일반논문
1

기독교와 인권, 그리고 정치

Christianity, Human Rights, and Politics

이국운(한동대학교 법학부 교수)

1. 인권담론을 어찌할 것인가?

2. 자유주의적 인권담론 - '개인'과 '권리'의 정치적 신화

3. 기독교적 대안의 출발점 - '의무' 혹은 '책임'

4. 중용의 정치이론

5. 회생적 중보의 길

Abstract

Christianity, Human Rights, and Politics

Kuyper K. Lee(professor of law, Handong University)

This is an article reviewing the Human Rights discourse from the Christian perspective. Paying attention some negative side effect of Human Rights discourse in Korean Society in recent years, the author wants to analyze it in the theoretical framework of 'Liberal Legalism.' For him Human Rights discourse in the mere liberal sense seems a political myth of individualism and rights talk. Moreover it is against the basic principles of Christian approach to law and Human Rights, which starts from the idea of 'Image of God'. As an starting point of the Christian alternatives, the author emphasizes the counter concepts of Human Rights like Human Duty or Human Responsibility. He argues that it is better that Christians should develope a political theory of the Golden Mean from a reflection of Human Rights discourse. He expect that this gives us more chance to do the politics of sacrificial mediation which Jesus Christ ordered us in the Cross.

Key words: 인권, 인권담론, 권리, 의무, 인권정치, 기독교정치, 중용, 입헌주의

1. 인권담론을 어찌할 것인가?

21세기 들어 한국 사회에 밀어닥치고 있는 급속한 변화는 많은 사람들을 당혹하게 만들고 있다. 휴대폰의 자판을 다룰 줄 모르는 어른들이 세상의 중심에서 밀려난 지는 이미 오래다. 그 자리를 차지한 젊은이들을 매혹시키는 것은 고정관념을 거부하고 새로움을 추구하라는 '진보주의(progressivism)'의 명제인 것 같다. 그러나 과연 무슨 진보인가?

지난 세기의 태반을 장식한 사회주의 실험이 실패로 돌아간 뒤, 한동안 진보주의 그 자체에 대한 신랄한 공격이 있었다. 우리의 경우에는 특히 서구적 근대성을 전면적으로 부정하려는 일종의 전복이론이 포스트모더니즘의 기치 아래 기승을 부린 적도 있었다. 하지만, 지금은 그 위세도 한풀 꺾이고 진보주의의 익숙한 깃발이 다시금 고개를 들고 있는 형국이다. 다만, 과거와 비교할 때, 한 가지 중요한 차이는 무엇이 진보인지 목표가 그렇게 뚜렷하지 않다는 점이다. 목표가 너무 선명할 경우 진보주의는 곧바로 레닌주의적 동원이론으로 전락(轉落)할 수 있다는 지난 세기의 깨달음 때문일까?

이처럼 약간은 느슨한 진보주의의 맹주로서 '인권담론(human rights discourse)'이 주목받기 시작한 것은 그리 오랜 일이 아니다. 처음에 그것은, 부르주아 법이론의 전형이라는 꼬리표를 단 채, 어차피 차선(次善)의 대안일 뿐이라는 아쉬움을 담고 있었다. 그러나 어느덧 이 담론은 과거의 진보이론들보다 훨씬 세련된 스타일로 새로움(newness)에 관한 온갖 소망들을 효과적으로 조직하는데 성공하고 있다. 무엇보다 주목할 것은 인권담론의 태생적 개방성이다. 예언자임을 자처하는 몇몇 이론가들의 독점물이었던 과거의 진보주의에 비하여, 그것은 말 그대로 인간으로서의 권리를 가진 보통사람들이 진보의 주체가 되어야 한다는 당위를 손쉽게 현실화하고 있다. 특히 세상의 주변부를 떠도는 연약하고 따돌림받은 사람

들에게 인권담론은 그 자체로서 하나의 복음이다.

인권담론의 이러한 증폭과 함께 일상에 등장하는 변화 가운데는 긍정적인 것들이 대단히 많다. 결식아동, 장애인, 탈북자, 외국인 노동자 등 오랜 동안 절대적 소수자(absolute minority)[1]로 소외되었던 이웃들이 '인간으로서의 권리를 가지고' 삶의 중심에 자리잡는 것은 바람직한 일이 아닐 수 없다. 하지만, 그와 함께 이따금씩 우리는 섬뜩한 느낌을 가질 때가 있다. 어쩌다 한 번 이용하는 것이긴 하지만, 나는 출근시간 서울의 지하철을 탈 때마다 몸과 시선과 지식과 권력에 관한 미셸 푸코의 말들[2]을 떠올리며 다음과 같은 상념에 젖곤 한다.

> "...자칫 소매치기를 당하지 않기 위해, 또는 성추행 범인으로 오해받지 않기 위해, 사람들은 각자의 몸을 보이지 않는 벽 속에 간수하고, 서로를 향해 침입 금지의 경고를 발한다. 결코 눈을 마주치지 않고, 인사를 나누는 적도 없이, 우리는 각각 애처롭게 휴대폰 속의 누군가와 접속을 시도할 뿐이다. 이러다가 우리 각자의 몸은 권리라는 감옥 속에 영원히 갇히게 되는 것은 아닌지. 날이 갈수록 인터넷 속의 벗은 육체에 사람들이 탐닉하는 것은 혹시 이런 불길한 예감으로부터 해방되고 싶기 때문일까?..."

분명한 것은 이러한 현상이 앞으로도 계속될 것이라는 점이다. 왜냐하면 담론의 토대라 할 물적 환경의 변화가 밀접하게 관련되어 있기 때문이다. 현 시대를 이끄는 변화의 화두는 '정보화'와 '세계화'의 두 단어이며, 이것들은 다시 오랜 동안 승인투쟁(struggle for recognition)의 마당이 되어 온 국민국가(nation state)의 근간을 흔들고 있다. 국민국가의 와해현상

---

1) 나는 이 개념을 (1) 숫자로도 소수이고 (2) 목소리로도 약자인 사람들을 일컫는 것으로 제한하여 사용한다. 이 둘 가운데 하나에만 해당하는 사람들은 굳이 표현하자면 '상대적 소수자(relative minority)'가 될 것이다.

2) 미셸 푸코, 육체와 권력, 콜린 고든 편, 권력과 지식-미셸 푸코와의 대담, 홍성민 역, 나남, 1991, 83-92면.

은 다시 새로운 주권체를 찾아내려는 두 방향의 동력을 형성하고 있는데, 그 하나는 때로 제국(the Empire)으로 지목되기도 하는 세계국가를 형성하려는 힘이며, 다른 하나는 그 제국을 구성하는 원초적 출발점인 개인(the Individual)을 형성하려는 힘이다. 이 양자는 일종의 변증법적 상호작용을 거듭하면서 끊임없이 서로를 강화시키는 방향으로 급속한 변화를 추동하고 있다. 그리고 그 과정에서 핵심적인 기능을 수행하는 것이 '국민으로서의 권리'가 아니라 '인간으로서의 권리'라는 인권담론인 것이다.[3]

인권담론의 증폭이 가져오는 즉각적인 결과는 정치의 변화이다. 지난 15년간의 민주적 공고화과정이 보여 주듯이, 한국정치의 경우에 냉전구도를 특징 지웠던 권위주의적 권력정치(authoritarian power politics)는 급속하게 자유주의적 권리정치(liberal rights politics)로 대체되고 있다. 물론 주로 국제정치의 차원에서 문명의 충돌(the clash of civilizations)과 같은 방식으로 이에 대한 반론을 제기하는 것에도 일리가 없는 것은 아니다.[4] 하지만, 최근에는 국제정치의 현장에서도 권리정치에로의 패러다임 변동을 예감케 하는 주목할만한 변화가 시작되고 있다. 예컨대, 제2차 세계대전을 이후의 뉘렘베르크 전범재판 이래 오랜 논의를 거쳐 2002년 7월 1일에 발족한 UN 산하의 국제형사재판소(International Criminal Court)는 그 단적인 증거라고 말할 수 있다.[5]

이처럼 극적인 변화가 진행되고 있음에도 기독교적 학문의 입장에서 인권담론을 전면적으로 재검토하려는 시도는 그렇게 많지 않은 것 같다. 특

---

3) 예컨대, 이라크 민중의 인권보장을 위하여 미국대통령이 전쟁을 선언하는 모습은 이런 변화를 반영하고 또 구성하는 한 가지 표상이다.(프랜시스 후쿠야마, 역사의 종말-역사의 종점에 선 최후의 인간, 이상훈 역, 한마음사, 1992 ; 안토니오 네그리/마이클 하트, 제국, 윤수종 역, 이학사, 2001).

