

# 탈식민주의의 혼성적 정체성과 교회윤리

유 경 동  
(감리교신학대학교, 기독교윤리학)

## 1. 들어가는 말

근대화에 대한 환상이 깨지고 그 정체성이 무엇이었는지 채 추스르기도 전에 탈 근대화 혹은 탈식민주의의 주제는 일면 우리로 하여금 더욱 더 혼란에 빠지게 할 수 있다.<sup>1)</sup> 본 글을 통하여 필자가 먼저 고찰하고자 하는 것은 한국의 근대성에 대하여 우려의 질문을 던지며 진보라고 하는 명목 속에 감추어진 근대성의 불합리성에 대하여 고발하는 자세를 취하고자 한다. 한국 사회 근대화(modernization)의 이면에 진정한 발전(development)이 뒤따르지 못한 결과로 인간의 존엄성마저 위태로워진 현 한국사회와 기독교는 근대화가 우리에게 던져준 숙제를 미처 해결하기도 전에 탈 근대화의 과정으로 이행하고 있다. 미국의 패권주의와 신 자유경제주의를 등에 업고 등장한 “세계화”라는 거대한

---

1) 필자는 본 글에서 근대화와 모더니즘을 혼용하며 탈 근대화, 후기 근대화, 포스트 근대화, 그리고 식민주의와 탈식민주의도 문맥이나 인용 저자의 원문에 따라 혼용한다.

이념은 식민지와 분단, 그리고 독재와 폭력으로 점철된 한국 근대성의 문제들을 “기억함”으로써 “반성”하고 “재구성”하기보다는 “망각하기”로 우리를 몰아내고 있다. 뿐만 아니라 서구의 로고스 중심적 담론들을 해체하여 제국주의의 중심과 그 외 주변으로 나누었던 이원적 은폐성을 고발하기보다는 우리는 서구적 문화를 “자기 것으로 착각”하여 변종적인 문화적 식민지를 재창출하는 데 공모하고 있다.

본 글에서 필자는 근대화와 탈 근대화의 중간에 서서 “어정쩡한 입장에 있는” 한국 사회와 기독교의 문제를 “혼성적 정체성”이라는 이론적 틀에서 규정하고자 한다. 혼성적이란 “섞여짐”이며 “모호성”이나 “불확실성”과 그 의미를 같이 할 수 있다. 서구주의를 해체하는 과정에서 한국과 같은 제 3세계에서 경험되어진 식민주의의 모순적 상황과 소외의식을 넘어 새로운 가능성의 공간을 창출하기 위하여 “본래의 것”을 찾기 위한 노력은 단순히 과거로 복귀하는 “회상”으로는 충분하지 않을 것이다. 왜냐하면 기억하여 해체하고 재구성한다고 할지라도 근대성 안에 여전히 유효한 큰 담론들이 가지고 있는 이성, 합리성, 진보, 자유, 과학기술마저 전체적으로 부정할 수 없기 때문이다. 따라서 모더니즘과 탈 근대화, 그리고 탈식민주의의 과제는 부정 안에서 긍정을 발견하여야 하며 긍정 안에서 부정을 발견하여야 하기 때문에 역설이며 모순의 모순이고 불합리성의 합리성이며 마치 정신분열증적인 모습울 보일 수 있다.

필자는 위와 같은 탈식민지와 연관된 기독교 윤리학적 과제를 크게 세 가지로 나누어 발전시키고자 한다. 첫째, 포스트모더니즘과 탈식민주의에 대한 이론적 내용을 주요 학자별로 간략하게 구성하여 그 특성이 무엇인지 살펴보도록 하겠다. 이론상 포스트모던 철학자들과 신학자들로 나눌 수 있지만 탈식민지 논쟁의 이해를 위하여 포스트모던 철학자들의 기획을 중심으로 살펴보겠다. 둘째, 한국 근대화의 과정에 드러난 한국 기독교와 교회의 혼성적 정체성을 기억과 망각, 권력의 욕망과 욕망의 배제, 그리고 매와 비둘기라는 주제로 나누어 논지를 전개하

졌다. 셋째, 위에서 드러난 한국교회의 문제를 주로 정치적/경제적 맥락에서 분석하고 식민지성의 혼성적 교회정체성의 문제를 탈식민지 담론의 과제로 부각시키며 몇 가지 대안을 제시하도록 하겠다.

## 2. 포스트모더니즘 사상의 특징

우리가 겪고 있는 현대 세계의 다양한 문제는 모더니즘이라는 세계사적 틀 속에서 보면 계몽주의가 추구했던 의도의 결과라고 할 수 있다. 진리의 판정 기준을 외적으로 부과된 계시보다는 인간의 이성에서 찾았던 “계몽주의 프로젝트”는 이성에 대한 신뢰를 바탕으로 프랜시스 베이컨(Francis Bacon)이나 존 로크(John Locke)의 사상에서 말하는 경험적이고 실천적인 이성의 기능에 신뢰를 두었다. 따라서 역사에 대하여 발전과 진보의 낙관주의가 자리 잡게 되었으며 무엇보다도 인식하는 주체로서 개인의 가치를 중요하게 생각하였고 나아가 인간의 권리와 존엄성이 평등하다는 입장을 취하였다. 그러나 모더니즘이 추구하였던 합리성과 과학, 객관성, 개인주의, 보편주의는 기대와는 달리 사회가 중시하였던 공동체 정신의 상실과 소외, 그리고 관료체제를 초래하였으며 인간을 자유롭게 하기보다는 새로운 억압에 놓이게 하였다는 새로운 각성에서 포스트모더니즘을 등장하게 하였다. 아울러 모더니즘이 주장하였던 진리의 확실성과 보편성은 사실은 서양, 백인, 남성, 식민지배자의 관점을 뒷받침하는 역할을 수행하였다고 보는 비판들이 속속 제기되었다.<sup>2)</sup>

포스트모더니즘의 철학적 관점은 니체(Nietzsche), 하이데거(Heidegger), 가다머(Hans-Georg Gadamer), 그리고 비트겐슈타인(Wittgenstein), 미셸 푸코(Michel Foucault), 그리고 데리다(Jacques

2) 이문균, 『포스트모더니즘과 기독교 신학』 (대한기독교서회, 2000), 21-22.

Derrida)와 같은 사상가들의 이론을 통하여 나타난다. 그리고 포스트모던 신학자들로서 테일러(Mark Taylor), 그리핀(David Ray Griffin), 린드벡(George Lindbeck), 히크(J. Hick), 그리고 킬리(Terrence W. Tilley) 등을 꼽을 수 있다. 포스트모더니즘은 그 특징상 탈역사성(das Nachgeschichtliche)이라는 구상에 집착하고 있으며 모더니즘의 직관과 인식에 근거한 역사개념을 공허화하여 제거하고 해체하는 운동이라고 정의를 내릴 수 있다.<sup>3)</sup> 니체는 이미 서양 문화에 있어서 모든 진리와 가치의 초월적인 근거를 제공하여 온 기독교의 영향이 소진된 현실을 “신의 죽음”으로 함축하면서 이제 신의 죽음 이후 인간에게는 “권력을 향한 의지”를 따라 자신을 보존하고 확장시키려는 원초적인 본능만이 남아서 가능하다고 주장하였다. 인간은 단순히 피조물의 위치에 있기보다 창조적인 존재가 되기 위하여 언어와 가치, 도덕의 체계를 통하여 개인적인 성취나 사회적인 발전을 추구하는데 그 근거에는 권력을 향한 의지가 놓여있다는 것이다. 따라서 절대적인 진리나 보편적인 진리는 없고 다만 어떤 사람이나 특정한 사회 집단의 욕구를 위한 상대적인 진리만이 있다는 결론에 이르게 되며 결국 모든 지식은 관점의 문제요, 하나의 해석에 불과하다고 주장하는 니체식의 이해가 포스트모더니즘의 사상을 형성하여 주는 출발점이 되었다. 하이데거(Heidegger) 또한 서양철학이 근본적으로 가졌던 존재의 본질에 대한 탐구를 문재의 출발점으로 삼았다. 그는 사고하는 주체인 인간을 세계와 대립되는 존재나 세계 밖에 있는 존재로 규정한 데카르트와 칸트를 비판하면서 주체와 객체의 이분법적 분열이 아닌 양자를 함께 묶어, 인간은 이 세계 안에서의 삶을 통하여 자기 자신을 실현하여 나간다고 보았다.<sup>4)</sup> 그에 의하면 진리란 절대적인 것도 아니고 우리 밖에 자율적

3) Manfred Buhr, *Moderne-Nietzsche-Postmoderne* (『포스트모더니즘의 도전』, 김정연 외 편역, 다민, 1992), 90.

4) Michel Harr, *Heidegger and the Essence of Man* (State University of New York Press, 1993), 83-88.

으로 존재하는 것도 아니라 관계적인 것이어서 인간은 참여자로서 개입하고 경험하는 세계만을 가질 수 있다는 것이다.<sup>5)</sup>

가다머(Hans-Georg Gadamer)는 인식의 주체인 인간 밖에 우리 인간의 이해와 해석을 기다리고 있는 단일하고 무시간적이며 보편적인 진리가 존재한다고 주장하는 객관주의적인 해석학적 전제를 배격하고, 또한 의미는 오로지 해석하는 주체로서의 인간에게 달려있다는 독일 관념론자들의 관점도 거부하였다. 가다머는 인간이 이 세계 안의 존재이며 역사 안의 존재라고 한 하이데거의 관점을 받아들여 인간은 이 세계 안에 존재하기 때문에 역사적인 상황을 벗어날 수 없으며 역사와 세계는 우리 밖에 객체로 존재하여 우리의 파악과 해석을 기다리는 대상이 아니라 우리의 삶을 껴안고 있는 것으로 파악하였다.<sup>6)</sup> 가다머는 서로 경쟁하는 해석들 배후에는 그 해석들이 함께 참여하고 있는 세계, 전통, 언어가 있어서 “이해의 지평융합”(fusion of horizons)이 경험되기를 기대하게 만든다고 주장하며 이러한 지평 융합은 다양한 해석들을 서로 대조하고 비교하는 대화를 통하여 이루어진다고 보았다.<sup>7)</sup> 여기에서 의미란 과학적인 방법이나 감정입입의 방법을 통하여 텍스트의 배후에 있는 저자의 의도를 밝혀내어 저자의 의도에 이해를 한정하거나 아니면 독자의 이해에 저자의 의도가 제한되는 것이 아니라 도리어 의미란 텍스트와 해석자 사이의 해석학적 지평이 서로 교차되는 곳에서 드러나는 것이다. 따라서 어떤 하나의 해석만이 옳다고 할 수 없고 각각의 텍스트는 해석자가 경험하는 많은 사례와 텍스트의 세계가 지평 융합이 이루어지게 함으로써 해석의 가능성을 열어주게 되는 것이다.<sup>8)</sup>

5) 이문균, 『포스트모더니즘과 기독교 신학』, 31.

6) 위의 책, 31.

7) Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Continuum, 1994), 306-307.

8) 이문균, 『포스트모더니즘과 기독교 신학』, 32.

비트겐슈타인(L. Wittgenstein)은 『언어철학』(*Tractatus Logico-Philosophicus*), 『청색 책과 갈색 책』(*Blue and Brown Books*), 『철학연구』(*Philosophical Investigation*)를 통하여 “언어놀이”란 개념을 통하여 각각의 언어는 독자적인 자신의 법칙을 가지고 있는 각기 분리된 내적 체계 안에서 구사되고 사용된다는 점을 강조하였는데, 언어는 그 언어가 사용되고 있는 상황에 따라 같은 말이라도 의미가 크게 차이가 난다는 점을 주장하였다.<sup>9)</sup> 따라서 우리가 사용하는 언어가 가진 목적과 중요성, 그리고 상황에 따라 작용하는 법칙은 진술이 들어있는 언어놀이에 의하여 규정되기 때문에 언어가 실재를 그려내거나 진리가 실재에 상응한다는 개념을 포기하고 진술이 들어있는 구조 속에서만 진리일 수 있는 말을 할 수 있을 뿐인 것이라고 주장하였다.<sup>10)</sup>

미셸 푸코(Michel Foucault)는 데카르트와 칸트식의 이성과 합리적인 논리는 세계를 객관화시켜 놓고 모든 것을 파악하고 다루려는 소위 자율적인 인식의 주체라고 스스로 가장하는 자아(self)에 근거하고 있다고 보았다. 문제는 이 자아가 실재의 다양성을 무시하고 고정화된 자신의 개념에 다양성을 인위적으로 짜 맞추어 동질화시키며, 이러한 자기 본위적 합리성에 바탕을 둔 논의는 차이 혹은 타자성을 희생시킴으로써 동일성과 보편성의 이름으로 타자성과 개별성을 희생시키게 된다고 푸코는 비판한다.<sup>11)</sup> 자아를 거부하는 푸코는 인간성(humanity)이 지식의 대상이 될 수 없으며 우리가 알고 있는 인간성이란 현대의 인문과학에 의하여 조합된 허구에 지나지 않는다고 보았다. 푸코는 계몽주의 이후 서구 사회가 추구하였던 가치중립적인 객관적 지식이 실재는 자신의 입지를 세워주는 “진리”를 내세우기 위한 “지식에 대한 의

9) 위의 책, 34.

