

위험사회 속 기독교의 신학과 목회의 과제*

조용훈(한남대학교 교수)

I. 들어가는 말

II. 위험사회에서 신학의 과제

1. 재난과 고통에 대한 신학적 해석
2. 위험사회의 목시적 종말론과 신학

III. 위험사회에서 목회의 과제

1. 제사장적 사명에서 본 목회의 과제
2. 예언자적 사명에서 본 목회의 과제

IV. 나가는 말

DOI: <http://dx.doi.org/10.21050/CSE.2019.43.03>

* 이 논문은 2015년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된
연구임(NRF-2015S1A5A2A01011041).

• ABSTRACT •

Theological and Pastoral Tasks of Korean Churches in the Risk Society

Prof. Jo, Yong Hun (Hannam University)

This study aims to investigate the theological and pastoral tasks of Korean Churches in the challenges of the risk society resulting from compressed economic growth during modernization. Disasters and its unavoidable sufferings in the risk society ask us to think critically about God from its traditional concepts — omnipotence, good, and justice. Those disasters and sufferings claim our theological transition: from the anti-social and immoral apocalyptic eschatology into the transformative eschatology of the real world based upon the Kingdom of God. The pastoral tasks of the churches can be summarized into two: priestly ministry and prophetic ministry. First, the priestly ministry is relevant to activities of healing the social trauma and recovering its victims. Second, the prophetic ministry is to criticize the materialism which sets a high value on the material rather than on human life and safety. And the churches have to seek the way for reformation of unjust social structure such as the “risk outsourcing” which shifts the dangers on to the weaker. The churches have to strive to build the local community which can promote social safety as well as individual inner peace. Lastly, churches’ remembering and mourning for the victims should go into the socio-political activities, beyond personal emotional dimension, by which fundamental causes of disasters would be removed.

Key words: Risk Society, Theodicy, Apocalyptic Eschatology, Eealing Ministry, Service Ministry, Ministry of the Local Community

I. 들어가는 말

우리가 살아가는 사회는 지진, 쓰나미, 홍수, 가뭄, 화산폭발 같은 자연 재난이나 각종 산업과 과학기술의 부작용으로 인한 기술재난, 그리고 경제위기와 중동호흡기증후군(메르스) 사태와 같은 사회재난으로 말미암아 생명과 안전이 위협받는 위험사회다. 과학기술이 최첨단으로 발전하고, 사회구조가 점점 더 복잡해지는 후기산업사회는 재난이 구조화되고 일상화된다. 특히, 우리사회는 근대화 과정에서 압축적 성장으로 말미암아 선진국보다 훨씬 더 재난의 위험에 취약하다. 재난이 일상화되고 그로 인한 희생과 고통이 커지면서 위험사회에 대한 신학적 성찰과 목회적 과제가 새롭게 부각되고 있다.

위험사회의 신학적 과제를 재난신학으로 정립하고, 교회사역의 과제를 단기적인 차원에서의 응급조치를 넘어서 중장기적인 재난복구까지를 포괄하는 사회행동으로 이해할 필요가 있다.¹⁾ 그러나 위험사회의 구조화된 재난과 사회계층간 위험이 불평등하게 분배되는 사회현실을 고려할 때 교회의 과제는 재난에 대한 구호나 복구노력보다 더 깊고 넓은 신학적이고 목회적인 책임을 요구한다. 그간 한국교회는 위험사회에서의 무고한 자의 희생과 고통에 적절하게 반응하지 못했을 뿐만 아니라 위험사회에서 중요한 공적 가치가 된 안전을 확보하기 위한 사회정치적 노력에도 게을렀다.

세월호 참사는 전형적인 위험사회인 한국사회의 취약한 사회현실과 윤리적 문제들을 적나라하게 보여준 상징적 사건이다. 자본주의 경제의 생명경시, 정부의 무능력, 기업의 탐욕 그리고 시민의 이기심과 무책임이

1) 안교성, “후기 세월호신학 혹은 한국적 후기 재난신학 구성에 관한 한 소고,” 『장신논단』 제48권 1호(2016), 77.

합작하여 빚어낸 사건이다. 사건의 충격이 너무 커서 앞으로 한국사회가 참사 이전과 참사 이후로 나뉠 것이라고 말하기도 한다.²⁾ 세월호 사건이 나 뒤이어 발생한 메르스 사태는 한국사회의 변화만 아니라 위협과 재난을 대하는 한국교회의 신학과 목회의 반성과 변화도 요구한다. 한국교회는 재난의 희생자들이 던지는 신학적 질문에 제대로 답하지 못했고, 그들의 슬픔에 공감하지 못했으며, 무고한 희생을 만들어낸 불의한 사회구조를 변혁시키는데도 무능력했기 때문이다. 홀로코스트 때 ‘아우슈비츠 이후의 신학’을 모색하면서 유럽교회의 반성과 변화를 추구했던 유럽 신학자들을 타산지석으로 삼아야 한다.³⁾

물론, 세월호 참사를 아우슈비츠의 비극에 단순 비교할 수는 없겠지만 무고한 자의 희생과 고통 앞에서 교회나 그리스도인들의 책임의 무게는 아무런 차이가 없다. 아우슈비츠에서 살아남은 사람들의 공통점 가운데 하나는 죄책감이었다. 요한 밥티스트 메츠(J. B. Metz)는 “아우슈비츠는 우리 모두와 관련된다.”고 말하면서 누구도 책임에서 자유로울 수 없음을 지적했다⁴⁾ 아우슈비츠 생존자들이 한결같이 “나는 살아 있다. 고로 죄가 있다”⁵⁾고 고백했듯이, 우리도 계속되는 위협사회 속 무고한 희생 앞에서 아무 것도 하지 못했다는 데 대한 죄의식을 가져야 한다.

재난에서 살아남은 사람들이 가진 죄책감과 도덕적 책임감 없이는 위협사회에서 끔찍한 재난은 반복될 것이고, 무고한 희생과 고통도 계속될

2) 조석민 외, 『세월호와 역사의 고통에 신학이 답하다』 (대전: 대장간, 2014), 26.

3) Juergen Moltmann, *Gott im Projekt der Modernen Welt*, 광미숙 역, 『세계 속에 있는 하나님』 (서울: 동연, 2009) 특히 239-268; 이정배, “아우슈비츠 이후와 세월호 이후, 그 신학함의 닳은 꼴,” 이정배·이은선 공저, 『묻는다, 이것이 공동체인가』 (서울: 동연, 2015); Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* (Bden-Baden: Suhrkamp Verlag, 1987) 등.

4) 위르겐 몰트만, 『세계 속에 있는 하나님』, 256.

5) Giorgio Agamben, *Quel che resta di Auschwitz*, 정문영 역, 『아우슈비츠의 남은 자들: 문서고와 증인』 (서울: 새물결, 2012), 134.

것이다. 실제로 세월호 참사(2014년) 당시 국가의 개조와 안전불감증 문화의 변혁을 그렇게나 강조했음에도 불구하고 이듬해 중동호흡기증후군(메르스) 사태(2015년), 가습기살균제 옥시사태(2016년), 충북 제천 스포츠센터 대형화재사건(2017년, 29명 사망) 그리고 밀양 세종병원 대형화재 사건(2018년, 50명 사망)에 이르기까지 엄청난 사회적 충격과 트라우마를 남기는 재난이 반복되었다. 위르겐 몰트만(J. Moltmann)이 예견한 대로, 언젠가 일어났던 일은 그 이후에도 언제든 다시 일어나고 있다.⁶⁾

이 연구는 이처럼 재난이 일상화되고 무고한 희생이 줄지 않는 위험사회에서 교회의 신학과 목회의 과제가 무엇인지 탐색하는데 목적이 있다. 위험사회에서 발생하는 무고한 희생과 고통에 대한 신정론의 질문이나 대형재난의 공포 속에 으레 등장하는 묵시적 종말론과 같은 종교현상에 대한 신학적 탐색을 진행하겠다. 그리고 위험사회에서 목회의 과제를 교회의 제사장적 사명과 예언자적 사명으로 나누어 살펴볼 것이다. 재난으로 생긴 트라우마로 고통당하는 사람들의 치유목회와 긴급구호와 같은 섬김 활동은 제사장적 사역에 속할 것이다. 한편, 인간의 생명가치를 무시하고 희생시키는 물신숭배나 위험의 외주화를 통해서 위험을 불평등하게 배분하는 경제구조에 대한 비판, 그리고 개인적이고 감상적인 기억과 애도의 행위를 불평등한 사회구조의 개혁을 위한 정치행동으로 발전시키는 일은 예언자적 사역에 속할 것이다.

