

칸트의 이성종교로 본 통일신학

- 박순경 통일신학의 철학적 정초를 위한 해석

신혜진 (감리교신학대학교 강사)

- I. 들어가는 말

- II. 해석 방법론으로서 칸트의 이성종교
 - 1. 통일신학을 ‘이성종교로 본다’는 의미
 - 2. 통일신학을 ‘이성종교로 해석한다’는 의미

- III. 이성종교의 세 가지 주제로 본 통일신학
 - 1. <주제 1>: 이성신앙의 보편성
 - 2. <주제 2>: 악의 현실성
 - 3. <주제 3>: 변혁의 운동성

- V. 나가는 말

DOI: <http://dx.doi.org/10.21050/CSE.2021.51.08>

• ABSTRACT •

Reviewing Tong-II(Reunification) Theology from a Perspective of
Kantian Rational Faith: Interpretation for Philosophical Foundation of
Soon-Kyung Park's Tong-II(Reunification) Theology

Lecturer, Shin, Hye-Jin (Methodist Theological Seminary and University)

This study examines what it is like to live as a Christian on the Korean Peninsula today. Since theology plays a unique role in itself, this study is conducted through the idea of Soon-Kyung Park's unification theology. This theology is the contextual and memorable theology of the Korean Peninsula and its history. Its context and methodology have universal analytical and academic research and a structure that can expand discussions. In this study, this point is considered the starting point for revitalizing the discussion of unification theology and the unification movement, which is needed to reappraise, reinterpret, and reconstruct for laying the philosophical cornerstone of unification theology. This study examines unification theology as a text using the lens of Kant's 'rational religion,' which can suggest alternatives to a new society and provides an arena for dialogue from the reader's point of view to analyze the division on the Korean Peninsula in more depth. This study is conducted to expand the scope of communication between faith and reason, facilitate discussions about the social evil of the divisional system from the unique perspectives of theology, and establish a theoretical foundation for the roles of individuals and communities in these conversations.

Key words: Tong-II(Reunification) Theology, the Division System of Korean Peninsula, Historical Existence, Kantian Religion, Rational Faith, the Social Evil of the Divisional System, Community

I. 들어가는 말

“희망은 미래를 가리키며 역사를 변혁하는 동력이다.”

통일신학은 이 말을 다음과 같이 읽는다.¹⁾ “현재를 있게 하는 시간은 미래로부터 온다.” 성서의 예언자적 미래 희망은 하나님 없이 성립될 수 없다는 것이다. 통일신학은 이러한 미래의 희망을 ‘통일’이라는 목표로 두고, 그것을 건립해가는 이성적이고 실천적인 노력에 신앙적 근거를 제공하는 역할을 해왔다.

이 점에 있어서 앞선 시대의 건축물과 같이, 그 역할의 중요성을 보여준 사람은 근대 이성의 기초를 놓은 칸트이다. 그는 ‘이성종교’ 혹은 ‘이성신앙’이라는 기독교와 이성에 대한 철학이론 혹은 윤리론을 형성함으로써 철학과 신학이 이 사회와 세계에 대해 어떤 일을 할 수 있는지, 어떤 잠재력을 가지고 있는지, 과연 그 수행 역할을 담당할 선결조건은 무엇인지 보여주고자 했다. 이때, 이성종교란 칸트의 『단순한 이성의 한계 안에서의 종교』라고 하는 책에서 설명되는, 이성의-이성에 의한-이성을 위한 ‘종교’이다.²⁾

그런데, 통일신학을 ‘이성종교로 본다’는 것은 무슨 뜻인가, 무엇을 위해서인가? 통일신학을 보는데 왜 이성종교를 통해 보아야 하는가? 이성종교는 내용이 무엇이며, 이성종교로 본다는 것은 어떤 특별한 의미나 목적

1) 박순경, 『통일신학의 미래』(서울: 사계절, 1997), 169.

2) Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. 국내에는 두 가지 번역판이 있으나, 본 논문의 용어 사용에서는 신옥희 번역본을 따른다. 신옥희 옮김, 『이성의 한계 안에서의 종교』(서울: 이화여자대학교출판부, 2003); 백종현 옮김, 『이성의 한계 안에서의 종교』(서울: 아카넷, 2011). 영문본으로는 다음 책을 참조하였다. Immanuel Kant, *Religion within the Boundary of Mere Reason*, translated and edited by Allen Wood(Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

이 있는가? 또한, 이때 ‘본다’는 것은 어떻게 보겠다는 말인지 등등의 질문이 가능하다.³⁾ 그 질문들은 모두 타당하게 문제의 핵심을 공략하고 있다. 통일신학이 무엇인지에 대해서 직접 책을 보는 것이 우선될 터인데, 왜 통일신학을 굳이 이성종교로 보아야 하는가에 대한 의문을 제기하는 것이기도 하다. 이 점에 대해서 필자는 이전 논문을 통해 통일신학이 한국적 신학으로서 한반도에 사는 기독교인들과 통일에 대한 관심을 가진 모든 사람들에게 필요한데 그 이유는 ‘지금 여기’라고 하는 역사 실존적 의식을 주기 때문이라고 주장을 펼친 바 있다. 그 주장의 근거로 통일신학이 기독교와 한국역사, 과거와 현재, 지금으로부터 미래에 이르는 삶의 자리와 방법에 대하여 분명한 지향점을 제시하고 있기 때문이라고 밝힌 바 있다. 하지만, 이제까지는 이렇게 분명한 메시지가 외면되어 왔던 것이 사실이었다. 그 내용에 대해 불편하거나 그 내용이 어려워서 혹은 사회를 인식하는 자리나 언어가 달라서 거리감을 가지고 있었던 것으로 보인다. 그 거리감은 통일신학이 전하는 메시지의 예언자적 성격 때문이기도 하며, 그 신학 자체가 가지고 있는 다각적이고 다층적인 규모와 면모, 심층적 내용과 언어적 쓰임의 문제 때문이라고 간주된다. 따라서, 이 논문은 통일신학이 낯설게 느껴지는 부분들과 파악이 어려웠던 전체 구조를 조감도와 같이 포착하여 그 연결성을 보여주고자 한다. 이러한 과정은 통일신학의 의의를 새롭게 발견하고 재조명하여서, 이 시대 기독교신앙과 실존적 삶을 일치시키려는 모든 개인들이 공유하게 되기를 바라는 재구성 기획의 일환이다. 통일신학 역시 끊임없이 한국기독교 정체성에 대해 묻고 있는데, 이러한 질문을 다시 묻는 이 시대를 위해 보다 쉽게 재구

3) 그보다 우선되는 질문으로는, ‘왜 지금 이 시기에 우리는 통일신학을 보아야 하는가? 왜 통일신학인가?’에 대해 묻는 것이 맨 처음 질문일 수 있는데, 그 문제에 대해서는 이전 논문, “통일신학의 재구성 요건 검토-활성화 필요성과 논의 조건들-”을 참고하기 바란다. 이 논문은 그 후속 연구이다.

성될 필요가 있다고 보기 때문이다. 이 논문은 이러한 목적과 연구계획 안에서 행해지는 것으로서, 통일신학이 보다 다양한 논의 공간에서 확장된 논의 구조를 드러내며 의사소통할 수 있도록 재해석하고 분석하는 과정이라고 할 수 있다.

그러나, 그 과정이 단순히 그림처럼 한 면으로 묘사되지는 않는다는 어려움이 있다. 통일신학이 가지고 있는 방대한 규모와 심층적인 면을 한 컷의 사진처럼 담기에는 난해한 점이 많다. 본 연구는 이 문제를 해결하기 위해서, 즉 더 크고 분명하게 그리고 더 많은 사람들이 볼 수 있도록 보다 큰 렌즈를 사용하려는 전략을 가진다. 그것은 이성이 가진 보편성이라는 토대를 두고 그 위에서 렌즈의 움직임을 조정하는 일이다. 이 렌즈 자체는 크고 무겁기 때문에 안정적인 지지대나 보다 평평한 지대를 요구하게 되는데, 이 점에서 '이성종교'라는 렌즈를 사용한다는 것은 넓게 확장 사용이 가능한 이성의 토대 위에 두고 운용한다는 것을 뜻하므로, 그 렌즈로 대상을 해석하고 분석함에 있어서 강점으로 작용할 것이다. 이처럼 이성종교라는 관점으로 통일신학에 접근할 때, 두 이론이 공통적으로 지닌 이성의 보편성으로 시야 확보가 가능하다는 점에 착안하여, 그 두 이론이 지닌 기독교적 신앙에 대한 이해와 그 사회·역사적 지평에 대한 논의 전개가 가능함을 보일 것이다.

II. 해석 방법론으로서 칸트의 이성종교

1. 통일신학을 '이성종교로 본다'는 의미

먼저, 앞에서 언급된 '이성종교'는 이성에 의한, 이성적 종교를 해석하는 방식을 말한다. 칸트의 이성종교는 서양 '근대' 형성기에 생성된 시대의 정신적 축적물이라고 설명될 수 있다. 새로운 인식으로 변해가는 새로운 사회와 구성원들, 그리고 급변하는 가치관들이 혼재되어 있을 때에

유럽의 과거 1,800여 년의 가톨릭 전통과 300여 년이 되어가는 프로테스탄트 전통에서 과연 종교란 지금 우리에게 있어서 무엇이며, 무엇과 같을 수 있을까를 고민한 흔적이라고 할 수 있겠다. 따라서, ‘이성종교’가 무엇인지, 그 정체가 무엇인지, 어떻게 이론이 방법론이나 ‘렌즈’로 사용될 수 있는지 묻는 타당한 질문에 대해 다음과 같이 해명될 수 있다.

칸트의 이성종교란 당시 기성 종교였던 기독교를 ‘보편적 이성’으로 설명한 새로운 방식을 의미한다. 보편이성으로서 설명하되, 보편적 이성의 범위 안에서, 그리고 보편적 이성의 사용에 대해서 곧 그 이성의 실천성을 설명했다고 말할 수 있다. 그런데, 이러한 칸트의 종교론으로서 ‘이성종교’, ‘이성신앙 혹은 도덕신앙’은 독특한 성격을 지닌다. 그것은 종교에 대한 이론인데, 그 텍스트를 읽는 이로 하여금 자신의 의식을 대상화할 수 있는 방법을 가리켜준다는 사실이다.

그렇다면, 이런 이성종교로서 다른 무엇을 본다는 것, 그 렌즈를 통해 다른 신학을 본다는 것은 어떤 의미가 있을까? 우선, 이성종교로 통일신학을 본다는 것은 어떤 목적과 의미와 의의를 지니고 있는지 살펴보기로 한다. 일단, 통일신학 전체를 포착할 수 있는 이성종교는 그 이성의 특성으로서의 보편성으로 언어화되기 쉽고, 다양한 방면에서 의사소통이 가능하다는 점이다. 즉 통일신학이 보다 넓은 논의의 장에서 말해질 수 있는 틀과 구조를 지니고 있다는 점이다. 그런데, 통일신학 역시 이성종교로 해석될 수 있을 정도의 보편적 언어구조를 가지고 있으며, 그 전체 구조로서 새로운 인식의 성찰 대상과 목적을 의식하게 하는 의식화 구조를 내포하고 있다는 점이 발견된다. 이 공통점은, 이성의 가장 보편적인 성격이면서, 근대 주체 개념을 형성한 토대이기도 하고, 또한 우리 시대가 지난 과거의 역사를 대상화시키면서 새로운 인식을 가지고 대안적 지향성을 찾게 되는 계기를 마련하는 바탕이라고 할 수도 있다. 그러므로,

이러한 이성의 보편적 성질과 그 활용 방법을 잘 알고, 이미 이 방법을 통해 거대담론을 사용하면서도 동시에 특수한 상황적 신학 활동을 개진했던 통일신학을 살펴보는 것은 의미가 있을 것이다. 그것은 시대적 기독교와 관련 지어 ‘주체’와 정체성 문제를 다시 확인하는 것이며, 기독교 역사와 한국사회에 있어서 역사-정치-사회적 실존 안에서 ‘자기 삶의 주인공’을 인식하게 되는 계기를 제공할 것이기 때문이다.

2. 통일신학을 ‘이성종교로 해석한다’는 의미

주지하듯, ‘이성종교를 통해 통일신학을 본다’는 의미는 이성종교가 통일신학을 ‘해석한다’는 뜻이다. 그런데, 이때 어떻게 본다는 것인지, 이때 ‘본다’는 의미는 무엇인지 물을 수 있을 것이다. 따라서 ‘본다’는 의미는 이성종교를 방법론으로 삼아 해석한다는 것이라 했는데, 이때 ‘해석한다’는 것은 어떤 해석 방식을 말하는 것인지, 어떤 자리에서 어떤 태도로 텍스트를 해석하는 것인지 설명이 조금 더 필요할 것이다.

해석이란 원래 문학작품에서 텍스트에 대한 이해를 위한 분석과 설명 작업으로 정의된다. 그런데, 여기에 해석에 대한 두 가지 이해가 있다. 그 한 가지는 텍스트 본질에 대한 이해에 중점을 두고 해석하는 것이고, 또 한 가지는 자신이 특정한 목적을 위하여 활용할 수 있는 도구로서 텍스트를 해석하는 것이다.⁴⁾ 이 논문에서는, 우선 주요한 해석의 목적을 다음과 같이 보고 있다. 일차적으로 통일신학의 텍스트 본질에 대한 재조명이 그 목적이다. 통일신학의 취지와 본질에 대한 발췌와 이에 대한 해석으로 텍스트 자체를 정확하게 읽어내려는 의도를 가진다. 그래서, 전체

4) 전자가 움베르트 에코라고 한다면, 후자가 리처드 로티의 경우라고 할 수 있다. Umberto Eco, *Interpretation and Overinterpretation*, 손유택 옮김, 『해석이란 무엇인가』 (서울: 열린책들, 1997), 10-32.

