

# 일제 식민시대 기독교와 민족운동

- 그 물림과 엇물림의 사회사 -

박정신 \*

## I. 머리글

우리 역사학계에서는 기독교와 민족운동을 이어보려는 노력에 인색하다. 초월적 보편주의를 지향하는 기독교와 특수한 우리 민족운동 사이에 있을 수도 있는 이념적, 조직적 이음새를 아예 보려고 하지 않는다. 우리 민족운동사에 솔하게 등장하는 기독교인들을 보면서도 말이다. 우리 역사학자들은 기독교인들이 그들의 신념체계와는 관계없이 조선 사람들로서 민족운동에 참여한 것으로 간단하게 취급한다. 기독교라는 보편종교와 민족주의라는 특수주의가 서로 이어질 수 없다는 하나의 도식적 역사인식을 가지고 있기 때문이다. 이러한 물역사적 시각으로는 우리 역사의 특수한 마당에서 우리 민족과 기독교가 뒤엉켜 씨름하면서 엮어놓은 그 ‘특수한 역사’를 읽어낼 수가 없다.<sup>1)</sup>

---

\* 송실대학교 기독교학과 교수, 역사학

1) 나의 글, 「기독교와 한국역사」—그 만남, 물림 그리고 엇물림의 사회사, 유동식 (들), 『기독교와 한국역사』(서울 : 연세대학교 출판부, 1996), 161-214쪽을 볼 것. 이 글은 나의 논문집, 『근대한국과 기독교』(서울 : 민영사, 1997), 181-235쪽에도 실려 있음. 그리고 나의 영문저서, *Protestantism and Politics in Korea* (Seattle and London: University of

물론 우리는 보편주의적 종교의 신념을 가지고 특수주의적 민족주의에 대항한 여러 역사적 사실을 지나치지 않는다.<sup>2)</sup> 기독교 목사 본훼퍼(Dietrich Bonhoeffer)가 나치 독일의 인종주의적 민족주의와 치열하게 맞선 신념이 바로 보편적 종교인 기독교의 가르침과 이어져 있다.<sup>3)</sup> 일본제국이 천황숭배를 골간으로 하는 국가(민족)주의를 내세울 때, 무교회(無敎會)운동으로 유명한 우찌무라 간조(内村鑑三)는 이를 온 몸으로 거부하였다. 이른바 1891년에 일어난 그의 ‘불경사건’(不敬事件)은 초월적이고, 그래서 보편적인 기독교신앙에서 나온 그의 신념과 이어져 있다.<sup>4)</sup> 우리가 익히 알고 있는 일제 식민시대 말 일제가 우리 민족에게 강요한 신사참배를 보아도 그렇다. 이른바 전쟁 동원기에 우리 민족을 전쟁에 동원하려고 ‘내선일체’(內鮮一體)나 ‘동근동족’(同祖同根)이니 하며, 그들의 신사에 강제로 참배케 할 때, 일단의 기독교인들이 우상숭배라며 한사코 참배하기를 거부, 숭한 고초를 당하였다.<sup>5)</sup> 바로 이들이 특수한 일제의 국가주의에 분연히 일어날 수 있었던 것은 그들의 보편적 종교, 기독교의 신앙 때문이었다. 이처럼 민족 또는 국가주의와 보편적 종교와는 서로 엉킬 수 없다는 주장을 뒷받침할 많은 역사적 사전과 사실이 있다.

---

Washington Press, 2003), 첫째와 넷째 마당도 볼 것.

2) 윗글 서론을 읽을 것.

3) 나는 아래 글에 크게 기대었다. Kenneth M. Wells, *New God, New Nation: Protestants and Self-Reconstruction Nationalism in Korea, 1896-1937* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990) 서론을 볼 것. 웰스에 대한 나의 비판을 보기 위해서는 Korean Studies에 실린 나의 서평 (17집, 1993, 157-160쪽)과 「K. Wells, 새 하나님, 새 민족 : 한국 기독교와 자기 개조 민족주의, 1896-1937」, 『해외한국학평론』 창간호 (2000), 247-266쪽을 볼 것.

4) 우찌무라 간조의 지성구조에 대한 상세한 논의는 박영신, 「일본사회의 구조와 지성인: 우찌무라 간조의 지성구조」, 박영신/박정신 (옮김), 『근대일본의 사회사』(Kennth B. Pyle, *The Making of Modern Japan*를 옮김)의 덧붙인 글 II, 259-310쪽을 볼 것.

5) 상세한 것은 김승태 엮음, 『한국기독교와 신사참배문제』(서울 : 한국기독교역사연구소, 1991), 김승태 (엮음), 『신사참배거부 항쟁자들의 증언』(서울 : 다산글방, 1993) 그리고 김남식, 『신사참배와 한국교회』(서울 : 새순출판사, 1992)를 볼 것.

그럼에도 불구하고 우리는 이러한 시각과 결론을 모든 경우에 도식적으로 적용하려는 태도를 경계해야 한다. 보편적 종교와 특수주의인 민족주의 또는 국가주의가 서로 ‘결연’(alliance)되거나 ‘융해’(fusion)된 경우도 인류역사에 흔하게 있기 때문이다. 이를테면, 중동의 역사를 읽으면 이슬람이라는 종교와 아랍민족주의가 어우러진 이슬람 민족주의가 있고, 폴란드에는 가톨릭과 민족주의가 이어져 저항한 솔리다리티(Solidarity) 운동으로 나타난 경우도 있으며, 신부 아글리페이(Gregorio Aglipay)를 따르는 아글리파얀(Aglipayan, 필리핀 독립교회)과 필리핀 민족주의와 얽힌 역사도 우리는 읽는다. 이처럼 종교와 민족주의가 공동의 목적을 가질 수 있는 역사적 상황에서는 둘은 결연하거나 융해되었던 것이다. 식민지 상황이 그러하고 정치적 억압이 있을 때가 그러하다.<sup>6)</sup>

이러한 경우라 하더라도 종교와 민족주의가 식민세력이나 정치적 압제세력과 같은 공동의 ‘적’에 맞서 싸우는 이유나 동기가 다를 수 있고, 이 과정에서 둘이 취하는 방법과 수단이 다를 수 있다. 그래서 보편적 종교와 특수주의적 민족주의가 결연되거나 융해되었을 경우라도 둘 사이에는 항상 긴장이 있게 된다. 보편적 종교의 가르침과 특수한 지역이나 나라에 사는 이들이 종교공동체에 대한 기대 사이에 거리가 있을 수 있다는 말이다.<sup>7)</sup> 그렇기 때문에 종교적 민족주의자들의 행동, 동기, 그리고 구단이나 방법이 비(비)종교적 민족주의자들의 것과 다를 수 있다는 것이다. 그러나 이러한 차이 때문에 그들을 비(비)민족적이라든가 반(반)민족적이라고 규정하지 않는다. 그러기에 역사에는 정치적 민족주의가 있는가 하면 문화적 민족주의도 있고, 경제적 민족주의가 있는가 하면 종교적 또는 윤리적 민족주의도 있는 것이다. 국수주의적 민족주의도 있고, 자기성찰적 민족주의도 있다.<sup>8)</sup> 그래서 한국민족주의를 연구하는 로빈슨도

6) Wells, 윗글, 서론, 특히 2-5쪽을 볼 것.

