

평화와 전쟁, 그리고 현대 기독교윤리학의 과제

유경동

◆ 목 차 ◆

1. 들어가는 말: 변화의 가능성
2. 하나님 나라와 교회
3. 기독교와 전쟁
4. 정당전쟁과 현실주의
5. 의지의 전쟁(a War of Will)과 에너지 전쟁
6. 현대신학의 과제
7. 나가는 말: 인간의 종말과 희망

1. 들어가는 말: 변화의 가능성

기독교는 우주적인 것, 즉 보편적 가치를 추구하면서도, 끊임없이 변화의 가능성에 열려져있다는 점에 그 특징이 있다. 이 점은 구약의 계약사상이나 유대주의를 넘어 헬레니즘 세계관을 수용한 바울을 통하여 분명하게 드러난다. 비록 어거스틴 이후 기독교의 세속화라는 비판이 뒤따르지만, 이것은 기독교가 종말론적인 지평에서 다가오는 하나님 나라에 대한 기대를 가지고 현실을 절대화하지 않았다는 점에서 중요하다. 따라서 교회가 수용한 기독교 윤리의 내재적 원리는 “이 땅의 것은 절대적이지 않으며, 궁극적으로 종말론적 완성을 이 땅에서 기대할 수 없다는 것이

며, 따라서 이 땅의 것은 궁극적이지 않기 때문에, 항상 변화할 수 밖에 없고, 변화해야만 한다.”는 당위성을 가지게 되었다는 것이다. 뿐만 아니라 기독교 윤리의 그 내재적 원리 조차도 절대적이지 않기 때문에, 따라서 항상 비판에 열려있으며, 수정될 수 있는 가능성에 열려있다는 점에서 그 의의가 있다고 본다.

그러나 그러한 기독교의 이상을 실현하는 문제는 이론에 관한 것이 아니다. 현대 기독교가 직면하고 있는 가장 큰 문제는 그리스도인이면서 세상과의 타협을 인식하지도 못하고 자신이 세상에 대하여 승리하였다는 듯한 태도를 취하는 ‘위선’일 것이다. 왜냐하면 이러한 교회의 위선이 거 짓된 복음을 만들어 내기 때문이다. 따라서 기독교의 과제는 이러한 위선에 대한 ‘윤리적 자각’과 교회의 ‘개혁’에 초점을 맞추어야 할 것이다.¹⁾

필자의 견해로는 현대 교회가 착각하는 가장 위험한 위선은 국가의 가치개념, 즉 국가주의의 정책이나 민족주의적 이념을 기독교의 것과 동일시하고자 하는 유혹이다. 이러한 교회의 위선은 십자군 전쟁이나 독일교회가 보여준 나치즘에 대한 맹종, 정치적으로 보수화된 미국의 기독교가 이라크전쟁에서 보여준 명분 없는 ‘학살 전쟁에 대한 기독교의 면죄부’에서 단적으로 나타난다.²⁾ 기독교가 추구하는 ‘사랑’의 이념이 ‘전쟁’의 행위에 면죄부를 주는 것은 가장 심각한 ‘윤리적 모순’이다.

1) Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America* (Harper, 1959), 88. 리처드 니버(Richard Niebuhr)는 미국의 ‘대각성운동’을 주도한 청교도와 웨이커교도의 ‘하나님 나라’ 이념에는 세 가지의 요소가 있다고 보았다. 첫 번째 요소는 신적 주권에 대한 신앙의 확신이었으며, 두 번째 요소는 예수 그리스도를 통하여 드러났던 하나님 나라는 특별하고 새로운 은혜의 경험으로 공동체를 인도하였다는 것과 세 번째 요소는 권능 속에서 다가오는 하나님 나라가 공동체의 삶의 방향에 영향을 주었다는 것이다. ‘주권, 은혜, 소망’으로 구성된 이 세 가지 요소들은 비록 한계가 있지만, 나름대로 미국의 개신교를 인도한 중요한 신앙적 유산으로 이해하였다.

2) 조지 W. 부시(Bush) 미국 대통령은 전미종교방송인(NRB; National Religious Broadcasters) 총회에서 이라크전과 아프간전을 “하나님께서서 만민에게 주신 자유라는 선물을 지키기 위한 이념적 투쟁”이라고 밝혔으며, 이러한 그의 입장을 미국의 보수 종교는 찬성하고 있다. “크리스천 투데이,” 2008년 3월 15일.

이런 ‘위선’을 역사 속에서 기독교는 그동안 나름대로 ‘교파나 교리’분열이라는 모습으로 위장하여 왔다. 역사 속에서 반복하여 온 교회 분열의 배경에는 일면 ‘교회 개혁’의 내용이 없는 것은 아니지만, 기층 사회가 제공하는 정치적 토대 위에 종교적 ‘계급주의’를 고착화하며, 교회의 권력 지향적 이기주의가 내포되어 있었던 것을 간과해서는 안 된다. 그럼에도 불구하고 교회 분열에 대한 교회의 궁색한 변명은 구원에 대한 교리의 차이에 있다고 보았다. 이러한 견해 차이는 전통적 해석 안에서 교파주의라는 명목으로 정당화 되어 왔는데, 이런 교회의 태도는 정치적 이념들과 마찬가지로 많은 종교적 이해들을 가지고 자기를 합리화하는 데에 급급하였다고 할 수 있다. 실상 많은 교파가 초대교회를 따른다고 하면서도 실상은 필연적으로 사회가 제공하는 정치나 경제적 이익에 종속되고 만다. 필자는 이와 같은 교파주의의 분열을 문제시하는 것이 아니라, 바람직한 교회의 모습을 세상에서 구현하여 기독교가 자기성찰을 하는 것이 중요하다고 본다. 이것이 바로 이 시대 평화를 지향하는 ‘하나님 나라’와 연관된 ‘기독교 윤리학의 사명’이라고 보는 것이다.³⁾

이 글은 이와 같은 기독교 윤리학의 사명을 가지고 현대 아시아의 평화 문제를 살펴보는 것을 그 목적으로 하고 있다. 초기 기독교의 평화 사상을 시작으로 그 후 교회와 국가의 관계가 기독교 역사 속에서 어떻게 발전되었는지 살펴보고, 정당전쟁론과 현실주의의 관점을 비판하도록 하

3) 유경동, 『한국기독교 사회윤리의 쟁점과 과제』(감리교신학대학교 출판부, 2006), 89. 국가와 관련한 기독교의 입장은 한국의 경우에는 크게 세 가지로 나눌 수 있다. 첫째, 교회와 국가간의 ‘갈등 관계’로서 국가의 권위주의적 정치, 즉 경제발전이나 국가안보, 또는 반공주의에 대한 교회의 이데올로기적 비판이 교회와 국가의 분리를 가져올 수 있다는 입장이다. 둘째, 이와 같은 국가 정치에 대하여 교회는 진보적 입장과 보수적 입장으로 나뉘어져서 심지어는 양극적인 신학적 스펙트럼을 구성하게 되는데, 한국 기독교의 교파주의가 이에 해당한다고 본다. 그리고 셋째로, 교회의 도덕적인 규범이나 종교적 이념이 사회에 점진적으로 긍정적인 영향을 줄 수 있다고 보는 입장이다. 이와 같은 분석은 김병의 『한국정치와 교회-국가갈등』(소나무, 1996)에 나오는 유형론을 참고하였다. 같은 책, 113-159.

겠다. 그리고 현대 전쟁론의 허구를 밝힌 다음, 기독교 윤리의 과제가 무엇인지 살펴보도록 하겠다. 본 글의 주된 내용은 크게 다섯 개의 요지로 구성되어 있는데, 그것은 각각 1) 하나님 나라와 교회 2) 정당전쟁 3) 기독교 현실주의의 한계 4) 현대 전쟁과 아시아의 평화 5) 현대 기독교 윤리학의 과제 등으로 구성된다. 이와 같은 논리적 전개를 통하여 필자는 현대 세계의 평화문제에 대한 전통적인 기독교의 교회론에 대한 반성을 강조하고 역사에 대한 신앙의 책임 문제를 부각함으로써, 아시아와 한반도를 둘러싼 전쟁과 평화의 문제에 보다 실천적으로 접근하고자 한다.

2. 하나님 나라와 교회

기독교 초기의 완전주의 윤리에 대한 평가는 이 윤리가 '종말론'에 근거하여 하나님 나라의 도래를 기대하는 가운데 생겨났다고 보고 있다.⁴⁾ 특히 공관복음서에 나타난 예수의 윤리적 개념은 당연히 신 중심적이며 배타성을 띤 철저한 제자직의 윤리로 이해되었으며, 임박한 종말을 기대하는 이원론적 세계관에 기초한 개인주의적 윤리 성향이 강하게 대두되었다.

초기 기독교의 완전주의 윤리는 '사랑'이라는 새 법을 통하여 혈연을 초월하는 하나님 나라의 완성을 추구한다. 그러나 로마 제국의 지배 문제를 '원수사랑'으로 극복하려는 윤리적 원리는 권력의 허구와 위험성을 지적함으로써 인간의 권력에 대한 욕망을 사전에 제거하는 데에 도움이 되었지만, 다른 한편 지배 권력의 현재성을 방임하는 결과를 초래하여 무정부의적 태도의 한계를 드러내게 되었다.

초기 기독교는 한편으로는 하나님 나라의 도래를 기다리는 종말론과

4) 박충구, 『기독교 윤리사』(대한 기독교서회, 1994), 77-88.

다른 한편으로는 기층 사회의 질서 속에서 그 하나님의 뜻을 찾아 적응하여야 하는 일종의 '선택적 친화력'의 문제를 야기할 수밖에 없었다.⁵⁾ 따라서 완전주의에 근거한 하나님 나라 윤리는 임박한 종말이 지연되자 자연스럽게 하나님 나라를 크게 역사적 제도권 안에서 이루어진다고 보는 견해와 초역사적 사건으로 해석하려는 입장이 나타나게 되었다.

이 중 대표적인 이론은 필자의 견해로 크게 네 가지 입장으로 요약할 수 있다고 본다. 그것은 각각 천년왕국설, 로마를 하나님의 나라로 해석한 유세비우스적(Eusebius) 관점, 영지주의적 관점, 그리고 하나님의 나라를 지상적 교회로 본 어거스틴(Augustine)적인 역사관이다.⁶⁾ 그 내용을 간략히 살펴보면, 첫째, 몬타누스(Montanus)와 이레니우스(Irenius)로 대변되는 천년왕국설은 현세에서 하나님 나라의 실현은 불가능하기 때문에 예수 그리스도가 육체적으로 재림하신 후, 구원받을 성도들의 육체적 부활이 일어날 것으로 보았다. 그리고 예루살렘을 중심으로 천년왕국이 실현된다고 보았다.⁷⁾ 기독교 종말론의 한 변형으로서 그 주된 내용

5) 막스 베버(Max Weber)는 종교윤리와 자본주의를 이해하는데 있어서 기독교의 칼빈주의 윤리와 금욕주의 정신이 자본주의 정신을 형성하는 데에 일조하였다고 보고 있다. 이때 선택적 친화력(selective affinity)는 합리성을 띠고 역사를 발전시키는 일종의 정신적 기제로서 필자는 초기 기독교의 가치관의 역사 속에서 이러한 합리적인 과정을 따라서 변형되었다고 본다.

6) 일반적으로 교회의 유형론은 에른스트 트릴취의 '교회, 섹트, 신비주의'의 유형이나 리차드 니버의 문화와 기독교의 상관관계에서 전개한 다섯 가지 유형론을 대표적인 해석으로 들 수 있으나, 필자는 이 글에서 초기 기독교의 '하나님 나라'의 개념과 연관하여 네 가지의 유형으로 해석하고자 한다.

7) Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (천년왕국운동사, 김승환 역, 1993, 한국신학연구소), 13-33. 몬타누스는 주후 156년 경 환상의 체험을 '제 3의 성서'라고 부르면서, 환상을 통하여 새 예루살렘이 프리기아 지방에 내려올 것이라고 믿었다. 2세기 말 이레니우스(Irenaeus)는 의로운 자들의 부활을 위하여 천년왕국설은 기독교의 정통교리로 보았으며, 초기의 천년왕국 사상은 3세기에 오리게네스(Origenes)에 이르러 천년왕국을 시간과 공간의 개념으로 보지 않고, 신자들의 영혼속에서 일어나는 사건으로 보았으며, 어거스틴은 요한 계시록을 알레고리(Allegory)로 해석하여 교회의 탄생이 천년왕국의 시작으로 보았다. '천년왕국'의 개념은 크게 역사적 전천년설과 후천년설, 그리고 무천년설로

은 ‘구원관’에 있는데, 구원은 (1) 집단적으로 이루어지며, (2) 피안이 아니라 현실에서 완성되고, (3) 갑자기 이루어지는 ‘긴박성’을 특징으로 하며, 또한 (4) 현재의 개선이 아니라 절대적 완전을 전제하고, (5) 초자연적인 힘에 의하여 성취되는 것을 기대한다.⁸⁾ 이와 같은 초기의 천년왕국 사상은 기독교 역사 속에서 사회 정치적 상황과 연결되어 하나의 종교적 운동으로 발전하였으며, 제도적 종교와 제국주의에 대한 저항운동의 성격을 띠거나 보편적인 평등사회를 지향하는 운동으로 나타나기도 하였다.⁹⁾

둘째, 현세의 정치적 권위가 하나님의 의지를 수반한다고 보는 입장으로 그 예는 대표적으로 콘스탄틴(Constantine) 황제의 궁정 신학자 유세비우스(Eusebius)의 경우이다. 그는 콘스탄틴을 하나님이 세워주신 이 땅의 권력자로 이해하였으며, 로마제국을 하나님 나라가 지상에 임재한 기독교왕국으로 이해하였다.¹⁰⁾ 그 뿐만 아니라 콘스탄틴을 하나님의 친구라고 칭하기도 하였으며, 인간에 대한 정의로운 기준을 설정할 수 있는 능력을 가진 자라고 묘사하기도 하였다.¹¹⁾ 이러한 ‘유세비안주의’

나뉘진다. 역사적 전천년설은 세상의 마지막 때 큰 환난과 적 그리스도가 나타나게 되면, 예수 그리스도의 재림이 이루어져 이 땅에 천년왕국이 건설된다는 해석이다. 후천년설은 예수 그리스도의 재림이 천년왕국의 끝에 있다는 점에서 전천년설과 차이를 보인다. 이 이론의 특징은 마태복음 20장 19-20절의 말씀을 그대로 받아들여 역사 안에서 복음의 전파가 성취되고 하나님의 의가 드러난 후 천년왕국이 시작된다는 입장을 취하고 있는데, 여기서 천년은 문자적이라기 보다는 상징적으로 해석된다. 한편, 무천년설은 요한계시록에 나타난 천년이라는 기간을 상징적으로 해석한다. 무천년설에 따르면 예수님의 재림은 역사적으로 최종적인 완성을 의미하며 새 하늘과 새 땅을 상징하는 나라를 가리킨다.

8) Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (천년왕국운동사, 김승환 역, 1993, 한국신학연구소), 13-14. 고대 세계의 여러 예언서들을 통하여 형성된 천년왕국 개념은 묵시문학의 전통을 시작으로 중세를 거쳐 영국의 농민혁명, 타보르, 보헤미아의 무정부, 니콜라스하우젠, 토마스뮌저, 제세레파, 뮌스터, 라이텐에 이르는 긴 역사를 가지고 있다.

9) 손규태, “천년왕국운동들의 사회윤리적 해석,” 『신학사상』(109호, 1999, 봄), 95-108.

10) J. Stevenson(ed), *A New Eusebius* (Cambridge: University Press, 1987), 337.

(Eusebianism)는 로마제국 영향력을 통하여 기독교를 세계화하고 대중화에 일조한 면이 없는 것은 아니지만, 결국 기독교가 황제의 신격화를 용인하고 인간 권력의 절대화를 조장함으로써, 현세적 질서를 하나님의 나라와 등치하는 씻을 수 없는 오류를 범하였다. 하나님이 천국의 주재되듯이, 로마황제는 세상의 정부를 통치하며 하나님의 뜻을 실현시켜 나간다고 보았던 유세비우스는 결국 황제를 지상의 그리스도로 변형시킨 것이다. 이러한 유세비우스적인 해석은 역사에 대한 기독교의 패배로 간주되어질 수 있다. 즉, 콘스탄티누스 이후 기독교의 문제는 스탠리 하우어워즈(Stanley Hauerwas)의 말대로 “어떻게 순교자가 될 것인가”라는 질문으로 부터 “어떻게 이방인이 되어야 하는가?”의 질문으로 바뀌게 된 것이다.¹²⁾

셋째, 초기 기독교의 세계관에 영향을 준 영지주의 운동을 그 예로 들 수 있다. 영지주의란 그노시스(Gnosis, 영적지식)에 근거하여 삶과 실재에 대한 일정한 태도와 그노시스를 경험하여 깨달은 우주와 인간의 기원 및 본질에 관한 신화와 가르침에 관한 입장이라고 할 수 있다.¹³⁾ 현대에서 이 영지주의에 대한 해석은 학자별로 다양한데, 주로 영지주의의 종교적 개념과 상징이 성서에 어떤 영향을 주었는지에 관심을 두고 연구되고 있다.¹⁴⁾ 그러나 기독교와의 연관성에 대한 해석은 이 영지주의가 물질과 영혼으로 구별하는 이원론적 세계관을 주장한 플라톤의 영향 아래 형성

11) G. A. Willimson(ed), *Eusebius: The History of the Church* (Penguin Classics, 1986), 412.

12) Burke Lecture: Stanley Martin Hauerwas: "Dietrich Bonhoeffer on Truth & Politics" (University of California TV series, #8498, 13 April, 2004)

13) Steven Hoeller, *Gnosticism* (『이것이 영지주의다』, 이재길 역, 산티, 2006), 21-26.

14) 그 핵심적인 질문들은 창세기의 창조설화에 관한 영지주의적 해석, 요한복음의 영지주의에 대한 반대, 그리고 이단 유대교와 연관된 영지주의 연구 등을 예로 들 수 있다. PHEME PERKINS, *Gnosticism and New Testament* (『영지주의와 신약성서』, 유태엽 역, 감신대 성서학연구소, 2004), 9-12.

