

남북한 평화통일과 기독교윤리의 과제 : 제3의 대안은 있는가?

유경동

◆ 목 차 ◆

1. 들어가는 말, 평화가 가능한가?
2. 남북통일과 다양한 관점들
3. 통일신학과 한계
4. 현실주의의 폭력과 권력
5. 비폭력 무저항주의와 평화
6. 나가는 말, 통일신학의 이론적 대안
참고도서

1. 들어가는 말, 평화가 가능한가?

필자는 평화에 관한 이전의 연구에서 노벨평화상을 분석하여 평화의 현실적 개념들을 살펴보고 최근에는 남북통일에 대하여 틈틈이 쓴 글들을 다시 정리하여 공공신학의 역할과 삼위일체 신학을 통한 평화통일의 방안에 대하여 제시한바 있다. 현재 필자가 국제 평화와 그리고 남북통일의 사안에 대하여 얻은 결론은 다음과 같다.¹⁾

1) 필자는 이전의 선행연구에서 노벨상을 통하여 지난 100여년의 평화 개념을 여섯 가지로 나누어 보았다. 그것은 각 각 ‘국제평화’, ‘인권평화’, ‘군사평화’, ‘종교평화’, ‘시민평화’, 그리고 ‘정의평화’였다. 유경동, 『평화와 미래』(감리교신학대학교 출판부, 2011) 한편 남북통일에 관한 연구에선 현실주의 맥락에서 ‘미래 평화’, ‘인간평화’, ‘시민평화’, 그리고 ‘군사평화’로 정의한 바 있다. 여기에서

첫째, 현대의 국가들은 전쟁과 폭력을 중지하는 방향으로 나아가기 보다는 안보를 이유로 지속적으로 군사비 지출을 증가하고 있는 추세를 보이고 있으며 무기를 제조하는 군사산업은 점점 활기를 띠고 있다.²⁾ 현대의 국가들은 과거 식민지 전쟁의 또 다른 형태로 석유와 천연가스과 같은 에너지 확보를 위하여 불가피하게 전쟁에 개입하고 있다. 국제사회에서 국가 간 갈등을 중재하는 UN과 같은 기구가 있지만 강대국의 이익에 의한 영향으로부터 자유롭지 못하며 분쟁지역에 UN평화군을 투입하여 보지만 그 역할은 미미하다. 또한 미국과 같은 국가권력은 자국의 경제 활로를 위하여 세계화를 주장하지만 시민의 세계화가 아닌 상품의 세계화로 치닫고 있는 형국이다.

둘째, 국제 평화에서 인간 이성의 한계는 분명하게 드러나고 있다. 인간과 공동체의 합리적 이성을 통하여 평화를 모색하려는 시도가 있지만

필자는 현실주의를 넘어서 통일의 이상적인 접근 방식으로 삼위일체 연합의 신비를 통한 통일에 대하여 강조하였다. 유경동, 『남북한통일과 기독교의 평화』 (장신대 남북한평화통일연구소, 2012)

- 2) 스웨덴의 스톡홀름국제평화연구소(SIPRI)가 2011년 4월 11일 발표한 ‘2010년 세계 군사비 통계 백그라운드 페이퍼’에 따르면, 2010년 세계 군사비 총액은 1조6300억 달러로서 원화로 환산하면 약 1900조원에 달한다. IMF와 CIA의 통계에 따르면 2010년 한국의 총 GDP는 약 9863억 달러로 세계 15위로서 군사비의 순위는 GDP의 2.9%인 243억 달러를 지출하여 군사비 지출로 12위를 하였다. 참고로 2010년 전 세계의 GDP 중 군사비 비율은 약 2.6%에 달한다. 그런데 2.6%라는 수치는 미국이 전 세계 군사비의 42.8%를 차지하는 6980억 달러를 지출하여 생긴 결과인데, 만약 GDP 대비 4.8%의 군사비를 지출하는 미국이 영국과 같은 2.7%의 군사비를 쓴다면 약 3926억 달러가 줄어들고, 전 세계 GDP 중 군사비의 비율은 약 2.1% 수준으로 급감하게 될 것이라고 자료는 밝히고 있다. 참고자료, <http://www.redian.org/news/articleView.html?idxno=22105>. 한편 한국국방연구원(KIDA)이 2011년 1월 18일 일 발간한 『2010 국방예산 분석·평가 및 2011 전망』에 따르면 2009년 북한의 구매력기준 군사비를 추정하면 87.7억 달러로 계산되며 IISS(국제전략연구소)가 추정한 북한의 구매력 환율(달러당 9.89원)을 적용할 경우 군사비는 77.1억 달러에 이른다고 KIDA는 설명했다. 연합뉴스, 2011.1.18. 2012년 현재 세계 인구를 약 70억 명으로 산정할 때 세계 군사비용을 개인별로 나누어 보면 일인당 군사비를 약 28만 원 정도 사용하는 셈이 된다.

권력의 이익에 종속되는 인간성과 자국의 이익을 세계 속에서 극대화 하려는 현대 국가 간 갈등은 지속되고 있다. 국제 사회의 아나키즘적 무정부 상황에서 국가는 세계질서를 유지하려는 경향으로 흐를 것이라는 현실주의적 희망은 점점 멀어지고 있다. 또한 국가 간 분쟁의 경우 자국의 법을 언제나 상위에 두기 때문에 국제 사회에서 초법적인 기구에 대한 희망은 요원하다.³⁾

셋째, 전쟁과 폭력으로 점철되어 온 인간 역사 속에서 기독교는 나름 평화주의 전통을 가지고 있다. 크게 보면 어거스틴 이후의 평화를 수호하기 위한 정의로운 전쟁과 비폭력 무저항 주의 전통이라고 할 수 있다. 어거스틴과 토마스 아퀴나스, 그리고 마틴 루터의 전통 속에서 기독교의 현실주의는 평화를 위한 방어전을 전제로 최소한의 폭력을 용인한다. 한편 이론적으로 비폭력 평화주의 전통에서는 퀘이커 교도(Quaker), 요더(John Howard Yoder), 스탠리 하우어워즈(Stanley Hauerwas), 슈바이처(Albert Schweitzer), 마틴 루터 킹 2세(Martin Luther King Jr.), 데즈먼드 투투(Desmond Tutu), 만델라(Nelson Mandela), 그리고 월터 윈크(Walter Wink)등을 들 수 있다. 위 두 전통은 각 역사적 조건 속에서 취한 최선책이었기 때문에 어떤 입장이 옳다고 단정 할 수는 없지만 현실주의 전통이 폭력을 용인하는 결과를 초래하고 비폭력 전통은 폭력의 체제와 악 순환의 문제에 대한 해결책이 불분명하다. 이러한 기독교적 관점이 세계 평화와 남북한 평화에 구체적으로 어떻게 기여할 지는 아직 미지수다.

넷째, 남북한의 경우 분단이 반세기를 훌쩍 넘어갔지만 아직도 통일은 요원하다. 그동안 남한은 정부가 바뀔 때 마다 대북정책에 많은 변화가

3) 국제정치에서는 평화에 대하여 ‘자유주의’와 ‘구성주의’ 그리고 ‘현실주의’적 관점이 형성되고 있다. 자유주의는 국제정치에서 법의 테두리 안에서의 행위의 다양성과 가치를 존중하며, 구성주의는 국가우위의 규범적 구조와 시민사회의 역할을 강조하고, 현실주의는 가치중립적인 맥락에서 규칙으로서의 법을 강조하고 있다. 필자의 입장에서 이 세 가지 관점 모두 국가의 이익에 종속되며 인간 이성도 기대하는 것과 같이 합리적으로 발전하지 않는다고 보고 있다. 유경동, 『남북한통일과 기독교의 평화』, 2장.

