

종교교육학연구 제15권. pp.103~125

서울: 한국종교교육학회, 2002.

정치와 기독교적 종교교육

吳 成 柱

(감신대학교)

《요약》

이 논문은 정치와 기독교적 종교교육과의 관계를 살펴본 것이다. 먼저 이 논문은 암시적으로 두 가지의 기본적 전제를 가지고 시작한다. 첫째, 모든 종교는 정치적 조직과 구조 속에 놓여 있다는 것과, 그러므로 둘째, 종교는 가치중립적인 위치가 아니라 정치적이라는 입장이다. 따라서 어떤 경우에 있어서도 종교는 정치적 상황과는 분리해서 생각할 수 없으며, 인간의 문제, 곧 정치, 경제, 혹은 사회 문화적으로 인권침해나 비인간화의 문제들을 외면할 수 없게 된다. 이런 관점에서 필자는 많은 종교교육의 접근들 가운데 기독교적 종교교육을 정치적 사회문제에 참여하기 위한 하나의 대안으로 제시한다.

그러므로 필자는 기독교적 종교교육의 이론을 소개하기에 앞서 기독교에서 말하는 정치 신학적 입장을 설명한다. 여기에서 필자는 정치신학을 개념적으로 정의하기보다는 정치와 종교간의 관계 속에서 그 성격을 규명하는데 초점을 두고 있다. 특히 정치신학의 형태를 세 가지로 구분하면서, 그 형태들이 역사적으로 한국적 상황에서 어떻게 발전되어 왔는지를 간단하게 살펴보고 있다. 즉 1)정치와 종교의 정교분리로서의 정치신학, 2)종교가 정치에 저항함으로써 참여하는 정치신학, 그리고 마지막 3)정치와 종교의 상호 호혜적 관계로서의 정치신학으로 구분한다.

정치신학의 성격을 살펴본 후, 필자는 정의와 평화를 실천하는 교육으로 토마스 그룸(Thomas Groome)의 기독교적 종교교육이론을 소개한다. 기독교교육에 있어서 정치적이 되어야만 하는 이유로 성서 신학적 관점에서 하나님의 형상으로 지음을 받은 인간으로부터 인간의 존엄성을, 그리고 궁극적인 기독교의 목적인 하나님의 나라의 실현으로부터 평화와 정의 실현을 위한 정치적 목적으로 동일 선상에서 살펴보았으며, 기독교는 정치적이고 교육적인 과제가 주어져 있음을 역설한다.

또한 이 정치 신학적 과제는 기독교의 독점적인 과제라기보다는 이 땅에 정의와 평화를 이루기 위해 같은 궁극적 목적을 가지고 있는 타종교와 대화와 협력을 통해 함께 풀어 나가야할 주제로 보면서 함께 프로그램을 개발해야 할 것을 결론적으로 제안한다.

핵심 주제어: 기독교적 종교교육, 탈정치화, 정치신학, 정교분리, 하나님 나라

I. 들어가는 말: 오늘날 정치적 성향의 변화

정치와 종교교육에 대해 논의하기에 전에, 먼저 생각해야할 문제는 오늘날 정치적 성향의 변화이다. 그 변화는 구체적으로 과거의 것과 현재의 것을 따로 구분하여 설명하기는 어렵지만, 하나의 절대가치를 추종하는 일원론적 질서체제에 종속되어 왔던' 과거의 정치적 성향과는 달리 지금은 새로운 다원적 질서 체제로 돌입'하고 있는 정치적 성향이다.¹⁾ 즉 과거의 정치적 성향은 일원적 통제, 중앙집권, 힘에 의한 지배, 식민지적 종속주의, 남성적 권위주의로부터 다원적 가치체계, 상황 지향적 결정, 상호의존원리, 분권, 전체관련과 상호관계의 모습으로 바뀌어가고 있다.

이러한 정치적 변화의 성향은 세계화의 열풍 때문인 것으로 보는데, 1990년대에 동서냉전체제가 약화되면서 세계화가 활발히 전개되기 시작한 것으로 보인다. 특히 사회주의권의 붕괴는 시장경제체제의 구도변화를 가져왔고, 세계화는 초국가적으로 확장되면서 급격히 발전하게 되었다. 더욱이 세계무역기구(WTO)가 출범하면서 국경과 지역을 넘어서 무역과 금융, 생산과 노동이 초국가화 및 세계화를 가속화시켜 '신자유주의적 세계경제'라는 새로운 질서가 확립되고 점차 세계체제의 지배구도로 자리를 잡아가고 있다. 신자유주의적 경제 세계화는 무한 경쟁과 탈규제정책을 통해 자본과 금융기술과 시장을 독점한 초국가적 기업체들이 국민경제나 사회적 복지, 안정을 고려하지 않고 국부를 독점하며 빈민계층을 확대시키는 비윤리적, 반사회적 착취를 자행하고 있다.²⁾ 또한 급속도의 과학기술의 발전은

1) 김인회, 「함께 살기 위한 교육」, 《국제이해교육》 서울: 아시아·태평양 국제이해교육원, 2002 봄, 통권 7호, 54쪽.

2) 이삼열, “상생의 세계와 세계시민의 윤리,” 『국제이해교육』 (아시아·태평양 국제이해교육원, 2002봄 통권7호), 38-9쪽. 이삼열은 세계경제체제 속으로 편입되는 여러 나라와 지역들에서 나타나는 과탄과 종속화 문제는 날로 심각해져 가는 것을 지적한다. 세계경제체제 속에서 가장 예민하게 작용하는 주식과 화폐가치의 문제는 경제위기를 초래한다. 자국의 화폐가치의 하락으로 수입은 낮아지고, 화폐구매력이 떨어지고, 물가와 주택비, 공공요금은 오르고, 실업자와 비정규직 노동자, 노숙자들은 점점 늘어나고, 구조조정의 여파로 평생직장을

정보통신기술과 컴퓨터 혁명을 가져왔고, 이것은 비인간화의 모습들을 들어내며 세계화를 가속시켰으며, 지구적 사회화와 문화변동'이 초래하였다. 이와 같은 세계화는 지난 200여 년간 지속되어왔던 국가, 민족, 정치, 경제, 사회, 문화 등의 구조를 새롭게 바꾸어 놓았다.

다른 한편으로 이 세계화의 영향은 정치적으로 한 국가나 지역의 권위와 통제력을 약화시키거나 무력화시켰으며, 정치적 좌익과 우익을 넘어서 초국가적, 탈계급적 사회현상들이 새로운 정치적 구조화를 가져왔다. 다원화되고 개별화된 사회는 과거처럼 한 국가의 정치제도나 지배 이데올로기 통치를 하는 시대가 지나가고, 국가가 개인과 사회를 통제된 일방적 권력으로 다스리는 시대라기보다는 좀더 시민의 의식과 시민의 자율적인 단체, 예를 들면 다양한 NGO 활동과 같은 단체들이 힘을 발휘하면서 정치적 지역화의 모습을 띄고 있다.³⁾ 그러나 우리는 이러한 시대적 변화에 대처할 정치적 대안이 제시되고 정치적 참여가 요구가 되는데도 불구하고, 오히려 점점 과거보다 시민들의 정치참여가 낮아지고 정치적 무관심은 날로 심해져 가고 있는 형편이다.⁴⁾ 이제 우리는 모순과 왜곡으로 점철된 비윤리적 시장경제의 참상'을 보면서, 이를 대처해 나가야할 세계시민사회의 정치화'가 필요성을 느낀다. 또한 시장경제의 세계화가 가져오는 불안과 역기능을 막고 사회적, 경제적 안정과 환경의 보호가 안착된 복지화 된 세상'을 이루기 위해 새

없고, 국제투기금융자본으로 외환시장, 증권시장, 채권시장 등을 통해 매년 수십 억불씩 벌어들이는 반면, 전 세계의 가난한 나라들은 국제금융기구와 세계은행에서 빌린 외채와 이자는 수십 억불, 수백 억불씩 늘어나고 있는 형편이다. 이러한 상황 속에서 문제는 이삼열이 지적하고 있는 바와 같이, 사회 민주주의적 시장경제나 사회복지정책을 관리하던 민족국가의 규제기능이 탈국가화 함으로써 약화된 상태에서 초국가적 경제체제의 메카니즘 속에 사회 정책적 기능을 어떻게 회복시키느냐'에 있다.

3) 위의 글, 34-36쪽.

4) 이원규는 한국사회의 부패의 원인으로 부도덕성을 지적하면서, “국제투명성기구(TI)가 발표한 2001년 국가별 부패지수에서 한국은 10점 만점에서 4.2점으로 91개국 중 42위(순위가 낮을수록 부패가 심한 나라)를 차지했다”는 심각성을 보고를 했다. 그리고 연도별로 비교해 볼 때, 1995년에는 27위, 1988년에는 43위, 1999년에는 50위, 그리고 2000년에는 48위를 하는 등 최근에 몇 년간 정치적 부패의 심각성을 나타내주는 지수가 중하위권에 머물고 있다는 현실을 보여준다. 반면에 경제성장에 있어서는 1997년 IMF 한파를 맞기 전 우리나라 경제 규모는 세계11위, 총GNP가 세계 12위라는 보고와 함께, 21세기는 동아시아의 경제대국이 될 것이라고 기대하고 있다. 또한 한국 통계청의 『한국통계연감』 2001년의 보고에 따르면, 국민총생산이 1960년에 20억 달러에서 2000년에는 4,574억 달러로 40년간 229배가 증가하였고, 1인당 국민소득도 1960년의 79달러에서 2000년의 9,628달러로 40년간 122배가 증가했다는 보고를 인용하면서, 이원규는 한국사회의 경제성장과 이에 따른 문화적 수준향상을 보여주는 것은 사실이지만, 과연 외형적인 성장과 경제적 풍요 가운데서 한국사회는 정의로운 사회로 발전했는가? 에 대해서는 회의적인 평가를 하고 있다. 이원규, 『한국사회문제와 교회공동체』 (대한기독교서회, 2002), 14-20쪽.

