

하나님의 나라와 권력 : 타자의 윤리

유경동

감리교신학대학교 교수, 기독교윤리학

I. 머리말

‘하나님의 나라’에 대한 이해는 학자와 전공마다 다를 것이다. 필자는 ‘하나님의 나라’를 ‘진리에 대한 질문’, 즉 ‘사랑’과 ‘정의’가 이루어진 ‘이상적인 나라’라고 일단 정의를 내려본다. 이 ‘정의’와 ‘사랑’은 궁극적으로는 신의 성품이기 때문에 인간이 이 경지에 다다르는 것은 불가능하지만, 그럼에도 불구하고 이것을 획득하는 것은 여전히 ‘불가능의 가능성’으로 남아 있다고 본다.

‘하나님의 나라’에 대한 신학자들의 관점은 배타적이기도 하고, 어떤 사상은 독립적이며, 혹은 연속성에서, 또는 전체를 부정하거나 변증법적인 입장을 취하는 다양한 사상으로 형성되었다.¹⁾ 이들의 ‘하나님 나라’ 개념을 줄

1) 서구에서 ‘하나님 나라’에 대한 논의는 초기에는 ‘예수의 메시지’를 중심으로 그 의미에 대한 해석에 강조점을 두었다. 하나님의 나라를 현재에 입재하는 역사적 사실로 볼 것인가, 아니면 역사를 넘은 미래의 종말론적 사건으로 볼 것인가에 관한 초기 논쟁은 근대 이후 크게 자유주의와 정통주의를 구별하는 쟁점이 되었다. 그 논쟁을 분류하면, (1) 사랑이 실현된 이상적이고 윤리적인 인류 사회를 그린 자유주의의 리츨(Albert Ritsch)과 하르나(Adolf von Hamack), (2) 하나님 나라를 전적으로 종말론적 성격으로 규정한 신약학의 바이스(Johannes Weiss)와 슈바이처(Albert Schweitzer), (3) 오버벡(Franz Overbeck)과 블룸하르트(J. C. Blumhardt)의 영향을 받아 하나님의 절대 주권과 타자성을 강조하면서, 복음과 인간의 철저한 비연속성을 강조한 바르트(Karl Barth) 중심의 신학적 신정통주의, (4) 하나님 나라를 이상적 윤리적 사회로 규정하면서 이 땅에서 이상 사회를 건설하려고 시도한

여서 정리하면 (1) 하나님의 절대 주권에 근거하는 '종말론적인 해석', (2) 역사 안에서 하나님의 나라의 '점진적인 발전 과정'으로 보는 관점, (3) 현실의 왜곡된 부정의에 대한 기독교인의 '개혁적이며 사회적 책임'을 묻는 세 꼭지점 사이의 그 어떤 점에 그 위치를 차지한다.

이와 같은 세 입장 차이를 보이는 원인들은 다양하지만, 필자가 이 글에서 발전시키고자 하는 주된 논의는 바로 '교회와 국가 권력의 문제'이다. 분명한 것은 '하나님 나라'의 개념은 세속적인 지상의 나라, 즉 그것이 국가의 형태이든지, 정부의 형태이든지 그러한 세속적 권력이 기독교의 '하나님의 나라' 개념을 형성하는 데 영향을 주었으며, 이것은 당연히 기독교인들로 하여금 세상에 대한 특정한 윤리적 행위를 하도록 유도하였다는 점이다.

특정한 종교적 신념이 사회나 집단의 정체성 형성에 영향을 줄 수 있다는 전형적인 예는 막스 베버(Max Weber)의 이론에서 나타난다. 『프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신』에서 분석하였듯이, 베버는 루터의 '직업 소명설'과 칼빈의 '예정론'이 자본주의의 형성에 영향을 미쳤다고 보았다. 이러한 것은 종교사회학파의 트뢰치(Ernst Troeltsch)의 '유형론'에서, 그리고 니버(Richard Niebuhr)가 '그리스도와 문화'의 관계에서 복음을 순수한 종교적 이상으로 이해하지 않고 복음에 담긴 종교적 이상이 세계와 어떻게 다양한 관계를 형성하여 왔는지에 대하여 분석한 것과는 일맥상통한다.

트뢰치나 니버의 종교사회학적인 분석이 다소 교회 중심적이고 기독교적 가치관을 세속적 가치관보다 상대적으로 우위에 두었다면, 현대의 신학은

글래든(Washington Gladden), 라우센부시(Walter Rauschenbusch), 그리고 매튜스(Shailer Mathews), (5) 이러한 사회주의적 입장을 배격하고 역사 안에서의 죄의 심각성과 인간의 교만에 대한 고발로 기독교 윤리의 실현 불가능성을 전제한 신적 가능성을 제시한 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr)와 그의 입장을 발전시킨 동생 리처드 니버(Richard Niebuhr), (6) 하나님 나라를 본질로부터 소외된 모호성의 인간이 그리스도를 통하여 새 창조에 참여함으로써 인간과 하나님, 인간과 자연, 그리고 인간과 인간 집단의 화합에 참여할 수 있다는 존재론을 제시한 톨리히(Paul Tillich), (7) 현재와 과거를 미래의 기준으로 평가하고 현재의 모든 정의는 종말론적인 하나님의 나라 안에서 최종적인 의미가 드러나며, 하나님의 영원이 시간 안에 들어올 때 하나님의 나라가 도래한다고 본 판넨베르크(Wolfhart Pannenberg)와 같은 종말론적인 맥락에서 삼위일체론적 하나님의 나라를 구상한 몰트만(Jürgen Moltmann), (8) 그리고 스승인 거스타프슨(James Gustafson)과 그 위의 스승 리처드 니버(Richard Niebuhr), 그리고 요더(John Howard Yoder)의 영향을 받아 사적 기독교 공동체의 실현을 그 목표로 하는 스탠리 하우어워즈(Stanley Hauerwas)를 들 수 있다.

서구적 근대주의와 함께 발전한 서구 신학에 대한 반성으로 등장한 포스트모던의 신학이 그 나름대로 전통적인 신학적 메타담론들에 대하여 수정을 가한다. 해방신학, 흑인신학, 민중신학, 아시아신학, 여성신학 등은 외적으로는 남성, 백인 중심주의, 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.²⁾ 특히 로마 가톨릭의 제2차 바티칸 공의회 이후, 가톨릭의 대사회적 관심과 세계교회협의회(WCC)를 중심으로 한 다양한 에큐메니컬 연합 운동³⁾은 종교적 가치가 국가나 집단의 도덕성에 맹목적으로 야합하지 않도록 '간접적'(indirect)인 영향력을 행사한다.⁴⁾

2) 물론 정치 문제에서 보수적 입장을 취하는 근본주의가 무시되어서는 안 된다. 자유주의 신학에 대하여 일어난 근본주의의 내용에는 정통주의 신학이 담은 신학적 내용과 그 맥을 같이하는 점도 많지만, 문제는 근본주의의 관점이 반지성적이고 반문화적이라는 데 있다. 성경의 문자적 절대성을 고집하는 근본주의의 사관은 성서가 기록될 때의 역사적 정황을 맹목적으로 수용하여 순수한 신앙적 동기에도 불구하고, 신학적으로는 여전히 문제를 남긴다.

3) 에큐메니컬 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'(WMC: World Missionary Conference)를 계기로 에큐메니컬 운동이 본격화된 이래로 결국 1937년 '신앙과 직제' 위원회 대표들과 '삶과 봉사' 위원회 대표들이 WCC를 창출해 냈다. 그러나 제2차 세계대전으로 인해 10년이 경과한 1948년에 암스테르담에서 제1차 세계교회협의회가 개최되었고, '세계선교대회' 전통은 이 WCC와 긴밀한 관계를 가지고 활동하게 되었다. 오늘날에 이르기까지 에큐메니컬 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, 1990년도에는 '정의, 평화, 창조세계의 보전'(JPIC: Justice, Peace and Integrity of Creation)으로 바뀌었고, '세계 선교'는 1929년부터 IMC(국제선교대회)로, 1974년 방콕 이래로 CWMB(세계선교 및 복음전도대회)로 개칭되었다.

4) 필자가 보기에는 교회의 대사회적 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 나타난다. 베넷은 교회가 국가에 영향을 줄 수 있는 '간접적 유형'을 중시하였는데, 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 문화 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," 고범서 편저, 『교회와 국가』(범화사, 1984), 11-39.

사실 교회가 국가에 주는 영향을 교회의 입장에서 긍정적으로 보면, 국가에 '간접적인 영향을 준다'고 볼 수 있지만, 부정적으로 보면 '교회의 세속화'와 연관이 된다. 교회의 숭고한 이념이라 할지라도 "그 이상적인 특성의 일부를 상실하지 않고서는 구체화될 수 없다."는 것은 상식이다.⁵⁾ 문제는 교회가 가진 종교적 이념의 상실은 어느 시점에서는 자체 내 개혁을 기대할 수 있지만, 그 힘이 약하면 결국 교회도 세속화되고 말 것이라는 점이다.

필자가 본 글에서 살펴보고자 하는 것은 '하나님의 나라'에 대한 신학적 정의나, 국가와 교회의 관계에서 형성되는 다양한 유형론에 대한 분석이 아니다. 주된 논의는 리처드 니버가 지적하였듯이, 그리스도인이면서 세상과의 타협을 인식하지도 못하고, 자신이 세상에 대하여 승리하였다는 듯한 태도를 취하는 현대 교회의 '위선'에 대한 '윤리적 자각'과 교회의 '개혁'에 관한 것이다.⁶⁾ 왜냐하면 이러한 교회의 위선이 거짓된 복음을 만들어 내기 때문이다. 필자의 견해로는 현대 교회가 착각하는 가장 위험한 위선은 국가의 가치 개념, 즉 국가주의의 정책이나 민족주의적 이념을 기독교의 것과 동일시하는 유혹이다. 이러한 교회의 위선은 십자군 전쟁이나, 독일 교회가 보여준 나치즘에 대한 맹종, 정치적으로 보수화된 미국의 기독교가 이라크 전쟁에서 보여준 명분 없는 '학살 전쟁에 대한 종교적 면죄부'에서 단적으로 나타난다. 기독교가 추구하는 '사랑'의 이념이 '전쟁'의 행위에 면죄부를 주는 것은 가장 심각한 '윤리적 모순'이다.

이런 '위선'을 기독교는 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 내포되었

5) Richard Niebuhr, *(The) Social Sources of Denominationalism*, 노치준 역, 『교회 분열의 사회적 배경』(종로서적, 1983), 4.

6) Richard Niebuhr, *The Kingdom of God in America* (Harper, 1959), 88. 리처드 니버는 미국의 '대각성 운동'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 드러난 하나님 나라는 특별하고 새로운 은혜의 경험으로 공동체를 인도하였다는 것, 그리고 세 번째 요소는 권능 속에서 다가오는 하나님 나라는 공동체의 삶의 방향에 영향을 주었다는 것이다. '주권, 은혜, 소망'으로 구성된 이 세 가지 요소는 비록 한계가 있지만 나름대로 미국의 개신교를 인도한 중요한 신앙적 부산으로 이해하였다.

던 것을 간과해서는 안 된다. 그럼에도 교회 분열에 대한 교회의 공색한 변명은 구원에 대한 교리의 차이에 있다고 보았다. 이러한 견해 차이는 전통적 해석 안에서 교파주의라는 명목으로 정당화되어 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 교파주의의 분열을 죄악으로 정죄하는 것이 아니라 교회 분열을 가장한 교회의 '권력화'를 분석함으로써 바람직한 교회의 모습을 구현하고 교회가 자기 성찰을 할 수 있도록 하는 것이 중요하다고 보며, 이것이 바로 '하나님 나라'와 연관된 '기독교윤리학의 사명'이라고 보는 것이다.⁷⁾

성급한 결론이지만 현대 세계가 폭력으로 점철되는 이유는 전적으로 '존재의 신비'를 잃은 결과라고 단정을 내리고 싶다. 존재의 신비를 잃은 결과는 차이의 획일적 동일화이다. 이 동일화는 문화적으로는 '오리엔탈리즘'으로 나타났으며, 국제 정치에서는 '제국주의'로, 국제 경제에서는 '세계화'로, 철학에서는 서구 중심적 '관념론'으로, 기독교에서는 전투적 '근본주의'와 다름이 아니다.

따라서 존재의 의미를 회복하기 위해서는 타자의 회복이 필요하다. 신학은 사유의 작업에서 끝나지 않으며, 윤리적인 행위를 지향한다. 따라서 신학은 하는(doing) 것이고, 그럴 때 그 행위의 주체자는 자신과 타자와의 관계에서 존재(being) 의미를 확인하게 된다. 기독교의 '타자'는 예수 그리스도의 계시와 연결되며, 인간의 존재에 대한 더 깊은 해석을 제공하여 준다. '예수 그리스도'는 '타자'의 올바른 관계를 설명하여 주는 기독교의 신앙적 사건이자 기독교의 가장 중요한 신앙적 요소이다. 하나님은 오로지 예수 그리스도와의 '동일성'을 유지하지만, 인간과의 '타자' 관계에서는 그의 '절대성'을

7) 국가와 관련한 기독교의 입장은 한국의 경우에는 크게 세 가지로 나눌 수 있다. 첫째, 교회와 국가 간의 '갈등 관계'로서 국가의 권위주의적 정치, 즉 경제 발전이나 국가 안보, 또는 반공주의에 대한 교회의 이데올로기적 비판이 교회와 국가의 분리를 가져올 수 있다는 입장이다. 둘째, 이와 같은 국가 정치에 대하여 교회는 진보적 입장과 보수적 입장으로 나누어져서 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 김녕, 『한국정치와 교회-국가갈등』(소나무, 1996)에 나오는 유형론을 참고하였다. 같은 책, 113-159.

주장하지 않고 '타자'의 차이를 '수용'하였으며, '타자(인간)의 폭력'을 사랑으로 극복하고, '부활'을 통하여 '참된 평화'를 우리에게 보여주셨다. 그렇기에 기독교의 '타자'는 '죽음'이 아니라 '영생'을 지향하며, '동일'이 아니라 '차이의 수용'이며, '폭력'이 아니라 '사랑'이었다. 이와 같은 '타자'의 신학적 의미는 '하나님 나라'의 바른 이상을 회복하는 데에 필요한 것이다.

II. 하나님 나라와 국가

국가란 전체 사회를 대변하는 권위적인 의사 결정 기구이며, 사회 구성체 안에서 권력(power)을 사용할 수 있는 권위가 부여된 궁극적인 합법체로서, 사회 전체를 성공적으로 이끌어나갈 정당성을 부여받은 것이다. 여기에서 권력이란 정치에서 필수 불가결한 것이다. 그러나 권력을 사용할 때, 그것이 사회 성원들의 집단적 이익을 성취하기 위한(power to achieve) 것인지, 아니면 성원을 압제하는(power over others) 데에 이용될지에 대하여는 분분한 해석이 뒤따르게 된다. 예를 들어 파슨스(Talcott Parsons)는 한 정당이 사회 성원의 요청을 받아들여, 경제 성장이나 공공의 질서를 확립하는 것과 같은 집단적인 목표를 성취하기 위하여 권력을 사용하는 것으로 해석하였다. 그러나 국가 권력이 과연 모든 성원들에게 강제력을 사용하지 않고, 공공의 선을 위하여 항상 유익하게 사용될 수 있는 것인지 여전히 의문시된다. 왜냐하면 강제력이 동원되는 국가 정치에는 언제나 폭력과 뇌물, 음모와 회유 등으로 얼룩지기 때문이다. 따라서 엄밀하게 말하여 권력이란 두 사람이나 혹은 단체 사이에서 한 쪽이 더 큰 힘의 자원을 소유함으로써 다른 쪽을 통제하는 불평등 관계라고 말할 수 있다.⁸⁾

결국 정치에도 인간 행위의 불예측성과 아울러 정치 행위 당사자나 당국이 주장하게 되는 권력의 정당성 문제와 정치 행위 관계에서 생기는 불평등으로 말미암은 폭력의 문제가 여전히 남게 된다. 더욱이 정치라고 하는 의사 결정 과정을 통하여 개인이나 집단, 그리고 국가 안에 일어나는 복잡한 메커니즘을 기독교와 연관하여 이해하는 데에는 정치의 특성상 다양한 해석이 가능할 수 있다. 따라서 국가와 국가의 관계에 대한 국제 정치 해석은 더욱더

8) Rod Hague and Martin Harrop, *Comparative Government and Politics*(Macmillan, 1982), 6.

