

● 대중문화와 영성

최성수 박사(장신대 강사)

1. 들어가면서

‘영성(spirituality)’은 기독교적인 배경에서 유래되었지만 그동안 다양한 의미변화의 과정을 거쳤다. 철학에서는 비물질적인 것을 의미하는 개념으로 특별한 인식방식에 의해서만 인식되는 존재방식을 가리키며, 경우에 따라서는 육체적인 것의 본질을 지칭하기 위해 사용되었다.¹⁾ 오늘날에는 놀랍게도 비의적인(esoterical) 의미에서, 문화와 사회 속에서, 정치 현장에서 구체적으로 실천되고 있으며²⁾, 심지어 과학적 맥락에서도 회자될 정도다.³⁾ 세속적인 삶에서 벗어나 하나님에게 헌신하는 삶을 함축하고 있는 영성의 의미로부터 너무 벗어나 있다는 느낌을 받는다. 영성 이해에 대해 관심을 보인 분야에서 제시된 설명들은 다양성을 넘어 그 쓰임새에 있어서 심한 혼돈의 양상을 보이고 있다. 오히려 “영적으로 둔감한 시대”⁴⁾로 인식될 정도이다. 나중에 살펴보겠지만, 이런 현상은 ‘대중문화와 영성’이라는 주제가 양자, 곧 ‘문화와 영성’의 본질적인 상관관계로 인해 당연하게 받아들여지기보다 오히려 하나의 문제로 여겨지는 가장 큰 이유이다.

그렇다면 대중문화에서 ‘영성’은 어떤 의미에서 사용되는가? ‘대중문화와 영성’에 대해 듣거나 말하는 사람들은 흔히 ‘대중문화와 종교의 관계’를 떠올린다. 대중문화의 종교적 성격이나 혹은 대중문화 안에 종교적인 상징이나 현상, 혹은 의미들이 사용되는 경우이다. 특히 이것들이 영향력 있는 대중문화에서 비중이 있는 위치를 점유하고 있을 때, 영성은 하나의 이슈로 등장한다. 예컨대 1990년에 개봉된 <사랑과 영혼>이 개봉되었을 때 보인 한국기독교의 반응과 같은 것이다. 다른 어떤 종교보다도 기독교는 대중문화 영성에 대한 반응에 있어서 지나칠 정도다. 관심의 수준을 넘어 나타나는 염려와 근심은 대체로 대중문화에 대한 인식의 정도에 비례하는데, 이는 대중문화가 그만큼 우리 생활에 깊숙이 침투해 들어왔고 또 강한 영향력을 갖고 있다는 사실을 확인해준다. 대중문화는 대중들의 소비패턴과 생각들을 비슷하게 만드는 힘을 갖고 있어서 대중문화의 위력은 생산보다는 소비과정에서 잘 나타난다. 단 한 번의 충격적인 감응이 걸잡을 수 없는 결과로 이어질 수 있다.

함석헌은 “현대의 종교는 극장에 있다.”⁵⁾고 말했다. 오늘날 극장은 인터넷이나 매스미디어

1) A. Solignac, *Spiritualität*, Art. HWP 9, 1415-1422.

2) Karl-Friedrich Wiggermann, *Spiritualität*, Art. TRE 31, 708-717.

3) , Fritjof Capra, *Belonging to the Universe*, 김재희 옮김, 『신과학과 영성의 시대』 (서울: 범양출판부, 1997).

4) Danah Zohar.Ian Marshall, *SQ-Spiritual Intelligence The Ultimate Intelligence*, 조혜정 역, 『SQ 영성지능』 (서울: 룩스, 2000), 34.

5) 함석헌, “씨알교육”, 『들사람 열』 (함석헌 전집 2, 파주: 한길사, 2009), 438.

와 함께 현대인들에게 광장의 의미를 갖는다. 실제 광장에서의 소통보다는 생동감이 다소 떨어지지만, 극장은 현대인의 놀이터이면서 소통의 공간이며, 문화가 생산되거나 소비되는 실천의 장이며, 심지어 종교경험이 일어날 수 있는 곳이기도 하다.⁶⁾ 함석헌의 말은 대중문화와 영성의 관계를 단적으로 표현하고 있다고 생각한다.

지금까지 대중문화와 영성의 관계는 ‘기독교와 영화’, ‘기독교와 문학’, ‘기독교와 음악’, ‘기독교와 미술’, ‘기독교와 스포츠’, ‘기독교와 과학’ 등과 같은 주제 하에 다뤄져왔다. 이것은 기독교 영성의 의미를 주도적인 대중문화 속에서 재확인하려는 의도나 대중문화를 기독교적인 삶의 자리에서 유용하게 활용하면서 세상과 소통하려는 의지의 표현이다. 대체로 대중문화를 기독교적인 맥락에서 해석하고 활용하고 있을 뿐, ‘대중문화의 영성’, 곧 대중문화가 생산하고 또 함의하고 있는 영성을 주제로 다룬 글들을 찾아보기가 쉽지 않다.⁷⁾

영성 이해와 관련된 혼돈에는 영성을 강조하면서도 일치된 견해를 제시하지 못하고 있는 기독교의 책임이 없지 않으며, 이는 동시대인으로서 기독교인에게 네 가지를 환기시킨다. 첫째, 영성의 범람을 함께 경험할 수밖에 없는 상황에서 높은 영적 분별력을 요구하는 것이고, 둘째, 정체불명의 영성의 침투로 인해 일어날 수 있는 혼합주의, 곧 정체성 위기에 현명하게 대처해야 하며, 셋째, 영성에 대한 바르고 일치된 이해를 모색하고, 넷째, 영성의 위기에 직면한 이 시대를 바른 영성으로 인도할 과제에로의 부름이다.

이런 요구들을 고려해 볼 때 최우선적인 과제는 영성에 대한 바른 이해이다. 기독교적인 영성이해는 물론이고 세속적 의미에 대한 탐구 역시 간과되어서는 안 된다. 왜냐하면 기독교 신학의 전개는 언제나 세속적인 도전이나 침투에 반응하면서 이루어졌기 때문이다. 기독교 문화와 기독교 영성의 관계는 대중문화와 영성의 관계에서도 동일하게 적용된다. 다시 말해서 대중문화의 생산과 소비, 그리고 재생산에 있어서 견인차 역할을 하는 것은 영성이라는 말이다. 대중문화는 말이고, 영성은 말을 이끌고 가는 힘이며 목적지에 해당된다. 영성에 대한 분명한 의식이 없다면, 말 위에 올라타고 있는 사람이 어디로 갈 것인지를 정하지도 않은 채 말에 자신을 맡기는 사람과 같다. 따라서 대중들의 욕구와 그들의 꿈과 이상과 좌절을 비판적으로 이해하기 위해 그리고 기독교의 문화운동의 올바른 실천을 위해 대중문화의 영성에 대한 분석은 매우 중요하다. 기독교의 공적책임(publicity)을 실천할 하나의 영역이기 때문이다. 그렇다면 대중문화의 ‘영성’은 무엇인가?

대중문화는 사회 안에서 일상을 살아가는 대중의 생명활동과 그들의 상상력으로 인해 자연스럽게 형성되는 것이나 매스미디어의 발달에 힘입은 바가 크다. 대중에 의해 직접 생산되지는 않는다 해도, 누구나 쉽게 접할 수 있는 문화이다. 테크놀로지, 즉 매스미디어 의존도가 높아져서 mass culture라 하고, 문화에 대중적 가치와 관심과 욕구가 반영되며 대중의 소비를 지향

6) Robert K. Johnston, *Reel Spirituality: theology and film in dialogue*, 역, 『영화와 영성』(서울: IVP, 2003); 최성수, 『영화관에서 만나는 하나님』(대전: 이화출판사, 2005); C. Marsh & G. W. Ortiz(ed.), *Exploration in Theology and Film: An Introduction*, 김도훈 역, 『영화관에서 만나는 기독교 영성』(서울: 살림, 2007).

7) 신국원은 『신국원의 문화 이야기』(서울: IVP, 2002)에서 문화의 영성을 종교성과 구분하여 사용하고 있는데 문화의 영성을 “문화저변에 깔려 있는 방향적 원리”(80)라고 본다. 형식적으로는 양자가 서로 구분되는 듯이 말하고 있지만, 실제로는 종교성과 영성을 구별 없이 사용하고 있다.

하면서 대중의 정서와 이상을 담고 있기 때문에 popular culture라 불리기도 한다.⁸⁾ 과거 대중문화가 비판받고 폄하되었던 가장 큰 이유는 대중문화에 소비적 기호만이 있을 뿐, 비판적이고 저항적인 성격과 생산적인 기호는 부재하였기 때문이었다. 그러나 이제는 19세기 말부터 본격화된 문화계급적인 관점에서 대중을 미성숙하고 덜 계몽된 존재로 평가절하 했던 시대는 지났고, 대중은 “스스로 자신의 미래를 결정지을 수 있는 권리를 가진 인간”⁹⁾으로 정의된다. 변방에서 중심으로 이동한 후, 곧 대중문화시대가 되면서 사람들은 대중문화를 예술과 차별하여 연예로만 규정하지는 않는다. 많은 것이 뒤섞여 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고, 이미 오래 전에 아도르노(Theodor W. Adorno)와 호르크하이머(Max Horkheimer)와 같은 프랑크푸르트학파에 의해 지적된 바와 같이, 대중문화는 이윤추구와 깊은 관계를 갖고 있기 때문에 상품화되고 또 자본주의 논리에 휘둘릴 가능성이 크다. 그러나 예술과 연예의 구분을 위한 특별한 이유가 현존하지 않는 한, 오늘날에는 일반적으로 대중문화 안에 양자 모두를 포괄하는 경향이 있다.

본 논문은 ‘대중문화와 영성’¹⁰⁾이라는 큰 틀에서 ‘대중문화의 영성’을 분석하고, 기독교 신학의 과제를 제시하는 것을 목적으로 한다. 본 논문에서는 다음의 질문들이 다뤄질 것이다: 대중문화 속 영성의 본질은 무엇인가? 종교, 특히 기독교에서 말하는 영성과 동일한가, 다르다면 어떻게 다른가? 기독교 신학은 대중문화의 영성과 관련해서 어떤 과제를 인식해야 하는가? 영성의 문제를 다룰 때 대중문화의 종교적인 성격을 각인하는 뉴에이지 운동만을 연상하지만, 필자는 오히려 대중문화 자체가 종교적인 성격(영성)을 갖고 있음을 지적해보고자 한다.

2. 본론

1) 대중문화는 무엇을 추구하는가

대중문화의 영성적 차원을 최근에 가장 분명하게 주장하고 또 가장 실용적인 맥락에서 활용하고 있는 사람은 아마도 론다 번(Rhonda Byrne)이 아닐까 생각한다. 그녀는 삶과 죽음의 의미, 인간의 성공과 실패, 기쁨과 슬픔, 행복과 불행 등과 같은 궁극적인 문제에 대해 오랜

8) 대한 일반적인 이해와 속성, 그리고 그것의 계급주의적인 갈등과 다양한 대중문화 이론들 대해서는 다음의 글들을 참고: 김창남, 『대중문화의 이해』(서울: 한울아카데미, 전면개정판, 2010), 34; 강준만, 『대중문화의 결과 속1』(서울: 인물과 사상, 1999-2006), 21-23; 탁현민, 『상상력에 권력을』(서울: 더난출판사, 2010). 원용진, 『대중문화의 패러다임』(서울: 한나래, 1996).

9) 탁현민, 『상상력에 권력을』, 위의 글, 5. 대중에 대한 이해와 관련해서 빼놓을 수 없는 변화는 대중의 구성층이 청년 이상 성인층에서 청소년 층으로 확대되고 있는 것이다. 최근에는 초등학교 학생들도 주요 소비층에 포함될 정도다. 이들에게서 무비판적인 소비행위가 나타나고 있지만, 인터넷을 통해 적극적인 비판도 서슴지 않는다.

10) Bruce D. Forbes는 "Introduction: Finding Religion in Unexpected Places", Bruce D. Forbes & Jeffrey H. Mahan(ed.), *Religion and Popular Culture in America*(Berkeley & Los Angeles: Univ. of California Press. Ltd., 2000)에서 대중문화와 종교의 관계를 네 가지 유형으로 구분한다: “대중문화 속의 종교(Religion in Popular Culture)”, “종교 속의 대중문화(Popular Culture in Religion)”, “종교로서의 대중문화(Popular Culture as Religion)”, “종교와 대중문화의 교섭(Religion and Popular Culture in Dialogue)”. 다음의 글에서 간접인용: 전명수, 『뉴에이지 운동과 한국의 대중문화』(서울: 집문당, 2009), 55. 이에 비해 전명수는 네 가지 유형을 “종교 속으로의 대중문화 편입”, “대중문화 속으로의 종교 편입과 종교로서의 대중문화”, “종교와 대중문화의 대화와 갈등”으로 재구성한다. (58)

시간 동안의 탐색 작업에서 얻은 결론을 『시크릿』이라는 제목으로 발표했다.¹¹⁾ ‘비밀’이란 그동안 소수의 사람들에게만 알려진 것이라고 하는데, 그녀는 이것을 소위 ‘끌어당김의 법칙’으로 해석한다. 세계는 통일체이며 상호유기적인 관계를 갖는다는 전제하에 긍정적인 사고가 긍정적인 결과를 가져온다는 것이다. ‘시크릿’의 기초는 세상이 하나의 힘에 의지하고 있으며, 세상일은 하나의 법칙에 따라 일어난다는 것이다. 뿐만 아니라 긍정적인 사고는 인간의 잠재력을 깨울 뿐만 아니라, 의미를 발견하게 해주고, 결과적으로 ‘부와 성공’을 이루고, 그리고 인간관계와 정신을 치유하기까지 한다고 주장한다. 그녀의 주장은, 인생에 회의와 절망을 느끼고 있고, 높은 자살률을 기록하고 있으며, 섹스나 폭력과 같이 말초신경을 자극하는 행위에 쉽게 빠져들고, 알코올과 약물 의존도가 점점 높아지고, 신비주의에 탐닉하는 경향이 매우 높은 현실에 비추어 볼 때, 현대인들에게 매우 환영받을 충분한 이유를 갖는다. 이런 사회 병리적인 현상들을 룬다 번은 비밀을 깨닫고 실천하지 못한 결과로 설명한다. 사람들이 ‘시크릿’에 열광하는 이유는, 첫째, 삶에 의미가 있음을 깨닫게 해주고, 둘째, 사람들로 하여금 자신에게 무한한 잠재력이 있다는 사실을 심리학과 과학적인 증거들을 통해 확인시켜줄 뿐만 아니라 그에 따른 임상사례들을 제시해주며, 셋째, 사람들로 하여금 자신들이 원하는 것들을 성취할 수 있다는 자신감을 심어주기 때문이다.

또한 이미 오래 전에 많은 논란을 불러일으켰던 제리 주커의 <사랑과 영혼>(1990)을 위시해서 최근 몇 년 동안 문화계 소식에서 많은 관심이 주목되었던 작품들의 목록들 가운데 특히 영성의 문제로 논란의 중심에서 회자되고 있는 작품들은 다음과 같다. 오쇼 라즈니쉬의 『배꼽』(1992), 바바 하리 다스의 『성자가 된 청소년』(1999), 무라카미 하루키의 『1Q84』(2009), 베르나르 베르베르의 『파라다이스』(2010), 『신』(2009), 『뇌』(2006), 그리고 조앤 K. 롤링의 『해리포터 시리즈』, 댄 브라운의 소설들 『다빈치 코드』(2008), 『천사와 악마』(2008), 그리고 음악에서는 무드음악 혹은 환경음악, 무공해 음악 등으로 불리는 작품들이 있는데, 고전음악이나 포크 음악 등 여러 장르의 음악을 고루 융합시킨 연주음악 들이 많다. 대표적인 연주자로는 피아노 연주가 이루마, 피아니스트 조지 윈스턴, 플롯 연주자 폴 혼, 하프 연주자 안드레아스 폴렌바이더 등이 있다. 우리에게 익숙하게 연주되는 것으로는 이루마(Yiruma)의 “Kiss the Rain”, “Maybe”, Acoustic Cafe의 “Last Carnival”, 스티브 바라캣(Steve Barakatt)의 “Rainbow Bridge”, “Flying” 등이 있다. 영화에는 조지 루카스의 <스타워즈 시리즈>(1977ff), 로저 알러스와 립 민코프의 <라이언 킹>(1994), 로버트 저메키스의 <베어울프>(2007), 테리 길리엄의 <파르나서스 박사의 상상극장>(2009), 로베르트 슈벤트케의 <시간여행자의 아내>(2009), 그리고 대중들의 폭발적인 관심을 받았던 제임스 카메론의 <아바타>(2009) 등의 각종 판타지 작품들이다.

이들 작품들은 영성의 세계로 알려져 있는 주제들, 즉 동서양 영성의 퓨전, 인간과 자연의 신비로운 친화, 의식의 세계에 대한 초월적 경험, 원시반본 사상, 뇌의 세계와 현실의 상관관계, 실제와 허구의 일치, 상이한 공간에서 일어나는 동시적인 사건, 데자뷰 현상, 유기체의 무의식적인 상호근접성, 인간의 초월적인 잠재력, 반기독교적인 혹은 기독교의 가르침을 왜곡할 위험이 있는 메시지를 담고 있는 주제들을 다루면서 인간의 본질과 삶, 그리고 세계의 의미 등

11) Rhonda Byrne, *The Secret*,

윤희, 『시크릿』(서울: 살렘Biz, 2007).

을 탐색하고 있다.

최근에 대중문화에서 만화의 인기는 전과 비교할 수 없을 정도다. 만화에 대한 편견으로 인해 아직은 일부 마니아들에 제한되어 있다는 느낌을 받지만, 인터넷 상에서 많은 인기를 누리고 있고, 만화관련 논문들의 수가 증가하고 있으며, 그 깊이도 더해가고 있다. 이미지를 통한 소통이 일반화되면서 만화적인 사유와 소통을 즐기는 사람들도 늘어나는 추세다. 이제는 대학에서 정규 과목으로 인정받고 있으며, 또한 오늘날 게임의 캐릭터나 영화 혹은 드라마의 대본으로 거듭날 정도로 많은 이목을 끌고 있다. 일본에서 일어난 열풍이 우리나라에까지 전달된 것이고, 또 인기 만화의 상당수가 일본만화라는 사실을 알게 된다면 다소 씁쓸한 일이지만, 어쨌든 만화는 더 이상 오락만의 의미를 갖지 않는 대중문화로서 그리고 하나의 예술로서 자리를 잡아가고 있다. 이현세의 『공포의 외인구단』(1982)은 당시로서는 상상하기 쉽지 않은 30만부 이상의 판매량을 올렸는데, 이것에 대해 이현세는 다음과 같이 평가했다. “마침 프로야구가 출범한 지 얼마 되지 않았고 5공 치하에서 대중들이 깊은 패배주의에 빠져 뭔가 대리 만족의 대상을 찾고 있었다는 등의 외부적 요인이 크게 작용했기 때문”이다.¹²⁾ 게다가 사회가 복잡해지면서 대중들이 철학이나 이념적인 텍스트를 통해서 이상을 품는 일이 쉽지 않게 되었을 때, 만화는 비교적 간편한 방식으로 대중들의 이상을 대변해줄 수 있었다. 이러한 기능을 강준만은 만화의 “꿈꾸기” 기능으로 표현한다.¹³⁾ 만화에 대한 높아진 관심은 결국 불만족스런 현실에 대한 대안을 추구하려는 현대인들의 욕망이 반영된 것이고, 이것은 삶의 의미와 꿈을 향한 노력의 하나라는 것을 알 수 있다.

광고는 더 이상 제품의 품질을 내세우지 않는다. 상품이 얼마나 실용적인지, 질적으로 얼마나 좋은지를 소개하는 의미의 광고, 오직 눈과 귀와 머리를 사로잡으려는 광고는 더 이상 주목을 끌지 못하기 때문이다. 구매의욕을 높이고 마음을 사로잡는 광고는 놀라운 상상력으로 계산된 이미지를 소비하도록 부추긴다. 제품과 전혀 상관없는 이미지를 차용한다. 대중의 감정을 흥분시키고 자존심을 건드린다. 대중의 꿈을 대신해줄 수 있을 것처럼, 욕구와 필요를 채워줄 수 있을 것처럼 꾸민다. 대중의 욕망까지도 생산해 대중으로 하여금 상품이 아닌 이미지를 소비하도록 고무한다. 이미지 소비를 조장하는 광고 역시 현대인들의 의미경험을 자극하며, 그것을 충족시켜 주길 약속한다. 광고이미지는 라이프스타일이나 셀프 이미지, 자아 성취, 욕망에 관련된 문화적 아이디어를 구성하는 중심에 있다.¹⁴⁾ “광고 속에 등장하는 사람들은 늘 구원을 갈망하고 있다. 그들은 불신과 회의로 가득 차 있다. 자기 자신조차 못 믿는다. 어떤 제품 또는 그 제품과 관련된 이미지의 소비를 통해서만 마음의 평정과 희열을 맛보게 되어 있다.”¹⁵⁾ 이처럼 광고는 상품가치를 재생산하고 증폭시킴으로써 대중문화의 영성을 생산하며, 이를 통해 현대인들의 의미에 대한 욕구를 충족시켜주거나 의미의 위기들을 극복하려는 노력을 시도한다.

그밖에 오늘 우리 사회에 등장하는 여러 현상들, 예컨대 웰빙, 웰다잉, 요가, 마음수련, 영

12) : 강준만, 『대중문화의 길과 속 1』, 앞의 글, 217.

13) 강준만, 『대중문화의 길과 속 1』, 앞의 글, 218ff. 그리고 각주들에서 소개되고 있는 문헌들을 참고.

14) Marita Sturken&Risa Cartwright, *Practices of Looking. An Introduction to Visual Culture*, 윤태진 외역, 『영상문화의 이해』(서울: 커뮤니케이션북스, 2006), 180.

15) 강준만, 『대중문화의 길과 속1』, 앞의 글, 180.

성훈련, 느리게 사는 삶, 걷기, 통섭, 하이브리드, 다신론적 경향 등도 해체, 붕괴, 상실, 부재, 왜곡, 편향 등으로 표현되는 의미의 위기들을 극복하기 위한 동기와 밀접한 관련을 갖고 있다. 테러와 빈번한 국지전, 빈부의 격차, 대형사고, 환경오염과 환경파괴로 인한 자연재해로 인해 종말의식으로 잔뜩 긴장된 현실에서 삶과 죽음의 의미를 찾고 경험하려는 대중적인 관심이 대중문화를 통해 표현된 것이다.

2) 대중문화의 영성은 무엇인가?

다양한 대중문화 현상들을 관찰하면서 자연스럽게 제기되는 질문은, ‘대중문화를 통해 얻고자 하는 경험의 본질은 무엇인가?’이다. 앞서 관찰된 바에 따르면, 그것은 의미경험이라고 할 수 있고, 이는 세 가지로 분석된다. 첫째, 삶의 의미를 얻고자 하는 노력, 둘째, 소비를 통해 정체성을 확인하고 의미를 경험하려는 노력, 그리고 셋째는 치료(치유)에 대한 갈망이다. 이곳에서는 이러한 관찰들을 확장해주는, 다시 말해서 영성이 의미경험임을 확인해주는 몇 가지 연구들을 살펴보기로 하겠다.

(1) 의미경험:

대중문화 속에서 표출되고 있는 현대인의 영적인 성향을 컨텍스트로 삼고 있는 테일러(Barry Taylor)는 미국 대중문화의 포스트모던 분위기에서 일어나는 컨텍스트의 급격한 변화에 적절한 신학적 대응과 대안을 모색하면서 *Entertainment Theology*¹⁶⁾를 저술하게 되었는데, 그 변화라는 것은 간단하게 말해서 ‘영적’이라는 형용어를 대중들이 선호한다는 사실이다. ‘경건한’ 혹은 ‘종교적’이라는 말 대신에 ‘영적’이라는 말을 즐겨 사용하는 현실을 테일러는 “신에로의 회귀(return to God)”¹⁷⁾로 파악한다. 물론 이것은 현대 대중문화 속에서 표현되고 있는 다양한 영적 현실을 단순히 배척하기보다는 포용하면서 기독교 가르침을 위한 기회로 삼기를 원하는 의도를 엿볼 수 있는 이해이다. 테일러는 대중문화의 영성을 “민주화된 영성”으로 규정하는데, 이는 현대 사회가 어느 특정 종교가 지배하는 시대가 아니라 다종교 사회이기 때문이다. 뿐만 아니라 대중문화의 영성을 “기술영성(techno-spirituality)”, 혹은 “탈 세속 영성(postsecular spirituality)”으로 명명했다.¹⁸⁾ 왜냐하면 영적인 세계에서 일어나고 있는 것들은 탈세속적일 뿐만 아니라 매스미디어에 이르기까지 온갖 종류의 기술에 의해 영향을 받고 있기 때문이다. ‘민주화된 영성’이라는 표현으로 그는 영성과 그 의미의 다양성, 그리고 다양한 근원을 환기시키고 있는데 비해, ‘테크노 영성’은 테크놀로지에 기반을 둔 매스미디어에 크게 의존하는 영성을 지적하며(technological determinism), 그리고 ‘탈 세속 영성’은 결코 세속적이지 않으면서도 특정 종교의 영성을 넘어서려는 대중의 의지를 표현하고 있다.