II. 위험사회에서 신학의 과제

1. 재난과 고통에 대한 신학적 해석

위험사회에서 자신의 잘못과 상관없이 당하는 재난과 고통에 대해서

6) 위르겐 몰트만, 『세계 속에 있는 하나님』, 241.

사람들은 ‘왜’라고 질문하지 않을 수 없다. 만약 하나님이 존재하신다면 어떻게 이런 일이 생길 수 있는가? 대체 하나님이 선한 신이라면 왜 이런 악이 존재하는가? 그분이 전능하신 신이라면 도움을 구할 때 왜 아무 일도 하지 않으셨는가? 고통 속에서 던지는 하나님에 대한 절규 속에는 그분에 대한 분노와 신앙적 회의가 도사려있다. 이러한 질문에 대한 적절한 대답은 상처를 빨리 치유하고 신앙심을 강화하는데 도움이 되겠지만 그렇지 않으면 하나님의 존재에 대해 회의하고 심하면 교회를 떠나는 계기로 작용할 수 있다.

하나님의 선하심에 대한 생각과 인간 사회에 존재하는 악 사이에 존재하는 딜레마에 대답하려는 신학적 노력을 신정론(theodicy)이라 한다. 신정론이란 헬라이어 단어는 하나님(theos)과 정당성(dike)의 합성어로서 하나님에 대한 인간의 항변과 비난으로부터 하나님을 변호하려는 의도가 깔려있다.

전통신학에서 제시한 신정론 이론들은 다음과 같이 요약할 수 있다. 첫째, 권선징악의 논리로서 고통을 하나님의 심판과 징벌로 해석한다. 노아시대의 대홍수(창 6-9장)나 소돔과 고모라의 심판(창 19장)에서 보듯이 자연재해와 각종 역병들을 인간사회의 부도덕에 대한 하나님의 징벌로 본다.(잠 13:21 등) 둘째, 고통을 하나님께서 자기 백성을 영적으로 훈련하고 교육하는 수단으로 해석한다.(욥기; 사 48:10; 벰전 1:7 등) 셋째, 이사야서의 ‘고난 받는 종’에 대한 이야기(53장)에 나타나듯이, 고통을 대속적 행동으로 해석한다. 마지막으로, 고통을 인생의 신비로서 인간이 논리적으로 설명할 수 없는 영역으로 본다. 먼 훗날 인생을 마무리할 때에나 그 전모가 드러나는 퍼즐 같은 신비로 설명한다.

그런데 고통을 하나님의 저주로 해석하게 되면 고통 받는 사람의 상처를 더 아프게 만들뿐만 아니라 하나님을 잔인하고 폭력적인 가학적 존재

로 오해하게 만든다.) 만약, 하나님이 인간의 고통에 전혀 무감각한 존재 라면 그런 하나님이 어떻게 인간을 이해하고, 사랑하는 구원자가 되겠는가?⁸⁾ 그리고 왜 하나님은 고통이라는 수단을 통해서만 인간을 훈련시켜야 하는가? 더 많은 사람들과 더 큰 목적을 위해 누군가를 희생시킨다고 할 때 왜 하필 약하고 무고한 사람들을 희생시켜야 하는가?

신정론의 물음에 답하기 위해서 요한 뱍티스트 메츠(J. B. Metz)나 도로테 쉴레(D. Soelle), 위르겐 몰트만(J. Moltmann) 같은 유럽의 신학자들은 정치신학을 발전시켰다. 정치신학자들은 힘의 상징으로서 하나님이 아니라 약함의 상징으로서 하나님 곧 '십자가에 달리신 하나님'을 강조했다. 그들은 인간의 고통을 합리적으로 설명하는 대신에 직접 고통에 동참하시는 하나님을 제시했다. 십자가의 예수야말로 인간의 희생과 고통에 동참하시는 하나님 자신을 보여주는 강력한 사건이다.⁹⁾ 철학자 한스 요나스(H. Jonas)도 아우슈비츠 이후의 하나님을 모색하면서 인간을 자유롭게 하려고 스스로 무기력함을 선택하신 신으로 묘사했다.¹⁰⁾ 이러한 신학적 해석은 일찍이 예수의 십자가 사건에서 하나님의 능력과 지혜(고전 1:22-24)를 보았던 바울신학의 유산이요, 루터가 강조했던 숨어계신 하나님(deus absconditus)이다. 디트리히 본회퍼(D. Bonhoeffer)는 하나님을 무력한 존재로 묘사한다. "하나님은 세상에서 무력하고 약하며, 오직 그렇기 때문에 그는 우리와 함께 계시고 우리를 돕는다네. 그리스도가 그의 전능하심이 아니라, 그의 약함, 그의 수난으로 도우신다는 것은 마태복음 8:17에 분명하게 나타나 있네."¹¹⁾

7) 박영식, 『그날, 하나님은 어디 계셨는가: 세월호와 기독교 신앙의 과제』 (서울: 새물결플러스, 2015), 42-43.

8) 위르겐 몰트만, 『세계 속에 있는 하나님』, 266.

9) 위의 책, 75-107.

10) Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*, 43.

11) Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, 손규태·정지련 역, 『저항과 복종:

한편, 미국에서 존 콕(J. Cobb), 알프레드 화이트헤드(A. N. Whitehead), 데이비드 그리핀(D. R. Griffin) 같은 과정신학자들은 고전적 유신론(theism) 곧 전지전능하고 영원불변한 존재로서의 신이 아니라 창조와 함께 모든 위험의 결과들을 기꺼이 감수하시는 개방적인 하나님 상을 제시한다. 과정신학자들은 하나님을 고통의 경험 바깥에 계신 무감각한 신이 아니라 피조물과 함께 기뻐하고, 고통당하며, 감정까지 공유하는 신으로 이해한다. 과정신학자들이 해석하는 하나님의 전능하심이란 하나님이 무엇이든 원하는 대로 할 수 있는 능력이 아니라 사랑의 설득적인 능력을 뜻한다. 하나님은 인간을 자유롭게 하시고, 인간 스스로 결정하며 책임적으로 살도록 돕는 분이다.¹²⁾

유감스럽게도 세계신학의 흐름과 달리 한국교회는 여전히 힘의 상징으로서의 하나님을 믿으며, 성장과 풍요의 변영신학과 영광의 신학에 사로잡혀 있다. 목회자들 가운데에는 물질적 축복의 신학이나 긍정의 신학을 통해서 교인들의 탐욕을 충동질하고, 그것을 충족시키는 사역을 통해 교회성장에 관심을 두었다. 그 결과 무고한 희생을 불러오는 불의한 사회에 대해서는 무관심했고, 그러한 구조악의 희생자들인 가난한 사람들의 고통에 무감각했다. 이러한 분위기 속에서 재난의 고통에도 불구하고 영적 답을 찾지 못한 신자들이 교회를 멀리하거나 아예 교회를 떠나게 되었다.¹³⁾

이런 과거의 잘못을 반복하지 않으려면 교회는 고통에 대한 물음을 다

육중서간』(서울: 대한기독교서회, 2010), 681. 마 8:17은 ‘그가 친히 우리의 병약함을 떠맡고, 우리의 질병을 짊어지셨다는 사 53:4의 인용으로서 고난 받는 종에 대한 이야기이다.

