

기독교의 공적 참여 모형과 신학적 ‘공동의 기반’의 모색*

이창호 (장로회신학대학교)

I. 들어가는 말

II. 기독교의 공적 참여 모형과 신학적 논거

1. 어거스틴-니버 모형(사회문화적 공적 변혁 모형)
2. 아퀴나스-리츨 모형(윤리적 보편화 모형)
3. 재세례파-요더 모형(교회됨 구현의 사회윤리 모형)
4. 칼뱅-스택하우스 모형(총체적 공공선 지향 모형)

III. 기독교의 공적 참여의 신학적 ‘공동의 기반’을 위한 비평적 탐색

1. 창조와 섭리
2. 교회
3. 종말

IV. 맺는 말: 결론적인 규범 진술

* 이 논문은 2015년 장로회신학대학교의 지원을 받아 수행된 연구임.

• ABSTRACT •

A Study on Types of Christianity's Public Participation and Theological
'Common Ground' of the Participation

Lee, Chang-Ho

The church is 'public' by nature. Its public nature can and should be realized through its participation in the public realm. If the church's public participation is an ethical mandate, what is it like and on what grounds should it be justified? Given that there have been various types of the participation in history, can we find certain theological 'common ground' which is conducive to enriching the public participation of the Christian churches? The aim of this paper is two-fold. First, I will propose four ideal types of public participation, highlighting classic and contemporary theologians representing each type and justifying the types theologically. They include 'socio-cultural public transformation' type(Augustine and Reinhold Niebuhr), 'ethical universalization' type(Aquinas and Albrecht Ritschl), 'embodiment of the body of Christ' type(the Anabaptists and John H. Yoder), and 'holistic orientation towards the common-good' type(Calvin and Max Stackhouse). Second, I attempt to offer theological 'common ground' on which the types of public participation can learn and interact with each other, hoping that such attempt will produce a kind of ecumenical theology of public participation and strengthen theoretical and practical foundation of Christianity's public participation.

Key words: Public participation of Christianity, theological common ground of the participation, public nature, social ethics, Christian ethics

I. 들어가는 말

교회는 그 본성상 '공적인' 교회이다. 공적 실체로서의 기독교회의 공공성(公共性)은 공적 영역에의 참여를 통해서 현실화될 수 있고 또 그렇게 되어야 한다. 그러므로 교회의 공적 참여는 윤리적으로 당위적인 명령이라고 해도 지나친 말이 아닐 것이다. 그렇다면 어떻게 참여할 것인가? 공적 참여에 대한 정당화의 논거는 무엇이며 참여의 방식은 어떠해야 하는가? 또한 신학과 교회 전통에 따라 공적 참여에 관한 다양한 접근들이 있다는 현실을 감안한다면, 다양성을 존중하면서 보편적 교회의 공적 참여를 더욱 증진하는 데 필요한 '공동의 기반'을 찾을 수 있겠는가?

교회와 정치사회 공동체와의 관계성 그리고 기독교의 공적 책임과 참여의 문제를 신학적으로 또 윤리적으로 전개한 고전 신학자들 가운데 가장 주목할 한 사람을 꼽으라면 어거스틴(St. Augustine)을 들 수 있다. 어거스틴은 교리사적 관점 뿐 아니라 윤리사적 관점에서도 개신교와 가톨릭 사회윤리의 시원적 토대가 된다는 면에서 그의 신학적 사회윤리를 본 연구의 출발점으로 삼는 것은 적절하다. 교회의 공적 관계성과 참여의 문제를 신학적으로 전개하면서 어거스틴은 무엇보다도 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. 어거스틴에 따르면, 기독교인들은 그러한 조건들을 보존하고 증진하기 위해 힘써야 한다. 즉 사회의 구성원들 사이에 다양한 의지의 지향들 혹은 사랑의 지향들이 존재한다 하더라도, 그 지향들이 공공선의 관점에서 결합되어야 할 때는 그러한 결합을 이룰 수 있는 방향으로 힘써야 한다는 것이다. 창조의 지평을 포괄하는 하나님의 섭리적 사랑을 존중하는 기독교인들은 신자들 뿐 아니라 공적 영역을 살아가는 모든 구성원들의 생존을 위해서도 힘써야 하는 것이

다. 이런 맥락에서 교회와 신자들의 공적 정체성에 대한 이해는 중요하다. 어거스틴은 교회가 국가에 대응하거나 대체하는 권력 구조가 됨으로써 정치사회 영역 안에서 공적 영향력을 끼쳐야 한다는 견해에는 분명히 반대한다. 그러나 개별 신자들과 교회 공동체가 이웃 사랑이라는 소명에 입각해서 전체 사회의 공공선 증진을 위해 공적으로 참여하여 공적 과업을 수행할 수 있는 여지는 허용한다. 이런 맥락에서 공적 존재로서 교회는 세상 안에서 또 세상을 향하여 기독교의 사회윤리적 이상을 실현하여 보여 주어야 하며, 동시에 세상 속에 들어가 공적 책임성을 감당함으로써 사회문화적 영향을 끼쳐야 한다는 소명을 받은 공동체인 것이다. 다만 교회의 공적 책임 수행은 정치권력의 획득과 통제가 아니라 사회의 윤리적 지향과 문화적 에토스의 형성과 변화를 그 주된 목적으로 삼아야 한다는 것이 어거스틴의 생각이다. 또한 교회와 신자들이 하나님 나라의 사회적 이상을 견지하면서 공공선 증진에 이바지할 수 있지만, 인간 공동체의 공적인 선(善)의 성취는 그것이 아무리 고상한 형태라 하더라도 하나님 나라와 동일시될 수 없다는 점을 어거스틴은 강조한다. 여기서 그는 종말론적으로 하나님 나라의 궁극적 완성과 인간 공동체의 역사적 성취 사이의 긴장(혹은 간격)을 견지하고 있는 것이다. 종말론적 긴장을 유지하면서, 어거스틴은 하나님 나라 기준을 기독교인의 공적 참여의 삶에서 궁극적인 기준으로 소중히 간직하고자 한다. 요컨대, 어거스틴은 ‘창조와 섭리론, 교회론, 종말론 등의 주요한 신학적 논거에 터하여 나뉘대로의 ‘공적 참여’ 윤리를 전개하고 있는 것이다. 어거스틴의 공적 참여 모형은 교회와 국가(혹은 영적 정부와 세속 정부)의 궁극적 주권과 섭리의 권한이 하나님께 있다는 점을 존중하고 또 그것에 응답하여 교회와 신자들이 정치사회 영역과 관계를 형성하고 기독교의 사회윤리적 이상을 구현하기 위해 공적으로 참여해야 한다는 사회적 소명을 내포한다.

어거스틴 모형을 준거점으로 삼아 기독교의 공적 참여 모형을 탐색해 본다면 크게 네 가지로 정리할 수 있겠다. 어거스틴의 모형으로서 교회와 신학의 보편적 공공성을 추구하면서도 그 참여와 소통의 영역에 있어 정치적 체제(제도, 정책, 구조 등) 보다 사회문화 영역의 변화에 우선순위와 더 큰 비중을 두는 '사회문화적 공적 변혁' 모형을 비롯하여, 개별 신자와 교회 공동체의 도덕적 실천을 통해 하나님 나라를 실현하여 공적 영향을 미치고자 하는 '윤리적 보편화' 모형, 사회에 대한 대안공동체로서 교회의 교회다움을 공동체적으로 구현하고 또 보여줌으로써 공적 영향을 끼치고자 하는 '교회됨 구현의 사회윤리' 모형, 그리고 기독교적 가치를 토대로 정치적 체제들을 포함한 모든 정치사회 영역에의 참여를 권장하는 '총체적 공공선·지향' 모형 등이다.

이 논문에서 필자는 고전적 신학자들과 현대 신학자들 가운데 각 모형을 대표하는 인물들을 선별하고 기독교의 공적 참여에 관해 그들이 제시하는 신학적 논거를 탐색하고자 한다. '사회문화적 공적 변혁' 모형은 어거스틴과 니버(Reinhold Niebuhr)를¹⁾, '윤리적 보편화' 모형은 아퀴나스(Thomas Aquinas)와 리츨(Albrecht Ritschl)을, '교회됨 구현의 사회윤리' 모형은 재세레파와 요더(John Howard Yoder)를, 그리고 '총체적 공공선·지향' 모형은 칼뱅(Jean Calvin)과 스택하우스(Max L. Stackhouse)를 중심으로 다룰 것이다. 어거스틴이 공적 참여의 정당화를 위해 채택한 신학적 주제들을 논점으로 삼아 이 탐구의 작업을 수행할 것인데, 곧 '창

1) 장신근은 공공신학을 유형화하면서 그 한 유형으로서 '시민사회와 연관된 공공 영역에 대한 공헌'에서 신학의 공공성을 찾는 경우를 제시하는데, 그가 선구자적 역할의 보기로 드는 학자가 라인홀드 니버이다. 공적 강제력의 사용이 합법적으로 용인되는 정치영역(혹은 정부영역)과 구별되며 국가와 개인 사이에 존재하는 제3영역으로서의 공적영역 혹은 시민사회 영역을 상정하면서 니버는 교회를 비롯한 사회의 자발적 결사체들의 공적 역할을 강조했다. 장신근, 「공적신학이란 무엇인가?: 신학의 공적 역할 논의에 대한 지형연구」, 이형기 외, 『공적신학과 공적교회』(서울: 킹덤박스, 2010), 72.

조와 섭리'론, 교회론, 종말론 등의 관점에서 각 모형의 신학적 논거를 제시할 것이다.

기독교의 참여 모형에는 다양성이 존재한다는 점과 각각의 모형이 갖는 고유한 특징들이 있다는 점 등이 본 연구를 통해 자연스럽게 드러나게 될 것이다. '서로 다름'이 부각되어 서로 대비가 되고 또 그러한 비교와 대비의 과정에서 서로 배울 수 있는 기회를 제공할 수 있기를 바라면서, 특별히 본 논문에서는 다양성과 상이성에도 불구하고 이 모형들 사이에 존재하는 신학적인 공동의 기반(혹은 공통분모)을 탐색하고자 한다. 일종의 '에큐메니칼 공적 참여' 신학을 추구하고자 하는 것이다. 그렇게 함으로써 기독교의 공적 참여를 더욱 증진하고 강화하는 이론적 실천적 토대를 제시할 수 있을 것으로 기대한다.

II. 기독교의 공적 참여 모형과 신학적 논거

1. 어거스틴-니버 모형(사회문화적 공적 변혁 모형)

1) 창조와 섭리

어거스틴의 공적 참여에 대한 신학적 논거를 '창조와 섭리'론의 관점에서 살필 때, 우리는 어거스틴이 온 인류를 포괄하는 하나님의 창조의 지평과 구원론적 섭리의 역사를 결합하고 있음을 알 수 있다. 어거스틴에 따르면, 평화는 역사 안에서 최고의 선이다.²⁾ 역사적 선(善)으로서의 평화의 가치를 확인하면서, 어거스틴은 그러기에 역사를 살아가는 모든 사람들은 평화를 공동의 선으로 삼고 협력하여 추구하게 된다는 점을 역설

2) Augustine, *The City of God*, tr. by Markus Dods (New York: Random House, 2000), XIX, 11.

한다. “신의 도성의 사람들도 지상의 평화를 필요로 한다. 이 땅의 순례에서 믿음과 경건의 삶에 해를 입히지 않는 한에서, 생존에 필수적인 것들에 대한 공동의 의견 일치를 바라고 또 유지해야 하며, 지상의 평화를 하늘의 평화에 연결시켜야 한다.”³⁾ 여기서 어거스틴은 성과 속 사이의 공동의 기반(common ground)을 허용한다. 신의 도성 사람들은 지상의 평화를 이용해야 할 뿐 아니라 세속 도성 사람들을 포함하여 다른 시민들과 함께 그것을 추구해야 하는데, 평화를 증진하는 데 기여하며 또 지상의 순례에 도움이 되도록 하기 위해 그렇게 해야 한다. 이 점에 관한 마르커스(R. A. Markus)의 해설을 들어보자. “개인적인 가치 인식의 세계들은 다양하게 구성되어 있는지 모르며 또 궁극적으로 바라는 바에 대한 생각은 서로 충돌할지 몰라도, 가치 인식에 있어서 의견 일치를 이루어야 하는 부분을 배제하지는 않는다.... 어거스틴이 ‘지상적 평화’의 범주 안에 포함시킨 모든 요소들이 그렇다.”⁴⁾ 어거스틴은 완성된 하나님 나라와 이 땅의 현실 사이에 간격이 있다는 점을 인정하면서도 여전히 세속 영역 안에서 하나님의 사랑의 임재와 역사에 대한 여지를 열어 둔다. 평화와 공동체의 안전 그리고 생활의 물질 토대 등과 같은 생존을 위한 외적 요건들을 위해 기독교인들이 헌신한다면 그러한 헌신은 신적 임재와 역사의 드러남이며, 그 중심에는 역사와 이 세상에 대한 하나님의 애정 어린 섭리적 관심이 있다는 이해인 것이다.

공적 참여의 신학적 근거로서 어거스틴의 ‘창조의 지평’과 ‘구원론적 섭리’의 결합에 맥을 같이 하면서, 니버는 그리스도의 구속의 사역은 단지 개인 신자를 용서하고 새로운 생명을 허락하는 것에 머물지 않고 모든 역사적 공동체들로 확장된다는 신념을 피력한다. 구속의 복음은 개인들

3) 위의 책, XIX, 17.

4) R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 69.

뿐만 아니라 정치사회 공동체들에게도 증거 되어야 하는데, 그렇게 하여 “그들이 겪고 있는 상처의 신학적 의미를 분별하게 될 것이고 또 새롭고 온전한 삶을 찾게 될 것이다.”⁵⁾ 그리스도의 구속의 사역 안에서 새롭게 된 공동체들은 현대의 기술 사회를 함께 헤쳐 나갈 수 있는 상호의존의 세계적 공동체를 지향하며 또 무정부 상태나 독재 체제가 아닌 “기술 사회의 역동적 힘들이 관용적인 정의를 만들어 낼 수 있을 만큼 충분한 균형 잡힌 정의에 근접한 사회”를 이루고자 한다.⁶⁾

정치사회 영역에서 그리스도의 구속의 사역은 ‘공동의 은혜’(common grace)라 일컬을 수 있겠다. 길키(Landon Gilkey)에 따르면 니버의 저작들에서 공동의 은혜라는 개념은 “이해 추구의 범위를 자기 자신으로부터 전체 사회에 대한 이해로 확장하게 만드는 사회 실존의 본질적인 구조들을 가리킨다 하겠는데, 그러한 구조들 안에서 지배 계층과 다른 다양한 경쟁적인 그룹들 사이에 ‘이해관계의 일치’(coincidence of interest)를 이루도록 몰아간다.”⁷⁾ 공동의 은혜의 역사에서 가장 핵심적 내용은 과도한 자기주장 혹은 자기사랑의 추구들을 공동의 선을 향하는 분별 있는 시도들로 바꾸는 것이다. 이러한 시도들은 무엇보다도 공적 공동체 구성원들의 사회윤리적 규범적 지향과 전체 사회의 사회문화적 에토스 변화를 지향한다. 길키가 지적한 대로, 니버는 인간의 창조적이고 자기·교정적인 경향을 통하여 가능한 ‘예기치 않았던 갱신들’이 있어 왔음을 인정한다. 달리 말해, 이 갱신들은 ‘감추인 그리스도’(the hidden Christ)의 사역을 통해 이루어진다.⁸⁾ 이 그리스도의 사역 안에서 다양한 인간 공동체들은

5) Reinhold Niebuhr, *Christian Realism and Political Problems* (New York: Scribner's, 1953), 112.

