

함께 여는 미래, 정치윤리의 책임론적 모색*

문 시 영

(남서울대학교 교수 / 기독교윤리학)

- I. 들어가는 말
- II. 기독교정치윤리의 책임론적 기초
 - 1) 정치, 윤리, 그리고 기독교
 - 2) <책임론적 정치윤리> 의 모색
- III. 기독교정치윤리의 책임론적 과제
- IV. 나오는 말

• ABSTRACT •

There are so many requests for political ethics in Korea. Particularly, Christians responsibility for ethical politics and future of political culture needs so urgently. Now we must give some answer or moral insight for this context. But this study is not column for mass-com but some theoretical research for ethic of responsibility.

In this context, this study propose "Responsible Christian Political Ethics". It has four focuses. First, the motive is realistic concern about political reality. In this section, the theoretical base is applied from Reinhold Niebuhr's Christian realism and Max Weber' ethic of responsibility. Second, the character is responsiveness. It's theory derived from H. Richard Niebuhr's concept of man-the answerer and importance of social responsibility of Larry May. Third, the tense is future. Particularly, the concept of responsibility for next generation or future of Hans Jonas is very important. Fourth, the main subject is political power under responsibility. W. Schweiker's integral theory of responsibility is the base of this section.

And this paper is a study on application of these theories. For example, collective egoism, human rights, war and peace. etc. Of course, there will be some other issues for political ethics in Korea. Responsible Christian Political Ethics can be applied it's ethical insight for development of political ethics.

Conclusion of this study is this: Christian political ethics is the condition of right political culture, Christian must be responsible for transformation of political culture. Specially, in Korea, Christian have little concerning about political reality. Korean Christian must to have participative and responsible concern about political reality for realization of God's will.

Key Words: Political Ethics, Chrisitan Responsibility, Social Responsibility

* 이 논문은 남서울대학교 2004 교비연구지원비에 의해 수행된 연구결과물임.

I. 들어가는 말

정치윤리의 필요성과 그 발전을 위한 논의는 반복적으로 시도되어 왔다. 특히 근현대 한국 사회에 있어서 정치적 현안에 따라 정치윤리는 인구에 회자되는 화두였다. 그러나 입법기관에 윤리위원회가 설치되고 정부기관의 윤리선언이 시도되어도 한국사회에서 정치윤리는 가야할 길이 멀다는 느낌이다. 물론, 정치윤리의 필요성과 그 실천방향에 대한 동의가 이루어지고 있음은 다행스러운 일이다. 바라기는 정치윤리에 대한 논의가 정치학이나 윤리학을 비롯한 학문의 영역과 시민단체의 실천현장에서 더욱 체계화되고 풍요로운 열매로 나타나기를 기대한다.

정치현실에서 요청되는 윤리적 평가와 대안의 모색에서 기독교의 목소리 역시 끊임없이 제안되어 왔다. 비록 정치적 사안에 따른 촌평이나 칼럼에 그치고 있기는 하지만, 매스컴에서 기독교윤리학의 목소리를 필요로 하고 있다는 점에서 매우 고무적인 일이라 하겠다. 아울러 정치체제에 대한 성서적, 교리적 논의와 평가 등이 상당부분 진척되고 있으며,²⁾ 전쟁과 평화의 문제, 사형제도와 인권의 문제 등이 그 해법의 모색으로 발전되고 있다는 점 또한 매우 바람직한 현상이 아닐 수 없다.³⁾

앞으로도 더욱 논의가 활발해지기를 기대하면서, 이 글에서는 정치체도와 체제에 관한 고찰 및 전쟁, 폭력, 인권 등 전통적인 논의들에 대한 논쟁적 논변 보다 정치윤리의 미래적 차원에 초점을 맞추고자 한다. 특히 정치현실에 윤리가 세워질 수 없다는 식의 냉소적 반응을 극복할 대안의 제시에 주력하고자 한다. 이러한 의미에서 이 글에서는 기독교적 책임을 바탕으로 시민적 참여의 중요성을 강조하는 <책임론적 정치윤리>를 제안하고자 한다.

II. 기독교정치윤리의 책임론적 기초

1. 정치, 윤리, 그리고 기독교

기독교정치윤리를 다룰 때, 우리는 정치와 윤리의 관계설정에서부터 난처한 질문에 직면한다. 정치는 정치이고 윤리는 윤리일 뿐인가? 정치윤리란 무엇인가? 그것은 정치인의 윤리인가? 혹은 정치현상 전반의 윤리적 방향성을 말하는 것인가? 그리고 정치인을 제외한 시민은 정치윤리에서 면제되는 것인가? 정치윤리는 정치와 윤리라는 두 단어의 합성어이다. 그러나 개념상의 합성이 아니라 영역들(fields)의 만남이라는 점에서 학제적(inter-disciplinary)이다. 아리스토텔레스가「니코마코스 윤리학」말미에 ‘윤리학에서 정치학으로 넘어가는 대목’이라는 표현을 사용했던 것은 정치와 윤리의 엇갈림과 연관성을 동시에 암시하는 것으로 보인다.⁴⁾ 그는 덕스러움의 공동체를 건설하려는 목적을 달성하려면 입법의 과정이 필요하다는 점을 말하면서, 윤리학의 목적 달성을 위한 정치적 노력, 즉 법률과 국가정치체제에 관한 논의의 필요성을 암시했던 것이다. 이러한 의미에서 우리는 정치와 윤리는 중첩되지 않으나 상호보완적이라 하겠다.

정치와 윤리의 연관성에 대한 기초적인 논의에 부가하여 반드시 짚고 넘어가야 할 것이 있

2) 예를 들어 이상원 편저, 「한국교회와 정치윤리」(SFC, 2002)를 참고자료로 추천한다.

3) 이와 관련하여 신원하, 「교회가 대답해야 할 윤리문제들」(예영커뮤니케이션, 2001)을 추천한다.

4) Aristoteles, 최명관 역, 「니코마코스 윤리학」(서광사, 1981) 제10권 9장. pp.306-313.

다. 그것은 정치에 대한 지나친 기대 혹은 절대화는 물론이고 정치에 대한 지나친 냉소와 무관심 또한 정치의 윤리를 바로 세우지 못하게 하는 걸림돌이 된다는 사실이다. 정치는 우리가 인정하든 그렇지 않든 간에 분명한 현실(reality)이다. 물론, 정치와 윤리가 어울릴 수 없다는 생각은 정치에 대한 무관심을 나타내는 것일 수 있다. 동시에 현실정치에 대한 경험으로부터 우러나오는 냉소적 태도를 반영하는 것일지 모른다. 한국사회의 근현대사에 나타난 많은 정치적 왜곡과 굴곡들은 정치에 대한 무관심과 냉소를 부추겼을 가능성이 높다.

특히 한국의 근현대사에 있어서, 한국교회와 정치현실의 관계를 회고해 볼 때, 복음의 선포라는 교회의 본질적 사명에 충실하려는 과정에서 의도하지 않았던 정치무관심이 배태되고 일부에서는 권력의 정당화를 위해 일하는 일탈이 발생했던 부끄러운 측면도 없지 않았다. 그럼에도 불구하고, 한국교회가 현실의 정치를 적대시하거나 냉소적으로 무시해서는 정치윤리를 바로 세울 수 없다는 점을 상기시키고 싶다. 정치윤리의 중요성은 생각해 볼만한 문제가 아니라 현실에 대한 당위의 요구이며, 기독교적 정치윤리의 정립 또한 늘 새롭게 연구되고 실천되어야 할 관심사이다. 더구나, 교회가 아무리 정치에 무관심하다고 해도 교회에도 이른바 교회정치라는 것이 있으며, 그 내용과 목적이 다르겠지만, 그것 역시 정치현실에 속하는 것임을 부정할 수 없다.