그러나 대중문화의 ‘영성’이 무엇인지에 대한 구체적인 언급은 제시되고 있지 않다. 테일러

16) Barry Taylor, *Entertainment Theology: New-Edge Spirituality in a Digital Democracy* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008). 책에 대한 필자의 서평은 다음을 참조: “베리 테일러의 ‘예능신학’”, 목회와 신학, 2008년 9월, 216-221. 테일러에 앞서 윌리엄 N. 로마노프스키는 『대중문화전쟁』에서 기독교와 문화의 관계를 다루면서, 특히 대중문화의 속성과 역할이 미국인들의 삶이라는 현장에서 어떻게 나타나고 있는지, 또 대중문화가 어떤 맥락에서 형성되고 발전되었는지를 고찰하였다.

17) B. Taylor, *Entertaninment Theology*, ibid, 15.

18) B. Taylor, ibid, 15.

는 단지 대중문화의 영성을 비교적 긍정적인 관점에서 관찰하고 또 분석하면서 대중문화 속에 표현된 대중들의 종교경험에 천착할 뿐이다. 그것을 21세기 영성으로 이해하는 테일러는 기독교가 대중문화를 통해 제시된 이슈들에 주목할 것을 제안한다. 다시 말해서 21세기 영성들과 그 특징들로 가득한 현실에서 기독교는 어떤 점에서 또 어떻게 기여할 수 있는지를 모색하고자 한 것이다.

대중문화의 영성에 대한 테일러의 문제의식은 영성을 절대자에 대한 암묵적인 관심으로 파악하고 있다는 점에서 무엇보다 먼저는 그가 종교와 문화의 관계를 성찰하면서 형식과 내용으로 규정한 톨리히(Paul Tillich)의 문화신학에 근거하고 있음을 알 수 있다.¹⁹⁾ 톨리히에게 있어서 종교는 “인간 정신의 심층을 들여다 볼 수 있는 관점”이며 “심층의 차원”이기 때문이다.²⁰⁾ 종교의 고유한 기능 가운데 하나는 의미를 생산하는 것이다. 문화는 의미를 표현하는 상징이며 생산된 의미를 재생산하고 확장시키면서 소통시키는 매개이다. 뿐만 아니라 인간의 궁극적인 관심을 “하나님을 찾는 질문(Frage nach Gott)”으로 이해하는 판넨베르크(Wolfhart Pannenberg)의 현실인식과도 크게 다르지 않다.²¹⁾

한편, 테일러가 말하고 있는 ‘종교경험’은 기독교적인 맥락에서 볼 때는 충분히 이해할 수 있다 해도 일반적으로, 즉 종교를 인정하지 않는 사람들이 받아들이기에는 어려운 일이다. 테일러가 말하는 ‘종교경험’으로서 영성을 세속적으로 이해할 때, 그것은 ‘의미경험’에 가깝다. 그러므로 현대인의 영성을 ‘의미를 추구하는 것’으로 이해한 판넨베르크의 견해에 근접한다. 왜냐하면 판넨베르크는 ‘하나님을 찾는 질문’의 세속화된 형태가 의미를 추구하는 행위라고 보기 때문이다.²²⁾ 그의 보편사적 해석학은 보편사적인 의미를 갖는 사건(예수 그리스도의 부활)을 바탕으로 역사의 의미를 이해하려는 노력이다.²³⁾ 특정한 종교에 속하지 않은 사람의 경험까지도 종교경험으로 포괄하기보다는 하나의 의미경험으로 보는 것이 여러 가지 면에서 바람직하다. 실제로 삶의 의미를 발견하는 노력이나 의미를 깨닫게 되는 순간은 구도자적인 경건한 생각과 종교경험과 유사하다. 이것에 대한 집중적인 연구는 현재 뇌 과학자들에 의해서도 이뤄지고 있는데, 특히 도나 조하(Danah Zohar)와 이안 마셜(Ian Marshall)의 연구는 주목할 만하다. 그들은 종교경험이 일어날 때 활성화되는 뇌의 측두엽 부위의 “신 영역(God Spot)”에 대한 연구결과와 뇌는 40Hz 신경진동을 통해 통합적인 기능을 수행한다는 연구결과에 의지해서 소위 “영성지능(spiritual intelligence)”을 주장한다.²⁴⁾ 이는 양자물리학적 관점이 첨가되면

19) Paul Tillich, *Theology of Culture*, 역, 『문화의 신학』(서울: 대한기독교서회, 2002).

20) Paul Tillich, 『문화의 신학』, 앞의 글, 16.

21) W. Pannenberg, Die Frage nach Gott, in: ders., *Grundfragen systematischer Theologie I*, Ges. Aufs. 1967, S. 361-386. 또한 그의 *Systematische Theologie Bd. I*(Göttingen 1988), 73ff.

22) 세속화된 세계라는 주제는 판넨베르크의 신학적 동기에서 매우 중요한 컨텍스트를 형성하는데, 다음의 글에 잘 나타나 있다. W. Pannenberg, *Christentum in einer säkularisierten Welt*(Freiburg-Basel 1988). 그리고 Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Theologie, in: Ders.(hg.), *Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur*(Göttingen, 1984), 9-38.

23) W. Pannenberg(hg.), *Geschichte als Offenbarung*(Göttingen, ²1963).

24) 도나 조하/이안 마셜, 『SQ 영성지능』. 그들이 말하는 영성지능은 “IQ와 EQ가 효과적으로 기능하는 데 기본이 되는 인간의 궁극적인 지능”(16)이며 “경험을 재구성하거나 맥락을 재부여하는 능력이자 그것에 대한 이해를 변형하는 능력”(101)이다. 흥미로운 점은 이것의 경험적 차원이 “부활의 느낌”으로 나타난다는 것인데, 조하와 마셜에 따르면, 이는 “단순히 마음의 어떤 상태가 아니라 우리의 삶과 이해를 완전히 변형시키는 인식 방식이요, 존재 방식이다.”(103) 영성지능에 대한 상세한 이해를 위해서 15-35, 과학적인 근거를 위해서는 67-165를 참고. SQ를 측정할 수 있는 지표로 다음과 같은 것들을 소개하고 있다(33): 유연해질 수 있는 역량(능동적이고 자

서 더욱 확대되었다. 간단히 말해서 영성지능은 어떤 관찰자의 종교적인 성향에 따라 달리 이해되지만, 실제로는 우주적인 맥락을 가진다는 것이다. 이뿐만 아니라 통합적인 경험을 할 수 있게 해주고, 의미의 질문에 대답해주며, 인간을 치유하고 온전하게 해주는 능력으로 이해되기도 한다.

그들이 말하는 영적인 경험이란 초월자와의 관계에서 비롯되는 것이 아니라 “현재의 제한적인 상황에 대해 새로운 전망을 갖게 하는 더 크고 깊고 풍부한 전체와 관계”²⁵⁾를 의식하는 것이며, 이것은 엄밀히 말해서 의미경험과 일치한다. 의미란 부분이 전체와의 관계 속에서 이해될 때 비로소 나타나는 것이기 때문이다. 의미는 보편적이지만 관찰자와 그의 환경에 따라 다양하게 변형된다. ‘의미’와 일치하는 영성에 대한 이해는 영성에 대한 그들의 정의에서 분명해진다: “영성이란 과학적으로 설명할 수 없는 신비한 어떤 것이 아니라, 지금의 객관적인 상황을 초월해서 새로운 차원으로 볼 수 있는 능력을 말한다. 즉 현재의 자기 자신과 환경 너머를 보고, 현실을 뛰어 넘어 의미와 가치를 찾는 능력이다.”²⁶⁾

프랭클(Viktor Frankl)이 창안한 소위 “로고테라피(logotherapy)”²⁷⁾는 현대인의 심적인 질병과 치료가 의미경험과 매우 밀접한 관련이 있음을 입증해주고 있다. 정신질환이라는 것이 전체와의 관계를 분명하게 의식하지 못했을 때 발생하는 것이고, 그 관계가 의미경험으로 의식화 되었을 때 치료가 일어날 수 있다는 것이다. 그래서 프랭클은 인간을 의미를 추구하는 의지를 가진 존재로 이해하게 되었는데, 그 역시 의미경험이 종교와 깊은 상관관계를 갖고 있다고 주장한다.²⁸⁾ 이는 종교경험의 세속적인 형태가 의미경험임을 시사한 것이다.

뿐만 아니라 안영권은 영성을 “인간의 삶의 본질과 목적에 관한 확신에 따라서 사는 한 개인이나 한 공동체의 삶의 스타일”로 정의할 뿐만 아니라 지성과 감정, 그리고 의지를 통합하는 노력으로 이해했던 브래들리 한센(Bradley Hasen)과 초월자와의 관계맺음의 능력으로 이해한 홈즈(U. T. Homes)의 영성에 대한 이해를 바탕으로 영성을 다음과 같이 정의한다.²⁹⁾

“영성은 삶의 궁극적 실체와의 만남(encounter)을 통한 자기 자신과의 만남이요 자신이 속한 공동체와의 만남으로 이 만남은 삶에 대한 새로운 이해와 목적의식을 갖게 하며, 또한 삶에 대한 새로운 정서의 수용을 체험케 한다. 또한 영성은 새로운 이해와 내면의 수용을 실천에 옮길 수 있는 에너지를 제공해 준다. 그리하여 궁극적 실체, 자기 자신 그리고 공동체에 대한 관계적 이해 속에서 자신의 삶을 이 삼자(三者)들에게 구체적으로 표현하는 것을 말한다.”

안영권의 이해에 따르면, 영성은 삶의 의미와 목적을 이해할 수 있게 하는 체계이며, 또한

적응성), 높은 수준의 자기 인식, 괴로움에 직면해서 활용하는 역량, 고통에 직면해서 초월하는 역량, 비전과 가치에서 영감을 얻는 능력, 불필요한 해를 끼치는 것을 꺼려함, 다양한 것들 사이의 연관성을 보는 성향(‘전체적’입), ‘왜’라든지 ‘...하면 어떻게?’라는 질문을 하고, ‘근본적인’ 답을 찾으려는 뚜렷한 성향, 연습에 역행해서 행동할 수 있는 능력을 소유했는가 여부.

25) 도나 조하/이안 마셜, 『SQ 영성지능』, 37.

26) 도나 조하/이안 마셜, 7.

27) 빅터 프랭클이 창안한 심리치료법으로 의미 발견을 통해서 심리를 치료하는 행위와 그 원리를 말한다.

28) 프랭클의 인간이 의미를 추구하는 존재라는 주장과 그의 로고 테라피에 대해서는 다음을 참조: Viktor Frankl, 『죽음의 수용소에서』 (이시형 옮김, 청아출판사, 2005); 『삶의 의미를 찾아서』 (이시형 옮김, 서울: 청아출판사, 2005); 『의미를 향한 소리없는 절규』 (이시형 옮김, 서울: 청아출판사, 2005); 『빅터 프랭클의 심리의 발견』 (이시형 옮김, 서울: 청아출판사, 2008). 프랭클의 로고테라피에서 알 수 있는 것은, 사람들은 의미 발견을 통해 생각이나 태도에서 변화가 일어날 것과 정신과 마음이 치료될 것을 기대한다는 것이다.

29) 안영권, “기독교 영성이란 무엇인가”, 『목회와 신학』 (1993. 10월), 38-47, 41.

실천적 삶을 위한 에너지가 되는 힘이다.

이상의 몇 가지 자료들을 바탕으로 생각해볼 때, 대중문화는 ‘의미경험’, 곧 자신의 존재와 삶이 가치가 있다는 경험, 의미가 있다는 경험을 추구한다. 이는 일부 대중문화 마니아들에게서만 발견되는 것이 아니다. 개인적인 차원에서 혹은 사회적인 차원에서 추구되는 의미경험은³⁰⁾ 대중들이 가치 있는 삶을 살기를 원하고, 스스로 가치 있다고 평가받고 싶고, 퍼즐의 한 조각으로 남지 않은 온전한 삶을 살고 싶은 욕망과 요구들이 반영된 것이다.

(2) 이미지 소비를 통한 정체성 확립: 대중문화의 소비에 대한 관심은 그렇게 오래되지 않았다. 대중문화 이론에 있어서 수많은 변형들을 양산했던 프랑크푸르트학파도 문화산업에 대한 비판을 하면서 생산부분에만 포커스를 맞추었을 뿐, 대중문화에 있어서 소비의 중요성과 의미를 간과하지 못했다. 그러나 “소비는 적극적으로 대중문화에 참가하는 것이며 아울러 이는 의미를 생산하는 의미화의 과정이다.”³¹⁾

대중문화의 영성, 곧 대중들의 의미경험은 대중매체를 매개로 하며 감각적이라는 것이 특징이다. 이로 인해서 영성에 대한 추구 자체가 감각적 욕구를 충족시키는 소비행위로 나타난다. 현대인들의 욕망이 가장 잘 표출되는 것은 그들의 소비행위이다. 무엇을 소비하느냐는 무엇을 욕망하느냐를 지시한다. 특히 소비행위와 현대인의 의미경험의 관계는 멜린다 데이비스(Melinda Davis)의 연구에서 잘 확인된다. 저자는 1996년부터 시작된 ‘인간욕망프로젝트(Human Desire Project)’를 통해서 과거에는 주로 의식주와 섹스가 원초적 본능의 중심을 이루었던 것에 비해 현대인의 욕망은 어떻게 달라졌는지를 추적해나갔다. 그리고 미래의 소비자가 진정으로 원하는 것은 무엇인지, 무엇이 소비자의 구매행동을 이끌어 내는지를 탐구했는데, 그 결과 가운데 하나인 『욕망의 진화』에서 인간이 자신의 욕망을 충족시키기 위한 행동 유형을 다섯 가지로 분석한다. 현실로부터 탈출하기, 병든 마음을 치유하기, 공동체에서 안식 찾기, 더욱 확고한 자아추구, 그리고 미로에서 길 찾기 등이다.³²⁾ 단순히 풍요로움만을 추구하던 욕망에서 벗어나 행복한 가정, 마음의 안정, 삶의 의미와 같은 가치를 추구하는 소비로 진화하였다는 것이다.

대중문화의 콘텐츠와 직접적으로 관련되어 있진 않으나 대중문화의 소비지향적인 영성은 스타에 대한 팬들의 태도에서도 확인된다. 스타들은 기획사에 의해 전략적으로 만들어지고 또 과대포장된 것이지만, 그것을 알고도 빠지는 것이 스타숭배다. 이미지의 과잉 생산과 소비가 맞물려서 일어나는 현상인데, TV 드라마 <겨울연가>로 스타가 된 배용준은 온켈지수, 온플루엔자와 같은 신조어를 유행시킬 정도였다.³³⁾ 이런 현상은 청소년 팬들에게 더욱 분명해진다. 그

30) , 『의미 만들기와 의미 찾기-대중문화 텍스트 읽기 전략』(서울: 개마고원, 2001), 9.

31) 원용진, 앞의 글, 35.

32) Melinda Davis, *The New Culture of Desire*, 박윤식 역, 『욕망의 진화』(서울:21세기 북스, 2003).

33) 우리나라에서 스타숭배의 전형적인 사례로 꼽히는 윤사마와 관련해서 필자가 일본 여행 중 일본 언론의 태도를 살펴보고, 또 일본중년 여성들과의 인터뷰에서 확인할 수 있었던 사실은, 윤사마에 대한 일본 여성들의 일탈적인 태도와 그와의 만남과 대화, 혹은 그가 출현하는 드라마를 시청함으로써 기대하는 태도는 종교적이었던 것이다. 배용준과의 관계에 대한 질문을 던졌을 때 그들의 입에서 들을 수 있었던 단어는 “감격”, “해방”, “삶의 의미”, “행복” 등이었다.

들에게 스타는 우상이다. 스타를 둘러싸고 일어나는 일들, 예컨대 밤샘 대기, 열광, 흥분, 감동 등은 종교적인 분위기에서 느낄 수 있는 것들과 결코 다르지 않다. 청소년들에게 나타나는 스타숭배의 현상들을 분석한 글들의 대부분은 대중문화가 청소년들에게 하나의 도피처였다고 해석한다. 그들에게 대중문화는 즐거운 일탈의 시간이며, 학교와 가정 내의 스트레스를 해소할 수 있는 해방구라는 말이다.³⁴⁾ 청소년들은 대중문화 안에서 “자기들만의 의미와 이야기들을 지속적으로 생산한다.”³⁵⁾ 팬들의 지나친 태도는 대중문화에 대한 부정적 평가를 낳게 하는 주요 인이기도 하다. 그러나 중요한 것은 스타의 물건을 소비함으로써 그들의 삶을 공유하고, 그들의 아우라를 느끼기 위해 공연장과 연주회장엔 직접 참여하고 또 그들의 이미지를 소비함으로써, 팬들은 자신들의 욕구를 충족시키며 또한 삶의 의미를 나름대로 갈구한다는 사실이다. 스타와 팬의 관계에서 변한 것이 있다면, 과거에는 스타가 팬들을 움직였다면, 오늘날에는 팬들이 스타를 움직일 수 있을 정도가 되었다. 소비자 주권의 한 형태이기도 하지만, 대중문화에서도 양방향 소통이 활발하게 이뤄지고 있다는 증거다.

이런 현상들은 현대인들이 삶의 의미와 관련해서 심한 갈증을 느끼고 있다는 사실을 말해준다. 인간과 자연은 물론이고 초월자와의 새로운 관계의 필요성을 간절히 느끼고 있으며, 진정한 사랑을 절규하고 있고, 과학과 경제 중심의 사고에서 비롯되는 기능주의적 인간이해에서 벗어나 참 인간을 향한 욕망을 적극적으로 표현하고 있다는 것이다. 그래서 대중들은 의미를 묻고 또 그 대답을 찾고 있으며, 대중적인 트렌드와 문화는 의미를 표현하고 발견할 매개가 된다. 그러나 대중들의 의미경험은 인지적인 수준에만 제한되지 않는다. 대중들에게 나타나는 특징은 의미를 몸으로 경험하고자 하는 것이다. 대중문화가 선정적이고 자극적인 표현에 접근하게 되는 중요한 이유이다. 이를 위해 대중문화산업 종사자들은 각종 대중매체를 통해 의미를 이미지로 변형시킴으로써 감각적인 소비를 부추긴다. 심지어 서브리미널 자극을 겨냥하는 메시지를 통해 대중들의 잠재적인 욕구까지도 자극한다.³⁶⁾ 대중들은 생산되고 또 거듭 재생산되는 이미지를 소비함으로써 의미에 대한 욕구와 갈증을 충족시킨다. 식사비를 아껴 명품소비에 기여 투자하는 태도에서 엿볼 수 있는데, 왜냐하면 사람들은 학벌이나 신분 등의 열등감으로 인해, 명품에 관련된 대중매체의 태도와 사회적 분위기로 인해, 그리고 중독으로 인해 명품을 소비하기 때문이다. 『어플루엔자』의 저자들은 현대인들의 소비에 대한 맹신에 대해 말하기를 “고통스럽고 전염성이 있으며 사회적으로 전파되는 병으로, 끊임없이 더 많은 것을 추구하는 태도에서 비롯하는 과중한 업무, 빛, 근심, 낭비 등의 증상을 수반한다.”³⁷⁾고 지적하면서, 이것을 “어플루엔자”라고 하였다. 현대 사회의 어플루엔자 증상은 중독성 있는 소비행위의 실례가 된다. 대중문화 트렌드의 빠른 변화는 불필요한 소비나 과잉 소비로 이어짐으로써 대중들에게 의미 중독증을 유발하고, 또한 변화 속도에 따라가지 못한다고 판단될 때 갑작스럽게 인생의 허무감을 느끼는 탈진 현상으로 이어진다. 프랭클이 말하고 있듯이, 의미를 추구하는 것은 인

34) 참고: 강준민, 『대중문화의 결과 속 1』, 앞의 글, 46-107.

35) 원용진, 앞의 글, 26.

36) sub(아래)와 limen(식역)의 합성어로 여기서 말하는 “식역”이란 의식과 잠재의식의 경계선을 의미한다. “서브리미널 자극(subliminal stimuli)”이란 메시지의 자극을 사람이 들을 수 있는 수준 이하로 약화시켜 듣는 사람이 지각할 수는 없지만 무의식적으로 받게 되는 자극이다.(위키백과)

37) John de Graaf, David Wann & Thomas H. Naylor, *Affluenza : the All-Consuming Epidemic*, 박용희 역, 『어플루엔자』(서울: 한숲출판사, 2004), 20.

간의 본질에 해당하기 때문에, 그것이 좌절될 경우에는 정체성 위기로 이어지고, 이것은 갖가지 사회병리적인 현상들로 나타날 수 있다. 대중문화의 영성이 결국 의미 경험을 가능하게 하는 것이고 또 그것을 위한 각종 노력들로 나타난다고 한다면, 대중의 소비 행위는 의미를 몸으로 경험하려는 것이다. 곧 소비를 통해 삶과 존재의 의미, 그리고 정체성을 확인하려는 시도가 대중문화의 또 하나의 영성이다. 인터넷 신조어 가운데 충동적인 구매 욕구 부채질하는 권능을 가진 존재를 “지름神”, 마음에 든 물건을 본 순간 사고 싶은 충동을 당연하고 지극히 옳은 것이라 여기는 집단을 종교에 빗대어 “지름教”, 지름신의 요구에 충실한 삶을 사는 사람들을 “지름信徒”라고 표현하는 데에 잘 나타나 있다.

(3) 치료(치유)경험: 의미경험 이외에 현대 대중문화가 지향하는 것들은 해방과 치유, 성취의 경험이며, 자연과 조화를 이루는 삶이다. 『욕망의 진화』에서도 말하고 있듯이, 이런 현상은 인간 욕망이 변했다는 증거다. 구체적으로는 일과 휴식, 가정과 직장, 현실과 이상, 몸과 마음의 조화를 추구하며 흔히 ‘웰빙문화’로 표현된다. 웰빙문화와 더불어서 언급되는 내용들로서 헬스 및 스포츠, 요가, 다양한 레저활동, 건강식품, 느리게 걷기, 명상 등에서 짐작할 수 있듯이, 웰빙은 현대인들이 우선적으로는 심신치료를 경험하고 더 나아가서는 새로운 삶의 의미를 경험하기 위한 노력의 하나로 등장한 것이다. 웰빙문화의 기원은 이런 사실을 더욱 분명하게 확인시켜준다. 웰빙의 기원은 대체로 60-70년대의 미국상황을 배경으로 설명되고 있다. 고등교육을 받고 전문직에 종사하면서 높은 소득을 누리면서 사는 사람들을 가리키는 80년대 여피족(yuppies), 90년대 보보스족(bobos)의 라이프 스타일을 기원으로 본다. bobos란 부르주아(bourgeois)와 보헤미안(bohemian)의 합성어로 부르주아의 물질적 향유와 보헤미안적인 정신적 풍요로움을 동시에 추구하는 사람들을 일컫는다. 유럽에서는 1980년대 이탈리아에서 시작된 슬로우푸드 운동을 기원으로 삼는다. 웰빙 개념이 본격적인 화두로 등장한 것은 2000년도이며, 우리나라에서 웰빙족의 출현은 대략 2002년부터라고 한다.

이것들을 지향하는 소위 “웰빙(well-being)” 바람은 현재 우리나라는 물론이고 전 세계적인 현상임에 분명하다. 웰빙은 엄밀히 말해서 새로운 형태의 소비행위이지만 생산방식과 행위에도 강력한 영향을 미치고 있다. 소비행위를 통해서 새로운 삶의 의미를 추구한다는 점에서 대중문화 영성의 두 번째와 유사한 측면이 있으나, 오직 소비함으로써 정체성을 확인하고 또 의미를 추구하는 것과는 달리, 웰빙은 인간 본질의 회복과 긍정적인 가치관에 근거한 심신의 치유, 전인주의, 조화로운 삶, 좋은 소비, 건강한 소비, 착한 소비를 핵심으로 한다는 점에서 차별화된다. 웰빙은 그동안 개발과 성장에 집착한 세계관과 인생관에서 벗어나 개인의 가치와 현실을 새롭게 인식하고 또 친환경적인 삶의 태도를 지향한다. 진보와 양적인 풍성함만을 지향했던 근대적인 사고를 지양하고 비록 시간과 경비가 요구된다 하더라도 복지와 행복에 포인트를 두며 지속가능한 성장과 질적으로 다른 삶의 태도와 의미를 추구한다. 탈근대적인 경향을 강하게 보이는 웰빙 문화에는 세 가지 동기가 작용한다. 첫째는 현대인들이 새로운 삶의 양식(life style)에 주목하여 스스로 변화를 시도하고자 한 것이며, 둘째는 해방(심신치유)경험을 추구하는 것이고, 셋째는 현실적 삶의 의미를 재발견하려는 것이다.³⁸⁾

38) , “복음 안에서 바라본 웰빙문화”, 목회와 신학」(2004년 3월), 240-243.