있었으며 북한 또한 3대에 이르는 정권세습을 통하여 분단 체제를 유지하고 있다. 최근에는 미국의 대중국 동북아시아 전진기지로서 MD (Missile Defence) System 계획과 함께 평택에 아시아 최대 규모의 군사 기지가 들어섰으며 제주도 해군기지 건설로 남한의 군사력 증강을 꾀하고 있지만 이 사안을 놓고도 국론이 입장에 따라 분열되어 있는 상황이다. 한편 한국 내 기독교도 통일을 최근에는 대북 문제와 평택미군기지, 제주도기지 문제를 놓고 진보와 보수로 나뉘어져 평화통일의 논의가 주춤한 상태라고 할 수 있다.

이와 같이 근대시기의 세계사적인 맥락에서나 남북한의 통일 문제에서 살피려고 하는 평화의 문제는 이론적인 획을 긋기가 용이하지 못하다. 서구의 팽창주의와 남북의 분단, 남북의 냉전과 체제의 권력화, 그리고 남남갈등 등이 얽혀있기 때문이다. 필자는 이와 같은 복잡한 사안을 염두에 두고 이 글에서 크게 세 가지 관점에서 통일의 사안을 살펴보고자 한다. 첫째, 최근의 통일 논의에 관한 일반적인 관점과 기독교적 관점을 간략하게 정리하도록 하겠다. 둘째, 기독교의 통일논의에 있어서 전쟁과 폭력에 대한 현실주의적 관점과 또 다른 평화주의 관점에서 논지를 정리하고 그 한계와 극복하여야 할 문제점들을 검토하여 보겠다. 셋째, 한반도 상황을 염두에 두고 기독교 평화주의 관점에서 제 3의 대안이 가능한지 그 이론과 신학적인 실천방안에 대하여 살펴보도록 하겠다.

이 글의 한계는 세계 평화의 문제나 남북통일과 둘러싼 많은 이론과 논쟁들을 일일이 다루지 않아서 일반화의 문제점이 있으며 제 3의 대안 또한 보다 구체적이지 못하다. 다만 그동안 기독교가 취하여 온 현실주의와 비폭력 무저항주의의 입장들을 한반도의 상황과 연결하여 그 한계를 지적하고 이 이론들을 극복할 수 있는 대안이 무엇인지 살펴보는데 중점을 두도록 하겠다.

2. 남북통일과 다양한 관점들

남북한 통일의 문제에 대하여 한국사회에서는 다양한 시각이 공존하고 있다. “통일은 분단된 영토를 하나의 영토로, 남한의 민주주의·자본주의와 북한의 사회주의·공산주의 체제를 하나의 체제로, 60여 년 간 분리되어 살아온 사람들의 가치관과 생활방식을 하나로 하는 등, 단일 정부, 단일 영토, 단일 법 체제, 단일 정치체제를 갖춘 조직체로 결합되는 것이라고 할 수 있다.”⁴⁾ 크게 보면 ‘선통일 후 통합’과 ‘선 통합 후 통일’의 관점으로 나눌 수 있는데 전자가 탈 분단을 최우선의 목표로 삼는다면 후자는 현 분단체제를 유지하면서 한반도의 안정화를 도모하는 전략이라고 할 수 있다.⁵⁾ 현재의 상황에서 기대되는 통일은 6자회담체제를 통한 ‘다자안보협력체’ 모형이 가장 유력한데 이 또한 변화무쌍한 아시아의 정치 변화에 밀려서 논의가 진척되고 있지 못하다.⁶⁾

필자의 관점에서 지금까지의 남북 통일논의를 크게 유형별로 나누면 네 가지로 분류될 수 있다고 본다. 첫째는 한 민족이라는 인종학적 관점에서 보는 입장으로서 역사 속에서 형성된 민족적 동일성을 회복하는 일에는 그 어떤 이념보다도 더 중요하다고 보는 관점이다. 둘째, 한반도의 긴장완화를 경제적 관점에서 접근하는 시장경제의 논리로서 금강산관광, 개성공단 개방과 같은 남북경제협력이 평화유지의 열쇠로 보는 관점이다. 셋째, 힘의 균형을 전제로 한 정치 군사적 관점으로서 국방의 증강

4) 한부영·김병국, 『통일대비 남북한 지방행정인력 통합에 관한 연구』 (한국지방행정연구원, 2009), 7-8.

5) 강광식, 『중립화와 한반도 통일』 (백산서당, 2010), 264.

6) 통일의 체제로서는 1) 대한민국, 러시아, 미국, 일본, 조선민주주의인민공화국, 중국이 참여하는 6자회담의 틀에서 갈등이 있는 2개국 간의 ‘분단체제안정화’에 중점을 둔 불가침 협정을 유도하는 정책과 2) 통일독일 모델과 같이 ‘분단체제 해소’에 중점을 둔 정책 그리고 3) 중립화 협정을 통하여 군사적 대립상황을 제도적으로 국제사회에서 격리시키는 정책 등이 고려되고 있다.

을 통한 현실주의적 평화노력이다. 안보논리를 앞세운 병력증강과 아울러 힘의 외교를 통한 아시아의 패권정치의 선점을 확보하기 위한 관점이다. 특히 최근 천안함 사건과 연평도 포격과 같은 북한의 도발 이후에 안보논리는 탄력을 얻고 있다.⁷⁾ 넷째, 위의 사안과는 별도로 인권의 차원에서 남북의 통일문제를 접근하는데, 남북이산가족 생사확인 및 교류 촉진, 탈북자 및 대북지원, 시민차원의 문화교류, 그리고 다양한 종교적 관점의 화해운동을 들 수 있다.

그러나 위의 관점들은 각 각 나름 남북통일의 필요성에 대한 이유가 됨에도 불구하고 한계들이 아울러 지적되고 있다. 첫째, 한민족의 관점에서 민족의 운명을 자주적으로 결정할 수 있는 권리를 확보하려는 입장은 혈연과 언어 그리고 문화와 영토를 중심으로 주권을 중시하는 것이다. 그러나 분단 후 많은 시간이 흘러서 세대 간 통일에 대한 입장이 차이가 있으며, 애국의 관점도 상이하고, 최근에는 한국사회 내 다인종 다문화주의가 형성되어서 민족적 관점이 약화되고 있다.

둘째, 경제적 관점에서의 이익의 문제 또한 실제 통일과 연관하여 그 찬반의 입장이 대립하고 있다. 남북경제협력을 통한 통일이 미래 한국경제의 블루칩이 될 것이라는 낙관적 전망이 있는가 하면 막대한 통일비용 대비 이익이 없을 것이라는 비관적 입장도 강하다. 북한의 천연자원과 노동력의 시너지 효과를 통한 생산성의 향상과 통화가치의 상승을 기대하는 경험의 논리가 일면 설득력이 없는 것은 아니지만 정치군사적 조건이 먼저 해결되어야 한다는 한계가 지적되고 있다.

셋째, 안보와 연관된 통일정책은 국제사회에서 매우 복잡한 문제이다. 힘의 논리를 통한 통일체제 접근방식은 군사적 신뢰구축을 전제로 하여야 하는데 현재 ‘안보딜레마’를 극복할 수 있는지 한계가 있다.⁸⁾ 정치적

7) 필자는 국가의 안보는 국가의 존립을 위한 최우선 과제가 되어야 한다고 본다. 다만 정권을 위한 안보이데올로기보다는 개인의 자유와 존엄성을 인정하는 민주주의의 사명과 같은 맥락에서 안보를 이해하여야 한다고 강조한다.

