

## 시민사회의 적, 극우 개신교의 레드-포비아 현상에 대한 비판적 일고\*

박종균 (부산장신대 기독교윤리학)\*\*

- I. 들어가는 말
- II. 레드 포비아의 폭력
- III. 레드-포비아 극복과 정치
- IV. 레드-포비아 극복과 시민종교
- V. 나가는 말

DOI: <http://dx.doi.org/10.21050/CSE.2021.49.02>

\* 이 논문은 2020년 11월 28일 한국기독교사회윤리학회 가을학술대회에서 발표한 논문을 수정, 보완하였음.

\*\* 주저자, [missio2m@hanmail.net](mailto:missio2m@hanmail.net)

---

• ABSTRACT •

---

A Critical Study of the Red-phobia Phenomenon of far-right  
Protestantism as an Enemy of Civil Society

Prof. Park, Jong-kyunn(Busan Presbyterian Uni.)

This researcher examines the political actions of civil society that can overcome the sentiments of red-phobia and red-hatred of far-right Protestants in the light of the concepts of Arendt's "amor mundi" and Rousseau's "civil religion". Civil society can be said to be a "middle-level realm" that exists between the state and private realms, and basically respects the just and legitimate authority of the state and recognizes and respects the law. At the same time, civil society is the final bastion of organizing resistance against dictatorship of unjust and arbitrary state power, and it is also the subject that rejects the rule of unjust laws. Civil society is also a key support force of democracy that justifies state power based on the rule of law for just power. Civic consciousness, the virtue of civil society, is to prioritize the common good as an ethical factor that makes people like a citizen, and places the values of responsibility, diversity and tolerance at the public level, pursues common interests and, in some cases, can lead to disobedience and resistance against the abuse of public power. Through this article, this researcher urges that we Christians, as citizens of civil society, fundamentally question the cultural and religious ethos that hate humans, and to become awake citizens who can resist them with words and actions.

**Key words:** Korea Far-right Protestantism, Civil Society, Red-phobia, Amor Mundi, Civil Religion, Anti-communism

---

## I. 들어가는 말

2014년 세월호 참사를 계기로 언론계가 선포한 ‘재난보도준칙’이라는 것이 있다. 세월호 참사 때의 잘못된 보도 태도를 바로잡자는 취지로 만든 것으로, 이번 코로나19 사태에도 당연히 적용되어야 하는 지침이다. 재난보도준칙은 서문에서 “재난 보도는 사회적 혼란이나 불안을 야기하지 않도록 노력해야 하며, 재난 수습에 지장을 주거나 피해자의 명예나 사생활 등 개인의 인권을 침해하는 일이 없도록 각별히 유의해야 한다”<sup>1)</sup>고 선언했다. 이렇게 인권보호의 중요성을 강조한 뒤, 제15조에서 “재난 상황의 본질과 관련이 없는 흥미 위주의 보도 등은 하지 않는다”고 선언했다. 그리고 2020년 2월 21일 2월 21일에 한국기자협회가 제정한 ‘코로나19 보도준칙’ 제2조도 이렇게 말하고 있다.

세계보건기구(WHO)의 공식 병명은 ‘코로나바이러스감염증-19(코로나19)’입니다. 보도 및 방송에서는 공식 병명을 사용해 주십시오. 세계보건기구는 2015년 표준 지침을 통해 지리적 위치, 사람 이름, 동물·식품 종류, 문화, 주민·국민, 산업, 직업군 등이 포함된 병명을 사용하지 말 것을 권고한 바 있습니다. 지역명을 넣은 ‘○○폐렴’ 등의 사용은 국가·종교·민족 등 특정 집단을 향한 오해나 억측을 낳고, 혐오 및 인종 차별적 정서를 불러일으킬 수 있으며, 과도한 공포를 유발할 가능성도 있기 때문입니다.<sup>2)</sup>

그럼에도 불구하고, 이 지침은 제대로 지켜지지 않았다. 한동안 유독 「조선일보」와 국민의힘 당은 ‘우한 폐렴’을 소위 ‘좌파 정부’를 공격하려는

1) 한국기자협회, “재난보도준칙”. [http://www.journalist.or.kr/news/section4.html?p\\_num=10](http://www.journalist.or.kr/news/section4.html?p_num=10) 2020년 10월 8일 검색.

2) 정민경, “한국기자협회, ‘코로나19 보도준칙’ 배포.” 「미디어오늘」, 2020.2.21.

구호로 삼고, 태생적 친미주의를 강화하려는 이념적 주제어로 활용하였다. 현 정부가 좌파 정부이기에 공산주의 국가인 중국의 눈치를 보고 중국 정부의 부담을 덜어주기 위해 ‘우한 폐렴’이라는 명칭에 거부감을 드러내는 것이며, 이것이 바로 현 정부가 친 공산주의 정권, 나아가 공산정권이라는 사실을 확증해주는 것이라 선전 선동했다. 이러한 이념적 혐오는 극우 성향의 언론과 방송매체는 물론 극우 SNS를 통해 무차별 유포되었다. 급기야 ‘코로나 19’ 사태 속에서도 차츰 안정을 찾아가던 한국사회를 다시금 패닉 상태로 몰아넣은 2020년 8월 15일 광화문 태극기 집회에서도 레드혐오주의의 광기의 배후에는 질병 자체의 문제보다 냉전적인 극우 반공주의 이념이 근본적으로 작동한 것이라 볼 수 있다.

그런데 파시즘적 반공주의, 레드-포비아, 레드 혐오의 주된 온상 중에 하나가 바로 극우 개신교라는 것에 문제가 놓여있다. 극우 개신교는 국가와 종교의 통합을 추구하고, 종교를 국가 체제 속에서 사유한다. 극우 개신교는 반공을 국시로 하는 대한민국만이 진정한 대한민국이며, 자신들이 욕망하는 ‘기독교 국가’에 부합되는 국가이다. 정치적 좌파와 북한에 대한 혐오는 실현되어야 할 기독교 국가를 위해 요청되는 절대적이며 상식적인 규범이다. 이러한 신적인 윤리와 국가주의적 윤리를 가장 치열하게 실천할 수 있는 주체가 바로 극우 개신교라는 확신은 오랜 역사를 통해 내면화 되었다. 해방이후 정치권력과 친밀한 관계를 유지해오던 개신교는 태생적으로 극우 파시즘적 반공주의를 지향했고, 새로운 세기에 접어들어서는 양태만 달리했을 뿐이다. 하지만 시대적 변화와 더불어 국가 권력의 일방적인 지원의 제한과 사회적 신뢰도의 하락, 성장정체나 교세 감소, 문화사상적 위기 등으로 표현되는 ‘박탈의 시기’에 이르자, 극우적 개신교는 이러한 위기 국면을 돌파하기 위해 극단적인 국가주의를 채택한 것으로 보인다.<sup>3)</sup> 개신교의 극우적 방향 설정은 국가주의적 상상력 속

에서 타자에 대한 적극적인 혐오<sup>4)</sup>를 통해 자신들의 사회 정치적 가치를 복권하려는 의지가 엿보인다.

이에 대해 김현준은 “종교적이고 정치적인 국가주의”<sup>5)</sup>라는 말로 극우 개신교의 행태를 묘사한다. 극우 개신교의 국가주의 이념은 대한민국을 태생적으로 기독교 국가인 것처럼 환상한다. 이스라엘과 미국의 역사를 신정국가의 모델로 설정하고 나서 대한민국이 그 위대한 역사를 재현하고 있다고 착각한다. 대중 집회에 등장하는 성조기와 이스라엘 국기는 단순히 친미, 친이스라엘의 정치적 표현일 뿐 아니라 국가주의적 종교를 함의한다. 이러한 역사를 이끌어가는 자신들은 당연히 선민이며, 여기에 선민의 의무로 레드 혐오, 이슬람 혐오, 동성애 혐오의 기열찬 실천이 요구된다. 결국 극우 개신교의 종교적·정치적 상상력은 결국 국가주의로 환원되는 셈이다.

본 연구는 극우 개신교를 “종교적이고 정치적인 국가주의”라 표현한 김현준의 문제의식에 공감하고, 시민사회의 걸림돌이자 적, 극우 개신교의 종교적·정치적 파시즘의 폭력성과 이면의 레드 혐오주의를 논구한다. 논자는 레드 혐오주의의 이면을 세계혐오로 파악한다. 그런 차원에서 세계혐오를 부정하고 세계에 대한 긍정의 정치철학과 종교정치를 강조했던 아렌트의 “세계사랑”(amor mundi)과 루소의 “시민종교”(civil religion)의 개념에서 극우 개신교의 레드-포비아, 레드 혐오주의를 극복할 수 있

3) 엄한진, “우경화 종교의 정치화: 2003년 ‘친미반북집회’를 중심으로,” 『경제와 사회』 62(2004), 82-111; 김현준, “극우 개신교의 국가주의적 상상력,” 『가톨릭평론』 10(2017), 94-101.

4) 극우 개신교 행동주의자들의 구호를 보면, 우리의 눈과 귀를 의심하게 하는 충격적인 키워드들이 등장한다. “북진해방”, “선제타격”, “북한 출애굽” 등과 같이 이승만 정권에 서나 볼 수 있었던 과격한 언어가 구사된다. 북한과 좌파에 대한 증오와 혐오 나아가 전쟁도 불사하겠다는 호전적 의지, 심지어 학살의 상징 “서북청년단”의 정신을 표방한 폭력지상주의의 구호들이 난무하는 형국이다.

5) 김현준, “극우 개신교의 국가주의적 상상력,” 99.

