



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

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

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



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

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

박사학위논문

한국천주교회 지배구조의 형성과 변형

교회 쇄신을 위한 사회학적 검토

제주대학교 대학원

사회학과

김 선 필

2016년 2월

한국천주교회 지배구조의 형성과 변형

교회 쇄신을 위한 사회학적 검토

지도교수 최 현

김 선 필

이 논문을 문학 박사학위 논문으로 제출함

2015년 10월

김선필의 문학 박사학위 논문을 인준함

심사위원장 _____ (인)

위 원 _____ (인)

위 원 _____ (인)

위 원 _____ (인)

위 원 _____ (인)

제주대학교 대학원

2015년 12월

깊이를 헤아릴 수 없는 사랑으로
오늘의 나를 있게 해주신 부모님과
그 사랑을 함께 이어갈
아내와 딸에게
이 글을 바칩니다.

한국천주교회 지배구조의 형성과 변형:

교회 쇄신을 위한 사회학적 검토

김선필

본 논문은 한국천주교회의 지배구조들을 분석하였다. 이를 통해 한국천주교회의 현재를 이해하고, 교회 쇄신을 위한 실천적인 함의를 제공하려는 것이다. 프란치스코 교황은 가난한 사람들과 함께 하려는 모습을 통해 많은 사람들에게 감동을 안겨주고 있다. 그러나 한국천주교회는 교황과는 달리 실망스러운 모습을 여러 차례 보이면서 한국사회로부터 질타를 받고 있다. 왜 이런 모순된 상황이 발생하게 된 것일까? 결국, 한국천주교회를 움직이는 핵심 요인을 파악해야 이러한 모순을 이해하고, 교회의 쇄신에 대해서도 논의가 가능하다는 것이 본 논문의 문제제기이다. 이러한 물음에 답하기 위해, 본 논문은 한국천주교회를 움직이는 주요 행위자들 간의 관계(성직자-평신도, 교황청-한국천주교회, 한국천주교회-국가)를 분석하고자 하였다. 각 관계 속에서 지속적이고 안정적으로 나타나고 있는 지배구조(관계)를 도출함으로써, 한국천주교회를 움직이는 핵심 요인들을 파악하려는 것이다. 그리고 각 지배구조들이 실제로 한국천주교회의 모습을 결정짓는 주요 변수들임을 증명하기 위해, 한국천주교회가 시차를 두고 다른 모습을 보이고 있는 특정 사례를 발굴하여 비교 분석하였다.

2장에서는 이론적 자원들을 검토하였다. 한국천주교회는 한국사회에 속한 하위 사회이기도 하지만, 교회 내적인 자기 이해를 통해 움직이는 또 하나의 온전한 사회조직이다. 따라서 한국천주교회를 이해하기 위해서는 대외적인 접근과 대내적인 접근이 통합적으로 이루어질 필요가 있다. 본 논문은 이러한 점을 반영하여 대외적인 접근을 가능하게 하는 이론적 자원으로 베버식의 권력 이론 특히 부르디외의 권력 이론을 검토하였으며, 대내적인 접근을 위해서는 천주교회라는 종교조직이 가지고 있는 신학적 자기이해(교회론)를 검토하였다.

이러한 검토를 바탕으로 3장부터 5장까지는 각 지배구조들의 형성과정을 분석했다. 이를 위해 한국천주교회사 전반을 검토했다. 3장은 성직자와 평신도의 관계 속에 형성된 지배구조를 분석했다. 성직자와 평신도는 (성직자가 독단적으로 교회를 운영하는 형태가 고착된) 배타적 성직자중심주의 지배구조를 형성해 왔다. 그것은 오늘날 ‘교계적 친교’를 통해 성직자와 평신도 관계의 변화를 강조하는 공의회 정신과 민주적 가치를 이상향으로 두는 한국사회의 흐름에 역행하는 것이다. 게다가 프란치스코 교황의 등장으로 배타적 성직자중심주의 지배구조에 대한 비판의 여론이 높아지게 되면서, 교회 쇠신에 대한 대내외적 압력은 더욱 높아질 것으로 보인다.

4장은 교황청과 한국천주교회의 관계 속에 형성된 지배구조를 분석했다. 일제시기 이후, 이 둘 사이의 관계 속에서는 (교황청의 영향력이 강하게 작용하는) 강한 로마중심주의 지배구조가 지속적으로 형성·유지되어 왔다. 따라서 한국천주교회는 교황(청)의 사목방침에 따라 여러 모습을 보여 왔다. 그것은 한국천주교회의 쇠신을 추동하는 촉매가 되기도 하고, 한국천주교회가 한국사회의 상황과 유리된 모습을 보이게 만들기도 했다. 공의회 정신의 실현을 촉구하는 프란치스코 교황의 등장은 교회 쇠신에 대한 목소리에 힘을 실어주고 있으며, 실제로 사회참여에 호의적인 분위기가 형성되는 등 한국천주교회의 변화를 추동하고 있다.

5장은 한국천주교회와 국가의 관계 속에 형성된 지배구조를 분석했다. 이 관계에서는 일정한 지배구조가 형성되어오지 않았다. 그것은 한반도를 지배해온 국가권력이 일정하지 않았으며, 그 국가권력의 성격에 따라 한국천주교회의 대응방식이 달라졌기 때문이다. 공의회 이전까지, 한국천주교회는 폐쇄적인 세계관 속에서 교회를 보호하는 것을 최우선 가치로 두고 국가와 관계를 맺어왔다. 그러나 세상의 문제가 곧 교회의 문제라는 개방적인 세계관을 도입한 공의회 이후부터 1970-80년대까지, 한국천주교회는 공의회 정신의 수용에 대한 내부적인 갈등 속에서도 부당한 국가권력과 정면으로 대립하는 등 적극적으로 사회참여에 나섰다. 그러나 1980년대 중반 이후, 공의회 이전 세계관을 강조하는 요한 바오로 2세 교황의 등장과 여러 사회적인 요인들이 섞이면서 한국천주교회는 국가와의 대립을 최소화하는 모습을 보였다. 그러나 2000년대 중반 이후, 공의회 교육을 받은 성직자들의 등장과 프란치스코 교황의 적극적인 사회참여 독려 그리고 교회가 사회참여 나서야만 되는 사회구조적 압력 등으로 인해 한국천주교회는 국가와 대립하면서 사회참여에 적극적인 모습을

보이고 있다.

6장은 앞서 분석한 각 지배구조들이 실제로 한국천주교회의 모습을 결정짓는 주요 변수라는 점을 증명하기 위해 마련되었다. 이를 위해 한국천주교회의 사회참여를 대상으로 비교 연구를 진행하였다. 1970-80년대에 적극적으로 사회참여에 나선 한국천주교회는 1987년 이후 사회참여에 소극적인 태도로 돌변했다. 그런데 한국천주교회는 2000년대 중반 이후부터 다시 적극적으로 사회참여에 나서고 있다. 이 사례는 한국천주교회가 같은 대상을 가지고 시기별로 다른 모습을 보이는 대표적인 사례이다. 따라서 이 사례를 비교 분석함으로써 각 지배구조들의 유형과 특징 변화에 따라 한국천주교회의 모습이 정반대로 달라질 수 있다는 점을 증명하고자 하였다.

이러한 연구 결과들은 한국천주교회의 모습이 복합적인 권력관계 속에서 나타나고 있다는 사실을 보여주고 있다. 따라서 한국천주교회에 대한 이해는 복합적인 관점에서 이루어져야 하며, 내재적 분석과 외재적 분석이 통합적으로 이루어질 때 보다 정확하게 이해될 수 있다. 이점에서 프란치스코 교황과 한국천주교회의 모순된 모습은 공의회를 온전히 수용하지 못한 한국천주교회가 공의회를 강조하는 교황의 출선수범을 따라가지 못한 결과라고 말할 수 있으며, 민주화를 요구하는 사회적인 경향과도 부합되지 못하면서 사회적 비판의 대상이 되었다고 할 수 있다. 마지막으로 본 논문이 종교사회학의 주요 테마인 지배사회학의 연구지평을 확장시키는데 기여할 수 있기를 바란다.

마지막으로 “교회 쇠신을 위한 사회학적 검토”라는 본 논문의 부제는 한신대학교 강인철 교수가 저술한 『한국천주교회 쇠신을 위한 사회학적 성찰』(2007a)에서 가져온 것임을 밝힌다. 이 책의 제목만큼 필자가 논문에서 말하고 싶은 내용을 함축적으로 담은 제목을 아직 발견하지 못했기 때문에 부득이 모방하게 되었음을 양해 부탁드린다.

주제어: 한국천주교회, 지배구조, 권력, 성직자, 평신도, 교황청, 정교관계, 교회론, 제2차 바티칸공의회, 교회 쇠신, 사회참여

학번: AD20120902

목 차

I. 서론	1
1. 연구목적 및 대상	1
1) 연구목적	1
2) 연구대상	7
2. 기존논의 검토	11
1) 교회 쇄신에 대한 교회사적 검토	11
2) 기존연구 검토	16
3. 연구설계	19
1) 연구가설 및 연구방법	19
2) 분석틀	20
3) 논문구성	24
II. 이론적 검토	25
1. 외재적 접근: 권력 이론을 통한 천주교회 이해	26
1) 종교조직의 유지와 변동	26
2) 권력, 지배구조, 종교	29
(1) 권력 이론의 검토	30
① 베버식 권력 이론	30
② 푸코의 권력 이론	34
③ 아렌트·하버마스의 권력 이론	36
(2) 부르디외의 권력 이론과 종교	39
3) 분석대상의 유형화	44
(1) 성직자-평신도 지배구조	45
(2) 교황청-지역교회 지배구조	50
(3) 종교-국가 지배구조	54

4) 지배구조의 작동	58
2. 내재적 접근: 천주교회의 자기 이해	62
1) 교회를 바라보는 여러 관점	62
(1) 제도 중심적 교회관	62
(2) 신비체적 교회관	64
(3) 성사적 교회관	65
(4) 복음선포적 교회관	65
(5) 봉사적 교회관	66
2) 천주교회의 교회론	67
(1) 제2차 바티칸공의회 이전의 교회론	67
(2) 제2차 바티칸공의회 이후의 교회론	69
① 안을 향한 교회(ecclesia ad intra)	70
② 밖을 향한 교회(ecclesia ad extra)	75
III. 지배구조의 형성과정(1): 성직자-평신도	82
1. 일제시기 이전: 배타적 성직자중심주의 지배관계 형성	82
1) 가성직제도의 금지와 선교사의 입국	82
2) 한국천주교회의 양반문화 수용	86
(1) 선교사들의 선교전략	86
(2) 선교사들의 출신배경과 유교적 신분질서의 친화성	90
3) 양반 신자들의 이탈과 하위신분 중심의 신자 구성비 변화	94
4) 한불조약 이후 달라진 선교사들의 위상	99
2. 일제시기: 배타적 성직자중심주의의 확립	105
1) 교민주의 선교정책	105
2) 학력격차의 확대와 신분상승의 표지가 된 성직자	111
3) 교도권을 통한 배타적 성직자중심주의의 확립	119
3. 광복 이후: 배타적 성직자중심주의의 유지	124
1) 광복 사건과 한국전쟁에 대한 신학적 해석	124
2) 가부장 문화와 군대문화의 반영	127

3) 제2차 바티칸공의회와 한국천주교회	132
(1) 제2차 바티칸공의회 수용: 협력적 성직자중심주의로의 전환?	132
(2) 200주년 기념 사목회의: 좌절된 협력적 성직자중심주의	142
4) 현재 상황: 배타적 성직자중심주의 확장과 교회 쇄신 담론의 등장	148
4. 소결	155
IV. 지배구조의 형성과정(2): 교황청-한국천주교회	159
1. 일제시기 이전: 약한 로마중심주의	159
1) 한국천주교회의 교황청 관할권 편입	159
2) 프랑스 보호권에 포섭된 한국천주교회	166
2. 일제시기: 강한 로마중심주의로의 전환	170
1) 한국천주교회에 대한 교황청의 통제력 강화	170
(1) 교황청의 정교분리 정책	170
(2) 강화되는 교황청의 선교정책	173
(3) 순교자 시복·시성사업을 통한 교황청의 영향력 확대	175
2) 주일 교황사절을 통한 교황청의 한국천주교회 통치	177
(1) 주일 교황사절의 방한과 조선지역공의회 개최	177
(2) 한국천주교회의 신사참배 허용	179
3) 일본인 성직자의 한국천주교회 통치	184
3. 광복 이후: 강한 로마중심주의의 지속	189
1) 교황청의 반공주의와 한반도 분단체제의 성립	189
2) 계속되는 교황청의 정교분리 정책	196
3) 제2차 바티칸공의회 수용	202
4) 교황 요한 바오로 2세와 교황 프란치스코	209
4. 소결	215
V. 지배구조의 형성과정(3): 한국천주교회-국가	218
1. 일제시기 이전: 국가종속주의적 권력관계에서 경쟁관계로 전환	218
1) 조선정부의 박해와 한국천주교회의 초토화: 국가종속주의적 권력관계 ..	218

2) 프랑스를 통한 한국천주교회의 영향력 확대: 경쟁관계	224
2. 일제시기: 국가종속주의	229
1) 정교분리를 통한 일제 식민지배의 수용	229
2) 일제의 종교정책에 포섭된 한국천주교회	236
3) 한국천주교회의 신사참배 허용	240
4) 일제에 대한 한국천주교회의 종속화	245
3. 광복 이후: 다양한 정교관계의 형성과 전환	254
1) 새로운 정치권력과의 협력	254
(1) 미군정과의 친밀한 교류	254
(2) 친일 우익 세력과의 연대	258
2) 반공주의의 강화와 북한천주교회의 상실	260
3) 장면과의 동일시를 통한 정교관계의 형성	267
(1) 이승만 정권 초기: 협력관계	267
(2) 이승만 정권 후기: 경쟁관계	272
4) 1960년대 국가와의 협력관계	280
(1) 5·16쿠데타의 승인과 지지	280
(2) 박정희 정권과의 협력관계	283
5) 1970년대 이후 국가와의 정교관계	288
(1) 경쟁관계 전환 촉발사건: 심도직물사건과 지학순 주교 구속사건	288
(2) 사회참여를 둘러싼 한국천주교회의 내적 분열	292
① 구성원들의 사회참여와 주교단의 모호한 태도	292
② 주교단의 전략	300
(3) 1980년대 후반부터 현재까지: 협력관계에서 경쟁관계로 전환	303
4. 소결	307
VI. 지배구조의 작동: 한국천주교회의 모순된 사회참여 현상을 중심으로 ..	311
1. 1987년 이후 나타난 한국천주교회의 사회참여 감소 현상	312
1) 1987년 이후 한국천주교회의 변화	312
2) 사회참여 감소 현상 속에 작동하는 지배구조들	319

(1) 배타적 성직자중심주의: 공의회 이전 세대의 부상	319
(2) 강한 로마중심주의: 공의회 이전 교회로의 회귀	327
(3) 한국천주교회와 국가의 협력관계	334
① 정권과의 이해관계 강화: 80년대를 관통하는 초대형 행사들	334
② 관심의 내부화	341
2. 2000년대 중반 이후 나타난 한국천주교회의 사회참여 증가 현상	345
1) 2000년대 중반 이후 한국천주교회의 변화	345
2) 사회참여 증가 현상 속에 작동하는 지배구조들	348
(1) 배타적 성직자중심주의: 공의회 이후 세대의 등장	348
(2) 강한 로마중심주의: 공의회 이후 교회로의 전환	356
① 사회교리에 대한 주목	356
② 프란치스코 교황의 등장	360
(3) 한국천주교회와 국가의 경쟁관계	363
① 정권과의 이해관계 약화: 상대적 자율성의 확보	363
② 관심의 외부화	366
3. 소결	370
VII. 결론	374
1. 연구의 결과	374
2. 함의와 과제	378
참고문헌	385
1. 1차 자료	385
1) 교황문헌	385
2) 교황청 문헌	386
3) 한국천주교회	387
4) 정부문헌	393
5) 기타	393

2. 2차 자료	394
1) 국내논문 · 단행본	394
2) 외국논문 · 단행본	407
3) 신문 · 잡지 · 인터넷 기사	409
 ABSTRACT	 415

표 목 차

<표 2-1> 성직자-평신도의 지배구조	46
<표 2-2> 교황청의 동아시아 지역 선교정책 변화	51
<표 2-3> 교황청-지역교회의 지배구조	52
<표 2-4> 종교-국가의 지배구조	57
<표 3-1> 1784년부터 1876년까지 천주교 신자들의 신분별 구성비	95
<표 3-2> 병인박해 시기 관아에 체포된 신자들의 입교 동기 분석	97
<표 3-3> 1850년-60년대 폐낭 신학교의 교육과정	98
<표 3-4> 교세통계표(1882년-1900년)	103
<표 3-5> 1903년부터 1905년까지 조선대목구의 재정현황	107
<표 3-6> 한국천주교회 학교 운영 현황(1890년-1930년)	111
<표 3-7> 『경향잡지』에 수록된 주교의 가르침(1911년-1920년)	122
<표 3-8> 한국의 교육기관별 진학률(10년 단위)	138
<표 3-9> 18세 이상 종교인구의 교육수준별 구성비(2005년)	138
<표 3-10> 200주년 기념 사목회의 의제	143
<표 3-11> 한국천주교회 신학교 설립 현황	151
<표 3-12> 교육기관 책임자의 신원별 분포(2003년 1월 말 현재)	152
<표 3-13> 의료기관 책임자(병원장)의 신원별 분포(2003년 1월 말 현재)	152
<표 4-1> 일제시기 한국천주교회의 성직자 현황	185
<표 4-2> 1940년대 초반 한국천주교회 및 대(지)목구장 교체 현황	188
<표 4-3> 사회참여 문서들에서 가장 자주 인용된 사회교리 관련 문헌들(1974년-1987년) ...	203
<표 4-4> 제2차 바티칸공의회 문헌들의 한국어 번역·출간 추이	205
<표 4-5> 개별 주교들의 사회참여 관련 문서 생산 현황(1974년-1987년) ...	207
<표 5-1> 1866년까지 조선대목구에서 활동한 성직자 명단	219
<표 5-2> 천주교 발간잡지 반공관련 기사 건수 추이	265
<표 5-3> 한국천주교회 현황(1944년-1962년)	285

<표 5-4> 신자 수, 신자증가율, 총인구 대비 비율 추이(1955년-1990년) …	301
<표 5-5> 한국천주교회 학교 운영 현황(1996년-2014년) …	304
<표 5-6> 한국천주교회 의료사업 현황(1996년-2014년) …	304
<표 5-7> 한국천주교회 사회복지시설 현황(1996년-2014년) …	305
<표 5-8> 2003년도 종교별 사회복지시설의 총수입 규모 및 구성 …	305
<표 6-1> 1980년대 한국천주교회가 개최한 초대형 행사를 전후한 정권의 대응 …	340
<표 6-2> 신자 수, 본당 수, 성직자 수의 변화 추이(1965년-1999년) …	342
<표 6-3> 각 종교 신자들의 계급 및 계층 지위 비교(1992년) …	343
<표 6-4> 한국천주교회의 사회참여에 대한 신자들의 태도(1987년, 1998년) …	344
<표 6-5> 신학교별 사회교리 과목 편성현황(2012년 9월 27일 현재) …	352
<표 6-6> 한국천주교회 성직자의 시국선언 현황 …	354
<표 6-7> 교구별 사회교리학교 평신도 교육현황(2012년 12월 1일 현재) …	359
<표 6-8> 한국천주교회 현황(1996년-2013년) …	367
<표 6-9> 본당 및 공소 현황(1996년-2013년) …	368
<표 6-10> 1987년 및 2000년대 중반 이후 사회참여 관련 지배구조의 유형과 특징 비교 …	373
<표 7-1> 각 시기별 지배구조의 유형 및 정당성의 확보 현황 …	378

그림 목 차

<그림 1-1> 분석틀: 지배구조의 형성과정	21
<그림 1-2> 분석틀: 지배구조들 간의 작동방식	23
<그림 1-3> 논문구성	24
<그림 3-1> 1880년경 프랑스천주교회의 교구별 종교적 활동성	92
<그림 3-2> 조선 파견 선교사들의 출신 지역 분포(1831년-1866년)	93
<그림 3-3> 한국과 일본의 고등교육 진학률 추이	138
<그림 6-1> 대수천 제주지부의 2013년 3월 3일자 제민일보 광고	360

I. 서론

1. 연구목적 및 대상

1) 연구목적

교황 베네딕토 16세(PP. Benedictus XVI) 재임 시절(2005-2013) 세계 천주교회는 위기에 봉착해있었다. 성직자 성추문과 바티칸 은행 부패·성직자 비리 사건(일명 바티리크스 사건) 등 교회의 치부가 연일 드러났기 때문이다. 교황을 비롯한 천주교회 지도부는 속수무책으로 교회의 도덕적 몰락을 지켜볼 수밖에 없었다. 이러한 와중에 교황 베네딕토 16세는 2013년 2월 종신직으로 여겨지던 교황직을 자진해서 내려놓았다. 그는 천주교회가 당면한 문제를 해결하는 데 자신의 역량에 한계가 있음을 인정하였다.¹⁾ 3월초 추기경들은 후임 교황을 뽑기 위해 콘클라베(conclave, 교황선출비밀선거)를 개최하였다. 그리고 그들은 새로운 교황으로 아르헨티나 부에노스아이레스대교구의 호르헤 마리오 베르골료(Jorge Mario Bergoglio) 추기경을 선출하였다. 그들은 베르골료 추기경에게 위기에 처한 교회를 구하는 책무를 맡겼다. 그가 바로 교황 프란치스코(PP. Franciscus)이다.

교황 프란치스코는 즉위 후 처음으로 발표한 교황 권고 『복음의 기쁨』(*Evangeliium Gaudium*, 2014a)을 통해 교회 구성원들의 요구에 적극 부응하기 시작하였다. 이 권고에서 교황은 “교회는 쇠신을 위하여, 곧 모범이신 그리스도를 본받아 자기 성찰

1) 그는 다음과 같이 선언하며 교황직 사임을 발표하였다. “하느님 앞에서 거듭거듭 제 양심을 성찰하면서, 저는 고령으로 더 이상 베드로 직무를 수행하기에 맞갖은 힘이 없다는 확신에 이르렀습니다. 이 직무는 그 영적인 본질에 따라, 말과 행동만이 아니라 그에 못지않게 기도와 고통으로 수행하여야 한다는 것을 저는 잘 알고 있습니다. 그러나 이 시대의 급변하는 세상에서, 신앙생활의 중대한 문제들로 흔들리는 세상에서, 베드로 성인의 배를 이끌고 복음을 선포하려면, 몸과 마음의 힘도 필요합니다. 지난 몇 달 사이에, 저에게 맡겨진 직무를 제대로 수행할 힘이 없다는 것을 인정하여야 할 정도로 제 자신이 너무 약해졌습니다. 그러므로 저는 이 행위의 중대성을 잘 의식하고 온전한 자유로, 2005년 4월 19일에 추기경님들의 손으로 저에게 맡겨진 베드로 성인의 후계자인 교황의 직무를 사퇴하며, 이에 따라 2013년 2월 28일 20시부터 로마 주교좌, 성 베드로 좌는 공석이 되고, 관할권자들은 새 교황 선출을 위하여 콘클라베를 소집해야 할 것이라고 선언합니다”(한국천주교주교회의, 2013a).

을 통하여 교회의 지체들로 말미암은 결함들을 지적하고 단죄함으로써 그것들을 바로잡고자 과감하고 열정적으로 싸워나가야” 한다고 강조했다(교황 프란치스코, 2014a: 26항).

그의 말대로 교황은 지금껏 견제받지 않았던 성직자들의 권력에 개혁의 칼날을 내밀었다. 교황 베네딕토 16세를 가장 힘들게 만들었던 바티리크스 사건과 성직자 성추행 사건은 성직자들이 독점하고 있는 교회 내 권력이 부패하게 되면서 발생한 것들이었다. 그는 부패와 비리의 온상이었던 바티칸 은행의 개혁에 시동을 걸었으며, 성직자의 아동성추행으로 인해 고통 받은 이들에게 용서를 구했다. 또한 “우리는 주교가 되고 싶어 안달난 이들을 원하지 않는다”고 강조하면서(한상봉, 2013a), 호화로운 생활을 하던 브라질 대주교를 해임하는 등(이상호, 2015) 교회 내에 만연한 출세주의와 성직주의를 타파하고 있다.

교황은 이와 같은 교회 내적 쇄신뿐만 아니라 교회와 세상의 관계에 대해서도 적극적으로 의견을 개진하고 있다. 그는 “확실히 “정의가 모든 정치의 목적이며 고유한 판단 기준”이라면, 교회는 “정의를 위한 투쟁에서 비켜서 있을 수 없으며 그래서 안 됩니다.” 모든 그리스도인은 또 사목자들은 더 나은 세계의 건설에 진력하라는 부르심을 받고 있습니다.”(교황 프란치스코, 2014a: 183항)라고 강조하면서 교회가 적극적으로 세상과 대화하고, 인간의 존엄성과 공동선의 증진을 위해 교회가 적극 동참할 것을 촉구하고 있다.²⁾ 이어서 교황은 교회 쇄신을 지속적으로 추진하기 위해 관련 부서를 교황청 내에 설치하려 하고 있다. 즉, 그는 교회의 적극적인 사회 참여를 지원하기 위한 부서로 ‘정의평화성(省)’을, 평신도들의 적극적인 활동을 지원하기 위한 부서로 ‘평신도가정성’을 설립할 계획을 세우고 있는 것이다(편집국, 2015a).³⁾

그런데 그의 사목방침은 단순히 제도적·정책적 노력으로만 끝나는 것이 아니었

2) 이와 같은 교황 프란치스코의 사목방침은 제2차 바티칸공의회가 제시한 방향과 일치한다. 공의회에 직접 참여했던 윤공희 대주교(광주대교구장, 1973-2000 재임)의 공의회 평가를 들어보자. “(공의회에서) 교회가 사회 정의에 대해 각성하기 시작한 거야. 정치 뭐 이런 것 다, 우리 삶과 관련된 거에 대해서. 세상 안에 교회가 있고, 세상을 위해서 교회가 있고 그래서 교회가 세상과 같이 소통하면서 살아가야 한다. 그런 생각을 바탕으로 교회의 공동체성과 그에 대한 의식, 그리고 주교단에 대한 얘기도 공의회에서 많이 나왔죠. 교황님과 함께 하는 주교단이지만 수평적인 교회 구조를 생각하는 것이지. 평신도에 대한 것도 많이 강조했고. 그리스도교 신자가 다 교회의 주체라고 말하는 것이지”(윤공희, 2015: 122).

3) 교황은 2015년 10월에 열린 세계주교대의원회의 제14차 정기총회에서 평신도평의회와 가정평의회, 생명학술원을 합쳐 하나의 부서(성(省))을 만들기로 했다고 발표했다(편집국, 2015b).

다. 그는 천주교회라는 조직을 통치하는 교황이기 전에 강력한 카리스마를 가진 종교지도자였다. 그는 선임 교황들이 보여주지 않았던 새로운 교황의 리더십을 보여주고 있다. 그는 아프리카 난민들이 수용되어 있는 람페두사 섬(Isola di Lampedusa)⁴⁾를 방문하여 난민들을 위로하고, 소년원을 방문하여 무슬림 소녀의 발을 씻겨주었으며, 자신의 생일에 노숙자들을 초대하여 함께 식사를 하는 등 가난한 이들에 대한 지속적인 관심을 보이고 있다. 또한 그는 가난을 만들고 있는 신자유주의적인 구조를 직접적으로 비판하는 등 사회적 발언을 서슴지 않고 있다. 뿐만 아니라 그는 선임 교황들이 머물던 교황궁이 아니라 게스트하우스에 머물면서 집무실에 출퇴근하고 있으며, 교황이 전통적으로 착용하던 금제 십자가 대신 추기경 시절부터 착용하던 철제 십자가를 그대로 사용하는 등 교황 즉위 이전과 다름없이 소박하고 청빈한 삶을 살아가고 있다. 그리고 교황청 직원 식당에서 직원들과 점심을 먹고, 젊은이들과 셀프카메라를 찍는 등 그는 사람들과 스스럼없이 어울리면서 성직자들에게서 발견되는 권위주의적인 인상으로부터 탈피한 모습을 보여주고 있다. 이렇듯 프란치스코 교황은 즉위 이후 강조하고 있는 교회 쇠신의 의지를 직접 행동으로 보여주고 있다. 이를 통해 사람들은 교회를 쇠신하려는 그의 의지에 공감하기 시작했다. 사람들은 교황이 보여주는 새로운 리더십에 열광하면서 ‘프란치스코 신드롬’(Francis Syndrome)이라는 신조어를 만들어냈다.

프란치스코 교황의 행보는 위기에 빠져있는 천주교회에 희망을 불어넣고 있다. 사람들은 그를 보기 위해 로마로 몰려들기 시작했으며, 그의 사목 방침에 찬사를 보내고 있다. 프란치스코 교황의 인기와 더불어 천주교회의 영향력도 다시 회복되고 있다. 2014년 12월 전격적으로 이루어진 미국과 쿠바의 국교 정상화의 막후에 교황과 교황청이 적극적으로 중재에 나섰다는 사실은 변화된 천주교회의 입지가 드러난 사건이었다. 2014년 3월 미국잡지 포춘(*Fortune*)이 선정한 세계에서 가장 영향력 있는 리더 50인 가운데 프란치스코 교황이 1위를 차지한 사실은 더 이상 놀라운 것이 아니다(Fortune Editors, 2014).

2014년 여름 한국사회에도 ‘프란치스코 신드롬’이 불어왔다. 2014년 8월 14일부터

4) 람페두사 섬은 지중해 시칠리아 해협에 있는 이탈리아령 최남단의 섬이다. 이탈리아령이지만 북아프리카 대륙에 더 가깝다. 때문에 이곳은 아프리카 난민들이 유럽으로 가기 전에 거치는 지역이다. 매년 수많은 난민들이 이곳으로 밀항을 시도하다가 목숨을 잃고 있다. 교황은 즉위 후 첫 로마 밖 방문지로 람페두사 섬을 선택하고, 2013년 7월 8일에 이곳을 방문하여 아프리카 난민들을 만나 위로하였다.

18일까지 4박 5일의 일정으로 프란치스코 교황이 한국을 방문한 것이다. 방한기간 동안 그는 정부 요원들과 한국천주교회 구성원들(주교, 수도자, 평신도)들을 만나고, 한국에서 열린 제6회 아시아청년대회에 참석했다. 그리고 성모승천대축일⁵⁾ 미사와 124명의 한국 순교자들을 복자⁶⁾품에 올리는 시복식 미사를 집전하였으며, 꽃동네를 찾아가 장애인들을 만나는 등 공식일정을 소화하였다. 그가 한국에 머문 시간은 98 시간에 불과했지만, 그에 대한 한국사회의 열광은 폭발적이었다. 한국에 도착할 때부터 로마로 돌아갈 때까지 그의 일거수일투족은 실시간으로 생중계되었고, 사람들은 그의 언행에 주목했다. 그는 방한기간 동안 계획된 공식일정을 모두 소화하면서도, 세월호 유가족·위안부 할머니 등 한국사회에서 가장 고통 받고 있는 사람들을 만나 그들의 목소리를 경청하고, 그들의 아픈 마음을 보듬어 안아주었다. 이를 통해 그는 한국천주교회가 가난하고 고통 받는 이들을 위해 적극적으로 세상에 나설 것을 온몸으로 촉구하였다. 또한 그는 방한 기간 동안 작은 차를 타고 다니고, 자신을 위해 마련된 좋은 의자 대신에 일반인들이 앉던 의자에 앉았으며, 장애아동들의 공연을 보기위해 끝까지 자리에 서있는 등 성직자들에게서 통상적으로 나타나는 권위주의적 태도를 찾아볼 수 없는 겸손한 행동들을 보여주었다. 이를 통해 그는 한국의 성직자들에게 권위주의를 버리고 겸손하게 살아갈 것을 요구하였다. 사람들은 그가 보여준 모습 속에서 지금까지 찾아보지 못했던 지도자의 모습을 발견했다. 그리고 경쟁으로 치닫는 삶을 살아가면서 지치고 아팠던 마음을 위로받는 체험을 했다. 때문에 사람들은 그의 방한을 ‘8월의 크리스마스’라고 불렀다(강재형, 2014). 이처럼 프란치스코 교황은 방한 기간 동안 한국사회에 깊은 인상을 남김으로써, 한국천주교회에 대한 긍정적인 이미지를 한층 더 강화시켰다. 한국천주교회는 ‘프란치스코 효과’(Francis Effect)를 톡톡히 맛보고 있었던 것이다.

프란치스코 교황은 한국천주교회 구성원들에게도 충고를 아끼지 않았다. 그는 주교들에게 한국천주교회가 순교로 신앙을 증거한 평신도들로부터 시작되었음을 지적하였다. 그리고 오늘날의 번영에 안주하지 말고 가난한 이들을 위한 교회·예언자적인 교회가 될 수 있도록 힘쓰길 바란다는 점을 강조하였다(교황 프란치스코,

5) 천주교회는 예수의 어머니 마리아(S. Maria)가 지상의 삶을 마치고 하늘로 불러올림 받았다고 믿고 있다. 마리아가 하늘로 불러올림 받은 날을 기념하는 날이 성모승천대축일이다. 성모승천대축일은 8월 15일이다.

6) 복자란, 모범적으로 신앙을 지키며 살다가 세상을 떠난 사람을 천주교회에서 공적으로 성인으로 공경하기 직전에 부르는 호칭이다.

2014b). 또한 평신도들에게는 한국천주교회가 모진 박해의 위협 속에서도 대대로 보존해온 초기 평신도들의 신앙을 물려받았다는 점을 상기시켰다. 그리고 오늘날 교회는 평신도들의 믿음직한 증언을 필요로 한다고 강조했다(교황 프란치스코, 2014c).

교황의 방한 이후 한국천주교회 내에서는 교회 쇠신 담론이 급증하고 있다. 교황 방한 직후 성직자, 수도자, 평신도들을 대상으로 한 설문조사 결과는 이를 잘 보여 주고 있다(한국천주교주교회의, 2014a). 조사 결과에 따르면, 교회 구성원들은 프란치스코 교황의 공감과 소통 능력을 가장 높게 평가하였다. 반면에 한국의 주교들에게는 대화와 소통 능력이 가장 필요하다고 지적하였다. 또한 신부들이 개선해야 될 점으로는 독선과 권위주의를 가장 우선적으로 거론하였다. 이러한 조사 결과를 의식한 주교들은 자신들이 먼저 찾아 나서면서 소통하고 연대하기 위해 노력하며, 사치한 생활을 청산하겠다는 등 프란치스코 교황의 뜻을 이어가는 쇠신의 삶을 살겠다고 다짐하였다(한국천주교주교회의, 2014b). 그리고 해방신학자 김근수와 ‘가톨릭 뉴스 지금 여기’ 편집장 한상봉 등의 개혁적 인물들을 중심으로 한국천주교회의 부자 교회화와 성직자들의 부적절한 처신, 교회의 안위만을 추구하는 폐쇄적인 교회의 모습을 비판하는 교회 쇠신 담론이 인터넷과 SNS 등을 통해 급속하게 확산되고 있다.⁷⁾ 또한 2016년 1월에는 『가톨릭평론』이라는 잡지가 창간되어, 교회 구성원들이 소통하고, 담론을 형성할 수 있는 장을 마련하기 시작했다. 한편, 한국천주교회의 사회참여 또한 눈에 띄게 증가하고 있다. 예를 들어, 2014년 10월에 발표된 ‘세월호 참사 진상규명을 염원하는 천주교 선언문’에는 교구사제 1,936명, 남자 수도자 615명(수도사제 포함), 여자 수도자 5,304명, 평신도 123,081명이 참여하고 있었다. 흥미로운 점은 총 29명의 한국천주교회 주교 가운데 16명의 주교가 이 선언에 공개적으로 동참하고 있었다는 사실이다.⁸⁾

그런데 교황 방한 이후 활발해지고 있는 한국천주교회의 쇠신 논의에 찬물을 끼얹는 사건들이 연달아 발생하고 있다. 무엇보다 한국천주교회의 최고위성직자인 서

7) 김근수는 여러 권의 저서(2013; 2014a; 2014b; 김근수·김용운, 2014)를 통해 교회 개혁에 대한 자신의 입장을 피력하고 있으며, 최근에는 페이스북과 다양한 강연을 통해 교회 개혁 논의를 확장시키고 있다. 한상봉은 천주교계 개혁적 언론사인 ‘가톨릭뉴스 지금 여기’(http://www.catholicnews.co.kr/)의 주필을 맡아, 천주교 내외의 사건들을 교회 개혁의 시각으로 해석하는 기사들을 생산해내고 있다.

8) 선언에 참여한 전체 명단은 http://www.ssd.or.kr/board_1Nlo22/2225472를 확인하라.

울대교구장 염수정 추기경(2012-현재 재임)은 “고통 앞에 중립은 없다”며 교황이 세월호 유족에게 보여준 태도와는 사뭇 다른 언행을 보임으로써 사람들을 어리둥절하게 만들었다. 그는 세월호 유족도 양보를 해야 하며, 자신은 정치적 논리에 빠져들고 싶지 않다면서 한국천주교회의 사회참여⁹⁾에 선을 그었다(연합뉴스, 2014). 또한 염수정 추기경이 교구장에 있는 서울대교구는 서소문(西小門) 일대를 성지(聖地)로 만들고자 하였으나, 이에 대해 조선시대의 대표적인 처형터이자 역사적 장소인 서소문을 천주교회가 독점하려 한다는 비판에 직면해 있다(임아영, 2014).¹⁰⁾ 사회적 약자의 쉼터요, 민주화의 성지라고 불리던 명동성당은 2015년 벽두부터 비정규직 경비원 8명을 해고시켜 여론의 뭇매를 맞았다(홍여진·신승진·정지성, 2015). 교황 방한 이후 주교회의 정의평화위원장으로 새롭게 취임한 유홍식 주교(대전교구장, 2005- 현재 재임)는 후쿠시마 사고 4주기를 맞아 발표한 성명서에서 핵발전소 재가동 관련 심의 과정은 전문적 지식이 요구되므로 교회가 이에 관한 입장을 표명하는 것은 적절하지 못하다고 천명함으로써, 한국천주교회를 중심으로 활발하게 이루어지고 있던 탈핵운동에 찬물을 끼얹었다(유홍식, 2015). 또한 인천교구가 운영하는 인천성모병원과 국제성모병원이 부당 경영 의혹으로 경찰에 적발되는가 하면, 이와 관련하여 인천교구가 병원 노조와 대립하면서 경찰이 답동 주교좌성당 진입로를 막는 상황까지 연출되는 등 교황이 한국사회에 새겨놓은 천주교회에 대한 긍정적인 이미지는 다시 부정적으로 바뀌어가고 있다(배선영, 2015a; 이완규, 2015a; 정현진, 2015a). 이뿐만이 아니다. 서울대교구 보좌주교인 조규만 주교(2006-현재 재임)는 2015년 2월 1일자 서울대교구 후보에 기고한 글에서 “교황님이 다녀가셨는데 왜 한국 교회는 바뀌지 않느냐?”고 외치는 사람들도 많습니다. 그 정도로 교회가 바뀔 것 같으면, 우리 교회는 수도 없이 탈바꿈해야 했을 것입니다”(조규만, 2015: 2)라는 발언을 하여 교황 방한 이후 활성화되고 있는 교회 쇄신 논의를 정면으로 비판하는 모습을 보였다.

프란치스코 교황에게 감동과 희망을 맛보았던 사람들은 이와 같이 모순된 한국천

9) 본 논문에서 말하는 ‘사회참여’란, “종교가 사적 영역에서 개인에게 위로를 주는 심리적 기능에 국한되지 않고 또한 자선과 복지 기금 지원 등과 같은 좁은 의미에서의 사회 복지를 넘어서, 정치권력의 부당성과 공권력의 폭력으로 인한 인권 유린에 대한 공적인 대응 및 사회 구조정책적 변화를 통해서 사회 정의와 평화를 증진시키기 위해서 제반 활동을 하는 것을 의미한다”는 오세일(2015: 94)의 정의에 따른다.

10) 서소문은 103위 순교성인 가운데 44명이 순교한 곳으로서 한국천주교회의 대표적인 순교성지이지만, 성삼문, 홍경래, 전봉준과 같은 역사적으로 중요한 인물들이 처형당한 곳이기도 하다.

주교회의 모습에 실망스러워하는 모습이 역력하다. 사람들은 묻기 시작했다. 천주교회는 교황을 중심으로 1차원적인 수직적 지배구조가 형성되어 있는 곳이 아니었던가? 그런데 한국천주교회와 프란치스코 교황은 왜 다른 모습을 보이는가? 이러한 질문은 외부적으로는 진보적이고 개혁적인 모습을 보이면서도, 내부적으로는 수직적이고 권위주의적인 모습을 보이는 한국천주교회의 모순된 태도에 대한 질문으로까지 확장되고 있다. 한국천주교회는 왜 모순된 태도를 보이는가?

한편, 현재 확산되고 있는 교회 쇠신에 관한 논의들은 당장 눈앞에 보이는 구체적인 사건에 대한 비판에 치우친 경향을 보이고 있다. 즉, 그것이 발생하게 된 근본적인 원인을 찾는 것에는 한계를 드러내고 있기 때문에, 위와 같은 질문에 명확한 대답을 내놓기 어렵다. 예를 들어, 성직자들의 독선적인 태도를 비판하는 경우는 많지만, 그것이 발생하게 된 원인을 명쾌하게 제시한 경우는 매우 드문 것이다. 이러한 상황은 교회 쇠신 담론이

감정에 치우친 소수의 의견일 뿐이라는 비난의 빌미를 일부 구성원들에게 제공하고 있다.

따라서 사람들의 물음에 명확하게 답하고 교회 쇠신 논의에 실천적인 함의를 제공하기 위해서는 한국천주교회를 움직이는 작동원리를 분석할 필요가 있다. 그 작동원리를 파악하게 되면, 한국천주교회의 모순된 태도를 이해하고 또 앞으로 교회가 쇠신되어 나아가야 할 방향도 제시할 수 있을 것으로 기대되기 때문이다. 이를 위해 본 논문은 한국천주교회를 움직이는 행위자들 간의 권력(지배)관계 그리고 이를 통해 형성되는 지배구조를 분석하고자 한다.

2) 연구대상

이를 위해 우선 종교사회학계에서 논의되고 있는 종교조직 유형론에 비추어 한국천주교회의 특성과 조직체계를 살펴보겠다. 일반적으로 종교조직 유형론은 베버가 제안한 교회(church)와 종파(sect) 구분을 기반으로 논의가 진행되어 왔다(Weber, 1963: 65; 이원규, 2006: 355-391). 그러나 한국천주교회의 지배구조를 분석하려는 본 논문의 목적에 부합하기 위해서는 종교조직을 운영하는 지배적인 집단의 유형에

따라 종교조직을 이념형적으로 구분하는 것이 필요하다. 이러한 관점에서 종교조직은 크게 회중제 유형, 장로제 유형, 감목제 유형으로 구분할 수 있다(이원규, 2006: 401-403). 첫째, 회중제 유형(congregational type)은 종교조직이 일반 회중 전체의 의견을 통해 운영되는 형태를 말한다. 이 유형의 종교조직에는 어떠한 종교적 위계서열도 없다. 그리고 성직자는 회중들에 의해 선출되기 때문에, 그들의 의사를 최대한 반영할 수밖에 없다. 회중교(Congregationalists)와 침례교(Baptist church)가 대표적인 조직이다. 둘째, 장로제 유형(presbyterian type)은 종교조직이 장로(長老, 선택된 평신도 지도자)들에 의해 운영되는 형태를 말한다. 장로들은 교회의 운영 전반을 책임지며, 교회를 인도할 사목자(목회자 또는 담임자)를 선택할 권한을 가지고 있다. 장로교(Presbyterianism)가 대표적인 조직이다. 셋째, 감목제 유형(episcopal type)은 종교조직이 감목(監牧, 주교)에 의해 운영되는 형태를 말한다. 이때 감목은 신적인 권위를 부여받은 교구 내 최고 성직자를 의미한다. 감목은 교구 내의 사목 방침을 결정하고, 일선 교회에 사목자를 파견하는 등 최고의 권위를 행사한다. 성공회(Anglican Church), 감리교(Methodist church) 그리고 천주교회가 대표적인 조직에 속한다.

감목제 유형의 대표적인 종교조직인 천주교회는 전통적인 신분제도인 교계제도(Hierarchy)의 형태로 지배구조가 형성되어 있다. 교계제도란 교황을 정점으로 하는 주교와 신부, 부제 등의 성직자와 공적 서원(誓願)을 하는 수도자 그리고 이들에 속하지 않는 평신도 등의 신분제도를 의미한다(주교회의 교리교육위원회, 1999: 98). 한 교구(diocese)의 성직자단은 교구장 주교¹¹⁾를 중심으로 그의 협력자인 신부(사제), 그리고 주교를 도와 교회에 봉사하는 부제로 구성된다. 교구장 주교는 대외적으로 교황의 수위권을 인정하면서 그와 일치하고 있으나, 대내적으로는 자기 교구의 입법·사법·행정과 관련된 일체의 권한을 가지고 있다(주교회의 교회법위원회 역, 1989: 제381조). 따라서 교구장 주교의 결정사항은 해당 교구 성직자단의 공식적인 입장이 되며, 개별 성직자(주로 신부)들은 주교의 결정사항을 자신의 소임지에서 대변(실현)하는 역할을 맡게 된다. 이때 평신도들은 주교와 그의 대리자인 성직자들이 지시하는 바를 순종적으로 받아들이는 위치에 놓이게 된다. 물론 소수의 성직자

11) 교구장 주교 이외에 교구장 공석 시 교구장 승계권을 가진 부주교와 승계권 없이 교구장을 보좌하는 보좌주교가 존재할 수 있다.

와 평신도들은 교구장 주교의 결정사항과 다른 의견을 내놓기도 한다. 하지만 그럴 경우 보통은 교구장 주교의 제재를 받게 된다.

한편, 한 국가 안에 속한 모든 교구의 주교들은 국가 단위 교회(e.g. 한국천주교회, 일본천주교회)의 사목방침과 의견을 공동으로 조율하기 위해 주교회의(주교단)를 구성한다(e.g. 한국천주교주교회의)(한국천주교주교회의, 2002a: 제1조). 따라서 주교회의의 결정사항은 해당 국가 천주교회의 공식적인 입장이 된다. 그러나 주교회의의 결정사항이 특정 교구 교구장 주교의 통치권을 제약하지는 못한다. 그것은 해당 교구의 모든 권한이 교구장 주교에게 일임되어 있기 때문이다. 그러므로 모든 교구의 입장은 주교회의의 입장과 일치하는 것이 상례이지만, 간혹 그렇지 않은 경우도 발생할 수 있다. 예를 들어, 4대강을 반대하는 주교회의의 결정이 있었지만(한국천주교주교단, 2010), 서울대교구장 정진석 추기경(1998-2012 재임)이 찬성발언을 한 것은 대표적인 사례이다(조현, 2010).

천주교회의 조직은 보편교회와 지역교회로 나눌 수 있다. 보편교회란, 교황청을 중심으로 하나의 신앙을 고백하는 세계 천주교회를 일컫는 말이다. 사도 베드로의 후계자인 교황을 중심으로 하나의 신앙과 교리체계를 공유하는 로마 가톨릭교회(Roman Catholic Church) 전체를 의미한다. 반면 지역교회란, 보편교회의 일부이면서 각 지역의 주교를 중심으로 하나의 공동체를 이루는 회중을 말한다. 일반적으로 한국천주교회와 같은 국가 단위의 교회 공동체와 서울대교구, 제주교구와 같은 교구 단위의 공동체를 지역교회라고 부른다. 이때 교황청은 보편교회를 대표하는 교황의 업무를 보좌하는 기구로서, 각 지역교회를 관할하는 상위 조직을 말한다(주교회의 교회법위원회 역, 1989: 제360조). 교황청은 교황이 발표한 교황 문헌(e.g. 교황령, 회칙, 교황 교서, 서한(교서), 교황 권고, 권고, 담화, 연설(훈화), 강론¹²⁾)과 교회법, 교황청 문헌(e.g. 각종 교황청 기구들에서 발표하는 교령, 훈령, 선언, 메시지, 회람 등) 등과 같은 문헌들과 교황청 기구(e.g. 신앙교리성, 인류복음화성) 및 교황대사 등의 관료들을 통해 지역교회에 교황의 의지를 전달한다. 한편, 한국천주교회는 한국을 대표하는 지역교회이면서 동시에 교황청의 관할 아래에 있는 하위 집단의 성격을 가지고 있다.¹³⁾

12) 앞선 것일수록 문헌의 수신자 범위가 넓고 구속력이 강하다(박종인, 2015).

13) 앞서 언급했듯이, 한국천주교회의 공식적인 입장은 한국천주교주교회의를 통해 드러나며, 주교 특히 교구장

이와 같은 한국천주교회의 조직분석에 따르자면, 본 논문이 분석해야 할 대상은 크게 성직자와 평신도 간의 관계와 교황청과 한국천주교회의 관계로 나눌 수 있다. 성직자와 평신도는 한국천주교회를 구성하는 양대(兩大) 집단¹⁴⁾이다. 그리고 교황청과 한국천주교회는 천주교회라는 조직의 상부조직(보편교회의 대표기구)과 하부조직(지역교회)이다. 따라서 한국천주교회의 모습을 이해하기 위해서는 성직자와 평신도, 교황청과 한국천주교회 사이에 형성되는 지배구조를 분석할 필요가 있다.

한편, 성직자-평신도·교황청-한국천주교회의 지배구조는 교회 내부 공간에서 형성되는 것이다. 그러나 한국천주교회는 한국사회의 하위사회로서 한국사회와도 밀접한 관계를 맺고 있으며, 양자는 상호 영향을 주고받아 왔다. 따라서 한국천주교회와 한국사회 사이에 형성되는 지배구조를 분석함으로써 오늘날 한국천주교회의 모습을 종합적으로 이해할 필요가 있다. 그런데 한국사회 전반(정치, 경제, 문화적인 측면 등)을 분석대상으로 삼게 된다면, 분석의 범주가 대폭 확대되면서 논의의 초점이 흐려질 가능성이 높다. 따라서 본 논문은 한국사회 가운데 가장 영향력이 큰 행위자인 국가를 분석대상으로 선택하고, 한국천주교회와 국가 사이에 형성되는 지배구조를 분석하고자 한다. 그러나 나머지 변수들을 모두 사상시킬 수는 없다. 따라서 한국천주교회와 한국사회의 관계를 중심으로 분석하되, 한국사회의 주목할 만한 변동사항들을 함께 다루는 방법을 전략적으로 선택하고자 한다.

이어서 본 논문은 위의 분석을 통해 도출된 지배구조들이 실제 한국천주교회에

들을 통해 각 교구의 공식적인 입장이 드러난다.

14) 물론 천주교회 구성원에는 수도자들이 존재한다. 그들은 “신학적으로는 성직자와 평신도 중간에 존재한 제3의 신분이 아니지만, 사회학적으로 보면 성직자와 평신도의 중간에서 제3의 상태에 있기도 하고 양쪽에 속하기도 하는 경계(‘in-between’)그룹으로 볼 수 있다”(김우선, 2015: 4). 이로 인해 한국천주교회에 속한 수도자들은 “신자에게는 갑, 사제에게는 을”(배선영, 2015b)과 같이 한국천주교회의 성직자와 평신도가 가진 양면적 특성을 모두 보이고 있다. 따라서 수도자를 분석하게 되면 한국천주교회 지배구조의 특성을 보다 종합적으로 살펴볼 수 있다는 장점이 있다. 하지만 수도자를 분석대상에 포함시키고, 그들의 행위를 전면에 내세우게 되면, 위에서 살펴본 수도자의 양면적 특성 때문에 성직자와 평신도의 관계를 살펴보려는 본 논문의 초점을 흐리게 만들 가능성 또한 존재한다. 한국천주교회 내에서 수도자들이 평신도들에게는 성직자처럼, 성직자들에게는 평신도처럼 대우 받는다는 것은 그들의 정체성이 그만큼 약하다는 것을 의미하기 때문이다. 게다가 약 230년의 한국천주교회사 속에서 수도회가 함께 한 시간은 상당히 짧았다. 예를 들어, 수도자의 다수를 차지하는 여자 수도자의 경우, 샬트르 성 바오로 수녀회가 1882년에 최초로 한국에 진출한 이후 일제시기까지 한국에 진출 또는 설립된 수녀회는 8개에 불과했으며, 제2차 바티칸공의회가 개최된 1962년까지는 24개의 수녀회 밖에 존재하지 않았다(최혜영, 2006: 222). 한편, 남자 수도자의 경우, 2014년 현재 종신서원자 1,235명 가운데 707명(57.25%)이 성직자(수도사제) 신분을 가지고 있다(한국천주교중앙협의회, 2015: 18, 21). 그러므로 이들을 분석대상에 포함시켜 분석을 진행할 경우, 성직자의 경계를 모호하게 만들 수 있다. 따라서 본 논문은 수도자를 분석대상에서 의도적으로 배제시킴으로써 논의를 더욱 명확하게 하고자 한다. 하지만 분석과정에서 수도자들을 전면적으로 배제시키려는 것은 아니다. 한국천주교회 지배구조 분석에 의미 있는 사례를 제공하는 수도자들의 행위는 당연히 논문에 포함되어야 하는 것이다.

작동하는 상황을 분석할 것이다. 분석의 시의성과 적실성을 위해 최근의 사례를 분석할 필요가 있다. 그래서 1970-80년대 활발한 사회참여로 민주화에 앞장섰던 한국천주교회가 (민주화가 급격히 진행된) 1987년 이후에는 오히려 사회참여에 소극적인 모습을 보인 현상을 분석하고자 한다. 그리고 2000년대 중반 이후 다시 활발해지고 있는 한국천주교회의 사회참여 현상을 비교 분석함으로써, 두 시기에 작동한 지배구조들의 특징과 상관관계를 분석할 것이다. 이를 통해 한국천주교회를 움직이는 작동원리를 이해하고, 한국천주교회의 모순된 태도에 대한 의문을 해소하고자 한다.

2. 기존논의 검토

1) 교회 쇄신에 대한 교회사적 검토

본격적인 논의에 앞서 천주교회사 속에 나타났던 교회 쇄신을 향한 움직임들을 살펴볼 필요가 있다. 특히 천주교회가 한국에 전파된 18세기 후반부터 현재까지 보편교회와 한국천주교회에서 나타났던 교회 쇄신 논의에 대한 역사적 흐름을 검토함으로써, 필자가 문제 삼고 있는 한국천주교회에 대한 쇄신 논의가 교회사(教會史)적으로 어느 지점에 위치해있는지를 확인하고자 한다.¹⁵⁾

1789년의 프랑스 혁명 이후 유럽사회에서 천주교회는 계몽주의 및 자유주의자들로부터 구체제를 정당화하는 반동적인 이익집단으로 낙인찍혀 집중적인 공격의 대상이 되었다. 이에 천주교회는 세상과의 소통을 거부하고, 자신들만의 세계가 완전한 세계라고 믿으며 근대 사회로부터 점점 도태되는 상황에 직면했다. 교황 비오 9세(PP. Pius IX, 1846-1878 재위)는 1870년 이탈리아 왕국의 비토리오 에마누엘레 2세(Vittorio Emanuele II)에 의해 로마를 점령당하게 되었다. 이때 교황이 스스로를

15) 한편, 교회사 전반에 펼쳐진 교회 쇄신운동에 대해서는 Congar(2011)을 참고하라. 1950년대 초반에 출간된 콩가르(Yves Congar)의 이 저서는 교황 요한 23세(PP. Joannes XXIII, 1958-1963 재위)가 제2차 바티칸공의회를 개최하는데 상당한 영감을 준 것으로 알려져 있다. 또한 그의 유명한 저서 *Lay People in the Church*(1965)는 천주교회 내의 평신도의 정체성을 재인식시키는데 상당한 영향을 미쳤다.

‘바티칸의 포로’라고 부른 것은 당시 천주교회의 상황을 상징적으로 보여주는 것이었다.

그러나 그의 후임자인 교황 요한 23세는 세상과 단절했던 천주교회를 현대화(aggiornamento)시키고자 제2차 바티칸공의회(Concilium Vaticanum II, 1962-1965)를 개최하였다. 공의회 기간 동안 라너(Karl Rahner)와 쾅(Hans Küng) 그리고 라칭거(Joseph Ratzinger) 등의 진보적인 신학자들은 공의회의 신학자문위원으로 위촉되어 교회 쇄신을 위한 논의들을 발전시키는데 지대한 공헌을 했다. 이들의 활약으로 공의회는 코페르니쿠스적 전환이라고 불릴만한 변화를 천주교회에 가져왔다. 제2차 바티칸공의회의 핵심적인 성과는 다음과 같다. 공의회는 16세기 트렌토공의회(Concilium Tridentinum, 1545-1563) 이후 강조된 수직적 교계제도의 압박으로부터 벗어나, 평신도·수도자·성직자들이 모두 “하느님 백성”이라는 점을 분명하게 제시함으로써 교회가 보다 협력적인 관계로 변화되어야 한다는 사실을 강조하였다(교회헌장).¹⁶⁾ 같은 맥락에서 저평가되어 오던 평신도의 역할에 주목하였다(평신도교령). 또한 교회가 세상 속에 존재한다는 점을 인정함으로써 인류의 증진을 위해 교회가 적극적인 역할을 해야 한다는 점을 밝혔다(사목헌장). 나아가 분열된 그리스도교 공동체들을 “갈라진 형제”라고 부르면서, 교회 일치를 위한 대화에 나섰고(일치교령), 다른 종교들 안에 존재하는 옳고 거룩한 것은 아무것도 배척하지 않는다는 입장을 표명함으로써 그들과 대화하고 협력할 것임을 밝혔다(비그리스도교선언).

제2차 바티칸공의회 이후 천주교회는 급격한 변화의 물결에 휩쓸리게 되었다. 전례개혁과 더불어 다양한 개혁적 조치들이 취해졌으며, 교회 내 구성원들은 여러 의사를 공개적으로 개진하기 시작했다. 그러나 이러한 변화는 교회 지도부의 반발을 일으켰다. 그들은 많은 사람들이 공의회를 앞세워 교회의 전통과 권위를 무시하고, 교회를 친목단체나 정당에 불과한 것으로 치부하고 있다고 보았다. 때문에 가장 급진적으로 교회 쇄신을 추진할 것으로 평가받던 교황 요한 바오로 1세(PP. Joannes Paulus I)¹⁷⁾의 급서(急逝)¹⁸⁾이후 추기경들은 전통적인 신앙을 고수하던 폴란드천주

16) 물론 “하느님 백성” 개념의 재이해가 반영된 『교회헌장』의 2장과는 달리 3장(교계제도), 4장(평신도), 6장(수도자) 등에는 공의회 이전의 교회론적 인식이 반영되어 나타나고 있다. 이것은 공의회를 둘러싼 보혁 집단 간의 타협의 산물이라고 평가할 수 있다. 따라서 공의회 해석에도 차이가 나타난다. 그럼에도 불구하고 “하느님 백성”을 다룬 장(2장)이 다른 장들에 앞서 배치되었다는 사실에 주목할 필요가 있다. 그것은 공의회 교부들이 “하느님 백성” 개념을 통해 현대 교회를 이해해야 한다는 점에 동의했다는 점을 보여주는 것이기 때문이다.

17) 그가 교황명으로 요한 바오로를 선택한 것은 제2차 바티칸공의회를 개최한 교황 요한 23세와 마무리한 교황

교회의 보이티야(Karol Wojtyla) 추기경을 교황으로 추대했다. 1978년에 교황으로 즉위한 그는 요한 바오로 1세 교황의 유지를 이어가겠다는 의미에서 교황명을 요한 바오로 2세(PP. Joannes Paulus II, 1978-2005 재위)로 정했다. 하지만 그는 요한 바오로 1세 교황과는 달리 천주교회가 지닌 가시적 위계질서의 강화를 추진했다.¹⁹⁾ 이러한 움직임에 결정적인 역할을 한 사람은 제2차 바티칸공의회를 이끌었던 라칭거 추기경이었다. 교황 요한 바오로 2세는 즉위 직후인 1981년에 그를 신앙교리성(이전 종교재판소) 장관에 임명하고, 교회의 전통적인 교리를 수호하는 임무를 맡겼다.²⁰⁾

제2차 바티칸공의회의 정신을 급진적으로 이어가려는 일부 신학자들은 교황의 보수화 정책을 직접적으로 비판하고 나섰다. 공의회에서 신학자문위원으로 활약했던 쾅이 그 선봉에 섰다. 그는 교황 요한 바오로 2세의 ‘보수로의 회귀’를 “공의회에 대한 배신”이라고 부르면서 강력하게 비판하고(쾅, 2013: 247), 교황의 무류성²¹⁾에 대해 의문을 표했다. 또한 라틴아메리카의 해방신학자인 보프(Leonardo Boff)는 천주교회의 교계제도는 불변의 진리가 아니라 역사적 산물에 불과하므로, 현대 사회의 흐름에 맞게 교회의 지배구조를 수평적으로 바꿔야한다고 강조함으로써 성직자 중심의 지배구조를 강화하려는 교황의 시도를 정면으로 비판하였다(Boff, 1986).²²⁾

바오로 6세(PP. Paulus VI, 1963-1978 재위)의 뜻을 받들어 제2차 바티칸공의회 정신을 구현하겠다는 의지가 반영된 것이었다.

- 18) 교황 요한 바오로 1세는 1978년 8월 26일에 즉위한지 33일 만인 9월 28일에 갑자기 사망하였다.
- 19) 예를 들어, 그는 대주교 시절 참가했던 제2차 바티칸공의회에서 교회를 “하느님 백성”으로 정의하려는 공의회의 결정사항에 대해 반대의를 분명히 표명했다. 이에 대해 러눅스는 폴란드천주교회의 상황이 폴란드 출신인 그의 성향에 결정적인 영향을 미쳤다고 해석한다. 폴란드천주교회는 1980년대까지도 중세적 의미의 ‘완전한 사회’를 구성하고 있었다. 폴란드인들은 교회 내에서 자신의 위치를 알고 있었고, 폴란드천주교회는 폴란드 사회에 여전히 막강한 영향력을 행사하고 있었다. 이러한 분위기에서 성장하고 활동한 교황은 엄격한 위계질서가 조화를 이루는 완전한 사회를 파괴하려는 민주적인 흐름에 대해 부정적인 인식을 가지게 되었던 것이다(러눅스, 1996: 46-53).
- 20) 라칭거는 1968년에 벌어진 일련의 상황들(68운동)을 보면서, 교회 쇠퇴 운동이 공의회를 빙자하여 교회를 혼란에 빠트리는 움직임이라고 판단하였다. 즉, 제2차 바티칸공의회를 제대로 이해하지 않은 사람들이 쇠퇴이라는 이름으로 교회를 파괴하고 있다고 보았던 것이다(공의회에 대한 베네딕토 16세 교황의 해석은 황경훈, 2015: 39-44을 참고하라). 따라서 그는 교회의 쇠퇴보다는 천주교회가 지켜야 할 신앙을 더욱 중요시(수호)하는 입장으로 태도를 전환하였다. 러눅스에 따르면, 교황 요한 바오로 2세와 라칭거 추기경의 관계는 1979년에 열린 주교 시노드에서의 만남이 결정적이었다고 한다. 그들은 교회 내 질서를 파괴하는 공의회의 “지나친 조치들”을 바로잡아야 할 필요성에 공감하였던 것이다. 이러한 공감대 속에서 교황이 된 요한 바오로 2세가 라칭거를 신앙교리성 장관에 임명한 것으로 자연스러운 것이었다(러눅스, 1996: 124).
- 21) 교황 비오 9세가 제1차 바티칸공의회(1869-1870)에서 선언한 교리이다. 교황은 교황으로서 신앙과 도덕에 관하여 모든 교회가 받아들여야 할 교리를 선언할 때, 오류가 없다는 것이 주요 골자이다.
- 22) 황경훈에 따르면, 보프는 2005년 교황 요한 바오로 2세가 서거한 직후 이루어진 *Le Monde*지의 인터뷰에서 “그의 교황직은 개혁이 아니라 반(反)개혁으로 특징지을 수 있으며 이는 한편으로는 구시대적인(중앙집권적) 단일성을 고원하려 함과 아울러 다른 한편에서는 근대화 구상에 대해 비판과 금지로 일관했지만 이 둘 다

그러나 이들은 모두 교황청으로부터 제재를 받게 되었다. 퀴엔은 1979년에 가톨릭 신학교수직을 박탈당했고, 보프는 1984년 신앙교리성에 소환되어 라칭거 추기경에게 심문을 받았다. 보프는 1992년에 결국 사제복을 벗었다. 반면 라칭거 추기경은 2005년 베네딕토 16세로 교황의 자리에 올랐다. 그는 제2차 바티칸공의회를 거부하고 공의회 이전의 교리와 전례를 고집하는 ‘성 비오 10세회’(Fraternitas Sacerdotalis Sancti Pii X)를 끌어안는 등²³⁾ 교황 요한 바오로 2세의 사목방침을 그대로 추진해 나갔다.

그러나 교황 베네딕토 16세의 재임기간은 시련의 시간이었다. 교황 요한 바오로 2세 재임 시기부터 종종 터져 나왔던 성직자 성추문 사건은 건잡을 수 없이 확대되어, 천주교회의 윤리적·도덕적 권위가 땅으로 추락하게 되면서 교황을 곤혹스럽게 만들었다. 2012년에는 교황 베네딕토 16세의 집사로 일하던 가브리엘레(Paolo Gabriele)에 의해 교황청에서 빼돌려진 기밀문서를 넘겨받은 누찌(Gianluigi Nuzzi)가 그 문서를 책(Nuzzi, 2012)으로 발간한 일명 바티리크스(Vatileaks) 사건이 터졌다. 이 문서에는 성직자와 바티칸 은행의 비리 등이 담겨져 있었는데, 이 사건으로 인해 교황청의 어두운 면이 세상에 폭로되었다. 이로 인해 “베네딕토 16세의 교황직은 비극”(There is tragedy in the papacy of Benedict XVI)이라는 평가를 받게 되는 상황에 처하게 되었다(Grimm, 2013). 이와 더불어 85세라는 그의 나이는 그로 하여금 교황직을 수행할 수 있는 능력에 의문을 갖게 만들었다. 이러한 고민 속에 교황은 2013년 2월 11일 개최된 추기경 회의를 통해 교황직에서 사임하겠다는 성명을 발표하고, 2월 29일자로 교황직에서 물러났다. 2013년 3월 13일에 즉위한 교황 프란치스코는 “제2차 바티칸공의회는 교회의 개혁을 예수 그리스도께 충실한 끊임 없는 자기 쇄신에 열린 것으로 제시”한다고 강조하면서, 자신의 사목방침이 제2차 바티칸공의회에 근거한 교회 쇄신에 있으며, 교회 쇄신을 더는 미룰 수 없다는 입장을 밝혔다(교황 프란치스코, 2014a: 26항).

그렇다면 이러한 보편교회의 흐름 속에서 한국천주교회의 교회 쇄신 논의는 어떻게 진행되어 왔을까? 한국천주교회에서 교회 쇄신에 대한 논의가 본격적으로 나타

실패했다고 비판했다”고 한다(황경훈, 2015: 26-27).

23) 1988년 교황 요한 바오로 2세는 자신의 허가없이 주교서품식을 강행한 르페브르 주교(Marcel François Marie Joseph Lefebvre, 성 비오 10세회 설립자)와 서품을 받은 4명의 주교를 파문하였다. 그러나 교황 베네딕토 16세는 2009년에 이들에 대한 파문을 철회했다.

난 것은 제2차 바티칸공의회가 개최되고 난 직후였다. 한국천주교회의 주교들은 공의회에 참석하면서 교회 쇄신에 대한 보편교회의 흐름을 감지했다. 그리고 공의회 결정사항을 재빨리 수용하기 위해 공의회가 끝난 지 4년만인 1969년에 공의회 문헌 전체를 번역하는 민첩성을 보였다. 그들은 공의회가 요구한 각종 조치들을 취했다. 일부 주교와 성직자, 수도자, 평신도들은 공의회 정신을 내세워 군부정권의 독재에 항거하기 시작했으며, 1984년에는 한국천주교회 설립 200주년을 기념하여 본격적인 교회 쇄신을 시도하고자 200주년 기념 사목회의를 개최하였다. 그리고 대학에서 신학을 가르치던 이제민(광주가톨릭대학교)·정양모·서공석(서강대학교) 신부 등 일련의 신학자들은 제2차 바티칸공의회 정신에 입각하여 한국천주교회가 쇄신될 필요가 있다는 점을 강조하기 시작했다. 그들은 한국천주교회가 성직자들의 전유물이 되어가고 있으며, 로마보다 더 로마적인 교회로 화석(化石)화 되어가고 있다고 비판하였다. 그리고 공의회 정신에 입각한 고강도 쇄신이 교회에 필요하다는 점을 강조하였다(이제민, 1995; 서공석, 1997). 이러한 그들의 주장은 젊은 성직자들과 신학생들의 적극적인 호응을 얻게 되었다.

그러나 1980년대 이후 한국천주교회의 교회 쇄신 논의는 교계제도의 위계질서 속에서 급격히 약화되어 되어갔다(자세한 내용은 6장에서 다루겠다). 이에 따라 한국천주교회의 쇄신 논의는 소강상태에 빠지게 되었다. 하지만 교회 쇄신에 대한 논의가 완전히 중단된 것은 아니었다. 함세웅 신부는 1990년 1월 『사목』에 “교회 쇄신을 위한 근원적 성찰-교회 내의 민주화를 지향하며”(함세웅, 1990)라는 글을 기고했다. 여기서 그는 교회의 민주화를 방해하는 것들에 대한 현실 반성이라는 명목으로 교회법, 바티칸, 사제들의 정치적 태도, 교황대사, 교회 내 민주화와 주교 임기제 등을 교회 쇄신의 대상으로 제기함으로써 한국천주교회 내에 큰 파장을 일으켰다. 이와 함께 1980년대 후반 주교들의 보수적인 정책들로 인해 제도교회 밖으로 밀려난 평신도 지도자들이 1988년 11월 천주교정의구현전국연합(천정연)을 결성했다. 천정연은 ‘교회쇄신’과 ‘사회복음화’를 핵심과제로 내세우면서, 한국천주교회의 쇄신을 요구하는 주요 조직으로 성장하게 된다(강인철, 2008: 414-415). 이와 함께 1993년에는 교회 쇄신을 추구하는 학제 간 연구모임인 가톨릭청년신학동지회가 우리신학연구소로 재창립되어, 교회 쇄신을 위한 학술적 공론장을 마련하고 평신도 신학자를 양성하여 교회 쇄신 운동의 지속성을 담보하기 위한 노력을 펼치기 시작했다.

그러나 이러한 움직임들이 한국천주교회 지도부와 교회 구성원들의 대중적인 호응을 얻어내기에는 역부족이었다. 그것은 한국천주교회 구성원 다수가 기존의 교회 구조에 별다른 문제의식을 느끼지 못하고 있었고, 설사 문제가 있다고 하더라도 그것이 외부에 공개되는 것을 꺼려했기 때문이었다. 하지만 인터넷과 SNS의 발달로 한국천주교회의 폐쇄성은 점차 힘을 잃어가기 시작했다. 교회 내의 부조리한 상황들은 시시각각 공개되기 시작했으며, 구성원들은 교회 쇄신의 필요성에 동조하기 시작했다. 이러한 상황에서 프란치스코 교황의 남다른 모습을 목격한 사람들은 그와 대비되는 한국천주교회의 현실을 보면서, 교회 쇄신의 목소리를 높이기 시작하고 있다.

2) 기존연구 검토

한국천주교회를 움직이는 지배구조를 분석하기 위해서는 관련된 기존연구들을 검토할 필요가 있다. 그런데 필자가 검토한 바로는 한국천주교회의 지배구조를 직접적으로 분석한 사례는 거의 없다. 따라서 이 논문의 초점과는 일치하지 않지만, 이 논문과 관련성이 있는 것으로 판단되는 기존연구들을 검토함으로써 이러한 한계를 극복하고자 한다.

일단 한국천주교회 지배구조의 형성과정을 분석하기 위해서는 필연적으로 한국천주교회사(韓國天主敎會史)를 다루는 연구들을 검토해야할 필요가 있다. 대부분의 한국천주교회사 관련 연구들은 특정한 역사적 사건의 내막과 정황을 기술하는 수준에 머물러 있지만²⁴⁾, 이 가운데는 이 논문의 주제와 관련하여 주목할 필요가 있는 몇몇 연구들이 존재한다. 가장 대표적인 것이 문규현 신부의 작업들(1994a; 1994b; 1994c)이다. 그는 한국천주교회사를 통사적으로 서술하였는데, 한국천주교회가 우리 민족에게 지은 죄를 고백하고 회개하기를 바라는 마음으로 이 작업을 수행했다고 밝혔다. 실제로 그는 18세기 후반부터 1980년대 후반까지 한국천주교회가 우리 민족에게 보여준 부끄러운 모습들을 다양한 자료들을 통해 적나라하게 보여주고 있

24) 물론 이 연구들은 이 논문의 서술을 위한 구체적인 역사적 자료를 제공하고 있다는 점에서 충분한 의의가 있다.

다. 그의 한국천주교회사는 폐쇄적인 한국천주교회의 내부적인 상황들을 일목요연하게 살펴볼 수 있다는 점에서 매우 유용하다.²⁵⁾

강인철은 한국천주교회가 국가와 맺어온 관계에 주목하고, 이를 역사사회학적인 관점에서 자세하게 분석하고 있다. 그는 여러 연구들을 통해 1930-40년대 일제시기와 해방정국(2006; 2013a), 한국전쟁기(2003), 군사정권기(2013b), 민주화 이후의 시기(2012)를 포괄적으로 다루고 있다. 이러한 연구들 속에서 그는 제도적 이익을 중시하는 한국천주교회의 모습을 잘 포착해내고 있는데, 이는 본 논문의 전개에 상당한 도움을 줄 것으로 기대된다. 그러나 그의 연구는 사건 당시의 상황에 주목하고, 한국천주교회가 취했던 태도의 맥락을 분석하는 것에 집중하고 있다. 따라서 한국천주교회의 모습을 결정지었던 근본적인 요인들의 형성과정과 그것들의 구체적인 작동방식에 대해서는 상대적으로 주목하고 있지 않다는 한계가 있다. 바로 이점에서 그의 연구들로부터 본 논문이 갖는 차별성이 드러난다. 본 논문은 한국천주교회를 움직이는 지배구조의 형성과정을 살펴보기 위해 한국천주교회가 설립된 18세기 후반부터 현재까지(한국천주교회사 전체)를 연구시기에 포함하고 있다. 또한 이 시기를 관통하여 형성되어온 지배구조들의 존재를 밝혀내고, 그것들의 작동방식을 분석함으로써 한국천주교회가 보여 온 모습을 일관되게 설명하고자 한다.

다음으로 성직자와 평신도 및 교황청과 한국천주교회의 관계와 관련된 기존연구들을 검토할 필요가 있다. 그러나 이에 대한 연구 또한 소수에 불과하며, 표면적인 현상에 집중하는 경향이 짙다(김윤성, 2004; 강인철, 2008; 안호석, 2010). 이는 한국천주교회가 자신의 내부사정을 대외적으로 잘 드러내지 않기 때문에 기존 연구자들이 이것을 연구하기 벅찮기 때문이거나²⁶⁾, 교회 내부의 문제가 제대로 드러나지 않는 한국천주교회의 사례가 사회과학적 연구주체로서 매력적이지 않았을 가능성이 있다. 하지만 교회 내 신학자들과 일부 잡지들은 성직자들의 권위주의적인 태도와 교황청에 종속된 한국천주교회의 현실에 비판의 목소리를 끊임없이 내놓고 있다(이제민, 1995a; 심상태, 2000; 2005; 조현범, 2000; 박동호, 2009a; 2009b; 박문수, 2010;

25) 세 권에 걸쳐 출간된 그의 한국천주교회사는 한동안 절판되어 있다가, 2015년에 한권으로 합본하여 재출간되었다(문규현, 2015). 이는 최근 확산되고 있는 교회 쇠퇴 분위기를 반영하는 것이라고 할 수 있다

26) KBS 추적60분 제작팀이 꽃동네 관련 문제를 다루기 위해 사제들에게 협조를 부탁했으나, 상대적으로 개혁적인 성향을 가졌을 것으로 추정되는 정의구현사제단 소속 사제들조차 이에 협조하지 않았다고 한다(정중규, 2014: 83). 이 사례는 한국천주교회의 폐쇄성을 단적으로 보여주고 있다.

함세웅, 2010; 한상봉, 2012b; 김근수, 2014; 김근수·김용운, 2014). 그러나 이들의 논의는 대부분 사회과학적 분석이 결여되어 있는 상태이기 때문에 표면적으로 드러난 현상에 대한 비판에 머무는 경향이 있다. 따라서 보다 근본적인 해결책을 내놓는데 어려움을 겪고 있다. 그러므로 한국천주교회의 지배구조를 사회과학적으로 분석하는 것은 교회 쇄신 논의를 심화시키는 데 도움을 줄 수 있다.

한편, 한국천주교회와 국가(정치권력)의 권력관계를 다룬 주요 연구로는 강인철(2003; 2006; 2008; 2012; 2013a; 2013b)과 노길명(2005a) 등이 있다. 강인철은 일제 시기부터 현재까지 한국천주교회가 정치권력과 맺어온 권력관계를 상세하고 밀도 있게 다루고 있다. 노길명은 그 시기를 넓혀 박해시기부터 맺어온 권력관계를 다루고 있다. 이들이 모은 자료와 이에 대한 해석은 한국천주교회와 국가의 권력관계를 이해하려는 본 논문의 집필에 상당히 유익하다.

또한 현대사 속에서 한국천주교회와 국가의 권력관계는 한국천주교회의 사회참여와 직접적인 관계가 있다는 점에서(추교윤, 2005; 오세일, 2013: 130) 한국천주교회의 사회참여와 관련된 기존연구들을 검토할 필요성이 제기된다. 이와 관련된 기존 연구들은 한국천주교회의 다양한 사회참여 사례들을 소개하고 있다는 점에서 유익하다. 한편, 대부분의 연구들은 한국천주교회가 한국사회의 민주주의를 쟁취하는 데 앞장섰다는 사실을 전제하고 있는 것으로 보인다(김녕, 1995; 2010; 박일영, 1988; 서중석, 2005; 추교윤, 2005; 오세일, 2013; 2015). 문제는 한국천주교회의 사회참여 활동이 어떤 맥락에서 발생하게 되었는가를 분석해야 한다는 점인데, 많은 경우 제2차 바티칸공의회와 영향 혹은 김수환 추기경과 지학순 주교, 정의구현사제단과 같은 교회 내 특정 개인이나 집단의 적극적인 활동 등으로 그 원인을 설명하고 있다. 그리하여 한국천주교회의 사회참여를 가능하게 한 다면적인 요인을 분석하지 못하고 있다는 한계를 노출하고 있다. 그러므로 본 논문은 한국천주교회의 사회참여와 관련된 각 사건들의 다면적인 요인을 심층적으로 분석함으로써 한국천주교회가 어떤 지배구조 속에서 국가와 권력관계를 맺어왔는지를 이해하고자 한다.

마지막으로, 권력 개념을 통해 한국천주교회를 다각도로 검토한 학자는 강인철(2008; 2012)이 있다. 그는 마두로(1988)의 종교권력 개념을 확장시켜, 그것을 대내적 종교권력과 대외적 종교권력으로 구분하였다. 이러한 개념적 구분은 종교의 대내적인 권력관계뿐만 아니라, 대외적인 영향력을 행사하는 종교의 움직임까지 포착

할 수 있도록 인도하고 있다. 그는 이 개념들을 통해 대내외적으로 영향력을 행사하는 한국천주교회의 모습을 상세하게 분석하고 있다. 이와 같은 그의 연구는 한국 종교사회학계 내에서 거의 연구가 진행되지 않았던 한국천주교회의 대내적 종교권력을 다루고 있고, 또한 종교권력의 개념을 대외적으로 확장시켜 한국천주교회의 사회적 영향력을 대외적 종교권력 개념으로 검토하기 시작했다는 점에서 학술적인 의의가 크며, 그가 발굴한 자료들 또한 매우 유용하게 사용될 수 있을 것으로 기대된다. 따라서 필자는 위의 연구를 비롯한 그의 연구 성과 전반(강인철, 2003; 2006; 2008; 2012; 2013a; 2013b)을 주요 텍스트로 사용할 것이다. 그러나 그는 대내적 종교권력과 대외적 종교권력이 맺는 관계에 대해서는 상대적으로 다루고 있지 않다. 즉, 대내적 종교권력의 효과가 대외적 종교권력의 작동에 영향을 미칠 수 있으며, 반대의 경우도 존재할 수 있다는 점에 대해서는 직접적인 연구가 진행되지 않은 것이다. 이 점에서 본 논문은 양자 간의 상호 관계를 보다 직접적으로 다루고자 한다.

3. 연구설계

1) 연구가설 및 연구방법

위와 같은 논의를 바탕으로 본 논문이 이 연구를 통해 밝히고자 하는 연구가설은 다음과 같다.

◎ 한국천주교회는 성직자-평신도, 교황청-한국천주교회, 한국천주교회-국가 관계에서 각각 다른 지배구조들을 형성해 왔다.

○ 성직자-평신도 관계에서는 배타적 성직자중심주의 지배구조가 형성되어 왔다.

○ 교황청-한국천주교회 관계에서는 강한 로마중심주의 지배구조가 형성되어 왔다.

○ 한국천주교회-국가 관계에서는 국가종속주의, 협력관계, 경쟁관계 등 다양한 형태의 지배구조(관계)가 형성되어 왔다.

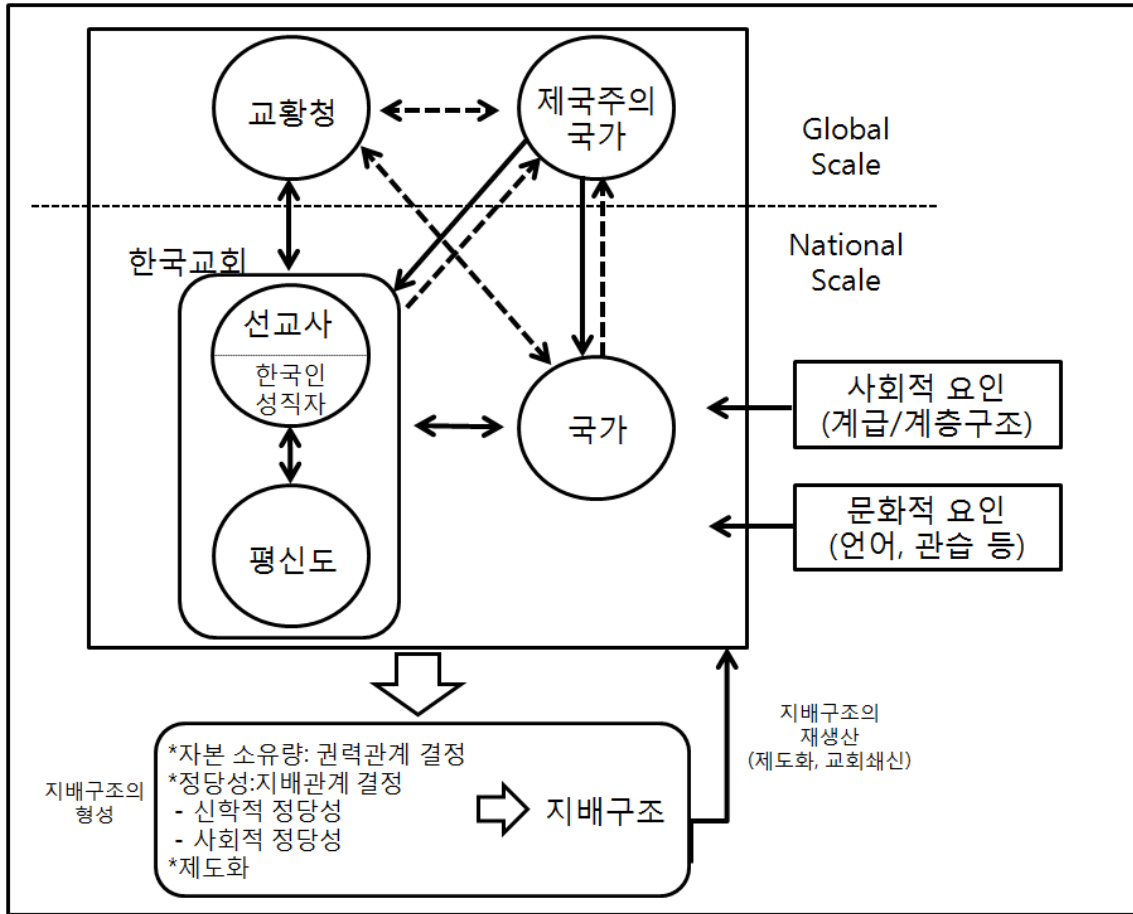
◎ 위의 세 가지 지배구조들은 한국천주교회의 모습을 결정해왔다.

위의 가설을 효과적으로 검증하기 위해 필자는 역사사회학적 관점을 적용할 것이다. 역사사회학적 접근을 통해 한국천주교회의 지배구조가 형성되어온 과정을 분석하고, 그것에 직·간접적으로 영향을 미친 요소들을 밝혀낼 수 있을 것이다. 이를 위해 본 논문은 문헌연구 방법을 사용할 것이다. 문헌 연구는 연구대상의 장기적 변동과정을 분석하는 데 효과적이기 때문이다. 한국천주교회 지배구조의 형성과정을 분석하기 위해서는 교회사 관련 연구들과 주교회의에서 발간한 문서들, 그리고 당시 상황을 짐작할 수 있게 하는 신문 및 잡지기사들이 중요한 단서가 될 수 있다.

2) 분석틀

본 논문은 각 행위자들이 맺어온 지배관계가 역사적 과정을 통해 특정한 유형의 지배구조를 형성해왔다고 판단한다. 따라서 각 지배구조들은 행위자들이 지배의 우위를 점하기 위해 상대방과 경쟁해온 권력투쟁의 공간에서 형성되어 왔다고 할 수 있다. 각 지배구조들은 서로 영향은 미치겠으나 상대적으로 독립적인 성격을 가지고 있으며, 그것들은 한국천주교회의 모습을 중층결정 해왔다. 그러므로 한국천주교회의 현재를 이해하고 실천적인 함의를 제공하기 위해서는 한국천주교회의 모습을 변화시켜온 각 지배구조들의 특성을 파악하고, 그것들 간의 상호관계를 분석해야 한다. 즉, 각 행위자들 간의 관계 속에서 형성되어 온 지배구조들을 분석하고, 그것들의 작동방식을 분석해야 한다. 이를 통해 오늘날 한국천주교회의 모습을 이해하고, 교회 쇄신을 위한 실천적인 함의를 도출할 수 있게 될 것이다. 본 논문은 부르디외(Pierre Bourdieu)의 이론을 기본 모델로 삼아 각 영역에 대한 분석틀을 마련하고자 한다<그림 1-1>.

<그림 1-1> 분석틀: 지배구조의 형성과정



우선 한국천주교회를 움직이는 주요 행위자들로써 교황청, 제국주의 국가, 한국천주교회, 국가를 제시할 수 있다. 여기서 한국천주교회는 다시 성직자와 평신도로 나눌 수 있다. 여기서 교황청과 제국주의 국가는 세계적 수준(global scale)에서 한반도 내에 속한 국가 수준에 영향을 미치며, 한국천주교회와 국가는 국가 수준(national scale)에서 다른 행위자들에게 영향을 미친다. 한편, 계급/계층구조와 같은 사회적 요인과 언어, 관습 등의 문화적 요인은 국가 수준의 행위자들에게 영향을 미친다.

각 행위자들을 살펴보면, 교황청은 천주교회의 교리와 한국천주교회에 대한 선교정책 그리고 한반도를 지배하는 국가를 상대로 한 대정부정책을 통해 영향력을 행사한다. (프랑스, 일본, 미국 등으로 이해될 수 있는) 제국주의 국가들은 제국주의적 영향력의 확장을 위해 한반도에 펼치는 대한정책을 펼친다. 한국천주교회는 자신의

종교조직을 유지·확장하기 위한 전략을 가동한다. 마지막으로 한반도를 지배하는 국가(정권)는 외교정책과 종교정책을 통해 영향력을 행사한다.

한편, 한국천주교회의 지배구조들은 한국천주교회에 밀접한 영향을 미치는 행위자들 간(성직자-평신도, 교황청-한국천주교회, 한국천주교회-국가)의 관계 속에서 형성된다.²⁷⁾ **권력관계**는 각 행위자들이 가진 자본 소유량²⁸⁾의 상대적 우열을 통해 결정된다. 이 가운데 교회 내부 행위자들(성직자-평신도, 교황청-한국천주교회) 간의 권력관계는 천주교회의 자기 이해, 즉 **신학적(Theological) 정당성**의 확보 여부에 따라 **지배관계**로 전환된다. 그리고 교회와 국가 간의 권력관계는 신학적 정당성과 국가의 요구가 일치되는지 여부에 따라 **지배관계**로 전환될 수 있다. 위의 모든 지배관계는 해당 사회가 가지고 있는 가치관(관습, 정서)과 일치할 경우에 한해 **사회적 정당성**을 획득하게 된다. 이렇게 형성된 지배관계가 **제도화**되어 지속성이 가지적으로 확보되었을 때, **지배구조는 잠정적으로 완성**된다. 이렇게 형성된 지배구조는 제도화된 구조 자체로 지배구조를 재생산하는 효과를 발휘하게 된다.

그러나 지배구조는 언제나 정당성을 확보할 수 있는 것이 아니다. 지배구조의 정당성은 ① 지배-피지배자 간 자본 소유량의 격차가 줄어들어 권력관계가 변화될 경우 ② 그것 자체가 가진 윤리·도덕적 가치가 훼손될 경우 ③ 조직 내부의 정당성과 해당 사회의 가치관(관습, 정서)이 불일치하게 될 경우 약화될 수 있다. 이렇게 정당성이 약화되면, 그 지배구조는 지속성 확보에 어려움을 겪게 되며, 각 행위자들은 지배관계 자체에 의문을 표하게 된다. 천주교회의 경우, 교회 내 행위자(교황청, 성직자, 평신도)들은 자신들이 맺는 (성직자-평신도, 교황청-한국천주교회, 한국천주교회-국가 간) 지배관계가 신학적 정당성에 위배된다고 판단되면, 그것을 회복하려는 움직임을 보이게 되며, 그것은 **교회 쇄신**이란 이름으로 나타난다. 이때 교회의 자기 이해는 교회 쇄신의 지향점이 된다.²⁹⁾

27) 물론 <그림 1-1>에서 확인할 수 있듯이, 교황청과 국가, 제국주의 국가와 한국천주교회 사이에도 일정한 관계가 형성되어 왔다. 그리고 이 관계들은 한국천주교회의 모습을 결정짓는데 일정한 영향을 미쳐왔다. 하지만 그것들이 한국천주교회의 모습을 결정짓는데 주요한 영향을 미치고 있다고 보기에는 어려움이 있다. 따라서 그것을 모두 다루는 것은 본 논문의 초점을 흐리게 만들 가능성이 높다. 그러므로 본 논문은 다양한 행위자들 가운데 한국천주교회의 모습을 결정짓는데 주요한 영향을 미치는 관계들에 주목하여 논의를 진행할 것이다. 그렇다고 앞서 언급한 관계들이 완전히 배제되는 것은 아니다. 그것들은 논문의 분석과정에서 여러 형태로 제시될 것이다.

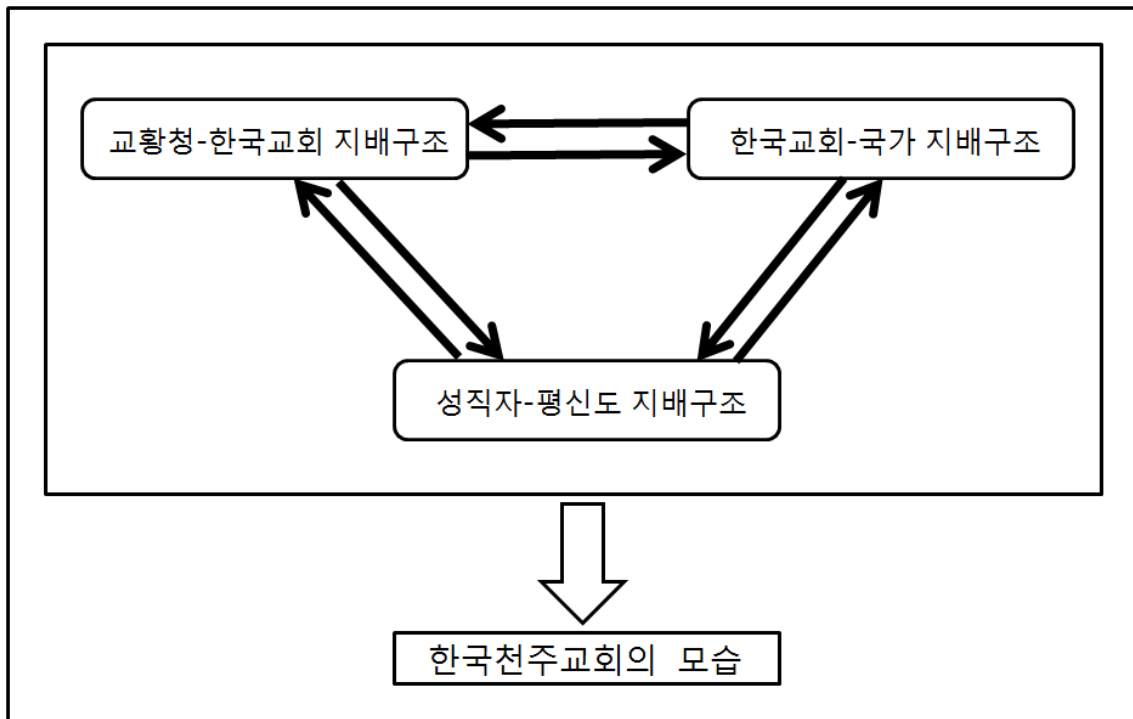
28) 여기서 자본은 부르디외가 제시한 개념을 말한다. 자세한 내용은 2장에서 다루도록 하겠다.

29) 제2차 바티칸공의회는 교회 쇄신을 다음과 같이 설명하고 있다. “교회의 모든 쇄신은 본질적으로 교회 소명에 대한 충실성의 증대에 있다. … 나그넷길에 있는 교회는 그 자체로서 또 인간적인 지상 제도로서 언제나

지배구조의 형성 이후, 각 행위자들 간에 자본 소유량의 격차가 벌어지게 되거나 정당성이 강화되면, 기존에 형성된 지배구조가 강화(공고화)되었다고 할 수 있다. 그러나 자본 소유량의 격차가 줄어들었거나 정당성이 약화되면, 기존에 형성된 지배구조가 약화된 상태라고 말할 수 있다. 자본 소유량의 격차가 뒤집혀 우열이 바뀌고 그것이 정당성을 얻어 제도화되면, 지배구조가 전환되어 새로운 지배구조가 형성되었다고 말할 수 있다.

마지막으로, 위의 세 지배구조들 간의 작동방식은 <그림 1-2>와 같이 표현할 수 있다. 각 지배구조는 한국천주교회라는 공통된 행위자를 통해 상호 영향을 주고받으며, 자신만의 출현적 속성을 갖고 있다. 따라서 각 지배구조는 다른 지배구조들로부터 상대적으로 독립적인 영향력을 한국천주교회에 행사할 수 있다. 이 과정 속에서 각 지배구조들은 한국천주교회의 모습을 중층결정하게 된다.

<그림 1-2> 분석틀: 지배구조들 간의 작동방식

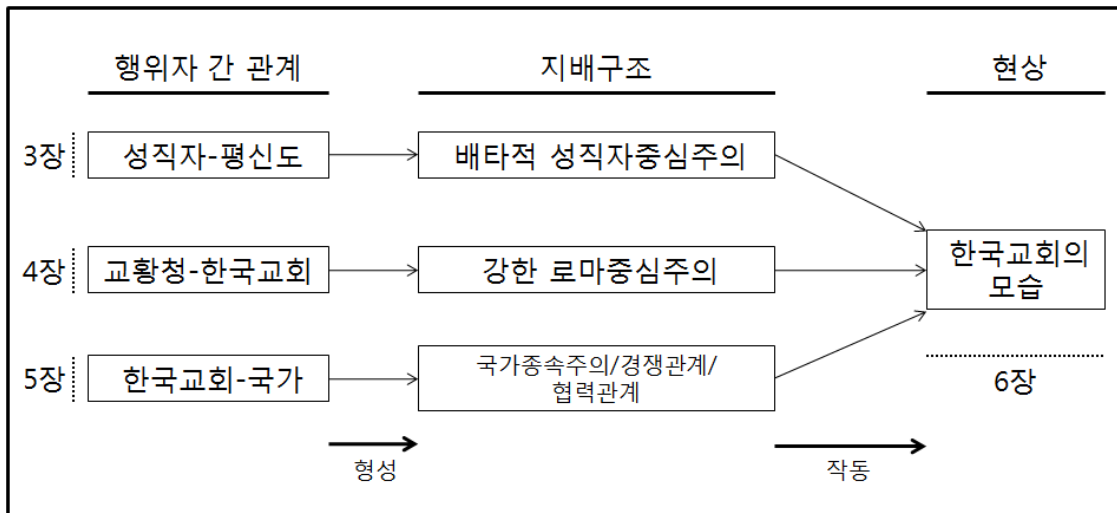


필요한 이 개혁을 끊임없이 계속하도록 그리스도께 부름 받고 있다. 상황과 환경에 따라, 관습에서나 교회 규율에서나 교리의 진술 방법에서 - 이것은 신앙의 유산 자체와 엄연히 구별되어야 한다. - 올바르지 않은 것이 보존되어 왔다면 적절한 시기에 바르게 혁신되어야 한다”(한국천주교중앙협의회 편, 2002d: 6항).

3) 논문구성

본 논문은 우선 2장에서 이론적 자원들을 검토한 뒤, 위에서 밝힌 연구가설을 밝히는 데 각 장을 할애할 것이다<그림 1-3 참조>. 3장에서는 성직자와 평신도의 지배구조가 배타적 성직자중심주의로, 4장에서는 교황청과 한국천주교회의 지배구조가 강한 로마중심주의로, 5장에서는 한국천주교회와 국가의 지배구조(관계)가 다양한 형태로 형성되어왔음을 밝혀낼 것이다. 이어지는 6장에서는 3-5장에서 분석한 세 가지 지배구조들이 한국천주교회에 실제로 작동하고 있으며, 그것의 성격과 조합에 따라 한국천주교회의 모습을 변화시키고 있다는 점을 증명할 것이다. 7장 결론에서는 이상의 논의를 정리하면서 한국천주교회의 현재를 이해할 것이다. 이어서 본 논문이 지니고 있는 함의와 과제를 논하면서 논문을 마무리할 것이다.

<그림 1-3> 논문구성



II. 이론적 검토

권력 이론을 통한 종교조직 분석은 상징자본을 통해 정당화 되어 있는 종교조직의 신성성(神聖性)을 탈(脫)신성화시킴으로써, 종교조직을 보다 객관적으로 이해할 수 있다는 장점이 있다. 그러나 이와 같은 외재적 접근만으로는 종교조직 자체가 지니고 있는 고유의 원리(언어)를 이해하기 어렵다는 한계가 있다. 예를 들어, 교황의 무류성(無謬性)을 단순히 교황지상주의로만 해석할 경우, 천주교회가 제시하는 교계적 친교(communio hierarchica)의 의미를 제대로 이해할 수 없는 것이다. 따라서 권력분석을 통해 도출된 결론이 사회과학계뿐만 아니라 종교조직 내 구성원들에게도 폭넓게 수용되기 위해서는 종교조직이 가지고 있는 자기 이해의 방식을 검토하고, 이를 분석과정에 적극적으로 활용하는 통합적 접근이 필요하다. 따라서 본 논문은 천주교회의 교회론과 세계관을 신학적 관점에서 간략하게 검토하고 이를 활용하고자 한다. 하지만 본 논문이 사회학 연구라는 점을 감안한다면, 이와 같은 내재적 접근은 연구 대상의 폭넓은 이해를 위한 수단으로 활용될 수 있다는 점을 강조하고자 한다. 만약 내재적 접근 방식이 본 연구의 전반을 지배하게 된다면, 이 연구는 사회학적인 연구라기보다는 (역사)신학적인 연구가 되어버릴 것이기 때문이다. 게다가 필자는 한국천주교회를 신학적으로 분석할 전문적인 능력이 갖춰지지 않은 상태이다. 따라서 필자는 한국천주교회를 움직이는 행위자들 간의 권력·지배관계를 보다 풍부하게 이해하기 위한 수단으로 천주교회의 교회론과 세계관을 활용할 것이다. 다시 말해 본 논문은 여러 사례들 속에 작동하는 교회 내적 언어(관행)들을 이해하고자 최대한 노력하면서도, 그것을 통해 발생하는 권력(지배)의 효과에 1차적인 관심을 갖고자 하는 것이다. 다시 예를 들자면, 교황의 무류성 개념을 교계적 친교라는 원리를 통해 이해할 수는 있지만, 그것 자체에 머물기보다는 (그것과 함께) 그것으로부터 파생되는 권력·지배 효과에 대해 주목하려는 것이다. 이럴 경우 종교조직에 대한 통합적 접근을 어느 정도 가능하게 할 뿐만 아니라, 때로는 종교 내적인 원리를 통해서도 종교조직을 비판할 수 있는 여지를 마련할 수 있을 것이다.

1. 외재적 접근: 권력 이론을 통한 천주교회 이해

1) 종교조직의 유지와 변동

한국천주교회를 사회과학적으로 분석하기 위해서는 한국천주교회를 하나의 종교 조직으로 취급하고, 한국천주교회라는 종교조직의 유지와 변화를 이해할 수 있는 이론적 논의들을 검토할 필요가 있다. 이를 위해 종교조직의 유지와 변동에 관해 논의한 기존 연구들을 간략하게 살펴보고, 본 논문의 목적 달성에 적합한 이론적 자원을 채택하고자 한다.

일반적으로 종교조직의 유지와 변동은 크게 기능주의적 관점과 갈등주의적 관점에서 논의되고 있다. 우선 기능주의적 관점에서 종교조직의 유지와 변동에 대해 살펴해보도록 하겠다. 널리 알려져 있듯이, 기능주의는 한 사회의 각 행위자들은 명시적이든 잠재적이든 사회의 지속적인 유지와 통합을 위해 움직이고(기능하고) 있다고 보는 관점을 말한다. 이 관점에서는 종교조직 역시 사회의 유지와 통합을 위해 기능하게 되며(오데아·아비아드, 1989: 28-31; 맥과이어, 1994: 247-249; 데이비스·무어, 2002: 103-106), 이와 동시에 종교조직 자체도 하나의 사회로써 조직의 유지와 통합을 위해 움직이게 된다.

대표적인 기능주의자로는 AGIL 모델을 제안한 파슨스(Talcott Parsons)가 있다. AGIL 모델이란 어떤 사회조직이든 지속적인 생존을 위해서는 적응(Adaptation), 목표달성(Goal Attainment), 통합(Integration), 잠재성(Latency, 유형유지)라는 네 가지 필요 요건을 충족시켜야 한다는 점을 강조하는 모델이다(크레이브, 1989: 69-70). 이 모델에서 종교는 한 사회조직 내에서 잠재성에 해당되는 기능을 담당하는 것으로 이해된다. 그러나 파슨스의 AGIL 모델은 종교조직 자체의 유지를 위한 조건을 설명하는 것에도 적용이 가능하다(Johnstone, 1975: 101-106; 김종서, 1991: 111-112). 이에 따르면, 종교조직이 유지되기 위해서는 첫째, 구성원들의 숫자를 유지하거나 새로운 구성원들의 확보가 성공적으로 이루어져야 한다(적응). 둘째, 종교조직은 종교적 신념과 교리를 실현하기 위해 구성원들에 대한 교육 또는 훈련을 실시해야 한다(목표달성). 셋째, 종교조직은 구성원 간의 통합을 유지하기 위해 적절

한 입장을 표명하고, 질서를 유지해야 한다(통합). 넷째, 종교조직은 구성원들이 종교조직 안에 머무를 수 있도록 동기를 부여해야 한다(잠재력). 그런데 종교조직의 유지를 추구하게 될 경우, 그리스도교의 목적인 복음화(종교적 이상향의 실현)보다는 교회(종교) 조직의 관료화라는 모순을 발생시킬 수 있다(후타르, 2010: 161-162).

이와 같은 기능주의적 관점은 종교조직의 유지를 위한 조건들을 비교적 상세하게 설명하고 있고, 종교조직을 유지하려는 종교조직 내 행위자들의 전략을 이해하는데 유용한 이론적 자원을 제공하고 있다. 그러나 종교조직을 기능주의적으로 분석하려는 시도는 종교조직 내부 구성원 간의 권력관계를 당연한 것으로 전제하고, 종교조직의 변화보다는 유지(통합)에 더욱 주목하고 있다는 점에서 비판에 직면하게 된다. 그러므로 갈등주의적 관점을 통해 종교조직의 유지와 변동을 설명하려는 논의들을 살펴봄으로써, 기능주의적 관점에서 제기되는 한계점들을 보완할 수 있는 가능성을 확인할 필요가 있다.

갈등주의적 관점은 한 사회의 각 행위자들이 자신의 이해를 위해 다른 행위자들과 경쟁하게 되며, 이러한 과정에서 갈등이 생겨난다는 점에 주목한다. 한 행위자가 경쟁을 통해 이익을 얻기 위해서는 다른 행위자들보다 권력(power)을 많이 가져야 한다. 이로 인해 각 행위자 사이에는 일정한 지배구조가 형성되며, 행위자 간의 긴장과 갈등 속에서 지배구조는 변화된다. 이 관점에서 볼 때, 종교는 사회 속에서 자신의 이해를 실현하기 위해 다른 행위자(e.g. 국가, 타종교조직)들과 경쟁하거나 때로는 협력(순응)하면서 기존의 지배질서를 유지·변화시킨다. 이에 대해 베버(Max Weber)는 종교가 기존 질서를 옹호하는 사제(priest)적 속성뿐만 아니라, 기존 질서를 비판하고 사회변동을 추동하는 예언자(prophet)적 속성 역시 가지고 있다고 지적했다(Weber, 1963: 46-59). 따라서 종교는 외부 사회에 영향을 주면서, 동시에 영향을 받는 독립변수 및 종속변수로서의 성격을 모두 가지고 있다.

한편, 갈등주의적 관점에 따르면, 종교는 내부 구성원들의 이해관계에 따라 구성원들 간에 갈등이 발생하기도 한다. 마두로(Otto Maduro, 1988)는 갈등주의적 관점에서 라틴아메리카 천주교회의 성직자와 평신도 간의 관계를 분석한 대표적 인물이다. 그의 논의를 요약하면 다음과 같다(강인철, 2008: 27-31). 종교는 종교적 수요를 만족시키기 위해 교의(dogma)와 실천을 발전시키는 것을 전담하는 ‘종교적 기능인들(religious functionaries)’의 지위를 확립함으로써 ‘종교적 작업의 전문화

(specialization of religious work)’를 시도한다. 이 과정은 성스러운 장소들, 헌신대상, 예배양식, 종교적 시간의 조직화 등을 가리키는 ‘종교적 생산수단(religious means of production)’을 독점하기 위한 박탈 및 몰수 과정과 함께 이루어지게 된다. 이 과정이 성공적으로 이루어지게 되면, 종교적 생산수단을 합법적으로 소유하게 되는 구성원들은 넓은 의미의 ‘성직자’가 된다. 그리고 그것을 박탈당한 사람들은 자신들의 종교적 수요를 만족시키기 위해 성직계층에게 의존해야만 하는 넓은 의미의 ‘평신도’가 된다. 이러한 분화과정을 통해 종교조직 내에 성직자 중심의 지배구조가 형성된다. 이때 성직자는 “종교적 재화의 생산·재생산·교환·분배에 대한 권력, 그리고 종교적 생산수단에 대한 권력을 보존·확대·심화”시킴으로써 기존의 지배구조를 유지하려는 욕구를 갖게 된다. 그리고 평신도는 성직자들과 “대립하면서도 그에 종속적인 상태에서, 종교적 생산수단의 박탈 과정을 억제하고, 가능하면 역전”시킴으로써 기존의 지배구조를 재편하려는 욕구를 갖게 된다.

이와 같이 갈등주의적 관점에서 종교조직을 바라본다면, 종교조직을 외부 행위자(e.g. 국가)와 종교조직 간의 갈등관계, 내부 행위자들(e.g. 성직자, 평신도) 간의 갈등관계를 중심으로 분석할 수 있다(맥과이어, 1994: 272-276). 그리고 이러한 분석을 통해 종교조직 외부와 내부에 형성되어 온 지배구조들이 유지·변화되는 과정 또한 분석할 수 있다. 따라서 갈등주의적 관점은 한국천주교회라는 종교조직을 둘러싼 각 행위자들(성직자-평신도, 교황청-한국천주교회, 한국천주교회-국가) 간의 권력관계를 분석하여 한국천주교회의 현재 모습을 이해하려는 본 논문의 목적에 보다 부합된다. 그러나 기능주의적 관점을 배제할 필요는 없다. 기능주의적 관점은 종교조직을 지속적으로 유지시키려는 행위자(특히 지배집단)의 태도를 이해하는 데 유용하게 사용될 수 있기 때문이다. 다시 말해, 본 논문은 종교조직에 대한 전체적인 인식은 갈등주의적 관점을 적용하면서도, 이미 지배자의 지위를 선점한 행위자들이 기존의 지배구조를 유지하려는 모습들은 기능주의적 관점을 통해 분석할 수 있다고 판단한다.

2) 권력, 지배구조, 종교

종교조직을 갈등주의적 관점에서 분석하려면, 갈등주의적 관점의 핵심개념인 ‘권력’ 개념(크레이브, 1989: 93)을 다룬 이론적 논의들을 검토할 필요성이 제기된다. 이를 통해 지배구조 분석 및 지배구조와 종교의 관계에 적합한 이론적 자원을 도출할 수 있는 것이다. 지금부터 ‘권력’ 개념에 대한 이론적 논의들을 살펴보도록 하겠다.

‘권력(Macht, Power)’은 인간 사회의 불평등 현상과 관련하여 가장 많이 사용되는 개념이면서 동시에 가장 논쟁적인 개념이다. 그것은 권력이라는 개념이 수많은 불평등 현상을 설명하는 데 유용하게 사용될 수 있지만, 그러한 불평등 현상의 숫자만큼이나 다양하게 이해될 수 있기 때문일 것이다. 권력에 대한 베버의 정의는 이러한 권력 개념의 속성을 그대로 보여주고 있다.

<권력>이란 한 사회관계에서 자신의 의지를 —저항이 있을 때에도— 관철할 수 있는 모든 개연성(chance: 인용자 첨가)을 뜻하는바, 여기서 이 개연성이 무엇에 근거하고 있는지는 문제가 되지 않는다(Weber, 1976: 28; 전성우, 2013: 193에서 재인용).

베버 스스로 자신의 정의를 “사회학적으로 무정형(無定型)”(베버, 1997: 188)하다고 할 정도로, 권력 개념은 대부분의 불평등 현상에 적용될 수 있는 개념, 즉 불평등 현상에 관한 “가장 포괄적인 상위개념”으로 이해될 수 있다(전성우, 2013: 193). 따라서 불평등 현상을 분석하기 위해, 많은 학자들은 베버의 권력 개념을 수용하거나, 그의 개념을 비판하여 새롭게 정의하고 있다. 그런데 오늘날 다양하게 사용되고 있는 권력 개념을 모두 검토하는 것은 필자의 능력을 넘어서는 일이거니와 한국천주교회의 지배구조를 분석하려는 본 논문의 목적과도 부합되지 않는다. 따라서 필자는 권력 개념을 논하는 대표적인 학자들을 유형별로 분류하여 검토한 뒤, 본 논문의 목적에 적합한 논의를 도출하고, 이를 이론적 자원으로 사용하고자 한다.

(1) 권력 이론의 검토

① 베버식 권력 이론

이 유형에 속하는 권력 이론들은 권력을 소유한 지배자와 그렇지 못한 피지배자의 존재를 명시적 또는 암묵적으로 전제한다. 다시 말해 권력의 소유여부가 지배자·피지배자를 구분하는 기준인 것이다. 그러므로 이 유형에서 말하는 권력은 소유 가능한 재화(goods)의 성격을 가진다. 특정한 개인 또는 집단 간의 불평등 현상을 분석하는 연구들은 대부분 이 유형에 속한다.

일반적으로 이 유형의 권력 이론들은 권력에 대한 베버의 정의에 빚을 지고 있다. 그것은 베버가 지배자와 피지배자의 관계를 가장 포괄적으로 정의하고 있기 때문일 것이다. 베버는 권력을 자신의 의지를 관철할 수 있는 일종의 ‘기회’로 묘사하고 있는데, 지배자와 피지배자의 관계는 그 능력의 소유 여부에 따라 달라진다고 할 수 있다. 따라서 이 유형의 관심사는 자연스럽게 ‘권력은 어디에서(어떻게) 소유(발생)할 수 있는가?’에 대한 질문으로 이어지게 된다.

이 질문에 대한 논의들은 마키아벨리(Niccolò Machiavelli, 2015)와 홉스(Thomas Hobbes, 2009)와 같은 사회사상가들에게서도 발견되지만, 사회과학적으로 권력 개념을 논하기 시작한 사람은 마르크스(Karl Marx)라고 할 수 있다. 마르크스는 권력에 대해 분명한 정의를 내리지 않는 않았다. 하지만 그는 누구보다 권력에 대한 논의에 집중하고 있고, 권력 개념을 이해하는 데 유용한 개념을 사용하고 있다. 그에 따르면, 생산수단을 소유한 사람은 그렇지 못한 사람을 지배할 수 있게 되는데, 이를 통해 계급(class)이 형성된다고 보았다. 생산수단을 소유하지 못한 사람은 그것을 소유한 사람의 지시를 따라야만 생존을 위한 재화를 얻을 수 있기 때문이다. 따라서 마르크스에게 생산수단의 소유여부는 계급을 구분하는 기준이 된다(기든스, 2008: 106-107). 이러한 의미에서 계급 개념은 구조화된 권력관계로, 계급 간의 갈등은 생산수단의 소유와 행사를 둘러싼 권력투쟁이라고 부를 수 있다. 그런데 이와 같은 마르크스의 논의는 속류 마르크스주의자들에 의해 지나치게 단순화되어 경제결정론에 빠지게 된다. 경제결정론적인 입장에 따르자면, 권력은 토대(경제적 영역)을 통해서만 소유(발생) 가능하다. 베버는 이러한 경제결정론적인 관점에 반대하면서 마르크스의 논의를 확대시켰다.

베버는 권력이 경제적 영역에서만 발생하는 것이 아니라는 점을 알고 있었다. 그의 저작에서 전반에서 드러나듯, 그는 경제적 영역보다는 오히려 정치적 영역(구체적으로는 폭력을 독점한 국가)과 권력의 관계에 더 많은 관심을 기울였다. 이러한 이유에서 베버의 논의에서 권력은 정치적 영역의 결사체인 파당(또는 정당, party)과만 관계가 있으며, 계급(class)과 지위집단(status groups)은 권력 이외의 다른 것들과 관계되어 있다는 해석이 등장하기도 했다(그랩, 2003: 79-80). 그러나 베버 사회학의 특징이라고 할 수 있는 다원주의적 관점은 권력에 대한 논의 속에서도 일관되게 적용되었다고 보는 것이 타당하다. 즉, 마르크스주의적 경제결정론을 비판하며 등장한 베버가 정치적 영역에서만 권력이 발생한다는 정치결정론을 내세웠다고 보기에는 무리가 있는 것이다. 그런 의미에서 베버는 권력의 원천이 재산의 소유정도(경제적 영역), 사회적 명예나 위세의 정도(사회적 영역), 이해관계를 관철시킬 수 있는 조직화 능력의 정도(정치적 영역)에 있다고 보고, 각 영역에서 발생하는 권력 형태가 계급, 지위집단, 파당으로 드러난다고 지적하였다(베버, 1997: 513-546). 따라서 ‘그 개인 또는 집단은 어떤 계급에 속해있는가? 어떤 지위집단에 속해있는가? 어떤 파당에 속해있는가?’가 사회 속에서 그(또는 집단)가 가진 권력의 정도를 보여준다고 할 수 있다.

권력에 대한 베버의 다원주의적인 관점은 이후 등장하게 되는 여러 학자들에 의해 수용되었다. 특히 폴란차스(Nicos Poulantzas, 1978)와 알튀세르(Louis Althusser, 1990), 라이트(Eric Wright, 1994)와 같은 일련의 마르크스주의자들은 경제결정론의 혐의를 받고 있는 마르크스주의의 한계를 극복하기 위해 베버의 다원주의적 권력 이론을 적극 수용한 것으로 보인다. 한편, 만(Michael Mann)은 이데올로기·경제·군사력·정치가 권력의 원천이며, 해당 지역에서의 지배적인 권력 구조는 이 네 가지 원천들의 조합을 통해 제도화되고, 이는 특정 시기에 따라 변화된다고 주장함으로써, 베버의 다원주의적 권력 이론을 개념적·방법론적으로 확장시켰다(Mann, 1986: 22-32).

그런데 이 유형에 따르자면, 권력은 어떻게 사회 내에 구조화될 수 있는 것일까? 이에 대해 베버는 권력이 지속적이고 안정적으로 행사되기 위해서는 지배자의 권력 행사에 대한 피지배자의 복종이 요구된다고 보았다(베버, 1997: 408). 따라서 피지배자가 주어진 권력에 복종하는 정도가 강해질수록 권력은 사회적으로 안정된 형태를

유지하게 된다. 베버는 이러한 권력의 상태를 ‘지배(domination)’라고 불렀다. 그는 권력에 대한 피지배자의 복종이 “기회주의적 이유에서 위선적으로 수행될 수도 있고, 무의식적 습관 혹은 관습에서, 물질적 이해관계 즉 목적합리적 계산에서, 개인적 무력감 혹은 약점에서, 혹은 적나라한 폭력에 대한 두려움에서 수행될 수도 있다”고 보았다(Weber, 1976: 122; 전성우, 2013: 196-197). 그러나 이러한 복종은 근본적으로 불안정한 것이다. 따라서 지배자와 피지배자 간의 권력관계가 “지속성과 안정성을 가진 하나의 <구조> 또는 <제도>로 정착하기 위해서는 이러한 개별적인 특수동기들과 함께 또 하나의 요소가 필수불가결하다. 그것은 지배자 측에서 내거는 지배의 <정당성 주장>과 피지배자측이 지배질서의 <정당성에 대해 가지는 믿음>”이다(Weber, 1976: 122-123; 전성우, 2013: 197). 다시 말해, 권력관계는 정당성에 대한 합의가 이루어졌을 때, 지배관계(정당화된 권력관계)로 전환될 수 있는 것이다. 이때 ‘정당성(legitimacy)’이란, “그 지배가 유효 적절한 정도로 정당하다고 여겨지고 또한 실제로 정당한 것으로 취급될 수 있는 가망성(→개연성(chance): 인용자 수정)”을 말한다. 이때 정당성은 지배를 분류하는 “결정적인 척도”로써 “지배의 구조에 매우 결정적인 영향”을 미치는 요인이라고 할 수 있다(베버, 1997: 411). 그러므로 정당성은 권력관계가 지배관계로 전환되기 위해 요구되는 가장 핵심적인 요인이다. 이렇게 형성된 지배관계는 제도화(institutionalization)를 통해 사회적으로 지속적인 안정성을 획득하게 되며, 이때 지배구조의 형성은 완결된다. 그러므로 본 논문이 말하는 ‘지배구조(structure of domination)’란, 특정 개인이나 집단 사이에 나타나는 지배관계가 제도화 과정을 거쳐 사회적으로 일정한 경향성을 지닌 상태를 의미한다.³⁰⁾

베버는 지배를 행사하는 대표적인 단체로 정치적 단체와 교권제적 단체를 제시한다(베버, 1997: 189-193). 정치적 단체는 특정 지역 내에서 물리적 강제력을 사용하여 지배질서를 존속시키는 지배단체이며, 국가가 이에 해당된다. 교권제적 단체는 지배질서를 존속시키기 위해 구원재(salvation goods)의 보급과 거부를 통해 사람들을 정신적으로 지배하는 단체이며, 교회(church)가 이에 해당된다. 그런데 교회는

30) 이점에서 ‘지배구조’ 개념은 뒤르켐(Émile Durkheim)이 말하는 사회적 사실(social fact)의 성격을 반영하고 있다. 뒤르켐은 사회적 사실을 개인의 외부에 존재하면서(외재성), 동시에 인간의 생각과 행동을 구속하는 실체(강제성)라고 주장하고 있다(뒤르켐, 2001: 53-65). 지배구조 역시 개인의 외부에 존재하면서, 사회적 불평등을 강제하는 사회적 사실의 한 형태로 파악할 수 있다.

정신적인 지배를 통해 (정치적 단체와 같은) 지역 지배(교구적인 영토적 편성)를 원하는 성향이 있다. 그러나 교회의 “지역 지배의 독점은 역사적으로 정치적인 단체에서와 같은 정도로 본질적인 것이 아니었고 오늘날에는 더욱 아니다”(베버, 1997: 192). 따라서 교회가 구원재의 보급과 거부를 통해 특정 지역 내의 사람들을 정신적으로 지배하는 것이 아니라, 정치적 단체처럼 물리적 강제력을 행사하여 그들을 지배하려고 할 경우 교회가 가진 지배의 정당성은 크게 훼손될 수 있다.

한편, 정당성 개념에서 주목해야 할 점은 베버가 ‘개연성’을 강조하고 있다는 점이다. 다시 말해, 그는 지배관계가 지속적으로 나타날 수는 있지만, 그것은 언제나 “변화 가능한 그리고 경험적인 사회적 관계”라고 보고 있다(전성우, 2013: 195). 이러한 그의 통찰은 특정한 사회적 관계의 역사적 변동과정을 살펴보는 데 유용하다. 인간의 행위는 사회구조의 영향을 받지만, 동시에 사회구조의 변화에 영향을 미친다(Giddens, 1984). 따라서 지배구조 역시 불변의 사회구조가 아니라 인간의 의지와 물리적 환경·우연적 상황에 따라 얼마든지 변화될 수 있는 개연성을 가지고 있다. 이러한 베버의 관점을 비판적으로 확장시킨 사람은 만(Michael Mann)이었다. 앞서 살펴보았듯이, 그는 권력의 원천으로 이데올로기·경제·군사력·정치를 지목하면서 이들의 조합에 따라 “해당 영역 내에서의 지배적인 권력구조(dominant power structure of a given area)”(Mann, 1986: 29)가 형성된다고 보았다. 이러한 주장을 바탕으로 그는 인류의 역사가 지배구조의 변화에 따라 진행되어 왔음을 보여줌으로써 베버가 강조한 지배구조의 개연적 성격을 논증하였다(Mann, 1986; 1993; 2012a; 2012b).³¹⁾

만의 작업이 다양한 권력의 원천들의 조합이 발생시키는 지배구조의 변화과정을 역사적으로 추적하였다면, 부르디외는 사회 공간(social space) 안에서 이루어지는 개인 또는 집단 간 권력투쟁의 양상과 지배구조의 형성과정 및 변동 가능성을 추적하고 있다는 점에서 주목할 필요가 있다. 부르디외는 자본(capital)을 “세계의 바로

31) 만은 최근 발간된 대답집에서 자신의 주장을 분명하게 설명하였다. “1권(*The sources of social power: 인 용자주*)에서는 고대 제국 시대는 군사적 권력관계와 경제적 권력관계가 사회 구조화 과정에서 공동으로 최고 지위를 차지했다고 주장합니다. 뒤이어 세계 종교 시대가 도래하자 이데올로기적 권력 관계가 가장 근본적인 구조가 되었다고 했습니다. 2권에서는 전반부인 1760-1815년에 경제권력과 군사권력이 서로 유착해서 1순위의 권력관계를 만들었다고 보았습니다. 이후 1914년까지는 민족 국가가 부상하면서 정치권력이 군사-경제권력을 대체했습니다. ... 제1차 세계 대전부터 현재까지를 다룬 3권 일부와 4권에서는 자본주의 형태의 경제권력과 국민 국가 형태의 정치권력이 가장 강력해졌다고 말합니다”(만, 2014: 250).

그 현실 속에 각인되어서 그 세계의 기능을 지속적인 방법으로 조직해 내며, 실천들이 성공할 가능성을 결정하는 일련의 강제력”으로 정의하고, 자본 축적의 정도와 분배구조에 따라 지배구조가 형성된다고 보았다(부르디외, 2007: 62-63). 이로써 그는 다소 모호했던 권력의 원천에 대한 기존의 논의들을 개념적으로 정리하여 보다 선명한 기준에 따라 논의를 펼쳐나갈 수 있는 토대를 제공하고 있다. 한편, 자본을 통해 형성된 지배구조는 상징폭력을 통해 재생산되고, 각 구성원들의 내면에 육화(肉化)되어 아비투스(habitus)를 형성한다. 그러나 아비투스는 기존의 지배구조를 재생산하는 원리이면서, 동시에 지배구조의 변화를 추동하는 변증법적인 실천(practice)의 공간으로 작용한다. 이와 같이 부르디외의 권력 이론은 여러 개념들을 통해 권력의 원천과 소유(획득), 지배구조의 형성과 변화 과정을 보다 명료하게 설명할 수 있다는 점에서 특정한 개인 또는 집단 간의 불평등 현상을 분석하는 데 유용하게 사용될 수 있는 이론적 자원이라고 할 수 있다.

② 푸코의 권력 이론

베버와 그의 논의를 이어받아 발전되어온 권력에 관한 연구는 권력을 재화의 속성을 가진 것으로 인식하고, 그것의 원천과 소유여부 그리고 그것을 둘러싼 지배자와 피지배자 간의 불평등한 관계를 살펴보고 있다는 점에서 권력의 가시적인 측면을 다루고 있다고 할 수 있다. 그러나 푸코(Michel Foucault)는 이러한 접근방법이 권력에 대한 이해의 폭을 협소하게 만든다고 지적했다. 즉, 베버식의 접근은 권력을 소유물로 이해하기 때문에, 권력은 그것을 소유한 자(지배자)와 그렇지 못한 자(피지배자)의 관계 속에서만 작동하는 것으로 파악된다는 것이다. 그러나 푸코가 볼 때, 권력은 모든 사회적 관계 속에서 작동한다.

권력은 손에 넣거나 빼앗거나 서로 나눠 갖는 어떤 것, 간직하거나 놓치는 어떤 것이 아니다. 권력은 무수한 요소들로부터, 그리고 불평등하고 유동적인 관계들의 상호작용을 통해 행사된다(푸코, 2004: 108).

푸코는 권력이 모든 사회적 관계 속에서 작동하기 위해서는 지식과의 공모가 필

요하다고 보았다. 권력은 지식과 결합하여 특정한 담론(discourse)을 만들어내고, 이 담론을 통해 사회 전반에 작동한다. 여기서 담론이란 어떤 주제와 관련하여 사회적으로 공유하는 지배적인 사고나 대화를 의미한다. 이를 증명하기 위해 푸코는 사회적으로 당연한 것으로 여겨져 왔던 것들(e.g. 범죄, 광기, 섹슈얼리티 현상)에 대한 담론의 형성과 변동 그리고 담론을 통해 권력이 소수자들을 억압·통제하는 역사적 과정을 고고학·계보학적으로 파헤쳤다(푸코, 2003; 2004; 2010). 예를 들어, 그는 『광기의 역사』(2010)에서 미치광이로 불리던 사람들에 대한 담론의 변화과정과 이 과정에서 권력이 지식과 공모하여 소수자들을 억압·통제해온 과정을 분석하였다.

이 과정에서 그는 권력이 담론을 실현하는 물리적 ‘장치(dispositif)’들을 통해 구체적으로 작동한다고 주장했다. 권력은 담론을 통해 특정인을 범죄자·미치광이로 낙인찍고, 형법, 정신의학, 경찰, 감옥, 병원, 학교 등 담론을 구체적으로 실천할 수 있는 여러 ‘장치’들을 통해 그들을 억압·통제한다는 것이다. 이 장치들은 특정인을 감시하고, 규율을 강제함으로써 권력에 순종적인 주체를 구성해낸다. 그 예로 푸코는 『감시와 처벌』(2003)에서 파놉티콘(panopticon)을 분석했다. 푸코는 범죄자에게 행하던 신체형이 비인간적이며 지배자의 잔혹성을 드러낸다는 담론이 형성됨에 따라, 가시적인 형벌대신 감시 또는 규율 등 비가시적인 형태로 범죄자를 강제하기 시작했다고 보았다. 이때 생겨난 것이 감옥인데, 범죄자를 가장 효과적으로 감시·규율할 수 있는 형태가 파놉티콘이었다. 벤담(Jeremy Bentham)이 제안한 파놉티콘은 간수는 중앙에 있는 감시탑에서 모든 범죄자들을 감시할 수 있지만, 범죄자들은 간수를 볼 수 없는 원형감옥의 형태로 만들어져 있다(벤담, 2007). 파놉티콘에서 범죄자들은 간수의 시선에 지속적으로 노출되어 있기 때문에 언제나 간수를 의식할 수밖에 없게 되고, 결국 간수의 시선에 맞춰 스스로 자신의 행동을 통제하게 된다. 이점에서 푸코는 감시와 규율이라는 권력의 작동방식은 근대적 권력의 전형이며, 공장, 학교, 군대, 병원 등의 근대적 시설들은 권력의 작동을 가능하게 하는 대표적인 장치라고 지적했다.

권력을 사회 전체를 관통하는 일종의 에너지로 이해하는 푸코의 관점은 권력을 지배자와 피지배자로 구분하여 바라보는 베버식의 이분법적 관점을 무너트리고, 권력을 그러한 권력관계를 가능하게 하는 상위 심급(審級, instance)이라는 시각에서 이해할 수 있도록 했다는 점에서 권력 이론의 새로운 장을 열었다. 특히 그의 권력

이론에 영감을 받은 많은 연구자들은 사회적으로 억압받는 소수자들(e.g. 인종, 성)에 대한 권력의 억압·통제방식을 분석하는 데 주목하고 있다(기든스, 2009: 578). 또한 최근에는 그의 이론을 바탕으로 신자유주의가 지배하는 현대사회를 분석하려는 연구도 등장하고 있다(서동진, 2009; 사토, 2014).

이처럼 푸코의 권력 이론은 사회 전반을 관통하여 작동하는 권력의 속성을 이해하는 데 유용한 영감을 제공하고 있다. 그러나 이러한 장점에도 불구하고 푸코의 권력이론은 실제로 존재하는 사회적 사실(social facts), 즉 개인 또는 집단이 권력을 소유하기 위해 서로 경쟁(투쟁)하는 과정과 그렇게 소유한 권력을 행사(e.g. 폭력, 정책, 독과점)하는 과정을 분석함에 있어서는 기존의 권력 이론보다 세밀함이 떨어진다. 그것은 푸코의 권력 이론과 베버식의 권력 이론이 취하고 있는 인식론적인 차이 때문이다. 푸코는 근대적 주체의 존재를 당연한 것으로 인정하지 않는다. 왜냐하면 그것은 담론에 의해 만들어진 구성물이기 때문이다. 따라서 푸코에게는 누가 권력을 소유하는가가 중요한 것이 아니라, 권력관계를 맺게 되는 주체는 어떻게 구성되느냐가 중요하다. 그러나 베버식의 권력 이론은 근대적 주체의 존재를 당연한 것으로 전제하며 논의를 펼쳐나가기 때문에, 누가 권력을 소유하게 되는지가 중요하다. 따라서 가시적으로 명백하게 드러나는 지배자(e.g. 군주, 기업의 대주주)와 피지배자(e.g. 신하, 노동자)의 관계를 분석할 때 보다 유용한 이론적 자원은 기존의 베버식 권력 이론이라고 할 수 있다. 물론 푸코적 의미에서 그러한 권력관계를 가능하게 하는 심급으로서의 권력개념을 동시에 논할 수 있다면, 권력을 둘러싼 거시·미시적인 현상들을 총체적으로 분석할 수 있을 것이다. 그러나 그것들이 가지고 있는 인식론적인 차이 때문에 양자를 통합한 총체적인 분석은 매우 어려운 이론적 과제로 남아있다.

③ 아렌트·하버마스의 권력 이론

이상의 권력 이론들은 결국 명시적이든 묵시적이든 불평등 현상을 설명하기 위한 이론적 작업들이라고 평가할 수 있다. 그러나 이러한 관점과는 다른 차원의 권력개념을 제안하는 또 하나의 관점이 존재한다. 이 관점에서는 권력을 모든 구성원들이 참여하는 정치적 영역, 즉 공론장(public sphere)에서 발생하는 어떤 것으로 이해

한다. 이를 단순화시켜서 말하자면, 권력은 구성원들(대중 또는 민중)이 자유로운 토론을 통해 도출한 합의가 사회적으로 가지는 영향력이라고 할 수 있다. 이와 관련된 논의를 진행한 대표적인 학자로는 아렌트(Hannah Arendt)와 하버마스(Jürgen Habermas)가 있다.

아렌트는 폭력(violence)과 권력(power)을 구분하면서, 전통적으로 사용되고 있는 권력 개념은 폭력과 다름없다고 지적한다(아렌트, 2000: 62-63). 왜냐하면 특정한 목적을 달성하기 위해 행사되는 권력은 도구적(instrumental) 성격을 지니고 있으므로, 결국 강제력을 수반할 수밖에 없기 때문이다. 따라서 아렌트는 권력을 폭력과 구분한다. 그에게 있어 권력은 개인이 소유할 수 있는 어떤 것이 아니다. 권력은 “집단에 속하는 것이며 집단이 함께 보유하는 한에서만 존속”하는 공동체적인 것이다. 그러므로 권력의 또 다른 이름은 “인민의 권력 potestas in populo”이다(아렌트, 2000: 74). 그가 볼 때, 폭력은 사후 정당화가 필요하지만, 권력은 그 자체로 정당성을 지니고 있다. 권력은 대화와 토론에 참여한 시민들의 동의에 의해 발생한 것이지만, 폭력은 그렇지 않기 때문이다(아렌트, 2000: 84-85).

권력에 대한 그의 인식은 『인간의 조건』(2002)에 나타난 그의 사고를 반영하고 있다. 이 저서에서 그는 노동(labor), 작업(work), 행위(action)를 인간의 조건으로 제시한다. 인간은 생존을 위해 ‘노동’할 수밖에 없지만, 인간답게 살기 위해(인간 세계의 영속성을 유지하기 위해) ‘작업’하며, 다른 사람들과 소통하는 ‘행위’를 통해 자신의 존재를 확인한다. 여기서 그가 특히 강조한 것은 ‘행위’이다. 행위는 시민들이 공론장에서 공적인 현안들을 두고 대화와 토론을 하는 형태로 나타난다. 고대 그리스와 로마의 공론장에서 특히 활발하게 나타났던 행위의 영역은 근대사회에 들어오게 되면서 점차 좁아지게 되었고, 생존과 관련된 노동의 영역은 비대해지게 되었다. 이와 같은 그의 통찰은 그의 권력 이론에 그대로 반영되고 있다. 노동 영역의 확대는 특정한 목적의 실현을 위한 강제적인(도구적인) 폭력을 유발시키게 되었고, 시민들 간의 토론과 합의를 통해 행사되던 권력은 점차 사라지게 되었다고 볼 수 있는 것이다. 따라서 그는 행위(정치적인 것)의 복원을 요구하면서, 폭력과 동일시되던 권력 개념의 본질을 새롭게 밝히고 있다고 볼 수 있다.

이러한 아렌트의 논의를 계승하여 공론장 연구에 천착한 사람은 하버마스이다. 그는 『공론장의 구조변동』(2001)을 통해 근대 초기에 형성되었던 도시 시민계급(부르

주아)의 공론장이 봉건제도를 타파하고 근대적 국민국가를 탄생시키는데 결정적인 영향을 미쳤다고 보았다. 그러나 시장과 국가의 영역이 확대됨에 따라 공론장은 붕괴될 위기에 놓이게 되었고, 시민들은 시장과 국가가 제공하는 재화나 서비스를 수동적으로 소비하는 지위로 전락하게 되었다(체계에 의한 생활세계의 식민화). 하버마스가 볼 때, 공론장을 다시 부활시킬 수 있는 방법은 베버와 비판이론가들이 인식하지 못했던 또 다른 합리성, 즉 ‘의사소통(communicative) 합리성’을 발견하고, 이를 강화하는 것이다.³²⁾ 여기서 의사소통 합리성이란 사람들 사이에 서로 소통을 가능하게 하는 최소한의 규칙을 말한다. 의사소통 합리성은 자본과 권력에 의해 움직이는 체계(system)가 구성원 간의 소통을 기반으로 하는 생활세계(life world)를 식민화하려는 시도에 저항할 수 있는 힘을 제공한다(하버마스, 2006). 하버마스는 의사소통 합리성의 발견을 통해 근대사회의 비관적 전망을 걷어내고, 시민들의 적극적인 참여가 가능한 공론장을 부활시키고자 하였다. 이를 통해 그는 초기 근대사회에서의 공론장이 그랬던 것처럼 시민들의 적극적인 참여로부터 발생하는 (아렌트가 말하는) 권력에 의해 사회가 운영되기를 바라고 있는 것이다.³³⁾

이처럼 구성원들의 참여로부터 권력이 발생한다는 아렌트와 하버마스의 권력 이론은 권력에 대한 새로운 이해의 지평을 열어주고 있다. 특히 전통적인 권력 개념이 내포하고 있는 도구적이고 폭력적인 성격을 재차 확인하고, 권력이 지향해야 할

32) 베버는 동서 문화권을 비교 검토하면서 유독 서구에서만 자본주의가 발흥하게 된 원인을 찾고자 하였다. 그 결과 서구에는 다른 곳에서 발견되지 않는 합리성, 즉 형식적 합리성(formal rationality)이 존재한다는 것을 밝혀냈다(리처, 2004: 61). 형식적 합리성이란 “보편적으로 타당한 규칙, 규정 또는 법칙에 근거해 행하는 능력과 성향”을 말하는 데, 이 합리성 유형은 베버가 이념형으로 구성한 ‘목적 합리적 행위’의 전형이다(김덕영, 2012: 666). 베버는 근대사회가 형식적 합리성에 의해 지배되어 결국 인간이 움짱달짝 할 수 없는 쇠우리(iron cage)에 갇히게 될 것이라면서 미래를 비관적으로 바라보았다(베버, 2006). 루카치(György Lukács)는 이러한 베버의 인식과 마르크스의 “물신숭배(Fetischismus)”(상품에 투입된 인간노동의 가치는 은폐되고, 생산물 자체에 가치가 존재한다는 인식, 마르크스, 2008: 133-148) 개념을 종합하여 ‘사물화(물상화, Verdinglichung)’라는 개념을 제시하고, 근대사회에서는 상품이 물신화되는 것뿐만 아니라 인간의 의식마저도 “소유”할 수도, ‘내다 팔’ 수도 있는 ‘사물’이 되어버렸다고 주장했다(루카치, 2005: 201). 이러한 논의들에 영향을 받은 아도르노(Theodor Adorno)와 호르크하이머(Max Horkheimer)는 『계몽의 변증법』(2001)을 통해 근대사회가 들어서면서 이성의 빛이 신화적 세계로부터 인간을 해방시키는 듯했지만, 그 이성 자체가 신화화되면서 인간을 야만의 상태에 빠져들게 했다고 주장했다. 그들은 베버의 형식적 합리성을 도구적(instrumental) 합리성으로 바꿔 부르면서, 형식적 합리성이 쇠우리(iron cage)가 될 것이라는 점을 예언한 베버의 통찰이 근대사회에 그대로 반영되고 있고, 인간이 도구적 합리성으로부터 벗어날 가능성은 거의 없을 것으로 바라보았다(Benton & Craib, 2011: 111-114).

33) 그는 공론장에서 발생하는 권력(그의 식으로 표현하자면, 의사소통적 권력)이 사회에 직접적으로 행사되기 위해서는, 제도적으로 마련된 절차(e.g. 선거, 의회)를 통해 정치적(행정) 권력으로 전환되어야 한다고 보았다. 이러한 전환을 위해서는 의사소통적 권력을 조직화할 수 있는 시민사회단체(NGO)의 필요성이 제기된다(장명학, 2009: 86-88).

이상향을 제시하고 있다는 점에서 이론적·실천적 함의를 제공하고 있다. 이들의 논의는 국가와 시장의 지배로부터 자율성을 확보하는 데 초점을 맞춘 시민사회론과 사회운동 영역에 유의미한 이론적 토대를 제공하고 있다(김호기, 2007: 41). 또한 최근에는 이 권력 이론에 나타나는 ‘공공성(publicness)’ 개념에 주목하여, 공적 영역에 속하는 공공재(public goods) 또는 공동자원(common pool resources)의 상품화 현상을 비판하는 연구들이 등장하고 있다. 이들은 인간의 생존과 인간다운 삶을 위해 필요한 재화들을 소수가 독점하는 것을 비판하고, 구성원들 모두가 함께 그것을 관리하며 사용할 수 있는 방법을 찾으려고 한다는 점에서 권력에 대한 아렌트와 하버마스의 문제의식을 공유하고 있다고 할 수 있다(조한상, 1996; 사이토, 2009, 하용삼·문재원, 2011; 김선필·정영신, 2013; 최현, 2013; 하승우, 2014).

그러나 이 권력 이론은 권력 개념이 추구해야할 당위적 측면에 주목하고 있다는 점에서 권력을 둘러싼 사회적 관계들을 분석하기에는 기존의 권력 이론들보다 유용성이 떨어진다. 따라서 이 이론은 구체적인 권력 관계를 분석하는 데 사용되기 보다는 민주적인 형태의 권력 관계를 지향하는 비판적 이념(critical ideal)으로써 현실을 평가하는 기준으로 사용되는 것이 훨씬 효과적일 것이라고 판단된다.

(2) 부르디외의 권력 이론과 종교

지금까지 권력과 관련된 대표적인 이론들을 유형별로 나누어 검토해보았다. 살펴본 바와 같이 각 이론들은 권력에 대한 여러 시각들을 반영하면서, 각기 다른 이론적 함의를 제공하고 있다. 따라서 권력 개념을 중심으로 연구를 진행하기 위해서는 연구의 목적에 부합되는 권력 개념이 무엇인지를 파악하고, 연구대상을 보다 효과적으로 분석할 수 있는 권력 이론을 채택할 필요가 있다.

본 논문은 한국천주교회의 지배구조를 분석하려고 한다. 성직자와 평신도, 교황청과 한국천주교회, 한국천주교회와 국가가 맺어온 권력(지배)관계를 검토하고, 이를 통해 형성되어온 지배구조들을 분석함으로써 현재 한국천주교회가 보이고 있는 모습을 이해함과 동시에, 관련된 실천적 함의를 제시하려는 것이다. 이러한 목적에 부응하기 위해서는 무엇보다 각 행위자들(e.g. 성직자-평신도) 간의 권력·지배 관계를 분명하게 드러낼 수 있어야 한다. 따라서 본 논문에 부합되는 권력 이론은 전통

적인 권력 이론, 즉 권력의 소유 여부에 주목하는 권력 이론이라고 할 수 있겠다.

본 논문은 이 유형의 권력 이론 가운데 특히 부르디외의 권력 이론을 중심으로 연구를 진행하려고 한다. 상기하듯이, 부르디외의 권력 이론은 자본, 상징폭력, 아비투스 등의 개념들을 통해 권력의 원천과 소유(획득), 지배구조의 형성과 변화 과정을 상세하게 설명하고 있다. 따라서 그의 이론은 한국천주교회의 지배구조를 분석하는 데 유용하게 사용될 수 있을 것으로 판단된다.³⁴⁾ 그러므로 지금부터는 부르디외의 권력 이론이 본 논문의 연구대상이 포함된 영역, 즉 종교적 영역을 분석하는데 적합한 이론적 자원으로 기능할 수 있는지에 대해 검토하고자 한다.

부르디외가 볼 때, 사회는 자본의 소유에 따라 위계질서화 된 공간(social space)이다(현택수, 1998: 110). 즉, 사회는 지배자와 피지배자 간의 불평등한 권력관계가 구조화된 공간인 것이다. 그런데 사회공간의 내부에는 ‘장(field)’이라고 불리는 하위 공간들이 존재한다. 장은 지배적인 자본의 소유관계를 놓고 행위자들이 경쟁을 벌이는 공간을 말한다. 그러므로 장은 지배적인 자본의 종류에 따라 여러 개로 존재할 수 있다. 이때 “자본은 장과의 관계 속에서만 존재하며 기능한다. 그것은 (그 분포가 장의 구조를 구성하는) 장에 대한 권력, 물질화되거나 체화된 생산 수단 혹은 재생산 수단에 대한 권력, 장의 일상적인 작동을 규정하는 규칙성과 규칙에 대한 권력, 그럼으로써 장 내에서 발생하는 이윤에 대한 권력을 부여한다”(부르디외·바캉, 2015: 180). 이렇듯 각 장에서 이루어지는 권력투쟁에 대한 부르디외의 설명은 본 논문의 분석에 유익하게 사용될 수 있다. 자본의 소유량에 따라 행위자의 계급적 위치가 결정된다는 부르디외의 주장을 반영한다면(부르디외, 2005: 220), 각 행위

34) 부르디외가 베버의 종교사회학으로부터 영향을 받았기 때문에, 그의 이론이 종교 현상에 대한 분석에 적합성을 가지고 있다는 평가들도 존재한다(최종철, 1996; 김현준, 2009). 한편, 종교조직을 권력이론이 아닌 문화사회학적 접근이나 제도주의적 접근으로 분석할 수도 있다. 그것은 권력 개념이 미처 파악하기 어려운 영역, 즉 인간의 비합리적 행위나 종교가 가진 자체적인 기호와 행동들을 이해하는데 유익하다. 하지만 그러한 접근은 기존에 형성되어 있는 행위자들 간의 수직적인 관계를 당연한(자연스러운) 것으로 이해할 가능성이 있으며, 이로 인해 그 관계에 대한 정밀한 분석을 어렵게 만들 수 있다. 예를 들어, 제도주의적 접근은 종교조직 내 구성원들의 수직적인 위계질서를 제도에 배태된(embedded) 것으로 이해할 수 있다(DiMaggio & Powell, 1983) 그러나 그것은 개인의 합리성보다는 제도적 환경에 초점을 맞추므로써, 기존에 형성되어 있던 수직적인 관계를 정밀하게 분석하는데 한계를 가질 수 있다. 이러한 점에서 권력 개념은 종교조직을 둘러싼 행위자들의 다양한 전략과 이를 통해 형성되는 권력관계를 보다 정밀하게 분석할 수 있다는 장점이 있다. 특히 필자가 채택한 부르디외의 권력 이론은 인간 사회의 비합리적 측면을 이해할 수 있는 여러 개념들(문화자본, 상징자본, 상징폭력, 아비투스 등)을 제공하고 있기 때문에, 행위자들 간의 권력 관계를 포괄적으로 이해하는데 도움을 줄 수 있다. 게다가 필자는 권력 개념을 통한 종교조직 분석의 한계를 보완하기 위해 천주교회의 내적 언어 즉 신학적 차원의 교회론을 검토하고, 이를 논문 전체에 반영하고자 한다. 이에 대해서는 이어지는 논의(2장 2항)를 살펴보길 바란다.

자들은 상대방에 비해 지배적인 위치를 점하고자 더 많은 자본을 획득하려고 할 것이다. 그리고 그렇게 획득한 자본은 그것을 소유한 이들에게 권력을 부여하게 될 것이다. 이 관계가 정당화 될 때, 양자 간의 권력관계는 지배관계로 전환되고 점차 구조화된다.

한편, 각 지배구조는 상징폭력에 의해 재생산된다. 상징폭력은 “지배계급의 문화가 정당성을 획득하기 위해 사용되는 효율적인 권력수단”을 말한다(이건만, 2006: 119). 즉, 지배계급은 각 행위자들이 그 장의 지배구조를 정당한 것으로 인식(오인, misrecognition)할 수 있도록 영향력을 행사함으로써 지배구조의 안정적인 재생산을 도모하는 것이다. 부르디외는 학교를 지목하면서, 그것이 상징폭력이 효과적으로 행사되는 대표적인 제도임을 밝혔다(부르디외, 2000). 학교에서 이루어지는 교육행위는 일반적으로 전통의 계승과 사회생활을 위한 지식과 기술 그리고 타인과 관계를 맺기 위한 태도 등을 습득하게 하는 활동이며, 그 내용은 보편타당한 것으로 치부되어 왔다. 그러나 부르디외는 학교에서 가르치는 내용은 지배계급의 문화를 반영한 것이라고 비판한다. 이어서 그는 학교가 지배계급의 문화를 보편타당한 것으로 정당화시킴으로써 학생들에게 지배계급의 문화를 수용하도록 만들고 있다고 주장한다. 학교는 지배계급이 자신들의 문화를 보편타당한 것으로 정당화시킴으로써 현재의 지배구조를 재생산시키는 수단, 즉 상징폭력을 행사하는 제도화된 권력기구(푸코식으로 표현하자면 ‘장치’)인 것이다(이건만, 2006: 119). 이에 빗대어 성직자가 종교 권력을 독점하고 있다는 마두로(1988)의 의견을 따라가 보자. 성직자는 성직자 중심의 지배구조를 재생산하기 위해 다양한 제도(정책)들을 마련하여 활용한다. 성직자는 설교와 강론, 훈화, 다양한 교육제도(e.g. 예비자 교육, 신자 재교육) 등을 통해 평신도에게 지배적인 신념과 교리체계를 지속적으로 주입시킨다. 그리고 성직자의 권위를 부각시키는 제도화된 전례(ritual)³⁵⁾를 반복해서 보여줌으로써 평신도로 하여금 성직자 중심의 지배구조가 정당한 것이라고 오인하게 만든다.

이렇게 제도화된 상징폭력을 통해 재생산되는 지배구조는 행위자의 내면에 체화되는데, 그것이 아비투스(habitus)이다. 아비투스를 지닌 행위자는 실천(practice)을 통해 지속적으로 지배구조를 재생산하게 된다. 행위자의 실천은 아비투스를 반영하

35) 예를 들어, 천주교회에서 시행되고 있는 서품식은 흡사 대관식(戴冠式)을 연상시킨다. 이것은 새롭게 서품을 받은 성직자가 평신도들과는 다른 신분이 되었다는 것을 공적으로 알리는 효과가 있다.

게 되므로, 결과적으로 지배구조를 재생산하게 되는 것이다. 미사(mass) 참석자가 냉담자³⁶⁾보다 성직자의 권위를 더욱 인정하는 현상(강인철, 2007a: 134-135)은 미사라는 제도화된 전례행위가 미사에 참석한 신자들에게 상징폭력으로 작용하고 있으며, 신자들이 그러한 지배구조를 내면화시켰음을 보여주는 사례이다. 그들은 성직자들의 결정에 따르는 것을 당연하게 여기게 되는데, 성직자의 결정사항에 대한 그들의 순종적 태도(실천)는 성직자와 평신도 간의 지배구조를 재생산시킨다. 그러므로 아비투스화 된 지배구조는 쉽게 변화되지 않는다.³⁷⁾ 하지만 아비투스는 살아있는 행위자가 체득하는 것이기 때문에 지배구조 자체와는 다르다. 행위자는 다른 장의 지배구조로부터 영향을 받을 수 있으며, 이 밖에도 행위자 자신이 가지고 있는 속성 또는 우연적인 사건 등으로부터도 영향을 받을 수 있다. 따라서 행위자는 지배구조를 단순 반복 재생산하는 것이 아니라, 내·외부적인 영향을 반영하여 재생산한다. 그러므로 행위자의 실천은 지배구조의 변동을 추동할 수 있다.

각 지배구조는 각 행위자들이 소유하게 되는 자본의 소유여부와 그 양(quantity)에 따라 형태를 달리한다. 부르디외는 자본의 소유여부와 소유량이 같은 장(field) 내 행위자들 간의 불평등을 발생시키는 원인으로 작용하여, 각기 다른 계급적 위치에 행위자들을 위치 지워 놓는다고 보았다(부르디외, 2005: 220).³⁸⁾ 비슷한 맥락에서 자본은 각 행위자들 간의 지배-피지배 관계를 결정짓는 권력의 원천이 된다. 부르디외에 따르면, 자본은 경제적인 성격뿐만 아니라, 비경제적인 성격의 것들도 포함된다(부르디외, 2007: 63-65).³⁹⁾ 그는 자본을 경제자본(economic capital), 문화자본(cultural capital), 사회자본(social capital), 상징자본(symbolic capital)으로 구분하고 있다.

첫째, 경제자본은 “금전, 토지, 노동, 수입 등의 경제적 재화의 요소들의 총체”를 말한다. 이는 마르크스적 의미의 ‘자본’뿐만 아니라 베버가 말하는 ‘시장에서 재화를 처분할 수 있는 능력(처분권)’ 개념(베버, 1997: 536)과 상통한다. 종교는 종교적 실

36) 세례를 받았으나 교회에 나가지 않는 신자를 말한다. 쉬는 교우라고도 불린다.

37) 이것은 인간의 행동이 “엄격한 합리성과 계산을 근거로 행해지기보다는 일정한 기억과 습관 그리고 사회적 전통의 영향을 받는다는 사실”을 의미한다(홍성민, 2004: 9). 이러한 의미에서 행위자의 아비투스는 외부의 충격으로 발생하게 된 급격한 사회변화를 따라가지 못하게 될 수도 있다. 일종의 지체(delay) 현상이 나타날 수 있는 것이다.

38) 이것은 부르디외가 자본을 불평등한 권력관계를 지속적으로 유지·확대시키는 요인으로 바라보는 마르크스의 인식을 수용한 것이라고 할 수 있다.

39) 자본의 다원적 성격에 대한 부르디외의 인식은 베버의 영향을 받은 것이라고 할 수 있다.

천을 위해 다양한 재화(e.g. 종교시설)를 소유하는 데, 이는 종교가 경제자본을 소유한 행위자라는 점을 보여준다.

둘째, 문화자본은 “특정지위, 자원 직업의 접근과 배제에 작용하는 학위, 언어, 취향, 지식을 포함하는 문화적 능력을 의미”한다(김종영, 2015: 35). 문화자본은 ① 교양이나 취향과 같이 체화된 상태, ② “문학작품, 미술작품, 유적, 악기 등” 물질적인 형태로 객관화된 상태, ③ 자격증, 학위, 인증서 등과 같이 문화자본에 대한 소유를 공식적으로 승인받은 제도화된 상태로 존재한다(부르디외, 2007: 65-74). 문화자본은 종교가 소유하고 있는 대표적인 자본이다. 우선 종교는 자신들의 신념과 교리체계를 신자들이 습득하게 함으로써 특정한 태도(취향)를 공유한다. 또한 신앙을 표현하기 위해 다양한 예술작품(e.g. 성전(聖殿), 성화(聖畫), 성음악)을 창조해낸다. 그리고 신자와 비신자를 구분하거나, 일부 신자를 성별(聖別)하여 성직자로 인정하기 위해 여러 제도들(e.g. 수계식(受戒式), 세례식, 서품식)을 마련하고 있다.

셋째, 사회자본은 “지속적인 네트워크 혹은 상호 면식이나 인정이 제도화된 관계 즉 특정한 집단의 구성원이 됨으로써 획득되는 실제적인 혹은 잠재적인 자원의 총합”을 말한다(부르디외, 2007: 75). 쉽게 말해 사회자본은 인맥(e.g. 학연, 혈연, 지연)을 통해 원하는 바를 실현할 수 있는 능력이라고 할 수 있다. 종교는 신자들의 네트워크를 통해 자신이 원하는 바를 실현할 수 있다. 선거 특히 대선 때마다 종교계가 보이는 태도, 즉 자기 신자가 당선되기를 바라는 태도는 사회자본을 보다 많이 획득하려는 종교의 속성을 보여준다.

넷째, 상징자본은 “다른 자본의 순기능적 사용을 승인하거나 임의적 사회관계를 정당한 관계로 변형시키는, 보이지 않는 상징적 힘을 갖고” 있는 자본(e.g. 명예, 신용, 평판)을 말한다(현택수, 1998: 110). 이때 상징자본은 지배자가 지배-피지배 관계를 정당화시키기 위해 반드시 요구되는 것이다. 왜냐하면 경제자본·문화자본·사회자본 만으로는 지배의 정당성을 확보할 수 없으며, 상징자본을 통해서만 지배의 정당성을 확보할 수 있기 때문이다(부르디외, 1997). 종교는 자신의 신념과 태도의 근거를 절대자로부터 찾기 때문에, 신자들은 물론이거니와 비신자들에게서도 일정부분 신성성(神聖性)을 인정받음으로써 자신의 신념과 태도를 정당화시킬 수 있다. 명동성당과 조계사가 수배자들을 보호하고, 국가의 공권력이 이를 침범하지 못했던 것은 종교가 가진 상징자본 때문이었다. 이처럼 종교는 다른 행위자들에 비해

상징자본을 획득하기 수월하다. 이러한 성격 때문에 종교는 많은 경우 정치적 지배 구조를 정당화시키는데 동원되며, 때로는 부당한 지배구조에 저항하는 행위를 정당화시키는데 동원되기도 한다(마두로, 1988).

한편, 문화자본은 경제자본과 달리 그 물리적 속성이 은폐되어있기 때문에, “오인(misrecognition)의 효과에 따라 권위나 정당한 능력으로 인식”되어 상징자본으로 기능하기 쉽다(부르디외, 2007: 69). 그런 의미에서 종교는 다양한 문화자본을 통해 자신의 행위를 신성화(神聖化, 정당화) 시키게 되는데, 이는 문화자본이 상징자본으로 기능한다는 것을 보여주는 것이다. 그리고 이렇게 정당화된 종교의 문화자본은 다른 자본의 획득을 수월하게 만든다. 예를 들어, 대부분의 종교들은 다양한 예식들에서 신자들이 재물을 봉헌할 수 있는 시간을 마련하고 있는데, 신자들은 건강이나 행복을 위해, 또는 절대자에 대한 감사의 마음을 표현하기 위해 주어진 봉헌 시간(때로는 시간에 구애받지 않은 채)에 자신의 재물을 기꺼이 종교에 바친다(종교의 문화자본이 경제자본의 획득을 수월하게 만드는 사례). 이렇듯 각 자본은 다른 자본으로 환원될 수는 없지만, 완전히 독립되어 있지 않기 때문에 상호 영향을 주고받을 수 있다(부르디외, 2007: 76).⁴⁰⁾

지금까지 부르디외의 권력 이론이 종교조직을 분석하는 데 적합한 이론적 도구로 기능할 수 있는지 그 가능성을 검토해보았다. 그 결과 부르디외의 권력 이론이 제기하는 주요한 개념들과 논리들은 종교조직을 분석하기에 적합한 것으로 판단된다.