그러나 웰빙이 주로 신체와 마음, 그리고 영혼(정신)의 조화를 통해 건강한 삶을 추구한다는 사실에 착안한 전명수는 이것을 “전인주의”로 표현하면서, “전인주의적 건강(holistic health) 또는 전인 의학(holistic medicine)”을 의미한다고 본다.³⁹⁾ 그리고 웰빙 문화에 명상이나 요가와 같은 신체 수련을 통한 치유가 포함될 뿐만 아니라, 또한 이들과 함께 건강 자연 식품에 대한 관심의 확대가 뉴에이지 확산에 큰 몫을 담당하고 있다는 점을 들어서 웰빙이 뉴에이지 운동의 선상에서 접근해야 할 것을 주장한다.⁴⁰⁾ 그럼으로써 그는 대중문화 안에 침투해 있는 뉴에이지의 사상적 기반을 드러내고자 했는데, 뉴에이지가 전인주의적인 이상을 추구하고 또 그것을 사용하는 것은 사실이지만, 그렇다고 해서 전인주의를 주장하는 사상을 모든 것을 뉴에이지로 규정하는 것은 지나친 일이다.

3) 의미경험을 생산하는 구조와 방식

대중문화는 영성, 곧 의미경험을 어떤 방식과 구조로 생산하는가? 대중문화가 영성을 생산하고 경험하기 위해서는 구조가 필요하지만, 문제는 매우 다양하다는 것이다. 여기에는 계급적, 종교적, 신화적, 인종적, 젠더적, 정치적, 문화적, 경제적 구조 등이 서로 얽혀 있다. 사회가 분화되기 이전, 곧 어느 정도 통합적이었을 때는 비교적 느리게 진행되는 일상의 궤도 속에서도 의미를 묻고 대답할 수 있는 공동체로서 사회적 제도가 있었고, 이것은 의미체계의 역할을 충실하게 감당하였다. 사회가 세분화되고 가족이 해체되고 인간이 파편화되면서, 무엇보다 궁극적인 의미를 공급하던 종교가 공공영역에서 벗어나 사적인 영역으로 침잠해 들어가면서, 가치와 의미에 대한 질문이 위치할 자리를 더 이상 찾지 못하게 되었다. 설령 질문이 제기된다 하더라도 그 대답은 지극히 사적이거나 혹은 전문가인 누군가에 의존할 수밖에 없는 형편이었고, 그들의 견해는 의미를 생산하고 유통되었지만 상류층에 제한되었다.

개인과 대중의 관계와 관련해서 필자는 대중문화가 영성을 생산하는 방식과 구조에 있어서 중요한 단초는 대중문화의 상상력(혹은 미학)⁴¹⁾, 권력⁴²⁾, 그리고 소통능력⁴³⁾이라고 생각한다. 다시 말해서 이 세 가지가 대중문화의 의미생산과 소비에 있어서 결정적인 기여를 한다는 말이다. 이것들은 보기에 따라서는 공통분모를 갖지만, 자세히 들여다보면 서로 구분된다. 즉, 대중문화의 효용성을 높이는 추진력이며 견인차 역할을 한다는 점에서는 공통적이지만, 작용하는 주체와 방식에 있어서는 서로 다르다.

의미는 소비하는 입장에서 볼 때는 발견되는 것이며 체험되는 것이고, 또 공유되는 것이다. 인식행위, 특히 해석의 결과이고 공감의 결과이며, 나눔의 결과이다. 해석이라는 것이 일정한

39) , 앞의 글, 163.

40) 전명수, 앞의 글, 166.

41) 다음을 참고: 추태화, “대중문화의 상상력에 대한 신학적 성찰-4가지 소설을 중심으로”, 문화선교연구원 편, 『기독교문화와 상상력』(서울: 예영커뮤니케이션, 2006), 17-49. 추태화의 글은 단지 대중문화의 상상력에 따른 작품들을 분석하고 있을 뿐, 유감스럽게도 대중문화에 있어서 상상력의 본질이 무엇인지에 대해서는 전혀 언급하지 않고 있다. 오히려 탁현민의 글과 대중예술을 미학적인 관점에서 다룬 박성봉 글이 더욱 유익하다. 박성봉, 『대중예술의 미학』(서울: 동연, 2001); 『대중예술과 미학』(서울: 일빛, 2006).

42) 탁현민은 앞의 글에서 대중문화와 권력의 관계를 구체적인 사례를 통해 설득력 있게 설명하고 있다. 문화권력을 논하는 대중문화이론에는 마르크스의 계급이론을 추종하는 알튀세르(Louis P. Althusser), 그람시(Antonio Gramsci), 그리고 프랑크푸르트 학파의 비판이론이 있다.

43) 성호철, 『소통하는 문화권력 TW세대』(서울: 휴먼비즈니스, 2008).

를 혹은 구조 안에서 일어나는 일이기 때문에, 과거에는 계급구조가 결정적이었다. 통치계급, 성직계급, 부르주아계급이 부여하는 의미는 신화이며 지배이데올로기였다. 사람들은 이런 의미들에 공감할 수 있도록 학습되었고, 그것을 꿈과 이상으로 삼고 사는 것을 의미 있는 삶으로 여겼다. 대중이 없었던 때가 없었고, 그들의 문화가 부재하지 않았던 적은 없었지만, 표면에 드러나지 않았기 때문에 사회는 그들의 문화에 주목할 수 없었다. 당시의 대중문화는 생활문화 이외의 형태로는 쉽게 발견되지 않는다. 천박하다고 주입된 생각 때문에 그들은 자신들의 문화를 주장할 수 없었다. 대중이 존재하였음에도 불구하고 대중문화가 없었다는 사실은 대중에게 생명활동이 진지하게 인정받지 못했다는 사실이다. 존재함에도 불구하고 마치 부재하는 듯이 여겨졌기 때문에 이 시기는 대중이 철저하게 억압받는 시대였다. 대중의 개념이 부상한 후에도 여전히 고급과 저급 문화의 구분은 엘리트 계층에 의해 전략적으로 이뤄졌다. 대중과의 차별을 원했기 때문이고, 또한 문화주도력에 있어서 기득권의 혜택을 유지하고 싶었기 때문이다. 천박함과 저질스러움은 대중문화를 특징짓는 중심 개념이었다.

한편, 자본주의적인 소비 사회에서 상품가치는 하나의 권력의 형태로 나타난다. 상품가치는 원래 노동에 기원을 두고 있고, 상품의 품질이나 혹은 공급과 수요과정에서 결정되지만, 대중문화시대에는 광고에 의해 증폭된다. 반복적이고 광범위한, 그리고 주류 매체를 통한 광고를 통해 상품을 소비해야 하는 이유들을 부당하게 부각시키거나, 소비하지 않는다면 경쟁에서 뒤진다고 말할 경우, 그리고 소비함으로써 사람이 달라진다는 식의 광고에 의해 상품가치는 불필요하게 상승한다. 소비하는 자는 시대를 앞서가는 것이며, 소비하지 않는 자는 시대에 뒤진 자가 된다. 상품을 소비하지 않는 사람과 소비하는 사람을 보는 인식의 차이를 의도적으로 유발함으로써 일종의 가상적인 계급의식을 형성한다. 자동차에 있어서 벤츠와 티코의 차이는 단지 상품과 가격의 차이일 뿐이지만, 실제로는 그것만을 의미하지 않는다. 소비하는 사람에 대한 편견으로 이어진다. 신호등 앞에서 신호를 대기하는 차가 고가인지 아니면 저가인지에 따라 사람들의 반응이 달라진다는 실험결과가 있다. 이런 점에서 상품가치는 권력을 생산한다. 상품가치는 소비를 통해 정체성으로 변형되고, 소비사회 속에서 삶의 의미를 규정하는 자가 되도록 한다.

문화권력의 이동은 초기에는 갈등으로 나타나지만 사회적 상호관계 속에서 나타난 권력의 현저한 이동은 대중문화시대가 되면서 가능해졌다. 예술을 통해 고급스러움의 대중화는 물론이고, 대중적인 것의 고급화가 진행되면서 문화주체로서 대중의 의미가 한층 높아졌다. 대중문화시대에서 개인은 대중 속에서 정체성을 얻고 의미를 얻는다. 대중은 더 이상 엘리트와 구분되지 않으며, 대중이 엘리트의 속성과 철학을 지배한다. 개인이 누구냐가 아니라 어떤 공동체에 속해있느냐가 더욱 중요해진다. 대중(공동체)문화는 하나의 준거 틀이 된다. 개인의 정체성은 대중문화를 통해서 성립된다. 대중이 생각하는 것이 트렌드가 되고, 대중이 결정하는 것이 정책이 된다. 개인적인 소통이 단절되면서 사람들은 오히려 대중, 곧 대중적 아이콘을 상대로 소통한다. 대중 속에서 스스로를 정확하게 자리매김하는 것, 대중문화와 지속적으로 소통할 수 있는 능력을 갖게 되는 것이 개인과의 관계 맺음보다 더욱 편하게 여겨진다. 그래서 개인은 힘들어지는 상황에서 대중문화를 찾고 그 안에서 위로와 용기와 희망을 얻는다. 대중문화 시대에 텍스트는 대중문화이며 그들의 영성과 철학이다. 상대적으로 엘리트 문화와 철학은 컨텍스

트로 전락된다. 대중문화의 영성이 개인의 영성을 지배하기 때문이다. 과거 엘리트 중심의 사회와는 달리 대중문화시대의 지도자는 대중에 의한 인지과정을 거쳐서 형성되며, 대중문화의 능력을 갖춘 사람만이 지도자가 될 수 있다. 그럼에도 불구하고 대중문화 담론에는 문화권력에 대한 비판이 빠지지 않고 등장한다. 다시 말해서 대중문화의 주체에서 대중이 빠지는 경우가 흔히 발생하고 있다는 사실이다. 무슨 까닭일까? 문제의 핵심은 바로 대중문화가 대중적 소통을 중시하기 때문에 미디어와 상업자본에 대한 의존도가 높고, 또 정책적으로 통제되고 있다는 사실에 있다.

리처드 로티(Richard Rorty)는 현대인은 상상력을 통해 구원을 얻고자 한다고 말했다.⁴⁴⁾ 상상력에 대한 다양한 해석들이 있지만, 중요한 것은 이미 있는 것들을 창의적인 사고를 통해 새로운 것을 생각하고 또 만들어 내는 능력으로서 상상력은 다양한 방식으로 발휘되며 또 새로운 시대의 추진력이라는 사실이다.⁴⁵⁾ 상상력은 특히 대중문화 형성에 있어서 견인차의 역할을 한다. 이질적인 것을 결합해서 새로운 의미를 만들어 내는 능력을 발휘하고(“접합” articulation), 기존의 것과 비교해서 현저하게 차별되는 방식으로 새로운 의미를 생산할 수 있도록 하기도 한다.(“탈구” disarticulation) 대중문화는 대중의 상상력을 대변한다. 대중을 대신하여 상상력을 일깨워주고 대중이 지향하는 새로운 세계를 제시해준다는 말이다. 대중문화가 대중의 의식을 공감한다는 점에서 비록 소수자에 의해 생산되지만 단지 소수자로서의 의미만을 갖지는 않는다. 지성과 감성과 더불어서 제3의 기관으로 알려져 있는 상상력은 인간에게 본래적인 정신기능이다. 여기에는 직접적으로는 생각과 표현의 자유를 전제한다. 통제되는 사회에서 상상력은 제 기능을 충분히 발휘할 수 없기 때문이다. 그러나 갖가지 이유를 빌미로 소통이 제한된다 하더라도 대중문화의 영성, 곧 의미를 향한 노력은 결코 사라지지 않는다. 오히려 더욱 은밀하게 과급될 뿐이다. 억압받은 상상력은 필연적으로 저항한다. ‘인디문화(independence culture)’가 대표적이다. 원래 자본에 매이지 않는 자유로운 예술정신을 실천할 의도로 형성되었지만, 최근에는 대중적인 소통이 어려운 내용을 담고 있는 형태들이 독립예술이라는 이름으로 등장하고 있다. 대중문화는 온갖 통제와 제한에도 불구하고 알레고리, 은유, 추상적 변형, 패러디 등과 같은 상상력을 가능하게 하는 메커니즘을 통해 과감하게 벗어나려는 의지를 발휘한다.

한편, 대중문화가 유통과정에서 테크놀로지와 국가 정책에 크게 의존하게 될 때, 대중문화의 상상력은 크게 위축받는다. 상상력 자체는 사라지지 않는다 하더라도 정치적인 결정에 따라 대중문화의 판도가 달라진다. 이는 문화담론에 있어서 문화권력에 대한 논의가 끊이지 않는 이유이기도 하다. 다수와 소수, 중앙과 지역, 도시와 농촌, 대기업과 중소기업, 강남과 강북, 명품족과 짝퉁족, 여성과 남성, 성인과 청소년 등과 같은 주제들은 문화권력을 언급할 때마다 빠지지 않고 등장하고 있다. 상상력만으로 대중문화를 평가할 수 없을 정도로 상상력 이외의 다른 것들이 작용하고 있고, 이것은 대중의 의미경험에 결정적인 영향을 미치게 되었다. 대중매체

44) Richard Rorty, "The Decline of Redemptive Truth and The Rise of Literary Culture", 역, “구원적 진리의 쇠퇴와 문학문화의 발흥”, 『구원적 진리, 문학문화, 그리고 도덕철학』(2001 봄 석학연속강좌 특별강연)(서울: 아카넷, 2001), 5-40.

45) 루트번스타인 부부는 13가지 유형의 생각을 통해 상상력이 발휘된다고 보았다. 관찰, 형상화, 추상화, 패턴인식, 패턴형성, 유추, 몸으로 생각하기, 감정이입, 차원적 사고, 모형 만들기, 놀이, 변형, 통합 등이다. Robert & Michele Root-Bernstein, *Spark of Genius*, 박종성 옮김, 『생각의 탄생』(서울: 에코의 서재, 2007).

와 자본, 그리고 권력이 그 중심에 서 있다.

생산과 소비를 서로 연결시켜주는 것은 대중매체이다. 텔레비전, 신문, TV, 영화, 책, 잡지, 그리고 컴퓨터와 트위터를 포함한 각종 소셜미디어 등이다. 대중문화는 소통을 생명으로 여긴다. 대중에게 소통되지 않는 것은 대중문화로서 의미를 갖기가 쉽지 않다. 대중문화는 소통함에 있어서 대중매체- 비록 절대적이라고 말할 수 없을지는 몰라도 다른 무엇보다 더욱- 크게 의존되어 있다. 보드리야르(Jean Baudrillard)가 말하고 있는 시뮬라크라(simulacra)는 실제보다 더 실제적인 가상의 현상을 두고 일컬은 것이다. 대중매체는 가상을 더욱 실제적으로 만들며, 또 의미를 만들기 때문에 시뮬라크라 생산은 현대 사회에서 끊이지 않는다. 소위 전문가나 마니아들에 대한 의존도가 높을 경우에는 반드시 대중매체를 통하지 않아도 소통이 가능하다. 그러나 대중의 관심에 따라 효용성이 결정되는 대중문화에 있어서는 일방적인 소통방식을 취하는 대중매체가 절대적인 비중을 차지한다. 대중매체에 얼마나 많이 노출되느냐에 따라 대중문화의 실제감과 효용성이 달라질 수 있기 때문이다. 커뮤니케이션 학자인 윌리엄 포어(William F. Fore)는 대중매체와 문화와의 관계에 대해 “대중매체가 단지 그들 자신을 문화에 떠맡긴 것이 아니라, 문화 자체 속의 ‘무엇’인가가 의사전달 대중매체가 제공할 수 있는 것을 필요로 한 것이다.”⁴⁶⁾라고 말했다. 무엇에 주목할 것인가를 결정하는 것은 더 이상 대중의 몫이 아니라 대중매체이다. 과거에 계급구조가 담당했던 역할이 대중매체, 그것도 일방적인 소통매체에게로 옮겨간 것이다. 게다가 대중매체는 더 이상 소통의 기능만을 주장하지 않고 또 더 이상 일방적인 소통방식만을 고집할 수 없게 되었다. 소비자들이 대중문화를 생산하는 일에도 직접 관여함으로써 대중문화의 내용과 소비패턴을 완전히 장악했다. 오늘날 강력한 자본력을 기반으로 하는 대중매체는 문화권력을 형성하는 데에 있어서 결정적이다. 대중문화의 본질을 회복하기 위해서는 양방향 소통을 가능하게 하는 테크놀로지를 개발해야 하고, 또 국가의 권력이나 자본(혹은 광고)이 아닌 오직 대중문화의 상상력에 권력이 주어져야 한다.

4) 의미경험의 텍스트로서 대중문화의 한계

상상력이 결정적인 의미를 갖고 있지만, 대중문화의 영성, 곧 의미경험을 위한 텍스트로 삼기에, 다시 말해서 모든 것을 긍정적으로 이해하고 수용하기에는 한계를 가지고 있다.⁴⁷⁾ 첫째, 대중문화를 통한 소통은 도덕적 윤리적 정치적 사상적 종교적으로 많은 제한을 갖고 있다. 건전하지 못한 상상력이 없는 것은 아니지만, 대중문화는 원칙적으로 오직 대중들의 상상력에만 의존해야 한다. 그러나 현실은 그렇지 못하다. 다수의 이익을 빌미로 혹은 종교적 신념을 보호한다는 미명하에 국가와 종교로부터 오는 통제가 실천된다. 획일화를 강요받게 되며, 이것은 대중의 분노와 일탈을 유발할 뿐만 아니라 건전하지 못한 소통방식을 자극한다. 이런 환경에서 대중문화는 종교적인 성격을 갖지 않을 수 없게 되고, 때로는 반사회적이고 비도덕적인 영성조차도 긍정적으로 받아들여 질 수 있다.

46) William F. Fore, *Mythmakers: Gospel, Culture and the Media*, &홍경원 역, 『매스미디어 시대의 복음과 문화』(서울: 대한기독교서회, 1998), 78.

47) 추태화는 상상력의 왜곡에 대해 경고하면서 상상력의 왜곡을 유발하는 네 가지 이유들을 제시한다. 상업주의, 이기주의, 이념을 전달하는 매개로 전락할 수 있다는 것이고, 끝으로는 오직 감각적인 오락물이 될 수도 있다는 것이다. 추태화, “대중문화의 상상력에 대한 신학적 성찰”, 앞의 글, 24-25.

둘째, 대중문화는 산업화되면서 상업자본주의의 영향에 직접적으로 노출되어 있으며 대중문화산업의 형태로 생산되고 소비된다. 이로 인해 대중문화의 영성은 인간의 탐욕을 부추기는 경향을 갖게 되었다. 실질적인 소비가 아니라 이미지 소비와 과잉소비행위로 이어지게 만들고, 이를 통해 대중들에게 소비를 통한 특권의식을 갖게 만든다. 또한 문화라는 이름하에 이익을 창출하려고 하고 또 대중들의 문화소비 욕구를 자극하고 충족시키는 방향으로 진행하다 보니 선정적이고 자극적인 내용을 담을 수밖에 없게 된다. 이것이 사회에 부정적인 영향력을 행사한다는 것은 명약관화한 일이다. 천박한 상업자본주의와 결합된 대중문화는 오히려 타락한 영성을 확산시키는 바이러스가 될 수 있다. 이런 대중문화는 의미를 추구하거나 의미를 생산하기보다는 오히려 대중들을 무의미한 삶에 중독되게 만들 뿐이다.

셋째, 앞서 언급한 대로 대중문화는 대중을 지향하는 속성상 테크놀로지 기반의 미디어에 크게 의지할 수밖에 없다. 이는 곧 대중문화의 생산과 소비, 그리고 재생산 과정이 미디어에 의해 결정된다는 것을 의미한다. 미디어에 대한 높은 의존도는 대중문화가 대중의 상상력에 기초하는 것이 아니라 소수 자본가나 권력가의 입맛과 취향에 휘둘릴 수 있는 가능성을 높인다.⁴⁸⁾ 주류 언론이 여론을 형성하고, 거대 연예기획사에 의해 대중적 스타가 만들어지는 경향은 단적인 예이다. 소수권력자들은 미디어만을 통제하고서도 대중문화의 영성을 통제할 수 있다. 대중문화의 영성이 과연 누구의 영성인가를 묻지 않을 수 없게 되었다. 명목상 대중문화일 뿐이지 실상은 소수 자본가와 미디어 권력가의 문화 바이러스에 감염된 것일 수 있다. 사실 탈중심적 매체인 컴퓨터는 저널리즘의 형태를 바꿀 정도의 위력을 행사했다. 게다가 양방향 소통을 지향하는 최근의 웹 2.0과 소셜 미디어(트위터 등)의 확산은 미디어 독주를 견제할 수 있는 기회를 제공했다. 그럼에도 불구하고 아직까지는 거대 언론사와 방송사, 그리고 미디어 업체가 제공하는 정보가 소통관계에서 더 큰 비중을 차지하고 있다. 문화가 근본적으로 이데올로기적이라는 주장에 수긍이 가는 부분이다.⁴⁹⁾

넷째, 기독교가 하나님과의 관계 속에서 의미를 추구하고 또 하나님으로부터 그것을 위한 능력을 받는다고 믿고 있는 것에 비해, 일반적인 의미에서 대중문화의 영성은 그렇지 못하다. 비기독교적인 의미 경험은 대체로 문화 속에서, 그리고 진리나 미와의 관계 속에서, 간단히 말해서 세계관을 배경으로 이뤄진다. 의미라는 것이 부분이 전체와의 관계 속에서 어떤 위치에 있는지, 어떤 상관관계를 갖는지를 아는 것이라고 볼 때, 전체를 알게 해주는 의미체계가 없을 때 의미경험은 결코 일어나지 않는다. 결국 대중의 다양하면서도 상이한 의미경험은 불가피하게 다원주의적인 세계관을 요청할 수밖에 없게 된다. 세계관적인 전제가 없이는 의미경험 자체가 가능하지 않다는 말이다. 다시 말해서 영성이란 지성과 감성, 그리고 의지를 세계관적인 전제 하에 통합하려는 노력이며, 이것을 통해 의미를 파악하거나 생산해낼 수 있는 능력이다. 세계관은 검증되지 않는 사실에 대한 신념 혹은 믿음이기 때문에 종교적이다. 의미를 해석해주는 기관은 결국 종교일 수밖에 없다. 예컨대 이미 대중문화의 아이콘으로 자리 잡은 법정 스님의 '무소유'의 영성은 의미론적으로는 인간이 탐욕에서 벗어날 필요성과 의미를 강하게 역설하고 있지만, 그것의 준거 틀은 불교적인 신념체계이다. 무소유를 대중문화의 영성으로 다루고 그것

48) , 『상상력에 권력을』, 위의 같은 책.

49) 조홍, 『의미만들기와 의미찾기-대중문화 텍스트 읽기 전략』, 앞의 글, 10-12.

을 수용하기 위해서는 무엇보다 먼저 불교적인 세계관에 대한 기독교적 성찰이 선행되어야 한다. 그렇지 않을 경우에는 혼합주의를 피할 수 없게 된다. 최근 <아바타>의 범신론적인 배경과 관련해서 일어난 논쟁은 대중문화의 영성이 종교적인 의미를 갖는 준거 틀을 전제하고 있거나 아니면 스스로 준거 틀이 되어 대중문화의 영성을 결정한다는 사실을 잘 말해주고 있다. 이것이 대중문화의 영성이 기독교 신학과 교회에 문제가 되는 가장 큰 이유이며, 아무리 깊은 의미를 담고 있어서 기독교 신앙에 시사해주는 것이 많다고 하더라도 무비판적으로 대중문화의 영성을 수용할 수 없는 이유다.⁵⁰⁾

5) 기독교 신학적인 문제로서 ‘대중문화의 영성’

현대 대중문화에서 두드러지게 나타나는 영성적 현상들과 영성의 의미를 분석하면서, 그리고 그것의 한계를 살펴보면 제기되는 질문은 이것이다. ‘최근 들어서 대중문화에 영성의 차원이 두드러지는 이유는 무엇인가?’ ‘기독교 신학은 의미경험에 대한 현대인들의 욕구에 어떻게 대처해야 할 것인가?’

현대사회의 트렌드로 나타나고 있는 대중문화의 영성적인 콘텐츠는 의미경험을 향한 대중들의 욕구가 그만큼 간절하다는 것과 어느 정도 의미추구가 좌절되고 있기 때문에 그러한 현실에 저항하거나 혹은 새로운 의미체계를 제시하려는 문화생산자들의 노력의 결과이다. 대중문화는 대중으로부터 보편적인 공감을 얻어내는 것이 관건이기 때문에, 대중들의 심층심리, 집단 심리를 반영하는 혹은 신화적이라 불리는 내용이 선호된다. 대중문화란 오락만을 추구하지 않고, 또한 의미와 가치를 경험하도록 해주고, 또한 부조리한 세력과 사회에 대한 저항성도 갖고 있기 때문이다.⁵¹⁾ 대중문화 속에는 고급문화와의 갈등과는 다른 양태의 갈등, 곧 세대 간, 계급 간, 그리고 이념 간의 갈등이 존재할 수밖에 없다. 따라서 부재, 상실, 해체, 붕괴 등의 꼬리표를 달고 있는 현대사회에서 그리고 높은 자살률과 여러 중독현상들이 상징적으로 말하고 있는 오늘 우리 사회의 정신적 위기 상황에서 대중문화의 영성, 곧 대중문화를 소통하는 범위 안에서 의미를 추구하는 노력들이 다수 출현하는 것은 시대적 자극에 대한 반응으로서 자연스런 현상이 아닐 수 없다. 대중문화의 영성이 기독교에게 도전이 되는 가장 큰 이유는 대중들에게 대체종교적인 성격으로 나타나기 때문이다. 이에 빠르게 대처하기 위해서는 우선적으로 대중문화에서 영성적 측면을 두드러지게 만들고 대중문화의 영성에게 대체종교적 성격을 부여하는 다음의 네 가지 이유들을 숙지할 필요가 있다.