는 시민사회의 정치적·종교적 행위를 숙고하고자 한다. 이 글에서는 시민사회의 개념사를 다룰 여유가 없기에, 데커(Paul Dekker)가 정리한 시민사회의 정의를 따르도록 하겠다. 시민사회는 국가 영역과 사적 영역 사이에 존재하는 ‘중간 층위의 영역’이라 할 수 있으며, 기본적으로 정당한 그리고 정통성 있는 국가의 권위를 존중하며 법을 인정하고 존중한다. 동시에 시민사회는 정당하지 않은 자의적이고 독재적인 국가권력에 대한 저항을 조직하는 최후의 보루이며, 정의롭지 못한 법의 지배를 거부하는 주체이기도 하다. 또한 시민사회는 정당한 권력에 대해서 법의 지배에 기초한 국가권력을 정당화해주는 민주주의의 핵심적 지원 세력이기도 하다. 시민사회의 덕목인 시민의식은 시민답게 하는 윤리적 요소로서 공동선을 우선시하는 것이며, 공적 차원의 책임과 다양성과 관용의 가치를 두는 것이며, 공동의 이익을 추구하고 경우에 따라서는 불복종과 저항까지 나아갈 수 있음을 의미한다.<sup>6)</sup> 논자는 이 글을 통해 우리 그리스도인들도 시민사회의 시민으로서 인간에 대해 혐오하게 하는 문화적이고 종교적인 에토스를 근본적으로 문제시하고, 말과 행위로 저항할 수 있는 깨어 있는 시민이 될 것을 촉구할 것이다.

## II. 레드 포비아의 폭력

오랜 군사독재 정치를 경험한 우리는 국가에 의한 폭력을 합법적인 권력의 행사처럼 인식하는 경우가 있다. 폭력과 권력을 유사하게 인식하는 것은 오랫동안 정치를 국가 자체의 활동이나 권력정치, 즉 지배자·피지배자의 관계로 이해한 것에 기인한다. 아렌트에 의하면 바로 이러한 권력정치 개념이 서구에서는 플라톤에서부터 마르크스에 이르기까지 정치사

6) Paul Dekker, "Civicness: From Civil Society to Civic Services?", *Voluntas* 20(2009), 220-238.

상을 지배해왔다고 지적한다.)<sup>7)</sup> 그런데 아렌트에 따르면 권력정치 of 관점에서는 폭력이 근본적으로 부도덕하다거나 불필요한 것이라 여길 이유가 없어진다. 오히려 폭력은 상황에 따라선 필요하고 정치적으로 중요한 기능을 수행하는 것이므로 합법적일 뿐 아니라 도덕적으로 여겨질 수도 있으며, 특히 법에 따라 폭력이 이루어질 경우 질서 유지를 위한 국가폭력, 즉 공권력이라는 말이 성립된다. 그러나 문제는 그 법 자체가 시민의 동의에 기초하지 않고 권력을 가진 소수가 자의적으로 만든 법일 경우 그 법에 따른 합법적인 폭력이란 일반 폭력과 전혀 변별되지 못한다는 데 문제가 놓여있다.

그렇기 때문에 아렌트는 지배·피지배의 수직적 권력관계가 아니라 수평적으로 이해된 권력 개념을 제시한다. 그녀는 이러한 개념의 뿌리를 고대 그리스의 평등의 정치 이소노미아(*isonomia*)에서 찾고 있다.<sup>8)</sup> 평등의 의미에서 권력은 정치적 자유와 나란히 한다. 정치적 자유는 지배가 없는 것이며, 이런 상태에서 개인과 개인이 동등한 관계에 있는 동료로서 만들어 내는 사이의 공간이 바로 정치의 영역이 되는 것이다. 이러한 동료 관계 속에서 각자의 의견을 나누고 확인하고, 이를 바탕으로 협력하는 데서 발생하는 것이 권력이다. 아렌트는 바로 권력의 수평적 개념에서 권력은 폭력과 정반대의 개념이라 규정짓는다. 말하자면 권력을 유지하기 위해 타인을 억압하고 폭력을 행사한다면 그것은 권력 자체에 대한 위반인 셈이다. 따라서 어떤 정권이 자신의 권력을 유지하기 위해 공권력의 폭력을 행사한다면 그것은 이미 권력이 아니라 그 자체로 폭력인 것이다. 정권의 본질은 폭력이 아니라 권력이기에, 권력의 최소화가 폭력이며 폭력의 최소화가 권력이라 할 수 있다.<sup>9)</sup> 그런 차원에서 비록 시민이 법을

7) Hannah Arendt, *The Promise of Politics*, ed. by Jerome Kohn (New York: Schocken Books, 2005), 86-91.

8) Ibid., 117-118.

위반하는 행위를 했다 하더라도 그 이유가 정권이 만든 법의 부당성 때문 이라면 그 정권이 그 부당한 법이 포함된 법체계를 통해 폭력을 강제하는 일은 그 어떤 정당성도 확보할 수 없게 된다. 이때 정권 또는 국가의 처벌 자체가 폭력이 되는 것이다. 아렌트적 의미에서 볼 때, 민주화와 자유를 요구한 시민들을 억압하기 위해 정립된 독재정권의 온갖 특별법들은 정당성이 담보될 수 없는 폭력이며 그러한 법을 정립한 정권조차 권위를 담보한 권력이 아닌 폭력집단에 다름없다는 것을 알 수 있다.

한국 사회에서 반공을 명분으로 자행되었던 민간인 학살과 같은 국가 폭력은 ‘인간성에 대한 범죄’, 즉 용서할 수도 없고 용서되기도 불가능한 인류에 대한 범죄에 해당한다. 뉘른베르크 전범 재판을 통해 잘 알려진 ‘인간성에 대한 범죄’ 개념은 ‘런던 헌장’을 바탕으로 이루어졌다. 런던 헌장은 ‘평화에 대한 범죄(crimes against peace)’, ‘전쟁범죄(war crimes)’, ‘인간성에 대한 범죄(crimes against humanity)’에 대해 재판하도록 규정하고 있다. ‘평화에 대한 범죄’는 상대 국가를 도발하여 공격한 전쟁을 범죄로 규정한 것이고, ‘전쟁범죄’는 전시에 비전투요원에 대한 공격 및 포로학대의 문제 다룬 것이며, ‘인간성 대한 범죄’는 전대미문의 사태에 대한 규정으로 유대인 대량학살과 관련된 것이었다.<sup>10)</sup> 여기서 가장 큰 문제가 된 것은 ‘어떤 이유로도 정당화될 수 없을 정도의 잔혹성 (gratuitous brutality)’의 개입 여부였다.<sup>11)</sup> 전대미문의 잔혹함이 전 민족이나 전 영역에서 자행된 것이기에 단순히 전쟁범죄의 범주로 묶기 어려운, 어떠한 군사적 필요라는 관념이 통용될 수 없는 특별한 범죄를 다루지 않을 수 없는 사태에 직면하게 된 것이다. 바로 이 대목에서 아렌트는

9) Arendt, “On Violence”, *Crisis of the Republic* (New York: Harcourt Brace & Company, 1972), 155.

10) Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York: Penguin Books, 1963), 254-255.

11) Ibid., 256.

‘정당화될 수 없는 잔혹성’이라는 개념을 통해 ‘인간성에 대한 범죄’ 개념의 실마리를 찾았던 것인데, 바로 이승만 정권에 의한 국가폭력의 잔혹성은 단순한 전쟁범죄로 규정할 수 없는 ‘인간성에 대한 범죄’의 성격이 명백하다 할 것이다.

여기서 갈통(Johann Galtung)의 폭력의 삼각형 개념을 살펴보자. 그는 기존의 폭력 개념이 ‘의도적 행위에 의한 육체적 무력화 또는 건강성의 박탈’로 지나치게 협소화되어 있다고 비판하면서, 인간의 실제적인 육체적·정신적 실현이 어떤 영향으로 인해 방해받게 된다면, 그리고 방해가 극복 불가능한 것이 아니라면 이미 거기에 간접적이고 구조적인 폭력은 작동되고 있다고 말한다.<sup>12)</sup> 의도적이고 가시적이며 물리적으로 나타나는 직접적 폭력(direct violence)과 달리, 구조적 폭력(structural violence)은 의도와 무관하게 작동해서 인간성을 파괴하는 구조에 내장된 폭력을 의미한다.<sup>13)</sup> 다른 한편 문화적 폭력(cultural violence)은 언어, 예술, 이념, 도덕, 가치 등 인간 존재의 상징적 차원에서 작동하는 폭력으로서, 직접적 폭력과 구조적 폭력의 모든 유형을 관통하며 그것들에 정당성과 합법성을 부여함으로써 폭력을 은폐하는 폭력이라 할 수 있다.

갈통의 폭력 개념은 제도화된 폭력, 국가폭력에 대한 근원적 비판을 가능하게 한다. 해방 이후 한국의 반공주의는 민간인 집단학살과 체포·구금·고문·의문사 등 레드-포비아를 통한 집단적 광기를 정당화시키는 이념이자 에토스로 작동되었다. 반공주의의 레드-포비아는 개인의 심성 속에 타자에 대한 강력한 증오와 배제의 심성을 구조화시켜 별다른 심리적 저항이나 양심의 가책 없이도 단순한 명령만으로도 순식간에 집단학살을 저지를 수 있는 사회심리가 만들어지게 된 것이다.<sup>14)</sup> 그렇기에 한국

12) Galtung, “Violence, Peace and Peace Research”, *Journal of Peace Research* 6-3(1969), 168.

13) Ibid., 171.