그렇다면, 정치와 기독교의 관계는 어떻게 설명할 수 있는가? 아리스토텔레스가 인간을 정치적 동물(zoon politikon)이라 규정했던 것처럼, 인간에게 있어서 정치는 불가분의 현실(reality)이다. 정치의 의미를 넓은 의미에서 본다면, 인간과 인간의 관계를 아우르는 모든 행위가 정치이며, 정치의 영역은 국가로부터 가정에 이르기까지 다양한 스펙트럼으로 구성될 것이다. 그 중에서 국가와 정부를 주축으로 행해지는 정책행위 일체를 일반적 의미의 정치라 부를 수 있다면, 이러한 현실정치에 대한 기독교의 입장들은 매우 다양한 반향으로 나타날 수 있다. 필자는 그 모든 논지들을 일일이 검색할 의도는 없다. 중요한 것은 지금 우리의 시대가 신앙인의 정치에 대한 관심을 요청하고 있다는 사실이다. 더구나 권력의 형성과 배분과 행사라는 정치과정은 가치판단을 전제로 하며, 종교는 그 궁극적 판단의 기준이 된다는 점에서, 정치와 종교는 불가분의 관계에 있다고 하겠다.⁵⁾

이러한 의미에서, 정치가 현실(reality)이라는 점을 무시하거나 초월하려 해서는 안 될 것이다. 가령, 정치를 하나의 현실로 직시하였던 니버(Reinhold Niebuhr)는 이른바 예언자적 현실주의(prophetic realism)라 평가되는⁶⁾ 기독교현실주의(Christian Realism)는 현실로서의 정치의 중요성을 보게 한다. 권력정책(power politics), 견제와 균형(check and balance), 유토피아주의(hard-utopianism, soft-utopianism)에 대한 비판 등은 현실의 정치에 대한 기독교적 관심사를 재정비할 수 있는 단초를 제공하기에 충분하다.⁷⁾ 니버가 보기에 인간의 사회는 정적이 감도는 바다의 평온함에 비견되는 곳이 아니라 과격한 파도가 넘실거리는 힘(Power)의 각축장이다. 따라서 개인의 양심에 대한 호소로 해결되지 않는 집단이기주의(collective egoism)가 득실거리는 현실(reality)이라는 점에 주목해야 한다는 것이다. 이러한 정치적 사회적 현실에 대한 감상적 접근 보다는 정책적 접근의 중요성을

5) 임성빈, 「21세기 책임윤리의 모색」(장신대 출판부, 2002) p.179

6) Smith. M. J., *Realist Thought from Weber to Kissinger*(Baton Rouge and London; Louisiana State Univ. Press) pp.99-133

7) 고범서, <윤리에서의 도덕적 방법과 정치적 방법> 『기독교사회윤리』(한국기독교사회윤리학회, 1999) pp.8-87, 문시영, <집단행동의 사회윤리적 과제> 『한국기독교학술논총』(한국기독교학회, 2000) pp.145-167.

강조해야 한다는 니버의 주장은 정치와 현실에 대한 올바른 이해의 필요성을 제안한 것이라 하겠다.

물론 니버의 주장이 복음 보다 우월한 것은 아니다. 그러나 우리는 니버의 권유를 통하여 우리의 신학적, 신앙적 사유의 지평을 확장할 수 있어야 하겠다. 현실로서의 정치에 대한 기독교적 대안모색은 포기할 수 없는 과제이기 때문이다. 바라기는, 한국교회가 복음의 선포라는 본질적 사명에서 조금도 후퇴하지 않는 동시에 사회문제와 현실에 대한 바른 이해를 토대로 한국사회를 위한 영적 지도력을 발휘하기를 기대하면서, 한국교회가 기독교적 정치윤리를 바탕으로 한국사회의 선한 목자가 되어야 한다는 당위를 재확인할 때가 되었다는 점에 주목하고자 한다.

2. 책임론적 정치윤리의 모색

현실로서의 정치에 대한 인식을 바탕으로, 필자는 <책임론적 정치윤리>를 기독교적 정치윤리를 위한 하나의 대안으로 제시하고자 한다. 책임진다는 것은 단지 처벌을 감수하겠다는 뜻 보다는 적극적 의무 또는 응답이 된다는 의미에서, 현실정치에 대한 기독교적 대안모색에 좋은 길잡이가 될 것이다. 한국 근현대사에 있어서 정치에 대한 회의 또는 냉소가 많았다는 것은 정치에 대한 기대가 그만큼 컸다는 것을 반증하는 것이라 하겠다. 그리고 어쩌면 정치에 대한 회의와 냉소는 정치인과 시민의 책임의식이 부족한 데에서 기인했는지 모른다. 권력의 책임적 사용과 공동체에 대한 책임적 봉사가 구현되지 않을 때, 정치의 냉소의 대상이 되고 말 것이기 때문이다. 책임지는 정치, 책임감 있는 정치인, 책임적으로 참여하는 시민이 어우러질 때, 정치윤리가 바르게 작동할 것이다.

그렇다면, 책임진다는 것은 무엇이며, 누구에게 어떤 책임이 있다는 뜻인가? 책임이란 다양한 관점에서 말할 수 있는 주제이다. 대부분은 책임의 귀속, 즉 책임자를 찾아내고 처벌한다는 의미에서의 문책(問責)에만 집착하는 경향이 있다. 가령, 밀(J. S. Mill)을 비롯한 공리주의자들은 책임을 곧 처벌이라고 말하기도 한다. 그러나 기독교윤리학에서 책임은 처벌로 종결되는 개념이 아니다. 니버(H. R. Niebuhr)가 말한 것처럼, 책임은 하나님께 대한 응답(response)을 기초로 한다. 이것은 책임진다는 것이 누군가를 손가락질한다는 소극적 의미 이상의 적극적 참여와 실천이라는 측면을 가지고 있음을 보여준다. 우리는 바로 이 대목에 유의하려는 것이다.

일반적으로, 윤리학 이론에서 책임윤리는 응용윤리(applied ethics)에 적합하다고 볼 수 있다. 의무론이나 공리주의로 해결할 수 없는 새로운 윤리적 주제들이 책임적 결단을 요구하고 있기 때문이다. 더구나 책임윤리는 포스트모던적 가치관이 두드러진 다원적 사회에서 정치윤리를 논하는 과정에 매우 적합할 것으로 보인다.⁸⁾ 책임개념 자체가 사회적 차원을 지니기 때문이다. 개인은 서로서로, 그리고 집단과 관계를 맺으며 사는 존재이라는 점에서 우리는 사회적 존재로서의 인간의 모습을 재확인할 수 있으며, 책임진다는 것은 인간의 사회적 의무를 구현하는 중요한 요소가 될 것이기 때문이다. 이러한 맥락에서 우리는 <책임론적 정치윤리>를 기독교정치윤리를 세우기 위한 하나의 대안으로 상정하고자 한다.

첫째, 책임론적 정치윤리는 어떤 동기에서 비롯되는가? 책임윤리는 현실로서의 정치를 냉소적으로 폄하하거나 과장하지 않고 구체적 실천을 모색한다. 예를 들어 베버(M. Weber)

8) May, L., *The Socially Responsible Self: Social Theory and Professional Ethics*(Chicago; Univ. of Chicago Press, 1996) p.92.

의 주장에 따르면, 책임윤리는 전형적인 정치윤리이다.⁹⁾ 베버는 두 개의 서로 다른 윤리설을 구분한다. 그 하나는 태도(심정)의 윤리(Gesinnungs Ethik, ethic of conviction)이다. 이것은 주로 칸트(I. Kant)의 윤리설을 말하는 것으로,¹⁰⁾ 윤리적 절대주의를 표방한다. 다른 하나는 이른바 책임의 윤리(Verantwortungs Ethik, an ethic of responsibility)이다. 이것은 윤리적 상대주의를 특징으로 하며, 여러 선택지 중에서 최대한의 인도적 결과를 초래할 수 있도록 행위할 것을 요구한다. 그리고 선택에 상응한 결과에 책임지는 자세를 요구한다.

