인 연관성을 확증할 수는 없지만, 어떤 형태로든지 개신교적 요소가 동학에 영향을 미쳤던 것은 분명한 듯하다. 이것이 이후 천도교에서는 더욱 분명하게 드러나는데, 최종성에 의하면, "고정된 시간에 고정된 장소에서 회중의 주문, 찬송, 기도와 더불어 설교자와 강론이 이어지던 천도교의 의례는 전통의례가 지녔던 제사적 성격을 탈각하고 서구의 근대 종교가 전해준 예배적 성격을 수용한 창조적인 의례개혁의 산물이라 할 수 있다"고 하면서, '의례' 차원에서 개신교의 예배가 천도교에 미친 영향을 지적하고 있다. 최종성, 『동학의 테오프락시: 초기동학 및 후기동학의 사상과 의례』 (서울: 민속원, 2009), 197. 그러나 '신비체험'이 갖는 보편성의 측면에서 볼 때, 21자 주문 현송에서 오는 체험이 반드시 개신교 영향의 산물이라고 볼 필요는 없다.

[55] 21자 주문은 지기금지 원위대강(至氣今至 願爲大降), 시천주 조화정 영세불망 만사지(侍天主 造化定 永世不忘 萬事知)이다. 이것을 차옥승은 다음과 같이 해석한다. "안으로 신령한 기운의 임재함이 있고 끊임없이 밖으로 한울님의 지극한 기운(성령)과의 소통이 있어야 하며, 이것은 체득되어지는 것이므로 온 세상 사람들이 옮길 수 없는 것을 각자 깨달아 아는 것." 차옥승, 『(한국인의 종교경험) 천도교·대종교』, 28.

> 칼날 위에서 춤을 추어도 절대 발이 베이지 않는 서울 장안에 소문난 무당입니다.[56]

'소문난 무당'을 어머니를 둔 어느 개신교인은 3년 동안 어머니 몰래 예수를 믿고, 40일 작정 기도를 드리면서 어머니를 전도하기 위한 '영적 전투'를 벌였다고 한다. 그러나 자신이 예수를 믿는다는 사실을 알게 된 어머니와 심하게 다툰 후 모녀관계는 험악한 지경이 되었는데, 그러던 중 어머니께서 병으로 입원하신 것이 계기가 되어 마침내 어머니를 교회로 이끌 수 있었다고 한다.

> 수술날짜가 다시 잡혀있는 상태에 목사님, 전도사님, 총무님이 오셔서 기도를 해주셨고 여전도회에서 권사님과 집사님 두 분이 오셔서 기도를 해주시니 어머님이 너무너무 좋아하셨습니다. 그 날 수술이 너무 잘되었고, 며칠 후 또 쓸개에 있는 돌을 제거하기 위해 수술을 하려고 하는데 돌이 없어졌다는 것이었습니다. 어머님은 "성덕을 너무나 많이 입어 기적이 일어났다"고 좋아하시면서 돌아오는 주일에 교회에 가겠노라고 당신 입으로 시인을 하셨습니다. … 영접기도 시간에 담임목사님의 기도를 따라 하시며 "아멘"을 모르시니까 "맞아, 맞아"를 몇 번을 하셨습니다. 예배를 드리고 나가시는데, 집사님들의 뜨거운 포옹, 목사님과 전도사님의 뜨거운 사랑을 받았고, 담임목사님의 기도까지 받으시고는 너무너무 좋아하셨습니다. 어머님은 그동안 불면증으로 수년을 시달리셨던 분이셨는데, 모든 것이 해결되어 밤에 잠도 잘 주무시고 식사도 잘하십니다.[57]

무당이었던 어머님이 목사님의 기도로 병이 나은 후 '영접기도'를 하면서 보인 반응이 무척 흥미롭다. 개신교 신자인 딸을 그렇게 '핍박'했던 무당이 개신교 신자가 되면서 자신에게 익숙한 용어, 즉 "성덕"이나 흔히 무당들이 쓰는 반말투의 추임새인 "맞아, 맞아"를 그대로 사용하면서, 이른바 기독교의 신(神)인 '성령'을 '영접'하고

---

[56] 분당중앙교회, 『아, 하나님의 은혜로: 분당중앙교회 설립 15주년기념 성도 간증문집』, 73.
[57] *Ibid.*, 73-74.

있는 것이다. 물론 신앙경력이 쌓일수록 이 용어와 추임새는 기독교 언어와 어법으로 바뀔 것이 분명하겠지만, 여기에서 주목할 것은 '개신교'와 '무속'이라는 두 종교체계가 자유롭게 넘나들고, 그 넘나듦의 매개가 종교체험이라는 것이다.

그런데 개신교와 무속이 서로 넘나드는 것은 비단 무속인이 개신교 신자가 되는 과정에서만 발생하는 일이 아니다. 반대로 진선미 보살처럼 "열성적인 크리스챤"이었다가 "옥황선녀 보살"이 되는 경우도 있다. 그녀는 "초등학교 2학년 때 아버지 친구의 죽음을 예언"하기도 했다는데, "중학교 2학년 무렵에 친구의 권유 반, 호기심 반으로 영등포에 있는 성락 교회"를 다녔다고 한다. 그런데 "친구를 따라 교회에 간 첫날, 전체 예배가 끝나고 각 그룹별 예배" 시간에 함께 모여 기도를 드리는데 "갑자기 방언을 해대"었고, 이후 "곧바로 열성적인 크리스천으로 변해 갔"으며, 그녀로 인해 온 집안이 기독교 가정이 되었다는 것이다.[58] 교회에 간 첫날부터 방언을 한 것은 다소 이례적인 일이지만, 여기까지는 대체로 개신교인이 되는 일반적인 과정에 해당하는 이야기라 볼 수 있다. 그런데 그 이후 그녀는 흔치 않은 과정을 겪게 된다.

그녀는 고교 졸업 후 자신에게 연극적 재능이 있음을 알고 잠시 극단 미추에서 활동하기도 했지만, 결국 신학대학에 진학하게 되는데 그 이유가 남달랐다. 그녀는 고등학교 때부터 이상하게 몸이 아팠다고 한다. 이유를 알 수 없는 고통이 참을 수 없을 만큼 심했고, 때로는 사람의 영이나 귀신을 보기도 했다고 한다. 그래서 아픈 몸이 좀 나을까 하는 생각과 가족들의 권유로 신학대학에 진학하였던 것이다. 하지만 졸업을 했음에도 불구하고 몸은 계속 아팠고, 급기야 사촌오빠를 비롯하여 할머니, 큰어머님께서 4년 사이에 모두 돌아가시는 일이 발생했다. 몸은 더욱 아팠고, 악몽과 더불어 "몸에 다른 영혼이 들어와 있다는 느낌"을 받았다고 한다.[59]

---

[58] 진선미, 『내가 무당으로 사는 이유는』 (서울: 중앙 M&B, 1998), 82-87.
[59] *Ibid.*, 89-108.

> 그러던 어느 날이었다. 나를 주시하는 그 눈길에도 조금은 익숙해지면서 차츰 적응을 해 나갈 때였다. 내가 방에 누워 있는데 그 날 따라 내 옆에 와 있던 저승사자가 난데없이 나와 포개지면서 내 몸속으로 쑤욱 들어오는 것이 아닌가. 아아, 그걸 도대체 어떻게 설명해야 할지……. 나는 온몸이 터져 버릴 것 같이 팽창되는 느낌이 들었고 이내 까무룩 의식을 잃고 말았다.[60]

이러한 경험 후 그녀는 기도원도 열심히 다녀보고, 자해도 해봤지만 모두 허사였고, 무속에 대해서 전혀 모른 채로 전라남도 고흥의 천둥산에서 혼자 신을 받았다고 한다. 그 후 그녀는 '신어머니 김금화 만신'을 만나 내림굿을 받고 결국 무당이 되었다.[61] 그녀는 자신이 산에서 혼자 신내림을 받을 때의 상황을 이렇게 묘사한다.

> 흐르는 계곡 물에 몸을 씻고 마음을 하얗게 비우고 나서 그저 산에서 흘러나오는 청정한 기운을 온몸으로 받아들이려 했다. 서서히 마음의 격랑이 가라앉자 신이 내리기 시작했다. 갑자기 온몸이 사시나무 떨리듯 흔들렸다. 나 자신도 제어할 수 없는 힘이 내 몸을 잡아서 세차게 흔들었다. 내 몸이 북받쳐 오르는 열기를 참을 수가 없어서 소리를 지르며 뒹굴다가 팔짝팔짝 공중으로 솟아오르곤 하는 것이었다. 그 느낌을 뭐라고 표현해야 좋을지 알 수가 없다. 몸이 한없이 가벼워져서 공중으로 붕 떠오르는 것 같고 손끝에서 발끝까지 저릿한 현기증이 순식간에 훑고 지나가곤 했다.[62]

이 경험을 할 당시에 그녀는 이것을 무속의 신내림으로 해석하지는 않았다. 그러나 이후 김금화 만신을 '운명적으로' 만나 내림굿을 받아 무당이 된 이후에, 자신의 과거사를 무속의 관점에서 모두 다시 진술한다. 즉, 교회에 간 첫날 했던 방언에 대해서는, "지금이라면 그게 내 몸주신의 내림이었다는 것을 알겠지만, 그때는

---

60 *Ibid.*, 108.
61 *Ibid.*, 109-24.
62 *Ibid.*, 122.

그저 나에게 주님의 성령이 내린 줄로만 알았다"고 말한다.[63] 또한, 고등학교 때부터 몸이 아팠던 것은, "무병이 내 몸을 지배하기 시작했다"고 설명한다.[64] 더 나아가 친지들이 하나둘 세상을 떠났던 일들에 대해서는, "나에게 '인다리'가 내리기 시작"했는데, "강신(降神)을 거부하는 신제자에게 가하는, 일종의 신이 내리는 벌"이었다고 평한다.[65]

진선미 보살이 개신교 신자였다가 무당이 되었다고 해서 그녀가 경험한 신비체험의 내용이 바뀐 것은 아니었다. 하지만 같은 신비체험을 그녀는 한때는 기독교의 언어로 이해하여 고백했고, 나중에는 그것을 무속의 언어로 바꾸어 설명했다. 체험 자체는 변하지 않았지만, 그녀가 처했던 종교적 환경에 따라 그 체험에 대한 해석이 달라진 것이다. 이것은 인간이 처하게 되는 종교적 환경의 중요성을 의미하는 것이기도 하지만, 그보다는 여러 종교체계를 넘나들 수 있는 종교경험이 갖는 소통적 성격을 잘 드러내는 것이라 볼 수 있다.

3.2. 소결: 소통적 혼성의 매개, 성령체험

개신교인과 천도교인과 무속인이 경험한 신비체험의 양상과 특징이 비슷하다는 이유로 이 모든 체험이 같은 것이라고 단정할 수는 없다. 혹은 하비 콕스의 주장을 따라, 이러한 영적인 체험은 어떤 '원초적 영성(primal spirituality)'이 구체적인 종교 안에서 각기 다른 모습으로 표출된 것이라고 해석하는 것도 무리가 있다.[66] 왜냐하면, 이런 시각에서는 '원초적 영성'을 선험적으로 전제해야 하는데, 이것은 곧바로 다른 형태의 '믿음'이 되어 또 다른 차원의 신학적 논쟁거리가 될 수밖에 없기 때문이다. 따라서 이 맥락에서

63 *Ibid.*, 86.
64 *Ibid.*, 91.
65 *Ibid.*, 100.
66 Cox, *Fire From Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the 21st Century*, 81.

최소한 확실하게 말할 수 있는 것은 '체험의 실재성'이다. 이것은 '성령'의 실재성이나 '귀신'의 실재성을 의미하는 것이 아니라 개신교인들이 '성령체험을 했다'는 고백, 천도교인이 21자 주문 현송을 통해 '신비체험을 했다'는 증언, 무당이 '신내림을 받았다'는 설명을 사실로 인정한다는 것을 뜻한다.

각기 다른 종교인들이 경험한 신비체험이 같은 본질을 갖는 것이라고 보기는 어렵지만, 종교인들이 저마다 처한 환경에 따라 다양하게 해석할 수 있을 만큼, 이러한 체험들이 치환 가능하다는 점도 간과할 수 없다. 특히 신비체험을 하는 개인의 측면에서 볼 때 그러한데, 진선미 보살의 경우처럼 자신의 체험을 환경에 따라 다르게 해석할 수 있는 것이다. 이것을 '체험의 소통성'이라 부를 수 있는데, 체험이 갖는 이러한 소통적 성격 때문에 무속인이 개신교 신자가 될 수 있고, 반대로 개신교 신자가 무당이 될 수도 있다.

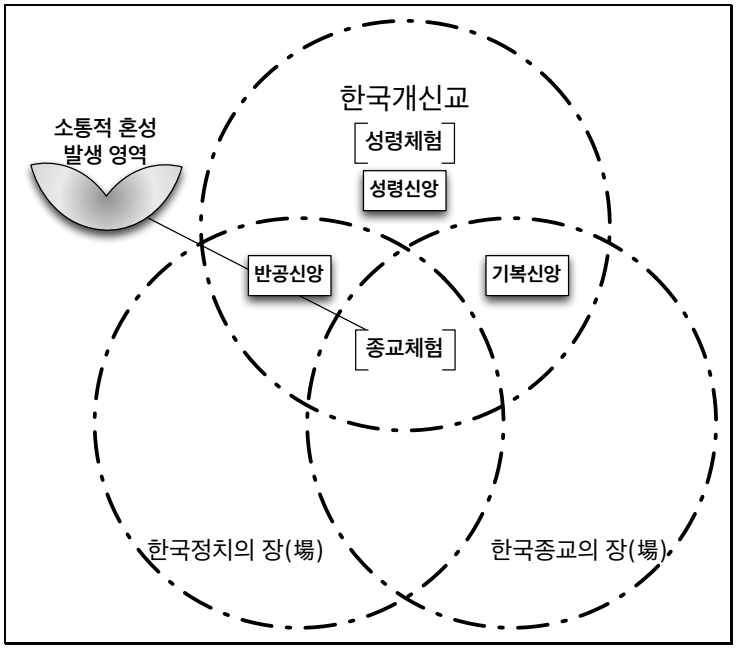
이런 현상을 특정한 종교의 자리에서는 '혼합'이나 '습합'이라 부르거나 극단적인 경우에는 '오염'이라 부를 수도 있을 것이다. 그러나 특정 종교체계 논리에서 한 발 물러선 자리에서, 가치판단을 멈추어 종교체계가 갖는 독특성의 차원에서 말한다면 '소통적 혼성(communicative hybridity)'이라 부를 수 있다. 그리고 이러한 소통적 혼성은 특정한 종교체계의 코드에 의해서 그 종교의 언어로 구체화된다. 한국개신교의 경우에는 그것이 '성령체험'인 것이고, 더 나아가 이러한 성령체험은 '한국개신교'라 불리는 종교체계가 갖는 자신만의 프로그램에 의해 신자들의 의식(意識)과 행동으로 체화되어 '성령신앙'이 된다.

이 과정에서 이러한 신앙화가 가능토록 하는 의례화의 기제들로는 반신(半神)의 지위를 갖는 강력한 목회자의 권위,[67] 하나님의 말씀으로 여겨지는 설교, 감성을 파고드는 찬양, 성전건축 같은 것을 지적할 수 있을 것이다. 그리고 이런 모든 것들을 연결하여 현실화하면서 구심점을 형성하는 매개로 '성령체험'이 자리하고 있다. 따라서 이러한 성령체험이 성현(聖顯)의 구조를 타고,

[67] 정장복, 『한국교회의 설교학 개론』, 23.

한국개신교의 프로그램으로 의례화 과정을 거쳐, 정치적 장의 반공주의와의 소통적 혼성을 통해 내면화한 것이 반공신앙, 종교적 장의 기복주의와의 소통적 혼성을 통해 내면화한 것이 기복신앙이라 볼 수 있다. 이것은 또한 순환구조를 보여주는데 이렇게 형성된 기복신앙과 반공신앙은 다시 한국개신교 프로그램의 의례화 과정을 통해 오순절적 성령운동을 강화하면서, 성령체험의 절대성이 재구조화된다.

[그림 6-1] 한국개신교 아비투스의 소통적 혼성 개념도



제7장 한국개신교 아비투스의 확산

한반도에 외래종교로 개신교가 유입되었을 때, 그것은 이미 북미 선교사들의 보수적이고 근본주의적인 입장이 반영된 개신교였다.[1] 그런데 이것이 전혀 이질적인 한반도에 들어오면서 한국종교의 어떤 성향과 소통적 혼성을 통해 '한국개신교 아비투스'라 부를 수 있는 자신만의 독특한 성격을 형성시켜 왔던 것이다. 지금까지 다루었던 한국개신교의 반공신앙, 기복신앙, 성령신앙이 그 대표적인 예라 할 수 있는데, 이것이 형성되는 과정에서 한국전쟁이라는 역사적 계기가 중요하게 작용하였다. 화산폭발로 생긴 낙하물들이 넓은 지표면을 동시에 덮으면서 지층의 선후를 결정짓는 층서대비의 기준층(marker bed)이 되는 것처럼, 한국전쟁은 한국사회 전역에 막대한 영향을 미치는 동시에 과거와의 일정한 단절을 초래하면서 한국개신교가 더욱더 자기만의 논리에 빠져들게 하는 배경으로 작용하였다.[2] 그 결과 맹아적으로 자라고 있던 이러한 속성들이 더욱 강화되어 한국개신교인들의 몸속에 깊이 체화되었다.

1980년대 말은 전 세계가 본격적으로 지구화 시대에 접어드는 시기로서 한국개신교가 한국전쟁 이후 접하게 된 또 다른 역사적 계기점이다. 한국사회는 이 무렵 정치적 민주화를 이루기 시작하면서 도가니와 같던 폐쇄된 사회구조가 개방되었고, 해외여행도 자유로워졌다.[3] 2000년대에 들어서는 무엇보다도 인터넷을 통해 점차 전

---

[1] 초기 미국선교사들은 당시 미국 사회의 자본주의적 가치를 수용한 중산층으로서 개방적인 성향이 없지 않았다. 그러나 이들의 신학적 입장은 보수적이었으며, 1920년대 이후에 본격적으로 등장하는 근본주의자들과 유사한 면이 있었다. 류대영, 『초기 미국 선교사 연구(1884-1910): 선교사들의 중산층적 성격을 중심으로』, 92-93.

[2] 박병권·정대교, 『쇄설성 퇴적암』 (서울: 서울프레스, 1993), 138.