반공주의의 폭력은 갈통의 직접적(물리적) 폭력, 구조적 폭력, 문화적 폭력의 총체적 양상을 띠면서 등장했다 하겠다. 레드에 대해서는 언제나 소요, 파괴, 내란, 살인 등 부정적 이미지가 덧칠되고, 레드들은 매국노이자 원수라는 식의 원초적 민족감정을 자극하는 표현이 공공연한 담론으로 형성되었던 것이다.<sup>15)</sup> 제1공화국의 공보처장으로 이승만의 복진통일론을 충실하게 선전했던 친일파 목사 경력의 갈홍기는 언론출판기관의 임무를 “국가 존립에 위해를 가하는 공산주의에 대한 투쟁에서 적개심을 양양하고 투쟁 의욕을 진작하는 일”로 규정했다.<sup>16)</sup> 그리고 한국전쟁을 전후로 해서는 공산 세력이 단순히 배척 대상이 아니라 ‘무조건적으로 죽여야 하는 빨갱이’로 대체되었다. 보도연맹사건, 경남 지역 민간인 학살사건, 부역자 처리, 용공분자 무차별 학살과 투옥 등의 직접적인 폭력을 이미 법적으로 정당화시킨 이승만 정권은 반공국민대회를 개최해 국민을 폭압적으로 동원하면서 레드 혐오를 세뇌시켰고 국민은 레드로 낙인찍혀 학살당하지 않으려면 본능적으로 이를 내면화하지 않을 수 없었다.

극우 반공주의의 레드 혐오는 파시즘이나 군사독재, 심지어 인류와 인간성에 대한 범죄인 대량학살(political massacre)<sup>17)</sup>까지 정당화할 수 있

14) 광송연, “정치적 학살(politicide) 이론의 관점에서 본 가해자의 학살 동기 분석- 5·18 광주의 사례를 중심으로”, 『민주주의와 인권』 13-1(2013), 38.

15) 국방부 정보처, “이복동포에게 고함”, 『독립신문』, 1948.12.11; 김수자, “해방 이후 우익 민족담론의 공고화 과정(1945-1953)\_일간지를 중심으로”, 『역사학보』 198(2008), 102에서 재인용.

16) 김영희, “제1공화국 초기 이승만 정부 공보선전활동의 성격”, 『한국언론학보』 54-3(2010), 330.

17) 대량 학살(mass murder)을 지칭하는 표현은 genocide, massacre, holocaust 등이 있는데 이중 genocide는 인종적, 민족적 갈등으로 발생한 대량 학살을 주로 지칭하는 개념이라면, holocaust는 국가 권력에 의해 조직적으로 이루어지는 ‘멸절’을 주로 지칭한다고 볼 수 있으며, 일반적으로 genocide를 모든 경우의 대량 학살을 지칭하는 것으로 사용되기도 한다(Frank Chalk and Kurt Jonassohn, *The History and Sociology of Genocide: Analyses and Case Studies* (New Haven: Yale University Press, 1990), 23). 그러나 한국의 경우 대량 학살은 genocide나 holocaust와는 성격이 다른 측면이

는 극도로 위험한 논리이자 반사회적 감정임에도 이를 선전 선동하는 극우 세력의 언동을 원천적으로 봉쇄할 수 있는 대책이 소홀했다는 점이 우리 역사의 비극이다. 즉 민주주의를 내용으로 하는 헌법을 준수하려면 좌파 극단주의자와 마찬가지로 우익 극단주의도 견제하고 그들이 민주주의 체제를 전복할 위험을 막을 수 있어야 하는데, 한국에서는 좌파 세력에 대한 처벌은 치밀하고도 가혹하게 이루어진 반면 극우 세력의 반사회적인 언동에 대해서는 지나치게 관대했다는 것이 문제였다. 한국전쟁 전후 반공의 이름으로 정부 또는 정권의 사주를 받은 집단이 민간인에 대해 대량학살을 저질러도 책임자들에게 면죄부를 준 것이 레드 혐오의 정당성을 제공해주었다 하겠다.

이승만 독재는 물론 그 이후 박정희와 전두환 군사정권이 수없이 자행한 고문에 의한 간첩조작이나 의문사, 민간인 학살 등과 같은 국가폭력에 대해서도 전가의 보도 ‘레드 혐오=국가안보’ 프레임만 덧칠하면 범죄자들은 어떤 처벌도 피할 수 있을 정도로 법적 제도적 장치가 취약하기 그지 없었던 것이 우리의 현실이다. 과거 민간인 학살자들은 물론 5·18 항쟁의 시민 학살자들도 여전히 건재하고 있다는 것은 그런 현실을 반영해준다. 이런 맥락에서 한국의 민주주의는 레드 혐오에 편승한 폭력에 의해 얼마든지 쉽게 제약되거나 정지되어도 그것이 오히려 “자유민주주의의 수호”라 손쉽게 정당화될 수 있었던 것이다.

직접폭력, 구조적 폭력, 문화적 폭력이 일상화된 사회는 혐오가 내재화해 나타난 하나의 사회적 실재로, 이를 형성하는 조건은 시민적 저항운동의 말살과 대중의 몰주체화와 몰개성화, 군사독재에 의한 시민사회의 무력화, 내재화된 레드 콤플렉스<sup>18)</sup> 등이다. 말하자면 반공이라는 유일무이

있으므로 political massacre의 의미로 보는 것이 좋겠다.

18) 반공과 짝을 이루는 레드 콤플렉스는 심리적 공포만을 의미하지 않으며 광기에 근거한 공격적인 성향과 공포심에 근거해 무자비한 인권탄압을 용인하고 정당화하는 집단

한 이데올로기가 다른 모든 이념들을 압도하고 이 논리로 국가가 시민을 통제하고 원하는 대로 폭력을 행사하고 조종할 수 있는 전체주의 사회가 성립된 것이다. 물론 아렌트에 따르면 전체주의는 이데올로기와 테러를 활용해 총체적 지배를 이루는 체제, 즉 독일의 나치의 독재 체제나 소비에트의 '대공포 시대'의 스탈린 독재 체제를 의미하지만<sup>19)</sup> 우리의 군사독재 체제도 그와 유사성을 갖는다. 전체주의 체제에서 중요한 것은 실질적 권력이 정부와 군대 외부에서 전체주의 운동을 지속시키는 별도의 조직, 즉 비밀경찰의 부서(중앙정보부, 안기부)들에게 주어진다. 잔인무도한 비밀요원들은 시민들을 감시·색출·공작·제거하는 일을 담당한다. 전체주의는 이런 비밀조직에 의해 모든 국민을 총체적 지배하에 두게 되는 것이다. 이를 위해 요구되는 것이 이데올로기와 테러이며, 공포의 집단수용소라는 실험실에서 개별적인 인격성이 제거되고 단순한 반응기계와 같은 인간이 생산되는 것이다.<sup>20)</sup> 한국의 국가권력은 전쟁 때 자행한 학살(직접적 폭력)을 매개로 강력한 기반을 마련했고 시민에 대한 '일반적인 고문과 간첩 조작 및 살해(직접적 폭력)'는 끊임없는 공포를 조장하고 확산시키고(구조적 폭력), 종교·교육·방송·언론·대중문화·예술을 통해 반공주의 이념을 상징적으로 작동시킴(문화적 폭력)으로써 전체주의 체제를 강화시킬 수 있었던 것이다.

그런데 문제는 극우 개신교의 냉전·반공주의자들이 독재정권하에서 정치권력과 가깝게 협력 또는 거래를 통해 자신들의 이해관계를 관철시켜왔다는 점이다. 이때 이들이 가진 친미·반공주의 및 '근본주의적 종교 이데올로기'<sup>21)</sup>는 국가권력의 반민주적 행위를 신앙적으로 도덕적으로

사회심리를 의미하기도 한다. 강준만, 『레드콤플렉스: 광기가 남긴 아홉 개의 초상』 (서울: 삼인, 1997) 참조.

19) Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt, Brace Jovanovich, 1968), 419.

20) Ibid., 443.

정당화하기에 적합한 장치가 되었던 것이다. 현재에도 냉전·반공주의를 지향하는 극우 개신교는 자신들의 이념과 이해관계를 보장해 줄 수 있는 정권의 창출을 위해 적극적인 활동을 전개하고 있으며, 자신의 합목적성에 부합되지 않는 정권에 대해서는 극도의 반감을 드러내며 합법적인 정부에 대한 혐오, 민주 진영에 대한 혐오, 나아가 거기에 속한 인간에 대한 혐오, 세계 혐오의 반정치를 행하고 있다.

### III. 레드-포비아 극복과 정치

여기서는 혐오주의 양식의 사회에서 공존 양식의 사회로의 전환을 정치영역의 구축, 공적 영역의 회복에서 찾고자 하는 아렌트의 논의를 주목한다. 아렌트에 따르면, 정치란 이 세계<sup>22)</sup>에 태어난 인간이 자신의 말과 행위를 통해 공동세계에 자신의 ‘다름’을 드러내도록 해주는 ‘공동체적 자유’의 실현을 의미하며, 또한 타인의 행위를 공통감에 근거한 판단을 통해 수용하면서 말과 행위의 공유를 이루어가며 함께 살아가는 것이다. 그리고 이러한 정치 행위를 통해 인간은 인간실존의 유의미성을 경험하게 된다. 그렇기에 아렌트는 시민사회의 행복을 위해 시민들 스스로 적극적인 정치를 통해 인간의 삶의 다양한 측면을 회복할 것을 촉구한다.