(1) 의미의 위기

『영성지능』의 저자들은 “의미의 위기”를 말하면서 영성지능을 필요로 하는 시대를 몇 가지로

50) 덧붙여 말한다면, 앞서 말했듯이, 대중문화의 영성은 본질적으로 대중이 문화를 통해 의미를 추구하기 때문에 존재하는 것이다. 의미생산과 의미소비 방식이 대중문화 속에 반영된다. 예컨대, 영화는 원래 관객이미지를 지향하면서 제작되지만, 기본적으로 스토리텔링 안에서 생산되고, 서사구조를 바탕으로 이해된다. 영화의 의미는 스토리텔링 안에서 이해될 수 있는 것이 있지만(1차적인 의미), 초월적인 세계관(메타내러티브)에 비추어볼 때 비로소 이해될 수 있는 것도 있다(2차적인 의미). 작가가 2차적인 의미에 강조점을 두려고 할 때 영화는 대체로 상징적이거나 비유적인 표현형식을 갖게 된다. 이렇게 되면 영화의 텍스트를 통해서가 아니라 영화를 구성하는 세계관에 근거해서 이해해야만 하는 상황이 일어난다. 왜냐하면 제작 자체가 세계관에 근거해서 이뤄지기 때문이다.

51) 탁현민, 231.

분석했다.⁵²⁾ 첫째는 공동체의 기능이 더 이상 발휘되지 않는 것이다. 이것은 일상에서 가치와 의미의 체계를 형성하는 중간층의 상실에 따른 결과다. 둘째는 전체 대신 개별자를 중시하고, 철저한 인과율적 사고로 인해 우연이라는 것을 인정하지 않으며, 또한 객관성을 중시함으로 개인과 세계의 관계, 부분과 전체의 관계를 논의에서 배제하는 과학적 사고에 따른 결과다. 이런 자연과학적 사고가 중심이 되면서 “인간은 마음기계 아니면 유전자 기계이며, 우리 몸은 부품들의 조합이고, 우리의 행동은 조건화되어 구도가 예측 가능하며, 우리의 영혼은 원시적인 종교 언어의 착각이고, 우리의 사고는 뇌 세포의 활동”(51)에 지나지 않게 되었다는 것이다. 셋째, 현대사회에서 쉽게 볼 수 있는 건강에 대한 집착은 의미를 더 이상 물을 필요가 없게 됨으로 인해서 야기되었다고 한다. 왜냐하면 “의미가 박탈된 사람들이 온전성을 추구하는 가장 일반적인 방법 가운데 하나는 건강에 대한 강박관념”(52)이기 때문이다. 저자들은 많은 질병들의 원인을 삶과 죽음의 무의미성이 침투한 결과로 본다. 넷째, 인간이 통합적이고 온전한 삶을 위해, 그리고 삶과 죽음의 의미를 묻고 발견하기 위해 절대적으로 필요로 하는 생태계의 위기는 인류로 하여금 미래에 대한 계속적인 불안감 속에서 살도록 만들었다. 다섯째, 인간은 자기중심성으로 인해 직접적인 쾌락과 만족 이상의 것을 상상할 수 있는 역량을 상실했기 때문이다. 여섯째, 의미생산과 발견, 그리고 의미 있는 삶을 위해 봉사하는 지도자의 개념이 부족하다. 일곱째, 우리 안의 잠재력, 곧 영성지능을 활용하지 못했기 때문이다. 영성지능은 “현재를 더 넓고 풍성한 맥락에 자리잡게 하기 위해 깊은 내면으로부터” 나오는 능력이며 “가장 깊은 곳의 진정한 자기충”이고, “우리가 익숙하게 살아온 것들보다 깊은 층에 있는 우리 자신”(61f)이다.

(2) 포스트모더니즘

지나치게 단순화시키려는 의도는 아니겠지만 미들턴(Middleton, J. Richard)과 왈시(Brian J. Walsh)는 중심적인 이유를 포스트모더니즘에서 찾고 있다. 그들은 『포스트모더니즘과 기독교 세계관』에서 포스트모더니즘을 네 가지 질문을 바탕으로 분석하며 비판하고 있다.⁵³⁾ 우리는 어디에 있는가?, 우리는 누구인가?, 무엇이 잘못 되었나?, 어떻게 해결할 것인가?. 근대적인 합리성과 거대담론을 거부하면서 등장한 포스트모더니즘은 방향과 목적, 그리고 가치평가를 위한 기준을 상실했다는 것이며, 그렇기 때문에 본질적으로 의미를 묻는 네 개의 질문에 오직 파편적인 대답만 할 수 있을 뿐임을 비판하고, 대안으로서 포스트모더니즘이 거부한 기독교적인 세계관에서 제시하는 대답이 네 개의 질문에 대해 얼마나 적합한 지를 논증하고 있다. 그들의 문제는 포스트모더니즘이 거부하고자 했던 메타내러티브인 성경을 근거로, 그것을 해석하면서 주장하고 있다는 점에서 설득력을 잃고 있다. 아무튼 그들이 분석의 기준으로 제시한 네 개의 질문은 바로 의미경험에서 매우 중요한 것들이다. 결국 미들턴과 왈시는 21세기 현대인의 의미 상실은 포스트모더니즘에서 비롯되며, 그렇기 때문에 의미경험을 위해 포스트모더니즘은 충분하지 못하다고 비판한다. 그들은 오직 기독교만이 대안책이 될 수 있다고 주장한다. 그러나 대중적인 관심에서 벗어난 성경을 들여오는 것에 대한 정당성은 오직 포스트모더니즘의 주장이 실효성을 거두지 못하고 있다는 사실뿐이다.

52) 도나 조하/이안 마셜, 37-63의 내용을 정리한 것이다.

53) Middleton, J. Richard & Brian J. Walsh, *Truth is stranger than it used to be : biblical faith in a postmodern age*, 김기현/신광은 역, 『포스트모던 시대의 기독교 세계관』 (서울: 살림, 2007).

(3) 퓨전문화

한편, 대중문화 속에서 영성이 범람하고 또 추구되는 이유는 포스트모더니즘의 결과 가운데 하나인 혼합화가 대중문화를 하이브리드 문화, 곧 퓨전문화로 탈바꿈시켰다는 사실에서 비롯된다.⁵⁴⁾ 사실 이미지의 혼합을 통해 발생하는 것은 느낌과 감정의 변화일 뿐이다. 그럼에도 불구하고 동서양 문화의 만남, 과거와 미래의 만남, 자연과학과 인문과학의 활발한 교류와 통섭의 시도, 그리고 매체들의 혼합과 통합이 트렌드로 굳어지고 있다. 개인이 소멸되면서 주체의 다양한 개성과 다중적인 감수성을 갖고 또 새로운 것들을 경험하고자 하는 현대인의 속성에서 비롯되는 것이다.⁵⁵⁾ 이에 따라서 상이하고 이질적인 영성들이 융합되면서 등장하는 새로운 영성을 시험하려는 시도들이 대중문화 안에서 등장하는 것은 당연한 일이다. 문제는 앞서 지적한 바와 같이 천박한 상업자본주의에 근거한 것이 있고, 의미와 방향상실로 인해 나타나는 위기의식의 틈을 타서 비기독교적인 세계관에 근거한 의미추구와 더불어 인간의 자기치료, 자기구원까지도 가능하게 할 잠재능력을 주장하기도 한다는 것이다. 퓨전문화에 익숙해질수록 문화의 심층을 형성하고 있는 종교적 세계관이 함께 흡수됨으로 인해 종교적 혼합주의에 노출될 가능성은 높아진다.

(4) 뉴에이지

지금까지 대중문화의 욕구에 가장 신속하고 민감하게 반응하며 나타난 것으로 종교적 성격이 강한 형태는 뉴에이지다. 뉴에이지는 정신적 공황 상태에서 출현한 것으로, 전통 종교에서 세계관의 가치와 기준을 더 이상 인정할 수 없었던 사람들에게 의해 열렬한 지지를 받게 되었고, 다양한 장르의 대중문화를 통해 확인할 수 있듯이, 현재 뉴에이지는 대중문화 속에 깊이 침투해 있다. 보기에 따라서는 대중문화의 한 형태로 자리매김 될 수 있을 정도다. 그러므로 대중문화의 영성을 문제로 다룰 때 특별히 주의해야 할 것은 뉴에이지와의 연관성이다.⁵⁶⁾

사실 대중문화의 영성과 뉴에이지와의 관계는 그렇게 간단하지 않다. 뉴에이지 자체가 일정한 정체성 없이 나타나는 현상이고, 또한 종교가 아니라 대중문화의 형태를 갖추고 있기 때문이다. 대중문화와의 엄격한 구별이 쉽지 않다. 대중문화 안에서 소비되는 종교의 모습을 보이기도 하고, 대중문화를 종교적인 성격으로 탈바꿈시켜 전통종교, 특히 기독교와의 관계에서 심각하게 갈등하기도 한다.⁵⁷⁾ 그렇다고 해서 영성(의미와 가치)에 대한 대중적인 추구하고 인간의 잠재력을 계발함으로써 영성을 다양하게 소통하려는 모든 노력을 뉴에이지로 규정할 경우 적지 않은 반발이 예상된다.⁵⁸⁾ 뉴에이지일 수도 있지만 과학적 세계관이나 특정 종교의 세계관에 근거한 것일 수도 있기 때문이다.

54) : 이어령, 『디지로그』 (서울: 생각의 나무, 2006).

55) 강준만, 『대중문화 속의 겉과 속 1』, 앞의 글, 34.

56) 전명수, 『뉴에이지 운동과 한국의 대중문화』, 앞의 글, 203-229.

57) 전명수, 『뉴에이지 운동과 한국의 대중문화』, 앞의 글, 76.

58) 예컨대, 김영재의 『뉴에이지가 교회를 파괴한다』 (과주: 한국학술정보, 2007)와 신상언의 『사탄은 마침내 대중문화를 선택했습니다』 (서울: 낮은 울타리, 1992) 같은 작품들은 뉴에이지에 대해 지나치게 민감하게 반응한 나머지 비기독교적 혹은 반기독교적인 정서를 갖는 모든 작품을 뉴에이지로 규정하는 듯한 인상을 불러일으킨다.

뉴에이지의 기원은 1960년대 반문화적 분위기 속에서 살면서 정신적 공황을 지나온 세대에
 게서 찾아볼 수 있는데, 1970년대 주요 신문과 잡지에서 기사화되면서 여론에 부각되기 시작했
 다. 정식으로 뉴에이지 운동으로 명명되기 이전에 ‘새로운 의식’, ‘물병자리 음모’, ‘새로운 동양
 학’, ‘우주적 인본주의’, ‘인간의 잠재 운동’, ‘전체적인 건강운동’ 등으로 회자되었던 사실에서
 알 수 있듯이, 새롭게 등장하는 사회적 트렌드들을 통합하면서 발 빠르게 대응한 결과이다.
 특징은 모든 것을 통합하려는 것과 의미추구, 그리고 인간의 잠재력에서 찾고 자기구원과 자기
 치료의 가능성을 찾으려는 것에 있다. 다시 말해서 인간 안에 내재되어 있는 능력을 인정하고,
 또 그것을 활성화시키기 위해 몇몇 신경전달물질이 포함된 약물사용, 명상을 포함하는 각종 형
 태의 수행(침묵, 마인드 컨트롤, 긍정적으로 생각하기, 걷기, 단전호흡, 뇌 호흡 등) 등을 실천
 하며, 이를 통해서 자기치료나 자기구원을 추구한다. 이것은 뉴에이지적인 정체성을 드러내는
 사람들의 작품과 활동 속에서 어렵지 않게 발견할 수 있는 특징들이다.⁵⁹⁾ 그러나 이런 특징들
 을 공유한다고 해서 모두가 뉴에이지인 것은 아니다. 뉴에이지는 제반 과학 분야에서 이뤄진
 연구결과, 기술문명, 그리고 동서양의 종교를 통합하려는 의도로 상호 결합시켜 각종 문화의
 형태로 구체화시키고 있기 때문에, 무엇이 뉴에이지인지 혹은 단순한 문화적인 트렌드인지를
 구별하는 일은 쉽지 않다. 뉴에이지 문화를 분별하는 가장 적합한 방법은 스스로를 뉴에이지로
 규정하는 사람들의 작품과 활동을 중심으로 규정하는 것이다.

뉴에이지가 대중문화 영성의 의미와 가치에 가장 민감하게 반응하며 출현했고 또 가장 활
 발한 활동을 전개하고 있으며, 단순한 의미경험을 넘어 대중문화에 종교적인 성격을 부각시켜
 주고 있는 것은 사실이다. 따라서 뉴에이지에 주목하여 경계하는 것은 중요하지만, 대중문화의
 영성이 기독교 신학과 교회의 문제가 되는 본질적인 이유는 대중문화 속에 표출된 의미경험과
 해방경험, 그리고 치료 경험들이다. 최근에는 자연친화적인 삶, 곧 인간과 자연(동물을 포함한)
 의 조화로운 삶에 대한 동경이 대중문화 속에서 많이 표현되고 있다. 뉴에이지를 단순히 비판
 만 하는 것으로는 충분하지 못하다. 왜냐하면 대중문화의 영성의 범위는 뉴에이지와의 관계를
 훨씬 넘어서기 때문이며, 또한 사람들의 영성적 높은 관심에 비추어 볼 때 기독교의 영성이 설
 득력 있게 제시되지 못했다는 것이 더욱 근본적인 문제이기 때문이다. ⁶⁰⁾

5) 대중문화의 영성과 기독교

대중문화의 영성이 의미경험과 소비를 통해 정체성을 확인하려는 경험, 곧 치료, 해방, 그리
 고 온전성에 대한 경험을 추구하는 것임을 확인하면서, 필자는 관행적으로 행해지고 있는 기독

59) 대해서는 다음의 글을 참고: 문화선교연구원 편, 『기독교 문화와 상상력』(서울: 예영커뮤니케이션, 2006), 111-193.

60) 뉴에이지와 대중문화의 관계에서 필자는 뉴에이지를 일종의 RF(Religion Fiction)로 생각하기를 제안한다. SF(Science Fiction)가 과학적 사실을 발견으로 해서 대중문화 안에 한 자리를 차지하고 있듯이, 뉴에이지 역시 종교적 사실들과 발견들을 바탕으로 대중문화 안에서 대중들의 의미경험을 위해 기울이는 노력으로 판단되기 때문이다. 스스로를 뉴에이지라고 표방하는 개인도 있고 단체도 없지 않지만, 그것은 SF와 관련해서 과학적인 사실과 발견에 근거한 허구를 통해서 의미를 생산하려는 개인과 단체 혹은 Scientism이 있는 것과 비슷한 현상이다. 뉴에이지는 정체성을 규정할 만한 기준도 애매모호하고, 특정한 개인이나 단체를 뉴에이지라고 분류하는 것도 쉬운 일이 아니다. 명백하게 뉴에이지로 스스로를 규정하지 않는 한, 뉴에이지는 하나의 RF로 생각할 수 있을 것이다. 가상이면서 현실적인 경험을 가능하게 하고, 또 가상으로서 현실을 재구성하면서 의미를 생산하는 노력이다.

교적인 실천들과 크게 다르지 않음을 확인하고 놀라지 않을 수 없었다. 무엇보다 먼저는 성경과 삶의 의미 이해에 집착하는 교회설교와 교육의 관행이다. 기독교는 결코 이해나 깨달음의 종교가 아니다. 이해나 깨달음을 간과하는 것은 아니지만, 그것이 전부가 아니라는 말이다. 그것은 오히려 세속적인 영성이며 불교의 핵심 영성이다. 설교나 교육이 존재와의 만남, 곧 하나님을 만나고 생각과 삶이 변하는 경험이 가능할 수 있기를 돕기보다는 말씀의 의미만을 이해시키는 데에 집중되다보니, 삶으로 이어지지 못하고, 단지 깨달음의 수준에 머무르는 현상이 나타난다. 그리고 부흥과 성장의 이미지를 소비하면서 복 받기를 기대하는 영성을 통해서 신앙의 온전함을 회복하고, 그럼으로써 교회의 부흥을 겨냥한다. 겉으로는 신앙의 부흥이라고 말하지만, 많은 경우 교회의 양적인 성장에 해당된다. 영성이 목적을 이루는 하나의 수단으로 전락되는 것이다. 영성은 결코 수단이 아니며 삼위일체 하나님, 특히 성령의 사역에 의한 결과로서 하나님의 뜻이 이뤄지기 위해 인간에게 주어지는 하나님의 능력이다. 곧 하나님의 행위를 인식하고, 하나님과 그분의 뜻을 받아들이며, 하나님의 뜻을 분별하고 부르심에 응답할 수 있는 능력이며, 하나님을 세상 가운데 드러내고 하나님에 대한 인간의 반응을 적절하게 나타내는 표현의 능력, 그리고 하나님과의 관계에서 인간이 스스로 피조물됨을 인정하고 하나님을 신뢰할 수밖에 없음을 드러내는 기도의 능력이다.

둘째, 세속적인(예술과 문화에서의) 의미경험이 하나님 경험으로 해석될 수는 있다 해도, 하나님 경험은 결코 의미경험이나 치료경험과 동일하지 않으며 또 그것들로 환원될 수도 없다. 그럼에도 불구하고 교회에서 증거 되고 있는 하나님 경험은 의미경험과 크게 다르지 않다.⁶¹⁾ 이는 교회의 행위들(예배, 설교, 성례전, 교육, 봉사 등)이 하나님을 만나도록 하기보다는 행위에 지나지 않고, 또 해석학적인 노력, 곧 세계관적인 의미를 발견해 그것을 소비하는 데에 더욱 치중하고 있다는 사실을 말한다. 의미는 전체에 대한 인식을 전제한다. 전체에 대한 인식은 곧 하나님에 대한 온전한 인식이다. 전체를 가정해서 부분을 이해하는 행위는 다시 말해서 하나님 이해를 전제로 해서 이해한다는 것이다. 그러나 이 과정에서 하나님의 주권은 크게 훼손될 수밖에 없다. 삼위일체 하나님은 당신이 원하시는 때에, 당신이 원하시는 방법으로, 그리고 당신이 원하시는 사람에게 당신을 나타내시는 분이시다. 시간, 특히 미래는 철저히 하나님에게 속한 것이다. 하나님은 결코 과거나 현재, 그리고 미래의 의미를 이해하기 위해, 즉 인간의 주장을 위한 작업가설(working hypothesis)로 가정될 수 있는 분이 아니다. 기독교인으로 고백한다는 것은, 전체를 결코 알 수 없기 때문에 알려고도 하지 않으며, 오히려 예수 그리스도의 은혜 아래 살면서 과거가 받아들여졌다는 사실을 믿고, 종말론적인 기대감을 갖고 현재를 충실하게 살아가는 존재임을 인정하며 살아갈 것이라는 의지의 표현이다.

셋째, 기독교는 행위를 통해서 의미를 경험하는 종교도 아니다. 실천을 통한 의미경험은 유교의 핵심영성이다. 삶의 실천이 중요하지만 기독교의 영성은 의미를 경험하기 위한 실천이 아

61) : Gerhard Sauter, *Was heisst: nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung*(München: Chr. Kaiser, 1982). 자우터는 이 글에서 '의미'에 대한 다양한 함의들을 분석하면서, "의미를 묻는 질문"이 탈형이상학적인 경향에 따라 제기되었다고 보고, 그것의 신학적인 현상들에 대해 분석하고 있다. 그의 분석에서 우리가 확인할 수 있는 것은 철학과 문화현상에서 제기되는 의미에 대한 질문이 신학에서도 동일한 방식으로 제기되고 있다는 것이며, 자우터는 그것의 한계를 지적하면서 하나님의 형상을 만들지 말라는 2번째 계명과의 관계를 궁구하고 있다. 다시 말해서 의미에 대한 추구는 하나님을 이미지로 형상화시키는 시도라는 주장인데, 10장인 "Die Sinn-Frage-Gottes-oder Götzenfrage"(S. 159-170)에서 잘 표현되어 있다.

나라, 나를 통해 하나님이 드러나길 바라는 마음이다. 의미는 오직 하나님에게서 선물로 주어지는 것일 뿐이다. 따라서 의미를 소망하며 하나님을 신뢰하는 삶을 사는 것, 바로 이것이 기독교의 영성이다.

그러므로 기독교인의 하나님 경험은 결코 우리의 삶과 죽음의 의미, 세계와 존재에 대한 궁극적인 의미로 환원될 수 없다. 그것은 우리 안의 잠재성을 발견하는 것이나, 우리가 전체와의 관계 속에서 어떤 자리에 있는지를 확인하는 것으로 결코 채워지지 못하는 것이다. 하나님 경험은 용서를 받고 또 은혜의 품안으로 받아들여짐의 경험이며, 하나님이 우리와 함께 계시는 경험이고, 또한 하나님이 우리에게 오시는 경험이다. 하나님 경험은 성령의 도우심에 힘입어 우리를 통해 하나님이 참 하나님으로 드러날 때 그리고 그분의 속성과 말씀과 행위가 드러날 때 일어난다. 우리로 하여금 우리의 가치와 기준대로 살게 하지 않고, 비록 힘겹고 어렵더라도 하나님의 은혜 아래 사는 삶, 서로가 서로를 돕는 삶을 선택하도록 한다. 기독교의 영성은 인간에게 복으로 주어진 하나님의 능력으로서 인식과 수용과 기대, 그리고 표현과 실천(돕는 행위)에서 그 빛을 발휘한다.⁶²⁾

3. 결론과 전망: 대중문화 영성의 미래와 기독교 신학의 과제

세속적인 맥락에서 영성은 대중의 정신적인 욕구를 의미경험을 통해 충족시켜주거나 그것을 충족시키려는 노력이다. 현대인에게 가장 큰 두려움은 삶의 의미와 목적이 상실되는 것이다. 포어가 책을 시작하면서 “인생의 핵심은 의미를 찾는 일”⁶³⁾이라고 말한 것은 현대인들의 의미상실에 대한 두려움이 무엇을 가리키는지를 잘 말해준다. 지나치게 교조적이고 추상적인 길을 제시하는 전통종교에서 기대할 수 없다고 한다면, 대체적인 것들이 만들어질 것이라는 점은 충분히 예상할 수 있는 일이다. 대중문화의 ‘영성’은 삶의 의미와 목적으로부터 배제될 수 있다는 위기의식으로부터 오는 인간의 소외와 두려움의 문제를 해결할 것을 약속하거나 기대하도록 하는 힘이다. 다분히 종교적이다.

문제는 의미생산과정이나 의미발견과정에서 혹은 의미를 소통하는 방식에 있어서 비윤리적이거나 혹은 내용에 있어서 비기독교적거나 반기독교적일 때, 혹은 하나님 경험과 스스로를 동일시 할 때 발생한다. 대중문화 영성의 본질은 의미경험에 있기 때문에, 그것은 기독교와의 관계에서 하나의 질문으로 이해될 수 있다. 예컨대, 대중의 의미경험과 관련해서, 곧 인간의 소외와 한계를 극복하기 위해 기독교는 어떤 대안을 제시할 수 있을 것인가?

대중문화가 영성을 소통하면서 신의 존재를 부정하거나, 범신론적인 경향, 혹은 자기구원적이고 자기치료적인 경향을 보이는 것은 비기독교적이고 반기독교적이라고 보아야 할 것인가? 아니면 그것은 하나의 의미형성을 위한 요소일 뿐으로서 단지 기독교적 해석과 대안이 필요한 것은 아닌가? 대중문화를 대하는 바람직한 태도는 무엇인가?

1) 대중문화에 대한 바른 인식이 필요하다

62) , “하나님의 능력으로서 영성의 다섯 가지 의미”, 앞의 논문.

63) 윌리엄 포어, 『매스미디어 시대의 복음과 문화』, 앞의 글, 11.

대중문화의 ‘영성’과 관련해서 기독교 신학은 어떤 과제를 인식해야 하는가? 첫째, 대중문화에 대한 바른 인식이다. 대중문화는 속성상 종교적 믿음들, 정치적 신념, 여러 계층의 이익 등을 다양한 형식과 방법으로 반영할 수밖에 없다. 대중문화가 있다는 것은 대중들의 자유가 보장되어 있다는 것이고, 대중들의 생명활동이 진행 중이며, 어떤 의미에서든 대중의 소통이 이뤄지고 있다는 의미다. 따라서 대중문화의 존재는 그 자체로 매우 긍정적인 신호로 받아들여져야 한다. 대중이 살아있다는 것을 가리키기 때문이다.