[3] "정부는 89년 1월 1일부터 해외관광여행 연령제한(현행 30세)을 완전 폐지하고 모든 관광여행자에 대해 3년 복수여권을 발급키로 하는 것을 주요 내용으로한

세계가 실시간으로 네트워크화되면서 '시공간압축'이 가속화되었다. 이 과정에서 한국개신교를 둘러싼 정치체계, 사회체계, 문화체계 등은 매우 빠른 속도로 변화되어갔다. 그러나 교회를 중심으로 자신만의 논리를 공고히 해오던 한국개신교 아비투스는 이러한 변화에 반응이 느릴 수밖에 없었다.

이러한 시대적 배경에서 한국개신교를 특징짓는 두 가지 현상이 등장하였다. 먼저 한국교회의 대형화 현상은 한국개신교가 급성장하던 1960년대부터 시작되었는데 1990년대에 그 정점을 이루었다. 대형교회는 한국개신교 아비투스가 형성되는 과정에서 자연스럽게 등장한 것이지만, 대형교회를 통해 이러한 아비투스가 강화되고 확산되는 통로가 되기도 하였다. 그런데 한국교회는 1990년대 이후 이른바 '성장정체' 혹은 '성장둔화' 경향을 보인다. 이러한 상황은 한국교회의 '위기'로 인식되었는데, 이 무렵 나타나기 시작한 현상이 적극적인 해외선교이다.[4] 해외선교는 줄곧 중요한 요소였지만, 성장 정체의 교회 위기 상황에서 한국개신교가 새로운 돌파구를 찾으려는 자구책으로 전개된 측면이 있다. 이러한 해외선교를 통해 한국개신교 아비투스가 국외로 여과 없이 이식되면서 확산되고 있다.

1. 대형교회: 아비투스의 양산(量産)

한국기독교목회자협의회(한목협)이 20명을 대상으로 시행한 "크리스천 여론선도층 심층면접조사"에 의하면, "한국 교회 연상 이미지"는 대체로 부정적인 것이었다. 답변 중에는 그저 막연히 한국개신교 일반을 향한 것도 있지만, 많은 평가들이 대형교회의 문제를 지목하였다. 예컨대 "개교회 중심 사역과 소형 교회를

해외여행 전면 자유화방안을 22일 발표했다."《경향신문》 1988년 12월 22일, 1면.

4 황성철 편, 『한국교회 성장정체의 현안과 심층, 그 대안의 모색』 (서울: 솔로몬, 1996), 83.

무시하는 경향"이 있는 "고생 안 한 부잣집 아들"의 이미지, "머리는 작은데 몸집은 커서 버거워하는 초식 공룡"의 이미지, 빙하기를 맞아 멸종한 공룡에 빗대어 "앞으로의 변화 가능성에 대해 진지한 인식을 하고 있지 못"하는 "기후 변화 앞에 선 공룡"의 이미지, "지난날의 과속 성장에 대한 거품이 꺼지고 있는 상황"에서 "빠른 속도로 추락하고 있는 비행기"의 이미지, "몸집은 크지만 균형은 잡히지 못해" 병에 걸린 "치료법이 개발되지 않은 난치 성인병 환자"의 이미지 등이 오늘날 대형교회의 이미지로 제시되었다.[5]

그런데 이러한 부정적 이미지에도 불구하고, 대형교회는 여전히 한국개신교에서 선호의 대상이다. 역시 한목협 조사에 의하면, "가장 이상적인 교회 규모(주일 예배 참석 장년 기준)"를 묻는 질문에 대해서 대도시의 목회자들은 평균 473명, 평신도들은 627명이라 답했다. 통상 예배 참석 인원 2,000명 이상을 대형교회로 보는데, 이 기준에 의하면 한국개신교인이 가장 선호하는 교회 규모는 중형교회라는 것을 알 수 있다. 하지만 조사대상 오백 명의 목회자 중 8.4%는 '1,000~2,999명'의 중대형교회가 가장 이상적인 교회 규모라 답했으며, '3,000명 이상'의 대형교회를 선호하는 목회자도 0.8%로 적지 않았다.[6]

대형교회가 많은 비판을 받으면서도 여전히 주목받는 이유와 관련하여, 혹자는 "큰 교회는 도시화의 피할 수 없는 추세에 가장 적절하게 적응하는 구조"를 가졌으며, "대형교회는 한 건물 안에서 다양한 활동을 효율성 있게 할 수 있다"는 장점을 내세운다. 또한, 중앙집중화된 가톨릭의 예를 들어 "대형교회는 좀더 큰 대사회적 영향력을 행사"할 수 있으며, 따라서 "지나친 난립과 교파끼리의 분산을 막기 위해서도 대형 교회의 출현은 바람직한 것"이라

---

[5] 그외 답변들은 다음과 같다: 한국사회와 국민의 신뢰를 잃은 상태, 늙은 호박, 위기, 갈기갈기 나누어져 있다, S커브의 하향세로 접어들었다, 세상이 걱정하는 교회, 너나 잘 하세요, 안개 속을 움직이는 연료가 떨어진 자동차, 씨 없는 수박, 하룻강아지, 초점이 맞지 않는 수십 개의 렌즈 등. 한국기독교목회자협의회, 『한국기독교 분석리포트』, 430-31.

[6] *Ibid.*, 320-21.

주장한다.[7] 이러한 발상은, 초기 시설 투자 비용이 많이 들더라도 일단 설비가 완료되면 이후 큰 추가 비용 없이 평균 생산 비용이 줄어들어, 장기적으로 볼 때 오히려 효율적이라는 미시경제론의 '규모의 경제(economy of scale)'를 연상시킨다.[8] 그러나 모든 대형교회가 처음부터 이러한 효율성을 강조했던 것은 아니다. 교회의 대형화는 한국개신교가 성장하면서 발생한 필연적인 현상으로도 볼 수 있는데, 그 과정에서 부수적인 효과로 효율성이 두드러진 측면이 있다.

1.1. 대형교회의 기준과 분류

우선 '대형교회'의 기준과 관련하여, 국내에서는 아직 합의된 것이 없어 다소 막연하게 '규모가 큰 교회'를 통상 '대형교회'로 부르는 경향이 있지만,[9] 미국 개신교의 경우 "매 주일 예배 참석자가 최소 2,000명"일 경우를 대형교회(megachurch)로 본다.[10] 이런 기준을 적용하여, 교회성장연구소의 『한국교회 경쟁력 보고서』에서는 조사한 864개의 교회를 "출석성도 수"에 따라 [표 7-1]과 같이 여섯 가지로 구분하여 분류하였다. 이 중에서 2004년 현재 "출석성도 수"가 2,000명이 넘는 대형교회는 "기독교대한감리회(기감)"가 2개

---

[7] 이상직, 「이 시대에 대형교회가 갖는 의미와 그 기능」, 『활천』 508권 3호 (1996), 17-18.

[8] Robert S. Pindyck, and Daniel L. Rubinfeld, 『미시경제학』, 박원규 역, 제8판 (피어슨에듀케이션코리아, 2012), 292-94.

[9] "대형교회라 함은 말 그대로 규모가 큰 교회를 지칭하는데, 교인 수, 재정규모, 종사자 수 등 학자들마다 여러 가지 기준을 적용한다. 홍영기와 박창우는 교인 수 1,000명을 기준으로 대형교회를 구분하였고, 노치준은 701명 이상을 기준으로 하면서 연 예산 5억 이상, 전임직원 5명 이상으로 보았다. 한편, 국민일보 취재팀이 교계 전문가와 자문을 받아 분류한 기준에서는 종사자 수(유·무급 포함) 10명 이상을 대형교회로 구분하고 있는데, 이에 따르면 2007년 말 현재 대형교회는 전체 52,905개 교회 가운데 1.81%인 961개이다." 양혜원·김희수, 「한국 대형교회 복지사역의 현황 및 발전적 역할 모색」, 『신앙과 학문』 제16권 3호 (2011), 180-81.

[10] Thumma Scott, and Travis Dave, *Beyond Megachurch Myths: What We Can Learn From America's Largest Churches* (San Francisco: Jossey-Bass, 2007), xix.

교회, “기독교대한하나님의성회(기하성)”가 1개 교회, “대한예수교장로회(통합)”가 5개 교회, “대한예수교장로회(합동)”가 5개 교회, “대한예수교장로회(합동정통)”가 1개 교회로 조사되었다.[11]

[표 7-1] 출석신도 숫자에 따른 교회 분류(2004년 현재)[12]

구분	빈도(교회수)	백분율(%)
소형교회(100명 미만)	452	52.3
중소형교회(100명~300명 미만)	245	28.4
중중형교회(300명~500명 미만)	68	7.9
중형교회(500명~1000명 미만)	57	6.6
중대형교회(1000명~2000명 미만)	27	3.1
대형교회(2000명 이상)	15	1.7
합계	864	100.0

한국개신교의 대형교회를 대형화된 시점에 따라 구분해 볼 수도 있는데, “1960년대 이후, 특히 1970년대와 1980년대 전반기의 한국 근대화 과정에서 급성장한 교회”인 ‘선발대형교회’와 “1980년대 후반 이후 급부상한 교회”인 ‘후발대형교회’로 나눌 수 있다.[13] 여기에서 선발대형교회를 다시 세분하여 1960~1970년대와 1980년대를 구별하기도 하는데,[14] 1960~1970년대에 대형화된 교회들이 성령운동적인 열광적 분위기인 반면, 1980년대에 대형화된 교회들은 대체로 차분한 분위기의 특징을 보이면서, 지리적으로 ‘서울 강남’에 위치하고 ‘중산층’으로 구성된 교회가 많다.[15]

---

[11] 교회경쟁력연구센터, 『한국교회 경쟁력 보고서』 (서울: 교회성장연구소, 2006), 38. 표에서는 “대형교회(2000명 이상)”가 “15개”로 기록되어 있으나, 여기에 제시된 교회 숫자를 모두 합치면 총 14개(1.6%)이다. 어떤 자료가 오류인지 알 수 없어 그대로 옮긴다.

[12] *Ibid.*, 37.

[13] 김진호, 「한국 개신교의 미국주의, 그 식민지적 무의식에 대하여」, 『역사비평』 봄호 (2005), 65.

[14] 이진구, 「대형교회에 관한 몇 가지 단상」, 『계간 새길이야기』 24호 (2007), 132-36.

[15] 서우석, 「중산층 대형교회에 관한 사회학적 연구」, 『한국사회학』 제28집, 여름호 (1994): 151-74.

한국개신교의 급성장과 관련하여 대형교회가 언급될 때, 시기별 유형에 따라 설명방식도 달라진다. 선발대형교회에 대한 설명은 대체로 한국 사회의 급속한 근대화 과정과 연관되는데, 의미체계 이론이나 상대적 박탈감 이론을 적용하는 경우가 대부분이다. 반면 후발대형교회의 경우에는 성장둔화론의 배경이 되는 1990년대 이후, 즉 "교세가 전체적으로 감소하는 와중에도 꾸준히 성장하는 교회들"이라는 사실이 지적되면서,[16] 이들이 갖는 '신자유주의와의 친화성'이 주요한 설명방식을 이룬다.[17]

[표 7-2] 시기별 대형교회 유형과 교단별 대표 교회[18]

		교 단 별*						특 징
		예장 통합	예장 합동	기감	기침	기하성	독립교단	
선발대형교회	60-70년대	영락	충현			여의도 순복음		성령운동, 열광적 분위기
	80년대	소망 주안장로	사랑의	광림 금란 인천 승의감리				강남지역, 중산층, 교양강좌풍 설교, 차분한 분위기
후발대형교회	90년대	온누리 높은뜻 숭의	삼일		지구촌		할렐루야	청부론, 고지론, 성공학, 소모임, 열린예배, 다소 가벼운 분위기

*약어설명: 대한예수교장로회(예장), 기독교대한감리회(기감), 기독교한국침례회(기침), 기독교대한하나님의성회(기하성)

16 이진구, 「대형교회에 관한 몇 가지 단상」, 131.

17 이진구, 「현대개신교와 종교권력」, 『현대사회에서 종교권력, 무엇이 문제인가』, 한국기독자교수협의회·한국교수불자연합회 편 (서울: 동연, 2008), 148-50.

영락교회, 충현교회, 여의도순복음교회, 소망교회, 광림교회 등 이른바 '선발대형교회'는 교회의 성장 과정에서 자연스럽게 대형교회로 발전한 경우인데, 이들의 '시작은 미약'하였다. 한경직 목사가 1945년 12월 2일에 '베다니 전도 교회'라는 이름으로 문을 열었던 영락교회는 "첫 예배를 본 교인 수"가 "한경직 목사 외 평안도 출신 교인 26명이 전부"였다.[19] 충현교회는 1953년 9월 6일에 서울의 어느 교인 집 2층에서 "연락이 닿아 온 사람들 18명"이 모여 시작되었다.[20] 여의도순복음교회는 "1958년 5월 18일 서대문구 대조동 공동묘지 옆의 깨밭"에 세워진 천막에서 "조용기 전도사와 최자실 전도사, 그리고 최자실 전도사의 세 자녀, 모두 5명"이 모여 수요예배를 드렸다.[21] 소망교회 역시 1977년 8월 24일에 어느 교인의 아파트에서 "11명이 기도회로" 모여 시작되었다.[22] 광림교회도 1953년 11월 3일에 "고야산 절간을 빌어 첫 예배"를 드렸는데, "광희문 교회 장년들 35명"이 참석하였다.[23]

이처럼 선발대형교회들은 어려운 환경에서 매우 적은 인원이 모여 시작되었지만, 오늘날에는 규모 면에서 전 세계적으로 손꼽히는 교회로 성장하였다. 그리고 이러한 성장 과정에서 필연적으로 동반되었던 것이 바로 '성전건축'이었다.

> 광림 교회는 1978년 1월 교인 1천 명을 돌파한 후 서울 중구 쌍림동에 소재하고 있는 구 교회를 매각하고 교회를 옮기기로 했던 것이다. 옮길 장소도 물색하지 않고 먼저 매각했기 때문에 급하게 강남 지역 일대를 답사한 끝에 1978년 1월 26일 현재의 자리[강남구 신사동]에 대지를 매입하게 되었다. … 쌍림동 매각된 교회 건물의 명도 날짜가 다가오므로 공사장 현장에다 천막을 치고 1천 명

---

[18] 표는 다음으로부터 재구성 함. 김진호, 「한국 개신교의 미국주의, 그 식민지적 무의식에 대하여」; 이진구, 「대형교회에 관한 몇 가지 단상」; 서우석, 「중산층 대형교회에 관한 사회학적 연구」

[19] 강정규 엮음, 『한국의 칠대교회: 그 성장과 현황』 (서울: 종로서적, 1983), 112.

[20] 충현25년사편찬위원회, 『충현25년사』, 52.

[21] 국제신학연구원, 『여의도 순복음 교회의 신앙과 신학』, 182.

[22] 『한국의 칠대교회: 그 성장과 현황』, 58.

[23] *Ibid.*, 11.

> 교인을 위한 임시 예배소를 만들었다. 목사와 장로들이 작업복 입고 헬멧을 쓰고 예배를 보면서 2억 원 건축 헌금을 처음 시작했다. 광림 교회는 이것을 엑소더스(Exodus)라고 부른다. 요단 강을 건너듯이 한강을 건너 가나안 땅에 들어간다는 신앙으로 건축을 시작했다는 것이다. 이곳에 건너왔을 때는 건축 허가조차 나지 않았으나 천막 생활 7개월 끝에 본당 지하실이 완공돼 1978년 12월 이곳에서 첫 예배를 드릴 수 있게 되었다.[24]

늘어나는 교인을 수용하기 위해 교회당을 신축하거나 증축하고, 이 때문에 새롭게 교인들이 모여들면 또다시 늘어난 교인을 수용하기 위해 새로운 건물을 짓는 일이 반복되었다. 성전건축은 일회성 사업이 아니라 교회 성장과 더불어 지속된 영구사업이었다. 이때의 부가적 건축의 유형은 크게 두 가지인데, 하나는 늘어나는 교인을 한꺼번에 수용할 수 있는 증축 혹은 새로운 본당의 건축이었고, 또 하나는 교육관, 수양관 등 부속건물의 추가 건축이었다. 여기에 점차 교인들의 이른바 '복지'가 강조되면서, 장례를 위한 묘지공원도 건립되었다. 아울러 지속해서 지교회를 설립하거나 교회개척을 지원하여 모교회를 중심으로 하는 네트워크가 구축되었다.[25] 이러한 경향은 선발대형교회들이 대체로 비슷한 추세라 할 수 있다.

> 1973년 6월부터 4부제 예배를 시작한 영락 교회는 그 해 12월에 창립 25주년 기념관인 '봉사관'을 입당했다. 이듬해 5월에는 한경직 목사 기념 도서관을 개관했으며, 10월에는 교역자 사택(아파트 240평), 152평 2동을 준공했고, 1975년 9월에는 창립 30주년 기념사업으로 한경직 목사 기념관 420평(4층)을 봉헌했다. 이 기념관에서는 매주 월요일

[24] *Ibid.*, 8.

[25] 허남진에 의하면, "분당신도시 종교용지에 들어선 개신교회는 분당성락교회, 여의도순복음 제3성전, 광림교회, 한신교회 등 지교회 비율이 상당히 높"은데, "마치 대기업처럼 '하청 계열화'를 추구"하는 "이러한 재벌형 교회는 재정적 자원을 바탕으로" 하여, "대규모의 아파트 단지가 조성되어 급격한 인구 밀집지역으로 성장한 분당신도시의 종교부지를 분양받아 지교회 혹은 지성전을 설립하였

> 교파를 초월한 교역자 3백여 명이 모여 교회 성장에 대한 교육을 받고 있다. 그리고 1978년 5월에는 창립 35주년 기념으로 예배당을 430평에서 970평으로 증축하여 십자가형 예배당으로 만들었다. 또한, 35주년 기념사업으로 영락 상업 고등학교를 봉천동으로 이전하여 신축했으며(20억 원 소요), 1980년 7월에는 경기도 남한산성에 330여 평의 영락 여자 신학교 기숙사를 준공했다. [1983년] 현재 영락 교회가 위치하고 있는 대지[서울 중구 저동 2가 69]는 약 5천여 평이 되며, 영락 기도원 1만여 평, 보린원 1천여 평, 모자원 1천여 평, 경로원 1만여 평, 영락 여자 신학교 4천 6백여 평, 묘지 13만여 평 등 교회와 직접 관계된 대지만도 엄청나다. 이 규모는 세계적인 대교회 규모이다.[26]

후발대형교회 역시 선발대형교회처럼 교회가 성장하는 과정에서 자연스럽게 대형화된 경우가 대부분이다. 다만 일부 후발대형교회의 경우 이미 선발대형교회들의 '성공사례'를 숙지한 상태에서 처음 교회 설립 때부터 계획적이고 전략적으로 시작되기도 하였다. 예컨대 "분당의 제1호 교회로 설립"된 분당중앙교회는 분당신도시의 시범단지 첫 입주가 시작되던 1991년 10월 5일에 "시범단지 삼성-한신상가 A동 3층 303호의 45평 임대건물에서 최종천 목사와 1명의 전도사, 3명의 집사 가정이 중심이 되어 첫 예배"를 드렸다. 그런데 이 교회는 시작한 지 불과 "14개월 만에 종교부지 3백 63평을 매입"하여 성전건축을 1993년 말에 완료하였고, "약 35억여 원의 건축비를 단기간에 완납"하였다. 이러한 급성장에 대해 교회측은, "분당중앙교회의 성장에는 물론 신도시라는 배경이 있었지만, 그 배경보다는 목자의 치밀한 개척 계획과 준비, 분명한 목회비전, 개척기 출석 교인들의 복음에 대한 열정과 합심 노력으로 참으로 짧은 기간에 분당 최대의 교회로 성장한 것"이라고 밝히고 있다.[27]

다." 허남진, 「신도시개발이 종교지형 및 경관에 미치는 영향에 대한 연구: 분당 신도시를 중심으로」, 『종교문화연구』 제4호 (2002), 97.

