

종교평화학의 모색

- 평화학과 종교가 만나는 지점 - *

이 찬 수

서울대학교

〈요 약〉

요한 갈통은 전쟁과 같은 물리적 폭력이 없는 상태를 ‘소극적 평화’로, 물리적 폭력과 구조적 폭력은 물론 문화적 폭력까지 없는 상태를 ‘적극적 평화’로 규정했다. 소극적 평화와 적극적 평화는 유학에서 말하는 소강(小康)과 대동(大同), 즉 백성이 법(法)으로 다스려져서 겉으로는 별 문제가 없어 보이는 상태와, 남과 나를 평등하게 보는 자세(仁)가 구현되어 “세상이 공적인 것이 되는”(天下爲公) 사회의 관계와도 상통한다.

아울러 기독교의 ‘하느님 나라’가 한편에서는 ‘아직 아닌’(not yet) 미래적 이상이면서도 그 이상을 추구하는 이들 안에 ‘지금 이미 와 있는’(already now) 현실이기도 하다는 종말론적 구조와도 통한다. 갈통의 책 제목에서처럼, 평화는 평화적 수단에 의해 이루어지며, 과정으로서의 평화 역시 평화라는 목적에서 온다는 평화학의 기본 구상은 종교적 혹은 신학적 구조와 상응한다.

이런 언어들을 종합하건대, 종교적 혹은 기독교 신학적 언어를 세속화 시대에 어울리도록 변형시키면 평화학이 된다고 해도 과언이 아니다. 평화학은 ‘세속화 시대의 신학’, 혹은 종교적 세계관의 ‘세속적 변용’이라 함직하다.

아울러 평화는 한국 신종교들에서 공통적으로 제시하는 개벽 사상의 구조와도 비슷하다. 하느님 나라나 개벽은 적극적 평화에 대한 종교적인 표현 혹은 번역들이라고 할 수 있다. 개벽의 구체적 내용을 적극적 평화라고 해도 된다는 뜻이다. 그런 점에서 종교 연구는 평화 연구와 본질적으로 다르지 않으며, 평화학에서의 평화는 종교적 이상과 상통한다.

평화는 종교의 본질이고 이상이다. 평화가 구체화되는 곳에서 종교의 구체성과 진정성이 확보된다. 평화 없는 곳에는 종교도 없다. 평화학과 종교는 사실상 동일한 목적을 지니며, 평화를 근본에 둔 종교적 가르침과 평화학은 같은 내용의 다른 이름이 된다. ‘종교평화학’은 이런 맥락에서 조합 가능한 언어가 된다.

* 이 논문은 2010년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2010-361-A00017)

본 논문에서는 평화학과 종교적 이상 모두에 공통적으로 담겨있는 평화 개념을 중심으로 평화학과 종교가 결국은 평화를 지향하고 구현하려 한다는 점에서 비슷한 구조를 하고 있다는 사실을 밝혀보고자 한다. 아울러 평화의 개념, 평화 교육, 평화의 종교적 근거 등을 정리함으로써, 종교적 세계관으로 평화학을 이해하려는 학문 체계 또는 평화학적 평화에 대한 종교적 이해 체계로서의 ‘종교평화학’의 기초를 다져보고자 한다.

핵심 주제어: 요한 갈통, 소극적 평화, 적극적 평화, 소강, 대동, 하느님 나라, 개벽, 평화교육, 종교평화학

I. 들어가는 말

평화학(Peace Studies)의 주제는 평화이다. 종교학(Religious Studies)의 대상은 종교이다. ‘종교’에 해당하는 라틴어 religio의 어의 가운데 하나가 “(신과의) 재(re)결합(ligāre)”이고, 한자 宗教는 “최상의(宗) 가르침(教)”이다. religio와 宗教의 공통점을 간추려 재정의하면, 종교는 “신을 만난 혹은 진리를 깨달은 최고의 상태” 또는 그 상태에 대한 가르침[敎]이 된다.¹⁾ 신을 만난 또는 진리를 깨달은 상태가 언어화되고 그에 동의하며 모인 이들을 중심으로 조직과 제도가 형성된다. 그에 따라 ‘초월적 실재를 신앙하는 이들의 조직이나 제도’라는 일반적인 종교관도 형성된 것이다.

이 때 제도나 조직으로서의 종교를 일차적으로 뒷받침하는 것은 인간의 깊은 경험에 대한 언어적 표현, 그런 의미의 ‘최상의 가르침’이다. 그리고 그 최상의 가르침의 실질적인 내용이 개인적 차원의 평화와 관련되어 있고, 보편적 내지 우주적 차원의 평화를 상상하고 지향한다는 데에 별다른 이견은 없다. 본 논문에서 말하는 평화는 직접적이고 구조적인 폭력 내지 사회적이고 문화적인 폭력이 없이, 개인과 사회 안에 조화적 정의가 이루어진 상태를 의미한다.

평화학에서는 이러한 평화를 대체로 사회 정치적인 차원에서 상상하고 분석하는 경향이 있는데 비해, 종교에서의 평화는 개인적이거나 사회적이기도 하지만, 동시에 우주적이기도 할 정도로 광범위하다. 이 ‘평화’를 제도화된 종교에서는 저마다의 교학(敎學)에 근거해 정당화하고 지향하고 구현해내고자 한다.

이 글에서는 종교에서 말하는 평화가 평화학의 주제인 평화와 어떤 관계에 있는지, 가능한 종교철학적, 제종교의 교학적 시각을 견지하며 두루 정리하고자 한다. 종교에서의 평화의 범주가 워낙 넓은 탓에, 가능한대로 평화학과 종교 모두에 공통되는 평화 개념을 중심으로 하되, 평화학과 종교가 어떻게 평화를 지향하고 구현하려 한다는 점에서 비슷한

1) 이찬수, 『종교로 세계 읽기』(서울: 이화여자대학교출판부, 2011), 13-14쪽 참조.

구조를 하고 있다는 사실을 밝혀보고자 한다. 본문에도 언급하겠지만, “평화학은 세속화한 시대의 신학”이라는 규정이 가능할 정도로 평화학과 종교 관련 학문은 평화를 중심으로 상통하는 체계를 지닌다는 사실을 정리해보려는 것이다. 그리하여 종교를 중심으로 평화학을 이해하려는 학문 체계, 또는 평화학의 평화에 대한 종교적 이해 체계로서의 “종교평화학”의 기초를 다져보려는 것이 본 논문의 목적이다. 이해를 돕기 위해 ‘종교’라는 말의 쓰임새부터 먼저 살펴보기로 한다.

II. 근대적 종교관과 종교 갈등의 원인

1. 종교의 두 측면

종교학적으로 보건대 종교에는 내적인 측면과 외적인 측면이 있다. 흔히 종교라는 말로 교회나 절과 같은 건물, 신부나 스님 같은 신분의 사람들, 경전이나 교리 같은 언어 체계들, 기도하고 찬송하는 의례나 선교 행위와 같이 가시적인 어떤 모습을 연상하는 경향이 있다. 가시적인 이 부분들이 종교의 외적 측면이다.

하지만, 탁월한 종교학자 윌프레드 캔트웰 스미스(Wilfred Cantwell Smith)가 강조했듯이, 간과해서는 안 될 종교의 핵심은 그 가시적 측면의 원천, 즉 내적 신앙(faith)이다. 스미스는 종교의 역사적이고 가시적 측면을 ‘축적적 전통’(cumulative tradition)이라 부르면서, 초월의 세계와 교감할 수 있는 인간의 내적이고 보편적 자질로서의 ‘신앙’(faith)과 구분한다.²⁾

그에 의하면, 축적적 전통은 내적 신앙의 산물이며, 외적 전통이 지시하는 것은 결국 신앙이다. 내적 체험이 외적으로 표현되듯이, 가령 사랑의 경험 내지 느낌이 ‘사랑한다’는 말로 표현되듯이, 내적 신앙은 외적 전통으로 표현된다. 그렇기에 외적 전통 자체에 머무는 것이 아닌, 그 표현이 지시하는 세계, 즉 현실 너머 또는 근거를 상상하고 지향할 줄 아는 인간의 내적 능력과 바탕을 공감하고 파악할 줄 알아야 한다고 그는 말한다. 그 외적 표현이 내면을 자극하고 촉발시키면서 신앙이 축적적 전통의 양태로 사회화하고 역사적으로 전승된다.

이 때 역사적으로 전승되어 온 외적 전통은 종교의 가시적 측면이기는 하되, 종교 자체이거나 종교의 전부는 아니다. 거짓으로도 ‘사랑한다’ 말할 수 있는 마당에, 언어화한 교리나 제도화한 집단 자체를 종교의 본질 혹은 전체와 단순 동일시할 수는 없다. 외적 전통과 내적 신앙이 종교의 두 측면이되, 핵심은 역시 내적 신앙에 있다고 스미스는 말한다. 신앙을 보지 못하면 종교를 보지 못한다는 것이 스미스 종교론의 골자이기도 하다. 그리고 본 논문에서 중시하는 종교관이기도 하다. 때로는 왜곡되거나 오용될 가능성도 있을

2) Cantwell Smith, Wilfred, *The Meaning and End of Religion*, 김희성 옮김, 『종교의 의미와 목적』(왜관: 분도출판사, 1991) 제 6장-7장에서 이 문제를 집중적으로 다루고 있다.

수 있는 가시적 측면 보다는 인간의 내적 신앙과 그 신앙의 일차적인 표현으로서의 ‘최상의 가르침(宗教)’에 우선적 무게 중심을 두고 논문을 전개해나가고자 한다.