3) 분석대상의 유형화

위의 부르디외의 권력 이론에 대한 검토를 통해 한국천주교회 지배구조의 형성과정을 분석할 수 있는 가능성을 확인하게 되었다. 이제 필요한 것은 지배구조의 형태를 유형별로 구분하는 것이다. 이를 위해서는 각 영역에서 나타날 수 있는 지배구조의 특징들을 추출하여 이념형(ideal type)으로 구성하는 작업이 필요하다. 이념

40) 다른 예를 들자면, 미국 유학과 출신들이 획득한 학위, 언어 등의 문화자본은 그 자체로는 다른 자본으로 환원될 수 없다. 하지만 미국 헤게모니가 지배하는 한국사회에서 그들의 문화자본은 경제자본(직업)과 사회자본(미국 유학과 출신 네트워크) 그리고 상징자본(명성)의 획득을 수월하게 만들 수 있다(김중영, 2015).

형적으로 구성된 지배구조의 유형들과 실제 역사 속에서 형성되어온 지배구조의 형태를 비교함으로써, 특정한 시기에 존재했던 지배구조의 형태와 변동과정을 보다 수월하게 이해할 수 있게 될 것이다.

한편, 유념해야 할 것은 본 논문이 말하는 지배구조는 이미 정당성을 인정받은 상태라는 점이다. 따라서 특정 유형의 지배구조가 연상시키는 부정적인 이미지를 의도적으로 제거시킨 다음, 본 논문의 논의를 따라가야 한다는 점을 상기시키고자 한다. 지배구조에 대한 비판은 그 지배구조가 가진 정당성의 상실을 통해서 가능한 것이지, 그 지배구조 자체를 두고 이루어질 수는 없다는 점을 분명하게 언급해둔다.

(1) 성직자-평신도 지배구조

일반적으로 종교 구성원들 사이에 존재하는 지배구조는 성직자와 평신도 간의 권력관계를 토대로 형성된다. 앞서 살펴본 바와 같이 천주교회 내부의 성직자와 평신도가 맺게 되는 권력관계의 형성과 역동을 잘 설명한 사람은 마두로(1988)였다. 그의 논의를 바탕으로 하면, 성직자는 문화자본이자 상징자본이라고 할 수 있는 종교적 생산수단 및 종교재화를 독점함으로써 종교장(religious field)에서의 지배권을 확립하게 되어 성직자 중심의 지배구조를 형성하게 된다(성직자중심주의). 종교유형 분류 가운데 감목제 유형이 여기에 해당되며, 천주교회는 성직자중심주의 지배구조를 가진 대표적인 종교조직이다. 그러나 앞서 살펴본 회중제와 장로제 유형의 종교조직과 같이 평신도 중심의 지배구조(평신도중심주의)가 형성될 가능성 또한 존재한다.

그런데 이 논의에서 누락된 부분은 각 지배구조의 유형이 지배관계의 성격에 따라 다시 구분될 수 있다는 점이다. 우선 성직자는 권력을 독점적·배타적으로 소유·사용함으로써 평신도의 교회 참여를 원천적으로 차단하고 단독으로 교회를 운영할 수 있다(배타적 성직자중심주의). 또한 성직자는 자신이 가지고 있는 권력을 평신도들과 공유함으로써 평신도의 교회 참여를 적극적으로 유도하고, 그들의 의견을 반영하여 교회를 운영할 수 있다(협력적 성직자중심주의). 한편, 평신도중심주의 지배구조 유형에는 종교조직 내에 성직자가 존재하지 않거나, 그 역할이 매우 제한적인 경우가 존재할 수 있다(배타적 평신도중심주의). 또한 평신도들이 성직자 임명

권을 확실히 소유하되, 성직자의 조언을 받으면서 교회 전반을 운영하는 경우가 존재할 수 있다(협력적 평신도중심주의). 위의 논의들을 바탕으로 성직자와 평신도의 관계에서 형성될 수 있는 지배구조를 유형별로 구분하면 <표 2-1>과 같이 표현할 수 있다.

<표 2-1> 성직자-평신도의 지배구조

지배관계		성직자>평신도	성직자<평신도
지배구조	독점적	배타적 성직자중심주의	배타적 평신도중심주의
	개방적	협력적 성직자중심주의	협력적 평신도중심주의

이러한 논의를 바탕으로 보편교회의 차원에서 천주교회의 구성원들인 성직자와 평신도가 맺어온 지배구조의 형성과정을 간략하게 살펴보고자 하겠다.⁴¹⁾ 예수의 승천과 성령강림 후 초기 그리스도교 공동체에서는 성직자와 평신도 구분이 존재하지 않았다. 따라서 이 시기 그리스도교는 배타적 평신도중심주의 지배구조를 형성하고 있었다.⁴²⁾ 그러나 신자 수의 증가와 신앙에 대한 다양한 해석들이 범람하게 되면서, 교회를 관리하고 신앙 교의(dogma)를 권위적으로 해석할 필요가 생겼다. 이때 기준으로 강조된 것이 예수로부터 파견된 자들 곧 사도(Apostolus)들로부터 이어오는 계승이었다. 이로 인해 사도들의 후계자로 인정받던 주교들의 지위가 상승되고, 주교의 협조자들인 사제들의 지위 또한 상승되면서 성직자와 평신도의 구분이 점차 명확해지기 시작했다. 특히 313년의 『밀라노 칙령』(Edict of Milan) 이후, 그리스도교의 관료적 제국교회화가 진행되었고, 이 과정에서 평신도들은 성직자의 중개 없이는 구원을 받을 수 없는 수동적인 위치로 격하되어 갔다(배타적 성직자중심주의).

16-17세기에 걸쳐 활발하게 진행되었던 종교개혁운동은 이러한 배타적 성직자중심주의 지배구조에 대해 의문을 표하였다. 루터(Martin Luther)와 같은 종교개혁자들은 만인사제직(보편사제직)을 주장하면서, 모든 사람들이 사제직으로 불림 받았기 때문에 교회 구성원은 모두 동등하며, 구원을 위한 성직자의 중개는 필요 없다는 점을 역설했다(평신도중심주의에 대한 요구). 그러나 천주교회는 종교개혁자들의 논

41) 이 부분은 라보아(2014)의 논의를 중심으로 다루었다.

42) 물론 초기 그리스도교회에는 사도들과 그들을 보좌할 부제들이 존재했다. 그러나 이들을 엄밀한 의미에서 성직자로 부르기에는 다소 무리가 있다.

리에 대응하기 위해 성직자와 평신도의 관계를 더욱 엄격하게 구분하는 모습을 보였다(배타적 성직자중심주의의 강화).⁴³⁾

하지만 근대에 접어들면서 물질적 부의 확대와 인간에 대한 새로운 관점들의 등장으로 (유럽)사회는 돌이킬 수 없이 세속화되어 갔고, 변화된 세상과 대화하기를 꺼려했던 천주교회는 점차 고립되어 갔다. 이러한 상황을 타개하고자 교황 요한 23세는 교회의 ‘쇄신’과 ‘현대화’를 기치로 제2차 바티칸공의회(1962-1965)를 개최하였다. 이 공의회는 평신도·(수도자)·성직자가 모두 “하느님의 백성”이며, 보편 사제직으로 불림 받은 존재라는 점을 분명하게 적시함으로써, 배타적 성직자중심주의 지배구조를 뚜렷하게 지양하였다. 종신부제직⁴⁴⁾을 부활시켜 성직자들이 독점하던 일부 성사(sacrament)⁴⁵⁾ 집행권을 보다 많은 사람들이 행사할 수 있도록 조치한 것

43) 김수환 추기경은 당시의 상황을 다음과 같이 해석하고 있다. “㉠종교개혁가들은 먼저 자기를 주장의 합리화를 피하기 위해서도 교회의 위계제도(Structura hierarchica)를 공격했다. 이에 대하여 교회는 위계제도가 신적 권위의 설정임을 주장하고, 동시에 Societas perfecta(완전한 사회: 인용자 주)에 오리엔테이션을 둔 교회의 가견적 사회성(可見的 社會性)을 강조함으로써 응수했다. 가톨릭 교회관이 현대에 이르도록 오랫동안 위계제도 중심으로 발전하게 된 원인은 여기에 있다. … 그러나 위계제도의 일방적인 강조는 —비록 호교적 이유가 없었던 바 아니지만— 가톨릭 교회관에 있어 영적 공동체로서의 교회의 성격을 후퇴 시킨감이 적지 않으며, 동시에 교회의 가견적 사회성의 과도한 주장은 때로 교회의 Mysterium(신비: 인용자 주) 자체까지 가리운 역효과를 초래시켰다. 뿐만 아니라 이는 다시, 비록 교회에 필요한 권위질서를 확립하고 그로써 또한 가톨릭의 일치성을 더욱 견고히 한데는 크게 이바지했다 할지라도 교회로 하여금 군주정체(君主政體)와 다름 없는 봉건적(封建的) 신분사회(身分社會)로 전락시킨 것도 사실이다. 그리하여 성직자와 평신자 사이에는 격심한 신분적 차별이 개제하게 되었고, 평신자가 교회에 속하기는 하되, 그들의 위치는 미성년의 그것과 같이 종속적인 것에 불과하게 되었다. 교회가 공의회 이후 오늘에 있어서도 성직자 위주의 교회상을 완전히 씻지 못한 채, 여전히 이른바 Clericalism(성직주의: 인용자 주)으로 비난받고 있는 것도, 평신자들 역시 여전히 자기들의 교회 내에서의 위치와 책임에 각성하지 못하고 있는 것도, 그 주된 원인은 가톨릭 교회관이 트리엔트(트렌토: 인용자주) 시대를 거쳐 이같이 오래 동안 위계제도 중심으로 발전해 온 데 있다 해도 과언이 아닐 것이다. 결과적으로 이것이 뜻하는 바는 교회의 생동력의 감퇴 내지 침체라고 아니 할 수 없다. ㉡다음으로 종교개혁가들을 비롯한 프로테스탄트측에서는 직위적(職位的) 내지 위계적 사제직(Sacerdotium ministeriale seu hierarchicum), 즉 성직자의 특수 사제직을 부인했다. 이는 물론 위계제도 자체를 공격한 그들로서는 당연한 귀결이다. 이에 대한 가톨릭 교회의 반응 역시 또한 당연히 신품성사의 존엄성을 일층 더 강조하는 것일 수 밖에 없었다. 하지만 여기서도 역시 역효과는 수반되었고, 그것은 다름 아닌 신자들의 일반적 사제직(Sacerdotium commune)의 등한시였다. 지금에 와서 평신자들을 향하여 「여러분도 간선된 인종 왕다운 사제 군입니다」고 거듭 외쳐봤자, 이것이 그들에게 잘 납득되지 않는다는 현실의 경험은 가톨릭의 사제직에 대한 관념이 얼마나 성직자들에게만 편중되어 있었는지를 증명하고도 남음이 있다”(김수환, 1968).

44) 초대 교회에서는 사도들을 도와 신자들에게 먹을 것을 나누어주고, 교회의 운영을 전담하는 부제들을 신자들 가운데에서 뽑아 세웠다(사도행전 6,1-7). 부제직은 점차 사제직으로 나아가기 위한 중간단계로 인식되면서 성직화 되어갔고, 사제를 지망하지 않는 평신도들에게는 부제직이 허락되지 않았다. 그러나 제2차 바티칸공의회는 평신도들이 부제직을 수행할 수 있도록 결정하였다(한국천주교중앙협의회 편, 2002b, 29항).

45) 성사란, “그리스도께서 세우시고 교회에 맡기신 은총의 효과적인 표징들”, 즉 “눈으로 볼 수 없는 하느님을 체험하도록 하고 하느님의 은총을 전해 주는, 눈에 보이는 표징”을 말한다. 천주교회는 세례성사, 견진성사, 성체성사, 고해성사, 병자성사, 성품성사, 혼인성사 등을 예수가 제정한 일곱 가지 성사(칠성사, 七聖事)라고 부른다. 또한 칠성사와는 다른 준성사(準聖事)도 존재한다. 준성사란, “하느님의 은총을 전해 주려고 교회가 오랜 관습과 거룩한 전통에 근거하여 성사들을 어느 정도 모방하여 설정한 상징이나 예절”을 말하며, 축복, 봉헌, 구마 등이 이에 해당된다(주교회의 교리교육위원회, 1999: 115-118). “부제의 소임은 관할 권위가 그에게 맡겨 준 대로, 성대하게 세례를 집전하고, 성체를 보존하고 분배하며, 교회의 이름으로 혼인을 주례하고

은 이를 반영하는 것이었다. 그러나 공의회가 성직자중심주의 자체를 폐기한 것은 아니었다. 공의회는 성직자와 평신도의 관계를 “친교”(communio)의 원리로 재해석함으로써, 전통적인 교계제도를 유지하는 가운데 평신도들의 활발한 교회 참여를 촉구했다(협력적 성직자중심주의).

이와 같은 공의회 교회론을 바탕으로 각 지역교회에서는 성직자-평신도 간의 지배구조를 재구성하려는 움직임들이 나타났다(협력적 성직자중심주의로의 전환). 이러한 움직임이 가장 강력하게 나타났던 지역교회는 네덜란드천주교회였다. 자유주의적 성향이 강했던 네덜란드천주교회는 공의회 결정에 힘을 얻어 교회 내에서 평신도의 역할을 강화시켰다. 예를 들어, 평신도가 미사 중에 성서를 읽고 성체 분배를 도울 수 있도록 했으며, 여성들이 교리와 성서를 가르칠 수 있게 되었고, 신부와 수도자들이 주교에게 의견을 제시할 수 있는 민주적 협의회가 조직되어 대부분의 주교들이 이를 반영한 사목계획을 세웠던 것이다(러녹스, 1996: 88). 또한 브라질을 비롯한 남미천주교회에서는 공의회 이전부터 조직되어 운영 중이던 평신도 중심의 ‘기초공동체(Comunidades Eclesiales de Base)’⁴⁶⁾가 공의회 결정으로 더욱 활성화되는 모습을 보이게 되었다(김항섭, 1996; 퇴비, 2012). 미국천주교회의 경우 성직자 수의 급감과 고학력 평신도들의 등장으로 평신도의 지위가 상승되어 가고 있는 것으로 보인다. 특히 볼티모어 교구(Diocese of Baltimore)는 ‘좋은 본당의 기준들(Criteria for a Good Parish)’이라는 14개 항목의 분석틀을 마련하여 평신도들이 본당의 주체가 되는 것을 주요 기준으로 삼아 교회 쇄신을 시도하는 등 미국천주교회 내에서도 성직자 중심의 수직적 교계제도를 지양하는 움직임들이 나타나고 있다(강인철, 1996). 그리고 최근 성직자들의 성추행 사건이 사회적 지탄을 받게 되면서 미국 내 성직자들의 권위는 급속도로 추락하게 된 것으로 보인다(민경석, 2011). 아시아 지역에서도 이러한 움직임이 일부 나타나고 있는데, 평신도를 의사결정과정에서 참여시키는 제도를 도입한 필리핀천주교회의 인판타 교구(Diocese of Infanta)의 사례는 한국천주교회에도 최근 소개되었다(마리오, 2007).

그러나 교황 요한 바오로 2세와 교황 베네딕토 16세는 제도 중심적 교회관⁴⁷⁾을

축복하며, 죽음에 임박한 이들에게 노자성체를 모셔 가고, 신자들에게 성서를 봉독하여 주며, 백성을 가르치고 권고하며, 신자들의 예배와 기도를 지도하고, 준성사를 집전하며, 장례식을 주재하는 것이다”(한국천주교중앙협의회 편, 2002b, 29항).

46) 기초공동체에 대한 자세한 내용은 김항섭(2006)을 참고하라.

강화하는 사목정책들을 펼쳤고, 이로 인해 평신도들의 지위는 다시 위협을 받았다(배타적 성직자중심주의로의 재전환). 수직적 교계질서를 강조하던 이 교황들은 유럽과 남미 등 보다 급진적으로 공의회의 교회론을 실현하려고 했던 지역교회를 통제하기 시작했다. 예를 들어, 교황 요한 바오로 2세는 1980년에 네덜란드 주교들의 특별 시노드를 소집하여, “사제에 대한 주교의 전통적인 권위와 평신도에 대한 사제의 전통적인 권위”를 네덜란드 주교들에게 강요하고, 이에 대한 복종의 표시로 결정 조항들에 서명하도록 했다. 또한 교황은 네덜란드 주교들과는 한마디 상의도 없이 교황과 교회의 수직적 교계질서에 순종적인 이들을 네덜란드천주교회의 주교로 임명했다. 이로 인해 네덜란드천주교회에서 시행되었던 협력적 성직자중심주의 전환 시도는 대부분 물거품이 되었다(러눅스, 1996: 88-91). 이에 대해 성 루이스대학의 모드라스(Ronald Modras) 교수는 교황 요한 바오로 2세가 성직자와 평신도 사이에 분리(seperation) 정책을 펼쳤고, 이로 인해 천주교회는 “하느님 백성”의 교회가 아니라 성직자의 교회로 되돌아갔다고 주장했다.⁴⁸⁾ 보프 역시 “교황이 평신도의 참여권과 결정권을 제한하고 교회 공동체 내에서의 여성의 온전한 권리를 인정하지 않았으며, 따라서 이들의 역할은 사제직과 전도직(predication)과는 거리가 먼 부차적 역할에 한정되었다고 지적했다”(황경훈, 2015: 30-31).

이와 같은 교황들의 제도 중심적 교회관 강화 정책은 그들의 의지와는 달리 천주교회의 입지를 더욱 좁게 만든 것으로 보인다. 예를 들어, 1980년 당시 네덜란드 내의 그리스도교 교파들 가운데 가장 큰 영향력을 가지고 있었던 네덜란드천주교회는 요한 바오로 2세가 소집한 시노드 이후 급격히 영향력을 상실하고 있었다. 시노드 이전 네덜란드천주교 신자 가운데 주교를 신뢰하는 사람은 88%에 달했지만, 이후에는 53%로 떨어졌다는 사실을 이를 잘 보여준다(러눅스, 1996: 88, 90). 또한 성직자 성추문 및 뇌물 비리 사건, 바티칸 은행의 부패 사건들이 전체 천주교회 차원으로 확산되면서, 성직자의 권위는 전반적으로 추락하고 있는 양상을 보이고 있다.⁴⁹⁾ 이

47) 이에 대해서는 2항에서 자세히 살펴보도록 하겠다.

48) 그에 따르면 “폴란드 말로 사제는 경당(chapel)에 그 기원을 두며 따라서 사제는 경당에 속하는 반면 평신도의 폴란드 말은 세상(world)이라는 낱말에서 온다”고 설명하였다. 따라서 교황은 “평신도를 세속적인 연결고리로 여김으로써 세속에 속한 사람은 교회에 관해 어떤 결정을 하는 자리에 있어서는 안 된다는 신념을 갖고 있었다”는 것이 그의 주장이다(황경훈, 2015: 31).

49) 시카고신학대학원의 양승애 교수는 현재 미국천주교회의 모습을 다음과 같이 묘사하고 있다. “요즈음 미국에서는 흔들리는 교회를 지키겠다고 신학생과 평신도 사이에 더 높은 벽을 쌓고, 모든 신학생들에게 항상 검정 옷을 입게 하고 로만칼라를 하도록 강조했습니다. 몇 년 전엔 저희 신학교 교수들이 영성적으로 문제가 있다

러한 시점에 새롭게 즉위한 프란치스코 교황은 교황청 내에 ‘평신도가정성’을 설립하려는 준비에 착수하는 등(편집국, 2015a; 2015b) 평신도들이 “하느님 백성”의 일원이라는 점을 분명하게 인정하고, 평신도들의 활동을 촉진시키려고 하고 있다(협력적 성직자중심주의로의 전환). 이러한 교황의 의지는 2015년 6월 22일 이탈리아 토리노(Torino)의 발도파(Waldenses) 교회에 방문한 자리에서 그가 과거 천주교회가 발도파 교회에 가한 폭력에 대해 사과하는 모습 속에서 더욱 분명하게 드러난다(편집국, 2015c). 발도파는 12세기 후반 프랑스 지역에서 발흥한 복음주의 교회개혁운동의 한 흐름으로써, 성직자들에게만 설교권이 주어졌던 당시 상황을 거슬러, 평신도 신분으로 복음을 선포하고 교회의 부패를 지적하다가 천주교회로부터 이단으로 몰려 박해를 당했던 개신교 교파이다. 그런 의미에서 발도파에 대한 프란치스코 교황의 사과는 천주교회의 폭력성에 대한 사과일 뿐만 아니라, 교회 쇄신을 추진함에 있어 평신도 역할의 중요성을 강조하는 상징적인 의미로 해석될 수 있다.

(2) 교황청-지역교회 지배구조

강인철(2006)의 연구는 교황청과 지역교회 영역에서 형성되어 온 지배구조를 이론적으로 구분하려는 본 논문의 의도에 부합된다. 그는 교황청의 동아시아 지역 선교정책의 변화를 개괄적으로 검토하였다. 여기서 그는 제국주의와 선교의 분리를 통한 교황청 중심의 선교정책을 펼치려는 움직임을 ‘로마 중심화의 경향’(로마화)으로, 보호권(Padronado 또는 Patronate)⁵⁰을 통해 제국주의와 선교의 융합을 시도하는 움직임을 ‘로마 탈(脫)중심화의 경향’(탈로마화)으로 구분하였다. <표 2-2>는 강인철(2006)이 로마화와 탈로마화를 중심으로 교황청의 동아시아 지역 선교정책의 변화를 시기별로 구분한 것이다.

고 판단하여 서품을 주면 안된다고 한 신학생을 주교님이 무시하고 사제가 워낙 부족하니 그냥 서품을 주었는데, 결국 그 사람이 1년 뒤 성탄 때 그 본당에서 목매달아 자살을 했습니다. ... 교회는 그 실수를 덮으려고만 합니다”(우리신학연구소, 2015: 175-176).

50) 보호권이란 교황이 제국주의 국가에 선교사들에 대한 보호의 의무를 지우는 대신, 그 국가에 선교 지역에 대한 교구 설정권과 주교 임명권, 교회 감독권을 부여했던 제도를 말한다.

<표 2-2> 교황청의 동아시아 지역 선교정책 변화

시기	로마화의 정도	제국주의와의 관계	선교방식/토착문화에 대한 정책
1576-1689	포르투갈의 보호권 시대	강한 유착	적응주의와 토착화
1690-1842	포르투갈의 보호권 고수 경향과 파리의방전교회를 통한 로마화 경향의 대립	갈등과 협력의 공존	배타주의로의 전환(특히 1715년 이후)과 그로 인한 선교의 대위기(大危機)
1843-1918	프랑스로의 보호권 이전과 로마화의 점진적 진전	갈등적 협력	배타주의
1919-	로마화의 완성, 즉 보호권으로부터의 해방과 현지화의 본격화	분리	적응주의와 토착화

출처: 강인철(2006: 60)

이러한 그의 구분은 동아시아 지역에서 특히 16-20세기 초반에 이루어졌던 교황청의 선교정책을 중심으로 이루어진 것이다. 따라서 한국천주교회와 교황청이 한국천주교회가 설립된 1784년부터 20세기 초까지 맺어온 관계를 명료하게 이해할 수 있는 장점이 있다. 그러나 이러한 구분은 보호권과 관계없는 지역, 예를 들어 서유럽과 같은 지역에서 맺어졌던 교황청과 지역교회의 관계를 설명하기에는 부적합한 것으로 보인다. 더욱이 그에 따르면, 1919년⁵¹⁾ 이후 동아시아 지역은 프랑스의 보호권으로부터 완전히 벗어나게 되어 로마화가 완성되었다고 설명하고 있지만, 그 이후 100여년에 가까운 시간이 흐른 오늘날까지 동아시아 지역교회들이 계속해서 로마화 상태에 머물러 있었다고 볼 수 있을지는 미지수다. 즉, 보호권 제도가 로마화-탈로마화를 결정짓는 핵심변수라고 지적하는 강인철의 주장은 16-20세기 초반, 특정 지역에만 적용될 수 있는 것이다. 따라서 근대 이후 교황청과 지역교회가 맺어온 권력관계의 유형을 보다 보편적으로 구분하기 위해서는 그가 정의한 로마화-탈로마화 개념을 보다 확장된 의미로 재정의할 필요가 있다. 특히 교황청과 지역교회의 관계는 교황과 주교의 관계, 즉 교계제도 안에 포함되어 있기 때문에, 양자의 관

51) 1919년은 교황청이 일본과 공식적인 외교관계를 수립한 해이다.

계는 기본적으로 로마중심적이다. 따라서 탈로마화가 진행된다 하더라도 지역교회는 교황청의 요구를 명목상으로라도 수행해야 한다.

이러한 이해를 바탕으로 교황청과 지역교회 간의 지배구조를 유형화시키면, 교황청의 요구가 지역교회에 그대로 반영되는 지배구조를 ‘강한 로마중심주의’, 교황청의 요구가 지역교회의 상황에 비추어 반영되는 지배구조를 ‘약한 로마중심주의’라고 부를 수 있을 것이다<표 2-3 참조>.

<표 2-3> 교황청-지역교회의 지배구조

지배관계	교황청»지역교회	교황청>지역교회
지배구조	강한 로마중심주의	약한 로마중심주의

지금부터는 보편교회사의 관점에서 교황청과 지역교회 간에 형성되어왔던 지배구조를 간략하게 살펴보도록 하겠다. 19세기 말까지 교황청과 지역교회의 관계는 사실상 교황청과 해당 지역교회가 속한 국가와의 관계(정교관계)였다. 유럽의 군주들은 교황청의 영향력으로부터 벗어나려는 목적으로 지역교회의 자치권을 확보하려고 했기 때문이다. 중세 유럽의 경우, 카노사의 굴욕(Humiliation at Canossa)⁵²⁾ 사건을 통해 확인할 수 있듯이 교황청의 종교권력은 국가의 정치권력을 압도하고 있었다. 따라서 지역교회는 교황청의 직접적인 영향력 아래 놓여있었다(강한 로마중심주의). 그러나 교황권이 약화됨에 따라 교황청과 지역교회와의 관계는 점차 변화하기 시작했다. 프랑스에서는 갈리아주의(gallicanism)⁵³⁾가 등장하였고, 스페인과 포르투갈은 식민지 교회를 자체적으로 운영할 수 있는 보호권(Padronado)을 행사할 수 있게 되었다(약한 로마중심주의).⁵⁴⁾ 영국은 아예 지역교회를 교황청으로부터 독립시켜 국가권력 아래에 놓아버렸다. 그러나 교황청의 대외적 종교권력의 약화(정교관계)는 대내적 종교권력의 강화(교황청과 지역교회의 관계)를 불러오는 모순적 상황이 발생

52) 1077년 신성로마제국의 황제였던 하인리히 4세(Heinrich IV)가 교황 그레고리오 7세(PP. Gregorius VII) 앞에서 무릎을 꿇고 교황에게 반발한 자신의 잘못(성직자 임명권을 확보하겠다는 교황의 요구를 거절한 행위)에 대한 용서를 청했던 사건이다. 정치권력이 종교권력에 굴복한 상징적 사건으로 이해되고 있다.

53) 갈리아주의는 17세기에 프랑스 왕이 프랑스 교회의 최고 통치자로 행세하려는 움직임을 말한다. 이것은 교황청의 간섭으로부터 벗어나 프랑스 교회의 자율성을 확보하려는 움직임으로도 해석된다(쿵비, 2012: 157-161참조).

54) 이후 살펴보겠지만, 18-19세기 초반 동아시아 지역에서는 프랑스가 보호권을 행사하였다.

하게 되었다. 1801년에 나폴레옹(Napoléon Bonaparte)과 교황 비오 7세(PP. Pius VII)가 맺은 『정교협약』(Concordat)은 정치권력의 우위를 인정하고 있었다. 하지만 이 협약은 교황에게 주교들에 대한 사임권을 부여함으로써 교회 내부적으로 교황의 권력을 급격하게 상승시켰다. 급기야 교황지상주의(ultramontanism)⁵⁵⁾가 나타났고, 이를 바탕으로 교황 비오 9세는 제1차 바티칸공의회(1869-1870)에서 교황의 수위권과 무류성을 선포함으로써(주세페 외 엠크, 2006: 811-816) 교황청과 지역교회의 관계를 강한 로마중심주의 지배구조로 전환시켜 버렸다.⁵⁶⁾ 이러한 지배구조는 20세기에 들어서도 변화되지 않고 오히려 강화되는 양상을 보였다.⁵⁷⁾ 예를 들어, 교황 베네딕토 15세(PP. Benedictus XV, 1914-1922 재위)는 1917년에 제1차 바티칸공의회 의 결정사항을 수용한 『교회법전』을 승인하여, 교황의 수위권과 무류성을 법률로 보장하고 전 세계 주교들의 임명권을 확보하였던 것이다. 이렇게 마련된 교의적·법률적 장치를 바탕으로, 교황청은 외교관계를 맺고 있는 국가들에 교황대사⁵⁸⁾를 파견하여 지역교회를 감독하기 시작했다. 이에 따라 지역교회는 교황청의 지부 역할을 수행하는 수동적 존재로 격하되어갔다.

그러나 제2차 바티칸공의회는 강한 로마중심주의 지배구조로 인해 무시되어왔던 지역교회의 특수성과 주교들의 역할을 새롭게 부각시켰다(한국천주교중앙협의회 편, 2002b: 18-27항). 그 결과 세계주교대의원회의(시노드)⁵⁹⁾라는 장치가 마련되고, 각

55) 교황지상주의는 지역교회의 독립성을 반대하고, 교황에게 천주대교회의 권력이 집중되는 것을 지지하는 경향을 말한다.

56) “나는 가르치고 천명하는 바, 로마 교회는 주님의 안배로 여타의 모든 교회들 위에정규 수위 권한을 보유한다. ... 그러므로 모든 품급들과 온갖 전례들을 불문하고 모든 목자들과 모든 신자들은 개인적으로나 집단적으로 교황에게 교계적으로 예속되고 진정한 순명을 할 의무가 있다. 이러한 순명의 의무는 신앙과 도덕에 관한 사안들에만 국한되는 것이 아니고 온 누리에 퍼져 있는 교회의 규율과 통치에 관한 사안들에든 해당되는 것이다. 이런 식으로 로마 교황과 친교의 일치성을 유지하고 같은 신앙고백을 함으로써, 그리스도의 교회는 하나의 최고 목자 아래 하나의 양 떼가 되는 것이다(제1차 바티칸공의회에서 비오 9세가 선언한 교황의 수위권, 주세페 외 엠크, 2006: 813-815).” “로마 교황이 사도좌에서 발언할 때, 즉 모든 그리스도교 신자들의 목자요 스승으로서 자신의 직무를 수행할 때 신앙과 도덕에 관하여 전 교회가 받아들여야 할 교리를 자신의 사도적 최고 권위를 가지고 선언할 때, 그는 복된 베드로에게 약속하신 하느님의 도움에 힘입어 무류성을 지닌다. 이 무류성은 하느님이신 구세주께서 당신의 교회가 신앙과 도덕에 관한 교리를 규정할 때 향유하기를 원하셨다. 그러므로 로마 교황의 결정들은 교회의 동의 때문이 아니라 그 자체로서 마땅히 바뀔 수 없는 것이다. 이제 만일 누가 (하느님께서 이를 막아주시기를 바라지만) 나의 이 결정에 대해 감히 반대한다면, 그는 파문받아야 한다”(제1차 바티칸공의회에서 교황 비오 9세가 선언한 교황의 무류성, 주세페 외 엠크, 2006: 816).

57) 강인철(2006)의 분석대로, 동아시아 지역을 비롯한 선교지역에서는 20세기에 보호권 제도가 사라지게 되면서 강한 로마중심주의 지배구조가 강화되는 양상을 보이게 된다.

58) 첫 대사관은 1500년 베네치아(Venezia)에 설치되었다(정진석, 2007: 183).

59) 시노드에 참여할 수 있는 인원은 160여 명 정도였는데, 여기에 참석하는 주교들은 각 나라 주교단(주교회의)의 대표들이었다. 교황은 시노드에 반드시 참석하게 되어 있었고, 이 시노드를 통해 전 세계 지역교회의 의견을 반영하여 사목방침을 결정하게 되었다. 따라서 시노드는 전 세계 주교단의 의견이 개진되는 공론장의 역할

지역교회에는 주교들의 상설 회의기구인 ‘주교회의’가 설치되는 등 지역교회의 자율성이 상대적으로 강조되었다(약한 로마중심주의로의 전환). 남미의 해방신학은 1968년 콜롬비아 메델린 라틴아메리카주교회의와 1979년 멕시코 푸에블라 라틴아메리카주교회의가 ‘가난한 이들을 위한 우선적 선택’을 천명함에 따라 발전을 거듭하였는데, 이것은 남미천주교회가 자신들의 지역적 상황을 신학적으로 반영시킨 결실이었다.

한편, 교황 요한 바오로 2세는 강한 로마중심주의 지배구조로의 전환을 추구하는 사목정책을 펼쳤다. 그는 교황이 소유한 주교 임명권을 이용하여 자신에게 충성하는 사제들을 주교로 임명하였다. 그리고 교황청보다 지역교회를 우선시하는 주교들에 대한 통제를 강화하였다. 이어서 그는 1983년에 새롭게 제정된 『교회법전』(주교회의 교회법위원회 역, 1989)에 교황과 교황청의 권력을 강화하는 조항들을 삽입시키는 등 강한 로마중심주의 지배구조를 제도화시키는데 심혈을 기울였다. 또한 그는 “주교 시노드의 결정권을 완전히 교황권 아래로 종속시키고 대륙별, 나라별 주교회의의 권한을 제한”하였다(보프의 인터뷰, 황경훈, 2015: 33). 그리고 보편교회의 수장으로써 지역교회를 찾는 그의 잦은 사목방문은 지역교회에 대한 교황청의 지배를 강화시키는 효과를 파생시켰다. 이를 통해, 교황은 약한 로마중심주의를 표방하던 공의회 이후의 흐름에 역행하여 제도 중심적인 강한 로마중심주의 지배구조를 견고하게 다져나갈 수 있었다. 강한 로마중심주의 지배구조는 교황 베네딕토 16세 시기에도 지속적으로 이어져 왔다.

하지만 교황 프란치스코는 지역교회의 자율성을 강조하면서(교황 프란치스코, 2014a: 30항, 32항), 교황청과 지역교회 사이의 지배구조를 약한 로마중심주의로 전환시키려는 의지를 보이고 있다. 프란치스코 교황의 사목정책에 따른 교황청과 지역교회 간 관계의 변화 추이는 향후 지속적으로 살펴볼 필요가 있다.

(3) 종교-국가 지배구조

성직자와 평신도, 교황청과 지역교회 사이에서 형성된 지배구조는 그 유형을 상대

을 할 수 있었고, 이러한 제도화는 약한 로마중심주의 지배구조를 형성하는 데 일익을 담당했다(한상봉, 2010a).

적으로 쉽게 구분할 수 있다. 그들은 같은 신학적 정당성 속에서 지배구조를 형성하고 있기 때문이다. 그러나 종교와 국가(정치권력) 사이에 형성되어 온 지배구조는 그 성격을 포착하는 것이 단순하지 않다. 그들 사이에는 서로 공유하지 않고 있는 영역들이 존재하기 때문이다.

통상적으로 종교와 국가의 관계는 두 대상의 물리적 거리를 기준으로 정교분리와 정교유착이라는 유형으로 구분된다. 정교분리는 종교와 국가가 상호 불개입을 원칙으로 하는 유형을 말하며, 정교유착은 그 반대의 경우를 말한다. 이러한 일반적인 구분이외에 종교와 국가의 관계를 좀 더 자세하게 구분하려는 몇몇 학자들의 시도가 있다(이원규, 2006: 459-464).

우선 존스톤(Johnstone, 1975)은 종교와 국가의 관계를 권력의 역학관계에 따라 구분하였는데, 이것은 세 가지 유형으로 정리될 수 있다. 첫 번째 유형은 종교가 국가보다 권력이 강한 경우를 말하며, 이것은 보통 신정정치(theocracy)라고 불린다. 여기서 종교적 신념과 가치는 국가를 다스리는 근본 원리로 여겨진다. 두 번째 유형은 국가의 권력이 종교보다 강한 경우를 말한다. 이 유형은 주로 전체주의 사회에서 나타나며, 종교의 역할은 국가 권력의 정당성을 옹호하는 차원에 머물게 된다. 세 번째 유형은 국가와 종교가 분리된 경우를 말한다. 국가와 종교를 분리하는 정교분리의 형태가 여기에 속한다.

버논(Glenn M. Vernon, 1962)은 종교와 국가 사이의 관계 유형을 국가의 종교정책에 따라 세 가지로 구분하고 있다. 첫 번째는 국가가 하나의 종교에 특혜를 제공하고 다른 종교에는 차별적인 정책을 펼치는 경우를 말한다(종교차별정책: 필자주). 주로 국교(國敎)가 있는 국가에서 두드러진 유형이다. 두 번째는 국가가 특혜나 차별 없이 종교 일반을 모두 뒷받침하는 경우를 말한다(종교평등정책). 이 유형은 정교분리가 이루어진 국가에서 주로 나타난다. 세 번째는 국가가 모든 종교를 거부하고, 종교를 제거하려는 정책을 펼치는 경우를 말한다(종교제거정책). 초기 공산주의 국가들에서 나타난 경우가 이에 해당한다.

한편, 잉거(J. Milton Yinger, 1970)에 따르면, 종교와 정치의 관계는 세 가지 유형으로 구분될 수 있다. 첫 번째는 종교가 정치제도를 강화시키는 유형이다. 종교는 정치권력을 정당화시키고, 사회통합을 강화하는 역할을 담당한다. 두 번째는 정치권력이 강제적으로 종교를 통제하는 유형이다. 이때 종교는 단순히 정치권력의 의지

를 실현하는 한 도구에 불과하다. 세 번째는 종교와 정치가 날카로운 긴장상태에 놓여있는 유형이다.

위의 논의들은 종교와 국가의 관계를 유형화 시키고 있다는 점에서 유용하다. 하지만 유형을 구분하는 기준에 있어서는 미묘한 차이점들이 발견되고 있다. 따라서 본 논문은 위의 유형분류 기준을 통합시킬 수 있도록 종교(60)와 국가 간 지배구조의 유형을 구분하고자 한다. 특히 본 논문에서는 종교와 국가가 대표적인 지배단체들(베버, 1997: 189-193)이라는 점에 주목한다. “교회로 대변되는 지배단체는 세속에서 국가와 달리 구원재(구원재: 인용자 주)의 행사를 통해 지배권을 장악하려하기 때문에, 국가와는 항상 세속 지배를 둘러싼 갈등이나 때로는 상호 협조 또는 경쟁 관계에 빠지게 된다. 그만큼, 교회로 대변되는 지배적인 한 사회의 종교 문화는 국가라는 세속적 지배 단체와의 관계 속에서 그 위상이 정립되기 마련이다. 이런 맥락에서도, 종교문화를 주도하는 한 사회의 교권체제로서의 교회의 사회적 존재 양식과 국가 권력과의 관계는 언제나 중요한 종교사회학의 주제였으며 그런 까닭에 종교사회학은 동시에 지배사회학이기도 했다”(박승길, 1998). 따라서 본 논문은 이러한 베버의 관점에서 종교와 국가 간에 형성된 지배구조의 유형을 분류해보도록 하겠다.

우선 종교가 국가를 지배할 경우에 나타나는 지배구조를 ‘종교종속주의’라고 부를 수 있다. 이 유형에서 종교는 국가의 각종 정책에 강한 영향력을 행사할 수 있으며, 국가는 자신을 지배하는 종교집단에 특혜를 제공하고 이외의 종교집단을 차별적으로 대하는 등 특정 종교 중심의 종교정책을 펼치게 된다. 한편, 국가가 종교를 지배할 경우, 이때의 지배구조는 ‘국가종속주의’라고 부를 수 있다. 국가는 구원재의 보급과 거부를 통해 지배질서에 정당성을 부여하는 종교적 특성(베버, 1997: 189)을 이용하여 자신의 정치적 권력을 정당화하도록 종교를 다양한 방법으로 통제할 수 있다. 즉, 국가는 특정 종교집단에 각종 특혜를 제공하여 그 종교집단이 국가의 정책을 적극 옹호하거나, 침묵으로 옹호하게 만들 수 있다. 그리고 특정 종교집단을 위협하거나 그 집단에 압력을 가함으로써, 그 종교집단이 자신의 의지와는 상관없이 국가의 정책에 동조하게 만들 수도 있다. 만약 동조하지 않을 경우, 국가는 물리적 강제력(베버, 1997: 189-190)을 활용하여 그 종교집단을 탄압(박해)할 수 있다.

60) 이때 종교는 한 국가 내 종교세력 전체를 의미하지 않으며, 한국천주교회, 대한예수교장로회 등과 같은 특정 종교집단을 의미한다.

종교와 국가 어느 쪽도 상대방을 잠정적으로 지배하지 못할 경우, 특정한 지배구조는 형성되지 않는다. 양측은 자신의 의지를 행사하기 위해 다양한 전략을 행사하며, 이 과정에서 종교와 국가는 ‘경쟁관계’와 ‘협력관계’를 반복해서 맺게 된다.

이상 살펴본 종교와 국가 간 지배구조의 유형을 정리하면 <표 2-4>와 같이 표현할 수 있다.

<표 2-4> 종교-국가의 지배구조

지배관계	종교 > 국가	종교 ≍ 국가	종교 < 국가
지배구조	종교종속주의	지배구조 없음 경쟁/협력관계	국가종속주의

이를 바탕으로 보편교회의 지평에서 천주교회와 국가 사이에 맺어온 지배구조의 형성과정을 간략하게 검토함으로써 이후의 논의에 반영하고자 한다(박준영, 2008). 중세 유럽의 군주들은 교황으로부터 즉위에 대한 승인을 받아야만 했고, 내정에 개입하는 교황의 요구를 수용하는 태도를 보여야만 했다(종교종속주의). 그러나 이와 같은 지배구조는 교황권의 약화와 더불어 변화되기 시작했다. 군주들은 지역교회를 자신의 영향력 아래에 두고자 교황과 대립하기 시작했으며(경쟁관계), 영국의 성공회와 같이 군주가 지역교회의 수장이 되는 경우가 나타나기 시작했다(국가종속주의). 한편, 혁명을 통해 탄생한 프랑스 공화정은 정교분리를 강력하게 요구했고, 천주교회는 강력히 반발했다. 이러한 경쟁관계에서 정치권력이 우위를 점하게 되자, 1905년 제3공화정은 『정교분리법』을 제정하여 강제적으로 정교분리를 실행시켰고, 천주교회는 이에 따를 수밖에 없었다(국가종속주의). 그러나 프랑스정부와 천주교회는 제국주의적인 식민지 개척과 선교지 확대라는 상호 이익을 위해, 식민지 지역에서는 서로 협력하는 모습을 보였다(협력관계). 한편, 교세가 약한 중동 및 아시아 지역에서 천주교회는 국가 정책에 중립적인 태도를 보이거나 적극 옹호하는 모습을 보였다(국가종속주의).⁶¹⁾ 이것은 교황 레오 13세(PP. Leo XIII, 1878-1903 재위)는

61) 그러나 아시아 국가들 가운데에서도 예외적인 국가가 있다. 천주교 신자가 국민의 대다수를 차지하는 필리핀의 경우가 그러하다. 필리핀천주교회는 1986년 20년간 장기독재를 펼쳐오던 마르코스 정권을 축출시키고, 2001년에는 부패와 도박을 일삼은 에스트라다 대통령을 탄핵시키는 등 막강한 종교권력을 행사하였다.

1892년에 발표한 회칙 *Au Milieu Des Sollicitudes* 를 통해 이중적인 정교분리 원칙이 반영된 것이라고도 볼 수 있었다. 여기서 그는 천주교회의 기득권이 강한 전통적인 천주교 국가들에서는 정교분리를 묵인하지 않고, 그렇지 않은 나라에서는 정교분리를 묵인할 수 있다는 점을 분명히 하였다(김진소, 1995).⁶²⁾ 이러한 배경 속에서 오늘날 각 지역의 천주교회와 국가들은 종교권력과 정치권력의 역학관계에 따라 여러 유형의 지배구조(관계)를 형성하고 있다.

지금까지 성직자-평신도·교황청-지역교회·종교-국가 관계에서 형성될 수 있는 지배구조들의 유형을 이념형적으로 구분하였다. 이제 외재적 접근을 통한 한국천주교회의 분석을 위해 마지막으로 요구되는 것은 각 지배구조들 간의 작동방식에 대한 이론적 검토이다.

4) 지배구조의 작동

앞서 살펴보았듯이, 각 지배구조들은 서로 다른 공간에서 형성된다. 그러나 그것들이 한국천주교회라는 특정한 지역교회에 영향을 미친다는 점은 동일하다. 따라서 각 지배구조들 사이에는 중첩되는 지점이 존재하며, 각 지배구조들의 상호관계는 한국천주교회의 모습을 결정짓는 변수로 작용하게 된다.

그런데 한국천주교회를 대상으로 한 종교사회학적 연구들은 한국천주교회-국가의 관계(대외적 관계)에 주목하는 경향이 짙었다. 이러한 경향 속에서 강인철(2008)은 한국천주교회의 대내외적 권력관계를 통합적으로 분석하고자 하였다. 이를 위해 그는 마두로(1998)가 제시한 ‘종교권력(religious power)’ 개념을 끌어왔다. 종교권력이란, “종교재화(religious goods)⁶³⁾를 생산·재생산하고 축적하며, 분배·교환하는 능

62) 이렇듯 국가와의 관계에서 천주교회가 보이고 있는 모순적 태도는 특히 파시즘 정권과의 우호 관계를 통해서도 잘 드러난다. 교황 비오 11세(PP. Pius XI, 1922-1939 재위)가 자신과 교황청의 세속적 특권을 상당부분 인정한 무솔리니(Benito Andrea Amilcare Mussolini)와 1929년에 라테라노 조약(Patti Lateranensi)을 맺으면서 파시즘 정권과 손을 잡고, 이탈리아와 동맹관계에 있던 독일과 일본에 대해 우호적인 태도를 보였으며, 스페인 내전 중에 천주교회를 옹호하던 군부를 지원했던 것이 대표적인 사례가 될 수 있다. 참고로 라테라노 조약이란, 1929년에 교황청과 이탈리아 무솔리니 정권이 맺은 조약이다. 이 조약을 통해 교황청은 옛 교황령의 이탈리아 귀속을 인정하고, 그에 따른 재정적인 보상을 받았다. 무솔리니는 바티칸 시국을 독립국가로 인정하고 천주교를 이탈리아 국교로 인정한 1848년의 알베르티노 헌법(Statuto Albertino)의 원칙을 재확인해주었다.

63) 종교재화(religious goods)란, 의미를 찾는 인간의 존재론적 속성과 관련되어 있는 것으로써, “구원을 달성하

력”을 말한다. 다시 말해 종교권력은 종교재화를 처리할 수 있는 능력을 말하며, 그것은 종교적 생산수단을 소유한 사람들에 의해 결정된다는 것이다(마두로, 1988: 181). 강인철은 마두로의 논의가 주로 종교 내부 구성원들 간의 권력관계에 집중되어 있기 때문에, 종교권력이 종교 외부에 미치는 영향력을 제대로 분석하기 어렵다고 지적했다(강인철, 2008: 32). 이러한 이유에서 그는 종교 내부 구성원들 사이에서 행사되는 종교권력을 ‘대내적(internal) 종교권력’, 종교 외부에 행사되는 종교권력을 ‘대외적(external) 종교권력’으로 구분하였다. 이는 종교조직이 내부 구성원들에 대한 영향력 행사를 넘어 외부인에게도 다양한 방법으로 영향력을 행사할 수 있다는 점을 분명하게 보여주려는 것이었다. 이를 통해 그는 한국천주교회를 둘러싼 다양한 행위자들의 역동적인 권력관계를 통합적으로 바라볼 수 있는 가능성을 열어주었다.

하지만 종교권력을 다룬 그의 저작(강인철, 2008)에는 대내적 종교권력과 대외적 종교권력이 상호 작동하는 방식을 언급하는 부분이 생략되어 있다. 물론 제2차 바티칸공의회 이후 사회참여를 둘러싼 한국천주교회의 태도 변화를 분석한 부분(2008: 제2부)과 한국천주교회를 대상으로 한 그의 다른 연구들(2006; 2012; 2013a; 2013b)을 살펴보면, 그가 대내적 종교권력과 대외적 종교권력의 상호관계를 염두하고 연구를 진행해 왔다는 사실을 알 수 있다. 그러나 그의 연구들에서는 대내적 종교권력과 대외적 종교권력의 상호관계가 구체적으로 어떻게 설정되고 있는가에 대해서는 직접적인 언급이 없다. 따라서 그의 연구들에는 양자의 관계가 모호하게 드러나 있다는 한계가 있다.

이점에서 본 논문은 한국천주교회의 대내적 종교권력과 대외적 종교권력의 상호관계를 보다 직접적으로 다루고자 한다. 다시 말해 대내적 종교권력이 형성·행사되는 성직자-평신도 지배구조와 대외적 종교권력이 형성·행사되는 한국천주교회-국가 지배구조 그리고 대내외적 종교권력이 중첩되어 나타나는 교황청-한국천주교회 지배구조를 분명하게 도출하고, 각 지배구조들이 한국천주교회의 모습을 결정짓는 과정에 주목하려는 것이다.

그렇다면 각 지배구조들이 한국천주교회의 모습을 결정짓는 과정을 설명할 수 있

거나 구원의 달성을 촉진하는 여러 요소나 매체들 즉 ‘구원재(salvation goods)’”를 의미한다. 여기서 구원이란, 질병의 치유와 정신적 안정, 진학, 출산 등 현세 구복적인 것으로부터, 예지력, 신적인 힘 또는 원리와외의 신비적 일치, 죽은 자의 구원, 내세의 행복과 같이 우주적·초월적·내세적인 것들을 말한다(강인철, 2008: 27).

는 이론적 자원은 어떤 것이 있을까? 본 논문은 ‘비판적 실재론(critical realism)’(Benton & Craib, 2011: 120-141)과 이를 비판적으로 재해석한 서영표의 논의(2009)를 통해 각 지배구조들 간의 작동방식을 설명할 수 있는 이론적 자원을 확보하고자 한다.

바스카(Roy Bhaskar) 등이 제안한 비판적 실재론은 비판적 자연주의(critical naturalism)와 초월적 실재론(transcendental realism)의 줄임말이다. 다시 말해 비판적 실재론은 “어떤 현상의 외적 가치를 회의하고, 일단 거부한다는 측면에서 ‘비판적이며’, 그 현상을 발현시키는 구조가 단지 이론적 구성물만이 아니라 객관적으로 실재한다고 인정한다는 측면에서 ‘실재론’이다”(홍태희, 2007: 301).⁶⁴⁾ 따라서 비판적 실재론은 사건의 표면적인 현상만을 다루는 실증주의 방법론의 한계를 극복하고, 현상 이면에 은폐되어 있는 사회구조의 메커니즘을 분석하는 데 효과적인 방법론이다. 이러한 관점에서 한국천주교회를 움직이는 지배구조들의 형성과정과 그것들의 작동방식을 분석하려는 본 논문의 시도는 비판적 실재론이 제시하는 방법론과 흐름을 같이 하고 있다.

비판적 실재론은 현실 세계를 층화된 실재(stratified reality)로 파악한다(Benton & Craib, 2011: 125-126). 이에 따르면, 현실 세계는 실재적 영역(the real)과 현상적 영역(the actual) 그리고 경험적 영역(the empirical)으로 구분될 수 있다. 여기서 실재적 영역이란 표면적인 현상을 만들어 내는 다중적 메커니즘(multi-mechanisms)이 작동하는 층위를 의미한다. 현상적 영역은 실재적 영역에서 이루어지는 다중적 메커니즘의 복합적 상호작용이 현상으로 드러나는 층위를 말한다. 경험적 영역은 그러한 현상을 구체적으로 경험하는 층위를 의미한다. 이때 각 층위는 서로의 영역을 분명히 구분하며, 각 층위마다 출현적 속성(emergent powers)을 지니면서 독립적인 성격을 갖는다. 하지만 각 층위가 완전한 독립성을 지니는 것은 아니다. “각 층은 자신의 출현적 속성을 보유하”지만, 그것들은 하위 층위에 영향을 주고 또 영향을 받기 때문이다(서영표, 2009: 117).

64) 비판적 실재론은 실재론(realism)의 속성상 만물의 근원 또는 제1원인(first cause), 즉 신(神)에 대한 논의로부터 자유롭지 않다. 실재론을 극단적으로 몰고 가면, 사회 현상을 신의 섭리(providence)로 설명할 수 있기 때문이다. 그러나 신의 섭리는 인간이 합리적으로(특히 사회과학적으로) 설명할 수 없는 신학적(Theological) 영역에 속한다. 따라서 본 논문은 신의 존재와 섭리에 대해 칸트(Immanuel Kant)적 인식론을 택하고자 한다. 인식 불가능한 영역에 대해서는 불가지(不可知)적인 입장을 취하려는 것이다.

한편, 알튀세르가 제기한 사회 이론(1990)⁶⁵)에 비판적 실재론을 적용하면, 사회 현상을 분석하는 데 유용한 이론적 자원을 도출해낼 수 있다(서영표, 2009: 119-120). 알튀세르는 사회가 여러 심급들(경제적 심급, 정치적 심급, 이데올로기적 심급)로 구성되어 있고, 이들의 조합에 따라 결정된다고 보았다. 그런데 이 심급들 사이에는 위계가 존재한다. 이 위계를 층화 개념에 비추어 보면, (마르크스를 위한 for marx) 알튀세르의 의도가 반영되어) 경제적 심급이 다른 심급들에 비해 우위에 놓여있다는 사실이 수용될 수 있다. 하지만 경제적 심급이 정치와 이데올로기적 심급의 관계를 반드시 결정하는 것은 아니다. 왜냐하면 정치와 이데올로기적 심급은 각기 독자적인 출현적 속성을 가지고 있기 때문이다. 따라서 비판적 실재론으로 해석된 알튀세르의 사회 이론은 정치와 이데올로기적 심급이 경제적 심급에 영향을 미칠 가능성을 배제하지 않는다. 즉, 사회를 구성하는 세 심급들이 (경제적 심급의 우위에도 불구하고) 서로 영향을 주고받을 수 있다고 볼 수 있는 것이다. 각 심급들은 이러한 상호관계를 통해 자기 자신과 사회의 모습을 중층결정(overdetermination) 하게 된다.

이처럼 비판적 실재론을 통해 해석된 알튀세르의 사회 이론은 한국천주교회에 존재하는 지배구조들 간의 작동방식을 이해하는 데 유익하다. 이 방식대로 한국천주교회의 지배구조들 간의 상호관계와 작동방식을 이해하면, 다음과 같이 설명될 수 있을 것이다. 첫째, 한국천주교회에는 표면적인 모습을 결정짓는 심층적인 지배구조들이 존재한다. 둘째, 각 지배구조들은 각기 다른 행위자들 간의 권력관계 속에서 형성되는 것이기 때문에, 서로 다른 출현적 속성을 지니고 있다. 셋째, 각 지배구조들은 한국천주교회라는 범주 속에서 서로 영향을 주고받으며 형성되어 왔다. 넷째, 이 과정에서 각 지배구조들은 자기 자신과 한국천주교회의 모습을 중층결정 해왔다. 한편, 각 지배구조들에 대한 구분은 방법론적인 절차에 따른 것이지, 각 지배구조들이 따로 존재하는 것은 아니다. 지배구조들은 서로 접합(articulation)을 이루면서 서로를 결정하고, 또 결정되는 상태로 존재하기 때문이다.

이러한 논의에 비추어 한국천주교회를 움직이는 지배구조들을 분석하게 되면, 한

65) 알튀세르는 마르크스주의를 경제결정론의 혐의로부터 구출하고자 하였다(알튀세르, 1990). 이를 위해 그는 경제적 심급 이외에 정치적 심급, 이데올로기적 심급 또한 사회를 움직이는데 영향을 미친다고 주장하였다. 각 심급들은 복합적으로 영향을 미치면서 사회구성체의 모습을 중층결정하게 된다는 것이다.

국천주교회의 (표면적인) 모습 이면에 존재하는 지배구조들의 존재와 이들의 상호 작용이 한국천주교회의 모습을 결정짓는다는 사실을 뒷받침하는 이론적 자원을 확보할 수 있다.

2. 내재적 접근: 천주교회의 자기 이해

지금부터는 천주교회의 자기 이해를 검토함으로써 천주교회 조직에 대한 내재적 접근을 가능하게 하는 개념과 원리들을 검토하고자 한다. (천주교를 포함하는) 그리스도교 내에서 교회(Church)에 대한 자기 이해는 다양한 형태로 형성되어 왔다. 이러한 다양성은 그리스도교 지체들이 예수의 가르침을 실천하고, 지속적인 형태로 유지하기 위해 펼쳐진 공동체적 적응과정이 반영된 것이라고 할 수 있다. 따라서 그리스도교 역사 속에서 형성되어 온 다양한 교회관(教會觀)을 검토하는 것은 그리스도교인들의 자아 정체성을 이해하는 것이다. 이러한 의미에서 본 논문은 그리스도교의 자기 이해, 즉 여러 유형의 교회관들을 살펴보고자 한다. 이를 바탕으로 천주교회의 자기 이해(교회론)를 검토할 것이다.

1) 교회를 바라보는 여러 관점⁶⁶⁾

(1) 제도 중심적 교회관

제도 중심적 교회관은 교회를 보고 만질 수 있는 실체로 인식하는 교회관이다. 이러한 관점은 종교개혁 시대에 활동한 성 벨라르미누스(S. Robertus Bellarminus, 1542-1621)의 논의에서 잘 드러나고 있다. 그는 교회를 인식 가능한 하나의 사회라

66) 필자는 신학을 전문적으로 공부한 신학자가 아니기 때문에, 천주교회에 대한 신학계의 논의를 전문적으로 검토하는 것은 사실상 불가능하다. 또한 그것은 본 논문의 직접적인 관심 영역 밖의 일이다. 그러나 천주교회의 내적 언어를 검토하는 것은 피해갈 수 없는 일이다. 따라서 필자는 그리스도교 내에 형성된 여러 교회관을 일목요연하게 정리한 교의신학자 심상태 문시훈의 도움을 받아(심상태, 1988: 189-256) 논의를 이어가도록 하겠다.

고 보았다. 그러나 이 사회는 인간 사회와는 구별된다. 교회는 그리스도에 대한 신앙고백, 성사참여, 목자의 통치를 받는 사람들로 구성되어 있다. 그리스도에 대한 신앙고백을 통해, 고백을 하지 않는 비그리스도교인들은 교회에서 제외된다. 그리고 성사참여 여부를 통해, 예비신자와 조당(阻擋)⁶⁷⁾·과문당한 사람들이 제외된다. 그리고 목자의 다스림(로마교회(교황)의 수위성)을 인정하지 않는 교회(정교회, 개신교) 신자들이 제외된다. 이렇게 하여 남은 사람들이 하나이고 거룩하며 보편되고 사도로부터 이어오는 로마 가톨릭교회(천주교회)의 구성원들이다. 이러한 관점은 제2차 바티칸공의회에서도 정설로 자리잡고 있다. 따라서 제도 중심 교회관은 자신과 자신이 아닌 것을 구분하는 제도(institution)를 중시하게 된다.

이러한 구분은 천주교회와 나머지 종교에 대한 구분뿐만 아니라 교회 조직 내부 구성원들 사이에 신분을 구분하고, 그 관계를 하느님의 뜻으로 정당화한다. 각 신분은 교회의 권한과 기능(교도직, 성화직, 통치직)을 통해 구분된다. 즉, 교회 구성원들을 가르치고, 성화하며, 통치하는 권한이 일부 구성원들에게 일임되는 것이다. 여기서 제도 중심적 교회관의 성직주의(clericalism), 율법주의(legalism), 개선주의(triumphalism)적인 특징이 드러난다. 성직주의 안에서 교회는 민주적인 사회가 아니다. 교도직과 성화직, 통치직에 대한 권한이 성직자들에게 집중되기 때문에 제도 중심적 교회는 불평등한 사회이다.⁶⁸⁾ 그리고 이러한 불평등을 강제하기 위해 교회는 교도권과 성화권, 통치권을 법률화시킨다. 이를 바탕으로 교회는 스스로를 완전한 사회(perfect society)라고 부르면서, 교회에 대적하는 악의 세력을 물리칠 것을 강조한다.

이와 같은 제도 중심적 교회관은 지난 수세기 동안 천주교회의 공식적인 지지를 받아왔다. 천주교회는 하느님으로부터 설립된 유일한 정통 교회로서 불확실성에 노출되어 있는 사람들에게 안식처를 마련해주고, 엄격한 교계제도 속에서 천주교회의 동일성을 확보할 수 있었다. 그러나 지나친 제도 중심적 태도는 인간이 교회라는

67) 혼인장애를 의미한다. 예를 들어, 이혼한 사람이 다른 사람과 혼일할 경우, 그는 성체를 받아먹지 못하는 등 정상적인 신앙생활을 영위할 수 없게 된다.

68) 제1차 바티칸 공의회(1869-1870) 초안에 따르면, “그리스도교회는 ... 모든 신자들이 동등한 권한을 소유하고 있는 평등한 사회가 아니다. 교회는 하나의 불평등한 사회이다. 이것은 신자들 중에서 한편은 성직자들이고 다른 한편은 평신도들이기 때문만이 아니고, 무엇보다도 한편의 신자들에게는 성화하며, 가르치고 다스리도록 주어져 있는데, 다른 편의 신자들에게는 주어지지 않은 하느님으로부터의 전권이 교회 안에 있기 때문이다.”라는 진술이 포함되어 있다(심상태, 1990: 93).

제도의 산물로 전락시킬 수 있었다. 즉, 예수 그리스도 가르침의 핵심인 사랑의 실천보다는 교회가 제시하는 의무 수행에 중점을 둠으로써, 생기 있는 신앙생활에 해를 가져올 수 있었던 것이다. 이러한 경직성은 수직적인 관계가 무너지고 민주적 관계가 형성되던 근대 사회로부터 상당한 비판을 받게 되었다.

(2) 신비체적 교회관

그러나 천주교회가 제도 중심적 교회관을 유일한 교회관으로 삼고 있었던 것은 아니다. 교회는 제도 속에서 자기 자신을 ‘그리스도의 몸(corpus Christi)’으로 이해하고 있었다. 즉, 천주교회는 온건한 제도주의적 입장에서 공동체적이며 신비체적인 교회관을 형성하고 있었던 것이다. 이러한 관점은 사도 바오로(S. Paulus)가 자신의 서간들에서 교회를 ‘그리스도의 몸’이라고 이해한 것으로부터 시작되었다고 할 수 있다.⁶⁹⁾ 각 구성원들은 그리스도를 머리로 하여 그리스도의 몸의 지체로서 교회의 여러 역할을 담당하며, 서로를 필요로 한다. 이러한 상호작용 속에서 교회 구성원들은 그리스도의 몸을 온전하게 형성한다. 그러나 이러한 신비체적 교회관은 1943년 교황 비오 12세(PP. Pius XII, 1939-1958 재위)가 공포한 회칙 *Mystici Corporis Christi*(그리스도의 신비체)(교황 비오 12세, 1943)가 발표되기까지 교회 내에서 주목받지 못했다. 하지만 제2차 바티칸공의회는 신비체적 교회관을 상당부분 받아들여지게 되며, 그것은 ‘그리스도의 몸’(한국천주교중앙협의회 편, 2002b: 7항)과 ‘하느님 백성(Populus Dei)’(한국천주교중앙협의회 편, 2002b: 제2장) 개념으로 드러나게 된다.

신비체적 교회관은 수직적인 제도 중심적 교회관과는 달리 수평적 관계를 추구한다. 또한 형식적인 법규정을 강조하기 보다는 비형식적인 사랑에 기반한 인격적인 삶을 강조한다. 따라서 특정한 목적으로 이루어진 대규모적인 관계가 아니라, 친교(communio, κοινωνία)가 중심이 되는 소규모적인 관계를 맺는다. 따라서 이 교회관의 특징은 ‘친교’이다. 그리고 친교의 원리는 ‘성령(Holy Spirit)’이다. 성령을 통해 교회 구성원들은 인격적 친교의 관계를 맺는다. 그러나 신비체적 교회관을 너무 중

69) 예를 들어, 성 바오로는 “여러분은 그리스도의 몸이고 한 사람 한 사람이 그 지체입니다.”(1코린토 12,27)라고 하면서, 교회를 설명하고 있다.

시하다보면 교회의 지속성을 보장하는 ‘제도’의 필요성이 의문에 부쳐지게 된다.

(3) 성사적 교회관

제2차 바티칸공의회는 천주교회가 고수해오던 전통적인 제도 중심적 교회관의 전환을 시도하였다. 공의회는 교회가 삼위일체이신 하느님을 통해 만들어진 신비적인 공동체라는 확신을 통해, 교회를 하느님과 인간, 인간과 인간 사이에 일치를 이룩하게 만드는 도구이자 표징인 ‘성사(聖事, Sacrament)’⁷⁰⁾로 규정하였다(한국천주교중앙협의회 편, 2002b: 1항, 9항, 48항). 성사는 보이지 않는 하느님을 가시적으로 드러내는 모든 것들을 말한다. 그러한 의미에서 “나를 본 사람은 곧 아버지를 뵈는 것”(요한 14, 9)이라고 한 예수는 원성사(原聖事)라고 할 수 있다. 천주교회는 자신을 통해 예수를 만날 수 있게 되었다는 점에서 자신을 예수 그리스도의 성사라고 표현한다(주교회의 교리교육위원회, 1999: 115-118).⁷¹⁾ 다시 말해, 교회는 하느님을 드러내 보이는 성사적 존재로서 세상에 존재한다.

그러므로 성사적 교회관은 하느님께 대한 신앙의 일치를 외적으로 드러내 보일 수 있는 제도적 교회관을 수용하면서, 내적으로는 삼위일체이신 하느님을 본받아 그리스도의 몸을 이루는 신비체적 교회관을 동시에 수용할 수 있다. 그러나 성사적 교회관을 극단적으로 추구하면, 교회의 모든 외형과 행위들을 하느님 은총의 외적 표징으로 절대화함으로써 자아도취에 빠질 위험이 있다.

(4) 복음선포적 교회관

복음선포적 교회관은 하느님의 말씀이 선포되고 그 말씀을 듣기 위해 모이는 사람들의 모임을 교회라고 부른다. 교회를 뜻하는 그리스어 ἐκκλησία는 하느님으로부

70) 성사는 보이지 않는 하느님을 가시적으로 드러내는 모든 것들을 말한다. 그러한 의미에서 “나를 본 사람은 곧 아버지를 뵈는 것”(요한 14,9)이라고 한 예수는 원성사(原聖事)라고 할 수 있다. 천주교회는 자신을 통해 예수를 만날 수 있게 되었다는 점에서 자신을 (예수)그리스도의 성사라고 표현한다. 성사는 예수가 제정한 성사인 세례·견진·성체·고해·병자·성품·혼인·성사 등 칠성사로 이루어져 있으며, 이 밖에 신앙생활에 도움을 주기 위해 교회가 제정한 축복·봉헌·구마(驅魔) 등의 준성사(準聖事)가 있다(주교회의 교리교육위원회, 1999: 115-118).

71) 천주교회는 전례를 통해 성사를 거행한다. 천주교 전례에서 거행되는 성사는 예수가 제정한 성사인 세례·견진·성체·고해·병자·성품·혼인·성사 등 칠성사로 이루어져 있으며, 이 밖에 신앙생활에 도움을 주기 위해 교회가 제정한 축복·봉헌·구마(驅魔) 등의 준성사(準聖事)가 있다.

터 말씀을 통해 모인 사람들의 모임(호출되어 소집된 자들 ἐκ-κλητοι)이란 의미를 가지고 있다. 따라서 중요한 것은 하느님의 말씀이 선포되는 사건이다. 그 사건은 언제, 어디서나 선포될 수 있기 때문에, 교회 역시 언제 어디서나 발생한다. 따라서 복음선포적 교회관은 때와 장소가 정해져 있는 기존의 제도 중심적 교회와는 확연히 다른 형태를 보인다.

이처럼 복음선포적 교회관은 제도 중심적 교회관이 소홀히 할 수 있는 살아있는 하느님의 말씀을 강조한다는 점에서 보다 활력 있는 신앙생활을 영위하게 한다. 그러나 지금여기(hic et nunc)에 하느님의 말씀이 선포된다는 점을 강조하게 되면, 하느님의 말씀을 사적인 차원, 즉 탈사회-탈역사적 차원으로 해석할 여지가 크다. 이러한 점에서 하느님의 말씀을 공적인 차원에서 지속적으로 해석할 수 있는 제도교회의 필요성이 제기된다.

(5) 봉사적 교회관

봉사적 교회관은 교회가 하느님의 은총이 이미 주어져 있음에도 사회로부터 소외되어 있는 이들을 위해 봉사해야 한다는 점을 강조한다. 즉, 교회 밖에 있는 이들을 교회로 끌어들이는 데 주목할 것이 아니라, 교회가 직접 교회 밖으로 나아가 소외되어 있는 이들을 위해 봉사해야 한다는 것이다. 따라서 이 교회관은 기본적으로 교회와 교회 밖 세상을 구분하지 않는다. 오히려 교회 밖 세상에 현존하는 하느님의 은총을 발견하기 위해 교회가 적극적으로 나서야 한다고 주장한다. 이 관점에서 볼 때, 예수는 회당 안에서 복음을 선포한 것이 아니라, 세상 속에서 복음을 선포하고 바로 그곳에서 하느님 나라를 미리 보여주었다. 따라서 예수 그리스도의 신비체인 교회 또한 성전 안에서만 복음을 선포할 것이 아니라, 세상으로 나와 그 한가운데서 복음을 선포하고, 바로 그곳에서 하느님 나라가 실현될 수 있도록 노력해야 한다. 그러므로 교회는 하느님 나라를 선취한 특권적 존재가 아니라, 하느님 나라를 세상 속에 실현하기 위해 다른 사람들에게 봉사해야 하는 존재인 것이다.

2) 천주교회의 교회론

이와 같이 다양한 교회관에 대한 이해를 바탕으로 천주교회의 교회론을 검토하고자 한다. 이것은 천주교회 구성원들이 자기 자신과 세상을 인식하는 방식을 이해하기 위함이다. 이를 통해, 외재적 접근만으로는 파악할 수 없는 교회 구성원들의 사고방식과 태도를 이해할 수 있는 지평을 넓히고자 한다.

천주교회의 교회론은 제2차 바티칸공의회를 기점으로 상당한 변화를 겪었고, “20세기 가톨릭교회의 역사에서 가장 중요한 사건으로 평가된다”(김우선, 2013: 88; O'Malley, 2008). 그것은 교회에 대한 자기 이해가 교회 구성원들에게 지대한 영향을 미쳤기 때문이다.⁷²⁾ 따라서 본 논문은 천주교회의 교회론을 제2차 바티칸공의회 이전과 이후로 나누어 살펴보도록 하겠다. 특히 제2차 바티칸공의회는 “안을 향한 교회ecclesia ad intra”와 “밖을 향한 교회ecclesia ad extra”에 초점을 맞추고 있다(휘너만, 2015: 104). 다시 말해, 공의회는 교회가 ‘자기 자신을 이해하는 방식’과 ‘세상을 이해하는 방식’을 대상으로 ‘쇄신’과 ‘현대화’를 추진하고 있었던 것이다. 이것은 “안을 향한 교회”에 초점을 맞춘 “교회에 관한 교의 헌장 인류의 빛”(Lumen Gentium, 이하 『교회헌장』)과 “밖을 향한 교회”에 초점을 맞춘 “현대세계에 관한 사목헌장 기쁨과 희망(Gaudium et Spes, 이하 『사목헌장』)을 통해 드러났다. 따라서 공의회 이후 천주교회의 교회론을 검토하기 위해서는 『교회헌장』과 『사목헌장』을 자세하게 살펴볼 필요가 있다.

(1) 제2차 바티칸공의회 이전의 교회론

제2차 바티칸공의회가 열리기 전까지 천주교회는 제도 중심적 교회관에 입각한

72) 프란치스코 교황은 제2차 바티칸공의회 의미의 다음과 같이 이해하고 있다. 2015년 4월 11일, 그는 자비의 특별 회년을 2015년 12월 8일(원죄없이 잉태되신 성모 마리아 대축일)에 시작한다고 선포하면서, 이렇게 말하였다. “제가 12월 8일을 선택한 것은 이날이 교회의 근대사에서 중요한 의미가 있는 날이기 때문입니다. 저는 사실 제2차 바티칸 공의회 폐막 50주년이 되는 이날 성문(회년에 열리는 성문, 여기서는 로마 성 베드로 대성당의 성문: 인용자 주)을 열 것입니다. 교회는 이 공의회를 생생하게 기억하여야 합니다. 이로써 교회는 역사 안에서 새로운 길을 걷기 시작하였습니다. 참으로 성령 강림 때처럼 공의회 교부들은 하느님을 동시대인들이 알아들을 수 있게 말해야 할 필요성을 강렬하게 느꼈습니다. 오랫동안 교회를 안온한 도성처럼 감싸주던 성벽은 무너져 버리고, 새로운 방식으로 복음을 선포해야 할 때가 왔습니다. 복음화의 새로운 길이 열린 것입니다. 모든 그리스도인의 새로운 임무는 열정과 확신으로 신앙을 증언하는 것입니다. 교회는 세상에 하느님 아버지의 사랑을 생생하게 보여 주어야 할 책임을 깨달았습니다”(교황 프란치스코, 2015a: 4항).

교회론을 가지고 있었다. 그것의 역사적 기원은 다음과 같다(심상태, 1988: 192-197).

로마 황제 콘스탄티누스(Constantinus I)가 『밀라노 칙령』을 통해 그리스도교의 자유를 보장한 이후, 교회는 로마 황제의 적극적인 후원을 받게 되었다. 이를 통해 교회는 로마 제국이 형성하고 있던 제도들을 흡수하면서 점차 제국 종교화되어 갔다. “교황은 황제의 서열에 이르게 되고, 그를 보좌하는 주교들도 국가 공무원의 높은 서열에 끼어 특전을 누리게 되었다”(심상태, 1988: 193). 이후 4-5세기경 게르만족으로 대표되는 민족들의 대이동으로 서로마 제국이 멸망하자, 교황을 비롯한 주교들은 제국 관료들이 수행하던 정치적 과제들을 떠맡게 되었다. 이로 인해 로마 주교(교황)는 신(神)권과 세속권을 동시에 가지게 되었다. 이제 교황은 최고 통치자로 자리매김하게 되었고, 주교는 그의 협조자로 인식되면서 교회 내의 독특한 위계 질서인 교계제도가 확립되어 갔다. 하지만 이에 대한 신학적(교회론적) 사유는 종교개혁 시기 이후부터 본격화되었다.

16-17세기에 걸쳐 벌어졌던 종교개혁은 세속화된 교회권력에 대한 비판과 교회의 세속권으로부터 독립을 추구하는 세속 군주들의 욕구 등 다양한 요인들이 결합되면서 나타난 전환기적 사건이었다. 특히 마르틴 루터를 비롯한 종교개혁자들은 제도 중심적인 교회조직 속에서 나타나는 성직주의와 율법주의 등을 비판하고, 참된 구원은 오직 하느님의 말씀(Sola Scriptura)과 은총(Sola Gratia) 그리고 오직 믿음(Sola Fide)을 통해서 온다고 주장하였다. 때문에 그들은 교황을 중심으로 한 교계제도 자체에 의문을 표하고 나섰다. 천주교회는 이들의 공격에 대응하기 위해 트렌토공의회(1545-1563)를 열었다. 그리고 모호하게 인식되고 있던 교계제도를 명확하게 규정했다(손희송, 2010).⁷³⁾ 트렌토 공의회는 교계제도에 대해 다음과 같이 선언하고 있다.

만일 누가 모든 그리스도교 신자들은 아무런 구별 없이 신약의 사제들이라고 하거나 혹은 모든 이들이 서로 동일한 영적인 권한을 가지고 있다고 주장한다면, 그는 명백히 **“정돈된 군대의 전열”(인용자 강조)**과도 같은 교회의 교계제도를 흐트러뜨리는 것이다”(주세페

73) 트렌토공의회는 다음과 같이 선언하고 있다. “만일 누가 모든 그리스도교 신자들은 아무런 구별 없이 신약의 사제들이라고 하거나 혹은 모든 이들이 서로 동일한 영적인 권한을 가지고 있다고 주장한다면, 그는 명백히 “정돈된 군대의 전열”과도 같은 교회의 교계제도를 흐트러뜨리는 것이다”(주세페 외 엮음, 2006: 743).

외 위음, 2006: 743).

트렌토공의회 이후, 직무 사제직(성직계급)의 중요성이 강화되면서 제도 중심적 교회관이 지배적인 교회관으로 자리매김하게 된다. 이것은 19세기 후반에 절정에 이르게 되는데, 이 시기에 열린 제1차 바티칸공의회(1869-1870) 초안에는 성직자와 평신도 사이의 수직적인 위계질서를 명백하게 담고 있었다.

그리스도교회는 ... 모든 신자들이 동등한 권한을 소유하고 있는 평등한 사회가 아니다. 교회는 하나의 불평등한 사회이다. 이것은 신자들 중에서 한편은 성직자들이고 다른 한편은 평신도들이기 때문만이 아니고, 무엇보다도 한편의 신자들에게는 성화하며, 가르치고 다스리도록 주어져 있는데, 다른 편의 신자들에게는 주어져 있지 않은 하느님으로부터의 전권이 교회 안에 있기 때문이다(심상태, 1990: 93).

이 초안은 보불전쟁(Franco-Prussian War, 1870-1871)으로 인해 제1차 바티칸공의회가 서둘러 마무리되면서 공식적으로 선언되지는 않았다. 그러나 이러한 관념은 교황의 수위권과 무류성 선언을 통해 직접적으로 드러났다. 이러한 의미에서 공의회 이전의 교회론은 배타적 성직자중심주의 지배구조를 정당화하는 신학적 원리로 작동하고 있었다. 트렌토공의회 이래 강조되고 있는 수직적 교회론의 전형적 본보기는 이냐시오 로올라(S. Ignatius de Loyola)의 영신수련에서 드러나고 있는데, 이를 통해 교회에 대한 무조건적인 순종이 신앙인의 근본 태도라는 당시 교회관을 확인할 수 있다(켈, 1998: 80-81)

우리는 모든 개인적인 판단을 버리고, 만사에서 그리스도의 참 정배이시며, 우리의 자모이신 교계제도의 교회에 기꺼이 순종하기 위하여, 마음의 준비를 갖추고 있어야 한다(이냐시오, 1995: 353항).

(2) 제2차 바티칸공의회의 교회론

이렇듯 강화된 제도 중심적 교회관은 프랑스 혁명 이후 서구사회를 휩쓸고 있던

계몽주의·인본주의·자유주의적 흐름 속에서 천주교회의 신앙과 조직을 보호하는데 효과적이었다. 그러나 외부 세계의 흐름이 돌이킬 수 없을 정도로 변화되고, 천주교회의 세속적 권력이 약화되기 시작하면서 천주교회는 고립되어 갔다. 천주교회는 변화된 세계 속에서 자신의 정체성을 새롭게 이해할 필요가 있었으며, 교회 밖 세상(현대세계)과 교회의 관계도 다시 설정할 필요가 있었다. 이러한 필요성 속에서 교황 요한 23세는 교회의 ‘쇄신’과 ‘현대화’를 기치로 내세우며 제2차 바티칸공의회를 소집하였다(휘너만, 2015: 54).

① 안을 향한 교회(ecclesia ad intra)

제2차 바티칸공의회는 전통적으로 고수되던 제도 중심적 교회관을 지양하고, 교회를 하나의 신비(mysterium)로 이해함으로써 교회론의 전환을 추구하였다. 예를 들어, 교회론을 다루고 있는 『교회현장』(한국천주교중앙협의회 편, 2002b) 제1장의 제목은 “교회의 신비”이다. 여기서 그동안 지배적인 교회관으로 자리잡고 있었던 제도 중심적 교회관은 다른 교회관들에 대한 기술이 모두 끝난 다음 마지막(8항)에 설명되고 있다. 이러한 사실은 공의회가 교회를 가시적인 제도로만 이해하지 않겠다는 점을 분명히 밝히고 있는 것이다.

실제로 공의회는 다양한 교회관을 수용하고 있다. 특히 공의회는 교회를 “그리스도의 성사”(한국천주교중앙협의회 편, 2002b: 1항), “그리스도의 몸”(7항), “하느님의 백성”(9항) 등으로 이해하면서, 성사적 교회관과 신비체적 교회관을 적극 수용했다. 이러한 표현들은 공의회가 교회를 이해하는 핵심 개념으로 친교(communio)를 강조하고 있었음을 알려준다(카스퍼, 2009: 175; 임병헌, 1993: 62; 켈, 1998: 86-87). 전 세계 주교들은 1985년에 공의회 폐막 20주년을 맞아 열린 세계주교대의원회에서 친교의 교회론이 모든 공의회 문헌들을 관통하는 핵심적인 통찰이라고 밝혔다. 그리고 교황 요한 바오로 2세 역시 세계주교대의원회의 최종보고서를 인용하여, “친교의 교회론은 공의회 문헌들의 중심 개념이고 기본 개념이다. 성서 안에서 그 원천을 발견하는 코이노니아(koinonia)-친교는 초대 교회와 동방교회에서 높이 존중되어 온 개념이며, 이 가르침은 오늘날까지도 지속되고 있다.”라고 언급하였다(교황 요한 바오로 2세, 2006: 19항). 이렇듯 천주교회는 친교가 공의회 이후 교회의 자기 이해

를 위한 핵심 개념임을 명백하게 인식하고 있었던 것이다.⁷⁴⁾

친교의 공동체로서 천주교회에 대한 이해는 『교회헌장』 제2장의 제목으로 언급되고 있는 하느님 백성(Populus Dei) 개념에서 명백하게 드러난다. 공의회가 개최되기 전까지, 하느님 백성은 “평신도를 일컫는 개념으로만 사용”되었다. 즉, “교계제도(성직자)는 교회이고, 평신도는 교회의 대상”이었던 것이다(이제민, 1995: 60). 이것은 제도 중심적 교회관이 당시 천주교회를 이해하는 지배적인 교회관이었다는 점을 보여준다. 이 교회관은 『교회헌장』의 예안(例案)을 다룰 때까지도 교회론의 정설인 것처럼 취급되었다. 그러나 제도 중심적 교회관은 공의회 진행과정에서 지양되었고, 친교를 중심으로 한 신비체적 교회관이 적극 반영되었다. 공의회는 하느님 백성, 교계제도와 주교직, 평신도, 수도자 순으로 『교회헌장』을 구성함으로써, 하느님 백성 개념을 교회 이해를 위한 선두에 옮겨 놓았고(이제민, 1995: 60), 이를 통해 “교회에 대한 교계론적 시각을 아주 뚜렷하게 교정”할 수 있었다(휘너만, 2015: 189).⁷⁵⁾ 그리하여 하느님 백성은 공의회를 통해 “믿음과 세례로써”(주교회의 교리교육위원회 역, 2008: 804항) 그리스도인으로 불림받은 모든 신자들을 지칭하는 개념이 되었다. 다시 말해, 하느님 백성 개념은 평신도와 성직자, 수도자 모두를 포함하게 된 것이다(한국천주교중앙협의회 편, 2002b: 32항). 따라서 모든 하느님 백성은 그리스도가 수행한 사제직(하느님께 예배를 드리는 직무), 왕직(하느님 백성을 돌보는 직무), 예언직(복음을 선포하고 가르치는 직무)을 수행한다.⁷⁶⁾

그러나 이것은 천주교회가 수직적 질서에서 수평적 질서로 재편되었다는 사실을 의미하지는 않았다. 공의회는 교회의 모든 구성원이 같은 하느님의 백성으로써 ‘형제적 친교’를 이루지만, 그들 사이에는 그리스도의 몸으로서 각기 다른 직분과 역할

74) 임병헌은 공의회가 제시한 친교 개념이 크게 신적 친교(communio divina), 형제적 친교(communio fraterna), 교계적 친교(communio hierarchica)로 구분될 수 있다고 보았다(임병헌, 1993). 여기서 신적 친교는 삼위일체 하느님의 세 위격, 즉 성부와 성자와 성령 사이에 존재하는 내적인 친교를 의미한다. 형제적 친교는 하느님 백성의 본질적인 동등성을 표현하며, 교계적 친교는 하느님 백성 안에 존재하는 비동등성을 의미한다.

75) 1968년 9월 18일에 열린 (“하느님 백성”을 다루고 있는 제2장을 『교회헌장』에 포함시킬 것인지에 대한)표결에서 1,615명의 교부들이 찬성표를, 553명이 제한적 찬성표를 던졌고, 19명의 교부들만이 반대표를 던졌다(휘너만, 2015: 189).

76) 오경환 역시 공의회에 교회론적 전환에 대해 다음과 같이 설명하고 있다. “공의회는 교회를 우선적으로 하느님 백성이라고 규정하면서 과거 교회의 지나친 권력 집중화 현상을 문제시하였고 동시에 세계 교회의 운영에서 주교들의 참여, 교구와 본당의 운영에서 사제, 수도자 그리고 평신도의 참여를 강력하게 권장했다. 공의회는 또한 전례의 성직자 독점을 지양하고자 했고 평신도의 적극적·능동적 참여를 매우 강조했다”(오경환, 1994: 493; 박문수, 2000: 672에서 재인용).

을 맡고 있음을 분명하게 지적하고 있기 때문이다. 바로 이점이 『교회헌장』 8항 “가시적이고 영적인 교회” 개념에서 드러나고 있다. 8항은 교회를 다음과 같이 설명한다.

교계 조직으로 이루어진 단체인 동시에 그리스도의 신비체, 가시적 집단인 동시에 영적인 공동체, 지상의 교회인 동시에 천상의 보화로 가득찬 이 교회는 두 개가 아니라 인간적 요소와 신적 요소로 합성된 하나의 복합체를 이룬다고 보아야 한다. 그러기에 훌륭한 유비로 교회는 강생하신 말씀의 신비에 비겨지는 것이다. 하느님의 말씀께서 받아들이신 본성도 구원의 생명체로서 말씀과 떨어질 수 없도록 결합되어 말씀에 봉사하듯이, 다르지 않은 모양으로 교회의 사회적 조직도 교회에 생명을 주시는 그리스도의 성령께 봉사하여 그 몸을 자라게 한다(에페 4, 16 참조)(한국천주교중앙협의회 편, 2002b: 8항).

이렇게 하여 신비체적 교회관과 제도 중심적 교회관은 말씀이신 그리스도의 육화(肉化)라는 유비(analogy)를 통해 성사적 교회관으로 통합되었다. 이를 통해, 교회는 영적인(형제적) 친교 속에서 가시적인 교계질서를 이루는 공동체, 즉 ‘교계적 친교’의 공동체로 이해된다. 따라서 교회 구성원들에게는 공동 책임(common responsibility)이라는 개념이 적용된다(카스퍼, 2009, 175-176). 즉, 교계적 친교의 원리 속에서 교회 구성원들이 맡고 있는 직무들은 하느님 백성의 구원을 위한 봉사로 해석되는 것이다(한국천주교중앙협의회 편, 2002b: 18항). 그러므로 교황, 주교, 신부, 부제, 수도자, 평신도는 서로에게 봉사하며 “생명과 사랑과 진리의 친교를 이루도록 세우신”(한국천주교중앙협의회 편, 2002b: 9항) 하느님의 백성이다. 이러한 이해를 바탕으로 공의회는 교계제도에 속한 각 직분의 성격과 역할에 대해 설명한다.

공의회는 주교를 사도들의 후계자로 정의한다. 따라서 그들의 임무는 예수가 사도들에게 맡긴 사명, 즉 가르치는 임무(교도직), 성화직(거룩하게 하는 임무), 통치직(다스리는 임무)을 수행하는 것이다(한국천주교중앙협의회 편, 2002b: 20항). 무엇보다도, 주교는 교도권을 통해 신앙과 도덕에 관하여 그리스도의 이름으로 판단을 내린다. 그리하여 그는 “자기에게 맡겨진 백성에게 믿고 살아가야 할 신앙을 선포”한다. 그리고 성서와 성전(聖傳)을 통해 계시된 진리를 해석해주면서, 그들의 “신앙이

열매를 맺게 하고”, 그들을 “위협하는 오류를 경계하여 막는다”(25항). 또한 주교에게는 성찬례(eucharistia)를 거행할 수 있는 합법적인 권한이 있다. 이 권한을 통해 주교는 “하느님께 예배를 드리고 돌보아야 할 직무”를 맡게 된다. 주교는 예수가 제정한 성사들을 지도하고 관리하며, 삶의 모범으로 신자들을 거룩하게 한다(26항). 마지막으로 주교는 “그리스도의 대리자이며 사절로서 자기에게 맡겨진 개별 교회들을 다스린다.” 주교는 그리스도를 통해 받은 “권력의 힘으로” “주님 앞에서 자기에게 속한 신자들을 위하여 법률을 제정하고 판결을 내리며 예배와 사도직의 질서에 관련된 모든 것을 다스릴 거룩한 권리와 의무를 가진다.” 그러나 주교들은 “오로지 진리와 성덕 안에서” 신자들을 보살필 경우에만 그 권력을 행사해야 하며, “착한 목자”인 예수의 모범에 따라 신자들로부터 섬김을 받는 것이 아니라 섬겨야 하며, 그들을 위해 목숨을 바칠 수 있어야 한다. 따라서 “주교는 아랫사람들을 친자식처럼 사랑하고 자기와 함께 기꺼이 협력하도록 권고하며 그들의 말에 귀를 기울여야 한다”(27항).

주교들에게 맡겨진 사명은 주교들의 협력자인 신부와 부제를 통해 수행된다. 신부는 “권력의 행사에서 주교들에게 의존하고 있지만, 사제의 영예로는 주교들과 함께 결합되어” 있다. 따라서 신부는 “자기 주교와 더불어 한 사제단을 구성”한다. 이때 신부는 “주교를 참으로 자기 아버지로 알아 존경하는 마음으로 순종”해야 하며, 주교는 신부를 “아들로 또 친구로 여겨야 한다.” 이러한 관계 속에서 신부는 신자들을 “그리스도 안에서 아버지로서 돌보아야 한다”(28항). 부제는 “주교와 그의 사제단과 친교를 이루어, 전례와 말씀과 사랑의 봉사로서 하느님 백성을 섬”긴다(29항). 이렇게 하여 주교와 신부, 부제들은 하느님 백성을 가르치고, 성화하고, 통치하는 성직자단을 이루게 된다.

한편, 공의회는 평신도를 성직자와 수도자가 아닌 모든 그리스도인으로 이해한다. 평신도는 세례를 통해 하느님 백성에 속하게 되며, 성직자와 더불어 그리스도의 사제직, 왕직, 예언직에 참여한다. 이러한 결합 속에서 평신도는 “자기 소명에 따라 현세의 일을 하고 하느님의 뜻대로 관리하며 하느님의 나라를 추구하는 것”을 임무로 받는다(31항). 따라서 평신도는 성직자들과 구별되지만 “모든 신자가 그리스도의 몸을 이루는 공통된 품위와 활동에서는 참으로 모두 평등”한 지위를 갖는다(32항).

바로 여기서 공의회 이후, 천주교회가 인식하는 성직자와 평신도의 관계가 드러난

다. 성직자와 평신도는 직무상으로 구분되지만, 그리스도 안에서 하나의 하느님 백성인 것이다. 그러므로 평신도들은 성직자에게 하느님의 말씀과 성사의 도움을 받을 권리가 있으며, 자기의 필요와 소원을 표명할 수 있다. 또한 “평신도들은 그들이 갖춘 지식과 능력과 덕망에 따라 교회의 선익에 관련되는 일에 대하여 자기 견해를 밝힐 권한이 있을 뿐 아니라 때로는 그럴 의무까지도 지닌다”(37항). 그러나 그들은 성직자들에 대한 존경과 사랑을 지녀야 하고, 성직자들이 “교회 안에서 결정하는 것들을 그리스도인의 순종으로 즉각 받아들여야” 하며, 그들을 위해 기도해야 한다(37항).

반면, 성직자들은 “교회 안에서 평신도들의 품위와 책임을 인정하고 향상시켜야 한다. 기꺼이 그들의 현명한 의견을 참작하고, 신뢰로써 그들에게 교회에 봉사하는 직무를 맡기며, 행동의 자유와 여유를 남겨 주고, 더 나아가 자발적으로 활동을 하도록 그들을 격려하여야 한다. 평신도들이 제기하는 계획과 요청과 열망에 어버이다운 사랑으로 관심을 기울여 그리스도 안에서 이를 깊이 헤아려야 한다. 또한 모든 사람이 지상 국가에서 누리는 정당한 자유를 목자들은 인정하고 존중할 것이다”(37항).

이와 같은 관계 속에서, 평신도들은 더욱 열심히 교회의 일에 참여할 수 있게 되며, 성직자들은 평신도의 경험을 통해 더욱 명백하고 적절한 판단을 내릴 수 있게 된다. 이를 통해 교회는 자신에게 주어진 사명을 “더욱 효과적으로 성취할 수 있다”(37항). 이렇듯 교회 구성원들 간의 신분질서는 교계적 친교의 원리 속에 이해된다. 그러므로 공의회가 제시한 교계적 친교는 협력적 성직자중심주의 지배구조를 정당화하는 원리로 작동한다고 볼 수 있다.

교계적 친교의 원리는 교황청과 지역교회의 관계 속에서도 동일하게 적용된다. 사도들이 그랬던 것처럼, 사도들의 후계자인 주교는 베드로의 후계자인 교황과 친교 속에 결합되어 있다. 주교는 자신이 다스리는 지역교회에 대해 완전한 재치권을 가지고 있다. 하지만 그것은 베드로 사도의 후계자인 교황과 결합되어 있을 때에만 그러하다. 교황은 교회에 대하여 완전한 최고 보편 권력을 지니며, 이를 언제나 자유로이 행사할 수 있다. 그는 주교단의 단장으로서 교계적 친교 속에서 다른 주교들과 주교단을 구성한다. 주교들은 교황을 중심으로 모여 함께 결정하고 판단하면서 교회에 대한 완전한 최고 권력의 주체로 존재한다. 그러나 그것은 교황의 동의

가 있을 경우에만 행사될 수 있다(22항). 따라서 공의회는 강한 로마중심주의 지배 구조를 지향하고 있지 않다. 공의회는 교황청(교황)과 지역교회(주교)가 교황을 중심으로 일치하는 가운데, 하나의 신앙을 다양한 형태로 표현하길 원하고 있다. 그러므로 공의회는 교계적 친교의 원리에 입각한 약한 로마중심주의 지배구조를 지향하고 있다.

종합하자면, 천주교회는 교회의 사명(교도직, 성화직, 통치직)을 수행할 권한(교도권, 성화권, 통치권)이 주교와 그에게 협력하는 신부, 부제들에게 있고, 평신도들은 성직자들의 권한 아래 놓여있다는 점을 분명히 하고 있다. 그러나 성직자와 평신도의 관계를 수직적 지배관계로 이해하지는 않는다. 성직자와 평신도(그리고 수도자)는 그리스도의 몸을 이루는 지체들이자, 하느님의 백성으로서 친교 속에 서로 결합되어 있기 때문이다.⁷⁷⁾ 이와 마찬가지로 주교는 교황의 동의 없이 지역교회에 권력을 행사할 수 없으며, 이를 통해 교황은 지역교회에 권력을 행사할 수 있다. 하지만 교황(교황청)과 주교(지역교회)는 같은 주교단의 일원으로서 친교 속에 결합되어 있다. 이러한 교회의 자기 이해는 수직적인 교계제도만을 고수하던 기존의 제도 중심적 교회관의 한계를 극복하고, 교회가 모든 교회 구성원들이 적극적으로 참여할 수 있는 친교의 공동체라는 강조함으로써 교회 전체에 활력을 불어넣는 효과를 가져왔다.

② 밖을 향한 교회(ecclesia ad extra)

제2차 바티칸공의회 이전까지 천주교회는 전통적인 제도 중심적 교회관에 따라 자신을 ‘완전한 사회’로 인식하고 있었다. 그리고 세상을 삼구(三仇, 세속, 마귀, 육신) 가운데 하나로 이해하는 부정적인 인식을 가지고 있었다(오세일, 2013: 118). 특히 “지옥의 문들이 가능한 한 교회를 전복시키기 위해서 날로 증가하는 증오심을 가지고 하느님께서 설정하신 이 기초를 거슬러서 여기저기서 나타나기 때문에, 나(교황 비오 9세: 인용자 주)는 가톨릭 양 떼들을 보호하고 방어하기 위하여”(주세페

77) 공의회는 수도자들에 대해서도 언급하고 있다. 수도자는 정결, 청빈, 순명의 복음적 권고를 서원(誓願)하고 그것을 교회가 인정할 이들을 말한다(한국천주교회중앙협의회 편, 2002b: 43항, 45항). 이들도 역시 친교적 사랑 안에서 성직자, 평신도와 더불어 하느님 백성의 일원에 포함된다.

알베리고 외 엮음, 2006: 812)라는 제1차 바티칸공의회 선언은 세상에 대한 19세기 후반 천주교회의 인식을 잘 보여주고 있다(김우선, 2013: 90-91).⁷⁸⁾ 따라서 “교회는 ‘교회 밖에는 구원이 없다’는 전통적 명제 하에서 (원죄로 타락한 세상보다) ‘위에서’ 세상을 돌보고 가르치는 것으로 자신의 사명을 이해”했다(김우선, 2013: 89). 이처럼 공의회 이전의 천주교회는 타락한 세상으로부터 자신을 적극적으로 분리시키는 폐쇄적인 세계관을 가지고 있었다.

그러나 제2차 바티칸공의회는 『사목헌장』에서 세상을 “창조주의 사랑으로 창조되고 보존”(한국천주교중앙협의회 편, 2002c: 2항)되는 공간으로 인식하면서, 세상을 향해 교회의 문을 활짝 열었다. 공의회는 다음과 같이 선언했다.

기쁨과 희망(Gaudium et Spes), 슬픔과 고뇌, 현대인들 특히 가난하고 고통받는 모든 사람의 그것은 바로 그리스도 제자들의 기쁨과 희망이며 슬픔과 고뇌이다. 참으로 인간적인 것은 무엇이든 신자들의 심금을 울리지 않는 것이 없다. 그리스도 제자들의 공동체가 인간들로 이루어져 있기 때문이다. ... 따라서 그리스도 제자들의 공동체는 인류와 인류 역사에 긴밀하게 결합되어 있음을 체험한다(한국천주교중앙협의회 편, 2002c: 1항).

이것은 공의회가 “세상과 대화하고 세상 ‘안에서’ 사람들의 ‘기쁨과 희망(Gaudium et Spes)’에 응하며 사람들을 위하여 사명을 수행하는 것으로” 교회의 사명을 새롭게 규정한 것이었다(김우선, 2013: 89). 즉, 공의회는 교회와 세상을 분리시켜 바라보던 천주교회의 제도 중심적 교회관을 지양하고, 교회가 세상 특히 가난하고 고통받는 모든 사람들 가운데에 있다는 점을 강조함으로써 봉사적 교회관을 적극 수용하고 있었던 것이다.

이러한 관점의 전환을 바탕으로 『사목헌장』은 현대 세계 속에 처해 있는 인류의 상황(4-10항)과 인간 존재의 정체성(11-39항)을 검토하고, 현대 세계와 교회가 맺게 되는 상호 협력 관계(40-45항)에 대해 논하고 있다. 공의회는 현대 세계와 교회의 근본적인 관계에 대한 검토를 바탕으로, 인류가 당면한 구체적인 문제들 가운데 긴급하게 다루어야 할 몇 가지 과제들(혼인과 가정(47-52항), 문화 발전(53-62항), 경

78) 그것은 세상 자체를 부정적으로 바라보는 신학적 인식과 더불어 서구 근대 역사에서 전개된 계몽주의의 교회 비판, 프랑스 혁명과 같은 근대민족국가의 발흥 과정과 (조선지역과 같은)선교지역에서 받은 교회의 박해 체험에서 받은 부정적인 역사적 인식이 결합된 것(김우선, 2013: 90)으로 해석될 수 있다.

제 사회 생활(63-72항), 정치 공동체 생활(73-76항), 평화 증진과 국제 공동체(77-90항))에 대해 상세하게 자신의 의견을 내놓고 있다.

이러한 공의회의 입장은 천주교회가 현세적인 권력을 추구하던 과거의 모습으로부터 결별하고 있다는 점을 보여준다. 즉, 공의회는 교회가 자신의 기득권을 유지하기 위해 세상적인 일에 참여하는 것이 아니라, 인류가 처한 중대한 문제들을 함께 해결해 나가기 위해 (예를 들어, 인간의 존엄성(the dignity of person, 12항), 공동선(the common good, 26항) 등의 보편적인 가치를 실현하기 위해) 세상에 참여해야 한다고 지적하고 있는 것이다. 이처럼 공의회는 “근본적으로 세상 안에서 ‘빛과 소금’으로서의 교회의 역할과 ‘종교의 공적 역할’을 강조하며 사회구조적 인식과 성찰을 강조하고 있다”(오세일, 2013: 120-121). 그러므로 공의회는 교회가 보편적인 가치를 실현하기 위해 보다 적극적으로 세상 일에 대해 자기 의사를 표명해야 한다고 강조하였다. 『사목헌장』 76항은 이와 같은 천주교회의 변화된 모습을 웅변하듯 선언했다.

교회는 국가 권력이 부여하는 특권을 바라지 않는다. 더 나아가서, 어떤 정당한 기득권의 사용이 교회 증언의 진실성을 의심받게 한다든지 새로운 생활 조건이 다른 규범을 요구하게 될 때에는 정당한 기득권의 행사도 포기할 것이다. 그러나 교회가 언제나 어디에서나 참된 자유를 가지고 신앙을 선포하고, 사회에 관한 교리를 가르치며, 사람들 가운데에서 가지 임무를 자유로이 수행하고, 인간의 기본권과 영혼들의 구원이 요구할 때에는 정치 질서에 관한 일에 대하여도 윤리적 판단을 내리는 것은 정당하다(한국천주교중앙협의회 편, 2002c: 76항).

이처럼 공의회는 천주교회가 세속적인 권력의 확장이 아니라, 하느님의 모상(imago Dei)인 인간의 존엄성과 인류의 공동선을 위해 사회에 적극 참여해야 한다고 강조하고 있다. 이러한 공의회의 가르침은 교회의 사회참여와 예언직에 대한 이해를 강화시킴으로써, 20세기 후반 “민주화의 제3의 물결인 ‘가톨릭 물결’을 낳게 되었다. 이런 의미에서 공의회는 20세기 교회사뿐만 아니라 세계 역사에 중요한 역할을 했다”(김우선, 2013: 89; Huntington, 1991; Casanova, 1994).

한편, 이러한 공의회의 가르침은 공의회 이전부터 등장하기 시작한 사회교리(the

Social Doctrine of the Church)의 정당성을 확인하고, 더욱 확장시키는 효과를 발휘하였다. 천주교회가 현대세계의 인류가 당면한 문제에 대해 윤리적인 판단을 내리고 사회교리를 생산하기 시작한 것은 교황 레오 13세 재임기(1878-1903)까지 거슬러 올라갈 수 있다. 교황은 노동자들의 비참한 삶을 개선할 수 있는 해결 방안을 시급히 마련해야 한다는 인식하에, 천주교회가 이에 대한 가르침을 제시해야 한다고 생각했다(교황 레오 13세, 1981: 1항). 이를 위해 그는 회칙 『새로운 사태(*Rerum Novarum*)』(교황 레오 13세, 1891)를 발표하였다. 여기서 그는 공산주의자들의 폭력적인 사유재산제 폐지 움직임에 대해 반대 입장을 분명하게 내놓았지만, 노동자들의 고통을 가중시키는 자본주의자들의 탐욕에 대해서도 신랄하게 비판하였다. 또한 재화의 보편적 성격(재산권은 개인적 성격뿐만 아니라 사회적 성격도 가지고 있다)을 강조하면서, 노동자들이 정당한 임금을 받고 노동조합을 설립할 권리가 있음을 명확하게 지적했다. 그리고 노동자들과 부녀자 및 아동이 자본가들의 착취로부터 보호받아야 한다는 점을 강조하고, 국가에게는 재산권의 보호뿐만 아니라 약자와 가난한 자를 보살펴야 할 의무가 있다는 점을 지적하였다. 이처럼 교황은 회칙을 통해 공산주의와 자본주의의 한계, 노동자와 자본가, 국가의 의무와 권리 등 인류한 직면한 ‘새로운 사태’를 바라보는 천주교회의 입장을 포괄적으로 밝혔다.

교황 레오 13세 이후, 사회교리는 후임 교황들에 의해 확장·정교화되어 갔다. 교황 비오 11세는 『새로운 사태』 반포 40주년 기념하여 회칙 『40주년(*Quadragesimo Anno*)』(교황 비오 11세, 1931)을 반포하였다. 여기서 그는 선임 교황이 제시한 사회교리를 재차 확인하였다. 교황 비오 12세 역시 『새로운 사태 50주년 기념 라디오 메시지』(교황 비오 12세, 1941)와 『그리스도교 문명의 역할에 대한 라디오 메시지』(교황 비오 12세, 1944) 등을 통해 선임 교황들의 사회교리를 계승하고, 재화의 올바른 사용과 남용이 모순적 결과를 초래하여 평화와 전쟁을 낳을 있다는 점을 지적하면서, 제2차 세계대전을 정면으로 비판하였다.

한편, 교황 요한 23세는 더욱 적극적으로 사회교리를 확대시켜 나갔다. 그는 『새로운 사태』 발표 70주년을 기념하는 회칙 『어머니요 스승(*Mater et Magistra*)』(교황 요한 23세, 1961)을 반포하였다. 여기서 그는 전후(戰後) 사회에 나타나고 있었던 여러 문제들을 언급하였다. 그리고 회칙 『지상의 평화(*Pacem in Terris*)』(교황 요한 23세, 1963)에서는 인간의 권리와 의무, 정치와 인간, 공권력 사이에 맺게 되는

관계 등에 대해 폭넓게 다루었다. 더 나아가 그는 제2차 바티칸공의회를 개최함으로써 세상과 교회의 관계를 재설정하고, 세상 속에 존재하는 교회의 역할에 대해 고민할 것을 교회 구성원들에게 촉구하였다. 그는 세상과 교회의 소통을 시대의 징표(signum temporis)로 인식하였으며, 교회가 인류가 당면한 문제들에 대해 적극적으로 응답해야 한다고 생각했다. 그리하여 공의회는 현대 세계에서 천주교회가 가져야 할 신앙적·윤리적 기준들을 광범위하게 제시하였다.

교황 요한 23세의 후임 교황들은 선임 교황들의 사회교리와 공의회 결정사항을 수용하여 사회교리를 더욱 확장시켜나갔다. 교황 바오로 6세는 교황 요한 23세의 뜻대로 공의회가 마무리될 수 있도록 공의회를 끝까지 지원하였다. 그리고 ‘발전(progress)’이라는 개념을 통해 인류가 당면한 문제들을 해결하자는 내용의 회칙 『민족들의 발전(*Populorum Progressio*)』(교황 바오로 6세, 1967)을 반포했다. 여기서 그는 전 세계를 지배하던 발전주의(Developmentalism)적 사고방식(경제적 발전을 최우선 가치로 두는 가치관)에 반대하고, 인간의 온전한 성장을 가져오는 발전(progress)이 인류 전체의 지향점이 되어야 한다는 점을 강조하였다(교황 바오로 6세, 1967: 14항). 그리고 이를 실현하기 위한 천주교회의 실행기구로서 ‘교황청정의 평화평의회’를 교황청에 설치하였다(교황 바오로 6세: 1967a: 5항; PP. Paulus VI, 1967: 27). 이를 통해, 각 지역교회에는 ‘정의평화위원회’가 설치되었다. 한국천주교회는 1969년 주교회의 산하에 ‘정의평화위원회’를 설치하였다.

교황 요한 바오로 2세(PP. Ioannes Paulus II)는 회칙 『노동하는 인간(*Laborem Exercens*)』(교황 요한 바오로 2세, 1981), 『사회적 관심(*Sollicitudo Rei Socialis*)』(교황 요한 바오로 2세, 1987), 『새로운 사태』 반포 100주년을 기념하는 회칙 『백주년(*Centesimus Annus*)』(교황 요한 바오로 2세, 1991) 등을 반포하면서, 급변하는 현대 세계의 문제들에 대한 천주교회의 해법을 제시하였다. 특히 그는 『백주년』을 통해, 100년 전 교황 레오 13세가 제시한 사회적 가르침이 오늘날에도 여전히 유효하다는 점을 대내외적으로 알림으로써 천주교회의 사회교리가 일관되게 펼쳐지고 있음을 강조하였다. 또한 그는 천주교회가 지난 시간동안 가르쳐왔던 사회교리가 간결하고 완전하게 제시될 수 있도록 ‘교황청정의 평화평의회’에 교리서를 작성할 것을 요청했다. 이에 대한 결과로 2004년에 발간된 것이 『간추린 사회교리(*Compendium of the Social Doctrine of the Church*)』(교황청정의 평화평의회,

2006)이다. 이 문헌 안에 당시까지 천주교회의 사회교리가 집대성될 수 있었다.

교황 베네딕토 16세는 추기경 당시 신앙교리성⁷⁹⁾ 장관직을 수행하는 등 정통교리를 강조하는 성향을 가진 것으로 유명했지만, 사회적인 문제들에 대해서는 선임 교황들과 같이 자신의 의견을 적극적으로 표현했다. 그는 회칙 『하느님은 사랑이십니다(*Deus Caritas Est*)』(교황 베네딕토 16세, 2006)를 통해 교황 레오 13세로부터 시작된 교회의 사회적 가르침을 일일이 열거하면서, 천주교회가 새로운 상황과 문제들을 해결하기 위해 점진적으로 사회교리를 확장·발전시켜왔음을 기억했다(교황 베네딕토 16세, 2006: 27항). 그리고 그는 교회가 “국가를 대신할 수”는 없지만, 동시에 “정의를 위한 투쟁에서 비켜서 있을 수 없으며 그래서도 안 됩니다”라고 하면서 공의회가 확인했던 교회의 역할과 한계를 다시 확인하였다(교황 베네딕토 16세, 2006: 28항). 그는 “제5차 라틴 아메리카 및 카리브해 주교총회 개막식 개막연설”(교황 베네딕토 16세, 2007)에서 사회교리가 충분히 교육되어야 한다는 점을 강조하였으며, 이를 위해 『간추린 사회교리』를 적극 활용할 것을 권고하였다(교황 베네딕토 16세, 2007: 3항). 또한 그는 회칙 『진리안의 사랑(*Caritas in Veritate*)』(교황 베네딕토 16세, 2009)에서 세계적 부의 불평등 및 빈곤문제에 대해 언급하면서, “정치를 통한 올바른 재분배 법칙과 형태” 뿐만 아니라 “증여 정신이 갖는 활동이 필요”하다고 지적(베네딕토 16세, 2009: 37항)하는 등 신자유주의적 흐름으로 인한 폐해에 대해서도 자신의 의견을 적극 표명하였다.

교황 프란치스코는 사회교리가 “아무도 관심을 갖지 않는 일반론에 그치”지 않도록, “복잡한 현 상황에 더 큰 영향을 미칠 수 있게 실천적인 결론을 이끌어 내야”(교황 프란치스코, 2014a: 182항) 한다면서 교회가 보다 적극적으로 현대 세계의 문제들에 대해 목소리를 낼 필요가 있다는 점을 강조하고 있다. 그는 “말만 내세우는 세계, 이미지나 궤변의 세계에서 살아가는 것은 위험”하며 “실재가 생각보다 더 중요하다”고 지적하면서, 말보다는 구체적인 실천이 중요하다고 역설하고 있다(교황 프란치스코, 2014a: 231항). 이러한 맥락에서 그는 교회의 사회참여를 적극적으로 옹호하고 있다. 그는 사회교리와 교황 베네딕토 16세의 가르침을 인용하여 다음과 같

79) 천주교회의 신앙과 관련 사항을 관할하는 교황청 부서로서 교회 내에서 가장 보수적인 곳으로 유명하다. 베네딕토 16세(라칭거 추기경)가 장관으로 재직 당시, 여러 남미의 해방신학자들이 교회로부터 단죄 받았으며, 일부 사제들은 환속을 선택해야만 했다.

이 말하고 있다.

그러므로 어느 누구도 종교를 개인의 내밀한 영역으로 가두어야 한다고 우리에게 요구할 수 없습니다. 종교는 국가 사회생활에 어떠한 영향도 미치지 말라고, 국가 사회 제도의 안녕에 관심을 갖지 말라고, 국민들에게 영향을 미치는 사건들에 대하여 의견을 표명하지 말라고, 그 어느 누구도 우리에게 요구할 수 없습니다. ... 참다운 신앙은 결코 안락하거나 완전히 개인적일 수 없는 것으로서, 언제나 세상을 바꾸고 가치를 전달하며 이 지구를 이전보다는 조금이라도 나은 곳으로 물려주려는 간절한 열망을 지니고 있습니다. ... 확실히 “정의가 모든 정치의 목적이며 고유한 판단 기준”이라면, 교회는 “정의를 위한 투쟁에서 비켜서 있을 수 없으며 그래서 안 됩니다.” 모든 그리스도인은, 또 사목자들은 더 나은 세계의 건설에 진력하라는 부르심을 받고 있습니다(프란치스코, 2014a: 183항).

『복음의 기쁨』에서 그는 인간을 도구로 삼는 자본주의를 강력하게 비판하고(교황 프란치스코, 2014a: 53항), 환경 보호에 관한 회칙 『찬미받으소서(Laudato Si')』(교황 프란치스코, 2015b)를 반포하는 등 사회교리의 영역을 더욱 확대시키고 있다.

종합하자면, 제2차 바티칸공의회는 세상을 부정적으로 바라보던 폐쇄적인 제도 중심적 교회관을 지양하고, 교회가 세상 속에 존재하며 인류가 당면한 문제들에 함께 대처해야 한다는 점을 강조하는 봉사적 교회관을 적극 수용하였다. 이러한 교회론의 전환은 교회가 세속적 권력의 추구가 아니라, 인간의 존엄성과 공동선을 수호하고 실현시키기 위한 하느님의 도구로서 자기 자신을 새롭게 인식하게 되었음을 의미했다. 이와 같은 천주교회의 자기 이해는 19세기 후반부터 이어져 오던 사회교리의 정당성을 확인하고, 공의회 이후 제기되고 있는 사회적 문제들에 대해 교회가 적극적으로 응답할 수 있는 토대를 마련하고 있었다.

III. 지배구조의 형성과정(1): 성직자-평신도

3장은 성직자와 평신도 사이에 형성되어 온 지배구조를 분석하는 장이다. 한국천주교회는 평신도들이 선교사의 도움 없이 자발적으로 신앙을 수용하며 탄생한 교회로서, 역사상 유례를 찾아볼 수 없는 사례로 칭송받고 있다. 이렇듯 자립적인 성격이 돋보이던 한국천주교회의 평신도들은 이후 맞이하게 된 성직자들과 어떤 관계를 맺게 되었을까? 그리고 그 관계 속에서 성직자-평신도 지배구조는 어떤 모습으로 형성되어 왔을까? 3장에서는 한국천주교회의 성직자와 평신도가 형성해온 지배구조의 역사적 전개과정을 분석함으로써, 오늘날 한국천주교회의 현실을 이해하고 실천적인 함의를 얻기 위한 토대를 마련하고자 한다.

1. 일제시기 이전: 배타적 성직자중심주의 지배관계 형성

1) 가성직제도의 금지와 선교사의 입국

한국천주교회는 (조선왕조의 지배이데올로기였던 유교의 폐단을 보완하려는) 보유론(補儒論)적인 시각을 가지고 있던 일련의 학자들⁸⁰⁾에 의해 서학(西學)이라는 이름으로 받아들여졌다. 이들에 의해 학술적인 연구가 이루어지던 서학은 점차 종교적인 신앙의 차원으로 수용되었다. 이윽고 1784년 이승훈(李承薰)⁸¹⁾이 북경에서 베드로라는 이름으로 세례를 받고, 귀국 후 동료들에게 세례를 베풀게 되면서 최초의 신앙공동체가 생겨났다. 이러한 이유에서 많은 사람들은 한국천주교회가 선교사의

80) 예를 들어, 한국천주교회의 창립멤버였던 이벽(李穰, 세례자 요한)은 1779년에 저술한 교리서인 『성교요지(聖教要旨)』에서 하느님을 상제(上帝)로 표현하였다. 즉, 유교의 상제와 천주교의 하느님이 동일한 존재라는 점을 강조하였던 것이다. 이는 유교적 가르침과 천주교 교리는 분리된 것이 아니라 서로 조화를 이룰 수 있는 것으로 보았던 그의 보유론적 시각이 반영된 것이었다.

81) 이승훈(베드로)은 1783년 무렵 북경에서 세례를 받고 한국인 최초의 천주교 신자가 된 인물이다. 이후 교황청의 조상제사 금지령으로 천주교회를 떠났으나, 천주교와 관련된 인물로 지목되어(그의 배교에도 불구하고) 신유박해 때인 1801년 4월 8일 순교하였다(<http://info.catholic.or.kr/dictionary/view.asp?ctxIdNum=2858&keyword=%C0%CC%BD%C2%C8%C6&gubun=01>).

도움 없이 평신도들이 자발적으로 신앙을 받아들였다는 점을 강조한다. 그러나 평신도에 의해 세워진 한국천주교회는 성직자와 평신도를 분리하기 시작했다. 당시 한국천주교회의 지도층이 자체적으로 시행한 가성직제도(假聖職制度)가 그 발단이였다.

1784년 한국천주교회가 창립된 이래 천주교 신자들은 지속적으로 늘어나게 되었다. 이러한 상황에서 당시 한국천주교회의 지도층은 교회조직을 마련하여 보다 체계적인 신앙공동체를 만들기로 결의하였다. 이에 따라 그들은 1786년 무렵 북경에서 목격한 천주교회의 운영체계를 본 따 자체적인 교계제도를 구성하였다. 그것이 이른바 가성직제도였다. 그들은 이승훈을 신부로 선출하고, 또 이승훈은 10명의 덕망 높은 신자들을 신부로 임명하여 가성직자단을 구성하였다. 그들은 교리서에 적혀 있는 성사(sacrament)들을 신자들 앞에서 거행하였다. 프랑스 선교사 달레(Charles Dallet) 신부가 저술한 『한국천주교회사』에는 가성직자단의 활동에 대한 흥미로운 내용이 담겨있다.

신자들의 고백을 들을 때 그들(신부들: 인용자 주)은 단 위에 높은 의자를 놓고 앉았고 고백하는 사람들은 그 앞에서 있었다. 보통 보속⁸²⁾은 회사⁸³⁾였고, 더 중한 죄에 대하여는 신부가 직접 회초리로 죄인의 종아리를 때렸다(조현범, 2009: 275).

당시는 교황청의 영향이 한국천주교회에 직접 미치지 않는 상황이었음을 감안할 때, 한국천주교회의 구성원들은 천주교 구성원들 사이에 수직적인 위계질서가 존재한다는 점을 인식하고 있었다. 실제로 당시 (가성직) 신부들은 구성원들로부터 “초인적인 존재요, 천상 사람으로 간주되고 대우받았다”고 한다(방상근, 2013: 15).

한편, 가성직제도 안에는 신부들 사이에 위계가 존재했던 것으로 보인다. 소위 1급 신부와 2급 신부라는 구분이 존재했던 것이다. 2급 신부는 1급 신부를 보좌하여 그들을 영접하고, 1급 신부와 신자들에게 헌신했다. 이는 당시 신부로 임명되어 활

82) 보속(satisfaction)이란 고해성사의 일부 과정을 말한다. 고해성사는 고해자의 양심성찰-통회-정개-고백-보속으로 이루어지는데, 보속은 고백을 들은 사제가 고해자에게 부과하는 속죄행위를 말한다. 보속으로는 보통 기도나 회생 등이 주어지게 되며, 고해자는 다시는 죄를 짓지 않겠다는 회개의 표지로 보속을 행함으로써 고해성사는 마무리 된다.

83) 회사(喜捨)는 기쁜 마음으로 재물을 내놓는 일을 의미하는 불교용어이며, 천주교 용어로는 헌금(獻金) 또는 봉헌(奉獻) 등으로 달리 표현할 수 있다.

동하던 최창현⁸⁴⁾에 관한 자료에서 나타나고 있다. 그는 2급 신부였다. 그에 대해 조선대목구⁸⁵⁾ 제5대 대목구장 다블뤼(Marie Antoine Nicolas Daveluy, 1866 재임) 주교는 그가 회장직을 맡았을 것이라고 기록하고 있으며, 달레 신부는 그가 총회장격의 역할을 담당했을 것이라고 기록하고 있다. 가성직제도를 통해 신부로 활동하던 그가 선교사들의 눈에 평신도 회장으로 비춰졌다는 것은 당시 신분제의 일면이 반영된 것으로 해석될 수 있다(방상근, 2013: 15-16). 왜냐하면 최창현은 중인 신분이었고, 이승훈을 비롯한 다수의 신부들은 양반들이었기 때문이다.

그런데 가성직제도가 운영되기 시작한 지 2년 뒤인 1789년 무렵, 가성직자단의 누군가가 가성직제도에 문제가 있음을 지적하게 되었고, 이로 인해 가성직제도는 중단되었다. 이때 이승훈은 윤유일⁸⁶⁾을 통해 사제직 문제를 북경천주교회의 성직자에게 문의하도록 하였다. 윤유일은 라자로회의 선교 단장인 로(Raux) 신부를 만나, 한국에 천주교회가 세워졌다는 사실을 알렸으며, 한국천주교회가 당면한 문제에 대해 문의하였다. 로 신부는 북경교구장 구베아(Alexander de Gouvea) 주교에게 이 사실을 전했고, 구베아 주교는 한국천주교회 신자들에게 보낼사목교서를 작성하여 윤유일에게 전달하였다. 여기서 그는 성직자가 없을 때 신앙생활을 하는 요령을 알려주고, 한국에 성직자가 입국하거나 한국인 신자 가운데 일부를 북경 신학교에 보내어 성직자로 양성하는 방법 등을 모색할 것을 권고하였다(조현범, 2009: 286). 그의 사목서한을 전달받은 한국천주교회는 구베아 주교에게 성직자를 파견해 줄 것을 요청했다. 이에 응답한 구베아 주교는 이에 응답하여 중국인 오(吳) 신부(포르투갈 명: Dos Remedios)를 조선에 파견하였다. 하지만 그는 그를 맞이하기 위해 파견된 윤

84) 최창현(1754-1801, 요한)은 역관 집안의 중인 출신으로 1784년에 세례를 받고 천주교회에 입교하였다. 교회의 지도층으로 활동하다가 신유박해가 벌어진 1801년 4월 8일 서소문 밖에서 순교하였다 (<http://info.catholic.or.kr/dictionary/view.asp?ctxIdNum=3523&keyword=&gubun=01>). 2014년 8월 프란치스코 교황에 의해 복자품에 올랐다.

85) 대목구(代牧區, Vicariatus Apostolicus)란, 교계제도가 설정되지 못한 선교지에 세워진 준교구를 말한다. 대목구는 교황청 직속 선교지로서 교황청 포교성성(布教聖省, Congregation de Propaganda Fide)의 지도와 감독을 받는다. 대목구장에는 주교가 임명된다. 한국천주교회는 1831년 교황 그레고리오 16세에 의해 조선대목구로 설정되면서, 공식적인 지역교회로 발돋움하기 시작했다. 한편, 대목구보다 규모가 작은 준교구는 지목구(Praefectura Apostolica)로 설정된다. 이때 지목구장은 주교 서품을 받지 못한다. 한국천주교회에는 1937년 광주와 전주 지역에 처음으로 지목구가 설정되었다.

86) 윤유일(1760-1795, 바오로)은 로 신부에게 세례를, 구베아 주교에게 견진성사를 받았다. 이후 1794년 주문모(周文謨) 신부가 입국할 때는 의주(義州) 변문에 가서 그의 입국을 돕고 서울까지 안내하는 역할을 맡았다. 주문모 신부의 입국을 도왔다는 죄로 1795년 6월 28일 순교하였다 (<http://info.catholic.or.kr/dictionary/view.asp?ctxIdNum=2741&keyword=%C0%B1%C0%AF%C0%CF&gubun=01>). 2014년 8월 프란치스코 교황에 의해 복자품에 올랐다.

유일과 조우하지 못해 입국에 실패했다. 이후 중국인 주문모(포르투갈 명: Vellozo) 신부⁸⁷⁾가 다시 파견되었는데, 1794년 12월 23일에 압록강을 건너 입국하는 데 성공하였다.

주문모 신부(신부라는 신분을 교회당국으로부터 공식적으로 인정받은(문화자본을 획득한))의 입국은 한국천주교회에 새로운 활력을 가져왔던 것으로 보인다. 주문모 신부는 한국천주교회 최초의 사목보고서를 작성하여 당시 한국천주교회의 상황을 기록하였으며, 회장 제도를 마련하여 성직자가 부족한 상황에서 신자들을 이끌 평신도 지도자를 공적으로 임명함으로써 보다 체계적으로 교회를 운영할 수 있는 조직을 갖추나갔다. 또한 명도회(明道會)란 평신도 단체가 구성되었는데, 이들이 천주교 교리를 연구하고 가르치며, 선교에 나서는데 앞장서면서 교세가 크게 확장되었다. 그리하여 주문모 신부가 입국한 1794년 무렵 4,000명에 불과했던 신자 수는 1800년이 되면 10,000명으로 증가하게 되었다(방상근, 2009: 316-323).

그러나 이러한 변화는 한국천주교회가 보편교회(특히 이를 관장하는 교황청)의 영향력 아래에 포섭되면서, 당시 천주교회의 지배적인 교회관이었던 제도 중심적 교회관 특히 수직적인 교계제도가 이식되기 시작하였다는 것을 의미했다. 당시 보편교회는 종교개혁자들의 만인사제설에 대응하기 위해 직무사제직, 즉 성직자들의 권한을 강화함으로써 배타적 성직자중심주의 지배구조가 강력하게 작동하고 있던 상황이었다. 더욱이 당시 모든 전례는 라틴어(Latin language)로 거행되고 있었다. 이는 라틴어를 모르던(라틴어라는 문화자본을 소유하지 못한) 평신도들의 지위를 급격히 하락시켰을 것으로 보인다. 모든 전례는 라틴어를 구사할 줄 아는 성직자에 의해 진행될 수밖에 없었기 때문에, 평신도들은 수동적인 존재로 전락할 수밖에 없었던 것이다. 이러한 상황은 현지어를 전례를 거행하도록 조치한 제2차 바티칸공의회(한국천주교중앙협의회, 2002a: 36항) 이전까지 지속되어 성직자와 평신도 관계 속에서 배타적 성직자중심주의 지배구조를 형성·유지하는 데 주요한 요인으로 작용했을 가능성이 매우 높다.⁸⁸⁾

87) 주문모(1752-1801, 야고보) 신부는 한국에 입국한 최초의 외국인 신부로서, 중국 소주(蘇州) 출신이다. 1794년 조선에 입국하여 활발한 사목활동을 펼쳤다. 1801년 신유박해가 일어나자 중국으로 피신하기 위해 황해도 황주(黃州)까지 갔다가 서울로 돌아와 자수하였다. 1801년 5월 13일 새남터에서 순교하였다. 2014년 8월 프란치스코 교황에 의해 복자품에 올랐다.

88) 구전(口傳)에 따르면, 제2차 바티칸공의회를 통해 실시된 전례개혁(특히 현지어를 통한 미사거행) 이전까지, 한국천주교회의 평신도들은 미사 중에 목주기도를 염하고 있었다고 한다. 평신도들은 라틴어로 거행되는 미사

2) 한국천주교회의 양반문화 수용

(1) 선교사들의 선교전략

1886년 조선과 프랑스 사이에 맺어진 『조불수호통상조약』(朝佛修好通商條約, 이하 『한불조약』)은 여권을 가진 프랑스 국민이라면 조선에서 자유롭게 활동할 수 있도록 보장하고, 프랑스 국민에 대한 재판권을 프랑스가 가지도록 규정하고 있었다. 이로써 프랑스 국민이었던 파리외방전교회 선교사들은 조선에서 자유롭게 선교활동을 펼칠 수 있는 권리를 부여받게 되었으며, 치외법권적 지위까지 획득하게 되었다.

그러나 『한불조약』 이전까지만 하더라도, 선교사들은 무부무군(無父無君)의 교리를 설파하는 사교(邪教)의 수괴들로서, 체포되면 대부분 참수형에 처해지게 되는 입장에 놓여있었다. 이러한 상황에서도 선교사들은 선교활동을 감행해 나갔다. 선교사들은 한국사회에 적응하는 과정 속에서 조선의 지배계층인 양반집단의 문화를 자연스럽게 수용해나가기 시작했다.

당시 선교사들에게 가장 중요했던 것은 원활한 선교활동을 펼칠 수 있는 환경을 조성하고, 자신의 생명을 보호하는 것이었다. 그들은 공적으로 선교활동을 펼칠 수 없었으며, 관료들에게 체포되면 순교를 각오해야 했기 때문이다. 이러한 이유에서 당시 조선의 지배계층이었던 양반들(사회적 요인)과의 교제(사회자본 획득)와 양반문화의 습득(문화자본 획득)은 선교사들에게 필수적인 것이었을 가능성이 높았다. 양반 신자들을 중시했던 가장 대표적인 사례는 제3대 조선대목구장이었던 페레올(Jean Joseph Ferréol, 1839-1853 재임) 주교의 사목활동 속에서 잘 드러난다(원재연, 2008). 그는 1839년의 기해박해와 1846년의 병오박해로 인해 무너진 한국천주교회를 재건하고자, 전국에 산재되어있던 교우촌을 순방하고, 박해로 곤란을 겪던 신자들을 위로하는 임무를 우선시하였던 인물이다.⁸⁹⁾ 그런데 그는 안전한 순방활동을 위해 양반 신자들을 측근으로 중용했다. 이는 앞서 수차례 벌어졌던 조선정부의 박해를 통해 체득한 페레올 주교의 선교전략이었을지 모른다. 왜냐하면 당시 조선의

를 알아들을 방법이 없었기 때문에, 자신들이 알고 있는 기도방법을 통해 그 시간을 보냈던 것이다.
89) 그는 1863년 2월 3일 건강 쇠약으로 병사하였다.

지배계층은 양반이었기 때문에, 그는 순방길에 문제가 생겼을 경우 자신을 수행하던 양반 신자들이 이러한 문제를 대신 해결해 줄 수 있을 것이라고 판단했을 가능성이 높았기 때문이다. 이런 의미에서 페레올 주교는 양반 신자들과 긴밀한 관계를 유지했다. 그런데 페레올 주교의 측근들이었던 양반 신자들은 자신들을 주교의 대리자로 인식했던 것으로 보인다. 그들은 순방길에 만나게 되는 비신자들에게 뿐만 아니라 교우촌의 신자들에게도 양반 행세를 하였고, 그들에게 행패를 부리기도 했던 것이다. 이로 인해 신자들 사이에서는 양반 신자들에 대한 불평이 커져갔다. 이러한 원성을 접수한 최양업 신부⁹⁰⁾는 급기야 페레올 주교에게 양반 신자들을 편애하지 말아달라는 편지를 보내기까지 하였다.

주교님은 양반 계급만 너무 편애하시어 이미 너무도 높아져 있는 양반들을 더 높이 추켜주고, 그 반면에 이미 너무나 비참하고 억눌려 있는 일반 서민들을 억누르는 것으로 보였습니다. 그리하여 신자들 사이에 더욱 불화가 심해지고 많은 이들이 의분을 느끼고 자포자기에 빠졌습니다. 또한 교우들의 열심히(→열심이: 인용자 수정) 날로 감퇴되어 가고 악한 사정이 더욱더 악하게 되는 것으로 보였습니다(최양업 신부의 1857년 9월 15일자 서한, 원재연, 2008: 138).

그런데 페레올 주교는 도리어 최양업 신부를 꾸짖었다고 한다. 그것은 그의 양반 신자들에 대한 주교의 편애가 안전한 순방을 위한 선교전략 그 이상이었다는 것을 의미했다. 이는 초기 한국천주교회를 이끌던 신자들이 대부분 양반이었다는 사실과 관련된다. 당시는 수차례의 박해로 조선에 입국했던 선교사들이 연이어 순교하고, 최초의 한국인 사제였던 김대건 신부⁹¹⁾마저 순교하게 된 상황이었다. 따라서 한국천주교회를 이끌어 나갈 수 있는 성직자의 숫자는 매우 부족했다. 이런 상황에서 페레올 주교를 비롯한 선교사들에게는 교회를 이끌어 나갈 수 있는 평신도들의 역할이 매우 중요하게 인식되었는데(배세영, 1984: 749-750), 그 역할은 주로 양반 신자들에

90) 최양업 신부(1821-1861, 토마스)는 김대건 신부에 이어 사제서품을 받은 두 번째 한국인 신부(1849 서품)로써, 1849년 입국하여 활발한 사목활동을 벌이다 1861년 6월 15일 문경에서 장티푸스 및 과로로 사망하였다. 그는 뱀의 순교자로 알려져 있다. 1996년부터 최양업 신부에 대한 시복시성이 추진되어 현재 ‘하느님의 종’(servus Dei) 칭호를 받은 상태이다(http://www.koreanmartyrs.or.kr/cyu_2.php).

91) 김대건 신부(1821-1846, 안드레아)는 1845년 한국인 최초로 사제서품을 받은 인물로써, 1846년 9월 16일 새남터에서 순교하였다.

게 맡겨질 수밖에 없었던 것이다.⁹²⁾ 따라서 초기 한국천주교회의 평신도 집단은 선교사들의 선교전략에 의해 양반이 주도권을 갖는 형태로 구조화되기 시작했다.

선교사들은 양반 신자중심의 교회운영 방침이 매우 효과적인 것으로 판단하고, 양반들의 문화를 자신들의 아비투스로서 내면화시키기 시작한 것으로 보인다. 선교사 자신도 양반행세를 하면서 조선의 양반들처럼 평민들을 하대(下待)하기 시작했던 것이다.

우리는 기품을 하나도 잃지 않고 어디든지 양반 행세를 하며 다녔어. 그날부터 우리는 우리가 가는 주막마다 방을 차지하고 있던 사람들을 몰아내었지. 그러면 어떤 때는 그 가없는 사람들은 추위에 몹시 떨어야 되었어. 아이들을 데리고 밖에서 자야 하니깐. 난 마음속으로 그들을 불쌍하게 여겼지. 그렇다고 어떻게 하겠어? 이렇게 하는 것이 불행한 만남을 피하고 우리를 알아보지 못하게 하는 유일한 방법인걸. ... 엄한 말투로 말하고 가끔은 헐박도 하고, 조선의 양반들이 평소에 하는 대로 했어. 우리들을 밀쳐내지 못하도록 하면서 말이야(샤몽, 2006: 279; 원재연, 2008: 136에서 재인용).

이것은 조선대목구 제5대 대목구장인 다블뤼 주교⁹³⁾의 전기(傳記) 가운데 다블뤼 주교의 신부시절 교우촌 순방길을 묘사한 것이다. 이 묘사에 따르면, 양반 신자들로 구성된 다블뤼 신부의 수행원들은 당시 양반들이 그러했듯이 평민들을 권위주의적으로 다루었다는 사실을 알 수 있다(원재연, 2008: 136). 이처럼 선교사들은 조선의 지배계층인 양반 집단의 아비투스를 습득하고 있었다.

한편, 선교사들에게 수용된 양반문화는 한국인 성직자 양성을 위한 신학생 선발 기준에도 반영되었다. 1850년부터 조선대목구 내에서 최초의 신학교육과정을 운영하기 시작한 다블뤼 신부는 당시 신학생 선발 기준에 대해 추정할 수 있는 중요한 단서를 편지에 적고 있다.

이곳에서 신학생들이 [한문을 알고 있어야 한다는 사실은] 가장 중요한 것입니다. 저희의

92) 서중태(2000)는 병인박해 시기 신자들의 사회적 배경과 신앙에 관한 사항을 양반 신자들을 중심으로 분석하였다. 그의 분석에 따르면, 전체 신자 수의 약 14.4%에 불과했던 양반들은 교회운영과 선교사업 전반에서 주도적인 역할을 담당하고 있었다.

93) 다블뤼 주교는 1845년 페레올 주교와 함께 조선에 입국하였고, 1853년 페레올 주교가 병사할 때까지 그를 보필하여 사목활동을 하였던 인물이었다. 따라서 그는 페레올 주교의 사목방침에 익숙해있었던 것이다.

경우, 그렇게 모르는 것을 그냥 넘어가지만 [외국인 선교사들이 한자를 모르는 것도 그냥 이해하고 넘어가지만], 조선인들에게 그것은 용납되지 않을 것입니다. 따라서 조선인 사제들은 그들에게 필요한 존중과 평가, 신뢰의 대부분이 [한문을 모른다는] 사실 그 자체로(ipsa facto) [이 모든 것을] 상실하게 될 것이며, 특히 저희가 행동에 있어 좀 더 자유로워 선비들과 접촉이 있었다면, 이러한 결핍[한자를 모르는 것]은 매우 불리했을 것입니다(다블뤼 신부의 1854년 1월 24일자 편지, 장동하, 2006: 52).

이처럼 당시 신자들에게 한국인 성직자들의 권위는 한문에 대한 지식 유무에 달려있었고, 그것은 이방인인 선교사들에게도 다소 부담스러운 것이었다. 따라서 한국인 신학생을 선발해야하는 외국인 선교사들의 입장에서는 이미 한문을 알고 있거나 한문과 친숙하게 성장해온 학생들을 신학생으로 선발하는 것이 가장 효과적이었을 것이다. 이는 당시의 지배신분이었던 양반출신 자제들이 신학생으로 선발될 가능성을 높였을 것으로 보인다. 실제로 최초의 한국인 사제인 김대건 신부와 두 번째 사제인 최양업 신부는 모두 양반출신이었다. 또한 김대건 신부가 자신의 양반 신분(김해 김씨)을 자랑스럽게 여겼던 것은 익히 알려져 있는 바이다(원재연, 2008: 142). 그리고 그가 체포된 이유는 자신을 지체 높은 양반으로 여기고 있던 신자들을 의식하게 되면서 발생하게 된 결과였다.⁹⁴⁾

이렇듯 선교사들과 한국인 성직자들이 양반 문화를 수용하게 되면서, 한국천주교회에는 배타적 성직자중심주의 지배관계가 자연스럽게 자리 잡기 시작하였다. 이러한 양반문화는 오늘날에도 지속적으로 이어져 한국천주교회 성직자 집단 속에서 지속적으로 관찰되고 있다(200주년 사목회의 의안, 1984: 3) 평신도 편 68항).⁹⁵⁾

94) 김대건 신부의 체포는 김대건 신부가 양반 신분을 활용하여 조선 관리의 불법행위에 대응하려다 발생한 것이었다. 김대건 신부 일행은 1846년 음력 4월 페레올 주교의 명을 받아, 선교사들의 편지를 중국 배에 전하고 선교사들의 입국로를 개척하기 위해 황해도 지방으로 갔다. 신부 일행은 중국 배에 선교사들의 편지를 전달하고 순위도(巡威島) 포구로 돌아왔는데, 그 지역 관리가 중국 배를 쫓아내기 위해 일행의 배를 쓰겠다고 요구하였다. 당시 조선의 법에는 공적인 업무를 위해 양반의 배를 사용하는 것은 금지되어 있었다. 이때 김대건 신부는 자신이 신자들 사이에서 아주 지체 높은 양반으로 통하고 있다는 사실을 의식하고 있었다. 따라서 그는 관리에게 배를 빌려주면 자신의 체면이 깎이게 될 것이고, 그렇게 된다면 나중에 사목활동을 하는 데 지장이 있을 것이라고 판단하였다. 그리하여 그는 관리에게 배를 빌려줄 수 없다고 통보하였다. 그러나 이를 의심스럽게 생각한 관리는 김대건 신부의 수하들을 잡아들여 김대건 신부에 대해 물었다. 이 과정에서 김대건 신부가 천주교 신자임이 드러나게 되었다. 그리고 그는 체포되었다(달레, 1981: 101-102).

95) 성직자와 수도자는 대체로 교회 안에서뿐만 아니라 교회 밖에서도 존경을 받는 편이다. 특히 성직자는 전통 사회에서 받았던 이른바 양반 신분에 맞는 대접을 아직도 교회 안팎에서 받고 있는 편이다(200주년 사목회의 의안, 1984: 3) 평신도 편 68항).

(2) 선교사들의 출신배경과 유교적 신분질서의 친화성

조선에 파견된 파리외방전교회 선교사들의 출신배경은 배타적 성직자중심주의 지배구조가 형성될 수 있는 배경으로 작용하고 있었다. 선교사들은 봉건적인 사고방식에 익숙한 인물들로서 왕정과 교회 내 교계제도와 같은 수직적 지배구조를 적극적으로 옹호하는 이들이었기 때문이다. 그렇다면 선교사들의 봉건적인 성향은 어떻게 형성될 수 있었던 것일까? 그것은 그들의 출신배경을 살펴봄으로써 확인해볼 수 있을 것이다(조현범, 2009: 73-119).

단체의 명칭에서 알 수 있듯이, 파리외방전교회 선교사들은 모두 프랑스 출신 성직자들로 구성되어 있었다. 그들이 성장할 당시 프랑스는 1789년 혁명의 여파로 혼란스러운 상황에 놓여있었으며, 프랑스천주교회 역시 이러한 시류에서 자유롭지 못하였다. 혁명 발생 이전의 프랑스천주교회는 앙시앵 레짐(ancien régime) 속에서 왕정 체제를 적극적으로 정당화시키고, 그 대가로 제1신분의 세속적 지위를 얻어 각종 특혜를 누리고 있었다. 그러나 혁명정부는 1790년부터 교회 재산을 몰수하기 시작하였고, 급기야 『성직자 민사 기본법』(*la Constitution civile du clergé*, 1790)을 제정하여 모든 성직자들에게 혁명정부에 대한 복종을 강요하였다. 이에 성직자들의 절반가량은 선서를 수락하였고, 나머지 절반은 거부하였다. 혁명정부는 선서를 거부한 성직자들을 탄압하기 시작했다. 이 때문에 1792년에는 선서를 거부한 성직자 3-4만 명이 피신 또는 유배를 떠나게 되었다. 이후 성직자들이 살해되는 상황까지 발생하는 등 프랑스천주교회에 대한 혁명정부의 탄압은 더욱 강화되어 갔다. 이러한 탄압은 쿠데타를 통해 정권을 장악한 나폴레옹(Napoléon Bonaparte)과 교황청이 1802년에 맺은 정교협약(Concordat)과 함께 종식되었다.

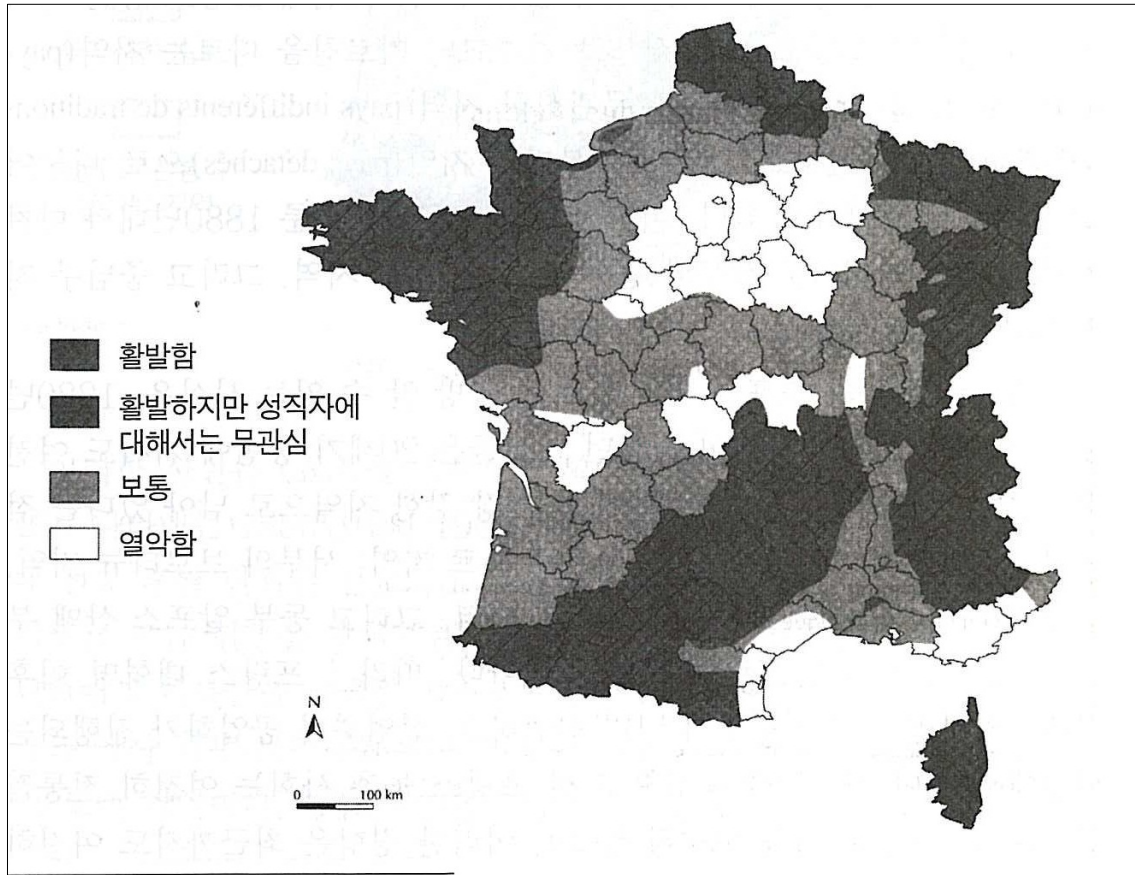
이와 같은 혁명에 대한 부정적인 경험은 프랑스천주교회에 반동적인 성향을 불러왔다. 특히 1815년 루이 18세(Louis XVIII)의 즉위로 부르봉(Bourbons) 왕조가 부활하면서, 프랑스천주교회는 교회를 안정적으로 운영할 수 있게 되었다. 이로 인해 프랑스천주교회는 자유주의를 배격하고 전통적인 보수주의적 왕정체제를 적극 지지하는 입장을 굳히게 되었다. 그리고 이것은 당시 성직자들에게 상당한 영향을 미치고 있었다.

프랑스천주교회의 반근대적인 분위기는 도시보다는 지방(농촌)으로 갈수록 더욱

강렬했던 것으로 보인다. <그림 3-1>은 1880년대 프랑스 교회의 종교적 활동성을 교구(dioocese)별로 나타낸 그림이다. 이것을 보면 파리(Paris)를 중심으로 한 프랑스의 도시지역과 소수의 일부 지역들을 제외하면 외부로 나갈수록 종교적 활동성이 더욱 활발해지고 있다는 사실을 확인할 수 있다. 이는 혁명으로 촉발된 자유주의적 경향이 지방에까지 미치지 못했다는 점을 보여주는 것이다. 그리고 도시지역의 사회적 혼란에 대한 소식을 접하게 된 지방 사람들이 사회변화보다는 종교중심의 기존 체제를 더욱 선호하고 있었다는 사실 또한 보여주는 것이다. 이어서 <그림 3-2>는 1831년부터 1866년까지 조선에 파견된 선교사들의 출신 지역을 표시한 것이다. 이들의 출신 지역을 <그림 3-1>과 대조하면 종교적 활동성이 높은 지역에서 선교사들이 대부분 배출되었다는 사실을 확인할 수 있다. 따라서 조선에 파견된 선교사들은 주로 지방 출신들로서, “프랑스의 도시를 중심으로 전개된 산업혁명의 흐름이나 새로운 사조에 대해서는 상대적으로 민감하기 어려운 자들”(노길명, 1988: 156)이었으며, 봉건적 권위주의 체제를 옹호하는 보수적 성향을 지녔을 가능성이 매우 높았다.

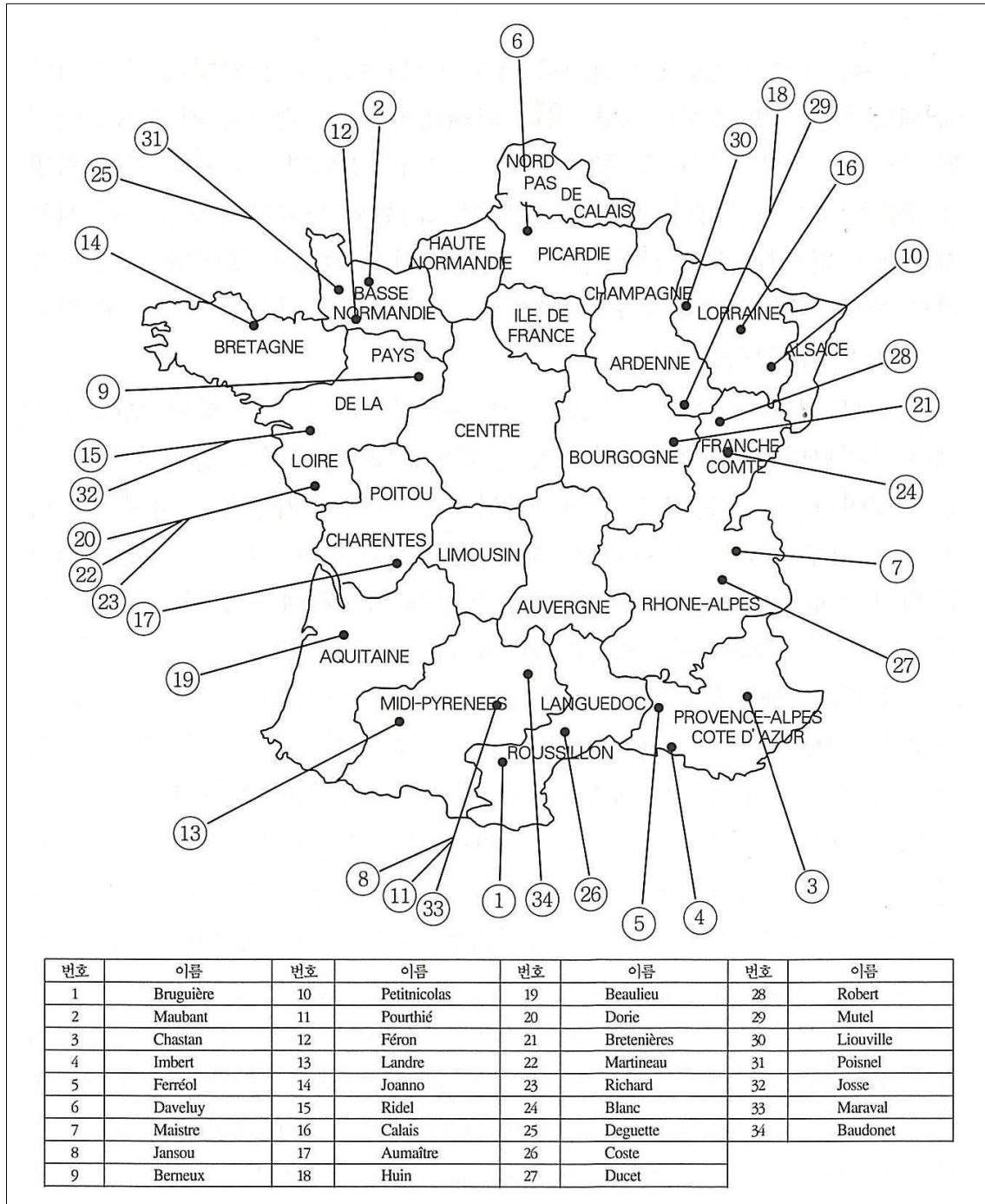
한편, 김진소(1996)·노길명(1987)·조광(1984)은 한국에 파견된 파리외방전교회 선교사들이 당시 프랑스 지역에서 유행하던 안세니즘(Jansenism)의 영향을 받아 엄격주의적인 태도를 보였다고 주장한다. 반면 배세영(1991)·최석우(1984a)는 파리외방전교회 선교사들과 안세니즘은 직접적인 관련이 없다고 주장한다(신광철, 2000: 490-491). 앞선 이들의 주장이 맞다면, 프랑스 선교사들의 안세니즘적 성향은 한국 천주교회의 배타적 성직자중심주의 지배구조 형성에 영향을 미쳤을 가능성이 높다.

<그림 3-1> 1880년경 프랑스천주교회의 교구별 종교적 활동성



출처: 조현범(2008: 83)

<그림 3-2> 조선 파견 선교사들의 출신 지역 분포(1831년-1866년)



출처: 조현범(2008: 108)

이러한 선교사들의 봉건적 성향은 조선 왕조를 바라보던 그들의 시각에서 잘 드러난다. 다음은 다블뤼 신부⁹⁶⁾가 작성한 *Notes pour l'introduction à l'Histoire de*

la Corée(조선사 입문을 위한 노트)를 발췌한 것이다.

(조선: 인용자 주)국왕이 힘을 가지고 있을 때에는 왕국을 전적으로 다스린다. 그래서 고관들과도 친밀한 관계를 유지하면서, 그들에게 모든 것을 묻고 각자가 보고 이해한 것을 말하게 하여, 모든 사정에 대해서 정통할 수가 있다. 그렇게 되면 모든 일이 순조롭게 이루어져서 관리들은 감시를 받게 되고 자신들의 의무를 이행해야만 하기 때문에, 백성들도 행복하게 살 수 있다. 그래서 국왕이 직접 법으로 다스리게 되면 공정함과 단순명료함이 드러나게 된다. 이런 방식은 우리가 보건대 인자하고 자연스러운 것으로 바람직하다고 하겠다(조현범, 2009: 215)

위의 글을 보면, 다블뤼 신부는 조선왕조를 부정하지 않고 있다. 오히려 왕정체제가 제대로 실현될 때 백성들은 행복해질 수 있을 것이라 생각하고 있었다.⁹⁷⁾ 이처럼 선교사들은 조선의 유교적 신분질서를 해로운 것으로 여기지 않고 있었다. 따라서 그들은 조선의 봉건적 신분체제를 별다른 비판 없이 수용할 수 있었다(문화자본 획득). 선교사들은 자신들을 양반과 동일시하는 데 별다른 어려움을 겪지 않았을 가능성이 높다.

3) 양반 신자들의 이탈과 하위신분 중심의 신자 구성비 변화

조선정부에 의한 지속적인 박해는 천주교 신자들의 신분별 구성비에 변화를 가져왔다. 천주교가 조선에 전래된 초기에는 양반이 20%를 상회할 정도로 일정한 비율을 차지하고 있었다. 하지만 병인박해(1866-1873) 시기에는 양반의 비율이 5%대로 급격히 줄어들었다. 반면, 초기에 70%대에 머물던 하위신분(상민과 천민 그리고 미상자⁹⁸⁾)의 비율은 90%를 상회하기 시작했다<표 3-1>. 이렇듯 조선시대의 천주교 신자 신분별 구성비의 변화는 양반 신자들의 급격한 감소와 하위신분 신자들의 급

96) 다블뤼 주교와 동일한 인물이다.

97) 이러한 프랑스 선교사들의 시각은 박해가 종식된 시기에도 나타났다. 예를 들어, 제8대 조선대목구장 뮈텔 주교(Gustave Charles Marie Mutel, 1890-1933 재임)는 민주 공화제를 주장하는 개화사상가들을 비판하고, 기존의 군주제를 지지하는 모습을 보였다(노길명, 2005a: 103).

98) 여기서 미상(未詳)이란 신분을 파악할 수 없는 이들을 통계적으로 분석하기 위해 명시한 것인데, 대부분 상민들이나 천민들이었을 것으로 추측된다(노길명, 2005b: 74).

격한 증가로 설명할 수 있다.

<표 3-1> 1784년부터 1876년까지 천주교 신자들의 신분별 구성비 (%)

	양반	중인	상민	천민	미상
1784-1801	20.61	6.25	4.05	6.93	62.61
			73.59		
1802-1846	21.32	4.54	22.68	1.13	50.34
			74.15		
1866	14.88	5.79	64.46	10.74	4.13
			79.33		
1866-1876	5.64	3.19	25.00	-	66.18
			91.18		

출처: 노길명(2005b: 74); 조광(1977: 51); 최용규(1988: 241); 石井壽夫(1977: 203); 고흥식(1986: 26)

하위신분 신자비율의 증가는 한국천주교회 구성원들이 지닌 신앙의 성격을 사회 개혁적인 성격에서 숙명론적인 성격으로 변화시켰다(조광, 1988: 102-106). 18세기 후반 조선에 천주교가 전래될 수 있었던 것은 당시 조선사회의 지배 이데올로기였던 성리학에 염증을 느꼈던 양반들의 역할이 컸다. 그들은 주로 남인에 속해있던 이들이었는데, 당시 남인은 성리학적 성향이 강한 노론과의 권력투쟁에서 밀려나고 경제적 기반도 상대적으로 약한 집단이었다. 따라서 그들은 현실 체제가 갖는 구조적 모순에 대해 비판적인 시각을 가지고 있었으며, 사회적 약자들에 대해 연민의식을 가지고 있었다(노길명, 2005b: 68). 이때 중국에서 적응주의적 선교정책⁹⁹⁾을 펼치던 예수회 선교사들의 저서(e.g. 마테오 리치(Matteo Ricci)의 『천주실의』)들은 남인들에게 상당히 매력적으로 다가왔을 것으로 보인다. 따라서 천주교가 전래된 초기에는 현실 체제에 비판적인 시각을 가지고 있던 양반들이 다수 천주교에 입교하게 되었고, 이에 따라 한국천주교회에는 양반 신자비율이 상대적으로 높게 나타났다. 그리고 그것은 한국천주교회 신앙의 성격이 사회개혁적인 유형에 가까웠음을 의미했다. 그러나 1791년에 벌어진 진산사건(珍山事件)¹⁰⁰⁾은 양반들의 이탈을 불러오는

99) 적응주의적 선교정책이란 선교지역의 문화를 긍정적으로 이해하고 수용하는 선교정책을 말한다.

