

하나님의 나라와 민중, 시민, 그리고 다중

유 경 동

◆ 목 차 ◆

1. 들어가는 말
2. 민중과 민중신학
 - 2-1) 민중신학
 - 2-2) 민중신학의 전망
3. 시민사회와 기독교 시민윤리
 - 3-1) 시민사회
 - 3-2) 기독교 시민윤리
4. 제국(empire)
 - 4-1) 제국의 요소
 - 4-2) 다중(multitude)의 윤리와 코이노니아
5. 나가는 말: 미래의 신학으로

1. 들어가는 말

‘하나님의 나라’에 대한 이해는 학자와 전공마다 다를 것이다. ‘하나님의 나라’는 ‘진리에 대한 질문’, 즉 ‘사랑’과 ‘정의’가 이루어진 ‘이상적인 나라’라고 정의를 내릴 수 있다. 이 ‘사랑’과 ‘정의’는 궁극적으로는 신의 성품이기 때문에 인간이 이 경지에 이르는 것은 불가능하지만, 그럼에도 불구하고 이것을 획득하는 것은 여전히 ‘불가능의 가능성’으로 남겨져 있다고 본다.

‘하나님의 나라’에 대한 신학자들의 입장은 학자들 각자의 관점에 따라 배타적이거나 독립적이며, 혹은 연속성에서, 또는 전체를 부정하거나 변증법적인 입장을 취하는 다양한 사상으로 형성되고 있다.¹⁾ 이들의 ‘하나님 나라’ 개념을 줄여서 정리하면, (1) 하나님의 절대 주권에 근거하는 ‘종말론적인 해석’과 (2) 역사 안에서 하나님 나라를 ‘점진적인 발전과정’으로 보는 관점, 그리고 (3) 현실의 왜곡된 부정에 대한 기독교인의 ‘개혁적이며 사회적 책임’을 묻는 세 꼭지점 사이의 그 어떤 점에 그 위치를 차지하고 있다.

이와 같은 세 입장 차이를 보이는 원인들은 다양하지만, 필자가 이 글에서 발전시키고자 하는 주된 논의는 바로 ‘하나님 나라 백성’의 특

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 인류사회를 그린 자유주의의 리츨(Albert Ritschl)과 하르낙(Adolf von Harnack), (2) 하나님 나라를 전적으로 종말론적 성격으로 규정한 신약학의 바이스(Johannes Weis)와 슈바이처(Albert Schweitzer), (3) 오버베크(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 땅에서의 이상적 사회를 건설하려고 시도한 글래든(Washington Gladden), 라우센부시(Walter Rauschenbusch), 그리고 매튜스(Shailer Matthews), (5) 이러한 사회주의적 입장을 배격하고 역사 안에서의 죄의 심각성과 인간의 교만에 대한 고발로 기독교 윤리의 실현 불가능성을 전제한 신적 가능성을 제시한 니버(Reinhold Niebuhr)와 그의 입장을 발전시킨 그의 동생 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 정치는 종말론적인 하나님의 나라 안에서 최종적인 의미가 드러나며, 하나님의 영원이 시간 안에 들어올 때 하나님의 나라가 도래한다고 본 판넨베르크(Wolfhart Pannenberg)와 같은 종말론적인 맥락에서 삼위 일체론적 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 서사적 기독교 공동체의 실현을 그 목표로 하는 스텐리 하우어워즈(Stanley Hauerwas)를 들 수 있다.

성에 관한 것이다. 분명한 것은 ‘하나님 나라 백성’의 개념은 세속적인 지상의 나라, 즉 그것이 과거 군주제나 왕정, 또는 국가나 정부의 형태 이든지, 이러한 지상적인 권력이 기독교의 ‘하나님의 나라 백성’의 개념을 형성하는 데에 영향을 주었으며, 이것은 당연히 기독교인들로 하여금 세상에 대한 특정한 윤리적 행위를 하도록 유도하였다는 점이다.

기층 사회의 정치적 이념이 종교적 신념에 서로 영향을 주고받을 수 있다는 전형적인 예는 막스 베버(Max Weber)의 이론에서 나타난다. “프로테스탄티즘의 윤리와 자본주의 정신”에서 베버는 자본주의와 루터의 ‘직업소명설’과 칼빈의 ‘예정론’ 사이의 선택적 친화력과 상관관계를 분석하였다. 이러한 것은 종교사회학파의 트뢰치(Ernst Troeltsch)의 ‘유형론’에서, 그리고 니버(Richrad Niebuhr)가 ‘그리스도와 문화’의 관계에서 복음을 순수한 종교적 이상으로 이해하지 아니하고, 복음에 담겨져 있는 종교적 신념과 그 이면에 있는 기층 세계관이 어떻게 다양한 관계를 형성하여 왔는지에 대하여 분석한 것과도 일맥상통한다.

트뢰치나 니버의 분석이 다소 교회 중심적이고 기독교적 가치관을 세속적 가치관보다 상대적으로 우위에 두었다면, 현대의 포스트모던 신학은 서구적 근대주의와 함께 발전하여온 서구 신학의 전통적인 신학적 메타담론들에 대하여 수정을 가하고 있다. 해방신학, 흑인신학, 민중신학, 아시아신학, 여성신학 등은 외적으로는 남성과 백인중심주의, 제국주의, 식민지적 문화, 국가의 왜곡된 정치적 형태, 내적으로는 성서와 교리, 그리고 교회의 구조 속에 역사적으로 방치된 억압적인 ‘권력구조’를 밝힘으로써 올바른 ‘하나님 나라’를 구현하고, 그 백성의 책임과 역할을 요청하고 있다.²⁾ 특히 로마 카톨릭의 제2차 바티칸 공의회 이후,

2) 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 반지성적이고 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.

카톨릭의 대 사회적 관심과 세계교회협의회(WCC)를 중심으로 한, 다양한 에큐메니컬 연합운동³⁾은 종교적 가치가 국가나 집단의 도덕성에 맹목적으로 야합하지 않도록 ‘간접적’(indirect)인 영향력을 행사하고 있다.⁴⁾

전통적으로 기독교는 나름대로 국가의 정치적 구조 속에서 하나님의 뜻을 살피려하였다. 예를 들어 어거스틴(Augustine)은 플라톤(Plato)의 영향으로 지상의 국가는 천상국가의 순례의 여정으로 가는 임시적인 것으로 파악하였다. 심지어 악과 전쟁까지도 그것을 통해 역사하시는 하나님의 또 다른 질서 속에 있음을 어거스틴은 보여주고 있다. 반면 아퀴나스(Thomas Aquinas)는 국가를 사회성을 가진 인간의 공동선을 위한 도구로 보았기 때문에 국가는 하나님이 주신 이성으로 인간의 행복과 평화를 추구할 수 있는 신의 권위가 부여된 현세적인 질서이다.

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’(W.M.C.:World Missionary Conference)를 계기로 에큐메니컬 운동이 본격화된 이래로 결국 1937년 ‘신앙과 직제’ 위원회 대표들과 ‘삶과 봉사’위원회 대표들이 W.C.C.를 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, 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.

4) 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 나타나있다. 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 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”, 고범서 편저, 『교회와 국가』(법화사, 1984), 11-39.

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.

루터(Luther)의 정치사상의 특징은 통치자에 대한 무력 사용을 절대 금지한 초기의 입장에서 적극적인 자기 방어의 정당성을 인정하는 방향으로 나아갔다는 데에 있다. 이것은 기독교 국가개념에 있어서 최초로 ‘저항 의식’을 문제 삼았다는 점에서 그 의의가 크며, 이는 후에 민주주의의 기본 의식으로 발전되었다. 한편, 칼빈(Calvin)은 ‘하나님께서 제정하신 정치 지도자들에게 순종하라’는 그의 견해도 나타났듯이, 하나님의 뜻에 의하여 이루어진 신정정치를 통하여 하나님의 도시를 이루려고 시도하였다. 그의 사상은 기독교 윤리학에 있어서 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 되고 있다.

칼빈 이후, 기독교는 근대국가와 현대국가의 발전을 통하여 다양한 정치이론을 발전시켰다.⁵⁾ 주로 계몽주의의 영향을 받은 자유주의, 세

5) 필자의 견해로는 국가론과 관련한 기독교인의 윤리적 자세에 대하여 시대적으로 크게 세 가지 사상적 부류로 나눌 수 있다고 본다. 첫째, ‘고전적 국가론’으로 어거스틴(St. Augustine), 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas), 마틴 루터(Martin Luther), 존 칼빈(John Calvin), 존 웨슬리(John Wesley), 둘째, ‘기독교 근대 국가론’으로서 마틴 루터 킹(Martin Luther King), 본 호퍼(Dietrich Bonhoeffer), 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr), 셋째, ‘기독교 현대 국가론’으로서 월터 뮐더(Walter G. Muelder), 존 베넷(John Bennett), 하워드 요더(Howard Yoder), 월터 윈크(Walter Wink), 스탠리 하우어

계대전의 절망을 경험한 후에 등장한 정통주의, 이 양자 사이에서 제 3의 길을 택한 근본주의, 근대주의 국가관을 해체하는 서구의 포스트 모던주의, 그리고 서구적 근대주의에 대한 제3세계 계열의 탈식민주의 등, 다양한 신학이 전개되어왔다. 이와 같은 다양한 논쟁은 기독교가 각 시대의 정치적 조건을 분석하고 나름대로 ‘기독교의 국가관’ 형성에 일조를 하였지만, 한계는 교회의 보수성 때문에 사회 개혁에는 이르지 못하고 있다.

그 한계는 각각 ‘종말론’적인 해석이 지상의 나라에 대한 정치적인 무관심을, 기성 국가의 권력 구조 틀 속에서 ‘지상의 하나님 나라’에 대한 기대는 현실적인 측면에서 윤리적 모순을, 국가의 신탁기능에 대한 기대는 귀족정치나 왕정정치의 정당성을 인정하게 되고, 역사적 낙관주의는 세계 대전을 일으킨 전제주의의 출현을, 근본주의로의 회귀는 전투적인 교파주의로 변질되는 등, 역사 속에서 지상의 국가와 연관된 하나님 나라의 개념은 각각 나름대로의 시대를 변화시키려는 개혁적 성향과 동시에 그 한계를 노출하였다.

물론 중세 이후의 종교제도와 정치제도의 상호 독립을 인정하는 신정 분리의 상황 아래, 교회가 지상국가 안에서 발전한 자본주의의 병폐나 정치적 권력을 비판하고 ‘하나님 나라’의 이상을 실현한다는 것은 근본적인 한계가 있다. 아울러 인본주의와 지식정보화시대를 앞세우며 부의 민주화를 희구하는 ‘정경분리’를 시행하는 현대국가에서 경제정책까지 간섭하여야 하는 기독교의 입장은 더욱 더 난감하다.

이와 같은 역사적 상황 속에서 현재 한국사회는 근대화를 넘어 세계화의 과정으로 향하고 있다. 심각한 문제는 한국 사회 근대화(modernization)의 이면에 진정한 발전(development)이 뒤따라지 못한 결과로 인간의 존엄성마저 위태로워진 현 한국사회는 근대화가 우리에게 던져준 숙제를 미처 해결하기도 전에 탈 근대화의 과정으로 이행하

워즈(Stanley Hauerwas), 한스 쾅(Hans Küng) 등을 들 수 있다.

고 있다. 미국의 패권주의와 신 자유경제주의를 등에 업고 등장한 ‘세계화’라는 거대한 이념은 식민지와 분단, 그리고 독재와 폭력으로 점철된 한국 근대성의 문제들을 ‘기억함’으로써 ‘반성’하고 ‘재구성’하기 보다는 ‘망각하기’로 우리를 몰아내고 있다. 뿐만 아니라 서구의 로고스 중심적 담론들을 해체하여 제국주의의 중심과 그 외 주변으로 나누었던 이원적 은폐성을 고발하기보다는 우리는 서구적 문화를 ‘자기 것으로 착각’하여 변종적인 문화적 식민지를 재창출하는 데에 공모하고 있다.