되었으며, 따라서 구원은 하늘나라의 영적인 지식을 통하여 이루어지며, 그 대리인은 예수 그리스도로 이해되었다. 따라서 초월적인 영적 세계의 지식을 전달하여주는 대리인은 물질로 구성된 몸을 입을 수 없기 때문에 기독교에서는 가현설과 같은 이단이 등장하게 된 것이다.¹⁵⁾

중요한 문제는 영지주의가 기독교 초기에 자신들을 다른 기독교 전통과 구분해야 한다는 인식에서 형성되었다는 점이다. 비록 영지주의가 그 이론상 이단으로 분류되지만, 일면 기독교의 세속화에 대한 저항으로 비쳐지기도 한다. 영지주의의 원형을 여성의 지혜에서 찾아 보려한 점, 영지주의의 그리스도가 해방자로 해석되고, 그리고 해방의 신비의식으로 성례전을 이해한 점 등 이러한 관점은 후에 종교개혁과 계몽주의, 그리고 낭만주의에까지 영향을 주었다고 해석이 된다.¹⁶⁾ 이러한 영지주의의 저항은 기독교 초기의 종말론적인 윤리의 이상을 회복하려하였던 수도원주의와 기독교 신비주의 운동과도 그 맥을 같이한다고 할 수 있다.

그리고 네 번째로, 이 글에서 중심적으로 다룬 ‘하나님 나라’를 ‘교회’로 해석한 예로서, 교회는 현세의 정치질서와의 긴장관계 속에서 하나님 나라의 뜻을 대변하는 것으로 이해한 어거스틴과 토마스 아퀴나스, 그리고 마틴 루터를 들 수 있다. 이들은 ‘교회를 제도화’하는 데에 큰 공헌을 하였지만, 사회의 질서를 위한 세속적 권력의 필요성과 그 질서를 유지하기 위한 권력의 사용을 허용함으로써 전쟁을 용인하는 결과를 초래하게 되었다. 이와 같은 기독교의 세속화는 어거스틴(St. Augustine) 이후로 국가와 정부의 역할에 상대적인 역사적 자율성을 허용하는 결과를 낳고 말았다. 어거스틴은 하나님의 도성과 땅의 도성이 궁극적으로는 나눌 것으로 보았지만, 평화를 명목으로 이 땅의 질서를 유지하기 위하여 국가의

15) 영지주의의 최초 본거지는 팔레스타인, 사마리아, 시리아, 그리고 이집트로 알려져 있으며, 이 글에서는 영지주의를 플라톤적인 색채를 가진 이원론으로 제한하여 설명한다. 참고) Steven Hoeller, *Gnosticism* (『이것이 영지주의다』, 이재길 역, 산티, 2006), 137-142.

16) Steven Hoeller, *Gnosticism*, 『이것이 영지주의다』, 60-222.

상대적인 권위를 허용하였다.¹⁷⁾ 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)는 자연법 사상을 통하여 하나님을 현 역사의 주권자로 회복하려고 시도하였지만, 기층 사회질서 내 국가의 상대적 주권을 하나님의 주권과 동일시하는 오류를 범하였고, 마틴 루터(Martin Luther) 또한 종교개혁에 필요한 종교적 권위(authority)에 세속적 정부가 제공하는 권력(power)의 필요성을 허용하고 말았다.

이와 같은 교회론은 초기의 하나님 나라 개념이 사회적이며 제도적인 조건들과 연관되어 다양한 종교 체계 중에 가장 영향력이 있는 '교회'로 발전되었다고 볼 수 있다. 그러나 교회의 제도화를 '하나님 나라 개념의 후퇴'로 볼 수 있다는 점에서 교회론은 현대 기독교의 한계를 극복하여야 할 변혁의 요구가 우리에게 있음을 제시하여 준다.¹⁸⁾

지금까지 간략하게 다룬 초기 기독교 윤리의 대표적인 변형은 각각 천년왕국, 지상의 로마왕국, 영지주의 운동, 그리고 교회 등으로 나타나게 됨을 살펴보았다. 물론 이와 같은 각각의 입장은 역사 속에서 다양하게 서로 영향을 주고받으면서 발전되었지만, '교회'가 그 중 제도권의 영역을 형성하여 현대에까지 이루고 있다.¹⁹⁾ 특히 이거스틴 이후, 스킨러 철학의 토마스 아퀴나스, 중세의 교황권에 반대한 마틴 루터와 칼빈의 종교개혁적인 분리주의, 18세기 이후 이성의 시대와 조우한 자유주의, 20세기 1, 2차 세계대전을 겪은 후 칼 바르트 중심의 신정통주의, 그리

17) St. Augustine, *The City of God* (『하나님의 도성』, 조호연 역, 크리스찬다이제스트, 1998), 제19권 12;13;14, 936-942.

18) 트뤼취는 초대교회의 두드러진 특징 중 '하나님 나라 개념'이 천당, 지옥, 연옥, 영생, 미래의 삶과 같은 내용의 '종말론'이었지만, 결국 이 목표도 천년왕국 개념으로 바뀌게 되었다고 보고 있다. 그러나 무엇보다도 초대교회에 이미 하나님 나라 개념이 교회라는 관념과 혼합되었고, 앞으로 올 나라에 관한 생각은 교회를 찬양하는 태도로 바뀌기 시작하였다고 지적하고 있다. Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, (『기독교사회윤리』, 현영학 역, 한국신학연구소, 2003), 142-143.

19) 제도권의 교회론은 크게 구교회(카톨릭, 동방정교회)와 개신교회로 나눌 수 있는데, 이 글에서는 '개신교회'의 교회론을 중심으로 전개한다.

고 현대의 포스트 모던 신학에 이르기까지 교회론은 나름대로 발전하여 왔다.

현대의 신학은 서구적 근대주의와 함께 발전하여온 서구 신학에 대한 반성으로 등장한 포스트모던의 신학이 그 나름대로 전통적인 신학적 메타담론들에 대하여 수정을 가하고 있다. 해방신학, 흑인신학, 민중신학, 아시아신학, 여성신학등은 외적으로는 남성, 백인중심주의, 제국주의, 식민지적 문화, 그리고 국가의 왜곡된 정치적 형태를, 그리고 내적으로는 성서와 교리, 그리고 교회의 구조 속에 역사적으로 방치된 억압된 ‘권력 구조’를 밝힘으로써 올바른 ‘하나님 나라’의 모습을 구현하려고 노력하였다.²⁰⁾ 특히 로마 카톨릭의 제2차 바티칸 공의회 이후 변모한 대 사회적 관심과 세계교회협의회(WCC)를 중심으로한 다양한 에큐메니컬 연합운동²¹⁾은 종교적 가치가 국가나 집단의 도덕성에 맹목적으로 야합하지 않도록 ‘간접적’(indirect)인 영향력을 행사하고 있다.²²⁾

20) 물론 정치문제에 있어서 보수적 입장을 취하는 근본주의가 무시되어서는 안 된다. 자유주의신학에 대하여 일어난 근본주의의 내용에는 정통주의 신학이 담고 있었던 신학적 내용과 그 맥을 같이 하는 점도 많지만, 문제는 근본주의의 관점이 반지성적이이고 반문화적이라는 데에 있다. 성경의 문자적 절대성을 고집하는 근본주의의 사관은 성서가 기록될 때의 역사적 정황을 맹목적으로 수용하여 순수한 신앙적 동기에도 불구하고 신학적으로는 여전히 문제를 남기고 있다.

21) 에큐메니칼 운동에는 세 흐름이 있다. 신앙과 직제(Faith and Order)운동, 삶과 봉사(Life and Work)운동, 그리고 세계 선교(World Mission)운동이 바로 그것이다. 1910년 ‘세계선교대회’(W.M.C.:World Missionary Conference)를 계기로 에큐메니칼 운동이 본격화된 이래로 결국 1937년 ‘신앙과 직제’ 위원회 대표들과 ‘삶과 봉사’위원회 대표들이 W.C.C.를 창출해 냈다. 그러나 제2차 세계 대전으로 인해 10년이 경과한 1948년에 암스테르담에서 제1차 세계교회협의회가 개최되었고, ‘세계선교대회’전통은 이 WCC와 긴밀한 관계를 가지고 활동하게 되었다. 오늘날에 이르기까지 에큐메니칼 운동은 이 세 흐름에 의해서 지배를 받는다. 이 세 운동 중 ‘신앙과 직제’는 그 이름을 그대로 유지하며, ‘삶과 봉사’는 1960년대에 ‘교회와 사회’로, 그리고 1990년도에는 ‘정의, 평화, 창조세계의 보전’(JPIC: Justice, Peace and Integrity of Creation)으로 바뀌었고, ‘세계 선교’는 1929년부터 IMC(국제선교대회)로, 그리고 1974년 방콕 이래로 CWME(세계선교 및 복음전도대회)로 개칭 되었다.

22) 유경동, 『한국기독교 사회윤리의 쟁점과 과제』(감리교신학대학교 출판부,

그러나 이와 같은 현대 신학의 다양한 담론에도 불구하고 교회론은 더욱 더 위기를 맞이하고 있다. 현대 교회론은 예수의 삶과 분리되고, 다양한 신학적 해석 또한 교회를 세상과의 관계 속에서 변혁적으로 다루지 못하고, 교회를 위한 교회론으로 축소 해석되어 왔다. 그리하여 탈정치화와 탈역사화로 이어지는 교회와 신학의 사사화(privatization)를 이루게 되었다는 비판을 면치 못하고 있다. 즉 교회와 구원의 문제를 정치와 정치적 행동의 지평에서 바라보지 못하고 개인 구원의 차원으로 축소하였고, 더욱이 현대 자본주의와 기독교의 결합은 교회의 맘몬주의를 부추기는 결과로 이어지게 되었다고 비판받고 있다.

특히 최근 국제사회에서 일어나고 있는 이라크와 미국 간의 에너지전쟁과 그와 같은 군사폭력에 속수무책인 현대 기독교의 모습은 평화의 ‘하나님 나라’의 이상을 실현하기는 너무 거리가 있어 보인다. 더군다나 과거 기층사회의 정치적 질서를 하나님께서 부여하신 상대적 권위로 인정하고 종교의 주체성을 찾으려 하였던 정교분리의 노력은 19세기 이후 자유시장의 경제적 논리를 강조하는 정경 분리로 이제 기독교의 역할은 정치뿐 만이 아니라 경제정의의 문제에 봉착하였다. 국제정치와 시장경제의 영역에서 정치적 개입이나 유착이 없이 경제의 자유활동을 요구하는 정경분리의 원칙은 과거 정치적 자유와 해방을 강조한 교회의 사회적 역할에 경제적 정의를 실현하여야 하는 이중적인 책임이 부과되었다.

2006), 95-96. 필자가 보기에는 교회의 대 사회적 영향력은 ‘간접적’이란 표현이 적절할 것 같은데, 그 이유는 ‘간접적’인 영향력이란 존 베넷(John Bennett)이 교회가 사회에 미칠 수 있는 영향력의 유형으로 삼았던 분석에서 잘 나타나 있다. 베넷은 교회가 국가에 영향을 줄 수 있는 ‘간접적 유형’을 증시하였는데, 그 내용은 (1) 기독교의 정신이나 사조, 도덕성, 공동체의 가치관을 통하여 사회에 간접적으로 미치는 장기적인 영향, (2) 교회의 순수한 도덕성을 유지할 때 나타나는 결과로서 자유에 대한 인간의 문호 개방이나 사회 정치적 화해와 같은 결과, (3) 그리고 국가나 사회의 중대한 문제점들에 대하여 교회가 성원들에게 교육함으로써 성원들이 공공의 결정에 영향을 줄 수 있는 경우이다. John Bennett, *Christians and the State*, “Direct and Indirect Action of the Church upon the State” (『교회와 국가』, 고법서 편저, 법화사, 1984), 11-39.

이와 같이 세상 속에서 교회의 사명이 중대한 현 시점에서 과연 평화의 문제는 어떻게 보아야 할 것인가? 결론부터 내리자면, 과거 기독교가 수호한 평화주의 전통은 그 심각한 위기에 처하여있다고 본다. 평화를 수호하기 위하여 방어전을 정당전쟁으로 보았던 어거스틴 이후, 무력에 대한 힘의 균형을 전제로 한 기독교 현실주의는 현대 미국의 에너지전쟁으로 그 이론적 한계를 여실히 드러내었다. 이제 살펴보겠지만, 어거스틴 이후 기독교가 취한 국가 권력에 대한 교회론은 나름대로 교회와 세속 정부와의 긴장관계를 통하여 ‘하나님 나라’를 추구하려는 종교적인 의도가 있었다. 또한 전쟁이 불가피 할 때도 ‘평화 수호’의 맥락에서 ‘평화주의’ 전통을 이어온 것이 사실이다. 그러나 그러한 ‘현실주의적 평화론’은 현대 국제 사회에서 더 이상 의미가 없어 보인다. 그 주된 이유는 에너지에 의존할 수밖에 없는 현대 국가가 자국의 경제를 유지하기 위하여 현실적으로 에너지 확보에 치중할 수밖에 없기 때문이다. 과거 제국주의 국가들이 식민지 전쟁을 통하여 필요한 물자를 약탈하던 시대와는 달리, 현대 국제 사회에서는 전쟁을 일으키려면, 국제기구에 전쟁에 대한 명분을 제공하여야만 한다. 그러나 우리가 경험하듯이, 그 ‘명분’이란 국제 사회의 의사소통을 통한 ‘정당성’이 아닌 ‘힘’의 논리로 전락하였다. 전쟁의 명분은 힘이 있는 국가가 원하면 언제든지 수행할 수 있는 의지(will)의 문제가 되어버린 것이다. 이와 같은 상황에서 종교 또한 자신이 속한 국가의 이념을 최고의 가치로 착각하여 국가가 에너지 전쟁을 수행할 경우, 국가권력에 면죄부를 주고 있는 것이 현실이다. 이와 같은 국가와 교회의 관계를 통하여 벌어지는 전쟁론의 과정이 오늘의 현실을 분명하게 보여줄 것이다.

3. 기독교와 전쟁²³⁾

기독교가 역사 속에서 취한 평화적인 입장은 샬롬(שלום), 또는 에이레네(εἰρήνη)로 표현 할 수 있다.²⁴⁾ 성서에서 ‘평화’, ‘평강’으로 번역되는 히브리어 ‘샬롬’은 ‘전쟁’이 없는 상태를 나타내는 ‘평화’보다는 더 광의적인 뜻을 가진다. ‘샬롬’의 기본 의미는 ‘전체(wholeness)’ 또는 ‘완전(completeness)’을 말하는 것이다. 전체로서의 평강은 전쟁이 그친 상태를 말하는 것 뿐 만 아니라, 불의와 거짓이 없고, 동시에 공의와 진리가 나타나는 것이기 때문이다. 따라서 평화의 사상은 구약 성서 전체에 걸쳐 하나님과의 관계성 회복이라는 맥락에서 이해될 수 있다. 샬롬은 매우 광범위한 의미를 가지며, 어떤 경우 다소 애매모호하게 사용되기도 한다. 기본적으로 샬롬은 ‘행복(well-being)’을 의미하며, ‘구원’을 암시하고, 민족의 번영을 강조하기도 한다.

신약은 히브리 성서의 헬라이어 번역본에 근거하여, 샬롬이 갖는 ‘행복’이라는 의미를 헬라이어에 도입하여, 보다 수동적인 ‘에이레네’라는 말로 대체했는데, 에이레네는 ‘평안한 상태에 있음’을 의미한다. 샬롬이나 에이레네 모두 전쟁과 상반된 평화라는 의미를 가진다. 샬롬과 에이레네는 단지 환상이나 비전 이상의 것이다. 즉 개인적으로, 그리고 공동체 안에

23) 기독교의 전쟁론에 대한 해석은 필자의 『한국기독교 사회윤리의 쟁점과 과제』에서 분석한 내용을 별도의 ‘재인용’ 각주 없이 인용한다. 참고) 유경동, 『한국기독교 사회윤리의 쟁점과 과제』, 107-118.

24) 다나 윌뱅크스(Dana Wilbanks)는 샬롬에 대하여 다섯 가지로 정의를 내렸는데, 이는 샬롬에 관한 연구와 그 노력의 결과라고 할 수 있다. 샬롬, 즉 평화에 대한 성서적 비전은 (1)종말론적이며, (2)그 의미에 있어서 필수적 요소인 정의를 포함하고, (3)모든 개인들과 그들의 공동체들을 돌볼 뿐 아니라, (4)신적인 은사요 동시에 인간의 과제로서 평화가 실현되는 것을 보며, 그리고 마지막으로 (5)평화를 경험하고 목격할 증인들과 그 평화를 수행하는 대리자들을 요구한다. '샬롬'과 '에이레네'에 대한 신학적 해석은 Abingdon Press에서 CD로 만든 기독교사전(Christian Dictionary)에 실린 로날드 스톤(Ronald Stone)의 해석을 인용하였다. The Abingdon Dictionary of Theology (Abingdon Press, 1996)

서 샬롬과 에이레네의 이상이 실현되는 것이다. 신약에서 샬롬과 에이레네가 쓰일 때에 그 의미는 다양하게 사용된다. 그 내용은 (1)평안한 기분으로서의 평화, (2)화해로서의 평화, (3)구원으로서의 평화, 그리고 (4)사람들 사이의 구원적인 관계로서의 평화와 같은 의미로 사용된다.²⁵⁾

이와 같은 평화 사상이 성서의 핵심이지만 국가와 기독교, 그리고 국가 폭력에 의하여 야기되는 전쟁에 대한 해석은 기독교 역사 속에서 일관된 사상의 궤를 긋기가 용이하지 않다. 예를 들어 구약과 신약성서에 나타나는 전쟁과 폭력의 문제는 해석이 서로 상반되는 내용이 많이 나타나기 때문에 이것을 어떻게 조화시키느냐의 문제가 주요 과제가 된다.

구약 성서에 보면 전쟁에 관한 많은 표현들이 나온다. 구약의 하나님은 ‘용사이신 하나님’으로, ‘만군의 여호와’이며, ‘전쟁에 능한 여호와’이다. 이러한 표현들은 신약에 나타난 우주적 사랑과 평화 지향적 하나님의 개념과 일치하지 않기 때문에 혼돈을 일으키게 된다. 고대 역사의 대부분이 전쟁이라는 역사 문학적 장르로 구성되었다고 할지라도 그렇게 많은 전쟁문학이 정경인 구약성서 속에 포함되어 있는 문제는 간과할 수 없다.