100) 전라도 진산군에 살던 윤지충과 그의 외종사촌 권상연은 조상제사를 금지시킨 교황청의 명령에 따라 제사를 폐지하고 신주를 불살랐다. 이어서 1791년 5월 윤지충의 어머니가 별세하자 장례는 치렀지만, 신주는 세우지 않고 제사도 지내지 않았다. 이러한 그들의 행동은 조선사회를 발칵 뒤집어 놓았다. 이 사건이 진산사건이다. 이로 인해 신해박해(1791)가 발생하게 되었다. 한편, 진산사건을 초래한 교황청의 조상제사 금지령은 17-18세기에 적응주의적 선교정책을 펼치던 예수회와 이를 비판하던 도미니코회와 프란치스코회 선교사들

데 결정적인 영향을 미쳤다. 당시 천주교에 입교한 양반들은 유교적 사고방식을 포기한 것이 아니라, 유교의 부족한 점을 천주교가 보완해줄 것이라는 생각에서(보유론적인 관점에서) 천주교를 받아들인 것이었다. 그러나 제사를 금지하는 천주교의 교리를 수용할 수 없었던 그들은 천주교를 떠나갔다.¹⁰¹⁾

하지만 보유론적인 동기에서 천주교에 입교했던 양반 신자들과는 달리 하위신분 신자들은 고통을 잊고 행복을 얻기 위한 이유, 즉 베버가 말하는 보상의 신정론(이원규, 2006: 431-432)에 입각하여 천주교에 입교하는 경우가 다수였다. 잦은 기근과 관리들의 가렴주구 속에서 고통스러운 나날들을 보내야만했던 그들은 내세의 복락을 약속하는 천주교에 의지하기 시작했다. 따라서 그들의 신앙은 염세적이면서 내세 지향적인 성향을 보이게 되었다. 그리고 그것은 기존질서를 재생산하고 숙명으로 받아들이는 숙명론적 신앙 유형으로 고착화 되어갔다. 따라서 이들은 성직자와 평신도 간의 불평등한 권력관계를 숙명적으로 받아들일 가능성이 높았다. 또한 지속적으로 발생했던 박해는 그들에게 내세의 복락을 얻기 위한 기회로 받아들여졌을 것으로 보인다. <표 3-2>는 병인박해 시기(1866-1873)에 관아에 체포된 신자들의 입교 동기를 분석한 것이다. 입교 동기 가운데 사유 미상의 경우가 가장 많지만, 구체적으로 드러난 동기만 놓고 보면 내세 지향성이 가장 많다는 점을 알 수 있다. 그런데 <표 3-1>에 따르면, 이 시기 하위신분 신자들은 천주교 신자들 가운데 90%가 넘는 비율을 차지하고 있었던 시기였다. 따라서 <표 3-2>의 결과는 천주교 신자들의 대부분을 차지하던 하위신분 신자들의 숙명론적 신앙의 성격이 반영된 것이라고 할 수 있다. 그러므로 많은 양반 신자들이 이탈해갔던 것과는 반대로, 하위신분 신자들은 지속적으로 천주교와 가까워질 수 있었다. 이처럼 숙명론적인 신앙을 가진 이들이 다수가 되면서, 배타적 성직자중심주의 지배관계는 별다른 저항 없

사이에 벌어진 중국의례논쟁에서 비롯되었다. 이에 대해 교황 클레멘스 11세(PP. Clemens XI, 1700-1721 재위)는 1715년에 중국의례를 금할 것을 명령하였다. 이어서 교황 베네딕토 14세(PP. Benedictus XIV, 1740-1758 재위)는 1742년에 중국의례에 대한 논의 자체를 금지하고, 중국선교사들이 모두 이 명령을 따를 것을 서약하도록 요구하였다. 이로써 동아시아 지역에서 이루어지던 조상제사는 전면 금지되었다(중국의례논쟁에 대해서는 최기복(2000:76-83)을 참고하라). 조선의 신자들은 이 사실을 1790년과 1791년 사이에 북경 교구 구베아 주교로부터 통지받았으며, 그로부터 1년도 지나지 않아 진산사건이 발생하게 되었다(조현범, 2009: 290-307).

101) 조상제사금지령이 조선에 알려진 초기에는 소수만이 이 명령에 따르고, 다수의 신자들은 계속 조상제사를 거행했던 것으로 보인다. 그런데 1794년 주문모 신부가 조선에 입국하였다. 그는 천주교 신앙과 조상제사의 양립은 불가하다는 점을 신자들에게 명백히 알렸다. 이에 따라 신자들은 천주교 신앙을 지킬 것인지, 조상제사를 지킬 것인지 양자 간에 결단을 내려야만 했다(최기복, 2000: 90-91).

이 형성되고, 구성원들(성직자와 평신도)의 내면에 아비투스화 되어갈 수 있었다.

<표 3-2> 병인박해 시기 관아에 체포된 신자들의 입교 동기 분석

	남				여				합계			
	신교 102)	배교 103)	미상	소계	신교	배교	미상	소계	신교	배교	미상	소계
내세지향성	9	8		17	3	9		12	12	17		29
치병(治病)	2	6		8		1		1	2	7		9
서양학 탁월	2	10		12					2	10		12
경제적 이익		1		1		1		1		2		2
사유 미상	93	150	20	263	45	35	13	93	138	185	33	356
계	106	175	20	301	48	46	13	107	154	221	33	408

출처: 방상근(2010: 236)

한편, 신자 구성비의 변화는 성직자-평신도 간 지배구조의 형성에 상당한 영향을 미치게 되었다. 무엇보다도 하위신분 신자들이 한국천주교회의 다수 세력이 되면서 성직자와 평신도 간의 학력(문화자본) 격차가 더욱 크게 벌어지게 되었다. 당시 조선에 입국하여 활동하던 파리외방전교회 선교사들은 자신이 속한 교구 사제에게 개인교습을 받거나 소신학교, 초등교육 기관인 école, 중등교육 기관인 collège, 대학수준의 문학사(Bachelier-és-lettre) 자격과정을 거치고, 다시 대신학교(신학교)에 입학하여 철학과 신학과정을 이수하고 사제서품을 받은 이들이었다(조현범, 2008: 110-112).

이들의 신학교 교육과정은 19세기 중반 파리외방전교회가 선교지 현지인 성직자의 양성을 위해 운영하던 말레이 반도의 페낭(Penang) 신학교의 교육과정을 통해 유추가 가능하다. <표 3-3>은 페낭 신학교의 교육과정이다. 페낭신학교의 교육과정은 총 8년에 걸쳐 이루어지고 있었으며, 그것은 라틴어 과정 4년과 수사학과 철학과정 각 1년, 신학 과정 2년으로 구성되어 있었다. 이에 빚대어 유추해보자면, 조선에 입국한 선교사들은 최소 8년 이상의 고등교육을 이수한 고학력자들이었다. 반면, 하위신분에 속한 조선의 천주교 신자들은 초등교육조차 제대로 받지 못한 이들이 대부분이었다.¹⁰⁴⁾ 이러한 학력 격차로 인해 성직자와 평신도 간의 지배관계는 더욱

102) 박해의 위협에도 신앙을 지키는 것을 의미한다.

103) 박해의 위협에 굴복하여 신앙을 버리는 것을 의미한다.

104) 물론 당시 프랑스의 정치적인 상황으로 인해 프랑스 성직자들의 교육 수준이 높지 않았다는 지적도 제기되

고착화 될 수밖에 없었다.

<표 3-3> 1850년-60년대 페낭 신학교의 교육과정

학년	교육과정
1	라틴어 과정 4학년(IV classe de latin)
2	라틴어 과정 3학년(III classe de latin)
3	라틴어 과정 2학년(II classe de latin)
4	라틴어 과정 1학년(I classe de latin)
5	수사학 과정(Rhétorique)
6	철학 과정(Philosophie)
7	신학 과정 1학년(1er année de théologie)
8	신학 과정 2학년(dernière année de théologie)

출처: 장동하(2006: 94)에서 수정

그러나 19세기 중반 이전까지만 하더라도, 한국천주교회에서 평신도의 지위는 성직자에 비해 떨어지지 않았던 것으로 보인다. 1890년 북경교구 구베아 주교의 사목교서를 받기 전까지, 한국천주교회는 자체적인 교계제도, 즉 가성직제도를 통해 평신도들이 교회를 운영해나갈 정도였다. 뿐만 아니라 당시는 평신도들의 도움 없이 선교사들이 조선에 입국하는 것은 매우 어려운 일이었으며, 성직자의 부족으로 발생하는 사목활동의 공백은 평신도들이 채워가고 있었다. 평신도들의 학식 또한 높았다. 예를 들어, 정하상¹⁰⁵⁾은 기해박해 시기였던 1839년 무렵 『상재상서』(上宰相書, 재상에게 올리는 글)를 작성하였다. 여기서 그는 천주교가 유교와 배치되는 것이 아니라, 오히려 사회에 도움이 되는 종교라는 점을 알렸다. 이처럼 그는 당시 조선의 지배 이데올로기였던 유교적 지식뿐만 아니라 천주교에 대한 지식에도 정통해 있었다. 이렇듯 초기 한국천주교회의 평신도들은 교회 내에서 주도적인 역할을 하고 있었다. 이들은 대부분 양반 신분에 속한 이들이었다. 그러나 이들 가운데 많은 수가 박해 시기동안 순교하고 배교하여 떨어져 나가게 되면서, 교회는 성직자들이 중심이 되어 운영되는 형태를 띠게 될 수밖에 없었다. 여기에 저학력 집단인 하위신분 신자비율의 증가는 배타적 성직자중심주의 지배구조의 형성을 위한 토대로 작용하

고 있다. 그럼에도 불구하고 조선에 파견된 선교사들의 교육 수준은 조선 신자들의 그것보다 월등한 상태일 수밖에 없었다. 프랑스 혁명기에 이루어진 파리외방전교회의 신학교육에 관해서는 최석우(1987)를 참고하라.
105) 정하상(1795-1839, 바오로)은 정약종의 둘째 아들이자, 정약종의 조카이다. 성직자영입운동을 열성적으로 추진하여 조선대목구가 설정되고 파리외방전교회 선교사들이 조선에 입국하는 데 큰 역할을 담당했다. 이후 성직자가 되기 위해 준비하고 있었으나, 기해박해(1839)가 일어나게 되면서 무산되었다. 1839년 9월 22일 서소문 밖에서 순교하였다. 1984년 교황 요한 바오로 2세에 의해 시성되었다.

게 되었다.

4) 한불조약 이후 달라진 선교사들의 위상

III조. §1. 조선에 있는 프랑스 시민은 그들의 인신(人身)과 재산에 관련하여 오로지 프랑스 재판권에 속할 것이다. 조선에서 프랑스인 혹은 외국인이 프랑스 시민에 대하여 제기한 소송은 조선 당국의 하등의 간섭도 받지 않고 프랑스 영사 당국에 의하여 판결된다. §2. 조선 당국이나 조선 사람이 고소한 프랑스 사람은 모두 조선에서 프랑스 영사의 권위로 재판을 받아야 할 것이다. ... §4. 조선에서 경죄 또는 중죄를 범한 프랑스 시민은 프랑스 관계 당국이 프랑스 법률에 의거하여 처벌한다.

IV조. §6. 프랑스 시민은 통상을 위해 개방된 항구와 도시를 중심으로 해서 백 리가 되는 지역이나 두 나라 주무 관청이 만장일치로 정한 어떤 범위 내에서는 자유롭게 통행할 수 있다. 또한 프랑스 사람들은 여권을 소지한다는 유일한 조건하에 조선 영토의 모든 지역에 갈 수 있으며, 여행할 수 있다. 단, 내지에서 점포를 개설하거나 상설 영업소를 설치할 수 없다.

IX조. §2. 조선에서 학문 혹은 언어, 과학, 법학, 예술을 배우고 가르치기 위하여 (조선에) 오는 프랑스 시민은 조약을 체결한 양국이 행동으로 보이는 친선의 증거로서 언제든지 원조와 교섭을 받아야 한다. 프랑스로 가는 조선 사람들도 동일한 편의를 향유한다(장동하, 2006: 260-262).

위의 내용은 1886년 조선과 프랑스가 맺은 『한불조약』 조문의 일부이다. 그 내용을 살펴보면, 프랑스 국민은 조선 내에서 조선의 법률에 따라 처벌받는 것이 아니라 프랑스 법률에 따라 처벌받게 되어 있었다. 그리고 그들은 조선 내부를 자유롭게 오고 갈 수 있고, 조선에서 자유롭게 교육활동을 할 수 있는 권리를 부여받았다. 간단히 말해, 『한불조약』은 조선에 있는 프랑스 국민에게 치외법권적 지위를 제공한 조약이었다. 당시 조선에 머물던 프랑스 국민은 파리와방전교회 선교사들이었기 때문에, 『한불조약』은 조선에서 자유롭게 선교활동을 펼칠 수 있는 권리와 치외법권적 지위를 선교사들에게 부여해준 것이다. 뮌텔 주교는 『한불조약』 이후의 상황을 다음과 같이 설명하고 있다.

오늘날은 숨을 필요 없게 되었고, 상복도 필요 없게 되었습니다. 우리는 대명천지에 살고 있으며 얼마 안 가서 자유가 올 것을 생각합니다. 우리에게 이 변화를 가져다준 조약에는 종교에 대한 말이 없는 것이 사실이지만, 우리는 프랑스 국민으로서 보호를 받고 있습니다. 선교사들은 전국을 돌아다닐 수 있게 하는 통행증(정식 명칭은 護照)¹⁰⁶을 가지고 있는데, 우리는 마지막 장애가 제거되기를 기다리면서 이것을 활용하고 있습니다. 서울과 그 근방에서는 선교사들이 성직자 복장을 하고 다니며, 지방에서도 변화가 일어나, 몇 해가 지나면 모두가 교회법규의 이 규정을 지장없이 지킬 수 있을 것입니다(서울敎區年報 I, 1891: 103; 박찬식, 2007: 29-30에서 재인용).

『한불조약』은 선교사들의 위상을 완전히 뒤바꿔놓았다.¹⁰⁷ 『한불조약』이 한국사회에서 선교사들의 위상을 바꾸는데 결정적인 역할을 한 사건은 1891년에 벌어진 대구 로베르 신부 사건(일명 대구교안)으로 볼 수 있다. 로베르(Achille Paul Robert) 신부는 대구를 중심으로 경상도 지역에서 활동하던 선교사였다. 1890년 12월 무렵, 그는 경상도 지역 사목방문을 위해 대구에 있던 사제관을 비웠다. 이때 그의 사제관에 주민들이 침입하여 로베르 신부의 하인들을 구타하는 사건이 벌어졌다. 그리고 1891년 2월경, 다른 주민들이 사제관에 돌아온 로베르 신부를 위협하고, 신자들에게 모욕을 주는 사건이 연이어 발생했다. 로베르 신부는 관련자에 대한 처벌을 요구하기 위해 대구 관관을 찾아갔으나, 문전박대를 당했다. 때문에 그는 상급 관리자인 경상 감사에게 찾아갔다. 그러나 경상 감사는 면담을 거부하였고, 로베르 신부를 도리어 경상도에서 추방시켰다. 로베르 신부는 이 사건을 즉시 뫼텔 주교에게 보고하였다. 뫼텔 주교는 이 사실을 주한 프랑스공사관에 알렸다. 주한 프랑스공사 콜랭 드 플랑시(Collin de Plancy)는 이 사건을 대충 넘기면 『한불조약』 체결이후 얻게 된 선교의 자유가 심각한 위협에 처할 것이라고 판단하였다. 그는 조선정부에 공식사과와 시정조치를 요구하였다. 그리고 만일의 사태에 대비하여 프랑스정부에 극동함대의 군함을 파견해줄 것을 요청하였다. 이후 프랑스 공사와 조선정부의 협

106) 일종의 여권(passport)을 말한다.

107) 물론 『한불조약』을 통해 종교의 자유가 확실히 보장된 것은 아니었다. 선교사들은 프랑스 국민이라는 출신 성분을 활용하여 선교활동을 펼칠 수 있었던 것이다. 천주교에 대한 종교의 자유가 공식적으로 보장된 것은 1899년 3월 9일 조선정부 대표 내무지방국장 정준시(鄭駿時)와 한국천주교회 대표 조선대목구장 뫼텔 주교 사이에 체결된 『교민조약』(敎民條約)을 통해서였다.

상은 더디게 이루어졌다. 이때 극동함대 소속 군함 아스픽(Aspic)호가 제물포에 도착했다. 프랑스정부가 이른바 함포외교를 시도한 것이다. 다급해진 조선정부는 프랑스정부와의 중재를 위해 뫼텔 주교를 찾아갔다. 뫼텔 주교는 조선정부의 요청을 받아들여 드 플랑시 공사에게 사건을 마무리하도록 부탁하였다. 이후 이 사건은 조선정부가 프랑스정부의 요청을 대부분 수용하는 형태로 마무리되었다(양인성, 2014).

이 사건으로 조선정부는 각 도의 감사에게 외국인에 대한 학대 사건이 발생할 경우, 관련자뿐만 아니라 관할 지방관도 처벌받을 수 있다는 내용의 회람장을 보냈다. 이후 선교사들은 지방관들의 실질적인 보호를 받을 수 있게 되었다. 로베르 신부는 대구로 다시 돌아가 대구읍내에서 사제복을 입고 공공연하게 활동을 하기 시작했다. 이것은 선교의 자유가 실질적으로 이루어지기 시작했음을 알리는 상징적인 행위였다. 그러나 로베르 신부 사건으로 가장 크게 달라진 것은 프랑스 선교사들에 대한 조선 사람들의 인식 변화였다. 프랑스 선교사 한 명을 위해 군함까지 보내는 프랑스정부의 행동을 지켜보면서, 프랑스 선교사가 단순한 종교 지도자가 아니라 프랑스라는 강대국의 국민이라는 점을 조선 사람들이 깨닫게 되었던 것이다. 특히 아스픽호의 제물포 출현 시 보여줬던 뫼텔 주교의 중재활동은 천주교회에 대한 조선정부 관료들의 인식을 완전히 뒤바꿔 놓았다(장동하, 2005: 277-278). 관료들은 사건 해결을 위해 이루어진 드 플랑시 공사와 뫼텔 주교 사이의 밀접한 공조관계를 보면서 뫼텔 주교가 한국천주교회의 지도자이자 주요 외교 인사임을 인정하지 않을 수 없었다. 그리고 프랑스 선교사뿐만 아니라 한국천주교회 자체와도 원만한 관계를 유지해야만 한다는 점을 인식하게 되었다. 뫼텔 주교 역시 이 사건을 통해 확인된 프랑스 본국의 강력한 보호조치와 조선정부의 태도변화에 힘입어 공격적인 선교 활동을 추진할 수 있게 되었다.

그런데 프랑스정부의 천주교 보호정책은 프랑스 선교사들에만 국한되는 것이 아니었다. 프랑스정부는 천주교를 믿는 조선인들에게도 같은 보호정책을 펼치고 있었다. 1888년에 벌어진 '신학생 궁궐 침입 사건'은 한국인 천주교 신자가 프랑스공사의 보호아래 있음을 보여주는 대표적인 사건이었다(장동하, 2005: 182-183). 박해시기에 신학생들은 비신자들의 눈에 떨 것을 염려하여 거의 매일 좁은 방에서 살아야만 했었다. 그러나 1888년 당시에는 신학생들이 선교사와 함께 대궐 근처를 자유롭게 산책할 수 있을 정도로 천주교회에 대한 분위기가 개선되고 있었다. 그런데 용

산 소신학교 교사 리우빌 신부와 신학생들이 무너진 궁궐 담벼락 사이로 들어가 산책을 하다 궁궐 병사에게 적발되어, 신부는 방면되고 신학생들은 감옥에 갇히게 된 사건이 벌어졌다.¹⁰⁸⁾ 조선정부는 궁궐 담을 넘은 것은 국왕을 모독한 죄에 해당되기 때문에, 신학생들에게 사형을 내리고자 하였다. 그러나 프랑스공사가 나서서 이들을 옹호하고 선처를 부탁하였다. 이에 국왕이었던 고종(高宗)은 신학생들을 사면해주었다. 이후 대구 허 골롬바 사건¹⁰⁹⁾, 신학생 김인학 사건¹¹⁰⁾ 등 프랑스공사가 한국인 천주교 신자들을 위해 개입한 사건들은 계속 이어졌다. 이와 같이 프랑스정부의 보호정책은 한국인 천주교 신자에게 확대 적용되고 있었다.

이렇게 상황이 전개되자 한국사회에서 천주교회는 치외법권적 영역으로 인식되기 시작하였다(장동하, 2005: 383). 이로 인해 입교를 희망하는 사람들이 급격하게 늘어나기 시작했다. <표 3-4>는 1882년부터 1900년까지 조선대목구의 교세통계표이다. 통계의 첫 번째 구간인 1882년부터 1883년까지 천주교 신자는 12,035명에 불과했었지만, 1899년부터 1900년의 구간에는 42,441명으로 급격히 신자 수가 늘어나고 있다는 것을 확인할 수 있다.

108) 리우빌 신부가 방면된 것은 『한불조약』이 효력을 발휘하고 있었음을 보여주는 것이다.

109) 허 골롬바는 대구에 살던 천주교 신자 부인으로써 1887년 2월 천주교를 믿는다는 죄목으로 대구 감영에 구금되었다. 그녀가 배교를 하지 않자 그곳 관리는 주먹으로 그녀의 얼굴을 가격하고, 도적들과 함께 생활하게 하는 등 심한 고통을 주었다. 그런데 그녀는 임신 중이었다. 그녀는 감옥에서 아들을 낳았다. 그러나 젖이 부족해 아기는 한 달 만에 굶어죽었다. 이러한 소식이 파리외방전교회 본부를 통해 프랑스에 알려지게 되었고, 이 사실을 접한 드 플랑시 공사는 그녀를 구명하기 위해 외교적인 노력을 펼쳤다. 결국 그녀는 1888년 8월에 석방되었다(최석우, 1975).

110) 김인학은 1884년 폐남 신학교에 유학을 갔다가 건강악화로 귀국하였는데, 정부의 허락 없이 출국한 경위로 체포되어 감옥에 구금되었다. 이에 프랑스공사 드 플랑시는 외교적 노력을 통해 그의 석방을 요청했고, 김인학은 구금된 지 3년 만에 석방되었다(장동하, 2005: 195-197).

<표 3-4> 교세통계표(1882년-1900년)

연도	총 신자	영세자	선교사	한국신부	총 신부 수	본당 수
1882.06.-1883.05.	12,035	343	10	0	10	0
1883.06.-1884.05.	13,623	564	12	0	12	0
1884.06.-1885.05.	14,039	570	11	0	11	0
1885.06.-1886.05.	-	661	13	0	13	0
1886.06.-1887.05.	14,247	583	15	0	15	0
1887.06.-1888.06.	15,416	1,183	16	0	16	4
1888.06.-1889.05.	16,589	871	20	0	20	6
1889.06.-1890.05.	17,577	963	22	0	22	7
1890.06.-1891.05.	19,015	1,216	25	0	25	8
1891.06.-1893.06.	-	-	-	-	-	-
1893.06.-1894.05.	24,733	1,740	21	0	21	21
1894.06.-1895.05.	25,998	1,871	23	0	23	23
1895.06.-1896.05.	28,802	2,724	29	3	32	27
1896.06.-1897.05.	32,217	3,498	32	3	35	30
1897.06.-1898.05.	35,546	3,974	35	6	41	33
1898.06.-1899.05.	38,230	3,824	40	9	49	38
1899.06.-1900.05.	42,441	5,353	44	12	56	43

출처: 장동하(2005: 66; 280) 재편집

신자 수의 급격한 증가는 19세기 후반 극도로 혼란스러워진 정세 속에서 사람들이 자신을 보호해줄 보호막으로 천주교를 선택했기 때문이었다(박찬식, 2007: 31). 뫼텔 주교 역시 급격한 신자 수의 증가는 사람들이 사회 혼란을 피해 천주교회 울타리 안으로 들어오는 것이 주된 요인이라는 점을 인식하고 있었다.

이러한 모든 사건들(동학 농민 운동, 을미사변 등)로 인하여 이 나라가 혼란에 빠져 버리기는 하였습니다만 우리는 이것을 전교사업에 이용할 수 있었습니다. 어찌할 바를 모르는 성실한 많은 외인들이 뭔가 의지할 것을 찾아 우리에게로 왔습니다. ... 사실 성인 영세자의 수는 보기 드물 정도로 급증하여 보통 때보다 거의 1천 명 정도가 많은 2,724명이 되었습니다(1896년 뫼텔 주교 보고서, 박찬식, 2007: 31).

실제로 새로 신자가 된 사람들의 인적 구성을 보면, 이들의 의도가 더욱 잘 엿보인다(박찬식, 2007: 44-54). 우선 다수의 향리층과 하급 관료들이 천주교 신자가 되었다.¹¹¹⁾ 이들은 국가권력이 약화되는 상황에서 자신의 영향력을 지속적으로 유지시

111) 일부 유력 양반층의 입교 상황이 확인되지만, 이것은 예외적인 경우인 것으로 보인다.

키기 위한 수단으로 천주교 신자가 되는 길을 택했던 것으로 보인다. 그들이 보기에 국가권력을 대신해 자신들을 보호해줄 조직은 프랑스정부의 힘을 빌린 한국천주교회였던 것이다. 일반 백성들 가운데 새롭게 천주교 신자가 된 다수의 사람들도 천주교회에 자신을 의탁하고자 하는 이들이었다. 이들은 자신들을 괴롭히던 관료나 양반층의 수탈로부터 자신을 보호하기 위한 방편으로 선교사들의 힘을 빌려 쓰고자 했다.¹¹²⁾ 당시 제도 중심적 교회관을 지니고 있던 선교사들로서는 완전한 사회인 교회(구성원)를 탄압하는 외부세계(비신자들)를 그대로 두고 볼 수 없었을 것이다. 게다가 선교사들은 “박해와 탄압에서 막 일어서려는 교회를 위해 모든 것을 아끼지 않겠다”는 입장을 견지”하고 있었다(장동하, 2005: 233). 때문에 선교사들은 신자들의 사건에 직접 개입하여 상대방을 불러 경고하거나 처벌을 가하고, 감옥에 갇힌 신자를 지방관의 허락 없이 석방시키기도 하면서 적극적으로 교회를 보호하고자 했다. 그것은 그들이 가진 치외법권적 지위를 대외적으로 홍보하는 효과를 가져왔으며, 이 때문에 선교사들은 사람들로 부터 양대인(洋大人)으로 불리기 시작했다. 이것은 성직자들의 지위를 사회적으로 인정한다는 표지이기도 했다.

이와 같이 『한불조약』 이후 프랑스정부의 힘을 빌린 프랑스 선교사들은 점차 사회적 영향력을 키워나갈 수 있었다. 이러한 그들의 위상 변화는 그들을 배척하던 조선사회의 인식을 바꾸어나갈 수 있었던 것으로 보인다. 특히 당시 혼란스러운 정세 속에서 안전한 보호막을 찾던 많은 사람들이 천주교 신자가 되어 선교사들의 영향력 아래에 들어오게 되었다. 그리고 그것은 신자 수의 급격한 증가를 불러왔다. 이러한 상황들은 한국천주교회 내에서 선교사(성직자)의 위상을 급격하게 상승시키는 변수로 작용했다. 즉, 성직자는 무엇이든 해결해 줄 수 있는 힘 있는 자의 이미지를 가지게 되고, 평신도는 성직자의 힘에 의지할 수밖에 없는 무능한 자의 이미지를 가지게 되는 배타적 성직자중심주의적 지배관계가 형성되고 있었던 것이다.

112) 1894년 조선대목구 보고서에는 당시의 상황이 잘 드러나 있다. “이 나라의 행정에는 폐습이 너무도 많고 중대해서 그 첫 번째 희생이 되는 서민은 매우 불행한 때가 많습니다. 그래서 이들은 그들이 당하는 불의에 대해서 어디에서나 의지가 되는 사람과 후원자를 찾습니다. 최근 여러 해 동안 조용함으로 인해서 우리는 여러 경우에 우리 교우들 중에서 박해를 받는 사람들의 보호자가 될 수 있었습니다. 외교인들이 이 사정을 알아 채고, 그중 꽤 많은 사람이 천주교인이 되면 자기들도 우리의 보호를 이용할 수 있으리라고 생각했습니다. ... 어떤 때는 소위 이 입교자들이 진짜 늑대들이어서 양의 우리에게 넣지 않도록 조심하고 그들에 대해 우리를 방위하기까지 해야 하는 경우도 있었습니다”(『서울교구 연보』 I, 143; 신광철, 2000: 500에서 재인용).

2. 일제시기: 배타적 성직자중심주의의 확립

1) 교민주의 선교정책

조선 선교를 담당하던 파리외방전교회는 선교지역에 자립적인 교회를 세우는 것(교구장 주교를 중심으로 한 교계제도의 설립)을 목표로 삼고 있었다. 반면 예수회·프란치스코회 등과 같은 수도회들은 지역교회를 자립시키는 것과는 무관하게 자신들의 창립정신에 따라 선교 사업을 진행해갔다. 따라서 수도회가 선교지역에서 철수할 경우 그 지역에서 펼쳐졌던 선교사업도 동시에 중단되고, 또 선교지역 출신 수도자가 있다고 할지라도 그 역시 수도회와 함께 철수하게 되면서 해당 지역에서 일궈놓은 선교활동은 수포로 돌아가게 되는 폐해가 종종 나타났다. 교황청은 이러한 폐해를 막고 선교지에 자립적인 지역교회를 설립하기 위해 교구사제¹¹³⁾ 출신들로 구성된 파리외방전교회를 설립하였다. 따라서 파리외방전교회의 선교방침은 무엇보다 선교지 현지인 성직자를 양성하는 일이었으며, 이와 동시에 현지 교회의 재정적 자립여건을 마련하는 일이었다. 파리외방전교회 회칙(*Règlement de la Société des Missions-Etrangères de Paris*) 제2항은 이러한 내용을 잘 보여주고 있다.

제2항. 그러므로 파리의 신학교로부터 배출된 모든 일꾼들은 그들이 일하게 될 지역에 하나의 교회를 이루기에 충분한 수의 신자들이 생기고, 또 그들로부터 목자들을 선발해 낼 수 있는 단계에 이르면 즉시 성직자 양성에 전력을 기울이는 것이 자신들의 주된 목적이라는 점을 명심해야 한다. 그리하여 현지인 성직자단이 형성되고, 교회가 외국 선교사들의 존재나 도움이 없어도 자립적으로 운영해 나갈 만한 단계가 되면, 교황청의 허락을 받아서 그들은 흔쾌한 마음으로 모든 조직들을 포기하고 물러나 다른 곳을 찾아가 일해야 한다(조현범, 2008: 128).

113) 천주교 사제(신부)는 소속에 따라, 교구사제와 수도사제로 구분된다. 교구사제는 해당 교구에 소속되어 교구장을 대신하여, 교구 사목을 담당한다. 수도사제는 수도회에 소속된 수도자로서, 수도회의 필요에 따라 사제로 서품되어 활동한다.

그러나 조선에 파견된 선교사들에게 한국천주교회의 자립은 요원하게만 느껴졌을 것으로 보인다. 그들이 가장 심혈을 기울였던 현지인 성직자는 김대건 신부(1845년 서품)와 최양업 신부(1849년 서품) 이후 약 50년이 지난 1896년에 이르러서야 새롭게 배출되기 시작했다.¹¹⁴⁾ 그리고 1900년대 초반 무렵 한국천주교회의 재정자립도는 매우 열악하여, 전체 지출 경비 가운데 60% 이상을 선교후원단체인 전교회(傳教會, La société de la Propagation de la Foi)¹¹⁵⁾의 지원금에 의존하고 있었다. 특히 재정문제는 한국천주교회에 상당한 압박을 주었던 것으로 보인다. <표 3-5>에 나와 있는 것처럼 선교활동의 확대에 의해 발생하는 지출액이 수입액을 초과하면서 재정적자 현상이 지속적으로 나타나고 있었던 것이다. 게다가 전교회로부터 들어오는 지원금은 프랑스 국내 정세와 경제여건에 따라 변동되거나 중단될 가능성도 배제할 수 없었다(김현숙, 2008: 294).

114) 1945년 광복 이전까지 배출된 한국인 성직자는 총 186명에 달한다.

115) 전교회는 1822년 5월 3일 프랑스 리용(Lyon)에서 설립되었다. 프랑스가 아닌 외국에서 선교활동을 하는 프랑스 선교사들을 적극 지지·지원하는 것을 목적으로 하는 선교 후원 단체이다. 회원들은 일주일에 5상팀(centime, 5/100 프랑)만 회비로 지불하고, 매일 주님의 기도와 성모송 그리고 전교회 주보성인인 성 프란치스코 하비에르에게 바치는 화살기도를 바치면 모든 의무를 다하게 되어 있었다. 이러한 이유 때문에 많은 프랑스 신자들이 회원으로 가입했다. 전교회는 설립 초기부터 (프랑스 선교사들로 구성된) 파리외방전교회의 선교활동을 적극적으로 지원하고 있었다(장동하, 2005: 92-97). 전교회는 1844년 교황 그레고리오 16세의 인준을 받았고, 1922년 교황 비오 11세에 의해 교황청전교기구의 산하기구로 편입되어 현재 '교황청전교회'로 활동하고 있다.

<표 3-5> 1903년부터 1905년까지 조선대목구의 재정현황

(): 총지출액 대비 비율

내용/연도		1903	1904	1905	
수입	국내수입	조선교구의 재원	2,712.00프랑	3,749.46프랑	5,000.00프랑
		원조금	1,820.00프랑	1,733.92프랑	1,505.00프랑
		기부금	2,070.00프랑	3,333.35프랑	3,300.00프랑
		전교회 기금	538.85프랑	392.15프랑	381.45프랑
		합계	6,602.00프랑 (11.0%)	8,705.73프랑 (14.8%)	9,805.00프랑 (16.6%)
	국외수입	전교회 지원금	36,857.05프랑 (63.5%)	38,776.45프랑 (65.7%)	39,852.90프랑 (67.5%)
총 수입액		43,459.05프랑	47,482.18프랑	49,657.90프랑	
지출	선교 지원금	37,457.20프랑	38,363.14프랑	37,394.00프랑	
	건물 유지 비용	16,924.76프랑	15,424.30프랑	15,648.68프랑	
	신축 건물 비용	5,200.00프랑	5,200.00프랑	6,000.00프랑	
총지출액		59,581.96프랑	58,987.44프랑	59,042.68프랑	
부족액		16,122.91프랑 (25.5%)	11,505.26프랑 (19.5%)	9,384.78프랑 (15.9%)	

출처: 장동하(2005: 104, 106, 109)를 수정 및 재구성

따라서 선교사들은 재정 자립을 위한 방법을 찾기 시작했다. 이 가운데 가장 유력한 방법으로 부상한 것이 대규모의 부동산 매입을 통한 수익창출이었다. 그것은 중국의 파리와방전교회 선교사들이 사용하던 교민주의(敎民主義) 선교정책을 반영한 것이었다. 교민주의 선교정책이란, “교회가 대규모의 부동산을 소유하고 있으면서 이를 교민이나 비(非)교민에게 전작(田作)케 하거나 임대하여 한편으로는 소작료나 임대료로 교회 경비를 위한 기금을 마련하면서 다른 한편으로는 교민 및 비교민에

게 생계수단을 제공함으로써 교민을 유지·확대하는” 선교전략을 말한다(허원, 1994; 강인철, 2006: 71에서 재인용). 이러한 선교정책은 교회를 세상과 분리된 완전한 사회로 보던 선교사들의 제도 중심적 교회관이 반영된 것이라고 볼 수 있다. 즉, 세속의 영향을 받지 않고 자급자족하면서 신앙생활을 할 수 있는 공동체를 현실세계에 만드는 것이 당시 성직자들의 목표였을 가능성이 높은 것이다. 중국 선교사들이 교민주의 선교정책을 펼칠 수 있었던 것은 1860년 청나라와 프랑스가 맺은 『북경조약』 이후, 선교사들이 개항장 이외 지역 부동산에 대한 임차 및 매입권, 즉 내지(內地) 부동산 조매권을 주장할 수 있게 되었기 때문이었다(허원, 1995: 10). 그들은 교민주의 선교정책을 통해 선교활동을 위한 재원을 확보하고 소작을 매개로 기존 신자들을 단속함과 동시에 비신자들을 입교시키는 다중의 효과를 볼 수 있었다. 1890년대 이후, 선교사들의 내지 부동산 조매권은 조선에서도 실질적으로 행사될 수 있었다. 그것은 신자들의 명의를 빌려 부동산을 구매하는 형태로 이루어졌다. 이를 통해 한국천주교회는 교민주의 선교정책을 펼칠 수 있게 되었다. 갑오개혁 이후부터 적극적으로 부동산을 매입하기 시작한 한국천주교회는 1922년 당시, 전국적으로 2,735,756만평을 소유하게 되었다(김현숙, 2008: 295). 한국천주교회의 농지(경작지) 소유비율은 점점 높아져서, 1924년 기준 원산천주교재단(원산대목구 설립) 소유 부동산의 87%, 평양천주교재단(평양지목구 설립)의 89%, 경성천주교재단(경성대목구 설립)의 76%가 농지로 이루어져 있었다. 이는 한국천주교회가 교민주의 선교정책에 집중하여 재정 자립도를 높이고, 이를 통해 교세를 확장시키고 있었다는 사실을 보여준다. 이제 한국천주교회는 명실상부한 대지주로 부상하게 되었다. 그리고 자산도 많이 축적하게 되어, 1924년 당시 경성천주교재단 하나만 하더라도 같은 시기 가장 큰 개신교 교단이었던 장로교가 가지고 있던 전체 자산의 두 배가 넘는 1,947,417원을 소유하고 있었던 것으로 파악되고 있다(윤선자, 1997: 165-167; 강인철, 2006: 72).

이러한 교민주의 선교정책은 지주와 관료들의 횡포와 착취로부터 신자들과 지역 주민을 보호하고, 신자들에게 안정적인 소작지를 제공함과 동시에 교세를 확장시키는 긍정적인 효과가 있었다(강인철, 2006: 71-72). 그리고 이것은 “교회와 교민이 신앙과 생활의 일치를 통해 교회 중심의 강한 구심력”을 형성시킴으로써(허원, 1994; 강인철, 2006: 203) 선교사들이 꿈꾸었던 이상적인 교회 공동체를 한국사회 내에 구

현하고 있었다.

그러나 교민주의 선교정책은 성직자와 평신도의 관계를 지주-소작인, 즉 경제적 예속 관계로 대체시키는 권력효과를 발휘할 가능성이 높았다. 막대한 부동산의 관리자는 성직자였으며, 그것의 소작인은 평신도였기 때문이다. 당시 성직자는 세속적인 일을 하는 것이 금기시되어 있었기 때문에, 평신도들에게 소작을 나누어 주고 그들로부터 받는 소작료 가운데 일부를 사용하여 생활할 수 있었다. 따라서 봉건적 요소가 강한 지주-소작관계가 성직자와 평신도 간의 관계에도 영향을 주었을 가능성이 높았다(장인철, 2006: 203). 실제로 각 본당 성직자들은 소작지에 대한 분배권을 활용하여 신자들의 생활을 통제하고, 비신자들의 개종을 유도하고 있었다. 예를 들어, 합덕성당은 신자 소작인들이 십계명을 어기거나 불미스러운 일을 했을 경우 소작지를 빼앗음으로써 그들이 천주교 교리에 순종하도록 만들었다. 그리고 성당 토지를 경작하게 된 비신자들은 곧바로 세례를 받았다(김현숙, 2008: 304). 그 결과 1898년에 101명에 불과 했던 합덕성당의 신자 수는 1900년 155명, 1909년 315명, 1920년 427명으로 늘어났다(구합덕본당100년사자료집편찬위원회, 1990: 608-649; 박찬승, 2007: 165에서 재인용). 이처럼 선교사들의 교민주의 선교정책은 배타적 성직자중심주의 지배구조를 확립시키는 변수로 작용하고 있었다.

한편, 1920년대에 한국천주교회는 자신이 소유한 자산에 대한 소유권을 안전하게 보장받기 위해 일체로부터 재단법인 설립 허가를 받았다. 그런데 “재단법인으로 등록된 자산은 모두 보전되어야”만 하는 것이었다. 따라서 한국천주교회는 재단법인으로 등록된 자산을 보전하기 위한 재정적 부담을 떠안게 되었다. 이 과정에서 “선교사들은 한국인 신자들의 처지를 고려하기보다는 교회자산의 보존과 관리에 더 많은 관심을 두었고, 교회사업에 대한 경제적인 부담을 한국인 신자들에게 요구하였다.” 그리하여 평신도에게 경제적인 책임을 규정한 것이 1931년에 시작된 교무금(敎務金)¹¹⁶⁾ 제도였다(윤선자, 2001: 234-236). 다음은 대구대목구 1934년 보고서 내용

116) 교무금이란, “교회유지를 위해 교우들이 의무적으로 교회에 바치는 헌금을 말하며 그 기원은 구약(舊約)의 십일조(十一租)에서 유래한다. 교무금은 개인이 아니라 가정을 단위로 해서 분량이 책정되고, 소속본당을 통해 정기적으로 징수되어 교구에 전달되는데, 교구장은 이를 교회 유지와 교회 사업을 위해 사용한다. 또한 교무금에 대한 의무는 열심자와 냉담자, 성사받는 자와 받지 않는 자의 구별 없이 모든 교우에게 부여된 의무이므로 교구장은 이 의무를 실행하지 않는 교우를 교회법적으로 처벌할 수 있다”(가톨릭닷컴 뉴스 홈페이지 <http://info.catholic.or.kr/dictionary/view.asp?ctxtldNum=304&keyword=%B1%B3%B9%AB%B1%DD&gubun=01>)

의 일부이다.

한국 주교회의에서 제도가 확정되었다. 작년 성직자회의에서 시행에 필요한 세부 사항이 결정되었고, 그 첫 번째 사업은 교무금 제도의 확정이었다. ... 전체 교무금 중에서 5/10는 각 본당의 여러 가지 필요한 일들의 경비로 본당에 남겨지고, 2/10는 선교사들을 위한 수당의 일부로 쓰이도록 교구 경리부로 보내지며, 3/10은 전체 사업을 위해 역시 교구 경리부로 보내진다. 우리는 신자들이 한국 주교회의가 다른 여러 곳과 마찬가지로 교회 계율의 하나로 만들어버린 이 의무의 중요성을 깨닫게 되리라 희망한다. 선교사는 교무금을 관장하고 본당에 할당되는 교무금의 반액을 주교 방문, 선교사 방문, 회장 피정, 예전비(禮典費), 그밖의 본당 사업 등 필요에 따라 이를 분배하는 본당회의를 지도 감독한다(C-R-TaiKou, 1934; 윤선자, 2001: 235-236).

물론 교무금 제도의 정신은 교회 구성원들이 자신이 가진 소유물 가운데 일부를 떼어 가시적인 교회조직의 유지와 운영을 위해 사용하도록 봉헌한다는 의미를 담고 있다. 이 제도는 구약(舊約)에서 유래될 정도로 오래된 것이며, 그 의무는 하느님으로부터 주어진 것으로 해석된다.¹¹⁷⁾ 그러나 교무금 제도의 시행은 상징폭력에 의한 경제자본의 수탈이라는 권력효과를 발생시킬 소지가 있다.¹¹⁸⁾

이처럼 성직자와 평신도의 관계는 교민주의 선교정책과 교무금 제도의 시행(제도화)을 통해 경제적 예속 관계로 전환될 가능성이 매우 높았다. 이로 인해 발생하는 성직자와 평신도 간의 경제자본 소유량의 격차는 더욱 확대되면서 배타적 성직자중심주의 지배구조는 점차 확립되어 갈 수 있었다.

117) 레위기에서 하느님은 유대인들에게 십일조와 관련된 계명을 부과하고 있다. “땅의 십분의 일은, 땅의 곡식 이든 나무의 열매든 모두 주님의 것이다. 주님에게 바쳐진 거룩한 것이다. 누가 그 십분의 일을 되사고자 하면 그것에 오분의 일을 더 보태야 한다. 큰 가축과 작은 가축의 십분의 일, 곧 지팡이 밑으로 지나가게 하여 풀라낸 모든 가축의 십분의 일은 주님에게 바쳐진 거룩한 것이 된다. 그것이 좋은지 나쁜지 살펴서도 안 되고 바꾸어서도 안 된다. 그것을 바꾸면 본래의 것과 바꾼 것이 둘 다 거룩하게 되어 되살 수 없게 된다”(레위 27, 30-33).

118) 예를 들어, 교무금 또는 성전 건립금을 내지 않는 신자들에게는 하느님의 은총이 내리지 않을 것이라고 말하면서 신자들의 봉헌을 유도하는 성직자들은 오늘날에도 존재한다.

2) 학력 격차의 확대와 신분상승의 표지가 된 성직자

박해시기에 급격하게 벌어진 성직자와 평신도 간의 학력(문화자본) 격차는 일제 시기에 더욱 확대되었다. 그것은 첫째, 당시 한국천주교회가 초등교육기관 설립에는 열성적이었지만, 고등교육기관 설립에는 소극적이어서 평신도들이 고등교육을 받을 기회를 제공받을 수 없었기 때문이다. 둘째, 뫼텔 주교를 비롯한 선교사들은 한국인 성직자 양성을 위한 교육기관의 설립과 운영에 세심한 관심을 보임으로써 양질의 교육을 받은 성직자들이 배출되고 있었기 때문이다.

당시 선교사들은 교육활동에 상당한 노력을 기울였던 것으로 보인다. <표 3-6>에 나타나듯이, 선교사들은 학교와 학생들의 숫자를 꾸준히 늘리고 있었다. 이때 학교들은 각 지역의 성당을 중심으로 설립되고 있었다. 그것은 어린이와 청소년들을 교육시키기 위함이었는데, 교육내용은 주로 종교 교육이었다. 그러나 이들이 세운 학교들은 초등교육기관에 머물러 있었다. 그 이유는 무엇일까?

<표 3-6> 한국천주교회 학교 운영 현황(1890년-1930년)

연도	1890	1895	1900	1905	1910	1915	1920	1924	1930
성당 수	9	18	40	45	54	38	40	44	42
학교 수	19	42	61	58	124	71	49	73	39
학생 수	474	463	823	578	3,048	1,957	2,097	5,432	3,988
교사 수	-	-	-	-	-	-	-	280	189

* 1911년 조선대목구에서 대구대목구가 분리되어 나감에 따라 1915년부터는 서울대목구의 통계만 적용

출처: 김정환(2011: 23)에서 편집

첫째, 그것은 프랑스 선교사들의 선교방침과 관련되어 있었다. 프랑스 선교사들은 제도 중심적 교회관에 입각한 신앙적 배경 속에서 성장해왔다. 따라서 신앙생활에 해가 되거나 그것과 관련 없는 (세속적인) 지식을 신자들에게 가르치는 것을 기피하였다. 그들은 신앙과 직접적인 관련이 있는 지식만 가르치는 것을 선호했다(김정환, 2011: 33). 따라서 그들은 예수회 등이 펼쳐왔던 간접 선교방식(적응주의적 선교방식)을 거부하였으며, 천주교회의 교리를 사람들에게 직접 선포하고, 그들에게 세례를 줌으로써 입교자를 늘리는 선교방식을 채택하고 있었다. 이러한 선교방침 속

에서 신자들이 제공받을 수 있었던 것은 신앙생활을 하는 데 필요한 기초적인 교육 뿐이었다.

둘째, 성당 중심의 학교운영은 재정상의 빈곤을 가져왔기 때문에 대규모 학교로 성장하는 데 어려움이 있었다. 고등교육기관을 설립하기 위해서는 교구차원의 개입이 요구되고 있었다(김정환, 2011: 24-25). 하지만 당시 한국천주교회는 재정적 어려움을 겪고 있었다. 따라서 고등교육기관의 설립은 요원한 것이었다.

셋째, 교육 중심의 선교전략이 소요되는 재정에 비해 비효율적이라는 공통된 인식이 교황청과 선교사들 사이에 존재했다. 교황 비오 11세는 1926년에 발표한 회칙 *Rerum Ecclesiae*(1926)를 통해, 복음전파를 지연시킬 위험이 있는 사업들을 자제할 것을 선교사들에게 요구하고 있었다. 같은 맥락에서 ‘근대 중국의 사도’로 불리며 선교지 교회의 현지화에 상당한 영향력을 미친 레브(Vincent Lebbe) 신부¹¹⁹⁾는 “일부 선교사들은 어린이들을 구제하고 교육함으로써만 그리스도인을 양성할 수 있다고 여기며, 그 어린이들이 자라 서로 결혼함으로써만 신자 가정을 이룰 수 있다고 믿고 있습니다! 4-5억의 영혼(중국인: 인용자 주)을 개종시키려면 이런 방법은 아마 상당히 많은 경비가 들 것입니다”라고 하면서 교육을 통한 간접 선교방식이 비효율적이라는 점을 강조하고 있었다(쇠텐스, 2008: 84-85).

이와 같은 선교사들의 초등교육 중심 교육방침에 대해 안중근과 같은 일부 평신도들은 강력히 반발하였다. 안중근은 교회와 민족의 발전을 위해서는 고등교육이 이루어질 필요가 있다는 점을 분명하게 인식하고 있었다. 그는 본당 주임사제였던 빌렘(Nicolas Joseph Marie Willhelm) 신부와 다음과 같이 의논하였다.

이제 한국 교인들이, 학문에 어두워서 교리를 전도하는 데에 손해가 적지 않은데, 하물며 앞날 국가 대세야 말하지 않아도 생각할만 합니다. 민(閔) 주교(뫼텔 주교: 인용자 주)에게 말씀해서 서양 수사(修士會) 가운데서 박학한 선비 몇 사람을 청해 와서 대학교를 설립한 뒤에, 국내에 재주가 뛰어난 자제들을 교육한다면, 몇 십년이 안 가서 반드시 큰 효과가 있을 것입니다(안중근, 1990: 25).

119) 그는 선교사들이 지배하고 있던 중국천주교회를 중국인들에게 돌려주어야 한다고 교황청에 강력히 주장하였다. 교황 베네딕토 15세가 1919년에 발표한 선교에 관한 회칙 *Maximum Illud*와 1926년에 6명의 중국인 사제가 주교로 서품된 데는 그의 영향이 컸다.

그는 빌렘 신부와 함께 뮌헨 주교를 만나 이와 같은 내용을 건의하였다. 그러나 뮌헨 주교는 “한국인이 만일 학문이 있게 되면, 교 믿는 일에 좋지 않을 것이니, 다시는 그런 의논을 내지 마시오” 라면서 두 번 세 번 재차 요청한 안중근의 건의를 “끝내 들어주지 않”았다. 이에 안중근은 분개하여 다음과 같이 맹서하였다고 한다. “교의 진리는 믿을지언정, 외국인의 심정은 믿을 것이 못 된다.” 그리고 그는 “프랑스말을 배우다가는 프랑스 종놈을 면치 못할 것”이라면서 그 동안 배우던 프랑스어 공부를 중단하였다(안중근, 1990: 25-26). 그는 한국천주교회의 배타적 성직자중심주의 지배구조에 염증을 느꼈던 것이다.¹²⁰⁾

고등교육에 대한 안중근과 뮌헨 주교의 논쟁은 시간이 지남에 따라 안중근의 주장이 옳았다는 것이 증명되었다. 일제시기에 실시된 선교사들의 초등교육 중심 교육방침은 광복 이후 사회 지도자급 평신도의 절대 부족현상으로 부메랑이 되어 한국천주교회에 되돌아왔다. 평신도들은 교민주의 선교정책으로 말미암아 성당을 중심으로 신앙과 생활이 일치되는 삶을 살게 되었고, 이러한 배경 속에서 그들의 교육수준은 초등교육에 머물 수밖에 없었다. 따라서 그들에게서 교회와 한국사회를 이끌 지도자가 배출되는 것은 매우 어려운 일이었다. 더욱이 당시 한국천주교회는 농촌에 뿌리를 내리고 있었다. 따라서 평신도들은 도시에 사는 사람들보다 세속학문을 접할 기회도 적었다. 이후에 다시 논하겠지만, 장면¹²¹⁾의 등장과 그와 한국천주교회의 밀접한 관계는 이러한 교육적 환경 속에서 만들어진 산물이었다.

초등교육 중심의 평신도 교육방침과는 반대로, 선교사들은 현지인 성직자를 양성하기 위한 신학교 운영에는 최선의 노력을 다한 것으로 보인다. 그것은 현지인 성직자를 양성하는 것이 가장 우선적인 임무로 제시되었던 파리외방전교회의 회칙 제2항(조현범, 2008: 128)을 실현하려는 선교회의 카리스마(창립목적)가 작동한 것이었다. 그리고 제도 중심적 교회관에 익숙한 선교사들의 인식, 즉 구원은 성직자로부터 중개된다는 인식이 반영된 것이었다. 선교사들의 지속적인 노력으로 말미암아 일제시기에 새로 배출된 한국인 성직자는 168명에 달했다. 1845년 김대건 신부의 서품

120) 그러나 노길명에 따르면, 안중근은 성직자 및 교회의 잘못에 대해서는 거침없이 지적하였지만, 제도 교회의 질서를 존중하고, 성직자들의 권위에 순명하였다고 한다(노길명, 2005a: 132-134).

121) 장면(1899-1966)은 개신교 계통의 YMCA를 통해 영어를 습득할 수 있었다. 그는 이를 바탕으로 1920년에 미국 맨해튼 가톨릭대학 교육학과에 입학하여 1925년 학사학위를 취득했다. 그는 미국에서 고등교육을 받은 거의 유일한 한국인 평신도였다(강인철, 2006: 271).

으로 최초의 한국인 성직자가 탄생한 이후 1945년 광복직전까지 배출된 성직자가 186명이라는 점을 감안할 때, 36년이라는 짧은 식민시기에 서품 받은 한국인 성직자 수의 증가는 매우 급격한 것이라고 할 수 있다.¹²²⁾

뫼텔 주교는 한국천주교회의 재정이 여의치 않은 상황에서도 신학교 운영 재정을 마련하기 위한 수단을 강구하고 있었다. 그는 1910년 이후부터 신학교 명의의 토지를 구매하여, 거기서부터 나오는 소작료를 신학교 운영기금으로 사용하기 시작했다(김정환, 2011: 28). 그리하여 신학생들은 “사철 기름진 쌀밥만 먹을 수 있었”(박도원, 1985: 117)을 정도로 교육여건이 풍족해졌다.

더욱이 신학교 교육과정은 소신학교¹²³⁾ 6년, 대신학교¹²⁴⁾ 6년 총 12년으로 구성되어 있었다. 이것은 초등교육에 머물러있던 평신도들에 대한 교육정책과는 대조적인 교육과정이라고 할 수 있었다.

이처럼 초등교육 중심의 평신도 교육방침과 고등교육을 필수적으로 이수해야 하는 신학생 교육방침 간의 모순은 성직자와 평신도 간의 학력(문화자본)격차를 더욱 강화시킴으로써 배타적 성직자중심주의 지배구조가 한국천주교회 내에 확립되는데 상당한 영향을 미쳤음이 분명하다. 이러한 학력격차로 인해 교회 공동체 내에서 성직자들은 자신들의 지식과 문화적 우월성을 활용하여 지배적인 위치를 점하게 되었으며, 평신도들은 이러한 배타적 성직자중심주의 지배구조를 받아들일 수밖에 없는 처지에 놓이게 되었던 것이다.

한편, 배타적 성직자중심주의 지배구조는 당시 신학교를 운영하던 선교사들의 교육방식이 신학생들에게 내면화 되면서 적지 않은 영향을 받았을 것으로 추정된다. 당시 한국천주교회는 신학생들의 입학조건으로 덕행과 건강 그리고 총명을 요구하고 있었다. 그리고 덕행 가운데 가장 강조된 것은 순명이었다(김정환, 2011: 31).

122) 이것은 선교지 현지인 사제를 배출하는 것을 최우선 과제로 삼고 있던 과외외방전교회의 설립 목적에 따른 것이라고 볼 수 있다. 『한국 천주교회 사제 인명록(1821.02.21.~2014.09.30.)』 (http://event.cbck.or.kr/koreaPriestManager/list_korean/) 참조. 한편, 1855년에 충청도 배론에 성요셉신학교가 최초로 세워졌지만 1866년에 병인박해로 인해 폐교되었다. 1885년에 경기도 여주지역에 다시 세워진 예수성심신학교는 『한불조약』 체결 이후인 1887년에 서울 용산으로 자리를 옮겨 한국인 성직자를 양성하였다.

123) 소신학교란 중등교육이 이루어지는 신학교를 말한다. 다시 말해, 신학과 철학과정을 이수해야 하는 대신학교에 입학하기 전, 성직을 희망하는 학생들을 따로 모아 중등교육을 실시하던 중등학교를 말한다. 성신고등학교가 소신학교로 운영되고 있었으나, 1983년 2월부터 폐교되어 현재 한국천주교회에는 소신학교가 없다.

124) 보통 일컬어지는 신학교를 말한다. 학부과정과 대학원 과정으로 이루어져 있으며, 이 과정을 통해 철학과 신학 과목을 이수하게 된다. 이 과정을 마친 신학생들은 교구장 주교의 승인을 받아 서품을 받게 된다.

1901년도 2월 무렵 신학생들은 순명을 강조하는 선교사들의 교육방식에 대해 반발을 일으켰다. 선교사들은 21명의 신학생을 퇴학시키는 결정을 내림으로써, 신학생들의 불순명을 강력한 처벌로 다스렸다(노용필, 2003: 175).

순명은 바오로 사도(S. Paulus)가 “믿음의 순종”(로마 1, 5)으로 강조했던 덕목이다.¹²⁵⁾ 기존의 제도 중심적 교회관에서는 특히 성직자에 대한 평신도의 순명이 강조되고 있었다. 그것은 천주교회는 하느님의 구원이 성직자를 통해 중개된다는 인식이 있었기 때문이다. 따라서 공의회 이전의 교회관을 가지고 있던 당시 선교사들이 신학생들에게 순명을 강조하는 것은 당연한 일이었고, 그것은 또한 정당한 것이었다.¹²⁶⁾

그러나 순명(특히 교계제도에 대한)을 강조하는 신학생 교육방식은 배타적 성직자중심주의 지배구조를 정당화하기 위해 사용되는 상징폭력으로 작동할 수 있었다. 이를 통해 발생하는 권력효과는 3·1운동에 참여하려는 신학생들을 통제하는 과정에서 분명하게 드러나고 있다. 대구대목구 신학생들은 1919년 3월 5일 성 유스티노신학교(현 대구가톨릭대학교 신학과) 운동장에서 독립만세를 외쳤다. 이를 보고받은 초대 대구대목구장¹²⁷⁾ 드망즈(Florian Demange, 1911-1938 재임) 주교는 신학생들의 만세운동 참가를 금하고, 이를 어길시 신학교를 폐쇄하겠다고 경고하였다. 이에 신학생들은 주교에 대한 순명을 약속하고, 만세운동 참가를 포기하였다. 그러나 드망즈 주교는 신학생들의 준동을 미연에 막기 위해 5월 1일자로 조기방학을 실시하였다. 한편, 경성대목구 신학생들은 1919년 3월 23일 밤 용산 예수성심신학교(현 가톨릭대학교 성신교정)를 나와 만세운동에 참여하였다. 이를 알게 된 경성대목구장 뫼텔 주교가 다음날 신학교에 달려왔다. 신학생들은 고통에 신음하고 있는 민족을 외면할 수 없다고 뫼텔 주교에게 눈물로 호소하였다. 그러나 뫼텔 주교는 신학생들

125) 성 바오로는 자신의 서간 곳곳에서 순종을 강조하고 있다(로마 1,5; 1, 30; 5, 19; 6, 12; 6, 16; 6, 17; 10, 16; 11, 30-31; 15, 18; 15, 31; 16, 19; 16, 26; 코린1 14, 34; 16,16; 코린2 2, 9; 7, 15; 9, 13; 10, 5-6; 에페 2, 2; 5, 6; 5, 21-24; 6, 1-5; 필리 2,8; 2, 12; 콜로 3, 6; 3, 18, 3, 18-22; 테살2 1, 8; 3, 14; 티모1 1, 9; 2, 11; 3, 4; 티모2 3, 2; 티토 1, 6; 1, 10; 1, 16; 2, 5; 3,1; 3, 3; 필레 1, 21; 히브 3, 18; 4, 6 | 5, 8-9; 11, 8; 11, 31; 12, 9). 특히, 그는 “예수님께서서는 아드님이시지만 고난을 겪으심으로써 순종을 배우셨습니다. 그리고 완전하게 되신 뒤에는 당신께 순종하는 모든 이에게 영원한 구원의 근원이 되셨”(히브 5, 8-9)다고 선언함으로써, 순종이 구원의 보증이라는 점을 명확히 하였다.

126) 순명에 대한 강조는 제2차 바티칸공의회에서도 나타나고 있다. 그러나 공의회가 말하는 순명은 공의회 이전의 순명과는 그 의미가 다르다. 공의회는 친교적 관계를 강조하지만, 그 이전에는 교계적 관계를 강조하고 있기 때문이다.

127) 조선대목구는 1911년 무렵 경성대목구와 대구대목구로 분할되었다.

에게 “신의 이름”으로 만세운동 참여를 금지하였고, 이를 어긴다면 신학교를 나가야 한다고 강조했다. 이에 대부분의 신학생들은 주교의 명령에 순명하여 만세운동에 참여하지 않았다. 하지만 만세운동에 참여한 소수의 신학생들은 퇴학처분을 당했고, 그해의 서품식은 연기되었다(윤선자, 2001: 106-109).

뫼텔과 드망즈 주교가 3·1운동 당시 신학생들을 대하는 태도는 당시 교회관으로서 신학적 정당성을 획득할 수 있었지만, 민족의 독립을 원하는 한국인(신학생)들의 뜻과는 부합되지 않는 것이었다. 따라서 순명을 강조하며 신학생들의 만세운동을 저지했던 주교들의 태도는 신학생들의 의지를 거슬러 자신의 의지를 실현시키는 권력효과를 발휘하고 있었다. 그러나 3·1운동을 둘러싸고 신학적 정당성(순명)과 한국사회의 윤리·도덕적 가치(민족의 독립) 사이에 발생한 불일치는 지배구조의 정당성을 약화시키게 되었다. 이러한 불일치는 일부 신학생들의 이탈(퇴학)을 가져오고, 천주교회가 친일세력이라는 평가를 받게 되는 요인 가운데 하나로 작용하게 되었던 것이다.

한편, 성직자의 꿈을 포기할 수 없었던 신학생들은 선교사(성직자)들의 교육방식을 순종적으로 받아들일 수밖에 없었다. 이러한 교육방식은 신학생들 간의 관계에도 적용되어, 선후배 간에 수직적인 위계질서가 자리잡게 된 것으로 보인다. 김남수 주교의 증언에 따르면, 당시 신학교에서는 선배들이 후배들을 구타하는 것이 낯설지 않은 풍경이었던 것으로 짐작된다.

신학교에 입학하자 그동안 공부와 담을 쌓고 살아온 나는 공부를 못해서 쫓겨나면 어떡하나 싶어서 좀 겁이 났다. 기초가 없어서 무척 힘들었고 공부를 잘 하기 위해서는 남들보다 덜 자는 방법밖에 없었다. 신학교는 아홉 시면 소등을 했고 그 당시에는 손전등도 없었기 때문에 이불 속에서 촛불을 켜놓고 늦도록 공부하다가 선배들에게 두들겨 맞은 적도 있었다(김남수, 2001).

게다가 신학생들은 신학교 생활을 통해 평신도와 자신을 구분하는 분위기에 젖어들고 있었다. 당시 신학교 규율에 따르면, 신학생들은 신학교 교사들 가운데 성직자들하고만 대화가 가능했을 뿐, 평신도 교사와는 수업 시간 외에 대화하는 것이 금지되어 있었다(문규현, 1994a: 137). 성직자와 평신도를 엄격하게 구분하는 분위기에

익숙해진 신학생들이 성직자로 배출되고, 평신도들도 그것을 자연스럽게 받아들이게 되면서, 배타적 성직자중심주의 지배구조는 한국천주교회 구성원들의 내면에 체화(아비투스화)되어가고 있었다.

이렇게 구성원들에게 내면화된 지배구조는 한국인 주교들이 고백한 성소 동기를 통해서도 확인할 수 있다. 노기남 대주교¹²⁸⁾는 어린 시절 공소¹²⁹⁾였던 자신의 집에 선교사가 오면, 그가 머무는 한 달 동안 매 끼니마다 계란찜이 반찬으로 올라가는 것을 보았다. 그리고 자신도 성직자가 되면 계란찜을 매일 먹을 수 있을 것이라는 생각에 신학교에 입학했다.¹³⁰⁾ 김남수 주교 역시 성직자가 되면 계란을 먹을 수 있고 또한 출세를 할 수 있으며, 가장 보람되는 일을 할 수 있다고 생각하여 신학교에 입학했다고 고백했다(김남수, 2001). 이 사례들을 통해 당시 선교사(성직자)들과 평신도들이 서로를 대하는 태도를 확인할 수 있다. 평신도들은 자신들에게는 먹을 것이 없어도 성직자에게는 잘 차려진 밥상을 매일같이 내놓고 있었던 것이다. 여기서 주목할 것은 신자들의 열악한 상황을 모르 리 없는 성직자들이 공소에 머무는 한 달 내내 계란찜을 계속 받아먹었다는 사실이다. 이를 통해, 성직자들은 평신도들에게 대접을 받는 것을, 평신도들은 성직자들을 대접하는 것을 당연한 것으로 여기고 있었다는 사실을 추정 가능하게 한다.

같은 의미에서, 성직자가 신분상승을 위한 수단으로 인식되는 경우가 발생하고 있었다. 당시 선발된 신학생들의 대부분은 농민층의 자녀들이 많았다(노용필, 2003: 167-168). 그것은 당시 천주교 신자들의 신분계층 구성비가 하향평준화 된 데 따른 영향인 것으로 보인다. 따라서 하위신분에 속해있던 농민층의 자녀가 성직자가 된다는 것은 (성직자라는 문화자본 획득을 통한) 신분상승을 의미했다. 노기남 대주교와 김남수 주교의 소위 ‘계란’ 성소(聖召, 성직을 지망하게 된 동기) 뿐만 아니라, 김남수 주교(1937년 신학교 입학)가 자신의 성소동기 가운데 하나로 꼽은 것은 바로 ‘출세’였다.¹³¹⁾ 광복 직후인 1946년 무렵 신학교에 입학한 백민관 신부는 은행원이 되길 바랐던 아버지를 다음과 같이 설득하였다고 하는 데, 여기에서도 성직자가 되

128) 1942년 경성대목구장에 취임한 그는 경성대목구가 1962년 서울대교구로 승격됨에 따라, 주교에서 대주교로 승품되었다. 따라서 본 논문은 대주교로 승품되기 전까지는 그를 주교로, 이후에는 대주교로 부른다.

129) 공소란 주임사제가 상주하지 않는 성당을 말한다.

130) 카푸친작은형제회 홈페이지 http://www.capuchin.or.kr/xe/menu3_4/1142 참조

131) <http://vocation.catholic.or.kr/vocatio-re.htm> 참조

는 것을 세속적인 신분상승과 동일시하는 유사한 경향이 발견된다.

『내가 은행원으로 아무리 잘 되어도 과장으로 5-6명 정도를 거느리지만 신부가 되면 수 천명을 다스리게 됩니다』 성스러운 사제직을 충분히 이해하지 못했던 부모님께 사제로서의 삶이 결코 『세속적으로도 밀리지 않는다』고 설득함으로써 나는 비로소 허락을 받을 수 있었다(백민관, 2002).

따라서 신학생들은 선배 성직자들의 문화를 따라잡기 하는 데 열성적인 태도를 보이고, 자신과 평신도를 구별짓고자 하는 욕구를 강하게 가졌을 가능성이 매우 높았다. 이처럼 신학생들은 성직자와 신학생 간의 수직적 관계를 내면화시켜 나갔다. 따라서 성직자로 배출된 이들이 순명을 강조하는 수직적 사고방식을 평신도에게 강조하게 되는 것은 당연한 것이었다. 이러한 상황은 1919년 3·1운동 당시 한국인 성직자들이 보였던 태도를 통해 잘 드러난다. 그들은 한국인이었음에도 불구하고 만세운동에 참가하려는 동족 신자들의 태도를 못마땅하게 생각했으며, 만약 그들이 체포되면 엄하게 처벌할 필요가 있다고 주장하였던 것이다. 이러한 태도는 당시 한국천주교회를 통치하던 프랑스 선교사들의 인식을 그대로 수용하고 있었기 때문에 나타난 현상이었다(윤선자, 2001: 103-106). 이러한 그들의 태도 속에서 민족적 의식을 찾아보는 것은 어려운 일이었다. 그들의 의식을 지배하고 있었던 것은 프랑스 선교사들이 주입한 제도 중심적 교회관, 즉 수직적이고 폐쇄적인 교회론이었기 때문이다.

평신도에게 순명을 강요하는 선교사들의 태도 역시 한국인 성직자들에게 이어졌다. 1942년 한국인 최초로 주교가 된 노기남 주교(제10대 경성대목구장, 후일 서울대교구장으로 승격, 1942-1967 재임)의 취임사와 라리보(Adrien Joseph Larribeau, 1933-1942 재임) 주교¹³²⁾의 이임사는 이를 잘 보여주고 있다.

교회의 유지와 발전에 대하여도 교회 장상을 신뢰하고 그 지시하는 바에 무언복종, 일치 협력할지니 교회장상에 성 베드루 종도(성 베드로 사도: 인용자 주)를 알아보아 복종하고 서로한마음, 한뜻으로 견고히 결합되어 나감은 그리스도의 참 제자되는 확실한 표호이다(노

132) 라리보 주교는 1926년도에 경성대목구의 대목구장 계승권을 가진 보좌주교로 임명되었다. 1933년 뮌헨 주교의 사망 이후, 경성대목구의 대목구장으로 재임하였다.

기남 주교 취임사, 한국천주교중앙협의회, 1942a: 13).

이러므로 지금부터는 전기교구장이 경성교구(경성대목구: 인용자 주) 안에서는 오직 하나인 그리스도의 대리자의 대리자신 즉 모든 교우들은 가톨릭정신으로써 마치 교종 성하 때처럼 전기교구장에 공경을 드리며 복종할지니 비록 주교축성식은 아직 받지 않으셨으나 감목(주교의 다른 호칭: 인용자 주)의 모든 권능을 가지고 계시다(라리보 주교 취임사, 한국천주교중앙협의회, 1942b: 13).

3) 교도권을 통한 배타적 성직자중심주의의 확립

많은 사람들이 천주교회를 수직적이며 권위주의적인 종교집단이라고 지적하는 이유는 천주교회의 위계구조가 교황-주교-신부-수도자-평신도로 이어져 있는 것이 표면적으로 드러나고 있다고 보고 있기 때문일 것이다. 천주교회는 이것을 교계제도(hierarchy)라고 부른다. 교계제도에 따르며, 교회 안에는 성직자와 수도자, 평신도 신분이 존재한다. 여기서 성직자가 평신도에게 행사하는 권력은 주로 교도권(power of magisterium)을 통해 이루어진다. 천주교회는 주교가 “신앙과 도덕에 관하여 그리스도의 이름으로 내린” 판단에 신자들은 종교적 순종으로 따라야 한다고 규정하고 있다(한국천주교중앙협의회, 2002b: 25항). 한편, 신부들은 주교의 의지를 실현하는 주교의 협조자로서 주교의 교도권을 대리하는 존재들이다. 따라서 교도권은 주교를 통해 발표되며, 신부들을 통해 구체적으로 행사된다고 할 수 있다.

한국천주교회의 신자들이 주교의 교도권에 순종해야하는 의무를 가지기 시작한 것은 가성직제도를 중단하고, 조상제사를 금지한 18세기 말엽부터라고 할 수 있다. 그러나 보다 직접적인 것은 1831년 교황청이 한반도에 조선대목구로 설정하고, 초대 대목구장으로 브뤼기에르(Barthélemy Bruguière, 1831-1835 재임) 주교¹³³⁾를 임명하면서부터라고 할 수 있다. (브뤼기에르 주교가 한국 땅을 밟기도 전에 병사(病死)한 이후) 후임 주교들이 어렵게 입국에 성공했다고 할지라도, 그들이 조선정부의

133) 브뤼기에르 주교는 파리외방전교회 소속 성직자로서 교황 그레고리오 16세에 의해 초대 조선대목구장에 임명되었다. 임명 직후 조선에 입국하기 위해 마카오를 출발하여 중국대륙을 횡단하였다. 이윽고 그는 조선이 눈앞에 보이는 만주 열하성에 도착했으나 뇌일혈로 사망하였다.

끊임없는 박해로 인해 교도권을 제대로 행사하기란 사실상 불가능한 상황에 있었다. 물론 박해시기 동안 몇 차례 교도권이 행사된 적도 있었다.¹³⁴⁾ 그것들은 중구난방이었던 선교사들의 사목방침과 신자들의 신앙생활에 관한 내용들을 정리하고 일치시키기 위한 움직임의 일환이었다.

교도권이 본격적으로 신자들에게 행사되기 시작한 것은 『한불조약』이 체결된 1886년 이후부터라고 할 수 있으며, 그것이 신자들에게 공공연하게 행사되기 시작한 것은 일제시기부터라고 볼 수 있다. 이후 살펴보겠지만, 식민지배 초기 일제는 조선에 대한 식민통치의 정당성을 확보하고 서구 열강들로부터 긍정적인 여론을 얻어내기 위해 그리스도교에게 선교의 자유를 허락하고, 세금감면 혜택을 제공하는 등 다양한 특혜를 제공하였다. 조선정부의 지속적인 박해로 인해 어려움을 겪었던 한국천주교회는 호의적인 일제의 종교정책을 바탕으로 교회의 안정화를 이룰 수 있었다. 이를 통해 한국천주교회의 주교들은 교도권을 안정적으로 행사할 수 있게 되었다. 교도권의 안정화는 성직자들의 구체적인 사목지침을 제시한 규범집 『경성대목구 지도서(Directorium Missionis Seoul)』(1923)가 발간되고, 천주교 교리를 정리한 『천주교요리(天主教要理)』(1925), 조선지역공의회 개최(1931)와 그 결과로 공포된 『한국 교회 공동 지도서(Directorium Commune Missionum Coreae)』(1932)¹³⁵⁾ 등 일련의 규범적 문서들의 발행을 통해 확인되고 있다. 이러한 문서들은 한국천주교회사 속에서 지속적으로 형성되어 온 배타적 성직자중심주의 지배구조가 제도화 단계에 이르렀음을 보여주는 것이며, 그렇게 형성된 지배구조를 가시적으로 확인할 수 있는 근거들이라고 할 수 있다.

그러나 이렇게 확립된 배타적 성직자중심주의 지배구조가 언제나 당시 한국인들이 가지고 있었던 윤리·도덕적인 가치와 일치되어 사회적 정당성을 확보하는 것만은 아니었다. <표 3-7>은 1910년대에 발표된 주교들의 가르침이다. 이를 보면, 교

134) 1857년의 조선대목구 제1차 시노드, 1868년의 제2차 시노드, 1884년 제3차 시노드 등이 그것이다. 여기서 시노드(synodus)란 주교의 관할권 아래에 있는 교리, 규율, 전례에 대한 문제를 토의 및 결정하기 위해 공적으로 열리는 교회의 회의를 말한다. 초기에는 콘칠리움(concilium)과 같은 의미로 혼용되어 사용되어 왔으나, 325년에 개최된 니체아 공의회 이후 콘칠리움은 교회의 일치를 위한 큰 규모의 교회회의에만 사용되고 있으며, 우리나라에서는 공의회(公議會)로 번역되고 있다(<http://info.catholic.or.kr/dictionary/view.asp?ctxtIdNum=2048&keyword=%BD%C3%B3%EB%B5%E5&gubun=01>).

135) 이 문서에서 성직자와 평신도 간의 권력관계에 주목할 만한 결정이 내려졌다. 제26조에 따르면, 평신도는 주교의 허가서가 있어야만 설교할 수 있게 된 것이다. 즉, 박해시기부터 한국천주교회를 이끄는 데 주요한 역할을 담당했던 평신도 회장들의 설교 권한을 주교가 회수하는 결정을 내린 것이다(조현범, 2014c: 321-322).

회법과 관련된 사항, 세계 및 한국천주교회 관련 사항들을 신자들에게 알리고 결정된 사항을 준수할 것을 요구하는 교도권 본유의 성격을 드러내는 가르침들이 다수를 이루고 있다. 그러나 일왕의 국상을 위해 신자들에게 기도할 것을 요구¹³⁶⁾하고, 제1차 세계대전은 한국의 식민지 현실과 큰 관련이 없는 것이었음에도 주교들은 이를 위해 기도하도록 권고하고 있었다. 특히 3·1운동이 발생한지 1주일이 지난 1919년 3월 8일에 반포된 주교들의 (1차 세계대전을 위한) 가르침은 한국인 그리고 그들 가운데 존재하는 한국인 신자들의 현실을 무시한 교도권의 행사라고 평가할 수 있다.

136) 뮌헨 주교는 메이지천황(明治天皇)의 죽음과 관련하여 한국천주교회 구성원들에게 다음과 같은 경문을 반포하였다. “국상을 당하여 일반 신자가 마땅히 애도하는 마음과 국가를 사랑하는 정을 표하기 위하여 어장례일(御葬禮日)까지 매주일과 파공첨례에 아래의 경문을 외울지니, 성당이나 공소에 모여 외울 것이로되, 각기 집에서 워도 무방하고 책이 없는 자와 무식한 자는 천주경, 성모경, 영광경 각 다섯 번씩 대송할지어다. 천주강생일천구백십이년팔월십오일 경성주교 민아오스딩”(한국천주교중앙협의회, 1912: 337).

<표 3-7> 『경향잡지』에 수록된 주교의 가르침(1911년-1920년)

주교	발표 연월일	발표 내용	비고
뤼텔	1911.11.14.	소재 관면 공포	대내/소재/교회법
뤼텔	1912.08.15.	국상을 당하여, 경문 반포	대외/부음/기도요청
뤼텔	1913.06.18.	만국 천주교 신자의 전대사	대내/전대사/기도요청
뤼텔	1913.10.10.	출판물 읽기 권유서	대내/출판물/권유
뤼텔 드망즈	1914.08.06.	서양 난리로 인한 신공 반포	대외/1차대전/기도요청
뤼텔	1914.08.25.	교황 비오 10세 승하	대내/교황/기도요청
뤼텔	1914.09.05.	교황 베네딕토 15세 등극	대내/교황/알림
뤼텔 드망즈	1914.12.04.	소재 관면	대내/소재/교회법
뤼텔 드망즈	1915.03.06.	세계 대전을 위한 평화기도 반포	대외/1차대전/기도요청
뤼텔 드망즈	1915.11.06.	파란(波蘭) 성교회를 위하여 기구 반포	대외/1차대전/기도요청
뤼텔 드망즈	1917.09.15.	만국의 평화를 위하여 경문 반포	대외/1차대전/기도요청
뤼텔 드망즈	1917.12.15.	대소재에 관한 반포	대내/대소재/교회법
뤼텔 드망즈	1918.04.15.	지정된 성교회법을 반포, 효유서	대내/교회법/교회법
뤼텔 드망즈	1918.05.05	미사예물에 관한 반포	대내/미사예물/교회법
뤼텔 드망즈	1919.02.06.	병인년 치명자 치명 사적 조사, 별보	대내/순교자/알림
뤼텔 드망즈	1919.03.08.	기구 반포	대외/1차대전/기도요청
뤼텔 드망즈	1919.07.22.	경문 정지, 별보	대외/1차대전/알림
뤼텔 드망즈	1920.04.27.	미사예물에 관한 반포	대내/미사예물/교회법
뤼텔	1920.11.01	부주교 선정 공포	대내/주교임명/알림

출처: 장동하(2006: 422-423)

물론 주교들의 교도권(특히 독립운동 금지령)에 따르기 보다는 양심에 따라 행동한 평신도들도 일부 존재했다.¹³⁷⁾ 대표적인 인물이 안중근이었다. 이토오 암살 사건

이후, 뫼텔 주교를 비롯한 다수의 성직자들은 안중근을 비난하였다. 그들은 성사(聖事)를 원하는 안중근의 요청을 의도적으로 무시하였다. 그럼에도 불구하고 안중근은 자신이 천주교 신자임을 자랑스럽게 여겼으며, 신앙에 따라 이토오를 암살했음을 당당하게 밝혔다. 안중근은 천주교 평신도로서의 자기 정체성을 분명하게 지니고 있었던 것이다(노길명, 1987: 75-76).¹³⁷⁾ 안중근의 사촌동생인 안명근(安明根)과 이기당(李基塘) 역시 대표적인 신자 독립운동가들이었다. 그러나 교회 당국은 이들에 대해서도 탄압을 가하였다. 1911년에 뫼텔 주교는 안명근이 독립운동 자금을 모금한다는 사실을 일제에 고발하였고, 신의주성당 주임사제 서병익 신부는 이기당을 1916년 10월 5일자로 교회에서 파문하였던 것이다(신재홍, 2000: 514). 한편, 1919년 천주교 신자들이 중심이 되어 조직된 의민단(義民團)이라는 항일무장독립단체가 간도지역에서 활발한 활동을 펼치기도 했다.

이렇듯 일제시기 한국천주교회의 주교들은 자신들과 “전혀 다른 입장을 가지고 있는 신자들에게 한국 천주교회 최고 통치권자로서 자신의 태도를 강요했다 … 나아가 교구장 자신의 태도를 교회의 공식적인 입장으로 천명함으로써 선교사와 신자들에게 자신의 입장을 무조건 따르도록 강제하”(장동하, 2006: 429)였다. 즉, 주교들은 자신이 가진 교도권이라는 문화·상징자본을 통해 한국인(신자)들의 의지를 거슬러 자신의 의지를 실현하는 권력을 행사하고 있었다. 따라서 일제시기에 형성된 배타적 성직자중심주의 지배구조는 교회 내적으로 신학적 정당성은 확보할 수 있었으나, 사회적 정당성 확보에는 어려움을 겪을 수밖에 없었다. 이러한 불일치는 일제시기 한국천주교회에 대한 교회 내적 평가와 외적 평가 사이에 현격한 격차를 발생시킨 주요 원인이 되었다.

137) 일제시기 독립운동을 펼친 천주교 신자들에 대해서는 신재홍(2000)을 참고하라.

138) 안중근은 일제 관리에게 자신의 처형일을 예수가 십자가형에 처한 날을 기념하는 성(聖) 금요일(1910년 3월 25일)로 맞춰달라고 요청하기까지 하였다. 그러나 일제는 안중근의 요청을 거부하고, 1910년 3월 26일 10시에 사형을 집행하였다. 그것은 이토오가 사망한 날(이토오는 1909년 10월 26일 오전 10시에 사망했다)과 같은 달은 아니더라도 같은 날, 같은 시각에 안중근을 처형함으로써 이토오의 원혼을 위로하겠다는 상월명일(祥月命日) 취지에 따른 것이었다.

3. 광복 이후: 배타적 성직자중심주의의 유지

1) 광복 사건과 한국전쟁에 대한 신학적 해석

1945년 8월 15일 한국은 광복을 맞이했다. 광복의 기쁨이 전국에 넘실거리고 있었지만, 한국천주교회는 마냥 기뻐할 수 없었을 것으로 보인다. 애국적 행위로 추앙받던 일제에 대한 협력행위가 민족을 배반한 매국행위로 뒤바뀌게 되었고, 전형적인 친일 집단이므로 평가될 수 있었던 한국천주교회는 이러한 상황으로부터 자유로울 수 없었기 때문이다. 그러나 한국천주교회 구성원들은 하느님의 섭리(攝理)(신학적 관점)를 통해 광복 사건을 해석함으로써, 이와 같은 대외적 인식과는 구별되는 정세인식을 가지고 있었다. 1949년도에 발표된 노기남 주교의 연두사는 한국천주교회의 정세인식을 그대로 드러내고 있다.

이제 우리는 완전한 독립국가로서 처음으로 새해를 맞이하는 바이다. 회고하면 우리 민족이 일본제정 밑에 잡혀있을 때에는 우리의 해방이라는 것은 거의 불가능한 것처럼 생각되었으나, 천주의 안배는 실로 오묘하여, 제2차 세계대전을 기회로 우리는 해방되었던 것이다. 해방된 다음에도 내외 여러 가지 정세는 건국의 앞길에 암담한 그림자를 던짐이 한 두 번이 아니었으나, 이 모든 난관을 극복하고 우리 한국은 독립정부를 세워 거년 성모승천축일(성모승천대축일: 인용자 주) 세계만국을 향하여 한국의 독립을 선포하였고, 역시 성모시영 모태축일(원죄없이 잉태되신 성모 마리아 대축일: 인용자 주) 국제총회 정치위원회는 한국문제를 총회석상에 상정하여 열국의 승인을 얻도록 할 것을 四十八대六으로 가결하였던 것이다. 해방됨으로부터 완전독립까지의 모든 중요한 계단을 생각하면 대한천주교회의 대주보이신 성모마리아¹³⁹⁾께서는 확실히 한국의 독립을 돌보신 것을 의심할 수 없다. 우리는 진심으로 이 큰 은혜를 감사할 줄 알아야 할 것이다(한국천주교중앙협의회, 1949a: 1-2).

이 연두사에 따르면, 민족의 광복과 유엔에 의한 대한민국 정부 승인은 모두 한국천주교회의 수호성인인 성모 마리아의 돌봄이 있었기 때문이었다. 그런데 이러한 해석은 한국천주교회 구성원들이 자연스럽게 받아들일 수 있었던 것으로 보인다.

139) 한국천주교회는 성모 마리아와 그의 배필인 성 요셉을 주보성인으로 모시고 있다.

천주교회의 전례주년¹⁴⁰⁾에 따르면 광복을 맞이한 8월 15일은 ‘성모승천대축일(성모 승천첨례날)’이었고, 대한민국 정부의 승인을 위한 안건이 유엔 총회에 상정된 12월 8일은 ‘원죄없이 잉태되신 성모 마리아 대축일(성모시잉모태첨례날)’¹⁴¹⁾이었던 것이다.¹⁴²⁾ 이처럼 성모 마리아 축일과 한국사회의 주요 사건이 우연적(혹은 필연적)으로 일치하게 되면서 한국천주교회 구성원들은 민족의 독립과 대한민국 정부의 승인을 성모 마리아의 간구를 통한 하느님의 섭리에 따라 이루어진 사건으로 해석하는데 어려움을 겪지 않았다. 따라서 한국사회의 급격한 변동을 가져온 광복 사건이 한국천주교회의 배타적 성직자중심주의 지배구조에 미친 영향은 미미했다.

게다가 한국천주교회는 일제시기에 극심한 종교적 통제를 가했던 안중근에 대해서도 예전과는 다른 평가를 내놓으면서, 한국천주교회가 독립운동에 적극적으로 참여했다는 사실을 대외적으로 알리기 시작했다. 이로 인해 주교의 교도권에 불순명한 반(反)천주교 인사로 지목되었던 안중근은 자랑스러운 천주교 독립인사로 추앙되었다. 1947년 3월 26일 안중근 가문의 주최로 명동성당에서 개최된 ‘안중근(도마) 순국 37주년 기념 대례(大禮) 연미사’는 변화된 분위기를 그대로 보여주었다. 이 미사는 노기남 주교가 주례한 것으로 보이며, 그가 안중근의 업적을 기리는 강론을

140) 천주교회는 1년을 주기로 예수의 생애 전반을 기념하는 데, 이를 ‘전례주년’(liturgical year)이라고 한다. 전례주년은 예수성탄대축일(성탄절)과 예수부활대축일(부활절)을 중심으로 구성된다. 예수성탄대축일 전 4주간, 즉 예수의 탄생을 기다리며 마음의 준비를 하는 시기를 대림시기(대림절)라고 부르며, 예수성탄대축일 이후 주님세례축일까지 성탄의 기쁨을 함께하는 시기를 성탄시기라고 부른다. 그리고 예수부활대축일 전 40일간 예수의 수난과 죽음을 묵상하며 마음의 준비를 하는 사순시기(사순절), 예수부활대축일 이후 성령강림대축일까지 예수 부활의 기쁨을 함께하는 시기를 부활시기라고 부른다. 위에 해당되지 않는 시기를 연중시기라고 부르며, 이 시기에는 예수의 공생활(예수가 처형당하기 전까지 약 3년간 공적으로 활동했던 시기)을 기념한다. 전례주년에는 또한 성인의 축일 등과 같은 특정한 날을 기념한다. 성모승천대축일과 원죄없이 잉태되신 성모 마리아 대축일은 바로 이에 해당된다.

141) 천주교회는 예수의 어머니인 마리아가 잉태되는 순간부터 원죄(原罪)를 갖지 않았다고 믿는다. 원죄는 아담과 하와가 지은 최초의 죄로써, 흔히 에덴동산의 열매를 따 먹은 죄를 말한다. 아담과 하와의 죄로 인해 모두 인간은 노동과 출산의 고통 그리고 죽음을 맞이할 수밖에 없는 존재가 되었다. 신학적으로 볼 때, 이 죄는 하느님과 같아지려는 인간의 욕심을 말한다. 마리아가 원죄없이 잉태되었다는 것은 그녀가 원죄의 결과로부터 제외되었다는 것을 의미한다. 이러한 논리는 마리아가 삶을 마치고 난 뒤 하느님으로부터 불러올림(昇天) 받을 수 있게 되었다는 사실을 정당화시킨다.

142) 1960년 8월에 발간된 『경향잡지』의 내용은 이를 더욱 잘 표현하고 있다. “八月 十五일에 우리나라 가톨릭 신자들은 두 가지 중요한 일을 기념하게 된다. 곧 우리 민족의 광복을 기념하는 동시에 우리의 복되신 천상 어머니의 승천을 기억한다. 대뜸 우리가 생각하기에 이 두 가지가 공통하는 점은 다만 그 축일의 날짜가 같다는 점이라 하겠으나 우리가 좀 더 주의 깊게 고찰해볼 때, 우리는 다른 유사점을 찾아 낼 수가 있다. 마리아는 한국의 「천상 주보」이다. 그가 우리 민족의 주보이신 것은 그의 무염시잉모태의 칭호에 의한 것이지만, 우리가 8월 十五일의 뫼소승천 첨례에 기억하는 마리아는 十二月 八일의 시잉모태 첨례에 기억하는 마리아와 조금도 다름이 없으신 같은 마리아이다. 가끔 지적 되어 온 바이지만 우리는 한국에 독립을 회복해준 전쟁이 성모님의 축일(十二月 十五일)에 끝났다는 사실을 다시 한번 감격과 감사의 마음으로 상기하게 된다”(한국천주교중앙협의회, 1960: 359).

했을 것으로 추정된다. 또한 노기남 주교는 광복 직후부터 안중근의 친척들을 정신적·물질적으로 크게 도와준 것으로 보인다(노길명, 2005a: 135-136).¹⁴³⁾

한편, 광복 이후 한국사회의 핵심 쟁점으로 떠오른 것은 토지개혁에 관한 것이었다. 지주-소작관계로 인한 병폐가 심각하다는 것에 대부분의 국민들이 동의하고 있었기 때문에, 토지개혁은 당연한 것으로 인식되었다. 하지만 한국천주교회는 일제시대의 교민주의 선교정책을 포기할 생각이 별로 없었던 것으로 보인다(한국천주교중앙협의회, 1946a: 48-49). 이는 교민 공동체를 통해 완전한 사회인 교회의 이상향을 구현하고 싶어 했던 교회 구성원들 특히 성직자들의 의지가 반영된 것이었다. 이를 위해 한국천주교회는 지주세력의 결사체인 한국민주당(한민당)과 결탁하게 된다. 그러나 한국전쟁 발발직전 통과된 토지개혁법으로 인해 한국천주교회는 지주의 지위를 내려놓을 수밖에 없게 되었다. 이 사건은 한국천주교회가 교민주의 선교정책을 펼칠 수 없게 되어 이상적인 교회상을 구현할 수 없게 되었다는 것을 의미함과 동시에, 교민주의 선교정책이 가져온 권력효과, 즉 성직자와 평신도의 관계가 경제적 예속관계로 확장되던 상황이 종결되었다는 것을 의미했다.

그러나 한국전쟁은 성직자가 평신도의 경제적 삶을 보장해주는, 다시 말해 성직자와 평신도 사이에 경제적 예속관계가 다시 지속될 수 있는 상황을 만들어주었다. 전쟁이 터지자, 교황청의 지원호소(교황 비오 12세, 1951; 문규현, 1994b: 238)를 접한 외국 천주교회들은 한국천주교회에 원조를 하기 시작했다.¹⁴⁴⁾ 이러한 원조에 힘입어 한국천주교회는 “1956년 현재 병원 20개소, 보육원 20개소, 양로원 5개소, 요양원 2개소를 운영”하고, 많은 입교자들을 확보할 수 있게 되었다. 이것은 막대한 외국 원조물품이 천주교회를 통해 분배되고 있었음을 반증하는 것이다. 원조물품을 분배받고자 천주교로 개종하는 사람들이 발생하게 되면서 교회 내에서는 ‘밀가루 신자’라는 용어까지 등장하게 되었다(강인철, 2003: 160-162). 이를 통해 신자 수는

143) 이후 안중근에 대한 한국천주교회의 현양사업은 천주교정의구현전국사제단이 1986년 3월 26일 안중근 순국 76주기 추도 미사를 거행하고, 1990년 3월 26일 순국 80주기 추도 미사 거행 및 『안중근(도마) 의사 추모 자료집』 발간하는 등의 형태로 이어졌다. 이후 1993년 8월 21일에 한국가톨릭문화사연구회가 주최한 안중근 추도 미사에 김수환 추기경 및 여타의 사제들이 참여하고, 김수환 추기경이 안중근의 이토모 암살행위를 정당한 것으로 선언하였다(노길명, 2005a: 136). 이로써 안중근에 대한 교회 내적 신원은 다시 복권되었다.

144) 예를 들어, 미국천주교회는 한국전쟁이 발발한 이후 1953년 6월까지 총 1,130만 달러에 달하는 원조액을 한국에 보냈으며, 1947년부터 1954년 1월까지로 기간을 확대시키면 2,500만 달러에 달하는 원조액을 한국에 보냈다. 이것은 한국전쟁 기간 중 미국의 여러 종교 단체들이 보낸 구호물자의 70%에 이르는 막대한 물량이었다(강인철, 2003: 161).

1955년 215,500명으로 1945년에 비해 17%가 증가하였고, 1960년도에는 451,000명으로 1955년에 비해 209%가 증가하였다(문규현, 1994b: 21). 이러한 교세 증가 현상은 조선 말기 천주교회의 영향력을 통해 생계를 보장받고자 많은 사람들이 천주교에 입교했던 상황과 유사한 것이었다. 또한 일제시기에 선교사들이 펼쳤던 교민주의 선교정책의 연장선으로도 볼 수 있었다. 이렇듯 한국천주교회는 막대한 원조물품을 활용해 교회 구성원들의 생계를 보전하고, 이를 매개로 그들의 신앙생활을 돌보았으며(통제하였으며), 새로운 신자들을 확보할 수 있었다.

한편, 노길명은 한 성직자의 증언¹⁴⁵⁾을 통해 원조물품의 분배가 행정기관과의 협조 아래 공정하게 이루어졌으며, 이점이 천주교에 대한 일반인들의 친화감을 증대시켜 교세 확장에 도움이 되었다고 강조한다(노길명, 2005a: 239). 이러한 그의 주장에는 원조물품 분배 과정에서 천주교 신자들에게 있었을 법한 교회 당국의 특혜 논란을 차단하기 위한 의도가 엿보인다. 그러나 (그 증언과 주장에 대한 진위여부와 상관없이) 분명한 것은 첫째, 당시 한국천주교회가 외국 원조물품의 분배처로서 적극적인 기능을 담당하고 있었다는 점. 둘째, 당시 한국천주교회는 성직자들이 통치하고 있었다는 점. 셋째, 원조물품의 분배와 더불어 신자 수가 폭발적으로 증가했다는 점이다. 따라서 성직자들이 평신도들의 움직임을 단속할 수 있는 능력, 즉 성직자들의 대내적 종교권력은 (그들의 의도와는 상관없이) 확장되었을 것이고, 그것이 배타적 성직자중심주의 지배구조의 유지에 영향을 미쳤을 가능성은 매우 높다.

2) 가부장 문화와 군대문화의 반영

한국인 성직자들은 신학교와 사목현장에서 선교사들이 형성한 배타적 성직자중심주의 지배구조를 온몸으로 경험하며 성장해왔다. 그들이 아비투스화 한 배타적 성직자중심주의 지배구조는 노기남 주교와 한 젊은 신부의 사례를 통해 확인해볼 수 있다.

145) 그 성직자는 다음과 같이 증언했다. “사변 후에 구호 물자 교우가 많았다지만 도시에는 그렇지 않았다. 더구나 명동 성당에서는 구호 물자 분배 대상자를 신자 표준이 아니고 행정 기관에서 발행하는 국민자 명단에 기준을 두었으니 구호 물자 교우라고 할 사람은 없다고 자부한다”(노길명, 2005a: 239).

(용문에서 양평으로 본당을) 옮기려고 할 즈음, 용문의 열심한 교우들과 청년들이 모두 이를 절대 반대하고 나섰다. 저녁마다 청년 30명 가량이 사제관에 와서 시위를 하듯 결사 반대의 진을 치곤 하였다. 이때 나는 어떻게 할까 망설이다가, **어느 열심한 청년의 뺨을—냉담은 안 하겠지 하는 생각으로—두어 대 갈겼다**(인용자 강조). 그 후에 벌어진 일들은 독자의 상상에 맡긴다. 그 후 들은 이야기지만, 주교님께서 건진을 주러 오셨을 적에 용문의 회장단이 주교님께 그 일을 일러바쳤다는데, 노 대주교님께서서는 **“신부는 젊은이나 늙은이나 신자들 영신(靈身)의 부모인데 부모가 자식 잘되라고 한 대짱 때렸거니 그게 무슨 잘못이냐”**(인용자 강조)고 명대답을 해주셨다고 한다. 그 덕분에 **젊은 신부의 체면도 서고**(인용자 강조) 반대 속에서도 본당을 옮기는 데 성공하였다(김정진, 2000: 287).

위의 사례에서 본당 청년과의 갈등(열심히 신앙생활을 하고 싶은 마음에 성직자의 이동을 막고 있던 청년들과의 갈등)을 해소하기 위해 젊은 신부의 머릿속에서 나온 해결책이라는 것은 청년의 뺨을 때리는 폭력적인 방법이었다. 그리고 그러한 젊은 신부의 행동에 반발하는 신자들 앞에서 노기남 주교는 오히려 신자들을 나무라고 젊은 신부를 두둔하였다. 신부는 영신(靈身)의 부모인데, 자식을 때리는 것이 무슨 잘못이냐는 논리였다. 이러한 노기남 주교의 인식은 성직자와 평신도를 엄격하게 구분하는 제도 중심적 교회관과 한국사회의 가부장적인 문화가 동시에 반영되어 나타난 것으로 해석될 수 있었다.

이러한 한국천주교회의 분위기는 1948년 5·10 총선거에 임하는 모습에서도 확인할 수 있다. 당시 총선거에 적극적으로 참여하고 있었던 한국천주교회 지도부는 각 본당 성직자의 지도아래 천주교에 가까운 후보를 일치단결하여 지지할 것을 신자들에게 지시하고 있었다(한국천주교중앙협의회, 1948d: 17-19). 더욱이 “새로운 국회에 가톨릭 의원을 보내야 하는 것을 별언(贅言)을 요치 않을 것이고, 가톨릭 입후보자에 투표하지 못할 경우에는 교회 당국의 지시를 받”아 투표하며, “반종교·반교회적 인물만 투표구에 있는 경우 아예 기권할 것이되, 이의 판단은 “경솔한 개인의 판단에만 의(依)할 것이 아니고, 권위있는 교회 당국자의 판단을 받아야 할 것”이라는 지시가 교회 지도부로부터 하달되고 있었다(가톨릭청년사, 1948a; 1948b; 문규현, 1994b: 164에서 재인용). 이는 평신도들이 성직자들의 지시에 따라 투표를 해야 한

다는 점을 강조하는 것이었다. 여기에는 세상과의 경쟁에서 승리하겠다는 천주교회의 개선주의적인 사고방식이 작동하고 있었다고 볼 수 있었다. 그리고 이러한 사고방식은 수직적인 교계제도의 작동과 맞물려 평신도들의 적극적인 호응을 얻을 수 있었던 것으로 보인다. 1956년에 치러진 정·부통령 선거에서 부통령에 입후보한 천주교 신자 장면 후보를 지원하던 평신도들의 모습은 이러한 추정을 가능하게 한다. 당시 “전국 각처의 신도들은 자기 비용을 써가면서 점심도 때로는 거르면서 산간 벽지에 이르기까지 득표 공작에 나섰다”던 것이다. 이 때문에 자유당 인사들은 “천주교가 공산당보다 무섭다”라는 반응까지 보였다고 한다(윤형중, 1999: 416-417). 평신도들의 적극적인 선거 활동은 당시 한국천주교회 내에 배타적 성직자중심주의 지배구조가 견고하게 유지되고 있었다는 사실을 보여주는 것이었다. 이에 덧붙여, 이러한 교회 지도부의 신자 동원은 (민주사회의 일원으로서 자유롭게 투표할 권리가 있던) 평신도들의 자유로운 투표행위를 상당한 정도로 제약했을 가능성이 높았다는 점을 지적해두고 싶다.

한편, 배타적 성직자중심주의 지배구조를 강화시킨 주요 변수 가운데 하나는 분단 이후 한국사회에 급속하게 확산된 군대문화였다. 한국의 모든 건강한 남성들은 국방의 의무를 다해야만 했기 때문에, 대부분의 성직자와 남자 평신도들은 군대문화를 아비투스화 하고 사회에 진출하게 되었다.¹⁴⁶⁾ 게다가 5·16쿠데타가 발생한 1961년부터 6월항쟁이 있었던 1987년까지 국가의 정권을 장악한 이들은 군부세력이었다. 이들은 안보 이데올로기를 적극적으로 활용하여 정권의 정당성을 확보하려고 하였으며, 이로 인해 한국사회에는 공안정국이 형성되는 등 경직되고 권위적인 문화가 형성되었다.

이러한 사회적 분위기와 함께, 사제양성기간 동안(최소 6년 이상) 신학생이 머물게 되는 기숙사 생활은 가부장적이고 권위주의적인 문화를 내면화할 수 있는 또 하나의 요인으로 작용하고 있었다.

나는 평소 신학생이 7년 동안 줄곧 기숙생활을 하는 것도 이해하기 어렵다. 젊은 남성들만 모여 함께 먹고, 자고, 공부하고, 운동하는 닫힌 사회에서 인간관계를 다양하게 체험할 수

146) 신학생들이 군 생활을 통해 상명하달식의 권위주의적 사고방식에 익숙해져 있다는 내부자의 증언도 존재한다(안호석, 2010: 341-342).

없는 건 너무나 당연하다. 자연스레 ‘교수-선배-후배’로 이어지는 상명하복의 가부장 문화가 형성되고, 이것이 몸에 배게 된다. 최근 우리사회에서는 학기 초마다 대학 학과 선배와 후배 사이에 일어나는 폭력이 문제가 되곤 한다. 신학교 안에서는 이른바 ‘성타식(聖打式, 수단을 처음 입는 착복식 뒤 선배 신학생이 후배를 몽둥이로 때리는 전통)’이란 게 있다. 나는 사제 대부분이 권위주의 가부장 리더십을 가지게 된 배경은 이 같은 신학교 생활 탓이라 생각한다(박영대, 2008: 24-25).

이러한 분위기 속에서 레지오 마리아(Legio Mariae, 이하 레지오)라는 평신도 단체가 국내에 도입되었다. 레지오는 천주교회가 공인한 평신도 단체로써, 그 명칭은 ‘마리아의 군단’이라는 뜻의 라틴어에서 따온 것이다. 여기서 알 수 있듯, 레지오는 성모 마리아를 사령관으로 두면서, 그의 “강력한 지휘 아래, 세속과 그 악의 세력에 끊임 없이 대적하는 교회의 싸움에 복무하기 위하여 형성된 군단”을 말한다(끈칠리움 레지오니스, 1996: 1). 쉽게 말하자면, 레지오는 성모 마리아에 대한 신심(信心)을 바탕으로 자기 성화(聖化)를 통해 하느님의 영광을 드러내는 것을 목표로 하고 있으며, 이를 위해 로마 군단의 조직체계에 따라 활동하는 단체를 말한다. 따라서 레지오는 마리아의 군대라는 자의식에 따라 ‘충성’을 강조한다. 레지오는 “충성의 열매는 복종이며, 복종의 시금석은 마음에 맞지 않는 상황과 결정을 받아들이는 마음가짐”이라고 지적하면서, 단원들이 복종을 “기꺼이 받아들여야 한다고 강조한다. 그리고 이러한 행위는 “영웅적 행위나 일종의 순교” 행위로 격상된다. 여기서 복종 행위는 조직에 대한 충성으로 표현된다. 즉, 레지오 단원의 충성은 “단원의 브레시디움에 대한 충성, 브레시디움의 꾸리아에 대한 충성, 등 하위 기관에서 끈칠리움 레지오니스에 이르기까지 모든 기관에 대한 충성과 모든 교회 권위에 대한 충성을 말한다”(끈칠리움 레지오니스, 1996: 136-137).¹⁴⁷⁾ 따라서 레지오는 교회에 대한 충성(순명)을 강조하는 천주교회의 입장과 적극 부합되는 단체이자, 평신도들이 하느님과 교회에 대해 순명하는 마음가짐을 내면화시킬 수 있도록 이끄는 제도로 작동할 수 있었다.

레지오가 한국에 도입된 것은 한국전쟁이 끝나기 전인 1953년 5월 31일의 일이었다. 당시 광주지목구장 서리였던 헨리(Harold Henry) 신부(이후 대주교로 승품됨,

147) 레지오 조직의 단위는 로마 군대의 명칭을 본 따 브레시디움, 꾸리아, 꼬미씨움, 레지아, 세나투스, 끈칠리움 레지오니스로 구성되어 있다.

광주대교구장, 1954-1971 재임)가 목포 산정동 본당에 두 개의 프레스디움(Praesidium)¹⁴⁸⁾을 만들면서 한국천주교회에 레지오가 도입된 것이다. 군대 규율에 입각한 레지오의 활동은 한국의 군대문화와 절묘하게 맞아떨어졌다. 때문에 레지오는 활동의 효과성 면에서 다른 평신도 단체들 가운데 가장 큰 두각을 나타내게 되었다. 레지오는 특히 본당 성직자의 사목활동을 보조하는 데 앞장섰다. 그것은 다음과 같은 이유 때문이라고 볼 수 있다. 본당 성직자는 자기 본당 레지오의 영적지도자가 된다. 그리고 레지오 조직의 특성에 따라 본당 성직자의 지시는 각 프레스디움 단장을 통해 단원들에게 전달된다. 또한 각 단원들은 그 지시를 제대로 수행했는지에 대한 여부를 다음 회합 때 보고해야할 의무가 있다. 결국 레지오를 통해 본당 성직자의 지시가 각 단원들에게 효과적으로 전달되고, 그 지시의 이행여부도 지체 없이 확인될 수 있는 것이다. 즉, 레지오 조직을 통해 성직자로부터 단원에 이르는 일사 분란한 명령체계가 본당 내에 형성될 수 있는 것이다.

이와 같이 일사 분란한 명령체계는 성직자들이 추진하는 사목활동의 효율성을 끌어올릴 수 있을 것으로 판단될 가능성이 높았다. 또한 순명을 강조하는 레지오의 목적과 활동방식은 성직자들의 교회 인식과 친화력을 가지고 있었다. 따라서 성직자들은 각 본당마다 레지오 도입을 적극 추진하였다. 이로 인해 레지오는 한국에서 폭발적인 성장을 이루었는데, 2015년 2월 12일 현재 15개의 레지아(Regia)와 232개의 꼬미시움(Comitium), 2,351개의 꾸리아(Curia)와 29,643개의 프레스디움¹⁴⁹⁾을 가지고 있으며, 252,822명의 행동 단원과 18,336명의 프레토리움(Praetorium) 단원¹⁵⁰⁾, 277,384명의 협조 단원¹⁵¹⁾ 그리고 10,333명의 아듀토리움(Adjutorium) 단원¹⁵²⁾을 거느리고 있는 한국천주교회 최대의 평신도 단체로 거듭나게 되었다.¹⁵³⁾ 2013년 12월 31일 현재 한국천주교회에 있는 본당이 1,668개(한국천주교중앙협의회, 2014: 7)이므로, (위의 통계와 2년의 시차를 감안한다고 할지라도) 한 본당에 평균 1.4개의 꾸리아, 17.8개의 프레스디움이 설치되어 운영되고 있으며, 행동 단원과 프레토리움 단원은 162.6명에 달하고 있다는 사실을 알 수 있다. 이처럼 레지오는 한국천주교회에

148) 레지오 마리아의 최소 단위. 로마 군단에서 특수 임무를 띤 파견대(소대 규모)를 의미했다.

149) 레지오 조직의 단위: 프레스디움<꾸리아<꼬미시움<레지아

150) 일반 행동단원보다 높은 등급의 단원으로서, 추가적인 신심행위를 이행해야 한다.

151) 행동단원의 임무를 수행하지 않고, 레지오의 이름으로 기도하는 단원을 말한다.

152) 협조단원이지만, 추가적으로 신심행위를 하는 단원을 말한다.

153) 중재자이신 마리아 세나투스 홈페이지(<http://k-senatus.kr/new/sena020300.asp>)

존재하는 거의 모든 본당에 도입되어 있다고 보아도 무방하다. 따라서 (순명을 강조하는) 레지오의 폭발적인 확산은 평신도들의 순명 정신을 강화시키는 효과를 발휘했을 것으로 판단된다. 또한 일반적으로 본당을 움직이는 신자들은 소수에 불과하다는 점을 감안할 때, 레지오 단원들은 본당을 움직이는 주류 세력에 속한다고 할 수 있다. 그런데 레지오 단원들의 활동은 본당 성직자의 명령에 따라 이루어지는 것이 일반적이다. 따라서 레지오의 활성화는 성모신심의 활성화와 사목활동의 효율성을 높이는 긍정적인 효과를 발휘했을 것이다. 그러나 그것은 성직자와 평신도 사이에 수직적인 위계질서를 강화하는 결과를 초래함으로써, 배타적 성직자중심주의 지배구조를 강화시키는 효과를 불러일으켰을 가능성이 매우 높다.

3) 제2차 바티칸공의회와 한국천주교회

일반적으로 한국천주교회 내에서 배타적 성직자중심주의 지배구조를 비판하는 논의들은 제2차 바티칸공의회를 통해 정당성의 근거를 찾고 있다(강인철, 2008: 468). 제2차 바티칸공의회는 한국천주교회가 배타적 성직자중심주의 지배구조에서 협력적 성직자중심주의 지배구조로 전환되어야 한다고 요구하는 이들에게 정당성을 부여하고 있기 때문이다. 그렇다면 한국천주교회는 제2차 바티칸공의회를 어떻게 수용하고 있었고, 그것은 배타적 성직자중심주의 지배구조를 어떻게 변화시키고 있었을까?

(1) 제2차 바티칸공의회의 수용: 협력적 성직자중심주의로의 전환?

제2차 바티칸공의회는 성직자가 권력을 독점하면서 교회 운영과정에 평신도들을 배제했던 그간의 배타적 성직자중심주의를 지양하고, 성직자가 자신의 권력 가운데 일부를 평신도들에게 위임함으로써, 평신도가 교회 운영에 적극적으로 참여할 수 있는 협력적 성직자중심주의를 지향했다.

한국천주교회는 제2차 바티칸공의회의 결정을 적극적으로 수용하기 시작했다(강인철, 2008: 77-117). 우선 전례적인 측면에서 변화가 나타나기 시작했다. 가장 획기

적인 변화는 성당 깊숙한 곳 벽면에 설치된 제단이 신자와 성직자 가운데 옮겨지고, 제단과 신자석을 분리하던 난간이 없어졌으며, 모든 전례가 라틴어 대신 한국어로 진행되기 시작했다는 점이였다. 공의회 이전 형태의 미사전례에서 성직자는 하느님과 신자들을 중재하는 역할을 담당하면서, 신자들을 대표해 하느님께 제사를 올리는 제사장의 이미지를 강하게 풍기고 있었다. 그러나 공의회 이후 성직자와 신자들 사이에 제단이 놓이게 되면서, 미사전례는 성직자와 평신도가 한자리에 모여 하느님의 말씀과 성찬을 함께 나누는 만찬의 장으로 바뀌게 되었다. 이로써 미사전례는 공의회가 제시한 “하느님 백성”의 이미지를 가장 잘 드러낼 수 있게 되었다. 제단과 신자석을 분리하던 난간을 없앤 것도 성직자와 평신도를 엄격하게 구분하던 공의회 이전의 교회론을 변화시키는 효과를 가져왔다. 그러나 신자들이 느끼기에 가장 큰 변화는 모든 전례가 라틴어가 아닌 한국어로 진행되기 시작했다는 점이였다. 공의회 이전까지 한국천주교회 내에서 라틴어를 할 수 있던 사람들은 성직자와 라틴어를 배운 신학생들에 불과했다. 앞서 살펴볼 수 있었듯이, 라틴어는 성직자들이 반드시 익혀야 할 언어였다. 라틴어를 모르면 교회 전례를 진행할 수 없었기 때문이다. 그러나 초등교육과정도 이수하기 어려웠던 평신도들이 라틴어 교육을 받는다는 것은 가능하지도 않을뿐더러, 그러한 시도자체가 존재하지도, 요구되지도 않았다. 라틴어는 전례를 집전하는 성직자들의 전유물이었기 때문이다. 전례 언어에 대한 성직자들의 독점은 평신도가 교회 내에서 하위신분으로 머물 수밖에 없는 구조적 요인 가운데 하나였다. 그런데 전례 언어가 평신도들의 모국어인 한국어로 바뀌었다. 이제 평신도들도 전례에 적극적으로 참여할 수 있는 여건이 마련된 것이다. 실제로 1971년에 서강대학교사회문제연구소가 조사한 바에 따르면, 평신도들은 의식(ritual)에 대한 관심 증가(17.2%), 구성원 간의 유대감 강화(10.1%), 능동적인 미사참여(8.6%), 한국말 미사(8.3%), 예절의 간소화(8.0%), 평신도의 사도직 참여(6.1%) 순으로 공의회 이후 이루어진 전례개혁에서 긍정적인 요인들을 발견하고 있었다(서강대학교사회문제연구소, 1971: 24).

또한 평신도들이 한국천주교회의 운영과 활동에 참여할 수 있는 제도들이 마련되기 시작했다. 이것은 협력적 성직자중심주의 지배구조를 제도화하려는 공의회의 후속조치가 교황청으로부터 하달된 것이다. 공의회는 지역 주교들이 교회의 전체(교황의) 결정에 참여할 수 있도록 ‘세계주교대의원회의(synodus)’를 만들었다. 또한 교구

단위에서는 사제들의 의견이 주교의 결정에 반영될 수 있도록 ‘사제평의회’를, 평신도와 수도자의 의견이 주교의 결정에 반영될 수 있도록 ‘교구사목협의회’를, 본당 단위에서는 본당의 평신도와 수도자의 의견이 본당 사제의 결정에 반영될 수 있도록 ‘본당사목협의회’를 만들도록 하였다. 이러한 제도적 장치들은 공의회가 끝난 직후부터 한국천주교회에 적극 도입되기 시작했다.

평신도의 적극적인 참여를 권장하는 공의회의 흐름에 발맞춰, 한국천주교회 내부에서는 평신도 단체들이 연달아 설립되기 시작했다. 특히 주목할 것은 한국천주교회의 평신도들을 대표하는 ‘평신도사도직단체협의회’(평협)가 설립되었다는 점이다. 공의회의 후속조치로 교황청 산하에 ‘평신도평의회’가 설치됨에 따라, 한국천주교회 역시 1968년 7월 23일자로 평협을 설립하였던 것이다. 그리고 매년 대림 1주일¹⁵⁴⁾을 ‘평신도사도직의 날’로 정하고(1970년부터 ‘평신도 주일’로 명칭을 바꾸고, ‘그리스도 왕 대축일’로 날짜를 옮김), 이 날에는 평신도가 미사 중 강론을 할 수 있도록 조치하였다. 이 단체는 한국천주교회의 평신도를 대표하는 단체로써, 선교, 가정·생명·환경, 정치, 경제·사회, 사회복지, 교육, 문화·언론·출판, 국제관계, 민족화해 분야 등 한국천주교회가 관여하는 거의 대부분의 사도직 활동에 참여하기 시작했다(한국천주교평신도사도직단체협의회, 2011). 이를 통해 평신도들은 자신들의 위치와 사명을 자각하기 시작하고 있었다. 평협이 발표한 성명서 “평신도 여러분에게 고한다”(1976.12.13.)의 일부를 발췌한 것이다.

제2차 바티칸 공의회는 《교회헌장》과 《평신도 사도직 교령》을 반포하여 교회 안의 평신도의 위치와 사명을 정립하였습니다. 뿐만 아니라 평신도의 조직적 활동은 무엇보다도 바람직한 것으로 권장되고 있습니다. 우리 평신도는 공의회 정신에 입각하여 보다 적극적으로 효율적인 사도직 수행을 다짐하면서 수년 전 평신도사도직협의회(평사협)를 결성하기에 이르렀던 것입니다(기쁨과희망사목연구소, 1996b: 164-165).

이러한 자각을 바탕으로 평협은 박정희 정권과 갈등을 맺을 수 있는 시국사건들에 적극 참여했다. 원주 평협은 지학순 주교(원주교구장, 1965-1993 재임)가 주도한 1971년의 부정부패 추방운동¹⁵⁵⁾에 적극 나서고, 1974년에 지학순 주교 구속 사건¹⁵⁶⁾

154) 대림 1주일은 대림시기의 첫 번째 주일을 의미한다.

이 벌어지자, 특별미사와 사회정의실천기도회를 지속적으로 열었다. 1976년 3·1 명동사건¹⁵⁷⁾이 벌어지자, 서울 평협은 이에 대응하여 “구속된 사제와 고통 받는 형제를 위한 사순절 평신도기도문”을 전국 성당에 배포하였으며, 전국 평협은 3·1 명동사건 관련 구속자들을 위한 특별기도회를 주최하고, 1977년 제10차 정기총회에서 3·1 명동사건과 관련되어 고통받는 사람들을 위해 기도할 것을 교회 구성원들에게 요청(기쁨과희망사목연구소, 1996b: 331) 하였다(한국천주교평신도사도직단체협의회, 2011: 20). 또한 전주 평협은 1978년 전주교구에서 벌어진 성당 난입, 성직자 집단폭행, 수도자 탄압 사건들에 대해 한국천주교회 주교단의 공식적인 입장을 요구하는 호소문을 발표(기쁨과희망사목연구소, 1996c: 167-168)하였다. 같은 해, 전국 평협은 턱없이 낮은 쌀 수매가로 고통받는 농민들의 문제를 해결할 것을 국가에 건의(기쁨과희망사목연구소, 1996c: 182-183)하고, 교구 및 본당 후보 발행을 중지할 것을 요구한 국가의 탄압에 반발하는 성명서를 발표(기쁨과희망사목연구소, 1996c: 186-187) 하는 등 적극적인 활동에 나섰다.

덧붙여 가톨릭대학생연합회(1954), 한국가톨릭노동청년회(1958), 한국가톨릭농민회(1966) 등의 평신도 단체들 역시 공의회 정신을 바탕으로 활동영역을 넓혀나갔다. 그들은 1970-80년대 이루어진 한국천주교회의 사회참여 과정에서 핵심 세력으로 부상하게 된다.¹⁵⁸⁾ 이 가운데 한국가톨릭농민회의 경우를 짧게 살펴보도록 하겠다(한국가톨릭농민회, 1999).

한국가톨릭농민회는 1964년 10월 한국가톨릭노동청년회 안에 농촌청년부가 설치되면서 시작되었다. 그것은 도시 근로자 대부분이 농촌출신이라는 인식이 반영된 것이었다. 이후 농촌청년부는 1966년 10월 한국가톨릭농촌청년회로 독립하고, 1971년에는 한국가톨릭농민회로 이름을 개칭하였다. 이후 가톨릭농민회는 적극적으로

155) 지학순 주교가 통치하던 원주교구는 5·16장학회와 함께 원주문화방송 설립에 공동출자를 하였다. 5·16장학회 관련 방송국 관계자들의 부패를 인지한 원주교구가 시정을 요구했으나 받아들여지지 않았다. 이에 지학순 주교와 원주교구는 1971년 10월 5일부터 7일까지 부정부패를 추방하자는 내용의 대대적인 가두시위를 벌였다.

156) 1974년 7월 6일 해외순방을 마치고 귀국하던 지학순 주교를 민청학련 관련 혐의로 구속한 사건이다.

157) 1976년 3월 1일 명동성당에서 열린 3·1절 기념미사 후 천주교 및 개신교 성직자, 재야인사들이 박정희 정권을 정면으로 비판하는 “통일을 위한 ‘민주구국선언’”을 발표한 사건이다.

158) 이 시기에는 이밖에도 M.B.W.(Movement for a Better World, 1966), 꾸르실료운동(Cursillo, 1967), 마리아사업회(Focolare, 1969), 빈첸시오 아 바오로회(Society of St. Vincent de Paul, 1975)가 도입되었다. 그리고 가톨릭성서모임(1972)과 같은 신심단체가 설립되고, 가톨릭법조인회(1965), 가톨릭간호협회(1979)와 같은 직능단체들이 설립되는 등 다양한 평신도 단체들이 도입(설립)되기 시작하였다(박상진, 1984: 305-316).

사회참여에 나서기 시작하였다. 특히 가톨릭농민회는 농민의 권익보호를 위해 적극적으로 나섰다. 대표적인 활동이 ‘농협 민주화 운동’이었다. 당시 농협은 협동조합의 원리인 농민의 참여와 민주적 운영이 아닌 국가에 의해 운영되고 있었다. 가톨릭농민회는 이 문제를 지속적으로 제기하고, 농민들에 대한 농협의 강제출자를 거부하는 운동을 펼쳤다. 또한 가톨릭농민회가 적극적으로 개입한 1976년의 함평고구마사건은 국가와의 관계에서 농민들이 승리한 최초의 사건이었다.¹⁵⁹⁾ 1977년에는 춘천농민회 사건이 벌어졌다.¹⁶⁰⁾ 이 사건은 농민운동이 단순한 경제적 투쟁이 아니라 정치적 투쟁으로 확산되기 시작했음을 의미하며, 이 사건을 통해 가톨릭농민회는 전국적으로 주목받기 시작하였다. 특히 1978년에 벌어진 오원춘 사건(안동농민회 사건)은 가톨릭농민회가 박정희 정권과 충돌한 가장 큰 사건으로서, 한국천주교회와 박정희 정권이 정면으로 충돌하게 되는 발단이 되었다.¹⁶¹⁾

한편, 일부 성직자들은 성직자(수도자)가 독점하던 기존의 교회 운영방식에서 벗어나 평신도들이 적극적으로 교회 사업에 참여할 수 있도록 하였다. 예를 들어, 지학순 주교는 신협(신용협동조합)운동 보급 활동의 책임을 평신도(장일순, 이경국 등)에게 맡겼던 것이다.¹⁶²⁾

이러한 제도화 과정을 통해 공의회 이후 한국천주교회에는 평신도가 교회의 운영에 참여할 수 있는 여지가 많이 늘어났다. 평신도들 역시 자신들이 교회 운영에 보다 적극적으로 참여할 수 있게 되었다고 생각하고 있었다. 앞선 서강대학교사회문

159) 함평고구마사건은 1976년 11월 농협이 고구마 수매 약속을 불이행하여 전남 함평군 고구마 재배 농가에 막대한 피해를 입힌 사건이다. 이에 가톨릭농민회는 1978년 4월 24일 광주 북동성당에서 기도회를 개최하고, 이어서 무기한 단식농성 투쟁에 들어갔다. 상황이 나빠지게 되자 농협은 피해보상액 309만원을 지불함으로써 사건이 종결되었다.

160) 춘천농민회 사건은 가톨릭농민회 춘천연합회가 발간한 홍보자료 가운데 학원시위에 관한 소식과 농업정책 비방 내용이 있다는 점을 들어 3명의 농민회 간부가 긴급조치 9호 위반으로 구속되고 실형을 받은 사건이다. 이에 가톨릭농민회는 기도회를 열고, 춘천교구장 박도마 주교가 재판의 부당성과 교권침해를 비판하는 등 적극적인 투쟁에 나섰다. 이러한 노력에도 불구하고, 정성현, 유남선은 징역 2년에 자격정지 2년, 박명근은 집행유예를 선고 받게 되었다.

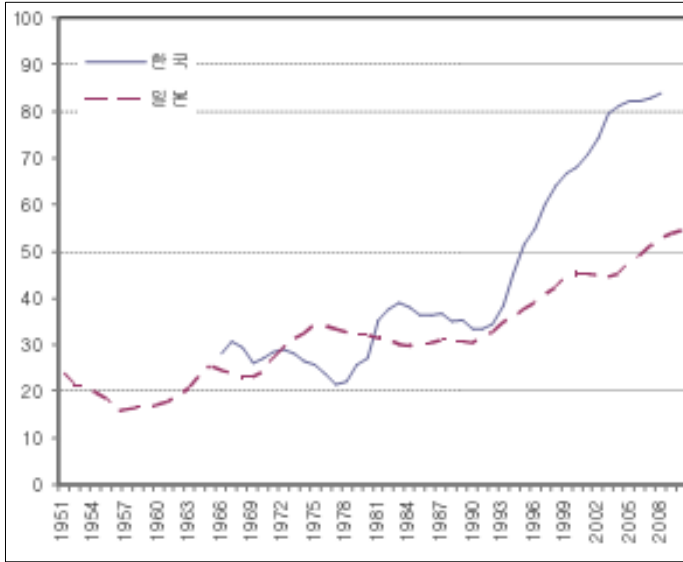
161) 오원춘 사건의 전개과정은 다음과 같다. 1978년 경북 영양군 청기면 농민들이 군청과 농협에서 받은 감자 씨가 싹이 나지 않아 감자농사를 망치자, 이에 대한 피해보상액을 요구하여 전액을 보상받았다. 그런데 이 일에 앞장섰던 가톨릭농민회 청기분회장 오원춘이 한 달간 납치·감금테러를 당했다. 이 사실을 알게 된 안동교구가 대응에 나서고, 오원춘이 양심선언을 하게 되면서 이 사건은 전국적으로 주목을 받게 되었다. 박정희 정권은 성직자, 농민회 간부들을 구속하고, 사실을 왜곡하고, 농민회 및 교회를 비방하였으며, 특히 교황청에 안동교구장 두봉 주교(1969-1990 재임)를 교체하도록 압력을 가하는 등 가톨릭농민회뿐만 아니라 한국천주교회 전체를 탄압하였다. 이에 한국천주교회는 농성투쟁, 단식기도, 전국기도회, 가두 촛불데모 등을 통해 박정희 정권에 대항하였다. 이 사건은 YH사건과 함께 부마항쟁의 발단이 되면서, 박정희 정권의 몰락에 주요한 영향을 미쳤다.

162) 원주교구의 신협운동에서 지학순 주교의 평신도 중용(重用)과 관련해서는 조현철(2014)을 참고하라.

제연구소의 조사에 따르면, 평신도들은 자치운영(29.8%), 운영협의회 조직(16.5%), 평신도의 적극참여(12.9%) 순으로 교회 운영에서 자신들의 참여가 확대되고 있다고 응답하였던 것이다(서강대학교사회문제연구소, 1971: 24).

한편, 초등교육 중심 교육방침으로 인해 성직자와의 학력격차가 크게 벌어졌던 평신도들은 해방 이후 본격적으로 실시된 공교육의 실시로 말미암아 그 격차를 점차 좁혀나갈 수 있었다. 성직자들의 학력수준(문화자본 소유량)은 거의 동일한 상태로 유지된 상태에서 평신도들의 학력수준이 눈에 띄게 높아지고 있었기 때문이다. 다음의 <그림 3-3>과 <표 3-8>은 한국인들의 학력수준 변화 추이를 보여주고 있다. <그림 3-3>을 보면, 1965년부터 통계에 잡힌 한국인들의 고등교육 진학률은 70년대 후반에 잠시 침체되었다가 급격하게 증가하는 추세를 확인할 수 있다. 그리고 <표 3-8>을 보면 1960년에 54.1%에 불과했던 중학교 진학률이 1990년에는 99.9%에 달하고, 고등학교 진학률도 1960년에 65.7%에서 2000년에 99.7%에 달하는 등 상급 교육기관으로 진학하는 학생들의 숫자가 급격하게 증가하고 있다. 평신도(천주교 신자)들을 따로 떼어 분석한 통계자료를 찾을 수는 없었지만, 평신도들이 곧 한국시민이라는 점을 감안한다면, 이와 같은 통계결과는 평신도들의 교육수준이 상당한 수준으로 증가하였다는 점을 추정 가능하게 한다. 특히 2005년에 조사된 “18세 이상 종교인구의 교육수준별 구성비” <표 3-9>를 살펴보면, 천주교회 구성원들의 교육수준이 타 종교들에 비해 가장 높은 것으로 나타나고 있다. 이것은 초등교육에 머물렀던 천주교 신자 부모들이 광복 이후 확대된 공교육과 더불어 자녀 교육에 매우 큰 열성을 보였을 가능성과 70년대 이후 한국천주교회가 보여주었던 사회비판적인 모습에 감화를 받은 지식인들이 대거 입교하면서 나타나게 된 결과일 가능성이 높다. 이에 대해서는 후속 연구를 통해 자세히 밝혀볼 필요가 있다.

<그림 3-3> 한국과 일본의 고등교육 진학률 추이 (%)



출처: 가와이(2011: 45)

<표 3-8> 한국의 교육기관별 진학률(10년 단위) (%)

년	초등학교에서 중학교	중학교에서 고등학교	고등학교에서 대학 등
1960	54.1	65.7	28.2
1970	66.1	70.1	26.9
1980	95.1	84.5	27.2
1990	99.8	95.7	33.2
2000	99.9	99.7	68.0
2010	99.9	99.6	83.8

출처: 가와이(2011: 46)에서 재편집

<표 3-9> 18세 이상 종교인구의 교육수준별 구성비(2005년) (%)

학력	종교인							무종교인
	불교	개신교	천주교	원불교	유교	기타		
합계	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0
무학	7.5	9.5	6.2	4.7	10.2	17.1	6.0	7.6
초등학교	13.3	16.6	10.4	9.2	15.6	35.2	12.0	12.0
중학교	11.8	14.1	9.8	9.2	10.8	14.6	11.6	10.9
고등학교	38.6	38.1	39.5	38.8	32.3	21.9	42.1	42.6
대학(전문대)	26.0	20.2	30.2	33.7	27.6	10.5	26.2	25.1
대학원 이상	2.8	1.5	3.9	4.3	3.5	0.7	2.2	1.7

출처: 조순기·박영실·최은영(2008: 436); 강인철(2006: 321)에서 재인용

이와 같은 종교적·사회적 변화 속에서 평신도들은 성직자에 의존하던 기존의 모습에서 벗어나 주체적인 목소리를 내기 시작했다. 1974년 9월 말에서 10월 초·중순 사이에 작성된 것으로 보이는 ‘원주교구 신자들이 부른 눈물의 노래’에는 이와 같은 평신도들의 목소리가 잘 드러나 있다.

원주교구 지주교님 억울하게 갇히셨네 우리국민 기본권과 우리사회 자유위해
 사회정의 수호하고 생존권익 옹호했네 원주교구 지주교님 억울하게 갇히셨네
 민주헌정 확립해야 국가안정 가능하고 기본자유 보호해야 경제발전 틀림없네
 원주교구 지주교님 억울하게 갇히셨네 교회정화 자체쇄신 부르짖다 눈충받고
 야단맞은 부패분자 때만난듯 원망하네 원주교구 지주교님 억울하게 갇히셨네
 지주교님 딸던교우 땅을치며 통곡하고 다른교구 주교님들 따뜻하게 위로하고
 전국사제 정의위해 즐기치게 싸우시네 추기경님 눈물흘려 원주신부 보살피고
 광주교구 따뜻하게 지주교님 위해주고 전주교구 강론으로 전국사제 격려하고
 인천주교 물심으로 힘을다해 도우시네 대전청주 주교님들 다정하게 어루만져
 안동주교 의연하게 교회자세 지키시네 우리나라 젊은신부 깨끗하고 용감하지
 깨끗하니 용기생겨 용감하니 깨끗해져 원주교구 지주교님 억울하게 갇히셨네
 정보기관 눈을밝혀 교회동정 살펴보고 수사기관 틈을보아 교회분열 획책하네
 오슬프다 누구인가 지주교님 비방하네 정의위해 몸바치고 불쌍한자 못잇으며
 가난한자 돌보시는 지주교님 비방하네 지주교님 정의감에 잘못된걸 야단친게
 일부신부 일부신자 반성없이 되려원한 민주부터 공화까지 정치신부 정말인가
 정보신부 지주교님 외국미행 정말인가 아부신부 정보부와 긴밀유대 정말인가
 외교신부 주교되려 막후교제 정말인가 인기신부 대의원에 당선되서 무얼했나
 자가용에 고급농장 부자신부 정말인가 여자관계 알려질까 떠는신부 정말인가
 통분하다 누구인가 지주교님 깎아말해 정의위해 몸바치고 불쌍한자 못잇으며
 가난한자 돌보시는 지주교님 깎아말해 지주교를 좌익중상 고위신자 정말인가
 지주교님 활동하면 공산주의 발똥붙여 많은신자 비겁신자 재산공직 잃을까봐
 벌벌떨고 눈치보며 지주교님 후원않고 어느신자 욕심 많아 재산공직 더늘리려
 침흘리어 아부하고 지주교님 고통주네 오피롭다 주교까지 지주교님 욕보이나
 대구주교 당국에게 지주교를 나쁘다고 말했다고 소문나니 그게그게 정말이오
 대구부산 마산주교 세분이서 기도회를 거절하고 퇴장했다 소문나니 정말이오
 대구주교 신부들께 기도회를 열지말라 엄명내려 금지했다 소문나니 정말이오

한심하다 교회신문 누구위한 기사인가 지주교의 정의발언 언제인가 깎아냈지
 걸핏하면 외부여건 핑계좋다 썩은신문 중요기사 목살하고 끝에몰고 줄여놓고
 부당기사 시시한것 찬란하게 머릿기사 원주교구 지주교님 억울하게 간히셨네
 지주교님 위한행동 누구인가 방해놓네 교회분열 구실대어 착한교우 겁을주고
 교회사업 타격있다 옳은신부 실망주네 교회핍박 내세워서 바른신도 꺾으려네
 예수께서 보고계서 우리들은 속지않아 옳지않은 썩은부분 떨어져서 분열인가
 빵만으로 살수없다 예수께서 가르쳤네 부끄러운 부패신부 교회핍박 방패마소
 원주교구 지주교님 억울하게 간히셨네 지주교님 신념행동 평화로운 정의주장
 내란선동 기소사실 근거없는 조작내용 지주교님 신념행동 정치활동 관계없다
 양심선언 구절구절 정치강령 전혀없다 지주교님 신념행동 인간자유 수호하고
 지주교님 신념행동 사회정의 옹호하네 지주교님 옥중에서 천주님의 성총풍후
 전국정의 구현사제 외부에서 성총충만 현대사회 정치현실 인간생활 직배영향
 정치문제 눈감는자 궤변가야 물러가라 인간양심 침해하는 정치권력 있을때면
 천주교회 관심비판 안가질수 있겠느냐 정의구현 평신도야 잠을깨고 정신차려
 교회신자 걸이름만 탐을내는 무리쫓고 아쉬운때 교회만을 이용하는 무리쫓고
 적당하게 체면보는 위선마음 반성하자 우리모두 어려운때 교회위해 희생하자
 우리각자 피로울때 천주님께 기구하자(기쁨과희망사목연구소, 1996a: 147-149).

이 노래의 가사를 자세히 살펴보면, 평신도들은 “더 이상 주교나 사제가 신앙의 정통을 말하고 교회의 생존을 말한다고 해서 그 자체로 정당한 것으로 수락하고 따르는 것을 정상적인 것으로 간주하지” 않고 있다. “오히려 자유와 정의를 추구할 것인가 아니면 교회의 일치와 존립, 교회 사업을 이유로 사회정의를 외면할 것인가를 준거로 평신도든 주교든 사제든 관계없이 모든 행위 주체들이 예수의 눈에 옳게 혹은 그르게 판단받게 되리라고 보고” 있다(황종렬, 2006: 39-40). 그러므로 이 노래는 평신도들의 달라진 모습을 보여주고 있다. 평신도들은 성직자들의 가르침이 아니라, 평신도 자신의 관점에서 상황을 이해하고 판단하는 존재로 성장한 것이다.¹⁶³⁾

뿐만 아니라, 평신도들은 주교들의 사회참여를 이끌어내기도 하였다. 대표적인 예가 1968년에 벌어진 ‘심도직물사건’이었다. 이 사건의 중심에는 한국가톨릭노동청년회가 있었다. 강화도성당 주임사제 전 미카엘 신부(Michael Bransfield, 메리놀외방

163) 이러한 노래가 원주교구 평신도들을 통해 탄생한 것은 평신도를 중시하던 지학순 주교의 사목방침에 영향을 받은 것으로도 해석할 수 있다.

전교회 선교사)는 가톨릭노동청년회(J.O.C) 운동을 노동자들에게 보급하여 노동조합을 만들 수 있도록 도와주었다. 당시 강화도에는 여러 개의 직물공장이 가동 중이었는데, 이 가운데 심도직물에서 노동조합이 결성되어 1967년 5월 14일 섬유노조 심도분회가 결성되었다. 당시 심도직물에는 1,200명의 노동자가 있었으며, 이 가운데 900명 정도가 노동조합에 가입했다. 그러나 사측은 노조를 와해시키기 위해 노조원 2명을 부당 해고시켰다. 이에 반발한 노조원들은 강화도성당에서 진상보고대회를 개최하였다. 그런데 그곳에 경찰이 출동하여 30명의 천주교 신자가 연행되는 사건이 벌어졌다. 1968년 1월 초까지 사측은 총 16명의 노동자를 해고했다. 그들은 모두 천주교 신자였다. 이와 함께 심도직물 사주이자 강화출신 국회의원 김재소와 강화경찰서장, 심도직물 사장이 전 미카엘 신부를 찾아와 노조활동에 간섭하는 것에 항의하고, 그를 반공법으로 구속시키겠다고 위협했다. 1월 8일에는 강화도내 21개 직물회사가 모여, 전 미카엘 신부의 사상이 의심스럽다는 내용과 이후 한국가톨릭노동청년회 회원을 고용하지 않겠다는 내용의 결의문 7개항을 중앙일간지에 실었다. 이어서 사측은 노동자 150여명을 동원하여 전 미카엘 신부를 규탄하는 시위를 열었다. 경찰은 전 미카엘 신부를 연행하여 이 사태에 대해 사과할 것을 요구하였고, 사측과 공모하여 인천교구장 나길모(William McNaughton, 1961-2002 재임) 주교에게 전 미카엘 신부를 다른 곳으로 전출시키라는 압력을 행사하였다(한용희 편저, 1984: 49-53; 한상봉, 2010a; 김수중, 2014). 이와 같은 움직임들을 심상치 않게 지켜보던 주교단은 심도직물 노조와 성직자에 대한 탄압을 한국천주교회에 대한 박해로 규정하는 성명서를 발표하였다(한국천주교중앙협의회, 1968a: 4-5). 주교단의 성명서는 시국사건과 관련하여 공의회 이후 최초로 발표된 것이었다. 이 성명서에는 공의회의 결정 사항들이 적용되어 있었다. 결과적으로 한국천주교회 지도부(주교단)의 사회참여를 이끌어 낸 것은 한국가톨릭노동청년회 회원들, 즉 평신도들이었던 것이다. 심도직물사건은 이후 사측이 천주교회의 요구를 수용하여 해명서를 발표하고 해고자들을 복직시키면서 해결되었다.

이와 같이 공의회 이후 한국천주교회 내에서 평신도의 역할은 점차 확대되어 갔다. 한국천주교회는 협력적 성직자중심주의 지배구조를 지향한 공의회의 영향을 받아 기존의 배타적 성직자중심주의 지배구조를 지양하고, 협력적 성직자중심주의 지배구조로의 전환을 도모하고 있었다.

(2) 200주년 기념 사목회의: 좌절된 협력적 성직자중심주의

1980년대에 들어서면서, 제2차 바티칸공의회가 제시한 협력적 성직자중심주의 지배구조가 한국천주교회에 전면적으로 수용될 것으로 기대됐던 사건이 있었다. 그것은 1984년 한국천주교회 200주년을 맞이하여 개최된 200주년 기념 사목회의였다.

200주년을 맞이하는 한국 천주교회는 **사상 처음으로 하느님의 백성 전체 즉 성직자, 수도자, 평신도가 같이 참여하는 사목회의를 소집**(인용자 강조)하여 이 땅의 모든 사람에게 하느님의 나라를 도래케 하고자 하는 것이다. 그러므로 사목회의는 마치 제2차 바티칸 공의회가 온 교회와 전 세계에 대하여 한 바와도 같이 안으로는 성령으로 충만한 교회의 새로워진 모습을 지향하고 밖으로는 온 겨레에게 그리스도의 빛과 생명을 유감없이 전하여 역사적 사명을 완수하려는 것이다(200주년 사목회의 의의와 목적).¹⁶⁴⁾

이처럼 200주년 기념 사목회의는 한국천주교회 구성원 전체가 “하느님 백성”이라는 새로운 교회론에 입각해 한 자리에 모여 신앙과 토착화 등에 관한 논의를 펼쳤던 한국천주교 역사상 최초이자 현재까지 유일하게 열린 교회 내 공식 공론장이었다. 이 사목회의는 1981년 1월부터 박정일 주교(기념회의 위원장)와 정의채 신부, 정은 신부, 양한모 선생, 정하권 신부 등이 모여 논의하기 시작하였다. 이들은 한국천주교회의 각 구성원들이 적극적으로 이 사목회의에 참여할 수 있도록 호소문을 각 교구에 발송하고, 그들의 의견을 수합하여 사목회의 의안을 작성하는 과정을 거쳤다(정의채, 1983). 그리고 사목회의 의안은 1984년에 완성되었다. 이 사목회의에서 논의된 의제는 <표 3-10>과 같다.

164) 200주년 사목회의 의안들은 www.cf21.org에 전문이 수록되어있다.

<표 3-10> 200주년 기념 사목회의 의제

원칙	세칙	의제	토의될 내용
내성	1. 구성원	1. 성직자	1) 성소개발 2) 신학교 교육 3) 사제양성 4) 계속교육 5) 종신부제직 6) 은퇴사제 등
		2.수도자	1) 성소 및 양성 2) 수도생활쇄신 3) 사도직활동 등
		3. 평신도	1) 사도직 2) 인재양성 3) 신앙교육 4) 여성문제
	2. 영성생활	4. 전례	1) 토착화 2) 성음악, 성미술 3) 칠성사 4) 성무일도 5) 기도서 등
		5. 신심운동	1) 신심운동단체 2) 신심행사 등
	3. 사목활동	6. 지역사목	1) 교구 2) 본당 3) 공소 등
		7. 교리교육	1) 예비자 2) 주일학교 3) 성인교리교육 4) 교리서 등
		8. 가정사목	1) 혼인준비 2) 가정교육 3) 가족계획 4) 혼종혼 5) 노인문제 등
		9. 특수사목	1) 청소년 2) 근로자 3) 농어촌 4) 도시 5) 군중 6) 교도소 7) 이주자 등
	4. 교회운영	10. 교회운영	1) 행정 2) 재정 3) 지도서 등
대화	1. 선교	11. 선교	1) 선교방법 2) 국내선교사 3) 선교홍보 4) 국외선교 5) 타종교 등
	2. 사회참여	12. 사회참여	1) 사회복지 2) 교육 3) 사회정의 4) 사회개발 5) 매 스콧 등

출처: 정의채(1983: 21)

이 의제들 가운데 특히, ‘성직자편’과 ‘평신도편’에는 한국천주교회에 형성되어 온 배타적 성직자중심주의 지배구조에 대한 비판적 성찰과 대안들을 자세히 내놓고 있다. 우선 ‘성직자편’을 살펴보면, 성직자는 봉사자라는 점을 상기시키면서 평신도들이 사목활동에 적극적으로 참여할 수 있도록 성직자들이 배려할 필요가 있다는 점을 강조하고 있다.

봉사하기 위하여 부름을 받은 성직자는 친절과 온유로써 이웃을 대해야 하며 이웃과의 폭넓은 만남으로써 자신의 인간 성숙을 도모해야 할 것이다. ... 평신도들의 품위와 고유한 사명을 일깨우고 증진시켜 한국 교회의 특성인 평신도들의 활동을 진작시키며, 그들이 받은 여러 가지 은혜로써 교회 성장과 발전에 기여하도록 기회를 제공해주고 봉사자로서, 그리고 교회의 전승을 수호하는 자의 사명을 다하게 해야 할 것이다(200주년 기념 사목회의 의안, 1984: 1)성직자 편 10항).

본당 사목위원회(교회법 536-537) 사회 현실에 적응하며, 공동체에 속하는 하느님 백성

모두가 교회 일에 동참할 수 있고 책임과 의무와 권리를 행사할 수 있게 하기 위해서 본당 신부는 교구에서 규정한 정관을 따른 사목위원회와 재경위원회를 성실히 운영하여 교회생활과 발전에 기여해야 한다(200주년 기념 사목회의 의안, 1984: 1)성직자 편 41항).

교구 사목협의회(교회법 511-514) 주교는 교구 단위의 하느님 백성 모두가 바라는 것이 무엇인가를 알아야 할 책임이 있으며 교구 대표만이 아니고 그 교구민의 대표가 되기 위해서도 그들과 긴밀한 연결과 대화가 필요하다. 그러므로 사목지침을 마련함에 있어 먼저 교구 사목협의회 의 자문을 받아 교구민 모두의 관심사를 사목계획과 행정에 반영토록 할 것이다(200주년 기념 사목회의 의안, 1984: 1)성직자 편 42항).

또한 ‘성직자편’은 성직자들에 대한 인사규정을 마련할 것을 권고하고 있다. 특히 성직자의 정년과 교구장 임기를 10년으로 하자는 주장은 상당히 급진적인 것이었다.

전국적으로 통용되는 성직자들의 인사 규정이 마련되었으면 한다. 일반적이고 전체적인 부분은 한국 교회 공통으로 하고 세부 시행령을 교구별로 설정 시행하는 것이 바람직하다. 여기에 보직 구분과 휴양, 정년(65세) 규정이 포함되고, 교구장 임기(10년)도 마련되었으면 한다(설문조사에 근거한 내용들임)(200주년 기념 사목회의 의안, 1984: 1)성직자 편 47항 (5)성직자 인사 규정).

다음으로 ‘평신도편’을 살펴보도록 하겠다. 평신도 편은 이 의안이 제2차 바티칸공의회 의 정신을 그대로 이어받았음을 직접적으로 보여주기 위해 공의회에 나타난 평신도 상(像)과 평신도의 사도직 소명을 검토하면서 시작된다. ‘평신도편’에서 주목할 것은 평신도가 바라보는 성직자 상(像)과 관련된 것이다.

성직자와 수도자는 대체로 교회 안에서뿐만 아니라 교회 밖에서도 존경을 받는 편이다. 특히 성직자는 전통 사회에서 받았던 이른바 양반 신분에 알맞는 대접을 아직도 교회 안팎에서 받고 있는 편이다(200주년 기념 사목회의 의안, 1984: 3)평신도 편 68항).

1980년대 무렵 사목회의 의안을 작성하던 교회 구성원들은 박해시기 선교사들에

의해 적극 수용되었던 봉건적인 문화가 당시까지도 한국천주교회 내에 자리 잡고 있다는 사실을 인식하고 있었다. 그런데 이러한 사실이 의안에 포함되었다는 것은 중요한 의미를 갖는다. 그것은 평신도들이 성직자들을 양반처럼 대접하는 것이 당연한 것이 아니라는 점을 인식하기 시작했다는 것을 의미하기 때문이다. 실제로 사목회의 의안에서 평신도들은 주교나 신부, 심지어 수녀에게서도 거리감을 느끼며 그들이 우월의식을 가지고 있는 것 같다는 비판 섞인 응답을 하고 있었다(200주년 기념 사목회의 의안, 1984: 3)평신도 편 68-71항). 그리고 평신도들은 바람직한 성직자 상(像)으로 다음과 같은 모습을 요구하고 있었다.

오늘의 평신도들은 성직자에게 자신들이 “교회 안에서 지니고 있는 품위와 책임을 인정하고 향상시켜 줄 것”은 물론, “기꺼이 그들의 의견을 참작하고, 그들을 믿고 교회에 봉사 할 일들을 그들에게 맡기며, 행동의 자유와 여유를 그들에게 남겨줄 뿐 아니라 오히려 자발적으로 일을 착수할 수 있도록 그들을 격려해 줄”것을 요청한다. 그들은 또한 성직자에게 자신들의 “창의와 요청과 소망을 자부적 사랑으로 그리스도 안에서 존중할 것”과 “모든 사람이 현세 국가에서 누리고 있는 자유를 … 인정하고 존중할 것”을 요구한다(200주년 기념 사목회의 의안, 1984: 74항).

오늘의 평신도는 바람직한 성직자상으로서 하느님의 백성의 일원으로 하느님의 백성 안에서 하느님의 백성과 함께 생활하며 하느님의 백성을 위하여 헌신적으로 봉사하는 성직자 상을 압도적으로 요구하고 있다. 이제는 더 이상 구약시대 형의 위엄만 갖추고 엄격하게 신자들에게 군림하는 성직자는 오늘의 평신도와 하나가 되어 진정한 의미의 형제적 사귀를 나눌 수 없게 되었다. 그러한 성직자형은 오늘의 한국 교회 안에 더 이상 설 자리가 없게 되었다고 해도 결코 과언이 아닌 것 같다(200주년 기념 사목회의 의안, 1984: 75항).

결국 평신도들은 성직자들이 기존의 배타적 성직자중심주의 지배구조를 지양하고, ‘교계적 친교’ 속에서 평신도들의 참여를 독려하는 협력적 성직자중심주의 지배구조를 지향할 것을 기대하고 있었던 것이다. 이렇듯 200주년 기념 사목회의는 지난 200년 간 다양한 요인들로 인해 확립·유지되어왔던 배타적 성직자중심주의적 지배구조의 부정적인 경험들을 드러내면서, 한국천주교회가 제2차 바티칸공의회 정신에 따라 협력적 성직자중심주의 지배구조의 형태로 전환되어야 한다는 점을 강조하고

있었다.

하지만 200주년 사목회의 의안에 수록된 내용들은 거의 대부분 그대로 사장되어 버렸다.¹⁶⁵⁾ 200주년 기념 사목회의의 실패는 한국천주교회가 제2차 바티칸공의회를 진정으로 수용하였는가에 대한 의문을 제기한다. 한국천주교회의 성직자들은 공의회가 끝나기가 무섭게 각종 공의회 문헌들을 번역하고, 공의회가 제안한 다양한 제도들을 수용하는 태도를 보였다. 하지만 그것은 교황청과 한국천주교회의 교계적 관계(4장에서 살펴보겠지만 ‘강한 로마중심주의 지배구조’)를 단순하게 반영하는 것일 수 있었다. 많은 수의 성직자들은 공의회에 참석한 전 세계의 주교들이 무엇을 치열하게 고민하였는지 공감하지 못했고, 보편교회가 당면한 위기가 무엇인지 거의 알 길이 없었다.¹⁶⁶⁾ 다시 말해, 한국천주교회 구성원 다수는 공의회 이후 형식적으로는 공의회를 제안한 바티칸공의회 이전의 제도 중심적 교회관을 고수하고 있었던 것이다. 그것은 한국천주교회 구성원들이 체득한 아비투스(habitus)가 기존의 배타적 성직자중심주의 지배구조를 유지하는데 영향을 미치고 있었음을 의미했다. 이러한 상황을 두봉 주교와 김수환 추기경은 정확하게 꼬집고 있다.

165) 이에 대해 사목회의 자체는 부족함이 없었으나, 그것의 구체적인 실행을 방해하는 교회 내의 구조적인 문제들에 의해 그것들이 사문화되어버렸다는 주장이 존재한다(박문수, 1995). 이 주장에서 제기하는 교회 내의 구조적인 문제들을 소개하면 다음과 같다. 첫째, 교황청에 대한 한국천주교회의 종속성이다. 교황청에 종속적인 한국교회는 한국적인 상황을 사목현장에 적극적으로 반영할 수 있는 의지도 능력도 없다는 것이다. 둘째, 성직자중심주의와 교구 이기주의이다. 제2차 바티칸공의회가 제시한 “하느님 백성” 개념을 한국에 도입하기 위해선 종교권력을 독점하고 있는 성직자들이 기득권을 포기해야 하지만 그럴 의지가 그들에게서는 보이지 않는다. 또한 교구별 장벽이 높아 한국천주교회 전체를 위한 노력을 권고하고 있는 사목회의 의안은 애초에 받아들여지기 어려운 것이었다. 셋째, 한국천주교회는 여전히 교회와 세상을 성(聖)과 속(俗)의 잣대로 바라보고 있다. 따라서 적극적인 사회참여를 권고하는 사목회의 의안은 제대로 이행되지 못하게 되었다. 넷째, 민주주의를 실현할 수 없는 구조적 문제가 있다. 한국천주교회는 여전히 주교에게 모든 권력이 집중되어 있으며, 교회 내 주요 직책은 주교의 임명을 통해 채워져 왔다. 적절한 견제기능이 없는 교회 내적 구조 속에서 “하느님 백성” 모두를 위한 정책들이 펼쳐진다는 것은 사실상 불가능한 것이다. 다섯째, 이성(理性)은 없고, 신심만 강조하는 상황이다. 신앙생활은 이성적 탐구와 신심행위의 적절한 조화 속에 이루어져야 하지만, 한국천주교회는 이성적 탐구 없이 신심만 강조하는 상황을 부추겼다. 이러한 상황은 교회 내 쇄신을 위한 합리적 실천을 불가능하게 만든다. 여섯째, 관상은 있되 활동은 없다. 한국천주교회 구성원들은 자신들의 삶 속에서 복음을 실천하는 것에 어려움을 겪고 있다. 일곱째, 타종교에 대한 우월주의가 여전히 있다. 사목회의에서 권고하는 토착화는 결국 아시아와 한국사회의 타종교를 얼마만큼 이해하고 그들과 대화의 여지를 넓히느냐에 달려있지만, 한국천주교회는 여전히 타종교를 미신화하고 열등하다고 보는 우월주의에 빠져있다. 여덟째, 신학교육의 폐쇄성과 이에 따른 대안 생산능력의 부재이다. 사제지망자들만을 위한 신학교육은 새로운 시대적 상황에 능동적으로 적응하지 못하게 만들며, 결국 대안 생산능력의 부재라는 부정적인 결과를 초래하게 된다. 결국 이러한 구조적인 문제들로 인해 200주년 사목회의 의안은 사문화되었다는 것이다.

166) 예를 들어, 제2차 바티칸공의회 주제 선정을 위한 ‘질문지’(Questionario)에 답변한 5명의 한국 주교(한국인 1명, 선교사 4명)들은 보편교회의 고민과는 다른 주제를 다루길 원했다. 즉, 그들은 공산주의에 대한 교회와 성직자의 태도에 대한 지침 마련, 전교지역의 성직자 부족으로 인한 평신도 권한 부여, 성직자 양성과 평생교육, 성직자 독신제도의 철저한 준수 등을 공의회에 안건을 삼기를 원했다. 특히, 유일하게 답변서를 제출한 한국인 주교 전주대목구장 김현배 주교는 공의회가 성직자 양성과 전교지역에서의 성무일도와 전례기도의 축소를 다루기를 원했다(윤정현, 2015: 141-142).

교회 내의 거부는 전혀 없었다. 안 받아들인 것이 없다. 제시한 그대로 새로운 것을 받아들였다. 위기를 느끼지 않았기 때문이다. 이는 우리 교회가 도전을 느끼지 않았으며, 문제의식이 없었기 때문이다. 공의회 후에 수많은 외국 선교사들이 성직이나 수도생활을 포기했는데 한국 교회공동체에서는 그들을 이해하지 못했다. 또는 유사 깊은 여러 서양교회에서 지원자가 없어서 신학교나 수련소가 문 닫았는데 오히려 성직이나 수도생활 지망자가 많은 한국 교회공동체에서는 이 점을 이해하지 못했다. 아직까지도 이해를 못하고 있다. 공의회에서 무슨 문제가 드러나 이만한 “부작용”을 낳게 되었는지 납득이 안 가는 것이다. 이런 관계로 한국교회를 공의회 전(前)교회라고 평가하는 이가 있다(두봉, 1992: 7; 강인철, 2008: 77-78에서 재인용).

우리나라 교회에도 공의회의 영향이 전무한 바 아니다. 특히 전례 면에서는 불과 몇 해 사이에 금석지감(今昔之感)을 금할 수 없을 만큼 격심한 변화가 있었다. ... 오히려 새 전례가 한국교회에서 별 큰 마찰 없이 비교적 순조롭게 도입 실시될 수 있었다는 것은, 반대로 한국교회의 정신과 지식수준이 평균 이하이고, 그 때문에 맹목적인 순응에 불과했다고도 볼 수 있는 것이다. 비근한 예(例)로 새 전례는 모국어 사용을 비롯하여 평신자의 적극적인 전례 참여를 가능케 했다. 이것은 또한 공의회 정신과 특히 그 교회관과 깊이 관련되어 있는 것이다. 하지만 우리 중에 과연 얼마나 이것을 이해하고 있는지는 의문시되지 않을 수 없다. 나아가 그 새 전례가 교회 내에서의 평신자의 지위 회복을 비롯하여, 성직자와 평신도의 관계개선 및 상호간의 대화와 협동을 가져옴으로 교회쇄신을 위해 원천적 역할을 할 수 있고 또한 사실상 그렇게 발전되어야 한다는 것을 우리는 알고 있는지 묻지 않을 수 없다. 이렇게 생각하고 반성해볼 때 우리는 대체로 새 전례의 양식을 받아들였다는 것뿐이고, 그것의 바탕과 원천이 되는 새 정신을 소화시킨 것은 아무래도 아닌 것 같다(김수환, 1968).

게다가 당시 재임 중이던 교황 요한 바오로 2세는 공의회 이전의 교회관, 즉 제도 중심적 교회관을 강조하는 사목정책을 펼치고 있었다. 공의회 교부들의 고민을 공유하기 어려웠던 한국천주교회는 교황청의 변화에 쉽게 좌지우지 될 수 있었던 상황이었던 것이다. 이에 대해서는 4장과 6장에서 자세히 살펴보도록 하겠다.