10) Malcolm Budd, *Wittgenstein's Philosophy of Psychology* (New York: Routledge, 1991), 39-45. 이문균, 『포스트모더니즘과 기독교 신학』, 34.

11) Gary Gutting, *Michel Foucault's archaeology of scientific reason* (Cambridge Univ. Press, 1989), 1-7.

지”(will to knowledge)의 산물이며 이러한 지식은 근본적으로 권력과의 관계 속에 뿌리를 두고 있는 담론에 의한 구성에 불과하므로 진리의 체계는 권력을 생산하고 유지하는 권력 체계와의 상호관계 속에 있음을 파악하여야 한다고 주장하였다.<sup>12)</sup> 따라서 역사에 대한 이해 또한 역사에 대한 중립성과 연속성을 주장하며 현재를 신성시하려는 전통적인 역사관은 현재의 체제를 비판하기보다는 정당화하고 과거에 있었던 갈등과 투쟁을 모호하게 하려는 경향이 있음을 푸코는 비판하였다.

데리다(Jacques Derrida)는 서양철학의 언어, 특히 글(writing)이 의미를 전달하여 준다고 본 로고스 중심주의(logocentrism)를 비판하고 언어적인 표현은 그 자체가 고정된 의미를 가지고 있는 것이 아니라 언어 체계 안의 상호 관계로부터 의미가 발생하는 것이지 마음에 새겨져 있는 것(mental signified)과 반드시 연결되어있는 것이 아니라고 주장한다. 텍스트는 유동적인 것이어서 어떤 고정적인 기원이나 정체성에 있는 것이 아니라 본문의 해석과정은 계속되는 것이며 해석은 존재론적 닳을 박탈당한 채 추구하는 무한이 자유로운 놀이이기 때문에 언어와 객관적인 외부 세계가 직접적으로 서로 상응한다는 통념을 거부하였다. 데리다는 그의 연구의 핵심에 “해체”(deconstruction)를 목표로 하여, 독서란 언어적인 기호 너머에 어떤 기반이 있음을 전제하여 개념화하고 이해하고 묘사하려는 행위가 되어서는 안 되고 언어 바깥에 있는 어떤 상징의 체계를 방어하려는 로고스중심적인 탐구를 포기하는 것이라고 보았다.<sup>13)</sup> 따라서 어떤 지식의 존재론적 근거나 저자의 의도에 의하여 의미를 밝혀내려는 전통적인 생각은 더 이상 유지될 수 없는 포스트모던의 상황에서 개인은 불안울 지닌 채 살아갈 수밖에 없는 존재로 그려진다.

지금까지 논의된 내용을 간추려 보면 포스트모더니즘은 모더니즘이

12) Paul Rainbow, *The Foucault Reader* (New York: Pantheon Book, 1984), 51-75. 이문균, 『포스트모더니즘과 기독교 신학』, 46.

13) 이문균, 『포스트모더니즘과 기독교 신학』, 54.

추구하였던 “자아”(self)의 모호성과 불확실성을 비판적으로 의심한다. 즉 자아는 세계와 대립되거나 세계를 초월한 주체로서 세계에 대한 확실하고 객관적인 인식의 능력을 갖고 있지 못하며 오히려 자아는 세계 안에 존재하고 있으며 역사와 문화의 산물에 불과하다는 것이다. 아울러 계몽주의 이후 고정적 관념으로 이 세계를 단순히 우리 밖에 있는 (out there) 어떤 대상으로 만날 수 있다는 환상도 포기하도록 권한다. 우리는 세계 안에 있고, 세계는 우리가 사용하는 개념에 의하여 해석되고 구축되는 것이지 고정 불변하는 존재로 저기에(out there) 있는 것이 아니라는 것이다. 아울러 현대 사회를 정당화시켜 주고 지탱하여 주던 거대 담론을 부정하고 현대성이라는 웅대한 이야기, 합리적이고 과학적이라는 현대의 신화를 받아들이지 않는다.

### 3. 탈식민주의의 과제

위에서 소개한 학자들의 사상을 종합하여 보면 포스트모더니즘의 주된 목표가 “인간 해방”으로서 모더니즘이 추구한 인간해방의 계몽적 요소를 비판하고 재구성함에 있음을 알 수 있다. 그러나 탈식민주의는 근대화화 및 탈 근대화 사이에서 서구의 로고스 중심적 담론들을 해체하고 서구 제국주의적 언술에서 중심과 주변이라는 이원주의의 은폐성을 벗기고자하는 사상으로서 특히 거대 담론들의 탈 중심화, 자기 경험의 구성을 통한 언어와 저술의 중요성을 회복시켜 식민지화된 주체의 정치적 동력을 회복시키고자하는 것이 그 특징이라고 할 수 있다.<sup>14)</sup> 물론 포스트모더니즘과 탈식민주의는 많은 부분에서 그 사상의 궤를 같이하지만 모더니즘과 포스트모더니즘의 해방적 요소들 가운데 식민지적 이

14) 한국기독교교회협, 『포스트모더니즘과 탈식민주의 시대의 신학』 (한국신학연구소, 1996), 30. 손규태의 정의를 빌렸다.



데올로기를 구별해야 하는 더 중요한 과제가 있다. 마치 이것은 모던/포스트모던에서 나타나는 이성의 해방적 요소와 그것의 도구적 요소를 구별하자고 하는 호르크하이머의 “계몽의 변증법”적 과제가 탈식민지 담론에서 중요한 위치를 차지하는 것과 그 맥을 같이하는 것이다.<sup>15)</sup>

필자는 “탈식민주의”에서 “탈”은 후기(post)와 해체(de)의 성격을 다 가지고 있다는 입장을 취하고자 한다. 왜냐하면 “후기”는 식민전/식민화/식민후의 역사적 이행 과정의 결정적인 시기 구분의 지표로 이용될 수 있으며 따라서 포스트식민 조건은 식민 점령이 종결되면서 시작된 것이 아니라 식민 점령 전을 포함하여 식민점령이 개시되면서 시작되었다는 것이다. 아울러 이러한 연대기적 입장에서 식민점령 전의 식민 국가의 정체성에 대한 규명도 중요하기 때문에 식민지 전후를 둘러싼 “한국의 기독교”의 특성에 대한 논의도 중요한 주제로 부각된다.

“해체”로서의 탈식민주의는 식민주의와 그 직후 사이에 연대기적 기술을 나타내는 “후기”(post)로는 탈식민주의를 충분히 설명할 수 없다는 한계점들을 극복하기 위한 이론적 전술이다. 왜냐하면 포스트모더니즘이 탈식민주의와 그 궤를 같이하는 점도 많지만 “후기”(post)의 논쟁에서는 막스주의의 프롤레타리아의 역할이나 여성해방의 과제가 은폐될 수 있으며 “후기”를 모더니즘과 이어지는 연속성의 맥락에서 이해할 때 근대화의 모순을 재생산할 수 있기 때문이다. 따라서 “탈식민주의”는 “포스트식민적(postcolonial)”이나 “포스트식민성(postcoloniality)”이라는 단어가 지닌 실존적 의미를 해체하여 무엇보다도 자기반성적 계기를 가지고 식민 점령 전후에 등장한 복잡한 조건을 얼마나

---

15) 호르크하이머는 서구의 계몽주의를 비판적으로 분석한 「계몽의 변증법」에서 중세의 마녀 사냥은 “봉건적인 공갈단”이 자신들의 정체성에 위기감을 느낄 때 대중을 위협하기 위해 자신들의 “인간성”을 구축하기 위하여 타자를 희생하고 억압한 비극의 결과로 보고 있다. 마녀화형은 역사 이전의 모계사회에 대한 남성의 지배와 승리를 확인하는 축제이자 교회의 자연 지배를 기리는 제의로서 근대의 역사가 추구한 “계몽”의 허구를 드러내어주는 것이다.

적합하게 개념화하느냐 하는 차원에서 그 이론을 전개하여야 한다.<sup>16)</sup> 그렇다면 "후기"(post)가 암시하는 연대기적 맥락에서 우리의 역사는 어떻게 이해될 수 있을까? 아래의 논지에서 필자가 주목하는 한국 기독교의 혼성적 정체성은 우선 과거에 대한 식민지적 기억을 망각으로 덮는 모호성에 있다는 점이다.

#### 4. 기억과 망각사이에서

기억과 회상이라는 방식을 통한 단순한 물리적 시간은 자칫 알맹이가 없는 역사로 탈바꿈할 수 있다. 식민주의 이후 "반 식민 독립"을 주장하는 민족 국가들이 출현할 때 흔히 식민 과거를 망각하려는 욕망이 수반될 수 있는데 이 망각하려는 의지는 여러 역사적인 형태를 취하며 이것들은 다양한 정치적 및 문화적 동기들에 의하여 고무된다. 무엇보다도 탈식민적 기억 상실은 식민 종속에서 비롯된 고통스러운 기억들을 비워버리려는 욕구로서 역사를 스스로 창안하려는 충동이나 새롭게 출발하려는 기대에서 생긴 것이지만 문제는 단순하게 식민 기억들을 억압하는 것만으로 식민 경험이라는 불편한 현실에서 해방되거나 그것을 극복하는 것은 불가능하다는 것이다. 이러한 상황에서 탈식민주의는 식민 직후의 신비한 효과를 갖는 기억 상실에 대한 이론적 저항으로 간주될 수 있다. 즉 식민 과거를 다시 방문하여 기억하고, 특히 따져 물으려는 학문적 임무를 맡은 하나의 학문 분과적 전술이라고 할 수 있는 것이다.<sup>17)</sup>

포스트(post)라는 접두어는 "전통과 결별하고 절대적으로 새로운 생

16) Leela Gandhi, *Postcolonial Theory: a critical introduction* (『포스트식민주의란 무엇인가』, 이영옥 역, 현실문화연구, 1999), 16.

17) Leela Gandhi, 『포스트식민주의란 무엇인가』, 16-17.

활 방식 및 사고방식을 개시하는 것이 필요함과 동시에 가능하다”는 확신을 정확하게 표현하고 있다. 이러한 종류의 유토피아는 거의 언제나 역사적 기억 상실에 행하는 침묵과 생략을 통해 자신의 미래상을 그리지만 그것은 과거라는 것이 실체가 없고 언제든지 처분할 수 있다는 잘못된 믿음에서 만들어지는 것이며 과거와의 단절은 과거를 억압하거나 망각하는 방식으로 과거를 극복하는 것이 아니라 반복하는 방식이다.<sup>18)</sup>

특히 포스트식민 장면으로 돌아가는 과정은 식민 지배자와 식민지인 사이에 존재하는 상호 적대와 욕망의 관계를 드러내어 주며 포스트식민성에서 “식민 억압”이라는 것이 필연적으로 기억해야 할 것이라면, “식민 권력”에 대한 유혹이 무엇이었는지 또한 규명하여 주어야 할 것이다. 즉 식민의 과거는 단순히 현재의 개화되고 사심 없는 시각에서 이론화 될 수 있는 가공되지 않은 정치적 경험들이 보관된 저장고가 아니기 때문이다.<sup>19)</sup>

논란의 여지없는 역사의 후진성과 식민주의의 정치적 연대기적 파생물에서 생겨난 모순들을 한국의 교회가 인식하면서도 부정하려는 유혹을 필자는 한국교회가 직면하고 있는 첫 번째 혼성적 정체성이라고 명명하고자 한다. 그 이유는 한국의 교회를 보면 소위 식민지 경험으로부터의 독립하여야 함에도 불구하고 여전히 이전 경험의 지식과 가치의 식민적 위계들이 교회에서도 계속되기 때문이다. 따라서 “포스트식민성”에 대한 교회의 과제는 자의적인 역사적 기억 상실에 대한 유혹을 단절하고 망각된 기억들을 되 살려 한국 사회 속에서 책임 있는 역할을 수행함에 있는 것이다. 탈식민주의의 “기억”이 식민주의와 문화적

18) 위의 책, 20-21. Leela Gandhi는 료타르(Jean-Francois Lyotard)의 사상을 빌어서 식민주의적 “과거의 문제”를 정의한다. 료타르의 입장에 대하여는 *The Postmodern Explained to Children: Correspondence 1982-1985* (Sydney: Power publication, 1992)를 참조하십시오.

19) 위의 '책', 17.

정체성 문제 사이에 필요한 요소이지만 “기억하기”는 결코 자기반성이  
나 회고와 같은 정태적 행위가 아니라 현재의 외상을 이해하기 위하여  
조각난 과거를 짜 맞추어 보는 것, 즉 고통스러운 “다시 떠올림”이라고  
할 수 있다.<sup>20)</sup> 필자는 그 “떠올리기”의 화두로서 “한국교회의 사대주의  
(事大主義)와 연관한 “식민성”에 대하여 분석하고자 한다.