복잡한 양상을 띠게 될 것이다. 국제 정치를 먼저 정의하여 보면, 정치 이론과 국제 이론으로 나눌 수 있을 것이다. 정치 이론이라고 할 때, 그것은 플라톤 이래 지금까지 전통적 의미로 사용되어 온 국가에 관한 성찰을 말하는 것이라고 할 수 있으며, 국제 이론이란 국제적인 현상의 종합적 설명을 제시하는 개념 체계라고 할 수 있다.⁹⁾

이와 같은 국가 개념은 기독교 역사 속에서 ‘하나님 나라’ 개념과 연관되어 교회의 신앙도 다양한 내용으로 나타난다.¹⁰⁾ ‘국가’의 유형은 고대 도시 국가, 중세 봉건 국가, 절대주의 국가, 근대 민주 국가, 그리고 현대 민주 국가로 거듭 발전하여 왔다. 국가의 변천에 따라 기독교도 그 입장을 달리하여 왔는데, 협의적인 차원에서 ‘국가 권력’과 ‘교회의 구조’와의 관계에 따라서 국가 또는 국가 정부, 그리고 기독교, 또는 교회와의 복잡한 관계가 형성되어 왔다.

현재 기독교의 국가 이해는 초기 아리스토텔레스(Aristoteles)의 국가 개념의 영향 아래 있다고 해도 과언이 아니다.¹¹⁾ 아리스토텔레스는 불변하는 선

9) 마틴 화이트, 『포스트모던의 국제정치학: 국제정치이론은 왜 존재하지 않는가?』(홍성민 편저; 인간사랑, 1991), 13. 저자에 의하면, 정치 이론과 달리 국제 이론은 다양하게 정의할 수 있는데, 1) 국제 관계에 대한 학문의 방법론, 2) 국제적인 현상의 종합적인 설명, 3) 국제 관계의 이론 등으로 나눌 수 있다. 이 글에서는 이 중 일반적인 의미로서 국제적인 현상으로 정의한다. 노재봉은 사상과 실천(위의 책에서 재인용)에서 국제 정치를 보는 시각은 복수적이라고 정의하면서, 정치를 국제 사회에서 어떻게 실천하느냐 하는 문제가 복잡한 형태로 나타날 수 있다고 보았다.

10) 필자의 견해로는 국가론과 관련한 기독교인의 윤리적 자세에 대하여 크게 3가지 사상적 부류로 나눌 수 있다고 본다. 첫째, ‘고전적 국가론’으로 아우구스티누스(St. Augustinus), 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas), 마르틴 루터(Martin Luther), 존 칼빈(John Calvin), 존 웨슬리(John Wesley), 둘째, ‘기독교 근대 국가론’으로서 마틴 루터 킹(Martin Luther King), 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer), 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr), 셋째, ‘기독교 현대 국가론’으로서 월터 몰더(Walter G. Muedler), 존 베넷(John Bennett), 하워드 요더(Howard Yoder), 월터 워크(Walter Wink), 스탠리 하우어워즈(Stanley Hauerwas), 한스 쾅(Hans Küng) 등을 들 수 있다.

11) 아리스토텔레스의 스승인 플라톤은 시간의 흐름에 따라 변하지 않는 불변하는 원형을 이데아라고 불렀는데, 이 이데아는 이성에 의해서만 관찰되며, 가시계의 모든 사물은 이데아의 모상에 불과한 것이다. 그는 이러한 이데아의 실재에 도달하기 위한 철학적 통치자의 역할을 강조하는 국가 건설을 강조하였다. 이것은 철학에 의하여 학문적으로 인정되고 실천될 수 있는 최고의 덕에 의한 만인의 최고 행복이 그 목표이다. 플라톤은 그의 『국가론』(Republic)에서 나라를 통치하게 될 사람이 터득해야 할 가장 중요한 배움은 선(good)에 대한 이데아를 아는 것인데, 이것이 가능하게 되려면 영혼을 통하여 바라보아야 한다고 보았고, 이를 일종의 본(pattern)으로 삼아 올바른 처신으로 나라를 돌볼

의 이데아를 강조한 스승 플라톤과는 달리, 사물의 속성에는 본성상의 목적을 가진다고 보았다. 아리스토텔레스적인 국가관은 국가야말로 사람이 인간 본성에 의하여 발전시킨 최상의 기구로 드러난다. 인간은 본질적으로 '폴리스적인 동물'이라고 보았던 그는 국가가 소수의 야망이나 다수의 욕구에 의하여 만들어질 수 있는 산물이 아니라, 자연의 질서 속에서 나타나는 기본 원리라고 보았다.

국가의 이상적 정치 형태로 보았던 폴리스(polis)는 결사체의 최고 형태로서 이것은 다른 결사체들을 통제하며 이 폴리스의 성원들에게 최고의 목적이 된다. 아리스토텔레스에게 있어서 폴리스는 자체의 내적 잠재성을 실현한 자연적인 것이다. 이 폴리스를 자연적 존재라고 부르는 이유는 사물의 최종 형태가 항상 그것의 최종 목표이며 최선의 단계이기 때문이다. 따라서 폴리스는 최고의 가치를 부여받게 된다고 보았다. 인간은 본질적으로 정치적인 동물이기에 국가는 따라서 협동적인 질서를 만들며, 그 구성원들은 덕을 실천하고 선한 삶을 추구하게 되는 것이다.¹²⁾ 따라서 아리스토텔레스적인 입장에서 국가관은 인간의 본성에 따라 창출한 것으로서 인간 공동체 생활을 위한 최상의 기구로 드러난다.

아리스토텔레스적인 국가 이해는 기독교 신학자들에게 '국가'가 본성상 하나님의 창조물로서 인간 세계에 질서를 제공하고 하나님의 뜻을 이루는 대변할 수 있는 기구로 이해되었다. 특히 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 공생 관계는 중세에 정점을 이루었으며 종교개혁, 계몽주의 그리고 산업혁명을 거치면서도 교회는 대부분 기존 질서를 옹호하는 데 급급하였고 특히 18세기와 19세기를 거치면서 교회는 유럽의 권위주의적 정부들과 동맹 관계를 맺었다. 그리고 대부분의 3세계 국가

수 있다고 보았다. 그러나 플라톤은 선에 대한 이데아가 인식론과 존재론적인 근거라고 강조하면서도 『국가론』에서는 그것이 구체적으로 무엇인지 부연하지 않았다. 다만 그는 선의 이데아를 윤리학의 핵심으로 보았고, 이것을 이루기 위하여 인간 사회의 교육에 중점을 두었다.

12) Aristoteles, *Politics*, 1253a, in *The Politics of Aristotle*, tr. by Ernest Barker (Oxford: The Clarendon Press, 1952), 5-6.

에서도 교회는 부자와 권력자의 편에 섰기 때문에 사회주의 및 공산주의 운동의 공격 대상이 되기까지 하였다.¹³⁾

현대의 국가는 자국의 '영토'를 중심으로 이루어지면서 국제적으로 인정된 국경을 가진 단일 국가가 존재한다는 가정 위에 그 정치적 의미를 가진다. 현대 국제 사회는 미소 중심의 냉전 체제를 마감하고, 지역 간의 원활한 교류와 자본의 이동에 의하여 전통적인 각 나라 간의 한계성이 무너지고 있는 것이 사실이지만, 동시에 미국의 독주를 견제하기 위하여 세계가 블록화 되어 가고 있다. NAFTA(북미자유협정)와 유럽 연합(EU), 아시아와 남미 사이의 지역과 국가를 넘나드는 경제 협력 방안이 논의 중이지만, 그 실현 가능성은 아직 요원하다.

현대 사회의 복잡한 변화와 또 국제 정치의 새 질서가 형성되는 복잡한 메커니즘 속에서 국가 정치와 종교의 관계는 '하나님의 나라'에 대한 교회의 관점과 이 세상에 사는 성원의 윤리적 성향에 여전히 절대적인 영향을 미친다. 그 영향은 정치, 경제, 사회, 도덕적인 부분 전반에 관한 것이기 때문에 국가 기구의 어떠한 관점이 교회의 윤리적 성향에 영향을 주었는지, 혹 그 반대의 경우는 어떤지, 더 깊은 연구와 논의가 필요하다. 필자가 관심 있게 보는 부분은 교회와 국가 간의 '정치적인 관계'이다.

'국가의 정치적 구조'에 대하여서는 그것이 신탁이든지, 세속 정부가든지 시대마다 나름대로 교회의 입장이 있었지만, 교회는 교회 자체의 정치적 구조에 대하여서는 거의 보수적인 자세를 취하여 왔다고 비판받아 왔다. 이것은 국가의 통치 수단이 되는 농노, 소작인, 중상인, 또는 현대의 자본 계급에 대한 국가 권력의 남용을 교회는 방기하고, 국가 지배 계급의 구조를 교회가 옹호함으로써 지속적으로 억압된 계급 구조를 사회적으로 용인하거나 심지어 국가의 억압적 정치 구조를 교회가 교회 내의 계급 구조로 차용함으로써 교회가 국가 '권력의 남용'을 재생산하여 왔다는 비판이다. 특히 현대 문명에 나타나는 국가 개념과 냉전 종식 후, 세계화를 부르짖는 미국의 권력화와 기독교의 보수화는 역설적으로 인류를 위협하는 가장 위험한 요소로

13) 교회와 국가의 공생 관계를 통하여 서구 가톨릭을 중심으로 보여준 교회의 보수화와 권력화는 다음 학자들의 연구에서 잘 분석되었다. Brian Smith, *The 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.

부각되었다.

그러나 왜 기독교가 사랑과 정의의 하나님 나라 이념을 구현하지 못하고 국가주의의 시녀로 전락하거나 자신이 속한 민족이나 국가적 이익을 초월하지 못하고 폭력적 문명을 배태하는지에 대하여서는 그 원인을 인간의 '죄'나 '권력의 속성'에 대한 이론적 분석에 의지하는 것은 한계가 있다. 필자가 '국가 폭력'의 문제에서 가장 주목하는 부분은 자신과 자신이 속한 공동체의 이기성을 극복하지 못하는 '폐쇄적 민족주의 성향'과 그 한계를 극복하지 못하는 '보수적인 기독교'이다.

III. 하나님 나라와 국가의 운명

왜 우리가 살고 있는 현대 문명이 '폭력'을 끊임없이 배태하고 있는지에 대한 의견은 다양하다.¹⁴⁾ 전통적으로 기독교는 나름대로 국가의 정치적 구조 속에서 하나님의 뜻을 살피려 하였다. 예를 들어 아우구스티누스(Augustinus)는 플라톤(Plato)의 영향으로 지상의 국가는 천상 국가의 순례의 여정으로 가는 임시적인 것으로 파악하였다. 심지어 악과 전쟁까지도 그것을 통해 역사하시는 하나님의 또 다른 질서 속에 있음을 아우구스티누스는 보여준다. 반면에 아퀴나스(Thomas Aquinas)는 국가를 사회성을 가진 인간의 공동선을 위한 역사로 보았기 때문에 국가는 하나님이 주신 이성으로 인간의 행복과 평화를 추구할 수 있는 신의 권위가 부여된 현세적인 질서이다. 이 국가는 교회와 합

14) 폭력(violence)은 크게 나누어 개인적인 폭력(individual violence)과 집단적인 폭력(collective violence)으로 나눌 수 있다. 개인적인 폭력은 살해나 폭행, 강간이나 도적질 등 개인과 개인의 관계에서 일어나는 것이다. 정치적인 폭력(political violence)으로 불리는 집단적인 폭력의 대표적인 예는 전쟁이라고 할 수 있다. 폭력은 이 외에도 종교 집단이나 과격 단체, 증오 단체나 테러 분자들, 경찰이나 정부 요원들에 의하여 나타나기도 하며, 폭동이나 혁명의 도구로 사용되기도 한다. 폭력은 사회나 정치 또는 경제적인 발전 과정에서 장애가 되기도 하며 간혹 더 나은 발전을 도모하기 위한 수단으로 사용되기도 한다. 그리고 폭력은 표현하는 방식에 의하여 구분되기도 하는데 분노나 좌절감을 드러내기 위한 표현적 폭력(expressive violence)과 사회에서 자신의 위상을 높이기 위하여, 또는 물질을 바라거나 사회정치적인 이득을 목적으로 하는 도구적 폭력(instrumental violence)으로 나누어지기도 한다. Steven E. Barkan & Lynne L. Snowden, *Collective Violence* (Boston: Allyn and Bacon, 2001), vii-6. 자세한 내용은 Dean Champion, *The Roxbury Dictionary of Criminal Justice* (Los Angeles: Roxbury Publishing Company, 1997)를 참고하라.

계 인간의 자연적인 욕구와 초자연적인 요구를 둘 다 충족하며, 천상의 선한 의지로 공동체 성원을 인도하는 것이다. 아우구스티누스와 아퀴나스의 국가관은 국가가 하나님의 통치 권한에 있으며, 이 지상의 국가는 천상의 하나님 나라로 인도되는 곳이며, 따라서 통치자는 하나님으로부터 그 권한을 부여받았다는 점에서는 강한 일치점을 보인다. 그러나 국가와 통치자에 대한 다소 낙관적인 모습은 권력에 탐닉하는 인간과 그 집단의 본성에 대하여 간과하는 점들이 있음을 지적하지 않을 수 없다.

루터(Luther)의 정치 사상의 특징은 통치자에 대한 무력 사용을 절대 금지한 초기의 입장에서 적극적인 자기 방어의 정당성을 인정하는 방향으로 나아갔다는 데 있다. 이것은 기독교 국가 개념에서 최초로 '저항 의식'을 문제 삼았다는 점에서 그 의의가 크며, 이는 뒤에 민주주의의 기본 의식으로 발전하였다. 한편, 칼빈(Calvin)은 "하나님께서 제정하신 정치 지도자들에게 순종하라."는 그의 견해도 나타나듯이, 하나님의 뜻에 의하여 이루어진 신정 정치를 통하여 하나님의 도시를 이루려고 시도하였다. 그의 사상은 기독교 윤리학에서 시민적 저항, 나아가서는 하나님의 뜻에 일치하는 국가를 이루려는 신앙적 비전을 고무해 왔다는 의의가 있다고 볼 수 있다. 이러한 칼빈의 정치 신학적 견해는 현대에 이르기까지 그리스도 주권론에 근거한 신정론의 이론적 근거가 된다.

칼빈 이후 기독교는 근대 국가와 현대 국가의 발전을 통하여 다양한 정치 이론을 발전시켰다. 주로 계몽주의의 영향을 받은 자유주의, 세계대전 이전의 절망을 경험한 뒤 등장한 정통주의, 이 양자 사이에서 제3의 길을 택한 근본주의, 근대주의 국가관을 해체하는 서구의 포스트모던주의, 그리고 서구적 근대주의에 대한 제3세계 계열의 탈식민주의 등 다양한 신학이 전개되어 왔다. 이와 같은 다양한 논쟁은 기독교가 각 시대의 정치적 조건을 분석하고 나름대로 '기독교의 국가관' 형성에 일조하였지만, 교회의 보수성 때문에 사회 개혁에는 이르지 못하였다는 한계가 있다.

그 한계는 각각 '종말론'적인 해석은 지상의 나라에 대한 정치적인 무관심을, 기성 국가의 권력 구조 틀 속에서 '지상의 하나님 나라'에 대한 기대는 현실적인 측면에서 윤리적 모순을, 국가의 신탁 기능에 대한 기대는 귀족 정치나 왕정 정치의 정당성을 인정하게 되고, 역사적 낙관주의는 세계대전을 일으킨 전체주의의 출현을, 근본주의로의 회귀는 전투적인 교파주의로 변질되는 등, 역사 속에서 지상의 국가와 연관된 하나님 나라의 개념은 각각 나름

대로의 시대를 변화시키려는 개혁적 성향과 동시에 그 한계를 노출하였다.

물론 중세 이후의 종교 제도와 정치 제도의 상호 독립을 인정하는 신정 분리의 상황 아래, 교회가 지상 국가 안에서 발전한 자본주의의 병폐나 정치적 권력을 비판하고, '하나님 나라'의 이상을 실현한다는 것은 근본적인 한계가 있다. 아울러 인본주의와 지식정보화 시대를 앞세우며, 부의 민주화를 희구하는 정경 분리를 시행하는 현대 국가에서 경제 정책까지 간섭하여야 하는 기독교의 입장은 더욱더 난감하다.

국가의 제도가 권력 지향적이며 폭력에 의지할 수밖에 없는 한계를 이해하기 위하여 다양한 관점을 참고할 수 있다. 그 관점 중에서 현대의 국가를 이해하기 위하여 몇 가지 이론을 검토하고자 한다.

진화론을 생명의 본능에서부터 문명과 문화의 분야에까지 확장한 '문화 유전론'의 관점에서 보면, 인간은 이성이 아니라 이기적 '유전자'에 의하여 조종당하는 존재이다. 즉 유전자가 모든 생명 현상에 우선한다는 결정론적 생명관에 근거하여, 생명 현상은 이기적 유전자의 무차별적인 자기 복제에 기인한다는 것이다. 진화의 법칙은 도덕성에 근거한 것이 아니라 무정한 이기주의이며, 이러한 유전자의 이기성은 이기적인 개체 행동의 원인이 된다.¹⁵⁾ 유전자가 자신의 이기적 목표를 가장 잘 수행하기 위해서는 동물의 한 개체 수준에서 한정된 이타주의를 육성하여야 한다. 따라서 보편적인 사랑이나 종 전체의 번영이라는 단어들은 다 허구이며, 생물학적 본성상 이러한 것들은 불가능하다.¹⁶⁾ 이런 맥락에서 인간 집단에 항구적인 '폭력'의 원인은 자

15) Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford University Press, 1989), 홍명남 역, 『이기적 유전자』(울유문화사), 21.

