

## 광장의 종교: 사회적 참사의 애도 및 진실 추구를 위한 의례

김민아

### 1. 한국의 사회적 참사

최근 30년 동안 한국 사회는 여러 국가적 참사를 경험하였다. 1994년 성수대교 붕괴, 1995년 삼풍백화점 붕괴, 1999년 화성 씨랜드수련원 화재, 2003년 대구지하철 화재, 2006년 가시화된 가슴기살균제 피해, 2014년 세월호 침몰, 2021년 광주 철거건물 붕괴, 2022년 이태원 참사, 2023년 오송 지하차도 참사 등을 겪으면서 사람들은 자신이 국가적 참사의 희생에서 자유로울 수 없다는 사실을 인식하고 죽음이 언제든 닥칠 수 있는 위협이라는 불안을 느끼며 살아가는 한편, 집단적 죽음을 목도하며 이러한 죽음이 개인의 문제가 아니라 사회적 차원의 문제라는 것을 깨닫게 되었다. 준비 없이 맞닥뜨린 죽음으로 인해 이를 예방하지 못한 책임과 살아남은 자로서의 죄책감, 상실감 등 국가 전반적으로 암울한 분위기와 혼란을 경험했다. 그럼에도 불구하고 정부는 참사의 원인을 우연히 발생한 사고로 축소하고 이로써 국가적 책임과 사과를 회피하고자 함으로써 국민적 공분을 샀다. 이러한 배경에서 ‘사회적 참사’라는 개념과 이를 둘러싼 정치사회적 담론이 형성되어 학계와 시민사회에서 활발한 논의와 실천들이 이루어지고 있다. 특히 2014년 세월호 참사는 전 국민이 참사의 현장을 뉴스를 통해 실시간으로 목격함으로써 큰 충격과 슬픔을 야기했지만 정부의 무책임한 대응으로 인해 사회적 참사에 대한 전국적인 논의를 촉발시키는 계기가 되었다.

사전적 의미에서, 사회적으로 큰 충격을 준 “끔찍하고 비참한 일”을 참사라고 한다(표준국어대사전). 참사란 사회 구성원 다수와 관계되거나 사회 전반에 큰 충격을 준 끔찍한 사건이나 사고로 정의될 수 있다. 피해의 규모가 크고 참혹하며 사회적으로 중요한 영향력을 갖는 것이 참사인 것이다(정원옥, 2023: 51). ‘사회적 참사’라는 용어는 참사를 물리적 피해 규모로 접근하던 시각에서 벗어나 참사의 원인을 사회 구조적 문제와 연결 짓고 사회 전체가 겪는 충격의 회복도 사회적 관점으로 이루어져야 한다는 문제의식에서 제기되었다. 참사에 대한 명확한 진실을 밝히고 사회 전체가 납득할 수 있는 피해지원 대책을 점검함으로써 최종적으로 안전한 사회로 나아가는 것을 강조하기 위한 용어인 것이다(사회적참사특별조사위원회, 2020). 참사로 인한 집단적 고통을 사회적 참사로 담론화하는 것은, 참사 원인을 찾아 잘못이 있는 사람을 처벌하고 안전한 사회적 시스템을 구축하려는 목적을 추구하는 것이다. 사회적 참사에서 죽음은 ‘불운’에 의한 것, ‘불가항력’적인 것, 따라서 운명론적 수용밖에는 선택지가 없는 것으로 용납되지 않는다. 그런 점에서 사회적 참사는 “뜻밖에 일어난 재앙과 고난”을 의미하는 ‘재난’과 다르다(표준국어대사전).

한국 정부는 일련의 사회적 참사를 사고나 사건, 참사, 사회재난 등으로 규정하고자 했다. 사건 처리와 수습은 국가 차원에서 이루어지더라도 그 원인 규명과 향후 재발방지 대책 마련은 정부의 역할에서 제외하려는 시도였다. 사고나 재난의 극복과 치유는 개인적 책임으로만 남게 되는 것이다. 그러나 위에서 열거한 참사의 고통과 죽음은 발생 원인의 사회적·구조적 성격이 분명하고, 참사의 대응과 구조, 수습 등에 있어서도 국가의 부재가 확인되었으며, 이후 정권의 책임 회피를 위한 공작이 지속적으로 이루어지면서 2차, 3차 가해가 정부에 의해 주도되었다는 점에서, 사회적 참사로 규정되어야 하고 그것의 극복과 치유도 오롯이 정부의 책임이라는 문제의식이 ‘사회적 참사’라는 규정에 담겨 있다.

이 글은 한국의 종교 집단들이 현대 한국 사회의 중요한 사회적 이슈인 사회적 참사를 애도

하고 그것의 진실을 추구하는 사회운동적 실천에 참여하는 과정에서 종교 의례가 활용되는 양상과 그 의미를 분석한다. 특히 종교계의 기여가 두드러지는 2014년 세월호 참사와 2022년 이태원 참사를 중심으로 살펴보도록 하겠다.

## 2. 종교 집단의 사회적 참사 운동 참여

2014년 한국 사회에 집단적 트라우마를 야기한 2014년 세월호 참사와 2022년 이태원 참사가 발생한 직후부터 종교 집단에 의한 유가족 연대가 두드러졌다. 그 이유는 크게 세 가지로 살펴볼 수 있다. 죽음을 다루는 데 있어 종교가 가진 전통적 전문성, 진보적 시민운동의 침체에 대비되는 종교 집단의 조직적 자원 동원 능력, 그리고 종교 집단이 정치색으로부터 상대적으로 자유롭다는 사회적 인식이 그것이다.

### 1) 죽음 다루기

종교학자 미르체아 엘리아데(Mircea Eliade)는 인간은 본질적으로 성스러움(the sacred)을 추구한다는 점에서 종교적 인간(*homo religiosus*)이라고 말한다. 인간의 실존은 제한적이고 던적스럽다. 그렇기에 인간은 이 세계에 속하지 않는 어떤 것을 갈망하는데, 엘리아데는 갈망의 대상이 되는 것, 즉 일상과 구별되는 가치와 의미를 지닌 모든 것을 ‘성스러움’이라고 개념화한다. 그리고 인간은 성스러운 세계 안에서만 존재에 참여하고 따라서 “진정한 실존을 가질 수 있다”고 그는 말한다(엘리아데, 1998: 85). 그런 점에서 모든 인간은 본질적으로 ‘종교적 인간’일 수밖에 없다. “겉으로 보기에 어떻든지 근본적인 인간 존재를 ‘종교적’이라고 할 수 있을 것이다. 우리는 ‘삶의 의미’에 대해 이야기하기 때문이다”(엘리아데, 2011). 그렇기에 신화와 의례, 상징은 인간이 맞닥뜨리는 한계상황을 담고 있다. 시간과 공간의 제약과 같은 한계상황은 인간의 조건이라고 일컬을 수 있을 정도로, 도무지 인간이 넘어설 수 없는 것이다. 그럼에도 불구하고 인간은 한계 너머의 영역을 상상하고 그곳에 도달하고자 하는 초월적 갈망을 갖는다. 이것이 바로 엘리아데가 말한 ‘종교적 인간’의 의미이다.