2. 종교 갈등의 원인

실제로 조직이나 제도, 언어화된 교리적 표현 자체를 종교의 핵심 또는 진리 전체로 간주하다보면, 표현상의 차이를 진리의 차이와 동일시하게 될 가능성이 커진다. 표현상의 차이를 진리의 우열로 둔갑시키고, 자기 우월성의 근거로 삼다가, 갈등을 조장하고 발생시키기도 한다. 급기야 분쟁의 원인으로까지 작용하기도 한다. 종교로 인한 갈등이나 분쟁의 주요 원인은 외적 표현을 진리의 일부로서가 아닌, 진리 자체 혹은 전체로 오해하는 데서 비롯될 때가 많다.

더욱이 하늘 높은 곳에서 인류를 내려다보는듯한 초월적 실재에 대한 기대가 약해지거나 사라진 세속 사회에서 역사적 표현들을 초월의 세계와 단순 동일시하는 일은 근대적 지성인에게서는 어색하거나 부조리하게 느껴진다. 제도화된 종교들의 외적 양상들은 필연적으로 역사 내 종속적일 수밖에 없으며, 표현 양식은 그 자체로 다원적일 수 밖에 없다고 보는 것이 근대 사회의 특징이다.

하지만 기성 종교인들 중에는 외적 표현과 내적 신앙을 구분하지 못한 채, 외적 표현을 우주적 진리 자체 혹은 전체로 간주하는 이들도 많다. 이들은 세속화와 다원화를 일종의 타락으로 간주해 거부하고, 과거의 통일적 혹은 일원적 세계관을 지속하고 지향하려는 경향을 지닌다. 자신들의 가르침 자체가 유일하거나 최상이라는 진리 독점주의적 의식과 자세를 지닌다. ‘초월적 실재’라는 말에서의 ‘초월’을 주로 공간적 차원에서 상상하면서, 하늘 높은 곳에 있는 초자연적 신이 자신들에게만 전과 같은 계시를 내려준다는 식으로 상상하곤 한다. 신을 인간의 확대판 비슷하게 여기는 신인동형론(anthropomorphism)적 사유도 횡행한다. 자신들이 신을 독점하는 낭 착각하다보니, 다양성을 거부하게 되고, 배타적 자세를 당연시한다. 진리의 불변성을 강조하면서, 변화를 타락으로, 차이를 진리로부터의 이탈로 간주한다. 상당수의 종교 갈등은 물론 종교 전쟁은 그 근원으로 가서 보면 이런 자세와 연결되어 있다.

특히 근본주의적 개신교, 이른바 ‘원리주의적’ 이슬람 등이 이런 자세를 보여주는 경향이 있다.³⁾ 이들에게는 인류의 평화보다는 자기중심적 동일화가 우선이다. 평화 자체를 거부하는 것은 아니지만, 자기중심적 평화를 추구하다가 갈등을 야기시킨다. 그리고 그 갈등은 자기식 평화를 구현하기 위한 피치 못할 과정이라며 자위하곤 한다. 평화의 이름으로 반평화적 상황이 연출되는 것이다.

하지만 전술했듯이 종교의 외적이고 가시적 표현들이 아무리 우주적 진리나 인간 내면

3) 이찬수 외 『종교근본주의: 비판과 대안』(서울: 모시는사람들, 2011) 참조.

의 깊은 진리를 가리킨다 해도, 그 표현 자체는 현실적으로 역사적 변화에 종속되는 것일 수밖에 없다. 이것을 보지 못할 때 종교가 갈등의 요인이 되고, 볼 줄 알 때 종교가 평화의 근거가 될 수 있는 것이다.

유엔(U.N.)에서 “세계 종교간 조화와 평화에 관한 총회결의문”을 지난 이십년 사이에 열 한 차례나 채택해 공포했을 정도로, 종교와 평화의 문제, 그리고 종교로 인한 비평화적 상황은 세계적 관심사이다.⁴⁾ 유엔의 결의문들을 포함하여, 국내외에서 여러 종교인들의 공동 작업을 통해 확정한 종교 평화 관련 선언문들은 평화가 종교 본연의 목적이며 평화가 구현되는 곳에 종교도 있다는 시각을 잘 보여준다. 이들이 지향하는 평화는 평화학에서의 평화와 범주상의 차이는 있을지언정 본질적으로 다르지 않다. 평화는 다양성을 살리고 차이를 인정하는 가운데 이루어진다는 사실은 평화학자나 양식있는 종교인들 모두 동의하는 지점이다. 평화학적 평화와 종교적 평화의 관계를 구조적 유사성의 차원에서 규명하려는 본 논문의 관점도 마찬가지이다. 평화학에서의 평화의 개념을 정리하면서 본론으로 들어가기로 한다.

Ⅲ. 평화학적 평화와 종교적 세계관

1. 문화적 폭력과 적극적 평화

두 차례의 세계 대전 이후 평화를 ‘전쟁이 없는 상태’ 정도로만 규정하던 시절, 인도의 평화학자 다스굽타(Sugata Dasgupta)는 전쟁과 같은 직접적 폭력이 없는데도 평화롭지 못한 상태를 peacelessness라는 신조어로 표현해냈다. 흔히 ‘비평화’⁵⁾라고 번역되는 이 말을 요한 갈통(Johan Galtung)은 ‘소극적 평화’(negative peace)라는 말로 재구성했다. 소극적 평화는 직접적 또는 물리적 폭력이 없는 상태를 의미한다.⁶⁾

물론 평화를 소극적으로만 규정할 수는 없다. 한반도에 직접적인 전쟁이 없는데도 긴장 상태에 있듯이, 개인에게 가해지는 물리적 직접 폭력은 없어도 개인은 심각한 스트레스에 시달리며 보이지 않는 더 큰 힘으로부터 억압을 받을 수도 있다. 일종의 ‘구조적 폭력’이

4) 유엔종교간평화추진한국협회 엮음, 『세계 종교간 화합과 평화에 관한 UN총회 결의문집』(서울: 행복한 숲, 2012)에 그동안 유엔에서 반포한 종교간 평화에 관한 결의문집이 영한 대역으로 실려 있다.

5) peacelessness는 ‘무평화’라고 번역해야 더 적절해보이지만, 여기서는 ‘비평화’라는 관례적 표현을 그대로 따르기로 한다.

6) 사실 그 자체로 충분히 긍정적이어야 할 peace에 negative라는 다소 부정적인 듯한 수식어를 붙이는 행위는 ‘사랑’에 ‘참’ 혹은 ‘거짓’이라는 수식어를 다는 행위만큼이나 기존의 언어 질서를 혼탁하게 만들 가능성도 있다. 그 자체로 ‘참’이어야 할 사랑에 새삼 ‘참’이라는 수식어를 다는 행위는 사랑이라는 이름의 ‘거짓’도 횡행하기 때문일 것이다. 마찬가지로 저마다 평화라는 말을 내세우면서도 그것이 도리어 갈등을 조장하기도 하는 현실에서 평화에 대한 단계적인 이해를 이끌어내기 위해서라면 negative peace라는 말은 불가피한 조어일 수도 있겠다.

작동하고 있기 때문이다. 나아가 갈등의 표현에 따르면, ‘문화적 폭력’에 노출되어 있기 때문이기도 하다. 문화적 폭력은 구조적 폭력을 사회적 차원에서 정당화시켜주는 더 근원적인 폭력이다. 갈등은 직접적, 구조적, 문화적 차원의 폭력, 이 세 가지의 관계를 다음과 같이 정리한 바 있다.

직접적 폭력이 하나의 사건(event)이라면, 구조적 폭력은 오르내림이 있는 하나의 과정(process)이며, 문화적 폭력은 오랜 기간 동안 본질적으로 같은 것으로 남아 있으면서 기본적인 문화의 점진적인 변화를 초래하는 하나의 불변형체(invariant)이자 ‘영구불변의 것’(permanent)이다.⁷⁾

문화가 다양한 인식과 생활 방식의 보이지 않는 근간이듯이, 문화적 폭력은 한 사회의 구조적 폭력은 물론 심지어 직접적 폭력까지 정당화시켜주는 근간으로 작용하기도 한다. 성차별적 문화가 실제로 성차별을 조장하고 정당화시키듯이, 문화적 폭력이 다양한 폭력의 보이지 않는 진원지가 되는 것이다.

이러한 폭력에 반비례하는 개념 혹은 상태가 평화이다. 갈등은 간접적 또는 구조적 폭력, 나아가 구조적 폭력을 정당화하는 문화적 폭력까지 없는 상태를 ‘적극적 평화’라는 말로 나타냈다.⁸⁾ 단순히 직접적 폭력이 없는 상태가 소극적 평화라면, 문화적 폭력도 없는 상태가 적극적 평화이다.

적극적 평화는 “유엔개발계획”(UNDP) “인간개발보고서”의 정책적 표현을 빌리면, ‘국가 안보’(national security) 차원을 넘어, 그 진정한 주체인 인간 개개인의 삶의 질이 보장된 ‘인간 안보’(human security)의 상태라고도 할 수 있다. ‘인간 안보’(human security)가 경제 안보에서부터, 식량 안보, 건강 안보, 환경 안보, 개인 안보, 정치 안보에 이르기까지, 사람들의 존재론적 상호의존성에 따른 연대성에 근거한 개념이라는 점에서,⁹⁾ 인간 안보는 적극적 평화의 상태와 유사하다. 가치 중심적 언어를 쓰자면, 적극적 평화는 평화적 방법으로 인간의 삶 전반에 정의가 구현된 상태라고도 하겠다. 가톨릭의 『제2차바티칸공의회문헌』에서 정리하고 있는 평화관도 사실상 적극적 평화의 개념과 상통한다.

