

기독교인의 폭력에 대한 인식변화와 기독교인다운 대응 원칙 연구

이봉석 (감리교신학대학교 강사)*

- I. 들어가는 말
- II. 폭력의 근원적 원인규명과 공동체의 전승을 따른 폭력 대응의 차이
 - 1. 폭력 발생 원인에 대한 인문학적 고찰
 - 2. 기독교 공동체의 전승 안에서 폭력 이해하기
- III. 폭력 대응에 관한 기독교인의 편들지 않는 '종합적 윤리'의 구상
- IV. 나가는 말

DOI: <http://dx.doi.org/10.21050/CSE.2020.48.07>

* bongseoklee@hanmail.net

• ABSTRACT •

Study on Changes in Christians' Understanding of Violence and
Principles for Christianly Response

Lecturer, Lee, Bong-seok (Methodist Theological University)

As the ethics of Christianity undergoes big changes from pacifism to realism in responding to violence, the just use of violence is said to be “necessity” for maintaining the order of the world. This paper aims to track causes for changes in Christians' understanding of violence. To this end, first, this paper identifies the causes that differences in epistemological understanding of “correctness” between divine law and human justice may cause differences in coping with violence. Second, it confirms through the gospels according to Matthew and Luke that differences in historical horizon between the communities may cause differences in dealing with violence. Lastly, this paper historically examines changes that occurred in Christianity concerning its response to violence. Thus, the paper discusses the unrestrained justice of God and presents how to build “synthetic ethics” that addresses the issue of violence without siding with one side.

Key words: Holistic Ethics, Imitation of God, Just-war Theory, Nonresistance, Pacifism

I. 들어가는 말

기독교인은 세계 속에서 일어나는 폭력에 대해 일치된 의견을 내지 못했다. 가장 일반적인 대응으로서 현실주의는 과거로부터 현재에 이르기까지 폭력을 억제하기 위한 대항-폭력을 사용하였다. 제한된 조건에서 폭력을 정당하게 행사하여 질서를 유지해야 한다고 본 것이다. 마찬가지로 사회변혁을 추구하는 진보주의자들 또한 폭력을 정당하게 사용할 수 있다고 생각했다. 이른바 혁명의 신학자들, 예를 들어 토마스 뮌쩌(Thomas Münzer), 크롬웰(Cromwell)과 레벨레단(Levellers)이 폭력을 수단으로 여겼던 이들이다.¹⁾ 반면 소수이지만 비폭력주의자들은 예수로부터 오늘날까지 결코 어떤 폭력도 사용할 수 없음을 고수하고 있다. ‘살인하지 말라’는 계명을 극단적 상황에서조차도 실천하려 노력한 이들이다. 이처럼 기독교 안에는 폭력의 사용에 대한 각각의 입장이 다양하게 존재하며, 각 공동체의 입장은 시대의 주된 문제에 따라 변화되면서 폭력에 대한 이론을 만들어갔다.

기독교 윤리학자이고 법학자였던 자끄 엘뤼(Jacques Ellul)은 폭력에 대한 기독교인의 의견이 변하는 것을 오히려 좋게 평가한다. 엘뤼의 관점에서 정작 문제가 되는 것은 기독교인의 폭력에 대한 입장 변화가 아니라 기독교인다운 신앙의 가치를 고수하지 않은 채 그때그때의 세대의 사상이나 경향에 따라 폭력에 동조하는 데 있었다.²⁾ 본 논문은 엘뤼의 문제

1) Jacques Ellul, *Violence*, 최중고 역, 『폭력』(서울: 현대사상사, 1974), 32. 크롬웰과 레벨레단의 사상은 폭력에 동조했다. 독재에 대한 항거와 새로운 정부 수립 그리고 헌법에 대한 준수를 보장하기 위해 기독교인들이 수단으로서 폭력을 인정하였다. 레벨레단의 하나인 존 릴번(Jhon Lilburne)은 1653년 “그리스도의 가장 진정한 종들은 독재자와 압박자의 최악의 적이었다”고 그의 (*Legitimate Defense*)에 기록하였다. 아마 존 릴번은 ‘혁명의 신학’을 맨 먼저 내놓은 사람일 것이다.

2) 위의 책, 39.

제기가 타당하다고 생각하며 연구의 진행 목표를 변화된 상황을 발견하고 기독교다운 행함의 원칙, 즉 계시에 의해 세워진 폭력에 대응하는 ‘종합적 윤리’를 구상하는데 맞추었다.

이를 위해 첫 번째로 폭력 발생의 원인이 불완전한 정의에 있음을 사상사적으로 밝힐 것이다. 그리고 폭력의 해결을 위한 정치체의 구성에 대하여 살펴보게 될 것이다. 두 번째로 각 공동체의 역사 지평이 달라도 폭력에 대해 다르게 대응한다는 것을 마태전승과 누가전승을 통해 확인할 것이다. 끝으로 그리스도인의 신앙의 자리에서 어느 쪽의 편을 들지 않으면서 폭력 문제에 대응하는 ‘종합적 윤리’를 구상하며 매이지 않는 하나님의 정의를 말하려 한다.

II. 폭력의 근원적 원인규명과 공동체의 전승을 따른 폭력 대응의 차이

1. 폭력 발생 원인에 대한 인문학적 고찰

고대 그리스 철학에 의하면, 폭력이 일어나는 이유는 인간이 인식하는 정의가 불완전하기 때문이다. 플라톤은 폭력의 기원을 순수하게 ‘올바른 상태(정의 dikaiosyné)’가 ‘올바르지 않은 상태(불의 adikia)’에 의해 변질된 것에서 찾았다. 또한 인간사 속에서 행복이 불행과 혼재되면서 폭력이 일어났다고 보았다. 인간이 모방 수준의 정의를 실행하기 때문에 인간의 행함 어딘가에 불편부당함이 존재한다. 그 결과 부당함이 폭력 행위로 나타난다. 플라톤은 모방적 정의의 불완전함이 빚어낸 폭력을 해결하기 위해 이데아적 ‘옳음’을 담보한 정치체(政治體)의 필요를 주장했다. 민주정치(demokratia)와 참주정치(tyrannis)는 이익의 주체에 의해 정의를 왜곡하기에 폭력을 유발하는 정치체이다. 과두정치(oligarchia)와 귀족정치

(aristocrata)는 지혜 위에 세워졌기에 폭력성이 상대적으로 덜 일어난다. 다시 말해 민주정치와 참주정치(절대왕정)는 시민계급과 상인 그리고 왕의 이익을 대변하는 정치체도이므로 폭력이 일어나 쇠퇴하는 정치체다. 그 중 참주정치가 가장 나쁘다 할 수 있다.³⁾ 참주정치 하에서는 비이성적인 ‘욕망, 무지, 탐욕, 나태’ 등의 개인적 덕목이 국가의 공적인 목적이 되면서 ‘올바른 상태’의 정의가 행사될 수 없다고 본 것이다. 폭력이 여기서 비롯된다.