또한 당시 한국천주교회는 제2차 바티칸공의회가 제시하는 교회론을 평신도에게 제대로 전달할 수 있는 구조가 아니었다. 천주교 신학을 배울 수 있는 사람은 사실상 성직을 지망하는 신학생과 성직자들에 국한되어 있었기 때문이다(문화자본에 대

한 접근능력의 차이). 실제로 1971년 현재, 과반이상(51.7%)의 평신도들은 공의회 정신의 실천 및 보급문제가 심각하다고 보고 있었으며, 이에 대해 잘 모르겠다고 응답한 사람도 36.4%에 달하는 등 공의회의 결정사항들이 한국천주교회에 제대로 전달되지 않고 있었다(서강대학교사회문제연구소, 1971: 83). 더욱이 16년이 지난 1987년의 조사에 따르면, 평신도들 가운데서 공의회 문헌을 제대로 읽은 사람은 2%에 불과했다. 이것은 대부분의 평신도들이 공의회의 결정사항들을 접하지 못했다는 사실을 보여준다(김녕, 2005: 357; 노길명·오경환, 1988: 139).

이러한 상황은 1987년 주교회의 춘계 정기총회 이후 주교들이 사회참여에 활발했던 평신도 단체들을 강력하게 통제하면서 더욱 악화됐다. 1987년 이후 성직자들은 교회 내 단체들을 교계적 관점에서 자신들의 관리 아래에 두고자 하였으며, 이로 인해 평신도들의 교회 참여는 수동적으로 변화되어 갔다. 1987년의 상황에 대해서는 6장에서 자세하게 살펴보도록 하겠다.¹⁶⁷⁾

4) 현재 상황: 배타적 성직자중심주의 확장과 교회 쇠신 담론의 등장

이렇게 유지·강화된 배타적 성직자중심주의 지배구조는 오늘날까지 변화되지 않고 있는 듯하다. 이러한 모습은 오늘날 소위 진보적이라고 불리며 적극적으로 사회 참여에 임하는 성직자들의 태도 속에서 더욱 분명하게 드러나고 있다. 겉으로는 민주주의를 외치며 예언자적인 모습을 보이는 사제들마저 평신도들과의 관계 속에서는 권위주의적인 태도를 보인다는 증언들이 나오고 있는 것이다(조한진, 2009; 강인철, 2008b: 131-133). 이는 배타적 성직자중심주의 지배구조로부터 파생된 부정적인 상황, 즉 성직자들의 권위주의적인 태도와 이에 따른 문제가 오랜 시간 동안 해결되지 않은 채 한국천주교회 내부에 깊숙이 각인되어 있다는 것을 의미한다. 따라서 교회 구성원들 간에 갈등이 발생할 개연성은 점점 높아지고 있다. 평신도 신학자인

167) 그렇다면 200주년 기념 사목회의의 결정은 도대체 어떻게 도출될 수 있었던 것일까? 결과론적으로 보면, 그 사목회의가 공의회 정신의 급진적인 실현을 원하던 일부 성직자들과 평신도들만의 공론장이었거나, 한국천주교회 200주년 기념행사에 참석하기 위해 한국을 사목방문 한 교황 요한 바오로 2세에게 한국천주교회가 공의회 정신을 실천하기 위해 노력하고 있다는 점을 드러내기 위한 전시성 행사였을 가능성이 높았다. 이에 대한 자세한 연구 역시 추후 과제로 남겨두고자 한다.

박문수(2010)는 이러한 한국천주교회 내부의 현실을 다음과 같이 표현하고 있다.

그동안 교회 안에서 사제에 관한 담론은 대부분 권위주의와 연계돼 있었다. 한 마디로 사제들이 불필요한 일들까지 다 결정하고, 수도자나 평신도들에게 일체의 권한을 위임하지 않으려는 태도에서 권력으로서의 권위를 보았기 때문일 것이다. 사제가 대부분의 일을 결정하니 결정권이 없는 평신도는 그가 아무리 세속에서 큰 권력과 지위를 가졌더라도 사제에게 저자세를 취해야 한다. 그게 싫으면 책임을 맡지 말거나 성당 근처에 아예 얼씬거리질 말아야 한다. 실제 이런 교회의 행태가 마음에 들지 않는 신자들은 미사에만 참석하거나 쉬고 있다(박문수, 2010).

자신을 마산교구 하대동 성당 교우라고 밝힌 평신도 조한진(2009) 역시 다음과 같이 말하고 있다.

의사 결정 과정만 해도 그렇다. 대부분 본당과 교구 내 주요 의사 결정 과정에서 평신도는 철저히 소외되어 있으며, 숨 막힐 정도로 의결, 집행, 평가가 사제 1인에게 독점되어 있다. 제도적으로나, 관행적으로나 다 그렇다. 그런 이유로 같은 일도 어제 다르고, 오늘 다르며, 주임 사제가 바뀌면 또 달라진다. 교구 사제 총회에서 결정하면 그대로 ‘법’이 된다. 물론 본당에는 수십 명의 사목위원들이 있다. 하지만 이들은 분위기상 사제의 의중을 거스르는 언행을 하기 힘들다. 만약 그럴 사람들이었다면 많은 경우 사제한테 ‘임명’도 못 받았을 것이다. 말이 좋아 ‘사목위원’이지, 하는 일은 사제의 ‘개인 보좌관’처럼 보일 때가 많다(조한진, 2009).

한국천주교 신학계의 원로이자 성직자인 심상태 몬시뇰은 교회 안에 형성되어 있는 배타적 성직자중심주의 지배구조를 아래와 같이 더욱 적나라하게 묘사하고 있다.

오늘날 한국교회 안에서는 공의회 이전의 교계제도 중심적 교회관이 오히려 한층 더 강화되고 있다는 느낌이 든다. 교구장 주교들은 중세적 제왕처럼 지배권을 행사하고 최근 들어 구성원들의 상하 위계질서를 강화하는 조치들을 취함으로써 친교공동체의 봉사적 지도자로서가 아니라 고대 신정사회의 절대 통치자처럼 처신하고 있다. ... 그리고 평신도들은 그리

스도의 사제직에 엄연히 참여하는 신분임에도 불구하고, 스스로 ‘병신도’라고 폄하할 정도로 교계제도 중심의 수직구조 안에서 ‘가장 낮은 민초’의 자리를 헤어나지 못하고 있다(심상태, 2005: 114).

또한 소설가 공지영의 인터뷰에는 성직자들 사이에 만연한 엘리트주의가 그대로 드러나 있다.

몇 년 전 고위 성직자께서 저를 초대하셔서 점심을 주시면서 함께 식사할 신부님 7-8분을 소개하시면서 제게 이런 얘기를 하셨어요. ‘공 작가 잘 봐, 여기가 우리 가톨릭의 엘리트 중에 엘리트야. 다들 외국 박사고 좋은 대학 나온 사람도 있어’ 그 말을 듣고 속으로 심장이 쿵 내려앉았죠. ‘어떻게 예수님 제자라는 분이 내게 이런 얘기를 하지... 이건 속물적인 발상이잖아. 예수님의 제자 엘리트 중의 엘리트란 마음이 가난한 사람들인데, 학벌도 없고 집안도 후지고 남들이 보기에 하느님 바라는 것 외에 아무것도 가질 수 없는 그런 사람들 아닐까?’ 그때 엄청 실망을 했지요(김근수, 2015).

한편, 공의회 신학을 전문적으로 배울 수 있는 신학교 진입장벽도 현재까지 매우 높은 것으로 보인다. <표 3-11>을 보면, 2014년 현재 천주교 신학과가 설치된 대학교는 총 8개교이다. 이 가운데 가톨릭대학교 신학과, 수원가톨릭대학교 신학과 등에서 평신도를 학생으로 받고 있지만, 재학 중인 평신도 학생은 극소수에 해당된다. 2013년 현재, 전국에 소재한 7개 신학교에 재학 중인 학생은 1,516명이다. 이 가운데 평신도 학생은 22명에 불과하다(한국천주교주교회의, 2014a: 17). 한편, 예수회가 운영하는 서강대학교는 신학대학원을 설치하고 평신도들에게도 신학을 공부할 수 있도록 문호를 개방하고 있다. 하지만 학부과정에 신학과를 설치하여 운영하고 있는 것은 아니다. 특히 200주년 기념 사목회의가 열렸던 1984년 무렵 한국천주교회가 운영 중이던 신학교는 네 군데에 불과했다. 이처럼 한국천주교회에서 신학교육은 성직을 지망하는 이들이 독점하는 구조가 사실상 형성되어 있었다. 이것은 신학교의 문을 평신도에게 개방했지만, 신학을 배워도 교회 안팎에서 사용할(생계를 유지할) 곳이 없다는 현실적인 상황이 반영되었다고도 할 수 있다.¹⁶⁸⁾ 이러한 관점에

168) 황경훈은 “한국 교회의 전국 7개 신학교에서 “평신도신학자가 강사가 아닌 교수로 있는 곳은 한 곳도 없다 ... 평신도가 신학을 한다는 것은 스스로 투자해 신학자로 양성되어야 함을 의미하고, 양성 뒤에도 마땅히 가르칠 곳이 없다. ... 한국 교회에서는 (석·박사) 학위가 없어도 사제라는 이유만으로 교수가 쉽게 되는데, 이

서 보면 한국천주교회의 신학교육은 사제양성을 위한 도구에 불과했던 것으로 보인다. 현실적으로도 평신도들은 신학교육을 받을 기회가 매우 적었다. 이로 인해 그들은 한국천주교회에 형성된 배타적 성직자중심주의 지배구조를 지양하고, 협력적 성직자중심주의 지배구조로 전환을 시도하겠다는 생각조차 가지기 힘들었던 것이다.¹⁶⁹⁾

<표 3-11> 한국천주교회 신학교 설립 현황

신학교명(교구명)	설립년도
가톨릭대학교(서울대교구)	1855
대구가톨릭대학교(대구대교구)	1914
광주가톨릭대학교(광주대교구)	1962
수원가톨릭대학교(수원교구)	1983
부산가톨릭대학교(부산교구)	1990
대전가톨릭대학교(대전교구)	1993
인천가톨릭대학교(인천교구)	1995
서강대학교 신학대학원(예수회)	1994

더욱이, 이와 같은 배타적 성직자중심주의 지배구조는 (한국천주교회의 대외적 종교권력의 증가와 함께 급속도로 증가한) 교회 내 사업장 내부로 확산되는 경향을 보이고 있다. 다음은 교회 사업장 내 책임자들의 신원별 분포를 정리한 표들이다. <표 3-12>에 따르면, 2003년 1월 말 현재 한국천주교회가 운영하는 교육기관 내 법인 이사장은 주교가 13명(48.1%), 신부 3명(11.1%), 수도자 11(40.7%)를 차지하고 있고, 평신도는 0명(0.0%)이다. 이것은 교구 설립 학교일 경우 주교가, 수도회가 설립한 경우 수사신부 및 수도자(평수사, 수녀)가 이사장을 맡고 있다는 사실을 보여주는 것으로써 해당 교구 및 수도회 내에 존재하는 천주교회의 교계제도가 반영된 것이라고 할 수 있겠다. 또한 각급 학교 교장의 경우 중학교의 경우 평신도가 19명(70.4%)으로 상당한 비율을 차지하고 있으나, 고등학교는 15명(39.5%), 대학교는 2명(18.2%)으로 그 비율이 급격히 감소하고 있다. 반면 신부의 경우, 중학교 1명(3.7%), 고등학교 6명(15.8%), 대학교 9명(81.8%)로 그 비율이 대폭 증가하고 있다.

는 신학생 교육의 질 저하로 직결된다.”고 지적하면서, 성직자들이 신학 교수직을 독점하는 구조적 문제를 지적하고 있다(한상봉, 2014d).

169) 물론 평신도들을 대상으로 한 교리신학원이 교구별로 운영되고 있다. 그러나 교리신학원의 교수진들은 결국 신학교육을 이수한 성직자들(종교권력을 소유한 집단)로 구성되어있다. 따라서 평신도들이 성직자들로부터 공의회의 교회론을 제대로 교육 받았을지는 의문이다.

이것은 학교의 규모가 커질수록 신부가 학교의 책임자를 맡아야 한다는 법인 이사장의 의지가 반영된 것이라고 할 수 있다.

<표 3-12> 교육기관 책임자의 신원별 분포(2003년 1월 말 현재) (명(%))

구분	주교	신부	수도자	평신도	합계
법인 이사장	13(48.1)	3(11.1)	11(40.7)	0(0.0)	27(100.0)
초등학교 교장	0(0.0)	0(0.0)	6(100.0)	0(0.0)	6(100.0)
중학교 교장	0(0.0)	1(3.7)	7(25.9)	19(70.4)	27(100.0)
고등학교 교장	0(0.0)	6(15.8)	17(44.7)*	15(39.5)	38(100.0)
대학(교) 총학장	0(0.0)	9(81.8)	0(0.0)	2(18.2)	11(100.0)
특수학교 교장	0(0.0)	0(0.0)	5(100.0)	0(0.0)	5(100.0)
합계	13	19	46	36	114(100.0)

* 수사가 1명 포함되어 있음.

출처: 강인철(2008: 192)

교회 사업장의 책임자 자리를 성직자(수도자)들이 맡는 경향은 교회 운영 의료기관에서 명백하게 드러난다. <표 3-13>을 보면, 병원장을 맡고 있는 신부는 9명(32.1%), 수도자는 19(68.9%)이지만, 평신도는 0명(0.0%)으로 병원장 보직에서 제외되어 있음을 확인할 수 있다.

<표 3-13> 의료기관 책임자(병원장)의 신원별 분포(2003년 1월 말 현재) (명(%))

구분	신부	수도자	평신도	합계
전체	9(32.1)	19(68.9)	0(0.0)	28(100.0)
병상 수 기준	~19	1(16.7)	5(83.3)	6(100.0)
	20~99	0(0.0)	6(100.0)	6(100.0)
	100~	8(50.0)	8(50.0)	16(100.0)

출처: 강인철(2008: 196)

이렇게 편중된 교회 사업장 내 신원별 책임자 분포는 배타적 성직자중심주의 지배구조가 반영된 결과라고 할 수 있지만, 더 나아가 성직자와 평신도 간의 지배관계가 사업장 내의 근로자(신자여부와 상관없이)에게 까지 확산되고 있음을 보여주

는 것이다. 실제로 그것은 근로자들에게 순종적인 태도를 강요하는 형태로 드러나 사회적인 물의를 일으키고 있다. 예를 들어, 2015년 (인천시민사회를 발각 뒤집어 놓은) 인천성모병원 사태의 발단이 된 것은 병원 경영 비리의혹으로 경찰의 수사를 받게 된 병원 관리자(이 병원의 병원장은 신부)들이 노조위원장을 내부 고발자로 지목하고, 그를 지속적으로 괴롭히면서 발생한 것이었다(정현진, 2015a).

한편, 프란치스코 교황의 등장 이후, 공의회 정신으로 돌아가 성직자들의 배타적인 권력행사를 지양하고, 평신도들의 교회 참여를 촉진시킬 수 있도록 교회 쇠신이 이루어져 한다는 목소리가 힘을 얻고 있다. 이에 발맞춰 평신도들의 교회참여를 향한 움직임도 등장하고 있다. 그 대표적인 움직임이 2014년 1월 3일부터 10일까지 평신도들을 중심으로 진행된 ‘가난한 이들과 함께하는 추기경 서임’을 청원하는 서명운동이었다. 이 운동은 사제들의 정치개입 금지 발언¹⁷⁰⁾으로 논란을 일으킨 서울 대교구장 염수정 대주교가 추기경에 서임될 가능성이 높은 상태에서 이루어진 것이었다. 따라서 이 서명운동은 사실상 염수정 대주교의 추기경 서임을 반대한다는 평신도들의 의사를 공개적으로 드러내는 것이었다. 주교와 추기경의 서임과정은 일부 고위 성직자들의 추천과 교황의 임명을 통해 이루어지는 수직적 교계제도의 전형적인 작동방식이다. 따라서 개혁적인 추기경을 청원하는 평신도들의 움직임은 매우 이례적인 것이었다. 평신도들의 반응도 높았다. 서명운동을 벌인지 단 8일 만에 7,576명이 참여하였다. 물론 이들의 시도는 프란치스코 교황이 염수정 대주교를 추기경에 서임한다는 1월 12일자 발표로 인해 무산되었다. 하지만 이들은 서명운동 자료를 교황에게 전달하고, 염수정 추기경에게는 “가난한 이들과 함께하는 추기경이 되어 주시기 바랍니다.”라는 제목의 성명서를 발송하였다. 이는 교회 쇠신을 바라는 평신도들의 열망이 존재한다는 것을 교황과 추기경에게 알리는 것이었다(한상봉, 2014c).

이러한 교회 쇠신 담론과 움직임에도 불구하고 많은 성직자들은 교회 쇠신과 배타적 성직자중심주의 지배구조의 재편이 같은 선상에 있다는 점을 크게 인식하고 있지 않고 있는 듯 보인다. 최근 인터넷 상에서 쟁점이 된 신학생들의 ‘성타식(聖打

170) 그는 2013년 11월 24일 신앙의 해 폐막미사 강론을 통해, 성직자들의 직접적인 정치개입을 비판하였다. 이것은 당시 국정원 관련 시국미사를 개최하여 사회적인 쟁점을 만들어낸 정의구현사제단을 비판하는 것으로 해석되었다.

식)’ 논란에는 현재 성직자들의 인식이 잘 드러나 있다(이완규, 2015b).

신학생들은 고학년(학부 3·4학년)에 진학하게 될 때, 성직자복(수단, soutane)을 입는 착의식(着衣式)을 하게 된다. 이때 착의식이 있기 전에 착의 대상 신학생을 선배 신부와 신학생들이 몽둥이로 때리는 통과례가 존재해왔었는데, 그것이 바로 ‘성타식’이다. 성타식은 우리나라에만 있는 것으로 보인다. 성타식에서 수단을 입게 될 신학생들을 몽둥이로 때리는 이유는 간단하다. 수단을 입으면 그 신학생은 성스러운 존재가 되기 때문에, 더 이상 그를 때릴 수 없다는 것이다. 이와 같이 폭력적인 통과례가 존재한다는 것도 문제지만, 더 큰 문제는 성직에 대한 성직자들과 신학생들의 인식에 있다. 수단을 입는 사람(성직자)은 거룩한 존재이기 때문에 때리면 안 된다는 사고방식을 거꾸로 펼쳐놓으면, 수단을 못 입는 사람(평신도)은 거룩한 존재가 아니기 때문에 때려도 된다는 논리가 성립되기 때문이다. 다시 말해 성타식은 성직자와 평신도를 엄격히 구분하는 제2차 바티칸공의회 이전의 제도 중심적 교회관을 (온 몸으로) 체득하는 성직자 양성체계가 여전히 한국천주교회 안에 존재하고 있다는 사실을 보여준다. 이렇게 몽둥이찜질을 받은 신학생이 장차 성직자가 된다면 과연 평신도들을 자신과 동등한 “하느님 백성”으로 바라볼 수 있을까? 물론 이러한 문제점 때문에 성타식을 없애버린 교구가 다수 존재하는 것으로 알려져 있다. 그러나 어떤 교구에서는 없애버린 성타식을 재미 또는 전통이라는 구실로 다시 부활시켰다고 한다. 또 어떤 본당에서는 본당 신자들이 보는 앞에서 성타식을 거행하기도 한 것으로 보인다. 이는 성직자와 평신도를 엄격하게 구분 짓는 공의회 이전의 제도 중심적 교회관이 여전히 한국천주교회 구성원들 특히 성직자와 신학생 집단 내에 존재하고 있음을 보여준다.

더욱이, 일부 성직자들은 성타식 문제를 제기한 언론매체에 대해 노골적인 비난을 가하고 있다. 그들은 1980년대 후반 평신도 단체들을 통제하는 데 사용되었던 공인/비공인 논의¹⁷¹⁾를 들추면서, 해당 언론매체가 교회의 인가를 받지 않은 불법단체라고 지적하였다. 그리고 그 언론매체가 여러 기사들을 통해 공공연하게 교도권을 무시하고 있기 때문에, 교회로부터 파문(破門)당해야 한다고 주장하였다.¹⁷²⁾ 이들의 태

171) 이에 대해서는 6장에서 다루겠다.

172) 개인 블로그와 SNS 상에 피력된 의견들이기 때문에, 출처를 밝힐 경우 비밀보호의 어려움이 있을 것으로 판단되어 출처 표기를 하지 않았다는 점을 양해 바란다.

도는 교회 쇠신 담론을 대하는 성직자들 인식의 일면을 드러내고 있다는 점에서 주목할 필요가 있다.¹⁷³⁾

이처럼 한국천주교회 내에 유지되고 있는 배타적 성직자중심주의 지배구조는 공의회를 내세우며 교회 쇠신을 강조하는 프란치스코 교황과 교회 쇠신론자들에게 신학적 정당성을 부여받지 못할 것으로 보인다. 그리고 배타적 성직자중심주의 지배구조로부터 파생되는 성직자들의 권위주의적이고 독선적인 태도는 사회적 정당성을 획득하기 어려울 것이다. 따라서 교회 쇠신 담론은 앞으로도 지속적으로 확대될 것으로 판단된다. 그러므로 장기적으로 볼 때(단기적으로는 충돌이 있을 수 있지만), 배타적 성직자중심주의 지배구조는 평신도들의 협력을 강화하는 협력적 성직자중심주의 지배구조의 형태로 변화될 가능성이 높다.

4. 소결

지금까지 성직자와 평신도 지배구조의 형성과정에 대해 살펴보았다. 그리고 한국천주교회에는 배타적 성직자중심주의 지배구조가 형성되어 왔다는 점을 확인할 수 있었다.

한국천주교회는 평신도에 의해 설립되었다. 하지만 그들은 성직자 신분의 필요성을 인식하고, 북경(北京)에서 경험한 교계제도(가성직 제도)를 구성하였다. 그러나 그것이 불법인 것을 알게 되자, 그들은 교회 당국이 공적으로 인정한(문화자본을 획득한) 성직자를 영입하고자 하였다. 주문모 신부의 조선 입국과 더불어, 한국천주교회 내에는 보편교회가 운영해왔던 교계제도가 수용되었으며, 이와 함께 라틴어 중심의 전례예식이 도입되었다. 이로 인해 성직자와 평신도가 가진 문화자본의 양은 대폭 확대되었다. 게다가 당시 조선사회를 지배하던 양반(신자)들은 자신의 신분을 활용하여(사회적 요인) 선교사들이 선교활동을 펼치는 데 큰 도움을 주는 이들이었다. 따라서 선교사들을 양반들을 중용하였다(사회자본 획득). 한편, 양반들의 문화는

173) 이들은 교황을 직접적으로 비난하지 않는다. 대신 배타적 성직자중심주의 지배구조를 비판하는 이들에게 교황의 가르침을 편향되게 해석한다고 비난의 화살을 돌리는 경향이 짙다.

공의회 이전 교회론을 체득하고 있던 선교사들의 봉건적인 성향과 친화력을 가지고 있었다(문화적 요인). 따라서 선교사들은 한국천주교회에 수직적 신분질서에 입각한 조선의 양반문화를 적극 반영하고, 자신들도 그것을 내면화하였다(문화자본 획득). 이와 더불어, 지속적인 박해로 인해 신자들의 신분 구성비가 변화됨에 따라, 하위신분 신자들이 교회의 다수를 차지하게 되었다(사회적 요인). 이는 한국천주교회에 존재하던 사회개혁적인 신앙의 성격을 현상유지적인 성격으로 변화시켰으며, 이와 함께 성직자와 평신도 간의 학력(문화자본 소유량) 격차를 크게 확대시켰다. 『한불조약』 체결 이후, 성직자들은 프랑스라는 사회자본을 통해 치외법권적 지위를 획득하였다. 그들은 프랑스 국민이라는 지위를 통해 선교활동과 교회 구성원 보호에 적극 나서게 되었고, 그것은 그들을 양대인이라고 부를 만큼 그들의 사회적 위상을 확대시켰다. 종합해보면, 일제시기 이전까지 성직자와 평신도는 여러 사회·문화적 요인 속에서 문화자본과 사회자본을 획득한 성직자들이 평신도들을 지배하는 상황이 나타났다. 그리고 그것은 당시 천주교회 특히 선교사들의 제도 중심적 교회관을 통해 정당화되고 있었으며, 그 교회관에 따라 배타적 성직자중심주의 지배구조 형성의 토대가 형성되고 있었다.

일제시기에 접어들게 되자, 한국천주교회는 교민주의 선교정책을 펼침으로써 성직자와 평신도 간 경제자본의 격차를 확대시켰다. 그리고 초등교육 중심의 평신도 교육방침과 고등교육 중심의 신학생 교육방침은 성직자와 평신도 간에 벌어져 있던 학력격차를 더욱 확대시키는 효과를 발휘하였다(문화자본 소유량 격차의 확대). 일제와의 우호적인 관계 속에 교회 내적인 안정화를 가져올 수 있었던 성직자들은 보편교회가 제시한 교도권을 본격적으로 행사(제도화)함으로써 배타적 성직자중심주의 지배구조의 형성을 알렸다. 그러나 이러한 지배관계를 정당화하던 제도 중심적 교회관은 성직자들의 친일적인 태도까지 정당화하지는 못했던 것으로 보인다. 사회적 정당성을 획득하지 못했던 성직자들의 친일적인 태도는 후일 교회 내부와 외부 사이에 일제시기 한국천주교회에 대해 각기 다른 평가가 존재하도록 만들었다.

광복 이후, 한국천주교회는 광복 사건에 대한 신학적 해석(문화·상징자본의 활용)을 통해, 급격한 정세 변화 속에서도 비교적 안정적으로 교회조직 특히 배타적 성직자중심주의 지배구조를 유지할 수 있었다. 이러한 해석은 일제시기 교회 당국으로부터 반(反)천주교 인물로 낙인찍혔던 안중근과 같은 신자들을 자랑스러운 천

주교 독립운동가로 재평가시키는 효과를 발휘했다. 또한 한국 전쟁기에 한국천주교회에 들어온 막대한 원조물품을 통해, 성직자들은 토지개혁으로 상실되었던 경제자본을 만회하고, 이를 활용하여 신자들의 보호와 교세확장을 시도하였다. 그리고 한국사회에 만연한 가부장 문화와 군대문화가 수직적인 교회관, 즉 제도 중심적 교회관을 유지하고 있던 한국천주교회에 반영되었다(문화적 요인). 한편, 1960년대 중반 이후부터, 제2차 바티칸공의회는 (협력적 성직자중심주의 지배구조를 형성하기 위해) 교황청으로부터 고안된 여러 제도들을 적극적으로 수용하였다. 이것은 한국사회 전반의 교육수준 상승이라는 사회적 요인과 결합되어 평신도들의 적극적인 교회 참여 움직임을 가져왔고, 그것은 한국천주교회의 사회참여를 이끌어내기도 하였다. 이러한 변화는 공의회가 제시한 “교계적 친교”라는 신학적 원리를 통해 정당성을 획득하고 있었다. 이때 200주년 기념 사목회의는 협력적 성직자중심주의 지배구조를 한국천주교회에 전면적으로 수용시킬 행사로 주목받았다. 그러나 이 회의는 일회성 행사로 전락되었으며, 결정사항들은 그대로 폐기되었다. 그것은 다수의 성직자와 평신도들이 공의회가 고민했던 바를 이해하지 못한 채 (공의회 이전의 제도 중심적 교회관을 고수한 채) 공의회를 형식적으로 수용한 결과였다. 이러한 상황은 현재까지 크게 달라지지 않은 것으로 보이며, 배타적 성직자중심주의 지배구조는 오늘날 성직자와 평신도 관계를 결정하는 지배구조로 여전히 존재해 있다. 교회 구성원들 가운데 일부는 공의회를 통해 이 지배구조의 부당함을 지적하면서 교회 쇄신의 필요성을 주장하고 있다. 그리고 이렇게 유지되고 있는 배타적 성직자중심주의 지배구조의 모습이 한국사회에 드러나게 되는 순간마다, 한국천주교회는 한국사회로부터 권위주의적인 집단이라는 비판을 받고 있다.

결론적으로, 이렇게 형성되고 유지된 배타적 성직자중심주의 지배구조를 통해, 오늘날 교회 내적으로 권위주의적인 모습을 보이는 한국천주교회를 이해할 수 있다. 그리고 프란치스코 교황의 등장 이후 교회 쇄신론자들의 주장이 한국천주교회 내·외부에서 힘을 얻게 되는 이유를 알 수 있다. 공의회 이후, 천주교회는 ‘친교’ 원리에 입각한 형태, 즉 협력적 성직자중심주의 지배구조 유형을 지향하고 있다. 그런데 200주년 사목회의의 좌절과 (6장에서 살펴보게 될) 1987년 주교회의의 결정 이후, 한동안 묻혀버렸던 공의회 지향의 프란치스코 교황의 등장과 더불어 한국천주교회 내·외부에 재조명되었다. 따라서 교회 쇄신론자들은 프란치스코 교황과 공의회

를 통해 자기 주장의 신학적 정당성을 얻을 수 있었고, 그것이 사람들의 호응을 불러일으키고 있었던 것이다. 더욱이 민주적 가치를 지배적 이념으로 삼고 있는 한국 사회에서, 배타적 성직자중심주의 지배구조는 사회적 정당성을 획득하기 어려울 것으로 보인다. 교회 쇄신론자들의 주장이 대내외적으로 힘을 얻고, 배타적 성직자중심주의 지배구조로 인해 발생하는 성직자들의 부당한 권력행사 사례(예를 들어, 미국의 성직자 아동 성추행 사건과 같은)가 한국사회 내에 폭로될 경우, 한국천주교회는 배타적 성직자중심주의 지배구조를 지양하고, 협력적 성직자중심주의 지배구조로의 전환을 가속화할 가능성이 높다.

IV. 지배구조의 형성과정(2): 교황청-한국천주교회

4장은 교황청과 한국천주교회 사이에 형성되어온 지배구조를 검토하는 장이다. 외국 선교사들의 도움 없이 탄생한 한국천주교회는 보편교회의 중심부인 로마 교황청과 어떤 지배구조를 형성해왔을까? 4장에서는 교황청과 한국천주교회가 형성해온 지배구조의 역사적 전개과정을 분석함으로써, 오늘날 한국천주교회의 현실을 이해하고 실천적인 함의를 얻기 위한 토대를 마련하고자 한다.

1. 일제시기 이전: 약한 로마중심주의

1) 한국천주교회의 교황청 관할권 편입

교황청은 한국천주교회와 창립 초기부터 관계를 맺기 시작했다.¹⁷⁴⁾ 그러나 그것은 서학(西學)의 형태로 전해진 한국천주교회의 신앙생활에 대해 교황청이 개입하는 간접적인 형태로 이루어졌다. 이때 문제가 되었던 것은 가성직제도와 조상제사 문제였다. 가성직제도는 한국천주교회 창립 이래 증가하는 신자들을 관리하고 신앙생활의 심화를 도모하고자 마련되었다. 그러나 이 제도는 공식적으로 주교·사제서품을 받은 사람들에 의해서만 성무집행이 가능하다는 교회규정에 의해 폐지되었고¹⁷⁵⁾,

174) 교황청이 한반도에 관심을 표명한 것은 1660년 중국에 남경대목구를 설정하면서 그 안에 한국을 포함시켰던 것이 그 시작이었다. 이후, 북경교구장인 키에사(Bernardo della Chiesa) 주교가 한반도는 북경교구에서 더욱 가깝다는 이유로 북경교구가 관할해야한다고 주장하였다. 이에 교황청은 1702년 무렵 한반도에 대한 북경교구의 재치권을 허락하였다. 그러나 키에사 주교의 사망이후 한반도는 교황청의 관심에서 잊혀 있었다(최석우, 1984b: 718-719).

175) 1563년 7월 15일에 개최된 트론토공의회 제23차 회기에서 천주교회는 “제사와 사제직은 하나님의 안배로 서로 연결되어 있어서, 이 둘은 모든 법 안에 존재하게 되어 있다. 가톨릭교회는 신약 안에서 주님의 설정에 따라서 미사성제의 거룩한 회생을 가시적인 제사로 받았다. 따라서 우리는 그 안으로 옛(사제직)이 넘어와 있는, 가시적이고 외적인 새로운 사제직이 존재한다고 고백해야 한다. 이 사제직이 주님이시며 우리 구세주이신 분에 의해 세워졌고, 그리고 사도들과 그 사제직의 계승자들에게 사제직 안에서 그분의 몸과 피를 축성하고 봉헌하고 그리고 분배하는 권한, 죄를 용서하고 단속하는 권한이 위임되었다는 사실을 성경들은 보여주고 있으며, 가톨릭교회의 전승도 이를 언제나 가르쳐왔다”고 선언하였다. 이는 천주교회가 하나님께 제사를 바칠 수 있는 사제직을 이어받았다고 주장하는 것이다. 또한 “이처럼 거룩한 사제의 직무는 하나님의 일이기 때문

한국천주교회는 외국인 선교사의 성무활동에 의존해야 하는 상황에 빠져들게 되었다. 반면, 조상제사는 조선의 지배이데올로기였던 유교의 의례였다. 그런데 이것은 17-18세기 무렵 중국에 파견된 선교사들(예수회와 도미니코회 중심의) 사이에서 벌어진 중국의례논쟁에 대해 교황이 조상제사를 미신으로 규정하면서, 천주교인들에게 금지되어 있었다. 이러한 사실이 한국천주교회에 알려지게 되자, 신자들은 신주(神主)를 불태우는 등 유교적 가치관에 위배되는 행동을 하였다. 이로 인해 천주교 신자들이 사교(邪教)의 무리로 낙인찍히게 되었고, 조선정부의 박해로 많은 신자들이 순교하였다. 이처럼 교황청이 초기 한국천주교회에 미치게 된 영향은 평신도에 의해 시작된 한국천주교회의 자생력을 파괴하고, 이후 100여 년간 이어지는 조선정부의 박해를 야기하는 부정적인 결과를 초래했다.

한편, 북경교구장 구베아(Alexander de Gouvea) 주교가 교황청에 1790년 10월 6일자로 한국에 천주교회가 자생적으로 설립되었다는 소식을 알렸다(윤민구 역주, 2000: 44-53).¹⁷⁶⁾ 이에 교황청 포교성성(Sacra Congregatio de Propaganda Fide)¹⁷⁷⁾은 1792년 1월 23일에 추기경 회의를 열어 한국천주교회를 돌보고 보호할 의무를 구베아 주교 개인에게 위임하고¹⁷⁸⁾, 한국천주교회에 500은화를 원조하기로 결정하였다. 이에 따라 구베아 주교는 1794년에 주문모 신부를 한국으로 파견하였다.¹⁷⁹⁾ 주문모 신부는 입국 후 9차례에 걸쳐 한국천주교회의 상황을 포교성성에 보고하였다(최석우, 1984b: 719-721). 그러나 주문모 신부는 1801년에 순교하였다. 성직자를 잃게 된 한국천주교회의 평신도들은 교황에게 성직자를 보내달라는 서한을 수차례 발송하였다. 이에 교황 그레고리오 16세(PP. Gregorius XVI)는 1831년 9월 9일자로 조선이 통치하는 한반도 지역을 조선대목구로 설정했다. 그리고 파리외방전교회 선

에, 이러한 직부가 더욱 품위 있고 더욱 경건하게 수행되기 위해서는, 잘 질서 지어진 교회의 구조 안에서 직 무상 사제직에 연계된 수품자들”에 의해 수행된다고 선언함으로써 사제직은 천주교회가 서품을 통해 공식적으로 인정된 성직자들에 의해 수행된다는 점을 확인하고 있다(주세페 외 엮음, 2006: 742).

176) 구베아 주교는 교황청 포교성성 장관 안토넬리(Leonardo Antonelli) 추기경에게 보내는 편지를 다음과 같이 시작하고 있다. “성교회가 매우 기뻐할, 대단한 일이 이곳 북경 교회에서 일어났습니다. 그것은 중국에 속한 만주 지방과 또한 이곳 (북경) 교구와 인접해 있는 조선 왕국에 복음이 처음으로 들어갔다는 사실입니다. 이제 어떻게 해서 그런 일이 생기게 되었는지를 추기경님께 간략하게나마 말씀드리고자 합니다”(윤민구 역주, 2000: 44).

177) 포교성성은 1982년 교황 요한 바오로 2세에 의해 ‘인류복음화성’(Congregatio pro Gentium Evangelisatione)으로 명칭이 변경되었다.

178) 교황청은 한국천주교회에 대한 관할권을 구베아 주교 개인에게 위임하였다. 그러나 그 위임이 후임자들에게 계속 이어지게 되면서 한국천주교회는 사실상 북경교구에 위임된 것으로 인식되었다(이영춘, 2000: 179-180).

179) 이로써 한국천주교회는 최초의 성직자를 맞이하게 되었다.

교사 브뤼기에르 주교를 초대 조선대목구장으로 임명하였다.¹⁸⁰⁾ 대목구 설정과 더불어 한국천주교회와 교황청은 비로소 직접적인 관계를 맺기 시작하였다.¹⁸¹⁾ 여기서 ‘대목구’(代牧區, Vicariatus Apostolicus)란, 정식으로 교구(敎區, diocese)가 설정되지 않은 선교지역에 대목구장을 임명하여 교황대신 관리하게 하는 준(準)교구를 말한다. 간단히 말해, 대목구는 교황청 직속 선교지역을 말하는 것이다. 따라서 한국천주교회가 대목구로 설정되었다는 것은 교황청이 한국천주교회를 직접 관리하게 되었다는 것, 즉 교황청의 종교권력이 한국천주교회에 직접적인 영향을 미치게 되었다는 사실을 의미했다. 또한 1833년 무렵, 교황청 포교성성은 교황청의 선교정책에 의해 설립된 파리의방전교회에 한국천주교회에 대한 선교관할권을 위임하였다(조현범, 2010: 261)¹⁸²⁾. 이로써 교황청은 더욱 직접적으로 한국천주교회에 영향을 미칠 수 있게 되었다.

이처럼 교황청이 한국천주교회에 직접적인 영향력을 미칠 수 있게 된 것은 선교정책을 둘러싼 교황청과 스페인·포르투갈의 힘겨루기가 만들어 낸 결과였다. 즉, 한국천주교회가 대목구로 설정되고, 파리의방전교회가 한국에 대한 선교관할권을 확보할 수 있었던 것은 당시 문제가 되었던 포르투갈과 스페인의 보호권(국가후원의 선교제도, Padronado 또는 Patronate)을 폐지하기 위해 교황청이 적극 나서고 있었기 때문이었다(김성태, 2009: 42-62). 르네상스 시기, 교황들은 십자군 형태의 해외 선교를 추진하였으나 유럽 군주들의 무관심과 비협조로 뜻을 이루지 못하고 있었다. 이러한 상황에서 교황은 아메리카 대륙의 발견과 함께 폭발적인 해외팽창을 보이고 있었던 포르투갈과 스페인 왕국에 보호권을 부여하고, 이들을 통한 해외선교를 추진하게 된다. 그리하여 포르투갈과 스페인은 교황을 대신하여 아메리카, 아프리카, 아시아 지역 식민지에 교회를 세우기 시작했다.¹⁸³⁾ 그런데 이들은 교황의

180) 교황 그레고리오 16세의 조선대목구 설정과 초대 대목구장 임명 소칙서는 조현범(2010: 244-248)에서 확인할 수 있다. 한편, 교황 그레고리오 16세(세속명: Bartolomeo Alberto Cappellari)는 교황 즉위 이전 포교성성 장관으로 활동하였으며, 교황 재위기간(1831-1846) 동안 전 세계에 70개의 교구와 대목구를 설정하는 등 세계 선교에 관해 깊은 관심을 보였던 인물이다(최석우, 1984b: 735). 조선대목구의 설정은 이러한 그의 관심과 무관하지 않은 것으로 보인다.

181) 이와 같은 교황의 결정에 유진길, 조신철 등은 1835년 1월 19일(음)자로 교황에게 감사서한을 보냈다(최석우, 1984b: 724).

182) 조선대목구 설정(1831)과 파리의방전교회의 조선 진출이 확정(1833)된 사이에는 2년여라는 시차가 존재한다. 이것은 한국천주교회를 맡아달라는 포교성성의 요청에 대해 파리의방전교회가 즉답을 피한 상태에서, 소속 선교사였던 브뤼기에르 주교가 한국 선교를 자원함에 따라 발생하게 된 것이었다. 즉, 브뤼기에르 주교의 조선 선교지원은 개인 자격으로 이루어진 것이었으며, 파리의방전교회는 뒤늦게 포교성성의 요청을 수락하였던 것이다.

뜻과는 달리 식민지 지역에 대한 선교보다는 그 지역에 대한 경제적 수탈에 관심을 더 보였다. 이는 선교활동을 장려하고자 특정 선교지역에 대해 독점적인 보호권을 부여한 교황의 의도에 반하는 것이었다. 더욱이 보호권으로 인해, 교황은 포르투갈과 스페인 국왕의 동의 없이 선교지에 대한 영향력을 행사할 수 없었다. 이 문제는 특히 아시아 지역 선교활동을 강화하려는 교황청의 시도를 방해하는 포르투갈의 태도로 인해 더욱 확대되었다.¹⁸⁴⁾

이처럼 보호권 제도에 대한 비판의 목소리가 높아지게 되자, 교황청은 1622년에 선교 업무를 담당할 부서로 ‘포교성성’을 설립하고, 교황청 중심의 선교정책을 추진하기 시작했다. 포교성성은 해외에 파견될 모든 선교사들을 관리하고, 선교 지역과 선교 방법을 결정하였으며, 선교지역에 대한 상황을 주기적으로 보고받았다. 그리고 선교지 현지인 성직자를 양성하기 위해 포교성성 직속 교황청립 우르바노 대학교(Pontificia Universitas Urbaniana)를 세웠다. 또한 교황청 직속 선교지인 ‘대목구’ 제도를 만들었다. 해당 대목구에는 ‘명의(名儀) 주교’(Episcopus Titularis)¹⁸⁵⁾ 형태의 ‘교황 대리 감목’(Vicarius Apostolicus)을 임명함으로써 제국주의 국가가 소유한 보호권과 상관없이 교황청이 선교지에 직접 영향력을 행사할 수 있도록 하였다. 이와 같이 포교성성은 제국주의 국가의 무력과 이에 의존하여 활동하던 유럽 수도회 장상(長上)¹⁸⁶⁾들의 영향력으로부터 벗어나 교황청이 직접 선교활동에 나설 수 있는 여러 조치들을 마련하였다.

한편, 포교성성은 선교사를 직접 파견하기 위해 1658년 무렵 재속 성직자 선교단체인 파리의방전교회를 설립하였다. 이와 같은 (파리의방전교회 등을 앞세운) 교황

183) 보호권을 소유한 포르투갈과 스페인 국왕은 “자신들이 발견한 지역이나 앞으로 발견할 지역에서의 교구 설립 및 주교와 고위 성직자들을 추천하고 임명하는 권리, 선교사들의 선택과 파견, 십일조 및 기타 헌금을 관리함과 동시에 선교에 드는 모든 비용을 책임지”(이영춘, 2000: 163)는 등 보호권 행사지역 내 모든 교회에 대해 막강한 권한을 가지고 있었다.

184) 17세기 중엽 영국과 네덜란드가 아시아 지역에 대한 영향력을 확대하게 되었다. 이에 따라 포르투갈은 아시아 지역의 식민지를 잃게 되었고, 해당 지역 교회와 선교사를 보호할 능력 또한 잃게 되었다. 이에 교황청은 아시아 지역 선교활동을 강화하려고 하였다. 이에 아시아 지역 내 영향력이 더욱 축소될 것을 우려한 포르투갈은 보호권을 내세워 교황청의 시도를 방해하였다(이영춘, 2000: 163-164).

185) 명의주교란 “교구의 사목자로서 주교품은 받았으나 그 교구에 대하여 재치권을 행사할 수 없는 주교”를 말한다. <http://info.catholic.or.kr/dictionary/view.asp?ctxIdNum=955&gubun=01>

186) 교회와 구성원들의 신상에 대한 결정권을 가진 직책을 맡은 사람들을 말한다. 예를 들어, 교구의 교구장, 수도원의 원장, 신학교의 총장, 본당의 사목구 주임 등이 이에 해당된다. 한편, 수도회에도 보호권이 주어져 있었다. 그것은 교황 요한 22세(PP. Joannes XXII, 1316-1334 재위)가 1318년 4월 1일자로 발표한 칙서 *Redemptor Noster*를 통해 아시아 전 지역을 둘로 나눠 프란치스코회와 도미니코회에 위임하면서 시작되었다. 이 수도회들의 선교경쟁은 스페인과 포르투갈의 지원 속에 이루어지게 되었다. 따라서 두 국가 간의 대리전 양상을 보이게 되었다(이영춘, 2000: 164).

청의 선교정책에 대해, 중국에 대한 보호권을 행사하던 포르투갈 선교사들이 반발하는 모습을 보이기도 하였다. 특히, 1831년 초대 조선대목구장으로 임명된 브뤼기에르 주교가 말레이반도에 위치한 페낭(Penang) 신학교에서 조선 국경으로 이동하던 과정은 교황청을 대변하는 프랑스 선교사와 포르투갈의 보호권을 대변하는 포르투갈 선교사 간의 갈등을 잘 보여주고 있다(조현범, 2014a). 1832년 조선대목구장 임명 소식을 들은 브뤼기에르 주교는 조선에 입국하고자 중국대륙을 중단하였다. 그러나 중단 기간 동안 브뤼기에르 주교는 자신을 환대하지 말라는 포르투갈 선교사들의 지시를 따르던 중국인 신자들로 인해 많은 어려움을 겪었다.¹⁸⁷⁾ 다음은 브뤼기에르 주교의 글이다.

남경 주교가 요동의 교우들에게, 자신이 쓴 편지를 소지하지 않는 한 그 어떤 선교사도 받아들이지 못하도록 한 것을 직접 목격한, 믿을 만한 증인들이 내게 있습니다. 나는 그 편지를 남경 주교에게 간청했지만 소용이 없었습니다. 남경 주교는 그러한 편지를 나에게 허락하지도 않았을 뿐 아니라, 나에게 답장 한 장 써 주는 예조차 갖추지 않았습니다. 그는 같은 취지에서 강남의 교우들에게도 그들 지역에 그 어떤 프랑스 선교사도 받아들이지 못하게 하는 내용의 편지를 썼습니다. 그가 프랑스 선교사들에게 은신처를 제공하려는 사람들에게 내가 알지 못하는 어떤 벌을 주겠다고 위협했다는 보고가 내게 들어왔습니다. 나는 이런 고발을 믿을 생각이 없습니다. 교회의 왕자라는 주교는 자신이 교회에 어떤 빛을 지고 있는지, 그리고 자신이 스스로에게 해야 할 일이 무엇인지를 잊어버려서는 안 됩니다. 이 지방(강남:역자 주)에 있는 포르투갈 선교사들이, 자기들에게 알리지 않고는 강남을 경유해서 선교사들을 보내는 일이 결코 없도록 움피에레스 신부에게 오래 전부터 요구했음이 확실합니다. 이것은 노골적인 거절이나 매한가지지요. 그러나 나는 남경 주교를 용서합니다. 그는 위험이 도사리고 있다고 생각되면 매우 소심해집니다. 그는 자기 사람들을 도우려는 뜻이 없습니다. 그러니 그가 어찌 남을 도울 수 있겠습니까?(브뤼기에르, 2008: 249)

브뤼기에르 주교는 조선을 향해 길을 떠난 지 3년 뒤인 1835년에 만주 열하성 마가자(馬架子) 지역에 도착하였다. 그러나 그는 뇌일혈을 일으켜 그곳에서 병사(病

187) 포르투갈 선교사들의 방해로 인해 조선에 입국하는 데 어려움을 겪던 브뤼기에르 주교는 조선 입국로를 마련하기 위해 교황청에 류큐(琉球)에 대한 재치권을 요청하였으며, 요동(遼東) 지역을 북경교구로부터 독립시켜 줄 것을 요청하기도 하였다(이영춘, 2000: 195-196). 이러한 요청에 응답한 교황청은 1836년에 류큐를 조선 대목구 관할 구역으로 예속시켰다. 이어서 1838년에는 요동 지역에 대목구를 설정하고, 이 지역에 대한 선교권을 파리외방전교회에 위임하였다(최석우, 1984b: 724-725).

死)하였다. 이로 인해 파리외방전교회 선교사의 한국 진출은 지연되어, 1836년 모방(Pierre Philibert Maubant) 신부, 1837년 샤스탕(Jacques Honore Chastan) 신부와 제2대 조선대목구장으로 임명된 앙베르(Laurent Joseph Marius Imbert, 1835-1839 재임) 주교의 입국으로 결실을 맺게 되었다. 이로써 한국천주교회는 파리외방전교회의 선교지역으로 완전히 편입되었다. 결과적으로 한국천주교회는 파리외방전교회를 설립한 교황청의 영향력 아래에 놓이게 되었고, 조선대목구의 설정과 대목구장의 임명 등과 같은 제도화 과정을 통해 로마중심주의 지배구조를 형성할 수 있게 되었다.¹⁸⁸⁾

파리외방전교회의 조국인 프랑스의 상황도 한국천주교회에 대한 교황청의 영향력을 강화시키는 계기가 되었다. 프랑스 혁명 이후 프랑스정부는 앙시앵 레짐의 제1 신분이었던 성직자들의 특권을 제한하는 여러 정책들을 추진하였다. 이러한 정책들은 프랑스천주교회와 교황의 세속적 정치권력에 심대한 타격을 주었다. 그러나 그것은 모순적으로 천주교회와 교황의 종교적 권위를 확대시키는 효과를 발휘하게 되었다. 즉, 천주교회의 대외적 권력 약화에 대한 반동으로 교황지상주의가 확산되었던 것이다. 이것은 나폴레옹과 교황 비오 7세(PP. Pius VII, 1800-1823 재위) 사이에 맺어진 『정교협약』을 통해 더욱 강화되었다. 이 협약을 통해, 교황은 프랑스천주교회의 주교들을 사임할 수 있는 권한을 가지게 되었기 때문이다(조현범, 2009: 76). 이로써 갈리아주의(gallicanism)¹⁸⁹⁾로 대표되는 프랑스천주교회의 약한 로마중심주의 지배구조는 치명적인 타격을 받았고, 강한 로마중심주의 지배구조가 형성될 수 있었다. 그런데 <그림 3-1>과 <그림 3-2>에서 확인하였듯이, 파리외방전교회의 선교사들은 종교적 활동성이 강한 지역, 즉 지방출신들이 다수를 차지하고 있었다. 따라서 프랑스천주교회의 강한 로마중심주의 지배구조는 파리외방전교회 선교사들에게 상당한 영향을 미쳤을 것으로 보인다. 그리고 그것은 파리외방전교회 선교사들

188) 조선대목구의 설정과 함께 중국지역에서 행사되던 포르투갈의 보호권은 결정적으로 축소되기 시작했다. 이후 교황청은 산둥대목구(1839), 몽고대목구(1840), 하남대목구(1844), 절강대목구(1846) 등을 설정하였다. 1856년에는 포르투갈 보호권의 중심인 북경교구를 3개 대목구로 분리하고, 남경교구를 대목구로 변경하면서 중국의 대부분 지역을 포교성성 관할구역으로 만들어버렸다. 이후 포르투갈의 보호권은 1857년 교황청과의 정교조약을 통해 광둥지역으로 제한되었다. 포르투갈은 현재 인도의 고아와 중국 마카오 지역에 대한 보호권을 행사하고 있다. 그러나 1950년에 다시 맺은 정교조약으로 인해 보호권 행사지역 내 교구에 대한 교구장 임명권은 포기되었다(이영춘, 2000: 206-207).

189) 갈리아주의는 17세기에 프랑스 왕이 프랑스 교회의 최고 통치자로 행세하려는 움직임을 말한다. 이것은 교황청의 간섭으로부터 벗어나 프랑스 교회의 자율성을 확보하려는 움직임으로도 해석된다(쿵비, 2012: 157-161).

의 선교지역이자 교황청 포교성성의 관할 구역으로 편입된 한국천주교회에 상당한 영향을 미쳤을 가능성이 높다.

실제로 교황청이 파리외방전교회 선교사들에게 제시한 선교방침은 한국천주교회의 선교정책에 그대로 적용되기 시작했다. 교황청의 선교방침은 1658년 8월 17일 파리외방전교회 창립자인 팔뤼(François Pallu)와 랑베르(Pierre Lambert de la Motte) 주교에게 내린 포교성성의 훈령에 담겨있다. 이 훈령은 크게 세 부분으로 나눌 수 있다(조현범, 2008: 122-126). 첫째 부분은 선교사들의 자질과 신학교 장상 추대, 로마 지부 설치 등 파리외방전교회 조직의 구성과 관련된 사항이다. 둘째 부분은 선교지로 향하는 선교사들의 여행 경로에 관한 조언이다. 셋째 부분은 선교사들의 선교활동에 대한 충고들이다.

여기서 교황청의 선교방침이 한국천주교회에 영향을 미치게 된 것은 셋째 부분이라고 할 수 있다. 이에 따르면, 파리외방전교회 선교사들이 선교지역에서 가장 중점을 두어야 할 선교활동은 현지인 성직자를 양성하는 임무였다. 그것은 수도회 중심의 선교활동이 가지고 있었던 한계를 극복하기 위한 조치였다. 수도회들은 선교지역에 자립적인 지역교회를 설립하는 것을 목표로 하지 않은 채, 수도회 자체의 선교목적을 실현하는 것에 초점을 두고 있었다. 따라서 그들은 교구 소속의 현지인 성직자를 양성하는 것에는 노력을 기울이지 않았다. 그러므로 선교지역에 천주교회가 뿌리내리기 위해서는 현지인 성직자들로 구성된 교구를 설립하는 것이 요구되었고, 현지인 성직자 양성은 최우선적인 목표가 되어야만 했다. 이러한 교황청의 인식은 1700년에 제정된 파리외방전교회 회칙에도 그대로 반영되었다. 회칙 제3항에는 선교사들이 기울여야 할 노력의 최우선 순위에 “적합한 사람들을 선발하여 성직자로 양성하는 일”이 명시되어 있었던 것이다(조현범, 2008: 128).

이에 따라 파리외방전교회 선교사들은 한국인 성직자를 양성하기 위해 다양한 노력을 펼쳤다. 그들은 1836년에 김대건, 최양업, 최방제 등 세 명의 신학생을 마카오 신학교에 유학을 보냈다. 그 결실로 1845년에 한국인 최초의 성직자인 김대건 신부가 탄생하였으며, 1849년에는 최양업 신부의 서품으로 두 번째 한국인 성직자를 맞이할 수 있었다. 선교사들은 자체적으로 성직자를 양성하기 위해 1855년에 충청도 제천 배론(舟論)에 한국 최초의 신학교인 성요셉신학교를 세웠다. 당시 제4대 조선대목구장이었던 베르뇌(Simeon Francois Berneux, 1854-1866 재임) 주교는 신학교

에 교회 재정의 1/10 이상을 사용하는 등 신학생 교육에 심혈을 기울였다(장동하, 2006: 82). 그러나 한국인 성직자를 양성하는 것은 쉽지 않았다. 신학생들이 조선정부의 박해를 피해 단체생활을 하다가 거의 모두 병을 앓게 되어, 많은 수가 신학교를 중퇴하였던 것이다(장동하, 2006: 118-119). 더욱이 1866년 병인박해로 인해 성요셉신학교가 폐쇄되면서, 한국인 성직자 양성은 사실상 중단되었다. 신학교는 1885년 강원도 원주 부영골에 예수성심신학교를 세우면서 다시 재건되었고, 『한불조약』 이후인 1887년에는 서울 용산으로 이전하여 신학생 교육을 지속하였다. 이듬해 1896년 약현성당(현 서울대교구 중림동성당)에서 강성삼·정규학·강도영 부제들에 대한 사제서품식이 거행되면서 약 50년 만에 한국인 성직자가 다시 탄생하게 되었다.

2) 프랑스 보호권에 포섭된 한국천주교회

그러나 이렇게 형성된 교황청과 한국천주교회의 로마중심주의 지배구조는 프랑스의 영향을 받아야만 했다. 한국천주교회는 프랑스의 보호권 지역에 속해 있었기 때문이다. 따라서 프랑스의 보호권에 포섭된(제도화) 한국천주교회는 약한 로마중심주의 지배구조를 형성하고 있었다.

위에서 살펴본 바와 같이, 포르투갈과 스페인의 간섭으로부터 선교의 자율성을 확보하기 위해 추진된 교황청의 노력은 포교성성과 파리외방전교회의 설립을 통해 구체적인 성과를 보이는 듯 했다. 그러나 선교사들을 식민지 개척의 침병으로 삼고자 했던 프랑스정부(최석우, 1987: 18)는 동아시아 지역에서 활동하고 있는 자국 출신 선교사들을 보호한다는 명분으로 동아시아 국가들과 외교조약을 맺었다. 이때 교황청은 프랑스정부의 선교사 보호정책을 적극 지지하면서 동아시아 지역에 대한 프랑스의 보호권을 인정하였고, 한국천주교회 역시 프랑스의 보호권 지역에 속하게 되었다. 이것은 포르투갈과 스페인의 보호권을 통제하려는 교황청의 태도와는 모순되는 것이었다. 이는 선교지역 국가와 원만한 관계를 맺기 위해서는 그 국가에 영향력이 큰 국가의 선교사를 파견하는 것이 유리하다는 교황청의 정세인식이 반영된 결과였다(김용자, 1985: 209).

교황청이 포교성성 훈령을 통해 파리외방전교회 선교사들에게 강조한 것 가운데 하나는 선교사들이 선교지역 문화를 존중하고 정치에 관여하지 말아야 한다는 점

었다(조현범, 2008: 123-125). 이것은 기존의 선교활동이 순수한 복음 전파가 아니라, (보호권을 앞세운) 스페인과 포르투갈의 세속적 이익을 위해 이루어지게 되면서, 선교활동에 부정적인 영향을 미치고 있다는 판단이 작용한 것이었다. 그러나 19세기 무렵 한국천주교회에는 이 권고가 적용되지 않았다. 그것은 크게 두 가지 이유 때문이었다. 첫째, 오리엔탈리즘(orientalism)에 젖어있던 선교사들이 조선의 문화를 폄훼하는 태도를 노골적으로 드러내고 있었기 때문이었다. 그들은 조선을 문명화 되지 못한 야만인의 나라라고 생각하였으며, 도덕적으로도 타락하여 조선을 물질주의적인 가치관이 팽배한 “악마의 제국”으로 묘사하고 있었다(조현범, 2008: 228-235).¹⁹⁰⁾ 둘째, 오리엔탈리즘과 박해의 경험이 결합되면서 모국(母國)인 프랑스의 힘을 빌려 조선을 무력으로라도 제압해야 한다는 요구가 선교사들 사이에 형성되어 있었다. 그러므로 선교사들은 교황청이 제시한 파리의방전교회의 설립 목적을 무시한 채, 프랑스정부가 한국천주교회의 자유를 위해 조선정부를 상대로 무력을 행사할 것을 강하게 요구하고 있었다.

이러한 선교사들의 요구에 프랑스정부는 적극 부응하였다. 프랑스정부는 동아시아 지역에서 자국 선교사들의 선교활동을 보호하는 데 가장 적극적이었다. 프랑스정부는 1844년 중국과 『황포조약』(黃浦條約), 1858년 일본과 『불일협상』(佛日協商)을 맺어 자국 선교사들의 선교활동을 보장했다.¹⁹¹⁾ 프랑스정부는 이 조약들을 통해 중국과 인근 동아시아 지역 교회에 대한 보호권을 확보할 수 있게 되었다. 이후 파리의방전교회 선교사들은 자신들의 고국인 프랑스정부로부터 동아시아 지역 선교활동에 대한 보호를 받을 수 있게 되었다. 이로 인해, 동아시아 지역교회들은 교황청의 종교권력보다 프랑스정부의 정치권력 아래에 놓이게 되었고, 교황청과 지역교회의 관계는 약한 로마중심주의 지배구조의 성격을 지니게 되었다.

190) 다블뤼 신부의 경우는 예외적이었다. 그는 입국 초기 조선에 대해 부정적인 인식을 가지고 있었다. 그러나 조선에서의 생활에 익숙해지자, 그는 조선의 문화를 다르게 평가하기 시작했다. 그는 조선인들의 자식사랑과 공동체 정신, 상호 부조의 생활, 건강한 놀이 문화 등을 극찬하였다(조현범, 2008: 246-253).

191) 중국에서의 경우, 프랑스는 1844년 맺은 『황포조약』으로 개항지 내의 선교의 자유를 얻었고, 중국인 신자들에게 형법을 적용하지 못하도록 하였다. 또한 이 조약을 근거로 중국 황제로부터 신앙의 자유에 대한 칙령을 이끌어냈다. 이어서 1858년의 『천진조약』(天津條約), 1860년의 『북경조약』(北京條約)을 통해 선교사들의 선교권과 현지 신자들의 신앙의 자유를 얻어냈다. 이후 선교사들은 치외법권적 지위를 이용하여 공격적인 선교를 펼쳤다(장동하, 2006: 242-243). 그러나 일본에서의 경우는 달랐다. 프랑스는 1858년의 『불일협상』으로 자국민들(선교사 포함)의 치외법권과 개항지에서의 종교활동에 대한 자유를 얻었다. 그러나 일본인 대상 선교권은 확보하지 못했다. 그것은 일본정부의 그리스도교 금지정책이 지속적으로 펼쳐졌기 때문이었다. 일본인에 대한 선교활동은 그리스도교 금지령이 해제된 1873년부터 가능하게 되었다.

프랑스정부는 조선에서 활동하는 선교사들에 대한 보호정책도 적극적으로 추진하였다. 1886년 『한불조약』이 체결되기 이전까지, 프랑스정부는 군함을 동원하여 자국 선교사들의 안전과 선교의 자유를 관철시키고자 하였다. 프랑스 군함이 최초로 조선 원정에 나선 것은 1846년의 일이었다. 이것은 1839년에 벌어진 기해박해로 인해 앙베르 주교, 샤스탕·모방 신부 등 3명의 선교사가 참수를 당했다는 사실이 프랑스정부에 알려졌기 때문이었다. 극동함대의 세실(Jean Baptiste Thomas Médée Cécille) 제독은 세 척의 군함을 이끌고 조선에 원정을 나섰다. 그것은 선교사들의 죽음에 대한 책임을 묻고, 자국 선교사들이 조선에서 자유롭게 선교활동에 임할 수 있는 권리를 요구하려는 것이었다. 그러나 세실은 조선정부 관계자를 만나지 못한 채, 박해에 항의하는 문서를 조선정부에 보내고 조선 해안에서 철수하였다. 1847년에는 라피에르(Augustin de Lapierre) 대령이 군함 두 척을 이끌고 조선으로 출병하였다. 그것은 전년도에 세실 제독이 보냈던 프랑스정부의 항의문에 대한 조선정부의 회답을 듣기 위함이었다. 그러나 이 군함들은 전라도 고군산진(古群山鎭) 근해에서 암초에 걸려 난파되었다. 라피에르 대령 일행은 조선정부의 도움을 얻어 홍콩으로 돌아갈 수 있었다. 1866년에는 조선에 병인박해가 일어났다. 이때 박해를 피해 중국으로 도망친 리델(Félix-Clair Ridel)¹⁹²⁾·페롱(Stanislas Feron)·칼레(Alphonse Calais) 신부가 프랑스정부에 구조를 요청하였다. 그들의 요청을 접수한 극동함대의 로즈(Pierre-Gustave Roze) 제독은 조선에 출병하여 강화도를 점령하였다(병인양요(丙寅洋擾), 1866). 그러나 그의 원정은 조선군의 강력한 저항에 맞닥뜨리게 되었다. 병인양요는 프랑스군이 강화도를 점령한지 40여일 만에 프랑스군이 퇴각하면서 끝났다. 이렇듯 『한불조약』 체결 이전까지 프랑스정부는 무력을 통해 선교사를 보호하려고 하였다. 하지만 그러한 전략은 계속된 실패로 이어졌다.

그러나 프랑스정부는 1886년 조선정부와 『한불조약』을 체결하게 되면서 자국의 선교사들을 보호할 수 있게 되었다. 단, 무력이 아니라 외교적인 방법을 통해서였다. 『한불조약』은 프랑스 국민을 주한 프랑스 영사의 재판권 아래에 보호 받도록 하였다(3조). 이를 통해 프랑스정부는 당시 조선에 거주하는 거의 유일한 프랑스 국민들이었던 파리외방전교회 선교사들의 신변을 보호할 수 있도록 하였으며, 나아가 그들에게 치외법권적 지위를 제공하였다. 또한 여권만 소지하면 프랑스 국민이 조

192) 후일 리델 신부는 주교가 되어 제6대 조선대목구장으로 재임(1869-1884)하였다.

선을 자유롭게 여행할 수 있도록 하고(4조), 배우고 가르칠 수 있도록 함으로써(9조) 선교사들이 자유롭게 선교활동을 할 수 있는 근거를 마련하였다(장동하, 2006: 259-264). 이후 선교사들은 공개적으로 선교활동을 펼쳐나가기 시작했다. 그러나 『한불조약』이 조선 각지에서 실제로 적용되기까지는 시일이 걸렸다. 그것은 천주교에 대한 뿌리 깊은 반감이 관료들과 백성들 사이에 존재해 있었기 때문이었다. 이 때문에 선교사들은 빈번하게 충돌을 빚게 되었고, 각 지역에서 교안이 발생하게 되었다. 한편, 『한불조약』이 실제로 적용될 수 있게 된 계기는 앞서 살펴본 대구 로베르 신부 사건이 결정적이었다. 이때 프랑스정부와 선교사들은 긴밀한 공조관계를 맺어, 조선정부가 『한불조약』을 제대로 준수하도록 압력을 가했다. 한편, 교황청은 한국천주교회에 대한 프랑스정부의 보호권을 분명하게 인정하고 있었다. 예를 들어, 교황 레오 13세는 초대 주한 프랑스공사인 드 플랑시에게 1890년 2월 3일자로 성 그레고리오 교황 십자 대훈장을 수여하였다. 그것은 『한불조약』 이후 한국천주교회를 적극적으로 보호해준 것에 대한 감사의 표시였다.¹⁹³⁾ 이와 같은 프랑스정부와 한국천주교회의 공조관계는 1907년 6월 10일 프랑스가 조선에 대한 일본의 지배권을 인정한 『불일협상』이 체결될 때까지 지속되었다. 그 기간 동안 교황청과 한국천주교회는 약한 로마중심주의 지배구조를 형성하고 있었다.

이 시기 교황청과 한국천주교회 사이에 형성된 약한 로마중심주의 지배구조는 교회 구성원들로부터 정당성을 획득하고 있었던 것으로 보인다. 그들은 박해시기 때부터 프랑스정부의 적극적인 개입을 요구하고 있었고, 실제로 프랑스정부의 개입은 『한불조약』 이후 한국천주교회에 종교의 자유를 가능하게 만들어주었기 때문이다. 이러한 지배구조는 사회적으로도 일부 정당성을 인정받고 있었던 것으로 보인다. 많은 사람들이 천주교회로 입교하여 자신을 보호하고자 했던 것이다. 그러나 이것은 한국사회의 반발을 일으키기도 했다. 한국천주교회가 외세를 끌어들이며 민족을 팔아먹고 있다고 볼 수도 있었기 때문이다. 『한불조약』 이후, 빈번하게 발생한 교안들은 이를 잘 보여준다. 따라서 당시 형성되어 있었던 약한 로마중심주의 지배구조는 교회 내·외부적으로 다른 평가를 받고 있으며, 이는 아직까지 한국천주교회와 한국사회 사이에 해결해야 될 숙제가 남아있음을 보여주고 있다.

193) 이것은 당시 제7대 조선대목구장이었던 블랑(Joannes Marie Blanc, 1884-1890 재임) 주교의 요청에 따른 것이었다(장동하, 2005: 217).

2. 일제시기: 강한 로마중심주의로의 전환

1) 한국천주교회에 대한 교황청의 통제력 강화

러일전쟁(1904-1905) 이후, 프랑스는 한반도에 대한 영향력을 잃었다. 그것은 프랑스가 러일전쟁 당시 동맹국이었던 러시아를 지원하고 있었기 때문이었다. 러시아가 전쟁에서 패배하자 프랑스는 일본과 1907년 6월 10일 『불일협상』을 체결하고, 한반도에서 철수했다. 이와 함께 프랑스가 한국천주교회에 행사하던 보호권도 박탈되었으며, 한국천주교회는 프랑스의 보호 없이 교황청의 선교정책을 수용해야만 하는 상황을 맞게 되었다.

(1) 교황청의 정교분리 정책

1900년대 초반, 일제에 의해 조선이 식민화 되는 과정에서 교황청은 어떤 입장을 가지고 있었을까? 그것은 영국 천주교 잡지인 *Tablet* 지(誌)의 1910년 1월 10일자 기사를 통해 유추해볼 수 있다.

조선 통감인 이등박문(伊藤博文, 이토오 히로부미: 인용자주)이 바티칸에 한 장의 서한을 보냈는데, 그는 현재 한국에 있는 모든 천주교 선교사들을 다른 선교사로 교체해 줄 것을 요구했다. 왜냐하면 그는 모든 MEP(파리외방전교회: 인용자주)선교사들이 소련에 대한 동정심과 일본에 대한 증오심을 신자들에게 심어주고 있다고 확신했기 때문이다. 바티칸은 일본 정부에 대하여 이러한 비난을 증명해 줄 것을 요구하고 교구장에게 편지로 매우 신중히 행동하고 신자들을 진정시키는 데 모든 영향력을 행사하라고 지시했다. ... 이등박문은 바티칸의 견해가 자신의 견해와 다른 것을 보고, 그 이유를 설명하기 위해 직접 로마로 가서 교황 레오 13세를 만날 결심을 했다. 교황이 그에게 무슨 말을 했을까? 그것을 아무도 정확히 알 수는 없지만, 분명한 것은 교황은 다른 사람에게 보여준 그의 매력을 이등박문에게도 십분 과시하였다는 점이다. 즉 알현을 마친 후 이등박문은 “교황은 너무나 현명한 분이다! 그는 한국의 비참한 상황을 나보다 더 잘 알고 있다. 그는 일류 외교관이다.” 그 때부터 한국 선교사들의 교체는 문제가 되지 않았다(배세영, 1984: 760-761).

이토오와 교황 레오 13세의 회동 이후, 한국에 파견된 프랑스 선교사들은 정교분리 원칙을 철저히 지킴으로써 일제의 정치권력에 순응하는 모습을 보이지 시작했다. 이토오는 교황에게 어떤 대답을 들었던 것일까? 그리고 교황은 한국의 선교사들에게 어떤 지시를 내렸던 것일까? 그 내용을 알 수는 없지만, 조선을 식민지로 삼으려는 일제의 의도에 대해 교황이 취한 태도를 파악하는 데 몇 가지 의미 있는 단서들이 존재한다(김진소, 1995).

첫째, 1904년 러일전쟁(1904-1905)이 일어났을 때, 교황은 일본 정부에 한국인 신자들을 보호해줄 것을 부탁했다고 한다. 이는 교황이 조선을 일제의 지배권 내에 있는 속국으로 판단하고 있었음을 보여준다. 이러한 교황의 태도는 당시 한국천주교회의 선교사들에게서도 똑같이 드러나고 있었다. 그들은 일제의 식민 지배를 당연한 것으로 여겼다. 그리고 일제를 통해 종교의 자유를 확보할 수 있을 것이라는 기대감을 가지고 있기까지 하였다.¹⁹⁴⁾ 둘째, 교황은 1892년 회칙 *Au Milieu Des Sollicitudes*(1892)¹⁹⁵⁾를 통해 전통적인 천주교 국가에서는 정교분리가 목인될 수 없지만, 어떤 국가에서는 정교분리가 목인될 수 있다고 주장하였다(교황 레오 13세, 1892). 이는 천주교회의 종교권력이 국가의 정치권력보다 약한 지역(특히 선교지)에서는 정교분리 정책을 펼치는 것이 국가와 원만한 관계를 유지하고 천주교회의 안녕을 보장받는 방법이 될 수 있다는 점을 지적한 것이었다. 셋째, 교황 레오 13세의 후임인 교황 베네딕토 15세는 1919년에 교황사절을 일본에 파견하고, 한국천주교회를 주일 교황사절의 관할 아래에 두었다. 이러한 점들로 추론해 보건데, 교황 레오 13세는 이토오에게 일제의 한국 지배권을 인정하고, 한국천주교회는 정치적 사안에 관여하지 않을 것이라는 점을 강조하였을 것으로 보인다.

한편, 중국천주교회에 대한 교황청의 선교정책은 중국, 한국, 일본 등 동아시아 선교지에 대한 교황청의 정교분리 정책과 그것이 한국천주교회에 미친 영향을 살펴보면 유익하다. 왜냐하면 중국천주교회에 대한 교황청의 개입과정은 제국주의 국가(프랑스)와 선교지 국가(중국) 및 교황청의 긴장관계가 잘 드러나므로, 교황청의 동

194) 자세한 내용은 5장에서 논할 것이다.

195) 이 회칙은 프랑스의 정교분리 논쟁과 관련하여 교황 레오 13세가 입장을 밝히기 위해 발표한 회칙이다. 프랑스어로 작성되었다.

아시아 선교전략을 가장 선명하게 파악할 수 있기 때문이다. 더욱이 중국과 한국, 일본은 물리적으로 국경을 마주한 국가들일 뿐만 아니라, 중국과 한국, 일본에서 활동하는 대부분의 선교사들은 파리의방전교회 회원들이라는 공통점이 있다. 또한 1919년에 일본에 주일 교황사절이 파견되고 한국천주교회가 주일 교황사절의 관할권에 속하게 되면서, 한국천주교회는 교황청의 동아시아 선교정책에 직접적인 영향을 받고 있었다.

19세기 후반, 중국과 한국에서는 프랑스정부의 무력을 등에 업은 선교사들이 치외법권적 지위를 남용하여 현지인들에게 횡포를 부리는 경우가 빈번하게 발생했다.¹⁹⁶⁾ 이로 인해 선교사들이 현지인들로부터 비난을 사게 되었고, 이는 선교활동에 장애가 되고 있었다. 한국의 경우, 러일전쟁 이후 프랑스가 한국에서 일본의 지배권을 용인함에 따라 선교사들이 더 이상 횡포를 부릴 수 없게 되었다. 하지만 중국의 경우에는 여전히 선교사들의 횡포가 지속되었다. 당시 교황청은 중국 선교사들의 문제를 심각하게 받아들이고 있었고, 이 문제를 해결하기 위해 중국에서 행사되던 프랑스의 보호권을 폐지하고자 하였다. 교황 비오 11세는 중국과 직접적인 외교관계를 맺는 방법으로 프랑스 보호권의 폐지를 추진하였다. 그는 1922년에 코스탄티니(Celso Benigno Luigi Costantini) 주교를 중국 최초의 교황사절로 임명하였다. 그리고 1924년에는 주중 교황사절의 주도 아래, 상하이에서 중국공의회를 개최하였다. 이로써 프랑스의 보호권은 폐지되었고, 교황청은 중국천주교회를 직접 관리할 수 있게 되었다(최병욱, 2012: 259).¹⁹⁷⁾ 이때 교황청이 중국천주교회에 요구한 사항들은 주중 교황사절에게 제시한 지침들을 통해 잘 드러나고 있다. 그 지침은 다음과 같다.

① 교황 사절은 순수한 종교적 성질의 것이다. 이로 인해 어떠한 정치적 색채를 띠어서는 안 된다. ② 중국 관리나 외교사절을 막론하고 모든 사람과 우호를 표시하고, 절대로 자주를 지키며 열강의 정치 이익을 보호하지 않을 것이며, 단지 교황에 속하며 교황을 대표할 뿐이

196) 일본정부는 1858년에 프랑스와 조약을 체결하였으나, 일본인들을 상대로 한 선교의 자유는 허용하지 않았다. 또한 그리스도교 금교령을 1873년까지 지속시켰다. 더욱이 일본정부가 신도(神道) 국교화 정책을 펼치면서, 그리스도교 선교사들의 지위는 중국과 한국에 비해 낮을 수밖에 없었다.

197) 교황청이 프랑스의 보호권으로부터 벗어나 중국과 직접적인 외교관계를 맺고자했던 시도는 1886년부터 시작되었다. 이때 교황 레오 13세는 교황사절을 중국에 보내려고 했지만, 프랑스의 반발로 무산되었다. 1918년에 교황 베네딕토 15세가 다시 시도했지만, 이 또한 프랑스의 반발로 무산되었다(김용자, 1985: 208-209). 이는 중국천주교회와 교황청 사이에 약한 로마중심주의 지배구조가 형성되어 있었다는 점을 보여준다.

다. ③ 교황 사절은 정치에 간섭하지 않으며, 간혹 정치가 종교의 범위로 들어올 때는 우연적이거나 잠시 잠깐이어야 한다. ④ 교황 사절은 중국에 대해 조금도 제국주의적 야심이 없으며, 열강의 정책과는 관련이 없다. 교황은 중국에 매우 관심이 많으며 중국이 굳건히 흥기하기를 바라며 중국은 중국인의 것이라는 것을 주장한다. ⑤ 선교 사업은 단지 복무하는 것이다. 그래서 교회는 지극히 공적이어야 한다. 일반적으로 보면, 교회의 현지인이 주교가 되는 것이 원칙이다. 그러나 선교의 초기에는 외국인 선교사가 많을 수밖에 없지만, 일단 현지에 교계체가 건립되면 외국인 선교사는 자기 목적이 이미 달성된 것을 알고, 즉시 여장을 꾸릴 준비를 하고 다른 곳으로 가서 주님의 신천지를 새롭게 개척해야 한다(최병욱, 2012: 255).

이 지침에 따르면, 주중 교황사절은 중국에서 정치적 중립, 즉 정교분리 정책을 수행해야 할 의무가 주어져 있었다. 교황사절이 해당 지역교회나 국가 등에 대하여 교황을 대리하는 직무를 맡고 있다는 점을 고려한다면(한국천주교중앙협의회, 1989a), 교황사절이 정치적 중립을 지킨다는 것은 교황사절이 파견된 지역교회 역시 정치적 중립을 지켜야 한다는 것을 의미한다. 따라서 중국천주교회 특히 선교사들은 교황사절의 모범에 따라 정치적 중립을 지켜야 할 의무가 주어졌다. 중국의 사례에 비추볼 때, 교황청은 1919년에 파견된 주일 교황사절에게도 비슷한 지침을 내렸을 것으로 추정된다. 신도(神道)를 국교화시킨 일본에서 천주교회의 지위는 높지 않았다. 따라서 천주교회는 정치적 중립을 지킴으로써 일본정부와 마찰을 일으킬 소지를 미연에 예방해야만 했다. 같은 맥락에서, 일본의 식민지이자 주일 교황사절의 관할권 내에 속해있던 한국천주교회는 정교분리 원칙을 지킬 것을 요구하는 교황청의 선교방침에 영향을 받을 수밖에 없었을 것으로 판단된다.

(2) 강화되는 교황청의 선교정책

1910년대를 거치면서 교황청은 선교정책을 적극적으로 추진하고 있었다. 교황청은 제1차 세계대전 전후처리 과정에서 국제적 입지를 상실한 상태였고, 이를 재정립하기 위해서는 선교활동의 활성화가 필요했기 때문이었다. 때마침 교황청은 천주교 선교지에 대한 최고권이 교황청에 있음을 재확인하는 내용을 『베르사유 조약』

(Treaty of Versailles)¹⁹⁸⁾ 최종안 제438조에 관철시켰다. 이를 통해 교황청은 선교 활동에 대한 주도권을 잡을 수 있는 기반을 마련하게 되었다(쇠텐스, 2008: 118-119).

이러한 상황에서 교황 베네딕토 15세는 1919년 11월 30일 회칙 *Maximum Illud* (교황 베네딕토 15세, 1919)를 공포하였다. “온 세상에 전파된 가톨릭 신앙에 관하여(De Fide Catholica Per Orbem Terrarum Propaganda)”라는 부제가 붙은 이 회칙에서, 교황은 선교활동에 대한 지침을 제시하였다. 교황은 현지인 성직자를 양성하고, 선교지의 문화와 사회에 적응하며, 모국(母國)의 이익보다는 교회의 영광을 위해 복음을 전파해야 한다는 내용을 담아 선교의 현지화를 강조하였다(최병욱, 2012: 252).¹⁹⁹⁾ 그의 후임자인 교황 비오 11세 역시 1926년 2월 28일자로 회칙 *Rerum Ecclesiae*(교황 비오 11세, 1926)를 공포하고, 선임 교황의 선교지 현지화 정책을 재확인하였다. 그는 자신의 재위기간(1922-1939) 동안 211개소의 선교구를 창설하여 총 529개소의 선교지를 확보하였다. 그리고 그는 선교지 소속 성직자를 12,000명에서 18,000명으로 증가시키고, 신자 수를 1,200만 명에서 2,200만 명으로 증가시키는 등 “선교 교황”이라는 칭호를 얻을 정도로 선교활동에 지대한 관심을 보였다. 그는 교황청이 선교정책의 중심이 되기를 원했다. 그는 선교지에 대한 교황청의 통제권을 확보하기 위해 1922년에 중국과 남아프리카, 1925년에는 인도차이나, 1930년에는 벨기에령 콩고와 영국령 아프리카, 1937년에는 이탈리아령 동부 아프리카 등에 교황사절을 파견하였다. 이와 더불어 1922년에는 프랑스 선교사들의 선교 활동에 재정적 지원을 하던 전교회(傳教會, L’Oeuvre de la Propagation de la Foi) 본부를, 1926년에는 성영회(聖嬰會, La société de la Sainte-Enfance)²⁰⁰⁾ 본부를 로마로 불러들여 교황청 선교기구(Opera Pontificalia Missionalia)²⁰¹⁾의 산하기구로 편

198) 제1차 세계대전 이후 독일제국과 연합국 사이에 맺어진 평화협정으로서, 1919년 6월 28일 조인식을 갖고, 1920년 1월 10일 공포되었다.

199) 이 회칙에 대한 자세한 설명은 쇠텐스(2008: 118-128)를 참고하라.

200) 성영회는 1843년 프랑스 낭시(Nancy)에서 시작되었다. ‘성스러운 어린이’(The Holy Child)라는 뜻을 가진 이 단체는 성영회에 가입한 어린이들이 선교지 어린이들에 대한 교육을 지원하는 것을 목적으로 하고 있다. 성영회 회원들은 매일 성모송을 바치고, 가입 신청금과 매달 5상팀(centimes, 5/100 프랑)의 회비 그리고 성영회 연구 구독료를 납부하면 되었다. 1922년 교황청 선교기구에 편입되어, 현재는 ‘교황청어린이전교회’라는 명칭으로 활동하고 있다. 성영회는 한국천주교회가 아동복지사업을 추진하는 데 중요한 재정적 지원을 하였다. 19세기 말부터 20세기 초엽까지 성영회와 한국천주교회의 관계는 장동하(2006: 110-126)를 참고하라.

201) 교황청 선교기구는 포교성성 산하 기구로 비그리스도교 지역에 대한 선교활동을 지원하는 역할을 담당한다. 교황청 선교기구는 교황청 전교회, 교황청 어린이전교회, 교황청 베드로사도회, 교황청 전교연맹 등 4개의 산하기구가 있다.

입시켰다(김용자, 1985: 212, 214, 217). 교황청은 전교회와 성영회를 교황청 산하 기구로 편입시킴으로써 선교정책의 추진을 위한 재원을 확보할 수 있게 되었고, 이후 선교정책을 주도적으로 펼칠 수 있게 되었다(쇠텐스, 2008: 21-22). 그런데 2장에서 살펴본 것처럼, 20세기 초반 한국천주교회는 지출 경비 가운데 60% 이상을 전교회의 재정지원에 의존하고 있었다. 이는 교황청이 경제자본을 통해 한국천주교회에 권력을 행사할 수 있게 되었다는 것을 의미했다.

(3) 순교자 시복·시성사업을 통한 교황청의 영향력 확대

박해시기부터 한국천주교회가 지속적으로 추진해온 순교자들에 대한 시복·시성 사업은 한국천주교회 구성원들로 하여금 교황청과의 교계적 관계를 상기시키는 효과를 발휘할 수 있었던 것으로 보인다. 시복과 시성에 대한 권한(문화자본)은 교황과 그의 업무를 대리하는 시성성(Congregatio de Causis Sanctorum, 예부성성)에게만 있기 때문에, 순교자들을 시성하기 위해 한국천주교회는 교황청과 긴밀한 관계를 맺어야만 했다. 교황청의 입장에서 보면, 선교지역의 순교자(선교사 포함)들을 시복·시성하는 것은 교회 구성원들에게 선교에 대한 관심을 높임으로써 당시 추진하던 선교정책에 힘을 실을 수 있었다. 또한 시복·시성 권한을 통해 해당 선교지에 대한 교황청의 영향력을 더욱 강화할 수 있었다. 반면, 한국천주교회의 입장에서 볼 때, 박해로 죽임을 당한 순교자들이 보편교회로부터 성인(聖人)으로 공경 받게 된다면, 지난날의 고난이 무의미한 것이 아니라 영광스러운 것이었음을 한국천주교회 신자들에게 알릴 수 있었다. 또한 대외적으로도 천주교를 박해하는 행위가 부당한 것임을 홍보함으로써 한국천주교회를 외부적인 힘으로부터 보호하는 효과를 얻을 수 있었다. 따라서 교황청과 한국천주교회의 이해는 서로 맞아떨어지고 있었다.²⁰²⁾

202) 천주교회에서 신앙의 모범으로 인정되는 어떤 사람을 성인(聖人, sanctus)으로 추대하기 위해서는 해당 지역의 주교가 그 사람의 일생과 업적을 조사해야 한다. 조사가 마무리되면, 지역주교는 조사 내용을 교황청 시성성에 보고한다. 이를 보고받은 교황이 그에 대한 시복조사를 허락하게 되면, 그에게는 가경자라는 존칭이 주어지게 되고 가경자에 대한 교황청의 본격적인 조사가 시작된다. 이후 그에게 전구(轉求)하여 발생한 기적이 두 가지 이상 공식적으로 확인되면, 교황청은 그를 복자(福者, Beatificatio)로 선언한다. 이때 순교자는 순교사실만 확인되면 기적심사가 면제된다. 이후 두 가지 이상의 기적이 더 확인되면, 교황은 그를 성인으로 선언하게 된다.

한국천주교회가 순교자들에 대한 조사에 착수한 것은 앵베르 주교가 기해박해(1838) 시기의 순교자들에 대한 보고서를 작성하면서부터였다. 1839년에 체포되기 전, 앵베르 주교는 정하상·현경련·이문우·현석문·최영수 등에게 보고서를 계속 작성할 것을 요청하였다. 이에 보고서는 1841년에 『기해일기』라는 제목으로 완성되었다. 후임 대목구장인 페레올 주교는 병오박해(1846) 순교자들에 대한 기록을 첨가하여 1847년에 『증보판 기해일기』를 완성했고, 이를 홍콩 파리외방전교회 극동대표부로 보냈다. 이때 홍콩에 있던 최양업 부제는 『증보판 기해일기』를 라틴어로 번역하였다. 이것은 다시 파리외방전교회 본부로 보내졌다가, 1847년 10월 15일자로 교황청 예부성성에 제출되었다. 교황 비오 9세는 한국천주교회의 어려운 사정을 감안하여 시복조사 개시를 위한 심사과정을 『증보판 기해일기』로 대신하도록 하였다. 그리고 1857년 9월 24일자로 공식적인 시복조사를 허락하면서 82명의 순교자를 가경자(可敬者)²⁰³로 선포하였다. 또한 1876년부터 한국천주교회는 블랑(이후 제7대 대목구장에 임명됨) 신부의 주도아래, 병인박해(1866) 시기에 목숨을 잃은 순교자들에 대한 조사에 착수하기 시작했다. 그 결과 1895년 르 장드르(Louis Gabriel Ambroise Le Gendre) 신부가 조사·정리한 병인박해 순교자 877명의 전기가 『치명일기』라는 제목으로 간행되었다. 조선대목구는 이를 바탕으로 순교자들에 대한 자체적인 재판을 거쳐, 1901년 총 29명의 순교자에 대한 『병인 순교자 시복 수속록』을 작성하였다. 그리고 이를 교황청 예부성성에 제출하였다.

이와 같은 한국천주교회의 노력은 1925년에 첫 결실을 맺게 되었다. 교황 비오 11세가 1925년 7월 5일 로마 성 베드로 대성당에서 시복식을 거행하여 기해박해(1839년), 병오박해(1846년) 때 순교한 79명의 가경자들을 복자로 선포하였던 것이다.²⁰⁴ 이제 한국천주교회는 79명의 복자를 가진 지역교회로서 대내외적으로 공공연하게 순교자들을 공경할 수 있게 되었다. 한편, 시복식에 참석한 한국천주교회의 지도자들은 경성대목구장 뫼텔 대주교, 대구대목구장 드망즈 주교, 용산 예수성심신학교장 기낭 신부, 한국인 성직자 대표 한기근 신부, 경성대목구 청년회 연합회 대표 장면

203) “공경할 만한 (사람)”이라는 뜻의 라틴어 *veerabilis*에서 유래한 말이다. 복자품에 오르기 전에 영웅적인 성덕이나 순교사실이 인정되는 ‘하느님의 종’에게 붙였던 존칭이다”(주교회의 천주교용어위원회, 2014: 9).

204) 1857년에 선포된 82명의 가경자 가운데 2명(한 안나, 김 바르바라)은 순교가 아니라 열병으로 사망한 것이 확인되었고, 1명은 순교에 대한 추가적인 자료가 발견되지 않아 시복대상에서 제외되어 79명이 복자품에 오르게 되었다(조현범, 2014c: 282).

과 그의 동생 장발 등 25명이었다. 이들은 세 차례나 교황을 알현할 수 있는 기회를 얻었다(최석우, 1984b: 726).²⁰⁵⁾ 그리고 뫼텔 대주교와 드망즈 주교는 시복기념미사를 집전하였다. 특히 뫼텔 대주교²⁰⁶⁾는 교황이 동석한 가운데 성 베드로 대성당에서 열린 성체 강복식을 주례할 수 있었다(조현범, 2014c: 284-289). 이러한 교황청에서의 경험은 한국천주교회 지도자들에게 교황청과 한국천주교회의 교계적 관계를 재차 상기시키는 계기가 되었을 것으로 추정된다.

2) 주일 교황사절을 통한 교황청의 한국천주교회 통치

(1) 주일 교황사절의 방한과 조선지역공의회 개최

앞서 언급했듯이, 1919년 교황청은 일본과 외교관계를 맺고 일본에 교황사절을 파견하였다. 이때 교황청은 주일 교황사절이 관할하는 지역을 “일본과 그 소속의 한국과 대만의 성교회”로 규정하였다. 이는 교황청이 한국을 일본의 식민지로 인정하고 있음을 분명히 한 것이었다. 게다가 1922년 4월 교황청은 조선총독 사이토 마코토(齋藤實)와 정무총감 미즈노 렌타로(水野鍊太郎) 그리고 총독의 부인인 마쓰미야(松宮) 등에게 성 실베스테르(S. Sylvester) 훈장을 수여하였다.²⁰⁷⁾ 일제 관료들이 한국천주교회 주교들과 우호적인 관계를 유지한 것에 대한 교황청의 답례였다. 이것은 교황청이 일본의 한국 식민 지배를 인정하고 있었음을 재차 확인하는 효과를 발휘했다(윤선자, 2001: 206-207). 1924년 9월부터 10월 사이에는 주일 교황사절 자르디니(Mario Giardini) 대주교가 한국천주교회를 방문하여 서울, 신의주, 안동(현재 중국 단둥), 의주, 원산, 대구, 김천, 부산 등 전국에 소재한 천주교회를 순시하였다. 이를 통해, 한국천주교회가 주일 교황사절의 관할권 내에 속해 있다는 점이 대내외적으로 널리 알려졌다(한국천주교중앙협의회, 1924a; 1924b; 1924c).²⁰⁸⁾ 주일 교황사

205) 교황은 뫼텔 주교를 비롯한 한국천주교회 대표단에게 세 차례나 알현을 허락하였다.

206) 뫼텔 주교는 1920년에 교황 베네딕토 15세로부터 선교활동을 치하하는 의미에서 백작 작위를 수여받았다. 1925년에는 교황 비오 11세에 의해 주교에서 대주교로 승품되었다.

207) 당시 총독은 뫼텔 주교와 드망즈 주교를 빈번하게 식사에 초대하였다. 그리고 그는 사우어 주교와 아주 막역하게 지냈다고 한다(김진소, 1995).

208) 이때 교황사절을 맞이한 사람 가운데는 총독부 의사과장도 포함되어 있었다(한국천주교중앙협의회, 1924a: 394-395). 한편, 교황사절은 뫼텔사우어-드브레 주교와 함께 9월 4일 총독이 주최한 만찬회에 참석하는 등(한국천주교중앙협의회, 1924a: 397) 교황청의 외교사절로서 한국을 통치하는 일제 관료들과도 외교적 행사

절의 순서는 교황과 교황사절에 대한 관심을 높이는 계기가 되었다. 한국천주교회 지도부는 이 기회에 신자들에게 교황에 대한 공경심을 고취시키려고 하였다.

우리 성교회의 주교나 신부나 교우나 다 교황을 우러러 존경하고 그 사신을 또한 존경함을 신덕에서 발하는 정이로다. 대저 교황이나 그 사신이나 육목으로 보기에선 우리와 같은 사람이로되 신덕의 눈으로 보면 교황은 보세 만민의 공변된 부친이시오, 금세에서 극존한 대왕이시오, 천주예수그리스도를 대신한 교황이시로다. 전에 우리 잡지에도 말하였거니와 교황의 三층 면류관은 이 세 가지를 포함이라 하였으니 우리가 교황을 생각하거나 혹 보거나 교황의 사신을 뵈올 때에는 육목으로써 그 육신이나 의복만을 보아 예사사람으로 여기지 말고 신덕으로써 천주의 대리되시는 자로 믿어 존경지심을 발할지로다(한국천주교중앙협의회, 1924b: 430-431).

주일 교황사절과 교황청은 1931년에 개최된 조선지역공의회에서 주도적인 역할을 담당하였다(조현범, 2014c: 302-317). 조선지역공의회는 자르디니 대주교가 일본지역공의회를 계획하면서 부가적으로 개최된 지역공의회(Concilium Regional)였다. 그는 한반도가 일제의 식민지로 전락한 상황에서, 한국천주교회가 일본지역공의회에 참석하는 것에 대해 고심을 거듭하였다. 이에 대해 뫼텔 주교는 한국의 주교들, 즉 드브레(Emile Alexandre Joseph Devred)·사우어(Bonofatius Sauer)·드망즈 주교의 의견을 종합하여 자르디니 대주교에게 서한을 보냈다. 여기서 그는 일본지역공의회에 한국천주교회 주교들이 참석하는 것은 거부하지 않지만, 한국천주교회가 별도의 그룹으로 분리될 필요가 있다는 점을 강조하였다. 자르디니 대주교는 한국 주교들의 의사를 교황청 포교성성에 보고하였다. 이에 포교성성 장관 판 룿숨(Willem Marinus Cardinal van Rossum) 추기경은 한국천주교회가 일본천주교회와 분리된 지역공의회를 개최하도록 하였다. 한국 주교들은 조선대목구 설정 100주년을 기념하는 1931년에 조선지역공의회를 개최하기로 결정하였다. 공의회 준비과정에서 주일 교황사절이었던 자르디니 대주교가 무니(Edward Aloysius Mooney) 대주교로 교체되었다. 무니 대주교는 드망즈 주교를 일본으로 불러 공의회 준비작업을 함께 진행하였다. 그는 1931년 7월 31일자로 교령을 발표하여, 조선지역공의회가 9월 13

일정을 소화해야 했다.

일에 서울에서 열릴 것임을 선포하였다. 또한 그는 공의회 기간 동안(9월 13일부터 9월 26까지) 위원장(Praeses)을 맡아 공의회 전반을 지도하였다. 그리고 그는 공의회를 통해 결정된 사항들이 담긴 교령을 간결하고 분명하게 가다듬는데 핵심적인 역할을 하였다.

그런데 공의회 교령은 교황청의 승인을 받아야만 공식적으로 공포될 수 있었다. 따라서 한국 주교들은 교황청이 빠른 시일 내에 공의회 교령을 승인해줄 수 있도록 힘써줄 것을 무니 대주교에게 요청하였다. 무니 대주교는 교황청 포교성성 장관 판 롯슌 추기경과 차관 살로티(Carlo Salotti) 주교에게 이와 같은 한국천주교회 주교들의 요청을 전달하고, 최대한 신속하게 교령이 승인될 수 있도록 노력을 기울였다. 포교성성은 두 명의 심사위원을 선정하여 조선지역공의회의 결정사항들에 대한 심의를 맡겼다. 이들의 소견을 들은 포교성성은 일부 수정과정²⁰⁹⁾을 거쳐 1932년 3월 15일자로 조선지역공의회의 교령을 승인하였다. 무니 대주교는 포교성성의 권고에 따라 교령을 수정·보완한 다음 6월 26일자로 공의회 교령을 정식 공포하였다. 이 교령은 9월 26일자로 효력이 발생하게 되면서 법적 구속력을 가지게 되었다. 이처럼 조선지역공의회는 한국천주교회에서 주일 교황사절과 교황청의 역할이 두드러지게 나타났던 행사였다.

추가적으로 설명하자면, 조선지역공의회는 한국천주교회 구성원들에게 교황의 권위를 공적으로 기억하도록 하였다. 한국천주교회의 모든 성당에서 매년 정기적으로 교황주일을 지내도록 결정한 것이다(제27조). 교황주일은 성 베드로와 성 바오로 대축일(6월 29일) 다음 주일이다(조현범, 2014c: 321).

(2) 한국천주교회의 신사참배 허용

일제는 한국에 대한 식민통치를 정당화하기 위해 신사참배 정책을 지속적으로 강화해왔다. 이러한 상황은 우상(조상) 숭배를 금하는 천주교회의 교리와 충돌하게 되면서, 일제와 한국천주교회 사이에 긴장관계를 만들어냈다. 신사참배 문제는 1930년

209) 공의회 교령에 속한 전체 75개 조항 가운데 6개 조항이 수정 혹은 보완되었다. 대부분의 수정조항은 문체를 가다듬는 것이었다. 그러나 미사 예물을 성직자의 사유재산으로 삼으면 안 된다는 내용의 제59번 조항은 이에 반대하는 심사위원들의 의견을 반영하여 아예 삭제되었다.

대 이후, 일본에서도 천주교 신자들 사이에 문제가 되었다. 신사참배를 하지 않으면 비애국자라는 낙인이 찍히는 사회적 분위기가 일본사회에 형성되고 있었던 것이다.²¹⁰⁾ 이때 일본 히로시마대목구장이었던 로스(Johannes Peter Franziskus Ross) 주교는 신사참배가 국가의례일 뿐이므로 교회법에 저촉되지 않는다는 글 *De Communicatione in Jinja Sampai*를 1932년에 발표하였다. 이 글은 같은 문제를 겪던 선교사들에게는 자신들의 고민을 덜어줄 것으로 기대되었다. 이에 부응한 도쿄대교구장 상봉(Jean Alexis Chambon) 대주교가 일본 문부성에 신사참배가 국가의례라는 점을 분명하게 밝혀달라는 서한을 보냈다. 문부성은 신사참배가 국가의례일 뿐이라는 답신을 보내왔다. 주일 교황사절 무니 대주교는 일본천주교회 관할구역의 교구장(대목구장·지목구장)들에게 로스의 글을 보내어 의견을 청취하였다. 그리고 그는 1931년 1월 무렵 신사참배를 허용한다는 교령을 발표하였다.

개인의 애국심을 기념하는 동시에 이민족 종교의 기념물이며, 그 안에서 거행되는 예식이 윤리적인 의식에 모순되지 않는 것을 거행하는 신사—Jinja라고 알려진—에서, 공적인 권위의 믿을만한 발표에 의해 그것이 단지 애국심과 천황에 대한 충성을 표명하는 것 이외의 것이 아니라고 이해되는 머리를 숙이는 행위는, 이러한 상황에서 이 행위로 신자가 비가톨릭 교회의 종교적 예식에 참가하는 것이 아니며, 참가하고 있다고 생각되지도 않는 것이 명백하다면, 일본의 가톨릭 교회들에게 상식적인 판단으로 인정되는 중대한 이유 때문에 허가될 수 있다(정동훈, 1996: 83).

교황사절은 해당 관할 지역교회에서 교황을 대리하는 자이다. 따라서 그의 의견은 교황청의 공식입장이 발표되기 전까지 가장 권위 있는 교령으로 인정받는다. 교황사절의 교령 발표에 따라 뫼텔 대주교를 비롯한 한국천주교회의 주교들은 신사참배를 허용하는 입장으로 선회하였다. 5장에서 자세히 살펴보겠지만, 당시 한국천주교회의 핵심세력이었던 파리외방전교회 선교사들로서는 조선정부로부터 받았던 박해의 경험과 자신들이 소속된 단체가 선교를 관할하던 일본천주교회의 상황을 무시할 수 없었다. 주교들은 1933년 3월에 열린 주교회회의에서 개별적인 신사참배는 용인하지만, 교회의 공식적인 신사참배는 교황청의 발표가 있을 때까지 유보하겠다는 입

210) 1920-1930년대 신사참배를 둘러싼 천주교회와 일본사회의 갈등은 방상근(2000: 583-584)를 참고하라.

장을 발표하였다. 다음은 주교회의 결정사항의 일부이다.

신도이즘에 대하여: 개별적인 경우의 해결을 위하여 동경에서 용인되어지는 실천 사항들은 한국의 지역에서도 용인하도록 하라. 그러나 또한 공통의 실천에 대해서는 로마로부터 결정이 올 때까지는 아무것도 공표되어서는 안된다(정동훈, 1996: 84).

주교들이 공식적인 신사참배에 대한 허용을 유보하게 된 것은 아마도 평양지목구가 신사참배에 반대하는 입장을 표명하였기 때문이었을 가능성이 높다. 1933년 주교회의의 결정이 있기 전부터, 평양지목구를 관할하던 미국 메리놀외방전교회 소속 선교사들은 신사참배를 허용하려는 교회 내부의 움직임에 반대 입장을 분명히 하고 있었다.²¹¹⁾ 특히 평양지목구 소속 콜만(Walter J. Coleman) 신부는 지목구장 모리스(John E. Morris) 몬시놀²¹²⁾의 허락을 받아 일본 히로시마대목구장 로스의 글을 반박하는 *De Jina Sampai* 라는 글을 주일교황사절 무니 대주교에게 보내기까지 하였다. 이들은 개별적인 신사참배를 허용하기로 한 1933년 주교회의의 결정을 거부하기도 하였다. 때문에 평양지목구는 주일 교황사절과 갈등을 빚게 되었다. 이에 메리놀외방전교회 부총장 드라우트(James M. Drouat) 신부는 평양지목구를 방문하여 신사참배를 금지할 경우 발생하게 될 일본과의 충돌을 우려하는 교회의 입장을 모리스 몬시놀에게 전달했다. 모리스 몬시놀은 1933년 10월 30일 새로 취임한 주일교황사절 마렐라(Paolo Marella) 대주교에 의해 결국 도쿄(東京)로 소환 당했다. 덧붙여, 메리놀외방전교회 총장 월쉬(James A. Walsh) 신부는 모리스 몬시놀에게 교황의 대리자인 교황사절에게 순명할 것을 요구하였다. 그리고 신사참배를 반대하는 글을 올린 콜만 신부를 평양지목구에서 미국 캘리포니아주(州)의 로스 알토스(Los Altos)로 인사조치 시켰다.²¹³⁾ 다음은 월쉬 신부가 모리스 몬시놀에게 보낸 서한의 일부이다.

211) 그러나 선교사들의 신사참배 반대는 종교적 차원에 국한된 것이었다(방상근, 2000: 577-579).

212) 몬시놀(Monsignor)은 교구를 갖지 않은 교황청 고위 성직자나, 주교품을 받지 않은 자로서 덕망이 높은 성직자가 교황으로부터 몬시놀 받는 칭호이다(<http://dictionary.catholic.or.kr/dictionary.asp?name1=%B8%F3%BD%C3%B4%A5>). 모리스 몬시놀의 경우 준교구에 해당되는 지목구의 지목구장이었기 때문에 몬시놀 칭호를 받게 된 것으로 보인다.

213) 콜만 신부의 생애에 대해서는 다음을 참조하라. <http://maryknollmissionarchives.org/?deceased-fathers-bro=father-walter-j-coleman-mm>

아무튼 마렐라 대주교가 교황님 대리라는 것이 요점입니다. 그분은 우리의 장상이며 우리는 그분에게 순명해야 합니다. ... 일본인들에게 그리스도를 이해시켜야 할 우리에게겐 국가 통치자들과의 협력이 가장 중요한 우리는 성령이 한국을 위임한 이래 그 일을 거의 예외 없이 해왔습니다(정동훈, 1996: 96).

이처럼 모리스 몬시뇰은 신사참배를 허용하려는 교황청과 이를 옹호하는 메리놀 외방전교회 지도부의 압박을 받고 있었다. 결국 그는 1936년 2월 무렵 신사참배를 금지하던 기존의 입장을 철회하고, 이를 허용하는 입장을 공식으로 표명했다(정동훈, 1996: 95-97).²¹⁴⁾ 이로써 한국천주교회는 주일 교황사절의 의지를 반영하여 신사참배를 허용하는 데 의견의 일치를 보게 되었다. 그리고 1936년 4월 『경향잡지』에 이러한 사실을 공표하였다.

질문해답 신사참배에 대하여

문, 교우가 신사에 참배하여도 관계없습니까 모모독자

답, 이왕에는 신사에 참배하는 것이 종교적 의식인 줄로 알고 대문답에 기재한 바와 같이 금하였더니 그 후로 정부의 발표와 설명에 의하면 신사참배는 종교와는 전연 구별이 있어 다만 황실의 어조선을 경양하며 국민정신을 작흥케 하는 한 국가의 의식이라 합니다. 뿐만 아니라 종교의 신앙은 법률상 자유인만치 만일 신사참배가 종교의 의식과 구별이 없다면 명하지도 아닐 것이라 합니다. 그러므로 교황대사와 렐위주교는 일반교우들에게 이 설명을 알려주어 모든 이가 안심하고 참배하게 되었습니다. 이에 대하여 문의하실 것이 있으면 본당 신부께 질문하시와 더 세세한 설명을 들어주시기 바랍니다(한국천주교중앙협의회, 1936: 218).

이러한 결정이 있는 직후인 5월 26일, 교황청 포교성성은 신사참배를 허용하는 훈령 *Pluries Instanterque*를 발표하였다. 이에 따라 마렐라 대주교는 “국체명징(國體明徵)에 관한 감상”이라는 제목의 서한을 통해 신사참배를 허용하는 교황청의 결정을 관할 지역교회에 전달하였다.²¹⁵⁾ 이처럼 신사참배를 허용하는 내용을 교황청이

214) 이 문제로 인해, 그는 지목구장을 사임하라는 압력을 받았으며, 1936년 9월 사임하였다. 이후 그는 일본 교토로 넘어가 일본과 한국천주교회 사이의 일들을 처리하는 업무를 맡았다. http://mr.catholic.or.kr/maryno_l_kr/maryno_l_kr.htm#4; <http://maryknollmissionarchives.org/?deceased-fathers-bro=father-john-e-morris-mm>

215) 이 서한은 1937년 2월에 발간된 『경향잡지』에 전문 번역되었다(한국천주교중앙협의회, 1937: 97-101).

직접 확인하자, 한국천주교회 주교들은 훈령이 발표된 지 한 달도 되지 않은 6월 12일에 주교회의를 열었다. 그리고 1932년에 공포된 『한국교회 공동 지도서』에 수록된 제466항(신사참배를 금지한다는 조항)을 “신사에서 행해지는 예식들에 참여하는 것은 애국심의 표현인 한에서 허용된다. 이 수정은 또한 대문답에도 적용된다”라고 수정하였다. 이로써 한국천주교회에서 신사참배는 공식적으로 허용되기 시작하였다(윤선자, 2001: 274).

이와 같이, 교황청의 결정을 대변하는 한국천주교회의 태도는 제도 중심적 교회관을 통해 교회 구성원들로부터 신학적 정당성을 얻을 수 있었다. 하지만 그것은 일부 한국 신자들에게는 혼란을 가져오고, 한국사회로부터는 정당성을 얻지 못했을 가능성이 높았다. 조상제사를 금지하여 수많은 신앙의 선조들이 죽임을 당한 한국천주교회였다. 따라서 많은 사람들(신자들 포함)은 (일본인들의 조상에게 예를 표하는) 신사참배를 허용한다는 교황청의 결정을 이해하기 어려웠을 가능성이 높았다. 그러나 이 문제는 조상제사를 허용하는 교황청의 지침에 의해 완화되었다. 교황 비오 12세는 1939년 12월 8일자로 ‘중국 예식에 관한 훈령’을 발표하였다. 여기서 그는 교황 클레멘스 11세와 교황 베네딕토 14세가 1715년과 1742년에 내린 조상제사 금지 명령을 완화시켰다. 교황은 “시체나 죽은 이의 상 또는 단순히 이름이 기록된 위패(位牌) 앞에 머리를 숙임과 기타 민간적 예모를 표시함이 가하고 타당한 일이다”라고 하면서 조상제사에 관용적인 태도를 보였다(김현광, 1998: 145-146). 한국천주교회는 이러한 교황청의 입장변화를 수용하고, 또 그것을 일제에 대한 협력의 도구로 사용하기도 하였다. 이후 한국천주교회는 신사참배를 강요하는 일제를 대변하여 신자들의 신사참배를 종용하고, 그 근거로 조상제사를 허용하는 교황청의 훈령을 제시하기 시작했다(한국천주교중앙협의회, 1940: 50-53).

이처럼 주일 교황사절은 한국천주교회가 당면한 문제에 적극 개입하고, 교황청의 의지를 실현시키고 있었다. 이것은 당시 교황청과 한국천주교회 사이에 강한 로마 중심주의 지배구조가 형성되어 있었다는 사실을 보여준다.

3) 일본인 성직자의 한국천주교회 통치

파리외방전교회의 창립기에 교황청 포교성성이 전교회에 보낸 훈령에 따르면, 파리외방전교회 선교사들은 현지인 성직자를 양성하는 데 최우선적인 관심을 기울여야 했다. 그리고 현지인 성직자에 의해 선교지가 자립될 정도가 된다면, 현지인 성직자에게 선교지(지역교회)를 맡기고 선교사들은 철수해야 한다(조현범, 2008). 그러나 1833년부터 한국천주교회를 자신들의 공식적인 선교지로 운영하고 있던 파리외방전교회 선교사들은 100여년의 시간이 흐른 일제시기에도 한국인 성직자가 통치하는 지역교회를 만들어내지 못하고 있었다.

이러한 와중에 교황 베네딕토 15세가 현지인 성직자 양성 등 선교사들의 활동에 대한 지침서 성격의 회칙 *Maximum Illud*를 1919년 11월 30일에 공포하였다. 그리고 교황 비오 11세가 회칙 *Rerum Ecclesiae*를 1926년 2월 28일에 공포하여 선임 교황의 현지화 정책을 재확인하였다. 그는 1926년 10월 28일 로마에서 중국인 신부 6명을 주교로 서품하고, 1927년 7월 16일 하야사카 큐노스케(早坂久之助) 신부를 일본 나가사키 교구장으로 임명하는 등 선교지 특히 동아시아 지역교회의 통치권을 현지인 성직자에게 넘기려는 정책을 펼쳤다. 이러한 교황 비오 11세의 선교방침으로 인해 1939년 2월 교황의 서거 당시 전 세계 선교 관구의 1/4인 48개 선교지가 현지인 주교에게 위임될 수 있었다(최텐스, 2008: 138). 이처럼 교황청은 선교지에 현지인 성직자가 통치하는 지역교회를 세우려는 움직임을 가시화시키고 있었다.

이러한 흐름은 한국천주교회에도 영향을 미치고 있었다. 1926년 후반 무렵 교황청 포교성성은 주일 교황사절 자르디니 대주교에게 서한을 보냈다. 여기서 포교성성은 자르디니 대주교가 뮌헨 주교에게 한국인 성직자가 통치하는 지역교회를 설립하기 위한 준비과정으로 경성대목구에 감목대리구²¹⁶⁾를 설정할 것을 권고하도록 하였다. 그러나 경성대목구장 뮌헨 주교는 이러한 교황사절의 권고에 반대하였다. 그는 한국인 성직자 가운데 지역교회를 통치하기에 적합한 인물이 없으며, 한국인이 지역교회의 지도자가 될 경우, 일제가 해당 지역교회를 경시할 수 있다는 점을 근거로 내세웠다. 그러나 교황청은 그의 의견을 받아들이지 않았다. 교황청은 그의 주장을 편견에 의한 것으로 평가하고, 경성대목구에 한국인 성직자가 통치하는 감목대리구²¹⁶⁾ 대목구(교구)의 일부 지역을 감목(주교)이 임명한 사제가 대리 통치하는 형태를 말한다.

를 설정할 것을 다시 권고하였다(조현범, 2014b: 159-162). 더욱이 1927년이 되자 한국인 성직자의 숫자가 선교사들의 숫자보다 많아지게 되었다. 이러한 상황변화로 인해 뮌헨 주교는 교황청의 권고를 더 이상 무시할 수 없었다<표 4-1 참조>. 뮌헨 주교는 1928년 1월 21일자로 황해도 지역을 감목대리구로 설정하고, 초대 감목대리 구장으로 김명제 신부를 임명하였다(한국천주교중앙협의회, 1928a: 25-26).²¹⁷⁾

<표 4-1> 일제시기 한국천주교회의 성직자 현황

연도	1911	1912	1913	1914	1915	1916	1917	1918	1919	1920
한국인 신부	15	15	17	18	18	18	22	24	23	30
서구인 선교사	48	50	51	50	48	46	45	43	42	41
연도	1921	1922	1923	1924	1925	1926	1927	1928	1929	1930
한국인 신부	33	33	42	44	-	51	62	61	58	65
서구인 선교사	40	47	49	60	-	85	40	58	89	93
연도	1931	1932	1933	1934	1935	1936	1937	1938	1939	1940
한국인 신부	75	78	85	-	95	104	-	111	122	139
서구인 선교사	95	99	98	-	122	126	-	132	145	169

출처: 윤선자(2005: 125)

한편, 이 시기에 교황청은 일본과 친밀한 관계를 맺고 있었다. 그것은 광활한 동아시아 선교시장을 포기할 수 없었던 교황청과 교황청과의 관계개선을 통해 제국주의적 영토 확장에 대한 정당성을 확보하려는 일본의 정치적 욕구가 서로 맞아떨어졌기 때문이었다. 또한 1929년에 맺은 『라테라노 조약』 이후 교황청과 긴밀한 관계를 형성하고 있던 이탈리아가 일본, 독일 등과 삼국동맹(1940)을 맺게 되면서, 교황청과 일본의 관계도 더불어 개선되고 있었던 것 또한 하나의 원인이었다. 1940년에 교황 비오 12세는 황기(皇記)²¹⁸⁾ 2천 6백년을 맞아 일왕에게 축전을 보냈다. 그 축전에서 교황은 일왕에게 일왕과 왕실에 영광이 두루 펼쳐지기를 기원하였다. 그리고 일왕이 일본 본토와 일본이 지배하는 식민지에 있는 천주교 신자들에게 베푸는 인자로움에 깊이 감사하였다. 이에 일왕도 교황에게 감사의 인사를 담은 답문을 발송했다(한국천주교중앙협의회, 1940a: 304). 이러한 교황청의 움직임에 발맞춰, 한국

217) 1937년에는 한국 최초의 현지인 수도회인 ‘영원한 도움의 성모수녀회’가 교황청의 인가를 얻게 되었다(최석우, 1984b: 736). 이처럼 교황청의 현지화 정책은 한국천주교회에 상당한 영향을 미치고 있었다.

218) 일본은 초대 천황인 진무천황(神武天皇, 기원전 711-585)이 즉위한 기원전 660년을 황기 1년으로 삼아 햇수를 세고 있다.

천주교회는 11월 10일에 ‘황기二천六 백년봉축식’을 거행하였다. 이 행사는 개식사, 궁성요배, 국가합창, 기원 2천 6백년 봉축가 합창, 기원 2천 6백년 기원절에 내린 조서 봉독, 황기 2천 6백년의 심장한 의의 천명, 식사, 국민서사 제창, 천황폐하 만세 삼창 등의 순서로 진행되었다. 이와 함께 ‘국민총력천주교경성교구연맹’ 결성식이 거행되었다(문규현, 1994a: 203).

이러한 분위기에 힘입어, 일본은 1942년 3월에 교황청에 초대 주교황청 일본공사를 파견하였다. 이는 일본정부의 요구가 교황청에 보다 직접적이고 빠르게 전달될 수 있게 되었다는 것을 의미했다. 이 시기는 일제가 한국천주교회의 대(지)목구장을 선교사에서 일본인으로 교체하려는 움직임이 가시화되고 있던 시기였다. 그것은 한국천주교회의 통치권을 일본인 성직자가 장악하게 만듦으로써, 식민 지배를 더욱 용이하게 하려는 것이었다. 특히 1942년 초, 경성대목구장 라리보(Larribeau) 주교가 자신의 후임으로 한국인 성직자인 노기남 신부를 지명하고, 이에 대한 교황청의 수락을 받아낸 사건이 있었다. 이로 인해 일제는 계획에 차질을 빚게 된 상태였다. 따라서 일제는 한국천주교회에 대한 교황청의 인사권 행사에 보다 적극적으로 개입할 필요성이 요구되고 있었고, 그것은 일본이 교황청에 공사를 파견하게 된 요인 가운데 하나로 작용했을 것으로 추정된다. 일본천주교회의 경우, 1941년을 기점으로 일본정부의 요구에 따라 모든 교구(대(지)목구)의 교구장(대(지)목구장)을 일본인으로 교체했다. 그러나 일본정부는 교황청과의 관계마저도 끊으라고 일본천주교회를 압박했다. 이러한 일본정부의 강경한 태도를 경험한 교황청(윤선자, 2005: 95)으로서는 식민지에 불과한 한국천주교회 때문에 일본정부와 갈등을 빚을 필요가 없었다. 따라서 교황청은 일본정부와 협력하는 것이 한국천주교회에서 교황청의 영향력을 지속적으로 유지할 수 있는 방법이었다.

그런 의미에서 대구대목구장의 교체과정은 일제와 교황청 양측의 요구가 맞아떨어진 사례였다. 제2대 대구대목구장 무세(Germain Mousset, 1938-1942 재임) 주교는 경성대목구처럼 한국인 성직자를 후임으로 삼기를 원했다. 그러나 교황청은 그의 의사와는 상관없이 1942년경 일본인 성직자 하야사까 구베에(早坂久兵衛) 신부를 후임 대구대목구장으로 임명했다. 교황청이 하야사까 신부를 대구대목구장으로 임명하는 데 중요한 역할을 한 인물은 주일 교황사절 마렐라 대주교였다. 그는 교황청이 신사참배를 허용하는 결정을 내리는데 주요한 역할을 담당했던 인물이었다

(윤선자, 2005: 120-121). 일본에 우호적인 그의 성향은 이전에도 한국천주교회의 통치구조에 영향을 미쳤던 것으로 보인다. 무세 주교의 대구대목구장 선출 과정은 교황사절로서 그의 영향력이 반영된 것이었다. 당시 대구대목구는 파리외방전교회의 선교지였기 때문에, 후임 대목구장 선출을 위한 투표권은 파리외방전교회 선교사들에게만 주어져 있었다. 선교사들은 무세 신부를 1순위로 뽑았다. 그러나 투표권이 없었던 한국인 성직자들은 대목구장 선출에 자신들의 의견이 반영되기를 바랐다. 그리하여 그들은 자체적으로 투표를 실시하여 보드뱅(Emile Beaudevin) 신부를 1순위로 뽑았고, 그 결과를 마렐라 대주교에게 보냈다. 마렐라 대주교는 이 상황을 교황청 포교성성 장관에게 보낸 대구대목구장 선출에 관한 보고서에서 다음과 같이 전했다.

대구 대목구 소속 한국인 사제들이 보내온 투표결과는 보드뱅 11표, 무세 8표, 베르트랑 7표이다. 그러나 보드뱅 신부는 너무 반일본적이다. 따라서 권력자들과 관계를 맺을 수 없다. 또한 몇몇 사제들은 무세 신부가 나이가 너무 많기 때문에 그를 선택하지 못했다고 한다. 보드뱅 신부를 선택한 이들은 거의 그가 가지고 있는 대중성, 즉 한국인들이 싫어하는 일본인을 비판하는 확실한 정신 때문이었다고 한다. 이 모든 것을 숙고한 뒤 나는 무세 신부가 선택되는 것이 좋다고 확신한다(천주교대구대교구, 2012: 195).

이처럼 마렐라 대주교는 한국인 성직자들이 1순위로 뽑은 보드뱅 신부가 대목구장으로는 부적합하다고 평가하고 있었다. 그가 반일본적이기 때문에 일제와 좋은 관계를 맺을 수 없다는 점이 그 이유였다. 그는 보드뱅 신부 대신 무세 신부를 교황청에 추천했다. 결국 그의 의중이 반영되면서, 무세 신부는 드망즈 주교에 이어 제2대 대구대목구장에 임명되었다. 따라서 무세 주교의 후임으로 일본인 하야사카 신부가 임명된 것은 같은 맥락에서 이해될 필요가 있다.

<표 4-2> 1940년대 초반 한국천주교회 및 대(지)목구장 교체 현황

대(지)목구명	설립년도	교체 이전 대(지)목구장	교체 이후 대(지)목구장
경성대목구	1831.09.09. 교황 그레고리오 16세에 의해 조선대목구 설정 1911.04.08. 대구대목구 분리와 함께 경성대목구로 개칭	라리보(Larriveau)주교 (파리의방전교회)	노기남주교(1942.01.12.)
평양대목구	1927.03.17. 경성대목구에서 분리(지목구) 1939.10.29. 대목구로 승격	오셔(O'Shea)주교 (메리놀의방전교회)	노기남주교(1942.01.) 홍용호주교(1943.03.09.)
춘천지목구	1939.04.25. 경성대목구에서 분리	퀸란(Quinlan)주교(골롬반의방전교회)	노기남주교(1942.01.)
대구대목구	1911.04.08. 경성대목구에서 분리	무세(Mousset)주교(파리의방전교회)	하야사까구베에(早坂久兵衛) 주교 (1942.08.30.)
광주지목구	1937.04.13. 대구대목구에서 분리	맥폴린(Mcpolin)신부 (골롬반의방전교회)	주재용 신부(지목구장 서리, 1942.02.16.) 와기다야사고로오(脇田淺五郎) 신부 (1942.11.21.)
전주지목구	1937.04.13. 대구대목구에서 분리	김양홍신부	주재용신부(1942.01.05.)
함흥대목구	1920.08.05. 경성대목구에서 원산대목구로 분리 1940.01.12. 함흥대목구로 개칭	사우어(Sauer)주교(베네딕토회)	사우어(Sauer)주교(베네딕토회)
덕원면속구	1940.01.12. 함흥대목구에서 분할	사우어(Sauer)주교(베네딕토회)	사우어(Sauer)주교(베네딕토회)
연길대목구	1929.07.19. 원산대목구에서 분리(지목구) 1937.04.13. 대목구로 승격 ※ 1946.04.11. 중국천주교회 봉천교구에 속하게 되면서 한국천주교회 관할에서 제외됨	브레허(Breher)주교 (베네딕토회)	브레허(Breher)주교 (베네딕토회)

이렇듯 일제시기 한국천주교회는 일제와 정교관계를 설정하고, 지역교회 차원의 제도를 정비하며, 일본인 통치자를 맞이하는 등 일련의 변화를 겪어왔다. 이 과정에서 교황청은 법령에 버금가는 교황의 회칙(교도권)과 주일 교황사절의 파견, 시복·시성권, 주교 서임권 등의 제도적 장치를 통해 한국천주교회에 적극 개입했고, 이것은 대부분 한국천주교회의 태도에 반영되었다. 따라서 일제시기에 교황청과 한국천주교회 사이에는 강한 로마중심주의 지배구조가 형성되었다고 할 수 있고, 그것은 수직적 교계질서 속에서 신학적 정당성을 획득할 수 있었다. 그러나 이 시기에 형성된 강한 로마중심주의는 한국천주교회가 한국사회로부터 사회적 정당성을 획득하

는 데 어려움을 겪도록 만들었다. 주일 교황사절의 통치와 신사참배의 허용, 일본인 성직자의 대(지)목구장 임명과 같은 교황청의 대한(對韓) 정책은 한국사회의 정서와 부합되지 않는 것이었다. 오늘날 한국사회가 일제시기 한국천주교회의 친일행적을 비판하는 것은 당시 한국천주교회가 보인 모습들이 한국사회로부터 사회적 정당성을 얻지 못했기 때문이다. 그런데 그 모습에 결정적인 영향을 미친 요인 가운데 하나는 교황청의 대한 정책, 즉 강한 로마중심주의 지배구조였다.

3. 광복 이후: 강한 로마중심주의의 지속

1945년 광복 이후, 교황청과 한국천주교회는 새롭게 전개되고 있던 한반도의 정세 속에서 어떤 관계를 맺어 나가고 있었을까? 그리고 그러한 관계는 어떤 과정을 거쳐 오늘날에 이르고 있을까? 우선 광복 직후부터 한반도에 드리운 자유진영과 공산진영의 대립 속에 맺어온 교황청과 한국천주교회의 관계를 살펴보도록 하자.

1) 교황청의 반공주의와 한반도 분단체제의 성립

교황청은 공산주의에 대해 거부감을 가지고 있었다. 이러한 거부감은 교황 비오 9세가 1846년에 선포한 ‘오류목록(syllabus)’에서부터 드러나고 있었다. 그는 “이른바 공산주의라는 파렴치한 학설은 자연법에 위배되며 그것이 적용된다는 만인의 권리와 사유권과 소유물이 철저히 유린되며 나아가서는 사회 자체가 파괴되고 말 것이다”라고 선언했다. 그의 후임자인 교황 레오 13세 역시 공산주의를 “인간 사회의 골수에까지 침투하여 그 파멸만을 가져오는 치명적 전염병”이라고 정의하였다(교황 비오 11세, 1937: 4항). 그러나 교황청이 공산주의를 직접적인 위협으로 인식하기 시작한 것은 1917년 러시아 혁명이 성공하고, 1922년 소련이 정식 출범하여 공산주의 국가가 현실에 존재하게 되면서부터였다. 소련은 동유럽 국가들을 위성국가로 세우면서 세력을 확장해나갔다. 교황청의 입장에서 볼 때, 유물론적 사고방식에 입각한 공산주의 세력의 확산은 곧 그리스도교 신앙에 대한 위협이었다. 따라서 (완전한 사

회로 인식되던) 교회를 위협하는 공산주의 세력을 물리치고 교회를 수호하는 것(개신주의)은 천주교 신자들의 당연한 의무였다.

이와 같은 교황청의 위기의식은 1930-40년대에 재임했던 교황들을 통해 더욱 직접적으로 표명되기 시작했다. 교황 비오 11세는 1931년 『새로운 사태(*Renum Novarum*)』 반포 40주년을 기념하는 회칙 『사십주년(*Quadragesimo Anno*)』(1931)을 발표하고, 계급투쟁과 사유재산제의 완전 철폐를 내세우는 공산주의를 비판했다. 나아가 무신론적 공산주의를 직접적으로 다룬 회칙 『하느님이신 구세주(*Divini Redemptoris*)』(1937)를 통해 공산주의를 “전염병”이라고 표현하면서 노골적으로 비난하였다. 또한 공산주의의 확대를 우려한 그는 파시스트 정권과 결탁하는 모습을 보였다. 그는 1929년 2월 무솔리니의 이탈리아, 1933년 7월에는 히틀러(Adolf Hitler)의 독일과 정교협약을 맺었다. 그리고 1936년부터 시작된 스페인 내전에서는 프랑코(Francisco Paulino Hermenegildo Teóculo Franco Bahamonde)를 지원하였다. 1934년 4월에는 소련과 맞닿아 있던 만주국(滿洲國)을 승인하고, 만주 지역의 주교들에게 만주국에 복종할 것을 명하였다(윤선자, 2001: 193).²¹⁹⁾

교황 비오 12세의 “재위 기간(1939-1958: 인용자 주)은 가톨릭 교회사에서 가장 강력한 반공주의의 시대”였다(문규현, 1994b: 83). 그는 공개석상에서 여러 차례 공산주의를 단죄했다. 1942년에는 공산화된 러시아를 성모성심(聖母聖心)에 봉헌하였고, 1947년에는 소련의 ‘붉은 군대’에 대항한다는 의미로 결성된 ‘푸른 군대(Blue Army)’²²⁰⁾라는 단체를 공식 승인함으로써, 반공주의를 성모신심(信心)과 결합시켰다.

한편, 당시 소련의 위성국가들이었던 동유럽 국가들은 교황청과 맺은 협정들을 일방적으로 취소하고, 교황청과의 수교를 단절하였다. 이에 따라 공산주의에 대한 교황청의 비난은 더욱 강력해졌다. 1947년 7월에 실시될 이탈리아 총선거를 앞두고, 교황 비오 12세는 이탈리아 신자들에게 “천주와 종교의 정당성을 인증하는 자에게만 투표하라”고 직접 선거지침을 제시하였다. 교황이 직접 공산주의자들에 대해 노골적으로 낙선운동을 펼쳤던 것이다. 또한 그는 다른 자리에서 “공산주의에 대한

219) 교황청은 만주국의 공자숭배의식을 승인(1935)하였고, 이어서 조상제사도 허용(1939)하였다.

220) 푸른군대는 파티마의 세계 사도직(World Apostolate of Fátima)라고도 불린다. 미국 뉴저지(New Jersey)의 콜건(Harold V. Colgan) 신부에 의해 설립되었다. 이 단체는 1917년 러시아의 회개와 세계 평화를 강조하며 포르투갈의 파티마(Fátima)에 발현한 성모 마리아의 뜻을 따르는 것을 목표로 한다.

투쟁은 세계 모든 인민을 위하여, 유물론적 무신론에 반대하는 신과 기독교를 위한 것이다”라며 반공주의를 성전(聖戰)의 차원으로 격상시켰다. 이를 위해 교회 구성원들에게 적극적으로 정치에 참여할 것을 권고하였다(문규현, 1994b: 83-85). 그리고 1949년 7월, 그는 공산주의자를 파문하는 칙령을 발표하였다(노길명, 2005a: 153).

이와 같은 교황청의 반공주의 교리는 일제시기인 1920년대부터 한국천주교회에 영향을 미치고 있었다.²²¹⁾ 1921년 12월 19일자 드망즈 주교의 일기에 따르면, “무세신부는 나의 복사와 함께 그의 지시로 모인 우리 소작농들에게 가서 지주들에게 대항하여 다소 볼셰비키스트의 성격을 띤 단체에 가입한 많은 사람들을 질책했다”고 한다. 그리고 1922년 합덕성당의 페랭(Philippe Perrin) 신부는 “볼셰비즘: 본인이 작년 연말 보고에서 간단하게 보고한 바와 같이 매우 적극적인 프로테스탄트 청년들에 의해 그리고 신문, 클럽, 강연, 뼈라에 의해 선전되고 전파되어, 불행하게도 가톨릭 신자들 사이에서도 불안한 확대를 보이고 있습니다. 1년 사이에 정신 상태가 완전히 변했습니다”라면서 당시 상황을 보고하고 있다(나정원, 2005: 379). 이처럼 당시 주교와 성직자들은 한국사회에 전파되기 시작한 공산주의적 사고방식이 신자들에게까지 영향을 미치는 상황을 우려하면서 예의주시하고 있었다. 그런데 한국천주교회의 반공주의는 일제가 추진하던 반공주의 정책과 흐름을 같이하는 것이었다.²²²⁾ 따라서 반공주의를 고수하던 한국천주교회는 일제의 식민 지배를 자연스럽게 허용하고 있었다(나정원, 2005: 380). 실제로 성직자들 사이에서는 공산주의를 퇴치하기 위해 일제에 협력하는 이들도 나타났다. 예를 들어, 연길성당의 되르플러(Egbertus Dörfler) 신부는 일본군이 훈춘지역 항일독립군을 토벌하는 기회를 틈타 교회를 설립하고 교세를 확장하였던 것이다(윤선자, 2001: 193).

221) 한국개신교회의 반공주의적 태도 역시 1920년대부터 나타나고 있다고 보는 것이 학계의 공통된 의견이다. 그러나 강인철에 따르면, 한국천주교회의 반공주의와 한국개신교회의 반공주의는 유의미한 차이를 보이고 있다. 한국천주교회의 반공주의는 교황청으로부터 수입된 사회교리 형태였다면, 한국개신교회의 반공주의는 어느 정도 자생성을 가진 형태였다. 또한 한국천주교회의 반공주의는 반(反)근대 운동의 성격을 지니고 있었다면, 한국개신교회의 반공주의는 근대화운동의 성격을 지니고 있었다(강인철, 2007b: 59-62).

222) 일제는 1920년대 이후부터 반공주의를 내세워 독립운동을 탄압해왔다. 대표적인 반공정책이 『치안유지법』이었다. 이 법은 1925년 일본 본토에서 제정된 『치안유지법』(법률 제46호)이 한반도에 적용된 것이었다. 그것은 한반도를 소련과 일본 사이의 완충지대로 삼아 공산주의를 차단하려는 일본 본토의 의지와 사상적 통제를 통해 식민통치의 안정화를 꾀하려는 조선총독부의 의지가 맞아떨어졌기 때문이었다. 실제로 『치안유지법』의 제1조는 “국체(國體)를 변혁하고 또는 사유재산제도를 부인하는 것을 목적으로 하여 결사를 조직하거나 또는 그 정(情)을 알고서 이에 가입한 자는 십년 이하의 징역 또는 금고에 처함.”이라고 규정하고 있다. 일제는 독립운동가들을 탄압하는 데 이 법을 적극 활용하였다(Daum백과사전 “치안유지법” <http://100.daum.net/encyclopedia/view/b21c0112b>, 한국민족문화대백과사전 “치안유지법” <http://encykorea.aks.ac.kr/Contents/Index>).

한국천주교회가 본격적으로 반공주의를 내세우기 시작한 것은 광복 이후 소련에 의한 북한 점령과 이에 따른 교회 이익의 심대한 손실이 가시화 되면서부터였다. 한국천주교회가 교황청의 반공주의를 수용한 원인은 일제시기에 이미 형성된 강한 로마중심주의 지배구조가 작동한 결과였다. 그러나 한국천주교회는 정치·경제적 이유 때문이라도 적극적으로 교황청의 반공주의를 수용할 필요가 있었다. 한국천주교회는 친일세력을 엄격하게 척결하던 공산주의 세력과 적대적 관계를 맺게 될 가능성이 높았으며, 교민주의 선교정책이 불러온 대외적 효과, 즉 대지주로서의 지위 역시 공산주의 세력이 추진하던 토지개혁 앞에서 위태로웠던 것이다.

이러한 종교·정치·경제적 배경 속에서 한국천주교회는 “가톨릭과 악마와의 전쟁은 벌어졌다”고 선언하였다. 그리고 1946년 3월에 전격적으로 단행된 북한의 토지개혁 이후 공산주의자들에게 핍박받고 있는 북한천주교회의 모습을 『경향잡지』 등의 잡지를 통해 시시각각 전달하였다(한국천주교중앙협의회, 1946: 28-29; 1947a: 90-91). 공산주의에 대한 한국천주교회의 비난은 특히 『가톨릭 청년』을 통해 집중적으로 이루어졌다. 이 잡지에는 1947년 91건, 1948년 110건, 1949년 52건 등 반공 기사가 대대적으로 실렸다(강인철, 1992: 202). 1948년 2월에는 ‘남조선 모든 감목’(서울, 광주, 춘천, 대구, 전주교구 교구장)들이 공동교서를 발표하여, 한국천주교회의 모든 구성원들이 십자군이 되어 공산주의에 맞설 것을 종용하고 나섰다. 이처럼 한국천주교회는 교황청과 흐름을 같이 하여 전시체제에 맞먹는 반공태세를 갖추고 있었다. 다음은 “남조선 모든 감목들의 연합교서”를 발췌한 것이다.

공산군에게 점령된 만주등지의 소식은 날로 험악하여 가고 있는지라. 이를 우리는 남의 일로 알고 있을 수 없나니, 이 경향잡지에 보도되어온 그편의 참상을 우리도 언제 당할지 알 수 없으므로 제군의 목자인 우리는 이런 중대하고 급박한 사태를 관망하고 있을 수 없어, 하늘을 우러러 이 종교적, 민족적, 국가적 위기에 특별하신 구호를 청하기로 결의하였노라. ... 우리 민족의 환난을 막기 위하여 자발적으로 통회 보속 희생 극기하는 십자군이 도처에 이러나기를 간절히 바라며, 간절히 부탁하며, 간절히 권장하노라(한국천주교중앙협의회, 1948c: 34-35).

한편, 한국천주교회는 남한만의 단독 총선거에 적극 참여하게 된다. 이때 총선거

와 관련된 『경향잡지』의 사설은 적극적인 정치참여를 통해 공산주의를 단죄하라는 교황의 독려가 한국천주교회의 행보에 상당한 영향을 미치고 있었음을 보여준다.

총선거란 것은 이처럼 중대한 대의사를 우리가 선거하는 것이므로 우리는 가만히 앉아 있을 수가 없다. 비록 종교와 정치는 그 범위를 달리한다할지라도 이처럼 중대한 문제에까지 무관심 할 수는 없다. 구라과 가톨릭이 제1차 대전 후에는 종전의 소극적 태도를 버리고 점차로 정계에 적극적 태도를 취하는 것은 이 때문이다. 교황성하께서도 선거에 있어 투표하는 것은 거룩한 의무라 하여 크게 격려하시는 것도 이 때문이다. … 교황 비오十二세성하께서는 일찍이 사만명 이태리 부인들에게 선거에 대하여 이렇게 말씀하셨다. 「선거에 있어서 양심적 책임을 다 하라. 먼저 모범을 보이라. 그리고 누구를 선거하여야 옳을지 모르는 무식한 대중의 빛이 되어라. 이것은 가정에서 가정으로, 가족에서 가족으로, 마을에서 마을로… 옮겨가며 실천하라.」 이 말씀은 총선거를 앞에 놓고 있는 바로 우리 교중에도 하시는 말씀이다. … 금상교황께서는 상기부인들에게 (지금 우리에게) 이렇게 말씀하신다. 「천주와 종교의 정당성을 인증 하는 자에게만 투표하라!」 그리고 「선거는 한 가지 거룩한 의무이다. 민족을 보호하고 가톨릭 문화의 옹호를 위하여 선거의 의미는 더욱 깊다! …」 그러므로 구라과 각국에서는 선거가 시작되면 성직자는 물론이요. 각 수도원 남녀수도자들도 용감하게 투표장을 향하여 진군하는 것이다. 우리 조선에도 이렇게 앞으로는 몇 해마다 한 번씩 이런 선거가 계속하여 있을 것이요. 따라서 우리는 언제나 소극적으로 지낼 수는 없을 것이다. 시작할테면 일찍 시작하라. 적어도 전투연습은 될 것이다! 총선거를 앞두고 각 지방 교회는 시국대책을 세우라!(한국천주교중앙협의회, 1948d: 18-19).

교황청의 반공주의는 세속적 정치권력이 무력화된 교황청의 종교적·이데올로기적 입지를 강화시키는데 효과적으로 활용되었던 예외적인 종교적 권력수단이였다. 교황청은 반공주의를 내세워 정치적 영향력을 행사하고 있었다. 동아시아 지역을 보자면, 교황청은 국제연맹의 반대에도 불구하고 만주국을 승인하고(만주 위에는 소련이 있었다), 국공내전을 벌이던 장제스 정권을 강력히 지지했다. 그리고 반공주의자들을 중국 교회의 지도자로 세웠다(강인철, 2006: 102-103). (종교적 차원에서) 강화된 교황청의 반공주의는 자본주의 체제의 수호자를 자처하기 시작한 미국의 (정치경제적 차원의) 반공주의와 친화력을 가지게 되었고, 교황청과 미국은 이데올로기적 동맹관계를 형성하게 된다. 그것은 1947년경 트루먼(Harry S. Truman) 미국대

통령과 교황 비오 12세가 주고받은 서한을 통해 드러났다.

트루만 대통령의 서한

1. 나는 금일 세계의 가장 기본 문제는 신앙의 재건이라고 생각한다. 그리고 인류의 모든 권리의 보호자인 교황은 이 문제에 있어서 협력해 줄 것으로 믿는다.
2. 영원한 세계 평화는 기독교의 진리에서만 수립되는 것이다. 나의 목적은 전인류가 전체 주의 철쇄(鐵鎖) 하에서 생활하지 않는다는 신앙을 고취하는 데 있는 것이다.
3. 나는 세계에서 전쟁과 전쟁의 원인을 제거하기 위하여 도덕적 세계의 건설에 노력하는 전세계의 단결과 도덕적 십자군의 건설을 요구한다.

비오 교황의 서한

1. 귀관의 신앙 재건과 세계 평화에 관한 서한은 세계 평화에 의구를 가지고 있는 사람들에게 격려를 주고 그들의 신앙을 더일층 공고하게 할 것이다.
2. 신을 추방한 국가가 인간의 제권리를 보호하게 된다면 인류는 그 후 노예 상태로 저락할 것이다. 그리고 이러한 결과는 전쟁을 초래할 것이다.
3. 나는 귀관과 신앙의 재건과 세계 평화 수립에 관하여 전력으로 협조할 것이며 이러한 노력이 성공하기를 희망하는 바이다(가톨릭청년사, 1947: 42; 문규현, 1994b: 85-56에서 재인용).

서한이 교환된 직후, 교황 비오 12세는 미군정이 지배하고 있던 남한에 교황사절을 파견하였다(1947). 이러한 결정은 매우 파격적인 것이었다. 관례적으로 아직 정부가 수립되지 않은 나라에 외교관을 보내는 경우는 거의 없었기 때문이다. 이때 교황이 파견한 교황사절은 미국인 선교사 출신이자 강력한 반공주의자 번(Patrick Byrne) 몬시놀이었다(한국천주교중앙협의회, 1947a: 161-166; 강인철, 2006: 142).²²³⁾ 교황은 한반도를 공산주의 세력과의 투쟁이 벌어지는 반공주의의 최전선이라고 판단하고 있었던 것이다.

한반도에 대한 교황의 인식은 1948년 단독정부를 수립한 남한이 국제적 승인을 얻는 과정에서 다시 한 번 드러나게 되었다. 1948년 8월 15일에 열린 ‘대한독립선포식’에 참석한 번 몬시놀은 “이제 대한이 독립되고 정부수립도 완성되었으니 열국은

²²³⁾ 번 몬시놀의 반공주의적 성향과 한국에서의 활동과정은 최선희(2014)를 참고하라.

이를 승인하기를 바라며 또 마땅히 승인할 것이다”라는 요지의 발언을 하였다(한국 천주교중앙협의회, 1948a: 140). 교황 비오 12세의 축전이 도착한 이 행사에서 행한 교황사절의 발언은 마땅히 교황의 의중이 반영된 것이었다. 이러한 교황의 의중을 파악한 미군정은 “‘타협적인 친미주의자이며 온건한 성품과 가톨릭교의 배경을 지니고 있는’ 장면을 유엔총회 한국 대표로 적극 추천했다”(문규현, 1994b: 171). 실제로 유엔 총회 한국 대표로 임명된 장면은 1948년 12월 파리에서 열린 제3차 유엔총회에서 천주교 인맥을 최대한 활용하였다. 그는 파리에 가기 전 미국에 들러 미국의 스펀만(Francis Spellman) 추기경²²⁴에게 이승만 대통령의 친서를 전달하고 협조를 구했다(한국천주교중앙협의회, 1948b: 155). 그리고 번 몬시뇰이 써준 소개장을 활용하여, 각국 유엔 대사와 대표자들을 소개받을 수 있었다(문규현, 1994b: 177-178).²²⁵ 이 당시 교황 비오 12세는 교황청 국무성 장관 몬티니(Giovanni Battista Enrico Antonio Maria Montini, 추후 교황 바오로 6세가 됨) 대주교와 주프랑스 교황대사 론칼리(Angelo Giuseppe Roncalli, 추후 교황 요한 23세가 됨) 대주교에게 한국대표를 위한 지원을 아끼지 말 것을 명령한 상태였다(노길명, 2005a: 158-159). 한편, 장면은 당시 혜화동성당 주임사제이면서 유엔 총회 당시 파리에 와있던 성재덕(Pierre Singer) 신부와 리지외(Lisieux) 지역에 성지순례(리지외의 성녀 테레사 성지)를 가기 위해 기차를 탔다. 그런데 그들은 기차에서 호주 시드니 교구 오브라이언(O'Brien) 부주교를 만났다. 오브라이언 주교의 주선을 통해, 장면은 호주대표단의 한국문제 담당자 플린스콧트(Jim Pliniscott)를 소개받았다. 장면은 그를 통해 미·소공동위원회 결렬 후 한국문제의 유엔 상정을 반대해온 호주대표이자 유엔 총회 의장 에버트(Herbert Vere Evatt)를 설득할 수 있었고, 그로부터 한국승인을 약속받았다(허동현, 2009: 363-364). 결국 유엔총회는 찬성 48개국, 반대 6개국, 기권 2개국의 결과로 대한민국을 한반도의 합법적인 정부로 승인하였다. 장면은 총회 후 이승만 대통령의 특사로서 교황 비오 12세를 알현하여 그간의 도움에 감사의 뜻을 표명하였다(한국천주교중앙협의회, 1949a: 13). 유엔의 승인 이후 교황청은 1949년 4

224) 스펀만 추기경은 미국 뉴욕 교구장이자 군종교구장으로 활동하였다. 반공주의자면서 교회 내 극우세력의 리더였다. 1946년 교황 비오 12세에 의해 추기경에 서임되었다.

225) 번 몬시뇰은 1948년 당시 캐나다 외무장관 루이 스티븐 생 로랑(Louis Stephan St. Laurant)에게 서신을 보내 한국이 유엔총회에서 승인될 수 있도록 협조해줄 것을 당부하였다. 이 서신에서 그는 “한국이 무너지면 유엔도 흔들리고 미국 뉴욕의 아름다운 건물들은 무덤이 될 것”이라면서, 공산주의와 대적하기 위해 서방세계가 한국을 승인해주어야 한다는 점을 강조하였다(최선혜, 2014: 369).

월 한국을 공식 승인하고, 교황사절이었던 번 몬시뇰을 주교로 승품시켰다(한국천주교중앙협의회, 1949b: 56). 또한 교황은 1951년 5월 국무총리였던 장면에게 성 실베스테르(S. Silvester) 훈장을 수여했다(강인철, 2006: 279).

한편, 한국전쟁기에 교황 비오 12세는 회칙 *Evangelii Praecones*(1951)를 통해 “원컨대 교양있고 존경할만한 그리고 고대로부터 고도의 문명을 자랑하는 한국과 중국 인민들이 조속한 시일 내에 소란스러운 분란과 전쟁으로부터 뿐만 아니라 불의에 찬 공산주의를 격멸할 것을 기원하는 바”라고 선언하였다. 그리고 1952년 1월 교황의 기도지향으로 한국인들을 위해 기도할 것을 모든 신자들에게 요청하였다. 이처럼 교황은 한국전쟁을 공산주의와의 전쟁으로 규정하고, 이 전쟁에서 남한이 승리할 수 있기를 바란다는 마음을 숨기지 않았다(문규현, 1994b: 238). 또한 교황은 유럽 순방 중 한국전쟁이 발발하자 급히 귀국하려는 노기남 주교에게 “너 착한 목자야. 양 떼를 찾아 목숨을 아깝다하지 않고 불바다 속으로 뛰어들었으니 장하다. 장하다.”라는 내용의 친서를 보냈다. 이 친서를 받은 노기남 주교는 교황의 격려에 감격하고 교황에게 특별한 애정을 지니게 되었다. 이후 그는 교황이 추진하는 반공주의 정책에 더욱 적극적으로 호응하는 태도를 보이게 되었다(노길명, 2005a: 153).

이처럼 교황청은 남한을 여러 측면에서 도와주었다. 남한에 대한 교황청의 적극적인 지원은 한국천주교회와 이승만 정권의 밀월관계를 더욱 공고하게 만들었다. 이는 한국천주교회가 한국사회에 대한 영향력을 강화시키는 하나의 요인이 되었다. 반공주의 교리를 지키기 위한 교황청의 행보는 남한 단독정부의 국제적 승인을 위해 적극 협력하는 형태로 드러났다. 그러나 공산주의 세력으로부터 교회를 수호하기 위한 교황청의 반공주의 교리는 의도하지 않게 한반도의 분단을 가속화시키는 촉매제 역할을 하게 되었다.

2) 계속되는 교황청의 정교분리 정책

선교지역에 대한 교황청의 정교분리 정책은 광복 이후에도 지속적으로 영향을 미치고 있었다. 이와 관련하여 교황청이 한국천주교회에 직접적으로 개입한 사건은 노기남 주교에 대한 교황청 포교성성장관 서리의 방한이었다. 이승만 정권 후기에

들어서게 되면서, 정권과 한국천주교회의 관계는 급속도로 악화되었다. 이것은 한국 천주교회가 적극적으로 지원하던 장면이 이승만 정권으로부터 탄압받게 되자, 이를 자신과 동일시하게 된 한국천주교회 또한 이승만 정권과 갈등을 맺게 된 것이었다 (강인철, 2013a: 282-283).²²⁶⁾ 즉, 한국천주교회는 제2차 바티칸공의회 이전의 배타적인 교회관에 입각하여 교회를 탄압하는 세력을 적으로 규정하고, 개선주의적인 태도를 보이기 시작한 것이다.

한국천주교회와 이승만 정권 간의 갈등이 돌이킬 수 없을 정도로 깊어지게 되자, 교황청은 한국천주교회에 직접 개입하는 방법을 선택했다. 교황청은 노기남 주교에게 정치에 관여하지 말라고 경고와 질책을 보냈던 것이다(노길명, 2005a: 254). 이것은 선교지에 적용하고 있던 교황청의 정교분리 정책이 반영된 것이었다.

그러나 한국천주교회가 교황청의 지시를 따를 기미가 보이지 않자, 교황청은 진상을 조사하기 위해 1959년 3월 (한국천주교회의 직할 상급부처인) 포교성성 장관 서리였던 아가자니안(Krikor Bedros XV Aghajanian) 추기경을 한국에 파견하였다. 그것은 이승만 정권이 교황청에 김법린 법무부장관을 파견하여, 노기남 주교를 서울대목구장²²⁷⁾에서 경질하고 후임으로 윤을수 신부로 교체해달라고 요구한데 따른 것이었다. 한국에 도착한 아가자니안 추기경은 노기남 주교와 만나 반정부 투쟁을 그만둘 것을 직접 요구했다. 다음은 노기남 주교가 아가자니안 추기경과 만났던 상황을 회고한 내용이다.

추기경(아가자니안 추기경: 인용자주)께서 한국을 떠나시는 날이었다. 내가 마지막 인사를 드리러 교황사절관으로 갔는데, 약속 시간이 넘었는데도 면회가 늦추어져 응접실에서 기다리고 있었다. 수십 분이 지나니 추기경실에서 정부 세 부처 장관이 면회를 마치고 나오지 않는가. 나는 여러 가지로 생각했다. 이자들이 추기경에게 직접 무슨 말을 했을까? 물론 좋은 말은 아니었겠지! <경향신문> 타도! 아니면 노 주교 정치 참여 금지령 등등을 호소했겠지! 이런 생각을 하며 추기경실로 들어간 나는 추기경으로부터 한 시간 동안이나 간곡한 주의 말씀을 들었다. ‘<경향신문>에서 손을 뗄 수 없는가?’, ‘왜 주교로서 정치에 관여하는가?’ 등의 말씀이었다. 그러나 나는 억울하기 짝이 없었다. 한국의 실정을 모르시는 노령의 추기경으로서는 당연한 심려요 주의이겠으나 나로서는 안타깝기 한이 없었다(노기남, 1969:

226) 자세한 내용은 4장을 참조하라.

227) 광복 이후, 경성대목구는 서울대목구로 명칭을 변경하였다.

337-338; 최종고, 1984: 853에서 재인용).

그러나 한국천주교회는 추기경이 로마로 돌아간 이후에도 반정부 투쟁을 멈추지 않았다. 서울대목구가 운영하던 『경향신문』은 “대통령이 잘못하면 국민이 갈아치울 수 있다”는 요지의 논설을 게재함으로써 이승만 정권을 자극했다. 이승만 정권은 1959년 4월 30일자로 『경향신문』을 폐간하면서 한국천주교회를 탄압했다. 노기남 주교는 성명서를 발표하고 『경향신문』 폐간 조치를 강력하게 비난했다(한국천주교 중앙협의회, 1959: 193-199). 이러한 한국천주교회의 태도는 (적어도 겉으로 드러난 것만 보면) 교황청의 지시를 공개적으로 거부한 것이었다. 그러나 교황청이 한국천주교회에 대해 권력을 행사(예를 들자면, 노기남 주교를 서울대목구장직에서 파면하는 등)하기도 전에 이승만 정권은 1960년 4·19혁명으로 몰락해버렸다(5장에서 살펴볼겠지만, 한국천주교회는 4·19혁명에 소극적으로 참여했다). 4·19혁명은 교황청이 한국천주교회의 입장을 이해하는 데 도움을 주었던 것으로 보인다. 다음은 노기남 주교가 이승만이 대통령직에서 하야(下野)했을 때 주한 교황사절을 만났던 당시 기억을 회고한 것이다.

나(노기남 주교: 인용자주)는 교황 사절에게 4·19 혁명이 일어난 사실과 이 박사의 하야 성명, 그리고 당시의 사태를 보고 드리고, 또 그날부터 <경향신문>을 복간한다고 보고 드렸더니, 그때서야 교황 사절도 당시의 한국 정국의 상황을 이해하는 것 같았고, <경향신문>이 왜 야당지 노릇을 했으며, 내가 정치인이 아니면서 왜 야당 정치인 취급을 받았는지 이해하는 듯했다. 이리하여 그 후부터 교황청에서도 나에 대한 정치 주교의 인상이 차차 해소되기 시작했던 것이다(노기남, 1969: 339; 노길명, 2005a: 257에서 재인용).

한편, 1961년 5월 16일 박정희 소장을 중심으로 한 군부세력이 쿠데타를 일으켰다. 이때 주한 교황사절이었던 주피(Saverio Zupi) 주교는 주한 외교사절 가운데 가장 먼저 쿠데타에 대한 지지를 표명하였다. 이는 국가와의 갈등을 피하려는 교황청의 정교분리 선교정책과 한반도의 공산화에 대한 교황청의 우려가 반영된 것이었다.²²⁸⁾ 이러한 교황청의 태도는 군부세력에 의한 종교 탄압을 우려하던 한국천주교

228) 이점에 대해서는 5장에서 자세히 다루겠다.

회의 지도부에 직접적인 영향을 미쳤을 것으로 판단된다. 실제로 주한 교황사절의 지지표명 이후, 한국천주교회는 ‘반공 가톨릭’이라고 불릴 정도로 반공에 관한 담론을 교회 안에 집중적으로 확산시켰다. 한국천주교회는 장면 정권과 동일시되던 자신의 이미지를 벗어버리고, 정치권력과는 아무런 관련이 없다는 것을 군부세력에게 보여주고자 했던 것이다.²²⁹⁾ 교황 바오로 6세 또한 박정희 정권을 지지하고 나섰다. 1963년 7월 10일, 교황은 자신의 즉위를 축하하기 위해 방문한 김용식 외무부 장관에게 박정희 정권을 지지하는 의사를 표명하였다. 이처럼 쿠데타에 대한 교황사절의 재빠른 지지표명과 박정희 정권에 대한 교황의 직접적인 지지표명은 쿠데타의 정당성을 확보하려는 박정희 정권의 의도에 부합되는 것이었다. 박정희 정권은 교황청과 정식 외교관계 수립을 적극 추진하였다. 1963년 12월 무렵, 양국은 정식으로 수교를 맺고 공사를 상호 파견하였다. 이때 주한 교황사절은 주한 교황공사로 호칭이 바뀌었다. 또한 1965년 6월 19일, 교황은 여당의 국회의원이자 국회의장이었던 이효상²³⁰⁾에게 1급 기사 훈장에 해당하는 대십자가장(大十字架章)을 수여하였다. 1966년에는 교황청과 박정희 정권의 관계가 더욱 격상되어 양국의 외교관이 대사급으로 변경되었다(강인철, 2013b: 370-372). 교황청과 박정희 정권의 긴밀한 관계는 고스란히 한국천주교회와 박정희 정권의 밀월관계로 이어지게 되었다. 당시 교황청은 한국사회에서 소수 교파에 불과했던 한국천주교회의 후견인과 같은 역할을 하고 있었기 때문이다. 한국천주교회는 교황청이 맺어온 정교관계에 발맞춰, 박정희 정권의 정책들을 지지하고 정당화하는 태도를 보였다.

다른 한편, 교황청은 한국천주교회의 성장세를 감안하여, 한국천주교회를 대목구 체제(교황 직속 대리구)에서 정식 교구를 설립하는 교계제도 체제(교구장 주교의 통치)로 전환하고, 한국천주교회를 자립적인 지역교회로 인정해주었다(1962). 이에 따라 서울대목구와 대구대목구, 광주대목구가 대교구로 승격되고, 각 대목구장은 대주교로 승품되었다. 또한 춘천대목구(1955), 전주대목구·부산대목구(1957), 청주대목구(1958), 대전대목구(1959), 인천대목구(1961)가 모두 교구로 승격되었다. 교계제도

229) 『가톨릭 시보』는 쿠데타 직후인 1961년 5월부터 8월까지 거의 매호에 ‘반공’과 관련된 기사들을 내보냈다(조광, 2001: 211-212; 강인철, 2013b:55).

230) 이효상은 대구대목구 소속 신자로써, 대구대목구와 박정희 정권의 밀월관계를 유도한 인물이다. 그는 한국사회에 지역감정을 불러일으킨 인물로 유명하다. 그의 아들 이문희는 이후 대구대교구의 교구장 대주교(1986-2007 재임)가 되었다.