6) 위의 책, 114-115.

7) Langdon Gilkey, *On Niebuhr: A Theological Study* (Chicago: University of Chicago Press, 2002), 207.

8) Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man; a Christian Interpretation*, Vol.

“일종의 회개나 자기 자신이 아닌 어떤 힘의 실재를 믿게 되는 등의 변화에 이끄는 길들을 만나게 되며 그리하여 자기 자신의 이해를 뛰어넘어 다른 이들 혹은 다른 그룹들의 이익을 추구하기 위해 힘쓰기도 한다.”⁹⁾ 여기서 니버는 하나님의 섭리의 관점에서 정치사회 공동체들은 그리스도의 구속의 역사 안에서 새롭게 되어야 한다고 주장하는 것이다. 그리스도의 구속의 역사 안에서 이루어지는 그러한 갱신은 상호공존과 정의의 공동체를 지향한다.¹⁰⁾ 어거스틴과 마찬가지로, 니버 역시 사랑이 정치사회 영역에서 정의의 수준을 높이는 역할을 할 수 있다는 여지를 남겨 둔다.¹¹⁾ 요컨대, 어거스틴-니버 모형에서 하나님의 섭리의 사랑은 신자들만을 위한 것이 아니라 신자들의 공동체 밖에 있는 이들에게도 확장된다. 온 인류와 피조 세계를 포괄하는 창조의 지평을 존중하면서, 기독교의 공적 참여는 평화와 공동체적 안전 그리고 생활의 물질 토대 등과 같은 인간 생존을 위한 외적 조건들을 확보하고 증진하는데 이바지하도록 도전한다.

2) 교회

어거스틴은 ‘두 정부’(혹은 두 왕국)론의 관점에서 자신의 ‘공적 교회’론을 전개한다. 어거스틴의 ‘신의 도성’은 종교적 도피주의도 경계하고 또 세속 권력의 신성화도 부정한다. 어거스틴에게 로마의 역사는 성의 역사(sacred history) 혹은 구원사가 아니다. 마르커스는 어거스틴의 세속 권력과 정치에 대한 상대화와 비신성화에서 자유주의의 씨앗을 발견하는데, 그러한 상대화와 비신성화는 사람들이 자유로이 자신들의 사랑의 대상을

2 (New York: Scribner's, 1949), 122-26.

9) Langdon Gilkey, 앞의 책, 210.

10) Reinhold Niebuhr, *Christian Realism and Political Problems*, 114-15.

11) 위의 책, 136-37

선택하는 어떤 자율의 공간을 내포하기 때문이다.¹²⁾ 이러한 정치적 ‘자율의 공간’의 존재에 대한 관념으로부터 마르커스는 하나님의 은총의 역사는 정치 영역에서 그 입지를 찾을 수 없다는 해석을 끌어내는데, 이에 대한 반론도 만만치 않다. 대표적인 반론의 보기는 보울린(John R. Bowlin)이다. 보울린은 마르커스의 해석에 비평적으로 응답하면서 어거스틴은 ‘은혜로 변화된 정치’의 가능성 곧 은혜가 정치를 변화시킬 수 있는 가능성을 상정하고 있다고 주장한다. “은혜의 주입이 없으면 정치 현실은 선인과 의인에게는 턱 없이 부족한 목적들만을 위해 쓰일 것이다. 어거스틴에게 정치는 완전히 자율적이지는 않다.... 정치가 확보하고자 하는 근사치적 목적들은 하나님의 정의로운 평화를 추구하는 것이 아니라면 욕망에 휘둘리는 사람들과 온전히 자기애적 동기만 작용하는 사람들의 추구를 반영하는 것이다.”¹³⁾ 여기서 은혜에 의한 정치의 변화는 정치권력에 대한 교회의 통제를 의미하지 않는다. 오히려 그러한 ‘은혜’의 작용은 정치영역을 포괄하는 전체 공적 영역 안에서 신자들이 하나님 사랑에 의해 규범적으로 또 정서적으로 추동되어 자기 자신의 유익보다 공공선을 앞세우는 ‘사랑의 삶을 살아감을 통해 현실화된다는 것이 어거스틴의 생각이다. 다시 말해, 교회 공동체와 그 구성원들은 하나님으로부터 오는 은혜를 담지하고 공적 영역에 들어가 그 은혜를 전달하여 공적 사회 문화적 변화의 역동을 일으키고 또 그리하여 정치의 변화까지도 견인할 수 있어야 한다는 것이다.

어거스틴에게 은혜는 지고선인 하나님과의 연합을 뜻하며 교회는 하나님과의 연합이라는 궁극적 목적을 추구하는 것을 가장 고상한 가치로 인정하고 또 증거해야 한다.¹⁴⁾ 또한 이것은 정치권력을 포함한 모든 정치사

12) R. A. Markus, 앞의 책, 65-71.

13) John R. Bowlin, Augustine on justifying coercion, *Annual of the Society of Christian Ethics* 17, 1997, 59-60.

회 공동체들에게도 가장 중요한 공적 목적이 된다. 그러므로 어거스틴은 정치권력도 이 궁극적 목적을 향해 목적론적으로 기능해야 한다고 강조한다. 정치적 권위는 하나님으로부터 온다. 그러나 이것은 무제한적 권력이 국가에게 부여되었다는 것을 의미하지 않는다. 오히려 “위로부터 곧 권력을 위임하신 하나님에 의해 통제받아야 하는데, 이는 제국의 권세는 하나님이 성육하신 기관 곧 교회를 통해 그 한계를 설정 받아야 하고 또 방향성을 제시받아야 한다.”¹⁵⁾ 교회는 은혜의 담지자로서 하나님이 허락하시는 은혜 안에서 국가를 비롯한 정치사회 체제와 질서의 ‘한계’와 ‘방향성’을 제시해 주어야 할 영적 공동체인 것이다.

니버 역시 기독교회와 신자들은 교회의 안과 밖에서 예수 그리스도의 윤리적 가르침을 충실하게 실현하고자 힘써야 한다는 점을 강조한다. 니버가 말하는 은혜의 두 가지 개념 곧 ‘용서’(pardon)와 ‘능력’(power)을 은혜로 받은 교회는 하나님의 용서의 은총 안에 드러난 ‘궁극적 사랑의 본(本)’을 포착하여 윤리적 삶의 기준으로 삼아야 하며 또 은혜의 중요한 양상으로 받은 ‘능력’으로 무장하여 그 ‘기준’을 신앙 공동체 안팎에서 구현해야 하는 것이다. 다만 니버는 사랑의 규범적 기준을 구현할 대상 영역에 있어서 현실주의적 이해가 선결되어야 함을 강조한다. 특별히 공적 영역에 대한 적절한 이해가 절실하다는 것이다. 니버에게 정치사회 영역(특히 정치 영역)은 예수의 사랑의 윤리가 이 영역에서 발생하는 문제들에 직접적으로 반응할 수 있는 성격의 공간이 아니다. 이는 예수의 사랑의 윤리가 뭔가 실제적인 해결책을 제시하는 식(式)으로는 반응할 수 없다는 뜻이다. 오히려 정의의 원칙이 우선 작용되어야 할 공간이다. 인간 공동체의 삶에서 꿈틀거리는 죄된 이기주의의 힘을 생각할 때, 인간 사회

14) Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Vols. I and II, tr. by Olive Wyon (Louisville: Westminster/ John Knox Press, 1992), 110.

15) 위의 책, 157.

를 지탱하는 데 필요한 평화와 질서는 권력의 균점과 같이 이기주의의 힘을 적절히 해소할 수 있는 정의로운 방법을 동원함으로써 또는 공적으로 정당성이 부여된 강제력을 사용하여 과도한 이기적 욕망의 실현을 통제함으로써 얻을 수 있다.

니버는 예수의 사랑의 윤리는 교회 공동체 안에서 또 정치사회 영역 안에서 기독교인들이 따라야 하는 궁극적 기준이라 생각하지만, 신자들이 세상 속에서 절대적 규범으로서 보편적으로 제시할 수 있는지에 대해서는 신중한 입장을 취한다. 이 점을 아웃카는 기독교인들은 도덕적 사고에서 “특수 관계들은 고유한 실체적 고려 사항들을 내포하는데 우리는 그러한 고려 사항들을 기초로 하여 우리 행동을 정당화한다.”는 식으로 풀이한다.¹⁶⁾ 공적 정치적 영역에서 만나는 관계들의 실체적 고려 사항들을 중요하게 여김으로써 기독교인들은 궁극적인 기준으로서의 사랑의 법을 신중하게 실현하려고 힘써야 한다는 것이다. 이러한 ‘신중한 실현’은 한편으로 규범생산의 관점에서 현실주의적 고려를 존중하며, 다른 한편으로 규범 실현의 관점에서 전체 공적 공동체의 도덕적 지향과 문화적 에토스의 변화를 지향하는 신중한(혹은 지혜로운) 접근을 요청한다.¹⁷⁾ 요컨대, 기독교인들이 가장 순전한 수준에서 사랑의 이상을 직접적으로 사회적 정치적 현실에 적용할 수는 없다 할지라도, 니버는 궁극적 규범의 담지자로서 교회와 기독교인들이 정의의 역사적 형태가 사랑의 궁극적 이상을 향해 나갈 수 있게 하는 과업과 사랑의 이상의 관점에서 상대적 정의의 문제들을 성찰하도록 하는 과업에 매진해야 한다는 점을 역설한다.

어거스틴-니버 모형은 교회가 국가에 대응하는 권력 구조가 되어야 한

16) Gene Outka, Comment on ‘love in contemporary Christian ethics’, *Journal of Religious Ethics* 26(1998), 436.

17) John C. Bennett, Reinhold Niebuhr’s social ethics, in Charles W. Kegley (ed.), *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought* (Pilgrim, 1984), 112.

다거나 권력 구조의 대체물이 될 수 있다는 주장에 분명히 반대한다. 다만 개별 신자들과 교회 공동체는 이웃 사랑이라는 소명에 충실하여 세속 정부의 공적 임무들에 참여할 수 있고 또 협력할 수도 있는 여지는 열어 둔다. 기독교인들이 정치사회 영역에서 사랑으로 살면 긍정적인 사회적 영향을 미치게 될 것이다. 어거스틴-니버 모형은 기독교인들이 사랑의 사람들로 그 영역 속에서 살아가면 공공선을 증진하고 정의의 수준을 높이는 데 이바지하게 될 것이라는 신념을 내포한다.¹⁸⁾ 요컨대, 한편으로 교회가 예수 그리스도의 윤리적 가르침을 규범적 기준으로 삼고 고유한 정신과 문화를 구현함으로써 사회를 향한 어떤 모범이 되어 영향을 줄 수 있다는 가능성을 열어 두고, 다른 한편으로 사회윤리적 관점에서 신자들과 교회 공동체가 하나님 나라 기준을 따라 세상 속에서 존재하고 또 실천함으로써 사회적 영향을 미치는 구도를 견지한다. 다만 후자에 우선순위를 두고 있다는 점을 지적해 두어야 하겠다.

3) 종말

어거스틴의 종말 이해는 그의 평화론에서 두드러지게 드러난다. 천상의 종말론적 평화는 오직 믿음과 소망과 사랑으로 이루어질 수 있다는 신념을 어거스틴은 견지한다. 다시 말해, 하나님 나라의 완전한 평화는 이 세상에서 이룰 수 없는 것이다. 교회 안팎에서 평화를 이룰 수 있다 해도 그 평화는 천상의 평화와는 근본적으로 다르다. 다만 신의 도성 사람들에게든 세속 도성 사람들에게든 비록 상대적이고 불완전한 것이라 하더라도 이 땅의 삶에서 평화가 필요하다. 이 지점에서 어거스틴의 전쟁 이해를 살피는 것은 유익하다. 어거스틴이 정당화하는 전쟁은 천상의 평화를 목적으로 하지 않는다. 정당전쟁이란 여전히 죄의 영향력 아래 사는

18) 이창호, 『라인홀드 니버의 社會倫理 構想과 人間理解』 (서울: 선학사, 2002), 160-82.

사람들에게 필요한 지상의 평화를 위해 싸우는 것이다. 다시 말해, 이 땅에 사는 모든 사람들의 생존에 필수적인 조건을 마련하기 위해 정당전쟁을 수용하는 것이다. 여기서 어거스틴은 인간과 인간 공동체의 역사적 성취와 하나님 나라의 완성 사이의 간격(혹은 불연속성)을 강조한다.¹⁹⁾

니버는 역사의 진보를 확신하는 자유주의의 역사관에 동의하지 않는다. 니버에 따르면 진보나 점진적 상승의 이미지는 신약 성경에서 찾아볼 수 없다. 역사를 하나님 나라를 향하여 점진적으로 상승해 가는 진보의 드라마로 보기 보다는, 신약 성경은 하나님 나라가 완성되면 “역사의 모든 모순들은 해결될 것이며 또 그것 때문에 하나님 나라는 순쉬운 역사적 가능성이 아니라”는 점을 가르친다고 니버는 풀이한다.²⁰⁾ 하나님 나라는 하나님의 가능성이지, 인간의 것은 아니다. 그러므로 니버에 따르면 예수의 윤리적 가르침들은 인간의 정치사회적 현실 속에서 완전히 실현될 수 있는 성격의 것이 아니다. ²¹⁾ 그러나 니버의 종말론은 ‘철저하게’ 미래적인 것은 아니다. 하나님 나라는 언제나 가까이 있는데, “불가능성들이 실로 가능한 것이 되며 또 역사내적 시간들에서 새로운 현실태로 나타난다는 의미에서 그렇다.... 모든 역사의 현실태는 그 자체로 [하나님 나라의 종말론적] 이상의 근사치적 실현인데, 하나님 나라는 그러나 여기에 있지 않다. 언제나 오고 있는 실재이지만 여기에 완전히 있지는 않다.”²²⁾

‘이미’와 ‘아직 아니’의 긴장 속에서 종말을 이해하고자 하는 니버의 변증법적 종말론은 하나님 나라의 궁극적 완성과 인간 능력에 근거한 역사

19) E. TeSelle, 「아우구스티누스의 정치 윤리」, W. S. Bobcock 편, 문시영 역, 『아우구스티누스의 윤리』 (서울: 서광사, 1988), 268-79.