평화는 전쟁 없는 상태만도 아니요, 적대세력간의 균형 유지만도 아니며, 전제적 지배의 결과도

7) Galtung, Johan, *Peace by Peaceful Means*, 강종일 외 옮김, 『평화적 수단에 의한 평화』(서울: 들녘, 2000), 419-420쪽.

8) Galtung, 앞의 책, 19-20, 88. 평화활동가이자 경제학자인 케네쓰 볼딩(Kenneth E. Boulding)은 갈등이 평화 규정을 비판한다. 인류가 도달할 수 없는 상태(적극적 평화)를 임의로 설정해 두고는 그의 상태 개념을 ‘소극적 평화’로 규정하는 행위는 일종의 모순어법(oxymoron)이라는 이유에서이다. (Kenneth E. Boulding, “Twelve Friendly Quarrels with Johan Galtung”, *Journal of Peace Research*, No.14(1977), pp.75-86; 김학성, “현대의 평화이론과 ‘평화의 조건’”, 이우영 외, 『화해·협력과 평화변형, 그리고 통일』(서울: 한울아카데미, 2005), 14쪽에서 인용.

9) 眞田芳憲, “『共有される安全保障』(Shared Security)の觀念について”, 『平和のための宗教: 對話と協力』 vol.3(東京: 財團法人世界宗教者平和會議日本委員會, 平成20年), 87-88頁.

아니다. 정확하게 말해서 평화는 정의의 실현인 것이다. 인간 사회의 창설자이신 하느님께서 인간 사회에 부여하신 질서, 또 항상 보다 완전한 정의를 갈망하는 인간들이 실현해야 할 그 질서의 현실화가 바로 평화인 것이다.¹⁰⁾

2. 소강(小康)과 대동(大同)

전쟁 없는 상태, 즉 소극적 평화와 신적 질서의 현실화, 즉 적극적 평화의 관계는 유학에서 말하는 소강(小康)과 대동(大同)의 관계와 비슷하다. 공자의 『예기』(禮記) 「예운」(禮運)편 9장에서는 백성이 예(禮)와 법(法)으로 다스려져서 적어도 겉으로는 별 문제가 없어 보이는 상태를 ‘소강’(小康)이라 한다. 신약성서에서 “힘센 사람이 무장하고 자기 궁전을 지키는 동안 그의 소유는 평화롭습니다”(누가복음 11,21)라고 할 때의 평화와도 통한다.

하지만 소강 사회에서는 이기적 혹은 가족 중심적 사유와 행위가 지속되거나 사회적 문제의 가능성은 늘 잠복해있다. 크게 드러나지는 않지만 자신을 앞세우고 타자를 누르기 위한 잔꾀도 성행한다. 그나마 이만도 못해 전쟁이나 난리로 흉흉한 사회를 난세(亂世)라 한다.

이에 비해 대동(大同)은 남과 나를 같이 보는 경지, 즉 ‘인(仁)’이 구현되어, 가족 중심주의를 넘어서고 “세상이 공적인 것이 되는”(天下爲公) 사회이다. “인(仁)이 내가 서고자 하면 남도 세워주고, 내가 도달하고자 하면 남도 도달하게 하는 것”¹¹⁾이라면, ‘대동’은 생산물을 개인 소유로 제한하지 않아도 될 만큼 공공성이 확보된 사회라고도 할 수 있다. 한 마디로 정의가 구현된 사회 또는 위에서의 표현대로 ‘인간 안보’가 보장된 사회인 셈이다. 모사가 없고 난리가 없으니, “바깥문을 닫아두지 않아도 되는 상태를 대동이라 한다”(外戶而不閉是謂大同)고 『예기』에서는 규정한다.

이처럼 적어도 전쟁까지는 일어나지 않는 ‘소강’이 ‘소극적 평화’에 해당한다면, 세상 전반이 공적 영역으로 작용하는 ‘대동’은 ‘적극적 평화’의 상태에 해당한다고 할 수 있다. 소강은 대동의 전 단계이다. 다만 ‘소강’이 통치자의 주도로 ‘예’와 ‘법’에 따라 이루어지는 현실적인 평화의 상태라면, ‘대동’은 구조적, 나아가 문화적 차원에서까지 평화가 이루어진 이상적인 상태와 크게 다르지 않다. 근대 서구의 평화관과 상통하는 ‘평화학’이 이미 2500여 년 전 동아시아에서도 제시되고 있었던 셈이다. 그 대동의 ‘컨텐츠’는 우리의 주제로 바꾸면 평화, 그것도 적극적 평화라 할 수 있다.¹²⁾

아울러 ‘대동’은 『제2차 바티칸 공의회 문헌』에서 정리하고 있듯이, 그리스도교에서 기대하는 신적 질서의 구체화로서의 평화와 내용상 크게 다르지 않다. 동양에서든 서양에서든

10) 『제2차 바티칸 공의회 문헌』(서울: 한국천주교중앙협의회, 1990), 261쪽.

11) 夫仁者己欲立而立人己欲達而達人(『論語』雍也)

12) 한자문화권에서 ‘平和’라는 말이 사용된 것은 일본 평화운동의 선구자 기타무라 토오코쿠(北村透谷)가 1889년 ‘일본평화회(日本平和會)’를 창설하고 1892년 기관지 『平和』를 창간한 이후라 한다. 김석근 “동양의 평화사상에 대한 시론적 재구성”, 『국제평화』창간호(2004.12), 98쪽.

평화는 인류의 이상적 질서가 끝없이 현실화되어가는 과정이 되는 셈이다. 적극적 평화야말로 인류의 끝없는 과제인 것이다.

인류의 공동선은 본질적으로 영원한 법칙에 지배되지만, 그것이 구체적으로 요구하는 내용은 시대의 흐름을 따라 끊임없이 변하는 것이므로 평화는 한 번도 영구히 얻어진 것이 아니고 언제나 꾸준히 건설되어야 한다.¹³⁾

갈통의 말마따나 “수직적 폭력은 더 수평적으로 되어야 하고, 수평적 폭력은 더 개선되어야” 하는 것이다.¹⁴⁾ 그렇게 할 때 평화가 현실이 되어간다.

3. 내적 평화의 사회화

평화의 현실화는 평화적 수단과 방법에 의해 이루어진다. 수단과 방법 자체가 목적이 현실화되는 과정이다. 과정 없는 현실화란 없다. 갈통의 책 제목에서처럼, 적극적 평화는 “평화적 수단에 의한 평화”일 수밖에 없다. “평화라는 말 자체에는 옳은 방법에 의한 옳은 평화여야 한다는 의미가 포함되어 있다.” “정의로운 과정과 정의로운 결과, 즉 정의가 달성되는 그런 평화”¹⁵⁾인 것이다: “정의를 당신 앞을 걸어나가고 평화가 그 발자취를 따라가리라.”(시편 85:13)

평화를 실천하는 수단도 평화적이어야 한다는 것은 단순히 직접적 폭력을 구사하지 않는다는 정도가 아니다. 갈통이 말한 ‘적극적 평화’의 상태를 내면에서부터 경험하고 있는, 그런 평화적 행위가 뒷받침되어야 한다는 뜻이다. 대부분의 종교 연구자, 특히 불교적 세계관에 친숙한 이는 평화 연구자 혹은 활동가의 내적 상태에 관심을 기울인다. 내면적으로 평화롭지 못한 이는 사회적 평화를 이루기 힘들다고 보기 때문이다. 종교다원주의적 시각에서 명상 수행을 하며 억압과 불의로부터의 해방과 평화를 신학의 핵심으로 간주하는 폴 니터(Paul F. Knitter)는 틱 낫한에게 배우며 이렇게 말한다: “마음챙김을 통해 평화로울 때 우리는 경험하는 사건, 사람, 감정에 평화롭게 반응할 수 있다.”¹⁶⁾

니터에 의하면, “평화롭기는 단지 목표를 위한 수단이 아니라 그 자체로 이미 목표이다. 우리가 평화로워지는 것이 바로 평화로운 세상을 만드는 것이다.”¹⁷⁾ 그렇게 보면, “평화를 원한다면 정의를 위해 일하라”는 말도 맞지만, “정의를 원한다면 평화를 위해 일하라”는 요청이 더 근본적이다¹⁸⁾: “평화를 만드는 이들은 평화를 심어 정의의 열매를 거둔다.”

13) 『제2차 바티칸 공의회 문헌』, 262쪽.

14) Galtung, 앞의 책, 574쪽.

15) 정주진, 『세상의 평화 나의 평화』(서울: 대한기독교서회, 2012), 24쪽.

16) Knitter, Paul F., *Without Buddha I Could not be a Christian*, 정경일 외 옮김, 『붓다 없이 나는 그리스도인일 수 없었다』(서울: 클리어마인드, 2012), 339쪽.

17) Knitter, 위의 책, 341쪽.

(야고보서 3,18) 정의가 자칫 외적 조율과 분배에만 초점을 두고서 내적 갈등을 외면하는 일로 나타날 수 있거나, 직접적 폭력에는 관여해도 문화적 폭력과 같은 구조적인 문제에는 취약할 수 있다는 점에서 그렇다. 평화롭지 못하면 평화를 이루지 못한다는 말의 의미도 그것이다.