4) 사무엘 헌팅턴, 문명의 충돌, 이희재 역, 김영사, 1997.

5) 특별히 유일한 초강대국인 미국의 존재는 오늘날 문명의 경계선 안팎에서 권리정치를 강화시키는 핵심요인이 되고 있다. 약자로 전락한 세계인들에게 오랫동안 미국문명의 핵심코드였던 '권리'가 냉전 이후의 정치를 디자인하는 실천적 대안으로 등장하고 있는 셈이다.

히 한국사회의 기독지식인들에게 이 영역은 가히 처녀지와 같다고 해도 과언이 아니다. 이 글에서 나는 이러한 무방비상태에 대한 반성[6]을 토대로 기독교와 인권, 그리고 정치에 관한 초보적인 논의를 시도하려고 한다. 기독교적 학문의 입장에서 인권보장의 당위성을 논증하거나 인권목록의 내용을 구체적으로 해설하는 것도 가능하고 바람직한 작업임을 부인할 생각은 없다. 하지만, 지금은 그보다 인권담론의 철학적 토대와 사회적 기능에 대한 비판적 인식을 확보하고 이로부터 대안적 인권개념을 기독교적으로 근거 짓는 작업이 더욱 시급한 상황이라고 나는 판단한다. 정보화 및 세계화의 도전과 더불어 세상을 휩쓸고 있는 자유주의적 인권담론의 기세가 너무도 등등하기 때문이다.

2. 자유주의적 인권담론 - '개인'과 '권리'의 정치적 신화

인권이란 일반적으로 '모든 사람들이 인간다운 삶을 위하여 인간인 이상 누구나 갖는다고 추정되는 권리'라고 정의된다.[7] 구체적으로 그 권리의 목록과 내용, 적용범위 등을 정하는 문제는 대단히 어려운 일이지만, 오늘날에는 국제적인 차원에서 이에 관한 대체적인 합의가 이루어져 있다. 가장 권위 있는 문서인 세계인권선언(1948)은 '모든 국민들과 모든 국가들이 성취해야 할 공통의 기준으로서' 생존권, 사회적 활동권, 경제권,

---

6) 이런 방관의 지식정치학적 원인을 무엇으로 설명하든, 나는 그 핵심원인의 본질은 하나라고 생각한다. 그것은 바로 지적 태만이다. 이것은 결국 다음과 같은 것들을 의미한다. 날마다 수십 통씩 쏟아져 들어오는 옴란메일과 케이블 TV를 장악한 지 오래인 섹스무비와 이미 위험수위를 넘어버린 386세대 내부의 이혼율에 불편해 하면서도, 사실 우리는 그 속에서 그다지 불편하지 않다는 것이다. 결식아동, 장애인, 탈북자, 외국인 노동자 등에게 '인간으로서의 권리'를 보장하자는 주장에 공감하면서도, 사실 우리는 그것에 그다지 공감하지 않는다는 것이다. 성속(聖俗)이원론에 입각한 신앙과 학문의 분리와 소외를 개탄하면서도, 사실 우리는 그것이 그다지 개탄스럽지 않다는 것이다. 기독교적 학문이 가능하다고 확신하면서도, 사실 우리는 그것을 그다지 확신하지 않는다는 것이다.

7) 이봉철, 현대인권사상, 아카넷, 2001, 39면.

법집행에 관한 권리, 정치적 권리 등을 언급하고 있으며, 우리의 현행 헌법(1987)도 그 대부분을 국민의 기본적 권리로 받아들이고 있다.

인권의 내용에 관하여 이처럼 국제적인 차원의 합의가 존재한다는 것은 그만큼 '개체로서의 인간' 을 사고의 중심에 두는 자유주의적 가치가 지구촌 곳곳으로 전파되고 있다는 증거다. 물론, 세계인권선언의 내용이 UN에 의하여 '경제적, 사회적, 문화적 권리에 관한 국제협약' (A규약)과 '시민적 및 정치적 권리에 관한 국제협약' (B규약)으로 구체화된 것에서 알 수 있듯이, 인권의 내용 가운데는 사회적 맥락과 공동체적 배경을 중요시하는 권리들이 포함되어 있다. 하지만, 그와 같은 권리들은 어디까지나 인권개념의 역사적 발전과정에서 그 외연의 확장으로 나타난 것이며, 인권개념의 중핵에는 여전히 '개체로서의 인간' 이 엄존한다는 사실을 부인해서는 안 된다. 다시 말해, 인권담론은 토마스 홉스에서 존 로크로 이어지는 소유적 개인주의의 초기 설계자들이 그랬던 것처럼 '자연상태(natural state)' 라는 가상의 전제에서 출발하여 개인의 합리적 선택의 결과로 사회와 국가와 정부의 탄생을 설명하려는 공통의 경향성을 가지고 있다는 것이다.[8] 더욱이 '정보화' 와 '세계화' 의 흐름이 삶의 공간에 급격한 변화를 야기하고 있는 최근에는 소위 新자유주의적 시장이론의 노선을 따라 인권실현에 있어서도 '추상적 개인(abstract individual)' 의 가치가 다시금 전면에 등장하는 추세다. 그와 같은 가상적 사회계약이론이 아니라면 결코 합리적으로 통합될 수 없을 만큼, 가치에 대한 주관주의적 견해와 그에 기초한 개인적 자유주의가 팽배해지는 사회로 세계 자체가 변화하고 있기 때문일 것이다.[9]

---

8) C. B. 맥퍼슨, 소유적 개인주의의 정치이론, 이유동 역, 인간사랑, 1991.

9) 선행연구에서 나는 비대면적 인간관계(도시화/산업화)와 자족적 존재로서의 인간이해(세속화/합리화)라는 근대 사회의 독특한 정치적 조건을 중심으로 정치적 근대화와 법의 관계를 설명한 바 있다. 인권담론에 관해서도 이런 설명이 유용하리라고 생각한다.(이국운, 정치적 근대화와 법, 법철학연구 2권, 1999)

여기서 우선 던져볼 수 있는 질문은 '그러한 추상적 개인이 과연 존재하는가?' 이다. 모든 인간은 어디까지나 사회 속에서 태어나 사회 속에서 성장하고 사회 속에서 죽어간다는 근원적 사회성이 부정될 수는 없기 때문이다. 지난 십여 년 동안 영미문화권의 사회이론을 이끌어 오고 있는 '자유주의 對 공동체주의' 의 논쟁은 바로 이 점에서 출발하는 것이다. 나아가 이런 문제의식의 연장선에서 인권담론의 사회적 기반을 서구근대문명으로 국한시킨 뒤, 그에 대한 대안적 담론의 가능성을 모색하려는 시도가 촉발되기도 한다. 예컨대, 인권담론에 도전하는 소위 '아시아적 가치 담론(asian value discourse)' 이 그것이다. 이러한 생각들을 이끄는 것은 결국 인권담론의 보편적, 객관성, 절대성에 관한 의문(특수성, 주관성, 상대성)이다. 그리고 그 뒤에는 한결같이 추상적 개인의 선재(先在)를 인정해야 한다는 점에 대한 어떤 불편함이 존재한다.[10]

이상과 같은 사회학적인 질문은 정확한 것이긴 하지만, 반드시 결정적인 것이라고는 말할 수 없다. 현대경제학 교과서의 첫 장을 넘기면 찾을 수 있듯이, 논증하려는 목적이 무엇이냐에 따라서 '방법론적 개인주의' 는 때때로 입론의 바람직한 출발점이 될 수 있기 때문이다. 그러므로 더욱 결정적인 것은 그러한 전제 자체보다는 오히려 그것이 산출하는 논증의 결과에 대한 철학적(윤리학적)의문이다. 그와 같은 추상적 개인의 전제에서부터 시작하여 과연 인간은 자신이 권리자임을 증명하는데 성공할 수 있을 것인가? 단도직입적으로 표현하자면, 이것은 바로 인권담론의 정당성, 즉 인권의 규범적 근거에 관한 질문이다. 도대체 무슨 근거로 인간은 자신의 권리를 정당한 것으로 주장할 수 있는가?

근대 이후 서양의 모든 윤리학 이론들은 결국 이 문제를 해결하려는 다양한 시도들이었다고 볼 수 있다. 주지하듯이 논쟁의 대립은 '현대의 목

10) 이에 관한 논의의 모음으로 일단 Philip Alston ed., Human Rights Law(Dartmouth, 1996)의 2부와 Joanne R. Bauer, Daniel A Bell eds., The East Asian Challenge for Human Rights(Cambridge University Press, 1999)에 실린 다양한 논문들을 볼 것.

