

세속화와 종교해방운동의 전개*

김 종 서

〈서울대학교 종교학과〉

1. 미국종교의 세속화

미국의 1960년대는 급격한 사회변혁의 시기였다. 우선 1960년에 1억 8천만이었던 미국의 전체인구는 1970년에 2억을 넘어섰다. 특히 14세에서 24세의 젊은이들이 차지하는 비율이 15.2%에서 19.6%로 급성장하였고, 국내 이동과 이민이 겹쳐 서부 즉 캘리포니아의 인구증가는 아주 두드러진 현상이었다. 그리고 가계소득이 평균 13,000여불에서 18,000여불 정도로 증가하였다(*US Statistical Abstract*, 1981).

무엇보다도 과학기술이 빠른 속도로 성장하였고, 그와 더불어 고등교육이 엄청나게 확대되었다. 예컨대 세계대전 이후 미국은 과학기술의 중요성을 더욱 실감하게 되어 맨하탄(Manhattan)계획 등을 세워 항공기술과 잠수함 제조 기술 등을 개발하게 된다. 이렇게 되다보니 1965년쯤 해서 미국의 총수출은 270억불에 달하고(이것은 세계 총수출액의 15%) 이중 기술집약적 공업생산품이 64%나 차지하게 된다. 또 소위 GI법안을 만들어 군대 전역자들이 대학에 가도록 정부가 돈을 대 주었고, 여기다가 이른바 스푸트니크(Sputnik)쇼크 이후 대학에의 집중적인 재정지원은 실로 급격한 대학인구의 확대를 가져왔다. 즉 고등교육에의 비용은 1950년에 22억불에서 1960년에는 56억불로 늘었고, 1970년에는 무려 234억불로 급팽창하였다. 그리고 1950년에 260만 명이었던 대학생 수는 1960년에 360만 명으로 늘었고, 1970년에는 860만 명으로 무려 139% 팽창한다.¹⁾

이러한 대학인구의 확대는 당연히 사회적으로 인종문제나 여성문제에 있어서 평등의식의 확대를 가져왔다. 또 공산주의자, 무신론자 및 동성연애자들을 위한 시민적 자유의식의 성장이 있었다. 뿐만 아니다. 이혼, 혼전 성관계나 낙태 그리고 환경문제 등에 대한 태도에 있어서 자유주의적 경향들을 초래하게 되었다.

이러한 사회적 여건의 변화는 대체로 전통적 기독교에서 벗어나 새로운 종교적인 실험

* 본 연구는 1997년도 한국학술진흥재단 대학부설연구소과제 연구비에 의하여 연구되었음.

1) Wuthnow, R., "Religious Movements and Counter-Movements in North America," In Beckford, J. A., ed., *New Religious Movements and Rapid Social Change*(London: Sage Publications Ltd, 1986), pp. 9-11.

의 여지를 주는 것이었다. 그러니까 1960년대에 이르러부터 미국종교계는 빠르게 세속적 경향을 경험하게 된다. 세계대전과 한국동란의 후유증으로 왔던 삶의 불안과 고뇌 그리고 영성적 관심들은 차차 잊혀져 갔다. 그리고 그 대신에 흥미하게된 안정과 풍요 그리고 인간적 자유를 추구하려는 경향은 전통적 형식의 종교들이 사회 속에서 점차 힘을 잃어가게 하였다. 오히려 일부 동양 신종교 등への 관심이 만연될 정도였다.

우선 교회출석률이 점차 줄어들기 시작했다. 1958년 49%로 절정에 도달했던 것이 1971년에는 40%에까지 떨어지게 된 것이다.²⁾ 또 종교의 영향력이 증가하고 있다고 느끼는 사람들이 1957년에는 무려 69%였으나 1969년에는 14%로 떨어졌다. '오늘의 문제'에 종교가 해답을 줄 수 있다고 81%나 되는 사람들이 1957년에는 생각했었지만 1974년에는 62%만이 그렇게 생각하였다. 그리고 디트로이트 지역의 한 조사에 의하면, 최근 종교에 덜 관심을 갖게 되었다는 사람은 1958년부터 1971년까지 7%에서 30%로 늘어났고, 신존재를 확신한다고 하는 사람은 68%에서 48%로 줄어들었다.

뿐만 아니다. 미국의 총 출판물 중에서 종교출판물이 차지하는 비중이 1954년에는 6.85%이었던 것이 1972년에는 4.5%로 감소되었다. 또 1955년에는 미국 국민들이 교육에 매 1불을 기부할 때마다 종교에는 4.50불을 기부하였으나, 1970년에는 이것이 2.90불로 줄었다. 또 고등교육이 확대됨에 따라서 종교와 신학분야에서 석사학위를 받은 사람의 비율이 1955년에는 2.2%에서 1975년에는 1.1%로 줄었고, 또 박사학위를 받은 사람의 경우는 1960년부터 1970년까지 10년간 2.8%에서 1.4%로 역시 반으로 줄었다. 그리고 미국 노동력에 있어서 성직자가 차지하는 비율도 1960년에는 0.3%였으나 1970년에는 0.27%로 축소되었다.³⁾

이렇게 종교가 힘을 잃어 가는 것은 정부의 기능이 확대되면서 더욱 심해졌다. 즉 종교는 점차 세속적 신화들과의 경쟁에서 뒤지기 시작했던 셈이다. 물론 청소년의 성의식 등 외적인 면에서는 변화가 있으나 이것을 진정한 의미의 세속화(secularization)라고 보기는 어렵다는 일부 반론도 있었다.⁴⁾ 그러나 종교계 전반에 자유주의 신학의 붐을 타고 펼쳐지는 세속화 인식은 견잡을 수가 없었다.

상황이 이쯤 되면서, 주류 신학부터가 세속화를 무조건 거부하는 대신에 오히려 긍정적으로 수용하게 된다는 것은 중요하다. 예컨대 『세속도시』⁵⁾를 썼던 하버드 신학부의 콕스

2) 미국에서는 '매주 교회에 나가는가?'라는 질문을 하면 대체로 40% 정도가 '그렇다'라고 대답한다. 그러나 실제 교회에 나오는 숫자는 그 절반밖에 안된다는 주장도 있다[Roberts, K. A., *Religion in Sociological Perspective*, 3rd ed.(Belmont, CA: Wadsworth Publishing Company, 1995), pp. 351-55].

3) Wuthnow, R., *Op. Cit.*, pp. 12-3.

4) 예컨대, Greeley, A. M., *Religious Change in America*(Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

5) Cox, H., *The Secular City*(New York: The Macmillan Company, 1965).

는 이 시대에 신을 이해하려면 세속 안에서 세속적 양식으로 말해야 한다고 주장했다. 그리고 세속화는 성서적 메시지의 완성으로 이해되어야 한다고까지 하였다.

한편 여기서 한 걸음 더 극단적으로 나갔던 것이 바로 '사신신학(Death of God)' 운동인 지도 모른다. 즉 하나님께서 죽음으로 인하여 인간은 마침내 거룩한 실재로 돌아갈 수 있다고 하며, 따라서 기독교의 종말을 고백하고 모든 전통적 신학사조의 부당성을 표방하는 신학이 등장하기까지 한 것이다. 다시 말해서, 1960년대 사신신학 운동의 대표자 중의 하나였던 알타이저는 성육신(incarnation)에서 완전히 영(하나님)이 인간으로 되었음을 주장한다. 결국 하나님은 성육신 되면서 죽은 것이다(kenosis). 그러니까 하나님의 죽음의 선포가 그리스도로 뒀 즉 기독교 신앙의 바로 시작이라는 것이었다.⁶⁾

물론 이러한 극단적인 세속화 신학에 대하여 보수 신학계의 비판도 상당하였다. 사신신학은 일종의 이단적인 '영지주의 신화'이고, '말씀 없는 말씀이요, 육신 없는 성육신'이라는 등 강한 비난들이 있었다. 그리고 1975년에 이르러서는 미국 하트포드신학교(Hartford Seminary)에 일부 보수신학자들이 모여 13개 항목에 걸쳐서 "교회를 파괴하는" 현대주의적 신학을 단호히 거부하는 선언을 하기도 한다. 즉 "구원은 하나님을 떠나서는 발견될 수 없다"는 것을 분명히 한다.⁷⁾

그럼에도 불구하고, 미국 종교계 전체가 세속화의 거대한 늪을 벗어나기는 어려웠다. 오히려 1970년대 이후 세속화는 당연한 것으로 여겨지면서, (너무 극단적이었던 사신신학류는 점차 사라지지만) 대체로 그 양태가 몇 가지로 변화하기 시작한다는 것이 더 중요하다. 우선 더욱 적극적 방식의 세속적 경향으로서 텔레비전을 통한 원거리 목회(televangelism) 등에서 절정에 이르는 종교의 상업화(commercialization)를 볼 수 있다. 그리고 또 하나는 소위 종교들의 세속적 해방운동(liberation movement)에의 참여를 꼽을 수 있을 것이다.