- 12) Thomas Long, *What Shall We Say? Evil, Suffering, and the Crisis of Faith*, 장혜영 역, 『고통과 씨름하다』(서울: 새물결플러스, 2011), 121-129.
- 13) 한 보고서에 따르면, 세월호 희생 유가족 중 76명의 부모가 기독교인인데 그 가운데 80% 정도가 교회를 떠났다고 한다. “세월호 유가족이 교회 떠나는 이유 아세요” 『한국기독교공보』 2015년 4월 14일자; 이은혜, “모태신앙 예인이 아빠가 교회를 안나가는 이유” 2015년 4월 15일자, www.newsjoy.or.kr,

를 때 하나님 편에서 하나님의 정당성을 변호하려는 태도보다는 희생당한 사람 편에서 그들의 울부짖음에 귀 기울이는 태도를 가져야 한다. 욕을 편드는 대신 하나님을 변호하려 했던 욕의 친구들(엘리바스, 빌닷, 소발)의 태도는 인간으로서 주체넘은 일이다. 그리고 교회는 신자들에게 고통의 문제를 무조건 수용해야 할 교리적 해답으로서가 아니라 신앙 여정에서 끊임없이 던져야 할 질문으로 다루도록 해야 한다. 어찌면 신정론이란 논리적 문제의 해답이라기보다는 영적 의미를 향한 순례에 가깝기 때문이다.¹⁴⁾ 아우슈비츠의 생존자요 의미요법(logotherapy)의 창시자인 빅터 프랭클(V. Frankl)은 인간을 가리켜 의미를 찾는 존재라고 규정했다.¹⁵⁾ 말하자면, 신정론의 핵심은 고통 속에 있는 사람이 어떻게 하나님과의 관계 속에서 고통의 의미를 발견하고 삶의 의미를 찾도록 도울 수 있을까 하는데 있다. 성서는 고통을 외면하지 않고 하나님을 향해 정직하게 항변하면서 그 의미를 찾아내려고 애쓰는 욕같은 사람이 하나님을 체험하고 영적 성장을 경험하게 된다고 본다.(욥 42:5-6) 토마스 롱(T. Long)도 말했듯이, 하나님을 향한 항변은 신앙의 부재를 보여주기보다는 오히려 하나님에 대한 깊은 신뢰에 기반한 신앙적 행위로 보아야 한다.¹⁶⁾ 따라서 교회는 고통 속에서 항변하는 사람들을 의심의 눈초리로 보기보다는 그들을 지지하고, 격려하고, 동행해 줌으로써 그들로 하여금 하나님을 만날 수 있도록 도와야 한다.

한편, 신정론에 대한 물음을 교리적 관점보다는 윤리적 관점에서 답할 필요가 있다. 왜냐하면, 신정론 논의가 자칫 고통의 원인과 책임을 하나님께 떠넘기는 무책임한 행위가 될 수 있기 때문이다. 사실 위협사회란

14) 토마스 롱, 『고통과 씩씩하다』, 182.

15) Viktor Frankl, *Man's Search for Meaning*, 이시형 역, 『죽음의 수용소에서』 (서울: 청아, 2005).

16) 토마스 롱, 『고통과 씩씩하다』, 196.

인간의 과학기술의 발전과 사회구조의 복잡성으로 인해 생겨나는 근대문명의 필연적 결과다. 위험사회에서 재난은 천재(天災)만 아니라 인재(人災)인 경우도 많다. 우리가 겪은 수많은 재난에서 보듯이, 무고한 희생과 고통은 하나님의 무관심이나 무능력 때문이라기보다는 오히려 인간의 부도덕과 무책임 때문인 경우도 많다. 따라서 우리는 재난을 당할 때 하나님을 탓하고 인간 자신들의 책임을 모면하려고만 말고, 우리 자신과 사회를 성찰하는 계기로 삼아야 한다. 그런 배경에서 몰트만은 아우슈비츠에 직간접적으로 책임이 있는 독일 민족은 ‘하나님이 어디에 계신가?’라고 부르짖기보다는 ‘아담아, 네가 어디에 있느냐?’ ‘가인아, 네 아우 아벨이 어디에 있느냐?’ 그리고 ‘너는 무엇을 행하였느냐?’를 물으시는 하나님의 음성을 들어야 한다고 지적했다.¹⁷⁾ 우리가 재난을 인재로 본다는 말은 재난의 원인과 책임을 밝히고, 어떻게 다시 잘못을 반복하지 않을 수 있는지 반성한다는 뜻이다. 필립 안시(P. Yancey)는 자신이 인간사회의 고통에 답하기 위해 신정론 물음에 몰두하고 있을 때 인도의 오지에서 봉사 활동을 하고 있던 기독교인 의사와 간호사를 보면서 자신의 접근방식이 잘못되었음을 고백했다. “내가 시카고에 있는 집에 앉아 하나님께서 세상 문제들에 대해 답변해주시기를 요구하는 책을 쓰는 동안, 그들은 스스로 진정한 해답이 되어 자원하는 마음으로 최전방에 뛰어들었던 것이다.”¹⁸⁾ 신정론에 대한 이런 윤리적 접근을 통해서 우리는 관념적 신앙으로부터 행동하는 실천적 신앙으로 나아갈 수 있다.

17) 위르겐 몰트만, 『세계 속에 있는 하나님』, 245.

18) Philip Yancy, *Soul Survivor*, 나벽수 역, 『내영혼의 스승들 1』 (서울: 좋은씨앗, 2002), 136.

2. 위험사회의 묵시적 종말론과 신학

위험사회에서 일상화되고 있는 대형 안전사고나 지진과 쓰나미, 전염병 그리고 혜성의 충돌 가능성 같은 재난은 지구의 멸망이라는 종말론적 상상을 부추긴다. 재난이 어떤 파국적인 결과를 가져올지 모른다는 무지와 그에 대응하여 아무 것도 할 수 없다는 무력감은 불안과 공포의 원인이 된다.¹⁹⁾ 위험사회론의 대표적 학자인 울리히 벡(U. Beck)의 주장대로, 과거 산업사회를 움직인 근본 동기가 배고픔이었다면, 후기산업사회인 위험사회에서는 두려움일 것이다.²⁰⁾ 실제로 우리나라 국민들은 우리사회를 불안사회라고 생각하는데, 세월호 참사 이후 불안의식이 더 심각해진 것으로 나타났다. 메르스 사태 때 중앙일보사가 트위터나 블로그 글 가운데 감성 연관어를 분석한 결과 ‘두려움’(48%)이라는 단어를 사용한 횟수가 가장 높았다.²¹⁾

위험사회에서 점점 커지는 불안과 공포 그리고 무력감 때문에 생겨나는 운명론적 분위기는 인간의 윤리적 책임을 회피하거나 무관심하게 만드는 비도덕적이고 반사회적인 묵시적 종말론을 조장한다. 그 가운데서도 시한부종말론에 빠지면 사람들이 합리적 사고와 도덕적 판단력이 마비되어 건강한 사회생활을 못하게 된다. 가장은 직장을 포기하고 주부는 가정을 떠나고, 학생은 학업을 중단하는 반사회적인 행동을 하게 되며, 같은 불안감을 공유하는 사람들과 집단생활에 빠져들어 집단자살과 같은 끔찍한 결론에 도달하기도 한다.

19) Zigmunt Bauman · Leonidas Donskis, *Moral Blindness: the loss of sensitivity in liquid modernity*, 최호영 역, 『도덕적 불감증』 (서울: 책읽는 수요일, 2015), 174.

20) Ulrich Beck, *Risikogesellschaft: auf dem weg in anderne moderne*, 홍성태 역, 『위험사회: 새로운 근대성을 향하여』 (서울: 새물결, 1997), 98.

21) 특별취재팀, ‘메르스 두려움, 세월호 슬픔보다 2배 강했다’, 『중앙일보』 2015년 6월 16일자.

사실 기독교 역사를 보면, 초기교회, 예를 들면, 데살로니가교회에서만 아니라 이후 역사 속에 주기적으로 묵시적 종말론이 성행했다. 예수 자신이 ‘여기저기에서 전쟁과 기근과 지진’이 있을 것이라고 종말과 심판을 예고했다.(마 24:6-7) 하지만 성서는 종말과 심판을 이야기하면서도 반사회적이거나 몰역사적이고 비도덕적인 종말론에 대해선 비판한다.(막 13:32-33; 살후 3:6-15) 말하자면, 기독교 종말론은 현실로부터 도피하면서 책임에 눈감는 비도덕적 태도를 정당화하지 않는다. 오히려 종말과 심판의 선포를 통해 현실에 대하여 더 적극적이고 책임적으로 행동하도록 요청한다. 예수의 선포의 핵심이었던 하나님나라 사상은 악이 지배하는 현실세계에 대한 심판이기도 하면서 동시에 하나님께서 통치하시는 나라를 건설하도록 부추기는 강력한 현실변혁의 동기이기도 하다. 말하자면, 기독교의 종말론은 파멸이라는 비관주의가 아니라 하나님이 통치하시는 새 하늘과 새 땅에 대한 비전이며(계 21:1-4), 그것을 현실세계 속에서 선취하도록 도전한다. 언어적으로 보더라도, 종말(eschaton)이라는 헬리어는 끝(finis)이라는 의미와 더불어 완성(telos)이라는 의미도 포함한다. 종말은 절망과 공포의 언어가 아니라 희망과 환희의 언어이기 때문에 기독교 종말론은 희망의 신학의 토대가 될 수 있다.²²⁾

물론, 이 같은 기독교의 종말론적 희망을 현대 과학기술자들이 내세우는 안전신화(technopia)의 희망과 동일시할 수는 없다. 일찍이 로버트 융크(R. Junk)는 원자력 기술과 관련하여 기술자들이 ‘안전’이라는 개념 자체를 본래 뜻과 전혀 다르게 사용한다고 비판했다. “그들은 안전이라는 말을 위험이 조금도 없는 상태를 뜻하는 개념으로 사용하는 것이 아니다. 오히려 위험은 존재하지만 이 위험을 여러 가지 세부기술을 겹겹이 도입

22) Juergen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 전경연·박봉량 역, 『희망의 신학』(서울: 대한기독교사회), 1973.