인간 실존이 경험하는 가장 극한의 현실적 한계상황은 ‘죽음’이다. 죽음은 근본적으로 불가항력적이기 때문에 누구나 겪을 수밖에 없는 한계이다. 죽음은 존재론적으로 개인적인 문제이다. 모든 사람들이 같은 고통을 경험한다 하더라도 죽음은 개별적이며 따라서 모두가 처절하게 고독하고 두렵다. 인간의 존엄은 바로 그 죽음의 개별성에서 기인한다. 사망자 몇 명이라는 숫자로 환원되지 않는 개별적인 인생과 가치, 의미들 말이다.

그렇지만 사회적인 의미를 가지는 죽음도 있는데, 바로 사회적 참사가 그러하다.<sup>1)</sup> 여기에서 ‘사회적’이라는 단어가 지칭하는 바는, 사회 구성원 다수가 관계되거나 사회 전반에 큰 충격을 주었다는 점에서 규모의 차원만을 가지는 것이 아니라, 사회적·구조적 원인으로 인해 집단적 죽음이 발생했고, 그로 인한 고통도 당사자에서만 머무는 것이 아니라 전 사회적 영역으로 확산되어 사회적 고통(social suffering)을 야기했으며, 따라서 그 고통의 치유도 “진상규명과 배·보상, 사죄와 재발 방지, 추모, 현실적 안정과 필요에 대한 지원, 화해와 사회적 재연결” 등 사회적 차원에서 이루어져야 한다는 의미이다(신정식, 2020: 58).

사회적 참사로 인한 집단적 고통과 죽음, 그것의 극복을 위한 사회적 노력은 종교와 밀접한 연관성을 가질 수밖에 없다. 인간이 마주하는 한계상황에 대한 설명, 그것을 극복하고자 하는

---

1) 그렇다고 해서, 사회적 참사로 인한 고통과 죽음의 개별성을 무시해도 된다는 의미는 아니다. 이태원 참사 직후 SNS를 통해 배포된 사망자 명단은 유가족의 동의를 받지 않았다는 사실 외에도 희생자 각자가 가진 삶의 독자적 내러티브를 탈각시켰다는 점에서 문제가 있다.

열망, 상처의 치유와 회복 등은 오랜 시간 동안 종교의 영역이었기 때문이다.

현재 ‘4.16 세월호참사 가족협의회’와 ‘10.29 이태원참사 유가족협의회’와 연대를 하고 있는 종교 집단으로는 개신교, 천주교, 원불교, 불교가 있다. 이들은 각 가족협의회를 지원하고 이들의 활동에 연대하기 위해 각 종교 내에 조직을 새로 만들거나 기존에 존재하는 기구를 활용한다. ‘세월호 참사를 기억하고 연대하는 그리스도인’, ‘10.29 이태원참사를 기억하고 행동하는 그리스도인 모임’이 전자에 해당한다면, ‘천주교서울대교구 빈민사목위원회’, ‘원불교시민사회네트워크’, ‘실천불교승가회’, ‘조계종 사회노동위원회’가 후자에 해당된다. 또한 종교 간 협업을 위해 상시적인 네트워크 조직을 운영하고 있다.

세월호 참사와 이태원 참사의 유가족들은 종교의 유무와 상관없이 힘든 일이 있거나 요청할 내용이 있을 때 종교인들을 먼저 찾는 경향이 있다. 특히 잃어버린 가족을 생각하며 위로를 받고 싶을 때나, 절망적인 현실에서 희망을 찾고 싶을 때 종교인에게 호소한다. 유가족들은 “자식을 떠나보내고 아픔과 눈물로 세월을 보내고 있는 부모들을 위해 기도해 달라”고 종교인들에게 요청하며, 종교인들이 오랫동안 종교 전통을 기억하고 유지하고 있는 힘을 참사의 기억에 써 달라고 말한다(염태빈, 2024). 사회적 참사를 기억하는 일은 비극에 대해 무수한 질문을 던지고 그에 답하려 노력한다는 의미이다. 희생자들은 왜 목숨을 잃어야 했는지, 그 책임은 누구에게 있는지, 안전한 공간을 만들 공동체의 의무는 무엇인지, 이와 같은 참사의 재발을 막기 위해서는 어떤 일을 해야 하는지와 같은 질문 말이다. 이러한 질문은 죽음에 대한 질문처럼 보이지만, 사실 삶에 대한 질문이기도 하다. 참사로 인한 죽음 이후 우리는 어떤 삶을 살고 우리 사회는 어떻게 변화해야 하는지에 대한 물음이기 때문이다(이희은, 2023: 35). 삶과 죽음을 이야기하며 그 너머를 바라보고, 극한의 고통 속에서도 희망을 발견하는 일, 피해자와 일반 시민의 구분을 넘어 인간 실존의 한계상황에 대해 질문하고 그 답을 찾아가는 일에 종교인들이 의무와 책임을 느끼고, 이러한 의무와 책임을 유가족들이 종교계에 요청하는 것은 자연스러운 일일 것이다.

## 2) 종교의 조직적 자원

예고 없이 발생하는 참사의 특성상 세월호 참사와 이태원 참사가 발생했을 때 한동안 한국 시민사회는 이를 어떻게 해석하고 어떤 요구를 앞세워 행동해야 하는지 갈피를 잡지 못했다. 이는 종교계도 마찬가지일 것이다. 그러나 유가족협의회가 결성되고 참사의 진상을 밝힘으로써 희생자들의 온전한 애도를 구체적으로 요구하기 시작했을 때, 기존에 탄탄한 조직 체계를 갖추고 있고 상시적인 종교 간 네트워크도 결성되어 있는 종교계에서 기민하게 그 요청에 대응할 수 있었다.

한국 사회는 1997년 IMF 위기를 겪고 2000년대 신자유주의적 세계화 체제로의 전환 속에서 국가의 지원이나 보호 없이 무한 경쟁과 각자도생의 삶의 방식이 지배적이게 되었다. 현재 시점의 한국 사회는 연대와 연합, 상호 인정과 배려의 가치보다는 온갖 가지의 대립과 갈등이 심각한 수준으로 부각되고 있는 실정이다. 특히 정치, 계층, 젠더, 세대 차원의 갈등이 더욱 격심해지고 있는 것을 국민들은 체감하고 있다. 2016년 6월 영국 킹스컬리지(King's College)가 여론조사기관인 입소스(Ipsos)에 의뢰해 28개국 2만 3천여 명을 상대로 실시한 조사 결과 보고서 「전 세계의 문화 전쟁: 갈등에 대한 국가들의 인식 수준(Culture Wars around the World: How Countries Perceive Divisions)」에 따르면, 한국은 12개 갈등 항목 가운데 7개 부문에서 1위를 차지했다. 응답자 중 70퍼센트가 교육 수준에 따른 차별과 갈등이 존재한다고 응답했고, 지지 정당에 따른 갈등이 있다는 진술에는 91%, 빈부격차로 인한 사회갈등에는

91%, 세대 간 갈등에는 80%, 종교 갈등에는 78%, 성별 갈등에는 80%가 응답했다(Ipsos, 2022). 2021년 전국경제인연합회가 OECD 30개 회원국의 정치·경제·사회 갈등지수를 산출한 결과 한국은 3위로 상위권을 차지하였고, 갈등 관리지수는 27위인 하위권으로 나타나고 있다(전경련, 2021). 현재 한국에서는 계층, 세대, 성별, 정치 이념 간 갈등과 혐오 문제가 지속적으로 증가하고 있으며, 소외, 차별, 배제에 대한 개인적·집단적 분노감이 다양한 양상으로 표출되고 있음을 확인할 수 있다.