21) 한국 개신교는 선교초기부터 근본주의 신학과 신앙을 고수하는 선교사들에 의한 영향으로 성서문자주의, 마니교적 이원론, 교리의 합리성에 대한 설명을 거부하고 그것에 대한 확고한 진리성을 상식처럼 고수하는 상식철학의 원리의 압도적인 영향 탓으로 독단성과 배타성이 어떤 종교보다 강하다. George Marsden, *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 117-118, 192-194, 211 참조.

22) 아렌트에게서 ‘세계’란 사람들이 서로 간에 직접적으로 행위하고 말할 때 형성되는 사이(in-between)로서의 공간이다. “인간관계의 그물망”(the web of human relationship), 또는 공동의 세계를 말하기도 하며 “공적 영역”(public realm)과 같은 의미로 사용된다. Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 137, 182-183.

지난 세기 인간이 겪은 전대미문의 비극은 물론 우리 삶에 내재한 소소한 일상 가운데서도 마주하게 되는 전체주의적 악몽은 아렌트의 주장처럼 정치적 행위가 함께 살아가는 이 세계에서 인간적 삶을 위해 가장 중요한 활동이라는 사실을 지속적으로 확인하게 해준다. 아렌트가 분석한 근대 전체주의 체제는 바로 정치적 행위 능력이 박탈당한 세계성 상실의 최악의 사례라 할 것이다. 아렌트에 의하면 전체주의 국가는 “개인들 사이의 모든 대화의 장치들”을 분쇄하고 “사람들 사이의 공간”을 파괴함으로써 이런 공간 없이는 결코 존재할 수 없는 인간의 행위능력을 말살한 것이다.<sup>23)</sup> 따라서 아이히만(Adolf Eichmann)은 이러한 전체주의적 상황이 낳은 인간의 전형이다. 아렌트의 “악의 평범성(the banality of evil)” 테제는 인간의 자유로운 행위능력의 말살과 연관된다. 아이히만이 유대인의 대량 학살을 어떠한 양심의 가책 없이도 실행할 수 있었던 까닭은 그에게 내재한 특별한 악마성이나 정신병리학적인 원인 때문이 아니라 그의 나치체제에 대한 맹목적인 복종심 때문이라는 것이며, 그러하기에 아이히만의 죄는 전체주의가 자신의 행위능력을 말살하도록 허용한 일, 즉 그저 순전한 무사유(sheer thoughtlessness)로부터 비롯되었다는 주장이었다.<sup>24)</sup> 그는 사유할 능력이 없을 뿐 아니라 다른 사람의 입장에서 생각할 수도 없고, 그들이 보는 세계를 볼 수도 없는 인간이다. 유례를 찾을 수 없는 희대의 학살자가 괴물이나 악마가 아니라 천박한 사유 불능의 평범한 인간이었던 셈이다.

그래서 아렌트에게서 “평범성”이란 일반적인 의미에서의 평범함이 아니라 탁월성과 반대되는 의미에서의 저열성을 말한다. 아이히만은 도대체 새로운 무엇을 스스로 주도한 적이 없었다. 그는 주어진 명령에 따라

23) Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, 465-466.

24) Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 391.

임무를 집행했고 그렇게 함으로써 주어진 법에 충실했다. 그는 주체적으로 행위한 것이 아니라 기계적으로 행동했을 뿐이다. 그는 양심을 소유하지 않아서가 아니라 그의 양심이 주위의 존중할 만한 사회적 음성과 전혀 대화하지 못했기 때문에 양심의 소리에 귀를 기울이지 못한 것이다.<sup>25)</sup> 학살자 아이히만의 명령에 대한 사랑이나 대량학살을 수행했던 극우 레드-포비아 광신도들의 신념적 사랑은 마치 “잔인한 자동운동”<sup>26)</sup>과 같은 ‘사랑’, 즉 ‘자동적인 사랑’이라 말해도 무방하다. 혐오와 학살의 이면에 자리한 사랑은 사랑하는 자가 사랑하는 무엇에 대한 맹목적인 태도로 인해 그러한 행위를 자동적으로 반복하게 만든다. 혐오의 잔인한 운동은 세계의 황폐화로 이어질 수밖에 없다.<sup>27)</sup> 무세계적인 사랑, 반정치적인 사랑은 오직 하나의 어떤 대상에게 귀속됨으로써 더 이상 세계에 속한 것이 아니라 자기들만의 세계에 게토화된 다. 세계의 복수성(plurality)<sup>28)</sup>을 부정하는 것은 이 세계가 다양한 인간 존재와 그들의 삶은 물론 다양한 공동체가 존재하는 현실에 대한 부정을 의미한다. 바로 자신들의 신념을 절대화하는 열광주의적 독단은 복수성의 세계와 멀어지고 그런 세계를 혐오하게 만든다. 맹목적인 자동적인 사랑과 혐오의 위협에서 벗어나 더불어 살아가는 인간에 대한 존중은 더불어 살아가는 세계를 지속적으로 새롭게 하겠다는 의지와 책임의 다른 표현이다. 세계를 끊임없이 새롭게 하고, 이 세계의 복수성을 입증하며, 반정치적이고 무세계적인 맹목적인 사랑을 극복할 수 있는 하나의 방안이 아렌트가 말하는 세계를 새롭게

25) Ibid., 126.

26) Arendt, *The Human Condition*, 241.

27) Ibid., 239-240.

28) 복수성은 말과 행위의 기본 조건이자 정치적인 것을 회복하는 출발점이자 귀결점이다. 복수성은 평등과 차이라는 이중의 성격을 갖는다. 만일 사람들이 평등하지 않다면 서로를 이해할 수 없을 것이며, 만약 사람들이 차이가 없다면 각각의 인간은 자신을 타인에게 이해시키기 위한 어떠한 말과 행위도 필요로 하지 않을 것이다. Ibid., 7-8, 175-176.

하는 일의 참여, 즉 “세계사랑(*amor mundi*)”이다.<sup>29)</sup> 바로 세계사랑이 아렌트 정치사상의 핵심이라 할 수 있는 인간의 말과 행위의 공간이 공적 영역과 공적 관계의 기초를 이룬다.

인간은 말과 행위를 통해 자신이 누구인지를 보여주며, 자신의 독특한 개성을 드러냄으로써 세계에 출현한다. 시작으로서의 행위는 탄생의 사실에 상응하며 태어나는 존재로서의 인간조건을 실현하는 것이다. 인간의 탄생성(*natality*)은 단지 1차적인 생물학적인 태어남 아니라 잠재적 시작능력이자 복수성의 원천이며, 자신이 누구인지 드러낼 수 있는 인간의 조건이다. 시작하는 행위를 통해 자신이 누구인지 드러냄으로써 비로소 인간의 정치적 탄생이 이루어지며 복수성이 실현되는 것이기에 제2의 탄생이라 말할 수 있다.<sup>30)</sup>

정치적 행위를 통한 새로움(탄생성)이 없는 세계는 파멸될 수밖에 없다. 인간은 세계 내에서 자신의 삶을 새롭게 시작함으로써만 이 세계는 새로워질 수 있다. 그렇기에 탄생성은 새로운 시작이자 세계의 지속적인 창조라 할 수 있으며, 탄생성의 상실은 변혁이나 새로움에 대한 희망의 근거 상실을 의미할 것이다. 그럼에도 불구하고 새로움은 완벽하게 절대적인 선과 정의를 가져다 줄 모종의 이상적 정치체제의 환상과는 거리가 멀다. 말하자면 정치 영역의 고유성을 인정하지 못하고, 법과 제도의 정당성을 위해 ‘절대적 권위’를 도입하거나, 그런 절대적인 존재나 이념에 권위를 두는 일은 오히려 새로움이 차단된 세계에 다름 아니라는 것이다.<sup>31)</sup>

29) Arendt, *Love and Saint Augustine*, ed. by J. Scott & J. Stark (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 153.

30) Patricia Moore, *Hannah Arendt's Philosophy of Natalty* (New York: St. Martin's Press, 1989), 22, 54.

31) 이런 맥락에서 아렌트는 프랑스 혁명을 비판한다. Arendt, *On Revolution* (New York: Viking Press, 1963), 159-164.

나아가 ‘탄생성’의 정치적 행위라 할 수 있는 혁명은 ‘해방적 자유(liberty)’와 구별되는 ‘정치적 자유(freedom)’를 목표로 한다.<sup>32)</sup> 통상적으로 혁명은 기존의 사회 체제의 억압이나 구속으로부터 해방되는 것이 일차적인 의미이지만, 아렌트의 혁명개념은 거기에서 그치지 않고 끊임없이 새롭게 시작할 수 있는 일종의 열린 체제를 구성하는 자유를 보장하는 것이다. 혁명을 폭력이 아닌 새로운 시작, 즉 탄생성과 연관시키는 아렌트의 혁명론에서는 혁명이 폭력 행사를 통한 체제 전복에서 끝나는 것이 아니라 사람들의 정치적 행위 능력이 새롭게 향상되는 과정을 포함한다. 즉 시민위원회 체제(the council system)<sup>33)</sup>와 같이 직접적으로 정치적 경험이 가능한 제도를 구성하고 이를 통해 시민들이 자발적인 정치적 행위의 즐거움을 느끼고<sup>34)</sup> 그것을 학습하는 과정이 쌓여야만 세계성의 상실을 막을 수 있는 것이고 그것이 진정한 혁명이라는 것이다.

32) 아렌트에게 해방을 통해 확보되는 자유(liberty)는 민중이 자신의 보호와 안전한 제도의 확보를 함의하는 의미에서 소극적인 자유라 할 수 있다. 물론 해방이 자유의 조건이긴 하지만 그 자체로 자유를 의미하지는 않는다. 반면 정치적 자유(freedom)는 해방의 차원을 넘어 정치적 장을 형성하는 기능을 하는 것이며 그리고 그 가운데 행위자 자신의 현현이 이루어지는 표현적 성격을 갖는다는 점에서 적극적인 성격을 갖는다 할 수 있다. 김선옥, 『아모르 문디에서 레스 푸블리카로』 (서울: 아포리아, 2015), 212-213.