와 부분을 조명으로 밝히고, 그때마다 상황에 대한 이해로서 역사적 맥락과 사회적 맥락을 참고하여 메시지와 그 의의가 중점적으로 다루어져야 한다는 관점에서 ‘해석’을 한다. 그리고, 이 논문의 연구 방식은 이러한 해석의 충실성과 성실성으로 텍스트가 된 통일신학의 운동성에 대한 복원과 그 방법론을 복기하는 것을 일차적 과제로 삼는다. 그런데, 이때 오히려 괄목할 만한 사실은 이 텍스트 자체가 요구하는 방식이다. 통일신학의 텍스트는 ‘주체’ 문제를 매우 중요하게 다루고 있는데, 그 메시지 자체는 그 논의의 대상을 다루는 동시에 그 사고의 ‘주체’가 될 것을 주문하고 있다는 사실이다. 이 부분은 실제로 칸트의 ‘이성신앙’이라고 하는 종교론이 다뤄지고 있는 의도이기도 하다고 앞서 말한 것과 같다. 글이나 텍스트를 읽는 이로 하여금, 그 내용에 묶이지 말고 그것을 넘어서 또 다른 주체적인 사고를 해야 하고 또한 할 수 있다고 고무하는 형식과 골조를 그대로 가진다는 점이다. 그렇게 되면 텍스트는 과거의 잠자는 텍스트가 아니라 항상 현재 논의 가능한 텍스트가 되어 작용한다는 것을 목격하게 된다. 예를 들어 칸트의 종교론은 『실천이성비판』과 함께 텍스트에서 행동으로 움직이게 하는 능력을 구상했다고 평가된다. 이에 대해서는 하이데거, 데리다, 리쾨르를 막론하여 모더니즘과 포스트모더니즘의 지속되는 대화 중심에 칸트의 종교론이 놓여 다는 것을 보아도 알 수 있다.⁵⁾ 따라서, 여기서 이 논문이 채택하는 해석의 자리는 귀납적 방법으로 질문들에 의한 통일신학의 답변을 도출해 내도록 미리 꺼내어 준비하는 작업대가 될 것이다. 각 독자가 텍스트의 접근성을 높일 수 있도록 재구성하려는 방안을 목표로 놓고 텍스트를 분석할 것이다.⁶⁾ 그래서, 이 논문의

5) 참조, Martin Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 이선일 옮김, 『칸트와 형이상학의 문제』(파주: 한길사, 2006); Jacques Derrida, *Foi et Savoir suivi de Le Siècle et le Parton*, 신정아·최용호 옮김, 『신앙과 지식 : 세계와 용서』(파주: 아카넷, 2016); Paul Ricoeur, *Le Conflit des Interprétations*, 양명수 옮김, 『해석의 갈등』(서울: 아카넷, 2001).

‘해석’ 방식은 문학에서 말하는 앞의 두 입장을 변증법적으로 시도하고 있으며, 그 해석의 목적은 텍스트와 독자의 의사소통을 확장하고 더 깊게 심화시킬 수 있는 구조들을 제시하는 데 있음을 알려 둔다.⁷⁾ 이 글이 의도하고 강조하는 바와 같이 해석의 자리와 태도, 즉 입장과 목적과 방향성은 ‘텍스트의 본질이 어떻게 작용하는가’를 주의 깊게 지켜보면서, 동시에 ‘텍스트가 우리의 인생을 어떻게 바꾸어 갈 수 있는지’ 관찰하는 입장을 견지할 것이다.⁸⁾ 다시 말하면, 이 논문의 해석 자리로서 첫째는 텍스트와 그것을 보충 설명하려는 역사적 상황성을 ‘권위적 해석’으로 두지 않고 오히려 권위 있는 조언으로 수용하고 흡수하려는 것을 말한다. 둘째는, 동시에 해석자로서 독자 자신을 단수가 아닌 복수로 하여 다양한 논의가 펼쳐질 수 있게 하려는 의도를 가지고, 텍스트를 읽는 시점의 상황성을 명확히 하려는 전략을 가진다.

또한, ‘이성종교로 본다’고 했을 때, ‘이성종교, 그 렌즈를 어떤 배율로 해서 볼 것이냐 하는 부분도 중요할 것이다. 이 방법론이 사용될 때, 결과물의 양과 질을 결정짓는 핵심적 요소가 되기 때문이다. 그러나 여기 논문에서는 전개할 수 있는 여건을 고려하여, 통일신학의 심층적 분석 이전에 전체 이론적 구조와 렌즈와의 비율을 맞추는 조정 시간을 가질 것을 제안한다. 그리고 나서, 전체 구조에 대한 자세한 파악을 위해서 어느 정

6) 필자가 다른 논문에서 밝힌 바와 같이, 이렇게 함으로써 가지는 이점을 유지하려 한다. 그리하여 1) 질문에 의한 텍스트와 독자와의 거리감을 인정하고, 2) 이 거리감에서 의식해야 할 실존의 차이들을 인식하고, 3) 텍스트에 대한 질문 속에서 혹은 문제 제기에서, 새롭게 변형 또는 변화되어 발전될 수 있는 통일신학의 단서들을 찾아 마련할 것이다.

7) 앞의 두 해석의 입장들, 곧 예코와 로티의 서로 다른 관점을 말한다.

8) 이 연구는, 텍스트가 지금의 우리 실존을 어떻게 끊임없이 재창조할 수 있는지 독자를 고무시키고 도전할 수 있게 되기까지 관찰하고자 하는 두 이론의 의도를 따른다. 즉 ‘이성종교’와 ‘통일신학’에 따라 주체적 텍스트 읽기를 가능하게 의도와 진리 추구의 방법으로서 변증법적 방법의 사용을 추적한다.

도의 배율이 사용 가능한지 적용 가능성을 타진해보기로 한다. 여기 이 연구는 이러한 수행 목표하에 세 주제를 세 가지 배율로 삼는다. 즉 이성 종교의 세 가지 주제를 놓고 통일신학 안으로 들어가 보기로 하는 것이다. 이 세 가지 주제는, 이성의 문제, 악의 문제, 개인과 공동체의 관계 문제이다. <주제 1>은 인간 개인 이성과 보편성의 문제를 다루고, <주제 2>는 인간 안에서 밖으로 이어지는 세계의 현실성을 다루며, <주제 3>은 이를 극복하려는 인간의 자유 의지와 이를 보호하고 지지하는 공동체의 역할에 대해 다룰 것이다. 이 세 가지 다른 렌즈 배율을 통해, 통일신학이 가지고 있는 세 가지 단면 또는 세 가지 층위를 볼 수 있을 것이다.

이에 가장 먼저 방법론에 해당하는 렌즈를 닦아서 관찰해보고자 하는 것은 ‘이성’ 부분이다. 칸트의 이성종교는 이성을 통해 말해지는 종교론인 동시에 이성 자체, 즉 이성과 그 능력에 대해서 말하고 있는 철학의 윤리론이기도 하다. 따라서 이 렌즈를 가지고 통일신학을 본다는 것은 이성의 바탕에서 논의되는 상황을 전제로 하는 것이며, 그 이성의 논의 방식을 따르는 것을 의미한다. 그런데, 앞서 말하지만, 여기서 두 공통점과 더불어 심층적으로 연구되어 가면 갈수록, 이성종교와 통일신학은 필연적으로 충돌을 일으킬 수밖에 없다. 그것은 당연하게도 이성종교가 이성의 자리에서 철학의 영역을 고수하고 있다면, 통일신학은 신앙의 자리에서 신학의 영역을 주장하기 때문이다. 따라서, 이 둘의 영역 간 갈등은 ‘짜옴’에 해당되는 것이 된다.⁹⁾ 그러나, 여기 통일신학을 해석하는 이 논문의 자리에서는, 그 경계 즉 두 영역의 교집합이 형성되는 바, 그에 따른 이성적 신앙과 신앙적 실천의 내용을 공통으로 가지고 있는 범위를 이성신앙과 통일신학의 주된 논의 자리로 삼아서, 철학과 신학이라는 두 다른 영역이 상호 소통되고 있음을 보일 것이다.

9) Immanuel Kant, 『이성의 한계 안에서의 종교』, 16-19.

III. 이성종교의 세 가지 주제로 본 통일신학

1. 〈주제 1〉: 이성신앙의 보편성

1) 이성종교의 ‘이성적 신앙’

이성적 신앙은 개인적 이념이나 종교적 교리나 힘의 논리에 갇히지 않는 신앙이라고 말해진다. 일각에서 보면 칸트는 여전히 기독교 교리와 신앙의 내용들을 이성적 종교로서 말하고 있지만 사실상 그것이 뜻하는 바는 그 신앙을 통해 미래를 추구하는 인간의 삶이 현재 어떠하며, 앞으로 어떠할 수 있는지에 대해 가리키고 있다고 보면 될 것이다. 무엇보다 칸트가 말하는 ‘이성신앙’의 중심은 인간의 인식 변화와 의지의 자발성이기 때문이다. 따라서, 이성적 신앙이란 인간 개인에게 있어서 이성 즉 자신이 옳다는 바에 따라 선택하고, 그것을 자신 안에서 입법, 집행, 사법의 역할을 담당하도록 하며, 그 실천적 삶에서 어떤 장애물이 오더라도 그 믿는 바의 신앙이 결과적으로 승리할 것을 끝까지 신뢰하는 것을 말한다. 이성적 신앙은 이성이 믿는 바, 곧 ‘활동할 수 있는 근거’가 있음을 전제하는데, 그것은 선택할 자유가 있고, 그 선택이 의도하고 지향하는 바로서 최고선이자 최상선인 신이 있으며, 그 지향점에 이르도록 그 노력이 지속될 수 있음을 말한다. 이 세 가지 ‘있음’에 대한 내용이 바로 세 가지 ‘요청’이라고 말해지는데, 다른 말로 하면 차례로 ‘자유의 요청’, ‘신 요청’, ‘영혼 불멸의 요청’이라고 할 수 있다.¹⁰⁾

또한, 이성종교는 이 요청들로 하여금 점점의 역할을 담당하게 하는데, ‘이성신앙’이라는 형식을 전제로 하여 기독교라는 종교적 세계관과 일반

10) Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 백종현 역, 『실천이성비판』(서울: 아카넷, 2009), 229-232.

사회에서의 보편적 ‘이성’을 연결해 준다.¹¹⁾ 이 연구는 여기 이성종교의 특성을 그대로 살려서 기독교 내적 세계에서는 통일신학을 보다 다층적으로 이해하도록 틀을 제공하고, 기독교 밖의 세계에서는 기독교 내적 세계에 제한되지 않는 이성적 언어의 소통 가능한 차원의 본보기로 활용할 것이다. 따라서, 칸트의 이성적 신앙의 틀을 형성한 ‘이성신앙’이라는 방법론으로 통일신학을 본다는 것은 종교와 사회 영역 모두에서 소통 가능한 장을 가지게 되는 결과를 생산할 수 있다. 또한, 그 접점에서 각각 다른 두 영역을 견지할 수 있으며, 한쪽의 시각에서 다른 한쪽의 영역을 통섭할 수 있는 접근성과 이에 따른 논의 공간의 확장성을 가질 수 있으므로, 해석할 때 이 점을 감안할 것이다.

그런데, 이러한 이성의 접근성과 확장성은 비단 논의의 범위에 한하는 것이 아니다. 이성의 다른 세계로의 이행과 그 세계의 법칙을 수용하는 과정은 사고 주체의 성장과 성숙으로 말해지는 것이기도 하며, 어떤 한 범위에 귀속되지 않는 정체성의 확대는 더 넓은 세계의 법칙을 자신의 것으로 채택하는 동시에 더 확대된 책임감을 가지게 되는 일이기도 하다는 사실이다. 따라서, 개인적 측면과 사회적 측면에서 본 이성의 확장은 더 큰 범위의 시야가 확보됨에 따라 더 무거운 책임감으로 자신을 대상화 혹은 객관화할 수 있고 해야만 한다는 의식을 가지게 된다고 할 수 있다. 물론 이 모든 과정은, 자발적인 이성의 실천적 의지에서 비롯되는 것이지만, ‘최고선’을 전제함으로써 그 지향성이 반드시 존재하며, 마치 인격적 존재처럼 감찰하는 ‘양심’이 내면에서 같은 역할을 담당한다.¹²⁾ 그리고, 그 실천적 이성이 그 의지대로 길을 갈 수 있는 방향성을 잃지 않도록

11) Immanuel Kant, Translated by Mary J. Gregor, *Practical Reason* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 236-247. 이 세 가지 ‘요청’은 실천이성비판, 특히 변증론에서 논증되는 것인데, 종교론에서도 이러한 ‘요청’들의 역할은 그대로 수행된다.

12) Samuel J. Kerstein, *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 16-19.

하며 그 의지가 소실되지 않도록 도울 수도 있음을 신뢰한다는 의미에서, 그 여정은 '신앙'과 같다고 말하고 있다.