특히, 이러한 갈등과 혐오, 절망의 양상은 청년 세대에게서 뚜렷하게 나타난다. 여성가족부 폐지를 둘러싼 논의에서 확인되듯이 젠더 갈등은 청년 세대를 양분할 정도로 심각한 문제이다. 2018년 전개되었던 ‘미투 운동’은 시민 공론장에서 여성의 집합적 참여 행동에 커다란 분기점이 되었지만, 2016년부터 이어져 온 소위 ‘일베’ 집단과 ‘메갈리아’ 논쟁에서 촉발된 혐오 발언(hate speech) 논쟁은 인지적 양극화에서 정서적 양극화로 격화되고 있다. 또한 세대 간 불평등 논쟁도 주요 갈등 사안인데, 586세대는 독재정권에 대항한 학생운동의 민주주의를 지향하면서도 어느새 우리 사회의 기득권 세력이 되어있지만(우석훈·박권일, 2007), 청년 세대는 전통적 집합성을 거부하며 개인주의적인 자율성을 추구하면서도 생존주의 문화에서 압축적 개인화의 압박 속에서 살아가고 있다(김홍중, 2015; 홍찬숙, 2022).

이러한 상황에서 시민운동에 대한 수요는 급증하는 데 반해 이를 뒷받침할 재정 자원의 후원은 급감하는 사회 구조의 변화로 인해 시민사회계는 위기에 봉착해있다고 여겨진다. ‘시민 없는 시민운동’이라고 진단되는 한국의 시민운동은 시민들의 광범위한 지지와 후원을 이끌어 내지 못하고 전문 활동가들만의 활동으로 그 규모와 영향력이 축소되는 경향을 보인다(김민수 외, 2014).

그러나 최근 들어 종교인구가 줄어들고(성해영, 2024) 그 사회적 영향력도 약화되는 추세에 있다 하더라도, 종교계는 기존의 종교 조직이 굳건히 존재하고 교회나 사찰 등의 조직을 중심으로 신도들이 모여있는 네트워크가 형성되어 있다는 특성을 갖는다. 세월호 참사의 대다수 희생자들이 거주하고 있었던 경기도 안산시에서는 참사 직후부터 지역사회 교회들을 중심으로 협력하여 희생자 가족들을 지원하고 이들을 위로하는 활동에 돌입할 수 있었다. 희생자를 비롯해 유가족들이 일상을 공유하던 개신교 공동체들이 가장 먼저 유가족들을 만나고 이들의 이야기를 경청할 수 있었던 것이다. 세월호 유가족들을 중심으로 시민사회가 연대하여 세월호 특별법 제정 운동을 펼치는 과정에서도 종교 단체는 큰 기여를 한다. 서명운동을 전개할 때 천주교는 가족대책위가 요청을 하기도 전에 먼저 서명을 받고 있었고, 요청에 가장 빠르게 반응했던 집단은 조계종이었으며, 가장 많은 서명을 받은 단일 조직은 정토회였다. 정토회에서는 단 2주 만에 140만 명의 서명을 받아서 가족대책위에 전달했다(엄태규, 2014).

세월호 참사와 이태원 참사에서 두드러진 활동을 보인 세대는 청년 세대였다. 이들은 세월호 참사가 발생한 2014년에 참사의 희생자 중 가장 많은 비율을 차지한 고등학생과 동년배였고, 8년 후 2022년 이태원 참사가 발생했을 때 희생자들의 또래인 20대 중반의 청년이었다. 이들을 일컬어 ‘세월호 세대’라고 명명하기도 하는데, 한국 사회에 큰 충격을 안긴 두 번의 참사가 모두 같은 세대를 희생자로 삼았다는 사실로 자신의 정체성을 구성하는 것이다(복건우·김성욱, 2024). 이들은 2014년에도 2022년에도 사회적 참사를 자신의 문제로 인식하고 적극적으로 연대 활동에 참여하였다. 그런데 이 청년 세대를 구성원으로 가지고 있는 조직으로는 시민단체나 대학 내 학생운동 단체보다는 종교계가 더 두드러졌던 것이다. 청년 세대가 더 이상 시민운동이나 학생운동으로 조직되어 있지 않은 상황에서 비교적 청년 세대의 연결망이 살아있었던 곳인 종교계였고, 이는 참사 직후 청년들의 연대 활동을 가능하게 하는 조건이었다.

특히 세월호 참사 이후 신학생들의 활동은 어떤 시민운동 단체도 보이지 못한 적극성을 보여주었다. 감리교신학대 학생들은 광화문의 세종대왕상을 점거하였고, 한신대 학생들은 청계천에서 삭발단식 농성을 이어갔으며, 장신대 학생들은 세월호 참사 플래시몹을 펼쳤다. 이는 유가족들과 연대하여 죽음을 애도하고 참사의 원인을 밝히며 책임자를 공정하게 처벌할 것을 촉구하는 다양한 활동들 중 가장 많은 주목을 받았던 활동이었다(진삼열, 2014). 이와 같이 종교 집단은 사회적 참사에 대응하여 유가족들과 연대 활동을 벌이는 데 있어 이미 활용 가능한 조직적 자원을 구축하고 있었고, 이를 바탕으로 참사 운동에 적극적으로 참여할 수 있었다.

### 3) 정치적 중립성

종교 집단은 정치 권력으로부터 어느 정도 상대적 자율성을 누려왔다. 1970, 80년대 한국 현대사에서 종교적 영역 외에 자율적으로 사회운동을 전개할 수 있는 영역이 거의 존재하지 않은 상황에서 종교계는 정치적 자율성을 갖는다는 점을 활용해 적극적으로 사회운동을 전개할 수 있었다. 그 결과 세속적 사회운동이 극도로 위축되던 시기 종교적 사회운동은 노동운동, 농민운동, 도시빈민운동 등 민중운동 분야를 보호하고 육성하는 ‘우산 기능’과 ‘요람 기능’을 할 수 있었다(강인철, 2013: 185-188). 또한, 반공 규율이 강하게 작동하던 시기 그리스도교는 활동가들이 용공으로 낙인찍히는 것을 보호해줄 수 있었다. 그리스도교인의 정체성을 가지고 그리스도교 단체를 통한 사회운동을 벌인다면, 무신론인 공산주의자라는 낙인을 피할 수 있었던 것이다(최형목, 2014: 29).

