

현대 문명과 기독교 정치윤리의 과제

유경동

◆ 목 차 ◆

- 1) 들어가는 말
- 2) 문명화 과정과 지배 권력의 정당화
- 3) 문명의 공존과 근대화의 과제
- 4) 문명의 붕괴와 사회 복잡성의 한계
- 5) 문명과 공적 영역에서의 인간의 정치적 행동
- 6) 현대 문명과 기독교 정치윤리의 과제
- 7) 결론: 현대 문명과 기독교 공동체의 과제

1) 들어가는 말

희망과 벅찬 기대 속에 새 천 년을 연 기억이 아직도 생생한 이때에 미국과 이라크 사이의 “충격과 공포”의 전쟁 참상으로 말미암아 우리는 새 세기를 향하여 한껏 기대에 부풀었던 가슴을 쓸어 내리며 깊은 탄식과 절망의 시간을 보내고 있다. 새 천 년에 대한 우리의 꿈은 지난 세기보다 한층 더 인류가 한 가족으로서 아름다운 지구 공동체를 만들어 나가는 것이 아니었던가? 9·11 테러가 그러한 꿈이 잘못되었다고 우리에게 경종을 울리는 신호였다면 이번 미국과 이라크 사이의 전쟁은 그 꿈이 철저한 환상이었음을 드러내는 현실의 실체라고 할 수 있을 것이다.

인류의 역사 속에 끊임없이 반복되는 폭력과 전쟁의 원인은 무엇이며 이

러한 요소들을 배태하는 우리 문명의 현 주소는 어디인가?) 문명의 본질은 무엇이고 우리가 알고 있는 소위 문명이란 개념은 어떻게 형성이 된 것일까? 사전적인 정의에 의하면 문명이란 인간의 인지(認知)가 발달하여 인간 생활이 풍부하고 편리해진 상태를 뜻하며, 정신문화로 표현되기도 하고 주로 인간의 외면적인 생활 조건이나 질서에 대한 물질문화를 가리키며, 이와 반대되는 단어로써 미개(未開)나 야만(野蠻)이 있다. 그러나 문명이해에 있어서 간과하여서는 안 될 것은 우리가 인지하고 있는 문명이란 개념이 기독교 정치윤리적인 각도에서 바른 것인지 아니면 정치 문화적으로 조작된 것이 아닌지에 대한 분석이 필요하다는 점이다. 왜냐하면 문명이란 것은 이미 정치·경제·사회·문화적인 요소가 복잡하게 얽혀서 의식 혹은 무의식적으로 우리의 삶을 이끌어 나가는 복잡한 개념이기 때문이다.

필자는 본 글에서 문명의 “정치윤리적 성격”에 대하여 살펴보고자 한다. 특히 문명 이론 속에 감추어진 국가 권력의 정치적 음모를 지적함으로써 현대 지구촌에서 벌어지고 있는 전쟁과 폭력의 원인을 분석하고 이에 대한 기독교 정치윤리의 과제를 제시하고자 한다. 본 글은 크게 세 부분으로 구성이 되어 있다. 첫째, 필자는 본 글에서 문명이론에 대한 담론 중 우리에게 잘 알려진 세뮤얼 헌팅턴(Samuel Huntington)의 종교적 가치의 충돌에 의한 “문명충돌 이론”보다는 현대 과학기술의 한계와 재생 불가능한 에너지에 의존하는 현대 산업구조의 문제점을 지적하겠다. 아울러 국가권력은 국민으로부터 정당성을 계속 확보하기 위하여 국민의 경제문제를 해결하여야 하는데, 경제를 주도하는 현대 사회의 산업구조가 의지하는 에너지를 지속적으로 확

-
- 1) 이에 대한 필자의 분석에 의하면 크게 그 원인을 (1) 인간의 본성과 죄성(생물학적 이론을 포함한 인간의 본성과 죄 이론을 중심으로) (2) 주객의 이분법적 분열과 합리성의 한계(인간이성의 한계성을 중심으로) (3) 문화와 교육의 한계(인종주의, 편견, 근대화 이론과 탈 식민지이론을 중심으로) (4) 성, 권력, 그리고 폭력(남근중심과 가부장적 요소비판이론을 중심으로) (5) 종교와 폭력(신정론, 근본주의 비판 이론) (6) 국가 정치와 전쟁(민족주의와 체제비판 이론) 그리고 최근에 중요한 문제로 떠오르는 (7) 문명충돌이론 등으로 나눌 수 있다고 생각한다. 전쟁에 대한 기독교적 대안에 대하여 필자는 나름대로 다음과 같이 여섯 가지 정도로 나누어 볼 수 있다고 생각한다. (1) 교회와 국가를 두 도성의 구성요소로 대비하여 형벌과 강제력 심지어 전쟁조차 인간세계에서 필연적인 것으로 여긴 어거스틴(Augustine) 전통 (2) 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr)를 중심으로 한 기독교 현실주의 이론 (3) 마틴 루터 킹과 간디의 비 폭력 이론 (4) 하워드 요더(Howard Yoder)와 스탠리 하우어워즈(Stanley Hauerwas)로 이어지는 기독교 절대 평화주의 이론 (5) 존 베넷(John Bennett)와 월터 뮐더(Walter Muelder)의 책임사회이론, 그리고 (6) 기독교 영성 이론 등이다.

보하기 위하여 정부는 국가권력을 동원할 수밖에 없는 한계성을 지적하도록 하겠다. 현대 사회가 폭력적 문화나 문명에 의지할 수밖에 없는 이론적 근거로서 노베르트 엘리아스(Norbert Elias), 하랄트 뮐러(Harald Müller), 조셉 테인터(Joseph Tainter)를 소개한다. 둘째, 현대 문명의 실체를 정리하여 보고 그 한계성이 무엇인지 살펴보고 이에 대한 기독교 정치윤리의 과제가 무엇인지 제시하도록 하겠다. 특히 문명의 붕괴 원인이 되는 폭력을 조장하는 국가 권력의 남용에 대한 대안을 한나 아렌트(Hannah Arendt)의 이론을 통하여 살펴 보겠다. 셋째, 현대 문명이 추구하는 소위 진보와 발전 이면에 놓여 있는 인간이 가지고 있는 “힘”의 정체를 규명하고 그 힘에 대한 책임의 소재를 물으면서 윌리엄 슈바이커(William Schweiker), 한스 요나스(Hans Jonas), 한스 쿵(Hans Küng) 등의 이론을 통하여 지구적 윤리를 강조하고 나아가 공적 영역에서의 교회공동체의 사명을 강조한 스탠리 하우어워즈(Stanley Hauerwas)의 이론에 대하여 살펴보도록 하겠다.

참고로 위에 소개하는 문명에 대한 여러 비 신학적 영역의 이론을 검토하는 과정에서 필자는 이러한 이론들을 무비판적으로 변형하여 신학적 내용으로 수용하거나 또는 그러한 입장들이 신학과는 완전히 다른 분야로서 신학의 입장과는 전혀 상이하다는 관점을 취하지는 않는다.²⁾ 여러 문명의 원리를 통하여 기독교 정치윤리의 과제를 도출하는 방법론은 현대 인간학의 비판적 수용이라는 측면에서 “인간학의 원리에 따라 묘사된 인간 존재의 현상을 전체적으로 신학의 과제로 삼는 것”을 의미한다. 즉 문명이론을 통하여 현대의 인간에 대한 이해가 더욱 심화된다는 차원에서 그러한 이론들을 비판적으로 수용할 때 신학의 내용이 더욱 더 충실하여질 수 있다고 본다.³⁾

2) Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in Theologischer Perspektive* (인간학 I: 인간본성론, 박일영 역, 분도출판사, 1996), 18.

3) 위의 책, 18-20. 판넨베르크는 전통적인 교의신학적 인간론과 구별하여 그의 책에서는 “기초 신학적 인간학”이라고 규정한다. 즉, “교의 신학적 기정사실이라든가 전제 조건으로부터 출발하는 것이 아니라 생리학, 심리학, 문화 인류학 혹은 사회학에 의하여 탐구된 인간 현상”을 증시함으로써 이러한 제 학문분야의 업적들을 소홀히 여기지 않는 것이다. 그는 생물학적 인간학과 심리학을 전제로 하여 인간 존재를 역사적으로 규명하는 사회학적인 인간학이 같이 연구될 때 비로소 “인간화”에 대한 바른 의미가 드러나게 될 것이라고 보았다. 같은 책, 22.

2) 문명화 과정과 지배 권력의 정당화

“문명”이란 개념은 중립적이지 않으며 얼마든지 조작된 정치적 개념이 될 수 있다고 에드워드 사이드(Edward Seid)는 지적한다. 예를 들어 문명을 이해하는 대표적인 방식으로 서구 문명과 동양의 문명을 구분하는 형식으로서 오리엔탈리즘(Orientalism)이란 개념은 “동양에 관계하는 서구적 방식으로 서양인의 경험 속에 동양이 차지하는 특별한 지위에 근거하는 것”이라고 지적한다.⁴⁾ 즉 오리엔탈리즘이란 동양을 문화적으로 또는 이데올로기적으로 하나의 모습을 갖는 언설(discourse)이며, 학문적인 영역에서는 서양적인 관점에서의 동양연구로 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 이해 뿐 만이 아니라 서구에 의하여 영향을 받은 우리의 동양적이라고 하는 사고방식도 재해석하여야 할 것을 요청한다. 우리가 이해하고 있는 역사주의가 과거와 현재와의 대화라는 식으로 미화되어 모든 역사의 현상을 각 시대와 결부시켜 상대화시키고 그 최종단계인 서구적인 현대화를 절대적인 기준으로 삼는 서양 중심의 사관이 아닌가 의심하여야 한다. 따라서 이러한 편견적 역사관을 극복하기 위하여 우리는 현대사회에 대한 단층적인 해석을 지양하고 문화-정치적인 상황을 깊게 이해하여야 하는 중층적인 역사관과 그 역사의 정신적 가치체계로 자리 잡고 있는 문명에 대한 바른 해석을 하여야 하는 것이다. 이런 맥락에서 노베르트 엘리아스(Norbert Elias)의 이론을 통하여 문명이론이 어떻게 정치적인 상황과 연관이 되는지 살펴보자.

