

기독교 정치적 사랑과 전쟁과 저항의 윤리

이 창 호(서울여대 기독교학과 강사)

I. 서론

이 논문의 주제는 공적 정치적 영역에서 영위하는 기독교인의 사랑의 삶에 대한 것인데, 규범으로서의 사랑이 이 영역에서 기독교인의 도덕적 판단과 선택 그리고 행동을 어떻게 규율하는지에 대해 고찰할 것이다. 성 어거스틴(St. Augustine)의 사상은 나의 탐구에 있어 근본적 질문들과 생각들을 형성해 가는 데 중요한 역할을 했다. 어거스틴은 기독교인 삶의 전 영역에서 사랑이 가장 중요한 규범으로 작용해야 한다고 생각한다. 이런 맥락에서 때론 행사할 수밖에 없는 강제력 또는 무력(武力)을 기독교 사랑이 참으로 비통한 심정으로 허용할 수 있다고 보았다. 사랑의 규범을 현실 세계에 실현해 감에 있어, 인간과 인간 사회에 대한 현실적 분석 그리고 하나님 나라와 현재의 사회 정치적 질서 사이의 종말론적 간격에 대한 인식 등을 중요하게 생각한다. 하나님의 창조와 섭리의 지평을 존중하는 구원사적 구도 안에서, ‘신의 도성’의 사람들과 ‘세속 도성’의 사람들 사이에는 역사적 실존에 필요한 정치적 조건들에 관한 어떤 공감대가 존재한다고 보았다. 기독교인들은 이생의 삶의 조건들을 보존하고 증진하는 방향으로 기여하고자 힘써야 하는데, 사회의 구성원들 사이에 다양하게 존재하는 의지의 지향들 혹은 사랑의 지향들이 존재한다 하더라도, 그 지향들이 공공선의 관점에서 결합되어야 할 때는, 그러한 결합을 이룰 수 있는 방향으로 힘써야 한다고 강조한다. 불가피한 전쟁 수행을 통해 이루어지는 평화의 상태가 바로 기독교인들이 신앙 공동체 밖의 사람들과 협력하면서(의지의 지향에서 결합을 추구하면서) 추구해야 할 하나의 보기일 것이다.

이웃 사랑 혹은 아가페는 타자 지향적, 무조건적 배려인데, 인간의 얼굴을 하고 있는 이라면 누구든지 사랑의 대상으로 삼는다는 점에서 보편적 범위를 갖는다. 또한 사람들 사이에 이루어지는 연합과 공동체 형성은 아가페의 이상적 결실이다. 그러나 아가페는 현실 세계 속에서 다양한 형태의 ‘특수 관계들’을 만나게 된다. 아웃카(Outka)는 아가페가 우정, 가족, 신앙 공동체, 사회 정치적 관계 등 특수 관계들의 유일한 기원(origin)이나 영감(inspiration)이 아니라고 주장한다. 오히려, 아가페는 특수 관계들을 규율하고 길잡이 하는 규범적 ‘후견인’(혹은 ‘감시자’)이다. 아가페는 “어떤 경계선을 설정하는데, 그 안에서 특수 관계들은 고유한 관계 특성을 드러내며 또 그 관계들이 부과하는 한계들을 뛰어 넘고자 한다”(Outka, 1997: 488). 또한 아웃카가 지적하는 대로, “특수 관계들은 고유한 실제적 고려 사항들을 내포하는데, 우리는 그러한 고려 사항들을 기초로 하여 우리 행동을 정당화한다”(Outka, 1998: 436). 공적 정치적 영역에서 기독교인의 사랑은 그러한 ‘실체적 고려 사항들’을 신중하게 고려해야 한다.

이러한 사랑의 삶과 이 특수한 영역 사이에서 이루어지는 상호작용이 이 논문에서 나의 주 관심사다. ‘정치적 사랑’의 규범 윤리적 원리를 제안함에 있어, ‘정치적’이라는 개념은 크게 세 가지를 의미한다. 첫째, 기독교인들이 규범으로서 아가페를 실현하며 살아가는 영역을 가리킨다. 전통적으로 시민적-도덕적 정부는 종교적-영적 정부 혹은 교회 밖 영역을 뜻한다. 또한 이는 공적 정치적 공간으로도 일컬어

지는데, 이 공간은 정치 영역과, 공적 혹은 시민적 영역 모두를 포함한다. 특히 전자는 공권력 혹은 강제력이 용인되는 정부의 정치적 영역을 뜻한다. 시민적-도덕적 정부는 사회적 안정을 저해하는 불법적 행위나 악행을 제어하기 위해 강제력을 사용할 수 있겠지만, 개인으로서 시민의 내적 혹은 영적 삶을 제어할 수 있다고 생각해서는 안 된다.

둘째, 기독교인들의 공적 정치적 영역에서의 사회적 참여는 인간 공동체의 삶을 위한 사회, 정치적 조건들에 영향을 미친다. 예를 들어, 무고한 시민들을 보호하기 위해 무기를 드는 행위는 사회 안전과 평화를 보존하고 신장하는 데 기여할 수 있다. 다시 말해, 세속 정부가 주도하는 전쟁에 참여하거나 혹은 지지함으로써, 공적 정치적 측면에서 기독교인들은 사랑의 삶을 사는 것이다.

세 번째는 두 번째의 것과 연관되는 것인데, 사랑의 우선순위에 관한 것이다. 아웃카가 지적하는 대로, 특정한 민족 국가의 일원이 됨으로 형성된 특수한 유대 관계는, “필연적으로(*by necessity*) 우리의 종교적인 그리고 도덕적인 정체성을 형성한다”(Outka, 1998: 436). 기독교의 정치적 사랑이 같은 민족이라는 조건이 묶어 주는 사람들만 배타적으로 사랑하라고 하지는 않지만, 그럼에도 특수한 역사적 현실들을 고려할 때 우선순위를 설정하는 것을 받아들여야 하는, 어떤 규범적 여지를 갖게 한다. 예를 들어, 한국인들이 일본의 식민 지배를 받고 있을 때, 한국 기독교인들은 동족에 대한 우선적 사랑을 분명하게 드러냈는데, 때론 국권을 빼앗은 일본 식민 통치에 저항함을 통해서 그렇게 했다.

기독교인들은 국가가 강제력을 행사하는 모든 통치 행위들을, 정당성에 대한 고려 없이 무조건적으로 지지하지 않는다. 세속 정부가 수행하는 전쟁은 정당 전쟁의 기준들에 부합되어야 정당화될 수 있다. 강제력을 정당하게 사용한다 해도, 기독교인들은 참으로 비통한 심정으로 받아들여야 한다. 기독교인들이 국가의 강제력 사용을 무비판적으로 수용할 때, 저항함이 마땅한 국가의 폭력 사용에 대해 규범적으로 판단할 수 있는 여지를 상실하게 될 것이다. 이 점에서, 교회는 국가가 폭력화할 때, 대안적 기능을 수행할 수 있도록 역량을 갖추어야 할 것이다.

한국 교회의 역사에서 두 가지 종류의 정치적 사랑이 교회와 국가의 관계를 두드러지게 설명해 준다. 전형적 보기를 우리는 60년대와 70년대 박정희 대통령 통치 시기에서 찾을 수 있다. 첫 번째 유형의 정치적 사랑은 복음주의 기독교인들에게서 발견한다. 이들은 나라를 사랑하는 본질적인 방법을 복음화에서 찾았다. 특히 개인 영혼의 구원에 초점을 맞춘다. 복음화의 궁극적 이상은 한국을 기독교 국가로 바꾸는 것이다. 또한 복음주의 교회들은 교회와 국가 관계에 대한 보수적 이해를 가진다. 교회가 국가의 일에 개입하는 것은 하나님의 뜻이 아니라고 생각하기도 한다. 이러한 분리적 입장을 고수하면서도, 한국의 복음주의 교회들은 국가의 반공 정책을 지지하는 경향이 있다. 위기 상황에서 마지막 수단으로서 북한에 대한 무력 사용을 용인한다.

두 번째 유형의 정치적 사랑은 진보적 기독교인들의 사회 정치적 실천에서 찾아 볼 수 있다. 박정희 정권의 경제 성장 일변도 정책 실행과 권위주의적 통치를 공고히 하고자 하는 시도들은 부정적인 결과들을 낳았는데, 예컨대 한국 민주주의의 퇴보나 사회적 약자들의 주변화 등이다. 진보적 기독교인들은 한국 민주주의를 강화하고 약자들을 사회 불의와 억압에서 구하기 위해 사회적으로 참여한다. 이들 신자들과 교회들은 국가의 억압과 폭력에 저항하는 대안적 주체로서 역할을 감당한 것이다.

한국 교회의 사회 정치적 참여의 문제를 어떻게 기독교 사랑의 윤리의 관점에서 이해할 것인가? 보수적 교회들은 북한에 대한 국가의 무력 사용을 정당화하면서, 세속 영역에서의 자신들의 사랑을 표현한다. 진보적 교회들이 국가의 폭력과 불의에 대응할 수 있는 역량을 갖추어야 한다고 생각한다면, 이러

한 대응은 약자에 대한 우선적 사랑이라는 관점에서 그리스도의 몸으로서의 교회의 실천에 부합된다고 할 수 있을 것이다.

그러나 여기서 주목해야 할 것은 반공 정책을 지지하는 것이 약자들의 주변화(marginalization)로 이어진 것은 아니라는 점이다. 진보적 기독교인들의 정치 참여는 주로 박정희 정부의 집권 연장 시도와 권위주의적 통치에 반대하는 것이었지, 반공 정책에 대한 것은 아니었다. 그러므로 복음주의 기독교인들과 진보적 기독교인들은 서로 배제하지 않으면서 다른 관심사들을 추구했다고 말할 수 있을 것이다. 한편, 복음주의 신자들은 그들의 선교 사역에서 가난하고 소외된 이들을 돌보는 것을 소홀히 하지 않는다. 다른 한편, 진보적 신자들은 북한의 위협으로부터 동료 시민들을 보호하고자 하는 국가의 노력을 폄하하지 않는다. 외부적으로 북한의 위협북한의 위협복합, 그리고 내부적으로 남 위정부의 불의와 억압에 대한 위협복는 구별되는 것이지만, 그렇다고 양립할 수 없는 성격의 것들은 아니다. 기독교인들은 공산주의 체제와 이념에 대해 반대하면서, 동시에 약자를 위 위정의로운 투쟁을 지지할 수 있다. 예컨대, 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr)는 이 두 가지를 모두 실행한 사람이다. 한국의 상황에 대한 진지한 고려와 함께 형성된 두 가지 근본적인 질문들이 있다. 기독교 사랑은 정당한 정치적 폭력(을 어떻게 보는가 (예를 들어, 북한의 무력적 위협에 대한 남한 정부의 폭력 사용의 문제)? 기독교인들은 정당화될 수 없는 정치적 폭력의 사용을, 사랑 안에서 어떻게 응답해야 하는가 (정치권력이 극단적으로 폭력적이 되고 또 억압적이 되는 경우)?