적론인 공리주의 對 현대의 의무론인 칸트주의' 의 전선에서 이루어졌고, 아직까지도 분명한 승패는 가려지지 않고 있다.[11] 이 과정에서 인권담론에 대하여 보다 근본적인 정당화근거를 제시하고자 애쓰고 있는 것은 역시 임마누엘 칸트의 입론방식을 따르고 있는 '칸트주의자들' 이다. 이들은 초월철학의 방법론을 좇아 보편적 도덕법칙의 자기현시인 '정언명령' 을 선언하기도 하고,[12] 무지의 베일(veil of ignorance)을 쓰고 원초적 입장(original position)에서 합의한 내용으로 '정의의 두 원칙' 을 정립하기도 하며,[13] 논증게임에서 이상적 담화상황을 실현하기 위한 절차적 규칙들을 의사소통적 합리성을 담보하는 금과옥조로 내세우기도 한다.[14] 하지만 그처럼 지속적인 노력을 통해서 과연 '모든 인간은 자기 삶의 주권자' 라는 명제가 성공적으로 입증되고 있는지는 의문이다. 오히려 현실은 '윤리적이기 위해 윤리적이어야만 한다' 는 동어반복을 피하고자 정당성에 관한 증명이 세련함을 더 할수록 그에 대한 반론 역시 더욱 거세어지는 것이 아닌가?[15]

오늘날의 상황에 대한 적확한 진단은 다음과 같은 것이라고 나는 생각한다. 인권담론은 윤리학적으로 충분한 정당화논증을 거쳤기 때문에 일반화되고 있는 것이 아니라 그것이 없음에도 불구하고 일반화되고 있다는 것이다. 그렇다면 이 현상의 원인은 또 어디에서 찾아야 할 것인가? 물론, 예컨대 국제형사재판소를 설립한 로마규정(Rome Statute)의 전문이 보여

11) 이에 대한 간략한 요약으로는 윌리엄 K. 프랑케나, 윤리학(황경식 역, 종로서적, 1984) 제2장을 볼 것.

12) F. 카울바하, 칸트 비판철학의 형성과정과 체계, 백종현 역, 서광사, 1992, 190-204면 참조.

13) John Rawls, A Theory of Justice, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971.

14) 위르겐 하버마스, 사실성과 타당성-담론적 법이론과 민주주의적 법치국가이론, 한상진/박영도 역, 나남, 2000, 특히 제3장과 제7장.

15) 이에 관한 역력한 증거는 존 롤즈의 입론을 둘러싸고 벌어져 온 약 30여 년간의 치열한 토론과정이다. 이를 조감하는데 탁월한 입문서로는 역시 Stephen Mullhall, Adam Swift, Liberals and Communitarians(2nd edition, Blackwell, 1996)을 볼 것.

주고 있듯이, 지난 세기 인류가 경험했던 두 차례의 세계대전을 비롯하여 세계의 도처에 여전히 자행되고 있는 대량학살과 테러범죄, 기아와 정치적 박해가 인류의 보편적 분노를 자아내고 있다는 사실을 지적할 수 있을 것이다. 하지만, 이러한 역사적 각성이 반드시 '모든 인간은 자기 삶의 주권자' 라는 인권담론으로 이어져야만 하는 것은 아니지 않겠는가? 아시아적 가치에 주목하는 사람들이 주장하는 대로 각 문명은 나름의 방식으로 그와 같은 각성을 체계화하는 방식을 개발해 왔다고 볼 여지도 충분하다. 그렇다면 문제는 동일한 각성을 특별히 인권담론으로 구체화하는 그 방식 자체에 있음이 분명하다. 이 점은 인권담론을 근거지우려는 칸트주의자들의 시도에 대해서도 중대한 의문을 제기한다. 애당초 칸트나 그의 후예들이 해명하려고 했던 것은 '나는 무엇을 해야만 하는가?' 라는 인간의 의무에 관한 물음이었다. 그런데 여전히 논란거리인 그들의 답변 위에서 지금 광범위하게 받아들여지고 있는 것은 인간의 권리에 관한 일종의 정치적 신화(political myth)에 불과하다. 한 마디로 의무의 언어를 권리의 언어로 바꾸는 어떤 전환이 있었다는 것이다.

냉전 이후 인권담론을 순식간에 일반화시킨 핵심원인은 그것이 권리담론이기 때문이다. 권리담론은 논리적으로 매우 독특한 속성을 지니는데, 그것은 곧 자신이 권리자가 되어 타인에게 의무를 부과하려는 욕망을 실현할 수 있게 한다는 것이다. 환언하자면, 권리자와 의무자는 같은 권리담론의 주체임에도 불구하고 서로 불균형의 관계에 있으며, 그 본질은 권리자가 주권적 권위자로서 자신의 의지에 의무자를 구속하게 된다는 것이다.[16] 이것은 권리로서 보호하려는 실체적 가치의 문제가 아니라 권리 그 자체의 특성이며, 그 때문에 권리 자체를 하나의 가치로서 인식하게 하는 요인이다. 권리담론으로서 인권담론의 이러한 속성은 서구적 근대성의 중핵으로 지칭되어 온 '동일자중심주의' 의 반영이라고도 말할 수 있다. 의

16) 이봉철, 앞의 책(2001), 189-197면.

무자는 끊임없이 타자로서 주변화되며, 권리자는 끊임없이 동일자로서 중심화되는 것이 그 논리적인 귀결인 까닭이다.

권리담론으로서 인권담론의 이러한 권력성은 최근 들어 심각해지고 있는 일종의 권리과잉현상을 설명할 수 있는 근본원인이기도 하다. 권리를 인식한 인간은 그 속에서 자신의 욕망을 타자에의 구속으로 변화시킬 수 있는 묘책을 발견한다. 그리고 이를 쟁취하기 위하여 조금의 거리낌도 없이 권리를 향한 투쟁을 거침없이 전개한다. 누구라도 타자로 남기를 거부하는 상황이 벌어지면서 상대방을 동일자에 환원하기 위한 투쟁은 스스로를 확대재생산 한다. 이처럼 인권담론을 권리담론으로 인식하는 순간 의무론으로서의 칸트주의는 종막을 고하게 된다. 그 대신 목적론으로서의 공리주의가 그 자리를 차지하고 양적 또는 질적 효용의 논리가 정당성의 최종심급을 넘보게 된다.

이런 투쟁의 장으로 등장하는 것은 크게 보면 권력의 마당과 부(富)의 마당이다. 전자는 국가이며 후자는 시장이다. 국가는 권리에 의해 끊임없이 스스로를 증식시키고, 시장도 권리에 의해 끊임없이 스스로를 확대시킨다. 무엇보다 서구의 근현대 정치경제사는 이에 관한 적절한 증거자료이다. '경제적 인권-정치적 인권-사회적 인권-인권의 세계화' 로 진행된 인권담론의 전개과정은, 한편으로는 그 정치적 담지자인 국가가 '중상주의 국가-자유방임국가-복지행정국가-세계제국' 으로 성장해 온 것과, 다른 한편으로는 그 경제적 담지자인 시장이 '시장의 확보-시장의 정당화-시장의 유지-시장의 세계화' 로 성장해 온 것과 동전의 양면이기 때문이다.

앞서 말했듯이, 이러한 권리담론은 '추상적 개인' 의 논리와 철의 동맹을 맺고 있다. 이로부터 도출되는 것은 일단 최소국가, 최소정부의 논리임이 분명하다. 국가나 정부는 오로지 선재하는 개인의 권리를 보장하기 위한 필요악으로서 이해되는 것이다. 이 최소국가, 최소정부의 궁극적인 구현형태는 곧 사법(司法) 또는 사법절차(judical procedure)이다. 일찍이 한스 켈젠이 순수한 법학의 이름으로 제시했던 것처럼, 어떠한 편견에도 사

로잡히지 않은, 공정하고 객관적인, 그리고 그렇기 때문에 비인격적이고 이성적인 사법절차를 통해 각 개인들의 권리의 분계선이 설정되는 것이 권리담론이 전제하는 최상의 국가(또는 정부)인 것이다.[17] 물론 국가는 시장과 함께 권리담론 그 자체의 자기증식에 의하여 끊임없이 스스로를 팽창시킨다. 하지만, 권리담론으로서 인권담론이 지배하는 한 정치에 대한 사법의 우위와 사법의 궁극적 최고성이라는 명제는 결코 변경되지 않는다.