[26] 강정규 역, 『한국의 칠대교회: 그 성장과 현황』, 155.

[27] 분당중앙교회 홈페이지(http://www.bdc.or.kr) 메뉴 <교회소개>의 "목회연혁" 참조. 2014년 7월 22일 접속. 최종천 목사는 교회를 개척하기 2년 반 전부터

1.2. 아비투스의 양적 생산과 강화의 통로

교인의 증가에 따른 교회의 대형화는 교회가 성장하는 과정에서 발생하는 자연스러운 현상으로 볼 수 있다. 특히 어려운 시절을 함께 했던 교인들의 처지에서 볼 때, 성장한 교회의 모습은 무엇과도 바꿀 수 없는 기쁨이고 자부심일 것이다. 그러나 이 과정에서 발생하는 여러 부정적인 효과들은 대형교회가 비판받는 주요한 이유가 되기도 한다. 예컨대 무리한 건축 강행을 둘러싼 지역사회와의 갈등, 교회 세습을 비롯하여 소유권을 둘러싼 갈등과 교회분열 등은 언론을 통해 적지 않게 접할 수 있는 사례들이다.

대형교회에 대한 많은 비판에도 불구하고 교회의 대형화가 지속되는 이유는, 5장에서 살펴본 것처럼 이른바 '성전'이 갖는 독특한 상징성 때문이다. 교회 건물은 현실 사회의 논리에서 보자면 돈으로 바꿀 수 있는 재화이자 물질자본이다. 그런데 한국 개신교인들에게 교회당은 단지 예배를 보는 건물이 아니라 신앙생활의 중심이자 이 땅에 실현된 '성스러운 하나님의 집'이다. '성전'은 물질적인 면과 종교적인 속성을 동시에 지닌 상징자본인 것이다. 이런 이유로 한국교인들에게 성전건축은 단지 교회 재산을 늘리는 것이 아니라 하나님의 일을 하는 것으로 여겨진다. 게다가 성전건축은 일회적인 사업에 그치지 않고 교회가 성장하는 과정에서 지속적으로 반복된다. 그 과정에서 '성전건축'을 향한 염원은 거의 무의식적으로 교인들에게 각인되어, 기복주의와 물량주의라는 세간의 비판에도 불구하고, 오히려 기복적 요소를 내면화하여 그것을 신앙으로 여기면서 적극적으로 드러내는 것이다.

분당 신도시에 대한 정보를 수집하고, 130여 명의 개척 후원자를 확보하였으며, 신도시 입주민들보다 앞서 중심 상가 건물에 교회를 세웠다고 한다. 또한, 분당 지역 주민들의 계층적 특성을 파악하여 여기에 맞는 목회 방침을 정하고, 목회 전문화를 위해 초기부터 부교역자에 대한 투자를 아끼지 않았다고 한다. 박창현, 「한국 교회 개척 방식의 문제점과 그 대안」, 『선교와 교회성장』, 한국선교신학회 편 (서울: 한들출판사, 2003), 288-92.

한국개신교가 대형교회를 선호하는 또 다른 이유는, 대형교회가 거대한 인맥을 형성하는 이른바 사회자본이기도 하기 때문이다. 한국교회가 한국사회에 미치는 영향력은 종교체계에만 한정되는 것이 아니라 정치, 경제, 사회, 문화 등 한국사회 전반에 걸쳐 있다. 그러한 영향력은 많은 경우 사람을 통해 발휘되는데, 교회는 학연이나 지연 못지않게 인맥 형성을 위한 매우 효과적인 통로가 된다. 예컨대 지난 이명박 정권 때 회자되었던 '고려대, 소망교회, 영남권(고소영)'과 '강남 땅부자(강부자)'가 시사하는 것처럼, 교회의 인맥도 학연이나 지연과 어깨를 나란히 할 만큼 중요하다. 게다가 교회를 매개로 한 인맥은 최소한 표면적으로는 세속적이거나 계산적으로 보이지 않으므로 그 결합력이 훨씬 강한 측면이 있다. 교회의 인맥은 '성스러운 덮개' 아래 밀도 있게 교환되는 사회관계적 자본인 것이다.

> 1978년 5월 셋째 주일, 소망 교회는 떳떳하게 교회 간판을 내건 110평 교회에서 이전 예배를 보았다. 그때의 교인 수는 150명, 11동 11층 1호실 교회로서는 더 이상 수용할래야 수용할 수 없는 교인 수였다. 그렇게 꽉 차고 나서야 하나님은 마침내 110평 교회를 허락해 주시는 것 같았다. 그리고 나서 2년, 소망 교회는 다시 110평 규모로서는 더 이상 수용할래야 수용할 수 없을 만큼 차고 넘치는 교회가 됐다. 교인 수는 150명의 10배가 넘는 2천 명, 교인들 자신도 믿어지지 않는 급팽창이었다. 이제야말로 소망 교회 자신을 드러내는 건물을 세울 때가 도래한 것이었다. 교인들의 정성스런 헌금으로 가까운 지역에 교회 부지 1천 평이 준비되었다. 건축 기금도 착실하게 축적되어 갔다.[28]

소망교회도 다른 대형교회들처럼 늘어나는 교인을 수용할 수 있는 장소를 마련하기 위하여 점차 건물의 규모를 확장하였다. 그러나 그것은 그저 모임 장소에 불과한 것이 아니라 "자신을 드러내는 건물"이어야 했다. 그리하여 "소망 교회당은 히브리식 성전

[28] 『한국의 칠대교회: 그 성장과 현황』, 83.

건축 양식을 취하여 단순하고 장식 없는 거룩한 집으로 구상" 되었다.[29]

> 1981년 새해가 밝았다. 바로 교회 건축의 기공이 예정된 해였다. 하나님은 이때 다시 한 번 필요한 때에 필요한 인물을 보내주셨다. 조문자 집사는 자기 구역 내에서 집사로 추천될 만한 사람의 명단을 작성해 위로 올렸다. 그런데 한 사람의 이름을 빠뜨린 것 같았다. 조 집사는 곽 목사에게 달려갔다. 곧 발표할 시간이 다가오고 있었다.
> - 목사님, 꼭 이분을 넣었으면 하는데요.
> 이렇게 해서 현대 건설 이명박 씨는 집사로 임명이 되었다. … 곽선희 목사의 머릿속은 당시 교회 건축 문제로 가득 차 있을 때였다. … 곽 목사는 이명박 집사에게 자신의 이상적인 교회 건축의 비젼을 보여 주었다. 이 교회 건물은 기존 교회 건물과는 판이한 개념을 가지고 있었다. 단순하면서도 웅장미가 있는 이 건물은 고도의 건축 기술을 아울러 요구하고 있었다. 문제는 교회 건축비의 단가가 현대 건설이 맡기에는 너무 소량이라는 데에 있었다. 더욱이 지불 조건도 당분간은 신용으로 해나갈 수밖에 없는 형편이었다. 석유 한 초롱의 배달을 위해서 유조차가 동원되지는 않는다. … 그러나 현대 건설 이명박 사장은 한 초롱의 기름 배달을 위해서 유조차를 동원시켰다. 이것은 아마도 이명박 사장이 내린 일생 최대의 비경제적 결단이었는지도 모른다. 그러나 그 한 초롱의 석유가 행한 역할이 경제적 수치 계산으로는 불가능한 영적 세계의 것으로 나타났을 때 이명박 집사의 결단은 생애에 가장 영예스럽고 의로운 결단일 수도 있었다. 이렇게 해서 소망 교회는 한국 교회에서는 처음으로 교회 건축 공사에 현대 건설을 동원하기에 이르렀다. 그것은 소망 교회의 영예이기도 했지만, 현대 건설의 영예이기도 하였다.[30]

경제체계의 논리에서는 수익성이 많지 않은 건설 사업이었지만, 이명박 집사는 경제적 이익보다 신앙적 요소를 더 고려하여 소망교회 건축을 맡았다. 종교체계의 논리가 경제체계의 논리보다

---

[29] *Ibid.*, 87.
[30] *Ibid.*, 83-85.

앞서 작동하였던 것이다. 혹자는 '고소영 강부자'의 인맥을 예로 들어, 이명박 집사의 이러한 결정은 먼 미래의 성공을 내다본 정치적 계산에 의한 포석이었다고 비판할지도 모른다. 그러나 그것의 진위를 검증하기란 쉽지 않은 일이다. 다만 여기에서 분명한 것은, 교회를 통해 맺어진 이러한 '영적인 연대'는 종교 밖 세상에서도 긴밀하게 유지되어 서로를 적극적으로 돕는 것으로 이어질 가능성이 매우 높다는 사실이다. 그래서 비록 경제적인 이득이나 정치적인 고려를 목적으로 맺은 종교적 유대가 아닐지라도, 그것이 장기적으로는 경제적이고 정치적인 성공으로 귀결되는 '의도하지 않은 결과'로 나타날 수 있는 것이다.

이처럼 대형교회는 종교체계가 경제체계나 정치체계와 소통할 수 있는 매우 효과적인 통로로 기능할 수 있다. 그리고 이를 통해 교회는 종교체계뿐만 아니라 사회 전반에 걸쳐 영향력을 발휘할 힘을 획득하게 된다. 특히 신앙으로 맺어진 사람들이 정치, 경제, 사회의 각 분야에서 지도층에 있다면, 교회의 영향력 또한 그에 비례하여 증가할 것이 분명하다. 그리고 이러한 영향력 있는 사람들은 교회 내에서도 중요한 역할을 담당할 가능성이 높은데, 이들은 목회자와 긴밀한 관계를 유지하면서 당회와 재직회를 비롯해 교회의 핵심 지도층을 구성할 것이다. 그 결과 이들의 취향과 기질이 교회 구성원들에게도 그대로 반영되어, 그들의 정치적 입장이나 신념이 교회의 아비투스로 강화되고 확산될 공산이 크다.

2. 해외선교: 아비투스의 이식(移植)

선교학자들에 의하면, "선교는 교회의 중심핵이고 본질"이다.[31] "구약성경에 나타난 예언자들은 모두 하나님으로부터 부르심을 받은 자들인 동시에 보냄(Missio)을 받은 자로서 실제적으로 선교사

[31] 한국선교학회 편, 『선교학 개론』, 개정증보판, (서울: 대한기독교서회, 2013), 64.

(Missionary)"였으며,[32] "신약성서는 선교는 십자가를 지고 예수를 따르는 길임을 강조하여 이야기"한다는 것이다.[33] 이렇게 본다면, 기독교의 역사 자체가 일종의 선교의 역사일 것인데, 이런 맥락에서 '선교'의 개념이 폭넓게 사용되기도 한다. 예컨대 '도시빈민선교'나 '농민선교'라는 용어의 사용을 비롯하여 '인권 및 민주화 운동'과 '통일운동'이나 '시민운동' 등 이른바 사회참여적 활동도 "넓어지는 선교의 지평"으로 이해하는 것이다.[34]

선교에 대한 이러한 폭넓은 이해는 선교신학에서 흔히 '하나님의 선교(missio Dei)'라 칭하는 것에 근거한 것이라 볼 수 있다.[35] 그러나 통상 '선교'라고 할 때는 선교사를 해외로 '파송'하는 것으로 많은 사람이 이해한다. "거의 대다수의 한국 기독교회와 기독교인들은 '전도'와 '선교'라는 두 용어를 똑같은 의미로 사용"하면서, "'전도'는 국내에서 벌이는 복음 전파활동이고 '선교'는 해외에 나가서 벌이는 활동으로 여기거나 선교에는 봉사활동도 포함되기 때문에 선교가 전도보다 좀 더 넓은 의미로 사용된다고 생각"하는 것이다.[36] 한국개신교가 미국, 캐나다, 호주 선교사들의 복음 전파로부터 시작되었던 것처럼, 이제는 한국인 선교사가 해외로 진출하여 복음을 전하는 것을 선교로 보는 것이다.

이러한 '해외선교'는 한국개신교의 성장이 둔화되었다고 여겨지는 1990년대부터 본격적으로 전개되었다. [표 7-3]에서 볼 수 있듯이, 선교사의 숫자가 해외여행 자유화 조치가 취해진 1989년부터 꾸준히 증가하여, 2010년 현재 한국은 2만 명 이상의 선교사를 169개 국가에 보내고 있다. 이제 한국은 미국과 더불어 유일하게 해외선교

---

32 *Ibid.*, 46.

33 *Ibid.*, 61.

34 한국기독교역사학회 편, 『한국 기독교의 역사 Ⅲ』, 227-58 참조. '산업선교'나 '민중선교'라는 용어도 사용된다. 『선교학 개론』, 361-79.

35 그런데 이 용어의 한국어 번역에 대한 반론이 있다. Missio Dei는 선교의 주체가 교회가 아니라 하나님이라는 것을 강조한 것인데, '하나님의 선교' 용어로는 이것이 잘 드러나지 않는다는 것이다. 김창락은 이에 대해 "본래적 의미를 그대로 전달하려면 '미시오 데이/missio Dei'라고 그대로 옮겨 사용하거나 '하나님의 구원활동'이라고 의역해서 사용해야만" 한다고 주장한다. 김창락, 「선교, 도대체 무슨 뜻인가?」, 『무례한 복음』, 김경재 외 (서울: 산책자, 2007), 196-97.

36 *Ibid.*, 185-86.

“10-20클럽”, 즉 “사역 대상국 100개 국가와 선교사 2만 명을 파송”하는 나라가 되었다.[37]

[표 7-3] 선교사, 선교기관(교단 및 선교단체), 선교 대상 국가 추이[38]

시기	선교사(명)	선교기관	선교사 파견 국가
1979	93	21	26
1982	323	47	37
1986	511	89	47
1989	1178	92	72
1990	1645	74	87
1992	2576	90	105
1994	3272	113	119
1996	4402	113	138
1998	5948	127	145
2000	8103	136	162
2002	10422	미상	164
2004	12159	미상	미상
2005	13318	134	미상
2006	14896	189	미상
2007	17697	254	168
2008	19413	275	168
2009	20445	325	169
2010	22014		169

2.1. 공격적 단기 해외선교

해외선교의 급증 현상을 대부분의 한국개신교인들은 아마 환영할 것이다. 해외 선교국들로부터 원조를 받던 처지에서 이제는 미국에 이어 당당히 제2의 선교대국으로 성장한 한국개신교를 자랑스럽게 여길 것이다. 그러나 오늘날 한국개신교의 해외선교에 대한 비판의

[37] 안희열, 「한국교회의 타문화권 선교에 대한 평가와 제안」, 『선교와 신학』 제31집 (2013), 252.

목소리가 작지 않다. 특히 이러한 비판들은 2천 년대 들어 연이어 발생하고 있는 "해외 한국인 테러·납치" 사건들과 깊은 연관이 있다. 이 사건들은 "이라크, 아프가니스탄, 예멘, 인도네시아 등 예외 없이 '이슬람 지역'"에서 발생했는데, 공격당한 한국인 상당수가 종교인이었고, 그 "종교인들은 전원 개신교 신자들"이었다.[39] 이들은 대체로 대형교회가 주도하는 단기 해외선교를 떠난 사람들이었는데, 이들이 취했던 '공격적 선교 방식'이 이러한 사건의 배경이 되었다는 비판이 거센 것이다.[40]

대학생과 청장년층을 중심으로 대형교회가 주도하는 이른바 '단기 선교'가 활성화된 것은 "대략 1990년대 중반부터"라고 볼 수 있다. 단기 선교는 "통상적으로는 2~3년 이내의 선교활동"을 의미하지만, 2천 년대 들어서는 이보다 짧은 기간에 다녀오는 "단기선교여행"이 확산되면서 주요한 비판의 대상이 되고 있다. 단기선교여행은 "선교정탐여행, 선교탐방여행, 선교현지답사" 등으로 불리는 소위 "그룹단기선교"를 말하는데, "개인이 아닌 흔히 일반적인 대학생 선교단체나 전문선교단체 또는 개교회에서 대개 2주에서 길게는 4주 정도의 짧은 기간 동안" 다녀오는 선교활동을 의미한다. 이러한 초(超)단기 해외선교는 선교사가 파송되어 장기적으로 체류하는 방식과 달리 단기간에 효과를 누리려는 일종의 '프로그램'이다. 그리고 이러한 해외선교 프로그램은 성장정체의 위기에 처한 한국교회가 이 위기를 타개하고 교회 내부의 결속을 다지려는 의도에서 계획된 측면이 있다. 따라서 그 목적이 피선교지에 있다기보다 선교활동에 참여한 사람들의 훈련과 결속에 있는 경우가 많다.[41]

---

[38] 강인철, 『종교정치의 새로운 쟁점들』 (오산: 한신대학교출판부, 2012), 481.
[39] *Ibid.*, 525-26.
[40] 김경재 외, 『무례한 복음』 (서울: 산책자, 2007), 19-123.
[41] 강인철, 『종교정치의 새로운 쟁점들』, 496-97; 이창훈, 「기독교 대학의 단기선교 전략」, 『대학과 복음』 제12집 (2006), 114-15; 최형묵, 「아프간 피랍사태의 교훈, 그리고 협력과 공존을 위한 선교」, 『무례한 복음』, 김경재 외 (서울: 산책자, 2007), 23-27; 김동문, 「한국 교회의 선교, 그 양상과 비판」, 『무례한 복음』, 김경재 외 (서울: 산책자, 2007), 34-37.