로운 정치적 방향모색과 운동이 요구된다.⁵⁾ 특히 다원적 문화나 종교가 함께 공존하더라도 갈등이나 충돌이 없이 조화로운 공동사회를 지향하기 위한 새로운 정치신학의 모색이 필요하다.

무엇보다도 신자유주의 경제체계의 근본적 문제가 일부 개인 혹은 집단적 이기주의와 자본주의의 쾌락주의에 있다고 할 때, 그리고 오늘날 우리 정치적 문제가 정치가들의 무도덕성과 그로 말미암아 파생되는 정치적 타락에 있다고 볼 때, 이것은 사람을 키우는 교육적 문제라 말할 수 있다. 교육이 백년대계라고 한다면, 지나간 과거의 백 년 전의 교육의 결실이 오늘날 우리 현실의 모습이라고 할 수 있다. 이는 산업혁명 이후 자본주의 이기주의적 경제논리와 경쟁논리에 치중한 과거의 교육이 그 교육적 본질과 멀어지고 그 사명을 다하지 못하고 있다는 뜻이다. 특히 도덕성 교육과 올바른 사람을 키우고 양육만 하는 학교교육이 이제는 오히려 자본주의체제 속에서 살아남기 위한 산업기술과 처세술을 가르치는 것이 오늘날 학교교육의 모습이다. 이러한 교육으로는 현실의 문제와 새로운 미래의 대안적 교육으로 풀어나가기가 어렵다. 다른 한편으로 자본주의 논리와 맞물려 교세확장주의와 교리주의에 굳어진 체 탈현장화 혹은 탈정치화 되어 가는 오늘날의 종교교육으로서도 그것은 마찬가지라고 생각한다.

본 소고는 이러한 현실적 정치사회 문제들을 교육적으로 해결해 나가는데 있어서 하나의 대안으로 기독교적 종교교육의 입장을 이론적으로 제시하고자 한다. 이를 위해 먼저 정치신학이 무엇인지에 대한 간단한 설명과 함께 한국교회에서의 정치참여를 간단하게 설명하고자 한다. 그리고 정치와 교육의 관계를 살펴보면서, 서구의 교육학자들 중 토마스 그룸(Thomas H. Groome)의 정의와 평화 실천을 위한 기독교적 종교교육론⁶⁾을 소개하고 결론을 맺고자 한다.

II. 정치신학과 한국교회의 정치참여

정치신학이란 무엇을 말하는가?⁷⁾ 정치신학이란 종교와 정치(교회와 국가)의 관

5) 이삼열, “상생의 세계와 세계시민의 윤리,” 『국제이해교육』, 40-1쪽. 이삼열은 세계시민 이성’(Weltbürgerliche Vernunft)에 근거한 세계시민 사회’(Weltbürgergesellschaft)가 성숙해야 세계평화를 영구적으로 실현하는 윤리적 세계가 획득 될 수 있다고 주장하는 칸트의 견해를 따른다. Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgelichen Absicht und Zum ewigen Frieden*, 1795에서 재인용함.

6) 정치신학이란 1934년 헌법학자 칼 슈미트(Carl Schmitt)가 처음으로 주장했던 신학이다. 당시 그는 나치의 독재를 정당화하는 정치신학을 펼쳤다. 새로운 신학적 흐름으로 정치신학이 생겨난 것은 1960년대에 에른스트 블로흐에 의한 기독교와 마르크스주의와의 대화의 결과이다. 특히 이 용어의 처음 사용은 카톨릭 신학자 요한 밥티스트 메츠(Johann Baptist

계에서 이해된다. 이 관계는 1) 정치에 대한 종교의 분리, 2) 정치에 대한 종교의 저항관계, 3) 정치와 종교의 상호협조 관계 등 세 가지 관점에서 이해된다. 이를 자세히 설명해 보면, 첫째, 교회나 신학이 세속적인 국가정치와는 분리되어 있는 정치신학이다. 다시 말해 제도적으로는 독립적 관계를 인정하지만, 국가는 궁극적으로 하나님의 통치 안에 있음을 주장하는 신학이다. 따라서 교회는 국가에 간섭할 수 없으며, 국가권력에 대해 절대복종을 강조한다. 어거스틴의 『신의 도성』에서 나타난 바와 같이,⁷⁾ 종교와 정치/교회와 국가는 이원론적이며, 신학은 형이상학적이고 초월적 영역으로 변증적이다.⁸⁾ 이러한 신학적 경향은 현실정치 문제에 무관심한 정교분리의 원칙을 내세우는 보수적인 교회에서 나타난다.

교회와 국가는 구분된 고유한 자신의 영역을 가지고 있지만, 개혁주의 신학의 전통은 교회는 물론 국가도 하나님의 주권 안에 있다고 주장한다. 소위 이러한 전통은 초기 개혁주의자들, 특히 츠빙글리와 칼빈의 정치신학에 나타난다. 그러나 완전 정교분리를 주장하는 재세례파들과 다르다.⁹⁾ 여기서 개혁주의자들에 의해 주장하는 하나님의 주권이란 온 우주 만물을 창조하신 하나님 신앙고백 하는 것으로, 그것은 창조신학에 근거를 두고 있다. 따라서 인간은 모든 삶의 영역을 창조하시고 주관하시는 하나님께 영광을 돌리는 소명이 주어진다.

그러나 이 정치신학의 형태는 정교분리가 외면상으로 분리된 것처럼 보이지만, 내용상으로 하나님의 주권을 가지고 국가를 통치한다는 것은 완전한 정교분리를 의미하지 않는다. 따라서 교회는 정치 신학적으로 사회 정치적 중립의 입장에 놓이게 되는데, 결국 교회와 국가의 관계 속에서 정치신학의 역할은 애매모호한 상태에 놓이게 된다. 제도적 교회는 하나님의 주권행사를 국가에 강요할 수 없다. 그렇다면, 정교분리가 되었을 때 정치신학은 어떠한 역할을 할 수 있겠는가? 혹은 과연 교회와 국가/종교와 정치가 서로 불간섭의 원칙 하에 현실 정치적 상황에서 서로 독립적인 영역을 유지할 수 있겠는가? 만일 할 수 있다면, 어떻게 가능한가? 라는 질문이 생긴다. 교회가 정치신학으로 나타날 때는 교회가 국가로부터 간섭을

Metz)이다. 메츠는 기독교 신앙의 사유화를 극복하고 교회의 비판적 해방적 기능을 각성하는 일에 중점으로 두었다. 그리고 개신교에서 몰트만은 슈미트의 정치신학의 사용에 부정적 함축성 있다고 보면서 슈미트의 종교정치를 배격하고, 시민종교와 정치종교를 기독교적으로 비판하는데 역점을 두었다.

7) Augustine, *City of God* (New York: Image Books, 1958).

8) 위의 글, Vol. XI (The Origin of the Two Cities), 205-243쪽.

9) 특히 교회와 정치의 정교분리에 있어서 국가가 하나님의 주권 안에 있음을 부인하며 교회와 국가의 완전한 분리를 주장하는 재세례파들도 있다. 이들은 무기사용을 금하고, 군대 가는 것과 국가에 대한 충성을 맹세하는 것을 거부한다. 이은선, 『칼빈의 신학적 정치윤리』 (기독교문서선교회, 1998), 57-65쪽.

당할 때가 된다. 교회가 국가로부터 기본적인 영역을 침범 당하였을 때 국가에 강력하게 비판하고 대응하는 경우이다. 그러나 이 관계 속에서 정치신학이란 단지 교회의 종교 활동이나 교리보호, 혹은 자기변호를 위한 성격을 취할 뿐이다.

이와 같은 정교분리의 형태는 한국 초기 근대 교회사에서 보수적 기독교의 정치관에서 그 예를 찾아 볼 수 있다. 예를 들면 초기 서양선교사들의 선교활동 속에서 나타난다. 한국의 초기 선교사들과 한국 보수기독교인들은 교육과 의료선교를 통한 복음전파에 역점을 두었다. 그러나 정교분리의 형태 속에서 사회 정치적 문제에 대한 관심은 극히 제한적이고 억압되는 경향을 띄었다. 이는 미국의 외교정책과 선교부의 불간섭주의, 그리고 일제의 회유정책¹⁰⁾에 의한 영향도 있지만, 초기 내한 선교사들의 신앙과 신학에 있어서 사회 정치적 문제에 대한 무관심의 이유도 있다.¹¹⁾ 특히 정치와 종교의 불가침의 원칙은 1901년에 “장로교선교사공의회”에서 채택된 비정치화의 불간섭선언¹²⁾의 내용 속에 잘 들어내고 있다.¹³⁾ 또한 일제시대에 교회는 기본적으로 정교분리의 원칙을 지켰으나 신사참배와 같이 이교적 종교행위를 강요받을 때 신사참배운동으로 교회는 국가의 권력에 맞서 대항하기도 하였던 모습을 보여주고 있다. 비록 한국 초기 근대사에서 비추어진 한국 교회의 모습은 정교분리의 정치신학으로 비춰지지만, 완전한 분리의 형태라기보다는 정치권력에 순응/동조하거나 정치문제나 사회윤리 문제에 무관심 하는 경향을 보여준다. 그 예로 1948년 해방 이후에는 이승만 초대 대통령 통치하에 교회는

10) 김승태, “한말 일제 침략기와 일제와 선교사의 관계에 대한 연구(1894-1910)”, 65-100 쪽 ; 이덕주, “초기 내한 선교사들의 신앙과 신학”, 30-59쪽, 『한국기독교와 역사』 Vol 6. (대한기독교서회, 1997).