그러므로 권리담론으로서 인권담론이 지배하는 국가는 본질적으로 사법국가(司法國家)이다. 권리담론 속에서 사법의 결정을 번복할 수 있는 것은 궁극적으로 사법 그 자체뿐인 것이다. 이런 의미에서 권리담론이 그 스스로를 사법적 방식으로 규정하고 또 정당화하는 것은 당연한 귀결이라 할 수 있다. 예컨대, 자유민주적 기본질서를 '어떠한 폭력적 지배나 자의적 지배도 배제하고 그때 그때의 다수의 의사에 따른 국민의 자치에 근거한 법치국가적 통치질서와 자유와 평등이 확보되는 질서'로 규정한 뒤 그에 입각하여 재판하는 것[18]은 그 전형적인 모습이다. 한 걸음 나아가, 이러한 사법우위론은 시대를 초월하는 보편적 규범, 즉 체제 바깥의 고차법(the Higher Law)에서부터 그 자신을 정당화하려 한다. 그리고 바로 이 지점에서 권리담론으로서 인권담론은 드디어 정치적 신화의 자리에 등극하게 되는 것이다.

이처럼 자유주의적 인권담론은 오늘날 '개인'과 '권리'라는 두 단어로 연결된 일종의 정치적 신화가 되고 있다. 하지만 성찰 없는 신화는 유행에 불과하며, 따라서 이로부터 여러 가지 부작용이 발생하게 될 것은 필지의 사실이다. 이 가운데 주요한 세 가지만을 꼽아본다면 다음과 같다.[19]

---

17) 한스 켈젠, 순수법학, 변종필 등 역, 길안사, 1999, 제6장.

18) 다음은 자유민주적 기본질서의 개념을 설명하면서 한국의 헌법학 교과서들이 인용하는 독일 연방헌법재판소의 대표적인 판결들이다. SRP Urteil, 1952. 10. 23., BVerfGE 2, 1 ; KPD Urteil, 1956. 8. 17., BVerfGE 5, 85.

첫째는 권리과잉현상과 함께 권리실현의 사회적 비용에 대한 무책임이 만연하게 된다는 것이다. 예컨대, 메리 앤 글렌든은 미국의 상황을 중심으로, 지나치게 개인주의적인 권리담론이 각자 권리주장만을 하도록 부추김과 동시에 승자와 패자를 엄격히 갈라놓은 흑백논리를 주입함으로써 갈수록 대화부재의 상태로 사회를 몰고 간다고 지적하고 있다. 이렇게 되면 국가와 개인 사이를 매개하는 시민사회의 역량은 점점 약화될 수밖에 없고, 이는 다시 권리실현의 마당인 공동체의 역량을 저감시키는 원인으로 작용하게 된다는 것이다.[20] 이처럼 만연한 권리주장에 비하여 충족되지 못한 권리의 목록이 늘어날수록 해야만 하는 것과 할 수 있는 것 사이의 괴리는 더욱 깊어질 수밖에 없다.

둘째는 (신본주의적) 민주정치의 핵심교의인 자결권(自決權, right of self-governance)이 공동화된다는 것이다. 앞서 말했듯이, 권리담론으로서 인권담론은 대체로 '인권'의 내용이 권리자들 스스로에 의해 결정되는 것이 아니라 외부로부터 객관적으로 주어지는 것, 즉 일종의 고차법론의 방식으로 주장되는 경향이 있다. 이처럼 인권의 내용이 객관화된다면, 이로 인해 자신의 운명을 스스로의 책임 하에 결정한다는, 본래적 의미의 자결권이 무의미해질 수 있음은 명약관화하다. 이를 증명하듯이, 인권담론이 일반화되면 될수록 시민사회 속에서는 실제로 과도하게 국가의존적이거나 과도하게 시장의존적인 삶의 경향이 나타나곤 한다. 말하자면, 권리가 인간을 소외시키는 현상이 발생하게 되는 것이다.

셋째는 인권담론을 고리로 일종의 권력적 지배기구가 형성되고, 이에 대한 반동(反動)이 결집된다는 것이다. 결코 부인해서는 안 되는 사실은 정치담론 속에서 권리학습-권리주장-권리실현의 시스템 전체가 하나의 권

19) 주로 미국 상황을 염두에 두고 분석한 것이지만, 권리담론의 폐해를 인식하는데 도움이 되는 글로, 함재학, 미국 헌법학에서의 기본권론의 전개(법과 사회 20호, 2001)을 볼 것.

20) Mary Ann Glendon, Rights Talk-The Impoverishment of Political Discourse, The Free Press, 1991.

력장치로 기능 한다는 사실이다. 따라서 이 시스템을 중심으로 한 권력집중과 그 정당화는 자연스러운 결과이며, 그 결과 인권담론의 중심화가 달성됨과 동시에 국내외를 막론하고 법의 지배가 법률가의 지배로 전락하는 현상이 벌어질 수 있다. 이러한 사법의 전제는 자유-자본-법치를 연결하는 체제의 근본적 모순을 드러내게 된다. 다시 말해, '사법의 전제'는 '자본의 전제'와 '개인의 전제'와 '권리의 전제'의 총체적 표현인 것이다. 이렇게 될 경우, 인권담론 그 자체에 대한 반동(反動)이 결집되는 상황도 충분히 예상할 수 있다. 최근 들어 인권담론의 세계화와 동시에 세계 각지에서 비합리적인 근본주의운동이 만연하고 있는 것은 이러한 집단적 반발의 전조라고 할 것이다.

3. 기독교적 대안의 출발점 - '의무' 혹은 '책임'

자유주의적 인권담론에 대한 이상의 비판은 기독교적 관점에서도 상당히 주목할만하다. 인간의 근원적 사회성에 입각하여 추상적 개인의 존재를 의문시하는 것도 그렇고, 인권에 대한 칸트주의자들의 정당화가 동어반복에 불과함을 지적하는 것도 그렇다. 권리담론으로서 인권담론이 배태하는 여러 가지 부작용에 관해서도 마찬가지다. 하지만, 기독교적 관점에서 보다 근본적인 비판은 '모든 인간은 자기 삶의 주권자'라는 인권담론의 명제 그 자체에 대하여 정면으로 제기되어야 한다. 비록 자신의 삶에 관해서 말하는 것일지언정 인간이 주권자라는 선언은 그 자체로서 기독교적 검토를 필요로 하는 중대발언이기 때문이다.

결론부터 말하자면, '모든 인간은 자기 삶의 주권자'라는 명제는 기독교적 관점에서 거부되어야 옳다. '창조주 하나님'과 '주권자로서의 인간'이 어떻게 양립될 수 있단 말인가? 그러나 이 거부는 결코 인권담론에 대한 전면적인 부정으로 이해되어서는 안 된다. 오히려 주목되어야 할 것은

이를 통해 인권담론의 필수적 전제인 인간존재의 독특성이 근본적으로 강화된다는 사실이다. 기독교적 관점에서 인간이 권리를 가질 수 있는 근거는 오로지 인간만이 '하나님의 형상(image of God)'을 따라 창조되었다는 성경의 선언(창세기 1장 27절)이다. 동식물을 비롯한 다른 피조물들에 비하여, 유독 인간만이 권리자가 될 수 있다는 것은 사실 그 동안의 인권담론에 있어서 매우 취약한 논리 중의 하나였다. 그런데 바로 이 점에 관하여 성경은 '하나님의 형상으로 창조된 인간'이라는 규정을 통해 명백한 대안을 제시하고 있는 것이다.

인간의 존엄성에 관한 기독교적 입장은, 이처럼, 모든 인간을 하나님의 형상으로 받아들이는 곳에서 시작한다. 이런 새로운 출발점은 곧바로 두 가지 논리적인 결과로 이어지는데, 그 하나는 인간 사이의 근원적인 평등이며, 다른 하나는 인간이 하나님과의 사이에서, 피조물과의 사이에서, 그리고 다른 인간과의 사이에서 누리는 책임적 자유이다.[21] 개혁적 복음주의의 입장에서 20세기 후반의 기독지성을 이끌어 온 존 스토트는 이에 관해서는 매우 명료한 언급을 남기고 있다. 그의 주장을 잠시 따라가 보자.[22]

> "...여기 인권에 대한 그리스도인의 관점이 있다. 첫째, 우리는 인간의 존엄성을 긍정한다. 인간은 하나님의 형상을 따라 하나님을 알고, 서로를 섬기며, 땅을 다스리도록 창조되었기 때문에, 인간의 존엄성은 지켜져야 한다. 두 번째로, 우리는 인간의 평등을 긍정한다. 모든 인간은 창조주로부터 동일한 형상으로 지음을 받았기 때문에 어떤 사람에게는 아첨하고, 어떤 사람은 경멸해서는 안되며, 모든 사람을 차별 없이 대우해야 한다. 세 번째로, 우리는 인간의 의무를 확인한다. 하나님께서는 이웃을 사랑하고 섬기는 의무를 우리에게 부여하셨기 때문에 우리는 이웃의 권리를 위하여 투쟁해야 하며, 이를 위하여 우리의 권리를 기꺼이 포기해야 한다."