이 정치는 지혜로운 사람들을 관직에 앉히길 두려워하는데, 이는 이 정체가 보유하고 있는 그런 사람들이 더 이상 단순하지도 열심이지도 않고 혼합되어 있어서일세. 그리고 걱정적이며 한결 더 단순한 사람들 쪽으로, 성향상 평화보다는 전쟁 취향인 사람들 쪽으로 기울며, 전쟁과 관련되는 계략과 전술을 존중하고, 전쟁을 하는 가운데 온 세월을 보내는 등, 이런 유의 많은 것들이 정체는 그 자체의 특유한 것들로 또한 갖게 되겠지?... 또한 그런 사람들은 과두정체의 사람들이 그러듯, 재물에 대해 욕심을 내는 사람들로 될 것이며, 금과 은을 끄적이 우러러 모시는데,⁴⁾

최양석은 “플라톤의 폭력에 대한 이해”에서 폭력이 일어나는 원인을 인간 영혼의 타락에서 찾았다. 한마디로 폭력은 육체와 영혼 사이의 다름이 초래한 병으로서 쾌락, 고통, 욕망, 광란, 무지의 급격한 표출이다. 그

3) Platon, *Politeia*, 박종현 역, 『국가·政體』 (과주: 서광사, 2015), 547b~c. “통치자들 중에서 철과 청동의 성분을 갖는 두 부류는 각기 돈벌이와 토지, 가옥, 금은의 소유 쪽으로 끌어당기나, 이와 달리 황금 및 은의 성분을 갖는 두 부류는 본성상 가난하지 않고 정신적으로 부유해서 훌륭한(덕)과 옛날의 체제 쪽으로 이끄네.” 여기서 철과 청동의 비유는 도시의 부자이며 야심찬 지도자를 지시하며 민주주의와 왕도정치를 추구하는 이들도. 플라톤은 이들이 지도자로서 정신을 가지지 못하다고 평가하고 있다.

4) 위의책, 547e~548a.

러면 어떻게 폭력으로부터 자유로울 수 있을까? 최양석은 플라톤이 제안한 세 가지 방법을 강조한다. 첫째로, 인간 안에 신을 향한 초월이 존재하기 때문에 이데아를 알게 하는 이성과 지혜로 영혼을 정화하여야 폭력에서 생명으로 나아갈 수 있다.⁵⁾ 둘째로 법 정신 속에 공동체의 존재 이유와 신의 섭리가 깃들어 있으므로 만족스럽지 않다고 해도 법을 준수하는 것이 폭력을 근절하는 길이다. 셋째로 법률로서 부족한 부분은 교육으로 보완해야 한다. 아이들에게 의무적으로 공동체 생활에 필요한 ‘올바른 상태(정의)’와 덕을 가르치면 폭력은 발생하지 않는다.

플라톤은 인간의 도덕적 타락과 옳지 못함에서 폭력의 시원을 보았고 절제, 정의, 용기 및 지혜를 통한 영혼의 정화로 폭력의 문제를 해결하려 했다.⁶⁾ 법이 영혼의 정화를 현실화시키며, 동시에 폭력의 행사를 제거하는 제도적 수단이다. 이러한 폭력에 대한 원인과 대응은 ‘하나님이 세상을 창조하시고 보시기 좋았더라’라는 기독교 우주관과 유사하다. 기독교 세계관 속에서 태초에 폭력이 있을 수 없다. 타락 이후 하나님과 인간이 단절되면서 ‘보시기 좋았다’는 하나님의 선 자체를 인식할 수 없는 상태가 된 것이다. 선을 인식할 수 없다 하여 선이 없는 것은 아니다. 예수 그리스도를 통하여 하나님의 선에 참여할 수 있다. 단지 세상의 나라에서 하나님의 선의 부재가 인간을 폭력으로 향하게 하는 것이다. 주의할 것은 알래스테어 맥킨타이어(Alasdair MacIntyre)가 지적한 것처럼 이데아적 신의 덕이 이를 모방한 인간의 덕 속에 조금이라도 남아 있다는 플라톤주

5) 최양석, “플라톤의 폭력에 대한 이해”, 『철학논총』 36(2004), 403.

6) Platon, 최명관 역, 『플라톤의 대화』(서울: 종로서적, 1994), 69b-c. 소크라테스는 재판이 있는 후 약 한 달 후, 사형이 집행되어 독약을 마시고 죽어야 하는 총체적 폭력 앞에서 도망가거나 저항하지 않고 영혼 정화, 법 준수, 교육을 말한 것이다. 소크라테스의 행동은 이상주의적이다. 소크라테스가 스스로 의무를 다하려 했던 법은 사리사욕을 위해 정한 악법이라 스스로 평가한 법이다. 그럼에도 국가 조직의 폭력을 수용함으로써 가해와 피해의 모방 속에 들어가지 않은 것이다.

의이다.⁷⁾ 가톨릭교회가 플라톤적 덕 이론을 수용하면서 자연법과 인간의 법에도 신적인 덕이 흔적으로 남아 있다고 보았다. 가톨릭교회의 교리를 따라 ‘인간이 인식하는 선 속에 하나님의 선이 남아 있다. 그래서 타락으로 인해 존재의 본성을 잃어버린 후에도 인간은 자신의 본성 안에 남아 있는 ‘보시기 좋음’을 행함으로 옮길 수 있다. 이렇게 되면 역사적 예수의 죽음과 부활이 의미를 상실하게 된다. 개신교 윤리는 ‘하나님의 형상이 사람 안에 남아 있다’는 것을 인정하지 않는다. 하나님이 말한 ‘보시기 좋음’의 형상을 입는 것은 은혜로 계시되는 것이지 그것을 본성 속에 복원하는 것이 아니다. 개신교 신학은 하나님과 인간이 전적으로 단절되었다고 본다. 하나님은 절대적 타자로 존재하신다. 인간 안에 잔상으로 남아 있거나 기억 어딘가에 계신 하나님을 덕들의 실천으로 불러낼 수 있는 상태가 아니다. 그래서 ‘보시기 좋음’의 알 수 없음 상태 속에서 폭력을 완전하게 사라지게 할 수 없는 것이다. 예수 그리스도의 은혜와 구속으로 하나님과의 관계를 회복하는 것에서 폭력의 해결책을 찾는 것이 기독교 신학이다. 여기서 정의의 차원에서 폭력을 정당하게 행할 수 없음을 알아야 할 것이다.

16, 17세기 종교개혁과 계몽의 서두에 철학자들은 폭력의 원인을 인간의 평등 상태에서 찾았다. 폭력의 원인을 다르게 규명했다. 당연히 해결책 또한 달랐다. 종교개혁가와 계몽 철학자들은 자연 속에서 살아남기 위해 투쟁하는 인간 본성의 이기성에 주목하였으며, 정치와 종교를 구분하여 인간의 본성을 통제함으로써 폭력을 다스리겠다고 구상했다. 역사적으로 16세기는 종교로 인한 내란과 혼동이 유럽을 강타한 시기였다. 개신교 전통에 속했던 홉스(Thomas Hobbes), 로크(John Locke) 등의 경

7) Alasdair MacIntyre, *After Virtue*, 이진우 역, 『덕의 상실』(서울: 문예출판사, 1997), 212.