11) 선언의 내용: 1. 우리목사들은 대한 나라 일과 정부 일과 관원 일에 대하여 도무지 그 일에 간섭 아니하기를 작정할 것이요; 2. 대한민국과 우리 나라들과 서로 약조가 있는데 그 약조대로 정사를 다 받으며, 교회 일과 나라 일은 같은 일 아니라, 또 우리가 교우를 가르치기를 교회가 나라 일보는 회가 아니요, 또한 나라 일은 간섭할 것도 아니요; 3. 대한 백성들이 예수교회에 들어와서 교인이 될지라도 그 전과 같이 대한 백성인데, 우리 가르치기를 하나님의 말씀을 거스름없이 황제를 충성으로 섬기며 관원을 복종하여 나라 법을 다 순종할 것이요; 4. 교회가 교인이 사사로히 나라 일 편당에 참여하는 것을 시킬 것 아니요 금할 것도 아니요, 또 만일 교인이 나라 일에 실수하거나 범죄하거나 그 가운데 당한 일은 교회가 담당할 것 아니요, 가리울 것도 아니요; 5. 교회는 성신의 부친 교회요, 나라 일 보는 교회 아닌데, 예배당이나 회당 사랑이나 교회 학당이나 교회 일을 위하여 쓸 집이요 나라 일의론하는 집 아니요, 그 집에서 나라 일 공론하리 모힐 것도 아니요, 또 누구던지 교인이 되어서 다른데서 공론하지 못할 나라 일을 목사의 사알에서 더욱 못할 것이요. 「그리스도 신문」, 1901.10.3 일자. 『대한예수교 장로회 백년사』 (대한예수교장로회 총회교육부, 1984), 209쪽에서 재인용

종교와 국가가 밀착하여 정치권력에 순응하거나 혹은 무관심하였고, 삼선 개헌 후 박정희 군사독재정권과 전두환 군사독재정권 하에 많은 보수주의 교회들은 정치권력을 조찬기도회를 통해 지지하고 정치여론에 합세하여 합법화하는데 동조했던 모습들을 찾아 볼 수 있다.

둘째, 만일 기독교가 정치신학이 될 경우, 그것은 교회나 신학이 현실 정치적 상황과 별개가 아니라 복음의 행위가 곧 정치적 행위가 되는 경우이다.¹²⁾ 이것은 교회와 국가/종교와 정치의 정교분리 원칙이 아니다. 오히려 정치적 자유와 평화를 위해 교회는 정치 신학적 역할을 감당해야 한다.¹³⁾ 교회는 국가의 종교탄압으로부터의 정치적 저항뿐만이 아니라, 비인간화시키며 무도덕하고 비윤리적인 모든 정치제도에 저항하여 사회변혁의 역할을 해야 책임이 주어진다.¹⁴⁾ 그렇다고 이것은 정치적 문제를 신학의 중심적 과제로 만들려고 하는 것이 아니다.¹⁵⁾ 즉 정치신학이란 교회를 정치화하기 위한 것이 아니라, 교회로 하여금 정치적 문제와 결합되어 있음을 깨우치고, 정치적 상황에서 기독교적 입장을 보여주는 데 있다.¹⁶⁾ 정치신학이란 정치적 억압으로부터의 세상을 해방'시키고 인권과 사회정의 실현하는 사명을 가지고 있다.¹⁷⁾ 이것은 신학이 정치적 기능을 수행해야 하는 당위성과 필요성을 말해 주는 것으로, 이런 입장의 정치신학은 기독교적 입장, 즉 정치적 예수로서의 해석¹⁸⁾을 강조한다. 특히 십자가의 역사적 사건을 중요시한다.¹⁹⁾

12) 이러한 입장을 취하는 정치신학자들은 Johannes Baptist Metz, Jürgen Molmann, Dorothee Sölle, John Howard Yoder 등과 같은 학자들이 있다.

13) Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* IV/2, (Zollikon, 1958), 815-824쪽.

14) 위의 글, 849-859쪽.

15) Jürgen Moltman, *On Human Dignity: Political Theology and Ethics* (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 99쪽.

16) Jürgen Moltmann, *Creating a Just Future* (Philadelphia: Trinity Press International, 1989), 27쪽. 신학이 비정치신학 혹은 탈정치적 신학이 될 수 있는가? 만일 그렇다면 한다 면, 비정치적 신학은 무엇을 말하는가? 몰트만에 의하면, 비정치적 신학이나 교회는 역사상에 없다고 말한다. 단지 비정치적 신학이란 말은 단지 신학이 정치적 삶의 자리를 은폐하거나 침묵하며, 자신들이 정치적으로 중립이라고 주장하는 것뿐이다. 그러나 몰트만은 실제로 신학 결코 중립적일 수 없다고 주장한다.

17) 위의 글, 28쪽.

18) John Howard Yoder, *The Politics of Jesus* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1972).

19) J. 몰트만 지음/조성로 옮김, 『정치신학 정치윤리』 (대한기독교서회, 1992), 84쪽. 몰트만의 정치신학은 십자가의 사건에 초점을 둔다. 이것은 종교개혁자 루터의 주장 “십자가만이 우리의 신학이다”(das Kreuz allein ist unsere Theologie)라는 말의 연속이다. 몰트만은 이 루터의 십자가 신학의 의미를 다음과 같이 해석한다. “십자가는 우리의 정치적 비판이요, 자유의 정치를 위한 우리의 희망이며, 십자가에 못박힌 자에 대한 회상은 우리들에게 한 정치적 신학을 촉구한다.”

그러므로 역사적 예수의 구원사건은 개인구원 뿐만이 아니라 사회적 구원을 의미하고,²⁰⁾ 예수의 가르침은 신학적인 것과 정치적인 것이 결합되어 있다. 사랑, 정의, 평화, 죄, 용서, 화해에 관한 예수의 가르침은 정치적 의미로부터 분리시킬 수 없다.

그러나 이 정치신학은 교회를 정치화시키려 할 때 종교의 예언자적 정체성을 상실과 교회를 정치적 도구로 이용할 위험이 주어진다. 즉 종교의 정치화나 정치의 종교화는 기독교의 신앙을 정치로 해소하고 기독교를 인본주의로 대체시키는 결과를 초래할 수 있다.²¹⁾

이러한 형태로서 한국교회사에 나타난 정치신학의 형태는 저항 정치신학이다. 한국 초기 근대 교회사에 나타난 정치 신학적 노선은 한편 기본적으로 정교분리의 원칙을 지키려고 하는 시도들도 있었지만, 다른 한편으로 초기 서구 선교사들에 의해 소개된 기독교는 1890년대 후반부터 정치 신학적인 입장에서 일제침략과 탄압에 저항하기 위한 애국심과 국가 자주意識, 그리고 자유와 평등사상 등을 함양하는데 큰 영향을 주었다.²²⁾ 민족독립을 추구하던 1919년에 일어난 3.1운동은 일제침략과 탄압에 기독교인들과 교회가 사회 정치문제에 참여한 저항 운동의 형태이다.²³⁾ 또한 기독교인들은 협성회와 독립협회 같은 단체들을 조직하여 직접적으로 현실정치참여에 기여했을 뿐만 아니라,²⁴⁾ 심지어 해방 후에는 공산정권과 대항하기 위해 기독교 지도자들은 기독교 정당들을 조직하기도 했다.²⁵⁾ 4.19혁명

20) 몰트만은 신앙을 개인적 차원에서만 해석해 온 전통적 신앙해석의 편견을 지적하면서, 그는 복음이란 개인에 관한 것이라기보다 사회적 선포이며, 예수의 구원사건은 단지 개인의 구원을 의미하는 것이 아니라 세계구원으로 해석한다. 그러므로 그는 폭력적인 세계의 정치적 상황에서 하나님의 정의와 평화를 실현하는 것으로 정치신학을 해석한다. Jürgen Moltmann, *Creating a Just Future*, 26쪽.

21) 몰트만의 주장과 같이, 만약 좌익 친구들과 마스주의자들이 종교를 정치로 변질시키면, 정치는 세속적인 종교가 되고, 국가와 정당은 정치적 신성화로 말미암아 지상의 신이 되어 군림하게 된다. 결국 종교는 타락하게 된다. J. 몰트만 지음/조성로 옮김, 『정치신학 정치윤리』 84쪽.

22) 이만열, 『한국기독교사 특강』 (성경읽기사, 1987), 129-131쪽.

23) 한국기독교사연구회, 『한국 기독교의 역사 I』 (기독교문사, 1989), 89-98쪽.

24) 위의 글, 262쪽.

25) 윤하영과 한정직은 1945년 9월 평안북도에서 기독교사회민주당'을 조직하였다. 그러나 이당은 후에 사회민주당'으로 개칭하였다. 그리고 같은 해 11월에는 조만식 장로와 이윤영 목사를 중심으로 기독교 정당의 성격을 지닌 '조선 민주당'이 결성되었다. 이런 기독교인들의 신앙과 인권을 지키면서 민주정권을 이루고자 노력했던 교회의 정치참여는 남한에서보다 북한에서 활발히 전개되었다. 남한 교회가 정치문제나 사회윤리 문제에 대해 별로 관심을 갖지 못한 이유는 그 때 당시 미군정에 의해 통치 받고 있었던 남한이 신앙의 자유를 누렸기 때문인 것으로 본다. 김양선, 『한국기독교해방 10년사』 (대한예수교장로회총회 종교교육부, 1956), 62쪽.