2. 종교의 상품화 시대

교회 출석률은 떨어진다지만 그럼에도 불구하고 전체 미국인의 90% 가까이가 아직도 자기 스스로를 종교인으로 확인하고 있다.⁸⁾ 왜 이렇게 많은 사람들이 종교에 관심을 가지는가? 이에 연관하여 세속화는 단순히 종교의 몰락을 뜻하는 것이 아니라 종교의 상품화(commodification)와 관련된다는 것이 지적되고 있다. 특히 오늘날에는 자기개선과 휴식의 수단으로서 '문화'를 구매하게 되는 사람들의 취향 결정에 종교가 중요한 영향을 준다

6) Altizer, T. J. J., *The Gospel of Christian Atheism*(New York: The Westminster Press, 1968).

7) Berger, P. & R. J. Neuhaus, eds., *Against the World for the World: The Hartford Appeal and the Future of American Religion*(New York: Seabury Press, 1976).

8) *New York Times*, April 10, 1991.

는 것이다.⁹⁾

사실, 종교의 '문화시장(the marketplace of culture)' 속에서의 역할은 벌써 오래 전부터 시작되었다. 예컨대, 시장들은 예로부터 대개 성당근처에서 발달하였고, 교회는 또 대체로 그 수익금의 일부를 챙겼었다. 그리고 루터는 면죄부 판매를 불평했었으나, 개신교는 결국 주로 도시 상인들 가운데서 성공을 했었다.

한편 미국에서는 17세기에 벌써 뉴잉글랜드 지방의 목사들이 독자들을 의식하여 설교를 흥미 있게 하였다. 그리고 휘트필드가 18세기 중엽에 시장(market)을 인식하고 자기 브랜드의 복음을 퍼뜨리기 위해서 그것을 의식적으로 이용했던 것이 최근 연구되어 나왔다.¹⁰⁾ 즉 휘트필드는 당시의 위대한 복음장사꾼(a vendor of the gospel)이었던 셈이다. 물론 그 이전에도 커튼 매서(Cotton Mather)나 벤자민 콜만(Benjamin Coleman) 등이 상업적 언어를 사용했었다고 알려져 있다. 그러나 휘트필드처럼 마케팅 전략을 고려해서 용의주도하게 한 것은 아니었다. 그는 자신의 초상화를 그리게 해서 상품화하고 그것을 설교에 끼워 팔았었다. 자신의 메시지가 인쇄물 등으로 나왔을 때 자신의 모습을 가지고 있으면 더 잘 팔리는 것을 그는 알았던 것이다. 바로 이러한 휘트필드의 저작들 때문에 미국의 출판물이 1738년부터 1741년까지 무려 85%나 증가했다고 한다. 심지어 1740년 한 해에만도 그의 저술은 전 미국 출판물 시장의 약 30%를 차지했었다는 것이다.¹¹⁾ 결과적으로 휘트필드는 교구의 경계와 성직자의 권위를 넘어서 그 바깥에 새로운 종교를 만들어 냈던 것으로 여겨진다.¹²⁾

하지만 미국에서 종교가 본격적인 상업문화 속에 뛰어들었다고 생각되는 것은 19세기에 이르러서이다. 본래 종교지도자들은 대중오락의 호소에 경쟁하는 도덕적이고 개혁적인 목표들을 가진 '비영리' 조직들을 후원했었다. 하지만 차차 종교자체가 상품의 모습을 띄게 되었다. 즉 종교는 상업주의를 비판했지만 동시에 그가 변화하고 싶어하는 세속적 취향에 또한 호소해야만 했었다. 그러니까 문화시장 속에서 종교의 본래 역할은 비판자로서였지만 점차 투자가로서 바뀌게 되었다는 것이다.

수정헌법 1조(The First Amendment)에 나오는 '종교의 자유행사(Free Exercise)'와 '국교금지(No Establishment)' 조항들은 종교의 상품화를 가속화시키는데 주요요인들이었다고 여겨진다. 즉 국교가 없이 종교를 자유로 선택할 수 있는 소위 다종교상황이 형성되어 경쟁체제가 되면서 각 종교는 선택되어지기 위한 노력이 필요해지게 되었다는 말이다. 그러

9) Moore, R. L., *Selling God: American Religion in Marketplace of Culture*(New York: Oxford University Press, 1994), pp. 4-5.

10) Lambert, F., "Pedlar in Divinity": *George Whitefield and the Transatlantic Revivals, 1737-1770* (Princeton: Princeton University Press, 1994).

11) *Ibid.*, p. 128.

12) *Ibid.*, p. 97.

니까 이런 상황 속에서 종교가 성공적으로 살아남는 것은 그의 조직구조(교회체계), 영업 대표(성직자), 생산품(종교교리) 및 마케팅 기술(선교방법)에 달려 있다고 생각된다.¹³⁾ 그래서 종교사회학자 버거는 “다원적 상황은 무엇보다도 시장상황이다. 그 속에서 종교들은 소비상품들이 된다. 그리고... 많은 종교행위들은 시장경제의 논리에 의해 지배되게 된다”¹⁴⁾고 하였었다.

아무튼 하나의 상품으로서 종교는 많은 구매자들을 만족시켰다. 그래서 결국 미국의 상업문화는 새로운 형식의 ‘세속성(worldliness)’을 개발해냈다고도 생각된다.¹⁵⁾ 그러니까 종교의 상품화는 세속화의 대체개념으로도 이해되는 것이다. 즉 세속화는 결코 종교의 사라짐이 아니라 주변문화에 호소하기 위한 종교의 복잡한 상품화라는 것이다.

특히 미국의 목사들이 구태의연한 종교사상들에만 집착했었다더라면 유럽처럼 교회는 황폐화되었을 것이고, 평신도들은 목사들이 교회 밖의 공식적인 일에서는 입을 다물고 있기를 바랬었을 것이라고까지 한다.¹⁶⁾ 즉 종교의 상품화는 오히려 종교를 튼튼하게 해왔다는 말이다. 그리고 종교가 상품화되었기에 아직도 미국문화 속에서 영향력을 행사하고 있다는 것이다. 또 시장논리는 종교지도자들을 신성화된 방에서 끌어내서 교회 밖에까지 사랑의 자선을 베풀게 해왔다고 한다.¹⁷⁾ 그리고 이것은 목사들이 국지주의를 넘어서 사상의 시장으로 들어와 경쟁을 정당화하게 하고, 결국 종교적인 포용성을 기르게 하였던 것이라고 한다.

실제로 미국에서 종교는 다양한 방식으로 상품화되어 왔다. 우선 출판물의 형식은 가장 기본적인 것이었다. 종교서적은 20세기 들어서 특히 대중화되었고, 토마스 머튼(Thomas Merton), 풀턴 쉰(Fulton J. Sheen) 및 노만 빈센트 필(Norman Vincent Peale) 등의 책들이 나오면서 비소설 분야 베스트셀러들 가운데 큰 비중을 차지하였다. 레벨(Fleming H. Revell)은 종교서적 전문으로 부자가 된 최초의 사업가였다. 주로 보수적인 종교서적을 냈던 그는 전국에 6,000여 기독교 책방을 세웠고, 1949년쯤 벌써 총 매출이 20억불에 달했었다.

물론 성경책은 미국 출판역사에 독특한 위상을 차지한다. 얼마나 다채로운 형태의 성경이 나왔는가는 이루 다 말로 할 수가 없다. 1983년의 출판물 목록집(*Books in Print*)만 보아도 ‘음식’ 항목이 15쪽이고 ‘섹스’ 항목이 14쪽인데 비해, 성경과 성경에 연관된 항목은 총 55쪽이나 된다. 그러나 이것이 기독교서적 상인들이 ‘음식’이나 ‘섹스’를 무시했다는 것은 결코 아니다. 성경에 기초한 식이요법, 사랑하는 법, 운동요령 등을 다루는 수많은 책들

13) Finke, R. & R. Stark, *The Churching of America, 1776~1990: Winners and Losers in Our Religious Economy*(New Brunswick, N.J: Rutgers University Press, 1992), pp. 17ff.