이러한 역사적 맥락을 배경으로 본 글에서 살펴보고자 하는 것은 한국사회를 중심으로 ‘하나님 나라’의 구성원인 ‘하나님 백성’들의 현대적 의미를 살펴보고, 그 역할을 재구성하려는 것이다. 특히 한국 근대화의 과정 중에 중요한 신학적 담론으로 부상한 ‘민중’과 현대의 ‘시민’의 역할, 그리고 나아가 세계화의 기치와 연관된 ‘다중’을 분석하여 ‘해방’과 ‘자유’를 구현하는 ‘기독교의 정치적 과제’에 대하여 살펴보고 도록 하겠다.

‘민중’은 한국근대화의 과정 중에 유신독재체제에 대항하여 한국 사회에 저항운동을 주도한 개념 중의 하나였다. 이 개념은 한국의 역사에서는 ‘백성’과 같은 단어에 역사적 기원을 두고 있다. 그리고 그 현재적 의미에서는 근로대중 전체와 사회경제적 소외층 및 피지배대중 전체를 가리키는 개념으로 사용되고 있으며, 한국 사회를 변혁할 새로운 저항의 주체로 이해되고 있다.⁶⁾

‘시민’은 독재체제에서 87년 노동자 대투쟁 이후의 본격적인 민주화 뿌리내리기 운동과정에서 형성된 개념이다. 90년대 이후에는 다원

6) 김세균은 ‘민중’ 개념이 ‘인민민주주의론’ 등에서 말하는 ‘인민’ 개념과 사실상 동의어로 보고 있다. 그러나 북한에서 ‘인민’ 개념이 사용되고 있기 때문에 남한에서는 인민 개념을 사용하는 것이 불온시된 관계로 인민 개념 대신 민중 개념이 보편적으로 사용되기에 이른 것으로 보인다고 해석한다. 김세균, “계급 그리고 민중, 시민, 다중” 『진보평론』(20호, 2004년 여름호).

화된 시민운동으로 발전하고 있지만, 아직도 ‘시민의 정체성’에 많은 혼돈이 있다. 따라서 현 한국 시민사회운동의 한계점과 이에 대한 기독교적인 대안을 제시하는 것은 기독교사회윤리의 맥락에서 중요하다고 할 수 있다.

한편 한국 사회 내 시민사회의 문제는 ‘세계화’의 도전에서 자유롭지 못하다. 안토니오 네그리(Antonio Negri)는 세계자본주의의 현 단계에 관한 하나의 혁명적 명제를 제시했다. 우리가 살고 있는 시대가 제국주의 시대에서 제국의 시대로 이행하고 있는 현 시점에서 네그리가 기대하고 있는 ‘다중’의 역할은 미래사회에 대한 기독교 정치사회적 윤리관을 제시하여준다고 본다.

앞으로 살펴보겠지만, 민중과 시민, 그리고 다중의 개념은 서로 상반되기도 하고, 연속적 성격을 드러낸다. 필자의 관심은 한국사회 근대 역사에서의 이해되는 ‘국가’와 ‘인간’의 질적인 발전과 이에 대한 기독교사회윤리적인 대안을 찾는 것이다. 특히 ‘정의’의 하나님나라와 연관된 사회정치적인 책임의 문제를 제기하며, ‘하나님의 백성’에게 부과된 해방 가능성의 조건, 즉 사회 정치적 책임을 진 기독교적 인간성을 하나의 새로운 가능성으로 제기하는 방식을 취할 것이다.

2. 민중과 민중신학

2-1) 민중신학

민중이라는 용어는 신학에서도 그 의미가 매우 포괄적이다. 민중은 정치적 피억압자, 경제적 피수탈자, 사회적 소외자 등 사회의 하류층으로 구성 되어있다. 그러나 민중은 역동적이며 상대적인 개념으로서 비

민중이면서 동시에 민중적 성격을 가질 수도 있다. 민중의 구성원은 자각된 대중(mass)뿐만 아니라 우매한 대중(민중)도 포함한다. 무엇보다도 민중은 역사적 주체이며, 사회적 실체로서 하나님은 민중의 편에 서신다는 것이 민중의 특성이며 민중이 주체가 된 나라는 전 국민이 민중화된 나라, 즉 정의, 평등, 자유, 그리고 평화가 이루어진 나라이다.)

예를 들어 서남동의 민중이해는 ‘경제적 소외’의 관점에서 주로 전개되고 있다. 그에 따르면 민중은 하느님과 의 계약에 의해 육체적인 노동으로 생산에 주체적으로 참여하는 자들이다. 그러나 ‘민중’은 자신들의 생산물로부터 소외당하고 그 생산으로 인해 착취당하는 자들을 말한다. 따라서 민중의 속성으로서 ‘착취당함’은 가장 근본적인 특성으로 도둑, 살인자, 창녀 등과 같은 감옥에 갇힌 자들로 대변될 수 있다.

서남동은 성서의 예수를 당파적으로 이해하고 있다. 즉 그는 기존의 전통적인 하나님이 아닌, 가난한 자와 억압받는 자에게 다가오는 한, 다른 하나님을 그린다. 그가 곧 역사 속의 예수라는 것이다. 예수는 하나님으로서 인간인 우리에게 오셨다. 예수는 가난한 자와 억압받는 자를 우선적으로 선택한다: “하느님이 세상에 오심은 인간으로부터 존경을 받으러 오신 것이 아니라, 인간에게 봉사하러 오셨다.” 서남동은 예수를 육화한 하나님으로, 참 인간과 참 신으로 인정한다. 그는 또한 예수를 그리스도, 그리고 메시아로 인정하고, 동시에 전태일과 같은 죽음 속에서 하나의 메시아적 삶을 깨닫는다.)

안병무는 신약 성서에 근거하여 오클로스(ochlos)로서의 민중을 이

7) 임태수, 『구약성서와 민중』(한국신학연구소, 1993), 236-237. 본 글에서 민중에 대한 담론은 ‘민중신학연구소’에서 출간한 『민중과 신학』에 나오는 내용들을 중심으로 연구하였다. 그 담론들은 <http://minjungtheology.org>에 실려있다.

8) 이석규, “21세기 민중신학을 위한 한 제안” (민중과 신학, 2001년 가을). 참고) <http://minjungtheology.org>

해하고 있다. 이 오클로스는 세 가지의 특성을 나타내는데, 첫째, 폭력적이고 억압적인 지배체제로부터 억눌린 대중과, 둘째, 율법에 정죄 받았던 사회의 소회된 자들로서의 오클로스, 그리고 셋째, 사회체제의 친민계급으로 취급받았던 암하레츠들이 민중이었다고 보고 있다. 안병무에 의하면, 구약성서의 메시아 개념은 하나의 특정한 개인이 아니라 집단이었으며, 이사야 53장의 고난당하는 종도 개인이 아닌 집단이라고 이해하였다. 마찬가지로 신약성서 속의 예수가 가진 ‘메시아’성도 ‘개별적’이지 않고, 오히려 ‘집단적’이었다. 따라서 예수는 단지 고난당하는 종으로 뿐만 아니라 고난당하는 민중으로 이해된다.⁹⁾ 안병무는 이러한 성서의 오클로스가 한반도 역사의 한가운데 민중이라는 집단으로 되살아나고 있다고 보았다.

김용복은 ‘민중’이 상대화 될 수 없는 개념으로서 타자에 의해 정의될 수 없으며, 오직 그들 자신의 사회 전기를 통해서 자신의 민중 됨을 주장할 수 있을 뿐이라고 보고 있다. 이상성은 김용복의 민중개념을 여섯 가지로 보았는데, 1) 자신이 속하지 않은 특정한 계층, 혹은 집단으로부터 억압을 받는 자들이거나, 2) 그들에게 아무런 책임이 없는 어떤 원인으로 인해 고통 받는 자들, 3) 문화나 과학적 지식의 급격한 진보,

9) 위의 자료 참고. 안병무는 마가복음에 나오는 ‘오클로스’라는 말을 빌린다. 예수가 향하는 장소에는 어디든 사람들이 모였고, 이 모인 자들은 대부분 ‘오클로스’였다(막 2:4; 13:3,9,20,32 4:1; 5:21,24,31; 8:1; 10:1). 이러한 무리는 사회에서 죄를 짓고 소외된 자들이었다. 마가는 ‘오클로스’라는 개념을 하나의 전형적인 예로 세리와 죄인에 적용한다. 이들은 사회로부터 저주받은 자들이라는 것이다(막 2:13-17). 예수는 그들의 고통에 동참했다. 왜냐하면 그들은 목자 없는 양과 같았기 때문이다(막 6:34). 오클로스는 어떤 지도자도 갖지 못했고, 가난하고 굶주렸으며, 예수만 추종했다. 예수는 항상 억압받은 자, 쫓기는 자, 그리고 잃어버린 자의 편에 섰다. 민중은 공동의 목표를 가지고 있기 때문에 민중이라고 불리운 것이 아니라, 단순히 차별받고, 갖지 못하고 힘이 없었기 때문에 민중이라고 불리웠다. 케리그마가 아니라, 예수사건이 민중신학의 전제이다. 왜냐하면 예수사건은 케리그마 이전에 발생했기 때문이다. 이러한 예수사건은 고통 당하는 민중-사건에 참여할 때 경험될 수 있다. 따라서 사람들은 민중의 고통 속에서 예수의 고통을 경험한다. 역(逆)으로 고통 당하는 민중의 현실은 예수의 고통 속에서 가시적이 된다.

특히 자연과학 분야에서의 이러한 진보와 그 지식에 대한 맹신과 사회 권력구조의 변화 등과 같은 인간에 의해 야기된 사회적 구조로부터 고통 받고 있는 자들, 4) 민중의 고통을 나누기 위해 그 고통에 동참하는 자들, 5) 다른 민중들을 위한 일에 자신을 헌신하는 자들, 6) 그리고 가난한 자들과 억압받는 자들과의 연대를 강화하는 데, 또는 그들 자신의 정체성을 민중으로 파악하는 데에 깊이 헌신하는 자들이다.¹⁰⁾

위와 같은 ‘민중’개념을 통하여 한국 근대화의 과정 중, 독재에 항거하여 한국사회 민주화에 큰 공헌을 하였던 민중 신학은 최근 그 신학적 침체의 원인을 반성하고 신학적 정체성을 회복하기 위하여 노력하고 있다. 김광식은 민중신학이 한국적 토양속에서 발전하고 그 역할을 감당하려면, 남북 통일을 대비하고 아시아, 아프리카 및 남미에서 선교활동을 확장하고 강화하여야 하며, 무엇보다도 ‘디아코니아’를 위한 한국적 모형의 목회와 신학을 개발하고 발전시키는 일이라고 보고 있다.¹¹⁾ 노정선은 1945년대를 전후해서 인민들의 신앙적인 싸움 속에서 발전된 신학인 ‘인민신학’과 ‘민중신학’을 연대하여야 한다고 보고 있다. 특히 김창준, 강광욱, 그리고 강반석의 ‘인민신학’이 사회주의적인 경제구조 속에서 인민들의 신앙과 신학을 발전시켰다고 보고 있다. 노정선은 남한의 자본주의화 된 신학이 인정된다면, 동시에 사회주의화 된 신학이 중앙유럽이나 중국, 러시아 등지에서 생성되어왔다는 것을 인정해야 할 것이라고 보고 있으며, ‘민중신학’의 역할을 기대하고 있다.¹²⁾

‘민중신학연구소’의 임태수는 ‘민중 신학’이 침체된 네 가지 이유를 들고, 그 전망에 대하여 아래와 같이 밝힌 바 있다.¹³⁾ 첫째, 그는

10) 이상성, “민중의 해방운동으로서의 한국교회” (민중과 신학, 2000, 여름). <http://minjungtheology.org>

11) 김광식, “민중신학에 바란다” (민중과 신학, 2000, 봄). <http://minjungtheology.org>

12) 노정선 “민중신학에 바란다” (민중과 신학, 2000년 여름). <http://minjungtheology.org>

13) 임태수, “서남동과 민중메시아론” (서남동 목사 10주기 기념강연회, 『신학사상』86집, 1994년 가을), 167-181. 『민중은 메시아인가』(도서출판 한울, 1995), 111-128.