험주의 철학자는 유럽 안에서 일어난 내란, 전쟁 그리고 혼동의 원인을 인간의 본성의 연구로 규명하려 했다. 바로 인간의 ‘평등 상태’가 전쟁의 원인이라 생각했다. 왜 각 개인의 평등이 폭력의 원인이 되었는가? 평등 상태의 인간은 제한된 재화를 획득하기 위해 경쟁을 해야 했고, 경쟁 속에서 능력의 차이가 소유를 결정하였으며 결과적으로 소유가 존재론적 불안과 두려움을 낳아 폭력에 이르렀다는 것이다. 경쟁적 상황에서 사람들이 동일한 상태에 있다는 전제는 소유하지 못할 수 있다는 불안과 두려움의 감정을 유발시켰다. 경쟁에서 밀려난 사람의 실존적 불안과 두려움이 힘과 능력 그리고 재능의 차이에서 오는 것이 아니라 평등 때문에 일어난 감정이다. 르네 지라르(René Girard)는 차이가 존재할 때 문화적 안정, 사회적 안정이 발견되지만 오히려 가족이나 사회에서 극단적인 투쟁이 일어날 때는 차이의 소멸에서 발생한다고 본 것은 일리가 있는 분석이다.⁸⁾

홉스는 ‘인간은 나면서부터 평등하다’는 전제로부터 폭력적 상황을 설명했다. “자연은 인간을 육체적 정신적 능력의 측면에서 평등하도록 창조했다.”고 말함으로써 ‘만인에 대한 만인의 투쟁’을 내세운 것이다.

능력의 평등에서 희망의 평등이 생긴다. 즉 누구든지 동일한 수준의 기대와 희망을 품고서 목적을 설정하고 그 목적을 달성하기 위해 노력한다. 같은 것을 놓고 두 사람이 서로 가지려 한다면, 그 둘은 서로 적이 되고, 따라서 상대방을 파괴하거나 굴복시키려 하게 된다. 파괴와 정복을 불가피하게 만드는 경쟁의 주된 목적은 자기보존이다.⁹⁾

8) René Girard, *La Violence et le Sacré*, 김진식·박무호 역, 『폭력과 성스러움』(서울: 민음사, 2010), 77.

9) Michel Foucault, *Il faut défendre la société* (Paris: SEUIL, 1997), 78.

‘만인에 대한 만인의 투쟁’ 언표에서 폭력적 싸움의 직접적 원인은 각 개인의 평등이다. 외피적으로 홉스의 설명은 합리적으로 보인다. 자신을 안전하게 보존하기 위해 그리고 예상되는 위협으로부터 벗어나기 위해 폭력을 사용한다는 것을 부인할 사람은 많지 않을 것이다. 미셸 푸코(Michel Foucault)에 의하면, 홉스의 텍스트에 나타나는 시원적 전쟁에는 전투도 없고, 피도 시체도 없다. 단지 독자들은 홉스가 만든 연극무대 위에서 실제 할 것이라는 두려움의 기표들을 보고 있는 것뿐이다.¹⁰⁾ 홉스가 전제한 인간의 ‘자연 상태’ 어디에도 실제로 전쟁 상태에 있다고 볼 근거가 없다.¹¹⁾ 따라서 홉스의 인간학은 폭력의 원인과 해결책을 설명할 목적으로 쓰인 것이 아니라 폭력으로 어수선한 사회에서 질서를 유지하기 위한 절대권력의 필요성을 지지하기 위한 것으로 읽어야 한다. ‘만인에 대한 만인의 투쟁’ 서사는 자율경쟁이 아니라 내재된 폭력의 두려움에 대한 허구적 상상에서 구상된 것이다, 푸코의 설명에 따르면 실제하지도 않는 폭력에 대한 두려움이 더 큰 폭력의 사용을 용인하는 제도로 이어지고 있다. 여전히 정당한 폭력의 사용을 지지하는 논리라 할 수 있다.

더 큰 폭력 사용의 정당성으로부터 두 번째 의미가 생겨난다. 푸코는 홉스가 근대 국가 수립을 위해 ‘투쟁 속의 인간’ 개념을 활용했다고 본다. 다시 말해 『리바이어던』에서 세 가지 형태의 공화정이 전쟁 같은 현실로부터 개인의 생명과 소유를 보존해 줄 것이라 설명했다. 구성적 공화주의, 획득적 공화주의 그리고 아버지와 아들의 복종 관계와 같은 가정의 공화주의이다. 이 가운데 인간의 투쟁을 멈출 수 있는 정치체는 ‘구성적 공화주의’이다. 전쟁의 위협 속에 평등한 이들이 자신들의 이익을 실현할 수 있는 이를 선택하여 왕으로 세운다는 의미에서 구성적이다. 엄밀히 말하

10) 위의 책, 77.

11) 위의 책, 79-80.

면 투쟁 속의 사람들은 자신의 생명과 재산을 보호해 줄 왕을 선택한 것이 아니라 자신의 생명과 재산을 보호해 줄 사람을 왕으로 삼는 것이다. 여기서 푸코는 ‘동의’를 강조한다. 그 이유는 ‘동의’가 평등한 존재일 때 가능한 것이고, 평등 때문에 일어난 전쟁에 힘의 차이를 만들어 투쟁을 종식시킬 수 있다고 생각했기 때문이다. 이러한 폭력의 해결책은 팍스 로마나의 평화이다. 힘으로 제압하여 저항이 없는 상태를 만들자는 것이다. 여전히 폭력이 수단적으로 사용됨을 볼 수 있다.

만인의 평등이 투쟁의 원인이다. 그리고 평등한 개인과 그룹 가운데 누구나 권력의 주체가 될 수 있음을 증명했다. 평등한 근대적 인간은 ‘동의’를 통해 권력의 주체가 되고 힘을 사용하는 권력에 가담하여 더 큰 폭력자의 편이 된 것이다. 큰 폭력에 가담하여 혼동과 파괴의 폭력적 상황을 피할 수 있다는 것이다. 홉스가 원했던 것은 근대 국가를 구성하여 개인의 생명과 재산 그리고 자유를 보장받는 것이다. 이것은 왕이 신의 통치를 대리한다는 전통적 통치 이데올로기를 전복하는 근대적 정치이론이다. 신법의 권위를 이용한 군주의 명령보다 사회 구성원들의 합의에 의해 구성된 법이 더 중요하고 우선되는 시민사회로 들어선 것이다. 이 세속 국가만이 합법적 폭력을 행사할 수 있는 권한을 가진다. 각 개인은 자신이 행사할 수 있는 폭력을 국가에 양도한 것이다. 이런 의미에서 정당한 폭력의 사용이 인정되고 행해지기를 바란다고 보아야 할 것이다.

홉스가 폭력을 멈추기 위해 구상한 것을 요약하자면, 자연 속에서 평등한 상태의 인간이 전쟁의 원인이다. 그러므로 투쟁을 종식시키기 위해 평등 상태를 깨고 힘의 차이를 만들어야 한다. 이 차이를 공적 형태로 만든 것이 합법적인 국가의 조직폭력이다. 각 개인의 생명과 재산을 보호하기 위해 요청된 필요이다. 홉스의 사회계약론은 신법으로부터 인간의 법을 분리하면서 구상되었다. 인간 스스로 내적 필요를 만족하는 힘에

근거한 법을 구성한 것이다. 달리 말해 국가의 조직폭력만을 정당한 것으로 인정하여 다른 폭력을 제거할 수 있다고 생각했다.