7) 윗글, 5-8쪽.

8) 우리의 민족주의 논의에 있어서 유연하고 열린 시각이 필요하다는 논지를 보기 위해서는 나

“민족주의란 아주 넓고 포괄적 개념”이라고 하였다.<sup>9)</sup> 이러한 열린 시각과 포괄적 인식태도를 가질 때, 우리의 민족운동 또는 민족주의의 다양함을 읽을 수 있다. 그래서 이 글에서 나는 우리 학계가 보지 못한 또는 보지 않으려는 기독교와 우리 민족주의와의 이음새의 꼴과 결을 살피려고 한다.

우리는 이러한 논의를 하면서 일제시대 기독교연구에서 또 하나의 중요한 역사현상—삼일운동 후 기독교와 우리 민족운동과의 엇물림의 현상을 살피고 그 엇물림의 원인을 논의하고자 한다. 왜 민족운동의 맨 앞자리에 있던 기독교 공동체가 삼일운동 후 이른바 ‘문화정치’시대에 민족주의 운동과 거리를 두게 되었는지를 우리는 사회사적 시각에서 다루어 볼 것이다. 특히 기독교 지도자들이 이러한 변화된 정치행보를 할 때, 그들이 가지고 있던 기독교의 언어와 상징으로 어떻게 자기들의 입장과 행동을 정당화했는지도 살피면서 말이다.<sup>10)</sup>

## II

우리는 이미 일제 식민시대 초기에 기독교는 나라 잃어 슬퍼하고 낙담하는 조선 사람들에게 소망을 주는 공동체로, 조선 사람들의 종교로 급성장하였고, 그리고 지속적으로 성장만 해 가는 기독교 공동체에 이념적, 조직적으로 기댄 조선 사람들의 민족운동이 끊임없이 일어나고 있었음을 보았다. 그래서 일제 식민당국은 이 기독교 공동체를 반일운동의 “소굴”

---

의 글, 「실력양성론—이념적 확대를 넘어서」, 『한국사 시민강좌』, 25집 91999년 8월, 41-66쪽을 볼 것. 이 글은 나의 논문집, 『한국 기독교사 인식』(서울 : 혜안, 2004), 95-124쪽에도 실려 있다.

9) Michael Edson Robinson, *Cultural Nationalism in Colonial Korea, 1920-1925* (Seattle and London: University of Washington Press, 1988), 8-13쪽, 8쪽에서 따와 옮김.

10) 이 부분은 전적으로 나의 영문저서, *Protestantism and Politics in Korea*에 기대었다. 특히 둘째와 넷째 마당을 읽을 것.

(巢窟)로 간주하고, 기독교와 조선 민족운동세력과의 이음새를 잘라내려고 ‘105인사건’을 획책하였던 역사도 우리는 읽었다.

그러나 기독교와 반일 독립 운동 세력이 서로 깊게 물려있었다는 사실이 1919년 3·1운동에서 더욱 뚜렷이 나타난다. 널리 알려진 대로, 독립선언서에 서명한 이른바 33인의 민족 대표 가운데 16명이 목사, 장로를 포함한 기독교계 사람들이었고, 체포된 주동자들의 22퍼센트인 1,719명이 기독교 공동체에 속한 이들이었다. 체포된 장로파 소속 신도들과 지도자들만도 무려 3,804명이나 된다.<sup>11)</sup> 이런 통계만 보아도 이 종교 공동체가 독립 운동과의 이음새의 정도를 쉽게 포착할 수 있다.

사회, 정치 조직과 활동이 금지된 암흑기에 교회, 교회 계통 학교, 교회 관련 기관이라는 조직, 연락망이 없었더라면, 그리고 사회, 정치적 지도자들이 없었던 당시에 종교적 지도자라도 없었더라면, 3·1운동의 내용과 규모는 실제로 나타난 것과는 크게 달랐을 것이다.<sup>12)</sup> 이러한 상황에서 종교 지도자들이 민족의 지도자로 떠오르게 되었고, 종교 지도자들은 그 역할을 스스로 떠맡아 그들이 갖고 있는 조직망을 이 거사에 동원하였던 것이다. 기독교가 정치 집단은 아니지만, 집회, 결사, 언론의 자유를 송두리째 빼앗긴 일제 초기를 살아야 했던 조선 사람들에게는 기독교를 비롯한 종교들이 유일한 조직 공동체였다. 그러니까 이들은 이 종교 공동체에, 그리고 그 지도자들에게 심리적으로, 사회적으로, 정치적으로 기대하고 또한 기대고 있었던 것이다. 이러한 상황에서 기독교 공동체와 민족 독립 운동 세력은 깊게 물려 있을 수밖에 없었다.

일제 식민시대 최대의 반일대중운동이었던 삼일운동을 논의하면서 우

11) 이러한 통계들은 國史編纂委員會 엮음, 『日帝下 韓國三十年史』(서울 : 탐구당, 1969), 第四卷 905~908쪽과 金良善, 「三·一 운동과 基督教」, 高在旭(엮음), 『三·一 運動50周年 紀念論集』(서울 : 동아일보사, 1969), 235-270쪽, 특히 264쪽을 볼 것.

12) 서울의 기독교 지도자들은 3·1운동을 위해 각지에 대표를 파견, 지방 운동 상황을 점검하고 지방 지도자들을 격려하기도 하였다. 뒷글 215쪽을 보면, 3·1운동 직전 81명이나 되는 대표를 파견하였다.

리는 이를 살펴보자. 다시 말하면, 전국규모의 대중운동으로서 삼일운동을 엮어낸 중앙 지도부의 형성과정은 어떠했고, 중앙 지도부의 지방 시위 세력과의 연락 및 연대는 어떻게 이루어졌으며, 어떤 조직과 연락망을 통하여였기에 서울에서 촉발된 시위를 따라 거의 동시에 전국적으로 확산될 수가 있었는가 하는 사회사적 시각을 가지고 말이다.