그의 강연, <소명으로서의 정치 Politics as a Vocation>에서 베버는 진정한 정치인이란 자신의 책임을 이해하고 그것을 수용할 수 있도록 자신의 이해타산과 추종자들로부터 한 걸음 떨어져 행동할 수 있는 사람이라고 주장한다.¹¹⁾ 그는 권력의 추종 보다는 책임을 요구한 것이다. 이러한 태도는 권력 그 자체에 대한 숭배(worship of power *per se*)보다 정치권력을 심각하게 왜곡시키는 것은 없다고 했던 대목에서 엿볼 수 있다.¹²⁾ 그에 따르면, 외교를 비롯한 정책은 심사숙고를 통해 나온 것이어야 하며, 그 결과에 대해 전적으로 책임질 수 있어야 한다.¹³⁾ 이러한 주장의 이면에는 현실주의적 사고방식이 전제되어 있다. 정치인의 현실은 순수한 도덕적 이상의 실현을 위한 순수한 선의 사용만으로 일관될 수 있는 것이 아니며, 때로 궁극적 목적을 달성하기 위해 악한 수단을 사용하는 것 자체를 정당화할 수 없다는 것이다. 심지어 베버는 인간의 사회란 심정의 윤리가 수용되기에는 험난하다는 의미에서 윤리적으로 불합리한(ethically irrational) 곳이라 볼 정도이다.¹⁴⁾ 다시 말해 정치윤리는 종종 선을 이루기 위해 악을 선택하여 사용해야 하는 경우에, 도덕적으로 문제가 될 만한 수단을 선택하지 않을 수 없다는 점에 고민이 있다는 것이다. 그리고 이러한 현실이 책임의 윤리를 요청한다는 것이다. 따라서 베버는 책임적 정치인은 자신의 정책이 낳을 결과를 예측해야 하고 또한 수용해야 하며, 자신의 행위가 야기할 결과들에 대해 책임질 수 있어야 한다고 보았다. 이렇게 보면, 베버에게 있어서 책임윤리가 지니는 특징은 결과에 대한 고려이며, 어려운 결정을 해야만 하고 또한 그 결과를 감내해야 하는 정치지도자를 위한 윤리라 하겠다.

물론, 베버의 책임윤리는 여러 비판에 직면한다. 책임을 진정한 리더의 표식인 것처럼 말하고 있으나, 그것이 과연 타당한 것인가? 그리고 정치리더십의 내적요소인 책임감이란 무엇이며, 정치리더는 과연 어떤 기준에 의해 자신의 행위의 결과들을 저울질해야 하는 것인가? 그의 책임윤리는 이러한 질문의 언저리를 맴돌고 있으며, 이 문제에 답을 주지 못하는 한계가 있다.¹⁵⁾ 또한 결과론적 윤리와 의무론적 윤리를 섞어 놓은 것에 지나지 않는다는 비판도 있다.¹⁶⁾ 우리가 여기에서 주목하려는 것은 베버의 윤리이론에 대한 분석적 논변이

9) Smith. M. J., *Realist Thought from Weber to Kissinger*(Baton Rouge and London; Louisiana State Univ. Press, 1986) p.47.

10) May. L., 앞의 책., p.87.

11) Smith. M. J., 앞의 책., p.44.

12) Weber. M. "Politics as a Vocation", in Gerth and Mills ed., *From Max Weber*, p.116

13) Smith. M. J., 앞의 책., p.32.

14) Smith. M. J., 앞의 책., p.46.

15) Smith. M. J., 앞의 책., pp.48-53.

16) May. L., *The Socially Responsible Self; Social Theory and Professional Ethics*(Chicago; Univ. of Chicago Press, 1996) p.87.

나 찬반토론이 아니라, 일종의 통찰이다. 베버에게서 우리는 정치에 있어서 책임윤리는 정치를 현실로 이해하고 구체적 실천을 위해 고민해야 한다는 모티브를 발견할 수 있다. 물론, 그 책임의 개념이 가진 한계는 보완되어야 하고, 기독교적 가치관에 의해 재평가될 필요가 있다.

이와 관련하여 우리는 예수 그리스도의 태도를 중요한 통찰력으로 간직하고자 한다.¹⁷⁾ 시각장애인을 마주친 제자들이 관습적 사고방식을 따라 그가 장애를 가지게 된 것이 뉘 죄인지를 질문했을 때, 예수께서는 새로운 답을 주신다. 시각장애인의 장애가 누구 탓으로 비롯된 저주인가 묻기 보다는 질문하는 사람들의 자세를 되돌아보도록 유도하신다. 저주받아 장애를 가지게 된 것이 당연하다는 식의 무책임한 관점을 탈피하도록 이끄신 것이다. 나아가 시각장애인이 그 누군가의 죄로 인해 손가락질 당할 사람이 된 것인가 하는 점이 중요한 것이 아니라, 하나님께서 하시고자 하는 일이 무엇인가를 깨닫는 것이 우선이라는 점을 교훈하신다. 즉 책임질 사람과 책임개념의 전환, 즉 책임질 사람은 우리 자신이며 적극적으로 해야 할 임무 또는 사명과 연관된다. 이러한 맥락에서 책임론적 정치윤리의 동기를 현실로서의 정치현실에 대한 구체적이고 실천가능한 대안의 모색이라고 하겠다. 또한 적극적 의미의 책임의 중요성을 강조하는 것이며, 현실의 문제에 대해 무관심으로 일관하거나 냉소적 비판을 늘어놓는 태도들의 극복을 강조하는 것이라 하겠다.

둘째, 책임론적 정치윤리는 어떤 특징을 지니는가? 그것은 응답(responsiveness)이다. 시대의 요구에 대한 응답, 공동체와 구성원에 대한 응답, 나아가 하나님께 대한 응답의 자세야말로 책임의 본질이다. 책임윤리를 응답의 관점에서 설명하려는 시도는 도덕철학 및 기독교윤리에서 독특한 관점들로 나타난다. 예를 들어, 도덕철학자 메이(L. May)는 책임의 윤리를 응답의 관점에서 이해하도록 권한다. 그에 따르면, 자아는 사회적 응답의 존재이다. 소극적으로는 사회적 자극에 의해 영향을 받고 사회적으로 구성되는 존재이며, 적극적으로는 사회적 환경에 참여하는 존재이다. 여기에 인간의 사회적 책임의 단초가 있다.

그에 따르면, 책임윤리에는 서로 맞물려 있는 몇 가지 측면이 있다. (1)우리가 도울 수 있는 사람들, 특히 우리와 관계가 있는 사람 또는 우리가 특정한 역할을 수행하는 대상이 되는 사람들에 대한 응답, (2)개인의 구체적 정황과 맥락이 가지는 특수성에 대한 감수성, (3)다른 사람, 특히 우리에게 의존하고 있는 사람들의 필요에서 비롯되어 그들에게 응답해야 하겠다는 동기부여, (4)추상적인 명령이나 규칙의 강조 보다는 책임적인 사람이 되어야 한다는 요청에 대한 진지한 숙고, (5)도덕적 지식의 원천으로서의 감정, 특히 사람들의 실제적인 도덕적 체험에서 중심이 되는 죄책감, 수치심, 자책감 등의 감정적 요소가 지닌 중요성의 존중, (6)무엇을 성취했는가 하는 점 보다 우리 자신이 누구이며, 무엇을 할 수 있는지 등의 책임적 존재가 되어야 한다는 감각 등이다.¹⁸⁾

또한 적극적 의미의 책임윤리는 정형화되고 획일적인 방식으로 문제를 보는 것이 아니라 각자가 각각 다른 방법으로 사유하고 행위할 것을 권한다. 카드(C. Card)에 따르면, 책임의 용법에는 크게 삼자적 유형(triadic type)과 양자적 유형(dyadic type)이 있다. 예를 들어 'A는 x에 대해 B에게 책임져야 한다'(A is responsible to B for x)고 하는 경우, 이것은 절대주의자들이 말하는 의무의 문제와 유사한 측면이 있다. 그러나 양자적 유형, 즉 'A는 x에 대해 책임이 있다'(A is responsible for x)고 하는 경우, 의무론과 유사하지 않은 측

17) 요9:1-12.

18) May, L., *The Socially Responsible Self; Social Theory and Professional Ethics*(Chicago; Univ. of Chicago Press, 1996) p.88.

면이다.¹⁹⁾ 말하자면, 책임윤리는 정해진 틀에 의해 윤리적 해결을 추구하는 것이 아니라 구체적으로 여러 측면들과 연관되어 있다는 것이다. 이것은 다른 의미에서, 구체적 사안에 구체적 결단의 윤리를 말한다고 해석할 수 있다. 그러나 책임윤리는 상황주의자들의 그것처럼 규범적 일관성 자체가 없는 것은 아니다. 이를테면 이기주의의 극복을 권한다거나 사회적으로 용인될 수 있는 행위와 그렇지 못한 행위를 구분지음으로써 올바른 행위를 지도하는 역할을 수행한다.