한국사회의 사대성과 연관된 서구 중심의 편견을 배제한 한국의 인  
종주의적 패러다임이 어떻게 내면화 되었는지 한국 초기 근대사를 통  
하여 먼저 살펴보자. 일본의 경우는 1945년까지 국시였던 천황제 이데  
올로기가 인종주의의 유기적인 일부분으로 자리 잡게 되었고 중국에서  
는 전통적인 화이관(華夷觀)으로 세계 전체 문명을 배운 화(華)와 그렇  
지 못한 이(夷)로 구분하는 차별적 문화 세계관이 자리 잡게 되었다.<sup>21)</sup>  
이와 같은 중화의식이 한국에서는 유교적 예의로 자리 잡히게 되어서  
청나라의 선진문물을 새로운 기준으로 받아들이기 시작하였고 중화의  
문물과 예법을 중시하던 세계관이 바로 식민전의 한국 사회의 단면이  
었다고 할 수 있다. 이때 한국에서는 그전에 없었던 인종주의가 등장하  
게 되는데 그 주된 이유는 조선의 지배층이 접촉한 제국주의 국가들의  
핵심이념이 바로 체제적이며 철저한 현대 형 백인우월주의에 근거하여  
있었기 때문이다.<sup>22)</sup> 더욱 더 심각한 문제는 이와 같은 서구 문명 뒤에

20) Leela Gandhi는 Bhabba의 *The Location of Culture* (London: Routledge, 1994)의 글을 인용하여 설명한다. Leela Gandhi, 「포스트식민주의란 무엇인가」, 23.

21) 박노자, 『당신들의 대한민국』 (한겨레신문사, 2001), 272.

22) 서구에 체계적이며 철저한 인종주의가 자리하게 된 시기는 18세기 중 후  
반 산업혁명과 인도 식민화에 그 시기를 같이한다. 미국에서는 같은 시기  
인디언과 흑인 노예들을 비 인간적으로 대우하는 것이 관습화 되어있었고  
19세기에 들어오면서 동양 열시론이 등장하게 되었다. 이 동양 열시론을 이  
론적으로 공고하게 만든 사상가들로 박노자는 제임스 밀(James Mill), 헤겔  
(Hegel), 찰스 다윈(Charles Darwin), 허버트 스펜서(Herbert Spencer),  
그리고 슈트어트 밀(John Stuart Mill)을 꼽고 있다. 박노자는 위의 사상가  
들의 인종주의적인 편견을 각주 없이 소개하고 있는데 간단히 소개하면 제

숨어있는 인종적 편견과 사고가 초기 기독교 지식인들에게 여과 없이 그대로 전하여 졌다는 것이다.<sup>23)</sup>

예를 들어 한국의 초기 기독교인들에게 나타난 양대인(洋大人)의식을 살펴보면, 그 문제의 심각성이 분명하여 진다. 조선의 봉건 사회가 해체되어 혼란과 불안이 가중되던 시기에 민중들은 그것이 무엇이든 자신들을 보호해 줄 수 있는 바람막이를 구하려고 하였는데 이때 외교적 특권을 누린 선교사들과 그들이 운영하는 교회나 기관은 탐관오리의 확정을 막아줄 수 있는 은신처가 되었다. 서양의 선교사들에 의탁하여 자신들의 안전을 도모하고 득이 되는 일을 관철할 수 있었던 교인들은 그 의존 심리를 강화하여 갔는데 여기에 나타난 기독교는 명백하게 “힘의 종교”였다고 할 수 있다.<sup>24)</sup> 천주교인에게는 개신교인에게는 기독교는 곧 서구 문명과 동일시되었으며 기독교인들에게 발전한 서구 국가의 힘의 원천은 기독교 신앙에 있는 것으로 비추어졌다고 할 수 있다.<sup>25)</sup>

---

임스 밀(James Mill)은 “영국령 인도사”(History of British India)에서 인도 문명 전체를 “실용적 가치가 전혀 없는 미신과 야만성의 합성물”이라고 하였으며, 헤겔은 인도와 중국을 가르켜 “인간의 존엄성도, 자유도, 진정한 문화와 종교도 없는 퇴역적 문화권들”이며 “절대자의 자기실현이 전혀 불가능한 정체성의 영역”으로 비하하였다고 주장한다. 다윈(C. Darwin)의 진화론에 근거한 허버트 스펜서(Herbert Spencer)도 자연도태의 원칙을 인간 사회에 그대로 적용하여 적자생존(適者生存)의 원리에 입각한 열등한 유색 인종이라는 인종적 편견을 강화하였다. 한편 실용주의자인 스튜어트 밀(John Stuart Mill)은 인종들의 타고난 자질과 문명의 정도를 서열화하여 자신이 속한 앵글로 색슨족을 1위로 하고 차례로 게르만 인종, 프랑스를 맹주로 하는 로만 인종, 슬라브 인종, 그리고 “야만적이며 무식한 동양의 잡다한 인종”을 마지막으로 하였다. 박노자, 『당신들의 대한민국』, 271-277.

23) 박노자는 초 한국의 지식인들 중 대표적으로 유길준, 서광범, 박정양, 윤치호, 서재필 등을 예로 들면서 저들이 인종 차별론에 앞장선 대표적인 사 람들이라고 비판한다. 위의 책, 271-288.

24) 당대비평 14호, 최형목, “육망과 배제의 구조로서의 기독교적 가치,” 미국에의 꿈: 삶과 의식의 식민화, 84.

25) 천주교인에 대한 박해를 자행하는 조선 정부에 무력으로 위협을 가해 포

이 당시 아시아 태평양 지역의 지배에 관하여 일본과 미국이 공동의 보조를 취하고 있었던 까닭에 미국 선교사들은 자국 정책에 걸림돌이 되는 반일 운동에 연루되기를 거부하였고 결국 공공연하게 한국 기독교의 탈정치화를 시도하게 되었다.<sup>26)</sup> 해방 후 미 군정과 한국전쟁을 거치는 동안 기독교인들의 미국 의존 의식은 더욱 심화되었으며 전후 미국의 원조 물자를 보급하고 혜택을 누리게 되는 기간 중 미국을 후견인으로 삼는 양대인 의식은 더욱 강화될 수밖에 없었다.<sup>27)</sup> 이와 같은 과정 중에 개신교의 역사는 일면 “서구적 주체” 또는 “미국적 주체”를 내면화시켜 가는 “타자화”의 과정이었다. 이 “타자화”의 과정은 자기 밖의 “초자아”에 대한 끊임없는 모방 심리를 자극하여 그에 대한 선망을 부추기게 되는데 이러한 의존은 “힘”에 의존한 한국 기독교의 성장주의와 배타주의를 통하여 더욱 더 분명하게 드러나게 된다.<sup>28)</sup>

한국 기독교의 혼성적 정체성은 바로 이러한 “사대주의” 맥락에서 비판이 되어져야 한다. 한국 초기 기독교의 모습을 보면 서구의 기독교 문화를 우월하게 생각하여 무조건 모방하고 무분별하게 서구의 문화를

---

교의 자유를 보장하도록 요청한 “황사영백서”(黃嗣永帛書)는 양대인 의식을 형성한 원조격이라고 할 수 있다. 황사영은 조선교회의 박해의 상황을 깨알 같은 1만 3천 여자로 집약하여 쓴 편지를 북교 주교에게 밀송코자 하였다. 그 마지막 부분에는 서구의 여기 기독교 국가를 움직여 선박 수백 척에 정병 5-6만, 그리고 대포와 군사물자 등을 가득 싣고 우리 나라를 쳐서 선교의 승인을 얻도록 건의하였으며 심지어 “우리나라가 없어지더라도 성교(聖敎)의 표는 남아 있어야 할 것이라고 썼던 것이다. 당대비평 14호, 최형묵, “육망과 배제의 구조로서의 기독교적 가치,” 미국예의 꿈: 삶과 의식의 식민화, 85. 전택부, 『한국교회발전사』(대한기독교출판사, 1987), 59.

26) 개신교 초기 기독교인들과 교회의 정체성에 대한 해석은 학자마다 다양하게 나타난다. 필자는 이 문제를 “평양대부흥운동”에 대한 기독교역사학자들의 이론을 통하여 분석하였는데, 그 자료는 필자의 『한국사회와 기독교 정치윤리』(한국기독교연구소, 2003) 1장을 참고하라.

27) 당대비평 14호, 최형묵, “육망과 배제의 구조로서의 기독교적 가치,” 미국예의 꿈: 삶과 의식의 식민화, 86.

28) 당대비평 14호, 최형묵, “육망과 배제의 구조로서의 기독교적 가치,” 86-87.

받아들이는 동시에 한국의 토속적인 문화를 무시하는 경향이 생기게 되었고 기독교 문화와 토착 문화의 연결을 거부하며 서구 문화 종속주의로 나가려고 하는 모습이 나타나게 되었다. 그 결과 기독교는 한국 전통 문화와 단절되며 한국 문화가 아닌 독자적인 기독교 문화의 작업이 진행되는 데 이러한 불연속성의 기독교 문화 수립 과정에서 두드러지는 것은 배타적인 성서연구와 종교체험을 근거로 이루어진다.<sup>29)</sup> 토착 종교로부터의 단절은 배타적 기독교 중심주의의 필연적 결과였으며 '미신', '구습'으로 표현되는 토착 종교와 문화의 사회적 역기능을 쇠신하였다는 점에서는 긍정적인 면이 있지만 토착 종교가 문화와의 대화마저도 단절함으로써 기독교가 토착 문화에 뿌리를 내리지 못하고 이방적이고 이질적인 문화로 자신의 영역을 제한하였다는 점이 반성의 측면이다.<sup>30)</sup>

이후 냉전 체제의 교두보로서 미국의 패권 질서 아래서 경제 성장을 추구해 왔던 한국 사회의 궤도에 교회는 철저하게 순응하였고 양적 성장을 추구하며 경제 규모를 키우는 국가의 방식은 그대로 교회 안에서도 구현이 되었다. 따라서 하나님을 믿음으로써 물질적인 축복을 받았다는 믿음은 의심의 여지없이 한국 기독교인들 사이에서 만연하였고 이러한 믿음으로 한국 기독교는 공세적인 성장전략을 추구하였던 것이라고 할 수 있다.<sup>31)</sup> 따라서 기독교는 사회의 현실 문제를 등한시하고 점점 지역 공동체에서 소외되는 한편, 교회 내에서는 경쟁적인 교파주의가 생기게 되는데, 이것은 문명 발달을 근거로 한 서구 모방주의가 중요한 원인인 것이다.

위와 같은 비판은 한국 교회에 복음을 전달하여 준 서구 교회의 역할과 그 희생마저 회색하자는 것은 아니다. 필자가 비판하고자 하는 것

29) 이덕주, 『한국 토착교회 형성사 연구』 (한국기독교역사연구소, 2001), 306.

30) 이만열, 『한국기독교 문화운동사』 (대한기독교 출판사, 1987), 64. 이덕주, 『한국 토착교회 형성사 연구』, 312.

31) 당대비평 14호, 최형묵, “육망과 배제의 구조로서의 기독교적 가치,” 87.

은 한국 개신교가 세계화를 외치면서도 그 종교시장에서의 주류 패러다임은 여전히 서구적인 것을 답습하고 있는 것을 보게 된다. 예를 들어 교회성장에 관계된 문화적 패러다임이나 전략도 미국 성공사례를 복사하여 미국식 설교, 미국식 기독교 음악, 미국식 설교예화, 미국식 성장모델을 재생산하는데 한국 대형교회가 앞장서고 있다는 점이다. 따라서 미국의 어떤 교회의 미국식 성공 사례가 알려지면 마치 그것이 교회 성공의 비결인양 유행처럼 번져 한국 교회 강단과 세미나를 독점하고 교회 성원들은 그 전략에 동원되며 이러한 답습은 끊임없이 반복된다.

한국 기독교의 사대성과 연관된 한국 교회의 권력화의 문제는 우리를 더 암담하게 한다. 한국 사회에서 탈/근대화의 식민지 담론은 공적 영역에서는 이전 식민지의 정당성을 상쇄하고, 만족할만한 수준은 아니지만 근대화가 배태한 정치권력의 독점을 분산하고 이와 연계한 천민적 독점자본에 대한 경제적 분배에 대한 문제로 나아가고 있다. 식민지의 정당성을 잃어버린 자리에 드러난 한국 사회의 가장 심각한 문제는 “계층화”의 분열에 있다. 한국 사회에 만연한 빈/부의 이론적 문제는 차치하고서라도 이 빈/부의 사이에서 기독교는 오히려 메타 담론의 제국주의적 식민지성을 문화적인 것으로 수용하여 서구적 기독교를 기독교 본래의 것인 양 착각하여 교회의 배타주의와 성직의 특권화, 한국 사회 기층의 불합리한 물질 토대의 모순을 “해방적 영성”으로 극복하기보다는 “기복주의”로 공모하고 그 본말을 은폐시키는데 앞장서고 있다.<sup>32)</sup>

32) 브라질 신학자 리바니오(J. B. Libanio)는 『정치와 영성의 해방』(Spiritual Discernment and Politics)에서 전통적인 기독교 신학과 윤리가 현대 정치 사회의 구조 속에서는 그 역할에 한계점이 있음을 지적하며 인간의 해방은 궁극적으로 정치현실에 분명한 참여가 있어야 한다고 강조한다. 정치와 신앙은 진리의 통일(unification of the truth)이라는 측면에서 동일한 영역에 속한다고 할 때 제기되는 질문은 신앙이 근거하고 있는 성서적인 영감과 정치가 의지하는 현실적인 수단들 사이에 과연 어떤 것이 옳고 그른지에 대한 분별력이 가능한가 하는 질문이다. 존재를 위협하는 우리시대의 자본주의는 마르크스적 비판에 의하면 물신(物神)이다. 예수의 가르침에도 돈은



이러한 맥락에서 필자가 부각시키고자 하는 한국 교회의 두 번째 혼성적 정체성은 “교회권력”에 대한 문제이다. 기독교의 서사는 예수 그리스도의 사랑을 통한 인간의 “자유”와 “해방”을 그 중심으로 삼는다. 기독교의 서사는 무지로부터 해방하여 지식의 공유와 인류의 평등을 기치로 하는 계몽주의나 노동의 사회화를 통하여 착취와 소외로부터의 해방을 목적으로 하는 마르크스적 해방서사, 그리고 기술과 산업의 발전을 통하여 가난으로부터 복지사회를 구현하고자 하는 자본주의의 서사와 일견 맥락을 같이하는 점들이 많이 있다. 그러나 탈식민지론에 대한 기독교의 서사는 지식의 보편성과 객관성의 근거를 획득하기 위한 거대 담론을 부정하거나 방식으로 자신을 변증하려하는 시도보다는 정치적 맥락에서 교회와 신학의 정당성을 인정받아야 할 것이다. 이제 한국 교회가 추구하는 권력의 욕망과 그 욕망의 윤리적 배제 사이에서 고민하는 우리의 모습을 분석하여 보자.