내적 평화와 그 사회화를 유학의 경전인 『대학』(大學)의 언어로 번역하면 “명명덕”(明明德), “신민”(新民), “지어지선”(至於至善)이라고 할 수 있다.¹⁹⁾ 인간 내면의 밝은 덕성을 밝히려(明明德), 백성을 새롭게 함으로써(新民) 지극한 선에 이르는 것(至於至善)이 ‘큰 배움’[大學]의 길이라는 것이다. 명명덕, 신민, 지어지선은 평화적 상태에 이르기 위한 세 강령이다. 역으로 지극한 선은 백성을 새롭게 하는 방식으로 내면의 덕을 구체화하는 데서만 붙일 수 있는 이름이기도 하다. 평화는 내면의 밝은 덕성을 갖추고 드러내는 데서부터 시작된다는 것이다. 비록 민중의 언어가 아닌 통치자의 언어이기는 하지만, 수신(修身) 이후에야 평천하(平天下), 즉 “인간의 보편적 덕성에 근거한 도덕적 세계화”²⁰⁾가 이루어진다는 것이 유교적 평화구현의 순서이다.

이상의 것들은 평화라는 과정을 통해 평화의 이상이 구현된다는 근대 평화학의 기본 구상과 다르지 않다. “원한은 원한에 의해서는 결코 사라지지 않는다, 원한을 버릴 때만 사라진다, 이것은 변치 않을 영원한 진리다”라는 『법구경』(法句經, 쌍요품 5)의 말도 평화는 평화에 의해서 이루어진다는 사실과 잘 어울린다.

“이제는 내가 사는 것이 아니라 그리스도께서 내 안에 살고 계신다”(갈라디아서 5,20)는 고백이 참으로 그리스도적인 자세이자 상태라면, “그리스도인에게는 ‘평화롭기’가 ‘그리스도 되기’이다.” 이상적인 평화의 세계를 이루고자 한다면, 우리가 먼저 ‘그리스도가 되어야’ 한다는 것이다.²¹⁾ 이런 점에서 평화에 관한 종교적 이해는, 갈통이 평화에 대한 세 가지 구분법²²⁾ 중에서, 가치를 경험적 데이터보다 우위에 두는 비판주의적 접근법에 가깝다고 할 수 있다.

18) Knitter, 위의 책, 368쪽.

19) 大學之道在明明德在親民在止於至善(『大學』1章)

20) 김철운, 『유가가 보는 평천하의 세계』(서울: 철학과 현실사, 2001), 87쪽.

21) Knitter, 앞의 책, 363쪽.

22) 갈통은 평화 연구를 세 가지로 구분하는데, 첫째, 경험주의에 기초한 경험적(empirical) 평화 연구, 둘째, 비판주의에 기초한 비판적(critical) 평화 연구, 셋째, 구조주의(constructivism)에 기초한 구조적 평화 연구. 첫째 경험적 평화연구는 경험적 사실을 가진 이론들의 체계적 비교로서, 이론들이 데이터와 일치하지 않는다면(즉 데이터가 이론보다 강할 경우) 이론들을 수정한다. 둘째 비판적 평화연구는 경험적 사실(데이터)과 가치의 체계적 비교 연구로서, 말과 행동에서 사실이 가치와 일치하지 않는다면(즉 가치가 데이터보다 강할 경우) 사실의 변경을 시도한다. 셋째 구조적 평화연구는 가치와 이론의 체계적 비교로서, 새로운 상상력을 도출하는 가치에 이론들을 추어 조정되도록 시도한다(Galtung, 앞의 책, 37-38쪽). 물론 갈통은 이 가운데 어느 하나만을 우위에 두지 않는다. 이들 세 부분(데이터, 이론, 가치)은 삼각형처럼 서로 내적으로 연결되어 있고, 서로에게 의지한다(Galtung, 앞의 책, 41-42쪽). 평화 연구가 모든 변수를 고려하는 세계 연구에 가깝다는 앞에서의 말은 이와 통한다.

4. 평화의 목적론적 구조, 종교평화학

평화는 목적이면서 동시에 목적의 실현을 위한 과정이기도 하다. 평화로운 수단 없는 평화는 있을 수 없다. 한 마디로 평화가 평화를 만든다는 것이다. 목적과 수단에 관한 평화학의 이런 입장은 다른 한편에서 보면 그리스도교 신학의 구조와 상통한다.

특히 그리스도교의 이상인 하느님 나라가 구현되는 방식과 구조는 평화 구현의 모습과 통한다. 이상적 질서로서의 하느님 나라는 이상이자 목적이라는 점에서 아직 오지 않은 미래이다. 그렇지만 하느님 나라는 그 미래를 꿈꾸는 이에게 그 꿈을 통해서 그리고 그 꿈에 어울리는 수단을 통해서 지금 오고 있는 현실이기도 하다. 하느님 나라가 ‘아직 아닌’(not yet) 이상이면서 동시에 ‘지금 이미 와 있는’(already now) 현실이기도 한 것이다. 그것이 하느님 나라를 핵심으로 하는 그리스도교의 ‘종말론적’ 구조이다.

평화로운 과정은 평화를 지향하는 이에게서 그 지향에 어울리게 구체화된다. 평화가 평화를 구체화시키면서도 그 과정으로서의 평화 역시 평화라는 목적에서 온다는 것이다. 목적이 과정을 이끌고 이상이 현실 안에 스스로를 드러내는 것이다. 평화의 이상이 평화적 수단을 통해 이루어져야 한다는 평화학의 기본 구상은 이처럼 그리스도교의 신학적 구조와 상응한다.

적극적 평화의 이념과 방법을 제시하고 구현을 추구하는 평화학은 하느님 나라를 추구하는 신학적 세계관과 다르지 않다. 더욱이 평화가 신적 질서의 현실화라는 점에서(제2차 바티칸공의회문헌), 신학의 언어를 세속화 시대에 어울리도록 변형시키면 평화학이 된다고 해도 과언이 아니다. 신학자의 눈에 평화학은 ‘세속화 시대의 신학’으로 보인다. 평화학은 신학의 ‘세속적 변용’이라 함직 하다.

그뿐 아니라 이런 목적론적 구조는 이슬람 같은 유일신 종교는 물론 동양 종교적 세계 전반에 상응한다. 가령 동양종교, 특히 한국 신종교들에서 공통적으로 제시하는 ‘개벽’(開闢) 사상이 이와 비슷한 구조를 한다. 수운 최제우(水雲 崔濟愚) 이래 근대 한국 신종교에서 두루 쓰이게 ‘개벽’은 한 마디로 ‘새롭게 열린 세상’이다. ‘하느님 나라’가 하느님의 전적인 주도권에 근거하면서도 한편에서는 인간의 구체적인 실천을 통해 구체화되듯이, ‘개벽’도 이미 짜여진 우주적 법칙이면서도 한편에서 보면 그에 어울리는 인간의 정신 개벽과 사회 개벽을 통해서 이루어지는 끝없는 작용이기도 하다.

개벽이라는 이상적 세상과 인간의 구체적인 실천은 원칙적으로 분리되지 않는다. 가령 궁극적 진리[無極大道]는 본체 차원에서 보면 특정 개념 안에 갇히지 않는 ‘그렇지 않은’(不然) 세계이다. 그렇지만 현상 세계에서는 ‘바로 그러한(其然)’ 것으로 규정되고 드러나는 것이기도 하다. 불연이 경험 이전의 세계라면, 기연은 경험 세계이다. 이 둘은 별개가 아니다. “(진리는) 먼 듯 멀지 않다”(似遠而非遠)는 수운의 표현 속에 이런 정신이 잘 드러난다. “불연기연”(不然其然)의 논리²³⁾는 전반적으로 우주적 법칙과 인간적 실천이 뿔

수 없는 불이적(不二的) 관계에 있음을 잘 보여준다.

인간이 “하늘을 모시고 있다”는 수운의 시천주(侍天主)나 “인간이 곧 하늘”이라는 의암 손병희(義菴 孫秉熙)의 인내천(人乃天)은 이러한 “불연기연”의 논리를 집약적으로 보여준다. 구체성 너머의 세계인 하늘(불연)이 결국은 구체적 인간(기연)과 동일한 실재라는 동학의 핵심 사상은 긍정적 긍정의 세계와 비규정적 부정 및 초월의 세계의 불이성(不二性)을 잘 보여준다. 그래서 ‘개벽’의 모습도 “사람을 하늘처럼 모시는”(事人如天) 데서 가장 구체적으로 드러난다. 해월 최시형(海月 崔時亨)은 이렇게 말한다: “경천만 있고 경인이 없으면 이는 농사의 이치는 알되 실지로 종자를 땅에 뿌리지 않는 행위와 같으니, 도 닦는 자는 사람을 섬기되 하늘과 같이 한 후에야 처음으로 바르게 도를 실행하는 자이다”²⁴⁾

나아가 사람만이 아니라 사물도, 그렇게 대해야 한다는 것이 동학의 요청이다. “사람을 대할 때나 사물을 대할 때나”(待人接物) 똑같이 하늘을 모시듯 해야 한다는 것이다. 이것은 새로운 세상, 즉 개벽도 사람과 사물의 건강한 질서를 통해 열린다는 사실을 적절히 보여주고 있다. 하늘이라는 이상과 사람 나아가 만물이라는 현실이 하나가 되는 곳에서 개벽은 구체화되는 것이다.

하느님 나라나 개벽은 우리의 주제로 하면 ‘적극적 평화’에 대한 종교적인 표현들이다. 하느님 나라와 개벽의 구체적 내용이 평화라 해도 된다는 뜻이다. 그런 점에서 종교 연구는 평화 연구와 다르지 않으며, 평화학에서의 평화 연구는 신학의 근본 내용 내지는 신학적 구조와 상통한다. 평화는 종교의 수단이라기보다는, 종교의 본질이고 이상이다. 평화가 구체화되는 곳에서 종교의 구체성과 진정성이 확보되며, 따라서 평화 없는 곳에는 종교도 없다. 진리를 깨달은 혹은 신을 만난 상태이자, 그와 관련한 최상의(宗) 가르침(敎)은 평화의 형태로 나타난다. 그래서 평화가 종교이다. 평화학과 종교는 동일한 목적을 지니며, 평화학과 평화를 근본에 둔 종교적 메시지는 같은 내용의 다른 이름이 된다. ‘종교평화학’은 이런 맥락에서 조합 가능한 언어가 되는 것이다.