16) 위의 책, 67. 도킨스의 분석에 의하면 유전자는 개체의 특성을 정하는데 이 유전자의 특성은 이기주의라는 데 있다. 유성 생식을 통하여 46개로 구성된 23개의 염색체의 쌍은 인간의 몸을 만들어 나가지만, 그 안에서 활동하는 DNA 분자의 수명은 일생보다 길지 않고, 수십 개월 정도이지만 이론적으로는 자신의 사본 형태로 1억 년은 살아갈 수 있다. 따라서 유전자의 수준에서 이타주의는 악이고 이기주의는 선이라고 할 수 있는데, 유전자는 생존 중에 그 대립 유전자와 직접 다투어 염색체의 상위 위치를 차지해야 하기 때문에 경쟁하여야 한다. 불사신에 가까운 유전 단위로서 정의할 수 있는 유전자의 예상 수명은 십 년 단위가 아닌 1만 년 또는 100만 년 단위로 재어야 할 것이다. 유성 생식을 하는 종은 개체가 자연 선택의 중요한 단위로서 자격을 얻기에는 지나치게 크고 허황된 유전 단위라고 할 수 있다. 개체의 그룹은 한층 더 큰 단위로서 유전학적으로 말하면, 개체와 그룹은 하늘의 구름이나 사막의 모래바람 같은 것이며 이들은 일시적인 집합 내지는 연합에 불과하다.

신의 유전자를 무한히 복제하려는 '인간'의 본성에 있다고 볼 수 있다.

'폭력'을 '종교적 제의'와 연관된 문화적 현상으로 보는 관점도 있다. 인간은 근본적으로 타자를 '모방'하고 싶어하는 욕망과 그 욕망을 채우려는 극단적인 경쟁의 순환 고리에서 헤어 나올 수 없는 운명에 처한 존재이다. 여기서 인간의 욕망이란 근본적으로 이기적이기 때문에 인간은 욕망하거나 소유하는 것을 서로 경쟁적으로 욕망하게 되며, 결국 그 욕망을 채우기 위하여 인간은 타자를 부정하게 된다. 인간의 문화가 다양한 차이의 구성으로 이루어졌음에도 불구하고 '모방'이 결국 타자와의 차이를 부정하기 때문에 차이가 상실되고 순환 작용은 정지되며 상호적 폭력이 난무하게 됨으로써 인간의 문화 질서는 깨어지게 된다.¹⁷⁾

'모방'의 부조리와 경쟁적 '욕망'이 부르는 '폭력'에 인간 사회는 무질서에 처해질 위기에 빠지지만, '희생양 메커니즘'을 통하여 질서가 유지된다. 집단의 지배적인 문화적 가치에 이질적이거나 이탈적이면서도 자신을 폭력에서 방어할 수 없는 무력한 자는 바로 '희생양'이 되기에 적당하다. 무한한 경쟁으로 야기되는 폭력의 가능성에 집단 전체가 정신적 공황에 빠지게 될 때 나타나는 공포심을 이길 수 있는 방법은 바로 집단과 하나가 되어 '희생양'을 잔인하게 공격하는 것이다. 따라서 '희생양'은 다시 무질서의 사회에 잠시나마 질서를 가져다주며, 동시에 '전체 빼기 하나'로서의 희생양을 계속 찾아내는 희생 제의의 악순환을 문화 속에서 반복하게 된다.¹⁸⁾

인간의 폭력 배경에 있는 유전적, 또는 종교적 제의와 연관한 분석은 정치경제적 요인과 관련된 국가 폭력의 구체적 원인에 대하여 설명하기에는 미흡하다.¹⁹⁾ 국제 정치에서 나타나는 국가 개념이나 국가관이 중립적이지 않으며, 국가관은 얼마든지 폭력을 정당화하는 조작된 정치적 개념이 될 수 있다는 분석은 에드워드 사이드(Edward Said)와 노베르트 엘리아스(Norbert Elias), 그리고 조셉 테인터(Joseph Tainter)의 이론에서 분명해진다. 이들이 강조하는 것은 문명이란 자국의 가치 개념을 최고의 이념으로 삼고 한 국가의 이익이 달린 국가의 정치 문제마저도 결국은 자국의 생존을 위한 '폭력적 정치'로 전

17) René Girard, *La Violence et le Sacré*, 김진석/박무호 공역, 『폭력과 성스러운』(서울: 민음사, 1993), 76-77.

18) 위의 책, 142.

19) 필자는 종교적 폭력의 중요성도 간과할 수 없다고 본다. 필자의 『한국사회와 기독교정치윤리』(한국기독교연구원, 2003), 105-112, 330-351의 내용을 참조하라.

락해 버릴 수밖에 없다는 점이다.

사이드(Seid)는 문명을 이해하는 대표적인 방식으로, 서구 문명과 동양의 문명을 구분하는 형식으로서의 오리엔탈리즘(Orientalism)이라는 개념은, 동양에 관계하는 서구적 방식으로 서양인의 경험 속에 동양이 차지하는 특별한 지위에 근거하는 것이라고 지적한다.²⁰⁾ 즉 오리엔탈리즘이란 동양을 문화적으로 또는 이데올로기적으로 하나의 모습을 갖는 언설(discourse)이며, 학문적인 영역에서는 서양적인 관점에서의 동양 연구로 이해되고 있으나, 실제로 이 오리엔탈리즘의 핵심은 동양과 서양 사이의 '존재론적이며 인식론적인 구별'(ontological and epistemological distinction)에 근거한 사고방식이라고 사이드는 지적한다.

오리엔탈리즘에서 보여준 사이드의 통찰은 서구적 문명이나 문화 개념에 대한 바른 이해뿐만 아니라, 우리가 동양적이라고 생각하는 동양관에 대한 재해석에 큰 도움이 될 수 있다. 우리가 이해하고 있는 역사가 과거와 현재의 대화라는 식으로 미화되어 모든 역사의 현상을 각 시대와 결부시켜 상대화시키고, 그 최종 단계인 서구적인 현대화를 절대적인 기준으로 삼는 서양 중심의 사관은 비판받아야 한다. 따라서 이러한 편견적 역사관을 극복하기 위하여, 우리는 역사에 대한 단층적인 해석을 지양하고, 문화-정치적인 상황을 깊게 이해하여야 하는 중층적인 역사관과 그 역사의 정신적 가치 체계로 자리 잡는 문명에 대한 바른 해석이 필요하다.²¹⁾

사이드의 문명론이 서구화에 대한 환상이 잘못되었음을 지적하는 것이라면, 노베르트 엘리아스는 네덜란드의 역사학자 호이징가(Huizinga)와 사회학자 막스 베버, 그리고 정신분석학자 프로이트(Freud)의 사상을 조합하여 문명이 어떤 방식으로 발전하여 나갈 것인가를 잘 지적하여 주고 있다.²²⁾ 엘리아스는 '결합태'(figuration)라는 개념을 통하여 가장 단순한 형태의 가족 관계에서, 학교, 직장, 국가로 확대되는 과정에서 상호 의존의 고리는 복잡해지고,

20) Edward W. Seid, *Orientalism*, 박홍규 역, 『오리엔탈리즘』(교보문고, 1999), 15-17.

21) 유경동, 『한국사회와 기독교정치윤리』(한국기독교연구소, 2003), 72.

22) 엘리아스의 사상적 배경에는 인간 감정 구조의 발전이 역제와 절제의 방향으로 진행된다는 호이징가의 관점에 동의하며, 베버를 통하여는 정당한 폭력의 독점을 파악한 그의 분석에 사상적인 빛을 쬐다. 프로이트에게서는 인간의 발달 과정에 나타나는 내면적인 통제가 본래 인류의 외면적 통제와 연관이 있으며, 인간이 태어나 어른으로 성장하는 심리 발생적인 과정이 개인의 차원에서 반복되는 인류 역사라는 그의 가정을 따른다. Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, 박미애 역, 『문명화 과정』(한길사, 1996), 25-30.

서로 의존하고 경쟁하는 개인들의 집합이면, 무엇이든지 결합태가 될 수 있다는 점을 강조하였다. 엘리아스에 의하면 '문명화된 행동 규범'은 결코 합리적인 계획이나 의도에 의하여 발생하는 것이 아니다. 즉 문명이란 미리 규정된 계획에 따라 어떤 목적을 향하여 나아가는 것이 아니라, 사회적 결합태(social figuration)를 통하여 나름대로의 역동성과 법칙성에 따라 흘러가는 것이다. 이 결합태는 사회의 내면적인 역동성을 구성하여 사회가 인간 상호간의 의존 관계와 권력 관계를 통하여 형성하게끔 하는 것이다. 중요한 점은 사회 과정이 일정한 방향과 구조를 가지는 것 같지만, 규정된 계획이나 목적에 따라 진행되는 진화론적인 것이 아니라, 장기적 발전을 통하여 형성된다는 것이다.

엘리아스가 지적하는 흥미로운 사실은 '문명'이라고 하는 개념은 중세에서 근대에 이르기까지 서구의 지배 계층이 중심이 되는 특정한 행동 기준에 의하여 생긴 것이며, 이것의 출처는 지배 권력이 피지배 계급과의 '차이'를 계속 확대하고, 자체의 권력을 보존하려는 노력에서 기인한다고 보았다. 20세기 이후에도 산업 국가에서 신분적 상승을 이룬 이러한 지배 계급들은 여전히 자신들이 비유럽 민족보다 앞선다는 이데올로기로 변화된다. 즉 다른 민족을 지배하면서 그 근거를 신으로부터, 또는 자연으로부터, 아니면 역사적 사명이라는 명목으로 정당화하고, 그것을 영원한 사명이라고 여기는 것이다.²³⁾ 예로서, 민족 중심적인 국가는 정서적으로나 이데올로기적으로 자신의

23) 위의 책, 74-75. 참고로 미국의 43대 대통령 조지 부시(George Bush)의 취임사를 살펴보면, 자국의 영원한 이념이 어떻게 종교와 연관되는지 잘 보여준다. 그 취임사 중 일부 내용은 다음과 같다. "바로 지난 세기까지 내내, 자유와 민주주의를 기리는 미국의 신앙은 노도와 같이 치는 바다 파도에도 꺾이지 않는 바위와 같았습니다. 이제 그 미국의 신앙은 바람 따라 날아가는 한 작은 씨앗이 되어 많은 나라에 뿌리를 내리고 있는 것입니다. 우리들이 바라보는 민주주의에 대한 신앙이란 단순히 우리 국가만이 소유하고 있는 신조 그 이상으로서 우리 인간성 안에 태어나면서부터 가지고 있는 희망이며 단순히 소유하는 것이 아니라, 우리가 수행하여야 할 이상이며, 우리가 짊어지고 후세에 물려주어야 할 신념과 같은 것입니다... 저는 우리 국가가 한 목표가 있다는 것을 맹세하였으면 합니다. 즉 우리가 여러고로 가는 길가에서 상처 입은 여행자를 볼 때, 절대로 다른 쪽으로 그냥 지나쳐서는 안 된다는 것입니다. 미국이야말로 최대한 개인의 책임이 가치 있게 여겨지며 또한 기대되는 나라입니다. 결코 지치거나 포기하거나 중단하지 말고, 우리의 나라를 더욱 바르고 넉넉하게 만들기 위하여, 그리고 우리의 삶과 모든 생명의 존엄성을 확증하기 위하여 우리는 그 목적을 오늘 새롭게 해야 합니다. 이와 같은 일들은 계속되어야 합니다. 이와 같은 이야기는 계속 될 것입니다. 그리고 하나님의 사자가 회오리바람을 타고 이 폭풍우를 여전히 다스리실 것입니다."

민족성을 최고의 가치로 설정하며, 그 근본 특성에 있어서 '민족 개념'을 영원 불변한 것으로 보게 된다. 역사적 변화는 외면적인 것에만 영향을 미칠 뿐 자기 중심적인 민족과 민족 국가의 특성은 변하지 않는다.²⁴⁾ 즉 자민족의 문명이나 문화를 인류의 최고 가치로 설정하는 전통적 민족 자화상은 종종 다른 민족들에 대한 지도권을 정당화하는 방편이 되며, 자신의 가치를 어떠한 이념보다 더 높은 정서적인 가치로 여기게 된다.

엘리아스가 문명을 '결합대'라는 개념으로 해석하였다면, 조셉 테인터(Joseph Tainter)는 문명을 '사회의 복잡성'(Social Complexity)과 연관하여 결국 현대 문명이 붕괴로 이루어질 수밖에 없다는 비판적인 이론을 펼친다. 복잡성이란 사회의 크기, 사회를 이루는 구성단위의 수와 뚜렷한 사회적 활동의 종류, 사회적 활동을 짜임새 있는 전체 조직으로 엮어나가는 기구의 다양성이다.²⁵⁾ 문명의 붕괴란 경제, 예술, 문학 같은 분야에도 붕괴의 파장은 미칠 수 있지만, 붕괴는 주로 정치사회적 영역에서 이루어지는 변화로 보았다.²⁶⁾ 그의 정의에 의하면 붕괴하는 사회는 일정한 단계 이상으로 확립된 정치사회적 복잡성의 수준을 급격하고 현저하게 상실한 경우에 해당된다.²⁷⁾

24) 위의 책, 4.

25) Joseph Tainter, *The Collapse of Complex Societies*, 이희재 역, 『문명의 붕괴』(대원사, 1999), 55. 예를 들어서 수렵 채취 사회는 뚜렷하게 구분되는 사회적 활동이 2-30개에 불과하지만, 현대 유럽의 인구 조사 통계에 등장하는 직업의 종류는 1, 2만 개에 이른다고 한다. 산업 사회에 있는 다종다양한 직업을 모두 합치면, 100만 개가 넘을 것으로 보는 연구자도 있다고 한다. 참고 위의 책.

26) 위의 책, 21.

27) 조셉 테인터에 의하면, 문명 붕괴의 명확한 조짐은 (1) 계층화 및 사회적 분화 수준이 저하되는 경우, (2) 개인집단영통의 경제적 직업적 전문화가 후퇴하는 경우, (3) 중앙의 통제력이 약화되는 경우, 즉 다양한 경제 집단과 정치 집단에 미치는 엘리트의 장악력과 통합력이 줄어드는 경우, (4) 행동 준칙이나 규제가 약화되는 경우, (5) 웅장한 기념물이나 위대한 예술품처럼 문명을 정의하는 요소임과 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 멀어지는 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 존재 위협, (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 꼽는다. 위의 책, 22, 87-89.

테인터는 문명이 붕괴하는 원인으로서 사회정치적 진화를 통하여 사회를 구성하는 각종 하위 단위들이 긴밀하게 얽혀 성장해야 함에도 불구하고 실제로는 사회를 유지하는 '에너지 비용을 충당' 하는 데 문제가 생기기 때문에 결국은 붕괴로 이어지게 된다고 본다. 사회는 복잡성을 증가시킴으로써 농산물을 비롯한 각종 자원 생산, 서열화, 정보 처리, 교육, 전문적 훈련, 국방 분야의 투자를 늘리고, 이러한 투자의 비용-수익 곡선은 처음에는 가파른 상승세를 보인다. 그러나 원래의 대처 방안이 한계에 다다르게 되면, 계속되는 경제적 압력으로 인하여 사회는 복잡성에 대한 투자를 늘리게 된다. 가장 저렴한 해결 방안이 고갈되면, 경제 구조는 좀더 비용이 많이 드는 쪽으로 진행되는데 위계 구조의 규모, 복잡성, 전문화가 모두 확대된다. 따라서 자원 생산의 초점은 입수와 처리가 더 어려운 쪽으로 옮겨져서 집약 능력이 이루어지고, 정보 처리와 훈련의 내용이 전문화되고, 군사 조직도 필연적으로 확대된다는 것이다.²⁸⁾

과거의 식민지 제국주의 시대처럼 대부분 정복을 통하여 이루어지는 새로운 에너지 자원의 획득이라는 차원을 제외하면, 늘어난 비용은 오직 현상 유지를 위하여 투입되고 복잡성을 늘려서 해결을 모색하려는 문제는 농업 생산의 저하, 인구 증가, 외적 위협, 내정 불안, 중요한 해외 수입 자원의 차단 가능성에 의하여 더욱더 심각하게 된다.²⁹⁾ 테인터에 의하면, 결국 사회문화 체제가 성장하다 보면, 복잡성에 대한 투자를 계속 늘려야 하며, 결국은 한계 수익이 점점 줄어들게 되며, 나중에는 붕괴의 위협에 처하게 된다는 것이다.³⁰⁾

그렇다면 문명의 붕괴를 피하는 길은 무엇일까? 기술의 혁신과 성장이 문명의 붕괴를 막을 수 있을까? 테인터는 회의적인 입장에 서는데, 왜냐하면 산업 사회에서 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 나아가는 데

28) 위의 책, 213-214.