종교의 정치적 중립성은 정교분리 원칙으로부터 도출된다고 볼 수 있다. 한국은 헌법 제19조 2항에 “국교는 인정되지 아니하며 종교와 정치는 분리된다”라고 정교분리 원칙을 명시하고 있다. 헌법이 제정되던 시기 한국은 종교가 현실 정치에 막강한 영향력을 발휘하지도 않았고 국교를 둘러싼 논란이 존재하지도 않았다는 상황을 고려하면, 이 정교분리 원칙은 종교가 정치에 참여하는 것을 금한다는 의미가 아니라 개인의 종교적 자유와 그에 대한 권리를 보호하는 의미로 해석하는 것이 타당하다(서윤발, 2021: 155-156). 현재 정교분리 원칙에 대한 해석이 종교계 내에서도 시민사회 내에서 통일되어 있지 않은 실정이다. 그렇지만 많은 사람들은 정교분리 원칙을 관념적으로나마 수용하여 종교는 영혼의 구원이나 개인의 구도에 초점을 맞춰야 하며, 정치에 대한 지나친 관심과 참여는 경계해야 한다고 여긴다. 이러한 대중의 이해는 종교의 정치적 중립성에 대한 신화를 강화하고, 이는 역설적으로 종교 집단의 정치 참여를 용이하게 하는 효과를 나타낸다.

예를 들어 1970, 80년대 종교인들이 민주화운동 및 인권운동에 활발하게 참여하는 과정에서 천주교의 명동성당, 개신교의 기독교회관, 영등포산업선교회관 등 ‘민주화의 성역들’이 성립하였다. 종교적인 민주화의 성역들은 국가의 규제력이 원활하게 작동하지 못하는 비교적 자유롭고 자율적인 공간들로, 국가나 체제에 대한 저항의 근거지가 되고 그곳으로 저항운동가들이 집결하며, 그럼으로써 저항의 지속성이 보장되었다. 성역을 둘러싼 경계는 성과 속의 유동적인 경계를 형성하고 이 경계를 국가권력이 침범했을 때 종교인들은 강력히 저항했다(강인철, 2012: 211-215). 종교적 공간은 정치 권력으로부터 한 발 떨어져 있고, 그와 함께 성스러운 공간이라는 인식을 바탕으로 해서 민주화운동의 중심 장소가 될 수 있었던 것이다.

2000년대 들어서도 종교의 정치적 중립성에 대한 인식은 종교가 사회정치적 갈등과 분쟁을 중재하는 역할을 담당하는 밑바탕이 된다. 2015년에는 조계종, 개신교, 천주교, 원불교, 천도교, 성균관, 민종종교 등 다양한 종교 전통들이 함께하는 한국종교인평화회의(KCRP)가 당시 사회적으로 큰 이슈가 되었던 쌍용자동차 해고노동자 사태 해결을 위해 노조측과 사측, 그리

고 정부측을 중재하는 활동을 했고(김지은, 2015), 같은 해 민주노총 한상균 위원장은 세월호 희생자 추모집회를 주도한 혐의로 구속영장이 발부된 상태에서 조계사 화쟁위원회에 신변보호와 함께 중재를 요청하며 조계사로 피신하기도 했다(민주노총, 2015). 한국 시민사회에서 종교는 특정한 종교적 색채나 편향을 가지지 않고, 인권과 평화, 자비와 환대 등 인류 보편적인 가치를 추구하며 사회적 약자를 위한다고 인식되고, 이러한 종교의 보편적 가치 추구는 종교 집단이 정치적 중립성을 바탕으로 사회 통합과 갈등 해결의 주체가 되어야 한다는 요청의 근거가 된다.

실제로 2023년 10월 29일 이태원 참사가 발생한 지 한 달여가 지난 12월 10일 ‘10.29 이태원참사 유가족협의회’가 출범하던 당시에도 유가족협의회는 참사의 원인과 책임을 정부에 묻는 것이 특정 정당이나 정치적 편향을 드러내는 것으로 받아들여져 활동에 제약을 초래할 것을 우려해 종교 집단을 가장 우선적인 대화 상대로 지목했다. 더욱이 정부가 유가족들 간의 접촉을 막기 위해 합리적인 명분 없이 이태원 참사 희생자들의 시신을 수도권 여기저기로 흩어놓고 희생자 명단과 유가족들 간의 연락처에 대한 요청을 묵살해 협의회를 결성하는 데에 유가족들의 자발적인 노력이 요청될 수밖에 없었던 상황에서 협의회 출범 자체가 반정부적인 행동으로 비춰질 가능성이 있었다. 이에 유가족협의회는 진보적 시민단체나 정당이 아니라 종교 집단에게 가장 먼저 연대 요청을 했고, 지자체나 정부와 대화를 해야 할 상황이 생길 때면 항상 종교 지도자들의 동석을 요청했다. 종교 집단을 통해 매개된 유가족협의회의 활동과 요구는 특정 정당을 지지하거나 정치적 편향을 띤 사회운동이라는 인식을 불식시킬 수 있었고, 따라서 사회적 참사 운동에 종교 집단의 참여가 더욱 활발해질 수밖에 없었다.

### 3. 애도와 진실 추구의 의례들

사회적 참사 운동에 대한 종교 집단의 참여는 운동 현장에서의 구체적인 의례 표현으로 드러난다. 의례는 일상적 행위와는 구별되는 고유한 특성을 가지고 있는 몸의 움직임으로 형식성, 고정성, 반복 등의 자질을 갖는다. 어떠한 의도를 가지고 참여하든 현장에서의 의례 참여는 참여자에게 어떤 효과를 발생시키며, 그것을 보는 이들에게도 특정한 사회적 효과를 낳는다.

캐서린 벨(Catherine Bell)은 의례 참가자들의 몸짓이 특정 가치들을 자연스러운 것으로 만드는 의례적 환경을 형성하고, 동시에 그렇게 구조화된 환경을 참가자들이 몸으로 익히게 된다고 말한다. 몸이 환경과 순환적으로 상호작용함으로써, 특정한 가치와 권력의 생산이 발생하는 것이다. 인간은 여러 가지 전략과 장치들 속에서 다양한 의례들을 행하며, 특정한 가치들을 무의식적으로 체화한다(벨, 2007). 그리고 이렇게 의례화된 몸은 특정 가치를 체현한 주체를 탄생시키고, 또한 의례의 물질성과 가시성으로 인해 보여지는 퍼포먼스는 대중적 홍보와 이미지의 각인에 기여한다(유기쁨, 2005: 257).

사회적 참사 운동에서 이루어지는 의례들에 참가하는 사람들도 일차적으로 유가족들의 고통과 슬픔을 의례를 통해 체화하며 이로써 진정한 애도가 이루어진다. 나아가 희생자들의 죽음에 참가자 자신이 직·간접적으로 연루되어 있고 책임이 있다는 인식이 의례 참여로 형성된다. 애도가 피해자에 대한 지원이기 이전에 피해자의 권리라는 점에서 부정의한 사건을 목격한 시민들의 잊지 않겠다는 의지와 도덕적 자각의 물질적 표현인 애도 의례는 피해자다움을 요구하는 사회적 인식에 맞서는 진정한 애도의 실천일 수 있다.

또한 의례의 참가자들은 양식화되고, 반복적이고, 정형화되는 신체적 행위를 통해 신체적 감각은 즉각적인 ‘앓’을 제공한다. 참가자는 의례를 통해 희생자 및 유가족과 공감하게 되고

이를 통해 참사와 신체적으로 연결된다. 이를 통해 참사의 책임이 있는 자이자 동시에 참사의 피해자로 스스로를 자각하게 되고 이로써 참사 운동의 주체로 새롭게 생성된다. 이제 참사 운동은 더 이상 피해 입은 타자를 위한 연대의 차원이 아니라 자신의 운동이 되고, 자신이 속한 공동체를 갱신하고 안전한 시스템을 구축함으로써 자신을 비롯한 모든 사람들을 지키는 운동이 되는 것이다.