이처럼 대중의 다양한 생명활동과 성향을 반영할 수밖에 없는 대중문화가 기독교적인 대중만을 만족시키기를 기대할 수는 없는 일이고, 또 대중문화에 기독교적인 잣대를 대고 구분을 짓는 것도 우스운 일이다. 대중문화의 영성을 하나의 문제로 다루면서 느끼는 것은, 어쩌면 기독교가 대중문화에 기독교적인 정체성을 강요하는 것 자체가 문제일 수 있다는 사실이다. 대중문화의 상상력을 제한하는 일이기 때문이다. 기독교 상징들을 소비한다고 해서 세상 속의 그리스도인으로서 정체성이 드러나는 것은 아니다.

기독교가 대중문화를 알기 위해 진지하게 생각한 시간들이 사실 그렇게 많았던 것은 아니다. 대중문화와 관련해서 어떠한 편견과 오해와 비판과 갈등으로 점철되어 있었는지, 그 역사를 우리들은 기억한다. ‘대중문화의 영성’에 대한 기독교의 근심들을 접하면서, 그리고 도대체 그 이유가 무엇인지를 생각하면서 필자는 기독교가 대중문화에 대해 어떤 생각을 갖고 있는지를 고민하게 되었다. 혹시 대중문화를 선교의 대상이며 또한 도구로만 생각하고 있는 것은 아닌가? 그래서 대중문화에 비기독교적인 것들이 발견될 때, 그것은 부담스러운 것이고, 선교를 방해하는 것뿐으로 여기는 것은 아닌가? 도대체 기독교는 대중문화에 대해 얼마나 인지하고 있는 것인가?⁶⁴⁾

대중문화에 대한 기독교의 인식과 비판이 갖는 특징은 윤리적이고 교리적인 배경으로 이해하려는 경향이다. 대중문화의 상품적 속성에 대한 비난도 거세다. 종교적인 구조에서 보면서 반 혹은 비 기독교적인 정서가 과급되는 것을 두려워하고, 윤리적 도덕적인 관점에서 인간의 욕망을 불필요하게 자극하는 것을 경계한다. 게다가 자본주의적인 논리에 근거해서 과잉소비를 부추기는 기호들도 비판한다. 게다가 일부는 아직도 문화에 대한 계급주의적인 편견을 바탕으로 대중문화 자체를 폄하하고 있고, 기껏해야 복음을 소통하기 위한 하나의 도구나 기능으로만 이해하기도 한다.

기본적으로 기독교적인 준거 틀을 통해서 이뤄진 이러한 염려와 우려, 그리고 편견들은 다양한 채널들을 통해서 표출되고 있기 때문에 일괄적으로 비판할 수는 없다. 그러나 대중문화에 대한 인식이 대중들의 삶에서 너무 멀리 떨어져 있음을 아는 것은 그렇게 어려운 일이 아니다. 뿐만 아니라 교계 일각에서 행하는 비판은 교회가 소통 방식에 있어서 권위와 힘을 선호하고 있음을 스스로 폭로한다. 기독교 문화에 내재한 메시지를 그대로 수용하기만을 바라는 기대가

64) 대한 기독교의 과제는 대체로 부정적인 인식에서 비롯된다. 다음의 글들을 참고: 이강화, “기독교인들에게 대중문화란 무엇인가?”, 『현대와 종교』 (24집, 2001년 12월), 52-71; 현영학, “건전한 대중문화형성을 위한 교회의 책임”, 『기독교 사상』 (1972년 9월), ; 박양식, “대중문화를 대하는 교회의 자세”, 『목회와 신학』 (2006년 1월), 85-93; 김연중, “말씀으로 본 대중문화”(1-2), 『목회와 신학』 (1999, 1월, 3월), ; 박삼영, “기독교 세계관과 대중문화(상)”, 『빛과 소금』 (1992, 6월), ; -, “기독교 세계관과 대중문화(하)”, 『빛과 소금』 (1992, 7월); 신국원, 『신국원의 문화이야기』 (서울: IVP, 2002);-, 『살림과 변혁의 대중문화론』 (서울: IVP, 2004); 박종균, 『소비사회 대중문화 기독교』 (서울: 한들출판사, 1997).

대중문화의 영향력에 대한 우려로 표현되었다고 볼 수 있기 때문이다. 만일 기독교 문화를 통한 메시지 전달이 성도들에 의해 비판적이며 다양하게 이해될 수 있다는 것을 알고 또 그것을 기대한다면, 결코 일어나지 않을 기우에 불과하다. 대중은 그렇게 단순하지 않으며 또한 단순한 수용자로서만 존재하지 않기 때문이다. 매체와 광고의 힘을 믿지 않는 것은 아니지만, 대중들의 분별력을 결코 간과할 수 없다. 게다가 양방향 소통기술의 발달로 인해 대중은 문화 소비자일 뿐만 아니라 생산자이기도 하고, 수용자이지만 비판적인 해석자이기도 하다. 가치를 소비하지만 대중적 상상력을 통해 새로운 가치를 생산하기도 한다. 대중문화 속에 있는 비기독교적인 것은 -항상 그런 것은 아니고 경계해야 할 것들도 있지만- 세속적인 의미경험과 경험을 확산 혹은 증폭시키기 위한 하나의 장치라고 보는 것이 바람직하다.

2) 소통능력의 향상

둘째, 소통능력의 향상이다. 대중문화에 대한 기독교의 바른 인식도 필요하지만, 더욱 큰 문제는 과연 기독교 안에 대중문화와 소통할 수 있는 능력이 있는지에 달려 있다. 비기독교적인 것들과의 관계에 있어서 생산적인 태도를 일컫는다. 대중문화와 기독교의 바람직한 관계가 흔히 니버가 『그리스도와 문화』에서 말하는 다섯 번째 모델인 변혁모델로 정형화되는 것은 참으로 유감스런 일이다. 이원론적인 사고가 바탕을 이루고 있기 때문이고, 문화 안에 있는 기독교가 자신이 몸담고 있는 환경을 변혁한다는 것은 단지 그럴듯하게 보일 뿐 실제로는 비현실적이기 때문이다. 변혁보다는 대안적인 문화, 특히 내적인 문화 생산이 오히려 더욱 현실적이다.⁶⁵⁾ 의미상실의 시대에 의미를 추구하는 노력이 대중문화를 통해 표출되는 것이 당연하다면, 교회는 현대인들이 찾고 있는 의미를, 진정한 의미를 제시할 수 있는 문화를 생산하고 유통하는 일에 최선의 노력을 기울여야 할 것이다. 이는 바람직하고 또 사람들은 그것을 기대한다. 그러나 현실적으로 볼 때 기독교는 스스로 궁극적인 의미를 가지고 있다고 주장하면서도 소통방식에 있어서는 지극히 단편적이고 또 제한적이다. 오직 교회 안에서, 혹은 오직 성경적인 언어를 통해서, 그리고 기독교적인 맥락에서만 소통하려고 하기 때문이다. 루이스(C. S. Lewis)가 『나니아 연대기』에서 시도한 것이나, 톨킨(J. R. R. Tolkien)이 『반지의 제왕』에서 시도한 것처럼 신화적인 언어나 이야기를 통해, 그리고 일상의 언어로 대중과 소통할 수 있는 형식을 개발하고 또 능력과 상상력을 개발하기 위한 체계적이고 지속적인 노력이 필요하다. 다시 말해서 대안문화 형성이 더욱 중요하다. 그들은 단순한 의미경험을 넘어 존재의 경험, 곧 하나님 경험의 가능성을 제시해주었다.

대중문화는 특유의 상상력 때문에 의미를 추구하고 또 의미를 경험할 수 있는 것이라면 무엇이든 흡수하려는 속성이 있다. 대중의 정신적 욕구를 충족시키려는 노력, 곧 대중문화의 형성적 측면은 바로 이러한 이유에서 비롯된 것이다. 종교와 이념과 연결되어 있는 듯이 보이지만, 그것을 특정한 종교에 대한 대중들의 선호나 홍보로만 읽을 필요는 없다. 그런 것이 전무하다고는 말할 수 없지만, 본질적인 관심은 의미를 표현하고 경험할 수 있도록 해주는 장을 마련해주고 또 기회를 제공하는 것일 뿐이다. 의미를 담고 있는 기호로 읽혀질 수 있다는 말이다.

65) 크라우치 역시 문화변혁보다는 문화를 창조하는 것을 대안으로 제시한다. 다음을 참고: Andy Crouch, *Culture Making*, 박지은 역, 『컬처 메이킹』(서울: IVP, 2009). 다음을 참고: 최성수, “내적인 문화 이해에 기초한 문화선교”, 『문화와 신학』(제5집, 2009), 365-398.

그러므로 대안문화의 형태로서 기독교 문화가 보편적으로 인정받고 있지 못한 현실에서 대중의 생명활동의 결과이며 상상력의 표현으로서 대중문화를 소비하는 일에 주저할 필요가 결코 없다. 어떤 방식으로 소비하느냐 하는 것이 중요하다. 왜냐하면 대중문화는 불가피하게 영성을 담고 있기 때문이다.

그런데 대중문화는 미디어와 자본 의존도가 높기 때문에 소수권력자들(위정자들, 미디어 혹은 연예 기획사)에 휘둘릴 수 있고, 또 점차로 산업화되면서 영성이 변질될 위험이 있기 때문에 대중문화의 의미를 묻고 대답하며, 생산하고 소비하고 유통하는 방식을 비판적으로 조명하는 일은 절실하게 요청된다. 물론 이러한 문화비판 행위가 니버가 제시한 변혁모델에 근거한 것은 아니다. 내재적인 비판을 통해서 대중문화의 영성과 기독교 영성의 대화를 시도하는 것을 일컫는다.⁶⁶⁾ 대중문화의 영성은 의미를 추구하고 경험하기 위한 목적을 갖고 있기 때문에 기독교인의 하나님 경험을 도울 수 있고, 반대로 하나님 경험이 대중문화를 통해 하나의 의미경험으로 표현될 수도 있다. 이를 위해 대중문화의 영성에 대한 기독교의 인식은 다양성이 아닌 가능성의 구조에서 이뤄질 필요가 있다. 다양성은 나와 다른 것에 중점을 두지만, 가능성은 나의 또 다른 잠재력에 관심을 두기 때문에 열린 구조를 지향한다. 대중문화의 영성은 기독교와 비교해 볼 때 다양한 것 가운데 하나일 수 있지만, 오히려 기독교의 가능성으로 볼 때, 교회는 더욱 풍성하게 거듭날 수 있다. 미래의 지도자는 양방향 소통 능력을 갖춘 사람에게 있을 것으로 예상된다.⁶⁷⁾

3) 대중들은 치유와 회복을 갈망한다

셋째, 의미를 향한 대중의 욕구에 신학적으로, 특히 기독교 인간학과 칭의론적인 맥락에서 반응할 필요가 있다. 지금까지는 의미를 발견하고 소통하는 일에 대중문화가 기여했다면, 앞으로는 더욱 적극적으로 의미를 생산하는 기능과 역할을 담당할 것이다. 일종의 대체종교적인 기능을 수행할 것이라는 말이다. 왜냐하면 인간은 본질적으로 의미를 추구하는 존재이고 또 시간이 지날수록 과학기술이 부여하는 능력(기술력에 기반한 상상력)을 소유한 인간은 창조주 하나님에 의해 위임된 것보다 더욱 큰 권한을 욕망할 것이기 때문이다. 경우에 따라서는, 예컨대 경쟁사회에서는 그런 인간이기를 강요받는다. 뇌 과학 연구자들이나 그들의 연구를 확신하며 출발점으로 삼고 있는 사람들은 인간의 뇌가 신이라고 주장하기도 한다. 이는 생명복제나 뇌 과학 연구에 근거해서 점차 현실화되어가고 있는 로보 사피엔스 개발 같은 문제들에서 단적으로 확인된다. 의미를 생산한다는 것은 종교적인 세계관에 근거해서만 가능한 일이다. 현대인들은 의미를 발견하고 그것을 소통하기 위해 더 이상 종교에 의지하려고 하지 않는다. 과학기술과 대중문화가 만족스럽게 제공해주고 있기 때문이다. 이는 곧 대중문화가 종교적인 세계관을 단지 매개하는 수준에서 벗어나서 적극적으로 형성하는 시대가 도래 할 것이라는 전망을 낳게 한다. 최근의 ‘영적’이라는 표현에 대한 대중의 선호는 시대 변화의 한 단서일 뿐이다.

유전자 지도가 완성된 상황에서 과학은 인간을 DNA의 차원에서 연구하는 단계를 넘어 생명체를 구성하는 가장 중요한 물질로서 생명체가 의존하는 모든 현상들을 조절하는 데 관여하

66) 이를 위한 시도로 쓴 글은 다음의 글로 나타났다: 『영화관에서 만나는 하나님』(대전: 이화출판사, 2005), 『영화 속 장애인 이야기』(대전: 이화출판사, 2006), 『영화 속 기독교』(대전: 한남대학교출판부, 2007).

67) 성호철, 『소통하는 문화권력 TW세대』(서울: 휴먼비즈니스, 2008).

는 단백질 차원에서 연구를 진행하고 있다. 이러한 과학적 연구들에 근거한 새로운 인간학적인 지식에 근거해서, 그리고 그것들의 문화적인 표현들, 매체들의 혼합, 다양한 학문들의 통섭, 이질적인 사고와 경향들의 결합, 지역적인 한계의 극복 등이 더욱 활성화되면서, 인간은 앞으로 새로운 세계에 대한 경험을 갈망할 것이며, 새로운 의미경험을 추구하게 될 것이다. 이에 따라 대중문화의 영성은 계속적으로 시험될 것이며, 새로운 형태의 대중문화와 영성이 끊임없이 출현할 것이다. 비록 아직은 소규모적이지만 양자물리학이 제시한 여러 가지 풀리지 않은 문제들과 관련해서 과학과 영성의 융합을 위한 새로운 시도들의 필요성도 제기되고 있다. 이 모든 것들은 현대인들의 의미경험에 대한 욕망에 기원을 둔다.

이런 상황에서 기독교는 대중문화의 영성을 통해 표출된 욕망과 그것의 본질을 제대로 파악할 필요가 있다. 어떤 상황에 있든 받아들여짐에 대한 경험을 가능하게 하는 하나님의 칭의적 행위에 주목을 환기시켜야 하며, 타자를 받아들이고 그들을 돕는 존재로서 인간의 본질적인 모습을 회복하는 인간학적인 가르침을 게을리 하지 말아야 할 것이다. 만일 교회가 이런 전망에 적합한 대응책을 마련하지 못한다면 대중문화의 영향력 앞에서 교회라는 공간은 구원의 방주라기보다는 하나의 계토로 전락될 것이다. 기독교의 정체성은 단지 내용이나 형식에 좌우되지 않는다. 기독교의 정체성은 기독교적인 정당화구조에 있다. 이 말은 대중문화의 영성은 그것에 대한 기독교적인 정당성에 부합되기만 한다면 수용될 수 있다는 것이다.

참고문헌

사전

- Solignac, A. Spiritualität. Art., *Historisches Wörterbuch der Philosophie* [HWP] 9. 1415–1422.
- Wiggermann, Karl–Friedrich. “Spiritualität”. Art., *Theologisches Realenzyklopädie* [TRE] 31, 708–717.

- 강준만. 『대중문화의 겉과 속1–3』. 서울: 인물과 사상, 1999–2006.
- 강진구. “대중문화 속의 그리스도인”. 『신앙세계』 (통권351호), 1997. 10월
- 그라프, 존 더 (공저)/박용희 역, 『어플루엔자』. 서울: 한숲출판사, 2004.
- 김연중. “말씀으로 본 대중문화”(1). 『목회와 신학』. 1999년 1월,
_____. “말씀으로 본 대중문화”(2). 『목회와 신학』. 1999년 3월,
- 김영재, 『뉴에이지가 교회를 파괴한다』. 과주: 한국학술정보, 2007.
- 김창남. 『대중문화의 이해』. 서울: 한울아카데미, 전면개정판, 2010.
- 데이비스, 멜린다/ 박윤식 역. 『욕망의 진화』. 서울: 21세기 북스, 2003.
- 로마노프스키, 윌리엄 D./신국원 역. 『대중문화전쟁』. 서울: 예영커뮤니케이션, 2001.
- 로티, 리처드/신중섭 역. “구원적 진리의 쇠퇴와 문학문화의 발흥”, 『구원적 진리, 문학문화, 그리고 도덕철학』 (2001 봄 석학연속강좌 특별강연). 서울: 아카넷, 2001, 5–40.
- 루트번스타인, 로버트&미셸/박종성 역. 『생각의 탄생』. 서울: 예코의 서재, 2007.
- 마쉬, 클라이브 & 오르티즈, 게이(ed.)/김도훈 역. 『영화관에서 만나는 기독교 영성』. 서울: 살림, 2007.
- 문화선교연구원 편. 『기독교 문화와 상상력』. 서울: 예영커뮤니케이션, 2006.
- 미들톤, J. 리처드 & 왈시, 브라이언 J/김기현신광은 역. 『포스트모던 시대의 기독교 세계관』. 서울: 살림, 2007.
- 박삼영. “기독교 세계관과 대중문화(상)”. 『빛과 소금』. 1992년 6월,
_____. “기독교 세계관과 대중문화(하)”. 『빛과 소금』. 1992년 7월,
- 박양식. “대중문화를 대하는 교회의 자세”. 『목회와 신학』. 2006년 1월, 85–93.
- 박종균. 『소비사회 대중문화 기독교』. 서울: 한들출판사, 1997.
- 변, 룬다/김우열 옮김. 『시크릿』. 서울: 살렘Biz, 2007.
- 벤야민, 발터/최성만 역. 『기술복제시대의 예술작품』. 서울: 도서출판 길, 2007.
- 성호철. 『소통하는 문화권력 TW세대』. 서울: 휴먼비즈니스, 2008.
- 스터르큰, 마리타&카트라이트, 리사/윤태진 외. 『영상문화의 이해』. 서울: 커뮤니케이션북스, 2006.
- 신국원. 『신국원의 문화 이야기』. 서울: IVP, 2002.
_____. 『변혁과 살림의 대중문화론』. 서울: IVP, 2004.
- 신상언. 『사탄은 마침내 대중문화를 선택했습니다』. 서울: 낮은 울타리, 1992.
- 원용진. 『대중문화의 패러다임』. 서울: 한나래, 1996.

- 안영권. “기독교 영성이란 무엇인가”. 『목회와 신학』. 1993년. 10월, 38-47
- 이강화. “기독교인들에게 대중문화란 무엇인가?”. 『현대와 종교』. 24집, 2001년, 12월, 52-71.
- 이어령. 『디지로그』. 서울: 생각의 나무, 2006.
- 전명수. 『뉴에이지 운동과 한국의 대중문화』. 서울: 집문당, 2009.
- 조아, 도나마셜, 이안/조혜정 역. 『SQ 영성지능』. 서울: 룩스, 2000.
- 조흠, 『의미만들기와 의미찾기-대중문화 텍스트 읽기 전략』. 서울: 개마고원, 2001.
- 존스톤, 로버트 K./전의우 역. 『영화와 영성』. 서울: IVP, 2003.
- 최성수. “복음 안에서 바라본 웰빙문화”. 『목회와 신학』. 2004년 3월, 240-243.
- _____. “하나님의 능력으로서 영성의 다섯 가지 의미”. 『목회와 신학』. 2010년 5월, 206-219.
- _____. “베리 테일러의 ‘예능신학’”. 『목회와 신학』, 2008년 9월, 216-221.
- _____. “내적인 문화 이해에 기초한 문화선교”. 한국문화신학회 편, 『문화와 신학』 (제5집, 2009), 365-398.
- _____. 『영화관에서 만나는 하나님』. 대전: 이화출판사, 2005.
- _____. 『영화 속 장애인 이야기』. 대전: 이화출판사, 2006.
- _____. “뉴에이지 문화의 상상력과 한국교회의 대응”. 문화선교연구원 편, 『기독교문화와 상상력』. 서울: 예영커뮤니케이션, 2006, 111-140.
- _____. 『영화 속 기독교』. 대전: 한남대학교출판부, 2007.
- 추태화, “대중문화의 상상력에 대한 신학적 성찰-4가지 소설을 중심으로”. 문화선교연구원 편, 『기독교문화와 상상력』. 서울: 예영커뮤니케이션, 2006, 17-49.
- 카프라, 프리초프/김재희 역. 『신과학과 영성의 시대』. 서울: 범양출판부, 1997.
- 크라우치, 앤디/박지은 역. 『컬처 메이킹』. 서울: IVP, 2009.
- 탁현민. 『상상력에 권력을』. 서울: 더난출판사, 2010.
- 토마스, 게리/윤종석 역. 『영성에도 색깔이 있다』. 서울: CUP, 2003.
- 틸리히, 폴/남정우 역. 『문화의 신학』. 서울: 대한기독교서회, 2002.
- _____. Systematische Theologie III. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1966.
- 포스터, 리차드 J./김명희·양혜원 역, 『영성을 살다』. 서울: IVP, 2009.
- 포어, 윌리엄/신경혜&홍경원 역. 『매스미디어 시대의 복음과 문화』. 서울: 대한기독교서회, 1998.
- 프랭클, 빅터/이시형 옮김. 『죽음의 수용소에서』. 청아출판사, 2005.
- _____, /이시형 옮김. 『삶의 의미를 찾아서』. 서울: 청아출판사, 2005.
- _____, /이시형 옮김. 『의미를 향한 소리 없는 절규』. 서울: 청아출판사, 2005.
- _____, /이시형 옮김. 『빅터 프랭클의 심리의 발』. 서울: 청아출판사, 2008.
- 함석헌. “씨알교육”. 『들사람 열』 (함석헌 전집 2). 과주: 한길사, 2009.
- 현영학. “건전한 대중문화형성을 위한 교회의 책임”. 『기독교 사상』. 1972. 9. 108-113.
- Forbes, Bruce D., "Introduction: Finding Religion in Unexpected Places", Bruce D. Forbes & Jeffrey H. Mahan(ed.), Religion and Popular Culture in America.

- Berkeley & Los Angeles: Univ. of California Press. Ltd., 2000.
- Pannenberg. Wolfhart, “Die Frage nach Gott”. in: Ders, *Grundfragen systematischer Theologie I*, Ges. Aufs. 1967, S. 361–386.
- _____(hg.). *Geschichte als Offenbarung*. Göttingen, 21963.
- _____. “Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Theologie”. in: Ders.(hg.), *Die Erfahrung der Abwesenheit Gottes in der modernen Kultur*. Göttingen, 1984, 9–38.
- _____. *Christentum in einer säkularisierten Welt*. Freiburg–Basel 1988.
- _____. *Systematische Theologie Bd. 1*. Göttingen 1988.
- Sauter, Gerhard. *Was heisst: nach Sinn fragen? Eine theologisch–philosophische Orientierung*. München: Chr. Kaiser, 1982.
- Taylor, Barry. *Entertainment Theology: New–Edge Spirituality in a Digital Democracy*. Grand Rapids: Baker Academic, 2008.

● 뉴에이지, 제 2의 전성시기를 맞다

황명환 목사(Th. D., 수서교회 담임)

1. 뉴에이지 운동(New Age Movement)이란 무엇인가?

이 운동이 본격적으로 알려진 것은 미국의 퍼거슨(Marilyn Ferguson)에 의해서이다. 1980년에 출판된 『물병좌 음모』(*The Aquarian Conspiracy*)란 책을 통해 퍼거슨은 전 세계가 ‘물병좌 시대’라는 새로운 시대(New Age)를 맞고 있으며, 인간이 스스로 주인이 되어 새 시대를 만들어야 한다는 뉴에이지 운동에 대한 공식선언을 하였다. ‘물병좌 시대’라는 개념은 점성학으로부터 왔다. 점성학에 의하면 2천 년 만에 태양의 춘분점이 물고기좌(the Pisces)로부터 물병좌(the Aquarius)로 바뀐다. 물고기는 초대 기독교에서 예수 그리스도를 구주로 고백하는 상징이었고, 기독교인을 나타내는 표시로 자주 사용되었다. 뉴에이지 운동의 추종자들은 물병좌의 새로운 시대가 오면서 ‘물고기좌의 옛 시대’(Old Age)는 끝났다고 한다. 물병좌 시대에는 새로운 영이 도래하여 새로운 의식으로 인류의 정신이 집단 계몽되는 시기로 본다. 이 시대에는 지상에 물이 쏟아져 지구가 치유되고, 인류의 문제들이 사라져 “위대한 우주 의식 속으로 가라앉는다.”⁶⁸⁾

뉴에이지 운동은 깨우침과 조화의 새 시대(물병좌의 시대)를 꿈꾸거나, 그런 공통적인 세계관을 가지고 있는 개인들 또는 단체들로 이루어진 조직망이다.⁶⁹⁾ 오늘날의 수많은 신흥 종교 가운데 뉴에이지 운동보다 더 규정하기 힘들고 더 멀리까지 영향을 미치는 것은 없다.⁷⁰⁾ 뉴에이지 운동은 새로운 사유 방식을 제시하는 하나의 세계관이다. 형식적인 구조나 조직이 없음에도 불구하고, 뉴에이지 신봉자들은 자기 발견과 영적 성장, 깨달음을 강조하는 재각성 운동을 통

68) Mary Ann Lind, *From Nirvana to the New Age* (Grand Rapids, MI: Fleming H. Revell Co. Publishers, 1991), p. 51.

69) Norman L. Geisler and William Watkins, *Worlds Apart: A Handbook on worldviews* (Grand Rapids: Baker, 1989). p. 11.