이 논문의 주된 목적은, 정치적 사랑에 대한 서구 신학적 견해들과 한국 기독교의 견해들이 서로 만나게 함을 통하여, 기독교 사랑의 정치적 적합성에 대한 좀더 온전한 이해에 이를 수 있도록 하는 것이다. 이러한 목적을 이루기 위해, 서구와 한국 기독교의 정치적 사랑을 추적하고자 하는데, 사랑이 정치적 폭력을 어떻게 바라보느냐에 초점을 맞출 것이다. 나의 탐구에서 주된 작업은 각각의 정치적 사랑 이론을 정립해 가는 데 있어, 그에 대한 신학적 근거들을 제시하는 것이다. 서구 신학자들, 곧 어거스틴, 니버, 그리고 존 하워드 요더(John Howard Yoder)의 신학 사상과, 한국 교회의 역사와 신학적 배경 등을 다루게 될 것이다. 내가 다루고자 하는 교의적 주제들은 성경 해석, 주권과 섭리론, 교회론, 종말론, 신학적 인간론 등이다. 이러한 신학적 탐구를 기초로 해서, 공적 정치적 영역에서의 기독교인의 사랑의 삶을 조명해 주는 윤리적 함의들을 도출해 내하고자 한다.

II. 기독교인의 사회 참여를 위한 ‘정치적 사랑’ 틀 모색

여기에서 나는 ‘정치적 사랑’의 규범적 틀을 제시하고자 하는데, 나는 이를 위해 어거스틴과 니버 그리고 요더의 정치적 사랑을 비교, 성찰하고자 한다. 특별히 기독교 사랑이 폭력 혹은 강제력의 사용을 수용하는 문제에 대해 관심을 두고자 한다. 서구 신학에서 찾아 본 정치적 사랑의 틀을 참고로 하여 한국 교회의 그것을 탐구할 것이며(60년대와 70년대를 중심으로), 이 논문의 가장 중요한 목적인 바, 둘 사이에 만남과 대화의 자리를 마련하여 무언가 서로 배울 수 있는 바들을 찾고자 한다.

1) ‘폭력’의 개념 이해에 있어 나는 잭슨(Jackson)의 그것을 따른다. 폭력은 “심리적 혹은 신체적 상해를 입히기 위해 의도적으로 사용된 강압적 힘(force)이다. 특별히 정치적 폭력은 사회적 그룹들이나 대리인들이 개인들이나 다른 그룹들을 대상으로 사용한 그러한 힘인데, 공적 질서, 권력, 정당화, 해방 등을 목적으로 한다”(Jackson, 2003: 94).

1. 성경 해석과 사랑의 윤리

요더의 평화주의는 신약 성경 주석에 깊은 뿌리를 두고 있다. 헤이즈가 지적한 대로, 요더는 신약 성경을 구약 성경 해석에서 ‘해석학적으로 결정적인’ 것으로 본다(Hayes, 1996: 248). 요더는 말하기를,

[신약과 구약 성경은] 알레고리적 적용을 위한 비유적 일화들이나 연역적 해석을 가능하게 하는 명제적 진술들을 모아 놓은 불변의 문집이라기보다는, 방향성을 갖고 읽어야 하는 바, 약속과 성취의 이야기이다. 기독교인들이 구약 성경으로 부르게 된 바, 히브리 성경을 확정함으로써, 신약 성경이 구약 성경을 해석한다. 아브라함과 모세는 예수와 바울을 통해 읽어야 한다(Yoder, 1984: 9).

요더에게 십자가는 ‘정경 가운데 정경’으로서 신약과 구약을 해석하는 주된 관점이다. 나는 우리가 성경을 해석할 때 그러한 해석적 초점을 가져야 한다는 데 동의하지만, 예수의 사랑의 윤리를 ‘십자가’의 윤리로 축소하고 있는 것은 아닌가 생각한다. 다시 말해 자신의 평화주의를 뒷받침하기 위하여 예수의 윤리적 가르침들을 무저항, 비폭력의 사랑으로 환원하고 있는 것 같은데, 무저항과 비폭력의 사랑은 요더가 이해하는 대로 십자가의 핵심 메시지이다. 성경에서 하나님의 아가페의 의미가 ‘완전하게 그리고 배타적으로’ 예수의 십자가의 고난과 죽음에 의해 규정되는 것을 거부하면서, 잭슨은 다음과 같이 주장한다.

그리스도의 십자가는 피조물을 향하신 하나님 사랑의 가장 심오한 계시이지만 유일한 계시는 아니다.... 아가페의 자기희생의 논리를 확장해 이해할 때 십자가는 유일한(다른 어떤 것도 더 중요하다 할 수 없는 의미에서) 힘과 권위가 있다고 하겠지만, 그렇다고 하나님 사랑의 유일한 역사적 실현은 아니다. 세리와 함께 식사하시고 오찬 명을 먹이시고 간음 현장에서 불잡힌 여인을 용서하시고 병든 이를 고치시며 서기관들과 바리새인들을 도전하시고 돈 바꾸는 이들을 성전에서 몰아내시는 행위.... 이 모든 것이 하나님과 세계를 향한 예수 사랑의 이미지들이다(Jackson, 2003: 22).

그리스도의 아가페에 근거하여 기독교인의 사랑의 윤리를 구성하려 할 때, 우리는 무저항과 비폭력의 자기희생적 사랑뿐 아니라 그 아가페의 다른 특징들도 함께, 적절하게 고려해야 하겠다.

전쟁과 평화의 문제들을 논함에 있어 어거스틴의 성경 해석은(특히 성경에 근거한 기독교 사랑 이해라는 측면에서) 좀더 균형 잡히고 또 총체적이라고 할 수 있다. 어거스틴의 정당 전쟁 이론에 따르면, 전쟁 수행의 이유가 정당할 때 곧 공동체의 안전과 평화를 위한 것일 때 전쟁은 정당화된다(Augustine, 1994c: 219-220). 모세의 이집트에 대한 전쟁은 정당하다. 왜냐하면 이집트의 억압자에게서 이스라엘 공동체의 평화와 안전을 회복하고 지키는 것이 주된 목적이었기 때문이다. 이 정당 전쟁을 설명하기 위해, 어거스틴은 이 전쟁을 언급하는 구약 성경의 본문에 직접적으로 의존한다. 또한 전쟁과 모병의 가능성을 언급하면서 누가복음 3장 14절 해석을 근거로 한다(Augustine, 1994b: 209). 그렇다고 어거스틴은 모든 전쟁을 정당화하는 것은 아님을 밝혀 둔다. 동기와 목적이 정당해야 한다. 정당화될 수 있는 전쟁은 ‘평화를 이루기 위한 것이어야’(Augustine, 1994c: 209) 하며 또 공공선 혹은 이웃 사랑의 동기에서 온 것이어야 한다.

출애굽기 32장에서 모세가 우상숭배자들을 징벌하기 위해 사용한 폭력의 문제를 다루면서, 어거스틴은 그 동기를 사랑이라고 하였다. 또한 고린도전서 5장에서 사도 바울이 교회 안에서 간음한 이를 징계한

경우에서, 그러한 강제력 사용의 동기는 사랑이라고 보았다(Augustine, 1994a: 227-228). 이처럼, 모세와 바울의 본보기를 통해 어거스틴은 강제력 혹은 폭력의 사용이 사랑을 동기로 할 수 있음을 말한다. 다시 말해, 기독교 신앙이 강제력의 사용을 수용할 수밖에 없는 상황에서, 그러한 사용은 궁극적으로 사랑의 요구를 이루기 위함이라는 생각을 드러내고 있다고 하겠다.

니버는 평화주의자들이 예수의 저항의 윤리를 비폭력 저항의 윤리로서 해석하는 것은 성서적이지 않다고 지적하면서, 예수는 자신을 따르는 이들이 어떠한 타협의 여지없이 무저항과 비폭력의 사랑을 실천하라고 가르쳤음을 강조한다(Niebuhr, 1969: 199-200). 여기서 니버는 예수를 비폭력적 저항을 주장하는 한 사람의 평화주의자로 그리는 대신, 현실 정치 세계에 예수의 궁극적 사랑의 윤리가 어떻게 규범적으로 작용할 수 있는지를 탐색한다. 예수의 윤리가 오늘날의 정치와 경제에 전혀 적합지 않은 것으로 생각한다고 니버를 비판하면서, 요더(Yoder, 1994: 5)는 니버가 예수의 윤리를 ‘중간 시기의 윤리로 보고 있다고 주장하는데, 예수는 중간 시기를 매우 짧은 것으로 보았다고 한다. 그러나 니버는 예수의 윤리를 중간 시기의 윤리로 이해하지 않는다. 이러한 해석은 ‘불가능의 가능성’(impossible possibility)이라는 개념이 갖는 역설적 특징을 간과하게 만든다. 니버에게, 예수의 윤리적 가르침, 특히 산상수훈에 드러난 가르침은 여전히 규범적으로 의미 있다. 맥칸이 말한 대로, 그것은 ‘하나의 상상적 가능성’인데, ‘도덕적 열망과 비판의 원리’로서 작용할 수 있다(McCann, 1980: 47).

요더는 예수의 사랑의 법이 ‘단순한 가능성’(simple possibility)이 아님을 인정했어야 했다. 또한 무저항이나 비폭력적 저항, 이 두 가지 중 어느 것도 공적 정치적 영역에서 단순한 가능성으로 평가될 수는 없다는 점을 기억해야 한다. 그러나 여전히 규범적으로 유효함도 인정해야 하는데, 왜냐하면 기독교인들이 예수의 사랑의 법을 근사치적으로 실현하고자 할 때 길잡이 역할을 하는 규범적 내용으로 작용하기 때문이다.

2. 창조의 지평을 품는 섭리론과 정치적 사랑

요더의 윤리는 기독교론을 중심으로 구성된다. 다시 말해, 자연법 혹은 세속 철학과 윤리에 근거를 두지 않고 넓게는 성서 일반, 좁게는 예수 그리스도에 근거한다. 비기독교인이나 예수 그리스도를 궁극적 계시로 인정하지 않는, 사회 정치적 실재들이 이러한 기독교론적 중심성의 적합성을 인정하는 것은 어려운 일이다. 또한 요더의 그리스도 중심주의는 하나님께서 창조하신 세계와 인류에 대해 갖는 포괄적인 사랑의 의도와 역사들을 내포하는 바, 창조 신학의 지평에 대한 관심이라는 측면에서 부족함이 있는 듯하다. 그가 인정하는 대로, 기독교인들은 지구상에서 소수이지만, 동시에 비기독교 그리고 후기 기독교 신앙의 세계 속에 삶의 자리를 마련하고 살아간다. 요더에게 교회의 사명은 세상을 경영하는 것(manage)이 아니다(Yoder, 1994: 240). 그러나, 교회가 세상을 경영하는 것이 적절하지 못하다고 보는 것과, 교회 밖 사회 정치 체제들을 포함하여 온 세상과 인류를 향하신 하나님의 섭리를 소홀히 하는 것, 이 두 가지는 별개의 문제다.