14) Berger, P. L., *The Sacred Canopy*(New York: Anchor Books, 1967), p. 138.

15) Moore, R. L., *Op. Cit.*, p. 10.

16) *Ibid.*, pp. 10-1.

17) *Ibid.*, p. 270.

이 나왔다. 단행본과 더불어, 교단마다 또 여러 종교잡지들을 앞 다투어 발간하였다. 그리고 기독교책방들은 그들의 상품을 계속 더 확대하여 왔다. 기독교 메시지를 담은 티셔츠, 범퍼 스티커, 카드, 커피잔, 테이블 보와 프리스비 등 온갖 것을 다 판다. 그래서 캘리포니아 오렌지 카운티에서는 아예 기독교 상점들만의 전화번호부를 만들어 내기도 하였다.¹⁸⁾

특히 오늘날 미국의 기독교인들은 “하나님을 보고, 듣고 또 만져보고 싶어한다.” 즉 ‘물질적인 기독교’의 시대인 것이다.¹⁹⁾ 이렇게 다양한 상품으로 물질화된 기독교는 일상생활 속에서 기독교적 신앙을 상기시키고 증거 해주는 도구가 된다. 그리고 거의 모든 미국의 기독교인들이 비슷한 성구들과 기독교 상품들을 씀으로서 취향과 계층과 종파와 역사 등을 초월하여 비슷한 신앙양태를 지속시켜 나아갈 수 있는 계기를 마련해준다. 그러니까 기독교의 물질적 상품화는 기독교 신앙자체에 큰 도움이 된다는 것이다.

이것은 물론 주류 기독교만의 문제는 아니다. 따져보면 소위 신종교에 가까운 교단들까지도 상품화에 적극적이어서 왔다. ‘안식교(the Seventh-day Adventists)’는 교리와 연관시켜 건강운동을 약장사처럼 상품화하였다. 또 ‘여호와증인(the Jehovah’s Witnesses)’은 진공소제기를 팔러 다니는 세일즈맨들처럼 가가호호 방문판매 방식을 채택하였다. 한편 허버드(L. Hubbard)의 과학교(Scientology)는 영적 상처를 진단 치료한다는 계기(E-Meters)를 무료강습까지 하며 팔고, 마하리쉬(Maharishi)의 초월명상(Transcendental Meditation)은 미아 패로우(M. Farrow), 제인 폰다(J. Fonda)와 비틀즈(the Beatles) 같은 연예인들까지 앞세워 명상법과 개인적 주문을 상품화하였다. 그리고 ‘뉴에이지(New Age)’는 만물상 형식으로 카세트, 명상용 수정, 요가매트, 향, 건강식 등 품목의 다양화를 꾀하였다. 심지어는 우리나라에서 나간 철저한 현세 부정적 교리를 가진 통일교조차도 미국 사회 속에서는 인삼차와 낚시 보트 그리고 신문 등을 매개로 매우 적극적인 상업화를 추진해왔던 셈이다.²⁰⁾

물론 장사꾼들이 종교의례를 이용해왔다고도 볼 수 있다.²¹⁾ 예컨대, 크리스마스는 백화점들의 대목이다. 또 본래 3세기 로마의 기독교 순교자를 기리던 날인 ‘발렌타인데이’는 연인들의 날로 탈바꿈하면서 초콜릿 판매를 부추겨 왔다. 그리고 부활절에는 달걀, 할로우인데이에는 호박과 캔디 팔기 등 장사꾼들에게 종교적 명절은 곧 돈이다. 산타 클로스나 부활절 퍼레이드나 또 라스베가스 교회의 결혼식²²⁾이니 모두 사실은 종교를 위한 것이라기 보다는 상인들의 돈 벌 속셈이 위주라 해야 할 것이다.

18) *Ibid.*, pp. 253-54.

19) McDannell, C., *Material Christianity: Religion and Popular Culture in America*(New Haven: Yale University Press, 1995), pp. 1ff.

20) Moore, R. L., *Op. Cit.*, pp. 256-63.

21) Schmidt, L. E., *Consumer Rites: The Buying and Selling of American Holidays*, Princeton: Princeton University Press, 1995, pp. 4ff.

22) 김영훈, “의례의 상품화: 미국 라스베가스 혼인 의례 연구,” 『한국문화인류학』 30/1 (1997): 113.

종교를 상품화 하는 것만이 아니다. 심지어는 상품화 된 것에 종교를 끼워 파는 방법까지도 등장하여 왔다. 예컨대 코카콜라²³⁾는 선전멘트에서조차 ‘예수’를 끼워 넣어 마치 그걸 마셔야 크리스찬인 것같은 인상을 주고 있다. 기껏해야 이러한 상업문화는 미국인들이 청교도적인 보수공화주의자들로서 저축하며 몇 달을 살아온 후에 긴축을 확 풀고 정신 치료적인 소비를 행함을 조장하고 있다고도 할 수 있을지 모른다. 하지만 그보다도 이러한 상업문화가 있기에 오늘날 기독교가 그에 얽혀서 생생하게 더 잘 살아 남고 있다는 주장이 오히려 일반적이다. 아무튼 미국 종교에 있던 것치고 본래 그대로 있는 것은 거의 없다. 오늘날은 종교의 모든 것이 상품으로 포장되고 있는 것이다. 이대로 가면 머지 않아 할렐루야 스낵이나 니르바나 드링크도 나올 법하다.

한편 되짚어 보면, 종교가 상품화되는 만큼 상품을 기반으로 형성되는 현대 자본주의 경제체계는 종교라고 이해될 수 있을지 모른다. 즉 경제학은 과학이기보다 신학이며, 그의 신은 시장(market)이라는 말이다. 자본주의의 가장 큰 이단이었던 공산주의의 몰락은 이 ‘시장의 종교’가 역사상 최초로 진정한 의미의 ‘세계종교’가 되어가고 있음을 분명히 보여주는 셈이라고 한다.²⁴⁾ 그런데 이 거대한 역사적 사건의 진앙은 역시 미국이다. 그리고 21 세기에도 이러한 흐름은 어김없이 지속될 것이 분명하다.

3. 원거리 목회와 종교 마케팅

종교의 마케팅에는 인쇄물을 넘어서 실로 다양한 대중적 장르들이 등장하였다. 음악은 우선적으로 고려되어온 매개였던 셈이다. 예컨대 제리 리 루이스(Jerry Lee Lewis)가 음악을 배우러 흑인교회 밖에서 있었다거나, 엘비스 프레슬리(Elvis Presley)가 그의 몸짓을 오순절과 목사들로부터 배웠다는 이야기는 이미 록음악 전설의 일부가 되었다. 예전에는 성스러운 소리를 악마가 왜곡시켜 놓은 것이 바로 록큰롤이라고 말했던 사람들도 있었다. 하지만 1987년 쯤에는 기독교 팝 레코드의 총 판매가 3억불 어치에 달하고, 이것은 총 레

23) 코카콜라의 종교적 이미지 이용은 매우 흥미롭다. 코카콜라는 초창기에 소량의 코카인을 담고 있어 종교적 황홀경 효과를 흥내냈다고도 한다. 한때 코카콜라의 광고국장은 자신들의 영업활동을 종교로 여긴다고 말한 적이 있다. 세계로의 영업 확장은 당연히 선교활동에 비유되었고, 수익금의 일부를 에모리대학교의(코카콜라 제국을 창시한 캔들리의 이름을 따서 설립된) 캔들러 신학부에 기부했던 것은 또한 유명하다. 칼라하리 사막에서 처음 콜라병을 발견하여 완전히 다른 세속사회를 경험하게 되는 순진한 부쉬맨의 이야기는 금단의 열매를 따먹고 에덴에서 쫓겨나는 이브의 이야기에 비유되기도 한다. (Chidester, D., "The Church of Baseball, the Fetish of Coca-Cola, and the Potlatch of Rock'n' Roll: Theoretical Models for the Study of Religion in American Popular Culture," *Journal of the American Academy of Religion* LXIV/4 (1996): 749-52.)