70) 분야가 너무나 다양하므로 몇 개의 부분으로 나누어보는 것이 좋다. ① 대중적 문화현상으로서 뉴에이지 문학사조- 즉 류시화로 대표되는 정신문화도서들, 대중의 베스트셀러에 올라있는 다양한 위로와 용기를 주는 서적들, 미국 등에 있어서는 닐 도널드 윌쉬의 ‘신과 나누는 이야기’ 시리즈와 같은 책들, 크리슈나무르티(Jiddu Krishnamurti)가 저술한 책들, 오쇼 라즈니쉬(Osho Rajneesh)의 책들. ② 값싼 영성운동들- 위계인들의 가르침 또는 인도와 티베트의 스승(구루)이라고 하는 사람들의 아쉬람 운동들(다양한 명상운동). ③ 근사체험(임사체험)자들의 보고서들- 퀴블러 로스의 죽음학과 호스피스와 관련된 수많은 책들. ④ 전생 최면론자들의 보고서(에드가 케이시 시리즈, 김 영우와 함께하는 전생여행, 영화, 그리고 전생최면을 가르치는 도서들과 단체들. ⑤ 영매들에 의한 미래 예언들. ⑥ UFO와 관련된 이야기들. ⑦ 이러한 사조들이 차용하는 종교철학 내지는 사상적 학문적 연구업적들로는 신지학회의 다양한 문헌들, 프리메이슨의 가르침들, 티벳 사자의 서, 이집트 사자의 서, 루돌프 슈타이너의 인지학(독일 신비주의)과 관련된 저서들과 교육사상들, 퀴블러 로스의 ‘생의 수레바퀴’를 중심으로 한 다양한 입종자들에 대한 객관적 보고들, 인도의 경전들- 특히 우파니사드학파의 ‘바가바드기타’ 등, C. G. Jung의 저서들, 양자물리학과 정신세계와 관련된 사상들, 우리나라 법정 스님으로 대표되는 불교 문학들과 번역된 경전들과 틱낫한의 저서들, 점성학 저서들, 켄 윌버의 통합사상 등이 있다.

해 사회를 변화시키기를 원한다.⁷¹⁾ 덴마크의 선교학자 요한네스 아가르드(Johannes Aagaard)는 이것을 “새로운 세계적 종교”의 출현으로 보았다.⁷²⁾ 이 새로운 종교는 고전적인 종교에 토대를 두고 있지만 어떤 특정 종교도 선호하지 않는다. 오히려 그들의 목적에 맞는 요소들만 선별한다. 영매, 구루, 선지자, 영원불멸성, 윤회, 기, 영적인 지도자들, 요가, 업, 바이올리듬, 카드 점, 그리고 점성술이다. 새로운 영성은 이질적인 세계관, 종교, 심지어는 밀교, 주술 그리고 신비주의를 혼합할 때 생긴다. 그래서 어떤 이는 이것을 ‘도시의 종교’라고 부른다. 원하는 대로 여러 가게에서 물건을 사는 것과 비슷하다는 뜻이다.⁷³⁾

뉴에이지에서는 ‘종교(religion)’라는 말 대신에 ‘운동(movement)’이라는 말을 좋아한다. 왜냐하면 종교는 인간을 속박한다. 특히 ‘죄’라는 개념으로 억압하고, ‘지옥’이라는 곳을 만들어놓고 인간을 위협한다. 그러므로 이분법적이고, 억압적인 개념을 갖고 있는 ‘종교’라는 용어 대신에 ‘운동’이라는 보편적이고 현대적인 용어로 바꾼 것이다. 그러므로 과거(old age)의 기독교라는 종교(religion)가 말하는 내용이 아닌, 새로운 시대(new age)의 영적인 운동(movement)이라는 것이다.

2. 뉴에이지가 생겨난 이유는 무엇인가?⁷⁴⁾

계몽주의 이후 서구세계는 영적인 것보다는 물질적인 것에 특권을 부여하였으며, 모든 사건의 원천을 신의 섭리로 보지 않고 자연 과정의 산물로 보았고, 가장 신뢰할만한 진실의 원천을 인간성에서 찾기보다 과학에서 찾으려 했다. 그들은 우주 속에 존재하는 것은 사물 그 자체와 주변의 자연적 요소밖에 없다는 패러다임을 받아들이면서, 영적인 것과 초자연적인 것을 거부했다. 그 결과 영적인 것은 점점 더 경시되고 권위를 상실하였으며 반면에 세속적인 것과 현세적인 것은 신성하고 거룩한 것 위에 올라서면서 세력을 얻게 되었다. 하지만 이에 대한 반작용으로 초월적 지식에 목말라 하는 사람들도 생겨나기 시작했다. 그들은 논리와 이성과 과학적 사고의 틀 안에서 신비에 대한 믿음을 잃어버린 서구인들에게 새로운 방향을 제시하려고 했다. 여기에 동조하는 사람들이 1980년 이후부터는 집합적인 성격을 가지게 되는데, 그들의 이름이 뉴에이지이다.

그러니까 뉴에이지 신봉자들은 서구의 계몽사상에 반대했고, 근대주의의 대안을 모색하면서 반서구적이며 반이성적인 방법을 선택한 사람들이다. 그들은 이 세상의 아름다움과 경이로움과 거룩함을 느끼려고 했다. 그러나 서구 근대주의적 세계관은 우주를 이해하고자 탐색하는 과정 속에서 생명과 신비와 가치를 공허한 상태로 만들었다. 근대주의 패러다임은 인간의 생명이 자연으로부터 진화되었다는 신념을 고수했지만, 바로 인간을 탄생시킨 바로 그 자연으로부터 인

71) Russell Chandler, *Understanding the New Age* (Dallas, TX: Word Publishing, 1988), p. 27.

72) Johannes Aagaard, “A Christian Encounter with New Religious Movements,” In *Update & Dialogue*. No. 3 (Oct. Århus: Denmark, 1993).

73) Peter Beyerhaus, *Mission and Apologetics*, 역, 『현대선교와 변증』 (서울: CLC, 2004), 190쪽.

74) Louis A. Markos, *Lewis Agonistes*, 최규택 역, 『C. S. 루이스가 일생을 통해 써뒀던 것들』 (서울: 그루터기하우스, 2004), 147쪽.

간을 단절시켰다. 그러므로 뉴에이지 신봉자들은 초월을 부정하고, 신비를 외면하는 근대주의적 가치관을 거부한 것이다.

그래도 기독교는 인간에게 정신적인 지주로서 한 가닥 희망으로 남아있었으나 기독교는 점점 물질문명의 그림자에 가려지고 자기반성, 즉 회개를 통해 거듭나지 못했다. 그래서 그들은 기독교에 걸었던 희망을 버리고 새로운 희망을 찾기 위해 다른 곳으로 발길을 돌리게 되었다. 기독교는 도덕적으로 실패했으며, 더 나아가서 종교의 이름으로 인간성을 억압했다고 보았다. 인간을 죄인으로 몰아붙였고, 율법적으로 정죄했다. 인간을 창조의 원리로- “하나님이 보시기에 심히 좋았더라”는 인간 자체 안에 있는 가능성과 아름다움- 보지 않고, 구속의 원리로만 본 것이다. 그러므로 그들이 보았던 기독교는 이미 쇠퇴한 가치관이었으며, 우주와 자연을 있는 그대로 보지 못하는 진부하고 엄숙한 교리에 불과했다. 배타적인 교회 강령에서는 발견할 수 없는 자연적 인간에 대한 긍정, 땅과 하늘을 연결하는 거룩한 연합, 기존의 가치를 넘어서는 새로운 사상적 기반을 찾던 그들은 동양으로 눈을 돌리기 시작했다. 그들이 볼 때 신비한 정신적 세계를 가지고 있는 동양은 서구의 물질문명에 대한 유일한 돌파구였으며, 물질문명에 대한 반작용으로 신비한 현상인 심령술, 원시종교, 오컬트(occult: 마법, 마술, 손금보기, 기氣, 점, 점판, 악마 숭배, 강신술 등)에 대한 관심을 높여가던 그들에게 그런 현상을 설명할 수 있는 사상적 기반을 제공해주었다. 그러므로 뉴에이지는 기독교가 예언자적 책임을 외면하고 침묵을 지킴으로써 생긴 텅 빈 공간을 메우려 들어간 것이다.⁷⁵⁾ 그러니까 결국 근대주의의 문제와 기독교의 문제가 뉴에이지를 태동시킨 중요한 원인이라고 할 수 있다.

3. 뉴에이지의 사상적 배경은 무엇인가?

뉴에이지의 사상적 배경은 범재신론(汎在神論: panentheism)이다. 범신론(汎神論: pantheism)에서는 모든 것이 신이다(All is God). 여기서 유일한 실재는 신 외에는 아무 것도 없다. 이 사실을 모르는 이유는 우리가 마야(無明)에 빠져있기 때문이다. 그러므로 우리 모두는 부분이나 파편이 아닌 완벽한 하나의 신이다. 그러나 범재신론(panentheism)은 신(theos)이 모든 것(pan) 안에(en) 존재한다는 것으로(All is in God), 신의 내재성과 초월성을 동시에 긍정한다. “신은 모든 것 이상이지만(그래서 초월적이지만), 모든 것은 신 안에 있다(그래서 내재적이다). 범재신론에 있어서 신은 ‘바로 여기에’ 계신 것 이상임에도 불구하고, 그 분은 ‘바로 여기에’ 계시다는 것이다.⁷⁶⁾

이 범재신론 개념은 화이트헤드(Alfred North Whitehead)의 『과정과 실재』 (*Process and Reality: An Essay in Cosmology*) 속에 잘 나와 있다. 그는 서구 전통적 그리스도교에 적용되어 왔던 대표적인 신 개념, 곧 근원적이고 탁월하게 실재적이며 초월적인 창조자로서의 신,

75) Marilyn Ferguson. *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 1980s* (Los Angeles: J. P. Tarcher, 1980), p. 370.

76) Marcus J. Borg, *Meeting Jesus again for the first time*, 역, 『새로 만난 하느님』 (서울: 한국기독교 역사연구소, 2001), 65쪽.

제국주의적 지배자로서의 신, 도덕적 에너지의 의인화로서의 신, 궁극적인 철학 원리로서의 신 개념을 잘못된 것들로 비판한다.⁷⁷⁾ 동시에 신을 전체와 일치시키거나 전체의 통일로 인식하는 동양적 범신론적 신도 비판하면서 양자를 종합하고자 새로운 범재신론을 주장했다. 범재신론을 특징짓는 중요한 개념은 ‘창조성으로서의 신’이다. 여기서의 전통적으로 신에 대해 사용되었던 ‘창조자’라는 말보다 ‘창조성’(creativity)이라는 말을 선호한다. 범재신론에서는 세계를 무로부터 창조한 초월적이고 지고한 신 개념을 거부한다. 신은 창조 이전에 존재한 것이 아니라 창조와 함께 존재하고 있다고 주장한다.⁷⁸⁾ 여기서의 신은 세계와 함께 할 때만 의미를 갖는다. 다시 말하면 신은 창조성과 시간적인 피조물을 떠나서는 무의미하며, 피조물은 창조성과 신을 떠나서는 무의미하다.⁷⁹⁾ 그러므로 신은 세계 안에서, 세계와 더불어 모든 창조 과정에 항상 개입하는 창조성으로 이해된다. 범재신론에서는 세계가 신에 내재한다고 말하는 것은 신이 세계에 내재한다고 말하는 것과 마찬가지로 참이다. 신이 세계를 초월한다고 말하는 것은 세계가 신을 초월한다고 말하는 것과 마찬가지로 참이다. 신이 세계를 창조한다고 말하는 것은 세계가 신을 창조한다고 말하는 것과 마찬가지로 참이다.⁸⁰⁾ 그러나 이것은 성경이 말하는 신이 아니다. 이렇게 되면 신과 세계 모두가 ‘공동창조자’(cocreator)가 된다. 여기서 신은 하나의 원리가 되고, 인간은 또 하나의 신이 된다. 그리고 종교의 본질은 사랑과 설득의 힘으로 정리된다. 이런 경우에 악은 극복해야 할 대상이 아니다. 왜냐하면 모든 것은 과정적이며 유기체적으로 연결되어 있고, 이런 면에서 악도 변화하는 하나의 현실재일 수 있기 때문이다. 이것은 윤리의 문제로까지 연관된다. 그리고 창조자가 아닌 창조성으로서의 신은 예배의 대상이 될 수 없다. 그러므로 범재신론은 자신을 유신론의 한 형태로 이해하려고 하지만⁸¹⁾ 이것은 인간을 신격화하는 범신론의 범주를 벗어나지 못한다고 할 수 있다. 뉴에이지의 또 다른 사상적 배경은 일원론(monism: 모든 것은 하나)과 신비주의(mysticism: 신과의 일체감 체험)다.⁸²⁾

한편 끊임없는 명상과 수행을 통해 우주와 하나 되어 마침내 완전한 세계에 이를 수 있다고 믿어온 동양의 사상가들 역시 자신들의 가르침을 서구 세계에 알릴 수 있는 기회를 가지게 된 것에 대하여 긍정적인 태도를 취하였다. 특히 인도는 200여 년 동안 영국의 식민지로 지배를 받았기 때문에 동양의 다른 어느 나라보다도 서구 세계에 많이 알려져 있었으며, 인도에서 행해지는 요가 풍의 밀교적 수행법은 반문명적인 정신의 굉장한 잠재력을 보여줌으로써 서구인들을 매료시켰다. 뉴에이지 운동은 워낙 절충적(eclecticism)이며, 혼합주의적(religious syncretism)이다. 그러므로 그것을 완전하게 묘사하기는 힘들다. 어떤 사람은 뉴에이지 사상의 이 부분을 받아들이고, 어떤 사람은 그와 다른 부분을 받아들인다. 자칭 뉴에이지 신봉자들 외에도 뉴에이지의 사고방식을 유용한 삶의 철학으로 받아들이는 사람들이 허다하다.

77) Alfred North Whitehead, *Process and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: The Free Press, 1978), pp. 342- 343.

78) 위의 책, p. 31.

79) 위의 책, p. 225.

80) 위의 책, p. 348.

81) Alan Richardson and John Bowden, *The Westminster Dictionary of Christian Theology* (Philadelphia: The Westminster Press, 1983), p. 423.

82) Elliot Miller, *A Crash Course on the New Age Movement* (Grand Rapids: Baker, 1989), p. 15.

4. 뉴에이지는 어떤 매력을 가지고 자기 영역을 확장하고 있는가?

1) 인간에 대한 이해

뉴에이지 추종자인 쉐리 맥클라인(Shirley MacLaine)은 이렇게 말했다. “나는 내가 존재함을 안다. 그러므로 ‘나는 존재한다.’ 나는 신이 되게 하는 원천이 존재함을 안다. 그러므로 ‘그것은 존재한다.’ 나는 그 힘의 일부다. 그렇다면 ‘나는 스스로 존재하는 자다.’”⁸³⁾ “만일 내가 나 자신의 실재를 창조했다면…… 나는 내가 보고 듣고 만지고 냄새 맡고 맛보았던 모든 것, 사랑하고 미워하고 두려워하고 혐오한 모든 것, 내가 반응했고 내게 반응했던 모든 것을 창조한 것이다. …… 그것이 사실이라면 나는 모든 것이다. 나는 나 자신의 우주다. 그것은 내가 신을 창조했다는 것과 내가 삶과 죽음을 창조했다는 것을 의미한다. …… 자신의 힘에 책임을 지는 것이 우리가 신적인 힘이라고 부르는 것의 궁극적인 표현이다. 이것이 ‘나는 스스로 있는 자니라’(출 3: 14)는 말이 의미하는 것이다.”⁸⁴⁾

인간은 자기 개선의 무한한 가능성을 가지고 있다. 그리고 본질상 죄도 존재하지 않는다. 문제는 이것을 깨닫는 것이다. 인간은 깨달음, 즉 ‘인간은 신’이라는 영적 각성을 통해 신이 될 수 있다. 인간은 변장한 신임에도 불구하고 이를 깨닫지 못하고 있다. 이러한 무지가 우리 자신의 신성을 깨닫는 것을 방해하고 있다.⁸⁵⁾ 이런 면에서 인간은 신과 자신의 근본적 일치에 대해 눈멀게 하는 그릇된 분리 정체감의 희생자이다.⁸⁶⁾ 이제 인간은 자기가 신이라는 사실을 다시 깨달아야 한다. 이러한 지식을 획득할 때 진정한 구원에 이르게 된다. 인류의 최종적인 구원은 인간이 죄인이라는 사실을 깨닫는 것이 아니라, 의식수준을 높여서 인간 안에 내포되어 있는 신성, 즉 무한한 잠재력을 깨워 그것을 완성하는 것이다.⁸⁷⁾

이것을 위하여 모든 실존에 영을 붙여넣고, 모든 것을 통합하는 우주적 에너지를 각성해야 한다.⁸⁸⁾ 신을 느낄 수 있는 의식의 확장을 이루어야 하는 것이다. 그래서 우리 안에 있는 완전한 사랑, 완전한 지혜, 완전한 이해 등의 신적인 속성을 다시 소유해야 하며,⁸⁹⁾ 자기 안의 하나님을 찾아야 한다.⁹⁰⁾ 이제 인간은 스스로를 경배해야 하며, 스스로를 구원해야 한다. 구원은 우리 안에 있고, 우리는 그것을 경험하기만 하면 된다. 이러한 깨달음을 통해 인간은 자신이 신이라는 것과 동시에 자신이 모든 것, 곧 자신이 우주적 에너지와 하나라는 것을 알게 되며, 그리하여 스스로 신이 되는 것이다. 인간 자신이 신이고, 모든 것이라는 깨달음은 모든 것을 신

83) Shirley MacLaine, *Dancing in the Light*(New York: Bantam Books, 1985), p. 420.

84) Shirley MacLaine, *It's All in the Playing*(New York: Bantam Books, 1988), p. 192.

85) Douglas Groothuis, 『뉴에이지 운동의 정체』(서울: 기독교문서선교회, 1992), 20쪽.

86) Walter Martin, 박영호 역, 『뉴에이지 이단 운동 (뉴에이지 운동 비판 시리즈 5)』(서울: 기독교 문서선교회, 1992), 18쪽.

87) Deborah Rozman, *Meditating with Children: The Art of Concentration and Centering* (Boulder Creek, Calif.: Planetary Publishing, 1994), p. 143.

88) Jean Vernet, *Le New Age*, 이재숙 역, 『뉴에이지』(서울: 성바오로출판사, 1997), 149쪽.

89) Ron Rhodes, 『뉴에이지 운동』, 170쪽.

90) Jean Vernet, 『뉴에이지』, 23쪽.

성하게 보도록 하며, 동시에 모든 것을 자신처럼 보게 한다. 우주 만물의 어느 하나도 배제할 수 없다. 그래서 자연이나 다른 사람들에게 관심을 가져야 하고, 조화를 이루며 살아야 한다. 깨달음을 통해 모든 경계와 이원론과 개체성이 사라지고, 우주적이고 차별 없는 하나를 이루는 것이다. 그래서 깨달음은 이 세상의 진정한 변화를 이룰 수 있다고 본다.⁹¹⁾

오늘날 인간은 소외되고, 세상은 파국으로 치닫고 있다. 인간은 조직의 부품으로 전락하고 있고, 빈부격차·전쟁의 위협·환경파괴 및 오염은 더 심화되고, 의학이 발달함에 따라 새로운 질병도 나타난다. 이러한 세상의 변화는 정치·경제·사회의 혁명에 의해 이루어지는 것이 아니라, 인간의 내적 의식 변화로 이루어질 수 있다. 깨달음을 통해 인간답게 사는 사회, 세계 평화나 기아 해결 등을 이룰 수 있고, 인간 사이의 유대성을 강화하고 전체성을 회복하여 정신적인 기아를 고칠 수 있다. 이를 통해 인류의 현안 문제는 해결될 수 있다. 문제는 세상을 변화시키기 위해서는 먼저 인간이 변화되어야 한다.

“내가 신이다”라는 사고방식은 문학에서도 그대로 드러난다. 『시크릿』이라는 책은 전세계적으로 돌풍을 일으켰다. 한마디로 말하면 “생각이 현실이 된다”는 것이다. 끌어당김의 법칙을 활용하여 자기가 원하는 것을 영상화 하고, 말로 선포하면 그대로 이루어진다는 것이다. 오프라 윈프리 같은 방송인들이 앞을 다투어 이 사상을 선전하고 있다. 이런 사고방식- 내가 신이며, 내가 하는 말대로 모든 것이 이뤄진다는 긍정적인 자아 인식-에 기초한 모든 자기 계발서는 수많은 사람들에게 엄청난 영향을 끼치고 있다.

2) 종교에 미치는 영향

뉴에이지는 이전에 서로 대적하던 종교와 이데올로기를 통합하여 영적인 초강대 세력을 이루어 인류 전체를 흡수하려고 한다. 그 이유는 인류의 생존(Survival of Mankind) 때문이다. 그 중요한 원인으로는 과학 기술의 무책임한 사용, 생태 자원의 난개발, 인구의 증가 등이다. 이 문제를 해결하기 위하여 새로운 세계 질서가 필요하며, 이것을 위해서는 세계 정부가 필요하고, 그 토대를 위하여 종교 연합의 성격을 가진 일종의 세계 종교가 필요하다는 것이다. 이것을 위해서 기존의 모든 종교와 세계관이 그들 자신만이 절대적 진리라는 주장을 그치고 서로 기여하도록 해야 한다는 것이다. 이들은 개개인, 이데올로기를 같이하는 그룹, 그리고 정치적 문화적 종교적 조직마저도 그들만이 가진 고유한 이상적인 모델에 따라 인류의 장래를 만들어가려 한다. 그들은 종교를 유토피아 건축에 필요한 벽돌로 간주한다.⁹²⁾ 그러므로 모든 종교는 각자의 장점을 가지고 인류의 보편적 목적에 기여하라는 것이다.

3) 과학적 이미지

뉴에이지는 특히 과학적 이미지를 통해서 자기들의 사상을 증명하려고 애쓴다. 무당들이 ‘강령

91) 책, 42쪽.

92) Peter Beyerhaus, 『현대선교와 변증』, 191쪽.

술'을 통해 죽은 자와 교류를 하는 신비적 관습을 '마법'이라고 했다. 그러나 19세기 초반 '강령술'은 '교령술'로 용어가 바뀌었고, 이 말은 다시 '심령연구'라는 말로 변했다. 1950년대 라인(Joseph Banks Rhine)은 과학적인 방법을 통해 인간의 정신이 육체의 죽음 이후에도 계속 살아있다는 것을 증명한다면 신비주의·무당·강령술·마법·마술 등과 같은 용어에 편견을 가지고 있는 과학사회가 초자연적 진리들을 수용할 것이라고 생각하고, 용어의 장벽을 허물기 위해 노력한 결과 ESP(extrasensory perception: 초감각적 인식)라는 말을 만들었다. ESP란 인간이 보이지 않는 것을 알고 인식할 수 있는 능력을 의미하며, 타인의 마음을 투시할 수 있는 능력이나 미래를 내다보는 능력을 가리킬 때 사용된다. 그는 또 유사정상심리(paranormal psychology), 또는 유사심리학(parapsychology)과 같은 용어들을 개발했다. 그 결과 과학사회는 아무도 그것을 마법이라고 말하지 않고 새로운 시각으로 바라보았다.⁹³⁾

그로프(Stanislav Grof)는 의식에서 정상적으로는 닫혀있는 미지의 세계에 접근할 수 있는 방법이 있다고 보았다. 변형된 의식 상태로 들어가면 전 우주를 우리의 내면 가득히 생생하게 체험할 수가 있다는 것이다.⁹⁴⁾ 이 내용은 신비주의와 일치한다. 그러나 그는 이것을 초월심리학이라고 했다.

아인슈타인(Albert Einstein)의 상대성이론은 물질과 에너지가 서로 다른 것이 아니며, 모든 질량은 에너지로 옮겨질 수 있고 모든 에너지도 질량으로 옮겨질 수 있다. 이러한 상대성 이론은 뉴턴 물리학에 의해 세워진 기존의 우주의 모델을 부정한다. 새로운 모델로 양자역학이 등장했는데, 양자역학은 물질의 개념을 에너지의 개념으로 대체한다. 서로 다른 것이라고 여겨졌던 물질과 에너지가 하나이고, 우주는 하나의 에너지이다. 그들은 이것이 뉴에이지의 신관을 증명한다고 주장한다. 더불어 관찰자와 피관찰자 간의 구별을 무너뜨린 '불확정성의 원리'도 뉴에이지의 사상을 뒷받침한다고 본다. 현대의 우주론은 우주를 대폭발(Big Bang) 이후 진화하고 자라는 에너지로 보고 있고,⁹⁵⁾ 홀로그램(hologram)은 입체 영상의 한 부분만으로도 입체 영상 전체를 재현할 수 있는데, 이것도 범신론적 사고방식을 보여준다는 것이다. 또한 뉴에이지 운동에서는 칼 융(Carl Gustav Jung)의 심리학에서 말하는 집단 무의식, 매슬로우(Abraham Maslow)의 심리학과 거기서 파생한 초인격 심리학도 그들의 사상을 증명한다고 주장한다. 그들은 그들의 모든 활동을 과학적인 용어로 바꾸어서 현대인들에게 거부감 없이 접근하려고 한다. 이 효과는 엄청나다.