8) ‘안보딜레마’란 적성국가와의 군사적 경쟁 관계에서 상대를 압도하기 위하여 일

이해관계에 의하여 군사적 사안이 좌우되는 문제와 특히 남북한 권력의 문제에 있어서 안보이데올로기가 항상 쟁점이 되는 점을 고려하면 안보의 차원에서 통일을 다룬다는 것도 한계가 있다. 또한 한반도의 안보강화는 주변 열강들의 아시아 패권쟁투와 연관이 되기 때문에 그 사안은 더욱 복잡하다고 할 수 있다.

넷째, 위의 민족적, 경제적, 군사적 쟁점과는 별도로 인권의 차원에서 통일을 바라보는 이상적인 관점은 남북한의 긴장완화에 도움이 되는 것은 사실이다. 그러나 통일로 나아가는 과정에 필요한 남북의 인권신장이 필수적이지만 실제 남북한 인권지표는 그 정도가 낮다.⁹⁾

마만큼 군사적 무장을 해야 할지 그 한계가 모호하다는 딜레마다. 결국 경쟁 관계 속에서 국가들은 상대 국가보다 군사적 힘의 우위를 점하기 위하여 지속적으로 군비증강을 하게 된다.

- 9) 인권지표에 대한 해석은 필자의 글을 재인용하였다. 유경동, 『남북한통일과 기독교의 평화』(갈리교신학대학교 출판부, 2012), 294-296. 실제로 북한은 미국의 국제 인권 단체인 ‘프리덤 하우스’가 발표한 ‘2012 세계자유보고서’에서 인권탄압국 1순위에 올라 세계 최악의 인권탄압국이 되었다. ‘프리덤 하우스’는 최고 1에서 최하 7을 기준으로 세계 195개 국가의 정치적, 시민적 자유를 조사하였는데 북한은 모두 최하 점수인 7점을 받았다. 이는 이 단체가 1972년 이래 발표하는 보고서에서 40년째 계속 최악의 자유 국가군에서 벗어나지 못하고 있는 현실이다. 뿐만 아니라 북한은 세계인권선언의 요구를 내정간섭이라고 주장하면서 국제적 최저 기준의 인권이 무시되고 있는 실정이다. 2011년 11월 21일 유엔총회 제3위원회에서는 찬성 112, 반대 16, 기권 55로 북한인권 결의안을 통과시켰는데 그 내용은 북한 안에서 자행되고 있는 “고문, 불법적·자의적 구금, 공개처형, 적법절차 부재, 연좌제, 정치범 수용소, 사상·표현·이동의 자유 제한, 여성·아동에 대한 폭력 등 북한 내에서 행해지는 광범위한 인권유린”이며 또 “탈북자 강제송환 금지 원칙의 존중, 남북자 문제의 조속한 해결, 남북 간 이산가족 상봉 재개”도 포함되어 있다. 한편, 국제투명성기구가 2011년 발표한 ‘국가별 부패인식지수’에서 한국은 2010년 보다 4단계 떨어진 43위였고, OECD 34개국 중에서는 27위였다. 홍콩의 ‘정치경제위험자문공사(Political and Economic Risk Consultancy, Ltd.)’가 2011년 3월 23일 발표한 ‘아시아 지역부패 지표 (Asian corruption update)’에서 한국의 부패지수는 아시아 16개국 중 9위로 ‘10년 대비 3단계가 하락’하였다. ‘다보스 회의’로 알려진 스위스 ‘싱크탱크 세계경제포럼’이 2011년 판 ‘남녀격차보고서(The Global Gender Gap Report)’를 발표하였는데, 여성지위를 경제, 교육, 정치, 건강 분야로 나누어 분석한 조사대상국 135개국 중 한국은 107위였다. (참고; 아일랜드 1위, 미국 7위, 중국 61위, 일

특히 이념과 체제를 넘어서 보편적 정신으로 인간과 집단을 이해하는 종교적인 노력은 통일을 위하여 매우 중요하다고 할 수 있다. 그러나 북한의 경우 근본적으로 종교를 무용론이나 종교 아편론의 관점에서 이해하고 있으며 ‘체제 이미지 개선’, ‘대미관계 개선’, 그리고 ‘대남통일전선에 앞장세우기’ 등에 이용하고 있는 실정이다. 남한의 경우도 종교의 보수화 추세에 의하여 평화통일의 원칙만 강조하고 있는 실정이다.

지금까지 잠깐 살펴보았지만 위의 다양한 시각에도 불구하고 통일에 대한 해법은 정치 경제적 관점과 특히 안보를 강조하는 군사적 관점이 현실적으로 대세론으로 작용하고 있다. 그러나 이 글에서 중시하는 군사적 대립을 극복하는 기독교계의 통일논의는 미시적인 수준에 머물러 있다.

3. 통일신학과 한계

신학적 관점에서 남북통일에 대한 시각은 어떤 것이 있었는가? 그동안 평화신학, 통일신학, 민중신학, 여성신학, 공공신학, 십자가 신학, 정치신학, 삼위일체신학과 같은 다양한 이름으로 통일에 대한 접근이 있었다.¹⁰⁾

본 98위) 한편, 미국 인권감시단체인 ‘프리덤하우스’는 ‘2011 언론자유보고서’에서 한국을 언론자유지수로 32점을 주어 전 세계 196개국 중 홍콩과 함께 공동 70위로 평가했으며, 이는 2010년 순위 67위에서 떨어져 언론자유국에서 부분적 언론자유국으로 강등하였다. 이유는 “한국정부의 검열과 언론매체의 뉴스와 정보 콘텐츠에 대한 정부의 영향력 개입이 커진 데 따른 것”이라고 설명하였다.

노컷뉴스, 2012.1.20., <http://www.nocutnews.co.kr/Show.asp?IDX=2037405>
 국민일보, 2011.12.11., <http://news.kukinews.com/article/view.asp?page>

- 10) 기독교계 내에서 통일신학의 계보는 뚜렷하지 못하다고 보는 것이 필자의 입장이다. 초기에는 함석헌, 박순경, 안병무와 같은 학자들을 통하여 각각 신앙의 주체적 힘과 여성의 주체성, 그리고 예수의 사건을 통한 역사의 재해석과 같은 논의들을 통하여 통일을 초-윤리의 규범으로 보는 관점이 중시되었다. 그러나 군사독재가 지난 민주화 이후 통일의 논의는 다양하게 나타난다고 필자는 이해하고 있다.

역사적인 관점에서 크게 보면 1945년 분단 이후 통일의 주제는 크게 볼 때 6.25 전쟁의 사안과 분단 이후 남한과 북한의 독재체제, 1980년대 민주화의 세 가지 문제와 연관하여 발전하였다고 볼 수 있다. 그러나 각 시대마다 통일논의가 지속적으로 발전되기 보다는 남한의 경우 각 정부마다 남북갈등이 깊어지거나 완화되는 과정이 불규칙적으로 반복되었고 더 심각한 것은 남남갈등 또한 그 골이 깊어졌다는 것이다.

이와 같은 과정 속에서 통일신학은 어떤 학문적인 계보를 형성하기 보다는 학자별로 통일론에 대하여 다양하게 접근하는 방식을 취한 것으로 보인다.¹¹⁾ 크게는 통일에 대하여 신학적인 관점에서 진보나 보수로 나눌 수 있지만 시대별로 통일에 대한 접근방식과 대안이 다소 차이가 있다고 할지라도 결국 통일신학의 내용은 최소한 다음과 같은 관점에서 공통적인 요소들을 찾아볼 수 있다고 본다. 그것은 각각 성서에 근거한 신론과 인간론 그리고 교회론 이라고 할 수 있다.