IV. 평화의 사회성과 종교적 저항성

1. 위험사회에서의 평화

간혹 개인적 편안함을 평화와 혼동하는 경우가 있지만, 편안함이 평화 전체는 아니다. 개인적으로 편안해도, 사회·문화적으로 평화스럽지 못하다면, 그것을 온전한 평화라고 할 수는 없다. 직접적 살상이 없어 외형적으로는 비폭력적으로 비취도, 의료와 복지 같은

23) 『東經大全』의 『不然其然』편은 전반적으로 이러한 논리 위에 있다.

24) 『海月神師法說』『三敬』

구조적 편향으로 인해 누군가 간접적이고 장기적인 피해에 노출되어 있다면, 그것은 적극적 평화와 거리가 멀다. 니버(Reinhold Niebuhr)가 지적한 바 있듯이, 개인적으로 도덕적이라고 해서 바로 사회의 비도덕적 문제가 해결되는 것은 아니다.²⁵⁾ 도덕의 사회적 감성이 확보될 때 사회도 도덕적으로 변모해갈 수 있다.

문화적 박탈이나 억압 같은 소외 현상도 마찬가지이다. 종교나 이념, 언어와 예술 등도 문화적 폭력의 근거가 되기도 한다. 이렇게 평화는 구조적 혹은 입체적이다. 문화를 공유하는 집단을 ‘사회’라고 한다면, 평화는 명백히 사회적 현상이기도 하다. 탁월한 구약성서학자 폰 라드(Gerhard von Rad)는 성서의 평화(shalom)도 개인의 내적 심리상태가 아닌,²⁶⁾ 집단 혹은 공동체에 적용되고 사용되는, 사회적인 개념이라고 설명한다.²⁷⁾ 평화는 건강함, 온전함, 튼튼함, 완전함 등 대단히 통전적인 개념이자 상태라는 것이다.²⁸⁾

주변의 갈등 상황에 무관심한 채 우리는 개인적 편안함은 부메랑이 되어 그 갈등에 의해 다시 위협받게 된다. 환경 파괴가 당장 직접적 폭력을 가져오지는 않아도 결국은 인간의 근원적 생명을 위협하는 것과 같다. 윌킨슨(Richard G. Wilkinson)이 “불평등한 사회가 폭력성이 높고 건강 수준도 낮다”는 가설을 전 세계 각종 지표들을 활용해 입증해가고 있듯이,²⁹⁾ 사회적으로 평화롭지 못하면 결국 개인적으로도 평화로울 수 없다.

이렇게 평화의 영역은 개인적이기보다는 구조적이다. 지역적이기도 하지만 세계적이기도 하다. 시리아에서 폭탄이 터지고 방글라데시에서 유혈충돌이 있는데 한국이 평화로울 수는 없다. 일본의 원전 사고가 태평양 전역에 영향을 주는데 미국이 안전할 리 없다. 올리히 벡이 『위험사회』에서 적절히 분석하고 있듯이, 근대는 산업사회를 거치며 ‘위험사회’가 되었다. 인류가 경험한 초유의 풍요가 도리어 인간의 일상적 인식 능력과 통제 수준을 넘어버릴 정도의 재앙의 근원으로 작용하게 되었다는 것이다. 여기에 위험(risk)의 보편성이 있다. 생태계의 위기가 그렇듯이, 위험(risk)은 단순한 물리적 위협이 가해지고 있는, 그래서 피할 수 있는 위난(danger) 보다 더 광범위한 상태이다. “위험은 지구화 경향을 내장하고 있다.”³⁰⁾ 전 지구가 ‘위험’에 노출되어 있는 것이다.

부의 정도에 따라 위험의 정도도 달라지기도 한다. 산업사회에서 위험은 하층계급에 더 위협적이다. 후쿠시마에서 폭발한 원전의 악영향은 원칙적으로 모두에게 해당되지만, 부자는 위험을 피해 다른 지역으로 더 신속하게 이동할 가능성이 크다. 이른바 유기농 식품도 부자가 먹게 될 확률이 크다. 게다가 위험 사회에서 그 위험으로 인해 이득을 보며

25) Niebuhr, Reinhold, *Moral man and immoral society*, 이한우 옮김, 『도덕적 인간과 비도덕적 사회』(서울: 문예출판사, 2004).

26) 정양모, “신약성서의 평화관”, 그리스도교철학연구소 편, 『현대사회와 평화』(서울: 서광사, 1991), 75, 78쪽.

27) Rad, Gerhard von., “eirene”, *Theological Dictionary of The New Testament* II(Grand Rapids, 1964), 406쪽.

28) Hendricks, H. G., 이현주 옮김, 『성서로 본 평화와 폭력』(왜관: 분도출판사, 1988), 9-11쪽.

29) Wilkinson, Richard, *The Impact of Inequality*, 김홍수영 옮김, 『평등해야 건강하다』(서울: 후파니터스, 2011), 10쪽.

30) Beck, Ulrich, *Risikogesellschaft*, 홍성태 옮김, 『위험사회』(서울: 새물결, 2006), 77쪽.

부자가 되는 이들도 있다.

하지만 위험은 부메랑처럼 곧 그 이득을 따라잡고 파괴시킨다.³¹⁾ 원전(原電) 폭발도 그렇지만 누군가에 의해 원전(原戰)이 일어난다면, 그 원전은 공격자도 멸망시킨다. 가해자가 피해자가 되는 것이다. 그런 식으로 ‘위험’은 일시적 수혜자를 포함해 결국은 전 인류에 영향을 끼친다. ‘위험’은 부자와 빈자 사이의 간격을 넓히고 계급 사회를 강화시키는 기제로도 작용한다.³²⁾ 그것이 위험사회가 주는 새로운 폭력이기도 하다. 그러기에 올리히 벡에게는 인류가 산출해온 경제적 발전을 포기하고서라도, 기존 산업사회의 구조를 변경해서라도, 위험을 봉쇄하는 것이 시급한 과제이다.

그런 식으로 위험이 세계화되고 있는 상황에 평화 역시 사회적이고 세계적이며 구조적이고 문화적인 문제가 되는 것은 당연하다. 어딘가 갈등이 있고 아픔이 있다면 여전히 진정한 평화라고 할 수 없다. 그런 점에서 “중생이 아프니 내가 아프다”(『維摩經』 文殊師利問疾品)는 유마힐의 답변은 평화의 본질적 관계성을 온 몸으로 깨달은 이의 일성이 아닐 수 없다. 갈등을 평화로 역전시키는 작업은 평화 운동의 기본이고, 평화 연구의 목표이다. 그리고 대단히 종교적인 작업이기도 하다.

2. 평화 연구와 평화 교육

‘화해’를 개념이나 하나의 상태가 아닌, 구체적인 ‘장소’로 규정하는 평화 활동가 레더라크(John Paul Lederach)의 입장도 이와 통한다. 레더라크에게는 진실, 자비, 정의, 평화가 만나는 ‘장소’가 화해이며, 화해는 사회적 현상이다.³³⁾ 평화도 마찬가지이다. 평화는 그저 개인에 한정되지 않는다. 개인의 영역에 머물거나 개별 국가 단위 안에도 갇히지 않는다. 그러기에 평화를 위해서는 사회적 구조도 변화시켜야 하는 것이다.

이 점에서 인간의 마음에서 비롯된 불의는 경제적, 법적, 정치적 구조 안에서 그 자체의 정체성과 힘을 얻게 된다는 해방신학적 안목은 타당하다. 구조적 모순, 문화적 폭력을 해결하지 못하고서, 하느님 나라는 구체화되지 않는다. 나아가 폭력도 평화와 이분법적 분리의 차원에 두기 보다는, 폭력의 구조에 담긴 평화의 씨앗을 살려내는 방식으로 포섭해야 한다. 20세기 대표적인 신학자 티리히(Paul Tillich)도 의식하고 있듯이, “지구상의 평화는 ... 최선의 의지에도 나쁜 뜻이 있을 수 있고 극악한 의지에도 일말의 좋은 의도가 있음을 아는 모든 사람들에게 호소”³⁴⁾하면서 이루어진다. 그만큼 평화 연구는 단선적이지 않고 복합적, 중층적이다. 갈등은 이러한 문제 의식을 다음과 같이 정리한다.

31) Beck, 앞의 책, 78쪽.

32) Beck, 앞의 책, 75, 80쪽.

33) Lederach, John Paul, *Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, 김동진 옮김, 『평화는 어떻게 만들어지는가』(서울: 후마니타스, 2012), 56-58쪽.

34) Tillich, Paul., *Theology of Peace*, 신상길 외 옮김, 『평화신학』(서울: 한국장로교출판사, 2000), 193쪽.

