

제도화된 영성과 한국 종교 지형의 변화:

가톨릭과 개신교를 중심으로

최현종*

- I. 들어가는 말
- II. 영성의 등장
- III. 영성과 제도적 종교의 결합
- IV. 영성과 한국 종교 지형의 변화
- V. 니클라스 루만의 이론을 통한 영성운동과 한국의 종교인구 변동 분석
- VI. 나가는 말

I. 들어가는 말

2005년의 인구 센서스 발표 이후 한국의 각 종교계 및 관련 학계는 나타난 한국 종교 지형의 변화의 원인을 찾기에 골몰해 왔다. 필자 또한 이러한 흐름 속에 나름대로 부족하나마 종교의 주변화, 축복형 종교에서 의미형 종교로 변화하는 추세를 통해 이러한 변화의 원인을 모색하는 연구 결과를 내놓은 바 있다.¹⁾ 본 논문은 이러한 연구의 연장선상에서 한국 종교 지형의 변화를, ‘종교’와 대비되는 개념으로서의 ‘영성’의 발달을 얘기하는 서구의 연구 경향과 관련하여 생각해 보려는 시도이다.

영성 문제를 종교사회학적으로 살펴 본 이전의 연구로는 송재룡, 전명수의 연구들을 들 수 있다. 송재룡의 연구는 영성으로의 전환을 탈근대사회의 실존적 상황과 연결시켜 해명하면서, 종교와 영성 양자의 개념과 관계성을 설명하고, 새로이 등장한 영성 사회학의 가능성과 한계를 지적하고 있다.²⁾ 하지만 이러한 영성

* 현대기독교역사연구소 전임 연구위원

1) 최현종, 『한국 종교인구변동에 관한 연구』(부천: 서울신학대학교 출판부, 2011).

의 현상이 한국의 상황에서 어떻게 드러나고, 역할을 하는지, 또한 이러한 영성의 유행이 어떻게 사회 속에서 정착하고 제도화할 수 있는지의 문제에 대해서는 언급하고 있지 않다. 한편, 전명수는 서구의 영성 운동이 갖는 탈세속화의 함의를 지적하면서, 기존의 개인주의적 영성 운동이 영성의 상품화를 통해 대중성과 사회성을 공유하려는 움직임으로까지 발전해 나가는 경향에 대해서 언급하고 있다.³⁾ 하지만, 전명수의 연구 또한 개인주의적 영성을 넘어 제도적 종교 속에 어떻게 결합되는가의 문제와 이러한 영성의 경향이 한국 사회의 종교적 상황에서 어떻게 영향을 미치는 지에 대하여는 언급하고 있지 않다.

일반적으로 서구의 영성에 대한 연구 또한 앞서 언급한 송재룡, 전명수의 연구처럼 개인주의적 상황, 특히 신종교 운동(New Religious Movement)을 중심으로 이루어져 왔다. 이에 반해, 본 연구는 제도적 종교 안에서의 영성 추구라는 새로운 경향에 대해 주목하고, 이것이 한국의 경우 가톨릭과 결합되어 한국 종교 지형의 변화에 어떻게 영향을 미치고 있는지 생각해 보려 한다. 또한, 연구의 말미에서는 이러한 현상을 니클라스 루만(Niklas Luhmann)의 이론을 통해 간략하게 나마 설명하고자 시도할 것이다.

II. 영성의 등장

루프(W.C.Roof)의 정의에 의하면 '영성'(spirituality)은 과거 제도적 종교의 교리 및 의례 중심의 형태에 반해 "의미, 그리고 실존적 전체성을 향한 인간적 탐구"를 의미한다.⁴⁾ 우스나우(R. Wuthnow) 또한 이러한 상황을 사람들이 형이상학에 대한 믿음을 잃고, 좀 더 세분된 지식과 실용적 지혜를 찾는 경향에 기인한다고 말하고 있다. 이러한 변화된 경향이 과거의 '제도적 종교'보다는 새로운 형태의 '종교적인 것'을 요구하였고, 이것이 '영성'이라는 형태로 나타나게 되었다는 것이다. 우스나우는 제도적 종교와 새롭게 나타난 영성을 구분하면서 "거주자(dweller)"와 "탐색자(seeker)"라는 대조적 개념을 통하여 그 차이를 설명하고 있

2) 송재룡, "탈근대 사회의 성찰적 전환과 '영성사회학' 테제,"『신학과 사회』24(2010), pp. 135-62.

3) 전명수, "개인주의적 영성 운동과 세속화 논쟁,"『담론 201』13(2010), pp. 55-79.

4) Wade Clark Roof, "Religion and Spirituality: Toward an Integrated Analysis," in: Michele Dillon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*, (New York: Cambridge University Press, 2003), p. 138.

는데,⁵⁾ 여기서 '거주자'가 기존의 잘 정립된 의례나 일상적 관행 속에서 질서와 의미를 발견하는 자라면, '탐색자'는 그 말 자체가 의미하는 바처럼, 의미 혹은 절대성의 여러 다양한 가능성에 대해 '개방성'을 갖고, 새로운 영적 가능성을 탐색하는 자를 의미한다.⁶⁾ 그리하여 종교적, 영적 생활과 관련하여 전자는 정착된 삶을 사는 이의 이미지를, 후자는 여행자, 혹은 방랑자의 이미지를 전해 준다.

미국의 경우 이미 1970년대 중반의 조사에서 10명의 미국인 중 8명 가량이 "개인이 교회와 독립적으로 자신의 종교적 신앙을 가져야 한다"는 데에 동의하는 것으로 나타났고, 비슷한 비율의 사람들이 "교회나 회당에 참석하지 않는다 하더라도 그는 좋은 크리스찬 혹은 유대교인일 수 있다"고 답하였다.⁷⁾ 이러한 제도적 종교에 얹매이지 않은 종교인/영적 탐색자의 모습은 벨라(R. Bellah)의 '쉐일라이즈(Shilaism)'이라는 표현 속에서도 잘 드러나고 있다.⁸⁾ 쉐일라이즈은 현대의 종교 생활에 있어서의 '표현적 개인주의' 혹은 '공리주의적 개인주의'의 경향을 잘 보여주는 것으로, 특정 종교의 입장보다는 자신의 개인적 필요에 따라 접촉할 수 있는 다양한 종교적 원천으로부터 필요한 것을 소비하는 경향을 의미한다. 이는 물론 종교만의 현상이라기보다는 사회 전반의 상대주의, 다원주의, 개인주의와 같은 경향이 반영된 것으로 볼 수 있다. 또한 '자아' - 특히 '자아 실현'이나 '자아 표현' -, '창조성', '자발성'과 같은 심리학적, 사회문화적 개념이 종교적 현상에 투영된 것으로도 보인다.⁹⁾ 이러한 현재의 경향들은 종교의 선택 혹은 소비에 영향을 미치고, 나아가 자신의 필요에 따라 종교를 가공하는 것으로 발전하기도 한다. 즉 기존의 패키지화된 경험이 아니라, 자신의 창조물로서의 경험적 생산물을 추구하는 경향이 종교에 있어서도 나타나는 것이다.¹⁰⁾ 이러한 추구에 있어 중심

5) Robert Wuthnow, *After Heaven: Spirituality in America Since 1950s*, (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998), p. 3.