> 지금 삶의 방향을 잃고 의미 없는 시간을 보내고 있지는 않으십니까? 주님 안에서 참된 삶의 의미를 찾고 계신다면 지금 즉시 의료선교위원회에 동참하시기 바랍니다. 예수님도 공생애 기간 동안 병 고치는 일에 많은 시간을 할애하셨습니다. 그리고 복음을 전파하셨습니다. 의료선교는 주님께서 사용하신 가장 성경적인 선교방법입니다. 주님께서는 바로 당신을 원하고 계십니다. 나이, 직업에 관계없이 누구나 소중한 주님의 지상명령인 땅 끝까지 복음을 전파하는 일에 귀히 쓰여질 수 있습니다.[42]

많은 사람의 동참을 호소하는 내용이기에 그렇기도 하겠지만, 초점이 선교활동을 통한 '삶의 의미 회복'에 있다는 것을 알 수 있다. 물론 이때의 삶의 의미란 신앙인으로서 복음을 땅끝까지 전파하는 삶을 뜻할 것이다. 말하자면, 먹고 사는 세상일에 매여 정작 하지 못했던 신앙인으로서 해야 할 전도의 삶을 새롭게 회복하자는 취지인 것이다. 실제로 6일간의 단기선교를 다녀온 참가자들은 자신의 변화된 삶을 간증하는데, 일부 제목만 소개하면 다음과 같다.

> 그리스도의 강한 군사 되기 원합니다. 성령의 강한 역사하심을 체험하고 돌아온 기마라스 선교. 나의 부족함과 주님의 넓은 은혜를 체험했습니다. 자아로 가득 찬 심장이 예수의 보혈로 수혈받고. 새로 느낀 행복. 감사와 평강을 회복시켜 주신 하나님. 내 마음을 치유하며 새 힘을 얻게 해주셨습니다. 나의 시각을 넓혀 주신 하나님. 나의 한계를 뛰어넘게 하시는 하나님. 힘든 훈련 뒤에 임하는 기쁨. 나의 능력이 아닌 하나님의 능력으로! 나의 가야 할 길은 정해졌습니다. 교만의 자리에서 은혜의 자리로. 내 삶의 주인공, 그분은 바로 하나님이십니다.[43]

단기선교 참가자들이 확인하는 것은 하나님의 한없는 능력이고 그에 대한 절대적인 순종의 중요함이다. 결국, 이들은 단기선교를 통해 자신의 신앙을 다시 확인하고 재정비한 것이다. 그리고 이때

---

[42] 분당중앙교회 필리핀 선교단, 『저 땅끝까지 이르러』 (분당중앙교회, 2004), 27-28.
[43] *Ibid.* 단기선교 참가자들의 간증 제목 일부 선택.

신앙의 내용은 피선교지와의 소통을 통해 새롭게 발견한 것이 아니라 이미 한국개신교가 체득하고 있던 것을 재확인하는 것에 그치는 것이 대부분이다. 이것은 단기선교의 특성상 피선교지의 상황을 깊이 고려하여 내밀한 소통을 하는 것이 힘들기 때문에 오는 근본적인 한계라 할 수 있다.

> 2002년 인도네시아 단기 의료선교를 떠나기 전 다음의 목표로 기도하면서 준비하였습니다. 첫째, 선교 비전을 발견하고 구체화한다. 둘째, 하나님께 의뢰하는 삶을 배운다. 셋째, 믿지 않는 영혼들을 불쌍히 여기고 긍휼히 여기는 예수그리스도의 마음을 품고 온다. … 오늘 사역은 A, B 팀으로 나뉘어 응아방지역 정글교회로 향하였습니다. 가는 도중 우리의 사역을 도우시는 선교사님들에 대하여 많은 생각을 하게 되었습니다. 이들의 헌신적인 사랑은 어디서 어떻게 오는 것일까요. 인간적인 노력과 세상적 사고만으로는 도저히 불가능한 일을 하시는 것을 보면, 우리 눈에 보이지 않는 영적인 사명을 부여받은 것임을 분명히 확신할 수 있었습니다. 조그마한 교회, 초라한 옷차림, 몇 명 되지 않은 성도들 … 그러나 이분들의 예배드리는 '진정한' 믿음에서 큰 도전을 받았습니다. 주일이 아님에도 찬양하고 설교하고 헌금시간까지 정식으로 예배를 드리는 이들을 보고 우리는 많은 반성을 하게 되었습니다.[44]

단기선교 참가자들은 "믿지 않는 영혼들을 불쌍히 여기고 긍휼히" 여기는 마음을 품고, 인도네시아 원주민들에게 뭔가를 베풀어야 한다고 은연중에 생각했을 것이다. 그런데 참가자들은 오히려 피선교지로부터 영향을 받기도 한다. 대도시의 좋은 예배당이 아닌 정글의 초라한 곳에서, 그것도 몇 명 되지 않는 원주민들이 드리는 '진정한' 예배를 목격하면서 감동하고 자신들의 나태했던 신앙을 반성한다. 그러나 참가자들이 확인하는 것은 결국 자신들이 생각하는 '진정한' 믿음, 곧 찬양하고 설교하고 헌금하는 예배의 모습이다. 한국교회가 모범적이라고 여기는 신앙의 모습이 먼 이국땅

[44] 분당중앙교회, 『아, 하나님의 은혜로: 분당중앙교회 설립 15주년기념 성도 간증문집』, 143-44.

원주민들에 의해 실현되는 것을 보면서, 이것에 미치지 못했던 자신의 부족함을 뒤돌아 보는 것이다. 그러나 한국개신교의 모습과 다른 면이 발견될 때는 곧바로 공격적인 태도를 보인다.

> 한반도 크기의 2/3 정도의 면적을 가진, 이 세상에서 제일 높은 산 히말라야로 우리에게 잘 알려진 나라 네팔. 무려 3억 3천만 개에 달하는 잡신과 우상을 숭배하는 나라이며, 국민의 90%가 힌두교를 믿고 있는, 힌두교가 국교인 나라입니다.[45] 의료사역을 시작하기 전에 카트만두와 덕친칼리 지역의 땅 밟기 행사를 가졌습니다. 하천변의 화장터, 티벳불교 성지인 제3의 눈, 살아있는 여신이 머물고 있는 꾸마리 하우스 등을 둘러보았습니다. 사람이 죽으면 24시간 내에 하천변 화장터에서 시신을 화장했습니다. 화장이 끝나면 불에 탄 시신과 유품들을 강물에 쓸어 넣어 버리는데 그 더러운 물이 그들에게는 성수가 되어서 그 물로 몸을 닦고 밥을 했습니다. 정말 생각만 해도 몸서리가 쳐졌습니다. 덕친칼리에서는 염소, 닭 등 짐승들의 목을 칼로 잘라서 피를 제단에 뿌리는 모습을 보았습니다. 구약시대에 희생의 피로 제물 삼아 속죄를 했던 현장을 지금 시대로 옮겨 놓은 것 같은 느낌이었습니다. 다만 그 대상이 우상인 칼리여신인 것입니다. '주님, 불쌍한 이 민족의 우매함을 용서하시고 축복하시어 조속한 기일 내에 이 나라가 온전한 하나님의 나라 되게 하소서.' … 오른쪽에 암으로 보여지는 큰 혹덩이를 달고 한쪽 눈을 뜰 수 없는 한 여인이 왔습니다. 먼 나라에서 의료봉사팀이 왔다는 소문을 듣고 하룻길을 걸려 찾아왔다고 합니다. 정말 이 여인 앞에서 우리가 무엇을 해줄 수 있단 말인가? 우리는 모여서 다 같이 통성기도로 하나님께 아뢸 수밖에 없었습니다. … 오직 주님만을 바라보며 이 여인에게 믿음을 허락하시고 동시에 기적이 있어지기를 위하여…[46]

힌두교를 접한 단기선교 참가자는 힌두교인들의 종교적 행위를 매우 부정적으로 평가한다. 한국개신교가 무속을 비롯하여 다른 종교에 보였던 공격적인 시각을 그대로 드러내는 것이다. 게다가

---

[45] 2008년에 네팔은 국교를 폐지하였다.
[46] *Ibid.*, 141-42.

자신도 통성기도를 통해 치유의 기적을 바라면서, 네팔인들의 종교적 행위는 그저 우상이고 미신이며 우매한 행동으로밖에 보지 않는다. 마치 처음 한반도에 들어왔던 외국 선교사들이 “한국에는 종교가 없다”고 했던 것처럼, 간증인의 눈에는 힌두교가 종교로 보이지 않는다.[47] 그래서 힌두교의 각종 종교행위는 더럽고, 몸서리쳐지게 혐오스러운 것으로 여겨진다. 그리고 이러한 감정은 한 편에 자리한 측은한 마음과 뒤섞여, 힌두교의 땅이 예수를 믿는 하나님의 나라가 되기를 간절히 바라는 것으로 이어지고, 급기야 ‘땅 밟기’로 실행된다.

이러한 ‘땅 밟기’는 이스라엘 민족이 가나안 땅에 정착하는 과정에서 여리고 성을 함락할 때 행했던 일에서 모티브를 딴 것으로, 타민족이나 타문화를 적으로 간주하여 정복하려는 태도가 가장 극명하게 드러난 것이라 할 수 있다. 히브리 성서의 「여호수아」 6장에서, 이스라엘 자손들이 하나님의 명령에 따라 여리고 성 주위를 매일 한 번씩 6일 동안 돌아 성을 함락시켰던 것처럼, 비기독교 지역의 땅을 밟고 거닐면서 기독교가 전파되기를 염원하는 것이다. 그런데 여기에는 다른 문화나 종교에 대한 이해와 배려가 빠져 있을 뿐만 아니라 한국개신교를 그대로 옮겨 이식하려는 태도가 나타난다. 결국, 이러한 태도는 한국개신교의 해외선교가 현지인들과 갈등할 수밖에 없는 근본적인 원인이 되고 있다.

2.2. 교회개척과 신학교육을 통한 한국교회의 이식

한국개신교의 해외선교는 “피선교 지역의 문화나 역사, 사회 등에 대해서는 무감각한 선교, 결국 무례한 공격적 선교”라는 비판을 받아왔다.[48] 특히 2000년대 들어 늘어나고 있는 대학생과 청년 중심의 단기 해외선교에 대한 비판의 목소리가 높았다. 단기선교는

[47] 방원일, 『초기 개신교 선교사의 한국 종교 이해』, 서울대학교대학원 종교학 박사 학위논문, 미간행, 2011. 76.
[48] 김경재 외, 『무례한 복음』, 14.

한국개신교 해외선교의 부정적인 면이 극단적인 형태로 드러난 것인데, 한국개신교의 해외선교 역사는 이보다 호흡이 길다는 사실을 기억할 필요가 있다. 한국개신교의 해외선교는 이 땅에서 개신교가 출발할 때부터 시작되었던 것이다.

"한국감리교회가 1902년 인천 내리교회에서 하와이 농업이주민 선교를 위해 홍승하 선교사를 파송"한 것, 한국장로교회가 1907년에 평양 장대현교회에서 '독노회'를 조직한 것을 기념하면서 "평양 신학교 제1회 졸업생 이기풍 목사를 제주도에 파송"한 것에서 한국 개신교의 해외선교는 시작되었다. 그 이후 해방될 때까지 한국교회는 북간도, 시베리아, 만주, 일본, 중국 산동성, 몽고 등에 비록 적은 숫자지만 꾸준히 선교사를 파송하였다.[49] 해방 후에는 한국전쟁의 침체기를 지나 "1956년 최찬영, 김순일을 태국에 선교사로 파송"하면서 해외선교를 이어갔다. 그 이후 점차 선교사의 숫자가 늘어났으며, [표 7-3]에서도 볼 수 있듯이, 1980년대에 들어 파송 선교사는 급속히 늘어났다. 이때부터 "학원선교 단체나 해외선교 전문 단체가 파송한 선교사들이 급증"하였고, 선교지도 다양화되어 1960년대에는 주로 "동남아시아와 대만에 집중"되던 것이 1970년대에는 "북미, 유럽, 일본, 호주, 아르헨티나 등"으로, 그리고 "1980년대에는 아프리카, 중동, 인도와 그 인근지역 등"으로 확대되었다. 1990년대에 와서는 중국과 구소련 지역이 주요 선교지가 되었다.[50]

한국세계선교협의회(KWMA)가 발표한「2013년 12월 말 현재 한국선교사 파송현황(통계)」에 의하면, 오늘날 한국개신교는 "169개국 25,745명"의 선교사를 파송하고 있다. 이 선교사 중 50% 이상이 활동하는 상위 10개국은 동북아X국(4,169명), 미국(2,614명), 필리핀(1,602명), 일본(1,480), 인도(963명), 태국(781명), 인도네시아(682명), 러시아/연해주(618명), 캄보디아(603명), 독일(572명)이다. 그런데 주목해 볼 것은, 한국 선교사들이 주로 하는 활동이 교회개척

[49] 김은수, 「한국기독교와 해외선교」, 『한국기독교사 탐구』, 김흥수·서정민 편 (서울: 대한기독교서회, 2011), 243-45.
[50] 한국기독교역사학회 편, 『한국 기독교의 역사 Ⅲ』, 140-43.

(10,693명), 제자훈련(8,612명), 캠퍼스(2,499명), 교육(1,361명), 복지/개발(819명), 의료(515명)라는 것이다.[51] 특히 교회개척이 매우 높은 비중을 차지한다는 것을 알 수 있는데, 이것은 한국개신교가 국내에서 줄곧 해오던 것을 그대로 해외선교에서도 적용한 것이라 할 수 있다. 예컨대 1982년 5월에 "합동측 교단 선교부 파송 선교사들은 바귀오 시에서 선교부 회의"를 열어 필리핀 선교의 방향을 논의하였는데, 결의 사항 중에는 다음과 같은 내용이 포함되었다.

> - 우리 장로회 선교부는 하나님 중심, 성경 중심, 교회 중심 선교부이다.
> - 우리의 목표는 필리핀에 복음주의적이고, 개혁신앙을 가진 장로교회를 설립함으로써, 필리핀 복음화를 돕는다.
> - 우리는 교회개척에 최우선권을 두며, 신학교육, 방송사역, 종족선교, 기도원 사역, 선교사 훈련사역 등을 포함하는 포괄적인 선교사역을 한다.
> - 우리의 목표는 1989년까지 100개의 지역교회를 세우고, 7,000명의 세례교인을 얻으며, 100명의 사역자를 훈련시킨다.[52]

한국교회의 성장 과정에서 핵심적인 역할을 했던 교회개척과 성전건축이 해외 선교지에서도 최우선의 과제이자 목표로 설정된 것을 볼 수 있다. 해외선교지에 교회를 세우는 일 자체가 비난받을 일은 아니다. 한반도에 개신교가 들어왔을 때도 외국 선교사들은 이와 비슷한 방식으로 한국땅에 개신교가 뿌리내리도록 했다. 그러나 한국개신교가 주력했던 교회개척 방식에 문제가 있다는 반성이 한국 선교사들로부터 제기되었다.

> 초기 미국 장로교회 선교사들이 선교에 대한 포괄적인 계획을 가지고 있었던 반면, 한국 장로교 선교사들은 이러한 포괄적인 선교정책을 가지고 있지 못하였다. 미국 장로

---

[51] 한국세계선교협의회 홈페이지(http://www.kwma.org)의 "공지사항" 메뉴에서 제목 "2013년 한국선교사 파송현황" 검색. 2014년 7월 25일 접속. 여기에서 '동북아X국'은 중국을 의미하는 것으로 보인다.

[52] 박기호, 『한국교회 선교운동사』 (서울: 아시아선교연구소출판부, 1999), 280.

> 교단이 개척단계에서 배테랑 선교사를 필리핀에 보낸 반면, 한국 장로교단은 경험이 없는 선교사들을 현지로 보내 개척사역을 하게 하였다. … 장로회 선교부는 단일 문화적 견해를 가지고 있었다. 그들은 한국의 관행이 필리핀인들에게도 표준이 되어야 하는 것으로 착각하고 있었다. 그들은 한국교회의 관행을 엄격히 필리핀에 적용하려고 노력하였다. 예배 순서는 한국식으로 바뀌었고, 예배 음악은 필리핀의 대중 음악 악기인 기타에서 몇 명의 필리핀인 만이 연주할 수 있는 피아노로 바뀌었다. 그들이 사용하는 의사소통 형태와 그 의미도 필리핀인들에게는 낯선 것이었다. 필리핀인들은 단지 협력자로 남아 있었고, 한국 선교사 자신들이 문화적 변화의 옹호자와 실행자가 되어 교회를 관리했다.[53]

간단히 말해, 한국 선교사들은 필리핀 문화에 대한 이해 없이 단지 한국교회를 필리핀 땅에 옮기려 하였고, 그 과정에서 필리핀 개신교가 자립성을 갖지 못한 채 과도하게 한국 선교사에 의존하게 되었다는 것이다. 이 같은 문제의식은 교회건축보다는 제자훈련, 즉 현지인들의 신학교육에 좀더 신경을 쓰는 방향으로 이어졌다. 그러나 신학교육 역시 교회개척과 밀접한 관련이 있었는데, 어떤 면에서는 효과적이고 성공적인 교회개척을 위한 방법으로 신학교육이 모색되었다.

> 신학교 설립 이전에 장로회 선교부 소속 선교사들은 교회 개척 사역을 위해서 다른 신학교 졸업생들을 고용하거나, 목사 후보생들의 훈련을 다른 신학교에 위탁하였다. 그러나 다른 신학교에서 교육받은 사역자들은 선교사들과 다른 교리적 견해를 가지게 되었고, 그들은 장로교 선교사들과 사역함에 있어서 스스로 갈등할 뿐만 아니라 그들이 목회하는 교회 안에서 문제를 일으키기도 하였다. … 그리하여 장로교 선교사들은 앞으로 그들이 설립할 신학교의 교수가 되게 하기 위하여 장래가 유망한 필리핀 교회 지도자 몇 사람을 한국에 보내어 신학 교육을 받도록 하였다.[54]

---

[53] *Ibid.*, 290.
[54] *Ibid.*, 265-66.