첫째, 성서를 근거로 한 평화의 관점은 ‘샬롬(שלום)’, 또는 ‘에이레네(εἰρήνη)’의 성서적 어원을 풀이하여 전쟁이 그친 상태에서의 공의와 진리, 그리고 민족의 번영에 해석을 집중하고 있다. 특히 이러한 평화는 오로지 하나님의 주권임을 강조하면서 역사 속에서 전쟁의 고통 또한 십자가의 고난과 연결하여 최근에는 삼위일체론으로 통일 문제점들을 극복하려는 노력들이 있다.

둘째, 인간론은 인간의 죄와 인간이성의 불완전을 근거로 제한된 인간이 펼치는 통일논의의 한계를 지적하는 입장이다. 그 스펙트럼은 신학적 입장에 따라서 다양하게 나뉘지는데 통일교육과 남북화해와 같은 방식으로 통일에 접근하는 계몽주의적인 입장도 있고 권력지향적인 인간성의 발로인 무정부 상태를 전제로 한 다양한 현실주의적 관점이 나타나기도 한다.

11) 필자는 여기에서 이전의 통일신학의 논의에 대하여 생각하고 큰 틀에서 통일신학에 나타난 흐름을 살펴보고자 하겠다.

셋째, 교회론의 관점에서 본 통일은 공동체성을 강조하면서 신학의 공공성과 연대를 강조하는 입장이다. 큰 틀에서 볼 때 중세기의 정교결합에서 벗어나 18세기 이후 서구에서의 정교의 분리와 19세기 이후 정경의 분리는 교회의 자율성을 확보하는 입장도 있었다. 남한의 경우에도 교회의 사회적 책임에 대한 질문이 꾸준히 제기되었으며 기독교교회협의회와 같은 교회연합기구를 통한 통일논의가 이어지고 있으며 때론 기독교 사회주의적 관점에서 체제에 대한 통일접근도 있었다. 그러나 근본적으로 정치와 경제적 관계 속에서의 사회적 공공성 보다는 교회를 중심으로 한 남북 교회 협력이나 선교와 인권의 차원에서 북한주민이나 탈북자들을 지원하는 정도에 그치고 있는 것이 현실이다.

지금까지 간략하게 살펴보았지만 통일신학이 나름대로 남북통일 논의에 어느 정도 기여한 바가 있다고 본다. 하나님의 창조섭리와 인간의 자유, 그리고 남북한의 분단에 인식론적인 특혜(epistemological privilege)를 적용하여 통일의 한민족 주체성을 강조하거나, 기독교 평화론에 근거한 남북통일의 신학적 정당성, 삼위일체론을 통한 하나님의 주권과 그리고 십자가를 통한 화해론과 같은 신학적 사상은 전쟁과 분단, 그리고 미래의 남북통합을 향한 다양한 모티브를 제공하였다고 볼 수 있다.

그러나 이와 같은 통일신학의 역할은 통일을 둘러싼 정치 경제적 요소와 국제 환경, 그리고 현 기독교 내 갈등적인 상황을 고려할 때 보다 남북통일에 과연 얼마나 기여하였는지는 의문이 간다. 이와 같은 통일신학이 가지고 있는 한계를 정리하여 보면 다음과 같다.

첫째, 통일신학이 가진 역사관이다. 하나님의 계시와 역사의 상관계에서 보는 통일신학은 기독교적 관점에서 출발점이 되지만 이러한 신학적 입장은 기독교의 신앙적 규범에 달한 통일논의의 한계점으로 드러나는 경향이 있다. 남북통일을 하나님의 구속사적 사건과 연관하여 화해와 사랑을 동반하여야 하는 평화통일로 강조하는 입장이 있는 반면 하나님의 심판으로 보는 관점도 있다. 남북갈등과 남남갈등의 예에서 비쳐지

듯이 통일에 관한 역사적인 접근방법도 신학 내 갈등을 보여주고 있는 것이다. 특히 보수교단과 진보교단 사이에 큰 차이를 발견할 수 있다. 이는 분단의 책임에 대한 입장, 분단이후 군사독재 과정에서 민주화 문제와 연관된 통일이데올로기에 대한 입장, 민주화 이후 정부가 바뀔 때 마다 대북정책에 대하여 기독교 내 역사적 관점은 일관되지 못하고 정부가 바뀔 때마다 차이가 생기는 형태로 나타난다.

둘째, 그러나 필자가 통일신학에 있어서 가장 중요하게 보는 점은 남북 통일을 둘러싼 권력의 문제이다. 통일에 있어서 정치의 역할을 고려하여 볼 때 남북의 각 정권에 대하여 기독교는 상반된 입장을 가지고 있다. 그 관점은 북한에 대하여 체제비판과 아울러 적화야욕에 대한 긴장관계를 늦추지 않는 관점이 지배적이지만 남한 내 정부에 대한 기독교의 입장은 진보와 보수로 나뉘어져 있으며 정부의 대북 정책에 대한 입장도 상이한 차이를 드러낸다. 북한과의 평화통일에 대한 의지도 분명하지 않으며 대신 때마다 등장하는 반공이데올로기의 강화 또한 통일이 권력유지를 위한 정치적 사안으로 이용당한다는 비판도 만만치 않음을 염두에 둘 때 평화통일로 가는 길은 요원하다.

셋째, 간과하지 말아야 하는 것은 6.25전쟁이후 정전의 상태에서 분계선이나 해상에서 벌어지는 폭력의 현실에 대한 입장도 상이하다. 예를 들어서 천안함이나 연평도 포격사건에서 드러난 군사폭력에 대하여 이를 어떻게 대응하여야 할 것인가에 대한 입장도 다소 차이가 있다. 폭력 자체는 부정하지만 폭력의 대안으로 기독교적인 방안이 과연 무엇인가? 평화적 방안으로 대응하여야 하는지 아니면 직접 응전으로 반격하여야 하는지에 입장의 차이 또한 다양하다.

지금까지 간단하게 살펴보았듯이 통일신학이 큰 맥락에서 보면 성경과 인간론 그리고 화해를 촉구하는 교회론에 근거하여 다양한 노력이 있어 왔지만 실제 남북문제에 대한 정치적 사안이나 권력과 폭력에 대한 문제에서는 분명한 입장이 드러나 있지 못하다. 그렇다면 남북 평화통일에

있어서 폭력과 권력의 문제는 어떻게 이론적으로 규명하여야 하는지 현실주의와 비폭력 평화주의 맥락에서 살펴보자. 물론 이 두 이론이 남북통일의 사안과 직접 연결되는 것은 아니지만 각 입장에서 통일에 접근하여 기독교의 역할에 대하여 조명하고자 한다.

4. 현실주의의 폭력과 권력

필자는 현실적인 관점에서 남북통일의 대안은 추상적인 평화가 아니라 올바른 권력이라고 본다. 물론 인간 공동체의 궁극적인 목적은 평화이지만 더 중요한 것은 현대와 같이 국가가 합법적인 폭력을 휘두를 수 있는 권력이 있는 이상 올바른 권력의 역할 없이는 평화는 불가능하다는 것이다. 현대 사회와 같이 국가가 영토와 법을 통하여 합법적인 권력을 사용하지만 역사 속에서 우리는 그 합법성이 폭력으로 변질된 경우를 계속 경험하고 있다. 사회주의의 프롤레타리아 독재와 같이 폭력은 필연적이다. 이는 기층 질서를 용인하는 자연법의 한계에서 이미 드러나는 문제이다. 폭력을 수단으로 폭력을 중지하는 법을 제정하지만 기대와는 반대로 폭력이 해체되지 않고 폭력은 재생산된다. 이전의 폭력적 권력을 중지하는 법이 제정되는 순간 임시적인 평화는 잠깐 정착될 수 있다. 불법을 막기 위하여 정당한 법이 필요하다. 그러나 법을 수호하기 위한 임시적 권력은 법이 제정되는 순간 체제를 위하여 폭력을 합법적으로 사용하며 결국 국 기득권을 옹호하는 폭력으로 다시 정당화되는 과정을 반복하게 된다. 새로운 권력은 이전의 폭력을 극복하는 듯 보이지만 결국 자신의 요구를 선으로 동일시하는 오류를 범하는 것이다.