## 5. 권력의 욕망과 욕망의 배제 사이에서

식민 직후에 기억하지 않으려고 하는 사태는 그 과거를 겁에 질려

---

하나의 권세를 가진 주체로서 나타난다. 그 권세는 영적인 가치를 지닌 것으로 묘사될 수 있는데, 영적인 의미와 방향을 가지고 인간으로 하여금 어디로 향하게 하는 힘을 지니고 있다. 돈은 권세를 가지고 인간관계와 인간의 행동을 규정하기에 이른다. 현대 사회를 조직하는 물질적 제도와 그 제도를 다스리는 것을 영(靈)으로 나누어 물신을 제도의 영으로 본 그의 분석에서 주체는 더 이상 인간이 아니고, 상품과 돈과 자본이 사회적 주체가 되어 모든 인간의 삶과 죽음을 결정한다. 그런 의미에서 영성이란 엄밀하게 구별하여 자본주의적 영성과 이것으로부터 해방되어야 할 해방적 영성이 있을 수 있다. 물질적 조직과 연결된 영성은 썩어가는 자본주의를 포장하는 종교적 향기에 지나지 않기 때문이다. Franz Hinkelammert, *Las Armas Ideologicas de la Muerte* 「물신: 죽음의 이데올로기적 무기」(김항섭 역, 다산글방, 1999), 14.

거부하거나 유토피아적으로 추방하고자 하는 것과 서로 짝을 이루는 데, 여기에서 “기억하기”는 두 가지 기능을 수행한다. 첫 번째 기능은 불쾌한 기억을 보다 단순화시켜 드러내는 과정에서 식민화의 압도적이고 지속적인 폭력을 보여주는 것이고 두 번째 기능은 적대적인 과거를 보다 친숙하게 만들어 보다 쉽게 접근할 수 있게 한다는 면에서 궁극적으로 화해를 시도하는 것이다.<sup>33)</sup>

즉 포스트식민주의 이론의 학술적 임무가 조심스러운 연구를 통하여 잊혀진 역사적 내용과 의미를 회복하는데 있다고 한다면, 그 일차적 주요 목표는 정치적 목표를 설정하는 것이 되어야 한다. 즉 포스트식민성의 주체들이 자신들의 모순적 조건들을 이해하고 갱신하여 나아가는 것이 되어야 하기 때문이다.<sup>34)</sup>

따라서 포스트식민성의 망각된 내용이 식민 지배자와 식민지인 사이의 양가적이고 공생적인 관계와 관련된 이야기를 효과적으로 드러낸다는 결론을 내릴 수 있으며 포스트식민주의 이론과 분석으로 식민 과거를 환기시키는 일은 식민 조건의 막대한 폭력과 대항 폭력의 저변에 깔린 친밀성을 조명할 수 있을 때 가장 성공적이라고 할 수 있다. 따라서 식민 조건은 식민 지배자와 식민지인을 불가피한 상호 의존 관계로 엮고, 각각의 성격을 주형하고 그들의 행동을 지정하게 된다. 또한 억압자와 피억압자 사이의 비꼬인 상호성은 억압이라는 외상(外傷)의 무대에서 전개되는 당혹스러운 욕망의 순환에서 해석될 수 있는데 예를 들어 식민지인은 식민 지배자들을 증오하면서도 또한 그들을 열렬하게 찬탄하는 증오와 '욕망'을 가질 수 있다는 것이다.<sup>35)</sup>

이와 같은 포스트식민적 정신분열은 동양인들이 정복한 타자를 갈망하는 모순과 같은 것이며 식민 조건 속에서 식민지인들이 꿈꿀 수 밖에 없었던 이유를 보다 깊게 이해하기 위하여서는 권력의 기체에 대

33) Leela Gandhi, 「포스트식민주의란 무엇인가」, 24.

34) 참고, Leela Gandhi, 「포스트식민주의란 무엇인가」, 21.

35) 위의 책, 25.

한 더 심층적인 해석이 필요하게 되는 것이다. 즉 권력의 논리는 근본적으로 강제적이지만, 반면 권력이 행사하는 캠페인은 종종 유혹적이 된다는 것이다. 예를 들어 식민주의 유형은 우선 “영토의 물리적 정복”에 초점을 맞추어 폭력을 수반하지만 여기에서 멈추는 것이 아니다. “자아와 문화의 정복”으로 특징 지워지는 식민주의는 합리주의자들, 근대주의자들, 그리고 자유주의자들에 의하여 시작되는데 이들은 제국주의가 실로 문명화되지 않은 세계에 대하여 문명의 메시아적 선구자라고 주장하여 기층 민중들을 호도하는 것이다.<sup>36)</sup>

근대 식민주의는 식민 지배자와 식민지인, 서양과 동양, 문명인과 원시인, 과학적인 것과 미신적인 것, 선진과 개발 도상 사이의 지속적인 위계를 제도화함으로써 또 다른 종류의 폭력을 계속 생산하였으며 서구가 비 서구의 문화적 가치와 차이를 체계적으로 폐기하거나 부정하려고 시도하는 역사적 과정의 시발을 의미한다고 할 수 있다.<sup>37)</sup> 그러면 식민지성이 기독교와 공모하여 생산하는 “권력의 혼성적 정체성”이 무엇인지 살펴보자. 이러한 기획은 식민지에 “대립주의적”(oppositional)인 입장을 취하여 억압자에 대해 확고한 대항의 자리에 서서 원주민과 침략자 사이의 불가피한 적대를 가려내어 억압자에 대한 확고한 대항의 자리에 서서 정치적으로 의식적이고 통일되어 있는 혁명적 자아를 구축하도록 장려하는 것이 그 목적이다.<sup>38)</sup> 아울러 폭력으로 점철된 권력이 선과 악을 자의적으로 구별하고, 도덕의 담론을 사회통합의 수단으로 사용해보면서 개인들의 일탈행동과는 비교도 할 수 없는 엄청난 비극을 초래하여 왔을 때 교회가 어떻게 공모하였는지를 살펴보고자 한다.

36) 위의 책, 27-29.

37) 위의 책, 30.

38) 위의 책, 25. 이 이론은 Leela Gandhi가 Parry의 “Problems in current theories of colonial discourse” (*Oxford Literary Review*, Vol. 9, nos. 1-2, pp. 27-58)에서 인용한 것이다.

한겨레신문은 논단을 통하여 한국 사회 내 가장 무서운 “권력집단”을 “종교집단”으로 규정하고 기독교와 불교, 그리고 천주교에서 드러나는 병리적인 행태를 고발하고 있다.<sup>39)</sup> 특히 메가 처치(mega church)에의 꿈, 바로 여기에 한국 개신교의 놀라운 성장과 힘, 그리고 종교권

39) 예를 들어서 종교권력을 누리는 대형교회에서의 세습이 ‘돈’과 직접적으로 맞물려 있듯, 2000년 하반기에 온 나라를 떠들썩하게 한 불교계의 이른바 ‘우담바라’ 소동 역시 돈에 휘둘리는 불교계의 현실을 그대로 보여준 사건이었다. 우담바라는 불교 경전에 등장하는 상상 속의 식물로 3천년 만에 한번씩 핀다는 전설의 꽃인데 이 꽃이 필 때에는 금륜명왕(金輪明王)이 나타난다고 한다. 그런데 불교를 국교로 하는 나라들에서조차 나타난 적이 없는 이 꽃이 2000년 과천 청계사와 관악사 연주암 등의 불상에서 잇따라 피었다고 해 일대 소동이 벌어진 것이다. 조계종 기관지인 <불교신문>은 “우담바라 꽃 사건은 포교와 경계의 이름으로 부처님 도량에서 비불교적 행위인 점·사주·관상 따위를 자행하는 것과 무엇이 다른지 설명이 되지 않는다”며 “우담바라 꽃 바람이 휩쓸고 지나간 불교계의 현재 모습은 너무 남루하다”고 한탄했다. 특히 “종단을 추하게 만들고 종도를 혼란스럽게 한 우담바라 문제를 묵과하는 집행부와 종회는 무엇 때문에 존재하는가”며 책임론을 제기하기도 했다. 한 불교계 인사는 “종단 권력의 핵심에 있는 승려들과 관련돼 있는 사찰이 아니었다면 어떤 형태로든 제재 조치가 있었을 것”이라며 “1997년 경기도 한 절에서 우담바라가 피었다고 했을 때 조계종 총무원이 주지스님을 소환해 범죄를 그만두도록 한 것과 비교해보면 너무나 속이 보이는 것”이라고 꼬집었다. 불교계에서는 이 때문에 ‘힘 있으면 우담바라, 힘 없으면 풀 잠자리 알’이라는 비아냥거림도 나오고 있다. 내적 성장보다는 외형적 성장의 길을 달려왔다는 비판으로부터는 천주교도 자유롭지 못하다. 한국천주교 주교회의는 2000년 12월3일 ‘화해와 쇄신’을 발표하고 성직자들이 권위주의에 빠지거나 외적 성장에 치우쳤던 점을 반성했다. 그러나 천주교 안팎에서는 바티칸의 지침에 따라 모양만 갖춰를 뿐 진정한 참회와 쇄신의 의지가 빠져 있다는 지적도 제기된다. 천주교가 ‘진리공동체’에서 점차 조직을 보호하는 ‘기구공동체’로 변질되고 있다는 우려나, 근래 명동성당 집회불허 방침을 둘러싼 논란에서 보듯 사회 문제에 점점 소극적으로 대처한다는 비판 등은 이런 지적을 뒷받침한다. 교회나 절에 비해 성당이 특정 성직자에게 사유화될 위험은 적지만 바티칸에서부터 변방의 이름 없는 시골성당까지 위계가 촘촘하게 짜여져 있고 몇 년 단위로 성직자들이 성당을 옮기는 교황-주교-본당신부로 내려오는 천주교 조직전체를 군국주의적이라고 비판받기도 한다. 한겨레21, “가장 무서운 집단, 종교권력” (2001년 1월 9일 커버스토리)

력의 그림자가 짙게 드리워 있으며 한국 개신교는 세속적인 성장주의와 승리주의 이데올로기가 지배하고 있음을 고발하고 있으며 이 권력 집단이 보여주는 가장 병리적인 행태를 “세습”으로 보고 있다.<sup>40)</sup> 특히 담임목사직 세습은 교회 내 정치적 민주성에 대한 도전이며, 충분한 의견 수렴 없이 민주적 절차가 배제된 채 밀실에서 이뤄지는 목회세습은 목회자가 신성불가침의 재왕처럼 군림하는 태도에서 비롯된다고 지적했다. 교회 안의 목회직 대물림이 유행처럼 번지면서 신학대학교에서는 담임목사를 아버지로 둔 학생은 성골로, 장인이 목사이거나 장로인 학생은 진골로 불리기도 한다.<sup>41)</sup> 심지어 교회에 전반적으로 팽배한 냉전의식을 이용하여 교회지도자들은 자신들을 스스로 이데올로기의 한편을 지지하여 한국 사회 속에서 차별화와 귀족화를 추구하였고 이와 같은 행태는 교회 이성의 성숙 단계가 석기시대에 머물러 있다고 비판을 받기조차 한다.<sup>42)</sup>

필자가 주목하는 것은 종교 권력은 한국의 근대화 과정 중에 나타난 독재 정부의 “성장주의”와 그 정신적 코드를 같이하고 있다는 것이다. 한국의 근대화 과정 중에 드러난 한국 사회에서 도덕의 혼란과 무규범

40) 한겨레 21, “가장 무서운 집단, 종교권력” (2001년 1월 9일 커비스토리)

41) 위의 글.