2) 통일신학의 '이성적 신앙'

통일신학도 이와 마찬가지로 이성적 신앙 즉 상식적인 이성을 가진 기독교 신앙인을 주체로 하여 그 주체다움을 행사하는 일을 '여정'에 비유한다. 통일이라는 목표를 세우고 그 목표로 인해 '주체'됨을 인식한 후, 그 길을 갈 수 있고 또 가야 한다고 주장하는 신앙적 삶의 방식을 『통일신학의 여정』으로 표현하고 있다. 하지만 통일신학에서는 '주체'가 한민족, 민중, 여성으로 지목되어 있다. 역사적 주체성을 먼저 확인하고 성찰하는 것에서부터, 한민족이라고 하는 소속과 정체성이 부여되고 있는 것이다. 그런데, 통일신학에서는 왜 칸트의 이성종교에서처럼 한 개인으로부터 '주체' 개념이 시작되어 사회와 세계로 확장되어 나감을 보이지 않고, '민족'이라는 큰 범위부터 시작되는 것일까? 왜 민족의 자유가 곧 각 개인의 자유를 실질적으로 확정할 수 있다고 보고 있는 것인지 묻지 않을 수 없다. 이런 질문을 가지고 직접 통일신학에서의 '주체성'과 '자유'에 대한 언급을 보도록 한다.

“주체성은 궁극적으로 자유를 의미하며, 그것은 역사적 과거로부터 주어진 운명과 잘못된 문제 상황들에 머물러 있어서는 안 된다. 머물러 있다는 것은 죽음을 의미한다. 자유한 역사적 주체성은 미래에로 행진할 수밖에 없다. 미래에로의 행진은 현재까지의 민족과 세계의 잘못된 체제들을 극복하고 새 인간성과 새 세계 창출에 참여함에서 영원한 의의를 가지게 된다.”¹³⁾

13) 박순경, 『통일신학의 여정』(서울: 한울, 1992), 74-76.

통일신학에서는 개개인의 내면적 신앙의 잘못과 성찰을 먼저 요구하지 않는다. 그러면서, 통일이라는 목표를 놓고 그곳으로 움직여가는 주체로서 ‘민족, 민중, 여성’을 들고 있다. 민족이라는 주체, 민중이라는 주체, 여성이라는 주체가 모두 통일신학의 주체라고 말한다. 다시 말하면, ‘민족’이라는 개인의 정체성, ‘민중’에 속하는 개인의 정체성, ‘여성’이라고 하는 정체성을 말한다. 여기서 주체 개념은, 통일로 가는 운동을 지속하고 있는 박순경 자신으로부터 시작된다. 그러나, 그 자신으로만 해석되지는 않는다. 또한, 그 ‘주체’에는 다음과 같이 여성도 포함되고 있다는 점이다.

“현재까지 민주화, 통일운동이 남성들에 의해서 주도되고 있는 것처럼 보이지만, 여성의 각성과 참여도는 점점 높아질 것이며, 여성의 피억압 경험은 남성 지배의식과 세계 구조의 변혁과 남성 여성의 참다운 인간성 성취를 영속적으로 대변해야 할 것이다.”¹⁴⁾

통일신학의 ‘주체’는 ‘민중’과 ‘민족’에서 만족되지 않는다. 성으로 차별되는 사회에 정의가 없다는 것이다. 사회에서 기득권 엘리트로부터 소외되는 ‘민중’과, 분열을 획책하는 구조에 의해 서로 소외시키는 ‘민족’이라는 주체가 서로 평등하고 서로 화해를 추구하게 되는 ‘통일’에는 인류의 반으로서 여성도 동일하게 그 주인임이 미리 선포되어야 한다는 것이다. 그리고 또한, 소외된 ‘여성’으로서가 아니라, ‘주인’답게 주인으로서, 또 주도적으로 통일을 만드는 일에 참여할 것을 진작시키고 있다. 통일신학의 운동은 이러한 방식을 취한다. 읽는 이가 다시 텍스트의 주인공이 되는 방식이며, 새로운 세계를 의식한 사람이 그 의식을 일깨우며, 통일을 지향하는 이야기를 듣다가 통일을 지향하게 되는 방식, 즉 ‘주체를 일깨우는

14) 위의 책, 75.

방식'이라고 할 수 있겠다. 통일신학이 말하는 '소외된 주체'는 '소외시키는 현실'을 알 수 있게 한다. 그 '주체'는 남은 반쪽이나 그루터기와도 같이 주목받지 못해서 오히려 지목하고 조명을 주어야 했지만, 스스로 자신의 정체성을 '민족의 범위로 넓혔을 때 그렇게 해야만 동등한 위치와 평등한 사회를 이루게 되는 '하나님 나라'를 그 지향점으로 삼게 됨을 말한다. 통일신학의 주체는 이처럼 자발적으로 스스로의 의식을 확장하는 주체를 말한다.

다시 말해, 통일신학은 이론 안에 개인 주체성과 의식의 변화 과정이 먼저 거론되거나 전제되지 않는다. 그 텍스트에는 주로 '민족 주체'와 '민중 주체'가 집단 또는 공동체적으로 등장하고 있다. 그 글의 형식도 조직적인 이론 체계를 갖추기 위해서 쓰인 것이 아니며 통일운동과 연설과 강의 또는 강연, 논쟁 등이 서지 형태로 묶여 있다. 또한, 주체로서 개인에 대한 이론적이고 의식적 변화에 대해서 쓰인 바도 없다. 그러나 그렇다고 할지라도, 그 '주체'에는 집단으로서가 아닌 개개인의 정체성 문제가 전제되고 있는 것이며 그 궁극적 통일의 주체는 '개개인'이라는 사실이다. 이성을 통해 신앙의 실천성을 구현하려는 한국신학으로서의 통일신학에서는 이 점을 더욱 강조하고 있다.

“한국신학의 주체는 우리 민족의 운명과 명맥을 짚어지는, 민족과 세계의 죄악을 하나님의 심판과 부정의 빛 아래서 분석 비판해내는, 그럼으로써 우리 민족사와 현재에서 일어났고 일어나고 있는바 민족과 세계의 변혁적 요인들을 하나님의 구원의 영원한 미래에로 되살려내려는 개개인들이다.”¹⁵⁾

다시 강조하듯, 그 '주체'는 결국 '개개인'들이라는 것이다. 통일이라는

15) 박순경, 『통일신학의 미래』, 21.

‘화해와 일치’의 목표를 향하고 있는 운동의 주체 역시 개개인들의 주체성을 지목하고 있다. 정치적 차원에서의 국가정책이나 경제적 차원에서의 물자 지원도 아니며, 사회적 차원에서의 기독교와 같은 종교집단의 영향력도 아니라는 것이다. 통일을 향하는 ‘신앙적 주체’는 비록 식민지 경험에 의해 역사적 위기에서 각성된 ‘민족’으로부터 시작된 주체 의식이었지만, 그 내용은 통일된 나라 안에 사회경제적 평등을 요구하는 ‘민중’ 다수의 것이어야 하고, 동시에 성차별 없이 공평한 존엄성을 갖는 인간이어야 한다는 것이다. 다시 말해, 소외된 존재가 없는 상태임을 구상하고 있는 것이다.¹⁶⁾ 통일신학이 가리키고 있는 ‘통일된 나라’에서는, 경제 수준에 따라 차별하지 않고, 성별에 의해 무시하지 않으며, 이념에 의해 적대시하거나 악마화하지 않는, 인간 개개인과 정의로운 관계가 있을 것이라고 말하고 있는 것이다.

3) 소결: 우리 시대의 ‘이성적 신앙’

그렇다면, 교회와 신학은 어떤 일을 해야 하는가? 이성적 신앙 주체가 되기 위해, 이 주체가 신앙적 실천을 할 수 있게 되려면, 가장 먼저 할 일은 각 개개인이 ‘주체’가 될 수 있도록 돕는 것이라 통일신학은 말한다. 또한, 개인 이상의 사회, 민족이라고 하는 더 큰 범위의 정체성을 선택할 수 있는 개개인이 되기 위해, 이성적 신앙을 가지고 역사적 실존을 이해하는 일, 상황의 맥락 속에서 운동력을 가동시킬 수 있도록 그 장을 마련하는 일이다. 통일신학에서는 기독교 교회와 신학이 하나님 나라의 도래를 증언하면서 동시에 그 나라에 대한 표상을 성서에서 찾아 현재의 변혁을 가져오도록 촉구하는 일을 해야 한다고 주장한다. 잘못된 현상적 질서를 바로잡도록 비판하고, 기존의 권력을 옹호하는 세력과 이데올로기에

16) 박순경, 『통일신학의 여정』, 248-249, 262-269, 289.

부역하지 않는 종교가 되도록 해야 한다고 강조한다. 그렇지 않으면, 신앙의 자유를 상실해버릴 수 있게 된다고 경고한다.¹⁷⁾

현재 개신교는 이미 신앙의 자유를 가진 남한에 안정된 자리를 가지고 있다고 말할 수 있겠으나, 대한민국 헌법에 나타난 종교 선택의 ‘자유’와 민주주의 체제와 자본주의 체제 내의 ‘자유’는 통일신학이 말하고 있는 자유의 개념이 아니라는 점이다. 사회 내 계층이 양극화되면서 ‘신자유주의’에서 ‘자유’는 자본가만의 자유로 여겨지듯이, 통일신학 역시 이에 대해 언급하며 진정한 인간의 자유는 여기 현실에서 ‘아직 아니’라고 강조한다.¹⁸⁾

“이른바 자유세계란 착각이다. 자유민주주의는, 자본주의 세계의 이데올로기적 역할을 중단하고, 한민족의 통일 공동체 실현을 위하여, 세계 민족들의 평등한 삶의 새 질서 실현을 위하여 헌신하는 자유로서 새롭게 정립되어야 한다.”¹⁹⁾

여기서 주목해야 할 부분은 ‘헌신하는 자유’이다. 이 부분은 앞에서 본 칸트의 이성적 신앙이 담고 있는 진정한 ‘자유’의 개념과도 유사한 깊이를 지니고 있다고 해석된다. 인간 개인이 이미 스스로 선택할 자유를 가지고 있어서 어떤 삶의 방식을 자신의 법으로 가져와 입법하고, 스스로 집행하며, 스스로 판단하는 삶을 산다고 했을 때, 그런 자유를 ‘이성적 신앙’이라고 하는 목표를 향하여 두고 끊임없이 앞으로 나아가는 형태를 동일하게

17) 박순경, 『통일신학의 여정』, 66.

18) 위의 책, 64-65, 120-121, 157-164. 통일신학은 민족의 정체성을 인식하는 과정에서 역사적 맥락을 중시한다. 오늘날 한국의 분단 구조가 만든 ‘기막힌 현실’은 한국교회나 신학자들도 외면해왔던 것이며, 이에 강대국 지배자로서 미국과 자본주의적 정신을 정당화한 한국개신교가 있었다고 여러 측면에서 지적하고 있다.

19) 위의 책, 67-69.

지니고 있다고 할 수 있다. 또한, 자신을 더 큰 범위의 정체성으로 확장하고 객관화하며 성찰한다는 것과 더불어, 더 큰 세계로 열어서 자신을 그 일에 투신하여 책임감을 갖는 일, 그것을 자처한다는 것도 동일한 신앙적 삶의 형태를 지닌다고 하겠다. 이때, 여기서도 전제된 것은 세 가지이다. 독립된 개인의 자유와, 그 목표로서 ‘하나님과 그 나라’, 그리고 끊임없이 그 운동성이 지속될 수 있는 ‘영원’이라는 시간성이다. 그 전제가 바로 ‘신앙’인 것이고, 그것을 이루어가는 것이 ‘이성’이다. 언제나 ‘새롭게 정립’하는 일, 그것이 이성적 신앙과 신앙적 실천성이 할 수 있는 일이며, 그렇기에 해야 할 일이라고 말하고 있는 것이다. ‘헌신하는 자유’에 이어서 말하는 통일신학의 메시지는 다음과 같다.

“그렇게 될 때에 비로소 개인의 천부적 자유의 의미가 성취될 것이다.”²⁰⁾

통일운동은 ‘주체’로서의 개개인이 민중이라는 정체성 곧 ‘아래로부터’의 시각과 민족이라는 정체성 곧 ‘확장된 돌봄’의 시각을 가질 때 그 운동성이 ‘통일’이라는 결과로 나타날 것임을 전망하고 있다. 주체로서의 개인이 자신의 테두리를 넘어서서, 신앙의 실천성으로 ‘낮은 자리’와 ‘확대된 시각’을 선택할 것인지 묻는다. 그 선택 여부에 따라, 인간 개인에게 주어진 사명이나 소질도 자유롭게 발휘될 것이라 보고 있다.

요컨대, 이성적 신앙이란 주체 밖의 이성종교라는 체계나 통일신학이 정해놓은 개념에서 머물 것이 아니며, 스스로가 이성적으로 사고하면서 신앙과 조화시키려는 의식과 의지임을 볼 수 있다. 칸트의 방법론이나 그것으로 읽히는 통일신학의 ‘주체’라는 것이 결국엔 그 텍스트를 읽는 독자가 그 텍스트를 읽으면서 스스로 깨닫게 되고 ‘이성적 신앙’이 무엇인

20) 위의 책, 68.