형식적으로 볼 때 법 자체는 폭력이 아니지만 이전의 폭력적 체제를 또 다른 권력이 법으로 단절하려 할 때 내재 되었던 폭력은 권력에 감춰지게 된다. 임시적 폭력으로 이전의 폭력을 중지하는 순간 찾아오는 잠정적인

평화는 신비나 신화에 불과하다. 폭력을 세례 준다고 의로운 폭력이 되는 것도 아니며 더군다나 거룩한 폭력은 없다. 비록 기독교 역사 속에서 십자군 전쟁과 같은 경우도 있었지만 전쟁 자체가 폭력의 성질을 내재하고 있는 한 전쟁은 전쟁일 뿐이다.

폭력이 또 다른 폭력을 재생산하지 않기 위하여서는 정의로운 권력이 필수적이다. 이는 현대적 관점에서 공공성 안에서 올바른 권력의 사용을 전제로 한다. 현실주의의 맥락에서 정의로운 전쟁이라고 할지라도 정의라는 개념만 빼고는 정의를 올 것이 없다. 전쟁이 불가피하다는 과정의 절차를 문제 삼을 때 아무리 최소한의 폭력을 용인하더라도 그 폭력은 정의로운 것이 아니라 기껏해야 정의의 근사치에 머무르는 것이다.¹²⁾ 이런 맥락에서 기독교 전 역사에 걸쳐서 교회가 국가와의 협조 속에서 수행하여 온 현실주의는 이중적인 한계에 부딪치게 된다. 첫째는 교회가 국가의 권력을 통하여 평화를 세우는 일에 협력할 때 기독교 현실주의는 역사 속에서 평화 수호를 위한 임시적 폭력을 전제로 하기 때문에 폭력을 용인하는 결과가 되어버리고 말았다. 문제는 앞서서도 언급하였듯이 임시적 폭력을 통한 평화의 수립이 영구적이지 못하고 평화의 명분으로 새로운 권력에 정당성을 부여하고 그 권력이 폭력을 사용할 때 오히려 지속적인 정당성을 부여하는 한계를 드러내기 때문이다. 둘째는 이와 같은 현실주의적 한계를 극복할 수 있는 바른 대안은 폭력과 단절이며 올바른 권력을 수립하는 일인데 현대 국가에서 보듯이 종교와 정치의 분리, 그리고 정치와 경제의 분리 속에서 기독교의 역할이 매우 제한되어있다.

필자의 입장에서 이러한 현실주의적 관점의 가장 큰 위험은 종교가 권력의 내면에 있는 폭력을 지속적으로 강화할 때이다. 위에서도 지적하였듯이 폭력을 막기 위한 대항적 폭력은 임시적 평화의 시기에 완전히 사라

12) 예를 들어 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr)가 본 사회 정의의 문제는 예수의 사랑을 그 이상(Ideal)으로 삼고, 현실(actual)에서는 정의의 근사치(approximation of love)를 기대하는 비판적인 입장을 취하게 된다. 유경동, 『한국사회와 기독교정치윤리』(감리교신학대학교출판부, 2005), 217.

지는 것이 아니라 종교가 새로운 권력에 정당성을 부여 할 때 폭력은 전능한 권력의 도구가 될 수 있다는 점이다. 권력이 절대화 될 수 없음에도 불구하고 종교적 상징, 즉 초월성이 덧 입혀지면 권력은 절대적인 모습을 띠게 되며 권력을 수행하는 과정에서 드러나는 폭력은 정당화된다. 일반적인 폭력이 제거 대상이라면 종교가 강화하는 정당한 폭력은 신비와 신화의 영역에서 권력위에 군림하게 되며 이 폭력은 종교적 상징이 바뀌거나 권력이 바뀌지 않는 한 지속되게 된다.

남북평화의 사안을 놓고 남한의 경우 기독교의 관점이 모호한 이유는 바로 통일에 대한 정부의 입장이 일관적이지 않으며 이에 대한 기독교의 입장 또한 진영에 따라서 차이가 많았기 때문이다. 남한은 분단이후 체제 내 군부독재와 민주화 투쟁을 거쳐 과거처럼 이념적 논쟁이 극단적이지 않더라도 현재는 자본주의의 병폐로 말미암아 빈부의 문제로 몸살을 앓고 있다. 정부가 바뀔 때마다 통일논의는 권력의 의지에 따라서 차이가 많았으며 그 때마다 기독교도 정책에 따라 유연성을 가지는 입장을 취하여 왔다. 북한의 경우에도 삼대에 이르는 권력세습을 감해하고 있으며 체제유지를 위하여 평화통일은 뒷전이다.

남한의 통일정책은 이승만 정부의 북진통일론, 장면정부의 자유총선거를 통한 통일, 박정희 정부의 선 건설 후 통일, 전두환 정부의 민족화합 통일방안, 노태우 정부의 한민족공동체 통일방안으로 이어졌다. 그리고 김영삼 정부의 3단계 통일방안, 김대중 정부의 햇볕(포용)정책, 노무현 정부의 평화번영정책, 이명박 정부의 ‘북핵 폐기와 북한의 개혁과 개방 유도’, 그리고 최근 박근혜 정부의 ‘한반도 신뢰프로세스’와 ‘동북아평화협력구상’에 이르고 있다. 북한의 경우도 공산주의 혁명과정에 불가피한 프롤레타리아를 시작으로 자기방식대로의 주체사상을 통하여 권력을 절대화하기에 이르렀다. 김일성 사후 남한 내 사회주의혁명 완수라는 명목으로 김정일과 김정은으로 이어지는 권력세습체제는 최근 족벌정치를 정당화하고 평화 통일문제는 더욱 요원해지는 형편이다. 뿐만 아니라 중

국은 대북한 정책에 개혁과 개방을 요구하고 있는 현 시점에서 설령 통일이 발생하더라도 북한은 중국에 흡수되는 상황이 예견되고 있는 것이다. 이와 같은 상황에서 기독교는 통일에 원론적인 평화의 원칙만 있었지 통일에 대한 올바른 국가 권력이 통일에 어떻게 기여하여야 하는 사안에 대하여서는 매우 소극적이라고 할 수 있다.

따라서 현실주의적 관점에서 기독교의 역할은 남북평화에 대한 실정법적 접근이 필요하다. 물론 법이 모든 것을 해결하여 주지는 못할 것이다. 예를 들어 과거 헌법과 실정법의 테두리 안에서 광주민주화와 국가보안법을 함께 다루어야 했던 국내법의 한계도 문제이지만 독재 권력이나 민주화의 문제, 그리고 현재의 통일논의를 기독교적 평화규범의 차원에서 기독교가 그 대안을 제시하지 못하는 것도 한계이다. 평화의 원칙이 아니라 통일정책이 어떻게 수립되고 있으며 바뀌는 정부나 정권이 평화통일을 위하여 국가권력을 어떻게 올바르게 사용할 수 있는지 요구하는 법적 규범과 도덕적 규범이 동시에 필요한 것이다. 이를 위하여서는 통일 후 북한선교와 같은 소극적 태도가 아니라 통일 전 남북의 정의로운 국가 권력의 건설에 대한 적극적인 정치참여와 통일에 대한 책임의식을 신장하여야 하는 것이다.