42) 한겨레 21, 홍세화, “논단: 교회와 이성” (2001년 1월 28일). 논단 필자는 구약이 당시 인류 이성의 성숙단계가 아직 아동기에 머물러 있기 때문에 어린이를 대하듯 율법으로 말씀하셨다면, 신약은 예수님의 탄생 시기에 인류 이성의 성숙단계가 청소년기에 이르렀기 때문에 청소년을 대하듯 대화를 이끄시고 이웃사랑을 말씀하셨다는 것이다. 그는 이와 같은 이성주의적 해석을 오늘날 한국의 개신교 현실에 적용하여 기독교 이성의 성숙단계를 판단하는 데 참조물로 삼고 있다. 예컨대 밤하늘에 수놓은 별처럼 어스름 저녁 무렵부터 이 땅을 비추는 내온사인 십자가들이 그만큼 이웃사랑을 증거 하는 것이라면 교회 구성원들의 이성의 성숙단계는 예수 탄생 이후 (A.D.)에 해당한다고 할 수 있겠지만, 그렇지 않다면 예수 탄생 이전(B.C.)에 해당한다고 말할 수 있다고 보면서 과연 술한 십자가들이 이웃사랑을 증거 하는지를 반문하다. 그는 현대를 살면서 정신적·이성적 공백과 퇴보로 오직 물질로 채우는 기독교의 행태에 대하여 고발하고 있는 것이다.

성은 바로 근대화의 자체의 과정, 즉 전통 사회에서의 인(仁), 의(義), 예(禮), 지(智)의 도덕적 규범이, 현대 사회에서 법을 통하여 사회 질서를 잡는 보편적인 법규범으로 넘어가는 과정에서 파생되었다고 본다. 이것은 소규모 혈연 집단과 정치단위에 기초하고 있는 전통사회의 도덕률이 보편적인 법규범의 도덕률로 성숙되기 이전에 일제 식민지화와 한국 전쟁으로 말미암아 미아로 전락하여 버린 것이다. 물론 한국의 사회에 근대 국가가 체제가 의미하는 개인주의와 민주주의의 요소가 없는 것은 아니지만 근대화 과정 중에 반봉건, 반제국주의의 산물이 되었고 한국 전쟁을 통하여 법과 도덕의 성숙이 아닌 냉전 이데올로기의 희생물이 되었고 국민의 자유와 복리라는 적극적인 이념에 기초되지 않고 국가 안보(national security)를 최고의 도덕으로 하는 부정적이고 방어적인 이념에 근거하게 된 것이다.<sup>43)</sup>

한국의 지배 체제 또한 국가보안법을 상징으로 근대적 법의 정신과는 거리가 먼 국가의 억압기구인 경찰과 군대가 사회질서의 전면에 나서 지배집단의 이념과 도덕적 기반이 취약한 한국 사회를 지배하고 국가가 사회로부터 유리되어 안보 국가를 이념으로 군사화 된 질서는 지배 집단에게 절대 권력을 부여함으로써 지배계급의 도덕적 타락과 부패를 낳게 된다. 한국의 관료-정치가-대자본가들은 국민들에게 도덕적인 모범을 보여 왔다기보다 오히려 그 반대로 도덕적 지탄의 대상이 되었으며 정권이 바뀔 때마다 국민들은 그전 정권과 연루된 이들의 비리와 부정을 접해야 했다. 하지만 이 과정에서 국민들은 한편으로는 그에 대해 비판하면서도 또 한편으로는 이들 지배집단의 행태를 답아가게 된다. 사회 전체가 무규범 상황에 이르는 것이다. 이 점에서 사회의 일반적인 상황을 가리키는 무규범이라는 것은 근본적으로 국가도덕의 부재, 즉 지배집단의 도덕성 결여에서 출발한다.<sup>44)</sup>

이러한 때 그람시(Gramsci)가 말한 것처럼 국가의 도덕적-윤리적

43) 김동춘, 『근대의 그늘』 (당대, 2000), 105.

44) 위의 책, 109-110.

기반이 약하고 지배 집단의 헤게모니적 능력(hegemonic capacity)이 취약할수록 국가는 억압적인 기구를 확대하게 되며 “경제성장”이라는 물질적인 보상을 통하여 지배질서를 유지하려 하는데, 이것이 바로 한국 근대사의 특징이라고 할 수 있다. 따라서 한국 근대사회는 정치와 돈의 논리가 법과 도덕의 논리를 무력하게 만들었고 국가 체제 유지를 위한 안보의 논리는 국가와 시장을 매개하는 사회의 도덕적인 공간을 더욱 더 압박하게 된 것이다.<sup>45)</sup>

위와 같은 무도덕의 영역은 한국 사회에서 각각 무규범적인 국가주의와 이기적인 가족주의를 만들어내게 된다. 사회적인 합의 절차를 도출하여 내국민들에게 자발적인 토론과 참여를 통하여 민의를 형성하여 국가 발전을 이룩하여 나아가야 할 국가 권력은 냉전 시대 하에서 통제 체제를 구축하기 위하여 일방적인 사상이나 이념으로 국민들을 억압하게 된다. 이와 같은 체제는 겉으로 보기에는 일사분란하고 안정되어 보이지만 특징은 국민들이 국가에 대하여 눈치를 보며 복종하는 듯 하면서도 탈법의 경향을 띠는 소비나 향락생활에 관심을 기울이게 된다는 것이다. 국가의 무규범적이며 국가의 일방적인 무도덕성은 달리 국가 권력에 저항 할 수 없는 국민들을 탈법적으로 만들어 소위 “일상적인 저항”(everyday forms of resistance) 현상을 야기 시키며 국민들은 스스로 법을 어김으로써 국가에 저항한다는 생각을 하게 된다. 이러한 현상은 결국 국민들 자체의 생존의 논리와 연결되어 가족이

---

45) 김동춘은 후발자본주의 군사나 군사독재국가에서는 정치적 억압과 자본주의적 경제발전이 함께 진행된다는 점을 강조하면서 한국의 경우 체제 유지를 위한 안보의 논리와 자본주의적인 돈의 논리가 법 위에 균립하였다고 강조한다. 이것이 한국 근대사에서는 국가 형성의 과정에서 구 식민지 관료와 경찰이 신생 한국의 지배집단으로 다시 등장하였고 이들의 비 정상적인 정치행태, 즉 남북한의 대결과 친일세력의 재등장, 좌익의 완전한 제거 등을 빌미로 일제가 남기고 간 귀속 재산을 불하받고 이후에도 정치권력의 힘에 기대어 자본을 축적하고 분단이라는 상황을 이용하여 이윤을 계속 추구하기 위하여 자본주의 체제를 옹호하게 된 것이라고 분석한다. 위의 책, 111.

기주의를 초래하며 전통사회가 가졌던 효(孝)의 윤리에 기초한 가족주의가 현대의 물질주의와 공리주의의 내용을 갖추어 원래 가족주의의 본말을 전도하게 된다.<sup>46)</sup> 문제는 가족주의가 개인의 인격과 자유를 매개로 하여 공동체의 발전을 지향하는 쪽 보다는 가문의 명예와 친족의 번영을 일차적인 목적으로 하여 국가 사회에서 필요한 협동과 공동체성은 기대하기가 어렵게 되는 것이다.

위와 같은 사회의 부도덕과 무도덕의 문제를 두고 교회 또한 정의에 입각한 사회/정치 윤리로 빛과 소금의 역할을 하기보다는 성장일로의 전략을 택한 기독교는 끊임없이 대형 교회를 선망하는 풍토를 조성하였고 자기중심적 가족주의와 성장주의는 세습과 배타주의를 낳게 되었다. 결국 근대화 과정중의 권력의 경제제일주의와 교회의 성장주의와 배타주의는 일종의 공모(collusion)를 이루게 되고 이제 교회가 스스로 자정할 힘을 상실하고 오히려 사회로부터 지탄의 대상으로 전락하고 있는 것이다.

한국의 종교 집단은 거대한 영향력을 행사하는 권력 집단이면서도 별로 견제 받지 않고 있기 때문에 상당한 위험성을 가지고 있다. 종교 집단이 방자하게 권력을 휘둘러 사회를 마비시킬 정도의 충격을 줄 가능성은 언제라도 존재하고 있는데 사회 일각에서 점점 이런 위험성이 인식되고 있기는 하지만, 어떻게 대처해야 하는지 실마리를 찾지 못하고 당황하는 빛이 역력하다.<sup>47)</sup> 이러한 종교 권력의 이면에는 개신교 근본주의의 기본적 에토스로 자리 잡고 있는 것은 “승리주의”라고 할 수 있다. 한국 사회의 근대화는 서구화와 미국화의 과정이었기 때문에 서구 종교이자 미국 종교로 간주된 개신교는 처음부터 문화제국주의적

46) 위와 같은 가족주의는 가족에 대한 애착 내지 관심이 다른 의욕과 동기를 압도하고 행동의 주도권을 잡는 생활 태도나 유교적인 효의 윤리로서 한국에서는 범문화적인 가치 체계로 자리 잡았다고 해석될 수 있다. 위의 책, 118.

47) 남대비평 12호, 장석만, “한국 종교, 열광과 침묵 사이에서,” 쟁점: 한국의 지식권력3-권력으로서의 한국종교,” 223.



태도를 가지고 있었음에도 불구하고 문명개화의 종교로 이해되었기 때문에 강력한 저항에 부딪치지 않았다. 이러한 과정에서 개신교는 의식적·무의식적 차원에서 강력한 ‘승자의식’을 갖게 되었으며 불과 한 세기만에 소수의 종교집단에서 다수의 종교집단으로 성장한 사실에 대한 성취감에 도취되어 거대한 종교 권력인 교회가 원하는 것이라면 국가 권력도 들어 주지 않을 수 없을 것이라는 승리주의가 자리 잡게 되었다고 보고 있다.<sup>48)</sup> 승리주의는 항상 힘을 숭배하고 외형적 팽창주의로 나아가며 타자에 대하여는 정복주의로 일관한다. 따라서 한국 교회의 승리주의는 다원적 종교 시장을 교란시키는 주요요인으로 작용하는 것이다.<sup>49)</sup> 이와 같은 결과는 현재 대형 교회의 먼 거리 차량운행이라는 변칙을 낳고, 지역사회의 기존 교회들의 역할을 고려하지 않고 무차별적인 지성전을 건축함으로써 지역사회의 종교적 다원성과 특수성이 무시되는 현상들이 나타나게 되었다.

현대 교회의 위기는 교회 성장이 둔화되면서 교인의 숫자가 줄어 들고 있는 점에서 나타난다. 이러한 교회 위기론에 주로 등장하는 변명은 포스트모더니즘 신학과 종교 다원주의 신학에 대한 비판, 여성 신학에 대한 공격, 타종교에 대한 공세 강화나, 젊은이들의 세속화 등으로 몰아붙이지만 이는 위기의 진원지를 은폐시키고 기존의 교회 권력을 정당화하고 유지시키기 위한 교회의 몸부림일 뿐이다.<sup>50)</sup>

교회위기의 진원지는 기복신앙을 이용한 정통주의, 근본주의, 승리주의, 패권주의, 가부장주의의 절묘한 공모에 있다. 특히 한국 개신교 종교 권력은 성차별 이데올로기에 근거하고 있으며 성직의 영역에서 여성은 철저하게 배제되어 있다. 교회가 위기를 극복하고 새로운 공동체로 거듭나기 위해서는 권력의 그물을 해체하는 작업에 들어가야 한다. 이러한 해체 작업은 교회가 자발적 가난의 에토스에 입각하여 기복

48) 위의 글, 234.

49) 위의 글, 234.

50) 위의 글, 239-240.

지향적 신앙을 넘어서고 교회 운영상의 가부장적 파시즘을 무력화시키고, 종교시장에서 패권주의를 불식하고 통치 권력에 대한 비판적 견제 역할을 충실하게 수행하여 나가야 한다.<sup>51)</sup>

필자가 “교회 권력”의 문제에 대하여 교회 안에 교회의 본질과 관련된 목회직에 대한 총체적인 부정하는 입장을 취하는 것은 아니다. 그러나 교회는 식민주의적 기독교의 전통 속에 배태된 천민적 자본주의체제를 심층적이고 비판적으로 탐구하여야 하며 그렇기 위하여 교회는 더욱 더 교회다워야 하고 더욱 사회를 위하여 헌신하는 자세로 변하여야 한다는 것이다. 교회의 제도는 제도 자체를 위하여 존재하는 것이 아니며 신앙공동체에 봉사함으로 존재한다. 현대 한국 교회의 모습은 자신을 일차적으로 권력이 없는 공동체(하나님의 백성, 평신도)와 함께 권력을 가진 공동체(성직계급)의 혼성적 정체성을 드러내고 있으며 교회의 그리스도는 황제와 우주적 주님이 되어 이 세상 권력들과 맞서는 고난 받는 종파도, 세속적인 모든 권력과 영광을 단호히 거부한 예수와도 거리가 멀다.<sup>52)</sup>

한국 교회는 복음의 요구에 맞추어 권력행사의 새로운 방식을 창출하여야 한다. 교회의 권력 행사는 기독교사를 통하여 지배, 중앙집권화, 승리주의, 신성의 이름 아래 인간적 교만의 측면에서 이교 권력의 패턴을 따라왔다.<sup>53)</sup> 교회의 정체성을 회복하기 위한 근원으로의 복귀는 인간의 “권력”으로부터 출발할 수 없고 예수 그리스도로부터 출발하

51) 위의 글, 240.