첫째, 중앙 지도부의 형성 및 운동초기의 지도적 운동꾼 포섭에 신한청년단(新韓靑年團)의 역할이 우선 눈에 띈다. 이 단체는 여운형, 김규식, 선우혁 등 신민회사건 따위로 중국으로 망명한 기독교계 인사들이 결성한 독립운동 단체라는 것은 이미 널리 알려져 있다. 국제정세에 밝은 여운형, 김규식 등은 제 일차 세계대전 이후 펼쳐지는 국제정세를 읽고, 특히 유럽의 평화적 재편과정에서 나온 윌슨 대통령의 민족자결주의 원칙에 고무되어 조선 민족도 독립의지를 국제사회에 천명할 적절한 시기가 왔다고 인식하게 된다. 신용하에 의하면, 신한청년단은 국제정세를 관찰하고 또한 조선독립을 위한 국제사회의 지원을 얻기 위해 영어를 잘하는 김규식을 파리에, 그리고 국내 운동을 위해 선우혁, 서병호, 김철 등을 국내로, 장덕수를 일본으로 비밀히 파견하였다.<sup>13)</sup> 기독교 신자이며 서북 기독교계와 깊은 관계를 가진 선우혁은 평양을 비롯한 서북지방에, 역시 기독교 신자이며 서울의 기독교계를 잘 아는 서병호는 서울에, 천교도와 밀접한 김철도 서울에 비밀리에 들어와 각기 맡은 지방의 종교 지도자들을 접촉하였다. 전국적인 대중시위를 위해서는 조직적 토대가 필수적이며, 이를 위해서는 조선 사람들의 유일한 조직 공동체인 종교계 지도자들의 선도적인 참여가 중요하다고 판단하고 신한청년단 간부들은 간파하고 있었던 것이다.

13) 신용하, 「3·1운동 勃發經緯」, 윤병석/신용하/안병직(역음), 『韓國近代史論』(서울: 지식산업사, 1977), 38-112쪽, 특히 48-54쪽을 볼 것. 이에 더하여 신용하, 「新韓靑年團의 獨立運動」, 『韓國學報』, 12권 3호 (1986년 가을), 94-142쪽도 볼 것.

서북지방에 밀파된 선우혁은 당시 조선 교계를 대표하는 길선주 목사, 양전백 목사, 이승훈 장로 등을 만나 국제 정세를 설명하고 독립을 위한 전국적 시위운동에 앞장설 것을 설득했고, 이들은 이를 기꺼이 받아들여 이른바 민족대표로 독립선언서에 앞서 서명하였던 것이다. 이후 선우혁은 길선주 목사의 주선으로 앞서 언급한 이승훈을 비롯한 이 지방 기독교계 중견지도자들인 변인서, 김도삼, 도인권, 김동원, 윤원삼 등을 접촉, 이들의 주도적 참여를 약속 받았다.<sup>14)</sup> 서병호와 김철도 서울에서 각기 기독교계와 천도교계 인사를 만나 선우혁과 비슷한 활동을 하였다는 것은 반복해서 논의할 필요가 없다.

서북지방 기독교 공동체의 대표적 지도자들과 각 지방의 중견 지도자들의 주도적 참여를 받아냈다는 것은 이들의 개인적인 참여 정도로 이해해서는 안 된다. 전국규모의 대중시위를 위해 중앙지도부를 이들 대표들의 확보에 더하여 지방지도자, 연락망, 조직 그리고 시위를 촉발할 대중동원을 확보한 것으로 인식하여야 한다. 바로 이들이 시위를 비밀리에 계획하는 장소, 곧 교회를 가지고 있고, 각 지방과의 연계를 위한 연락망이 될 조직을 가지고 있었을 뿐만 아니라 시위를 촉발키 위한 인적 동원, 곧 교인들을 동원할 수 있었기 때문이다.<sup>15)</sup>

둘째, 전국적인 대중운동으로서 삼일운동의 역사를 새길 때 장로인 이승훈과 와이엠씨에이(Y.M.C.A.) 간사인 박희도의 역할 또한 지나칠 수 없다. 이른바 민족대표로 나타난 중앙 지도부 구성을 위해 천도교를 비롯한 다른 종교 지도자들과 협력하는 과정, 그리고 서울과 서북지방의 기독교 지도자들을 연계, 연합시키는 과정은 이승훈의 역할을 빼고는 설명될

14) 김양선, 위글, 240-241쪽을 볼 것. 교회 지도자들과 젊은이들이 교회 일과 행사를 병자하고 교회조직을 통하여 서로 연락하고 연대한 사실을 살피기 위해서는 길진경, 『靈溪 吉善 宙』(서울 : 종로서적, 1980), 269-273쪽을 볼 것.

15) 오래 전에 박영신도 이러한 시각으로 글을 발표한 바 있다. 박영신, 「사회운동으로서의 삼일운동의 구조와 과정—사회과학적 역사인식의 기초 작업으로서」, 『현상과 인식』 3권 1호 (1979년 봄), 이글은 그의 변동의 사회학, 5장에 실려있다.

수가 없다. 이른바 암흑기에 조선 사람들, 특히 기독교 지도자들이 삼엄한 감시를 받고 있었음에도 불구하고, 이승훈은 종교행사 참석을 구실로 서울과 서북지방 사이를 빈번히 오가며 종교지도자들의 연합전선을 구축하는 한편, 각 지방교회 지도자들을 운동의 주도세력으로 끌어들이었다.<sup>16)</sup>

송실학교를 졸업하고 신학을 공부한 바 있는 박희도는 와이엠씨에이로 찾아든 전문학교 학생들과 중학생들을 조직하여 시위를 모색하고 있었다. 연희의 김원벽과 윤하영, 보성의 강기덕과 주익, 세브란스의 이용설과 김성구 등이 바로 이 그룹에 속해 있었다.<sup>17)</sup> 바로 이 학생들과 청년들이, 그리고 그들의 친구들이 학교에서, 길거리에서, 집집을 돌며 파고다 공원에서 ‘독립선언’이 있고, 이어 시위가 있을 것이라는 운동계획을 알린, 이를테면 ‘현장 운동꾼들’이었다. 이들이 바로 그들의 고향 등 각지로 가서 시위를 선도하고 주도한 세력이었다. 이들이 중앙 지도부와 대중 사이를 잇지 않았다면 삼일운동은 전국적 대중운동으로 나타나지 않았을 것이다. 박희도 산하의 학생과 청년 그룹을 보기로 들었지만, 당시 각 교회의 학생, 청년들이 모두 이러한 현장 운동꾼들로 활약하였다.

짧게 말해서, 사회, 정치 조직과 활동이 금지된 암흑기에 교회, 교회계통 학교, 교회관련 기관이라는 조직, 연락망이 없었더라면, 그리고 사회, 정치 지도자들이 없었던 당시에 종교 지도자라도 없었더라면, 삼일운동의 내용과 규모는 실제로 나타난 것과는 크게 달랐을 것이다.<sup>18)</sup> 이러한 상황에서 종교 지도자들이 민족의 지도자로 떠오르게 되었고, 그들은 그 역할을 스스로 떠맡아 그들이 갖고 있던 조직망을 이 거사에 동원하였던 것이다. 기독교가 정치집단은 아니지만, 집회, 결사, 언론의 자유를 송두

16) 김양선, 윗글 242-251쪽을 볼 것.