20) Reinhold Niebuhr, *Christianity and Power Politics* (Hamden, Conn.: Archon Books, 1969), 21.

21) Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics* (New York: Meridian Books, 1956), 58-60.

22) 위의 책, 60.

적 성취 사이에 설정해 두어야 할 건강한 거리(혹은 긴장)를 내포한다. 어거스틴-니버 모형이 강조하는 종말론적 긴장을 견지함으로써, 우리는 이 땅에서 하나님 나라의 규범을 추구하는 노력들이 부분적이고 불완전할 수밖에 없다는 점 그리고 교회가 예수 그리스도 안에서 '이미' 이루어진 하나님 나라의 사회적 현시로서의 정체성을 망각해서는 안 된다 하더라도 교회가 도무지 하나님 나라와 동일시될 수는 없다는 점을 항상 인정하게 된다. 하나님 나라의 완성은 오직 하나님께 달려 있다는 신념을 견지하면서, 어거스틴과 니버의 종말론은 그럼에도 하나님 나라 기준을 기독교인의 공적 참여의 삶에서 궁극적인 기준으로 소중히 간직하고자 한다.

2. 아퀴나스-리츨 모형(윤리적 보편화 모형)

1) 창조와 섭리

아퀴나스에 따르면 하나님은 법을 통해 섭리하신다. 창조하신 인간과 세계를 영원법(the eternal law)이라는 섭리의 틀을 통해 하나님이 설정하신 궁극적 선(善)을 향해 인도해 가신다는 말이다. 이러한 신적 섭리의 구도에 상응하여 개인과 공공의 행복이라는 목적에 이르기 위한 통치의 과정에서 인간 공동체의 주된 정치적 통치의 도구 역시 법이라는 점을 아퀴나스는 적시한다. 법은 “행동하거나 아니면 하지 말아야 하는 바를 지시하는 규칙 혹은 척도이다.”²³⁾ 달리 말해, 법은 “공공선을 이루기 위해 공동체를 책임 있게 이끌어가는 사람이 공포한 바로서의 이성의 명령에 다름 아니다.”²⁴⁾ 그러므로 통치의 주된 척도는 법인데, 그것의 정당성과 효율성은 이성 에 의해 판단된다. “행동의 규율과 척도는 이성이다. 이성

23) Aquinas, *Summa Theologiae* (이하 ST) I-II 90.1. <http://www.newadvent.org/summa/>.

24) ST I-II 90.4.

은 인간 행동의 제일 원리이다.”²⁵⁾ 국가(혹은 정치권력)의 목적은 공공선이며, 이로써 타자에 대한 지배가 정당화된다.²⁶⁾ 따라서 인간법(the human law)의 본질적 목적은 ‘공공선을 향한 지향’(the ordering of the common good)이어야 한다.²⁷⁾

시민법(the civil law)과 민족들의 법(the law of nations)을 포함하는 인간법(the human law)의 근거는 자연법이며²⁸⁾ 자연법은 영원법으로부터 나오는데, 전자는 ‘영원법에의 참여’로서 규정된다. “하나님 섭리 안에 있는 모든 것은 영원법이 규율이 되고 또 척도가 되어 움직이기 때문에, 만물은 어떤 형태로든 영원법에 참여한다. 영원법은 만물에 새겨 있는데, 각각 어떤 행위나 목적을 향해 기질적 끌림에 반응함을 통해서이다. 이성적 피조물들은 다른 피조물들 보다 좀 더 우수한 형태로 신적 섭리 안에 있다.... 그들은 영원한 이성에 참여하는데, 자신들에게 적절한 행위나 목적들을 향해 본능적으로 지향함을 통해서이다. 이러한 이성적 피조물의 영원법에의 참여를 우리는 자연법이라 일컫는다.”²⁹⁾ 영원법에의 참여로서의 자연법 개념은 창조와 인간의 역사의 지평에서 자연법을 실현함으로써 영원법의 성취를 향하게 되는 목적론적 지향을 내포한다. 곧 하나님은 자연법과 그에 뿌리를 두는 정치사회 공동체의 법적 제도적 질서를 통해 인생과 역사와 세계에 대한 하나님의 보편적 섭리(영원법을 통한 통치)를 구현해 가시는 것이다.

리츨에게 하나님의 섭리가 구현된 시공간을 가리키는 대표적인 개념은 하나님 나라이다. 하나님의 섭리적 주권이 이 세계와 역사 속에서 구현됨

25) ST I-II 90,1.

26) ST I-II 90,4.

27) ST I-II 90.

28) ST I-II 95.

29) ST I-II 91.

으로써 하나님 나라는 타계적 이상향이 아니라 현존의 질서로 '이 세상' 안에 존재하게 되는 것이다. 하나님 섭리의 구현체로서 하나님 나라의 본질은 무엇인가? 리츨에게 하나님 나라의 본질은 윤리적이다. 그의 주저 『칭의와 화해의 기독교 교리』 (*The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*)에서 하나님 나라를 언급할 때 리츨은 하나님 나라라는 개념을 '도덕적'이라는 형용사로 수식하는 경우를 많이 보게 된다. 하나님 나라는 도덕의 나라 곧 하나님이 인류 공동체에게 주신 도덕적 이상이 실현된 공동체인 것이다. 인간과 인간 공동체가 하나님 나라를 지향하며 이루어야 할 도덕적 이상은 무엇인가? 리츨은 '사랑'이라고 분명하게 답한다.³⁰⁾ 이 사랑은 예수 그리스도의 사랑의 삶을 통해 결정적으로 또 완전하게 구현되었다. 규범적 모범으로서 예수 그리스도의 사랑은 온 인류를 그 대상으로 삼는다는 면에서 보편적이며, 자신의 모든 것과 심지어 생명까지도 아낌없이 타자를 위해 내어놓는다는 면에서 이타적이다. 사랑의 이상을 '결정적으로' 또 '완전하게' 이루심으로써 예수 그리스도는 하나님과 인류의 화해라는 소명에 응답하고 자신의 삶을 통해 하나님 나라를 완성하신 것이다. 예수 그리스도가 가르치고 완수하신 '사랑'이 규범적 이상이 되고 그를 따르는 사람들과 그들의 공동체는 이제 그 이상을 따라 살도록 부름 받는다. 이 세상 안에서 하나님 나라의 도덕적 이상 곧 보편적 범위를 내포하는 타자·지향적 희생적 사랑을 구현함으로써 하나님 나라 곧 하나님의 주권적 섭리를 실현하는 것이다.³¹⁾

도덕적 이상으로서의 사랑이 실현된 하나님 나라는 교회라는 특수한 신앙 공동체에만 국한되지 않는다. 인종적 정치사회적 문화적 종교적 구

30) Albrecht Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, tr. by H. R. MacIntosh and A. B. Maculay (Edinburgh: T. & T. Clark, 1900), 610-11.

31) 이창호, 「교회의 공공성에 관한 신학적 윤리적 탐구」, 『기독교사회윤리』 29(2014/8), 161.

분을 뛰어넘어 인류 공동체에 속한 모든 구성원들이 ‘사랑’으로 하나될 때 하나님 나라는 완성된다는 것이 리츨의 신념이다. 그래서 온 인류는 보편적 사랑에 의해 규범적으로 인도를 받아 서로를 사랑함으로써 ‘도덕적 연합’(moral fellowship)에 이르러야 한다고 역설한다. 하나님 나라의 법적 규범적 기반은 리츨의 개념으로 ‘도덕법’(the moral law)이다. 도덕적 연합은 이 도덕법에 입각한 구체적이고 역사적인 행동을 통해 이루어질 수 있는 것이다. 도덕적으로 의미 있는 행동이란 도덕적 연합의 형성과 강화에 이바지하는 ‘사랑’의 행동인 것이다. 여기서 사랑은 도덕법에 따라 규율되는 모든 인간 행동의 근본적인 동기이자 동력이며, 도덕법이 지시하는 목적들을 인식하게 하고 행동의 옳고 그름을 판단하는 규범적 기초가 된다.³²⁾ 리츨의 도덕적 연합은 정치사회적 차원을 포괄하기에, 도덕법은 특수한 정치사회 공동체를 규범적으로 또 법적으로 규율하는 ‘시민법’(the civil law)을 포함한다.³³⁾ 이런 맥락에서 리츨에게 도덕법은 시민법을 배제하지 않고 수렴하는 포괄성을 견지하면서, 온 인류의 도덕적 연합으로서의 ‘하나님 나라의 포괄적 목적’을 지향하고 또 인간의 도덕적 삶을 보편적으로 규율하며, 이를 통해 하나님의 섭리를 역사적으로 실현해 간다.³⁴⁾

아퀴나스-리츨 모형의 공적 참여에 관한 신학적 정당화는 인간 공동체가 공공선을 이루기 위해 하나님의 섭리와 다스림이 꼭 필요하다는 신념에 근거한다. 이 점에서 아퀴나스는 자연법이 인간법의 기원과 속성을 규정하며 인간 사회에서 입법과 법의 실행은 근본적으로 자연법의 지시를 받는다는 점을 그리고 리츨은 도덕법의 규율에 따라 모든 인간이 도덕적 연합을 이루기 위해 힘써야 한다는 점을 강조한다. 그러므로 기독교인

32) Albrecht Ritschl, 앞의 책, 511.

33) 같은 책.

34) 위의 책, 511-12.

들이 공공선을 위해 무언가를 하려고 할 때 우선적으로 생각해야 할 지평은 자연법(또는 도덕법)이 작용하는 정치사회 영역이 될 것이다. 자연법을 통해 하나님의 포괄적 섭리의 방편으로서의 영원법이 실현되며, 도덕법을 통해 하나님 나라와 동일시되는 도덕적 연합에 다가섬으로써 하나님의 주권적 섭리를 실현한다. 다만 리츨의 공공선 이해는 도덕 원리로서의 사랑의 구현에 비증을 두면서 윤리화하는 경향이 있는 반면, 아퀴나스의 공공선은 도덕적 공동체 구현 뿐 아니라 정치경제적 정의 그리고 더 나아가 '천상의 지복(至福)'에의 참여까지도 포괄하는 총체적 개념임을 밝혀 두어야 하겠다.

2) 교회

성과 속을 포괄하는 단일체적(unitary) 개념 안에서 아퀴나스는 자연과 초자연을 통합하고 또 도덕과 은총을 통합한다. 이 구도 안에서 교회는 신학적 기초를 닦고 세속 영역에 대한 보편적 권위를 가진다. 신학적 윤리가 기독교의 문명 일치를 이론적으로 해석하는 길잡이 역할을 한다 하겠다.³⁵⁾ 트뢰츨취(Ernst Troeltsch)의 유형론에 따르면 아퀴나스 신학에 기초한 중세 가톨릭교회는 '교회유형'에 속한다. 교회유형은 한편으로 세상에 대한 영적 초월을 일관성 있게 추구하며 다른 한편으로 세상에 충실하게 참여하는 신앙을 내포한다. 교회는 구원을 객관적으로 매개하는 공식적 기구(institution)로서의 역할을 수행한다. 교회는 "만민을 받아들일 수 있고 또 세상에 적응해 갈 수 있는데, 왜냐하면 일정 정도 은혜와 구원의 객관적 보물들을 위해서 주관적 거룩함에 대한 요구를 일정 정도 고려하지 않을 수 있는 여지를 확보하고 있기 때문이다."³⁶⁾ 구원을 교회론적으

35) Ernst Troeltsch, 앞의 책, 259.

36) 위의 책, 993.

로 제도화함으로써 교회는 교회의 구성원이 될 수 있는 조건을 갖춘 이들에게 영적 은사를 제공하며, 대중종교(mass religion)로서 입지를 강화하게 되었다.

성과 속을 단일체적 구도 안에서 통합적으로 이해하는 교회론적 특성은 리츨에게서도 드러난다. 예수 그리스도를 따르는 언약 공동체로서의 교회가 공동체의 주인인 예수의 사랑의 본을 따라 살아감으로써 하나님 나라를 실현하고자 하는 것과 세속 영역의 모든 구성원들이 도덕적 연합을 지향하며 도덕법에 부합되는 삶을 살코자 힘쓰는 것 사이를 본질적으로 연결시킴으로써, 리츨은 하나님 나라라는 ‘목적’과 사랑이라는 ‘규범’의 관점에서 교회와 세상을 단일체적 구도 안에 두고자 한다. 여기서 리츨은 성과 속을 포괄하여 모든 인류 공동체 구성원들에게 공통적인 도덕·존재론적(moral ontology) 기반을 상징하고 있다.³⁷⁾ 모든 인간은 ‘그 본성에서 이미 은혜를 머금고 있다.’는 라너식(式) ‘은혜 받은 본성’(graced nature)을 보유하고 있는 것이다.³⁸⁾ ‘은혜 받은 본성’은 제도로서의 교회 안팎에 존재하는 모든 인간에게 공통적으로 주어지는 하나님의 은혜이다. 이 은혜는 제도적 교회 안에서의 신앙의 유무를 초월하여 모든 인간이 하나님 나라 곧 도덕적 연합의 구현에 참여할 수 있고 또 그렇게 해야 한다는 공적 소명의 근거로 작용할 수 있다. 리츨은 한편으로 하나님 나라와 도덕적 연합을 동일시하고 다른 한편으로 그리스도의 사랑의 모범과 보편적인 도덕적 이상으로서의 도덕법을 동일시함으로써 성과 속(혹은 교회와 세속 영역)을 하나로 묶는다.

리츨의 교회는 적극적으로 공적 영역과 관계를 맺어야 하는데, 예수 그리스도가 그랬던 것처럼 그리스도의 공동체와 그 구성원들도 타자와

37) 이창호, 「교회의 공공성에 관한 신학적 윤리적 탐구」, 162.

38) Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity* (Crossroad, 2000), 128.

세상을 위해 '사랑하는' 존재로 살아야 하기 때문이다. 교회의 공적 관계성의 관점에서 리츨의 사회적 이상은 하나님 나라라는 큰 틀 안에서의 성과 속(혹은 교회와 세상) 사이의 통일성을 강조한다는 점에서 이 둘 사이의 구분이나 분리를 반대하고 단일체적 사회상을 추구하는 아퀴나스와 강한 연속성을 띤다. 아퀴나스-리츨 모형의 교회론은 신자들이 공적 영역에 들어가 적극적으로 사랑을 실천하고 세상을 하나님 나라로 만들기 위해 힘써야 하며(리츨) 교회가 정치사회 영역에 대한 신학적 기초를 닦고 그에 대한 보편적 권위를 갖는다(아퀴나스)는 점에서 '적극적 참여와 변혁의 추구'라는 규범적인 특징을 내포한다고 할 수 있다.