지금까지 살펴보았듯이 현실주의의 약점은 폭력이 용인되며, 불법이 법이 되는 정당성의 문제가 제기된다. 기독교도 자칫하면 권력의 권위를 묻는 대신 폭력에 대항하는 대안적 권력에 전능성을 부여할 가능성이 많다. 왜냐하면 북한이 항상 폭력으로 상주하기 때문이다. 그렇게 되면 남북통일의 경우 남북 권력의 본질을 파헤치기 보다는 북한의 폭력에 대항하는 남한의 권력을 신성화 할 가능성이 많다. 물론 북한의 폭력보다는 민주공화국인 남한의 권력이 국민에게는 절대 이득이 있다. 북한의 폭력이 존재하는 한 이에 대항하는 정치적/군사적 권력이 요청되는 것은 절대적으로 필요하다. 그러나 평화로운 남북통일을 위하여서는 북한의 정권이나 남한의 정부가 각각 평화를 위하여 어떤 역할을 해야 하는지 공적

영역에서 그 책임을 묻고 그리고 책임을 질 수 있는 정치의식과 참여가 뒤따라야 할 것이다. 이제 비폭력 무저항주의와 폭력과 권력의 문제를 살펴보자.

5. 비폭력 무저항주의와 평화

필자는 비폭력의 평화주의 입장이 남북통일에 기여하려면 군사 정치적 영역 보다는 사회문화적 영역에 제한 될 수밖에 없다고 본다. 언뜻 비폭력 무저항주의는 폭력을 중지하고 평화로만 공동체를 유지하는 관점이라는 측면에서 현실주의적 대안보다는 기독교가 추구하여야 할 평화주의에 더 근접하여 있다.¹³⁾ 현실주의는 폭력을 폭력으로 중지하지만 평화주의는 비폭력으로 폭력을 중지한다. 그러나 비폭력 전통에서도 폭력의 중지는 영구적이지 못하며 임시적이라는데 한계가 있다. 아울러 폭력에 대항하는 비폭력을 통한 평화가 언제 시작되는가 모호하다. 즉, 폭력의 멈춤으로 평화가 시작되었다고 볼 수 있는지 문제가 된다. 물리적 폭력을 끝까지 수용하고 상대방의 폭력을 오로지 평화적 수단으로만 저항할 때 비폭력 저항은 폭력을 중지하게 되며 임시적인 평화를 맞이하게 된다. 그러나 비폭력이 단지 폭력에 대한 정신적 영역에서 머무는 것이 아니라 폭력을 생산하는 체제의 해체에 까지 이르는 것이 목적이라면 그 사안은 매우 복잡하게 된다.

폭력의 수용으로 더 이상의 폭력이 필요 없게 된다면 형식적으로는 더 이상 폭력이 가시적이지 않지만 그렇다고 이것이 의미하는 것이 과연 평

13) 예를 들어 하워드 요더(Howard Yoder)는 폭력과 이에 대한 정적주의에 대한 정치적 대안으로 십자가의 정신을 강조하였다. 여기서 십자가는 영혼이 자아의 내적 죄와 싸우는 투쟁이 아닌 사회적 현실을 변혁하는 새 질서를 위한 고난을 전제한다. 참고) 존 하워드 요더, 『예수의 정치학』(IVP, 2007)

화일까? 폭력의 증지는 평화가 아니라 폭력의 유예일 뿐이다. 왜냐하면
가시적인 폭력이 사라진다고 하더라도 폭력의 잠재성은 여전히 남아있
는 것이다. 따라서 간과하지 말아야 할 것은 폭력의 증지는 폭력의 해체
라는 구조적 문제가 해결되지 않은 한 폭력은 또 다른 폭력의 대상을 노
리고 있다는 점이다. 설령 폭력을 용서와 사랑으로 수용한다고 하더라도
폭력이 완전히 정지되었다고 누가 장담할 수 있는가! 폭력을 배태하는 구
조적 요소의 해체와 폭력을 재생산할 수 있는 체제의 증지가 없이 진정한
평화란 없는 것이다.

이 맥락에서 우리가 직면하는 심각한 문제는 폭력을 만드는 이 땅의 권
력과 체제를 중지할 수 있는 대안이 과연 있는지 의문시 된다는 것이다.
성경에서 예수 그리스도는 자신의 십자가 죽음을 용인하기 위하여 칼의
보복을 중지시키고 하나님께 열두 군단이 더 되는 천사를 요청할 수 있지
만 그렇게 하지 않겠다고 하셨다(마태26:47-56). 이 땅의 폭력을 중지하
기 위하여 하늘의 심판(거룩한 폭력?)을 기대할 수 있었지만 그는 세상의
폭력을 하늘의 무력으로 중지시키신 것이 아니다. 오로지 십자가의 고통
과 죽음을 통하여 사랑으로 폭력을 중지시켰다. 그렇다면 이 땅의 무저항
과 비폭력을 통한 평화의 최후 해결은 오로지 하나님의 최후 심판에 의하
여서만 가능한 것인가?

물론 비폭력 무저항주의로 폭력에 맞서는 이 땅의 죽음, 순교의 의미를
축소할 수 없다. 기독교적인 맥락에선 하나님의 영광을 바라는 부활이 기
대되기에 이 땅의 폭력도 최후에는 하나님의 공의로운 심판에 의하여 평
화로 종지부를 찍을 것이다. 폭력의 완전 증지는 이 땅의 유토피아에서가
아니라 하나님의 심판에 의하여서 완성되는 점에서 기독교의 평화주의
는 폭력을 여전히 종말론의 각도에서 이해하여야 한다.

이와 같은 비폭력 평화주의의 의의는 폭력에 의하여 지배되는 세상의
주권은 오로지 평화의 하나님께 있다는 점에서 그 의미가 초월적이다. 현
실주의적 맥락에서 제기되는 폭력의 신화와 신비, 그리고 폭력의 이상화

를 깨트리려는 점에서 비폭력 평화주의는 매우 중요하다. 국가가 전능하지 않으며 국가의 권력을 수행하는 그 어떤 정부도 완전하지 못하다는 점이 이 평화주의 전통은 가지고 있다. 오로지 겁이 아니라 평화 속에서만 올바른 질서가 수행될 수 있다. 국가에 필요한 것은 권력이 아니라 정당한 권위이며 선과 동일시되는 것은 오로지 하나님이며 평화는 하나님으로부터 오는 선물이다. 아울러 기독교인의 최후 안식은 부활 후 천국에서 이루어진다는 내세관의 입장도 약화 될 수 없다. 영생에 이르기 위하여 현재의 고난을 동반하는 죽음이 현실에 대한 완전한 치유가 될 수 있기에 끝까지 평화를 사수하기 위하여 죽음을 넘어서는 평화주의는 매우 순수하다고 할 수 있다.