설정이후에는 수원교구(1963), 원주교구(1965), 마산교구(1966), 안동교구(1969), 제주교구(1971)를 추가로 신설되었다.²³¹⁾ 또한 교황 바오로 6세는 1969년 3월 김수환 주교를 한국 최초의 추기경으로 서임하였다.²³²⁾ 이처럼 교황청은 한국천주교회의 제도화를 숨 가쁘게 추진하였다. 그러나 한국사회에서 천주교 신자비율은 여전히 낮은 상태였다. 따라서 한국천주교회는 여전히 선교지역으로 분류되어 교황청 포교성성(1988년 이후 인류복음화성)의 관할권에 속하게 되었다.²³³⁾

교황청은 병인박해 때 순교한 24위의 순교자들을 1968년 10월 6일자로 시복하였다. 이때 한국천주교회에서는 노기남 대주교와 김수환 대주교, 주한 교황대사 로톨리(Hippolito Rotoli) 대주교를 비롯한 성직자와 수도자·평신도 등 140명이 로마 성 베드로성당에서 열리는 시복식에 참여하였다. 시복식은 김수환 대주교의 주례로 진행되었다. 시복식이 끝나고 성당에 입장한 교황 바오로 6세는 강론을 통해 새로 탄생한 복자들의 순교정신을 칭송하였다. 그리고 교황은 순례단에게 “유례없이 긴 시간 20분의 알현”을 허락하였다(한국천주교중앙협의회, 1968b: 778-780).

박정희 정권 중반에 들어서게 되면서, 한국천주교회와 박정희 정권 사이에는 갈등 관계가 형성되기 시작했다. 특히 1974년에 벌어진 지학순 주교 구속사건은 이 시기에 교황청과 한국천주교회의 관계를 살펴보는 데 주목할 필요가 있는 사례이다. 지학순 주교 구속사건은 대만, 필리핀, 독일, 오스트리아, 로마를 거쳐 1974년 7월 6일자로 귀국하던 지학순 주교(원주교구장)가 민청학련 관련 혐의로 중앙정보부 요원들에 의해 공항에서 체포되면서 발생한 일련의 사건들을 말한다. 현직 교구장 주교가 국가에 의해 납치형태로 체포된 초유의 사태는 교황청의 적극적인 개입을 가져오게 만들었다. 이때 가장 활발하게 움직인 사람들 가운데는 주한 교황대사 도세나(Luigi Dossena) 대주교가 있었다. 그는 1973년에 주한 교황대사로 부임하였으며, 정교분리를 강조하면서 박정희 정권과의 갈등을 초래하는 한국천주교회의 사회참여 행위를 제약하는 데 영향력을 행사하고 있었던 인물이었다. 따라서 그는 지학순 주교의 체포와 재판이 박정희 정권과 한국천주교회의 관계를 악화시킬 것이라는 점에

231) 이후, 1989년 설립된 군중교구와 2004년 서울대교구로부터 분리된 의정부교구가 추가되어 현재의 한국천주교회 교구지도가 완성되었다.

232) 김수환 추기경은 1966년에 마산교구장으로 임명되었다가, 1968년에 서울대교구장으로 임명되어 1998년까지 재임하였다.

233) 한국천주교회는 오늘날까지 선교지역으로 분류되어 인류복음화성의 관할 아래 놓여있다.

대해 심각한 우려를 가지고 있었다. 그는 이러한 우려를 해소하기 위해 김동조 외무장관, 노신영 외무차관과 하비브(Habib) 주한 미국대사 등을 지속적으로 만나 지학순 주교의 석방을 타진하였다. 그는 지학순 주교를 출국시켜 로마에 장기간 머물게 하라는 박정희 정권의 요구를 일부 수용하여, 교황청이 지학순 주교에게 즉각적인 추방을 명한 것으로 보이지 않을 정도의 시일을 두어 외국으로 출국시키는 안을 두고 박정희 정권과 협상하고 있었다(장영민, 2014: 48, 55). 그런데 7월 23일, 지학순 주교가 박정희 정권을 정면으로 비판하는 양심선언을 하였다(기쁨과희망사목연구소, 1996a: 67-68). 이 사건으로 박정희 정권과의 협상이 결렬되자, 도세나 대주교는 주한 미국대사관 공관차석과 대화도중 “주먹으로 탁자를 치며 지 주교에게 분노를 표시”할 정도로 언짢아했다. 도세나 대주교에게 지학순 주교는 천주교회와 한국 정부의 갈등을 부추기는 최대의 장애물이었던 것이다(장영민, 2014: 55-56).

한편, 지학순 주교의 양심선언 이후, 박정희는 중앙정보부 고위 간부 두 명을 모든 주교들에게 보냈다.²³⁴⁾ 이로써 박정희 정권과의 갈등이 실제로 한국천주교회에 대한 국가의 탄압으로 이어지게 될 가능성이 높아지게 되었다. 도세나 대주교는 주교들에게 지학순 주교의 양심선언은 개인적인 의견에 불과할 뿐, 한국천주교회의 입장과는 무관하다는 취지의 성명서를 발표할 것을 제안하였다(장영민, 2014: 54). 그러나 도세나 대주교의 제안은 김수환 추기경의 반대로 실현되지 못했다. 김수환 추기경은 “사회교의 실천은 종교의 의무다”라는 제목의 선언문을 주교단 명의로 발표하여 지학순 주교의 양심선언을 옹호하였다(기쁨과희망사목연구소, 1996: 70-72). 김수환 추기경이 교황대사의 제안을 거절할 수 있었던 것은 추기경이라는 지위가 한 몫을 차지했던 것으로 보인다. 추기경은 바티칸 시국(교황청의 세속적 국가명칭)의 시민으로서, 해당 지역교회를 관할하는 교황대사의 영향력으로부터 상대적으로 자유로웠다. 그리고 교황을 보좌하는 최고 자문기관의 일원이자 교황의 선거권과 피선거권을 가지고 있다는 점만으로도 추기경의 교회 내적 지위는 교황 다음가는 위치에 놓여있었다.

그럼에도 불구하고, 박정희 정권과 대립하는 김수환 추기경에 대한 교회 내부의

234) 이들은 한국천주교회가 지학순 주교에 대한 지지를 철회하지 않을 경우, 한국천주교회에 대한 모든 보호와 특권을 철회하고, 천주교 신자인 정부의 고위관료의 신원을 보장하지 않을 것이며, 교회를 적대세력으로 비난할 것이라고 협박하였다(장영민, 2014: 54).

반발은 강하게 나타났다. 김수환 추기경의 증언에 따르면, 천주교회의 사회참여에 대해 교회 “상층부에서부터 찬반 의견이 심각하게 갈라졌고, 때로는 서로의 마음을 아프게 하는 상처로까지 발전하였”다고 한다. 그리고 “참여에 반대하는 이들은 그 모든 일의 탓이 교회를 대표한다고 볼 수 있는 나에게 있는 것으로 생각하여 로마 교황청에 나를 고발하는 편지를 연명으로 보내”기 까지 하였다. 박정희 정권도 내무부 장관과 천주교 신자 장관, 국회의원 등을 교황청으로 보내 김수환 추기경에 대한 처벌 또는 “그 이상의 무엇”을 요구하였다(김수환, 1996).

3) 제2차 바티칸공의회 수용

그런데 김수환 추기경이 박정희 정권과의 마찰을 불사하고 교황대사의 제안을 거절했던 이유는 무엇일까? 더 근본적으로, 지학순 주교는 자신의 행동을 어떻게 정당화하고 있었던 것일까? 이에 대해 김수환 추기경은 한국천주교회가 적극적인 사회참여를 통해 박정희 정권과 대립하게 된 것은 제2차 바티칸공의회의 영향이 결정적이었다고 주장하였다. 그는 “교회는 비록 그 기원이 하느님으로부터 오고 세상에 있지 않다 할지라도 세상 안에, 세상을 위해서, 즉 인류의 구원을 위해 있고 따라서 세상을 향하여 열려 있는 교회이어야 한다”는 것이 제2차 바티칸공의회의 결론이라고 강조하였다(김수환, 1996).²³⁵⁾ 이처럼 김수환 추기경은 공의회를 통해 변화된 천주교회의 교회론을 정확히 이해하고 있었다. 실제로 1974년부터 1987년 사이 한국천주교회가 생산한 사회참여 관련 문서들 가운데 상당수가 제2차 바티칸공의회 문헌과 공의회의 후속작업으로 발간된 사회교리 문헌들을 인용하고 있다는 사실은 한국천주교회가 공의회로부터 영향을 받고 있었음을 보여준다<표 4-3>.

235) 함세웅 신부 역시 비슷한 주장을 하고 있다(함세웅, 1988).

<표 4-3> 사회참여 문서들에서 가장 자주 인용된 사회교리 관련 문헌들(1974년-1987년)

문헌	발표자(발표 시기)	인용 빈도(회)	비율(%)
사목헌장	제2차 바티칸공의회(1965)	83	25.8
어머니요 스승	요한 23세(1961)	36	11.2
지상의 평화	요한 23세(1963)	24	7.5
인권과 화해	세계주교대의원회의(1974)	16	5.0
세계 정의	세계주교대의원회의(1971)	15	4.7
노동헌장	레오 13세(1891)	11	3.4
팔십주년	바오로 6세(1971)	10	3.1
교회헌장	제2차 바티칸공의회(1964)	8	2.5
노동하는 인간	요한 바오로 2세(1981)	7	2.2
교회와 인권	교황청 정평위(1974)	7	2.2

출처: 강인철(2008: 247)

물론 한국천주교회는 지역교회와 교황청과의 특수한 관계 때문에, 공의회의 결과를 당연하게 수용해야만 했다. 특히 공의회가 수용될 당시까지만 하더라도 교계질서를 강조하는 제도 중심적 교회관이 천주교회를 지배하고 있었기 때문에, 교회 중심부의 변화를 지역교회가 거부하는 것은 사실상 불가능했다. 더욱이 지역교회가 공의회 결과를 수용하지 않는다면, 성 비오 10세회와 같이 교황청으로부터 파문당하거나, 성공회처럼 분리되어 나갈 수밖에 없다. 따라서 한국천주교회는 공의회를 적극적으로 수용해야만 했다.

그러나 한국천주교회가 공의회를 적극적으로 수용한 이유는 교계질서에 의한 것만이 아니었다. 한국천주교회 자신도 공의회를 적극적으로 수용해야만 할 필요가 있었던 것이다. 그 이유는 첫째, 한국천주교회의 공의회 수용에는 당시 주교단의 의지가 반영되고 있었다. 공의회가 열리던 당시 한국천주교회는 교계제도의 설정(1962)과 함께 자립적인 지역교회로서 첫걸음을 내딛고 있었던 상황이었다. 따라서 한국천주교회의 주교단은 보편교회의 흐름에 민감할 수밖에 없었고, 특히 급격한 변화를 가져온 제2차 바티칸공의회의 결정사항에 촉각을 곤두세울 수밖에 없었다. 보편교회의 흐름에 뒤처지면 안 된다는 부담감이 그들에게 존재했기 때문이다. 그 부담감은 공의회가 폐막된 다음해인 1966년 5월 주교단이 발표한 “『바티칸』공의회와 한국 교회”라는 제목의 공동사목교서에 그대로 나타나고 있다(한국천주교중앙협의회, 1966).

우리 한국 가톨릭이 공의회를 일종의 지나가는 행사로 보는 인상을 주며, 공의회와 중요성과 그 목적하는 바에 대하여 미온적(微溫的) 태도를 가지게 되어, 전체 교회와 호흡을 같이 못하며 세계적 사조에 뒤떨어져 있게 되는 원인은 공의회가 가르치는 바와 의결한 사항을 모르는 데 있습니다(한국천주교중앙협의회, 1966: 2).

따라서 주교단은 공의회 결정사항을 적극적으로 신속하게 수용하고자 하였다. 주교들은 공의회를 수용하기 위한 구체적인 실천사항들을 다음과 같이 제시하였다.

① 모든 신자들이 특히 사제들이 공의회 가르치심과 의결하신 사항을 배우고 묵상할 것입니다. 전세계 주교들도 공의회에서 신학을 다시 배웠습니다. 그러므로 신자들 특히 사제들이 공의회를 배우는 것이 당연한 것입니다. 앞으로 사제들이 강론, 교리교수는 말할 것도 없고, 교회 출판물, 간행물을 통하여 일반 신도들에게 공의회를 인식시켜야 되겠습니다,

② 우리 일상생활이 공의회 정신과 부합되는지 반성하고 묵상해야 되겠습니다.

③ 교종 「바오로 六世」의 말씀대로 『공의회 의결사항을 달관하여 그 정신에 따라서 이를 우리 실생활에 실천하면 교회의 새로운 정신이 발전될 것입니다』

④ 공의회적 쇄신에 있어, 개인주의적 태도를 버리고 중도로부터 전하여 내려오는 진리 즉 우리가 천주의 백성으로서 공동체적(Communitarie) 정신으로 그리스도께 대한 충성의 증언을 하도록 노력해야 되겠습니다(한국천주교중앙협의회, 1966: 4).

이 교서가 제시하는 바와 같이, 한국천주교회 구성원들이 제2차 바티칸공의회를 연구하고 묵상하기 위해서는 공의회 문헌의 조속한 번역이 필요했다. 때문에 한국천주교회는 공의회가 폐막된 지 4년 만에 공의회 문헌 전권을 번역하였다<표 4-4>. 또한 성직자 및 교회 지도자들이 공의회 정신을 사목현장에서 보다 쉽게 습득할 수 있도록 1965년 5월부터 『사목』지(紙)²³⁶⁾를 발간하기 시작하였다. 그리고 각 교구와 본당에서는 신자들을 대상으로 공의회 문헌 교육이 실시되었다(강인철, 2008: 230-231).

236) 『사목』은 『경향잡지』로 한국천주교회의 공식 기관지를 통합하기로 결의한 한국천주교주교회의의 결정에 따라 2007년도에 폐간되었다(한국천주교주교회의, 2007a: 2007-56).

<표 4-4> 제2차 바티칸공의회 문헌들의 한국어 번역·출간 추이

문헌	최초 발표시기	번역·출 간시기	번역자	출판사
거룩한 전례에 관한 헌장 (전례헌장)	1963.12	1969	베네딕도 수도원	한국천주교중앙협의회
교회에 관한 교의 헌장 (교회헌장)	1964.11	1967	김남수	한국천주교중앙협의회
하느님의 계시에 관한 교의 헌장(계시헌장)	1965.11	1969	김종진	한국천주교중앙협의회
현대 세계의 교회에 관한 사목 헌장(사목헌장)	1965.12	1968	김남수	한국천주교중앙협의회
매스미디어에 관한 교령 (매스미디어 교령)	1963.12	1967	정환국	한국천주교중앙협의회
동방 가톨릭교회에 관한 교령 (동방교회 교령)	1964.11	1969	김남수	한국천주교중앙협의회
일치운동에 관한 교령 (일치 교령)	1964.11	1969	김남수	한국천주교중앙협의회
주교들의 사목임무에 관한 교령(주교 교령)	1965.10	1968	김남수	한국천주교중앙협의회
수도생활의 쇄신에 관한 교령 (수도생활 교령)	1965.10	1967	정의채	한국천주교중앙협의회
사제 양성에 관한 교령 (사제양성 교령)	1965.10	1969	김남수	한국천주교중앙협의회
평신도사도직에 관한 교령 (평신도 교령)	1965.11	1969	김남수	한국천주교중앙협의회
교회의 선교활동에 관한 교령 (선교 교령)	1965.12	1967	정의채	한국천주교중앙협의회
사제의 생활과 교역에 관한 교령(사제생활 교령)	1965.12	1969	김남수· 김정진	한국천주교중앙협의회
그리스도인 교육에 관한 선언 (그리스도인교육 선언)	1965.10	1967	정의채	한국천주교중앙협의회
비그리스도교와 교회의 관계에 관한 선언 (비그리스도교 선언)	1965.10	1967	김남수	한국천주교중앙협의회
종교자유에 관한 선언 (종교자유 선언)	1965.12	1967	최명화	한국천주교중앙협의회
제2차 바티칸공의회 문헌 (공의회 문헌 전체 수록)	1963.12- 1965.12	1969	김남수 외	한국천주교중앙협의회

출처: 강인철(2008: 232)

둘째, 공의회를 강렬하게 체험한 일부 주교들과 사제들이 더욱 강화되는 독재체제에 대한 저항의 근거를 공의회에서 발견하고 있었고, 그것이 촉발요인이 되어 한국 천주교회 안에 공의회 정신이 급속하게 확산될 수 있었다. 지학순 주교 구속사건에서 보인 지학순 주교와 김수환 추기경의 태도는 공의회의 영향을 받은 것이었다. 지학순 주교는 제2차 바티칸공의회가 진행 중이던 1965년에 주교로 임명되었다. 그리고 공의회 마지막 회기에 그는 『사목헌장』에 대한 심의·의결 과정에 참여하기도 하였다(조현철, 2014: 67). 이후 그는 1971년에 벌인 부정부패 추방운동²³⁷⁾에 대한 교구 신자들의 반발을 『사목헌장』에서 제시한 교회의 가르침을 통해 무마시키는 등(황종렬, 2006: 26) 공의회를 통해 사회문제를 해석해나갔다. 또한 당시 독일에 유학 중이던 김수환 추기경은 “유학 중 가장 인상 깊었던 것은 제2차 바티칸 공의회였다”고 증언할 정도로 천주교회의 중심부에서 공의회의 움직임을 생생히 체험할 수 있었다(박준영, 2008: 77-78). 김수환 추기경과 지학순 주교는 유신헌법에 반대할 목적으로 1973년 12월에 발족한 헌법개정운동본부에 천주교 지도자로서는 처음으로 참여하는 선구자적인 모습을 보였다. 또한 그들은 주교들 가운데 사회참여 관련 문서를 가장 많이 생산하고 있었다<표 4-5>.

237) 지학순 주교가 통치하던 원주교구는 5·16장학회와 함께 원주문화방송 설립에 공동출자를 하였다. 5·16장학회 관련 방송국 관계자들의 부패를 인정한 원주교구가 시정을 요구했으나 받아들여지지 않았다. 이에 지학순 주교와 원주교구는 1971년 10월 5일부터 7일까지 부정부패를 추방하자는 내용의 대대적인 가두시위를 벌였다.

<표 4-5> 개별 주교들의 사회참여 관련 문서 생산 현황(1974년-1987년)

구분	74	75	76	77	78	79	80	81	82	83	84	85	86	87	합계
김수환	3	-	2	3	4	7	3	2	1	-	-	-	4	5	34
지학순	7	2	3	2	2	1	-	1	1	-	-	-	-	-	19
나길모	3	-	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	5
두봉	1	-	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	3
윤공회 ²³⁸⁾	-	-	1	1	-	1	5	3	2	1	-	-	2	2	18
김재덕	1	-	-	-	1	1	-	-	-	-	-	-	-	-	3
황민성	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	1
박도마	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	1
이갑수	-	-	-	-	-	-	-	-	1	-	-	-	-	-	1
소계	15	2	8	8	8	11	8	6	5	1	0	0	6	7	85

출처: 강인철(2008: 241)에서 편집

공의회 폐막 이후, 교황청은 공의회 후속 문서들을 지속적으로 발표함으로써, 각 지역교회들이 공의회 정신을 더욱 심화하도록 격려하고 있었다. (교황 요한 23세로부터 공의회를 물려받아 공의회를 속개하고 폐막한) 교황 바오로 6세는 회칙 『민족들의 발전(*Populorum Progressio*)』(1967), 교서 『팔십주년(*Octogesima Adveniens*)』(1971) 등을 통해 사회적인 문제에 대한 교회의 입장을 적극적으로 밝혔다. 그리고 전 세계 주교들은 1971년에 열린 제2차 세계주교대의원회의에서 정의(justice)를 주제로 『세계주교대의원회의 제2차 총회 문헌: 세계 정의(*Convenientes ex Universo*)』.(1971)라는 제목의 문헌을 발표하였다. 이밖에도 교황청은 적극적인 사회참여를 통해 사회정의를 실현하려는 지역교회를 격려하였다. 예를 들어, 1968년 강화도 심도직물사건이 벌어졌을 때, 한국천주교회는 주교단 명의의 공동성명서를 발표하는 등 부당한 정치권력에 대해 강력하게 대응했다(한국천주교중앙협의회, 1968a: 4-5). 이러한 대응에 대해, 교황 바오로 6세는 한국 주교단에 격려와 치하의 편지를 보냈

238) 윤공회 대주교는 청주교구장 파디(James V. Pardy) 주교의 비서로 공의회 1회기(1962년)에 참석했고, 2회기(1963년)때는 로마에서 교황 바오로 6세로부터 직접 주교 서품을 받고 곧바로 공의회에 참석하는 등 공의회와 깊은 관련을 맺고 있었다(윤공회, 2015: 117-118). 특히 그는 본인의 사목지인 광주대교구 내에서 518 민주화운동이 벌어지게 됨에 따라, 이와 관련된 교회의 입장을 발표해야 될 필요성이 있었기 때문에 생산 문서의 숫자가 많았던 것으로 보인다.

던 것이다(한상봉, 2010a).

한편, 지학순 주교 구속사건이 벌어지기 직전인 1973년 10월 주교들은 주교회의 추계 정기총회를 개최하였다. 이 총회에서 김수환 추기경이 주교회의 의장에 선출되었고, 제1부의장에 윤공희 대주교, 제2부의장에 김재덕 주교, 서기에 나길모 주교, 상임위원에 지학순 주교가 선출되었다(한국천주교중앙협의회, 1973a: 12). 이들은 공의회의 영향을 받은 이들로서, 교회가 세상을 향해 열려있고, 또 인류가 당면한 문제들을 해결하는 데 적극적으로 나서야 한다는 공의회 이후 변화된 세계관에 익숙한 주교들이었다. 이러한 분위기 속에서 발생한 지학순 주교 구속사건은 한국천주교회의 적극적인 사회참여를 촉발시키는 계기가 되었다(김수환, 1996). 또한 이 사건으로 인해 1974년 9월 천주교정의구현전국사제단이 결성되었고, 이들을 비롯한 다수의 교회단체들이 공의회의 변화된 세계관을 근거로 국가의 독재에 대한 비판적 목소리를 높이기 시작했다.

이처럼 제2차 바티칸공의회는 한국천주교회가 정권과의 대결도 불사하면서 적극적으로 사회참여를 하도록 만든 결정적인 요인이었다. 이와 같은 공의회의 수용은 한국천주교회가 민주주의를 수호하는 집단의 이미지를 갖게 하는 데 주요한 계기가 되었다. 또한 3장에서 살펴보았듯이, 공의회는 배타적 성직자중심주의 지배구조를 지양하고 평신도들의 참여를 보다 강화하는 형태, 즉 협력적 성직자중심주의 지배구조의 형태로 성직자와 평신도의 관계를 재설정할 것을 권고했다. 이러한 공의회의 결정은 한국천주교회에도 수용되어 평신도들의 보다 많은 교회 참여를 위한 제도적 장치들이 마련되고, 실제로 평신도들의 참여가 확산되는 모습이 나타나기 시작했다.

그러나 공의회 이전의 교회론을 고수하고 있던 주교들과 사제들은 박정희 정권과의 갈등을 야기하는 상황을 달가워하지 않았던 것으로 보인다. 그러나 그들은 적극적인 사회참여를 원하는 공의회, 즉 보편교회의 흐름과 이를 권장하고 독려하는 교황의 의중을 무시할 수 없었다. 따라서 그들은 김수환 추기경을 비롯한 일부 성직자들과 교회 구성원들의 사회참여 활동을 묵인할 수밖에 없었으며, 정권 비판적인 문서도 일부 생산해낼 수밖에 없었다.

4) 교황 요한 바오로 2세와 교황 프란치스코

그러나 1980년대 공의회를 보다 보수적으로 해석하는 교황의 등장과 함께 한국천주교회에는 변화가 나타나게 되었다. 1978년에 즉위한 교황 요한 바오로 2세는 (교회의 ‘쇄신’과 ‘현대화’를 주문한) 제2차 바티칸공의회 결정을 급진적으로 수용하려는 교회 구성원들의 움직임을 제어한 인물로 평가되고 있다. 교황의 재임시절 그의 강력한 지지자였던 신앙교리성 장관 라칭거 추기경(교황 베네딕토 16세)이 공의회의 급진적 수용이 교회 전통에 대한 부정을 가져오고, 그것이 교회에 혼란을 초래하고 있다고 지적한 것(이제민, 1995: 88-89)은 교황의 의지가 반영된 것이라고 할 수 있었다. 물론 교황 역시 공의회의 성과를 분명하게 인정하고 있지만, 그것은 그가 추진한 사목정책과는 다소 모순된 것이었다. 이를 두고 미국의 신학자들은 교황이 “제2차 바티칸공의회 언어를 제1차 바티칸공의회로 복귀하기 위해 사용”했다고 지적하기도 했다(황경훈, 2015: 30).

이러한 그의 모순이 분명하게 드러난 것은 그가 1983년에 공포한 『교회법전』(주교회의 교회법위원회 역, 1989)이었다. 이 새로운 『교회법전』²³⁹⁾에서, 그는 이 법전이 제2차 바티칸공의회 정신을 반영한 것이라고 천명하였다.²⁴⁰⁾ 그러나 새로 개정된

239) 1983년에 새로운 『교회법전』이 공포되기 전까지는 1917년에 교황 베네딕토 15세가 공포한 『교회법전』이 적용되고 있었다.

240) “거룩한 규율법들(SACRAE DISCIPLINAE LEGES)은 가톨릭 교회는 창설자이신 하느님께 항상 충성하면서, 교회에 맡겨진 구원의 사명을 잘 수행하도록 세기를 통하여 개혁하고 쇄신하여 왔다. 이와 같은 목적에서 전 세계 가톨릭 교회가 고대하는 바를 마침내 완성하여 오늘 1983년 1월 25일 개정된 교회법전을 공포한다. 이와 함께 1917년 성령 강림 대축일에 반포된 현행 교회법전을 개정하겠다고 나의 추모하는 선임자 요한 23세가 처음으로 결정한 1959년 그 날을 생각하게 된다. 교회법을 개정하겠다는 이 결정과 함께 로마 교구 대의원 회의를 개최하며 세계 공의회를 소집하겠다는 다른 두 결정을 같은 날 교황이 발표하였다. 이 두 결정 중에서, 첫 번째 것은 교회법 개정과 밀접한 관련이 없지만, 두 번째 것 즉 공의회는 현안 문제에 대하여 지극한 중요성을 띠며, 깊이 연결되어 있다. 요한 23세 교황이 현행 교회법전을 개정할 필요성을 왜 느꼈는지 묻는다면, 그 대답은 1917년에 공포된 교회법전 자체 안에 있다고 할 수 있다. 그러나 결정적인 또 다른 대답이 있다. 그것이 즉, 교회에 지극한 관심을 불러일으킨 공의회 자체가 교회법전의 개정을 명확하게 원하고 요구할 것으로 보였기 때문이다. 다 아는 바와 같이, 교회법전을 재검토하겠다고 처음으로 발표하였을 때는, 공의회는 완전히 미래에 속한 일이었다. 더욱이 공의회의 교도권 행사와 특히 교회에 대한 공의회의 가르침은 1962년부터 1965년 사이에 완성될 것이었다. 그럼에도 불구하고 요한 23세의 통찰은 매우 예리했고 먼 앞을 내다보면서 교회 선의를 전망하고 내린 그의 판단이 옳았음을 아무도 부인할 수 없다. 그러므로 오늘 반포되는 새 교회법전은 공의회에 앞선 작업이 필요했다. 그러나 법전 개정은 그 공의회 소집과 함께 발표되었다 하더라도, 시간적으로 볼 때 공의회 뒤에 따라오는 것이다. 왜냐하면 개정 준비 작업은 마땅히 공의회를 기반으로 해야 하기 때문에 공의회 폐막 후가 아니면 작업을 시작할 수 없었다. 이 긴 여정의 시작인 1959년 1월 25일 그 날과 법전 재검토를 주창한 요한 23세를 오늘 생각하면서 이 법전이 그리스도교 신자 생활의 쇄신이라는 같은 하나의 의도에서 나왔음을 알아야 한다. 이런 의도에서 공의회 작업 전체가 법전의 규범과 방향을 끌어 냈다”(교황 요한 바오로 2세, 1983).

교회법전에는 전통적인 교계제도를 강화하는 내용들이 포함되어 있었다. 법전은 주교 특히 교구장 주교의 권력에 제한을 거의 두고 있지 않았다. 그리고 교황과 교황청 그리고 교황대사²⁴¹⁾의 권력은 현지 주교의 그것보다 더욱 강조되고 있었다.²⁴²⁾

또한 교황청은 협력적 성직자중심주의 지배구조와 교회의 적극적인 사회참여를 논하는 성직자들과 신학자들(특히 해방신학자들)을 노골적으로 탄압했다. 예를 들어, “요한 바오로 2세 교황의 1년”이라는 제목의 기고문을 발표하여 교황의 보수주의와 복고정책을 비판한 쾅이 1979년 12월 18일자로 교황청으로부터 가톨릭 신학 교수직을 박탈당하게 된 것을 필두로(쾅, 2013: 246-248), 해방신학자 보프는 1984년 교황청 신앙교리성(옛 종교재판소)에 소환되었고, 1992년 6월 28일자로 환속을 결정했다(한상봉, 2008). 한편, 교황청은 공의회를 해방신학이 가장 활발하게 펼쳐지던 브라질천주교회를 통제하기 위해 1985년 상파울루대교구 카마라(Dom Hélder Pessoa Câmara) 대주교 후임으로 보수적 성향의 카르도주(José Cardoso Sobrinho) 대주교를 임명하였다. 그리고 상파울루대교구를 네 개 교구로 분할하여 보수적 성향의 주교들을 교구장에 앉히는 등 브라질천주교회 내 보수파(친로마파) 양성에 힘을 기울였다. 1995년 5월에 이르러 교황이 지지하던 네베스(Dom Lucas Moreira Neves) 대주교가 브라질천주교주교회의 의장에 선출되었는데, 이로써 브라질천주교회에 대한 통제는 결실을 맺게 된 것으로 평가된다(뢰비, 2012: 160-162). 이처럼 교황은 “의심을 받아 훼손되지 않고 착실한 신앙을 보이는 사람 및 특히 윤리신학 문제에서 교황과 일치하는 사람, 또 로마에 대하여 무조건적인 충성을 표명한 사람들을 우대”하고 있었다. 더욱이 교황은 100여 차례에 달하는 해외 사목방문을 통해 지역교회에 자신의 위상을 분명히 자각시킴으로써, 주교들이 자신의 사목정책에 따르도록 무언의 압박을 가하고 있었다(프란츠, 2001: 462-463). 이러한 그의 모습은 그가 공의회 이전의 제도 중심적 교회관과 폐쇄적 세계관으로 천주교회를 회귀시키려 했음을 보여주는 증거들이었다. 쾅이 “공의회의 배신”(쾅, 2013: 247), 라너가 “거울철로의 복귀”(이제민, 1995: 90)라고 말한 것은 바로 이러한 교황의 사목정책을 두고 한 말이었다.

241) 교황대사는 해당 지역교회 내에서 추기경을 제외한 모든 성직자들에 우선하는 지위를 가지고 있다.

242) 물론 그는 “수위권의 사명에 대한 본질을 포기하지 않으면서 새로운 상황에 개방적인 수위권 행사 방식”에 대한 도움을 요청(교황 프란치스코, 2014a: 32항; 교황 요한 바오로 2세, 1995: 95항) 하는 등 교황의 수위권에 대해 다소 유연한 태도를 보이기도 했다.

이러한 교황의 사목정책은 한국천주교회에 그대로 영향을 미쳤다. 공의회 정신에 입각하여 교회 쇠신을 강조하던 신학자들이 교황청에 의해 줄줄이 퇴출당하게 되었으며, 교황의 사목정책에 부응하는 인사들이 주교 서품을 받았다. 이 과정에서 한국천주교회는 (1960년대 후반 이후부터 추진되어 오던) 제2차 바티칸공의회에 대한 수용보다 교황이 추진하는 “겨울철로의 복귀”에 관심을 기울이게 되었다. 이는 성직자와 평신도 사이에 배타적 성직자중심주의 지배구조를 강화하고, 한국사회의 당면 문제들에 대한 한국천주교회의 관심을 저하시켜 교회의 사회참여를 급속히 감소시키는 등 한국천주교회를 공의회 이전의 상태로 되돌리는 효과를 발휘하게 되었다. 때문에 공의회 정신의 실현을 촉구하는 교회 쇠신 논의가 교회 내부에서 등장하게 되었으며, 교회 밖에서는 한국사회의 민주화 흐름에 역행하는 한국천주교회의 모습을 접하면서 한국천주교회에 대한 지지를 점차 철회하는 모습을 보이게 되었다. 이러한 분위기는 교황 베네딕토 16세 재임기 까지 이어졌다. 한국천주교회의 1980년대 변화에 대해서는 6장에서 상세하게 다룰 것이다.

한편, 2013년에 즉위한 교황 프란치스코는 한동안 잊고 지냈던 제2차 바티칸공의회를 다시 전면으로 부상시켰다. 그는 『복음의 기쁨』을 통해 교회의 쇠신을 강조하면서 제2차 바티칸공의회를 상기시켰다.

제2차 바티칸 공의회는 교회의 개혁을 예수 그리스도께 충실한 끊임없는 자기 쇠신에 열린 것으로 제시합니다. “교회의 모든 쇠신은 본질적으로 교회 소명에 대한 충실성의 증대에 있다. … 나그넷길에 있는 교회는 그 자체로서 또 인간적인 지상 제도로서 언제나 필요한 개혁을 끊임없이 계속하도록 그리스도께 부름 받고 있다”(제2차 바티칸공의회 “일치 운동에 관한 교령 일치의 재건” 6항: 인용자 주)(교황 프란치스코, 2014a: 26항).

이렇듯 공의회를 쇠신의 근거로 제시하고 있는 교황은 공의회가 지향했던 “친교”의 교회론과 개방적인 세계관을 상기할 수 있는 여러 발언들을 이어가고 있다. 그의 발언 가운데 몇 가지만 열거해보도록 하겠다. 우선 2013년 10월에 행한 이탈리아의 한 일간지(*La Repubblica*)와의 인터뷰에서 교황이 대답한 내용이다.

교회는 하느님의 백성으로 이루어진 공동체이며, 반드시 그런 존재로 되돌아가야 한다. …

영혼을 돌보는 사명을 맡은 사제와 다른 사목자들, 주교들은 하느님의 백성들을 섬겨야 하며, 교황도 예외가 아니다. … 나는 ‘성직자 중심주의자’를 만나면, 어느새 반(反)성직주의자인 나를 발견하게 된다. … 성직자 중심주의는 그리스도교와 아무런 관련이 없다(한상봉, 2013b).

또 교황은 『복음의 기쁨』에서 다음과 같이 말했다.

간단히 말해서, 하느님 백성의 대다수가 평신도입니다. 소수인 성품 직무자가 이들에게 봉사합니다. 교회 안에서 평신도의 정체성과 사명에 관한 의식이 점차 증가되어 왔습니다. 우리는 많은 평신도에게 의지할 수 있습니다. 그러나 깊은 공동체 의식을 지니고 사랑 실천과 교리 교육과 신앙 거행의 임무에 매우 충실한 평신도들은 여전히 부족합니다. 이와 함께 세례와 견진에서 비롯되는 평신도의 이러한 책임에 대한 명확한 의식은 모든 곳에서 동일한 방식으로 드러나지는 않습니다. 어떤 경우에는 평신도가 중요한 임무를 수행하는 데 필요한 교육을 받지 않았기 때문입니다. 또 다른 경우에는 평신도를 의사 결정에서 제외시키는 지나친 성직주의로 평신도가 교회 안에서 의견을 말하고 활동할 여지가 없기 때문입니다(교황 프란치스코, 2014a: 102항).

이 발언들에서 교황은 제2차 바티칸공의회가 제시한 “하느님 백성”이라는 개념을 사용하여, “하느님 백성” 위에 군림하는 성직자들의 권위주의적이고 배타적인 교회 운영방식을 비판하고, “교계적 친교”에 입각한 성직자와 평신도의 관계를 추구할 것을 강조하고 있었다. 이러한 맥락에서 그는 교황청과 지역교회의 관계를 탈중심화(decentralization)할 것을 강조하였다.

교황직과 보편 교회의 중앙 조직들 또한 사목 개혁의 요청에 귀 기울여야 합니다. 제2차 바티칸 공의회는 이렇게 말하였습니다. 옛 총대주교좌 교회들처럼, 주교회의들은 “합의체적 정신을 구체적으로 적용시키는 여러 가지 풍요로운 활동을 함께할 수 있습니다.”(『교회헌장』 23항: 인용자 주) 그러나 이러한 바람은 온전히 이루어지지 못하였습니다. 진정한 교리적 권위를 포함하여 구체적인 권한을 지닌 주체로 여겨지는 주교회의의 법률적 지위가 아직까지는 충분히 규명되지 않았기 때문입니다. 지나친 중앙 집권은 교회의 생활과 그 선교 활동에 도움이 되기보다는 이를 어렵게 만듭니다(교황 프란치스코, 2014a: 32항).

실제로 그는 2015년 10월에 열린 세계주교대의원회(시노드)에서 “교회와 시노드(하느님 백성이 모여 교리, 규율, 전례 문제를 토의하고 결정하는 교회회의. 여기서는 전 세계주교들의 회의: 인용자 주)는 하나”라고 강조하면서, 교황의 수위권은 보편교회의 “일치의 보증”이므로 분명하게 인정되어야 하지만(교계적 친교), 교황과 주교 간에 맺는 “형제적 친교” 역시 강조하였다.

로마 주교(교황: 인용자 주)는 ‘모든 그리스도인들의 목자요 박사’가 되도록 부름을 받았습니다. 그의 개인적인 확신에서가 아니라 전체 교회 신앙의 가장 중요한 증인이라는 의미에서 그렇습니다. 시노드가 언제나 “베드로와 함께 또 베드로 아래서”(베드로와 함께 할 뿐만 아니라 베드로 아래서도) 활동한다는 사실은 자유를 제한하는 것이 아니라 일치를 보증하는 것입니다. … 이미 제가 분명히 말씀 드렸듯이 지역들 안에서 나타나는 모든 문제들을 식별하는 데에 지역 주교들을 교황이 대신하는 것은 적절하지 않습니다. 이러한 의미에서 건강한 ‘지역 분권’ 안에서 앞으로 나아갈 필요성에 대해서 여러분의 주의를 일깨워 드립니다. … 저는 베드로(교황의: 인용자 주)의 수위권 행사도 시노드의 교회 안에서 큰 빛을 받을 수 있다고 확신합니다. 교황은 홀로 교회의 위에 있지 않습니다. 세례 받은 사람들 가운데 있는 세례 받은 사람처럼, 주교들 가운데 있는 주교들처럼 주교단 안에서 베드로 사도의 후계자로서 동시에 사랑 안에서 모든 교회를 관장하는 로마 교회를 인도하도록 부름 받았습니다(교황 프란치스코, 2015c).

이뿐만 아니라 교황은 교회가 폐쇄적인 세계관을 지양하고, 세상 속으로 나아가 인류가 당면한 문제들에 적극적으로 대처할 것으로 강조하는 발언들도 이어가고 있다.

자기 안위만을 신경 쓰고 폐쇄적이며 건강하지 못한 교회보다는 거리로 나와 다치고 상처 받고 더럽혀진 교회를 저는 더 좋아합니다. 저는 중심이 되려고 노심초사하다가 짐작과 절차의 거미줄에 사로잡히고 마는 교회를 원하지 않습니다(교황 프란치스코, 2014a: 49항).

어느 누구도 종교를 개인의 내밀한 영역으로 가두어야 한다고 우리에게 요구할 수 없습니다. 종교는 국가 사회 생활에 어떠한 영향도 미치지 말라고, 국가 사회 제도의 안녕에 관심

을 갖지 말라고, 국민들에게 영향을 미치는 사건들에 대하여 의견을 표명하지 말라고, 그 어느 누구도 우리에게 요구할 수 없습니다. ... 확실히 “정의가 모든 정치의 목적이며 고유한 판단 기준”이라면, 교회는 “정의를 위한 투쟁에서 비켜서 있을 수 없으며 그래서도 안 됩니다. 모든 그리스도인은, 또 사목자들은 더 나은 세계의 건설에 진력하라는 부르심을 받고 있습니다(교황 프란치스코, 2014a: 183항).

교황의 여러 발언들을 접하게 된 많은 사람들은 그가 추진하는 교회 쇄신의 방향이 공의회가 지향한 것과 일치한다는 것(신학적 정당성을 가지고 있다는 점)을 이해하기 시작했다. 때문에 그의 교회 쇄신 노력은 폭넓은 지지를 받고 있다.

이러한 교황의 교회 쇄신 의지는 2014년 8월 교황의 방한 이후, 한국천주교회에도 적극 반영되는 양상을 보이고 있다. 주교들은 2014년 주교회의 추계 정기총회에서 담화문을 발표하고, 한국천주교회의 쇄신 의지를 밝혔다(한국천주교주교회의, 2014b).²⁴³⁾ 또한 주교회의 산하 한국가톨릭사목연구소는 한국천주교회가 공의회 정신을 제대로 실현하지 못하고 있다는 점을 지적하고, 4대 공의회 문헌(계시헌장, 전례헌장, 교회헌장, 사목헌장)에 기반 한 본당 사목지표를 개발하고 있다(정현진, 2015b). 학계에서도 프란치스코 교황과 공의회를 동일선상에 두고 한국천주교회가 공의회 정신을 얼마나 수용했는지 돌아보는 행사가 열리고 있다.²⁴⁴⁾ 이와 더불어 교황의 발언들은 2008년 이명박 정권의 등장 이후, 활발해지고 있는 한국천주교회의 사회참여에 힘을 실어주고 있는 것으로 보인다.²⁴⁵⁾

이처럼 한국천주교회는 교황의 사목정책에 상당한 영향을 받고 있는 것으로 보이며, 교황의 사목정책에 대해 저항하는 모습도 거의 드러나지 않고 있다. 이것은 천주교회의 조직적 특성이 교황청과 한국천주교회의 관계 내에 잘 반영된 결과, 즉

243) “우리는 프란치스코 교종의 사도적 권고 ‘복음의 기쁨’과 방한하여 들려주신 메시지를 다시 되새기며 한국 교회가 나아가야 할 방향을 여러 지역 교구에서 성직자, 수도자, 신자 전체가 함께 고민하고 성찰하는 여정을 시작할 것을 권고합니다. 이뿐만 아니라 이번 추계 주교회의 총회를 통하여 우리 주교들은 이 땅에 복음의 기쁨을 실현하기 위하여 우리 자신의 생활에 변화와 쇄신이 선행되어야 함을 함께 자각하고 서로 힘을 모아갈 것을 다짐하였습니다. 첫째, 우리가 먼저 찾아 나서면서 소통하고 연대하기 위해 노력하고자 합니다. 둘째, 우리는 스스로 사치한 생활을 청산하고자 합니다. 셋째, 우리는 주교단으로서 함께 지속적으로 자신의 가진 바를 나누고 ‘프란치스코 통장’에 기금을 마련하여 가난한 이들을 위해 사용할 것입니다. 넷째, 여러 지역 교회의 쇄신의 여정에서 종합되는 열매를 주교회의 차원에서 수렴하여 새로운 도약의 기반을 마련할 것입니다”(한국천주교주교회의, 2014b).

244) 예를 들어, 예수회가 운영하는 서강대학교에서는 2015년 9월 18일부터 19일까지 ‘Memoria et Spes 제2차 바티칸 공의회 폐막 50주년 기념 국제학술대회’가 열렸다.

245) 2000년대 중반 이후, 한국천주교회의 사회참여 활성화 현상에 대해서는 6장에서 자세히 다루도록 하겠다.

강한 로마중심주의 지배구조가 형성된 결과라고 할 수 있겠다. 그러나 프란치스코 교황의 교회 쇄신 의지가 한국천주교회에 적극 반영되는지 여부를 확인하기에는 아직 시간이 충분하지 않은 것으로 보인다. 앞서 거론했던 교황과 한국천주교회의 상반된 모습은 교황청과 한국천주교회의 물리적 거리처럼 멀리 떨어져 있는 것으로 보이기 때문이다. 그러나 강한 로마중심주의 지배구조가 형성되어 있는 현재 상황이 지속될 경우, 장기적으로 한국천주교회는 프란치스코 교황의 사목정책에 부응하게 될 것으로 보인다.

4. 소결

지금까지 교황청과 한국천주교회 지배구조의 형성과정에 대해 살펴보았다. 그리고 한국천주교회에는 강한 로마중심주의 지배구조가 형성되어 왔다는 점을 확인할 수 있었다.

한국천주교회는 창립초기부터 가성직제도와 제사문제 등 제도와 교리에 관한 교황청의 유권적 해석(문화자본(교도권, 통치권)의 활용)에 영향을 받고 있었다. 이어서 진행된 교황청의 조선대목구의 설정과 파리외방전교회의 한국진출은 교황청과 한국천주교회 사이에 보편교회와 지역교회의 관계, 즉 교계질서가 도입(제도화)되었다는 것을 의미했다. 따라서 한국천주교회는 교황청의 선교방침에 영향을 받게 되었다. 그런데 교황청은 프랑스에게 동아시아 지역에 대한 선교 보호권을 부여하였다. 따라서 조선의 박해를 받던 한국천주교회는 프랑스를 통한 종교의 자유 획득을 시도하였고, 『한불조약』 체결 이후 그것을 상당부분 쟁취하게 되었다(사회자본의 활용). 이와 함께 한국천주교회에 대한 프랑스의 영향력이 증대 되었다. 이로 인해 일제시기 이전까지 교황청과 한국천주교회 간에는 약한 로마중심주의 지배구조가 유지되고 있었고, 프랑스의 보호권을 인정한 교황청의 입장이 지속되면서 이 지배구조는 교회 내적으로 정당성을 얻고 있었다.

그러나 한반도에 대한 일본의 지배권이 확립되는 과정에서, 프랑스는 한국천주교회에 대한 보호권을 행사할 수 없게 되었다(사회자본의 박탈). 이에 교황청은 한국

을 일본의 식민지로 인정하고, 현지 선교사들에게는 정교분리를 강조함으로써 일제로부터 한국천주교회를 보호하고자 하였다. 이 시기에는 한국천주교회를 재정적으로 지원하던 전교회와 성영회(경제자본)가 교황청 관할기구로 편입되고, 한국천주교회를 관할권 내에 두고 있는 교황사절이 일본에 파견(로마중심주의의 제도화)되는 등 교황청 중심의 적극적인 선교정책이 한국천주교회 내에 반영되었다. 또한 교황청이 파견한 주일 교황사절은 한국천주교회에 대한 방한과 조선지역공의회의 개최, 신사참배의 허용 등을 통해 한국천주교회를 통치하였다. 더욱이 교황청은 한국천주교회의 부정적인 견해도 불구하고, 일본인 성직자를 한국천주교회의 대(지)목구장으로 임명하였다. 이 과정에서 교황청과 한국천주교회 사이에 강한 로마중심주의 지배구조가 형성되어 있다는 점이 명백하게 드러났다. 이 과정에서 강한 로마중심주의 지배구조는 교회 내부적으로는 정당성을 인정받고 있었지만, 한국사회의 정서와 불일치하는 모습을 보이면서 사회적 정당성을 확보하는 데 어려움을 겪었다.

1945년 광복을 맞이하게 되자, 반공주의 교리를 강조하던 교황청은 한반도를 공산주의와 대적하는 반공주의의 최전선으로 인식하였다. 이에 교황청은 남한에 대해 적극적인 지원을 아끼지 않았고, 한국천주교회 역시 북한을 점령한 공산주의에 대해 성전(聖戰)을 선포하면서 남한 정부를 적극 지원하였다. 또한 교황청은 광복 이후에도 정교분리 정책을 한국천주교회에 요구하고 있었다. 그러나 제2차 바티칸공의회 이후 한국천주교회는 공의회의 결정사항을 적극적으로 수용하려는 모습을 보였다. 그리하여 대내적으로는 평신도들의 교회 참여가 확산될 수 있었고, 대외적으로는 교회 구성원들의 사회참여가 확산될 수 있었다. 이러한 변화는 대내적으로는 제2차 바티칸공의회를 통해 정당성을 확보할 수 있었고, 대외적으로는 민주화를 열망하던 한국사회로부터 사회적 정당성을 획득할 수 있었다. 따라서 공의회와 이를 수용한 교회 구성원들의 달라진 모습은 한국사회 내에서 한국천주교회의 긍정적 이미지를 형성하는 데 지대한 영향을 미쳤다. 그러나 교황 요한 바오로 2세는 공의회 이전의 교회론을 보다 강조했다. 한국천주교회는 교황의 뜻에 따라 수직적인 교계 질서를 강조하고, 사회참여에 소극적인 태도를 보이는 모습을 보였다. 이로 인해 한국천주교회는 한국사회로부터 변했다는 비판을 받기도 했다. 이후 공의회 정신을 기치로 교회 쇄신을 강조하는 교황 프란치스코가 즉위하게 되면서, 한국천주교회의 분위기는 대폭 변화되고 있는 것으로 보이며, 이러한 모습에 한국사회도 긍정적인

시선을 보내고 있다.

이처럼 광복 이후 한국천주교회는 교황청의 변화에 민감하게 반응하는 모습을 보이고 있었다. 이러한 모습은 일제시기 이후부터 교황청과 한국천주교회 사이에 형성되어 있던 강한 로마중심주의 지배구조가 오늘날까지 지속적으로 유지되어 오고 있다는 점을 추정가능하게 한다. 따라서 한국천주교회는 교황의 사목정책에 상당한 영향을 받아왔다. 이러한 점은 한국천주교회의 적극적인 사회참여를 불러오게 되면서 한국천주교회가 한국의 민주화에 지대한 공을 세우도록 만들고, 이와 더불어 한국천주교회에 대한 긍정적인 이미지를 형성하는 등 긍정적인 효과를 발휘하였다. 그러나 강한 로마중심주의 지배구조는 한국사회의 흐름(정서)과 모순되는 모습으로 드러나고 있기도 했다. 예를 들어, 일제시기 보였던 한국천주교회의 친일적 사목정책은 한국인들의 민족감정과는 상반된 것이었으며, 1980년대 후반 이후 나타난 급격하게 감소한 교회의 사회참여는 민주화가 진행되고 있던 당시 한국사회의 흐름과는 모순된 것이었다. 때문에 강한 로마중심주의 지배구조는 한국천주교회가 한국사회로부터 사회적 정당성을 획득하는 데 실패하고 비판받게 되는 빌미를 제공하였다.

이것은 한국천주교회가 한국사회와의 관계보다는 교황청과의 관계를 더욱 고려하고 있다는 사실을 보여준다. 그러나 공의회 이후의 교회론을 강조하는 프란치스코 교황의 등장은 한국천주교회와 한국사회 간의 모순을 해소하는 데 도움을 줄 것으로 예측된다. 장기적으로 볼 때, 강한 로마중심주의 지배구조가 유지되고 있는 현 상황에서 프란치스코 교황의 등장은 한국천주교회에 상당한 영향을 미칠 것이기 때문이다.

V. 지배구조의 형성과정(3): 한국천주교회-국가

5장은 한국천주교회와 국가 사이에 형성되어온 지배구조를 다룬다. 한국천주교회는 지난 200여 년 동안 국가와 어떤 관계를 맺어왔을까? 이 장에서는 한국천주교회와 국가 사이에 형성되어온 지배구조의 역사적 전개과정을 검토함으로써, 오늘날 한국천주교회의 현실을 이해하고 실천적인 함의를 얻기 위한 토대를 마련하고자 한다.

1. 일제시기 이전: 국가종속주의적 권력관계에서 경쟁관계로 전환

1) 조선정부의 박해와 한국천주교회의 초토화: 국가종속주의적 권력관계

한국천주교회에 대한 조선정부의 박해는 1784년 한국에 최초의 신앙공동체가 설립된 이후부터 약 100년 동안 지속적으로 이루어졌다. 박해는 제사를 금지시킨 천주교회의 교리가 유교적 가르침과 충돌하여 발생한 진산사건(珍山事件, 1791)이 도화선이 되었다. 당시 조선정부의 입장으로서 천주교 교리로 인해 지배이데올로기로 삼고 있던 유교적 가치관이 무너지는 것을 두고 볼 수 없었기 때문에, 천주교의 확산을 적극적으로 통제할 필요가 있었다. 조선정부에 의해 이루어진 수많은 박해 가운데 4대 박해로 불리는 박해는 1801년의 신유박해(辛酉迫害), 1839년의 기해박해(己亥迫害), 1846년의 병오박해(丙午迫害), 1866년의 병인박해(丙寅迫害)가 있다. 박해 과정에서 순교한 사람들은 대략 10,000명에서 20,000명에 이르는 것으로 추정되고 있다. 천주교 신자들의 고통은 순교에만 머물러있던 것이 아니다. 신자들은 박해를 피해 산골에 숨어살아야 했고, 먹을 것이 없어 굶주림에 시달려야만 했다. 이러한 상황은 선교사들이라고 예외일 수 없었다. <표 5-1>에 나타나 있는 것처럼, 병인박해 시기까지 조선에서 활동한 선교사(성직자) 24명 가운데 14명이 참수를 당하

는 등 선교사들은 자신의 생명을 보호하는 것조차도 버거운 상황이었다.

<표 5-1> 1866년까지 조선대목구에서 활동한 성직자 명단

	성직자 이름	출생	입국	사망	사인
1	주문모 신부	1752	1794	1801	참수
2	브뤼기에르(Bruguière) 주교	1792	-	1835	병사
3	모방(Maubant) 신부	1803	1836	1839	참수
4	샤스탕(Chastan) 신부	1803	1836	1839	참수
5	앵베르(Imbert) 주교	1797	1837	1839	참수
6	김대건 신부	1822	1845	1846	참수
7	페레올(Ferréol) 주교	1808	1845	1853	병사
8	다블뤼(Daveluy) 신부	1818	1845	1866	참수
9	최양업 신부	1821	1849	1861	병사
10	메스트르(Maistre) 신부	1808	1852	1857	병사
11	장수(Jansou) 신부	1826	1854	1854	병사
12	베르뇌(Berneux) 주교	1814	1856	1866	참수
13	프티니콜라(Petitnicolas) 신부	1828	1856	1866	참수
14	푸르티에(Pourthié) 신부	1830	1856	1866	참수
15	페롱(Féron) 신부	1827	1857	1903	탈회
16	랑드르(Landre) 신부	1828	1861	1863	병사
17	조안노(Joanno) 신부	1832	1861	1863	병사
18	리델(Ridel) 신부	1830	1861	1884	병사
19	칼레(Calais) 신부	1833	1861	1884	탈회
20	오메트르(Aumâtre) 신부	1837	1863	1866	참수
21	위앵(Huin) 신부	1836	1865	1866	참수
22	블리외(Beaulieu) 신부	1840	1865	1866	참수
23	도리(Dorie) 신부	1839	1865	1866	참수
24	브르트니에르(Bretenières) 신부	1838	1865	1866	참수

출처: 장동하(2006: 72) 및 필자 자료 수정 보완

배론 성요셉신학교 학장 푸르티에(Jean Antoine Pourthié) 신부가 작성한 1865년도 보고서는 지속되는 박해로 인해 한국천주교회가 겪고 있던 당시의 어려운 상황을 보여주고 있다. 그는 신학생들의 건강상태를 다음과 같이 설명하고 있다.

현재 신학교에는 4명의 신학 과정의 학생과 조금 진전이 있는 몇 명의 라틴어 과정 학생이 공부하고 있다. 빈약하기 짝이 없는 이 신학교의 학생들은 거의 환자들이며, 우리는 병으로 그들을 점차 잃어 가고 있다. 4명의 신학 과정 학생 모두 폐병을 앓고 있다. 이러한 병의 원인은 신선한 공기의 산과 장소의 협소함에 있다기보다, 운동과 활동의 부족에 있다고 본다. 우리 신학교는 위험한 환경에 놓여 있다. 우리는 가난한 농부의 집과 나란히 연결되어 있고, 우리의 모든 건물들이 그 집의 굴뚝에 의지하고 있는 형상이다. 또한 가능한 한 가장

작은 공간에서 생활하고 있어, 나의 불쌍한 학생들은 낮이나 밤이나 문을 굳게 닫고 있으며, 병에 걸린 상태에서 공부하는 학생들은 자기들 옆에 길게 땀아 내린 머리를 넓게 펼쳐 놓은 채 작은 방에서 생활하고 있다. 이웃의 비신자들로부터 주목받고 있다는 걱정이 우리로 하여금 자유롭게 나가는 것을 억제하게 하며, 산들이 많은 이로움에도 불구하고 우리는 아주 드물게 주위를 산보하는 정도이지만, 이것이 학생들을 위한 것이기에 고통스럽지는 않다(푸르티에 신부의 1865년 4월 2일자 보고서, 장동하, 2006: 120).

그의 보고서에 따르면, 대부분의 신학생들은 병을 앓고 있었다. 푸르티에 신부 자신도 각혈을 하고 있었다. 그 원인은 운동 부족에 있었다. 이곳에 신학교가 있다는 사실이 비신자들에게 발각되지 않도록 하기 위해 외부활동을 극도로 자제할 수밖에 없었기 때문이다. 따라서 그와 신학생들은 좁은 골방에 모여 불편한 생활을 지속할 수밖에 없었다. 당시 베르뇌 주교는 이러한 상황을 개선하기 위해 신학교가 위치한 충청북도 제천 배론(舟論)보다 환경이 좋고 안전한 곳을 찾아보았다. 그러나 배론 이외에 신학생들의 안전을 더욱 분명하게 보장해줄 장소는 찾아보기 힘들었던 것으로 보인다. 이러한 이유 때문에 현지인 성직자의 배출을 누구보다 간절히 염원하던 베르뇌 주교의 소망에도 불구하고, 많은 신학생들이 건강을 이유로 신학교를 중퇴하였다(장동하, 2006: 118-119). 결국 해외유학을 통해 양성된 김대건 신부(1845년 서품)와 최양업 신부(1849년 서품) 이후 새로운 한국인 성직자는 종교의 자유가 허락된 이후인 1896년에 이르러서야 배출되기 시작했다.

이와 같이 한국천주교회는 조선정부의 탄압에 속수무책으로 당할 수밖에 없었던 것으로 보인다. 당시 한국천주교회는 대외적으로 자신을 보호할 수 있는 아무런 자본을 가지고 있지 않았기 때문이다. 그럼에도 불구하고 한국천주교회는 국가와 타협하지 않았다. 그것은 한국천주교회와 국가 사이에 일정한 지배관계가 형성되지 않았음을 보여주는 것이었다. 따라서 이 시기 한국천주교회와 국가 사이에는 국가 권력의 우위가 명백한 국가종속주의적 권력관계가 형성되어 있었다고 말할 수 있다.

한국천주교회는 박해를 종식시키고 신앙의 자유를 얻기 위한 방법을 찾는데 골몰하게 되었고, 그것은 당시 제도 중심적 교회관의 특징, 즉 교회를 탄압하는 악의 세력을 물리쳐 승리해야 한다는 개선주의적 사고방식과 결합되었다. 그리하여 외세의

무력(사회자본)을 끌어들이어 조선정부를 제압하자는 주장이 힘을 얻게 되었다. 이것은 (종교적 이유 때문에) 국가로부터 집단학살(genocide)을 당할 위험에 처해 있던 교회 구성원들이 선택할 수 있는 유일한 방법이기도 했다.

1801년 황사영이 작성한 백서(帛書)에는 이러한 당시 한국천주교회의 인식이 그대로 드러나고 있다. 황사영은 정약현(정약용의 맏형)의 사위로서, 17세에 진사에 합격하여 정조(正祖) 임금으로부터 총애를 받던 인물이었다. 그는 주문모 신부에게 알렉시오라는 이름으로 세례를 받고, 활발한 전교활동을 펼쳤다. 그러나 1801년 신유박해가 일어나자, 그는 천주교 신자 마을인 배론으로 피신하여 토굴에 숨어 지냈다.²⁴⁶⁾ 황사영은 천주교회가 박해를 당하는 모습을 보고, 조선에서 신앙의 자유를 얻을 수 있는 방법을 중국 북경교구 주교에게 제안하는 백서를 작성하였다. 잠시 그가 제시한 방법을 살펴보도록 하자.

이 나라는 지금 불안하고 문란한 지경에 놓였으니, 어떠한 일을 막론하고 황제의 명령이 있으면 감치 따르지 않을 수 없습니다. 이러한 때를 타서 교황께서 황제에게 서한을 보내시어 “내가 조선에 성교회(천주교: 인용자 주)를 전하고자 하는 데, 들으니 그 나라는 중국에 속해 있어 외국과 통하지 아니한다 하므로 이렇게 청하는 것입니다. 폐하는 그 나라에 따로 칙령을 내리시어 서양 선교사들을 받아들여서 마땅히 충성하고 공경하는 도리를 가르쳐, 백성들이 황제의 조정에 충성을 다하여 폐하의 덕에 보답케 하십시오”하고 간청하면, 황제는 본래 서양 선교사의 충성스럽고 근실함을 잘 알고 있으므로 그것을 허락할 가망이 있습니다. 이것이 이른바 천자를 끼고 제후들을 호령하는 것이니, 성교회가 안전하게 행해질 수 있을 것입니다(여진천 역주, 2009: 133-134).

위의 글에서 황사영은 조선이 청나라의 제후국이라는 점을 전제하고, 황제의 힘을 빌려 신앙의 자유를 얻을 수 있다는 점을 강조하고 있다. 나아가 그는 조선 국왕을 청나라 공주와 결혼시켜 부마로 삼아 황제에게 충성하도록 만들자고 주장하고 있다.

또 들으니 그 나라 왕(순조: 인용자 주)은 나이가 어려 아직 왕비를 맞지 않았다고 합니다. 만약 종실(청나라 황실: 인용자 주)의 딸 하나를 골라 공주라 하여 시집을 보내서 왕비

246) 그가 숨어서 백서를 작성했던 토굴은 배론 성요셉신학교 건물 바로 옆에 있다.

를 삼는다면 왕은 황제의 사위가 되고, 그 다음 왕은 왕손이 되므로 자연 황제의 조정에 충성을 다할 것이며 … 만약 황제가 들어서 따르고 성교회를 믿는 이들이 중간에서 일을 주선한다면, 성교회가 차차 크게 퍼져 금지할 수 없을 형세에 까지 이를 가능성도 많습니다(여진천 역주, 2009: 139-140).

외세를 통해 신앙의 자유를 얻으려는 그의 주장은 다음의 글에서 더욱 노골적으로 표현된다. 그는 서양의 군함과 군인들을 동원하여 조선 국왕을 협박하자고 나섰다.

이 나라의 병력은 본래 잔약하여 모든 나라 가운데 맨 끝인데다가 이제 태평세월이 200년을 계속해 왔으므로 백성들은 군대가 무엇인지 모릅니다. 위에는 뛰어난 임금이 없고 아래로는 어진 신하가 없어서, 자칫 불행한 일이 있으면 흉과 같이 무너져 버리고 기왓장같이 흩어질 것을 같이 서서 기다리게 되었습니다. 만일 할 수 있다면 군함 수백 척과 정병 5,6만 명이 대포 등 날카로운 무기를 많이 신고, 글을 잘하고 사리에도 밝은 중국 선비 3,4명을 데리고 곧바로 해안에 이르러 국왕에게 서한을 보내어 “우리는 서양의 전교하는 배입니다. … 귀국에서 한 사람의 전교하는 선비를 기꺼이 받아들이신다면 우리는 이상 더 많은 것을 요구할 것도 없고, 절대로 대포 한 방이나 화살 하나도 쏘지 않으며 티끌 하나 풀 한포기 건드리지 않을 뿐만 아니라, 영원한 우호 조약을 체결하고는 북 치고 춤추며 떠나갈 것입니다. 그러나 만일 천주의 사신을 받아들이지 않는다면 반드시 천주의 벌을 집행하고 죽어도 발꿈치를 돌리지 않을 것입니다. …” 라고 하시기 바랍니다. … 만일 힘이 모자란다면 배 수십 척에 군인 5, 6천 명이라도 죽할 것입니다(여진천 역주, 2009: 143-144).

외세를 통해 신앙의 자유를 얻고, 국가의 탄압으로부터 벗어나고자 하는 한국천주교회의 시도는 박해시기에 지속적으로 이루어져 왔던 것으로 보인다. 특히 기해박해(1839)로 인해 3명의 동료 선교사(앵베르 주교, 샤스탕·모방 신부)를 잃은 파리외방전교회 선교사들은 동료 선교사들의 죽음에 대한 책임을 묻고, 조선정부로부터 천주교를 공인받기 위해 자신들의 모국인 프랑스정부가 적극적으로 무력을 사용해 줄 것을 요청했다(조현범, 2008: 302-307). 이에 프랑스 극동함대의 세실 제독은 1846년 조선으로 함대를 이동시켜, 6월 20일 경 충청도 홍주(洪州)의 외연도 앞바다에 나타났다. 마침 그 시기에 조선에는 다시 박해가 일어났다(병오박해). 이때 체포

된 김대건 신부를 구출하기 위해 페레올 주교는 조선 해안에 정박해있던 세실 제독에게 급히 편지를 보내어 김대건 신부를 구출해줄 것을 요청하였다. 김대건 신부 역시 프랑스 함대가 자신을 구출해줄 수 있을 것이라는 기대를 가지고 있었다. 그러나 편지는 늦게 도착하였고, 김대건 신부는 1846년 9월 16일 새남터에서 순교하게 되었다(문규현, 1994a: 56). 페레올 주교는 김대건 신부의 순교와 병오박해의 피해상황을 프랑스 극동함대에 알리면서 프랑스정부가 조선정부의 박해에 적극적으로 개입해줄 것을 요청했다(홍순호, 1987: 46). 그러나 조선 연안에 등장한 프랑스 함대가 별다른 성과 없이 돌아가는 것을 보고²⁴⁷⁾, 선교사들은 “나는 이 프랑스라는 이름이 부끄럽다”며 깊은 실망감을 표시했다(조현범, 2008: 303).

이후에도 한국천주교회는 조선에 대한 프랑스의 무력침공에 적극적으로 협력하는 모습을 보였다. 1866년에 병인박해가 일어나자, 이에 반발하여 프랑스 극동함대가 강화도를 점령한 병인양요(丙寅洋擾)는 한국천주교회가 프랑스에 어떻게 협력했는지를 잘 보여주고 있다. 병인양요 당시 프랑스 함대에 길 안내를 담당한 사람은 박해를 피해 달아난 파리외방전교회 선교사 리델(Felix Clair Ridel) 신부와 3명의 조선인 신자들이었다.²⁴⁸⁾ 또한 천주교 신자들은 조선군의 정보를 프랑스군에게 전달해주는 역할을 수행하였다(장동하, 2006: 170-173).

한편, 리델 신부와 함께 박해를 피해 달아났던 페롱(Stanislas Féron) 신부는 독일 상인 오페르트(Ernst Oppert)와 공모하여, 흥선대원군(興宣大院君)의 아버지인 남연군(南延君)의 묘를 도굴하려다 실패하였다. 그는 남연군의 시체를 두고 조선정부와 종교의 자유를 거래하려고 하였던 것이다.

이와 같은 사건들은 천주교가 외세를 불러오고 있으며, 조상의 묘를 도굴하는 등 야만적인 종교라는 인식을 조선사회에 강화시켰다. 이는 조선정부의 박해를 더욱 확대시키는 요인으로 작용하였다. 병인박해라고 불리는 이 박해는 흥선대원군이 실각한 1873년까지 이어졌으며, 이 박해로 대략 8,000명에서 20,000명 정도가 순교한 것으로 추정되고 있다.

외세를 통해 신앙의 자유를 얻고 조선정부의 탄압을 중단시키려는 한국천주교회

247) 세실 제독은 프랑스 선교사들의 죽음에 대한 책임을 묻는 ‘문책서’를 조선정부에 남기고 돌아갔다.

248) 한국인 천주교 신자 11명은 병인박해를 피해 리델 신부와 함께 중국으로 피신했었다. 이들 가운데 8명은 미리 귀국하고, 최선일, 최인서, 심순여 등 3명은 리델 신부와 함께 남아 있었다.

의 시도는 병인박해 이후 1886년 프랑스와 조선이 『한불조약』을 맺으면서 실현되었다. 이후 한국천주교회는 프랑스라는 제국주의 국가의 힘을 등에 업고, 조선정부를 상대로 자신의 의지를 적극적으로 실현할 수 있게 되었다.

이처럼 한국천주교회는 “완전한 사회”인 교회를 탄압하는 세력(조선정부)과 대적하기 위해 교회를 보호하는 세력(프랑스정부)에게 지속적으로 도움을 요청했다. 이러한 태도는 제도 중심적 교회관 속에서 신학적으로 정당화될 수 있었다.²⁴⁹⁾ 그러나 이것은 당시 한국천주교회가 외세의 앞잡이 노릇을 하였다는 일부 논자들의 비판의 빌미를 제공하고 있는 것도 사실이다. 그들의 주장에 따르면 천주교인들이 자기 종교를 위해 민족을 배신했다는 논리가 성립되기 때문이다. 그러나 이것은 단순하게 이해될 수 없는 부분이다. 당시 한국천주교회는 조선정부로부터 심각한 위협을 받고 있던 상황(집단학살)이었고, 그러한 상황에서 자신을 지키려는 행동은 생존권의 차원에서 접근해야 하기 때문이다. 따라서 당시 상황에 대한 이해는 다면적으로 평가되어야만 한다. 교회 구성원들의 집단학살을 감수할 정도로 조상제사 금지령(이후 폐지됨)을 강조한 교황청, 조선사회의 정서를 고려하지 않고 조상제사 금지령을 그대로 적용하려 했던 교회 구성원들, 다름을 인정하지 않고 폭력으로 한국천주교회를 말살시키려고 했던 조선정부와 조선사회, 이들에 대한 종합적인 평가가 이루어질 필요가 있는 것이다.

2) 프랑스를 통한 한국천주교회의 영향력 확대: 경쟁관계

한국천주교회가 『한불조약』 이후 선교활동을 적극적으로 추진할 수 있었던 것은 프랑스정부의 적극적인 종교보호정책이 있었기 때문이었다. 한국천주교회가 외세를 통해 신앙의 자유를 얻고자 한 것은 이미 확인한 바지만, 프랑스정부는 무슨 이유 때문에 한국천주교회를 적극적으로 보호하고 나섰던 것일까?

249) 이러한 정서는 박해로 인한 순교를 이해하는 관점과 일치한다. 순교를 조선정부와 조선사회의 일방적인 탄압으로 이해하는 것이다. 이것은 2015년 11월 9일 열린 기쁨과희망사목연구원 심포지엄 ‘신앙과 정치, 조선사회 노론 지배체제와 순교신앙’에서도 그대로 드러나고 있다. 여기서 발제자들은 순교를 당시 조선사회의 정치·이념적 차원에서 해석하고 있었다(배선영, 2015c). 하지만 이 심포지엄에서는 순교의 발단이 되었던 조상제사 폐지문제의 신학적 정당성에 대해 상대적으로 관심을 보이지 않고 있었다.

1886년에 체결된 『한불조약』을 통해 조선정부와 외교관계를 맺기 시작한 프랑스 정부는 1888년경 주한 프랑스공사관을 개설하고, 초대 공사로 드 플랑시를 파견하였다. 이때 프랑스정부가 조선정부와의 외교관계에서 최우선 과제로 설정한 것은 한국천주교회의 보호였다. 프랑스정부는 본국 출신인 파리외방전교회 선교사들과 천주교를 믿는 한국인 신자들의 신변보호를 위해 다양한 외교채널을 가동하였다. 그리고 상황이 여의치 않을 때는 프랑스 극동함대의 지원을 받아 무력시위를 하는 등 한국천주교회의 종교 활동을 보호하는 것을 대(對)조선 외교정책의 1순위로 삼고 있었다. 이러한 프랑스정부의 태도를 이해하기 위해서는 당시 프랑스정부와 프랑스천주교회가 맺고 있던 관계를 살펴볼 필요가 있다(최석우, 1987).

1789년의 혁명이후 프랑스정부와 프랑스천주교회는 새로운 정교관계를 맺기 위해 빈번하게 충돌하고 있었다. 혁명이후 프랑스천주교회는 혁명정부로부터 탄압을 받았다. 1789년 11월경 교회재산이 국유화되고, 1790년 2월에는 수도회가 폐지되었으며, 1790년 8월에는 『성직자공민헌장』이 공포되어 모든 성직자들이 국가에 충성할 것을 강요당했다. 1793년 11월이 되자 혁명정부는 그리스도교를 폐지하고 ‘이성의 숭배’를 도입하였다. 이에 따라 주일(主日, 일요일)을 없애기 위해 일주일을 10일로 하고, 노트르담(Notre-Dame) 대성당의 전례를 ‘최고 존재’에 대한 전례로 바꿀 것을 요구하는 등 혁명정부는 그리스도교 전례를 ‘이성의 여신’에 대한 전례로 바꾸려고 하였다. 그러나 1799년 혁명정부의 몰락과 함께 이러한 움직임은 중단되었다.²⁵⁰⁾ 나폴레옹은 교황 비오 7세와 정교협약을 맺는 등 천주교회에 유화적인 모습을 보였다. 그러나 이것은 종교적인 이유 때문이 아니었다. 나폴레옹은 혼란한 프랑스 사회에 질서를 회복하고, 자기 정치권력의 정당성을 교회로부터 얻고자 하는 정치적인 이유 때문에 천주교회와 손을 잡았던 것이다. 실제로 나폴레옹과 천주교회는 잦은 충돌을 빚었다. 1808년 무렵 나폴레옹이 로마와 교황령을 점령하자, 교황은 나폴레옹을 파문(破門)하는 것으로 맞섰다. 이에 나폴레옹은 1809년에 교황을 이탈리아 사

250) 그러나 프랑스 사회의 급진적인 분위기는 오늘날 프랑스 국민의 정신에 지대한 영향을 미치고 있다. 쾨은 이러한 상황을 다음과 같이 설명하고 있다. “인간 권리를 담은 목록이 기독교 교리를 대신하였고 국가 헌법이 교회법을 대신하였다. 프랑스 삼색기가 십자가를 대체하였고 주민등록 명부가 교회 세례, 결혼, 장례 명부를 대체하였으며 교사가 사제를 대신하였다. 애국자가 자신의 목숨을 바치는 조국Fatherland의 제단이 미사와 예배 제단을 대신하였다. 종교적 색채를 지닌 지역, 마을, 거리 이름들이 애국자들의 이름으로 대체되었다. 영웅화된 애국자 순교자들에 대한 경배가 성인 숭배를 대신하게 되었고, 혁명 가요 ‘라 마르세예즈 La Marseillaise(프랑스 국가)’가 미사곡 ‘테 데움 Te Deum’을 대신하였다. 부르주아 중산층 가치와 사회 화합에 대한 계몽주의적 윤리가 기독교 윤리를 대체하였다”(쾨, 2013: 205).

보나(Savona)로 압송하여 1812년 3월까지 가택 연금 시켰으며, 같은 해 6월에 다시 프랑스 폰텐블로(Fontainebleau)에 귀양을 보내는 등 교황을 탄압하는 일도 서슴지 않았다(프란츠, 2001: 384-385; 콩비, 2012: 314-316). 그러나 1814년 나폴레옹의 몰락과 함께 왕정이 복고된 이후 프랑스천주교회는 국가와 다시 밀접한 관계를 맺게 되었다. 하지만 종교권력에 대한 정치권력의 우위는 돌이킬 수 없는 대세로 굳어지게 되었다. 특히 1870년 프랑스-프로이센 전쟁에서 패한 나폴레옹 3세(Napoleon III)의 제2제정이 몰락하고, 제3공화국이 수립되면서 프랑스정부는 정교분리를 강력하게 추진하였다. 결국 프랑스에는 1905년 종교의 정치참여를 금하는 『정교분리법』이 제정되었다.

이처럼 프랑스정부와 프랑스천주교회는 국내적으로는 서로 경쟁하는 지배관계를 맺어 가고 있었다. 그러나 국외에서는 양자가 서로 협력하는 모습을 보이고 있었다. 19세기 무렵 프랑스정부는 다른 서구 열강들과 마찬가지로 제국주의적 식민지 확장 정책을 펼치고 있었다. 이때 해외 선교는 식민지 확장정책의 좋은 수단이 될 수 있었다. 나폴레옹의 발언은 이를 잘 보여준다.

나는 여러 나라의 정보를 수집하기 위해 선교사를 파견할 것이다. 선교사의 성직자 복장은 선교사를 보호할뿐더러 국가의 정치적, 상업적인 의도를 숨기는 데에도 도움이 될 것이다(최석우, 1987: 18).

프랑스정부의 해외 팽창은 프랑스천주교회의 입장에서도 해외 선교지를 확대시킬 수 있는 좋은 기회로 인식되었다. 더욱이 당시 확산되던 오리엔탈리즘과 계몽주의가 결합되면서, 프랑스 사회에는 그리스도교가 전파되지 않은 미지의 세계를 향한 선교 열풍이 형성되고 있었다. 그리하여 프랑스정부와 프랑스천주교회는 국내 상황과는 무관하게 “프랑스의 영광과 세계에서 기독교세력의 팽창을 연결”(홍순호, 1987: 41)시키는데 있어 협력관계를 맺게 된다.

이렇게 맺어진 협력관계는 『한불조약』 이후 프랑스 공사와 파리외방전교회 선교사들의 관계로 이어지게 되었다. 특히 당시 프랑스정부의 대(對) 아시아 정책은 인도차이나 반도를 식민지화 하는 데 역량을 집중하고 있었다. 따라서 조선에 대한 프랑스정부의 외교정책은 자신들의 이해관계를 노골적으로 드러내지 않으면서도 조

선에 정치적 영향력을 확대할 수 있는 방법을 채택하고 있었다. 그것은 천주교 보호정책으로 드러나고 있었다. 프랑스정부는 본국 출신 선교사들인 파리외방전교회 선교사들의 선교활동을 보호함으로써, 그들을 통해 한국사회에 프랑스의 영향력을 확대시킬 수 있다고 판단하였던 것이다(장동하, 2005: 138-140). 파리외방전교회 선교사들도 본국의 영향력을 선교활동에 적극 활용하려고 하였다. 3장에서 살펴본 로베르 신부 사건은 양자가 어떻게 협력하고 있었는지를 잘 보여주는 사례였다. 이 사건에서 프랑스정부가 보여준 함포외교는 조선정부에 대해서는 프랑스정부의 무력을 과시하는 효과를, 선교사들에 대해서는 선교활동의 자유를 확보하는 이중의 효과를 가져왔다. 이를 통해 선교사들은 조선정부의 외교정책에도 영향을 미칠 수 있었다. 뫼텔 주교는 고종(高宗)을 알현하고 고위관리들과 접촉하면서 제3국(프랑스 등)의 지원을 통해 일본과 러시아를 견제하는 방법에 대해 여러 차례 논의하고 있었던 것이다(노길명, 2005a: 65-67).²⁵¹⁾

한편, 프랑스정부와 파리외방전교회 선교사들 간의 정교협력 관계는 한국인 천주교 신자들에 대한 보호정책으로 확대되어 나타나고 있었다. 프랑스정부는 한국인 천주교 신자들에 대한 신변보호까지 개입하고 있었던 것이다(장동하, 2005: 155-160). 그런데 선교사들은 본국의 정치적인 입장과는 상관없이 무조건적으로 교회를 보호하려고 하였다. 그들은 천주교 신자들이 개입된 송사에 직접 관여하여 비신자들을 사적으로 처벌하는 등 조선정부의 공권력을 무시하는 태도를 보였던 것이다. 그것은 당시 천주교회의 개선주의적 인식이 반영된 것이었다. 이러한 선교사들의 적극적인 신자보호는 천주교회의 보호 아래 들어오려는 이들의 입교로 이어지게 되었다. 그러나 지나친 신자보호로 인해 선교사들은 프랑스 공사와 갈등을 빚기도 했다(장동하, 2005: 217-249).

이러한 선교사들의 태도는 교안(敎案)²⁵²⁾의 주요한 발생 원인으로 작용하였다(박찬식, 2007). 그런데 당시 벌어졌던 교안의 전개 양상을 살펴보면 프랑스정부의 힘을 빌린 한국천주교회의 종교권력과 조선정부의 정치권력 간의 역학관계가 변화하

251) 이러한 사실은 뫼텔 주교가 열강들 사이에서 조선왕조가 독립할 수 있는 방안을 고민했었다는 증거이기도 하다.

252) 교안이란 아시아 지역에 진출한 그리스도교가 지역사회의 전통 또는 이권 등과 관련하여 발생하게 된 물리적 충돌을 말한다. 우리나라에서 교안이 발생한 시기는 『한불조약』 체결 이후부터 1905년 을사조약 때까지 약 20년 간이다(가톨릭닷컴 홈페이지, <http://dictionary.catholic.or.kr/dictionary.asp>).

는 과정을 살펴볼 수 있다(박찬식, 2007: 66). 『한불조약』이 체결된 다음 해인 1887년에 최초의 교안이 발생한 이후²⁵³⁾ 1896년까지 벌어진 교안들은 주로 조선의 관료들과 백성들이 천주교회를 공격하는 형태로 이루어졌다. 즉, 이 시기에 관료들과 백성들이 천주교회를 공격한 사례는 37건에 달하지만, 천주교회가 관료들과 백성들을 공격한 사례는 13건에 불과했던 것이다. 그러나 교안이 집중되었던 1897년부터 1903년까지는 관료들과 백성들이 천주교회를 공격한 사례는 34건에 불과하지만, 천주교회가 관료들과 백성들을 공격한 사례는 99건으로 이전 시기와는 반대의 상황이 나타나고 있었다. 더욱이 이전 시기에는 천주교회가 일반 백성에게 사형(私刑)을 가하는 사례가 없었는데, 이 시기에는 10건이나 발생하고 있었다. 이러한 변화는 1897년을 기점으로 프랑스정부의 힘을 빌린 한국천주교회 특히 프랑스 선교사들의 대외적 종교권력이 조선정부의 정치권력보다 우세했던 상황을 보여준다.²⁵⁴⁾ 그런데 이러한 선교사들의 태도에는 제2차 바티칸공의회 이전의 교회론과 세계관이 그대로 반영되고 있었다. 그들은 한국천주교회와 신자들에게 가해지는 부당한 처우에 대해서는 프랑스정부의 힘을 빌릴 정도로 적극적인 자세를 보이고 있었지만, 천주교회 영역 밖의 민중들이 당하는 부당한 처우에 대해서는 침묵하고 있었던 것이다(노길명, 2005a: 98-99). 이러한 상황은 프랑스가 일본의 조선 지배를 인정한 『불일협상』이 체결된 1907년 6월까지 계속된 것으로 보인다.

프랑스의 힘을 통해 국가와 대등하게 상대할 수 있었던 한국천주교회의 모습은 교회 구성원들로부터 정당성을 얻을 수 있었다. 그것은 그것을 통해 교회를 보호할 수 있었기 때문이다. 또한 대외적으로도 입교자들이 증가하는 등 일정 부분 정당성을 확보할 수 있었다. 그러나 그것은 교안 등의 형태로 한국사회와 마찰을 빚기도 했다. 비신자들에게 한국천주교회는 외세에 빌붙은 집단으로 비취졌을 가능성 또한 존재했기 때문이다.

이처럼 일제시기 이전 한국천주교회와 국가의 관계는 압도적인 조선정부의 폭력 앞에 속수무책으로 당할 수밖에 없었던 상황(국가종속주의적 권력관계)에서 프랑스의 힘을 통해 조선정부와 대등한(때로는 우세한) 관계를 맺게 된 상황(경쟁관계)으

253) 최초의 교안은 1887년 함경남도 원산에서 발생했다. 이 교안은 드게트(Victor Marie Deguette) 신부가 호조(護照)를 가지지 않고 원산에 갔다가 덕원부사가 선교활동을 금지하고 신부를 추방하게 되면서 벌어졌다.

254) 조선정부 관리들과 선교사들의 갈등 문제를 해결하기 위해, 양측은 1899년에 『교민조약』을 체결하고 상대방에 대해 서로 간섭하지 않겠다는 정교분리 원칙을 세우는 조치를 마련하였다.

로 변화되고 있었다.

2. 일제시기: 국가종속주의

1) 정교분리를 통한 일제 식민지배의 수용

뫼텔 주교는 아관파천(俄館播遷, 1896) 사건 직전부터 조선이 독립을 지키기 어려울 것으로 판단하고 있었다. 따라서 그는 조선왕조의 보존보다는 한국천주교회의 보호를 1차적 관심으로 두고 있었다. 이를 위해 그는 주한 러시아 외교관들 및 군사전문가들과 빈번하게 접촉하였다. 여기에는 그가 평소에 가지고 있던 배일(排日) 감정²⁵⁵⁾과 러시아와 일본이 전쟁을 하면 러시아가 이길 것이라는 예측, 프랑스와 러시아가 동맹을 맺고 있었던 당시 상황 그리고 일본보다는 러시아가 한국천주교회에 이익이 될 것이라는 판단 등이 작용하였다(노길명, 2005a: 65-71).

그러나 러일전쟁(1904-1905)에서 러시아가 패배하고, 일제가 본격적으로 한국을 지배하기 시작하면서 한국천주교회는 선교의 자유와 교회 보호라는 문제에 보다 직접적으로 직면하게 되었다. 그것은 1886년 『한불조약』 이후 한국천주교회의 이익을 보호하던 프랑스의 영향력이 러일전쟁 이후 더 이상 한반도에 미치지 못하게 되면서 발생한 문제였다. 프랑스는 러일전쟁 당시 동맹국인 러시아를 지원했었다. 그러나 러시아가 패배하자 프랑스는 1907년 6월 10일에 조인된 『불일협상』을 통해 일본의 한반도 지배를 용인하게 되었다. 이로 인해 프랑스는 더 이상 한반도에 대한 영향력을 행사하지 못하게 되었다.²⁵⁶⁾ 이러한 국제정세의 변동을 민감하게 받아들인 (한국천주교회를 통치하던) 프랑스 선교사들은 재빨리 일본의 한국 지배를 승인하는 태도를 보이기 시작했다(강인철, 2006: 69-70). 조선정부로부터 받은 박해의 상

255) 뫼텔 주교를 비롯한 프랑스 선교사들이 일본에 대한 부정적인 태도를 보였던 이유는 일본이 조선에서 행한 불법적인 행동과 만행들 때문이기도 했지만, 무엇보다도 조선을 통치할 국가가 서양의 국가가 아닌 동양의 국가인 일본이라는 점 때문이었다. 선교사들 역시 서양인이 동양인보다 우수하다는 우월의식을 가지고 있었던 것이었다. 그들이 일본보다 러시아를 선호하는 것은 자연스러운 일이었다(노길명, 2005a: 74-75).

256) 『불일협상』에는 “프랑스는 러일 전쟁의 결과 일본이 획득한 한국 및 만주에서의 특권을 승인하는 대신, 일본은 프랑스의 인도차이나 영토권을 존중한다”는 합의 내용이 담겨있었다(홍순호, 1985: 253-254).

혼이 그대로 남아있는 상태에서, 새로운 정치권력의 등장으로 인해 천주교회가 또 다시 박해를 당하는 일을 두고 볼 수 없었던 것이다. 더욱이 그들은 자국의 천주교회(프랑스천주교회)가 혁명 이후 정치권력으로부터 지속적인 탄압을 받아왔다는 사실을 몸소 체험하며 성장해온 사람들이었다. 따라서 그들에게는 교회를 보호하는 것이 최고의 관심사였다(배세영, 1984: 760). 선교사들은 일제에 의해 자신들이 일궈놓은 선교 사업이 파괴되거나, 교회 소유의 재산권이 상실될까 염려하고 있었다.

그러나 일제는 그리스도교(개신교 포함)의 재산권을 그대로 인정해주었으며, 선교사들의 선교활동도 그대로 보장해주었다. 일제는 선교사 명의로 되었던 교회 부지와 전답 등의 소유권을 인정하고 면세특권까지 부여해주었다. 또한 일제는 교회를 건축할 때 다량의 건축비를 지원하고, 교회가 운영하는 단체에 운영보조비를 지원하는 등 물질적인 지원도 아끼지 않았다(윤경로, 1990a: 108-109). 1910년대에 펼쳐진 토지조사사업 시에도 일제는 교회 소유의 토지를 인정하고, 이에 대해서는 면세 특권을 부여하였다(문규현, 1994a: 120). 이처럼 일제가 그리스도교에 호의를 베푼 것은 한국에 대한 식민지배의 정당성을 확보하기 위해서였다. 일제는 한국에서 서구열강의 대외적 창구로 인식되던 그리스도교 선교사들의 환심을 사고, 그들로부터 호의적인 반응을 이끌어내고자 하였다(윤선자, 2001: 38-39).

이러한 특혜를 바탕으로 일제는 종교가 식민 지배를 정당화하는 이데올로기적 국가기구로 작동하기를 요구하기 시작했다. 실제로 1906년 조선통감부 통감 이토오 히로부미는 감리교 감독 해리스(M. C. Harris)에게 다음과 같이 말했다.

정치상 일제의 사건에는 불초 내가 대처하겠으니, 금후 한국에서 정신적 방면의 계몽 교화에 관해서는 바라건대 귀하가 맡아 주시오 이렇게 될 때만이 한국인에 대한 유도 사업이 비로소 완벽하게 이루어질 것입니다(윤경로, 1990b: 112).

이처럼 일제는 선교사들에게 정교분리를 요구하면서, 자신들의 정책에 적극 협조할 것을 요구하였다. 실제로 한일합방 이후 데라우치 마사타케(寺内正毅) 조선총독은 종교가 정치에 관여하지 않는다면 신교(信教)의 자유를 보장하겠다는 방침을 표명하였다(윤선자, 2001: 54). 이러한 일제의 움직임에 한국천주교회 선교사들은 안도하였다. 애당초 그들은 한국의 독립에 대해 관심이 없었고, 일본에 의한 한국의 식

민 지배를 기정사실화 하고 있었다. 그리고 그들은 일본의 지배가 조선의 지배보다 더 나은 선교조건을 만들어 줄 것이라는 기대를 가지고 있었다. 그들은 지속된 박해로 인해 조선정부를 불신하고 있었고, 일본이 조선보다 더욱 문명화된 국가라고 판단하고 있었다.. 다음은 이와 관련된 뮌텔 주교의 발언이다.

조선은 일본인들의 지도 아래 발전을 향해 나아가고 있습니다. 개화되기 위해 바지를 입고 어깨에 양복을 걸치는 것으로 충분하다면 조선인들 중에도 훌륭한 지도자들이 있을 수 있습니다. 그러나 진정한 개화문명이라는 것은 윤리적 덕행의 실천에 있으므로 현재는 스승의 입장에 있는 사람들이 생도들에게 별로 가르쳐 줄 것이 없습니다(뮌텔 주교의 1908년도 보고서, 문규현, 1994a: 119).

더욱이 선교사들의 소속단체인 파리외방전교회는 정교분리를 선교원칙으로 삼고 있었다. 1658년 8월 17일자로 교황청 포교성성이 파리외방전교회 창립자인 팔뤼와 랑베르 주교에게 내린 훈령에는 파리외방전교회의 정교분리 원칙이 분명하게 제시되어있다.

만일 어느 왕이 여러분의 견해와 천주교에 대한 호의나 공감을 표시한다면 그를 인정해 주십시오. 그 나라의 관습이나 법률에 상처되는 특권이나 면제, 판단을 요구하지 않도록 주의하십시오. 만일 여러분이 어느 정도 신임을 얻게 된다면 이는 그 왕의 친절 때문이지 당연한 것은 아니라는 사실을 명심하십시오. 여러분들이 정치적인 문제와 얽혀 있다는 인상을 줄 수 있는 일은 무엇이건 피하십시오. 이것이야말로 포교성성이 언제까지나 지키고자 하는 점입니다(조현범, 2008: 125).²⁵⁷⁾

이러한 상황에서 일제의 그리스도교에 대한 호의적인 태도는 한국천주교회 선교사들에게 기쁜 소식으로 다가왔을 것이다. 한국천주교회는 교황청이 제시한 정교분리 원칙 속에서 신학적 정당성을 확인하며 일제의 정교분리 정책에 적극 협조하였다. 뮌텔 주교의 1910년 5월 17일자 일기를 보면 일제의 정교분리 요구를 수용하고 있는 그리스도교 특히 한국천주교회의 상황을 엿볼 수 있다.

257) 이외에도 안세니즘의 영향을 받은 파리외방전교회 선교사들의 성속이원론(聖俗二元論)적 입장이 정교분리 태도에 영향을 미쳤을 수도 있다(3장 참조).

오늘 저녁 7시 반에 통감부에서 만찬이 있었다. 이 만찬은 에든버러로 휴가를 떠나는 해리스(Harris) 주교를 위해 베푼 것인데 한국의 모든 외국인 단체장들이 참석했다.[...] 샴페인을 터뜨릴 때, 이시즈카 씨가 선교사들과 그들의 활동을 존경하고, 예나 지금이나 그들을 보호하기로 작정한 통감부를 위해 건배하자고 했다. 이 말은 즉시 일본어로 번역되었다. 해리스 주교는 가톨릭이나 프로테스탄트가 모두 한결같이 한국인들에게 법과 행정 당국을 존중하도록 가르치고 있기 때문에 한국에서 이루어지고 있는 개화 사업에 선교사들이 정신적으로 협조할 것을 통감부에 다짐한다고 영어로 대답했다. 이어 나는 한국말로 해리스 주교가 한 말에 동의하며, 그 이상 덧붙일 말은 없다고 말했다(뫼텔, 1998: 463-464쪽; 장동하, 2006: 429-430에서 재인용).

뫼텔 주교는 조선에 대한 일제의 식민 지배를 직접적으로 인정하는 발언을 이어나갔다. 다음은 1911년 초대 대구대목구장인 드망즈 주교의 성성식(成聖式)이 끝나고 조선총독을 방문한 자리에서 뫼텔 주교가 발언한 내용이다.

천주교는 정치 문제에 무관심하고 항상 일본을 합법적인 정부로 인정하고 있다. 이것은 나와 우리 모든 신부들의 공통된 생각이고 또한 이렇게 신자들을 가르치고 있다(뫼텔주교일기, 1911.06.16., 노길명, 2005a: 77-78에서 재인용).

이제 한국천주교회는 십계명 가운데 제4계명, 즉 ‘부모에게 효도하라’는 계명을 들어 신자들이 일제에 순명할 것을 종용하기 시작했다(한국천주교중앙협의회, 1911: 19).²⁵⁸⁾ 더욱이 뫼텔 주교는 일왕의 사망과 관련하여 그를 위한 기도를 바칠 것을 한국천주교회 구성원들에게 명하였다. 이는 당시 한국천주교회가 일제에 적극 협조하는 모습을 보여주고 있다.

국상을 당하여 일반 신자가 마땅히 애도하는 마음과 국가를 사랑하는 정을 표하기 위해

258) 한일합방 25주년을 맞아 대구대목구장 드망즈 주교가 발언한 내용은 이를 증명하고 있다. “대구교구(대구대목구: 인용자 주)의 25년간의 활동은 일본 정부의 활동과 일치한다. 이러한 유사한 진전이 복음 전파에 미친 영향은 무엇일까? 천주교회는 정치에 관여하지 않으며 합법적인 정부에 대한 제4계의 의무(부모에게 효도하라: 인용자 주)를 신자들에게 알려주었을 뿐이다. 한국인들이 어떠한 감정을 갖고 있는지는 몰라도 어쨌든 일본 정부는 합법적인 것이다. 25년간의 대구교구와 일본 통치 활동의 우연한 일치는 우리에게 해로운 것이 아니었을뿐더러 도리어 유익한 것이었다”(노길명, 2005a: 78).

여 어장례일(御葬禮日)까지 매주일과 파공침례에 아래의 경문을 외울지니, 성당이나 공소에 모여 외울 것이로되, 각기 집에서 읽도 무방하고 책이 없는 자와 무식한 자는 천주경, 성모경, 영광경 각 다섯 번씩 대송할지어다. 천주강생일천구백십이년팔월십오일 경성주교 민아오스당(한국천주교중앙협의회, 1912: 337).

성직자들의 정교분리적 태도는 교회 구성원들의 독립운동을 적극적으로 통제했던 모습 속에서 여실히 드러났다. 교회 지도부는 독립운동이 천주교회에 대한 일제의 탄압으로 이어져 교회의 이익을 현저하게 침해할 것이라고 판단하고 있었다. 안중근의 독립운동과 이를 반대하던 성직자들의 태도는 이를 잘 보여주고 있었다. 1907년 북간도로 가기 위해 원산을 들렀던 안중근은 8월 15일 성모승천대축일 미사를 침례하기 위해 원산본당 주임사제 브레(Aloysius Bret) 신부를 찾아갔다. 그러나 그는 안중근이 독립을 위한 정치적 신념을 꺾지 않는다는 이유로 성사를 베풀어주지 않았다(최석우, 1994: 102-103). 뿐만 아니었다. 1909년 10월 26일 안중근이 이토오히로부미를 저격한 사건에 대한 뫼텔 주교의 반응은 더욱 노골적이었다. 뫼텔 주교는 이토오의 저격사건을 전해 듣고 곧바로 통감부에 가서 조의를 표명했다. 그런데 언론을 통해 이토오의 암살자가 천주교 신자라는 사실을 확인하게 되자 그는 그 언론사에 “절대로 그럴 수 없다”는 항의문을 보내는 등 민감하게 반응했다. 그러나 암살자가 천주교 신자라는 것이 밝혀지자 그는 실망했다고 한다. 뫼텔 주교는 11월 4일 이토오의 장례일에 열린 장례식에 참석하고, 수녀들이 만든 ‘천주교’라는 큰 글씨를 써 붙인 조화를 장례식장 중앙에 놓았다. 그리고 교회 신문이었던 『경향신문』(259)을 통해 이토오의 죽음을 애도하고, 안중근의 행위를 살인죄로 몰아붙이는 기사를 보도하도록 하였다(최석우, 1994: 110-111).

안중근의 동생들은 그의 가족과 깊은 관계를 맺고 있던 빌렘 신부에게 여순 감옥에 방문하여 안중근에게 성사(聖事)를 베풀어줄 것을 요청했다. 안중근 역시 전보를 통해 뫼텔 주교에게 신부를 보내주도록 간청하였으며, 여순 법원도 빌렘 신부와 뫼텔 주교에게 신부를 보내줄 것을 요청하였다. 그러나 뫼텔 주교는 이러한 요청에 냉담하게 반응하고, 모든 요청을 거부하였다. 그리고 빌렘 신부에게 안중근을 만나

259) 여기서 말하는 『경향신문』은 한국천주교회가 1906년부터 1910년까지 발행한 시사 주간지를 말한다(최석우, 1994: 109).

러 가지 말 것을 명령하였다. 하지만 빌렘 신부는 뮌헨 주교의 명령을 어기고 1910년 3월 9일에 여순 감옥을 방문하였다. 그리고 안중근에게 고해성사와 성체성사를 베풀었다. 그가 안중근을 찾아간 것은 사형수에게 성사를 주는 것은 종교적인 일임에도, 뮌헨 주교가 그것을 정치적으로 판단하고 있다고 보았기 때문이었다. 그러나 빌렘 신부가 명령을 어기고 안중근을 만났다는 사실을 알게 된 뮌헨 주교는 그에게 3월 15일자로 2개월 간의 성무 집행 정지령을 내렸다. 그리고 부주교 두세(Camille Eugén Doucet) 신부의 주동 하에 빌렘 신부는 한국에서 축출 당했다(최석우, 1994: 114-118).²⁶⁰⁾

한편, 1919년 3월 8일 경성대목구장 뮌헨 주교와 대구대목구장 드망즈 주교는 제1차 세계대전 종결을 기념하여 유럽의 평화를 구하는 기도를 바치라는 내용의 공동 사목교서를 발표했다(한국천주교중앙협의회, 1919: 119). 그런데 이 교서는 한국사회의 급박한 현실과 동떨어진 것이었다. 그것은 교서가 발표되기 일주일 전인 3월 1일에 시작된 만세운동의 여파가 가시지 않은 상황에서 발표된 것이었기 때문이다. 그러나 그것은 전혀 이상한 것이 아니었다. 당시 한국천주교회를 이끌던 뮌헨과 드망즈 주교는 한국의 정치적 상황에는 눈을 감고 있었기 때문이다. 실제로 이들은 만세운동에 참가하는 것은 대죄를 짓는 것이라고 경고하면서 교회 구성원들의 행동을 통제하고 있었다. 그리고 교회 구성원들이 만세운동에 참가하지 않은 점에 대해 자랑스럽게 여겼다.²⁶¹⁾ 그들은 일제가 조선의 유일한 합법 정부라는 점을 강조하면서, 한국이 일제로부터 독립하는 것은 불가능한 일이라고 생각했다.²⁶²⁾ 이처럼 그들은 한국인들의 만세운동을 이해하지 못하고 있었다(윤선자, 2001: 98).

다른 선교사(신부)들도 주교들과 같은 태도를 보이고 있었다. 이들은 정교분리 원칙을 들어 신자들의 만세운동 참가를 금지하였다.²⁶³⁾ 더욱이 선교사들은 독립운동을

260) 빌렘 신부는 성무 집행 정지령이 부당하다는 점을 뮌헨 주교에게 공식 항의하고, 파리외방전교회 신학교 참사회에 이 사실을 보고했다. 그런데 참사회가 회칙 상 자신들에게 권한이 없다고 하자, 빌렘 신부는 교황청 포교성성에 판결을 요청했다. 이에 대해 포교성성은 “주교가 여순으로 가는 것을 금하고, 성무 집행 정지령을 내린 것은 공정보다 엄격했다”라고 판결을 내림으로써 빌렘 신부의 손을 들어주었다. 그러나 상기하듯, 한국에 파견되어 있던 동료 선교사들은 빌렘 신부를 축출함으로써 뮌헨 주교의 편을 들었다(최석우, 1994: 116-117). 한편, 성직자들은 독립운동을 하던 신자들을 지속적으로 통제하였다. 안명근을 일제에 고발한 뮌헨 주교와 105인 사건에 연루된 이기당을 파문한 서병익 신부는 그 대표적인 예이다.

261) 뮌헨 주교는 다음과 같이 말했다. “나는 천주교가 이 운동에 가담하지 않음으로써 정부에 대한 충성의 좋은 모범을 보였다고 말할 수 있다”(윤선자, 2001: 98에서 재인용).

262) 뮌헨주교의 인식은 당시 선교사들의 인식을 대변하고 있다. “이 나라 백성들은 독립이 절대 불가능하다는 사실을 이해하지 못하고 독립을 희망하고 있다”(뮌헨주교일기 1919.03.01., 윤선자, 2001: 98에서 재인용).

263) 물론 콩베르(Antoine Gombert) 신부(당시 경기도 안성성당 주임사제)와 같은 선교사는 만세운동에 가담한

한 신자에게 선의를 베푸는 동료 선교사에게도 똑같은 잣대를 들이밀고 있었다. 1910년 안중근에게 성사를 준 빌렘 신부를 추방하자는 부주교 두세 신부의 주장에 단 2명만 반대의사를 밝혔을 뿐, 나머지 선교사들은 이에 동의하여 빌렘 신부를 한국에서 쫓아냈던 것이다(최석우, 1994: 117).²⁶⁴ 또 주목할 것은 한국인 성직자들도 신자들의 만세운동 참가를 금지하고 있었다는 점이다. 그들은 한국인임에도 불구하고 한국이 일본으로부터 독립하는 것은 불가능하며, 신자들이 만세운동에 참여하지 않은 것을 다행으로 여기거나, 선교활동에 도움이 되지 않는다고 생각하는 등 선교사들과 정세 인식을 같이하고 있었다(윤선자, 2001: 100-106).²⁶⁵ 한편, 만세운동에 참여하려는 신학생들에 대한 뫼텔 주교의 적극적인 통제 사건도 이와 흐름을 같이한다. 3장에서 살펴보았듯이, 드망즈 주교는 신학생들이 만세운동에 참가할 경우 신학교를 폐쇄하겠다고 엄포를 놓고 조기방학을 실시했다.²⁶⁶ 뫼텔 주교는 신학생들이 만세운동에 참여하는 것을 ‘신의 이름’으로 금지하고 이를 어긴 신학생들을 퇴학조치 시켰다(윤선자, 2001: 106-109).

성직자들이 중심이 된 한국천주교회의 정교분리적 태도는 1923년에 발간된 『경성대목구 지도서(*Directorium Missionis Seoul*)』를 통해 명시적으로 규정되었다. 이 지도서는 경성대목구장인 뫼텔 주교가 경성대목구 소속 성직자들에게 구체적인 사목활동 지침들을 제시한 규범집이다. 이 지도서의 서문에서 뫼텔 주교는 신자교육, 교리교사, 선교사의 정치적 중립, 본당 대장 관리, 한국인 사제 양성 등 다섯 가지 사항을 강조하였다(한윤식, 2011: 47-50). 여기서 특히 주목해야 할 점은 신자교육과 선교사의 정치적 중립이다. 신자교육과 관련하여 뫼텔 주교는 “사회질서를 유지하고 국가 당국의 권위를 무시하지 않도록 신자들을 가르칠 책임이 사목자들에게 있음을 강조”하고, “일본의 한국 강점이라는 현실을 되돌릴 수 없는 사실로 받아들이며 ... 신자들이 독립운동의 정신에 물들어 이에 가담하지 않도록 할 것을 당부”하

주민들을 성당에 피신시키는 태도를 보이기도 했다.

264) 1910년 당시 한국천주교회의 선교사는 총 47명으로 확인되기 때문에(윤선자, 2001: 86), 45명이라는 압도적인 숫자의 선교사들이 동료 선교사인 빌렘 신부의 추방에 찬성하고 있었다고 할 수 있다.

265) 독립운동에 참여한 한국인 성직자들도 존재했다. 예를 들어, 윤예원(尹禮源) 신부의 경우, 1910년 10월 15일 상해임시정부가 발표한 『독립운동참여권유서』(“천주교 동포여!”란 제목의 권유서) 500장을 배포하고, 독립군 자금 모금활동을 했다(노길명, 2005a: 78-79). 이로 인해 그는 뫼텔 주교로부터 독립운동을 하려면 사제직을 버리라는 강요를 받았고, 결국 독립운동을 포기하였다(한상봉, 2010b).

266) 1993년도에 드망즈 주교는 대구대목구 소속 한국인 성직자들의 민족주의를 개탄하였다고 한다(김진소, 1995).

였다. 또한 선교사의 정치적 중립과 관련해서는 선교사들이 “경술국치(1910)와 더불어 일본의 강제 점령하에 놓인 한국의 특별한 상황을 고려하며, 정치적 사안에 대해 중립성을 유지함에 있어 최대한 신중할 것을” 요청하였다(한윤식, 2011: 48-49). 이러한 내용이 담긴 지도서는 경성대목구뿐만 아니라 한국천주교회 전체를 포괄하는 규범집으로 자리 잡게 되었다.²⁶⁷⁾ 그리고 그것은 1931년 조선지역공의회에서 발간된 『조선 선교지 공동 지도서(Directorium Commune Missionum Coreae)』에도 많은 부분이 그대로 수용·확대·심화되어 오랜 기간 동안 한국천주교회에 영향을 미치게 되었다(조현범, 2014b: 122-123).²⁶⁸⁾

이와 같은 한국천주교회의 정교분리적 태도는 정교분리를 강조하는 교황청의 선교정책과 교회라는 가시적인 종교조직을 보호하는 것이 우선적이었던 제도 중심적 교회관, 교회 밖 세상을 부정적으로 바라보면서 교회와 세상을 철저히 구분하려고 했던 폐쇄적인 세계관이 결합되어 나타난 결과였다. 따라서 당시 한국천주교회의 정교분리적 태도는 교회 내부적으로 신학적 정당성을 획득하고 있었다. 그러나 그것은 한국사회로부터 사회적 정당성을 얻기 힘들었다. 한국천주교회는 만세운동이 활발하게 진행된 상황에도 침묵하고 있었다. 이렇듯 한국사회와 한국천주교회 간에 존재했던 정세 인식의 괴리는 일제의 식민통치가 강화되면서 더욱 벌어지게 된다.

2) 일제의 종교정책에 포섭된 한국천주교회

일제는 그리스도교에 대해 유화정책을 펼침과 동시에 종교를 통제하는 정책을 동시에 펼치고 있었다. 그것은 교육 분야로부터 시작되었다. 교육을 통해 식민 지배에 반대하는 움직임이 싹트고 확대되어 나갈 수 있을 것이라는 일제의 우려가 반영된 것이었다. 한일합방 직전이었던 1908년 8월 26일 공포된 『사립학교령』(칙령 제62호)

267) 그것은 1924년 9월 서울에서 열린 한국천주교회의 주교회의에서 주교들이 『경성대목구 지도서』를 기준으로 공동된 선교활동을 펼치기로 합의하였기 때문이었다(조현범, 2014b: 122-123).

268) 예외적으로 1937년 이후부터 제주지역을 담당하기 시작한 고풍반외방선교회 선교사들은 한국인의 독립운동을 적극적으로 지지했다(나정원, 2005: 382-383). 이들은 400년간 잉글랜드로부터 식민 지배를 받다가 1921년에 독립하게 된 자신들의 조국 아일랜드를 떠올리면서 독립운동에 협조적인 태도를 보였던 것으로 보인다.

은 그 예고편이었다. 『사립학교령』은 학교를 설립하려면 학부대신(學部大臣)의 인가를 받도록 하였다. 사립학교 인가제의 실시는 교육을 통해 선교활동을 펼쳐오던 선교사들의 반발을 불러왔다. 하지만 뫼텔 주교는 이 법을 준수하겠다는 선언을 하였다(윤선자, 2001: 41). 한편, 한일합방 이후 일제는 1911년 10월 20일에 『사립학교규칙』(총독부령 제114호), 1915년 3월 24일에 『개정사립학교규칙』(총독부령 제24호)을 공포하여, 사립학교에 대한 통제를 대폭 강화시켰다. 이 규칙들을 통해 일제는 총독의 인가를 받아야만 사립학교를 설립할 수 있도록 하였다. 그리고 사립학교의 인사권과 교육권에 총독부가 간섭할 수 있도록 하였다. 또 학교명을 고등보통학교로 변경하고, 교사들에게 일본어 학습을 의무화시켰다. 그리고 선교사들이 운영하던 사립학교에서 종교 교육과 종교 의식을 금지시켰다. 이 때문에 천주교 신자 교사를 양성할 목적으로 1911년 설립된 송신학교가 2년만인 1913년에 폐교되는 등 한국천주교회의 교육활동은 전반적으로 어려움을 겪게 되었다. 경성대목구의 1915년도 보고서에는 이러한 어려움이 잘 드러나고 있다.

또다시 총독부에서 2개의 법령이 나왔는데, 이것들은 우리 사업을 돕기 위해 만들어진 것은 아니다. 그중 하나는 모든 종류의 학교에 해당되는 것으로 절대적인 종교적 중립(中立)을 명하고 있다. 즉 교내에서는 수업 시간과 수업 시간 밖에서도 종교 교육을 금지시키고 있다. 기존의 학교에 대해서는 이 법령을 실시하기까지 10년의 유예가 주어지고 있으나, 지방 관청에서는 즉시 이 법령에 응하도록 강요하고 있다. 이것은 가톨릭 학생들에게 학교를 다니는 기간 중에 종교 교육을 시키려는 목적에서 우리가 막대한 비용을 운영하는 학교들 대부분이 조만간에 멸망하게 되는 것을 뜻한다(장동하, 2006: 410).

그러나 일제의 종교통제정책은 1915년 8월 16일 공포된 『포교규칙』(총독부령 제83호)을 통해 더욱 노골적으로 펼쳐졌다. 이 규칙에서 일제는 신도(神道), 불교 및 그리스도교만을 종교로 규정하고(제1조), 이외의 종교는 총독이 필요하다고 인정할 때만 포교 관리자를 둘 수 있도록 하였다(제6조). 이 규정들은 종교를 규정하는 권한이 총독에게 있다는 것을 천명하는 것이었다. 또한 『포교규칙』은 총독에게 포교 방법, 포교 관리자의 권한과 포교자 감독의 방법 또는 포교 관리자를 교체할 수 있는 권한을 부여하고(제4조), 종교인의 거주지를 제한하였다(제8조). 종교 시설을 설

립하거나(제9조) 변경할 경우(제10조) 해당 종교단체는 총독의 허가를 받아야 하고, 매년마다 신자 수를 보고할 의무가 부과되었다(제12조). 그리고 해당 종교시설 담당 종교인을 지정할 때는 총독에게 신고해야 했다(제9조). 이처럼 『포교규칙』에는 한국에 있는 종교를 강력하게 통제하기 위한 목적이 담겨있었다(장동하, 2006: 411-417).

그런데 『포교규칙』에 대한 한국천주교회 성직자들의 반응은 다소 단순했다. 뮌헨 주교와 드망즈 주교는 『포교규칙』 가운데 제4조, 즉 총독이 포교관리자를 교체할 수 있는 권한을 갖게 되었다는 점만을 문제 삼고 있었다. 주교들은 이 조항이 총독이 자신들을 교체할 수 있다는 것으로 해석하였던 것이다. 이 때문에 그들은 총독부에 항의하였고, 총독부로부터 천주교회는 제4조에 해당되지 않는다는 답변을 받고 안심하였다(윤선자, 2001: 73-74). 그러나 그들은 『포교규칙』에 포함된 다른 조항들에 대해서는 별다른 대응을 하지 않았다.

이와 같은 그들의 단순한 반응은 당시 유럽에서 벌어졌던 제1차 세계대전이 한국천주교회의 선교와 운영 전반에 영향을 미치면서 나타난 것으로 해석될 수 있다. 제1차 세계대전이 발발하게 되면서, 한국에서 활동하던 프랑스 선교사 가운데 경성대목구 소속 선교사 12명과 대구대목구 소속 선교사 4명이 본국으로부터 징집되어 유럽으로 떠나게 되었다. 한국인 성직자가 많지 않았던 상황에서 프랑스 선교사들의 대거 징집은 한국천주교회의 선교 동력을 상실시켰다(윤선자, 2001: 84-85). 또한 한국천주교회의 운영 자금은 유럽 국가(프랑스와 독일 등) 신자들의 후원금에 크게 의지하고 있었는데, 전쟁으로 인해 후원금이 급격히 감소하였다. 따라서 『포교규칙』이 공포될 당시 한국천주교회는 현상유지에도 버거운 상태에 놓여있었다(윤선자, 2001: 87-90). 이러한 상황에서 『포교규칙』이 공포되자 한국천주교회는 대응할 여력이 없었던 것으로 보이며, 주교들은 일제에 의해 한국천주교회의 통제권을 빼앗기는 것만큼은 지켜내고자 하였던 것으로 추정된다. 그러나 『포교규칙』으로 인해 한국천주교회는 여러 가지 어려움을 겪게 되었다. 성당과 공소 건립을 인가받기가 어려워진 것은 물론, 교회에 대한 기부행위에도 허가가 필요하게 되었다. 군인들은 천주교회 소유의 건물을 숙소로 징발하기도 하였다. 경찰들은 『포교규칙』의 이행여부를 확인한다는 이유를 들어 수시로 성당에 방문하여 선교사들을 의심하고 신자들을 위협하였다. 이렇듯 한국천주교회에 대한 일제의 간섭은 더욱 노골화되었다.

뮌헨 주교는 『사립학교령』과 『사립학교규칙』 등의 공포과정을 통해 일제의 종교

통제정책이 강화되어가는 상황을 인식하게 되었다. 때문에 그는 한국천주교회가 소유한 자산마저 일제에 빼앗길 것을 우려하여, 일찌감치 재단법인을 설립하기 위한 준비에 나서게 된다. 당시 한국천주교회는 운영자금이 부족함에도 불구하고, 꾸준히 부동산을 사들인 상황이었다. 그것은 교민주의 선교정책을 펼치던 선교사들이 선교자금을 부동산을 매입하는 데 주로 사용하였기 때문이다. 그리하여 1924년경 한국천주교회의 자산은 경성대목구가 1,947,417원 11전, 원산대목구가 97,282원 11전, 평양대목구가 74,300원 72전에 달했다. 1926년 당시 하층민 5인 가족 노동자의 1달 생활비가 51원 65전이었음을 감안하면, 한국천주교회의 자산은 상당한 정도로 증가해 있었던 것이다. 그런데 외국인 단체에게 법인격을 주지 않는 당시의 관례로 인해, 교회 자산에 대한 소유권은 선교사나 신자의 개인 명의로 되어있었다. 교회 자산이 개인 소유의 자산으로 되어 있었다는 것은 곧 일제에 의해 수탈되기 쉬운 상태에 놓여 있었음을 의미하는 것이었다. 게다가 1910년부터 시작된 일제의 토지조사사업은 이러한 위협성을 고조시키고 있었다. 그러므로 이것을 교회 소유로 변경함으로써 일제로부터 교회 자산을 안전하게 보장받는 것이 한국천주교회 지도자들이 당면한 일이었다. 특히 자산이 많았던 경성대목구의 뮌텔 주교는 일제의 종교탄압이 심화되는 상황 속에서 교회 자산을 보호하기 위한 방편으로 재단법인 설립에 심혈을 기울일 수밖에 없었다(윤선자, 2001: 229). 이러한 이유에서 뮌텔 주교는 1912년과 1915년에 총독부에 재단법인 설립을 신청하였다. 그러나 이 요구는 받아들여지지 않았다.

그러나 1919년 3·1운동 이후, 일제는 종교계 특히 그리스도교에 대해 회유정책을 펼치기 시작했다. 그것은 3·1운동으로 인해 악화된 국제여론을 무마시키기 위한 것이었다. 일제는 우선 한국의 종교를 담당하던 학무국을 총독 직속 내국(內局)으로 승격시키고 학무국 내에 ‘종무과’를 신설하였다(김재득, 2003: 402). 그리고 1920년 3월엔 종교 교육과 종교 의식을 금하던 『사립학교규칙』을 개정(조선총독부령 제21호)하여, 그리스도교계 학교의 성서 교과를 인정하고, 종교 의식을 허용하였다. 또한 『포교규칙』을 개정(조선총독부령 제59호)하여 종교 시설 설립을 허가제에서 신고제로 변경하였다. 그리고 복잡한 행정절차를 생략 또는 삭제하였으며, 관련된 벌금제도를 없앴다(윤선자, 2001: 207-208). 그런데 일제가 펼친 회유정책의 핵심은 교회 자산을 재단법인으로 인정해주기 시작한 데 있었다. 이에 재단법인화를 추진하던

경성대목구는 1920년 5월에 ‘재단법인 경성구천주교회유지재단’이라는 명칭으로 재단법인 설립허가를 받을 수 있었다. 이는 종교단체 가운데 최초로 재단법인 설립허가를 받은 것이었다. 이어서 한국천주교회의 다른 대(지)목구들도 차례로 재단법인을 신청하였다. 1924년 10월에 평양대목구와 원산대목구가 재단법인을 설립하였고, 1938년에는 광주대목구와 전주지목구, 그리고 비슷한 시기에 대구대목구가 재단법인을 설립하였다. 이렇듯 한국천주교회가 재단법인을 설립할 수 있었던 것은 일제가 한국천주교회의 성직자들이 식민통치에 협조적이라는 사실을 인지하고 있었기 때문이었다. 그들은 재단법인 설립 허가를 통해 식민통치에 협조적인 한국천주교회를 포섭·회유하였다. 즉, 일제는 한국천주교회에 재단법인 설립을 허락하면서, 앞으로도 일제의 정책에 협조할 것을 요구하였다(윤선자, 2001: 219-220). 실제로 재산권을 보장받게 된 한국천주교회는 일제의 요구에 적극 협조하였다. 이렇듯 양자의 요구가 맞아떨어지면서 한국천주교회와 일제의 관계는 “결정적으로 가까워졌다”(강인철, 2006: 73)(국가종속주의 지배구조의 제도화).

3) 한국천주교회의 신사참배 허용

일제는 식민 지배를 위해 한국인들의 정신적인 영역까지도 통제하고자 하였다. 앞서 살펴보았듯, 일제의 교육 및 종교정책은 교육 및 종교가 일제의 한국 지배를 정당화시키는데 일조하도록 만들기 위한 의도에서 추진되어왔던 것이다. 그러나 이것만으로는 부족했다. 일제는 자신들의 국가 이데올로기인 신도(神道)를 한국인에게도 강요함으로써 한국인의 정체성을 지우고 일본인의 정체성을 주입시키려고 했다. 이를 위해 일제는 1915년 8월 16일 『신사사원규칙』(총독부령 제82호)을 공포하였다. 이를 통해 한국에 존재하던 30여 개의 신사를 관공립화시키고, 신사를 ‘국가의 종사(宗祀)’로 규정하였다. 이어서 1917년 3월 22일에는 『신사에 관한 규칙』(총독부령 제21호)을 공포하여 소규모 신사까지 국가가 보호·육성하도록 하였다(정동훈, 1996: 61). 이러한 상황에서 1919년 3·1운동이 벌어지자, 일제는 신사참배를 더욱 강요하기 시작했다. 물리적인 폭력만으로는 한국인들을 복종시킬 수 없다는 것을 일제가 깨달았기 때문이다. 그리하여 일제는 그 해 7월 서울 남산에 천조대신(天照大神)과

명치천황(明治天皇)을 제신(祭神)으로 하는 조선신궁(朝鮮神宮)을 세우기로 결정하였다. 조선신궁은 1925년 10월 15일에 완공되었다. 또한 각 지방에도 신사를 세웠는데, 특히 과거에 자신들이 지배했다고 주장하던 백제의 수도 부여에 부여신궁을 세움으로써 일본과 조선이 한 조상을 가지고 있다는 점을 강조하였다(문규현, 1994a: 161). 또한 일제는 관료들에게는 일과 시작 전에, 군 장교들에게는 지휘권 행사 전에 신사에 참배할 의무를 부과하였다. 그리고 관공립 학교에 다니는 학생들은 각종 제일(祭日)과 축일마다 신사에 강제 동원되었다. 학생들은 매일 아침 도교를 향해 경의를 표해야 했으며, 천황의 사진에 절해야만 했다(정동훈, 1996: 61).

경성대목구장 뮌텔 주교는 1922년 9월 1일에 발표한 『경성대목구 지도서(Directorium Missions de Seoul)』에서 신사참배를 강요하는 상황에 대해 다음과 같이 입장을 표명하였다.

일본의 시민적인 예절들은 거의 모든 것이 미신적인 기원을 가지고 있지만, 정부의 공식적인 발표에 의하면 지금은 단지 시민적인 특성만을 지닐 뿐이다 : 정부 인가 학교들이 초대받는 경우에는 참석할 수 있다. 그렇지만 미신적인 행동이 되는 것이라면 천주교신자들은 능동적인 행위로 예절에 가서는 안된다. 천황의 사진에 경례하는 것은 미신적인 행위가 아니다. 신사참배를 하거나 신사에서 행해지는 예식들에 참석하는 것은 그것이 어떤 목적이든 간에 금지된다(경성대목구 지도서 제22항, 윤선자, 2001: 249).

이에 따르면, 신사참배는 미신적 행위이기 때문에 금지되었다. 이러한 공식적인 입장발표로 인해 천주교 신자들은 신사참배를 거부하는 움직임을 보이게 되었다. 그런데 1924년 10월에 강경(江景)공립보통학교에서 벌어진 신사참배 거부 사건으로 말미암아 신사참배가 문제가 되기 시작했다. 이 사건은 강경신사 제례일에 천주교 신자 학생 20명이 불참하고, 개신교 신자 학생 6명이 예식에는 참여하였으나 신사참배를 거부한 사건이었다. 이로 인해 개신교 신자 교사 1명이 사직하고, 20명의 천주교 신자 학생과 6명의 개신교 신자 학생이 퇴학처분을 당했다. 이에 대해 관할 나바위 본당 주임사제가 반발하였지만, 퇴학당한 학생들은 다른 공립학교에 입학할 수도 없게 되었다(정동훈, 1996: 63-68). 이에 대해 뮌텔 주교는 신사참배에 반대하는 한국천주교회의 입장을 재확인하고, 신사참배 문제에 교회가 적극 나서야한다는

점을 인식하게 되었다. 그리하여 신자들에게 배포하는 교리서에 신사참배를 금지한다는 내용을 첨가시켰다. 그것은 1925년 발간한 『천주교요리(天主教要理)』에 담겨 출판되었다. 한국천주교회는 이 교리서를 1926년 11월 15일자로 한국천주교회의 공식 문답으로 반포하고, 모든 신자들이 이 교리를 배우도록 하였다(한국천주교중앙협의회, 1926: 481-483).

전에 중국과 조선풍속에 죽은 사람을 공경하는 예와 공자를 유도법(儒道法)대로 공경하는 예절이 순전한 나라 풍속인지 이단인지 교우들끼리 토론한즉 주교가 그 사정을 교종께 품달하매 교종께서 명백히 정하시기를 이런 예절은 분명한 이단이라 하셨으니 그때부터 아무 이론(理論)없이 모든 교우가 다 이런 예절을 이단으로 알고 끊어버렸도다. 일본 예절로 말하더라도 신사참배라 하는 것은 확실히 이단이니 아주 금하는 것이고 살아있는 임금의 어진(御眞)앞에 절함은 이단이 아니오(최루수 편, 1925: 45; 문규현, 1994a: 167에서 재인용).

이처럼 한국천주교회는 1715년에 교황 클레멘스 11세가 결정하고, 1742년에 교황 베네딕토 14세가 썩기를 박은 중국의례, 즉 조상제사 금지명령을 근거로 천주교 신자들의 신사참배를 금지하였다. 이러한 사실을 신자들에게 보다 자세하게 알리기 위해 한국천주교회는 당시 공식 교회 기관지였던 『경향잡지』에 교황청의 조상제사 금지 최종 훈령을 반복 게재하였다(한국천주교중앙협의회, 1928b: 47-53; 1928c: 73-76). 그리고 1925년 조선신궁의 완공을 기념하여 열린 진좌제(鎭座祭)²⁶⁹에 천주교 운영 학교들이 불참하는 등 일제의 신사참배 요구로 인해 천주교 교리가 정치권력에 의해 훼손되는 것에 대해 적극적으로 대응해 나갔다. 그러나 당시까지만 하더라도 천주교를 비롯한 그리스도교계는 일제로부터 큰 불이익을 당하지는 않았던 것으로 보인다. 1920년대 후반까지는 일제가 신사참배 정책을 강력하게 추진하지 않았기 때문이다(정동훈, 1996: 70).

그러나 1930년대에 들어서게 되자, 일제는 1931년 만주사변, 1932년 상해사변과 만주국의 성립, 1933년 국제연맹 탈퇴 등 전쟁으로 치닫는 상황을 맞이하게 되었다. 이러한 상황에서 1929년 광주항일학생운동, 1932년 이봉창과 윤봉길의 폭탄투척 사건으로 한국인들의 독립운동 열기가 높아가고 있었다. 전쟁을 준비해야하는 시점에

269) 진좌제란 신사에 신상(神像)을 안치하는 의식을 말한다.

서 연이어 발생한 한국인들의 저항에 당황한 일제는 한국인들을 사상적으로 통일시킬 필요가 있었다. 이를 위해 일제는 한국인들에게 신사참배를 강력히 요구하기 시작했다(방상근, 2000: 582-583). 이러한 움직임은 종교계 특히 그리스도교계의 반발을 불러왔다. 일제는 신사참배를 거부하던 개신교 운영 학교들을 폐교시키는 등 종교계의 반발에 강력히 대처해 나갔다(정동훈, 1996: 71).

같은 시기 한국천주교회는 조선대목구 설정 100주년을 기념하는 최초의 조선지역 공의회를 1931년 9월 13일부터 26일까지 서울에서 개최하였다. 그리고 교황청의 승인을 받은 『한국 교회 공동 지도서(Directorium Commune Missionum Coreae)』(공의회의 결과물)를 1932년 9월 26일자로 공포하였다. 이 지도서의 제466항에는 신사참배를 금지한다는 『경성대목구 지도서』의 내용이 그대로 옮겨져 있었다. 즉, 1931년까지 한국천주교회는 신사참배를 미신적 행위로 규정한 기존의 교리를 그대로 고수하고 있었던 것이다. 그런데 1932년 이후 교황청과 일본천주교회의 흐름이 신사참배를 허용하는 쪽으로 변화되기 시작하자, 한국천주교회 내부에서도 신사참배를 용인하는 분위기가 형성되기 시작했다. 가장 먼저 움직인 사람은 경성대목구 장 뫼텔 대주교였다.²⁷⁰⁾ 그는 자신이 인준한 1932년도판 『천주교요리』에 신사참배를 용인하는 문구를 포함시켰다.

전에 중국과 조선풍속에 죽은 사람을 공경하는 예와 공자를 유도법(儒道法)대로 공경하는 예절이 순전한 나라 풍속인지 이단인지 교우들끼리 토론한즉 주교가 그 사정을 교종께 품달하매 교종께서 명백히 정하시기를 이런 예절은 분명한 이단이라 하셨으니 그때부터 아무 이론(理論)없이 모든 교우가 다 이런 예절을 이단으로 알고 끊어버렸도다. 그러나 신사참배는 비록 그 시작은 종교적이라 할지라도 지금은 일반의 인정과 관계당국의 성명에 의하여 국가의 한가지 예식으로 되어 있으니 저것(유교적 제사)과 혼동할 것이 아니며, 천황폐하의 어진 앞에 예함도 이단이 아닌즉 국민된 자 가히 행할 것이오(최루수 편, 1932: 273-274; 문규현, 1994a: 171에서 재인용).

그가 이런 결정을 내린 시점은 교황청의 신사참배 허용 결정이 아직 공식적으로 하달되지 않은 시기였다. 그럼에도 불구하고 뫼텔 대주교가 신사참배를 허용하는

270) 그는 1925년에 대주교로 승품되었다.

데 앞장서게 되었던 데는 몇 가지 이유가 있었던 것으로 보인다(윤선자, 2001: 260-261). 첫째, 그는 신사참배 문제를 통해 조상제사 금지로 인해 촉발된 과거 박해시기를 떠올렸을 가능성이 높았다. 그는 박해시기 한국천주교회의 모습을 생생하게 기억하고 있었다.²⁷¹⁾ 그가 볼 때, 조상제사의 금지는 단순한 종교적 예식의 문제가 아니라 조선정부의 근간을 흔들었던 문제였다. 이와 마찬가지로 신사참배의 금지는 일제의 식민통치에 정면으로 도전하는 것으로 비취질 가능성이 높았고, 이는 또 다른 박해의 시작을 알릴 가능성을 높이고 있었다. 따라서 그는 교황청이 내린 조상제사 금지령 때문에 아무런 입장도 내비칠 수 없었지만, 내심 이러한 금지 조항이 완화되길 바라고 있었던 것으로 보인다.

둘째, 그는 파리외방전교회 소속 선교사였다. 이는 곧 그가 고려해야 할 대상이 한국천주교회에만 국한되지 않았다는 것을 의미했다. 그는 파리외방전교회가 파견되어 있는 다른 국가들의 상황도 고려해야만 했다. 당시 파리외방전교회는 동아시아 지역에서 활발히 활동하고 있었기 때문에, 동아시아 지역의 패권을 장악한 일본의 상황을 예의주시할 수밖에 없었다. 1932년 5월 무렵 때마침 파리외방전교회의 총장 게브리앙(Jean-Baptiste-Marie Budes de Guébriant) 주교가 한국을 방문하여 파리외방전교회 선교사들의 일치를 강조하였다. 이어서 파리외방전교회 소속 도쿄대교구장 상봉 대주교가 일본 문부성에 신사참배가 국가의례라는 점을 분명하게 밝혀달라는 서신을 보냈고, 같은 내용의 답신을 문부성으로부터 받게 되었다. 뮌헨 대주교의 입장에서 볼 때, 파리외방전교회 일본지부의 움직임에 반하는 행동을 하기란 어려웠을 것이다. 그것은 파리외방전교회의 일치를 깨트릴 뿐만 아니라, 한국과 일본의 파리외방전교회 선교사들의 활동에 제약을 가져올 수 있었기 때문이다. 결국 뮌헨 대주교는 한국천주교회의 보호와 파리외방전교회의 원활한 선교활동을 위해 신사참배를 허용하는 태도를 보였던 것이다.

주일 교황사절 무니 대주교는 1933년 1월 무렵 신사참배를 허용한다는 교령을 발표하였다. 교황의 대리자로서 주일 교황사절의 교령은 교황청의 공식 입장이 나오기 전까지는 관할권 내에서 최고 권위를 지니고 있었기 때문에, 그의 교령은 일본

271) 그는 병인박해의 여운이 아직 가시지 않은 1880년에 한국에 입국하여, 은밀하게 사목활동을 해왔다. 그리고 순교자들에 대한 관심이 매우 높아, 그들의 행적을 조사하고 그들의 시복을 추진하여 79위를 복자품에 올렸다.

천주교회의 관할에 있는 한국천주교회에도 직접적인 영향을 미쳤다. 따라서 한국천주교회는 1933년 3월에 주교회의를 열고, 개별적인 차원의 신사참배는 허용한다는 결정을 내렸다.²⁷²⁾ 그리고 이에 반발하던 평양지목구장 모리스 몬시뇰이 1936년 2월부로 신사참배를 허용함에 따라, 한국천주교회는 신사참배를 허용한다는 사실을 1936년 4월에 다시 한 번 신자들에게 공표하였다(한국천주교중앙협의회, 1936: 218). 5월에는 교황청 포교성성이 훈령 *Pluries Instanterque* 를 발표하고 신사참배를 허용한다는 입장을 공식적으로 알려왔다. 이를 수용한 한국천주교회는 1932년도에 작성된 『한국 교회 공동지도서』 제466항의 신사참배 금지 조항을 수정하여, 신사참배를 공식적으로 허용하였다. 이로써 한국천주교회는 신사참배로 인해 일제와 충돌할 수 있는 상황을 미연에 예방할 수 있었다.

4) 일제에 대한 한국천주교회의 종속화

1937년에 발발한 중일전쟁과 함께, 일제는 ‘국민정신총동원운동’을 전개하였다. 그것은 한국인들의 정신을 전시체제에 맞게 개조하려는 것이었다. 일제는 신사참배를 더욱 강조하고, 종교계에도 일제의 정책에 맞춰 신자들의 정신을 교화시킬 것을 강요하였다. 한국천주교회는 이러한 일제의 의지를 거스를 수 없었다. 한국천주교회는 일제에 대한 지속적인 협력을 통해 커다란 위협 없이 교회를 보호할 수 있지만, 그만큼 일제에 종속적인(국가종속주의) 지배구조가 형성되어왔기 때문이다. 예를 들어, 대지주이자 자산가가 된 한국천주교회는 재단법인을 설립함으로써 일제로부터 소유권을 보장받게 되었지만, 경제적으로 일제의 통제를 받게 되었다. 그리고 신사참배를 허용하는 등 일관된 정교분리적 태도를 취함으로써 일제와의 갈등은 피했지만, 이러한 정교분리적 태도는 오히려 일제의 종교정책을 방어할 수 있는 보호막을 제거한 결과를 가져왔다. 그리하여 한국천주교회는 일제의 전시체제 강화 정책에 적극적으로 협력하는 태도를 보일 수밖에 없게 되었다. 실제로 중일전쟁이 터지게

272) 이 와중에 조선총독부는 1935년 10월 조선총독부 수립 25주년을 기념하여 경성대목구장(라리보 주교)·대구대목구장(드망즈 주교)·원산대목구장(사우어 주교)·샬트르 성 바오로수녀회 원장에게 포상을 수여했다(김재득, 2003: 406).

되자 한국천주교회의 모든 주교들은 다음의 교서를 발표하여 신자들로 하여금 일제에 충성할 것을 요구하고 나섰다.

천주 십계중 제사계에는 다만 부모에게 대한 의무뿐 아니라 제왕과 국가에 대한 의무도 포함되어 있음은 우리교우들이 누구나 다 익히 알고 있는 바이다. 국가에 대한 이 의무는 평상시에도 잘 지켜야 함은 물론이나 현금과 같은 국가의 비상시를 당하여는 그 의무가 더 한층 중하여 짐은 장황한 설명을 기다릴 것 없이 명백한 것이다. 그러므로 일반 남녀교우들은 혹시 촌락에 돌 수 있는 헛된 풍설에 미혹하지 말고 절대 안심하여 각각 자기직무에 충실하는 동시에 당국의 지휘하는 바를 따르며 모든 이 한가지로 마음과 뜻을 합하여 천주께 열심히 국가의 행복을 위하여 기구함으로써 국가에 충성을 표하고 우리 의무를 다할지니 국가의 행복은 또한 우리의 행복이다. 昭和十二年七月二十五日 七교구 주교(한국천주교중앙협의회, 1937: 376).

특히 경성대목구는 1938년에 일제가 추진한 ‘국민정신총동원 조선연맹’에 가입하고, 일제의 침략전쟁과 한국인에 대한 수탈을 정당화하는 역할을 수행하게 된다. 당시 경성대목구의 활동계획은 다음과 같았다.

1. 매일 행사

- 매일 아침: 황실의 어안테, 국운의 유흥, 황군의 무운장구, 동양 영원의 평화를 위하여 기구함.
- 매일 저녁: 전쟁에 상하고 죽은 황군장병을 위하여 기도를 행함.

1. 매주일 행사

- 매주일에 무운장구를 위하여 미사성체를 거행하고 미사중에 성인열품도문을 외울 사.

1. 매월 제1일요일 행사

- 첨례에 모인 일반신도에게 시국에 대한 인식과 총후국민으로서 각오(깨달음)를 일층 굳세게 하기 위하여 기원제례와 설교를 행함.

1. 년중 행사

- 좌기 4대절(大節)과 교회대첨례에는 각 교회 신자 전부가 총동원하여 교회당에서 특히 장엄한 기원제를 거행하고 제식(祭式) 후에 출정군인 가족방문과 상병군인의 위문을 함: 사방배, 기원절, 천장절, 명치절, 예수부활절, 성신강림일, 성모승천일, 예수성탄일.

- 1. 신자의 일상생활을 극히 검소하게 하고 근로저축을 힘써 행하여 우기 축제일 중 기원

결과 성모승천일에는 집회시에 이를 수합하여 국방헌금과 상병군인 위문금으로 헌납함.

1. 수시로 명사(名士)를 청하여 군사와 시국에 관한 강연회를 개최함.
1. 각 교회 주임 신부는 일년에 2회 이상 관내 신자촌락을 일일이 순회하며 시국에 관한 강화(講話)와 그 실지로 행하기를 역설하여 신자의 애국열을 높이며 많은 실절을 얻도록 노력함.
1. 기관지 『경향잡지』를 통하여 연맹에 관한 일체 보도와 행사의 실상을 일반 신자에게 두루 알게 하며 서로 연락을 일층 긴밀히 함(한국천주교중앙협의회, 1938: 378-380; 문규현, 1994a: 198-199에서 재인용).

경성대목구는 이듬해인 1939년 5월 14일에 ‘국민정신총동원천주교경성교구연맹’을 결성하고 일제의 식민정책에 적극적으로 협조하였다. 이 조직을 통해 1937년부터 1939년까지 경성대목구가 수행한 자칭 “애국행사 성적”은 다음과 같았다.

국민정신총동원 경성교구 연맹에서는 지난 2월 11일 황기 2천 6백년의 기원가절을 기회로 과거 3년 동안에 행한 각종 애국행사를 조사하여 발표한 바 그에 의하여 경성교구 49지방에서 1937년 7월 7일부터 1939년 12월 30일까지 행하여온 애국행사를 보면 동양의 평화, 황군 무운장구, 전몰장병의 위령을 위한 각종 기원성제 2만 9천 6백 22회, 동상목적을 위한 기도 5만 5천 4백 52회, 국방헌금 3천 6백 24원 23전, 제일선 장병위문금 9백 32원 4전, 병기헌납 보조금 4백 22원 39전, 제일선에 보내는 위문주머니 6백 91대, 시국을 위한강연회와 좌담회 1만 1천 5백 92회, 출정장병의 가족위문 1백 51회, 부상장병위문 37회, 기타의 각종 행사 1백 65회로써 어느 때나 진중한 천주교회는 비록 길으로 떠들어 남의 이목을 끄는 일은 별로 아니할지라도 자기의 당면한 책임은 얼마 은근하고 충실하게 꾸준히 계속 행하여 나가는지를 여실히 보이고 있다(한국천주교중앙협의회, 1940b: 89; 문규현, 1994a: 201-202에서 재인용)

이 시기 한국천주교회는 순교자 현양운동을 벌이면서, 신자들로 하여금 일제에 충성하도록 유도하기도 하였다. 1939년은 기해박해(1839)가 일어난 지 100주년이 되는 해였다. 이에 맞춰 한국천주교회는 순교자 현양운동을 펼치게 되는데, 그것은 순교정신으로 일제에 충성하자는 내용을 담고 있었다.

이렇게 우리 순교 조상들으로써 우리의 신앙을 강화시키고 가톨릭의 진리를 선전하는 것은 자기와 타인의 구령상, 교회의 발전상 크게 유일할 것은 물론이요, 거듭 더 나아가 이것을 또한 훌륭한 보국(保國)운동이 됨을 우리는 확신하는 바이니 현금 제국에서는 흥아대업을 목표로 하고 나아가는 비상시국에 처하여, 빛나는 성공을 볼 때까지 모든 국민에게 괴로움과 간난을 참아 받아가며 각자 자기 직무에 충실하여 총후국민의 본분을 철저히 지키기를 극력으로 권고하고 장려하는 이 때, 우리는 진리, 정의, 의무를 위하여는 양심을 다하고 생명을 다하는 ‘순교정신’을 체득하고 실행함보다 더 효력있는 ‘종교보국’을 생각할 수 없다(한국천주교중앙협의회, 1939a: 387-388; 문규현, 1994a: 231에서 재인용).

국가에 대하여 매국적 행동을 함은 천주 엄금하신 죄악이라는 이유로 적군의 손에 잡힌 군사가 만고 만만 중에 죽을지라도 국가에 대한 충성을 끝까지 지켰으면 이는 국가의 충신임은 물론, 천주대전에도 훌륭한 순교자, 치명자가 될 수 있다(한국천주교중앙협의회, 1939b: 515; 문규현, 1994a: 232에서 재인용).

한편, 중일전쟁이 장기화되고 미국과의 관계가 악화되면서, 일제는 전시체제를 더욱 강화시켰다. 일제는 1940년에 기존의 ‘국민정신총동원 조선연맹’을 ‘국민총력 조선연맹’으로 전환시키고 모든 한국인들을 전쟁준비에 총동원시키기 시작했다. 이에 발맞춰 경성대목구는 11월 10일 ‘국민총력 천주교경성교구연맹’을 결성하였고, 평양지목구는 1941년 2월 3일에 ‘국민총력 천주교 평양교구연맹’을, 목포교회는 3월2일에 ‘국민총력 목포교회연맹’을 결성하였다(한국천주교중앙협의회, 1941b: 91-92). 그리고 불과 몇 년 전까지만 하더라도 신사참배에 반대했던 한국천주교회는 적극적으로 신사참배를 권유하기 시작했다(한국천주교중앙협의회, 1940c: 50-53).

더 나아가 일제는 한국천주교회 전체를 통제하기 위해 한국천주교회의 통치권을 선교사들로부터 빼앗아 일본인 성직자에게 넘기려고 하였다. 그것은 1930년 후반 일본천주교회에 나타난 종교통제정책의 연장선으로 볼 수 있었다. 전시체제가 강화되자 일본천주교회의 선교사 대(지)목구장들은 더 이상 교회의 통치권을 유지하기 어렵다는 판단 하에 자진해서 사임을 결정하였다. 이후 일본천주교회는 일본인 성직자들이 대(지)목구장이 되어 통치하기 시작했다.²⁷³⁾ 일본 문부성은 일본천주교회

273) 일본천주교회에서 일본인 성직자가 교구장으로 임명된 것은 하야사카 쿠노스케(早坂久之助) 신부가 1927년 7월 나가사키(長崎)대목구의 대목구장으로 임명된 것이 처음이었다. 1941년을 기점으로 일본천주교회는 모든 대(지)목구장이 일본인 성직자로 채워졌다(윤선자, 2005: 94).

에 교황청과 관계를 끊을 것과 일본정부에 종속된 종교가 될 것을 요구하였다. 이에 일본천주교회는 외국인 선교사와의 관계를 끊는다는 것을 조건으로 1941년 일본 정부에 교단 인가를 받았다. 이후 일본천주교회는 일본의 전시체제를 적극적으로 옹호하는 모습을 보이게 되었다(윤선자, 2005: 89-96).

이와 마찬가지로 일제는 한국천주교회를 일본인 성직자들이 장악하게 만들어, 한국천주교회가 일제의 전시체제를 적극적으로 옹호하게 만들려고 하였다. 1940년 당시 한국천주교회는 총 9개의 대(지)목구로 나뉘어 있었다. 이때 경성대목구와 대구대목구는 프랑스의 파리외방전교회 선교사, 함흥대목구와 연길대목구·덕원면속구는 독일의 베네딕토회 선교사, 평양대목구는 미국의 메리놀외방전교회 선교사, 춘천지목구와 광주지목구는 아일랜드의 골롬반외방전교회 선교사들이 대(지)목구장으로 재임하고 있었고, 한국인 성직자가 재임하고 있었던 곳은 전주지목구에 불과한 상태였다. 제2차 세계대전을 치르고 있었던 일제의 입장에서 볼 때, 프랑스와 미국, 아일랜드는 적국(敵國)이었다. 따라서 이 나라 출신 선교사들이 한국천주교회를 통치하는 것은 매우 부당하고 못마땅한 것이었다. 때문에 일제는 태평양전쟁이 시작된 1941년 12월 무렵 평양대목구의 미국인 선교사 35명과 광주지목구 및 춘천지목구의 아일랜드인 선교사 32명을 체포하였다. 1942년 6월에는 미국인 선교사 전원을 미국으로 강제 송환하였다. 이처럼 일제는 한국천주교회에서 활동하던 선교사들에 대한 압박을 강화하였다(윤선자, 2005: 102). 이어서 일제는 한국천주교회의 각 대(지)목구장을 일본인으로 교체하려고 하였다. 이를 눈치 챈 경성대목구장 라리보 주교는 공론화 과정을 거치지 않고 주교 직권으로 종현(鐘峴)성당(명동성당) 보좌신부였던 노기남 신부를 후임 대목구장으로 임명해달라고 교황청에 청원하였다. 이에 교황청은 노기남 신부를 1942년 11월 10일자로 경성대목구장에 임명하였다. 노기남 신부는 1942년 12월 20일자로 주교서품을 받고 한국인 최초의 주교가 되었다. 노기남 주교는 경성대목구장에 취임함과 동시에, 평양대목구장 서리와 춘천지목구장 서리를 겸임하게 되었다. 그것은 평양대목구와 춘천지목구를 담당하던 미국인·아일랜드인 선교사들이 일제에 의해 사목활동 금지 상태에 놓여있었기 때문이었다. 노기남 주교는 평양대목구를 대신 관리할 감목대리로 홍용호 신부를 임명하였는데, 홍용호 신부는 1943년 3월 9일자로 평양대목구장으로 임명되었고, 같은 해 6월 29일 주교로 서품되었다. 이로써 한국천주교회에는 경성대목구, 평양대목구, 전주지목

구 등 총 3개 대(지)목구가 한국인 성직자에 의해 통치되기 시작하였다.²⁷⁴⁾

일제는 라리보 주교의 예상치 못한 행동에 대해 불쾌함을 감추지 못했다. 일제는 이에 대한 경고로 용산에 있던 예수성심신학교를 1942년 2월 16일자로 폐쇄시켰다.²⁷⁵⁾ 그리고 나머지 교구 특히 대구대목구를 압박하기 시작했다. 이에 대구대목구장 무세 주교는 1942년 7월 7일자로 사임을 선언하고, 후임자로 한국인 성직자를 추천하였다. 그러나 당시 주일 교황사절이었던 마렐라 대주교는 일제와의 마찰로 인해 교황청과 한국천주교회가 맺고 있던 교계질서가 파괴될 것을 우려하고 있었다. 때문에 그는 일본인 성직자가 무세 주교의 후임이 되도록 영향력을 행사한 것으로 보인다. 그 결과 1942년 8월 30일자로 일본 센다이(仙台)교구 부주교 하야사카 구베에(早坂久兵衛) 신부가 대구대목구장에 임명되었다. 한편, 광주지목구는 아일랜드 출신 선교사들이 주축을 이루던 골롬반외방선교회가 선교를 담당하고 있었다. 하지만 태평양전쟁의 발발과 함께 광주지목구장인 맥폴린(Owen Mcpolin) 신부를 비롯한 선교사들이 구금되었기 때문에, 전주지목구장 주재용 신부가 1942년 2월 27일자로 광주지목구장 서리를 겸하게 되었다. 그리고 1942년 11월 21일자로 일본인 와키다 아사고로오(脇田淺五郎) 신부가 광주지목구장에 임명되었다. 다른 한편, 함흥대목구와 덕원면속구는 일본의 동맹국이었던 독일 출신의 베네딕도회가 담당하고 있었다. 따라서 당시 함흥대목구장이자 덕원면속구의 아빠스²⁷⁶⁾이었던 사우어 주교는 계속 자리를 유지할 수 있었다. 이와 같이 일제는 1942년을 기점으로 일본인과

274) 그런데 라리보 주교가 한국인 성직자인 노기남 신부에게 경성대목구장 자리를 물려준 것은 한국인에게 한국천주교회의 통치권을 넘겨주려고 했던 것이 아니었다는 주장이 존재한다. 이 주장에 따르면, 한국천주교회의 통치권을 한국인에게 넘기라는 한국인 성직자들의 요구에 냉담하게 반응했던 선교사들이었다. 더욱이 이 일은 애초에 계획된 것도 아니었다. 따라서 노기남 주교의 경성대목구장 취임은 일본인 성직자에게 대목구장 자리를 넘겨줄 경우, 지난 100여 년간 한국천주교회에서 선교활동을 펼쳐온 파리의방전교회 선교사들의 기득권이 사라질 것을 우려한 라리보 주교와 선교사들의 위기의식이 발동한 결과라고 해석될 여지가 크다. 선교사들의 입장에서는 자신들이 키워낸 한국인 성직자가 대목구장이 되는 것이 훨씬 좋은 조건이었던 것이다. 이러한 관점에서 볼 때, 선교사들은 한국인이 대목구장을 맡지만, 기존 선교사들이 누리던 지배구조는 어느 정도 유지될 수 있을 것이라고 판단하고 있었다는 추정이 가능하다(윤선자, 2005: 101-104).

275) 조선총독부 학무국은 한국의 모든 무허가 학교를 폐쇄하겠다는 내용을 1942년 2월 16일자로 공표하였다. 이때 예수성심신학교는 무허가 학교라는 이유로 아무런 사전 협의 없이 폐교조치를 당했다(백병선, 2014: 405). 이는 한국인 성직자를 양성하는 신학교를 폐교조치 시킴으로써, 다른 지역교회에서 한국인 성직자를 대(지)목구장으로 임명하려는 움직임에 대해 일제가 경고 메시지를 보낸 것으로 해석할 수 있었다.

276) 아빠스(abbas)란, 수도도원장을 말한다. 아빠스는 수도원 내에서만 완전한 재치권(裁治權)을 갖는 일반 아빠스(abbas regularis de regimine)와 수도원 및 수도원이 속해 있는 특정 지역의 모든 성직자와 평신도에까지 재치권을 갖는 면속 아빠스(abbas nullius)로 구분된다(가톨릭닷컴 뉴스 홈페이지, <http://dictionary.catholic.or.kr/dictionary.asp>). 사우어 주교는 베네딕도회가 위치한 함흥 덕원지역 전체를 다스리면서, 함흥대목구장직 또한 수행하는 면속 아빠스였다.

동맹국인 독일인 성직자가 각 대(지)목구를 통치하도록 압력을 가함으로써, 전시체제 동원에 한국천주교회를 적극 활용하게 된다<표 3-2 참조>.

한편, 상기한 바와 같이, 1942년에는 노기남 신부가 경성대목구의 대목구장으로 취임하였다. 그는 ‘국민총력 천주교경성교구연맹’의 이사장을 맡아 일제에 대한 경성대목구의 협력을 주도하고 있었다. 일제가 그가 대목구장이 되는 것에 크게 문제를 제기하지 않았던 이유는 일제에 협력적이었던 그의 경력 때문이었을 가능성이 높다(문규현, 1994a: 209). 실제로 그는 경성대목구장 취임사에서 이러한 모습을 공적으로 드러냈다.²⁷⁷⁾

열심한 신자는 충량한 국민이라는 것은 본직이 이미 전부터 깊이 느껴오는 바이러니 ... 대개 열심한 신자요 충량한 국민은 자기책임수행에 심혈을 기울이며 그 책임이 중대한 것이면 자기 생명까지라도 아낌없이 희생한다. 현금 국가의 시국은 이런 국민을 요구하고 현금 교회의 정세는 이런 신자를 요구한다. 우리 모든 이가 열심한 가톨릭자로서 국가에 대한 책임에 이런 태도로써 나선다면 이보다 더 낫은 종교보국은 있을 수 없다 ... 국가의 시국을 돌파키 위하여 행정당국에서 지시하는 바는 절대 신뢰하고 무언 복종하라. 누구보다 당국에서 앞뒤 정세와 그에 대하여 국민이 알아야만 할 길을 가장 잘 알고 있으니 비록 약간 어렵고 불편할지라도 공연한 비판이나 한탄을 말고 일치협력하여 무언 복종하라(한국천주교중앙협의회, 1942a: 12-13).

그의 취임이후 경성대목구는 ‘대동아전쟁기구’를 발표하고 모든 성당과 공소 그리고 가정에서 이 기도문을 바칠 것을 명하였다. 그 기도문의 내용은 다음과 같다.

만민의 구원자이신 천주여. 이제 대동아건설을 목표로 하고 매진하는 우리나라에 강복(降福)하시며 우리나라에서 나신 성인성녀들은 우리 기구를 전달하사 하여금 제一선에 나선 장병들에게는 무운(武運)이 날로날로 혁혁하게 하여 주시고 충후를 지키는 우리에게는 역조일심으로 각기 직역 봉공에 전력을 다하게 하시고 一사보국(一死報國)하려는 결심과 용기를 우리에게 더욱 치성케 하여서 하루라도 속히 대동아 영원한 평화를 확립케 하시고 따라서 세계가 평화한중에 주의 성명을 찬미하게 하소서 아멘. 천주경, 성모경 각三번 (매일 각 성

277) 물론 노기남 주교의 친일행위에 대해서는 의견이 분분하다. 일제의 탄압으로부터 한국천주교회를 보호하기 위해 어쩔 수 없이 일제에 협력하는 모습을 보여야만 했다는 의견 또한 만만치 않은 것이다. 필자는 공적으로 드러난 그의 언행만을 두고 논의를 진행하겠다.

당에서는 미사 끝에 신부 교우들과 다 같이 엮하고 각 가정에서는 모든 교우 조과나 만과 끝에 엮할 것)(한국천주교중앙협의회, 1942c: 17).

일제는 창씨개명과 조선 청년에 대한 강제 징병 등 내선일체를 강화하고 있었다. 그런데 한국천주교회는 이러한 일제의 정책들이 서자(庶子)에 불과했던 한국인들을 일제가 적자(嫡子)로 인정하기 시작한 것이라고 주장하고 나섰다.

반도교육령의 개정, 창씨제도, 지원병제도, 기타 내선일체의 대방침은 착착 실현되고 또 그 실적이 일반의 예상이상으로 양호하였다. 그리하여 반도 민중이 시험이 합격되어 적자, 완전한 황국신민에 편입된 데는 남총독각하(남차랑 조선총독: 인용자 주)의 공적이 자못 큰 바이니 남총독은 실로 반도 민중을 구원한 큰 은인이다(한국천주교중앙협의회, 1942d: 41).

같은 맥락에서 한국천주교회는 일제의 강제징병 정책을 적극 옹호하면서, 청년들이 이에 적극 호응할 것을 강조하고 있었다.

그리고 징병실시에 관련되는 사항에 대하여는 모두 당국의 지도를 잘 따라 자진하여 협력하지니 곳 호적정비 기류계(寄留屆) 등이 이것이다. 심신 양방면으로 이렇게 모든 준비를 다 하여 반도청년들이 군문에 들어가는 날에는 반도동포도 내지동포와 추호도 다름없는 완전한 황국신민의 자격을 갖추는 것이다(한국천주교중앙협의회, 1943: 8).

또한 일제의 패색이 짙어지던 1944년 무렵에는 비행기 헌납운동을 펼치면서 전투기 248대를 만들 수 있는 헌금을 걷기까지 하였다(한국천주교중앙협의회, 1944: 34). 이렇듯 한국천주교회는 일제에 의한 교회의 탄압을 막기 위해 자신이 가진 상징자본을 활용하여 일제의 식민정책을 정당화하고, 사람들을 동원하는 역할을 적극적으로 수행하였다. 그것은 일제와 한국천주교회 사이에 형성된 국가종속주의 지배구조가 시간이 흐를수록 점점 더 강화되어 갔다는 것을 의미했다.

이처럼 일제시기에 한국천주교회는 외부 세력으로부터 교회를 보호하려는 태도를 일관되게 보여 왔다. 그것은 당시 천주교회 구성원들의 자기 이해가 반영된 것이었다. 즉, 가시적인 제도교회를 외부의 적들로부터 보호하는 것을 우선적으로 고려하는 공의회 이전의 교회론과 세계관이 일제와의 정교관계에 투영되었던 것이다. 일

제에 대한 협력이 교회의 존립을 위해 어쩔 수 없이 선택한 결정이었다고 강변한 노기남 대주교의 주장은 이를 잘 보여주고 있다(나정원, 2005: 386). 이러한 한국천주교회의 입장은 오늘날까지 지속적으로 유지되고 있는 것으로 보인다. 이것이 잘 드러난 것은 2009년경 ‘친일반민족행위진상규명위원회’가 노기남 대주교를 친일인물로 결정하자 서울대교구가 반발한 사건이었다. 『일제강점하 반민족행위 진상규명에 관한 특별법』(대한민국정부, 2005a)에 따라 설치된 ‘친일반민족행위진상규명위원회’는 노기남 대주교를 친일반민족행위자로 결정한다는 통지서를 2009년 7월 3일자로 서울대교구에 보냈다. 그러자 서울대교구는 위원회가 노기남 대주교의 행위 이면에 존재하는 실질적인 동기를 감안하지 않았다는 내용의 이의 제기 공문을 위원회에 발송하였다. 서울대교구는 공문에서 “당시 노 주교 행동은 개인의 사적 이익을 위한 것이 아니라 ‘천주교 수장’으로서 교회와 교인을 지키기 위한 최소한의 행위였다는 점에서 다른 친일 행위자들과 분명하게 구분할 필요가 있다”면서, 누구나 수긍할 수 있는 객관적인 기준으로 친일행위를 판단할 것을 제안했다(남정률, 2009). 이를 통해 확인할 수 있듯, 일제시기 한국천주교회가 보였던 친일적인 태도는 교회 구성원들로부터 상당 부분 그 정당성을 인정받고 있다.