이후 진보적 교회지도자들에 의해 교회의 현실 정치적 문제에 대한 무관심과 타락한 정치권력에 대한 동조에 대한 반성이 일어나기 시작했다.²⁶⁾ 이를 계기로 1969년의 삼선개헌과 1972년 유신헌법의 제정에 대해 교회는 군사독재정권에 저항과 비판을 하며 본격적으로 사회 정치문제에 뛰어들기 시작했다. 특히 서남동에 의해 1974년에 민중을 신학적 주제로 강연한 것을 계기로 민중신학의 태동시켰으며,²⁷⁾ 1970년대 민중이 독재적인 정치권력에 의해 탄압받는 상황에서 진보주의 교회들은 적극적으로 정치적 현실에 저항하여 노동자들의 권리와 인권을 옹호하고 한국 사회의 민주화를 위해 노력하였다. 이 민중신학은 사회 구조적인 악에 대한 이해와 독재정권에 의한 정치권력탄압에의 저항과 민중의 해방을 위한 정치신학으로 자리 잡게 되었다.

셋째, 위의 두 관계는 일반적으로 종교와 정치/교회와 국가 사이에 대립적 관계에 놓이게 된다. 그러나 마지막 셋째 정치신학은 종교와 정치/교회와 국가의 분리도 아니고 저항의 형태도 아닌 하나님 나라의 실현 그 자체이다. 하나님 나라 실현이 정치신학의 목적이 되는 형태이다. 예수 안에 계시된 하나님의 나라를 상징 체계'로 이해함으로써 이 형태의 정치신학은 신학적 해석학적 입장이다.²⁸⁾ 만일 정치신학이 하나님 나라 실현을 정치적 과제로 삼는다면, 선행되어야 할 질문은 '생서에 계시된 하나님 나라가 무엇인지' 그리고 '어떻게 그것을 실현할 수 있을지'에 대한 물음이다. 이 질문에 대한 대답은 곧 교회의 정치적 결정을 위한 공식적 기독교의 원리가 된다. 다시 말해 긍정적 의미로 신적 절대적인 초월성으로서의 하나님 나라를 이해한다면, 신의 위엄과 지고의 모습으로 그 하나님 나라는 하나님의 주권과 통치로 설명되지만, 부정적 의미로 그 하나님 나라는 유한한 세상에서의 가치들, 신적인 경험들, 사람들, 집단들 혹은 제도들 속에서 존재할 수 없고, 실현될 수도 없다. 위에서 제시했듯이, 이러한 하나님 나라의 이해는 역사 속에서 신적 초월적 하나님 나라와 인간적 제도들과 서로 분리 혹은 저항으로 나타난다. 그러나 다른 한편으로 신적 절대적 초월성으로서의 하나님 나라 이해는 교회를 세속적인 것으로 우상화시키려는 종교의 정치화와 종말론적 유토피아로 만

26) 김재준은 “역사적인 책임에 철저히 불의를 방관 또는 불의와 타협”하는 4.19혁명 이후의 보수주의 교회들에게 국가에 대한 저항과 비판을 강조하였다. 김재준, 「한국교회의 민주참여와 사명」, 《기독교 사상》, 1960.6, 33쪽.

27) 서남동, 『민중신학의 탐구』(한길사, 1983), 29쪽; 서남동, 「예수, 교회사, 한국교회」 《기독교 사상》, 1975, 2, 53-68쪽.

28) Dorothee Sölle, *Political Theology*, trans. John Shelly (Philadelphia: Fortress Press, 1974), 59쪽. 쉴레는 정치신학이란 신학적 해석학으로 이해한다. 따라서 쉴레는 정치신학이란 기독교의 진리가 정치적 현실 속에서 실천되어야 하는 포괄적이고 결정적인 영역으로 이해하는 개방된 해석의 지평을 지니게 된다고 본다.

들려는 정치의 종교화에 빠지지 않도록 도전을 준다. 하나님 나라에 대한 이 두 가지의 극단적인 이해(우상화와 유토피아)로부터 비판을 모면하기 위해, 종종 과정신학자들이나 진보주의자들은 이 두 관계를 긴장관계 속에서 함께 설명한다. 신적 내재성으로서 하나님 나라의 이해는, 긍정적 의미로 절대적 초월성이란 내재성 속에 존재하기 때문에, 이 내재성이란 역설적인 것이 된다. 이 내재성은 구체적이고 보편적 방법으로 성육신(incarnation)의 실재이다. 그러므로 예수에게 계시된 하나님 나라는 이 내재적 실재가 된다. 그러나 역설적 내재성으로 이해하는 하나님 나라는 항상 천국과 지옥의 이원론적 분리시키거나 역사 속에서 신적인 능력이 존재하지 않는 부정적 의미를 지니고 있다.

결국 초월적 원리로서의 하나님 나라에 대한 부정과 역설적 내재적인 원리로서의 하나님 나라의 긍정은 모든 역사적 실재들은 편파적이고 애매모호한 성격을 지니게 된다. 그러므로 하나님 나라의 초월적 성격과 내재적 성격은 정치 신학적 해석이 요구된다. 왜냐하면 신적인 영역을 너무 강조함으로 세속적 영역을 배제시켜 탈역사화 혹은 탈정치화하는 하나님 나라와 육적인 영역을 너무 강조하여 영적인 영역을 배제시켜 초월주의나 신비주의에 머무르게 하는 하나님 나라의 모습은 모두 정치신학의 모순이 되기 때문이다. 결론적으로 정치신학은 어느 것도 정치적으로 하나님 나라를 절대화하지 않고, 어느 것도 종교적으로 하나님 나라를 신성시하지 않은 초월적인 힘을 행사하면서도 바로 그런 이유 때문에 종교와 정치/교회와 국가가 독선의 우물 안에 스스로 갇히기를 거부하는 자기비판과 성찰의 능력을 줄 수 있다.²⁹⁾ 따라서 종교와 정치/교회와 국가는 서로 자기모순에 빠지지 않고 이 땅에 하나님 나라의 실현을 위해 열려진 미래로 계속적으로 창조활동을 전개해야 할 것이다.

이런 형태로 이해되는 한국교회의 정치신학의 모습은 1980년대 말에 새로운 교회의 사회 정치참여운동이 일어나는데, 기독교인의 사회적 책임을 강조한다. 1980년대 말에 일어난 기독교사회운동은 특히 1987년 12월에 '기독교윤리실천운동'과 1989년에 '경제정의실천시민연합운동'이다. 이들은 종교와 정치의 관계에 있어서, 교회는 건설적인 비판과 참여를 통해 정치지도자들을 도울 수 있으며, 기독교인들은 정치 문제를 대할 때 무관심이나 부정적인 태도가 아니라, 긍정적인 태도로 적극 참여해야 할 것을 주장한다. 그리고 교회의 정치 참여에 대한 책임은 때로 정치 상황에 대한 지지일 수 있지만 또 비판적인 참여일 수도 있다. 그러나 교회는 하나님의 뜻을 거역하는 정치권력의 우상화에 빠지지 않도록 거부해야 한다는 입

29) 이러한 정치 신학적 입장은 십자가 신학을 강조하는 몰트만의 신학보다는 부활 신학적 접근을 하는 판넨베르그의 신학이 더 가깝다. 또한 정치신학을 문화 신학적 관점에서 해석하는 톨리히 신학이 가깝다고 할 수 있다.

장이다.³⁰⁾ 이러한 정치신학은 정교분리와 정치권력에 대한 저항의 긴장관계에서 해석한다. 즉 교회는 세속정치에 관여하지 말아야 한다. 그러나 그리스도인들은 국민이기 때문에 정치에 관여할 권리와 의무를 가지고 정치활동을 하거나, 시민운동을 통하여 정치의 부패를 막거나, 투표를 통하여 올바른 정치인을 뽑는 것이 현대사회에서 정의를 실현하는 것이며, 하나님의 사랑을 실천하는 방법 가운데 하나로 소개한다. 또한 기독교의 정치참여는 결코 기독교나 기독교인의 배타적 이익을 위해서 이루어져서는 안 되며, 그리스도인이 정치에 참여하는 기본 동기는 하나님 사랑을 실천함으로 이 땅에 정의와 평화를 실현하는 하나님의 나라(참 공동체)를 실현하는 것이다.³¹⁾

III. 정치신학의 실천으로서 기독교적 종교교육: 토마스 그룹의 함께 나누는 실천

필자는 기독교적 종교교육의 정치적 해석학적 관점에서 본 기독교적 종교교육을 위해 토마스 그룹(Thomas H. Groome)의 나눔의 실천(Shared Praxis)모형을 소개하고자 한다. 이 모형은 정의와 평화를 실현하기 위한 기독교적 종교교육 모형이다. 여기에서 그룹의 모형을 소개하고자 하는 이유는, 필자가 위 글에서 제시한 바와 같이, 정치신학의 세 가지 형태들 중 세 번째에 제시한 하나님 나라에 대한 정치 신학적 해석을 바람직한 형태로 보면서, 그룹은 종교와 정치간에 상관관계를 하나님 나라에 관한 해석학적 모형으로 제시하고 있기 때문이다.

먼저 그룹의 모델에 있어서 출발점은 앎(know ing)의 차원의 문제이다. 그룹의 앎의 차원에 대한 해석은 철학적으로 아리스토텔레스³²⁾와 하버마스의 인식 방법론³³⁾과 프레이리의 의식화 교육³⁴⁾에서 그의 이론적 근거를 삼고 있다. 특히 그룹

30) 이정석, 「기윤실 10년, 평가와 전망」, 『기독교윤리실천운동 10주년 활동자료집』(서울: 기윤실, 1997), 27-42쪽.

31) 손봉호, 「교회와 시민운동」(69쪽); 김인수, 「교회와 국가」(103쪽), 정훈택 외5인 지음, 『현대사회와 기독교』(서울: 생명의 말씀사, 1994).