33) 아렌트가 상정하는 공적 영역은 시민권을 가진 시민 모두가 자발적으로 동등하게 토론에 참여하여 자신들이 토론한 사항을 권위적인 약속으로 간주하고 엄격히 준수하는 일종의 사회계약 형식을 담지하고 있다. 그녀는 현대의 대의제 민주주의가 시민들이 다수의 다원성을 경험하는 기회를 제공하고 있지 못하다는 비판을 기초로 대의제 민주주의를 극복하는 방안으로서 시민위원회와 같은 직접 민주주의의 제도적 형태를 제시한다. 이것은 시민들을 정치에 직접 개입시키는 방식으로, 제일 아래에 하급위원회들이 구성되고, 그들의 대표들이 다시 중간급 위원회를 구성하는 피라미드 방식으로 최상위층의 시민위원회가 직접적인 권력을 행사하게 하자는 발상을 담고 있다. 시민사회는 다층적이고 자율적인 개인이 수평적으로 결합할 수 있는 공간을 정치적 형식으로 창출하는 일이 요구된다. 그 공간은 다양한 것들을 한데 아우르는 복수성의 공간이 되는 것이다. Arendt, “Civil Disobedience”, in *Crisis of the Republic*, 88-89; “Thoughts on Politics and Revolution”, in Arendt, *Crisis of the Republic*, 244-245.

34) Arendt, *On Revolution*, 124-125.

부패한 정권과 정치적인 검찰 권력에 저항했던 우리 사회의 깨어있는 시민들은 ‘가치 있는 것’에 대한 소통과 공감을 통해 복수적인 인간관계를 맺고 직접적이고 자발적인 정치 행위를 실천한 경험이 있다. 이것이 바로 삶이 영위되는 세계에 대한 사랑이라 할 수 있다. 세계사랑은 나의 삶에만 한정될 수 없으며, 타인의 아픔에 공감할 수 없다면 결코 성립될 수 없다. 왜냐하면 세계란 정치적 인간들이 모여 서로 관계를 맺으면서 형성되는 삶의 시공간이기 때문이다. 따라서 내부와 외부로 나누는 경계선을 만들고, 외부에 놓인 자들을 적으로 간주하고 비난과 폭력을 가하는 일은 필연적으로 자기 내부를 오염시키고 공동체를 만인의 만인에 대한 투쟁의 자연상태로 전락시키고 말며, 궁극적으로는 정작 나 자신의 생명이나 권리조차 유지하기 힘든 사태가 도래하고 말 것이다. 아렌트의 지적대로 우리 시대의 비극은 세계혐오, 세계사랑의 상실, 즉 무세계성(worldlessness)의 증가이다.<sup>35)</sup> 그래서 현대인의 삶은 비유컨대 사막에 거주하는 삶과 같은 것이다.<sup>36)</sup> 사막의 삶은 사막에서의 삶이 익숙해지도록 하는 환상적인 종교적 위로나 심리적 위로 또는 사막의 어딘가의 변화산에서의 계토화로 는 거기에서의 고립을 더욱 심화시킬 뿐이다. 또한 가장 최악인 것은 모래 폭풍으로 상징되는 무사유의 대중 운동 같은 형태를 통해 사막이 가장 적합한 정치 형태처럼 보이게끔 우리를 미혹하는 것이다. 결국 우리 삶에 대한 순응주의적 음모나 파시즘적 세계혐오나 테러에서 해방되는 길은 세계사랑이라 할 수 있다.

세계 상실의 공간, 즉 사람들이 만나서 의견을 나눌 수 있는 공적 영역이 사라져버린 공간에서는 나와 의견이 다른 사람을 향해 함부로 이념적 굴레를 씌우고 낙인찍고 차별하고 혐오하며 폭력을 행사하는 것에 대한

35) Arendt, *The Promise of Politics* (New York: Schocken Book, 2005), 201.

36) Ibid., 201-203.

문제의식을 회박하게 만든다. 앞에서 살펴본 대로 우리 사회에 깊숙이 자리한 이념적 혐오주의는 차별과 폭력의 세례를 받은 정치권력과 그것의 경호견 노릇을 하는 언론권력 그리고 극우적인 종교권력에 의해 확대 재생산된다. 수학여행을 가는 중에 대참사를 당한 학생 유가족들을 향해 인륜에 반하는 증오와 혐오를 드러내고, 심지어 신앙의 이름으로 그들의 아픔을 조롱하고 폄하했던 비인간적 행태의 배후에 레드 혐오가 자리한다는 것을 간파하는 것은 어렵지 않다. 전 세계가 ‘코로나 19 사태’로 몸살을 앓고 있는데도 특별하게 그들만은 이념 혐오주의로 접근해 인종적 혐오를 부추긴다. 인간성 상실의 문화에 대해 좌절감을 맛보는 사태는 오랜 과거의 기억이 아니라 지금도 종종 경험하게 되는 현재진행형의 사태이다. 그런 경험은 삶의 공간과 그것을 지탱하는 사회적 유대감을 더욱 확장시켜야 하는 오늘날의 시대 흐름에 완벽하게 역행하는 사태가 아닐 수 없다.

#### IV. 레드-포비아 극복과 시민종교

갈통은 폭력의 삼각형과 마찬가지로 적극적인 평화의 개념을 논한다. ‘직접적인 평화’, ‘구조적인 평화’, 그리고 ‘문화적인 평화’가 그것이다. ‘직접적인 평화’는 언어와 행동의 친절함과 자신에 대한 선과 자신과 다른 사람의 마음과 정신으로 구성된다. 이런 것들은 인간의 모든 기본적 욕구인 생존과 복지와 자유의 정체성에 접근한다. 이 경우 ‘나의 노력이 필요하다. 나와 타자 간에 갖는 직접적인 평화를 의미한다. ‘구조적인 평화’는 자유, 평등, 대화, 통합, 연대, 참여를 강조한다. 이것은 공동체적이고 간접적인 평화라고 할 수 있다. 끝으로 ‘문화적인 평화’는 종교, 법, 사상, 언어, 예술, 과학, 학과, 대학, 언론 등이 적극적인 평화의 문화를 만드는 것이다.<sup>37)</sup>

그런데 이와 같은 평화와 화해는 모든 종교가 추구하는 궁극적 가치임이 분명하다. “역사적으로 종교는 ‘비폭력’에 대한 가장 강력한 정당화 체계 중 하나였으나, 오늘의 세계에서 종교는 수많은 갈등 특히 폭력적인 갈등에 개입되어 있고, 폭력의 사용을 정당화하는 기능을 수행<sup>38)</sup>한 것이 사실임에도 불구하고 종교의 목적이 평화를 만드는 것이라는 점은 자명하다. 심지어 폭력의 정당화를 위해 종교적 정경(canon)이나 교리가 노골적으로 이용되고, 평화의 이름으로 폭력과 전쟁을 신학적·윤리적으로 정당화시켜주거나 경우에 따라 직접 그것을 감행한 것이 명백한 사실이라 할지라도, 종교의 본질적인 목표와 과제는 평화 추구라 할 수 있다. 이런 맥락에서 갈등 역시 종교가 적극적인 평화의 문화를 만들 수 있다고 주장한 것이다.<sup>39)</sup>

사실상 혐오와 증오심을 조장하는 종교는 거짓 종교임에 분명하다. 전체주의나 군사주의의 폭력과 증오심을 용인하는 한, 그것은 참된 종교와는 거리가 멀다 하겠다. 시민사회에서 요청되는 종교는 혐오의 조장이 아니라 관용과 화해를 추구하는 종교여야만 하며, 그것을 위해 시민 의식을 함양할 수 있는 종교라야 한다. 시민 의식이란 인권이 신장되고 보장되는 민주적인 정치적 공동체 형성을 위해서 요청되는 의식으로서, 인간 존엄성, 평화, 인권, 관용, 정의 등의 가치를 소중히 여기는 의식을 말하며, 그것의 발현을 위해 비판적으로 사고하고 공적인 영역에서 토론할 수 있는 능력의 함양이 전제되어야 한다. 시민 의식의 고양을 위해 종교의 필요성을 역설하는 루소의 종교론을 주목하는 이유가 거기에 있다.

37) Galtung, *Peace by Peaceful Means*, 강종일 외 공역, 『평화적 수단에 의한 평화』(서울: 들녘, 2000), 85-86.

38) 강인철, 『전쟁과 종교』(서울: 한신대학교출판부, 2003), 74.

39) *ibid.*, 87.