지금까지 고대 그리스와 근대 시민사회의 태동기에 나타난 폭력의 원인과 그에 대한 해결방안을 살펴보았다. 이를 통해 알 수 있는 것은 폭력이 인간의 비문화적 동물성이라고 정의하기는 어렵다. 야만성으로 폭력을 설명하는 것은 지극히 부분적이다. 오히려 문명 속에서 폭력이 정치체와 밀접하게 연관되었다는 결과를 얻었다. 그래서 폭력이 갑작스럽고 급격한 타격이 아니라 잘 조작성된 정치의 수단이다.¹²⁾ 특히 사회질서 유지를 위해 용인된 폭력은 법과 질서 그리고 국가라는 조직폭력으로 집약되고 있다. 작은 폭력에 의한 무질서를 큰 폭력으로 막자는 제국주의적이며 현실주의적 입장이다. 주목해야 할 것은 플라톤과 같이 고전적 사유에서는 발견되지 않던 상호폭력(법에도 저항할 수 있음)과 인간의 법 제정의 우선성이 근대에 나타났다. 근대적 사상 속에서 신법을 통한 인간의 통치는 법 영역에서 배제되었고, 신법이 각 개인의 종교적 신념이나 양심의 문제로 축소되었다. 그러면 합법적 폭력으로 폭력을 통제될 수 있는 것인가? 그렇지 않다. 제도가 만드는 폭력이 더 심각한 피해를 일으키기 때문이다. 정원범의 연구에서 조직폭력의 오류를 확인할 수 있다. 정원범은 요더의 기독교 평화주의를 수용하며 더 큰 폭력의 사용에 문제가 있음을 밝힌다. 다시 말해 더 큰 폭력으로서 군주가 벌인 전쟁이 전쟁을 억제하는 효과도 없을 뿐 아니라 힘의 사용의 정당한 기준 마저도 없다는 것이다.¹³⁾ 여기서 세상의 나라가 지닌 정당성에 한계를 보고, 근원적 정의로서 하나님 통치가 지닌 정신·문화적 공헌이 여전히 유효하다는 것을 살펴보아야 할 것이다.

12) Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, 김만수 역, 『전쟁론 1』(서울: 갈무리, 2006), 56.

13) 정원범, “존 하워드 요더의 평화주의”, 『장신논단』 50(2018), 192.

2. 기독교 공동체의 전승 안에서 폭력 이해하기

자끄 엘뤼의 말과 같이 신학은 변해야 한다. 이미 초기 기독교 공동체에서부터 변화된 신학을 생성했다. 폭력에 대응하는 초기 기독교 공동체에도 변화된 신학의 적용이 나타나고 있다. 신약성서 학자 G. 타이센은 (Gerd Theissen) 역사적 상황의 변화와 신학의 변화를 초기 기독교 공동체에서 발견하고 변화의 원인을 밝힌 바 있다. 타이센의 연구를 통해 본 논문이 구상하는 폭력에 임하는 ‘종합적 윤리’를 구체화할 수 있을 것으로 기대한다.

타이센은 원수사랑, 즉 폭력 사용의 포기 동기를 ‘유대 전쟁’이란 민족적 사태를 보며 재해석했다. 타이센은 초기 기독교 공동체들이 ‘유대 전쟁’을 전후로 하여 복음의 메시지 내용을 달리했다고 주장했다.¹⁴⁾ 역사지평 위에서 폭력에 대한 기독교인다움을 연구하는데 타이센의 주장이 시사하는 바가 크므로 살펴볼 필요가 있다.

타이센은 초기 기독교 공동체의 텍스트에서 ‘폭력 사용의 포기’ 동기를 네 개로 요약하고 있다. 하나님을 모방하려는 모방의 동기, 다른 집단과 비교하여 초기 기독교 공동체의 도덕적 우월성을 드러내려는 동기, 폭력에 대응하는 자연적 인간본성에 저항하고 하나님의 뜻을 유지하려는 동기 그리고 종말론적 보상 동기이다. 우선 하나님의 형상에 대한 모방 (imitation dei)이 강하게 드러난 곳이 마태복음 5장 44-45절이다. 여기서 ‘원수사랑’이 왕적인 태도의 표현이고, 하나님 아들임을 드러내는 징표이다. ‘하늘에 계신 너희 아버지께서 완전하신 것처럼 너희도 완전하라.’(마 5:48) 하나님의 율음에 대한 모방의 대표적인 표현이다. 신을 모방하는 행위는 행위자로 하여금 개인적 완전에 그치는 것이 아니라 상황에 대해

14) Gerd Theissen, *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, 김명수 역, 『원시그리스도 교에 대한 사회학적 연구』(서울: 대한기독교출판사, 1986), 219.

우월한 위상을 차지하게 한다.¹⁵⁾ 현실 조건이나 상황에 치우치지 말고 하나님의 본원적 선을 행하라는 명령이다. 병행 구절을 누가복음과 비교해 볼 때 마태복음은 모방행위 자체를 목적으로 삼고 있으며 누가복음은 종말론적 보상이 내포되어 있다. 마태전승과 누가전승 사이에 나타나는 목표의 차이가 왜 일어났을까? 타이센은 두 공동체의 삶의 자리와 역사적 사건 때문에 복음의 차별성이 일어났다고 설명한다. 역사적 맥락으로부터 두 공동체가 서로 다른 정의(옳음)의 형태를 보인 것이다. 정의의 적용이 다르면 행함 역시 다르게 일어난다. 정의의 이름으로 누군가의 편을 드는 것이 상대에게 폭력이 될 수 있음이다.

의는 우수한 사람과 무기력한 사람 사이의 불균형 관계에 거점을 두고 있다. 즉 그것은 약자에 대한 강자의 도움을 요구하며, 고대 동방의 전통에서 비롯된 균형을 이루게 하는 의이다. 동시에 그것은 서방의 의의 전형에서 비롯된 것으로 사회적 신분이 동등한 사람 사이의 균형과 호혜 평등성의 수립을 주장하는 평등의 의이다.¹⁶⁾

위의 인용에서 마태가 폭력 포기를 말할 때 높은 사람과 아래 사람, 우수한 사람과 무기력한 사람 사이의 균형을 이루려 한 것이 보인다. ‘승자가 굴복한 적에게 복수를 멈추고 사랑해야 한다’는 약자와 강자의 어울림을 위해 던져진 의도 된 말이다. 여기서 ‘원수사랑’은 폭력을 행사하지 않은 관용으로 이해해야 할 것이다. 누가전승 속에서 폭력 포기가 사회적 경제적 평등의 성취를 우선했던 것을 고려하면 헬레니즘 공화국이 두 텍스트의 차이에 영향을 끼쳤다고 볼 수 있다. 특히 마태가 누가의 텍스트를 물려받았다는 것을 기억해야 한다. 마태가 누가의 텍스트를 받았음에

15) 위의 책, 199.

16) 위의 책, 213.

도 공동체의 상황이 반영된 신학을 정립하였다. 우선 상황을 인식하기 위해 마태가 ‘유대 전쟁’ 이후 저술되었다는 것에 주목해야 한다. 실제로 마태는 로마인들에 의해서 부과된 강제 의무가 사회적 문제가 되었다고 본다, 그러나 로마에 저항하는 것은 더 심각한 문제를 야기할 수 있다고 생각했다. 그래서 마태는 유대 공동체에 로마에 대한 무장 저항투쟁이 가져올 파국에 대한 경고를 할 필요가 있었다. 타이센은 이것을 고대 역사가 요세푸스를 인용하여 설명하였다.