민중신학의 침체를 사회주의권의 침체와 연결시켜서 보고 있다. 70-80년대의 민주화와 인권운동 등이 내세운 이념과 운동방향이 사회주의권의 이념과 운동방법에 상당히 의존하고 있었으며, 민중신학의 내용도 대 사회의 변혁에 초점을 맞추고 있었다. 임태수는 민중신학은 결코 사회주의권의 붕괴와 함께 그 생명이 끝나지 않을 것으로 전망하였다. 왜냐하면 민중신학은 사회주의가 아니기 때문에 민중신학은 사회주의의 임무가 끝나도 민중신학의 임무는 끝나지 않으며, 이 땅 위에 민중이 존재하는 한, 그리고 하나님 나라가 이 땅 위에 완성될 때까지 민중신학적 기획은 계속될 것으로 보았다.

둘째, 민중신학의 약화 원인이 민중신학 자체에 있다고 보고, 그 주된 원인은 1984년에 서남동 목사의 타계 후, 민중신학 재생산에 커다란 차질이 왔다고 보았다. 서남동의 타계는 민중신학 발전에 커다란 손실이었으며, 제2세대 민중신학자들의 모임도 1985-86년경에 중단된 사실을 들고 있다.

셋째, 이른바 민중신학 2세대들이 제1세대의 뒤를 이어 활발한 연구활동을 충분히 하지 못한 데에서 그 원인을 찾을 수 있다. 1992년에 민중신학자들의 결집체인 ‘민중신학회’가 결성되고, 또 ‘민중신학연구소’도 1992년에 발족하여 조직력을 다시 가동하였지만, 그 활동은 미흡하다.

넷째, 민중신학 약화의 내적인 원인으로서 민중신학이론 자체를 문제 삼고 있다. 임태수는 예수의 메시아 문제와 민중 메시아론의 불명확성에서 민중신학의 약화의 원인을 보고 있다. 즉 민중신학의 가장 두드러진 주장 가운데 하나인 ‘민중이 메시아’라는 주장이 예수의 메시아직에 대한 반대, 혹은 약화를 초래하였다는 것이다. 이와 관련하여 민중신학은 민중신학 안과 밖에서 도전을 받고 있는데, 민중신학 밖으로부터의 도전은 보수진영으로부터의 도전으로서 하나님을 믿는 것이 아니라 ‘민중신’(民衆神)을 우상으로 섬기고 있다는 비판이 있다. 또한

안으로부터는 민중 교회의 도전을 들 수 있는데, 목회현장에서 민중신학을 민중현장에 적용하는 과정에서 발견되는 문제점들이다. 민중 교회현장에서 적용해 본 민중신학은 지금까지 한국교회가 등한시 해온 수평적인 차원이 강조되는 장점이 있는 반면에, 수직적인 차원이 상대적으로 약화되는 약점을 가지고 있다는 것이 민중 교회목회에서 나타난 결과이다. 따라서 민중 교회 현장에서는 민중신학의 기독교론과 민중 메시아사상이 수정될 수밖에 없다는 현실을 지적하고 있다.

2-2) 민중신학의 전망

한국 민주화 운동에 있어서 민중 신학이나 토착화신학이 주도한 민중운동은 높게 평가받아야 된다고 생각한다. 한국 사회 내 민주화 운동과 그 때를 같이하여 한국 교회는 복음에 대하여 다양한 해석을 시도하였다. 그 중 특히 이 두 신학은 기존 한국 교회에 편재하여 있었던 단순화된 복음에 대한 비판적인 이론으로 대두되었다.¹⁴⁾ 두 신학은 한국 기독교 복음에 대한 다원적 평등을 실현하기 위하여 각각 아시아적 영성과 한국사회 내 사회 경제적 평등의 중요성을 부각시키는 데에 큰 역할을 하였다. 특히 민중신학에 근거한 민주화 운동은 유신정권과 5공화국 정권의 정통성에 문제를 제기하여 한국사회가 천민적 자본주의에 근거하고 있으며, 민주주의라는 것은 단지 군부정권에 의한 이데올로기적 오류라는 것과 그 오류의 휘장 속에 가려진 군-관-재의 체제

14) 박창구, 『21세기 문명과 기독교 윤리』 (대한기독교서회, 1999), 278. 박창구는 이 책에서 서구의 복음이 들어오는 과정에 생략의 죄가 있음을 강조한다. 이 용어는 데니스(Ford Dennis)의 책 *Sins of Omission*에서 따온 것으로서 서구 기독교가 한국에 들어올 때, 양자간에 공유되거나 공유되지 않은 영역이 있음이 간과되었다고 주장하면서, 이에 대한 결과로 복음이 단순화되는 오류를 범하였다고 주장한다. 종교가 다루고 있는 보편적인 내용은 인간의 곤경과 문제를 지적하고, 그 곤경에서 헤쳐 나오는 길을 모색하며, 그리고 인간을 향한 구원을 가리키는 것이지만, 이 단순한 종교적 이해는 언제나 상황에 대한 면밀한 이해관계가 없는 것이 바로 그 문제점이다.

내적 연계를 윤리적으로 거부하는 것이 바로 교회의 본질에 속하는 임무라고 강조할 수 있었고, 교회는 이렇게 함으로써 자본주의의 병폐와 신학을 연결할 수 있었던 것이다.¹⁵⁾ 그러나 과연 이전의 기독교 민중운동이 실제로 사회를 개혁하는 데, 혹은 자체 기독교를 갱신하는 데에 얼마나 큰 역할을 할 수 있는지에 대하여서는 민중신학 계열 자체의 비난처럼 의문의 여지가 남는다.

그것은 마치 민주화 과정 중에 학생운동이 새로운 민족적 정당성을 포착하고 제시하여야 하는 절박한 당위성에 고착이 되어 북한의 노선이나 사상에 너무 집착한 나머지 남한의 정권과 마찰을 빚을 수밖에 없었다는 점과 흡사하다는 점이다.¹⁶⁾ 한국 민주화 운동 과정에서 토착화 신학과 민중 신학의 경우도 앞의 학생 운동과 같은 전철을 밟은 셈이다. 민중신학과 토착화 신학은 각각 서구 신학은 몸이 없는 신학, 혹은 유행의 신학으로 정죄하고, 유독 아시아적이거나 한국적이어야 된다는 신념에 동서를 갈라놓는 결과를 야기 시키거나¹⁷⁾ 민중과 비 민중간의 보편적 종교성을 생략하는 과오를 밟는 셈이 되었다. 따라서 토착화 신학은 단순화된 복음의 틀이 생략하였던 복음의 사회 정치적 해석의 문제를 극복하지 못하고, 개념적인 전치를 통한 무리한 종교적 해석으로 한국 교회의 생략의 죄를 해결하지 못하였다는 것과 민중신학 또한 사회 경제적으로 소외된 계층을 지지하기 위하여 민중의 정당성을 확보하는 데에 너무 주력한 나머지 민중의 항구적인 의미가 지나치게 확대되었고, 민중과 비 민중 양자를 다 포용하는 보편적인 종교성에 기반을 둔 신학을 형성하는 데에 소홀하였다는 비판을 받게 되었다.¹⁸⁾

단순화된 복음의 한계를 극복하고 보다 설득력이 있는 실천성을

15) 이신행, 『한국의 사회운동과 정치변동』(민음사, 1997), 98.

16) 이신행, 위의 책(1997), 104.

17) 박성준, 민중신학에 있어서 한국적이란? 『민중신학』(한국신학연구소, 1995), 174-183.

18) 박충구, 위의 책, 280-281.

확보하여 과거의 신학적인 틀과 방법론을 재해석하는 방편보다는 현대의 사회과학적 인식이 불러온 윤리적인 가치를 새롭게 적용할 수 있는 신학적인 사고는 과연 무엇일까? 우선 한국 교회는 도덕과 신앙을 차별화 시켜 아시아 종교의 영성과 윤리적 가치를 도외시하였던 과거의 정복주의적 선교에 대한 자성이 먼저 뒤따라야 한다.¹⁹⁾ 도덕과 신앙의 이원화는 교회의 성장은 가져왔지만, 교회가 감당하여야 할 공적인 영역을 소외시킴으로써, 비정치 사회적인 개인적 경건주의가 마치 한국교회의 지상주의 원칙이 되다시피 하였다. 초기 기독교가 한국의 유교를 평가절하하고, 기독교의 단순화된 원리를 전래하였음에도 불구하고, 기독교는 유교를 넘어서는 성숙한 윤리를 제시하지 못하고, 오히려 꺾데기는 기독교적인 옷을 입고, 속은 전 근대적인 유교 윤리로 채워져 있다. 이에 따른 성차별, 권위주의적인 교회 구조, 율법주의적 겉치레 신앙, 자유와 책임적인 윤리 대신 충효를 중시하는 비합리성의 윤리가 한국 교회에 만연하게 되었다.

현재 민중신학이 시대가 바뀌면서 ‘정체성’의 위기에 직면하여있지만, 그렇다고 민중신학이 제시한 ‘민중’의 주체성 회복과 ‘하나님 나라’의 건설을 외면할 수 없다. 한국 근대사의 왜곡된 역사관을 재해석하거나 정확할 수 있는 기독교적 영성을 ‘민중’에서 발견한 ‘민중신학’은 당시 ‘권력’으로 포장된 이데올로기에 대항하여 역사 속에서 하나님의 뜻을 찾으려는 신학적 기획이었다. 또한 민중신학이 강조하였던 ‘인간 해방’은 근대화와 탈 근대화 사이에서 서구의 로고스 중심적 담론들을 해체하고, 서구 제국주의를 중심으로 놓고 그 외의 것을 주변에 위치시킨 이원주의의 은폐성을 고발하는 역할을 하였다. 특히 전통적 거대 담론들을 탈 중심화시키고 ‘민중’의 자기 경험과 주체성을 강조한 민중신학은 이제 앞으로 볼 ‘시민’과 ‘다중’의 담론에서도 연속성을 가진다.

19) 위의 책, 283.

3. 시민사회와 기독교 시민윤리

3-1) 시민사회

위에서 간단하게 살펴본 민중의 개념과 현대의 시민 개념은 한국 사회에서 어떻게 연결하여야 할 것인가? ‘시민’은 객관적으로는 자본주의사회구성원 전체에게 적용되는 개념이긴 하지만, 어떤 사회층은 자신을 주관적으로 ‘계급적 존재’라기보다는 ‘시민적 존재’로 간주할 경향이 상대적으로 높다. 예를 들어 중간계층인 뿌디부르주아층은 유산자 부르주아(Bourgeois) 계급과 무산자인 프롤레타리아(Proletariat) 중간에 위치하는 자신의 계급적 위치로 인해 자신을 ‘계급적 존재’라기 보다는 ‘시민적 존재’로 여기는 사회적 의식의 담지자로 나타날 가능성이 가장 높은 성향이 있다. 마찬가지로 모든 사회구성원에게 시민권이 부여된 자본주의사회에서 ‘시민운동’은 객관적으로는 시민적 권리를 누리는 사회구성원이 전개하는 모든 사회운동에 적용되는 개념으로 사용될 수 있지만, 주관적으로는 자신을 ‘시민적 존재’로 간주하는 사회층이 전개하는 사회운동을 가리키는 개념으로 사용될 수 있다. 민중운동 등과 구분되는 의미의 ‘시민운동’이란 바로 후자의 사회운동을 가리키는 것이다.²⁰⁾

이러한 중간층에 주된 기반을 둔 시민운동은 한국 사회에서 넓은 의미에서는 민중운동의 일환으로 규정할 수 있겠지만, 시민운동이 자신의 정체성을 민중운동과 구분하면서 출현하고 있다는 점에서 시민운동을 민중운동과 구분하는 것이 더 현실적합성을 지닌다. 시민운동 단체들은 ‘공공선의 추구’ 등을 명분으로 실제로는 민주적-합리적 부르주아지배질서의 구축을 추구한다. 때문에 이들 단체들은 부르주아적

20) 김세균, “계급 그리고 민중, 시민, 다중” 『진보평론』(20호, 2004년 여름호).