4) 건강과 치유

뉴에이지에서 연합(Unity)은 그들이 추구하는 단어이다. 그러나 그것은 사회단체나 가족들의 연합과 같은 단순한 의미의 연합이 아니다. 그것은 더 높고 깊은 차원에서의 연합을 의미하며, 우리로 하여금 모든 살아 있는 것들과의 일체감을 느끼게 하며 그 속에서 목적을 발견하게 하

93) Robert A. Morey, *Death and the Afterlife*, 역, 『죽음, 그 이후의 삶』(서울: 기독교신문사, 2003), 148- 154쪽.

94) Stanislav Grof et al., 김재희 역, 『신과학 산책』(서울: 김영사, 1994), 284- 285.

95) 박문수·주 원준, 『한국의 종교문화와 뉴에이지 운동』, 114-115쪽.

는 연합을 말한다.

현대 의학의 단편적인 접근을 넘어서 인간을 전체적으로, 더 나아가서 인간과 자연의 일치를 통한 치유를 추구한다. 여기서 자주 사용되는 개념은 요가이다. 요가는 연합한다는 의미다. 진정한 영혼의 자유로움을 얻기 위해서는 그 영혼이 머물고 있는 몸을 존중하고 정화하여 건강하게 보존하는 것이다. 호흡을 통하여 영혼과 육체를 이어주고, 자기를 비우면서 몸의 기운을 막고 있는 부분들을 뚫어줌으로써 소통하고, 몸과 마음을 하나로 만드는 것이다. 또한 자연적이고 담백한 음식을 통하여 몸을 가볍게 하고, 자연과 하나가 됨으로써 자연 치유의 길을 열어가고 있다. 요가와 자연 치유는 웰빙에 관심 있는 현대인의 마음을 사로잡았다.

5) 죽음에 대한 이해

환생은 개인의 영혼이 이 세상에서 저 세상의 다른 삶으로 갔다가, 다시 이 세상으로 돌아와 인간으로 태어나는 것이다. 환생은 단순히 이 몸에서 저 몸으로 옮겨가는 것이므로 죽음이란 단순히 하나의 통과이며, 그래서 사실상 죽음이란 없다. 죽음은 단순히 환생이고 다음 생의 시작이다. 그러므로 인간은 죽을 수 없다. 겉보기엔 죽은 것 같지만 실제로는 죽지 않는다.⁹⁶⁾ 환생은 이렇게 신성을 지향하며 나아가는 진화의 과정으로서 신과 하나 되는 과정이고 우주의 진화에 참여하는 것이다. 개인의 영혼은 환생을 통해 더 완전한 상태로 진화하여 마침내 우주의 궁극적 실재와 하나 되는 완전함에 도달할 수 있다. 곧 환생을 통해 성숙하고 정화되는 것이다. 그래서 환생은 개인의 점진적인 성취과정이다.⁹⁷⁾ 이 과정은 인간이 완전하게 될 때까지 끊임없이 계속된다. 한 번의 생으로는 깨달음을 얻기가 힘들기 때문에 거듭되는 환생이 영적, 도덕적 성장을 위해 필수적이다. 그러므로 환생은 무한한 진보를 위한 기회가 된다.⁹⁸⁾ 환생을 통해 인간은 완전으로 나아간다. 그러므로 모든 사람은 시간이 얼마가 걸려도 결국 깨달음을 얻을 수 있다. 따라서 다른 구원자는 필요 없다. 인간을 심판하는 신도 없다. 인간은 심판 받는 것이 아니라 끊임없이 완성을 향해 나아갈 뿐이다. 인간은 생을 거듭할수록 더욱 성숙해지며, 이생에서 축적된 지혜는 다음 생에서도 사용된다. 이런 의미에서 뉴에이지의 환생은 아주 낙관적이다. 찬들러(Russell Chandler)에 의하면, “전부는 아닐지라도, 대부분의 뉴에이지 환생론자들은 인간의 영혼이 보다 낮은 형태의 생명으로 바뀔 수 있다는 개념을 거부한다.”⁹⁹⁾ 힌두교나 불교에서는 다시 태어나는 것은 고통이므로 업에서 벗어나야 하지만, 뉴에이지에서는 깨달음으로 나아가는 과정이고 기회이기 때문에 환생은 좋은 것이며, 계속 상승적이다. 힌두교와 불교에서는 윤회를 통해 여러 가지 존재로 태어날 수 있지만, 뉴에이지에서는 인간으로 다시 태어남을 의미하는데, 이는 열성적인 지식층 추종자들을 고려한 것이다.¹⁰⁰⁾

96) Douglas Groothuis, 『뉴에이지 운동의 정체』 (서울: 기독교문서선교회, 1992), 69쪽.

97) 박문수·주원준, 『한국의 종교문화와 뉴에이지 운동』 (서울: 바오로 딸, 1998), 27쪽.

98) 박영호, 『뉴에이지 운동 평가』, 124쪽.

99) Russell Chandler, *Understanding the New Age*, p. 264.

100) 박영호, 『뉴에이지 운동연구』, 189쪽.

죽음은 자아의 끝이 아니므로 인간은 죽음을 두려워할 필요가 없다. 인간은 우주적 의식의 한 부분으로서, 육체는 이 의식이 한 사람으로 표현되는 것일 뿐, 그 자체가 인간은 아니다. 그러므로 우주적 의식을 경험한 사람은 죽음을 두려워하지 않는다. 그것은 그가 또 다른 사람의 모습으로 되돌아올 것이기 때문이고, 언젠가는 깨달음을 얻어 신이 될 것이기 때문이다. 인간은 죽음 앞에서 마지막 성장을 한다.

뉴에이지 추종자들은 1970년대에 들어오면서 시작된 근사체험(Near-Death Experience: 사망 판정을 받은 사람이 다시 살아나 의식이 없었을 동안 겪은 체험을 말하는데 보통 ‘근사(近死)체험’ 또는 ‘임사(臨死)체험’이라고도 한다)을 그들의 사후 세계에 대한 이론으로 활용하고 있다. 레이먼드 무디 2세(Raymond Moody Jr.)는 근사체험을 했다고 주장한 사람들의 자료들 가운데서 50여 개를 엄선해서 *Life After Life*라는 책을 펴냈다. 동시에 이들의 체험을 묘사하는 용어로 ‘근사체험’이라는 말도 만들어냈다.

미국 코네티컷대학 심리학과인 케네스 링(Kenneth Ring) 교수는 1980년에 *Life at Death: A Scientific Investigation of the Near-Death Experience*라는 책을 썼는데, 이 책은 근사체험 연구에서 중요한 학술서로 인정받고 있다. 링은 이 책에서 객관적인 방법으로 주제에 접근하고 분석한 결과, 자신도 대체적으로 무디(Raymond Moody Jr.)의 입장에 동의한다는 결론을 내렸다. 그의 주도로 ‘국제근사연구학회’(International Association for Near-Death Studies, IANDS)가 생겨났다. 그 이전까지 죽음 뒤의 삶에 관한 연구는 그 속성상 객관적이고 과학적으로 연구된 바가 거의 없었다. 그러나 링(Kenneth Ring)은 많은 체험자를 대상으로, 통계를 이용하여, 과학적이고 객관적인 방법으로 연구했다. 과학이 발전하기 전까지는 죽음 뒤의 세계를 인정했지만, 그에 대한 정보가 대다수 종교로 운색되어 죽음 그 자체를 보는 데에는 실패했다. 그러나 과학이 발전하면서부터는 오히려 과학이라는 이름 아래 죽음 뒤의 세계는 철저히 부정당했다. 이것을 해결해준 것이 근사체험 연구이며, 근사체험자들의 등장과 그에 대한 연구는 인류가 한 차원 더 높게 진화할 수 있는 계기를 마련해주었고, 앞으로 계속해서 지평을 열어줄 것이라고 그들은 주장한다.

그 연구에 의하면 사람이 죽은 후에도 그 존재는 사라지지 않는다. 자기의 육체를 빠져나가 새로운 세계로 가는데, 거기서 사랑으로 충만한 빛의 존재를 만나고 더 머물고 싶지만 이 세상으로 보냄을 받는다는 것이다. 그 경험을 한 사람들은 완전히 변한다. 죽음을 두려워 하지 않으며, 이 세상에 사는 동안 사랑해야 하며, 죽은 다음에는 살아온 과거와는 상관없이 아름답고 복된 미래가 주어진다는 것을 알게 된다는 것이다. 한마디로 말하면 천당은 있고 지옥은 없다. 그들은 조사한 사례가 모두 긍정적이고 영광스런 것이라고 한다. 그래서 종교나 믿음의 깊이에 관계없이, 죽는 사람 모두에게 천국 문이 활짝 열려있다는 확실한 가설을 세울 수 있다는 것이다. 그들의 주장은 분명하다. 죽음은 더 이상 망각이나 모든 것의 끝이 아니다. 지옥은 없다. 내세에는 ‘좋은’ 경험만 있다. 근사체험에서 한결같이 ‘영광의 일별(A Glimpse of Glory)’을 경험했기 때문에, 이를 기반으로 새 종교와 철학을 탄생시킬 수 있다. 종합해보면

죽으면 누구나 힘들이지 않고 천국에 갈 수 있다는 것이다. 이것은 죽어가는 많은 환자들에게 더할 나위 없이 위로가 되는 복음이다.

그러나 찰스 가필드(Charles Garfield)는 다음과 같이 말했다. “모두가 죽어서 천상의 경험을 하는 것은 아니다. …… 적어도 내가 인터뷰한 사람들 중에는 좋지 않은 것들을 보는 체험을 했다고 고백한 사람들의 숫자가 좋은 체험을 했다고 말한 사람들 숫자만큼은 된다.”¹⁰¹⁾ 이들은 겉으로는 객관적인 듯한 태도를 취하지만 마음속으로는 ‘과학을 넘어선 저 세상’이 존재하고, 그 세계가 이 세상의 과학보다 더 진리의 세계에 가깝다고 믿고 싶은 것이다.¹⁰²⁾

뉴에이지는 자기를 신이라 생각하고, 죽은 다음에는 환생을 한다는 면에서는 힌두교나 불교와 일맥상통한다. 그러므로 힌두교와 불교의 지지를 받는다. 그러나 뉴에이지는 환생 시에 다른 것으로 태어나지 않고 반드시 인간으로 태어난다고 본다. 또한 다음 생은 지금보다 반드시 더 발전되는 삶으로 이어진다고 생각한다. 결국 점진적으로 향상되는 환생을 강조한다. 어떤 경우에는 이 땅에 다시 태어나지 않지만 끝없이 진화한다는 의미에서 환생의 의미를 생각하기도 한다. 그러므로 윤회라는 말보다는 페이야르 드 샤르댕(Pierre Teilhard de Chardin)의 오메가 포인트(omega point)라는 개념을 가져다 사용하기를 더 좋아하며, 그 지점을 향하여 계속적으로 상승하는 환생을 생각한다. 샤르댕의 ‘오메가 포인트’를 향해 진화해간다는 이론을 뉴에이지의 환생 이론에 결합해서 신과의 합일을 향해 끊임없이 진화해가는 과정으로 설명한 것이다. 그러나 이것은 샤르댕의 이론을 오용한 것이다.

6) 대중문화의 분야들

수많은 영화나 소설과 음악에서 악마, 마녀, 밀교, 외계인, 예언, 최면, 사후 세계, 초능력, 동양 사상, 돌연변이, 판타지, 신화 등 신비주의의 내용들을 다루고 있다. 이런 작품들은 영적인 것들을 추구하고, 초월의 갈망들을 다양한 방법으로 담아내고 있다. 그러나 성경의 인도 없이 영적인 것들을 추구하고 거기에 매혹되는 것에 대한 위험은 엄청나다. 제임스 레드필드(James Redfield)와 같은 뉴에이지 작가들은 평화, 빛, 에너지, 협력, 인간의 성장, 그리고 행복을 진작시킴으로써 빈곤, 기아, 범죄, 전쟁, 테러리즘과 같은 문제들을 마침내 해결할 수 있는 길로서의 ‘동시성’ 개념(우주의 모든 것이 서로 연결되어 있다)을 선전한다.¹⁰³⁾

5. 뉴에이지 사상의 문제점은 무엇인가?

1) 먼저는 윤리의 문제이다. 그들은 사랑과 성숙을 말하지만 실제로는 자아의 만족이 중요하다. 자아가 왕이라면 윤리에 대해 걱정할 것이 없다. 이런 개념은 엄청난 잔인성을 허락한다. 그들이 직접적으로는 말하지 않지만 그들이 허용한 가치는 현실 속에서 엄청난 비윤리적 행동

101) Robert Kastenbaum, *Is There Life After Death?* (New York: Prentice Hall, 1984) p. 25. citing G. A. Garfield in Kastenbaum. ed., *Between Life and Death* (New York: Spring Publishers, 1979), pp. 54-55.

102) 『죽음, 또 하나의 세계』 (서울: 동아시아, 2007), 210- 211쪽.

103) James Redfield, *The Celestine Vision* (New York: Waner Books, 1997), pp. 138-140.

을 가능케 하고 있다. 이것은 결국 유아론(唯我論, solipsism)이나 이기주의의 먹이가 될 수밖에 없다.¹⁰⁴⁾

2) 다른 문제점은 뉴에이지가 신비주의로부터 가져온 것- 수많은 신비한 존재들, 천사와 악마들, 그리고 또 다른 실재 혹은 정신의 내부 공간에 거주하는 수호자들- 이다. 그들을 심령의 반영이라고 부르든, 혹은 실재의 또 다른 질서의 영혼들이라고 부르든 그들은 뉴에이지에 늘 따라다닌다. 뉴에이지는 기독교가 내쫓은 수많은 영적 존재들을 현실로 끌어들이었다.

3) 세 번째 문제점은 그들이 모든 언어- 주술과 과학의 언어, 마술과 철학의 언어, 마약을 통한 경험과 깨어 경험하는 실재의 언어, 정신병과 정상 상태의 언어- 를 받아들이고 그 모든 것들이 실재에 대한 설명으로서 동일하게 가치가 있다고 생각하는 것이다. 여기서는 상응의 진리(truth of correspondence)가 없다. 단지 내적 일관성의 형태만 있다. 그러므로 누구의 사상이나 경험에 대한 비판도 없다. 모든 체계가 동일하게 가치 있으므로 경험의 테스트만 거치면 된다. 그리고 경험은 개인적인 것이다. 실재가 무엇인지는 결코 알 수 없다. 단지 우리가 경험하는 것을 알 뿐이다. 여기서는 자아가 신이다. 스스로 신이라고 주장하는 자아에게는 논쟁이 가능하지 않다. 이론적으로 그러한 자아는 받아들이기로 결정한 것만 사실로 받아들인다. 자신들이 신이라고 생각하는 이들의 환상을 깨우려는 것은 이론적으로 헛된 것이다. 그들은 자기 자신의 우주를 만들고 있는 것이다.

6. 뉴에이지를 어떻게 이해하고 접근해야 하는가?

1) 사탄의 도구다.

뉴에이지 이론가들은 루시퍼(Lucifer)를 공공연하게 찬양한다. 신지교(神智教)의 창시자 헬레나 블라바스키(Helena P. Blavatsky)는 “창세기의 사단이야말로 진짜 창조주요 인류의 은인이자 장차 등장할 영적 인류의 아버지”라고 공공연히 말한다.¹⁰⁵⁾ 스펅글러도 드러내놓고 루시퍼를 인정한다. “루시퍼는 우리들 각자의 내면에서 활동하여 우리로 하여금 온전함에 이르도록 한다. 이제 새로운 시대를 향해 다가가고 있는 지금- 그리고 이 새로운 시대는 온전한 인간의 시대가 될 것인데- 우리 각자는 어떤 식으로든 그 온전함, 내가 ‘루시퍼 입문(The Lucifer initiation)’이라 이름붙인 그 상태에 도달할 것이다. 이 루시퍼 입문이란 한 개인이 스스로의 빛과 온전함에 이르기 위해서 반드시 통과해야 하는 문이다. 루시퍼는 우리에게 온전함이라는 최종의 선물을 주기 위해 우리를 찾아온다. 우리가 그 선물을 받아들이기만 한다면 루시퍼도 자유로워질 것이요, 우리도 자유로워질 것이다. 이것이 바로 루시퍼 입문이다. 이미 많은 사람들이 이를 맞이하고 있으며 장차 더 많은 사람들이 맞이하게 될 것이다. 새로운 시대는 오직 이 입문을 거쳐서라야만 올 것이기 때문이다.”¹⁰⁶⁾

104) James. W. Sire, *The Universe Next Door*, 역, 『기독교 세계관과 현대사상』 (서울: IVP, 1996), 263쪽.

105) Maurice S. Rawlings, *To Hell and Back*, 이주엽 역, 『지옥에 다녀온 사람들』 (서울: 요단출판사, 1995), 215쪽에서 재인용.

그러므로 린트(Mary Ann Lind)는 말한다. “뉴에이지 운동에 대해 확실하게 말할 수 있는 사실은 뉴에이지 영성이 기독교 신앙과 전혀 맞지 않다는 것이다. 루시퍼가 천상에서 축출된 이래로 사탄은 창조주께 반역하며 심지어 ‘지극히 높은 자’와 같아지려는(이사야 14: 14) 계획을 품어왔다. 그 원칙과 교리들이 성경에 정면으로 위배되기 때문에, 뉴에이지 운동은 ‘예수 그리스도의 나라를 멸하려는 ·사탄의 계획을 유지시켜주는’ 중요한 도구역할을 한다.”¹⁰⁷⁾ 이렇게 극단적으로 뉴에이지를 적대시하는 입장이 있다.

2) 잃어버린 아이다.

그러나 나는 뉴에이지가 집을 나간 아이들이라고 생각한다. 그중에는 아주 멀리 나간 아이도 있고, 그렇지 않은 아이도 있다. 돌아올 수 없는- 아버지와는 원수가 된- 아이도 있고, 아버지와의 오해가 풀린다면 돌아오고 싶어 하는 아이도 있다. 집을 나갔지만 내가 집을 나갔는지도 모르는 아이도 있다.

인간의 가장 깊은 소망은 그리스도 안에 있는 완전하고 충만한 계시를 이해하는 것이며, 뉴에이지는 그 계시를 이해하기 위한 준비였다고 볼 수 있다. 성경에 나오는 동방 박사들은 유대교인이 아니었다. 하지만 그들은 진리에 대한 열망이 있었고, 천체의 경이로운 움직임을 연구하면서 진리를 발견하려고 노력했다. 그 결과 아기 예수가 있는 곳까지 오게 되었다. 그들은 예수를 만나기 전까지 추상적이고 심미적인 어떤 것들을 계속 찾아다녔다. 결국 예수를 만나고서야 별에 대한 연구가 구유 안에 있는 아기의 구체적인 실체를 발견하고 받아들이기 위한 준비였음을 깨닫게 되었다. 결국 그들은 아기 예수를 받아들이게 되었다. 우리는 자연 숭배, 동양의 신비, 주술적 지혜를 추구하는 많은 사람들의 예를 통해서 오늘날 동방 박사들과 같은 뉴에이지 추종자들이 많다는 것을 알 수 있다. 그들은 기독교에 대한 반역이 아니라 단지 어떤 다른 방법으로 진리에 도달할 수 있는지 시험해보고 있는 것이다. 그러나 아직까지 진리를 찾지 못했다. 왜냐하면 결국 예수 그리스도만이 참된 진리이기 때문이다.

또한 어떤 면에서 뉴에이지 신봉자들은 요한복음 4장에 나오는 남편이 5명이나 있었지만 마음속에는 진정한 만남에 대한 갈망이 있었던 사마리아 여인과 같이 느껴진다. 그들은 잘못된 산에서 잘못된 방법으로 하나님을 섬겨왔다. 하지만 메시아가 오셔서 생명의 물을 주고, 자신을 계시하셨을 때 기뻐하면서 그분을 영접했다. 사도 바울은 아테네에서 알지 못하는 신을 섬기는 사람들에게 설교했다. 하나님은 성전에만 계시지 않고 모든 족속과 민족에게 더듬어 찾게 하셨다. 알고자 하는 사람들에게겐 언제나 다가가 가신다. 그들의 갈망을 결코 헛된 것이라고 하지 않는다. 바울은 그들의 우상 종교를 강하게 폭로함으로써 그들을 심판한 것이 아니고, 그들에게 영적 여정의 종착점을 정확하게 알려주었다. 그들이 지금까지 모르면서 갈망해왔던 진정한 존재가 예수 그리스도라는 것을 밝혔다. 오랫동안 신화를 숭배하고 의식에 치중하며 종교성을 키

106) David Spangler. *Reflections on the Christ*(Scotland: Findhorn Community Press, 1978), pp. 40- 44.

107) Mary Ann Lind, *From Nirvana to the New Age*(Grand Rapids, MI: Fleming H. Revell Co. Publishers, 1991), pp. 52- 53.

위왔지만, 이제는 신의 역사적인 실체를 보았으니 바로 그분을 경배하라는 것이었다.

그리스도는 신화가 현실로 실현된 분이다. 신화 속에서 수 없이 생겨나고 죽어갔던 다른 신들과는 달리 예수 그리스도는 유일하게 신화를 현실로 보여주신 분이라는 것의 의미를 깨닫게 한 것이다. C. S. 루이스는 그리스도의 인격 속에 드러난 진정한 신성을 증명하는 것을 자기의 사명으로 삼았는데, 그것은 그리스도의 생명과 죽음, 그리고 부활을 설명하면서 이교에서 숭배한 영웅적인 신들을 그리스도와 정면으로 대치시키는 방법을 통해서 진행한 것이 아니라, 신화가 말하고자 했던 진정한 의미를 예수 그리스도 안에서 문자적이고 역사적으로 재해석하는 방법을 통해서 진행되었다. 예수님은 율법을 폐하러 오셨던 것이 아니라 완성시키러 오셨듯이, 그분은 신화의 종말을 고하러 오셨던 것이 아니라 신화 속에 있는 가장 본질적인 것들을 완성시키러 오셨다는 것을 말해주었다.¹⁰⁸⁾

예를 들면 루이스는 『나니아 나라 이야기』를 통하여 기독교의 진리와 뉴에이지 신봉자들이 원했던 것들을 결합시켰다. 나니아 이야기의 마지막 편인 『마지막 전투』의 에메스(Emeth)가 아슬란을 만나서 물었을 때 아슬란은 자비로운 마음으로 대답했다. “사랑하는 아들이야, 네 소망이 나를 향한 것이 아니었다면 너는 그렇게 오랫동안 그렇게 진실되게 진리를 찾아 헤매지 않았을 것이다.”¹⁰⁹⁾ 그는 마침내 아슬란의 부드러운 발 앞에서 자진 속에 있었던 진정한 열망의 실체를 발견하고 아슬란을 마음 깊이 받아들이게 되었다. 뉴에이지 시대를 살고 있는 많은 사람들이 에메스의 열망을 공유한다면 그들은 결국 그리스도를 발견할 수 있을 것이다. 그리고 교회는 깊은 애정을 가지고 그들이 걸어가고 있는 여정을 지켜보면서, 단순히 대적하려고보다는 새로운 비전과 포용력을 가지고 그들을 진리로 인도하기 위해서 그들의 열정을 활용해야 할 것이다.

108) Louis A. Markos, C. S. 루이스가 일생을 통해 써렘했던 것들』, 174쪽.

109) C. S. Lewis, *The Last Battle*, 헛살과 나무꾼 옮김, 『마지막 전투』(서울: 시공사, 2005), 229쪽.

● 변혁적 기독교영성과 교회의 미래

성석환(안양대 기독교문화학과)

1. 영성의 시대

세속화 이론을 주장하던 종교사회학자들은 종교의 쇠퇴와 다원주의의 발흥을 심각하게 예견했다. 그런데 종교의 쇠퇴와 다원주의의 발흥이라는 현상은 그대로 나타났으나 실제로 그것은 기성종교나 서구 근대주의에 대한 저항과 불신이었기에 결코 인간의 영적인 관심을 약화시킨 것은 아니었다. 오히려 기성종교나 가치에 대한 의심은 새로운 종교심이나 이른바 영성(spirituality)에 대한 관심으로 나타났다. 레벡 보에페(Lieven Boeve)는 최근 유럽에서도 점차 스스로 종교적이라고 생각하는 젊은이들이 많아지는데, 다만 그들은 교회에 출석하지 않고 특정한 종교에 속하지 않은, 그래서 ‘믿지만(believing)’ ‘속하지는 않은(not belonging)’ 이들이라고 분석한다.¹¹⁰⁾

서구의 경우 대체로 60년대 중, 후반을 기점으로 해서 이러한 새로운 영적 관심들이 증폭되는데, 맥그라스(Alister McGrath)는 이 시기를 “신뢰의 위기”의 시대라 명하고 “기존의 사상과 가치들에 권태를 느끼며 새로운 시작이 임박했다는 강력한 믿음이”¹¹¹⁾ 생겨났다고 말한다. 그러면서 한국, 아프리카, 라틴 아메리카에서 새롭게 등장한 기독교의 양상을 소개하는데, 이는 각 지역의 고유한 상황에 맞는 독특한 기독교로 정착하는데 대체로 체험을 강조하는 오순절 계통의 교회가 부흥하고 있다고 소개한다.