평화 연구는 국가 내부나 국가간의 평화 연구뿐만 아니라, 전 세계의 조직 속에서 평화를 찾으려는 시도라는 측면에서 볼 때, 세계 연구에 접근한 것이다. 그러므로 단지 군사력 또는 정치·경제적 상황, 문화적 변수들만을 고려하여 연구하는 것은 의미가 없다. 중요한 것은 모든 변수들을 고려해야 한다는 것이다. 다른 학문 분야와 관계가 있는 것뿐만 아니라, 신성한 정신적인 면도 고려되어야 한다. 이는 전체 속에서 거미줄같이 짜여진 모순을 이해하려는 노력을 해야 한다는 것이다.³⁵⁾

평화는 개체적이지 않고 구조적 혹은 시스템적이며, 그런 점에서 “평화학은 새로운 ‘평화시스템’으로서의 세계를 구축하는 것을 연구하는 학문이다.”³⁶⁾

갈등은 당연히 극복의 대상이다. 물론 갈등이 극복되는 과정에도 갈등이 있을 수 있지만, ‘평화적 수단’으로 극복하고자 할 때 갈등은 평화로 변형(transformation)될 수 있다는 것이 갈등 이론의 골자이기도 하다. 갈등에도 ‘파괴적 갈등’과 평화로 변형될 수 있는 ‘창조적 갈등’이 있는 것이다.³⁷⁾ 이것은 모든 악도 결국은 그 악마저 포섭하는 더 큰 선으로서의 신 안에 포섭되리라 기대하는 신학적 희망과 다르지 않다.

모든 이가 갈등이 말하는 ‘적극적 평화’의 개념을 이해하고 그런 평화교육을 충분히 받고 있는 것은 아니며, 간혹 의도는 선하더라도 방법이 잘못되어 평화 운동이 도리어 갈등을 일으키기도 한다. 평화라는 결실을 조속히 보려다가 평화가 아니라 수단을 내세울 수도 있다. 평화 활동가가 부각되기보다는 평화가 드러나야 한다. 신학자나 종교 지도자가 드러나기 보다는 신학의 내용과 이상적 종교의 세계가 살아나야 한다. 그것이 평화 교육과 활동의 핵심이다. “평화적 수단에 의한 평화”의 구현, 그리고 구현을 위한 실천이야말로 평화교육의 근간이고 지향점인 것이다.

3. 저항으로서의 평화와 종교

이 때 놓쳐서는 안 될 것은 이상적 상태로서의 적극적 평화는 저절로 얻어지지 않는다는 것이다. 평화는 다양한 실천 안에 수많은 갈등을 녹여내며 성립되어 왔다. 적극적 평화가 보편적인 이상인 것은 분명하지만, 지금 여기에서 실천할 때 그것은 현실화한다. 불교 배경의 일본 법학자 사나다 요시아키(眞田芳憲)의 표현처럼, ‘지구적 사고’(地球的思考)와 ‘발밑의 실천’(足元の實踐)은 함께 가야 한다.³⁸⁾ 문화적 차원에 적용하면, 상이한 문화들이 충돌하는 접점에서 기존의 ‘중심’ 가치를 다시 묻고 ‘주변’ 가치를 수용하는 노력 여부가 평화와 폭력의 갈림길이 되는 것이다.³⁹⁾

35) Galtung, 앞의 책, 65쪽.

36) 岡本三夫, 『平和学を創る: 構想, 歴史, 課題』(廣島: 廣島平和文化センター, 平成 5年), 26頁.

37) 이찬수, “평화의 크기로 종교 읽기: 시민사회에 어울리는 종교평화지수의 제정을 위하여”, 한국종교연합, 『2011 종교평화지수 제정을 위한 제1차 한국종교연합 콜로퀴움』(2011 자료집), 135-136쪽 참조.

38) 眞田芳憲, “足元での實踐”, 中央學術研究所 編, 『平和への課題と宗教者の役割』(東京: 佼成出版社, 2011), 356-357頁.

나아가 평화학자 디터 쟁하스(Dieter Senghaas)가 ‘적극적 평화’는 의지에 거슬러 이루어지는 문명적 발전이라고 보았듯이,⁴⁰⁾ 구조적 평화는 평화를 이루려는 이들의 희생을 딛고 이루어진 부단한 실천의 결과이기도 하다. 평화가 정의 구현의 상태라고 한다면, 그 때의 정의도 무언가 견디기 힘든 어떤 느낌, 어떤 종류의 침해에 대한 분개심(resentment)으로부터 비롯된다.⁴¹⁾ 물론 분개심만으로 끝난다면, 도리어 정의는 파괴되고 말 것이다. 분개심이 “모든 존재로 하여금 스스로의 넘침 속에 존재하게 하는 질서의 일부가 될 수 있을 때, 참으로 인간적 삶을 위한 수단”, 즉 정의로 전환한다.⁴²⁾ 정의도 분노하게 만드는 흐름에 대한 저항에서 비롯되고 구현된다는 말이다. 평화도 저절로 주어지는 것이 아니라 “기존 현상을 유지하려는 세력과의 지속적인 갈등 속에서 달성된다.”⁴³⁾ 다음의 성서 구절은 그리스도교의 구성 원리가 원수지간의 경계를 저항을 통해 허물으로써 성립되었음을 잘 보여준다.

그리스도야말로 우리의 평화이십니다. 그분은 자신의 몸을 바쳐 유대인과 이방인이 서로 원수가 되어 갈리게 했던 담을 헐어버리시고 그들을 화해시켜 하나로 만드셨습니다.(에베소서 2:14-15)

유대인과 이방인의 경계가 허물어지고 그들이 화해와 일치를 꿈꿀 수 있게 된 것은 몸을 바친 그리스도의 저항과 희생의 결과라는 것이다. 성서에서 ““평화를 만드는 사람’(에이레노포이오스)은 행복하다”(마태복음 5,9)고 선언할 때의 “평화는 문제를 회피함으로써가 아니라, 문제를 직면하여 비록 그것이 적지 않은 대결과 투쟁을 포함한다 해도 적극적으로 대처해 나감으로써 이루어지는 평화이다.”⁴⁴⁾ “평화를 만드는 사람”은 “평화가 있게 하는 일에 능동적으로 참여하는 사람”이다. 공동묘지의 정적 평화가 아니라, 저항하며 만들어 가는 동적 평화이다. 그렇게 평화를 만드는 이가 ‘하느님의 아들’로 불리게 된다는(마태복음 5,9), 즉 하느님의 아들이 된다는 것이다.⁴⁵⁾ 야스퍼스(Karl Jaspers)는 칸트(Immanuel Kant)의 ‘영구평화’를 해설하면서, 평화를 자유의지에 의해 쟁취된 상태로 규정한다.

평화란 법률적으로—국제법에 의해—질서 잡힌 공동 생활의 모든 도덕적, 정치적 전체를 충족시키며 그럼으로써 비로소 평화를 누릴만한 자격을 갖게 되는 사람들, 평화를 바르게 사용하는 사람들에게만 가능한 것이다. 평화는 결코 맹목적인 행복의 증진을 위해서 증여된 상태가 아니라 인간의 자유 의지(도덕 의지)에 의해 쟁취된 상태를 뜻한다.⁴⁶⁾

39) 日本平和學會編輯委員會 編, 『平和学-理論と課題』(東京: 早稲田大学出版部, 1983), 260, 268-272頁.

40) Senghaas, Dieter, *Zivilisierung wider Willen, Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*, 이은정 옮김, 『문명 내의 충돌』(서울: 문학과 지성사, 2008), 39-41쪽.

41) 김우창, 『정의와 정의의 조건』(서울: 생각의 나무, 2008), 52-60쪽.

42) 김우창, 위의 책, 93쪽.

43) Senghaas, 앞의 책, 41쪽.

44) Hendricks, 앞의 책, 35쪽.

45) Hendricks, 앞의 책, 36-37쪽.

46) Jaspers, Karl, 정진 옮김, 『칸트의 영구평화를 위하여』(서울: 정음사, 1981), 127쪽.

저항의 산물은 평화뿐이 아니다. 인간의 천부적 존엄성의 구체적 표현인 “인권도 인간 억압에 대한 자구책으로서 발생한 특수한 형태의 저항담론”이다.⁴⁷⁾ 근대적 의미의 인권 확립사도 저항의 역사인 것이다. 칸트가 말했듯이, “평화 상태는 자연 상태가 아니다 ... 평화 상태는 수립되어야만 한다.”⁴⁸⁾ ‘소극적 평화’에 머물지 말고, ‘적극적 평화’를 지향해야 한다는 뜻이다. 희망과 이상이 저절로 현실화되는 법은 없다는 뜻이다.

물론 저항한다지만 그 저항이 폭력적이어서는 안 된다. 자신의 이름을 드러내기 위한 저항이어서도 안 된다. 드러나야 할 것은 평화이지, 평화 활동 자체나 평화 활동가가 아니다. 이슬람 원리주의가 타락한 서구 세속주의와 종교적 근본주의에 대한 대항적 근본주의의 형태를 띠기는 하지만,⁴⁹⁾ 그 대항이 폭력적으로 흐른다는 점에서는 “평화적 수단에 의한 평화”의 정신과 어울리지 않는다. 대항 혹은 저항도 ‘분개심’으로 끝나지 않고 평화의 씨앗을 발아시키는 창조적 저항이어야 한다. 지배자와 피지배자의 순서를 바꾸어놓는 방식이 아닌, “모든 사람을 위한 정의를 세우고자 투쟁하는 것이 참된 평화 만들기이다.”⁵⁰⁾ “자신의 몸을 바쳐” 원수가 되어 갈리게 했던 담을 헐어버린다는 것은 바로 그런 의미이다.

V. 평화를 추구하는 종교적 이유

1. 신의 요청

갈라진 유대인과 그리스도인간 일치를 이룬 뒤 궁극적으로는 인류의 하나됨을 성취하려는 것이 기독교적 세계관이다. 나아가 인류는 하느님의 형상대로 창조된 귀한 피조물이며, “이 말씀으로 말미암지 않은 것은 하나도 없다”(요한복음 1,3)는 구절 등은 인간을 귀하게 여겨야 하는 성서적 근거가 되며, 인류가 불화와 분열 보다는 조화와 통일을 이루어야 한다는 주장의 근거도 된다.