지배질서의 민주화·합리화 등이 이루어지면 이루어질수록 외형적으로는 국가로부터 자율성을 지닌 단체라는 형태를 띠고 출현할지라도 실질적으로는 성립된 지배질서를 뒷받침하는 준(準)국가적 장치의 성격을 더 많이 지니게 된다.²¹⁾

서구의 근대화 과정에서는 사회 문제를 국가와 시민사회라는 이원적인 틀에서, 즉 국가와 시민사회 양자 간의 갈등이나 해결이라는 도식으로 문제를 풀어나갈 수 있었다. 90년대 이후, 한국 시민사회의 다원화 과정에서 본 바와 같이, 한국 사회 안에서 시민사회 논쟁은 개인과 집단으로 분화되어 나타나는 개별적인 상충적 이해관계를 과연 국가가 해결할 것인가, 아니면 개인 간의 자율적인 합의에 의한 공적 이성을 기반으로 해결할 것인가 하는 문제에 있으며, 이러한 것은 서구의 것과는 그 성격이 상이하다는 점에서 한국의 시민사회운동을 바르게 이해하여야 한다는 것이다.

또 다른 문제는 시민사회를 논할 때, 소위 서구 사회에서는 일반적으로 받아들여졌던 시민의 역할이나 운동이 한국사회에 과연 어떻게 자연스럽게 받아들여질 수 있을까 하는 점이다.²²⁾ 서구 사회에서의 시민운동은 국가의 정당성과 정통성의 위기에 대한 이론과 실천적인 대

21) 김세균, “계급 그리고 민중, 시민, 다중” 『진보평론』(20호, 2004년 여름호).

22) ‘시민 사회’는 계몽사상의 전개 과정 동안 긍정적인 의미를 가졌다. 이 용어는 당시 사람들이 정치적으로 성숙한 시민, 즉 가족 속의 사적 개인으로서, 그리고 공중 속의 시민으로서 평화롭게 함께 살아갈 미래의 문명을 위한 유토피아적인 계획을 대표했다. 이들은 권위주의적인 국가에 의해 보호 받거나 억압되지 않으면서, 법의 지배 하에 독립적이고 자유로운 것이며, 독립적으로 협동하는 특징이 있다. 또한 시민사회에서는 문화적, 종교적, 인종(종족)적 다양성에 대한 관용이 베풀어질 것이지만, 너무 커다란 사회적 불평등이 없을 것이며, 어떤 경우에도 전통적인 형태의 조합적(corporative) 불평등이 없어야 한다. 이와 같은 ‘시민 사회’는 점차 국가와 대비되어 정의되었는데, 당시에 국가는 주로 절대주의 국가를 의미했다. 다른 말로 하면, 시민 사회는 반절대주의적이라고 할 수 있다. 미래의 사회, 문화, 정치를 위한 이러한 반절대주의적이고 반조합적인 ‘계획’의 핵심에는 개인들과 집단들에 의한 사회의 자기 조직화라는 통념이 놓여 있었다. 그것은 전통에 대한 비판이며, 유토피아적이고, 현실에 앞서 가는 것이었다.

안으로 나타난 시민운동인 반면, 오랜 유교의 전통과 억압적인 구조를 해체하며 나타난 한국의 시민운동은 민주화 과정에서 나타난 제3섹터로서의 운동이다.²³⁾ 성숙한 시민운동으로 과연 성장할 수 있을까 하는 의구심은 먼저 한국의 시민사회의 이론적인 틀이 무엇인지를 밝히고, 그 한계점과 대안을 밝히는 것에 초점을 맞추지 않을 수 없는 것이다.

시민사회를 재 정치화하는 실천적인 문제가 한국사회에서는 심각한 논제로 부각되는데, 현 정부 체제 내에서도 정당성의 시비가 끊이지 않는 점을 고려할 때, 정당성과 정통성에 대한 이해는 시민사회운동의 방향에 많은 영향을 줄 것이 분명하다. 한국 시민운동과정을 분석하는 데에 있어서, 정통성과 정당성에 대한 이해가 중요한 이유는 시민운동의 줄기가 될 수 있는 학생운동이나 종교운동이 모두 시작부터 서구와는 달리 정통성과 정당성이 없는 가운데서 시작이 되었으며, 따라서 한국사회에서 시민사회의 운동과정은 ‘영역운동’의 성격이 강하다고 볼 수 있다.

‘영역 운동’이란 1987년 민주화 투쟁을 기점으로 운동세력의 운동 영역이 권위주의를 해체하여 나가는 과정을 설명하여 주는 중요한 용어로 사용된다. 영역 현상은 주어진 경제체제와 정치체제를 모두 부정하는 변동 현상이라기보다 기존의 사회 부문들을 상당 부분 긍정하고, 몇 개의 전위 영역들을 앞세워 한시적이거나 폭 넓게 지향 세력을 형성하면서 나타나는 현상이다.²⁴⁾

한국에서는 식민지 체제를 극복하지 못하고 지배의 정당성을 개발이라는 이데올로기로 급조하여 결국 체제 밖의 영역, 또는 준영역적인

23) 이신행(1997), 118. 여기서 말하는 ‘정당성’은 국가를 유지하는 정신적인 틀로 초헌법적인 저항권을 수용하고 있는 사회적 ‘정당성’이라는 의미로 사용된다. 정당성이란 정치적인 질서의 근거로서 이 정당성의 요청은 한국교회의 도덕성을 요구하는 사회적인 자기 정체성의 사회 통합적인 보존과 연관되어있다. 한편 ‘정통성’이란 한국교회가 과연 정치적인 힘을 사용하여 한국사회의 발전 위하여 구성된 가치들을 실현시키는 데에 적합한지를 밝히는 것이다.

24) 위의 책, 14.

세력을 형성할 수밖에 없었다. 물론 이 영역은 그 규모로 보아 아주 빈약하였으나, 반정부 반체제 운동을 통하여 정권의 정당성을 국민들에게 부각시켜서 사회적으로 주체적인 시민을 형성시켜나가면서, 정치적인 상부구조를 점차적으로 제약할 수 있는 힘을 키워나가게 되었다.²⁵⁾

이와 같은 관점에서 한국의 사회운동은 외부에 대한 운동 노선의 표명에 있어서는 강한 반체제성을 보여주었지만, 현상의 국면에 작용한 변동의 실제 값은 체제 내외의 밀고 당기는 과정사의 어느 지점으로 잡을 수밖에 없었다는 점을 고려하여 볼 때, 실제 한국의 시민사회 운동은 국가와 허상으로서의 시민사회라는 측면에서 보지 말고, 국가와 영역에 놓여있는 주요 정치 세력 간의 문제로 보아야 할 것이다. 즉 정치적 사회의 형성이라는 점에서 한국 사회의 주요 민간 세력들이 참정적인 자기 변화를 통하여 어떻게 촉매적인 역할을 사회에 행사하느냐가 한국 시민사회운동의 중요 변수라고 여겨진다.²⁶⁾

이와 같이 시민사회를 ‘영역’이라는 관점에서 시민사회운동을 평가하는 입장들은 기독교적인 대안을 준비하는데 있어서 매우 유용한 틀을 제공한다. 즉 단순히 한국 시민사회운동을 국가권력과 시민의 관계라는 단일적 해석을 피하고, 한국사회 내 하부적인 여러 시민 단체들의 영역화 운동을 적극적으로 검토하고 수용하여 그 영역성이 지향하는 소위 다원화, 다양성, 상호성 등의 통전적인 성향을 고려하고, 이에 따른 사회 윤리적인 대안을 제시하여야 한다는 의무가 있다는 것이다.

한국 사회 내 시민 사회운동에 대하여 기독교는 다음과 같은 세 가지의 요소들을 고려하여야 한다고 본다. 첫째, 인간의 노동에 대한 보다 심오한 해석을 제시하여야 한다. 한국의 시민운동이 인간의 노동에 대한 경제정의를 실현하는 것 못지않게 정신적인 영역에서 노동에 대한 보다 가치 지향적인 해석이 필요하다는 것이다. 둘째, 한국 시민사

25) 위의 책, 16.

26) 이신행 외, 『시민사회운동』(법문사, 1999), 176.

회 운동이 자율적인 영역운동이라고 할 때, 그 영역의 다자성과 다원성에 대한 특성을 수용하기 이전에 그 영역의 규범과 도덕성에 대한 준거점이 무엇인지를 밝혀야 한다는 것이다. 오랜 독재 아래, 민주화라는 상징은 한국의 시민사회를 형성하는 정신적인 가치로 자리 잡았다. 그러나 그 민주화가 자칫 정치적인 영역에 머물러서는 안 되고, 정치윤리, 또는 더 나아가 사회윤리적인 가치체계로 승화되어야 하는 문제점에 직면하고 있다는 것을 강조하고 싶다. 셋째, 시민사회의 영역운동의 특성인 다원화에 나타나는 ‘시민의 힘’에 대한 보다 냉철한 이해가 전제된다. 특히 지구의 생태적 위기와 문화적 충돌론이 인류생존마저 위협하는 심각한 문제로 제기되는 현 시점에 인간의 힘에 대한 보다 윤리적인 이해가 필요한 시대에 우리는 살고 있다. 필자는 시민사회가 극복할 위의 세 가지 내용들을 중심으로 기독교 사회윤리적인 대안이 무엇인지 살펴보도록 하겠다.

3-2) 기독교 시민윤리

첫째, 우선 한국의 시민사회운동은 기독교 사회윤리적인 각도에서 이해하자면, 인간 노동에 대하여 보다 윤리적인 해석을 필요로 하게 된다. 한국의 시민사회운동은 생산양식, 즉 자본과 시장이라는 갈등구조에서 인간노동의 소외에서 인간노동의 관계성을 부각시키는 생활양식의 문제가 공감대로 떠오르게 되었다는 점이 특징으로서 주목되어야 한다고 생각한다.²⁷⁾ 후기 산업화의 특징인 정보 사회적인 정황은 시민들로 하여금 이데올로기적인 것으로부터 교육, 환경, 여성, 법률, 여가, 복지, 종교들의 다양한 영역에 대한 관심을 증폭시킨다. 이러한 움직임을 시민사회운동에서 해결하려면, 정치적인 운동에서 정치 사회 윤리적인 운동으로 발전시켜야 되며, 기독교적인 운동에서 기독교 사

27) 이신행, 위의 책(1997), 226.

회 윤리적인 운동으로 발전시켜야 하는 필요성이 있는 것이다. 이런 맥락에서 인간의 노동과 그 가치에 대한 보다 창조적인 해석이 필요하게 된다.

사실 한국의 시민사회 운동은 근대화 과정에서 나타난 세속화의 물결과 서구 자본주의와 결합한 한국적 천민자본주의의 틈바구니에서 나름대로 정체성을 확립하려고 애쓴 것이 사실이다. 그러나 공적인 영역에서 나타나는 한국의 시민사회 운동이 너무 경제적인 영역의 노동과 그에 대한 가치에만 치우쳐 있는 것이 아닌가 하는 우려가 있다. 한국 사회에서 경제 정의 문제는 열악한 분배 구조에 그 원인이 있다. 정치 경제적인 부조리와 유교문화적인 복합적 요인들과 성장위주, 사용자 위주, 대기업 위주의 경제 정책은 구체적인 정책을 제시하는 과제도 중요하지만, 기독교 사회윤리적인 맥락에서 윤리적인 원칙을 제시하는 것이 급선무이다. 더군다나 한국의 기독교가 노동의 정신적 가치를 회복하고, 이에 따른 바른 사회적 윤리를 제시하여야 함에도 물질을 절대시하고 끝없는 탐욕에 몰들어 부의 축적 자체를 목적으로 삼는 천민적 자본주의 체제에 길들여 있는 점을 감안할 때, 시민사회 운동에 있어서 인간의 노동행위에 대한 보다 창조적인 이해가 필요한 것이다.