29) 위의 책, 214.

30) 필자 주. 한계 수익(marginal revenue)은 한 단위의 추가 산출로 발생한 총수입의 변화를 말하며, 생산율에서 한 단위의 증가 이전과 이후에 산출된 총수입의 차이를 결정하여 계산된다.

가장 심각한 문제는 국가가 에너지 확보에 한계를 느낄 때 영토 확장을 통하여 에너지 자원을 확보하려는 유혹을 가질 것이며, 이러한 유혹은 역사 가운데 단순한 농경 사회나 거대한 제국에 이르기까지 피할 길이 없으며, 바로 이러한 이유로 술한 제국들이 식민지의 축적된 자원을 종주국의 체제 유지를 위하여 사용한 것이다.³¹⁾

테인터가 문명의 붕괴에서 밝히는 것은 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.³²⁾ 특히 현대의 상황에서 핵전쟁의 위협과 대기오염으로 인한 오존층의 파괴와 기후 변동, 중요한 산업 자원의 고갈, 채무 불이행에 따른 국제 신용의 붕괴와 화석 연료의 공급 중단과 석유 자원에 대한 지나친 의존, 그리고 살인적 인플레이 등으로 인한 경제의 총체적 파탄의 위협은 아수라장의 세계 사이에 가로막힌 '복잡성'이라는 얇은 판을 언제든지 깨부술 수 있는 것이다.³³⁾

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 늘 접할 수는 없다. 그러나 가까운 미래에 붕괴하는 국가가 나타날 것이라고는 예측하지 않는데, 현대 국가들이 서로 얽힌 치열한 경쟁의 고리가 그렇게 호락호락한 몰락으로 물고 가지는 못할 것으로 본다.³⁴⁾ 그러나 열강들의 치열한 경쟁으로 비용이 갈수록 상승되는 악순환을 장기간 경험하면서 한계 수입은 점점 곤두박질치게 될 것이며, 붕괴는 전 세계에 파장을 미치게 될 것이고, 세계 문명 전체가 와해될 수 있다고 테인터는 조심스럽게 예측한다.³⁵⁾ 따라서 우리는 붕괴가 지

31) 위의 책, 220-221.

32) 위의 책, 322.

33) 위의 책, 351. 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 늘려 가는 길이라고 그는 주장한다. 위의 책, 357.

34) 위의 책, 358. 피트럼 소로킨은 서구 경제가 20세기 초반에 벌써 한계 수입의 감소로 돌아섰다고 보는 반면, 세노폰 졸로타스는 그 시점에 도달하는 것이 향후 2000년 이후가 될 것으로 전망한다. 위의 책, 359.

연되는 가운데 일종의 유예된 시간을 보내는 중이라고 봐도 좋다.

지금까지 필자는 현대 문명의 '국가' 이해를 위하여 사이드(Edward Seid)와 엘리아스(Norbert Elias), 그리고 테인터(Joseph Tainter)의 이론을 통하여 현대 국제 사회가 처한 전쟁을 배태한 문명 간의 충돌과 붕괴의 원인이 무엇인지를 살펴보았다. 엘리아스의 이론을 통하여 소위 문명이라는 개념 자체가 가진 권력 지향적이며, 자민족 중심적인 요소들을 살펴보고, 테인터의 이론을 통하여 한계 수익에 다다른 현대 국가들이 취할 행동이 무엇인지 살펴보고 있다.

결국 이들의 이론에 근거하면 사회를 구성하는 모든 개인들은 동일한 방식의 사회화 과정을 통하여 동일한 규범에 맞추어지게 되는데, 이러한 과정 속에 소위 개인이나 사회가 가지고 있다고 생각하는 이념은 국가의 이상형이라는 것이 드러나게 된다. 이러한 민족 국가의 특징은 사회를 전체로 간주하고, 국가를 최상의 가치로 인정하는 편향성을 띠게 되고, 이때 개인은 완전히 자신만을 의존하는 닫힌 인격을 가지고 있으면서도 동시에 국가의 이념을 최고의 가치로 설정하는 경향성을 가지게 되는 것이다. 겉으로 보기에는 개인의 자유와 독립에 대하여 열정적으로 말하면서도 실제로는 자신이 속한 국가의 경제적 이익과 번영을 옹호하게 되며, 민족 국가 사회가 개개 구성원을 '경제적 행위'의 상호 의존으로 묶어두기 때문이며, 결국 자신이 속한 국가가 국가의 하위 체계를 운영하는 에너지 위기에 봉착하면 전쟁이라는 극단적인 폭력을 수반하더라도 동조하는 것이다. 따라서 자신의 종교적 이념과 배치되는 국가의 호전성에도 개인은 자신이 소유하는 모든 것과 목숨까지도 국가의 이념에 종속시켜야 한다는 기대가 있기 때문에, 근본적인 종교적 정신을 상실하게 되는 것이다.

암울한 분석이지만, 이와 같은 문명론에서 종교적 이념이 자유롭기는 불가능하다. 왜냐하면 종교적 가치 또한 자신이 속한 국가와 문명의 정치적 이해관계에서 자유롭지 못하며, 오히려 종교의 가치가 국가 이익에 좌우되기 때문이다. 국가의 이익과 번영을 '하나님의 나라'의 현실로 이해하는 현세적 기독교의 한계는 전쟁을 수행하는 국가의 도덕성에 면죄부를 주었으며, 앞으로 계속 그렇게 할 것이다. 더군다나 제한된 에너지에 의존하는 국가의 번영은 바로 그 에너지의 절대 확보에 달려 있다. 따라서 자국의 복잡성을 늘려

35) 위의 책, 359.

나가지 못하는 국가는 붕괴할 것이며, 그 국가의 붕괴는 곧 그 국가 내 경제 체제에 의존하는 기독교의 끝이다.

설상가상으로 현대 국제 사회에서 신자유주의의 문제는 서구 국가의 도덕성과 제3세계 국가의 생존권에 심각한 우려를 낳게 한다. 위에서도 지적 하였지만, 우리가 직면한 것은 문명 간의 전쟁이 아니라, 어떤 의미에서는 에너지에 의존할 수밖에 없는 문명 내의 전쟁이다. 겉으로 보기에는 각 문화가 세계적으로 네트워크가 갖추어진 풍요한 미래에 직면한 것 같으면서도 실제로는 문화적이며 민족적인 자율성이 유지되기보다는 이익 추구와 거기에 드는 비용 사이에서 고심하는 국가와 그 국가의 정책에 도덕적 양면성의 문제에 직면하는 개인들의 문제가 심각하게 드러난다.³⁶⁾ 또한 현대 사회는 대중문화(맥월드)의 세계화를 위한 책임도 그 강력한 물질주의의 세속화와 일상화에 대한 책임도 지지 않으면서 여전히 주권의 독립성을 누리는 척하는 미국과 달리, 최근에 테러리스트들은 21세기 인간관계를 규정짓는 실제적인 상호 의존성을 인식하고 테러를 이용하여 그 효과를 극대화한다.³⁷⁾

단적으로 표현하여 ‘세계화’의 허구는 역사적으로 자유 시장의 불가결한 요소인 시민적, 민주적 제도를 세계화하지 않은 채 상품, 노동, 통화와 정보 시장을 세계화하고 있으며, 이에 따라 결과적으로 발생한 세계의 불균형성은 전통 국가를 약하게 만들고 시장은 사적 경제에만 도움이 되게 하였다는 점이다. 이는 정상적으로 작동하는 민주적 시민 질서뿐만 아니라 제도로 작동하는 국제적 경제 질서에도 악영향을 주었다.³⁸⁾ 더군다나 사유화되고 시장화된 세계화에는 시민성이 부족해지고, 시민 문화, 종교와 가족과 연관된 가치나 제도를 유지할 수 없게 되어간다. 세계화는 정부와 공공의 문화를 공격하면서 민주주의를 소진하는 민영화 개념을 동반하고 있는데, 이것은 시장이 한때 정부가 수행했던 모든 것을 대체할 수 있다는 자만에 빠져 무한한 시민적 자유를 요구한다.³⁹⁾ 그러나 소비자의 선택이 사적이고 개인적인 선택에 머무를 때, 이것은 공공의 결과에 심각한 영향을 줄 수 있다. 중요한 것은 민주 정치 체제는 선택에 관한 것만이 아니라 공공의 선택에 대한 것도 신중하게

36) Benjamin R. Barber, *JIHAD VS. McWORLD*, 박의경 역, 『지하드 대 맥월드』(문화디자인, 2003), 15.

37) 위의 책, 17.

38) 위의 책, 28.

39) 위의 책, 30.

다를 수 있어야 하는데, 왜냐하면 공적이고 민주적 결정만이 사회 정의와 공정성을 확보할 수 있기 때문이다.⁴⁰⁾

민족 국가 내의 민영화는 시장 규제 완화로의 길을 터놓으면서, 시장 규제 완화는 또다시 세계화와 경제의 민영화를 촉진하게 된다. 이것은 정치 제도의 쇠퇴를 인정하도록 시민들이 자신을 공공의 시민이 아니라 개인적 소비자로서 인식하게 될 때, 잘살게 되고 더 자유롭게 살 수 있을 것이라고 시민을 설득한다. 그러나 결과는 'CEO'가 민주주의 정치가의 무능한 대체물인 것처럼 '소비자'는 시민에 대한 별 볼일 없는 대체물로 전락할 수 있다는 것이다.⁴¹⁾

이러한 상황 속에서 현대인이 가지고 있는 국가 개념은 이성적 분열과 윤리의 내적인 모순에 귀착될 수밖에 없다는 것이다. 자국 중심적인 가치를 이상으로 삼는 개인의 자폐적인 민족주의는 국제 사회에서 자칫 타 국가가 내세우는 정치적 이념이나 문명적인 가치를 무시하게 된다. 따라서 자기 중심적인 닫힌 해석을 타자 중심적인 열린 해석으로 재구성하지 않으면, 인류의 미래는 어두울 수밖에 없으며 올바른 '하나님의 나라'에 대한 이념도 구성하기 힘들다.

IV. 하나님의 나라와 모호성과 포스트모더니즘

지금까지 살펴본 '하나님 나라'와 연관된 '국가' 개념은 설득력이 있지만, 그 이론적 한계는 여전히 서구적인 것이다. 전쟁과 폭력을 배제한 현대 세계의 위기는 그와 같은 폭력적 문명에 '세레'를 주면서 권력화되어 가는 서구적 전통의 기독교에도 그 책임이 있다. 이러한 서구적 이념에 대한 반성은 최근 포스트모더니즘의 신학적 작업에서 잘 나타난다. 따라서 서구의 학문이 반성하는 내용이 무엇인지 살펴보고, 그 내용에 대한 비판은 '식민주의'의 경험에 있는 우리와 같은 제3세계의 학자들에게 중요하다.

그러나 지금까지 살펴보았지만, 현대 신학 또는 윤리학의 정체성을 찾는 것은 우리의 입장에서는 여전히 '애매성' 또는 '모호성'의 문제와 연관된

40) 위의 책, 31

41) 위의 책, 30.

다.⁴²⁾ 이 모호성의 신학은 신학의 주체성에 대한 의문성이며 현대 신학이 자리매김한 역사적인 위치에 대한 신학의 올바른 방향성 찾기를 암시하는 것이다. 그렇다고 직접 신으로부터 신학적 쟁점에 대한 해답을 찾으려 하였던 바르트적인 주관주의가 무용지물이 되었다는 뜻은 아니다. 오히려 신학의 모호성은 현대에 제기되는 다양한 물음에 직면한 신학의 상황이 '적절한 대답의 빈곤'과 '어정쩡함' 때문에 점점 그 영향력을 잃어 간다는 것이다.

신학 하기의 모호성은 인간됨의 모호성과 연관된다. 따라서 대다수의 서구 신학자들은 이미 서구의 존재론과 인식론, 그리고 윤리학의 근저에 깔린 서구 중심적인 주객 이원론적 사고에 문제가 있었음을 각성하고, 현대 서구화의 과정에서 바꾸어야 할 인식론적인 틀이 무엇인지 연구한다. 최근의 서구적 신학은 근대와 탈근대, 주체와 객체, 기독교와 비기독교, 자본주의와 사회주의, 남성과 여성, 인간과 자연, 계시와 이성 등등, 이러한 이원론적인 틀이 몰고 온 결과가 그들에게 오만한 눈을 가지게 하였다고 비판하면서, 사랑 어린 눈을 호소하며 배려와 감수성의 회복을 요구한다.

그러나 우리가 해결하여야 하는 문제들은 더 모호하다. 왜냐하면 우리는 서구인들이 비판하는 그 비판이 바른지 판단할 수 있는 우리의 것이 무엇인지 찾아야 하기 때문이다. 그런 의미에서 우리의 신학은 '비판의 비판 신학' (theology as criticism against criticism)이 되어야 한다. 우리는 이미 우리의 삶 속에 육화한 방식으로 각인된 본래적인 것이 아닌 서구의 것을 가려 낼 뿐만 아니라 그 자리에 원래 있어야 할 본래적인 것이 무엇인지 밝혀 내야 한다. 따라서 서구의 학자들이 현재 '포스트모던'으로 전통적 학문이 가져다준 한계를 극복한다면, 우리는 서구 문명이 역사 속에 심어 준 '식민지적 요소'들을 제거하고, 기독교의 전통에 영향을 주는 이 땅의 나라를 희망적으로 건설하는 것과 동시에, 본래적인 '하나님의 나라'의 이상을 회복하여야 할 사명이 있는 것이다.

이미 포스트모더니즘에서 비판을 가하는 서양 철학은 너무 자아 중심적이거나 전체주의적인 성격을 띠고 있음을 비판받아 왔다. 따라서 '하나님 나라'의 본래적 의미를 회복하려면, 서구의 '타자' 또는 '동일화'의 기획을

42) 애매성, 또는 모호성이란 인간 조건이 환원될 수 없는 열린 차원을 의미하는 것이며 인간 존재와 역사, 그리고 세계를 실존적인 차원에서 바라봄으로써 삶과 역사를 단일의 개념으로 파악하지 않고 복합의 의미를 갖는다고 보는 입장이다. 참고, 정화열, 『몸의 정치』, 137.

비판하고 동시에 '타자'를 동일자로부터 보호하며 '타자'와의 관계를 윤리적으로 맺는 방식에 대하여 분석하여야 할 것이다.

서구 전통의 형이상학에 대한 해체는 서구의 주체를 탈중심화하는 서구 지식인의 철학적 반성에서 시작되었으며, 이러한 시도는 근본적으로 서구 문명의 발전을 대변하는 '근대성' (Modernity)에 대한 해체와 연관된다. 서구 철학이 지속적으로 타자를 억압하여 왔다는 '철학적 반성'은 세계를 자기 동일적 질서의 관점에서 본 그리스 철학에 대한 반성을 전제한다.⁴³⁾

그리스의 세계 구조는 중심과 주변의 이분법을 바탕으로 한다. 현상적 세계는 가변적이며 자기 동일성이 지켜지지 않는 '위험스런 세계'이기 때문에, 혼돈스러운 현상적 세계 너머에 진정한 실재의 세계가 있음을 전제하였다. 실재의 세계는 영원한 자기 동일적 질서의 세계로서 이 동일적 질서는 곧 세계의 중심으로 자리 잡게 된다. 그리스 철학에서 이 실재계의 영원성과 자기 동일적 질서는 세계의 이성적 측면으로 인식되었으며, 현상계에 나타나는 혼돈은 세계의 감각적인 측면으로 이해되어, 인간도 이분법적 존재로 나누어져 이성은 질서를 직관하는 세계의 중심에 위치하고 주변에는 감각적인 속성을 대입하는 방식으로 나누어지게 되었다.

중심에서 분리된 변화하는 현상계는 혼돈의 세계이기 때문에 변화하는 감각적 주변 너머에 있는 영원한 자기 동일적 중심은 플라톤에게는 '이デア'로, 아리스토텔레스에게는 '형상'으로 나타났다. 플라톤은 시간의 흐름에 따라 변하지 않는 불변하는 원형을 이데아라고 불렀는데, 이 이데아는 이성에 의해서만 관찰되며, 가시계의 모든 사물은 이데아의 모상에 불과한 것이다. 아리스토텔레스에게 있어서 보편자는 플라톤이 생각했던 것과 같은 초월적 형상이 아니라, 존재하는 모든 개체들 내에서 발견된다고 해석하였다. 그는 존재하는 것은 오로지 개체(the particular)뿐이며 이 개체는 형상과 질료의 결합으로 이루어졌다고 보았다. 형상(form)은 보편적인 속성, 혹은 본질적인 것

43) 최종열, 『근대 서구 주체성 개념에 대한 정신분석학적 탐구』(백의, 1999), 138-143. 최종열은 근대 서구의 국제 정치학을 '동일성의 정치학'이라고 부를 수 있다고 보았다. 그 이유는 바로 이것이 타자(차이)를 부정함으로써 주체(동일성)를 구성하는 상상적인 논리를 따르기 때문이다. 주체는 타자 속에 반영된 자신을 보고, 그 자신을 긍정적인 성질로, 그리고 타자를 부정적인 성질로 동일시한다. 동일성의 정치학은 몸, 여성, 그리고 서구 이외의 다른 문명들을 마음(정신), 남성, 그리고 서구 문명의 자기-타자화로 정의한다. 이러한 정치학은 로고스 중심주의, 남성 중심주의, 그리고 서구의 인종 중심주의를 그 특징으로 한다.