지 스스로 비판적으로 생각하며 스스로 다시 정의해보게 하는 것임을 알 수 있다.²¹⁾ 이처럼, 이성적 신앙이란 이성을 단순히 사용하는 신앙을 의미하지 않고, 이성적 신앙과 신앙적 실천의 주체가 온 힘과 의지를 일치시키려 하는 것에 있다. 신앙 주체가 단순한 이성의 범위 안에서도 그 '마음과 뜻과 정성을 다해' 끊임없이 최고선을 지향한다. 통일신학에서는 기독교 신앙의 대상인 '하나님'을 지향함에 있다. 이것이 바로 통일신학이 보는 '주체'이며, 칸트가 말하는 '선택의 자유'와 이성적 신앙의 상태이다.

2. <주제 2>: 악의 현실성

1) 이성종교의 '악' 과 '악의 원리'

위에서, 이성종교에서 이성적 신앙이란 미신도 아니고 광신도 아니며 이성적으로 순수한 윤리적 원칙들을 자신의 마음씨 안에 가장 진실하게 채용하는 것이라 했다.²²⁾ 이성적 신앙 안에서 '구원'이란 선한 의지와 법칙을 자신 안에 수용하여, 완전히 개심하고, 갱신시켜서 그 선한 마음씨로 선한 법을 항상 지키는 것이 이성적 신앙이었다.²³⁾ 칸트에 의하면, 그 외에 다른 결과나 일도 이성적 신앙과는 상관없는 일이다. 이처럼 선한 원리를 좇아서 사는 것은 중요하다. 그 자체로 '악의 원리'를 소멸시키는 일이 되기 때문이다. '악의 원리'는 인간을 노예상태로 둔다.²⁴⁾ 그리스

21) 포스트모더니즘 이후의 '주체'를 생각하는 리피르는 다음과 같이 말한다. '참다운 <나>'는 물론 그 자체에 의해 형성되며, 그 '참다운 나'는 어떤 인식을 가진 고정된 주체로 생각하기보다 묻는 주체로 생각하여, 근대적 '주체'보다는 덜 오만하고 진리에 개방된 '주체'를 찾아가야 한다고 강조한다. 그러한 존재물음과 존재의 의미야말로 철학에서 다시 찾아야 할 중심이라고 강조한다. Paul Ricoeur, *Le Conflit des Interprétations*, 양명수 옮김, 『해석의 갈등』(서울: 아카넷, 2001), 242-243.

22) Immanuel Kant, 『이성의 한계 안에서의 종교』, 199-202.

23) 위의 책, 57-64.

24) Paul Ricoeur, 『해석의 갈등』, 333-334. 리피르는 칸트의 종교론, 즉 '이성종교'에서

도가 한 일은, 그 도덕적으로 노예상태에 있던 이들이 새로운 시대가 왔을 때 파멸될 악의 원리로 살지 않고 선의 원리로 살 수 있도록 그들 자신을 일깨운 것이라 한다. ‘악의 원리’는 ‘선의 원리’와 맞대어 있으며, 이러한 논의는 칸트의 종교론에서 윤리적이고 내면적 차원으로부터 시작하여 사회적이고 정치적 면으로 점증된다.²⁵⁾ 기독교 신앙과 관련해서 칸트는, 악의 원리를 버리고 선의 원리를 선택할 때 ‘그의 이름을 믿는 이들에게는 신의 자녀라고 일컬을 권능을 주셨다’, ‘선의 원리’가 눈에 보이는 본보기로서 그리스도를 통해서, ‘지상적 삶에 속박하고 모든 것에 대해 마치 죽은 것 같이 반응하도록 하며’, ‘이 땅에 구속시키는 것들에 대해 죽고자 하는 이들에게는 좁은 문을 연다’고 해석하며 신약성서를 설명하고 있다.²⁶⁾ 그래서, 칸트의 ‘선의 원리’란 밖에서 주어지는 것이 아니라 그러한 갱생된 인간이 가지는 주체성, 곧 ‘신의 자녀’ 되었음을 신뢰하며 실천적 삶을 살게 되는 그 법칙 채용의 원리를 뜻한다.

반대로, ‘선의 원리’와 상반되는 ‘악의 원리’는 악의 상태를 만든다. 이성 종교에서 악의 상태란, 인간이 자유롭지 않고 구속되어 있는 상태를 말한다. 억류된 상태를 말한다. 이것은 선택이 불가한 상태인데, 거짓으로 자유롭다고 느끼게끔 한다는 것이다. 예를 들어, 갇힌 사람이 그 안에서 선택할 품목이 많다고 여기게 함으로써 자신이 ‘선택의 자유를 가지고 있다고 여기게끔 한다는 것이다. ‘악의 원리’는 이러한 ‘노예상태’이며, 선택 불가능한 삶의 상태를 살게 한다는 것이다. 때로는 ‘선의 원리’를 채용하지 않고 부분적으로 선의 원리를 활용하면서도 자신이 ‘선’에 헌신하고 있다고 하는 ‘광신’으로 치우칠 수 있는데, 그것을 방지하기 위해 이성적

나오는 ‘악’, ‘근본악’, ‘악의 원리’ 등에 대한 언급과 그 설명을 놓고 다음과 같이 해석하고 있다.

25) 참조, 신옥희, “칸트의 근본악과 신 - 종교론에 나타난 도덕적 신존재 증명”, Immanuel Kant, 신옥희 옮김, 『이성의 한계 안에서의 종교』, 253.

26) Immanuel Kant, 『이성의 한계 안에서의 종교』, 97.

신앙은 항상 '양심'에 엄밀하게 비추어 보는 일이 필요하다고 칸트는 말한다.²⁷⁾ '악의 원리'는 '선의 원리'를 전적으로 자신의 법칙으로 채용하지 않는 것에서 나오는데, 악의 원리가 운용되는 '악의 상태'라는 것은 '선의 원리'대로 행하다가 좌절감을 가지게 되는 상태가 아니라, 인간이 그 시야 이상을 보지 못하는 자유롭지 못한 상태라는 것이다.

그런데, 이상한 점이 있다. 원래 칸트의 이론에서는 윤리적으로 구분되는 자연상태와 윤리상태가 있을 뿐인데, 이와 달리 이성종교에서는 마치 그 대상이 있는 것처럼 '악'과 '악의 원리'가 있다고 강조하고 있다.²⁸⁾ 그 이유는 무엇인가? 그가 이러한 표상을 통해서 실제로 강조하고 있는 것은 무엇인가? 칸트는 다음과 같이 설명한다. '선의 원리'를 마음먹고 새로운 삶으로 산다는 것이 그렇게 쉬운 것이 아니며, 그 원리의 실천은 더욱 어려운 것이어서 현실적 사회는 '악'과 '악의 원리'로 움직여지는 것처럼 보인다는 것이다. 이에 칸트는 선을 행하다가 낙심하지 말 것을 경고하면서, 이 좌절이 비록 '기능할 수 없는 비참함을 느끼게 할지라도 그것 자체는 이미 도덕적 무법상태에서 벗어나 있다는 증거이며 윤리상태로 진입해서 전진하는 과정이라고 이성종교에서 설명하고 있다.²⁹⁾ 또한, '선의 원리'대로 실천하는 신앙이라는 것은 '악의 원리'와 투쟁하는 것에 비견될 만큼의 각오를 필요로 하는 것임을 말한다. 이에 대해 한나 아렌트가 '악

27) Immanuel Kant, 『이성의 한계 안에서의 종교』, 202.

28) 칸트는 이 종교론으로 인해 당시 계몽주의자들로부터 맹비난을 받았다. 사실 그의 종교론에서도 밝히고 있듯이, 도덕 자체는 신과 종교를 필요로 하지 않는다. 그러나 도덕법을 채용하고 실천하려는 인간은 그렇지 않다는 것이다. 그는 실존적인 차원에서 그리고 보다 실천적인 면에서 인간과 도덕법, 세계에 대한 고민을 그의 '비판서'에 옮겨 놓았지만, 비판서 시기 이후로 갈수록 '단순한 이성의 한계 안에서의 종교'에서 그리고 역사와 정치 안에서 구체적인 이성의 실천적인 면을 보려고 하였다. 참조, 맹주만, "칸트의 이성비판과 포스트모던 칸트", 『이성과 비판의 철학』(철학과 현실사, 2006), 35-41.

29) Immanuel Kant, 『이성의 한계 안에서의 종교』, 80.

의 평범성(banality)이나 ‘만연성’ 또는 ‘일상성’이라고 해석한 것은, 바로 이러한 악의 구조가 인간의 사회 안에 아무렇지 않게 깊숙이 들어와 있다는 사실을 강조한 것에 지나지 않는다.³⁰⁾ ‘악의 원리’는 이렇듯 인간의 무능함으로 해석하면서 해소될 수는 없는 것이며, ‘선의 원리’로부터 인식 되는 것으로서 적극적 분쇄를 요한다. 이점에 대해 ‘악’은 폭력으로 ‘선’을 대항하며 더 강한 두려움과 위협으로 그 상태를 유지하고자 하면서 ‘선의 원리’를 억압하고 그 눈을 가린다는 것이다.³¹⁾

2) 통일신학의 ‘악’ 과 ‘악의 원리’

통일신학에서는 분단체제가 바로 ‘악의 상태’이다. 통일신학에서 분단체제와 그 현상을 유지하려는 원리가 ‘악의 원리’이다. 왜 그러한가? 이 같은 질문은 다음과 같이 나타난다. 지금 대한민국은, 비록 분단되었을지라도, 남북이 서로 군비경쟁을 계속한 결과 이제 선진국의 방위력을 갖추

30) ‘악’을 악으로서 인지하지 못하고 당연한 일을 했다고 말하는 아이히만을 관찰하면서 아렌트는 다음과 같이 해석한다. 그 말하는 것에서 보이는 그 무능력함은 사고하지 못하는 무능력함에서 왔다고 보면서, 그것은 타인의 입장에서 생각할 줄 아는 능력의 결여였다고 말한다. 그러나, 세기의 엄청난 범죄가 이제까지 말해졌던 기독교 ‘원죄’나 칸트의 ‘근본악’으로 보이지 않을 정도의 하찮음으로 나타났다는 역설적 표현일 뿐이다. 아렌트는 여기서 그 악이 너무나 평범하면서도 일상적인 형태로 일정한 구조 안에서 행해졌다는 사실을 강조하고 있다. Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem*, 김선옥 역, 『예루살렘의 아이히만』(파주: 한길사, 2010), 106.

31) 리피르르는 ‘칸트의 근본악과 더불어 현대 시대에서의 실존을 ‘상징’이나 ‘해석’으로 표현하고 있다. 이때, ‘노예의지’는 근대 이후 모든 원초적 악의 상징들이 집약된 것이라 말해지는데, 그 이유는 다음과 같은 특징들로 귀속된다. 먼저, 노예의지는 존재의 결핍이라기보다는 보다 의도성 있는 악을 의미한다는 것이다. 또한, 노예의지의 특성은 내면에서 나오는 악을 외면화한다는 것이다. 마지막으로, ‘노예의지’는 사회적인 구조로부터 오는 전염성에 영향을 받는다는 것이다. 요컨대, 의지의 악의성이 그 원인을 자신 밖으로 돌리며, 우월적 자리 점유와 상황 유지를 위해 진실을 은폐하는 속성을 가진다는 점을 말하고 있다. 참조, 김종걸, 『리피르르의 해석학적 철학』(서울: 한들출판사, 1992), 131-132; Paul Ricoeur, *Le Conflit des Interprétations*, 양명수 옮김, 『해석의 갈등』(서울: 아카넷, 2001), 332-334.

고 자체 방어력을 오히려 안정감 있는 국력으로 받아들이고 있는데, 왜 분단된 상태가 ‘악’이며, 그 상태를 유지하려는 것이 ‘왜 악의 원리인가’라고 묻는다.³²⁾

‘악의 원리’는 한반도에서 분단체제를 유지하면서 그것으로 희생자를 당연한 듯 생산하는 착취구조를 의도하고 있기 때문에 악의 원리이다.³³⁾ 일단 ‘분단체제’에 대한 객관적 이해를 얻기 위해서는 지도와 한국근현대사를 통한 정보가 필요하다.³⁴⁾ 일반적으로 ‘분단’은 한국전쟁이라고 불리는 ‘6.25 전쟁’이 발발한 이후 나타난 것으로 볼 때, ‘휴전’을 통해 사실상 두 국가가 생성되고 유지되다가 마침내 지금의 상태를 가리키게 되었다고 말해진다.³⁵⁾

그러나, 통일신학은 한반도의 분단상황에 대해 보다 면밀한 역사적 사실의 전후 관계를 고증하고 있다. 특정 사실이나 몇 가지 사실을 이어서 연결하는 역사가 아니라, 우리나라를 비롯한 여러 국가들과의 관계와 내부 상황들에 대한 전후 관계를 명확히 분석하고 있다. 그리고 이어, 분단 상황이 현실로 가져오는 사회적 영향력을 국가적 차원에서, 민족적 차원

32) 실제로 이와 같은 견해가 다음 책에서도 나타난다. 분단은 역설적이게도 경쟁을 통해서 사회적 발전을 이루고 안정적 균형을 이루었다고 저자는 말한다. 박명림, 『한국전쟁의 발발과 기원』(서울: 나남출판, 1997), 887-889.

33) ‘통일성의 분열 가능성은 분명히 단지 악의 기능성일 뿐’이지만(55), 악의 근거는 ‘가장 최고의 적극적인 것으로서 의지 안에 놓여 있는 것’이다(63). Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 한자경 옮김, 『인간 자유의 본질』(과주: 서광사, 1998), 52-63.