6) Roof, 앞의 책, p. 138.

7) Princeton Religion Research Center, *The Unchurched American*, (Princeton NJ: The Gallup Organization, 1978).

8) 종교 문제에 관하여 자기 자신의 내적 목소리를 죄아 행했던, 심리 치료 중에 있었던 한 젊은 간호원(Sheila Larson)을 묘사하기 위해 벨라 등이 사용한 용어. 종교의 개인화 경향을 단적으로 드러내 주는 표현으로 통용된다. 이와 관련하여서는 Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler and Steven M. Tipton, *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, (New York: Harper & Row, 1985) 참조.

9) 루프는 이러한 변화에 중요한 영향을 미친 요소로 개인주의적 에토스, 치료적 사고방식 (therapeutic mentality), 증가하는 소비주의를 들고 있다. 앞의 책, p. 142.

10) Richard W. Flory and Donald E. Miller, "The Embodied Spirituality of the Post-Boomer Generations," in: Kieran Flanagan and Peter C. Jupp (eds.), A

에 위치한 것은 ‘신’이 아니라, 앞서 말한 바처럼 ‘자아’이다.¹¹⁾ 따라서 자신이 소비하고자 하는 종교적, 영적 재화가 소비 욕구에 적합하지 않을 때, 그들은 쉽게 다른 종교적, 영적 재화, 혹은 나아가 비종교적 재화로 소비를 변화시킬 수 있다. 이제 진리는 ‘교회’의 진리가 아니라, ‘나’의 진리가 되어야 하며, ‘나’의 진리가 되는 데는 ‘교리’보다 ‘경험’이 중요한 영향을 미친다. 이와 같은 상황에 대해 드루거스(Droogers)는 ‘영혼의 탐색(soul-searching)’이 ‘진리의 발견(truth finding)’보다 더 중요해진다고 말하기도 한다.¹²⁾

한 조사에 따르면 미국의 경우 ‘종교적’이라고 대답한 사람의 79%가 자신을 ‘영적(spiritual)’이라고도 규정하였지만, ‘종교적’이 아니라고 대답한 사람의 54%도 자신을 ‘영적’이라고 정의하였다.¹³⁾ 이는 ‘영성’에 대한 범위가 꼭 ‘종교’와 일치하지는 않으며, 보다 폭 넓은 범위의 영역임을 보여준다고 할 수 있다. 이러한 비율 – 영적이지만, 종교적이라고 규정하지 않은 –은 전체 조사 대상자로 보았을 때에는 약 14% 정도를 차지하였다. 그리고 이러한 ‘종교’ 범주와 ‘영성’의 범주의 구분에 중요한 영향을 미치는 것이 바로 종교적 개인주의의 성향이다. 위의 조사에 의하면 종교적 개인주의는 ‘종교’ 범주와는 부정적 상관을 보이는 데 반해, ‘영성’의 범주와는 긍정적 상관을 보여주고 있다.

그러나 드루거스에 의하면 이와 같은 개인주의화의 경향은 실제로는 2가지 상반된 방향으로 진행될 수 있다. 하나는 공적/사적 영역에서의 종교의 주변화(marginalisation)이고, 또 하나는 실존적 불안정성의 야기에 따른 새로운 종교성으로의 발전이다.¹⁴⁾ 자기 성취를 삶의 목적으로 만드는 주관성, 당대의 선택 경향을 좇게 만드는 불확실성은 단지 ‘지금 여기’에 집중하여, 과거의 전통이나 종말론적 희망의 자리를 앗아갈 수도 있지만, 때로는 일상생활을 지속적으로 스스로 통제하는 데 지친 현대인들로 하여금 거룩함에 대한 맹목적 복종을 통하여 위안을 얻도록 만들기도 한다. 결코 무시할 수 없는 이러한 현대의 종교적 추구 속에

Sociology of Spirituality (Hampshire: Ashgate, 2007), p. 203. 미국의 이머징 쳐치의 경우에도 이러한 경향이 일부 나타나는 것으로 볼 수 있다. 또한 이러한 경향은 단순한 소비자가 아니라, 어느 정도 가공을 행하는 ‘프로슈머(Prosumer)’라는 일반 사회적 개념과도 상통하는 것으로 볼 수 있다.

11) 힐라스(P. Heelas)는 이와 관련 ‘거룩한 자아(sacred self)’라는 용어를 사용한다. 이와 관련하여서는 Paul Heelas, *The New Age: Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*, (Oxford: Blackwell, 1996) 참조.

12) André Droogers, “Beyond Secularisation versus Sacralisation: Lessons from a Study of the Dutch Case,” in: Kieran Flanagan and Peter C. Jupp (eds.), 앞의 책, 93f.

13) Roof, 앞의 책, p. 145.

14) Droogers, 앞의 책, p. 84.

종교 생활에서 조직화된 틀과 완전한 자유의 절묘한 조화 - 실제로는 쉽지 않은, 거의 불가능에 가까운 -를 요구하는 것에 대한 답으로서 나타난 것이 현대적 의미의 '영성'의 추구 현상이라고 생각된다.

III. 영성과 제도적 종교의 결합

종교는 기능주의적 입장에 따르면 일종의 사회적 기반을 제공하는 역할을 한다. 영성의 출발이 개인주의와 자아의 우월에 있지만, 이것은 일반적인 과거의 종교적 현상처럼 제도화를 필요로 한다. 실제로 기독교 역사에 있어서의 여러 운동, 초기의 몬타누스주의나, 중세의 초기 프란체스코파 운동이나 여러 천년왕국 운동들도 일종의 영성운동으로 볼 수 있다. 하지만 이러한 영성운동이 사회에 자리 잡고, 그것이 계승되기 위해서는 필연적으로 제도화의 과정을 거쳐야만 했고, 그 과정 속에서 어느 정도의 변화를 거쳐야만 했다.¹⁵⁾ 현대의 영성 운동들을 과거와는 단절된 현대의 특수한 상황으로만 보는 것은 문제가 있다. 실제로 현대의 영성 운동에 많은 영향을 미친 '신종교'들은 서구의 입장에서는 새로운 운동이지만, 사실은 이들의 많은 경우가 비서구의 '전통적' 종교와 연결되어 있기도 하다. 따라서 현재의 서구의 영성 운동을 전통적 종교와의 연장선, 혹은 유사한 이론적 종교의 틀 - 제도화와 관련된 -에서 살펴 보는 것은 나름대로의 유익을 전달해 줄 수 있는 시도라고 생각된다.