을 의미하고, 질료(material)는 감각적인 물질을 말하는 것이다. 아리스토텔레스는 질료와 형상을 구분하기는 하지만, 형상 없는 질료, 혹은 질료 없는 형상을 내세운 적이 없기 때문에, 보편적인 것에 대한 인식이 개별적인 것에 대한 인식보다 그 가치가 크다고 본 점에서 플라톤과 크게 다를 것이 없었다.

서구 철학에서 보여주는 이러한 이분법적 구조는 근대의 합리적 '주체'를 만들어 내게 된다. 전 근대의 봉건적 체제가 종교개혁, 산업혁명, 그리고 프랑스 혁명 등으로 절대 군주제도 흔들리고 도시화의 영향으로 사회는 점차적으로 분화하게 되자, 개인의 정체성도 그 이전의 전체로서의 사회 구조나 종교 제도, 군주 제도로부터 자유로운 근대 개인으로 자리매김하게 된다. 전 근대적인 주체가 당시의 우주관의 질서에 순응한 주체라면, 근대적 주체는 자기 중심적이라고 할 수 있다.

근대 계몽주의의 시조인 데카르트(Descartes)는 인식의 주체를 '나'가 중심인 주체 주관으로 삼고, 인식의 내용을 이루는 표상을 그 속성으로 정립하였다. 인간의 이성인 주체로서 세계 안에서 이성적 중심을 인식하고, 감성은 세계의 현상적 주변을 경험한다고 보았다. 이성적 인식은 실제 세계에 대한 참된 인식을 산출할 뿐만 아니라, 이 인식은 세계의 중심을 밝히는 빛으로 규정하였다. 데카르트의 코기토(cogito)는 '사고' 할 때마다 '존재' 하기 때문에 사고와 존재가 일치하지 않는 사고는 배제하였다. 따라서 데카르트적인 코기토는 몸과 타자, 그리고 세계를 자신의 외부로 밀어냄으로써 투명한 이성을 주체로 그 외의 것을 객체로 규정하였다. 이러한 근대의 인식론은 비록 경험주의의 반발을 사지만, 이것 역시 인간의 마음 외부에 존재하는 자연 세계를 이해할 수 있는 인간의 마음을 전제하기 때문에 로크(Locke)와 같이 원자론적인 마음을 상정할 수밖에 없었다.

서구의 계몽주의는 위와 같은 합리주의와 경험주의의 종합으로서 등장하여 근대의 주체성 개념을 인과 관계로 설명하기 시작하였다. 계몽주의 인간학의 특징은 주체에 대한 두 개념, 즉 "새로운 객관성과 상관관계를 맺고 있는 자기 정의적 주체성 개념과 인간을 자연의 일부로 보는 관점, 그러므로써 이러한 객관성의 관찰 하에 놓인 인간이라는 개념"을 융합했다는 점에서 드러난다.⁴⁴⁾ 그러나 이와 같은 계몽주의의 프로젝트는 세계대전을 치르면서

44) 최종렬, 『타자들: 근대 서구 주체성 개념에 대한 정신분석학적 탐구』, 17. 최종렬은 계몽주의의 특징을 다음과 같이 네 가지로 설명하였다. 1) 주체는 자율적, 합리적, 그리고 안정적이며, 따라서 합리적으로 그리고 일관성 있게 행위한다. 2) 이러한 주체는 연구의

인간에게 역사의 책임을 맡긴다는 것이 얼마나 큰 대가를 지불하게 되는지 반성에 이르게 된다.

우리가 겪는 현대 세계의 다양한 문제는 모더니즘이라는 세계사적 틀 속에서 보면 계몽주의가 추구했던 의도의 결과라고 할 수 있다. 진리의 판정 기준을 외적으로 부과된 계시보다는 인간의 이성에서 찾았던 '계몽주의 프로젝트'는 이성에 대한 신뢰를 바탕으로 프랜시스 베이컨(Francis Bacon)이나 존 로크(John Locke)의 사상에서 말하는 경험적이고 실천적인 이성의 기능에 신뢰를 두었다. 따라서 역사에 대하여 발전과 진보의 낙관주의가 자리 잡게 되었으며, 무엇보다도 인식하는 주체로서 개인의 가치를 중요하게 생각하였고, 나아가 인간의 권리와 존엄성이 평등하다는 입장을 취하였다. 그러나 모더니즘이 추구한 합리성과 과학, 객관성, 개인주의, 보편주의는 기대와는 달리, 사회가 중시한 공동체 정신의 상실과 소외, 그리고 판료 체제를 초래하였으며, 인간을 자유롭게 하기보다는 새로운 억압에 놓이게 하였다는 새로운 각성에서 포스트모더니즘을 등장하게 하였다. 아울러 모더니즘이 주장한 진리의 확실성과 보편성은 서구의 가치, 즉 서양, 백인, 남성, 식민 지배자의 관점을 '동일화'하려 했다는 비판들이 속속 제기되었다.⁴⁵⁾ 따라서 1960년대 이후, 근대성에 대한 비판으로 등장한 포스트모더니즘의 철학적 관점은 니체(Nietzsche), 하이데거(Heidegger), 가다머(Hans-Georg Gadamer), 비트겐슈타인(Wittgenstein), 미셸 푸코(Michel Foucault), 그리고 데리다(Jacques Derrida)와 같은 사상가들의 이론을 통하여 나타난다. 이들은 근대 사유의 토대인 동일성의 철학을 비판하고, 무한히 다양한 세계와 일치될 수 없는 이성적 주체의 한계를 명확하게 하려고 시도하였다.

포스트모더니즘은 그 특징상 탈역사성(das Nachgeschichtliche)이라는 구상에 집착하고 있으며, 모더니즘의 직관과 인식에 근거한 역사 개념을 공허화하여 제거하고 해체하는 운동이라고 정의를 내릴 수 있다.⁴⁶⁾ 서구에서의 포

대상들(인간 행위를 포함해서)을 개관적으로 알 수 있다. 3) 인간의 인지와 현실 간의 상응을 기준으로 해서 지식의 적합성이 판단될 수 있다. 4) 사회 진보의 수단으로서의 지식 또는 과학은 인간의 복지를 위해 연구 대상들을 이해, 예측, 그리고 통제할 수 있다. 같은 책, 18.

45) 이문균, 『포스트모더니즘과 기독교 신학』(대한기독교서회, 2000), 21-22. 포스트모던 신학자들로는 테일러(Mark Taylor), 그리핀(David Ray Griffin), 린드백(George Lindbeck), 히크(J. Hick), 그리고 톨리(Terrence W. Tilley) 등을 꼽을 수 있다.

스트모더니즘은 모더니즘이 추구한 '자아' (self)의 모호성과 불확실성을 비판적으로 의심한다. 즉 자아는 세계와 대립되거나 세계를 초월한 주체로서 세계에 대한 확실하고 객관적인 인식의 능력을 갖지 못하며, 오히려 자아는 세계 안에 존재하며 역사와 문화의 산물에 불과하다는 것이다. 아울러 계몽주의 이후 고정적 관념으로 이 세계를 단순히 우리 밖에 있는(out there) 어떤 대상으로 만날 수 있다는 환상도 포기하도록 권한다. 우리는 세계 안에 있고, 세계는 우리가 사용하는 개념에 의하여 해석되고 구축되는 것이지, 고정 불변하는 존재로 저기에(out there) 있는 것이 아니라는 것이다. 아울러 현대 사회를 정당화하고 지탱하던 거대 담론을 부정하고, 현대성이라는 웅대한 이야기, 합리적이고 과학적이라는 현대의 신화를 받아들이지 않는다.

포스트모더니즘의 학문적 성취는 전 근대적 '자아' 개념을 수정하고, '주체적 자아'에 대하여 우리의 관심을 돌리게 하였다. 특히 '주체적 자아'는 그 '자아'를 구성하는 데 영향을 준 '타자'에 대하여 관심을 환기시켰다. '타자'란 원래 일시적으로 '동일자' (자아)와 분리되지만, 마지막에 가선 동일자와 일치될 수 있다고 보는 정신분석학적 용어이다. 이 '타자'는 서구의 전통적 형이상학에서는 '자아 중심적' 존재론을 구성하고, '주체'의 의식을 형성하였다. 문제는 '동일성'의 환원을 전제로 하는 서구적 '타자'는 자신을 '주체'로 설정하고, 자신들의 욕망을 '타자' (대상)에 대한 지배로 정당화해 왔다.⁴⁷⁾

지금까지 잠깐 살펴본 포스트모더니즘의 주된 목표는 '인간 해방'으로서 모더니즘이 추구한 인간 해방의 계몽적 요소를 비판하고 재구성함에 있음을 알 수 있다. 그러나 아시아적, 아니 구체적으로 한국적 상황에서 서구의 포스트모더니즘은 이중적인 과제를 우리에게 준다. 왜냐하면 이 포스트모더니즘은 탈식민주의의 관점에서 재해석되거나 비판되어야 하기 때문이다. 근대주의를 성숙/미성숙, 문명/야만, 발전/저개발, 진보/원시 등의 이분법적으로 구분하는 서구 중심적인 시도들이 결국 타자를 배제하고 폭력을 용인하는 한계를 보여주었기 때문에, 이런 근대주의에서 희생된 '타자'를 새롭게 인식하

46) Manfred Buhr, *Moderne-Nietzsche-Postmoderne*, 김경연 외 편역, 『포스트모더니즘의 도전』(다민, 1992), 90.

47) 이 '타자'는 동일성에 합쳐지거나 환원될 때 제거될 수 있는 것으로 이해되며, 본 글에서 '타자'란 우리의 이해를 초월하며 자신이 환원할 수 없는 레비나스(Emmanuel Levinas)적인 '낯설음'으로 해석에 비중을 두고자 한다.

자는 서구 이론가들의 시도가 우리에게 학문적인 매력이 없는 것은 아니다. 그러나 이들 역시 서구라는 지정학적인 결정 요인들에서 자유롭지 못하다는 한계가 있다. 그러므로 아시아적 입장에서의 '타자'의 문제는 '식민지' 성을 분석하고, '탈식민지'의 이론을 재구성하여야 할 당위성을 요청하게 되는 것이다.

탈식민주의는 근대화와 탈근대화 사이에서 서구의 로고스 중심적 담론들을 해체하고, 서구 제국주의적 언술에서 중심과 주변이라는 이원주의의 은폐성을 벗기고자 하는 사상으로서 특히 거대 담론들의 탈중심화, 자기 경험의 구성을 통한 언어와 저술의 중요성을 회복시켜 식민지화된 주체의 정치적 동력을 회복시키고자 하는 것이 그 특징이라고 할 수 있다.⁴⁸⁾ 물론 포스트모더니즘과 탈식민주의는 많은 부분에서 그 사상의 궤를 같이하지만, 모더니즘과 포스트모더니즘의 해방적 요소들 가운데 식민지적 이데올로기를 구별해야 하는 더 중요한 과제가 있다. 마치 이것은 모던/포스트모던에서 나타나는 이성의 해방적 요소와 그것의 도구적 요소를 구별하고자 하는 호르크하이머의 '계몽의 변증법'적 과제가 탈식민지 담론에서 중요한 위치를 차지하는 것과 그 맥을 같이하는 것이다.⁴⁹⁾

V. 하나님의 나라와 탈식민주의

아시아에서의 '타자'는 서구 제국주의의 지배 이데올로기인 식민주의를 통하여 형성되었다. 식민주의적 '타자'의 특징은 식민 지배자와 식민지인 서양과 동양, 문명인과 원시인, 과학적인 것과 미신적인 것, 선진과 개발도상사회의 지속적인 위계 속에서 지배자의 폭력에 시달려 왔다는 것이다. 그리고 서구는 아시아의 문화적 가치와 차이를 체계적으로 폐기하거나 부정하는 역

48) 한국기독교학회 편, 『포스트모더니즘과 탈식민주의 시대의 신학』(한국신학연구소, 1996), 30. 손규태의 정의를 빌렸다.

49) 호르크하이머는 서구의 계몽주의를 비판적으로 분석한 『계몽의 변증법』에서 중세의 마녀 사냥은 '불건적인 공갈단'이 자신들의 정체성에 위기감을 느낄 때, 대중을 위협하기 위해 자신들의 '인간성'을 구축하기 위하여 타자를 희생하고 억압한 비극의 결과로 본다. 마녀 화형은 역사 이전의 모계 사회에 대한 남성의 지배와 승리를 확인하는 축제가 자 교회의 자연 지배를 기리는 제의로서 근대의 역사가 추구한 '계몽'의 허구를 드러내는 것이다.

사적 과정의 시발을 반복하였다.⁵⁰⁾ 그러므로 아시아는 '서구'의 '식민지' 주의에서 '탈'이나 '해체'를 통하여 자신의 정체성을 재구성하려고 노력한다.

필자는 '탈식민주의'에서 '탈'은 '후기'(post)와 '해체'(de)의 성격을 다 가진다는 입장을 취한다. 왜냐하면 '후기'는 식민 전/식민화/식민 후의 역사적 이행 과정을 분리하여 보지 않고 연속적으로 보여주며, 각 시기의 특징을 이해하는 중요한 시기 구분의 지표로 이용될 수 있기 때문이다. 따라서 포스트식민 조건은 식민 점령이 종결되면서 시작된 것이 아니라, 식민 점령 전을 포함하여 식민 점령이 개시되면서 시작되었다는 연속성을 제공하게 된다. 아울러 이러한 연대기적 입장에서 식민 점령 전의 식민 국가의 정체성에 대한 규명도 중요하기 때문에, 식민지 전후를 둘러싼 시대적 상황에 대한 논의도 중요한 주제로 부각된다.

'연대기'를 나타내는 '후기'로서의 식민주의는 사실 포스트모더니즘의 모더니즘 비판에서도 잘 나타난다. 그러나 우리에게 '해체'로서의 탈식민주의가 필요한 이유는 연대기적 기술을 나타내는 '후기'(post)로는 탈식민주의를 충분히 설명할 수 없다는 한계점들이 있기 때문이다. 왜냐하면 포스트모더니즘이 탈식민주의와 그 궤를 같이하는 점도 많지만, '후기'(post)의 논쟁에서는 마르크스주의의 프롤레타리아나 민중의 역할, 그리고 여성 해방의 과제가 은폐될 수 있으며, '후기'를 모더니즘과 이어지는 연속성의 맥락에서 이해할 때 오히려 이전의 식민지에서 근대화의 모순을 재생산할 수 있기 때문이다. 따라서 '탈식민주의'는 '포스트식민적'(postcolonial)이나 '포스트식민성'(postcoloniality)이라는 단어가 지닌 실존적 의미를 해체하여 무엇보다도 자기 반성적 계기를 가지고 식민 점령 전후에 등장한 복잡한 조건을 얼마나 적합하게 개념화하느냐 하는 차원에서 그 이론을 전개하여야 한다.⁵¹⁾

그렇지만 문제는 '후기'(post)가 암시하는 연대기적 맥락에서 우리는 과거에 대한 식민지적 기억을 '망각'으로 덮으려는 실존적 모호성에 처할 수 있다는 것이다. 왜냐하면 포스트(post)라는 접두어는 '전통과 결별하고 절대적으로 새로운 생활방식 및 사고방식을 개시하는 것이 필요함과 동시에 가능하다.'는 확신을 암암리에 암시하기 때문이다. 이러한 종류의 유토피아는 거의 언제나 역사적 기억 상실이 행하는 침묵과 생략을 통해 자신의 미래상을

50) Leela Gandhi, *Postcolonial Theory: a critical introduction*, 이영욱 역, 『포스트식민주의란 무엇인가』(현실문화연구, 1999), 30.

51) 위의 책, 16.

그리지만, 그것은 과거라는 것이 실체가 없고 언제든지 처분할 수 있다는 잘 못된 믿음에서 만들어지는 것인데, 과거의 기억을 억압하거나 망각하는 방식으로서의 과거와의 단절은 과거를 극복하는 것이 아니라, 오히려 과거를 반복하게 되는 것이다.⁵²⁾

특히 포스트식민 장면으로 돌아가는 과정에서는 식민 지배자와 식민지인 사이에 존재하였던 '상호 적대'와 식민지적 조건 하에 생성되었던 '욕망'의 관계를 분명하게 드러내 주어야 한다. 왜냐하면 포스트식민성에서 '식민 억압'은 동시에 그 억압을 정당화하는 '식민 권력'이 있기 때문이다. 즉 식민의 과거 경험은 단순히 현재의 개화되고 사심 없는 시각에서 이론화될 수 있는 것이 아니며, 현재의 가공되지 않은 정치적 경험들과 같은 것이 아니기 때문이다.⁵³⁾ 따라서 연대기적인 '기억'과 '회상'이라는 방식을 통한 식민주의 이해는 단순한 물리적 시간의 나열에 불과한 자칫 알맹이가 없는 역사 이해에 머무를 수 있다.