이러한 현상은 비단 기독교계에만 나타난 것이 아니었다. 종교사회학자들은 기독교의 오순절 교회의 부흥과 함께 새로운 이슬람의 출현과 가톨릭의 갱신을 같은 선상에서 추적한다. 제도화된 종교가 적절한 응답을 줄 수 없게 되자 사람들은 다른 종교나 유사종교에 눈을 돌리게 되었고, 급기야 생존의 위기에 몰린 기성 종교조차도 새로운 양식을 개발하게 되었다는 것이다. 새로운 양식이란 주로 변화하는 문화에 대한 유연성과 기술문명에 대한 반성, 그리고 소비사회의 모순적 현실에 대한 비판 등을 반영하는 성찰적 접근을 토대로 하고 있다.

오늘날 새롭게 주목받고 있는 ‘영성’은 종종 종교적이라기보다는 도덕적이거나 윤리적인 가치를 지향하는 일련의 태도를 의미하기도 한다. 미래학자 패트리셔 에버딘(Patricia Aburdene)은 『메가트렌드 2010』 (*Megatrends 2010: The Rise of Conscious Capitalism*)에서 오늘의 트렌드를 7가지로 정리하는데, 그 첫째가 “영성의 발견”으로 보며 기업이나 경영자가 도덕과 윤리, 그리고 가치를 최고의 덕목으로 삼으려는 경향을 추적한다. 그는 “영적인 길을 추구하는 사람들은 재충전된 상태로 돌아와 사회를 위해 봉사한다. 투자자, 소비자, 관리자등 수많은 사람들과 CEO, 최고 경영진들이 비즈니스에서 해야 할 일도 바로 이처럼 충만한 영성으로 헌신

110) Lieven Boeve, "Religion after Detraditionalization," Graham Ward and Michael Hoelzl ed., *The New Visibility of Religion* (London: continuum, 2008), pp. 194-95.

111) Alister McGrath, 역, 『기독교의 미래』 (서울: 좋은 씨앗, 2005), 32쪽.

하는 것이다.”¹¹²⁾고 말하면서 오늘은 영적인 가치를 추구하는 기업이나 경영자가 더 큰 영향력을 발휘하게 되는 시대라고 진단한다.

그런가 하면, 뉴에이지로 일컫는 일련의 운동은 기성종교의 통합과 우주와 자아의 통합을 통해 새로운 신사고 운동으로 대중문화 영역, 특히 음악과 영상 부문에 많은 영향을 미치고 있으며 기성종교의 제도적 권위를 부정하고 인간 자신으로부터 구원의 가능성을 발견하려고 한다. 이와 함께 기술문명에 대한 반성과 소비사회에 대한 성찰의 하나로 ‘윤리적 소비운동’이나 ‘슬로우 시티(slow city) 만들기’ 등의 시민운동은 새로운 영성에 대한 요청이 사회적이고도 공적인 영역에서 드러난 예라고 볼 수 있다. 이러한 상황은 종교계에서도 새로운 사회적 역할에 대해서 논의하게 만들었다. 그래서 종교의 새로운 역할을 공적인 수준에서 다시 재조명하려는 노력들이 사회학자들과 신학자들로부터 나타나게 되었다.

2. 기독교영성의 본질

정통신학에서 기독교영성은 하나님과의 친밀한 교제를 전제하며 이는 단지 신학적으로 하나님에 대해서 아는 것이 아니고 하나님을 충만하게 경험하는 것이다. 그런데 기독교영성에 대한 이런 태도는 자칫 기독교영성을 개인적인 차원의 수련이나 훈련으로만 인식되는 경향이 신비주의나 경건주의 운동과 더불어 나타나기도 했다.

그러나 “영성은 종교와 관련된 전체적 삶의 모든 범주 속에서 발생하는 모든 경험과 그 독특한 사상을 하나로 통합하는 진정한 종교적 삶을 추구하는 것”이며, 또 기독교영성이란 “그러한 삶을 기독교사상과 기독교적 신앙생활의 범주에서 온전히 실존하도록 추구하는 것”¹¹³⁾이다. 기독교영성은 단지 우리가 믿는 신념의 체계만이 아니라 가치와 삶의 방식을 포함하는 것이다. 앞서 언급한 바, 기독교영성을 그리스도인의 사회적 역할을 통해 규명하려는 노력은 그 동안 기독교영성이 개인화되었다거나 사적이었다는 반성으로부터 제기된다.

또 그래서 기독교영성은 하나님과 개인, 그리고 그 개인이 놓인 정황과 공동체와 긴밀히 연관된다. 맥그라스는 이를 일종의 세계관과 유사하게도 파악하는데, 개인이 세계와 맺는 관계에 대해 다룬다는 점에서는 타당하다.¹¹⁴⁾ 다시 정의하면, 기독교영성은 “하나님의 은혜로운 부르심에 응답하여 그와 함께 나누는 교제 속에서 살아가려는 이들의 총체적 삶(whole of the lives)”¹¹⁵⁾ 말한다. 즉 기독교영성이란 그리스도인이 하나님, 그리고 세계와 맺는 신앙적 삶의 방식을 의미한다. 그리스도인의 삶의 총체성, 즉 물질적이고 정신적인 모든 면을 포함하여 하나님과의 교제를 친밀하게 드러내는 것을 의미한다.

하나님과 세상에 대한 태도라고 볼 때, 이는 하나님이 지으신 세상에 대한 신학적 인식이

112) Patricia Aburdene, 역, 『메가트렌드 2010』 (서울: 청림출판, 2006), 38쪽.

113) Alister McGrath, *Christian Spirituality: An Introduction*(Oxford: Blackwell, 1999), p. 2.

114) 그는 이를 “상관관계의 과정(the process of correlation)”이라고 보는데, 이것이 영성에 있어서 가장 중요하다고 본다. 영성은 단지 신학적 전제들로부터 도출된 것이거나 우리 개인의 경험으로부터 전적으로 추론된 것도 아니다. 그것은 신앙과 삶의 역동적이고 창조적인 만남에서 발생하며, 기독교신앙을 진정성있게, 책임감있게, 영향력있게, 충만하게 살아내고자 하는 갈망이라고 말한다. p. 9.

115) David J. Atkinson & David H. Field, eds., *New dictionary of Christian Ethics & Pastoral Theology* (leicester: IVP, 1995), p. 807.

문제가 된다. 영성이라는 단어가 기독교 신학에서 본격적으로 나타난 것은 5세기 경으로 보는데, 이때는 이미 니케아 신조와 칼케돈 신조가 명료하게 정리된 상황이었다.¹¹⁶⁾ 그러므로 기독교영성에 대한 바른 이해를 위해서는 정통 기독교 신학을 기반으로 시도되어야 한다. 정통 기독교신학이 하나님과 세상에 대한 그리스도인과 교회의 태도에 대해서 고백한 방대한 내용을 간단하게 정리할 수 있다면, 그것은 아마 하나님이 창조하신 세상과 그리스도의 관계를 해명하는 것과 같을 것이다.

일찍이 리처드 니버가 다섯 가지 유형으로 이를 규명하였는데, 기본적으로 세상에 대한 긍정과 부정적 태도, 그리고 그에 따라 하나님나라의 실현을 위한 행동 양식으로 그 유형들이 구별된다.¹¹⁷⁾ 다섯 가지 유형 중 “문화에 적대적인 그리스도(Christ against Culture)”와 “문화를 변혁하는 그리스도(Christ transforming Culture)” 유형이 이러한 구별을 가장 극명하게 대비시킨다. 전자는 세상의 타락과 그리스도인의 반문화적 삶의 방식에 방점을 두고 후자는 하나님의 선하신 창조와 그리스도인의 변혁적 삶의 방식에 방점을 둔다. 또 기독교영성이라는 차원에서 다룬다면, 전자는 수도원 운동과 후자는 사회변혁 운동과 긴밀하게 연관된다. 기독교영성을 어떤 태도에 초점을 맞추든 문제의 핵심은 기독교신앙을 사적인 개인의 구원에 관련된 것으로 고백하느냐, 아니면 공동체와 사회와 관련된 공적인 것으로 볼 것이냐 하는 것이다.

니버에 따르면, “교회는 언제나 세상과 상대하는 행위 속에서 자신을 정의하고 살아있는 것이다.”¹¹⁸⁾ 물론 세상이 교회가 지향해야 할 대상은 아니다. 교회는 오직 한 분 하나님을 지향한다. 교회는 때로는 친구로서, 때로는 적으로서 세상과 동반한다. 하나님은 하나님의 백성인 교회를 세상으로 보내셨다. 그래서 교회는 ‘세상’의 방식으로 이해되어야지 ‘세상’의 대안(alternative)으로 이해되어서는 안 된다.¹¹⁹⁾ 니버에게 있어서 그리스도인과 교회는 하나님과 세상에 대해 책임지는 존재이다. 하나님이 교회공동체를 세상으로 보내시는 목적이 있다. 니버의 질문은 “하나님이 우리에게 무엇을 하기를 원하시는가?”가 아니고 “하나님은 지금 무엇을 하고 계시고 어떤 응답이 요청되는가?” 하는 것이었다.¹²⁰⁾ 그것은 곧 사회의 정의에 대해서 관심을 갖는 것이었다. 교회는 세상에서 자신을 고립시키거나 혹은 세상과 동일화해서는 안 된다.

로드니 클랩(Rodney Clapp)은 영성이 “독자적인 개인에게 맞는 맞춤형의 구체화된 체험으로 간주되곤” 하는 경향이 있다고 보면서, 이런 것들이 기독교적 특성이 아주 없는 것은 아니지만, 그것이 “비육체성, 개인성, 역사의 부정 등을 특징으로 삼는 만큼, 분명 정통적이고 보편적이고 복음적인 기독교영성이 아니라고”¹²¹⁾ 한다. 즉 기독교영성은 몸과 역사 그리고 사회와 관련된 것이다. 그것은 곧 성령께서 이끄시고 유지하시는 교회의 삶에 동참하는 것이고, 교회는

116) 책, p. 808.

117) 참고. Geoffrey Wainwright, "Types of Spirituality," C. Jones, G. Wainwright and E. Yarnold eds., *The Study of Spirituality* (London: SPCK, 1986), pp. 592-605.

118) Richard Niebuhr, "The Church and Its Purpose," Kristine A. Culp, ed., *"The Responsibility of the Church for Society" and Other Essays by H. Richard Niebuhr* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2008), p. 89.

119) D. M. Yeager, "The Social self in the pilgrim Church," Glen H. Stassen, D. M. Yeager and John Howard Yoder, eds., *Authentic Transformation* (Nashville: Abingdon, 1996), p. 103.

120) D. M. Yeager, 위의 글, p. 105.

121) Rodney Clapp, 홍병룡 역, 『사람을 위한 영성』 (서울: Ivp, 2006), 16쪽.

그리스도의 몸이자 성령의 공적 실체로서 세상에게 창조주께 돌아가라고 요구하는 목적을 실천할 책임이 있다. 그래서 기독교영성은 몸을 가진 피조물로서 인간이 사회 속에서 그리고 역사 가운데 그 본연의 모습을 따라 살기에 적합한 존재로 형성되어 가는 과정이다.¹²²⁾

몸으로 살아가는 세상 한 가운데에서 그리스도인과 교회는 자기의 욕망에 몰입하는 문화를 변혁하고 하나님의 형상을 닮는 문화를 형성하기 위해 몸부림치는 과정 자체가 기독교영성인 셈이다. 즉 니버식으로 말한다면 하나님과 세상 앞에서 ‘책임적 자아(responsible self)’로 살아가려는 노력이 기독교영성인 것이다. 그래서 그리스도인과 교회는 세상의 부정의와 죄악들에 저항하고 투쟁하지 않을 수 없게 된다. 진정한 그리스도인은 열정적으로 시민사회의 정의를 위해 봉사하게 될 것이고, 진정한 교회는 사회를 향해 정의의 본모기를 보여줄 것이다.¹²³⁾ 몸으로 살아가는 이 세상에서 진정한 기독교영성은 만연한 부정한 실체들과 투쟁을 벌이는 삶, 즉 문화변혁적 삶으로 나타날 수밖에 없다.

3. 오늘의 세계와 기독교영성의 자리

21세기를 살아가는 현대인들에게 기독교영성은 여전히 영향력을 가지는가? 우리는 앞서 ‘영성의 시대’에 기독교영성은 사회와 공적 영역에서 새로운 역할을 요청받고 있다고 하였다. 제도화된 형식적 종교이거나 사적인 이기적 영성은 이미 다원주의를 보편적 원리로 받아들이고 있는 오늘날의 세계에서 그 영향력을 인정받기 어렵다. 그래서 일부 학자들은 오순절 교파나 개인주의적인 복음주의의 부흥을 두고 기독교의 긍정적인 재도약으로 평가하기를 주저한다.

20세기 후반에 쓰인 『다원주의 사회에서의 복음』에서 뉴비긴(Leslie Newbigin)은 “복음이 우리 사회의 공적 영역을 공략해야 한다면, 또 그리스도인이 ‘근대화’의 전성기에 내어 주었던 그 ‘우위권’을 되찾으려면 기독교 정당을 만들거나 공격적인 캠페인을 벌인다고 되는 일이 아닐 것이다... 그렇게 하려면 지역교회에서 시작해야 한다... 거기서 그 동안 숨겨져 있던 환상을 벗겨 버리고 모든 영역을 복음의 빛으로 환히 들춰내는 사역을 수행해야 한다.”고 말하고, 또 그리스도의 몸으로서의 교회가 만약 그렇게 해야 한다면, “교회가 자기만 챙기는 중심적 태도를 과감하게 버리고, 그 존재 목적이 교인이 아닌 자들을 위해 하나님의 구속적 은혜를 보여주는 표지, 도구, 맛보기가 되는 데 있음을 깨달아야 한다.”¹²⁴⁾고 가늠한다. 21세기에도 여전히 울림을 주는 주장이다.

그런데 21세기에 교회가 관심을 가져야 할 세계의 현실은 아직도 고통스럽다. 환경파괴로 생태계가 위기를 맞고 있고, 가난과 배고픔은 해결되지 않고 있으며, 지구 곳곳의 갈등과 전쟁도 그치지 않고 있다. 한국전쟁 60주년을 맞은 한국도 크게 다르지 않은 현실에 놓여 있다. 혼돈스럽고 복잡한 현실 속에서 다시 진리를 묻는 영성의 시대에, 교회와 그리스도인은 어떤 영성을 보여줄 것인가?

기도와 영성 강의로 저명한 성공회 사제 케네스 리치(Kenneth Leech)는 전통적인 영성수련

122) 책, 27쪽.

123) 성석환, “리처드 니버의 ‘문화변혁론’에 대한 비판적 논쟁과 해석학적 이해,” 『문화와 신학』, 제 5집(2009, 10), 331쪽.

124) Leslie Newbigin, 홍병룡 역, 『다원주의 사회에서의 복음』(서울: Ivp, 1989), 428쪽.

법인 관상과 수도원적 훈련이 궁극적으로 하나님나라의 비전을 실천하는 사회선교와 분리될 수 없다는 점을 강조한다. 그는 “그리스도인이 추구하는 관상은 허공이 아니라 깨지고 타락한 이 세계에서 일어난다.”고 전제하고 “혼란스러운 상황에서 관상가는 자기 존재의 황무지를 탐구한다. 혼돈과 위기 한 가운데에서 그는 하나님의 비전을 추구하고, 관상적 추구의 핵심에 있는 투쟁을 경험한다.”¹²⁵⁾고 진술한다. 나아가 그는 “사이비 관상은 현실의 공포와 고통을 잊게 해주는 하나의 방편일 뿐이다... 거짓 관상은 구도자를 영적 고지 속에 고립시켜 인간 공통의 고뇌와 갈등으로부터 물러서게 할 뿐 아니라, 의식을 둔화시키고 영적 맹목을 자아내서 실제로 벌어지고 있는 일들을 보지 못하게 한다.”¹²⁶⁾고까지 단언한다. 결국 전통적인 기독교영성의 수련법인 관상이 서야 할 자리를 “자비와 죄가 자라는 들판, 즉 정치 세계”¹²⁷⁾라고 선언한다.

그의 이러한 주장은 주로 토마스 머튼(Thomas Merton)에게 빚지고 있는데, 관상가였지만 비폭력의 정치적 성찰을 실천했던 이 영성가로부터 기독교영성이 우리 시대에 관심가져야 할 비전을 포착한다. 실제로 머튼은 “지금 우리에게 필요한 그리스도인은 내적 성찰에만 몰두하거나 개인적 삶이나 기도에서만 그리스도를 본받는 이들이 아니고 정치적 실천과 당면한 모든 사회적 책임에서도 그리스도를 따르는 이들이다.”¹²⁸⁾라고 주장하면서 신앙과 정치의 불가분의 관계를 역설하였다. 헨리 나우엔(Henri J. M. Nouwen)도 “그리스도인의 삶은 활동의 시간과 관상의 시간으로 분리될 수 없다. 진정한 사회적 행동은 곧 관상의 방식이고, 진정한 관상은 곧 사회적 행동의 핵심이다.”¹²⁹⁾고 하여 행동과 묵상을 통합한 기독교영성을 지지한다.

심리학과 상담학에 치우쳐 있는 오늘 한국교회의 기독교영성 수련과 관상 훈련을 놓고 볼 때, 기독교영성이 우리가 살아가는 구체적인 정치적 현실과 무관하게 여겨지는 행태를 개탄하지 않을 수 없게 한다. 오히려 세속적 가치와 현존하는 모순의 현실을 그대로 묵인하면서 예컨대 “긍정의 힘” 신드롬이나 “하나님이 도와주시기만 하면 내가 원하는 모든 것을 할 수 있다.”는 식의 자기성취와 자아실현에만 몰두하는 것 역시 오늘날 소비자본주의의 달콤한 유혹에 넘어간 왜곡된 기독교영성의 전형이 아닐 수 없다.

오늘의 세계에서 기독교영성은 고독한 관상 속에서 하나님으로 충만케 되고 우리가 살아가는 세계의 모순된 현실에 대해 하나님의 눈으로 직시하는 예언자적 태도를 갖는 것이다. 공적 영역에서 책임적 역할을 감당하는 기독교영성의 지향점은 사적 영성에서 벗어나 삼위일체 하나님의 사회적이고 관계적인 본성으로부터 주어지는 하나님나라의 비전과 전망이며, 그것은 예수 그리스도의 모범을 따라 하나님의 뜻에 철저하게 순종하는 삶을 사는 것이다. 그런 삶은 결코 관상과 실천을 분리하지 않는다.

4. 미래 교회와 기독교영성

125) Kenneth Leech, 역, 『사회적 하나님』 (서울: 청림출판, 2009), 93쪽.

126) 위의 책, 96-7쪽.

127) 위의 책, 98쪽.

128) Thomas Merton, "Christian Action in World Crisis," Gordon C. Zahn ed., *The Nonviolent Alternative* (New York: Farrar·Straus·Giroux, 1980, Original edition published as Thomas Merton On Peace), p. 222.

129) Henri Nouwen, 송인설 역, 『영성의 씨앗』 (서울: 그루터기하우스, 2003), 142쪽.

감각과 정서에 민감하고 영성적 관심을 가진 오늘의 포스트모던 문화 세대에 대해 기성교회들의 대응은 초기에 비판적이었으나 점차 문화적 적응력을 높이고 그들의 요구를 수용하게 되었다. 90년대 한국교회도 포스트모던 문화에 적응하면서 이른바 ‘열린 예배’나 문화선교라는 이름으로 다양한 문화적 양식을 교회 안으로 받아들였다. 그런데 문화신학이나 기독교영성의 깊은 성찰과 토론이 뒷받침되지 못하고 때로는 효과적인 전도를 위해서이거나 때로는 교회 밖과의 대화를 위해서 기능적인 목적에 따라 이 과정이 전개되다보니 형식적 수용에만 치중하게 되는 부작용이 잇따르게 되었다.

영성의 시대에 미래교회를 논하는 여러 주장들이 있었는데, 특히 레너드 스위트(Leonard Sweet)를 필두로 전개된 이른바 ‘이머징 교회(emerging church)’에 대한 논의가 가장 활발했다. 그는 ‘영성’과 ‘감성’을 토대로 “경험하고 느끼는 교회(experience)”, “참여하고 상호작용하며(participatory)”, “이미지와 은유로 사고하고(image-driven)”, “관계가 살아있는 공동체를 세우는(connected)” 교회론을 통해 영성의 시대적 흐름을 반영하는 미래교회 상을 설파했다. 그는 21세기의 목회를 “몰락하는 현대보다 오히려 1세기 때와 더 공통점이 많다고 주장한다... 21세기의 세상을 위한 1세기의 열정인 셈이다.”¹³⁰⁾ LA 모자이크 교회의 맥매너스(Erwin Mcmanus)는 필자와의 만남에서 밝히기를 “모자이크 교회는 이머징 교회라기보다는 오히려 초대교회(ancient church)와 가깝다.”고 했다.

그들은 모두 오늘날 영적인 삶을 추구하는 사람들이 어슬렁거리는 영성의 시장에서 시대적 적절성, 문화적 일관성, 신비의 체험 등이 가능한 영적 탐험을 제공하고자 한다. 스티브 테일러(Steve Taylor)는 미래교회의 선교적 과제를 “(본성적인 영적 호기심에 의해) 하나님을 향해 끌려가는 자석과 같은 인간의 본래적 갈망을 존중하고, 하나님을 향하는 영적인 탐험이 가능한 환경을 제공하는 것”¹³¹⁾이라고 정리한다. 그들의 갈망을 여행자의 영성, 구도자의 영성이라 칭하고 그들이 하나님을 만나고 체험하도록 배려하고 도와야 할 책임이 오늘 현대교회에 있다는 것이다.

이러한 교회들의 가장 큰 특징은 교단과 교파에 얽매이지 않고 자유로운 형식의 예배를 드린다는 것이다. 시대에 따라 교회가 신학적으로 응답해왔듯이 문화의 변천에 따라 예배도 변화해야 한다.¹³²⁾ 이러한 예배들은 주로 이미지와 관계를 중요하게 여긴다. 그래서 다양한 예술적 표현을 풍요롭게 활용하고 예배자들의 친교와 공동체 형성을 장려한다. 예배자들이 영적인 만남을 경험할 수 있도록 하고 교회공동체에 참여할 수 있도록 유도한다. 이런 교회들이 대부분 공동체적 참여를 강조하고 있는데, 이는 기독교영성이 공동체로서의 교회를 전제하고 있다는 점에서 주목해야 할 부분이다.

영성의 시대에 놀랍게도 사람들은 자신을 품어 줄 공동체를 찾고 있으며, 이러한 공동체는 과거처럼 혈연이나 지연 공동체가 아니라 선택 공동체이다. 사람들이 더 이상 교회에 속하고 싶어 하지는 않지만 자신이 참여하고 싶은 공동체를 늘 갈망한다. 오늘날 웹 커뮤니티와 소셜 네트워크(social network)의 진화를 보면 아무리 기술이 발전해도 사람들은 여전히 연결되기를 희망한다. 강요되거나 주어진 공동체가 아니라 스스로 필요에 의해서 선택하고 참여하는 공동

130) Leonard Sweet, 역, 『영성과 감성을 하나로 묶는 미래교회』 (서울: 좋은 씨앗, 2002), 18쪽.

131) Steve Taylor, 성석환 역, 『교회의 경계를 넘어 다시 교회로!』 (서울: 예영커뮤니케이션, 2008), 110쪽.

132) 김세광, 『예배와 현대문화』 (서울: 대한기독교서회, 2005), 185쪽.

체와 네트워크를 원한다.

이러한 상황은 미래교회가 드러내야 할 기독교영성의 방향을 설정하게 한다. 지금까지의 논의를 종합하여 두 가지로 말할 수 있을 것이다. 먼저, 미래교회는 영적 관심을 가진 이들의 질문을 존중하여 교회공동체에 참여할 수 있도록 다양한 형식과 배려로 준비해야 한다. 둘째로, 이 공동체는 단지 교회 안의 공동체로 머물러 있어서는 안 된다. 교회공동체는 사회와 소통하고 그리스도인은 사회적 네트워크의 일원으로 더 큰 공적인 책임, 즉 문화변혁의 책임을 감당해야 한다. 미래교회의 문화적 수용이 기독교영성의 공동체적 책임을 공적으로 수행하는 문화변혁으로까지 확장되어야 한다.

오늘날 윤리적 삶과 가치 중심의 삶을 추구하려는 시민 사회의 고민들이 세계적으로 분출되고 있는데, 예배공동체의 기독교영성은 우리가 살아가는 세계의 모순된 현실에 구체적으로 응답해야 하는 책임을 지니고 있다. 부정의와 불의에 저항하면서 하나님나라의 문화를 형성하려는 문화변혁적 삶이 기독교영성의 핵심인 것이다. 예배와 기도, 말씀과 찬양 등으로 고양된 그리스도인과 교회가 지역사회에서부터 책임을 잘 감당하여 하나님나라의 가치들을 공유하는 지역공동체를 만들어 간다면 기독교영성은 다시 한 번 이 시대의 어두움을 밝히는 빛을 제공할 수 있을 것이다.