그리고 광장에서 이루어지는 의례는 현장에 있는 목격자에 의해, 그리고 이차적으로 미디어를 통해 전파되어 강렬한 이미지를 남기고 이것은 사회적 참사 운동의 대중적 홍보에 기여한다. 또한 현장에서 주기적으로 이루어지는 의례는 기억투쟁의 강력한 전략이다. 기념관 혹은 추모관을 건립함으로써 공간을 통해 기억을 지속하려는 시도가 일상적 차원에서 기억의 지속성을 목표로 한다면, 사회적 참사 현장을 찾아 특별한 시기에 특별한 장소에서 이루어지는 의례는 일상성을 깨고 특수한 시공간을 경험함으로써 기억을 갱신하는 효과가 있다고 할 수 있다.

#### 1) 삼보일배, 오체투지

세월호 참사 이후 세월호 선체 인양을 촉구하며 유가족들과 종교인을 비롯한 시민들은 진도 팽목항에서 서울 광화문까지 107일 동안 삼보일배 순례를 했다. 이태원 유가족들과 종교인들도 이태원 특별법 제정을 요구하며 이태원 참사 현장에서부터 서울시청 광장까지, 그리고 국회 주변을 삼보일배와 오체투지로 순례했다.

삼보일배는 불교에서 깨달음을 얻기 위한 수행 방법 가운데 하나이다. 흔히 성지를 향해 걸어갈 때, 세 걸음을 걷고 절을 하고, 다시 세 걸음을 걷고 또 절을 하는 행위를 반복하는 형식으로, 고행을 통해 자신의 신앙을 단련한다는 의미를 갖는다. 오체투지는 신체의 다섯 군데인 두 팔꿈치와 두 무릎, 이마를 땅에 대고 절하는 방식의 불교 수행 방법이다. 오체투지는 전신을 땅바닥에 붙이고 엎드리는 형식으로 삼보일배보다 더 고통스러운 의례라고 할 수 있다.

삼보일배가 한국 사회에서 새로운 시위 방법 중 하나로 등장한 것은 2003년 새만금 매립 반대운동에서이다. 당시 운동을 주도하던 불교 승려 수경스님의 제안으로 시작되었는데, 불교 승려, 천주교 신부, 개신교 목사, 원불교 교무 등이 함께 새만금에서부터 서울까지 삼보일배를 행진을 했다. 당시 함께 절하는 사람들은 수십 명에서 3백 명에 이르기까지 했다. 삼보일배는 일반적으로 피켓을 들고 구호를 외치며 거리를 행진하는 것보다 훨씬 느리게 진행되고 훨씬 많은 에너지가 드는 일로, 많은 사람들의 시선을 끌었다. 주목할 것은 삼보일배가 진행되는 동안 매스컴이 이 행진을 계속 보도했고, 이 행진을 둘러싸고 다양한 논의가 생산되었다는 사실이다. 그만큼 삼보일배라는 운동 방식이 낯설고 특별한 형식이었기 때문일 것이다(조성운, 2009: 1051-1054).

흔히 데모라고 부르는 시위 방식은 자신들의 힘과 세력을 과시하는 방식으로 진행되기 일쑤였다. 그러나 삼보일배는 자신의 수행을 통해 운동의 의미를 되새기는 것을 기본으로 하는 일종의 고행이다. 불교 신자들의 수행 방법, 고통을 통해 깨달음을 얻어가는 수행 방법의 하나를, 불교라는 특정 종교의 의례를 떠나 여러 종교인들이 새만금을 살리자는 생명생태 운동의 일환으로 수용하였던 것이다.

이 의례에 참여한 유가족들은 이렇게나마 희생 당한 가족이 겪었을 고통을 나눠진다고 생각했고, 살아남은 자로서의 죄책감과 가족을 지키지 못했다는 절망감을 극도의 고행으로 표출하였다. 참가자들은 종교의 종류나 유무와 무관하게 간절함과 절망감을 표현하는 시위 방식으로

삼보일배와 오체투지를 수용하였다. 새만금 매립 반대운동에서 생명을 지키기 위한 시위 방식으로 호출된 삼보일배가 사회적 참사로 생명을 잃은 희생자를 추모하고 참사의 원인과 책임을 묻는 실천으로 이어졌다. 극한의 고통을 경험함으로써 생명과 죽음을 사유하고, 절을 하는 행위로 망자를 기리고 추모하는 의례가 바로 삼보일배와 오체투지인 것이다. 세월호 유가족들이 100일이 넘는 시간 동안 진도에서부터 서울까지 먼 거리를 삼보일배로 행진하고, 이태원 유가족들이 영하 10도가 넘는 날 눈 쌓인 도로에 온몸을 밀착시키는 오체투지로 국회 담장을 따라 행진하는 장면은 많은 사람들의 이목을 집중시켰다.

이 의례의 참가자들 또한 불교 의례라는 전통적 의미를 넘어서서 극한의 고통과 절박한 마음을 표현하기 위해 삼보일배와 오체투지로 행진했다. 그러나 개신교계에서는 불교 의례 방식을 사회적 참사 운동에 활용하는 것에 대해 우려를 표하기도 했다. 사실 새만금 매립 반대운동에서 삼보일배가 시위 방식으로 선택되었을 때에도 이와 같은 우려가 제기되었다. 천주교와 원불교 내부에서는 삼보일배를 대중적인 운동 방식으로 받아들여 신부와 교무가 직접 이를 실천하는 것을 비난하는 경우는 거의 없었다. 그러나 개신교계에서는 “기독교 이름으로 삼보일배를 해서는 안 된다”는 내용의 성명서를 발표하면서, 삼보일배에 참여하는 개신교인들은 “이미 기독교인이 아니며, 기독교인일 수도 없다”고 비판하였다. 이러한 여론을 의식하여 당시 기독생명연대 사무처장인 이희운 목사는 ‘삼보일도’라 하여 세 걸음 걷고 한 번 기도한다는 뜻의 의례를 새롭게 만들어 절을 하지 않고 행진에 함께 했다. 대한예수교장로회 예장통합 총회는 “삼보일배를 생명평화운동의 시위의 방법으로 채택하였고 함께 참여한 목사가 이를 단순한 시위 행동으로 여기고, 삼보일배를 기독교적 의미로 재해석하여 삼보일도의 뜻으로 이에 동참하였다 하더라도 목사가 법, 불, 승 삼보에 귀의한다는 불교의 수행방법을 공공연하게 행한 것으로 사료된다. ... 삼보일배는 기독교의 교리와 의식에 맞지 아니하므로 이를 금한다.”라고 판결하였다(조성윤, 2009: 1057).<sup>2)</sup>

2023년 이태원 참사 진상규명특별법 제정을 촉구하고 참사 300일을 추모하기 위한 4대종교 삼보일배를 개최할 때에도 개신교계 내부에서 비판의 목소리가 제기되었다. 한국교회연론회는 “기독교의 이름으로 비성경적인 방법으로 추모에 참여한다는 것은 반드시 재고되어야 한다.”며 “너를 위하여 새긴 우상을 만들지 말고, 또 위로 하늘에 있는 것이나 아래로 땅에 있는 것이나, 땅 아래 물속에 있는 것의 어떤 형상도 만들지 말며, 그것들에 절하지 말며, 그것들을 섬기지 말라(출애굽기 20:4~5)”는 성서 구절을 인용하여 개신교인들의 삼보일배 참여를 강력하게 비판했다. 그러나 개신교 참가자들은 희생자의 이름이 새겨진 나무 십자가를 들고 삼보일배에 참가하며, 고통 당하는 사람들의 아픔을 헤아리고 추모의 마음을 모아 삼보일배에 참여하는 것은 문제가 되지 않으며 형식을 문제 삼아서는 안 된다는 입장을 밝히기도 했다(임혜지, 2023).