어거스틴에게, 신의 도성과 세속 도성은 모두 평화를 추구한다. 얻기를 갈망하기에 목적으로 삼고 추구하는 것이다. 세속 도성은 이 땅의 삶에 필요한 기본적 조건으로서의 평화를 얻기를 원하고, 신의 도성은 하나님 나라를 향한 지상의 순례에 필요하기에 평화에 이르기를 바란다. 그러나 이 평화는 완전한 평화로서의 천상의 평화와는 다른 것이다. 추구하는 선(善)으로서 평화에 대한 두 도성의 차이를 감안하면서, 어거스틴은 그럼에도 둘 사이에 공동의 기반 혹은 공감대(common ground)를 마련한다

(Augustine, 2000: XIX. 17). 둘 다 추구하는 공동의 가치가 있다는 점을 인정하는 것이다. 어거스틴은 신의 도성 사람들에게 세속 도성의 법에 충실하라고 권고하는데, 법에 복종하는 것이 지상의 순례에 도움이 되며 또 이 땅을 사는 모든 시민들의 생존에 필요한 조건들을 마련하는 데 이바지할 수 있는 한에서 그렇다. 어거스틴은 정치적 체제들 안에서 하나님의 섭리를 본다. 하나님은 그러한 체제들로 하여금 인간 사회에서 벌어지는 범법과 악행을 제어하게 하심으로써, 인간의 공동체적 실존에 필요한 기본 요소로서 평화와 질서를 확보하게 하신다. 어거스틴의 정당 전쟁에 대한 수용 또한 하나님의 섭리적 사랑을 내포하는데, 왜냐하면 정당 전쟁은 평화와 질서의 회복과 유지를 목적으로 삼기 때문이다. 하나님의 창조의 지평을 존중하는 어거스틴의 섭리적 사랑에 관한 견해는 요더의 그리스도의 중심주의를 확장하는 데 도움이 되리라고 생각한다. 세속 영역에서 인간과 인간 공동체를 향한 하나님의 사랑을 반영하는 것으로서 기독교인의 정치적 사랑은 교회 밖에 있는 사람들도 그 사랑의 품 안에 두어야 한다. 이런 점에서 교회는 신정(神政)체제를 열망해서도 안 될 것이고 그렇다고 도피주의 혹은 정적주의에 빠져서도 안 될 것이다. 이 둘을 경계하지 않는다면 기독교는 고유한 도덕적 영역을 확보하는 데 실패하고 말 것이다.

니버는 하나님의 섭리에 대한 이해에서, 역사 속 사회, 정치적 공동체들은 그리스도의 구속의 역사 안에서 새롭게 되어야 한다는 점을 주장한다. 그리스도의 구속의 역사는 개인에게 죄사함과 구원의 은총을 줄 뿐 아니라 국가와 같은 공동체에도 새로운 변화를 일으킨다는 말이다. 그러한 갱신은 상호 공존과 정의의 공동체를 지향한다(Niebuhr, 1953: 114-115). 어거스틴과 함께, 니버는 사랑이 사회 정치 영역에서 정의의 수준을 높이는 변화의 역할을 할 수 있다는 여지를 남겨 둔다. 사랑의 변혁의 가능성을 정치 현실에 적용한다. “시민들이 자국의 이익을 뛰어 넘는 어떤 가치에 헌신하여 국가 공동체의 변화를 있게 하는 식으로” 세계 질서 속에서 공공선을 증진하는 데 이바지할 수 있을 것인데, 곧 자국의 이익만을 추구하는 것이 아니라 전 세계적인 그리고 공생적인 시각에서 공동의 이익을 추구하게 함을 통해서이다(Niebuhr, 1953: 136-137).

요컨대, 하나님의 섭리의 사랑은 신자들만을 위한 것이 아니라, 신자들의 공동체 밖에 있는 이들에게도 확장된다. 온 인류와 피조 세계를 포괄하는 창조의 지평을 존중하면서, 기독교의 정치적 사랑은 신자들로 하여금 평화와 공동체적 안전 그리고 생활의 물질 토대 등과 같은 인간 생존을 위한 외적 조건들을 확보하고 증진하는 데 이바지하도록 도전한다.

3. 교회론과 종말론의 관점에서 정치적 사랑 이해하기

요더에게, 교회는 예수로 시작된 새 시대(aeon)의 나타남이다. 다시 말해 교회는 예수 그리스도 안에서 하나님이 이루시는 종말론적 구원 역사의 사회적 현시(social manifestation)라고 하겠다(Yoder, 1964: 9). 교회는 본질적으로 종말론적 존재인데, 세상 안에 있지만 세상에 속해 있지 않다. 하나님 나라 사상의 실천적 본질은 ‘그리스도를 따름’ 곧 하나님의 뜻에 순종함에 있다. 성화된 신자들의 공동체 안에서 하나님 나라는 이 땅위에 실현되고 있다. 다시 말해, 요더는 교회를 이 땅 위에서 하나님 나라가 표현되는 어떤 가시적 존재로 이해한다. 그리스도의 통치는 종말론적 완성의 때까지 유보되는 것이 아니라, 현재라는 시간 속에서도 실현되어야 하는데, 세속 영역에서가 아니라 교회 안에서이다. 그러므로 요더에게 하나님 나라는 유토피아가 아니라, 교회가 이 땅위에서 도달하길 열망하는 ‘역사의 핵’(core)이다. 요더와 그의 추종자들에게, 교회와 신학의 실천적 목적은 단순히 종말의 때를 기다리는 것이 아니라,

예수 그리스도의 죽음과 부활에서 예기적으로 실현된 하나님의 나라 곧 새 하늘과 새 땅을 불러일으키는 것이다.

천상의 평화는 오직 믿음과 소망과 사랑으로 이루어질 수 있다는 신념을 어거스틴은 견지한다. 다시 말해 천상의 평화는 이 세상에서 이를 수 없는 것이다. 신의 도성이든 세속 도성이든 이 땅의 평화가 필요하다. 비록 상대적이고 불완전한 것이지만 말이다. 어거스틴이 정당화하는 전쟁은 천상의 평화를 목적으로 하지 않는다. 오직 이 땅에서 여전히 죄의 영향력 아래 사는 사람들이 누릴 수 있는 지상의 평화를 위해 싸우는 것이다. 다시 말해 이 땅에 사는 모든 사람들의 생존에 필수적 조건을 마련하고자 사냥 전쟁을 수용하는 것이다. 어거스틴은 이 땅에서 사람들이 이루는 역사적 성취와 하나님 나라의 완성 사이의 거리 혹은 불연속성을 강조한다. 평화의 관점에서 말한다면 사지상의 평화가 기독교인들의 순례에 이바지하는 바가 있다는 점은 인정하지만 사종말론적 완성의 때에 누리게 될 평화와 이 땅에서 역사적으로 성취할 평화 사이에 차이가 있음을 인정하는 것이다. 그리하여 어거스틴은 아가페(혹은 천상의 아가페)의 실현을 불연속하면서 점을 실현하기 위해 허용되는 강제력 또는 폭력 사용할 평화 사 열어 둔다. 그러나 여전히 궁극적 규범으로서 사랑의 기준은 유용하다. 아웃카(Outka, 1984: 149-150)가 지적하는 대로, “[사랑은] 가장 고상한 목적들과 가장 심오한 삶의 필요들을 반영하고 또 함축한다... 여전히 최종적으로 권위가 있는 인간 실존의 규범으로서 자리를 차지한다.”

니버는 기독교 종말론을 ‘이미’와 ‘아직 아니’의 긴장 속에 있다고 보는데, 이러한 변증법적 종말론은 하나님 나라의 궁극적 완성과 인간 능력에 근거한 역사적 성취 사이에 설정해 두어야 할 건강한 거리 혹은 긴장을 내포한다. 이러한 어거스틴 전통의 관점에서 종말론적 긴장을 견지함을 통해서, 우리는 이 땅에서 하나님 나라의 규범을 추구하는 노력들이 부분적이고 불완전할 수밖에 없다는 점 그리고 요더가 주장하는 대로 교회가 하나님 나라의 사회적 드러남이라 해도 그러한 교회가 도무지 하나님 나라와 동일시될 수는 없다는 점을 항상 인정하게 한다. 하나님 나라 완성은 오직 하나님께 달려 있다는 어거스틴 전통의 신념을 견지하면서, 이 전통은 그럼에도 하나님 나라 기준 혹은 예수의 무저항, 비폭력 사랑의 기준을 기독교인의 도덕적 삶의 궁극적인 기준 혹은 이상으로 여전히 소중히 간직하고자 한다. 하나님 나라의 완성과 인간의 역사적 성취 사이의 종말론적 간격을 인정할 때, 기독교인의 정치적 사랑의 삶은, 정당 전쟁과 같은 강제력의 사용을 수용할 도덕적 여지를 마련하게 된다. 또한 이러한 생각의 뿌리에는 사랑 안에서 이루어질 하나님 나라의 완전한 평화는 하나님에게 의존할 수밖에 없다는 믿음이 있음을 지적해 두고자 한다.

4. 세속 영역에서 그리스도인들이 사랑으로 살아감

요더에게 교회의 사명은 교회 신앙의 우선성(primacy)을 증거 하는 것인데, 복음적 목적들을 실현함을 통해서이다(Yoder, 1964: 17). 요더의 복음화 개념은 개인 영혼 구원에만 머물지는 않는다. 그렇다고 전면적 사회 개혁을 추구하는 것도 아니다. 오히려 복음적 사명을 감당함을 통해서, 교회가 내적으로 공동체를 세워, 교회 밖 사회의 실재들이 따를 수 있는 모델이 되고자 한다. 영혼 구원은 교회 안에서 기독교인의 삶의 원칙들을 실현하면서 이루고자 하는 공동체의 건설과 연결되어 있다고 하겠다. 요더는 교회를 정치적 대안 공동체(counter-politics)로 이해한다. 비폭력의 방법으로 사회의 문제를 조금씩 바꾸어 가기 위한 운동에 기독교인들이 참여할 수 있지만, 그러한 참여는 교회 사명의 중심 혹은 우선순위가 되어서는 안 된다고 강조한다. 요더에게, “교회의 강단은 연설단이 아니며 설교가는 대중 선동가

가 아니다”(Yoder, 1997: 115). 요컨대, 정치적 대안 공동체로서 교회 이해는 저항의 교회론을 말하지 않는다. 무저항의 사랑을 말한다 해서, 단지 수동성만을 내포하는 것은 아니다. 오히려 교회가 무저항의 사랑으로 살 때 사회적 영향(social leverage)을 끼칠 수 있는데, 고유한 정신과 문화를 구현하여 보여 줌을 통해서이다(Yoder, 1971: 107-124).