그러나 이러한 표현들은 인간과 하나님과의 관계를 표현하는 실존적인 의미를 나타내는 것이지, 전쟁이나 군사적 표현을 빌려 하나님을 고백하였다고 구약의 하나님이 전쟁을 정당화한다고 일반화할 수 없다. 오히려 성서는 하나님이 전쟁에 관여하실 때마다 그의 백성이 기대하는 것과 달리, 하나님의 심판과 구속의 목표가 더 명확하게 드러난다고 보아야 할 것이다. 따라서 구약에서 인간의 역사에 개입하신 하나님의 주권은 하나님의 왕국이라는 대리개념을 가지는 이스라엘이라는 나라의 역사에서

25) The Abingdon Dictionary of Theology, (Abingdon Press, 1996), "Peace," Ronald H. Stone. 다나 윌뱅크스(Dana Wilbanks)는 샬롬에 대하여 다섯 가지로 정의를 내렸는데, 샬롬, 즉 평화에 대한 성서적 비전은 (1)종말론적이며, (2)그 의미에 있어서 필수적 요소인 정의를 포함하고, (3)모든 개인들과 그들의 공동체들을 돌볼 뿐 아니라, (4)신적인 은사요 동시에 인간의 과제로서 평화가 실현되는 것을 보며, 그리고 마지막으로 (5)평화를 경험하고 목격한 증인들과 그 평화를 수행하는 대리자들을 요구한다.

분명하게 드러난다. 그렇게 많은 전쟁의 신이라는 이미지를 가진 하나님이지만, 하나님의 왕국으로 선택된 이스라엘의 운명 속에 하나님은 패전의 신으로 드러난다. 그러나 이스라엘의 패망이 하나님의 패전으로 나타나는 것이 아니라, 하나님을 잊고 인간이 주도한 이스라엘의 역사는 결국 실패하였다는 역사적 진리로 드러나는 것이다. 오히려 더욱 완전한 신적인 주도권이 새 언약의 성취인 도래할 왕국에서 약속되었던 것이다.

신약 시대에 이르러서 하나님은 직접적인 방식으로 인간의 역사에 참여하시는데, 그것은 하나님이 예수의 인격에서 사람이 되신 것이다. 즉, 새로운 언약의 실현에서 하나님의 나라를 성취하기 위한 것이었다. 중요한 점은 예수의 인격을 통하여 드러난 하나님 나라의 성취는 폭력에 대한 새로운 이해를 우리에게 제시한다. 그것은 폭력의 수용(receiptance)이다. 뿐만 아니라 예수께서 “크고 첫째 되는 계명은 마음과 목숨과 뜻을 다 하여 하나님을 사랑하는 것”이며, “이웃을 내 몸과 같이 사랑하는 것”이었다. 이는 모두 구약의 <토라>로부터 인용된 것이다. 예수는 유대교의 본질, 즉 구약성서에 바탕을 둔 사랑의 원리를 확인하고 있는 것이다. 전쟁을 수행하는 용사로서의 고대 이스라엘 왕국의 하나님은 이제 용사가 아니라, 십자가에 달리신 하나님이 되신다. 용사의 목적은 이 땅을 정복하는 것이 아니라 사람으로 이 땅을 정복하고, 예수는 검이 아니라 피를 흘리는 고난과 죽음으로써 진정한 정복이 무엇인지를 알려주고 있다. 예수의 죽음과 부활을 통하여 드러난 새로운 나라의 원리는 용사의 칼에 있지 아니하고, 오히려 무력을 받아들이는 겸손한 행위에 있다. 그렇기 때문에 기독교의 진리는 바로 용사이셨던 하나님이 십자가에 달리신 하나님이 되셨다는 사실을 기억하여야 한다.

이와 같이 초기 기독교가 제시한 평화의 이상이란, 그 자체에 종말적인 성격을 가지고서 아직 ‘미래에 다가오는 평화’에 속한 것이라고 할 수 있다. 이 평화의 이상은 역사 안에서 하나님의 구원 사역의 목표가 되며, 구원의 과정을 포함하게 된다. 이 평화의 이상은 지각될 수 있지만, 불완전

하게 이해된다. 왜냐하면 평화란 하나님의 신비와 초월성을 함축하고 있을 것이기 때문이다. 이것은 믿음의 눈으로 볼 수 있는 부분이어서 이 희망을 단지 현세적 경험을 이해하려는 사람들에게는 별로 현실감이 없어 보일 수 있다. 따라서 우리는 예수 그리스도에 의해 가르쳐지고 시작된 하나님의 왕국에 비추어서 구약성서 선지자들의 종말적 이상을 피해야 한다. 현재의 왕국은 하나님이 그 인간을 회복하시는 사역의 장이며, 미래의 왕국은 그 하나님의 구속 사역이 최종 완전(Consummation)에 이를 때 진정한 평화인 하나님의 평화가 다스릴 것이다.²⁶⁾

기독교의 평화사상에 영향을 준 희랍철학의 전쟁관은 플라톤과 아리스토텔레스의 사상에 근거하여 전쟁 또한 어디까지나 수단이지 궁극적인 목적이 될 수 없다고 보았다. 로마인들은 전쟁을 법률적으로 해석하였는데, 가령 나라 간에 계약을 위반하거나 그것으로 인하여 피해가 초래되었을 경우, 그 국가는 자신의 정당한 명분에 따라 법정과 같은 역할을 하게 되어 전쟁으로 유발된 피해를 보상받거나 잘못을 시정할 수 있다고 보았다. 따라서 전쟁이 정당하게 되려면, 전쟁을 유발하는 국가의 가해적 행위를 통한 계약 위반이 전제되어 있는 것이다.

플라톤의 영향을 받은 어거스틴의 전쟁관은 그의 고전적인 현실주의 입장을 통하여 잘 드러난다. 즉 인간은 죄인이기 때문에 이 죄로 말미암아 야기되는 인간 세계의 무질서를 바로 잡기 위하여 국가가 필요하다고 보는 것이 어거스틴의 주장이다. 따라서 국가는 최소한의 질서와 평화를 유지해야 할 임무가 있으며, 어떤 사회든 자기사랑의 정도가 지나칠 때 이를 시정시켜야 할 강제적 힘이 필요하다고 그는 보았다. 따라서 당시의 로마 제국은 지상의 국가로 하나님으로부터 부여 받은 땅의 도성을 통치하는 제도가 된다. 어거스틴의 입장에서는 이 세상의 어떤 것도 그 자체가 선하거나 악한 본질을 갖고 있는 것이 아니다. 즉 피조물 자체는 선하

26) Peter C. Craigie, 『기독교와 전쟁문제: 구약성서를 중심으로』(성광사 1996, 2판), 25.

지만, 그것을 사랑하는 방법이 선할 수도 악할 수도 있기 때문에, 인간의 제도로 세상을 구원할 수 있다거나 인간 본성에 흐르는 죄성과 타락이 치유될 수 있는 것은 아니다. 왜냐하면 타락한 인간은 이미 진정한 의미의 자유를 상실한 상태이므로, 그들에게 무한정 임의의 선택을 허용할 수 없다는 점에서 어떤 형태의 제재적 수단을 필요로 한다.²⁷⁾ 다시 말하면, 세상의 악은 그대로 방임할 수만은 없는 것으로 이를 통제할 수밖에 없다는 것이다.²⁸⁾

어거스틴의 국가관은 전쟁을 해석하는데 있어서도 그대로 반영이 된다. 초기 기독교는 평화주의에 근거하지만, 점차로 기독교의 인구가 증가하고 로마제국에 의하여 기독교가 공인이 되면서, 기독교는 자연히 정치와 사회의 변화와 같이 호흡을 맞추어 나가게 된다. 따라서 4세기와 5세기에 들면서 초기 기독교의 신학자들을 무력을 사용하는 것에 대한 입장들을 밝히게 되는데, 이것이 후에 정당 전쟁론의 이론적인 배경이 되는 것이다. 어거스틴의 입장은 전쟁이 불가피하다면, 그것은 자연의 질서에 따라야 하는 것이며, 전쟁을 수행할 때는 바른 지도자의 통제에 따라 그에게 부여된 권위와 결단이 도덕적으로 옳아야 된다고 주장한다.²⁹⁾ 어거

27) St. Augustine, 『하나님의 도성』, 조호연, 김종흡 역, (크리스찬 다이제스트, 1998), 제 14권, 17.

28) 어거스틴의 국가관은 강한 종말적 역사의식에 기초하고 있기 때문에, 역으로 현실을 받아들이는 역설적 측면을 보여주고 있다. 그는 그리스인들이나 헤겔과 같이 국가 존재를 이상화하거나 반문명주의자들이나 아나키스트들과 같이 국가 존재의 무용론을 펼 것이 아니었다. 오히려 제도의 최종목적은 종말의 지평에 설정함으로써 현실국가를 수용하는 융통성을 갖게 된 것이다.

29) Augustine of Hippo, *Against Faustus the Manichean XXII. 73-79*, in *Augustine: Political Writings* (Micahael W. Tkacz and Douglas Kries, trans, Ernest L. Fortin and Douglas Kries, eds. 1994), 221-222. 어거스틴은 전쟁의 목적과 전쟁을 수행할 때, 그 수단들이 항상 정당하여야 할 것에 대하여 강조한다. 왜냐하면 전쟁을 할 수밖에 없는 정확한 이유와 그 전쟁이 누구의 리더십에 의하여 수행되느냐에 따라서 그 결과들은 엄청나게 차이가 있기 때문이다. 어거스틴이 강조하는 것은 전쟁의 유일한 목적은 ‘평화를 수호하기’ 위해서이다. 평화는 전쟁을 일으키는 빌미를 주는 것이 되어서는 안되고, 평화를 유지하기

스틴은 국가를 수호하기 위해서는 전쟁은 허용될 수도 있다는 입장을 취하고 있으며, 전쟁을 수행하는 것은 평화를 유지하는 책임을 진 군주들에게는 자연스러운 무력 행사였던 것이다.

어거스틴은 전쟁의 궁극적 목적이 평화를 이루는 데에 있다고 보았지만, 그는 단순히 평화주의에 머무르지 않고, 평화를 두 영역으로 나누어 지상의 평화와 천상의 평화로 나누고, 지상의 평화는 항상 깨어질 수 있는 불안한 것으로 본 반면에, 천상의 평화는 영원하고 궁극적인 것으로 이해하였다. 따라서 영원한 평화와 비교하여 이 땅의 도성에서의 지상 평화는 임시적인 것이기에 이 땅의 무질서를 해결하기 위하여서는 전쟁이라는 수단도 불가피하게 되는 것이다.³⁰⁾

따라서 지상에서 이룩할 수 있는 의(義)는 절대적인 것이 아니라 상대적인 의(義)며, 상대적 질서일 수밖에 없다. 지상에서의 의는 선한 자들 뿐만이 아니라 불의한 자들까지 포함하여 상대적인 평화를 유지하게 된

위하여 전쟁이 수행되는 것이다. 어거스틴은 전쟁을 유발하는 불순한 동기들에 대하여 경고하는데, 예를 들어서 상해나 보복이라는 잔인성, 분노에 의하여 절제하지 못하는 인간의 심성, 격분에 의한 충동, 지배하고 싶은 욕망등과 같은 것들은 정당한 것이 될 수 없음을 강조하였다. 전쟁의 목적이 평화에 있기 때문에 어거스틴은 포로들의 처우에 대하여도 관심을 보였고, 그들이 평화에 대하여 더 이상 적이 될 수 없다고 여겨질 때, 자비를 베풀어야 된다고 주장하였다. 어거스틴은 특히 합법적인 지도자에 의하여 수행되어야 될 것이며, 전쟁이 사회의 모든 성원에게 이익이 되어야 하며, 전쟁에 임하는 군인들도 바른 지도자에 의하여 자신이 싸우는 전쟁을 통하여 자신의 국가에 반드시 이익을 줄 것을 확신하고 싸워야 된다고 강조하였다.

- 30) 어거스틴은 평화를 크게 둘로 나누고 있는데, 하나는 하나님 도성의 평화이며, 다른 하나는 이 세상의 평화이다. 하나님의 나라에서의 평화는 인간의 오성으로는 이해할 수 없는 범주에 속하며, 이것은 궁극적인 신의 평화에 해당한다. 이 신의 평화는 완전하여 깨어질 수 없고, 다만 인간은 그것을 부분적으로만 소유할 수 있다. 어거스틴은 인간이 영원히 지향하여야 할 평화를 이 천국의 평화로 보고 있는 것이다. 한편 이러한 신국의 평화에 대응하는 개념인 지상의 평화는 신국의 평화를 반영한 것이지만, 인간이 의지를 잘못 사용하여 부분적인 평화나 임시적인 평화의 속성만을 가지게 된다. J. Macguarrie, 『평화의 개념』(조만덕 역, 기독교서회, 1980), 27-29

다. 그렇기 때문에 지상에서의 평화는 임시적이다. 따라서 현세적인 질서는 불안정하기 때문에 신과의 참다운 관계를 통하여 회복될 수 있기 때문에 개별적이고 자율적인 성격을 띠게 된다. 어거스틴의 평화론은 하늘의 평화와 이 땅의 평화로 대립되는 것 같지만, 개인의 평화나 사회적인 평화가 진정한 평화의 상태를 유지하기 위하여서는 무엇보다도 하늘의 평화가 먼저 전제되어야 한다고 보았다. 물론 하늘의 평화는 먼저 개인의 신앙 속에서 이루어져야 하며, 이것이 바른 사회와 국가의 평화를 이룩하는 데에 중요하다.

토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)는 아리스토텔레스의 영향을 받아 인간은 사회적이며 정치적인 동물이기에 때문에, 인간이 공동체를 형성하고 그 안에서 생활하는 것은 인간의 자연스러운 본성이라고 보았다. 어거스틴이 지상의 국가에서 인간의 욕망의 죄를 다스리기 위해 국가와 법이 필요하다고 본 것에 반하여, 아퀴나스는 국가를 인간의 사회적 속성으로 인해 형성되는 자연스런 인간의 소산물 중의 하나로 본 것이다.³¹⁾ 아퀴나스는 인간이 본성적으로 사회적 동물이기 때문에 이성에 의하여 개인 보다는 공동체적인 노력으로 생존할 수 있는 환경을 만들어 나가는 것으로 이해하였다.³²⁾ 따라서 국가는 인간에게 자연적인 것이며, 인간이 사회적인 존재가 되는 것은 신의 섭리이며, 국가 역시 신의 뜻에 의해 존재하는 것이므로, 인간은 사회적인 존재이자 동시에 공동체적인 존재로서 국가의 제도를 필요로 하게 되는 것이다.³³⁾

아퀴나스는 그의 국가 정치철학의 이론에 있어서 두 가지 주요 원천을 사용한다. 하나는 아리스토텔레스의 ‘정치학’이며, 다른 하나는 그리스도교의 가르침에 근거한 ‘정부 개념’이다. 이 두 가지 내용의 결합은 교회

31) 지동식 외 편역, 『서양중세사상사론』(한신 역, 1981), 55.

32) Anton C. Pegis, *Introduction to St. Aquinas* (Modern Library College Editions, 1948), 611-613.

33) Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (New York: Image Books), 417-419.

와 국가가 어떻게 지상에서 평화를 추구할 수 있는지 그 가능성에 대하여 방법을 제시하여 준다. 이 두 영역은 어느 하나가 또 다른 하나의 영역을 침해하지 않도록 각 영역이 서로의 독특한 역할을 인정해 주어야 할 필요성이 있다. 교회의 주요 기능은 인간의 영적인 삶을 강화시켜 주어 미래의 삶에서 신과의 결합을 통하여 지복의 평화를 제시하여 준다. 반면 국가는 지상의 삶에서 공동체적인 인간관계를 다루는 교회가 지복의 평화를 이룩하도록 돕는 것이다.³⁴⁾

아퀴나스는 국가가 자연적인 제도로서 국가는 스스로에게 고유한 기능을 행사하면서 교회와 공존한다고 보았다. 국가의 기능은 국내 평화의 보호와 공동체의 방어, 시민의 도덕적 복지 추진과 물질적인 필요 공급에 있다. 국가는 물질적 및 지상적 사역에 관여하고, 교회는 국가의 기능을 능가하는 인간의 초자연적인, 초현세적인 목적을 위한 것으로 보고 있다. 따라서 국가와 교회는 하나님의 영원한 법 아래 있으며, 인간을 위하여 나란히 존재하는 제도들인 것이다. 공동이익의 옹호 아래에서 행동하는 국가는 사람의 현세적 요구들을 돌보며, 교회는 영원한 도구들을 돌본다. 따라서 정치적 조직체 곧 국가를 위해 행복을 만들고 보존하는 행위들은 정당하다.³⁵⁾

인간에게 최대한으로 이득이 되는 정부 형태에 관하여 아퀴나스는 가장 좋은 형태로는 군주제를 선호하고, 가장 나쁜 형태로는 전주제의 형태인 참주제를 들었다. 그러나 어떤 상황에서는 군주제도 참주제로 타락할 수 있으며, 그러한 경우에 국민들이 그들의 정부를 뒤엎고, 그 대신에 좀더 합당한 정부를 세우는 것이 적합하고 옳바르다고 아퀴나스는 인정하였다. 따라서 아퀴나스는 국가나 군주의 정치적 역할에 대해 절대적인 것으로 이해하지는 않았다. 비록 국가는 세속적인 일에 대하여 최상의 권위를 가지고 있었기에 권력에 저항할 수 있는 가능성은 거의 없지만, 만일

34) 위의 책, 420-421.

35) 지동식 외 편역, 『서양중세사상사론』, 389.