노베르트 엘리아스(Norbert Elias)는 네덜란드의 역사학자 호이징가(Huizinga)와 사회학자 막스 베버(Max Weber), 그리고 정신분석학자의 대가인 프로이트(Freud)의 사상을 조합하여 “문명이론”을 발전시킨 학자이다.⁵⁾

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

5) 엘리아스의 사상적 배경에는 인간 감정 구조의 발전이 억제와 절제의 방향으로 진행되고

엘리아스는 결합태(Figuration)라는 개념을 통하여 가장 단순한 형태의 가족, 학교, 직장, 국가로 확대되는 과정에서 수가 증가됨에 따라 서로 상호의존의 고리는 복잡하여지고 서로 의존하고 경쟁하는 개인들의 집합이면 무엇이든 지 결합태가 될 수 있다는 점을 강조하였다. 엘리아스에 의하면 문명화된 행동규범은 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 “결합태”는 사회의 내면적인 역동성을 구성하여 사회가 인간 상호 간의 의존 관계와 권력 관계를 통하여 형성하게끔 하는 것이다. 중요한 점은 사회 과정이 일정한 방향과 구조를 가지고 있는 것 같지만 규정된 계획이나 목적에 따라 진행되는 진화론적인 것이 아니라 장기적 발전을 통하여 형성된다는 것이다.

엘리아스가 지적하는 흥미로운 사실은 문명이라고 하는 개념은 중세에서 근대에 이르기까지 서구의 지배계층이 중심이 되는 특정한 행동기준에 의하여 생긴 것이며, 이것의 출처는 지배 권력이 피 지배 계급과의 차이를 계속 확대하고 자체의 권력을 보존하려는 노력에서 기인한다고 보았다. 즉 문명적 요소라고 여겨지는 새로운 행동과 감정 수준이 발전되거나 확산되는 주요 동인은 권력의 이해관계에서 생기는 것으로서 이러한 규범은 처음에는 외부로부터 개인에게 가해지는 사회적 통제이지만 점차 내면화되고 규범이 되어 자연스럽게 여기는 것이 문명적 요소들이 된다는 것이다. 결국 사회에 존재하는 통제와 감시 장치는 개인의 내면에 형성된 통제 장치와 일치하게 되는 것이다.⁶⁾

있다는 호이징가의 관점에 동의하고 있으며 베버를 통하여 정당한 폭력의 독점을 파악한 그의 분석에 사상적인 빛을 지고 있다. 프로이트에게선 인간의 발달과정에 나타나는 내면적인 통제가 본래 인류의 외면적 통제와 연관이 있으며 인간이 태어나 어른으로 성장하는 심리 발생적인 과정이 개인의 차원에서 반복되는 인류역사라는 그의 가정을 따르고 있다. Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, 『문명화 과정』(박미애 역, 서울: 한길사, 1996), 25-30.

- 6) 엘리아스, 『문명화 과정』, 제1권, 36-39. 유럽에서는 12세기로부터 18세기에 이르기까지 국가 형성과 사회적 평가가 사회를 이끄는 주도적인 역할을 하였다고 제시하는데, 이 시기에는 봉건제도가 해체되고 근대국가가 형성되어 물리적인 폭력과 조세권의 독점이 관철되는 때였다. 서로 대립되던 영주들 사이에서 한 영주가 다른 영주들을 군사적으로 또는 정치적으로 통제하게 되면서 근대의 절대왕정이 성립되게 되는데, 국가의 형성과정은 사회경제적인 기능 분화의 과정과 긴밀하게 연결되게 된다. 따라서 실물경제에서 화폐경제로 바뀌게 되고 노동

엘리아스는 문명론에서 다루어야 할 또 다른 중요한 점으로서 국내 관계만을 고려하는 계급 결합태, 즉 국내의 사회적 관계만이 아니라 국가적 단계에서의 사회 결합태도 주목하도록 강조한다. 예를 들어 19세기에 산업화 과정에 있었던 유럽 국가들에게서 산업계급의 사회적인 상승은 국가 자체의 상승과 병행하였고 이는 유럽 국가들이 지구상의 후진 국가들에 대한 지배권을 정당화하고 확장하였는데, 이것은 국가 내의 계급들이 국제 사회 속에서도 같은 속성을 가지고 계속 확장되는 것을 의미한다.⁷⁾ 즉 지배계급의 사회적 요소가 그 계급이 속하여 있는 사회를 문명화하듯이 국제 관계에서도 지배계급이 표방하는 국가의 위세와 국가 통치 개념을 최고의 것으로 부각시키며 타 국가들을 통제하고 다른 국가들은 그러한 개념들을 내면화하기 시작한다는 것이다.

특히 엘리아스는 국가이해 뿐만이 아니라 우리가 생각하는 민족의 개념이 어떤 것인지 묻고 있다. 예를 들어 유럽에서는 왕족과 귀족으로 구성된 군사적 권력 엘리트를 누르고 국가의 지배적인 계급으로 부상한 산업시민계급과 산업노동자계급은 신분상승을 이루었을 뿐만 아니라 그 대표자들은 지배적인 집단으로 제도 속에 확고하게 자리를 잡게 된다. 20세기 이후에도 산업국가에서 신분적 상승을 이룬 이러한 계급들은 여전히 전반적으로 비유럽 민족보다 앞서게 되어 일종의 이념이 생기게 되는데 그것은 “다른 민족에게 행할 수 있는 권력은 신이나 자연으로부터 부여받은 것이든 역사적으로 규정된 것이든 영원한 사명의 표현이며 자체의 본질에 기인하는 우월함의 표현”이 바로 그것이다.⁸⁾ 민족중심적인 국가는 정서적으로 이데올로기적으로 최고의 가치로 설정이 되고 그 근본 특성에 있어서 영원불변적인 것으로 보이게 되며 역사적 변화는 외면적인 것에만 영향을 미칠 뿐 민족과 민족국가

분화와 교역망이 증대하게 되며 도시화와 시민계급의 사회적 상승이 이루어지게 된다. 이때에 국가는 물리적인 폭력을 효율적으로 관리하여 나름대로의 평화로운 사회 공간을 만들려고 시도하며 사람들을 평화롭게 길들이는데 이것이 문명화 과정인 것이다. 즉 국가에 의한 물리적 폭력의 목적은 개인행위에 대한 사회적인 통제 방식을 변화시키는 것이다. 엘리아스는 인격구조의 발전과 사회변동을 통합적으로 연결시켜 문명화 과정을 설명하는데, 이것은 개인이 사회적 통제의 내면화 과정을 스스로 담당하며 물리적 폭력수단의 증상으로 집중되고 사회 내부의 평화를 달성하는 국가형성의 과정인 것이다. 참고) 엘리아스, 제1권, 40, 49.

7) 위의 책, 72.

8) 위의 책, 74-75.

는 변하지 않는 것처럼 여겨지게 된다.⁹⁾ 즉 자민족의 문명이나 문화를 인류의 최고 가치로 설정하는 전통적 민족 자화상은 종종 다른 민족들에 대한 지도권을 정당화하는 방편이 되며 어떠한 약속이나 이념보다 더 높은 정서적인 가치를 지니게 되는 것이다.

엘리아스의 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 민족국가의 특징은 사회를 전체로 간주하고 국가를 최상의 가치로 인정하는 편향성을 띠게 되고 이때 개인은 완전히 자신만을 의존하는 단혀진 인격을 가지고 있으면서도 자유로운 개인을 표방하여 개인이 가지고 있는 이념을 최고의 가치로 설정하는 경향성을 가지게 되는 것이다.¹⁰⁾ 겉으로 보기에는 개인의 자유와 독립에 대하여 열정적으로 말하면서도 실제로는 자신이 속하여 있는 국가의 자유와 독립을 옹호하게 되는 이유는 민족국가사회가 개개 구성원을 상호의존으로 묶어 두고 있기 때문이며 전쟁이라는 극단적인 폭력을 수반하게 되는 경우가 발생할 경우, 개인은 자신이 소유하는 모든 것과 목숨까지도 국가의 이념에 종속시켜야 한다는 기대에 쫓겨 되는 것이다.¹¹⁾

엘리아스는 이러한 현상이 일종의 이성적 분열과 윤리의 내적인 모순이라고 꼬집으면서 그 근본적인 원인을 고대 철학으로부터 유래하는 인식론적 주체로서의 인간을 너무 부각시킨 철학적 인간학으로부터 시작한다고 주장한다. 즉 철학적 인간이란 “단혀진 개인” 또는 “폐쇄적 인간”으로서 사회적 대 우주의 발전과 그 내부에서 일어나는 소우주의 발전을 인식 행위로 축소하는 경향이 지배적인 인간상이다.¹²⁾ 동시에 종교가 표방하는 신념 또한 기

9) 위의 책, 4.

10) 위의 책, 83.

11) 위의 책, 84.

12) 엘리아스는 “폐쇄적 인간”이라는 인간상이 사회 전체와 특히 인문과학의 무대를 지배하고 있다고 전제하면서 전래적인 철학적 인간, 즉 고대 인식론의 경제적 인간(homo economicus), 심리학적 인간(homo psychologicus), 역사적 인간(homo historicus), 그리고 현대의 사회학적 인간(homo sociologicus)은 다 폐쇄적 인간의 변종에 속한다고 비판한다. 아울러 데카르트의 개인관, 막스 베버나 파슨스도 다 같은 줄기라고 비평한다. 엘리아스, 『문명화 과정』, 제1권, 88.

껏해야 기층 사회나 국가의 문명개념 수준에 불과하거나 그 아류에 불과할 수 있다. 내면에 형성된 자아가 추구하는 이상은 결국 사회나 국가적 결합태와의 “상호의존관계”에서 파악될 수 있으며, 따라서 인간이 주장하는 자유나 독립이란 구호도 절대적이지 않으며 그러한 것은 특정한 사회에 국한되어 특정한 상호의존체계와의 상관관계를 파악할 때 제대로 이해될 수 있다는 것이다.