52) Leonard Boff, *Liberation Theology and the Institutional Church* (「교회 카리스마와 권력」, 김쾌상 역, 일월서각, 1986), 83.

53) 레오나르트 보프는 콘스탄틴 이후 기독교는 신성한 정치적 권력의 측면에서 역사적 역할을 취하는 길 이외의 다른 방법을 갖지 못하였다고 주장한다. 기독교는 불의한 사회와 국가에 대하여 선과 정의와 사랑의 이상을 제시하는데 실패하였으며 사회의 불의한 자들에게 천상적 후광을 씌어 주고 그들에게 정당성을 부여하였고 심지어 전쟁을 정당화하고 종말론적 소급의 역할 보다는 기존체제를 옹호하는 이데올로기로 변질하였다고 보고 있다. Leonard Boff, 「교회 카리스마와 권력」, 90.

여야 한다. 그렇다면 탈식민지의 교회와 그리스도는 어떠한 모습으로 나타나야 할 것인가? 필자는 그 대안을 제시하기 전에 “매와 비둘기”의 은유를 통하여 교회의 생존 전략에 대하여 언급하고 뒤이어 탈식민 지성을 극복하는 교회에 대하여 논의하고자 한다.

## 6. 매와 비둘기 사이에서

진화론적인 관점에서 유전의 영역을 생명의 본능에서부터 문명과 문화의 분야에까지 확장한 “문화 유전론”을 제시하는 도킨스(Richard Dawkins)는 “모방자”란 단어를 사용하여 유전자가 모든 생명 현상에 우선한다는 결정론적 생명관에 근거하여 생명현상은 이기적 유전자의 자기 복제를 위하여 복사한다고 주장하고 있다. 과학자의 사명은 기존의 이론이나 사실을 새로운 관점으로 보는 것이라고 주장하는 도킨스에 의하면 동등한 가치를 가진 “관점들” 사이의 전환이 아니라 극단적인 입장에서 변용(變容)을 추구하고 있다. 즉 다윈주의에 침투하여 있는 무의식적인 그룹선택론을 시정하면서 진화를 유전자의 관점에서 사회적으로 분석하는 것이 그의 입장이다. 특히 그는 진화에 따른 도덕성을 주장하지 않고 단지 진화를 통하여 성공한 유전자에게 기대되는 특질 중에 가장 중요한 것은 “무정한 이기주의”이며 이러한 유전자의 이기성은 이기적인 개체 행동의 원인이 된다고 주장한다.<sup>54)</sup> 유전자가

54) Richard Dawkins, *The Self Gene* (Oxford University Press, 1989). 「이기적 유전자」(홍명남 역, 서울: 을유문화사), 21. 생물은 종의 이익을 위하여 또는 집단의 이익을 위하여 행위를 하도록 진화한다는 가설이 있다. 즉 각 개체가 그 집단의 행복을 위하여 희생할 수 있는 종 내지는 종내 개체군과 같은 집단은 각 개체가 자기 자신의 이기적 이익을 우선으로 추구하고 있는 다는 경쟁자 집단보다 아마도 절멸의 위험이 적기 때문에 세계는 자기 희생을 치르는 개체로 이루어진 집단에 의하여 대부분 점령되게 된다는 것인데 도킨스는 이와 같은 “그룹 선택설”(theory of group selection) 보다

자신의 이기적 목표를 가장 잘 수행할 수 있도록 하기 위하여 동물의 한 개체 수준에서 "한정된 이타주의"를 육성하기 때문에 "보편적인 사랑"이나, "종 전체의 번영"이라는 단어들은 다 허구이며 생물학적 본성상 이러한 것들은 불가능하다고 도킨스는 주장한다.

진화론적으로 이기적일 수밖에 없다는 도킨스의 주장을 반박할 수 있는 근거를 그 자신도 제시하지만 교육적인 효과, 즉 학습을 통하여 문화적으로 인간을 이타적으로 개조할 수 있다는 이론을 들 수 있다. 그러나 그는 교육과 문화이론에 대한 것을 심도 있게 다루고 있지 않다. 이타주의와 이기주의의 정의는 주관적인 것이 아닌 행동상의 것이라고 주장하면서 이타주의라고 하는 것도 엄밀히 말하면 "이타주의처럼" 보이는 것이며 "행복은 생존의 기회"로 정의된다.<sup>55)</sup>

도킨스는 메이나드 스미스(Maynard Smith)의 이론을 빌려 ESS (evolutionarily stable strategy, 진화적으로 안정된 전략)를 소개하고 있다. 이 ESS는 개체군 대부분의 구성원이 그것을 채용하면 다른 대체

는 "개체 선택"(individual selection), 또는 "유전자 선택"(gene selection)이 더 설득력이 있다고 보고 있다. "그룹 선택설"은 윈-에드워즈(V. C. Wynne-Edwards)과 아드리(Robert Ardrey)의 『사회 계약』(The Social Contract)이란 책을 통하여 잘 소개되고 있다. 같은 책, 27-28.

55) Richard Dawkins, 『이기적 유전자』, 23. 유전자는 개체의 특성을 정하는데 이 유전자의 특징은 이기주의라는데 있다. 유성생식을 통하여 46개로 구성된 23개의 염색체의 쌍은 인간의 몸을 만들어 나가지만 그 안에서 활동하고 있는 DNA 분자의 수명은 일생보다 길지 않고 수십 개월 정도이지만 이론적으로는 자신의 사본 형태로 1억 년은 살아갈 수 있다. 따라서 유전자의 수준에 있어서 이타주의는 악이고 이기주의는 선이라고 할 수 있는데 유전자는 생존 중에 그 대립 유전자와 직접 다투어 염색체 상의 위치를 차지해야 하기 때문에 경쟁하여야 한다. 따라서 불사신에 가까운 유전단위로서 정의할 수 있는 유전자의 예상 수명은 십 년 단위가 아닌 1만 년 또는 100만 년 단위로서 재야 할 것이다. 유성 생식을 하는 종은 개체가 자연 선택의 중요한 단위로서 자격을 얻기에는 지나치게 크고 허황된 유전단위라고 할 수 있다. 개체의 그룹은 더 한층 큰 단위로서 유전학적으로 말하면 개체와 그룹은 하늘의 구름이나 사막의 모래 바람 같은 것이며 이들은 일시적인 집합 내지는 연합에 불과하다. 같은 책, 65-67.

전략에 의해 변화시킬 수 없는 전략이라고 정의될 수 있다. 즉 개체로서의 최선의 전략은 개체군의 대부분이 행하고 있는 것에 따라 결정된다는 것이다. 그는 가설을 하나 내세우는데 그것은 매파와 비둘기파라는 두 종류의 전략이 가능할 때 가정적 개체군의 개체는 매파든지 비둘기파든지 어느 한쪽에 속하는 것으로 하였다. 매파의 개체는 항상 맹렬하게 힘차게 싸우고 심하게 다쳤을 경우가 아니면 굴복하지 않는다. 비둘기파의 개체는 그저 무게 있고 규정대로 행하며 위협을 줄 뿐 누구에게도 상처를 주지 않는다. 매파의 개체와 비둘기파의 개체가 싸우면 비둘기파는 그냥 도망치므로 다치는 일이 없다. 매파의 개체끼리 싸우면 한편이 중상을 입거나 죽을 때까지 싸운다. 비둘기파끼리 부딪힐 때에는 어느 편이든 다치는 경우가 없다. 그들은 오랫동안 서로 자세를 취하기만 하다가 결국은 싫증이 나거나 그 이상 버틸 필요가 없다고 결심하면 중지하게 된다.<sup>56)</sup>

매파가 비둘기파와 싸울 때 상대를 이기고 지는 것은 중요한 문제가 아니다. 왜냐하면 언제나 매파가 이기기 때문이다. 질문의 요지는 매파형과 비둘기파형 중 어느 것이 진화적으로 안정한 전략(ESS)인가 하는 것이다. 모두가 비둘기파라고 할 때 매파형의 돌연변이가 나타나면 매파형은 비둘기파를 확실하게 이기지만 매파형이 득세하게 될 때 매파끼리의 싸움이 되므로 ESS는 일종의 안정된 비율이 형성되는데 도킨스가 소개하는 내용에 따르면 안정된 비율은 비둘기파가 5/12, 매파가 7/12가 된다.<sup>57)</sup> 도킨스의 결론에 의하면 확실히 어떤 개체도 ESS집

56) Richard Dawkins, 『이기적 유전자』, 115.

57) 이 계산방법은 『이기적 유전자』 116-117을 참조하라. 예컨대 승자에게는 50점, 패자에게는 0점, 중상자에게는 -100점, 장기간에 의한 시간 낭비에는 -10점이라고 하는 계산방법을 사용한다. 비둘기파의 경우 승자는 50점을 따나 노력하기에 시간이 걸렸으므로 10점의 벌금을 내어 40점이 되고 패자의 경우 시간을 낭비하였으므로 10점이 깎이게 된다. 따라서 싸움당 받은 이기고 받은 점다고 가정하였을 때 +40과 -10을 평균하여 15점이 된다. 매파의 경우에는 승자가 50점 패자가 -100점, 양쪽 평균하여 -25점이 된다. 따라서

단에 있는 것보다 전원이 비둘기파에 속하여 있는 것이 유리하다. 그러나 매파가 생기게 될 경우 이 집단울 막을 수 없게 되며 붕괴되어 가는 운명에 처하게 된다는 것이다.

그는 인간에 관한 특이성을 "문화"라고 하는 말로 요약될 수 있다고 주장하면서 문화적인 전달은 유전적인 전달과 유사하다고 도킨스는 주장한다. 인간 문명이 나타내는 생물학적 유리함을 가정하고 현대인의 진화를 이해하기 위해서는 진화를 생각할 때 유전자만을 그 유일한 기초로 보는 입장을 포기하려는 노력도 필요하다고 그는 보고 있는 것이다. 비록 유전적인 진화와는 전혀 관계가 없는 문화라고 할지라도 유전적인 진화와 같이 문화적인 변화도 진보적일 수 있다고 그는 가정한다.<sup>58)</sup>

흥미로운 사실은 도킨스가 이해하는 신(神)에 대한 개념인데, 그는 이 신이라는 관념이 인간의 기억 속에 번식하는 일종의 문화적 유전자 구인 밈이라는 문화적 유전자 풀에 계속 생존하는 이유는 그것이 가지는 강력한 심리적인 매력의 결과로 보고 있다. 실존을 둘러싼 심원하고 마음을 괴롭히는 인생의 문제를 표면적으로 그럴듯한 해답을 주고 있기 때문이다. 이것이 사람들의 뇌가 세대에서 세대로 용이하게 신의 관념을 복사해 가는 이유의 일부라고 본다.<sup>59)</sup>

---

비둘기 파의 유전자는 그 개체군 내에 퍼지는 경향이 있다. 이것을 일종의 독점 시스템으로 조작하여 나온 값이 매파 7/12, 비둘기 파 5/12이다. 이 양쪽의 평균은 6과 1/4인데 비둘기파의 평균독점 15점 보다 낮다.

- 58) 문화라는 것은 문화전달의 단위 또는 모방의 단위라는 개념을 함축하고 있는 명사이다. 모방에 맞는 그리스의 어근에 'mimeme'가 있는데 도킨스는 의도적으로 'gene'이라는 말과 발음이 유사한 단음절의 단어로 보고 있다. 그는 이 단어를 '밈'(meme)으로 줄여서 발음하는데 이것은 기억(memory), 또는 프랑스어의 'm-me'와 통한다고 보고 있다. 그는 문화가 지향하는 모방을 그리스의 어간을 따서 "밈"(meme)이라고 명칭 하는데 이 밈은 비유로서가 아닌 엄밀한 의미에서 살아있는 구조로 파악하여야 한다고 주장한다. 즉 밈은 인간의 기억 속에 번식하는 일종의 문화적 유전기구인 것이다.

59) 위의 책, 286-289.

도킨스는 진화론적인 측면에서 인간의 생물학적인 특성을 부각시키는 것은 사실이지만 인간에게 있어서 선견능력이라는 하나의 독자적인 특성이 있다고 강조한다. 이기적 존재인 유전자는 의식을 갖지 않는 맹목적인 자기 복제자이지만 순수하고 사육이 없는 순수한 이타주의적인 능력이 인간에게 독자적으로 가능할 수 있다고 보면서 도킨스는 다음과 같이 강조한다. "우리가 비록 어두운 측면으로 눈을 돌려 개개의 인간은 기본적으로 이기적인 존재라고 가정한다고 해도 우리의 의식적인 선견능력, 즉 상상력을 구사하여 장래의 사태를 시뮬레이트 하는 능력에는 맹목적인 자기 복제자들이 일으키는 최악의 이기적 폭거에서 우리를 구출하는 능력이 있을 것이라는 점이다."<sup>60)</sup> 도킨스는 아울러 인간을 낳은 이기적 유전자에 반항하고 인간을 교화시키는 문화적 "میم"에게도 반항할 힘을 가질 수 있다고 주장한다.