실제로 서구에 있어 '영성'과 옛 종교를 결합하려는 시도는, 60년대의 반문화에서 촉발된 '영성'의 제 1세대가 지나면서, 그것을 어떻게 전승시키고, 교육할 것인가 하는, 일면 '영성'의 제도화의 문제와 연결되어 나타난다. 즉 '자아 실현', '개인주의'의 입장에서는 영성이 종교보다 우위에 섰지만, 그것이 사회 안에 지속적으로 자리잡기 위하여서는 어느 정도의 제도화가 불가피하다. 고다드(Goddard)는

15) 바이어(Peter Beyer) 또한 현대의 영성적 운동을 어느 정도의 조직은 갖고 있지만, 대체적으로 참여의 성격이 1회적·우연적이며, 중앙의 권위 체계의 통제를 받지 않음을 특징으로 하는 종교적 운동(religious movement)의 성격을 지닌 것으로 파악한다. 바이어에 의하면 대개 종교적 운동은 모임의 기회, 축제 같은 것이 끝나면 각자의 정상적 생활로 돌아가며, 따라서 멤버십(구성원 자격)에 대한 규정 같은 것도 거의 없으며, 나아가 근본적으로 조직을 거부하는 경우도 많다. 그러나 이러한 종교적 운동은 시간의 진행에 따라 어느 정도의 조직화, 제도화의 압력을 받게 되며, 이것은 역사상 존재했던 이전의 종교들의 제도화 경향과 다르지 않다고 설명하고 있다. Peter Beyer, *Religions in Global Society*, (London and New York: Routledge, 2006), p. 110.

서구 사회에서 영성의 발전은 2개의 노선을 따라 진행된다고 설명하는데, 하나는 신적 존재에 대한 믿음으로 병합되는 것이고, 또 하나는 인간을 영적 속성을 지닌 존재로서 인정하는 방향으로 발전하는 것이다.¹⁶⁾ 후자가 때로는 신적인 존재를 배격하고 개인의 자체적인 영적 성격을 강조하는 방향으로 나아가는 데 반해, 전자는 때로는 종교적 배경이 없는 ‘탐색자’의 성격을 띠기도 하지만, 때로는 기존의 ‘제도적’ 종교에 대한 차별화된 접근의 방식을 띠기도 한다.¹⁷⁾ 이러한 접근은 과거 전통의 파괴보다는 일종의 ‘해체’와 ‘재구성’을 통해, 옛 이름은 가지고 있지만, 그러나 새로운 성격의 종교와 조우하며, 이를 통해 그 안에서 자신의 영적 욕구를 만족시킨다. 또한 기존의 종교는 이미 어느 정도의 제도적 터전을 지니고 있기에 제도화와 관련하여서는 여러 면에서 유리한 위치를 점할 수 있다.

현대의 문화적 상황은 너무나 많은 “거짓 신”들, 우상, 카리스마적 인물들을 만들어내고 있는 실정이다. 물론 이러한 실정은 소비적 상업 문화의 산물이기도 하다. 하지만 이러한 “거짓 신”들의 범람 속에서 어떻게 “참 신”을 가려낼 수 있을까? 이러한 질문은 영성의 범람 속에, 혹은 합리화된 종교의 추구 속에 잊혀졌던 옛 종교적 유산의 재발굴에 관심을 갖게 한다.

플로리(R. Flory)와 밀러(D. Miller)는 이와 같이 제도적 종교 안에서 새로운 영성을 찾는 집단을 크게 ‘재생자(Reclaimer)’와 ‘혁신자(Innovator)’의 2개의 집단으로 분류한다.¹⁸⁾ 이 분류에서 ‘재생자’는 보다 과거의 전통을 그대로 수용하지만, 이를 새롭게 소비하는 집단을, ‘혁신자’는 이에 대해 보다 현대적인 가공을 하는 집단을 가리킨다. 하지만, 필자의 견해로는 이러한 구분보다는 이들 집단이 새로운 영성을 과거의 ‘제도적 종교’의 유산 속에서 찾고자 하는 공통적 경향이 더 중요하다고 생각한다.

플로리와 밀러가 제시한 제도적 종교 안에서 새로운 영성을 찾는 집단의 특징을 ‘재생자’를 중심으로 살펴 보면, 이들은 1) 의식 중시적 교회, 시각적 요소에의 매혹, 2) 기독교의 보다 광범위한 역사적 맥락에 주목, 3) 소규모 공동체에 대한 열망, 4) 바람직한 영적 식이요법(regimen)의 추구,¹⁹⁾ 5) 고정된 사회적 구조

16) N. C. Goddard, “Spirituality as Integrative Energy: A Philosophical Analysis as Requisite Precursor to Holistic Practice,” *Journal of Advanced Nursing* 22 (1995), pp. 808-15.

17) Peter Versteeg, “Spirituality on the Margin of the Church: Christian Spiritual Centres in the Netherlands,” in: Kieran Flanagan and Peter C. Jupp (eds.), 앞의 책, 104f. Versteeg은 또한 이러한 제도적 종교 안의 영성적 경향을 1980년대 이후의 진보적 신앙의 쇠퇴와 연결시키기도 한다.

18) Richard W. Flory and Donald E. Miller, 앞의 책.

와 종교적 '절대성'에의 열망 등의 5가지를 들 수 있다.²⁰⁾ 한 개종자는 인터뷰에서 말하기를, "우리는 절대적 진리를 원한다. 우리는 그저 즐거운 유희를 (entertained) 원하지 않는다. 우리는 도전 받기 원한다. 우리는 거룩해지기 원한다. 우리는 도덕적 삶으로 도전받기 원한다"고 그들의 필요를 표현하였다.²¹⁾ '즐거움'은 산업화 혹은 산업화 이후 사회에서 종교가 사회와 경쟁할 수 있는 재화가 아니다. 아프리카의 '나이트 클럽보다 재미있게 즐길 수 있는 교회'²²⁾는 그 사회가 발전함에 따라 의미가 약화된다. 중요한 것은 종교만이 제공할 수 있는 무언가 특별한 것이 필요하다. 현대에 있어 그것은 '영성'이라는 이름으로 표현되는 것처럼 보인다. 이들이 시각적, 의식적 요소를 중시하는 경향과 관련하여서는 "예수는 육신을 입어 이 땅에 오셨다. 지나친 성서 혹은 교리에의 집중은 이러한 성육신적, 혹은 감각적 경험을 무시한다"²³⁾는 한 인터뷰 대상자의 언급에서 그 의미를 생각해 볼 수 있다.