정치 권력자가 “악을 피하고 선을 행하라”는 자연법적 원리를 위배한 경우에는 이를 폭군으로 규정하고, 이에 대해 저항할 수 있는 가능성은 여전히 있다.³⁶⁾

아퀴나스는 <신학대전>을 통하여 전쟁에 필요한 세 가지 조건을 아래와 같이 제시하였다.³⁷⁾ 첫째, 전쟁은 평화를 수호하기 위하여 국가를 보호할 의무와도 같은 근거 있는 권위가 있어야 하며, 둘째, 정당한 이유, 공격을 받았을 때, 혹은 침입자가 배상하기를 원하지 않는 손해가 있을 때, 그리고 셋째, 전쟁을 하는 사람이 악을 피하고 선을 지향하는 것과 같은 올바른 지향성을 가질 때이다. 그는 위의 전쟁에 대한 정당성을 제시하면서도 전쟁을 하는 것은 명령자들에게 자신들도 피를 흘릴 각오가 되어 있어야 하기 때문에 불안을 야기하며, 전쟁을 한다는 것은 죄 없이 피를 흘리는 사람들도 정상적이지 아니라는 사실을 분명히 드러내 보여준다고 보았다. 아퀴나스는 전쟁을 수행할 경우라도 받은 신앙을 잃어버리고 거짓을 말해야 하는 전략들은 정당하지 못하지만, 적에게 목표물과 계획들을 감추기 위해 분산하고 기만하는 전략들은 정당하다고 보았다. 또한 축일(祝日)의 준수에 건강을 위해 요구되는 것을 방해하지 않기 때문에, 필요하다면 축일에 전쟁을 하는 것도 정당하다고 보았으며, 말로써가 아니고, 실제로 적의를 갖는 싸움은 하나의 사적인 전쟁이며 정당하지 못하지만, 적당한 절제로서 합법적인 방어를 위한 경우는 예외로 간주하였다.

거룩의 영역과 세속의 영역이 교차하던 아퀴나스의 시대적 상황 속에서 교회는 국가 권력과 전쟁의 정당성을 설명해야만 했다. 이러한 아퀴나스의 국가론과 전쟁론은 기독교의 초월성과 동시에 현세적 지침을 제시하는 효용성을 가진다는 측면에서 긍정적으로 평가될 수 있지만, 국가의

36) Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, 421.

37) Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, First Part, Question. 66 - ON THE ORDER OF CREATION TOWARDS DISTINCTION (FOUR ARTICLES), Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.FP.html>

현세적인 권력과 이익관계를 기독교 윤리가 과연 극복할 수 있는지에 대하여는 의문의 여지가 남는다. 교회와 국가를 구분함으로써 아퀴나스 이후 국가론은 국가 나름대로의 윤리관을 만들어 교회의 사랑의 윤리와는 거리가 먼 자국의 이익을 추구할 수 있는 존재로의 가능성을 인정해 주는 결과를 초래하게 되는 것이다. 기독교 초기의 교회와 어거스틴의 하나님 나라를 향한 종말론적 사랑의 공동체의 윤리적 특성이 완화되고, 하나님 나라의 지평이 지상적 교회에 대한 봉사와 헌신으로 대체된다는 점이 아퀴나스 윤리관의 장점이자 한계가 될 수 있다.

마틴 루터(Martin Luther)도 국가의 역할과 전쟁에 대한 교회의 입장을 밝혔다. 그에 따르면, 정부는 하나님께서 세우신 것이기에 저항 받지 말아야 한다고 보았다. 이러한 루터의 입장은 통치자들의 권력이 무제한적이고 그들의 명령에 무조건 복종해야한다는 것을 의미하지 않는다. 반대로 루터는 세속 권력에 대한 분명한 제한을 설정하였다. 즉, 통치자는 하나님을 향해서는 참된 신뢰와 진지한 기도가 있어야 하며, 시민을 향해서는 사랑과 그리스도인의 봉사가 있어야 하고, 보좌관과 관리들에 관해서 자유로운 판단과 이성을 지녀야 하고, 그리고 악행자들에 대해서는 절도 있는 엄정함과 확고함을 나타내야 한다고 보았다.

루터에 의하면, 세속 권력자들의 권력은 순전히 현세적인 것이다. 그것은 단지 이 땅에서의 인간의 삶과 재산에만 관여를 하며, 인간 영혼에 관해서는 어떠한 권한도 가지고 있지 않다. 따라서 세속 권력이 하나님의 말씀에 반대되는 어떤 것을 명령하거나 하나님의 명령에 불복종하는 것을 포함하는 어떤 것을 명령한다면 복종하지 말아야한다. 그러나 그것이 무력으로 저항해야하는 것을 의미하지 않는다. 오히려 루터는 아주 확고하게 그리스도인들의 반대는 복종을 보류하는 것으로서 세속 권력에 복종하지 않는 것이다. 오히려 억압하면 고통 받을 준비가 되어 있어야 하는 식으로 루터는 무저항의 교리를 가르쳤다.³⁸⁾

49) 카질 톰슨, 『마르틴 루터의 정치사상』(김주한 역, 민들레 책방, 2003),

루터에게 있어서 집권자들은 세상 질서에서 하나님의 대표자이다. 그들은 하나님께로부터 세상 칼을 위임받았으며, 그러한 그들에게 불복종하거나 특별히 저항하는 것은 곧 하나님께 불복종하는 것이다. 그러나 루터는 하나님 나라와 사탄의 나라는 영원한 전쟁 가운데 있으며, 영적인 왕국에서 사탄이 인간을 말씀으로부터 분리하고자 이단이 득세하는 것처럼, 세상 왕국에서도 사탄은 하나님이 임명한 통치자들에 대항하여 반란을 꾀하여 사람들을 자극시켜 하나님의 전부를 전복하려 시도한다고 보았다. 그러므로 국가에 대한 반란이 정당하게 보일 때조차 반란은 인간들을 배반하도록 하고, 자신들의 진정한 관심들에 거슬러 행동하도록 설득하는 사탄의 가면일 뿐이라고 루터는 본 것이다.

전쟁에 대한 루터의 사상은 당시의 ‘농민전쟁’에 대한 그의 입장을 통하여 살펴볼 수 있다. “네 겹에서 피가 식지 말게 하라”는 토마스 뮌처(Thomas Müntzer)의 구호는 1524년 농민전쟁을 이끌었고, 1525년 사회주의적 신정정치를 잠시 실현할 수 있었다.³⁹⁾ 이 때 혁명에 참여한 농민들의 동기는 다양했지만, 당시의 수렵법과 산림법, 그리고 십일조 등으로부터의 자유를 요구하였고, 교회와 기층 계급에 저항한 루터도 자신들의 혁명을 지지하는 것으로 이해하였다. 루터는 슈바벤 농민들의 ‘12개조 요구’(Twelve Articles)를 분석한 ‘평화를 위한 권면’을 통하여 제후들을 비판하였지만, ‘그리스도교도의 반역’이라는 개념은 거부했다.⁴⁰⁾ 루터는 1525년 ‘살인자들인 도적질하는 농민폭도들에 반대하여’ <Against the Murderous, Thieving Hordes of Peasants>라는 글을 통하여 폭동은 마귀의 계략이며, 귀족들로 하여금 미친개와 같은 폭도들을 물리칠 것을 촉구하였다.⁴¹⁾

143-146.

39) Schaff, Philip, *History of the Christian Church*, Vol VII, Ch IV.

40) Martin Luther, *An Admonition to Peace: A Reply to the Twelve Articles of the Peasants in Bswabia, 1525.*

41) Jaroslav J. Pelikan, Hilton C. Oswald, *Luther's Works*, 55 vols. (St. Louis and

루터가 농민전쟁을 반대한 이유는 세 가지이다. 첫째, 세속 정부에 합법적으로 저항할 수 있음에도 불구하고 폭력에 의지한 것은 결국 ‘가이사의 것은 가이사에게’라는 그리스도의 가르침을 따르지 못하는 것이다. 둘째, 반역, 도적질, 그리고 약탈로 이어지는 농민혁명은 하나님의 법과 세속 정부의 법을 다 어긴 것이며, 따라서 혁명에 가담한 자들은 산적들이나 살인자들에게 내려지는 영육간의 죽음이 마땅한 것이다. 셋째, 농민들이 복음의 갑주 대신, 잔혹한 죄악을 저지르면서 그리스도교 형제로 불리우는 것은 신성모독이다.⁴²⁾

이러한 루터의 사상은 종말론과 관련하여 그의 무정부에 대한 두려움과 밀접한 연관을 가지고 있다. 인간의 죄된 본성으로부터 보호하기 위해 세상 정부의 억제가 없다면, 인간들은 자연의 상태로 퇴보할 수 있다고 루터는 확신 했기에, 반란을 가능한 죄들 중 가장 나쁜 것으로 보았다. 왜냐하면 반란은 정부를 전복하고 위협하여 세상의 온갖 죄들(살인, 유혈사태, 강간, 약탈 등)에 대한 길을 열어 놓기 때문이다.

이러한 루터의 세속 권력에 대한 입장은 변화를 가지게 되는데, 루터는 하나님께 순종을 위로 두고, 권세에 굴복은 아래에 둔 것으로 보인다. 따라서 루터는 보통 때는 권세에 대한 복종을 주장하다가 자기가 하나님의 진리라고 믿는 일에 대해서는 하나님에 대한 순종을 강조한다. 1531년 루터는 종교개혁을 탄압하는 황제에 대해 조심스럽게 저항할 것을 권했다. 이것은 자기 방어로서의 저항을 인정한 것으로 정당성의 규명을 법률가들에게 맡겨 폭력에는 계속 부정적인 입장이며, 신학적 인정이 아닌 상황적, 법률적 인정으로 이해해야 할 것이다.⁴³⁾

지금까지 살펴보았지만, 어거스틴은 플라톤의 영향으로 지상의 국가는 천상국가의 순례의 여정으로 가는 임시적인 것으로 파악하였다. 심지어

Philadelphia: Concordia Pub. House and Fortress Press, 1986), 46: 50-51.

42) Luther, Martin. *Luther's Works*(Philadelphia: Fortress Press, 1971), 50:172-173.

54) 이양호, 『루터의 생애와 사상』(대한기독교서회, 2002), 214.

어 악과 전쟁까지도 그것을 통해 역사하시는 하나님이 또 다른 질서 속에 있음을 어거스틴은 보여주고 있다. 반면 아퀴나스는 국가를 사회성을 가진 인간의 공동선을 위한 역사로 보았기 때문에, 국가는 하나님이 주신 이성으로 인간의 행복과 평화를 추구할 수 있는 신의 권위가 부여된 현실적인 질서이다. 이 국가는 교회와 함께 인간의 자연적인 욕구와 초자연적인 요구를 둘 다 충족하며, 천상의 선한 의지로 공동체 성원을 인도하는 것이다.

어거스틴과 아퀴나스의 국가관은 국가가 하나님의 통치의 권한에 있으며, 이 지상의 국가는 천상의 하나님의 나라로 인도되는 곳이며, 따라서 통치자는 하나님으로부터 그 권한을 부여 받았다는 점에서는 강한 일치점을 보이고 있다. 그러나 국가와 통치자에 대한 다소 낙관적인 모습은 권력에 탐닉하는 인간과 그 집단의 본성에 대하여 간과하는 점들이 있음을 지적하지 않을 수 없다. 한편 루터에게 나타나는 세속적 권력에 대한 이해의 변화는 그의 사상이 발전한 결과로 보아야 하며, 통치자에 대한 무력 사용을 절대 금지한 초기의 입장에서 적극적인 자기 방어의 정당성을 인정하는 데로 나아가는 루터의 사상을 통하여 기독교 국가개념에 있어서 최초로 저항 의식이 대두되었다는 점에서 그 의의가 크며, 이는 후에 민주주의의 기본 의식으로 발전되었다고 볼 수 있다.

4. 정당전쟁과 현실주의

위에서 살펴 본 국가에 대한 기독교의 입장과 전쟁에 대한 해석은 국제 정치사에 있어서 마치 기독교가 전쟁을 정당화한다는 오해를 불러일으켰다.⁴⁴⁾ 기독교의 정당전쟁론은 전쟁을 옹호하는 이론이 아니라, ‘정당

44) 교회와 국가의 공생관계를 통하여 서구 카톨릭을 중심으로 보여준 교회의 보수화와 권력화는 다음 학자들의 연구에서 잘 분석되어 있다. Brian Smith, *The*

화되는 전쟁'(justified war)의 기준이 무엇인지 제시하는 이론이다.⁴⁵⁾ 정당전쟁론은 평화가 없이는 궁극적으로 정의가 이루어질 수 없다는 사상에 근거하여, 정의론에 입각하여 권력에 의하여 자행되는 전쟁을 억제하고, 궁극적인 평화를 건설하기 위한 전략이며 이론이라고 할 수 있다.⁴⁶⁾

그러나 현대 전쟁의 정당성에 기독교의 정당전쟁론이 자주 언급되는 것은 너무나 역설적이다. 이는 19세기 이후에 등장하는 대량살상의 무기와 잔혹한 전쟁의 발생에 대한 정의의 원리를 세우려는 시대적 요청과 무관하지 않지만, 현대에 들어서는 이 고전적 정당전쟁론이 자주 오용되고, 심지어 전쟁을 정당화하려는 데에 이용하고 있다.

정당 전쟁론은 일반적으로 '전쟁 개시의 정당성'(jus ad bellum, justice toward war)과 '전쟁 중 행위의 정당성'(jus in bello, justice in war), 그리고 '전쟁 후 정당성'(Jus post bellum, justice after a war)에 대한 해석으로 나뉜다.⁴⁷⁾ 먼저 '전쟁 개시의 정당성'은 (1) 전쟁이 일어

Church and Politics in Chile (Princeton University, 1982), Arthur McGovern, *Marxism: An American Christian Perspective* (New York: Maryknoll, 1980), Arthur McGovern, *Catholic Social Teachings* (Duke University Press, 1990). 참고) 김녕, 『한국정치와 교회-국가갈등』(소나무, 1996), 18-45. 313년 기독교로 개종한 콘스탄티누스가 밀라노 칙령을 반포함으로써 교회와 국가의 관계는 시작되었다. 그러나 엄밀히 말하여 교회와 국가는 공생적인 관계를 유지하여 국가는 권력의 정당화를 위하여 교회의 권위를 빌리고, 교회는 교회의 특권과 물질적 안정을 위하여 국가의 권력에 의지하였다. 이러한 공생관계는 중세에 정점을 이루었으며, 종교개혁, 계몽주의 그리고 산업혁명을 거치면서도 교회는 대부분 기존 질서를 옹호하는 데에 급급하였고, 특히 18세기와 19세기를 거치면서 교회는 유럽의 권위주의적 정부들과 동맹관계를 맺었다. 그리고 대부분의 3세계 국가들에 있어서도 교회는 부자와 권력자의 편에 서있었기 때문에, 사회주의 및 공산주의 운동의 공격대상이 되기까지 하였다.

45) 우리에게 알려진 정당전쟁론(Just War)은 1983년 카톨릭추기경들에 의한 “평화에 대한 도전: 하나님의 약속과 우리의 응답”을 통하여 소개되었으며, 1994년 카톨릭 교리서 2309조항에 나타난 “군사력에 의한 정당한 방어에 필요한 엄격한 조건”을 통하여 설명되었다. 참고) 신원하, 『전쟁과 정치: 정의와 평화를 향한 기독교윤리』(대한기독교서회, 2003), 138. 재인용) Paul Ramsey, *War and the Christian Conscience* (Duke University Press, 1961), 15.

46) 위의 책, 138.

나야 하는 적절한 이유, (2) 전쟁에 대한 상반된 의견을 비교할 수 있는 정의의 기준, (3) 적절한 권위자에 의하여 전쟁이 수행되어야 하는 원칙, (4) 전쟁수행의 올바른 의도, (5) 전쟁수행에 따른 성공 가능성, (6) 최후의 수단으로서의 전쟁, (7) 전쟁 전보다 더 나은 결과가 기대되는 조건하에서의 전쟁의 원칙 등으로 요약할 수 있다. ‘전쟁 중 행위의 정당성’은 각각 (1) 전쟁 중 군인과 민간인의 구별, (2) 전쟁 중 무력 사용의 적절성, (3) 무력사용의 최소화와 같은 원리를 필요로 한다. 그리고 마지막으로 ‘전쟁 후 정당성’은 전쟁 후 평화조약, 복구, 그리고 전쟁범 재판과 같은 내용을 그 골자로 하고 있는데, 그 주요 원리는 (1) 전쟁 종료의 정당한 원인, (2) 전쟁 종료의 올바른 의도, (3) 올바른 주체에 의한 전쟁 후 평화의 선포 (3) 전쟁 후 승전국이 정치인과 군사적 리더, 그리고 군인과 민간인

-
- 47) James Childress, “Just-War Theories: The Bases, Interrelations, Priorities, and Functions of Their Criteria”. *Theological Studies* 39, 1978: 427-45. 참고) 신원하, 139-140. 재인용) David Hollenbach, *Nuclear Ethics: Christian Moral Argument* (New York: Paulist Press, 1983), 39-43. 참고로 Arthur Holmes는 여덟 가지의 기준을 제시하고 있다. 첫째, 정당한 원인(*just cause*)이 있어야 하는데, 이는 공격당한 나라를 침략으로부터 보호하는 방어전의 성격을 가진다. 둘째, 정당한 의도(*just intent*)로서 복수와 상대방의 파멸이 아니라, 파괴된 평화를 회복하는 데에 전쟁의 목적이 있다. 셋째, 전쟁은 최후 수단(*the last resort*)으로서 평화를 회복할 수 없을 때 마지막 수단으로 행해져야 한다. 넷째, 전쟁은 합법적인 권위(*lawful authority*)를 지닌 정부에 의해 공적으로 선포되어야 하며, 결코 사적인 집단이 행해서는 안 된다. 다섯째, 전쟁을 수행할 때는 승리의 가능성(*feasibility of victory*)이 있어야 하며, 전쟁을 유발하는 고통과 악을 훨씬 능가하는 선이 도출될 수 있어야 한다. 여섯째, 전쟁 행위의 정당성은 제한된 목표(*limited objectives*)에만 공격이 허용되어야 함을 전제하는데, 이는 전쟁의 의도가 궁극적으로 평화를 회복하는 것이기 때문에, 결코 전쟁에 개입한 나라가 일어설 수 없을 정도로 사회의 간접자산을 마비시키고 파괴해서는 안 된다는 것이다. 일곱째, 민간인은 철저히 공격에서 배제되어야 한다(*noncombatants immunity*). 그리고 마지막으로 여덟째, 공격은 자국이 당한 피해를 능가하지 않는 범위 내에서 행해져야 한다(*proportionate means*). Arthur Holmes, “Just-War Theory”, *War: Four Christian Views*, ed. Robert Clouse (Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1981), 12-121. 한편 학자들에 따라 각각의 기준은 다른데, 최근 세 번째인 ‘전쟁 후 정당성’이 Gary Bass, Louis Iasiello and Brian Orend과 같은 학자들에 의하여 추가되었다.