한국의 시민사회운동은 노동가치에 대한 한시적인 민중운동에 머무를 수 없으며, 노동가치의 공정한 분배를 보장하는 경제 정의의 실현만이 목적으로 되어서도 안 된다. 기독교 사회윤리적인 측면에서 강조되어야 할 것은 바로 노동을 생산하는 그 규범적인 틀에 대한 자기 반성과 체제 반성을 요구하는 자기 정체성의 확립이며, 동시에 노동이 성숙하고 자유를 향하지만, 책임적인 행동 양식으로 발전되어야 한다는 점이다. 막스 베버(Max Weber)가 자본주의에서 발견한 개신교 윤리는 이 세상적 금욕주의와 천직으로서의 의무감이 결합되어 소명감과 사회적 책임의식을 동반한 윤리였다. 한국 시민사회운동은 따라서 노

동에 대한 주체성의 확립과 인간이 자유를 향하여 행동하는 것이 바로 노동의 정신적 기제가 된다는 노동 가치를 강조함으로써 천민자본주의의 그늘에서 벗어나도록 힘을 다하여야 할 것이다.

한국 사회에서 정치와 경제의 부패를 해소하려는 노력은 한국 시민사회운동의 근거점을 형성하여 주었다. 그러나 시민사회운동은 단순히 정치 경제의 부패 해결뿐만이 아니라, 그 원인이 되는 근대성에 대한 이해와 나아가 인간 주체성의 소외 원인인 도덕적 규범에 대한 회복이 운동의 핵심이 되어야 한다. 서구 사회에서 보았듯이, 무한히 팽창하는 공공권역 경제영역이 사적 영역에 침투하자, 시민은 물질적 만족이라는 식민지화에 지배되게 되었다. 한국 시민사회운동에서 민주화 이후에 단순히 공공 영역의 경제분배 정의에 그 운동이 국한된다면, 경제 정의 전에 먼저 존중되어야 할 노동의 존엄성과 그 가치를 담고 있는 인간성은 무의미하게 될 것이다.

둘째, 한국 시민사회운동은 서구의 경우와 같은 근대화 과정에서 나타난 합리성의 충돌, 즉 하버마스적인 입장에서 본 도구적 합리성과 목적적 합리성간의 우위다툼, 혹은 체계와 생활세계 사이의 갈등을 해소하기 위한 시민사회의 출현이 아니라, 그 중간과정으로서의 민주화 과정 중 체제 내 영역간의 서로 밀고 당기는 다원성과 상호 교환성에 서있다는 입장을 지금까지의 논지에서 강조하였다. 그러나 국가의 권력이나 자본과 시장의 힘이 여전히 시민사회 운동의 사회적 공간을 위축시킬 가능성을 갖고 있다. 한편 미래 지향적인 한국 시민사회운동이 되기 위해서는 이전의 이데올로기적인 틀에서 단순히 보수나 진보라는 성향만으로 운동의 성격을 규명할 수는 없다. 또한 시민사회 운동이 현실 괴리적이고 자폐적인 패권주의 지향적인 운동성을 뛰어넘어 보다 큰 공공영역으로 가기 위하여서는 이 운동이 정치적인 것이 아닌 정치 윤리적인 것이 되어야 할 것이다.

따라서 한국의 시민사회운동에서 극복되어야 하는 중요한 점은 각

영역의 도덕적 규범과 윤리의 회복이라고 할 수 있다. 한국 사회는 유교적인 억압의 틀에서 민주화의 과정을 거치면서도 아직까지도 주도적 가치에 대한 타 영역의 지배에 너무 익숙하여 무감각한 상태에 있거나 반대로 자기 영역에 고착화되어 배타성을 띠고 있다고 진단이 된다.²⁸⁾ 시민사회에서의 다원적 평등은 영역의 사회적 가치를 존중하는 것이며, 그 고유한 분배영역의 핵심이 된다고 한다면, 한국 기독교는 선교 초기부터 그 분배정의의 혜택을 받지 못한 경우가 될 것이다. 한국 개신교 초기의 문제는 복음을 매개로 하는 양 영역 사이에 복음의 사회, 정치, 경제적 해석이 생략됨으로써 복음을 단순화하였다. 윌저(Michael Waltzer)의 용어로 재해석하자면, 복음의 단순 평등은 이루어진 셈인데, 다원적 평등은 생략된 셈이다.²⁹⁾ 다른 말로 하면 구원에 대한 보편적인 얇은(thin) 진리는 전하여졌지만, 특별한 배경을 가진 인간의 상황에 대한 두꺼운(thick) 진리는 삭제된 것이다.

한국 시민사회 다양한 운동영역의 특징은 각 가치영역을 존중하는 상대적인 자율성의 확보에 있다. 그러나 그 영역이 유지되는 전제조건은 각 영역이 가지고 있는 가치를 공통의 언어와 다원적 영역의 평등 속에 지배적 가치의 독점을 허용하지 않는 비판적인 시민정신에 있다. 그 시민정신은 종교적인 영역에서 뿐만이 사회 각 영역에서 다원적으로 서로 공유되어야 하는 것이다. 그런 의미에서 한국 시민사회운동과 아울러 기독교 운동은 서로 공유할 수 있는 사회적 가치와 상징을 지

28) 한국 개신교 윤리에 있어서 한 영역의 패권주의는 한국 교회의 종교적 배타성에서 찾아볼 수 있다. 이원규는 한국인의 일원적 사고방식이 그 원인으로 단일인종, 오랜 농경생활 전통에 기인한 지역 연고적 동질성의 고착화, 그리고 유교적 가치관을 들고 있다. 이와 같은 요소들은 한국교회 내 지나친 성장주의와 무비판적인 서구 제국 신학의 답습, 그리고 교회 내 반지성주의의 영향으로 더욱 더 배타성은 심화된다. 이원규, 『한국교회 어디로 가고 있나?』, 241-255. 한편 김호기는 한국시민 사회의 특수성을 가족주의와 권위주의에 두고 있다. 김호기, 『한국의 시민사회: 현실과 유토피아에서』, 214-222.

29) 민중기, “마이클 윌저의 정의론.” 신원화, 『기독교윤리와 사회정의』(한들출판사, 2000), 131-149.

속적으로 공평하게 나누는 데에 노력하여야 할 것이다. 사회의 경제 정치적 독점이 더 이상 묵과될 수 없듯이, 교회의 지배적 패권주의와 경쟁적 성장주의는 한국 시민사회운동의 걸림돌이 될 수밖에 없을 것이다.³⁰⁾ 교회가 교회를 위하여 존립하지 않고 사회 안에 있다는 것을 전제할 때, 사회 없이 교회는 존재할 수 없다. 교회의 가치조차도 우세한 지배의 수단으로 사용되지 아니하고 교회는 바뀌어야 한다는 교회를 향한 사회의 불안한 열정과 사회는 변화되어야 한다는 교회의 사회를 향한 불안한 열정이 서로 만나, 보다 다원적 평등성을 확립하는 열정으로까지 승화되어야 할 것이다.

셋째, 한국 시민사회의 다원화 과정에서의 문제점은 개인과 집단으로 분화되어 나타나는 개별적인 상충적 이해관계를 과연 국가가 해결할 것인가, 아니면 개인간의 자율적인 합의에 의한 공적 이성을 기반으로 해결할 것인가 하는 문제에 있으며, 또한 시민사회를 재 정치화 하는 실천적인 문제가 한국사회에서는 심각한 논제로 부각되는데, 필자의 견해로는 여기에서 중요하게 등장하는 문제가 소위 ‘시민의 힘’에 대한 문제이다. 한국 사회에서는 오랫동안 유교적인 전통으로 힘의 분배나 정의에 익숙하지 않고, 편당적이며 민주화의 역사가 상대적으로 서구의 것과 견주어 짧기 때문에, 힘의 균형과 역제에 대한 교육과 실천의 시간이 부족하여, 성숙한 시민사회를 형성하는 데에 큰 장애가 된다고 생각한다. 아울러 앞에서 한국 시민사회 성격을 논할 때 강조하였듯이, 정통성과 정당성에 근거한 계급의 개념이 전무한 상태에서 영역을 구축할 때 나타나는 소위 시민사회 변동의 힘을 지지할 사회 윤리 도덕적인 기반의 토대가 무엇이냐는 문제가 제기된다.

30) 이원규, 『한국교회 어디로 가고 있나?』, 204-224. 이원규는 한국교회 대부분이 교회의 양적인 성장에만 지나치게 집착하여 많은 교회가 인적 물적 시설 자원에 있어서 점점 풍요로워지면서 한국 교회는 사회적 책임을 점점 외면하게 되었고, 사회적 신뢰도를 크게 악화시켰다고 주장한다. 그 결과로 교회 성장은 점차 둔화하여가고 사회적 공신력은 악화되는 양적 질적 위기를 초래하게 되었다고 강조한다.

필자가 강조하고 싶은 것은 한국 시민사회운동에서 나타나는 ‘시민의 힘’이 기독교 사회 윤리적인 각도에서 책임윤리의 문제로 부각되어야 한다는 것이다. 한국의 시민사회운동은 민주화 과정에서 한 영역의 패권주의를 거부하고, 통전적인 의미에서 사회 생태 환경적인 성격을 띠며, 사회의 여러 목소리를 수렴하는 과정에서 필연적으로 다영역적인 요소를 포용하여 결국은 공동체성을 형성하는 데까지 발전하여야 한다. 그것은 한국 시민사회의 특징인 다원성을 수용하여야 하는 통전적인 윤리를 지향하는 것을 뜻한다. 즉 한국의 시민사회운동은 민주화라는 가치 지향과 상징성을 향한 각 영역의 존립성만을 추구할 것이 아니라, 그 영역의 주체인 인간의 존재방식에 관심을 가져야 할 것이며, 이것은 곧 영역과 영역의 행위자 양자의 윤리적인 틀과 강도를 고려하는 책임적인 윤리를 요청하는 것이다.

한국의 시민사회 운동은 기독교 사회윤리의 맥락에서 도덕적 행위의 조건으로서 시민의 자유로운 행위가 지향하는 목적이 무엇인지를 재확인하여야 한다. 시민운동이 자율적인 사회 공간을 확보하여 각 영역의 정당성을 통한 개인과 집단의 이익을 추구하지만, 사회의 토양에 구체적인 영역화를 구축하여 나가야 하는 책임의 영역에는 생태계를 포함하는 우주적인 질서를 포함하여야 하는 요청을 받아들여야 한다. 또한 인간이 사회에서 가지는 책임은 도덕적 실존에 근거하여야 한다. 그것은 유한한 세계 안에서 인간이 인간답게 된다는 것을 뜻한다. 종교의 영역에서 하나님의 초월성은 하나님의 자기 제한을 의미하기 때문에, 인간에게 남겨진 것은 자유의 영역이며, 그 영역에서는 도덕적인 책임만이 강조될 수 있는 것이다.

시민사회운동에 있어서 교회가 추구하여야 할 윤리적인 책임성과 연대성의 기준이 되는 공적 윤리는 무엇인가? 만일 사람들이 윤리적 규범과 기준을 감지하고, 특히 종교와 교회를 통해서 한국의 시민사회가 정착된다면, 서로가 종교적인 의무로 축쇄를 얹어매려는 노력을 지

양하고, 삶의 의미와 가치, 그리고 사회가 성숙하게 발전하는 방향을 지속적으로 재발견하고 실현하는 일에 교회가 앞장서야 한다.³¹⁾ 교회는 자기 교파의 종교적 정당성만을 강조하지 말고, 사회를 갱신할 도덕성이 무엇인지 보여주어야 할 것이다. 한스 쾨의 이론을 시민사회 운동에 차용하자면, 그것은 자기의 종교나 정당, 혹은 영역만이 정당하다는 요새전술이나 진리는 실제 존재하지 않는다고 가정하고, 각 종교나 영역간의 차이점과 모순을 무시하는 무차별 전술이나 하나의 영역을 절대시하여, 종교나 영역의 통합을 통하여 평화를 실현하려는 포용 전술을 뛰어넘어야 한다. 그리고 각 영역과 종교가 가지고 있는 자아 비판을 통하여 각 영역과 종교에 있어서의 상징이나 가치 형태의 독특한 기준을 넘어서야 한다. 따라서 인간의 참된 의미의 일치하는 참된 의미의 인간적인 것을 겨냥하는 것이며, 그것은 바로 인간의 존엄성을 지향하는 가치를 시민사회가 이루도록 노력하여야 할 것이다.³²⁾

4. 제국(empire)

지금까지 살펴본 ‘시민’의 정의는 한국사회를 중심으로 기독교 사회 윤리적 맥락에서 살펴보았다. 필자는 ‘시민’의 윤리적 과제를 각각 ‘노동의 재발견’과 ‘다원성의 인정’, 그리고 ‘도덕적 시민의 힘’과 관련하여 그 대안을 제시하였다. 그러나 현실의 정치 사회적인 조건에서 한국의 ‘시민운동’이 효과가 있으려면, 동시에 ‘세계화’의 문제를 직시하여야 한다고 본다. 현재 한국사회는 기나긴 군사독재의 터널을 지나 ‘시민사회’로 이행하고 있다. 그러나 민주와 자유의 이념을 구현하는

31) 김광원, 『기독교사회윤리』(한국기독교사회윤리학회편, 선학사, 2000), 35.