비폭력 평화주의는 세상의 법과 기독교 평화정신의 분리를 통하여 공동체의 규범으로서 평화논리를 전개하기 때문에 이 입장은 여전히 의미가 있다고 본다. 그러나 실제 전쟁과 폭력에 대한 대안으로 비폭력 무저항은 체제를 바꾸지 못하기에 현실주의와 마찬가지로 평화는 임시적이다. 한나 아렌트(Hannah Arendt)가 지적한 바, 간디의 사티야 그라하(satyagraha)나 아힘사(ahimsa)가 스탈린이나 히틀러를 만났으면 인도는 없어졌을 것이라는 지적을 우리는 기억하여야 한다. 우리가 경험하는 악의 평범성은 인류사회 속에 만연한 윤리의 부재를 단적으로 증명하는 것이다.¹⁴⁾ 그녀가 말하듯이 현 시대에 폭력과 권력의 결합보다 더 평범한 일도 없고, 폭력의 극단적인 순환보다 덜 빈번한 일도 없기 때문이다.¹⁵⁾ 본회퍼의 주장처럼 미친 운전자를 끌어내지 않으면 그 결과가 자명 함에도 불구하고 무저항이라는 기독교의 평화적 저항방식에 한계가 있는 것이 아닌지 냉철한 신학적 통찰력이 필요하다. 그리고 더 나아가 ‘하나님의 사절단’의 역할을 해야만 하는 국가가 예수 그리스도를 위하여 봉사하

14) H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem* (New York: Penguin Books, 1977)

15) 유경동, 『한국사회와 기독교 정치윤리』, 132-133. Hannah Arendt, *On Violence* (Harcourt Brace & Company, 1970), 『폭력의 세기』(김정한 역, 이후, 1999), 78.

여야 할 정치적 의무를 감당하지 못할 경우 십자가의 고난을 통한 하나님과의 화해방식이 과연 무엇인가를 우리는 진지하게 고민하여야 하는 것이다.¹⁶⁾

문제는 남북의 통일에서 비폭력 평화주의가 어떤 역할을 할 수 있을까? 남북의 군사적 대치 상황에서 비폭력이 설 자리가 과연 있을까? 남북 통일을 비폭력의 전통에서 보는 시각은 매우 제한적이지만 다만 사회적 통합을 위한 인권회복과 문화 교류의 차원에서 볼 수 있다. 평화주의가 큰 기여를 하려면 사회통합을 위하여 더 노력을 하여야 한다. 통일은 이질적인 두 체제의 통합이다. 독일 통일의 경우에도 드러나듯이 통합은 하나의 목표이지만 동시에 긴 과정을 지칭하는 개념이라고 할 수 있다. 통독의 과정에서 서독교회는 ‘디아코니아적 파트너십(Diakonische Partnerschaft)’을 그리고 동독교회는 ‘예언자적 선포(Prophetische Kerygma)’의 역할을 담당하였다고 평가받고 있다. 두 교회는 정치적 통일보다는 사회적 통합을 이루기 위하여 20여 년간 노력하였으며 독일교회가 통합을 위한 ‘친교공동체(Oekumenische Koinoia)’로 나아가는데 교두보의 역할을 하였다고 인정받고 있다.¹⁷⁾ 그럼에도 불구하고 독일의 경우 흡수 통일이기 때문에 통일 후 동독의 시장 경쟁력의 하락과 서독 체제의 우월성으로 기인하는 동독주민의 상실감으로 큰 후유증을 겪고 있다.

따라서 남북통일에 비폭력의 정신이 공헌하려면 정치적 영역을 넘어서서 사회적 통합에 먼저 최선을 다하여야 할 것으로 기대된다. 남북통일은 개인과 사회, 사회와 사회, 문화와 경제, 고우성과 다양성이 함께 통합하는 공동체로 나아가야 할 것이다. 아울러 남북의 통일에 기여할 수 있는 기독교는 통일이전에 사회적 통합에 최선을 다하여야 한다.

16) Dietrich Bonhoeffer, *Ethics* (New York: Collier Book, 1955), 338-339.

17) 이범성, 『통일 · 사회통합 · 하나님나라』 (대한기독교서회, 2010), 67.

6. 나가는 말, 통일신학의 이론적 대안

필자는 지금까지 남북통일과 관련하여 현실주의와 비폭력 무저항주의 관점을 적용하여 보았다. 결국 현실주의의 문제점으로 제기된 권력의 정당성이나 비폭력의 문제점으로 제기된 폭력의 악순환은 통일을 염두에 둘 때 우리가 극복하여야 할 요소들이다. 이는 기독교가 올바른 권력을 세우는 정치적 노력과 동시에 폭력 없이 사회적 통합을 이루어야 한다는 책임의식이 배가되어야 한다는 결론에 이르게 된다. 그렇다면 위의 두 이론을 근거로 바람직한 통일신학은 어떻게 구성되어야 할 것인가?

첫째, 통일에 관한 규범과 당위의 문제이다. 통일의 논의에 공헌할 수 있는 통일신학은 통일을 둘러싼 도덕적 규범이 전제되지 않고서는 당위의 사안으로 발전시키는데 한계가 있을 수 밖에 없다. 기독교의 이상, 즉, 하나님의 공의와 정의, 그리고 사랑의 초월적인 이념으로 통일에 접근하는 것은 용이하지만 통일을 둘러싼 구체적인 요소들에 대하여서는 좀 더 규범적 논의가 필요하다. 남북평화의 문제는 추상적인 이상으로 머무를 수 없으며 사회정의를 이루는 규범의 질서와 깊게 관련이 되어 있다. 따라서 평화는 남북공동체의 문화적 다양성과 특히 복지국가 형성을 위하여 필요한 정치와 경제의 협력이 전제되어야 한다. 정치와 경제적 현실의 조건과 기독교의 사랑과 정의와 어울릴 수 있는 규범의 건설이 중요하다. 현실적으로 남한의 민주주의의 그리고 북한의 공산주의의 형태를 띠고 있지만 각 제도의 힘을 비폭력적으로 사용하면서 자유와 책임을 신장하는 규범을 발전시키는데 힘을 모아야 할 것이다. 이 모든 것은 실정법의 테두리 안에서 통일의 문제를 적극적으로 검토하여야 한다고 본다.

둘째, 국가의 권력에 대한 비판적 접근이 항시적으로 필요하다. 국가는 민주적이어야 한다는 당위성은 정치적 책임에만 있는 것이 아니라 정치조직을 올바르게 이끌 시민의 책임과 깊게 관련이 되어야 한다. 통일신학은 특히 권력의 사용에 대한 인간 이성의 합리성과 의지의 왜곡에 대하여

깊은 통찰력을 필요로 한다. 이를 위하여 규범적으로는 공공질서 유지에 필수적인 정의가 필요하지만 개인에게는 책임적 의무가 수반이 되어야 한다. 일반적으로 정치와 신앙은 각각 이 땅의 유토피아와 궁극적인 하나님 나라를 지향한다는 점에서 사뭇 흡사한 점이 있다. 양자 다 희망을 말하기 때문이다. 그러나 기독교의 진정한 영성은 정치적 이데올로기에 헌신하려는 유희에서 벗어나야 한다. 왜냐하면 그 유희는 세속적인 권력을 보장하겠다는 허망한 욕망을 부추기기 때문이다. 기독교는 이러한 세속적인 입장을 포기하고 역사 속에서 하나님의 진리를 추구하여야 한다. 역사 속에서 반복되는 종교와 정치의 결탁은 자칫 탐욕으로 점철될 가능성이 매우 높다는 것을 보여준다. 따라서 기독교는 따라서 해방을 추구하는 영성적 분별력을 필요로 한다.