엘리아스의 문명화 이론은 우리시대의 잘못된 인간관을 포기함으로써 자신의 느낌과 가치만을 지향하는 인간관보다는 사유와 관찰의 대상으로서 인간관을 추구하는 인간화에 대한 작업을 하게 하려는 의도를 가지고 있다. “닫혀진 인격” 대신 “열린 인격”을 지향하는 인간관은 인간이 자신을 다른 사람들과의 관계에서 상대적인 자율성을 가지는 것이지 결코 절대적이고 총체적인 자율성을 가지는 것이 아님을 말하는 것이다. 오히려 인간은 서로 의존하여 결합되어 있는 것이다. 결합태라는 것은 소위 우리가 사회라고 부르는 것이 사회 없이 존재하는 개인들의 특성을 추상화 한 것도 아니고 체계나 개인의 저편에 존재하는 어떤 전체도 아니고 개인들이 구성한 상호의존의 그물 자체를 설명하여 주는 표현이다. 거시적으로 국가관계 또한 자유경쟁 과정에 있는 작은 사회단위들로 구성된 결합태인 것이다. 국가 변동이나 개인의 인성구조가 결합태의 변동 속에서 서로 연관이 되어 있다는 엘리아스의 이론은 “문명”을 이해하는데 있어 보다 거시적인 안목을 우리에게 제시한다고 할 수 있다.¹³⁾

13) 엘리아스는 지금까지 제시된 “국가형 민족주의”나 “폐쇄적 인간형”의 문제를 극복하기 위하여 개인과 사회를 정태적인 연구방법의 대상으로 놓고 연구하는 방법론으로부터 거리를 두고 라이프니츠 식의 “행위하는 자아”의 모델을 따르도록 권하고 있다. 타인들과 사물들에 대립하고 있는 “자아”로서가 아니라 타인들 중에 한 존재자로서 자신을 경험할 수 있는 가능성은 자신을 중심으로부터 밀쳐 낼 때 생기는 것이다. 왜냐하면 운동 기관으로서 직접적인 행위를 방해받는 인간의 억제된 욕망과 감정 충동은 개인의 내면세계와 외면세계, 인식 주체의 자아와 타자, 개인과 사회를 분리시키는 장본인인 것이다. 위의 책, 97.

3) 문명의 공존과 근대화의 과제

엘리아스의 “문명화 과정”에 대한 이론은 다음과 같은 세 가지 점에서 중요하다고 생각한다. 첫째, 문명이란 개념은 소위 그가 말하는 결합태의 차원에서 개인과 사회, 나아가 국가 전체의 구조를 포괄하는 단어이며 여기서 개인은 철저히 국가가 추구하는 가치에 종속적이 될 수 있다는 점이다. 둘째, 문명의 개념은 자 국가 중심적인 가치를 이상으로 삼는 자폐적 민족중심주의와 연관이 되어 있으며 그러한 국가나 민족적 가치를 개인은 자신의 이상과 동일시하는 오류에 빠질 수 있다. 셋째, 따라서 국제 차원에서도 국가적 이상이란 결국 철저히 자기중심적이고 그 이상을 영원 불변의 가치로 부각시켜 타 국가가 내세우는 문화나 문명적 가치를 무시하거나 아니면 계몽시켜야 할 대상으로 전락시킬 수 있다는 것이다. 이와 같은 엘리아스의 문명론이 시사하는 바는 문명개념이 결코 중립적이지 않다는 것과 나아가 문명의 가치관 속에 숨어 있는 자기와 자 국가중심적인 “닫힌 해석”을 “열린 해석”으로 재구성하지 않으면 인류의 미래는 어둡다는 것이다.

따라서 문명이론에 관한 중요한 과제는 국가적 차원에서 가지고 있는 문명 개념의 허구를 밝히고 문명 간에 대화가 가능할 수 있도록 “문명 공존”의 장으로 나아가야 하는데, 하랄트 뮐러(Harald Müller)는 “문명의 공존”(Das Zusammenleben der Kulturen)에서 새뮤얼 헌팅턴(Samuel Huntington)의 “문명의 충돌”이론을 비판하고 문명이 정치화되어 가는 과정을 밝히면서 문명의 충돌은 불가항력적인 자연현상이 아니라 인간이 만든 것이며 인간이 극복할 수 있는 것으로 보았다. 뮐러는 헌팅턴 이론의 특징이 세계의 문명을 종교를 구심점으로 나눈 것으로서 세속화의 경향이 농후한 현 시대에 종교적 근본주의를 문명의 문제에 결정적인 변수로 생각하는 것 자체가 아이러니라고 주장한다.¹⁴⁾

14) Harald Müller, *Das Zusammenleben der Kulturen* (Fisher Taschenbuch Verlag GmbH, Frankfurt am Main, 1998), 『문명의 공존』, 17. 세계의 문명을 헌팅턴은 (1) 유럽, 북미, 오세아니아주로 대표하는 서구 기독교 문명, (2) 슬라브와 그리스의 동방 정교 문명, (3) 중부 아프리카에서 근동을 지나 중앙아시아와 인도네시아를 포함하는 이슬람 문명, (4) 아프리카 문명, (5) 인도의 힌두 문명, (6) 일본 문명, 그리고 (7) 중국과 그 주위의 동아시아 및 동남아시아로 대변되

밀리는 “문명의 충돌”론이 나오게 된 배경에는 정체성을 필요로 하는 인간이 경계를 필요로 하게 됨으로써, 즉 남을 부정함으로써 자신을 알게 된다는 사회 심리적인 맥락에서 출발한다고 해석하고 있다. 변혁과 위기, 그리고 곤경의 시대에는 불안이 증가하고 경계가 중요하여지는데, 이때 인간은 희생양을 찾는 욕구가 생겨나고 이 욕구는 조금도 망설임 없이 “낮선 자”를 향하게 된다는 것이다. 즉 공산주의를 대표하는 소련이라는 거대한 적을 잃어버린 정치세계에서 전쟁의 위협은 사라졌지만 일상의 삶은 동서 갈등을 이끌어 온 동일한 과정, 즉 경제망의 증가와 금융, 통신의 가속화, 대규모의 인구 이동으로 말미암아 더욱 더 미래는 불확실하게 되어 버렸다는 것이다.¹⁵⁾

헌팅턴의 이론의 요점은 세계사는 국가간의 대립과 이데올로기 간의 대립을 마치고 이제는 “문명”간 대립단계에 들어섰다는 것이다. 그는 보편적 세계 문명을 전제하는 단일 문명보다는 문명은 여러 개이며 각각의 문명은 독자적인 방식으로 진화되어 왔다고 주장한다.¹⁶⁾ 헌팅턴의 이론의 핵심은 문명이 갈등단위로서 서구에 대항하여 결성된 이슬람과 유교 동맹이 어느새 지평으로 올라오기 때문에 이들의 도덕적 우월감에 서구가 효과적으로 대처하여야 하고 특히 이슬람권과 비 이슬람권이라는 분쟁에 대한 대안이 무엇인가를 묻는 것이다.¹⁷⁾ 서구 문명이 기술 진보와 경제 발전, 국가 및 군사적 우월성을 통하여 세계적으로 우위를 선점하였지만 다른 문명이 그 뒤를 쫓고 있으며 곧 서구를 앞지를 태세라고 헌팅턴은 보고 있다. 따라서 아시아는 유럽을 능가할 것이고 21세기 중국은 세계 최대의 경제 대국이 될 것이며 국제정치 내 세력관계가 비 서구 세계에 유리하게 변할수록 서구 문명에 대한 반격이 증가할 것으로 보았다.¹⁸⁾ 아울러 반 서구적 경향은 인구 증가율이 높은 아프리카와 이슬람 지역에서 뚜렷하며 이 지역의 낮은 경제 발전은 결국 젊은 청년들의 좌절감으로 이어지며 감정을 폭발시킬 대상자를 찾게 되

는 유교문명 등 총 일곱가지로 분류하였다. Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations*, 『문명의 충돌』 (이희재 역, 서울: 김영사, 1997), 45-67. 재 인용) Harald Müller, 『문명의 공존』, 28-33.

15) Harald Müller, 『문명의 공존』, 15-16.

16) Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations*, 『문명의 충돌』 (이희재 역, 서울: 김영사, 1997), 46.

17) 위의 책, 418-429.

18) Harald Müller, 『문명의 공존』, 17.

는데 바로 그 대상이 서구 문명이 될 것이라고 예견하는 것이다.

헌팅턴은 문명이 현실 세계에서 패권국의 모습으로 나타나며, 또 문명의 지휘 아래 서로 충돌한다고 보고 있다. 특히 이슬람은 “피의 경계”를 이루고 있으므로 “분리”만이 평화를 지켜 줄 유일한 해답이라고 보고 있다. 따라서 문명다원주의는 끝이 나아 되고 단일 문명국가를 세워야 하며 문명적 성취를 확산시키려는 국경을 넘어선 선교활동과 같은 것은 지양되어야 된다고 헌팅턴은 주장한다. 문명 간에 경계를 명확하게 그어서 다른 문명과 만나 갈등을 일으킬 수 있는 면적을 최소화하는 정치만이 숙명적인 전(全) 지구적 대결을 막을 수 있다고 보았다.¹⁹⁾ 만약에 이렇게 되지 못할 경우, 서구를 공동의 적으로 삼아 유교 문명권과 이슬람 문명권이 동맹을 맺는 악몽이 현실로 다가온다고 그는 보고 있다.²⁰⁾

그러나 뮐러는 헌팅턴의 문명충돌론을 강력하게 비판하면서 오히려 근대화 와 지구화라는 요소들을 주목하라고 강조한다. 세계는 지구화라는 슬로건 아래 변하고 있는데, 지구화는 일련의 동시적 과정을 가리키는 개념으로서 그 중에서 가장 중요한 것은 자본주의 시장경제의 궁극적인 개선 행진으로 그는 보고 있다. 전 세계를 무대로 이루어지는 교류, 전자 매체를 통한 전 지구 차원의 커뮤니케이션, 원거리 이동 가능성의 확대가 바로 지구화를 촉진하고 있는 문명의 요소로 보았다. 아울러 이러한 경향은 전통적 가치관에 변화를 가져오는 근대화의 과정과 맞물려 있는데, 뮐러는 지구화와 더불어 자연과학과 기술, 시장경제와 자본주의라는 현상이 근대화의 출발이자 현대 문명의 요소라고 보고 있는 것이다.

뮐러가 주목하는 것은 현 시대의 문화와 문명적 사조는 “근대화”에 의하여 파괴되어 가고 있으며 이 근대화는 사회 밑바닥까지 파고드는 일련의 과정으로 이루어진 고리로서 사회적 노동 분업의 증가와 화폐경제의 개선, 사회적 노동 분업의 증가 등이 바로 근대화에 의한 결과이다. 정치적 지배는 제의적 설명에서 해방되어 합리화되고 국가와 종교는 분리되었으며 폭력은 관료화되었다. 사법기구는 독자적인 사회영역을 얻게 되었고 합목적성과 합법성이 적합한 행동을 가르치는 척도가 되었다.²¹⁾ 그러나 근대화는 전통 문명

19) 위의 책, 18-19.

20) 위의 책, 20-21.