루소는 시민사회가 홉스나 로크의 시민사회는 중국에는 부르주아들의 사기와 기만에 근거한 정치질서이기에 부르주아들의 이익을 위해 다수의 인민을 노예로 전락시키는 정당하지 못한 정치질서, 즉 전쟁상태나 다름 없는 정치질서로 파악했다. 그렇기에 시민사회가 이러한 상태에서 벗어나기 위해서는 각 개인의 권리를 공동체에 양도한 이후 공동의 권력에 의해 다시 자신의 것을 보장받을 수 있도록 하는 방법이 필요하다고 본 것이다. 달리 표현해 공동권력이 최고의 주권인 일반의지(volonte generale)에 따라 움직이게 하면 된다는 것이다.<sup>40)</sup> 루소는 개인의 자유의지가 개인의 이익만을 충족시키려는 이기심으로만 작동하는 것이 아니라 정의를 위한 자발적인 복종까지도 포함할 수 있다고 본 것이다. 개인의 자유의지는 일반성을 지니는데, 그 속에 나뿐 아니라 타인의 이익, 나아가 공동의 이익이 있다는 것이다. 인간은 사적인 이익을 추구하려는 의지를 지니고 있지만, 다른 한편으로 공동의 이익을 추구하려는 일반의지를 지니고 있다. 그런데 루소에 따르면 공동의 이익이 사적 이익과 늘 상충되는 것이 아니라 오히려 사적인 이익의 한 부분을 구성하고 있기에 일반의지는 한 인간의 전체의지 속에 포함된 하나의 자유의지로 볼 수 있으므로 일반의지에 따르는 것은 굴종이 아니라 오히려 자유의 구현이라 말할 수 있는 것이다. 즉 시민사회는 일반의지의 지도하에 운영되어야 시민의 행복이 보장된다는 것이며, 그런 정치적 의미에서 일반의지가 작동하는 시민사회는 도덕성이 담보되는 것이다. 그리고 루소는 공동이익의 도덕성의 기반을 바로 평등에서 찾았다. 평등이 전제 되지 않으면 시민들의 자유가 담보되지 않기 때문이다.<sup>41)</sup>

일반의지 속에서 모든 시민은 자신을 위하면서도 모두를 위하게 된다.

40) J. J. Rousseau, *On the Social Contract with Geneva Manuscript and Political Economy*, R. D. Masters(ed.)(New York: Saint Martin's Press, 1978), 61.

41) Ibid., 75.

하지만 이러한 일반의지는 항상 옳음에도 불구하고 모든 시민이 일반의지의 인도를 따르는 것은 아니기에 계몽되지 못한 자들은 진정한 이익을 깨닫지 못하고 무지한 상태에서 사적인 이익만을 추구하게 되고 마는 것이다.<sup>42)</sup> 이러한 일반의지가 사적인 의지에 종속되어 버리는 시민사회의 문제를 해소하기 위해 시민들에게 시민사회의 도덕 정신을 함양시킬 수 있는 모세, 리쿠르고스, 누마 또는 칼뱅 같은 탁월한 ‘입법자’가 요청되는 것이다.<sup>43)</sup> 그런데 문제는 이러한 위대한 입법자가 역사적으로 필요한 시기에 반드시 등장한다는 보장이 없다는 데 있다.

입법자 등장 of 우연성과 입법자는 사회의 성립과 더불어 권력을 갖는 것이 아니라 역사 속으로 사라져야 하는 존재이기에, 시민사회의 주권자는 입법자 대신 종교를 통해 시민들이 사회 도덕성에 대한 감성 (sentiment of sociability)을 고양시킬 필요가 있다는 것이다.<sup>44)</sup> 그런 맥락에서 『에밀』의 “짜부아 보좌 신부의 고백”이나 『사회계약론』의 “시민 종교”의 의의를 찾을 수 있는 것이다. 우선 루소의 종교에 대한 루소의 태도는 짜부아 보좌신부의 말에서 잘 알 수 있다.

종교의 참된 의무는 인간의 제도에 종속되지 않으며 올바른 심성이야말로 신의 참된 신전이며 어느 나라 어느 종파에서도 무엇보다 신을 사랑하고 자기 이웃을 자신을 사랑하듯 사랑하는 것이 율법의 핵심이다. 또 도덕적 의무가 면제되는 종교는 하나도 없으며 그런 의무를 제외하고 참된 본질적 의무는 없다.<sup>45)</sup>

---

42) Ibid., 67.

43) Ibid., 68.

44) Ibid., 130.

45) Jean-Jacques Rousseau, *Emile of On Education*, Allan Bloom(trans. & intro.) (New York: Basic Books, 1979), 311.

인간의 영혼에는 양심이라는 “정의와 덕의 본유적 원리가 있기에 그것에 따라 자신과 타인의 행동의 선악을 판단할 수 있다.”<sup>46)</sup> 그런데 루소에 게서 양심은 이성에 속한 것이 아니라 감성에 속한 것이다. “우리에게서 존재하는 것은 감각(sense)이다. 우리의 감성(sensibility)은 반박할 수 없이 지성에 선행하며, 우리는 관념에 앞서 감정(sentiments)을 갖는다.”<sup>47)</sup> 그런데 자연 상태의 끝자락에서 타락해가는 문명사회로 돌입할 무렵 자기보존의 자기애(amour de soi)가 전쟁 상태의 사회 속에서 타인과의 비교에서 우위에 서고 싶다는 욕망으로 인해 자기에 대한 배타적 애착, 즉 편협한 이기주의(amour propre)로 변형되고 마는 것이다. 편협한 이기주의는 비교하고 판단하는 이성의 발달과 더불어 생겨나 반성에 의해 강화되면서, 인간들은 이익 추구에 혈안이 되고 욕망은 더욱 배가되어 불평등한 사회가 심화되는 것이다. 개인과 개인이 서로에 대해 늑대가 되어 전쟁을 벌이는 홉스의 자연상태와 달리 루소는 자기애와 편협한 이기심의 투쟁, 즉 자신의 내면적 전쟁을 상징하고 편협한 이기심과 이성을 결부시키는 것이 당대의 계몽주의자들과 차별성을 갖는다 하겠다.

타자를 경쟁의 대상으로만 생각하는 이기적인 인간은 “자유롭게 태어났음에도, 인간은 도처에서 쇠사슬에 매여 있다.”<sup>48)</sup> 이것은 자연적이고 도덕적인 자유를 상실한 현대 부르주아의 병리적 현상을 표상한다. 부르주아 계급을 위한 이론가, 자본주의 체제의 불평등을 옹호하기 위하여 동원된 지식인, 귀를 막고 눈을 가린 채 거짓된 언어, 허구의 몸짓을 해대는 자들이 루소 당대에도 도처에 깔려 있었고 지금도 마찬가지다. 그렇기에 자연적인 자유를 사회에서 회복시키기 위해 『에밀』을 썼던 것이다. 이성이 발달하기 전에는 자연적 자유가 상실되지 않도록 해야 하며, 이성

46) Ibid., 289.

47) Ibid., 290.

48) Rousseau, *On the Social Contract*, 46.

의 시기인 청년기에는 철학적 교육에 의해 도덕적 자유를 누리게 해야 한다는 것이다. 물론 자연적 자유는 국가 성립 이전에만 존재하지만, 도덕적 자유는 국가 성립 이후에서 시민적 자유와 더불어 존재해야 한다는 차이를 갖는다.

자연적 자유를 위해 어린 아이들은 자연적 감성을 해치지 않도록 철저히 편견과 권위에 종속되지 않는 교육을 받아야 한다. 그런데 사회적 관계 속에서는 각종 욕망들이 충돌하기에 배타적 이기주의가 극복되지 않으면 도무지 이성만으로는 도덕적일 수 없다. 그런데 도덕을 사랑하도록 인도하는 것이 양심이다. 신은 양심에 모든 것을 이미 말해두었기에 양심은 선악의 심판자이자 인간을 인간답게 만드는 유일한 본성이고, 종교는 사실상 양심의 목소리에 충실하게 하는 것이다.<sup>49)</sup>

그러나 자연인이 국가의 시민이 되기 위해서는 자신의 개별적 욕망이 절대화되는 것이 통제되어야 한다. 그렇지 않으면 자칫 전쟁상태를 초래하기 때문이다. 그런데 일반의지에 따르는 시민사회에서는 개인의 자연적 자유 대신 일반의지에 따른 시민적 자유를 얻게 됨으로써 자연적 자유 못지않은 절대적 자유를 얻을 수 있다. 즉 자연적 자유는 일반의지를 따를 때 시민적 자유로 전환되는 것이다. 그런데 루소는 사회계약을 통해 이루어진 시민사회에서 상실된 인간의 자유를 회복하기 위해 시민 교육적 차원에서의 종교의 역할에 대해 주목한다. 이러한 이념이 『사회계약론』의 “시민종교”를 통해 갈파된다. 이신론이든 무신론이든 프랑스의 계몽주의자들은 교회의 권력이 세속적인 국가권력의 권위를 해치는 역할을 했기에 기독교 교회를 시민사회의 걸림돌로 인식하는 데서는 일치했다. 그들에게 기독교 교회가 무지와 폭력으로 점철된 역사기에 국가는 교회를 배제하고 법과 정치만으로 운영되어야 한다는 것이 계몽사상가들

49) Rousseau, *Emile of On Education*, 295.

의 공통된 견해였다. 하지만 루소의 시민종교는 기존의 비합리적이고 맹목적인 교회와 지나치게 합리적인 계몽주의 양쪽을 모두 극복하려는 시도로 제기된 종교 이념이다.

루소의 시민종교는 공화국에 대한 존경과 사랑을 핵심으로 한다. 공화국에 대한 사랑은 개인적 자유를 압살하는 맹목적인 국가주의와 무관하다. 루소의 공화국 사랑은 법과 제도의 존중에 기초한 자발적인 정치공동체에 대한 존중과 애정을 말한다. 그것이 루소의 사회계약론의 핵심이다. 국가는 권력 유지를 위해 인민을 억압하는 것이 아니라, 개인의 자유와 권리를 지켜주는 공동체, 즉 “개개인이 자신과 자신의 재산을 구성원 모두의 집단적인 힘으로 지킬 수 있는 공동체”<sup>50)</sup>를 의미하기에, 그러한 국가에 대한 존중을 고양하는 종교가 시민종교에 해당한다. 루소는 시민종교를 ‘인간의 종교’(religion of man), ‘민족 종교’(religion of citizen), ‘사제의 종교’(religion of the priest)와 변별시킨다.<sup>51)</sup> 먼저 인간의 종교란 신과의 순수한 정신적 관계를 의미한다. 그것은 제도적인 기독교의 교회의 종교와 달리 성전의 제의와 교회의 관습들에 얽매이지 않고 모든 사람들을 형제로 인정하고 사랑하는 것을 유일한 도덕적 의무로 여기는 이상적인 복음적 종교이다. 하지만 인간의 종교, 즉 순수한 기독교는 진정한 유신론이요, 참된 종교이긴 하지만 정치적으로 함목적적이지 못하다. 자칫 내세 지향적이어서 공화국의 법과 제도에 대한 애착을 감소시킬 수 있는 약점을 가지고 있다는 것이다.