나아가, 책임윤리는 본질상 행위와 삶이 이루어지는 광범위한 공동체에 대한 감수성, 세심한 주의, 그리고 응답성을 강조하는 사회적 책임의 윤리이다. 자아는 고립된 존재자가 아닌 사회적으로 해석된 자아이며, 인간을 둘러싼 주변의 정황에 대한 책임성(relationships)과 응답성(responsiveness)을 기초로 하기 때문이다. 물론 정해진 규칙없이 결단의 중요성을 강조하는 것은 기존의 윤리에 대한 옹호 또는 반대 중 어느 한 쪽 입장이 아니라 윤리적 주장들의 타협안 또는 모호한 혼합으로 비취질 수 있다는 점, 도덕의 원칙은 언제라도 개정 가능하다고 보는 점에서 비판의 대상이 될 수 있다. 정말 중요한 것은 책임 윤리가 인간이해에서 관계성이라는 사회적 연결망 안에 공존한다는 점을 일깨워 주었다는 점이다.²⁰⁾

여기에 기독교윤리에 있어서 가장 대표적인 책임의 윤리인 니버(H. R. Niebuhr)의 관점을 추가하여 고려한다면, 책임론적 정치윤리의 특징이 응답의 요소임이 분명해진다. 우리는 니버에게서 책임의 어원과 단어의 이해로부터 인간이해에 이르는 일정한 기초적 전제를 발견할 수 있다. 니버가 파악하는 인간상은 선행하는 선한 행위에 응답하는 존재이며, 신앙은 끊임없는 책임적 삶에로의 도전이다.²¹⁾ 이것은 책임(responsibility)의 개념이 응답적 존재로서의 인간(man-the-answerer)을 대변하며, 창조주, 구속주, 심판주로서의 하나님께 대한 응답을 근간으로 하는 것임을 말해 준다.

메이의 책임개념이 사회적 지평, 즉 사회적으로 책임적인 존재로서의 인간을 인식하도록 도와주는 것이라면, 니버의 그것은 신앙적 지평 또는 수직적 지평을 보여준다. 이 모든 논의를 종합하건데, 인간은 하나님을 향한 응답적 존재이며, 그 응답은 신앙의 응답으로 나타날 것이 분명하다. 하나님을 향한 인간의 응답은 초월의 세계를 향한 종교적 응답에 그치는 것이 아니라, 하나님께서 무엇을 하고 계신가?를 묻는 반성적 질문으로 전개되고 그것은 신앙인의 윤리적 행위의 지침을 발견하게 할 것이다. 여기에 정치적 영역에 대한 응답이 빠질 수 없으며, 책임론적 정치윤리의 특성이 자리한다.

특히 하나님을 향한 인간의 응답에 있어서 우리가 응용하려는 것은 심판주로서의 하나님에 대한 응답과 관련된 부분이다. 우리가 이것을 넓은 의미에서 종말론적 자세로 해석할 수 있다면, 책임론적 정치윤리가 지니는 특징으로서의 응답성의 또 다른 측면을 볼 수 있다. 가령, 바울이 모든 권세에 복종하라고²²⁾ 권한 것은 로마의 권력을 정당화하는 것이 아니다. 바울에게는 현실정치에 대한 윤리적 결단의 촉구 보다는 종말론적 관심이 우선이었던 것으로 보인다.²³⁾ 마치 D-day를 앞둔 상륙부대원처럼, 종말을 향한 책임적 자세를 살았던 바울의 관점은 교회가 지나치게 정치에 얽매이지 말아야 할 이유와 교회가 정치에 대한 무

19) May. L., 위의 책., p.91.

20) May. L., 위의 책., p.104.

21) 임성빈, 「21세기 책임윤리의 모색」(장신대 출판부, 2002) pp.28-111.

22) 롬13:1-7.

23) Schrage. W., *The Formal Ethical Interpretation of Pauline Paraenesis in Rosner, B. S.ed., Understanding Paul's Ethics: Twentieth-Century Approaches*(Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub. Co., 1995) p.310.

관심으로 일관하지 말아야 할 이유 모두를 설명해준다. 또 하나의 예로, 그리스도인의 시민권이 하늘에 속한 것이라는 바울의 가르침에도 종말론적 관심이 나타난다.²⁴⁾ 세상 권력을 절대시하는 것이 아니라 오직 잠정성(temporality)만을 인정하며 역사의 주관자이신 하나님께 위탁하는 자세이다.

권력에 대한 책임론적 정치윤리에서 우리는 권세(권력, Power)에 관한 성찰을 진행할 수 있다. 권력은 그 자체로 권위(Authority)있는 것인가? 권위와 권위주의(Authoritarianism)는 다르다. 권력을 가진다고 해서 자동적으로 권위가 부여되는 것은 아니며, 권력의 사용과 태도에 의해 권위여부가 드러나게 될 것이다.²⁵⁾ 권위는 시민으로부터 인정받는 것이지 자가 발전으로 산출되지 않는다. 권위를 인정받지 못한 권력은 시민의 외면을 받는 권력이 되고 말 것이다. 권력이 그 철용성 안에 안주하기 위한 수단으로 전락할 때, 권력은 부패하며, 거기에서 권위주의가 파생된다. 권력이 남용되어 권위주의에 흐르지 않게 하는 것은 정치인과 시민 모두의 과제이다. 그 일은 권력자들의 양식에 맡길 수 있는 것이 아니라 시민적 참여와 견제를 통해 이루어야 할 공동의 과제이다. 그리고 그 책임적 응답의 근거는 역사의 주관자이신 하나님께 대한 종말론적 신앙에 있다는 점 또한 중요하다.

셋째, 책임론적 정치윤리는 어떤 시제(tense)를 채택하는가? 정치윤리는 현세대를 위한 것인 동시에 정치가 우리 다음 세대를 위하여 성숙한 단계에 이르게 하기 위한 모색이어야 한다. 정치윤리를 논하는 근본이유는 현실정치를 바로잡는 것 보다는 다음 세대를 위한 바람직한 세상을 만들 올바른 정치를 세우자는 것이다. 필자가 말하는 다음세대에 대한 고려는 기술시대의 환경윤리에 관한 논의를 진행했던 요나스(H. Jonas)의 미래적 책임의 통찰을 응용한 것으로서, 책임의 범위가 현재와 인간관계에 한정되어서는 안 되며, 다음세대에 대한 영향을 고려하는 것이어야 한다는 뜻을 응용한 것이다.

테크놀로지 시대의 책임윤리를 제안하였던 요나스는 과학기술의 발전으로 행위의 영향력이 근본적으로 확대되었음에 주목한다. 『책임의 원칙』(*Das Prinzip Verantwortung*)에서 요나스는 기술시대에 있어서 인간행위의 본질이 변형되었다는 사실에 주의를 환기시킨다. 테크놀로지가 인간행위의 본성을 바꾸어 놓았다는 것이다. 인간의 힘을 미래까지도 제어할 수 있는 것으로 확장시킨 테크놀로지의 힘을 통해 인간의 행위의 영향력은 생태계 전체로 뻗어가고 있으며 다음 세대에 대해서도 영향을 미칠 정도로 확장되었다. 문제는 이제까지의 윤리가 한계에 부딪혀 있다는 점이다. 인간의 상태가 근본적으로 확정되어 있다는 선입견에 사로잡혀 있으며, 책임의 범위 또한 좁게 제한되어 있다는 것이다. 이러한 이유로 인간은 윤리적 책임에 있어서 인간과 인간의 관계에만 국한시켜 생태계를 포함하지 않았으며 책임의 범위 또한 현세대에 국한시키는 경향이 있다는 것이다.

이러한 비판을 통해 요나스는 기술시대에는 이른바 ‘공포의 발견술’을 통한 새로운 책임이 요청된다고 주장한다. 테크놀로지로 인해 확장된 인간의 힘은 그 무분별한 사용으로 이어져, 지구라는 행성에 다음세대가 존속할 기반조차 남겨두지 못할 것이라는 두려움과 공포를 자아낸다는 것이다. 그러므로 테크놀로지 시대를 위한 윤리학적 논의에서는 책임의 범위를 현세대를 넘어 후손과 우주전체에 미칠 생태학적 영향을 고려하는 범위까지 확장시켜야 한다는 것이다. 그의 책임개념은 인간관계에 제한되던 책임의 범위를 인간과 생태계에까지 확장하고 ‘지금’ 그리고 ‘여기’에 제한되었던 인간행위의 책임성을 미래세대에까지 확

24) 빌3:20-21.

25) 김기순, <권력의 의의와 역할에 관한 사회윤리학적 연구>(미간행 철학박사학위논문, 숭실대학교 대학원, 1984) pp.113-161.

장시키는 이른바 미래윤리적 탁견이라 하겠다.