어거스틴은 영적 정부와 세속 정부의 절대적 분리를 주장하지는 않는다. 어거스틴은 교회가 국가에 대응하는 권력 구조가 되어야 한다는 그리고 권력 구조의 대체가 될 수 있다는 주장에 분명히 반대한다. 그러나 기독교인들이 이웃 사랑이라는 사명에 충실하여 세속 정부의 공적 임무들에 참여할 수 있고 또 협력할 수도 있다고 주장한다. 기독교인들이 사회 정치적 영역에서 사랑으로 살면 긍정적인 사회적 영향을 미치게 될 것이다. 사랑의 사람들로 그 영역 속에서 살아가면 공공선을 증진하고 정의의 수준을 높이는 데 이바지하게 될 것이라고 역설한다. 이 점에서 어거스틴의 정치적 사랑은 요더의 그것과 양립할 수 있다. 그러나 이 둘 사이에는 중요한 차이가 있다. 교회가 고유한 정신과 문화를 구현함으로써 사회를 향해 어떤 모델이 되어 영향을 줄 수 있다는 생각에서 볼 때, 요더의 정치적 사랑은 ‘공동체 내적 지향을 강하게 띠고 하겠는데, 대안 공동체 건설에 초점이 있다는 말이다. 다시 말해, 교회론적 지향이 강하다고 하겠는데, 왜냐하면 교회는 사회가 궁극적으로 지향해야 할 이상을 구현하는 데 초점을 두기 때문이다. 어거스틴의 경우, 교회내적 삶과 세상 속에서의 삶, 이 둘 가운데서 한쪽에만 무게 중심을 두지는 않는다. 단지 사회 윤리적 관점에서 개인 신자들이 하나님 나라 기준을 따라 세상 속에서 존재하고 또 살므로 사회적 영향을 미치는 구도에 우선순위를 두고 있는 듯하다. 어거스틴은 명시적으로 기독교인의 저항을 지지하지는 않는다. 그러나 세속 영역에서도 기독교인들이 사랑으로 살아야 하며 또 국가 권력의 우상 숭배적 시도를 경계하는 등의 사회적 가르침을 고려할 때, 어거스틴에게서 우리는 어떤 저항적 사랑 윤리의 가능성을 찾을 수 있다고 본다.

니버에게 정치와 경제 영역은 예수의 사랑의 윤리가 이 영역에서 발생하는 문제들에 직접적으로 반응할 수 있는 성격의 공간이 아닌데, 뭔가 실제적인 해결책을 제시하는 식으로는 반응할 수 없다는 뜻이다. 오히려 정의의 원칙이 우선 작용해야 할 공간이다. 인간 공동체의 삶에서 꿈틀거리는 죄된 이기주의의 힘을 생각할 때, 인간 사회를 지탱하는데 필요한 평화와 질서는 권력의 균점과 같이 이기주의의 힘을 적절히 해소할 수 있는 정의로운 방법을 동원함으로써 또 공적으로 정당성이 부여된 강제력 사용을 통하여 과도한 이기적 욕망의 실현을 통제함으로써 얻을 수 있다. 니버에 따르면, 정치권력에 대해 우상 숭배적으로 지지하는 것은 ‘정치 영역에서 혼란의 근원’이다(Niebuhr, 1956: 148). 니버는 보편적으로 악이라 인정되는 개인들이나 집단에 대해 저항할 수 있는 규범적 여지를 만들어 놓는다. 나치즘(Nazism)이 그 구체적 보기이다(Niebuhr, 1969: 35). 여기에서 니버는 요더와 분명히 다르다. 요더에게 기독교인들이 국가에 저항하는 것은 옳지 않기 때문이다. 우리의 사랑하는 이웃이 불의한 권력의 억압과 극단의 폭력으로 고통 받고 있다면 이웃 사랑의 계명은 기독교인들로 하여금 그 권력에 저항하도록 도전하지 않는가? 이 질문에 대한 요더의 대답은 부정적이다. 예수의 사랑의 윤리를 따라, 평화주의를 견지하는 것이 해답이기에 그렇다. 나는 요더와 함께, 예수의 사랑의 윤리는 역사 속에서 기독교인들이 따라야 하는 궁극적 기준이라 생각하지만, 기독교인들은 도덕적 사고에서 아웃카의 주장에 귀 기울여야 한다고 생각한다. 아웃카의 말을 다시 들어보자: “특수 관계들은 고유한 실제적 고려 사항들을 내포하는데, 우리는 그러한 고려 사항들을 기초로 하여 우리 행동을 정당화한다”(Outka, 1998: 436). 공적 정치적 영역에서 만나는 관계들의 실제적 고려 사항들을 중요하게 여김으로써 기독교인들은 사랑의 기준

을 신중하게 실현하려고 힘쓰게 되는데, 특별히 정당 전쟁의 가능성이나 폭력적이고 또 억압적인 권력과 같은 절박한 상황들에 주목하게 한다.

5. 신학적 인간론과 정치적 사랑

요더에게 제자 공동체로서 교회는 역사의 궁극적 의미를 구현하도록 부름 받았고 또 하나님 나라를 불러 일으켜야 한다(Yoder, 1971: 61). 다시 말해 이 세상에서 교회의 사명은 그리스도의 사랑의 삶과 가르침의 결정체인 바 십자가를 구현하는 것이다. 교회 안에서 신자들은 자발적으로 십자가를 지는데, 이는 교회 밖 사람들의 사명은 아니다. 요더의 윤리에서, ‘해야 함’(ought)은 ‘할 수 있음’(can)을 내포한다고 하겠다. 이 세상에서 소수인 참된 기독교인들은 그리스도의 도덕적 명령을 구현해야 하며 또 할 수 있다. 교회가 교회와 세상이 궁극적으로 부름 받은 바의 이상을 구현하는 의무가 있다고 한다면 이 의무로 부르심 안에서 그것을 이룰 수 있는 능력도 갖게 됨을 뜻한다. 여기서 우리는 사랑의 완성의 관점에서 도덕적 가능성에 대한 낙관주의를 발견한다.

니버의 현대 평화주의에 대한 비판에서 잘 드러나는 대로, 평화주의의 인간론은 인간과 인간 사회 안에 존재하는 최악된 경향들에 대한 인식에 있어 부족함이 있다. 현대 평화주의는 이 땅에서 하나님 나라의 이상을 실현할 수 있는 도덕적인 능력을 태어나면서 받았다는 신념을 가지고 있다. 인간 공동체는 완전한 평화를 이루며 살아갈 수 있다고 믿는다. 그러나 니버가 옳게 지적한 대로 인간의 도덕적 능력에 대한 지나친 낙관론과, 인간의 죄성과 유한성에 대한 인식의 결여는 전쟁과 같은 비극적 현실들에 적절하게 반응하지 못하게 하는 이유가 될 수 있다. 적절히 반응하지 못함으로써, 갈등이 없는 상황이라면 어떤 것이든 긍정하게 되는 위험에 빠질 수 있는데, 독재자 아래서 갈등 없이 사는 것이 전쟁보다 낫다는 생각까지 하게 만든다(Niebuhr, 1969: 41-42).

어거스틴은 선언한다: “인류처럼 본능상 사회적인 종족도 없고 또 부패하여서는 인류처럼 반사회적 종족도 없다”(Augustine, 2000: XII. 27). 인간의 ‘비뚤어지고 부패한 마음’(Augustine, 1994b: 209)은 극단적으로 소유 지향적 시도들의 상수(常數)적, 내재적 원인이 되고 있는데, 다른 이들의 재산을 탈취하고 전쟁이라는 극단의 방법으로 다른 나라의 영토를 빼앗으려고 하는 등의 폭력 행위들을 그 예로 생각할 수 있다. 타락 이후에 인간관계를 특징지을 수 있는 모습들 가운데 하나는 반목과 투쟁이 끊이지 않는다는 것이다. 개인들 사이에서 또 집단들 사이에 끊임없이 일어난다. 인간과 인간 사회의 비극적 현실에 대한 예민한 인식에 근거하여, 어거스틴은 정당 전쟁과 같은 정당한 폭력 사용을 수용하고 있는 것이다. 다시 말해, 전쟁은 세속 영역에서 평화를 이루어 가는데 도구적 가치가 있다고 본 것이다. 파괴적 충동로 치닫는 것을 막기 위해 또는 전쟁으로 발생한 반목과 무질서로부터 평화와 질서를 회복하기 위해서 그렇다는 것이다.

6. 결론적인 규범 진술

사랑은 사회, 정치 영역에서도 기독교인의 삶을 지시하고 이끌어 가는 규범이어야 한다. 기독교인의 정치적 사랑은 온 인류와 피조 세계를 향한 하나님 사랑이라는 창조와 섭리의 지평에서 먼저 이해할 수 있겠다. 하나님의 애정 어린 섭리의 반영으로서 세속 정부의 가치를 인정하지만, 기독교인들은 세속 정부의 강제력 사용의 정당성에 대한 신중한 고려 없이 무조건적으로 그러한 사용을 지지하지 않는다. 정당 전쟁을 말한다면, 정당 전쟁의 기준들을 충족할 때 비로소 수용할 수 있는데, 그것도 참으로 비통하

고도 무거운 마음으로 해야 한다. 교회가 이러한 폭력 사용을 무조건적으로 수용하거나 정치 영역에서 철저히 분리되어 사는 것이 소명이라 생각한다면, 국가 권력이 극도로 폭력화할 때 교회가 마땅히 가져야 할 저항의 힘을 상실하게 될 것이다. 이런 면에서 교회는 정치 규범으로서 예수의 . 이런지지를 받으며 살아감으로써, 폭력에 대한 대안(alternative to violence)으로서 영향력을 나타내야 한다고 본다. 그러나 사랑은 단순한 관범이 아님을 기억해야 한다. 또한 정의의 형태로 . 이런이상인 근사치적으로 실현되는 관범도 열어 두어야 한다. 정치 기준으로서 사랑은 여전히 정치인 규범이며 동기 부여의 힘이다. 하나님 나라의 기준은 규범적으로 여전히 의미 있지만, 하나님 나라의 완성과 인간 공동체의 역사적 성취 사이에는 분명한 간격이 있음을 잊지 말아야 한다. 둘은 동일할 수 없다. 이러한 종말론적 긴장은 어거스틴 전통의 인간 이해와 맞닿아 있다. 인간의 도덕적 가능성을 전면적으로 부정하지 않지만, 인간의 죄성과 유한성에 대한 예민한 인식이 있다.

III. 한국 교회의 정치적 사랑과 서구 신학의 정치적 사랑 사이의 만남

여기서 나는 먼저 한국 교회의 정치적 사랑을 탐구할 것이다. 그리고 서구 전통과 비교하며, 건설적 제안을 하게 될 것이다. 한국 교회의 정치적 사랑을 탐구할 때, 나는 정치권력과 교회의 관계 그리고 교회의 정치 영역에서의 폭력 사용에 대한 견해, 이 두 가지 문제에 집중하여 살피고자 한다. 신학적으로 또 역사적으로 분석할 것인데 박정희 대통령 통치시기를 주로 다룰 것이다. 한국 교회의 정치적 사랑을 살핀 후에, 서구 신학과 한국 교회의 정치적 사랑을 비교하고, 이 비교 과정을 거치면서 결론적으로 기독교 정치적 사랑의 규범적 진술을 도출하고자 한다.

1. 한국 교회의 정치적 사랑(1960년대와 70년대를 중심으로)

(1) 보수적 교회들의 사회 윤리와 그 신학적, 역사적 배경

박정희 정부 시대 두 갈래의 주된 흐름이 교회와 국가의 관계를 설명해 준다. 첫 번째 흐름은 복음주의적 기독교인들 사이에서 찾을 수 있는 바인데, 신학적으로 또 정치적으로 보수적인 경향을 띤다.