---

21) Matthijs de Blois, The Foundation of Human Rights-A Christian Perspective, Paul R. Beaumont ed., Christian Perspectives on Human Rights and Legal Philosophy, Paternoster Press, 1998, pp.7-30

22) 존 스토트, 현대사회문제와 기독교적 답변, 기독교문서선교회, 1997, 201-202면.

이와 같이 하나님의 형상에서 인간의 존엄을 근거 짓고, 다시 그로부터 인간 사이의 근원적 평등과 다차원적인 책임적 자유를 근거 짓는 것은, 자유주의적 인권담론의 아킬레스건인 권리담론의 문제에 관해서도 분명한 대안을 제공한다. 권리담론 역시 성경적 근거를 가지고 있음을 부인하기는 어렵지만, 죄악으로 인한 타락 앞에서 그 본래의 기능이 제대로 발휘될 수 없음을 이 논리는 분명히 감안하고 있기 때문이다.[23] 그러므로 기독교적 인권담론은 자신이 권리자가 되어 타인에게 의무를 부과하는 권리의 형식이 아니라 자신이 의무자가 되어 타인에게 권리를 부여하는 의무의 형식에 근본적인 친화성을 가지고 있다. 조금 과장해서 말하자면, 권리담론과는 정반대인 의무중심의 논리구조가 바로 '내가 너희를 사랑한 것같이 너희도 서로 사랑하라' 는 예수 그리스도의 새 계명(요한복음 15장 12절)을 담는 법적 형식이라는 것이다.

그러므로 이와 같이 새로운 인권담론에 입각한 기독교적 정치는 반드시, 권리담론에 지배받고 있는 기존의 권리정치를 혹독하게 비판하는 동시에, 하나의 대안적 관점으로서 의무담론에 의존하여 '아낌없이, 대가를

23) 기독교적 관점에서 정의로운 정치의 가능성을 모색하는 폴 마샬 역시 조금 모호하긴 하지만 이와 비슷한 논지를 펼치고 있다. "...권리를 추구하는 삶은 예수님이 보여 주신 모범에 정면으로 충돌되는 것처럼 보인다. 그러나 권리를 인간이 세속적으로 이기적인 자아를 추구하는 것으로서가 아니라 하나님의 은혜에 기인하는 것으로 생각해야만 한다. 인간에게 가치 있는 것이나 자기추구는 권리의 기초가 될 수 없다. 모든 인간의 권리와 권위의 근원은 예수 그리스도의 십자가와 부활에 나타난 하나님의 공의이다. 따라서 인간의 권리는 곧바로 하나님이 인간에게 주신 의무 및 책임과 관련되어 있다." (폴 마샬, 정의로운 정치, 진웅희 역, IVP, 1997, 251면 이하)

24) 이런 점들을 고려하였음인지 존 스토트는 인권문제에 관한 그의 언급을 두 개의 주요한 결론으로 요약한다. "첫째, 우리는 다른 사람의 권리가 우리의 의무임을 인정해야 한다. 하나님께서는 우리를 동일한 인류 가족 안에 두셨고, 서로에 대하여 관계와 책임을 가지도록 하셨기 때문에 우리는 형제를 지키는 자가 되어야 한다....두 번째로 우리는 그리스도의 모임이 다른 모임에 대하여 본보기를 제공해야 한다는 그리스도의 의도를 보다 심각하게 받아들여야 한다...교회는 인간의 존엄성과 평등이 예외 없이 인정되고 모든 사람에 대한 의무가 받아들여지며, 다른 사람의 권리를 결코 침해하지 않는 반면에, 우리의 권리를 때때로 포기하기도 하고 차별과 편애가 없으며, 가난한 자와 무력한 자가 보호받으며 하나님께서 지으신 그대로의 인간성이 유지되는 세상에서의 단체가 되어야 한다." (존 스토트, 앞의 책(1997), 202면)

바라지 않고, 회생하려는' 지향성을 가지고 있어야 한다.[24] 엠마누엘 레비나스가 시작한 타자의 윤리학이 이런 의미의 기독교적 정치와 밀접한 관련을 가지게 됨은 말할 것도 없다. 동일한 맥락에서, 고통받는 피해자가 중심이 되는 윤리, 그리고 그들의 고통을 감소시키는 것을 주된 목표로 삼는 정치를 기독교적 관점에서 정당화하는 것도 바람직하다.[25] 하지만 문제는 이처럼 숭고한 희생정신 역시 끊임없이 타락의 유혹을 받게 된다는 것이다. 그 원인은 주로 다음의 두 가지이다.

첫째는 권리담론이 권리의 실현자로서 일종의 소유적 권력(possessive power)을 전제하는 것과 마찬가지로, 의무담론 역시 의무의 실현자로서 일종의 사목적 권력(pastoral power)을 전제하게 되기 때문이다. 이 사목적 권력에 맹종하게 되는 경우, 기독교적 입장에서 재정의 된 인간의 존엄성은 더욱 처절한 모습으로 짓밟히게 된다. 의무자가 스스로 자신의 주체성을 망각한 채 권리자에게 맹목적으로 복종하는 결과가 발생하게 되는 것이다. 둘째는 아무리 의무담론에 익숙한 기독교인이라 하더라도, 의무주체의 현실적 안전의 문제에 관해서는 다시금 권리담론의 범주에 돌아올 수밖에 없기 때문이다. 이 점을 가볍게 생각하는 경우에도 기독교적 입장에서 재정의 된 인간의 존엄성은 심각한 위험에 처하게 된다. 기독교회사를 피로 물들인 거룩한 전쟁(holy war)이론의 출발점은 혹시 희생의 문제를 너무 쉽게 생각하여 권리담론 자체를 가볍게 부정해버린 일종의 지적 단순함이 아니었을까?

따라서 기독교적 정치가 토대로 삼아야 할 기독교적 인권담론의 완성은 (1) 의무담론이 사목적 권력에로 타락하는 것을 방지하면서 (2) 체제 내부의 권리담론의 가치를 비판적으로 수용할 수 있는 개념을 확보하는 것에 달려 있다. 그렇다면 이에 관한 대안은 어디서 찾을 수 있을 것인가? 나는

25) 엠마누엘 레비나스, 시간과 타자, 강영안 역, 문예출판사, 1996 ; 손봉호, 피해자 중심의 윤리, 공의정치포럼 창립세미나 자료집, 2000년 7월 20일

여기서 리처드 니이버가 일찍이 제시하였던 '책임(responsibility)이론' 을 주목하고자 한다. 그는 인간의 모든 삶이 응답성(responsiveness)을 가지고 있다는 주장에서 출발하여 책임의 의미를 밝힌 뒤, 그것이 사회 안에서, 시간과 역사 안에서, 절대의존 안에서, 그리고 죄와 구원 안에서 어떻게 구현될 수 있는지(또는 구현되고 있는지)를 논의한다. 하지만, 기독교적 도덕론으로서 그의 입론의 가치는 오히려 역방향의 재구성에서 더욱 잘 드러난다. 그럴 경우, 입론의 출발점은 죄와 구원 안에서 전적 타자(神)에게 응답하는 책임적 자아로서의 인간이 되어야 할 것이다.[26]

> "... 우리가 그리스도 안에서 비로소 볼 수 있고, 또 우리가 믿고 있는 이른바 책임적 자아는 모든 인류가 보편적으로 그리고 영원히 응답적인 나를 가진 존재라고 하는 사실에서부터 도출된 것이다. 즉, 사회와 끝이 없는 시간 속에서, 그리고 '나' 에게 과해지는 모든 행위 속에서, 모든 우리의 질병을 치유하고, 우리의 모든 불의함을 용서하고, 우리의 삶을 파괴로부터 구출하며, 영원한 자비를 우리에게 베푸는 한 분의 행위에 대하여 대답하는, 보편적이고 영원히 응답적인 '나' 라는 사실로부터 이끌어내진 것이다. 그러한 삶 속에서 우리가 볼 수 있는 행위는 법에 복종하는 행위이기는 하지만 모든 법을 넘어서는 행위이다. 그것은 형식부여(form-giving)의 행위이지만, 그보다는 형식수용(form-receiving)의 행위이다. 그것은 알맞는 행위인 것이다."