아쉬운 것은 요나스의 책임윤리가 그 지평을 하나님 앞에서의 책임으로 확장시키지 못하고 있다는 점이다. 그러나 우리는 그에게서 책임의 시제(tense)에 대한 통찰을 얻는다. 즉 책임론적 정치윤리에서는 다음세대를 고려하는 정치윤리를 추구해야 한다는 것이다. 정치 전문직으로서의 정치가들만의 전유물이거나 명문가에 세습되는 전통과 명예가 아니다. 인간의 존재양식의 하나로서 모두에게 공유되는 자산이며, 역사적 기록을 생산하는 통로이다. 또한 정치 현실에서 대가를 받을 수 있는 부분과 역사의 심판으로 드러날 부분을 동시에 가지고 있다. 인기에 영합한다고 역사적인 일이 되는 것은 아니며, 소신만 앞세운다고 역사가 높이 평가해주는 것도 아니다. 책임론적 정치윤리가 다음세대를 위한 고려를 중시하는 이유는 정치란 한 시대를 살아간 모두의 공유물이며, 다음세대를 위한 산과이기 때문이다.

이와 관련하여, 사무엘이 사울을 왕으로 즉위시키면서 백성들에게 나라를 새롭게 하자고 권유했던 대목을 살펴보자.²⁶⁾ 사사시대로부터 왕정시대로 넘어가는 정치체제의 변화를 말하는 것이지만, 나라의 역사를 새롭게 인식하고 나라의 미래를 위한 초석을 놓자는 뜻으로도 새길 수 있겠다. 사무엘이 사울을 즉위시키면서 준 이 권면은 단지 사울이라는 인물의 등장을 거창하게 소개하는 것이 아니라, 이스라엘 역사의 새로운 시작을 의미하는 중요한 뜻이 담겨 있다. 우리가 정치윤리를 말하는 근본적인 이유가 여기에 있다. 비록 오늘의 현실정치에 윤리가 없다고 생각하는 안타까움이 없지 않지만, 우리는 정치가 윤리적이냐를 판단하는 재판관의 입장이 아닌, 미래적 산과의 관점에서 정치윤리를 새롭게 보아야 한다. 다시 말해, 오늘의 정치가 우리의 후손들에게까지 미칠 수 있는 영향력에 더 크게 주목하고 나라를 새롭게 하는 일에 더 큰 관심을 가져야 할 것이다.

넷째, 책임론적 정치윤리의 주제는 무엇인가? 힘의 책임적 사용을 위한 노력이다. 힘이라는 말이 포괄적이어서, 물리적인 것으로부터 추상적인 것에 이르기까지 모든 영역에 해당하는 것이지만, 특히 권력(Power)에 대한 논의가 필요하다. 힘의 책임적 사용에 관한 논의에는 슈바이커(W. Schweiker)의 관점이 유용한 길잡이가 된다. 그는 이제까지의 책임윤리를 통합할 필요성을 제안하는 통전적 책임윤리(integrated ethics of responsibility)를 제안한다. 이것은 이제까지의 책임윤리들이 포방하는 문제의 심각성과 그 지평 및 방법론을 총괄하고 통합하는 통전적 접근이라 할 수 있다. 그러나 그것은 단순한 책임이론의 산술적 종합이 아니다. 책임에 관한 편린들을 하나님 앞에서의 삶(*coram Deo*)이라는 전망에서 재조명하고 그 방향성을 정립하려는 노력이라 할 수 있다. 현대사회를 사는 우리의 삶 자체가 편린성을 특징으로 하고 있다는 점에서 책임은 도덕적 통전성(moral integrity)을 요청하고 있기 때문이다. 그것은 책임의 과거, 현재, 미래를 아우르는 관점으로 책임의 원칙을 절대적 가치의 원천이신 하나님과 연관지어 제정한다는 의미에서 통전적 책임의 윤리라 할 수 있다.

그에 따르면, 기존의 책임이론들은 그 양적 우위에도 불구하고 책임의 정곡을 찌르지 못하는 난점을 지니고 있다. 가령, 우리는 책임에 관한 저술들에 눈을 돌리면 혼미하고 때로는 심지어 상충되는 책임이론의 다양성 앞에 당혹하게 된다. 각각의 이론에서 주장하는 ‘책임’의 개념은 실로 다양하여 그 의미를 무엇이라 규정하기조차 어려울 정도이다. 다만 일종의 가족 유사성(family resemblance)만이 있을 뿐이다.²⁷⁾ 더구나 기존의 책임이론이 지니고

26) 삼상11:14-15.

27) Schweiker, W., Responsibility and Christian Ethics, 문시영 역 책임윤리란 무엇인가?(대한기독교서회, 2000) p.32.

있는 문제점은 각각의 이론들이 책임의 어느 한 측면에만 고착되어 있다는 것이다. 따라서 우리의 관심은 이러한 요소들 각각을 어떻게 책임윤리라고 하는 하나의 전체적이고 종합적인 틀 안에서 설명할 것인가 하는 데 있다. 행위자중심의 책임이론, 사회적 책임이론, 그리고 대화적 책임윤리가 주장하는 책임의 그 어느 한 차원만을 가리켜 책임윤리의 전체적인 모습이라고 부를 수는 없다는 것이다.

이러한 문제의식에서 슈바이커(W. Schweiker)는 책임에 관한 다양한 이론들을 통합하는 새로운 책임이론을 전개한다. 그에 따르면 책임의 의미는 통전성의 개념과 연관된다. 통전성(integrity)이라는 단어는 ‘전체로서의’(as whole)라는 뜻을 지닌 라틴어 *integri*에서 유래한 것으로 전체성(wholeness) 혹은 완전성(completeness)을 의미한다. 통전성에는 개인적인 통전성(성실)을 말하거나 직업에의 통전성(충실), 심지어는 신체적 통전성(건강)까지도 포함된다. 어느 한 부분만을 떼어놓고 삶의 책임적 과제를 논한다는 것은 편린에 불과하다는 점을 유의해야 한다는 것이다.

이러한 토대에서 슈바이커는 현대사회의 책임윤리가 지향해야 할 주제로 ‘힘’(Power)의 문제를 상정한다. 윤리적으로, 힘을 삶의 최고의 가치로 상정하는 것은 인간다움의 의미를 부정하고 훼손시키는 것이다. 하나님 이외에 다른 것을 최고선으로 숭배하는 것은 우상숭배이기 때문이다.²⁸⁾ 이러한 의미에서, 인간이 책임적 행위자로 행세할 수 있도록 힘있게 되는 것은 하나님 앞에서 삶을 존중하고 함양하려는 목적에 사용할 때 가능해진다. 그러므로 슈바이커는 다음과 같은 책임의 정언명법을 제안한다.

우리의 모든 행위와 관계에 있어서 우리는 하나님 앞에서 삶의 통전성을 존중하고 함양시켜야만 한다.²⁹⁾

이는 힘의 궁극적인 원천은 오직 하나님이며, 기독교적 책임의 개념은 이러한 힘의 원천이신 하나님께 대한 신앙과 하나님 앞에서의 삶의 중요성을 일깨워 준다. 그리고 그것은 공의를 행하며 인자를 사랑하며 하나님과 함께 하는 삶에 대한 위탁 또는 헌신에서 나온다. 이렇게 보면, 정치권력 역시 하나님과의 연관성에서 그 정당성과 도덕적 책임의 방향성을 정립해야 할 과제를 가진다. 힘은 하나님이 원하시는 방향으로 사용되어야 하며, 그것을 가로막는 모든 행위들을 반대하고 통제할 책임이 우리에게 있다. 이러한 의미에서, 정치윤리는 정치인의 몫이 아니다. 시민과 공유할 공동책임의 영역에 있다. 말하자면, 정치윤리에는 정치인과 그 파트너인 시민의 노력이 공존한다. 정치윤리를 세우기 위한 파트너로서의 인식을 바탕으로 시민적 견제와 감시는 우리의 책임이다. 그렇게 함으로써 권력의 궁극적 원천이신 하나님의 뜻이 구현될 수 있는 터전이 마련될 것이기 때문이다.