단순한 눈앞의 이기적 이익보다 오히려 장기적인 이기적 이익을 촉진하는 지적 능력이 인간에게 있다는 생물학적인 가능성은 세계의 미래에 있어서 조금이나마 위안을 준다고 할 수 있다. 순수하고 사육이 없는 이타주의는 자연계에 안주할 여지가 없고 전 세계의 역사를 통하여 과거에 존재한 예도 없다고 보지만 이타주의를 계획적으로 육성하고 교육하는 방법을 논할 수 있으며 유일하게 인간만이 이기적인 자기 복제자들의 전체적 지배에 반할 수 있다고 주장하고 있다.

필자는 현재 한국 교회가 직면한 포스트 식민성의 문제를 해결하고 교회 자체가 처한 위기감을 극복하고 한국 사회 속에서 살아남기 위한 길이 그리 희망적이지 않다고 보고 있다. 그 이유는 악에 대한 무력감이나 교회의 갱신 가능성을 의심하는 차원이 아니라 세상이나 교회 자체가 가지고 있는 생존방식이 매의 그것과 너무나 흡사하다는 우려에서이다. 이 세상의 생존 방식은 냉정하리만큼 잔혹한 매의 그것을 요구하지만 우리는 비둘기의 삶을 사는 것이 기독교적임을 알고 있다. 예수

60) 위의 책, 300.

는 그의 제자들을 세상에 보냄을 “양을 이리 가운데 보냄과 같다”고 하였으며 따라서 “뱀같이 지혜롭고 비둘기 같이 순결 하라”(마10:16)고 부탁하였다. 뱀과 비둘기는 어울릴 수 없는 적대자이면서도 양자에게서 최선의 것을 취하는 방식이 언뜻 이해하기 어렵지만 그만큼 우리가 사는 세상의 현실에 대한 통찰이기도 한다.

한국 교회가 경험하고 왜곡하며 모순을 재생산하는 식민성의 구조에서 우리는 항거할 수 없을 정도로 강한 “매”의 위협과 흡사한 그 무엇을 느끼게 된다. 그 매는 세계화의 눈을 가지고 “경제 신자유주의”라는 잔인한 발톱을 가지고 비둘기 위를 비행하고 있다.<sup>61)</sup> 매에 쫓기는

61) 신자유주의에 대한 내용은 2003년 9월 기독교윤리학회 월례 세미나에서 발표한 장윤재의 미출판 논문 “신학과 세계화: 경제 신자유주의에 대한 신학적 비판”을 인용한다. 신자유주의란 간략히 말해서 케인즈 주의와 사회주의 경제체제에 대한 반작용으로, 19세기의 고전적 자유주의를 소생시키고 부흥시키려는, 1970년대 초부터 일어난 현대 경제사상운동을 말한다. 그렇다면 19세기 고전적 자유주의란 무엇이었던가? 고전적 자유주의란 17세기부터 19세기까지, 혹은 존 로크(1632-1704)부터 존 스튜어트 밀(1806-1873)에 이르기까지, 약 2백년 동안 유럽에서 일어났던 경제사상 운동을 말한다. 고전적 자유주의는 (1) 국가나 사회보다 우선하는 개인의 권리, (2) 자유시장 하에서 사적재산을 보유할 권리, 그리고 (3) 이러한 권리를 보호하는 것 이상의 권한을 부여하지 않는 제한된 권력의 입헌정부, 이 세 가지의 신조를 가졌다. 신자유주의는 이 3대 신조를 그대로 신봉한다. 때문에 신자유주의의 핵심적 경제이론은, 시장은 정부의 시장개입이 최소화되었을 때 근대 민족국가가 제공하는 것보다 더 효율적인 서비스를 제공할 수 있다는 것이다. 그렇다면 무엇이 신자유주의의 ‘신’(新)인가? 오늘날의 자유주의는 고전적 자유주의에 사회정의를 부정하는 것과 같은, ‘보수적 사회윤리’를 결합한 것이다. 그 때문에 그것은 오늘날 ‘신 우파’(New Right)로 대변되는 정치적 신보수주의와 패를 같이한다. 물론 신자유주의 내에는 서로 경쟁하는 다양한 학파들이 존재하지만 신자유주의는 공통적으로 정부가 조세나 시장개입에서 최소한의 역할을 담당할 것을 주장한다. 더욱 중요한 것은, 신자유주의는 오늘날 경제적 세계화를 떠받치고 있는 지배이념이며, 현재 이 세계의 구석구석까지 파고들고 있는 ‘시장 근본주의’(market fundamentalism)와 동의어라는 점이다. 시장 근본주의란 미국 금융계의 편협한 이익에 봉사하는, 또 IMF의 ‘시장 지상주의’ 정책을 뒷받침하고 있는, ‘워싱턴 콘센서스’라고도 불리는 신자유주의 경제이념이며, 그것이 다름 아닌 ‘시장 근본주의’라고



비둘기의 모습은 마치 광주리를 타고 들창문으로 몸을 피하여 성벽을 타고 도망치는 바울의 모습과 흡사하다. (행 9:25, 고후11:33). 부활한 예수를 만난 그 감격의 전율이 채 가시기도 전에 바울은 영광의 주가 아니라 채찍질 당하고 해골 골짜기로 향하는 예수의 모습을 다시 떠올렸을 것이다.

한국 교회의 생존 전략은 매처럼 사는 데 있지 않고 오히려 비둘기처럼 사는 데 있다. 우리가 고백하는 하나님의 교회는 매의 승리주의와 패권주의에 있지 않으며 비둘기같이 오직 하늘로부터 임하는 성령의 능력에 달려있다. 교회가 만일 이기적으로 자기 복제하는 방식으로 매처럼 전체적인 지배를 추구한다면 그 결과는 모두가 망하는 것이다. 교회의 성장은 중요하지만 타자를 배려하고 돕는 청빈이 없는 전체적 승리주의는 모두를 패자로 내몰고 말 것이다.

교회 공동체를 몸의 코이노니아로 이해하면서 폴 레만(Paul Lehmann)은 종교 개혁의 정신 중에서 후대에 잘못 해석한 것이 있음을 지적한다. 프로테스탄트와 개인주의와의 연결은 종교개혁정신, 즉 개인으로 하여금 하나님께 아무런 방해가 없이 나아갈 수 있게 해주었다는 면에서 많이 부각되어왔다. 과거 수세기 동안 이렇게 이해된 것은 오히려 폴 레만은 주장하면서 개인주의적인 측면에서 본 종교개혁에 대한 이해를 전면 수정하라고 촉구한다. 종교개혁을 통하여 나타난 개혁자들의 논점 핵심은 개인에 있기보다는 참된 교회에 관한 것으로서 성도의 교제 즉 신자들의 친교에 있다는 것이다.<sup>62)</sup> 같은 맥락에서 모

---

할 수 있다. 신자유주의는 한마디로 이른바 자유시장은 결코 실패하지 않는다는, 시장에 대한 '종교적 신앙'을 의미한다. 달리 말하면, 신자유주의는 사람이 시장을 위해 지어졌지, 시장이 사람에게 봉사하기 위해 지어지지 않았다는 일종의 종교적 가르침인 것이다. 즉 오늘날 시장은 인류의 '구원의 원칙'이 되었으며 독자적인 교리와 예식을 가지고 온 세상에 수많은 선교사들을 파송하면서 후발국가들을 시장이라고 하는 '구원의 영역'으로 개종시키려는 이 시대의 신흥 종교인 것이다.

62) Paul Lehmann, *Ethics In A Christian Context* (『가독교 사회윤리 원론』, 심일섭 역, 대한기독교서회, 1988), 58.

든 사람은 그 자신의 사제라는 만인사제설이 개인주의적인 차원에서 잘못 해석되어 왔는데 이것은 모든 사람이 그 이웃의 사제라는 뜻으로 바뀌어져야 한다는 것이다.<sup>63)</sup> 모든 사람은 그의 이웃의 사제이다. 즉 한 사람은 다른 사람의 사제이며 이것은 코이노니아 안에서의 삶이고 코이노니아의 삶인 것이다. 따라서 신약성서의 교회는 코이노니아, 즉 그리스도의 몸으로 자신을 이해하였고 종교 개혁 또한 기독교인의 삶, 즉 윤리에 대한 기독교적 출발점을 예수 그리스도의 몸인 공동체를 통하여 시작한 것이다. 따라서 한국의 교회가 교회다워져야 함은 그리스도의 몸으로서 교회가 그 본래성을 회복하는 것이다. 이제 교회의 혼성적 정체성을 구체적으로 극복할 수 있는 교회윤리의 내용을 살펴보자.

## 7. 결론: 탈식민지 담론에서의 교회윤리

윤리학은 삶의 기본적인 딜레마에 답을 주어야 하기 때문에 윤리는 인간됨의 경계선에 있다고 할 수 있다.<sup>64)</sup> 우리의 현실 속에서 직면하는 상황은 도덕적 위기라고 할 수 있지만 역으로 생각하면 도덕적 가능성과 활력을 얻을 수 있는 상황이라고도 할 수 있으며, 따라서 윤리학의 목표는 삶의 방향을 제시함으로써 행위를 제어하며 선을 성취하는 능력을 배양하는데 있는 것이다.<sup>65)</sup> 우리가 지금까지 논의한 탈식민지의 담론과 어느 정도 궤를 같이하는 포스트모던 사회에서 일반적으로 인간은 힘을 행사하는 존재로 간주되며 가치중립적이고 객체적인 우주에 가치를 부여하는 존재로 부각된다. 이것은 인간의 존엄성에 대한 언급이 아니라 경제적 관점에서 인간 중심적인 가치의 개념이 두드

63) 위의 책, 62.

64) William Schweiker, *Power, Value, and Conviction* (『포스트모던 시대의 기독교 윤리』, 문시영 역, 살림, 2003), 9.

65) William Schweiker, 『포스트모던 시대의 기독교 윤리』, 42.

러지고 개인주의적인 자아개념이 강하게 나타난다는 것을 의미한다. 그러나 문제는 정치와 경제 사회 문화적인 영역에서는 인간의 삶의 의미와 가치가 권력의 사용에 의존하는 경향으로 치우치기 때문에 결국 끝없는 갈등과 폭력이 생산되는 것이다.<sup>66)</sup> 또한 포스트모던적 정보화 시대는 자기 이해와 실재관의 근본적인 전환을 초래하여 세계와 인간에 대한 인식과 이해의 관점들이 변경되어 인간이 스스로를 가장 중요한 의미의 원천이라고 생각하게 하여 결국은 인간의 영역을 상실하고 인간은 세계에 대한 통제력을 상실해 버리고 만다. 그 이유는 비인격적인 힘을 정점으로 인간을 통합하려는 허무한 시도를 하기 때문이다.<sup>67)</sup> 포스트모던 시대에 있어서 많은 사람들은 더 이상 실존의 가치가 궁극적인 존재, 즉 선의 초월적 원천에 연계되어 있다는 사실을 믿으려하지 않고 인간을 하나님의 형상이라는 설명에서 인간이 가져왔던 자긍심은 손상되고 인간은 힘의 극대화를 통하여 스스로 신에 가까운 존재로 과장하게 된다.<sup>68)</sup>

포스트 모던시대에 현대 윤리학이 직면한 요소는 첫째, 탈-유신론적 사회라는 점이며 둘째, 테크놀로지의 발전으로 인간의 힘이 근본적으로 확장되었다는 점이며 셋째, 현대 사회는 점차 마스크와 상징형식의 순환에 의해 주도되는 경향을 보이고 있는데, 현대 사회에서 의미 있는 것이란 권력을 위하여 일하는 것이다. 즉 힘을 통하여 우월성을 추구하는 것만이 의미 있는 사회가 되었다는 것이다.<sup>69)</sup> 이것은 이른바 “상징형식의 순환”(circulation of symbolic forms)의 개념으로서, 예를 들어 억압받는 자와 그 해방에 대해 고찰하려면 법률적, 정치적, 경제적 담론들이 고려되어야 하는데 왜냐하면 인간 개인은 자기와 세계의 이해

66) 위의 책, 62.

67) 위의 책, 89.

68) 위의 책, 103.

69) 위의 책, 66. 슈바이커는 John Tompson에게서 “상징형식의 순환”(circulation of symbolic forms)이라는 용어를 빌리고 있다.

를 매개하는 가치에 대한 신념을 윤리의 기본 요소로 삼기 때문이다.<sup>70)</sup>

따라서 우리 시대의 윤리적 상황에 대한 올바르게도 적절한 해석을 위하여 사회의 합법적인 힘의 구조 사이를 순환하는 상징형식에 관한 행위자 이론을 탐구하여야 하며 개별 행위자 또는 공동체가 어떤 상황에서 행위 하였는가에 따라 행위의 정당성 여부가 판가를 될 수 있다. 그러나 현대의 다원주의적 상황에서 각각의 행위에 대한 정당성을 일일이 파악하는 것이 생각대로 용이하지 않으며 더 심각한 것은 행위자가 권력과 접촉하였을 때 가치의 문제를 하나님의 명령이라고 말해버리는 기독교적 문명화(Christian civilization)로 귀결되기 쉽다는 것이다.<sup>71)</sup> 이와 같은 현상은 서양사 전반에서 발견되고 있으며 그 결과로서 성서의 다양한 담론들의 복합적 형태들을 통하여 분석된 도덕 존재론의 가장 탁월한 통찰들이 훼손되어 왔다고 본다. 따라서 기독교 윤리가 종교 공동체 안팎으로 널리 퍼져있는 담론들과 유형들을 분석하고 비판하며 개정하여 나감으로써 기독교 윤리가 현대 윤리사상에 기여할 수 있다고 보았다.