1960년대 후반부터 제임스 오스틴(J. L. Austin), 어빙 고프만(Erving 헬름), 빅터 터너(Victor W. Turner) 등에 의해 알려지고 사용되기 시작한 퍼포먼스 개념은 새롭게 의례를 창출하고 그것에 새로운 의미를 부여함으로써, 의례의 참가자가 새로운 주체로 생성되는 과정에 주목한다. 퍼포먼스에 대한 학자들의 강조는 기존 의레이론에서처럼 의례가 현상을 유지하고 통합하는 측면보다는 개인들이 의례를 창출하고 세계를 창조하는 방식을 퍼포먼스라는 범주를

2) 이에 대해 삼보일배가 불교 의례라서 개신교계가 문제를 삼았다기보다는, 당시 전북 지역 개신교회들이 대체로 새만금 매립사업에 찬성하는 입장을 갖고 있었으며, 새만금 사업을 찬성하는 집회를 개신교 목사들이 주도하고 신자들을 대량 동원하고 있었기 때문에 삼보일배 행진을 반대했다는 해석도 나왔다.



도입함으로써 분석한다. 인간 행위자가 문화적 연속성과 변화의 능동적인 창조자로서 그려지는 것이다(유기쁨, 2005: 259-260). 삼보일배와 오체투지에 유가족들과 참여한 사람들은 침묵 속에서 행진을 이어가며 신체와 감정의 연대를 만들어낸다. 일차적으로는 유가족들과 연결되고 나아가 희생자들의 고통을 체화하면서 애도와 추모의 가상적 공동체가 형성되는 것이다. 이렇게 비로소 참가자들은 사회적 참사를 타인의 고통이 아니라 자신의 고통으로 받아들이게 되고 참사 운동의 주체로 자신의 정체성을 새롭게 형성하게 된다.

## 2) 영정 행진, 참사 현장의 순례

세월호 참사와 이태원 참사의 희생자들을 기억하고 참사의 사회적 책임을 환기하기 위해 광장에 시민분향소가 설치되고 오랜 시간 동안 유지되었다. 이때 희생자들의 영정을 옮기는 참사 현장에서부터 광장의 시민분향소로 옮기는 영정 행진은 일종의 집단적 상장례의 한 부분을 상징한다고 볼 수 있다. 유가족들은 희생자들의 영정 사진을 들고 행진할 때 가급적 종교인들이 종교인을 나타내는 의복을 갖추고 영정을 들어줄 것을 요구한다. 종교의 종류나 유무와는 무관하게, 희생자의 영정을 종교인이 예를 갖추어 들어주기를 바라는 것이다. 여기에는 가족의 죽음을 가벼이 여기지 않기를 바라며, 전통적으로 생명과 죽음을 다루어 온 전문가로서 종교인에 대한 인정과 기대가 반영되어 있다.

또한 진도 팽목항이나 이태원 골목으로의 순례도 주기적으로 이루어진다. 특히 참사 기념일이 되면 유가족들과 시민들은 침묵 속에서 참사 현장을 도보로 방문한다. 순례는 속된 공간을 벗어나 성스러운 공간으로의 여정을 의미하는 것으로, 목적지는 성지, 즉 성스러운 공간으로 의미화되고 그것은 시원, 삶과 죽음, 구원, 영원 등의 가치와 연결된다. 참사 현장은 순례 참가자들에게 삶과 죽음, 영원과 현실, 구원과 고통을 가로지르는 체험을 야기하고, 그렇기에 무의미한 공간이 아닌 특별한 장소로 인식될 뿐만 아니라, 참가자들은 더 이상 관찰자나 구경꾼이 아니라 참사 자체의 고통의 의미를 직접적으로 경험하게 된다.

조광제는 특별한 장소에 들어서는 경험 자체가 어떠한 감각을 낳는지 다음과 같이 설명한다.

우리는 흔히 어떤 장소에 들어설 때 벌써 어떤 분위기를 느낀다고 말하는데, 바로 이러한 온몸을 휘감고 도는 분위기를 형성하는 것이 감각이라고 말하는 것 같습니다. ... 그렇게 우리의 행동을 규정하는 감각의 힘이 바로 메를로-퐁티가 말하는 감각이 지닌 운동적인 표정이요, 생동적인 의미라 하겠습니다(조광제, 2004: 285).

순례 의례를 통해 공간은 중층적으로 의미화된다. 참사 현장은 더 이상 균질적 공간이 아니다. 그렇다고 해서 죽음이 발생한 공간으로만 이해되지도 않는다. 그것은 집단적 죽음이 발생함으로써 삶과 안전을 생각하게 하고, 희생자의 마지막 장소이자 유가족이 탄생하는 시작점이며, 죽은 자를 애도하는 동시에 살아있는 자의 삶을 새롭게 규정하는 장소이다. 그곳을 방문하는 사람들은 집단적으로 공간의 의미화에 참여하고, 그로써 그 공간과 집단적으로 관계 맺는다.

## 3) 기도회와 159배

세월호 참사와 이태원 참사의 희생자를 애도하고 사회적 참사로서의 의미를 각인하기 위해 주기적인 기도회가 광장 혹은 참사 현장에서 개최된다. 특히 세월호 참사의 경우, 2014년 참

사가 발생한 때부터 지금까지 개신교인들은 대다수의 희생자가 거주했던 경기도 안산도 서울 광화문 광장에서 10년이 넘는 세월 동안 매월 기도회를 개최하고 있다. 또한 서울시청 광장에 마련된 이태원 참사 시민분향소에서도 매일 개신교, 천주교, 원불교, 불교 4개 종교가 번갈아가며 기도회를 개최하였다. 특히 이태원 참사의 희생자 수인 159명을 기리며 시민분향소 앞에서 매일 아침 159명의 시민들이 159배를 하기도 했다.