해서 차단했을 때 도입되는 상태로서 안전이란 개념을 사용한다.”²³⁾ 이런 왜곡된 안전 개념에 기초하여 공학기술자들은 각종 위험을 기술을 통해 얼마든지 예방하고, 통제하고, 제거하여 위험 없는 사회를 구축할 수 있다고 큰소리친다. 그러나 위험사회의 특징인 과학기술의 발전과 복잡해진 사회시스템에는 우연성과 복잡성이 내포되어 있으며, 인간의 실수나 잘못(휴먼 에러)을 기술적으로 완전히 제거하는 것도 불가능하다. 기술수준이 높고 엄격한 안전기준을 적용하여 안전에 관한한 세계 최고라고 자타가 인정하는 기술 강국 일본에서 일어난 후쿠시마 원자력발전소 폭발 사고는 위험 없는 안전사회라는 테크노피아가 얼마나 실현 불가능한 허상인지 잘 보여주었다. 한스 요나스(H. Jonas)는 공학기술자들의 허풍을 근거 없는 낙관주의라고 비판하면서 그 대안으로 기술의 한계와 위험에 대하여 두려움을 갖고, 미래에 발생하게 될 위험을 예방하려는 방어적 비판주의 태도가 훨씬 낫다고 주장했다.²⁴⁾

III. 위험사회에서 목회의 과제

종교사회학적 관점에서 볼 때, 종교의 기능은 제사장적 기능과 예언자적 기능으로 나눌 수 있다. 제사장적 기능이 종교의 사회 통합적 역할을 강조한다면, 예언자적 기능은 종교의 사회 변혁적 역할을 강조한다. 구약성서 속에는 제사장과 예언자라는 두 종교인 그룹의 서로 다른 역할이 나타나 있다. 제사장들은 거룩함이라는 가치에 기초해서 종교의식과 종교교육을 담당하면서 사회의 안정과 화합을 증진시켰다. 예언자들은 언약신앙에 기초해서 우상숭배에 저항하며 불의한 사회구조로 말미암아 고

23) Robert Junk, *Der Atomstaat*, 이필렬 역, 『원자력 제국』 (서울: 따님, 1991), 13-14.

24) Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, 이진우 역, 『책임의 원칙: 기술시대의 생태학적 윤리』, (서울: 서광사, 1994), 65-67.

통 받는 사회적 약자를 대변했다. 그런데 교회의 제사장적 기능과 예언자적 기능은 선택적인 것이 아니다. 물론, 교회마다 목회철학에 따라 강조점이 다를 수는 있지만 이 두 기능은 상호 배타적이어서는 안 되고 상호 보완하고 견제하면서 창조적 긴장을 유지해야 한다. 연구주체에 적용해 본다면, 위험사회 속에서 교회는 재난을 당한 사람들을 위로하고 치유하는 제사장적 역할도 해야 하지만 재난의 구조적 원인을 제거하고, 특히 사회적 약자에게 피해가 집중되는 불의한 사회구조를 개혁하는 예언자 역할도 수행해야 한다. 그럴 때에만 한국교회는 가난한 자들의 희망과 위로가 되고, 안전이라는 공적 가치의 수호를 통해서 잃었던 사회적 신뢰를 되찾게 될 것이다.

1. 제사장적 사명에서 본 목회의 과제

1) 트라우마의 치유목회

위험사회에서 발생하는 재난은 당사자만 아니라 주변사람에게도 엄청난 심리적 상처와 고통을 준다. 세월호 참사에서 본 것처럼 재난은 당사자들만 아니라 일반시민들까지 집단적 슬픔이나 무력감 곧 사회적 트라우마에 빠뜨린다. 말하자면, 위험사회에서는 외상 후 스트레스 장애(PTSD)를 앓는 사람들이 늘어나게 된다.²⁵⁾ 일반적으로 트라우마를 치료하는 과정은 신뢰를 통한 안정감 회복, 기억과 애도, 그리고 희생자의 사회관계 복원이라는 단계를 거친다. 사회적 트라우마의 치유는 사회적 신

25) 일반적으로 트라우마란 정상 생활을 할 수 없을 정도로 심한 외부 충격으로 말미암은 정신적 상흔으로서 외상 후 스트레스 장애(PTSD)로 불린다. 외상 후 스트레스 장애는 공황적 반응, 일시적 쇼크, 공포심, 절망, 반복되는 악몽, 지속적인 회피와 마비, 활동의 흥미 감소, 수면곤란, 과민상태, 이질감, 자신만 생존했다는 죄책감 등을 느끼게 만든다. 심리적 상처는 피해자의 마음속에 잠재해 있다가 특정한 계기에 강화되기도 하고 전이되기도 한다. 참고: 김순진·김환, 『외상 후 스트레스 장애』(서울: 학지사 2000), 45-60.

리를 바탕으로 상호 대화와 이해, 진실의 규명과 책임 귀속 및 피해보상, 그리고 재발방지를 위한 제도적인 장치의 마련과 같은 사회적 공감과 지지를 필요로 한다.²⁶⁾

한편, 목회적 관점에서 볼 때 재난의 희생자들은 대개 자신의 고통에 대한 하나님의 침묵만 아니라 교회 내 동료 신자들의 무관심이나 공감력 부족 때문에 더 큰 상처와 고통을 받는다. 성서는 교회가 ‘우는 자들과 함께 우는 공동체’(롬 12:5)가 되어야 한다고 강조했다지만, 한국교회가 보여준 모습은 재난으로 고통 받는 사람에 대한 무관심과 심지어 의심의 눈초리였다.²⁷⁾ 당시 한국을 방문했다가 ‘인간의 고통 앞에 중립은 없다’고 말한 교황 프란체스코의 태도와는 사뭇 대조적인 태도였다.

지그문트 바우만(Z. Bauman)은 이웃의 고통에 대한 감수성의 상실 곧 도덕적 불감증(아디아포라)을 가리켜 악이라고 했다. “악은 전쟁이나 전체주의적 이데올로기에 한정되지 않는다. 오늘날 악은 누군가의 고통에 제대로 반응하지 못할 때, 타인에 대한 이해를 거부할 때, 말없는 윤리적 시선을 외면하는 눈길과 무감각 속에서 더 자주 모습을 드러낸다.”²⁸⁾ 타인의 고통에 대한 공감능력이 결여될 때 누구나 타인을 이해할 수 없게 되고 마땅히 해야 할 도덕적 행동을 하지 못하게 된다. 제러미 리프킨(J. Rifkin)은 인간을 ‘공감의 존재’(Homo Empathicus)로 규정하면서 공감능력이야말로 인간의 모든 능력 가운데 가장 으뜸가는 능력이며, 모든 인간에게서 볼 수 있는 가장 보편적인 조건이라고 말했다.²⁹⁾

26) 김왕배, “세월호 트라우마 치유를 위한 사회학적 탐색과 전망”, 김종엽 외, 『세월호 이후의 사회과학』 (서울: 그린비, 2016), 266

27) 한 대형교회 목사는 세월호 참사의 희생자인 학생들을 두고 국가를 위해 하나님이 주신 회개 기회라고 했으며, 국가의 무능력을 비판하는 언론에 대해서는 비판적 태도를 보였다. 어떤 목사는 촛불집회로 거리에 나선 세월호 유족들을 중북세력으로 매도하는 바람에 유족들로부터만 아니라 일반시민들의 공분을 불러 일으켰다.

28) 지그문트 바우만·레오니다스 돈스키스, 『도덕적 불감증』, 23.