식민주의 이후, '반 식민 독립'을 주장하는 민족 국가들이 출현할 때, 흔히 식민 과거를 망각하려는 욕망이 수반될 수 있는데, 이 망각하려는 의지는 다양한 정치적 및 문화적 동기들에 의하여 고무된다. 무엇보다도 탈식민적 기억 상실은 식민 종속에서 비롯된 고통스러운 기억들을 비위 버리려는 욕구로서 역사를 스스로 창안하려는 충동이나 새롭게 출발하려는 기대에서 생긴 것이지만, 문제는 단순히 식민 기억들을 억압하는 것만으로 식민 경험이라는 불편한 현실에서 해방되거나 그것을 극복하는 것은 불가능하다는 것이다. 이러한 상황에서 탈식민주의는 식민 직후의 신비한 효과를 갖는 기억 상실에 대한 이론적 저항으로 간주될 수 있다. 즉 식민 과거를 다시 방문하여 기억하고, 특히 따져 물으려는 학문적 임무를 맡은 하나의 학문 분과적 전술이라고 할 수 있는 것이다.⁵⁴⁾

논란의 여지 없는 역사의 후진성과 식민주의의 정치적 연대기적 파생물에서 생겨난 모순들을 식민지인들이 인식하면서도 부정하려는 유희는 탈식민지의 과제를 안고 있는 식민지국과 그 시민들이 직면하는 위기의 문제라

52) 위의 책, 20-21. Leela Gandhi는 료타르(Jean-Francois Lyotard)의 사상을 빌어서 식민주의적 '과거의 문제'를 정의한다. 료타르의 입장에 대하여는 *The Postmodern Explained to Children: Correspondence 1982-1985*(Sydney: Power Publication, 1992)를 참조하라.

53) 위의 책, 17.

54) 위의 책, 16-17.

고 본다. 그 이유는 식민지인들이 소위 식민지 경험으로부터 독립하여야 함에도 불구하고, 여전히 이전 경험의 지식과 가치의 식민적 위계들을 계속 보존하고 유지하기 때문이다. 따라서 '포스트식민성'에 대한 우리의 과제는 자의적인 역사적 기억 상실에 대한 유혹을 단절하고 망각된 기억들을 되살려 우리 사회 속에서 책임 있는 역할을 수행함에 있는 것이다. 이러한 포스트식민주의 이론의 학술적 임무가 잊혀진 역사적 내용과 의미를 회복하는 데 있다고 한다면, 그 일차적 주요 목표는 정치적 목표를 설정하는 것이 되어야 한다고 본다. 이렇게 할 때, 포스트식민성의 주체들이 자신들의 모순적 조건들을 극복하고 갱신하여 나아갈 수 있기 때문이다.⁵⁵⁾

탈식민주의의 '기억'이 식민주의의 문화적 정체성을 이해하는 데 필요한 요소이지만, '기억하기'는 결코 '자기 반성'이나 '회고'와 같은 정태적 행위가 아니라 현재의 외상을 이해하기 위하여 조각난 과거를 짜 맞추어 보는 것, 즉 고통스러운 '다시 떠올림'이라고 할 수 있다.⁵⁶⁾ 물론 식민 직후에 기억하지 않으려고 하는 사태는 그 과거를 겁에 질려 거부하거나 유토피아적으로 추방하고자 하는 것과 서로 짝을 이루는데, 여기에서 '기억하기'는 두 가지 기능을 수행한다. 첫 번째 기능은 불쾌한 기억을 더 단순화하여 드러내는 과정에서 식민화의 압도적이고 지속적인 폭력을 보여주는 것이고, 두 번째 기능은 적대적인 과거를 더 친숙하게 만들어 더 쉽게 접근할 수 있게 한다는 면에서 궁극적으로 화해를 시도하는 것이다.⁵⁷⁾

이렇게 하면 포스트식민성의 망각된 내용이 식민 지배자와 식민지인 사이의 양가적이고 공생적인 관계를 다시 재구성하며, 식민 지배자와 식민지인을 불가피한 상호 의존 관계로 엮는 각각의 성격을 효과적으로 파악할 수 있다. 그러나 문제는 억압자와 피억압자 사이의 왜곡된 상호성은 식민지인들로 하여금 식민 지배자들을 증오하면서도 또한 그들을 열렬하게 찬탄하는 증오와 욕망을 동시에 가질 수 있다는 점이다.⁵⁸⁾

이와 같은 포스트식민적 정신분열은 동양인들이 정복한 타자를 갈망하는 모순과 같은 것이며, 식민 조건 속에서 식민지인들이 정복자들과 '공모'할 수밖에 없었던 이유가 드러나게 된다. 여기에는 물론 '권력'의 기제에 대한

55) 위의 책, 21.

56) 위의 책, 23.

57) 위의 책, 24.

58) 위의 책, 25.

더 심층적인 해석이 필요하게 된다. 즉 권력은 폭력을 동원하기 때문에 근본적으로 강제적이지만, 반면 권력이 행사하는 캠페인은 종종 유혹적이 된다는 것이다. 예를 들어 식민주의의 유형은 우선 '영토의 물리적 정복'에 초점을 맞추어 폭력을 수반하지만 여기에서 멈추는 것이 아니다. '자아와 문화의 정복'으로 특징 지워지는 식민주의는 합리주의자들, 근대주의자들, 그리고 자유주의자들에 의하여 시작되는데, 이들은 제국주의가 실로 문명화되지 않은 세계에 대하여 문명의 메시아적 선구자라고 주장하여 기층 민중들을 호도하는 것이다.⁵⁹⁾

그러므로 식민주의의 특징은 서구를 중심으로 끊임없이 이전의 식민지를 '동일화' 하고 '재정복' 하는 '동일성의 정치학'이라고 할 수 있다. 이 '동일성의 정치학'은 타자(차이)를 부정함으로써 주체는 타자 속에 반영된 자신을 보고 그 자신을 긍정적인 성질로, 그리고 타자를 부정적인 성질로 동일시하는 것이다.⁶⁰⁾ 이러한 동일성의 정치학은 동화나 배제나 하는 이원론적인 대립만을 낳을 뿐인데, 즉 동일성과 차이라는 이원론적인 대립을 그 특징으로 하는 상상적 구조에서처럼, 동일성의 정치학은 '이것 아니면 저것'이라는 논리를 통하여 주체의 자기 동일성에 대한 주장으로 결국 타자의 죽음을 초래하게 된다.

'무력'을 앞세우고 세계화의 기치를 내세우는 현대 문명의 허위의식은 현대 패권 국가 간에 나타나는 '동일성의 정치학'에 그 원인이 있다. '동일성'이란 '타자'와의 차이를 인정하지 않고, 힘으로 '동일화'하려는 정치적 의도이다. 더 심각한 문제는 '동일성의 정치학'의 적자인 아시아적 '타자'는 서구가 각인해 놓은 '타자'의 '타자성'을 내면화해 왔다. 미국을 중심으로 한 패권 전략의 모습이나 중국과 일본이 보여주는 국제 정치에서 힘을 과시하는 군국주의 모습은 우리의 입장에서 보면, 동서양이라는 지리적인 차이 말고는 크게 다를 것이 없다. 그렇다면 세계는 서구나 동양이나 예외 없이 '힘'을 논리로 한 '동일성'에 집착하는 점이 드러난다. 서구가 동양을 동일성의 타자로 세뇌하기 위하여 소위 중국을 중심으로 하는 아시아적 가치인 '유교'적 계급 질서가 오히려 서구의 타자를 동양적 질서의 상부 구조에 놓음으로써 식민적 구조를 공모하지는 않는지 살펴보아야 할 것이다.

59) 위의 책, 27-29.

60) 최종렬, 『타자들』(백의, 1999), 138.

VI. 하나님의 나라와 교회

지금까지 살펴보았던 포스트식민성을 극복하는 문제는 단지 정치적인 성격이 있는 것만이 아니다. 이제 살펴보겠지만, 한국의 기독교는 일제의 식민주의와 미군정 아래 구성된 식민주의적 정치 구조에 협조할 수밖에 없었던 역사적 과오가 있다. 탈식민주의가 정치적으로는 '과거사 청산'이라는 역사적 과제와 연관된다면, 한국 기독교의 입장에서는 정치적 청산의 문제와 동시에 교회의 식민지적 구조의 청산이라는 이중 과제가 주어진다. 해방신학과 민중신학, 그리고 토착화 신학 등이 정치와 교회의 식민지적 구조를 극복하기 위하여 학문적인 기여를 해 왔지만, 한국에 문민정부가 들어선 이후 그 역할이 현재 상당히 축소되었다. 오히려 교회는 이전의 식민지적 조건 아래에서 형성된 교회의 구조와 서구에 의지하는 신학적 정체성에 대한 치밀한 반성이 있기보다는 이전의 식민적 요소를 재생산하고 있다.

더 심각한 문제는 냉전 체제의 교두보로서 미국의 패권 질서 아래에서 경제 성장을 추구해 왔던 한국 사회의 궤도에 교회는 철저하게 순응하였고 양적 성장을 추구하며 경제 규모를 키우는 국가의 방식은 그대로 교회 안에서 구현되었다. 따라서 하나님을 믿음으로써 물질적인 축복을 받았다는 믿음은 의심의 여지 없이 한국 기독교인들 사이에서 만연하였고, 이러한 믿음으로 한국 기독교는 공세적인 성장 전략을 추구하였던 것이라고 할 수 있다.⁶¹⁾ 따라서 기독교는 사회의 현실 문제를 등한시하고 점점 지역 공동체에서 소외되는 한편, 교회 내에서는 경쟁적인 교파주의가 생기게 되는데, 이것은 문명 발달을 근거로 한 서구 모방주의가 중요한 원인인 것이다.

위와 같은 비판은 한국 교회에 복음을 전달하여 준 서구 교회의 역할과 그 숭고한 희생마저 희석하자는 것은 아니다. 필자가 비판하고자 하는 것은 한국 개신교가 세계화를 외치면서도 정작 기독교의 사대성과 연관된 한국 교회의 권력화의 문제에 대하여 무관심하다는 것이다. 한국 사회에서 식민지 담론은 공적 영역에서는 이전 식민지의 정당성을 상쇄하고, 만족할 만한 수준은 아니지만, 근대화가 배태한 정치권력의 독점을 분산하고, 이와 연계한 천민적 독점 자본에 대한 경제적 분배에 대한 문제로 나아간다. 식민지의 정당성

61) 최형묵, "육망과 배제의 구조로서의 기독교적 가치", 「당대비평」 14호, 87.

을 잃어버린 자리에 드러난 한국 사회의 가장 심각한 문제는 '계층화'의 분열에 있다. 한국 사회에 만연한 빈/부의 이론적 문제는 차치하고서라도 이 빈/부의 사이에서 기독교는 오히려 메타 담론의 제국주의적 식민지성을 문화적인 것으로 수용하여 서구적 기독교를 기독교 본래의 것인 양 착각하여 교회의 배타주의와 성직의 특권화, 한국 사회 기층의 불합리한 물질 토대의 모순을 '해방적 영성'으로 극복하기보다는 '기복주의'로 공모하고 그 본말을 은폐하는 데 앞장서고 있다.⁶²⁾

한겨레신문은 논단을 통하여 한국 사회 내에 가장 무서운 '권력 집단'을 '종교 집단'으로 규정하고, 기독교와 불교, 그리고 천주교에서 드러나는 병리적인 행태를 고발하였다. 특히 메가 처치(mega church)로의 꿈, 바로 여기에 한국 개신교의 놀라운 성장과 힘이 있지만, 그 이면에는 종교 권력의 그림자가 짙게 드리워졌으며, 한국 개신교는 세속적인 성장주의와 승리주의 이데올로기가 지배함을 고발하였으며, 이 권력 집단이 보여주는 가장 병리적인 행태를 '세습'으로 보았다.⁶³⁾ 특히 담임목사직 세습은 교회 내 정치적 민주성에 대한 도전이며, 충분한 의견 수렴 없이 민주적 절차가 배제된 채 밀실에서 이루어지는 목회 세습은 목회자가 신성불가침의 제왕처럼 군림하는 태도에

62) 브라질 신학자 리바니오(J. B. Libanio)는 『정치와 영성의 해방』(*Spiritual Discernment and Politics*)에서 전통적인 기독교 신학과 윤리가 현대 정치 사회의 구조 속에서는 그 역할에 한계점이 있음을 지적하며, 인간의 해방은 궁극적으로 정치 현실에 분명한 참여가 있어야 한다고 강조한다. 정치와 신앙은 진리의 통일(unification of the truth)이라는 측면에서 동일한 영역에 속한다고 할 때, 제기되는 질문은 신앙이 근거하고 있는 성서적인 영감과 정치가 의지하는 현실적인 수단들 사이에 과연 어떤 것이 옳고 그른지에 대한 분별력이 가능한가 하는 질문이다. 존재를 위협하는 우리 시대의 자본주의는 마르크스적 비판에 의하면 물신(物神)이다. 예수의 가르침에도 돈은 하나의 권세를 가진 주체로서 나타난다. 그 권세는 영적인 가치를 지닌 것으로 묘사될 수 있는데, 영적인 의미와 방향을 가지고 인간으로 하여금 어디로 향하게 하는 힘을 지니고 있다. 돈은 권세를 가지고 인간관계와 인간의 행동을 규정하기에 이른다. 현대 사회를 조직하는 물질적 제도와 그 제도를 다스리는 것을 영(靈)으로 나누어 물신을 제도의 영으로 본 그의 분석에서 주체는 더 이상 인간이 아니고, 상품과 돈과 자본이 사회적 주체가 되어 모든 인간의 삶과 죽음을 결정한다. 그런 의미에서 영성이란 엄밀하게 구별하여 자본주의적 영성과 이것으로부터 해방되어야 할 해방적 영성이 있을 수 있다. 물질적 조직과 연결된 영성은 썩어가는 자본주의를 포장하는 종교적 향기에 지나지 않기 때문이다. Franz Hinkelammert, *Las Armas Ideológicas de la Muerte*, 김항섭 역, 『물신 : 죽음의 이데올로기적 무기』(다산글방, 1999), 14.

63) <한겨레 21>, "가장 무서운 집단, 종교권력"(2001년 1월 9일 커버스토리).

서 비롯된다고 지적했다.

특히 목사직 세습은 한국 사회 내 각 가치 영역을 존중하는 상대적인 자율성의 확보에 그 의미를 가지는 한국의 시민 사회 운동에 역행하는 처사이다. 시민 사회의 다양한 자발적 영역이 유지되는 전제 조건은 각 영역이 가진 가치를 공통의 언어와 다원적 영역의 평등 속에 지배적 가치의 독점을 허용하지 않는 비판적인 시민 정신에 있다. 그 시민 정신은 종교적인 영역에서뿐만 아니라 사회 각 영역에서 다원적으로 서로 공유되어야 하는 것이다. 그런 의미에서 한국 시민 사회 운동과 아울러 기독교 운동은 서로 공유할 수 있는 사회적 가치와 상징을 지속적으로 공평하게 나누기 위해 노력하여야 할 것이다. 사회의 경제 정치적 독점이 더 이상 묵과될 수 없듯이, 교회의 지배적 패권주의와 경쟁적 성장주의는 한국 시민 사회 운동의 걸림돌이 될 수밖에 없을 것이다.⁶⁴⁾

교회 안의 목회직 대물림이 유행처럼 번지면서 신학대학교에서는 담임 목사를 아버지로 둔 학생은 성골로, 장인이 목사이거나 장로인 학생은 진골로 불리기도 한다. 심지어 교회에 전반적으로 팽배한 냉전 의식을 이용하여 교회 지도자들은 자신들을 스스로 이데올로기의 한 편을 지지하여 한국 사회 속에서 차별화와 귀족화를 추구하였고, 이와 같은 행태는 교회 이성의 성숙 단계가 석기 시대에 머물러 있다고 비판받기조차 한다.⁶⁵⁾

64) 필자는 한국의 시민 사회 운동의 가장 중요한 특성을 다원화된 '영역 운동'으로 보고 있다. 영역 운동의 특징은 권력 중심의 '독점적 지배 체제'를 지양하고, 영역 간의 자율성을 서로 인정함으로써 민주주의의 역량을 키워 나가는 것이다. 그러나 기독교의 세습이라는 행태는 소수를 권력을 중심으로 한 종교적 영역의 독점을 의미하는 것이다. 참고로 필자의 『한국사회와 기독교정치윤리』의 “한국 시민사회운동과 기독교”를 참조하라.