이와 같은 의례는 일차적으로는 희생자를 애도하는 의미를 갖는다. 세월호 참사의 경우, 참사의 원인과 진상 규명을 요구하며 거리로 나섰던 유가족들의 운동에, 보수 개신교회들은 “침몰하는 대한민국 국민에게 기회를 주려고 하나님이 침몰시킨 것”이라거나 자식의 죽음을 정치적으로 이용한다고 비난했다(정한철, 2014). 유가족들은 이에 상처를 받고 출석하던 개신교회를 떠났다는 고백을 많이 한다(엄태빈, 2024). 이태원 참사의 경우는, 많은 희생자가 할로윈 축제를 즐기려는 청년 세대였다는 점에서 개신교회로부터 모욕에 가까운 질타를 받았다. 이에 희생자들과 유가족들은 제대로 된 애도와 위로를 받기 어려웠다. 더욱이 정부는 참사 직후부터 희생자 명단을 비공개하고, 영정 사진과 위패를 생략하며, 유가족 간 연락처 공유를 차단하는 등 온갖 방법을 동원해 유가족을 배제하고 고립시켰으며, 유가족의 목소리가 사회적으로 들리지 않도록 통제했다. 이렇게 사회적 참사의 의미를 지우려는 정부의 시도는 시민들이 희생자를 애도하고 catk 운동의 주체로 모이고 행동하는 것 또한 어렵게 했다. 자크 데리다(Jacques Derrida)는 애도를 죽은 자를 내 “마음 안에, 살아 있도록 하는 것”이라고 정의한다(Derrida, 2001: 42). 이러한 애도는 타자와의 관계 맺기를 통해서만 가능한 것이다. 이러한 맥락에서 광장에서 지속적으로 열리는 기도회와 159배는 희생자의 영정 앞에 유가족들과 시민들이 만나는 기회를 제공하고, 희생자들을 애도하고 유가족들의 고통을 위로하는 집단적 의례의 성격을 띤다.

사회적 참사의 희생자들을 모욕하고 유가족에게 유가족다움을 요구하는 사회적 분위기로부터 희생자와 유가족을 지키고 그들의 마땅한 권리로서 애도의 장을 마련하는 것은 사회적 참사 운동에서 핵심적인 목표이다. 피해자와 공동체가 관계에 대한 감각을 회복하고 이로써 참사를 극복하기 위해서는 피해자들의 고통이 완전히 인정받을 수 있는 공적인 장이 필요하다(김명희, 2019: 166). 광장에서의 기도회는 개신교, 천주교, 원불교, 불교의 주관하에 기도, 노래, 증언 등의 전통적인 종교 의례의 순서를 따라가며 진행되는데, 이 시간만큼은 많은 사람들이 지나다니는 광장이 고요하고 성스러운 공간으로 전환된다. 이 시간 동안 유가족들은 마음 편하게 슬퍼하고, 사람들은 진심을 다해 위로하며, 참사 이후 사회의 모습에 대해 솔직하게 논의한다.

또한 기도회와 159배는 진상 규명과 책임자 처벌을 외치며 거리에서 투쟁하는 과정에서 상시적인 불안정과 공포에 노출되는 유가족들에게 어느 정도 불안감을 해소시켜주는 역할을 한다. 의례가 시작하기까지는 이를 방해하는 반대 시민들이나 경찰들과 몸싸움이 발생하기도 하지만, 일단 기도회나 159배가 시작되면 투쟁 현장과는 어울리지 않는 차분한 톤의 목소리와 의복, 언어, 상징들을 통해 속된 일상과는 구별되는 특별하고 성스러운 분위기가 마련된다(유기쁨, 2014: 142).

희생자를 추모하는 의례는 희생자의 죽음에 의미를 부여하고 더 이상 부정의한 죽음이 되풀이되지 않도록 남은 자들의 책임과 약속을 다지는 사회 결속의 과정이기도 하다. 에밀 뒤르켐은 집합 열광(collective effervescence)이라는 개념을 통해 의례가 그것이 진행되는 동안 집합적인 연행을 통해 성스러움과 일체감을 강렬하게 체험하게끔 하고, 이것은 공통된 가치와 신념을 다시 불러일으키면서 참여자들의 ‘우리 의식’과 일체감을 생성하고 강화한다고 말한다

(뒤르캠, 2020). 사회적 참사 운동에서의 기도회는 다른 사회 구성원과 피해자를 연결하여 공통의 기억을 생성함으로써 공동체의 재통합에 기여할 통로를 제공하고, 나아가 집단적 기억을 망각에서 구해냄으로써 같은 비극이 다시 발생하지 않는 방지책을 마련하는 데까지 이른다(김명희, 2019: 167). 이것을 희생자에 대한 애도가 ‘애도의 정치’로까지 확장되었다고 표현할 수 있는데, 애도의 정치란 사회적 참사의 “진실을 밝히고 사회정의를 실현하도록 국가와 사회에 호소하고, 촉구하고, 압박을 가함으로써 죽은 자에 대한 충실을 다하려고 하는 남은 자들의 모든 실천적 행동을 함축하는 것”이다(정원옥, 2023: 56).

#### 4. 사회적 참사와 종교 의례

사회운동 현장에서 이루어지는 의례는 신앙의 표현인 동시에 성스러운 초자연의 개입을 위한 통로로서의 역할을 한다고 해석되기도 하고, 다른 한편으로는 세속적 목적을 위해 종교 의례를 빙자하는 위력행사이며 나아가 ‘쇼’에 불과하다는 입장도 존재한다. 분명히도, 광장에서 이루어지는 사회운동의 수단으로서의 의례는 시각적 퍼포먼스로서의 차원을 지닌다. 삼보일배와 오체투지는 가족을 잃은 유가족들의 극심한 고통을 표출하며 참사의 원인과 책임을 분명히 밝힐 것을 요구하는 목적을 위한 시위적 성격이 강한 시각적 퍼포먼스였고, 좀 더 많은 사람들에게 자신의 목적을 알리고 호소하는 것을 중요한 목적으로 삼고 있었다(유기쁨, 2014: 124, 131).

사회적 참사 운동의 과정에서 행해지는 의례는 종교 전통의 의미를 넘어서 애도와 진실 추구, 여론 환기의 가치를 갖는 것을 부인할 수 없다. 그러나 이러한 의례들이 종교 전통의 의미를 완전히 탈각한 것이라고 볼 수는 없다. 삼보일배와 오체투지의 참가자들이 신체적 고통을 통해 고통을 겪는 유가족들과 일체감을 느끼고, 자아와 세계에 대한 인식의 변화를 겪게 되는 차원을 지닌다는 점도 간과할 수 없다. 영정 행진과 참사 현장 순례를 통해 죽음의 의미와 그로부터 도출되는 생명, 안전, 연대, 고통의 공감 등의 가치를 새롭게 생성하기도 한다. 기도와 159배에 참여함으로써 희생자에 대한 온전한 애도를 실천하고, 사회적 참사가 타인의 문제가 아니라 나를 비롯한 전 사회의 공동체적 문제로 인식하고 그 안에서 나도 사회적 참사의 일부가 되는 경험을 의식적·무의식적으로 획득한다. 이처럼 의례 수행을 통해 가치가 형성되고 강화된다. 그리고 이것이 사회적 참사 운동으로 확장된다.

흔히 사회적 참사 운동은 승리라는 것이 불가능한 운동이라고 일컬어진다. 노동운동이나 여성운동, 장애인권운동이나 성소수자운동 등의 사회운동은 박탈당한 시민권의 온전한 획득 혹은 부당한 대우나 차별, 혐오를 시정하는 것을 목표로 하는 데 반해, 사회적 참사 운동을 통해 죽은 자를 되돌려받을 수는 없기 때문이다. 죽음이라는 인간 존재의 극단적 한계, 나아가 사회의 안전망 미비로 인해 발생한 집단적 죽음을 맛닥뜨렸을 때, 희생자를 애도하고 진실을 추구하는 사회운동의 과정에서 종교 의례가 호출되는 것을 단순히 생경하고 사람들의 주목을 끌기 쉬운 퍼포먼스로서의 효과 때문만은 아니다.