32) 한스 쾨, 『세계윤리구상』(안명옥 역, 분도출판사, 1992), 156-179.

‘시민’의 정체성을 확립하려는 국가와 국민의 노력이 없는 것은 아니지만, 한국 문화와 민족적인 자율성이 유지되기보다는 ‘세계화’의 문제에 직면하고 있다. 문제는 ‘세계화’가 역사적으로 자유시장의 불가결한 요소인 시민적, 민주적 제도를 세계화시키지 않은 채, 상품, 노동, 통화와 정보시장을 세계화시키고 있으며, 이에 따라 결과적으로 발생한 세계의 불균형성은 전통 국가를 약하게 만들고, 시장은 사적 경제에만 도움이 되게 하였다는 점이다.

이러한 세계화의 위협은 민주적 시민 질서뿐만이 아니라 국제적 경제 질서에도 악영향을 주고 있다.³³⁾ 더군다나 사유화되고 시장화된 세계화에는 시민성이 부족하여지고, 시민문화, 종교와 가족과 연관된 가치나 제도를 유지할 수 없게 되어가고 있다. 현재의 세계화는 정부와 공공의 문화를 공격하면서 민주주의를 소진시키는 민영화 개념을 동반하고 있는데, 이것은 시장이 한때 정부가 수행했던 모든 것을 대체할 수 있다는 착각이다.³⁴⁾ 무한한 시민의 자유라는 형식을 띤 소비자의 선택이 사적이고 개인적인 선택에 머무를 때, 이것은 공공의 결과에 심각한 영향을 줄 수 있다. 중요한 것은 민주정치 체제는 선택에 관한 것만은 아니라 공공의 선택에 대한 것도 신중하게 다룰 수 있어야 하는데, 왜냐하면 공적이고 민주적 결정만이 사회정의와 공정성을 확보할 수 있기 때문이다.³⁵⁾

현재 세계적 추세인 국가내의 민영화는 시장규제 완화를 부추기고 있다. 세계화와 경제의 민영화가 촉진되게 되면, 시민들은 자신들을 공공의 시민이 아니라 개인적 소비자로 인식하게 한다. 겉으로는 국가에 구속당하지 않고 자유롭게 살 수 있을 것 이라고 시민은 생각하지만, 결과는 CEO가 민주주의 정치가의 무능한 대체물인 것처럼 소비자는

33) Benjamin R. Barber, *JIHAD VS. McWORLD* (박와경 외 역, 『지하드 맥월드』, 문화디자인, 2003), 28.

34) 위의 책, 30.

35) 위의 책, 31.

시민에 대한 별 불일 없는 대체물로 전락할 수 있다는 것이다.³⁶⁾

이와 같은 맥락에서 네그리(Negri)의 <제국>은 근대성(modernity)과 포스트근대성의 연속성에서 맑스(Marx)적 ‘다중’(多衆, multitude)의 역할을 새롭게 부각시키고 있다. 네그리가 말하는 ‘제국’이란 미국식 신 자유주의의 전 지구적 확산을 뜻하는 세계화로서의 제국이다.³⁷⁾ 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.³⁸⁾

네그리는 제국주의에서 제국으로의 이행의 역사를 프롤레타리아 투쟁과의 관계 속에서 분석했다. 제국은 민족국가적 주권과 그것의 국경 너머로의 진출을 통해서는 감당할 수 없는 발전의 위기 속에서, 다시 말해 프롤레타리아 투쟁의 격화와 민족해방운동의 격화가 가져온 축적 위기 속에서 자본이 선택하는 주권 형태이다. 제국으로의 이행은 주권의 수준에서 전개되지만, 그것에 저항하는 것은 프롤레타리아의 세계적 투쟁인 것이다. 제국이라는 주권 형태는 프롤레타리아를 착취

36) 위의 책, 30.

37) 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 겉프나 코소보 전쟁의 주체가 바로 제국으로 보고 있으며 오사마 빈 라덴의 9·11테러는 단지 미국에 대한 것이 아니라 제국에 대한 공격으로 해석하고 있다.

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

하기 위한 권력의 배치이지만, 현대 프롤레타리아는 국민 국가의 경계와 위기를 계속 넘어가고 전지구적 차원에서 유토피아적인 미래를 제기하는 역설적이고 강력한 기계장치를 건설하였다고 네그리는 분석하고 있다.³⁹⁾ 현대의 프롤레타리아는 자신의 노동이 직접적으로 간접적으로 자본주의적인 생산 및 재생산 규범들에 의해 착취되고, 그 규범들에 종속되는 모든 사람을 포함하는 광범위한 범주라고 이해될 수 있기 때문에, 이제 프롤레타리아 투쟁은 새로운 연대와 전투성을 보여줘야 한다고 네그리는 강조하는 것이다.⁴⁰⁾ 그렇다면 제국은 어떻게 구성되었으며, 제국에 대한 ‘다중’의 구체적인 역할은 무엇인가?

4-1) 제국의 요소

제국의 모습은 마치 두개의 머리를 가진 독수리처럼 생겼다고 할 수 있다. 원래 오스트리아와 헝가리 제국을 상징하는 두개의 머리를 가진 독수리는 각 영토들의 상대적 자율성과 평화로운 공존을 나타내기 위하여 바깥으로 보인 반면에, 현대 제국의 독수리는 각자 서로를 공격하기 위하여 안으로 향하여 있다고 할 수 있다. 첫 번째 머리는 생체 정치적 명령기계에 의하여 구축된 사법적 구조와 구성된 권력으로써 제국의 지속적인 확장과 끊임없는 압력을 받으며, 새로운 갈등을

39) Michael Hardt and Antonio Negri, 『제국』, 88.

40) 위의 책, 93. 제국의 발전이 제국 자신의 비판이 되고, 제국의 건설과정이 제국 자신의 전복과정이 되게 하기 위해서는 두 가지 방법론이 필요하다. 첫 번째 접근법은 비판적이고 해체적이며, 지배적인 언어들과 사회구조들을 전복하고, 그럼으로써 대중의 창조적이고 생산적인 실행에 주재하는 대안적인 존재론적 기반을 드러내어야 한다. 두 번째 접근법은 구축적(constructive), 즉 윤리 정치적이라고 할 수 있는데, 주체성 생산과정을 효과적인 사회적이며 정치적 대안으로서 새로운 권력을 조직하기 위하여 나아가야 한다. 또한 비판적 접근법은 제국적 질서를 이데올로기적으로 물질적으로 해체하는 것이며, 윤리정치적인 방법론은 역사 발전에 대한 어떤 결정론적인 개념화도 아니며, 결과에 대한 어떤 합리적인 찬양도 거부하는 것이다. 같은 책, 85-86.

계속 양산하여 나간다. 다른 머리는 전지구화의 생산적인 창조적인 주체성의 역할을 하는 다원적 대중을 의미하는데, 이들은 제국 속에서 끊임없이 움직이며, 그 특성은 우연성과 불가능성에 근거한 ‘예측불가능성’이다.⁴¹⁾

네그리에 따르면 우리가 그 첫 국면을 경험하고 있는 제국적 주권의 특징들은 다음과 같다. 제국 개념의 근본적인 특징은 첫째, ‘경계’가 없다는 것이다. 즉 제국의 지배는 한계가 없다. 무엇보다도 제국 개념은 공간적 총체성을 효과적으로 망라하는, 즉 사실상 전체 ‘문명’ 세계를 지배하는 체제를 설정한다.⁴²⁾ 제국은 유럽 민족국가들의 국경 너머로의 연장이었던 제국주의와는 달리, 영토적 권력 중심이나 고정된 국경을 설치하지 않는다. 국민 국가의 주권이 쇠퇴하고 국민 국가가 경제적이고 문화적인 교환들을 점차 규제할 수 없게 된다는 것은 사실 제국이 도래하고 있다는 일차적인 징후이다.⁴³⁾ 제국주의는 유럽 국민 국가들의 주권이 자신들의 경계를 넘어서 확장된 것이었다.⁴⁴⁾

둘째, 제국에서는 제국주의적 발전을 지배해 온 내부와 외부의 변증법이 해체된다. 제국 개념은 정복에 의해 생겨난 역사적 체제로서가 아니라 역사를 효과적으로 중지시키고, 그럼으로써 사태의 현 상태를 영원히 고정하는 질서로서 나타난다. 제국은 자신의 지배를 역사적 운동 속에서의 일시적 계기로서가 아니라, 어떤 시간적 경계가 없는 의미에서 역사를 벗어나 있거나 역사의 극한에 있는 하나의 체제로서 나타난다.⁴⁵⁾ 제국으로의 이행은 근대적 주권의 황혼기에 나타난다. 제국주의와는 달리, 제국은 결코 영토적인 권력중심을 만들지 않고, 고정된 경계나 장벽들에 의지하지도 않는다. 제국은 개방적이고 팽창하는 자

41) 위의 책, 100-101.

42) 위의 책, 19.

43) 위의 책, 16.

44) 위의 책, 17.

45) 위의 책, 19.

신의 경계 안에 지구적 영역 전체를 점차 통합하는, 탈 중심화되고 탈 영토화되는 지배장치이다. 제국은 명령 네트워크를 조율함으로써 집중적 정체성, 유연한 위계, 그리고 다원적 교환을 관리한다.⁴⁶⁾

제국 자체의 주권은 경계가 유연하고 정체성이 집중적이고 유동적인 주변들에서 실현된다고 말할 수도 있다. 중심이나 주변 가운데 어느 것이 제국에 더 중요한가를 말하기는 어려울 것이다. 중심과 주변은 계속 전환되는 위치들이고 어떤 결정적인 장소들을 벗어난다. 심지어 제국 구성의 과정 자체가 가상적이며 제국의 권력은 가상의 권력에 속한다고 말할 수 있다.⁴⁷⁾ 또한 제국은 가상적이며, 주변적인 사건을 통제하도록 건설되어 있고, 지배하고 필요하면 로봇 생산의 가장 발전된 테크놀로지와 일치하는 정도로 체계의 와해에 개입하도록 조직되어 있다.⁴⁸⁾

셋째, 제국적 주권에서는 제1세계, 제2세계, 제3세계가 영토적 경계를 따라 나누어지는 것이 아니라 서로 뒤섞이게 되어, 내부와 외부의 경계가 약화된다. 예로서 미국은 제국주의적 기획의 중심을 형성하지 못한다. 어떤 국가도 근대 유럽 국가들이 그랬던 방식으로 세계지도자가 되지는 못할 것이다.⁴⁹⁾ 따라서 제1세계 속에서 제3세계가 발견되며, 제2, 제3세계 속에서 반대로 제1세계가 발견된다. 전통적인 제국주의의 통치의 지리적 형태는 극히 유동적이 되며, 제국은 비장소적인 총체성으로, 문명 세계 전체를 지배하는 공간적 총체성으로 구축된다. 따라서 제국은 하나의 역사적 체제로서가 아니라 역사를 증지시키면서 현 상태를 영원히 고정시키는 질서로서, 다시 말해 시간적 경계의 밖, 역사의 외부, 그리고 역사의 종말에 도달한 체제로서 나타난다.⁵⁰⁾

46) 위의 책, 17.

47) 위의 책, 75.

48) 위의 책, 75.

49) 위의 책, 18.