29) Jeremy Rifkin, *The Empathic Civilization*, 이경남 역, 『공감의 시대』 (서울: 민음사,

그러므로 인간이 공감능력을 상실한다는 것은 인간성과 도덕성의 상실을 의미할 뿐만 아니라 신앙심의 상실이라고 볼 수 있다. 왜냐하면, 우리가 믿고 닮고자하는 신의 모습은 자기 백성의 고통을 차마 견디지 못하고, 고통에서 해방시키기 위해 몸소 역사에 개입하시는 분이며(출 3:7-8), 인간의 몸으로 이 땅에 오사 친히 인간과 함께 고통을 겪으신 분이며(요 1:14), 슬픔 가운데 있는 자를 위로하시는 분이기 때문이다.(롬 8:26)

따라서 오늘날 위험사회 속에 살아가는 한국교회의 중요한 목회과제 가운데 하나는 재난과 고통에 노출된 사람들의 위험과 고통을 내 것으로 느낄 수 있도록 감수성을 길러주는 데 있다. 신자들이 고통 받는 사람의 입장에서 사태를 볼 수 있도록 상상력과 감정이입의 능력을 훈련시켜야 한다. 말하자면, 신앙생활에서 지적이고, 교리적이고, 종교의례적인 차원만 아니라 정서적인 차원의 중요성도 설교하고 교육해야 한다. 타자의 고통에 대한 공감력을 연민이나 동정심에서 나오는 이벤트에 머물지 않고, 고통의 원인을 근본적으로 제거하는데 필요한 정의로운 사회건설을 위한 활동으로 발전시켜야 한다.

2) 재난사역과 섬김사역

예수는 복음을 전하면서 동시에 질병을 비롯하여 각종 고통을 당하는 사람들을 돌보고 섬겼다. 예수의 모범에 따라 초기 예루살렘 교회도 가난한 사람들을 구호하는 일과 음식 배부르는 일을 위해 디아콘(집사)이라는 제도를 새로 만들기까지 했다.(행 6:1-7) 그리고 교회의 구호와 섬김의 사역은 특정 지역에 범위를 제한하지 않았다. 신약성서에는 글라우디오 황제 때에 유대지역에 큰 흉년이 들자 안디옥 교회가 나서서 구호금을 바나바와 바울을 통해 전달하기도 했다.(행 11: 28-30) 이후 구호와 섬김

(service) 사역은 복음전파(witness)와 더불어 교회 활동의 본질적 요소가 되었다. 그런 전통에서 볼 때, 위험사회에서도 여전히 중요한 교회의 활동 가운데 하나는 재난사역일 것이다.

장남혁은 교회의 재난사역에 대한 연구에서 교회의 섬김사역을 크게 세 가지로 나누어 설명했다.³⁰⁾ 하나는 재난대비 사역으로서 교회가 사전에 인적자원과 물적자원의 활용에 대한 계획을 세우는 것이다. 다른 하나는 재난구호 사역으로서 재난이 발생했을 때 위기 소통, 대피소 마련과 소개, 자산 보호를 중심으로 이루어진다. 마지막은 회복 사역으로서 긴급 구호단계를 지난 후 피해를 입은 지역공동체를 다시 일으켜 세우고, 사람들을 생계에 복귀하도록 돕는 사역을 일컫는다.

2017년 포항 지진 당시에 포항 기쁨의교회(담임 박진석목사)의 섬김사역은 위험사회에 대응하는 교회의 재난사역에 좋은 모범을 보여주었다.³¹⁾ 지진 피해가 심했던 한동대학교가 기숙사를 폐쇄할 수밖에 없게 되자 재학 중인 외국인 학생 및 교수 가족 150여명이 기쁨의교회로 대피하게 되었다. 교회는 기쁨의복지재단을 중심으로 삼아 교회 내 공간들을 임시 대피처로 재배치하고, 자원봉사단을 조직하고, 대피해 온 사람들에게 숙소와 음식을 접대했다. 주목할 사실은 교회를 중심으로 지역 내에 있는 각종 봉사단체, 기업 그리고 관공서가 네트워크를 통해 2주가 넘는 기간 동안 효과적으로 구호사역을 할 수 있었다는 점이다.³²⁾

재난이 일상화되는 위험사회에서 교회의 재난사역은 개별적이거나 일

30) 장남혁, “지역사회의 탄력적인 재난 대처를 위한 교회의 선교적 역할,” 『선교와 신학』 제45집(2018), 421-427.

31) “특집: 교회, 자연재해를 극복하라 ③ 지진피해 대처 사례-포항기쁨의교회,” 『한국기독교공보』, 2017년 12월 16일자.

32) 지역 기업인 포스코에서 침낭 200개를 지원했고, 대한적십자사는 구호키트 250박스를 보내주었으며, 포항시는 기쁨의교회를 공식적 이재민 대피소로 지정하여 각종 행정·재정 지원을 했다.

회적인 이벤트로 머물러서는 안 된다. 다행스럽게도 한국교회도 재난이 발생할 때 응급구호 활동단계를 넘어 보다 더 체계적이고 효율적인 재난 사역 시스템의 중요성을 인식하고 지속가능한 시스템 구축에 힘쓰고 있다. 한국교회희망봉사단이나 기독교연합봉사단 같은 교회 연합체로 된 구호단체가 생겨나고 있다.

한편, 위험사회에서 교회의 섬김사역은 재난의 구조적 원인을 제거하는데 필요한 정치적 행동으로 발전할 필요가 있다. 수전 손택(Susan Sontag)도 지적했듯이, 현대사회와 같은 이미지 과잉 시대에는 타인의 참혹한 고통과 슬픔조차 감성적으로 소비되고, 사회적 불의에는 눈감게 될 위험이 있다. 이런 시대에 타인의 고통에 제대로 공감하려면 수동적인 태도 곧 감상으로서의 연민에서 벗어나야 한다. 연민이란 자칫 고통의 구조적 원인에 대한 우리의 무능력과 무고함에 대한 알리바이가 될 수 있기 때문이다.³³⁾

위험의 구조적 원인을 밝히고, 그것을 개선하기 위한 교회의 섬김사역을 가리켜 '사회정치적 디아코니아'라고 부를 수 있다. 몰트만은 사회정치적 디아코니아의 이론적 근거로 하나님 나라 신학을 제시했다.³⁴⁾ 디아코니아 관점에서 볼 때, 하나님 나라 신학이란 고통의 감소나 상처의 치료 그리고 사회적 보상이라는 차원에서 한걸음 더 나아가 새로운 삶과 새로운 공동체를 선취하려는 행동이다. 달리 표현하면, 위험사회에서 요청되는 교회의 사회정치적 섬김 사역은 안전사회를 구축하기 위해 안전불감증 문화를 변혁하고, 안전에 취약한 사회 제도나 구조의 변혁을 꾀하는 사회정치적 행동을 가리킨다.

33) Susan Sontag, *Regarding the Pain of Others*, 이재원 역, 『타인의 고통』 (서울: 이후, 2009), 153-154.

34) Juergen Moltmann, *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes*, (Neukirchen-Vluyn, 1989).

한편, 안전사회를 선취하고 모범을 보여야 할 교회는 우선 교회 내부적으로 위험을 예방하고 극복할 수 있는 시스템을 만들어야 한다. 교회는 다수의 사람들이 모이는 다중이용시설 가운데 하나이지만 다른 기관이나 시설에 비해 상대적으로 안전에 무감각한 편이다. 메르스사태와 같은 전염병, 화재나 지진 같은 자연재해에 대한 대응훈련이 정례화 되어 있지 않아 피해가 훨씬 클 수 있다. 2017년 포항 지역 지진에서 보았듯이, 대부분의 교회의 건물과 시설은 지진에 아주 취약한 편이다. 예배당 건물은 노후했고, 안전설계는 충분하지 않고, 소방시설도 열악하다.