장로회 선교부에 국한된 것이기는 하지만, 제자훈련이 이루어지는 과정이 잘 나타난다. 최우선 과제인 교회 개척에 필요한 것이 현지 목회자인데, 처음에는 다른 신학교 출신을 초빙했지만, 그것이 이른바 교파간 신학적 갈등을 일으키자 필리핀 현지에 자체 신학교를 건립하여 목회자를 배출하려 하였고, 이를 위해 신학교수가 될 필리핀 지도자를 한국으로 보내어 교육시켰다는 것이다. 그 결과 "1983년 6월 29일 메트로 마닐라 퀘손시"에 "필리핀 장로회 신학교(PTS)가 세워졌고, "1986년 4월 15일 첫 졸업생 14명을 배출한 이래 1997년 현재 100여 명의 졸업생"을 배출하였다고 한다.[55]

여기에서 볼 수 있는 제자훈련의 방식은 크게 세 가지인데, 첫째는 피선교지에 이미 있는 다른 교단의 신학교를 통한 훈련, 둘째는 한국으로 사람을 보내어 훈련한 후 다시 파송하는 방식, 셋째는 피선교지 현지에 자체 신학교를 설립하는 것이다. 이러한 방식은 현지 조건에 따라 그 비중이 달라지지만, 한국선교사들은 대체로 자체 신학교를 설립하는 것을 선호하는 경향이 있다. 예컨대 현지에 자체 신학교가 설립된 곳으로는 필리핀 이외에도 태국, 인도네시아, 대만, 몽골, 베트남, 미얀마, 캄보디아, 인도, 방글라데시, 키르키즈, 러시아, 우크라이나, 케냐, 우간다, 요르단, 나이지리아, 루마니아, 불가리아, 브라질 등 전 세계에 걸쳐 있다. 중국과 같은 공산권 국가나 이슬람권 국가의 경우처럼 공개적인 선교가 금지된 나라가 아니라면 대체로 한국 선교사들이 설립한 자체 신학교가 있으며, 설령 신학교가 없다 할지라도 자체 신학교육 프로그램을 운영하거나 비밀리에 다른 기관이나 유학을 통해 신학교육을 시행하고 있다.[56]

---

55 *Ibid.*, 266-67.

56 김활영, 「한국선교에서 신학교육 사역에 대한 소고」, 『제6차 세계선교전략회의』, 한국세계선교협의회 (서울: KWMA, 2014), 185-89.

2.3. 해외선교에 대한 성찰과 아비투스의 변화 가능성

교회개척과 현지인 신학교육은 한국개신교 해외선교의 주요한 활동이었는데, 이 모두는 결국 한국개신교를 해외선교지에 그대로 이식하려는 시도였다고 평가할 수 있다. 비록 한국 선교사 주도의 교회개척에 대한 자성을 통해 이를 보완하기 위한 신학교육을 강조하면서 자체 신학교를 설립했지만, 이 역시 교회개척을 위한 일종의 수단이 되어 한국교회 제도를 그대로 옮기려는 근본적인 문제가 지속되었기 때문이다. 그래서 최근에는 이 모두에 대한 비판과 자성의 목소리가 점차 커지고 있다.

> 문제는 성경에서 말하는 교회와 지금 각 선교지에서 세워지는 교회와의 차이이다. 건물과 조직 중심의 교회가 아닌 그리스도의 유기적인 몸으로서의 교회가 세워지기 위해서는 선교사가 직접 교회를 개척하기보다는 교회를 세우도록 제자를 훈련하여야 한다. 교회는 그 나라와 지역, 종족과 언어 그리고 역사와 문화라는 기반 위에 세워지는데, 아무리 그 지역과 종족의 언어에 능통하고 문화를 섭렵하였어도 외국인 선교사는 그러한 토양에서 태어나 자라지 않았기에 이질적인 요소가 존재할 수밖에 없다. 다시 한 번 강조하거니와 선교사가 맡은 역할은 훌륭한 산파이지 산모가 아니다.[57]

교회개척과 이를 위한 신학교육 전반에 대해 문제를 제기하면서 이른바 '토착화'의 필요성을 피력하는 목소리라 할 수 있다. 혹자는 이보다 한발 더 나아가 한국개신교가 대형교회를 중심으로 강조해왔던 "건물 중심의 교회"를 비판하면서, "회심한 성도가 중심이 되는 교회"와 "자립적 현지 지도자들이 주도하는 교회"로 나아갈 것을 제안하기도 한다.[58] 또한, 이러한 문제의식에 동의하는

---

[57] 장완익, 「Atea의 어제와 오늘」, 『아시아신학교육 저널』 제2호 (2013), 23.
[58] 성남용, 「선교지에서 전통적 교회론에 대한 재고가 필요한가?」, 『아시아신학교육 저널』 제2호 (2013), 66-67.

선교사와 선교학자들이 모여 2004년 6월에 결성한 아시아신학교육협의회(ATEA: Association of Theological Education in Aisa)에서는, 그동안 "한국선교사들이 해외에서 무인가 신학교를 설립하여 지적 수준이 떨어지는 현지사역자들을 양산"했다는 비판과 관련하여, 자체 "인준 매뉴얼"을 두고 해외 신학교육 기관에 대한 인준을 시행하는데, "인준의 목적"을 다음과 같이 밝힌다.[59]

> 아시아 각지의 신학교, 성경학교, 신학원 및 신학대학원 등의 신학교육 기관과 목회자훈련원, 선교사훈련원 등의 훈련 기관이 그리스도와 그의 몸 된 토착교회를 섬기며 하나님 나라 확장을 위해 헌신하는 지도자들을 개발하도록 ATEA의 일정 기준에 따라 평가하며, 이 평가를 통해 현지에 더욱 적합한 교육과 훈련을 시행하도록 격려하는데 목적을 둔다.[60]

기존의 교회개척과 신학교육에 대한 이러한 반성은 한 걸음 더 나아가 한국개신교의 선교신학에 대한 재점검을 요청하는 데에 이르고 있다. "선교사의 모든 활동은 신학의 실행이기 때문에, 무엇보다도 선교사들은 선교신학을 정립해야 한다"는 것이다.[61] 이런 맥락에서 최근 '자신학화(self-theologizing)'라는 용어가 회자되고 있다. "제6차 세계선교전략회의 중요 용어집"에 의하면, "자신학화란 용어는 삼자 원리, 즉 세 개의 원리들 외에도 신생교회가 건강하게 자라기 위해서 상황화되어야 할 필요성을 강조하면서 네 번째 자원리(Fourth-self)로 주장"되어, 최근 "선교학자들 사이에서 점점 더 많이 사용되고 있는 추세"라고 한다. 즉, 네비어스 선교방법의 자립(self-supporting), 자전(self-propagating), 자치(self-governing)에 네 번째 원리를 추가한 것이다.[62]

한국교회가 일방적으로 피선교지에 접근하는 것이 아니라 해당 지역의 문화나 종교 등 상황을 충분히 고려하여야 한다는 의미인데,

---

59 김은수, 「한국교회 해외선교정책」, 『한국기독교와 역사』 제28호 (2008), 11.

60 아시아신학교육협의회 편, 『아시아신학교육 저널 제2호』 (서울: 첨탑, 2013), 389-90.

61 박기호, 『한국교회 선교운동사』, 296.

62 한국세계선교협의회, 『제6차 세계선교전략회의』 (서울: KWMA, 2014), 419.

이것은 소위 자유주의 혹은 진보신학에서 오래전부터 이야기되었던 것들로 그리 새롭다고 볼 수는 없다. 그런데 주목할 것은 보수적 신앙과 보수적 신학을 가지고, 한국개신교를 해외선교지에 그대로 이식하려 했던 선교사와 선교학자들이 자신들의 경험을 토대로 이러한 문제의식을 제출한다는 사실이다.

> 막상 자신학화 작업을 시작하면서 1960년대 한국에서 시도했던 한국 자신학으로서 '민중신학' 그리고 '恨의 신학'은 그 내용이 자유주의 신학이라 하여 복음 진영에서 거부된 역사의 시행착오를 다시 반복하지 않기 위해서, 우리는 한국 자신학의 내용이 건전한 복음주의 신학을 유지하되, 그것에 한국문화의 적합한 옷을 입히고, 한국 민족 토양에 뿌리를 내리는 건전한 토착화를 시도하고자 하는 것이다. 그러나 이런 시도는 보수주의 신학이 강하였던 교단 배경의 목사와 선교사들에게는 다소 생소한 시도인지라, 논의 과정에서 많은 열띤 토론이 있었다.[63]

이것은 한국개신교 주류의 아비투스가 해외선교의 경험을 통해 다른 문화권의 아비투스와 소통한다는 것을 의미한다. 따라서 현재까지 한국개신교가 형성하고 강화해 왔던 아비투스가 어떤 형태로든지 변화하고 변형될 가능성이 있다는 것을, 이미 그러한 변화의 과정에 들어갔다는 것을 시사하는 것이기도 하다. 그러나 그 변화의 속도는 빠르지 않을 것이다. 아비투스는 형성되는 데 오랜 시간이 걸린 만큼 그것이 변화하는 데도 많은 시간이 걸릴 것이기 때문이다. 게다가 해외선교의 경험을 통한 아비투스의 변화는 최소한 두 가지 요소와 씨름해야 하는데, 하나는 바로 국내의 한국개신교이고 또 하나는 해외의 한국인 교회이다.

> 2014년 7월 14일에서 16일까지 교단과 선교단체 지도자, 목회자와 선교학자, 선교사, 선교관심자 등 300여 명이 ACTS29 비전빌리지에 모여 "선교 관점에서 본 자신학

63 한정국, 「한국선교전략회의 주요 흐름(3차에서 6차 회의까지)」, 『제6차 세계선교전략회의』, 한국세계선교협의회 (서울: KWMA, 2014), 14.

> 으로서의 한국 신학과 자선교학으로서의 한국 선교학"이라는 주제로 제6차 세계선교전략회의(NCOWE VI)를 개최하였다. … 한국교회는 처음부터 자치, 자급, 자전이라는 삼자원리에 따라 자립적인 교회로 성장하였다. 그러나 그동안 우리는 서구신학과 서구선교학에 의존하여 자신학화와 자선교학화를 위한 노력에 대해서는 소홀히 여겨왔다. 이로 인하여 한국교회의 발전과 세계선교에 한계가 있음을 발견하게 되었다. 이번 전략회의에서 우리는 현재까지의 한국 신학과 선교학의 부재를 심각하게 우려하면서 선교관점에서 본 자신학으로서의 한국 신학과 자선교학으로서의 한국 선교학 정립을 위해 다음과 같이 합의하고 선언한다.[64]

"제6차 세계선교전략회의 선언문"의 일부 내용이다. 여기에 모였던 사람들은 한국교회가 변해야 한다고 말한다. 그런데 선언문의 5항에서 "우리는 자신학으로서의 한국 신학과 자선교학으로서의 한국 선교학이 교계, 선교계, 학계(신학교) 등에서 폭넓은 지지를 얻을 수 있는 내용과 형태로 발전되어 갈 수 있도록 계속적으로 노력한다"고 밝힌 것으로 볼 때, 이들의 행보가 국내에서 그리 순탄치 않으리라는 것을 예상해 볼 수 있다. 특히 6항 "우리는 선교 현장에 문화 이식적이고 교파 확장적인 교회설립을 지양하고, 현지교회와 함께 토착적이며 자율적이고 선교적인 교회를 세우기에 힘쓰며, 더 나아가 그들이 자신학화, 자선교학화할 수 있도록 돕는다"는 내용이 한국교회에 실제로 얼마나 수용될 수 있을지가 미지수이다. 또한, 단기선교를 통해 내실 다지기에 여념이 없는 국내 대형교회가 장기 해외선교사들의 경험적 성찰을 얼마만큼 진지하게 고려할지도 불투명하다. 한국교회는 그동안 체질화한 아비투스를 쉽게 바꾸기 어려울 것이기 때문이다.

이러한 어려움은 해외에서도 만나게 되는데, 이른바 '한인 디아스포라 교회'가 그것이다. 2011년 말 현재 한국인 해외 이주민들은 175개국에 720여만 명으로, 한인들이 이주한 곳에는 "거의 대부분 교회들을 세우는 현상"이 나타난다. "미주 크리스천

---

[64] 한국세계선교협의회 홈페이지(http://www.kwma.org) "공지사항"에서 "제6차 NCOWE 선언문" 검색. 2014년 7월 21일 접속.

신문이 2010년 1월에 발표한 자료에 따르면, 미국에 있는 한인교회는 3,882개이고 한국과 미국 이외에 있는 한인교회는 61개 국가에 1,046개 교회"라고 한다. 이러한 한인교회는 외로운 이주민들의 향수를 달래주고, "이민자 자녀들을 위한 한글학교, 음악을 중심으로 한 각종 예술 활동 등 교포사회의 문화 활동의 중심 역할"을 한다. 그래서 한인교회는 해외선교의 교두보이자 허브가 될 수 있다는 기대를 많이 받는다.[65]

그러나 많은 한인교회는 국내의 한국교회를 그대로 옮겨 놓은 경우가 대부분이다. 예배의 형식, 설교의 내용, 교회의 분위기 등 모든 것이 한국교회와 다르지 않다. 예컨대 상하이한인연합교회의 경우 복음과 양육과 헌신을 강조한다. 상하이 현지에 대한 고려보다는 한국교회가 강조하는 것을 그대로 따르고 있다.[66] 또한, 함부르크 한인선교교회는 주일예배, 수요선교예배, 새벽기도회, 십자가 사경회, 부흥사경회, 어린이 천국잔치, 유럽 단기선교 등 국내 한국교회의 예배 및 프로그램을 거의 그대로 시행하고 있다.[67] 교회가 세워진 자리만 달라졌을 뿐 사람과 언어를 비롯하여 예배의 형식과 내용 등 모든 것이 한국교회인 것이다.

오히려 이런 이유로 한인교회가 해외 이주민들에게 더 중요한 역할을 하기도 하지만, 해외선교의 관점에서는 한인교회가 한인들만의 폐쇄된 공간이 되어, 현지 사회와의 소통을 어렵게 하는 측면이 있다. 해외 이주 한인들이 현지의 이른바 세속적 삶에서는 현지인들에 동화되어 살더라도 한인교회에서만큼은 '작은 한국'의 한국개신교인으로 사는 것이다. 시공간이 압축되는 지구화는 이 현상을 더욱 두드러지게 하는데, 과거에는 교통과 통신 시설의 제약으로 불가능하던 일들이 오늘날에는 실시간으로 가능해지면서, 해외의 한인교회는 국내의 한국교회와 곧바로 연결되는 문자 그대로의 작은 한국이 되기가 훨씬 쉬워진 것이다. 이것은 한국개신교 아비투스가 해외 한인교회에서 더 잘 유지되고 보존되어,

---

[65] 박찬식·정노아 편집, 『세계 속의 디아스포라 선교와 이주자 선교』 (서울: 기독교산업사회연구소출판사, 2012), 23-24.

[66] *Ibid.*, 177-78.

국내에서보다 아비투스의 변화 가능성이 더 적을 수 있다는 의미이기도 하다. 따라서 장기 해외선교사들이 자성을 통해 제기하는 현지 문화나 종교와의 소통의 필요성이 오히려 수용되기 어려운 측면이 있다.

2.4. 소결: 한국개신교의 지구지역화

보수적 주류 한국개신교가 해외선교의 경험을 통해 문화적이고 종교적인 소통의 필요성을 제기한다는 사실은, 지금까지 형성되었던 한국개신교 아비투스가 앞으로 변화될 가능성이 있다는 것을 뜻한다. 물론 아비투스는 언제나 변해왔고 또 계속 변해갈 것이다. 그러나 그 변화의 속도는 매우 느린데, 특히 한국개신교는 아비투스의 변화 속도와 범위를 제약하는 조건에 처해 있다. 국내의 한국개신교는 대형교회를 중심으로 기존의 아비투스를 확대 재생산하고 있으며, 해외의 한인교회는 마치 작은 한국처럼 기능하면서 국내 한국교회의 아비투스를 그대로 간직하고 있다. 따라서 현재 한국개신교 아비투스가 얼마만큼 어떤 방향으로 변화할지를 예측하기는 쉽지 않다. 다만, 한 가지 확실한 것은 한국개신교 아비투스를 내용으로 삼는 '한국형 개신교'가 지금까지 서구가 대표해 오던 '개신교' 자체를 변화시키는 데 어떤 형태로든지 관여하면서 그 영향력이 점차 커질 것이라는 점이다.

> 기독교는 그동안 서구의 문화와 정신세계랑 교섭하면서 서구적 형태의 기독교를 만들어왔다. 그런데 이제는 기독교의 중심지였던 서구가 기독교의 변방이 되고, 변방이었던 아시아 및 다른 비서구 사회가 중심으로 등장하는 시대가 왔다.[68]

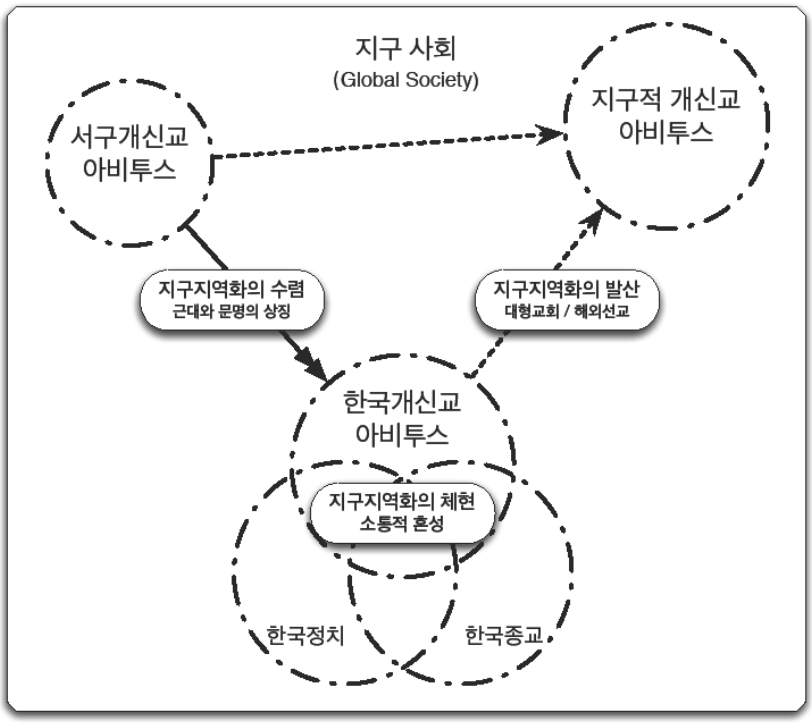
---

[67] *Ibid.*, 192-97.

[68] 이문장, 「21세기 기독교와 아시아 교회의 역할」, 『기독교의 미래』, 이문장·앤드류 월즈 외 (파주: 청림출판, 2006), 77.

기독교의 중심이 비서구 사회로 이동했다는 주장에 대해서는 반론이 있지만, 최소한 비서구권 기독교의 영향력이 확대되고 있는 것만은 분명한 사실이다.[69] 한국개신교는 세계 최대 규모의 대형교회를 여럿 보유한 세계적 선교국으로서 이러한 흐름의 한가운데에 있다. 따라서 한국개신교가 서구인들이 주도해왔던 개신교의 내용에 변화를 초래할 가능성이 높은데, 이것을 종교의 지구지역화라는 맥락에서 설명해 볼 수 있다.