이와 같은 책임이론은 권리담론에도 의무담론에도 기울지 않는 제3의 중용노선을 개척한다. '무엇을 해야만 하는가?' 라는 실천이성의 요구에 대하여, 권리담론과 그 전제로서의 공리주의적 목적론은 결국 '나의 목표, 나의 이상, 나의 종국성은 무엇인가?' 라고 되물으려는 것이고, 의무담론과 그 전제로서의 칸트주의적 의무론은 결국 '나의 삶을 다스리는 제일

26) 리처드 니이버, 책임적 자아, 정진홍 역, 이화여대 출판부, 1983, 206면.

법칙은 무엇인가?' 라고 되물으려는 것이다. 하지만 동일한 요구에 대하여 책임의 이론은 결단과 선택의 매 순간에 '어떤 일이 일어나고 있는가?' 를 우선 물으려는 것이다. "목적론은 언제나 올바른 것을 자기 안에 종속시키고 있는 지고선(至高善)을 관심하고, 철저한 의무론은 우리의 행복에 어떤 일이 일어날 것인가 하는 것과는 아무런 상관없이 다만 올바른 것에만 관심 한다. 그러나 책임의 윤리에서는 적합한 행위만이, 즉 하나의 응답과 그 응답 이후에 또 어떤 응답을 해야 할 것인가를 예상하는 이른바 응답의 총체에 적합한 행위만이 선한 것에 이바지하는 것이고, 또한 그것만이 올바른 것이다." [27]

이처럼 중용주의의 책임이론에 입각할 경우, 기독교적 인권담론은 권위주의적 권력정치와 자유주의적 권리정치를 넘어설 수 있는 새로운 지평을 확보하게 된다. 그러나 권리와 의무의 어느 쪽으로도 타락하지 않는 균형

---

27) 요컨대, 권리담론이 선한 것(the good)을, 의무담론이 옳은 것(the right)을 찾으려 한다면, 책임의 이론은 적합한 것(the fitting)을 찾으려는 것이다.(리처드 니이버, 앞의 책(1983), 87-88면)

28) 책임의 이론의 기독교적 토대는 사회과학 성찰을 정당화하는 방법론적 논구를 통해서도 정초될 수 있다. '창조, 타락, 구속' 이라는 기독신앙의 핵심교리들은 모두 일종의 '관계' 적 개념들이며, 여기서의 관계는 인간의 관점에서 (a) '하나님과 인간' (b) '인간과 인간' (c) '인간과 다른 피조물' 의 세 측면으로 분석될 수 있다. 주지하듯이, 기독복음의 초점은 그리스도의 십자가 안에서 이 복합적인 관계가 하나의 총체성 속에서 온전하게 회복되는 것을 의미한다. 따라서 기독교적 관점에서 학문적 성찰은 방법적으로 위의 세 측면에서 동시적으로 진행되어야 하며, 이 삼자는 또 상호보완적이어야 한다. 첫 번째 측면(a)의 성찰은 근본적으로 '우리에게 향하신 하나님의 명령은 무엇인가?' 를 묻는 규범적 관심의 표명이다. 또 세 번째 측면(c)의 성찰은 근본적으로 '이 세계를 움직이는 법칙은 무엇인가?' 를 묻는 사실적 관심의 표명이다. 물론 현실적으로는 양자의 성찰이 혼동되어 피조물에 대한 자세로 하나님을 대하거나, 하나님에 대한 자세로 피조물을 대하는 오류를 범하는 경우가 종종 있기는 하다. 이에 비하여 두 번째 측면(b)의 성찰은 근본적으로 당위와 존재의 물음을 함께 가지는 통합적 관심의 표명이다. 왜냐하면 그것은 '하나님의 형상을 따라 지어진 피조물인 인간' 들 상호간의 관계를 법칙적으로 추구하는 것이므로, 하나님에 대한 물음(당위)과 피조물에 대한 물음(존재)을 동시적으로 제기할 수밖에 없기 때문이다. 이렇게 볼 때, 사회과학적 성찰은 특별히 인간이 다른 인간과의 관계 속에서 삶에 관한 균형감각을 확보하기 위하여 반드시 요청되는 것이다. 때때로 독점적-배타적 지위를 주장하는 신앙과 과학, 양자의 톰바구니에서 그것은 타인과의 관계 속에서 양자를 관계지움으로써 삶에 관한 균형감각을 회복시키는 핵심요소임에 분명하다.

감각을 가지기란 실제로 너무도 어려운 일이 아닌가? 이런 뜻에서 책임이론은 기독교적 정치의 완성이 아니라 어디까지나 출발점에 불과한 것이다. 더욱 절실한 것은 그로부터 시작하여 삶을 구성해 갈 기독교적 정치의 실제적인 설계도인 것이다.[28]

4. 중용의 정치이론

기독교적 정치의 구체적인 설계에 관련하여, 우선 거론해야 할 것은 민주정치(democracy)의 가치이다. 분명한 것은 앞서 말한 기독교적 인권담론이 민주정치와 상당한 친화성을 보인다는 사실이다. 다원화된 사회 속에서 기독교적 정체성을 관철하는 문제에 관해 말하면서 존 스토트가 행한 언급은 이것을 증명한다. 왜냐하면 그는 강요와 방임 모두를 배격하면서 논증에 의한 설득의 필요성을 역설하는데, 그것은 곧 토의정치로서의 민주정치를 전제하는 것이기 때문이다.[29]

> "...'강요'의 정치적 표현인 절대주의는 인간이 하나님의 형상으로 창조되었다는 인간의 존엄성을 부인하는, 인간에 대한 염세적인 견해를 가지고 있으므로 엄격한 통제를 필수적인 것으로 생각한다. 한편, '방임'의 정치적 표현인 무정부주의는 타락으로 말미암은 인간의 부패성을 부인하는 인간에 대한 낙관적인 생각을 가졌으므로 자유를 제한하지 않아도 위험이 없다고 생각한다. 이 두 가지가 모두 잘못된 인간론에 근거를 두고 있는 신학적 오류를 범하고 있기 때문에 정치적으로도 잘못된 것이다. 그것들을 실시하면 재난이 닥친다. 절대주의는 정의가 아니라 전제정치를 낳고, 무정부주의는 유토피아가 아니라 무질서를 낳는다. '논쟁에 의한 설득'의 정치적 표현인 민주주의는 인간에

29) 존 스토트, 앞의 책(1997), 84-86면

대한 균형잡힌 성경적 견해를 반영하고 있다. 또한 그것은 그리스도인들에게 공중토론에 참석하거나(군비축소, 이혼, 낙태, 시험관아기 등 어느 것에 관한 것이든) 하나님을 더 기쁘시게 할 법률의 제정을 원하는 대중의 요구가 있을 때까지 여론에 영향력을 미칠 방법을 모색함으로써 다원화된 사회에서 건설적인 공헌을 할 수 있는 기회를 주고 있다. 그것은 민주주의가 승낙에 의한 통치(rule by consent)이고, 승낙은 일치에 달려 있으며(또는 적어도 선거절차가 진정으로 민주적일 때는 그렇다), 일치는 문제점을 분명하게 하는 토론으로부터 얻어질 수 있기 때문이다."

존 스토트의 이런 주장은 신본주의적 민주정치라고 요약할 수 있다. 여기서 신본주의적이란 한 마디로 다수민중의 권력자선언으로 해석되고 있는 사회계약을 탈권력적 언어로 다시 읽어야 한다는 주장이다. 민주정치는 결코 '왕이 되려는 욕망' 에 가득 차서 스스로를 왕으로 대우할 것을 요구하는 권력자들의 자기현시가 아니다. 오히려 그것은 '왕이 되려는 욕망' 을 꺾어 버리고 다른 사람을 왕으로 대우하겠다고 결심하는 탈권력적 시민들의 합의이다. '나는 왕이 될 권리를 포기한다. 나도 왕이 될 권리를 포기한다. 우리들 가운데 왕은 없다. 모두가 평등하고 모두가 자유로운 시민들 일 뿐이다.' 독재자나 독재집단을 내쫓은 자리에 독재민중이 앉는 것은 '짐이 곧 국가' 라는 권력정치의 논리를 끊지 못한 권력순환일 뿐이다. 그것과 절연하여 왕이 되기를 포기한 시민들의 도덕적 합의로 사회계약을 다시 해석해야만 한다.