3) 종말

앞에서 본 대로 아퀴나스의 섭리론의 관점에서 인간 공동체, 특히 정치사회 공동체의 목적은 공공선이다. 정치사회적 의미에서의 공공선은 신학적으로 규명될 때 온전해 진다. 아퀴나스는 신학적으로(혹은 종말론적으로) 공공선을 “하나님을 즐거워하면서 누리는 궁극적 행복”이라고 밝힌다.³⁹⁾ 국가를 포함하여 모든 정치사회 공동체의 공동의 선 역시 ‘하나님을 즐거워함’인 것이다. 그러므로 정치 지도자의 본질적 사명은 구성원들을 이 공동의 선으로 인도하는 것이다.⁴⁰⁾ 이 점에서 지도자의 사명과 정치사회 공동체의 공적 목적은 신학적(혹은 종말론적) 지평을 확보한다. 개인과 공동체의 삶의 목적은 이 땅에서 다 이루어지지 않고 천상에서 그렇게 될 것이다. 이는 분명히 종말론적인데, 그 완성이 인간의 능력을 초월하며 또 실현을 위해 하나님의 개입이 꼭 필요하기 때문이다. 하나님 나라의 완성이 오직 천상에서 또 마지막 날에 가능하다면 현재적 삶에서

39) Aquinas, *On Kingship*, in Paul E. Sigmund (tr. and ed.), *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics* (New York: W. W. Norton & Company, Inc., 1988), Ch. 6.

40) 위의 책, Ch. 14.

사회윤리가 필요 없는 것 아니냐는 주장이 제기될 수 있는데, 이러한 주장에 맞서서 생각해 보아야 할 것이 있다. 아퀴나스는 역사의 과정과 종말론적 완성 사이의 연속성을 강조한다. ‘좋은’ 정치적 정부는 그 백성들을 공공선을 목적으로 하여 일관성 있게 인도하는 정부이다. 그런 의미에서 공공선으로 인도하는 국가의 사명은 본래적으로 목적론적이며, 궁극적인 주권이 하나님께 있는 역사의 종말론적 완성에 기여할 때 국가권력은 참된 존재 가치를 획득하게 된다.

이런 맥락에서 아퀴나스는 정치사회 공동체의 공공선 실현과 종말론적 완성 사이의 연속성을 강조하고 있다고 평가할 수 있다.⁴¹⁾ 홀렌바흐(David Hollenbach)는 이 점을 다음과 같이 풀이한다. “신적 사랑의 완전한 성례전적 성취는 우정이나 가족관계, 일터, 정치 또는 교회, 그것이 어디에서 얻게 되는 것이든 하위의 선들을 위한 하나의 본보기(exemplar)이다.... (그것은) 불완전하지만 예기적으로 정치 영역 안에서도 존재한다. 그러한 현존은 물론 교회 안에서도 이루어지지만, 교회만이 독점적으로 얻을 수 있는 것은 아니다.”⁴²⁾ 여기서 홀렌바흐는 아퀴나스의 종말론적 사회윤리가 하나님 나라의 종말론적 선(善)과 역사내적 인간의 성취 사이에 구분이 존재하지만 후자 안에 전자의 흔적을 유비적으로 찾을 수 있다는 점을 내포하고 있다고 해석한다.

리츨의 하나님 나라 이해는 종말론적이다. 다만 완성은 현재가 아니라 미래의 ‘마지막 날’에 있다는 식의 전통적 관념과는 다르다. 리츨의 종말론은 현재적이다. 현재라는 시간 속에서 하나님 나라를 이룰 수 있고 또 그렇게 해야 한다는 뜻에서 그렇다. 하나님 나라는 미래의 어느 때로 유

41) 이창호, 「기독교의 공적 참여에 관한 철학적 윤리적 연구: 로티(Richard Rorty)에 대한 비판적 성찰과 참여 모형 모색을 중심으로」, 『신앙과 학문』, 56(2013/9), 176.

42) David Hollenbach, *The Common Good and Christian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 134-36.

보된 실체도 아니고 종말론적 완성의 미래로부터 계속 현재 안으로 들어오는 '도래(到來)'적 실체도 아니다. 리츨의 종말론은 한편으로 세계의 완성을 철저히 미래로 유보하는 전통적 종말론에 견주어 하나님 나라는 '지금 여기서' 인간의 실천을 통해 이루어진다고 강조한 점에서 현재적이며, 다른 한편으로 현재적 하나님 나라는 미래의 최종적 완성을 지향해야 한다고 주장한 점에서 미래지향적이다.⁴³⁾ 다시 말해, 리츨은 하나님 나라를 전적으로 타계적 시공간으로 보는 종말론적 이해를 경계하면서, 동시에 종말론적 완성의 주권을 철저히 하나님께 둬으로써 현재적 실현을 위한 인간의 참여를 배제하는 입장에 대해서도 비판적인 입장을 견지한다.⁴⁴⁾

아퀴나스-리츨 모형의 종말론은 하나님 나라 이상의 현재적 실현과 궁극적 완성을 향한 목적론적 진보를 주된 특징으로 한다. 역사적 성취와 종말론적 완성 사이의 연속성과 완성을 향한 진보의 과정에서의 인간의 몫을 강조한다. 여기서 '인간'은 성과 속의 영역을 살아가는 모든 사회구성원들을 의미한다. 다만 아퀴나스는 하나님과의 영적 연합에 상응하는 천상의 지복까지도 포괄하는 '하나님 나라' 관념을 갖고 있는 반면, 리츨은 도덕적 이상의 보편적인 현재적 실현을 하나님 나라 실현의 핵심적 요소로 보면서 순전하게 '영적인' 완성에 대해서는 우선순위를 설정하지 않는다.

3. 재세례파-요더 모형(교회됨 구현의 사회윤리 모형)

1) 창조와 섭리

재세례파-요더 모형의 공적 참여의 신학적 근거는 기독교론·중심적이

43) Albrecht Ritschl, 앞의 책, 30-32.

44) 이창호, 「교회의 공공성에 관한 신학적 윤리적 탐구」, 159-60.

다. 재세례파의 신앙에서 그리스도를 따르다는 것은 평화의 도(道)를 살 아낸다는 것이다. 시몬(Menno Simons)은 이 점을 적시한다. “성경은 서로 대립하는 두 명의 군주를 말한다. 하나는 평화의 군주로서, 바로 예수 그리스도이시다. 그의 왕국은 평화의 왕국에 다름 아니며 교회는 그 왕국의 구현체이다... 평화의 왕과 그의 왕국과 관련해서 보고 듣고 행하는 모든 것은 평화이다.”⁴⁵⁾ 신약 성경의 가르침에 천착하면서, 재세례파는 어떤 형태가 되었든 폭력의 사용은 하나님 나라의 진리를 심각하게 위배 하고 또 훼손한다는 점을 역설한다.

이러한 재세례파의 평화에의 헌신은 요더의 사회윤리적 가르침을 통해 선명하게 드러난다. 요더의 사회윤리는 성서적이고 기독교론적이다. 그는 예수 그리스도의 비폭력 무저항의 사랑을 중심으로 한 성서 해석에 근거 해서 자신의 사회윤리를 전개해 간다. 메시아 윤리의 가능성에 대해 언급 하면서, 요더는 기독교사회윤리의 규범을 자연법에 근거하려는 시도는 결국 예수 그리스도를 제외시키는 결과를 낳을 것이라 주장한다. 이러한 시도의 근거들은 자연, 이성, 창조, 그리고 현실 등이다. 이 네 가지가 공통으로 갖고 있는 특성들은 다음과 같다. “첫째, 그것들의 의미는 자명 하다고 주장한다; 둘째, 도덕적으로 강력하게 동기부여하게 하는 구체성 으로 가지고, 그 의미를 정의하는 것은 매우 힘들다. 특히 반대 의견을 지시하고 불러 일으켜야 할 때는 더욱 그렇다; 셋째, 이러한 지침들은 도 덕적인 실체적 내용(즉 해야 하는 것)에 있어 예수 그리스도의 가르침과 모범들과 다르다; 넷째, 이 지침들은 유대교 혹은 기독교의 도덕적 가르 침 보다 그 권위에 있어서 선형적으로 더 우월하다고 간주된다.”⁴⁶⁾ 이러

45) Menno Simons, *The Complete Works of Menno Simons* (Scottsdale, PA, 1956), 554-55. Peter H. Davids, An Anabaptist view of the church, *The Evangelical Quarterly*, Vol. 56, No. 2(April 1984), 87에서 재인용.

46) John Howard Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*, 2nd Ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 19.

한 특성들을 고려할 때, 기독교사회윤리의 관심 주제는 “진리를 소중파 운동으로 제한하는 것이 아니라, 자연계시를 뒷받침하는 상식적 인식론을 비판적으로 검토하는 것”이 될 것이라고 요더는 강조한다.⁴⁷⁾ 특별히 전쟁에서의 폭력 사용이라는 주제는 기독교인들이 그리스도 예수를 세상의 빛으로 진정성 있게 인정하느냐 아니냐를 가름하는 시금석이 된다고 주장한다.⁴⁸⁾ 이 점에서 요더는 자연신학은 정당전쟁에 대한 선호를 표시함으로써 예수 그리스도가 세상의 빛임을 거부한다는 점을 지적한다. 그는 정당전쟁을 포함하여 어떤 형태의 전쟁에도 비판적인데, 기독교 사랑의 윤리의 본질적 원칙을 부정하는 것이기 때문이다. 평화주의자들이 믿는 대로, 모든 기독교인들이 마땅히 따라 행해야 하는 도덕적 명령은 예수 그리스도의 삶과 말씀 가운데 드러난 비폭력 무저항의 사랑이라는 것이다.

제세레파-요더 모형은 공적 참여를 위한 주된 신학적 근거를 기독교론, 특히 예수 그리스도에 대한 성서적 계시에서 찾고 있음을 보았다. 그러나 이는 하나님이 공적 영역에 대한 섭리적 관심을 거두고 계시다는 것을 의미하는 것은 아니다. 역사와 세계에 대한 하나님의 섭리를 공적 참여의 신학적 근거에서 배제해서는 안 된다는 말이다. 제세레파-요더 모형은 하나님이 국가와 같은 정치적 권위를 세워 인류를 향한 섭리적 사랑을 실현하신다는 점을 부정하지 않는다. 그러기에 신자들은 기본적으로 하나님의 이 의도를 존중해야 한다는 것이다.

제세레파는 국가를 하나님이 세우신 제도로 이해한다. 악행을 처벌·예방하여 무고한 사람들을 보호하고 또 기본적인 질서와 평화를 보장하

47) John Howard Yoder, *The Priestly Kingdom: Social Ethic as Gospel* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), 43.

48) John Howard Yoder, *The Original Revolution* (Scottsdale, Pa.: Herald Press, 1971), 134-35.

기 위해 하나님이 친히 세우셨다는 것이다. 독일의 재세례파 지도자였던 쉬피텔마이어(Ambrosius Spittelmaier)는 “정치적 정부는 아담의 때 이후로 계속 존재해 왔으며 오늘날에도 여전히 하나님의 기름 부으심 안에서 형성되고 작용하고 있다.”는 점을 밝힌다.⁴⁹⁾ 다시 말해, 인간의 죄 때문에 하나님이 정치적 정부의 존재를 허용하신 것이다. 한편으로 국가 권력에 의한 강제력의 행사는 신적 분노의 반영으로서의 하나님의 징벌이며, 다른 한편으로 이 악한 세상에서 인간 생존을 위해 기본적으로 필요한 질서와 평화를 마련해 주시고자 하는 하나님 사랑의 표시이다. 이러한 신학적 의미를 생각할 때, 신자들은 국가 권력에 순종해야 함을 물론이고 반란이나 혁명과 같은 형태로 국가에 반하는 행위를 결코 허용해서는 안 된다. 이런 맥락에서, 힐러브란트(Hans J. Hillerbrand)는 아무리 선한 권력이라 하더라도 예수 그리스도의 궁극적 계시가 제시하는 기준에 부합할 만큼 선하지 않으며 반대로 인간의 눈으로 아무리 악한 권력이라 하더라도 하나님의 도구로 사용될 수 없을 만큼 악하지 않다는 점을 지적한다.⁵⁰⁾ 그러나 기독교인들은 국가 권력에 순종하되, 그것이 ‘그리스도의 완전성’ 밖에 있는 타락한 세상의 한 부분이라는 점을 잊지 말아야 한다는 점에서 제한적이라는 점을 고려해야 한다. “국가는 인간의 하나님으로부터의 이탈의 결과요 표시이며 기억체이다.”⁵¹⁾ 여기서 우리는 국가 권력에 대한 복종이 하나님의 뜻을 위반하는 결과를 낳게 된다면 복종하지 않을 수도 있다는 점을 추론해 볼 수 있다. 특별히 정치권력이 자신의 권한 범위를

49) Karl Schornbaum, *Quellen zur Geschichte der Täufer* II (Leipzig, 1934). Hans J. Hillerbrand, The Anabaptist view of the state, *The Mennonite Quarterly Review*, Vol. 32, No. 2(April 1958), 84에서 재인용.

50) Hans J. Hillerbrand, The Anabaptist view of the state, *The Mennonite Quarterly Review*, Vol. 32, No. 2(April 1958), 87.

51) P. Ridemann, *Confession of Faith* (New York: Rifton, 1970). Peter H. Davids, An Anabaptist view of the church, *The Evangelical Quarterly*, Vol. 56, No. 2(April 1984), 86에서 재인용.

넘어서서 오직 그리스도만이 통치하시는 '영혼'에까지 그 지배의 권한을 행사하고자 한다면 그것은 분명하게 그리스도의 주권을 침해하는 것이 되는 것이다.

성경의 증언을 따라서, 요더 역시 교회는 국가에 순종해야 한다(subordinate)고 가르친다. 어떤 국가이든지 권력을 절대화하거나 영속화하려는 우상숭배적 유혹에 빠질 가능성이 늘 있지만, 그럼에도 모든 권력은 하나님의 주권 아래 있다. 국가권력의 정의와 불의는 균등하게 하나님의 보편적 섭리 속에 포함되어 있다.⁵²⁾ 국가와의 관계성을 논하면서 요더는 순종과 복종(subordination and obedience), 이 둘 사이를 구분한다. 기독교인들은 국가에 순종해야 하지만, 불복종할 수 있다. 특별히 국가권력이 스스로를 우상화하려 할 때는 더더욱 그렇게 할 수 있다. 기독교인은 국가권력이 하나님의 주권적 뜻에 어긋나지 않을 때에만 순종한다. 기독교인들은 복종하지 말라고 부름 받을 수 있지만(not to obey), "항상 순종하도록(subject) 부름 받는데 반란을 일으키거나 국가가 존재하지 않았던 것처럼 행동해서는 안 된다는 의미에서 그렇다."⁵³⁾ 다시 말해 기독교인은 국가권력에 불복종할(not obey) 수 있지만, 그 '불복종'에 대한 형벌을 받음으로써 결국 '순종'(subordination)을 실천하는 것이다. 그리하여 요더는 로마서 13장 1절에서 사도 바울은 순종(subordination)을 말하는 것이지, 복종(obedience)을 말하는 것은 아니라고 풀이한다. '복종'하지 않더라도 '순종'할 수는 있다는 것이다.⁵⁴⁾

이상으로 보건대, 국가권력의 기원에 하나님께 있다는 점 그리고 세계레파 전통에서 국가권력이 하나님의 섭리의 도구로 쓰인다는 점 등을 고

52) John Howard Yoder, *The Christian Witness to the State* (Newton, Kan.: Faith and Life Press, 1964), 77.