이런 문제들을 한꺼번에 다 해결하려면 재정이 많이 소요되어 교회에게 큰 부담이 될 것이다. 그러나 교인들의 안전불감증을 개선하고, 정기적인 재난대비 훈련을 통해 만약의 사태에 대한 대비책을 마련하는 일은 얼마든지 할 수 있다. 교인들에게 비상구 위치나 소화기 작동법을 알려 주고, 응급환자가 발생했을 때 응급처치 및 자동제세기 사용법을 훈련시킬 수도 있다. 재난대비 훈련을 하면서 교회 책임자들의 적절한 역할분담과 교인들의 행동요령을 담은 안전매뉴얼을 만들면 유용하고 효과적이다. 교인들 가운데 소방관, 경찰관, 의사, 간호사, 약사 등 응급상황에 필요한 자원들을 중심으로 안전관리 사역팀을 조직할 수도 있다. 한 예로써, 온누리교회(이재훈 목사)는 교회활동에 관한 사고와 재난 또는 재해로부터 교회와 교인의 안전을 지키기 위해 안전관리분과위원회를 두고, 안전관리에 관한 규정을 만들어 교회생활에 관련된 다양한 유형의 위험에 대처하는 안전지침을 제시하고, 교인들의 안전교육에 활용하고 있다.³⁵⁾

35) 참고: 「온누리교회 안전관리규정」, www.onnuri.org.

2. 예언자적 사명에서 본 목회의 과제

1) 자본주의의 물신숭배와 위험의 불평등 배분에 대한 비판

구약시대 예언자들이 다산과 풍요의 신 바알을 숭배하는 행위를 우상 숭배라고 비판했던 것처럼 자본주의 경제시대를 살아가는 교회 역시 물신숭배의 위험성을 비판해야 한다. 자본주의 사회의 경제제일주의의 가치관은 효율성, 경제성, 생산성, 효용성과 같은 가치 밑에 다른 모든 가치들을 종속시킨다. 문화나 공동체에 관한 가치들은 물론 인간생명이나 안전과 같은 공적 가치조차 기업의 손익계산 항목 가운데 하나로만 다루어진다.³⁶⁾ 자본의 탐욕은 끝이 없어 심지어 국가적 재난이나 위기 상황조차 이윤을 추구할 수 있는 기회로 생각한다.³⁷⁾

자본주의가 지닌 이런 물신 숭배적 위험성에도 불구하고 한국교회는 자본주의에 대해 너무 무지하고 무비판적이다. 신자유주의 시장경제 시대에는 경쟁원리에 기초한 시장 메커니즘이 경제문제만 아니라 모든 사회문제까지 한꺼번에 해결할 수 있다는 시장근본주의를 맹목적으로 수용하고 있다. 한국사회에서 신자유주의 경제 이데올로기는 반공주의 정치 이데올로기와 더불어 마치 자연법칙 같은 것으로 당연시되고 있다. 두 이데올로기는 한국사회만 아니라 한국교회 안에서도 절대적 힘을 발휘하고 있다.

자본의 힘이 커지고, 정부도 기업 친화적 정책을 추구하다보니 자본을 견제해야 할 역할을 다하지 못하고 있다. 오히려 정부가 나서서 기업 활

36) 세월호 참사 때 승무원이 구조의 급박성을 말했다 때조차 해운회사는 화물의 과적상태 여부를 물었다고 한다. 왜냐하면, 과적인 경우 법적 처벌과 보험금 지급 금지와 같은 경제적 손실을 감수해야 하기 때문이다. 참고: 이형주, '승무원 '구조 급하다'... 청해진 해운 '화물은?' 『동아일보』 www.news.donga.com 2014년 5월 21일자.

37) Naomi Klein, *The Shock Doctrine*, 김소희 역, 『쇼크 독트린: 자본주의 재앙의 도래』 (과주: 살림, 2008).

동을 위해 국민의 생명이나 안전과 관련된 각종 규제들까지 앞장서서 제 거해주고, 심지어 생명의 구조 서비스 같은 공적 영역조차 시장에 팔아먹고 있다.³⁸⁾ 박노자는 이렇게 국가와 기업이 결탁한 국가를 가리켜 ‘기업 국가’라고 부르며, 그 특징을 공공성의 부재에서 찾는다.³⁹⁾ 시인 공광규는 “노란 리본을 묶으며”라는 시에서 이런 나라를 두고 “경제는 일류고, 재난 대책은 삼류인 사람 중심이 아닌 돈 중심의 나라”라고 비난했다.⁴⁰⁾

자본주의 사회에서 교회가 관심해야 할 또 다른 윤리 문제는 위험이 불공평하게 배분되고 있다는 사실이다. 예를 들자면, 유해폐기물 매립지나 쓰레기 소각장, 그리고 환경과 건강에 해를 끼치는 공해산업은 대개 사회적 약자의 주거지에 위치하고, 환경재난은 으레 빈곤계층에게 더 큰 고통과 상처를 남긴다.⁴¹⁾ 특히, 산업분야에서 공공연한 현실이 되어버린 ‘위험의 외주화’는 같은 노동자 중에서도 하청업체의 파견노동자나 비정규직 노동자를 주로 희생자로 삼는다.⁴²⁾ 이렇게 불공평한 자본주의 위험 사회에서 교회의 예언자적 사명은 위험이 가난한 계층에게 집중된 불의한 산업구조와 경제구조를 변혁하는 데 힘쓰는 일이다.

2) 안전이라는 공적 가치와 마을공동체 목회

‘한 아이를 기르려면 마을이 필요하다’는 금언은 비단 교육 영역에만

38) 전규찬, “영원한 재난상태: 세월호 이후의 시간은 없다”, 박민규 외, 『눈먼 자들의 국가』 (과주: 문학동네, 2014), 164.

39) 박노자의 ‘한국, 안과 밖’ “기업국가를 해체하라” 『한겨레신문』, 2014년 5월 14일자.

40) 고은 외, 『우리 모두가 세월호였다』 (서울: 실천문학, 2014), 27-29.

41) 조용훈, “환경정의에 대한 기독교윤리적 이해”, 『장신논단』 제40집(2011), 315-316.

42) 위험의 외주화란 기업이 비용절감을 위해 위험도가 높은 작업을 본사 노동자가 아니라 하청업체에 넘겨서 법적 책임을 피해가면서도 경제적 비용을 절감하려는 경제 행위를 가리킨다. 경쟁이 심한 하청업체들은 비용이 드는 안전장비나 안전시설을 포기함으로써 결국 하청노동자는 안전에 취약한 노동환경에서 일하게 된다. 최근 산업재해를 대부분이 하청노동자에게 집중되고 있다.

적용되는 진리가 아니다. 위험사회에서 인간은 누구나 위험에 노출되어 있는데 자신의 안전과 이익만 챙기려는 개인주의 가치관이 지배적인 사회는 공동체적인 사회보다 훨씬 더 위험에 취약하다. 세월호 참사나 메르스 사태에서 보았듯이, 자기 목숨만 생각하고 개인의 편의만 생각하는 시민들이 많은 사회는 그만큼 위험을 극복하기가 어렵다. 만약 우리가 위험사회를 극복하고 안전사회를 구축하려면 지역주민들의 공동체의식과 공공성에 기초한 마을공동체를 만들어야 한다.

구성원간의 유대와 신뢰 그리고 공동체의식이 강한 건강한 마을공동체는 위험을 예방하는데 효과적이다. 안전이 아무리 공적 가치라고 해도 국가 홀로 책임질 수 있는 일이 아니며, 기업에게만 책임을 물을 수도 없다. 말하자면, 위험사회를 살아가는 시민 각자가 생명과 안전을 중요시하고, 위험을 예방하려고 노력해야 한다. 위험사회를 살아가는 시민들은 희생자라는 피해의식만 가져서는 안 된다. 시민 각자는 위험의 희생자가 되기도 하지만 동시에 위험의 가해자가 될 수도 있다는 자각을 가져야 한다. 그래서 시민 각자가 일상생활 속에서 위험 요소들을 찾아내고, 그것을 통제하거나 제거하기 위해 지혜와 힘을 모아야 한다. 안전사회 구축은 지자체만 아니라 지역의 시민단체와 종교단체, 병원이나 소방서를 비롯한 각종 기관과의 협력을 통해서만 간신히 도달할 수 있는 어려운 목표다.