플로리와 밀러의 연구는 이들이 왜 소위 '현대적' 기독교를 버리고, '전통적' 기독교로 갔는지를 잘 보여주고 있다.²⁴⁾ 이러한 '전통적', '의식적(liturgical)' 예배에 참여한 사람들 - 주로 젊은 층의 학생이 많았는데 -과의 인터뷰에 의하면, 그들은 '윌로우 크릭'(Willow Creek) 식의 구도자 예배에 물려서, 혹은 '비나드'(vineyard) 류에 불편함을 느껴서, 보다 의식적인 예배를 찾기 시작했다고 말하고 있다. 또한 그들은 "머리만이 아니라 가슴으로 신의 존재를 경험"하고 싶었는데, 이러한 경험은 "오순절적 경험과는 또 다른 형태의 경험적 신앙의 모습"을 의미한다. 성 바나바 정교회에 참여한 한 여신도의 딸의 반응은 이러한 입장을 아주 잘 드러내주고 있는데, 이 어린 딸은 그 의식적 예배 속에서 아주 자연스럽게, "엄마, 하나님이 여기 계셔"라고 반응하였다. 이들은 '거의 모든 활동을 지원

19) 여기서 영적 식이요법이란 주어진 것이기보다는 적극적 추구에 따라 만들어진 것이며, 성직자들은 영적인 문제의 멘토로서 이들 영적인 소비자들에게 이러한 식이요법을 제공하는 역할을 한다.

20) Flory and Miller, 앞의 책, 204ff. 이에 반해 '혁신자'들은 1) 거룩함의 표현과 시각적 요소의 유행, 2) 작은 규모, 강한 몰입의 추구, 3) 종교의 기성 형태에 대한 일반적 무관심, 4) 영성의 내적/외적 표현의 추구 등을 들고 있다. 하지만, 앞서 제기한 전통에 대한 가공의 정도를 제외한다면 '재생자'와 의미 있는 차이는 강하게 나타나지 않는다.

21) 위의 책 p. 209.

22) 하비 콕스, 『영성·음악·여성』, 유지황 역 (서울: 동연, 1998), 360쪽. 원문은 아프리카 교회의 성장 이유 중 하나를 "나이트 클럽에서 값비싼 돈을 낭비하는 대신 교회에서 더 나은 음악에 맞추어 춤추며 고통과 좌절감을 발산할 수 있기 때문"이라고 말하고 있다.

23) Flory and Miller, 앞의 책, p. 206.

24) 아래의 구체적 사례들은 위의 책, pp. 201-18에서 인용.

하고 장려'하는 '메가 쳐치'(mega-church)식의 교회가 아닌, 영적 체험과 공동체적 소속감을 느낄 수 있는 교회를 필요로 하였고, 이러한 필요를 보다 '전통적'인 형태의 교회 속에서 충족시킬 수 있었다. 그들은 "값싼 은총과 안이한 영성을 파는 장사치들(hucksters)"²⁵⁾에 대해서는 반감을 지닌 것으로 보였다. 이들은 소위 '현대적' 기독교가 제공하는 '종합세트' 혹은 '쇼핑몰'식의 소비를 원하지 않았다. 그것은 편리하기는 하지만, 보다 본질적인, 혹은 '영적인' 무언가를 놓친 것처럼 느껴진다. 또한 직접적으로 경험되는 것을 원하지만, 그것은 오순절적 교회에서 느껴지는 것과는 다른 무언가를 의미한다.

필자는 이러한 영성의 추구를 '뜨거운(hot)' 영성이 아닌, '차가운(cool)' 영성이라고 표현해 본다.²⁶⁾ 이분법적으로 나눌 수는 없겠지만, 뜨거운 영성을 추구하던 집단이 주로 가지지 못한 자, 배우지 못한 자들의 집단이었다면, 이제 차가운 영성을 추구하는 집단은 가진 자, 배운 자들의 집단이다. 후자의 집단 또한 '경험적 영성'을 추구하는 것은 동일하지만, 그 양상은 전자의 집단과는 매우 다르다. 또한 새롭게 떠오르는 '이머징 쳐치'(emerging church)의 경우, 비슷한 영적 경험을 그들에게 제공할 수는 있지만, 보다 확고한 '기반'을 가지지 못한 것으로 여겨진다. 플로리와 밀러의 연구에서 한 인터뷰 대상자는 이머징 쳐치에 대해 "핵심 개념(central concept)이 없다. 그것은 무엇을 잡아야할지 모르는 안개 속같이 모호한(nebulous) 형식에 불과하다."고 말하기도 하였다.²⁷⁾ 앞에서 말한 바처럼 사회가 '변화하는 사회', '불확실성의 사회'의 양상을 염두로, 이들은 사회에서 얻을 수 없는 것을 종교를 통해 얻고자 하며, '종교적 절대성'을 추구하는 경향이 나타난다. 유동적이고, 1회성의 문화 속에서 흔들리지 않는 뿌리를 찾고 싶은 경향이 나타나며, '전통적' 기독교의 영성이 이를 충족시켜 주는 것으로 보인다. 플로리와 밀러의 연구의 다른 인터뷰 대상자는 이러한 의식에의 참여를 통해 "수천 년된 문화의 터치"를 느낄 수 있었다고 표현하기도 하였다.²⁸⁾

물론 플로리와 밀러가 제시한 집단들이 현대의 종교적, 혹은 영적 욕구 전체를

25) Robert Wuthnow, "Morality, Spirituality and Democracy," *Society* 35(1998), p. 43.

26) '뜨거운' 영성과 '차가운' 영성이라는 표현은 잘 알려진 맥루한(M. McLuhan)의 대중매체의 분류에 유비한 것이다. 맥루한의 분류에 대하여는 「미아디어의 이해」, 박정규 역 (서울: 삼성출판사, 1977) 참조. 또한 이러한 영성 문화의 차이는 사회학적으로는 브루디외(Bourdieu)의 '아비튀스'(Habitus) 개념과도 연결될 수 있을 것으로 보인다. 하지만 영성 문화의 차이를 아비튀스 개념과 연결지어 논하는 것은 별도의 심도 깊은 논의와 검증을 필요로 하는 작업이다.

27) Flory and Miller, 앞의 책, p. 209.

28) 위의 책, p. 207.

대변하는 것으로 말할 수는 없다. '월로우 크릭'식의 메가 처치, 오순절적 운동, 이미징 처치들은 각각 자신들의 종교적, 영적 소비자 집단을 지닌다. 플로리와 밀러가 제시한 집단도 그 중 하나의 경향을 나타낼 뿐이다. 하지만 앞서 언급한 현대의 사회적, 종교적 추세, 그리고 개인의 소득과 교육 수준들을 고려한다면, 이러한 집단이 미래의 종교 시장에서 매우 유력한 시장 선도 세력으로 떠오를 가능성은 충분하다 할 수 있다.