17) 윗글, 242-245쪽을 볼 것.

18) 서울의 기독교 지도자들은 삼일운동을 위해 각지에 대표를 비밀리에 파견, 지방운동 상황을 점검하고 지방 지도자들을 선무하기도 했다. 김양선의 조사에 의하면 삼일운동 직전 81명이나 되는 대표를 각지에 파견하였다. 김양선, 윗글, 215쪽을 볼 것.

리째 빼앗긴 일제 초기를 살아야 했던 조선 사람들에게는 기독교를 비롯한 종교들이 유일한 조직 공동체였다. 그러니까 이들은 이 종교 공동체에, 그리고 그 지도자들에게 심리적, 사회적 그리고 정치적으로 기대하고 또한 기대고 있었던 것이다. 이러한 상황에서 기독교 공동체와 민족독립운동세력은 깊게 물려있을 수밖에 없었다.

### III

3·1운동은 조선 민족이 열망하던 독립을 즉각 가져다주지 못했고, 오히려 일제 식민 통치 세력으로부터 참혹한 탄압을 불러왔다. 그러니까 3·1운동 후 조선 사람들은 실망, 좌절, 낙담의 늪에 빠지게 되었다. 『廢墟』의 시인 오상순은 3·1운동 후의 조선을 “황량한 폐허” 그리고 그 시대는 “비통한 번민의 시대”라고 했다. 이 당시 조선은 “죽음이 지배하는 것 같다”고 했다.<sup>19)</sup> 독립을 갈망하여 피 끓는 가슴으로 온 몸을 던졌던 3·1만세운동이 좌절되자 조선 사람들은 조선을 암흑과 사망이 깃드는 ‘폐허’처럼 생각하였다. 모두들 민족이나 독립을 이야기하기를 꺼리고 안으로 움츠러들어 자기만을 생각하는 사람들이 되었다.<sup>20)</sup>

그러나 이 좌절, 실망, 낙담으로 가득 찬 ‘폐허’위에도 조선 사람들은 희망의 씨를 뿌리고 소망의 나무를 심어 갔다. “새 시대가 왔다. 새 사람의 부르짖음이 일어난다. 들어라 여기에 한 부르짖음이 저기에 한 부르짖음이 일어나지 않았는가?…… 폐허에 새싹을 심어서 새 꽃을 피우게 하(자)”고 서로 권유하고 나섰다.<sup>21)</sup> 조선 사람들은 좌절, 낙담, 실망의 늪을

19) 오상순, 「時代苦와 그 희생」, 『廢墟』 1권 1호 (1920년 7월), 21-24쪽을 따 왔다.

20) 이광수, 『再生』, 146~193쪽을 볼 것. 이 소설은 1924년부터 1925년까지 『東亞日報』에 발표하여 널리 읽혀졌다.

21) 동 인, 「상여」, 『廢墟』, 1권 1호 (1920년 7월), 121-129쪽, 특히 122-123쪽을 볼 것.

빠져나와 ‘폐허’의 여기저기에서 “새싹을 심어서 새 꽃”을 피우려 나섰다.

3·1운동 이후의 조선 민족 독립운동은 이전과는 판이한 성격을 지닌다. 3·1운동 후 일제 식민통치 세력은 ‘문화 정치’라는 깃대를 세우고 조선 사람들에게 제한되나마 집회, 결사, 언론의 자유를 허용하는 ‘계산된 정책 전환’을 하게 되었다. 이렇게 되자 이전에 종교의 보호벽이 필요하여 기독교를 비롯한 종교 공동체 안에 들어와 활동하던 독립운동세력들은 3·1운동 후 ‘문화 정치’라는 식민통치 정책을 이용하면서 종교 공동체 울타리 밖으로 나가 사회, 정치 단체를 만들어 활동하기 시작하였다. 무단 통치기에 종교의 울타리 안에 갇혀 충분히 발산치 못한 사회, 정치 활동의 욕구가 한꺼번에 터져 나오듯 1922년만하더라도 3,000이나 넘는 사회, 정치 단체가 생겨날 정도였다.<sup>22)</sup> 또한 『동아일보』, 『조선일보』가 세상에 나오고 『개벽』, 『폐허』, 『동광』, 『신생활』과 같은 잡지들이 발간되었다. 이러한 단체와 신문, 잡지를 통하여 사회주의를 포함한 여러 사상, 주의들이 소개되고 사회주의 운동을 비롯한 여러 이념, 정치 운동이 펼쳐졌다. 그야말로 ‘새 시대’가 온 것이다. 어떤 역사학자는 이때를 ‘민족운동의 르네상스’라고 하는가 하면,<sup>23)</sup> 다른 역사학자는 ‘민족운동의 여명기’라고 일컫기도 한다.<sup>24)</sup>

그러나 3·1운동 이후의 조선 독립운동은 이념적, 조직적으로 나누어져 있었다. 수많은 작은 집단들이 각기 다른 이념적 목소리를 내고 있어, 운동의 다양화 현상을 보여주고 있으나 상해 임시정부를 포함해서 어느 누구도, 어느 집단도 조직적, 이념적으로 소집단화된 독립 운동의 여러 세력들을 조정하고 통합하지 못하였다. 곧 이념적으로 오른편에는 문화적 민족주의 그룹이 있는가 하면 왼편에는 공산주의 세력이 있었다. 전략적

22) 朝鮮總督府 總務局, 『朝鮮治安狀況』, 1922년 76쪽.

23) Michael Robinson, *Cultural Nationalism in Colonial Korea* (Seattle and London: University of Washington Press, 1988), 48쪽.

24) 金俊燁·金昌順, 『韓國共產主義運動史』(서울: 청계연구소, 1986), 2권, 100쪽.

으로는 외교 노선이 있는가 하면 무장 투쟁 노선도 있었다. 3·1운동 이후 해방까지 조선 민족 독립운동은 이념적, 조직적, 그리고 전략적으로 분열되어 있었다. 이 역사는 해방 후 오늘에까지 이어지고 있는 것이다.