셋째, 위의 국가의 권력에 대한 입장과 마찬가지로 통일신학은 폭력에 대한 현실적인 이해를 필요로 한다. 기독교 전통에서 평화신학은 어거스틴 이후 토마스 아퀴나스, 그리고 마틴 루터를 거치면서 기본적인 평화안을 정립하여 왔다. 주로 평화를 방어하기 위한 방어전의 성격을 가지고 있고 정의로운 전쟁을 수행하는 높은 도덕적 수준의 원리를 갖추었다고 할지라도 그 한계는 폭력을 여전히 필요로 한다는 것이다. 그러나 전쟁과 무차별 학살을 통한 폭력의 잔혹성에 대한 현실적 대안에 대하여 과연 기독교적 입장이 무엇인지 의문시된다. 또한 비폭력이 폭력을 수용함으로써 폭력을 중지시킨다는 비폭력 무저항의 적극적 평화방식이 과연 역사 속에서 어떤 의미를 가지는지 살펴볼 필요가 있다. 현대 국제 사회에서 폭력은 국가가 독점하고 있으며 권력의 정당성을 가지고 폭력을 행사하며 이에 대하여 저항 할 수 있는 방법은 거의 전무하다. 따라서 기독교는 남북의 통일에 있어서도 폭력을 수동적으로 대하지 말로 폭력이 발생하지 않도록 보다 적극적인 평화로운 도덕적 규범의 형성을 위하여 노력하여야 한다.

넷째, 통일 신학은 하나님의 나라와 연결하여 공공신학의 발전과 아울러

러 정의론에 집중하여야 한다고 본다. 헌법에서도 정교분리는 정치는 현 세적 행복을 그리고 종교는 영적 자유를 추구하는 것을 보장하지만 이는 또한 각 영역의 자율성을 전제로 하는 것이지 종교의 정치참여를 배제하는 것은 아니다. 종교는 정치를 윤리화하며 정치적 활동에 시민정신을 불러일으켜야 한다. 그렇지 않으면 기독교는 공적 영역에서 그 영향력을 스스로 위축하는 것이 된다. 정경분리 또한 정치와 경제의 유착을 통한 권력의 이익을 방지하며 특히 국가의 간섭에서 자유로운 경제활동을 전제로 하는 것이지만 이 틈바구니에서 기독교는 정의로운 경제활동과 공평한 복지체제에 대한 책임이 없어지는 것은 아니다. 이는 남북의 통일과 관련하여 볼 때 기독교는 바람직한 통일논의에 대한 정치적 책임과 경제적인 의무를 다하여야 하는 것이다. 이는 이 땅에서 정의로운 하나님의 나라를 세우는 일에 최선을 다하여야 하는 신앙인으로서의 책임과 의무를 수반하는 것이다.

결론적으로 평화를 정착하기 위한 남북통일 운동은 평화에 근거하여 정치적이어야 한다. 기독교의 평화운동은 통일이 폭력으로 점철되지 않기 위하여 평화주의에 근거할 뿐 아니라 올바른 권력을 세우는 일에 노력하여야 하기 때문이다. 동시에 권력의 한계를 상기시켜주고 정치에서 요청되는 도덕적 규범이 무엇인지 상기시켜주어야 한다. 통일을 위한 평화운동은 정치적 도덕의 영역으로부터 인간 행위를 분리시키는 것이 되어서는 안 된다.¹⁸⁾

남북통일을 통하여 우리가 평화에 공헌하려면 구성원의 개성과 각자의 고결성, 그리고 존엄성을 존중하는 사회적 통합이 없이는 불가능하다. 근대이후 기독교의 평화사상은 냉존 이데올로기에 종속되어 세력균형이 인류의 안정에 필요한 조건인 양 강조하여 왔다. 그러나 그 세력균형 아래서 권력의 억압 구조는 자유를 소외시키는 결과를 만들었음을 잊지 말

18) Carlos Filipe Ximenes Belo, "1996 Nobel Lecture."
http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates

아야 한다.¹⁹⁾ 따라서 기독교의 평화는 한편으로는 정치적 이데올로기의 허구를 고발하고 그 질서의 명목으로 권력을 유지하려는 세계화의 폭거에 대항하여야 할 것이다. 그리고 이 땅에 몸으로 평화를 전하신 예수 그리스도에 대한 전적인 믿음으로 희망을 잃지 말고 평화의 사도가 되기 위하여 전념하여야 할 것이다.

참고도서

- 강광식, 『중립화와 한반도 통일』 (백산서당, 2010)
 강구섭, “동서독 통합 개념을 통해 살펴본 평생교육의 과제,” 『통일정책연구』 제19권 1호(2010)
 구갑우, 『국제관계학 비판: 국제관계의 민주화와 평화』 (후마니타스, 2008)
 국제연합공보국, 『인권: 인권과 국제연합의 인권신장활동에 관한 50문답』 (국제사면위원회 한국지부 편역, 분도출판사, 1983)
 김강녕, 『지구촌시대 남북한의 외교·안보·통일론』 (신지서원, 2010)
 김근식, “남북한 의회의 역할과 영향력 비교: 북핵문제를 둘러싼 외교정책의 관점에서,” 『남북한 비교론』 (서울: 명인문화사, 2006)
 김동명, 『독일 통일, 그리고 한반도의 선택』 (도서출판 한울, 2010)
 김석우 외, 『현대 국제정치 핵심논쟁 12제』 (오름, 2001)
 유경동, 『한국사회와 기독교 정치윤리』 (한국기독교 연구소, 2005 개정판)
 _____ 『기독교사회윤리의 쟁점과 과제』 (감리교신학대학교 출판부, 2006)
 _____ 『영화속의 신학과 인권』 (감리교신학대학교 출판부, 2008)
 _____ 『평화와 미래』 (감리교신학대학교 출판부, 2011)
- Arendt, Hannah, *Eichmann in Jerusalem* (New York: Penguin Books, 1977)
 _____ *On Violence* (Harcourt Brace & Company, 1970), 『폭력의 세기』 (김정한 역, 이후, 1999)
 _____ *The Human Condition* (The University of Chicago Press, 1958)
 Bonhoeffer, Dietrich, *The Cost of Discipleship* (New York: Collier Book, 1937)
 _____ *Prisoner for God* (New York: The Macmillan Company, 1954)

19) Yitzhak Rabin, “1993 Nobel Lecture.”
http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates

- _____ *Ethics* (New York: Collier Book, 1955)
- Hauerwas, Stanley, *A Community of Character* (Univ. of Notre Dame Press, 1981)
- _____ *Excerpts from From Christ To The World* (ed by Wayne B. Boulton, et al., Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1994)
- Huber, Wolfgang, 『평화윤리』 (김윤옥·손규태 역, 대한기독교서회, 1997)
- Küng, Hans, *PROJEKT WELTETHOS* (R. Piper GmbH & Co. KG, München, 1990), 『세계윤리구상』 (안명옥 역, 분도출판사, 1992)
- Niebuhr, Reinhold,
- _____ *An interpretation of Christian ethics* (New York and London: Harper & brothers, 1956(1935))
- _____ *Christian Ethics*, 『기독교 윤리학』 (노진준 역, 1991)
- _____ *Christian Realism and Political Problems* (New York: Charles Scribner's Sons, 1953)
- Schweiker, William, 『책임윤리란 무엇인가』 (문시영 역, 대한기독교서회, 2000)
- _____ *Power, Value, and Conviction*, 『포스트모던 시대의 기독교 윤리』 (문시영 역, 살림, 2003)
- Stack House, Max, *Public Theology and Political Economy*,
『대중신학과정치경제학』 (김수영·심정근 역, 도서출판 로고스, 1991)
- Waltz, Kenneth N., 『국제정치이론』 (박건영 역, 사회평론, 2000)
- Wink, Walter, *Jesus and Nonviolence*, 『예수와 비폭력 저항』 (김준우 역, 한국기독교연구소, 2003)
- Yoder, John Howard, *Politics of Jesus* (Eerdmans Pub Co, 1994)