IV. 영성과 한국 종교 지형의 변화

그렇다면 앞서 언급한 서구의 '영성'의 추구, 혹은 영성의 '제도적', '전통적' 종교와의 결합 현상은 한국의 종교 지형에서 어떤 의미를 지닐까? 앞서 언급한 바처럼, 2005년의 인구 센서스 결과는 가톨릭의 급성장과 개신교의 퇴조라는 이전과는 대비되는 매우 주목할 만한 경향을 제시하였다. 많은 학자들이 이에 대한 분석과 원인을 제공하였는데, 그 중 매우 중요한 하나의 요소가 소위 '영성'이라는 개념으로 요약될 수 있다고 보여진다.

필자는 이미 선행 연구에서 1980년대 이후 경제적, 사회적 안정화가 가져온 종교 지형에서의 변화를 잉글하트(R. Inglehart)의 가치변화 이론을 통하여 설명한 바 있다.²⁹⁾ 잉글하트에 의하면 경제적 성장은 '물질적 가치관'에서 '탈물질적 가치관'으로의 가치관 변화를 수반하며, 이러한 가치관의 변화는 종교적 욕구에 있어서도 영향을 미쳐, '축복형' 종교에서 '의미형' 종교로의 변화를 이끈다는 것이 필자의 주장이었다. 이러한 종교적 욕구의 변화가 표현되는 중요한 형태 중의 하나가 바로 '영성'의 추구로 보인다.

플로리와 밀러의 연구에서의 한 인터뷰 대상자도 하나의 '가치 전환'(a value shift)에 대하여 언급하는데, 지난 세대의 목회가 근대적 가치관, 즉 "얼마나 크고, 얼마나 지속될 것인가"와 같은 것에 기초하였다면, 현 세대의 목회는 이와는 다른 무언가를 필요로 한다고 얘기한다. 예를 들어, 이전 세대의 사람들이 집을 '소유'하는 문제에 관심을 가렸다면, 이후의 세대들은 그보다는 '여가'의 문제에 더 많은 관심을 보이고 있다. 이들은 또한 관계적, 인격적 요소에 더욱 관심을 가지는 한편, 보다 제도적인 것에도 관심을 보인다.³⁰⁾ 이러한 세대, 가치의 변화는

29) 최현종, 앞의 책, 1장과 3장 참조.

30) Flory and Miller, p. 212.

종교적인 면에도 중요하게 영향을 미칠 수 있는 것이다.

실제로 필자의 선행 연구에서 가톨릭으로 종교를 바꾼 사람 중 가톨릭을 선택한 이유로 가장 많이 언급한 것이 '종교적 성스러움'(62.6%)이었다.³¹⁾ 이는 사회봉사 이미지(46.5%)나 타 종교에 대한 열린 태도(34.2%)보다도 훨씬 높았다. 또한 대한민국의 주요 종교 중 가톨릭의 이미지 평가가 가장 좋았는데, 이러한 긍정적 이미지의 중요 이유로서 든 항목들 중 대표적인 것이 '경건함', '거룩함', 그리고 그와 관련된 '성직자의 이미지'였다.³²⁾ 그와 함께 성남 지역의 종교 인구 변화를 분당과 비분당 지역으로 나누어 행한 분석에 있어, 두 지역 간에는 어느 정도 상이한 변동의 양상을 나타내는데, 이는 어느 정도 생활수준이 종교 욕구, 나아가 종교의 선택에 있어 중요한 변수로 작용한다는 추측을 가능하게 만든다. 성남의 다른 지역, 혹은 수도권이나 전체 서울과 비교하여서도, 가톨릭이 가장 급격하게 증가한 지역이 바로 분당이었다.³³⁾ 성남의 다른 지역에서는 가톨릭의 비율이 1995년 대비 3.5-6% 증가한 데 반해, 분당에서는 무려 6.3% 증가하였다. 이는 경기도 전체의 4.7%, 서울의 5.5%와 비교하여도 높게 나타난다. 반면 개신교 또한 분당(25.1%)에 있어 다른 성남 지역(18.3-19.2%)보다 높게 나타나고 있지만, 감소 또한 4.4%로 다른 지역(2.4-3.0%)보다 높게 나타난다. 즉, 기존의 중산층 이상 인구의 많은 비율이 개신교를 믿는 비율이 높았는데, 이 비율은 지금도 어느 정도는 유지되고 있지만, 많은 비율은 가톨릭으로 빠져 나가고 있는 것으로 추정할 수 있다. 그리고 여기에는 생활 수준의 향상에 따른 '의미형', 나아가 '영성적' 종교의 추구 경향이 영향을 미친 것으로 보인다.

물론 근래 한국 종교의 변화에는 이러한 종교의 '영성화'와 함께, '주변화' 현상도 크게 영향을 미친 것으로 보인다. '주변화'는 종교를 자신의 삶의 영역에서 덜 중요하게, 그리고 다른 영역과 분리하여 생각하는 경향을 말한다. 이러한 경향은 이미 갤럽 조사에서도 확인된 바 있다. 즉, 개인 생활 속에서 '종교가 중요하다'고 평가한 비율은 1984년의 67.7%에서 1989년 65.4%, 1997년 61.6%를 거쳐 2004년 조사에서는 55.7%로 지속적으로 감소하였다.³⁴⁾ 필자는 이러한 종교의 '주변화' 현상을 이미 '내재적'(intrinsic) 종교성에 대한 '외재적'(extrinsic) 종교성

31) 최현종, 앞의 책, 53f. 선택항목은 복수 응답이 가능하였다.

32) 위의 책, p. 95.

33) 이러한 지역적 차이는 고양시에서도 추정 가능하나, 고양시는 2005년 이전 조사에서는 분구가 이루어지지 않아 정확한 비교가 불가능하다. 성남시의 종교 인구 변동에 대하여는 위의 책, p. 29, 각주 8 참조.

34) 한국갤럽, 『한국인의 종교와 종교의식 제 4차 비교조사』(서울: 한국갤럽, 2004), p. 71.

의 증가와 연관지어 분석하기도 하였다. ‘내재적’ 종교성과 ‘외재적’ 종교성은 올 포트(G.Allport)의 분석 개념으로서, 전자는 ‘종교 자체를 목적으로 하는 경향’을, 후자는 ‘종교를 다른 목표를 이루기 위한 도움의 수단으로서 생각하는 경향’을 말 한다. 필자의 연구에 따르면 한국인의 종교 생활에서 종교 자체의 중요성이 감소함과 동시에, ‘본인의 종교적 욕구 만족’이나, ‘개인적 종교적 체험’과 같은 종교적 요소보다, ‘가족 및 주변 사람들의 종교’, ‘다른 신자들과의 관계’, ‘기타 생활과의 조화’ 등 종교 생활에서 파생되는 요인들의 상대적 중요성이 점점 증가하고 있다는 것이다.³⁵⁾ 이러한 경향은 가톨릭의 경우 전체 신자는 늘고 있지만, 소위 ‘냉담자’의 비율 또한 지속적으로 증가하고 있다는 데서 확인할 수 있다.