53) 위의 책, 75.

54) John Howard Yoder, *The Politics of Jesus*, 208-209.

려하면서, 요더는 세속 권력에 대한 '순종론을 펼치고 있는 것이다. 재세레파-요더 모형이 세속 권력에 대한 존중을 권고하는 주된 이유는 세속 영역을 규율하는 규범적 원리 곧 이성이나 자연법적 질서에 대한 비판적 인식을 감안하고서라도 이 최악된 세상 속에서도 인간과 인간 공동체가 생존하는 데 필요한 최소한의 여건을 마련해 주시고자 하는 하나님의 섭리적 사랑을 부정할 수 없기 때문이다.

2) 교회

재세레파는 구원의 필수요건으로서 개인의 내적 동기와 도덕적 성취를 강조한다. 현존하는 사회질서에 참여하거나 그것을 변혁하려고 의도하지 않는 대신, 하나님의 왕국의 도래 곧 종말론적 완성을 준비하고자 혼신을 다한다. 재세레파의 윤리는 산상수훈과 같은 예수의 윤리적 가르침에 깊이 또 근본적으로 뿌리내리고 있다. 거기에서 들려지는 예수의 말씀을 '문자 그대로' 받아서 실천해야 한다고 생각하며 또 그렇게 살려 한다. 재세레파 신자들의 종교적 이상은 대중종교(mass religion)가 아니다. 작지만 친밀한 공동체를 선호하며, 예수의 명령에 근거한 엄격한 윤리적 원리들에 복종함으로써 세상과는 구별된 공동체를 만들어가고자 한다. 자연법은 원초적 상태에서는 절대적 규범으로 작용할 수 있었다고 보지만, 현존 세계 질서 안에서는 자연법에 규범적 절대성을 부여할 수 없다는 점을 강조한다. 왜냐하면 "이 세계는 악마에 속하여 있고 그리스도의 재림 때까지는 고통과 시련으로 가득할 것이기 때문이다. 그러기에 신자들은 이 악한 세상으로부터 스스로를 분리시켜야 하는 것이다."⁵⁵⁾

요더에게 교회는 예수 그리스도 안에서 하나님이 이루시는 종말론적 구원 역사의 사회적 현시(顯示)이다.⁵⁶⁾ 교회는 본질적으로 종말론적 존재

55) Ernst Troeltsch, 앞의 책, 696.

이며, 세상 안에 있지만 세상에 속해 있지 않다. 정치적 관점에서 말하면, 교회는 교회에 고유한 이상과 정신을 제시하는 대안적 공동체이다. 히브리어나 그리스어에서 모두, 교회라는 말은 본래 '몸의 정치'(body politic)를 지향하는 의식적인 결사(deliberative assembly)를 가리킨다.⁵⁷⁾ '경험적 사회적 실재'로서 교회는 자기 자신에게 고유한 이상과 정신을 구현함으로써 '사회적 영향력'(social leverage)으로 작용할 수 있다. 이러한 정치 사회적 특성을 고려할 때, 교회의 존재 목적은 교회 밖의 세상을 좌지우지하는 것이 아니다. "기독교인들이 분명하게 인정해야 할 바가 있는데, 이 세상에 소수자일 뿐 아니라 비기독교 혹은 후기 기독교 신앙의 추종자들 사이에서 살아가고" 있다는 점을 지적하면서,⁵⁸⁾ 요더는 교회의 사명이 교회를 둘러싼 정치사회 체제들을 기독교제국적(Christendom) 구도를 따라 재편하는 것이 아님은 분명히 한다. 또한 교회는 세속 문화의 일부가 되어서도 안 된다. 오히려 역사와 사회 속에서 복음의 목적들을 실현한다는 의미에서 '교회 신앙의 본질'을 증언하는 사명을 충실히 감당해야 한다고 역설한다.⁵⁹⁾ 교회는 정치사회적 관계들 속에서 '사랑'이 의미하는 바를 구현하고 보여 주는 사명에 부름 받았다. 이런 맥락에서 요더는 "유비적으로, 교회가 보여 주는 바의 어떤 면들은 사회의 양심에 자극제로서 교환적인 역할을 할 수 있다."는 점을 강조한다.⁶⁰⁾

요더에게 정치적 대안공동체로서의 교회의 복음적 사역들은 성례전적이다. 교회는 '폴리스'(polis) 곧 구조화된 사회적 몸이다. '폴리스'로서의 교회는 "나름대로의 의사 결정 방식, 멤버십에 관한 규정 그리고 공동의

56) John Howard Yoder, *The Christian Witness to the State*, 9.

57) 위의 책, 18.

58) John Howard Yoder, *The Politics of Jesus*, 240.

59) 이창호, 「교회의 공공성에 관한 신학적 윤리적 탐구」, 165-66.

60) John Howard Yoder, *The Christian Witness to the State*, 17.

임무 수행 방식 등을 가지고 있다. 바로 이 점이 교회를 가장 단순한 의미에서 정치적 실체가 되게 한다.”⁶¹⁾ 정치적 실체로서 교회는 교회 밖 세상이 궁극적으로 그렇게 되라고 부름 받은 바를 먼저 살고 또 보여 주는 사명에 부름 받았다 하겠다.⁶²⁾ 세상 안에서 교회의 그리스도의 몸으로서의 실존은 “교회를 둘러싼 사회의 소유주가 되도록 부름 받음을 내포하는데, 단지 사상으로서가 아니라 그의 기능에서도 그렇다는 말이다.”⁶³⁾

재세례파-요더 모형은 교회와 세상 사이의 구분을 강조한다. 공적 영역과의 관계 형성에 있어서 제한적이다. 세상과의 완전한 분리를 의도하지 않지만, 그렇다고 세상 안으로 들어가 적극적으로 다른 공적 주체들과 소통하고 영향을 끼치려 하지는 않는다. 오히려 세상을 향하여 예수 그리스도의 윤리적 가르침을 ‘구현하고 보여주는’ 것을 교회의 본질적인 공적 사명으로 이해한다. 다시 말해, 대안 공동체를 구현하여 교회를 둘러싸고 있는 세상을 향해 어떤 사회적 영향을 끼치고자 하는 것이다. 이 점에서 재세례파-요더 모형의 교회론은 ‘공동체 내적 지향을 강하게 띠는다고 평가할 수 있겠다.

61) John Howard Yoder, *Body Politics: Five Practices of the Christian Community Before the Watching World* (Nashville: Discipleship Resources, 1992), viii.

62) 요더는 교회가 참으로 교회다워야 하고 또 세상이 교회의 증언을 볼 수 있어야 한다는 의미에서 그리스도의 몸인 교회의 정치적 의미를 설명한다. 교회의 내적 삶이 교회 밖 정치사회 공동체에 새로운 정치적 가능성을 위한 모범을 제공할 수 있다는 뜻에서 다섯 가지 교회의 신앙적 실천 사항을 제시한다. 공격을 가해야 하는 시점에서 묶거나 풀라고 하는 권면은 갈등 해소에 유익하다; 성만찬은 일종의 경제 행위인데, 경제적 연대의 구체적 형태로 작용한다; 세례를 다양한 인종을 포괄하는 포용성의 구체적 보기이다; 은사의 다양성은 사회적 과정에서 약자에게 힘을 주고 위계주의(hierarchy)를 종식하는 하나의 모델이 될 수 있다; 성령의 인도하심 아래에서 이루어지는 열린 대화는 민주주의의 기반이 될 수 있다. 이 모든 실행들은 “하나님의 역사인데, 하나님은 신자들이 행하는 바를 안에서, 그것들과 함께 그리고 그것들을 통하여 역사하신다.” 위의 책, 1-70.

63) John Howard Yoder, *The Priestly Kingdom: Social Ethic as Gospel*, 92.

3) 종말

재세레파에게 교회는 이 세상 속에 표현된 하나님 나라이다. 하나님 나라 사상의 핵심은 '그리스도를 따름' 곧 하나님의 뜻에 순종하는 데 있다. 성화된 신자들의 공동체 안에서 하나님 나라는 구현되고 있다. 기독교 신앙이 하나님의 섭리는 온 피조 세계를 포괄한다고 역설해 오고 있지만, 재세레파는 하나님 나라가 눈에 보이도록 이 역사 속에 실현된 실체가 바로 교회라는 신조를 견고하게 붙잡는다. 이러한 완전주의적 분리주의적 특징은 출교에 관한 재세레파의 견해를 통해 두드러지게 드러난다. 마태복음 18장 15-17절⁶⁴⁾에 충실하게 근거하여, 신자들의 사귄 안에서 구현되는 하나님 나라는 이 세상 속에 현존하는 악마의 나라와 극명하게 대립하기에 영적인 정부인 교회는 사단의 영향 아래 있는 구성원들을 배제함으로써만(출교함으로써만) 그 순수성을 지켜낼 수 있다고 강조한다. 이런 맥락에서 커힐(Lisa Cahill)은 “재세레파는 하나님 나라의 윤리가 이 세상에서 폭넓게(혹은 일반적으로) 받아들여질 수 있다는 생각을 망상으로 간주한다.”는 점을 지적한다.⁶⁵⁾

앞으로 본 대로, 요더에게 교회는 예수 그리스도로 시작된 새 시대의 사회적 현실이다. 그리스도의 통치는 종말론적 완성의 때까지 유보되는 것이 아니라 현재라는 시간 속에서도 실현되어야 하는데, 세속 영역에서가 아니라 교회 안에서이다. 요더와 그의 추종자들에게 교회와 신학의 실천적 목적은 단순히 종말의 때를 기다리는 것이 아니라, 예수 그리스도의 죽음과 부활에서 예기적으로 실현된 하나님 나라 곧 새 하늘과 새 땅

64) “네 형제가 죄를 범하거든 가서 너와 그 사람과만 상대하여 권고하라 만일 들으면 네가 네 형제를 얻은 것이요 만일 듣지 않거든 한두 사람을 데리고 가서 두세 증인의 입으로 말마다 확증하게 하라 만일 그들의 말도 듣지 않거든 교회에 말하고 교회의 말도 듣지 않거든 이방인과 세리와 같이 여기라”(개역개정판).

65) Lisa Sowle Cahill, *Love Your Enemies: Discipleship, Pacifism, and Just War Theory* (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 159-60.

을 불러일으키는 것이다.⁶⁶⁾ 정치적 관점에서, 교회가 하나님 나라를 드러냄으로써 사회적 변화에 이르게 하는 사회적 세력으로 작용할 수 있다.⁶⁷⁾

여기서 바르트와의 비교는 유익하다. 바르트와 마찬가지로, 요더는 인간이 이 땅 위에서 이룬 성취를 종말론적 완성과 동일시하지 않는다. 다시 말해, 종말론적 완성을 인간적 성취로 대체하지 않는다는 말이다. 또한 하나님 나라가 임하는 데 하나님의 절대적 주권을 인정하며 또 인간은 하나님께 의존해야 한다고 생각한다는 점에서 바르트와 상응한다. 그러나 빈도와 정도에서 요더는 바르트와 다르다. 바르트는 부분적으로 하나님 나라의 이상이 이 땅에서 이루어지는 가능성을 배제하지 않지만, '하나님 나라의 임함'이라는 관점에서 하나님의 주권을 더 강조하고 또 그 완성을 종말의 때로 미루어 둔다. 앞에서 본 대로, 하나님의 주권과 인간의 의존의 필요성을 인정하지만, 요더는 교회의 역사적 사명은 하나님 나라를 '불러일으키는' 것이라고 강조한다.⁶⁸⁾

재세례파-요더 모형에서 종말론은 교회론과 직결되어 있다. 교회를 언급하지 않고는 종말을 논할 수 없다고 해도 과언이 아닐 것이다. 우리가 본 대로, 이 모형에서 종말론적 완성으로 오는 하나님 나라는 미래의 '마지막 날'로 유보된 실체가 아니라 역사 속에서도 구현되어야 하며 또 그렇게 될 수 있는 현존이기 때문이다. 더욱이 종말론적 하나님 나라의 현존은 교회를 통해 또 교회 안에서 드러나게 될 것이라는 것이 재세례파-요더 모형의 특징적인 '종말' 이해라 할 수 있다. 하나님은 하나님 나라를 불러일으키기 위해 교회의 존재와 활동을 사용하신다는 것이다.⁶⁹⁾

66) 이창호, 「교회의 공공성에 관한 신학적 윤리적 탐구」, 166.

67) John Howard Yoder, *The Original Revolution*, 107-24.

68) John Howard Yoder, *The Priestly Kingdom: Social Ethic as Gospel*, 138-39.

69) John Howard Yoder, *The Original Revolution*, 61.

4. 칼뱅-스택하우스 모형(총체적 공공선 · 지향 모형)

1) 창조와 섭리

하나님은 만물을 창조하시고 또 섭리를 통하여 창조 세계를 이끌어 가신다고 칼뱅은 강조한다.⁷⁰⁾ 신적인 섭리는 “하나님이 하늘로부터 한가로이 땅에서 일어나는 일을 관찰하고 있는 것이 아니라, 열쇠를 지키는 이로서 하나님은 모든 일들을 관장하신다는 것을 의미한다.”⁷¹⁾ 하나님의 주권적 섭리는 자연 뿐 아니라 자연을 토대로 이루어지는 인간의 역사도 포괄한다. 하나님은 교회의 주권자이실 뿐 아니라 정치사회 영역의 궁극적 통치자도 되신다. 정치권력을 비롯한 정치사회 공동체의 정치적 권위의 기원이 하나님께 있다는 이해로부터 우리는 정치사회 공동체는 그 운명에 있어서 하나님의 주권적 의도와 계획을 존중해야 한다는 점을 추론할 수 있다. 정치사회 공동체를 규율하는 기본적인 규범적 원리는 인간 이성과 자연법이다.⁷²⁾ “자연적 이성은 그 본질에 맞게 [인간과 인간 공동체에게] 모든 법적 명령들을 존중하라고 지시한다.”⁷³⁾ 다만 정치사회 공동체의 규범적 원리로서 자연법의 지위는 성서에 계시된 ‘사랑의 법’에

70) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Vols. I and II., ed., by John T. McNeill and tr., by Ford Lewis Battles (Philadelphia: The Westminster Press, 1960), I.16.1-9.