65) <한겨레 21>, 홍세화, “논단: 교회와 이성”(2001년 1월 28일). 논단의 필자는 구약이 당시 인류 이성의 성숙 단계가 아직 아동기에 머물렀기 때문에 어린이를 대하듯 율법으로 말 씌하셨다면, 신약은 예수의 탄생 시기에 인류 이성의 성숙 단계가 청소년기에 이르렀기 때문에 청소년을 대하듯 대화를 이끄시고 이웃 사랑을 말씀하셨다는 것이다. 그는 이와 같은 이성주의적 해석을 오늘날 한국의 개신교 현실에 적용하여 기독교 이성의 성숙 단계를 판단하는 데 참조물로 삼는다. 예컨대 밤하늘에 수놓은 별처럼 어스름 저녁 무렵 부터 이 땅을 비추는 네온사인 십자가들이 그만큼 이웃 사랑을 증거하는 것이라면, 교회 구성원들의 이성의 성숙 단계는 예수의 탄생 이후(AD.)에 해당한다고 할 수 있겠지만, 그렇지 않다면 예수의 탄생 이전(BC.)에 해당한다고 말할 수 있다고 보면서, 과연 슬한 십자가들이 이웃 사랑을 증거하는지를 반문하다. 그는 현대를 살면서 정신적·이성적 공백과 퇴보를 오직 물질로 채우는 기독교의 행태에 대하여 고발하는 것이다.

한국의 종교 집단은 거대한 영향력을 행사하는 권력 집단이면서도 별로 견제받지 않기 때문에 상당한 위험성을 가진다. 종교 집단이 방자하게 권력을 휘둘러 사회를 마비시킬 정도의 충격을 줄 가능성은 언제라도 존재하는데 사회 일각에서 점점 이런 위험성이 인식되기는 하지만, 어떻게 대처해야 하는지 실마리를 찾지 못하고 당황하는 빛이 역력하다.⁶⁶⁾

이러한 종교 권력의 이면에는 개신교 근본주의의 기본적 에토스로 '승리주의'가 자리 잡는다고 할 수 있다. 한국 사회의 근대화는 서구화와 미국화의 과정이었기 때문에, 서구 종교이자 미국 종교로 간주된 개신교는 처음부터 문화제국주의적 태도를 가졌음에도 불구하고 문명개화의 종교로 이해되었기 때문에, 강력한 저항에 부딪치지 않았다. 이러한 과정에서 개신교는 의식적·무의식적 차원에서 강력한 '승자 의식'을 갖게 되었으며, 불과 한 세기 만에 소수의 종교 집단에서 다수의 종교 집단으로 성장한 사실에 대한 성취감에 도취되어 거대한 종교 권력인 교회가 원하는 것이라면, 국가 권력도 들어 주지 않을 수 없을 것이라는 승리주의가 자리 잡게 되었다고 본다.⁶⁷⁾ 승리주의는 항상 힘을 숭배하고 외형적 팽창주의로 나아가며, 타자에 대하여는 정복주의로 일관한다. 따라서 한국 교회의 승리주의는 다원적 종교 시장을 교란하는 주요 요인으로 작용하는 것이다.⁶⁸⁾ 이와 같은 결과는 현재 대형 교회의 먼 거리 차량 운행이라는 변칙을 낳고, 지역 사회의 기존 교회들의 역할을 고려하지 않고 무차별적인 지성전을 건축함으로써 지역 사회의 종교적 다원성과 특수성이 무시되는 현상들이 나타나게 되었다.

한국 개신교는 이제 위기를 맞고 있다. 현대 교회의 위기는 계속되는 교파 분열에 이어 교회 성장이 둔화되면서 교인의 숫자가 줄어드는 점에서 나타난다. 기독교 NGO를 대표하는 한국기독교교회협의회(KNCC), 한국기독교총연합회, 기독교사회책임 등 서로 분열되어 패권적 성향의 모습을 보여준다. 한국 갤럽은 1984년, 1989년, 1997년에 이어 2004년에도 한국인의 종교 실태와 종교 의식에 대한 조사를 실시하여 "한국인의 종교와 종교의식"(2004)을 출판하였다.⁶⁹⁾ 이번 갤럽의 분석 가운데서 가장 주목을 끄는 부분은 종교 간

66) 장석만, "한국 종교, 열광과 침묵 사이에서", "쟁점: 한국의 지식권력3—권력으로서의 한국종교", 「당대비평」 12호, 223.

67) 이지균, "개신교와 성장주의 이데올로기", "쟁점: 한국의 지식권력3—권력으로서의 한국종교", 「당대비평」 12호, 234.

68) 위의 글, 234.

의 성장에 관한 것인데, 7년 전인 1997년과 비교해 보면 2004년에는 불교의 경우 6.1% 포인트나 신도 비율이 증가한 것에 비하여 개신교는 불과 1.1% 포인트 증가에 머물렀으며, 천주교도 0.7% 포인트로 감소한 것으로 나타났다. 문제를 더욱 심각하게 만드는 것은 종교인 중에 개신교에서의 이탈 폭이 다른 종교에 비하여 확연히 크다고 하는 것이다. 종교인 가운데 16.2%(420만 명)는 과거에 현재 자신이 속한 종교가 아닌 다른 종교를 가졌던 경험이 있는데, 그 가운데 불교가 34.4%, 천주교가 14.9%인 데 비해, 개신교는 45.5%(190만 명)로 가장 높았다.

한편, 비종교인 가운데 과거에 종교를 가진 경험이 있는 사람은 42.8%(960만 명)인데, 이 가운데 불교는 26.2%, 천주교는 13.3%이지만, 개신교는 무려 58.6%(560만 명)나 된다. 결국 개신교를 믿다가 타 종교로 옮겨 가거나 개신교를 포기한 숫자는 무려 750만 명이나 되는데, 이 수치는 불교 400만 명, 천주교 190만 명에 비하여 너무 높다. 그뿐만이 아니다. 개신교는 비종교인 가운데 호감도가 가장 낮은 것으로 나타났다. 비종교인이 가장 높은 호감도를 보여준 것은 불교이며(37.4%), 그 다음이 천주교이고(17.0%), 개신교는 13.3%로 낮다. 참고로 '호감이 가는 종교가 없다'는 비율은 33.0%로서 종교에 호감을 가지는 사람을 예비 신도라고 가정한다면, 그 숫자는 불교가 840만 명, 천주교가 380만 명인 데 비해 개신교는 280만 명에 불과하다. 이러한 교회 위기론에 주로 등장하는 변명은 포스트모더니즘 신학과 종교 다원주의 신학에 대한 비판, 여성 신학에 대한 공격, 타 종교에 대한 공세 강화나 젊은이들의 세속화 등으로 몰아붙이지만, 이는 위기의 진원지를 은폐하고 기존의 교회 권력을 정당화하고 유지하기 위한 교회의 몸부림일 뿐이다.

교회 위기의 진원지는 기복 신앙을 이용한 정통주의, 근본주의, 승리주의, 패권주의, 가부장주의의 절묘한 공모에 있다. 특히 한국 개신교 종교 권력은 성 차별 이데올로기에 근거하며 성직의 영역에서 여성은 철저히 배제된다. 교회가 위기를 극복하고 새로운 공동체로 거듭나기 위해서는 권력의 그물을 해체하는 작업에 들어가야 한다. 이러한 해체 작업은 교회가 자발적인 가난의 에토스에 입각하여 기복 지향적 신앙을 넘어서고, 교회 운영상의 가부장적 파시즘을 무력화하고, 종교 시장에서 패권주의를 불식하고, 통치 권력

69) 한국갤럽, 『한국인의 종교와 종교의식: 제4차 비교조사』(2004, 한국갤럽). 갤럽 조사에 대한 분석은 <기독교타임즈>에 실린 이원규의 "비종교인, 개신교에, 그들만의 축제 사양"(2005년 6월 16일자)이라는 기사를 참조하였다. 참고. <http://kncm.com>

에 대한 비판적 견제 역할을 충실하게 수행하여 나아가야 한다.

필자가 '교회 권력'의 문제를 비판하지만, 목회직에 대하여 총체적으로 부정하는 입장을 취하는 것은 아니다. 그러나 교회는 식민주의적 기독교의 전통 속에 배태된 천민적 자본주의 체제를 심층적이고 비판적으로 탐구하여야 하며, 그러기 위하여 교회는 더욱더 교회다워야 하고 더욱 사회를 위하여 헌신하는 자세로 변하여야 한다는 것이다. 교회의 제도는 제도 자체를 위하여 존재하는 것이 아니며, 신앙 공동체에 봉사함으로써 존재한다. 그러나 한국 교회의 모습은 자신을 일차적으로 권력이 없는 공동체(하나님의 백성, 평신도)와 함께 권력을 가진 공동체(성직 계급)의 혼성적 정체성을 드러내며, 교회의 그리스도는 황제와 우주적 주님이 되어, 이 세상 권력들과 맞서는 고난 받는 종과도 세속적인 모든 권력과 영광을 단호히 거부한 예수와도 거리가 멀다.⁷⁰⁾

VII. 하나님의 나라와 '타자의 윤리'

필자는 현재 한국 교회가 직면한 포스트식민성의 문제를 해결하고, 교회 자체가 처한 위기감을 극복하고, 한국 사회 속에서 살아남기 위한 길이 그리 희망적이지 않다고 본다. 그 이유는 악에 대한 무력감이나 교회의 갱신 가능성을 의심하는 차원이 아니라 세상이나 교회 자체가 가지는 생존 방식이 지나치게 '권력'에 의지하기 때문이다. 한국 교회가 경험하고 왜곡하며 모순을 재생산하는 식민성의 구조에서 우리는 항거할 수 없는 위협을 느끼게 된다. 전쟁과 폭력을 초래하는 서구의 전통적 형이상학과 국가, 권력에 공모하는 기독교, 그리고 왜곡된 타자성을 주체로 착각하는 식민지적 모순을 극복하고 화해와 평화의 '하나님 나라'를 추구하는 대안은 무엇일까?

데카르트 이후 서양의 근대 철학이 강조하여 온 자아론적 존재론과 자유와 자율에 기초한 '주체'는 서양의 '근대성'을 주도하여 온 근본 원리이나 이 '근대성'의 자아중심주의, 전체우선주의는 '동일성'의 폭력을 초래하여 인간과 자연의 소외, 그리고 전쟁과 폭력이라는 위기를 초래하였다고 서구

70) Leonard Boff, *Liberation Theology and the Institutional Church*, 김쾌상 역, 『교회 카리스마와 권력』(일월서각, 1986), 83.

자체에서도 자성의 목소리가 높다. 그리고 서구의 타자의 '타자성' 과 공모한 아시아의 타자성 또한 서구의 것과 다를 것이 없는 같은 맥락에서의 근대성의 위기를 초래하는 것으로 드러난다.

또한 서구는 민주주의의 이념 아래 자유 시장 경쟁을 그 모토로 하는 자본주의를 육성하여 왔으며, 영토 국가의 주권을 강조하며 시민의 자유를 부르짖어 왔다. 그러나 서구의 자본주의가 성숙하기 전에 신자본주의를 외치는 세계화의 바람은 국가의 통제를 받지 않는 '사적 자본의 민영화' 를 이루었으며, 국가 대신 CEO가 그 역할을 하게 되었다. 서구에서 시민은 시민의 정치적 성숙과 부도덕한 국가를 견제할 수 있는 시민 계급이 채 형성되기 전에 '소비적 도구' 로 전락한다.

동일성의 정치학에 대한 깊은 반성으로 '타자성의 윤리학' 을 제시한 레비나스(Levinas)의 이론을 예로 들면, 그는 서구의 자아 중심적 존재론과 주체의 탈중심화라고 하는 해체의 작업을 시도하면서 탈근대적, 또는 근대 후기적 윤리 이론을 제시한다. 레비나스에게 대상은 결코 주체에 다시 나타나지 않는다. 왜냐하면 우리는 대상을 완전하게 또는 독립적으로 그대로 만날 수 없기 때문이다. 현상학에 대한 비판에서 레비나스는 선험적 자아의 자기 현존과 자기 바깥의 세계를 경험하는 선험적 자아의 능력 모두를 의문시하였다. 레비나스는 표상이나 지식의 범주에 포섭되지 않는 비(非)자아로의 개방성을 유지하면서 철저히 바깥으로 전환하는 주체성의 개념을 지향한다.⁷¹⁾

레비나스가 『전체성과 무한성』(*Totality and Infinity*)에서 관심을 기울인 것은 현대 세계가 직면하는 폭력과 전쟁을 어떻게 극복하는가에 대한 질문이다. 그는 인간의 주체성을 상징하는 이성의 법칙에 의한 합리성이나, 타협을 통하여 전쟁과 폭력을 극복하는 근대적 접근방식은 진정한 평화에 이르지 못할 것임을 주장하였다. 따라서 해결 방안은 국가의 통제나 인간의 정치적 노력에 선행하는 '전' 또는 '초 정치적' 인 본래적 인간관계에 근거할 때 평화를 이룰 수 있을 것으로 보았다. 레비나스는 존재론에 기초한 서양의 자아 중심적 철학보다는 윤리학에 일차적 우선권을 부여하며, 서양 철학 전통의 로고스 중심주의(Logocentrism)를 거부하고, 에로스와 사랑을 인간관계의 조건으로 제시하며, 인간의 이성적인 계산이나 타협이 아닌 창조적 상상력을 요구

71) Colin Davis, *Emmanuel LEVINAS: An Introduction*, 김성호 역, 『엠마누엘 레비나스-타자를 위한 욕망』(다산글방, 1996), 44.

하는 탈근대적 윤리를 강조한다.

레비나스에 의하면, 자아와 타자의 올바른 관계는 대화(conversation)를 통하여 수행되는 것이다. 그러나 이 대화는 나의 자아 동일성의 해소가 아니라, '나'는 '나'로서의 고유성을 유지하며, 나의 자기 동일성(ipseity) 안에 독립적이어야 한다.⁷²⁾ 자아와 타자는 대화의 관계이며, 이 양자의 관계는 전체성을 형성하지 않는 관계여야 하며, 자아가 '상대방의 얼굴을 마주 대하는 방식'으로(as a face to face) 타자에게 나아갈 때, 올바른 관계 구조가 형성되는 것이다.

자아가 타자로 나아갈 때, 동시에 타자의 외재성은 관계의 시발점으로서의 자아의 존재를 필요로 하게 된다. 왜냐하면 대화란 자아와 타자 사이의 거리를 전제로 하는 것이며, 전체성을 허락하지 않는 자아 중심적인 나의 존재를 떠나서는 불가능하기 때문이다. 그러나 레비나스는 자아와 타자가 대화의 관계 안에 서로 존재한다는 것은 자아의 자아 중심적 존재에 대해서 타자가 권리를 가진다는 것을 인정하는 것이라고 주장하였다.⁷³⁾ 이렇으로써 레비나스는 자아의 자기 독립성이 보존되면서도 그와 동시에 타자의 타자성도 보호될 수 있는 윤리적인 관계를 강조하는 것이다.⁷⁴⁾

레비나스가 주장하였던 자기 독립성과 타자의 타자성의 이상적인 조화를 기독교적인 진리관에서 차용하면 바로 그리스도의 계시 사건과 연관된다고 본다. 기독교의 '타자'는 서구의 '타자성'이나 서구의 '타자'를 내면화한 아시아적 '타자'와 구별되는, 타자를 순수하게, 그리고 타자의 타자성과 구별되는 주체성이자 타자를 동일로 묶는 전체성의 개념을 무한히 넘어서는 '사랑의 관계'로서의 타자이다.

진정한 자아와 타자의 관계는 기독교의 '계시 사건'을 통하여 그 의미가 온전하게 드러난다. 하나님의 자기 계시는 초자연적이거나 일방적인 전달이 아니라 하나님이 자신을 계시하는 자들에게 하나님과의 인격적인 올바른 관계를 통하여 드러난다. 하나님이 자신을 계시한다는 것은 자신이 주체가 되면서도 동시에 객체가 되는 것이다. 하나님은 계시 사건을 통하여 자신으로부터 구분되지만 구별된 자기 자신과는 동등하며 계시를 받아들이는 타자에게

72) Levinas, *Totality and Infinity*, trans. by Alphonso Lingis (Pittsburgh: Duquesne Univ. Press, 1969), 39.

73) 위의 책, 50.

74) 강영안, 『레비나스의 철학에서 주체성과 타자』(서광사, 1990), 256-257.

는 자신과 타자의 차이를 수용하고 타자성을 그대로 용인한다. 즉 하나님은 자기 자신인 '예수 그리스도' 에게는 자아이면서 분열되지 않는 타자이다.

예수 그리스도는 인간과의 낯선 관계를 무력을 동원하는 타자의 동일화가 아니라, 자신과 인간이 함께 초월할 수 있는 무한, 즉 영생의 공간을 열어놓음으로써, 자기의 중심성을 타자 중심적이며 이타주의적인 사랑의 영역으로 승화하고 있다. 성서에 나타나는 예수 그리스도는 '타자' 로 향하는 사랑을 매개로 하는 '초월성' 을 보여주고 있는데 플라톤적인 철인 정치나 아리스토텔레스적인 자연적 인간으로서의 폴리스의 역할에서도 나타나지 않는 그 무엇이다.