34) 일상의 생활 세계에서는 그 안에 살고 있다고 할지라도, 한반도의 ‘분단체제’가 무엇인지, 그 체제 유지가 의미하는 바가 무엇인지 정확히 알지 못하는 경우가 많기 때문이다. 한반도의 지정학적인 위치 정보와 역사적 사건들의 인과 관계를 면밀하게 살펴보지 않는 한, 즉 ‘분단체제’에 대해 정확히 알려고 하지 않는 한 역사적 사건들은 각 전달자의 의도에 따라 다른 시각으로 서술되어 왔음을 알 수 있다.

35) 박명림, 『한국전쟁의 발발과 기원』(서울: 나남출판, 1997), 888. 아울러, 박명림은 지금의 ‘분단 상태가 되기까지 여러 차례 ‘45년 분단’, ‘48년 분단’, ‘53년의 분단이 있었다고 밝히며, 지금의 분단구조는 1980년대 후반부터 형성되어온 것이라 한다.

에서, 그리고 더 나아가 동아시아의 평화와 세계 평화의 차원에서 연결하며 분석하고 비판하며 해석한다. 분단상황이 미치는 인간 개개인에 대한 영향력을 더 날카로운 신학적 관점에서 들여다보면서, 그 기원과 형성 과정, 그 결과와 영향에 대해 분석하며 앞으로 나아가야 할 방향을 대안으로 제시하고 있다.

“우리의 분단상황은 19세기 이래의 서양 자본주의적 세계 팽창과 지배, 일본 침략 세력, 미·소의 대립 냉전구조, 민족 내부의 반공·친미 정권들에 의해서 지탱되어 왔다. 교회가 이러한 반민족적 세력들과의 유착관계에서부터 해방되는 일이 곧 통일운동에 참여하는 일이다.”³⁶⁾

박순경은 『통일신학의 여정』에서, 분단 체제로 구조화된 상황을 놓고, 민족의 하나됨을 통해 분단 상황이 종결될 것을 미리 내다보고 있다. 그러면서, 통일 과정과 그 운동의 추동력이 될 주체들이 그 분단 상황을 파악할 때, 그 타격을 역사적 과제로 인식하는 주체들에 의해 진전될 것이라고 전망한다. 그런데, 그중에서 민족사에 큰 책임을 지고 있는 기독교 특히 한국개신교가 이에 힘을 기울이지 않으면 안 된다고 지적한다. 특히 개신교는 조선 말 북미 선교사를 통해 전래된 이후, 당시 강대국들에 의한 정치적 혼란기 때부터 일제 강점기에 걸쳐 ‘복음 전파’를 확장하였는데, 이를 통해 한민족의 주체성을 일깨우는 역할도 수행하는 동시에 미국과 일본에 주도권을 양도하고 정치적 식민으로 살 것을 종용하기도 했던 과거가 있다는 것이다. 복음의 내용은 ‘하나님 나라’를 이 땅에 이루어가는 ‘자녀’로 사는 것인데, 사실상 ‘기독교인들’은 민족의 삶과 자주성을 무시한 채로 남한 단독정부 수립 이후부터 정치적 영향력을 고수하여

36) 박순경, 『통일신학의 여정』, 97.

왔다는 점을 지목하고 있다. 따라서, 한국개신교는 ‘정의’와 ‘사랑’의 내용을 가장 잘 알고 그 ‘자유’를 인식할 수 있으면서도, 그 행위는 정반대였다는 것이다.³⁷⁾ 남북이 분열되는 해방 직후 미군정 시기, 이승만 정부 수립 이후로부터 군사정권에 이르기까지 ‘개신교’라는 종교적 자유 말고는, 그 개념을 넘어서는 사회 전체 민중의 자유와 한반도 전체 민족의 자유를 위해 ‘헌신’했는가 자문하고 있다.

개신교의 민주화 운동과 민중신학의 공헌을 간과할 수는 없지만, 사회 계층 간의 갈등과 사회 구조 상황이 일시적으로 타결된 이후에 민족 문제를 돌아볼 수는 없으며, 따라서 동시에 ‘민주’의 문제와 ‘통일’의 문제가 같이 가야 한다고 통일신학은 주장한다. 이 구조적 문제는 국제정세 상황에 의존하여 강대국에 의존할 것이 아니라 민족 자체의 자주성을 확보하고 주체적 의식을 개개인이 가지도록 하는 복음에 의해 가능하며, 여기서부터 ‘새로운 나라’와 ‘회년법’과 같은 평등한 인간과 모든 생명공동체의 관계가 회복되는 것에 있으므로, 그 역할을 기독교 복음이 해야 한다고 보았던 것이다.³⁸⁾ 그러나, 그것에 오히려 반대하고 분단이 가져오는 악영향과 그 분단 자체를 유지하려는 기독교에 대해서는 거침없이 비판한다.

“기성교회와 신학이 역사와 사회의 죄악을 방치하고서 그 나라의 도래를 공허하게 반복해서 말한들 무엇하리. 우리가 역사에 대한 책임을 지고 역사를 변혁시키는 시도를 수행하지 않고서, ‘회개하라’는 예수의 요청과 하나님 나라의 임박한 도래의 선포를 어찌 들을 수 있겠는가?”

이는 일제 강점기에 ‘민족’ 전체의 고통을 생각하는 것보다 개인의 잘잘못을 회개할 때 구원의 약속을 강조했던 개신교의 복음 메시지 내용을

37) 위의 책, 27.

38) 박순경, 『통일신학의 미래』, 109-117.

상기시킨다. 또한, ‘정교 분리’라는 정치적 의도를 수궁하면서 강대국의 문화를 공유하고자 하면서도, 하나님 나라를 이 땅에 공유하기는 꺼려했던 기독교 전체에 대한 비판이 다음과 같이 나타난다.

“죽은 후에 천당에 들어갈 생각을 차라리 버리라. 그것은 개인주의적 이기주의에 불과하다. ‘당신의 나라가 임하옵시고’ 하면서 천당을 꿈꾸는 것은 자가당착이다.”³⁹⁾

그러나, 이 모든 비판의 대상은 우리 민족의 조선말 지도층의 타락과 부패나 정치적 능력의 부재, 외국 강대국에 대한 사대주의, 더 이른 시기에 받아들여지 못한 민족의식이 아니다. 그 대상은 바로 자신이 포함되어 있는 기독교와 신학이다. 기독교가 스스로 반성하지 않고서는 그 어떤 영향력도 ‘선의 원리’로 작용될 수 없다는 것이다. ‘통일’이라는 일치나 화해와는 정반대로 ‘분단’이라는 분열과 분리주의를 내세우며 같은 민족을 적대시하고 ‘악마’화했던, ‘반공기독교’에 대해 반추하고 있는 것이다. 특히, 이제까지 한반도와 세계 인류 평화를 핵으로 위협하는 주체로서 북한을 악당으로 지목해왔으나, 실상은 그 냉전체제와 분단 상황을 통해서 이익을 발생시키는 미국과 한국의 군산복합체 연결 구조에 있으며, ‘안보’를 위시하여 전쟁 가능성을 촉발시키려는 반민족적인 의도와 행위에 있었음을 고발하고 있는 것이다.⁴⁰⁾

39) 박순경, 『통일신학의 여정』, 241.

40) 박순경, 『통일신학의 미래』, 278. ‘북한은 악당’이라고 규정하고 이를 사실처럼 보도하면서 남한과 미국의 군산복합체는 어떤 방식으로 한반도 분단 체계를 강화시켜 왔는지, 그렇게 고착된 한반도 분단 체계가 남한과 북한의 관계를 다시 악화시키고 언론을 통해 다시 서로를 적대시하면서 악마화했는지, 그 이분화된 갇힌 구도 속에서 남한 주민들과 북한 주민들은 어떤 사고의 자유도 갖지 못한 채 서로를 ‘증오하도록’ 강요받아왔는지 보여준다는 것이다. 다시 말하면, 미워할 자유만 있었지, 화해나 평화를 선택할 자유는 없었다는 것이다.

“기독교는 종래의 반공정신을 크게 수정해야 하고 북한을 포용할 수 있도록 성서와 신학을 새롭게 고찰하고, 민족공동체 실현을 위하여 회년정신에 입각한 땅의 평등 문제를 지속적으로 숙고하고, 서양과 남한의 교파교회들을 그대로 북한에 재건할 것이 아니라 민족 공동체 건설을 위주하는 민족교회 건설의 방법을 북한과의 협의 아래서 구상해야 할 것이다.”

통일신학의 그 반공기독교를 보는 시각은 냉철한 비판과 분석과 관계 규명에서 비롯되고 있다. 그러나, 또 한편으로, 통일신학이 그러한 한국 기독교를 보는 시각의 범위와 사회적 역할을 조망하는 것은 여전히 한국 개신교가 대사회적 책임을 감수할 수 있는 주체라고 보면서 한국개신교 신학을 다시 재설정하고자 했던 것이라고 해석할 수 있다.

3) 소결: 우리 시대의 ‘악’ 과 ‘악의 원리’

위의 내용에서 살펴본 바에 의하면, 통일신학은 한국의 특수한 상황, 즉 한반도 전체 범위와 한민족의 정체성을 가진 사람들을 ‘민족’이라고 보면서, 그 주체들의 하나됨과 화해와 일치를 목표로 하고 있다. 그러면서, 분단상황을 사회과학적으로 더 넓게 보고, 분단체제라는 현상을 신학적으로 더 깊게 보면서, 그 분단구조 안에서 생산될 수밖에 없는 ‘고통’과 ‘희생’에 대해 생각하는 종교, 사고하는 신앙으로서 원래 기독교 정체성의 본질을 되찾고자 했다. 이 분단체제의 현상과 구조를 ‘악’으로 본다는 것은, 그것을 유지시키고자 하는 세력의 힘을 ‘악의 원리’로 간주하여 이해시키고자 하는 동시에, 그 이전으로 돌아갈 수 있는 상태를 전제하여 그 ‘악의 상황’에서 돌이키고자 했던 것이라고 할 수 있다. 그때마다 그 현상과 구조를 밝히는 방법은 여러 학문적 접근을 수용했으나, 그 ‘회복’에 대한 근거나 ‘하나님 나라’로의 이행을 표상하며 구체화하는 핵심적 언어는 언제나 신학과 성서 해석이었다는 점이다. 그리하여, 통일신학의 이성적

신앙이 목표하는 바는 분단의 구조를 파악하고 파쇄 하여서 ‘통일’과 ‘민족’이라는 ‘새로운’ 일치와 통합의 구조로 갈 수 있다는 희망의 메시지와 그 신학적 근거를 강조하고자 했던 것이다. 그런데, 이 시점에서 생각해 볼 문제는 통일신학과 현재 우리의 시간 간격이다. 지금 독자인 우리가 텍스트로 만나는 통일신학은 약 20-30년 또는 거의 한 세대의 시간 차이를 가지고 있다. 그래서, 이런 차이에서 지금 우리가 경험하고 있는 고통스런 삶 전반에 대해서나, 자본주의적 체제 안에서 겪는 심각한 양극화의 문제에 대한 신학적 해석은 물론이고, ‘통일’에 대해서도 민족의식이나 민족적 정체성으로 충분할 것인가 하는 사회적 고통에 대한 인식문제가 제기될 수 있다. 그러나, 그럼에도 불구하고, 텍스트는 시간이 지나도 변하지 않는 두 가지 사실에 대해 우리에게 고지한다. 한 가지는, 텍스트가 말하는 ‘한반도’ 안의 상황과 그 구조에 대한 인식 필요성이다.⁴¹⁾ 나머지 다른 한 가지는, 그 변하지 않는 상황에 대해서 가져야 할 민중적 시각 곧 ‘아래로부터의’ 시각, 즉 성찰적 신앙의 자세와 복음에 대한 본질 이해이다. 따라서, 텍스트를 보는 우리의 시각과 언어적 환경은 여러 용어적 쓰임에 의해 조정 시간을 가질 필요가 있으나, 그 의미를 이해하고자 하는 목적과 역사적 인식이 일치될 때 그 언어가 말하려는 바의 목적도 공유될 것이라는 추론이 가능하다.

여기서 중요한 점은 분단체제가 가지는 ‘폭력’과 그 폭력을 생산하는 구조라는 점이다. 이는 비단 신학의 깊이에서 감지되는 것이 아니다. 정치, 사상, 사회학, 심리학에서 언급하듯이 분단체제는 일종의 폭력 구조이며, 전시체제의 연장이라는 것이다.⁴²⁾ 양국의 체제로 구조화된 세계 냉전

41) 박순경, 『통일신학의 여정』, 205-206. 그 외에도 통일신학은 저서 곳곳에서 ‘한반도적 상황’으로는 분단체제의 문제와 자본주의적 병폐, 냉전체제에 의한 문제가 모두 복합적 관계로 연결되어 있음을 밝힌다. 이처럼, 사회·경제·정치·법 체제에 있어서의 모순과 세계의 지배구조를 종교적으로 신의 이름 아래서 정당화하거나 그 체제에 안주하는 기독교는 ‘반신(反神)적이고 사실상 무신론적이다’라고 말한다.