한편 ‘민족 종교’는 특정 국가의 종교이며 그 국가의 고유한 신과 수호자가 세워진다. 국가 종교의 교리와 의식 및 숭배 형식은 법으로 규정된다. 헬라 도시국가들, 로마의 공화정은 민족의 종교들에 대한 고백과 충

50) Rousseau, *On the Social Contract*, 53.

51) Ibid., 196-197.

성을 통해 형성되었던 경우를 상기하면 된다. 루소는 이 종교의 장점을 신에 대한 숭배와 법에 대한 사랑이 결합된 것과 조국을 시민의 예찬의 대상으로 만듦으로써 시민에게 국가에 봉사하는 것이 국가의 수호신에 봉사하는 것이라고 가르친다는 점에서 훌륭하다고 평가한다. 하지만 민족 종교는 오류와 허위에 토대를 두고 있어서 사람들을 기만하여 쉽사리 미신에 사로잡히게 만들고 신에 대한 참된 숭배를 공허한 의식(儀式)에 집착하게 한다는 점, 그리고 더 해로운 것은 신앙을 함께 공유하지 않는, 즉 자신들의 민족에 속하지 않는 사람들은 모두 이방인, 이단자, 야만인으로 간주하여 잔인하게 학살하는 것조차 성스러운 일이라 믿는 인민을 만든다는 데 있다.<sup>52)</sup>

‘사제의 종교’는 가톨릭교회에서 구현되는 종교를 떠올리면 된다. 사제의 종교는 두 가지 법 체제, 두 명의 지배자, 두 개의 조국을 부여하기에 인민들로 하여금 서로 모순되는 의무에 복종시켜 인간으로서도 시민으로서도 충실하지 못하게 한다. 서구의 역사가 증명하듯 사제의 종교는 끊임 없이 국가권력을 침해함으로써 선량한 시민이 양성되는 것을 원천봉쇄해 왔기에 가장 최악의 종교형태라 규정하고 그것의 결점을 논하는 것조차 시간 낭비라고 단호한 입장을 취했다.

그래서 사회와 정치에 합목적적인 종교가 요구되는데 그것이 바로 시민종교이다. 훌륭한 시민이 되는 것을 목적으로 하는 시민종교의 적극적 교리는 “단순하고 항목이 적어야 하며, 설명도 해설도 없이 정확히 표현

52) 논자는 루소의 국가 종교에 대한 견해에 대해 그것이 고대 오리엔트의 종교에 관해서는 수긍할 수 있지만 고대 헬라 국가의 그것에 대해서는 동의하지 않는다. 예컨대 고대 이집트, 바빌로니아, 아시리아, 페르시아, 심지어 고대 이스라엘의 종교에서는 각 민족이 믿는 신을 절대시하였고 그를 통해 오리엔트 특유의 전제체제와 더불어 자신들의 우월성 타민족에게 배타적으로 강요하는 형태로 작용한 것으로 볼 수 있다. 하지만 헬라의 그리스인들은 다신교를 수용하면서 다른 문명에 대해 훨씬 포용적인 태도를 보였기 때문에 그들의 문명이 보편성을 확보하게 된 것이다.

되어야 한다. 능력 있고 지혜로우며 자비롭고 선견지명이 있으며 미래를 대비하는 신의 존재, 내세의 삶, 정의로운 자의 행복, 악인의 처벌, 사회계약과 법의 신성함<sup>53)</sup>이다. 그리고 소극적 교리는 오직 종교적 불관용(intolérance)에 대한 배척(불관용)이다. “종교적 불관용이 존재하는 곳에 선 사회적 영향을 미치지 않을 수 없기에, 그렇게 되자마자 주권자는 심지어 세속적인 문제에서도 결코 주권자가 되지 못한다. 그때부터 사제가 진정한 지배자가 되어버리고 마는”<sup>54)</sup> 까닭에 만일 어떤 종교가 시민의 의무와 완전히 상반되는 교리로 무장한 경우가 아니라면, 그리고 다른 종교에 대해 배타하지 않는 종교라면 인정해야 한다는 것이다. 하지만 자신의 종교만이 유일한 종교라고 주장하는 배타적인 종교를 추방시켜야 하는 것이 시민종교의 불관용 교리이다.

사실상 루소의 시민종교에서 가장 중요한 사회적 교리는 ‘사회계약과 입법의 신성불가침’이다. 그런 맥락에서 일견 가혹해 보이는 불관용의 사회적 교리가 첨부된다.

(사회적인 신앙고백)의 조항들은 엄밀하게 말해 종교적 교리가 아니라 사회적 정서로서 그것 없이는 훌륭한 시민도 충실한 시민도 있을 수 없다. 주권자는 누구에게도 이것을 믿으라고 강요할 수 없지만, 이것을 믿지 않는 자는 누구든 국가에서 추방할 수 있다. 주권자가 그를 추방하는 것은 그가 불신자이기 때문이 아니라 비사회적인 존재이기 때문이며, 그가 법과 정의를 진정으로 사랑할 수 없고 필요하면 자기 목숨까지 바쳐가며 의무를 다하는 사람일 수 없기 때문이다. 만일 누군가가 이와 같은 교리를 공개적으로 인정해놓고 실제로는 그것을 믿지 않는 사람처럼 행동하면, 당연히 그를 죽음으로 처벌해야 한다. 그는 가장 큰 죄로서 법 앞에서 거짓을 말한 죄를 범한 것이기에

53) Rousseau, *On the Social Contract*, 199.

54) Ibid., 199.

그러하다.<sup>55)</sup>

너무도 명백히 시민종교의 교리는 기성 기독교의 교리의 어느 것을 고려한 것이 아니라 오직 공화국의 안녕을 위한 도덕적 기초가 최우선시된다. 그런 관점에서 복음적이고 순수한 인간의 종교이든 성직자의 종교든, 심지어 민족주의적인 국가 종교가 비판되는 것이다. 배타적으로 어떤 하나의 종교를 유일한 국가종교로 성립시키기 불가능한 현대 시민사회에서 어떠한 종교의 교리가 시민의 의무를 배척하지 않는 한 관용하라는 주장에서 시민종교의 의도를 정확하게 파악할 수 있을 것이다. 이것은 자신의 종교의 교리를 기준으로 삼아 다른 종교를 배척하는 종교가 있다면 그런 종교가 불관용되고 배척되어야 할 유일한 종교가 되는 셈이다. 결국 시민종교는 주권자 인민의 일반의지에 의해 확립된 법과 제도의 신성화를 목표하는 것이다. 루소가 『에밀』에서 갈파한 배타와 혐오를 조장하는 종교에 대한 거부는 우리가 새겨들어야 할 대목이다.

교리가 ... 우리에게 우리와 동류인 인간들에 대해 혐오감만을 그리고 우리 자신에게는 공포감만을 불어넣는다면, 또 그 교리가 우리에게 화를 잘 내고 질투심과 복수심이 강하고 불공평하고 인간을 미워하는 신, ... 별주는 것을 자랑으로 삼는 전쟁과 전투의 신만을 묘사한다면, ... 그러한 종교를 받아들이지 않을 것이다.<sup>56)</sup>

불관용과 배타주의를 특성으로 하는 근본주의적 한국 개신교, 특히 혐오주의를 조장하는 극우 개신교는 오늘날 우리 시민사회의 적이라 규정되는 지경에까지 이르고 말았다. 그런 점에서 비록 거칠긴 하지만, 루소

55) Ibid., 199.

56) Rousseau, *Emile of On Education*, 299.

의 ‘시민종교’에 대해 진지하게 성찰할 필요가 있다. 중세 말 부패했던 가톨릭교회를 향했던 종교개혁의 칼날의 끝이 오늘날 어디를 향해야 하는지 명확하다. 혐오와 배타를 뼈저리게 반성하지 못하고 그것을 지향하는 교회는 더 이상 시민사회의 종교로서 자격 미달일 뿐 아니라 예수 그리스도의 교회라 할 수도 없을 것이다. 그러한 교회의 신앙은 혐오주의 이데올로기에 불과할 따름이다. 다름에 대해 차별하고 혐오하는 것을 복음적 선교라 우기는 혼동과 착란에서 벗어나 관용과 화해의 선교를 지향하는 교회라야 시민사회의 종교는 물론 하나님 나라의 선교를 감당하는 종교로 자리매김될 것이다.