어찌면 현재의 한국의 종교 지형은 양극화의 경향을 드러내고 있는지도 모른다. 즉, 더욱 열심히 영적인 것을 추구하는 자들과(영성화), 종교를 갖고는 있지만 중요하지 않게 생각하지 않는 사람들(주변화)의 증가이다. 이러한 2가지 경향이 어떻게 서로 관련을 맺고, 또한 어떠한 변수들이 이러한 차이를 설명해 주는지, 그리고 이러한 2가지 경향을 채뚫는 현재 한국 사회의 경향은 어떤 것인지에 대하여는 좀 더 세밀한 분석이 필요할 것으로 보인다. 다만, 현재의 한국의 종교 시장은 이러한 다양한 경향성들이 병존하고 있으며, 이 중 일정 부분을 제도적 종교와 결합된 영성의 추구 경향이 차지하고 있으며, 이러한 경향은 증가하는 양상을 보이고 있다는 것이다.

이러한 한국에서의 ‘제도적’ 영성의 추구 경향, 특히 가톨릭의 증가와 관련하여 언급할 수 있는 현상 중의 하나가 소위 ‘참여적 영성’(engaged spirituality)이다. 일반적으로 현대 서구의 영성의 추구 경향은 ‘개인주의’의 소산으로 여겨져 왔다. 이는 앞서의 논의에서도 어느 정도 언급된 바 있다. 그러나 최근의 분석에 의하면, 서구의 영성 추구에 있어, 또 다른 형태, 즉 ‘참여적 영성’이라고 말할 수 있는 부분이 대두되고 있다. ‘참여적 영성’의 특징은 내적으로는 경험적(experiential)이고, 외적으로 표현적(expressive)이라는 점이다.³⁶⁾ 전자는 주로 예배를 통해 나타나고, 후자는 주변 환경 및 문화에 대한 종교적 참여를 통해 나타난다. 즉, 참여적 영성은 경험적이라는 면에서 일반적 영성의 특징을 공유하나, 또한 공동체와 타인에 대한 지향성을 소유한다는 면에서 기존의 개인주의적 지향성을 탈피한다. 이들은 자신이 속한 교회 지역(host)에 대한 아웃리치(social outreach)를 통해 “이 지역이 우리가 여기 있음을 기뻐할 수 있게” 만들기 위해

35) 이와 관련해서는 최현종, 앞의 책, 5장 참조.

36) 이와 관련하여 ‘표현적 공동체주의’(expressive communalism)라는 말이 사용되기도 한다. 이와 관련하여서는 Flory & Miller, 앞의 책, p. 215 참조.

노력한다.³⁷⁾

물론 이러한 외적 '표현', '사회 봉사'의 측면은 개신교에도 많이 있어 왔다. 특히 개신교 도입 시기의 주요 활동은 의료, 교육 등을 통한 사회참여를 통해 이루어져 왔다. 하지만 어느 순간부터 '사회 참여'라는 덕목은 한국에서는 가톨릭의 가장 대표적인 브랜드 중 하나로 자리 잡았다. 물론 이러한 '사회 참여'가 '영성적' 측면보다 가톨릭의 유입 요인으로 작용하는 면은 적다할 지라도, 이 두 요소가 결합될 때에 상당한 시너지 효과를 가져오는 것으로 보인다. 즉 '참여적 영성' 이야기로 현재의 한국 종교 지형에서 가톨릭의 성장세를 설명할 수 있는 가장 중요한 요인이라고 할 수 있다는 것이 필자의 생각이다.

V. 니클라스 루만의 이론을 통한 영성운동과 한국의 종교인구 변동 분석

영성의 유행이라는 이와 같은 사회 현상을 종교사회학적으로는 어떻게 설명할 수 있을까? 이에 대해 필자는 본고를 마감하면서 독일의 사회학자 니클라스 루만의 이론을 통해 하나의 설명을 시도해 보고자 한다.³⁸⁾ 루만에 따르면, 현대 사회에 있어서 종교는 정치, 경제 등과 함께 하나의 기능 체계(function system)로서 존재한다. 그에 의하면 종교가 사회에서 '통합적 기능'을 수행한다는 기능주의자들의 분석은 사실에 부합되지 않는다. 또한 이러한 '통합적 기능'에 대한 주장은 현대에 있어서의 종교의 기능 상실에 대한 주장으로 이어지기도 한다. 이에 반해 루만은 종교의 '해석적' 기능을 주장한다. 즉, 우리가 살고 있는 사회에는 많은 '애매 모호한 것(Ambiguität)'이 존재하며, 이 문제를 해결하기 위해 중요한 역할을 하는 것이 '체계(system)'인데, 그 중의 하나가 종교라는 것이다.³⁹⁾ 특히 이와 같은 해석의 필요성은, 루만에 의하면 '타인의 안녕과 비교하여 발생하는 상대적 불행', '다중적 의미의 사건', '지루함(Langweile)', '이성적으로 이해할 수 없는 것(Wahnsinn)' 등의 상황에 존재한다.⁴⁰⁾

37) 위의 책, p. 214.

38) 이하 루만과 관련된 서술은 Niklas Luhmann, *Funktion der Religion*, (F.a.M.: Suhrkamp, 1982); *Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3* (F.a.M.: Suhrkamp, 1993); *Die Religion der Gesellschaft* (F.a.M.: Suhrkamp, 2002)를 주로 참조하였다.

39) Luhmann, *Funktion der Religion*, pp. 9-13.

40) 위의 책, pp. 35-36.

또한 루만에게 있어 각 '체계(system)'을 이해하는 데 있어 핵심적인 요소는 '코드'이다.⁴¹⁾ 루만에 따르면 종교 체계의 코드는 '초월성/내재성(Transzendez/Immanez)'이다. 즉, '초월적' 존재와의 커뮤니케이션을 통하여 우리가 살고 있는 '내재적' 상황을 해석하는 것이 종교 체계가 갖는 기능이다. 루만은 이러한 종교의 기능을 '수행(Leistung, performance)'과 구분하는데, '수행'은 다른 기능 체계도 할 수 있는 것을 종교 체계가 감당하는 것을 말한다. 종교가 갖는 문화적 역할, 도덕적 지도, 복지 문제에 대한 담당 등이 이에 해당하는 것으로 볼 수 있는데, 문제는 사회가 기능적으로 분화됨에 따라 이러한 수행에서의 종교의 역할은 각각의 체계에 넘겨지게 된다는 것이다.