그러나 노기남 대주교를 친일인물로 지목한 위원회의 결정처럼 일제시기 한국천주교회가 보여주었던 친일적 태도는 한국사회로부터 정당성을 인정받기에 어려움이 있어 보인다. 내적인 동기야 어찌되었든 일제의 식민 정책을 공공연하게 지지한 사실은 분명하기 때문이다. 더욱이 교회라는 가시적인 조직을 보호하기 위해 동족인 민족을 배반했다는 비판은 한국천주교회가 그냥 흘러 넘길 수 있는 문제가 아닌 것으로 판단된다. 또한 그것은 비단 현재만의 비판은 아닌 것으로 보인다. 일제의 식민정책에 적극적으로 협력하던 1940년대 한국천주교회의 교세침체 현상은 한국사회가 천주교회에 대해 상당한 실망감을 가지고 있었다는 사실을 추정 가능하게 한다. 1941년 당시 183,262명이었던 한국천주교 신자 수는 4년 뒤인 1945년에 183,666명으로 단 404명 증가한데 그쳤던 것이다(윤선자, 2000: 563).

한편, 일제시기에 보인 한국천주교회의 모습을 다른 시각에서 비판하는 흐름도 등장하고 있다. 이 흐름은 꽃동네가 2015년 8월에 완공한 어린이 그룹홈(group home)을 ‘노기남바로대주교센터’로 명명했다는 사실이 알려지면서 급부상한 것으로 보인다. 이 센터에 대해 꽃동네 오웅진 신부는 노기남 대주교의 ‘생명 존중 정신’을

이어받고 그 뜻을 기리고자 노기남 대주교의 이름을 붙였다고 설명하였다. 여기에 덧붙여 센터 축복식에 참석한 정진석 추기경은 노기남 대주교가 어린이들을 사랑했다고 언급하였다(강한, 2015a). 그러나 이에 대해 비판 여론이 즉각적으로 형성되었다. 일제의 전시정책에 적극 호응하고, 특히 청년들을 전쟁터에 내보내는 것을 독려한 노기남 대주교를 ‘생명 존중 정신’과 연결 짓고, 그의 이름을 어린이들을 위한 시설에 갖다 붙이는 것은 문제가 있다는 비판이었다(한상봉, 2015). 이것은 천주교회가 최상의 가치로 여기는 ‘생명’ 개념을 통해 일제시기 노기남 대주교와 한국천주교회의 모습을 비판한 것이었다. 따라서 이 비판은 (교회 내부에서도 통용될 수 있는) 생명/반생명 프레임으로 일제시기 한국천주교회의 모습을 평가함으로써, 호교(護敎)/친일 프레임 속에서 좀처럼 좁혀지지 않았던 교회와 한국사회 간의 견해차를 좁힐 가능성이 있다. 그러므로 이에 대한 논의가 어떻게 진행될지 앞으로 관심 있게 지켜볼 필요가 있다.

3. 광복 이후: 다양한 정교관계의 형성과 전환

1) 새로운 정치권력과의 협력

(1) 미군정과의 친밀한 교류

교회의 보호를 우선적으로 고려했던 한국천주교회의 태도는 광복 이후에도 지속적으로 나타났다. 당시 한국천주교회의 대표라고 할 수 있었던 노기남 주교는 새로 들어올 정치권력에 축각을 곤두세우고 있었다. 그는 불확실한 정세 속에서 교회를 보호하기 위해 신자들에게 언행에 신중할 것을 당부하는 교서를 발표했다.

고유. 교구내 모든 신직과 교우들에게 강복하노라. 세계의 참담한 전쟁을 그치고 이제 우리 조선에도 새로운 질서가 성립됨에 이르른 현금시국은 우리 앞길에 중대한 관계를 좌우하는 열쇠를 잡고 있는지라 그러므로 경솔한 언어와 행동을 삼가피하여 극력 자중하는 동시에 새로운 우리의 정당한 정부가 조선 내에 자리를 잡고 모든 정무를 완전 인수할 때 까지 모

든 일이 순조롭게 진행되기 위하여 천주성신의 충광을 비는 뜻으로 아래와 같이 매일 기구 드리기를 명하노라. 성신강림송, 천주경, 성모경 각 一차 ‘복자 노렌조와 안드레아와 모든 치명자여 우리를 위하여 빌으소서’ 三차. 천주강생 一九四五년八月十七일 경성교구 바오로 로 주교(한국천주교중앙협의회, 1946b: 7).

이 교서에 대해 노기남 대주교는 다음과 같이 회고하였다.

그해(1945) 9월 8일 미군이 진주해 올 때까지 서울시내는 문자 그대로 혼동상태였고, 여러 곳에서 양민족의 충돌로 희생된 자도 적지 않았다. 나는 당시 혼란 상태에서 교회를 안전하게 보호하기 위하여 많은 신경을 쓰지 않을 수 없었다. 우선 시국을 정관하고 경거망동을 하지 말라고 성직자와 신자들에게 명령했다(노기남, 1969: 309; 최종고, 1984: 849에서 재인용).

1945년 8월 15일 오후 1시 소련군 선발대가 서울에 입성한다는 소식을 들은 노기남 주교는 교회 구성원들을 경성역에 내보내 소련군을 환영하도록 하였다. 뿐만 아니라 소련군 장군이 프랑스 대사관에 묵는다는 정보를 입수한 그는 프랑스 대사관에 소련군 장군을 예방하겠다는 전화를 걸기까지 하였다(노기남, 1969: 308). 그러나 소련군의 입성은 거짓으로 드러났다. 또한 노기남 주교는 건국준비위원회 사무처를 방문하여 위원들에게 감사와 격려의 인사를 전하면서 좌익 중심의 건국준비위원회와 친분을 쌓고자 하였다. 소련과 건국준비위원회에 호의적인 노기남 주교의 태도에서 공산주의를 원수로 여기던 한국천주교회의 모습은 찾아볼 수 없었다. 이는 “교회만 다치지 않는다면 어떤 권력이든 용인해 온”(문규현, 1994b: 44-45) 천주교회의 전통적인 자기 이해가 반영된 것으로 해석될 여지가 크다.

이러한 상황에서 미군이 남한에 진주하게 되었다. 미군정은 1945년 9월 7일자로 공포한 『포고문 제1호』를 통해 “조선 점령의 목적이 항복문서 조항 이행과 조선인의 인권 및 종교상의 권리를 보호하는 데 있다”고 선언하였다(제1조). 하지만 미군정은 일제가 불교와 유교를 통제하기 위해 제정한 『사찰령』과 『향교재산관리규칙』을 그대로 존속시키는 한편, 그리스도교에 대해서는 성탄절을 공휴일로 제정하고 그리스도교 중심의 종교방송을 지속시키는 등 각종 특혜를 노골적으로 제공하였다

(강인철, 2013a: 32-46). 소련과 건국준비위원회 등 새롭게 건설될 국가를 운영할 예비 정치권력들과 관계를 맺어 교회의 이익을 보장받으려고 했던 노기남 주교의 입장에서 봤을 때, 미군정의 친(親)그리스도교 정책은 매우 고무적인 일이었다.²⁷⁸⁾

이후 노기남 주교는 미군정 및 미국천주교회의 고위 인사들과 교류를 맺어나갈 수 있게 되었다. 이는 미군정 시기 한국천주교회의 사회적 위상을 강화시키는 결정적인 계기가 되었다. 미군정 및 미국천주교회와의 관계는 미군이 남한에 진주한 1945년 9월 8일 당일 미군 군종장교가 노기남 주교를 찾아오면서 시작되었다. 그는 미군 군종사령관이자 루즈벨트(Franklin Delano Roosevelt) 대통령의 개인 특사이며 뉴욕대교구 교구장인 스펠만 대주교²⁷⁹⁾가 미군과 함께 서울에 입성했으며, 그가 명동성당에서 미사를 봉헌하고 싶다는 소식을 가져왔다. 이러한 소식은 미군정과 원만한 관계를 맺기 위한 전략 마련에 부심했을 노기남 주교에게 희소식이 아닐 수 없었다. 노기남 주교는 9월 9일 명동성당에 성조기와 태극기를 교차하여 걸어놓고, 아침부터 종각의 종을 울리면서 스펠만 대주교를 맞이하였다(한국천주교중앙협의회, 1946: 10-12). 스펠만 대주교의 영향력 때문이었는지는 정확히 확인되지 않지만, 미군정은 9월 12일 군정사령관 정치고문이었던 나이스터(Nister) 준장을 통해 노기남 주교에게 미군정에 협력할 한국인 지도자를 추천해줄 것을 요청하였다. 이에 노기남 주교는 장면과 함께 미군정에 추천할 지도자를 추천했고, 이 가운데 60명의 인사를 미군정에 추천했다. 이어서 노기남 주교는 미군정과 적극적인 친분 쌓기에 나섰다. 그는 9월 18일에 군정사령관 하지(John Reed Hodge) 준장을 예방하고, 한국인 순교복자 기념일이었던 9월 26일에는 미군장병을 명동성당에 초대하여 세계평화를 회복시켜준데 감사하는 미사와 미군이 남한에 진주한 데에 대한 환영식을 열었다. 특히 이날 행사에는 천주교 신자였던 군정장관 아놀드(Archibald V. Arnold) 소장이 참석하고, 하지 사령관이 축사를 보내오는 등 미군정의 주요 지도자들이 관심을 표명하였다(한국천주교중앙협의회, 1946c: 26-28). 덧붙여 노기남 주교는 매주 일요일 오전 9시 30분과 오후 4시에 명동성당에서 미군을 위한 미사를 따로 봉헌하였으며, 이때 매주 주일미사에 참석하던 아놀드 소장과 친분을 쌓아나갔다.

278) 이러한 미군정의 친그리스도교 정책은 이승만 정권 시기에도 이어지게 되었는데, 노기남 주교는 이 시기를 “종교적 화평시대”라고 표현했다고 한다(한국천주교중앙협의회, 1949c: 22).

279) 스펠만 대주교는 교황 비오 12세에 의해 1946년 2월경 추기경에 서임되었다.

한편, 미국천주교회의 인사들도 미군정과 한국천주교회의 관계를 밀접하게 만드는 데 일정한 역할을 담당하였다. 스펀만 대주교는 한국을 자주 방문하여 한국천주교회의 지도자들과 미군정 고위 인사들과의 만남을 주선하는 역할을 하였다. 그리고 일제시기 평양지목구에 대한 선교를 맡았다가 태평양전쟁 이후 추방당했던 미국 메리놀외방전교회 선교사들이 다시 입국하게 되었다. 이때 평양지목구에서 활동하다 한국 초대 교황 사절로 부임한 번(Patrick J. Byrne) 몬시뇰과 메리놀외방전교회 선교사들의 역할²⁸⁰⁾은 미군정과 한국천주교회의 관계 증진에 크게 기여했다. 여기에는 반공을 위해 미국과 동맹관계를 맺었던 교황 비오 12세도 일정한 영향을 미쳤던 것으로 보인다(강인철, 2013a: 260-263).

미군정과 의 긴밀한 관계의 형성은 한국천주교회에 실질적인 이익을 가져왔다. 대표적인 사례가 1946년 10월 6일자로 『경향신문』을 창간하게 된 것이었다. 『경향신문』은 한국천주교회가 미군정으로부터 불하받아 운영하게 되면서 창간될 수 있었다. 이 인쇄소는 원래 ‘근택인쇄소’라는 일본인 소유 인쇄소였다. 광복 후 조선공산당이 ‘조선정판사’라는 이름으로 점유하다가 1946년 5월 ‘정판사 위폐사건’으로 인해 미군정으로 관리권이 넘어간 상태였다. 마침 한국천주교회 내부에서는 일간신문을 발행하자는 주장이 있었고, 정판사 사건이후 미군정에 몰수된 시설을 불하받기 위해 양기섭 신부 등이 미군정과 교섭을 진행하여 인수에 성공하였다. 이어서 양기섭 신부는 일본인 창고에 쌓여있던 고품질의 신문용지까지 불하받았다. 이를 통해 한국천주교회는 『경향신문』을 발행할 수 있게 되었다. 『경향신문』은 1948년도에 71,000부를 발행하고(전국에서 두 번째 발행부수), 전국에 142개의 지국을 두고 있는 한국의 주류 언론사로 성장하게 된다. 『경향신문』의 성장에 비례하여 한국천주교회는 자신의 교세를 훨씬 뛰어넘는 대외적 종교권력을 행사할 수 있게 되었다.²⁸¹⁾ 특히 이승만 정권 후반에 한국천주교회가 정권과 대립하는 과정에서 『경향신문』의 역할은 매우 컸다(강인철, 2006: 224-226; 2013a: 234-236).²⁸²⁾ 한편, 미군정은 해방

280) 부신부, 변신부, 안신부 등 메리놀외방전교회 선교사들은 명동성당 내 옛 일본인 교회에 머물면서 “교회와 군정당국 사이에 여러 가지 주요사무를 보”았다. 이를 통해 그들은 한국천주교회와 미군정의 관계를 잇는 교량 역할을 수행하였다(한국천주교중앙협의회, 1947b: 29).

281) 후일 노기남 주교는 “오늘날 한국에서 천주교회가 이만큼 널리 알려지게 된 것도 경향신문의 힘이 지대하였다고 나는 확신한다”(노기남, 1969: 332; 최종고, 1984: 848에서 재인용)고 회고하였다.

282) 이승만 정권 후기에 들어서면서 『경향신문』은 이승만 정권을 비판하는 데 앞장섰고, 이는 민중들의 압도적인 신뢰로 이어졌다. 1960년 4·19혁명 당시 『경향신문』 깃발을 단 차를 타고 이동 중이던 노기남 대주교는 “경향신문 만세!”를 외치던 사람들의 모습을 생생히 기억하고 있었다(노기남, 1969: 339).

직후부터 서울중앙방송국(HLKA)의 ‘종교시간’에 월 2회 각 15분간 선교방송을 할 수 있도록 한국천주교회에 배려해주었다(한국천주교중앙협의회, 1947c: 45). 그리고 1947년 5월 2일자로 ‘경성 천주공교신학교’를 ‘성신대학’으로 인가해줌으로써 한국천주교회는 정규대학을 가질 수 있게 되었다(강인철, 2006: 242-243). 이렇듯 미군정과 맺은 친밀한 관계는 이후 한국천주교회가 대내외적으로 종교권력을 행사할 수 있는 물질 기반을 마련하는 데 도움을 주고 있었다.

(2) 친일 우익 세력과의 연대

한국천주교회는 일제시기에 누려왔던 기득권을 지키기 위해 친일 우익 세력과 정치적 노선을 같이하였다. 이러한 연대는 친일 우익 세력의 정치적 연합체라고 할 수 있는 한국민주당(이하 한민당)에 한국천주교회의 평신도 지도자들이 대거 참여하는 형태를 통해 구체화 되었다.²⁸³⁾ 이것은 한민당 지도자들로부터 참여부탁을 받은 노기남 주교가 평신도 지도자들에게 입당을 권유하여 성사된 결과였다. 또한 노기남 주교는 우익 인사들로 구성된 한국인 정치지도자 명단을 미군정에 추천함으로써 우익 세력의 정치적 후원자 역할을 자임했다(문규현, 1994b: 121). 그리고 그는 자신이 거주하는 명동성당을 우익 세력의 정치적 발언대로 적극 빌려줬다. 신탁통치에 반대하며 자주적 과도정부를 수립하는 것을 목표로 김구와 이승만 세력이 소집한 ‘비상국민회의’가 1946년 2월 1일에 명동성당에서 열린 것은 그 대표적인 사례라고 할 수 있다(강인철, 2006: 244-245).

또한 한국천주교회가 친일 우익 세력과 긴밀한 관계를 맺을 수 있었던 것은 그들이 반공주의라는 동일한 노선을 걷고 있었기 때문이었던 것으로 보인다. 이와 관련하여 그들이 결정적으로 가까워질 수 있었던 것은 신탁통치를 둘러싼 사회적 갈등이었다. 그 발단은 동아일보가 1945년 12월 27일자 신문 1면에 모스크바 3상회의의 결과를 실으면서 시작되었다. 동아일보는 “소련의 구실은 삼팔선분할점령, 미국은 즉시독립주장”이라는 머리말로 신탁통치에 관한 기사를 실었는데, 이것은 명백한 오보였다.²⁸⁴⁾ 소위 ‘동아일보 오보사건’이라 불리는 이 사건을 계기로 친일 우익 세

283) 1945년 9월 4일에 열린 한민당 발기인 대회에는 서울대목구의 평신도 지도자였던 조종국, 박병래, 장발 등이 참여하였고, 9월 16일 창당대회 전까지 40여 명의 평신도 지도자들이 입당했다(노길명, 2005a: 146).

력은 소련의 지원을 받던 좌익세력을 반역자로 몰아세우면서 전면적인 반탁운동을 벌이게 되었다. 이때 한국천주교회 역시 반탁운동에 적극 참여하게 된다. 그것은 (반지주·반일 성향의) 공산주의자들에 대한 (정치·경제적 이익과 관련된) 거부감을 친일 우익 세력과 공유하고 있었기 때문이었지만, 이와 더불어 당시 천주교회가 강조하던 극단적인 반공주의 교리가 강력한 영향을 미친 것으로 볼 수 있다. 당시 교황청은 공산주의와의 전쟁을 선포한 상태였고, 한국천주교회는 교황청의 반공주의를 전면적으로 수용하고 있었던 것이다.

한편, 한국천주교회는 친일파를 처단하려는 움직임에 대해서는 침묵을 고수하거나 소극적으로 반대의사를 표명하였다. 또한 일부 친일파에게는 보호막 역할을 자처하는 모습을 보이기도 했다. 한국천주교회의 공식 입장을 대변하는 『경향잡지』는 친일파 청산 문제에 대해 침묵을 지켰다. 그러나 한국천주교회의 보다 공격적인 정치 참여를 요구하던 『가톨릭 청년』은 인재매장론과 민족 분열론, 정치적 정략론 등을 들어 친일파를 옹호하고 나섰다.²⁸⁴⁾

애국은 동포애이다. … 과거 일정시대에 우리의 독립을 방해한 반역자도 없지는 않을 것이다. 그러나 일정시대의 고관이나 공직자라 하여 모도리 공민권을 박탈하여 매장해버리는 것은 그 진의가 나변(那邊)에 있는가. … 과거 일정시대 특히 전시에 친일 반미의 사상을 선전하기 위하여 전국을 편력하면서 주야 출몰하던 남녀 명사들이 금일 미군의 총애와 신뢰를 받고 있고 우리 동포들까지 그러한 명사들에게 아부 추종하고 있는 사실은 어떻게 보고 있는가. 외국인들은 적국인과 결혼하더라도 아무런 문제도 없지 아니한가. … 우리나라는 강토는 적으나 대도량(大度量)을 가져야 한다. 적국에서라도 그 장점을 수입하여야 하거든 동포 중에서 유능한 인재를 모두 매장해놓고 정권과 영예를 독점하려 하니 이런 야심이 존재하는 동안에는 국가의 운영이 이상적으로 진전되기 어려울 것이다. 사심을 버리고 애국 일로(一路)로 매진하여야 할 것을 다시 강조하는 바이다(가톨릭청년사, 1948c: 57-58; 강인철, 2006:

284) 모스크바 3상회의에서 미국은 임시정부 수립 없이 한국을 신탁통치를 하자는 의견을 냈고, 소련은 임시정부를 수립하고 신탁통치를 하자는 의견을 냈다. 1945년 12월 27일자로 발표된 합의문에는 임시정부를 수립하고, 미소공동위원회를 설치하며, 미국영국소련·중국이 공동 관리하는 최고 5년 기한의 신탁통치를 실시한다는 내용이 담겨있다.

285) 한편, 경향신문은 친일파 청산을 옹호하고 있었는데, 이는 당시 경향신문의 편집진이 주간 정치용, 편집국장 염상섭 등 중간노선을 가진 인물들로 구성되어 있었기 때문에, 한국천주교회의 입장을 그대로 반영하지는 않고 있었기 때문이다. 이들은 1947년 7월 초 일제히 퇴진하였으며, 1947년 9월 초 오종식과 김동리 등의 우익 인사들이 그 자리를 차지하여 교회와 우익의 입장을 적극적으로 반영하기 시작했다(강인철, 2006: 158-160).

192-193에서 재인용).

위의 내용을 보면, 한국천주교회가 친일파 인사들을 적극 포용하는 입장을 가지고 있었음을 알 수 있다. 실제로 한국천주교회는 그들을 포용하고 있었다. 대표적인 사례는 엄창섭과 김성수 그리고 정춘수의 입교가 있다. 엄창섭은 조선 총독부에서 학무국장 겸 경남도지사를 지낸 대표적인 친일 인사로써 반민족행위특별조사위원회에 체포되어 투옥되었던 인물이다. 그는 1942년에 일제에 의해 폐교된 신학교를 다시 세우려는 경성대목구를 도와 1945년에 ‘경성천주공교신학교’ 설립인가를 받게 해주었다.²⁸⁶⁾ 광복 후 노기남 주교는 친일인사로 지목되어 투옥된 엄창섭에게 성경과 교리책을 건네주고 간접적으로 석방운동을 벌임으로써 이에 보답하고자 하였다. 엄창섭은 출옥 후 가족 16명과 함께 1952년 10월 15일 부산 중앙성당에서 세례를 받았다. 이때 세례성사를 주례한 이는 노기남 주교였고, 다수의 성직자와 수도자들이 함께 했다. 또한 일제 말기 식민정책을 옹호했던 김성수는 1955년 2월 18일 사망 직전 세례를 받았고, 2월 24일 명동성당에서 그의 장례미사가 열렸다. 또한 가장 논란이 되었던 인물은 정춘수 목사였다. 그는 한국감리교회 최고 지도자인 총리사(總理事)였다. 그는 감리교회 내 친일파의 거두로 지목되었고, 반민특위에 체포되어 두 달간 투옥되었던 인물이었다. 광복 이후, 감리교회 내에서 친일파를 청산하려는 움직임이 가시화되자, 그는 천주교로 개종하는 파격적인 결정을 내렸다. 1949년 11월 소위 ‘귀정식(歸正式)’이라고 불리며 명동성당에서 열린 그의 세례예식은 노기남 주교가 주례하였으며, 이 자리에는 교황사절 번 주교²⁸⁷⁾와 다수의 성직자들이 참석하였다(문규현, 1994b: 128-134).

2) 반공주의의 강화와 북한천주교회의 상실

4장에서 살펴보았듯이, 교황청의 반공주의는 1930-40년대에 들어 최고조에 달하

286) 엄창섭은 평양 할머니로 불리던 분의 양아들이었는데, 천주교회의 딱한 사정을 알게 된 평양 할머니가 엄창섭에게 신학교 설립 인가를 도와줄 것을 부탁했다고 한다. 한편, 이원순은 엄창섭을 엄세창(嚴勢昌)으로 기재하고 있다(이원순, 2007: 117).

287) 번 몬시뇰은 1949년 6월 14일 주교 서품을 받았다.

게 되었다. 이러한 교황청의 분위기는 한국사회와 한국천주교회에 직접적인 영향을 미치고 있었다. 이 절에서는 광복이후 한국천주교회가 처한 정치·경제적 상황에 주목하여 한국천주교회가 반공주의를 강화하게 된 배경과 그 경과를 검토하고자 한다.

광복 이후, 한국천주교회가 직면하게 된 가장 큰 문제는 토지개혁이었다. 당시 국민 대다수는 봉건적 토지소유 관계인 지주-소작관계가 사회적 병폐라는 점을 인식하고 있었다. 따라서 토지개혁 문제는 광복 직후 한국사회의 핵심쟁점으로 떠오르게 되었다. 이러한 국민적 요구를 무시할 수 없었던 위정자들은 토지개혁 자체에 대해서는 원론적으로 찬성하지만, 시행방식에 대해서는 서로 다른 입장을 보이고 있었다. 즉, 지주들의 토지를 유상(有償)으로 몰수하여 농민들에게 유상으로 분배할 것인가(유상몰수, 유상분배), 무상(無償)으로 분배할 것인가(유상몰수, 무상분배), 아니면 무상으로 몰수하여 무상으로 분배할 것인가(무상몰수, 무상분배)에 대한 주장이 엇갈리고 있었던 것이다.

그런데 한국천주교회에게 있어 토지개혁에 대한 논의는 달갑지 않은 것이었다. 당시 한국천주교회는 교민주의 선교정책을 지속적으로 펼치게 되면서 (의도여부와 상관없이) 대지주의 지위를 점하고 있었고,²⁸⁸⁾ 그것은 (의도여부와 상관없이) 성직자와 평신도의 지배관계를 강화하는 물질 기반으로 작용하고 있었기 때문이다. 실제로 1932년 당시 원산대목구를 관할하던 베네딕도회의 기록은 교회 수입의 원천 가운데 많은 부분이 소작료에 있었음을 보여주고 있다.

[덕원수도원의] 농장 책임자는 우리가 65헥타르의 산림, 숲, 평지 외에 50헥타르의 경지를 가지고 있다고 하였다. 경작지 중 우리는 채소밭을 제외하고 10.5헥타르를 직접 경작하였고, 나머지는 일부가 너무 멀고 또 여기저기 흩어져 있어서 우선을 소작을 주고 있다. 이곳의 법에 따르면 소작인은 매년 수확량의 절반을 지주에게 주어야 한다. 그래서 우리는 올해 4헥타르의 논에서 쌀 18,000파운드, 9헥타르의 밭에서 4,000파운드의 수수, 2,000파운드의 콩, 5,000파운드의 감자를 소작료로 받았다(윤선자, 2001: 231).

288) 교민주의 선교정책의 지속적인 추진 결과, 1924년 당시 한국천주교회는 전국적으로 2,735,756만평을 소유하게 되었다. 이 가운데 농지(경작지) 비율은 원산천주교재단 소유 부동산의 87%, 평양천주교재단의 89%, 경성천주교재단의 76%에 달하고 있었다. 이처럼 한국천주교회는 막대한 부동산을 소유한 대지주가 되어 있었다(김현숙, 2008: 295; 윤선자, 1997: 165-167; 강인철, 2006: 72).

이런 상황에서 토지개혁의 실시는 한국천주교회가 쌓아온 경제자본 가운데 상당수를 박탈하는 것이었고, 성직자들이 한국천주교회에 만들어왔던 이상적인 교회 공동체(완전한 사회)를 파괴하는 행위였다. 따라서 한국천주교회는 교회 공동체를 수호하겠다는 종교적 측면과 (교회 수입의 주요 원천이었던) 토지를 소유한 지주의 입장, 즉 계급적 측면에서 토지개혁에 반대하는 입장을 가지고 있었을 가능성이 높다. 그러나 소수종파에 불과했던 한국천주교회가 국민적 요구를 거스를 수는 없었다. 따라서 1946년까지 토지개혁에 대한 한국천주교회의 입장은 모호한 형태로 나타나고 있었다. 한국천주교회는 교회 기관지인 『경향잡지』를 통해 직접적인 언급을 피하면서도 토지개혁에 반대하는 입장을 애둘러 표현하였다.

일반 개인에게 있어서와 마찬가지로 교회 역시 전쟁이 그쳤다고 그 맞는바 물질적 곤란이 경하여진 것이 아니요. 도리어 어느 방향으로, 아니 모든 방향으로 더욱 심한 곤란을 당하고 있고 또 이렇게 될 수 있게 엮는 상태에 놓여 있다. 교회의 수입과 지출을 비교하여보면 지출에 있어서는 전에 비겨 여러 배 더 쓸 수 있게 다른 도리가 엮는 형편이나 수입에 있어서도 과연 그러할지 조금만 생각하면 판명되는 것이다. 전쟁 중에는 토지에서 나는 소출은 공출해야 공정가격대로만 밋기를 여러 해 계속 하여 왔고 전쟁이 끝난 다음에는 소작료제도가 변하여졌고 또 이제 토지재편성 문제가 등장 하였으니 장차 어떻게 결정이 날는지 아직 분명치는 않으나 그것이 우리 건국에 필요하다면 교회는 또한 감심으로 그에 순응할 수 밋게 엮다. 그렇게 된다면 교회의 수입은 또다시 격감될 것은 피할 길이 없다. ... 교회의 지출은 점점 격증되어가고 그 반면으로 수입은 격감되어가는 이러한 형편을 우리는 물 건너 화재를 구경하듯이 앉아서 보고만 잇서야 되겠는가(한국천주교중앙협의회, 1946: 48-49)

한국천주교회가 운영하는 『경향신문』 또한 토지개혁의 정당성을 인정하면서도 그 방법에 대해서는 입장을 보류하는 태도를 보이고 있었다(강인철, 2006: 198-201).

해방된 조선에 있어서 토지 문제의 선처(善處) 여하는 재건 조선의 사활 문제의 하나임에는 벌써 아무 의심할 여지조차 없는 것이다. 즉 일제의 연장인 식민지적 반봉건사회의 재생산의 위험과 자유롭고 민주적인 진보된 국가사회를 건설하는 기로는 이 토지 문제 해결 여하에 놓여 있다. 조선은 오랜 역사를 통하여 봉건적인 토지소유관계로 말미암아 농업의 발

전은 극도로 억압되었고 토지자본의 발전에 따라 겸병(兼併)과정은 농민으로 하여금 토지에서 분리시켰던 것이다. 농업이 봉건적인 한 공업의 발전이 또한 제약 위축을 받지 아니할 수 없었으며 농공(農工)이 침체됨으로써 농민은 발전의 길을 완전히 봉쇄당했으며 동(東)으로 일본과 서북(西北)으로 만주에로 유리(流離)도 하지 못한 농민은 이간 이상의 노동을 하면서도 빈한(貧寒)은 그들의 숙명적인 것이었다. 이같이 농민이 발전의 길을 잃고 농촌이 빈한과 암흑에서 방황할 때 그 필연적 귀결로써 민족발전은 저해당한 것이다. 이같이도 퇴폐(頹廢)한 야만적인 정책을 마지막까지 개혁할 줄 모르고 우리 민족에게 강요하게 된 것이 이것이 과거 왜정의 본질이었으니 급기야 해방된 조선에 있어서 이 토지 문제의 진보적 해결만은 전민족적인 과제인 동시에 민족해방의 중대 과업의 하나이 아니면 안 될 것이다.

해방 조선의 토지개혁 문제는 이같이도 끼긴(喫緊)하고 절실한 문제로서 벌써 정당의 좌우를 막론하고 개혁을 부인하는 정치인은 없는 것이니 이제 문제의 초점은 오히려 그 방법론에 있는 것이다. 유상몰수 유상분여와 유상몰수 무상분여와 무상몰수 무상분여는 방법론의 대표적인 분류가 되는 것이나 우리는 그 어느 것이 정당하다고 속단하기 어렵다(경향신문 1946년 10월 24일자 편집자 칼럼, 강인철, 2006: 199-200에서 재인용).

한편, 1946년 3월에 전격적으로 실시된 북한의 토지개혁(무상몰수, 무상분배) 이후, 북한 당국에 의한 북한천주교회의 피해상황이 남한지역 천주교회에 전달되기 시작했다. 대표적인 예가 함흥 덕원지역 베네딕토회 소유 토지가 몰수된 사건이었다. 봉건시대의 장원 형태로 관할구역을 경영해오던 베네딕토회는 정원과 건물 대지 5헥타르 이외의 모든 토지를 몰수당했다. 이로 인해 덕원 수도원과 부속 신학교에는 식량난이 발생하게 되었고, 그 여파로 신학교 방학을 앞당기는 등 기본적인 생활에 어려움을 겪게 되었다(한국천주교중앙협의회, 1946d: 77). 이후 베네딕토회(덕원 수도원)의 사우어(Sauer) 주교 아빠스가 수도원 내의 “신부, 수사, 신학생, 수녀들의 급박한 생활난을 위해 특별한 도움을” 서울의 노기남 주교에게 요청할 정도로 베네딕토회의 상황은 악화되어 갔다(한국천주교중앙협의회, 1947d: 124).

베네딕토회를 비롯한 북한지역교회의 상황을 인지한 남한교회는 북한천주교회가 겪고 있는 어려움의 원인을 토지개혁을 실시한 북한 당국에게 돌렸다(강인철, 2006: 205-206). 이것은 당시 한국천주교회에 존재하던 반(反)토지개혁과 반공주의적 불씨에 기름을 붓는 것이었다. 한국천주교회는 북한과 같은 급진적인 형태의 토지개혁을 적극적으로 비난하고, 이러한 사태를 야기한 원인으로 공산주의를 지목하였다.

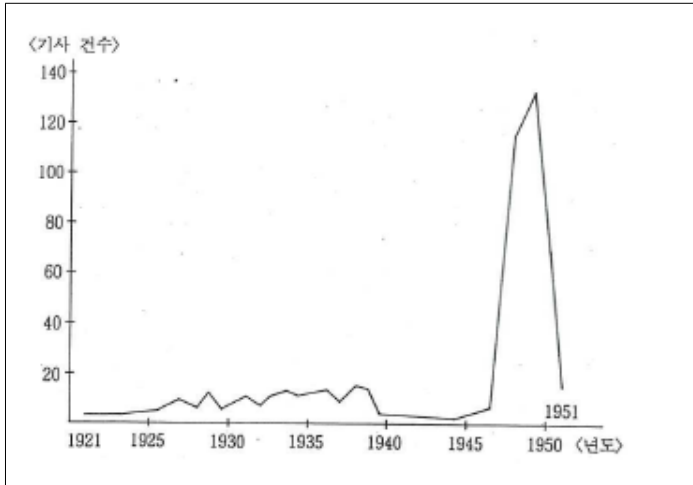
그리고 이 두 요소가 뒤섞이게 되면서 한국천주교회는 극단적인 반공주의 노선을 견게 되었다. 1947년 6월 연길과 덕원지역 천주교회의 소식을 전하는 『경향잡지』의 논조는 이를 잘 보여주고 있다.

이제 눈을 돌이켜 덕원을 바라보면 역시 점점 더 곤궁에 빠지고 있다. 수도원전체와 대소 신학생 四十七인은 모두 식량난으로 굶주리고 있는 형편이다. 그렇다고 그 모든 시설을 내 버리고 남조선으로 나올 수도 없는 것이요. 평화시절까지 직장을 지키고 있자니 그 곤란은 여간 아니다. 현금 감내하기도 어렵지만 오랫동안 굶주린 끝에 건강을 잃어 모두 허약하여 지고 병들게 된다는 역시 큰문이다. 그러므로 신 주교(사우어 주교: 인용자 주)께서도 달리 할 도리는 없어 서울 노 주교께 도움을 청하셨다.

가톨릭과 악마의 전쟁은 벌어졌다. 가톨릭은 그리스도의 한 집안이요 한 나라이다. 남조선 가톨릭도 곤란치 않은 바는 아니요. 이에서 더 발전함도 좋기는 하지만, 함경도 가톨릭의 총본영(덕원 수도원: 인용자 주)이, 북간도 가톨릭의 총사령부(연길지목구: 인용자 주)가 전멸을 당하는 것을 보고만 앉았을 수는 없다! 안전한 연락의 길은 이미 마련되어 있고 이제부터 들어오는 구제금은 덕원과 연길에 적정히 분배될 것이니 교형자매들이시어 남의 일로 알지말고 총 쫓기하시라!(한국천주교중앙협의회, 1947e: 90-91)

이처럼 한국천주교회는 공산주의를 ‘악마’라고 표현하기 시작했다. 그리고 ‘함경도 가톨릭의 총본영’과 ‘북간도 가톨릭의 총사령부’를 전멸시키려는 악마에 맞서 전쟁을 벌이기 시작했다는 점을 분명히 하고 있었다. 이는 당시 한국천주교회가 발간하던 잡지(『경향잡지』, 『가톨릭 청년』)에 실린 반공관련 기사 건수의 추이를 통해 더 명확히 확인할 수 있다. <표 5-2>를 보면, 북한에서 토지개혁이 실시된 1946년을 기점으로 반공관련 기사가 급증하는 것을 확인할 수 있다. 이는 당시 한국천주교회가 반공주의에 얼마나 집중하고 있었는지를 보여준다.

<표 5-2> 천주교 발간잡지 반공관련 기사 건수 추이



출처: 강인철(1992: 197)

이러한 남한교회의 반공주의적 태도는 (남한에 대한 적극적인 지지를 표명한 교황청의 태도와 함께) 북한교회에도 전달되었다. 이는 북한교회의 반공주의적 태도를 강화시키게 되었다. 이로 인해 북한교회는 북한 당국으로부터 박해를 당하게 되었다. 특히 사우어 주교가 『가톨릭 청년』 1949년 4월호에 북한 당국의 공산주의적 여성 정책을 비판하는 글을 실은 직후, 덕원 수도원의 인쇄소 책임자가 체포되는 사건이 벌어졌다. 체포 사유는 ‘불온물 인쇄’였다. 수도원 인쇄소에서 반공 삐라와 반공인사 명단을 작성하였다는 것이었다. 같은 해 5월 8일에는 사우어 주교를 비롯한 장상 4명(수도원장, 부원장, 신학교 교수 신부), 9일에는 독일 신부 8명, 수사 22명, 한국인 신부 4명이 체포되었으며, 나머지 수사와 신학생 등 99명은 북한 지역으로부터 추방당했다. 게다가 덕원 수도원과 부속 건물들은 모두 폐쇄되고 몰수당했다. 이에 반발한 평양대목구장 홍용호 주교가 즉시 북한 당국에 항의서한을 발송했다. 하지만 홍용호 주교 역시 남한과 내통했다는 명목으로 5월 14일자로 정치보위부에 의해 체포되었다. 이후, 평양지목구 소속 신부들이 지속적으로 체포되었다(문규현, 1994b: 208-209).

한국전쟁이 발발하자, 남한교회는 박해받는 북한교회를 구원하기 위해 북진통일이 반드시 필요하다고 판단하였다. 남한교회는 한국전쟁에 적극적인 의미를 부여하고 있었다. 예를 들어, 대구대목구장 최덕홍 주교는 한국전쟁을 두고 “‘국토통일과 평

화건설을 위한 역사적 과업”으로 이에 매진하게 된 것을 함께 즐거워하며 주 대전에 감사드린다”라고 말하였다(문규현, 1994b: 220-221). 그리고 당시 주미대사로 활동하던 장면은 “한국은 무한히 자비하신 천주께로부터 전세계가 민주주의 세력에 대한 신뢰를 새롭게 하는 데 도구로서 선택을 받았다”라고 말하였다(노길명, 2005a: 242). 교황 비오 12세 역시 남한의 승리를 기원하는 내용을 담은 회칙을 발표함으로써 한국천주교회에 힘을 실어줬다(교황 비오 12세, 1951). 이렇듯 한국천주교회는 교회를 탄압하는 외부 세력과의 전쟁에서 승리해야만 한다는 전통적인 개선주의적 인식 속에서 한국전쟁에 대한 신학적 정당성을 확보하고 있었다.

한국천주교회는 남한이 성전(聖戰)에서 승리할 수 있도록 다방면으로 노력했다. 한국전쟁 발발 당시 파리에 머물던 노기남 주교는 ‘주교 대사’라고 불릴 정도로 활발하게 외교활동을 전개했다. 성직자들은 신자들이 전쟁에 참여하도록 적극적인 홍보활동을 펼쳤다. 그리고 자신들이 지도하는 ‘가톨릭 군대’를 조직하여 직접 전투에 참여하려는 시도까지 하였다.²⁸⁹⁾ 이러한 움직임에 부응하여 많은 천주교 신자 청년들(신학생까지도)이 한국전쟁에 직접 참여했다. 또한 한국천주교회는 의료봉사 및 사회복지활동에 적극 참여하였다. 그리고 순교신심 운동과 성모신심 운동의 전개를 통해 전쟁에 따른 심리적 공포와 불안감을 해소하고 전쟁의 정당성을 확인시켜주는 역할도 동시에 수행했다(강인철, 2000: 608-630; 2003: 271-292).

그러나 한국전쟁은 북진통일을 통해 북한지역 천주교회의 해방을 기원하는 남한 교회의 소망과는 달리, 교회 전체에 상당한 피해를 남긴 채 휴전되었다. 남북한 전체를 통틀어 한국천주교회의 인적 손실(주교, 신부, 수사, 수녀, 신학생)은 총 150명에 달했으며²⁹⁰⁾, 전국에 소재한 교회건물 다수가 파괴되었다. 특히 한국전쟁의 시작과 더불어 북한교회는 완전히 소멸되었다. 모든 성직자가 체포되거나 월남하여 북한교회는 성직자를 갖지 못하게 되었으며, 대부분의 교회건물은 몰수되거나 파괴되었다(강인철, 2003: 292-303).

결과적으로 교황청으로부터 하달 받은 반공주의 교리를 수호하고, 교민주의 선교

289) 1950년 8월 부산 범일동 성당에서 10여 명의 신부들은 젊은 신부와 신학생 그리고 청년신자 3,000명을 모아 ‘가톨릭 청년 결사대’를 조직하려고 하였다. 이승만 대통령까지 보고 되었던 이 계획은 무기 공급의 어려움으로 좌절되었다(강인철, 2000: 610).

290) 이 중에는 교황대사 번 주교와 춘천지목구장 퀴란(Thomas F. Quinlan) 신부, 광주지목구장 브레넌(Patrick Brennan) 신부, 연길지목구장 브레허(Theodor Breher) 주교, 덕원·함흥지목구장의 사우어 주교, 평양지목구장의 홍용호 주교 등 고위성직자들이 다수 포함되어 있었다.

정책을 고수하기 위해 공산주의자들을 악마라고 부르면서 그들과 전면전을 펼쳤던 한국천주교회는 그 대가로 막대한 인적·물적 손실을 입게 되었다. 특히 가장 큰 손실은 북한교회에 대한 대내외적 종교권력을 완전히 상실하게 되었다는 점이다. 한국천주교회는 더 이상 북한교회에 성직자를 파견할 수도, 신자들에 대해 교도권, 통치권, 성화권을 행사할 수도 없게 되었다. 그리고 교회가 소유하던 모든 토지 및 시설에 대한 소유권도 행사할 수 없게 되었다(이것은 교황청으로서도 막대한 손실이었다). 전쟁 후, 서울대교구장이 평양교구장 서리, 춘천교구장이 함흥교구장 서리, 경상북도 왜관에 정착한 베네딕토회의 수도원장이 덕원자치수도원구 자치구장 서리로 임명되면서, 북한교회는 사실상 남한에 망명한 상태가 되었다. 이로써 한국천주교회는 교계제도에 입각한 천주교회가 북한 지역에 존재하지 않고 있다는 사실을 인정할 수밖에 없게 되었다(강인철, 2003: 304).

3) 장면과의 동일시를 통한 정교관계의 형성

(1) 이승만 정권 초기: 협력관계

광복 직후, 한국천주교회와 친일 우익 세력들 사이에 맺어진 우호적인 관계는 한민당의 지원으로 권력을 잡은 이승만 정권과의 관계로 이어지게 되었다. 광복 후 입국한 이승만은 정치적 기반을 마련하기 위해 한민당과 손을 잡았다. 그리고 그는 미군정을 통해 정권을 획득하고자 미국의 종교적 기반이자 자신의 종교적 기반인 그리스도교적 가치를 전면에 내세웠다. 따라서 그는 자연스럽게 친일·친지주·친미·친그리스도교적 성향을 보이게 되었다. 이는 당시 한국천주교회가 보이던 성향과 일치하는 것이었다. 이승만은 특히 1946년 10월 16일에 미국에서 귀국한 직후 노기남 주교가 예방한 자리에서, 미국에서 독립운동을 펼치면서 천주교회로부터 많은 도움을 받았다는 점을 강조하면서 국내에서도 적극 협조해줄 것을 요구하였다. 노기남 주교는 이에 적극 화답하였다(노길명, 2005a: 146). 실제로 신탁통치반대운동이 확산되자 이승만은 한민당과 함께 반탁운동에 가담하면서, 1946년 6월 3일의 ‘정읍발언’²⁹¹⁾을 통해 남한만의 단독정부 수립을 주장하고 나섰다. 이때 한국천주교회

는 이승만의 단독정부 수립을 적극 지원하였다. 당시 한국천주교회는 북한교회가 공산당으로부터 받고 있는 꺾박을 시시각각 전해 듣고 있었기 때문에 반공주의가 최고조에 달아오르면서, “십자군”(한국천주교중앙협의회, 1948c: 34-35)이라는 표현이 사용될 정도로 공산주의를 철저히 배격하고 있었다. 따라서 한국천주교회는 남한 단독정부 수립의 성공을 ‘무신론과 유신론의 대립’에서 유신론이 승리하는 징표로 인식하고 있었다. 특히 한국천주교회의 최고위 성직자인 노기남 주교는 “한국이 서구식 민주주의국가로 건국돼야 한다는 신념 아래 자신의 권한과 영향력을 최대한 동원하여 반공투쟁과 이승만의 단정노선 지지에 발벗고 나섰다”(강인철, 1992: 198). 한편, 교황청은 단독정부가 수립되기 이전이었던 1947년도에 이미 교황사절을 남한에 파견함으로써 남한만의 단독정부 수립에 대한 분위기를 고조시켰다. 이에 대해 노기남 주교는 “조선의 독립을 어느 나라보다도 먼저 교황성부께서 인정하시는 것”(한국천주교중앙협의회, 1947a: 163)이라며 교황청이 남한만의 단독정부를 승인하고 있는 것으로 해석했다.

1948년 2월 26일 유엔(UN)은 한반도 내에서 가능한 지역에 한해 총선거를 실시하자는 미국의 제안을 통과시켰다. 이에 군정사령관 하지 중장도 유엔총회의 결정을 지지하고, 총선거를 실시하겠다는 성명을 발표하였다. 이처럼 남한만의 단독 총선거가 기정사실화되자, 한국천주교회는 “4천년 조선 역사에 찬연히 빛날 획기적 성업(聖業)”(가톨릭청년사, 1948b; 강인철, 2008: 174에서 재인용)이라면서, 총선거 실시를 적극 환영하고 나섰다. 성직자들은 새로 세워지는 정부에 대한 영향력을 확보하고자 지도자급 신자들에게 적극적으로 출마를 권유하였다. 그리고 신자들에게는 이들을 당선시키기 위해 총력을 다 할 것을 명령했다(사회자본 확보를 위한 노력). 선거에 적극 참여하려는 한국천주교회의 의지는 교황 비오 12세가 이탈리아 여성들에게 공산주의를 물리치기 위해 적극적으로 선거에 참여하라고 독려했던 사실이 한국천주교회에 전달되면서 더욱 힘을 얻게 되었다(한국천주교중앙협의회, 1948d: 18-19). 아래의 사실을 보면, 한국천주교회는 흡사 선거사무소에서나 있을 것 같은 상세한 선거지침을 신자들에게 제시하고 있다. 이것은 5·10 총선거를 대하는 한국

291) 1946년 3월부터 열린 제1차 미소공동위원회가 5월 초 결렬된 이후 남한 각지를 순회하던 이승만이 전라북도 정읍에서 한 연설을 말한다. 여기서 그는 통일정부가 수립되는 것이 어렵다면 남한만이라도 정부를 수립해야 한다는 발언을 하였다.

천주교회의 의지가 어떠했는가를 알 수 있는 대목이다. 이는 “수립되는 정부에 교회적 색채가 반영되도록” 하려는 한국천주교회 지도부의 의중이 반영된 것이라고 할 수 있었다(가톨릭청년사, 1948a: 8; 문규현, 1994b: 164).

사실 각지방 교회는 시국대책을 세우라

국제연합 조선위원단이 거월상순 서울에 들어와 업무를 시작하였다. 이들은 무엇하러 조선에 들어왔는가? 총선거를 실시케 함으로써 우리 조선을 완전한 독립국으로 만들려 하는 것이다. … 우리는 총선거를 앞두고 각 지방 유지교우들을 향하여 진심으로 말하노니, 각기 지방 선거에 있어 적극적 행동을 취하라. 교우중 유망한 이가 있거든 출마시키라. 출마하는 이는 자기 개인의 명예나 유익을 위해서가 아니라, 조국을 위하고 교회를 위하고 천주를 위하여 희생의 정신으로 출마할 것이다. 교중에 이런 이가 없거든, 외교사회에서 출마하는 이들의 인격, 사상, 품행 등을 조사 연구하여, 그중에 가장 가톨릭정신에 가까운 자를 가리어 **모두를 일치하여**(본문 강조) 투표할 것이다. … 이런 것을 연구하고 일치하게 투표하고 하는 것은 서로 흩어져있는 개인으로서는 극난한 것이다. 이러므로 각 지방 교회에는 본당신부의 지도를 받아 유지교우들로 시국대책위원회를 세워, 이 위원회가 그 지방 선거에 있어 책임지고 교우대중을 지휘할 것이다. 본당이나 공소를 물론하고 같은 선거구이면 서로 연락을 취하고 서로 의론하였다가, 모두 일치하게 이 위원회의 지휘대로 실행할 것이다. 위원회에서는 어느 모략에 넘어가지 말고 신중하게, 양심적으로 교우대중을 지도할 것이다. 선거규칙을 연구하고, 교중에 유권자중 기권자(棄權者-투표않는자)가 생기지 않도록 감찰, 독려하고, 투표수속을 원조하고 지시하며, 글을 모르는 자에게는 적어도 출마한 이의 성명 석자만은 쓸 줄 알도록 연습시킬 것이다. 그리고 본당에 있는 위원회는 선거구가 같지 아니한 공소까지도 서로 연락을 취하여 그 공소의 취할 태도를 지도할 것이다. 이런 것은 교중에만 국한할 것이 아니요. 모든 교우들이 총출동하여 각기 자기 아는 외교인 집안을 방문하여 동지를 얻도록, 그리하여 가치 투표하도록 힘쓰게 할 것이다. … 시작할 테면 일찍 시작하라. 적어도 전투연습은 될 것이다! 총선거를 앞두고 각 지방 교회는 시국대책을 세우라!(한국천주교중앙협의회, 1948d: 18-19)

그러나 그들의 의지와는 다르게 당시 한국천주교회에는 지도자급 평신도가 거의 존재하지 않았다. 이는 초등교육만을 강조했던 일제시기 선교사들의 교육방침이 반영된 결과였다. 때문에 당시 약 9백 명의 국회의원 입후보자 가운데 천주교 신자는 10명에 불과했다(한국천주교중앙협의회, 1948e: 75-76). 이처럼 천주교 신자 가운데

입후보한 사람은 매우 적은 숫자에 불과했지만, 한국천주교회는 선거운동에 총력을 기울였다(강인철, 2013a: 265-267). 서울대목구(광복 후 경성대목구에서 개칭)는 위의 사설대로 대목구 차원의 ‘가톨릭시국대책위원회’를 구성하고, 각 본당별로 ‘시국대책위원회’를 구성했다. 그리고 대목구장인 노기남 주교는 선거 지원에 최선을 다하도록 신자들을 독려하고 성모성심께 기도할 것을 지시했다(한국천주교중앙협의회, 1948c: 43; 1948d: 75). 노기남 주교는 특히 서울 종로 을구에 출마한 장면(요한)의 당선을 위해 선거운동을 진두지휘했다(박도원, 1985: 299).²⁹²⁾ 교회언론들인 『경향신문』, 『경향잡지』, 『가톨릭 청년』 등은 선거에 입후보한 신자 교우(敎友)의 당선을 위해 기꺼이 지면을 할애하였다(문규현, 1994b: 165). 특히 『가톨릭 청년』은 1948년 4월호와 5월호를 마치 총선거 특집호인 것처럼 꾸몄다. 여기서 『가톨릭 청년』은 입후보한 신자 교우의 프로필을 상세하게 소개하고, 선거에 관한 행동지침을 제시하는 등 신자 교우가 당선될 수 있도록 모든 신자들이 최선을 다할 것을 강조하였다(가톨릭청년사, 1948a; 1948b). 이렇듯 한국천주교회가 전폭적으로 신자 후보를 지원했지만, 그 결과는 장면만 당선되는 것에 그쳤다(한국천주교중앙협의회, 1948f: 93). 한편, 한국천주교회의 적극적인 선거참여는 1950년 5·30선거(제2대 민의원 선거)에서도 두드러지게 나타났다(강인철, 2013a: 275-276 참조). 그러나 이 선거에서도 윤택중과 권오훈 두 사람만 당선되면서 한국천주교회는 좌절을 맛보게 되었다.

대한민국 정부가 수립된 이후 한국천주교회에서 정치적으로 승승장구하게 된 인물은 장면이 유일하였다. 한국천주교회는 유일한 신자 국회의원이던 장면을 전폭적으로 지지하게 되고, 장면의 정치적 운명과 함께 부침을 겪게 되었다(강인철, 2013a: 282-283).

5·10 총선거를 통해 제헌의회 국회의원이 된 장면은 미군정의 추천을 받아 1948년 12월 프랑스 파리(Paris)에서 열린 유엔총회의 한국 대표로 임명되었다. 그는 총회에서 천주교회의 각별한 지원을 통해 대한민국 정부에 대한 유엔의 승인을 얻어낼 수 있었다. 그의 외교 능력을 높게 평가한 이승만 대통령은 유엔총회를 마치고 미국을 방문한 그를 주미 한국대사로 임명하고, 그곳에서 즉시 주미 한국대사관을

292) 노기남 주교는 당시 서울교구청년연합회 회장이자 동성중학교 교장이던 장면에게 출마를 강력히 권고하였다. 그리하여 장면은 서울 종로 을구에 출마하였다. 이승만의 지역구였던 이 지역에 장면이 출마할 수 있었던 것은 한국천주교회와 긴밀한 관계를 맺고 있던 이승만이 이 지역구를 양보했기 때문이었다(문규현, 1994b: 165).

설치하도록 지시하였다. 그러나 그는 주미대사 자리를 고사(固辭)하였다. 이에 이승만 대통령은 노기남 주교에게 설득을 부탁하고, 노기남 주교는 이를 받아들여 장면을 설득했다고 한다. 한편, 주미대사 재임 중 한국전쟁이 발발하자, 그는 트루먼 미국 대통령을 만나 미군의 한국 파병을 요청하였고, 유엔의 한국 전쟁 참전 결정을 이끌어내는 능력을 발휘했다. 이승만 대통령은 1951년 11월 28일자로 그를 국무총리로 지명하였지만, 이때도 그는 국무총리직을 고사했다. 이승만은 다시 노기남 주교에게 부탁을 했고, 노기남 주교는 장면에게 국제전화를 걸어 국무총리직 수락을 이끌어냈다(강인철, 2013a: 274, 278). 이처럼 한국천주교회는 장면이 정치적으로 승승장구 하는 데 든든한 후원자 역할을 하고 있었고, 이와 함께 이승만 정권과의 관계도 매우 긴밀한 상태를 이어나갈 수 있었다.

1948년 8월 15일 남한만의 단독정부가 수립되자, 교황 비오 12세는 주한 교황사절 본 몬시뇰에게 대한민국 정부의 수립을 축복하는 메시지를 보냈다. 4장에서 살펴본 바와 같이, 교황청의 도움은 대한민국 정부의 국제 승인 과정에 중요한 요소로 작용하였다. 한국천주교회도 대한민국 정부 수립을 축하한다는 메시지를 교회 발행 매체를 통해 전하고 있었다(최선희, 2014: 367). 이처럼 천주교회는 이승만에게 자신의 정치적 영향력을 공고하게 만들어준 은인과 같은 존재였다. 교황청은 1949년 4월 17일자로 대한민국을 공식으로 승인하였다. 이에 대한 외무부 장관의 답화는 이승만 정권이 교황청과 한국천주교회를 어떻게 인식하고 있었는지를 잘 보여주고 있다.

대한민국은 수립이래 금년(1949년: 인용자 주) 一월 一일 미국의 법적승인을 비롯하여 중국, 영국, 불국, 비올빈 등 여러 우방의 정식승인에 이어서 이번 또 다시 로마교황청의 정식승인을 보게 되었다. 세계 五억의 가톨릭신자를 대표하는 영신계의 종부(宗府)인 로마 교황청의 정식 승인은 곧 五억의 가톨릭신자의 대한민국에 대한 우호와 지지와 성원을 의미하는 것으로서 우리는 경하하여 마지않는 바이다. 「바디간」과 대한민국과의 우호관계는 이로 인하여 더한층 돈독하여질 것이며, 우리는 「바디간」이 표증하는 세계 평화와 인류의 정의를 위하여 노력할 것이다(한국천주교중앙협의회, 1949b: 56).

천주교회의 전폭적인 지지에 대한 응답으로 이승만 정권은 자신의 종교적 기반인

개신교회와 더불어 한국천주교회에도 다양한 특혜를 제공하였다.²⁹³⁾ 이승만 정권은 1949년 5월 7일자로 서울시가 사육신(死六臣)의 처형터이자, 선교사 및 김대건 신부의 처형터였던 서울 새남터 부지에 대한 사용허가를 순교자현양회에 내주었다(박상진, 1984: 297). 그리고 1949년 6월 4일에는 『관공서의공휴일에관한건』(대한민국정부, 1949)을 공포하여 12월 25일을 “기독탄생일”로 명명하고 공휴일로 지정했다. 그리스도교 국가가 아닌 국가에서 특정 종교집단에 사적지(史蹟地)에 대한 사용허가를 내주었다는 것과 특정 종교의 대축일을 국가 공휴일로 지정했다는 것은 파격적인 특혜였다. 또한 이승만은 공공연하게 친그리스도교적인 행보를 보였다.²⁹⁴⁾ 그리고 개신교회뿐만 아니라 천주교회에도 서울중앙방송을 통한 종교시간을 (미군정 때와 마찬가지로) 매월 2회 이상 이용할 수 있도록 허락했다. 또한 1951년에는 군중제도를 설치하였는데, 개신교회와 천주교회에만 선교활동을 허락해주었다. 수많은 장병들이 모여 있는 ‘선교의 황금어장’을 그리스도교 교파에게만 독점적으로 열어줌으로써, 이승만 정권은 소수에 불과했던 한국천주교회가 양적으로 팽창할 수 있는 특혜를 제공했다(강인철, 2013a: 54-55).²⁹⁵⁾

(2) 이승만 정권 후기: 경쟁관계

그러나 1950년대에 들어서게 되면서, 장면 및 한국천주교회와 이승만 정권이 맺어왔던 협력관계는 점차 벌어지기 시작했다. 강인철에 따르면, 이것은 1951년부터 1952년까지 이승만을 권좌에서 밀어내기 위해 내각책임제를 추진한 민국당의 전략에 장면이 이승만의 대안으로 부각되어 있었고, 이를 포착한 이승만이 장면을 강력

293) 그리스도교에 대한 이승만 정권의 특혜는 천주교보다 개신교에 더욱 치우쳐 있었다. 본문에 언급되어 있는 (천주교회와 함께 누리던)특혜 이외에도 개신교회에 대한 이승만 정권의 특혜는 다음과 같았다(전준봉, 2012: 208-209). 첫째, 재소자의 교화를 담당하는 형목(刑牧)제도는 미군정시기부터 개신교가 독점하였다. 이것은 이승만 정권시기에도 변화되지 않았다(김제득, 2005: 506, 510). 둘째, 많은 개신교 신자들을 정권에 가담시켰다. 예를 들어, 이승만 정권 초대 내각에는 국무총리를 제외하고, 21개의 부서장 가운데 9명이 개신교 신자(2명이 목사)로 충원되었다. 셋째, 여러 개신교 언론매체들(e.g. 국민신문, 기독교 방송, 극동방송 등)을 인가해주었다.

294) 예를 들어, 이승만은 대통령 취임식 선서를 개신교식으로 하였다(전준봉, 2012: 209). 1953년 11월에는 담화를 통해 성탄절 크리스마스 카드를 많이 만들어내자는 내용을 발표하였다. 1955년에는 국회에서 성대한 성탄파티를 열기도 했다(김제득, 2005: 509).

295) 군중제도의 효과는 곧바로 나타났다. 군중제도가 시작되기 전인 1950년에는 50명에 불과했던 군인 세례자 수가 군중제도가 시작된 1951년 이후 1953년까지 매년 1,500명으로 급증하게 되었다. 1954년 이후부터는 연평균 200명 정도가 매년 세례를 받게 되었다(강인철, 2003: 277; 윤선자, 1991: 21).

한 정치적 경쟁자로 간주하게 되면서부터라고 한다. 이승만은 즉시 장면을 버리게 되는데, 1952년 4월에 스위스 제네바(Geneva) 유엔총회에 참석 중이던 장면을 국무총리직에서 해임하였다. 또한 5월 25일에는 ‘부산정치파동’을 일으켜 야당 국회의원들을 연행하였다. 이어서 5월 30일에는 장면을 대통령으로 추대하려는 운동을 남로당 잔당들의 소행이라고 조작한 ‘정부혁신위원회 사건’을 발표하였다. 그리고 7월 4일에는 군경(軍警)으로 하여금 국회의사당을 포위하게 한 뒤, 대통령 직선제를 위한 ‘발취 개헌안’을 통과시켰다(강인철, 2013a: 283-286).

한편, 노길명은 장면 및 한국천주교회와 이승만 정권 간의 관계가 벌어지기 시작한 것은 이승만 정권의 가부장적 권위주의와 부도덕성 때문이라고 주장한다. 그에 따르면, 이승만은 가부장적 권위주의 체제를 유지하기 위해 국내적으로는 반일감정을, 국제적으로는 반공주의를 적극 활용하였다. 이것은 한국전쟁 발발 직후 발생한 보도연맹사건(1950)²⁹⁶과 국민방위군사건(1951)²⁹⁷, 거창양민학살사건(1951)²⁹⁸ 등을 통해 이승만 정권의 도덕성 문제로 비화되기 시작했는데, 이것이 장면과 한국천주교회가 이승만 정권에 대한 지지를 철회하게 된 근본적인 원인이었다는 것이다(노길명, 2005a: 160-162).

종합해보면, 강인철과 노길명의 주장은 한국천주교회가 한국전쟁 이후부터 이승만 정권에 대해 비판의 목소리를 내기 시작하고 있다는 점에서 일치하고 있다. 그러므로 한국천주교회가 이승만 정권과 멀어지게 된 배경은 이승만 정권의 부도덕성이 하나의 원인이었고, 장면에 대한 정치적 탄압도 또 하나의 원인이었다고 볼 수 있다. 그러나 한국천주교회가 이승만 정권을 비판하게 된 직접적인 원인은 장면에 대한 이승만의 정치적 탄압이라고 보는 것이 더욱 타당한 것으로 보인다. 왜냐하면 일제시기에 보여준 한국천주교회의 태도는 교회를 보호하기 위한 태도에서 비롯된 것이었지, 일제의 도덕성을 판단한 데 따른 것은 아니었기 때문이다. 따라서 자신과 장면을 동일시하기 시작한 한국천주교회는 장면에 대한 이승만 정권의 탄압을 자신

296) 이승만 정권은 한국전쟁이 발발하자 국민보도연맹(좌익계열 전향자 구성 단체) 가입자들을 무차별 검속살해하였다. 살해된 이들의 정확한 숫자는 아직까지 확인되지 않고 있으며, 수만 명에서 120만 명 이상 살해된 것으로 추정되고 있다.

297) 1951년 14후퇴 때 국민방위군 고위 장교들이 예산과 군수품을 부정 착복하여 한 겨울에 징집된 약 50만 명의 국민방위군 병사들 가운데 약 5만 명정도가 아사(餓死)·동사(凍死)한 사건이다.

298) 1951년 2월 경 지리산을 중심으로 활동하던 빨치산을 소탕하기 위해 파견된 국군 제11산단 제9연대장 오익경 대령의 지시로 경상남도 거창군 신원면 주민 719명을 빨치산과 내통한 혐의로 사살한 사건이다.

에 대한 탄압으로 여기게 되었을 가능성이 높았다. 실제로 노기남 주교는 회고록에서 이승만 정권과의 사이가 멀어지게 된 계기를 장면에 대한 이승만 정권의 탄압으로부터 찾고 있었다.²⁹⁹⁾

경향신문으로 인해 내가 이승만 대통령에게 이만큼 신임을 받고 또 친근했었지만 그것도 오래 가지 못했다. 6·25 동란으로 정부가 부산에 피난했었을 때 정국은 점점 혼란해지기 시작했다. 이승만 대통령의 임기가 차서 제2대 대통령 선거가 임박해 왔다. 당시 대통령 선거는 직선제가 아니고 간선제였다. 즉 국회의원이 대통령을 선거하던 때였다. 이승만 대통령 재직 중에 6·25 동란이 발발하여, 온 국민의 戰禍로 극도의 곤궁에 처해 있고 또 정국의 혼란했음에도 불구하고, 이 박사는 이런 난국에서 민심을 수습하기 보다 다가온 제2대 대통령 선거에서의 再選을 노리고 자유당을 조직하여 자기 세력 확장에 급급했다. 그리고 국회를 불신임하여 어느 정도 독재정치로 기울어지고 있었고, 한편 국회는 국회대로 이 대통령을 불신임하기 시작했다. 이런 때 총리 장면 박사는 이 대통령에게 정부수습에 대한 진언을 했으나 이 진언이 이 박사의 비위를 거슬렀던 모양이다. 이리하여 이 박사와 장 박사 사이에는 틈이 생기기 시작했고, 대통령 선거권을 가진 국회의원 사이에는 차기 대통령에 장 박사를 지지할 기운이 감돌기 시작했다. 그런데 이런 기세를 알게된 이 박사는 헌법 개정안을 국회에 제출하여 심각한 정치과동을 불러일으켜 소위 ‘발췌개헌’이라는 소동이 일어나기까지 하여 결국 장 박사는 총리직에서 물러나고, 이 박사는 제2대 대통령으로 재선되었다. 그리하여 이때부터 이 박사의 독재는 점점 심해갔고, 한편 경향신문은 이 박사의 독재로 규탄하는 논조로 나가기 시작하였다. 그리고 장 박사는 이 박사의 政敵이 되고, 나도 이 박사에게 정치가 아닌 야당정치 주교로 낙인찍히고 말았던 것이다(노기남, 1969: 335; 최종고, 1984: 842에서 재인용).

장면과 한국천주교회가 이승만 정권과 정면으로 대립하기 시작한 것은 1954년 11월 27일 ‘사사오입 개헌’이 통과되면서부터였다. 이 헌법은 초대 대통령은 중임제 한에 해당되지 않는다는 내용을 골자로 하고 있었는데, 헌법 개정에 필요한 득표수에 1표가 부족했던(당시 국회 표결 결과 재적 203명 가운데 찬성 135표, 반대 60표, 기권 7표로 헌법 개정에 필요한 2/3를 채우지 못했던) 이승만 정권은 사사오입 논리³⁰⁰⁾를 통해 헌법 개정안을 처리했다. 사사오입 개헌 이후 야당통합운동이 본격화

299) 김녕 역시 한국천주교회의 “장면에 대한 지지”가 이승만 정권과의 대립에 가장 큰 영향을 미쳤다고 보고 있다(김녕, 2005: 337).

되고, 장면이 이에 동참하게 되면서 한국천주교회는 인적·물적 자원을 야당 측에 제공하였다. 이러한 야당과의 제휴를 통해 한국천주교회는 국가에 대항할 수 있는 교두보를 마련할 수 있게 되었다. 또한 한국천주교회가 운영하고 있던 언론사인 『대구매일신문』과 『경향신문』은 국가와의 경쟁에 효과적인 대항 이데올로기 형성을 위한 물적 기반으로 작동하게 되었다. 이러한 배경을 바탕으로 장면은 1956년 5월 정·부통령 선거에 민주당 부통령 후보로 출마했으며, 한국천주교회는 모든 수단을 동원하여 장면의 당선을 도왔다.³⁰¹⁾ 그리하여 장면은 자유당 이기붕 후보를 물리치고 부통령에 당선되었다. 그런데 부통령은 대통령의 유고(有故)시 대통령직 승계권을 가지고 있었다. 따라서 이승만 정권은 장면을 최대의 정적(政敵)으로 간주했다.³⁰²⁾ 한편, 1958년 제4대 민의원 선거에는 천주교 신자 후보가 9명이나 당선되었는데, 그들은 모두 민주당 소속이었다(강인철, 2013a: 302). 장면의 부통령 당선과 천주교 신자 의원 수의 증가로 한국천주교회의 정치적 영향력이 급증하게 되자, 이승만 정권은 한국천주교회에 더욱 적대적인 태도를 갖게 되었다.

이승만 정권은 정권의 2인자였던 부통령 장면에게 국제 의전행사에 앞을 자리도 내주지 않을 정도로 그를 차별하고 무시했다. 그리고 1955년 ‘대구매일신문 피습사건’³⁰³⁾, 1956년 ‘장면 부통령 저격사건(9·28사건)’³⁰⁴⁾, 1958-59년 ‘노기남 주교 탄핵 시도’, 1959년 『『경향신문』 폐간’³⁰⁵⁾ 등의 사건을 통해 드러나듯, 이승만 정권은 장면과 한국천주교회를 노골적으로 탄압하였다. 이 가운데 이승만 정권에 의한 ‘노기남 주교 탄핵 시도’를 간략히 살펴보도록 하자. ‘노기남 주교 탄핵 시도’는 한국천주교회가 공공연하게 이승만 정권을 비판하자 이승만 정권이 교황청에 김법린 법무부장

300) 반올림의 옛말. 이승만 정권은 당시 재적의원 203명의 3분의 2는 135.33...이므로 사사오입하면 136명이 아니라 135명이라는 논리를 펼쳤다.

301) 이때 전국의 신자들이 산간 벽지까지 드나들면서 적극적으로 장면을 홍보하였다. 그리고 교회 언론기관지도 홍보에 총력을 기울였는데 『가톨릭시보』(현 가톨릭신문)는 “투표하실 때는 부통령 후보자 여덟 명 중에 첫 번째로 적혀 있는 두 자 이름 ‘장면’ 밑에 표를 찍으시기 바랍니다”라며 투표방법까지 상세하게 설명해주는 등 매우 적극적으로 장면을 홍보하고 있었다(가톨릭시보사, 1956). 때문에 자유당 인사들은 “천주교가 공산당보다 무섭다”라는 반응을 보였다(윤형중, 1999: 416-417).

302) 1956년 5월 정·부통령 선거 당시, 이승만은 만 81세였다.

303) 1955년 9월 14일, 대구대목구에서 운영하던 대구매일신문사가 자유당 인사들을 중심으로 한 정치 깡패 20여명에 의해 피습당한 사건이다.

304) 1956년 9월 28일, 서울 시공관에서 열린 민주당 전당대회에 참석한 장면 부통령이 김상봉 등이 쏜 총에 왼손을 관통당한 사건이다. 사건의 배후에 내무부가 있었음이 밝혀졌다.

305) 1959년 4월 30일, 이승만 정권이 서울대목구가 운영하던 『경향신문』에 대해 폐간 조치를 내린 사건이다. 경향신문은 법원에 정부의 폐간 조치의 타당성을 묻는 재정신청을 하여 승소하였으나, 1960년 3·15 부정선거 비판 기사를 빌미로 무기한 정간 명령을 받았다. 이승만이 하야(下野)한 이후인 1960년 4월 27일에 복간되었다.

관을 파견하여, 교회가 정치에 관여하지 말 것과 서울대목구장인 노기남 주교를 윤을수 신부로 교체할 것을 요구한 사건이다(노길명, 2005a: 253). 교황청은 진상을 파악하기 위해 1959년 3월 포교성성 장관 서리 아가자니안 추기경을 한국에 파견하였다. 이승만 정권은 아가자니안 추기경을 준(準)국민으로 예우하고, 대통령이 직접 그를 접견하는 등 교황청의 유대관계를 재확인하는 모습을 연출하였다. 아가자니안 추기경은 노기남 주교와의 면담자리에서 이승만 정권과의 대립을 멈출 것을 요구했다. 그러나 노기남 주교는 한국천주교회의 행위는 민주주의를 해치는 독재정권에 대항하는 정당한 행위라고 강변하면서 추기경의 요구를 거절했다(문규현, 1994b: 273-274; 강인철, 2013a: 295). 이 일로 인해 한국천주교회의 입장을 대변하던 『경향신문』을 폐간하려는 이승만 정권의 움직임이 가시화 되었다.³⁰⁶⁾

장면은 1960년 3·15 정·부통령 선거에 다시 부통령 후보로 나섰다. 그러나 이승만 정권의 조직적인 부정선거로 인해 낙선됐다. 부정선거를 규탄하는 시위가 확산되자, 이승만 정권은 이 시위의 배후로 한국천주교회와 장면을 지목했다. 주미 한국 대사 양유찬은 한국의 소요사태에 관해 긴급전문을 받은 허터(Christian Herter) 미국 국무부장관에게 “그러한 폭력사태가 당국에 의해 유발되는 것이 아니라 장면과 그를 지지하는 천주교 세력의 개입에 의한 것이라고 주장”하였다. 이승만 대통령 역시 매카나기(Walter P. McConaughy) 주한 미국대사와 만난 자리에서 “한국의 사태는 국민의 불만이 반영된 게 아니라 일부 천주교 세력의 지지를 받고 있는 ‘장면의 음모’”라고 수차례나 강조하였다(이재봉, 1996: 78, 83). 이것은 한국천주교회가 이승만 정권의 최대 정적이었음을 보여주는 것이었다. 따라서 이 시기 이승만 정권의 첫 번째 공격대상은 한국천주교회였을 가능성이 높았고, 한국천주교회는 이에 적극 대처할 필요가 있었다.

하지만 이 시기 한국천주교회는 이승만 정권과의 투쟁에 앞장서지 않았다. 물론 4·19혁명 당시 가톨릭학생회가 혁명에 동참하고 이에 각 학교 지도신부들이 학생들을 지원하는 등 적극적인 모습이 일부 나타나기도 했다. 그러나 한국천주교회는

306) 이외에도 이승만 정권은 1958년 9월 경 서울대학교 종교학과 조교수에 내정되었던 박양운 신부를 교수직에 임명하지 않았다. 천주교 신부는 국립대학 교수가 될 수 없다는 이유였다. 1959년 9월에는 전라남도 소록도에서 한센병 환자를 치료하던 의사를 천주교 신자라는 이유로 파면시켰다. 또한 신자 공무원들을 신자라는 이유로 좌천 또는 파면시켰다. 이로 인해 신앙이 깊지 않은 신자들은 성당에 나가는 것을 꺼리게 되었다(유홍렬, 1981: 467-468).

전반적으로 소극적인 차원에서 혁명세력을 지지하고 있었다. 예를 들어, 노기남 주교는 동국대 학생 노두희의 장례미사를 명동성당에서 거행(1960.04.23)하는 것으로 4·19혁명에 대한 지지 입장을 은연중에 표명하는 데 그쳤고, 일선 본당 신자들은 부상자 위문과 이들을 위한 모금활동을 펼치는 형태로 이에 동참하고 있었다(조광, 2010: 261-262).

노길명은 이 시기에 나타난 한국천주교회의 소극적 태도가 (특히 경향신문 폐간(1959) 이후) 정치권력과의 갈등을 피하라는 교황청의 요구(e.g. 아가자니안 추기경의 방한)를 한국천주교회가 수용했기 때문이라고 주장했다. 그리고 한국천주교회가 이승만 정권과 갈등을 빚은 것은 이승만 정권의 부도덕성을 비판했기 때문이지, 교회의 정치권력 또는 영향력의 획득을 위한 것만은 아니었다고 해석했다. 그는 윤을 수 신부와 김철규 신부가 정계에 진출하고자 할 때, (당시 교회법은 성직자의 정계 진출을 금지하고 있지 않았지만) 노기남 주교가 이를 만류한 사실이 이를 증명하고 있다고 보았다(노길명, 2005a: 164-165).

그러나 그의 주장은 조금 더 심도있는 논의가 필요하다. 한국천주교회가 교황청의 정교분리 원칙을 수용할 의지가 있었다면, 아가자니안 추기경이 방한했을 때 교황청의 요구를 수용했어야 했다. 그러나 당시의 상황에 대해 노기남 대주교는 “나는 억울하기 짝이 없었다. 한국의 실정을 모르시는 노령의 추기경으로서는 당연한 심려요 주의이겠으나 나로서는 안타깝기 한이 없었다”(노기남, 1969: 338; 최종고, 1984: 853에서 재인용)고 회고하고 있었다. 이렇게 교황청의 요구를 거부한 노기남 주교가 갑자기 태도를 바꾼 이유를 단순하게 교황청 요구의 수용으로 설명하기는 어렵다. 또한 노기남 주교가 성직자의 정계진출을 만류한 것이 한국천주교회의 비정치성을 의미한다는 논리 역시 보다 신중한 논의가 필요하다. 노기남 주교가 성직자의 정계진출을 만류한 것은 오히려 한국천주교회의 정치성을 드러내는 것으로 해석될 수도 있다. 성직자가 정치인으로 나서게 된다면, 반대자들의 집중적인 표적이 될 것이다. 따라서 그 위험은 고스란히 해당 종교단체가 떠맡게 될 것이다. 종교단체의 지도자가 그것을 용인할 가능성은 높지 않다. 서울대교구가 일제시기 노기남 주교가 보였던 모습을 “개인의 사적 이익을 위한 것이 아니라 ‘천주교회 수장’으로서 교회와 교인을 지키기 위한 최소한의 행위였다는 점에서 다른 친일 행위자들과 분명하게 구분할 필요가 있다”(남정률, 2009)고 강조한 논리는 이에 잘 부합된다.

따라서 노기남 주교가 그것을 만류한 것은 당연한 일일지도 모른다.

이승만 정권과의 대립과 4·19혁명 당시 한국천주교회의 소극적 태도에 대해서는 다음과 같은 논의가 필요하다. 노기남 주교는 아가자니안 추기경의 정교분리 원칙 준수 요구를 그 자리에서 즉시 거절했다. 그런데 『경향신문』이 폐간되자 교황청의 요구를 수용하는 모습을 보였다. 이러한 모순적인 태도는 어떻게 설명할 수 있는가? 여기서 변수는 이승만 정권에 의한 『경향신문』의 폐간 조치였을 가능성이 높다. 그렇다면 노기남 주교는 이승만 정권에 의한 교회 탄압이 명백해지자 교회 보호를 위해 태도를 바꾼 것이라고 볼 수 있다. 그리고 사회가 극도로 혼란스러워지자 정세를 관망하기 위해 혁명의 소용돌이로부터 한걸음 뒤로 물러서 있었다고 볼 수도 있다. 광복 직후, 노기남 주교가 성직자와 신자들에게 내린 명령(시국을 정관하고 경거망동 하지 말 것, 노기남, 1969: 309; 최종고, 1984: 849에서 재인용)은 이러한 심증을 굳히고 있다. 물론 노길명의 주장대로 한국천주교회는 예언자적인 사명을 수행하기 위한 목적에서 이승만 정권의 부도덕성을 비판하는 데 앞장섰을 수도 있다. 그리고 그것은 교회의 적극적인 사회참여를 강조한 제2차 바티칸공의회가 개최되기 이전의 일이고, 이 경험이 1970년대 이후 전개된 군부정권과의 대립 과정에 어느 정도 영향을 주었다는 점에서 긍정적으로 평가할 수 있다(김녕, 2005: 337-338). 그러나 앞서 한국천주교회가 보여 온 태도들을 고려한다면, 그것은 일부 영향을 미친 원인이었을 수는 있지만, 그것이 가장 중요한 원인이었다고 말하기에는 부족함이 있다. 만약 노기남 주교의 한국천주교회가 그토록 예언자적인 사명에 충실했다면, 그의 통치했던 일제시기의 한국천주교회도 일제의 부도덕성에 대해 소신 있게 발언했어야 했기 때문이다.

한편, 한국천주교회는 4·19혁명과 이승만 정권의 몰락이후 치러진 7·29총선거(제5대 총선)에도 적극적으로 참여하였다. 한국천주교회는 반(反)천주교적 인물에 대해 투표하지 말 것과 신자 후보에 대한 적극적인 지지를 호소했다. 한국천주교회는 친(親)교회적 인물에게 투표할 것을 강조하면서도, 교회가 정치단체가 아니라는 점을 강조하는 기사를 연이어 교계 신문에 게재하였다(조광, 2010: 263). 그것은 한국천주교회가 정치단체로 비취지는 것을 우려한 교회 지도부의 의중이 반영되었기 때문인 것으로 보인다. 그들은 한국천주교회가 장면과 동일시되던 당시의 사회적 인식이 자칫 부메랑으로 돌아올 가능성을 의식할 필요가 있었던 것이다.

하지만 민주당이 총선에서 승리하고 장면이 총리로 선출되자, 한국천주교회는 보다 장면을 적극적으로 지지하고 나섰다. 한국천주교회는 공공연하게 장면을 “전국 교우들의 자랑”이라고 추켜세우면서, 아시아 지역에서 필리핀과 베트남 이후 세 번째로 천주교 신자가 행정 수반이 된 것을 축하하였다. 노기남 주교는 신자들에게 “교우들은 일치단결하여 장 박사(장면: 인용자 주)의 초대 내각으로서의 임무를 다 하도록 기구와 희생을 아끼지 말라”는 지시까지 내렸다(가톨릭시보, 1960; 노길명, 2005a: 173). 한편, 『경향잡지』는 장면이 총리로 선출된 1960년 8월호에서 장면 정권에 대한 충성을 십계명과 연결 짓고, 국가에 충성하는 것이 곧 하느님께 충성하는 것이라는 논지의 글을 게재했다.

달이 그 자체는 아무런 빛을 가지고 있지 않고 다만 태양의 빛을 반사하듯이, 마리아도 마치 티 없는 맑은 거울과 같이 천주의 거룩하심을 반사하신다. ... 그리하여 우리가 마땅히 충성을 바치고 복종해야 하는 우리 국가의 권위도 역시 천주의 권위의 반영이요. 따라서 우리가 그 권위에 충성하고 복종하는 것은, 결국 우리 국가에 그러한 권위를 주신 천주를 공경하는 것과 다를 것이 없다. 이러한 까닭에 가톨릭 신자에게 있어서는 자기의 국가와 교회와 천상의 어머니와 또한 천주를 동시에 섬기는 일이 조금도 어렵지 않다. 즉 가톨릭의 애국자가 자기 나라를 존경하고 정당하게 세워진 권위에 복종한다는 것은 곧 천주를 공경하는 것이 된다. 이와 같은 충성과 존경과 복종은 그가 해도 좋고 안 해도 좋은 그러한 것이 결코 아니라, 실로 천주 십계 중의 제 4 계명으로써 천주께서 우리에게 명하신 것이다. ... 가톨릭 신자는 신자로서 지켜야 할 계명과 국민으로서 지킬 계명을 따로따로 가지고 있는 것이 아니라, 국민으로서나 교우로서나 모두가 동일한 천주 십계를 지킬 의무가 있는 것이다. 그러므로 착한 신자 즉 천주의 법을 준수하고, 또한 천주께로부터 정당하게 권리를 받은 모든이들을 존경하는 신자는 모르지기 착한 국민이 아니 될 수가 없다. 이에 반하여 악한 교우, 즉 천주의 법을 존중하지도 않고 순종하지도 않는 신자는 착한 국민이 될 수가 없다. 그가 만일 천주께 순종하지 않는다면 그는 필연코 사람에게도 순종치 않을 것이다. 천주께 대한 진정한 충성과 나라에 대한 참다운 충성과의 사이에는 아무런 모순도 있을 수 없다. 그리고 또한 각각 국가와 교회에 바치는 충성 간에도 그 충성이 정말로 참된 것이라면 상호간에 배치되는 일을 절대로 있을 수 없는 것이다. 달리 말하면, 그 모든 것에 대한 충성은 다만 천주께 대한 충성의 여러 가지 면을 드러내는 것에 지나지 않는 것이다(한국천주교중앙협의회, 1960: 360-361).

또한 서울대목구 소속 김철규 신부³⁰⁷가 “장면 총리의 비공식적 측근 가운데 한 명”으로 활동하는 등 한국천주교회와 장면 정권은 매우 밀접한 관계를 맺게 되었다. 장면이라는 인물(사회자본)을 통해 한국천주교회는 자신의 의지(e.g. 인공적 산아제한 반대, 교황청과의 외교관계 격상, 종교무차별주의 배격)를 국정에 반영시키기 위해 적극적으로 나섰다(조광, 2010: 265-267).³⁰⁸

그러나 장면 정권은 폭발하는 국민들의 요구를 감당하지 못하고, 한국사회의 혼란을 수습하지 못했다. 노기남 주교는 이러한 상황을 “이러한 곤란은 정부의 탓도 아니고, 국민의 탓도 아니다. ... 과거 자유당 정권 하에서 굶기고 병들었던 국가적 병세가 수술을 받고 파종을 하고 있기 때문이다. 바로 수술이 되고 깨끗이 파종이 되면 병이 나을 때가 있을 것이니 우리 국민은 이 수술과 파종의 기간에는 이를 악물고 참아 나가는 수 밖에 다른 도리가 없다”라고 평가하였다. 그리고 장면 정권이 제대로 정책을 펼칠 수 있도록 “인내함으로써 너희 조국을 보존”하자고 호소하였다(한국천주교중앙협의회, 1961a: 3).

4) 1960년대 국가와의 협력관계

(1) 5·16쿠데타의 승인과 지지

그러나 장면 정권은 1961년 5월 16일 군부세력이 일으킨 쿠데타로 인해 몰락하게 되었다. 당시 군부세력은 한국천주교회의 협조가 필요했다. 쿠데타의 국제적 승인을 위해 교황청과 연계되어 있는 한국천주교회를 회유할 필요가 있었던 것이다. 군부세력은 주한 교황사절에게 접근하여, 자신들이 반공체제를 강화시키기 위해 쿠데타

307) 김철규 신부는 노기남 주교의 지시 하에 장면의 국회의원 선거를 적극 도왔다. 그리고 장면이 부산에서 국무총리로 재직하던 1952년 ‘부산 정치 파동’ 직후에는 김영선, 선우종원 등과 함께 장면을 대통령으로 옹립하려고 하였다. 민주당이 창당된 이후에 그는 신과의 막후 인물로 활동하였다. 이처럼 그는 장면이 국회의원이 되었을 때부터 장면 정권이 막을 내릴 때까지 장면의 강력한 정치적 후견인으로 활동하였다(노길명, 2005a: 175). 장면 정권에 대한 김철규 신부의 영향력은 매우 상당했다. 한 신문의 1961년 1월 1일자 만평에는 김철규 신부가 장면 총리 뒤에서 실 꾸러미를 가지고 장면 총리를 조종하는 그림이 등장할 정도였다(김제득, 2005: 515).

308) 한국천주교회는 장면 정권의 강력한 지지기반이기도 했지만, 이를 통한 한국천주교회의 압력은 장면 정권에 적지 않은 부담으로 다가오기도 했다. 특정 종교를 우대할 경우, 4·19혁명을 기반으로 수립된 장면 정권은 종교 편향성 논란에 직면하게 될 수 있었기 때문이었다(조광, 2010: 266).

를 일으켰다는 점을 강조하였다. 그러자 당시 주한 교황사절이었던 주피 주교는 반공체제의 강화를 목표로 한다는 점에 특별한 관심을 보이면서, 주한 외교사절 가운데 가장 먼저 쿠데타를 승인하였다. 또한 군부세력은 5월 29일자로 서울대목구의 박희봉 신부에게 “국군의 종교·사회적 복지향상에 이바지한 공으로 상패와 감사장을” 수여했다. 이것은 쿠데타 이후 최초로 발급된 상훈이었다(조광, 2010: 269-270). 이러한 회유전략 속에서 한국천주교회는 장면과 정치적 운명을 같이 하던 이전의 모습을 완전히 벗어버리고, 군부세력의 쿠데타를 승인·지지하는 “너무나 의외의”(김녕, 2005: 351) 변화된 태도를 보이기 시작했다.

예를 들어, 서울대목구는 ‘재건국민운동 천주교 서울교구 촉진회’를 결성하여 군부세력을 지원하고 나섰다(가톨릭시보, 1961). 이 단체는 노기남 주교가 총재를 맡았고, 30여 명의 본당 회장들이 위원으로 위촉되어 사실상 서울대목구 전체가 군부세력의 요구에 동참하는 형태를 갖추게 되었다. 더욱이 서울대목구는 ‘국가재건국민운동본부’가 추진하던 ‘가족계획 운동’이 천주교 교리에 어긋나는 낙태와 인공피임을 권장하는 것을 알고 있었지만, 이 단체에 적극 참여하는 모순된 태도를 보이고 있었다(강인철, 2013b: 57). 이러한 서울대목구의 태도는 한국천주교회 주교단 전체가 공유하는 인식이라는 점이 곧 드러났다. 주교들은 1961년 11월 2-3일에 개최된 연차 주교회의에서 ‘국가재건국민운동’의 정당성을 피력하면서, 모든 신자들이 이에 적극 협력할 것을 강조하는 교서를 발표했다(한국천주교중앙협의회, 1961b: 7).

한국천주교회가 군부세력을 적극 지지하게 된 요인은 크게 두 가지로 정리할 수 있다. 첫째, 한국천주교회는 군부세력에 의한 교회 탄압을 우려했다. 당시까지도 천주교회는 전통적인 자기 이해에 입각하여 세상을 적대시하고, 악의 세력으로부터 교회를 보호해야 한다는 인식이 강하게 작용하고 있었다. 마침 친(親)그리스도교 정권이었던 이승만·장면 정권 아래에서는 교회 탄압을 우려할 필요가 없었다. 하지만 그러한 색채를 보이지 않는 군부세력 아래에서는 어떤 일이 벌어질지 예상할 수 없었다. 특히 장면과 자신을 동일시하던 한국천주교회가 장면 정권을 비호하거나 군부세력을 비난하는 모습을 보이게 될 경우, 한국천주교회는 군부세력의 표적이 될 가능성이 매우 높았다. 더욱이 한국천주교회는 오랜 시간 국가로부터 박해를 받아왔던 경험이 있었다. 따라서 한국천주교회는 국가에 의해 탄압을 받기보다는 국

가에 순응하는 태도를 보임으로써 박해를 모면했던 일제시기의 경험에 익숙한 상태였다(나정원, 2005: 392).³⁰⁹⁾

둘째, 장면 정권을 부정적으로 바라보는 인식이 한국천주교회 내에 존재했다. 그것은 장면 정권의 리더십 부재로 한국사회가 극도에 혼란에 빠지게 되면서, 한국도 중국과 같이 공산화될 수 있다는 위기감 때문이었다. 당시 한국천주교회는 반공주의를 교의(dogma)적 차원으로 승화시키고 있었다. 따라서 한국천주교회의 입장에서는 장면이라는 인물을 포기하고서라도 한국의 공산화 위험을 제거하는 것이 우선이었을 가능성이 높았다. 예를 들어, 쿠데타를 일으킨 군부세력에 대한 미국의 승인을 얻는데 기여한 인물 가운데는 메리놀외방전교회의 미국 선교사 모펫(Edward Moffet) 신부가 있었다. 중국의 공산화를 직접 목격한 그는 미국 케네디(John Fitzgerald Kennedy) 대통령과의 하버드대학교(Harvard University) 동창 신분을 이용하여, 케네디와 백악관 참모, 미국 상·하원 의원에게 전화를 걸어 한국의 쿠데타를 승인해야 한다는 점을 강조했다(김윤근, 2010).³¹⁰⁾

위의 두 가지 요인들은 쿠데타에 대한 교황사절의 신속한 승인과 결합되어 한국천주교회의 극적인 태도 변화를 가져왔다. 한국천주교회는 장면 정권과 동일시되던 이미지를 벗어버리기 위해 반공주의를 전면에 내세웠다. 한국천주교회는 1961년 5월부터 8월까지 『가톨릭 시보』에 ‘반공’에 대한 기사를 거의 매회에 걸쳐 내보내는 형태로 자신의 이미지를 ‘반공 가톨릭’화 시켰다(강인철, 2013b: 55). 이와 같은 방법으로 이미지 세탁을 마친 한국천주교회는 군부세력의 요구를 적극 수용하게 되었다.³¹¹⁾

309) 물론 군부세력이 추진하는 재건운동에 대한 한국천주교회의 적극적인 협조는 당시 국민들이 겪고 있던 극심한 민생고를 해결하는 데 동참하려는 의지가 반영된 것이라고 해석할 수 있다. 그러나 그것만으로 군부세력에 대한 한국천주교회의 적극적인 협조를 설명하기에는 부족함이 있다.

310) 이러한 그의 행동은 박정희 정권에 상당한 도움이 되었던 것으로 보인다. 박정희 정권은 모펫 신부에게 문화훈장(1962년), 공군참모총장의 감사장과 상패(1966년), 국민훈장 모란장(1970년)을 수여하는 형태로 그의 기여에 보답하고 있었다(강인철, 2013b: 378).

311) 조광은 교황청과 한국천주교회의 급작스러운 태도 변화에 대해 필자와 유사한 주장을 펼치고 있다(조광, 2010: 269-270). 그가 볼 때, 당시 교황청은 한국천주교회가 장면 정권과 밀접한 관계를 맺고 있었기 때문에 군부세력으로부터 배격되거나 탄압받을 가능성이 높다고 판단하고 있었다. 또한 천주교회는 군부세력과 반공주의라는 가치를 공유하고 있었다. 한편, 개신교회 진영 또한 군부세력의 쿠데타를 승인·지지하는 모습이 대세였다. 그것은 개신교회 역시 반공주의를 최우선적 가치로 두고 있었고, 이승만 정권의 부패에 대한 반감이 작용한 것이라는 해석이 있다. 쿠데타 직후 한국기독교교회협의회가 발표한 공개서한은 “급변 5·16 군사혁명만은 조국을 공산 침략에서 구출하고 부정부패를 기울어져 하는 조국을 재건하기 위한 부득이한 처사였다”며 쿠데타를 정당화하고 있었던 것이다. 또한 개신교회 진영이 천주교회와 밀접했던 장면 정권에 대해 비판적인 시각을 가지고 있었고, 장면 정권을 무너트린 군부세력에 협력적인 태도를 보임으로써 이승만 정권 시기와 같은 특혜를 얻으려는 움직임이 개신교회 진영에 존재했다는 해석도 존재한다(전준봉, 2012: 235-238).

(2) 박정희 정권과의 협력관계

1960년대 박정희 정권과 한국천주교회 사이에는 협력관계가 나타난 시기였다. 한국천주교회는 쿠데타를 통해 집권한 박정희 정권에 대해 적극적인 지지를 표명함으로써, 새롭게 변화된 정치적 환경 속에서 생존을 도모하고 있었다. 교황청 역시 한국과의 외교관계를 격상시키는 등 박정희 정권과 우호적인 관계를 형성해나가면서 한국천주교회의 생존전략을 뒷받침하고 있었다(강인철, 2013b: 370-372).

우선 한국천주교회는 박정희 정권을 적극적으로 옹호했다. 대표적인 사례가 베트남전쟁 파병에 대한 한국천주교회의 적극적인 지지였다. 박정희 정권과 마찰을 일으킬 의지가 없었던 한국천주교회로서는 베트남전쟁 파병을 반대할 이유가 없었다. 여기에 베트남전쟁이 공산주의 세력과의 대결이라는 점이 부각되면서, 한국천주교회는 신학적으로도 파병을 반대할 이유가 없었다. 따라서 한국천주교회는 『경향잡지』를 통해 베트남천주교회의 소식을 지속적으로 알리는 한편, 파병된 부대에 군중신부를 파견하고, 성금을 모아 베트남천주교회를 원조하는 등 박정희 정권의 베트남전쟁 파병과 관련하여 적극적인 움직임을 보였다. 이러한 움직임은 반공주의를 통해 교회 구성원들의 단결을 강화시키고, 군 선교를 활성화시켰으며, 베트남천주교회에 대한 원조를 통해 신자들의 자부심을 높이는 효과를 발휘하였다(강인철, 2013b: 373-375).

지역 교구 차원에서도 협력관계가 형성되기 시작했다. (박정희의 고향인 경상북도 구미 지역을 관할하고 있는) 대구대교구는 쿠데타 직후부터 박정희 정권과 친밀한 관계를 보였다. 쿠데타 이후 박정희가 최초로 단독인터뷰를 응한 곳이 대구대교구 소유의 『매일신문』이었다는 점은 이를 잘 보여준다. 또한 대구대교구는 박정희 정권 수뇌부에 자기 사람 즉 제2의 장면을 만들기 위한 노력을 펼쳤다. 그 결과로 탄생한 인물이 이효상이었다. 이효상은 경북대학 교수이자 대구대교구의 지도자급 평신도였다. 그는 1960년에 참의원으로 당선되었으나, 쿠데타 이후 의회가 해산되면서 정계에서 물러났다. 그러나 1962년에 민주공화당(이하 공화당)이 창당되자, 대구대교구장 서정길 대주교의 권유로 공화당에 입당한 그는 공화당 대구지구당 위원장이 되었다. 그리고 1963년 대통령 선거운동 기간 동안 박정희 후보의 선거연설회 사회를 맡아 능력을 인정받았다. 그는 같은 해 8월 31일 열린 공화당 전당대회에서 3인

임시 의장단에 선출되었다. 그리고 11월 26일, 제6대 국회의원 선거에서 대구 남구 선거구에 입후보하여 당선되었다. 박정희는 그가 계파로부터 자유롭다는 점을 참작하여 그를 국회의장에 앉혔다. 그는 1971년 6월까지 국회의장직을 수행하면서, 1969년 3선 개헌안을 편법으로 통과시키는 등 박정희 정권을 위해 헌신적으로 활동했다(한상봉, 2010c).³¹²⁾ 그런데 이효상을 적극 후원했던 것은 대구대교구뿐만이 아니라 한국천주교회 전체라고 볼 수 있다. 1965년 6월 19일, 교황 바오로 6세는 로마를 방문한 그에게 대십자가(大十字架)의 기사 훈장³¹³⁾을 수여하였다(한국천주교중앙협의회, 1965: 17). 이것은 한국천주교회와 주한 교황대사의 추천이 없었으면 불가능한 것이었다. 또한 그의 아들인 이문희 신부가 1972년 9월 19일 37살이라는 젊은 나이에 주교로 임명되고, 이후 대구대교구의 교구장이 되었다. 그것 역시 한국천주교회의 지원이 없었다면 불가능한 것이었다. 이와 같은 이효상의 전력과 흐름을 같이하여 대구대교구와 박정희 정권 사이에 맺어진 협력관계는 점차 강화되어 갔던 것으로 보인다. 그 결과 1970년대에 형성되었던 한국천주교회와 박정희 정권의 갈등 속에서 대구대교구는 박정희 정권을 옹호하는 일관된 태도를 보이게 되었다.

한편, 1960년대 한국천주교회에는 내부적으로 신경써야 할 일들이 폭증하고 있었다(강인철, 2013b: 382-387). <표 5-3>을 통해 확인할 수 있듯이, 광복 직전인 1944년에 179,114명에 불과했던 신자 수가 1962년에는 530,227명으로 거의 3배 증가했기 때문이다. 이에 따라 급증하는 신자들을 수용할 새로운 성당 건립에 집중하게 되면서, 1944년 163개소에 불과했던 본당 수는 1962년에 275개소로 급증하게 되었다.

312) 공화당 의장 서리를 역임하고 있던 이효상은 1974년 6월 13일 “일반 신도들도 정당에 가입하는 등 정치활동을 할 수 있지만 종교 지도자들은 정치에 관여해서는 안된다. … 일부 기독교 인사들 가운데 성경보다는 빵을 주어야 한다는 주장을 펴는 사람들이 있는데 이것은 종교 지도자로서는 옳지 못한 태도”라는 발언을 하였다(전준봉, 2012: 289-290). 이 발언 직후인 7월 6일 박정희 정권은 지학순 주교를 구속하였다.

313) 교황이 교회와 사회사업에 공헌한 인사에게 수여하는 1급 기사 훈장이다. 1847년 6월 17일, 교황 비오 9세가 만들었다고 한다(한국천주교중앙협의회, 1965: 17).

<표 5-3> 한국천주교회 현황(1944년-1962년)

연도	신자 수	전년대비증가율(%)	본당 수
1944	179,114	(-2.26)	163
1949	157,668	(-12.28)	131
1954	189,412	13.78	142
1955	215,554	13.80	152
1960	451,880	8.34	258
1962	530,227	7.67	275

출처: 한국천주교주교회의 홈페이지(http://www.cbck.or.kr/page/page.asp?p_code=K3132)

이러한 양적 팽창에 주목한 교황청은 1962년경 교황청 포교성성의 관할구역으로 재치권을 일부 제한해왔던 한국천주교회에 정식 교계제도를 설정했다. 이에 따라 한국천주교회는 완전한 재치권을 행사할 수 있는 지역교회로 발돋움하게 되었다. 세 개의 대(지)목구(서울, 대구, 광주)가 대교구로 승격되고, 지목구와 독립포교지 등으로 분류되어 있던 춘천·전주·부산·청주·대전·인천 지역이 춘천대목구(1955), 전주대목구·부산대목구(1957), 청주대목구(1958), 대전대목구(1959), 인천대목구(1961)로 승격되었고, 1962년에 교계제도 설정과 동시에 모두 교구로 전환되었다. 그리고 수원교구(1963), 원주교구(1965), 마산교구(1966), 안동교구(1969), 제주교구(1971)가 새롭게 설립되는 등 한국천주교회는 괄목할만한 외적 성장을 보이게 되었다. 여기에 병인박해 100주년이 되는 1966년을 맞아 ‘병인순교 100주년 기념사업’과 ‘순교자 현양 및 시복운동’이 추진되었다. 한국천주교회는 서울시 합정동 순교터를 성역(聖域)화하여 ‘절두산순교성지’를 조성하였으며(1967), 1968년 순교자들의 시복식에 맞춰 다양한 경축행사가 열렸다. 더욱이 이 시기에 제2차 바티칸공의회(1962-1965)가 열렸다. 주교들은 공의회에 참석하기 위해 빈번하게 자리를 비워야만 했다. 공의회 이후 한국천주교회는 공의회를 통해 생산된 문서들의 번역과 전례개혁 및 조직개편 등 후속작업에 착수해야만 했다. 이러한 변화로 인해 한국천주교회는 내부적인 것에 주목할 수밖에 없게 되었다. 이 때문에 1960년대 한국천주교회는 이 시기에 벌어진 여러 시국사건에 대해 시종일관 침묵하는 정교분리적 태도를 보이고 있었다(강인철, 2013b: 375-377).

한국천주교회의 정교분리적 태도는 1961년 6월에 제정된 『사회단체등록에 관한 법률』(이하 사회단체등록법, 대한민국정부, 1961)에 대한 한국천주교회의 반응을 통해

살펴볼 수 있다. 『사회단체등록법』은 각종 사회단체가 국가의 등록을 받도록 강제하고 있었다. 그런데 이 사회단체의 범주에 종교단체가 포함되어 있었다(제2조). 이 법에 따르면, 각 사회단체는 주무부장관의 심사를 거쳐야 하며(제4조), 그 활동상황이 반국가적, 반민족적이거나 또는 신고사항에 허위가 있을 경우 이를 강제로 해체할 수 있도록 규정하고 있다(제6조). 그런데 제4조와 제6조는 국가의 자의적인 해석이 들어갈 소지가 매우 높은 것이었다. 따라서 『사회단체등록법』은 박정희 정권이 사회단체를 통제하기 위한 법적 수단이었다. 이 법에 종교단체가 포함되었다는 것은 박정희 정권이 종교를 직접 통제하겠다는 의도를 노골적으로 드러낸 것이었다. 하지만 이에 대해 한국천주교회는 공식적인 반응을 보이지 않았다.

이러한 태도는 1964년에 활발하게 벌어진 『한일협정』(한일기본조약) 반대운동에서도 드러났다. 1964년 1월 한국과 일본 간에 협상이 벌어지고 있다는 사실이 국내에 알려지게 되면서 한일회담을 반대하는 움직임이 활발하게 나타났다. 같은 해 6월 3일에는 대학생들을 중심으로 대규모 시위가 벌어졌다. 그리고 시위대에 의해 국회의사당이 점령되는 상황으로 치닫는 등 반대운동은 더욱 격렬하게 벌어졌다. 이에 박정희 정권은 서울 전역에 계엄령을 선포하였다. 그리고 군 병력 4개 사단을 서울 시내에 투입하여 시위대를 진압하였다. 한일협정 반대운동은 1965년 12월 18일 한일 간 비준서를 상호 교환하지 전까지 지속적으로 전개되었다. 이렇듯 한국사회를 뒤흔든 사건에 한국천주교회는 아무런 입장도 내놓지 않은 채 침묵하고 있었다. 이러한 태도는 진보주의 교회와 보수주의 교회가 연합하여 한일협정 비준반대운동을 펼친 개신교회 진영의 태도(전준봉, 2012: 246)와는 상반되는 것이었다.

1967년 6월 8일에 실시된 제7대 국회의원 총선거에서도 한국천주교회의 정교분리적 태도는 다시 한 번 나타났다. 이 선거는 여당인 공화당의 승리를 위해 대통령부터 공무원까지 모든 국가기관과 공무원이 총동원되었다. 공개투표(여수·별교), 대리투표(부산), 표 바꿔치기(의성·공주·보성), 무더기 투표(대전), 부정 투·개표(전국)가 벌어진 사건이었다. 이에 대해 야당인 신민당과 더불어 전국의 학생들이 부정선거를 규탄하는 투쟁에 돌입하였다. 이 투쟁은 공화당 의원 6명이 당에서 제명되고, 관련 공무원들이 파면되는 선에서 여야의 합의를 통해 마무리되었다. 이때 개신교회는 한국기독교연합회 등을 중심으로 부정선거를 규탄하고 나섰지만, 한국천주교회는 아무런 반응이 없었다. 부정선거 규탄 운동이 벌어졌던 6월부터 11월까지

한국천주교회의 공식 기관지인 『경향잡지』는 부정선거와 관련된 언급은 전혀 하지 않고, 제2차 바티칸공의회와 교황 및 교황청의 움직임에 주목하는 기사들만 내보냈다(한국천주교중앙협의회, 1967a; 1967b; 1967c; 1967d; 1967e; 1967f).³¹⁴⁾ 한편, 『가톨릭시보』는 선거가 무사히 마쳐졌다는 점을 강조하고, 다수 국민의 지지를 통해 당선된 정치인들의 직위와 임무에 대해 존경을 표명한다는 내용의 사설을 내보냈다.

1969년 무렵, 삼선개헌 반대운동이 벌어질 때도 한국천주교회는 침묵했다. 이때 한국천주교회와 국가의 관계를 이해할 수 있는 두 가지 사건이 있었다. 하나는 삼선개헌 반대운동이 전국적으로 확산되던 때인 1969년 7월 1일에 박정희 대통령이 한국천주교회의 모든 주교들을 청와대로 불러 만찬회를 열었다는 사실³¹⁵⁾이다(한국천주교중앙협의회, 1969: 23-24). 다른 하나는 9월 14일에 대구대교구 신자 이효상 국회의장이 삼선개헌안을 변칙으로 처리했다는 사실이다.³¹⁶⁾ 이처럼 1960년대 무렵 한국천주교회는 정치적인 사안들에 침묵하는 태도를 보이고 있었으며, 이는 박정희 정권의 정책을 지지하는 결과를 가져왔다.

한편, 한국천주교회 내의 평신도 단체들도 비정치적인 노선을 걷고 있었다(한상봉, 2010d). 1948년도에 서울대학교의 ‘가톨릭연구회’라는 조직으로부터 시작된 가톨릭학생운동은 1955년에 국제가톨릭학생운동단체인 Pax Romana에 가입하는 등 비약적으로 성장하였다. 그러나 그것은 사회정의의 실현에 대한 비전이 없는 상태에서 “연구, 계몽, 자선이라는 엘리트주의적 활동방식을 벗어나지 못”하고 있었다. 1958년에 창설된 한국가톨릭노동청년회 역시 원호사업 중심의 활동에 그치고 있었다.

이렇듯 한국천주교회는 박정희 정권을 직·간접적으로 지지하고 정당화하는 모습을 보였다. 이를 통해 박정희 정권의 탄압을 피해갈 수 있었으며, 정권으로부터 여러 혜택을 받을 수 있게 되었다(강인철, 2013b: 377-382). 예를 들어, 모팻 신부를

314) 이것은 한국천주교회가 공의회 등 교회 내부적인 일들에 관심을 집중하고 있었다는 사실을 보여주는 것이기도 하다.

315) 박정희 정권이 개신교회를 포섭하기 위한 방법으로 사용했던 ‘조찬기도회’와 모임의 성격이 유사해 보인다.

316) 천주교회의 침묵과는 달리 개신교회의 진보주의 교회 진영에서는 삼선개헌에 반대하는 움직임이 활발하게 나타나고 있었다. 함석헌·김재준 등은 1968년 8월 ‘3선 개헌 저지 범국민 투쟁위원회’를 조직하였다. 그리고 1969년 9월 14일, 개헌안이 통과되자 장로회신학대생 150명이 모두 삭발하고, 감리교신학대·한국신학대 학생들이 구국기도회를 여는 등 적극적인 개헌반대투쟁을 벌였다. 물론 개신교회의 보수주의 교회 진영은 정교본리 원칙을 내세워 이에 침묵하거나, 개헌안을 지지하는 모습을 보였다(전준봉, 2012: 246-248).

비롯한 여러 성직자들이 박정희 정권으로부터 상훈(賞勳)을 받은 것은 예사였다. 박정희 정권은 천주교를 중심으로 활성화되어가던 신용협동조합에 대해 보조금을 지원해주었다. 그리고 공영방송을 통한 천주교 홍보방송 시간을 제공했으며, 현충일 의례에 천주교가 참여할 수 있도록 하였다. 또한 박정희 정권은 대건신학대학(이후 광주가톨릭대학교, 1962), 성심여자대학(1964), 상지여자실업고등전문학교(1969) 등 천주교 계통의 대학교를 연이어 인가해주었다. 정권의 잇따른 대학 설립인가는 일제시기 고등교육을 등한시하다가 지도자급 인사를 배출하지 못해 어려움을 겪었던 한국천주교회에 큰 도움이 되었던 것으로 보인다.

5) 1970년대 이후 국가와의 정교관계

(1) 경쟁관계 전환 촉발사건: 심도직물사건과 지학순 주교 구속사건

앞서 살펴보았듯, 1960년대 한국천주교회는 박정희 정권과 협력(우호적인) 관계를 맺어 왔다. 그리고 교회 내적인 성장과 제도화를 통해 종교권력을 강화시켜나갈 수 있었다. 이와 더불어 제2차 바티칸공의회는 종교의 공적 역할을 강조하면서 천주교회가 인간의 존엄성과 공동선이라는 보편적 가치를 실현하기 위해 인류가 당면한 문제들에 적극적으로 대처해나가야 한다는 구체적인 방향을 제시하였다. 한국천주교회는 공의회의 결정사항을 수용하는 데 적극적이었다. 공의회가 폐막한지 4년만인 1969년 6월에 공의회 문헌 한글판 단행본이 발간된 것은 공의회를 수용하려는 한국천주교회의 분위기가 반영된 결과였다(강인철, 2008: 229-231). 이처럼 한국천주교회는 국가와의 관계에서 자신의 행동을 정당화할 수 있는 제2차 바티칸공의회의 결정사항들을 적극적으로 수용하게 되면서, 박정희 정권과 새로운 관계를 맺을 수 있는 상징자본을 확보할 수 있었다. 주교단은 1967년 7월 “우리의 사회 신조”라는 사목교서를 발표하였다. 이는 공의회가 강조하는 적극적인 사회참여에 대한 주교단의 최초의 반응으로서, 노사관계와 국가의 역할에 대한 주교단의 입장을 밝힌 것이다(한국천주교주교회의, 1967).

한편, 박정희 정권은 반공주의와 경제성장제일주의를 앞세워 권위주의적인 정책들을 밀어붙여 나가고 있었다. 그리고 이와 결탁한 자본가들은 노동자들을 착취하여

이득을 챙기고 있었다. 이에 따라 박정희 정권과 자본가들에 대한 시민들의 반발은 점차 커져가고 있었고, 공의회를 통해 동기를 부여받은 한국천주교회는 이러한 시민들의 요구에 부응해야 할 필요성을 점차 인식하게 되었다.

이러한 배경 속에서, 1970년대 한국천주교회와 국가의 관계는 강화된 한국천주교회의 종교권력이 정치권력과 충돌하면서 경쟁관계를 맺는 형태로 나아가게 된다. 1968년에 벌어진 ‘심도직물사건’은 한국천주교회가 적극적인 사회참여에 나서도록 만든 촉발사건 가운데 하나였다. 이 사건은 한국가톨릭노동청년회를 중심으로 결성된 노동조합에 대해 사측이 정치권력과 결탁하여 탄압을 가하게 되면서, 한국천주교회와 정면으로 대립하게 된 사건이다. 이 당시 한국천주교회는 노조와 전 미카엘 신부에 대한 탄압을 한국천주교회에 대한 박해로 규정하였다. 그리고 주교단 명의의 공동 성명서(한국천주교중앙협의회, 1968a: 4-5)를 발표하는 등 강경하게 대처해 나갔다. 이처럼 ‘심도직물사건’이 정치문제로 비화되자, 사측을 대변하던 강화직물협의회는 한국천주교회의 요구를 수용하여 해명서를 발표하고 해고자들을 복직시켰다. 이 사건은 한국천주교회의 대외적 종교권력이 대폭 신장되었음을 보여주는 상징적인 사건이었다. 그러나 한국천주교회의 구성원들은 여전히 정권과의 갈등을 피하고 정권과 협력관계를 유지하려는 모습을 보였다. 그것은 당시까지 제2차 바티칸공의회가 교회 구성원들에게 내면화되지 못했다는 사실을 보여준다. 예를 들어, 『가톨릭시보』는 사설을 통해 제2차 바티칸공의회가 제시한 적극적인 사회참여를 강조하였다(가톨릭시보, 1967). 이 사설을 읽은 노기남 대주교는 크게 분노하였다. 이러한 사실은 당시 한국천주교회 지도부의 인식이 어떠했는가를 보여준다(가톨릭신문사, 1988: 173; 한상봉, 2010e).

그러나 1974년에 벌어진 ‘지학순 주교 구속사건’은 한국천주교회의 전면적인 사회참여를 가능하게 만든 가장 핵심적인 촉발사건이 되었다.³¹⁷⁾ 이 사건은 박정희 대통령 본인이 직접 중앙정보부에 지시하여, 1974년 7월 6일자로 해외순방을 마치고 김

317) 개신교 진영의 유신반대 투쟁 역시 1972년 12월 13일 한국기독교장로회 전주 남문교회 은명기 목사의 구속이라는 성직자 구속사건이 촉발사건으로 작용하였다. 은 목사는 유신헌법 반대집회를 준비하고 있다는 명목으로 구속되었다. 한국기독교장로회 교단은 은 목사의 석방을 위해 대통령에게 진정서를 올리는 등 다방면의 노력을 펼쳤다. 징역 8년을 구형받은 은 목사는 1973년 11월 14일 집행유예 2년을 선고받고 풀려났다. 이 과정에서 1973년 4월 ‘남산부활절 예배사건’이 발생하였다. 이 사건은 4월 15일 부활절 예배에 보수주의 교회와 진보주의 교회가 연합예배를 거행하는 도중에 유신을 비판하는 전단지 2,000매가 배포되면서, 관련자들이 수도경비사령부에 연행된 사건이다. 은 목사 구속사건과 남산부활절 예배사건을 계기로 개신교 진영은 박정희 정권의 독재를 비판하는 움직임이 활발하게 전개되기 시작하였다(전준봉, 2012: 268-275).

포공항에 도착한 지학순 주교를 ‘민청학련 사건’³¹⁸⁾ 관련 혐의로 연행한 사건이었다 (장영민, 2014: 45-46).

1965년에 주교서품을 받은 지학순 주교는 제2차 바티칸공의회 마지막 회기에 참석하여 공의회의 열띤 분위기를 체험한 장본인이었다. 그가 박정희 정권과 정면으로 충돌하기 시작한 것은 자신이 교구장으로 재임하던 원주교구에서 1971년 10월 5일부터 7일까지 (가두시위를 포함한) 사회정의 구현과 부정부패 규탄대회를 개최하면서부터였다. 그 배경은 다음과 같았다. 원주교구는 5·16장학회와 공동 출자하여 원주문화방송³¹⁹⁾을 설립하였다. 그런데 원주문화방송은 부패로 얼룩지고 있었다. 이에 원주교구는 부패를 청산하라고 방송국 관계자들에게 요구하였다.³²⁰⁾ 그러나 그들은 도리어 총회의 의결을 받지 않은 채 방송국의 주권을 매각하는 등 원주교구 측의 시정요구를 받아들이지 않았다(황종렬, 2006: 25). 이에 지학순 주교와 원주교구 구성원들이 부정부패 추방운동을 벌이기 시작한 것이다.³²¹⁾ 이러한 원주교구의 태도는 원주문화방송의 공동출자자인 5·16장학회 그리고 장학회의 배후세력인 박정희 정권과의 투쟁으로 비추지게 되었다. 한국천주교회 지도부는 이 문제와 관련하여 중앙정보부가 움직이고 있다는 사실을 인지하게 되었다. 그리하여 한국천주교회는 원주교구의 부정부패 규탄대회가 원주문화방송 문제(박정희 정권)와는 상관없는 일이고, 사회에 만연한 부정부패를 뿌리 뽑자는 취지에서 열리게 된 것이라는 점을 강조하고 나섰다(한국천주교주교회의, 1971a: 1-3).³²²⁾ 주교단은 이를 대외적으로 증명하기 위해 1971년 11월 14일자로 “오늘의 부조리를 극복하자”라는 주교단 공동교서를 발표하였다(한국천주교중앙협의회, 1978b: 1-7). 그리고 12월 13일부터 17일까지 열린 ‘전국 주교회의 1971년 정기총회’에서 1972년을 ‘정의-평화의 해’로 선포하여 전국 각 교구와 본당, 단체 별로 사회 정의 관련 교육을 실시하기로 결의하는

318) ‘민청학련 사건’은 전국민주청년학생총연맹 사건을 줄인 말이다. 이 사건은 박정희 정권이 1974년 4월 인혁당 및 조총련 일본공산당 등의 불온세력이 배후에서 전국민주청년학생총연맹(민청학련)을 조종하면서 남한에 공산정권 수립을 기도하고 있다는 명목으로 관련자들을 체포한 사건이다.

319) 원주교구는 1,700만원, 5·16장학회는 1,300만원을 출자했다(강인철, 2013b: 379).

320) 5·16장학회와 관련된 방송국 관계자들은 시가의 두 배 이상을 지불하여 방송 시설을 구입하고, 각종 탈세와 부정 운영을 일삼았다(황종렬, 2006: 25).

321) 이 과정에서 교구 내부적으로 갈등이 존재했다. 시위를 폭동으로 보는 인식과 보복에 대한 두려움 등이 신자들 사이에 존재했기 때문이다. 이때 지학순 주교는 공의회 문헌 『사목현장』에 제시된 정의에 대한 관심을 신자들에게 상기시킴으로써, 이 문제를 해결해나갔다(황종렬, 2006: 26).

322) 지학순 주교의 증언 속에는 부정부패 규탄대회에 대한 한국천주교회 내의 곱지않은 시선을 확인할 수 있다. “첫째는 교회가 또 주교가 어떻게 시위를 할 수 있느냐? ... 다음에는 보복이 두렵다는 이야기다”(한용희 편역, 1984: 73-74).

모습을 보였다(한국천주교중앙협의회, 1978c: 10-11).³²³⁾

그런데 지학순 주교는 1971년 12월 5일자로 『성탄교서』를 발표하였다. 여기서 그는 “우리 가톨릭의 기본정신은 정의이다. 사회정의와 공동선을 구현하는 것은 가톨릭의 기본 목표이다”라고 선언하였다(지학순, 1971; 강원시민사회연구원, 2013: 309-316). 이러한 그의 발언은 그렇지 않아도 심기가 불편해있던 한국천주교회 내 보수 세력의 불만을 폭발시키는 계기가 되었다. 가장 노골적으로 지학순 주교를 비난하고 나선 것은 대구대교구였다. 대구대교구는 교구 발간 신문인 『가톨릭 시보』 사설을 통해, 지학순 주교의 성탄교서를 조목조목 비판하였다.

이번 지학순 주교의 교서에는 몇가지 문제점들이 있다. ... 첫째로는 이번 교서의 시효(時效) 문제이다. 주교단 공동교서가 11월 14일부로 발표되었는데도 불구하고 1개월도 못되어서 주교단의 엄연한 멤버인 주교가 내용에 있어 비록 약간의 차이가 있다 하더라도 같은 사회 문제에 대한 교서를 발표한다는 것은 주교단 내에 의견 일치가 되고 있지 않는 표시가 아닌가 하는 느낌이 들어 지적하기 어려운 어떤 모순을 발견하게 된다. ... 둘째로는 교서의 성격 문제이다. ... 이번 지 주교의 교서는 교서라기보다 격문으로 느껴진다. 어딘가 선의(善意)가 결핍돼 있고 양순하고 겸손함이 결핍돼 있으며 정치적인 요소가 다분히 섞여 있다. 교서가 지녀야 할 품위보다 행동을 위한 선동이 앞서는 것이 지 주교의 교서인 것 같다. ... 셋째로는 지 주교의 교서에 구체적인 문제들이 많이 취급돼 있는데 구체적인 문제들을 구체적으로 표현하면 비현실적이 될 수 있다는 것이다. ... 결과적으로 지 주교는 구체적인 사건들을 취급함으로써 전체적인 의견을 대표하기보다 일부층의 의견을 대표하는 것에 지나지 않는다. 따라서 지 주교의 교서는 모든 사람을 설득시킬 수 있는 힘을 상실한 것 같다. ... 넷째로 지 주교는 현 정부가 종교의 자유를 박탈하고 있다고 말하는 데 이것은 적어도 표면 상으로는 과격한 것 같다(가톨릭시보사, 1971).

그러나 지학순 주교는 이에 아랑곳하지 않고, 평협 및 정의평화위원회 총재주교(1972), 국제 엠네스티 한국 위원회 명예 회장(1972) 및 제2대 이사장(1973), 한국노동교육협의회 회장(1973) 등을 역임하였다. 이처럼 그는 활발한 사회참여 활동을 펼

323) 이러한 움직임에도 불구하고 주교단은 1972년 12월 27일에 개정된 『대한민국헌법』(유신헌법, 대한민국정부, 1972)에 대해서는 별다른 움직임을 보이지 않았다. 헌법 개정 이후 주교단이 처음으로 발표한 사목교서는 유신헌법이 아니라 『모자보건법』을 반대한다는 내용이었다(한국천주교주교단, 1973). 또한 1972년 2월 9일에 개최된 주교회의 춘계 상임위원회와 3월 27-30일에 개최된 주교회의 춘계 정기총회에서 주교들은 유신헌법과 관련된 안건을 다루지 않았다(한국천주교중앙협의회, 1973b; 1973c).

치면서 박정희 정권과 대립하게 된다. 이에 박정희 정권은 해외순방을 마치고 돌아오던 지학순 주교를 공항에서 연행해 갔다. 이것은 현직(現職) 주교이자 교구장이 납치되다시피 연행된 “사상 초유의 충격적인 사건”이었다(강인철, 2008: 322).

(2) 사회참여를 둘러싼 한국천주교회의 내적 분열

① 구성원들의 사회참여와 주교단의 모호한 태도

그런데 더욱 충격적이었던 것은 “정부에서 지학순 주교를 구속하기 전에 몇몇 주교와 사제들의 의견을 수렴한 결과 구속해도 별일 없으리라는 결론을 얻어 지 주교를 구속했다는 소문이 나돌았다”는 것이었다. 실제로 “지 주교가 구속된 이후인 74년도의 주교회의가 취한 일련의 태도는 이것이 사실임을 개연적으로 보여주”고 있었다(기쁨과희망사목연구소, 1996a: 23). 지학순 주교가 8월 12일 열린 군법회의에서 내란선동 및 긴급조치위반으로 징역 15년에 자격정지 15년을 선고받았지만, 주교단은 아무런 반응을 보이지 않았다.³²⁴⁾ 이에 대해 평협과 전국 꾸르실리스따³²⁵⁾, 대건신학대학 학생회 등의 교회 내 단체들이 공개적으로 주교단의 의사표명을 요구하는 선언문·결의문 등을 발표하였다. 그리고 전주교구장 김재덕 주교(1973-1981 재임)가 전국 성년대회에서 주교단을 공개적으로 비판하고 나섰다. 이와 같은 교회 구성원들의 압력에 직면하게 되자, 주교단은 “신앙과 사랑의 일치를 확인하며”라는 성명서를 10월 18일자로 발표하고, 지학순 주교의 석방을 박정희 정권에 공식적으로 요청하였다(기쁨과희망사목연구소, 1996a: 88-89, 120-130). 이렇듯 지학순 주교의 석방에 소극적인 태도를 보이던 주교단의 속내는 지학순 주교 구속과 관련된 『가톨릭 시보』의 태도를 통해 유추해볼 수 있다. 『가톨릭 시보』는 지학순 주교의 구속 사실

324) 지학순 주교에 대한 법원의 선고가 있기 전 한국천주교회 주교단은 7월 10일 “지학순 주교의 연행에 관하여”라는 경위서와(기쁨과희망사목연구소, 1996: 64-65) 7월 25일 “사회교의 실천은 종교의 의무다”라는 선언문(기쁨과희망사목연구소, 1996: 70-72), 8월 6일 “지 주교에 대한 보도는 사실과 다르다”라는 성명서를 발표하였다.

325) 꾸르실료(Cursillo)는 영어 course의 스페인어로써, 산티아고 데 콤포스텔라(Santiago de Compostela, 성 야고보사도의 무덤이 있는 곳)를 순례하는 이들을 돕는 안내자 양성과정에서 유래한 교육과정이다. 이후 꾸르실료는 세계교회로 확산되어 한국에는 1966년도에 도입되었으며, 교회와 세상에 봉사할 일꾼들을 양성하고 있다. 꾸르실리스따란, 꾸르실료 교육을 받은 사람을 의미하며, 전국 꾸르실리스따는 꾸르실리스따 간의 협력을 위한 전국 협의체를 말한다.

을 “한달 12일이 지나서야 발표”하고, 그가 “무슨 반정부 단체의 수괴인 양 기정사실화 하는 보도”를 하였다(기쁨과희망사목연구소, 1996a: 87; 문규현, 1994c: 156).³²⁶⁾ 이는 당시 『가톨릭 시보』를 운영하던 대구대교구를 비롯하여 박정희 정권과 협력관계를 맺어왔던 다수 주교들의 의사가 반영된 것이라고 할 수 있었다.³²⁷⁾ 이렇듯 주교단의 미지근한 대응 속에서 지학순 주교는 1975년 2월 17일이 되어서야 석방될 수 있었다.

한편, 지학순 주교 구속사건과 직접적인 관련이 있었던 ‘인혁당 사건’³²⁸⁾에 대해서도 주교단은 아무런 입장도 표명하지 않았다. 특히 1975년 4월 9일 ‘인혁당 사건’에 연루된 8명에 대해 사형이 선고된 지 하루도 되지 않아 형이 집행되었을 당시에도, 주교단은 침묵하였다. 이때 메리놀외방전교회 선교사이자 인천교구 부주교(총대리) 시노트(James Sinott) 신부는 ‘인혁당 사건’이 조작된 사건이라는 것을 고발하고, 해외에 그 진상을 널리 알렸다. 이에 박정희 정권은 4월 14일 인천출입국관리사무소로 그를 소환하여 종교 이외의 활동을 하지 말라고 경고하였다. 4월 25일에는 법무부가 그의 한국체재 연장을 불허하고, 4월 30일까지 출국할 것을 그에게 통고하였다. 그제야 주교단은 4월 28일자로 진정서를 제출하였다. 하지만 시노트 신부는 30일 모국인 미국으로 추방당했다.³²⁹⁾ 때문에 그가 추방당하게 된 것은 주교단을 비롯한 한국천주교회 전체가 강력한 대응을 하지 않았기 때문이라는 해석이 존재한다(문규현, 1994c: 167-168).³³⁰⁾

326) 가톨릭 청년회는 “가톨릭시보는 사탄을 멀리하라”라는 제목의 선언문을 발표하고, 『가톨릭 시보』를 규탄하였다(기쁨과희망사목연구소, 1996: 86-88).

327) 1973년 12월 유신체제에 반대하며 장준하가 주도한 ‘개헌 청원 100만인 서명운동’에는 한국천주교회 구성원 다수가 참여하였다. 이러한 움직임에 대해 당시 대구대교구장 서정길 대주교는 “현 시국은 온 겨레가 하나로 뭉쳐도 난국을 헤쳐나가기 어려운 때”라고 지적하고, “정부와 국민이 서로 믿고 합심협력할 때 이 나라에 안정과 번영이 온다”고 강조하면서 개헌운동을 비판했다(한상봉, 2010c).

328) ‘인혁당 사건’은 1974년부터 1975년까지 박정희 정권이 ‘민청학련 사건’의 배후로 지목한 인혁당계건위원회 관련자들을 체포·처벌한 사건이다. 1975년 4월 8일 대법원으로부터 사형선고를 받은 8명은 다음날 새벽에 사형집행으로 목숨을 잃었다.

329) 이 사건이 있기 전부터 박정희 정권은 외국인 성직자들에 의한 반정부 투쟁을 통제하려는 조치들을 취하고 있었다. 대표적인 것이 1975년 3월 25일에 날치기로 통과시킨 『형법』 개정안(대한민국정부, 1975)이었다. 개정안에 따르면, “내국인이 국외에서 대한민국 또는 헌법에 의하여 설치된 국가기관을 모욕 또는 비방하거나 그에 관한 사실을 왜곡 또는 허위사실을 유포하거나 기타 방법으로 대한민국의 안전·이익 또는 위신을 해하거나, 해할 우려가 있게한 때에는 7년 이하의 징역이나 금고에 처”하며(제104조의2①), “내국인이 외국인이나 외국단체등을 이용하여 국내에서 전항의 행위를 한 때에도 전항의 형과 같다.”(제104조의2②)고 병기함으로써 외국인 특히 외국인 성직자들의 반정부적 행위를 통제하려고 하였다. 시노트 신부가 추방당하기 전이었던 1974년 12월에는 개신교회의 오글(George E. Ogle) 목사가 추방당했다. 시노트 신부와 마찬가지로 그는 ‘인혁당 사건’이 조작된 사건이라는 점을 알렸던 인물이다(전준봉, 2012: 282).

330) 물론 개별적으로 시노트 신부의 추방에 대해 반발하고 나선 주교들도 있었다. 4월 28일 명동성당에서 열린

지학순 주교 구속사건은 천주교정의구현전국사제단(이하 정구사)을 결성시키는 촉매제로 작용하였다. 1974년 8월 12일에 열린 군법회의에서 지학순 주교가 15년형을 선고받게 되자, 교회의 입장을 보다 체계적으로 개선하기 위해 여러 차례 기도회가 열렸다(8월 5일 대전교구 기도회, 8월 26일 인천교구 기도회, 9월 11일, 9월 22일 명동성당 기도회). 이윽고 9월 23일에 300여 명의 성직자들이 원주에 모여 시국 상황과 관련된 세미나를 열고 정구사 창립을 결의하였다. 이들은 9월 26일에 순교찬미기도회를 열고 ‘제1시국선언’을 발표하였다. 그리고 미사 후 수도자 200명, 평신도 1,000명과 함께 가두시위를 전개했다. 이 시위는 성직자들에 의한 최초의 가두시위였으며, 수녀가 참가한 것도 최초, 촛불 가두시위가 이루어진 것도 최초였다(어수갑, 2015). 이후 정구사는 지속적으로 시국 기도회를 열고, 각종 선언문을 발표하면서 박정희 정권과 충돌하였다.³³¹⁾ 또한 지학순 주교 구속 사건은 한국가톨릭농민회³³²⁾, 가톨릭대학생연합회, 한국가톨릭노동청년회, 명동천주교회청년단체연합회 등 평신도 단체들의 적극적인 사회참여를 가져왔다. 이후 정구사 성직자들과 평신도 단체들은 군사정권을 비판하면서 민주주의 실현을 위해 헌신하는 한국천주교회의 핵심 세력으로 자리매김하게 된다.

그런데 지학순 주교가 석방된 직후, 이들의 활동이 박정희 정권과 한국천주교회의 관계를 악화시킬 것이라고 판단한 주교단은 정구사의 활동을 제한시키는 조치를 취했다. 주교단은 1975년 2월 28일에 주교회의 춘계총회를 마치면서 교회의 사회참여에 대한 행동지침을 발표하였다. 여기서 주교단은 “성직자, 수도자, 평신자들은 이 공식 기구(주교회의 산하 정의평화위원회: 인용자 주)³³³⁾에 가입하여 교회의 가르침에 입각하여 정치활동과 엄격히 구별되는 교회 고유의 사명을 다해야”한다는 점을 강조했다(한국천주교중앙협의회, 1975a: 12-13). 같은 해 5월에는 주교회의 상임위원

시노트 신부를 위한 기도회에는 김수환 추기경, 지학순 주교, 두봉(Rene Dupont) 주교가 참석했고, 29일 인천 답동성당에서 열린 기도회에는 인천교구장 나길모 주교가 참석했다(기쁨과희망사목연구소, 1996a: 277). 이처럼 주교들의 분열된 모습은 이후에도 계속 나타난다.

331) 군사정권 시기, 정의구현사제단은 ‘유기적 지식인(organic intellectuals)’의 기능을 수행하면서 시민사회의 효과적인 움직임을 지원하게 된다(추교윤, 2010: 48).

332) 가톨릭농민회는 1976년 4월에 주교회의의 승인을 받아 한국천주교회의의 공식적인 평신도 단체가 되었다.

333) 정의평화위원회는 1970년 8월 24일에 한국천주교주교회의의 직속기관으로 설치되었다. 이 위원회는 교회의 사회참여를 독려하는 제2차 바티칸공의회 결의사항을 실현하기 위해 교황 바오로 6세가 교황청 내에 정의평화위원회를 설치하고, 각 국가단위 지역교회들에도 정의평화위원회를 설치하기를 권고(교황 바오로 6세, 1967)하면서 설치되었다. 창립초기 정의평화위원회는 회장과 사무국장을 평신도가 맡아서 운영하는 등 평신도 중심으로 운영되었다. 그러나 6장에서 살펴보겠지만, 정의평화위원회는 1988년을 기점으로 성직자 중심으로 조직이 재편성 되었다.

회 명의로 사목교서를 발표하였다. 여기서 주교단은 “성직자, 지식인, 언론인들의 투옥, 연행, 추방 등의 희생을 막기 위하여 한국 주교단은 그동안 사제들이 중심이 되어 자발적으로 전개하던 현실 비판과 인권 옹호 운동을 주교단이 책임지고 차원을 높여 정부와의 직접 대화로써 해결할 수 있기를 소망한다”고 선언했다(한국천주교 중앙협의회, 1975b: 12-13).

그러나 주교단은 위의 두 문서 발표 이후, 12월 10일자로 정의평화위원회를 재발족 시킨 것 말고는 정부와 직접 대화를 위한 행보를 보이지 않았다. 그리고 일부 교구의 비협조로 1977년 봄까지도 교구 단위 정의평화위원회가 조직되지 못한 교구가 존재했다. 이런 분위기 속에서도 정의평화위원회는 1976년 11월부터 1977년 6월 20일까지 9차례에 걸쳐 전국 단위의 기도회를 개최했다. 그러나 이마저도 주교회의의 일방적인 명령에 의해 중단되었다. 기도회 개최의 필요성은 인정하지만 앞으로는 각 교구별로 교구장의 주관 하에 기도회를 개최할 것이며, 전국 단위 기도회는 1년에 2회이상 주교단이 주최하기로 했다는 이유였다. 그러나 주교단은 이 결정을 이행하지 않았다. 그리고 전국 단위에서 이루어지는 정의평화위원회 활동을 교구별로 분산시킴으로써 파급력을 약화시켰다(황종렬, 2006: 36). 이러한 주교단의 조치들은 구성원들의 행동을 제약시키는 것으로써, 정구사 및 적극적으로 사회참여를 하려는 구성원들의 활동에 찬물을 끼얹는 것이었다. 따라서 이러한 주교단의 태도에 “현실에 투신하고 나름대로 증언적 삶을 실천하려는 신자들과 사제들을 격려하고 밀어 주지는 못할망정 그것을 방해하지는 말아야 하지 않는가?”라는 비판이 제기되었다(기쁨과희망사목연구소, 1996a: 254-256).³³⁴⁾

이렇듯 박정희 정권과의 갈등관계를 형성하기 싫어했던 주교들의 입장은 1976년 ‘3·1 명동사건’에서도 드러났다. 정구사는 3월 1일 명동성당에서 ‘3·1절 기념미사’를 열었는데, 미사 후 천주교 및 개신교 성직자, 재야인사들이 “통일을 위한 ‘민주구국선언’”을 발표하고, 박정희 정권을 정면으로 비판하였다(기쁨과희망사목연구소, 1996b: 66-69).³³⁵⁾ 이에 박정희 정권은 3월 10일자로 관련자 20명을 긴급조치 9호

334) 이러한 주교단의 분위기는 지학순 주교가 석방되었을 당시부터 나타나고 있었다. “지학순 주교를 포함하여 민청학련 사건 관계자들이 모두 석방되었기에 주교들은 이제 할 만큼 했으니 ‘그만 하자’라는 식의 분위기를 조성”하고 있었던 것이다(기쁨과희망사목연구소, 1996a: 255).

335) 개신교와 천주교는 지학순 주교 구속사건을 계기로 연합하여 반정부 투쟁을 벌이기 시작했다. 1974년 9월 22일 명동성당에서 열린 기도회에는 개신교·천주교 12개 단체가 공동으로 참여하였다(김상근, 1984: 37). ‘3·1명동사건’은 이러한 흐름의 연장선에서 발생한 것이라고 볼 수 있다. 또한 이 사건은 그리스도교계와 재야인

위반혐의³³⁶)로 입건했다. 이에 신현봉·함세웅·문정현 신부가 구속되고 김승훈·장덕필·김택암·안충석 신부가 불구속되었다. 주교단은 3월 15일자로 ‘3·1 명동사건에 대한 우리의 견해’라는 제목의 성명서를 발표하였다(기쁨과희망사목연구소, 1996b: 79). 이 성명서에서 주교단은 관련된 신부들이 정권의 전복을 기도했다는 발표는 거짓이며, 이들이 공정한 재판을 받을 수 있기를 바란다고 정권에 요구하였다. 그리고 정구사 신부들에게는 주교단이 제시한 행동지침에 따라 시국 기도회가 정의평화위원회를 통해 열려야만 한다는 점을 상기시켰다. 그러나 성명서 발표 이후, 주교단은 관련 신부들에 대한 선고가 대법원에서 확정된 1977년 3월 22일까지 아무런 입장을 발표하지 않았다. 이를 보다 못한 정의평화위원회는 1977년 4월 7일자로 “우리의 사명에 대해 주교들께 묻습니다”라는 제목의 건의문을 주교단에 보냈다. 정의평화위원회는 건의문에서 ‘3·1 명동사건’에 대한 유죄판결의 중대성에도 불구하고 아무런 입장 표명이 없는 주교들을 비판하였다. 그리고 정의평화위원회를 통해 사회참여를 하라는 주교단의 행동지침에 불구하고, 아직도 정의평화위원회를 조직하지 못한 교구가 존재한다는 점을 지적했다(기쁨과희망사목연구소, 1996b: 293-295). 그러나 주교단은 관련 신부들이 석방된 1978년 12월까지 아무런 공식적인 반응을 보이지 않았다.

한편, 일부 한국인 신부들은 한국천주교회와 박정희 정권 간의 관계를 악화시키고 있다고 판단되는 외국인 선교사들을 공개적으로 비난하고 나섰다. 1977년 6월 10일에는 ‘서울교구 원로층 신부단’이라는 단체가 메리놀외방전교회 총장 신부에게 서한을 발송하였다(기쁨과희망사목연구소, 1996b: 309-310). 이 단체는 시노트 신부를 비롯한 외국인 선교사들이 반한(反韓)행위를 한다고 주장하였다. 그리고 이러한 행위가 지속될 경우 “한국 신부들과 외국 선교사들 사이에 돌이킬 수 없는 비극적 사태가 야기될 가능성이 있다는 것을 귀하게 알아들으시길” 바란다고 선교사들에게 경고하였다.³³⁷⁾ 이들은 자신들의 서한이 논란이 되자 외국인 선교사들의 반한(反韓)

사들이 연합하였다는 점에서 “시민사회의 저항을 위한 구심점을 마련해” 준 사건이었다(전준봉, 2012: 288).
 336) 긴급조치란 1972년에 개헌된 『대한민국헌법』(유신헌법, 대한민국정부, 1972) 제53조①(“대통령은 천재·지변 또는 중대한 재정·경제상의 위기에 처하거나, 국가의 안전보장 또는 공공의 안녕질서가 중대한 위협을 받거나 받을 우려가 있어, 신속한 조치를 할 필요가 있다고 판단할 때에는 내정·외교·국방·경제·재정·사법 등 국정전반에 걸쳐 필요한 긴급조치를 할 수 있다.”)을 통해 박정희 대통령이 발동한 초법적인 행정권을 말한다. 총 9차례에 걸쳐 공포되었으며, 주로 박정희 정권과 유신체제를 비판하는 인사들을 억압·통제하는 수단으로 사용되었다. 긴급조치 9호는 유신헌법을 비판하는 행위를 금한다는 내용을 담고 있다.

337) 같은 날에는 ‘천주교구국위원회 신부단’이 미국 대통령에게 보내는 서한을 발송하였다(기쁨과희망사목연구

행위를 고발하는 보고서를 6월 22일자로 주교회에 제출하였다(기쁨과희망사목연구소, 1996b: 316-321). 이 보고서에는 시노트 신부 이외에 인천교구장인 나길모 주교(메리놀외방전교회)와 안동교구장인 두봉 주교(파리외방전교회)³³⁸까지 거론되고 있었다. 또한 비슷한 성격의 ‘천주교 구국위원회 신부단’은 7월 14일에 “한국 천주교회의 자주 선언”이라는 선언문을 발표하였다. 이 선언문에서 그들은 한국천주교회가 더 이상 외국인 선교사들의 영향력 아래에 있을 수 없다고 주장하였다(기쁨과희망사목연구소, 1996b: 321-322). 이렇듯 일부 신부들이 현직 교구장의 실명까지 거론하면서 외국인 선교사들을 비난하고 나설 수 있었던 것은 다수의 주교들이 이러한 입장에 동조하고 있었기 때문이라고 해석될 여지가 크다. 1977년 9월 23일자로 발표된 주교단의 담화문은 그러한 해석이 설득력이 있음을 보여준다. 주교단은 한국인 성직자들에 대한 징계는커녕, “교회 내에서도 시대의 과도적 상황으로 시국에 대처하는 방법에 관하여 의견차이가 있을 수” 있으니 “교회의 분열을 초래하는 일이 없도록 자중할 것을 요망한다”는 정도의 의견을 표명하는 수준에 머물렀던 것이다(한국천주교중앙협의회, 1977: 13). 그러나 이들의 움직임은 그치지 않았다. 1979년 10월에는 ‘교회 현실을 우려하는 연장(年長) 사제’ 49인이 “주교단에 드리는 호소문”을 주교회에 제출하였다(기쁨과희망사목연구소, 1997b: 486-488). 그들은 호소문에서 주교들이 교도권을 적극적으로 사용하여 사회참여의 교회적 한계를 제시해달라고 주장하였다. 그리고 그들은 정구사와 외국인 선교사를 비롯하여 박정희 정권과 갈등을 빚는 교회 구성원들을 통제해줄 것을 주교들에게 요구하였다. 그들의 요구는 주교단의 호응을 얻었던 것으로 보인다. 이를 증명하듯 이들 가운데 김창렬 신부가 1984년 1월, 김옥균 신부가 1985년 4월에 주교로 서품되었다(강인철, 2008: 328).

소, 1996b: 312-313). 이 서한에서 그들은 주한미군 철수를 논하는 것은 시기상조라는 점을 강조하면서, “우리들이 스스로를 방위할 수 있는 충분한 준비가 완료될 때까지 기다려” 달라고 미국 대통령에게 애원하였다.

338) 일제시기 후반까지 한국천주교회에 상당한 영향력을 행사했던 파리외방전교회는 일제의 성직자 교체 시도 이후부터 점차 한국천주교회에 대한 영향력이 약화되어 갔다. 이는 권위주의적이고 봉건적인 사고방식을 가지고 있던 초기 선교사들의 영향력 또한 약화되어 갔음을 의미했다. 한국천주교회에 대한 파리외방전교회의 마지막 선교사 파견은 1936년이었는데, 이후에는 더 이상 선교사가 파견되지 않았다. 그러나 한국전쟁으로 인해 12명의 선교사들이 순교하게 되면서, 1953년에 다시 새로운 선교사들이 파견되기 시작했다(배세영, 1984: 767). 이때 파견된 선교사들은 20세기 초반부터 중반까지 프랑스에 만연했던 가톨릭 사회주의(퇴비, 2012: 54-57)에 영향을 받은 인물들일 가능성이 높았다. 실제로 이들은 한국에서 본당사목과 함께, 노동사목과 농민사목에 관심을 기울이는 등 적극적인 사회참여행동에 나섰다. 두봉 주교가 재임했던 안동교구가 농민사목의 중심지였던 것은 이를 반영하는 것이었다.

일부 평신도들 가운데도 교회의 사회참여를 비판하는 움직임이 존재했다. 1974년에 설립된 ‘한국천주교정의신자단’이라는 단체가 대표적이었다. 이들은 『햇불』이라는 유인물을 발간하고, 정의구현사제단을 비롯한 일부 교회 구성원들이 기도회를 위장한 정치 집회를 하고 있다면서 그들의 사회참여를 비난하였다. 그러나 다수의 평신도들은 이에 동조하지 않았던 것으로 보인다. 명동성당 신자들의 경우에는 『햇불』에 게재된 내용에 대해 즉시 반박 기사를 내는 등 이들의 움직임에 적극적으로 대처하였다(황종렬, 2006: 37).

박정희 정권과의 갈등을 피하려는 주교단의 움직임은 1978년 1월경 정권과의 갈등을 야기하던 전국 평협, 한국가톨릭농민회, 한국가톨릭노동청년회, 꾸르실료협의회, 가톨릭대학생회 등 전국단위의 평신도 단체를 교구 단위로 환원시킨다는 주교회의 상임위원회의 결정을 통해 다시 한 번 드러났다(한국천주교평신도사도직단체협의회, 2011: 83). 이 결정은 평신도 단체들의 힘을 분산시키고, 교구장의 통제아래에 둬으로써 교회 구성원들의 사회참여를 통제하려는 주교들의 의지가 반영된 것이었다. 그러나 이 안건은 당시 평협 총재였던 김재덕 주교의 강력한 반대로 주교회의 총회에 상정되지 않았다. 그러나 이 단체들에 대한 주교단의 부정적인 인식이 변화된 것은 아니었다. “평협 조직은 협의기관이라야 하는 데 현재 중앙집권적으로 되어 있다”면서 불편한 심기를 감추지 않은 이문희 대주교의 1978년 주교회의 추계 총회에서의 발언은 이를 상징적으로 보여주는 것이었다(한국천주교평신도사도직단체협의회, 2011: 84).

한편, 1979년 10·26사태로 박정희 대통령이 사망하고, 12·12쿠데타로 신군부세력이 정권을 장악하게 되었다. 이에 대해 주교단은 1980년 5월 8일자로 “나라의 민주화를 위하여”라는 제목의 담화문을 발표하였다. 여기서 그들은 “군 계엄 당국이 공포한 바 있는 ‘군의 정치 불개입 원칙’을 국민은 신뢰한다. 군의 엄정 중립이야말로 민주정치의 요체다. 군은 대한민국의 전선을 방어해야 하며, 국민이 후방에서 민주정치의 주체가 되어야 한다”는 점을 지적하고, 신군부세력에게 정치적 중립을 지킬 것을 요구하였다(기쁨과희망사목연구소, 1997a: 99-100).

그러나 신군부에 대한 주교단의 발언은 5·17쿠데타와 5·18광주민주화운동 이후 종적을 감추었다. 특히 5·18광주민주화운동으로 엄청난 피해를 입은 광주지역의 진실을 알리고, 사태를 수습하려는 광주대교구의 노력은 인접 교구인 전주교구를

제외하고는 다른 교구로 확산되지 못했다. 이에 대한 한국천주교회 주교단의 입장도 모호했다. 1980년 5월 23일자로 모임을 가진 주교단은 “광주사태에 깊은 우려를 표명한 후 김수환 추기경 이름으로 특별 기도를 요청하는 <호소문>을 전국 교구 신자들에게 보냈다”(기쁨과희망사목연구소, 1997a: 59; 102-103). 그러나 그 호소문에는 “정치적 견해차로 빚어진”, “물리적 힘과 힘이 정면 충돌하여”, “비이성적 투쟁”, “지금은 누구의 책임을 따지기에 앞서” 라는 등의 표현이 사용되고 있었다. 이는 광주사태에 대해 판단을 유보하는 주교단의 태도가 반영된 것이었다. 한편, 6월 2일에 광주대교구장 윤공희 대주교로부터 광주사태에 대한 보고를 들은 주교회의 상임위원회는 최규하 대통령에게 이와 관련된 서한을 보냈다. 하지만 그것은 진상 조사와 책임자 처벌을 요구하는 것이 아니었다. 그것은 “윤 대주교님의 애절한 호소를 진지하게 들으시고 부드러운 방법으로 광주 시민의 마음속 깊은 상처를 어루만져 주시고 진정한 국민적 화합을 이루어 주시기를 앙청”한다는 형식적인 입장 표명에 불과했다(기쁨과희망사목연구소, 1997a: 62). 광주대교구는 성직자들이 진행되는 과정 속에서도 지속적으로 사태를 수습하고 사태의 진상을 외부에 알리고자 노력했다.

그러나 이에 대한 주교단의 공식적인 움직임은 전혀 포착되지 않았다. 이에 광주대교구 사제단은 한국천주교회 주교단에 건의문을 발송하였다. 그들은 이 사태에 대해 한국천주교회의 공식적인 입장을 밝혀줄 것과 “비상주교회의를 소집하여 교회 박해라고 판단되는 이 난국에 대처해” 줄 것을 요구했다. 그리고 그들은 미국천주교회 주교단이 광주의 아픔에 공감하는 서한을 보냈다는 사실³³⁹⁾을 상기시키면서, 광주사태에 대해 일체 함구하는 주교단의 태도를 비판했다(기쁨과희망사목연구소, 1997a: 159-160). 그러나 이러한 광주대교구 사제단의 요구에도 불구하고, 주교단은 아무런 반응을 보이지 않았다. 대구대교구는 오히려 신군부세력을 지원하는 모습을 보였다. 1980년 10월에 임시 입법기구로 설치된 ‘국가보위입법회의’에 대구대교구 소속 전달출 신부와 이종홍 신부가 천주교를 대표하여 참석한 것이다.³⁴⁰⁾ 정의평화

339) 1980년 6월 16일, 미국천주교회주교회의는 주교회의 의장 퀴(John R. Quinn) 대주교(샌프란치스코대교구장) 명의로 한국의 상황에 대한 우려를 표명하고, “한국 교회의 인권옹호를 위한 과감한 노력을” 미국천주교회도 지원할 것임을 약속하는 서신을 김수환 추기경과 윤공희 대주교 앞으로 보내왔다(기쁨과희망사목연구소, 1997a: 63-64).

340) 이렇듯 신군부를 지원한 대구대교구는 전두환 정권과의 협력관계를 통해 종교권력을 확대하기 위한 물질적 기반을 마련해 나갔다. 그 대표적인 예가 전두환 정권의 언론통폐합조치(1980.11.14.)를 통해 대구대교구 소

위원회와 정의구현사제단은 “두 사제의 입법회의 참여가 정당한지, 교회의 사목적 해답을 요구”하기 위해 1980년 내내 주교회의에 공식적으로 질의했다. 하지만 주교들은 그들의 질의에 전혀 응답하지 않았다(기쁨과희망사목연구소, 1997a: 27).³⁴¹⁾

이렇듯 침예하게 대립된 교회의 사회참여에 대한 교회 구성원들 간의 내적 분열은 1980년대 후반에 들어서게 되면서 일단락된다. 그러나 그것은 공의회 이전의 폐쇄적 세계관을 가진 구성원들 특히 주교들의 의지가 반영된 것이었다. 주교들은 자신들이 가진 합법적 권한(교도권, 통치권, 성화권)을 활용하여 사회참여에 적극적이었던 단체들 특히 평신도 단체들을 통제하는 결정을 내렸다. 그것은 1980년대 후반 이후 교회 구성원들의 사회참여를 급격하게 감소시키고, 평신도들의 교회 내 활동을 위축시킴으로써 배타적 성직자중심주의 지배구조를 강화시키는 효과를 발휘했다.³⁴²⁾ 이와 관련된 사항들은 6장에서 자세히 다루도록 하겠다.

② 주교단의 전략

그렇다면 정권과 경쟁관계를 맺기 싫어했던 주교들이 1980년대 중반까지 교회 구성원들의 사회참여를 적극적으로 통제하지 않았던 이유는 무엇일까? 우선 <표 5-4>를 살펴보자.

유의 『매일신문』이 『영남일보』를 흡수(1980.11.30.)한 사건이었다(『영남일보』는 1989년 4월 복간되었다). 이를 통해 『매일신문』은 대구지역의 유일한 일간지가 되어 지역 여론을 주도하는 언론사로 자리매김해왔고, 그 영향력은 현재까지 이어지고 있다. 그런데 『영남일보』 사장 이재필의 증언에 따르면, 『매일신문』이 『영남일보』를 흡수할 수 있었던 것은 전달출 신부(국가보위입법회의 위원)의 로비 때문이라고 한다(특별취재반, 1988). 전달출 신부는 국가보위입법회의 위원으로서 전두환 대통령과 독대가 가능할 정도로 친밀한 관계를 맺었던 인물이다. 또 다른 예로는 대구대교구가 소유한 팔공컨트리클럽이 있다. 이 골프장 역시 전달출 신부의 막후 활동을 통해 만들 수 있었다. 전달출 신부는 1983년 전국체전 개막식에 참석하기 위해 대구에 내려온 전두환 대통령을 만나 도립공원인 팔공산에 골프장을 만들 수 있게 해달라고 요청했다. 이후 골프장 인허가와 자금조달이 신속하게 이루어지게 되면서 골프장을 만들 수 있었다. 전 신부는 팔공컨트리클럽 공동대표이사에 등재되었으며, 골프장을 짓기 위한 자금은 매일신문, 즉 대구대교구로부터 조달 받았다(송창석, 1998).

341) 전두환 정권이 출범한 이후 한국천주교회와 국가의 관계에 대해서는 이어지는 6장에서 다루도록 하겠다.

342) 물론 정의구현사제단과 소수 평신도 단체들(e.g. 천주교정의구현전국연합)은 지속적으로 사회참여에 나서고 있었다. 그러나 그들의 움직임은 이전처럼 큰 영향력을 발휘할 수 없었다.

<표 5-4> 신자 수, 신자증가율, 총인구 대비 비율 추이(1955년-1990년)

연도	신자 수	증감	신자비율	연도	신자 수	증감	신자비율
1955	211,552		0.99	1973	953,799	18.7	2.80
1956	242,985	14.9	1.17	1974	1,012,209	6.1.	2.92
1957	285,752	17.6	1.34	1975	1,052,691	4.0	2.98
1958	354,843	24.2	1.62	1976	1,093,829	3.9	3.05
1959	417,079	17.5	1.82	1977	1,144,224	4.6	3.14
1960	451,808	8.3	1.81	1978	1,189,863	4.0	3.22
1961	492,464	9.0	1.91	1979	1,246,268	4.7	3.32
1962	530,217	7.7	2.00	1980	1,321,293	6.0	3.47
1963	575,789	8.6	2.11	1981	1,439,778	9.0	3.72
1964	628,546	9.2	2.25	1982	1,578,017	9.6	4.01
1965	669,348	6.5	2.33	1983	1,711,367	8.5	4.29
1966	706,129	5.5	2.40	1984	1,848,476	8.0	4.58
1967	731,628	3.6	2.43	1985	1,995,905	8.0	4.89
1968	766,991	4.8	2.49	1986	2,148,607	7.7	5.21
1969	779,000	1.6	2.47	1987	2,312,328	7.6	5.56
1970	788,082	1.2	2.44	1988	2,468,082	6.7	5.87
1971	790,367	0.3	2.40	1989	2,613,267	5.9	6.16
1972	803,620	1.7	2.40	1990	2,750,607	5.3	6.30

※ ‘증감’은 전년 말 대비 신자증가율, ‘신자비율’은 총인구 대비 천주교 신자의 비율을 말함.
출처: 강인철(2013b: 392)

이를 통해 확인할 수 있듯이, 한국천주교회는 한국전쟁 이후 원조물품의 배분을 통해 ‘밀가루 신자’를 양산하고, 이승만 정권과의 대립구도 속에서 급격한 신자 증가세를 보였다. 그러나 박정희 정권과 밀접한 관계를 맺어왔던 60년대 후반부터 70년대 초반에는 (인구증가율에 비춰보면) 마이너스 성장에 가까운 교세침체 현상이 나타났다. 그런데 당시 한국천주교회는 급증하는 교세 성장을 인정받아 교황청으로부터 1962년에 갖 독립한 상태였다. 따라서 갑작스러운 교세 침체 현상은 교황청의 신임을 잃게 됨과 동시에 폭발적인 교세 성장을 보이는 개신교와의 경쟁에서 완전히 패배하게 될 수 있다는 위기감을 주교들에게 심어주었을 가능성이 높았다. 따라서 당시 직면했던 심각한 교세침체 현상은 주교들로 하여금 시국과 관련된 사회참여 활동에 대한 관용적인 분위기를 만들었다. 주교들이 1970-80년대 한국천주교회 구성원들의 사회참여를 적극적으로 제지하지 않았던 이유 가운데 하나가 바로 이것이었다(강인철, 2013b: 391-393). 실제로 신자수의 증가는 1974년 지학순 주교 구속 사건으로부터 촉발된 한국천주교회 구성원들의 적극적인 사회참여 시기와 거의 일

치하여 나타나고 있다. 표를 보면, 1962년도에 총인구 대비 천주교 신자 비율 2.00%를 통과한 이래 지지부진하던 신자 증가율은 1973년을 기점으로 증가하기 시작하여 1976년도에 3%(3.05%), 1982년 4%(4.01%), 1986년 5%(5.21%), 1989년 6%(6.16%)를 돌파하는 등 증가속도가 점점 빨라지고 있었다. 이러한 현상에 대해 문규현 신부는 “지학순 주교의 구속과 김수환 추기경의 민권지지 발언 혹은 정의구현사제단의 활동 등을 지켜 보던 많은 이들이 입교”하였다면서, 1970년대를 신자 수 증가의 “대부흥기”였다고 평가했다(문규현, 1997c: 125-126). 신자 수 증가는 1980년대에도 지속적으로 나타났다. 이러한 교세성장은 한국천주교회의 적극적인 사회참여가 한국사회로부터 정당성을 얻고 있었다는 반증이었다.