그러나 그러한 행위는 이제까지 단지 은밀하고 조심스럽게 너희에게 가해졌던 화를 지금은 공개적으로 냄으로써 너희에게 해를 끼치게 된다. 묵묵히 참고 견디는 일 외에는 매를 멈추게 하는 방법이 없으며, 희생당하는 사람이 가만히 있을 때 채찍질하는 자가 변화된다. 만약 로마의 관리들이 실제적으로 대단히 가혹하다 할지라도 모든 로마인들과 황제 스스로가 너희에게 불의를 행한다고 말 할 수는 없다.¹⁷⁾

요세푸스(Flavius Josephu)는 유대 전쟁과 그 이후 로마의 폭압적 통치를 경험하고 난 이후 ‘원수사랑’의 전통에 대한 기독교 공동체의 해석이 달라졌다고 기술하고 있다. 특히 ‘로마인과 황제가 불의를 행한다고 말할 수 없다’는 유대 역사가가 할 말은 아니다. 그럼에도 이러한 역사 기술에서 폭력에 대응하는 사람들의 태도에 주목해야 한다. 민중이 굴복당하여 인간의 존엄에 손상을 입었는데 인내를 말함으로써 더 엄혹한 폭력에 놓이는 것을 피하려 한 것이다. 공동체가 ‘원수사랑’의 계명을 내세워 로마의 편도 유대 민족의 편도 들지 않는 유보적 입장을 취함으로써 자기 보전과 유대 사회의 안정을 강구한 것이다.

종교적 계명의 측면에서 ‘이웃사랑’은 비폭력의 동기 부여이고, 하나님

17) 위의 책, 217.

의의를 드러내는 당위적 명령이다. 마태전승 속에서 이웃사랑과 비폭력은 자기 보전과 공동체 보호를 위한 수단으로 활용되었다. 이런 의미에서 ‘원수사랑’을 말함으로써 공동체 구성원들이 현실의 폭력에 저항하는 대응 폭력에 가담하기를 멈추려 했다. 한마디로 대적자와 이방인(로마군)보다 자신들이 더 우월한 도덕을 가졌으니 저급한 이교도적 도덕 질서에 섞이지 말자는 말이다. ‘이웃사랑’과 ‘원수사랑’을 무저항으로 보게 하는 또 다른 요인은 마태복음의 비정치적 색채이다. 예를 들어 “다투지도 않고 외치지도 않으며 거리에서 그의 소리를 들을 사람이 없을 것이다.”(마 12:19) “그는 힘이 없는 나귀를 타고 온다”(마 21:5) 이러한 진술은 70년 예루살렘 파괴 이후 유대교가 현실 정치로부터 거리두기를 한 것으로 읽어야 한다.

마태가 팩스-로마나의 피해자로서 국가의 조직폭력을 경험했다. ‘원수사랑’의 명령을 말함으로써 대항 폭력을 행할 것이 아니라 인내하고 감내하는 새로운 전략을 공동체 안에 수립한 것이다. 마태 공동체가 유대전쟁 당시 대항폭력의 사용으로 인한 죽음과 파괴의 확대를 경험하였기 때문에 원수와 타협하고 종속관계에 들어가 속임수와 냉대가 계속되는 것을 묵인 혹은 의도적 방임을 선택했다.

1940년 독일은 프랑스를 침공하여 일시적으로 지배했다. 프랑스 편에서 보면, 마태 공동체가 겪었던 것과 같은 상황이다. 이때 평화 운동가 장 라쎬르(Jean Lassere)는 국가의 영토를 침략당하도록 내버려둘 것을 주장했다.¹⁸⁾ 예수와 사도도 로마의 점령 아래 살았고, 그들은 빌라도의 수비대에 대항할 무기를 드는 것을 선이라 판단하지 않았으니 프랑스 국민도 그와 같이 행해야 한다는 것이다. 비협조적 투쟁의 방식으로서 점령

18) Jean Lassere, *Les Chrétiens et la violence*, 이봉석 역, 『기독교인과 폭력』(서울: 늘봄, 2017), 226.

군에 대해 협조하지 않는 형태의 사보타주와 시민불복종으로 죽음의 두려움이 사라지면 독일 군인들이 문명화된 존재로 돌아온다는 것이다. 이러한 대응은 마태 공동체가 설립한 ‘원수사랑’의 신학과 통하는 면이 있다.

라셰르는 교회와 프랑스 국민이 ‘원수사랑’을 실천하지 않은 것을 교회와 국가가 하나가 된 것에서 찾는다. 결국 국가와 교회가 하나가 되었기 때문에 기독교 안에 폭력을 정당한 수단으로 용인하는 진로 변경이 일어났고, 그에 대한 그럴듯한 신학적 설명이 뒤따랐다. 황제와 고위 공무원 그리고 부자들의 마음을 불편하게 하였던 기독교인들의 비폭력 원칙은 비현실적이라는 이유로 교회 안에서 소수의 의견이 되었다. 다수에 의해 폭력 사용의 금지 원칙이 사용 가능으로 변경되면서 폭력을 행사할 수 있는 권한을 가진 이들의 불편함도 사라졌다. 동시에 로마 제국의 편을 들어줌으로서 기독교인들은 시민으로서 책임과 의무, 즉 전쟁에 참여해야 했다. 폭력 사용 금지의 원칙에 대한 포기가 현실 속에서 병역의 의무를 수용하는 것으로 나타났다.¹⁹⁾ 하나님의 명령을 상위법으로 생각하는 기독교인도 시민이다. 그래서 첫째로, 책임과 의무가 부과된 세속의 법으로부터 예외가 될 수 없었다. 이처럼 국가 속의 교회라는 사회의 상부구조가 변하니 폭력을 대하는 해석 역시 달라졌다. 한 발 더 나가 기독교인의 태도 변화의 기원을 보면, 첫째로 박해가 종식되면서 시민적 의무가 부과되었다. 둘째로 로마 황제 콘스탄티누스의 개종으로 공무원과 제국의 고위층 인사가 교회 안으로 들어왔고 이방인 장로들이 교회에서 중요한 결정의 위치에 있게 되었다. 그 결과 교회가 물리적으로 거대해졌고, 세속화가 급격하게 진행되었다. 셋째로 교권은 황제의 통치 안으로 들어갔다. 황제의 개종으로 인해 모든 것이 변했다. 특히 박해의 중단과 교회

19) 위의 책, 88.

의 황제 지지 사이에 맞교환은 복음에 기초한 신념의 체계를 놀라울 정도로 약화시켰다.²⁰⁾

폭력을 중지시키려면, 교회의 제1전승, 즉 ‘어떤 조건에서도 살인자가 되어서는 안 된다’는 원칙이 다시 현실에 적용되어야 한다. 제2전승, ‘살인과 기독교 믿음이 양립할 수 있다’는 원칙이 4세기 교회가 국가와 하나가 되면서 제1전승을 대체했으나, 라쎬르는 교회가 제1전승으로 돌아가야 세상에 모든 폭력이 사라지고 평화를 이룰 수 있다고 주장했다.

자끄 엘뤼(Jacques Ellul) 역시 라쎬르와 동일한 분석을 내놓은 바 있다. 엘뤼의 비판적 기술에 의하면, 로마 엘리트의 개종이 성령과 은혜로 된 것은 인정되는 바이다. 그러나 문제는 로마 지도층의 개종이 미친 부정적 영향과 결과이다. 로마제국의 부유층이 교회 안으로 들어와 교회는 국가로부터 땅을 불하 받았고, 금전적 지원을 받아 화려하고 웅장한 새 교회와 기념 건축물이 건립되었다. 교회가 부자가 되었고 돈의 권세를 누렸다.²¹⁾ 폭력에 대응하는 기독교 교회의 입장이 로마 지도층의 뜻대로 정해질 수밖에 없는 이유이다. 기독교 윤리가 국가주의 윤리가 되면서 국가의 조직폭력 편을 들어주어야 했다.