24) Loy, D. R., "The religion of the Market," *Journal of the American Academy of Religion* 65/2 (1997): 275.

코드 시장의 8%에 해당되었다. 수많은 헤비메탈 그룹들이 기독교적인 이미지를 등에 업고 나왔다. 그 중의 하나로서 '천국의 록 그룹'으로 알려진 '스트라이퍼(Stryper)'는 절정에 올랐을 때 청중들에게 성경책을 집어 던져서 유명하다.²⁵⁾

영화도 물론 종교 마케팅의 중요한 도구이며 왔다. '퀴바디스(1912),' '십계(1923),' '벤히(1926),' '왕중왕(1927)' 등이 여러 차례 리바이벌되어 나와도 늘 흥행에 성공하였다.²⁶⁾ 20세기 후반 들어서는 이렇게 노골적인 종교 영화보다도 은연중에 종교적인 주제를 건드려 호소하는 수많은 영화들이 등장하였다. 꼭 기독교적인 주제만이 성공하는 것은 아니었다. '사랑과 영혼'이나 '환생' 등 비기독교적인 것들도 히트를 쳤고, 심지어 '록키 호러 픽처 쇼'에서 본격화되는 이른바 '컬트무비'라는 새로운 장르까지 출연하였다. 즉 헐리우드의 천재들에게는 어느 것이 정통교단이고 또 이단인가 하는 따위는 별로 문제시되지 않았다. 돈이 되는 종교적 상징체계는 모두 다 영화화할 가치가 있는 것으로 여겨지는 것이었다.

그러나 가장 효과적인 종교 마케팅 수단은 역시 방송이었다. 1980년대 말 미국 전체에 종교방송만을 위한 라디오 방송국이 무려 1,370개나 되고, 텔레비전 방송국은 220여 개나 된다. 또 3개의 기독교 방송 네트워크가 하루 24시간 전 미국을 대상으로 방영하고 있다. 그래서 그런 방송들을 받아 볼 수 있는 위성 디스크 모양의 안테나가 요한계시록에 말해진 천사로도 비유된다. 실로 엄청난 수의 사람들이 종교 프로그램에 노출되어 있는 것이다. 그래서 "단 한번의 원거리 목회(televangelism)를 통해서 예수가 일생동안 했던 것보다도 훨씬 더 많은 수 백만 명의 시청자들에게 설교를 한다"고 빌리 그레함(Billy Graham)은 말했다. 오늘날 소위 '전자교회(electronic church)'는 방송뿐만이 아니라, 설교의 비디오 테이프화와 전화 응답 및 컴퓨터 인터넷을 통한 정보제공 등 매우 다양한 의사전달 체계를 포괄하는 용어이다. 그리고 텔레비전 목회의 형식도 단순한 설교가 아니라 예배 중계, 토크 쇼 및 버라이어티 쇼 등으로 일반 텔레비전 프로의 형식을 거의 모두 응용하고 있다. 따라서 1986년 한 해에 패트 로버트슨(P. Robertson)의 기독교 방송 네트워크 하나가 벌어들인 수익금만도 무려 2억 3천만 불에 달할 정도이었다.

물론 텔레비전 목회가 돈만으로 평가될 수는 없는 노릇이다. 우선 텔레비전 목회는 매우 보수적인 경향을 띄므로 미국의 대중문화 전체를 보수적으로 끌고 가는데 일조한다는 진단이 있다. 또 목회 내용보다도 시청률에 신경을 쓰다보니 소위 목적전치를 가져오고, 또 심지어 메세지 자체를 변화시킨다는 비판도 있다. 즉 세속적 물질주의에 야합하다 보니 기독교의 마케팅은 결국 신학 자체의 대중적 요구에 따른 수정을 초래한다는 이야기이다.²⁷⁾

25) Moore, R. L., *Op. Cit.*, pp. 254-55.

26) *Ibid.*, pp. 239-40.

27) Roberts, K. A., *Op. Cit.*, pp. 360-61.

그럼에도 불구하고, 오늘날 미국 종교에서 텔레비전 목회가 차지하는 비중은 실로 엄청나다. 이제 이것은 미국의 종교를 특징 지우고 있는 중요한 요소라고도 할 수 있을 지 모른다.

그러면 미국에서는 도대체 어떻게 해서 이러한 독특한 목회형식이 생겨난 것일까? 그것은 무엇보다도 목회에 세속적 실용주의를 강조해온 몇몇 선구자들의 이야기를 거슬러 생각해 볼 수 있다.

우선 ‘근대 신앙 부흥운동의 아버지’로 꼽히는 찰스 피니(C. G. Finney, 1792~1875)는 모든 목회가 과연 개종(conversion)을 시킨 사람 수에 따라 평가되어야 한다고 했다. 이것은 ‘대각성(The Great Awakening)’의 시기에 중심 지도자였던 조나단 에드워즈(J. Edwards) 등이 신앙 부흥은 성령(The Holy Spirit)에 의한 것이며 성스러운 사건(a sacred event)이라고 했던 전통적 입장과는 사뭇 다른 것이었다. 또 기존의 신앙 부흥운동들이 지역교회나 종파적 연관성에 기초한 것에 비하여, 피니는 최초로 종파를 초월하는 독립적 ‘초교회(parachurch)’를 만들어 오늘날 대형화한 전자교회 제국의 길을 닦았다고 여겨진다. 그리고 도시 신앙 부흥운동에서 피니를 계승했던 드윗 무디(D. Moody, 1837~1899)는 피니의 합리적 복음주의 모델을 물려받고 또 거기다가 마케팅 시각을 첨가했다고 할 수 있다. 특히 그는 복잡한 조직을 잘 관리해내고 언론 속에서 이미지를 창출해 가는데 수완을 보였다.

한편 그 뒤를 이어 나왔던 전직 프로 야구선수 출신 빌리 선데이(B. Sunday, 1862~1935)는 대단한 쇼맨이었다. 미국 종교사에 실로 그렇게 색깔 있는 설교자는 없었다. 피니의 논리 정연한 주장이나 무디의 조용하면서 설득력 있는 스타일과는 완전히 달리 그는 지극히 정열적이었다. 사실상 오늘날 텔레비전 목회의 중요한 특징들이라 할 수 있는 지미 스웨거트(J. Swaggart)의 열정과 휘황찬란한 버라이어티쇼의 양면은 모두 선데이로부터 유래했다고 말할 수 있는 것이다. 그러나 이보다도 더 중요한 측면은 그가 신도관리에 경영 마인드를 처음 도입한 인물이라는 점이다. 즉 그가 개종자들의 숫자를 세고, 한 사람 개종시키는데 드는 비용을 2불씩으로 계산해냄으로써 신앙 부흥운동의 효율성을 과시했던 것처럼, 오늘날 전자교회의 목사들은 청중의 규모와 시장침투에 따라서 자신들의 성공도를 측정하고 있는 것이다.²⁸⁾ 그러니까 수지타산 없이 한 사람을 개종시킨다고 무한정 돈과 시간과 그리고 땀을 투자하던 시대는 지난 셈이다.

아무튼 이러한 근대 신앙 부흥운동의 맥을 타고 최초로 등장한 본격적인 원거리 목회자는 분명히 빌리 그레함이었다. 그는 일주일마다 정기적인 프로를 하지는 않았다. 그러나 보수복음주의 목회자로서 전국적인 지명도를 누리게 된 최초의 인물이었다. 부흥사로서의 그의 성공은 많은 복음주의 젊은 목사들의 모델이 되었다. 또 그는 수많은 미국 대통령들

28) Frankl, R., *Televangelism: The Marketing of Popular Religion*(Carbondale: Southern Illinois University Press, 1987), *passim*.

의 정신적인 조연자가 되기도 하였다. 한편 오늘날까지도 빌리 그레함은 미국 (원거리) 목회자들의 우두머리로 남아 있으나, 결코 위대한 개혁자는 아니었던 셈이다.

사실, 원거리 목회에 새로운 바람을 몰고 왔던 인물은 폭넓은 오락의 형식을 사용하면서 변화하는 시장에 부응하여 목회내용을 융통성 있게 개척해온 오랄 로버츠(O. Roberts)였다. 그는 원거리 목회자가 기금을 모으려면 단순히 시청 신도들에게 텔레비전 프로에 대한 값만 치르게 해서 안된다는 사실을 빨리 깨달았다. 대학이나 병원을 지으려 한다고 모금하는 것이 훨씬 더 효율적임을 알게 되었던 것이다.