신학적 보수주의는 복음주의에 대한 이들 교회의 헌신의 관점에서 설명해야 할 것이다. 다음과 같은 신학적 신념들을 강조해 왔다: 인간의 죄성, 하나님 인식에 있어 계시의 필요성, 하나님과 피조 세계 사이의 존재론적 차이, 법적 의미에서 그리스도의 의의 전가(imputation), 개인의 영혼 구원, 재림을 하나님 나라 완적으로 보는 종말론적 인식 등. 이러한 신학적 신념들에 뿌리를 둘 때 기독교인의 정치적 사랑의 삶은 윤리적으로 다음과 같이 설명할 수 있을 것인데, 하나님 나라 기준의 실현에 있어 인간의 도덕적 능력에 대한 한계 인정, 성과 속 혹은 교회와 국가 사이의 분리 강조 그리고 교회 공동체 안에서 영적 삶을 추구하는 것을 우선시하는 교회론 등이다.

이러한 사회 윤리적 지향을 견지하면서, 복음주의 교회들은 나라 혹은 민족을 사랑하는 가장 중요한 방법은 복음화라고 생각했다. 많은 복음주의 지도자들은 한국을 '제 2의 이스라엘'이나 '하나님의 선택된 백성'이라 불렀다(Han, 1983: 62). 이들의 꿈은 모든 한국인이 복음으로 구원받고 기독교인이 되는 것이다. 다시 말해 한국을 기독교 국가로 만드는 것이다. 1960년대 초에 대한예수교장로회 총회는 전국의 모든 면에 교회를 세우는 계획을 수립하는 등, 한국의 복음화를 강력히 추진해 갔다. 한철하는 60년대와 70년대 복음화 운동의 중요한 기획들을 기술한다.

1965년에 한경직 목사와 김헬렌 박사는 '3백만을 그리스도에게로'라는 표어 아래 복음화 운동을 전개했고, 1973년 빌리 그래함 초청 집회는 여의도에 100만 신자를 모이게 하는 당시에 가장 큰 집회였다. 전국을 복음화하고자 하는 뜻이 가장 잘 드러난 사례는 엑스플로 74에서 제시된 신념과 비전이었는데, 이는 한국 CCC 총재인 김준곤 목사가 주도한 것이었다. 이 운동의 주제는 '성령의 계절이 이 나라 위에'였다 (Han, 1983: 63).

많은 복음화 운동의 지도자들은 한국 교회의 성장세를 계속 유지해 가면 멀지 않은 미래에 인구의 절반이 기독교인 될 것이라 믿었다. 그들에게 이것은 "기독교인들이 기독교적 원리를 따라 이 나라를 이끌게 되는 것"을 의미했다(Han, 1983: 64).

교회와 국가 관계 인식에 있어, 보수 교회들은 로마서 13장 1절과 같은 성경 본문에 근거해서 모든 권력에 복종해야 한다고 생각한다. 때로는 이러한 본문을 문자적으로 해석하여 정치권력의 정당성 혹은 합법성 등에 대한 고려를 뛰어 넘어, 복종해야 한다고 믿기도 한다.

이 시기 교회와 국가 관계를 정부의 반공 정책과 연관해서 생각해 보자. 박정희 정권은 긴급조치들이 요구하는 시민적 권리의 제한을 수용하도록 국민들을 설득했는데, 이 조치들은 북한의 군사적 위협에 효과적으로 대응하는 데 필수적이라는 논리였다. 예컨대 긴급조치 9호는 다음과 같이 규정한다: "집회, 데모 또는 정치에 간섭하기 위해 학생들이 하는 행위들을 금지한다. 학교 당국이 지도, 감독하는 학문적 활동들, 총장이나 교장이 허락하는 활동들이나 다른 일상적이고 비정치적 활동들만이 예외다"(Kang, 1997: 95). 정부의 긴급조치에 대한 보수 교회 지도자들의 입장은 수용해야 한다는 쪽이었다. 일단의 교회 지도자들의 입장 표명이 이를 잘 드러낸다: "정부와 정치 지도자를 비판하는 것은 금지되어 있다. 왜냐하면 그러한 일이 공산주의자들에 의해 세상에 알려지면, 북한에게 남한의 우리가 두 팔 벌려 그들을 맞이할 것이라는 인상을 줄 수 있기 때문이다"(Kang, 1997: 97).

여기서 다시금 보수적 교회들이 교회와 정치의 분리를 강조했다라는 점을 주목해야 할 것이다. 박정신이 지적한 대로, "교회는 오직 영혼 구원에만 매진해야 한다고 주장하면서, 개신교 지도자들은 정부의 활동은 물론이고, 모든 정치적 현실들로부터 관심을 돌리려고 힘썼다"(Park, 2003: 183). 한 보수적 기독교 그룹의 선언문이 이 점을 증거해 준다: "정치가 종교로부터 분리되어야 한다는 원칙을 존중하는 것 그리고 기독교회가 나라의 안보에 대한 책임을 소홀히 해서는 안 된다는 점을 잊지 않는 것은 중요하다"(Kang, 1997: 97). 요컨대, 보수적 교회들은 정치적 행위에 적극적으로 참여하는 것을 경계하면서도, 공산주의 신념과 운동에 열심히 반대하는 모습을 보인다. 정당 전쟁의 관점에서, 북한의 군사적 침략에 대응하는 전쟁의 수행은 정당화되어야 하는데, 왜냐하면 전쟁 수행 목적이 나라와 백성의 생명과 안전 그리고 공공선을 지키는 것이기 때문이다. 특별히 군사적 위협 앞에서 생명의 위기를 겪거나 또 그럴 수 있는 이웃에 대한 사랑의 동기가 자리 잡고 있다고 할 수 있다.²⁾

2) 한경직 목사 설교의 한 부분을 들어보자: "이 순국 영령들은 말합니다. 다시는 이 형제간에 피흘림이 없게 하라 다시 말하면 우리五千만이 다 염원하는 통일은 반드시 평화적으로 이루어져야 한다고 이 순국 영령들이 말하는 줄 생각합니다. 다시는 이 땅을 우리 형제들이 싸워서 피로 물들이면 아니됩니다. 어떠한지 이 악한 공산당들에게 재침의 기회를 주지 말고 국가 안보와 사회 안정과 계속적인 경제 발전과 번영으로 통일의 때를 기다리며 꾸준히 노력해야 할 것입니다"(한경직, 1977: 348). 우리는 여기서 전쟁 방지 혹은 정당 전쟁의 근거에 대한 한경직 목사의 생각을 찾을 수 있다. 무고한 시민의 희생 방지, 사회 공동체의 안전과 복지의 보존과 발전 등을 생각할 수 있다.

한국 보수적 기독교회의 지도자이며 CCC 총재였던 김준곤 목사는 한국 교회의 공산주의 이념과 운동에 대한 반대를 이끌었다. 공산주의에 대한 그의 입장은 한국 보수교회의 전형이라고 하겠다. 공산주의를 영적인 관점에서 악의 세력으로 보았다. 그러므로 그리스도의 거룩한 영토인 한국에서 축출해야 할 대상이다. 국가 조찬 기도회에서 행한 한 설교에서, 김준곤은 역설한다: “공산주의, 유물론, 무신론적인 그리고 허무주의적 이념들을 몰아냅시다. 이러한 악한 영들을 쫓아 내야 합니다. 동시에 부끄러운 역사도 몰아냅시다”(주서택, 1998: 26-27). 이런 맥락에서 기독교와 공산주의의 관계는 적대적일 수밖에 없다. 또 다른 설교에서 그는 말하기를, “기독교의 정신은 공산주의의 이념과 공존할 수 없습니다. 이 둘은 정반대의 자리에 서 있습니다”(주서택, 1998: 48). 그러므로 교회의 사명은 영적으로 공산주의를 반대하는 것이라고 강조한다. 맑스주의를 잘못된 절대주의라고 주장하면서, 김준곤은 한국 기독교인들에게 유일한 절대자이신 예수 그리스도에게 전적으로 복종할 것을 강력하게 권면한다. 이 점을 밝히 드러내는 그의 설교의 한 부분을 들여보자: “맑스와 레닌의 철학은 인간을 파괴하지만, 유일한 절대적 진리이신 예수 그리스도에 대한 믿음은 사람을 살립니다. 그러므로 우리에게 필요한 것은 작지만 온전히 헌신하는 기독교인의 모임입니다. 이 모임은 우리 사회 속에서 누룩이 되어 가장 필요한 영적, 도덕적 혁명을 위해 쓰여질 것입니다”(주서택, 1998: 81-82).

2) 진보적 기독교인들의 사회, 정치적 참여와 그 신학적 배경

박정희 정권 아래서, 기독교회가 가장 거세게 저항했던 때는 유신 헌법을 제정하여 집권을 연장하려 했던 때이다. 김재준, 박형규와 같은 진보적 교회 지도자들은 헌법 개정 시도를 저항하기 위한 전국적 위원회를 조직한다. 저항의 방법은 비폭력이었는데, 기도회와 침묵시위 등에 참여하도록 사람들을 움직였던 것이다.

진보적 기독교인들의 참여는 집권 연장을 반대하는 것에만 머물지 않았다. 한국 민주주의의 앞날을 심히 염려하고 또 정부의 경제 정책 수립과 집행의 측면에서도 저항하였다. 수출 중심의 산업화 정책의 수행 과정에서, 수많은 농촌의 젊은이들이 도시의 공장 지역으로 내몰렸다. 1957년에서 1960년 사이에 700만명의 농촌 사람들이 도시로 이주했다는 통계가 있다. 문제는 노동 환경의 열악함이었다(Koo, 1993: 137). 구가 지적한 대로, “높은 비율의 실업과 불완전 고용의 현실 때문에 노동자들은 교섭 능력을 거의 갖지 못했다. 특히 소규모 산업체들의 노동 조건과 임금 사정은 참으로 열악했지만, 근로자들은 개인 차원에서 대응할 수밖에 없었다”(Koo, 1993: 137-138). 요컨대, 많은 노동자들이 낮은 임금, 비인간적 노동 환경, 폭압적 노사 관계 등으로 신음하였던 것이다.

정부의 탄압에도 불구하고, 노동자들은 성숙한 형태의 노동 운동의 결실을 향해 힘을 쏟기 시작하는데, 그 구체적 목표로는 회사의 이익을 대변하는 노조에 대응하는 독립적 노조를 건설하는 것 등을 들 수 있다(Koo, 1993: 140). 이러한 노동 운동의 과정에서 노동자들은 도움의 손길을 기독교 단체들에서 찾게 된다. 1970년대 초 몇몇 교회 단체들이 노동 운동에 열심히 참여했다. 가톨릭 청년 단체들과 도시 산업 선교회 등이 대표적이다. 이들은 정부가 좀더 인도적이고 정의로운 정책을 수립, 집행하도록 자극하고 또 좀더 나은 노동 환경을 만들어 가는 데 초점을 맞추어 활동했던 것이다. 특히 낮은 임금과 비인간적 노동 조건 등을 개선하는 데 역량을 집중하였다(Kang, 1997: 101). 도시 산업 선교회의 경우, 특히 노동자들이 노조를 결성할 수 있도록 지원하였는데, 1970년대에 새로 만들어진 노조의 약 20%가 이 선교회의 도움을 받아 된 것이라고 한다(Koo, 1993: 140-141).