50) 위의 책, 19-20. 참고, “안또니와 네그리와 제국논쟁.” <http://waam.net>

이러한 제국의 지배는 사회 세계의 깊숙한 곳까지 확장하는 사회 질서를 만들며, 제국은 영토와 주민을 관리할 뿐만 아니라 또한 자신이 존재하는 바로 그 세계를 창조한다. 제국의 지배 대상은 사회생활 전체이며, 따라서 제국은 전형적인 생체권력(bio-power)적인 형태로 나타난다. 네그리는 이러한 특징을 갖는 제국을 들뢰즈(Delueze)의 개념을 빌어 ‘통제사회’라고 부르는데, 이 사회에서는 세 가지 차원에서 작용하는 명령 체계와 세 가지의 절대적 수단들이 사용되게 된다.⁵¹⁾ 세 가지의 명령체계는 각각 인종, 신념, 피부색, 성별, 성적 지향성 등의 일체의 차이들에 무관심한 내포적(inclusive) 명령과, 법적 관점에서는 차이를 무시하지만, 문화적 관점에서는 차이를 찬미하는 미분적(differential) 명령, 그리고 경제적 차이를 위계화 하지만 그 차이를 긍정하고 효과적으로 명령체계 안에다 배열하는 관리적(managerial) 명령으로 나뉘어진다. 이러한 제국적 명령 체계를 유지하기 위해서는 또한 에테르, 화폐, 폭탄 등 세 가지의 절대적 수단들이 사용되게 된다.⁵²⁾ 이러한 제국적 명령체계와 수단들은 자연스럽게 세 가지의 유형의 권력 형태를 띠게 된다.⁵³⁾

51) 위의 책, 266-268.

52) 첫째, 에테르는 소통, 교육, 문화를 구성하는 정보의 흐름이며, 화폐는 국경을 가로질러 이동하면서, 세계시장의 회로들을 따라 흐르면서 국내시장을 파괴할 뿐만 아니라, 일국적이고 지역적인 화폐체계를 해체시키면서 생산된 잉여자본을 금융 권력의 수준으로 집중시킨다. 그리고 핵폭탄은 절대적 폭력, 삶의 절멸을 의미하는데, 그것은 물리력의 소재지를 국가 외부로 가져옴으로써 민족국가의 주권을 제한하고, 그것을 일정한 위계 속에 배치한다. 이러한 핵폭탄은 지구를 제국 명령이 작용할 단일한 공간으로 편성하는 형이상학적이고 절대적인 폭력을 상징한다. 위의 책, 443-446.

53) 제국의 상층에는 ‘군주제’로서 전 지구적 무력독점에 기초하는 경찰의 정치와 같은 일종의 전제 정치와 같은 형태를 띤다. 제국의 중간층에는 초국적인 ‘귀족제’로서 초국적 기업들과 국민국가들이 놓이게 되는데, 이것은 제국적 지배의 재생산 및 순환을 감독하게 된다. 그리고 제국의 맨 하층에는 민주제가 있어서 이 수준에서는 다양한 종류의 NGO들, 미디어 조직들, 민주적이고 대의제적인 의회들이 활동하게 된다. 이 민주제는 민중을 제국의 지배 아래 포섭하면서, 동시에 체제가 민중의 요구를 만족시키도록 하는 대의제적 도식에 따라 조직되는 것을 그 특징으로 한다. 위의 책, 409-415.

네그리는 ‘제국’이 이러한 작동 체제와 작동 수단, 그리고 집중적 구성을 갖고도 실제로는 위기에 시달린다는 것을 밝혀내는데, 그것은 편재하는 위기, 즉 ‘부패’이다.⁵⁴⁾ “제국주의적 주권이 직면한 위기는 다중의 욕구와 협력의 내재적 힘들의 지평과 이 힘들을 봉쇄하고 그것들에 질서를 부과하고자 하는 초월적 권위 사이의 지속적 갈등으로 정의되었다. 그런데 제국적 주권의 위기는 이와는 달리, 하나의 갈등을 중심으로 조직되는 것이 아니라, 미시갈등들, 예를 들어 불등기 어렵고, 증식하며, 비장소적인 갈등들과 같은 유연한 네트워크를 통해 조직된다. 갈등이 편재하는 만큼 위기도 편재한다. 네그리는 이 편재하는 위기를 ‘부패’라고 부른다.”⁵⁵⁾

4-2) 다중(multitude)의 윤리와 코이노니아

제국의 부패가 ‘종말’을 말하는 것이 아니라 정권 교체의 항구적인 과정이라고 할 때, 다중의 사회가 도래할 가능성은 바로 제국에서 다중의 노동과 생산 방식의 변화에 따른 구성적 대항 권력(constituent counter power)을 만들 때 이루어진다.⁵⁶⁾

네그리가 주목하는 것은 무엇보다도 생산 방식의 변화이다. 극소전자 디지털 기술이 생산에 응용되면서, 생산은 정보화하고 탈 근대화되는데, 이때 많은 노동들이 컴퓨터 네트워크 속으로 통합되어 근대적 조립라인 생산은 네트워크적 생산으로 이행한다.⁵⁷⁾ 이러한 생산방식의 변화는 생산의 급격한 재배치를 수반하며, 잔존하던 비자본주의적

54) 위의 책, 493-497.

55) 조정환, “안토니와 네그리와 제국논쟁” 이러한 제국의 부패는 어떤 종말론을 말하는 것이 아니라, 제국적 통치권의 본질이며 작동양식으로서 부패는 교체와 변형의 항구적인 과정, 반기반적 기반, 그리고 탈 존재론적 존재양식을 지칭할 뿐이다. 참고) <http://waam.net>

56) 위의 책, 99.

57) 위의 책, 371.

활동들이 자본주의적 생산과정 속으로의 통합되면서, 산업 구조에 커다란 변화가 나타나는 것이다.

네그리는 산업구조가 겪는 변화의 특징으로 각각 ‘정보경제’의 지배 아래 놓인 서비스의 변화와 생산이 네트워크적 정보경제로 이행하게 되어 생산의 지리적 배치가 탈 중심화와 탈장소화 된다는 점, 그리고 제국의 네트워크적 생산양식이 인터넷의 민주성을 억압하면서 그것을 전자상거래 공간, 시장 공간으로 전화시킬 뿐 아니라, 과점적 체계의 구축을 통해 지구적 네트워크를 감시와 통제의 공간으로 전화시키는 ‘과점화’를 예로 들었다.⁵⁸⁾

네그리가 주목하는 것은 위와 같은 현대의 노동이 ‘비물질적 노동’으로서 네트워크화 되어가는 정보경제형태를 띠게 될 때, 노동과정의 동질화를 통해 사회적 공동체의 형식으로서 생체권력을 생산할 수 있다는 것이다. 이때 수반되는 창조적인 지성과 노동의 협력은 외부로부터 부과되는 것이 아니라, 노동활동 자체를 통하여 담지된 내재적 운동이라는 특성이 있는 것이다.⁵⁹⁾ 네트워크들을 통한 협동적 상호작용은 이전의 자본주의의 역사 속에서 보여주지 못한 ‘공동체’(commonality)의 가능성을 보여주는 것이며, 제국의 비물질적 노동의 특이성 속에서 네그리는 제국에 대항할 수 있는 ‘다중’의 힘을 기대하는 것이다.

네그리는 제국에서 다중의 운동들이 추상적이라는 것을 인정하고 있지만, 다중이 제국의 억압을 끊고 영토적인 분할에 대항하여 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 집합행동의 특징을 가지게 된다.⁶⁰⁾ 다중의 궁극적인 목적

58) 위의 책, 376-380.

59) 위의 책, 381-391.

60) 위의 책, 507.

인 언어소통이 이루어지게 되면, 올바른 물질적 목적론이 제시되며, 대중의 대항적인 권력이 평등과 연대의식을 고취시키게 될 것이다.⁶¹⁾

네그리의 ‘제국’론은 사실 많은 약점을 드러내고 있다. 무엇보다도 가장 심각한 것은 네그리가 ‘제국’이라는 단어를 선택한 것은 바로 ‘제국’과 ‘제국주의’를 규정하는 특징들을 구분하려는 의도에서다. 제국의 시대에는 국민국가 자체가 의미를 상실했기 때문에, 세계화에 대해 국민국가를 대립시키는 것이 반동적이라는 네그리의 입장은 일면 제국의 세계는 국민국가들과 경쟁하는 제국주의 국가들의 세계와 비교한다면 거대한 진보라고 할 수 있다. 과거에는 물론 제국주의가 미국과 소련과 같은 복수의 제국주의 세력들이 서로 갈등을 빚는 모습으로 존재했다. 그러나 현재는 삼극동맹(三極同盟, the triad, 미국과 유럽 및 일본)이라는 집단적 제국주의가 등장했다고 보는 것이 현실적이다.

또한 현 국면의 세계를 ‘제국’이라고 명명하고 제국주의를 넘어서는 단계의 세계라는 점에서 제국주의와 구별된다고 주장하지만, 한국의 경우처럼 ‘탈식민주의’의 이행을 겪고 있는 국가의 입장에서는 자칫 제국주의의 문제를 정리하기도 전에 ‘제국’의 논리에 종속되어 결국은 식민주의도 제국주의도 더 이상 존재하지 않게 될 위험이 있다. 따라서 ‘제국’론은 미국의 이데올로기적 담론에 영합하는 것이라는 비판이 가능하며, 마치 유럽 국가들과 달리 미국은 자국의 이익을 위해 식민주의 제국을 구축하려는 열망을 가져본 적이 없으며, 따라서 미국은 ‘제국주의 국가’가 될 수 없었다는 식으로 책임을 회피할 수 있는 것이다.⁶²⁾ 더군다나 ‘세계화’가 빈부의 양극화를 심화시키는 이때, 중심 없는 세계질서는 분쟁의 가능성을 높이게 될 것이다.

제국론의 또 다른 한계는 자본주의와 제국주의와 같은 고전 마르

61) 위의 책, 510-512.

62) <먼슬리 리뷰(Monthly Review)>의 2005년 11월호에 실린 사미르 아민(Samir Amin)의 글을 참고하시오.

크스주의의 핵심 개념의 현실성을 부정하기 때문에, 정치의 핵심인 노동자운동의 중심성을 부정한다는 것이다. 역사의 주체를 ‘개인’들로 축소시키고, 그런 개인들을 네트워크의 정보경제에서 ‘생산적이고 창조적인 주체’ 정의된 ‘다중’으로 다시 합치는 것으로써 과연 ‘다중’이 역사적 주체의 역할을 할 수 있는지에 대한 의구심을 들게 한다. 네그리는 1990년대 후반 프랑스와 한국에서의 총파업도 이미 시대에 뒤떨어진 것으로 보인다고 폄하하였다.⁶³⁾ 네그리는 프롤레타리아 투쟁이 성공하려면, 첫째, 국지적인 조건에 견고하게 뿌리를 내리고 있다고 할 지라도 즉각적으로 전 지구적 수준으로 도약하고, 제국적 구성을 전반적으로 공격하여야 하며, 둘째, 모든 투쟁은 경제 투쟁과 정치 투쟁 사이의 전통적인 구분을 파괴하여야 한다는 것으로 보았다.⁶⁴⁾

그러나 위와 같은 이론적 약점에도 불구하고 네그리의 ‘다중’(multitude)은 이미 완료된 모습으로 존재하는 특정 집단(들)을 가리키는 개념이 아니라, 억압과 착취의 대상인 동시에 변혁과 해방의 주체가 될 수 있는 집단들에 의하여 앞으로 구축될 ‘공통체’를 가리키며, 따라서 미완의 존재(not-yet multitude)라고 할 수 있다.⁶⁵⁾ 이런 맥락에서 네그리의 ‘다중’은 비물질적 노동으로 이행하는 현대 사회에서 노동자들에 대한 구성적 저항담론으로 ‘제국’의 실체를 직시하고, 그 대안에 대하여 시사하는 바가 많다고 본다.

네그리가 주장하는 다중의 개념에는 공동체성과 아울러 여전히 개인주의적 요소들이 산재하여있다. 또한 현대의 프롤레타리아 투쟁은

63) 예로, 서울의 파업은 죽어가는 노동자 계급의 마지막 혈떡겨림인 것처럼 공장의 대중 노동자 시대로 돌아가는 듯한 착각을 하게 한다고 보았다. 위의 책, 96.

64) 위의 책, 95.