아울러 티리히가 규정하듯이, 신은 “절대적 초월성”과 “내재성”을 동시에 지니며, 초월적이기에 평화를 독점하려는 자기중심적 교만과 아집에 도전하고,⁵¹⁾ 내재적이기에 일체의 분열과 갈등을 거부한다. “한국기독교교회협의회”(NCCK)에서 마련한 “민족의 통일과 평

47) Freeman, Michael, *Human Rights: An Interdisciplinary Approach*, 김철호 옮김, 『인권, 이론과 실천』 (서울: 아르케, 2005), 93, 17쪽; Ishay, Micheline, *The History of Human Rights: From Ancient to the Globalization Era*, 조효제 옮김, 『세계인권사상사』(서울: 도서출판 길, 2005), 9-10쪽(역자서문).

48) Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf*, 오진석 옮김, 『영원한 평화를 위하여』(서울: 도서출판b, 2011), 23쪽.

49) 이찬수 외, 『종교근본주의: 비판과 대안』(서울: 모시는 사람들, 2011), 28-30쪽.

50) Hendricks, 앞의 책, 36쪽.

51) Tillich, 앞의 책, 81-82쪽.

화에 대한 한국기독교교회선언”(1988, 이하 한국기독교교회선언)에서는 평화 실현의 기독교적 이유에 대해 이렇게 규정하고 있다.

우리는 하나님이 만물을 창조하신 한 분 창조주(창 1:1)이심을 믿으며, 모든 인간이 당신의 자녀로 초대받았음(롬 8:14-17, 갈 3:26, 4:7)을 믿는다. 예수 그리스도는 ‘평화의 종’(엡 2:13-19)으로 이 땅에 오셨으며, 분단과 갈등과 억압의 역사 속에서 평화와 화해와 해방의 하나님 나라를 선포하셨다(눅 4:18, 요 14:27) 우리 한국 교회는 그리스도인들 모두가 평화를 위하여 일하는 사도로부터 부름을 받았음(골 3:15)을 믿는다.⁵²⁾

그리스도인은 평화를 위하여 일하도록 부름받은 존재라는 것이다. 신학적으로 보자면, 인간의 평화 지향은 본성적(자연적) 요청이 되는 셈이다. 천주교 민족화해위원회에서도 이렇게 말한다: “화해와 일치는 우리 모두의 의무이며 사명이다.”⁵³⁾ 화해와 일치가 본성적 요청이라는 것이다. 인간이 평화에 어울리는 도덕적 존재자로 변혁될 수 있다는 희망을 가질 수 있는 것도 인간의 이러한 원천적 구조에 있다. 칸트도 철학자는 그러한 변혁의 근거에 대해 탐구하고 희망을 제시해야 한다고 본다. 그러한 변혁의 가능성 안에서 제정된 법률과 정책이 영구평화를 희망적이게 하기 때문이다.⁵⁴⁾ 다시 기독교적으로 보면, 그 희망이 갈등을 화해로 역전시키는 근거가 되며, 궁극적 평화로 다가서게 하는 것이다.

2. 보편적 평화의 가능성과 평화인문학

“살아있는 것들에는 모두 불성이 있다”(一切衆生悉有佛性)고 말하는 『열반경』(涅槃經, 四倒品)에서도 일체 생명의 원천적 존엄성을 선포한다. “살아있는 것들에는 모두 여래장이 있다”(一切衆生有如來藏)는 『보성론』(寶性論, 如來藏品)의 메시지도 존재하는 모든 것들은 평화를 구현할 수 있는 보편적 가능성을 지닌다는 선언이기도 하다. 거기에 원칙적인 차별이 있을 수 없다.

‘모든 종교는 같은 뿌리를 가졌고(同源道理)’, ‘모든 이가 같은 기운으로 연결되어 있으니(同氣連契)’, ‘모두가 일원세계를 지향하는 동일한 사업을 벌이자(同拓事業)’는 원불교의 삼동윤리(三同倫理)에 따른대도, 화해의 대상에서 제외되는 이는 없다. 반평화 혹은 비평화적 상황에 처해있는 곳에서 평화를 위해 일해야 하는 것은 종교적 요청이다.

52) 한국기독교교회협의회, “민족의 통일과 평화에 대한 한국기독교교회 선언”. 한국기독교교회협의회회통일위원회 편, 『남북교회의 만남과 평화통일신학: 기독교통일운동 자료 및 신학논문 모음집』(서울: 한국기독교사회문제연구원, 1990), 20. 『민족의 통일과 평화에 대한 한국기독교교회선언』은 민간 차원에서 발표한 최초의 통일 정책 선언문이라는 점에서 의미가 크다.

53) 천주교서울대교구 민족화해위원회, 『민족의 화해와 일치를 위한 기도의 날 자료집』(2011), 67-70쪽.

54) Jaspers, 앞의 책, 127쪽.

기독교적으로 보건대, 모든 곳이 신의 영역이기 때문이다: “아버지께서는 악한 사람에게나 선한 사람에게나 똑같이 햇빛을 주시고 옳은 사람에게나 옳지 않은 사람에게나 똑같이 비를 내려 주신다.”(마태복음 5,45) “제2차바티칸공의회”(1962-65)에서 확정한 가톨릭 『사목헌장』(92항)의 입장도 다르지 않다.

아무도 대화의 대상에서 제외하지 않는다. 인간 정신의 고귀한 가치를 존중하지만 그 원천인 창조주를 인정치 않는 사람이나 또는 교회를 반대하고 여러 가지 모양으로 교회를 박해하는 사람들 까지도 제외하지 않는다. 하느님 아버지는 모든 사람들의 근원이시며 목적이시므로 우리는 모두 형제되기 위해 불리었다.

평화 운동과 평화 연구도 비평화적 상황에 놓인 모든 이의 원천적 존엄성과 평등성을 전제하지 않고서는 그 운동과 연구의 존재론적 근거와 이유를 확보하기 힘들다. 평화에 대한 인문학적 성찰, 즉 ‘평화인문학’이 비평화의 근원을 분석하고 전 인류의 형제자매성의 보편적 근거와 조건 및 가능성을 탐구해야 하는 것도 당연하다. 그 성찰과 탐구의 결과가 비평화적 상황을 극복하는 데 기본적으로 공헌해야 하는 것도 물론이다. 그런 점에서 평화인문학이 평화를 위한 정책 자체보다는 먼저 그 정책의 타당성과 보편적 가능성에 우선성을 두게 되는 것은 자연스럽다. 우선적 과제가 정책과 제도로 이어져야 하는 것이다. 그것이 평화사회학이나 평화정치학 혹은 평화정책학이 아닌 평화인문학의 학문적 본성에 가깝다. 그리고 이러한 본성은 평화의 근거와 가능성을 제시하고 구체적으로 구현하기 위한 종교학적 혹은 신학적 본성 내지 과제와 상통한다.

VI. 평화적 공동(共働)으로서의 종교 간 대화

1. 종교간 대화와 평화

이미 보았지만, 종교인에 의한 평화 운동은 그 과정 자체가 종교적일 필요가 있다. 평화의 구현이 평화적 수단에 의해 이루어져야 한다면, 그 평화적 수단이 종교적이기도 하고 지향점으로서의 평화도 종교적이다. 종교라는 말이 현실에 매몰되지 않고 현실을 건강하게 이끌어가는 과정과 목표와 관련되어 있다면, 평화가 구현되어가는 과정 역시 마찬가지이다. 평화는 일방적이거나 억압적인 가운데 이루어지지 않는다. 모두가 함께 참여하는 과정 속에서 물리적 혹은 구조적 폭력이 힘을 잃어간다. 평화라는 것이 일부에 의한 수직적 억압을 거절하는 곳에서 이루어진다면, 그 모습은 구체적으로 어떤 것일까? 요한 갈통은 한 가지 구체적인 제안을 한다.

평화를 창조하는 활동들은 갈등에 대해서 창의적이고 동시에 받아들일만 하고 지속될 수 있는 결과를 찾는 것과 동일시될 수 있다. 여기에 더 이상 용서될 수 없는 한 가지 잘못이 있는데, 이는 한 번으로 끝나는 최고위 협상 또는 통치자들을 위한 고위 회담이다. 차라리 사회 어느 곳으로부터도 평화에 대한 아이디어들이 가시적으로 나올 수 있도록 현대의 통신 기술을 이용하여 천 번의 회담이 열리게 하는 것이 좋다. 제안들은 서로 모순될 수도 있다. 그러나 모든 곳에서 평화가 똑같이 보일 필요가 있겠는가? 아무도 소외시키지 말고 평화를 창조하는 것 자체를 구조적 평화의 모델로 삼으면서 모든 곳으로부터 통찰력을 타진해보자.⁵⁵⁾

직접적, 구조적, 문화적 평화는 구성원 모두가 참여하는 가운데 이루어진다. 모든 이들이 평화롭지 못하다면 온전한 평화라고 할 수 없다. 모든 이들이 협력하는 가운데 평화를 이루어가고, 그런 식으로 모든 이들을 주체로 세우는 모습이야말로 온생명을 살리려는 종교적 자세 아니던가.

이처럼 “평화적 수단”이라는 말 속에는 화해와 협력이 내포되어 있으며, 화해와 협력의 과정은 그 자체로 종교적이다. 평화 운동 속에는 그런 식의 종교적 정신이 녹아들어야 하고, 논의 과정에도 화해와 협력이 뒷받침되어야 한다. 평화를 위한 교단 간의 연합적 시도도 확산되어야 하는 것이다. 천도교 동학민족통일회의 “민족자주통일방안”에서 통일기반조성의 일환으로 ‘종교화합운동’을 명문화한 것은 평화 운동 차원에서 보면 당연한 일이다.