아마도 전국 단위 텔레비전 종교프로를 가졌던 세번째 인물은 렉스 험버드(R. Humbard)라고 할 수 있을 것이다. 그는 무엇보다도 가정의 형식을 이용하여 개인적인 문제를 공감하는 스타일의 목회방식을 창조해냈다. 그리고 그저 있는 교회에서 녹화를 하는 것이 아니라, 방송을 위해서 장비를 잘 갖추어 무대로서의 교회를 지어놓고 목회연기를 하였다.²⁹⁾ 이렇게 전문화된 그의 목회는 절정에 올랐을 때 무려 650개 방송국을 통해서 방송이 되었고, 18개국으로 수출되어 7개 언어로 번역되기도 하였다.

이쯤 되니 종교방송은 단순한 예배의 중계가 아니다. 다른 오락프로들과 경쟁할만한 또 하나의 오락프로로 성장하였다. 텔레비전에서 비누나 자동차만 파는 것보다 영생을 파는 것은 더 나은 일이 아니냐고 짐 베커(J. Bakker)는 말했다. 그리고 종교방송의 오락화도 무의미한 쾌락에의 탐닉이 아니라고 하였다. 오히려 진정한 복음메세지를 받아들이기 위한 준비로 여겨졌다. 그러니까 더 나아가서 기독교를 꼭 통속적 생활의 적으로 만들며 증거할 필요는 없다고 베커는 말했다. 오히려 대중들의 일상생활 전체에 기독교가 파고 들어가는 것이 필요하다고 생각했다. 그는 자신의 아내처럼 화장도 하고, 옷치장도 하고 또 컨츄리 송을 즐겨 불렀다. 그는 기독교인들이 구식의 개종 지향적 열등감에서 탈피하여 상업문화에서 제공되는 오락적 여가를 즐기고 오히려 그들을 지배하기를 바랐다.³⁰⁾

물론 전자교회의 시청자 수에 대한 추정치는 매우 혼돈스럽다. 적게는 1천만 명으로부터 많게는 1억 3천만 명에 이르기까지 보고가 되고 있기 때문이다. 하지만 균형 잡힌 1988년 조사에 의하면, 대체로 3천 4백만 명이 텔레비전의 종교 프로그램을 매주 시청하고, 그의 배에 해당하는 6천 8백만 명이 적어도 한 달에 한번 이상 시청하는 것으로 나타난다. 여기서 전자는 미국 전체 인구의 20여 %이고 후자는 40여 %인 셈이다. 그러나 1987년 한해 동안 텔레비전 목회자들에게 돈을 보낸 것은 총 시청자의 8%에 불과하다. 그리고 시청자의 대부분이 노인이나 못 배운 하류층 그리고 여성들이라는 통계가 나와 있다.³¹⁾

아무튼 텔레비전 목회에 대한 초기의 가장 일반적인 비판은 지역교회를 파괴한다는 것

29) *Ibid.*, *passim*.

30) Moore, R. L., *Op. Cit.*, pp. 249, 251-52.

31) Roberts, K. A., *Op. Cit.*, pp. 368-70.

이었다. 그러니까 신도들이 하나님께 기도 드리는 것이 아니라 텔레비전에게 기도를 하고 있다는 것이었다. 그러나 실제 조사에서 나오는 결과는 상당히 다르다. 즉 종교 텔레비전 방송을 시청하는 사람들이 오히려 비시청자들보다 교회에 더 잘 나가고, 시청자 중에서 오직 7명에 하나 꼴만이 교회에 출석하는 대신 텔레비전을 본다고 조사되었다.³²⁾

또 텔레비전 목회의 구조와 내용은 메시지의 내적인 논리보다는 외적, 경제적 계산논리에 의하여 좌우된다는 비판이 있다. 즉 텔레비전 목회자들은 텔레비전이 단순히 하나님의 메시지를 보내기 위해 사용되는 도구일 뿐이라고 하지만 사실 그 메시지 자체에 심각한 영향을 준다고 생각된다.

그러나 텔레비전 목회에 대한 가장 신랄한 비판은 1980년대 후반에 폭로된 텔레비전 목회자들 주변의 염문들에 관한 것들이었다. 1987년 3월 사업확대로 재정난을 겪었던 오랄 로버츠는 그 달 말까지 8백만 불이 모아지지 않으면 하나님이 그의 생명을 가져갈 것이라는 계시를 받았다고 하였다. 이렇게 자신을 인질로 한 시한부 몸값 요구는 사기가 아니냐는 의구심을 불러 일으켰다. 또 텔레비전 목회로 돈을 벌며 사우스 캘로라이나에 ‘헤리티지 유에스에이(Heritage U.S.A.)’³³⁾라는 디즈니랜드와 유사한 기독교 거대 오락시설을 세웠던 짐 베커가 여성문제로 화면에서 축출되었다. 특히 베커는 한 기독교 단체(‘Praise the Lord’)를 이끌어 왔었는데 봉급을 2백만 불씩이나 받으며 따로 돈을 여러모로 챙긴 것이 후임자 제리 팔웰(J. Falwell)에 의해 폭로되기도 하였다. 특히 이 짐 베커를 가장 심하게 몰아붙인 것은 바로 또 다른 텔레비전 목회자였던 지미 스웨거트였다. 그러나 이 스웨거트조차도 곧이어 여성스캔들이 베커의 동료에 의해 폭로되어 고전을 했다.

결국에는 모두 종교의 본질적인 것보다 상업적 논리가 우선하여 생긴 부작용들이라고도 할 수 있을 것이다. 이런 맥락에서 이제 텔레비전 목회가 시장의 포화점에 도달했다는 지적도 있다. 실로 90년대 들어오면서 종교방송을 시청한 가정수가 37%로까지 떨어졌다. 또 텔레비전 목회자들의 정치적 성향도 비난의 대상이 되어 왔다. 예컨대 80년대 후반 대통령에 출마했던 종교방송 재벌 패트 로버트슨은 그 통에 자신의 시청자의 52%를 잃었다고 조사된다.³⁴⁾

그러나 이 모든 비판들에도 불구하고, 미국 사회 속에서 전자교회의 역할은 점점 더 증

32) Wuthnow, R., "The Social Significance of Religious Television," *Review of Religious Research* (1987): 125-34. 또 갤럽조사(1987)에 의하면, 텔레비전 목회자에게 돈을 보내는 사람은 전체 미국인의 4%인 반면에 65세가 넘는 사람들은 7%나 된다. 이것은 교회에 헌금하는 것과는 상관없이 텔레비전 목회자들에게 돈을 보내고 있음을 의미한다고 하겠다.

33) 실로 이곳에는 오락시설들 뿐만이 아니라, 회의장, 사우나, 캠프장, 고급호텔이 있었다. 게다가 종교서적과 레코드 등 종교용품 그리고 심지어 보석과 옷 등을 파는 쇼펍센터까지 함께 설치되었다. (Moore, R. L., *Op. Cit.*, p. 251) 물론 곳곳에 기도장소도 마련되었지만 말이다. 아무튼 미국의 주말 오락문화와 종교의 상품화가 교묘하게 잘 접목된 토털 종교오락장이라 할 수 있을 것이다.

34) Roberts, K. A., *Op. Cit.*, pp. 372-78.

가할 것임에 틀림없다. 특히 최근 멀티미디어 기술의 고도화와 더불어 종교들의 컴퓨터 인터넷 등을 통한 포교는 대단하다. 다가오는 전자상거래 시대에 전자교회를 통한 종교마케팅은 분명히 중요한 관심사이다.

4. 종교와 여성해방운동

한편 종교의 세속화는 미국사회에서 종교들의 현실참여를 부추겨 오기도 하였다. 그리고 현실참여는 점차 정치 사회운동 등으로 확대된다. 물론 이러한 종교의 현실참여는 벌써 19세기말부터 사회복음(Social Gospel) 운동 등의 형식으로 표출되기도 하였다. 그리고 이러한 경향이 1960년대 이후의 정치 신학적 관심들에게까지도 연장되었다고도 할 것이다. 아무튼 1970년대 이후 특히 미국 기독교는 인권 문제나 월남전을 비롯한 국제정치 문제 등에 관심을 보여 왔다.