그러나 1970-80년대 교세성장의 또 다른 원인은 그리스도교를 통제하기 위한 군부정권의 종교정책에 있었다(강인철, 2013b: 64-72). 군부정권들은 그리스도교를 통제하기 위해 1970년대부터 불교에 힘을 실어줬다(e.g. 석가탄신일 공휴일 지정, 군종예의 불교 참여허용). 그리고 3대 종교(개신교·불교·천주교)에 다양한 특혜를 제공하였다. 예를 들어, 전군신자화운동, 예비군 군종제도, 3중 종교의례(국장·국민장 의례에 3대 종교가 모두 참여하여 종교의례를 거행함), 성직자를 민방위 정신교육 교관으로 임용한 것 등은 박정희 정권이 3대 종교에만 허락한 특혜였다. 또한 군부정권은 1970년대에는 종교시설에 대한 문화재 지정 및 정부보조금 지원, 종립(宗立) 중학교에 대한 정부보조금 지원, 경찰서·국공립병원·교도소에 대한 선교활동 허용 등의 특혜를 제공하였다. 그리고 1980년대에는 공립 사회복지기관의 종교단체 위탁운영, 종립학교 정부보조금 지원 규모의 급증 및 종립 고등학교 정부보조금 지원 시작, 종교단체 기부금 소득공제제도 도입, 종교계 원로에 대한 국정자문회의 위촉, 민주평화통일자문회의 종교분과위원회 운영 등의 특혜를 제공하였다. 한국천주교회는 이러한 특혜의 주요 수혜자였다. 이를 통해 한국천주교회는 교세 성장의 기틀을 마련할 수 있었다.

따라서 (1960년대 신자 증가율의 정체로 인해 위기감이 팽배하던) 주교들의 입장에서 교세 성장을 가져오는 구성원들의 사회참여를 적극적으로 통제할 필요가 없었다. 그리고 군부정권의 특혜를 뿌리칠 필요도 없었다. 따라서 주교들은 구성원들의 사회참여를 적극적으로 통제하지 않으면서도, 또 그들을 적극적으로 지지하지도 않는 모호한 태도를 보임으로써 양측으로부터 발생하는 긍정적인 효과들을 모두 수

용하는 전략을 펼쳤던 것이다. 실제로 이러한 전략은 효과를 발휘했다. 한국사회도 이러한 주교들의 전략을 어렵잖이나마 인식하고 있는 것으로 보인다. 2003년에 발간된 한 보고서에 따르면, 광복 이후 한국천주교회가 양적으로 팽창한 원인으로 응답자 가운데 48.8%가 ‘천주교회의 긍정적인 사회적 역할’을 꼽았고, 50.5%의 응답자가 한국사회의 정치·경제·사회적 조건을 꼽고 있었기 때문이다(근·현대 한국가톨릭연구단, 2003: 60-61).

종합하자면, 1970년대 이후 군사정권 시기, 한국천주교회 안에는 제2차 바티칸공의회가 제시한 개방적 세계관과 기존의 폐쇄적 세계관이 교차하고 있었다. 각 세계관을 대변하는 교회 구성원들이 서로 충돌하면서 한국천주교회의 이중적인 모습을 만들어내고 있었다. 즉, 공의회를 적극 수용한 구성원들은 군사정권과의 갈등도 불사하면서 한국사회의 민주화를 위해 적극적인 사회참여에 나선 반면, 그렇지 못한 구성원들은 정권과 우호적인 관계를 유지하려는 태도를 보이면서 교회의 사회참여를 못마땅하게 생각하고 있었던 것이다. 이와 같은 내적 분열에도 불구하고, 이 시기 한국천주교회는 민주화운동에 앞장선 대표적인 종교단체라는 인식 속에 한국사회로부터 그 행동에 대한 사회적 정당성을 획득할 수 있었다. 따라서 한국천주교회는 개신교, 불교보다 신자 수가 적음에도 불구하고 그들보다 강한 영향력을 행사할 수 있게 되었고, 이를 바탕으로 신자 수의 비약적인 증가를 가져올 수 있었다.

(2) 1980년대 후반부터 현재까지: 협력관계에서 경쟁관계로 전환

그러나 1980년대 후반 펼쳐졌던 주교들의 강력한 개입은 교회 구성원들의 사회참여를 급격하게 감소시켰다(이에 대해서는 6장에서 자세히 다루도록 하겠다). 물론 주교들의 우려 속에서도 정의구현사제단과 같은 단체들은 지속적으로 사회참여 활동(e.g. 1989년 문규현 신부 방북 사건 등)을 펼쳐 나갔다. 하지만 이들의 힘은 점차 약화되어 갔고, 한국천주교회는 국가와 협력관계를 맺어 나갔다. 이러한 협력관계 속에서 한국천주교회는 대외적 종교권력을 확장시킬 수 있는 각종 물적 기반을 마련하게 되었다. 다음의 표들은 한국천주교회가 운영하는 사업체들의 성장세를 잘 보여주고 있다. <표 5-5>에서는 한국천주교회가 운영하는 학교 현황의 변화를 확인할 수 있다. 총 학교 수는 1996년 293개교에서 297개교로 소폭 증가하고, 학생 수

는 126,256명에서 116,524명으로 감소했다. 그러나 교사 수는 5,627명에서 7,537명으로 늘었다. 학생 수의 감소는 한국사회의 학령인구 감소 추세가 반영된 것으로 이해할 수 있으나, 이러한 추세에도 불구하고 학교 수와 교사 수가 늘어나고 있다는 사실은 주목할 만하다.

<표 5-5> 한국천주교회 학교 운영 현황(1996년-2014년)

구분	학교수(개교)		학생수(명)		교사(교수)수(명)	
	1996년	2014년	1996년	2014년	1996년	2014년
유치원	211	215	24,419	21,638	1,318	1,889
초등학교	6	6	4,546	3,606	149	210
중학교	28	27	23,023	13,831	927	853
고등학교	37	37	45,415	29,337	2,041	1,832
전문대	3	1	5,849	1,886	178	101
대학교	8	11	23,004	46,226	1,014	2,652
합계	293	297	126,256	116,524	5,627	7,537

출처: 한국천주교중앙협의회(1998; 2015)에서 편집

한국천주교회가 운영하는 대외적 사업의 확대 경향은 의료사업과 사회복지시설의 변화추이를 살펴보면 더욱 잘 드러난다. <표 5-6>은 한국천주교회의 의료사업 현황 추이를 정리한 것이다. 이에 따르면, 1996년 20개소였던 종합병원은 2014년 24개소, 의원수는 15개소에서 16개소로 증가하였다. 또한 의사는 2,464명에서 4,018명으로, 간호사는 3,610명에서 9,787명, 침대 수는 8,695개에서 13,083개로 증가 폭이 매우 크다. <표 5-7>은 한국천주교회가 운영하는 사회복지시설 개수의 추이를 정리한 것이다. 1996년에 718개소였던 사회복지시설은 2014년에 1,370개소로 대폭 증가하였다.

<표 5-6> 한국천주교회 의료사업 현황(1996년-2014년)

구분	종합병원 수(개소)		의원 수(개소)		의사(명)		간호사(명)		침대수(개)	
	1996년	2014년	1996년	2014년	1996년	2014년	1996년	2014년	1996년	2014년
합계	20	24	15	16	2,464	4,018	3,610	9,787	8,695	13,083

출처: 한국천주교중앙협의회(1998; 2015)에서 편집

<표 5-7> 한국천주교회 사회복지시설 현황(1996년-2014년)

년도	1996년	2014년
시설수(개소)	718	1,370

출처: 한국천주교중앙협의회(1998; 2015)에서 편집

한국천주교회의 폭발적인 사업 확장은 국가의 재정적인 지원과 관련되어 있다. 국가는 다양한 재정적 지원을 통해 종교를 “연성통제(soft control)”하고 있었다(강인철, 2012a: 26). 예를 들어, 한국천주교회는 사회복지시설을 운영하기 위해 국가로부터 상당한 액수의 금액을 지원받고 있었다. <표 5-8>은 2003년도 현재 종교별 사회복지시설의 총수입 규모 및 구성을 정리한 것이다. 이것을 보면 개신교, 천주교, 불교가 운영하는 사회복지시설의 운영비 가운데 절반이상이 정부보조금에 의존하고 있으며, 이 가운데 천주교가 가장 많은 운영비를 정부로부터 받고 있다는 사실을 알 수 있다.

<표 5-8> 2003년도 종교별 사회복지시설의 총수입 규모 및 구성 (단위: 백만원, %)

구분	개신교		천주교		불교	
	금액	비율	금액	비율	금액	비율
정부보조금	80,230	50.9	133,234	61.0	75,087	58.2
종교계 지원금	16,955	10.8	27,908	12.8	9,707	7.5
이용자 부담금	27,865	17.7	20,160	9.2	31,382	24.3
기타	32,461	20.6	37,202	17.0	12,892	10.0
합계	157,511	100.0	218,504	100.0	129,068	100.0

출처: 고경환 외(2005); 강인철(2012a: 143)에서 재인용

이렇듯 한국천주교회는 국가와의 협력관계를 통해 대외적 종교권력을 확장하고 있었다.³⁴³⁾ 그러나 이러한 확장은 (3장에서 살펴보았듯) 배타적 성직자중심주의 지

343) 군사정권 시절 국가와 친밀한 협력관계를 유지해왔던 대구대교구의 경우 2015년 4월 19일 현재 교육기관 49개소, 사회복지기관 139개소, 의료기관 및 의료연구소 14개소, 피정의 집 12개소, 신문사 2개소, 출판사 1개소, 방송사(라디오) 1개소 등 한국사회 특히 대구경북지역에서 상당한 종교권력을 행사할 수 있는 물질 기반을 마련하고 있다(천주교대구대교구 홈페이지 교구통계 <http://www.daegu-archdiocese.or.kr/page/info.html?srl=stats> 참조). 물론 팔공컨트리클럽과 같이 교구(사업체)가 소유한 사업체는 이 통계에 포함되어 있지 않다. 대구대교구는 2009년도에 매일상조를 설립하는 등 대외적 사업 확장에 지속적인 관심을 가지고 있는 것으로 보인다. 한편, 이러한 경향은 다른 교구들에서도 확인되고 있다. 서울대교구의 경우 2004년 (주)평화드림(OA 기기 및 가구비품 판매)을 설립하고, 이 사업체를 통해 출판인쇄 및 장례의료용품(2005), 푸드사업(식당운영, 식자재 공급), 장례식장 관리 사업, 의료소모품 병동물류창고 인수 및 운영, Medi Crostar-C&I HC 자회사 설립, 평화상조 사업(2006), 서울성모병원 외래식당·성가병원 장례식장 식당 운영, 여행사업, 레저사업

배구조 속에서 이루어지고 있었던 것이기 때문에, 교회 쇄신론자들과 시민사회와 마찰을 일으킬 가능성이 높았다. 앞서 언급한 인천성모병원 사태는 이를 잘 보여주고 있다. 그것은 수직적 교계질서를 당연한 것으로 전제하는 천주교회 내부의 지배 관계를 사업장 내에 그대로 적용시키려는 성직자들의 욕구에서 비롯된 것이었다. 따라서 대외적 종교권력의 확대는 구원재의 보급을 통해 사람들을 지배하는 속성을 지닌(베버, 1997: 189-190) 교회의 정당성을 훼손할 가능성이 높다. 실제로 일부 평신도 단체들은 2015년 12월 7일부터 30일까지 “교회 안에서 먼저 하느님 자비를 행하여야 합니다”라는 제목의 선언문을 발표하기 위해 서명운동을 벌이면서, 한국천주교회가 “가난한 교회”가 되기 위해서는 “현재 진행중인 이윤추구 사업에서 물러”나야 한다고 교회 지도자들에게 요구하고 나섰다(강한, 2015b). 이와 같은 성장 위주의 사목정책을 반성하며 교회 본연의 사명으로 되돌아가려는 움직임도 포착된다. 서울성가소비녀회(수녀회)가 1990년 5월 자신들이 운영하던 유료병원을 폐쇄하고, 그해 7월부터 정부보조금 없이 후원자들의 후원금과 자원봉사자들의 도움만으로 무의무탁한 사람들을 무료로 치료해주는 ‘성가복지병원’을 운영하기 시작한 것은 그 대표적인 예라고 할 수 있겠다.

한편, 1997년 한국사회가 겪은 금융위기와 이를 극복하기 위해 강제적으로 도입된 신자유주의적 사고방식은 2000년대에 접어들게 되면서 계급, 계층, 세대 간의 갈등을 일으키며 사회적 불안을 키워갔다. 특히 2008년에 집권한 이명박 정권은 노골적으로 신자유주의 정책을 펼침으로써 불안을 더욱 확장시켰다. 그러나 김대중·노무현 정권의 출범과 함께 시민사회 진영이 국가 권력에 포섭되면서(시미즈, 2013), 시민사회의 목소리를 강력하게 대변할 수 있는 존재가 부재하게 되었다. 따라서 시민들은 양극화를 부추기는 국가권력을 비판할 수 있는 존재를 요구하기 시작했다. 이러한 시점에서 한국천주교회는 2000년대 중반 이후부터 다시 활발한 사회참여활동을 전개함으로써 국가와 경쟁관계를 맺기 시작했고, 그것은 교회 쇄신론자들과 한국사회의 호응을 얻고 있다.³⁴⁴⁾ 이러한 경향은 프란치스코 교황의 즉위와 방한 이후

본부 신설(2007) 등으로 사업영역을 확장시켜나가고 있다(평화상조 홈페이지 연혁 <https://www.phfs.co.kr/index.jsp>). 인천교구 역시 (주)바다의 별을 설립(2005)하여 (전례)가구, 인쇄, OA사업 등을 추진하고 있으며(주교회의 홈페이지 주소록 <http://directory.cbck.or.kr/OnlineAddress/Catholic/DetailInfo.aspx?cgubn=g&gubn=13 &gyogu=201000017&code=201006185&tbxSearch=&gubn2=all&char=all>), 관동대학교 인수(가톨릭관동대학교로 명칭변경), 마리스텔라(실버타운)(2014) 개관 등 대대적인 사업 확장에 나서고 있다.

더욱 활발해지고 있는 것으로 보이며, 현재까지 지속되고 있다. 2000년대 중반 이후 활발해진 한국천주교회의 사회참여 현상은 6장에서 자세히 다루도록 하겠다.

4. 소결

지금까지 한국천주교회와 국가 지배구조의 형성과정을 살펴보았다. 그리하여 한국천주교회는 국가와 국가종속주의 지배구조, 경쟁/협력 관계를 다양하게 맺어왔다는 사실을 확인할 수 있었다.

초기 한국천주교회는 자신을 보호할 수 있는 어떤 물적 자원(자본)도 가지고 있지 않은 상태에서 조선정부로부터 지속적으로 박해를 당했다(국가종속주의적 권력 관계). 이로 인해 수많은 신자들이 순교하고, 생사를 넘나드는 고통을 당해야 했다. 이러한 과정에서 교회 구성원들은 자신들의 생명을 지키고, 신앙의 자유를 얻기 위해 외세의 무력(사회자본)을 동원할 필요성을 인식하게 되었다. 이에 프랑스는 제국주의적 영향력 확대를 위해 본국 선교사(파리외방전교회)들의 요청에 응답하여 여러 차례 조선원정을 감행했다. 그러나 프랑스군의 원정은 번번이 실패로 돌아갔다. 그 결과 조선정부는 천주교 신자들을 외세의 앞잡이로 취급하면서 더욱 혹독하게 박해하였다. 그러나 1886년에 체결된 『한불조약』과 함께 한국천주교회는 전혀 다른 지위를 획득하게 되었다(사회자본의 획득). 프랑스 국민으로써 치외법권적 지위를 획득한 선교사들이 프랑스정부의 무력을 앞세워 적극적인 호교(護敎) 활동을 펼치기 시작한 것이다. 선교사들은 주한 프랑스 공사와 협력관계를 맺고, 자신들과 신자들을 억압하는 관료와 비신자들의 행동에 제약을 가할 수 있었다. 때로는 선교사가 직접 사형(私刑)을 가함으로써 주한 프랑스 공사와 마찰을 빚기도 했다. 프랑스정부의 힘을 빌린 한국천주교회는 조선정부와 경쟁하면서 교회를 보호하고 교세를 확장시키는데 열중하였다. 한국천주교회와 조선정부의 경쟁관계는 조선이 일제에 의해 식민지화 될 때까지 계속되었다. 이렇듯 일제시기 이전까지 한국천주교회와 국가의

344) 물론 이러한 움직임에 대해 비난을 가하는 일부 성직자와 평신도들도 존재한다. 이에 대해서는 6장에서 살펴보고 하겠다.

관계는 교회를 보호하고 자신들의 생명을 지켜야한다는 점에서 교회 내적으로 정당화되고 있었지만, 사회적으로는 외세에 빌붙은 집단이라는 인식으로 인해 정당성 확보에 어려움을 겪었다.

그러나 일제의 식민지배가 본격화되면서 프랑스는 더 이상 한국에 영향력을 행사할 수 없게 되었다. 국가와 경쟁관계를 맺는 데 유일한 보루였던 프랑스정부가 물러나면서(사회자본의 박탈), 한국천주교회는 교회를 보호하기 위해 즉각적으로 일제의 한국지배를 인정하고, 신자들이 일제의 식민 지배를 정당한 것으로 받아들여도 록 유도하였다. 한국천주교회가 천주교 신자들의 독립운동을 적극 통제하였던 것은 이런 맥락에서 이해될 수 있다. 일제는 다양한 종교정책을 통해 한국천주교회를 자신의 의지에 따라 움직일 수 있도록 만들고 있었다(국가종속주의의 제도화). 이후 일제의 종교통제정책이 강화됨에 따라 국가종속주의 지배구조는 더욱 강화되었다. 한국천주교회는 교회를 재단법인화 시킴으로써 교회의 재산을 법적으로 보호받을 수 있게 되었지만, 한층 더 일제의 통제에 포섭되었다. 이후 일제는 식민지배의 공고화를 위해 한국인들에게 신사참배를 강요하기 시작했다. 이는 조상제사를 금지하던 한국천주교회의 교리와 충돌하는 것이었다. 이에 한국천주교회는 신사참배를 허용할 수 없다는 입장을 고수하였다. 하지만 신사참배를 단순한 국민의례로 이해해야 한다는 교황청의 결정이 내려지자, 한국천주교회는 이를 수용하여 신사참배를 허용하였다. 한편, 중일전쟁 발발 후 전시정책을 펼치기 시작한 일제는 종교 집단들도 전시정책에 적극 호응할 것을 요구하였다. 한국천주교회는 일제에 충성할 것을 신자들에게 강조하고, 이를 각종 전례 및 신심행위들에 반영하는 등 적극적으로 일제의 전시정책에 호응하였다. 이처럼 일제시기 한국천주교회와 국가의 관계는 국가종속주의 지배구조가 점차 강화되는 형태로 지속되었으며, 이것은 교회의 보호를 최우선으로 하는 당시의 교회론을 통해 교회 내적으로 정당화될 수 있었다. 그러나 한국천주교회가 일제와 맺은 긴밀한 유착관계는 한국사회로부터 친일행위로 비판받고 있다. 이와 같은 교회와 한국사회 간의 시각차는 오늘날까지 여전히 지속되고 있는 것으로 보인다. 한편, 당시 전쟁을 독려한 한국천주교회의 모습을 반(反)생명적인 것으로 비판하는 흐름이 등장하고 있다. 이것은 (교회 내외부적으로 통용될 수 있는) ‘생명’이라는 개념을 통해 일제시기 한국천주교회의 모습을 평가하고 있다는 점에서 주목할 필요가 있다.

1945년 광복 이후, 한국천주교회는 정권을 잡으려는 여러 세력들의 난립 속에서 교회를 보호하기 위해 여러 세력들과 친분을 쌓았다. 한국천주교회는 당시 남한을 점령하고 있던 미군정과 친밀한 관계를 맺어 적산(敵産)을 불하받을 수 있었다. 그리고 친일 우익세력과 연대하여 토지개혁과 친일파 청산에 반대함으로써 자신의 기득권을 지키고자 하였다. 특히 천주교회의 반공주의는 이들 정치세력과의 연대를 강화시키는데 주요한 영향을 미쳤다. 이러한 협력관계는 이승만 정권과의 관계로 이어지게 되었다. 교황청과 한국천주교회는 남한만의 단독 정부 수립과 대한민국 정부에 대한 유엔 승인과 같이 이승만 정권의 출범과 안정화를 도모하는 데 상당한 도움을 주었다. 이 과정에서 한국천주교회는 신자들의 정계진출을 전폭적으로 후원하였지만 장면만이 승승장구하였다. 이 때문에 한국천주교회는 장면을 자신과 동일시하게 되었다. 장면이 이승만 정권의 정적으로 부상하자, 한국천주교회는 이승만 정권과 대립하면서 경쟁관계를 형성하게 되었다. 한국천주교회는 『경향신문』 등 교회가 운영하는 언론사를 통해 이승만 정권을 노골적으로 비난하고 나섰다. 이에 이승만 정권은 교황청에 노기남 주교를 탄핵하려는 시도를 펼칠 정도로 양측의 갈등 정도는 극심했다.

그러나 4·19혁명과 함께 장면 정권이 들어서게 되자, 한국천주교회는 적극적으로 장면 정권을 지지하면서 국가와 협력관계를 형성하게 된다. 이러한 상황에서 군부 세력이 쿠데타를 일으켜 장면 정권을 붕괴시켰다. 주한 교황사절과 한국천주교회는 재빨리 군부세력의 쿠데타를 승인하는 태도변화를 일으켰다. 그것은 장면 정권과 협력관계를 형성해왔던 한국천주교회가 군부세력으로부터 박해를 받게 될지도 모르며, 사회혼란이 지속될 경우 남한이 공산화 될지도 모른다는 위기감이 작용한 것이었다. 이후 한국천주교회는 각종 시국사건에 침묵하고 박정희 정권을 옹호하는 태도를 통해 박정희 정권과 협력관계를 형성해갔다. 하지만 제2차 바티칸공의회 이후, 일사분란 했던 한국천주교회의 태도에 분열이 나타났다. 정권과 협력관계를 맺으려는 움직임이 교회 내에 여전히 공고했지만, 공의회를 수용한 구성원들이 박정희 정권을 비판하고 나섰던 것이다(신·구 교회론의 대립). 이로 인해 한국천주교회는 의도하지 않게 박정희 정권과 대립각을 세우면서 경쟁관계를 형성해나가기 시작했다. 이러한 갈등관계에 불을 붙인 것은 지학순 주교 구속사건이었다. 이를 계기로 한국천주교회 안에서는 박정희 정권을 비판하는 목소리가 연달아 분출하게 되었고, 협

력관계를 지향하던 한국천주교회 주교단은 구성원들의 요구에 떠밀려 시국에 대한 입장을 표명하는 소극적인 태도를 견지했다. 이러한 주교단의 태도는 전두환 신군부가 5·18광주민주화운동에서 벌인 학살행위 앞에서도 지속되었다. 하지만 정권과의 대립도 불사한 교회 구성원들의 적극적인 사회참여는 한국 사회로부터 정당성을 확보하게 되면서, 한국천주교회의 이미지를 크게 개선시켰다. 이를 통해 한국천주교회는 신자 수의 증가 및 타종교에 비해 월등한 도덕적 권위를 획득하는 긍정적인 효과를 얻을 수 있었다.

1980년대에 들어서자, 교회의 내적 분열은 폐쇄적인 세계관을 고수하며 사회참여를 통제하려는 주교들의 강력한 개입으로 일단락되었다. 이후 한국천주교회는 국가와 협력관계를 맺으면서 국가의 지원 속에서 대외적 종교권력을 확장할 수 있는 물질기반을 확보해나갔다. 그러나 이러한 한국천주교회의 태도는 교회 쇠퇴론자들과 한국사회로부터 정당성을 얻을 수 없었다. 이러한 와중에 신자유주의적 흐름의 여파가 불러온 사회적 혼란과 이를 방어할 수 있는 시민세력의 부재는 한국천주교회로 하여금 사회참여에 나서도록 만드는 배경으로 작용하였다. 2000년대 중반 이후, 한국천주교회는 활발한 사회참여활동을 벌임으로써 국가와 경쟁관계를 맺기 시작했다. 이러한 흐름은 프란치스코 교황의 즉위와 방한 이후 더욱 확산되는 경향을 보이고 있으며, 교회 쇠퇴론자들과 시민사회의 호응을 얻고 있다.

VI. 지배구조의 작동: 한국천주교회의 모순된 사회참여 현상을 중심으로

지금(3장부터 5장)까지 각 지배구조들의 형성과정을 역사사회학적으로 검토했다. 이를 통해 각 행위자들 사이에서 형성된 지배구조들의 유형과 특징들을 도출해낼 수 있었다. 이러한 작업은 한국천주교회를 움직이는 작동원리들을 전체 한국천주교회사 검토를 통해 도출해냈다는 점에서 의의가 있다. 그러나 그것만으로는 부족하다. 그렇게 도출된 지배구조들이 한국천주교회의 모습을 실제로 결정짓고 있다는 사실을 증명해야 앞선 논의들의 의미가 제대로 부각될 수 있기 때문이다. 이를 위해 본 논문은 한국천주교회가 같은 대상을 가지고 시기별로 다른 모습을 보이는 사례를 발굴하고, 이를 비교 분석함으로써 각 지배구조들의 유형과 특징의 변화에 따라 한국천주교회의 모습이 정반대로 달라질 수 있다는 점을 증명해내고자 한다. 6장은 바로 그런 작업을 하기 위해 마련된 장이다.

6장은 시기에 따라 다른 모습으로 드러나고 있는 한국천주교회의 사회참여 현상을 다룬다. 사회참여를 대하는 한국천주교회 모습은 1987년과 2000년대 중반을 기점으로 정반대의 양상을 보이고 있다. 1970년대 이후 민주화에 대한 한국사회의 열망을 대변하며 사회참여에 적극적으로 나섰던 한국천주교회는 1987년 이후 급속도로 사회참여에 소극적인 모습을 보이기 시작했다. 그러나 2000년대 중반에 들어서게 되자 한국천주교회는 다시 사회참여에 매우 적극적인 모습을 보이고 있다. 약 20년간의 시차를 두고 나타나고 있는 한국천주교회의 모순된 모습은 어떻게 설명될 수 있는 것일까? 필자는 이렇듯 모순된 한국천주교회의 모습을 한국천주교회를 움직이는 지배구조들의 작동이라는 관점에서 분석하고자 한다. 이를 통해 앞서 도출한 각 지배구조들이 한국천주교회의 모습을 실제로 결정·변화시킨다는 사실을 증명해 보일 것이다.

1. 1987년 이후 나타난 한국천주교회의 사회참여 감소 현상

1) 1987년 이후 한국천주교회의 변화³⁴⁵⁾

1987년 3월 23일부터 26일까지 한국천주교회의 최고 의사결정기구인 한국천주교주교회의(이하 주교회의)는 ‘1987년도 주교회의 춘계 정기총회’를 열었다. 한국천주교회의 전체 주교들이 다양한 안건들을 심의·의결하는 이 자리에서 주교들은 주목할 만한 결정을 내렸다. 그것은 그동안 한국천주교회의 범주에서 활동하던 평신도 단체에 관한 것이었다. 3월 26일자로 결정된 내용은 다음과 같았다.

교계제도 설정 25주년을 맞이하여 한국 교회가 그리스도의 신비체의 질서를 더욱 아름답게 드러내 보이교자, 한국 교회의 재치권자 주교들은 그들의 통상적 교도권을 더욱 적절히 행사하여 하느님의 백성의 참 모습을 보여야 한다는 데 의견을 모으고, 특별히 평신도 사도직 단체 전국기구의 당면한 과제에 대하여 아래와 같이 결의한다.

(1) 비록 전국기구일지라도 해당 교구장이 명확히 승인하지 않는 한 그 기구는 그 교구내에서 활동할 수 없다.

(2) 평신도 사도직 단체는 가톨릭 신자들로 구성되어야 한다. 따라서 가톨릭 신자가 아닌 사람도 회원이 될 수 있도록 규정한 가톨릭 농민회의 회칙은 더 이상 존속될 수 없다. 그러므로 전국 본부는 활동을 중지하고 교구 단위 농민회는 주교단의 방침과 교구장의 지시에 따라 교구별로 정비하고, 새로운 규약을 제정하여 활동을 재개한다.

(3) 가톨릭 학생회는 각 단위의 회가 모여 협의하는 협의회 체제로 조직되어야 한다. “가톨릭 학생 총연맹”이라는 단체는 한국 천주교회가 인정한 바 없는 단체이다.

(4) 한국 평신도사도직협의회는 새로운 회칙이 주교회의의 승인을 얻을 때까지 각 교구 평신도사도직협의회만 활동을 계속한다(한국천주교중앙협의회, 1987a: 41-9).

이러한 주교회의의 결정은 당시 활발하게 활동하던 평신도 단체들에 대해 규제를 가하겠다는 의도가 반영된 것이었다. 종전까지만 하더라도 교구에 상관없이 활동하던 전국단위의 평신도 단체(한국가톨릭농민회(가농)와 한국천주교평신도사도직협의

345) 이 내용은 윤일웅(1987)과 강인철(2008)의 논의를 중심으로 정리했다.

회(평협) 등)는 이제 해당 교구장의 승인을 받아야만 활동할 수 있게 되었다. 그리고 천주교 신자가 아닌 사람은 더 이상 평신도 단체 회원으로 활동할 수 없게 되었다. 또한 가톨릭학생총연맹은 주교단이 인정한 단체가 아니라는 이유 때문에 불법 단체로 낙인찍혔다. 평협은 새로운 회칙을 승인받을 때까지 활동을 중단해야만 했다.

이 결정은 해당 단체들의 즉각적인 반발을 불러일으키게 되었다. 3월 31일자로 주교회의로부터 위와 같은 내용을 통보받은 평협은 긴급 임시총회를 개최하고, 주교회의의 결정에 반대하는 입장을 천명하였다(한국천주교평신도사도직단체협의회, 2011: 90). 그러나 평협 담당 주교인 김남수 주교는 한용희 평협 회장에게 보낸 4월 3일자 친필 편지를 통해 주교회의의 결정은 변경 불가 한 것임을 강조하였다. 그리고 주교들의 뜻에 따라 평협 활동을 잠정적으로 중단할 것을 명령하였다. 이 편지를 받은 한용희 회장은 김남수 주교를 만나러 갔다. 그러나 주교회의의 결정을 재확인하는 것 외에 별다른 소득이 없었다. 가논의 경우도 마찬가지였다. 각 교구의 지도신부들은 4월 8일자로 가논회원들에게 가논 활동의 적법함을 상기시키면서 주교회의 결정의 배경을 알아보겠다는 편지를 발송하였다. 그리고 주교회의에 이번 결정의 부당함에 대한 내용을 담은 질의서를 4월 10일자로 발송했다. 가논 담당 주교인 정진석 주교는 4월 23일 지도신부들을 호출했다. 그러나 그는 주교회의의 결정에 대해 명확한 대답을 내놓지 않았다. 가톨릭학생총연맹 또한 주교회의의 결정에 반발하였으나 구체적인 대응은 하지 못하고 있었다. 해당 단체들의 반발에도 불구하고 주교회의의 결정은 번복되지 않았다.³⁴⁶⁾

이후 평신도 단체를 통제하려는 움직임은 더욱 강화되어갔다. 특히 1987년 11월 16일부터 19일까지 열린 ‘1987년도 주교회의 추계 정기총회’에서 주교회의 의장에 김남수 주교, 부의장에 이문희 대주교, 총무에 정진석 주교, 상임위원 가운데 한 명으로 김옥균 주교³⁴⁷⁾가 선출된 것은 이러한 움직임을 강화시키는 요인으로 작용하

346) 이러한 상황에서 1987년 6월항쟁 기간 동안 보인 교회 구성원들의 적극적인 참여는 주교들의 통제에도 불구하고, 여전히 사회참여에 적극적이었던 당시 교회 구성원들의 모습을 보여주고 있다. 특히 김수환 추기경이 전두환 정권의 탄압을 피해 명동성당으로 피신하여 시위를 벌이고 있던 시민들을 보호하기 위해 전면에서 나섰던 사건은 두고두고 회자되고 있다. 그는 “여기에 공권력이 투입되면 맨 앞에 당신들이 만날 사람은 나다. 내 뒤에 신부들이 있고 그 뒤에 수녀들이 있을 것이다. 그래서 당신들은 나를 밟고 우리 신부들도 밟고 수녀들을 밟고 넘어서야 학생들을 만난다”(김지연, 2009)며 시민들을 적극 보호하였던 것이다.

347) 김옥균 주교는 1979년 10월 (교회의 사회참여를 제한해달라는 내용의) “주교단에 드리는 호소문”을 주교회의에 제출한 ‘교회 현실을 우려하는 연장(年長) 사제’ 49인에 포함되어 있던 인물로서, 새로 선출된 의장단

였다. 이들은 앞서 거론된 평신도 단체들의 담당 주교들이었고, 1990년에 모두 연임하였다.

1988년 2월 9일 열린 ‘주교회의 사회주교위원회’는 평신도 단체들에 대한 주교들의 통제가 여실히 드러나는 결정을 내렸다. 이날 사회주교위원회 위원들은 정의평화위원회의 회칙을 개정하기로 결정하였다. 개정내용은 다음과 같았다. 첫째, 회장직함을 위원장으로 바꾸고, 주교가 위원장을 맡는다. 둘째, 사무국장을 신부로 임명한다. 셋째, 위원회의 성격을 주교회의 산하기관으로 하고, 연구기관 성격의 자문기관으로 바꾼다. 넷째, 전국 정의평화위원회는 교구 정위평화위원회와 직접적인 종속관계가 없다는 점을 분명히 한다. 이와 같은 개정내용은 정의평화위원회의 활발한 사회참여 활동을 통제하고, 정의평화위원회가 전국조직으로 확대되어 영향력을 행사하게 되는 상황을 막겠다는 주교들의 의지가 반영된 것이었다. 평신도 중심의 위원회 조직(회장: 평신도, 부회장: 평신도 1인, 신부 1인, 사무국장: 평신도)을 성직자 중심으로 전환시킴으로써, 사회참여에 적극적이던 정의평화위원회를 성직자, 즉 주교들의 통제아래 묶어두겠다는 것이 결정사항의 핵심이었던 것이다. 이 개정안은 ‘1988년도 주교회의 춘계 정기총회’ 기간이었던 1988년 3월 24일 주교들에 의해 승인되었다(한국천주교중앙협의회, 1988a: 45-3, 45-9). 이러한 결정에 대해 정의평화위원회 임원들은 적극 반발하였지만, 주교회의의 번복은 없었다. 결국 10년 이상 정의평화위원회를 이끌어왔던 이돈명 변호사를 비롯한 여러 평신도 위원들은 정의평화위원회를 떠났다. 이후 정의평화위원회는 사실상 활동정지 상태에 빠져들게 되었다.

1988년에는 평협에도 전면적인 변화가 일어났다. 주교들과 지속적인 마찰을 빚어왔던 평협 임원진들이 퇴출되고, 주교들의 입맛에 맞는 사람들이 임원진으로 구성되었던 것이다. 주교들과 기존 평협 임원진들의 마찰은 1987년 춘계 정기총회의 결정으로 인해 촉발되었다. 그리고 같은 해 11월에 주교회의가 발표한 담화문에 대해 평협이 반론을 펴는 호소문을 발표하면서 걷잡을 수 없이 확대되었다. 1988년은 직선제를 통한 대통령 선거가 실시된 해로써, 전두환 정권에 의한 관권선거 의혹이 끊이지 않던 시기였다. 이러한 상황에서 주교회의는 대선과 관련된 담화문을 발표하였다. 이 담화문에서 주교회의는 교회는 선거에 중립적이어야 하며, 국민들은 선

과 유사한 성향을 가지고 있던 인물이었다.

거결과에 승복해야한다고 주장하였다(한국천주교중앙협의회, 1988b: 44-10, 44-11). 하지만 평협은 이러한 주교회의의 담화문을 정면으로 비판하는 호소문을 발표하였다. 호소문에서 평협은 주교들이 정치적 중립이라는 명분아래 한국사회의 부정과 불의에 침묵해왔다고 지적했다. 그리고 선거결과에 승복하라는 주교들의 권고는 평신도의 자유로운 정치활동을 제한할 수 있다고 주장하면서 주교회의의 담화가 시기와 내용에서 적절하지 못하다고 비판하였다(기쁨과희망사목연구소, 2001: 306-307). 이 일을 못마땅하게 생각한 주교들은 평협 임원진을 전면 교체해 버렸다. 주교들에 의해 새로 선출된 평협 회장은 박정훈이라는 인물이었는데, 그는 신현확 전 국무총리의 처남이자 이호상 전 공화당 국회의장(이문희 대주교의 부친)의 비서실장을 역임한 사람이었다. 취임 후 그는 평협이 기존까지 펼쳐왔던 사회참여 활동을 전면 중단하고, 소위 '신뢰회복운동'이라는 사적이고 정치적으로 중립적인 형태의 활동을 전개하는 등 평협의 성격을 완전히 바꾸어놓았다. 이후 평협은 1989년 문규현 신부의 방북을 비난하는 성명을 발표하고, 1990년에 벌어진 평화방송 사태에 대해서도 사측, 즉 성직자들을 옹호하는 태도를 공공연하게 드러냈다.³⁴⁸⁾

한편, 주교들은 이후 소위 '공인/비공인 논란'을 제기하면서 평신도 단체들을 통제해 나갔다. 교구장(주교)의 승인을 받지 않은 평신도 단체들은 비공인 단체이므로 '천주교' 또는 '가톨릭'이라는 명칭을 사용할 수 없도록 조치한 것이다. 이에 따라 주교로부터 공인받지 않은 단체는 불법단체로 낙인찍히는 상황이 발생하였다. 이러한 결정을 주도한 것은 대구대교구장 이문희 대주교였다. 그는 교구 내 신자들에게 평신도 단체의 성립요건을 규정하고 있는 교회법 조항을 안내하는 공문을 발송하였다. 그는 『교회법전』의 법조항들(주교회의교회법위원회 역, 1989: 제298조, 제299조, 제300조, 제301조, 제304조, 제305조, 제312조)을 제시하고, 이를 근거로 교회 관할권자(교구장)의 승인 없는 평신도 단체는 교회법상 불법이라는 점을 강조하였다. 주교회의는 이러한 이문희 대주교의 공문을 『회보』에 전문 게재하면서, 한국천주교회

348) 이밖에도 1980년대 후반부터 90년대 시기까지 정의구현사제단의 사회참여를 비판하는 평신도 단체로서 '평화일치실천협의회'라는 평신도 단체가 존재했다. 기업인 출신들로 구성되어 1989년 8월에 설립된 이 단체는 문규현 신부의 방북사건을 두고 사제적 박탈까지 운운하며 문 신부를 격렬하게 비난하였다. 또한 그들은 1991년 5월 13일자 성명서를 발표하고, 교수와 성직자들이 단식농성이 "학생들의 충동적 자살을 부추기고 있다"고 정구사 성직자들을 비난하였다. 한편, 같은 해 8월 정구사가 해방신학의 관점으로 가톨릭 교리를 재해석한 교리서를 발간하였다. 그러자 위의 단체는 10월 25일 '평화일치실천회'로 단체명을 바꾸고, 정구사 성직자들이 계급투쟁의 의식화 교육을 위해 이 교리서를 제작했다고 비난하였다. 그리고 주교단에게 이 교리서의 판매금지 및 회수조치와 교리서 관련 성직자들을 문책할 것을 요구했다(강인철, 2014: 68-69).

전체가 교회법에 따라 교구장 주교의 승인아래 활동할 것을 권고하고 나섰다(한국천주교중앙협의회, 1989a: 53-8, 53-10).

그런데 평신도 단체들에 대한 주교들의 통제는 한국천주교회가 운영하는 사업체 직원들에 대한 통제로까지 이어지고 있었다. 그 대표적인 사건이 ‘평화방송 사태’였다. 1989년 3월에 평화방송이 개국될 당시 보도국과 편성국에는 언론운동계의 스타 인사들이 대거 포진되어 있었다.³⁴⁹⁾ 그들은 시사적이고 사회비판적인 방송을 내보내면서 당시 언론계를 이끌었다. 그러나 이에 불만을 품은 관리자(이사장 김옥균 주교, 사장 조덕현 신부)들은 그들을 인사조치 시키거나 편성권을 침해하는 등의 방법으로 통제를 가하였다. 이후 평화방송 노동조합의 단체교섭 요청이 묵살되고, 사회부 기자들에 대한 해고 및 정직 조치가 이어지자 노동조합은 파업에 들어가게 되었다. 그런데 조덕현 사장 신부는 경찰에게 공권력 투입을 요청하고, 파업 참여자 37명을 형사고발하여 3명이 구속, 34명이 불구속 입건되도록 만들었다. 이뿐만 아니라 경찰 측에 회사 경호를 요청하였고, 경찰이 이를 거부하자 사설 경비원을 고용하여 조합원의 회사 출입을 통제하였다. 그리고 파업에 참가한 조합원 28명 가운데 27명을 해고시켜버렸다. 이렇게 김옥균 주교와 조덕현 신부는 진보적인 언론으로 자리매김하던 평화방송을 교회당국의 홍보수단으로 전락시켜버렸다.

이러한 변화를 주도하던 주교들은 타 교구의 교구장을 임명하는 것에까지 관여한 것으로 보인다. 문제의 발단은 안동교구장이었던 파리의방전교회 선교사 두봉 주교가 1990년 10월에 교구장직을 자진 사임하면서 시작되었다. 그는 한국천주교회는 한국인이 맡아야 바람직하다는 생각에서 자진 사임 결정을 내렸다.³⁵⁰⁾ 평소에 농민 운동에 앞장서 왔던 두봉 주교는 농민사목 등 지역문제에 관심이 많은 안동교구 소속 신부가 자신의 후임 교구장이 되기를 바랐다. 그러나 당시 주교회의 의장이었던 김남수 주교와 주한 교황대사였던 디아스(Ivan Dias) 대주교의 개입으로 두봉 주교

349) 평화방송 보도국과 편성국에는 안성열 보도국장, 박종만이경일 보도부국장, 이해성 편성국장, 김유주 편성부국장 등 양심적인 해직언론인들이 포진되어 있었다. 이러한 구성은 1989년 3월 개국당시 초대 재단이사장에 김수환 추기경, 초대 사장에 함세웅 신부가 취임했기 때문에 가능한 것이었다. 그러나 1989년 7월 김수환 추기경에서 김옥균 주교로 재단이사장이 교체되고, 10월에는 함세웅 신부에서 조덕현 신부로 사장이 교체되었다.

350) 그는 1979년도에 이미 교구장직에 대한 사표를 교황청에 제출한 적이 있었다. 그러나 이 당시는 오원춘 사건으로 인해 박정희 정권이 두봉 주교를 해임하라는 압력을 교황청에 가하고 있었던 시기였다. 따라서 사표를 수리할 경우, 교황청이 박정희 정권의 요구를 들어주는 것으로 오인될 수 있었다. 이에 교황청은 두봉 주교의 사표를 반려하였다(김수환, 1996, 윤공희, 2015: 127).

의 바람은 무산된 것으로 보인다. 안동교구 신부가 아닌 대구대교구의 박석희 신부가 새로운 안동교구장으로 임명된 것이다. 이러한 사태에 대해 안동교구 사제단은 교황청이 발표한 새로운 교구장의 임명 결정을 보이콧(boycott) 할 것인지에 대해 심각하게 고민하는 등 교회 내부적으로 심각한 갈등 상황이 연출되었다(안영배, 2001: 79).³⁵¹⁾

이와 같이 평신도 단체를 통제하는 데 적극적인 모습을 보이던 주교들이 타 교구의 교구장 임명까지 관여하는 상황에서, 평신도 단체들의 사회참여활동을 찾아보는 것은 더욱 어려운 일이 되었다. 성직자들의 통제가 강화되는 상황에서 평신도 단체들은 주교들의 입맛에 맞게 교회 내적인 관심사에 주목하며, 정치적으로는 중립적인 태도를 보이기 시작했다. 이에 따라 한국천주교회의 전체적인 경향도 바뀌어갔다. 이렇듯 변화된 한국천주교회를 상징적으로 보여고 있었던 것은 사회참여를 대하는 명동성당의 태도였다. 민주화의 성지라고 불리던 명동성당은 1980년대 후반 이후 정치-경제권력에 밀려 명동성당으로 자리를 옮긴 사회적 약자들을 내쫓기 시작했다. 명동성당은 1988년을 전후하여 경찰에게 ‘보호요청’을 하는 경우가 허다했다. 또한 경찰들이 성당 측의 묵인아래 성당과 부속시설을 일상적으로 순시하고, 집회나 시위 중에는 성당 수위실이 CP(경찰의 상황초소)로 활용되기도 했다(안영배, 2001: 76). 이러한 현상은 비교적 최근까지 이어지고 있는 것으로 보인다. 다음의 기사는 2007년 명동성당에서 농성을 하던 뉴코아노동조합이 성당 측에서 내쫓긴 상황을 그대로 보여주고 있다.

과거 70-80년대 민주화를 열망하는 민주인사들의 활동무대이자 수배자들의 은신처 역할을 담당해 ‘민주화의 성지’로 알려져 있는 ‘명동성당’. 그러나 지난 6월부터 ‘비정규직 해고자 복지’ ‘고용보장’ 등을 외치며 투쟁을 이어가고 있는 뉴코아노동조합에게 명동성당은 ‘민주화의 성지’가 아닌 그냥 ‘성당’일 뿐이다. 성당측은 노조가 성당부지 내에 설치한 천막을 강제 철거하는가하면 경찰병력을 동원해 성당 내에서 농성은 물론이고 기자회견조차 막았다. 심지어 농성철회를 조건으로 약속했던 수배자 2명에 대한 신변보호마저 번복했다(류세나, 2007).

351) 그해(1990년), 박석희 주교는 안동교구장에 취임하여 2000년까지 재임하였다.

이렇듯 변화된 한국천주교회는 ‘생명운동’에 집중하기 시작했다. 천주교는 하느님
 께서 주신 ‘생명’을 최우선 가치로 두고 있다. 따라서 ‘생명운동’은 가장 천주교적이
 면서도, 사회적으로는 가장 비정치적인 것으로 보이는 효과를 가져 올 수 있었다.
 따라서 ‘생명운동’은 한국천주교회의 대표적인 대외적 활동이 되었다. 한국천주교회
 의 ‘생명운동’은 국가가 추진한 산아제한 정책에 반대하였던 1960년대에까지 소급될
 수 있다. 하지만 한국천주교회가 ‘생명’을 전면에 부각시킨 것은 1980년대 후반 이
 후부터라고 할 수 있다. ‘생명운동’은 낙태·인공피임·인공수정·인간복제·안락사
 반대운동, 사형제도폐지 운동 등으로 진행되었다. 그리고 2005년도에 한국사회를 들
 썩이게 한 ‘황우석 사태’에 직면하게 되면서, ‘생명운동’은 한국천주교회가 나서야 할
 최고의 활동으로 부각되었다. 황우석 교수의 배아줄기세포 생산 성공 발표는 교회
 지도부의 즉각적인 반발을 불러왔다. 주교회의는 “황우석 교수의 배아줄기세포 연
 구에 대한 가톨릭 교회의 입장”이라는 성명서를 통해 배아줄기세포 연구에 반대하
 다는 의사를 표명(한국천주교주교회의교리주교위원회·한국천주교주교회의사회주교
 위원회, 2005)하였다. 서울대교구장 정진석 대주교는 이례적으로 신자들에게 강론자
 료를 배포하여 배아줄기세포 연구는 반생명 행위라고 설명하는 적극성을 보였다(정
 진석, 2005). 서울대교구는 배아줄기세포 연구를 대체할 수 있는 성체줄기세포 연구
 를 위해 100억 원을 지원하고, 생명위원회를 발족하는 등 자신들이 생명을 지키는
 수호자임을 강조하는 행보를 보였다(이연숙, 2005). 그런데 ‘생명운동’은 (주교를 중
 심으로 한) 제도교회가 중심이 되어 추진되는 특징을 보였다(강인철, 2008: 481).
 1970-80년대에 일부 성직자와 평신도들이 주축이 되어 활발하게 이루어지던 다양한
 사회참여 활동과는 전혀 다른 양상이 나타나고 있었던 것이다. 이것은 1987년 이후
 배타적 성직자중심주의 지배구조가 강화되어갔음을 보여주는 것이었다.

물론 이러한 과정 속에서도 교회의 사회참여를 강조하는 움직임들이 여전히 존재
 했던 것은 사실이다. 이 시기동안 정의구현사제단과 천주교정의구현전국연합 등의
 단체들이 지속되었다는 것은 이를 보여준다. 그러나 이들의 움직임은 한국천주교회
 특히 주교들의 지지를 받지 못하고 있었으며, 이로 인해 70-80년대처럼 교회 내외
 적으로 영향력을 행사할 수 없었다.

2) 사회참여 감소 현상 속에 작동하는 지배구조들

그렇다면 1987년 이후 한국천주교회의 사회참여 감소 현상을 가능하게 한 원인은 무엇인가? 그리고 이러한 변화를 가져올 수 있었던 지배구조들의 특징은 무엇인가?

(1) 배타적 성직자중심주의: 공의회 이전 세대의 부상

우선 1987년 주교회의 춘계 정기총회로 인해 활동 정지 명령을 받은 평협의 사례로부터 논의를 진행해 나가보도록 하자. 주교들이 평협의 활동에 결정적인 불만을 가지게 된 계기는 1985년에 새로운 평협 임원진이 구성되면서부터였다. 그들은 평협을 “협의체로서의 성격만이 아닌 전국 평신도를 대표하는 기구로서의 위상을 정립”하고자 하였다. 그리고 평협 활동에 있어 성직자들로부터 자율성을 확보하며, 현실 문제에 보다 과감하게 참여할 것을 주장하였다. 그것이 한국천주교회의 종교권력을 독점하고 있던 주교들의 눈에 거슬리게 된 것이다. 특히 주교들의 분노를 촉발시킨 사건은 1986년에 평협이 주교회의에 올린 건의문이었던 것으로 보인다. 문규현 신부에 따르면, 당시 평협은 『200주년 사목회의 의안』 실천 촉구, 주교회의 의장이 전국 평협 총재가 되어줄 것, 본당 사목 기구 명칭의 통일, 복음적 응답에 필요한 사회 교서 촉구, 교회 종사자 처우 개선과 신분 보장 등의 내용을 건의문에 담았다고 한다(문규현, 1994c: 229). 결국 이 건의문의 핵심은 평신도들의 지위를 높여줄 것을 주교들에게 요구하는 것이었다. 예를 들어, 1984년에 발표된 『200주년 사목회의 의안』을 실천하게 되면, 평신도는 제2차 바티칸공의회가 제시한 “하느님 백성”의 일원으로서 보다 적극적으로 교회 운영에 참여할 수 있게 되는 것이었다. 또한 주교회의 의장이 평협 총재가 되면, 평협은 각 교구장의 승인여부와는 상관없이 전국적인 활동을 펼칠 수 있게 됨으로써 명실상부한 평신도들의 대표기구가 될 수 있었던 것이다.

이러한 평협의 건의문을 검토한 주교들은 평협이 교구별 평협의 협의체임을 재확인하였다. 그리고 평협 임원들에게 교구 평협 활동에 주력할 것을 강조하면서 평협 담당 김남수 주교가 이를 지도해나갈 것을 결의하였다(한국천주교중앙협의회, 1986a: 39-7). 이 결의는 평협의 건의를 사실상 거부하고, 이러한 논의가 다시 등장하지 못하도록 담당 주교의 통제를 강화하겠다고 선언한 것이었다. 이것은 당시 주

교들이 평신도의 지위와 활동영역을 새롭게 제시한 공의회의 교회론을 제대로 수용하지 못하고 있었음을 보여준다. 따라서 이러한 주교들을 ‘공의회 이전 세대’³⁵²⁾라고 부를 수 있겠다.

그런데 ‘공의회 이전 세대’의 일원이었던 김남수 주교는 평협을 제대로 통제하지 못한 것으로 보인다. 김남수 주교의 압력 속에서도 평협 임원진은 대통령 직선제 개헌운동과 KBS시청료거부운동에 적극적으로 참여하였던 것이다(강인철, 2008: 335). 이로 인해 김남수 주교를 비롯한 여러 주교들은 자신들의 통제를 벗어나려는 평협의 행동을 노골적으로 통제할 필요가 있다는 점에 의견의 일치를 보게 된 것으로 보인다. 그것은 1987년 3월에 열린 주교회의 춘계 정기총회를 통해 결정적으로 드러났다. 평협은 자신들의 활동을 잠정적으로 중단시킨 주교회의의 결정에도 불구하고, 대통령 선거에 대한 주교회의의 담화문을 두고 주교회의와 정면으로 충돌하였다. 1988년 평협 임원진의 전면 교체는 이러한 배경에서 이루어진 것이었다.³⁵³⁾ 당시 평협을 대하던 주교단의 태도는 2011년에 출간된 『한국평협 40주년 백서』(한국천주교평신도사도직단체협의회, 2011)에 실린 평협 담당 염수정 주교의 축사에서 그대로 발견되고 있다. 다음은 그의 축사 가운데 일부를 발췌한 것이다.

1984년 전후로 교회법을 지나치게 확대 해석하여 ‘평신도의안’을 근거로 한 주교회의에 대해 무리한 건의를 한 것이라든지 1987년 대통령선거에 즈음하여 주교회의 성명 반박 호소문 발표 같은 일은 다시금 생각해볼 필요가 있습니다. 그런 일은 몇몇 임원들의 의욕이 앞선 데 원인은 있었겠지만 앞으로도 얼마든지 재연될 수 있다는 점에서 그러합니다. 1987년

352) 이 개념은 연령과 사제서품 연도와 상관없다. 공의회 이전의 교회론을 고수하고 있으면, 그가 누구든 그는 ‘공의회 이전 세대’에 속한다고 할 수 있다.

353) 이로 인해 회장직에서 물러나게 된 한용희 회장은 바로 그해에 발간된 평협 20년사 축사에서 다음과 같이 발언하면서 주교단의 결정을 우회적으로 비판하였다. “교회 안에서 신자의 역할이 얼마나 소중한 것인지에 대해서는 성서에 여러 번 강조되고 있습니다. … 그뿐만 아니라, 제2차 바티칸 공의회의 문헌에서는 신도는 성직자, 수도자와 함께 구원사업에 참여하도록 불리웠습니다(교회현장 33). 따라서 신도는 그들의 은총에 따라 그리스도의 사제직, 예언자직, 왕직에 참여하여야 합니다(평신도 교령 2). 그럼에도 불구하고 가톨릭 교회의 역사에 나타난 것은 성직자와 수도자뿐이고 신도에 대해서는 그다지 언급이 없습니다. 거기에는 신도들 자신이 소극적인 신앙생활을 했었다는 이유가 크다고 생각합니다. 그러나 교회가 성직자 중심으로 운영되어 왔는데에도 큰 이유가 있다고 생각합니다. 이제 교회는 하느님 백성의 교회로서 성직자, 수도자, 신자가 공동체를 이루어, 서로 협력하는 교회가 되어야 할 시대가 되었고 교회 공식문헌도 그렇게 강조하였습니다. 따라서 한국 천주교의 신도들도 지금까지의 신앙생활이나 교회활동에 대하여 일대 반성을 해야 할 것으로 생각합니다. … 결국, 교회는 그 자체를 위해서 존재하는 것이 아니라 ‘하느님 나라’의 건설을 위한 도구입니다. 성직자이든 수도자이든 신도이든 ‘하느님 나라’를 건설하는 일꾼이요 봉사자입니다”(한국천주교평신도사도직단체협의회, 1988: 610-611).

에 주교회의의 잠정적으로나마 전국 평협의 활동을 중단시켜야 했는지도 이 백서(40주년 백서: 인용자 주)의 출간을 계기로 하여 성찰할 수 있었으면 합니다(한국천주교평신도사도직단체협의회, 2011: 11).

그러나 평협의 입장에서 볼 때, 1987년의 상황은 “1968년 평협 결성 이래 매우 힘든 시련과 고통을 겪은 한 해”라고 기억될 정도로 충격적인 것이었다(한국천주교평신도사도직단체협의회, 2011: 90). 왜냐하면 평협 담당 주교가 나서서 평협의 기능을 적극 통제하고 나섰기 때문이었다. 사실 평협 기능을 약화시키려는 주교들의 시도는 1978년에도 있었다. 1978년 1월 6일에 개최된 주교회의 상임위원회는 평협을 비롯하여 전국기구의 형태로 운영되던 가톨릭농민회, 가톨릭노동청년회, 꾸르실료협의회, 가톨릭대학생회 등의 평신도 사도직 단체의 성격을 교구 단위로 환원시키고, 전국 기구로서의 명칭과 운영방법을 폐지하는 안건을 주교회의 춘계 정기총회에 건의하기로 하였다. 이에 대해 평협은 임시총회를 열어 상임위원회의 시도를 전면백지화 시킬 것을 결의하고, 항의 건의문을 주교회의에 제출하는 등 평협을 통제하려는 주교회의의 시도에 강력하게 반발했다. 그리고 당시 평협 담당 주교였던 김재덕 주교는 평협의 입장을 지지하고, 상임위원회의 건의가 주교회의 총회에 상정되지 못하도록 저지하였다. 그리하여 평협은 지속적으로 활동을 펼칠 수 있게 되었다(한국천주교평신도사도직단체협의회, 2011: 83-84).

그렇다면 1978년과 1987년의 상황에서 달라진 것은 무엇이였을까? 그것은 바로 담당 주교가 달라졌고, 평협을 대하는 주교들의 태도 또한 다르게 나타나고 있었다는 점이었다. 즉, 담당 주교의 성향에 따라서 평협의 운명이 좌우되고 있었던 것이다.

이러한 현상은 가톨릭농민회와 가톨릭학생총연맹에서도 거의 유사하게 나타나고 있었다. 1987년 춘계 정기총회 당시 가톨릭농민회의 담당 주교였던 정진석 주교는 가농 지도신부들이 주교회의의 결정에 대비하여 주교들 앞으로 보낸 ‘예비신자 및 비신자 회원자격에 대한 전국지도신부의 의견’을 주교회의가 끝날 때까지 주교들에게 배포하지 않았다. 또한 그는 주교회의 석상에서 가톨릭농민회 회원 자격의 부정적인 문제점만 설명한 것으로 추측된다는 진술도 나왔다. 이를 볼 때, 가톨릭농민회 담당 정진석 주교는 비신자들에 대한 가농회원 자격 박탈을 사실상 방조 및 주도한

것으로 보인다. 실제로 그는 주교회의 결정에 반발하여 찾아온 가톨릭농민회 지도신부들에게 가농에 소속된 회원 가운데 신자가 아닌 회원들이 가농 활동의 사회운동화경향을 촉진하고 있기 때문에, 그들을 가농에서 배제시키는 결정을 내렸다고 설명하였다. 이는 주교회의에서 정진석 주교가 어떤 의견을 개진했었는지를 간접적으로 드러내는 것이었다(윤일웅, 1987: 210-211). 그러나 가톨릭농민회는 비신자의 문제를 다르게 인식하고 있었다. 1999년에 발간된 『한국가톨릭농민회 30년사』에 따르면, 비신자를 배제시킨다는 1987년 주교단의 결정은 “사회적 활동을 통하여 그리스도의 복음을 증거하고자 하는 가농(가톨릭농민회: 인용자 주)의 특성을 무시한 것”이었다. 실제로 『30년사』는 가톨릭농민회에 가입 후 천주교회에 입교하는 비신자의 숫자가 적지 않았다는 점을 지적하고 있었다(한국가톨릭농민회, 1999: 146-147).

한편, 가톨릭학생총연맹은 그 전신인 대한가톨릭학생전국협의회 시기부터 담당 주교였던 경갑룡 주교(대전교구장, 1984-2005 재임)와 갈등이 깊었다. 대한가톨릭학생전국협의회와 담당 주교와의 갈등은 특히 1984년 5월 교황 요한 바오로 2세의 방한을 두고 더욱 두드러졌다. 대한가톨릭학생전국협의회는 “소외당하는 이들과 함께 아픔을 같이하며 현실을 좀더 복음화”한다는 취지로 1983년 여름에 최초의 전국대회를 열기로 하였다. 그러나 교황 방한을 목전에 둔 상황에서 그 전국대회로 인해 전두환 정권과 불화를 일으킬 것을 우려한 경갑룡 주교가 이에 반대하였다. 이로 인해 전국대회는 무산되었다. 이후 경갑룡 주교는 대한가톨릭학생전국협의회를 해체를 지속적으로 요구했다. 이러한 상황에서 대한가톨릭학생전국협의회는 교황 방한 이전과 방한 기간 동안 교황과 전두환의 정상회담을 반대하는 성명서(정상회담은 교황이 전두환 정권의 정당성을 인정하게 되는 것이라는 내용을 담은)를 발표하고 가두시위를 펼쳤다. 이러한 대한가톨릭학생전국협의회의 움직임은 교황 방한 행사를 원만하게 추진하려고 했던 주교들의 심기를 건드렸다. 이로 인해 경갑룡 주교는 1984년 9월에 열린 ‘전국가톨릭대학생연합회 지도신부단 모임’에서 대한가톨릭학생전국협의회를 해체하기로 결정했다. 그러나 학생들이 반발하자, 주교회의는 대한가톨릭학생전국협의회 해체결정을 백지화시키고 담당 주교를 이문희 대주교로 교체하였다. 하지만 이문희 대주교는 주교회의의 결정을 무시하였다. 그는 1985년 3월 지도신부·수녀 모임을 소집하여 대한가톨릭학생전국협의회 해체를 공식화 시켰

던 것이다. 이에 다시 반발한 학생들이 5월에 가톨릭학생총연맹을 결성하였다. 바로 이 단체가 1987년 춘계 정기총회에서 담당 주교인 이문희 대주교의 묵인아래 불법 단체로 낙인찍히게 된 가톨릭학생총연맹이었다(강인철, 2008: 328-330).

이처럼 평신도 단체 담당 주교들(공의회 이전 세대)은 87년 주교회의에서 자신이 담당하고 있는 단체들을 통제하는 결정을 내리는 데 주도적으로 나섰다. 여기서 주목할 것은 1987년 11월에 열린 주교회의 춘계 정기총회에서 새롭게 선출된 의장단이 위에서 언급한 평신도 단체들의 담당 주교들이라는 점이다. 즉, 평협 담당 김남수 주교가 주교회의 의장, 가톨릭학생회 담당 이문희 대주교가 부의장, 가톨릭농민회 담당 정진석 주교가 총무로 선출되었던 것이다. 이 시기부터 주교회의는 1999년 10월까지 ‘공의회 이전 세대’ 주교들의 영향력 아래 놓여있었다. 즉, 1993년에 개최된 의장단 선거에서는 의장에 이문희 대주교, 부의장에 정진석 주교, 상임위원 가운데 한 명으로 김옥균 주교가 선출되었으며, 1996년에는 의장에 정진석 주교, 총무에 (가톨릭학생회와 충돌했던) 경갑룡 주교, 상임위원 가운데 한 명으로 김옥균 주교가 선출되어 1987년의 결정에 우호적인 주교들이 주교회의를 장악하고 있었던 것이다.

‘공의회 이전 세대’ 주교들의 평신도 단체 통제 정책으로 인해 평신도들의 사회참여 활동은 급속도로 침체되기 시작했다. 또한 평신도들의 활동범위는 대폭 축소되어 버렸다. 이러한 변화 속에서 교회의 사회참여에 적극적이었던 평신도들은 6월항쟁을 기점으로 확장되어가던 시민사회 영역으로 대거 이동해버렸다. 이로 인해 평신도 운동은 사실상 활동중지 상태에 놓이게 되었다. 이후 교회 내에 잔류한 평신도들은 평신도 운동의 재활성화를 위해 1988년 11월에 ‘천주교정의구현연합’을 결성하였다. 여기서 그들은 배타적 성직자중심주의 지배구조를 개선하지 않으면 안 된다는 인식에 공감하면서 (‘사회복음화’(사회참여)와 더불어) ‘교회 쇄신’을 핵심과제로 내세웠다(강인철, 2008: 414-415). 이 단체는 1984년에 결성된 ‘천주교사회운동협의회’와 통합하여 1991년 12월에 ‘천주교정의구현전국연합’으로 새롭게 태어났다.³⁵⁴⁾ 1993년에는 평신도 중심의 신학연구단체인 ‘우리신학연구소’가 창립되었다. 이렇듯 평신도 운동은 지속적으로 이루어졌다. 그러나 이들의 노력에도 불구하고 평신도

354) 물론 이 단체는 주교회의가 인정하지 않은 비공인 천주교 단체이다. 이 단체에는 가톨릭노동사목전국협의회, 새 세상을 여는 천주교 여성공동체, 열린신앙인사회학교, 전국가톨릭대학생대표자협의회, 천주교도시민민회, 천주교인권위원회, 천주교정의구현목표연합, 장기수가족후원회, 정년운동, 가톨릭인천청년연대, 평화를 여는 가톨릭 청년, 한국가톨릭농민회, 우리신학연구소 등이 참가하였다(추교윤, 2010: 56).

운동은 쇠퇴해 갔다. 그리고 평신도 단체들 역시 명맥만 유지해나가는 상태에 머물게 되었다.³⁵⁵⁾

이것은 결국 1970년대부터 지속적으로 이어져 왔던 교회 구성원 간의 내적 분열이 사실상 종결되었음을 보여주는 것이었다. 즉, 공의회 이전의 제도 중심적이고 폐쇄적인 교회론을 가지고 있던 ‘공의회 이전 세대’ 주교들이 공의회 이후 새롭게 제시된 “친교” 중심적이고 개방적인 교회론을 지향하던 ‘공의회 이후 세대’ 구성원들(특히 평신도)을 통제하고, 자신들이 고수하려는 공의회 이전 교회론을 한국천주교회에 반영시키는데 성공한 것이다.

그렇다면 주교들은 천주교회 내에서 어떤 권한을 가지고 있었기에, 그들 마음대로 평신도 단체를 통제할 수 있는 것일까? 그것은 주교(및 주교에게 협력하는 신부)에게 모든 권력이 집중되어 있는 배타적 성직자중심주의 지배구조와 이를 당연한 것으로 생각하는 한국천주교회 구성원들의 인식이 결합되어 있었기 때문이다. 이를 자세히 살펴보겠다.

천주교회는 성직자들이 합법적으로 종교권력을 독점할 수 있는 범조항들을 마련하고 있다. 1983년에 공포된 『교회법전』(주교회의 교회법위원회 역, 1989)에는 이러한 조항들이 자세히 다루지고 있다. 교회법은 주교들이 교황과 더불어 “보편 교회에 대한 완전한 최고 권력의 주체”로 존재하며(제336조), 특히 교구장직을 수행하는 주교는 자신의 교구에서 “그의 사목 임무 수행에 요구되는 일체의 고유한 직접적 직권이 있다”고 선언했다(제381조). 이처럼 교회법은 주교에게 천주교회의 모든 권력이 집중되어 있다는 점을 분명하게 명시하고 있었다. 이것은 다음의 조항들을 통해 다시 보완되고 있다. 즉, 교회의 통치권(입법권·집행권·사법권)은 성품에 오른 이³⁵⁶⁾에게만 유보되어 있고(제129조①, 제135조①), 성품에 오른 이를 선정하고 서품식을 집전하는 것은 사도좌³⁵⁷⁾와 주교의 고유 권한이며(제1010조-제1023조), 성품에 오른 이는 교회법이 제시하는 조건을 충족시켜야만 한다는 것이다(제1024조-제1051조). 반면, 성직자 이외의 신자들인 평신도(제207조①)는 성직자들의 가르침에 순명

355) 천주교정의구현전국연합에 소속된 단체들의 면면에서 확인할 수 있듯이 이 시기 평신도 단체들 사이에서는 한국사회가 겪었던 것과 마찬가지로 관심영역의 분화에 따른 신사회운동적 성격이 나타나게 되었다. 이로 인해 각 영역에 대한 전문성은 강화될 수 있었지만, 천주교 평신도 운동에 대한 정체성이 약화되면서 전반적인 평신도 운동의 약화를 가져오게 되었다.

356) 성직자를 지칭한다(주교회의 교회법위원회 역, 1989: 제1009조①).

357) 교황과 교황청을 부르는 별칭이다. 성좌(聖座, La Santa sede)라고도 불린다.

해야 한다(제212조①). 물론 이것은 공의회가 제시한 “교계적 친교”의 원리 속에서 이해되는 것으로써, 성직자와 평신도 간의 지배관계를 정당화하는 합법적 권위로 작동할 수 있다. 그러나 그것은 교회 운영과정에서 성직자의 의지가 평신도의 의사와는 상관없이 반영되도록 하는 권력효과를 발휘한다.

여기에 교회 운영에 대한 결정사항은 자신들이 결정해야한다는 한국천주교회의 배타적 성직자중심주의 지배구조가 적용되었다. 그것은 주교들로 하여금 『교회법전』에서 정한 자신들의 권한을 절대적인 것으로 인식하게 만들었다. 실제로 평협 담당 주교이자 수원교구장이었던 김남수 주교(1974-1997 재임)는 (자신이 통치하는 수원교구에서 운영 중인) ‘반월노동사목센터’를 폐쇄시키면서, 이에 반발하는 노동사목 실무자들에게 다음과 같은 발언을 하였다.

주교님께서서는 강경한 어조로 “(노동사목 실무자들에게: 인용자 주)무조건 활동을 그만두세요. 성당은 내 것이니 성당 안에서는 할 수 없어요”라고 말씀하셨고, 저희(노동사목 실무자들: 인용자 주)가 “주교님, 하느님의 명령을 받고 하는 활동인데 어떻게 쫓아 내실 수 있습니까?”라고 묻자 주교님께서서는 “하느님의 명령은 주교를 통해서 내려집니다. 아무리 옳은 일이라도 주교가 하지 말라고 하면 그만 둘 수 있어야지, 주교는 틀릴 수 있어도 주교에게 순명하는 사람은 틀릴 수 없습니다. 복을 받을 것입니다”(가톨릭노동사목전국협의회·원곡성당반월노동사목실무대표, 1990).

이처럼 김남수 주교는 본인이 수원교구의 주인이기 때문에, 신자들은 자신의 말을 들어야 한다는 논리를 펴고 있었다.³⁵⁸⁾ 대구대교구장 이문희 대주교 역시 배타적 성직자중심주의 사고방식을 가지고 있었다. 그는 박정희 정권 시절 공화당 국회의원으로 활동하면서 박정희의 당선을 위해 지역감정을 부추긴 이효상의 아들이며, 만 37세라는 젊은 나이에 주교 서품을 받은 사람이다. 그는 국가와 마찰을 일으킬 위험이 있는 교구 내 구성원들을 가차 없이 통제하고, 국가와의 친밀한 협력관계를 통해 자신이 통치하는 대구대교구의 대외적 종교권력을 확장시키려 했던 인물로 평

358) 김남수 주교의 보수적인 성향은 교회 기관지인 『경향잡지』 편집인으로 일하던 시절에도 나타나고 있었다. 1973년 2월호 권두언에는 “요즈음의 교회상은 지나치게 속화되어 가고 있다. 특히 그릇된 민주 방식이 교회에 스며들어, 교회 지도자들의 권위가 손상되는 것은 물론이요, 그에 따르는 질서의 파괴는 선량한 신도들에게 막중한 악영향을 미치며, 교회에 관심을 가진 비신자들에게까지 실망을 안겨주고 있다”는 내용이 담겨져 있었던 것이다(한국천주교중앙협의회, 1973d: 5).

가되고 있다. 이러한 이문희 대주교의 태도는 교회 구성원들로부터 정당성을 얻지 못했지만, 그는 강제로 자신의 의견을 관철시키고 그것을 정당화시켜나갔다. 예를 들어, 1980년대 초반, 이문희 대주교의 독점적인 권력행사에 반발한 경북대학교 가톨릭학생회 학생들이 교구청을 점거하고, “대구교구는 민족의 고통에 함께하는 교회로 쇠신되어야 한다”고 주장한 사건이 발생했다. 그 이후 이문희 대주교는 1980년대 후반까지, 교구 내 가톨릭대학생연합회와 본당청년회 등과 같은 청년단체와 사회참여적 성향을 보이는 평신도 단체들을 해체시켜버렸다(한상봉, 2010h).³⁵⁹⁾ 또한 그는 1990년 7월경 경북 청도성당에서 분신자살을 한 노동운동가 최태욱의 장례미사를 거부하고, 그의 빈소를 방문하려는 교구 신부들을 막아섰다(강인철, 2008: 344). 한편, 정진석 주교 역시 다른 주교들과 비슷한 성향을 가지고 있었던 것으로 보인다. 청주교구장이었던 그가 1998년 서울대교구장이 되면서, 서울대교구 성직자들의 사회참여가 급격하게 감소하게 되는데, 이것은 그의 통제가 있었기 때문이었던 것으로 추정된다. 실제로 그는 2008년에 삼성비리를 폭로하고, 소고기 촛불집회에 주도적으로 참여했던 정의구현사제단 전중훈 신부에게 보복성 인사를 내렸다. 본당주임사제의 임기는 보통 4-5년이다. 그런데 정진석 추기경³⁶⁰⁾은 수락산 성당 주임사제로 부임한지 1년 6개월에 불과했던 전중훈 신부를 다른 곳으로 발령을 낸 것이다. 그는 전중훈 신부에게 해외교포사목을 제안했다고 하며, 이를 거부하자 안식년 조치를 내렸다(오마이뉴스, 2008).

그런데 배타적 성직자중심주의 지배구조는 당시 한국천주교회 전반에 나타나고 있었던 현상이었다. 1984년에 발표된 『200주년 사목회의 의안』 3)평신도 편을 살펴보자.

오늘의 평신도는 교회의 현실에 대하여 대체로 만족하고 있으나 불만을 느끼고 있는 사람도 다소 있다. 비록 많지 않은 수이지만 이들의 불만의 소리에 겸허한 자세로 귀를 기울임으로써 철저한 성찰을 해 봄은 하느님 백성 전체에게 매우 유익한 일이다. 한편 이들이 느끼는 불만은 대다수가 교회생활 자체와 성직자에 대한 것으로 그 중에 상당 수가 성직자의

359) 이로 인해 6월항쟁 때 대구대교구에서는 움직일 수 있는 교회 내 단체가 하나도 없었다고 한다(한상봉, 2010h).

360) 정진석 주교는 1998년에 서울대교구장이 되면서 대주교로 승품되었고, 2006년에 교황 베네딕토 16세로부터 추기경에 서임되었다.

생활태도와 교회운영 방식에 대한 심각한 불만을 나타내고 있음은 주목할 만한 일이다. 그리고 이들이 느끼는 불만 가운데에는 자신들의 신앙생활에 대한 것도 적지 않게 나타나고 있어 철저한 자기 반성의 모습이 엿보인다(200주년 기념 사목회의 의안, 1984: 3) 평신도 편 54항).

그러나 이러한 성찰은 실천으로 이어지지 못했다. 교황청 인류복음화성은 1999년에 한국천주교회가 운영하는 신학교에 대한 보고서를 발표하였다. 이 보고서에는 한국의 “사제들이 권위주의적이고 남을 지배하려는 경향이 있으며, 특히 이제 막 신학교를 졸업한 젊은 사제들에게서 이러한 경향이 드러나고 있음을 평신도들이 지적”하고 있다는 내용이 기재되어 있었다(구요비, 2007: 211). 이러한 문제를 주교회의 역시 인식하고 있었던 것으로 보인다. 주교회의가 2000년에 발표한 『쇄신과 화해』(한국천주교주교회의, 2000)³⁶¹ 문건에 따르면, “때때로 우리 성직자들도 사회의 도덕적 윤리적 귀감이 되지 못하고 권위주의에 빠지거나 외적 성장에 지나친 관심을 두는 등 세상 풍조를 따르는 때가 많았음을 고백합니다”라며 참회의 반성을 하고 있었던 것이다.

이를 볼 때, 한국천주교회의 배타적 성직자중심주의 지배구조는 1987년 이후 사회참여에 적극적인 평신도 단체를 통제하는 ‘공의회 이전 세대’ 주교들의 모습을 통해 여실히 드러나고 있었다.

(2) 강한 로마중심주의: 공의회 이전 교회로의 회귀

그렇다면 공의회 이전의 교회관을 가지고 있던 주교들은 1987년을 전후하여 어떻게 자신의 성향을 한국천주교회 내에 관철시킬 수 있게 되었던 것일까? 일설에 따르면, ‘1987년도 주교회의 춘계 정기총회’에서 문제가 되었던 안건은 주교들의 투표를 통해 통과되었고, 투표 결과는 찬성 11표, 반대 6표로 나타났다고 한다. 보통 주교회의에서 투표가 이루어지는 경우는 신임 의장단을 선출할 경우뿐이다. 그런데 이 안건이 투표로 결정되었다는 사실은 그 안건에 찬성한 주교들이 해당 안건을 투

361) 이 문건은 구세주 강생 2000년을 맞이하여 주교회의 주교단이 발표한 과거사 반성 문건이다. 한국천주교회가 지난날 우리 민족에게 저질러온 과오를 고백·반성하는 내용이 담겨있다.

표로 처리할 것을 수적 우위를 통해 밀어붙인 것으로 해석할 수 있다(윤일웅, 1987: 208).

그런데 이러한 수적 우위는 결국 공의회 이전의 교회론을 고수하던 신부들을 주교로 임명한 교황청의 의지가 반영된 것이라고 할 수 있다. 왜냐하면 주교 임명권은 교황에게 있기 때문이다(주교회의 교회법위원회 역, 1989: 제377조①). 『교회법전』(주교회의 교회법위원회 역, 1989)에 따르면, 주교회의는 적어도 3년마다 주교 후보자를 협의하여 비밀리에 교황청에 추천해야하며(제377조②), 주교 임명이 필요할 시 3명의 후보자를 추천해야 한다(제377조③). 이러한 과정에서 교황대사는 주교회의에서 추천한 후보자들에 대한 소견을 자신의 의견과 함께 교황청에 전달하는 임무를 가지고 있다(제377조③, 제364조4).

그렇다면 실제로 교황은 한국천주교회를 공의회 이전 성향의 주교들로 채우고 있었을까? 4장에서 살펴본 바대로 당시 교황 요한 바오로 2세는 공의회 이전의 교회론을 구현하려는 사목정책을 펼치고 있었다. 이를 위해 그는 공의회를 급진적으로 구현하기 위해 교회 쇄신을 추진하던 지역교회와 신학자들을 통제하고, 자신의 사목정책에 부응하는 신부들을 주교로 서임시키는 모습을 보였다. 이러한 교황의 사목정책은 한국천주교회에도 그대로 영향을 미치고 있었다.

우선 한국천주교회에서도 공의회를 근거로 교회 쇄신을 외치던 신학자들이 교황청에 의해 줄줄이 퇴출당하는 상황이 벌어졌다. 1997년 5월 16일, 주한 교황대사 블라이티스(Giovanni Bulaitis) 대주교는 당시 주교회의 의장이었던 정진석 주교에게 교황청 인류복음화성 장관인 톰코(Jozef Tomko) 추기경의 견해를 전달하였다. 톰코 추기경은 이제민·정양모·서공석 신부 등 한국인 신학자들의 저서나 기사가 가톨릭의 정통 교리와 일치하지 않는 요소들이 있다고 지적하였다. 그리고 그들의 사제 양성 및 저술활동을 올바르게 감독할 것을 주교회의에 권고하였다. 이를 수용한 한국천주교주교회의는 위 신부들의 저술을 주교회의 간행물에 신지 않기로 결정했다(한국천주교중앙협의회, 1997: 100-2). 그런데 정양모 신부의 증언에 따르면, 주교들은 자신들에게 소명의 기회를 전혀 주지 않았고, 주교회의의 결정을 통보해주지도 않았다고 한다(한상봉, 2011). 즉, 당시 주교들은 교황청의 권고를 아무런 비판적 검토 없이 그대로 따르고 있었던 것이다. 이로 인해 이제민 신부는 광주가톨릭대학교 교수직에서 물러나게 되었고, 해외 한인교포사목지로 발령을 받아 떠나게 되었다.

또한 교황 요한 바오로 2세는 보수적 성향의 김창렬·김옥균 신부를 연이어 주교로 임명하였다(1984, 1985). 이들은 1979년 10월, 교회의 사회참여를 제한하라는 “주교단에 드리는 호소문” 작성한 ‘교회 현실을 우려하는 연장(年長) 사제’ 49인에 속해 있던 인물들이었다.³⁶²⁾ 김창렬 주교는 제주교구장(1984-2002 재임)에 임명되었다. 교구장 재임시 김창렬 주교는 “제2차 바티칸 공의회 문헌을 열심히 활용하고 있는 것은 오히려 악마인 것 같습니다. 그놈은 일부 성직자나 신학자들을 사주하여 교묘하게 자기 뜻을 이루어 나가는 듯 합니다. … 가톨릭교회와 그 조직의 공동 관심사인 인도주의, 박애정신, 사회복지 등을 매개로 하여 그 조직원들은 뛰어난 변장술과 미소 작전으로 특히 영향력을 행사하는 교회 인사들을 자기편으로 끌어들여 부리고 있는 것입니다.”(김창렬, 2003: 177-178)라고 공개적으로 말하는 등 교황과 라칭거 추기경이 인식했던 공의회 이후의 교회상(그들이 평가하기에는 매우 혼란스러운)을 그대로 반영한 인식을 가지고 있었다. 또한 김옥균 주교(서울대교구 보좌주교, 1985-2001)는 1987년부터 1999년까지 주교회의 상임위원으로 활동하면서 주교회의를 이끌어왔던 인물이다. 그는 ‘평화방송 사태’를 주도한 인물(평화방송 이사장)이기도 했다. 또한 그는 1994년부터 2001년까지 평신도사도직위원회 위원장을 맡아 평신도들을 직접 관리하는 책임을 맡으면서 평신도의 교회 참여와 사회참여에 제한을 가하는 데 영향을 미쳤다.

그렇다면 1987년 이후, 한국천주교회의 급격한 사회참여 감소 현상은 교황(청)의 직접적인 영향 속에서 이루어진 것일까? 이와 관련하여 주목할 만한 사건은 주교들이 1987년 추계 정기총회가 열리기 전인 1986년 7월 14일부터 16일에 ‘주교 연수회’를 가졌다는 점이다. 이 연수회에서 주교들은 ‘세계주교대의원회의(synod) 제2차 임시총회 최종 보고서’와 교황청 신앙교리성이 발표한 『자유의 자각: 그리스도인의 자유와 해방에 관한 훈령(*Libertatis Conscientia*)』(교황청신앙교리성, 1986)에 대한 내용을 다뤘다(한국천주교중앙협의회, 1986b: 38-4). 여기서 특히 주목할 것은 주교들이 해방신학에 대한 교황청의 훈령을 두고 연수회를 가졌다는 점이다. 교황청은 『자유의 자각』이 『자유의 전갈: 해방신학의 일부 측면에 관한 훈령(*Libertatis Nuntius*)』(교황청신앙교리성, 1984)의 후속 문서이기 때문에 서로 대조해서 이해해야 할 것이라고 밝히고 있었다. 이는 『자유의 자각』이 해방신학을 다루고 있다는

362) 김옥균 주교는 앞서 살펴본 평화방송 사태를 주도한 인물(평화방송 이사장)이었다.

점을 분명히 하는 것이었다(2항). 그러나 『자유의 자각』은 해방신학에 대한 직접적인 언급보다는 자유와 해방에 관한 이론적, 실천적 측면을 지적하는 데 그치고 있다. 따라서 이 훈령을 보다 잘 이해하기 위해서는 『자유의 전갈』을 살펴볼 필요가 있다. 『자유의 전갈』은 자유와 해방이라는 주제가 그리스도 신앙의 주제라는 점을 인정하고 있다. 따라서 ‘해방신학’을 공식적으로 승인한다는 내용을 골자로 하고 있다. 그러나 이 훈령에는 해방신학의 활동범주에 제한을 둬으로써 해방신학을 교회 교도권의 영향력 아래에 묶어두고자 하는 교황청의 의도가 담겨있었다. 이 훈령에서 교황청은 해방신학의 일부 측면, 즉 신앙과 교도권에 입각하지 않은 태도(경제·정치적 의미에서 인간의 자유와 정의를 위한 투쟁)만이 구원의 본질이고 전부라고 여기는 태도를 정면으로 비판하고 있었다. 교황청은 자유와 해방의 신앙적 차원을 배제한 유물론적인(더 정확히는 마르크스주의적인) 혹은 세속적인 사회운동에 대해 단죄를 내리고 있었던 것이다.

이러한 내용에 대한 연수회를 가진지 1년이 채 지나지 않은 상황에서, 한국천주교회의 주교들은 사회참여에 적극적인 평신도 단체들을 통제하는 결정을 내렸다. 우선 해방신학에 관한 두 훈령의 메시지는 1987년 춘계 정기총회의 결정사항과 이에 대한 주교들의 반응 속에 반영되어 나타나고 있었다. 주교회의가 발표한 결정문을 살펴보면, 주교들은 평신도 단체들이 “하느님 백성”의 참모습을 보일 수 있도록 교도권을 행사하겠다고 선언하였다. 그것은 평신도 단체들에게서 나타나는 ‘불순한 요인’들을 교도권의 이름으로 제거하겠다는 것이었다. 주교회의의 결정사항들을 좀 더 살펴보면, 그들이 생각하는 ‘불순한 요인’들이 보인다. 그 ‘불순한 요인’이란 교구장 또는 주교회의의 승인을 받지 않은 활동들과 평신도 단체에 섞여 있는 비신자들이었다. 이는 결국 한국천주교회 안에 존재하는 요소들 가운데 신앙과 교도권에 입각하지 않은 것들은 모두 제거하겠다는 주교들의 의도가 반영된 것이었다. 즉, 주교들은 교황청 훈령의 메시지를 한국천주교회에 그대로 적용하고 있었던 것이다. 실제로 1987년 춘계 정기총회에서 평신도 사도직 단체들을 규제하는 결정에 찬성한 주교들은 “가동이 비신자를 회원으로 둬으로써 선교적 효과(신자증대)를 거둘 수 있을지 모르나 신자 아닌 이가 회원이 됨으로써 자칫 잘못하면 가톨릭 본래의 정신에서 벗어나 오도될 염려가 있다. 따라서 이 기회에 가동이 양적인 확대에서 질적인 확대로 전환돼야 하며 지금이 바로 그 같은 시기”(윤일웅, 1987: 207)라고 주장

했다고 한다. 또한 이문희 대주교는 가톨릭학생총연맹이 “본래의 순수한 의미에서 가톨릭 정신의 활동보다는 대학내의 각종 시위를 주도하고 학생회 이름으로 유인물을 배포하는 점을 매우 못마땅하게 여겼다”(윤일웅, 1987: 213). 이처럼 주교들은 전통적인 제도 중심적 교회관을 강조하는 교황(청)의 의지를 그대로 반영하고 있었다. 여기서 공의회가 제시한 새로운 교회론과 교황청의 전통적 교회론 간의 모순에 대한 주교들의 고민은 발견되지 않고 있다. 이렇듯 교황에 충실한 한국천주교회의 모습은 공의회 정신을 실천하려는 지역교회들(미국, 남미 등)이 교황과 마찰을 빚었던 것과 대조를 이룬다.³⁶³⁾ 이것은 한국천주교회에 강한 로마중심주의 지배구조가 형성되어 있었다는 사실을 강력하게 시사한다.

한편, 한국천주교회에 대한 교황청의 영향력을 가늠할 수 있는 사건은 교황이 1980년대에 두 차례(1984, 1989)나 한국을 방문했다는 사실이다. 특히 교황은 1984년에 한국천주교회 설립 200주년을 기념하여 방문하면서, 1925년과 1968년에 시복된 103위의 순교 복자들을 성인품에 올리는 시성식을 직접 주례하였다. 이 시성식에 참여하기 위해 100만 명이상의 신자들이 여의도 광장에 집결하였다. 당시 한국천주교회의 신자가 184만여 명이었던 점을 감안한다면, 전체 신자의 절반이 넘는 수가 시성식에 참여한 것이었다. 시성식 이후 신자 증가율은 1984년 4.6%, 1985년 8.0%로 급증하였다. 이 때문에 교회 내부에서는 1980년대 이후의 교세 증가를 시성식의 효과로 해석하기도 한다(박지순, 2014). 특히 주교들은 교황의 방한과 그의 주례로 성황을 이룬 시성식을 경험하면서, 교황의 영향력을 직접 체험하였다. 따라서 한국천주교회의 강한 로마중심주의 지배구조는 더욱 강화되었을 가능성이 높았다. 또한 방한 중에 교황은 전두환 대통령과 정상회담을 갖는 등 군사정권을 정당화시켜주는 모습을 보였다. 이러한 교황의 행보는 정권을 비판하며 사회참여에 활발했던 한국천주교회 구성원들에게 부담을 주고 있었다. 무엇보다도 교황의 방한 사건은 천주교회의 최고 지도자가 직접 한국에 왔다는 것을 의미했다. 그것만으로도 한국천주교회는 교황의 영향력에 직접적으로 노출되어 있었다.

363) 해방신학 관련 교황청 훈령에 대한 한국 주교들의 순응적인 태도는 남미 주교들의 태도와는 매우 대조적이었다. 남미의 주교들은 해방신학이 마르크스주의적인 유물론에 영향을 받은 것이 아니라, 고통받는 민중들 속에 함께 존재하는 예수의 모습을 찾으려고 한 것이라는 점을 강조하였다(가난한 이들에 대한 우선적 선택). 그리고 그들은 보프와 구티에레즈(Gustavo Gutierrez) 등의 신학자들을 체재하려는 교황청의 움직임에 맞서 싸웠다. 해방신학을 둘러싼 교황청과 남미천주교회 간의 갈등에 대해서는 러녹스(1996: 119-171)를 참고하라.

또한 교황이 임명한 주한 교황대사가 보인 언행은 교황이 한국천주교회에 가졌던 의중을 파악할 수 있게 한다. 교황은 자신을 알현한 가농 회장단에게 주한 교황대사와 대화할 수 있는 기회를 만들어주겠다고 약속하였다. 그럼에도 불구하고, 1987년 춘계 정기총회 당시 주한 교황대사였던 몬테리시(Francesco Monterisi) 대주교는 이임하기 전까지 단 한 번도 가농 회장단과 대화를 갖지 않았던 것으로 알려져 있다(윤일웅, 1987: 215-216). 또한 몬테리시 대주교에 이어 1987년 6월 20일자로 임명된 디아스 대주교(한국천주교중앙협의회, 1987b: 42-14)는 한국천주교회 구성원들의 사회참여를 노골적으로 비판했다. 그는 1989년 10월에 열린 ‘1989년도 주교회의 추계 정기총회’ 연설을 통해 문규현 신부의 방북과 정의구현사제단의 활동을 다음과 같이 비난했다.

일부 교회 인사들의 최근 행동과 발언들이 신자들과 예비자들 가운데서 물의를 일으키고, 심지어는 수도 공동체들에게까지 분열의 씨앗을 뿌렸으며, 한국 사회 안에서 가톨릭 교회의 이미지를 실추시켰다는 사실을 우리는 잘 알고 있습니다. 때때로 그들이 강론대와 제단마저 순전히 정치적인 목적을 위해 오용해 왔다는 것은 참으로 개탄스러운 일입니다. 평화가 “평온한 질서”를 의미한다면, 우리 교회의 모든 부문 곧 사제들과 남녀 수도자들과 평신도들은, 혹여 일어날 수도 있는 어떤 정신적 마비 경련 증세를 미연에 방지하기 위하여, 자기 주교들과 더불어 그리고 그들 상호간에 균형과 규율이 잡힌 관계를 유지하는 법을 배워야 합니다(한국천주교중앙협의회, 1989b: 55-09; 55-10).

디아스 대주교 한 일간지와와의 인터뷰에서 “한국은 민주주의의 맹아기, 다시 말해 유치원생 정도로 볼 수 있죠. 그런데 마치 대학생인 것처럼 행동하려 합니다.”, “한국에 있어선 데모크라시가 데모크레이지로 바뀐 것 같아요” 등 한국의 민주화운동을 폄하하는 발언을 해 사회적인 물의를 일으켰다(강인철, 2008: 341).³⁶⁴ 교회의 사회참여를 강하게 비난하는 주한 교황대사들의 성향은 한국의 주교들에게 지대한 영향을 미칠 수밖에 없었을 것이다. 따라서 1987년 주교회의의 결정 이후 지속된 주교들의 통제 정책은 결국 그러한 성향을 지닌 교황대사를 임명한 교황청의 의지가 실현된 것이라고 볼 수 있다.

364) 그리하여 그는 건진성사를 위해 1990년 4월 인천교구 주안1동 성당에 방문하려 온 차안에서 “이반디아스 고 홈”이라는 구호를 외치는 청년들에게 스프레이와 달걀세례를 받기도 하였다(안영배, 2001: 79).

게다가 교황청은 교회법에 의거하여(주교회의 교회법위원회 역, 1989: 제456조) 한국 주교들의 주교회의 결정사항을 수시로 보고받고 있었다. 그리고 이에 대한 견해를 주교회의에 보냄으로써 한국천주교회를 간접적으로 통치하고 있었다. 예를 들어, 주교회의가 발간하는 『회보』에는 주교회의 결정사항에 대한 교황청의 견해들과 교황청이 발표한 문서들이 지속적으로 수록되고 있었다. 1988년 4월 1일자 『회보』에 수록된 내용을 살펴보자.

주교회의 1987년도 추계 정기총회 회의록에 대한 인류복음화성성의 견해

대통령 선거에 즈음하여 발표하였던 주교단 담화문의 사려깊은 견해를 높이 평가하는 바입니다. 또한 동시에 “정의구현사제단”에 속하는 200여 명의 교구 사제들이 주교단 담화문을 공개적으로 반대하고, 낙선된 어느 특정 후보지지 성명서를 발표한 데 대하여 유감스럽게 생각합니다. 이 사실은 정치 문제에 개입하게 된 적지 않은 한국 사제들에게 부정적인 결과를 초래하였습니다. 이 단체가 주교회의의 인준을 받은 단체인지 의문시됩니다. “정의평화위원회”의 재조직에 관한 결정과 1989년 서울 세계성체대회에 교황 성하를 초청하기로 한 주교단의 결정을 접수, 확인합니다(한국천주교중앙협의회, 1988a: 45-5).

이 내용에 따르면, 교황청은 평협에 의해 비판된 대통령 선거에 대한 주교단의 담화문(한국천주교중앙협의회, 1988b: 44-10, 44-11; 기쁨과희망사목연구소, 2001: 306-307)을 높이 평가함으로써(“사려깊은 견해”라는 표현을 곁들여) 주교단에게 힘을 실어주었다. 또한 1987년 대통령 선거에서 김대중 후보를 공개지지한 정의구현사제단을 공개 비판하면서, 이 단체의 합법성에 의문을 표했다. 그리고 정의평화위원회 회칙을 변경한 건을 인정함으로써, 정의평화위원회를 성직자가 통제하려는 주교단의 시도에 대해 정당성을 부여했다.

교황청은 한국 내에서 벌어지는 사건들에 대해 개별적으로 개입하기도 했다. 1989년 문규현 신부의 방북사건을 두고 교황청 국무원장인 카사롤리(Agostino Casaroli) 추기경이 한국 주교들에게 정의구현사제단 소속 사제들을 적극 통제하라는 내용의 서한을 보낸 것은 그러한 상황을 잘 보여준다. 다음은 서한 내용의 일부를 발췌한 것이다.

천주교 정의구현사제단과 관련된 성명서(1989년 7월 27일자로 발표된 문규현 신부와 정의구현사제단의 방북행위를 비난하는 내용을 담은 한국천주교주교단 명의의 ‘담화문’, 한국천주교주교단, 1989: 인용자 주)에서 주교단이 공동 입장을 취해 주신 점을 만족스럽게 생각합니다. … 천주교 정의구현사제단에 가입한 사제들이 자신들의 영적 사명에 대치되고 교회법에 저촉될 뿐만 아니라 가톨릭 공동체와 국가에 혼란과 대립을 조장하는 그 단체 활동을 중지하도록 설득하는 데 있어서 주교들은 지속적인 세심한 배려를 기울여야 하며 필요하다면 단호한 조치도 취해야 할 것입니다. 모든 상황이 조속히 개선되기를 간절히 희망합니다(한국천주교중앙협의회, 1989b: 55-5).

이처럼 교황청은 당시 다양한 경로를 통해 한국천주교회에 지대한 영향력을 행사하고 있었다. 그 결과는 1970년대 이후 사회참여에 적극적이었던 한국천주교회의 모습을 180도 바꾸어 놓는 것이었다. 교황청은 공의회 이전의 교회론을 고수하던 한국천주교회의 주교들에게 힘을 실어줌으로써 공의회를 둘러싼 한국천주교회 구성원들 간의 갈등을 매듭지었으며, 이를 통해 한국천주교회를 공의회 이전의 제도 중심적이며 폐쇄적인 모습으로 되돌려 놓는데 상당한 영향을 주었다. 이처럼 한국천주교회에 작동하는 강한 로마중심주의 지배구조는 1987년 이후 한국천주교회의 급격한 사회참여 감소 현상을 초래한 핵심 요인이었다.

(3) 한국천주교회와 국가의 협력관계

① 정권과의 이해관계 강화: 80년대를 관통하는 초대형 행사들

일반적으로 주교회의의 결정사항은 주교회의가 발간하는 『회보』를 통해서 발표된다. 그러나 『회보』에는 구체적인 회의 내용이 기재되지 않으며, 주교회의가 공식적으로 결정한 사항만 간략히 기재된다. 이러한 절차에 따라 1987년 추계 정기총회의 결정사항은 1987년 5월 『회보』를 통해 발표되었다(한국천주교중앙협의회, 1987a). 그런데 당시의 결정사항은 정기총회가 끝나자마자 거의 즉각적으로 외부에 알려졌다. 그것도 구체적인 회의 내용까지 알려진 것으로 보인다. 윤일웅(1987)의 글을 보면, 11대 6이라는 주교회의의 표결결과가 공공연하게 이야기되고, 주교들의 구체적

인 발언까지 비교적 상세하게 묘사되고 있었기 때문이다. 이렇게 주교회의 정기총회의 회의 내용이 신속하게 외부로 알려진 것도 흥미로운 상황이지만, 그렇게 알려진 정기총회 결과에 대한 전두환 정권의 반응은 더욱 흥미롭다. 전두환 정권은 1987년 4월 10일자 『세계일보』 사설을 통해 주교회의의 결정을 노골적으로 환영하고 나섰다.

특히 이 결정이 11대 6의 비율로 가결되었다는 소식은 가톨릭이 지닌 전통적인 온당성을 실감케 해준다. … 그것은 지극히 타당하고 옳은 결정이다. … 가톨릭 산하에는 아직도 잠재적 정치단체로 드러날 모임들이 상당히 있다. 그들에 대한 지혜로운 관리도 있어야 하리라고 생각한다(윤일웅, 1987: 209-210).

이 사실만 놓고 보면, 1970-80년대 민주화 운동에 앞장선 한국천주교회는 군부정권과 (대립적인 관계에 있었을 것이라는 일반적인 통념과는 다르게) 서로 밀접한 관계를 맺어왔던 것이 아닌가 하는 의문이 제기된다. 과연 이러한 의문은 사실일까? 이에 대한 해답을 얻기 위해서는 1980년대 한국천주교회가 추진했던 초대형 행사들을 살펴보는 것으로부터 시작할 필요가 있다. 1980년대 당시 전체 인구의 4%에 불과한 신자들을 거느리던 한국천주교회가 자신의 능력만으로 초대형 행사를 치른다는 것은 거의 불가능했으므로, 정권의 도움을 구하는 것은 필연적인 것이었기 때문이다. 1981년 ‘조선교구 설정 150주년 기념사업’과 1984년 ‘한국 천주교회 200주년 기념행사’ 그리고 1989년 ‘제44차 세계성체대회’ 등 한국천주교회가 추진했던 초대형 행사들은 1980년대를 관통하여 포진되어 있었다. 이는 한국천주교회의 지도부가 행사준비로 인해 1980년대 내내 신경을 곤두세워야만 했다는 것과 이를 위해 정권과 원만한 관계를 유지해야만 했다는 것을 의미했다. 실제로 한국천주교회는 ‘조선교구 설정 150주년 기념사업’을 위해 10개월, ‘한국 천주교회 200주년 기념행사’를 위해 5년 그리고 ‘제44차 세계성체대회’를 위해 3년간의 준비과정을 가졌다(강인철, 2013b: 426). 또한 이와 같은 초대형 행사들의 성공적인 개최를 위해 한국천주교회의 구성원들은 정권과 충돌할 수 있는 돌출적인 행동을 자제해야만 했다. 이와 관련하여 함세웅 신부는 조선교구 설정 150주년을 맞이했던 1981년의 상황을 다음과 같이 회고하고 있다.

이 해는 천주교 조선교구가 설정된 1831년으로부터 꼭 150주년이 되는 해로서 교회는 이 행사를 준비하기에 여념이 없었다. 광주의 비극을 들추어낼 힘도 용기도 없는 교회, 그렇다고 불의한 독재정권과 맞서 싸울 의지도 없었던 교회, 이런 교회에 교구설정 150주년 기념행사란 참으로 하늘이 주신 은총의 떡인 셈이었다. 온통 모든 것이 조선교구 설정 150주년 행사로 초점이 맞추어 있었으니 당연히 광주의 비극에 대한 기억은 흐려지고 독재정권에 대한 질타는 약해질 수밖에 없었다. ... 이 때문에 사제단(정의구현사제단: 인용자 주)은 어쩔 수 없이 자중할 수밖에 없었다. 결국 종교적 큰 행사는 정부의 협조 없이는 불가능한 일이었고 이때 정부와 직접 마찰을 일으킨다는 것은 교구설정 행사를 방해하는 꼴이 되고 사실 노력해 봤자 교회내의 관심을 끌기는 당시 상황으로서는 역부족이었던 것으로 사료된다. ... 때문에 성명의 형식 보다는 호소문의 방법을 취해 전두환을 대통령 각하니, 각하의 배려하심으로라니 하는 등의 문귀를 사용할 수밖에 없었다. 이것이 바로 당시의 상황을 읽어낼 수 있는 하나의 근거가 된다(기쁨과희망사목연구소, 1997a: 346-347).

이러한 상황은 한국천주교회 200주년 기념행사가 개최된 1984년에도 마찬가지였던 것으로 보인다. 당시 활발한 활동을 펼치던 명동천주교회청년단체연합회는 “우리 천주교회에서 200주년 기념행사 등으로 바빴기 때문이었는지 이 사건(미국 문화원 방화사건: 인용자 주)³⁶⁵⁾은 우리들의 기억 속에 묻혀왔고 대사회적 활동도 70년 대와는 대조적으로 거의 찾아볼 수 없게 되었다”라고 지적하면서 현실 문제를 외면하는 한국천주교회의 모습을 비판하였다(기쁨과희망사목연구원, 1998a: 393).

그럼에도 불구하고 한국가톨릭농민회, 정의평화위원회, 한국가톨릭노동청년회, 대한가톨릭학생전국협의회, 명동천주교회청년단체연합회 등과 같은 평신도 단체들의 사회참여는 지속적으로 이루어지고 있었다. 이들은 현실 문제에 대해 지속적으로 비판적인 목소리를 냈으며, 1984년 5월에는 각 단체들 간의 연대를 위해 천주교사회운동협의회(천사협)를 결성하기도 하였다.³⁶⁶⁾ 천사협의 결성으로 평신도들의 사회

365) 미국 문화원 방화사건은 1982년 3월 18일에 김은숙, 문부식, 최인순, 김지희 등의 대학생들이 부산 미국 문화원 현관에 불을 지른 사건이다. 이들은 미국이 남북 분단의 주범이라고 주장하면서 반미투쟁을 지속적으로 전개해나가자고 주장하였다. 이 사건으로 수배를 받게 된 김은숙과 문부식은 원주교구 소속의 최기식 신부를 찾아갔는데, 최기식 신부의 권유로 자수하였다. 그러나 전두환 정권은 최기식 신부를 범인 은닉죄로 기소하였다. 법원은 그에게 징역 3년을 선고하였고, 그는 1983년 8월 12일에 광복절 특사로 석방되었다.

366) 천사협은 한국가톨릭농민회, 한국가톨릭노동청년회, 천주교도시민민협의회, 가톨릭대학생전국협의회, 인천교구청년회, 명동천주교회청년단체연합회를 중심으로 구성된 비공인 천주교 단체였다(추교윤, 2010: 52).

참여가 활발해지고 각 부문별 연대와 전문화가 가능해졌다(추교윤, 2010: 53). 또한 1987년 6월항쟁에서 두드러진 한국천주교회 구성원들의 투쟁(사제들의 단식기도, 박종철 고문치사사건에 대한 폭로 등) 역시 기억할 필요가 있다.

그러나 전반적으로 보면, 평신도 단체들의 적극적인 사회참여활동은 정권과 원만한 관계를 유지하려는 주교들의 심기를 불편하게 만든 것으로 보인다. 1984년 경잡룡 주교에 의한 대한가톨릭학생전국협의회 해체결정과 1987년 이후 나타난 주교단의 잇따른 결정은 바로 이러한 배경에서 나오게 된 것으로 해석될 수 있다.

물론 1980년대에 주교단이 전두환 정권과 대립했던 순간도 있었다. 그것은 미국 문화원 방화사건에 연루된 최기식 신부가 징역을 살게 되자 성직자를 구해야 된다는 요구가 교회 구성원들 사이에서 급부상했기 때문이었다. 예를 들어, 윤공희 대주교와 지학순 주교를 비롯한 교회 구성원들은 최기식 신부와 방화사건 연루자들에 대한 구명운동을 펼쳤다. 그러자 주교단은 1982년 10월에 개최된 추계 주교회의에서 매년 대림 2주일을 인권주일로 정하고, 12월 5일에는 시국담화문을 발표하면서 전두환 정권을 정면으로 비판하였다(기쁨과희망사목연구원, 1998b: 113-116).³⁶⁷⁾ 이처럼 주교단까지 적극적으로 나서는 한국천주교회의 움직임은 포착한 전두환 정권은 최기식 신부를 1983년 광복절 특사로 석방하고, 사형선고를 받았던 김현장과 문부식을 무기징역으로 감형시켰다(한상봉, 2010f).

한편, 한국이 1989년에 예정된 세계성체대회의 개최지로 결정된 것은 1985년 11월의 일이었다. 1985년은 광주민주화운동 5주기를 맞이하는 해였고, 한국천주교회에서는 다양한 추모행사들이 열리고 있었다(강인철, 2013b: 251). 이를 계기로 1987년 6월 항쟁에 이르기까지 한국천주교회의 구성원들(주교부터 평신도까지) 사이에서는 비교적 활발한 사회참여가 이어졌다. 그런데 이것은 정권과 한국천주교회와의 대립을 고조시키는 것이었다. 따라서 당장 몇 년 앞으로 다가온 세계성체대회(그것도 교황이 다시 방한하는)의 준비에는 악영향을 미칠 가능성이 높았다. 이러한 상황은 주교들에게 심각한 위기로 인식되었던 것으로 보인다. 그들은 결국 1987년 춘계 정기총회에서 평신도 단체를 통제하는 안건을 통과시키기 위해 표결방식을 사용했다. 표결방식은 주교회의에서 새로운 의장단을 선출할 때만 관례적으로 사용되어 왔었

367) 이 시국담화문에서 주교단은 이례적으로 사회참여에 적극적인 평신도 단체들을 옹호하면서, 정권의 탄압을 적극적으로 비판하였다.

다. 따라서 그들이 표결방식을 사용하면서까지 평신도 단체들을 통제하려고 했던 것은 그만큼 상황이 급박하다고 느꼈기 때문이었다. 주교들이 이렇듯 무리한 강경책을 펼 수밖에 없었던 것은 세계성체대회라는 “중대한 이익”(강인철, 2013b: 417)에 직면하고 있었기 때문이었다. 평협, 가농, 가톨릭학생총연맹 그리고 정의평화위원회는 모두 정권과의 갈등을 선도하는 단체들이었다. 따라서 주교들은 그 단체들을 교도권이라는 명목으로 통제하여 정권과 원만한 관계를 형성할 필요가 있었다(강인철, 2013b: 430-431).

그런데 1989년에 들어서자, “주교단과 교황청을 경악”(강인철, 2008: 340)시키는 사건이 발생했다. 정의구현사제단의 문규현 신부가 평양에서 열리는 ‘세계청년학생축전’에 참가한 임수경과 함께 귀환하기 위해 북한에 파견되었던 것이다. 이 사건은 같은 해 10월 4일부터 8일까지 예정되어 있던 세계성체대회를 두 달 앞두고 벌어졌다. 따라서 “중대한 이익”에 골몰하던 주교들에게겐 그야말로 경악스러운 일이었다. 7월 26일 정구사가 문규현 신부의 방북을 공식 확인하자, 주교들은 바로 다음날인 7월 27일에 담화문을 발표했다. 주교단의 담화문이 문규현 신부의 방북이 발표된 바로 다음날 발표되었다는 사실 자체가 당시 주교들이 이 사건을 매우 심각하게 받아들였다는 사실을 보여주는 것이었다. 다음은 담화문의 내용을 일부 발췌한 것이다.

이런 상황(주교회의가 개최한 ‘남북 통일 문제’에 관한 간담회가 열리고 있던 상황: 인용자 주)에서 몇몇 사람들이 법 질서에 혼란을 초래하면서 개별적으로 통일을 위한 대화에 나선다는 명목으로 북한의 제의에 응하는 사례가 나타나고 그들은 거의 기독교인이며 천주교 신자임으로 인하여 천주교가 마치 용공집단인 것 같은 오해를 받기에 이른 것도 부인 못할 사실입니다. 그러나 여기서 분명히 밝힐 것은 천주교는 근본적으로, 무신론이며 유물론인 공산주의를 수용하지 않습니다. ... 이 간담회가 열리고 있는 동안 뜻밖에 정의구현전국사제단이 기자 회견을 통하여 발표한 문규현 신부의 파견에 대한 소식을 충격과 함께 접하게 되었습니다. 정의구현전국사제단이 한국 천주교회에서 공인된 단체가 아니더라도 천주교 신부의 단체라는 점에서 주교단은 유감의 뜻을 표하지 않을 수 없습니다. 통일을 촉진하고 싶은 마음은 충분히 이해하나 우리 사회의 상황에서 수용하지 못할 행동이 앞섬으로 인해, 많은 국민에게 우려와 불안을 준 것은 마땅한 행동이 아니었음을 지적하지 않을 수 없습니다. 그리고 차체에 우리 주교들도 최근에 일어난 일련의 사태에 책임을 느끼는 바입니다.

이 나라가 어떻게 되든 이 사회가 혼란 가운데 빠지든 상관없이 각자의 판단에 따라 각

자가 행동하면 그만이라고 생각하는 사람들의 자기 주장이 과도히 분출하고 있음을 보면서 우리 사회는 하루 속히 보다 거시적으로 올바른 판단으로 신중한 행동을 하게 할 수 있는 여유를 가져야 할 것이라 믿습니다. 오늘날 우리 사회는 좀더 법 질서를 확립하여야 할 필요가 있다고 생각합니다. 그래서 법을 존중하는 시민 정신의 확립이 시급한 형편이라 하겠습니다(한국천주교주교단, 1989: 16-17).

담화문에서 주교들은 문규현 신부와 정의구현사제단의 행동을 두고 노골적인 비판을 가하고 있었다. 특히 정의구현사제단이 비공인 단체임을 은연중에 강조하고, 그들을 한국의 법질서를 위협하는 존재들처럼 묘사하고 있었다. 주교들은 정의구현사제단과 거리두기를 시도하고 있었던 것이다. 노태우 정권은 이러한 담화문을 기다렸다는 듯이 정의구현사제단의 주요 인사들에 대해 구속영장을 신청하였다. 일설에 의하면, 이 담화문을 접한 검찰의 입장은 “백만 원군을 얻은 기분”이었다고 한다(강인철, 2008: 340). 이는 주교들의 석고대죄가 정권으로부터 받아들여졌음을 상징적으로 보여주는 것이었다.

이와 같은 주교들의 태도는 정의구현사제단의 돌출행동으로 인해 한국천주교회라는 가시적인 제도교회가 국가권력으로부터 탄압을 받을지도 모른다는 위기의식이 발로한 것이었지만, 이와 동시에 이 사건으로 인해 코앞으로 다가온 세계성체대회 준비에 차질이 생길 수도 있다는 현실적인 고려도 반영된 것이라고 할 수 있었다. 교회 구성원들의 돌출행동에 단호한 입장을 보이고, 국가와 협력관계를 유지하려고 했던 주교들의 태도는 교회를 보호하고 행사를 원만히 치르는데 효과적이었던 것으로 보인다.

이러한 협력관계를 통해 한국천주교회는 전두환-노태우 정권의 도움을 기대 이상으로 받아들일 수 있었다. 다음의 <표 6-1>은 초대형 행사 전후 전두환-노태우 정권이 한국천주교회에 제공한 편의들을 정리한 것이다. 이 정권들은 각 행사의 원활한 진행을 위해 인력을 제공하는 것은 기본이고, 그 행사를 국가적인 행사로 띄울 수 있도록 다양한 언론 매체를 동원하거나, 기념상품(기념주화, 기념우표 등)을 제작해 주었다. 행사 외적으로도 한국천주교회의 숙원사업이었던 대학교와 방송국 설립을 인가해주었을 뿐만 아니라, 정권과 대립하여 구속되어 있던 신부들을 석방시켜주는 등 다양한 혜택을 한국천주교회에 제공하였다. 그것은 이 행사들을 계기로 한국천

주교회를 포섭함으로써 정권의 정당성을 확보하려는 정치적인 목적에서 이루어진 것들이었다. 주지한바와 같이 당시 한국사회 내에는 교황 요한 바오로 2세와 전두환 대통령 간의 정상회담은 전두환 정권의 정당성을 교황이 인정해주는 효과를 가져 올 것이라는 지적들이 존재 했었다.

이처럼 1987년 이후 한국천주교회의 급속한 사회참여 감소 현상은 초대형 행사를 앞둔 주교들의 위기의식이 정권의 정당성을 확보하려는 전두환 정권의 욕구와 결합되면서 급속하게 진행될 수 있었다.

<표 6-1> 1980년대 한국천주교회가 개최한 초대형 행사를 전후한 정권의 대응

<p>조선교구 150주년 신앙대회 (1981.10.18)</p>	<ul style="list-style-type: none"> -1981.8.15, 광복절 특사로 김성용 신부 석방 -1981.7-10, 행사장으로 사용될 제단을 군인들이 대신 만들어줌(국군의 날 행사 겸용). -1981.10.18, 장내 정비에 경찰관 3천명 동원. -1981.10.18, KBS TV와 라디오, 기독교방송이 행사를 생중계. 특히 KBS는 예정보다 10분 연장해서 2시간 10분간 생중계. -1981.10.18 저녁, 롯데호텔에서 열린 축하리셉션에 정래혁 국회의장, 남덕우 국무총리, 유학성 안기부장, 이광표 문공부 장관, 이규호 문교부 장관, 이종원 법무부 장관, 이재형 민정당 대표위원 등 참석. -1981.12.26, 대구 선목 신학대학(이후 대구가톨릭대학교 신학과: 필자주) 설립 인가.
<p>한국천주교회 200주년 신앙대회와 시성식 (1984.5.6)</p>	<ul style="list-style-type: none"> -1983.8.12, 광복절 특사로 최기식 신부 석방. (1983.11.25, 교황청과 한국정부가 동시에 교황 방한을 공식 발표) -1983.12, 수원가톨릭대학 설립 인가. -1984.3.1, 고등학교에서 '종교'과목을 정규 과정으로 인정. -1984.1.4, '한국 천주교 200주년' 기념우표 발행. -1984.4.30-5.11, KBS가 교황 방한 기념으로 여의도백화점에서 미켈란젤로 작품 사진전 개최. -1984.4, KBS가 부활절과 교황 방한 기념으로 3부작 월요기획<바이블 르포>("찢어진 성포") 방송. -1984.5.1, '천주교 전래 200주년 기념' 주화(만원 은화, 천원 백동화 등 2종) 발행. -1984.5.3, '교황 요한 바오로 2세 방한' 기념우표 발행. -1984.5.3, 교황의 김포공항 도착 시 전두환 대통령이 영접. -1984.5.3, 청와대에서 교황과 전 대통령이 오후 5시 10분부터 회담. 회담이 끝난 후 9개 항의 공동성명 발표. -1984.5.6, 신앙대회와 시성식 행사를 KBS가 헬기까지 동원하여 처음부

	<p>터 끝까지 생중계.</p> <p>-1984.5.6, 경찰견까지 동원하여 삼엄하게 경비.</p> <p>-로마 성베드로 대성당에서 열리는 ‘103위 시성 경축미사’에 800명의 대규모 경축단 참가 허용.</p>
세계성체대회 (1989.10.4-8)	<p>-1988.12.1, 부산가톨릭대학 설립 인가.</p> <p>-1989.3.2, 평화방송 설립 허가.</p>
	<p>-1989.7.15-10.7, 행사장으로 사용될 제단은 200주년 기념행사 당시의 4배 규모로, 이 제단을 군인 77명을 동원하여 대신 만들어줌(국군의 날 행사 겸용).</p> <p>-1989.9.25, 국토통일원이 ‘세계성체대회에 북한 천주교 신자 참여 주선 요청’을 허용기로 결정. 정부가 교황청을 통해 북한에 초청장을 전달하고, 북한 신자들은 판문점을 통해 10월 1일부터 15일까지 방문하는 것으로 추진됨.</p>
	<p>-1989.10, 문공부의 협조로 신라호텔에 프레스센터 설치.</p> <p>-1989.10.4, ‘제44차 세계성체대회’ 기념우표 발행.</p> <p>-1989.10.7, 교황의 서울공항 도착 시 노태우 대통령이 영접.</p> <p>-1989.10.8, 청와대에서 교황과 노 대통령이 오전 8시 40분부터 45분간 회담, 끝난 후 각각 성명을 발표.</p>
	<p>-1989.5.8, 신자들에게 불편을 줄 정도로 엄격한 경호.</p> <p>-1989.5.8 저녁, 교황은 세종문화회관에서 각국 대표단과 행사 실무자들을 접견하고 노고를 치하. 강영훈 국무총리 등 정부 인사들도 참가.</p> <p>-1989.5.9, 서울공항에서 강영훈 국무총리가 교황 환송.</p>
	<p>-1990년 초, 고등학교 종교교사에게 정규교사 자격증을 부여하기 위한 연수 실시(기간은 1년)</p>

출처: 강인철(2013b: 418-419)

② 관심의 내부화

1987년 이후, 한국천주교회의 급격한 사회참여 감소 현상의 또 다른 원인으로는 교세의 급격한 성장으로 인한 교회 내부의 변화를 들 수 있다. 제2차 바티칸공의회에 대한 1970년대 한국천주교회의 적극적 수용은 한국사회로부터 상당한 지지를 얻게 되었고, 그것은 1980-90년대 폭발적인 교세 성장으로 돌아왔다. 그러나 그것은 신자들을 관리해야할 필요성이 급증한다는 것을 의미했다(강인철, 2012b: 345-347). 따라서 한국천주교회 지도부는 늘어나는 신자들을 관리하기 위해 지속적으로 본당을 신설해야했다. 그리고 그 본당과 신자들을 관리할 새로운 성직자들을 양성하는데 총력을 기울여야만 했다. 이러한 교회 지도부의 노력은 통계에 그대로 드러났다.

<표 6-2>는 1965년부터 1999년까지 한국천주교회의 신자 수, 본당 수, 성직자 수의 변화 추이를 보여주고 있다. 이에 따르면, 1980년대 이후 신자 수가 급증하기 시작함과 동시에 본당 수와 성직자 수도 급증하고 있다는 점을 확인할 수 있다. 또한 <표 3-11>에 나타난 신학교 설립 현황을 보면, 현재 설립되어 운영 중인 총 7개의 신학교 가운데 1980년대 이후 새로 설립된 신학교가 4개교에 이르고 있다는 것을 알 수 있다. 이는 급증하는 신자들을 관리하기 위한 성직자의 수요 또한 급증하고 있었던 당시 상황을 반영하는 것이라고 할 수 있다.

<표 6-2> 신자 수, 본당 수, 성직자 수의 변화 추이(1965년-1999년)

연도	신자 수	본당 수	성직자 수
1965	669,348	313	636
1970	788,082(118,734▲)	415(102▲)	899(263▲)
1975	1,052,691(264,609▲)	80 (65▲)	1,003(104▲)
1980	1,321,293(268,602▲)	589(109▲)	1,166(163▲)
1985	1,995,805(674,512▲)	692(103▲)	1,364(198▲)
1990	2,750,607(754,802▲)	855(163▲)	1,705(341▲)
1995	3,451,266(700,659▲)	1,017(162▲)	2,411(706▲)
1999	3,946,844(495,578▲)	1,190(173▲)	2,927(516▲)

출처: 한국천주교주교회의 홈페이지에서 편집 및 수정(http://www.cbck.or.kr/page/page.asp?p_code=K3133)

이러한 교세 성장은 한국천주교회 구성원들 사이에 “관심의 내부화”(강인철, 2012b: 347) 현상을 불러왔다. 성직자들은 관리해야 할 신자 수의 증가와 더불어 신설 본당 및 신학교 설립에 대한 압박을 받게 되었다. 평신도들은 본당 설립 및 신학교 설립에 따른 재정적 부담을 고스란히 떠안게 되었다. 따라서 교회 구성원들은 교회 외적인 사회참여보다는 교회 내적인 성장에 주목할 수밖에 없는 상황에 놓이게 되었던 것이다. 이것이 1987년 이후, 한국천주교회의 급격한 사회참여 감소 현상을 촉진하는 한 원인으로 작용하고 있었다.

더욱이 1987년 노동자 대투쟁 이후, 노동자들의 임금과 노동조건이 개선되면서, 한국사회는 점차 중산층화 되어가기 시작했는데, 이 현상과 한국천주교회 내에 확산되던 “관심의 내부화” 현상이 결합되면서 재정적 여력이 있는 중산층 이상의 신자들이 평신도 집단의 주류세력으로 부상했다. 성직자들은 신설 본당 및 신학교 설립을 위해 재력이 있는 신자들을 우대할 수밖에 없는 압력을 받고 있었고, 재력이

있는 신자들은 이 기회를 활용하여 교회 내적으로 명예와 일정한 발언권을 획득할 수 있었던 것이다. <표 6-3>은 1992년 현재 각 종교 신자들의 계급 및 계층 지위를 비교한 것이다.

<표 6-3> 각 종교 신자들의 계급 및 계층 지위 비교(1992년) (%)

구분		개신교	천주교	불교	무종교	전체
계급	중상계급	3.5	11.3	2.4	3.3	3.6
	신중간계급	32.7	39.4	13.4	27.5	24.9
	구중간계급	30.4	25.4	34.9	23.5	28.5
	근로계급	15.2	9.9	11.3	13.5	12.8
	도시하류계급	5.8	5.6	7.9	4.3	5.8
	농업계급	12.3	8.5	30.1	28.0	24.3
	소계	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0
계층	핵심중산층	57.6	62.0	38.7	44.5	46.4
	주변중산층	14.1	22.5	14.4	12.8	14.3
	비중산층	28.2	15.5	46.9	42.7	39.3
	소계	100.0	100.0	100.0	100.0	100.0

출처: 서우석(1993: 26-27); 강인철(2012: 320)에서 재인용

표에 따르면, 계급별 분류에서 천주교 신자들 가운데 신중간계급이 차지하는 비율은 39.4%에 달하고 있다. 즉, 천주교 신자 가운데 신중간계급이 차지하는 비율은 다른 종교 신자들에 비해 가장 높게 나타나고 있었던 것이다. 더욱이 중상계급에 속한 신자들도 11.3%로 가장 높은 비율을 차지하고 있다. 또한 계층별 분류에서도 핵심중산층에 속한 천주교 신자의 비율이 62.0%를 차지하고 있어, 다른 종교 신자들에 비해 가장 높은 비율을 차지하고 있음을 알 수 있다.

이와 같이 중산층 이상 평신도의 비율이 높아지고, 이들이 평신도 집단의 주류세력으로 등장하게 되면서, 평신도들도 점차 사회참여를 꺼려하는 경향을 보이게 되었다. <표 6-4>는 한국천주교회의 사회참여에 대한 신자들의 태도를 1987년과 1998년에 각각 조사한 통계결과이다. 1987년 조사에서 신자들은 교회의 사회참여에 ‘대단히 찬성한다’에 31.0%, ‘어느 정도 찬성한다’에 45.3%의 응답을 보였다. 총 76.3%의 신자들이 사회참여에 찬성하는 태도를 보이고 있었던 것이다. 반면 1998년 조사에서는 사회참여에 ‘전적으로 동의한다’에 20.0%, ‘동의하는 편이다’에 62.8%의 응답을 보였다. 총 82.8%의 신자들이 사회참여에 동의하고 있었던 것이다. 그런데

1987년의 조사에는 ‘찬성도 반대도 하지 않는다’는 선택지가 존재한다. 이것을 1998년에 제시된 ‘어느 정도 찬성한다’와 ‘어느정도 반대한다’는 선택지로 나누어 절반으로 배분한다면, 사회참여를 찬성하는 신자들의 응답은 1987년에 82.25%, 1998년에 82.8%로 거의 동일하게 나타났다고 해석할 수 있다. 그렇다면 두 조사 결과에서 드러나고 있는 차이점은 사회참여에 대한 적극적인 찬성(동의)의 정도이다. 즉, 1987년에 31.0%에 달하던 ‘대단히 찬성한다’는 응답이 1998년에는 20%만이 ‘전적으로 동의한다’고 응답하고 있었던 것이다. 따라서 이 기간 동안 사회참여에 적극적으로 찬성하는 신자들의 태도는 11% 감소했다는 사실을 확인할 수 있다. 이처럼 신자들의 사회참여에 대한 찬성(동의)의 강도는 크게 약화된 것이다(강인철, 2012b: 330-331).

<표 6-4> 한국천주교회의 사회참여에 대한 신자들의 태도(1987년, 1998년)

구분		응답 비율(%)
1987년	대단히 찬성한다	31.0
	어느 정도 찬성한다	45.3
	찬성도 반대도 하지 않는다	11.9
	약간 반대한다	8.9
	대단히 반대한다	2.9
	소계	100.0
1998년	전적으로 동의한다	20.0
	동의하는 편이다	62.8
	반대하는 편이다	15.7
	전적으로 반대한다	1.6
	소계	100.0

출처: 노길명·오경환(1988: 77); 강인철·박문수·박영대(2000: 138); 강인철(2012: 330)에서 재인용

이처럼 한국천주교회는 1980-90년대에 교세가 급격하게 성장하게 되면서 교회 내적인 변동을 겪을 수밖에 없는 상황이었다. 급증하는 신자들을 수용하기 위한 본당과 그들을 관리할 성직자들의 양성을 위한 신학교 설립 붐은 대다수 한국천주교회 구성원들에게 “관심의 내부화” 현상을 불러일으켰다. 그것은 교회의 사회참여보다는 교회 내적인 성장에 우선적으로 주목하는 경향을 자연스럽게 불러오고 있었다. 또한 성장 위주의 사목정책은 중산층 이상의 신자들을 평신도 집단의 주류세력으로 성장하게 만들면서, 1987년 이후 한국천주교회의 급격한 사회참여 감소 현상을 촉

진하는 요인으로 작용하고 있었다.

2. 2000년대 중반 이후 나타난 한국천주교회의 사회참여 증가 현상³⁶⁸⁾

1) 2000년대 중반 이후 한국천주교회의 변화

앞서 살펴보았듯이, 1987년 이후, 한국천주교회의 사회참여는 급격하게 감소하였다. 그러나 2000년대 중반에 들어서게 되면서,³⁶⁹⁾ 한국천주교회는 다시 활발한 사회참여활동에 나서는 등 대외적 태도에 급격한 변화를 보이고 있다. 필자가 보기에 한국천주교회의 사회참여활동에 기폭제가 된 사건은 제주해군기지건설 반대운동이었다.³⁷⁰⁾ 한국천주교회가 제주해군기지건설 반대운동과 직접적인 연관을 맺기 시작한 것은 2007년 4월 13일 제주도청 앞에서 제주 강정 해군기지 반대시위를 하던 사제 4명과 수녀 4명을 포함한 71명을 경찰이 강제 연행한 것(이승록, 2007)에 제주교구가 적극 반발하면서부터였다. 당시 제주교구장 강우일 주교(2002-현재 재임)는 “평화의 섬 제주를 염원하며”라는 제목의 메시지를 발표(2007.05.05.)하고, 정부의 일방적인 해군기지 건설 추진 정책을 정면으로 비판하였다(강우일, 2007). 이처럼 교

368) 이 장은 필자의 논문(2015)을 중심으로 재구성하였다.

369) 이 시기 한국천주교회는 국가와 경쟁관계를 형성하기 시작했다. 그것은 한국천주교회가 2005년 12월에 개정된 『사립학교법』(대한민국정부, 2005b)에 반대하는 과정과 결부되어 있다. 이 법은 당시 여당이었던 열린우리당과 참여정부가 주도한 개혁입법 가운데 하나였다. 개정 법안에는 사립학교들의 부정부패를 원천적으로 차단하기 위해 사립학교 재단 이사진의 자의적인 구성을 제한하는 내용이 담겨있었다. 그러나 사립학교들과 한나라당은 이 법안이 재단의 재산권과 자율성을 침해하는 것이라면서 강력히 반발하였다. 한국천주교회 역시 이들 편에 서서 참여정부의 사립학교법 개정 시도를 거세게 비판하였다. 개정안이 통과되자 주교회의는 천주교 학교 연합단체인 가톨릭학교법인연합회와 공동으로 ‘개정된 사립학교법에 대한 우리의 입장’이라는 제목의 결의문을 발표하였다. 이 결의문에서 주교들은 개정된 법안이 학교의 자율성을 훼손한다고 주장하면서 다음과 같은 대응방침을 제시했다. 첫째, 이 법안에 대해 대통령이 거부권을 행사할 것을 요구함. 둘째, 헌법재판소에 위헌 소송을 제기할 것임. 셋째, 관련 단체와 연합하여 합당한 방법으로 적극 대처할 것임. 넷째, 위의 사항이 실현되지 않으면, 법률 불복중 운동을 펼칠 것임(한국천주교주교회의, 2006: 2006-11). 이후 주교단은 여타의 사립학교 단체들과 보조를 맞추면서 『사립학교법』을 재개정할 것을 강력하게 요구했다(이러한 주교단의 입장과는 반대로 정의구현사제단은 개정 법안에 찬성하는 입장을 표명하였다(연합뉴스, 2005)). 결국 이들의 요구에 따라 『사립학교법』은 이사회 구성 요건을 완화하는 방향으로 2007년 7월에 다시 재개정되었다(대한민국정부, 2007). 이것은 한국천주교회가 교권적 지배의 물적 기반을 보호하려는 행동이었다. 이후 한국천주교회는 2007년부터 시작된 제주해군기지건설 반대운동을 기점으로 전면적인 사회참여에 나서게 되었다.

370) 제주해군기지건설 반대운동은 2005년에 활발하게 전개되었던 평택미군기지확장 반대운동의 연장선에서 이해될 수 있다. 그러나 평택미군기지 확장 반대운동은 교계의 적극적인 지지를 받지 못했다.

회 구성원들의 강제 연행 사건에 강우일 주교가 적극적으로 개입하기 시작하면서, 제주교구는 본격적으로 해군기지 반대운동을 위한 행보를 보이기 시작했다. 우선 제주교구 사제단과 수녀연합회 그리고 평신도 사도직 협의회 대표가 모여 교구장 메시지의 의미와 향후 미칠 파장 등을 논의하고(2007.05.07), 이들 가운데 제주교구 사제단이 대표로 나서서 기자간담회를 개최하여 교구장 메시지의 배경에 대한 설명의 시간을 가졌다(2007.05.08). 이후 제주교구 사제단은 강우일 주교를 중심으로 평화의 섬 제주를 염원하는 시국미사를 개최하고, 미사 후 단식기도에 돌입하는 등 적극적인 움직임을 보이고 나섰다(2007.05.18).

제주교구 구성원들의 제주해군기지건설 반대운동이 사회적 쟁점이 되자, 제주교구의 움직임은 한국천주교회 전체에 영향을 미치게 되었다. 여기에는 강우일 주교의 영향이 컸는데, 그가 전국의 주교들에게 보낸 서한이 기폭제로 작용하였던 것으로 보인다. 그는 6월 8일자 “평화의 섬 제주를 염원하는 글”이라는 제목의 서한을 전국의 주교들에게 발송하였다. 이때 그의 서한을 받은 주교회의 정의평화위원회(이하 정평위) 위원장 최기산 주교(2002-현재 재임)는 서한 발신 당일인 6월 8일에 곧바로 제주해군기지 건설문제를 다룰 정평위 임시총회를 개최하기로 결정하였다. 이로 인해 지역 교구에 국한되어 있었던 교회의 사회참여가 주교회의 차원에서 논의될 수 있는 기반이 마련되었다. 정평위 임시총회는 6월 27일에 개최되었으며, 그 결과 한국천주교회는 해군기지를 반대하는 제주교구와 연대하기로 결의하였다. 그리고 주교회의 상임위원회는 7월 2일자로 정평위의 결의를 승인함으로써 그 결의에 확실한 정당성을 부여하였다. 그리고 주교회의는 7월 3일 정평위 위원장 최기산 주교의 명의로 “‘세계 평화의 섬’ 제주도에 참 평화를!”이라는 성명서를 발표함으로써 주교회의의 결의를 한국사회 전체에 알렸다(한국천주교주교회의, 2007a; 2007b; 2007c). 제주교구 구성원들의 제주해군기지건설 반대운동에 대한 지지선언은 교회 내에서 지속적으로 나타났다. 김수환 추기경이 제주교구의 활동을 지지한다는 친필서한을 강우일 주교에게 발송한 것을 비롯하여(김봉현, 2007), 정평위 환경소위원회는 제주교구의 해군기지 건설 관련 활동이 “교도권의 가르침을 충실히 따르며 시대의 징표를 읽어낸 예언자적 활동”이라고 평가하면서 10월 5일 ‘제2회 가톨릭 환경상’ 대상에 ‘제주교구 평화의 섬 특별위원회’를 선정하였다(한국천주교주교회의, 2007d). 한편, 2008년 10월 13일부터 16일까지 개최된 ‘주교회의 2008년 추계 정기 총회’에서

강우일 주교가 주교회의 의장에 선출되었다(한국천주교주교회의, 2008: 2008-100). 이는 강우일 주교를 비롯한 제주교구의 사회참여활동이 한국천주교회 특히 주교들로부터 지지를 받고 있었다는 사실을 추정 가능하게 한다.

이렇듯 제주교구의 사회참여에 대한 교회 내 구성원들의 지지는 제도교회(특히 주교들)가 구성원들의 사회참여를 암묵적으로 허용하고 있다는 표지로 인식되었다.³⁷¹⁾ 그리하여 교회 구성원들은 점차 사회참여에 적극적인(호의적인) 모습을 보이게 되었다. 특히 이러한 교회 구성원들의 사회참여는 2008년 이명박 정부의 출범과 함께 전국적으로 나타나기 시작했으며, 그 흐름은 현재까지 이어지고 있다. 4대강 사업 저지 운동 현장, 미국산 쇠고기 수입 반대 촛불시위 현장, 용산참사 현장, 쌍용차 해결을 위한 대한문 앞, 밀양 송전탑 반대 현장, 삼척 핵발전소 반대 현장, 세월호 유족들이 농성중인 광화문 광장 등 이명박-박근혜 대통령으로 이어지는 보수 정권의 일방적 정책 추진과 실정을 비판하는 각 현장에는 어김없이 한국천주교회 구성원들이 함께하고 있었다. 이들은 2000년대 이후 영향력이 급격히 저하된 시민 사회를 대신하여 사회적 약자들의 목소리를 대변하고, 각 현장에서 미사를 거행하는 등 이명박·박근혜 정권의 독선적인 정책들을 비판하는 데 주도적인 역할을 수행하고 있다. 2000년대 중반 이후 한국천주교회가 보이고 있는 급격한 사회참여 현상은 2013년 국정원 대선개입 사건과 관련한 전국 천주교 성직자들의 시국선언을 통해 그 실체를 명백하게 드러냈다. 이들의 시국선언은 사회참여 활동을 용인하는 분위기가 한국천주교회에 널리 확산되어있고, 그것이 주교들로부터 지지 또는 암묵적 동의를 받고 있다는 사실을 잘 보여주고 있었다.³⁷²⁾

371) 사회참여활동이 매우 축소되었던 1990년대에도 일부 사제들의 사회참여활동은 지속적으로 이어지고 있었다. 그러나 그것은 사제단과 한국천주교회 전반에 확산되지 못하고, 일부 사제들의 개인적 특질 또는 관심사에 따른 돌출행위로 인식하는 경향이 농후했다.

372) 최근에 이루어지고 있는 천주교 구성원들의 사회참여를 간략히 소개한 글로는 경동현(2013)을 참고하라. 한편, 필자는 2000년대 중반 이후 나타나고 있는 사제들의 사회참여활동이 한국천주교회의 모든 사제들에게서 발견된다고 주장하는 것은 아니다. 필자는 다만 한국천주교회 내부적으로 그러한 행동이 용인되는 분위기가 우세해졌다는 점을 말하려는 것이다. 이후 살펴보겠지만, 대선개입 시국선언과 세월호 선언에 참여한 사제들의 숫자는 대략 한국천주교회 전체 사제 수의 절반에 해당된다. 그러나 극소수의 사제들을 제외하고는 다른 사제들의 사회참여활동을 비난하거나 비판하는 사제는 거의 발견되지 않고 있다. 이는 다수의 사제들이 자신은 사회참여활동에 개입하지 않을지라도, 다른 사제들의 사회참여활동을 암묵적으로 지지하고 있거나, 그것이 자신의 의견과 다를지라도 그것을 선불리 비난 또는 비판할 수 없는 분위기가 교회 내부에 존재하고 있음을 보여주는 것이다. 교회의 사회참여에 부정적인 사제들은 사회참여에 긍정적인 교회전반의 분위기로 인해 자신의 의견을 표현하지 못하고 침묵으로 다른 사제들의 사회참여활동을 용인하고 있는 것으로 판단된다. 이것을 다른 시각으로 보면 국가정책에 찬성하고 있었기 때문에 침묵하고 있었다고 해석될 수도 있다. 그런데 만일 그들이 볼 때, 다른 사제들의 사회참여활동이 교회 지도부로부터 인정받지 못하고 있었다면, 그들은 70년대 있었던 소위 ‘교회현실을 우려하는 연장 사제’와 같은 이름의 집단적 형태로 다른 사제들의 사회참여 행위를

2) 사회참여 증가 현상 속에 작동하는 지배구조들

(1) 배타적 성직자중심주의: 공의회 이후 세대의 등장

앞서 몇 차례 언급했듯이, 제2차 바티칸공의회(1962-1965)는 천주교회의 인식론적 전환을 가져온 대사건이었다. 당시까지 천주교회는 교회 밖과 담을 쌓고 자신들이 가지고 있는 것만 진리라는 가르침을 고수하고 있었기 때문에, 급변하는 세계와 소통하지 못한 채 고사하기 직전에 놓여있었다. 이러한 절체절명의 순간에 즉위한 요한 23세 교황은 교회가 세상과 소통해야 한다고 생각하고, 이를 논의하기 위한 제2차 바티칸공의회 개최를 선언하였다. 이렇게 소집된 공의회는 앞으로 천주교회가 나아가야 할 방향을 제시하는 문헌들을 발표하였다. 특히 여러 권의 공의회 문헌 가운데 『사목헌장』등의 문헌은 교회가 인간 존엄성과 공동선의 증진을 위해 인류가 당면한 문제들에 적극적으로 개입해야 한다는 점을 강조하고 있으며³⁷³⁾, 이러한 공의회의 가르침은 현재까지도 천주교회의 최상위 교도권으로 인정받고 있다.

1965년 공의회 폐막이후 한국천주교회는 보편교회의 변화를 최대한 신속하게 받아들이고자 노력했다(강인철, 2008: 232). 이에 따라 공의회 문헌 그리고 공의회 정신에 따라 저술되고 번역되어 출간된 사회교리 관련 문헌을 공부하려는 움직임들이 등장하게 되었다. 이러한 움직임은 당시 신학교육 전문기관이자 사제양성기관인 가톨릭대학(이후 가톨릭대학 성신교정)과 대건신학대학(이후 광주가톨릭대학교)의 신학생 집단에서 활발하게 나타났을 것으로 보인다. 특히 1974년에 발생한 지학순 주교 구속사건은 사제직만을 바라보며 준비해오던 당시 신학생들에게 엄청난 충격으로 다가왔을 것으로 짐작된다. 이때 신학생들은 국가로부터 탄압받는 교회의 현실과 교회와 동일시 된 자기 자신을 정당화하기 위한 방법으로 공의회 문헌과 사회교리 관련 문헌에 대한 학습에 집중했을 가능성이 높다. 실제로 한국천주교회는 지학

적극 비판하고 나섰을 가능성이 높다. 하지만 2000년대 중반 이후, 사제들의 사회참여 경향이 확산되고 있는 상황 속에서 이러한 의미의 집단적 의사표명은 전혀 나타나지 않고 있다.

373) 김수환 추기경은 교회 밖 세상을 향한 소통을 강조하는 공의회의 방향성을 분명히 인식하고 있었다. “그 공의회의 결론을 한 마디로 규정한다면, 교회는 비록 그 기원이 하느님으로부터 오고 세상에 있지 않다 할지라도 세상 안에, 세상을 위해서, 즉 인류의 구원을 위해 있고 따라서 세상을 향하여 열려있는 교회이어야 한다는 것이다”(김수환, 1996).

순 주교 구속사건 이후 공의회 문헌과 사회교리 관련 문헌을 인용하여 시국사건들에 적극 개입하는 모습을 보이는데³⁷⁴⁾, 이것은 당시 신학생들에게 매우 큰 영향을 미쳤을 것으로 판단된다.³⁷⁵⁾ 따라서 1970년대 이후 서품을 받은 성직자들은 세상과 소통하라는 공의회의 개방적인 세계관을 익힌 집단이었다. 따라서 이들은 ‘공의회 이후 세대’라고 할 수 있다.

이들 가운데 최초로 주교서품을 받은 사람이 바로 강우일 주교였다. 그는 지학순 주교 구속사건이 벌어진 1974년에 사제서품을 받았고, 공의회 이전의 폐쇄적 세계관을 고수하던 주교들이 주교회의 의장단에 선출된 1987년의 바로 전년도인 1986년에 주교서품을 받았다. 이런 그가 2000년대 중반 이후 주교회의 의장에 선출되고, 한국천주교회 사회참여의 최전선에 서게 되었다는 사실을 통해 ‘공의회 이후 세대’의 성향을 가늠할 수 있다. 1980년대 후반 주교회의의 권력을 장악했던 이들은 공의회 이전에 사제 서품을 받았던 주교들이 대다수였다. 물론 김수환 추기경이나 윤공희 대주교, 지학순 주교와 같이 공의회 정신에 입각하여 세상과 소통하고, 부당한 정치권력에 대항하는 모습을 보인 주교들이 존재했던 것은 사실이지만 그것은 예외적인 것이었다. 당시 재임 중이던 대다수의 주교들은 공의회 이전의 교회론에 따라 신학교육을 받은 사람들이기 때문에, 그들이 사회참여에 소극적인 것은 자연스러운 것이었다.³⁷⁶⁾ 이러한 상황에서 ‘공의회 이후 세대’의 리더인 강우일 주교가 주교회의에서 보여 온 입지의 변화를 주의 깊게 살펴보는 것은 2000년대 이후 한국천주교회의 태도가 변화된 원인을 파악하는 데 매우 중요한 실마리를 제공한다.

1986년에 서울대교구의 보좌주교로 임명된 강우일 주교가 주교회의에서 두각을 나타내기 시작한 것은 장익 주교와 함께 주교회의 상임위원으로 선출된 1999년 10월이었다(한국천주교주교회의, 1999: 109-3). 이러한 변화는 1987년 3월부터 약 12년 동안 상임위원을 맡았던 김옥균 주교와 윤공희 대주교의 동반퇴진에 따라 이루어진

374) 강인철의 연구에 따르면, 70-80년대 천주교회의 사회참여 관련 담화문, 성명서 등의 문서들은 공의회 문헌과 여러 사회교리 문헌들을 인용하고 있는데, 이는 공의회가 당시 한국천주교회에 상당한 영향을 미치고 있음을 보여주는 것이다(강인철: 2008: 238-274).

375) 신학생들은 적극적인 행동에 나서기도 했다. 대건신학대학(현 광주가톨릭대학교) 신학생들은 1973년 11월 18일 사회 정의와 교회 혁신을 요구하면서 전교생 삭발을 감행하였고, 가톨릭대학 신학생들은 1974년 10월 26일 유신철폐·성직자 석방 등을 요구하며 전교생이 가두시위를 벌였다(문규현, 1997c: 89; 98-99).

376) 이렇듯 공의회 이전의 영향이 다수였던 한국천주교회 주교단 속에서 공의회 정신에 입각한 태도를 보이던 김수환 추기경이 1970년부터 1975년까지, 1981년부터 1987년까지 주교회의 의장에 선출될 수 있었던 이유는 무엇일까? 그것은 한국 최초의 추기경이라는 타이틀과 한국교회의 최대교구인 서울대교구의 교구장이 지니고 있는 사회적 위상 등을 다른 주교들이 무시할 수 없었기 때문이었던 것으로 보인다.

것이였다. 김옥균 주교의 퇴진에 따라 1987년부터 주교회의를 장악했던 ‘공의회 이전 세대’의 시대는 막을 내렸다. 1987년 주교회의의 결정을 주도했던 김남수 주교, 이문희 대주교, 정진석 대주교가 의장단에서 물러나고, 김옥균 주교마저 의장단에서 물러나게 된 것이였다. ‘공의회 이전 세대’의 퇴진과 동시에 ‘공의회 이후 세대’의 강우일 주교가 주교회의 의장단에 선출되었다는 것은 상징하는 의미가 적지 않다. 이후 강우일 주교는 2002년 상임위원에 재선되고(한국천주교주교회의, 2002b: 2002-75), 2005년 10월에는 부의장으로 선출(한국천주교주교회의, 2005: 2005-76)되는 등 점차 의장단의 상부로 자리를 옮겨갔다. 그리고 2008년 10월에 주교회의 의장에 선출되면서 강우일 주교는 한국천주교회의 최고 지도자 자리에 오르게 되었다. 더욱이 2008년은 강우일 주교가 제주해군기지반대운동으로 인해 국가와 정면으로 대립하던 시기였다. 이런 상황에서 강우일 주교가 주교회의 의장으로 선출되었다는 것은 강우일 주교의 행보가 당시 주교회의 구성원들로부터 정당성을 얻고 있었고, 주교단이 ‘공의회 이후 세대’들에 의해 주도되고 있었음을 보여주는 상징적인 사건이였다.

실제로 강우일 주교의 주교회의 의장 선출과 더불어, 주교회의는 시국과 관련된 사안에 적극적으로 목소리를 내고 사회참여에 적극적으로 나서기 시작했다. 강우일 주교가 주교회의 의장으로 재임했던 지난 7년간(2008-2014) 주교회의는 각종 사회문제들에 대한 공식적인 입장을 담화문 등의 형태로 직접 발표하는 모습을 보이고 있었다.³⁷⁷⁾

이처럼 강우일 주교로 대표되는 ‘공의회 이후 세대’가 주교회의에서 약진할 수 있었던 것은 주교회의 구성원의 변화와 깊은 관련을 맺고 있다. 시간이 지남에 따라 이루어지는 세대교체의 물결을 ‘공의회 이전 세대’ 주교들도 막을 수 없었던 것이다. 김남수 주교가 1997년, 김옥균 주교가 2001년, 이문희 주교가 2007년에 은퇴하였고, 교회의 적극적인 사회참여를 비판했던 김창렬 주교가 2001년, 대한가톨릭학생 전국협의회를 해체한 경갑룡 주교가 2005년, 친정부적인 발언으로 유명한 정진석 추기경이 2012년에 은퇴하는 등 1987년의 주역들인 ‘공의회 이전 세대’ 주교들이 줄

377) 이 담화문들에는 공의회 문헌과 역대 교황들의 사회교리가 인용되고 있다. 이는 주교들이 공의회 정신에 입각하여 사회문제를 바라보고 있다는 점을 보여주는 것이다. 예를 들어, 주교회의 정의평화위원회위원장 이용훈 주교(수원교구장, 2009-현재 재임)는 밀양 송진담 문제와 관련하여 “평화는 정의의 작품”(사목헌장, 76항, 한국천주교중앙협의회 편, 2002c)이라는 문구를 인용하고 있다(한국천주교주교회의, 2013c).

줄이 은퇴를 하였다. 반면 공의회 정신에 입각하여 세상과의 소통에 적극적인 태도를 지닌 주교들이 주교회의의 구성원으로 충원되기 시작했다. 이 ‘공의회 이후 세대’는 강우일 주교와 더불어 주교회의의 핵심부로 진출하게 된다. 강우일 주교가 주교회의 부의장으로 선출된 2005년에 최덕기 주교(수원교구장, 1997- 2009 재임)가 총무로 선출된 것을 시작으로, 강우일 주교가 주교회의 의장으로 선출된 2008년에는 최덕기 주교가 서기로 선출되었으며, 2011년에는 김희중 대주교(광주대교구장, 2010-현재 재임)가 상임위원으로 선출되었다. 한편, 2014년 11월에 개최된 주교회의 추계정기총회에서는 강우일 주교의 후임으로 김희중 대주교가 주교회의 의장에 선출되었는데, 이는 주교회의가 기존의 노선을 그대로 이어가겠다는 의지를 보인 것으로 해석할 수 있다. 이러한 주교회의 임원진의 변동은 ‘소수세력’에 불과했던 ‘공의회 이후 세대’가 주교회의를 주도하는 세력이 되었다는 것으로 해석할 수 있다.

한편, 이 시기에는 사제(신부)단에도 ‘공의회 이후 세대’가 대거 진입하였다. 2014년 현재, 사제의 총 94.5%가 1970년대 이후 사제서품을 받은 이들이며, 2000년 이후 사제서품을 받은 이들만 해도 47.5%에 육박한다.³⁷⁸⁾ 이들은 신학교에서 제2차 바티칸 공의회의 정신이 반영된 교육을 받으면서 양성된 사제들이었다. 이 ‘공의회 이후 세대’에게는 소위 스타 교수가 존재했다. 그들 가운데 1990년대 광주가톨릭대학교에서 강의를 하다 교회로부터 제재를 받아 신학교에서 퇴출당한 이제민 신부나 공의회의 신학적 기초를 닦은 신학자 칼 라너를 전공한 수원가톨릭대학교의 심상태 몬시뇰 등이 대표적인 인물이었는데, 그들은 신학교 강의 특히 기초신학(Theologia Fundamental)과 교회론(ecclesiologia) 등을 통해 공의회가 제시한 교회의 자기 이해를 신학생들에게 전파하는 데 주력했다. 이들의 강의는 신학생들에게 큰 반향을 일으켰으며, 그들이 출간한 책은 신학생들의 필독서로 인식되기도 하였다.³⁷⁹⁾ 더욱이 2000년대 중반이후 주목받기 시작한 사회교리가 신학교 커리큘럼에서 필수과목으로 개설되면서 세상과의 소통을 강조하는 공의회의 정신은 신학생들에게 더욱 친숙한 것이 될 수 있었을 것으로 보인다<표 6-5 참조>. 이러한 교육을 받은 ‘공의회 이후 세대’가 서품을 받고 사제단의 구성원이 됨에 따라, 사제단의 성향도 공의회 정신에 입각하여 세상과의 소통을 강조하는 분위기가 우세해져가고 있다. 이에 대

378) 한국천주교주교회의 홈페이지/천주교주소록/사제(<http://directory.cbck.or.kr/OnlineAddress/Default.aspx>)

379) 대표적인 저서로는 이제민(1995); 심상태(1985) 등 다수가 있다.

해 강인철은 제2차 바티칸공의회 영향 받은 사제들이 서품을 받고 있으며, 이들이 점차 중견 사제로 성장하게 되면서 주교들의 보수성에도 불구하고 교회쇄신과 재정치화의 움직임이 강하게 대두될 가능성이 있고, 이명박 정권 등장 이후 이러한 가능성이 상당 부분 현실화 되었다고 지적함으로써 필자의 주장과 유사한 논의를 펼치고 있다(강인철, 2012: 345).

<표 6-5> 신학교별 사회교리 과목 편성현황(2012년 9월 27일 현재)

신학교	과목	구분
서울	사회교리	전공선택/대학원
수원	사회윤리	전공필수/대학원 2학년
인천	사회교리	전공필수/대학원 1학년
대전	사회교리	전공필수/신학과 4학년
대구	사회윤리	전공필수/신학과 4학년
부산	사회교리	전공필수/신학과 3학년
광주	사회교리	전공필수/대학원 2학년

출처: 서울대교구 정평위 사무국; 문양효숙(2012)에서 재인용

이러한 배경과 더불어, 2000년대 중반 이후 본격적으로 나타난 주교회의 구성원의 변동은 사제들이 사회참여에 적극적으로 나서는데 주요한 요인으로 작용하고 있었다. 주교회의 구성의 변화는 각 교구의 교구장이 교체되는 시기와 맞물려 있었다. 즉, 폐쇄적인 세계관을 고수했던 ‘공의회 이전 세대’ 교구장들이 은퇴하고, ‘공의회 이후 세대’ 주교들이 신임 교구장에 임명되면서 사회참여에 호의적인 분위기가 각 지역교회에 확산될 수 있었던 것이다. 예를 들어, 제주교구의 사례를 살펴보도록 하자. 천주교회의 사회참여에 비판적이었던 김창렬 주교³⁸⁰가 재임하던 당시 제주교구의 사제들은 사회문제에 대해 집단적인 의사표명을 할 수 없었고, 소수의 사제들만이 개인적으로 시민단체들과 연계하여 사회참여활동을 하는 정도에 머물러 있었다. 그러나 그가 2002년에 은퇴를 하고, 후임으로 강우일 주교가 제주교구장으로 임명되면서 사제들의 태도는 완전히 바뀌게 된다. 그들은 제주사회의 현안들 특히 해군 기지건설문제와 관련하여 제주교구사제단의 이름으로 시국미사를 거행하고, 시국선

380) 김창렬 주교는 주교로 서품받기 전인 1979년 ‘오원춘 사건’으로 인해 한국천주교회와 박정희 정권이 대립하던 상황에서, 교회의 사회참여활동을 비난하는 내용을 담은 ‘주교단에 드리는 호소문’을 올린 ‘교회 현실을 우려하는 연장사제 49명’에 속해 있었다(문규현, 1997c: 183-186; 강인철, 2008: 328). 교구장 재임시 그는 사회참여에 적극적인 성직자신학자들을 악마의 사주를 받은 자들로 표현(김창렬, 2003: 177-178)하는 등 ‘공의회 이전 세대’가 지닌 인식을 그대로 드러내고 있었다.

언을 발표하는 등 적극적으로 집단적인 사회참여활동을 보이기 시작했다. 이것은 강우일 주교가 제주교구의 교구장으로서 사제단의 활동을 적극 지지하고 있었기 때문에 가능한 것이었다. 그런데 이러한 현상은 제주교구에서만 나타나는 것이 아니었다. 4대강·쌍용차·밀양 송전탑 건설·핵발전소 건설 등 다양한 사회적 문제들이 나타나고 있는 현장 곳곳에서 전국의 여러 사제들이 함께하기 시작했다. 사회참여에 호의적인 분위기가 한국천주교회 사제단 전반에 확산되어 있다는 사실을 확인할 수 있었던 사건은 2010년 4대강 사업과 2013년 국정원 사태와 관련하여 전국적으로 발표된 사제들의 시국선언이었다. <표 6-6>은 당시 전국 교구에서 시국선언에 참여한 사제들의 수를 옮겨 적은 것이다. 이에 따르면, 2010년 4대강 사업 중단을 위한 시국선언에는 군중교구를 제외한 15개 교구에서 총 1,580명의 사제들이 시국선언에 동참하고 있었고, 2013년 국정원 사태와 관련된 시국선언에는 총 2,160명의 사제들이 시국선언에 동참한 것으로 나타나고 있다.³⁸¹⁾ 특히 국정원 시국선언에 참여한 사제들의 숫자는 2013년 현재 한국에 있는 총 4,709명의 사제들 가운데 대략 46%정도의 비율을 차지하는 것이었다. 이처럼 우리나라 사제단 전체의 과반수에 가까운 사제들이 시국선언에 동참한다는 것은 각 교구의 교구장 주교들이 명시적으로나 암묵적으로 허용하지 않았다면 사실상 불가능한 것이었다. 그리고 이러한 사제단의 분위기는 주교단으로 확산되는 경향을 보이고 있다. 예를 들어, 2014년 11월에 발표된 “세월호참사 진상규명을 염원하는 천주교 선언문”에는 교구사제 1,936명, 남자 수도자 615명(수도사제 포함), 여자 수도자 5,304명, 평신도 123,081명이 참여하였다. 여기서 주목할 것은 김희중·윤공희·최창무 대주교와 강우일·권혁주·김종수·옥현진·유경춘·유홍식·이기현·이병호·이성효·이용훈·장신철·최기산·최덕기 주교(가나다 순) 등 한국천주교회에 속한 전체 29명의 주교 가운데 16명의 주교가 이 선언에 공개적으로 참여하고 있었다는 점이다.³⁸²⁾

381) 천주교 사제는 교구사제와 수도사제로 구분되는데, 수도사제의 경우 필요에 따라 자신의 신분을 수도자에 포함시키기도 하고, 사제단에 포함시키기도 하기 때문에 시국선언에 참가한 사제들의 전체 숫자(교구사제와 수도사제의 총합)를 정확히 파악하는 것은 매우 어려운 일이다. 그러나 시국선언에 발표된 사제들의 소속이 대부분 교구로 표기되어 있고, 또 2013년 기준 교구사제의 비율이 전체 사제의 82.1%에 달하고 있다는 점(한국천주교중앙협의회, 2014: 7)에서 시국선언에 참여한 사제들 가운데 다수는 교구사제라고 추정할 수 있다.

382) 선언에 참여한 천주교인들의 전체 명단은 http://www.ssd.or.kr/board_1No22/2225472에서 확인할 수 있다.