진보적 기독교인들이 주도한 도시 선교는 그 시작부터 가난한 노동자들을 척박한 삶의 상황에서 해방시키는 데 선교의 우선순위를 두었다. 진보적 기독교 지도자들은 그리스도의 몸으로서 교회의 주된 사명은 사회적 약자들을 사랑으로 섬기는 것이라고 생각하였다. 진보적 기독교인들의 사랑은 무저항의 사랑은 아니지만, 비폭력의 사랑이었다 말할 수 있을 것이다. 억압받는 이들을 돕고 보다 정의로운 사회를 건설하는 것을 목표로 하는 정치 참여에 힘쓰으로써, 사랑을 구현했다고 할 것이다. 그들은 국가 권력의 억압과 폭력에 반대한다. 그리하여 국가가 극단적으로 억압적이고 폭력적이 될 때, 교회는 그에 저항할 수 있는 적절한 힘을 가져야 한다는 생각을 견지했으리라고 나는 생각한다. 진보적 기독교 지도자들은 저항의 네트워크를 만드는데 긍정적인 역할을 하였다. 이 지도자들은 “주도적으로 정부에 저항하는 단체를 만들었고, 다른 민주화 운동 단체들과 연합하여, 운동에 참여하였”던 것이다(Chang, 1998: 443-444). 사람들의 힘을 모아, 독재 정권의 불의와 억압에 저항함으로써, 진보적 교회들은 국가에 대한 자신들의 사랑을 구체화했다고 할 수 있다.

진보 기독교인들의 정치 참여를 신학적으로 살핀다면, 그 신학적 배경으로 우리는 민중신학을 생각할 수 있다. 진보 기독교인들의 실천이 민중신학의 중요한 근거가 되기도 하고 또 민중신학이 정치 참여의 이론적 토대와 동기 부여의 근거가 되었다고 말할 수 있다. 몇 가지 중요한 신학적 주제들을 살펴보자. 안병무는 ‘예수 사건’이라는 개념을 제시하는데, 예수 사건 속에서 민중은 자신들의 고통을 함께 짊어지는 예수와 그 정체성에서 동일시한다. “하나님의 뜻은 완전히 그리고 무조건적으로 민중의 편이 되는 것이다. 이러한 견해는 전통적인 윤리, 문화 그리고 법질서의 틀 안에서는 이해할 수 없다. 하나님의 뜻은 예수 사건에 계시되었는데, 하나님은 민중과 예수가 함께 살게 하심으로, 민중을 사랑하신다”(Ahn, 1981: 150-151). 예수 사건은 해방의 사건이다. 민중이 권력자들에 의해 야기된 억압과 소외에서 해방을 경험하는 자리에서, 예수 사건을 만나게 된다. 민중신학은 해방을 향한 민중의 역사적 투쟁을 예수 사건의 구체적 현실로 본다. 여기서 우리는 민중신학의 기독교인이 예수를 민중의 구현(personification)으로 이해하고 있음을 또한 볼 수 있다.

김용복은 한국 기독교의 정치 참여를 ‘메시아적 정치’(messianic politics)라 일컫는다. 메시아적 정치란 민중이 스스로 예수의 해방의 사역에 참여하는 바, 하나의 정치적 과정이라는 것이다. 예수의 메시아적 정치는 민중이 자신들의 역사적 주체성을 실현하도록 돕는다. 역사는 민중이 자신들의 정체성을 실현하는 과정으로, 민중은 역사의 자유로운 주체로 선다(Kim, 1981: 191-192). 여기서 민중신학의 종말론을 생각한다. 민중신학에서 하나님 나라는 계속 희망으로만 남는 어떤 타계적 시간과 공간이 아니다. 오히려 역사 속에서 추구해야 하고 또 실현할 수 있는 역사적 실재이다. 민중신학자들은 하나님 나라의 실현과 역사의 주체로서 민중 사이에 밀접한 관계를 강조하고자 한다.

2. 한국 교회의 정치적 사랑과 서구 신학의 정치적 사랑 사이의 만남

(1) 개괄적 만남 진술

1960년대와 70년대 한국의 보수적 교회들은 교회와 국가의 관계에 대해 기본적으로 분리적 입장을 취했다. 이론적으로 교회가 정치 문제 혹은 국가 권력과 관련된 문제에 참여하는 것은 하나님이 바라시는 바가 아니라는 입장을 견지한 것이다. 국가와 동포에 대한 사랑과 관심은 주로 ‘영적인’ 일들에 집중되었다. 인구의 절반 이상이 기독교인이 된다면 한국을 성경에 드러난 기독교의 원칙들 위에 세운 바된 기독교 국가로 만들 수 있다는 주장이 나오기도 했다. 보수적 교회들이 기독교 원칙들의 실천을 강조한

점을 생각할 때, 이들의 교회론이 요더의 그것과 닮은 점이 있다, 이들것이다. 특히 사회와 역사 속에서 복음적 목적들을 실현. 보 복음 신앙의 우선성을 증거 하는 것이 교회의 사명이라고 한 데서 그렇다. 그러나 요더의 복음화는 영혼 구원에 국한되지 않는다. 교회의 내적 삶을 건설하게 세워 감으로써 사회적 모델로서 영향을 미칠 수 있다고 주장한 점을 주목해야 할 것이다. 둘 사이에 유사점이 있지만, 복음화의 이해에 있어 한국의 보수적 교회들은 영혼 구원에 초점을 맞추고 있었음을 지적해 두어야 하겠다.

정당 전쟁의 관점에서 북한 공산주의에 대항한 전쟁은 정당화될 수 있을 것인데, 왜냐하면 생명과 안전 그리고 평화와 질서를 지키고 또 회복하는 길이 되기 때문이다. 이 점에서 요더의 평화주의는 한국의 보수적 교회들의 전쟁과 평화의 윤리와는 양립할 수 없다고 하겠다. 특히 한국 민주주의와 교회를 공산주의의 위협으로부터 지키기 위해 국가가 폭력을 사용해야 한다면 교회가 그러한 폭력 사용을 수용할 수 있다는 입장을 취한 것은 분명히 요더가 국가의 강제력 사용을 경찰 기능에 제한한 것(Yoder, 1994: 204)에 비하면 많이 앞서 나가는 것이다. 그러므로 보수적 교회들은 한편으로 복음주의적 신앙과 사역들을 강조하는 기독교 중심의 신앙을 견지하면서, 다른 한편으로는 북한의 위협에 대해서는 정당한 무력 사용을 허용하는 윤리적 입장을 취하고 있다고 하겠다. 이 시기 보수 교회의 정치적 사랑은 어거스틴의 그것과 유사하다 하겠는데, 어거스틴의 정치적 사랑, 특히 그의 정당 전쟁론에서 내포하는 정치적 사랑이 신앙 공동체 안과 밖의 복지와 안전 그리고 평화를 신중하게 고려한다는 점에서 그렇다. 또한 이 교회들의 정치적 사랑은 불의한 군사적 위협 앞에 선 무고한 이웃들에 대한 사랑이 그 동기가 되고 있다고 할 수 있다.

요더의 평화주의 관점에서 볼 때, 진보적 기독교인들의 사랑은 무저항의 사랑이라기보다는, 비폭력의 사랑이라 볼 수 있겠다. 요더는 기독교인의 정치 참여를 비폭력적 방법을 견지하는 한, 완전히 배제하지는 않지만, 그러한 참여가 교회 사명의 중심이 되어서는 안 된다고 강조한다. 이와 달리, 한국의 진보적 기독교인들은 억압받는 이들을 해방시키고 정의로운 사회를 건설하기 위한 정치 참여에 우선순위를 두는 경향이 있다. 진보적 교회들은 국가 권력의 억압과 폭력에 대응하는 대안 공동체의 기능을 감당했다고 할 수 있다. 진보적 교회 지도자들은 국가 권력에 저항하는 그룹들을 한 데로 묶는 데 힘을 쏟는다. 사람들과 함께 또 사람들의 힘을 모아, 진보적 교회들은 국가 권력의 불의와 부당한 억압에 신음하는 이들과 함께 저항함을 통해, 민족과 국가에 대한 사랑, 곧 그들의 정치적 사랑을 표현한다. 민중신학과 같은 신학적 흐름과 대화하면서 또 영향을 주고 받으면서, 이 교회들은 교회와 국가의 관계를 재정립하려 한다. 하나님의 주권적 의지는 하나님이 창조하신 모든 세계를 포괄한다고 믿는다. 이 점에서 진보적 기독교인들은 교회가 개인 영혼의 구원에도 관심을 갖지만, 동시에 인간 사회에서 정의와 평화를 이루는 일에도 관심을 가져야 한다고 믿는다. 진보적 교회들은 국가 권력이 기본적인 역할을 소홀히 하고 폭력화할 때 그것에 저항했던 것이다. 니버의 사회적 이상은 예수의 사랑의 법을 궁극적 규범으로 삼으면서 상호의존과 정의의 세상을 지향한다. 사회적, 정치적 관점에서 하나님의 섭리적 역사는 신자들 뿐 아니라 교회 밖에 있는 이들도 포괄한다(Gilkey, 2001: 207). 니버의 정치적 사랑은 한국의 진보적 교회들의 사랑에서 찾아 볼 수 있겠는데, 기독교인의 참여를 통해 사회와 정치 체제들 안에서 정의의 수준이 높아지는 가능성을 허용한다는 의미에서 그렇다. 그러나 진보적 교회들이 개혁을 위해 힘썼지만, 그렇다고 그들의 헌신이 혁명적 변화 곧 특정 계급의 해방을 위해 다른 계급을 배제하는 식의 변화를 추구하지는 않았다는 점을 기억해 두어야 하겠다. 그들이 꿈꾸는 상호의존과 정의의 세상에서

특정 계급을 배제하려 하지 않는다는 말이다.

(2) 만남에 근거한 규범적 진술

① 하나님의 주권과 정치적 사랑

정치적 사랑은 유일한 숭배의 대상인 바 하나님의 주권에 대한 기독교의 신념을 진지하게 받아들인다. 어거스틴은 이 신념을 투철하게 견지한다. 마니교는 인간의 도덕적, 종교적 삶을 구성하는 세계관을 설정하는데, 그들의 세계는 끊임없이 갈등하고 투쟁하는 두 개의 세계 원리 혹은 세력 곧 선과 악으로 구성된다. 어거스틴이 마니교의 이원론에서 가장 문제시하였던 것은, 선의 원리가 악의 원리를 극복할 수 없다는 것이었는데, 현재 악의 원리가 인간사를 지배하고 있다고 이해한다. 이러한 이원론은 하나님만이 전능하시며 또 절대적인 주권자이시라는 어거스틴의 확고한 신념에 배치된다. 다시 말해 하나님과 견줄 수 있거나 혹은 능가할 수 있는, 어떤 악의 실체 혹은 세력의 존재는 하나님의 전능과 주권 신앙을 심각하게 침해하는 것이다. 마니교의 이원론과 투쟁하면서, 어거스틴은 전체 창조 세계에 대한 하나님의 주권 신앙을 더욱 굳게 다진다.