71) 위의 책, I.16.4.

72) 모든 시민법은 자연법에 기원이 있다고 보는데 칼뱅에게 자연법은 인간의 마음속에 하나님이 심겨 놓으신 것으로 공평의 지배(rule of equity)이다. 모든 시민법은 도덕법 곧 십계명을 기준으로 판단해야 하는데, 도덕법의 핵심은 영원한 사랑의 지배이다. “도덕법이라 일컫는 하나님의 법은 다름 아닌 자연법과 양심의 증언이다. 이 공평의 지배(rule of equity)는 인간의 양심에 새겨져 있다. 그리하여 이 사랑의 영원한 지배 혹은 공평의 지배가 모든 법의 목적이요 규율이어야 한다.” 하나님이 이를 주신 이유는, 타락 이후 인간의 악행과 범법을 제어하여 인간 공동체에 평화와 질서를 확보해 주기 위함이다. 위의 책, IV.20.16.

73) Calvin, *Commentary on Deuteronomy*, 17:12. David Little, Calvin and the prospects for a Christian theory of natural law, in Gene Outka and Paul Ramsey (eds.), *Norm and Context in Christian Ethics* (New York: Scribner, 1968), 183에서 재인용.

근거하다는 점에서 파생적이다.⁷⁴⁾ 다시 말해, 칼뱅에게 자연법 그리고 자연법과 연관된 사회법과 도덕법의 기원과 목적은 ‘사랑의 영속적 통치’(perpetual rule of love)인 것이다. 이 사랑의 통치가 모든 도덕적 사회적 질서가 준거의 틀로 삼아야 하는 규범적 원리가 되는 것이다.⁷⁵⁾ 칼뱅은 정치사회 영역 안에서의 자연법의 지위를 일정 부분 인정하지만 완전히 독립적인 지위는 허용하지 않고 성서적 사랑의 법에 종속하는 것으로 본다. 교회와 함께 국가(혹은 세속 정부)는 하나님의 주권 아래 있지만 세속 영역은 그 자체를 위해 존재하는 것이 아니며 교회와 더불어 ‘거룩한 연방’을 향하여 진진할 때 참된 의미를 확보하게 되는 것이다.⁷⁶⁾ 칼뱅의 거룩한 연방에 관한 신학적 사회이상에서 우리는 정치사회적 체제와 질서를 통해 사랑의 법을 구현하고자 하는 하나님의 섭리적 주권과 세속 영역 안에서 그 주권에 충실하게 응답하며 살아야 한다는 공적 소명을 발견한다.⁷⁷⁾

스택하우스는 세계화에 관심이 크며, 세계화를 통해 인류는 민족적 인종적 문화적 정치사회적 구분을 뛰어넘어 범세계주의적(cosmopolitan) 공동체에 근접하게 될 것이라는 전망을 내놓는다.⁷⁸⁾ 이러한 세계화의 전망은 신학적 근거를 갖는데, 창조의 지평을 존중하는 하나님의 보편적 사랑이 그것이다. 이는 성과 속 그리고 인간과 다른 모든 피조물을 품어 안으시고자 하는 하나님의 포괄적 사랑의 섭리를 뜻함이다. 이러한 신적 섭리의 포괄성에 상응하여 교회와 신자들의 공적 실천은 세계적이면서 우주적인 지평을 확보한다고 하겠다.⁷⁹⁾ 이런 맥락에서 교회와 신자들이

74) David Little, *Calvin and the prospects for a Christian theory of natural law*, 183.

75) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, IV.20.16.

76) 위의 책, 607.

77) 이창호, 「교회의 공공성에 관한 신학적 윤리적 탐구」, 154-55, 158.

78) Max L. Stackhouse, 이상훈 역, *Globalization and Grace*, 『세계화와 은총』 (서울: 북코리아, 2013), 30.

공적으로 참여하여 하나님의 섭리적 사랑을 반영해야 할 대상 영역은 개별 시민사회나 국가와 같은 특수한 정치사회 공동체에 국한되지 않고 인류가 구성하는 다양한 형태의 공동체와 인간과 더불어 존재하는 피조 세계 전체에까지 확장된다.⁸⁰⁾

칼뱅-스택하우스 모형의 '공적 참여'론은 그 대상에 있어서 하나님의 주권적 섭리의 영역 곧 창조하신 모든 세계에 상응한다는 면에서 포괄적이며, 그 내용에 있어서 인생과 세계와 역사에 대한 하나님의 애정 어린 돌봄을 반영한다는 면에서 타자·지향적이다. 이와 같은 특징들에서 두 신학자는 강한 연속성을 내포한다.

2) 교회

칼뱅에 따르면 영적 정부 곧 교회는 사람의 내면 혹은 영혼 속에서 그 주권을 행사하는데, 칼뱅은 내적 삶의 참된 경건과 예배를 사회적 행동과 시민적 덕으로부터 분명하게 구별한다.⁸¹⁾ 기본적으로 이러한 구분을 존중하면서, 칼뱅은 '변혁적 교회'론을 제시한다. 특별히 신적 주권론의 관점에서 이를 전개한다. 자연과 역사에 대한 하나님의 주권 신앙은 교회와 신자들의 구체적인 삶의 현장에서 세계 변혁적 신앙으로 작동한다. 이 신앙은 일상의 삶 속 모든 생명을 향하는데, 기독교인들로 하여금 세속의 영역에 적극적으로 참여하도록 독려한다. 칼뱅에게 믿음은 순전히 사적인 신앙의 목적들을 관심한다는 뜻에서의 개인적인 일이 아니다. 오히려 믿음은 "타락한 세상이 창조자와의 관계를 회복하는 것"에 관심을 두어야

79) Max L. Stackhouse, "Why Christians Go Public," 미간행 원고, 2006. Max L. Stackhouse, 이상훈 역, 「공공신학이란 무엇인가? - 미국 기독교의 관점에서」, 새세대 교회윤리연구소 편, 『공공신학, 어떻게 실천할 것인가?』 (서울: 북코리아, 2008), 32-33에서 재인용.

80) 이창호, 「교회의 공공성에 관한 신학적 윤리적 탐구」, 175.

81) Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, IV, 20, 1.

하는 것이다.⁸²⁾

맥그래스(Alistair E. McGrath)에 따르면 칼뱅의 세계 변혁적 신앙은 하나님과 세상의 존재론적 차이를 인정하지만 그렇다고 둘이 완전히 분리되는 가능성은 부정한다.⁸³⁾ 창조자로서 하나님에 대한 지식은 창조 세계에 대한 지식과 떨어질 수 없다. 기독교인들은 세상을 존중하고 현신의 공간으로 생각해야 하는데, 이는 창조자 하나님에 대한 충성과 순종 때문이다. 그리하여 하나님의 창조로서의 세계를 존중하는 것은 하나님을 예배하는 것이지, 세계를 예배하는 것이 아니다.⁸⁴⁾ 그러므로 기독교인들은 이 세계 안에서 하나님을 인식하고 또 하나님을 창조자와 주권자로 고백함을 통해 이 세계 속에서 일어나는 회복과 변화의 과정에 참여하게 된다. 인생과 역사와 피조 세계를 향한 하나님의 주권을 강조하고 성과 속을 포괄하여 율법 말씀에 기초한 법적 제도적 체제와 질서를 구축하려 했던 칼뱅의 신학과 실천에서 우리는 공적 영역에 대한 기독교회와 신자들의 변혁에의 의지와 적극적 사회윤리의 가능성을 찾을 수 있다. 기독교회와 신자들은 세속 영역 안에 삶의 자리를 두고 있으며, 그 영역 안에서 동료 신자들 뿐 아니라 정치사회 공동체의 다른 모든 구성원들의 생명과 안전과 복지를 위한 공공선 증진에 이바지할 공적 책임을 가진다는 것이다.

스택하우스에게 교회는 본질적으로 공적이다. 다시 말해, 교회는 그 본성상 ‘공적인 교회’인 것이다. 기독교의 신앙은 사적인 영역이나 문제에만 관련되는 것이 아니라 사적 영역을 둘러싸고 있는 영역 곧 정치경제 영역, 사회문화 영역 등을 포괄하는 공적 영역을 떠날 수 없다는 의미에서 공적 신앙이다.⁸⁵⁾ 교회는 공적 영역 안에서 규범적 차원에서 또 체제적·제도

82) Alistair E. McGrath, *Spirituality in an Age of Change: Rediscovering the Spirit of the Reformers* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1994), 129.

83) 위의 책, 131.

84) 같은 책.

적 차원에서 방향을 제시하고 공적 삶의 길잡이 역할을 함으로써 공적 교회로서의 본질을 구체화해야 한다.⁸⁶⁾ 다시 말해, 기독교회와 신자들은 기독교적 원리들과 신념으로 무장하고 세속 영역 안에서 개인적 차원에서 도덕 실천, 제도와 법적 질서의 개선, 문화와 공동의 에토스 형성과 변화 등 공적 변화를 일으키는 주체가 되어야 하는 것이다.⁸⁷⁾ 공적 존재로서 교회의 공적 참여의 가장 중요한 목적은 공공선이며, 교회가 중요하게 여겨야 하는 공공선의 내용에는 사회적 정의의 회복과 확장 그리고 공적 변혁의 원동력인 시민사회의 활성화 등이 포함된다. 이러한 공공선은 제도와 구조의 개선, 공공선 증진을 지향하는 가치관과 문화의 진작, 여러 형태의 정치사회 공동체들 안에서의 다양한 전통, 문화, 학문 사이의 활발한 소통과 대화 등을 통해 이루어질 것이다.

이로써 보건대, 스택하우스는 다른 어떤 신학자보다도 교회의 공적 본질을 강조하는 신학자이다. 기독교회와 신자들은 교회 밖 영역과 적극적으로 또 광범위하게 공적 관계를 형성해야 한다는 점에서, 스택하우스의 공적 교회론은 칼뱅과 강한 연속성을 지닌다. 교회와 세속 영역을 포괄하여 하나님의 주권적 섭리가 구현되는 '거룩한 연방'을 기독교의 사회적 이상으로 제시한 칼뱅의 가르침은 스택하우스의 공공신학적 교회론과 맥을 같이 한다고 평가할 수 있다. 다만 스택하우스는 칼뱅의 성과 속의 단일체적 이해가 신정체제적(神政體制的) 통일로 해석되고 운용될 가능성은 경계한다.

85) Max L. Stackhouse, *Public Theology and Political Economy: Christian Stewardship in Modern Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 10-12.

86) 문시영, 「공공신학 실천을 위하여: 공사의 이분법을 넘어서」, *새세대 교회윤리연구소* 편, 『공공신학, 어떻게 실천할 것인가?』 (서울: 북코리아, 2008), 46-52; 이상훈, 「공공신학적 주체로서의 소명과 코이노니아 관점에서 본 고령화사회」, 『기독교사회윤리』, 28집(2014/4), 210-11.

87) Max L. Stackhouse, 『세계화와 은총』, 137-38.

3) 종말

신자들이 일상의 삶과 역사적 공간 안에서 하나님의 뜻을 존중하며 ‘변혁적인’ 삶을 살 것을 강하게 권면하면서도, 동시에 칼뱅은 앞으로 임할 종말론적 하나님 나라에 대한 기대와 목상에 대해서도 강조한다. 완성된 하나님 나라가 임할 시간과 공간은 지금 여기가 아니라 예수 그리스도의 재림과 더불어 이루어질 타계적 공간 곧 ‘새 하늘과 새 땅’이라는 것이다. “이 세상에서 복이라고 여겨지는 모든 것들이 불확실하게 덧없고 허망하며 또한 악과 뒤섞여 있어서 해롭다는 것을 깨닫게 되면.... 오직 눈을 들어 하늘을 우러리보면서 하늘의 면류관을 기대해야 한다고 결론지을 수밖에 없다.”⁸⁸⁾ 마지막 날 구원받은 이들은 부활의 몸을 입을 것이다. 여기서 부활의 몸은 ‘새로운’ 몸이라기보다는 말 그대로 ‘부활한’ 몸이다. 여기에 담긴 중요한 함의는 이 땅의 몸과 마지막 날 입게 될 부활의 몸 사이에는 연속성과 불연속성이 있다는 것이다. 이 땅의 몸과 부활의 몸은 그 본질에 있어 같고, 그 질에 있어서는 다르다. 다시 말해, 부활의 몸은 옛 몸에 견주어 단순히 새로운 정도가 아니라 모든 면에서 전적으로 탁월하다. 요컨대, 둘 사이에 연속성을 인정하지만, 부활의 종말론적 역사를 통해 이루어질 ‘몸’의 완성은 이 땅의 몸의 현실과는 큰 차이가 있다는 말이다. 이러한 칼뱅의 ‘몸’ 사상은 우주론적으로 확장되는데, 마지막 날 이루어질 세계의 완성은 현세계의 존재론적 현실과는 아주 다른 모습으로 나타나게 될 것이다.⁸⁹⁾ 다시 말해, 칼뱅의 종말론은 개인의 종말에 관한 이론에 그치지 않고 우주적 종말에 관한 논의 또한 포괄하며, 칼뱅에게 우주의 종말은 세계 전체의 완성 곧 하나님의 창조하신 온 세계의 궁극적 완성을 의미한다.⁹⁰⁾

88) Calvin, 원광연 역, 『기독교강요(중)』 III.9.1 (서울: 크리스찬 다이제스트, 2004), 233.

89) 이형기, 『역사속의 종말론: 교부신학으로부터 20세기 에큐메니즘까지』 (서울: 대한기독교서회, 2004), 188-90; Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, III.25.8.