32) 아리스토텔레스의 기본 인식방법에는 인식의 관조적 형태로서 성찰방법은 1) theoria와 2) 비성찰적 인식형태인 poiesis, 그리고 3) theoria와 poiesis를 결합한 praxis로 구분한다. Thomas H. Groome, *Christian Religious Education: Sharing Our Story and Vision*, (New York: Harper Collins, 1980), 152-157쪽.

33) 하버마스는 모든 인식은 이해(관심)를 구성하는 지식을 가지고 있는데 인간의 기본적인 성향은 1) 재생산성(reproduction)의 성향과 2) 자아구성성향, 그리고 3) 이 둘의 근거가 되는 제3의 성향, 즉 인간해방과 자유를 위한 욕구의 성향으로 구분한다. 하버마스가 이해하는 이론과 실재는 인식하는 주체의 이해(관심)관계를 구성하는 지식에 의해 통합된다. 따라서

이 말하는 얍의 차원은 프레이리의 의식과정으로 행동-비판적 성찰-실천(action-reflection-praxis)의 순환적 원리이다. 이것은 자신이 처한 상황(문제)에 대해 철저히 비판하고 분석하여 그 결과로 다시 행동하는 것이다. 프레이리의 이론에 따르면, 의식화 교육과정 속에서 의식이 심화되고 변화되어 본래적 인간으로 회복되고, 이 회복과정에서 방해하는 외적인 세계를 변혁하여 역사의 주체자가 된다는 것이다. 여기에서 성찰이란 행동의 결과를 비판적으로 인식하는 행위일 뿐 아니라 새로운 행동을 예시하는 실천행위(praxis)가 된다. 이러한 성찰과 행동을 통해서 이루어지는 실천행위는 부정적 상황을 변화시키고 재창조하는 연속된 행동이다. 그룹은 이러한 프레이리의 프락시스의 개념을 기독교적 종교교육에 적용시킨다.

더 나아가 그룹의 기독교적 종교교육의 과제는 정의와 평화를 실천하는데 그 목적을 둔다. 여기서 그룹이 주장하는 정의와 평화의 문제는 프레이리의 이해와 같이 단지 가난한자와 부자, 피억압자와 억압자 사이에 어떤 특정한 계층이나 집단의 이중구조 속에서만 이해하지 않는다. 그룹의 정의와 평화의 적용은 지배자와 피지배자, 억압과 피억압자, 교회와 국가, 종교와 정치 등 모든 사람이나 집단에게 적용되는 보편적 원리이다. 따라서 정의와 평화 실현을 위한 그룹의 기독교적 종교교육은 정치신학의 실천을 위한 기본적인 틀을 제공해 준다.

1. 정의(justice)와 평화(shalom)를 위한 기독교적 종교교육

정의(justice)란 뜻은 원래 '옳음,' '공정,' '공평,' '정당,' '타당' 등의 뜻을 가진 단어이다. 이러한 말의 유래는 무게를 측정하는 '저울'을 기준으로 판단하는 데에서 유래했다. 그러나 역사 속에서 이 정의란 단어의 사용이 때로 애매하고 왜곡되어 사용해 왔음을 볼 수 있다. 예를 들어 정의란 말을 사용할 때, 이 말은 두 관계 속에서 기준에 따라 다르게 나타난다. 기준이 누가 혹은 어느 것이 되느냐에 달려있다. 비록 외적인 무게는 공정하게 따질 수 있겠지만, 내면적인 가치의 기준은 따지기가 어렵다. 따라서 가치를 어느 쪽에 더 많이 둘 것인가에 따라 한 쪽은 공정하게 볼 수 있지만 다른 쪽은 공평하지 못할 때가 있다. 이러한 왜곡된 해석은 인간 역사 속에서 가진 자와 못 가진 자, 억압자와 피억압자, 지배자와 피지배자, 노동자와 자본가, 종교와 정치 사이에 많은 갈등과 대립을 일으킨다. 역사 속에서

인식의 주체에 대한 비판적 성찰이 절대적으로 필요하다. 이것이 그가 말하는 실천행위(praxis)의 기본적 방법이다. 위의 글, 169-175쪽.

34) 위의 글, 175-177쪽.

우리는 종종 지배논리와 억압체제 가운데 가진 자와 지배자(혹은 억압자)들은 그들의 권력체제를 유지하기 위해 그들에게 유리한 쪽에서 정의를 해석함으로써 없는 자와 눌린 자에게 부당하게 적용해 왔음을 보게 된다.

그들은 정의(justice)에 대한 개념을 성서적이고 신학적인 입장에서 찾는다. 그의 주장에 따르면, 정의란 사랑의 계명과 결합되어 있고, 인간에 대한 하나님의 관계 속에서 인간과 인간의 상호관계가 확인된다는 주장이다. 이런 의미에서 기독교에서 말하는 정의란 빈틈없이 따지는 무게의 저울질과 같은 것이라기보다는 요구에 대해 관대히 하며 아낌없이 주어진 선물과 같은 것으로 표현된다.³⁵⁾ 그러므로 그룹이 주장하는 정의는 사랑에 의해 완성되고, 사랑은 정의에 의해 완성된다. 사랑과 정의가 없는 비판의식과 대화는 권모술수와 이기주의적 자기중심주의를 불러일으킨다.

그룹의 주장에 따르면, 기독교는 처음부터 강한 사회 정의를 실천해 온 전통과 역사를 가지고 있다고 본다. 고대 전통으로부터 현대교회와 함께 연속되는 과정 속에서, 정의 문제는 기독교 신앙의 핵심적인 실천에 참여해 왔다고 보면서, 그룹은 두 가지 원리를 제시한다. 하나는 여웃을 사랑하는 기독교적 사랑과 정의는 서로 분리될 수 없다'는 것과 그 사랑은 여웃의 존엄과 권리를 인정하는 정의가 절대적으로 요구된다'는 두 가지 사실이다.³⁶⁾ 그러나 때로 기독교 신앙은 정의의 개념을 빠뜨린 사랑만을 강조함으로써 사랑이 정의를 요구하는 것임을 망각하거나 소홀히 해왔다. 그리고 본래적으로 정의는 어떤 편에서든지 모두에게 적용되는 것임에도 불구하고, 편파적으로 (지배자 편에서, 억압자 편에서, 내집단 편에서, 가진자 편에서) 치우쳐 해석하고 적용해왔다. 그러므로 그룹의 정의(justice)에 대한 개념이해는 개인의 존엄성과 함께 사회적 현장에 참여에서 발생하는 이중적 차원이다. 그는 그 이유를 기독교적 인간이해의 핵심인 모든 인간은 하나님의 형상에 따라 지음 받은 자(the imago Dei)'에서 찾는다.³⁷⁾ 이 선언으로부터 각 개인은 양도할 수 없는 개인의 권리를 가지고 있으며, 이 권리는 사회적 상황에서 다른 사람과 관계 속에서 실천되어야 한다. 그룹이 주장하는 이러한 인간 존엄성과 권리

35) Thomas H. Groome, *Educating for Life: A Spiritual Vision for Every Teaching and Parent* (Texas: ThomasMore, 1998), 362-3쪽.

36) 위의 글, 364쪽.

37) Thomas H. Groome, "Religious Education for Justice by Education Justly," in *Education for Peace and Justice*, edited by Padraic O'Hare (New York: Harper & Row, 1983), 70쪽. 그리고 그룹의 Imago Dei와 정의(justice)의 관계에 대한 설명은 Thomas H. Groome(1998), *Educating for Life: A Spiritual Vision for Every Teaching and Parent*, 361쪽; Thomas H. Groome, *Sharing Faith: A Comprehensive Approach to Religious Education & Pastoral Ministry* (New York: Harper Collins, 1991), 385쪽.

는 개인과 사회의 역동적인 관계 속에서 이해된다. 또한 토마스 그룹이 말하는 정의(justice)실현이란 성서에서 하나님과 이웃을 사랑'하라는 보편적 사랑의 정신³⁸⁾에서 찾는다. 정의롭게 살아가고 사회적 정의 실천을 위한 가르침은 예수의 생애와 가르침 속에 나타난 아가페 사랑이 전제가 된다. 사랑과 정의는 같은 실체 속에 공존하는 질료와 형상의 관계로 이해된다. 다시 말해 진정한 사랑과 참된 정의는 서로 분리할 수 없는 존재라는 것이다. 그러므로 그는 정의실현에 대한 기독교 신앙의 관점에서 다음과 같이 설명한다.

정의란 사랑 속에 있는 진리를 행하는 것이다. 그 진리'란 각 개인이 서로 서로에 대해 지켜야할 상호 권리와 의무가 있고, 사회는 그 구성원들에 대해 가져야할 권리와 의무가 있으며, 모든 구성원들은 사회에 대해 가져야할 권리와 의무가 있다. 그리고 우리는 이러한 권리와 의무를 단지 사고를 위한 이념에 머무는 것이 아니라 자신을 사랑하는 것과 같이 다른 사람들을 사랑하는 보편적인 아가페 사랑의 복음의 정신을 실천하는 것이다.³⁹⁾

결론적으로 종합 해 볼 때, 위와 같은 그룹의 정의(justice)에 대한 이해는 데이빗 홀렌바흐(David Hollenbach)의 세 가지의 정의개념에 나타나 있다. 즉 1) 상호적 원리에 입각한 정의개념, 2) 배분적 원리에 입각한 정의개념, 그리고 3) 사회적 원리에 입각한 정의 개념으로 요약된다.⁴⁰⁾ 그러므로 정의란 각 개인의 진리를 인정하고 서로 상호적으로 각 개인의 권리와 의무를 지켜주고 보장해 주며, 한 사회는 모든 구성원들에게 정당한 권리와 의무를 부여하며, 마지막으로 각 구성원들은 정당한 사회적 권리와 의무를 가진다는 민주주의 원칙에 서 있다. 그룹은 이러한 정의를 실천하기 위한 기독교적 종교교육의 2가지 과제를 제시한다. 하나는 모든 종교교육의 내용이나 교육과정의 어떤 경우든 간에 정의를 위한 내용과 프로그램'이 되어야하며, 다른 하나는 정의를 위한 종교교육은 스스로 '정당한 교육행위'

38) 토마스 그룹은 해방신학에서 말하는 특별한 사랑, 즉 가난한 사람들과 억눌린자들, 그리고 억압된 자들을 위한 특별한 사랑을 인정하지 않는다. 그는 성서에서 말하는 예수의 이웃이란 단지 어떤 특정한 사람만을 한정시켜 말하는 것이 아니라 모든 사람들을 포함한 보편적 개념으로서의 이웃이다. 그러므로 그룹의 주장에 따르면, '이웃을 사랑하라'는 뜻은 보편적 사랑의 정신을 말한다.