3·1운동 이전까지 개혁 정치와 독립운동 전선의 맨 앞줄에 서 있던 기독교 공동체는 바로 이 시기에 어떠한 자리에서 어떠한 역할을 하고 있었는가. 3·1운동 이후의 역사를 한번 훑어보면 기독교는 ‘순수 종교화’ 작업에 열중하고 교회의 ‘비(非)정치화’에 몰두하면서 민족 공동체의 여러 문제를 외면하고 있었음을 쉽사리 읽게 된다. 물론, 기독교에 속한 인물들이 모두 민족 문제에 등을 돌렸다는 말은 아니다. 전도사였던 여운형, 와이엠씨에이 간사였던 박희도, 와이엠씨에이의 이대위 등이 사회주의나 공산주의를 소개하며, 새로운 민족운동의 이념이나 방략을 계속 찾고 있었으며, 김규식, 이승만, 안창호 등도 교육, 외교를 통하여 독립을 쟁취하고자 계속 노력하고 있었다. 1930년대 말에 전개된 신사참배 거부 운동도 있었다. 심지어는 사회주의를 일찍 받아들이고 소개한 이들도 다 기독교 지성들이었고, 사회주의나 공산주의 운동을 먼저 펼친 이들도 다 기독교계 민족주의자들이었다. 이동휘, 여운형, 박용만, 한위건, 김원벽, 박희도, 이대위, 유경상 등이 고려 공산당이나 조선 공산당을 조직한 이들이거나 『신생활』, 『청년』이라는 잡지를 통해 사회주의를 소개한 이들이다.<sup>25)</sup>

와이엠씨에이 간사였던 박희도, 목사 김병조, 강매 등은 『신생활』이라는 잡지를 통해 사회주의를 국내에 소개하였다. 이 잡지의 허가 과정, 그리고 운영에 연희 전문에 와 있던 선교사 언더우드(Horace G. Underwood)와 벡크(Arthur L. Becker)가 깊이 관여하고 있었음도 흥미 있다.<sup>26)</sup> 그러나 와이엠씨에이 기관지 「청년」을 통해 나온 이대위나 유경상, 김원벽

25) 김홍수 엮음, 『일제하 한국기독교와 사회주의』(서울 : 한국기독교역사연구소, 1992)를 참고할 것.

26) 윤춘병, 『한국기독교 신문·잡지백년사 1885~1985』(서울 : 대한기독교서회, 1984), 56-57쪽 및 69쪽을 볼 것. 또한 신생활 창간호 69-70쪽에 실렸던 ‘조직란’도 볼 것.

등의 글들은 사회주의 사상이 인기를 더해 가던 당시의 기독교 지성들이 지녔던 생각을 들여다 볼 수 있는 귀한 자료들이다. 이대위는 “사회주의와 기독교의 귀착점이 어떠한가?”라는 글에서 다음과 같이 주장한다.

“기독교는 본래 일종의 사회 운동이니 그것은 기독교 자신부터 사회 증구자(社會拯救者)인 때문이다. 재언하면 압박을 받는 평민 계급의 증구자이라 하겠고 맑스와 엥겔스 양씨가 공산당 선언 당시에 중인에게 분명히 공포한 것이 있으니 그것은 사회주의는 일종의 평민 운동(Proletarian movement)이라고 하였으니 역사상으로 보건대 이 양자는 다 평민 운동자임이 분명하다.<sup>27)</sup>

“사회혁명의 예수”라는 글도 쓴 바 있는 이대위는 기독교와 사회주의를 반대되는 종교나 주의로 여기지 않고 있었다.<sup>28)</sup> 같은 잡지에 “사회주의자 예수”를 실은 유경상도 “예수는 상당한 사회주의자”라고 말하고 “건설한 사회주의자가 되려면 예수를 중심”하여야 한다고 주장한 바 있다.<sup>29)</sup> 다시 이대위의 글, “사회주의와 기독교 사상”을 따라 보자.

“오인(吾人)이 이 불만, 불평한 세계를 부인하고 오인이 동경하는 무슨 신세계를 조성코저 함에는 기독교 사상과 사회주의가 상동하다고 사유한다.

…… 이 양자는 현 사회정서(程序)의 제반 폐회를 생각할 뿐만 아니라 또 이를 개조하기로 목적하는 자이기 때문이다. 양자가 아직도 그들의 정신을 전 세계에 표현치 못하였으나 여하간 이들은 국제성을 가지고 자유, 박애, 평등의 이상을 실현코저 함이라. …… 오인이 이상히 여길 바는 이 양자가 안으로는 동일한 목적을 품고 있고 외형으로는 절대의 반목시하는 것은 참으로 가소할 일이다.<sup>30)</sup>

27)李大偉, 「社會主義와 基督教의 歸着點이 어떠한가」, 『青年』 3권 8호(1923년 9월)에 나누어 실려 있다. 따옴은 8호에 실린 첫 부분으로 읽기 쉽게 조금 수정하였다. 9쪽에서 따 왔다.

28)李大偉, 「사회혁명의 예수」, 『青年』 8권 5호(1928년 6월), 17-19쪽.

29)劉敬相, 「사회주의자 예수」, 『青年』 3권 7호(1923년 7~8월), 32-37쪽, 특히 32쪽을 볼 것.

이대위 등 당시 기독교 지성들은 몰려오는 사회주의 사상이나 운동을 적대시하지 않고 오히려 기독교와의 연계, 연대를 시도하고 있었다. 그래서 이대위는 “최대의 운동과 최고의 이상이 될 만한 것이 (조선에) 두 가지가 있다. …… 하나는 기독교 이상이고 또 하나는 사회주의의 실행이다. 그러나 한 가지 이상한 것은 금일의 기독교가 엇지하여 사회주의를 도의시하며 사회주의자는 엇지하여 기독교를 비상시하는가”고,<sup>31)</sup> 양쪽의 닫힌 가슴을 애타게 두드렸다. ‘사회주의는 기독교화’를 ‘기독교는 사회화’하여 서로 ‘약수’하여 조선이 처한 여러 문제를 함께 풀어 나가야 한다고 역설하기도 했다.<sup>32)</sup> 1920년대 기독교 지성들은 사회주의 사상이나 그 운동에 조차도 열린 가슴으로 다가가고 있었다.

그러나 3·1운동 이후의 기독교는 이전과는 달리 민족 공동체의 사회, 정치적 문제를 외면하기 시작했다. 교회는 이 세상 문제를 논의하는 곳이 아니라 ‘저 세상’을 바라다보는 곳이 되어 갔다.<sup>33)</sup> 비교적 진보적인 목사 송창근조차도 교회와 사회, 정치 문제를 떼어 놓고자 했다. 그는 “교회는 결코 사회 문제, 노동 문제, 평화 문제, 국제 문제를 말하거나 혹은 사람들의 변변치 않은 지식이나 주서 모은 사상을 논하는 곳이 아니외다. 복음, 즉 예수 그리스도의 복음, 중생의 복음이 우리 교회의 중심”이라고 했다.<sup>34)</sup> 이 글의 내용이 문제가 아니다. 3·1운동 이전에는 교회 지도자들이 민족의 사회, 정치 문제에 앞서기를 꺼리지 않았고, 또한 개혁과 독립운동을 위해 교회 조직과 활동을 활용하기를 주저하지 않았던 것과 너

30)李大偉, 「사회주의와 基督教思想」, 『靑年』3권 5호(1923년 5월), 9-15쪽, 특히 9쪽을 볼 것. 역시 읽기 쉽게 어귀를 조금 바꿨다.

31)李大偉, 「社會主義와 基督教의 歸着點이 엇더한가」, 첫 부분 8쪽.

32) 윗글 둘째 부분 12쪽.