그러나 지극히 안정되고 세계 속에서 주도적인 위치를 누리던 미국사회에서 이러한 종교의 급진적인 정치참여 운동 등은 별 호응을 받기가 어려웠다. 다만 미국에 와서 훈련을 받았던 아시아, 아프리카 및 남미 출신 젊은 제3세계 종교지도자들이 오히려 이러한 운동에 관심을 가졌고, 나중에 귀국하여 그 배웠던 것들을 자국 내에서 실현시켜 나갔다고 할 수 있다. 말할 필요도 없이 남미의 해방신학(liberation theology) 운동은 그 가장 대표적인 것이었다고 하겠다. 그러니까 미국의 정치 경제적 영향력으로부터 해방을 목표로 했던 남미 해방신학의 상당히 많은 지도자들이 미국에서 훈련되었던 것은 실로 매우 아이러니컬한 일이었다.

하지만 남미 해방신학은 남미에서만 끝나지 않았다. 세계로 퍼져 나갔고, 또 정치 경제적인 영역을 넘어서 사회 문화적인 다양한 영역으로 확산되었다. 그리고 이러한 해방무드의 확산은 결국 미국사회 속에 재귀적 영향력을 행사하게 된다고 할 수 있다. 즉 미국종교들은 먼저 흑인이나 히스패닉들의 인종해방 문제에 관심을 표명하게 되었다. 그리고 더 나아가 여성해방과 환경해방 문제 등이 중심으로 떠오르게 된다.

미국의 교회에 나가보면 신도들은 대체로 여성이 남성보다 많다.³⁵⁾ 그러나 여성들은 교회에서 늘 차별되어 푸대접을 받아 왔다. 특히 열성적인 신도들일수록 더욱 성차별적 경향이 강하다는 조사들이 나와 있다. 즉 여러 가지 성차별을 가져오는 변수들을 조사해본 결과 종교가 가장 중요한 요소로 측정되었다. 그리고 같은 종교 내에서도 종파에 따라 다르

35) 예컨대, 오늘날 미국인들에게 “자신의 생활에 종교가 얼마나 중요한가?”라고 물어졌을 때, 남자들은 45%가 “매우 중요하다”고 답한 데 비해서 여자들은 64%가 그렇게 답하고 있다. 또 “당신은 교회에 소속된 신도입니까?”라는 질문에 남자들은 63%가 “그렇다”고 답한 데 비해 여자들은 74%가 그렇게 답하고 있다. [The Gallup Report: Religion in America(Princeton, N.J.: The Gallup Organization, 1987), pp. 13, 36.]

지만, 근본주의적 종교성향을 가진 사람들이 더욱 여성 차별적이라고 조사되었다.³⁶⁾

사실상 거슬러 올라가 보면, 18세기 미국 기독교의 엄격함과 경직성에 비하여, 19세기부터 미국 기독교는 여성성을 띄게 된다고도 한다.³⁷⁾ 우선 그 당시부터 찬송가들이 더 많이 수동적인 역할을 강조했었음이 지적된다. 뿐만 아니다. 19세기 미국 종교계의 여성문제에 대한 관심은 최근에 다시 여러 연구들에서 부각되어 왔다.

예컨대, 19세기초에는 자선과 도덕 개념 등이 여성성과 밀접하게 연관되었으나 남북전쟁 이후 미국 종교계에서는 계층문제가 성문제를 압도하게 되었다는 주장이 있다.³⁸⁾ 또 영성운동(spiritualism)은 19세기 중반 여성의 권리 개념을 확대시킨 중요한 전달매체였다고 한다. 즉 수동적이었던 여성들이 영매(mediumship)로서 대중들을 상대로 나서서 말을 하면서 자신들의 역할의 한계를 극복하게 되었다고 한다. 그러니까 심지어 영성운동은 여성의 단순한 권리확대 운동을 넘어서 급진적인 개혁운동을 초래하였고, 영성에 사로잡힌다는 것이 여성성을 재정의하는데 큰 역할을 하였다는 것이다.³⁹⁾ 또 가톨릭의 경우에도 19세기에 자율권을 위한 수녀들의 투쟁이 있었다. 하지만 교회 법에서는 여전히 신여성들이 수녀들에게 영향을 주지 못하게 하는 퇴행적인 조치를 강구하기도 하였다. 그래서 실제로 가톨릭 여성들은 선거권을 위한 투쟁에서 의견이 자체적으로 갈리게 되었다고도 한다.⁴⁰⁾

아무튼 19세기의 여성에 대한 관심은 물론 철저한 여성해방을 의미하는 것은 아니었다. 여성적 무드 속에서도 신학이 정통적이든 이단적이든 상관없이 종교인들은 기왕에 할당된 성의 역할 특히 목회문제에 있어서 여성의 제한된 역할을 변화시키는데 매우 소극적이었다고 한다.⁴¹⁾ 또 빅토리안 시대의 사회복음 운동과 근본주의 운동은 모두 성역할에 악영향을 주었다고도 한다. 즉 사회복음주의자들은 남성들의 공적 정치적 세계에서 교회의 역할을 재강조함으로써 종교의 여성화를 반대하였던 것에 비하여, 근본주의자들은 공격적인 언어와 전투적 자세로 교회를 남성화하려 하였지만, 양쪽 모두 여성적 관점에서 보면 결국 부정적인 입장이었다는 말이다.⁴²⁾ 이런 상황 속에서 종교적으로 여성성은 결코 지켜지가 쉽지 않았다. 여자아이들은 이기적인 충동을 억누르게 기대되는 반면에 남자아이들은

36) Roberts, K. A., *Op. Cit.*, p. 312.

37) Welter, B., "The feminization of American Religion, 1800~1860," In *Dimity Convictions*(Athens: Ohio University Press, 1976), p. 94.

38) Ginzberg, L. D., *Women and the Work of Benevolence: Morality, Politics, and Class in the Nineteenth-Century United States*(New Haven: Yale University Press, 1990).

39) Braude, A., *Radical Spirits: Spiritualism and Women's Rights in Nineteenth-Century America* (Boston: Beacon, 1989), p. 57, 83ff.

40) Kenneally, J. J., *The History of American Catholic Women*(New York: Crossroads, 1990), p. 172.

41) Tucker, C. G., *Prophetic Sisterhood: Liberal Women Ministers of the Frontier, 1880~1930* (Boston: Beacon Press, 1990), p. 3.

42) Deberg, B. A., *Ungodly Women: Gender and the First Wave of American Feminism*(Minneapolis: Fortress Press, 1990), p. 152.

감정을 죽이고 일에 전념하는 법을 배워야 했다고 한다. 즉 종교적으로 남성제 의들은 남성의 타고난 죄와 그의 회개를 강조하면서, 동시에 감정적으로 남성이 본래 남성성이 모자라다는 점과 여성성이 자라남을 막아야 한다는 점을 상기시켜 왔었다는 것이다.⁴³⁾

사실상 미국종교에 있어서의 이러한 여성차별은 20세기에 이르러서까지 계속되어온 현상이다. 무엇보다도 여성이 목사안수를 받는 것에 대한 반대가 있었고, 또 안수를 받아도 교회에 청빙되기는 아주 힘든 일이었다. 여성은 본래 수동적으로 길러져서 종교지도자가 되기에는 적합하지 못하다는 소위 성역할 사회화(sex-role socialization) 이론이나, 여자는 사회 속에서 계층상 주변적 인물이므로 종교지도자로서는 곤란하다는 이른바 성계층(sex-stratification) 이론들이 나오기도 하였다. 또 조직적인(organizational) 차원에 있어서의 어려움들을 지적해 오고 있다. 즉 대부분의 신도들이 여성 성직자의 능력은 인정하지만, 목회자로서는 환영하지 않는다는 것이다. 그리고 교단에서도 개별교회에 여성이 오면 목회가 힘들 것이라고 본다는 것이다. 다만 점차 교세가 기울어 가는 교회들의 경우 일부가 적은 봉급에도 오는 여성성직자들을 비교적 환영하고 있다는 것이다. 그래서 망해 가는 미국교회들을 오늘날 진정으로 구하고 있는 것은 바로 여성목회자들이라는 말도 있다.⁴⁴⁾ 아니면 주류 교단보다는 보스턴에 본부를 두고 있는 크리스찬사이언스(Christian Science)처럼 비교적 신흥교파에서 여성들은 활발한 활동을 한다는 것이 지적되어 왔다.