스택하우스는 예수의 하나님 나라 운동과 가르침에서 하나님 나라의 세 가지 본질적 차원을 찾는다. 첫째, 인간의 정치사회 공동체에 대한 하나님의 공적 주권의 실현이다. 특별히 하나님의 공적 주권은 공동체의 구성원들이 합의하는 법적 제도적 질서를 통해 구현되며, 그러한 법적 제도적 질서는 어떤 보편적인 도덕 질서를 전제한다. 둘째, 개별 신자들의 인격 안에 이루어지는 하나님의 통치이다. 그리스도 안에서 거듭난 신자들은 새로운 삶과 세계에 대한 희망 가운데 예수 그리스도를 따라 사랑과 정의의 일군으로 역사 속에서 변화의 동력으로 작용한다. 셋째, 종말론적 완성으로부터 오는 하나님 나라의 역사적 도래에 관한 것이다. 스택하우스에게 하나님 나라는 전적으로 미래적이고 또 타계적인 나라가 아니다. 오히려 하나님 나라는 지금 여기에 들어와 종말론적인 궁극적 완성을 향해 끊임없이 전진하게 하는 원동력이다. “죽음으로 위태로워지는 모든 것에 대한 우리의 이해를 봉쇄하는 무의미성의 극복을 향해 예언자적으로 거침없이 나아가는 역동성”인 동시에, 지속적으로 도래하는 하나님 나라의 생명과 능력의 역사를 초월적인 은총으로 이해하여 “최상의 인간 행위에 의해서조차도 은총 없이는 상상되거나 취득될 수 없다.”는 겸손한 자세로 이끄는 비전과 힘인 것이다.⁹⁰⁾ 이런 맥락에서 기독교인들은 종말론적 이상이 이 땅 위에서 완전히 다 이루어질 수 있다는 유토피아적 환상을 배격하며, 도래하는 하나님 나라의 능력 가운데 우리가 여기서 이루고 맞볼 수 있는 하나님 나라의 현실이라는 것은 마지막 완성에 비하면 단지 ‘서막에 지나지’ 않는다는 인식을 견지해야 할 것이라고 스택하우스는 조언한다. 또한 하나님 나라의 이상은 신자들의 전유물은 아니라는 점도 강조한다. 하나님의 일반 은총의 섭리 가운데 하나님이 모든

90) 최윤배, 『갈렙신학 입문』 (서울: 장로회신학대학교, 2002), 659; Calvin, 위의 책, III.9.5.

91) Max L. Stackhouse, 『세계화와 은총』, 328-29.

인간에게 허락하신 정의와 공공선에 대한 열정 그리고 그러한 열정을 구현할 수 있는 의지와 도덕적 능력의 발현을 통해 신앙의 영역 밖에 존재하는 이들도 하나님 나라 구현의 한 몫을 감당할 수 있다는 이해인 것이다. 그러므로 기독교인들은 일반 은총의 지평에 서서 넓은 마음과 시각으로 하나님 나라 구현을 목적으로 비신앙인들과도 협력할 수 있어야 한다는 것이 스택하우스의 생각이다.

이상으로 보건대, 칼뱅-스택하우스 모형은 전체 사회의 공공선 증진을 위한 적극적인 공적 참여를 권장하면서도, 패배주의와 순진한 낙관론 사이의 긴장을 유지하기 위해 힘쓴다. 그리하여 칼뱅-스택하우스 모형은 한편으로 하나님 나라의 종말론적 완성과 인간의 역사내적 성취 사이의 차이를 존중하며, 다른 한편으로 하나님 나라의 궁극적 완성의 주권을 하나님께 돌림으로써 인간과 인간 공동체의 역사적 성취를 상대화한다.⁹²⁾ 다만 칼뱅이 하나님 나라의 완성과 인간의 성취 사이의 차이 그리고 종말론적 완성에 있어서의 하나님 주권의 우선성을 스택하우스 보다 더 강조한다는 점을 지적해 두어야 하겠다.

III. 기독교의 공적 참여의 신학적 ‘공동의 기반’을 위한 비평적 탐색

1. 창조와 섭리

네 모형 모두 창조의 지평을 존중하는 하나님의 애정 어린 섭리를 기독교의 공적 참여의 중요한 신학적 기반으로 수용한다. 다만 공적 영역에서의 신적 섭리의 구현에 상응하여 이루어지는 교회의 공적 참여의 ‘대상과

92) 위의 책, 321-40.

방식(혹은 강도)'이라는 관점에서는 차이가 있다. 어거스틴-니버 모형과 칼뱅-스택하우스 모형에 따르면, 하나님의 섭리적 사랑은 신앙의 공동체 구성원들 뿐 아니라 그 공동체 밖에 있는 모든 인간들을 포괄하기에, 그 포괄성에 반응하여 교회와 신자들은 전체 사회 구성원들의 생존의 조건 확보를 위해 공적으로 참여해야 한다. 이 두 모형은 중간적 입장을 차지하고 양쪽 끝으로 아퀴나스-리츨 모형과 재세레파-요더 모형이 위치한다. 아퀴나스-리츨 모형의 섭리론은 아퀴나스적(的) 자연법과 영원법의 통일성과 리츨적(的) 도덕법과 기독교적 사랑의 법 사이의 연속성에 입각하여 인간 공동체가 추구하는 다양한 공동의 선(善)들을 포괄하는데, 여기에는 종말론적 지복(아퀴나스)과 온 인류의 도덕적 연합 안에서의 일치(리츨) 등이 포함된다. 재세레파-요더 모형은 제한적이다. 하나님께서 창조하신 인간과 세계에 대한 섭리적 관심을 철회하시지는 않지만 하나님의 주권적 의도와 계획은 주로 교회 공동체 '안에서' 또 그것을 '통하여' 이루어진다는 신념을 견지한다. 그러나 여전히 죄의 영향력 아래 있는 국가권력을 통해서라도 하나님은 정치사회 공동체에서 발생하는 악행과 범법을 제어 하심으로 기본적인 사회적 생존의 조건을 마련해 주시고자 한다.

참여의 방식(혹은 강도)의 관점에서 이 네 모형은 일종의 스펙트럼을 형성하는데, 한편으로 아퀴나스-리츨 모형과 칼뱅-스택하우스 모형은 공적 영역을 하나님의 섭리가 포괄적으로 이루어져야 할 영역으로 상정하면서 적극적으로 참여하고 또 기독교의 사회윤리적 이상에 근거하여 변혁의 동인으로 작용하고자 하며, 다른 한편으로 재세레파-요더 모형은 정치사회 영역을 '기독교적으로' 변혁하고자 의도를 경계하며 국가권력에 대한 '순종'을 통해 역사에 대한 하나님의 섭리의 방식을 존중하려 한다. 어거스틴-니버 모형은 공공선 증진과 사회변혁을 위한 교회의 공적 참여를 제한하지 않지만, 정치권력의 대체제가 되려는 시도를 거부하고 정치

사회 공동체의 규범적 토대와 법적 제도적 질서를 기독교적으로 변혁하는 의도에 대해서도 신중하게 접근하려 한다.

창조하신 인간과 세계를 향한 하나님의 주권적 섭리는 교회와 신자들의 공적 참여를 위한 신학적 근거가 됨을 우리는 네 가지 모형에서 모두 확인할 수 있었다. 어거스틴-니버 모형은 교회 안팎에 존재하는 모든 인간을 향한 하나님의 사랑에 상응하여 전체 사회의 공공선에 이바지하라는 사회윤리적 권고를 내포한다. 아퀴나스-리츨 모형은 하나님의 보편적 섭리의 실현으로서의 하나님 나라의 비전 안에서 교회와 국가에 속한 모든 구성원들이 역사적인 또 윤리적인 공동의 선을 이루기 위해 매진할 것을 도전한다. 재세레파-요더 모형은 세속 권력은 인간과 인간 공동체의 역사적 생존을 위한 하나님의 배려임을 인식하고, 그러한 인식에 근거하여 정치권력의 권위를 존중할 것을 제안한다. 칼뱅-스택하우스 모형에서 우리는 성과 속을 포괄하는 전체 인간 공동체를 향한 하나님의 주권적 의도와 계획에 반응하여 공적 영역 안에서 기독교의 사회윤리적 이상에 부합되는 삶을 살아야 한다는 도덕적 책무를 발견한다.

요컨대, 교회 공동체 뿐 아니라 교회 밖 공적 영역에 대한 궁극적 주권은 하나님께 있으며 하나님은 그 주권을 애정 어린 섭리로 구현하신다는 신념은 공적 참여를 위한 중요한 신학적 ‘공동의 기반’이 된다. 기독교회와 신자들은 이 하나님의 주권과 섭리적 사랑에 반응하여 정치사회 공동체 안에서 공적 봉사를 수행함으로써 전체 사회의 공공선에 이바지해야 할 공적 주체인 것이다.

2. 교회

공적 관계성의 관점에서 교회론을 전개할 때, 아퀴나스-리츨 모형은 성과 속의 단일체적 사회이상을 추구하면서 공적 영역에 대한 교회의 사회

윤리적 '선도적' 입지와 역할을 강조하며(아퀴나스) 도덕적 연합으로서의 하나님 나라라는 큰 틀 안에서 신자들을 포함하여 인간 공동체를 구성하는 모든 인간의 '보편적 사랑'의 실천을 강조하면서 교회의 적극적 참여와 변혁의 추구를 사회윤리적 책무로 역설한다(리츨). 칼뱅-스택하우스 모형도 아퀴나스-리츨 모형의 포괄성(혹은 총체성)을 공유하지만, 교회와 국가의 신정체제적 통일을 거부하며 통일성을 강조하다가 기독교의 사회윤리적 독특성이 자연법과 도덕법에 기초한 보편적 사회 이념에 포섭되는 것을 경계한다.

재세레파-요더 모형은 교회가 공적 영역에서 사회변혁의 주체가 되어야 한다는 식의 변혁적 교회론을 비판적으로 바라보며, 교회의 공적 사명은 직접적 참여 보다는 대안적 공동체를 '만들고 드러냄'을 통해서 이루어져야 한다는 점을 강조한다. 어거스틴-니버 모형은 재세레파-요더 모형과 마찬가지로 교회의 공적 대안성을 중요하게 받아들이며, 더 나아가 전체 사회의 공공선 증진과 정의로운 사회 건설을 위한 여러 공적 주체들 가운데 하나로 충실하게 참여하려고 한다. 하나의 주체로 충실하게 참여하되, 공적 영역을 '전체적으로' 기독교의 사회사상에 따라 변혁하거나 정치사회적 경제적 체제와 질서 안에 예수 그리스도의 윤리적 이상을 직접적으로 구현하려고 하는 시도에는 신중한 입장을 취한다.

네 모형 모두 교회 밖 공적 영역과의 관계성을 교회의 본질적인 요소로 본다. 아퀴나스-리츨 모형은 교회와 세속 영역 사이의 통일성을 강조하는 반면, 재세레파-요더 모형의 공적 교회론은 엄격한 분리나 격리는 아니더라도 둘 사이의 구분을 견지하면서 교회가 교회 밖 영역을 향해 공적 영향을 끼쳐야 한다는 사명을 내포함을 보였다. 칼뱅-스택하우스 모형에서 교회는 공적 영역과의 포괄적 총체적 관계 형성과 사회변혁을 지향하며, 어거스틴-니버 모형은 공적 영역과의 '관계 맺기'와 참여를 교회의 공적

본질로 보지만 칼뱅-스택하우스 모형에 견주어 사회변혁적 의지는 상대적으로 약하다고 평가할 수 있다. 이로써 보건대, 방식과 정도의 차이가 있다 하더라도, 이 네 모형 모두 교회와 세속 영역 사이의 관계성을 ‘공적 교회’론의 규범적 요소로 내포하고 있다는 결론에 이를 수 있다.

둘 사이의 통일성을 강조하는 모형은 일치와 연속성을 추구하다가 적절한 구분까지도 철회하여 교회가든 국가이든 단일한 정부나 그 세계관이 전체 사회를 독점적으로 지배하게 되어 하나님의 주권을 부정하거나 침탈하는 우상숭배적 양태로 귀결될 위험성이 있음을 지적해 두고자 한다. 이런 점에서 재세례파-요더 모형이 구분을 견지하고자 하는 취지를 주목할 필요가 있을 것이다. 다만 이 모형이 구분을 지나치게 추구하다가 극단적인 분리의 양상으로 치닫고 그리하여 공적 관계성과 영향의 가능성을 배제하거나 부정하는 교회론으로 퇴보하지 않도록 경계해야 할 것이라고 필자는 생각한다.

3. 종말

아퀴나스-리츨 모형과 재세례파-요더 모형은 종말론적 하나님 나라의 ‘현재성’에 강조점을 둔다. 하나님 나라의 사회적 이상은 역사 속 공적 영역 안에서 이루어질 수 있고 또 그렇게 되어야 한다는 것이다. 다만 아퀴나스-리츨 모형은 종말론적 이상의 현재적 실현의 영역을 교회 안팎의 전체 사회로 상정하는 반면, 재세례파-요더 모형은 신앙 공동체 ‘안으로’ 제한하는 경향이 있다. 하나님 나라의 궁극적 이상과 역사적 성취 사이의 연속성을 강조한다는 점에서 두 모형은 공통점을 가진다고 볼 수 있지만, 전자는 역사적 과정의 미래적인 궁극적 완성을 향한 목적론적 의미를 강조하는 반면 후자는 ‘지금 여기서’ 이루어지고 있는 완성의 ‘현재성’에 더 큰 비중을 둔다.

어거스틴-니버 모형과 칼뱅-스택하우스 모형은 앞의 두 모형과 대비적으로, 한편으로 현재성보다는 하나님 나라의 완전한 실현은 미래에 있고 또 하나님께 결정적 주권이 있다는 점을 중시한다는 의미에서 '미래성'에 강조점을 두고 다른 한편으로 역사적 성취의 가능성을 부정하지 않지만 미래적 완성과의 '긴장'을 견지함으로써 종말론적 관점에서의 공적 변혁의 여지를 남겨 둔다. 다만 긴장을 강조하면서도 칼뱅-스택하우스 모형은 역사에 대한 하나님의 주권 신앙에 입각하여 종말론적 이상 실현의 추를 '현재' 쪽으로 좀 더 가깝게 위치시키는 반면, 어거스틴-니버 모형은 궁극적 완성의 주권을 하나님께 돌리면서 그 추를 '미래' 쪽으로 더 기울도록 설정한다.

공적 참여의 신학적 근거와 공동의 기반을 탐색하는 데 있어 종말론적 관점에서의 성찰은 필요하다. 기독교의 종말은 허무한 파국이 아니라 궁극적 완성을 가리키기 때문이며, 역사의 과정과 종말론적 완성은 필연적으로 연속적인 면이 있기 때문이다. 이러한 '완성'과 '연속성'에 관한 이해는 하나님 나라의 이상이 공적 목적을 위한 기독교의 역사적 실천의 과정에서 목적론적(혹은 규범적) 기준과 행위의 동기를 제공한다는 점을 내포한다.

하나님 나라가 기준이고 동력이다. 곧 교회와 신자들이 공적 영역에 참여하고 또 정치사회적 영향을 끼치려 할 때 하나님 나라의 약속과 소망은 근본적인 동기와 동력이 되며 공적 실천을 규율하고 안내하는 규범적 기준이 된다는 말이다. 이런 맥락에서 한편으로 하나님 나라의 이상과 역사적 성취 사이의 연속성과 하나님 나라의 현재성을 강조하여 지속적으로 하나님 나라가 기독교의 공적 실천의 기준과 동력이 될 수 있도록 해야 할 것이며, 다른 한편으로 불연속성과 미래성을 강조하여 완전한 실현은 그 '때'와 주권에 있어 하나님께 결정적으로 달려있다는 점을 분명

하게 인식하고 역사내적 성취를 하나님 나라와 동일시하는 오류에 빠지지 말아야 할 것이다.