에 커다란 도전을 의미하는 것으로서 전통문명에서 중요한 역할을 하였던 사회 결속과 정치 안정이 무너지고 느긋하게 진행되던 문명의 진화는 적절한 리듬을 잃고 광적인 속도를 강요받게 되어 이러한 급속한 변화의 회오리 속으로 빨려 들어가게 될 것임을 밀러는 지적한다.²²⁾

특히 현대의 영토국가는 현대에 지배적인 정치 형태이며 세계에서 가장 중요한 행위자이다. 국가가 전능한 것은 아니지만 권력 요소를 결합하는 국가의 방식은 세금으로 충족되는 재정자원, 군대와 경찰이라는 조직적 권력자원, 비밀정보부·관공서·검찰·통계기관이 마련해 주는 정보자원, 입법·행정·사법기관이 만들어내는 규칙자원, 국가행정의 조직자원의 도움으로 권력의 잠재력을 가지게 되는 것이다.²³⁾ 밀러가 이해하는 문명과 연관된 국가 권력에 대한 이해는 엘리아스의 분석과 어느 정도 그 맥을 같이 하지만 밀러는 문명을 개인과 사회, 나아가 국가를 연결하는 결합태의 형태로 보지 아니하고 수동적인 개념으로 보고 있다. 즉 문명은 정치적 행위자가 아니기 때문에 세계 정치무대에서 직접 행동할 수 없다는 것이다. 문명은 은유적인 개념으로서 정치현실을 지칭하는 개념이 아니며 물리적인 특성을 가지지 않는다. 문명은 인간의 삶을 통하여 지속적으로 재생산될 때에만 존재하여 특정한 영토, 특정한 종족과 결합되어 있지 않다고 밀러는 주장한다.²⁴⁾

밀러의 문명이해는 소극적이면서도 국제적인 국가 이해에 있어서는 다소 낙관적인 입장을 보여주고 있다. 그에 의하면 국가세계는 “안보 딜레마”를 가지고 있는데, 국가들의 체계는 무정부적으로 구성되어 있어 국가들이 규칙에 합당하고 정의롭게 행동하는지 감시하고 판단해 줄 심판이 없다. 따라서 국가는 영토를 침범 당하지 않고 압력과 협박, 그리고 위협으로부터 스스로를 보호할 조치를 취하여야 한다. 그런데 이 보호조치가 이웃나라에게는 위협으로 느껴지게 되는데 이것이 딜레마이다. 그렇다고 평화적인 의도를 과시하기 위하여 보호조치를 포기한다면 호전적인 이웃이 있을 경우 침략 당할

21) 위의 책, 50.

22) 위의 책, 51.

23) 위의 책, 58-59.

24) 위의 책, 59-61. 헌팅턴은 문명권마다 핵심국(core state)을 지명하여 핵심국이 해당문명을 대변하여 행동하도록 하는 장치가 있다고 설명하지만 밀러는 이러한 이론은 설득력이 없다고 보고 있다.

위험에 빠지게 된다. 국가는 도발적인 과대무장과 과도한 화해정책 사이에서 난감하여지게 된다.²⁵⁾

윌러는 이러한 “안보 딜레마”에 대하여 일시적인 동맹에 의존하는 현실 주의이론과는 달리, 국가세계는 공격적인 행동과 규칙에 부합하는 행동을 구별하는 법을 배웠고 평화를 원하는 신호를 내보내는 방법을 정했으며 안보 딜레마를 완화시킬 수 있는 효과적인 도구를 군비통제의 형태로 준비하였다고 주장한다.²⁶⁾ 안보 딜레마는 국가 간의 불신을 조장하지만 문명 간의 경계가 부차적인 동맹관계를 형성하게 되며, 또한 경제 세계의 역동성은 지리 경제적 사고, 즉 국가와 지역이 경제 정책적 경쟁에 몰두하게 만들지만 다른 한편으로 복지를 최대화하려는 욕구 때문에 경제 교류에 방해가 되는 정치 관계를 허물고 정치 폭력을 한정 짓게 된다고 윌러는 보고 있다. 아울러 사회 세계의 역동성은 낯선 것과의 대결을 다층화하고 그로써 거부 본능을 자극하지만 이와 동시에 권력으로부터 자유로운 문명간의 대화가 이루어질 기회를 생산한다.²⁷⁾

윌러가 펼친 “문명의 공존”이론은 근대화의 과정 속에 있는 헨팅턴 식의 문명충돌을 피하고 현대 국가가 공조하며 나아갈 수 있는 이상적인 방향에 대하여 강조하였지만 사실 설득력이 떨어진다고 할 수 있다. 왜냐하면 현재 이라크와 전쟁을 벌이고 있는 미국의 경우만 하더라도 UN의 전쟁 반대와는 상관없이 국가의 이익을 향한 독자적인 노선을 택하고 있기 때문이다. 다만 필자가 그의 이론을 중요하게 생각하는 이유는 윌러가 분석한 안보 딜레마와 근대화 과정 중에 국가간의 공존이론이 문명간의 충돌을 피할 수 있는 좋은 대안이 될 수 있다고 생각하기 때문이다. 특히 윌러가 문명이해를 통하여 부각시킨 근대화의 문제는 조셉 테인터(Joseph Tainter)의 “복잡성”의 개념을 파악하는데 도움이 된다고 생각한다. 필자는 조셉 테인터의 “문명의 붕괴” 이론을 통하여 지금까지 보았던 자 민족과 국가중심의 문명개념이 근대화의 과정에서 더 심화되어 결국은 문명의 붕괴로 이어질 수밖에 없다는 점을 테인터의 이론을 통하여 살펴보고자 한다.

25) 위의 책, 61.

26) 위의 책, 61.

27) 위의 책, 77.

4) 문명의 붕괴와 사회 복잡성의 한계

조셉 테인터(Joseph Tainter)는 문명을 “사회의 복잡성”과 연관하여 결국 붕괴로 이루어 질 수밖에 없다는 비판적인 이론을 펼친다. “문명의 붕괴”란 정치적 과정을 통하여 나타나는 것으로서 경제·예술·문학 같은 분야에도 붕괴의 파장은 미칠 수 있지만 붕괴는 주로 정치사회적 영역에서 이루어지는 변화로 보았다.²⁸⁾ 그의 정의에 의하면 붕괴한 사회는 일정한 단계 이상으로 확립된 정치·사회적 복잡성의 수준을 급격하고 현저하게 상실한 경우에 해당한다. 그가 말하는 “복잡성”이란 사회의 크기, 사회를 이루는 구성단위의 수와 뚜렷한 사회적 활동의 종류, 사회적 활동을 짜임새 있는 전체 조직으로 엮어 나가는 기구의 다양성이다.²⁹⁾

테인터는 문명의 붕괴의 원인으로서 사회 정치적 진화를 통하여 사회를 구성하는 각종 하위 단위들이 긴밀하게 얽혀 성장해야 함에도 불구하고 실제로는 사회를 유지하는 에너지 비용을 충당하는데 문제가 생기기 때문에 결국은 붕괴로 이어지게 된다고 보고 있다. 사회는 복잡성을 증가시킴으로써 농산물을 비롯한 각종 자원 생산, 서열화, 정보처리, 교육, 전문적 훈련, 국방 분야의 투자를 늘리고 이러한 투자의 비용-수익 곡선은 처음에는 가파른 상승세를 보이지만 원래의 대처 방안이 한계에 다다르게 되면 계속되는 경제적 압력으로 인하여 복잡성에 대한 투자를 늘리게 된다. 가장 저렴한 해결방안이 고갈되면 경제구조는 좀 더 비용이 많이 드는 쪽으로 진행되는데 위계 구조의 규모, 복잡성, 전문화가 모두 확대된다. 따라서 자원 생산의 초점은 입수와 처리가 더 어려운 쪽으로 옮겨져서 집약농경이 이루어지고 정보처리와 훈련의 내용이 전문화되고 군사조직도 필연적으로 확대된다는 것이다.³⁰⁾

28) Joseph Tainter, *The Collapse of Complex Societies*, 『문명의 붕괴』 (이희재 역, 서울: 대원사, 1999), 21.

29) Joseph Tainter, 『문명의 붕괴』, 55. 예를 들어서 수렵채취 사회는 뚜렷하게 구분되는 사회적 활동이 20~30개에 불과하지만 현대 유럽의 인구 조사 통계에 등장하는 직업의 종류는 1, 2만개에 이른다고 한다. 산업사회에 있는 다종다양한 직업을 모두 합치면 100만개가 넘을 것으로 보는 연구자도 있다고 한다. 참고, Joseph Tainter, 『문명의 붕괴』, 55.

30) 위의 책, 213-214.

이전 식민지제국주의 시대처럼 대부분 정복을 통하여 이루어지는 새로운 에너지 자원의 획득이라는 차원을 제외하면 늘어난 비용은 오직 현상 유지를 위하여 투입되고 복잡성을 늘려서 해결을 모색하려는 문제는 농업생산의 저하, 인구 증가, 외적 위협, 내정 불안, 중요한 해외 수입 자원의 차단 가능성에 의하여 더욱 더 심각하게 된다.³¹⁾ 테인터에 의하면 결국 사회문화 체제가 성장하다 보면 복잡성에 대한 투자를 계속 늘려야 하고 결국은 한계 수익이 점점 줄어들게 되며 나중에는 붕괴의 위험에 처하게 된다는 것이다.³²⁾

붕괴에 영향을 끼치는 두 가지 중요한 요소들은 첫째, 일련의 압박과 혼란이 사회 내 존재하는 한 위급한 사태에 대응하기 위하여 모종의 잉여자원을 확보하고 있어야 하는데, 한계 수익 체감을 경험하는 사회는 투자에 상응하는 결과를 낳지 못하는 전략에 끌려 다니게 된다. 또한 여분의 생산력은 일정한 시간이 지나면 고갈되는 법이고 그때부터는 비축해 놓은 자원을 끌어다가 현상 유지를 하기에 급급하게 되며 중대한 재난에 대처할 수 있는 자원은 얼마 못 가서 모두 탕진된다.³³⁾ 둘째, 한계 수익의 감소는 문제 해결의 전략으로서 복잡성이 가지는 매력을 떨어뜨리게 되며 한계 수익이 떨어지면 복잡성에서 얻는 이득은 비용이 덜 드는 사회 형태에 비하여 크게 내세울 만한 점이 없어지게 된다. 이러한 상황에서는 중심 권력과의 연결 고리를 끊고 거기서 이탈하는 것이 복잡한 사회의 일부 구성 집단에게는 매력 있는 선택으로 다가오게 되며 다수의 사회 성원들은 전체 사회의 장기적 계획보다는 당장 눈앞에 있는 자신의 목표를 추구하게 된다.³⁴⁾ 자원의 감소와 한계

31) 위의 책, 214.