아무튼 이런 어려움에도 불구하고 이제 목사안수는 거의 모든 미국의 기독교 교단들에 확대되었다.⁴⁵⁾ 심지어 1989년에는 이 문제에 있어서 가장 보수적인 개신교단이라고 할 수 있는 미국 성공회(Episcopalian Church)가 400년 역사상 처음으로 흑인여성 바바라 해리스(B. Harris)를 주교로 임명하여 화제가 되기도 하였다. 이쯤 되니 각 신학교마다 여학생수가 폭발적으로 늘어난다.⁴⁶⁾ 즉 1840년대에 오벌린(Oberlin)대학이 최초로 여성 신학생을 받은 이후 점차 신학교들에서 여학생수가 증가하여 왔다. 그리고 1955년 하버드(Harvard) 신학부에서 여학생을 받기 시작하더니 1970년대에는 본격화되고, 1980년대에 이르러서는 대부분의 신학교의 여학생수가 남학생 수를 앞지르기 시작하게 되었다.⁴⁷⁾

43) Carnes, M. C., *Secret Ritual and Manhood in Victorian America*(New Haven: Yale University Press, 1989), pp. 145ff.

44) Lehman, E., "Organizational Resistance to Woman in Ministry," *Sociological Analysis* 42/2 (1981): 101-18.

45) 미국에 있어서 여성들의 종교활동에 관하여, Reuther, R. R. & R. S. Keller, eds., *Women and Religion in America*(San Francisco: Harper & Row, 1981)와 Lindley, S.H., *You Have Stept Out Of Your Place: A History of Women and Religion in America*, Louisville(Ky.: Westminster John Knox Press, 1996) 참조.

46) 1970년대에 신학교의 여학생 숫자는 거의 6배 증가하였다.(*Ibid.*, 114)

47) King, U., "Religion and Gender," In King, U., ed., *Turning Points in Religious Studies* (Edinburgh: T & T Clark, 1990), p. 278.

이쯤 되니 오늘날에는 미국종교계와 종교학계 모두에 여성들의 진출은 대단하다. 실로 최근에는 여성신학을 모르고서는 현대 미국신학을 논할 수 없다는 말까지가 나올 정도이다. 즉 미국은 19세기말 『여성의 성경(The Woman's Bible)』을 써서 매우 급진적인 여성해방운동의 안목을 제시했던 엘리자베스 스탠턴(E. C. Stanton)에서부터 시작하여, '하나님 아버지' 개념을 극복하려는 메리 데일리(M. Daly)⁴⁸⁾나 로즈마리 류터(R. R. Reuter)⁴⁹⁾ 등 수많은 여성신학자들을 배출하여 왔다.⁵⁰⁾ 특히 할렘목회 경험을 근거로 하나님과의 '파트너십의 신학(Theology of Partnership)'을 주창한 레티 러셀(L. Russel)이나 여성동성연애자(lesbian)들의 신학을 논한 카터 헤이워드(L. C. Heyward) 등의 공헌은 미국적 상황 속에서 독특하다고 여겨진다.

그리고 이러한 미국의 여성 해방신학 운동은 심지어 흑인여성, 히스패닉여성 및 타문화 여성들의 종교적 해방운동으로까지 확산되어 왔다.⁵¹⁾ 여기서 중요한 것은 이러한 종교의 여성해방운동이 단순히 여성만을 위한 것이 아니라 왜곡된 종교적 인간성 전체에 대한 새로운 이해를 추구하고 있다는 점일 것이다. 이러한 맥락에서, 다가오는 21세기에도 이러한 경향이 더욱 확대될 것은 불을 보는 뻔한 일이다. 그리고 아마도 더 나아가서 호모섹스운동에서 그 동안 전개되었듯이 남성과 여성을 넘어서 성자체로부터의 해방을 목표로 하는 종교운동도 더욱 증가하고 정교화 될 것으로 예상되는 바이다.

5. 종교와 환경해방운동

한편 서구 기독교 전통은 본래 생태학적으로 비판의 대상이여 왔다. 미국의 환경학자 린 화이트(Lynn White)가 잘 지적하였듯이⁵²⁾, 「창세기 1장 8절」의 '번창하고, 땅을 채우고 정복하라...'는 구절은 성서의 정복적 자연관을 단적으로 잘 표현한 것으로서 바로 서양에서

48) Daly, M., *Beyond God the Father*(Boston: Beacon Press, 1973).

49) Reuter, R. R., *Sexism and God-Talk*(Boston: Beacon Press, 1983).

50) 미국을 중심으로 한 여성 해방신학의 강경과 온건과 논의의 차이에 대하여, 줄고, "현대 서양종교의 경향과 한국적 의미," 『현대사상의 경향』, 경기도: 한국정신문화연구원, 1992, pp. 340-341 참조. 특히 급진파는 기독교 전통을 넘어서 여신(Goddess)을 부각시키는 등 하나의 새로운 신흥종교적 성격을 띄기도 하여 왔다. 미국에서 여신숭배에 연관된 최근의 논의로는 Eller, C., *Living in the Lap of Goddess: The Feminist Spirituality Movement in America*(New York: Crossroad Publishing Company, 1993) 참조. 그러나 엘러는 이 책에서 이런 급진파 여신숭배주의가 기존의 뉴에이지 등의 신흥종교운동과는 분명히 단절되어 있음을 강조한다.

51) 최근 나온 이들과 연관된 방법론적 논의로서, Jones, S., "'Women's Experience' Between a Rock and a Hard Place: Feminist, Womanist and *Mujerista* Theologies in North America," *Religious Studies Review* 21/3 (1995): 171-78 참조.

52) White, L., Jr., "The Historical Roots of Our Ecological Crisis," In Barbour, I. G., ed., *Western Man and Environmental Ethics*(Reading, Mass.: Addison-Wesley, 1973), pp. 18-30.

환경적 파괴를 야기시킨 태도의 역사적 뿌리로 지목되어 온 것이다.⁵³⁾ 따라서 미국 환경운동의 초창기 이른바 성인(saints)들은 기독교에 대하여 대체로 부정적인 견해들을 표명해 왔었다.

우선 소로우(H.D. Thoreau, 1817~1862)는 도시로부터 피하여 왈덴호수가에 오두막을 지어놓고 자연과 더불어 소박한 생활을 했던 것으로 유명하다. 그래서 “내몸은 아주 민감하다. 이리저리 가면서 내가 접하는 곳에서마다 나는 마치 전기 줄에서 느껴지듯 간지러움을 느낀다”고 쓴 적이 있다.⁵⁴⁾ 그는 자연으로부터 단절됨이 심신의 병을 초래한다고 했다. 따라서 자연과 동떨어져 살아가는 당시 뉴잉글랜드 사람들의 생활방식 특히 기존의 기독교적 삶을 비판했던 것이다.

또 미국의 황무지를 보전하고 국립공원을 지정하는데 결정적인 공헌을 했던 존 뮈어(J. Muir, 1838~1914)는 열한살 때 스코트랜드로부터 위스컨신으로 이민을 왔던 사람이다. 그는 위스컨신 대학의 교수자리를 마다하고 인디애나로부터 멕시코만까지 천마일 하이킹을 시도하기도 했었다. 뮈어는 무엇보다도 인간중심주의와 당시의 기독교를 비판했다. 그리고 자연이(인간들을 위해서가 아니라) 그 자체와 그의 창조주를 위하여 존재해야 함을 그는 일깨웠다.⁵⁵⁾ 또 자연은 하늘 즉 창조주를 반영하는 거울어로 뚫린 창문이라고 여겼었다.