65) 정남영, “계급과 다중”(맑스코뮤날레 경상대 사회과학연구소 주최 ‘맑스코뮤날레 제2차 쟁점토론회’ 자, 2004년 9월10일), 참고, 맑스코뮤날레 (www.communale.net). 정남영에 따르면 ‘다중’론은 현실 속에서 작용하는 경향의 포착에 입각한 기획이며, 그러한 경향의 증대를 바라는 욕망이고, 그러한 경향의 승리에 대한 지향이다. 경향은 늘 변화하고 유동한다. ‘완료’된 상태란 이론적 필요에 의해 설정될 수는 있으나 ‘법칙’의 경우가 지배하는 실제 현실에서는 있을 수 없다.

투쟁의 언어소통이라는 면에서 심각한 한계에 봉착하여 있다. 비록 텔레비전, 인터넷과 같은 것을 동원한다고 하더라도 소통할 수 없는 ‘소통 불가능성’의 역설에 직면하여 있기 때문이다. 따라서 ‘다중’은 조직과 지도가 취약한 운동이 될 수밖에 없는데, 이것이 약점이 아니라 강점이 될 수 있다고 네그리는 주장하지만, 이러한 급진적 아나키즘은 실제 대안을 제시하는 단계에서는 상투적인 개량주의로 얼마든지 환원될 수 있다. 따라서 ‘다중의 다양성’이 아나키즘으로 빠지지 않으려면, 적어도 ‘다중’의 다양한 구성요소들을 창출하거나 위축시키는 구체적인 사회적 세력들을 극복할 수 있는 정신이 무엇인지 설명이 있어야 한다. 이러한 것이 제시되지 않게 되면, 제국의 실체보다 다중의 실체는 더 모호하여 질 수 밖에 없다.

기독교가 이와 같은 ‘다중’론에서 주목하여야 할 것은 프롤레타리아 전체가 수평적 소통과 협동을 바탕으로 한, 네트워크의 형태로 본 ‘하나의 몸’ 개념이다. 이 ‘몸’은 자본이 전지구적 삶 전체를 포섭하여 이루어진 것이기 때문에 방대한 규모의 프롤레타리아화를 동반하게 되는데, 여기서 말하는 프롤레타리아화란 모든 피지배자들이 공장노동자가 되는 것을 지칭하는 것이 아니라, 공장 안에서든 공장 밖에서든 자본의 직접적인 지배 아래 놓여있는 모든 잠재적인 착취의 대상을 말하는 것이다.

네그리에게 다중개념은 계급투쟁이라는 맑스(Marx)의 정치적 기획을 다시 재구성하는 것이지만, 그가 강조한 ‘몸’의 개념은 기독교의 코이노니아 개념과 흡사하다고 볼 수 있다. 물론 네그리의 유물론적 ‘몸’과 기독교의 유신론적 ‘몸’과는 이론적 차이가 존재한다. 네그리의 ‘몸’이 인간의 존엄성을 강조한 것이라면, 기독교의 ‘몸’은 인간의 신성을 강조한 것이 된다. 이 양자 사이의 ‘몸’ 개념의 차이에도 불구하고 다중의 올바른 ‘의사소통’의 과제는 여전히 현대 기독교인에게도 문제로 부각된다.

폴 레만(Paul Lehman)은 기독교인들이 행동하는 입장들은 직접적인 상황과 연관되어 행동하는 것이 아니라, “하나님이 세상에서 어떻게 역사하시는가”라는 보다 큰 구조(Context)에서 결정되어야 한다고 강조한다. 하나님께서 하시는 일은 인간이 지극히 인간적일 수 있도록 유지시켜 주시는 것이라고 레만은 강조하는데, 여기서 말하는 인간이 인간적이어야 한다는 것은 ‘성숙한 인간’을 말하는 것이다.

성숙성은 상호 관련성 안에서 상호 관련성을 통해서 이루어지는 완전함이며, 이러한 상호관련성은 유기적 전체에 속해 있는 각각의 개별적인 지체로 하여금 전체 속에서 자신이 되게 한다.⁶⁶⁾ 기독교 교회가 전통적으로 교리주의와 다른 한편의 경건주의 사이에서 거룩하지 못하고 불건전한 상태에 빠져 있었다고 레만은 비판하면서, 코이노니아(Koinonia)로서의 교회의 의미와 그 삶에 대하여 재 각성하여야 할 것을 촉구하고 있다.

기독교 교회 윤리의 기본원리로서 교회의 윤리적 실재는 신약성서에 나타나 있는 예수의 가르침과 그를 따르는 제자들의 삶의 방식을 통하여 이해될 수 있다고 레만은 주장한다. 예수의 윤리를 재구성하려는 시도를 통하여 레만이 다다른 결론은 예수의 윤리는 일반적으로 말하는 개인주의적 윤리가 아니라는 것이다. 예수의 윤리가 개인주의적 윤리의 형태를 가진 것은 틀림이 없지만, 예수의 관심은 ‘그리스도의 몸’과의 교제, 즉 코이노니아의 열매로서 개체성을 얻게 된 ‘개인’이라는 것이다.

레만은 예수가 개인의 존엄성을 강조하는 것에 그치지 않고, 개인의 신성(sanctity)을 선언하였다고 보았다. 개인의 존엄성은 예수에게서 주장된 것이 아니라 사람의 가치를 높이 평가하는 스토아학파나 자연신교주의자들에게서 유래된 것이라고 주장하면서, 기독교는 존엄성의

66) Paul Lehmann, *Ethics In A Christian Context* (Harper & Row, 1963). 『기독교 사회 윤리 원론』 (심일섭 역, 대한기독교서회, 1988), 49.

유무에 관계없이 개인의 신성에 더 깊은 관심을 가지고 있다고 해석한다. 그러나 개인의 신성이 침해되어온 경우는 개인들이 너무 지나치게 평가한 신앙부흥적인 운동이나 경건주의가 그 원인이라고 보았으며, 정치적인 전체주의의 경우도 인간을 너무 정치적 기능으로서 낮게 평가했다고 비판하였다.

예수의 윤리가 잘못 평가된 것처럼, 바울의 윤리도 잘못 평가되었다고 폴 레만은 주장하면서, 특히 바울의 코이노니아 은유에서 나타나는 성전의 비유와 몸의 비유를 정확하게 해석하여야 한다고 강조한다. 즉 주된 오류는 성전과 몸에 대한 바울 사도의 개념을 개인적인 것으로 간주함으로써 바울이 생각하고 있던 코이노니아와 교회의 관계를 왜곡 시켰다는 것이다. 폴 레만이 상기시키고자 원하는 것은 ‘몸의 사회적’인 개념으로서 바울은 윤리가 개인주의적인 결론에 도달하기 전에 바로 사회적인 면을 다루고 있다고 강조한다. 몸이 분명히 개인적인 특성을 가지고 있지만, 몸의 유기적이고 사회적인 특성, 즉 집단적이고 사회적인 전체성의 문제를 가장 중요한 주제로 부각시키는 것이다.

교회 공동체를 몸으로서의 코이노니아로 이해하면서, 폴 레만은 종교 개혁의 정신 중에서 후대에 잘못 해석한 것이 있음을 지적한다. 프로테스탄트와 개인주의와의 연결은 종교개혁정신, 즉 개인으로 하여금 하나님께 아무런 방해가 없이 나아갈 수 있게 해주었다는 면에서 많이 부각되어왔다. 과거 수세기 동안 이렇게 이해된 것은 오해라고 폴 레만은 주장하면서, 개인주의적인 측면에서 본 종교개혁에 대한 이해를 전면 수정하라고 촉구한다. 종교개혁을 통하여 나타난 개혁자들의 논점 핵심은 개인에 있기보다는 참된 교회에 관한 것으로서 성도의 교제, 즉 신자들의 친교에 있다.⁶⁷⁾ 같은 맥락에서 모든 사람은 그 자신의 사제라는 만인 사제설이 개인주의적인 차원에서 잘못 해석되어 왔는데,

67) 위의 책, 58.

이것은 모든 사람이 그 이웃의 사제라는 뜻으로 바뀌어야 한다는 것이다.⁶⁸⁾ 모든 사람은 그의 이웃의 사제이다. 즉 한 사람은 다른 사람의 사제이며, 이것은 코이노니아 안에서의 삶이고, 코이노니아의 삶인 것이다. 따라서 신약 성서의 교회는 코이노니아, 즉 그리스도의 몸으로 자신을 이해하였고, 종교 개혁 또한 기독교인의 삶, 즉 윤리에 대한 기독교적 출발점을 예수 그리스도의 몸인 공동체를 통하여 시작한 것이다.

‘다중’의 의사소통은 개인의 존엄성을 인정하는 것에 머무르는 것이 아니라, ‘개인의 성숙’을 지향하여야 한다. ‘다중’이 처하여있는 비물질적 노동조건이 필요로 하는 ‘창조적이고 생산적인 노동’은 ‘정신’이 있을 때 가능하다. 그 정신은 새로운 ‘몸’의 윤리를 회복하는 것이다. 기독교에서 말하는 예수 그리스도의 몸은 ‘윤리의 실재’이며 그 몸을 중심으로 구성되었던 제자들의 교회도 윤리적인 실재라는 주장은, ‘다중’의 시대에 우리사회에 꼭 필요한 말이다. 예수의 제자가 된다는 것은 예수의 삶을 따르는 것이다. 즉, 예수의 몸의 방식을 따르는 것이다. 예수의 삶을 따른다는 것이 지나치게 개인 중심적인 믿음과 구원에 편중될 때, 우리는 종종 타자에 대한 감수성과 배려를 상실한 자기 본위의 사랑만 강조하게 되는 우를 범하게 된다. 한 몸을 이룬다는 기독교의 정신은 우리가 한 인간으로 지음 받았다는 사실을 확인하는 동종애의 차원에 머무르는 것이 아니다. 오히려 몸을 가지고 살아가는 서로의 삶의 방식과 가치를 존중하며, 서로 상보적인 관계를 이루어 더 큰 몸과 정신을 이루는 현대 정보사회의 ‘유기적 존재방식’을 의미하는 것이 될 수 있는 것이다.

68) 위의 책, 62.

5. 나가는 말: 미래의 신학으로

지금까지 필자는 기독교 사회윤리가 중시하는 ‘하나님의 나라’라는 주제 아래, 각각 민중과 시민, 그리고 다중 개념을 살펴보았다. ‘민중’의 주체성과 ‘시민’의 도덕적 힘, 그리고 ‘다중’의 공동체성은 이 시대 기독교가 회복하여야 할 윤리적 요소이다. 근대화의 과정 중에 ‘해방적 담론’으로 중요한 역할을 하였던 ‘민중신학’이 정체성의 위기로 약화된 현 시점에서 ‘시민사회’의 역할에 대한 ‘시민신학’의 구성이 시급해 보인다. 일면 ‘민중’과 ‘시민’은 대립되는 이론의 성격을 가지겠지만, 서로 보완하고 이론적으로 재구성하는 것이 오히려 열린 사회를 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. 또한 ‘다중’의 윤리에서 대안적으로 제시한 기독교의 코이노니아의 윤리는 다중이 필요로 하는 ‘하나됨’의 ‘의사소통’에 대한 대안이 될 수 있을 것이며, 현대적 의미로서의 ‘다중신학’의 가능성을 열어놓았다고 본다.

현대 기독교윤리의 문제는 다원주의적 상황에서 각각의 행위에 대한 정당성을 일일이 파악하는 것이 생각대로 용이하지 않으며, 더 심각한 것은 행위자가 권력과 접촉하였을 때, 가치의 문제를 하나님의 명령이라고 말해버리는 기독교적 문명화(Christian Civilization)로 귀결된다는 점이다. 이와 같은 현상은 한국사회와 기독교 전반에서 발견되고 있으며, 그 결과로서 성서가 제시하는 책임 있는 도덕적 존재론이 점차 훼손되어가고 있다. 그러므로 기독교 윤리가 한국사회의 공동체성과 연관된 ‘민중’과 ‘시민’, 그리고 ‘다중’과 같은 담론들을 분석하고 비판하여 나갈 때, ‘미래의 신학’의 가능성을 열어놓는 것이 될 것이다.