한국 보수적 교회들의 공산주의 신념에 대한 반대는 신학적으로 볼 때 하나님의 절대 주권 신앙에 깊이 뿌리를 내리고 있다고 하겠다. 특히, 북한이 그들의 지도자를 유일하면서 또 궁극적 지위로 올려놓고자 하는 시도에서 보수적 교회들은 우상 숭배를 보는 것이고 또 하나님만이 역사와 세계의 주권자이시라는 신념에 심각하게 반한다고 보는 것이다. 정치권력에게 ‘지나친 충성과 존경’을 보내는 것을 경계하면서, 니버는 일반적으로(지배적으로) 악이라고 인식되는 정권에 대해 저항하도록 허용한다. 신학적으로 말해, 나치즘을 악이라고 볼 수 있다. 왜냐하면 역사에 대한 하나님의 주권을 부인하면서 다. 것을 통제하려 하고 또 동료 인간을 극단의 폭력으로 짓밟음으로써 하나님의 모든 인간을 품고자 하는 사랑을 거스르기 때문이다.

니버의 공산주의 비판도 여기서 주목할 만하다. 니버(Niebuhr, 1969: 209)는 공산주의가 “절대적인 그리고 보편적인 입장에 이를 수 있다”고 스스로 믿고 있다고 보았다. 계속해서 말하기를, 공산주의는 “프롤레타리아의 삶이 절대적 실재와 어떤 신비적 일치를 이루고 있다”(Niebuhr, 1969: 209)고 믿는다. 공산주의의 인간론은 철저한 낙관론을 견지한다고 하겠는데, “사람들이 평등한 권리를 얻기 위해 투쟁하는 바 전환기를 거쳐” 도달할 수 있다는 이상적 세계를 상정하고 있기 때문이다(Niebuhr, 1969: 145-146). 공산주의는 ‘절대적이고 보편적인 입장’에 이를 수 있다는 면에서 인간의 능력을 확신하며, 다른 한편, 인간이 ‘절대적 실재와 일치’에 이르는 데 있어 하나님의 주권과 섭리를 배제한다.

요컨대, 하나님에 대한 신앙과 하나님 주권에 대한 헌신은 기독교인들로 하여금, 자신을 절대적 지위로 올려놓고자 하는 정치권력에 저항하게 하는 이유와 동력을 제공한다. 그러한 우상 숭배적 시도에서 정치권력은 모든 것을 통제하려 하고 또 극단적으로 폭력적인 또 억압적인 정권으로 되는 경향이 있다. 기독교의 정치적 사랑은 이에 저항한다. 하나님만 받으실 수 있는 지위를 인간의 권력이 주장하고 있으니 말이다. 기독교인들은 그들의 정치적 사랑의 삶에서 이러한 우상 숭배적 시도와 주장을 상대화하고 또 비신성화 하고자 준비를 갖추고 있어야 할 것이다.

② 종말론적 긴장과 정치적 사랑

정치적 사랑은 기독교인들이 하나님 나라 기준을 궁극적 규범으로 삼고 살아가지만, 하나님 나라의 완

성과 인간의 역사적 성취를 동일시하지 않는다는 점에서 종말론적 긴장을 지키고자 한다. 한편으로 사회, 정치적 공동체들의 역사적 성취를 하나님 나라로 동일시할 때 자칫 하나님 나라 기준의 순수성과 본질을 훼손할 수 있다. 다른 한편으로 하나님 나라 이상과 역사적 성취 사이에 철저한 단절을 주장하는 것은 인류와 온 세계에 대한 하나님의 섭리적 사랑을 부정할 위험이 있다. 어거스틴이 지적한 대로, 이러한 종말론적 긴장을 유지하는 것은, 인간의 역사적 성취들을 비신성화하고 또 상대화하는 데 이바지할 것인데, 그렇다고 인간의 실존을 위해 그러한 성취들이 전혀 의미가 없다는 것은 결코 아니다. 완전하고 절대적인 하나님의 평화는 이 땅에서 성취될 수 있는 것이 아니다. 인간이 이 땅에서 누리는 지상의 평화는 불완전하고 상대적이다. 이 둘 사이의 긴장을 유지하는 것은, 어거스틴이 지적한 대로, 기독교인으로 하여금 정당 전쟁의 필요성을 받아들이게 하는데, 이 전쟁은 하나님 나라의 영원한 평화를 위한 것이 아니라, 이 역사 속에서 인간의 생존에 필요한 평화를 위한 것이다.

민중신학과 같은 신학적 흐름에 직, 간접적으로 영향을 받은 진보 기독교인들의 정치 참여를 종말론의 관점에서 점검할 필요가 있다. 민중신학은 종말론적 하나님의 나라와 민중의 역사적 성취를 동일시하는 경향이 있다. 박성은 이 점을 한국적 상황에 비추어 설명 한다: “한국에서 천년 왕국이란, 가부장제와 위계주의로부터 자유로운 평등의 사회, 외세의 개입에서 벗어난 자기 결정이 가능한 나라, 분단을 뛰어 넘어 통일을 이룬 나라 그리고 북의 전체주의와 남의 권위주의를 초월한 민주 사회를 뜻한다”(Park, 1988: 59-60). 민중신학자들에게 하나님 나라는 단순히 유토피아나 저 세상적 나라가 아니라 “역사의 핵”인데 민중이 이 땅에서 이루길 간절히 바라는 바이다. 김용복에게, 메시아는 “민중으로부터 오며 또 민중이 자신들의 것이라고 느끼는 바의” 한 사람이다(Kim, 1981: 188). 하나님 나라는 하나님의 정의와 평화가 구체적으로 실현되어야 하고 또 실현될 수 있는 구체적인 세상이다. 그러므로 메시아는 고통 받는 사람들로부터 오며 자신을 그들과 동일시한다. 민중의 종으로 오신 메시아 예수는 민중을 위해 죽고 죽은 이들로부터 부활하셨는데, 민중이 “단지 마지막 날만이 아니라 역사적으로 죽음의 세력으로부터 구원받게 하기 위해서이다”(Kim, 1981: 189). 이러한 종말론적 이상에 영향을 받으면서, 진보 기독교인들은 독재의 억압에서 신음하는 이들을 구원하고 보다 정의로운 사회를 이루는 데 헌신하게 된다. 불의와 인권에 대한 폭력적 억압에 대항하여 싸우면서 한국 민주주의 발전에 이바지한 바를 분명히 인정하지만, 하나님 나라 기준을 민중의 역사적 성취로 축소하는(환원하는) 위험이 있지 않은지 조심해야 할 것이다. 이러한 환원은 역사에서 인간이 이룬 바를 절대화하거나 하나님 나라의 완성의 관점에서 하나님의 궁극적 권위를 부정하는 데까지 이를 수 있다. 이런 점에서 기독교 정치적 사랑은 어거스틴이 견지하고자 했던 종말론적 긴장을 소중히 여기는데, 한편으로는 순진한 낙관론(이 땅에서 하나님 나라의 완성을 볼 수 있다는)을 그리고 다른 한편으로는 극단적 패배주의(이 세상은 하나님의 주권 아래 있지 않다는 주장에 붙잡혀서, 오직 저 세상적 하나님 나라를 기다리는)에 빠지지 않게 한다.

③ 인류를 향한 하나님의 애정 어린 섭리와 정치적 사랑

정치적 사랑은 성과 속을 포괄하여 하나님의 창조의 모든 영역에 대한 하나님의 섭리를 소중히 여기는데, 특히 모든 백성과 나라들에게 생존에 필요한 필수적 요소들을 제공하고자 하는 하나님의 섭리적 의도를 존중한다.

해방 이후 보수 교회들은 정부의 공산주의에 대한 반대 정책을 지지함으로써 하나님의 섭리적 사랑을 존중한다. 그들의 반대는 남한의 동료 시민들에 대한 사랑에 근거하고 있다고 하겠는데, 북한 공산주의

의 위협 앞에 고통 받거나 고통 받을 수 있는 사람들에 대한 사랑인 것이다. 그러나 보수 교회들은 하나님의 섭리적 사랑을 존중하면서 동료 시민들의 생명에 대한 배려 뿐 아니라 남과 북이 하나가 되는 역사적 성취까지도 하나님 섭리의 실현이라고 생각한다. 보수적 기독교인들의 북한에 대한 생각은 적대적 정책을 견지한 정권들의 시대를 지나면서 변화를 보이게 된다. 평화공존과 긴장완화를 중요한 정책의 목적으로 삼는 대북 포용정책인 햇볕 정책을 적극적으로 수행하면서 김대중 정부는 이전 정권들과 달리 민간 부분의 교류를 권장하고 지원했다. 햇볕 정책과 그 집행으로 있게 된 바, 남북 관계의 변화에 부응하면서 보수적 교회들도 인도주의 차원에서 북한에 대한 지원 사업에 참여하게 되는데, 그 대표적인 보기가 '사랑의 쌀 나누기' 운동일 것이다.

군사 정권 집권기 진보적 기독교인들은 정의를 위해 싸우고 약자와 억압받는 이들을 돌봄을 통해서 정치적 사랑을 실천했다. 정의와 사랑이 지배하는 이상적 사회에 대한 그들의 헌신은 선인과 악인 모두에게 햇빛과 비의 혜택을 주시는 하나님의 섭리적 사랑의 드러남이라 할 수 있다.

이러한 정치적 사랑의 보기들은 신자들에게 공동체 안에서 공공선을 위해 힘쓰라고 하는 어거스틴의 권고를 생각나게 한다. 자기의 이익 보다 다른 이들의 이익을 먼저 구하는 기독교인들의 존재와 활동은 사회, 정치적 공동체들의 공공선 혹은 복지를 증진하는 데 유용한데, 하나님의 섭리적 사랑의 통로로 작용하고 있다고 보는 것이다. 창조의 모든 영역을 포괄하는 이러한 섭리적 사랑을 존중하는 정치적 사랑은, 니버의 '공동의 은혜'(common grace)라는 개념에서도 찾을 수 있다(Niebuhr, 1949: 174-175). 길키에 따르면 이 공동의 은혜 안에서 하나님은 사람들로 하여금 결국 자기 파멸에 이르게 하는 자기중심주의로부터 공동체의 다른 이들의 필요와 이익을 고려하면서 조화롭게 공존하고자 하는 노력으로 전환하도록 도우며, 그리하여 '죄로 인한 자기 파괴를 완화시키는 갱신들과, 좀더 높은 수준에서 조화롭게 또 정의롭게 사는 사회를 건설하게 하는 새로운 가능성들'을 창조한다(Gillkey, 2001: 211). 이러한 갱신들과 가능성들은 하나님의 섭리적 사랑의 드러남인데 인간의 사회적 삶을 보장하기 위함이다. 정치적 사랑은 온 인류를 향한 하나님의 사랑에 반응하여 공동체의 복지를 확보하고 신장하는 데 힘을 기울인다.

④ 역사적 상황에 대한 현실적 인식과 정치적 사랑

정치적 사랑은 역사의 특수하고도 절박한 상황들을 적절하게 고려할 줄 아는 지혜로운(prudent) 사랑이어야 할 것이다. 다시 말해 기독교 사회 윤리는 예수의 사랑의 법을 사회, 정치적 문제들에 신중하게 적용해야 할 것인데, 인간 역사의 현실을 불완전한 것으로 또 하나님 나라 기준으로부터 거리는 있는 것으로 파악하면서 말이다. 니버는 집단 이기주의의 심각성을 강조하면서 사랑의 근사치적 적용의 필요성을 역설한다.