하지만 미국 생태학사에 가장 큰 인물은 인간적 실용적 사고를 철저히 극복하고 존재자체의 의미를 강조했던 레오폴드(A. Leopold)를 꼽아야 할 것이다. 예컨대 그는 위스컨신주에 서식하는 고등 동식물은 22,000여 종류나 되는데 인간이 이 중에서 경제적 사용을 하고 있는 것은 겨우 5%에 불과함을 지적했었다.⁵⁶⁾ 그러니까 ‘잡초’나 ‘해충’이니 하는 식으로 선불리 인간 중심적 자원주의에 입각하여 자연을 바라보는 것은 곧 자연을 죽일 뿐이라는 것이었다. 모든 자연 가운데 있는 생명체들은 서로 연관되어 있으며, 환경자체를 살아있는 존재로 보는 것이 그를 올바르게 바라봄이라고 하며 이것을 ‘산처럼 생각하라

53) 심지어는 오늘날까지도 미국의 전통적인 보수적 기독교인들은 환경문제에 종교가 돈을 지출하는 것에 대하여 부정적인 태도를 취한다는 조사보고가 있다. (Eckberg, D. L. & T. J. Blocker, "Varieties of Religious Involvement and Environmental Concern," *Journal for the Scientific Study of Religion* 28, 1989, 509-17.) 그러나 실제로 종교가 미국인들의 환경문제 의식에 미치는 영향은 그렇게 의미심장할 정도는 아니라는 조사보고도 있다. (Greeley, A., "Religion and Attitudes toward the Environment," *Journal for the Scientific Study of Religion*, 32/1, 1993, 19-28, 또 Woodrum, E., & T. Hoban, "Theology and Religiosity Effects on Environmentalism," *Review of Religious Research*, 35/3, 1994, 193-206.) 따라서 린 화이트의 주제는 사실상 계속 논쟁의 여지가 있는 문제라고 하겠다.

54) Worster, D., *Nature Economy* (Garden City, New York: Anchor Books, 1977), pp. 77ff.

55) Nash, R., *The Rights of Nature: A History of Environmental Ethics* (Madison: University of Wisconsin Press, 1989), pp. 39ff.

56) Leopold, A., *A Sand County Almanac* (New York: Ballentine Books, 1970 [1949]), pp. 245-47.

(thinking like a mountain)'는 말로 표현했었다.⁵⁷⁾ 그리고 이런 맥락에서 인간의 윤리의 범위는 바로 자신이 정체성을 확인하는 공동체의 포괄성에 의해 결정된다고 그는 주장했었다. 즉 생명공동체(biotic community)의 개념까지를 포괄하게 되었을 때 인간의 윤리적 대상은 환경전체라 할 수가 있는 것이다. 그리고 그는 기존의 기독교적 이유에서보다는 인간의 영적 건강과 관련된다는 종교적 이유 때문에 황무지의 보전이 중요함을 강조하였었다.⁵⁸⁾

사실 영국의 공리주의적 사고를 넘어서 미국에서 환경윤리와 관련하여 롤즈(J. Rawls)의 계약모델이 적용되었던 것은 주지의 사실이다. 대체로 물고기나 재목 같은 재생 가능한 자원에 대해서는 이자만 쓰고 원금 안 건드리기 식의 현상유지를 위한 양보가 기준으로 제시되었다. 그리고 화석연료나 광물질처럼 재생 불가능한 자원에 대해서는 적어도 기술에 의해 연장될 수 있는 것보다는 더 빨리 파괴되지 말아야 함이 기준으로 말해졌다.⁵⁹⁾ 그러나 이러한 실용주의적 맥락에서는 황무지도 기껏해야 인간에게 아름다운 경치를 제공한다.는 것쯤으로만 여겨질 뿐이다.

이에 비하여, 레오폴드의 존재자체의 의미 강조는 실용성의 문제를 극복하고 최근 새롭게 부상하여 온 더욱 깊은 이론바 '심층 생태학(Deep Ecology)'적 사고를 열어 놓은 셈이라고도 평가된다. 실로 오늘날에는 마치 동양종교들에서처럼 미국에서도 무생물에까지 존재의식과 관심의 확장이 요청되기도 한다.⁶⁰⁾

이쯤 되다보니 현대 미국신학에서도 다양한 생태학적 관심이 새롭게 일어나고 있다. 특히 니버(H.R. Niebuhr)는 자연세계 속에 인간도 포함됨을 강조하고, 기독교적 이웃사랑에 미래 존재의 전 공동체까지를 포함시켜야 함을 주장했었다. 또 1970년대부터는 자연을 정복함만이 아니라 돌봄(stewardship)과 칭송함(celebration)도 또한 성서의 큰 주제라는 적극적 입장도 나왔었다.⁶¹⁾

그리고 아주 최근 여성 생태신학자 맥패그(S. McFague)는 심지어 '하나님의 몸으로서의 땅(earth as God's body)'을 말한다. 그리고 이렇게 보았을 때, 오늘날 땅의 오용은 바로 하나님의 십자가에 못 박히심(crucifixion)이고, 땅을 오염시키는 바로 하나님의 고난

57) *Ibid.*, pp. 139-40.

58) *Ibid.*, pp. 230-31.

59) Barbour, Ian G., *Ethics in an Age of Technology*(San Francisco: HarperSanFrancisco, 1993), pp. 67-8.

60) 예컨대, 디즈니랜드가 대규모 놀이시설을 짓기 위해 자연을 훼손하는 것에 대하여 자연보호단체인 시에라클럽(Sierra Club)이 고발을 하여 법정에서 산에 있는 '돌들의 제자리에 있을 권리'를 주장한 일도 있다.[Stone, C. D., *Should Trees Have Standing? - Toward Legal Rights for Natural Objects*(Los Altos, California: William Kaufmann, 1974)] 이것은 동양종교들의 우주와의 합일이나 천인합일의 경지에서 암시되는 폭넓은 존재의 세계를 상기시킨다.

61) Barbour, Ian G., *Op. Cit.*, pp. 77-8.

(suffering)을 뜻한다고 한다. 더 나아가서 땅은 어머니이므로 하나님은 어머니로서 이해된다고도 한다.⁶²⁾

이와 유사한 맥락에서 캘리포니아대학의 영문학자인 스나이더(G. Snyder)는 자연 속에서 우리가 '먹고' 사는 자체가 성례적(sacramental) 의미가 있음을 강조한다. 모든 음식은 유기체적이고 다른 생명을 유지시키기 위해 생명을 희생시킴을 보여준다고 한다. 따라서 먹는다는 행위는 그로 인해 우리가 상호의존에 참여하게 되는 것이므로 성스러운 제의라는 주장이다. 그리고 이렇게 서로 먹는다는 것이 상호적 존재로서 생태계에 우리가 존재하게 되는 방식이라고 한다.⁶³⁾

이쯤 되면, 오늘날 환경문제가 단순히 늘었다 줄었다 검출되는 대기중의 아황산가스나 상수원의 바이러스 숫자만이 아닌 것을 깨닫게 된다. 현대의 생태위기는 단지 선진국들의 사치가 아니다. 또 기계적인 계수놀음이나 근시안적 실용주의로 풀릴 일도 아닌 것이다. 그것은 우리 삶의 밑바닥에 깔려 있는 근본적인 의식의 변화를 요청하고 있다. 특히 오늘날 환경문제는 세계화(globalization) 과정의 확산으로 더욱 국제적인 중요 관심사가 되어 왔다. 그러므로 종교들은 환경문제에 관심을 갖게 되었다.⁶⁴⁾ 미국의 종교들은 이러한 의식 변화에 주도적으로 참여하고 있는 것이다. 다가오는 새 세기에는 이념적인 대안제시를 넘어서 더욱 더 구체적인 사회운동의 형태로 미국 종교계의 환경해방운동이 전개될 것으로 전망된다.

62) McFague, S., *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*(Philadelphia: Fortress Press, 1987), pp. 69-87, 그리고 Idem., *The Body of God: An Ecological Theology*(Minneapolis: Fortress, 1993) 참조. 그리고 하나님과 땅이 동일시 되다보니 자연히 여성해방운동과 환경해방운동이 상호 접근되는 경향이 있다. 이런 맥락에서 출현한 것이 소위 '생태여성주의자(Ecofeminists)'들이다. 심지어 캘리포니아에서는 지모신으로서의 이른바 여신(Goddess)을 오늘날 새롭게 숭배하는 주술적인 신종교 위카(Wicca)가 등장하여 인터넷 등을 통해 빠른 속도로 성장을 하고 있다.

63) Kinsley, David, *Ecology and Religion: Ecological Spirituality in Cross-Cultural Perspective* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1995), pp. 219ff.

64) Beyer, P., "The Global Environment as a Religious Issue: A Sociological Analysis," *Religion* 22 (1992): 9.