39) Thomas H. Groome(1983), "Religious Education for Justice by Education Justly," in *Education for Peace and Justice*, 71쪽.

40) Ibid., 70-1쪽. 토마스 그룹은 그의 정의 대한 개념을 David Hollenbach의 저서, *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic Human Rights Tradition* (New York: Paulist Press, 1979), 145-152쪽에서 인용하고 있다. 또한 Thomas H. Groome(1998), *Educating for Life*, 372-3쪽에서도 잘 설명하고 있다.

를 해야만 한다는 2가지 과제이다.⁴¹⁾ 즉 종교교육의 과제는 교육 프로그램의 외면적 정치화와 종교교육 내용과 교육과정 그리고 그 방법에 있어서 그 자체의 내면적 정의실천 과정에 있다.

2. 성서적/신학적 근거

그림은 '하나님 나라'의 개념에서 기독교 신앙공동체가 정의(justice)를 실천하기 위한 교육가 되어야 하는 근거를 찾고 있다.⁴²⁾ 이 개념은 예수의 삶과 가르침의 중심 주제이다. 그림의 관점에서 볼 때, 히브리 성서에서 하나님 나라의 개념은 히브리 사람들의 신념 속에서 두 가지로 표현된다. 그것은 첫째, 창조자와 역사의 주관자로서 이 세상을 다스리시는 하나님의 통치로 표현되고, 둘째, 하나님의 뜻이 완전히 성취되었을 때에 창조의 마지막 때 완성으로 표현된다. 따라서 히브리인들이 이해하는 하나님 나라의 개념은 이미 현재 시간 속에서 하나님의 통치가 이루어지고 있으며, 확실히 앞으로 마지막 때에 완성될 것으로 믿고 있다. 또한 히브리인들은 하나님 나라를 항상 하나님의 선물로 받아들였고, 그들은 하나님으로부터 선택된 백성으로 다른 민족과는 다른 백성으로 믿었다. 그리고 하나님의 백성이 된 그들은 창조를 위한 하나님의 뜻에 따라 살아야 한다는 확신을 가지게 되었다. 그러나 이와 같은 확신들은 선택과 계약의 종교적 이데올로기가 형성되었고, 지나친 자기민족우월성에 빠져 주변 국가들과 많은 갈등과 대립의 양상을 보여주기도 했다. 그러므로 성서에서 말하는 창조를 위한 하나님의 뜻을 이루는 하나님 나라의 실천은 바로 이 땅에 평화와 정의를 실현하는 것이다. 그러므로 이스라엘 백성과 하나님과의 계약이란 이 평화와 정의를 성취를 위한 계약이며 궁극적으로 하나님의 나라가 완성될 때까지 평화와 정의를 실천하며 살아가라는 계약으로 설명된다.

예수의 삶과 가르침 속에 계시된 하나님 나라는 히브리 성서의 전통에 반영되었고, 구체적이고 역동적으로 현실 속에 구현되었다. 신약성서에서 보여주듯이, 예수는 모든 창조물에 대한 하나님의 뜻을 완성하기 위해 역사 속에서 하나님의 구원의 활동을 통하여 하나님 나라를 보여주었다. 특히 예수에게 있어서 하나님 나라는 '이미,' '벌써' 그러나 '아직' 실현되지 않은 개념이다. 자신의 사역과 행적에 하나님의 나라가 이미 벌써 확실히 도래되었음을 지적한다. 이러한 예수의 하

41) 위의 글, 71-72쪽.

42) 정의(justice)를 위한 기독교적 종교교육의 근거는 Ibid., 72-77쪽 참조바람. 그리고 정의(justice)에 대한 구약과 신약성서 이해는 그의 책, *Sharing Faith*(1991), 380-385쪽과 *Educating for Life*(1998), 365-370쪽.

나눔 나라 이해는 히브리인의 전통을 넘어서 있다. 다른 말로 예수는 자신 스스로를 역사 속에서 하나님 나라를 위한 하나님의 결정적인 활동으로 이해한다. 히브리인의 이해와 마찬가지로 하나님 나라는 항상 하나님의 선물(은혜)이지만, 인간에 노력의 결과로 얻어지는 것이 아니다. 명확히 그것은 현재 역사적인 시간 안에서 결단을 요구하는 예수 속에 나타난 하나님의 선물인 것이다. 다시 말해 “하나님 나라는 미래에만 속한 것만도, 현세에만 이루어지는 사건도 아닌, 오히려 현실과 미래의 긴장 속에서 우리가 얼마나 하나님의 통치(승리)를 기대하고 염원하며 그 현실성을 획득하기 위해 생명력 있는 신앙을 갖고 살아야하는지”를 말해 준다.⁴³⁾ 그러므로 결국 우리는 하나님의 뜻에 따라 살아야만 한다. 그것은 하나의 법이 되었다. 그 법은 사랑의 법이다. 이 사랑의 법은 단지 하나님과 이웃을 사랑하라는 단순한 법을 의미하지 않는다. 그것은 자신과 같이 이웃을 사랑함으로써 하나님을 사랑하는 법이다.

하나님 나라는 예수의 삶과 가르침의 중심적 주제임에도 불구하고, 그것은 초대교회 신앙공동체들에서 중심 된 주제로 나타나지 않았다. 그것은 여러 세기에 걸쳐 매우 약하게 나타났다. 그룹은 초대 교회는 예수를 구원자와 주님으로 가르치는데 더 역점을 두었을 뿐, 예수가 선포한 하나님 나라에 대한 가르침이 약했다고 지적한다. 단지 하나님 나라의 개념은 예수가 선포한 케리그마(말씀) 속에 함축하여 표현되었을 뿐이다. 하나님 나라가 선포되었을 때, 그것은 역사적인 성격과 미래역사 속에서 하나님 나라의 도래함을 간과하였다. 초대교회는 예미’ 그러나 아직’ 도래하지 않은 하나님 나라에 대한 예수의 주장을 충분히 나타내지 못했고, 죽음 이후의 다른 나라의 실체로서 환원시켰다고 그룹은 지적한다.⁴⁴⁾

그러므로 하나님 나라의 중심성과 역사성 상실의 회복을 위해 이제 하나님 나라에 관한 주제는 예수의 복음선포의 중심으로 가르쳐야만 한다. 그리고 하나님 나라는 단지 죽음 이후에 있는 것으로만이 아니라 역사 속에서 일어나고 반영되어야 할 주제로 회복되어야 한다. 비록 마지막 때에 이루어질 완성을 향해 움직여 나갈 지라도, 지금 하나님 나라 실현을 위한 가치를 부여해야 할 새로운 인식이 필요하다. 우리는 마지막 하나님 나라를 위한 하나님의 동반자로서 역사적 활동을 하고 있는 자들이다. 이것은 하나님 나라를 실현하는데 있어서 하나님과 동등한 자를 의미하지 않는다. 왜냐하면 하나님 나라는 여기에서 하나님의 은혜로 말미암아 완성되어지기 때문이다. 하나님이 인간의 역사 속에서 하나님 나라 실현을 위

43) 이정배, 『평신도와 함께 하는 생명신학』 (기독교대한감리회 홍보출판국, 2001), 201쪽. 이 텔릭체는 필자가 덧붙여 강조한 말임.

44) Thomas H. Groome(1983), “Religious Education for Justice by Education Justly,” in *Education for Peace and Justice*, 73쪽.

해 인간의 활동을 통해 (혹은 인간과 함께) 일을 하시고 계신다. 하나님은 인간의 역사 속으로 들어와 우리와 함께 동반자가 되어 하나님의 뜻을 이루기 위해 신비롭게 다가오신다.

토마스 그룹이 제시하는 기독교적 종교교육의 정치화에 대한 성서/신학적 근거는 기독교인의 의식 속에 하나님 나라의 중심 회복과 우리에게 주어진 하나님 나라에 대한 역사적인 책임과 인식이다. 어떻게 그리고 왜 우리는 기독교적 종교교육의 정치를 해야하는 지에 대한 이유를 제공해 준다. 기독교적 종교교육의 정치화의 과제는 사람들로 하여금 역사 속에서 하나님 나라의 가치를 위해 그리고 그 가치로 살아가도록 도와주는 것이며, 그리고 하나님의 은혜로 말미암아 하나님 나라의 통치가 도래에 삶에 참여하도록 도와주는 것이다.