33) 사회주의 세력의 기독교 배척 운동에 대해서는 金權汀, 「日帝下 社會主義者들의 反基督教運動」, 숭실대학교 석사 논문, 1995를 볼 것.

34) 송창근, 「오늘 朝鮮教會의 使命」, 주태익(역음), 『만우 송창근』(서울 : 만우 송창근선생 기념사업회, 1978), 153-160쪽에 실린 이 글은 1933년에 『神學指南』에 처음으로 실렸다. 따옴은 『만우 송창근』의 153쪽.

무나 다른 입장을 우리는 여기서 느낄 수 있다. 이른바 기독교와 독립운동 세력 사이에 엇물림의 조짐이 나타나기 시작한 것이다. 『信印生活』을 내고 있던 김인서는 더 노골적이다.

“조선의 교직자도 대답하라 …… 민족사업을 위하여 예수를 따르냐? 그러면 물러갈 날이 있을 것이다. 민족을 더 사랑하는 자도 예수에게 합당치 아니하다.

사회개량을 위하여서 예수를 따르는가? 그러면 물러갈 날이 있으리라. 교회보다 사회를 더 사랑하는 자도 주에게 합당치 아니하다.<sup>35)</sup>

3·1운동 이전까지 기독교가 ‘여기, 그리고 지금’의 문제에 깊이 관여한 역사를 우리는 앞에서 살폈다. 3·1운동 이후 기독교계 지성과 민족주의자들이 개인적으로 여러 사회, 정치 운동에 참여, 주도적 역할을 하였지만 기독교는 더 이상 이들과 이념적, 조직적으로 이어지지도 않았고 또한 잇고자 하지도 않았다. 그렇다면 기독교 공동체와 민족 독립 운동과의 관계에 나타난 이러한 변화의 원인은 무엇인가.<sup>36)</sup>

우리는 앞서 지적한 ‘변화된 환경’을 이야기할 수 있다. 3·1운동이라는 조선 민족의 거족적 대중 시위가 일어나자 일제는 일단 무력으로 진압한 후 정책 전환을 하게 된다. 세계 강국으로 국제 사회에 실추된 모습을 바꾸기 위하여, 또한 분노하는 조선 민족을 달래려는 여러 목적의 ‘계산된 정책 전환’을 하게 된다. ‘문화 정치’라는 이름으로 제한적이지만 조선 민족에게 집회, 결사, 언론의 자유를 허용하였다. 조선 민족의 독립운동 세력은 ‘변화된 환경’을 맞은 셈이다. 이전에는 종교의 보호벽이 필요했고

35) 김인서, 「너희도 또한 가고저 하느냐」, 『信印生活』1권 7호(1932년 7월), 7-20쪽, 특히 9쪽을 볼 것. 그의 글 「조선교회의 새 동향」, 『信印生活』, 1권 10호(1932년 10월), 4-6쪽도 함께 볼 것.

36) 다음 논의는 나의 학위논문과 글, 「1920년대 改新敎 指導과 民族主義運動-그 만남과 결별의 사회사-」에 터함.

그래서 기독교 등 종교 공동체에 기대어 독립운동을 펼치었으나 이제는 종교의 울타리 밖에서도 사회, 정치 단체를 조직하고 신문, 잡지를 발행할 수 있게 되었다. 앞서 말했지만 1920년대 초기에 3,000여개나 되는 사회, 정치 단체들이 조직되었고, 수많은 신문, 잡지들이 세상에 나오게 되었다. 이러한 단체들이 이전에 기독교 등 종교 공동체가 담당하였던 정치·사회적 사업과 역할을 하게 되었다. 따라서 기독교의 사회, 정치적 역할은 그만큼 줄어들게 되었고, 더 이상 이념적 조직적으로 기대지 않아도 되는 상황이 전개된 셈이다.

그러나 삼일운동 이후의 역사 환경이나 구조의 변화에만 오로지 기대어서 기독교가 민족 독립운동 전선에서 뒷전으로 물러선 역사를 인식하지 말아야 한다. 개혁이다 독립이다 하는 사회적, 정치적 기대를 가지고 교회에 들어와 개혁 운동을 하고 독립운동을 펼치던 이들이 왜 삼일운동 후에 기독교를 떠나 단체를 만들고 활동하였는가. 또한 이전에 개혁적 세력이나 독립운동가들을 껴안고 있던 기독교가 3·1운동 후에는 왜 이들을 저버렸는가를 우리는 따져야 한다. 삼일운동 후 기독교가 조선 민족운동 세력 사이에 엇물림의 조짐이 있을 때, 기독교가 이전과는 달리 혹독한 비판의 표적이 되고 있었다는 사실을 눈여겨볼 필요가 있다. 그리고 그 비판에 터하여 이 엇물림의 역사를 설명하여야 할 것이다.

이전에, 조선 민족의 최대 조직 공동체로 떠오른 기독교가 ‘종교의 이름으로’ 사회, 정치적으로 큰 공헌을 해 왔고, 또한 머지않아 ‘조선 독립의 어머니’가 될 것이라고 지켜세웠던 김산(장지락)은 삼일운동 후에는 이 종교를 날카롭게 비판하고 나섰다.

“이 대사태 (삼일운동-글쓴이 달음) 이후 내 신앙은 산산조각이 났다. 나는 하나님이 절대로 없다고 생각하게 되었으며, 그리스도의 가르침은 내가 태어난 투쟁의 땅에는 조금도 적용되지 않는다고 생각하게 되었다.<sup>37)</sup>”

일제가 조선 민족을 짓누르고 있는 식민지 상황에서 오른쪽 뺨을 때리면 왼쪽 뺨도 들이대라는 기독교의 비폭력 윤리에 대해 질문하고, 일제를 비판하기보다 조선 민족의 죄만을 이야기하는 교회 지도자들의 가르침, 그리고 기도로 독립을 염원만 하는 교인들을 비판하였다. ‘나아가 싸우는 것만이 승리를 얻을 수 있다’고 확신하고, 그가 몸담고 있던 교회를 버리고 좌파 계릴라 전선으로 뛰어 들어갔다.<sup>37)</sup>

삼일운동 전에 종교 자체를 무척 싫어했던, 그러나 기독교만은 긍정적으로 보았던 신채호도 삼일운동 이후에는 이 종교를 비판하기 시작하였다. 1928년에 그가 쓴 소설의 한 구절을 따와 본다.