32) 필자 주. 한계수익(marginal revenue)은 한 단위의 추가산출로 발생한 총수입의 변화를 말하며 생산물에서 한 단위의 증가 이전과 이후에 산출된 총수입의 차이를 결정하여 계산된다.

33) Joseph Tainter, 「문명의 붕괴」, 215. 재난을 당할 경우 비록 문제를 성공적으로 해결하였다고 하더라도 사회 전체는 전체적으로 큰 타격을 받게 되며 다음의 위기 사태를 극복할 수 있는 잠재력을 줄게 된다. 위의 책, 215.

34) 위의 책, 215-216. 한계 수익이 감소하면 세금을 많이 내도 지역단위로 돌아오는 혜택이 줄어들게 되며 관개 시설은 노후화 되고 교량과 도로는 부실하게 되며 국경선에서도 방어가 제대로 이루어지지 않게 된다. 한편 기층 인구는 생산 기반이 축소되는 상황에서도 상부의 사업을 지원하느라 허덕이게 되므로 점차로 상호의존적 행동보다는 독립적 행동이 선호되고 국가 권력은 체제를 정당화하거나 단속하는데 줄어드는 자원을 동원해야 한다. 한계 비용이 점점 증가되는 경우 경제의 다양한 영역을 책임진 생산 주체들은 상부의 요구에 저항하게 되는데 역사적으로 농민 같은 서열에 있는 계급이나 부유한 상인, 또는 귀족 같은 계급의 경우 이탈하게 된다. 위의 책, 216.

비용의 상승은 경제력을 악화시키게 되며 사회 성원들을 위한 공공 서비스 활동은 유지하기 어렵게 되며 물자 공급이 부족한 상황에 있으면서도 국가는 더 많은 자원이 체제의 정당하나 단속에 투입하게 되면 결국 사회 정치적 조직으로 감당이 안 된 나머지 내분이나 외세의 침입에 의하여 붕괴되는 것이다.³⁵⁾

그렇다면 문명의 붕괴를 피하는 길은 무엇일까? 기술의 혁신과 성장이 문명의 붕괴를 막을 수 있을까? 테인터는 회의적인 입장에서 있는데, 왜냐하면 산업사회에서 기술 혁신은 물질적 요구와 경제적 침체 같은 시장 요인에 의하여 일어나게 되지만, 기술 혁신은 한계 수익 체감의 법칙을 따르며 경제 성장은 한계 생산성의 저하라는 문제에 경제적 취약성을 장기적으로 극복할 수 있는 잠재력을 떨어뜨리게 되기 때문이다. 이러한 상태를 극복할 수 있는 대안은 새로운 보조 에너지를 확보하는 것인데, 그러한 방향으로 나아감에 있어서의 문제는 한계를 느낄 때 국가가 영토 확장을 통하여 에너지 자원을 확보하려는 유혹을 가질 것이고, 이러한 유혹은 역사 가운데 단순한 농경사회나 거대한 제국에 이르기까지 피할 길이 없으며, 바로 이러한 이유로 술한 제국들이 식민지의 축적된 자원을 중주국의 체제 유지를 위하여 사용되었던 것이다.³⁶⁾

테인터가 “문명의 붕괴”에서 밝히는 것은 인간이 이루어 내는 조직의 복잡한 형태는 비교적 최근에 등장한 것으로서 복잡성과 계층화는 전체 인류사를 조망할 때 예외에 가까우며 그것들이 일단 형성되었다 하더라도 끊임 없이 자원이 투입되어야 유지될 수 있는 불안한 구조라는 것이다.³⁷⁾ 특히 현대의 상황에서 핵전쟁의 위협과 대기오염으로 인한 오존층의 파괴와 기후변동, 중요한 산업자원의 고갈, 채무 불이행에 따른 국제 신용의 붕괴와 화석 연료의 공급중단, 그리고 살인적 인플레이 등으로 인한 경제의 총체적 파탄의 위협은 아수라장의 세계 사이에 가로막힌 복잡성이라는 얇은 판을 언제든지 깨부술 수 있는 것이다.³⁸⁾ 테인터는 붕괴에 처한 국가는 다음과 같은 세 가지 대안 중에서 하나를 추구해야 한다고 권고하는데 (1) 주변국이나 강대국

35) 위의 책, 217.

36) 위의 책, 220-221.

37) 위의 책, 322.

38) 위의 책, 351.

에게 흡수당하는 길 (2) 열강이나 국제 금융 기관의 경제적 지원을 받는 길 (3) 아무리 비용이 많이 들고 이익이 적게 돌아오더라도 자국민의 힘만으로 복잡성을 계속 늘려가는 길이라고 그는 주장한다.³⁹⁾ 특히 현대의 국가들은 숨돌릴 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 차지할 수는 없다. 그러나 가까운 때에 붕괴하는 국가가 나타날 것이라고는 예측하지 않는데, 현대 국가들이 서로 얽혀 있는 치열한 경쟁의 고리가 그렇게 호락호락한 몰락으로 몰고 가지는 못할 것으로 보았다.⁴⁰⁾ 열강들의 치열한 경쟁으로 비용이 갈수록 상승되는 악순환을 장기간 경험하면서 한계 수입은 점점 곤두박질치게 될 것이고, 붕괴는 전 세계에 파장을 미치게 될 것이며, 세계 문명 전체가 와해될 수 있다고 테인터는 조심스럽게 예측하고 있다.⁴¹⁾ 따라서 우리는 붕괴가 지연되고 있는데 일종의 유예된 시간을 보내고 있다고 볼 수 있는 것이다.

지금까지 필자는 노베르트 엘리아스(Norbert Elias), 하랄트 뮐러(Harald Müller), 조셉 테인터(Joseph Tainter)의 이론을 통하여 현대 국제사회가 처하여 있는 문명간의 충돌과 붕괴의 원인이 무엇인지를 살펴보았다. 엘리아스의 이론을 통하여 소위 문명이라는 개념 자체가 가지고 있는 권력 지향적이며 자 민족중심적인 요소들을 살펴보았고, 뮐러를 통하여 근대화라는 역사적 소용돌이 속에 급속한 지구화 더불어 자연과학과 기술, 시장경제와 자본주의라는 메커니즘이 인류사회를 결속하고 있는 그나마 남아 있는 문명이라는 흔적을 휩쓸어 갈 것임을 암시하고 있다. 특히 필자는 테인터의 이론을 통하여 한계수익에 다다른 현대 국가들이 취할 행동이 무엇임을 살펴보았다. 이제 문명의 개념 속에 주요한 위치를 차지하고 있는 국가 권력과 그 권력이 휘두르는 폭력의 문제에 대한 인간의 정치적 행동의 방향과 특성에 대하여 살펴 보자.

39) 위의 책, 357.

40) Joseph Tainter, 『문명의 붕괴』, 358. 피트럼 소로킨은 서구 경제가 20세기 초반에 벌써 한계 수입의 감소로 돌아섰다고 보는 반면, 세노폰 줄로타스는 그 시점에 도달하는 것이 향후 2000년 이후가 될 것으로 전망하고 있다. 위의 책, 359.

41) 위의 책, 359.

5) 문명과 공적영역에서의 인간의 정치적 행동

한나 아렌트(Hannah Arendt)는 “폭력의 세기”(On Violence)에서 지난 20세기를 폭력의 세기로 규정하고 폭력의 원인을 분석하면서 폭력이 어떻게 권력과 결합하고 있는지 보여주고 있다. 그가 말하듯이 현 시대에 우리가 발견하는 것은 폭력과 권력의 결합보다 더 평범한 일도 없고 폭력과 권력을 극단적인 형태로 발견하는 것보다 덜 빈번한 일도 없다는 것이다.⁴²⁾ 폭력의 실천은 세계를 변화시킬 가능성이 있겠지만 문제는 더 폭력적인 세계로 전락될 가능성이 많다. 더구나 폭력의 위험성은 심지어 그 폭력이 단기적인 목표라는 극단적이지 않은 틀 내에서 의식적으로 행해진다고 하더라도 항상 수단이 목적을 압도하는 결과를 낳을 것이다. 그러나 아렌트는 폭력이 결코 정당화 될 수 없지만, 현재의 상황이 과도하게 억압적이고 비인간적이며 예측할 수 있는 그 어떤 상황이 지금보다 더 심각할 수 없을 때, 그리고 그와 같은 폭력적인 상황을 해결할 수 있는 다른 방도가 없을 때는 미래의 더 큰 이익을 위하여 폭력이 필요할 수 있다고 보았다.

아렌트는 일반적으로 폭력에 대한 해결이 비폭력이라는 도식에서 벗어나 폭력의 대립물은 권력이라고 규정한다. 그녀에 의하면 현대 사회를 이끌고 있는 진보라는 믿음은 자연과학의 경이로운 발전 때문이지만, 자연과학은 근대 시대의 발원 이후로 우주과학이 되어 왔으며 절대 끝나지 않을 것 같은 진보를 약속하고 있는 듯 하였다. 그러나 진보라는 명목 아래 과학이든 학문이든 인간 모두에게 있어서 파괴적인 전환점에 도달하였고, 심지어는 인류의 종말을 초래할 수도 있는 지점에 와 있다고 아렌트는 주장한다.⁴³⁾

엘리아스가 문명개념이 자 민족 중심적인 국가의 가치와 등식관계가 될 수 있음을 보여 주었듯이 아렌트에게 있어서도 권력은 결코 개인의 고유한 특성이 아니라 집단에 속한 것이며, 함께 소유하는 한에서 존재하기 때문에 권력을 생성시켰던 집단과 항상 같이 할 수 있다. 아렌트가 강조하는 것은

42) Hannah Arendt, *On Violence* (Harcourt Brace & Company, 1970), 『폭력의 세기』 (김정환 역, 서울: 이후, 1999), 78.

43) Hannah Arendt, 『폭력의 세기』, 58.