루만의 영향을 받는 바이어(Peter Beyer)는 그 한 예로서 '해방신학'의 경우를 언급하고 있다. 그는 니카라구아의 산디니스타 해방전선에 참여한 가톨릭 관계자들이 오히려 혁명이 성공하고 나서 그 종교적 의미를 상실하는 상황을 지적하고 있다. 즉, 저항 시기의 종교적 색채는 정치 체계가 안정되고 자리를 잡으면서, 더 이상 의미를 갖지 못하고, 저항에 함께 참여했던 종교계 인사들의 정치 참여는 비종교인과 똑같은 성격을 띤다는 것이다.⁴²⁾ 해방신학의 경우 이외에도 종교는 현대에 있어서의 역할의 감소를 '수행'의 방식으로 진행하는 경우가 많지만, 이는 결국 한계를 지닐 수밖에 없다. 즉, 이러한 수행적 측면이 보조의 수단은 될 수 있을지언정 종교 체계 자체를 구분(분화)하는 '기능'이 될 수는 없는 것이다.

이러한 한계 상황에서 결국 종교가 돌아갈 수 있는 길은 그 중심코드에 근거한 기능을 다하는 것이다. 그리고 그 중심에는 '초월성'의 요소가 있다. 물론 루만이 얘기하는 초월성은 단순한 '성스러움'이나 '신적인' 존재를 넘어서는 다양한 측면을 지닌다. 그럼에도 불구하고, 이러한 루만의 종교 이론은 현대 사회에 있어서의 영성의 부흥을 바라보는 하나의 중요한 이론적 도구가 될 수 있다.

그렇다면 이러한 입장에서 한국의 종교상황은 어떻게 이해될 수 있을까? 한국의 개신교는 전통적으로 축복을 강조하였고, 이러한 강조는 1960년대 경제개발에 뒤따른 사회변동의 상황에서 개신교가 성장하는 중요한 요인으로 작용하였다.⁴³⁾ 하지만 사회 안정 혹은 기능적 분화가 어느 정도 이루어진 시점에서 이러한 문제는 더 이상 종교가 아닌 다른 사회 체계들에 의해 해결될 수 있다. 부의 문제는

41) 루만은 자신의 이론을 사이버네틱스(cybernetics)로부터 유추하여 내는데, 컴퓨터에서 모든 프로그램이 0과 1의 디지털 코드에 기초하듯이, 사회의 모든 시스템도 이분법적 코드에 기초한 것으로 생각한다.

42) 바이어의 해방신학의 분석과 관련하여서는 Peter Beyer, *Religion und Globalization* (London: SAGE Publications, 1994), pp. 135-59 참조.

43) 최현종, 앞의 책, 83-86쪽 참조.

경제 시스템에 의해, 진리의 발견 및 전달 문제는 각각 과학 시스템⁴⁴⁾과 교육 시스템에 의해, 질병의 문제는 의료 시스템에 의해, 노후생활의 문제는 복지 시스템에 의해 해결이 가능하다. 어떤 의미에서 과거 종교에 의존해야만 했던 '나머지 문제들(Restprobleme, residual problems)'은 이제 시스템에 의해 해결이 가능해지고, 그에 따라 종교에 있어서는 다시 현실의 축복이 아닌 우리의 내재적 삶의 영역의 의미를 제공하는 '기능'의 문제가 중요하게 대두된다. 이러한 변화가 최근의 한국 종교 지형의 변화에 영향을 미치는 것으로 생각할 수 있다. 즉, 개신교의 지나친 현세적 경향은 반대 급부로 그 초월성의 상실로 인식되고, 이는 많은 종교 소비자들로 하여금 내재적 영역을 해석할 힘을 상실한 종교로서 간주하게 만들 수 있는 것이다. 그리고 이러한 상황은 현재의 종교적 시장에서 개신교에 불리하게 작용하고, 이것이 2005년의 인구 센서스 결과에 반영된 것으로 보인다. 반면 가톨릭의 성장은 이러한 상황이 반대로 작용한 것으로 볼 수 있으며, 더욱이 서구의 '제도화된 영성'에 해당하는, 의미를 제공하는 초월적 존재가 한국의 전통에서는 찾아보기 힘든 것도 가톨릭의 성장에 유리하게 작용하는 것으로 보인다.

VI. 나가는 말

필자는 본 논문을 통하여 현재의 한국 종교 지형의 변화의 원인을 '종교'와 대비되는 개념으로서의 '영성'의 발달을 얘기하는 서구의 연구 경향과 관련하여 생각해 보았다. '영성'을 이야기하면서도 본 연구는 신종교 운동이 아닌 제도적 종교 안에서 영성 추구의 경향을 중심으로 살펴 보았고, 이를 한국의 경우 가톨릭과 연결하여 한국 종교 지형의 변화에 미친 영향을 생각해 보았다. 그리고 마지막으로 이를 뿐만의 '초월성/내재성' 코드와 '기능'과 '수행'의 관점에서 생각해 보았다.

서구 사회의 영성의 등장은 형이상학에 대한 믿음의 상실, 종교적 시장 상황, '자아'의 중요성 등의 다양한 요인과 결합되어 있지만, 한편으로는 이러한 영성이 사회에 자리잡기 위하여 필연적으로 어느 정도의 제도화 과정을 거쳐야만 한다. 이러한 맥락에서 제도화된 종교들의 '영성적 재발견', 혹은 새로운 영성을 과거의 '제도적 종교'의 유산 속에서 찾고자 하는 시도는 중요한 의미를 갖고, 또 유리한

44) 여기서 과학은 자연과학에 국한되지 않고, 근대적 의미의 모든 학문체계를 포함한다.

위치를 점하게 만든다. 이것은 서구의 기독교적 맥락에서는 소위 '현대적' 기독교에서 '전통적' 기독교로의 회귀 경향으로 나타나기도 하며, 이러한 경향은 경제적, 교육적 수준의 향상과 함께 '뜨거운' 영성에서 '차가운' 영성으로의 변화 경향과도 맞물려 있기도 하다.

이러한 '영성'과 '제도적' 종교의 결합은 한국에 있어서는 최근의 가톨릭 교회의 성장으로 나타나는 것으로 보인다. 또한 이러한 상황은 한국 사회의 전반적인 경제적, 교육적 수준의 향상과 궤를 같이 하는 것으로 보인다. 이는 '축복'이라는 현세적 가치가 - 루만적 의미에서 - 시스템에 의해 해결되는 상황에서, 보다 종교의 '기능'에 가까운 '성스러움', '의미'의 추구 쪽으로 이동해 가는 것으로 해석할 수 있으며, 이러한 경향이 현재의 시점에 있어서는 가톨릭에 가장 유리하게 작용하는 것으로 보여진다.