을 올바르게 구별할 수 있는 선별적 원리, (4) 행복조건의 정당성을 인정하며, 전쟁 후 패전국이 세계 공동체에 지속적으로 참여할 수 있는 권리 인정 등으로 나눌 수 있다.

위와 같은 원리에 입각한 현대의 정당전쟁론은 전쟁에 대한 도덕적 기준을 제시함으로써 전쟁을 사전에 억제하려는 이론이라고 할 수 있다. 따라서 정당 전쟁론은 무력에 의지하려는 인간의 본성을 파악하면서, 무력 자체의 정당성을 허용하지 않음으로써, 평화에 기여할 수 있는 여지가 있다고 볼 수 있다. 이와 같은 입장은 인간의 이성과 공동체의 속성을 비판적으로 해석하여 현실 속에서 세계 공동체가 취하여야 할 궁극적인 대안이 무엇인지 제시하는 통찰력이 있다고 평가할 수 있다.

이와 같은 정당전쟁론은 어거스틴 이후, 전쟁에 관한 현실주의 이론과 긴밀한 관계를 가진다.⁴⁸⁾ 현실주의 전통은 무엇보다도 인간의 본성은 이기적이며 권력 지향적이라는 인간성에 대한 비판론으로부터 출발한다. 이러한 인간의 본성은 국가관계로까지 확장되어 국가간의 관계에 있어서 국가의 능력과 힘이 중요시하게 여겨지며, 모든 국가는 힘을 추구하는 것을 최대 목적으로 한다는 것이다. 이 전통은 흔히 현실주의(realism)라고 불리기도 하지만, 우리가 여기서 전통이라는 표현을 쓰는 것은 현실주의가 그 자체로서 검증될 수 있는 이론(theory)이나 가설(hypothesis)이 아니라는 사실을 강조하기 위해서이다. 현실주의 전통은 국제정치 현실을 포착하는 데에 가장 중요하다고 판단되는 가정들(assumptions)의 집

48) 전쟁과 현실주의적 관점에 대한 해석은 필자의 『한국사회와 기독교 정치윤리』의 ‘국제정치와 기독교’의 내용을 재인용 각주 없이 인용하였다. 유경동, 『한국사회와 기독교 정치윤리』(한국기독교연구소, 2005 개정판), 275-288. 참고로 전쟁에 대한 해석은 ‘정당 전쟁론’과 아울러 다른 이론들이 가능하다. 예를 들어서 전쟁이 사회의 공익을 가져다준다는 ‘군사주의’, 정당한 전쟁이 정당한 주체에 의하여 수행될 때 혁명이나 시민전쟁과 같은 경우 정당성이 문제가 될 수 있는데, ‘국민의 뜻’일 경우 가능하다는 관점(1949년 제네바 협약 3조, 4조), 전쟁을 절대주의적 입장에서 정당화하는 시각, 그리고 전쟁은 결코 정당화 될 수 없다는 ‘평화주의’적 관점으로 볼 수 있다. 참고) Wikipedia, the free encyclopedia, http://en.wikipedia.org/wiki/Just_war.

합체이다.⁴⁹⁾

앞에서 현실주의 전통이 일련의 이론적 가정들의 집합체라고 언급했는데, 이것은 현실주의 전통의 여러 가지 가정들을 국제 정치 현실에 각기 다르게 적용함으로써 여러 가지의 의견들이 도출되어 나올 수 있다는 사실을 내포하고 있다. 이와 같은 맥락에서 애슐리(Richard Ashley)는 현실주의 이론을 크게 두 가지 부류로 나누었다. 그것은 바로 고전적 현실주의와 신 현실주의이다.

고전적 현실주의적 입장을 견지한 이론가들은 홉스(Thomas Hobbs), 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr), 모겐소(Hans Joachim Morgenthau) 등이 있다. 모겐소는 인간본성에 내재해 있는 지을 수 없는 권력욕(animus dominandi)을 가장 중요한 가정의 하나로 삼는다.⁵⁰⁾ 홉스는 인간의 영원한 권력에 대한 욕구는 인류의 일반적 성향이라고 강조한다. 라인홀드 니버는 “기독교 현실주의와 정치문제”라는 글에서 정치에 대한 바른 해석을 하기 위해서는 사회적, 정치적 현실 안에서 작용하는 자신의 이익에 대한 힘의 요소들을 중요하게 다루는 정치적 현실주의 관점을 가져야 한다고 말한다.

니버가 발견한 것은 개인이 자칫 정치에 대하여 냉소적이거나 열광주의에 빠질 수 있으며, 급진주의를 표방하는 정치적 열정도 독재, 아니면 무정부 상태 둘 중의 하나로 보았다.⁵¹⁾ 니버의 사상을 통하여 본 기독교

49) 김영호, “신 현실주의(Neorealism)의 비판적 고찰”, 『국제정치논총』, 제37집 2호, 1997, 3. 이러한 현실주의 전통은 그 중요한 배경을 세력균형이론에 삼고 있다. 세력균형이론의 특징은 첫째, 객관성 내지는 과학성의 강조이며, 둘째, 자기보존의 강조, 셋째, 전쟁의 원인을 찾는데 있어서 인간의 본성과 무정부주의의 강조, 그리고 마지막으로 자기보존과 권력추구에 있어 합리성이 강조되는 측면이라고 할 수 있다. 유경동, 『한국사회와 기독교 정치윤리』(한국기독교 연구소, 2003), 양준희 『현실주의를 넘어서 티모스와 국제정치』(아시아 문화사, 1999), 240.

50) Hans J. Morgenthau, *Scientific Man Versus Power Politics* (Chicago : University of Chicago Press, 1974), 93-94.

51) Reinhold Niebuhr, *Reflections on the End of an Era* (New York: Charles

현실주의는 정치이론이라기보다는, 정치를 이해할 수 있는 기독교적 통찰력이라고 할 수 있다. 그것은 정치의 책략이 아닌 그 책략을 결정하는 인간의 동기에 대하여 냉철하게 질문하는 것이며, 질서를 강조하는 이면 속에 숨겨진 기독교를 향한 인간의 욕구를 고발하는 것이고, 비도덕적인 자신의 약점을 더 큰 비도덕적인 형태의 조직 속에 숨기려 하는 인간의 본성에 대하여 경계를 늦추지 아니하는 것이다.

예를 들어 모겐소는 국가가 자체 존립의 원칙을 고수한다는 점을 지적하고 있다. 즉 권력과 부를 통해 집단과 개인이 자신의 이익을 위하여 수단을 가리지 않고 자기 생존에 전념하게 되지만, 무분별한 권력의 추구는 국제적 환경에 의해 견제를 받게 되기 때문에, 결국 정치가 도덕적인 분별력을 충족시키려는 이성적 행동을 가능하게 한다는 것이다.⁵²⁾

그러나 이러한 고전적 현실주의 이론은 국제정치학의 흐름을 주도하면서도 내외적으로 비판을 받게 된다. 현실주의가 가지고 있는 가장 큰 문제점은 인간과 그 집단이 이성에 근거하여 정치적 합의를 이룰 수 있다는 해석에 있다. 즉 모호한 인간이해에 기반을 두고 있으면서도 마치 객관적인 진리를 제시하려는 일종의 과학처럼 국제정치이론을 전개하고 있다는 점이다. 고전적 현실주의는 이러한 상수(常數)적인 인간성의 가정에 기초한 나머지 국제정치에서 전쟁과 평화의 시기가 혼재하는 이유를 설명하지 못한다는 비판에 직면하였다.⁵³⁾

Scribner's Sons, 1934), 274.

52) 마틴 화이트, 『포스트모던의 국제정치학: 국제정치이론은 왜 존재하지 않는가?』(홍성민 편저, 인간사랑, 1991), 70. 재인용) 유경동, 244. 라인홀드 니버는 사회 내 권력구조에 있어서 인간이 권력을 독점하려 하고, 다른 이들을 억압하려는 경향들을 제어하기 위하여 힘의 균등(Balance of Power)이 항상 역동적으로 형성되어야 한다고 강조하였다. 이런 점에서 사회정의에서는 어느 정도의 물리적인 힘이 수반되어 인간과 인간이 구성하는 조직을 통제하는 강제적인 힘(force)이 필요하게 되는 당위성을 띄게 된다. Reinhold Niebuhr, *Nature and Destiny of Man* Vol. 2, 256-269.

53) 김영호, 4. 2차 대전 이후 1970년대까지 국제정치학계에서는 세 차례의 주요한 논쟁이 있었는데, 그 첫 번째가 2차 대전 직후 이상주의와 현실주의간의 논쟁이

신현실주의는 고전적 현실주의가 국제정치에서 ‘인간의 정치적 모호성’에 대한 분명한 기준을 제시하지 못하는 약점을 극복하려는 이론으로 등장하였다. 예를 들어 케네스 월츠(Kenneth Waltz)는 국제 정치를 인간의 이기적 본성으로 인한 권력투쟁으로 보기보다는 국가가 주체가 된 국제정치에서의 ‘무정부 상태’(anarchy)라는 맥락에서 이해하였다. 무정부 상태란 국가들이 상호 작용하여 만들어내는 국제정치현실로서 중앙정부가 존재하지 않는 상태이다. 그는 현실 정치에서의 국가는 자신의 생존을 위해 스스로 자구책을 추구한다는 세력균형이론과 동맹이론을 통해 국제정치 현실의 무정부성이 재생산되는 구조(structure)를 설명하고 있다. 이러한 무정부상태 하에서 국가는 자신의 생존을 어느 누구로부터도 보장받을 수 없기 때문에, 내적 부국강병책과 동맹과 같은 모든 수단과 방법을 동원하여 자신의 안전을 지키기 위해 필연적으로 자구책을 강구하지 않으면 안 된다고 월츠는 주장하였다. 이 과정에서 종교적 신념, 도덕적 가치, 그리고 정치 이념 등은 부차적으로 취급되고 국가생존전략이 우선시된다. 그런데 월츠는 이러한 동기가 국가 간의 끊임없는 전쟁으로 이어지지 않고, 오히려 무정부 상태에서는 국가가 전쟁을 원하지 않고 세력 균형으로 이어져서 국제사회가 안정이 될 것이라고 보았다.⁵⁴⁾

었다. 1차 대전 이후 국제정치학계를 지배했던 윌슨(Wilson)을 중심으로 한 이상주의는 “이익의 자연스러운 조화”(natural harmony of interest)라는 낙관적 인간론에 근거하여 법에 의한 지배와 국제기구에 대한 신뢰를 주장하였으나 국제연맹에 의한 집단안전보장제도는 2차 대전의 참화를 계기로 그 실효성에 의문이 제기되었으며, 이에 따라 1940년대 후반에는 홉스의 비관론에 근거하는 정치 현실주의가 모겐소를 중심으로 대두되었다. 김동배, “국제 정치학의 현실주의 패러다임”, 『고서계』, 97년 9월호, 358.

54) 신 현실주의의 이론은 현상학적 지식에 대한 구조주의적 반발과 유사하며, 국제정치에서 부분이나 부분들의 외적 조건보다는 부분들을 구성하고, 그들 사이의 관계를 형성하는 독립적 존재로서의 객관적 전체에 강조점을 두는 이론이다. 또한 외교 정책 행태나 자체의 다양성 보다는 전체 체계의 맥락 안에서 실천의 중요성을 결정하는 객관적 구조를 밝혀내어 행위자들 간의 큰 다양성이 있음을 인정하면서도 전체 체계 안에서 발견할 수 있는 다양한 형태의 가능성으로서의 구조적 중요성을 강조하는 것이다. 홍성민 편저, 『포스트모던의 국제

이러한 신현실주의의 특징은 정치에 사회적 인식을 심층적인 차원에서 분석하여 실천의 표현 양식들을 구조화할 수 있는 언어·경제·정치·사회적인 관계들을 구성하여, 데카르트의 자아이해를 중심으로 한, 사회적 주관주의나 프로이드식의 무의식보다는 칸트적인 구조의 명령에 더 큰 기반을 두고 있다.⁵⁵⁾ 또한 실천 자체보다는 사회 안에서 드러나는 실천의 중요성과 의의를 설명하는 논리적 구조를 밝혀내어, 실천은 구조의 소산으로서, 구조는 행태를 제약하기보다는 행태의 특정한 모습의 다양한 가능성을 창조하는 구성 법칙의 체계로서 이해한 것이다.⁵⁶⁾

그러나 신 현실주의는 이론 상 국가주의, 공리주의, 그리고 실증주의적인 요소에 근거하여 있기 때문에 정치이론으로서 비판을 받게 된다. 우선 신 현실주의는 국가를 중심으로 하는데, 여기에서 국가 당사자는 그 존재와 구조, 구성원, 정당성, 그리고 스스로 결정을 내릴 수 있는 능력을 갖춘 독립적인 실체로서, 하등의 문제가 없는 행위자로서 간주된다는 것이다.⁵⁷⁾ 즉, 국가가 본질적으로 문제점을 가지고 있고, 또 의문시 될 수 있으며, 국가가 추구하는 목표와 실제로 전개되는 대외 정책은 일차적으로 다수파나 지배 연합에 의하여 결정될 수 있다는 가능성이 있음에도 불구하고, 신 현실주의가 내세우는 국가는 마치 그렇지 않음에도 불구하고, 공공선의 목적을 지닌 단일 행위자로 간주 될 수 있다는 것이다.

그렇다면 신 현실주의 이론의 한계에 대한 대안은 무엇인가? 리처드 애슐리(Richard Ashley)는 고전적 현실주의의 정신으로 돌아가자고 주장한다. 왜냐하면 정치적인 실천에 대한 통찰력이 풍부하고 더 진실하다는 측면이 있기 때문이다. 다만 고전적 현실주의나 신 현실주의가 양자다 폐쇄된 사고의 체계이기 때문에, 세계 국제 정치에 대한 변증법적인

정치학: 국제정치이론은 왜 존재하지 않는가?』(인간사랑, 1991), 246.

55) 위의 책, 103-104

56) 위의 책, 104.

57) 위의 책, 108.

관계를 개발하여 국제 정치에서 더 바람직한 대안을 제시하려고 하는 것이다.⁵⁸⁾

지금까지 살펴본 정당전쟁론과 연관된 현실주의이론은 나름대로 인간의 역사에 대한 이성의 역할에 그 희망을 두고 있다. 또한 과도한 폭력과 대량학살을 동반하는 전쟁의 억제에 국가기구의 역할과 평화를 조성하는 국제 정치적 합리성의 촉구는 일면 희망을 제시하는 것 같지만, 국제 사회에서 끊임없이 자행되는 국가의 권력에 대한 전쟁을 해석하기에는 여전히 그 한계를 드러내고 있다. 현실주의의 기대와는 정반대로 현대의 국가 권력은 현대 사회의 산업구조가 의지하는 에너지를 지속적으로 확보하기 위하여 국가 간의 전쟁으로 치닫는 한계성을 드러내고 있다. 결국 국가 간의 이성적 소통보다는 물자의 소통을 우선시 하는 현대의 문명 구조는 ‘정당한 전쟁’이 아니라, 자국의 이익을 위하여 전쟁을 할 수 있는 뜻만 있으면 전쟁을 수행하는 ‘의지의 전쟁’으로 치닫고 있다.

5. 의지의 전쟁(a War of Will)과 에너지 전쟁

전쟁과 연관된 현대 문명의 위기는 ‘엔트로피(entrophy)’ 법칙을 통하여 잘 나타난다. 에너지는 사용 가능한 자유에너지와 사용이 불가능한 구

58) 위의 책, 91-146, 315-368. 애슐리는 고전적 현실주의가 실천에 대한 통찰력을 제공하여 줌에도 불구하고, 폐쇄된 사고의 체계로 간주하며, 고전적 현실주의와 신 현실주의 사이의 변증법적인 경쟁모델에 대하여 관심한다. 그 모델의 특징은 1) 세계적으로 우세한 공적 정치기구 및 세력 균형의 구조와 현대 국가 구성체에 기반을 둔 제도적 전통의 발생, 재구성, 그리고 가능한 변화 등을 고려한 대안적 개발, 2) 세력 균형 제도를 가능케 하는 사회적, 경제적, 그리고 환경적 조건들의 구성, 3) 세력 균형제도의 방향과 정치적 실천의 통합, 4) 세력 균형 모델의 학습 가능성에 대한 연구, 5) 세력 균형제도가 의존하고 있는 실질적 기반의 조건들이 위기 상황에 놓이게 될 경우에 대한 대안적 모델, 6) 이러한 모델이 현대 세계 패권을 묘사하지 않고, 세계 내 상호 관련성 속에서 우위적인 모델임을 파악하는 것으로 간주하고 있다.

속에너지로 나누어질 수 있는데, 엔트로피는 이용 가능한 에너지의 양에 대한 손실을 뜻한다. 그러나 문제는 우주의 전체 에너지양은 일정하고 전체 엔트로피는 계속 증가하고 있다는 사실이다. 이유는 지구상에 30억 년 가까운 축적된 태양에너지가 있음에도 불구하고, 재생이 불가능한 탄광과 유전 같은 에너지에 현대 문명이 지나치게 의존하고 있다는 점이다. 현대 인류는 더 이상 자연에너지에 의존하지 않고 세계를 마음대로 조직할 수 있다는 착각에 빠져들었다. 그래서 보다 환경친화적인 생활과 역사의 순환적 세계관에 어울리는 ‘저(低) 엔트로피’로 이행하지 않는 한, 문명의 위기는 피할 수 없게 된다.⁵⁹⁾

조셉 테인터(Joseph Tainter)는 에너지에 의지하여 사회의 ‘복잡성’을 늘리는 현대 문명은 결국 붕괴로 이루어 질 수밖에 없다는 비관적인 이론을 펼친다. 그가 말하는 복잡성이란 사회의 크기, 사회를 이루는 구성단위의 수와 뚜렷한 사회적 활동의 종류, 사회적 활동을 짜임새 있는 전체 조직으로 엮어나가는 기구의 다양성이다.⁶⁰⁾ 아울러 문명의 붕괴란 정치적 과정을 통하여 나타나는 것으로서 경제, 예술, 문학 같은 분야에도 붕괴의 파장은 미칠 수 있지만, 붕괴는 주로 정치사회적 영역에서 이루어지는 변화로 보았다.⁶¹⁾ 그의 정의에 의하면, 붕괴한 사회는 일정한 단계 이상으로 확립된 정치사회적 복잡성의 수준을 급격하고 현저하게 상실한 경우에 해당한다.⁶²⁾

59) Jeremy Rifkin, *Entropy*, 『엔트로피』(정음사, 1983), 45.