폭력에 대항하는 폭력의 경쟁에서 정부의 우월성은 항상 절대적이라는 것이다.⁴⁴⁾ 폭력 수단에 전적으로 기초하는 어떤 정부도 결코 오래 존속하지 못하겠지만, 그럼에도 불구하고 권력은 모든 통치의 본질로서 폭력은 권력이 추구하는 목적의 정당화를 위하여 필요하게 된다.⁴⁵⁾ 예를 들어 전쟁의 목적은 평화와 승리이지만, 평화의 목적이 무엇인가라는 질문에 대한 대답은 주어지지 않는 것처럼 정부는 본질적으로 조직화되고 제도화된 권력이기 때문에 정부의 목적이 무엇인가라는 질문도 큰 의미가 없다. 따라서 소위 정부가 가지고 있는 권력 구조 자체는 모든 목표보다 선행하고 오래 지속하며 따라서 권력은 결코 어떤 고상한 목적에 의한 수단이 아니라 권력을 가진 사람들의 수단일 따름이다.⁴⁶⁾

우리가 명심하여야 할 것은 권력은 그 권력이 위기에 처할 때 폭력으로 대체하려는 유혹에 저항하기가 어렵다는 사실을 항상 깨닫고 있어야 한다는 점이다.⁴⁷⁾ 권력은 결국 자신의 권력을 정당화하기 위하여 폭력을 동원할 수 있다는 가능성이 늘 있으며, 이러한 이유 때문에 폭력을 사용하는 권력이 있다면 그 권력은 권력이 아니며 정당성을 잃게 되지만 결과로는 권력이 폭력 세력으로 바뀌어 사회는 비극적인 상황에 처하게 되는 것이다.⁴⁸⁾

44) 위의 책, 79.

45) 위의 책, 83.

46) 위의 책, 84. 정부가 가지고 있는 권력은 정당화(justification)를 필요로 하지 않으면서도 정치 공동체의 현존 자체에 내재하면 정당성(legitimacy)을 가지게 된다. 권력을 통한 폭력의 정당화는 인간의 지배로서 정부가 의지하는 권력도구이다. 정부 권력은 언제든지 사람들이 모이고 제휴하여 행동할 때 생겨나지만, 그 정당성은 나중에 뒤따라올 어떤 행동에서가 아니라 오히려 최초의 모임에서 유래한다. 문제는 국가를 대변하는 정부의 정당성이 도전 받을 경우에 이미 정당성을 가진 정부는 미래의 대안에 대한 어떤 물리적인 수단에게도 정당성을 부과할 수 있다는 것이다. 같은 책, 84-85.

47) 위의 책, 132.

48) 아렌트는 폭력과 테러를 구별하여 설명하는데, 폭력이 모든 권력을 파괴하면서도 완전한 통제를 포기하지 않고 반대로 유지하고 있을 경우에 나타나는 통치형태가 테러라고 보고 있다. 테러에 기초하는 전체주의적 지배와 폭력을 통하여 수립되는 전체 정치 및 독재정치의 결정적인 차이는 전자가 그 적들만이 아니라 동지들이나 지지자들과도 대립하면서 모든 권력, 심지어 동지들의 권력조차 두려워한다는 점이다. 테러는 경찰국가가 자신의 아이들을 먹여 치우기 시작할 때, 어제의 사형 집행인이 오늘의 희생양이 될 때 절정에 도달하는 것이다. 권력과 폭력은 대립적이라고 할 수 있다. 하나가 절대적으로 지배하는 곳에서 다른 하나는 부재하는데, 폭력은 권력이 위태로운 곳에서 나타나지만 제멋대로 내버려둔다면 그것은 권력의 소멸로 귀결된다. 아렌트는 폭력의 대립물을 비폭력으로 사용하는 것이 옳지 않다고 주장하는데, 폭력은 권력을 파괴할 수 있지만 폭력은 권력을 전혀 생산할 수 없다.

그렇다면 이러한 것을 막을 대안은 무엇일까? 아렌트는 “공적영역”에서의 인간의 “행동능력”을 강조하는데, 근대 사회 속에서 인간의 고유한 행동능력이 조직적으로 제거된 것을 주목하고 권력의 폭력행동과 그 수단만이 특권화된 것을 고발하고 있다. “공적”이란 누구든지 보거나 듣기에 적절하다고 여겨지는 것만이 인정되는 차원에서 폭넓은 공공성(public)을 가진다는 것을 의미하며 이 공적인 영역에서는 그러한 공공성이 성원 모두에게 공동의 것(commonness)이 되는 것이다. 그러나 인간은 사회 속에서 부과된 수많은 규칙 속에 행동이 제한되었을 뿐 아니라 표준화 획일화되어 행동능력이 크게 제약을 받게 되었고, 구성원이 공적 영역에서 발휘할 수 있는 행동은 철저히 통제되었으며, 진보를 핑계 삼아 폭력이 정당화되고 따라서 권력은 무능하게 되었다고 개탄하고 있다.

또한 근대화 과정에서 나타난 인간의 프로젝트는 모든 활동이 노동으로 국한되어 인간의 소비와 생산이라고 하는 끝없는 순환의 고리에서 헤어나오지 못하여 생산과 소비의 순환이 사회를 이끌어 나가며 사회에 대한 창조적인 영역이 될 수 있는 윤리적인 상호행동은 경제 질서에 밀려 소외되어 간다. 노동의 분류는 시장경제의 활성화를 부추이지만 결국 기계화에 따른 인간 소외와 도시화 산업화의 문제가 야기되는 것이다.

따라서 근대 이후에 사적인 것만을 중요시하여 소멸된 공적인 영역을 회복하고, 타인과의 관계가 부재한 사적인 영역을 벗어나, 사적인 이해관계에 얽매이지 않는 공적인 문제에 함께 참여하는 자유를 향한 인간의 행동방식이 중요하게 부각되는 것이다. 인간은 과학기술의 발달과 기계의 자동화 방식이 추구하는 지속적 생산과 발전 덕에 걸어서는 사적인 삶을 향유하는 듯 하나 실제로는 노동의 수단으로 전락이 되어 진정한 인간 행위의 정신을 상실하였다고 할 수 있다. 공적인 영역에서 인간은 정치 참여를 통하여 폭력이 아닌 의사소통을 통하여 생태 지향적 공동세계에 대한 관심을 정치적으로 해결할 수 있어야 한다.

필자는 지금까지 문명이론을 통하여 현대 사회와 국가가 직면하고 있는 붕괴의 운명과 이러한 위기에 처한 국가권력 붕괴를 막기 위하여 국민을 담보로 하여 폭력집단으로 변질되거나 아니면 타 국가의 자원을 확보하여 자국의 사회 복잡성을 유지하려고 국제사회에서 폭력을 사용할 가능성에 대해

여 살펴보았다. 그리고 이에 대한 일차적인 대안으로 공적 영역에서의 인간의 행동에 대하여 강조하였다. 이제 공적영역에서 기독교 정치윤리의 과제에 대하여 살펴보자.

6) 현대 문명과 기독교 정치윤리의 과제

한스 쾅(Hans Küng)은 근대의 실패를 극복하고 나아갈 발전적인 후기 근대 상을 제시하며 근대화의 과정에 나타난 이념들의 문제가 무엇인지 지적하고 있다. 그에 따르면 근대의 문제는 과학의 진보에도 불구하고 극복하지 못하는 정신적인 공허함이다. 즉 학문은 있으나 지혜는 없으며, 기술은 있으나 정신적인 에너지는 없고, 공업은 있으나 생태학은 없다는 것이다. 유사종교와 같은 역할을 수행하여 온 근대의 이념은 “진보”와 “발전”이었다. 그러나 그 결과는 비인간적인 결과와 자연환경의 파괴, 이에 따른 대규모 사회적 불안으로 귀착되었다. 진보적인 사고가 내포하고 있는 위기를 극복하는 방법이 근대 이성에 대한 비판적인 해석이라고 강조하는 한스 쾅은 근대가 보여준 가치 파괴 대신 가치 변화를 모색하여야 할 때임을 주장한다. 즉 윤리적인 책임을 인정하는 과학, 인간을 지배하기보다는 인간성에 기여하는 기술 공학으로, 자연을 파괴하는 산업으로부터 자연과 일치하는 인간의 관심사와 욕구를 증진시키는 산업으로, 그리고 형식적인 민주주의로부터 자유와 정의를 통하여 화해하는 민주주의로 회귀할 것을 촉구한다.⁴⁹⁾

윤리적인 책임을 요구하는 후기 근대주의의 노력은 계몽주의적 이성의 역할이 배제된 반 근대의 구호를 외치는 종교 복고적인 노력이나 후기 근대를 너무 과시하는 초 근대적인 이상주의에 치우쳐서는 안 될 것이다. 한스 쾅이 말하는 미래의 평화는 현세의 책임에 달려 있다. 그는 이것을 단적으로 표현하여 수단을 정당화하는 “결과 윤리” 또는 “지향 윤리” 대신 “책임 윤리”가 요구되는 것이라고 주장한다. 미래를 향한 열린 가능성을 제시하되 목

49) Hans Küng, *PROJEKT WELTETHOS* (R. Piper GmbH & Co. KG, München, 1990) 『세계윤리 구상』 (안명옥 역, 서울: 분도출판사, 1992), 57.

적을 위하여 모든 수단을 정당화하는 윤리가 아닌, 그렇다고 자신에게 유익하면 모든 것이 선하다는 그런 윤리, 즉 마키아벨리즘과 자유방임주의적인 윤리를 반대한다. 아울러 정의나 사랑, 진리 등을 지향하면서 오로지 행위자의 내적인 동기만을 주요 관심사로 삼는 지향 윤리에서 구체적인 상황에 대한 책임을 요구하는 윤리가 절실히 요구된다고 주장한다.

공적 윤리의 맥락에서 우리는 한스 요나스(Hans Jonas)의 주장처럼 도덕적 행위의 조건으로서 자유로운 행위가 지향하는 목적성이 무엇인지를 재확인하여야 한다. 왜냐하면 그 목적성은 존재가 무로 전락하는 것에 대해 항거하는 것이며 위기의 철학(philosophy of emergency)에서는 정신과 자유가 여타의 나머지 실체들과 연속성을 지녀야 하는 과제를 안고 있다.⁵⁰⁾ 사회생태 중심적인 문명운동은 사회의 토양에 공공의 실천적 영역을 구축하여 나가야 하는 책임을 요청하는 것이다. 이러한 책임은 도덕적 실존에 근거하여 유한한 세계 안에서 인간이 인간 된다는 뜻이 무엇인지 발견할 때 가능하게 된다. 종교의 영역에서 하나님의 초월성은 하나님의 자기 제한을 의미하기 때문에 인간에게 남겨진 것은 자유의 영역이라는 각성과 아울러 그 영역에서는 도덕적인 책임만이 강조될 수 있음을 명심하여야 한다. 따라서 문명의 과정을 통하여 인간에게 주어진 힘은 미래를 책임지는 의무와 연관이 되어 있고, 이것이 기독교 공동체가 나아가야 할 통전적인 윤리인 것이다.