3. 교육적/정치적 근거

결국, 인간의 역사 속에서 우리에게 위임된 하나님 나라는 서로 사랑하며 진실되게 행동하는 것이다. 예수 그리스도에 의해 선포된 하나님 나라는 기독교 교육의 중심 주제가 된다. 만일 기독교교육의 궁극적인 목적인 하나님 나라 사역으로 이끌어 들이는 것이라고 한다면, 그것은 정당하게 교육을 시켜야 하며 또한 정의를 위한 교육이 되어야 할 것이다. 교육적 행위는 교육 내용적으로 정의를 위한 교육이 되어야 하며, 교육과정에 있어서 정의롭게 교육행위가 되도록 해야 한다는 본래의 모습을 가지고 있다. 다시 말해 교육의 본래 모습은 정의를 실천하는 행위 그 자체이다.

예를 들면, 전인적인 인격을 개발하고, 사람들을 존경하고 존엄히 여기며, 다른 사람들에 대한 존경, 자유와 평등, 권리와 책임을 가르치는 것이 정의실천 위한 교육이다. 사람들에게 사회에서 가난한 사람들과 억눌린 자들을 이해할 수 있도록 도와주고 책임을 다할 수 있도록 도와주는 일과 어떻게 불의의 사회구조와 억압된 문화적 관습을 변화시킬 수 있도록 제시해 주는 것, 이것은 정의실천을 위한 종교교육의 모습이다. 또한 올바른 관계성을 반영시켜주는 교육 공동체와 공동의 선(common good)에 대한 책임을 가르치는 것, 이것은 정의실천의 내용이며, 교육의 모습이다. 또한 정의롭게 살도록 가르치는 방법과 모델을 제공해 주기 위해, 전통 속에 나타난 정의에 관한 가장 좋은 내적인 면들을 가르치는 것, 이것은 정의실천이며 교육의 모습이다. 또한 진리를 알고 선을 깨닫게 해주는 지혜에 도달하기 위해 자신에 대해 생각하고 윤리적 주제들에 관해 생각해 보도록 학생들에게 격려해 주는 교육적 이성의 활동은 정의가 실천되는 교육의 모습이다. 그리고

마찬가지로 영적 생활이란 올바른 관계회복으로, 정의롭게 살아가기 위한 능력 있는 영적인 삶을 살도록 가르치고 도와주는 것으로 정의 실천을 위한 것이며 교육적 행위인 것이다. 이것은 터회는 먼저 그의 나라와 그의 의를 구하라”라고 말한 마태복음의 내용에서도 찾아 볼 수 있다. 그리고 마지막으로 온 인류를 사랑하고 돌봐주며 다양성을 존경하도록 하는 것, 이것은 하나님 나라를 이룩하기 위한 정의 실천이며 교육적 행위인 것이다. 교육은 곧 정의 실천이다.⁴⁵⁾

특히 그룹은 프레이리의 주장과 같이 교육의 행위를 정치적 활동으로 이해한다. 여기서 정치적 행위란 사람들의 삶 속에 의도되고 구조화된 개입을 말하는데, 이 정치적 행위로 말미암아 사람들이 사회 속에서 어떻게 살아갈 것인가에 대한 영향력을 준다. 교육은 항상 그와 같은 영향력을 미치게 하기 위해 어떤 사회 그룹에 의해 수행된 역사적 활동이 되기 때문에, 교육은 현저하게 정치적이다 말할 수 있다. 우리가 가르치는 것은 무엇인가 혹은 가르칠 수 없는 것이 무엇인가에 의해, 그리고 우리가 어떻게 그것을 가르칠 것인가에 의해, 교육은 사회적이고 정치적인 결과에까지 광범위하게 미친다. 교육은 결코 정치적으로 중립적일 수 없다. 그것은 가치중립일 수 없고, 항상 가치를 반영하는 사회적 활동이다. 교육은 사람들을 그들이 현재 존재하고 있는 사회적 실정에 적응하도록 하는 필수 불가결한 결과이다. 비록 교육이 정치적 유지와 침묵을 하도록 하는 역할도 있다고 할지라도, 교육은 실천하는 정치학이다. 교육은 또한 어떤 경우에 있더라도 사람들을 비판적으로 그리고 창조적으로 사회변혁을 위해 역사 속에 참여하도록 준비할 수도 있다.

토마스 그룹은 기독교 종교교육의 교육과정과 내용에 있어서 중요한 세 가지 함축적인 내용을 소개한다. 첫째는 종교교육에 있어서 교육과정 선택이 무엇이든 간에 개인과 사회를 위한 정치적이고 사회적인 내용이 함축되어야 한다. 둘째는 정의를 실천하기 위한 교육은 단지 기독교적 종교교육의 내용과 활동에 있어서 많은 다른 주제들 사이에 하나의 고립된 주제가 될 수 없다. 정의는 분리된 주제가 아니며, 정의를 위한 교육은 단지 교육과정에서 많은 것들 중에 하나의 선택적인 것으로 취급될 수 없다. 셋째, 교육이 사회적이고 정치적 활동이라고 한다면, 정의를 위한 교육도 그 자체 정의를 실천하는 정치적 행위가 되어야만 한다. 교육 행위 그 자체가 정의를 실천하지 못한다면 그것은 정당하지 못한 결과이다. 예를 들면 프레이리의 지식 암기식 위주의 교육(banking method)의 방법으로 정의를 위한 교육을 한다면 그와 같은 교육적 실천행위는 세뇌교육으로 말미암아 사람들의 말을 강탈해 가는 행위이며, 수동적으로 공식화된 정보를 받아 저장하도록 하

45) Thomas H. Groome(1998), *Educating for Life*, 380쪽.

는 본래적으로 부당한 교육행위이다. 정의를 실천하기 위한 교육을 하기 위해, 기독교적 종교교육은 올바른 교육이 되는 것을 전제로 한다.

이상과 같이 그룹이 말하는 기독교적 종교교육의 정체성이란 기독교적 인간이해(Im age of God: *im ago Dei*)와 하나님 나라(the kingdom of God)의 두 개념에서 찾고 있다. 그리고 이 두 개념 속에서 나타난 중심 내용을 정의(justice)'와 사랑(love)'과 평화(peace)'로 보면서, 기독교 종교교육의 정치화를 위한 방향을 제시한다. 기독교 종교교육자들 중에는 '교육은 정치적이다'라는 주장은 일반교육에서 다루어야하는 주제일 뿐, 종교교육은 가치 중립적이다'라고 말하는 사람들이 있다. 그래서 종교교육은 단지 비정치적인 것으로 보이는 영적 생활만을 다룬다. 그러나 그와 같은 태도는 종교와 삶을, 개인과 사회를, 종교와 정치, 초월성과 내재성, 그리고 개인구원과 사회구원, 신의 역사와 인간의 역사를 이원화시킴으로 모순과 오류에 빠지게 된다.

VI. 나가는 말

교육이란 가르치는 자(교수)'와 가르침을 받는 자(학습)' 사이에서 일어나는 의식과 행동의 변화를 전제로 한다. 이 두 관계는 서로 분리할 수 없는 관계이며, 교육의 발생은 이 두 관계의 상호작용의 결과이다. 즉 두 관계의 상호작용으로부터 사람들은 생물학적 변화(성장과 발달)는 물론 의식적인 변화(성숙)를 가져온다. 그러나 교수와 학습 사이에 또 하나의 중요한 요소는 환경이다. 내적 자아의 성장과 성숙은 외적 자연환경과 사회문화와의 생물학적인 상호작용(자극과 반응) 속에서도 변화가 일어나기 때문이다. 그 동안 우리는 교육이란 단어를 가르치는 사람과 배우는 사람의 관계로만 축소해 왔다. 그러나 가르침과 배움이 일어나는 곳, 즉 사회현장은 '변화,' '발달,' '성장'을 가져오게 하는 또 하나의 중요한 교육적 요소이다. 교육은 삶의 현장에서 발생하는 문제들을 해결하려고 할 때 배움이 왕성하게 일어난다. 이런 각도에서 도행지의 말과 같이 교육이 바로 생활이다'라는 말이 타당한 듯싶다.⁴⁶⁾ 생활과 교육은 분리할 수 없는 관계이기 때문이다. 그러므로 사회생활이 곧 교육이다. 다시 말해 모든 삶의 현장'은 바로 교육의 장'(場)으로 그 자체가 교육적 텍스트가 되는 것이다.

기독교 교육도 마찬가지로 생각한다. 성서를 사회현장과 분리시켜 단지 지식

46) 도행지 지음/김귀성 편역, 『생활이 곧 교육이다』 (내일을 여는 책, 1996). 중국의 교육학자 도행지는 교육의 근본은 생활의 변화 추구에 있으며, 학교교육의 범주를 교과서만이 아닌 대자연, 사회, 대중생활로 확장시켜 대중을 사회 개조와 연계 촉진시킴으로 진정한 삶의 교육을 지향하는 것이라고 주장한다. 그는 교육이 바로 생활이다'라는 존 듀이의 말을 바꾸어 생활이 교육이다'를 주장한다.

적인 성서교육이나 교리적으로만 신앙교육을 시킨다는 것은 기독교 교육을 너무 협소하게 보는 것이라 하겠다. 기독교 교육이란 삶의 전반적인 사회적 현장에서 경험된 것들을 하나님의 말씀에 비추어 조명시켜 주는 일다. 이 현장이란 교회 안에서' 뿐만이 아니라 교회 밖에서'도 일어나는 전반적인 삶의 공간을 말한다. 특히 교육학에서 장(場)이란 용어는 '현장이론(field theory)'에 기초하고 있다. 이 장이란 개인과 환경이 함께 형성하는 관계전체를 말한다. 이것은 인격과 환경을 포함하는 모든 상황을 의미한다. 이것을 다른 말로 삶의 공간" (life space)으로 표현하기도 한다. 그래서 이것은 개개인의 삶뿐만이 아니라 사회적 현상(사회, 문화, 경제, 정치, 예술 등)까지 포함하는 삶의 전 영역을 의미한다.⁴⁷⁾ 그러므로 신앙교육의 현장이란 삶의 자리'에서 복음의 응답'이 만나는 모든 참여의 자리'이다.