60) 위의 책, 55. 예를 들어서 수렵채취 사회는 뚜렷하게 구분되는 사회적 활동이 2~30개에 불과하지만, 현대 유럽의 인구 조사 통계에 등장하는 직업의 종류는 1, 2만개에 이른다고 한다. 산업사회에 있는 다종다양한 직업을 모두 합치면 100만개가 넘을 것으로 보는 연구자도 있다고 한다.

61) 위의 책, 21.

62) 조셉 테인터에 의하면, 문명붕괴의 명확한 조짐은 (1) 계층화 및 사회적 분화수준이 저하되는 경우, (2) 개인집단영통의 경제적직업적 전문화가 후퇴하는 경우, (3) 중앙의 통제력이 약화되는 경우, 즉 다양한 경제 집단과 정치집단에 미치는 엘리트의 장악력과 통합력이 줄어드는 경우, (4) 행동 준칙이나 규제가 약화되는 경우, (5) 웅장한 기념물이나 위대한 예술품처럼 문명을 정의하는 요소

테인터는 사회 정치적 진화를 통하여 사회를 구성하는 각종 하위 단위들이 긴밀하게 얽혀 성장해야 함에도 불구하고, 실제로는 사회를 유지하는 에너지 비용을 충당하는 데에 문제가 생기기 때문에, 결국은 붕괴로 이어지게 된다고 보고 있다. 사회는 복잡성을 증가시키므로써 농산물을 비롯한 각종 자원 생산, 서열화, 정보 처리, 교육, 전문적 훈련, 국방 분야의 투자를 늘리고, 이러한 투자의 비용-수익 곡선은 처음에는 가파른 상승세를 보이지만, 원래의 대처 방안이 한계에 다다르게 되면, 계속되는 경제적 압력으로 인하여 복잡성에 대한 투자를 늘리게 된다. 가장 저렴한 해결방안이 고갈되면, 경제구조는 좀 더 비용이 많이 드는 쪽으로 진행되는데, 위계 구조의 규모, 복잡성, 전문화가 모두 확대된다. 따라서 자원 생산의 초점은 입수와 처리가 더 어려운 쪽으로 옮겨져서 집약농경이 이루어지고, 정보처리와 훈련의 내용이 전문화되고, 군사조직도 필연적으로 확대된다는 것이다.⁶³⁾

과거 19세기 식민지제국주의 시대에는 대부분 정복을 통하여 새로운 에너지 자원을 마구 수탈하여 복잡성을 늘일 수 있었다. 그러나 현대에는 복잡성을 늘려서 해결을 모색하려는 문제는 농업생산의 저하, 인구 증가, 외적 위협, 내정 불안, 중요한 해외 수입 자원의 차단 가능성에 의하여 더욱 더 심각하게 된다.⁶⁴⁾ 테인터에 의하면, 결국 사회문화 체제가 성장하

임과 동시에 복잡성에 수반되어 나타나는 부문에 대한 투자가 줄어드는 경우, (6) 개인과 개인, 정치 집단과 경제 집단, 중심과 주변부 사이의 정보 교류가 줄어드는 경우, (7) 자원의 공유, 거래, 배분이 축소되는 경우, (8) 개인과 집단의 전체적 조화와 조직화가 떨어지는 경우, (9) 한 정치 체제 안으로 포섭된 영토가 줄어드는 경우 등이다. 한편 구체적인 붕괴에 영향을 미치는 요소로서 (1) 중요한 자원의 고갈, (2) 새로운 자원의 확보에 문제가 생길 때, (3) 극복하기 어려운 재난의 발생, (4) 상황에 대한 불충분한 대응, (5) 다른 복잡한 사회들의 존재위협, (6) 침략이 발생할 때, (7) 계급 갈등, 사회적 모순, 지배층의 과오나 부패, (8) 사회적 기능 마비, (9) 설명할 수 없는 신비적 요인들, (10) 우연적 사건들의 연속 (11) 경제적 요인들을 꼽고 있다. Joseph Tainter, 『문명의 붕괴』, 22. 87-89.

63) 위의 책, 213-214.

다 보면, 복잡성에 대한 투자를 계속 늘려야 하며, 결국은 한계 수익이 점점 줄어들게 되어 결국 붕괴의 위협에 처하게 된다는 것이다.⁶⁵⁾

테인터가 문명의 붕괴과정에서 밝히는 심각한 문제는 인간이 이루어 내는 조직의 복잡한 형태는 비교적 최근에 등장한 것으로서 복잡성과 계층화는 전체 인류사를 조망할 때 예외에 가까우며, 그것들이 일단 형성되었다 하더라도 끊임없이 자원이 투입되어야 유지될 수 있는 불안한 구조라는 것이다.⁶⁶⁾ 특히 현대의 상황에서 핵전쟁의 위협과 대기오염으로 인한 오존층의 파괴와 기후 변동, 중요한 산업자원의 고갈, 채무 불이행에

64) 위의 책, 214.

65) 필자 주. 한계수익(marginal revenue)은 한 단위의 추가산출로 발생한 총수입의 변화를 말하며, 생산율에서 한 단위의 증가 이전과 이후에 산출된 총수입의 차이를 결정하여 계산된다. 테인터는 문명의 붕괴를 피하기 위하여 기술의 혁신과 성장과 같은 방법이 회의적인 입장에서 있는데, 왜냐하면 산업사회에서 기술 혁신은 물질적 요구와 경제적 침체 같은 시장 요인에 의하여 일어나게 되지만, 기술 혁신은 한계 수익 체감의 법칙을 따르며, 경제 성장은 한계 생산성의 저하라는 문제에 경제적 취약성을 장기적으로 극복할 수 있는 잠재력을 떨어뜨리게 되기 때문이다. 이러한 상태를 극복할 수 있는 대안은 새로운 보조 에너지를 확보하는 것인데, 그러한 방향으로 나아가는데 문제는 한계를 느낄 때 국가가 영토 확장을 통하여 에너지 자원을 확보하려는 유혹을 가질 것이며, 이러한 유혹은 역사 가운데 단순한 농경사회나 거대한 제국에 이르기까지 피할 길이 없으며, 바로 이러한 이유로 슬한 제국들이 식민지의 축적된 자원을 종주국의 체제 유지를 위하여 사용되었던 것이다. 위의 책, 220-221.

66) 위의 책, 322. 테인터는 붕괴에 처한 국가는 다음과 같은 세 가지 대안 중에서 하나를 추구해야 한다고 권고하는데, (1) 주변국이나 강대국에게 흡수당하는 길, (2) 열강이나 국제 금융 기관의 경제적 지원을 받는 길, (3) 아무리 비용이 많이 들고 이익이 적게 돌아오더라도 자국민의 힘만으로 복잡성을 계속 늘려가는 길이라고 그는 주장한다. 특히 현대의 국가들은 숨 돌릴 틈 없는 경쟁 속에서 경쟁 세력이 개발한 조직적, 기술적, 군사적 요소를 모방하면서 새로운 무기 경쟁을 벌이게 되는데, 개발의 한계 수익은 계속 떨어지므로 항구적 우위를 늘릴 수는 없다. 그러나 가까운 근래에 붕괴하는 국가가 나타날 것이라고는 예측하지 않는데, 현대 국가들이 서로 얽혀있는 치열한 경쟁의 고리가 그렇게 호락호락한 몰락으로 몰고 가지는 못할 것으로 보았다. 피터뎀 소로킨은 서구 경제가 20세기 초반에 벌써 한계 수입의 감소로 돌아섰다고 보는 반면, 세노폰 졸로타스는 그 시점에 도달하는 것이 향후 2000년 이후가 될 것으로 전망하고 있다. 위의 책 351-359.

따른 국제 신용의 붕괴와 화석연료의 공급중단, 그리고 살인적 인플레이션 등으로 인한 경제의 총체적 파탄의 위협은 아수라장의 세계 사이에 가로막힌 복잡성이라는 얇은 구조를 언제든지 깨부술 수 있는 것이다. 그러나 열강들의 치열한 경쟁으로 비용이 갈수록 상승되는 악순환을 장기간 경험하면서 한계 수입은 점점 곤두박질치게 될 것이며, 붕괴는 전세계에 파장을 미치게 될 것이고, 세계 문명 전체가 와해될 수 있다고 테인터는 조심스럽게 예측하고 있다.⁶⁷⁾ 따라서 우리는 붕괴가 지연되고 있는 가운데 일종의 유예된 시간을 보내고 있다고 볼 수 있는 것이다.

조셉 테인터가 주장한 ‘문명의 붕괴’는 지난 이라크와 미국의 전쟁을 통하여 현실로 드러났다고 볼 수 있다. 우선 전 세계가 이 전쟁을 ‘에너지 전쟁’이라고 부른 것을 보면, 그 이유는 자명하여진다. 필자가 주목하는 것은 현대 사회와 국가가 필요로 하는 에너지에 문제가 생기면, 문명의 붕괴 이전에 국가 권력의 붕괴가 먼저 온다는 것이다. 국가권력이 복잡성을 유지하여야만 경제생활을 할 수 있는 국민들의 에너지 요구에 대처할 수 있는 방법은 권력을 포기하거나 필요한 에너지를 공급해주어야 한다. 그러나 권력에 대한 인간의 욕망은 권력을 포기하는 것이 아니라 권력을 사용하는 쪽으로 흐르게 된다. 즉 에너지를 요구하는 국민들의 불만을 무력으로 억제하거나 무력으로 타 국가의 자원을 확보하여 자국의 사회 복잡성을 유지하는 것이다. 문제는 이러한 현대 문명의 문제는 에너지를 확보하기 위한 미국과 같은 초강대국만이 아니라 지구의 제한된 에너지에 집중하는 모든 국가가 처한 공동적인 운명이라는 데에 있다.

이와 같은 조셉 테인터의 주장은 웨슬리 아리아라자(Wesley Ariarajah)와 같은 평화 학자에 의하여 그 논지가 분명하여진다.⁶⁸⁾ 그는 현대의 전

67) 위의 책, 359.

68) Wesley Ariarajah, “Theological Reflections on Peace in our Times”, International Ecumenical Consultation on Peace in East Asia, May 2-4, 2006. Seoul Korea. 아리아라자는 지난 2006년 5월 한국에서 열린 ‘동남아시아 평화를 위한 국제 에큐메니컬 협의회’(International Ecumenical Consultation

쟁을 포함하여 대부분의 전쟁은 권력과 부에 대한 탐욕이 그 원인이라고 지적하였다. 전쟁은 국가 간의 불균형을 초래하고, 그리고 더 가난한 국가에서 만연하는 질병과 기아, 영양부족과 그로 인한 사망은 그 원인이 직접적으로 더 부유한 국가들의 과도한 탐욕에 기인하는 것이다. 따라서 지구의 자원이 한계가 있고, 우리가 만약 그 자원을 절제하며 사용하지 않고, 이 한정된 자원을 더욱 공정하게 분배하도록 가르침을 받지 않는다면, 우리는 스스로 우리 생명을 파괴할 수도 있다고 그는 심각하게 경고하였다.

아리아라자는 에너지에 의지할 수 밖에 없는 현대 전쟁에 대하여 인식의 차원에서 세 가지의 심각한 문제점을 지적하고 있는데, 그것은 각각 1) 전쟁을 ‘합법화된’ 폭력의 형태로 보는 관점, 2) ‘정의로운 전쟁’이 존재한다는 잘못된 신념, 그리고 3) 전쟁과 평화주의를 이데올로기적인 양자택일의 것으로 간주하는 문제에 직면하고 있다는 것이다. 그는 정당전쟁론에서 열거한 그 어떤 기준에도 미국과 이라크전이 부합하지 않는다는 점을 강조하면서, ‘윤리적으로 정당한 전쟁’은 가능하지 않다고 주장하였다. 아울러 전쟁을 어떤 이유에서든지 반대하고, 그 때문에 평화주의를 고수하는 사람들과 그러한 평화주의적 입장을 비현실적이고, 심지어

on Peace in East Asia)에서 ‘우리 시대의 평화에 대한 신학적 성찰’(Theological Reflections on Peace in our Times)이란 주제로 강연을 한 바 있다. 그는 지난 2차 세계대전 기간 동안에 대략 6천2백만 명의 사람들이 목숨을 잃었는데, 그 중 대다수는 일반 시민이었다고 주장하였다. 광범위 공중 폭격, 질병, 기아, 그리고 집단 학살에 의해 목숨을 잃었지만, 핵무기를 사용한 결과로 또 다른 십만 내지 이십만의 사람들이 목숨을 잃었는데, 그들 또한 대부분 일반 시민들이었다. 제2차 세계대전은 ‘모든 전쟁을 끝내버리는 (최후의) 전쟁’으로서 이해되었다. 이를 통해 국가들이 무력충돌보다는 대화와 협상을 통해 서로의 차이를 해결한다는 결단으로 세계 연합(United Nations)이 태어나게 되었지만, 그러나 실제로는 세계 연합이 생겨난 1945년 이후에, 150 차례가 넘는 전쟁이 발생했고, 이 전쟁들로 제 1차, 2차 세계대전을 합친 것보다 더 많은 사람들이 죽임을 당했고, 불구가 되었으며, 난민이 되었다. 더욱이 전쟁에 동원되는 살인 기계의 파괴력이 증대되고, 무기 생산, 판매 체계가 100배로 증가하면서, 우리는 과거 어느 때보다 위험해진 시계에 살게 되었다고 아리아라자는 증언하고 있다.

낭만적이라고 간주하는 사람들 사이의 양극화는 전쟁을 이데올로기적 양자택일의 문제로 보는 심각한 오류에 빠지게 한다는 것이다.

아리아라자는 이와 같은 현대 전쟁의 문제를 극복하기 위하여 1) 국가 간의 갈등을 해결하려고 전쟁에 호소하는 것은 불법적일 뿐만 아니라, 부당하다는 것을 국제사회에 알리고, 2) 갈등을 방지할 수 있는 좀 더 효율적인 수단을 개발하여 잠재적으로 갈등이 일어날 수 있는 영역을 확인하는 노력과 갈등이 생겨나기 시작할 때부터 갈등을 처리하려는 노력, 그리고 불만을 일으키는 요소에 주목할 수 있는 기제(mechanism)와 그러한 불만 요소를 정당하게 해결할 수 있는 방법을 가지려는 노력을 추구하고, 3) 수많은 사람들이 전쟁과 폭력에 반대하고, 전쟁이 일어나는 것을 강력히 방지하는 인간 사회를 건설하기 위하여 많은 사람을 전쟁방지 운동에 참여케 하는 것을 강조하였다.

일본 평화학자 무토 이치요(Muto Ichiyo)는 동아시아에서 군사적 충돌을 방지하고 평화를 만드는 운동에 대하여 강조하고 있다.⁶⁹⁾ 그는 아시아에서 냉전이 종식되고 소련이 붕괴되면서 냉전에 기초한 세계 질서에 변화가 있게 되자, 미국은 처음에는 동아시아에 주둔하는 미군 규모를 축소할 것을 고려하였다고 주장하였다. 그러나 이러한 흐름은 미국이 냉전 이후 전략(post Cold-War strategy)안을 세운 1990년대 중반에 이르러서 급격히 바뀌게 되었다는 것이다. 일반적으로 리더십 전략(the leadership strategy)이라고 알려진, 미국의 냉전 이후 전략은 미국의 ‘전방위 지배’(full-spectrum dominance)라는 군사적 이념에 의하여 ‘형성(shape), 준비(prepare), 대응(respond)’이라는 군사지배 체제를 계속 유지하려는 쪽으로 방향을 튼 것이다. 이제 미국은 과거 냉전시대의 공산주의를 대체하여 ‘불안정성’(uncertainty)을 새로운 적으로 선언하였다. 유럽에서는

69) 그는 ‘우리의 힘으로 평화 만들기’(Bringing Peace within our Reach)라는 강연에서 한반도를 둘러싼 동남아시아의 평화에 대하여 제안하였다. Muto Ichiyo, “Bringing Peace within our Reach”, International Ecumenical Consultation on Peace in East Asia, May 2-4, 2006. Seoul Korea.

이러한 미국의 선언이 동쪽으로 NATO가 확장되는 것을 견제하기 위한 전략으로 나타난 반면에, 동아시아에서는 전방 배치된 미국의 군대를 더 이상 후퇴시키지 않는다는 것을 의미하는 것이다.⁷⁰⁾

무토 이치요는 현재 전 세계, 특히 동아시아의 군사적 상황은 주로 부시 행정부가 9/11 테러에 대한 조치로 감행한 ‘테러와의 전쟁’에 의해 형성되었다고 보고 있다. 즉, 클린턴 행정부에 의해 시작된 냉전 이후의 아메리카 제국 건설은 국제법이라는 공인된 기준을 파괴하는 부시-신보수주의(neocon)의 쿠데타의 형태로 변형되었다는 것이다. 이것은 미국의 전 세계에 대한 쿠데타와 같은 것이다. 그 쿠데타의 첫 번째 장(場)은 국제법에 반(反)하여 아프가니스탄을 침공한 것인데, 당시에는 압도적으로 다수의 국가들에 의해 지지를 받았는데, 그 이유는 북대서양 조약 기구(NATO)를 포함한 세계열강이 자국의 이익을 위한 내면적(ulterior) 동기에 의해 아프가니스탄 침공에 참여하였기 때문이다.

부시는 이어서 이라크를 공격하고 점령함으로써 두 번째 쿠데타를 감행했는데, 이를 통해 미국은 악의 축(axis)을 형성하는 '불량 국가'에 대하여 선제공격을 수행할 권리를 가진다는 새로운 기준을 만들었다.⁷¹⁾ 문제는 미국의 이라크 공격에 매우 적은 국가들만이 마지못해 전쟁을 지지했는데, 국제 사회의 반대에도 부시는 전쟁을 수행했고, ‘의지의 동맹’(an alliance of the willing)을 조직하였다. 즉 전쟁을 원하면 언제든지 수행할 수 있는 ‘의지의 전쟁’으로 만든 것이다.

무토 이치요는 이러한 미국의 목적은 그 어떤 패권적 라이벌의 등장을

70) 미국의 전략은 또한 어떤 활동 영역에서든지 미국의 패권을 위협하는 패권적 열강이 나타날 가능성을 저지하는 것이 목표로서 이러한 전략은 오직 미래의 패권 라이벌로서 가능성이 큰 중국을 염두에 두고 있다. 따라서 앞으로 중-미 관계는 한반도와 동아시아의 지역 정세를 결정하는 중요한 요소로 대두된 것이다.