메츠(Johann Baptist Metz)는 인간을 단독자가 아니라 상호 연대 속에 실존하는 존재로 규정하고 있다. 즉 인간은 구체적 역사에 참여함으로써 타 주체와 올바른 연대성을 확립하여야 하고 우위를 점하려는 신학의 형이상학적인 담론을 배제하고 인간의 모든 관계를 종속적 관계에서 수평적 관계로 전환함으로써 인간의 주체성을 회복하여야 한다고 강조한다. 본 회퍼(Dietrich Bonhoeffer) 또한 세계를 하나님과 분리된 것으로 보지 아니하고 결합된 세계로 보았으며 역사란 그리스도의 성육신을 통하여 화해된 하나님의 현실로 인정하였다. 따라서 그가 강조하는 책임의 윤리는 종교와 세상을 분리시키지 않으면서 그리스도에 구속된 자유를 통하여 세상 안에서 구체적인 결단을 행동에 옮기는 것이며 이때 인간은 그리스도인의 정치적 책임의 관점에서

50) Hans Jonas, *The Imperative of Responsibility: In search of an Ethic for the Technological Age* (University of Chicago Press, 1984), 81.

“자유로운 삶”이 무엇인지를 증명하게 될 것이라고 보았다.⁵¹⁾

윌리엄 슈바이커는 “책임과 기독교윤리”(Responsibility and Christian Ethics)에서 현대 문명의 기저에 있는 인간의 도덕적 기획 및 가치에 대한 지나친 기대를 반대하고 기독교 신앙이 지니고 있는 도덕적 의의를 설명하는데 주력하면서 “하나님 앞에서 삶의 통전성을 존중하고 함양하는 책임 있는 인간의 삶”만이 올바른 것이라고 주장한다.⁵²⁾ 그가 말하는 “통전성”이란 어떤 새로운 이론을 체계화하려는 것이 아니라 전통적인 “도덕이론”, “행위자 중심의 이론”, “사회적 책임론”, 그리고 “상호간의 대화적 이론”이 서로 통합이 되어질 때 나타나는 책임으로서의 특징이다. 윌리엄 슈바이커는 행위 하는 개인에게 책임을 귀속시키려는 책임이론은 개인의 자율성은 보장되지만 사회적 역할의 중요성이 간과된다고 보았고 사회적 역할을 중시하는 책임이론은 반대로 개별자의 내적 문제에 소홀하게 된다고 지적하였다. 그리고 상호 주관적 만남에 대한 책임적 윤리는 책임의 문제를 지나치게 개인적 책임으로 축소하는 과오를 범한다고 지적하면서 각 이론의 약점을 극복하는 대안으로 통합적 책임이론을 제시하는데, 이 이론의 특징은 행위자, 혹은 그 공동체에게 기초적인 요소라고 할 수 있는 자기 위탁(commitments)과 다른 사람들과 환경과의 관계에서 행위할 힘(power) 사이의 연계성을 강조하는 데 있다.⁵³⁾

슈바이커가 위와 같은 윤리를 제안한 이면에는 바로 현대 사회에서 나타나는 “인간의 힘”에 대한 우려이다. 즉 문화적 다양성과 기술의 진보로 특징지어지는 현대 사회가 직면한 문제는 인간의 능력이 근본적으로 예기치 못했던 방식으로 증대되어 가는 순간 우리의 삶을 이끌어 갈 가치와 규범, 그리고 신념들이 혼미하여지게 되었다는 것이다.⁵⁴⁾ 인간의 힘은 삶의 통전성을 존중하고 함양하는데 사용되어야 하고, 동시에 인간의 행위 이면의 동기에 대한 비판적인 성찰과 공동체의 규범 및 그 가치에 대한 존중, 그리고 그러한 가치를 정당하게 평가할 수 있는 기준이 필요하다. 전통적으로 그 기

51) Dietrich Bonhoeffer, *A Testament to Freedom* (Ed. by Geoffrey Kelly, San Francisco: Harper Collins, 1990), 217-218.

52) 윌리엄 슈바이커, 『책임윤리란 무엇인가』 (문시영 역, 대한기독교서회, 2000), 9-10.

53) 위의 책, 72-74.

54) 위의 책, 57.

준은 각각 도덕 이전의 선(善), 사회적 선, 그리고 반성적인 선으로 나눌 수 있었다.⁵⁵⁾ 그러나 슈바이커는 위와 다른 차원의 선이 있음을 강조하는데, 그것은 바로 윤리적인 선이다. 윤리적인 선이란 도덕적 통전성과 관련이 있으며 이것은 타자와의 관계를 통한 모든 행위가 인격과 사회적인 관계, 그리고 각 행위에 대한 신념까지 포함하는 통전적인 의미로서의 선인 것이다. 따라서 “통전성”이란 사회적 연대성이 연관된 인격체의 덕으로서 편의주의적인 인공성과 천박성을 예방하여 주며 삶의 전체성(wholeness) 또는 완성(fulfillment)을 의미하고 모든 삶의 통전성을 존중하고 고양시키는 기획에 대한 자아의 충실성까지 포함하는 것이어야 한다.⁵⁶⁾

7) 결론: 현대 문명과 교회 공동체의 과제

필자는 기독교 윤리가 공적인 영역에서 우리 시대의 붕괴하는 문명 문제에 대한 현실적인 대안으로서 위에서 강조한 인간의 책임에 대한 문제와 더불어 그 책임을 성서의 말씀과 그 말씀의 대상이 되었던 공동체의 역할에 대하여 주목하라는 스탠리 하우어워즈(Stanley Hauerwas)의 목소리에 귀 기울여야 된다고 생각한다. 필자는 개인적으로 하우어워즈가 이상에 치우친 급진적 평화주의자라고 거세게 비난을 받는 점에 대하여 어느 정도는 수긍하지만 하나님의 몸으로서의 교회에 대한 그의 성찰이 라인홀드 니버의 현실주의와 조화를 이루게 될 때 현대 문명에 대한 기독교의 대안이 될 수 있다고 보고 있다.⁵⁷⁾

하우어워즈는 도그마 이전의 예수를 찾는 자유주의 신학의 관심이 너무

55) 위의 책, 193-196.

56) 위의 책, 196.

57) 교회 공동체의 역할에 대한 니버의 입장이 부정적이라고 할 수 있는 반면 하우어워즈는 교회 공동체의 역할을 적극 제시하고 있다는 점이 강조될 수 있다. 라인홀드니버의 국제정치와 현실주의에 대한 이론으로서 필자의 다음 논문들을 참조하라. *Re-visioning Reinhold Niebuhr's Christian Realism on the Road to Korean Unification* (2000, 박사학위논문), “한국 통일과 기독교 정치윤리” (기독교사상 논단 2집, 2001년), “국제정치와 기독교: 국제정치이론과 기독교 현실주의” (기독교윤리실천운동, 2002, 가을)

역사적인 예수에 초점을 맞추다 보니까 기독교인이 마치 선한사람은 어떤 사람이 되어야 할 것인가를 미리 상정하여 놓고 이상적인 인물로 예수를 부각시킨 결과가 되었다고 비판한다. 따라서 이와 같은 자유주의의 근본적인 것을 전제로 하는 입장은 예수에게서 형이상학적인 지위들을 벗겨 내어 예수의 생애를 우리가 이미 파악할 수 있고 또한 성취할 수 있는 도덕적인 삶의 전형으로 부각시켜 예수에 대한 개인적인 지식이나 관계를 생략하게 하였다 고 하우어워즈는 비판하고 있다.

그는 교회의 역할이란 사회 속에 참된 공동체를 구성하여 세상 속에서 하나님의 진리를 증거 하는데 충분한 덕목을 사람들이 갖출 수 있도록 하는 것이라고 강조하였다. 또한 교회의 사회윤리에 대한 입장은 교회가 서사적으로 구성된 공동체(narrative-formed community)라는 맥락에서 출발하는 것이 아니라 교회의 삶을 결정짓는 “서사적인 성격”으로부터 출발한다고 강조하고 있다. 즉 서사적인 성격이란 교회가 사회 속에서 어떤 역할을 할 것인지에 대하여 기독교와 성서의 권위를 통하여 그 정체성을 파악하는 것이 주목적인 것이다.

스탠리 하우어워즈는 “품성의 공동체”(A Community of Character)에서 기독교 정치윤리의 서사적 성격에 대하여 밝히면서 특히 애덤스(Richard Adams)의 “Watership Down”이라는 소설을 통하여 이 시대 교회가 회복하여야 할 정치·사회 윤리적 공동체에 대하여 강조하고 있다.⁵⁸⁾ 애덤스의 소설은 정치를 소재로 한 흥미진진한 모험 소설이다. 스탠리 하우어워즈가 이 소설을 중요하게 여긴 이유는 정치를 소재로 하는 경우 대개 권력에 대한 추구와 배신, 그리고 그 뒤에 숨겨져 있는 비열한 이기심 등으로 점철되어 있는 반면 이 소설에서는 소설 속의 주인공들이 모험에 참여하는 공동체 정신이 드러나고

58) Richard Adams, *Watership Down* (New York: Macmillan Publishing Co, 1972), 14. 애덤스의 *Watership Down*을 통하여 하우어워즈가 부각시키는 중요한 점은 정치라는 것이 단지 특정의 목적을 위한 특정의 사람들로 조직되거나 운영되어서는 안 되고 바른 정치란 전통의 전승자로서 그리고 그 전통을 지켜온 모범자로서 구성되어야 한다는 것이다. 즉 사회는 일종의 확장된 논쟁(an extended argument)으로 이해되어야 하며 살아있는 전통이란 비록 서로 상반하는 해석들이 충돌하지만 사회란 그러한 논쟁들이 계속됨으로서 전통을 통한 새로운 희망을 재발견하여 내는 곳이다. 물론 전통이 성공적으로 유지되지 못하고 중지될 수도 있으며 전통의 필요성이 부정될 수도 있다. 그러나 중요한 점은 사람들이 전통에 대하여 질문을 던질 수 있는 능력을 겸비하고 전통에 대한 비판적인 해석을 통하여 현재를 재 조명 할 수 있는 한 오히려 전통이 전통다워 질 수 있다는 것이다.

있다는 것과 특히 공동 참여와 모험을 통하여 자존감과 고상함을 증진시키는 것에 대한 내용들이 있기 때문이다.