남한과 북한 사이에 무력 충돌의 가능성이 상존한다는, 한국의 고유한 상황은 보수 기독교인들이 정부의 반공 정책을 지지하게 되는 중요한 요소가 되는데, 원칙적으로 정교의 분리를 견지하면서도 말이다. 남한의 통일 정책 가운데 대표적인 포용 정책인 햇볕 정책도 이러한 한반도의 특수한 상황을 진지하게 고려한다. 일관성 있게, 남북 화해와 공존을 증진하기 위한 평화적 방안들을 찾아 실행하겠지만, 그럼에도 아주 예민하게 북한의 무력적 위협의 가능성을 상정하며 대비하려고 한다. 안보의 중요성을 결코 소홀히 여기지 않는다는 말이다. 한국 교회의 정치적 사랑도 이러한 역사의 절박한 상황들에 민감하여 반응하면서 형성되어 왔다는 점을 지적해 두고자 한다.

⑤ 도덕적 능력, 인간의 죄성과 유한성 그리고 정치적 사랑

정치적 사랑은 인간에 대한 현실적 이해를 강조한다. 인간의 죄성과 유한성을 적절하게 인식하지 않는 극단적 낙관론은 이 땅에서 인간의 힘으로 하나님 나라를 완성할 수 있다는 이상주의로 흐를 수 있다. 이상주의에 사로 잡혀, 전쟁과 같은 극한의 갈등 상황에 적절하게 대응하지 못하게 되는 실책을 범할 수 있다. 타락 이후 인간 사회를 규정하는 중요한 특징인 바, 지속되는 적대 관계와 다툼 등의 상황은 정당 전쟁을 수용하는 중요한 이유가 된다.

억압받는 이들의 해방을 위해 적극적으로 실천하는 진보적 기독교인들은 민중의 주체성을 강조한다. 김용복은 말한다: “[민중은] 역사 드라마의 주역이다. 주체이며 또한 그들의 사회적 전기는 술어이다”(Kim, 1981: 187). 민중은 억압적 통치와 사회 구조에 대한 투쟁을 통하여 주체성을 실현하고, 그럼으로써 자신들의 운명의 주체가 된다(Kim, 1981: 187-188). 민중신학은 역사를 권력자의 관점에서가 아니라 민중의 관점에서 해석한다. 역사는 민중이 자신들의 운명 곧 역사의 자유로운 주체가 되는 바를 실현하는 과정이다. 민중신학의 주체성에 대한 강조는 기독교인들이 적극적으로 불의와 억압에 저항하여 일어서게 하는 데 중요한 역할을 했다고 생각한다. 행위자로서의 능력에 대한 지나친 강조는 두 가지 위험에 이를 수 있다고 생각하는데, 하나는 하나님 나라의 기준과 민중의 역사적 성취를 동일시하는 위험이고 다른 하나는 자신들의 부패 가능성을 소홀히 여길 수 있는 가능성이다. 정치적 사랑의 삶에서 이 두 가지 위험을 어떻게 극복할 수 있을까? 아웃카에 따르면, 니그렌(Nygren)이 기독교인을 하나님 사랑이 흐르는 관(tube)으로 보는 것이 ‘모든 건강한 거리들’을 무력화할 수 있다고 주장하면서, 바르트의 입장에 대한 자신을 선호를 설명한다: “우리는 우리의 사랑 안에서, 우리 자신의 수준에 맞추어 그리고 우리의 제한된 능력 안에서 하나님의 사랑에 응답하고 또 증언한다”(Outka, 1996: 37). 바르트의 입장은 일종의 중간의 길을 선택한 것인데, 하나님과 인간이 완전히 뒤섞이는 것도 거부하고 또 그렇다고 둘 사이의 연속성을 전면 부인하는 주장도 거부한다. 그러므로 정치적 사랑은 기독교인들이 겸손하게 자신의 도덕적 능력을 실현할 것을 강조하는 신학적 인간론을 지지해야 할 것인데, 사랑의 삶을 살아갈 때 피조물로서의 한계와 잠재성을 모두 인정하면서 그렇게 해야 할 것이다.

IV. 결론

앞에서 우리는 공적 정치적 영역에서 기독교들의 사랑의 삶을 길잡이 하는 정치적 사랑의 규범적 원리들을 생각해 보았다. 이제 그러한 원리들을 근거하여, 기독교인들이 사회 속에서 정치적 사랑을 실천할 때 염두에 두어야 할 몇 가지 고려 사항들을 제안함으로써 결론을 대신하고자 한다.

첫째, 기독교인들의 사회 참여가 사회의 분열과 혼란을 야기하는 것이 되어서는 안 될 것이다. 예를 들어, 정치적 사랑이 폭력적 권력에 저항하도록 한다 해도, 동료 시민들의 공동체적 실존에 타격을 주지 않는 선을 신중하게 지켜야 한다. 다시 말해, 기독교의 사회 참여가 전체 공동체의 평화로운 공존을 근본적으로 흔들어 놓는 것이 되어서는 안 될 것이다. 어거스틴이 지적한 대로, 기독교인들은 교회 밖 시민들과 함께 공동의 가치 지향을 가질 수 있는데, 우리는 그 중요한 것으로 ‘평화로운 공존’의 가치를 생각할 수 있다.

둘째, 기독교인들의 사회, 정치적 참여는 교회와 국가 사이에 건강한 거리 두기를 지지한다. 하나님의 역사와 사회에 대한 주권과 섭리의 지평을 존중하면서, 사회 참여에 힘써야 하겠지만, 그러한 참여가

교회의 권력에 대한 세속적 추구로 이어져서는 결코 안 될 것이다. 또한 교회와 국가 사이의 적절한 분리를 견지하는 것은, 국가 권력이 신앙인들의 내적, 영적 삶에 개입하거나 통제하려고 하는 부당한 시도를 차단하는 데 필요한 일이라 할 수 있겠다.

셋째, 기독교인들은 사랑의 사회 변혁의 힘을 신뢰한다. 니버가 말한 대로, 사회, 정치 영역은 우선 정의의 원리가 작용해야 할 공간이다. 그러나 그 영역에서 기독교인들이 사랑으로 살면, 정의의 수준을 더 높일 수 있음도 잊지 말아야 한다. 그 사회의 정의가 단순히 보복적 혹은 보상적 정의에 머무는 것이 아니라, 구성원들이 타자와 공동체를 생각하며 공공선 증진을 위해 참여하게 되는 데까지 이르도록 하는데 사랑이 변화의 동력으로 작용할 수 있음을 기억해야 할 것이다.

참고문헌

주서택 (1998), 『하나님을 주로 삼는 민족』, 서울: 순 출판사.

한경직 (1977), “순국 영령들의 무언의 말씀,” 『한경직 목사 설교 전집』, 12, 345-350, 서울: 대한예수교장로회 총회교육부.

Ahn, Byung Mu (1981), “Jesus and the Minjung in the Gospel of Mark,” 136-151 in *Minjung Theology: People as the Subjects of History*, Yong Bock Kim (ed.), Singapore: The Commission on Theological Concern/The Christian Conference of Asia.

Augustine (2000), *The City of God*, Markus Dods (tr.), New York: Random House.

_____ (1994a), *Against Faustus the Manichaean* XXII, 73-79, 220-229 in *Augustine: Political Writings*, Michael Tkacz and Douglas Kries (trs.), Indianapolis: Hackett.

_____ (1994b), “Letter 138, to Marcellinus,” 205-212 in *Augustine: Political Writings*, Michael Tkacz and Douglas Kries (trs.), Indianapolis: Hackett.

_____ (1994c), “Letter 189, to Boniface,” 219-220 in *Augustine: Political Writings*, Michael Tkacz and Douglas Kries (trs.), Indianapolis: Hackett.

Chang, Yun-Shik (1998), “The Progressive Christian Church and Democracy in South Korea,” *Journal of Church and State*, 40, 437-465.

Gilkey, Langdon (2001), *On Niebuhr: A Theological Study*, Chicago: The University of Chicago Press.

Emergency Measures No. 9 (1975), Seoul: Korean Overseas Information Service.

Han, Chul-Ha (1983), “Involvement of the Korean Church in the Evangelization of Asia,” 51-68 in *Korean Church Growth Explosion*, Bong-Rin Ro and Marlin L. Nelson (eds.), Seoul: Word of Life.

Hayes, Richard B. (1996), *The Moral Vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation, A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, New York: HarperCollins.

- Jackson, Timothy P. (2003), *The Priority of Love: Christian Charity and Social Justice*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Kang, Wi Jo (1997), *Christ and Caesar in Modern Korea: A History of Christianity and Politics*, New York: State University of New York Press.
- Kim, Yong Bock (1981), "Messiah and Minjung: Discerning Messianic Politics Over Against Political Messianism," 185-196 in *Minjung Theology: People as the Subjects of History*, Yong Bock Kim (ed.), Singapore: The Commission on Theological Concern/The Christian Conference of Asia.
- Koo, Hagen(1993), "The State, *Minjung*, and the Working Class in South Korea," 131-162 in *State and Society in Contemporary Korea*, Hagen Koo (ed.), Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
- McCann, Dennis P. (1980), "Hermeneutics and Ethics: The Example of Reinhold Niebuhr," *Journal of Religious Ethics*, 8, 27-53.
- Niebuhr, Reinhold (1956), *An Interpretation of Christian Ethics*, New York: Meridian.
- _____ (1949), *Faith and History: A Comparison of Christian and Modern Views of History*, New York: C. Scribner's.
- _____ (1969), *Christianity and Power Politics*, Hamden, Conn.: Archon Books.
- _____ (1953), *Christian Realism and Political Problems*, New York: C. Scribner's.
- Outka, Gene (1997), "Agapeistic Ethics," 481-488 in *A Companion to the Philosophy of Religion*, Philip L. Quinn and Charles Taliaferro (eds.), Oxford: Blackwell.
- _____ (1998), "Comment on 'Love in Contemporary Christian Ethics,'" *Journal of Religious Ethics*, 26, 435-440.
- _____ (1984), "The Protestant Tradition and Exceptionless Moral Norms," 136-164 in *Moral Theology, Certitudes and Doubts*, Donald G. McCarthy (ed.), Saint Louis: The Pope John Center.
- _____ (1996), "Theocentric Agape and the Self: An Asymmetrical Affirmation in Response to Colin Grant's Either/Or," *Journal of Religious Ethics*, 24, 35-42.
- Park, Andrew Sung (1988), "Minjung and Process Hermeneutics," *Process Studies*, 17, 118-126.
- Park, Chung-shin (2003), *Protestantism and Politics in Korea*, Seattle: University of Washington Press.
- Religious New Service (1976), "South Korean Churchman Defends Rights Limitations as Necessary," April 9.
- Yoder, John Howard (1994), *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*, 2nd ed, Grand Rapids: Eerdmans.

_____ (1984), *The Priestly Kingdom: Social Ethic as Gospel*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

_____ (1971), *The Original Revolution*, Scottsdale, Pa.: Herald.

_____ (1964), *The Christian Witness to the State*, Newton, Kans.: Faith and Life.

_____ (1997), *For the Nation: Essays Evangelical and Public*, Grand Rapids: Eerdmans.