71) 미국의 대통령 조지 W. 부시는 2002년 1월 29일 연설에서 ‘테러를 지원하는 정권(regimes that sponsor terror)’을 ‘악의 축(axis of evil)’이라고 설명하면서, 이라크, 이란, 북한을 지목하였다.

방지하고, 석유뿐만 아니라 다른 전략적 주요 자원을 통제하며, 미국 기업의 이익을 방해하는 체제나 정권을 제거하는 것이라고 보았다. 미국이 전쟁을 수행하면서 국제사회의 국가들을 충분히 설득하지 못하면서도, 부시는 ‘테러와의 전쟁’을 지금도 민주주의를 위한 ‘장기전’이라고 부르며, 그 목표는 ‘폭군정치(tyranny) 근절’, ‘효율적인 민주주의 고양’, 그리고 “자유 증진”이라고 강조하고 있다. 2005 3월, 국가 안보 전략, 2006년 QDR(국방검토 보고서, Quadrennial Defense Review)와 그 이후 부시의 연설뿐만 아니라, 새로운 국가 안보 전략 문서는 미국의 이러한 입장을 단호하게 보여주고 있다. 평화를 위협하고 그 작용으로 전쟁의 위협이 뒤따르는 세계적, 지역적 역동성을 복잡하게 만드는 다양한 위협 요소들이 있지만, 자신의 지배권을 영속시키기 위해 자칭 세계 질서의 보호자(custodian)로서 행동하는 미국의 세계 통치 방식이 오늘날 세계 인구의 가장 중요한 위협 요소임을 이치요는 경고하였다.⁷²⁾

72) 미국의 이러한 정치, 경제적 통치에 내재되어 있는 심각한 모순들은 단지 권력이나 힘에 의해 억제될 수 없다고 그는 보았다. 이치요는 다음과 같은 다섯 가지의 대안을 제시하였다. 그 핵심적인 내용은 1) 부시 대통령과 그 정권이 선언한 ‘장기전’으로부터 우리 자신을 해방시켜야 하는 것으로서 ‘민주주의를 확대시키기’ 위해 미국이 가지는 불량 국가에 대하여 선제공격할 수 있는 권리’는 인정할 수 없는 것이다. 그리고 이라크와 아프가니스탄에 파견한 군대를 철수시키며, 미국의 새로운 선제공격 전쟁 계획에 있어서, 특히 이라크 공격 때와 완전히 똑같은 논리가 보이는 이란에 대해 준비하고 있는 선제공격 전쟁 계획에 대하여 미국에 동조하는 것을 거절해야만 한다.¹⁾ 2) 세계 정치 수준에서 정치-경제적 열강들의 단극(單極)적(unipolar) 힘의 집중을 폐지하는 힘으로서 작용하는 한, 국가 간 동맹이나 블록을 조건적으로 지지할 수 있다.¹⁾ 3) 이러한 맥락에서, 세계정치의 하부 지역으로서 동아시아는 신중하고 주의 깊게 미국 통제의 세계 군사적, 그리고 경제적 통치로부터 분리되어 자주적 공동 안보 협정과 상호 일치된 원리에 기초한 협력적 관계로 나아가야 한다. 4) 동아시아 경제 공동체가 단지 경제적 이익만을 위해서가 아니라 과거 역사에 대한 적절한 평가에 근거하여, 국가 간 평화 협정을 준수하며, ‘시장과 경제 성장 제일주의’에 대한 반동으로서 ‘시민사회의 논리와 연대 경제’를 완성해야 한다. 이와 같은 이치요의 주장은 아시아의 평화에 있어서 상당히 설득적이라고 생각하며, 특히 시민사회의 연대는 가장 시급한 과제일 것이다. Muto Ichiyo, “Bringing Peace within our Reach”, International Ecumenical Consultation on Peace in East

지금까지 필자는 현대 국제사회에서 일어나는 전쟁의 원인을 에너지 전쟁의 맥락에서 조셉 테인터의 이론을 소개하고, 이어서 아리아라자, 무토 이치요를 통하여 아시아 평화의 조건에 대하여 살펴보았다. 특히 에너지 전쟁을 수반하는 현대전의 양상은 과거 정당 전쟁론의 요건을 하나도 충족하지 못하고 있으며, 더 심각한 것은 9.11 테러사건 이후 미국은 장기전에 돌입하여 선제공격형의 전쟁(pre-emptive war)을 시작하였고, 최근에는 이라크 전쟁을 통하여 ‘의지의 전쟁’을 수행하고 있다는 사실을 이론적으로 구성하여 보았다. 이와 같은 맥락에서 조셉 테인터가 주장한 현대 에너지 문명의 붕괴, 아리아라자의 국제사회의 노력과 전쟁 예방책, 그리고 무토 이치요의 시민연대는 아시아와 세계의 평화를 위하여 필요한 절실한 대안으로 부각하였다고 본다. 이제 아시아를 비롯한 세계 평화의 정착을 위한 현대 기독교 윤리학의 과제와 그 실천방안에 대하여 살펴보자.

6. 현대신학과 기독교윤리학의 과제

이 논문을 통하여 필자는 초기 기독교 공동체에서 드러난 ‘하나님 나라’의 의미를 살펴보고, 기독교 역사 속에서 교회가 국가의 문제에 대하여 어떤 방식으로 응답하였는지를 비판적인 차원에서 고찰하였다. 특히 구약과 신약성서의 평화개념, 어거스틴, 아퀴나스, 루터, 칼빈에 이르는 국가와 전쟁 개념을 통하여 기독교가 전통적으로 평화 문제에 천착한 노력을 주시하면서, 동시에 국가와 정부의 상대적 주권을 허용하게 된 신학적 원리들을 살펴보았다. 필자는 또한 과거 기독교의 평화론이 정당 전쟁론에 기인하고 있다는 맥락에서 현대 정치철학의 현실주의론 이론을 살

펴보았으며, 비록 국제사회의 합리적 소통을 강조하는 이러한 이론들이 중요하지만, ‘전쟁의 의지’를 가진 현대 미국을 중심으로 한 세계화의 폭거에 거의 무의미하다는 것을 밝혔다.

필자는 이러한 현대 ‘국제정치의 무기력’에 대한 대안으로서 조셉테인 터와 아리아라자, 그리고 무토 이치요를 통하여 아시아의 시민적 연대와 예방 전쟁 정치의 가능성을 살펴보았다. 아시아 평화학자들의 이러한 노력도 정치와 경제적 종속의 상황에서 그 실효가능성은 의문시되는 것이 사실이다. 그러나 평화를 중시하는 기독교윤리학의 실천적 차원에서 응답하여야 할 현실적 과제이기 때문에 ‘상황에 맞는 응답과 행동’의 신학이 필요하다고 본다. 따라서 필자는 기독교윤리학의 근본적인 과제를 다음과 같이 제시한다.

첫째, 현대기독교 윤리학은 근본적으로 신학에 대한 원리를 실천적인 맥락에서 전개하여야 하며, 상황적절성에 근거한 구체적 대안을 위하여 이론을 개발하고 현장에 참여하여야 한다. 이 말은 신학이 전적으로 인간학적인 관점에서 정초가 세워져야 한다는 주장이다. 현대의 기독교 윤리학은 크게 전통적인 의무론적인 윤리, 개인의 가치와 다수의 행복을 염두에 두는 휴머니즘의 공리주의적인 관점, 그리고 이 양자를 극복하기 위한 ‘덕의 윤리’로 발전하여 나가고 있다고 본다. 그러나 의무론적인 관점은 개인이 처한 상황적인 가치의 문제에 소홀할 수 있으며, 반면 공리주의적 관점은 인간의 요청이 신적인 원리보다 앞설 수 있다는 한계, 그리고 덕의 윤리는 전쟁이나 폭력과 같은 문제들을 과연 개인의 덕으로 극복할 수 있느냐 하는 점이 한계로 지적되고 있다.

예를 들어 칸트의 선의지나 선의무, 그리고 바르트의 신적원리를 강조하는 수직적 차원의 교의학은 인간이 행하여야 할 분명한 방향을 설정하여 주는 것 같지만, 윤리적 논증이 진행되는 과정에서 바로 그 과정자체가 생략될 수 있다는 문제를 지닌다. 교의학이 하나님과 그의 행위를 다루고 인간 삶의 성화를 다루지만, 실제로 인간이 처한 상황 적합성의 문

제는 크게 고려되지 않는다. 문제는 “인간이 처한 각각의 상황 속에서 적합성을 가지는가?”에 대한 질문이 중요한데, 이 점이 바로 현대 기독교윤리학의 주요 과제가 되어야 한다. 따라서 기독교적인 윤리의 보편타당성을 획득하려면, 신론을 전개하되 인간학을 이해하는 과정을 통하여 윤리학의 문제를 해명해야한다.⁷³⁾

이 글 앞의 논쟁에서 살펴보았듯이, 어거스틴 이후 전쟁과 국가의 폭력 문제에 대한 기독교의 변증에서 나타난 문제점은 전쟁과 같은 현실 세계의 문제를 이분법적으로 해석한 것에 기인한다고 본다. 예를 들어서 이 땅의 문제에 대한 궁극적 대안을 피안과 초월의 궁극적 하나님 나라의 지평에서 해결하려고 할 때, 인간은 현실의 문제에 대하여 수동적이 되거나 정적주의의 문제를 야기하게 되었다. 다른 한편, 이 땅의 문제를 세계-내 하나님의 주권으로 해결하려고 할 때, 인간은 현실 세계의 세속적 권력과 폭력을 하나님의 권위로 오해하는 문제가 야기된다.⁷⁴⁾ 따라서 이와 같은

73) 필자의 견해로 판넨베르크가 강조한 이러한 입장은 전적으로 옳다고 본다. 왜냐하면 윤리의 논증은 신학적 판단이 개입되기 이전의 먼저 인간학에서 찾아야 하기 때문이다. 즉, 윤리가 인간의 공동선을 지향하는 것이기 때문에 이 공동선이라는 것은 인간학의 차원에서 전적으로 보편적이 될 수 있는 것이며, 이 때 하나님에 대한 사상이 윤리학에 대해 가지는 의미가 정당화될 수 있기 때문이다. **Wolfhard Pannerberg, *Grundlagen der Ethik*, 『기독교윤리의 기초』(오성현 역, 한들출판사, 2007), 221.**

74) 예를 들어 라인홀드 니버는 기독교윤리학의 범주를 일원론과 이원론 사이의 역설과 긴장관계에서 설정하여야 한다고 주장하였다. 자연법과 같은 일원론은 논리적 힘은 있으나 이 땅에 벌어지고 있는 신의 문제와 인간의 문제를 획일화시킬 가능성이 많기 때문에, 윤리적 낙관론으로 빠질 가능성이 많다. 한편, 이원론은 신의 초월과 인간의 한계를 제시하기 때문에 인간에게 윤리가 불가능해진다. **Reinhold Niebuhr, *Christian Ethics*, 『기독교윤리학』(노진준 역, 은성, 1991), 21.** 한편 판넨베르크와 같은 학자는 하나님 통치의 미래성 위에 윤리를 정초함으로써 ‘윤리의 희망’에 대하여 말하고 있다. 그 정초는 다음과 같은 네 가지의 원리에 의하여 가능하다. (1) 인간적 행위를 통해서 즉 하나님의 최고선은 유한한 삶에서는 발견되지 않는다. 이것은 기독교 윤리의 방향이다. (2) 최고선은 슐라이에르마허가 말한 것처럼, ‘하나님과의 공동체성’을 통해서만 구현될 수 있다. 최고선은 개인주의적 윤리로 구현될 수 있는 것이 아니다. (3) 최고의 선은 인간으로 하여금 이 세상에서 선을 행하도록 용기를 북돋아주어야 한

극단의 문제를 해결하는 방법은 신학적으로 다양한 가치 양 극단 사이에서 기독교 윤리학 범주를 물어야 하는 것이다. 즉, 기독교윤리의 보편성은 하나님나라의 비전을 그리면서, 인간학으로 시작하는 윤리적 규범에 관한 것에 천착하여야 하는 것이다. 이와 같은 규범의 문제는 정의(definition)의 문제가 아니라 과정(process)의 문제인 것이다. 따라서 인간이 처한 입장을 인간학의 관점에서 먼저 전개하는 관점은 현대 전쟁과 평화의 문제에 대한 구체적 윤리의 방향과 추구하여야 할 공동체성의 과제를 충분히 반영하고 있다고 생각되며, 전통적인 신학과 기독교 윤리학의 한계를 극복할 수 있는 대안이 될 수 있다고 본다.

둘째, 아시아의 평화와 세계 평화의 문제에 대한 대안으로 아시아의 시민연대에 공헌할 수 있는 기독교 공공신학의 역할이 필요하다.⁷⁵⁾ 현대 사회에서 세계화의 문제는 소리 없는 전쟁을 확장시키고 있다. 현대의 국제 질서는 세계화의 기치 아래 모순적이며 불확실한 양상으로 나타나고 있으며, 한국을 둘러싼 국제환경의 변화와 무한 경쟁의 초래는 한국과 주변

다. 그리고 마지막으로 (4) 최고선은 이 땅이 지복의 장소가 될 수 있다는 가능성을 열어줄 뿐만 아니라, 참된 정의와 그 정의에 기초한 평화의 상태를 통해서 인간의 공동체가 완성되는 장소로서 윤리가 설정되어야 한다. 참된 정의에 기초한 평화의 상태가 인간 공동체에서 구현되어야 한다. Wolfhard Pannenberg, *Grundlagen der Ethik*, 『기독교윤리의 기초』(오성현 역, 한들출판사, 2007), 96-98.

75) 최근 공공신학에 대한 한국기독교윤리학회 학술회의가 있었다. 그 자리에서 신학의 ‘공공성’에 대한 다양한 이론이 소개되었지만, 한계는 한국 기독교 내 공공신학을 정초할 ‘자리’의 문제는 거의 언급되지 못하였다는 점이다. 다만 서구신학에서 빌려온 공공신학을 통시적(역사) 관점과 공시적(공간적)관점의 맥락에서 이해하여야 한다는 거대 담론은 의미가 있었다고 본다. 필자의 관심을 끈 것은 한신대 고덕신 박사의 해석인데, 그는 교리의 공공시대는 끝났다고 전제하면서 기독교 사회적 책임의 공공성은 유효하다고 강조하였다. 즉 지식연대의 필요성, 공론장에서의 의사소통의 활성화, 공론장에서의 기독교의 정당성, 그리고 이 기독교의 공공성이 시민의식에 접목하여 저항의식을 이끌어내야 한다고 강조한 점이 매우 적절할 현대 윤리학의 과제라고 생각한다. 고덕신, “유럽의 공공신학,” 한국기독교윤리학회편자자료집 (한국교회의 윤리적 성숙과 공공신학), 2008년 5월 7일.

국가간의 관계, 나아가 지역체제의 불안정성을 증대시키고 있다.⁷⁶⁾

한국을 둘러싼 동북아의 국제정치적 상황은 세계화라는 거대한 흐름과 무관하지 않다. 세계화는 기존의 국제적 규범을 신자유주의에 기초한 새로운 형태와 보편적인 전(全)지구적 규범으로 대체하여 과도기적 양상을 띠고 있다. 국제간의 관계는 지속력이 약해지고, 국익에 따라 예측 불가능한 행태를 보이고 있다. 따라서 세계는 냉전의 양극체제에서 미국을 핵으로 중국, 러시아, 일본 등을 중심으로 하는 일초다극 체제로 변모하고 있다.⁷⁷⁾ 따라서 아시아태평양 지역은 미국과 러시아의 후퇴에 따른 중국과 일본의 군비증강과 냉전시대에는 잠재되어 있던 영토분쟁이 현재화되어 전환기적인 불안이 고조되고 있다.

전망하건대 동아시아에서 중국과 일본의 경쟁과 협조는 숙명적이라고 할 수 있다. 두 국가가 모두 아시아에서 지배적 위치를 포기하지 않기 때문에 경쟁은 숙명적이고, 상호필요성 때문에 협조도 숙명적이라고 할 수 있다. 따라서 만일 중국과 일본이 함께 공동체 구축에 나서면, 동아시아는 EU에 준하는 아시아의 공동체 변영에 기여할 수 있겠지만, 반대로 경쟁과 갈등이 격화되면, 미국이 주도하는 세력균형의 전략에 빠질 것이다.⁷⁸⁾ 따라서 한반도에서는 일·중·러 뿐만이 아니라, ASEAN, ARF(Asian Regional Forum), APEC (Asian Pacific Economic Conference) 등의 지역 내 다자간 협력체제가 더욱 더 필요한 시대에 살고 있다.

현재 미국은 핵무기 프로그램이 의심되는 이란과 북한에 대한 경제 제재와 군사적 위협으로 자극하고 있다. 또한 화약고와 같은 중동에서 상당히 규모가 크고 복잡하지만, 아직 세상에 밝혀지지않은 이스라엘의 핵무기 저장고의 가능성에 제기되고 있으며, 인도와 파키스탄 사이의 폭발 직전의 갈등상태, 잠재적으로 한국과 일본, 그리고 대만이 다른 아시아 국

76) 한홍렬, 『갈등과 협력의 정치경제』(한양대학교출판부, 2003), 5.

77) 위의 책, 13.

78) 양기웅 편저, 『동아시아 협력의 역사이론-전략』(소화, 1999), 55.