체제가 이제는 또다시 ‘신냉전체제’로 변환되었고, 이에 더하여 전쟁 기지에서 공격성과 적대감, 방어적 생존을 위해 반인륜적인 냉혹함이 당연한 듯 교육되어온 지 오래되었다는 지적이다. 일상화된 군사문화는 구조적이고 집단성을 띠며 폭력을 정당화하는데, 그것에 더하여 자본주의적 경쟁 문화는 극심한 스트레스로서 이중적 압박을 더한다는 것이다. 이를 ‘분단폭력’이라고 지칭하기도 한다.⁴²⁾ 일상적 생활세계에서 비가시적 폭력으로 나타나는 분단 체제는 ‘악의 현상’으로 인식되기 시작했다. 이제 ‘평화체제’를 의식하기 시작한 주체들은 분단체제가 불러온 결과들에 대해 다음과 같이 정리한다. 1) 한국전쟁의 발발 원인이 되었다. 2) 전쟁 후 인명피해, 경제적 피해는 물론이고, 비도덕적이고 반인륜적인 행위들에 대한 정신적 상처는 가족 간, 민족 간 분리와 수많은 희생자를 가져왔다. 3) 상호 공격과 적대시 하는 남북 갈등상태로 치달았다. 4) 두 국가는 물론, 한 국가에서도 이념 간에 분쟁은 정치적 분열의 기재로 사용되어 남북 갈등을 가져왔다. 5) 더 심각한 폭력은 전쟁 후 재건사업으로 해결되지 않는 전시체제를 정착시켰고, 이는 집단들과 개인들에게 긴장과 희생을 요구하는 구조가 되어 자리 잡았다. 이처럼, 간략하게 정리해 보았을 때도, 분단체제는 ‘한반도 분단의 폭력성’과 ‘악의 현상’을 그대로 노출하고 있다는 사실을 알 수 있다.

그런데, 최근 들어 그러한 구조를 왜 계속 지탱해야 하는지 이제까지는 물을 수조차 없었다는 사실이 인지되고 있다. 분단체제가 우리에게 ‘당연한 사실’이며 현실로 받아들이기만 하면 된다고 하는 것이 일종의 강요였고, 부자유였다는 것을 알게 된 것이다. 현재 통일신학을 텍스트로 보는

42) 서보혁, “군사주의 이론의 초대”, 김병로·서보혁 편, 서울대학교통일평화연구원, 『분단폭력: 한반도 군사화에 관한 평화학적 성찰』(과주: 이카넷, 2016), 40-42, 80-85.

43) 위의 책, 31. 이 책에서는, 한국 사회의 전반적인 문제에 대한 이해를 ‘분단구조’를 통해 분석하면서, 분단체제가 가져오는 각층의 영향들을 고찰하고 있다. 그리고 이를 ‘분단폭력’이라고 지칭하였다.

세대는 분단의 고통과 원인에 대한 인식은 아직까지 불분명하나, 자유의 범위에 대한 개방성은 보다 확장되어 있다고 할 수 있다. 따라서, 어떤 것이 우리 자유를 제한하고 있으며 어떤 자유가 질적으로 가능할 수 있는지 그것에 대해 제시하는 일이 필요할 것으로 보인다. 이 점은, 앞의 이론들을 적용했을 때와 마찬가지로, ‘폭력’과 ‘악의 현상’, ‘악의 원리’로서 분단체제와 냉전체제 현상 유지 기제를 바로 아는 것에서 시작한다고 할 수 있다. 그것부터가 ‘선의 원리’로 대응하는 첫 단계가 될 것이라는 결론을 도출할 수 있다. 다시 정리하면, 분단 구조를 제대로 아는 일, 그 구조 자체를 밝혀내는 일이 선결되어야 하는 문제이며, 그다음은 ‘악’이 우리 외부에만 있지 않고 우리 내면에도 욕망으로 작용하고 있어서 그것으로부터 악의 원리를 돌리는 데 우리 또한 일조하고 있으며, 그 사실을 우리 스스로가 알고 각 개인이 변화되고 우리 미래를 변혁하고자 할 때 비로소 다른 원리로 전환시킬 수 있다는 것을 이해하는 일이다. 이는 칸트의 이성신앙이나 통일신학의 주체 개념이 공통적으로 주장하는 바이다. 그래야 ‘분열과 분리’ 또는 ‘반목과 대결’을 획책하여 이익을 얻는 의도와 활동들이 투명하게 인지되고 제어될 수 있기 때문이다.

통일신학은 이러한 분단 구조가 ‘악’이며 ‘악의 현상’ 가운데 있다는 점을 먼저 보았고, 그래서 이 구조가 변환되지 않으면 안 된다고 주장했다. 그 책임 소재를 볼 때, 분단의 특혜를 많이 얻은 집단으로서 기독교를 들어 자성의 목소리로 그 변혁의 주체가 되어야 한다고 역설하였던 것이다. 따라서, 통일신학의 텍스트를 통해서 그 진의를 읽는 지금의 독자는, 이러한 예언자적 목소리를 들을 필요가 있으며 그것을 전적으로 수용하여 인식과 실천의 일치를 목적으로 삼고, ‘이성적 신앙’에서 그것을 조화시킬 책임을 전해 듣고 있다고 하는 해석이 가능할 것이다.

3. <주제 3>: 변혁의 운동성

1) 이성종교의 ‘공동체’와 ‘변혁성’

이성종교는 개인 주체가 이성적이고 의지적으로 실천해나갈 수 있다는 전제를 기반으로 한다. 따라서 각 개개인은 자신이 입법한 보편적 이성의 법칙을 따라 그 자유를 추구해갈 수 있다. 그런데, 여기에는 문제가 있다. 문제는 ‘이러한 개개인들의 인식과 이성적 발전이 실존적 삶에서도 지속적으로 유지될 수 있는가’이다. 개개인 주체성이 자유의 삶을 추구하며 나아갈 때, 이러한 개인들이 도덕적 실천성을 온전히 보존할 수 있을 것인가 하는 의구심과 함께 실질적이고 현실적인 힘의 논리를 의식하게 된다는 것이다. 실제로 칸트도 다음과 같이 말한다. 인간은 혼자 있을 때보다 ‘다른 인간들과 함께 있을 때, 유혹을 당하거나 도덕적 소질을 타락시키는 경우가 많다’는 것이다. 그래서, 인간의 경향성을 습격하여 서로를 악하게 만드는 ‘악’에 대항하기 위해, 다시 말해 ‘선의 원리’가 지배하도록 인간이 애쓰는 한에서 ‘도덕법칙에 따르고, 또 그를 목적으로 하는 공동체의 건설과 확장’을 고려해야만 한다는 것이다.

이때 필요한 것이 ‘윤리적 공동체’라는 것이다. 이 윤리적 공동체는 일상 세계의 ‘정치적 공동체’의 한가운데서 존립하게 되며 이 정치적 공동체의 성원들로 구성된다. 그렇지만, 윤리적 공동체는 정치적 공동체와는 다르게 특수한 목적을 위해 세워진다. 도덕법의 원리 즉 선의 원리로 세워져서 ‘덕의 왕국’이라고 불릴 만한 ‘자유 왕국’이 형성될 것을 이념으로 구상하고 있다. 이러한 윤리적 공동체는, 정치적 공동체가 전제하는 ‘만인의 만인에 대한 투쟁의 상태인 것처럼’ 인간의 내적인 악과 외적인 악, 그리고 구조적인 악에 의해 끊임없이 공격받는 상태라고 간주된다. 따라서, 윤리적 공동체는 인간 개개인이 스스로의 선한 원리를 따라 인류에

대한 의무를 지고 갈 때, '이성의 이념 안에서 어떤 공동체적 목적을 향해 서, 즉 공동체적 선으로서의 최고선을 촉진하도록 규정'하여 그 완전성을 향해 지속적으로 노력해갈 수 있도록 돕는다는 것이다. 이를 정리하면 다음과 같다. 첫째로는 개개인을 지지하고, 둘째로 선의 방향을 의식하도록 고무시키며, 셋째로 그 힘이 불충분할 때 서로서로 협동할 수 있도록 결합시킨다는 것이다.

이러한 공동체의 입법자는 개개인이 참된 의무인 '선의 원리'를 채용하고 그 마음의 행위까지 감찰할 수 있는 능력을 가진 통찰자여야만 하는데, 이는 도덕적 세계 통치자로서 '신'이다. 그리고 윤리적 공동체는 이 신의 명령 밑에 있는 '신의 백성'으로 비유된다. 신의 백성은 이러한 윤리적 공동체를 '교회'라고 부른다는 것이다. 그러나, 곧바로 가시적인 교회가 되는 것은 아니며, 불가시적 교회를 의로운 인간들의 연합체라는 이상으로 놓고 그 현실적인 결합으로서 가시적 교회를 형성하여 보다 '참된 교회'가 되도록 그 자격을 갖추어 간다는 것이다.⁴⁴⁾ 참된 교회의 자격은 다음과 같다. 1) 다수적 보편성 2) 도덕적 동기의 순수성 3) 자유의 관계 4) 교회의 양태로서 불변성과 개혁성을 들고 있다.⁴⁵⁾ 마지막에서 교회의 양태는 구성법에 있어서는 불변적이어야 하나 시간과 형편에 따라 변화해야만 한다는 것이다. 이처럼, 공동체는 그 존재 원리로서 '선의 원리'의 보편성과 그 최고 입법자로서 감찰자의 투시를 의식하면서도, 그 선택이 각각의 개인에게 달려있고, 그 양태는 제3의 길에 개방적이라는 사실을

44) Immanuel Kant, 『이성의 한계 안에서의 종교』, 134-135. '참된 교회'에 대한 직접적 언급은 다음에서 확인할 수 있다. 그러나, '신의 마음에 들기 위해서는 도덕적으로 선한 심성이 필요한 것임을 전제한다'는 내용은 개인뿐만 아니라 공동체 곧 교회에도 동일하게 적용되며, 이 내용은 여러 곳에서 다양한 측면으로 강조되고 있음을 볼 수 있다. 다른 부분으로는, 116-117, 134-135, 140, 202, 214, 234 등이 있다.

45) 위의 책, 117-118. 이 점은, 칸트가 순수이성비판에서의 '이성'의 4가지 범주의 구성과 유사하다. 이곳에서도 역시 양, 질, 관계, 양태로 이루어져 있다. 참조, Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 백종현 역, 『순수이성비판』(서울: 아카넷, 2010), 55-70.

보여준다.

2) 통일신학의 ‘공동체’와 ‘변혁성’

그렇다면, 박순경의 통일신학에서 ‘공동체’란 무엇인가? 민족 공동체를 말하는가, 아니면 신앙 공동체를 말하는가? ‘주체’로서 각각의 개인들과는 어떤 관계에 놓이는가 물을 수 있을 것이다. 통일신학에서의 ‘공동체’는 무엇이며, 어떤 역할을 하고 있는지 보도록 한다.

통일신학에서는 ‘민족’이 크게 그리고 자주 등장한다. 그런데, 그 민족이라는 ‘공동체’와 그 성격이 집단적이기는 하지만, 집단으로 존재하거나 활동하지는 않는다는 사실이다. 적어도, ‘통일’을 앞에 두고 그 과정을 가는 동안은 그러하다. 결국, 통일이라는 목표를 두고 가상공동체 즉 불가시적 집단으로서 ‘민족’이 등장하고 있다는 점이다. 사실, ‘민족’이라는 개념은 학술적으로나 일상적으로, 또한 인류학적으로나 신학적으로나 각각 다르게 사용될 수 있는 용어이기도 하다. 그러나, 여기 통일신학에서는 역사인류학적으로 서양의 ‘민족’의 기원과 한민족의 근현대사, 그리고 이념적으로 헤겔의 ‘민족’과 ‘인륜’이라는 의미를 모두 활용하여, 보다 특수하고 자주적인 내용 해석을 부가한다. 그것은 사상적이고 신학적인 해석을 말하는데, 그 사상적인 해석을 통해 ‘민족’은 보다 더 큰 의미의 공동체적 인륜 개념을 함축하게 되고, 더불어 신학적 해석을 통해서 그 역사사건들이 파편에서 모자이크처럼 묘사되며 ‘하나님 나라’로의 방향성을 가지게 된다고 할 수 있다.

이를 개인과 공동체라는 두 방면에서 나누어 볼 수 있겠는데, 그 하나는 개인이 공동체적 정체성을 가지게 됨으로써 ‘진정한 주체’가 되는 과정을 구상하고 있다는 점이다. 그 과정은 개인들이 공동체에 가입되어 집단의 부분으로 정체성을 획득하는 방식이 아니다. 오히려 개개인이 더 큰

주체, 예를 들면 ‘민족’과 같은 주체 또는 주체를 상징함으로써 그 정체성을 자신의 것으로 자발적으로 수용하면서 점차 확장되는 방식으로 구성되고 있다. 이런 방식은 ‘개인’과 ‘공동체’의 관계 설정에 있어서, 양적 포함 관계로 진술될 수 없음을 보여준다. 여기서 포함 관계는 거꾸로, 개개인 안에 공동체가 포함되는 것으로 봐야 한다. 개인의 주체성이 공동체의 정체성을 포섭, 포함하는 방식이 되는 것이다. 그리하여, 개개인은 자신의 사고 활동을 통하여 신앙과 자신의 실존적 역사성을 수용하는 방식으로 자기 자신을 넓혀간다고 볼 수 있다. 그리고, 개개인은 의식화되면서 동시에 그 한계를 넘어서려는 자유에 대한 회귀를 통해, 변혁의 계기를 찾아가게 된다는 설정이라고 정리될 수 있다.