“[기독교] ……를 ‘고통자가 복 받는다’고 거짓말로 亡國민중과 무산민중을 거룩하게 속이어 적을 잊고 허망한 천국을 꿈꾸게 하여 모든 강권자와 지배자의 편의를 주셨으니…… 그러나 이번에는 너무 참혹하게 피살하였을 뿐만 아니라 오늘의 자각의 민중들과 비 기독교동맹의 청년들이 상응하여 붓과 칼로서 죽은 기독교를 더 죽이니 순 이후의 기독교는 다시 부활할 수 없도록 아주 영영 참사한 기독교이다<sup>38)</sup>”

신채호는 가진 자들의 종교가 기독교라고 꼬집고, 그리스도를 저주까지 하고 있다. 기독교가 식민통치 세력과 돈 가진 자들의 종교가 되어 식민통치 아래 신음하고 나라 잃은 이들을 현혹시키고 고통의 ‘오늘’을 잊고 다가올 ‘천국’만을 기다리게 함으로 식민통치 세력과 가진 자들을 도와주고 있다고 질타하였다.

기독교에 대한 이러한 비판은 김산이나 신채호와 같은 좌파에 속한 이들만의 것이 아니었다. 3·1운동 이후에는 민족주의 우파에 속한 이들도 혹독한 비판과 질타를 기독교에 퍼부었다. 1920년대 한 신문은 기독교

37) Wales and Kim San, 윗글, 83쪽에서 따와 옮김.

38) 윗글, 83-88쪽을 볼 것.

39) 申采浩의 이 소설은 『申采浩全集』 別卷에 실려 있어 쉽게 읽을 수 있는 자료이다.

지도자들이 참혹한 현실을 보지 않고 “권력계급”이나 “부자” 편에 서서 그들의 기부금에만 관심이 있고, 노동계급의 현실은 아예 무시하고 사회의 “혁신”을 외면하고 있다고 비판하였다. “모든 道德과 因習과 尊貴가 다 무엇인가..... 基督은 何를 言하였는가. 「나는 칼을 대고 불을 던지러 왔다」하지 아니하였는가.....모든 사람이 평등이요 따라 모든 사람이 價値의 絶對主人公인 그 民衆의 光榮을 爲하여 奮鬪하며 祝福하라”고 기독교 지도자들에게 주문하였다.<sup>40)</sup>

이 사설은 기독교 성직자들이 교회 울타리 안에 정착하여 찬송 부르고 기도하며 설교만 할 뿐이지, 이들은 자신이 믿고 있다는 예수가 변민하고 투쟁한 일들을 외면하고 있다고 비판하였다. 바로 이 때문에 기독교는 지배 계급과 부자들의 종교가 되어 가난에 찌들고 권력에 눌러 사는 민중의 삶과 유리되었다고 꼬집는다. 그리고 부자와 권력 가진 이들이 만들어 낸 기존의 가치, 관습, 그리고 제도 안에 교회 지도자들이 안주함으로 참 그리스도의 가르침을 저버렸다고 질타하였다.

삼일운동 이후에 빗발친 기독교에 대한 혹독한 비판과 질타는 교회 지도자들의 ‘비정치화’ 작업과 이어져 있다. 3·1운동 후 교회 지도자들은 독립운동과 같은 정치 운동과 기독교 공동체 사이에 놓여 있는 이음새를 끊으려 하였다. 이전에 교회가 사회, 정치적 세력을 껴안고 있었는데, 이제는 이들을 교회 울타리 밖으로 축출하고자 했다. 1920년대에 치솟기 시작한 기독교에 대한 비판은 바로 교회 지도자들이 전개한 교회의 비(非)사회화, 비정치화 작업에 대한 한 반응이었다. 그렇다면, 그렇게도 민족 문제에 앞장서서 열정을 쏟던 기독교 지도자들이 왜 3·1운동 이후 교회와 독립운동 등 사회, 정치 운동 세력과 관계를 끊고자 했는가. 왜 이들은 교회와 사회 사이에 담을 높이 쌓아 그 속에 안주하려 했는가 하는 질문으로 이어진다.

40) 『東亞日報』, 1922년 1월 7일자. 사설, 「宗教家여, 街道에 出하라」를 따옴.

## IV

1920년대부터 나타나기 시작한 기독교 지도자들의 이러한 정치적 입장 변화는 여러 시각과 수준에서 설명되어야 한다. 앞서 지적한 3·1운동 이후의 식민 통치 정책 전환, 이에 따른 역사 환경의 변화도 거론할 수 있을 것이다. 또한 종교적 지식인의 한계나 개개인의 허약한 성격조차 말할 수 있을 것이다. 이를 고려하면서도 나는 이 종교 지도자들도 종교적 지식 계급으로서 이들이 갖고 있는 계급적 속성과 이어서 이들의 변화된 사회, 정치적 입장을 설명하려 한 적이 있다.<sup>41)</sup>

1920년대에 이르면 기독교 공동체는 엄청난 수에 달하는 ‘봉급 받는 사람들’을 가지게 된다. 곧 1924년에 장로파와 감리파만 해도 1,266명의 성직자와 1,844명에 이르는 행정 요원들이 교회에 경제적으로 기대고 있었다.<sup>42)</sup> 1919년에 1,517명이던 교회 계통의 학교 선생과 행정 요원이 1926년에는 2,789명으로 늘어났다.<sup>43)</sup> 바로 이들이 25만 명이 넘는 신도들과 수천의 교회와 수백의 학교를 운영하고 가르치는 지도자들이었다. 기독교 공동체에 경제적으로 기대고 있는 이들이 바로 이 종교를 운영하는 지도자들인 것이다. 교육자로서, 문화 계급으로, 종교 지도자로서 사회적 지위와 명망을 얻고 있던 이들이다. 옛 양반들처럼 이들도 교인과 일반 사람들에 대하여 지적, 문화적, 사회적 우월감을 갖고 이들 위에 군림하려는 태도를 보이기 시작한 것이다.<sup>44)</sup>

기독교 공동체 안에서조차 지도자들이 ‘점점 상층 계급’에만 관심을 가지고 그들과 짝하여 간다는 비판이 나올 정도였다.<sup>45)</sup> 김원벽은 “기독교의

41) 나의 여러 글들을 볼 것.

42) T. Stanley Soltau, *잊글*, 114쪽.

43) 李能和, 『朝鮮基督教及外交史』(서울 : 학문각, 1968), 220과 223쪽을 볼 것.

44) 李光洙, 「今日 朝鮮의 耶蘇教會의 缺點」, 『青春』 11호, 77-81쪽, 특히 77쪽을 볼 것.