III. 폭력 대응에 관한 기독교인의 편들지 않는 ‘종합적 윤리’의 구상

박충구는 폭력에 대해 교회가 평화주의 입장을 견지했으나 끝까지 이를 고수하지 못하여 세상의 악에 가담하게 되었다고 말한다. 다시 평화신학의 입장을 취하여 이웃사랑의 복음을 행해야 한다고 주장했다.²²⁾

20) 위의 책, 96-97.

21) Jacques Ellul, *La subversion du christianisme*, 박동열·이상민 역, 『뒤틀러진 기독교』 (서울: 대장간, 2012), 65-66.

22) 박충구, 『종교의 두 얼굴』 (서울: 홍성사, 2013), 138.

평화신학의 비판으로서 기독교 현실주의는 세상의 질서가 유지되어야 안정적 신앙도 가능하다고 본다. 그래서 정당한 폭력 사용을 인정하는 교회의 변화를 부정적으로 보지 않는다. 악의 현재성에 대한 경험에서 파스 로마나의 긍정적 측면이 있다는 것이다.²³⁾ 왜 현실주의가 평화주의에 비해 많은 사람에게 설득력 있었던 것일까? 그것은 신적 진리 자체의 구현 불가능성 때문이다. 여기서 기독교의 폭력에 대한 근본적 대응이 수정된 것이다. 신학은 이렇게 변할 수 있다. 다시 말해, 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)를 거쳐 루터(Martin Luther)와 칼뱅(Jean Calvin) 그리고 현대의 라인홀드 니버(Reinhold Niebuhr)의 사상들에서 폭력을 제압하는 더 큰 폭력의 필요성이 주장된 바 있다.

현실주의가 역사의 무수한 비극적 사건들을 거치면서 더 적극적인 힘의 사용하는 쪽으로 방향을 설정한 것이다.²⁴⁾ 신자유주의 경제 시스템이 작동하는 현대 노박과 맥켄이는 니버의 기독교 현실주의를 적극적으로 수용하여 새로운 보수적 활동의 장을 경제에까지 확장했다. 새로운 보수, 이른바 신보수주의는 지킬 것이 많은 이념이다. 지킬 것이 많은 상황에서 ‘이웃사랑’과 ‘원수사랑’의 법은 인간이 정한 정의(법률) 속에 개입할 여지가 없다. 달리 말해 폭력성과 죄성을 다스리기 위해 절제되고 합리적이며 통제할 수 있는 정당한 폭력의 사용이 비폭력보다 타당한 대응이라 판단

23) 유경동, “라인홀드 니버의 기독교 리얼리즘의 재구성”, 『기독교사회윤리』 47(2020), 216. “니버는 ‘인간의 원의(original righteousness)’는 최초 인간의 경우, 타락하기 전 잠깐 있었지만, 행위가 시작되면서 바로 죄의 역사가 이루어졌다고 보면서, 이 원의는 역사 밖에 있었다고 보는 것이 죄에 대한 올바른 해석이 될 수 있다고 해석한다. ... 그런데도 역사 안에서 작동한 파스 로마나의 측면은 간과하였다고 비판하면서 인간의 완전 타락이 아닌, 역사 안에서 인간성을 회복하는 신앙에 대하여 니버는 강조한다.”

24) 장운재, “북미 신보수주의의 신학탐구”, 『신학사상』 144(2009), 50. 장운재는 현실주의가 역사 속에서 변화하여 신보수주의가 되는 것을 북미 신보수주의 계보로 확인하였다. 장운재의 분석에 의하면 북미 신학자들은 교리적으로 종말론보다 성육신을 더 선호하였고, 하나님의 은혜의 편재성을 강조하였다. 이러한 신학적 특성은 변혁보다 보존에 더 관심을 기울였기 때문이다.

한 것이다.²⁵⁾

기독교 현실주의에 하나님의 나라를 지키듯 세속의 나라를 지켜야 한다는 이념이 있다. 『전쟁론』의 저자 카알 폰 클라우제비츠(Carl von Clausewitz)는 물리적 폭력을 동원하여 야수 같은 적에게 나의 의지를 강요하는 것이 전쟁의 목적이라고 정의한다. 그리고 승리하고 적의 의도를 무력화시키기 위해 전쟁 수단은 무한대로 증폭된다고 밝혔다.²⁶⁾ 클라우제비츠가 세속의 나라를 지키는 것이 무엇인지 실제 모습을 보여준 것이다.

폭력은 폭력에 맞서기 위해 기술과 과학의 발명품들로 무장해 왔다. 폭력에는 국제법상의 관례라는 이름으로 제한이 따르지만, 그 제한은 눈에 잘 띄지도 않고 거의 언급할 만한 가치도 없어서 폭력의 힘을 근본적으로 약화시키지는 못한다. 따라서 폭력, 즉 물리적 폭력은(정신적 폭력은 국가와 법률이라는 개념으로 밖에서는 존재하지 않기 때문에) 수단이며 적에게 나의 의지를 강요하는 것이 목적이다.²⁷⁾

여기서 실제로 정당한 폭력 사용의 조건을 맞추어 싸우는 ‘정당한 전쟁’은 없다는 것을 알아야 한다. 전쟁은 총체적 파괴이므로 전쟁은 전쟁이다. 결과적으로 현대 사회에서 폭력 사용을 지지한다는 것은 자비 없는 기계적 파괴를 인정하는 것과 같다. 현대 주류 개신교 교회들이 보수적 입장에서 더 강력한 ‘예방적 폭력’까지 지지하고 있다.

25) 박충구, 『종교의 두 얼굴』, 178. “평화를 저해하는 죄와 악의 현실에 강력히 대처하는 방안으로서 정치적 권위와 폭력은 아퀴나스에 의해 평화를 지키는 수단으로 평가되었다.”

26) Carl von Clausewitz, 『전쟁론1』, 47. “한쪽은 상대방에게 자신의 뜻에 따르도록 강요하고 양쪽의 폭력은 극에 달할 때까지 상승하게 되는데, 여기에는 폭력에 내재하는 힘의 균형 외에 다른 한계는 없을 것이다.”

27) 위의 책, 46.

지금까지 교회 안에는 폭력 사용의 정당함과 평화주의의 고수라는 양쪽의 대치되는 입장을 보았다. 다른 입장이 존재하는가? 본 논문은 폭력에 대해 대항폭력 사용의 정당함과 평화주의의 필요를 종합할 것을 제안한다. 맥킨타이어와 자크 엘뤼은 현실주의와 평화주의를 동일한 가치로 필요하다고 보았다. 연구자는 이들의 입장을 수용하며 ‘종합적 윤리’를 구상하였다.

먼저 맥킨타이어는 폭력을 대함에 있어 신법을 따르는 것이 옳은가 아니면 군주의 명령을 따르는 것이 옳은가의 문제를 고대 그리스의 비극 작가 소포클레스의 관점과 플라톤의 관점을 비교하여 설명하며 이 두 법이 모두 필요하다는 입장을 취하였다.