나머지 하나는 공동체적 시각에서 보는 것이다. 이미 개개인의 주체성이 우선적으로 중요하다는 논점이 형성된 이후이므로, 공동체는 어떻게 이러한 개인과의 관계에서 영향을 미칠 수 있는가에 대한 논의를 이어갈 수 있을 것이다. ‘공동체’는 개인이 자신의 욕구나 그 확대로는 상상조차 할 수 없는 ‘민족’이라는 큰 범위를 의식하게 하고, 그것으로써 자신의 정체체가 어떠한지를 인식하도록 돕는다는 것이다.⁴⁶⁾ 더욱 중요한 것은, 개개인이 자신의 신념이나 이성적 신앙을 가지고 실존적 삶에서 그것을 실현시키려는 노력을 할 때, 그 의지가 좌절되거나 실망하지 않도록 지지하는 역할을 한다는 점이다. 각각의 ‘선의 원리’를 자신 안에 채용하고 그것대로 살려고 하면서 고통을 당하게 되는 주체가 현실의 정치적 사회에서

46) 이것은 앞에서 말한 두 번째, 즉 교육적 역할이라고 할 수 있다. 이에 더하여, 이효재는 “한국 기독교는 우리의 교육문제의 심각성을 속수무책의 체념상태로서 방관만 할 수 없을 것이다.”라고 주장한다. 그 교육이란 인간성 회복을 위한 교육, 인간공동체를 위해 사람을 살리는 교육이 되어야 하며, 교회는 교육 자체의 민주화가 되도록 권력층의 정치로부터 교육을 독립시키도록 해야 한다고 말한다. 분단구조 또는 분단체제에 놓여있는 한국 사회에 대하여, 기독교의 대사회적 역할을 크게 보고 있다. 이효재, 『분단시대의 사회학』(서울: 한길사, 1985), 14-21, 164-168.

그 의지를 견지할 수 있도록 돕는 역할을 한다. 이 부분은 칸트조차 ‘윤리적 공동체’ 이전의 상태를 일컬어 윤리적 ‘자연상태’라고 하면서, 홉스가 말한 것 같이 투쟁을 상정하지 않으면 안 된다고 했던 부분이기도 하다. 이와 마찬가지로, 통일신학은 ‘통일’이라는 목표를 두고 ‘새로운 공동체로서의 민족’이라고 하는 가상적 공동체의 통합 과정, 화해 과정, 일치 과정이 지극한 인내의 시간을 요구한다는 것을 인지하고 있다. 통일신학은 이에 대해 의식하고, 실천하고자 하는 각 개인들이 분산되지 않도록 돕는다. 통일신학은 ‘공동체성’을 형성하여 개개인을 지지하고, 이성적 신앙을 통해 더 큰 범위에 대한 시각을 열어주며, 또 다른 개체들과 협동할 수 있도록, 또한 하나님 나라를 향해 갈 때 지속 가능한 운동력이 발휘될 수 있도록 연결하는 역할을 한다.

그렇다면, ‘변혁성’이란 무엇인가? 통일신학에서 ‘운동성’을 넘어서는 그 외의 ‘변혁성’은 ‘반공기독교’와 상대적 안티테제로 작용할 마르크스주의나 사회주의적 민주주의를 수용할 때 긍정적인 효과로 기대되는 ‘제3의 길’로서 등장한다. 그런데, 왜 통일신학과 칸트의 이성종교는 동일하게 변증법적 방법론을 사용하고 있는가? 역사에서 시작하여 시간론으로 향하고 있는 두 사람은 모두 정·반·합의 방식으로 현실 사회의 구조적 변화를 꾀하고 있다는 점이다. 이성종교와 통일신학 모두 신/하나님이 ‘그 나라’의 주체이자 그 나라를 형성하고 통치하는 존재로 전면에 나오고 있다. 여기에는 특별한 의미가 있다. 통일신학에서는 ‘하나님의 나라’가 원본이고 ‘통일’이라는 평등과 정의와 일치의 나라가 모상(模像, 模作, 현실적 복제본)이다. 이성종교에서는 ‘신의 나라’와 ‘윤리적 공동체’가 원본으로서 ‘불가시적(不可視的) 교회’로 있고 사회적 종교 집단들이 그것을 위한 모상으로서 ‘가시적(可視的) 교회’로 있다.⁴⁷⁾ 통일신학에서는 이처럼 불가시

47) Immanuel Kant, 『이성의 한계 안에서의 종교』, 116-117.

적 공동체와 가시적 공동체를 구분하고 있는 동시에, 그 정·반·합에 의한 발전적 관계를 그리고 있다. 그림과 같이 구상한다는 것은 그러한 운동성에서 시작되는 차이와 다름에 의한 변화의 가능성, 즉 변혁성을 상징하고 있다는 것이라고 하겠다. 그것은 역사적 과정을 모두 포용하고자 하면서도 그 목적성을 놓지 않으려는 미래 변화의 희망에서 비롯되는 것이라고 해석된다.

3) 소결: 우리 시대의 '공동체' 와 '변혁성'

이제까지 본 통일신학은, 우선적으로 개개인이 '주체'로서 그 정체성을 확대할 때 개인에서 사회적 '민중'으로, 또다시 이념과 국가를 넘어선 '민족'으로 갈 것을 목표로 하고 있었다. 그리고, '통일'이라는 목표로서 '회해와 회복'이 가능한 '사랑과 정의의 신/하나님'의 존재에 대한 신앙과 그 '신의 나라'가 가져올 변화와 그것에 소요되는 시간의 역사적 변혁성을 전제하고 있었다. 그렇지만, 실제적으로 '통일'은 '가보지 않은 미래'로서 아무도 알지 못한다. 따라서, 통일신학은 가상적 공동체로서 새로운 '신/하나님의 나라'의 모형을 가지고 진취적 미래와 지향성을 제공하는 '통일'된 나라를 구상하고 있다는 점이다.⁴⁸⁾ '원초적 상태'를 목표로 두고, 그 상태를 향해 가는 변혁의 운동성으로 통일운동과 그것을 지향하는 주체들의 변화가 가장 핵심적이라고 보았기 때문이다. 그러면서, 동시에 그 운동의 끝과 과정 모두에 '신/하나님'이 있고, 그 나라의 주인이 '하나님'임을 강조하였다. 그것이 '하나님 나라'이므로 그 '나라'의 건설 주체는 '신자신'이라고 하여서, 이 땅에서 자신의 의지와 실천을 다하려고 노력할

48) 이효재, 『분단시대의 사회학』, 168-169. 이를 다른 말로 하면, 이 책에서는 '사회공동체로서의 비전'이라고 표현한다. 인간 개인이 공동체 안에서 정의로운 뿐 아니라 자비와 사랑의 관계를 가질 수 있겠는데, 공동체 안에서 인간 개개인은 평등하고 서로를 통해 연대성을 가질 수 있다는 것이다.

때 전적인 신뢰와 확신으로 행동하다가 장애물에 직면하여 그 실천적 의지가 소실되거나 상실되지 않도록 한 것이다. 그러면서, 우리 시대의 공동체와 변혁성은 무엇으로 이해되고 있는가를 스스로 묻게끔 한다. 주지하듯, 이 점은 이성종교와 통일신학의 텍스트가 공통적으로 가지고 있는 특성이기도 한데, 스스로 묻고 그 답을 찾아가도록 돕는다는 것이다. 그렇게 함으로써, 개인 주체의 의식과 인식을 확대시키고 있다.⁴⁹⁾

그렇지만, 현재 지금 세대가 가지고 있는 문제의식은 여기 텍스트에 모두 표현되어 있지 않다. 몇 가지 현상을 들어보면 다음과 같다. 우선, 사회사적으로 본다면 개인 주체에 대한 의식은 점차 ‘자유’의 범위도 확대시켜왔지만, 최근 현상으로는 개인의 ‘자유’에 대한 관심이 그 사용 면에 집중되어 있으며 그 한계 안에서 크게 벗어나려 하지 않는다는 것도 볼 수 있다.⁵⁰⁾ 또 하나의 현상으로는, 자본주의가 낳은 물량 중심의 경향과 자본 중심적 성향이 ‘자유’라는 개념을 축소하고 왜곡시킨 점을 들 수 있다. 사회가 현대 기술로 인해 상호 접근성이 증가되고 소통감을 향상시키는 매체들을 다양하게 활용할 수 있게 된 반면, 그 기술로부터 소외되는

49) Hannah Arendt, *The Human Condition*, 이진우·태정호 옮김, 『인간의 조건』(파주: 한길사, 2015), 366-368. 아렌트는, 근대가 역사와 역사외적 속에서 가장 크게 발견한 것 중 하나는 인간이성의 위대함이 아니라 인간이성에 대한 절망이었으며, 그것을 따라 ‘인간의 기술’로 발명한 대작은 ‘자기반성’ 곧 자기를 독해하는 것이었다고 역설한다. ‘오로지 자기반성에 의해서만 인류 발전의 운동과 소멸은 ‘지표’로서 또는 데이터로서 미래 변혁에 쓰일 수 있다는 취지가 담겨있다고 하겠다.

50) 최근 들어 더욱 이러한 현상은 두드러지고 있다고 할 수 있는데, 사실상 사회 안에 개인들은 자신의 사적 생활을 보호하기 위해 자신보다 더 큰 사회집단의 범위로부터 일정 거리를 두고 분리되길 원하며, 사회적 권위 또한 분할된 형태로 사용하고자 하는 현상을 볼 수 있다. 또한, 기독교인들을 중심으로 실시한 한반도 평화와 통일에 대한 인식 조사에서도 나타난 것은 통일, 한반도 평화체제, 북핵문제, 평화프로세스에 대한 정보나 의식의 면에서 20대, 30대의 경우 매우 낮은 민족 정서와 남북한 관계 인식의 정도를 보였다. 사회 변동이나 통일과 같은 면에서도 보수적 경향이 큰 것으로 나왔다. 참조, 신익상, “2020년 한국 개신교인의 한반도 평화와 통일에 관한 인식 연구”, 현장사카데미 편, 『한국전쟁 70년과 이후 교회』(서울: 모시는사람들, 2021), 426-436.

사람들이 생기고, 정보접근성이 계급화되며, 개인주의가 더욱 폐쇄성을 띠는 상황을 말한다. 이 상황에서는, 당장 선택할 수 없는 자유에 대해서는 관심조차 가지기 어렵게 되었다는 점, 주어진 정보 안에서의 선택만으로 자유를 한정하게 된다는 점, 물리적 물질적 자본적 테두리 밖으로의 변동을 어렵게 받아들인다는 점이 모두 그 예라고 할 수 있겠다. 그에 따라, 개인 욕구를 제한하는 장애물 제거 정도 수준으로 자유의 개념으로 축소시키거나, 자신이 소속된 집단 이상의 문화를 거부하며 개인의 공간만 확보하고 싶어 하는 경향도 크다는 것이다.⁵¹⁾ 이런 현상에는 기존의 한국사회의 집단적 문화의 성격들, 즉 권위주의적 문화, 위계주의적 문화, 남성우선적 문화, 군사주의적 문화, 폭력적 문화 등등이 그 원인으로 등장한다.⁵²⁾ 개인을 지지해야 할 공동체가 ‘개개인을 강압적으로 억압하고 있다’고 보게 하는 요인들이다. 이와 마찬가지로의 예를 기독교 성서에서 찾아보면 다음과 같다. 기독교가 형성된 당시 로마제국의 ‘팍스 로마나’ 상황은 그 선전과는 정반대로 로마의 전 영토가 전시 체제와 같았고, 인구의 대이동으로 기존의 사회, 마을, 가족 공동체가 붕괴되어있던 시기였다. 나사렛 예수는 개인의 지지 기반이 무너진 상태에서 새로운 공동체 안으로 사람들을 불러 ‘가족’이라고 칭했다. 이것이 기독교라는 종교의 생성 배경이다. 그러나, 현상적으로 그러한 새로운 ‘공동체’에 대한 원초적 형태를 현실의 ‘교회’에서 찾기는 쉽지 않다. 교회는 개인 주체성을 소생 시키기보다는 집단 안에 넣고 소속감을 내준다는 것이다. 따라서, 개인을

51) Hannah Arendt, *The Human Condition*, 86-87. 아렌트 역시, 이 점에 대하여 다음과 같이 말한다. 서양 근대의 이전과 이후를 나누는 구분점은 ‘사적 영역의 배타성과 사적인 이해에서도 공적인 의미를 부여하는 특이한 중간영역, 이른바 ‘사회’의 부재라고 말한다. 공동의 일을 하면서 ‘공동선’을 추구하던 사회 생산 양식의 변화는 이제 물리적인 부분에서부터 정신적인 부분에 이르기까지 모두 공론 영역을 배제하기에 이르렀다는 것이다. 여기서, ‘사회’란 공동체로 풀이할 수 있을 것이다.

52) 김정수, “일상화된 군사문화에 대한 인문학적 성찰”, 『분단폭력: 한반도 군사화에 관한 평화학적 성찰』, 199-202.