<표 6-6> 한국천주교회 성직자의 시국선언 현황

(명)

교구	4대강 중단 시국선언 참가 사제수(2010년)	국정원 시국선언 참가 사제수(2013년)
부산교구	60	162
마산교구	104	77
광주대교구	165	246
인천교구	148	164
전주교구	143	152
대구대교구	29	103
안동교구	28	66
대전교구	79	141
원주교구	12	57
수원교구	220	304
서울대교구	253	270
제주교구	29	51 ³⁸³⁾
청주교구	111	119
춘천교구	68	91
의정부교구	131	157
총계	1,580	2,160

출처: 한상봉(2010g); 한수진(2013)

이와 같은 주교단의 분위기는 2013년 11월 22일 전라북도 군산시 수송동 성당에서 국정원의 불법선거개입을 규탄하며 열린 전주교구정의구현사제단의 시국미사를 둘러싼 박근혜 정권의 비난과 이에 대한 주교단의 대응을 통해 더욱 분명하게 드러났다. 박근혜 정권은 시국미사 강론을 맡은 박창신 신부의 일부 발언³⁸⁴⁾을 빌미로 정의구현사제단을 종북(從北)세력으로 매도하고 박창신 신부를 수사하려는 움직임을 보이는 등 정권에 비판적인 성직자들을 비난하고 나섰다.³⁸⁵⁾ 하지만 주교단은 성직자를 종북으로 매도하는 박근혜 정권을 비판함으로써 사제단과 일치된 모습을 보

383) 참고자료의 오기(誤記)로 인해 필자가 시국선언 명단 확인 후 수정

384) 박창신 신부는 강론 말미에 “독도는 어디 땅이에요? 우리 땅이죠? 일본이 자기 땅이라고 와가지고 독도에 서 훈련하면 우리 어떻게 해요? 대통령이? 어떻게 해야 돼요? 왜 대답이 없어요? 썩버려야지. 안 썩려면 대통령 거 뭐하러 있어요. 그러면 엔엘엘, 문제 있는 땅에서 한미군사운동을 계속 하면 북한에서 어떻게 하겠어요? (청중이 쏘아요, 라고 대답하자, 이 양반이 국가보안법에 걸리네) 썩어야지. 그것이 연평도 포격사건이에요. 그래 놓고 북한을 적으로 만들어가지고 지금까지 이 난리를 치르고 선거에 이용하고 한 겁니다.”(박기용-전진식, 2014)라는 발언을 하였다. 참고로 1980년 5·18민주화운동이 벌어졌을 당시, 박창신 신부는 전주교구 여산성당의 주임사제였다. 이때 그는 신자들에게 전두환에 의한 광주학살 사건을 알리는 유인물을 돌렸다. 이 일로 인해 그는 1980년 6월 25일 밤 11시 경 공수부대원들로 추정되는 괴한들에 의해 칼에 찔리고 쇠파동으로 얻어맞아 오른쪽 다리를 절게 되었다. 그러나 이 사건은 미제사건으로 묻혀버렸다(장세환, 1988).

385) 박근혜 대통령은 “앞으로 나와 정부는 국민의 신뢰를 저하시키고 분열을 야기하는 이런 일들은 용납하거나 묵과하지 않을 것”이라면서 박창신 신부의 발언에 대해 정면으로 비판하고 나서는 모습을 보였다(온라인뉴스팀, 2013).

였다(한국천주교주교회의, 2013b; 2014f).³⁸⁶⁾ 이러한 주교단의 태도는 1989년 문규현 신부 방북사건을 맹렬히 비난했던 당시 주교단의 태도와는 정반대의 모습을 보이는 것이었다. 이것은 주교단 내부의 변화된 기류가 반영된 것이라고 할 수 있다(강인철, 2014: 62-64).

한편, 사제들의 폭발적인 사회참여 현상은 많은 사제들이 제2차 바티칸공의회 정신에 깃들여 있었다는 것을 반증하는 것이다. 교구장이 사제들의 사회참여를 긍정적으로 바라보는 주교로 바뀌었다고 할지라도, 사제들의 의식이 준비되지 않았다면 그들의 적극적인 사회참여는 가능하지 않았을 것이기 때문이다. 따라서 사제들은 신학교의 수업을 통해 공의회 정신을 습득하고 있었지만, 명시적인 교계제도의 구속과 사제들에게 내면화된 규율권력의 작동(김선필, 2015: 79-83)으로 인해 그것을 겉으로 표출하지 못하고 있다가, 그것을 허용하는 교구장이 취임하게 되자 적극적으로 자신의 입장을 표출할 수 있게 되었던 것이다. 그들 역시 ‘공의회 이후 세대’들이었음을 확인할 수 있는 대목이다.³⁸⁷⁾

그런데 2000년대 중반 이후, 급격하게 확산되고 있는 한국천주교회의 사회참여 현상에서 특기할만한 점은 사회참여에 성직자들(수도자 포함)³⁸⁸⁾이 주도적으로 참여

386) 2014년 9월 2일, 한국천주교주교회의정의평화위원회가 결의한 내용은 다음과 같다(한국천주교주교회의, 2014f). “2. 위원회는 9월 1일 전주교구 박창신 신부의 2013년 11월 22일 전주 수송동 성당에서 열린 ‘불법 선거 규탄과 대통령 사퇴를 촉구하는 시국미사’ 중 행한 강론에 대한 전북경찰청의 출석 요구에 대하여 깊은 우려를 표명하였다. 이번 소환은 이미 전주교구 사제단이 밝힌 대로 “하느님의 말씀을 선포하는 사제의 강론에 국가 안보논리와 중북의 칼을 들이대는 것은 종교의 자유를 넘어 사제 개인의 양심의 자유를 억압하는 것”이다. 이번 출석 요구는 사제의 양심에 기초한 목소리를 다시금 ‘중북몰이’ 논쟁으로 호도하여, 강론의 발단이었던 지난 대선 기간 중 일어난 국가권력기관들의 총체적이며 조직적인 선거 부정개입에 대한 사회적 비판을 희석하고 억압하는 것이다. 국회의원조차 국회 내에서 행하는 모든 발언에 대해 면책특권이 보장되는 민주사회에서, 종교인이 종교예식 중 행한 설교를 문제 삼는 것은 양심의 자유와 함께 반드시 확보되어야 할 종교의 자유를 심각하게 침해하는 사안이 아닐 수 없다. 지난 연말 박창신 신부의 강론 내용이 회자되었을 때 이미 언론과 정치권, 나아가 청와대의 반응들이 핵심적 내용과 맥락을 무시한 ‘침소봉대’였음은 누구도 부인할 수 없는 사실이다. 위원회는 이번 박창신 신부에 대한 경찰의 출석 요구는 최근 국가권력기구들에 의해 행해진 내란음모사건, 진보정당 해산청구 등과 같이 시민의 정치경제적 저항과 권력에 대한 비판을 무력화시키기 위한 정치적 억압기계의 일부로, 결국 ‘공안통치체제의 일상화’로 귀결될 수 있다고 판단한다. 이에 위원회는 이번 경찰의 출석 요구에 대한 전주교구의 입장을 다시 한 번 확인하고 앞으로의 상황들을 예의주시하며 여러 가지 방식으로 공동 대응해 나갈 것을 결정하였다.”

387) 이것은 사회참여에 부정적인 입장을 지닌 사제들의 태도를 이해하는 데도 도움을 줄 수 있다. 그들은 자신들과 입장이 다른 교구장 주교 앞에서 자신들의 성향을 감추는 전략을 택하고 있을지도 모르는 것이다. 예를 들어, 제주교구의 사제 가운데 교구장인 강우일 주교의 노선에 반대하는 입장을 겉으로 드러낼 수 있는 사제는 아마도 없을 것이다.

388) 수도자들은 다양한 사회참여 현장에 나서고 있다. 특히 한국천주교회 수도자들을 대표하는 한국 남자 수도회 및 사도생활단 장상협의회는 세월호 사건을 추모하는 미사를 2014년 12월 2일부터 매주 수요일 광화문광장에서 봉헌해오고 있으며(정현진, 2014), 한국천주교 여자수도회 장상연합회는 2015년 10월 제48차 정기총회를 열고, 수녀들이 사회정의를 위해 헌신할 것을 다짐했다(배선영, 2015d). 또한 예수회 한국관구가 (해군 기지문제와 강정마을 주민들을 위한 장기적인 사회활동의 필요성에 부응하고자) 2015년 9월 강정마을에 ‘디

하고 있고, 평신도들은 수동적인 역할에 머물거나 성직자들의 사회참여 활동에 부정적인 시선을 보내고 있다는 점이다(경동현, 2013). 이것은 3장에서 살펴보았듯이, 1987년 이후 강화된 배타적 성직자중심주의 지배구조가 오늘날까지 지속적으로 유지되어왔기 때문이다. 1987년 이후 득세한 ‘공의회 이전 세대’ 주교들이 사회참여에 적극적이었던 평신도 단체들을 해산시키거나 유명무실하게 만들고, 그 체제가 20년 이상 지속되면서 평신도들의 자율성이 상당할 정도로 위축되어 버렸던 것이다. 즉, 활성화되고 있는 교회의 사회참여 현상 속에 드러난 평신도들의 수동성은 배타적 성직자중심주의 지배구조를 결정적으로 강화시킨 1987년의 여파가 오늘날의 한국천주교회에도 지대한 영향을 미치고 있음을 보여주는 것이다.³⁸⁹⁾ 따라서 2000년대 이후 급격하게 증가한 한국천주교회의 사회참여는 한편에서 보면 한국천주교회가 이제야 비로소 공의회 정신을 수용하고 세상과 소통하려 한다는 긍정적인 평가를 내릴 수 있지만, 다른 한편에서는 그것이 성직자들이 주축이 되어 진행되고 있다는 점에서 한국천주교회에 형성되어 있는 배타적 성직자중심주의 지배구조의 부정적인 영향을 보여주고 있는 것으로 평가할 수 있겠다.

(2) 강한 로마중심주의: 공의회 이후 교회로의 전환

① 사회교리에 대한 주목

2000년대 중반 이후, 한국천주교회의 급격한 사회참여 현상을 이해하는 데 빼놓을 수 없는 것으로는 지난 100여 년간 여러 교황들 및 제2차 바티칸공의회를 통해 제

덤돌 공동체’를 만들어 활동하는 등 각 수도회별로 사회참여에 나서는 모습도 나타나고 있다.

389) 사회참여에 대한 평신도들의 소극적 태도를 야기한 또 다른 원인으로는 성직자들의 성장위주 사목정책이 평신도들의 보수화를 초래했기 때문이라고 볼 수 있다. 5장에서 살펴보았듯, 1980-80년대의 급격한 교세확장에 따른 성장위주의 사목정책은 중산층 신자들을 평신도 집단의 주류세력으로 부상시켰다. 그 결과 평신도 사이에서 보수적인 분위기가 확산되었다. 방한기간 동안 프란치스코 교황이 한국 주교들에게 지적했듯이, 성장위주의 사목정책은 오늘날에도 여전히 한국천주교회의 성직자들을 지배하고 있다(교황 프란치스코, 2014b). 따라서 신자들의 중산층화 및 보수화 경향은 오늘날에도 지속적으로 확대되어 왔다고 할 수 있다. 평신도들의 보수성향이 극단적으로 표출된 최근의 예로는 2013년부터 활발하게 활동하기 시작한 ‘대한민국수호천주교인모임’(대수천)이 있다. 이 단체는 주교회의 의장이었던 강우일 주교로부터 정의구현사제단까지 박근혜 정권과 대립하는 성직자들을 무차별적으로 비난하고 있다. 그들은 제2차 바티칸공의회와 프란치스코 교황의 권고를 이해하려고 하기 보다는 반공·애국주의를 앞세우면서 교회 내 성직자들을 공격하고 있다. 그리고 시국미사가 열리는 성당에 난입하거나, 난동을 부리고 먹살을 잡는 등 폭력성까지 보이고 있다(강인철, 2014). 한편, 대수천을 지지하는 일부 주교와 신부도 존재한다. 이에 대해서는 대한민국수호천주교인모임 홈페이지 ‘가톨릭수호닷컴’(http://www.catholicsuho.com/)을 참조하라.

시된 ‘사회교리’(The Social Doctrine of The Church)가 있다. 한국천주교회는 2000년대 이후부터 사회교리에 주목하기 시작했다. 사회교리에 대한 주목은 한국천주교회가 정치권력과의 대립을 강화시키는 촉매제로 작용하게 되었다. 한국천주교회에 사회교리를 체계적으로 소개한 문헌은 2004년 교황청정의평화위원회가 편찬하고, 그 다음해인 2005년에 한국어로 번역되어 출간된 『간추린 사회 교리』(교황청정의평화위원회, 2005)였다. 이 문헌은 교황 요한 바오로 2세가 지난 100년 동안 사회적인 문제들에 대해 응답한 천주교회의 가르침들³⁹⁰⁾을 간결하고 명확하게 제시할 수 있는 사회교리서를 작성하도록 교황청정의평화평의회에 요청하면서 편찬된 것이다.³⁹¹⁾ 따라서 이 문헌은 교회 구성원들의 사회참여를 정당화하는 신학적 근거들을 간결하고 명확하게 제시하고 있다는 장점이 있다. 그러므로 이 문헌의 국내출간은 교회 구성원들이 사회교리에 주목할 수 있도록 만든 주요 원인으로 작용하였을 것으로 판단된다. 실제로 사회교리에 대한 관심은 한국천주교회 전반에 확산되고 있는 것으로 보인다. <표 6-6>에서 확인할 수 있었듯, 사회교리는 대부분의 신학교에서 필수과목으로 지정되어 전국의 거의 모든 신학생들이 사회교리를 수강하고 있었다. 그리고 주교들은 2011년 10월 개최된 주교회의 추계 정기총회에서 인권주일로 시작하는 대림 제2주간을 ‘사회교리 주간’으로 지정하고, 이를 매년 시행하기로 하였다(한국천주교주교회의, 2011a). 사회교리 주간 동안, 교회 구성원 전체가 사회교리를 접할 수 있도록 하려는 것이었다. 더욱이 사회교리에 대한 프란치스코 교황의 권고는 한국천주교회의 분위기를 더욱 고조시키고 있다.

(여러 사회 문제들의: 인용자 추가) 성찰에 알맞은 도구들은 『간추린 사회 교리』에서 찾아볼 수 있습니다. 저는 이 책을 공부하고 활용할 것을 강력히 권고합니다(교황 프란치스코, 2014a: 184항).

한국천주교회 전반에 확산된 사회교리에 대한 관심은 국가정책에 대한 구성원들

390) 천주교 사회교리가 시작된 기점은 교황 레오 13세가 발표한 회칙 『새로운 사태(Rerum Novarum)』(1891)로 인정되고 있다. 여기서 그는 사유재산권에 대한 교회의 입장과 자본주의와 공산주의의 한계를 지적하고, 노조의 설립을 인정하는 등 근대사회가 직면한 여러 문제들에 대한 해답을 내놓고 있다.

391) 앞서 필자는 교황 요한 바오로 2세를 보수적인 인물로 평가하였다. 그러나 그는 선임 교황들이 제시한 사회교리적인 측면에 대해서는 지속적인 지지를 보내고 있었다. 교황 베네딕토 16세 역시 마찬가지다. 천주교회의 사회교리에 대한 간략한 설명으로는 김선필·최현(2013)과 김선필(2014)을 참고하라.

의 비판의식을 키웠을 것으로 여겨진다. 실제로 시국과 관련된 사회운동에 참여하고 있는 구성원들은 교회가 제시한 사회교리와 이 교리의 토대인 공의회 문헌, 『가톨릭교회교리서』(주교회의 교리교육위원회 역, 2008) 등을 인용하면서 자신들의 행위에 신학적 정당성을 부여하고 있다.³⁹²⁾ 특히 이명박-박근혜 정권의 일방적인 정책 추진과 이로 인해 폭증하고 있는 사회적 갈등에 직면한 교회 구성원들은 이러한 현실을 이해할 수 있는 신학적 해석을 필요로 했고, 마침 출간된 『간추린 사회 교리』는 그러한 필요에 부응할 수 있는 도구였다.³⁹³⁾

<표 6-7>을 보면, 서울대교구 및 수원교구에서만 운영되던 ‘사회교리 학교’가 『간추린 사회 교리』가 출간된 다음해인 2006년 이후 빠른 속도로 각 교구에 개설되고 있다는 점을 확인할 수 있다. 특히 역대 정권들과 긴밀한 협력관계를 보여왔던 대구대교구가 사상 처음으로 ‘공의회 학교’, ‘사회교리 학교’를 열기로 결정(배선영, 2015e) 하는 등 그 분위기는 전국적으로 확산되는 양상을 보이고 있다. 이것은 공의회로부터 영향을 받은 성직자들이 사회교리를 평신도들에게 전파하고, 또한 사회참여의 신학적 정당성을 평신도들에게 알리려는 시도라고 해석할 수 있다. 특히 성직자들의 사회참여활동을 중복활동으로 매도하고, 폭력까지 불사하며 공공연하게 교도권을 무시하는 ‘대한민국수호천주교인모임’(이하 대수천)과 같은 극우성향의 평신도 단체들이 등장함에 따라 평신도들에 대한 사회교리 교육의 필요성은 더욱 강화되는 추세를 보이고 있다. 예를 들어, 대수천 제주지부는 제주교구의 해군기지반대

392) 예를 들어, 2007년 5월 5일에 발표된 강우일 주교의 메시지 가운데 나타난 몇 인용 문헌을 살펴보면, 상기와 같은 문헌들이 심심치 않게 인용되고 있음을 확인할 수 있다. 강우일 주교는 사회교리에 근거하여 제주 해군기지 건설의 부당함을 지적하고 있었던 것이다.

“전쟁은 재앙이고 결코 국가 간에 발생하는 문제를 해결할 수 있는 적절한 길이 아니며, 지금껏 한 번도 그러지 못했으며, 앞으로도 결코 그러지 못할 것이라고 선언하여 왔습니다(교황청정의평화위원회, 2005: 제497항). ... “많은 사람들은 무기의 비축을 가상의 적에게 전쟁을 단념하도록 하는 역설적인 방법이라고 생각한다. 그들은 이것을 국가들 간의 평화를 보장할 수 있는 방법 가운데 가장 유효한 것으로 여긴다. 그렇지만 그 같은 전쟁 억제 수단과 관련하여 막중한 도덕적 제약이 가해지고 있다. 군비 경쟁은 평화를 보장하지 못하며, 전쟁의 원인을 제거하기보다는 오히려 증대시킬 위험이 있다. 언제나 새로운 무기를 마련하는 데에 소요되는 엄청난 재원의 낭비는 가난한 사람들의 구제를 막고, 민족들의 발전을 방해한다. 과잉 군비는 분쟁의 원인을 증가시키고, 분쟁이 확산될 위험을 증대시킨다””(주교회의 교리교육위원회 역, 2008: 제2315항)(강우일, 2007).

393) 이 지점에서 1990년대 후반부터 2000년대 중반까지는 성직자들이 진보정권에 호의적이었기 때문에 사회참여에 소극적이지 않았다는 질문에 응답할 수 있다. 필자는 그렇게 생각하지 않는다. 앞서 말한 바와 같이 『간추린 사회교리』는 2005년에 번역되었는데, 이 시기는 노무현 정권이 집권하던 시기였다. 그리고 제주해군기지문제가 철회되고, 성직자들이 사회참여 성향을 적극적으로 드러내기 시작한 것은 노무현 정권 말기였던 2007년이였다. 해군기지 건설과 관련된 강우일 주교의 앞선 글에서 확인할 수 있듯, 성직자들은 진보정권에 대한 자신들의 호의적 태도 여부와는 상관없이 국가권력의 부당한 공권력 행사를 사회교리에 비추어 비판하고 있었다.

운동을 정면으로 비판하는 광고를 2014년 3월 3일자 지역 일간지 ‘제민일보’에 실었다<그림 6-1>. 이를 접한 제주교구는 사회교리에 대한 평신도들의 무지가 이러한 문제를 발생시키고 있다고 진단하고, 그 이후부터 사회교리와 관련된 문헌들을 제주교구 주보에 지속적으로 게재함으로써 평신도들이 사회교리를 자주 접할 수 있도록 하고 있다. 또한 언론사 『가톨릭뉴스 지금여기』는 『뜻밖의 소식』이라는 월간지를 창간하여 2014년 12월부터 매달 발행하고 있다. 이 잡지는 대중들이 사회교리를 쉽게 접할 수 있도록 하기 위해 만들어졌는데, 한국사회의 다양한 현장 속에서 사회교리를 이해할 수 있도록 여러 콘텐츠들을 담아내고 있다.³⁹⁴⁾

이처럼 교황청을 통해 전파된 사회교리는 2000년대 중반 이후 한국천주교회의 사회참여를 발생시킨 주요 요인이 되고 있었다.

<표 6-7> 교구별 사회교리학교 평신도 교육현황(2012년 12월 1일 현재)

교구	개설년도	교육횟수	총 수강인원
서울	1995	85차	5,900여명
수원	1997	14차	560여명
마산	2006	8차	240여명
부산	2006	13차	1,500여명
인천	2006	7차	500여명
광주	2007	4차	200여명
대전	2009	8차	670여명
의정부	2011	2차	700여명
제주	2011	2차	200여명
대구	2012	1차	100여명

출처: 서울대교구 정평위 사무국; 문양효숙(2012)에서 재인용

394) 『뜻밖의 소식』은 2015년 11월 12호를 끝으로 휴간된 상태이다.

<그림 6-1> 대수천 제주지부의 2013년 3월 3일자 제민일보 광고

**강우일 주교님, 강정해군기지 공사장에서 미사 그만하시고,
갈등으로 교회를 떠나는 양들을 찾아다니는 착한 목자로 돌아와 주십시오!!**
상제를 모독하는 강정해군기지 미사, 더 이상 묵과할 수 없어 다음과 같이 수차 건의했음에도 이를 무시하였습니다.

2013년 12월 16일 제주도 대한민국수호 천주교인 모임에서는 신자 52명이 참가하여 다음과 같은 내용을 건의기로 결의하였습니다.
강정 해군기지 건설현장에서 드리는 미사를 즉시 중지할 것을 건의합니다.

<ul style="list-style-type: none"> ❑ 미사는 집전하는 사제가 참여하는 신자 모두가 동서와 사랑, 감사하는 마음으로 봉헌하는 관행(가장)과 같고, 미사 중의 마음으로 성전이 아닌 공사현장에서 봉헌하는 미사는 영신도 신상으로는 이해 할 수가 없습니다. ❑ 현안이 많았다는 사회문제에 또한 국제사법에 교회가 개입하는 것은 오히려 갈등을 부추기는 결과가 되고 있습니다. ❑ 이와 같은 갈등으로 인해 교회를 떠나는 신자들이 많아지고 성교는 물론 냉담자 증가에도 매우 우려되고 있습니다. ❑ 공사 방해로 인하여 우리가 난 협사가 남아있고 있습니다. ❑ 미사 중 사제는 강론에서 복음 중심으로 말씀하시고, 정치적인 현안을 삼가하여 주시기를 간절히 바랍니다. 	<ul style="list-style-type: none"> ● 교회의 제1요지 ① 그리스도 신자들은 자기들의 필요 특히 양치질과 관련된 교회목회들에게 요청할 자유가 있다. ② 신자들은 그들이 가지고 있는 지식과 능력과 역량에 따라 교회의 선전에 관한 문제에 대하여 자기 양심을 지킴으로써 포사하여 모든 이들을 위하여 그리스도신자들에게도 동일 권리와 재능은 부여되어 있다. 다만 신앙과 도덕적 보편과 목회목회자에 대한 존경과 공경의 인간 품위에 부응하여야 한다. ● 교회의 제2요지 그리스도 신자들은 개인이나 신앙의 목적 또는 세속에서 그리스도교적 소명을 실천하기 위한 단체들을 위하여 권고하고 요청하여 그 목적을 공동으로 추구하기 위한 집회를 가질 자유가 있다. ● 교회의 제3요지 성인 거행은 거룩한 장소에서 수행하여야 한다. 다만 임의를 필요로 하는 거행적인 경우에는 그러하지 아니하여 그간 공무에도 단행할 곳에서 거행하여야 한다. ● 교회의 제4요지 사제는 직한 사목과 있고 공구적권위의 명시적 사제가 있으면 가톨릭교회와 공인한 종교가 없는 교회나 공동체의 위대에서도 추종을 피하면서 신앙을 거행할 수 있다.
---	---

도민과 교황자에 여러분! 나라와 교회를 사랑하는 신자들이 모여 교회 평화운동을 힘있게 하고 있습니다. 함께하여 주십시오!!

후원금 계좌 : 제주은행 02-01-084325 예금주 유 태 원 / 농협 352-0718-7931-93 예금주 유 태 원

대한민국수호천주교인모임 제주지부 (대수천) | 문의 | 064) 752-1470

② 프란치스코 교황의 등장

2013년 3월에 즉위한 교황 프란치스코는 제2차 바티칸공의회 정신을 전면으로 내세우면서 교회 쇄신을 강조하고 있다. 때문에 제2차 바티칸 공의회 이후 약 35년간 천주교회 통치체계의 재정비와 신학적 문제해결 등 급변하는 세상 속에서 천주교회의 교계질서 강화에 주목했던 교황들의 시대가 저물고, 공의회 정신을 실제로 실현시킬 교황을 필요로 하는 시대적 요구가 반영되어 그가 교황이 되었다는 분석이 등장했다(에어바허, 2014: 55-56). 이 분석대로 그는 즉위한 순간부터 지위에 구애받지 않고 모든 사람들에게 친밀하게 다가서는 과격적인 행보와 가난한 이들에 대한 관심으로 공의회가 제시한 천주교회의 새로운 자기 이해(교회론)를 몸소 실천하고 있다.

프란치스코 교황이 한국천주교회에 미친 영향은 상당한 것으로 보인다. 그의 첫 권고문인 『복음의 기쁨(Evangelii Gaudium)』(교황 프란치스코, 2014a)은 출고 2주 만에 2만부의 주문량을 기록하며, 3-4천부에 그치던 기존 교황문헌의 주문량과는 대조적으로 큰 인기를 끌었다(한국천주교주교회의, 2014d). 그의 영향은 권고문의 판매량에 있는 것만은 아니었다. 그 권고문과 그가 여러 강론 가운데 제시하고 있는 천주교회의 사목정책이 더 큰 영향을 미쳤다고 보는 것이 정확하다. 교황은 그 권고문에서 구성원들로 하여금 교회 밖으로 나아가 사회참여에 적극적으로 나설 것으로 독려하면서 공의회 정신에 입각한 교회 쇄신을 주문하고 있다.

자기 안위만을 신경 쓰고 폐쇄적이며 건강하지 못한 교회보다는 거리로 나와 다치고 상처 받고 더럽혀진 교회를 저는 더 좋아합니다. 저는 중심이 되려고 노심초사하다가 집착과 절차의 거미줄에 사로잡히고 마는 교회를 원하지 않습니다(교황 프란치스코, 2014a: 49항).

어느 누구도 종교를 개인의 내밀한 영역으로 가두어야 한다고 우리에게 요구할 수 없습니다. 종교는 국가 사회 생활에 어떠한 영향도 미치지 말라고, 국가 사회 제도의 안녕에 관심을 갖지 말라고, 국민들에게 영향을 미치는 사건들에 대하여 의견을 표명하지 말라고, 그 어느 누구도 우리에게 요구할 수 없습니다. ... 확실히 “정의가 모든 정치의 목적이며 고유한 판단 기준”이라면, 교회는 “정의를 위한 투쟁에서 비켜서 있을 수 없으며 그래서도 안 됩니다. 모든 그리스도인은, 또 사목자들은 더 나은 세계의 건설에 진력하라는 부르심을 받고 있습니다(교황 프란치스코, 2014a: 183항).

한국천주교회는 교황의 가르침을 한국사회의 현실에 맞게 해석하고 그것을 적용하려는 움직임들이 나타나기 시작했다. 교황이 행한 강론은 거의 실시간으로 번역되어 SNS나 『평화신문』, 『가톨릭뉴스지금여기』와 같은 언론매체를 통해 한국인들에게 소개되고 있고, 2015년 10월 9일부터는 바티칸라디오가 한국어판 서비스(<http://kr.radiovaticana.va/>)를 시작함으로써 한국인들은 교황의 소식을 교황청으로부터 직접 접할 수 있게 되었다. 또한 각 교구에서는 교황 문헌 『복음의 기쁨』(교황 프란치스코, 2014a)과 『찬미받으소서』(교황 프란치스코, 2015b) 등을 주보에 게재하여 교회 구성원들이 교황의 가르침을 쉽게 접할 수 있도록 하고 있으며, 일선 본당에서는 성직자들이 강론 중에 교황을 언급하는 횟수가 눈에 띄게 증가하고 있다.

그리고 교황의 가르침을 대상으로 한 학술대회가 빈번하게 개최되고 있다. 특히 2013년 12월 14일에는 적극적으로 세상과 소통하려고 했던 지학순 주교의 삶을 프란치스코 교황과 공의회 정신에 비추어 재조명하는 세미나가 열리는 등(문양효숙, 2013) 소위 ‘프란치스코 효과’로 인해 한국천주교회는 자신이 걸어온 여정을 다시 돌아보는 계기를 맞고 있다. 이러한 분위기는 한국천주교회의 최고의결기관인 주교회의에까지 확산된 것으로 보인다. 2014년 3월에 개최된 주교회의 춘계 정기총회는 『복음의 기쁨』을 다루는 학술대회를 준비하고, 각 교구 차원에서도 이 권고문을 공부하기로 결정하였던 것이다(한국천주교주교회의, 2014e).

한편, 2014년 8월에 한국을 방문한 프란치스코 교황이 보여준 모습은 한국천주교회에 적극적인 사회참여를 촉구하는 것이었다. 그는 세월호 유가족, 위안부 할머니, 강정마을 주민, 쌍용차 해고자, 용산참사 가족, 밀양할머니 등 사회적 약자들을 직접 만나 위로하는 과격적인 모습을 보였다. 그의 모습은 천주교 신자뿐만 아니라 천주교인이 아닌 비신자들에게 큰 울림을 던져주게 되어, 일명 “교황얌이”라는 표현까지 등장하게 되었다.

이와 같은 프란치스코 교황의 대중적 인기는 교회 구성원들에게 상당한 영향을 미치게 되었을 것으로 추정된다. 특히 공의회 정신에 입각한 양성과정을 거친 다수의 성직자들은 교황에게서 사목자의 모범을 발견하고 있는 것으로 보인다. 요즘 성직자들 사이에서 유행하는 말은 “양 냄새 나는 목자가 되겠습니다”라는 말이라고 한다. 이 말은 교황이 2013년 성 목요일 성유축성미사 때 전 세계 성직자들에게 한 당부에서 비롯되었으며, 그의 권고문 『복음의 기쁨』에도 언급되고 있는 내용인데, 성직자들이 세상 속에 살아가는 사람들 안으로 뛰어 들어, 그들의 희노애락(喜怒哀樂)에 함께 동반하기를 바라는 교황의 의지가 담긴 표현이다(교황 프란치스코, 2014a: 24항; 리길재, 2014).³⁹⁵⁾ 또한 일부 성직자들은 ‘교황(敎皇)’이라는 호칭을 ‘교종(敎宗)’으로 바꾸어 부르기 시작했다. 황제를 연상시키는 교황이라는 호칭을 교회의 으뜸 또는 ‘종’이라는 발음이 주는 종(servus)의 의미를 담아 교종이라는 호칭으로 바꿔 부르기 시작한 것이다. 이렇듯 프란치스코 교황으로부터 발산되고 있는 카리스마적 권위의 등장은 한국천주교회 성직자들에게 성직에 대한 근본적인 재성찰을 요구하며, 새로운 영감을 불어넣고 있다.

교황은 특히 주교들에게 상당한 영향력을 행사하고 있는 것으로 보인다. 앞서 살펴본 바와 같이, 시국선언에 참여한 성직자들이 전국 교구에 걸쳐 존재한다는 것, 특히 역사적으로 정치권력과 밀착된 관계를 맺어왔던 대구대교구의 사제들까지 시국선언에 참여하고 있다는 것은 천주교회의 수장인 교황의 성향과 그것이 한국천주교회와 한국사회에 미치고 있는 영향력을 인식할 수밖에 없는 주교들의 입장을 대변하고 있다. 또한 2014년 11월에 개최된 주교회의 추계 정기총회에서 주교들은 “한국 천주교 주교회의 2014년 추계 정기총회를 마치며”라는 담화문을 발표하면서, 공식적으로 ‘교황’이라는 호칭을 ‘교종’으로 바꾸어 표현하기 시작하였고³⁹⁶⁾, 교황이 한국에서

395) 일반적으로 성직자는 목자로 비유되며, 평신도는 목자의 보살핌을 받는 양떼로 비유된다.

보여준 메시지를 적극적으로 수용하겠다는 다짐을 대내외에 천명하였다(한국천주교주교회의, 2014f). 이러한 움직임은 지역 교구로 확산되는 경향을 보이고 있는데, 예를 들어, 의정부교구의 이기현 주교(2010-현재 재임)는 향후 10년의 사목방향 가운데 하나로 ‘사회사목’을 지목하고, 이를 위해 ‘노동사목위원회’를 만들겠다는 내용의 사목서한을 11월 30일자로 교구 구성원들에게 발표하였다(강한, 2014). 더욱이 앞서 “세월호참사 진상규명을 염원하는 천주교 선언”에 주교 16명이 공개적으로 참여하고 있다는 사실을 확인할 수 있었는데, 종교조직의 지도자로서 상대적으로 보수적일 수밖에 없는 주교들 가운데 절반가량의 주교들이 공개적으로 자신들의 의사를 표명할 수 있었던 것은 천주교회 최고 지도자인 프란치스코 교황의 영향력을 빼놓지 않고서는 설명될 수 없다.

이와 같이 프란치스코 교황은 한국천주교회에 상당한 영향을 미치고 있는 것을 확인할 수 있다. 이러한 점은 1987년에도 똑같이 확인된다. 앞서 확인했듯이, 당시 한국천주교회는 교황 요한 바오로 2세의 성향을 그대로 반영하고 있었던 것이다. 이렇듯 교황의 사목정책에 따라 변화되는 한국천주교회의 모습은 강한 로마중심주의 지배구조의 존재를 증명하고 있다. 그러므로 프란치스코 교황의 사목정책이 현재 한국천주교회에 상당한 영향을 미치고 있다고 하더라도, 후임 교황의 사목방침에 따라 한국천주교회의 모습 또한 달라질 가능성이 높다.

(3) 한국천주교회와 국가의 경쟁관계

① 정권과의 이해관계 약화: 상대적 자율성의 확보

5장에서 살펴보았듯이, 1980년대의 한국천주교회는 1981년 10월 18일 개최된 ‘조선교구 150주년 신앙대회’와 1984년 5월 6일에 개최된 ‘한국교회 200주년 신앙대회와 103위 순교자 시성식’ 그리고 1989년 10월 4일부터 8일까지 개최된 ‘세계성체대회’ 등 거국적 규모의 초대형 행사를 거행하였다. 이른바 “성장의 축제”가 1980년대를 관통하고 있었던 것이다(강인철, 2013b: 417). 이러한 행사는 필연적으로 정치권

396) 교황(敎皇)이란 개념은 제국교회화 된 교회상을 반영한 교회의 황제를 연상시킨다. 반면 교종(敎宗)은 교회의 으뜸 또는 하느님의 종들의 종이라는 종교적인 의미가 더욱 부각되고 있다.

력의 도움을 필요로 할 수 밖에 없었는데, 이것은 한국천주교회가 국가권력의 눈치를 보게 되었다는 것을 의미하며, 이것은 1980년대 후반부터 나타난 한국천주교회의 “관심의 내부화” 경향의 토대로 작용하였다(강인철, 2013b: 417-431). 그러나 1980년대와는 달리 “관심의 내부화”가 주된 흐름이었던 1990년대와 2000년대에는 한국천주교회에 초대형 행사가 없었다. 이 시기에는 국가권력의 도움을 필요로 하는 상황이 한국천주교회에 크게 발생하지 않았던 것이다. 게다가 1987년 제6공화국의 출범 이후 탄생한 정권들은 정당성 확보에 어려움을 겪지 않고 있었던 상황이었기 때문에, 종교집단들에 대한 통제정책을 강력하게 펼칠 이유가 없었다. 이러한 상황에서 (5장에서 살펴보았듯) 한국천주교회는 국가와 협력관계를 형성하면서, 대외적 종교권력을 강화시킬 수 있는 물질·인적자원(경제·사회자본)을 대거 확보하고 있었다.

한편, IMF 이후 한국사회에 강화되고 있었던 신자유주의 체제는 한국사회에 갈등을 확산시키고 있었고, 특히 이명박-박근혜 정권은 신자유주의와 권위주의 체제를 결합시키면서 한국사회에 갈등과 불안을 일상화시키고 있었다. 그러나 시민사회는 김대중-노무현 정권에 포섭(시미즈, 2013)된 이후 국가권력을 견제할 능력을 상실한 상태에 있었다. 따라서 한국사회는 시민사회의 목소리를 강력하게 대변할 수 있는 존재를 필요로 하고 있었다.

이러한 배경 속에서 2000년대 중반 이후 한국천주교회는 이명박·박근혜 정권과 전면적인 대립관계를 보이기 시작했다. 그것은 한국천주교회가 국가로부터 상당한 수준의 자율성을 확보하고 있었고, 시민사회의 요구에 부응하기 시작했다는 것으로 해석할 수 있다. 무엇보다 한국천주교회의 최고 의결기관인 주교회의의 태도는 이를 잘 보여주고 있다. 주교회의는 이명박 정권이 추진하던 4대강 사업을 공식적으로 반대하였으며(한국천주교주교회의, 2007d; 2010), 밀양 송전탑 건설 사업을 중단할 것을 요청하고(한국천주교주교회의, 2013c), ‘삼척 핵발전소 유치 백지화 투쟁위원회’에 가톨릭 환경상 대상을 수여(한국천주교주교회의, 2011c)하여 국가의 에너지 정책을 비판하였다. 그리고 세월호 특별법 제정에 소홀한 정권의 태도와 박창신 신부에 대한 박근혜 정권의 중북 공세를 정면으로 비판하였으며(한국천주교주교회의, 2013b; 2014f), 역사교과서 국정화 시도에 반대 입장을 내놓는 등(한국천주교주교회의, 2015) 민감한 사안들에 대해 분명한 자기 입장을 내놓으면서 정권과 대립하는

데 주저하지 않고 있다.

하지만 2014년 8월에 이루어진 프란치스코 교황의 한국 방문은 한국천주교회와 정치권력과의 관계를 긴밀하게 만들 가능성이 높았다. 염수정 추기경은 애초에 서울공항에서 개최될 예정이었던 시복식 장소를 광화문 광장에서 개최할 것을 줄기차게 요구했다. 이러한 그의 요구는 대한민국의 심장부인 광화문에서 시복식을 개최함으로써 한국천주교회의 교세를 한국 사회 및 전 세계에 알리고, 국가권력의 상징이었던 광화문에서 국가권력의 희생자인 순교자들을 시복함으로써 그들의 정치적 신원 회복 및 한국천주교회의 종교권력이 정치권력 앞에서 승리하였음을 상징적으로 보여주길 원했던 것으로 해석되고 있다(한상봉, 2014b). 이에 대해 박근혜 정권은 광화문 광장 사용을 허락하였다. 국정원 사건 등 한국천주교회의 적극적인 정권 비판으로 인해 불편한 관계를 맺고 있던 박근혜 정권은 교황의 방한이 한국천주교회와의 관계개선과 정권의 정당성 확보에 도움이 된다는 판단을 했던 것으로 보인다. 실제로 박근혜 정권의 의도는 일부 효과를 보았던 것으로 보인다. 프란치스코 교황이 바티칸으로 돌아간 직후 염수정 추기경은 세월호 특별법과 관련하여 박근혜 정권을 두둔하는 것 같은 발언을 하는 등(그가 어떤 의도로 발언을 했는지 상관없이 대중들이 일반적으로 받아들이기에는) 박근혜 정권과 밀착된 모습을 보였던 것이다.³⁹⁷⁾

그러나 교황 방한을 기점으로 한국천주교회를 포섭하려는 박근혜 정권의 의도는 프란치스코 교황과 교황방한준비위원장이었던 강우일 주교의 행보로 인해 빛을 보지 못했던 것으로 보인다. 방한기간 동안, 교황은 “평화는 단순히 전쟁이 없는 것이 아니라, “정의의 결과”(이사 32,17 참조)입니다”(교황 프란치스코: 2014d), “인간의 고통 앞에서 중립을 지킬 수는 없습니다”(정세라, 2014) 등의 발언을 하였다. 이러한 그의 발언은 한국천주교회가 보다 예언자적인 목소리를 내도록 하는 데 직접적인 동기를 부여하였다. 또한 강우일 주교는 광화문광장에 있던 세월호 유가족을 내쫓을 수 없다고 못 박았다. 이러한 그의 결단은 세월호 유가족에 대한 교황의 진심 어린 위로행위를 가능하게 만들었다. 이와 같은 프란치스코 교황과 강우일 주교의

397) 염수정 추기경은 “황제의 것은 황제에게 돌려주고, 하느님의 것은 하느님에게 돌려 드려라”(마태오 22,21)라는 성경말씀을 인용하면서 정치불개입 입장을 밝혔다(연합뉴스, 2014). 이러한 그의 인식은 전형적인 ‘공의회 이전 세대’의 인식이었다. 이에 대한 비판은 김선필(2014: 83-84)을 참고하라.

행보는 박근혜 정권이 광화문광장을 내주면서 노렸던 종교정치의 전략적 효과를 상쇄시켜 버렸다. 이것은 교황이 돌아간 이후 염수정 추기경의 친정부적인 발언에도 불구하고, 한국천주교회의 적극적인 사회참여는 확산되고 있다는 사실에서 분명하게 드러나고 있다. (앞서 살펴본 바와 같이) 세월호 특별법과 박창신 신부의 경찰 소환과 관련하여 박근혜 정권을 비판하는 보도자료를 배포(한국천주교주교회의, 2013b; 2014f)하고, 박근혜 정권의 역사교과서 국정화 시도에 대해 반대 성명서를 발표(한국천주교주교회의, 2015)한 주교회의를 비롯하여, 다수의 구성원들이 다양한 현장에 함께 동참하고 있는 것이다. 이러한 사회참여의 확산은 한국천주교회와 국가 사이에 경쟁관계를 형성시키는데 주요 요인으로 작용하고 있다.

② 관심의 외부화

앞서 살펴보았듯, 1987년 이후, 한국천주교회가 급격히 세상과 담을 쌓을 수 있었던(사회참여활동이 감소했던) 원인 가운데 하나는 1980-90년대를 거치면서 교세가 빠르게 증가했기 때문이다. 급격한 신자 수의 증가는 사제 1인당 신자 수의 증가, 본당 신축 소요의 증가 등 사제에게 조직 관리의 부담과 업무량을 증가시키게 되며, 이는 “관심의 내부화” 현상을 불러오게 된 것이다(강인철, 2012: 347). 그렇다면 2000년대 중반 이후, 천주교회의 교세현황은 어떻게 변화되었을까?

<표 6-8>은 1996년부터 2013년까지의 교세현황이다. 전년대비 신자 수의 증감비율을 살펴보면, 1996년부터 2001년까지 꾸준하게 3%이상의 증가율을 보이던 신자 수가 2001-2011년까지 거의 2%대에 머물게 되고, 2012년부터는 1%대로 떨어지는 추세를 보이고 있다는 것을 알 수 있다. 이에 따라 우리나라 총 인구대비 신자비율 역시 가파른 증가세를 보이다가 점차 둔화되는 양상을 확인할 수 있다. 반면, 새로 사제서품을 받은 신부 수가 증가함에 따라, 신부 수는 1996년 2,538명에서 2013년 4,865명으로 약 192% 증가하였다. 따라서 신부 1인당 대비 평균 신자 수는 1996년 1,404명에서 2013년 1,119명으로 약 20% 감소하였다.

<표 6-8> 한국천주교회 현황(1996년-2013년)

년도	전년대비 신자 수 증감비율(%)	총인구대비 신자비율(%)	신부(명)	신부 1인당 대비 평균 신자 수(명)
1996	3.2	7.8	2,538	1,404
1997	3.2	7.9	2,657	1,384
1998	3.5	8.1	2,800	1,359
1999	3.8	8.3	2,927	1,348
2000	3.2	8.8	3,091	1,318
2001	3.9	8.8	3,192	1,325
2002	2.8	9.0	3,379	1,288
2003	1.9	9.1	3,584	1,237
2004	2.4	9.3	3,719	1,227
2005	2.9	9.5	3,837	1,216
2006	2.2	9.6	3,974	1,200
2007	2.2	9.7	4,116	1,184
2008	2.7	9.9	4,204	1,190
2009	2.3	10.1	4,374	1,171
2010	1.7	10.1	4,490	1,159
2011	2.0	10.3	4,621	1,149
2012	1.6	10.3	4,754	1,128
2013	1.5	10.4	4,865	1,119

출처: 한국천주교주교회의 홈페이지(한국천주교주교회의에서 1996년부터 2007년까지 발간한 『한국 천주교회 통계』를 재구성)

한편, <표 6-9>는 1996년부터 2013년까지 전국의 본당과 공소 현황이다. 본당에 대한 전년대비 증감 현황을 보면, 1996년부터 2011년까지 완만한 감소세를 보이다가 2012년 이후에는 급격한 감소세를 보이는 것을 알 수 있고, 공소의 경우는 기존의 공소가 폐쇄되거나 본당으로 승격됨에 따라 공소 수의 절대량 자체가 감소하고 있다는 것을 알 수 있다. 그리고 <표 3-11>에서 확인했듯, 1980년대 이후 4군데의 신학교가 새로 설립된 이후, 더 이상 새롭게 설립된 신학교는 없다.

<표 6-9> 본당 및 공소 현황(1996년-2013년)

년도	본당	전년대비 증감	공소	전년대비 증감	총계	전년대비 증감
1996	1,051	-	1,242	-	2,293	-
1997	1,097	46	1,189	-53	2,286	-7
1998	1,147	50	1,148	-41	2,295	9
1999	1,190	43	1,120	-28	2,310	15
2000	1,228	38	1,112	-8	2,340	30
2001	1,258	30	1,074	-38	2,332	-8
2002	1,313	55	1,042	-32	2,355	23
2003	1,359	46	989	-53	2,348	-7
2004	1,414	55	971	-18	2,385	37
2005	1,447	33	1,115	144 ³⁹⁸⁾	2,562	177
2006	1,476	29	1,089	-26	2,565	3
2007	1,511	35	1,084	-5	2,595	30
2008	1,543	28	1,037	-47	2,580	-15
2009	1,571	28	1,017	-20	2,588	8
2010	1,609	38	813	-204 ³⁹⁹⁾	2,422	-166
2011	1,647	38	793	20	2,440	18
2012	1,664	17	796	3	2,460	20
2013	1,668	4	791	-5	2,459	-1

출처: 한국천주교주교회의 홈페이지(한국천주교주교회의에서 1996년부터 2007년까지 발간한 『한국 천주교회 통계』를 재구성)

이상의 표들을 통해 확인할 수 있듯이, 1980-90년대에 한국천주교회가 보여주었던 폭발적인 교세성장은 더 이상 찾아볼 수 없게 되었다. 교세성장이 주춤하고 있고, 이로 인해 본당과 공소의 증가세도 감소하고 있다. 이러한 현상은 사제들에게 부과되었던 조직 관리의 부담과 과도한 업무량이 점차 줄어들기 시작했다는 것을 의미하며, 이는 사제들로 하여금 교회 밖 세상으로 관심을 돌릴 수 있게 하는 배경 가운데 하나로 작용할 수 있었을 것으로 보인다(관심의 외부화).

이러한 교세 침체 현상은 1987년 이후 한국사회의 민주화 흐름에 역행하던 한국천주교회의 태도를 통해 설명될 수 있다. 이 시기 한국천주교회는 교황 요한 바오로 2세의 영향 속에서 수직적 교계제도를 강조하고 사회참여에 소극적인 태도를 보임으로써, 대내외적으로 정당성을 획득하기 어려운 상태에 놓여있었다. 특히 (앞서

398) 감소세에 있던 공소 수가 2005년 갑자기 비정상적으로 증가하게 된 것은 서울대교구가 직장 단위 신자 공동체를 공소 수에 포함했기 때문이다. 따라서 실질적으로 공소가 증가한 것은 아니다(리길재, 2006)

399) 2010년의 비정상적이고 갑작스러운 공소 수의 감소는 2010년 통계부터 공소를 일정한 지역과, 건물, 공동체가 있어 사제가 정기적으로 미사를 드리는 곳으로 규정함으로써 이 기준에 맞지 않는 직장 공소시킴이 되어 2005년부터 직장 단위 신자 공동체를 공소로 파악했던 서울대교구의 직장공소가 제외되었기 때문이다(한국천주교주교회의, 2011a)

인용한) 명동성당의 변화된 모습을 접한 한국사회는 한국천주교회에 대한 긍정적인 이미지를 지우고, 권위주의적이고 권력 친화적인 이미지로 한국천주교회를 재평가할 가능성이 높았다. 그리고 그것은 교세침체 현상으로 이어질 수 있었다. 따라서 사회참여가 교세성장에 도움이 되었던 과거의 경험은 교회 구성원들로 하여금 사회적 문제에 대해 귀를 기울이도록 만드는 동기로 작용하게 되었을 가능성이 있다. 교회의 사회참여 이후 발견되는 교세성장 현상은 해방 이후 한국천주교회가 주기적으로 보여 온 양상이다. 예를 들어, 신자증가율이 둔화되고 사실상 마이너스 성장을 하게 된 1960년대 말부터 1970년대 초는 박정희 정권과 협력관계가 형성된 시기였다. 1970년대 초 직면했던 신자증가율의 심각한 정체 상황은 교회 내부에 사회참여에 대한 관용적 분위기를 만들어냈는데, 이것은 1970-80년대 한국천주교회의 사회참여를 활성화시킨 원인 가운데 하나였던 것으로 평가된다(강인철, 2013: 391-393). 실제로 교회 구성원들 사이에서 한국천주교회의 적극적인 사회참여는 1970년대 신자 증가의 원인으로 이해되고 있다(문규현, 1997c: 125-126).

이것은 국가권력과 대립하며 펼쳐졌던 한국천주교회의 사회참여가 한국사회로부터 정당한 것으로 인정받아 왔다는 사실을 보여준다. 다시 말해 제2차 바티칸공의회가 제시한 개방적 세계관에 바탕을 둔 한국천주교회의 사회참여는 한국사회로부터 사회적 정당성을 획득하고 있었던 것이다. 따라서 한국천주교회는 공의회 정신에 입각한 사회참여를 통해 교회 내부로부터 신학적 정당성을 확보함과 동시에, 사회적으로도 정당성을 확보함으로써 교회 구성원들 간의 단결과 교세 성장이라는 두 마리 토끼를 잡을 가능성이 높았다. 더욱이 (앞서 살펴보았듯이) 사회참여에 대한 시민사회의 압력이 증대되고 있었다. 따라서 한국천주교회는 과거의 경험을 반추하여 사회참여에 호의적인 태도를 보이기 시작했을 가능성이 높았다. 그리고 그것은 국가와 한국천주교회 사이에 경쟁관계를 형성하는 요인 가운데 하나로 작용하게 된 것으로 보인다.

결국 교세성장의 둔화에 따른 성직자들의 업무부담 약화와 한국천주교회 사회참여가 교회 내부의 단결과 교세성장에 긍정적인 영향을 미쳤던 과거의 경험 그리고 시민사회로부터의 압력은 한국천주교회 구성원들에게 ‘관심의 외부화’를 불러일으킬 가능성이 높았다. 따라서 그것은 2000년대 중반 이후 나타나고 있는 한국천주교회의 사회참여 현상에 영향을 미치고 있었으며, 한국천주교회와 국가 사이에 경쟁관

계를 형성하는 요인으로 작용하고 있었을 것으로 판단된다.

3. 소결

지금까지 1987년과 2000년대 중반을 기점으로 정반대의 양상을 보이고 있는 사회 참여에 대한 한국천주교회의 모순된 태도를 검토하였다. 그리고 이러한 변화는 각 행위자들 사이에 형성된 지배구조들이 작동한 결과라는 점도 확인할 수 있었다. 다시 말해, 배타적 성직자중심주의 지배구조와 강한 로마중심주의 지배구조 그리고 국가와의 관계는 사회참여를 둘러싸고 나타난 한국천주교회의 모순된 태도를 결정 짓는 주요 요인으로 작용하고 있었던 것이다. 분석에 따르면, 각 지배구조들의 특징은 다음과 같다.

○ 배타적 성직자중심주의 지배구조

① 1987년 이후: 한국천주교회는 배타적 성직자중심주의 지배구조를 강화하는 모습을 보였다. 그것은 공의회 이전의 교회관과 세계관을 지닌 것으로 보이는 주교들이 주도하고 있었다. 그들은 공의회가 제시한 친교의 교회관과 개방적 세계관을 실현하려는 구성원들 특히 평신도 단체들을 통제하는 정책을 폈으며, 그것은 한국천주교회의 사회참여를 급격하게 감소시켰다.

② 2000년대 중반 이후: 한국천주교회의 급격한 사회참여 현상은 성직자들이 주도하는 모습을 보이고 있다. 한국천주교회의 변화는 제2차 바티칸공의회를 접하며 성장해온 주교와 사제들이 주교회의와 사제단의 주류세력으로 등장하기 시작하면서부터 시작되었다. 이들은 공의회와 개방적 세계관에 익숙한 상태에서, 교회의 사회 참여에 호의적인 성향을 가지고 한국사회가 당면한 문제들에 적극 참여하려는 모습을 보이고 있다. 반면 이 과정에서 평신도는 수동적인 역할에 머물러 있다. 그것은 1987년 이후 주교들의 지속적인 통제가 초래한 결과인 것으로 해석된다.

○ 강한 로마중심주의 지배구조:

① 1987년 이후: 한국천주교회는 공의회 이전으로 회귀하고자 했던 교황 요한 바오로 2세의 사목정책을 거의 그대로 수용했다. 교황은 다양한 개입을 통해 한국천주교회에 영향을 미쳤다. 교황청과의 관계에서 공의회 보다는 교황 중심의 수직적 교계질서가 강조되면서 한국천주교회의 사회참여는 급격한 감소 현상을 보이게 되었다.

② 2000년대 중반 이후: 한국천주교회의 사회참여 증가 현상은 비슷한 시기 출간된 『간추린 사회교리』와 프란치스코 교황의 등장으로부터 영향을 받고 있었다. 사회교리에 대한 관심은 국가권력의 일방적인 정책 추진에 대한 비판의식을 키웠으며, 그것은 다시 사회교리에 대한 관심을 증폭시키고 있었다. 또한 공의회 정신에 입각하여 교회가 세상 밖으로 나아가야 한다는 점을 강조하는 프란치스코 교황의 사목정책은 한국천주교회의 사회참여 활성화에 상당한 영향을 미치고 있었다.

○ 국가와의 관계

① 1987년 이후: 협력관계. 당시 한국천주교회는 국가와 협력관계를 맺어야 하는 대내외적 요인들에 직면해 있었다. 1980년대를 관통하는 초대형 행사들은 한국천주교회의 역량만으로 치러내기 어려운 것들이었으며, 그것들은 국가의 협조가 필요한 것들이었다. 따라서 한국천주교회는 국가와 원만한 협력관계를 맺어야만 했고, 이를 위해 국가와 갈등을 빚게 만드는 교회 구성원들의 사회참여 활동을 제지할 필요가 있었다. 또한 1980년대 이후 폭증한 교세 성장세는 교회 구성원들의 관심을 내부화시키는 효과를 발휘하고 있었다. 또한 이 과정에서 추진된 성장위주의 사목정책들(분당·신학교 건립 등)은 그것을 뒷받침할 재정적 여력이 있는(교회의 사회참여에 부정적인) 중산층 이상의 신자들을 부각시켰으며, 이것은 한국천주교회의 사회참여 활동을 제어하는 구조적 요인으로 작용하였다.

② 2000년대 중반 이후: 경쟁관계. 이 시기 한국천주교회는 국가와 경쟁관계를 맺게 되는 대내외적 요인들에 직면해 있었다. 이 시기 한국천주교회는 지난 20년 간 국가와 맺어온 협력관계를 통해 상당한 수준의 대외적 종교권력을 획득하고 있었으며, 국가의 도움을 필요로 하는 초대형 행사의 부재로 국가권력으로부터 상대적인 자율성을 확보할 수 있었다. 여기에 한국사회는 사회적 혼란이 가중되는 상황에서

시민사회를 대변할 수 있는 존재를 필요로 하고 있었다. 한국천주교회는 국가권력의 독선적인 정책추진과정을 비판함으로써 확장된 자신의 종교권력을 드러내고, 시민사회의 필요에 부응할 수 있었다. 더욱이 프란치스코 교황의 방한은 한국천주교회의 사회참여를 강화시키는 동기를 부여하고 있다.

이러한 분석을 토대로 1987년 이후와 2000년대 중반 이후, 사회참여를 둘러싸고 나타난 한국천주교회의 모순된 모습을 비교 분석할 수 있다. 각 지배구조들은 한국천주교회의 모순된 모습을 만드는 작동원리로 작용하고 있었다. 따라서 각 시기별로 드러난 지배구조들의 특징을 비교해보면 다음과 같이 정리할 수 있다.

우선 성직자와 평신도 사이에는 두 시기 모두 배타적 성직자중심주의 지배구조가 유지되고 있었다. 하지만 그것들이 가진 특징은 서로 달랐다. 1987년 이후에는 공의회 이전의 교회론을 고수하던 주교들이 주류세력으로 부상하였고, 그들은 사회참여에 적극적이었던 평신도 단체들을 강력히 통제하였다. 그러나 2000년대 중반 이후에는 공의회를 접하며 양성된 성직자들이 주류세력으로 부상하면서, 그들이 중심이 되어 사회참여에 앞장서고 있다.

교황청과 한국천주교회 사이에도 강한 로마중심주의 지배구조가 지속적으로 유지되고 있었다. 그러나 이것 또한 서로 다른 특징을 보이고 있었다. 1987년 이후에는 공의회 이전 교회로 회귀하려는 교황 요한 바오로 2세의 사목정책이 한국천주교회에 그대로 반영되면서 교회 구성원들의 사회참여가 감소하게 되었다. 하지만 2000년대 중반 이후에는 교황청으로부터 사회교리가 본격적으로 수입되고, 공의회 정신을 강조하는 교황 프란치스코의 사목정책이 가세하게 되면서 교회 구성원들의 사회참여가 증가하게 되었다.

한국천주교회와 국가 사이에는 두 시기 모두 뚜렷한 지배구조가 형성되어 있지 않았다. 다만 양자 간에는 협력관계와 경쟁관계가 형성되어 있었다. 1987년 이후에는 교회와 국가 간의 이해관계가 강화되고, 교세성장과 교회의 중산층화로 교회의 사회참여에 부정적인 인식이 확산되는 등 교회와 국가 사이에 협력관계가 형성되고 있었다. 그러나 2000년대 중반 이후에는 한국천주교회와 국가의 이해관계가 약화되고 있었으며, 교세침체와 사회적 갈등의 확산은 한국천주교회와 국가 사이에 경쟁관계를 형성하는 배경으로 작용하고 있었다.

이렇듯 1987년과 2000년대 중반이라는 약 20년의 시차를 두고 나타난 사회참여에 관한 한국천주교회의 모순된 태도는 각 지배구조들의 특징에 대한 분석을 통해 이해 가능하다. 즉, 각 지배구조들은 한국천주교회의 모습을 결정하고 변화시키는 핵심적인 요인들이었던 것이다<표 6-10>.

<표 6-10> 1987년 및 2000년대 중반 이후 사회참여 관련 지배구조의 유형과 특징 비교

구분		1987년 이후	2000년대 중반 이후
성직자- 평신도	지배구조	배타적 성직자중심주의	배타적 성직자중심주의
	특징	공의회 이전 세대의 부상	공의회 이후 세대의 등장
교황청- 한국교회	지배구조	강한 로마중심주의	강한 로마중심주의
	특징	공의회 이전 교회로 회귀	공의회 이후 교회로 전환
한국교회 -국가	지배구조	협력관계	경쟁관계
	특징	이해관계 강화 관심의 내부화	이해관계 약화 관심의 외부화

VII. 결론

1. 연구의 결과

본 논문은 한국천주교회의 지배구조를 분석하였다. 이를 통해 한국천주교회의 모습을 결정짓는 원인을 분석하고, 현재 한국천주교회가 보이고 있는 모순적 태도를 이해함으로써 쇄신을 위해 보탬이 되고자 했던 것이다. 연구의 결과는 다음과 같이 요약할 수 있다.

● 한국천주교회의 지배구조는 성직자-평신도, 교황청-한국천주교회, 한국천주교회-국가 등 세 차원의 관계들을 통해 형성되어 왔으며, 각 지배구조들은 서로 영향을 주고받으면서 한국천주교회의 모습을 결정해 왔다.

○ 성직자-평신도 지배구조: 배타적 성직자중심주의

성직자와 평신도 관계에서 형성된 지배구조는 배타적 성직자중심주의 지배구조의 형태로 형성되어 왔다. 일제시기 이전까지, 한국천주교회에는 성직자가 평신도를 배타적으로 지배하는 형태, 즉 배타적 성직자중심주의 지배관계가 나타났다. 이러한 지배관계는 당시 천주교회의 제도 중심적 교회관을 통해 정당화되고 있었고, 조선의 신분질서와도 결합되어 사회적으로도 정당화되고 있었다.

일제시기에 들어서자, 성직자들은 교회 조직의 안정화를 통해 배타적 성직자중심주의 지배구조를 형성시켰다. 이 지배구조 역시 제도 중심적 교회관에 의해 교회내적으로 정당성을 얻고 있었지만, 사회적으로는 정당성을 얻기 힘들었다. 그것은 평신도에게 친일적 태도를 강요하는 성직자들의 권력행사가 한국인들의 가치관에 부합되지 않았기 때문이다.

광복 이후, 한국천주교회는 급변하는 정세 속에서도 안정적인 지배구조를 유지하고 있었고, 그것은 사회적으로도 인정받고 있고 있었다. 그러나 제2차 바티칸공의회가 ‘교계적 친교’를 내세우며 평신도들의 적극적인 교회 참여를 독려하자, 한국천주

교회는 배타적 성직자중심주의 지배구조를 지양하고 협력적 성직자중심주의 지배구조 형태로 전환하려는 움직임이 나타났으며, 이것은 민주화를 열망하는 한국사회의 흐름과 일치하게 되면서 사회적인 정당성 또한 얻을 수 있게 되었다. 그러나 공의회에 대한 한국천주교회의 형식적인 수용은 공의회 이전 교회로 돌아가려는 교황 요한 바오로 2세의 사목정책과 결합되어 배타적 성직자중심주의 지배구조의 강화를 초래하였다. 그러나 이것은 공의회 정신을 실현하려 했던 교회 구성원들과 민주적 가치를 이상향으로 두고 있던 한국사회로부터 정당성을 얻기 힘든 것이었다. 따라서 공의회 정신으로 돌아가자는 교회 쇄신의 목소리가 지속적으로 나타나고, 사회적으로도 한국천주교회의 배타적 성직자중심주의 지배구조의 폐해를 비판하는 목소리가 등장하고 있다. 한편, 프란치스코 교황의 등장과 함께 교회 쇄신 논의는 더욱 힘을 얻고 있다. 또한 교황과 모순된 한국천주교회의 모습이 대외적으로 알려지고, 이를 비판하는 목소리가 높아지면서 교회 쇄신에 대한 사회적·교회 내부적 압력은 더욱 높아질 것으로 보인다.

○ 교황청-한국천주교회 지배구조: 강한 로마중심주의

교황청과 한국천주교회의 관계에서 형성된 지배구조는 강한 로마중심주의 지배구조의 형태로 형성되어 왔다. 일제시기 이전까지, 한국천주교회는 교황청과 프랑스의 영향을 동시에 받으면서 약한 로마중심주의 지배구조를 형성하고 있었다. 그것은 선교사들과 평신도들로부터 정당성을 인정받고 있었으며, 입교자들의 증가 현상이 이러한 지배구조가 사회적으로도 어느 정도 지지를 받고 있었다는 사실을 보여준다. 그러나 한국천주교회에 대한 프랑스의 영향력은 한국사회의 반발을 사게 되면서 교안의 잦은 발생 원인이 되기도 했다.

일제시기에 들어서게 되면서, 프랑스의 영향력이 제거됨에 따라, 한국천주교회에는 교황청의 영향을 직접적으로 받는 강한 로마중심주의 지배구조가 형성되기 시작했다. 일제와의 협력관계를 통해 한국천주교회에 대한 선교정책을 펼치던 교황청의 영향력은 한국천주교회를 보호하는 데 효과적이었고, 그것은 교회 내부적으로 정당성을 인정받을 수 있었다. 그러나 교황청의 강한 영향력은 한국천주교회가 한국사회와 동떨어진 모습을 보이도록 만들었다. 즉, 교황청의 영향을 받은 한국천주교회는 일제의 식민정책에 적극 협력하는 모습을 보이게 되면서 사회적 지탄을 받게 된

것이다.

광복 이후에도 교황청과 한국천주교회에 형성되어 있던 강한 로마중심주의 지배구조는 지속적으로 유지되고 있었다. 우선 교황청의 반공주의는 해방정국과 한국전쟁 당시 한국천주교회에 지대한 영향을 미치고 있었다. 그리고 제2차 바티칸공의회는 한국천주교회의 배타적 성직자중심주의 지배구조와 국가와의 정교관계에 근본적인 변화를 요구했다. 한국천주교회는 이와 같은 공의회의 결정사항을 적극 수용하는 모습을 보였다. 이러한 변화는 공의회를 통해 신학적 정당성을 획득하고, 대외적으로는 민주화를 열망하는 한국사회로부터도 정당성을 획득할 수 있었으며, 그것은 교세성장이라는 결과로 드러났다. 그러나 교황 요한 바오로 2세의 즉위 이후 강화된 교황청의 공의회 이전 교회로의 회귀 경향은 한국천주교회에도 영향을 미쳤다. 그 결과, 한국천주교회에는 배타적 성직자중심주의 지배구조가 강화되었고, 교회의 사회참여는 급격하게 감소되었다. 이 때문에 교회 구성원들 사이에서는 교회 쇠신의 목소리가 등장하게 되었고, 한국사회는 이러한 한국천주교회의 모습을 접하면서 교회에 대한 지지를 철회하기 시작했다. 그것은 교세침체 현상으로 드러났다. 그러나 교회 쇠신을 강조하는 교황 프란치스코의 등장과 함께 한국천주교회의 분위기도 점차 변화되고 있다. 교회 쇠신에 대한 목소리에 힘이 실리고 있으며, 교회의 사회참여도 활발해 지고 있는 것이다. 이렇듯 변화된 모습을 보면서 한국사회도 점차 긍정적인 시선을 보이기 시작하고 있다.

○ 한국천주교회-국가 지배구조: 다양한 정교관계

한국천주교회와 국가 사이의 지배구조는 일관된 형태로 형성되지 않았다. 그것은 한반도를 지배해온 국가권력이 일정하지 않았으며, 그 국가권력의 성격에 따라 한국천주교회의 대응방식이 달라졌기 때문이다.

일제시기 이전까지, 한국천주교회는 조선정부로부터 지속적인 박해를 받아 많은 고통을 겪었다(국가종속주의적 권력관계). 때문에 한국천주교회는 조선정부의 박해를 종식시키고 종교의 자유를 얻기 위해 외세를 적극 끌어들이고자 하였다. 이러한 시도는 『한불조약』 체결 이후 실현될 수 있었고, 교회 구성원들과 한국사회 일부로부터 정당성을 얻을 수 있었다. 그러나 한국천주교회는 박해시기 뿐만 아니라 『한불조약』 체결 이후에도, 외세에 빌붙은 집단이라는 인식 속에 한국사회와 충돌하는

경우가 빈번하게 존재했다.

일제시기에 들어서자, 프랑스의 힘을 빌릴 수 없었던 한국천주교회는 일제와 국가종속주의 지배구조를 형성하게 되었다. 식민지배 초기, 한국천주교회는 정교분리적 태도를 보였지만, 점차 일제의 정책을 적극적으로 옹호하고 홍보하는 기구로 전략하게 되었다. 그러나 이와 같은 국가종속주의 지배구조는 교회 구성원들로부터 정당성을 얻고 있었다. 그들은 교회를 보호하는 것을 우선가치로 두고 있었기 때문이다. 그러나 사회적으로는 정당성을 얻기 힘들었다. 교회를 보호하기 위해 일제의 식민 지배를 옹호했다는 사실은 사회적으로 용납되기 어려운 것이었기 때문이다.

광복 이후, 한국천주교회는 빈번하게 교체되는 정권의 성격에 따라 다른 관계를 맺어 왔다. 해방시기 한국천주교회는 급변하는 정세 속에서 교회를 보호하고자 유력한 권력집단들과 친분을 맺었다. 그것은 협력관계라고 불릴 수 있었다. 이 관계는 교회 내적으로는 정당성을 얻고 있었지만, 사회적으로는 정당성을 얻기 어려웠다. 이 과정에서 형성된 미군정과의 협력관계는 이승만 정권과의 관계로 이어졌다. 그러나 이승만 정권 후기, 장면이 이승만 정권으로부터 탄압을 받게 되자 한국천주교회는 이승만 정권과 대립하며 경쟁관계를 맺게 되었으며, 이것은 대내외적인 정당성을 얻게 되었다. 4·19혁명 이후 한국천주교회는 장면 정권과 협력관계를 맺어왔지만, 5·16쿠데타 이후 장면 정권과의 관계를 일체 부정하고 박정희 정권과 협력관계를 맺었다. 이러한 태도는 교회 내적으로 정당성을 얻을 수 있었던 것(교회 보호)으로 보이지만, 사회적으로는 이해될 수 없는 태도였던 것으로 보인다.

그러나 이 시기 개최된 제2차 바티칸공의회는 교회 보호를 최우선 순위로 두는 폐쇄적 세계관을 지양하고, 인류가 당면한 문제에 교회가 적극 참여할 것을 촉구하였다. 이를 수용한 한국천주교회는 박정희 정권의 권위주의적인 정책들에 맞서 싸우기 시작했고, 이를 통해 한국천주교회와 국가 사이에는 경쟁관계가 형성되었다. 이 과정에서 공의회 이전의 세계관을 고수하던 구성원들(특히 주교들)과 공의회가 제시한 세계관을 실천하려던 구성원들 간에 분열이 나타났지만, (천주교회 최상위 교도권으로 인정받는) 공의회를 앞세운 구성원들의 입장이 주로 관철되면서 한국천주교회와 국가의 경쟁관계는 한동안 지속될 수 있었다. 이러한 한국천주교회의 사회참여는 민주화를 열망하던 한국사회로부터 전폭적인 지지를 얻을 수 있었다. 그러나 교황 요한 바오로 2세의 사목정책은 공의회 이전 세계관을 고수하던 주교들에

의해 적극 수용되었다. 그것은 한국천주교회가 직면한 여러 사회적인 요인들 속에서 한국천주교회 내에 형성되어 있던 배타적 성직자중심주의 지배구조와 강한 로마중심주의 지배구조의 영향을 받으면서 지배적인 흐름으로 자리하게 되었다. 이로 인해 한국천주교회는 급격한 사회참여 감소 현상을 보이면서 국가와 협력관계를 형성하게 되었다. 이와 같은 변화는 대내외적인 비판에 직면하였다. 하지만 이미 형성된 지배구조의 영향력 아래에서 계속 유지되었다. 그러나 2000년대 중반 이후, 한국천주교회는 활발한 사회참여를 통해 국가와 경쟁관계를 맺기 시작했다. 그것은 공의회를 접하며 성장한 이들이 한국천주교회 내의 주류세력으로 등장하고, 사회교리와 프란치스코 교황에 대한 관심의 증가와 더불어, 한국천주교회의 사회참여를 압박하는 사회 구조적인 요인들이 혼합되면서 발생하게 된 것이었다. 이러한 경쟁관계 속에서 한국천주교회는 교회 쇠퇴론자들과 한국사회로부터 정당성을 획득하기 시작하고 있는 것으로 보인다.

이상의 분석결과를 정리하면 <표 7-1>과 같다.

<표 7-1> 각 시기별 지배구조의 유형 및 정당성의 확보 현황 (○:확보 △:혼재 X:미확보)

구분	성직자-평신도 지배구조 (신학적 정당성/사회적 정당성)	교황청-한국교회 지배구조 (신학적 정당성/사회적 정당성)	한국교회-국가 지배구조 (신학적 정당성/사회적 정당성)
일제시기 이전	• 배타적 성직자중심주의적 지배관계 (○/○)	• 약한 로마중심주의 (○/△)	• 국가종속주의적 지배관계/경쟁관계 (○/△)
일제시기	• 배타적 성직자중심주의 (○/X)	• 강한 로마중심주의 (○/X)	• 국가종속주의 (○/X)
광복이후	• 배타적 성직자중심주의 -공의회 이전(○/○) -공의회 이후(X/X)	• 강한 로마중심주의 -공의회 이전(○/○) -공의회 이후(X/△)	• 협력-경쟁-협력-경쟁 -공의회 이전(○/△) -공의회 이후(△/△)

2. 함의와 과제

본 논문의 연구 결과들은 한국천주교회의 모습을 이해하는 데 다음과 같은 함의를 제공한다.

첫째, 한국천주교회의 모습은 성직자와 평신도, 교황청과 한국천주교회, 한국천주교회와 국가의 관계를 종합적으로 검토할 때 충분한 이해가 가능하다. 기존의 교회 쇠신 논의들은 성직자의 권위주의적인 모습, 로마보다 더 로마적인 모습, 교회의 이익을 위해서라면 어떤 정권과도 결탁할 수 있는 모습 등 한국천주교회가 보여 왔던 일면적인 모습들에 주목하고, 그것만을 비판하는 경향을 보여 왔다. 하지만 한국천주교회의 모습은 겉으로 드러난 현상만으로 이해될 수 있는 것이 아니다. 본 논문에서 밝혔듯이, 그것은 대내외적인 권력(지배)관계를 바탕으로 형성된 지배구조들의 복합적인 상호 작용으로 결정되기 때문이다. 따라서 교회 쇠신을 위한 논의는 어느 한 가지 측면에 대한 것으로만 머물러서는 안 되며, 여러 측면이 동시에 복합적으로 이루어져야 할 필요가 있다.

둘째, 한국천주교회의 모습은 교회 내적인 자기이해를 통한 내재적 분석과 교회 외부의 교회 이해를 통한 외재적 분석이 통합적으로 이루어질 때 보다 정확하게 이해될 수 있다. 한국천주교회는 보편교회와의 친교 속에 세계천주교회를 구성하는 지역교회이다. 따라서 한국천주교회는 천주교회만의 자체적인 자기이해(교회론)를 가지고 있으며, 이를 바탕으로 교회 내적인 정당성을 확보한다. 또한 한국천주교회는 한국사회에 포함된 하위사회이기도 하다. 따라서 한국사회(한국인)가 가지고 있는 가치관(관습, 정서) 등을 통해 자신의 모습에 대한 정당성을 확보한다. 그런데 교회의 자기이해(신학적 정당성)와 교회 외부의 교회이해(사회적 정당성)는 항상 일치하는 것이 아니다. 따라서 한국천주교회가 보이는 어떤 모습이 교회 내적으로는 정당성을 얻을 수 있지만, 사회적으로는 정당성을 얻을 수 없는 경우가 존재한다. 이럴 경우 한국천주교회와 한국사회는 같은 현상을 두고 다른 평가를 내릴 수 있으며, 그것은 양자 사이에 존재하는 교회이해의 격차를 반영한다. 이러한 인식의 차이를 통해 확인할 수 있는 점은, 교회 쇠신을 가능하게 하는 비판은 교회 내적인 자기이해를 통해 이루어질 때 효과적이라는 사실이다.

셋째, 그러므로 제2차 바티칸공의회 이후 나타나고 있는 한국천주교회의 모습은 공의회가 제시한 교회의 자기이해를 통해 평가될 때 더욱 큰 파급력을 가질 수 있다. 한국천주교회는 천주교회의 특성상 수직적인 교계질서를 기본적으로 전제한다. 그러나 이러한 수직적 관계는 공의회를 통해 “교계적 친교”의 원리로 재해석되고 있다. 즉, 공의회는 가시적으로 드러나는 천주교회의 수직적 교계질서를 인정하지

만, 영적으로는 모든 구성원들이 “하느님 백성”이라는 사실을 강조함으로써 성직자들의 독단적인 교회 운영을 지양하고, 평신도들의 협력을 촉구하고 있었던 것이다. 이것은 교황청과 지역교회의 관계에도 그대로 적용되고 있다. 이와 같은 수직적 관계질서에 대한 공의회 재해석은 한국천주교회에 형성되어 있는 지배구조들의 근본적인 변화를 촉구하고 있으며, 그것은 최상위 교도권으로 인정받는 공의회 존재론적인 지위를 통해 교회 내적으로 정당화되고 있다. 따라서 공의회 정신을 위배하는 한국천주교회의 모습은 공의회 정신을 통해 비판될 수 있으며, 그러한 비판은 교회 구성원들로부터 정당한 것으로 인정받을 수 있다.

넷째, 그럼에도 불구하고 한국천주교회의 모습은 교회외부의 교회이해, 즉 사회적 정당성을 통해 이해될 필요가 있다. 왜냐하면 그것은 한국천주교회의 쇠신을 위한 촉매제로 작용할 수 있기 때문이다. 이미 대내적으로 형성되어 있는 지배구조들은 한국천주교회의 모습을 정당화시키는 기제로 작동하고, 또 그것은 구성원들의 내면에 아비투스화 되었을 가능성이 높다. 따라서 구성원들은 한국천주교회의 모습이 공의회 정신을 위배한 것일지라도 그것을 암묵적으로 승인할 수 있다. 이럴 경우 교회 쇠신 논의는 탄력을 받기 어렵다. 이때 한국천주교회의 모습을 외부에서 비판하는 것은 묵인되어 왔던 관행들을 새롭게 바라볼 수 있게 만들 수 있고, 그것은 교회 구성원들로 하여금 교회 쇠신을 위한 동기를 부여할 수 있다.

마지막으로, 서두에 던진 교황 프란치스코와 한국천주교회의 모순된 태도는 다음과 같이 이해될 수 있을 것이다. 한국천주교회는 강한 로마중심주의 지배구조의 영향으로 교황의 사목정책을 전면적으로 수용할 가능성이 높다. 하지만 그것은 한순간에 이루어지는 것이 아니다. 한국천주교회가 본격적인 사회참여에 나서기 시작한(지학순 주교 구속사건이 벌어졌던) 1974년은 제2차 바티칸공의회가 폐막(1965)한지 9년이 지난 시점이었고, 1987년 주교회의의 결정이 내려진 것은 교황 요한 바오로 2세가 즉위(1979)한지 8년이 지난 시점이었다. 즉, 천주교회 중심부의 변화가 한국천주교회에 본격적으로 반영되는 데 소요되는 시간은 대략 8년 이상이 걸렸던 것이다. 따라서 교황 프란치스코가 즉위(2013)한지 2년 정도의 시간이 흐른 현재(2015년) 한국천주교회의 모습 속에는 프란치스코 교황 이전 교회의 모습과 교황 이후의 모습이 혼재되어 있다고 보는 것이 정확하다. 예를 들어, 교황이 자신과 성향이 다른 것으로 평가될 수 있는 염수정 대주교를 추기경에 서임한 것이나, 전임 교황이

임명한 주한 교황대사가 교황과 다른 모습을 보이는 것⁴⁰⁰)은 교황청과 한국천주교회 사이에 시차가 존재한다는 것을 보여준다. 또한 염수정 추기경의 세월호 유가족 양보 발언 역시 이 관점에서 이해될 수 있다. 그의 발언은 1987년 이후 강화되어왔던 배타적 성직자중심주의 지배구조와 국가와 맺었던 협력관계가 투영되어 나타난 것이라고 볼 수 있는 것이다. 다시 말해, 그가 체득해왔던 아비투스(로마로부터 시작된 상황 변화를 따라가지 못하는) 일종의 ‘지체’ 현상을 보이고 있다고 해석될 수 있다. 같은 의미에서, 대외적으로는 진보·개혁적인 모습을 보이면서, 대내적으로는 보수·권위주의적인 모습을 보이는 오늘날의 한국천주교회를 이해할 수 있다. 한국천주교회의 배타적 성직자중심주의는 오랜 시간동안 지속적으로 형성되어 왔으며, 그만큼 교회 구성원들의 내면에 깊숙이 각인되어 있다. 따라서 이 지배구조가 변화되기 위해서는 (교회 구성원들의 끊임없는 쇄신 의지가 전제된 상태를 전제로 한다하더라도) 상당한 시간이 요구될 수밖에 없다. 그러나 국가와의 관계에서는 특정한 지배구조가 형성되어 오지 않았다. 따라서 한국천주교회는 국가와 새로운 관계를 맺는 것이 상대적으로 수월할 수 있다. 즉, 각 지배구조들은 그것들이 형성되어 온 과정과 지속여부에 따라 각기 다른 변화의 속도를 보일 수 있는 것이다.

한편, 한국천주교회 구성원들 사이에서는 교회 쇄신을 위해 프란치스코 교황이 한국천주교회에 더욱 직접적으로 영향력을 행사하길 바라는 요구들이 존재한다. 그런데 그것은 ‘프란치스코 효과’의 역설을 보여준다. 강한 로마중심주의 지배구조를 작동시켜 ‘교황에 의한’ 한국천주교회의 쇄신을 바라는 것은 탈중심화를 외치며 (교황청과의 ‘교계적 친교’를 전제로) 지역교회의 자율성을 바라는(약한 로마중심주의 지배구조) 교황의 사목방침과는 모순되는 것이기 때문이다. 이러한 사실은 한국천주교회의 쇄신 운동에 중요한 화두를 던지고 있다. 프란치스코 교황이 교회 쇄신을 위한 논의에 강력한 힘을 불어넣고 있다는 사실은 분명하게 인정해야 한다. 그리고 그것은 교회 쇄신을 위해 적절하게 활용될 필요가 있다. 하지만 그것이 프란치스코 교황은 곧 교회 쇄신이라는 등식으로 이어져서는 안 된다. 한국천주교회의 쇄신은 프란치스코 교황과 더불어 추진되어야 하지만, 교황의 사목방침은 한국적인 색채로

400) 현(現) 주한 교황대사 오스발도 파딜라(Osvaldo Padilla) 대주교는 최근 쟁점이 되고 있는 인천성모병원 사태와 관련하여 보건의료노조의 면담 요청을 거부하고, 경찰병력을 동원하여 주한 교황청대사관 앞 통로를 봉쇄하는 모습을 보였다(최진, 2015).

토착화(inculturation)되어 자체적인 생명력을 가져야만 하는 것이다. 만약 그렇게 되지 못한 상태에서 현 교황과 성향이 다른 후임 교황이 즉위할 경우, 한국천주교회는 (지금까지 그래왔듯이) 후임 교황이 바라는 모습으로 자신의 모습을 너무나 쉽게 변화시킬 가능성이 높다. 즉, 한국천주교회는 (속된 말로) ‘영혼없는’ 지역교회 또는 ‘교황청 한국지부’라는 비판을 면하기 힘들게 될 것이다.

본 논문의 연구 결과들은 사회학적으로 다음과 같은 함의를 갖는다.

첫째, 본 논문은 지배사회학으로서 종교사회학의 연구지평을 확장시키고자 했다. 베버가 교회를 교권제적 지배단체의 대표 집단으로 지목했던 것처럼, 종교는 지배사회학의 주요 연구 대상이었고, 그것은 지금도 유효하다. 따라서 권력 개념을 토대로 한국천주교회를 분석한 본 논문은 지배사회학으로서 종교사회학의 연구지평을 확장시키는데 보탬이 될 수 있을 것이다.

둘째, 본 논문은 외재적 접근을 통해 종교조직을 분석하는 것보다 외재적 접근과 내재적 접근을 동시에 수행하는 통합적 접근이 종교조직의 분석에 효과적이라는 점을 보여주고 있다. 그것은 종교조직이 자신만의 언어로 자기 자신을 이해하고 또 그것에 따라 움직이기 때문이다. 따라서 내재적 접근을 통해 종교조직만의 특수한 운영 논리를 이해하는 바탕 위에서 종교조직에 대한 외재적 접근을 시도할 때, 종교조직만의 특수성과 한 사회의 하위 사회로서 종교조직이 가져야 할 보편성을 종합적으로 검토할 수 있을 것이다.

셋째, 본 논문은 한국천주교회가 단순히 수직적인 교계제도만으로 설명될 수 있는 조직이 아니라는 점을 보여주고 있다. 천주교회는 일반적으로 교황-주교-사제-평신도로 이어지는 위계질서를 통해 이해되며, 그것은 진실에 부합한다. 하지만 그러한 위계질서는 천주교회의 자기이해에 따라 성격을 달리하게 된다. 즉, 수직적인 교계제도는 교회 내에 분명히 존재하지만, 그것을 어떻게 이해하느냐에 따라 교회의 모습이 전혀 다르게 나타날 수 있는 것이다. 본 논문은 이렇듯 미묘하게 구분되는 천주교회의 지배구조(관계)를 포착하고, 그것들이 한국천주교회 내에 자리 잡고 변화되어 가는 과정을 추적함으로써 한국천주교회에 대한 이해를 보다 풍부하게 만들고자 하였다.

본 논문의 연구 결과들은 다음과 같은 과제를 제기한다.

첫째, 본 논문이 제시한 지배구조 유형들의 전형(典型)을 보여주는 사례들을 발굴할 필요가 있다. 본 논문의 분석결과들은 한국천주교회를 움직이는 다양한 지배구조들의 형성과정을 이해할 수 있도록 안내하고 있다. 그러나 한국천주교회와는 다른 지배구조들을 형성해온 지역교회의 사례를 동시에 보여주지 못하고 있다는 한계가 있다. 따라서 다른 유형의 지배구조를 형성해온 지역교회의 사례를 발굴하여 그 교회의 특성을 분석함으로써 각 유형의 특징을 보다 명확하게 드러내 보일 필요가 있다.

둘째, 본 연구의 분석결과를 다면적으로 이해하기 위해서는 교구단위 지역교회에 대한 연구가 필요하다. 본 논문은 한국천주교회라는 국가단위 지역교회를 대상으로 연구를 진행하였다. 따라서 본 논문의 분석 결과들을 보다 상세하게 이해하기 위해서는 각 교구를 움직이는 지배구조들의 형성과정과 그 유형을 검토할 필요가 있다. 이를 통해 각 교구들이 보이는 유사점과 차이점을 밝혀낼 수 있다. 그리고 교구들 간에 이루어져온 역동적인 관계를 파악하고, 그것이 한국천주교회 전체에 미친 영향을 파악할 수 있을 것이다.

셋째, 천주교회 이외의 다른 종교들에 대한 분석을 통해 여러 종교조직에서 나타나는 지배관계들의 유사점과 차이점을 비교할 필요가 있다. 본 논문은 한국천주교회라는 특정 종교집단을 대상으로 분석한 것이다. 따라서 본 논문의 분석결과를 종교사회학적으로 보편화시키기 위해서는 다른 종교집단에 대한 비교분석 연구가 병행되어야만 한다. 가장 우선적으로는 한국사회 내에 존재하는 여러 종교집단들에 대한 비교분석이 요구되며, 이를 바탕으로 다른 국가들의 대표적인 종교집단들을 대상으로 비교분석을 진행함으로써 보다 거시적인 종교사회학 이론을 구성해나갈 수 있을 것이다.

넷째, 필자는 또한 다음과 같은 한계들을 보완하기 위해 후속 연구를 진행하고자 한다. 우선 본 논문의 분석대상에서 제외되었던 수도자 집단과 시장, 시민사회 등의 행위자들을 포함시킴으로써 한국천주교회의 모습을 보다 입체적으로 분석할 필요가 있다. 또한 본 논문은 한국천주교회사 속에서 지배구조들이 형성되는 과정을 검토

하다보니, 분석시기가 넓어져 자료 수집에 한계가 있었다. 이러한 한계는 후속 연구를 통해 보완하고자 한다. 또한 필자는 한국천주교회를 통합적으로 분석하고자 하였으나, 의지와는 다르게 부족한 점이 발견될 수 있다. 그것은 한국천주교회의 자기 이해를 분석하기 위해 검토해야할 개념들과 교회사적 논의들 가운데 상당수가 사회학이 아닌 신학 영역에 속해있기 때문이다. 필자는 신학을 전공하지 않은 관계로 교회의 자기 이해를 논하는 수많은 신학적 논의들을 검토하고 이해할 능력이 많이 부족하다. 이러한 점은 앞으로 연구에 매진하여 보완하도록 하겠다.

참고문헌

1. 1차 자료

1) 교황 문헌

- 교황 레오 13세(PP. Leo XIII). 『새로운 사태(*Rerum Novarum*)』.
_____. 1892. *Au Milieu Des Sollicitudes*.
- 교황 바오로 6세(PP. Paulus VI). 1967. *Catholicam Christi Ecclesiam*.
_____. 1967. 『민족들의 발전(*Populorum Progressio*)』. 한국천주교주교회의.
_____. 1971. 『팔십주년(*Octogesima Adveniens*)』. 한국천주교주교회의.
- 교황 베네딕토 15세(PP. Benedictus XV). 1919. *Maximum Illud*.
- 교황 베네딕토 16세(PP. Beneditus XVI). 2006. 『하느님은 사랑이십니다(*Deus Caritas Est*)』. 한국천주교중앙협의회.
_____. 2007. 『제5차 라틴 아메리카 및 카리브해 주교총회 개막식 교황 베네딕토 16세 개막연설』(2007.05.13.). 가톨릭뉴스지금여기. <http://www.catholicnews.co.kr>.
- 교황 비오 11세(PP. Pius XI). 1926. *Rerum Ecclesiae*.
_____. 1931. 『사십주년(*Quadragesimo Anno*)』. 한국천주교주교회의.
_____. 1937. 『하느님이신 구세주(*Divini Redemptoris*)』.
- 교황 비오 12세(PP. Pius XII). 1941. 『새로운 사태 50주년 기념 라디오 메시지 (*Radiomessaggio a commemorazione del 50° della Rerum Novarum*)』.
한국천주교주교회의.
_____. 1943. *Mystici Corporis Christi*.
_____. 1944. 『그리스도교 문명의 역할에 대한 라디오 메시지(*Radiomessaggio sulla funzione della cività cristiana*)』. 한국천주교주교회의.
_____. 1951. *Evangelii Praecones*.

- 교황 요한 22세(PP. Joannes XXII). 1318. *Redemptor Noster*.
- 교황 요한 23세(PP. Joannes XXIII). 1961. 『어머니요 스승(*Mater et Magistra*)』. 한국천주교주교회의.
- _____. 1963. 『지상의 평화(*Pacem in Terris*)』. 한국천주교주교회의.
- 교황 요한 바오로 2세(PP. Joannes Paulus II). 1981. 『노동하는 인간(*Laborem Exercens*)』. 한국천주교주교회의.
- _____. 1983. 『거룩한 규율법(*Sacrae Disciplinae Leges*)』. 한국천주교주교회의.
- _____. 1987. 『사회적 관심(*Sollicitudo Rei Socialis*)』. 한국천주교주교회의.
- _____. 1991. 『백주년(*Centesimus Annus*)』. 한국천주교주교회의.
- _____. 1995. 『하나 되게 하소서(*Ut Unum Sint*)』. 한국천주교주교회의.
- _____. 2006. 『평신도 그리스도인(*Christifideles Laici*)』. 한국천주교중앙협의회.
- 교황 프란치스코(PP. Franciscus). 2014a. 『복음의 기쁨(*Evangelii Gaudium*)』. 한국천주교주교회의.
- _____. 2014b. 『한국 주교들과 만남: 프란치스코 교황 성하의 연설』. 2014.08.14.
- _____. 2014c. 『평신도 사도직 지도자들과 만남: 프란치스코 교황 성하의 연설』. 2014.08.16.
- _____. 2014d. 『공직자들과 만남: 프란치스코 교황 성하의 연설』. 2014.08.14.
- _____. 2014e. 『윤지충 바오로와 동료 순교자 123위 시복 미사: 프란치스코 교황 성하의 강론』. 2014.08.16.
- _____. 2014f. 『교황 프란치스코, 자비의 교회』. 줄리아노 비지니 엮음. 김정훈 역. 바오로딸.
- _____. 2015a. 『자비의 얼굴(*Misericordiae Vultus*)』. 한국천주교주교회의.
- _____. 2015b. 『찬미받으소서(*Laudato Si*)』. 한국천주교중앙협의회.
- _____. 2015c. “프란치스코. 교회는 “함께 걷는” 아름다운 삶” 『바티칸방송국』. 2015.10.20. <http://kr.radiovaticana.va>

2) 교황청 문헌

- 교황청신앙교리성. 1984. 『자유와 진리: 해방신학의 일부 측면에 관한 훈령(Libertatis

- Nuntius)』. 1984.08.06.
- _____. 1986. 『자유의 자각: 그리스도인의 자유와 해방에 관한 훈령(*Libertatis Conscientia*)』. 1986.03.22.
- 교황청정의평화위원회. 2005. 『간주린 사회교리』. 한국천주교중앙협의회.
- 세계주교대의원회의. 1971. 『세계주교대의원회의 제2차 총회 문헌: 세계 정의 (*Convenientes ex Universo*)』. 1971.11.30.
- 주교회의 교리교육위원회 역. 2008. 『가톨릭교회교리서』. 한국천주교중앙협의회.
- 주교회의 교회법위원회 역. 1989. 『교회법전』.
- 주세페 알베리고 외 엮음. 2006. 『보편 공의회 문헌집 제3권-트렌토 공의회·제1차 바티칸 공의회』. 김영국·손희송·이경상 역. 가톨릭출판사.
- 한국천주교중앙협의회 편. 2002a. “거룩한 전례에 관한 헌장 거룩한 공의회 (*Sacrosanctum Concilium*)”(전례헌장). 『제2차 바티칸 공의회 문헌』. 김종수 역. 한국천주교중앙협의회: 17-72.
- _____. 2002b. “교회에 관한 교의 헌장 인류의 빛(*Lumen Gentium*)”(교회헌장). 『제2차 바티칸 공의회 문헌』. 강대인 역. 한국천주교중앙협의회: 73-176.
- _____. 2002c. “현대 세계의 교회에 관한 사목헌장 기쁨과 희망(*Gaudium et Spes*)”(사목헌장). 『제2차 바티칸 공의회 문헌』. 강대인 역. 한국천주교중앙협의회: 73-176.
- _____. 2002d. “일치 운동에 관한 교령 일치 재건(*Unitatis Redintegratio*)”(일치 교령). 『제2차 바티칸 공의회 문헌』. 김남수 역. 한국천주교중앙협의회: 359-386.

3) 한국천주교회

- 가톨릭노동사목전국협의회·원곡성당반월노동사목실무대표. 1990. 『주교회의 상임의장 김남수 안젤로 주교님께』.
- 강우일. 2007. “평화의 섬 제주를 영원하며(해군기지 계획과 관련하여)”. 『교구장 담화문』. 2007.05.07.

- 구합덕본당100년사자료집편찬위원회. 1990. 『구합덕본당100년사자료집』. 천주교 구합덕교회.
- 김창렬. 2003. 『그 가정 교사의 나머지 글』. 가톨릭출판사.
- 뮈텔, 구스타브(Mutel, Gustave). 1998. 『뮈텔 일기 4』. 한국교회사연구소.
- 브뤼기에르, 바르텔르미(Bruguière, Barthélemy). 2008. 『브뤼기에르 주교 여행기』. 한국교회사연구소.
- 유홍식. 2015. “후쿠시마 사고 4주기를 맞으며”. 『보도자료』. 한국천주교주교회의. 2015.03.12.
- 주교회의 교리교육위원회. 1999. 『한국 천주교 예비신자 교리서』. 한국천주교중앙협의회.
- 주교회의 천주교용어위원회. 2014. 『천주교 용어집(개정판)』. 한국천주교중앙협의회.
- 천주교대구대교구. 2012. 『천주교 대구대교구 100년사 1911-2011: 은총과 사랑의 자취』. 분도출판사.
- 최루수 편. 1925. 『天主教要理(大問答) 2권』.
- _____. 1932. 『天主教要理 1권』.
- 한국천주교주교단. 1973. “한국 주교단 사목교서 모자 보건법의 독소를 고발한다!”. 『경향잡지』 1260. 1973.02.18.: 14-17.
- _____. 1989. “담화문”. 『경향잡지』 1458. 1989.07.27.: 16-17.
- _____. 2010. “1. 생명 문제와 4대강 사업에 대한 주교단 입장”. 『한국천주교주교회의 회보』 164. 2010.04.01.
- 한국천주교주교회의. 1967. “우리의 사회 신조”. 『경향잡지』 1193. 1967.06.30.: 521-522.
- _____. 1999. 『한국천주교주교회의 회보』 109. 1999.12.01.
- _____. 2002a. 『주교회의 정관』. 2002.02.14 사도좌 승인.
- _____. 2002b. 『한국천주교주교회의 회보』 122. 2002.12.01.
- _____. 2005. 『한국천주교주교회의 회보』 138. 2005.12.01.
- _____. 2006. 『한국천주교주교회의 회보』 139. 2006.02.01.
- _____. 2007a. 『한국천주교주교회의 회보』 147. 2007.06.01.
- _____. 2007.b. “‘평화의 섬’ 위해 제주교구와 연대키로”. 『보도자료』. 2007.06.27.

- _____. 2007c. “주교회의 상임위원회 2007년 7월 2일 회의 결과”. 『보도자료』. 2007.07.03.
- _____. 2007d. “‘세계 평화의 섬’ 제주도에 참 평화를!-한국 천주교 주교회의 정의 평화위원회 성명서-”. 『보도자료』. 2007.07.03.
- _____. 2007e. “제2회 가톨릭 환경상 시상식”. 『보도자료』. 2007.10.05.
- _____. 2008. 『한국천주교주교회의 회보』 156. 2008.12.01.
- _____. 2010. “정평위, ‘4대강 사업’ 반대 의견 밝혀”. 『보도자료』. 2010.12.17.
- _____. 2011a. “주교회의 2011년 추계 정기총회 결과”. 『보도자료』. 2011.10.12.
- _____. 2011b. “한국천주교회 통계(2010)발행”. 『보도자료』. 2011.06.08.
- _____. 2011c. “제6회 가톨릭 환경상 대상에 ‘삼척 핵발전소 유치 백지화 투쟁위원회’”. 『보도자료』. 2011.09.26.
- _____. 2013a. “교황 베네딕토 16세 2월 28일 사임(1)”. 『보도자료』. 2013.02.11.
- _____. 2013b. “정의평화위원회 2013년 12월 11일 정기총회 결과”. 『보도자료』. 2013.12.11.
- _____. 2013c. “밀양 송전탑 공사 강행 임박에 대한 한국천주교주교회의 정의평화위원회 입장”. 『보도자료』. 2013.09.29.
- _____. 2014a. “교황 방한 이후 한국 교회의 화두는 ‘가난한 교회’와 ‘복음의 기쁨’”. 『보도자료』. 2014.10.28.
- _____. 2014b. “[주교회의 담화문] ‘한국 천주교 주교회의 2014년 추계 정기총회를 마치며’”. 『보도자료』. 2014.10.30.
- _____. 2014c. 『한국 천주교회 통계(2013.12.31.현재)』.
- _____. 2014d. “교황 권고 <복음의 기쁨>, 한국어판도 인기”. 『보도자료』. 2014.03.04.
- _____. 2014e. “주교회의 2014년 춘계 정기총회 결과”. 『보도자료』. 2014.03.27.
- _____. 2014f. “주교회의 정의평화위원회 2014년 9월 2일 정기회의 결과”. 『보도자료』. 2014.09.03.
- _____. 2015. “한국사 교회서의 국정화 정책 반대 성명서”. 『보도자료』. 2015.11.19.
- 한국천주교주교회의교리주교위원회 · 한국천주교주교회의사회주교위원회. 2005. “황우석 교수의 배아줄기세포 연구에 대한 가톨릭 교회의 입장.” 『사목』 318:

101-106.

- 한국천주교중앙협의회. 1911. “법률문답”. 『경향잡지』 221: 19.
- _____. 1912. “경문반포”. 『경향잡지』 259: 337.
- _____. 1919. “기구반포”. 『경향잡지』 417: 119.
- _____. 1924a. “회보”. 『경향잡지』 549: 394-408.
- _____. 1924b. “회보”. 『경향잡지』 550: 420-432.
- _____. 1924c. “회보”. 『경향잡지』 55: 442-456.
- _____. 1926. “ㄴ | 정훈문답반포”. 『경향잡지』 601: 481-483.
- _____. 1928a. “교서”. 『경향잡지』 630: 25-26.
- _____. 1928b. “사설 턴슈를그져신(神)이라닐크름이온당치못흠”. 『경향잡지』 631: 47-53.
- _____. 1928c. “사설 턴슈를상메(上帝)라혹(天)이라닐크름도불가흐니대더성교회의셔 엄금흐신연고이라”. 『경향잡지』 632: 73-76.
- _____. 1936. “질문해답”. 『경향잡지』 827: 218.
- _____. 1937. “별보”. 『경향잡지』 848: 97-101.
- _____. 1938. “국민정신총동원조선연맹에가입한경성교구의본년도행사”. 『경향잡지』 833: 378-380.
- _____. 1939a. “조선천주교순교자현양회발기인회의성명”. 『경향잡지』 909: 386-396.
- _____. 1939b. “사설 순교정신을배우라!”. 『경향잡지』 914: 513-515.
- _____. 1940a. “황기二천六백년봉축교황성하로부터축전”. 『경향잡지』 929: 304
- _____. 1940b. “경성교구애국행사성적”. 『경향잡지』 920: 89.
- _____. 1940c. “중국예식과 그에 대한 서약에 관하여”. 『경향잡지』 919: 50-53.
- _____. 1941a. “천주공교단인가”. 『경향잡지』 935: 138.
- _____. 1941b. 『경향잡지』 933.
- _____. 1942a. “대조봉대(大詔奉戴)와교구장취임에제하야”. 『경향잡지』 943: 12-13.
- _____. 1942b. “원주교의마즈막말씀”. 『경향잡지』 943: 13.
- _____. 1942c. “「국민총력」 대동아전쟁기구”. 『경향잡지』 944: 17.
- _____. 1942d. “「國民總力」 반도민중의영광”. 『경향잡지』 947: 41.
- _____. 1943. “「國民總力」 大望의 徵兵制”. 『경향잡지』 955: 8.

- _____. 1944. “飛行機獻納의 好成績”. 『경향잡지』 970: 34.
- _____. 1946a. “사설 우리교회를 생각하자”. 『경향잡지』 980: 47-49.
- _____. 1946b. 『경향잡지』 977.
- _____. 1946c. “감사미사와 미군 환영식”. 『경향잡지』 978: 26-28.
- _____. 1946d. “덕원신학교개학”. 『경향잡지』 981: 77.
- _____. 1947a. “특보 교황사절의 역사적 입국”. 『경향잡지』 992: 161-166.
- _____. 1947b. “회보”. 『경향잡지』 983: 28-29.
- _____. 1947c. “회보”. 『경향잡지』 984: 44-45.
- _____. 1947d. “덕원, 덕원 위한 주교공문”. 『경향잡지』 989: 124.
- _____. 1947e. “연길·덕원 소식”. 『경향잡지』 987: 90-91.
- _____. 1948a. “독립선포식에 교황축전”. 『경향잡지』 1002: 140.
- _____. 1948b. “교황성하께 상서”. 『경향잡지』 1003: 155.
- _____. 1948c. “남조선 모든 감목의 연합교서”. 『경향잡지』 996: 34-35.
- _____. 1948d. “사설 각지방 교회는 시국대책을 세우라”. 『경향잡지』 995: 17-19.
- _____. 1948e. “교우입후보자들”. 『경향잡지』 998: 75-76.
- _____. 1948f. “국회의원에 당선된 교우”. 『경향잡지』 999: 93.
- _____. 1949a. 『경향잡지』 1006.
- _____. 1949b. “별보 교황청 한국을 승인·교황사절 대사로 승격!”. 『경향잡지』 1010: 56.
- _____. 1949c. “사설 본 잡지를 각 가정에”. 『경향잡지』 1007: 20-22.
- _____. 1959. “경향신문 폐간!”. 『경향잡지』 1095: 193-199.
- _____. 1960. “한국 가톨릭의 축일: 八月 十五 일을 맞이하여”. 『경향잡지』 1109: 359-361.
- _____. 1961a. “인내함으로써 영혼을 보존하자”. 『경향잡지』 1114: 3-4.
- _____. 1961b. “영육의 각 분야에서 신앙을 실천하라! -한국 천주교 주교단 교서- 한국 천주교회 모든 신자들에게 고함!”. 『경향잡지』 1125: 6-8.
- _____. 1961b. “교황 성하께서 「이」 국회의장에 기사훈장 수여”. 『경향잡지』 1169: 17.
- _____. 1966. “「바티칸」공의회와 한국교회”. 『경향잡지』 1179: 1-4.

- _____. 1967a. 『경향잡지』 1191.
- _____. 1967b. 『경향잡지』 1192.
- _____. 1967c. 『경향잡지』 1193.
- _____. 1967d. 『경향잡지』 1194.
- _____. 1967e. 『경향잡지』 1195.
- _____. 1967f. 『경향잡지』 1196.
- _____. 1968a. “사회 정의와 노동자의 권익을 옹호한다”. 『경향잡지』 1200: 4-5.
- _____. 1968b. 『경향잡지』 1208.
- _____. 1969. 『경향잡지』 1217.
- _____. 1971a. “부정·부패·특권 규탄 원주 교구의 기도회”. 『경향잡지』 1244: 1-3.
- _____. 1971b. “오늘의 부조리를 극복하자: 한국 천주교 주교단 공동 교서”. 『경향잡지』 1245: 1-7.
- _____. 1971c. “전국 주교회의 1971년 정기총회 결의 사항”. 『경향잡지』 1257: 10-13.
- _____. 1973a. “1973년 주교회의 춘계 정기총회 -주요한 결의사항-”. 『경향잡지』 1268: 12-15.
- _____. 1973b. “주교회의 춘계 상임 위원회 -결정 사항-”. 『경향잡지』 1260: 20.
- _____. 1973c. “주교회의 춘계 정기 총회 -결정 사항-”. 『경향잡지』 1262: 19-23.
- _____. 1973d. “권두언 교회의 자세를 바로잡자”. 『경향잡지』. 1259: 5-6.
- _____. 1975a. “주교단 메시지: 사회질서 개선하는 교회사명 계속 수행”. 『경향잡지』 1285: 12-13.
- _____. 1975b. “사목교서: 난국에 대처할 우리의 자세”. 『경향잡지』 1287: 12-13.
- _____. 1977. “담화문”. 『경향잡지』 1316: 13.
- _____. 1986a. 『한국천주교중앙협의회 회보』 39(1986.12.01).
- _____. 1986b. 『한국천주교중앙협의회 회보』 38(1986.09.01).
- _____. 1987a. 『한국천주교중앙협의회 회보』 41(1987.05.01).
- _____. 1987b. 『한국천주교중앙협의회 회보』 42(1987.07.01).
- _____. 1988a. 『한국천주교중앙협의회 회보』 45(1988.04.01).
- _____. 1988b. 『한국천주교중앙협의회 회보』 44(1988.01.15.).

- _____. 1989a. 『한국천주교중앙협의회 회보』 53(1989.08.01).
- _____. 1989b. 『한국천주교중앙협의회 회보』 55(1989.11.01).
- _____. 1997. 『한국천주교중앙협의회 회보』 100(1997.09.01).
- _____. 1998. 『한국 천주교회 통계 1996.12.31. 현재』.
- _____. 2014. 『한국 천주교회 통계 2013.12.31. 현재』.
- _____. 2015. 『한국 천주교회 통계 2014.12.31. 현재』.
- 한국천주교평신도사도직단체협의회. 1988. 『韓國天主教平協二十年史』.
- _____. 2011. 『한국평협 40주년 백서』.

4) 정부문헌

- 대한민국정부. 1949. 『관공서의공휴일에관한건』. 대통령령 제124호. 1949.06.06.제정.
- _____. 1961. 『사회단체등록에관한법률』. 법률 제621호. 1961.06.12.제정.
- _____. 1972. 『대한민국헌법』. 헌법 제8호. 1972.12.27.전부개정.
- _____. 1975. 『형법』. 법률 제2745호. 1975.03.25.일부개정.
- _____. 2005a. 『일제강점하반민족행위진상규명에관한특별법』. 법률 제7361호. 2005.01.27. 전부개정.
- _____. 2005b. 『사립학교법』. 법률 제7802호. 2005.12.29.일부개정.
- _____. 2007. 『사립학교법』. 법률 제8545호. 2007.07.27.일부개정.

5) 기타

- 한국갤럽조사연구소. 2015. 『한국인의 종교 1984-2014』.

2. 2차 자료

1) 국내논문 · 단행본

- 가와이 노리코. 2011. “한국의 대학진학률은 왜 계속 상승하는가?-일본과의 비교를 통해 본 한국의 교육열-”. 서울대학교대학원박사학위논문.
- 가톨릭신문사. 1988. 『가톨릭신문사史』.
- 강원시민사회연구원. 2013. 『지학순 주교와 민주화 운동 그리고 원주』.
- 강인철. 1992. “한국전쟁기 반공이데올로기 강화, 발전에 대한 종교인의 기여”. 『한국전쟁과 한국사회변동』. 풀빛: 182-222.
- _____. 1996. “새로운 복음화를 위한 반성과 쇄신 본당 조직 및 운영의 개선을 위한 기초적 논의”. 『사목』 205.
- _____. 2000. “한국 전쟁과 한국 천주교회”. 『민족사와 교회사』. 한국교회사연구소: 599-646,
- _____. 2006. 『한국 천주교의 역사사회학』. 한신대학교출판부.
- _____. 2007a. 『한국 천주교회의 쇄신을 위한 사회학적 성찰』. 우리신학연구소.
- _____. 2007b. 『한국의 개신교와 반공주의』. 중심.
- _____. 2008. 『종교권력과 한국 천주교회』. 한신대학교출판부.
- _____. 2012a. 『종교정치의 새로운 쟁점들』. 한신대학교출판부.
- _____. 2012b. 『민주화와 종교: 상충하는 경향들』. 한신대학교출판부.
- _____. 2013a. 『종속과 자율: 대한민국의 형성과 종교정치』. 한신대학교출판부.
- _____. 2013b. 『저항과 투항: 군사정권들과 종교』. 한신대학교출판부.
- _____. 2014. “가톨릭 (극)우파’와 대한민국수호천주교인모임”. 『기쁨과희망』 13: 60-77.
- 강인철 · 박문수 · 박영대. 2000. 『가톨릭 신자의 종교의식과 신앙생활』. 가톨릭신문사.
- 경동현. 2013. “고통 받는 민중, 가톨릭교회는 무엇을 하고 있는가?”. 『종교문화연구』 21: 39-62.

- 고경환 외. 2005. 『사회복지지출 추계를 위한 한국종교계의 사회복지시설지원금 실태조사: 2001-2003』(연구보고서). 한국보건사회연구원.
- 고흥식. 1986. 『고종조 병인교난 연구』. 고려대학교교육대학원석사학위논문.
- 그랩, 에드워드 G(Grabb, Edward G.). 2003. 『사회불평등』. 양춘 역. 고려대학교출판부.
- 근·현대 한국가톨릭연구단. 2003. 『“근·현대 100년속의 가톨릭교회” 평가와 미래 전망을 위한 전문가 조사 보고서』.
- 기든스, 앤서니(Giddens, Anthony). 2008. 『자본주의와 현대사회이론』. 한길사.
- _____. 2009. 『현대 사회학』. 김미숙·김용학·박길성·송호근·신광영·유홍준·정성호 역. 을유문화사.
- 기든스, 앤서니·필립 W. 서튼 (Giddens, Anthony & Philip W. Sutton). 2015. 『사회학의 핵심 개념들』. 김봉석 역. 동녘.
- 기쁨과희망사목연구소. 1996a. 『암흑속의 햇불: 7,80년대 민주화운동의 증언 제1권』.
- _____. 1996b. 『암흑속의 햇불: 7,80년대 민주화운동의 증언 제2권』.
- _____. 1997a. 『암흑속의 햇불: 7,80년대 민주화운동의 증언 제4권』.
- _____. 1997b. 『암흑속의 햇불: 7,80년대 민주화운동의 증언 제3권』.
- 기쁨과희망사목연구원. 1998a. 『암흑속의 햇불: 7,80년대 민주화운동의 증언 제6권』.
- _____. 1998b. 『암흑속의 햇불: 7,80년대 민주화운동의 증언 제5권』
- _____. 2001. 『암흑속의 햇불: 7,80년대 민주화운동의 증언 제8권』.
- 김근수. 2013. 『슬픈 예수』. 21세기북스
- _____. 2014a. 『교황과 나』. 메디치.
- _____. 2014b. 『행동하는 예수』. 메디치.
- 김근수·김용운. 2014. 『교황과 98시간』. 메디치.
- 김녕. 1995. “천주교회의 정치적 개입과 교회-국가 갈등: -1970년대 한국의 사례를 중심으로-”. 『한국정치학회보』 29(2): 275-298.
- _____. 2005. “독재, 산업화, 그리고 민주화와 한국 가톨릭교회”. 『한국 근·현대 1000년 속의 가톨릭교회(중)』. 가톨릭출판사: 307-363.
- 김덕영. 2012. 『막스 베버』. 길.
- 김상근. 1984. “1970년대의 한국 기독교 운동”. 『기독교사상』 28(11): 32-41.

- 김선필. 2014. “복음교황 프란치스코와 한국사회”. 『진보평론』 62: 63-88.
- _____. 2015. “2000년대 이후 한국천주교 사제들의 사회참여 원인에 대한 연구”. 『사회과학연구』 23(1). 서강대학교사회과학연구원: 66-105.
- 김선필·정영신. 2013. “제주의 소규모학교 통폐합 논쟁과 공공성의 재구성”. 『탐라문화』 43: 229-263.
- 김선필·최현. 2013. “가톨릭교회의 재산권 논의: 지속가능한 삶을 위한 소유권 모색”. 『인문학연구』 15. 제주대학교인문과학연구소: 241-275.
- 김성태. 2009. “제1장 가톨릭교회의 세계 복음화”. 『한국천주교회사1』. 한국교회사연구소: 17-65.
- 김수환. 1968. “공의회는 왜 있었는가”. 『사목』 2.
- _____. 1996. “교회는 왜 사회 참여를 하였는가?(70~80년대 군사 정권 하에서)”. 『종교와 문화』 2.
- 김용자. 1985. “교황 비오 11세와 東洋 宣敎政策”. 『韓國敎會史論文集II』. 한국교회사연구소: 199-220.
- 김우선. 2013. “가톨릭 사회교리와 세계화”. 『신학과철학』 22: 85-113.
- _____. 2015. “현대의 수도생활: 2차 바티칸공의회에서 프란치스코교황까지”. 『수도생활의 은사의 재발견과 전망』(2015.12.08). 예수회한국관구: 1-25.
- 김재득. 2003. “일제의 종교 정책과 가톨릭교회”. 『한국 근·현대 100년 속의 가톨릭교회 (상)』. 가톨릭출판사: 387-425.
- _____. 2005. “미 군정기-장면 정부, 종교 정책 변동과 가톨릭교회-법·제도 및 정부 개입을 중심으로-”. 『한국 근·현대 100년 속의 가톨릭교회 (중)』. 가톨릭출판사: 487-521.
- 김정진. 2000. “50년간 사제 생활의 회고담 : 나의 사제 생활의 신념과 지침의 이모저모”. 『사목연구』 8: 285-292.
- 김정환. 2011. “한말·일제강점기 뫼텔 주교의 교육활동”. 『한국 근현대사 연구』 56: 7-41.
- 김종서. 1991. “현대 종교조직의 유지이론 연구”. 『정신문화연구』 14: 105-120.
- 김종영. 2015. 『지배받는 지배자-미국 유학과 한국 엘리트의 탄생』. 돌베개.
- 김진소. 1995. “일제하 한국 천주교회의 정교 분리 정책”. 『사목』 193.

- _____. 1996. “일제하 한국 천주교회의 선교 방침과 민족 의식”. 『교회사연구』 11: 16-17.
- 김향섭. 1996. “월요일 같은 자리-상파울로교구의 사목 방침 결정법”. 『갈라진 시대의 기쁜소식』 266: 2-3.
- _____. 2006. “브라질 기초공동체의 위기와 과제”. 『종교문화연구』 8: 105-125.
- 김현광. 1998. “한국 천주교의 조상제사 이해에 대한 연구”. 『통일신학연구』 3(1): 1-24.
- 김현숙. 2008. “식민지시대 합덕리의 토지소유관계와 구합덕본당의 농업경영”. 『역사와 현실』 67: 285-316.
- 김현준. 2009. 『한국 개신교에 대한 사회학적 이해-피에르 부르디외(Bourdieu, P) 사회이론의 종교사회학적 함의-』. 서강대학교석사학위논문.
- 김혜경. 2012. 『예수회의 적응주의 선교』. 서강대학교출판부.
- 김호기. 2007. 『한국 시민사회의 성찰』. 아르케.
- 곶칠리움 레지오니스. 1996. 『레지오 마리아 공인 교본』. 대한민국 세나투스 역. 가톨릭출판사.
- 나정원. 2005. “한일합방 이후 한국 가톨릭 지도자들의 국가관 연구”. 『한국 근·현대 100년 속의 가톨릭교회 (중)』. 가톨릭출판사: 365-393.
- 노기남. 1969. 『나의 回想錄: 병인교난에 꽃피는 비화』. 카톨릭출판사.
- 노길명. 1987. “개화기 한국 가톨릭 교회와 국가 간의 관계-한국 교회의 정책, 활동 및 그 결과를 중심으로”. 『가톨릭사회과학연구』 4(1): 57-90.
- _____. 1988. 『가톨릭과 조선후기 사회변동』. 고려대학교민족문화연구소.
- _____. 2005a. 『한국의 종교운동』. 고려대학교출판부.
- _____. 2005b. 『민족사와 천주교회』. 한국교회사연구소.
- 노길명·오경환. 1988. 『가톨릭 신자의 종교의식과 신앙생활』. 가톨릭신문사
- 노용필 2003. “예수성심신학교의 사제 양성 교육”. 『인간연구』 5: 155-181.
- 달레, 샤를르(Dallet, Charles). 1981. 『한국천주교회사(下)』. 안응렬·최석우 역주. 한국교회사연구소.
- 데이비스, 킹슬리·윌버트 무어(Davis, Kingsley & Wilbert E. Moore). 2002. “제2장 계층현상의 몇 가지 원칙”(Some Principles of Stratification). 『사회불평

- 등 기능론: 사회계급과 계층의 전개(I)』. 조희연 역. 한국학술정보.
- 두봉, 르네(Dupont, René). 1992. “제2차 바티칸 세계공의회 개최 배경과 성격”. 『제2차 바티칸공의회와 한국 천주교회』(제2차 바티칸공의회 개최 30주년기념 심포지엄 자료집). 가톨릭정의평화연구소. 1992.09.25.
- 뒤르켐, 에밀(Durkheim, Émile). 2001. 『사회학적 방법의 규칙들』. 윤병철·박창호 역. 새물결.
- 라보아, 후안 마리아(Laboa, Juan Maria). 2014. 『간추린 평신도의 역사』. 김역식 역. 가톨릭출판사.
- 러녹스, 페니(Lernoux, Penny). 1996. 『로마 교황청과 국제정치』. 안규남 역. 한국신학연구소.
- 뢰비, 미카엘(Löwy, Michael). 2012. 『신들의 전쟁: 라틴아메리카의 종교와 정치』. 김향섭 역. 그린비.
- 루카치, 게오르크(Lukács, György). 2005. 『역사와 계급의식』. 박정호·조만영 역. 거름.
- 리처, 조지(Ritzer, George). 2004. 『맥도날드 그리고 맥도날드화』. 김종덕 역. 시유시.
- 마두로, 오토(Maduro, Otto). 1988. 『사회적 갈등과 종교』. 강인철 역. 한국신학연구소.
- 마르크스, 칼(Marx, Karl). 2008. 『자본 I』. 강신준 역. 길.
- 마리오 반 룬(Mario van Loon). 2007. “모든 이의 교회, 진정한 참여 교회”. 『우리신학』 5: 160-179.
- 마키아벨리, 니콜로(Machiavelli, Niccolò). 2015. 『군주론』. 광차섭 역. 길.
- 만, 마이클·존 홀(Mann, Michael & John A. Hall). 2014. 『사라진 권력 살아날 권력』. 김희숙 역. 생각의길.
- 맥과이어, 메레디스 B.(Mcguire, Meredith B.). 1994. 『종교사회학』. 김기대·최종렬 역. 민족사.
- 문규현. 1994a. 『민족과 함께 쓰는 한국천주교회사 I』. 빛두레.
 _____. 1994b. 『민족과 함께 쓰는 한국천주교회사 II』. 빛두레
 _____. 1994c. 『민족과 함께 쓰는 한국천주교회사 III』. 빛두레.

- _____. 2015. 『세상을 통해 본 한국천주교회사』. 성바오로출판사.
- 문양효숙. 2012. “오경환 신부 “어려운 사회교리, 성경으로 시작해야””. 『가톨릭뉴스 지금여기』. 2012.12.13.
- 민경석. 2011. “신뢰 잃은 미국 교회”. 『갈라진 시대의 기쁜소식』 984: 25-31.
- 민아오스딩. 1912. “경문반포”. 『경향잡지』. 한국천주교중앙협의회: 337.
- 박도원. 1985. 『한국천주교회의 대부 노기남 대주교』. 한국교회사연구소.
- 박문수. 1995. “200주년 사목회의의 반성과 전망”. 『시대와 민중신학』 2: 66-75.
- _____. 2000. “제2차 바티칸 공의회와 한국 천주교회”. 『민족사와 교회사』. 한국교회사연구소: 647-687.
- 박상진. 1984. “現代 韓國天主教會와 平信徒運動”. 『韓國教會史論文集I』. 한국교회사연구소: 295-316.
- 박승길. 1998. “미군정의 종교 정책과 기독교의 헤게머니 형성”. 『사회과학연구』 5. 대구효성카톨릭대학교사회과학연구소.
- 박영대. 2008. “신학생 양성의 걸림돌 신학교 기숙생활”. 『갈라진 시대의 기쁜소식』 839: 22-25.
- 박일영. 1988. “1970년대 한국 가톨릭교회의 정의구현운동-사회 참여의 근거로서 그리스도 이해를 중심으로-”. 『현상과인식』 12(3): 9-30.
- 박준영. 2008. “가톨릭 교회 정치세력화의 문제점-정교분리 담론을 중심으로-”. 『종교문화연구』 10: 77-98.
- 박찬승. 2007. “한국전쟁기 합덕면 마을 주민간의 갈등”. 『사회와 역사』 74: 141-176.
- 박찬식. 2007. 『한국 근대 천주교회와 향촌사회』. 한국교회사연구소.
- 방상근. 2000. “일제하 한국 천주교회의 신사 참배에 대한 연구”. 『민족사와 교회사』. 한국교회사연구소: 567-597.
- _____. 2009. “주문모 신부의 입국과 조선교회”. 『한국천주교회사1』. 한국교회사연구소: 311-344.
- _____. 2010. “교회의 정비와 발전”. 『한국천주교회사3』. 한국교회사연구소: 193-247.
- _____. 2013. “최창현의 삶과 신앙”. 『교회사학』 10: 7-38.

- 배세영. 1984. “한국에서의 과리의방전교회의 선교방침(1931-1942)”. 『韓國教會史論文集I』. 한국교회사연구소: 743-767.
- _____. 1991. “과리의방전교회”. 『韓國가톨릭 文化活動과 教會史 : 誠農 崔奭祐 神父 古稀紀念』. 한국교회사연구소.
- 백병선. 2014. “제6장 천주교의 교육·사회·문화 활동”. 『한국천주교회사5』. 한국교회사연구소.
- 베버, 막스(Weber, Max). 1990. 『儒敎와 道敎』. 이상률 역. 문예출판사.
- _____. 1997. 『경제와 사회1』. 박성환 역. 문학과지성사.
- _____. 2006. 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』. 박성수 역. 문예출판사.
- 벤담, 제레미(Bentham, Jeremy). 2007. 『쾌락티콘』. 신건수 역. 책세상.
- 부르디외, 피에르(Bourdieu, Pierre). 1997. 『상징폭력과 문화재생산』. 정일준 역. 새물결.
- _____. 2000. 『재생산』. 이상호 역. 동문선.
- _____. 2005. 『구별짓기上』. 최종철 역. 새물결.
- _____. 2007. “제2장 자본의 형태(The Forms of Capital)”. 『사회자본 -이론과 쟁점-』. 이충한·김선미 역. 그린.
- 부르디외, 피에르·로이 바캉(Bourdieu, Pierre & Loïc Wacquant). 2015. 『성찰적 사회학으로의 초대』. 이상길 역. 그린비.
- 사이토 준이치(齊藤純一). 2009. 『민주적 공공성』. 윤대석·류수연·윤미란 역. 이음.
- 사토 요시유키(佐藤嘉幸). 2014. 『신자유주의와 권력: 자기 경영적 주체의 탄생과 소수자 되기』. 김상운 역. 후마니타스.
- 샤몽, 샤를. 2006. 『성 다블뤼 주교의 생애』. 정현명 역. 대전가톨릭대학교출판부.
- 서강대학교사회문제연구소. 1971. 『한국가톨릭종교사회조사보고서 제II부 질문지조사결과』. 1971.12.01.
- 서공석. 1997. “교회의 쇠신, 또 한 번의 말 잔치?”. 『사목』 217.
- 서동진. 2009. 『자유의 의지 자기계발의 의지: 신자유주의 한국사회에서 자기계발하는 주체의 탄생』. 돌배게.
- 서영표. 2009. 『런던코뮌』. 이매진.
- 서우석. 1993. 『중산층 대형교회에 관한 사회학적 연구』. 서울대학교석사학위논문.

- 서종태. 2000. “병인박해기 신자들의 사회적 배경과 신앙”. 『민족사와 교회사』. 한국교회사연구소.
- 서중석. 2012. “광주항쟁과 천주교회의 진실 알리기”. 『신학전망』 178: 170-212.
- 성염. 2014. “평신도 신학운동 20년, 그 회고와 전망”. 『우리시대, 우리신학을 말하다: 우리신학연구소 창립 20주년 심포지엄&기념식』. 우리신학연구소: 6-15.
- 손희송. 2010. “트렌토 공의회와 제2차 바티칸 공의회에 따른 사제직 이해”. 『가톨릭신학과사상』 65: 11-47.
- 쇠텐스, 클로드(Soetens, Claude). 2008. 『20세기 중국 가톨릭 교회사』. 김정옥 역. 분도출판사.
- 시미즈 도시유키(清水敏行). 2013. 『한국정치와 시민사회』. 백계문 역. 한울아카데미.
- 신광철. 2000. “개항기 천주교회의 선교 정책과 민족 문제”. 『민족사와 교회사』. 한국교회사연구소: 485-507.
- 신재홍. 2000. “식민지 시대 천주교의 항일 독립 운동”. 『민족사와 교회사』. 한국교회사연구소: 509-537.
- 심상태. 1985. 『익명의 그리스도인』. 성바오로출판사.
- _____. 1988. 『그리스도와 구원』. 성바오로출판사.
- _____. 1990. “사제직의 교의신학적 고찰”. 『가톨릭신학과사상』 3: 87-109.
- _____. 2000. 『새천년을 맞는 신앙』. 한국그리스도사상연구소.
- _____. 2005. 『새 세기의 한국천주교회와 신학』. 바오로딸.
- 아도르노, 테오도르·막스 호르크하이머(Adorno, Theodor & Max Horkheimer). 2001. 『계몽의 변증법』. 김유동 역. 문학과지성사.
- 아렌트, 한나(Arendt, Hannah). 1999. 『폭력의 세기』. 김정한 역. 이후.
- _____. 2002. 『인간의 조건』. 이진우 역. 한길사.
- 안중근. 1990. 『안중근의사자서전』. 사단법인 안중근의사 숭모회.
- 안호석. 2010. “사제들의 생활문화에 대한 성찰”. 『신학전망』 171: 337-357.
- 알튀세르, 루이(Althusser, Louis). 1990. 『마르크스를 위하여』. 고길환·이화숙 역. 백의.
- 양인성. 2014. “1891년 대구 로베르 신부 사건 연구”. 『교회사연구』 44: 217-244.
- 에어바허, 위르겐. 2014. 『프란치스코 교황』. 신동환 역. 가톨릭출판사.

- 양춘 편저. 2005. 『사회계층론 서설』. 민영사.
- 여진천 역주. 2009. 『누가 저희를 위로해 주겠습니까?—「황사영 백서」』. 기쁜소식.
- 오경환. 1993. “교회의 목적과 예언자직의 중요성”. 『사목』 179.
- _____. 1994. “공의회 이후의 한국 교회”. 『한국가톨릭대사전 1』. 한국교회사연구소.
- 오데아, 토마스 F. · 자네트 오데아 아비아드(O’Dea, Thomas F. & Janet O’Dea Aviad). 1989. 『종교사회학』. 박원기 역. 이화여자대학교출판부.
- 오세일. 2013. “한국천주교회와 사회참여 영성: 제2차 바티칸 공의회의 정신에서 본 새로운 복음화의 과제”. 『신학과 철학』 22: 115-148.
- _____. 2015. “한국천주교회와 사회 참여: 제2차 바티칸 공의회로 인한 성찰적 근대화”. 『한국사회학』 49(2): 93-123.
- 우리신학연구소. 2015. “가톨릭 여성신학자들과의 대화”. 『우리신학』 11: 165-183.
- 원재연. 2008. “페레올 주교의 조선 입국 후 사목 활동- 김대건 신부 현양 및 양반 중심 교회운영을 중심으로 -”. 『교회사학』 5: 113-167.
- 유광석. 2014. 『종교시장의 이해』. 다산출판사.
- 유홍렬. 1981. 『한국천주교회사 下』. 가톨릭출판사.
- 윤경로. 1990a. “일제의 기독교정책과 조선전도론(I)”. 『기독교사상』 376: 101-113.
- _____. 1990b. “일제의 기독교정책과 조선전도론(I)”. 『기독교사상』 377: 107-125.
- 윤민구 역주. 2000. 『한국 초기 교회에 관한 교황청 자료 모음집』. 가톨릭출판사.
- 윤선자. 1991. “공덕중”. 『교회와 역사』 193.
- _____. 1997. 『조선총독부의 종교정책과 천주교회의 대응』. 국민대학교석사학위논문.
- _____. 2000. “일제의 종교 정책과 교회의 대응”. 『민족사와 교회사』. 한국교회사연구소: 539-565.
- _____. 2001. 『일제의 종교정책과 천주교회』. 경인문화사.
- _____. 2005. 『태평양전쟁 발발 이후 일제의 인적 지배와 그리스도교계의 대응』. 집문당.
- 윤인규. 1997. “1983년 교회법전의 사제 양성 규범”. 『복음과 문화』 8. 137-194.
- 윤정현. 2015. “한국교회의 교회현장 수용에 대한 신학적 전망”. 『Memoria et Spes 제2차 바티칸 공의회 폐막 50주년 기념 국제학술대회』(2015.09.18-19.). 서강대학교신학연구소: 129-156.

- 윤형중. 1999. “다채로운 업적”. 『한알의 밀이 죽지 않고는: 장면 박사 회고록』. 운석기념회 편저. 가톨릭출판사: 409-420.
- 이건만. 2006. “문화적 계급지배와 교육불평등- Pierre Bourdieu 문화재생산이론의 음미”. 『교육사회학연구』 16(2): 111-139.
- 이나시오, 데 로올라(Ignatio, de Loyola). 1995. 『성 이나시오의 영신수련』. 윤양석역. 한국천주교중앙협의회.
- 이승희. 2012. “교회, 새로운 시작이 필요하다. 가톨릭교회의 위기에 대한 신학교수들의 성명서”. 『기쁜소식』 1004.
- 이영춘. 2000. “중국에서의 포르투갈 ‘선교 보호권’ 문제 및 조선 대목구 설정에 관한 연구”. 『민족사와 교회사』. 한국교회사연구소: 159-208.
- 이원규. 2006. 『종교사회학의 이해』. 나남출판사.
- 이원순. 2007. 『소신학교사』. 한국교회사연구소.
- 이완영. 1987. “사제와 수도자와의 바람직한 관계”. 『신학전망』 78: 6-19.
- 이재봉. 1996. “4월혁명, 제2공화국, 그리고 한미관계”. 『제2공화국과 한국 민주주의』. 백영철 편. 나남출판.
- 이제민. 1995a. 『교회-순결한 창녀』. 분도출판사.
- _____. 1995b. “유럽의 교회현실과 한국천주교회의 미래”. 『신학전망』 111: 100-123.
- 임병현. 1993. “Communio로서의 교회”. 『가톨릭신학과사상』 9: 59-98.
- 장동하. 2005. 『개항기 한국 사회와 천주교회』. 가톨릭출판사.
- _____. 2006. 『한국 근대사와 천주교회』. 가톨릭출판사.
- 장면. 1999. 『한알의 밀이 죽지 않고는』. 가톨릭출판사.
- 장명학. 2009. “권력의 이중성: 아렌트와 하버마스의 권력개념을 중심으로”. 『비폭력연구』 1: 69-95.
- 장영민. 2014. “한·미 외교문서로 본 지학순 주교의 민주화운동”. 『기억과 전망』 31: 40-85.
- 전성우. 2013. 『막스 베버 사회학』. 나남.
- 전준봉. 2012. 『한국 교회 사회운동사: 칼빈에게 길을 묻다』. 사)기독교문서선교회.
- 정동훈. 1996. “일제 강점기하의 한국 천주교회와 신사 참배에 관한 고찰”. 『교회사

- 연구』 11: 59-107.
- 정의채. 1983. “한국천주교회 200주년 사목회의 경과”. 『신학전망』 61: 19-104.
- 정중규. 2014. “정의구현전국사제단, 사회 개혁과 함께 교회 쇄신에도 나서야”. 『갈라진 시대의 기쁜소식』 1061: 78-87.
- 정진석. 2007. 『교계제도사』. 가톨릭출판사.
- 조광. 1977. “신유박해의 분석적 고찰”. 『교회사연구』 1: 41-74.
- _____. 1984. “한국 교회사와 세계 교회사”. 『새벽』 92.
- _____. 1988. 『조선후기 천주교사 연구』. 고려대학교민족문화연구소.
- _____. 2010. 『한국 근현대 천주교사 연구』. 경인문화사.
- 조세희. 2014. “사회학적 관점에서 본 제2차 바티칸 공의회 내면화 수준과 사회적 평가”. 『누리와말씀』 35: 309-343.
- 조순기·박영실·최은영. 2008. “한국의 종교인구”. 『한국의 인구·주택: 인구주택총조사 종합보고서』. 은기수·황명진·조순기 편. 통계개발원.
- 조한상. 2009. 『공공성이란 무엇인가』. 책세상.
- 조현범. 2000. “한국천주교회의 빛과 그림자”. 『당대비평』 12: 256-272.
- _____. 2008. 『조선의 선교사, 선교사의 조선』. 한국교회사연구소.
- _____. 2009. “제3장 초기 교회의 활동과 교세의 확산”. 『한국천주교회사1』. 한국교회사연구소: 255-309.
- _____. 2010. “제4장 조선 대목구 설정과 선교사의 입국”. 『한국천주교회사2』. 한국교회사연구소: 203-332.
- _____. 2014a. “브뤼기에르 주교와 포르투갈 선교사들의 갈등”. 『교회사연구』 44: 185-215.
- _____. 2014b. “제2장 조선 대목구의 분할과 정비”. 『한국천주교회사5』. 한국교회사연구소: 65-179.
- _____. 2014c. “제4장 순교 복자의 탄생과 교회의 변화”. 『한국천주교회사5』. 한국교회사연구소: 277-328.
- 조현철. 2014. “그리스도 중심의 원리: 지학순 주교의 삶을 통해 본 교회의 현실 참여의 정당성의 근거”. 『신학사상』 166: 63-103.
- 최기복. 2000. “조상 제사 문제와 한국천주교회”. 『민족사와 교회사』. 한국교회사연

- 구소: 63-106.
- 최병욱. 2012. “교황 사절 코스탄티나의 중국 파견과 동서 문화의 소통”. 『교회사연구』 40: 249-287.
- 최석우. 1975. “골롬바 투옥사건”. 『경향잡지』 1290: 49-51.
- _____. 1984a. “在韓 천주교 선교사의 한국관과 선교 정책”. 『박길진 박사 고회 기념 한국 근대 종교 사상사』. 원광대학교출판국.
- _____. 1984b. “韓國天主教와 로마敎皇廳”. 『韓國敎會史論文集I』. 한국교회사연구소: 715-741.
- _____. 1987. “파리 外邦傳敎會의 韓國進出의 意義 - 한국진출을 전후한 시기의 국가와 교회의 관계를 중심으로 -”. 『교회사연구』 5: 9-31.
- _____. 1994. “安重根의 義學와 敎會의 反應”. 『교회사연구』 9: 97-119.
- 최선혜. 2014. “한국 전쟁기 천주교회와 공산 정권-초대 주한 교황사절 번 주교 (Bishop Byrne)를 중심으로”. 『교회사연구』 44: 359-399.
- 최용규. 1988. “을해·병자 교난기 천주교도의 분석적 고찰”. 『교회사연구』 6: 227-276.
- 최종고. 1984. “第1共和國과 韓國天主教會”. 『韓國敎會史論文集I』. 한국교회사연구소: 837-865.
- 최종철. 1996. “한국 개신교 문화의 형성에 대한 사회사적 고찰(I) -뵘에르 부르디외의 문화사회학 이론의 한국적 적용-”. 『기독교사상』 446: 58-74.
- 최현. 2013. “공동자원 개념과 제주의 공동목장”. 『경제와사회』 98: 12-39.
- 최현중. 2013. “제3장 세속화”. 『21세기 종교사회학』. 다산출판사: 85-113.
- 최혜영. 2006. “제2차 바티칸 공의회 이후 한국 수도 생활의 변화와 쇄신”. 『가톨릭 신학과사상』 55: 217-249.
- 추교윤. 2005. 『한국 민주화 과정에서의 천주교회의 역할: 천주교회의 도덕적 권위를 중심으로』. 고려대학교대학원박사학위논문.
- _____. 2010. “천주교 사회운동의 전개와 특성”. 『한국의 종교와 사회운동』. 이학사: 37-68.
- 카스퍼, 발터(Kasper, Walter). 2009. “친교인 교회: 제2차 바티칸 공의회의 친교 개념에 대한 성찰”. 『신학전망』 164. 주락권 역: 172-194.

- 켈, 메다르트(Kehl, Medard). 1998. 『교회 어디로 가고 있는가?-신학적 시대 진단-』. 이종한 역. 분도출판사.
- 콩비, 장(Comby, Jean). 2012. 『세계 교회사 여행 2 근대·현대 편』. 노성기·이종혁 역. 가톨릭출판사.
- 크레이브, 이안(Craib, Ian). 1989. 『현대사회이론의 조명: 파슨즈에서 하버마스까지』. 김동일 역. 문맥사.
- 푸코, 미셸(Foucault, Michel). 2003. 『감시와 처벌』. 오생근 역. 나남.
- _____. 2004. 『성의 역사 1: 지식의 의지』. 이규현 역. 나남.
- _____. 2010. 『광기의 역사』. 이규현 역. 나남.
- 풀란차스, 니코스(Poulantzas, Nicos). 1994. 『국가, 권력, 사회주의』. 박병영 역. 백의.
- 프란츠, 아우구스트(Franzen, August). 2001. 『세계 교회사』. 최석우 역. 분도출판사.
- 하버마스, 위르겐(Habermas, Jürgen). 2001. 『공론장의 구조변동: 부르주아 사회의 한 범주에 관한 연구』. 한승완 역. 나남.
- _____. 2006. 『의사소통행위이론2』. 장춘익 역. 나남.
- 하승우. 2014. 『공공성』. 책세상.
- 하용삼·문재원. 2011. “공공성과 로컬리티의 재구성-공적영역으로서 주민도서관을 중심으로-”. 『철학논총』 66: 421-451.
- 한국가톨릭농민회. 1999. 『한국가톨릭농민회 30년사』.
- 한스 쾅. 2013. 『가톨릭의 역사』. 배국원 역. 을유출판사.
- 한용희 편저. 1984. 『한국가톨릭인권운동사』. 명동천주교회.
- 한윤식. 2011. “뫼텔 주교의 《서울 대목구 지도서》(Directorium Missionis de Seoul, 1923) 연구”. 『교회사연구』 37: 41-94.
- 함세웅. 1988. “천주교 정의구현 전국 사제단의 역사와 증언”. 『종교신학연구』 1: 261-289.
- _____. 1990. “교회 쇄신을 위한 근원적 성찰-교회 내의 민주화를 지향하며”. 『사목』 132.
- 허동현. 2005. “대한민국 승인을 위한 수석대표 장면의 활동”. 『한국민족운동사연구』 61: 337-375.
- 허원. 1994. 『청말 서양교회의 내지 부동산 조매권과 교안』. 연세대학교박사학위는

- 문.
- _____. 1995. “청말 서양교회의 내지 부동산조매·이용권과 교안”. 『한국기독교역사 연구소소식』 19: 9-15.
- 현택수. 1998. “아비튀스와 상징폭력의 사회비판이론”. 『문화와 권력』. 나남: 101-161.
- 홉스, 토마스(Hobbes, Thomas). 2009. 『리바이어던』. 최공웅·최진원 역. 동서문화사.
- 홍성민. 2004. 『피에르 부르디외와 한국사회: 이론과 현실의 비교정치학』. 살림.
- 홍순호. 1987. “파리 外邦傳敎會 宣敎師들의 韓國進出에 대한 프랑스政府의 態度: 對韓 帝國主義外交政策을 중심으로 (1831~1886)”. 『교회사연구』 5: 33-61.
- 홍태희. 2007. “후자폐적 경제학 운동과 비판적 실재론”. 『경제와사회』74: 284-345.
- 황경훈. 2014. “평신도 운동의 전망: 영성을 중심으로”. 『우리시대, 우리신학을 말하다: 우리신학연구소 창립 20주년 심포지엄&기념식』. 우리신학연구소: 50-81.
- _____. 2015. “철지난 꿈, 두 교황의 반(反)개혁 프로젝트”. 『우리신학』 11: 25-45.
- 황종렬. 2006. “현대 한국 가톨릭교회의 사회정의 활동과 선교 정책”. 『한국 근·현대 100년 속의 가톨릭교회 (하)』. 가톨릭출판사: 11-45.
- 후타르, 프랑스와(Houtart, Francois). 2010. 『종교사회학: 마르크스주의적 관점』. 김항섭 역. 한신대학교출판부.
- 휘너만, 페터(Hünemann, Peter). 2015. 『제2차 바티칸 공의회 문헌 신학 주석 1 교회에 관한 교의 현장 「인류의 빛」』. 신정훈 역. 가톨릭대학교출판부.
- 石井壽夫. 1977. “고종조의 조선 천주교와 그 박해-특히 포도청 등록을 소재로 하여”. 『한국천주교회사 논문선집』 2.

2) 외국논문·단행본

- Benton, Ted & Ian Craib. 2011. *Philosophy of Social Science: The Philosophical Foundations of Social Thought*(2nd edition). New York: Palgrave Macmillan.
- Boff, Leonardo. 1986. *Church: Charism and Power*. New York: Crossroad

- Publishing Co.
- Casanova, Jose. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
- Congar, Yves. 1965. *Lay People in the Church: A Study for a Theology of Laity*. translated by Donald Attwater. London: Geoffery Chapman.
- _____. 2011. *True and False reform in the Church*. translated by Paul Philibert. MN: Liturgical Press.
- DiMaggio, Paul J. & Walter W. Powell. 1983. "The iron cage revisited: Institutional isomorphism and collective rationality in organizational fields". *American Sociological Review* 48: 147-160.
- Giddens, Anthony. 1984. *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.
- Huntington, Samuel. 1991. *The Third Wave: Democratization in the Twentieth Century*. Norman: University of Oklahoma.
- Johnstone, Ronald L. 1975. *Religion and Society in Introduction: The Sociology of Religion*. Englewood Cliffs. New York: Prentice-Hall.
- Lenski, Gerhard E.. 1966. *Power and Privilege: A Theory of Social Stratification*. New York: McGraw-Hill.
- Mann, Michael. 1986. *The Sources of social power volume I: A history of power from the beginning to A.D. 1760*. London: Cambridge University Press.
- _____. 1993. *The Sources of social power volume II: The Rise of Classes and Nation States, 1760-1914*. London: Cambridge University Press.
- _____. 2012a. *The Sources of Social Power: Volume 3, Global Empires and Revolution, 1890-1945*. London: Cambridge University Press.
- _____. 2012b. *The Sources of Social Power: Volume 4, Globalizations, 1945-2011*. London: Cambridge University Press.
- Nuzzi, Gianluigi. 2012. *Sua Santità. Le carte segrete di Benedetto XVI*. Milano: Chiarelettere.
- O'Malley, John. 2008. *What Happend at Vatican II*. Belknap Press.
- Vernon, Glenn M. 1962. *Sociology of Religion*. New York: McGraw-Hill.
- Weber, Max. 1963. *The Sociology of Religion*. translated by Ephraim Fischhoff. Boston: Beacon Press.
- _____. 1967. *From Max Weber: Essays in Sociology*. edited by Hans Gerth and Wright Mills. Oxford: Dxford University Press.

- _____. 1968. *Economy and Society*. New York: Bedminster Press.
- _____. 1976. *Wirtschaft und Gesellschaft*. edited by Johannes Winckelmann. Tübingen: J.C.B Mohr.
- Wright, Eric O.. 1994. *Interrogating Inequality: Essays on Class Analysis, Socialism and Marxism*. London: Verso.
- Yinger, J. Milton. 1970. *The Scientific Study of Religion*. New York: The Macmillan Co.

3) 신문 · 잡지 · 인터넷 기사

- 가톨릭시보. 1956. 『가톨릭시보』 167. 1956.05.06.
- _____. 1960. “張勉 요한氏 國務總理에”. 『가톨릭시보』 243. 1960.08.28.
- _____. 1961. “재건국민운동 천주교 서울교구 촉진회 결성”. 『가톨릭시보』 296. 1961.09.24.
- _____. 1967. “주교회의에 건의한다”. 『가톨릭시보』 573. 1967.06.18.
- _____. 1971. “원주교구 교서에 붙여”. 『가톨릭시보』 796. 1971.12.19.
- 가톨릭청년사. 1947. 『가톨릭 청년』 1947년 9월호.
- _____. 1948a. 『가톨릭 청년』 1948년 4월호.
- _____. 1948b. 『가톨릭 청년』 1948년 5월호.
- _____. 1948c. 『가톨릭 청년』 1948년 7월호.
- _____. 1948d. 『가톨릭 청년』 1948년 3월호.
- 강재형. 2014. “[말글살이] 8월의 크리스마스”. 『한겨레』. 2014.08.17.
- 강한. 2014. “의정부교구, 사회사목과 소통 강화.” 『가톨릭뉴스지금여기』. 2014.11.14.
- _____. 2015a. “꽃동네, ‘노기남 센터’ 완공”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2015.08.17.
- _____. 2015b. “교회는 이윤추구 사업 멈춰야”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2015.12.08.
- 김근수. 2015. “인터뷰 9회 공지영 작가-새벽미사는 최고의 은총”. 『가톨릭프레스』. 2015.08.12.
- 김남수. 2001. “[다시 태어나도 이 길을 - 은퇴 사제의 삶과 신앙] 수원교구 김남수 주교 (2)”. 『가톨릭신문』 2273. 2001.11.04.

- 김봉현. 2007. “김수환 추기경도 제주군사기지 반대”. 『제주의 소리』. 2007.06.28.
- 김수중. 2014. “강화도 심도직물 해고투쟁 도운 김수환 추기경”. 『오마이뉴스』. 2014.08.19.
- 김윤근. 2010. “5·16군사혁명과 오늘의 한국 36”. 『한국장로신문』. 2010.12.18.
- 김지연. 2009. “김수환 추기경의 웃음과 눈물”. 『연합뉴스』. 2009.02.16.
- 남정률. 2009. “교회 지키기 위한 최소한의 행위: 서울대교구 노기남 대주교 친일 관련 이의 공문”. 『평화신문』 1035. 2009.09.13.
- 류세나. 2007. “민중화 성지 명동성당이 변했다”. 『매일일보』. 2007.11.23.
- 리길재. 2014. “양 냄새 나는 착한 목자가 되세요”. 『평화신문』 1264. 2014.05.11.
- 문양효숙. 2012. “오경환 신부 “어려운 사회교리, 성경으로 시작해야””. 『가톨릭뉴스 지금여기』. 2012.12.13.
- _____. 2013. “지학순 주교 “영혼구제만 애쓰는 교회, 골동품으로 남는다””. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2013.12.17.
- 박기용 · 전진식. 2014. ““연평도 발언 논란’ 박창신 신부 강론 전문 살펴보니...”. 『한겨레』. 2013.11.24.
- 박동호. 2009a. “사제의 권위, 어디에서 오는가?”. 『경향잡지』 101(4). 한국천주교중앙협의회: 47-52.
- _____. 2009b. “교회다움의 상실과 쇠신: 왜곡된 권력과 지배와 순종을 타파하자”. 『경향잡지』 101(10). 한국천주교중앙협의회: 43-48.
- 박문수. 2010. “요즘 같은 시대에 사제는 어떻게 살아야 하는가?”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2010.04.09.
- 박종인. 2015. “교황문헌의 종류는?”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2015.07.01.
- 박지순. 2014. “103위+124위=성숙한 신앙”. 『가톨릭신문』 2891. 2014.04.20.
- 백민관. 2002. “[다시 태어나도 이 길을 - 은퇴 사제의 삶과 신앙] 서울대교구 백민관 신부 (1)”. 『가톨릭신문』 2285(2002.02.03.).
- 배선영. 2015a. “인천, 국제성모병원, 노조에 화살”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2015.07.08.
- _____. 2015b. “본당수녀, 존재 의미는 무엇?: 광주대교구 봉헌생활 토론”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2015.11.16.

- _____. 2015c. “지금 한국, 조선적 지배체제 여전: 기쁨과희망사목연구원 심포지엄”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2015.11.10.
- _____. 2015d. “여장연 “사회정의 헌신” 다짐”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2015.10.27.
- _____. 2015e. “대구대교구, ‘공의회 학교’ 처음 열어”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2015.07.30.
- 송창석. 1998. “골프장 내놔: 팔공컨트리클럽 소유권 송사 벌이는 매일신문...재단인 대구대교구도 가세”. 『한겨레21』 203. 1998.04.16.
- 안영배. 2001. “한국가톨릭의 보수화 바람”. 『월간 말』 56: 76-81.
- 어수갑. 2015. “주교의 구속과 사제단 결성”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2015.07.01.
- 연합뉴스. 2005. “천주교정의구현사제단 사학법 찬성 성명(종합)”. 『연합뉴스』. 2005.12.19.
- _____. 2014. “염수정 추기경 “세월호 아픔 이용해선 안돼””. 『연합뉴스』. 2014.08.26.
- 오마이뉴스. 2008. “서울대교구 “9월 1일까지 본당서 떠나라” 촛불사제 전중훈 신부 ‘원치않는 안식년.’” 『오마이뉴스』. 2008.08.21.
- 온라인뉴스팀. 2013. “박 대통령 “국민 분열 야기하는 일들 용납 않을 것””. 『한겨레』. 2013.11.25.
- 윤공희. 2015. “숨 가쁜 시대를 살아 온 ‘빛고을의 대부’-윤공희 대주교와의 ‘만남’”. 『기쁨과희망』 15: 106-137.
- 이상호. 2015. “교황, 호화 생활 브라질 대주교와 성추행 책임 멕시코 주교 해임”. 『가톨릭프레스』. 2015.07.21.
- 이승록. 2007. “신부·수녀, “왜 우리가 경찰에 연행됐지요?””. 『제주의소리』. 2007.04.13.
- 이연숙. 2005. “서울대교구 생명위원회 출범...생명운동 중심으로 역량 집중”. 『평화신문』 842. 2005.10.16.
- 이완규. 2015a. “경찰, 성당 안에 들어와-인천성모병원 운영하는 인천교구, 경찰은 시설보호요청 받았다고”. 『가톨릭프레스』. 2015.08.25.
- _____. 2015b. “성타(聖打).. 가톨릭 신학생에 몽둥이질 웬 말인가”. 『가톨릭프레스』. 2015.07.28.

- 임아영. 2014. “서소문, 역사문화 공원이냐 천주교 성지냐”. 『경향신문』. 2014.11.20.
- 장세환. 1988. “광주항쟁 진상폭로에 양심 공권력 개입 인상 박창신 신부 테러범 8년째 못잡아”. 『한겨레』. 1988.09.28.
- 정세라. 2014. “교황 “인간의 고통 앞에서 중립을 지킬 수는 없습니다””. 『한겨레』. 2014.08.19.
- 정진석. 2005. “배아줄기세포 연구는 반 생명 행위.” 『평화신문』 827. 2005.06.19.
- 정현진. 2014. “세월호 희생자 기억하는 304번의 미사 시작”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2014.12.03.
- _____. 2015a. “인천성모병원 노사 갈등 악화”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2015.08.24.
- _____. 2015b. “본당 사목지표 개발 중 한국가톨릭사목연구소, 4대 현장 실현 목적”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2015.11.18.
- 조규만. 2015. “성령과 악령을 구별하는 법, 겸손”. 『서울주보』 1996. 천주교서울대교구: 2.
- 조현. 2014. ““단식중인 세월호 유족들 내쫓고 시복식 거행할 수는 없다””. 『한겨레』. 2014.08.12.
- _____. 2015. “한국 주교단 만난 교황 “세월호 문제 어떻게 됐나””. 『한겨레』. 2015.03.10.
- 주영재. 2014. “교황, 마피아 본거지 찾아 “교회에서 마피아 파문””. 『경향신문』. 2014.06.22.
- 지요하. 2014. “염수정 추기경님, 중립을 지키십시오”. 『오마이뉴스』. 2014.09.04.
- 최진. 2015. “대사관 찾아와도 외면하는 교황대사”. 『가톨릭프레스』. 2015.10.17.
- 특별취재반. 1988. “다큐멘터리 5共의 言論受難 <9> 小社가 大社삼킨 묘한 「地方紙 통폐합」”. 『동아일보』 1988.11.05.
- 편집국. 2015a. “교황청 정평위 토소 주교가 지역 주교로 가는 까닭: 교황의 교황청 개혁정신에 충실하기 위해”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2015.01.21.
- _____. 2015b. “평신도, 가정평의회 통합”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2015.10.23.
- _____. 2015c. “교황, 발도파에 사죄: 과거 이단 규정, “비그리스도교적 행위 했다””. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2015.06.23.
- 한상봉. 2008. “레오나르도 보프, 사제에서 평신도로 승격된 카리스마”. 『가톨릭뉴스

- 지금여기』. 2008.11.24.
- _____. 2010a. “1960년대 한국교회, 처음 노동문제 관심-강화 심도직물 사건”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2010.07.11.
- _____. 2010b. “안중근을 배신한 교회, 참회 없이 칭송만..”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2010.03.23.
- _____. 2010c. “권력의 아성에서 탈출하는 교회, 대구대교구-대구와 대구대교구, 박정희와 이효상 그늘에서 이젠 벗어나야”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2010.06.30.
- _____. 2010d. “5.16 군부정권에 대한 교회의 정치적 편입”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2010.05.28.
- _____. 2010e. “1960년대 한국교회, 바티칸공의회를 두고 설왕설래”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2010.06.15.
- _____. 2010f. “최기식 신부 구속사건”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2010.12.08.
- _____. 2010g. “천주교 사제 수도자, 교회사상 최대규모의 4대강 반대 서명”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2010.05.15.
- _____. 2010h. “대구대교구 설정 100주년, 성령강림사건 발생하려나”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2010.08.01.
- _____. 2011. “정양모 신부, 임의 핏에 넘어가 행복하게 살아온 생애”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2011.06.09.
- _____. 2012a. “냉담자 생기는 이유.. 사회정의 부르짖으면서 교회 내부는 정의롭지 못한 탓”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2012.10.17.
- _____. 2012b. “이체민 신부, “성직자들의 의식이 먼저 깨어나야””. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2012.09.24.
- _____. 2013a. “교황, ‘새 주교 후보자는 군주가 아니라 목자여야...’”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2013.06.24.
- _____. 2013b. “교황 프란치스코, 교황청의 관료주의 강력 비판”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2013.10.07.
- _____. 2014a. “프란치스코 교황 선출 1주년 기념 심포지엄...<복음의 기쁨>과 한국교회”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2014.02.18.
- _____. 2014b. “교회쇄신 없는 ‘광화문 시복식’추진, 몰염치하다”. 『가톨릭뉴스지금여기』.

- 여기』. 2014.03.21.
- _____. 2014c. “천주교 평신도, 새 추기경에게 “가난한 이들 위한 추기경 되어 달라”- 가톨릭행동 추기경 청원 서명에 7,576명의 평신도 참여…교황에게 전달 예정”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2014.01.14.
- _____. 2014d. “신학교에서 배제되는 평신도 신학자”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2014.06.09.
- _____. 2015. “오카모토 가네하루, 노기남 대주교 센터라니”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2015.08.21.
- 한수진. 2013. “한눈에 보는 국정원 사태 천주교 시국선언 현황(7보)”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2013.09.11.
- 함세웅. 2010. “긴박한 교회쇄신, 권위주의에서 벗어나기”. 『가톨릭뉴스지금여기』. 2010.11.04.
- 홍여진 · 신승진 · 정지성. “명동성당, 소망교회도 비정규직 줄줄이 해고”. 『뉴스타파』. 2015.01.09.
- Fortune Editors. 2014. "The World's 50 Greatest Leaders (2014)". *FORTUNE*. 2014.03.20. <http://fortune.com/>
- Grimm, Bill. 2013. *For Pope Benedict, dreams did not come true*. *UCANEWS.COM*. 2013.02.12. <http://www.ucanews.com>

Abstract

A Study on the Formation and Transformation of Structure of Domination in Korean Catholic Church:

Sociological Review for The Renewal of Korean Church

Kim, Seon-Pil

Department of Sociology

Graduate School

Jeju National University

This paper is a study on the Formation and Transformation of Structure of Domination in Korean Catholic Church. In other words, it analyzes structures of domination between the clergy and laity, Papacy and Korean Church, Korean Church and State. So this paper would understand Korean Church and provide a implication for the renewal.

The results in this study are like below. Firstly, a exclusive clerical centralism have been made between the clergy and laity. This type is a form that the clergy exclusively manage the church except the laity. Secondly, a strong roman centralism have been made between Papacy(Vatican) and Korean Church. This type is a form that Korean Church obey Papacy's orders as it is. Thirdly, there is no structure of domination. Because states in the Korean Peninsula have been

changed with frequency.

Korean Church's attitude is made by these structures. For example, Korean Church's social engagement had decreased since 1987. But it has increased since the middle of 2000. These phenomena are the result of the structures' change.

This study suggests that understanding and renewing the Korean Church should not deal with one perspective, but multiple perspectives.

Key words: Korean Catholic Church, structure of domination, power, clergy, laity, Papacy, Vatican, relations between the Church and the State, Ecclesiology, Second Vatican Council, renewal of the Church, social engagement

Student Number: AD20120902