주의와 복음을 선전하는 것을 사명으로 삼는 교역자 제군이 언제 예수가 부자를 옹호하여 약자를 억압하라 하였더냐 제군이 교회 중대 문제를 해결할 때에 언제나 부자의 이견을 꺾은 때 있으며 빈자의 생각을 채용한 적이 있느냐”고 교회지도자들을 비판하였다.<sup>45)</sup>

기독교 지도자들은 경제적으로 보아 자산가도 아니고 정치적으로 보아 지배세력은 아니었다. 그러나 이들은 종교적 지식이나 이 종교 덕에 얻은 지식을 ‘자본’으로 일자리를 얻고 사회적 지위를 확보한 종교적 지식 계급 또는 문화 계급이다. 우리가 익히 보았듯이, 이들의 대다수는 이른바 하층민 출신으로 기독교 공동체에 들어와 이 종교가 베푸는 교육과 정치훈련을 받고 이 공동체 안에서 일자리를 얻은 사람들이었다. 이들은 그들이 경제적, 사회적으로 기댄 기독교가 순수한 종교로 성장하기를 바라는 이들이다. 다시 말하면 자기들의 일자리, 사회적 지위를 보호하고 유지하려 한다. 이러한 계급적 속성이 이들로 하여금 독립운동을 비롯한 사회, 정치적 문제에 등을 돌리게 하였다는 말이다. 삼일운동 이후 기독교 공동체 안팎에서 치솟기 시작한 이 종교에 대한 비판과 질타의 내용은 바로 교회 지도자들의 사회적 지위 향상, 이에 따른 현실 안주, 그리고 그들이 경제적으로 기댄 교회를 사회, 정치 운동과 격리시켜 안전하게 보호하려 했음을 직접, 간접으로 우리에게 알려주고 있다. 1920년대 이후에 나타나기 시작한 기독교와 조선 민족 운동 세력과의 엇물림은 바로 이런 맥락에서 읽고 설명되어야 할 것이다.

일제 초기 기독교는 나라를 잃고 허탈해 하는 조선 사람들을 끌어들이며 계속 성장하여 갔다. 기독교는 식민지들이 타는 목마름으로 기다렸을 출애굽의 이야기를 비롯한 소망, 해방, 위로의 성서적 상징과 언어를 가지고 있었다. 또한 집회, 결사, 언어의 자유를 박탈당한 식민지들이 만나서

45) 金昶濟, 「現下 基督教運動의 方向」, 『基督申報』 1932년 1월 20일.

46) 金元璧, 「現代思想과 基督教」, 『青年』 3권 7호(1923년 7~8월), 22-24쪽. 23쪽을 따와 읽기 쉽게 풀어 썼다.

서로를 위로하며 소속감을 느낄 ‘만남의 터’도 기독교는 가지고 있었다. 바로 이 때문에 조선 사람들은 줄지어 이 종교 공동체로 들어왔다. 그러니까 이 시기의 기독교의 성장은 조선 사람들의 조직 공동체의 확대이고 자연히 반일 독립 운동 세력의 심리적, 조직적 토대의 확장을 의미하였다. 신민회 운동, 3·1운동과 같은 일제 초기의 반일독립운동이 자연히 기독교 공동체 안팎에서 이 종교의 지도자들과 조직망에 기대어 펼쳐지게 되었다.

일제 후기에는 기독교와 이념의 오른쪽이나 왼쪽에 관계없이 거의 모든 반일 독립운동 세력과의 사이에 엇물림의 조짐이 나타나기 시작하였다. ‘문화정치’라는 식민통치 세력의 정책 전환이 몰고 온 변화된 역사 환경이 이 엇물림에 한 몫을 했을 것이다. 이를테면, ‘문화정치’로 제한되나마 집회, 결사, 언론의 자유를 갖게 된 조선의 여러 사회, 정치세력은 이전과는 달리 종교 공동체 울타리 밖으로 나가 수많은 단체를 조직, 활동하게 되었다. 이들이 이전에 종교 공동체들이 해 오던 여러 사회, 정치, 활동과 역할을 떠맡음으로 종교 공동체의 활동과 역할을 축소시켜 결국에는 기독교를 비롯한 종교 공동체가 조선 사람들의 사회, 정치 운동 전선의 뒷전으로 물러나게 했을 가능성을 나는 부인하지 않는다.

그러나 나는 이에 더하여, 아니 이보다도 일제 후기 기독교와 반일 독립운동을 비롯한 여러 사회, 정치 세력 사이에 나타나기 시작한 엇물림은 사회적 조직체로서의 기독교와 사회 계급으로서의 기독교 지도자들의 변화된 성격 및 자리와 이어서 이해되어야 할 역사 현상임을 강조하고 싶다. 구한말에 들어와 개혁적 사회세력과 만나고 일제 초기 독립운동 세력과 깊게 물려 있었던 기독교는 조선 사람들의 기대를 한 몸에 받으며 거대한 종교집단으로 성장하였다. 기독교 성장이란 단순히 신도수와 교회당수의 증가만을 뜻하지 않는다. 이는 이 종교에 사회적, 경제적으로 기댄 지식, 문화, 종교 계급의 수적 증가를 의미하는데 바로 이들이 기독교를

이끌고 운영하는 지도자들이다. 바로 이들이 삼일운동 이후 기독교를 사회, 정치로부터 격리시켜 보호·육성하려 했다. 이들은 사회적·경제적으로 기대고 있는 기독교가 사회, 정치운동에 휘말려 박해나 탄압을 받게 되는 상황을 지극히 염려하는 ‘지식 봉급쟁이들’이었던 것이다. 바로 이들이 삼일운동 후 기독교를 이끌면서 ‘순수종교화’라는 깃발을 들고 교회 안에 있는 사회, 정치적 세력을 뽑아내는 작업을 벌였고, 이는 또한 교회 안팎의 여러 사회, 정치적 세력을 뽑아내는 작업을 벌였고, 이는 또한 교회 안팎의 여러 사회, 정치 세력으로부터 혹독한 비판과 질타를 불러 일으켰다. 기독교와 독립운동을 비롯한 여러 사회, 정치 세력 사이에 엇물림이 시작된 것이다.

사회 이론가로 널리 알려진 박영신은 이를 성장이 몰고 온 기독교의 ‘평범화 과정’이라고 하였다. ‘기독교의 사회 발전 운동이 낳은 열매’를 따먹으며 기독교 지도자들은 ‘사회적 상승이동’을 하게 되었다. 기독교가 베푼 교육과 새 정치 훈련을 받고, 그 안팎에서 자리를 얻어 ‘사회적 사다다리’를 재빨리 올라 ‘권위적이고 위계적’인 지도자 그룹을 형성했고, 이들이 이끄는 기독교 공동체는 사회변혁 에너지를 잃어 ‘별난 예수쟁이’의 것이 아니라 ‘보통 사람’의 것이 되어 가는 과정이 바로 그의 기독교 ‘평범화 과정’이다.<sup>47)</sup>

기독교의 ‘평범화 과정’은 요즈음 젊은이들이 말하듯이 해방 후 미군정 때나 이승만 정권 때 시작된 것이 아니다. 이 ‘평범화 과정’은 오래 전, 바로 3·1운동 이후 기독교와 개혁적 사회 세력이나 독립운동을 비롯한 여러 정치 세력 사이에 나타나기 시작한 엇물림의 역사와 함께, 이미 시작된 것이다.

47) 박영신, 「기독교와 사회발전」, 『역사와 사회변동』(서울 : 민영사/한국사회학연구소, 1987), 10장에도 실려 있다.