현대 시민사회는 비종교적 정체성을 지니며 그렇게 인식되어 왔다. 위르겐 하버마스(Jürgen Habermas)는 근대란 종교에서 벗어나는 과정이었고 근대적 공론장인 시민사회는 종교의 탈락을 통해 형성되었다고 주장하였다. 현대 한국의 시민들도 종교적 담론이나 실천이 공적 영역에 영향력을 발휘하는 것을 부정적으로 인식하고 종교와 비종교의 경계를 공고히 하고자 시도한다. 그러나 사회적 참사와 같은 사회적 문제를 다룰 때 여전히 종교적 의례를 활용함으로써 종교적 가치를 인정하는 양상을 보이고 있다. 간절함과 저항 의지를 보여주기 위해 삼보일배나 오체투지가 활용되고, 죽음을 다룰 때만큼은 종교적 전문가들이 호출되는 등의 장면이

이를 보여준다. 이런 현상은 종교가 오랜 시간 다루어 온 죽음과 그것을 둘러싼 세계관, 삶의 의미와 목적, 세속적 가치를 넘어서는 성스러움의 경험 등에 대한 사유와 실천이 여전히 현대 시민사회에 강력하게 자리하고 있음을 확인시켜 준다.

## 참고문헌

- 강인철. 2012. 『민주화와 종교: 상충하는 경향들』. 한신대학교출판부.
- . 2013. 『저항과 투항: 군사정권들과 종교』. 한신대학교출판부.
- 김명희. 2019. 「재난의 감정정치와 추모의 사회학: 감정의 의료화를 넘어 사회적 치유로」. 『감성연구』 19: 145-178.
- 김민수·박주민·윤기돈·정경섭. 2014. “참여사회 좌담: 세월호 이후의 사회운동”. 《일간참여사회》. 참여연대. <https://www.peoplepower21.org/magazine/1198598>.
- 김지은. 2015. “‘쌍용차 문제 중재하겠다’ 7대 종단 협의체 호소문”. 《한국일보》. <https://www.hankookilbo.com/News/Read/201501121739302689>.
- 김홍중. 2015. 「서바이벌, 생존주의, 그리고 청년세대: 마음의 사회학의 관점에서」. 『한국사회학』 49(1): 179-212.
- 뒤르켐, 에밀. 2020. 『종교생활의 원초적 형태』. 민혜숙·노치준 역. 한길사.
- 민주노총. 2015. “[보도자료] 조계사에 피신중인 민주노총 한상균 위원장 18일 상황”. 《민주노총》. <https://nodong.org/statement/7044556>.
- 벨, 캐서린. 2007. 『의례의 이해: 의례를 보는 관점들과 의례의 차원들』. 류성민 역. 한신대학교출판부.
- 북건우·김선옥. 2024. “‘그런 어른은 되지 않겠다’... 세월호 10년, 97년생이 온다”. 《오마이뉴스》. [https://www.ohmynews.com/NWS\\_Web/View/at\\_pg.aspx?CNTN\\_CD=A0003020666](https://www.ohmynews.com/NWS_Web/View/at_pg.aspx?CNTN_CD=A0003020666).
- 사회적참사특별조사위원회 블로그. 2020. “사참위 소개”. <https://blog.naver.com/PostList.nhn?blogId=sdscsns&from=postList&categoryNo=1>.
- 서운발. 2021. 「국가 중립성 논의와 정교분리」. 『신앙과 학문』 26(2): 139-162.
- 성해영. 2024.
- 신정식. 2020. 「다시 봄, 사회적 참사와 치유를 생각하다」. 『가톨릭 평론』 26: 54-61.
- 엄태규. 2014. “세월호 특별법 제정 도움 조계종이 가장 적극적이었다.” 《불교신문》. <https://www.ibulgyo.com/news/articleView.html?idxno=134937>.
- 엄태빈. 2024. “세월호 유가족 ‘그리스도인들이 시대의 아픔 끌어안고 연대해 달라’”. 《뉴스앤조이》. <https://www.newsjoy.or.kr/news/articleView.html?idxno=306195>.
- 엘리아데, 미르치아. 1998. 『성과 속』. 이은봉 역. 한길사.
- . 2011. 『미로의 시련』. 김종서 역. 북코리아.
- 우석훈·박권일. 2004. 『88만원 세대: 절망의 시대에 쓰는 희망의 경제학』. 레디앙.
- 유기쁨. 2005. 「생태운동의 의례적 차원에 대한 이론적 고찰」. 『종교연구』 40: 245-269.
- . 2014. 「생태의례와 감각의 정치」. 『종교문화비평』 25: 123-163.
- 이희은. 2023. 「사회적 참사와 타인의 죽음」. 『문화연구』 11(1): 23-41.
- 임혜지. 2023. “개신교 이태원참사 ‘삼보일배’ 참여 두고 ‘교리 저촉’ vs ‘추모의 뜻’ 시끌”. 《천지일보》. <https://www.newscj.com/news/articleView.html?idxno=3056970>.

- 전경련(전국경제인연합회). 2021. 「국가 갈등지수 OECD 글로벌 비교」. [https://m.fki.or.kr/bbs/bbs\\_view.asp?cate=news&content\\_id=e2a5d591-6445-49b0-9b32-5d7ad65fd743](https://m.fki.or.kr/bbs/bbs_view.asp?cate=news&content_id=e2a5d591-6445-49b0-9b32-5d7ad65fd743).
- 정원옥. 2023. 「애도를 위하여: 10·29 이태원 참사」. 『문화과학』 113: 43-66.
- 정한철. 2014. “김삼환 목사, ‘세월호는 하나님이 침묵시킨 것’”. 《뉴스앤조이》. <https://www.newsjoy.or.kr/news/articleView.html?idxno=196827>.
- 조광제. 2004. 『몸의 세계, 세계의 몸: 메를로 폰티의 <지각의 현상학>에 대한 강해』. 이학사.
- 조성윤. 2009. 「종교의례의 재탄생: 새로운 운동 방식으로서의 삼보일배」. 『한국사회학회 사회학대회 논문집』: 1051-1058.
- 진삼열. 2014. “세월호 사건 계기, 기독교 사회운동 회복돼야”. 《국민일보》. <https://www.kmib.co.kr/article/view.asp?arcid=0922886690>.
- 최형목. 2014. 「종교운동의 사회운동적 명암」. 『진보평론』 62: 18-37.
- 홍찬숙. 2022. 『한국 사회의 압축적 개인화와 문화변동: 세대 및 젠더 갈등의 사회적 맥락』. 세창.
- Derrida, Jacques. 2001. *The Work of Mourning*. Pascale-Anne Brault and Michael Nass, eds. The University of Chicago Press.
- Ipsos. 2022. “Culture Wars around the World: How Countries Perceive Divisions.” The Policy Institute of King’s College.