한편, 건강한 마을공동체는 재난을 극복하고 회복하는 데에도 효과적이다. 재난으로 말미암은 사회적 트라우마는 개인적 차원에서 심리 처방만으로는 치유되지 않는다. 재난의 희생자나 피해자로 하여금 자신의 외상 경험을 용기 있게 표현할 수 있는 따뜻한 분위기를 만들고, 위험한 세상에 대한 공포심을 줄여주며, 그들의 고통이 그들 자신의 잘못이 아님을 깨닫도록 도와줄 수 있는 사회적 지지(social support)가 필요하다.⁴³⁾

이러한 사회적 지지는 슬픔에 공감하는 이웃이나 고통을 함께 나누려는 공동체를 전제로 한다. 마을공동체가 나서서 개인의 희생이나 고통의 이유를 사회적 의미로 재창조할 때 그때 비로소 개인의 희생은 의미를 갖게 되고, 상처는 빨리 치유될 수 있다. 노다 마사아키(野田正彰)는 이런 사회적 과정을 두고 ‘사회적 상(喪)’이라고 표현했다.⁴⁴⁾

지역교회가 위험사회 속에서 어떻게 재난당한 사람들을 섬기면서 교인들만 아니라 교회 밖의 주민들까지 돌볼 수 있는지 보여 준 하나의 모범 사례가 안산시 단원고등학교 옆에 있는 명성교회(김홍선 목사) 이야기다.⁴⁵⁾ 안산의 명성교회는 오랫동안 마을공동체운동을 해온 교회로서 청소년 공부방인 엘림하우스와 마을도서관을 운영하고 있고, 안산시로부터 종합사회복지관, 어린이집, 지역아동센터와 같은 여러 기관들을 위탁받아 운영하고, 지역주민과 함께 협동조합 굿빌리지를 운영하고 있다. 세월호 참사가 일어나자 명성교회는 매일 저녁 촛불예배를 드리면서 피해 유족만 아니라 지역주민의 심리적 치유에도 힘을 썼다. 위탁기관인 선부종합사회복지관이 연세대학교 상담·코칭지원센터와 협력하여 마을을 위한 힐링센터 0416 ‘쉽과 힘’을 설립해서 마을회복 프로젝트를 진행하고 있다. 명성교회에서 실천하고 있는 이런 마을목회활동은 목회의 대상을 교인만 아니라 주민까지 확장하며, 목회의 목적을 개인의 영적 안녕만 아니라 사회의 안전이나 복지까지 포함하는 마을공동체운동임을 잘 보여주고 있다.

3) 희생자에 대한 기억과 애도의 정치윤리

위험사회 속 무고한 희생자들은 사건이 잊히고 사람들의 기억에서 사

43) 김순진·김환, 『외상 후 스트레스 장애』, 123.

44) 野田正彰, 喪の途上にて, 서혜영 역, 『떠나 보내는 길 위에서』 (서울: 펜타그램, 2015).

45) 권수영, “희생자의 암묵기억, 그리스도의 트라우마에 동참하는 교회”, 세월호의 아픔을 함께하는 이 땅의 신학자들, 『남겨진 자들의 신학』 (서울: 동연, 2015), 101-116.

라지는 것을 제일 두려워한다. 그도 그럴 것이, 아무리 충격적인 재난이라도 시간이 지나면 잊히기 마련이어서 당사자의 억울함이나 슬픔과 고통도 망각되어진다. 뿐만 아니라 국가도 사회적 안정이나 국민의 피로감 혹은 경제적 충격을 내세우며 국민들로 하여금 재난의 상처를 빨리 잊어버리고 일상으로 돌아가기를 요청한다. 물론, 정부의 그런 행동에는 자신들의 책임을 덮고 불리한 상황을 벗어나려는 정치적 의도가 숨겨있다. 이런 상황에서 재난과 희생자들을 기억하려는 행위는 정치적으로 해석될 수밖에 없다. 지그문트 바우만(Zigmunt Bauman)이 말했듯이, 이 때의 기억하는 행위란 망각을 강요하는 권력의 논리에 맞서는 힘없는 자들의 대안적인 도덕적 상상력이다.⁴⁶⁾ 아우슈비츠 생존자요 노벨평화상 수상 작가인 엘리 위젤(Elie Wiesel)은 아우슈비츠 희생자를 잊는다는 것을 두고 ‘위험스럽고 모욕적’이라고 했다.⁴⁷⁾ 비록 고통스러운 일이라고 해서 덮거나 잊어버리려고 하기보다는 기억하는 행위를 통해서 되새길 때 비로소 희생은 의미를 갖게 되고, 참사는 반복되지 않는다.

기억한다는 것은 신학적으로도 중요한 의미를 지닌다. 기독교 예배는 십자가에서 돌아가신 예수를 기억하는 행위요 의식이다. 제자들과 함께 마지막 만찬에서 빵과 포도주를 나누어주면서 ‘나를 기억하고 행하라(눅 22:19)는 예수의 부탁을 교회는 성만찬 예식을 통해 실천하고 있다. 신자들은 지금도 사순절 동안에는 금식이나 특별새벽기도와 같은 프로그램을 통해서 예수의 고난을 기억하고 죽음에 동참하려 한다. 언어적으로 볼 때, 히브리인에게 기억한다는 말은 과거의 사건이 지닌 영향력과 효과를 현재에 ‘재경험’한다는 뜻이다. 기억이란 단지 지난 일들을 회상하는 것이 아니라 다시 살아내는 것이다. 신약성서 기자들이 지난 일들을 기록할

46) 지그문트 바우만, 『도덕불감증』, 237.

47) Elie Wiesel, *Night*, 김하락 역, 『나이트: 살아남은 자의 기록』 (서울: 예담, 2007), 19-20.

때 ‘역사적 현재’ 시제를 사용한 이유도 그 때문이다.⁴⁸⁾

메츠(J. B. Metz)는 예수의 고난에 대한 기억을 가리켜 자유를 향한 ‘위험한 기억’이라고 표현했다.⁴⁹⁾ 예수의 십자가 죽음과 고난에 대한 교회 공동체의 회상은 신자들로 하여금 도덕적 상상력 불러일으켜서 현존 세계의 고통에 참여하게 만드는 힘이라고 보았기 때문이다. 그런 이유로 위험사회 속에서 교회는 재난의 고통이나 억울한 희생이 망각되지 않도록 싸우는 기억의 공동체가 되기 위해 힘써야 한다.

2011년 일본 동북지방에서 규모 9.0의 대지진과 쓰나미에 이은 원자력 발전소 폭발사고는 끔찍한 재앙이었다. 이 지역에서 희생자들을 추모하기 위해 ‘나무비석 프로젝트’를 진행하던 요시다 유사쿠라는 묘비석을 돌이 아니라 나무로 만든 이유를 이렇게 설명했다. 돌로 된 비석은 한 번 세우면 끝이지만 나무 비석은 몇 년 후에는 썩어지기 때문에 새로 만들 수밖에 없고, 그때마다 희생자들을 기억하게 되기 때문이라고 말했다.⁵⁰⁾ 앞에서 소개한 안산의 명성교회가 세월호 참사 희생자를 기억하기 위해 만든 공간인 힐링테라스 ‘온유의 딸’이나 ‘리멤버 0416서포터즈 운동’ 역시 트라우마의 기억을 함께 공유하면서 다시는 그 같은 참사가 반복되지 않게 하려는 도덕적이고 정치적인 함의를 지닌 교회활동이라고 할 수 있다.⁵¹⁾

한편, 위험사회에서 발생한 무고한 희생에 대한 사회적 애도 역시 정치적 함의를 지니고 있다. 지그문트 프로이트(S. Freud)는 애도를 상실에 따르는 고통과 병리적 현실에 빠지지 않기 위한 실존적 몸부림으로 이해

48) Skye Jethani, *The Divine Commodity*, 이대은 역, 『하나님을 팝니다』 (서울: 조이선교회, 2011), 146.

49) 김은혜, “기억의 윤리와 기독교 생명가치: 세월호에 대한 신학적 성찰과 반성,” 『장신논단』 제47집 4호 (2015), 158.

50) 안교성, “후기 세월호신학 혹은 한국적 후기 재난신학 구성에 관한 한 소고,” 74.

51) 권수영, “희생자의 암묵기억, 그리스도의 트라우마에 동참하는 교회,” 114-115.

한다. 진정한 애도란 부재하는 대상에 대한 애착을 거두어들이고, 새로운 대상을 찾는 과정에서 부재하는 대상이 나의 일부로 변하고, 자아의 현존 속에서 그 대상을 기억하게 되는 것이다.⁵²⁾ 건강한 애도의 과정을 통해서 비로소 살아있는 자와 죽은 자 사이에 연대를 이루게 되어 마침내 슬픔을 제대로 치유하여 새 출발을 할 수 있는 힘을 얻게 된다.