이제까지 우리가 살펴본 것처럼, <책임론적 정치윤리>는 한국사회에 있어서 기독교적 정치윤리를 위한 제안들을 포괄하고 있다. 그 동기는 적극적 책임의 자세를 통한 정치적 냉소주의와 무관심의 극복이며, 그 특징에 있어서 하나님과 사회를 향한 응답적 결단에 있다. 그리고 책임의 시제에 있어서 현재를 넘어선 미래지향적 책임의 견지, 그리고 그 근본주체에 있어서 정치권력의 책임적 사용 및 감시와 견제를 통한 하나님의 뜻 구현이라는 요소들로 구성된다. 필자의 이 제안이 정치윤리의 발전을 위한 단초가 되고, 보다 진전된 논의를 위한 화두가 되기를 기대하는 바이다.

28) 출 20:1-3, 마태19:17.

29) Schweiker. W., 위의 책., p.33.

III. 기독교정치윤리의 책임론적 과제

기독교정치윤리로 제안한 <책임론적 정치윤리>가 다루어야 할 많은 과제가 있겠지만, 특별히 한국사회를 배경으로 한다는 점에서, 우리는 몇 가지 공동의 관심사를 책임론적 정치윤리의 과제로 제안할 수 있겠다. 이 과제들은 책임의 윤리를 응용하기 위한 샘플 격에 해당하는 것으로서, 다양하고 폭넓은 이야기들이 추가적으로 포함될 수 있다는 의미에서, 완결된 과제들이 아니라 열려있는 것이라 하겠다.

첫째, 편가르기의 극복과 함께하기의 구현이다. 현대사회에는 다양한 의견과 그 견해의 대립이 흔하다. 포스트모던적 경향도 원인이 되겠으나,³⁰⁾ 시대의 조류가 그렇다고 한탄하며 지나칠 사안이 아니다. 예를 들어 의견대립으로 인한 사회적 갈등의 해결에 있어서 잘못된 선입견, 정보의 조작, 그리고 대중적 분위기는 개인의 선택과 판단을 흐리게 할 수 있다. 특히, 붓물 터지듯 쏟아지는 의견들이 갈등하고 대립할 때, 선호하는 의견과 연고 및 성향에 따라 자연스럽게 동질성집단이 형성되고, 나아가 패거리가 되기 쉽다. 그것은 집단행동의 효과를 극대화하는 방식으로 의견을 과격하게 표출하여 더 큰 갈등을 부추기는 결과로 이어질 수 있다.

그렇다고 모든 집단행동이 본질상 나쁘다고 보는 것은 아니다. 니버(R. Niebuhr)에 따르면, 오히려 정책당국 또는 이익갈등을 벌이고 있는 집단과의 대항을 위한 힘의 조직화는 사회정의의 위해 사용될 때 의미있는 것이 된다. 개인의 양심에 호소하는 것으로 불가능한 사회적 문제들에 대한 사회적 접근의 중요성을 말한 것이다. 그러나 집단행동은 사회정의를 위한 목적에 부합하지 않을 때, 집단이기주의(collective egoism)가 되거나 편가르기가 될 위험이 있다. 민주적이고 합리적인 절차를 따라 상생(win-win)할 수 있는 대안을 모색하기 위한 노력이 필요하다. 특별히, 평화를 만드는 자(peace-maker)로서의 본분을 망각하지 않았음에도 현실의 정치적 문제에서 자유로울 수 없는 경우가 종종 있다. 대립과 반목의 사회에서 진리를 분별하는 것이 가장 먼저 요구되는 요소이며, 갈등의 조정과 통합을 위해 일하는 노력이 또한 요구된다. 더욱 중요한 것은 집단행동이 편가르기와 어설픈 편들어주기 또는 패거리 만들기로 전락하지 않도록 이끄는 노력이다.

안타깝게도, 언제부터인지 ‘갈등’이 우리사회의 화두가 되었다. 지역갈등에서 세대갈등으로 확산되는 형국이다. 갈등은 보는 관점에 따라 다양한 반향을 불러일으킨다. ‘좋은 것이다’ 혹은 ‘나쁜 것이다’를 잘라 말하기는 어렵다. 갈등을 통해 새로워지는 경우도 있는가 하면, 갈등으로 무너져 내린 공동체를 역사를 통해 찾아 볼 수 있기 때문이다. 그렇다면, 평화를 만드는 자(peace-maker)의 이상을 품은 그리스도인은 우리시대의 갈등을 어떤 통찰력으로 보아야 하며, 그 윤리적 책임은 무엇인가? 이 세상에 갈등없는 곳은 없다. 문제를 갈등을 어떻게 통합하여 나아가느냐 하는 데 있다. 갈등의 시대를 사는 그리스도인은 성숙한 시민사회의 구성원으로서 ‘편가르기’를 ‘편들어주는’ 어리석음을 범하지 않도록 건전한 감시자의 역할에 충실해야 한다. 이것이 바로 한국사회를 위한 기독교적 정치윤리의 단초이다. 나아가 통합과 상생의 길을 제안하고 진리를 향하여 바른 길을 제시하는 여론형성자(opinion leader)가 되어야 할 것이다.

둘째, 성서적 인권존중과 인간존엄의 구현이다. 인권(人權, Human Rights)의 중요성에 대한 강조는 수없이 되풀이한 관용구이지만, 인권의 보호와 신장을 위해서는 아직도 가야할

30) 신국원, 「포스트모더니즘」(IVP, 2001) pp.11-36.

길이 멀다. 특히 신자유주의로 대변되는 현대사회의 경제여건 속에서 인권사각지대에 대한 공동체적 관심을 강화시켜 이른바 사회안전망과 회복제도들을 확충함으로써, 생명을 포기하거나 유기하는 극단적 인권포기상황이 최소화될 수 있는 노력이 필요하다.

그렇다면, 모두가 행복한 미래를 열기 위해 필요한 사회적 약자와 소수에 대한 배려와 보호에서 지켜져야 할 원칙과 기본방향은 어떤 것인가? 일찍이 헤겔(G. W. Hegel)이 말한 것처럼 인류의 역사는 자유의 역사, 즉 자유의 범위가 확대되고 그 능력이 확대되는 과정이었다.³¹⁾ 역사적으로, 여성과 노예에 대한 차별이 역사적으로 그 발전의 과정에서 문체의 식과 청원운동을 통해 오늘의 권리신장에 이르게 되었다는 것은 참으로 다행스러운 일이지만, 여전히 그늘진 부분이 남아 있다. 더구나 장애인과 소수자들은 공동체의 구성원으로 간주하지 않으려던 중세적 관념이 아직도 청산되지 못하고 있으며, 사회적 약자의 보호를 위한 상당부분의 여건개선에도 불구하고 사각지대가 상존하고 있다. 중요한 것은 장애의 유무를 떠나 모두가 인권을 지닌 존재이며, 존엄한 가치를 지닌 존재라는 인식을 재확인하는 것이다. 그것은 모든 인류가 하나님의 사랑과 구원의 대상이라는 사실을 전제로 공동체의 발전이 하나님의 구원사역에 동참하는 것이라는 사명의식으로 발전될 필요가 있다.

이와 관련하여 우리는 시편을 중심으로 성서의 인간론에 주목할 필요가 있다.³²⁾ 성서의 인간론은 인간존엄과 인권의 기초이기 때문이다. 시편에서는 인간이 여호와 하나님의 파트너이자 하나님의 형상대로 지음 받은 존재임을 상기시킨다. 특히 인간을 생각하시며 권고하시는 하나님의 구원적 열정은 그의 외아들을 주시기까지 충만한 사랑의 표현으로 나타났다는 점에서 인간은 존귀한 존재이며 하나님의 깊은 관심의 대상이다. 나아가 창조주와 의사소통하며 창조주의 기쁨이 되는 존재이다. 그러나 인간의 존엄은 절대적인 의미가 아니다. 인간은 스스로를 절대화해서는 안 된다는 뜻이다. 인간은 천사 보다 못한 존재이나, 하나님의 형상으로 지음 받은 존재라는 점에서 존엄하다. 동시에 인간은 피조물에 대한 착취와 일방적 지배자로서의 군림하는 존재이어서는 안 된다. 인간은 책임적 위탁자이다. 지배와 소유의 동기로 자연을 보는 오류가 생태계의 위기를 초래하였다는 점에서 생태학적 각성이 절실히 요구된다. 아씨시의 성 프란체스코(St. Francesco)가 태양을 형제로, 새와 들짐승을 자매로 묘사하며 하나님의 위대한 생태계에서의 일체감을 노래하였던 것처럼 인간은 참으로 존엄한 존재로되, 책임을 다하는 존재로서 존엄하다.