기독교적 입장에서 이런 이해의 기초는 앞서 말한 바와 같이 '하나님의 형상' 이라는 신본주의적 출발점이다. 이것이 등장하면서, 토마스 홉스가 묘사했던 최악의 시나리오, 즉 권력포기의 계약을 절대국가의 탄생으로 인도하는 악마적 계획은 불가능하게 된다. 또한 그와 동시에 민주정치는 더 이상 권력적 언어로 스스로를 무장해야하지 않으려 하게 된다. 이제 필요한 것은 민주주의가 아니고 민주정치이기 때문이다. 우리 모두가 하나님의 형상이라는 엄숙한 신적 명령 앞에서, 우리는 모두 왕이 아니면서도

서로를 왕으로 대우하겠다고 선언하게 된다. 이렇게 이해한다면, 적어도 기독신앙의 입장에서 신본주의는 민주정치 이외에 정치의 현장에서 자신을 실현할 정당한 방법을 가질 수 없음이 명백하게 된다. 비록 교황주의나 국가주의나 세계교회주의나 지역교회주의로 끊임없이 극단화되는 타락의 경험을 반복하고 있지만, 성경이 말하는 정치의 정당한 방법은 교회 내부이건 교회 바깥이건 오로지 '민주정치' 그 한 가지 뿐인 것이다.[30]

권리담론이나 의무담론의 어느 한 쪽으로 치우친 무정부주의나 수호자주의에 비교하여 이와 같은 신본주의적 민주정치의 특징은 시민의 민주적인 참여를 독려하되 대의과정에 있어서의 지혜로운 숙고를 동시에 고려한다는 것이다. 이런 점에서 신본주의적 민주정치는 권리담론으로서의 인권담론이 배태하는 사법국가에 비하여, 근본적으로 다원적이고 상당히 세련

30) 나는 기독교적 입장에서 민주주의보다 민주정치라는 용어를 사용하는 것이 바람직하다고 생각한다. 그 이유는 다음과 같다. 대부분의 정치학 교과서에서 찾아볼 수 있듯이, 민주주의란 democracy를 번역한 것이고, 이는 다시 demos(다수민중)의 kratein(정치)이라는 헬라어에 어원을 두는 것이다. 그러므로 이 말의 올바른 번역은 민주주의가 아니라 '민주정치' 이어야 할 것이다. 하지만, 이른바 정체(政體)론과 관련하여 군주정치(monarchy), 귀족정치(aristocracy) 등과 비교할 때를 제외한다면, '민주정치' 라는 말은 심지어 정치학 교과서에서도 제대로 사용되지 않는다. 그 대신 '민주주의' 라는 용어의 사용이 압도적이며, 그 말의 권력은 심지어 제왕적인 뉘앙스를 풍기기까지 한다. 문제는 '민주...' 의 뒤에 따라 붙은 '...주의' 라는 말에 있다. 주지하듯이, 이 '...주의' 는 이데올로기를 뜻하는 '...ism' 의 번역용어이다. 자본주의(capitalism), 자유주의(liberalism), 사회주의(socialism), 공산주의(communism), 다원주의(pluralism), 조합주의(corporatism) 등. 학술적 용어를 빌려 표현하자면, 이것은 모두 분석적 개념들이 아니라 평가적 개념들이다. '무엇 무엇이다' 라는 존재론적 서술이 아니라 '무엇 무엇이어야 한다' 라는 당위론적 평가가 그 중핵인 셈이다. 이것은 democracy를 민주주의로 번역할 때 원래의 의미가 근본적으로 바뀔 수밖에 없음을 의미한다. '다수민중이 지배한다' 가 아니라 '다수 민중이 지배해야만 한다' 는 당위(當爲, ought to)의 요청이 전면에 떠오르게 되는 것이다. 물론 민주주의라는 번역어는 억압하는 지배권력에 대한 다수민중의 저항의지를 담고 있다. 역사적 맥락을 아는 사람들에게는 양해될 수도 있는 일이겠지만, 그러나 이로부터 한 가지 과장이 발생한다는 사실은 숨길 수 없다. 그것은 민주주의가 이제 권력의 언어를 덧입게 된다는 것이다. 다수민중을 왕으로 인식하는 순간부터 그 권력의 정당성을 확보하기 위한 신화 만들기는 모색되기 시작한다. 주지하듯이, 이 점에 관한 서구지식인들의 전매특허는 '사회계약' 의 사상이다. 스스로를 왕으로 인식하는 다수민중이 자신으로부터 국가를 도출해내는 권력적 창세신화가 바로 그것이다.

된 견제와 균형의 체계를 요구하게 된다. 나는 종교개혁 이후 다양한 정치 실험을 진행했던 서구의 기독교인들에 의하여 이에 관한 매우 발전된 신념과 제도가 발전되어 왔다고 생각한다. 그리고 오늘날에도 그 유산이 공화주의 정치사상 속에 면면히 전해지고 있으며, 특별히 우리의 경우에는 그 역사적 구현체인 현행 헌법의 기독교적 재음미를 통해 많은 것을 얻을 수 있다고 생각한다.[31]

자유주의적 인권담론에 비교되는 공화주의 정치사상의 주요한 특징 가운데서 가장 먼저 언급할 것은 폴리스적 존재로서의 인간이해이다. 공화주의는 결코 자유주의적 인권담론에 전제된 것과 같은 고립적이고 추상적인 개인을 정치적 사고의 출발점에 두지 않는다. 오히려 그것은 구체적인 정치공동체 속에 존재하는 구체적인 시민, 즉 아리스토텔레스가 말하는 정치적 동물(zoon politikon)로서의 인간에 집중한다. 이처럼 정치공동체와 그 속의 시민을 불가분의 연계로 파악한다는 점에서 공화주의는 자유주의적 인권담론이 의존하는 공적 영역과 사적 영역의 엄격한 분리를 근본적으로 거부한다. 공화주의의 입장에서 공(公)과 사(私)의 구분은 인위적인 것이며, 나아가 사적 영역에서부터 일종의 필요악으로서의 공적 영역을 구성해내는 사회계약론은 가상적인 것에 불과하다.

이와 같은 인간이해는 공화주의가 전제하는 자유의 모습과도 연결된다. 공화주의는 인간의 자유를 정치공동체 속에서의 자기실현으로 파악하고, 그것을 정치공동체에의 자율적이고 적극적인 참여와 동일시한다. 세속사에 눈감은 명상적인 삶(vita contemplativa)이 아니라 자율적 시민으로서의 활동적인 삶(vita activa) 속에서 인간존재의 바람직한 모습을 발견하는 것이다. 자유주의적 인권담론에서 자유가 소극적이고 개인적이며 보편적

31) 여기서의 공화주의는 영어의 소문자 'r'로 시작하는 'republicanism'이다. 대문자 'R'로 시작하면 현실정치에 있어서 미국 공화당의 정치이념(Republicanism)과 혼동될 위험이 있기 때문이다.

인 동시에 추상적인 것이라면, 공화주의에서 그것은 적극적이고 공동체적이며 역사적인 동시에 구체적인 것이다. 공화주의에서 개인의 자유와 공동체의 자유는 본질적으로 동시적 현상이다. 공동체적 자유를 확보함이 없이 개인의 자유를 경험할 수 없으며, 개인의 자유의 확보는 공동체적 자유의 전제가 되는 것이다.

그러나 이러한 참여와 자치의 사상은 플라톤-헤겔을 잇는 도덕국가론 또는 공동체주의적 정치사상과 결코 같은 것이 아니다. 이들과 구분되는 공화주의 정치사상의 진면목은 덕성(virtue)의 이론이다. 폴리스는 각기 다른 자질과 능력을 지닌 구성원들로 이루어진다는 점에서는 계서(階序)적이지만, 그들이 서로의 특별한 자질과 능력을 인정하면서 동등하게 지배하고 또 지배받는다는 점에서는 평등적이다. 따라서 정치공동체의 원활한 운영과 이를 통한 구성원들의 자기실현을 위해서는, 사실적 불평등과 규범적 평등 사이의 모순적 상황을 충분히 인식하면서도, 양자의 변증법적 종합을 기하는 것이 필수적이다. 덕성의 문제는 결국 정치공동체가 이러한 종합을 달성할 수 있는 독립적이고 자율적인 시민들을 확보하는 작업에 귀결된다. 폴리스의 필요에 따라 지배자도 피지배자도 될 수 있는 덕성을 갖춘 시민들을 확보하지 않은 채, '동의에 의한 지배' 나 '법의 지배'를 실현하는 것은 불가능하다.