소포클레스의 비극 속에서 오이디푸스의 딸 안티고네는 왕의 자리를 놓고 서로 싸우다 죽은 두 오빠의 시신을 수습하지 말고 길거리에 내버려 놓으라는 크레톤 왕의 명령을 어기고 장례를 치러 주었다. 이것에 대해 크레톤은 자신의 명령을 어겼다고 안티고네를 벌하려 하지만 안티고네는 인간이 마땅히 행해야 할 신법을 따랐다고 자신을 변론하였다.²⁸⁾ 한마디로 소포클레스는 신이 평결을 내림으로써 폭력과 갈등을 종식 시켜야 한다는 우주적 법 해석을 내린다.²⁹⁾ 문제는 질서 유지와 권위를 내세운 인간의 법이 정의롭지 못할 때이다. 어떻게 할 것인가? 소포클레스는 옳지 않은 법을 어김으로써 신의 법에 복종하고 행하여 옳음을 사회에 구현할

28) Sophokles · Aischylos, *Oidipous-Antigone-Agamemnon-Choepboroi*, 천병희 역, 『오이디푸스와 안티고네』(서울: 문예출판사, 2010), 344-345.

“크레온: 그런데도 너는 감히 법을 어겼단 말이나? 안티고네: 네. 그 포고를 알려주신 이는 제우스가 아니었으며, 하계의 신들과 함께 사시는 정의의 여신께서도 사람들 사이에 그런 법을 세우시지는 않았기 때문이지요. 나는 또 그대의 명령이 신들의 확고부동한 불문율들을 죽게 마련인 한낱 인간이 무시할 수 있을 만큼 강력하다고 생각지 않았어요. ... 나는 한 인간의 의지가 두려워서 그 불문율들을 어김으로써 신들 앞에서 벌을 받고 싶지가 않았어요.” 안티고네가 입법에 저하는 논리는 기독교 평화주의를 대변하는 것 같다.

29) Alasdair MacIntyre, 『덕의 상실』, 214.

것을 말했다.

반면 플라톤은 인간의 법이라 해도 이데아의 정의를 모방하여 담고 있으니 철저히 지켜야 한다고 교육하였다. 플라톤은 법을 통해 폭력을 종식시킬 수 있다고 본 것이다. 맥킨타이어가 소포클레스와 플라톤 사이의 대립적 주장에 주목한 것은 덕의 개념에 단순히 인간의 명령이 공포된 사회적 콘텍스트만 있는 것이 아니라 신적 옳음 역시 내재되어 있기 때문이다. 당위로서 신법과 규제로서 인간의 명령, 이 두 명령은 경쟁적 관계의 덕이다. 그런데 모두 필요하다.³⁰⁾ 맥킨타이어는 어느 한쪽의 주장이 더 진리에 가깝다고 말하지 않는다. 두 입장 모두 사회의 질서를 유지하고 평화를 지키는데 타당한 설명을 하고 있어 열린 자세의 종합적 덕을 실천해야 한다.

맥킨타이어가 말하는 신법과 인간의 명령의 사이의 ‘등가적 종합’을 ‘권세에게 복종하라’는 바울의 가르침에서도 찾을 수 있다.(롬 13: 1,2) 권세에 복종하는 것이 하나님에게 복종하는 것이라는 가르침은 의인으로서 시민이 될 것을 말한다. 제닝스(Theodore W, Jennings)의 『무법적 정의』에서 “현실적으로 실존하는 모든 법의 구조는 정의를 생산하지 못했으며, 무엇보다 어떠한 법도 정의롭지 못하거나 혹은 정의를 생산해내지 못한다.”³¹⁾ 결국 법 바깥의 정의를 가져올 수밖에 없으며, 법에 정의를 부여해주는 것은 하나님이다. 그래서 율법과 칭의는 서로를 증명하는 관계에 있다. 율법이 폐하여지면 ‘칭의’는 없다. 그리고 하나님이 의롭게 여겨주지 않으면 법은 진리가 될 수 없다. 바울의 정의론은 율법과 ‘칭의’를 등가적으로 종합한 것이라 할 수 있다.

이국현의 연구에 의하면 바울은 일차적으로 정의와 법 사이의 긴밀한

30) Alasdair MacIntyre, 『덕의 상실』, 216.

31) Theodore W. Jennings, *Outlaw Justice*, 박성훈 역, 『무법적 정의』(서울: 길, 2018), 101.

관계를 분리하였고, 다음으로 예수 그리스도를 높여 하나님의 정의 아래 율법을 종속시켰다. 한마디로 예수를 통한 하나님의 정의와 율법의 종합이다. “그것은 곧 메시아의 십자가 희생이라는 사건을 통해서 이루어지며, 그 메시아의 희생을 통해서 해체 불가능한 정의, 곧 신적인 정의가 실현됨을 강조 한다”³²⁾ 바울의 정의와 법의 종합이 의미가 있는 것은 폭력의 억압적 상황 속에서 그리스도인들이 만들어가야 할 사회의 모습을 세상 밖에서 구하고 동시에 이상적 사회 모델을 세상에 던짐으로서 폭력에 근거한 법을 사랑에 근거한 법으로 바꾸려 한 것이다. 맥킨타이어와 바울 모두 신법과 인간의 법 모두를 긍정의 방향에서 필요로 했다.

다음으로 엘룰 역시 ‘원수사랑’의 신법과 인간의 법의 양가적 필요성을 주장했다. 엘룰의 폭력에 대한 두 개의 버전을 보면, 첫 번째 버전은 세상의 질서를 유지하기 위한 조직폭력(국가)이 사용되는데 이 폭력은 하나님의 뜻과는 전혀 무관하지만 세상의 ‘필요’이다. 폭력이 다스리는 통치 수단 혹은 통치 기술이다. 현실적으로 무조건 폭력을 부인할 수만도 없다. 질서가 유지되어야 신앙생활도 안정적으로 할 수 있기에 그렇다. 질서를 유지하는 한 정의로 인정되는 폭력은 필연 속에 있다. 그때부터 폭력은 도덕적 판단의 대상이 아니라 통치 기술이 된다.³³⁾ 폭력에 대한 두 번째 버전은 그리스도 예수 안에서 어떤 폭력에도 가담하지 않는 ‘행하지 않음’의 대응이 있다. 이것은 기독교의 외피를 두르고 가난한 자의 편에 선다거나 부자의 편에 선다거나 하는 모든 시도에 대한 거부이다.³⁴⁾

‘행하지 않음’과 관련하여, 진보적 기독교인은 자본가와 독재자의 조직폭력을 비난하고 회개를 촉구한다. 마찬가지로 보수적 기독교인 역시 노

32) 이국현, “제닝스의 ‘무법적 정의’에 기초한 바울과 로마서 이해”, 『신학사상』 185 (2019), 122.

33) Jacques Ellul, 『폭력』, 109.

34) 위의 책, 161.

동자의 파업이나 반정부 투쟁을 폭력 행위로 덧칠한다. 엘월은 두 집단이 정의의 이름으로(사실은 각자의 이익을 위한 일) 동일한 폭력을 행사한다고 보았다.³⁵⁾ 엘월의 폭력에 대한 대응은 양비론적이며 현실에서 벗어나 거리를 두고 있다. 그래서 현실주의로부터 무책임을 평화주의로부터 방관자로 비판받았다. 그럼에도 엘월은 완전히 분리되어 이중으로 혼재된 윤리를 고수한다. 다시 말해 신앙적 측면과 개인적 차원에서 예수의 근원적 평화로 돌아갈 것을 주장한다. 마찬가지로 사회적 측면에서 폭력 사용이 정당하기도 하고 부당하기도 하다. 기술이기에 그렇다.