## V. 나가는 말

세계가 탈냉전으로 접어든 지 이미 상당한 시간이 흘렀음에도 우리 사회는 틈만 있으면 레드-포비아 현상이 위력을 발휘할 태세이다. 과거와 같은 체제경쟁이 더는 무의미해졌음에도 레드-포비아의 대표적 상징인 국가보안법이 폐지되지 못하는 것은 국가를 지탱하는 기본적인 축이 반공주의였음을 상기시켜준다. 설령 21세기 현재에도 공산주의 세력 때문에 우리의 민주주의체제가 여전히 위협받을 가능성이 있다고 하더라도 민주주의와 인권이 인간 혐오적 이념으로 보장되는 것은 아니라는 점은 이미 우리 역사가 증명해 주었다. 민주주의는 개인과 타자를 존중하고 수용하는 개방적이고 관용적인 태도, 더 많은 자유와 민주주의를 실천하고 실험하는 적극적 정신과 시민들의 인간사랑과 세계사랑의 에토스를 함양할 때만 비로소 가능해지기 때문이다. 그런 점에서 혐오주의를 조장한 이념이나 종교는 오히려 국가와 시민사회를 존립을 위협하는 내부의 적이 아닐 수 없다. 그들이 전가의 보도처럼 외치는 소위 “자유민주주의의 수호”를 위해서라도 반인권적이고 반민주적인 레드 혐오주의는 청산

되어야 마땅하다.

오늘날 열린사회의 적, 레드 혐오에 대한 교회 윤리적 과제는 무엇인가? 그것은 공적 영역의 확보이다. 사회는 복수의 관점들이 존재하는 공동의 세계라는 사실을 인식해야 한다. 공동의 세계에는 유일한 가치나 이념 종교적 척도는 존재할 수 없다. 비록 공통의 관심사가 있을지언정 자신의 정체성이 소멸되는 것이 아니라 다양한 관점에서 정체성이 관찰되면서 오히려 자신의 정체성이 실재성을 얻게 된다는 사실을 깨달아야 한다. 무엇보다 한국 사회에서 이념적이고 유사 인종주의적 편견일 뿐 아니라 무반성적이며 비합리적이며 반민주적인 배제와 혐오와 폭력의 논리로 작용하는 냉전적 반공주의의 실체적 진실을 비판적으로 성찰하는 노력이 보수적인 개신교 교회에서 요구된다. 시대착오적이며 역사퇴행적인 혐오주의가 개신교 교회 구성원들의 의식을 아직도 견고하게 지배하고 있는 실상, 곧 민주주의 퇴행에 부역한 개신교의 진상을 반성적으로 인식하고 깨닫게 함으로써 한국 개신교가 세계사랑의 탄생성을 확보하는 계기를 마련할 수 있을 것이다. 이를 위해 교인들의 삶 속에 파고들 수 있는 여러 유형의 강좌나 온-오프라인의 토론광장 등과 같은 다양한 형태의 결사체(association)를 구성시켜야 한다. 지적이고 도덕적인 결사체를 개교회 내에서 구성하고 전국적인 네트워크로 연대적인 정치적 행위를 실천할 잠재적 가능성도 생각해본다. 결사체를 통해 구축된 교회의 민주적 의사소통 권력이 교회의 헤게모니 권력에 행사함으로써, 다시 말해 그리스도인의 시민적 권력이 민주주의적 압력을 실천함으로써 인간 혐오를 활용하는 극우적 정치집단이나 교회 정치의 공학적 책략을 근원적으로 차단시켜야 할 것이다.

하지만 불행하게도, 극우적인 한국 개신교는 여전히 냉전 시대의 이데올로기나 근본주의적 독선에 사로잡혀 정치적인 것에 대한 관심보다는

반정치적인 것에 포획되어 자유의 권리를 스스로 포기하는 것처럼 보이기에 전망이 그리 밝아 보이지 않는다. 오직 교회 성장과 물신숭배, 문자주의 신봉과 배타적 선교관, 그리고 바른 신앙이 다름에 대한 혐오와 공격이라 세뇌시키는 개신교회의 시대착오적 모습은 행위의 능력을 상실하고, 자유와 삶의 의미에 관심 없는 노예의 상태나 다를 바 없어 보인다. 혐오주의에 대한 문제의식을 실증한 교회 행태는 사회적 지탄의 대상이 되는 일부 태극기 광신도들의 문제가 아닌 교회 구조 자체가 얼마나 정치적 행위에 무능한가를 적나라하게 보여준다. 아렌트가 정치적 경험을 통해 토로했던 말하고 사유하는 능력에서의 순전한 무능함, 그 무능함에서 비롯되는 악의 평범성과 전체주의 현상의 실례를 이토록 정확하게 예증해 주기도 어려울 것이다. 광화문 광장. 2016-17 엄동설한을 이겨낸 외침의 잔향이 아직도 지워지지 않은 바로 그 세계사랑의 아고라에서, 자유로부터 도피한 십자가 전사들, 사유하는 능력과 말하기의 능력 그리고 판단하기의 능력을 상실한 아이히만들은 온갖 추악한 세계 혐오를 기도하고 무세계성을 노래하는 중이다.

## 참고문헌

- Arendt, *Crisis of the Republic*. New York: Harcourt Brace & Company, 1972.
- Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*. New York: Penguin Books, 1963.
- Arendt, Hannah. *The Promise of Politics*. ed. by Jerome Kohn. New York: Schocken Books, 2005.
- Arendt, *Love and Saint Augustine*. ed. by J. Scott & J. Stark. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Arendt, *On Revolution*. New York: Viking Press, 1963.
- Arendt, *The Human Condition*. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- Arendt, *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace Jovanovich, 1968.
- Arendt, *The Promise of Politics*. New York: Schocken Book, 2005.
- Chalk, Frank and Kurt Jonassohn. *The History and Sociology of Genocide: Analyses and Case Studies*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- Dekker, Paul. "Civicness: From Civil Society to Civic Services?". *Voluntas* 20(2009).
- Galtung, Johann. "Violence, Peace and Peace Research". *Journal of Peace Research* 6-3(1969).
- Galtung. *Peace by Peaceful Means*. 강종일 외 공역. 『평화적 수단에 의한 평화』. 서울: 들녘, 2000.
- Marsden, George. *Understanding Fundamentalism and Evangelicalism*. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.
- Moore, Patricia. *Hannah Arendt's Philosophy of Natality*. New York: St. Martin's Press, 1989.
- Rousseau, J. J.. *On the Social Contract with Geneva Manuscript and Political Economy*. ed. by R. D. Masters. New York: Saint Martin's Press, 1978.
- Rousseau, Jean-Jacques. *Emile of On Education*. trans. & intro. by Allan Bloom. New York: Basic Books, 1979.

- 강인철. 『전쟁과 종교』. 서울: 한신대학교출판부, 2003.
- 강준만. 『레드콤플렉스: 광기가 남긴 아홉 개의 초상』. 서울: 삼인, 1997.
- 곽송연. “정치적 학살(politicide) 이론의 관점에서 본 가해자의 학살 동기 분석- 5·18 광주 사태를 중심으로”. 『민주주의와 인권』 13-1(2013).
- 국방부 정보처. “이북동포에게 고함”. 『독립신문』. 1948.12.11.
- 김선욱. 『아모르 문디에서 레스 푸블리카로』. 서울: 아포리아, 2015.
- 김수자. “해방 이후 우익 민족담론의 공고화 과정(1945-1953)\_일간지를 중심으로”. 『역사학보』 198(2008).
- 김영희. “제1공화국 초기 이승만 정부 공보선전활동의 성격”. 『한국언론학보』 54-3(2010).
- 김현준. “극우 개신교의 국가주의적 상상력.” 『가톨릭평론』 10(2017).
- 엄한진. “우경화 종교의 정치화: 2003년 ‘친미반북집회’를 중심으로.” 『경제와 사회』 62(2004).
- 정민경. “한국기자협회, ‘코로나19 보도준칙’ 배포.” 『미디어오늘』. 2020.2.21
- 한국기자협회, “재난보도준칙”. [http://www.journalist.or.kr/news/section4.html?p\\_num=10](http://www.journalist.or.kr/news/section4.html?p_num=10) 2020년 10월 8일 검색.

논문투고일: 2021년 01월 20일

심사개시일: 2021년 03월 16일

게재확정일: 2021년 04월 06일

---

• 국 문 초 록 •

---

본 연구는 시민사회의 걸림돌이자 적, 극우 개신교의 종교적·정치적 파시즘의 폭력성과 이면의 레드 혐오주의를 논구하고, 아렌트의 “세계사랑”(amor mundi)과 루소의 “시민종교”(civil religion)의 개념에서 극우 개신교의 레드-포비아, 레드 혐오주의를 극복할 수 있는 시민사회의 정치적 행위를 숙고하고자 한다. 시민사회는 국가 영역과 사적 영역 사이에 존재하는 ‘중간 층위의 영역’이라 할 수 있으며, 기본적으로 정당한 그리고 정통성 있는 국가의 권위를 존중하며 법을 인정하고 존중한다. 동시에 시민사회는 정당하지 않은 자의적이고 독재적인 국가권력에 대한 저항을 조직하는 최후의 보루이며, 정의롭지 못한 법의 지배를 거부하는 주체이기도 하다. 또한 시민사회는 정당한 권력에 대해서 법의 지배에 기초한 국가권력을 정당화해주는 민주주의의 핵심적 지원 세력이기도 하다. 시민사회의 덕목인 시민의식은 시민답게 하는 윤리적 요소로서 공동선을 우선시하는 것이며, 공적 차원의 책임과 다양성과 관용의 가치를 두는 것이며, 공동의 이익을 추구하고 경우에 따라서는 불복종과 저항까지 나아갈 수 있음을 의미한다. 논자는 이 글을 통해 우리 그리스도인들도 시민사회의 시민으로서 인간에 대해 혐오하게 하는 문화적이고 종교적인 에토스를 근본적으로 문제시하고, 말과 행위로 저항할 수 있는 깨어있는 시민이 될 것을 촉구하고 있다.

**주제어:** 한국 극우 개신교, 시민사회, 레드-포비아, 세계사랑, 시민종교, 반공주의

---