스탠리 하우어워즈는 특히 정치와 모험의 관계에 대하여 설명하는데 그 이유는 정치에 관한 서사적 성격을 부각시키려는 것 뿐만 아니라 모험적인 정치란 시민들이 갖추어야 할 용기와 희망을 제시하기 때문이라고 강조한다.⁵⁹⁾ 모험(adventure)이란 미래가 언제나 의심스럽다고 느껴질 때 시작되는 것이며 미래가 불안정 할 때 희망이 요구되며 미래에 대한 희망은 어떤 과도한 자신감을 요구하는 것이 아니라 단지 다음 한 걸음을 위한 의지만이 요구된다는 맥락에서의 희망이다.

기독교론과 기독교 정치윤리의 연관성에 대하여 예수 그리스도를 출발점으로 삼는 하우어워즈는 기독교인이 된다는 것은 나사렛 예수의 인성과 행함에 대한 보다 근본적이고 심오한 확신으로부터 출발한다고 보고 있다. 그러나 그는 예수 그리스도에 대한 개인적 헌신의 의미와 진실성은 현대 사회 윤리의 다양한 문제들에 대하여 적절한 해답이 되지 못한다는 비판에 대하여 나름대로의 해답을 가지고 있다. 예를 들어, 에른스트 트뢰치(Ernst Troeltsch)는 예수 그리스도의 설교를 구성하는 모든 개념들이 근본적으로 사회적인 문제와 연관이 되어 있다고 간주하는 것은 큰 실수라고 주장하였다. 트뢰치에 의하면 신약성서의 중심적인 문제는 항상 전적으로 종교적이라는데 있으며 이와 관련된 문제들은 주로 영혼 구원이나 유일신관, 사후의 삶, 예배의 고결성, 성도의 모임으로서의 바른 교회의 모습, 일상적인 삶 속에서 기독교의 이상을 적용하기, 개인의 성스러움을 위한 관심으로부터 유발된 엄격한 자기 훈련 등이 그 주된 내용이다. 따라서 초기 기독교 변증의 내용에는 기층 사회적 상황을 개선하려는 희망이나 사회적인 병폐를 치료하려는 어떠한 시도가 있었는가를 다루는 논쟁들이 없었다고 트뢰치는 강조하면서 예수는 구속을 기다리는 큰 희망으로서 천상적인 하나님의 나라를 중시하는 이상적 윤리와 영성의 가치를 소중히 여긴 인물이라고 강조하였다.⁶⁰⁾

59) Stanley Hauerwas,, *A Community of Character*, 13.

60) Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches* (New York: Macmillan, 1931), 39-50. 예수의 윤리는(1) 중간(interim)적 성격을 띠고 있으며 (2) 사회내의 복잡한 조직의 문제점에 대하여는 거의 주목하지 않는 시골의 평범한 사람이거나 (3) 혹은 자신이 속하여 있는 사회내의 정치적 사회적 문제들을 해결하거나 조정할 수 없고 (4) 사회를 변화 시키는

하우어워즈는 위와 같은 트릴치의 비판에 대하여 기독교의 서사적 차원을 재발견하여 넘으로써 기독교의 정치적 성격을 재구성할 수 있다고 주장하면서 예수는 사회윤리를 가지 것이 아니라 예수에 대한 이야기가 바로 사회윤리적인 것이라고 강조하고 있다.⁶¹⁾ 즉 기독교는 우리의 사회 윤리적 전체에 의하여 결정되기 때문에 “사람들이 나를 누구라고 하느냐?”는 예수의 질문에 답하기 위하여 예수가 만들기를 원하는 그러한 공동체로 먼저 조직되어야 하는 것이다. 그러므로 적절한 기독교론을 구성하는 것은 바로 처음부터 정치적인 의미를 내포하는 것이지 결과로서 정치적인 것은 아니라는 것이다.⁶²⁾

그는 성서의 서사적 성격은 단순히 예언과 성취라는 측면이 아니라 공동체에 둘러싸여 있는 복잡한 정치적인 이해관계를 해석하는 차원에서 “정치적”이 되어야 한다고 보았다. 여기에서 정치적이라는 언어를 사용할 때, 하우어워즈는 해방신학에서 말하는 억압자들의 요구를 정당화하는 이데올로기로서의 협의적인 의미가 아니라 “성서의 권위는 성서 자체의 명료성(intelligibility)이 공동체의 존재에 달려 있다고 하는 것과 그 공동체의 생명은 바로 이스라엘을 부르심과 예수의 삶을 통하여 하나님께서 그의 피조물을 돌보시는 것을 믿음으로 기억함”에 있다는 것이다.⁶³⁾

하우어워즈는 기독교 정치윤리라고 하는 것은 위에서 언급하였듯이 성서 속의 공동체를 현재에 다시 기억하여 재해석하는 것이라고 주장한다.⁶⁴⁾ 이렇게 할 때 바로 성서를 도덕적으로 상관 관계가 있는 것으로 해석하게 되는 것이다. 성서 속의 이야기가 공동체의 경험이 될 때, 그 이야기는 성서가 쓰

것에 대하여는 관심이 없는 대신 개인 자신을 새롭게 이해할 수 있는 새로운 가능성에 대하여 제시하였고 (5) 이 세상적 모든 가치들은 임시적인 것으로 상대화 한 급진적인 유일신론자이며 (6) 마지막으로 예수의 가르침은 윤리적인 요소에 대한 강조보다는 용서에 있다고 트릴치는 평가한다.

61) Stanley Hauerwas, *A Community of Character*, 37.

62) 위의 책, 40.

63) 위의 책, 34.

64) 하우어워즈는 존 요더(John Yoder)의 글을 인용하면서 성서의 도덕적 중요성이란 그리스도의 말씀이나 사도들의 글과 현재(present)의 틀을 연결하는 것이 그 목적이며 이와 같은 성서 해석은 성서학자의 주석적인 작업에 의지하기보다는 오히려 예수 그리스도의 현존과 그의 뜻이 어떻게 미래에 성취될 수 있는가 하는 그의 언약이 바로 공동체와 연관될 때 가능하다고 말한다. 위의 책, 34.

여진 당시의 사회 정치적 의미를 가지고 재현하게 되며, 당시에 성서가 권위적인 말씀으로 사용된 것과 마찬가지로 그 이야기는 지금 현재 사회의 구성체인 교회의 성원과 연결이 될 수 있다. 성서가 윤리적이 된다고 하는 것은 성서에 나타나는 인간의 구원, 해방의 사건과 반드시 연관이 되어야 하며, 진정한 의미에서 성서는 “계시된 윤리”(revealed morality)가 아니라 “계시된 실체”(revealed reality)이다. 즉 성서의 권위를 해석하려면 성서가 어떻게 교회의 삶(the life of the church)과 관련이 되어 사용되어야 하는지를 설명할 수 있어야 한다.

하우어워즈의 권위 개념은 정치적이며 동시에 공동체적이다. 그는 교회가 없는 권위는 불가능하다고 전제하면서 이러한 그의 주장은 교회의 실천적 명제와 깊게 연관된다. 즉 교회의 권위를 통한 교회의 내적 정합성을 바탕으로 사회의 변화에 대한 교회와 사회의 관계론을 펼치는 것이다. 특히 그는 신학의 서사적 성격을 강조하면서 과학의 서사는 원인과 결과 그리고 예측이라는 잣대를 통하여 인간의 삶을 통제하지만 성경의 서사는 인간에게 향하신 하나님의 뜻을 담고 있는 계시의 매개체이다.

현대 기독교 정치윤리의 핵심은 기독교 공동체의 정치적 책임이 어떻게 공적 영역에 나타나는지를 묻는 것이다. 기독교 윤리가 현대 문명에 대한 도덕 교과서로 전락되지 않기 위하여서는 사회 내 상당한 권력을 생산하여 내는 의사 소통의 과정에 참여하여야 하며 국가 행정력의 반성적인 수단이 될 수 있는 정치 체제에 자기 연관적인 구조를 생산하여야 한다.

필자는 본 글에서 현대 문명에 대하여 형이상학적인 접근보다는 정치적 현실주의 관점을 가지고 접근하였다. 정치적 현실주의란 사회 정치적 전반에 걸쳐 생각할 수 있는 모든 요소들을 고려하되 기존의 가치관 속에 숨어 있는 요소들 특별히 개인과 집단이 자신의 이익과 권력에 집착하는 경향들에 대하여 밝혀 내고 비판적인 입장을 취하는 것이다.⁶⁵⁾ 현대 문명에 대한 현실주의적 접근 방법으로 필자는 권력에 대한 욕구가 인간의 본성이며 이것이 개인이나 국가 간에 갈등과 전쟁이 일어나는 근본 원인이 됨을 밝혔다. 인간 문명은 그 근원에 있어서 착취적이며 신성의 가면을 쓰고 폭력을 정당화하

65) Reinhold Niebuhr. *Christian Realism and Political Problems* (New York: Charles Scribner's Sons, 1953), 119-120.

였으며 민족 국가의 이름으로 엄청난 살상을 저질러 왔다. 수많은 전쟁이 보여 준 잔인함과 셀 수 없는 억압과 착취라는 점에서 그 전례를 찾아 볼 수 없었던 지난 세기는 학자들의 사상과 정치가들의 행동이 하나가 되어 만들어 낸 것이라고 해도 과언이 아니다. 우리가 스스로 조장한 폭력적 문명을 극복하고 미래에 평화를 이루어 낼 수 있는 책임은 바로 누구의 것이 아닌 우리 모두의 것이다. 문명의 한 요소인 기독교도 이 책임에서 벗어날 수 없다.

현대 문명에 대한 기독교의 책임은 개인의 영성적 분별력과 아울러 특히 교회 공동체의 반성으로 시작이 될 수 있을 것이다. 교회가 교회다워질 때, 교회 공동체는 국가 사회를 올바르게 움직이는 책임 있는 공동체로 자리매김해 나갈 수 있을 것이다. 공동체의 권위가 전통을 통하여 인정이 되고 그 공동체가 더 나은 세계로 발전하여 갈 때 교회의 언어는 바로 그 전통과 공동체의 권위를 알리는 데에 필수적인 것이 된다. 교회가 교회를 위한 교회가 되지 않고 사회의 공적인 영역에서 교회가 진리를 이끌어 낼 수 있어야 한다. 전쟁과 폭력을 배태하고 있는 이 시대 문명의 문제 또한 교회가 감당하여야 할 공적인 사명임을 깨닫고 교회의 언어가 혼자 중얼거리는 독백이 아닌 살림을 일구어 내어 세상에 평화를 실현하는 복음이 될 수 있도록 최선을 다하여야 할 것이다.