종교의 본질 - 루만적 의미에서 코드 - 은 일정하나, 그 프로그램은 사회 변동에 따라 변화한다. 그리고 현대의 사회적 변화는 '영성의 제도화'라는 프로그램 방식에 유리하게 작용하는 것으로 보인다. 그것은 앞에서 살펴 본 것처럼 서구의 경우에서도, 또한 2000년대의 한국 사회에도 유사하게 작용하고 있는 것으로 보인다. 사회가 변화함에 따라, 이러한 조건도 변화할 것이고, 그에 따라 종교 지형도 따라서 변화할 수 있다. 현재의 상황은 가톨릭에 보다 유리하게 작용하는 것으로 보이지만, 이러한 상황은 여타 종교들이 나름대로의 영성적 프로그램을 개발함에 따라 달라질 수 있고,⁴⁵⁾ 이후의 사회 변화가 또 다른 사람들의 종교적 욕구를 낳는다면 상황은 또다시 변할 수도 있다. 결정적인 것은 누가 그러한 사회 변화에, 혹은 사람들의 - 경제적 용어로 소비자의 - 욕구를 잘 쫓아가는가 하는 것이다. 이러한 종교에 대한 시장 경제적 상황 기술이 일부 종교인의 심기를 거스를지는 모르지만, 하버마스의 표현을 빌면 '체계에 의한 식민화'가 이루어진, 그리하여 종교가 시장 경제 시스템의 지배를 받는 현대 사회의 상황에서는 어쩔 수 없는 현실인지도 모르겠다.

주제어: 영성, 사회 변화, 제도화, 한국종교 지형 변화, 기능/수행

원고접수일: 2012년 4월 24일

45) 2002년 월드컵을 전후해서 나타난 템플 스테이도 일종의 불교의 현대화된 영성 프로그램으로 볼 수 있다.

심사완료일: 2012년 6월 11일

제재확정일: 2012년 6월 20일

참고문헌

- 송재룡. “탈근대 사회의 성찰적 전환과 ‘영성사회학’ 테제.”『신학과 사회』24: 2010.
- 전명수. “개인주의적 영성 운동과 세속화 논쟁.”『담론 201』13: 2010.
- 최현종.『한국 종교인구변동에 관한 연구』부천: 서울신학대학교 출판부, 2011.
- 한국갤럽.『한국인의 종교와 종교의식 제 4차 비교조사』서울: 한국갤럽, 2004.
- Bellah, Robert N., Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler and Steven M. Tipton. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. New York: Harper & Row, 1985.
- Beyer, Peter. *Religion und Globalization*. London: SAGE Publications, 1994.
- _____. *Religions in Global Society*. London and New York: Routledge, 2006.
- Cox, Harvey.『영성·음악·여성』유지황 역. 서울: 동연, 1998.
- Droogers, André. “Beyond Secularisation versus Sacralisation: Lessons from a Study of the Dutch Case.” In: Kieran Flanagan and Peter C. Jupp (eds.), *A Sociology of Spirituality*. Hampshire: Ashgate, 2007: 81–100.
- Flory, Richard W. and Donald E. Miller, “The Embodied Spirituality of the Post-Boomer Generations.” In: Kieran Flanagan and Peter C. Jupp (eds.), *A Sociology of Spirituality*. Hampshire: Ashgate, 2007: 201–18.
- Goddard, N. C., “Spirituality as Integrative Energy: A Philosophical Analysis as Requisite Precursor to Holistic Practice.” *Journal of Advanced Nursing* 22, 1995: 808–15.
- Heelas, Paul. *The New Age: Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*. Oxford: Blackwell, 1996.
- Luhmann, Niklas. *Funktion der Religion*. F.a.M.: Suhrkamp, 1982.
- _____. *Gesellschaftsstruktur und Semantik Bd. 3*. F.a.M.: Suhrkamp, 1993.
- _____. *Die Religion der Gesellschaft*. F.a.M.: Suhrkamp, 2002.
- McLuhan, Marshall.『미디어의 이해』박정규 역. 서울: 삼성출판사, 1977.
- Princeton Religion Research Center. *The Unchurched American*. Princeton NJ: The Gallup Organization, 1978.

- Roof, Wade Clark. "Religion and Spirituality: Toward an Integrated Analysis." In: Michele Dillon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*. New York: Cambridge University Press, 2003: 137-50.
- Versteeg, Peter. "Spirituality on the Margin of the Church: Christian Spiritual Centres in the Netherlands." In: Kieran Flanagan and Peter C. Jupp (eds.), *A Sociology of Spirituality*. Hampshire: Ashgate, 2007: 101-14.
- Wuthnow, Robert. "Morality, Spirituality and Democracy." *Society* 35, 1998: 37-43.
- _____. *After Heaven: Spirituality in America Since 1950s*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.

<Abstract>

Institutionalized Spirituality and Religious Change in South Korea

Hyun Jong Choi(Institute for the Study of Modern Christianity)

This essay attempts to explain the cause for the change in the religious map of South Korea. It would seem that the notion of 'spirituality,' as opposed to 'religion,' became more significant in the recent Western religious research. In this essay, however, I deal with the notion of 'spirituality,' not in relation to the new religious movements, but to the institutional religions. I connect this to the case of South Korea, especially with regard to the recent membership increase in the Catholic Church. Further, I explain the whole phenomenon through the concepts of 'transcendence'/'immanence' code and 'function'/'performance' of Niklas Luhmann.

The emergence of spirituality in Western society is combined with various factors, such as the loss of faith in the metaphysics, religious 'market' condition, and the growing importance of 'self'. However, it should inevitably go through the process of institutionalization to be situated stably in society. In this context, a spiritual re-discovery of the institutionalized religions, or a search for spiritual heritages in the traditional religions conveys a significant connotation. This trend can be observed in the Western Christian context as a return from the so-called 'modern' church to the traditional church, or a change from 'hot' spirituality to 'cool' spirituality that is coupled with the improvements in socio-economic and educational realms.

This combination of 'spirituality' and 'institutional' religions all appears in the recent growth of Catholic Church in South Korea. This circumstance

can be also connected to the development of socio-economic and educational landscapes in South Korea. Such worldly value as 'blessing' may be resolved by the system in the sense of Luhmann. As such, religious needs in South Korea seems to move towards searching for 'sacred' or 'meaning' close to 'function' in the religious system in the sense of Luhmann. In this regard, Catholic Church seems to be located upon the most favorable position in the most recent religious circumstances.

Key Words: Spirituality, Social Change, Institutionalization, Religious Change in Korea, function/performance(Leistung)