나아가 사회적 약자의 보호 역시 인권을 위한 정치윤리에서 빼놓을 수 없는 부분이다. 사무엘을 통하여 다윗을 세우실 때, 여호와께서 중심을 보신다고 말씀하신 것처럼, 인간은 내면적 가치를 지닌 존재로서 이미 소중한 존재이다. 인간의 외적 표현은 그 출신과 학력을 포함하여 외모와 장애여부를 포함하는 다양한 관점에서 설명할 수 있다. 정작 중요한 것은 외적 형태와 외관상의 다양성에서 오는 차별을 극복하게 하는 것이다. 더구나 사회적 약자들에 대한 선입견과 편견을 극복하고 그 바람직한 대안을 제도와 정책을 통해 구현하도록 노력하는 것 역시 인권의 존엄을 위해 소중한 과제이다. 이러한 의미에서, 정의로운 살림(just peace)을 위한 실천의 노력은 매우 중요하다. 인간은 하나님의 피조물이요 책임적 존재라는 점에서 존엄한 존재임을 확인하고 사회적 약자를 포함한 공동체 구성원 모두의 평등과 행복을 위한 다양한 배려가 요청된다. 가령 롤즈(J. Rawls)가 사회정의를 말할 때, 최소수혜자(the least advantaged)에게 최대의 이익을 주는 방향으로 온정적 간섭을 구현할 필요성을 말한 것도 참고할만한 부분이다. 또한 사회안전망의 확충 이외에 교회의 적극적

31) Dray, W. H., *Philosophy of History*/ 황문수 역, 「역사철학」(문예출판사, 1986) p.140.

32) 시8:1-9.

인 참여와 시민운동에의 참여가 절실히 요청된다고 하겠다.

셋째, 전쟁과 평화, 그리고 사형제도에 관한 대안적 논의와 실천의 필요성이다. 문명시대를 표방하는 우리의 삶은 전쟁과 테러의 위협 속에 갇혀 있다. 과연 전쟁과 폭력은 불가피한 것인가? 그리고 전쟁과 테러의 시대를 사는 신앙인들에게 요구되는 평화에의 비전은 어떻게 성취되어야 하는가? 우리는 구약성서에서 수많은 전투장면을 본다. 그 장면들을 보면서 전쟁과 전투를 구분하는 것은 의미가 없다. 전쟁과 테러라는 폭력적 힘이 강요되고 있다는 점은 공통적이기 때문이다. 클라우제비츠(Carl von Clausewitz)가 말한 것처럼, 전쟁은 힘의 과시 또는 행사임에 틀림없다.³³⁾

이와 관련하여 전통적으로 의로운 전쟁론 또는 정당전쟁론(just war theory)에 나타난 전쟁규약들은 그리스-로마적 전통과 히브리적 전통이 아우구스티누스에게서 종합된 것들이다. 전쟁의 정당성(jus ad bellum: fighting for just or unjust causes)과 전쟁행위의 정당성(jus in bello: fighting the war correctly)이 그 핵심이다. 이것은 다시 네 가지로 요약된다. 첫째, 전쟁이 합법적인 권위에 의해 선포되어야 한다는 것, 둘째, 정의를 위한 명분 또는 정당한 원인에 의한 전쟁이어야 한다는 것, 셋째, 전쟁이 올바른 의도성을 지니고 수행되어야 한다는 것, 그리고 넷째는 올바른 전쟁수단을 사용하는 것이어야만 한다는 것이다.³⁴⁾ 포션(N. Fotion)과 엘프스트롬(G. Elfstrom)은 의로운 전쟁의 조건들 중 어느 하나라도 결여되어서는 안 되며, 비록 정당한 원인이 있다고 하더라도 나머지 사항이 충족되지 않는다면 그 전쟁은 정당화될 수 없다고 말하기도 한다.³⁵⁾

그렇다면, 전쟁의 정당한 원인이란 어떤 것인가? 대략 세 가지 설명이 가능하다. 공격에 대한 응전, 침공의 징후에 대한 선제공격, 그리고 다른 나라 국민들의 생명과 복지에 대한 위협에 대응하여 참전하는 경우가 그것이다. 이것을 다른 관점에서 설명한다면, 정당한 원인이라는 개념의 핵심은 전쟁이 부당한 공격(prior wrongs)에 대한 응전이어야 한다는 것이다. 즉 의로운 전쟁은 그 본성상 적극적인 것이 아니라 반응적인 것이요 소극적인 것이라 하겠다. 말하자면 전쟁이 보다 더 큰 명분에 기여하는 적극적인 도구로 사용되어서는 안 되며, 엄청난 악행에 대한 응전으로서만 정당화될 수 있다는 것이다. 그리고 의로운 전쟁론의 'jus in bello'는 전쟁수행 수단의 정의를 요구한다. 이와 관련하여, 중세의 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)는 아우구스티누스의 의로운 전쟁론을 세분화시켰다. 손해를 가하기 위하여, 권력쟁탈을 위하여 또는 잔인한 복수를 위하여 행하는 전쟁은 금지되어야 하며, 그 기준은 크게 두 가지이다. 분별성은 전쟁 중 적의 권리의 보장과 비무장 비전투요원에 대한 직접적인 공격의 금지를 요구하며, 비례하는 만큼만 손해를 가해야 한다는 것이다. 그러나 와셔스트롬(R. Wasserstrom)의 지적한 것처럼, 우리는 전쟁이 얼마나 다양한 기준에 의해 평가되는지 직시해야 한다. 전쟁의 교전국들이 얼마나 전쟁규약을 준수하고 있는가를 기준으로 삼는 방식, 전쟁의 정당성이나 부당성은 종종 전쟁으로써 실현하고자 하는

33) Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, 김홍철 역, 「전쟁론」(삼성출판사, 1982) pp.80-87.

34) Taylor, T., "Just and Unjust Wars", in M. M. Wakin ed., *War, Morality and Military Profession*, (Boulder, CO: Westview Press, 1979) pp.245-258.

35) 포션과 엘프스트롬은 「군사윤리」(*Military Ethics*)에서 전체를 4부로 나누어 제1부에서는 평화시의 주제들, 가령 군 복무의 정당화문제, 직업군인과 관련된 사항, 그리고 군사윤리의 강령 등등을 다루고 있다. 제2부에서는 즉각적인 전쟁수행과 관련된 주제들로서 전쟁의 정당한 원인, 제3자들의 역할에 대한 논의등을 다루고, 제3부에서는 교전시의 문제들, 즉 적에 대한 대응, 전쟁무기의 문제, 시민과 군, 게릴라 전쟁 등등의 문제들을 다루고 있다. 그리고 제4부에서는 전쟁 이후의 문제들로서 종전에 관한 사항, 전쟁범죄의 문제, 무장해제와 관련된 사항 등을 빠짐없이 취급하고 있다. 전쟁의 윤리학적 논의에 관한 참고자료로 적극 추천하는 바이다.

명분(cause)을 중시하는 방식, 그리고 정당방위의 원칙에 호소하는 방식 등이 그것이다.³⁶⁾ 결국 힘있는 자 또는 승자의 정의로 정당화되고 말 것이라는 뜻이다. 물론, 의로운 전쟁론 그 자체에 대한 찬반논의는 열려있다. 의로운 전쟁론을 옹호하는 입장에서는 그것이 도덕적으로 정당화될 수 없는 전쟁을 비난할 강력한 근거를 제공하는 것이라고도 할 수 있겠지만, 전쟁이란 도덕적 권면으로는 제어될 수 없는 것이라는 의견이 대부분이다.

이러한 전쟁과 테러의 시대에 평화에 대한 희망을 말하는 것은 신앙인의 고유한 책무가 아닐 수 없다. 하우어와스(S. Hauerwas)가 말한 것처럼, 기독교의 사회적 책임에서 가장 우선되는 질문은 ‘무엇을 실천해야 하는가?’의 문제가 아니라 ‘하나님의 뜻을 따라 살기 위하여 그리스도 안에서 우리는 어떠한 존재가 되어야 하는가?’의 문제이며, 그것은 세상에 난무하는 폭력적 삶에 대한 대안적 삶을 보여주는 것이어야 한다. 그것은 곧 비폭력적인 삶이라고 하는 새로운 대안이며 평화에의 비전이다.³⁷⁾

문제는 전쟁과 테러가 하나의 현실로 자리잡고 있으며, 응징과 보복의 악순환에 갇혀 있다는 점이다. 이러한 시대에 우리에게 요구되는 것은 전쟁과 평화에 대한 감상적이고 인위적인 개념을 극복하려는 노력이다. 강요된 평화(예: Pax Romana)를 넘어 진정한 평화로서의 살림을 구현하려는 노력에 우리의 문제의식이 집중되어야 할 것이다. 이는 전쟁의 예방을 포함한 정의로운 평화(just peace)의 노력으로 나타나야 한다. 그러나 그것은 감상적인 차원에서의 개인적 실천을 넘어서야 한다. 냉엄한 국제질서는 우리의 낭만적이고 감상적인 호소를 통해 평화를 구현하는 경우 보다 합리적이고 철저한 대안의 모색을 통해 평화를 유지하는 경우가 더 많았기 때문이다.