[그림 7-1] 한국개신교의 지구지역화 개념도



서구개신교는 근대와 문명의 상징으로 한국사회에 들어왔다. 이 외래종교는 한국종교를 비롯하여 한국사회 전반과 소통적 혼성의 과정을 거쳐 고유한 아비투스를 지닌 한국개신교가 되었다. 그런데

[69] 우스나우는 세계개신교의 주도권은 여전히 미국이 차지하고 있다고 지적한다. Robert Wuthnow, *Boundless Faith: The Global Outreach of American*

이제는 한국개신교 아비투스가 서구개신교 아비투스와의 또다른 소통적 혼성을 통해 지구사회의 차원에서 '지구적 개신교'라 불릴만한 새로운 형태의 아비투스를 형성하는 데 영향을 미치고 있는 것이다. 이 메커니즘에 대한 상세한 기술은 서구개신교 아비투스 혹은 다른 문화권의 개신교 아비투스에 대한 별도의 연구를 거친 후에야 가능할 것이다. 그러나 최소한 한국개신교의 입장에서 본다면, 한국개신교의 아비투스가 지구지역화의 수렴과 체현을 거쳐 오늘날 발산의 과정에 깊이 관여한다고 말할 수 있다. 서구에서 외래종교로 유입되어 한국적으로 변모한 개신교가 이제는 전 세계로 진출하면서 '개신교'라 불리는 종교체계의 내용을 변화시키는 데에 적극적으로 참여하고 있는 것이다.

Churches (Berkeley: University of California Press, 2009), 235-37.

제8장 결론

지구화라는 용어는 현재의 세계 상황을 묘사하는 데 보편적으로 사용되는 개념이다. 이 용어는 분야에 따라 서로 다르게 이해되기도 하지만, 사회변동 과정을 설명하는 맥락에서는 대체로 두 가지의 의미를 가진다. 첫 번째는 오늘날의 세계가 서로 긴밀하게 연결되어 거대한 하나의 단위가 되었다는 것을 뜻하는데, 이렇게 전 세계를 단일한 분석단위로 삼는 것을 지구적 관점이라 한다. 두 번째는 지구적인 것과 지역적인 것이 서로 밀접하게 연결된 상태를 의미하는데, 특별히 이 경우를 지구지역화라 부를 수 있다. 이것은 지구성과 지역성이 상호침투하는 변증법적 과정을 뜻한다. 오늘날의 지구사회에서 지역적인 것은 이미 지구성을 전제하고 있으며, 이와 동시에 지구성은 지역적인 것을 통해서 자신을 표출하는 것이다. 이런 관점에서 볼 때, 오늘날 지구사회에서의 종교는 사회변동에 수동적으로 반응만 하는 것이 아니라 지구화의 내용을 구성하는 중요한 요소 중 하나이다. 이것을 보다 구체적으로 표현한 것이 종교의 지구지역화이다.

본 논문은 종교의 지구지역화에 대한 이론을 구성하기 위하여 피터 바이어가 제안한 종교체계 개념을 비판적으로 고찰하였다. 그는 니클라스 루만의 이론을 따라 오늘날의 세계가 다양한 체계들로 구성된 지구사회로 파악하는데, 종교체계는 정치체계, 경제체계, 법체계 등 제반의 사회적 체계들과 마찬가지로 지구사회를 구성하는 독자적인 체계로 이해된다. 제반의 체계들은 저마다의 이원적 코드와 프로그램을 통해 자기 발생적으로 운영되는데, 종교체계는 축복/저주의 이원 코드를 중심으로 성립된다는 것이다.

이에 대해 본고는 축복/저주의 코드만으로는 종교체계가 갖는 독특성이 제대로 부각되지 않는다는 점을 지적하였다. 왜냐하면, 종교적 인간은 속된 것에서 성스러운 것을 발견하는 성현의 인식 구조를 보여 주면서, 축복/저주의 이원적 대립 구도보다 이 양 극단

이 넘나드는 과정에 초점을 두기 때문이다. 따라서 바이어가 전제하는 사회적 체계들 사이의 소통성을 염두에 두면서도 종교체계가 갖는 성현의 독특성을 강조하였다. 이와 더불어 바이어의 종교체계 개념이 간과하거나 의도적으로 배제한 인간의 몸짓이 갖는 중요성도 지적하였다. 이것은 종교경험의 중요성을 재확인하는 것으로써 종교체계의 운용을 체계 자체의 자생성만으로는 충분히 설명할 수 없다는 비판이다. 그리하여 종교체계가 운용되는 중심에는 성현의 인식구조로 세상을 이해하고 살아가는 종교적 인간의 몸짓이 자리하고 있다는 점을 지적하였다. 이러한 비판을 토대로 종교체계를 다시 정의하였는데, 종교체계란 성현을 자신의 내적 작동원리로 인지하는 인간의 실천으로 구성된 사회적 체계 혹은 성현의 인식구조를 지닌 종교적 인간의 실천으로 구성된 사회적 체계를 뜻한다.

본 논문은 이러한 종교체계의 새로운 이해를 바탕으로 종교의 지구지역화를 규명하기 위한 방법론을 모색하였다. 우선 지구적 관점에서 종교체계를 이해하려고 할 때, 로버트슨이 제안한 지구지역화 개념이 중요하다는 점을 강조하였다. 지구적 관점에서 지구화를 이해하는 것이 전 세계를 동질적인 하나의 단위로 여기는 것을 뜻하는 것이 아니라, 그보다는 지구적인 것과 지역적인 것이 상호 침투하는 관계를 의미한다는 점을 지적하였다. 이것은 역설적으로 지역적인 것의 중요성을 강조하는 측면이 있는데, 지구지역화라는 개념은 바로 이 점에 주목하는 개념이다. 그런데 지구지역화 개념이 실제 종교를 분석하는 데 활용되기 위해서는 이 개념이 갖는 공간적 차원과 그 메커니즘이 좀 더 분명히 규명될 필요가 있다.

지구지역화의 공간 차원은 부르디외의 장 개념을 통해 구체화될 수 있는데, 여기에서 장이란 아비투스와 자본을 둘러싼 내적 논리를 중심으로 경계가 정해지는 공간적 범주를 뜻한다. 로버트슨의 지구지역화 개념에서는 미시적인 '지역적인 것'이 거시적인 '지구적인 것'의 논리적 대극으로 제시된다. 반면, 부르디외의 장은 그러한 거시와 미시의 개념틀을 출발점으로 삼지 않고, 인간의 실천을

중심으로 그 활동반경을 상향적으로 설정함으로써 보다 현실에 대한 분석의 적합성을 높이는 장점이 있다. 따라서 지구지역화가 발생하는 지역적인 공간을 부르디외의 장 개념으로 이해할 때, 여기에서 중요한 것은 이 공간의 범위를 결정하는 아비투스이다. 즉, 장의 경계를 설정하는 아비투스라는 실천감각의 차원에서 지구적인 것과 지역적인 것의 상호침투가 발생하는 것이다. 그리고 이러한 상호침투의 과정에서는 캐서린 벨이 말한 의례화를 통해 특정한 기질이 도드라지게 구별되면서 내면화되는 메커니즘을 보인다.

종교의 지구지역화는 종교체계가 지구사회에서 어떻게 자신의 정체성을 구성하고 변화하는지를 설명하는 것인데, 이때 주목할 것은 종교체계의 내용을 구성하는 아비투스이다. 따라서 아비투스를 중심으로 지구지역화의 과정을 시간적 변수를 따라 세 단계로 구분해 볼 수 있다. 첫째는 지구지역화의 수렴단계로 이질적인 아비투스가 유입되는 과정이다. 둘째는 외부에서 유입된 아비투스가 이미 존재하던 아비투스와 소통적 혼성을 통해 새로운 아비투스로 변하는 체현단계이다. 셋째는 새롭게 형성된 아비투스가 다시 외부로 흘러나가 다른 아비투스에 영향을 미치면서 또 다른 소통적 혼성을 유발하는 발산단계이다. 지구지역화의 이러한 기본적 순환구조를 한국사회와 한국개신교에 적용하여 한국개신교의 지구지역화를 재구성해 볼 수 있다.

본 논문은 이러한 방법론적 전제 아래 한국개신교의 지구지역화를 설명하였는데, 한국개신교의 대표적인 아비투스를 중심으로 지구지역화의 수렴 및 체현과 발산이 이루어지는 과정을 분석하였다. 먼저 근대화와 문명의 상징으로 유입된 개신교가 한국사회의 정치체계 혹은 정치적 장과의 소통적 혼성을 통해 반공신앙을 체질화하는 과정을 설명하였다. 오늘날 보수적 주류 한국개신교는 한국사회 전체 반공주의의 최후 보루가 되었는데, 이것이 가능할 수 있었던 것은 한국개신교인들이 반공주의를 단지 정치적 이념으로 수용한 것이 아니라, 역사적 과정에서 경험한 체험을 바탕으로 반공주의를 확산하고 신앙의 차원으로 뿌리내렸기 때문이다. 특히 목회자를

중심으로 한 한국교회의 핵심 구성원들은 교회의 상징자본을 점유한 상징권력의 지위를 통해 자신들의 보수적 성향을 설교, 간증, 찬송 같은 의례화 기제로 일반 신자들에게 영향을 미쳤으며, 그 과정에서 반공주의는 자연스럽게 한국개신교의 반공신앙으로 자리잡게 되었다.

종교의 지구지역화의 수렴 및 체현 과정에서 아비투스의 소통적 혼성이 가장 밀도 있게 진행되는 영역은 종교적 장과 관련된다. 한국종교의 경우 기복주의가 대표적인데, 기복주의는 인간의 보편적 생존욕구와 관련된 것이어서 종교적 장뿐만 아니라 경제적 장과도 깊은 연관이 있다. 종교체계는 순수한 이념만으로 구성되지 않으며, 인간의 생존 욕구도 적극적으로 반영한다. 따라서 초월적 이념을 추구하는 신비주의와 현세적 욕구를 추구하는 기복주의는 종교체계를 구성하는 데 없어서는 안 될 필수 요소이다. 그런데 한국개신교의 기복주의는 한국개신교가 처했던 한국전쟁 이후의 시대적 상황 및 종교적 배경과 맞물려, 이것이 한국종교와의 소통적 혼성을 통해 도드라지게 강화되어 신앙의 차원으로 내면화된 특징을 가진다. 특히 성전건축이라는 독특한 상징자본을 통해 반복적으로 훈련되면서 기복주의가 성스러움의 옷을 입고 의례화되어 기복신앙으로 체질화되었다.

종교적 인간이 성현의 인식구조를 갖게 되는 바탕은 종교체험에 있다. 다른 사람에게는 의미 없는 경험이 종교인에게는 성스럽고 특별한 의미를 주는 것으로 여겨지는 것이 종교체험이다. 그리고 이 종교체험은 종교체계에서 소통적 혼성이 이루어지게 하는 매우 핵심적인 매개이다. 한국개신교의 경우 이것은 성령체험으로 표현되는데, 이것이 반공주의가 반공신앙으로, 기복주의가 기복신앙으로 체질화하는 데 이바지하였다. 소통적 혼성의 원천이라 할만한 성령체험은 그 자체가 다양한 경험과 이념들을 연결짓는 고리로 작용하여 반공주의와 기복주의가 신앙화되도록 하는 데 결정적인 역할을 하였다. 이것은 또한 순환구조를 보여주는데, 이렇게 형성된 기복신앙과 반공신앙은 다시 한국개신교 프로그램의 의례화 과정을 통해 오순절적 성령운동을 강화하면서 성령체험의 절대성을 재구조화한다.

서구개신교는 근대와 문명의 상징으로 한국사회에 들어왔다. 이 외래종교는 한국종교를 비롯하여 한국사회 전반과 소통적 혼성의 과정을 거쳐 고유한 아비투스를 지닌 한국개신교가 되었다. 그런데 이제는 한국개신교 아비투스가 지구지역화의 수렴과 체현을 거쳐 발산의 과정에 깊이 관여하면서, 서구개신교 아비투스와의 또 다른 소통적 혼성을 통해, 지구사회 차원에서 지구적 개신교라 불릴만한 새로운 형태의 아비투스를 형성하는 데 영향을 미치고 있다. 한국개신교는 세계 최대 규모의 대형교회를 여럿 보유한 세계적 해외선교국으로서 개신교 자체의 내용을 변화시키는 데에 적극적으로 참여하고 있는 것이다.

본 논문은 한국개신교를 지구적 개신교의 한 구성 요소로 보고, 그것이 지구화의 맥락에서 한반도에 유입되어, 한국인의 몸짓을 통해 한국적으로 재형성되었다는 관점을 취하였다. 아울러 이렇게 형성된 한국개신교는 자신만의 독특한 아비투스를 통해 다시 지구적 개신교에 영향을 미치는 과정에 있다는 점을 지적하려 하였다. 특히 한국개신교의 아비투스가 형성되고 강화되는 과정에 주목하면서, 한국개신교인들의 몸짓, 즉 그들이 고백하는 종교경험을 중요한 요소로 인식하여, 이를 중심으로 한국개신교의 특징을 포착하려 하였다. 그 과정에서 한국개신교가 한국종교 및 한국사회와 맺는 관계를 종교경험을 중심으로 하는 소통적 혼성의 과정으로 이해하면서, 한국개신교가 여타의 주변적 요소들에 의해 일방적으로 휘둘리는 것이 아니라 오히려 종교 스스로 그러한 소통적 혼성을 매개한다는 점을 지적하였다.

아울러 이러한 문제의식은 그동안 종교와 지구화의 관계를 연구했던 서구 학계의 숨겨진 서구 중심성을 지적하는 것이기도 하였다. 오순절주의의 지구적인 확산과 기독교의 중심이 남반부로 이동했다고 주장하는 기존의 이론들은, 한국개신교 역시 서구 개신교의 변형 정도로 여겼을 뿐 한국개신교 자체의 독자성을 인정하지 않는 경향이 있었다. 특히 서구 학자들의 인식 지평에서는 개신교, 더 나아가 기독교는 여전히 서구인의 것이었다. 그러나

종교의 지구지역화라는 관점에서 본다면, 한국개신교는 지구적 개신교의 명백한 한 구성요소일뿐만 아니라 최근에는 오히려 지구적 개신교의 내용을 질적으로 전환하는 데에 적극적으로 참여하고 있다고 볼 수 있다. 아직은 문제제기 정도에 지나지 않지만, 이후 후속 연구를 통해 서구 학계와의 토론과 논쟁을 이어갈 것이다.

본 연구는 종교의 지구지역화에 대한 이론을 구성하는 것을 일차적인 목표로 기획되었다. 그리하여 종교의 지구지역화를 수렴, 체현, 발산의 순환과정으로 설명하고자 하였다. 그런데 본 연구는 한국개신교의 사례만을 근거로 종교의 지구지역화를 설명하는 한계를 가진다. 따라서 종교의 지구지역화에 대한 일반론을 제시하기 위해서는 한국사회의 다른 종교들을 비롯하여 세계종교에 대한 비교연구가 동반되어야 한다. 그러나 이것은 막대한 시간과 별도의 전문 연구자들과의 협력을 통해서만 가능한 일이다. 추가적인 후속 연구가 요청되는 부분이다.

본 연구는 한국개신교의 지구지역화를 규명하는 과정에서도 한계를 가진다. 우선 한국개신교 지구지역화의 체현 과정에 대부분 집중하여 상대적으로 수렴과 발산 과정에 대한 깊이 있는 분석이 이루어지지 못했다. 또한, 체현 과정에 대한 분석에서도 주로 한국교회의 급성장 주제와 관련한 사회학계의 논의들과 토착화 신학 관련 논의들을 선택적으로 다루면서 담론분석에 의존한 한계가 있다. 향후 학제간 교류를 통해 교회사적 자료의 빈약함을 보완하여 수렴과 체현 과정을 보다 구체화할 필요가 있다. 발산 과정은 이제 막 시작 단계에 있어 그 실체를 규명하기가 쉽지 않았는데, 이후 지속적인 관심을 통한 보완이 요청된다. 이러한 보완을 통해 한국개신교의 지구지역화에 대한 통사적 서술도 가능해질 것이다.

본 연구는 한국개신교의 지구지역화를 설명하는 과정에서 한국개신교 아비투스가 1980년대까지 형성 및 강화된 후 1990년대 이후에는 양산되고 이식되는 과정에 있다고 기본적으로 파악하였다. 따라서 장기 해외선교사들이 자성하는 내용을 일부 소개한 것을 제외하면, 한국개신교 아비투스가 질적으로 변형될 가능성에 대해

충분히 언급하지 않았다. 이것은 종교의 지구지역화를 수렴, 체현, 발산의 순환구조로 일관되게 설명하려는 의도 때문이었다. 그런데 전방위적인 비판에 직면하여 한국개신교가 자신의 체질을 개선하려는 여러 노력을 하고 있어 주목된다.

우선 대학은 반(半)사회적인 특성을 갖는 공간으로서 대학생 선교단체들의 활동을 통해 교회와 사회가 연결되는 고리의 역할을 해왔다. 따라서 교회를 중심으로 형성되는 아비투스와는 질적으로 다른 기질들이 형성되고 강화되어 이것이 다시 교회로 흡수되는 과정을 반복적으로 보여왔다. 예컨대 한국대학생선교회(CCC)가 주도적으로 확산시킨 사영리는 한국개신교의 복음 전도에 매우 효과적으로 사용되었다. 전통적으로 보수적인 이른바 복음주의 권에서도 1980~1990년대를 통해 사회 참여적인 학생선교 단체의 활동이 교회로 흡수되는 현상을 보였는데, 이것 역시 CCC와는 다른 방향으로 교회에 영향을 준 사례라 할 수 있다.

또한, 대학생선교단체의 활동이 급격히 쇠퇴한 2000년대에 들어서는 교회 내부에서도 작은 교회 운동과 같은 형태로 체질을 개선하려는 노력이 잇따르고 있다. 특히 아비투스의 강화에 핵심적인 기제로 작용하는 찬양문화나 예배문화 등과 관련해 새로운 시도들이 이어지고 있는 실정을 고려할 때, 현재의 한국개신교 아비투스가 지속적인 변화의 과정에 있을 것이라는 점을 예상해 볼 수 있다. 게다가 이것은 한국개신교 지구지역화의 또 다른 순환구조가 천천히 진행되고 있다는 의미이기도 한데, 이런 측면을 고려한 후속 연구가 뒤따라야 할 것이다.

참고문헌

Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

Beck, Ulric, 『지구화의 길』, 조만영 역, 서울: 거름, 2000.

Bell, Catherine M. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press, 1992. Reprint, 2009.