현대 인간이 중시하는 권력에 대한 가치를 삶의 통전성을 존중하고 함양하는 맥락에서 성서 전통에 나타나는 “제의적 형식”과 “예언적인 형식” 사이의 변증법적 관계에서 찾고 있다. 구약성서에서의 제의적 관행은 실제의 질서를 재구성하며 하나님의 이름이 들어가는 경우에 가치는 인간의 행위에 의존하는 것이 아니라는 점을 보여주며 제의적 행위는 실제로 하나님을 전제하는 힘의 가치에 대한 재평가를 시도한다.<sup>72)</sup> 그러나 이 제의적 행위는 공동체와 문화는 안정시키지만, 예언적이고 상징적인 세상에 반대되는 현실적인 사회에서 도덕적 행위의 원칙들을 필연적으로 규정하여 주는 것은 아니기 때문에 “예언적 담론”을 주목하여야 한다. 이 담론의 특징은 공의와 인자, 그리고 겸손을 주

70) 위의 책, 66.

71) 위의 책, 69.

72) 위의 책, 80.

요 내용으로 개인과 공동체의 자기 이해를 구성하여 나아간다.

예언적 담론은 도덕 공동체에 대한 헌신의 태두리 안에서 공의와 인자가 필요함을 강하게 나타내며 인류의 미래는 가치중립적으로 이해되어서는 안 되며 하나님의 통치라는 상징과 연관되어야 함을 주장하는 것이다. 즉 예언적 담론은 인간의 가능성과 힘이 공의와 인자의 구현에 기여하여야 하며 미래에도 하나님의 통치 안에서 계속 되어야 하는 것이다. 이러한 도덕적이고 종교적인 조망은 인간의 통전성이 미래적 삶을 부정하는 현세대 중심적인 힘과 권력의 증강이라는 관점에서 설명되어져서는 안 되며 공의와 인자라고 하는 내면적 공동체 특징을 향하여 방향 지어주어야 한다는 것을 일깨워 준다.<sup>73)</sup> 아울러 기독교 윤리에서 절대적 선으로서의 하나님은 인간의 발명에 의한 존재가 아니라는 사실을 강조해야 하며 나아가 도덕적 선은 궁극적으로 개인적 선호의 문제나 사회적 관습의 문제가 아니라고 주장하고 있다. 또한 선과 악 사이의 근본적인 차별성을 가장 분명한 가치 대조라고 주장하며 이것은 일종의 신과 유사한 지식에 해당하는데, 이러한 구분은 세계 내적 산물이 아니라 아담과 하와에게 선악과에 대한 접근이 금지되었던 것처럼 오히려 인간세계의 조건이다.<sup>74)</sup>

탈식민적 담론에서 교회윤리는 도덕적 행위의 조건으로서 자유로운 행위가 지향하는 목적성이 무엇인지를 재확인하여야 한다. 왜냐하면 그 목적성은 존재의 무에 대하여 항거하는 존재이며 정신과 자유가 여타의 나머지 실재들과 연속성을 지녀야 하는 과제를 안고 있기 때문이다. 한국 교회가 한국의 근대사에 있어서 사회발전에 긍정적인 역할을 한 점들이 없는 것은 아니지만 급변하는 현대 사회 속에서 전근대적인 교회의 구조로는 당면한 사회의 과제를 해결하기 위하여 해결하여야 할 난제들이 산적하여 있다. 필자는 한국교회가 21세기로 나아가는 미래 사회의 공존과 평화를 구축하기 위하여서는 아래와 같은 세 가지의

73) 위의 책, 83.

74) 위의 책, 99.

전략이 필요하다고 본다. 필자가 제시하는 한국 교회의 실천적 대안은 탈식민주의 문제를 기독교 공동체의 삶 속에 안치시켜 자칫 “전식민주의”(pre-colonialism) 단계로 후퇴하는 “순환적” 모순에 빠질 수 있는 가능성이 있을 수 있다.<sup>75)</sup> 이와 같은 점을 극복하기 위하여 필자는 위에서 제기한 “교회의 식민성,” “교회 권력,” 그리고 이에 대한 “예언적 담론”이라는 관점을 전개하는 중심으로 몇 가지 대안을 제시하고자 한다.

첫째, 탈식민주의 담론에서 한국교회가 해결하여야 할 당면한 문제는 서구적 기독교가 제공한 기능적 조건들에 더 이상 의존하지 말고 한국 기독교 자체적인 갱신의 토양을 형성하여야 한다고 본다. 이 과제는 단지 교회 내적인 종교적 요소들에 대한 재해석에 그치는 것이 아니라 공적인 영역에서 한국 민주주의에 대한 책임과 한국형 자본주의 경제에서 한국교회가 추구하는 교회신교의 기능적인 조건들 사이의 갈등을 해소하는데 있다고 본다. 이와 같은 문제점들을 해결하기 위한 방안으로서 한국교회는 정당성과 정통성에 근거한 시민사회 형성에 공헌하는 것이 중요한 과제라고 본다. 정당성이란 정치적인 질서의 근거로서 이 정당성의 요청은 한국교회의 도덕성을 요구하는 사회적인 자기 정체성의 사회 통합적인 보존과 연관되어 있다. 한편 정통성이란 한국교회가 과연 정치적인 힘을 사용하여 한국사회의 발전 위하여 구성된 가치들을 실현시키는 데에 적합한지를 밝히는 것이다. 또한 한국교회

---

75) 예를 들어 윤리적인 관점에서 아시아의 대표적인 에큐메니칼 신학자들의 신학함의 과정을 분석하여 볼 때 공통적인 패턴을 발견하게 되는데 첫째는, 에큐메니칼 신학에 노출되는 초기 단계에는 상황적 신학의 필요성과 가능성울 인식하게 된다. 둘째는, 신학의 상황성을 발견함은 곧 윤리적 관심의 모양으로 나타나고, 신학의 윤리적 성격이 강조된다. 셋째, 아시아적 신학의 모색을 통해서 에큐메니칼 신학의 발전에 기여하고, 그 운동에 적극 참여함으로써 신학의 세계화를 모색하게 된다. 넷째, 세계화 과정에서 신학은 점차 탈 상황화하게 되고 윤리적 관심은 축소되거나 다른 내용으로 대체된다. 이재천, “윤리와 공동체: 아시아 신학의 역사적 경험” (한국기독교윤리학회 10월 월례모임 발표논문, 2003년 10월)

의 정통성 정당성의 문제에서 가장 중요한 것은 동의의 문제인데, 이것은 한국교회의 구성원이 집단의 결정과 정책 집행 과정을 자신의 자발적인 의지로서 받아들일 수 있는지의 여부를 나타내는 것으로서 만일 동의가 뒤따르지 않을 경우, 한국교회의 윤리적 책임성과 정치적 능력은 물론 나아가 정통성과 정당성 양자가 다 위협을 받을 수 있다. 따라서 탈식민지로의 이행이 단순한 사회진화에 순응하는 것이 아닌 한, 이 과정에 참여하여야 할 현 “한국교회의 환경”에 대한 내적 모순에 대한 성찰과 개혁의 의지가 철저하게 성숙하게 조성되어야 할 것이다.

둘째, 한국 사회가 근대화되어 가고 복잡성이 증대되면서 국가의 체제와 시민의 생활세계 간의 관계는 체제에 의한 생활세계의 식민화로 변질되어가고 있다. 특히 한국 사회 내 만연하는 상품, 자본의 논리와, 민주화의 과정에 있긴 하지만 아직도 불안한 국가권력으로서의 체제의 힘은 시민 사이에 이성적인 담화 형성의 과정을 다윈 다자적이기보다는 여전히 양극화의 구조로 만들어 가고 있다. 결국 체제와 생활세계의 관계의 불균형은 사회적으로 병리현상을 일으킬 뿐만 아니라 사회통합을 분열하는 위기를 발생시킨다. 이러한 과정에서 한국교회도 권력화되었으며 성직/평신도, 대형/소형, 서울/지방, 성공/진골, 남성/여성 등의 이원론이 이익의 공모에 따라 그 형태가 변종되는 “혼성적 정체성”의 위기에 직면하여 있는 것이다. 한국 교회는 한 편으로는 “하나님의 사랑”으로 살아가는 기독교적 이념과 그 실천에 대한 요구와, 다른 한편으로는 권력 지향적 이익을 추구할 수밖에 없는 “이익의 방기” 사이에서, 상생의 정신으로 풀어야 할 정치적 민주화의 문제를 방기하고 사회 문제에 대한 “저항의 정신”보다는 세계화라는 “보편적 인식”에 집착하고 있다. 따라서 세계화는 포스트모더니즘의 메타담론에서 취급하여야 할 중요한 이슈이지만 한국교회의 과제는 세계화 이전에 (1) 한국의 식민지의 경험을 기독교적인 맥락에서 재해석하고 (2) 한국 전통에 대한 재인식을 통한 한국교회운동의 토착화와 (3) 서구적 가치개념에 의존하지 말고 동양적/한국적 가치관에 근거한 민주화 운동의 역량을

키워나가야 할 것이다.

셋째, 만일 한국교회가 한국 사회 내에서 그 도덕적 역량을 인정받고 한국 사회의 당면한 사회 정치적 문제에 대한 정당성과 정통성의 위용을 갖추고 “혼성적 정체성”을 극복할 수 있다면 한국교회의 구조는 보다 유연하여야 할 것이다. 따라서 필자는 한국교회가 전통적인 세 가지의 S에서 세 가지의 P로 이행하여야 함을 강조한다. 즉, 조직(structure), 계통(system), 전략(strategy)을 중시하는 체제에서 사람(people), 과정(process), 우선순위(priority)를 중시하는 교회의 민주적 체제를 갖추어야 할 것이다.

한국교회의 외형적 성장주의는 자본주의이행 과정의 관료제의 성격과 흡사하다고 할 수 있다. 관료적 발전은 체제의 분화를 통하여 복잡성의 증대를 가져오게 되고 전문화는 한국교회 체제에 대한 합리성의 향상을 가져온다. 한국교회의 조정 능력을 대변하는 목회자와 목회자, 목회자와 평신도 사이의 교회의 경제와 관료적 행정의 부각은 보다 심오한 관계를 중시하는 기독교적인 세계관이 해체되고 상호 작용의 영역으로부터 분리되어 차츰 효율성의 원칙에 의하여 지배되는 계통을 중시하는 하위 체계로 전환하여 가고 있다. 따라서 교회의 부목사나 전도사, 그리고 평신도들은 목회자나 교회발전의 전략에 따라서 교회 상부구조의 도구적 제어에 통제되기 때문에 한국교회의 개개인이 결국 교회 성장을 그 목적으로 전술적인 조작의 대상으로 전략하여 버리고 마는 것이다. 이것을 극복하기 위하여서는 한국교회는 보다 기독교적인 이념에 충실하는 것이다. 여기서 기독교란 교회 권력화 되어 버린 현대사회의 병리적 기독교를 의미하는 것이 아니라 “사랑”을 통하여 인간을 중시하는 기독교 본래의 정신을 회복하는 것이다. 특히 인격성의 함양은 개개인 주체의 말하고 행위 하는 능력, 즉 그로 하여금 이해의 과정에 참여하게 함으로써 스스로의 자기 동일성을 증명하게 만드는 능력을 뜻한다고 할 때 한국교회운동은 한 사람을 중시하는 하나님의 나라의 예언적 운동과 연결이 되어 있는 것이다.



오늘날 한국 교회의 문제점은 한국 근대사의 왜곡된 역사관을 재해석하거나 정확할 수 있는 기독교적 영성의 정체성 혼돈에 있다고 본다. 더군다나 그 영성의 역사적 정황을 끊임없이 재해석하여 궁극적 의미를 삶과 연관하여 전하여 줄 교회 자체도 세속화와 물신화 풍조 속에서 방황하고 있는 현실이기 때문에 교회의 임무에 대하여 질문하지 않을 수 없다. 기독교의 영성은 관념론으로 포장된 이데올로기에 헌신하는 사회적인 입장을 포기하고 역사 속에서 하나님의 뜻을 찾아 이 세상 속에서 진리와 보편적인 사랑을 획득하고 인간의 유한성을 예언적 담론으로 극복하는 것이어야 한다. 그러기 위하여 교회는 먼저 공동체성을 회복하여 사회 정화 역할을 감당하는 진리의 파수꾼이 되어야 할 것이며 진정한 섬김으로 사회 속에서 거룩성을 회복하는 일에 최선을 다할 때 이것이 기독교인다운 형태가 될 것이다.<sup>76)</sup>

---

76) 유경동, 『한국사회와 기독교 정치윤리』 (한국기독교연구원, 2003), 51.