그밖에 책임론적 정치윤리로서의 기독교정치윤리가 관심을 가져야 많은 주제가 있지만, 그 각각은 책임의 응용과 결단의 시행을 통하여 새롭게 조명되고 다루어 질 수 있을 것이다. 우리가 앞서 말한 것처럼, 미래를 열어가고 나라를 새롭게 하는 일, 즉 정치윤리를 세우기 위해 건전한 대안세력이 되는 것은 하나의 당위로 다가온다. 누군가의 농담 섞인 제안처럼 미래를 위한 윤리로 무장된 10만 명의 정치책임세대 양성이 필요할지도 모른다. 그러나 시민 모두가 현역 정치인이 될 수는 없으며, 각자의 삶에 감당할 역할이 있다는 점에서, 시민의 정치적 중요성과 그 관심 및 참여의 필요성을 새롭게 인식하고 다양한 방법으로 동참할 수 있는 길을 탐색하는 노력이 필요하다. 누군가 비아냥거리듯 말한 것처럼, 현실의 정치가 위기에 빠졌을 때, 기도만 하는 것으로 기독교인의 책임을 다했냐는 말을 듣는 일을 이제는 탈피해야 한다. 기도는 기본적으로 공통분모에 해당하는 몫이기 때문이다. 문제는 그것을 어떻게 구체화시키며 실천에 옮길 것인가 하는 점이다. 이를 위해 N.G.O.의 역할을 통해 참여를 제안하는 기독교시민운동을 후원하고 참여하는 것도 좋은 방법이 되리라 본다.

IV. 나오는 말

정치윤리를 바로세우기 위해 필요한 여러 덕목 중 가장 중요한 것은 책임이다. 책임지는 사람도 없고, 책임자구명에 얽매어 미래를 보여주지 못하는 정치는 미래지향적이지 못하다. 적극적 의미의 책임, 미래를 향한 비전을 보여줄 수 있는 책임있는 정치인과 시민의식이 절실히 요청된다. 미래를 위한 정치는 책임의 정치가 되어야 하며, 그 책임의 당사자는

36) Wasserstrom, R., ‘전쟁의 도덕성: 예비적 고찰’. Rachels, J., ed., *Moral Problems*, 황경식 외 공역, 「사회윤리의 제문제」(서광사, 1983) p.368.

37) Hauerwas, S., *Against Nations*(Minneapolis: Winston, 1985) p.151.

정치인과 시민 모두이다. 특히 정치인의 책임적 자세를 촉구하는 것은 당연한 과제이기에 새삼 말할 필요가 없겠으나, 공동책임의 파트너로서의 시민적 책임의식을 새롭게 각성하는 것 또한 매우 중요하다. 여기에 시민의 참여와 감시자로서의 역할의 중요성이 자리잡고 있다.

나아가 종말론적 책임의 인식 또한 필요하다. 그리스도인은 종말론적 신앙과 윤리의식을 가지고 산다. 하나님의 심판을 의식하며 하나님께 응답하는 자세로 살아간다는 뜻이다. 이러한 종말론적 자세로부터, 우리는 현실의 정치가 삶의 모든 것은 아니지만, 적극적 책임의 영역에 속하는 것임을 인식해야 할 것이다. 특히 윤리는 정치를 위한 악세사리로 전락되어서는 안 되며 홍보수단으로 그칠 수 없다. 미래적 책임의 관점에서 볼 때, 공동체와 미래를 위한 정치윤리는 반드시 세워져야하며 올바른 기능을 수행해야 한다. 동시에 필자는 윤리적 정치, 정치의 윤리화를 위한 정치윤리에는 두 축이 있다고 본다. 정치는 정치인과 정치권의 윤리이기를 넘어 공동책임의 윤리이다. 정치인에게는 정치적 책임의 윤리가 요청되며, 시민에게는 건전한 감시자로서의 참여적 관심이 필요한 시점이다.

K C I

참고문헌

- Entrees. A., ed. *Aquinas Selected Political Writings*(Oxford: Basil Blackwell, 1965)
- Fotion. N., Elfstrom. G., *Military Ethics*(Boston: Routledge & Kegan Paul, 1986)
- Friesen. D., *Christian Peace Making and International Conflict : A realist pacifist perspective*(Scottsdale, Pennsylvania: Herald Press, 1986)
- Hauerwas. S., *Against Nations*(Minneapolis: Winston, 1985)
- _____, *Vision and Virtue; Essays in Christian Ethical Reflection* (Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press, 1986)
- Niebuhr. R., *Christianity and Power Politics*(New York: Charles Scribner's Sons, 1940)
- _____, 'Must We Do Nothing?' in *The Christian Century*, 30 March 1932, Boulton. in W. G., Kennedy. T., Verhey. A., ed., *From Christ to the World*(Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1994)
- _____, *Moral Man and Immoral Society*(New York: Meridian Books, 1932)
- _____, *The Nature and Destiny of Man, Vol. II: Human Destiny*(New York: Charles Scribner's Sons, 1943)
- _____, *Christianity and Power Politics*(New York: Charles Scribner's Sons, 1940)
- Niebuhr, H. R., *The Responsible Self* (Louisville; Westminster John Knox Press, 1999)
- May. L., *The Socially Responsible Self; Social Theory and Professional Ethics*(Chicago; Univ. of Chicago Press, 1996)
- Meyer. D., *The Protestant Search for Political Realism*(Middletown, Connecticut: Wesleyan Univ. Press, 1988)
- Potter. R. B., *War and Moral Discourse*(John Knox Press, 1969)
- Rosner, B. S.ed., *Understanding Paul's Ethics: Twentieth-Century Approaches*(Grand Rapids; William B. Eerdmans Pub. Co., 1995)
- Smith. M. J., *Realist Thought from Weber to Kissinger*(Baton Rouge and London; Louisiana State Univ. Press, 1986)
- Taylor, T., "Just and Unjust Wars", in M. M. Wakin ed., *War, Morality and Military Profession*, (Boulder, CO: Westview Press, 1979)
- Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, 김홍철 역, 『전쟁론』(삼성출판사, 1982)
- Dray, W. H., *Philosophy of History/* 황문수 역, 『역사철학』(문예출판사, 1986)p.140
- Grenz. S., *The Moral Quest* 신원하 역, 『기독교윤리학의 토대와 흐름』(IVP, 2001)
- Schweiker. W., *Responsibility and Christian Ethics*, 문시영 역 『책임윤리란 무엇인가?』(대한기독교서회, 2000)
- Wasserstrom. R., '전쟁의 도덕성: 예비적 고찰'. Rachels. J., ed., *Moral Problems*, 황경식의 공역, 『사회윤리의 제문제』(서광사, 1983)
- 고범서, 『사회윤리학』(나남커뮤니케이션스, 1993)
- 고범서, 『포스트모던시대의 사회윤리』(도서출판 소화, 1998)
- 김기순, 권력의 의의와 역할에 관한 사회윤리학적 연구, 미간행 철학박사 학위논문, 숭실대학교 대학원, 1984
- 신원하, 교회가 대답해야 할 윤리문제들(예영커뮤니케이션, 2001)
- 신원하, 『전쟁과 정치』(대한기독교서회, 2003)
- 신국원, 『포스트모더니즘』(IVP, 2001)
- 유경동, 『한국사회와 기독교정치윤리』(한국기독교연구소, 2003)

이상원 편저, 한국교회와 정치윤리 (SFC, 2002)

임성빈, 21세기 책임윤리의 모색(장신대 출판부, 2002)

문시영. '사회윤리에 있어서 아우구스티누스-니버적 접근', 『기독교사회윤리』(한국기독교사회윤리학회, 1999)

K C I