자유주의적 인권담론에서 전국가적 권리로 고양되는 생명과 신체와 종교와 사상과 재산에 관한 '기본적 권리'는 덕성의 이론에 의하여 공화주의적 가치를 획득하게 된다. 그것은 이제 덕성을 갖춘 시민들을 탄생시키는 필수조건으로서의 의미를 갖게 되기 때문이다. 흥미로운 것은, 이러한 기본적 권리들을 토대로 성장하는 덕성을 갖춘 시민들로 인하여 정치공동체 그 자체 또한 덕성을 갖출 수 있다는 사실이다. 마치, 한 개인의 덕성이 도덕적, 심리적, 육체적, 경제적 독립성과 자율성에 의존하듯이, 한 정치공동체의 덕성 또한 모든 측면에서의 독립성과 자율성에 의존한다. 여기서의 핵심은 덕성을 갖춘 시민들을 확보하면 할수록 폴리스 그 자체의 덕

성 또한 신장된다는 점이다. 덕성을 갖춘 시민들의 존재는 그 자체로서 정치공동체의 덕성인 것이다. 따라서 생명과 신체와 종교와 사상과 재산에 관한 '기본적 권리'는, 덕성을 갖춘 시민들을 탄생시키는 필수조건으로 이해되는 한에서, 정치공동체 자체의 덕성을 고양시키는 필수조건이다. 공화주의에서 중요한 것은 공허한 권리 그 자체가 아니라 그것을 통해 인격적으로 성숙하는 시민과 그들의 폴리스인 것이다.

이와 같이 공화주의 정치사상에서 덕성의 이론은 정치공동체와 개인을 공영(共榮)의 길로 이끄는 핵심고리이다. 이런 생각 앞에서, 사법적 방식으로 개인적 자유의 침해여부만을 계산하는 자유주의적 인권담론은 단지 제한적인 유용성만을 가질 뿐이다. 공화주의 정치사상사는 덕성의 이론을 정치공동체 속에서 구체화하려는 다양한 시도들에서 획득된 역사적 지혜들을 담고 있다. (1) 자치의 헌장으로서 헌법의 필요성, 즉 입헌주의(constitutionalism). (2) 권력의 분립과 상호견제의 필요성, 즉 견제와 균형의 원리(principle of check and balance). (3) 견제와 균형의 달성을 위한 핵심장치로서 왕정, 소수정, 다수정의 공존, 즉 혼합정체(mixed government). (4) 덕성의 함양을 위한 기본 도구로서 시민성에 초점을 맞춘 종교 및 도덕교육의 가치, 즉 공민교육(civic education) 등이 그것들이다. 공화주의 정치사상의 특징은 이러한 명제들이 체제 바깥의 보편적 규범의 이름으로 강제되는 것이 아니라 역사적 지혜를 터득한 시민들의 활발한 상호설득과정에서 끊임없이 재확인될 것으로 기대된다는 점이다. 그러한 상호설득과정이야말로 덕성 있는 시민들의 자기재생산과정에 다름 아니며, 이를 통하여 위의 항목들은 시대와 장소에 적합한 형태로 새롭게 구성될 수 있는 것이다.[32]

32) 이국운, 공화주의 헌법이론의 구상, 법과 사회 20호, 2001.

5. 회생적 중보(中保)의 길

그렇다면 좀더 구체적으로 한국사회의 현실에서 이와 같은 중용의 정치이론은 어떠한 정치적 입장을 제공할 수 있을 것인가? 십자가 앞에서의 깊은 묵상으로 정치를 시도하는 기독교적 정치는 오늘날 매우 시급한 요청이 되고 있다. 앞서 말했듯이, 이에 관하여 나는 지난 수년간 우리가 이미 대단히 훌륭한 자산을 가지고 있음을 발견해가고 있다. 그것은 바로 우리의 체제를 상징하는 '헌법' (Constitution)이다. 물론 지난 50여년의 헌정사에서 우리의 헌법은 그다지 찬양할만한 기록을 가지지 못해왔다. 냉전의 틈바구니에서 사실상 이식되었고, 독재 권력의 정치적 장식물로 전락한 시절이 오래였던 까닭이다. 그러나 이런 전력을 이유로 헌법의 내용을 찬찬히 들여다보는 노력을 회피한다면, 그것이야말로 보배를 보고도 그 진가를 알지 못하는 바보 같은 짓이 될 것이다. 비록 별 생각 없이 베꼈다거나 권력자들끼리의 타협책이라는 의혹에서 자유로울 수 없다고 하더라도, 헌법의 내부에는 인류사의 복잡다단한 경험들에서 비롯된 수많은 정치적 지혜들이 녹아들어 있기 때문이다.

기독지식인의 입장에서 더욱 감격스러운 것은 그러한 지혜들을 현재와 같은 모습으로 엮어내는 과정에서 마르틴 루터와 존 캘빈을 따라 개신기독교운동을 시작했던 15-18세기 서구 기독인들이 결정적으로 공헌했다는 점이다. 단적으로 말해서, 지금 우리가 가지고 있는 입헌자유주의 헌법의 원형은 만인사제주의라는 종교개혁정신의 연장선에서 아리스토텔레스를 다시 읽었던 프로테스탄트들의 정치적 자기 확인물이다. 로만 카톨리시즘의 정점에서 성 토마스 아퀴나스가 머릿속으로만 그릴 수 있었던 그것을 이들은 목숨을 걸고 삶의 한 가운데 실현해냈던 것이다. 이런 맥락에서 나는 기독교적 정치이론에서 바람직한 정치의 최소한은 신본주의적 민주정치를 담아내는 제도적 틀로서 헌법을 중요시하는 입헌주의(Constitutionalism)가 아닐까 생각한다. 비록 충분조건은 아닐지라도, 헌

법에 의한 정치는 기독교적 정치의 필요조건은 될 수 있으리라는 주장이다.

물론 이와 같은 기독교적 입헌주의는 결코 헌법에 의하지 않은 정치가 불가능하다거나 또는 그것이 아무런 가치가 없다는 것을 뜻하지는 않는다. 또한 그것은 헌법 자체를 신성불가침의 존재로 숭앙하는 일종의 헌법 물신주의(憲法物神主義, Constitutional Fetishism)와도 명확하게 구분되는 것이다. 헌법의 바깥에도 정치는 반드시 존재하며, 때때로 그것은 불가피한 요청이 되기도 한다. 기독교적 입헌주의는 그러나 어떻게 해서든지 그러한 일탈을 약속의 정치의 궤도 속으로 이끌어 들이려는 일종의 중보자적 헌신에서 출발하는 것이다. 따라서 헌법적 정치의 틀을 지키기 위하여 자신의 정치적 이익을 희생해야 한다면, 마땅히 그렇게 하는 것이 기독교적 정치의 바른 실천이다. 십자가 앞에서의 깊은 묵상으로 정치를 시도한다는 것은 바로 이런 의미가 아니고 무엇이겠는가?

문제는 과연 이러한 희생적 중보의 정치(the politics of sacrificial mediation)를 한국사회의 기독지식중산층이 실천할 수 있을 것인가의 물음이다. 모든 것을 좌와 우의 극단적 이분법으로 쪼개 놓는 현재의 정치구도가 기독교적 입헌주의의 관점에서 교정을 필요로 한다는 점은 명백하다. 하지만, 그 구체적인 실현은 '진보 對 보수' 의 구도 속에서 중도 또는 중립이라는 제3의 입장을 설정하는 방식으로는 결코 이루어질 수 없다. 무엇보다 모든 것을 중심으로 빨아들이는 저 질투의 정치의 구심력에서 그 시도 역시 자유로울 수 없을 것이기 때문이다. 그렇다면 오히려 우리가 선택해야 하는 것은 집권주의적 정치구도 그 자체에 맞서서 그것과 정면으로 대립하는 새로운 정치구도를 정립해내는 것이 아니겠는가? 희생적 중보의 길로 기독지식중산층을 인도해야만 한다면, 이제 남은 선택은 '중심 對 주변' , '집권 對 분권' 의 구도를 건설하고, 명확하게 주변의 입장에, 분권의 입장에 서는 것뿐이라고 나는 생각한다. 그것이야말로, 우리가 본 하나님, 그 청년예수가 갈릴리 사람, 곧 중심이 아니라 주변에 오신 하나

님이었음을 진정으로 묵상하는 사람들의 정치일 수 있다는 것이다.

이국운 교수는
1966년 대전 출생
서울대학교 법과대학에서 공부했으며, 동 대학원에서 법학박사학위를 받음.
1999년부터 한동대학교에서 헌법, 법과 정치, 법사회학 등을 가르치고 있음.
사랑의 교회 대학부 동문인 아내(류 선) 및 네 자녀(정민, 경민, 정헌, 경헌)와 함께 포항에서 살고 있음.