가와 마찬가지로 핵 이용 능력을 개발하는 것들이 실제로 세계와 특히 아시아의 평화에 전쟁을 야기하는 요소들이 될 것으로 예견되고 있다.⁷⁹⁾

이와 같은 상황에서 현대 신학과 기독교 윤리학은 세계 내 국가 간의 경계를 초월하여 종교적인 대화와 시민적 연대가 필요하며, 따라서 ‘공공신학’(Public Theology)의 역할이 요청되고 있다. 하나님의 영역을 세상 내, 공적 영역으로 확장하여 책임을 묻는 공공신학이 최근 한국에 소개되고 있지만, 자칫, 민주화 과정 중에 형성된 현 시민사회 속에서, ‘민주의 과정’이 생략된 ‘가진 자’의 신학이 될 가능성이 많다. 따라서 해방과 자유에 천착하였던 프락시스 신학의 틀에서, 한국의 민중신학의 정신을 이어가는 해방적 영성이 공공신학의 정신이 되어야 할 것이다.⁸⁰⁾

시민적 연대를 중시하는 공공신학은 전쟁의 예방뿐만이 아니라, 현대 국제 사회에서 노동의 주권을 잃고 소외된 사람들에 대한 구체적 실천방안을 제시하여야 한다. 기독교가 시민을 대변한다고 하면서, 한국 사회에선 노동의 정의 문제에 비판의 대상은 정작 기독교 기업체인 경우가 많다. 노동은 하나님이 인간에게 부여하신 신성한 주권이다. 따라서 공공신학은 네그리(Negri)가 <제국>에서 근대성(modernity)과 포스트근대성의 연속성에서 밝힌 맑스(Marx)적 ‘다중’(多衆.multipitude)의 역할에 주목하여야 한다고 본다. 네그리가 말하는 ‘제국’이란 미국식 신자유주의

79) Tony Waworuntu, “Peace and Security for People’s Life in Northeast Asia, A response to Prof. Muto Ichiyo’s paper on Bringing Peace within our reach.” International Ecumenical Consultation on Peace in East Asia, May 2-4, 2006. Seoul Korea,

80) 근대화의 과정 중에 ‘해방적 담론’으로 중요한 역할을 하였던 ‘민중신학’이 정체성의 위기로 약화된 현 시점에서 ‘시민사회’의 역할에 대한 ‘공공신학’의 구성이 시급해 보인다. 일면 ‘민중’과 ‘시민’은 대립되는 이론의 성격을 가지겠지만, 서로 보완하고 이론적으로 재구성하는 것이 오히려 열린사회를 향한 신학의 역할이라고 볼 수 있다. 현재 제국주의의 경험을 탈식민지의 연장선에서 재비판하고 바람직한 제3세계의 신학을 재구성하여야 할 역사적인 시점에서 ‘민중’과 ‘시민’의 이론적 연대는 오히려 더 풍부한 신학적 담론의 공간을 만들어 낼 수 있다고 본다.

의 전 지구적 확산을 뜻하는 세계화로서의 제국이다.⁸¹⁾ 제국은 새로운 전 지구적 주권 형태로서 단일한 지배논리로 통합된 일국적 기관과 초국적 기관의 연결망의 총체로 구성된다. 네그리는 제국에 반대하는 새로운 세력을 다중이라 명명하는데, ‘다중’은 제국이 그런 것처럼 중심과 영토가 없다. 국가와 정당, 그리고 계급과 민족은 다중의 중심이 아니며, 다중은 항상 불안정한 고용 상태에 있다. 제국 시대의 공장이 지구 전체라면, 불안정한 고용 상태의 모든 사람은 사회적 노동자이며, 바로 이들이 다중이다.⁸²⁾

네그리는 제국에서 다중의 운동들이 추상적이라는 것을 인정하고 있지만, 다중이 제국의 억압을 끊고 영토적인 분할에 대하여 자신의 에너지를 조직하고 집중할 수 있을 것에 희망을 두고 있다. 다중이 제국의 억압에 의식을 가지고 대결하기 시작할 때, 다중의 정치적 혁명은 공간과 시간을 재배치하게 될 것이다. 다중 안에서 형성되는 협동과 집합적인 실존, 그리고 의사소통적 네트워크는 시간의 내재성 안에서 공간적인 집합 행동의 특징을 가지게 된다.⁸³⁾ 다중의 궁극적인 목적인 언어소통이 이루어지게 되면, 올바른 물질적 목적론이 제시되며, 대중의 대항적인 권력이 평등과 연대의식을 고취시키게 될 것이다.⁸⁴⁾ 따라서 공공신학이 위의 프

81) 이 지구의 주권자는 국가가 아니라 국가를 넘어선 초(超)주권, 바로 제국이라고 할 수 있다. IMF, 아태경제협력체(APEC), 세계무역기구(WTO), 유엔 산하의 여러 국제기구, 북대서양조약기구(NATO) 같은 군사동맹도 ‘제국’으로 볼 수 있다. 제국담론의 학자들은 걸프나 코소보 전쟁의 주체가 바로 제국으로 보고 있으며, 오사마 빈 라덴의 9.11테러는 단지 미국에 대한 것이 아니라, 제국에 대한 공격으로 해석하고 있다.

82) Michael Hardt and Antonio Negri, *Empire* (『제국』, 윤수중 역, 이학사, 2001), 27, 84. 참고로 한국에서의 민중과 시민, 그리고 제국 논쟁은 조정환, 김세균등을 중심으로 활발하게 논의되고 있는데, 본 글에서는 ‘제국’의 분석은 조정환의 제국논쟁을 담은 그의 홈페이지(<http://waam.net>)에 등록된 연구 논문을 참고하였다.

83) 위의 책, 507.

84) 위의 책, 510-512.

락시스 신학의 정신을 가지고 한국과 아시아의 경제적 체제 안에서의 구체적인 실천 방안을 계획하고 참여에 앞장서게 될 때, 그 의미를 가지게 될 것이다.

셋째, 기독교 윤리학은 ‘평화’의 문제에 대하여 그 분명한 신학적 입장과 실천적 방안을 제시하여야 한다. 과거 국가적 정치문제를 종말론적인 지평에서 이해하였던 초기 기독교나 국가의 왕정에 간섭하였던 중세의 신학은 현대 사회의 국가와 정치, 나아가 경제문제를 이해하는 데에 그 한계를 드러내고 있다. 기독교와 정치의 분리는 물론, 정치와 경제의 자율성을 추구하는 현 세계 속에서, 기독교의 완전주의 윤리나 현실주의 윤리의 적용은 적절하지 못하다.

평화는 “인간다운(human) 방식, 즉 포괄적인 사회·정치·경제적 방식으로 이해되어야만 한다.”⁸⁵⁾ 평화는 평화를 원하는 모든 개인들의 일상 생활에서 필요로 하는 삶 가운데에서 실제적으로, 그리고 구체적으로 이루어져야만 한다. 평화는 무엇보다도 인류라는 가족의 모든 구성원들이 존경과 안전한 삶을 살기 위한 조건이기에 우리가 반드시 추구해야 할 것이다.⁸⁶⁾ 따라서 기독교의 평화운동은 실제 정치운동들의 필요성을 고려할 필요가 있다. 그 이유는 기독교의 평화운동은 정치를 바꾸는 일에 개입하여야 할 뿐만이 아니라, 더욱 중요한 것은 정치 운동의 한계를 상기시켜주는 동시에, 정치에서 요청되는 도덕적 사안과 그 영역이 무엇인지 상기시켜주어야 하기 때문이다. 평화운동은 인간 행위 영역을 도덕세계로부터 격리시키지 말아야 하며, 만일 그러한 일이 발생하면, 그것은 인간의 본성을 거부하는 것이 되고 만다.⁸⁷⁾

85) Muhammad Yunus, “2006 Nobel Lecture.” All Nobel Peace Prize Laureates, 무하마드 유누스(Muhammad Yunus)는 가난한 자들을 위한 그라민 은행(Grameen Bank)을 설립하여 2006년 노벨 평화상을 수상하였다.
http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/

86) Kofi Annan, “2001 Nobel Lecture.”

87) Carlos Filipe Ximenes Belo, “1996 Nobel Lecture.”

만약 평화에 가까운 무언가를 성취하고자 한다면, 서로의 개성과 각자의 고결성, 그리고 서로의 존엄성을 존중하는 일이 반드시 필요하다. 과거 냉전시대 이후 현재에 이르기까지, 기독교의 평화사상은 냉존 이데올로기에 종속되어 세력균형이라는 또 다른 무력의 억압구조를 용인하고, 그러한 세력균형이 인류의 안정에 필요한 조건으로 오해되어 해석하였다. 그러나 그 억압의 구조는 정당화 될 수 없으며, 그러한 억압의 구조에서 자유의 문제는 철저하게 유린되고 소외되었음을 상기하여야 한다.⁸⁸⁾ 따라서 ‘기독교의 평화’안은 현 세계내의 이데올로기적 질서의 허구를 직시하고, 그 질서의 명목으로 권력을 유지하려는 세계화의 폭거에 대항할 평화주의에 전념하여야 한다.

기독교 전통 속에는 평화주의와 비폭력주의 운동의 풍부한 역사가 나타나있다.⁸⁹⁾ 현실의 정치적 상황을 고려하지 못한 순진한 정치적 행위라고 비난받기도 하지만, 정작 기독교가 현대 국제정치사회에서 벌어지는 폭력과 전쟁의 문제에 궁극적인 대안이 무엇인가를 고려하여 보면, 오히려 이러한 평화주의 전통 속에서 현대의 전쟁을 극복할 수 있는 대안을 발견할 수 있을 것이다.

7. 나가는 말: 인간의 종말과 희망

한스 쿡(Hans Küng)은 근대의 실패를 극복하고, 나아 갈 발전적인 후기 근대상을 제시하며, 근대화의 과정에 나타난 이념들의 문제가 무엇인지 지적하고 있다. 그에 따르면, 근대의 문제는 과학의 진보에도 불구하고

88) Yitzhak Rabin, “1993 Nobel Lecture.”

89) 기독교 전통에서 비폭력 평화주의는 마틴 루터 킹(Martin Luther King)과 간디(Gandhi)의 비폭력평화이론 하워드 요더(Howard Yoder)와 스탠리 하우어워즈(Stanley Hauerwas)로 이어지는 기독교 절대 평화주의 이론 등을 예로 들 수 있다.

고 극복하지 못하는 정신적인 공허함이다. 즉 학문은 있으나 지혜는 없으며, 기술은 있으나 정신적인 에너지는 없고, 공업은 있으나 생태학은 없다는 것이다. 유사종교와 같은 역할을 수행하여 온 근대의 이념은 진보와 발전이었다. 그러나 그 결과는 비인간적인 결과와 자연환경의 파괴, 이에 따른 대규모 사회적인 불안으로 귀착되었다. 진보적인 사고가 내포하고 있는 위기를 극복하는 방법은 근대 이성에 대한 비판적인 해석이라고 강조하는 한스 쿡은 근대가 보여준 가치 파괴 대신 가치 변화를 모색하여야 할 때임을 주장한다. 즉 윤리적인 책임을 인정하는 과학, 인간을 지배하기보다는 인간성에 기여하는 기술 공학으로, 자연을 파괴하는 산업으로부터 자연과 일치하는 인간의 관심사와 욕구를 증진시키는 산업으로, 그리고 형식적인 민주주의로부터 자유와 정의를 통하여 화해하는 민주주의에 회귀할 것을 촉구한다.⁹⁰⁾

위기의 시대, 지구의 운명에 대한 인간의 지금까지의 노력은 문명의 발전이라기보다는 오히려 문명의 파괴에 일조하였다고 본다. 이러한 때, 신학의 과제는 분명하다. 그것은 ‘하나님의 주관하시는 역사’의 지평에서 인간학의 문제에 전념하는 것이다. 현대 사회의 전쟁과 폭력은 자명한데, 그것의 책임을 피안적 역사로 돌리거나, 아니면 하나님의 의지로 인정하는 모순은, 이제 그 모순 속에 희망의 가능성, 변혁의 가능성을 찾는 ‘역설’로 바뀌어야 될 것이다.

인간의 문제를 하나님의 응답으로 대치하기에 현대 세계는 별로 시간이 남아있지 않은 것 같다. 이 역사의 시계를 돌이킬 수 있는 방법은 하나님의 존재 방식, 즉 이 땅에 몸으로 오셔서 우주적 사랑으로 당신의 뜻을 알리신 그 분께 우리의 전 존재를 방향지우는 방법 외에는 없다. 이러한 믿음을 가진다면, 우리는 역사의 지평에서 ‘그 날이 가까울수록’ 오히려 희망을 보며, ‘용기 있는 삶’을 준비할 수 있을 것이다.

90) Hans Küng, *PROJEKT WELTETHOS* (R. Piper GmbH & Co. KG, München, 1990) 『세계윤리구상』(안명옥 역, 분도출판사, 1992), 57.

참고문헌

- Annan, Kofi, “2001 Nobel Lecture.” http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/
- Aquinas, Thomas, *Summa Theologica*, ON THE ORDER OF CREATION TOWARDS DISTINCTION (FOUR ARTICLES), Christian Classics Ethereal Library, <http://www.ccel.org/ccel/aquinas/summa.FP.html>
- Ariarajah, Wesley, “Theological Reflections on Peace in our Times”, International Ecumenical Consultation on Peace in East Asia, May 2-4, 2006.
- Augustine of Hippo *The City of God* (『하나님의 도성』, 조호연 역, 크리스찬다이제스트, 1998)
- Augustine of Hippo, Against Faustus the Manichaeon XXII. 73-79, in *Augustine: Political Writings* (Micahael W. Tkacz and Douglas Kries, trans, Ernest L. Fortin and Douglas Kries, eds. 1994)
- Belo, Carlos Filipe Ximenes, “1996 Nobel Lecture.” http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/
- Bennett, John, *Christians and the State*, “Direct and Indirect Action of the Church upon the State” (『교회와 국가』, 고범서 편저, 범화사, 1984)
- Childress, James, “Just-War Theories: The Bases, Interrelations, Priorities, and Functions of Their Criteria”. *Theological Studies* 39.
- Cohn, Norman, *The Pursuit of the Millennium* (천년왕국운동사, 김승환 역, 1993, 한국신학연구소)
- Copleston, Frederick, *A History of Philosophy* (New York: Image Books)
- Craigie, Peter C., 『기독교와 전쟁문제: 구약성서를 중심으로』 (성광사 1996, 2판)
- Hardt, Michael and Negri, Antonio, *Empire* (『제국』, 윤수중 역, 이학사, 2001)
- Hauerwas, Stanley Martin, “Dietrich Bonhoeffer on Truth & Politics” in Burke Lecture (University of California TV series, #8498, 13 April, 2004)
- Hoeller, Steven, *Gnosticism* (『이것이 영지주의다』, 이재길 역, 샐티, 2006)
- Holmes, Arthur, “Just-War Theory”, *War: Four Christian Views*, ed. Robert Clouse (Downers Grove: Inter-Varsity Press, 1981)
- Ichiyo, Muto, “Bringing Peace within our Reach”, International Ecumenical Consultation on Peace in East Asia, May 2-4, 2006. Seoul Korea.
- Küng, Hans, *PROJEKT WELTETHOS* (R. Piper GmbH & Co. KG, München,

- 1990) 『세계윤리구상』 (안명옥 역, 분도출판사, 1992)
- Luther, Martin, “An Admonition to Peace: A Reply to the Twelve Articles of the Peasants in Bswabia,” *Luther's Works*(Philadelphia: Fortress Press, 1971)
- McGovern, Arthur, *Marxism: An American Christian Perspective* (New York: Maryknoll, 1980)
- _____, *Catholic Social Teachings* (Duke University Press, 1990)
- Morgenthau, Hans J., *Scientific Man Versus Power Politics* (Chicago : University of Chicago Press)
- Niebuhr, Reinhold, *Reflections on the End of an Era* (New York: Charles Scribner's Sons, 1934)
- _____, *Nature and Destiny of Man* Vol. 2(Westminster John Knox Press, 1964)
- Niebuhr, Richard, *The Kingdom of God in America* (Harper, 1959)
- Stevenson, J.(ed), *A New Eusebius* (Cambridge: University Press, 1987)
- Willimson, G. A.(ed), *Eusebius: The History of the Church* (Penguin Classics, 1986)
- Pannerberg, Wolfhard, *Grundlagen der Ethik*, 『기독교윤리의 기초』 (오성현 역, 한들출판사, 2007)
- Pegis, Anton C., *Introduction to St. Aquinas* (Modern Library College Editions, 1948)
- Pelikan, Jaroslav J., *Luther's Works*, 55 vols. (St. Louis and Philadelphia: Concordia Pub. House and Fortress Press, 1986)
- Rabin, Yitzhak, “1993 Nobel Lecture.” http://nobelprize.org/nobel_prize/peace/laureates/
- Ramsay, Paul, *War and the Christian Conscience* (Duke University Press, 1961)
- Rifkin, Jeremy, *Entropy*, 『엔트로피』 (정음사, 1983)
- Smith, Brian, *The Church and Politics in Chile* (Princeton University, 1982),
- Tainter, Joseph, 『문명의 붕괴』 (이희재 역, 대원사, 1999)
- Tompson, Cargill, 『마르틴 루터의 정치사상』 (김주한 역, 민들레 책방, 2003)
- Troeltsch, Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, (『기독교사회윤리』, 현영학 역, 한국신학연구소, 2003)
- The Abingdon Dictionary of Theology (Abingdon Press, 1996)

Waworuntu, Tony, "Peace and Security for People's Life in Northeast Asia, A response to Prof. Muto Ichiyo's paper on Bringing Peace within our reach." International Ecumenical Consultation on Peace in East Asia, May 2-4, 2006. Seoul Korea,

Yunus, Muhammad, "2006 Nobel Lecture." All Nobel Peace Prize Laureates, http://nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/

고덕신, "유럽의 공공신학," 한국기독교윤리학회편자료집 (한국교회의 윤리적 성숙과 공공신학, 2008)

김동배, "국제 정치학의 현실주의 패러다임", (『고시계』, 97년 9월호)

박충구, 『기독교 윤리사』 (대한 기독교서회, 1994)

손규태, "천년왕국운동들의 사회윤리적 해석," 『신학사상』 (109호, 1999, 봄)

신원하, 『전쟁과 정치: 정의와 평화를 향한 기독교윤리』 (대한기독교서회, 2003)

양기웅 편저, 『동아시아 협력의 역사이론-전략』 (소화, 1999)

양준희 『현실주의를 넘어서 티모스와 국제정치』 (아시아문화사, 1999)

유경동, 『한국사회와 기독교 정치윤리』 (한국기독교연구소, 2005 개정판)

...., 『한국기독교 사회윤리의 쟁점과 과제』 (감리교신학대학교 출판부, 2006)

이양호, 『루터의 생애와 사상』 (대한기독교서회, 2002)

지동식 외 편역, 『서양중세사상사론』 (한신 역, 1981)

한홍렬, 『갈등과 협력의 정치경제』 (한양대학교출판부, 2003)

홍성민 편저, 『포스트모던의 국제정치학: 국제정치이론은 왜 존재하지 않는가?』 (인간사랑, 1991)