하나님과 아들 예수 그리스도에게서 나타나는 자아 동일성은 '성령' 이라는 절대적 내재성으로서 인간과 인격적인 관계를 형성한다. 이것은 타자의 타자성을 훼손하지 않고 하나님과 인간의 관계를 무한하게 인격적으로 지속하는 것이다. 이 무한성으로서의 하나님의 인격은 타자 인간에게 진리로 향하게 하며 동시에 타자의 자유를 약속한다.

이와 같은 기독교 타자성의 윤리는 자아가 타자에게로 향하는 구조를 가지지만 '자아의 자기 동일성' 이 훼손되지 않고 타자와의 관계에서는 '사랑' 으로서 관계가 완성된다는 것에 그 중요성이 있다. 절대 자아인 하나님은 자신의 독립성을 자신에게만 적용하고 타자인 인간의 폭력은 무한한 초월성인 부활로 응답한다. 이 '부활 사건' 은 오히려 역사 속에 타자로 오신 예수를 부정하고 그를 십자가에 죽였던 인간에게 더 이상 폭력을 정지하고 정의롭고 평화로운 인간 공동체의 '책임' 을 요청하는 것이다.

'책임' 은 도덕적 행위의 조건으로서 자유로운 행위가 지향하는 목적과 연관된다. 또한 '책임' 은 도덕적 실존에 근거하여 유한한 세계 안에서 인간이 인간된다는 뜻이 무엇인지 발견할 때 가능하게 된다. 종교의 영역에서 하나님의 초월성은 하나님의 자기 제한을 의미하기 때문에 인간에게 남겨진 것은 자유의 영역이며 아울러 그 영역에서는 도덕적인 책임만이 강조될 수 있음을 명심하는 것이다.

이와 같은 '타자' 의 책임에 대한 질문은 '자신을 위한 인간' 이 아니라 '타인을 위한 인간' 에 대한 질문으로 바뀌게 한다. 이것은 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer)가 그리스도에 대한 질문을 한 방식과 같은 것이다. 즉 '어떻게' 에서 '누구' 의 질문으로 바뀌어야 한다. '누구' (Who)를 묻는 관계 유비적 질문은 초월에 대한 물음이며, 낯설음과 타자성에 대한 표현이고, 더 중요한 의미

로서, 질문하는 자의 참 존재에 관한 물음이다. 즉 이 질문은 동시에 자기 자신의 경계성에 대한 질문으로서, 자신의 한계를 인정하고 자신의 존재를 규명할 수 있는 초월에 대한 물음이며, 결국 '예수 그리스도'를 만나는 것이다.⁷⁵⁾ 그 예수 그리스도의 삶은 전적으로 타자를 위한 '대리인의 삶'이었다. 이 '대리의 삶'은 십자가 위에서 그 뜻이 분명하게 드러났으며, 그가 인간을 위하여 온전히 자신을 계시한 것처럼 인간도 예수님을 따르는 것이 목적이 되는 것이다.

우리는 그리스도의 계시, 즉 실재이신 자신을 내어주는 계시 안에서 하나님과 인간의 연합에 초점을 맞추어야 한다. 이 연합은 책임을 전제로 하는 것이다. 즉 인간은 타자를 위하여 타자의 편에서 행위하여야 한다. 책임이란 실재에 법칙을 부여하는 것이 아니라 실재와 일치하여 행위하는 것이다. 이것은 인격을 중심으로 하는 기독교적 실재론에 근거를 둘 때 가능한 것이다. 따라서 책임이란 실재이신 예수 그리스도에게 응답하는 능력이기 때문에 본회퍼에게는 '대리 행위'로 인식되었다. 책임은 그 직면하는 타자의 책임에 대한 설명이며, 타자를 행위자로 인정한다는 점에서 폭력과 착취와는 다른 것이다. 오히려 책임은 타자로 하여금 그 자신의 책임을 인식하게 한다.

VIII. 맺음말

본회퍼는 그리스도를 만나는 방법이 두 가지라고 보았다. 인간이 죽어야만 하거나, 아니면 인간이 예수를 죽음으로 몰아넣어야만 하는 것이다.⁷⁶⁾ 그의 말을 정치에 적용하면 현대의 주요 국제 정치는 타국을 부정하여야만 자국이 생존하는 전략을 취한다는 논리가 된다. 역사를 창조하는 것처럼 착각하는 인간과 그 집단은 여전히 국제 분쟁과 전쟁을 통하여 돌이킬 수 없는 '죽음'의 경주를 계속한다. 그뿐만이 아니다. 근대화 과정에서 나타난 인간의 프로젝트는 모든 활동이 노동으로 국한되어 인간의 소비와 생산이라고 하는 끝없는 순환의 고리에서 인간과 그 집단을 엮어낸다. 이러한 생산과 소비의 소모적 순환이라는 경제 현상에 기독교는 사회를 정화할 수 있는 창조적인

75) Dietrich Bonhoeffer, *Christ The Center*(New York : Harper and Row, 1960), 30-31.

76) 위의 책, 35.

역할을 감당하지 못하고 소외되어 가며, 기계화에 따른 인간 소외와 도시화 산업화의 문제에 대한 뚜렷한 대안 없이 자연은 황폐화되어 간다. 물론 교회의 가장 시급한 과제는 국가의 정치적 평화가 이루어지도록 노력하는 것이 급선무이지만, 동시에 세계를 향하여 나아가는 생태계적 평화를 이룩하는 것도 중요하다. 글을 정리하면서 '하나님의 나라' 건설을 위한 기독교의 책임에 대하여 몇 가지 제안을 하고자 한다.

첫째, 기독교인은 왜곡된 자신의 타자성으로부터 본래적인 자아를 회복하여야 한다. 베드로는 밤이 새도록 고기를 잡으려고 노력하였지만, 헛수고를 한 뒤 예수님의 말씀에 의지하여 깊은 곳으로 그물을 내린다.(눅 5:1-11) 그물이 찢어질 정도로 많은 고기를 잡은 다음 놀란 베드로는 자신이 죄인임을 고백하고, 예수님이 떠나기를 요청한다. 베드로가 놀란 것은 그 많은 고기 때문이 아니라, 자신 앞에 선 '타자' 예수님에 대한 두려움이었다. 어부 베드로의 삶 앞에 선 그 새로운 타자로 말미암아 베드로는 이제 자신이 누구인지 새로운 경험을 한다. 죽음으로 향하는 자아의 모습, 죄인이라는 베드로의 자의식은 '타자'를 통하여 '자신의 모습'을 올바르게 보는 것이다. "나를 떠나소서."라는 베드로의 간구는 왜곡된 자아를 해체하고 새로운 타자와의 올바른 관계를 맺는 "사람을 취하라."는 '소명'으로 대치된다. 여기에 기독교인의 새로운 존재 방식이 있는 것이다.

둘째, 교회도 자신의 왜곡된 타자성으로부터 도망쳐야 한다. 권력과 패권주의의 모습을 떨쳐야 한다. 한국 교회의 모습은 마치 광주리를 타고 들창문으로 몸을 피하여 성벽을 타고 도망치는 바울의 모습과 같아야 한다.(행 9:25, 고후 11:33) 부활한 예수님을 만난 그 감격의 전율이 채 가시기도 전에 바울은 영광의 주가 아니라 채찍질 당하고 해골 골짜기로 향하는 예수님의 모습을 닮아가기 시작했다. 우리가 고백하는 하나님의 나라는 패권주의에 있지 않으며 하늘로부터 임하는 성령의 능력에 달려 있다. 교회가 만일 이기적으로 자기 복제하는 방식으로 전제적인 지배를 추구한다면, 그 결과는 모두가 망하는 것이다. 교회의 성장은 중요하지만, 타자를 배려하지 않는 전제적 승리주의는 모두를 패자로 내몰고 말 것이다.

셋째, 타자에 대한 실존으로서의 책임이 기독교의 임무임을 잊지 말아야 할 것이다. 우선 과제는 정의로운 국가 형성을 위하여 기독교인들의 정치 참여 방식에 대한 더 실천적인 내용들이 검토되어야 하며, 정치 참여에 대한 시민주적 용기가 필요하다고 본다. 유교적 토양 속에 서구적 민주와 자유의 가

치가 가족이기주의와 국가복지주의의 수단으로 전락되는 현실의 문제들은 물론 서구적인 것에 대한 바른 비판과 아울러 소위 아시아적 가치가 무엇인지 재검토하여야 하는 복잡한 문제를 남겨놓았다. 뿐만 아니라 국가 정치 세력의 지배 이데올로기를 견제할 수 있는 예언자적 시민 사회 형성과 그 역할에 대한 과제는 그 어떤 문제들보다 더욱더 중요하다고 할 수 있다. 따라서 기독교인의 책임윤리는 한국의 사회적 가치와 상징을 지속적으로 공평하게 나누기 위해 노력하여야 할 것이다. 사회의 경제 정치적 독점이 더 이상 묵과될 수 없듯이, 교회의 지배적 패권주의와 경쟁적 성장주의는 '하나님의 나라'의 건설에 걸림돌이 될 수밖에 없을 것이다.⁷⁷⁾

예수 그리스도와의 만남, 그것은 인간의 전 존재의 새로운 전환이 일어난다는 경험이요, 예수는 오직 타인을 위하여 존재한다는 경험이다.⁷⁸⁾ 신과 인간의 관계는 인간이 신에 대한 관념상의 지고하거나 초월적인 존재로서의 관계가 아니라, 신에 대한 우리들의 관계는 '타인을 위한 존재'에 있어서, 즉 예수님의 존재에의 관여에 있어서의 새로운 윤리적인 삶과 연관된다.⁷⁹⁾ 인간과 신의 관계는 서로 도달이 불가능한 관계로서가 아닌, 도달할 수 있는 이웃을 우리에게 남김으로써 여전히 초월적인 것이다.⁸⁰⁾ 그 이웃이 지금 현재 우리 곁에 있다. 그리고 그 이웃은 우리에게 우리의 신앙을 요청한다. 그 예수 그리스도와 타자로서의 이웃의 요청이 우리를 지금 '하나님의 나라'로 부르는 것이다.

77) 김영명, 『동아시아 발전모델의 재검토: 한국과 일본의 경우』(소화, 1996), 80-89. 아시아의 성숙한 시민 사회를 형성하기 위하여 아시아 민주주의에 대한 재검토가 이루어져야 할 것이다. 예를 들어서 민주주의에 있어서는 개인의 자유와 권리에 입각한 시민의 참여가 중요함에도 불구하고, 아시아 국가들의 특징은 유교적인 전승과 전통의 권위를 중시하여 사회 발전을 가족주의의 확대로 보는 경향이 있으며, 사회적 질서와 정치 안정을 민주주의나 인권보다 더 중요하게 생각하는 점들이 있다. 또한 민주주의를 사회적 질서와 경제적 번영을 위한 수단으로 보며, 정기적인 선거나 좋은 이미지의 정부를 민주주의의 가치보다 더 우위에 두는 점들은 극복되어야 할 요소이다.

78) Dietrich Bonhoeffer, *Prisoner for God*(New York: The Macmillan Company, 1954), 179.

79) 위의 책, 179-180.

80) 위의 책, 180.

| 주제어 |

하나님의 나라, 타자, 탈식민주의, 후기 근대주의, 기독교 정치 윤리, 교회 권력, 문명화 과정.

(The Kingdom of God, The Others, Post-colonialism, Post-modernism, Christian Political Ethics, Church Power, The Process of Civilization)

참고문헌

- Aristoteles. *Politics*. 1253a, in *The Politics of Aristotle*. tr. by Ernest Barker. Oxford : the Clarendon Press, 1952.
- Barber, Benjamin R. *JIHAD VS. McWORLD*. 박의경 외 역. 『지하드 대 맥월드』. 문화디자인, 2003.
- Barkan, Steven E. & Snowden, Lynne L. *Collective Violence*. Boston : Allyn and Bacon, 2001.
- Bennett, John. *Christians and the State*. "Direct and Indirect Action of the Church upon the State." 고범서 편저. 『교회와 국가』. 범화사, 1984.
- Boff, Leonard. *Liberation Theology and the Institutional Church*. 김쾌상 역. 『교회 카리스마와 권력』. 일월서각, 1986.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Christ The Center*. New York : Harper and Row, 1960.
- _____. *Prisoner for God*. New York : The Macmillan Company, 1954.
- Buhr, Manfred. *Moderne-Nietzsche-Postmoderne*. 김경연 외 편역. 『포스트모더니즘의 도전』. 다민, 1992.
- Davis, Colin. *Emmanuel LEVINAS: An Introduction*. 김성호 역. 『엠마누엘 레비나스-타자를 위한 욕망』. 다산글방, 1996.
- Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford University Press, 1989. 홍명남 역. 『이기적 유전자』. 을유문화사.
- Elias, Norbert. *Über den Prozeß der Zivilisation*. 박미애 역. 『문명화 과정』. 한길사, 1996.
- Gandi, Leela. *Postcolonial Theory : a critical introduction*. 이영욱 역. 『포스트식민주의란 무엇인가』. 현실문화연구, 1999.
- Girard, René. *La Violence et le Sacré*. 김진석/박무호 공역. 『폭력과 성스러움』. 서울 : 민음사, 1993.
- Hinkelammert, Franz. *Las Armas Ideologicas de la Muerte*. 김항섭 역. 『물신 : 죽음의 이데올로기적 무기』. 다산글방, 1999.
- Levinas, E. *Totality and Infinity*. trans. by Alphonso Lingis. Pittsburgh : Duquesne Univ. Press, 1969.
- McGovern, Arthur, *Marxism : An American Christian Perspective*. New York : Maryknoll, 1980.
- _____. *Catholic Social Teachings*. Duke University Press, 1990.
- Niebuhr, Reinhold. *Moral Man and Immoral Society*. New York : Charles Scribner's Sons, 1932.
- _____. *Christian Realism and Political Problems*. New York : Charles Scribner's

- Sons, 1953.
- Niebuhr, Richard. *(The) Social Sources of Denominationalism*. 노치준 역. 『교회 분열의 사회적 배경』. 종로서적, 1983.
- Seid, Edward W. *Orientalism*. 박홍규 역, 『오리엔탈리즘』. 교보문고, 1999.
- Smith, Brian. *The Church and Politics in Chile*. Princeton University, 1982.
- Tainter, Joseph. *The Collapse of Complex Societies*. 이희재 역. 『문명의 붕괴』. 대원사, 1999.
- 강영안. 『레비나스의 철학에서 주체성과 타자』. 서광사, 1990.
- 김녕. 『한국정치와 교회-국가갈등』. 소나무, 1996.
- 김영명. 『동아시아 발전모델의 재검토: 한국과 일본의 경우』. 소화, 1996.
- 유경동. 『한국사회와 기독교정치윤리』. 한국기독교연구소, 2003.
- 이문균. 『포스트모더니즘과 기독교 신학』. 대한기독교서회, 2000.
- 이지균. “개신교와 성장주의 이데올로기.” “쟁점: 한국의 지식권력3-권력으로서의 한국종교.” 『당대비평』 12호.
- 장석만. “한국 종교, 열광과 침묵 사이에서.” “쟁점: 한국의 지식권력3-권력으로서의 한국종교.” 『당대비평』 12호.
- 최중열. 『근대 서구 주체성 개념에 대한 정신분석학적 탐구』. 백의, 1999.
- _____. 『타자들』. 백의, 1999.
- 최형묵. “육망과 배제의 구조로서의 기독교적 가치.” 『당대비평』. 14호.
- 한국기독교학회 편. 『포스트모더니즘과 탈식민주의 시대의 신학』. 한국신학연구소, 1996.

Kingdom of God : Ethics for Others

Yoo, Kyoung - Dong
Professor
Methodist Theological Seminary
Seoul, Korea

The significance of 'power' calls our attention to the fact that the ideals and actions frequently conceal selfish interests, and the pursuit of justice may mask a ruthless application of power. The mechanisms of 'hiding' behind power are so effective that they deceive those who use them. The task of Christian ethics therefore brings forth 'hermeneutics of suspicion', leading us not to accept what people say about a social situation at face value.

With the role of Christian ethics in mind, this article is designed to develop critical and analytical thinking of the relationships between 'the Kingdom of God' and 'power.' There have been the various forms and phases of the state control over the church or the church control over the state in history. No matter what the relationships between them might be, the crucial point in Christian ethics is to ask normative principle for others, such as the right to life, which is litmus tests for determining the morality of the church and the state. In this regard, this paper is prepared to debunk the greatest failure of Christianity and its historical inability to convince their followers that the ethics for others applies to all humans beyond races and nationalities.

When we consider the pluralistic notion of moral beliefs and practices in our age, the 'hermeneutics of suspicion' itself has its own logical limits because such logical analyses are merely prone to confirm what has happened in the past. If Christian ethics is viewed as superficial, and it is merely a matter of personal choice and taste, and not worth discussing in public, we have to ask what the practical relevance of Christian ethics might be. In this context, Christian ethics calls for 'moral fairness', not only to achieve a rational consistency in our moral actions, but also to clarify the values we hold and their practical consequences to the public.