본 연구는 폭력을 대하는 현실주의적 입장과 평화주의적 입장 모두를 인정하며 ‘종합적 윤리’로 나아갈 것을 다루고 있다. 맥킨타이어의 논리와 같이 덕들이란 가치들이 혼용된 복잡한 것이다. ‘원수사랑’의 신법과 정당한 폭력 사용의 법 모두가 혼용된 형태로 가치에 포함돼 있다. 엘월의 주장 역시 양가적이다. 모든 폭력에 가담하지 않음으로써 오히려 예수 그리스도의 근원적 평화를 구상할 수 있다는 것이다. 엘월과 맥킨타이어 그리고 바울의 윤리는 결정주의를 비판하며 답이 없는 상태를 답으로 제시하고 있다. 신과 인간 모두를 고려하는 행함으로 나아가자는 것이다. 이것을 연구자는 ‘종합적 윤리’라 하였다. 논자가 정의하는 ‘종합적 윤리’란 폭력의 필연성을 지지하거나 비폭력의 편을 드는 것도 아니다. 양쪽의 타당성을 잘 알기에 하나님의 사랑과 정의의 측면에서 종합적으로 판단하고 행함으로 옮기자는 것이다. 이렇게 종합의 과정을 거치면서 폭력의 강도는 완화되고 개연성은 낮아질 것이다. 또한 ‘원수사랑’의 하나님의 정의를 나 밖에서 찾음으로서 계시로 폭력의 해결책을 찾아가게 될 것이다.

35) 위의 책, 165-166.

IV. 나가는 말

지금까지 폭력에 부과된 의미와 대응의 변화를 살펴보았다. 이러한 작업을 통하면 더 분명하고 명확하게 폭력에 대응하는 윤리적 대답을 얻을 수 있을 것이라 생각했다. 그러나 폭력을 좋고 나쁨의 단순한 이분법적 사유로 평가하기엔 삶의 세계 속에 폭력 사용의 필요성과 정당성은 너무 뿌리 깊게 박혀있다. 역사적으로도 기독교 안에서 폭력은 어떤 일이 있어도 범해서는 안 되는 신의 계명으로 받아들여졌던 시기도 있었고 또 어떤 시기에는 정당한 폭력은 공공의 안녕과 질서를 위해 행해도 된다고 가르치던 시대도 있었다. 심지어 같은 ‘원수사랑’ 명령이라 해도 신앙 공동체의 경험이 다르면 의미도 달랐다는 것을 발견하였다. 이처럼 폭력의 수단적 사용에 대한 난해함과 복잡함은 기독교인에게 혼란을 야기하여 정리되지 않은 채로 오늘날까지 지속되고 있다. 정의의 이름으로 폭력을 행사하는 비도덕적 사회의 명령에 대해 의심도 없었다.

그러나 폭력 행사에 대한 결단에 이르기 전 ‘무엇이 정당한 폭력이고 무엇이 부당한 폭력인가?’라는 개념적 사유의 물음보다 ‘어떻게 하나님의 정의 속에서 살 것인가?’라는 존재론적 물음이 있어야겠다. 왜냐하면 하나님의 창조의 본성과 세상의 질서 사이의 긴장 속에서 ‘종합적 윤리’를 생각지 않으면 어느 한 편을 들 수밖에 없기 때문이다. 특히 폭력이 초래하는 결과가 힘센 자와 억눌린 자를 구분하고 생명을 위태롭게 하기에 기독교인의 임무는 하나님의 정의와 현실 사이에서 종합적 판단을 통하여 중재자로서 겸허하게 봉사하는 일일 것이다. 답이 정해진 신념들을 따른 윤리로 너무 일찍이 정파적 집단의 편이 되어 하나님의 계시가 가려지지 않기를 기대하며 하나님의 사랑과 정의가 억눌림이 되지 않기를 소망한다.

참고문헌

- 박충구. 『종교의 두 얼굴』. 서울: 홍성사, 2013.
- 유경동. “라인홀드 니버의 기독교 리얼리즘의 재구성.” 『기독교사회윤리』 47 (2020), 203-231.
- 이국현. “제닝스의 ‘무법적 정의’에 기초한 바울과 로마서 이해.” 『신학사상』 185(2019), 117-147.
- 장윤재. “북미 신보수주의의 신학탐구.” 『신학사상』 144(2009). 43-72.
- 전재성. 『정치는 도덕적인가』. 파주: 한길사, 2012.
- 정원범. “존 하워드 요더의 평화주의.” 『장신논단』 50(2018). 173-207.
- 최양석. “플라톤의 폭력에 대한 이해.” 『철학논총』 36(2004). 399-422.
- Clausewitz, Carl von. 김만수 역. 『전쟁론 1』. 서울: 갈무리, 2006.
- Ellul, Jacques. 최종고 역. 『폭력』. 서울: 현대사상사, 1974.
- _____/ 박동열 외 역. 『뒤틀려진 기독교』. 서울: 대장간, 2012.
- Foucault, Michel. *Il faut défendre la société*. Paris: SEUIL, 1997.
- Girard, René. 김진식 역. 『폭력과 성스러움』. 서울: 민음사, 2010.
- Hobbes, Thomas. 진석용 역. 『리바이어던 1』. 파주: 나남, 2016.
- Jennings, Theodore W. 박성훈 역. 『무법적 정의』. 서울: 길, 2018.
- Lassere, Jean. 이봉석 역. 『기독교인과 폭력』. 서울: 늘봄, 2017.
- MacIntyre, Alasdair. 이진우 역. 『덕의 상실』. 서울: 문예출판사, 1997.
- Platon/ 박중현 역. 『국가』. 파주: 서광사, 2015.
- _____/ 최명관 역. 『플라톤의 대화』. 서울: 종로서적, 1994.
- Sophokles · Aischylos/천병희 역. 『오이디푸스와 안티고네』. 서울: 문예출판사, 2010.
- Theissen, Gerd. 김명수 역. 『원시그리스도교에 대한 사회학적 연구』. 서울: 대한기독교출판사, 1986.

논문투고일: 2020년 11월 01일

심사게시일: 2020년 11월 16일

게재확정일: 2020년 12월 18일

• 국 문 초 록 •

기독교 윤리는 폭력에 대한 대응에 있어 평화주의에서 현실주의로 큰 변화를 겪으며 정당한 폭력 사용을 세상의 질서유지를 위한 '필요'라고 말하였다. 본 논문은 기독교가 폭력을 대하는 입장 변화를 보인 원인을 추적하기 위해 첫 번째로 신법과 인간의 정의 사이의 '올바름'에 대한 인식론적 이해가 다르면 폭력에 대한 대응도 다를 수 있다는 것을 밝힐 것이다. 두 번째로 각 공동체의 역사 지평이 달라도 폭력에 대한 대응이 달라질 수 있다는 것을 마태전승과 누가전승을 통해 확인할 것이다. 끝으로 기독교 안에서 폭력 대응의 방법이 변한 것을 역사적으로 살펴본 이후 어느 쪽의 편을 들지 않으면서 폭력 문제에 대응하는 '종합적 윤리'를 구상하며 매이지 않는 하나님의 정의를 말하려 한다.

주제어: 종합적 윤리, 하나님 모방, 정당전쟁론, 무저항, 평화주의