Berger, Peter L. *The Social Reality of Religion*. Penguin University Books, 1973.

_____, 『종교와 사회』, 이양구 역, 서울: 종로서적, 1981.

Berger, Peter L., Thomas Luckmann. "Secularization and Pluralism." *International Yearbook for the Sociology of Religion*, vol. 2 (1966): 73-84.

Beyer, Peter. *Religion and Globalization*. London: Sage Publications, 1994.

_____. *Religions in Global Society*. New York: Routledge, 2006.

_____. *Religion in the Context of Globalization: Essays on Concept, Form, and Political Implication*. New York: Routledge, 2013.

Beyer, Peter, Lori Beaman (eds.) *Religion, Globalization and Culture*. Leiden: Brill, 2007.

Bouma, Gary D. "Book Reviews: Religions in Global Society." *Sociology of Religion*, vol. 70, no. 1 (2009): 92-93.

Bourdieu, Pierre. *Outline of a Theory of Practice*. Translated by Richard Nice. New York: Cambridge University Press, 1977.

_____. *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Translated by Richard Nice. Harvard University Press, 1984.

_____. "The Forms of Capital." in *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, edited by John Richardson, New York: Greenwood Press, 1986.

_____. *Practical Reason : On the Theory of Action*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

_____, 『구별짓기: 문화와 취향의 사회학(上)』, 최종철 역, 서울: 새물결, 2006.

_____, 『구별짓기: 문화와 취향의 사회학(下)』, 최종철 역, 서울: 새물결, 2006.

Bourdieu, Pierre, Loïc J. D. Wacquant. *An Invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.

Casanova, José. *Public Religions in the Modern World*. University of Chicago Press, 1994.

Castells, Manuel. *The Rise of the Network Society*. 2nd ed. Oxford: Blackwell Publishers, 2000.

Castells, Manuel (ed.) *The Network Society : A Cross-Cultural Perspective*. Cheltenham, UK: Edward Elgar Pub., 2004.

_____, 『네트워크 사회의 도래』, 김묵한·박행웅·오은주 역, 파주: 한울, 2008.

_____, 『네트워크 사회: 비교문화 관점』, 박행웅 역, 파주: 한울, 2009.

Coleman, Simon. *The Globalisation of Charismatic Christianity: Spreading*

the Gospel of Prosperity. Cambridge University Press, 2000.
Corten, André, Ruth Marshall (eds.) *Between Babel and Pentecost : Transnational Pentecostalism in Africa and Latin America*. Bloomington: Indiana University Press, 2001.
Cox, Harvey. *Fire From Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the 21st Century*. Cambridge: Da Capo Press, 1995.
_____. "Spirits of Globalization: Pentecostalism and Experiential Spirities in a Global Era." in *Spirits of Globalization: The Growth of Pentecostalism and Experiential Spiritualities in a Global Age*, edited by Sturla J. Stålsett, 11-22. London: Scm Press, 2006.
_____. *The Future of Faith*. New York: HarperOne, 2009.
_____, 『종교의 미래』, 김창락 역, 서울: 문예출판사, 2010.
Csordas, Thomas J. (ed.) *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*. Berkeley: University of California Press, 2009.
Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*. Translated by Willard R. Trask. Orlando: Harcourt, 1959.
_____. *Patterns in Comparative Religion*. Translated by Sheed, Rosemary. Reprint ed. Bison Books, 1996.
Esposito, John L., Darrell J. Fasching, Todd Lewis. *Religion and Globalization: World Religions in Historical Perspective*. Oxford University Press, 2008.
Fuller, Robert C. *Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America*. New York: Oxford University Press, 2001.
Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 1990.
_____, 『포스트 모더니티』, 이윤희 · 이현희 역, 서울: 민영사, 1991.
Harvey, David. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry Into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell, 1990.
_____, 『포스트모더니티의 조건』, 구동회 · 박영민 역, 파주: 한울, 1994.
Heelas, Paul, David Martin, Paul Morris (eds.) *Religion, Modernity, and Postmodernity*. Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
Held, David, Anthony McGrew (eds.) *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate*. 2nd ed. Malden, MA.: Polity Press, 2003.
Held, David, Anthony McGrew, David Goldblatt, Jonathan Perraton. *Global Transformations: Politics, Economics and Culture*. Stanford University Press, 1999.
Held, David 외, 『전지구적 변환』, 조효제 역, 서울: 창작과비평사, 2002.
Hopkins, Dwight N., Lois Ann Lorentzen, Eduardo Mendieta, David Batstone (eds.) *Religions/globalizations : Theories and Cases*. Durham, NC: Duke University Press, 2001.
Hunt, W.B. "Impressions of an Eye Witness." *The Korea Mission Field* vol. 3, no. 3 (1907): 37-38.
Huntington, Samuel P. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster, 1996.
Jenkins, Philip. *The New Faces of Christianity: Believing the Bible in the Global South*. Oxford University Press, 2006.

_____. *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity*. Rev. and expanded ed. Oxford University Press, 2007.
Juergensmeyer, Mark. *The New Cold War?: Religious Nationalism Confronts the Secular State*. Berkeley: University of California Press, 1993.
Juergensmeyer, Mark (ed.) *Global Religions: An Introduction*. Oxford University Press, 2003.
Juergensmeyer, Mark (ed.) *The Oxford Handbook of Global Religions*. Oxford University Press, 2006.
Juergensmeyer, Mark, Wade Clark Roof (eds.) *Encyclopedia of Global Religion*. Thousand Oaks, Calif.: SAGE Publications, 2012.
Kelley, Dean M. *Why Conservative Churches Are Growing: A Study in Sociology of Religion*. New York: Harper & Row, 1972.
Kim, Byong-suh. "Modernization and the Explosive Growth and Decline of Korean Protestant Religiosity." in *Christianity in Korea*, edited by Robert E. Buswell, Timothy S. Lee, 309-29. Honolulu: University of Hawaii Press, 2006.
Kim, Chongsuh. "Korean Church History: A Religio-Comparative Perspective." *Seoul Journal of Korean Studies* vol. vol. 17 (2004): 193-214.
King, Karen L. *What is Gnosticism?* Cambridge: Harvard University Press, 2003.
Kneer, Georg, Armin Nassehi. 『니클라스 루만으로의 초대』, 정성훈 역, 서울: 갈무리, 2008.
Kurtz, Lester R. *Gods in the Global Village : The World's Religions in Sociological Perspective*. Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press, 1995.
Lechner, Frank J. "Defining Religion: A Pluralistic Approach for the Global Age." in *Defining Religion: Investigating the Boundaries Between the Sacred and Secular*, edited by Arthur L. Greil and David G. Bromley, 67-83. JAI, 2003.
Lechner, Frank J., John Boli. *World Culture : Origins and Consequences*. Malden, MA.: Blackwell Pub., 2005.
Martin, David. *Forbidden Revolutions: Pentecostalism in Latin America and Catholicism in Eastern Europe*. Society for Promoting Christian Knowledge, 1996.
_____. *Pentecostalism: The World Their Parish*. Oxford: Blackwell, 2002.
Marx, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy*. Translated by Fowkes, Ben. Vol. One, New York: Penguin Books, 1976.
McGavran, Donald A. *Understanding Church Growth*. Edited by C. Peter Wagner. 3rd ed. Grand Rapids: W.B. Eerdmans, 1990.
McGuire, Meredith B. *Religion, the Social Context*. 5th ed. Belmont, CA.: Wadsworth, 2002.
McMahon, Robert J. *The Cold War: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2003.
Miller, Donald Earl, Tetsunao Yamamori. *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement*. University of California Press, 2007.
Muehlenbeck, Philip E. (ed.) *Religion and the Cold War: A Global Perspective*. Nashville, TN: Vanderbilt University Press, 2012.
Otto, Rudolf. *The Idea of the Holy: An Inquiry Into the Non Rational Factor in the Idea of the Divine*. Translated by Harvey, John W. Fourth ed.

Oxford University Press, 1926.
_____, 『성스러움의 의미』, 길희성 역, 칠곡: 분도출판사, 1987.
Pindyck, Robert S., Rubinfeld, Daniel L., 『미시경제학』, 박원규 옮김, 제8판, 피어슨에듀케이션코리아, 2012.
Poewe, Karla O. (ed.) *Charismatic Christianity as a Global Culture*. University of South Carolina Press, 1994.
Reese-Schäfer, Walter. 『니클라스 루만의 사회 사상』, 이남복 역, 서울: 백의, 2002.
Reid, Jennifer I. M. (ed.) *Religion and Global Culture : New Terrain in the Study of Religion and the Work of Charles H. Long*. Lanham, MD.: Lexington Books, 2003.
Rey, Terry. *Bourdieu on Religion : Imposing Faith and Legitimacy*. London: Equinox, 2007.
Ritzer, George (ed.) *The Blackwell Companion to Globalization*. Malden, MA.: Blackwell Pub., 2007.
Robertson, Roland. *The Sociological Interpretation of Religion*. New York: Schocken Books, 1970.
_____, 『종교의 사회학적 이해』, 이원규 역, 서울: 대한기독교출판사, 1984.
_____. "Globality, Modernity and the Issue of Postmodernity." in *Globalization: Social Theory and Global Culture*, 138-45. London: Sage, 1992.
_____. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. London: Sage, 1992.
_____. "Japanese Globality and Japanese Religion." in *Globalization: Social Theory and Global Culture*, 85-96. London: Sage, 1992.
_____. "The Search for Fundamentals in Global Perspective." in *Globalization: Social Theory and Global Culture*, 164-81. London: Sage, 1992.
_____. "Glocalization: Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity." in *Global Modernities*, edited by Mike Featherstone, Scott Lash, Roland Robertson, 25-44. London: Sage Publications, 1995.
Robertson, Roland, William R. Garrett (eds.) *Religion and Global Order*. New York: Paragon House, 1991.
Robertson, Roland, Kathleen E. White. "What is Globalization?" in *The Blackwell Companion to Globalization*, edited by George Ritzer, 54-66. Malden, MA.: Blackwell Pub., 2007.
Rothstein, Mikael (ed.) *New Age Religion and Globalization*. Denmark: Aarhus University Press, 2001.
Scholte, Jan Aart. *Globalization: A Critical Introduction*. 2nd ed. New York: Palgrave Macmillan, 2005.
Scott, Thumma, Travis Dave. *Beyond Megachurch Myths: What We Can Learn From America's Largest Churches*. San Francisco: Jossey-Bass, 2007.
Shearer, Roy E. *Wildfire: Church Growth in Korea*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1966.
_____, 『한국교회성장사』, 이승익 역, 서울: 대한기독교서회, 1966.
Smart, Ninian. *Worldviews: Crosscultural Explorations of Human Beliefs*. 3rd ed. New York: Scribner, 1999.

_____, 『종교와 세계관』, 김윤성 역, 서울: 이학사, 2000.
Smith, Adam. *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Dublin: Whitestone, 1776.
Smith, Jonathan Z. *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.
Smith, Wilfred Cantwell. *The Meaning and End of Religion*. 1962. Reprint, Minneapolis: Fortress Press, 1991. Kindle e-book.
_____. *Faith and Belief*. Princeton University Press, 1979. Reprint, Oxford: Oneworld Publications, 1998.
Stålsett, Sturla J. (ed.) *Spirits of Globalization: The Growth of Pentecostalism and Experiential Spiritualities in a Global Age*. London: Scm Press, 2006.
Stark, Rodney, Roger Finke. *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. University of California Press, 2000.
Steger, Manfred B. "Globalization and History: Is Globalization a New Phenomenon?" in *Globalization: A Very Short Introduction*, 17-37. Oxford University Press, 2009.
_____. *Globalization: A Very Short Introduction*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 2009.
Swartz, David. *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago: The University of Chicago Press, 1997.
Synan, Vinson. *The Holiness-Pentecostal Tradition: Charismatic Movements in the Twentieth Century*. 2nd ed. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1997.
Taves, Ann. *Religious Experience Reconsidered: A Building-Block Approach to the Study of Religion and Other Special Things*. Princeton University Press, 2009.
Tibi, Bassam. *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*. Berkeley: University of California Press, 1998.
_____. *Islamism and Islam*. New Haven: Yale University Press, 2012.
Tweed, Thomas A. *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*. Harvard University Press, 2006.
Urban, Hugh B. "Sacred Capital: Pierre Bourdieu and the Study of Religion." *Method and Theory in the Study of Religion* vol. 15, no. 4 (2003): 354-89.
Vásquez, Manuel A., Marie F. Marquardt. *Globalizing the Sacred: Religion Across the Americas*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2003.
Wallerstein, Immanuel. *The Modern World-System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press, 1974.
_____. *The Modern World-System II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*. New York: Academic Press, 1980.
_____. *The Modern World-System III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840s*. San Diego: Academic Press, 1989.
_____. *The Modern World-System IV: Centrist Liberalism Triumphant, 1789/1914*. Berkeley: University of California Press, 2011.
Wasson, Alfred W. *Church Growth in Korea*. New York: International Missionary Council, 1934.
Waters, Malcolm. *Globalization*. 2nd ed. London: Routledge, 2001.

Wilkinson, Michael. *The Spirit Said Go: Pentecostal Immigrants in Canada*. New York: Peter Lang, 2006.
_____. "Religion and Global Flows." in *Religion, Globalization and Culture*, edited by Peter Beyer, Lori Beaman, Leiden: Brill, 2007.
Wuthnow, Robert. *Boundless Faith: The Global Outreach of American Churches*. Berkeley: University of California Press, 2009.
_____. "The Global Christianity Paradigm." in *Boundless Faith: The Global Outreach of American Churches*, 32-61. Berkeley: University of California Press, 2009.

강돈구, 「오순절교의 특징과 전개」, 『한국 개신교 주요교파 연구(I)』, 강돈구 외, 성남: 한국정신문화원, 1998.
강만길 엮음, 『한국 자본주의의 역사』, 서울: 역사비평사, 2000.
강명숙, 『일제하 한국 기독교인들의 사회 경제사상』, 서울: 백산자료원, 1999.
강인철, 『한국기독교회와 국가·시민사회: 1945-1960』, 서울: 한국기독교역사연구소, 1996.
_____, 『한국의 개신교와 반공주의』, 서울: 중심, 2007.
_____, 『종속과 자율: 대한민국의 형성과 종교정치』, 오산: 한신대학교출판부, 2013.
_____, 『종교정치의 새로운 쟁점들』, 오산: 한신대학교출판부, 2012.
강정규 엮음, 『한국의 칠대교회: 그 성장과 현황』 서울: 종로서적, 1983.
곽안련, 『설교학』, 개정판, 서울: 대한기독교서회, 1990.
교양교재편찬위원회, 『불교학개론』, 재개정판, 서울: 동국대학교출판부, 2008.
교회경쟁력연구센터, 『한국교회 경쟁력 보고서』, 서울: 교회성장연구소, 2006.
국제신학연구원, 『여의도 순복음 교회의 신앙과 신학』, 서울: 서울서적, 1993.
금장태, 『유교사상과 한국사회』, 성균관대학교출판부, 1987.
길선주, 『(한국 기독교 지도자 강단설교) 길선주』, KIATS 편, 서울: 홍성사, 2008.
김경재 외, 『무례한 복음』, 서울: 산책자, 2007.
김광식, 『토착화와 해석학』, 서울: 대한기독교출판사, 1987.
_____, 「여운형의 생애와 사상의 형성」, 『일제하 한국기독교와 사회주의』, 김흥수 편, 서울: 한국기독교역사연구소, 1992.
김광일, 「기독교의 치병 현상에 관한 정신의학적 조사연구」, 『한국 교회 성령운동의 현상과 구조: 순복음 중앙교회를 중심으로』, 크리스챤 아카데미 편, 서울: 대화출판사, 1981.
김동문, 「한국 교회의 선교, 그 양상과 비판」, 『무례한 복음』, 김경재

외, 서울: 산책자, 2007.
김동춘,「한국전쟁 60년, 한반도와 세계」,『역사비평』통권 91호 (2010): 152-81.
김병서,『한국사회와 개신교: 종교사회학적 접근』, 서울: 한울, 1995.
김성건,『세계화와 문화변동』, 서울: 서원대학교출판부, 2005.
_____,「한국교회의 성장과 교인의 수평이동: 사회학적 고찰」,『교회 선택의 조건: 한국교회 교인 수평이동에 대한 연구』, 교회성장연구소 편, 서울: 교회성장연구소, 2004.
김성례 외,『한국 종교문화 연구 100년: 역사적 성찰과 전망』, 서울: 청년사, 1999.
김수진,『아름다운 빈손 한경직』, 서울: 홍성사, 2000.
김용신,『보수와 진보의 정신분석』, 파주: 살림출판사, 2008.
김은수,「한국교회 해외선교정책」,『한국기독교와 역사』제28호 (2008): 5-37.
_____,「한국기독교와 해외선교」,『한국기독교사 탐구』, 김흥수·서정민 편, 서울: 대한기독교서회, 2011.
김익두,『(한국 기독교 지도자 강단설교) 김익두』, KIATS 편, 서울: 홍성사, 2008.
김재명,「지구화와 종교의 관계에 대한 이론적 고찰」,『종교문화연구』제5호 (2003): 189-224.
_____,「세속화론에 대한 지구화론적 관점의 이해」,『종교문화연구』제12호 (2009): 147-75.
김재준,『(김재준전집 3) 전통과 개혁』, 오산: 한신대학출판부, 1992.
_____,『(김재준전집 7) 그리스도인의 정치적 결단』, 오산: 한신대학출판부, 1992.
김종서,『종교사회학』, 서울대학교출판부, 2005.
_____,「광복 이후 한국종교의 정체성」,『종교와 문화』제25호 (2013): 1-25.
김종서 외,『현대 신종교의 이해』, 한국정신문화연구원, 1996.
김중기 외,『한국교회성장과 신앙양태에 관한 조사연구』, 현대사회연구소, 1982.
김중기,「한국교회의 성장과 그 요인분석」,『한국교회와 신학의 과제』, 한국기독교문화연구소, 서울: 연세대학교출판부, 1985.
김지방,『정치교회: 권력에 중독된 한국 기독교 내부 탐사』, 서울: 교양인, 2007.
김진호,「한국 개신교의 미국주의, 그 식민지적 무의식에 대하여」,『역사비평』봄호 (2005): 64-81.
김창락,「선교, 도대체 무슨 뜻인가?」,『무례한 복음』, 김경재 외, 서울: 산책자, 2007.
김학준,「6·25전쟁에 관한 몇 가지 예비적 토론」,『탈냉전시대

한국전쟁의 재조명』, 한국전쟁연구회 편, 서울: 백산서당, 2000.
김항섭, 「신자유주의 담론의 종교적 특성에 관한 고찰」, 『종교연구』 제21집 (2000): 159-79.
김활영, 「한국선교에서 신학교육 사역에 대한 소고」, 『제6차 세계선교전략회의』, 한국세계선교협의회, 서울: KWMA, 2014.
김흥수, 『한국전쟁과 기복신앙확산 연구』, 서울: 한국기독교역사연구소, 1999.
김흥수·서정민 편, 『한국기독교사 탐구』, 서울: 대한기독교서회, 2011.
노치준, 『한국 개신교사회학: 한국 교회의 위기와 전망』, 서울: 한울아카데미, 1998.
대한예수교장로회 한국교회 100주년준비위원회, 『한국교회 100주년 선교대회 보고서』, 서울: 양서각, 1983.
도날드 A. 맥가브란, 『교회성장이해』, 전재옥·이요한·김종일 역, 서울: 한국장로교출판사, 1987.
류대영, 『초기 미국 선교사 연구(1884-1910): 선교사들의 중산층적 성격을 중심으로』, 서울: 한국기독교역사연구소, 2001.
_____, 『한국 근현대사와 기독교』, 서울: 푸른역사, 2009.
류성민, 『종교와 인간』, 오산: 한신대학교 출판부, 1997.
류장현, 『한국의 성령운동과 영성』, 서울: 프리칭 아카데미, 2004.
문화체육관광부, 『한국의 종교현황』, 서울: 문화체육관광부, 2008.
민경배, 『(개정판) 한국교회의 사회사(1885-1945)』, 서울: 연세대학교출판부, 2008.
_____, 「이용도 신학이 성령운동에 미친 영향」, 『교회사에 나타난 성령의 역사』, 국제신학연구원 편, 서울: 국제신학연구원, 1996.
민중신학연구소 엮음, 『민중은 메시아인가: 민중교회 현황 및 의식조사』, 서울: 한울, 1995.
박기호, 『한국교회 선교운동사』, 서울: 아시아선교연구소출판부, 1999.
박명수, 「한국 교회와 오순절 운동: 한국교회사적 입장」, 『한국기독교사상』, 한국교회사학연구원 편, 서울: 연세대학교출판부, 1998.
_____, 「한국기독교총연합회와 한국 교회의 복음주의 운동」, 『변화하는 한국교회와 복음주의 운동』, 박종현 편, 서울: 두란노아카데미, 2011.
박병권·정대교, 『쇄설성 퇴적암』, 서울: 서울프레스, 1993.
박봉배, 「타협인가 변혁인가-토착화 과정에 대한 신학적 비판」, 『신학사상』 제1호 (1973): 28-48.
_____, 「타협인가? 변혁인가?: 토착화 과정에 대한 신학적 비판」, 『기독교윤리와 한국문화』, 서울: 성광문화사, 1983.
박성배, 『깨침과 깨달음』, 윤원철 역, 서울: 예문서원, 2002.