재난으로 인한 희생의 경우 참된 애도는 개인적인 애도에 머물지 않고 사회적 애도가 될 때라야 가능하다. 사회적 애도에 있어 중요한 것은 희생당한 사람들과 유족에 대한 사회적 공감과 지지다. 사회적 유대 관계가 없는 애도는 자칫 ‘과잉 감정’으로 치부되면서 사회로부터 지지를 잃어버리고, 새로운 사회를 위한 정치적 동력도 만들 수 없다.⁵³⁾ 제대로 된 사회적 애도는 사회구성원을 희생당한 자와 연대하게 만들고, 다시는 무고한 희생이 반복되지 않을 새로운 삶의 질서를 만들기 위한 정치행동으로 나아가게 만든다. 교회의 예언자적 사명은 안전사회 구축을 위한 다양한 형태의 정치행동까지 포함한다.

IV. 나가는 말

과학기술의 발전과 사회구조의 복잡화를 특징으로 삼는 위험사회에서 재난과 고통은 피할 수 없는 현실이 되었다. 이런 사회에서 무고한 희생자들이 던지는 신정론 물음이나 비도덕적인 묵시적 종말론에 대해 교회는 신학적으로 응답할 책임이 있다. 그리고 묵회적 차원에서 무고한 희생자를 위로하고 돌보는 치유사역과 섬김사역이 필요하다. 그런데 교회의 섬김사역은 개인적이고 내면적인 차원에서 머물지 말고 고통의 근본적

52) 이영진, “가라앉은 자들과 남은 자들”, 김종엽 외, 『세월호 이후의 사회과학』 (서울: 그린비, 2016) 101.

53) 김종근, “세월호 트라우마와 죽은 자와의 연대”, 김종엽 외, 『세월호 이후의 사회과학』, 119.

원인을 분석하고 제거하기 위한 사회정치적인 행동으로 나아가야 한다. 특별히 위험사회에서 위험의 외주화를 통해 위험을 빈곤계층에게 전가하는 불의한 경제현실을 변혁해야 한다.

하나님의 나라를 선취하는 교회는 위험사회를 극복하고 안전사회를 구축하는 일에 모범을 보여야 한다. 그러려면 안전이라는 공적 가치를 중요시하고, 그것을 실현하기 위해 노력해야 한다. 그런데 안전사회의 구축이 교회만의 노력으로 달성하기 어려운 목표임을 고려할 때 지역사회의 한 구성원인 교회는 다른 구성원과 더불어 마을공동체 형성을 위한 마을목회에 관심을 기울여야 한다.

교회가 보다 안전한 마을공동체운동에 기여하려면 교회가 우선 안전한 장소가 되어야 하고, 안전문화와 안전의식을 고양하는 공동체가 되어야 한다. 이미 교회들 가운데에는 선도적으로 교회생활 속에서 안전을 책임질 부서를 만들고 교인들을 교육하는 데 필요한 매뉴얼을 활용하는 교회들이 있다. 한국교회가 공적 가치인 안전을 위해 사회정치적인 관심과 행동을 보일 때 잃었던 사회적 신뢰와 공신력을 되찾게 될 것이다.

참고문헌

- 고은 외, 『우리 모두가 세월호였다』. 서울: 실천문학, 2014.
- 김순진·김환, 『외상후 스트레스 장애』. 서울: 학지사 2000,
- 김은혜, “기억의 윤리와 기독교 생명가치: 세월호에 대한 신학적 성찰과 반성,” 『장신논단』 제47집 4호 (2015), 153-175.
- 김종엽 외, 『세월호 이후의 사회과학』. 서울: 그린비, 2016,
- 박민규 외, 『눈먼 자들의 국가』. 파주: 문학동네, 2014. 164.
- 박영식, 『그날, 하나님은 어디 계셨는가: 세월호와 기독교 신앙의 과제』. 서울: 새물결플러스, 2015,
- 안교성, “후기 세월호신학 혹은 한국적 후기 재난신학 구성에 관한 한 소고,” 『장신논단』 제48권 1호(2016), 59-83.
- 세월호의 아픔을 함께하는 이 땅의 신학자들, 『남겨진 자들의 신학』. 서울: 동연, 2015,
- 이정배·이은선 공저, 『묻는다, 이것이 공동체인가』. 서울: 동연, 2015.
- 장남혁, “지역사회의 탄력적인 재난 대처를 위한 교회의 선교적 역할,” 『선교와신학』 제45집(2018), 411-440.
- 조석민 외, 『세월호와 역사의 고통에 신학이 답하다』. 대전: 대장간, 2014.
- 조용훈, “환경정의에 대한 기독교윤리적 이해,” 『장신논단』 제40집(2011), 311-333.
- Agamben, Giorgio/ 정문영 역, 『아우슈비츠의 남은 자들: 문서고와 증인』. 서울: 새물결, 2012.
- Bauman, Zigmunt · Donskis Leonidas/ 최호영 역, 『도덕적 불감증』. 서울: 책읽는 수요일, 2015.
- Beck, Ulrich/ 홍성태 역, 『위험사회: 새로운 근대성을 향하여』. 서울: 새물결, 1997.
- Bonhoeffer, Dietrich. 손규태·정지런 역, 『저항과 복종: 옥중서간』. 서울: 대한기독교서회, 2010.
- Frankl, Viktor/ 이시형 역, 『죽음의 수용소에서』. 서울: 청아, 2005.

- Jethani, Skye/ 이대은 역. 『하나님을 팝니다』. 서울: 조이선교회, 2011.
- Jonas, Hans/ 이진우 역. 『책임의 원칙: 기술시대의 생태학적 윤리』. 서울: 서광사, 1994.
- Klein, Naomi/ 김소희 역. 『쇼크 독트린: 자본주의 재앙의 도래』. 파주: 살림, 2008.
- Long, Thomas/ 장혜영 역. 『고통과 씌름하다』. 서울: 새물결플러스, 2011.
- Moltmann, Juergen/ 광미숙 역. 『세계 속에 있는 하나님』. 서울: 동연, 2009.
- _____/ 전경연 · 박봉량 역. 『희망의 신학』. 서울: 대한기독교서회, 1973.
- 野田正彰/ 서혜영 역. 『떠나 보내는 길 위에서』. 서울: 펜타그램, 2015.
- Rifkin, Jeremy/ 이경남 역. 『공감의 시대』. 서울: 민음사, 2010.
- Sontag, Susan/ 이재원 역. 『타인의 고통』. 서울: 이후, 2009.
- Wiesel, Elie/ 김하락 역. 『나이트: 살아남은 자의 기록』. 서울: 예담, 2007.
- Yancy, Philip/ 나벽수 역. 『내영혼의 스승들 1』. 서울: 좋은씨앗, 2002.
- Jonas, Hans. *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. Bden-Baden: Suhrkamp Verlag, 1987.
- Moltmann, Juergen. *Diakonie im Horizont des Reiches Gottes*. Neukirchen-Vluyn, 1989.

논문투고일: 2019년 3월 01일
심사게시일: 2019년 3월 13일
게재확정일: 2019년 4월 22일

• 국 문 초 록 •

이 연구는 한국의 압축적 경제성장에 기초한 위험사회 현실에서 기독교의 신학과 목회의 과제가 무엇인지 탐색하는 데 목적이 있다. 위험사회에서 피할 수 없는 재난과 고통은 신학적으로 전능하고, 선하고, 정의로우신 전통적인 하나님 이해 대신에 공감하시며 고통당하는 십자가의 하나님으로 이해할 것을 요청한다. 그리고 재난의 공포에서 생겨나는 반사회적이고 비도덕적인 묵시적 종말론으로부터 하나님 나라에 기초한 현실 변혁적 종말론으로의 변화를 요청한다. 한편, 교회의 목회적 과제는 제사장적 사명과 예언자적 사명으로 구분해서 설명할 수 있다. 전자는 사회적 트라우마를 치유하고, 재난현장의 구호와 회복을 위한 섬김의 사역을 요청한다. 후자는 물질 가치를 생명과 안전 가치보다 중요시하는 자본주의의 물신숭배를 비판하고, 위협의 외주화를 통해 위협을 사회적 약자에게 전가하는 불의한 사회구조의 변혁에 있다. 교회는 교인 개인의 영적 평안만 아니라 공적 가치로서의 사회적 안전을 위한 마을공동체 목회에 힘써야 한다. 그리고 희생자에 대한 기억과 애도를 하되 개인적이고 감상적인 차원을 넘어 고통의 구조적 원인을 근본적으로 제거하기 위한 정치사회적 행동으로 나아가야 한다.

주제어: 위험사회, 신정론, 묵시적 종말론, 트라우마의 치유목회, 섬김목회, 지역공동체목회