사회화하는 교회의 공동체로서의 역할은, 뒤르켐이나 마르크스나 베버가 초기 유럽 자본주의에서 본 것과 마찬가지로, 사회 적응력을 증진시키거나, 의존할 대상을 제시해준다거나, 카리스마적인 요소를 보여주는 수준에 그치고 있다.⁵³⁾

마지막으로 한국 사회 안에서의 교회 신앙이라는 현상을 간략하게 본다면, 이는 단적으로 이성과 신앙을 구분하는 것에 익숙하다는 것이다. 이 둘의 조화와 상호적 관계성을 찾기보다는 이분화 해서 양자택일을 강조하는 교회가 아직도 많다는 것은, 여전히 기독교 신을 교회에서 언급하는 ‘하나님’ 안에 한정하는 태도라 할 수 있다. 한국개신교 공동체는 이상적 공동체 또는 하나님 나라에 대해 지시하는 바가 있는지 물을 일이다. 사실상 하나님이 어떤 신이고, ‘그의 나라가 임하기를’ 바랄 때 그 나라에 대해 이는 바가 없다는 것은 그것에 대한 지향이 없음을 뜻한다. 그 자체적 모상이 자본주의적 열망과 욕구충족을 투사한 집단이었기 때문이다. ‘가상 공동체’에 대한 기대도, 그것에 대한 노력도 헛된 것으로 보는 집단이 되었기 때문이다. 성서적 ‘회년법’에 대한 예언자적 통찰은 토지가 하나님 것이라고 지시하고 있지만, 이 내용은 사유재산과 상치된다는 면에서 모두 ‘공산주의적’인 것으로 간주하며, ‘정의’에 대한 개념 역시 행할 수 없기 때문에 전하지 않는다.⁵⁴⁾ 여기서는 정의의 하나님 표상도 언급되

53) 종교사회학적 시각에서 보았을 때, 한국 근현대사에서 기독교가 한국 사회에 미친 영향들은 종교 외에도, 교육, 의료, 인권, 문화 등등의 영역에서 다양하다. 그러나, 이러한 사회학자들의 시각은 현재 종교와 관련하여 한국사회의 변동 과정을 보여주는 데 유용한 측면이 있다. 그러나, 또 다른 시각으로 한국기독교 역사나 세계 정신사적 차원에서 한국 역사에 미친 기독교의 역할을 본다면, 복음의 ‘진리’나 ‘자유’ 실현의 의지가 어느 정도 있었는가에 대해서는 긍정적인 답변을 기대하기 어렵다고 할 것이다. 참조, 기독교사상 편집부, 『한국역사와 기독교』(서울: 대한기독교서회, 1983); 오경환, 『종교사회학』(서울: 서광사, 1990), 112-134. 상기된 두 책의 시각은 역사적 사건과 시점들을 통해, 그리고 종교성의 측정과 사회 조사를 통해 기독교 현상을 들여다 볼 수 있게 한다.

54) 박순경, 『통일신학의 미래』, 109-117. 박순경은 회년법이 구약성서의 예언자적 정신과

기 어렵다. 자본주의적 혜택을 많이 보상해주는 신이 체제 안정에 좋은 신이고, 부유하고 강력한 신으로 언급될 뿐이다. 그래서, 이렇게 ‘정의’에 대한 의식과 ‘정의의 하나님’ 개념이 없을 때는 그 공동체가 이룰 나라의 개념도 없기 때문에, 무엇을 추구해야 하며 어떻게 살아야 하는지에 대한 목적의식도 결여될 수밖에 없다.⁵⁵⁾ 이에 따라 ‘신’ 표상도 제한되는 것이다. 우리 시대에 참된 공동체가 존재할 수 있는가, 다시 묻지 않을 수 없다. 기독교 공동체라는 것이 점차 협소해져가고 이기주의적 폐쇄성을 띄며, 사회와 세상과 소통하지 않고 일방적으로 말하려고 하는 모습을 보인다는 지적이다. 이에 따라, 개개인의 주체성을 중요하게 보고 이성적인 신앙을 실천적으로 지속시킬 수 있도록 지원하는 공동체성이 먼저 개념으로 형성되어야 할 필요가 있다. 또한 그 공동체성은 집단의 빗장을 열고 나와 사회와 민족에 대한 책임성을 가지고 함께 일할 때, 그때 비로소 변혁적인 미래를 지시할 수 있을 것이라 보인다.

V. 나가는 말

앞에서 본 바와 같이, 통일신학으로 보는 역사적 기독교의 실존과 그

신약성서의 예수의 하나님 나라의 매개되는 중요한 것이라고 보며, 동시에 한반도의 ‘복음’적 현실이 이 희년법 실행을 통해 가능할 수 있도록 해야 한다고 본다. 그것이 새롭게 이루어질 미래로서의 통합 사회, 통합된 국가, 민족의 통일이 될 수 있다고 본다. 이러한 지적은 한반도 안에서 복음 정신의 실현이라는 측면에서 의미 있는 것으로 간주된다. 또한, “미래시간의 현재에로의 도래를 전제할 때에 비로소 과거와 현재의 시간들이 유한하지만 그 실재성이 파악되고 역사적 삶의 기획이 가능하다.” 박순경, 『삼위일체 하나님과 시간』(서울: 신앙과지성사), 2014, 674-679.

- 55) 칸트의 자기의식은 자기의식에 대한 분석으로 그치는 것이 아니며, 시간과 공간 속에서 대상과의 관계를 통해 자기 자신을 세우는 것이라고 말해진다. 주체가 대상에 대해 세우는 것이 통일이고 질서이고 결합이라고 해석된다. 그런데, 인간은 주어진 표상들이 없다면 주체를 세울 수 없다는 것이다. 인간은 표상에 의존하는 제약된 주체이기 때문이라는 것이다. 참조, 이정일, 『칸트와 헤겔, 주체성과 인륜적 자유』(고양: 동과서), 34-35.

결과와 의미에 대한 신학적 고찰은 새로운 세대를 위한 기독교 복음과 삶의 방향성을 위해 필수적인 요소를 함축하고 있다. 이처럼 기독교 특히 개신교의 역사 인식은 신앙과 지성의 균형점을 되찾기 위한 시작이다. 이 점이 전제되어야 개인 신앙이 역사적 단위에서 어떤 의미를 갖는지 설명될 수 있기 때문이다. 철학적-윤리학적 관점에서 보았을 때도, 이 점은 매우 중요한 통찰을 내포한다. 이는 이성종교가 지적하고 있는바, 통일신학이 나타내는 개인과 공동체의 관계, 그리고 세계 전체와 역사에 대해 인류 전체에 주는 메시지와도 같다고 할 수 있다. 이를 다시 기독교적 시간관에 놓고 본다면, 신구약성서 전체를 관통하고 있는 ‘하나님/신’의 성격과 ‘하나님/신의 나라’의 특성이라고도 할 수 있을 것이다. 그리스도교는 바로 이러한 그리스도의 삶을 계속해서 이어가는 개인들로 존재한다는 메시지를 암시한다. 이성적 신앙 주체로서 이런 개인들이 이루어가는 이 세계의 변혁을 위한 운동성은 ‘이성적 신앙’을 통해 견지되고 인간의 실패들에도 좌우되지 않는다는 긍정적 메시지를 담고 있다. 이러한 관점에서 볼 때, 통일신학은 기독교 신앙적 토대 위에서 형성되었으며, 그에 따라 암울한 시대의 변화 없는 노력의 성과가 절망으로 끝나지 않는다는 서사를 포함하고 있다고 할 수 있다. 통일신학 안에서 역사와 신앙은 이렇게 조우하고 있다. 성육신의 의미와도 동일하게, 복음의 본질과 그 실존적 활동성이 이 신학의 전체를 이끌어가고 있다고 해석할 수 있다.

참고문헌

•1차 문헌

- 박순경. 『민족통일과 기독교』. 서울: 한길사, 1990.
- _____. “통일신학의 정초를 위하여”, 『희년신학과 통일희년운동』. 천안: 한국신학연구소, 1995.
- _____. 『삼위일체 하나님과 시간』. 서울: 신앙과지성사, 2014.
- _____. 『통일신학의 고통과 승리』. 서울: 한울, 1992.
- _____. 『통일신학의 미래』. 서울: 사계절, 1997.
- _____. 『통일신학의 여정』. 서울: 한울, 1992.
- _____. 『하나님 나라와 민족의 미래』. 서울: 대한기독교출판사, 1983.
- Kant, Immanuel. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 신 옥희 옮김. 『이성의 한계 안에서의 종교』. 서울: 이화여자대학교출판부, 2003.
- _____. *Kritik der Reinen Vernunft*, 백종현 역. 『순수이성비판』. 서울: 아카넷, 2010.
- _____. *Kritik der praktischen Vernunft*, 백종현 역. 『실천이성비판』. 서울: 아카넷, 2009.
- _____. *Religion within the Boudaries of Mere Reason*. Edited by Wood, Allen and George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- _____. *Practical Reason*. Translated by Mary J. Gregor. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

•2차 문헌

- 기독교사상 편집부. 『한국역사와 기독교』. 서울: 대한기독교서회, 1983.
- 김병로 · 서보혁 편. 서울대학교통일평화연구원, 『분단폭력: 한반도 군사화에 관한 평화학적 성찰』. 파주: 아카넷, 2016.
- 김정주. 『이성과 윤리학-칸트와 현대 독일 윤리학-』. 서울: 철학과 현실사, 2009.
- 김종걸. 『리피르의 해석학적 철학』. 서울: 한들출판사, 1992.
- 류대영. 『한국 근현대사와 기독교』. 서울: 푸른역사, 2009.

- 맹주만. “칸트의 이성비판과 포스트모던 칸트”, 『이성과 비판의 철학』. 서울: 철학과 현실사, 2006.
- 박명림. 『한국전쟁의 발발과 기원』. 서울: 나남출판, 1997.
- 백경남. 『한반도 평화론』. 서울: 한울아카데미, 2006.
- 사회와 철학 연구회. 선우현 기획 편집, 『한반도의 분단, 평화, 통일, 그리고 민족 - 분단과 국민국가의 미래에 대한 철학적 성찰-』. 씨아이알, 2019.
- 신익상. “2020년 한국 개신교인의 한반도 평화와 통일에 관한 인식 연구”, 현장아카데미 편, 『한국전쟁 70년과 이후 교회』. 서울: 모시는사람들, 2021.
- 오경환. 『종교사회학』. 서울: 서광사, 1990.
- 이정일. 『칸트와 해결, 주체성과 인륜적 자유』. 고양: 동과서, 2003.
- 이효재. 『분단시대의 사회학』. 서울: 한길사, 1985.
- 한국사회학회편. 『민족통일과 사회통합』. 사회문화연구소, 1999.
- 한국철학사상연구회 지음. 『문화와 철학』. 서울: 동녘, 2000.
- 한국칸트학회 편. 『칸트와 정치철학』. 서울: 철학과현실사, 2002.
- Arendt, Hannah. *The Human Condition*, 이진우 · 태정호 옮김. 『인간의 조건』. 파주: 한길사, 2015.
- Derrida, Jacques. *Foi et Savoir suivi de Le Siècle et le Parton*, 신정아 · 최용호 옮김. 『신앙과 지식: 세기와 용서』. 파주: 아카넷, 2016.
- Eco, Umberto. *Interpretation and Overinterpretation*, 손유택 옮김. 『해석이란 무엇인가』. 서울: 열린책들, 1997.
- Heiddeger, Martin. *Kant und das Problem der Metaphysik*, 이선일 옮김. 『칸트와 형이상학의 문제』. 파주: 한길사, 2006.
- Ricoeur, Paul. *Le Conflit des Interprétations*, 양명수 옮김, 『해석의 갈등』. 서울: 아카넷, 2001.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände*, 한자경 옮김. 『인간 자유의 본질』. 파주: 서광사, 1998.
- Unger, Roberto. *The Self Awakened*, 이재승 역, 『주체의 각성 - 사회개혁의 철학적 문법-』. 엘피, 2013.
- Kerstein, Samuel J. *Kant's Search for the Supreme Principle of Morality*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

276 『기독교사회윤리』 제51집

논문투고일: 2021년 11월 12일

심사개시일: 2021년 11월 15일

게재확정일: 2021년 12월 13일

• 국 문 초 록 •

이 글의 문제의식은 현재 한반도에서 그리스도인으로 산다는 것은 어떤 것인지, 그 의미를 묻고 답을 찾는 것에서 비롯된다. 이때, 신학이라는 학문의 고유한 역할이 있다고 보고, 이를 박순경의 통일신학에서 논의해 보고자 한다. 통일신학은 한반도와 그 역사를 바탕으로 하는 상황신학이자 특수신학인데, 그 신학의 내용과 방법론은 보편적인 이성과 제 학문적 연구의 접근이 가능할 뿐 아니라 논의 확장이 가능한 구조를 가지고 있다. 본 연구는 이 점이 바로 통일신학과 통일운동의 논의를 활성화시킬 수 있는 단초라고 보고, 통일신학의 철학적 정초를 위한 재조명, 재해석, 재구성의 작업을 진행한다. 이 논문은, 통일신학을 텍스트로 보되 독자의 입장에서 현재화할 수 있는 대화의 장을 마련하여, 그곳에서 한반도의 분단현상을 보다 심도 있게 보고 분석하고 새로운 사회에 대한 대안을 제시할 수 있는 시각으로서 칸트의 ‘이성종교’라는 렌즈를 사용한다. 이로써, 신앙과 이성이 소통 가능한 범위를 넓히고, 동시에 신학의 독특한 시각이 보여주는 분단체제라는 ‘사회약’에 대한 논의를 가능하게 하며, 이에 대한 개인주체와 공동체의 역할을 모색할 수 있도록 그 대화의 이론적 근거들을 정초하려는 것이다.

주제어: 통일신학, 한반도 분단체제, 역사적 실존, 칸트의 이성종교, 이성적 신앙, 사회적 악, 공동체