오늘날 기독교교육의 중심 된 문제가 되는 이론과 실천 사이에 괴리현상은 현장'(사회)에 대한 인식의 결핍에서 시작된다. 사회적 현장 혹은 상황(context)이란 텍스트가 없는 현장이란 뜻이 아니라 텍스트가 함께 살아있는'(living with text) 현장을 말한다. 그러므로 현장의 이해는 곧 신앙교육의 내용과 실천의 문제이다. 사회현장의 이해는 단순히 사회적 문제의 원인을 찾고, 객관적으로 분석하고, 지적하는 차원에 머무르는 것만이 아니다. 오히려 그것이 어떻게 하나님의 창조의 세계가 왜곡되고 파괴되며, 다시 오늘날 그의 말씀이 어떻게 구체적인 현장에서 구원의 역사로 전개되는가를 직접 사회적 장에 참여하여 느끼고, 생각하고 행하는 것이다.

특히 위 글에서 소개한 그룹의 정의와 평화 실현을 위한 기독교적 종교교육의 정치화의 근거는 예수가 보여준 하나님 나라'(K ingdom of God), 빅토 터너의 참공동체'(Com m unitas), 마틴 부버의 참된 나와 너가 만나는 열려진 우리'(Essential W e)이다. 이것은 종교와 정치가 공동으로 추구해야할 현실적 과제이다. 예미,' 별써' 그러나 아직'이라는 개념으로서 하나님 나라의 이해는 완성으

47) Lawrence Little, Foundations for a Philosophy of Christian Education (Abingdon Press, 1962), 92-4쪽 : 은준관, 『교육신학』 (대한기독교서회, 1976), 16-17쪽. 은준관은 윤성범의 『기독교와 한국사상』에 나타난 복음'과 자리'의 관계를 보면서, 단순히 자리의 개념을 자아의 자각,' 혹은 주체의식'이나 전이해'로 보는 실존주의 철학을 비판하면서, '정황'(situation) 혹은 문화적 아프리카리'를 포함하는 장으로서의 이해를 하고 있다. 즉 커트 루인(Kurt Lewin)의 장의 개념을 이해하면서, 장이란 삶의 의미의 영역전체를 말하며, 그것은 삶과 삶 사이의 관계를 말하기도 하며, 또한 사건이 일어남으로써 새로운 행동의 변화를 촉구하는 생의 공간으로 정의한다. 따라서 기독교 교육에서 장이라나 바로 복음'에 의해 변화되는 인간과 세계 그리고 인간과 세계가 만나는 '자리'(context)로 정의된다. 이런 각도에서 은준관은 장으로서의 사적 고찰을 하면서, 장'의 형태론으로 "가정화를 장으로하는 교육," "인간성장과 사회화를 장으로 하는 교육," "기독화를 장으로 하는 교육," "인간화를 장으로하는 교육," 그리고 마지막으로 "역사화와 미래화를 장으로 하는 교육의 가능성"을 제시한다.

로서가 아니라 창조적인 미래로 열려진 것으로 함께 역사 속에서 실현해 나갈 과제이다. 하나님 나라는 다가오는 미래를 향해 성취되어 가는 과정(process 혹은 pilgrim aging)으로 이해될 때, 지금의 어떤 공동체도 완성된 완벽한 제도는 없다는 뜻이다. 절대적인 제도를 신봉하게 될 때, 이것은 우상이며 편견이 된다. 우리가 이해한 하나님의 나라를 절대적으로 믿고 형상화시키며 강요하는 것은 편견적 사고와 태도이다. 또한 하나님 나라를 하나님의 은혜와 선물로 이해하는 것은 중요한 개념이다. 하나님 나라의 건설, 즉 정의가 실현되는 나라는 인간의 노력에 의해서만 이루어지는 것이 아니라는 뜻이다. 그리고 어느 특정한 사람에 의해 이루어지는 것이 아니라 서로 함께 이루어 나가는 것이다. 이런 의미에서 종교와 정치/교회와 국가는 서로 자기모순에 빠지지 않고, 서로 창조적으로 상호협력 관계를 유지할 수 있다.

정치와 교육과의 관계는 서로 분리해서 생각할 수 없는 긴밀한 관계이다. 교육은 그 자체 정치적 존재의 양식을 띄고 있다. 교육이 아무리 개인적인 관점에서 생각할지라도 교육은 사회의 제도와 구조 속에 존재하는 한 정치적인 수밖에 없다. 이런 면에서 오늘날 점점 탈정치화 혹은 비정치화 되어 가는 기독교적 종교교육은 현실적 사회문제를 다루고 현장에서 요청되는 다양한 사회 문제들에 대해 정치 신학적 사회참여는 물론 종교간 대화를 통해 정의와 평화를 위한 다양한 영성훈련 프로그램과 종교교육 프로그램들을 함께 개발해 나가야 할 것이다.

《참고문헌》

그리스도 신문, 1901.10.3일자.

김승태, 「한말 일제 침략기와 일제와 선교사의 관계에 대한 연구(1894-1910)」, 『한국기독교와 역사』 Vol 6. 대한기독교서회, 1997.

김인회, 「함께 살기 위한 교육」, 《국제이해교육》, 아시아·태평양 국제이해교육원, 2002 봄, 통권 7호.

김양선, 『한국기독교해방 10년사』, 대한예수교장로회총회 종교교육부, 1956.

김재준, 「한국교회의 민주참여와 사명」, 『기독교 사상』 1960.6.

도행지 지음/김귀성 편역, 『생활이 곧 교육이다』, 내일을 여는 책, 1996.

『대한예수교 장로회 백년사』, 대한예수교장로회 총회교육부, 1984.

몰트만 지음/조성로 옮김, 『정치신학 정치윤리』, 대한기독교서회, 1992.

서남동, 『민중신학의 탐구』, 한길사, 1983.

_____, 「예수, 교회사, 한국교회」, 《기독교 사상》, 1975.2.

- 손봉호, 「교회와 시민운동」(69쪽) ; 김인수, 「교회와 국가」(103쪽), 정훈택 외5인
 지음, 『현대사회와 기독교』 서울: 생명의 말씀사, 1994.
- 은준관, 『교육신학』, 대한기독교서회, 1976.
- 이덕주, 「초기 내한 선교사들의 신앙과 신학」, 『한국기독교와 역사』 Vol 6., 대한기
 독교서회, 1997.
- 이만열, 『한국기독교사 특강』, 성경읽기사, 1987.
- 이삼열, 「상생의 세계와 세계시민의 윤리」, 《국제이해교육》, 아시아·태평양 국제이
 해교육원, 2002봄 통권7호.
- 이은선, 『칼빈의 신학적 정치윤리』, 기독교문서선교회, 1998.
- 이원규, 『한국사회문제와 교회공동체』, 대한기독교서회, 2002.
- 이정배, 『평신도와 함께 하는 생명신학』, 기독교대한감리회 홍보출판국, 2001.
- 이정석, 「기윤실 10년, 평가와 전망」, 『기독교윤리실천운동 10주년 활동자료집』,
 서울: 기윤실, 1997.
- 한국기독교사연구회, 『한국 기독교의 역사 I』, 기독교문사, 1989.
- Augustine. *City of God*, New York: Image Books, 1958.
- Barth, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik* IV/2, Zollikon, 1958.
- Groome, Thomas H. *Christian Religious Education: Sharing Our Story and Vision*
 New York: Harper Collins, 1980.
- , *Religious Education for Justice by Education Justly*, in *Education for
 Peace and Justice*, edited by Padraic O'Hare (New York: Harper & Row,
 1983).
- , *Sharing Faith: A Comprehensive Approach to Religious Education &
 Pastoral Ministry* (New York: Harper Collins, 1991).
- , *Educating for Life: A Spiritual Vision for Every Teaching and Parent*
 Texas: ThomasMore, 1998.
- Hollenbach, David. *Claims in Conflict: Retrieving and Renewing the Catholic
 Human Rights Tradition*, New York: Paulist Press, 1979.
- Little, Lawrence, *Foundations for a Philosophy of Christian Education*, Abingdon
 Press, 1962.
- Moltmann, Jürgen. *Creating a Just Future*, Philadelphia: Trinity Press
 International, 1989.
- , *On Human Dignity: Political Theology and Ethics*, Philadelphia:
 Fortress Press, 1984.
- Sölle, Dorothee. *Political Theology*, trans. John Shelly, Philadelphia: Fortress Press,
 1974.
- Yoder, John Howard. *The Politics of Jesus*, Michigan: William B. Eerdmans

Publishing Company, 1972.

Politics and Christian Religious Education

Oh, Sung-joo

(Methodist Theological School)

《Abstract》

The article is about a discussion on the relationship between politics and Christian religious education. This article is beginning with two basic assumptions: 1) All religions lie in political system and structure; therefore, 2) religious education should not be value-free, but political. It says that in any cases, religion cannot be separated from political situation, dealing with issues about human predicaments and rights. In this perspective, therefore, Christian religious education among the other religious educations is suggested as an alternative way to resolve them educationally. For this, the writer explains first of all what the political theology is and how the church has developed it in the Korean political situations. In particular, he shows that there has been three types of political theology and education in the Korean Church history. That is, (1) a type of separation between politic and religion, (2) of religious resistance against politic, and (3) of synergic relationship between two. Then introducing Thomas Groome's approach to Christian religious education for peace and justice, as a conclusion the writer suggests inter-religious dialogue for social commitment educationally as well as spiritually.

Key words: Christian Religious Education, Political System and Structure, Political Theology, Synergic Relationship, Peace and Justice