박용규, 『평양대부흥운동: 100주년 기념 개정판』, 서울: 생명의말씀사, 2007.
박용진, 「(교회조직과 질서의 묘미)당회, 제직회, 공동의회」, 『교육교회』 295권, (2001): 23-29.
박종현 엮음, 『변화하는 한국교회와 복음주의 운동』, 서울: 두란노아카데미, 2011.
박찬식·정노아 편집, 『세계 속의 디아스포라 선교와 이주자 선교』 서울: 기독교산업사회연구소출판사, 2012.
박창현, 「한국 교회 개척 방식의 문제점과 그 대안」, 『선교와 교회성장』, 한국선교신학회 편, 서울: 한들출판사, 2003.
방원일, 『초기 개신교 선교사의 한국 종교 이해』, 서울대학교대학원 종교학 박사 학위논문, 미간행, 2011.
배덕만, 『한국 개신교 근본주의』, 대전: 대장간, 2010.
분당중앙교회 필리핀 선교단, 『저 땅끝까지 이르러』, 분당중앙교회, 2004.
분당중앙교회, 『아, 하나님의 은혜로: 분당중앙교회 설립 15주년기념 성도 간증문집』, 분당중앙교회, 2006.
서광선 외, 『대동강 건너 요단강 넘어』, 서울: 동연, 2010.
서광선, 「한국 교회 성령운동과 부흥운동의 신학적 이해」, 『한국 교회 성령운동의 현상과 구조: 순복음 중앙교회를 중심으로』, 크리스챤 아카데미 편, 서울: 대화출판사, 1981.
서우석, 「중산층 대형교회에 관한 사회학적 연구」, 『한국사회학』 제28집, 여름호 (1994): 151-74.
서정민, 「한국 교회와 자유주의: 한국교회사적 입장」, 『한국기독교사상』, 한국교회사학연구원 편, 서울: 연세대학교출판부, 1998.
성남용, 「선교지에서 전통적 교회론에 대한 재고가 필요한가?」, 『아시아신학교육 저널』 제2호 (2013): 49-73.
성해영, 「신비주의란 무엇인가?」, 『인문논총』 제71권 제1호, (2014): 153-87.
손양원, 『(한국 기독교 지도자 강단설교) 손양원』, KIATS 편, 서울: 홍성사, 2009.
신광철, 「기복주의」, 『역사비평』 통권 47호 (1999): 350-60.
아시아신학교육협의회 편, 『아시아신학교육 저널 제2호』, 서울: 첨탑, 2013.
안희열, 「한국교회의 타문화권 선교에 대한 평가와 제안」, 『선교와 신학』 제31집 (2013): 249-84.
양혜원·김희수, 「한국 대형교회 복지사역의 현황 및 발전적 역할 모색」, 『신앙과 학문』 제16권 3호 (2011): 173-209.
엘리자베스 매컬리, 『케이프 브레튼에서 소래까지: 윌리엄 존 매켄지

선교사의 생애와 황해도 선교기』, 유영식 옮김, 서울: 대한기독교서회, 2002.
역사문제연구소 편, 『한국전쟁에 대한 11가지 시선』, 서울: 역사비평사, 2010.
영등포산업선교회 40년사 기획위원회, 『영등포산업선교회 40년사』, 대한예수교장로회 영등포산업선교회, 1998.
오소운, 『21세기 찬송가 연구』, 서울: 성서원, 2011.
유동식, 『도(道)와 로고스: 선교와 한국신학의 과제』, 서울: 대한기독교출판사, 1978.
_____, 『소금 유동식 전집 제2권: 선교학』, 서울: 한들출판사, 2009.
_____, 「한국 교회와 성령운동」, 『한국 교회 성령운동의 현상과 구조: 순복음 중앙교회를 중심으로』, 크리스챤 아카데미 편, 서울: 대화출판사, 1981.
유시현, 「사회주의사상의 수용과 대중운동」, 『한국 공산주의 운동사 연구』, 역사학연구소 편, 서울: 아세아문화사, 1997.
윤이흠, 『한국종교연구 1권』, 서울: 집문당, 1988.
이대영, 「고도의 성전재건」, 『한국설교대전집 2권』, 서울: 성서교재간행사, 1979.
이덕주, 『한국 토착교회 형성사 연구』, 서울: 한국기독교역사연구소, 2000.
_____, 『(이덕주 교수의) 한국 영성 새로 보기』, 서울: 신앙과지성사, 2010.
이문장, 「21세기 기독교와 아시아 교회의 역할」, 『기독교의 미래』, 이문장·앤드류 월즈 외, 파주: 청림출판, 2006.
이상규, 『한국교회 역사와 신학』, 서울: 생명의 양식, 2007.
이상직, 「이 시대에 대형교회가 갖는 의미와 그 기능」, 『활천』 508권 3호 (1996): 14-20.
이용범, 「무속에 대한 근대 한국사회의 부정적 시각에 대한 고찰」, 『한국무속학』 제9집 (2005): 151-79.
이원규, 『종교의 세속화』, 서울: 대한기독교출판사, 1987.
이중표, 「성장하고 성숙하는 교회」, 『(21세기의 도전) 한국교회의 미래』, 한국기독교장로회 신학연구소 편, 서울: 한국기독교장로회 출판부, 1994.
이진구, 「현대개신교와 종교권력」, 『현대사회에서 종교권력, 무엇이 문제인가』, 한국기독자교수협의회·한국교수불자연합회 편, 서울: 동연, 2008.
_____, 「대형교회에 관한 몇 가지 단상」, 『계간 새길이야기』 24호 (2007): 131-39.
이창훈, 「기독교 대학의 단기선교 전략」, 『대학과 복음』 제12집 (2006): 111-34.

임희국,「제1공화국시대(1948-1960) 장로교회의 정치참여, 이와 관련된 한경직 목사의 설교」,『장신논단』제44집 2호 (2012): 13-39.
장완익,「Atea의 어제와 오늘」,『아시아신학교육 저널』제2호 (2013): 16-28.
전명혁,「1920년대 공산주의운동의 기원과 조선공산당」,『한국 공산주의 운동사 연구』, 역사학연구소 편, 서울: 아세아문화사, 1997.
정장복,『예배의 신학』, 서울: 장로회신학대학교출판부, 1999.
_____,『한국교회의 설교학 개론』, 서울: 예배와 설교 아카데미, 2001.
정진홍,「기독교와 무속」,『기독교사상』12월호, 통권 제456호 (1996): 10-18.
조숙자,『한국 개신교 찬송가 연구』, 서울: 장로회신학대학교출판부, 2003.
조승혁,『한국교회와 민중선교의 인식』, 서울: 정암사, 1986.
주재용,「개신교」,『한국인의 종교』, 윤이흠 외, 서울: 문덕사, 1994.
진선미,『내가 무당으로 사는 이유는』, 서울: 중앙 M&B, 1998.
차옥승,『(한국인의 종교경험) 천도교·대종교』, 서울: 서광사, 2000.
차정식,「한경직 목사와 신약성경 해석학: 그의 설교 분석을 중심으로」,『장신논단』제34집 (2009): 127-56.
최종성,『동학의 테오프락시: 초기동학 및 후기동학의 사상과 의례』, 서울: 민속원, 2009.
최종철,「한국 개신교 문화 형성 사회사(ii)」,『기독교사상』통권 제447호 (1996): 108-24.
_____,「한국 개신교 문화의 형성에 대한 사회사적 고찰(I)」,『기독교사상』통권 제446호 (1996): 58-74.
최진섭,「대형교회 해체가 교회개혁 첫걸음」,『월간 말』9월호, 통권 제147호 (1998): 18-25.
최형묵,『사회변혁운동과 기독교 신학』, 서울: 도서출판 나단, 1992.
_____,「아프간 피랍사태의 교훈, 그리고 협력과 공존을 위한 선교」,『무례한 복음』, 김경재 외, 서울: 산책자, 2007.
충현25년사편찬위원회,『충현25년사』, 서울: 대한예수교장로회충현교회, 1979.
한국 교회 미래를 준비하는 모임,『(98한미준-한국갤럽 조사 보고서) 한국 개신교인의 교회활동 및 신앙의식 조사 보고서』, 서울: 두란노, 1999.
_____,『(2005 한미준-한국갤럽 리서치) 한국교회 미래리포트』, 서울: 두란노, 2005.
한국갤럽,『(1997년도 제3차 비교조사) 한국인의 종교와 종교의식』, 서울: 한국갤럽, 1998.
한국기독교목회자협의회,『한국기독교 분석리포트』, 서울: 도서출판

URD, 2013.
한국기독교사연구회, 『한국 기독교의 역사 I』, 서울: 기독교문사, 1989.
한국기독교사회문제연구원, 『한국교회100년 종합조사연구(보고서)』, 서울: 한국기독교사회문제연구원, 1982.
한국기독교역사연구소 편, 『한국 기독교의 역사 II』, 서울: 기독교문사, 1990.
_____, 『한국 기독교의 역사 III』, 서울: 한국기독교역사연구소, 2009.
한국산업사회학회, 『사회학』, 서울: 한울아카데미, 1998.
한국선교학회 편, 『선교학 개론』 개정증보판, 서울: 대한기독교서회, 2013.
한국세계선교협의회, 『제6차 세계선교전략회의』, 서울: KWMA, 2014.
한국종교연구회, 『종교 다시 읽기』, 서울: 청년사, 1999.
한국종교학회, 『해방 후 50년 한국종교 연구사』, 서울: 도서출판 窓, 1997.
한규무, 「이동휘와 기독교사회주의」, 『일제하 한국기독교와 사회주의』, 김흥수 편, 서울: 한국기독교역사연구소, 1992.
한신대학교 학술원 신학연구소, 『한국 기독교인의 정치·사회 의식 조사』, 파주: 한울아카데미, 2004.
한영제 편, 『한국기독교성장 100년』, 서울: 기독교문사, 1986.
한완상, 「교회의 양적 급성장에 대한 사회학적 고찰」, 『한국 교회 성령운동의 현상과 구조: 순복음 중앙교회를 중심으로』, 크리스챤 아카데미 편, 서울: 대화출판사, 1981.
한정국, 「한국선교전략회의 주요 흐름(3차에서 6차 회의까지)」, 『제6차 세계선교전략회의』, 한국세계선교협의회, 서울: KWMA, 2014.
허남진, 「신도시개발이 종교지형 및 경관에 미치는 영향에 대한 연구: 분당 신도시를 중심으로」, 『종교문화연구』 4권 (2002): 77-101.
허명섭, 『해방 이후 한국 교회의 재형성(1945-1960)』, 부천: 서울신학대학교출판부, 2009.
홍동근, 「조선기독교의 사회주의 크리스천들」, 『일제하 한국기독교와 사회주의』, 김흥수 편, 서울: 한국기독교역사연구소, 1992.
홍성민, 『피에르 부르디외와 한국사회: 이론과 현실의 비교정치학』, 파주: 살림출판사, 2004.
황성철 편집, 『한국교회 성장정체의 현안과 심층, 그 대안의 모색』 서울: 솔로몬, 1996.
太田久紀, 『불교의 심층심리』, 정병조 역, 서울: 현음사, 1983.

Abstract

Glocalization of Religion:

The Case of Korean Protestantism

Kim, Jae-myung
The Department of Religious Studies
The Graduate School
Seoul National University

There could be two approaches to describe globalization. The one is that the global world has become a gigantic single unit which is related one another. The other is that the global and the local have become more deeply related. The latter especially could be called 'glocalization,' which means the dialectic procedure of permeation between globality and locality. In the global society, the locality premises the globality. At the same time the globality is expressed through the locality. From this perspective of glocalization, religion is not just responding passively to globalization but reacting actively as one of the important constituents of globalization.

In order to understand glocalization of religion more appropriately, it is necessary to redefine the meaning of religion from the context of global society. From a Bourdieusian

perspective combined with a Luhmannian one, religious system or religious field can be defined as social system or field that is constituted by practice of homo religiosus with cognitive structure of hierophany. The cognitive structure of hierophany means religious people's cognitive system of sacredness: Religious people cognize some things as meaningful sacredness though they are meaningless and secular to others. Therefore, the religious people who have this cognitive structure make their own boundary of activity with a peculiar practical sense of habitus. This spatial limit that has common habitus could be called the religious field and it could be also understood as the religious system that has the acting principle of cognitive structure of hierophany.

The glocalization of religion explains how religious system constitutes and changes its identity in the global society. In this glocalization it is important to pay attention to how the habitus, which constitutes the contents of religious system, works. The habitus could work through three phases in glocalization of religion: confluence phase, embodiment phase and divergence phase. In the confluence phase, a habitus is inflowing into another habitus then in embodiment phase, these heterogeneous habitus are meeting through communicative hybridity. In divergence phase, the embodied habitus is outflowing into another habitus and another communicative hybridity is rising. This basic structure of circulation of glocalization of religion could possibly reconstruct golocalization of Korean Protestantism.

When the western Protestantism came to Korean society, it was regarded as a symbol of modernity and civilization. As the western Protestantism is inflowing into the political field in Korean society, faith of anticommunism has become a

representative habitus of Korean Protestantism through the communicative hybridity. Today the conservative mainstream of Korean Protestantism has become the most formidable bastion for the anticommunism in today's Korean society. It was possible because Korean Protestants who had embodied anticommunism through experiences spread this anticommunism through all kinds of mechanism of ritualization. Through this procedure, the anticommunism was rooted as a faith. Especially the core members of Korean Protestants, such as ministers, who possess symbolic power given by symbolic capital, have influenced lay people the conservative inclination through mechanism of ritualization, such as preaching, testimony and hymns. Through this procedure, anticommunism has become a faith in Korean Protestantism.

The communicative hybridity of habitus is most densely related to the religious filed in the procedure of the confluence and embodiment of glocalization of religion. For example, Kibok-ism(기복주의), which means blessings are the only most important concern and value, is one of representative characters in Korean religions. This Korean Kibokism, which has been reinforced in the context of post Korean War, has been highly emphasized and internalized as a faith through the communicative hybridity in Korean Protestantism. Kibokism has been embodied into Kibok-faith(기복신앙) by being clothed with sacredness through ritualization. Especially Korean Protestants have been repeatedly trained to embody Kibokism in Kibok-faith through participating in construction of church building that is a peculiar symbolic capital. This Kibokism is not only related to religious filed but also related to economic filed as it is human being's general desire of survival. This example shows the religious system is constituted and reflected not only by the pure

ideas but also by human being's desire of material for survival. Therefore, the religious system consists not only of the mysticism that pursues the transcendental idea but also of the Kibok faith that pursues the secular material desire.

Religious people construct the cognitive structure of hierophany as homo religious through religious experience. They deemed the experiences that are meaningless to non-religious people to be sacred and meaningful. These religious experiences are the very core medium that makes possible of communicative hybridity in religious system. In Korean Protestantism, the religious experiences are expressed mainly as spiritual experiences and these spiritual experiences have done definitive roles in making embodiment of the anticommunism and Kibokism in faith. This embodied faith of anticommunism and Kibokism have reinforced the Pentecostal Holy Spirit Movement through the ritualization and re-systematized the absoluteness of the spiritual experiences in Korean Protestantism. This shows the basic structural circulation of religion.

As it was mentioned above, western Protestantism came into Korean society as a symbol of modernity and civilization. This foreign religion has become Korean Protestantism that has its own peculiar habitus through communicative hybridity with Korean society. Today Korean Protestantism has been developed to have biggest mega churches in the global protestant churches and work for world mission for global churches. In this context, the Korean protestant habitus has been influencing to construct global Protestantism through communicative hybridity with western Protestantism. The Korean Protestant habitus has been engaged in divergence phase through confluence and embodiment of glocalization of religion. Now the Protestantism

that came as a foreign religion and has been changed into the Korean Protestantism has been actively participating in changing the system of religion of the Protestantism in the global context.

Keywords : religion and globalization, glocalization, religious system and religious field, Korean Protestantism, habitus, ritualization
Student Number : 2004-30045