IV. 맺는 말: 결론적인 규범 진술

지금까지 필자는 기독교 사회윤리 역사에서 대표적인 공적 참여 모형을 탐색하고 ‘참여’에 대한 신학적 논거를 제시하였다. 또한 각 모형들을 비교하여 서로 배울 수 있는 터전을 마련하고, 이 모형들 사이에 존재하는 신학적 ‘공동의 기반’을 탐색하면서 교회일치적 맥락에서 기독교의 공적 참여의 문제를 논하고자 하였다. 이러한 필자의 연구가 기독교의 공적 참여의 이론적 실천적 토대를 더욱 공고히 하는 데 이바지할 수 있기를 기대하면서, 이제 ‘공적 참여’에 관한 사회윤리적 규범을 제안함으로 결론을 대신하고자 한다.

첫째, 기독교회와 신자들의 공적 참여는 성과 속을 포괄하여 하나님의 창조의 모든 영역에 대한 하나님의 섭리를 소중히 여겨야 한다. 곧 정치 사회 공동체의 모든 구성원들의 생존에 필수적인 요소들을 제공하고자 하는 하나님의 섭리적 의도를 존중해야 한다. 사회적 실존에 결정적인 평화와 질서, 생활의 물질적 토대와 같은 외적인 생존 요건들, 시민사회의 활성화와 공공선 지향의 에토스 형성 등을 위해 공적으로 참여함으로써 인간과 인간 공동체 그리고 온 세계를 향한 하나님의 애정 어린 섭리에 응답한다. 특별히 정의와 사랑이 지배하는 이상적 사회에 대한 공적 헌신 곧 정의를 위해 싸우고 약자와 억압받는 이들을 돌보는 등의 실천을 통해 기독교회와 신자들은 ‘선인과 악인 모두에게 햇빛과 비의 혜택을 주시는’ 하나님의 섭리적 사랑을 드러낸다. 기독교회와 신자들은 온 인류를 향한 하나님의 사랑에 반응하여 전체 사회의 복지와 공공선을 함양하고

증진하기 위해 공적 책임을 감당할 수 있으며 또 그렇게 해야 하는 것이다.

둘째, 교회는 본질적으로 공적이며, 정치사회 영역과 생태적 생명 세계를 포괄하는 공적 영역 안에서 공공성을 드러내야 한다. 이는 공적 영역과 관계를 맺고 거기에 참여하며 또 그러한 공적 참여를 통해 공적 영향을 불러일으킬 수밖에 없고 또 그렇게 해야 한다는 뜻이다. 공적 존재로서의 교회가 공공성을 발현하는 방식과 범위는 다양하고 또 다원적이다. 기독교의 복음을 전파하며 복음에 기초한 교회됨을 구현하는 방식으로 공공성을 드러낼 수도 있고, 성경과 기독교 신학에 내포된 사회윤리적 함의를 찾아 공적 영역과 대화·소통·교류하며 정치사회적 체제와 제도 그리고 문화와 시대의 에토스의 형성과 변화에 영향을 끼치는 방식으로 교회의 공적 본질을 구현할 수도 있다.

또한 교회가 공적으로 관계를 형성하고 공적 영향을 끼쳐야 할 대상 범위는 그야말로 전면적이다. 교회 밖 공적 영역을 구성하는 다양한 체제들 곧 정치, 경제, 문화, 예술, 교육, 생태계 등의 체제들 모두를 교회의 공적 관계성 형성의 범위에 포괄해야 한다는 뜻에서 전면적이다. 공적 참여 모형에 따라 대상 범위의 폭과 종류가 다를 수 있다는 점을 감안하면서, 기독교의 공적 참여는 그 범위에 있어서 개별 교회 공동체를 둘러싼 마을 공동체에서 시민사회와 국가 공동체 그리고 생태환경에까지 이르는 포괄성을 견지해야 할 것이다. 전체 창조 세계를 그리스도의 구속의 역사를 통해 드러난 지극한 사랑으로 지금도 지탱하시고 돌보시고 궁극적 완성으로 인도해 가시는 하나님의 섭리에 상응하여 그 섭리가 미치는 모든 공적 영역들에 들어가 공적 책무를 수행해야 한다는 것이 '공적 교회'론의 핵심인 것이다.

셋째, 기독교의 공적 참여는 궁극적으로 하나님 나라 기준 안에 규범적 토대를 설정한다. 기독교인들은 하나님 나라 기준을 궁극적 규범으로 삼

고 살아가며, 공적 참여의 관점에서 이 는 동일하게 기독교인의 삶을 규율하는 공리가 된다. 다만 하나님 나라의 종말론적 완성으로부터 기독교회와 신자들은 공적 참여를 위한 궁극적 준거의 틀을 확보해야 한다는 점을 인정하면서도, 적절한 종말론적 긴장을 견지하는 것은 필요하다. 한편으로 정치사회 공동체들의 역사적 성취를 하나님 나라로 동일시할 때 자칫 하나님 나라 기준의 순수성과 본질에 손상을 입힐 수 있으며, 다른 한편으로 하나님 나라의 사회적 이상과 역사 속 정치사회적 성취 사이에 극단적 불연속성을 주장하는 것은 창조의 지평을 존중하는 하나님의 섭리적 사랑을 부정할 위험이 있다. ‘적절하게’ 긴장을 유지함을 통해서 인간의 역사내적 성취를 비신성화·상대화하면서, 동시에 기독교의 공적 참여의 결실들을 포함하여 인간의 정치사회적 성취를 역사적으로 또 실존적으로 ‘의미 있는’ 것으로 간주하게 된다. 완전하고 절대적인 하나님 나라의 사회적 이상은 이 땅에서 성취될 수 있는 것이 아니기에, 인간과 인간 공동체가 이루어 낸 정치사회적 성취가 인류 역사상 최상의 것이라는 평가를 받는다 해도 ‘불완전하고 상대적인’ 가치를 가질 뿐이다. 이들 사이의 긴장을 유지하는 것은 기독교들의 공적 참여가 한편으로 이 땅에서 하나님 나라의 이상을 완전히 이룰 수 있다는 순진한 낙관론에 그리고 다른 한편으로는 이 땅과 현재의 역사가 신적 주권 밖에 있기에 오직 타계적 실재로서의 ‘하늘나라’를 기다려야만 한다는 극단적 패배주의에 빠지지 않게 하는 데 유익할 것이다.⁹³⁾

93) 이창호, 「정치적 사랑에 대한 기독교 윤리적 모색」, 『신앙과 학문』 44(2010/9), 220.

참고문헌

- 문시영. 『공공신학 실천을 위하여: 공-사의 이분법을 넘어서』. 새세대 교회윤리연구소 편. 『공공신학, 어떻게 실천할 것인가?』. 서울: 북코리아, 2008.
- 이상훈. 『공공신학적 주제로서의 소명과 코이노니아 관점에서 본 고령화사회』. 『기독교사회윤리』 28(2014/4): 193-230.
- 이장형. 『라인홀드 니버의 社會倫理 構想과 人間理解』. 서울: 선학사, 2002.
- 이창호. 『정치적 사랑에 대한 기독교 윤리적 모색』. 『신앙과 학문』 44(2010/9): 195-227.
- 이창호. 『기독교의 공적 참여에 관한 철학적 윤리적 연구: 로티(Richard Rorty)에 대한 비판적 성찰과 참여 모형 모색을 중심으로』. 『신앙과 학문』 56(2013/9): 157-92.
- 이창호. 『교회의 공공성에 관한 신학적 윤리적 탐구』. 『기독교사회윤리』 29(2014/8): 141-89.
- 이형기. 『역사속의 종말론: 교부신학으로부터 20세기 에큐메니즘까지』. 서울: 대한기독교서회, 2004.
- 장신근. 『공적신학이란 무엇인가?: 신학의 공적 역할 논의에 대한 지형연구』. 이형기 외. 『공적신학과 공적교회』. 서울: 킹덤북스, 2010.
- 최윤배. 『갈뱅신학 입문』. 서울: 장로회신학대학교, 2002.
- Calvin, Jean. 원광연 역. 『기독교강요(중)』. 서울: 크리스찬 다이제스트, 2004.
- McGrath, Alister. 김선일 역. *Passion for Truth: the Intellectual Coherence of Evangelicalism*. 『복음주의와 기독교적 지성』. 서울: IVP, 2001.
- Stackhouse, Max L. 이상훈 역. 『공공신학이란 무엇인가? - 미국 기독교의 관점에서』. 새세대 교회윤리연구소 편. 『공공신학, 어떻게 실천할 것인가?』. 서울: 북코리아, 2008.
- _____. 이상훈 역. *Globalization and Grace*. 『세계화와 은총』. 서울: 북코리아, 2013.
- TeSelle, E. 『아우구스티누스의 정치 윤리』. Bobcock, W. S. 문시영 역. 『아우구스티누스의 윤리』. 서울: 서광사, 1988.
- Aquinas, Thomas. *Summa Theologiae*. Pages 30-83 in *St. Thomas Aquinas on*

- Politics and Ethics*. Translated and edited by Paul E. Sigmund. New York: Norton, 1988.
- Aquinas, Thomas. *On Kingship*. Pages 14-29 in *St. Thomas Aquinas on Politics and Ethics*. Translated and edited by Paul E. Sigmund. New York: Norton, 1988.
- Augustine. *The City of God*. Translated by Markus Dods. New York: Random House, 2000.
- Bennett, John C. Reinhold Niebuhr's social ethics. In *Reinhold Niebuhr: His Religious, Social, and Political Thought*. Translated by Charles W. Kegley. Pilgrim, 1984.
- Bowlin, John R. Augustine on justifying coercion. *Annual of the Society of Christian Ethics* 17 (1997): 49-70.
- Cahill, Lisa Sowle. *Love Your Enemies: Discipleship, Pacifism, and Just War Theory*. Minneapolis: Fortress, 1994.
- Calvin, Jean. *Institutes of the Christian Religion*. Vols. 1 & 2. Edited by John T. McNeill and translated by Ford Lewis Battles. Philadelphia: Westminster, 1960.
- Davids, Peter H. An Anabaptist view of the church. *The Evangelical Quarterly* Vol. 56 No. 2(April 1984): 81-94.
- Gilkey, Langdon. *On Niebuhr: A Theological Study*. Chicago: The University of Chicago Press, 2001.
- Hillerbrand, Hans J. The Anabaptist view of the state. *The Mennonite Quarterly Review* Vol. 32 No. 2(April 1958): 83-110.
- Hollenbach, David. *The Common Good and Christian Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.
- Little, David. Calvin and the prospects for a Christian theory of natural law. Pages 175-97 in *Norm and Context in Christian Ethics*. Edited by Gene Outka and Paul Ramsey. New York: Scribner, 1968.
- Markus, R. A. *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*. New York: Cambridge University Press, 1988.
- McGrath, Alister. *Spirituality in an Age of Change: Rediscovering the Spirit of the Reformers*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1994.

- Niebuhr, Reinhold. *An Interpretation of Christian Ethics*. New York: Meridian, 1956.
- _____. *Christianity and Power Politics*. Hamden, Conn.: Archon Books, 1969.
- _____. *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*. New York: C. Scribner's, 1960.
- _____. *The Nature and Destiny of Man: A Christian Interpretation*. Vol. 2. New York: C. Scribner's, 1951.
- _____. *Christian Realism and Political Problems*. New York: C. Scribner's, 1953.
- _____. *The Children of Light and the Children of Darkness*. New York: C. Scribner's, 1944.
- Outka, Gene. Comment on 'love in contemporary Christian ethics. *Journal of Religious Ethics* 26 (1998): 435-40.
- Rahner, Karl. *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*. Crossroad, 2000.
- Ritschl, Albrecht. *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*. Translated by H. R. MacIntosh and A. B. Maculay. Edinburgh: T. & T. Clark, 1900.
- Stackhouse, Max L. *Public Theology and Political Economy: Christian Stewardship in Modern Society*. Grand Rapids: Eerdmans, 1987.
- Troeltsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*, Vol. 1 and 2. Translated by Olive Wyon. Louisville: Westminster/ John Knox Press, 1992.
- Yoder, John Howard. *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*. 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1994.
- _____. *The Priestly Kingdom: Social Ethic as Gospel*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984.
- _____. *The Original Revolution*. Scottdale, Pa.: Herald, 1971.
- _____. *The Christian Witness to the State*. Newton, Kans.: Faith and Life, 1964.
- _____. *Body Politics: Five Practices of the Christian Community before the Watching World*. Nashville: Discipleship Resources, 1992.

논문투고일: 2015. 02. 28.

심사개시일: 2015. 03. 13.

게재확정일: 2014. 04. 11.

• 국 문 초 록 •

교회는 그 본성상 '공적인' 교회이다. 공적 실체로서의 기독교회의 공공성은 공적 영역에의 참여를 통해서 현실화될 수 있고 또 그렇게 되어야 한다. 그러므로 교회의 공적 참여는 윤리적으로 당위적인 명령이라고 해도 지나친 말이 아닐 것이다. 그렇다면 어떻게 참여할 것인가? 공적 참여에 대한 정당화의 논거는 무엇이며 참여의 방식은 어떠한가? 또한 신학과 교회 전통에 따라 공적 참여에 관한 다양한 접근들이 있다는 현실을 감안한다면, 다양성을 존중하면서 보편적 교회의 공적 참여를 더욱 증진하는 데 필요한 '공동의 기반'을 찾을 수 있겠는가? 이 논문에서 필자는 먼저 고전적 신학자들과 현대 신학자들 가운데 각 모형을 대표하는 인물들을 선별하고 기독교의 공적 참여에 관해 그들이 제시하는 신학적 논거를 탐색하고자 하는데, 어거스틴과 라인홀드 니버의 '사회문화적 공적 변혁' 모형, 아퀴나스와 알브레히트 리츨의 '윤리적 보편화' 모형, 재세레파와 존 하워드 요더의 '교회됨 구현의 사회윤리' 모형, 그리고 칼뱅과 맥스 스타카하우스의 '총체적 공공선·지향' 모형 등이다. 기독교의 참여 모형에는 다양성이 존재한다는 점과 각각의 모형이 갖는 고유한 특징들이 있다는 점 등이 본 연구를 통해 자연스럽게 드러나게 될 것이다. '서로 다름'이 부각되어 서로 대비가 되고 또 그러한 비교와 대비의 과정에서 서로 배울 수 있는 기회를 제공할 수 있기를 바라면서, 특별히 본 논문에서는 다양성과 상이성에도 불구하고 이 모형들 사이에 존재하는 신학적인 공동의 기반(혹은 공통분모)을 탐색하고자 한다. 일종의 '에큐메니칼 공적 참여' 신학을 추구하고자 하는 것이다. 그렇게 함으로써 기독교의 공적 참여를 더욱 증진하고 강화하는 이론적 실천적 토대를 제시할 수 있을 것으로 기대한다.

주제어: 기독교의 공적 참여 모형, 신학적 공동의 기반, 공공성, 사회윤리, 기독교윤리