종교 화합 운동이 시범적으로 선행되어야 한다. 우리나라는 다종교사회로서 많은 종교가 공존하고 있으며 종교인들이 서로 우월성을 강조하면서 경쟁적으로 포교활동을 펼치고 있기 때문에 겉으로는 평온해보이지만 종교인들 간의 정신적 갈등은 심각한 문제가 아닐 수 없다. 종교 화합 없이 통일 기반을 다질 수 없다.⁵⁶⁾

화합 혹은 협력은 여럿이 함께 하는 일이다. 종교인의 운동도 개인이나 개별 종단의 행사로서보다는, 여러 종단의 공감대 속에서 어울려 함께 할 필요가 있다. 일본의 정치사가 마루야마 마사오(丸山眞男)가 바람직한 학문 체계 혹은 문화 유형은 문어들이 고립되어 한 마리씩 들어앉아 있는 “문어항아리 유형”이 아닌, 여러 갈래의 부챗살이 아래에서 하나로 모이는 “부챗살 유형”이어야 한다고 말한 바 있듯이,⁵⁷⁾ 다양한 종교들이 독자적으로 움직이다가 자칫 사회 분열과 고립을 초래하는 방식은 지양되거나 극복되어야 한다. 다양성 속에서 근원적 일치를 공유하는 협력 체계를 이루어야 하는 것이다. “생명과 평화를 위한 2010 한국 그리스도인 선언”에서는 ‘생명과 평화를 위한 연대’ 의식을 이렇게 표현한다.

55) Galtung, 앞의 책, 573쪽.

56) 동학민족통일회, “민족자주통일방안”의 ‘통일기반조성운동’ 중 6항, 동학민족통일회 엮음, 『민족통일 운동의 역사와 사상』(서울: 모시는사람들, 2005) 458-59쪽에서 인용.

57) 丸山眞男, 『日本の思想』(岩波新書C39)(東京: 岩波出版社, 1988), 64, 129쪽.

우리는 생명과 평화를 위해 헌신하기를 다짐하며, 앞으로 우리가 선 자리에서 다음과 같이 행동할 것을 천명합니다. 지역사회의 차원에서, 우리는 지역교회와 기독교 공동체로서 종교간 장벽을 넘어 대화와 상생을 위해 이웃종교들과 연대하며, 시민사회 네트워크를 통해서 민중의 실질적 소통과 통합을 촉진하고, 그들과 더불어 생동감 있는 공동체를 이룩해갈 것입니다.

여러 종단 혹은 종파 간 협력 운동은 중요하다. 평화를 위한 협력은 그 자체로 썩 훌륭한 종교 간 대화이다. 화해, 일치와 같은 가치를 구체화시키는 작업이 여러 종단 간 동의와 합의 속에서 이루어져나갈 때, 종교적 행위가 구체화되고 그 행위가 평화적 사건이 되는 것이다. 종교계 평화 운동을 선도하는 한스 쿡(Hans Küng)의 간결한 선언문, 즉 “종교 대화 없이 종교 평화 없고”, “종교 평화 없이 세계 평화 없다”는 말은 그런 점에서 정당하고 당연하다.⁵⁸⁾

2. 평화적 공동(共働)과 종교적 실천

최근 재일철학자 김태창이 21세기적 “공공철학”의 가치와 의미를 “활사개공(活私開公)”, 즉 “개인을 살리면서 공공성을 열어가는” 자세⁵⁹⁾로 집약한 적 있는데, 그것 역시 평화라는 사회적 영역을 열어감으로써 개인의 종교적 존재 의의도 확보해가는 자세와 어울린다. 사적 영역을 살리면서 공적 영역을 열어간다고 할 때의 그 ‘살림’(活)과 ‘열림’(開)의 내용도 구체적으로는 평화와 통한다. 평화적 수단에 의해 평화가 된다고 할 때, 평화의 내용은 인간의 ‘살림’이고 새 세상의 ‘열림’이다. 그 새 세상은 적극적 평화이자 ‘후천개벽’이기도 하다. 아래로부터 협력하여 그런 평화를 구체화하는 것이 이 시대 종교적 실천이다.

물론 평화는 획일적 일치가 아니다. 종교들이 협력하며 평화를 이루어가는 것은 당연하지만, 그것은 ‘같음’[同] 혹은 ‘하나’[一]가 되기 위한 협동(協同)이 아니다. 김태창이 강조하는 내용이기도 하지만, 함께 하나가 되기 위한 협동(協同)이나 공동(共同) 작업은 도리어 평화를 획일화시키면서 해칠 수 있다. 같이 일할 뿐, 즉 공동(共働)할 뿐이다.⁶⁰⁾ 사람이 움직이고 일한다는 것을 의미하는 일본식 한자 ‘働’은 ‘動’보다는 주체적, 능동적이고, ‘同’보다는 다양성을 잘 담아낸다. 평화는 함께 하는, 즉 공동(共働)하는 끝없는 과정 속에서 다양한 모습으로 꽃핀다. 그러면서 개벽도 현실화되어 간다.

오늘날 종교는 종교 시설에서 특정한 종교 의례를 하는 것만으로는 충분하지 않다. 삶의 현장에서 대화와 협력을 통해 적극적 평화를 공동(共働)해가는 과정 자체가 종교적이다. 개인을 살리면서 공적 영역을 열어가는, 즉 활사개공(活私開公)의 공공철학적 자세와 공공

58) Küng, Hans, 안명옥 옮김, 『세계윤리구상』(왜관: 분도출판사, 1992), 207, 145쪽.

59) 山脇直司, 『公共哲学とは何か』(ちくま新書469)(東京: 筑摩書房, 2005), 35-37頁.

60) 金泰昌 編著, 『公共哲学を語り合う』, 조성환 옮김, 『상생과 화해의 공공철학』(서울: 동방의 빛, 2010) 239; 稲垣久和外 編, 『公共哲学16-宗教から考える公共性』(東京: 東京大学出版会, 2006), 118頁.

성(公共性)의 구조는 종교적 이상과 실천의 또 다른 내용이 되는 것이다. 앞에서 본 대인 접물(待人接物)로 경천(敬天)하고 개벽(開闢)해가는 자세와 내용도 일상적 언어로 번역해 내면 곧 평화의 구현이 된다. ‘하느님 나라’를 구체화시키고, ‘일체중생실유불성’(一切衆生悉有佛性)과 ‘삼동윤리’(三同倫理)를 실천하며, ‘대동사회’(大同社會)을 이루려는 종교 언어의 내용과도 상통함은 물론이다. 이런 식으로 평화학은 종교적 구조를 지니며, ‘사’와 ‘공’을 모두 살리고 열어가는 움직임이라는 점에서 평화가 그대로 종교라고 해도 과언이 되지 않는다.

참고문헌

- 고병헌, 『평화교육사상』, 서울: 학지사, 2006.
- 그리스도교철학연구소 편, 『현대사회와 평화』, 서울: 서광사, 1991.
- 김우창, 『정의와 정의의 조건』, 서울: 생각의 나무, 2008.
- 김철운, 『유가가 보는 평천하의 세계』, 서울: 철학과 현실사, 2001.
- 김태창 편저, 『상생과 화해의 공공철학』, 서울: 동방의 빛, 2010.
- 대한불교조계종 통일종책연구위원회, 『민족통일과 불교통합』서울: 조계종출판사, 2009.
- 동학민족통일회 엮음, 『민족통일 운동의 역사와 사상』, 서울: 모시는사람들, 2005.
- 유엔종교간평화추진한국협회 엮음, 『세계 종교간 화합과 평화에 관한 UN총회 결의문집』, 서울: 행복한숲, 2012.
- 이언 해리스/박정원 옮김, 『평화교육』, 서울: 오름, 2011.
- 이우영 외, 『화해·협력과 평화변영, 그리고 통일』, 서울: 한울아카데미, 2005.
- 이찬수 외, 『종교근본주의: 비판과 대안』, 서울: 모시는 사람들, 2011.
- 이찬수, 『한국 그리스도교 비평』, 서울: 이화여대출판부, 2009.
- 정주진, 『세상의 평화 나의 평화』, 서울: 대한기독교서회, 2012.
- 천주교서울대교구 민족화해위원회, 『민족의 화해와 일치를 위한 기도의 날 자료집』, 2011.
- 한국기독교교회협의회 통일위원회 편, 『남북교회의 만남과 평화통일신학: 기독교통일운동 자료 및 신학논문 모음집』, 서울: 한국기독교사회문제연구원, 1990.
- 한국종교연합, 『2011 종교평화지수 제정을 위한 제1차 한국종교연합 콜로퀴움』(자료집).
- 한국천주교중앙협의회, 『제2차 바티칸 공의회 문헌』, 서울: 한국천주교중앙협의회, 1990.
- 한병철/김태환 옮김, 『피로사회』, 서울: 문학과 지성사, 2012.
- 岡本三夫, 『平和学を創る: 構想, 歴史, 課題』, 廣島: 廣島平和文化センター, 平成5年.
- 稲垣久和 外 編, 『公共哲学16-宗教から考える公共性』, 東京: 東京大学出版会, 2006.
- 山脇直司, 『公共哲学とは何か』(ちくま新書469), 東京: 筑摩書房, 2005.
- 日本平和学会編輯委員會 編, 『平和学-理論と課題』, 東京: 早稲田大学出版部, 1983.
- 中央学術研究所 編, 『平和への課題と宗教者の役割』, 東京: 佼成出版社, 2011.
- 眞田芳憲, “「共有される安全保障」(Shared Security)の觀念について”, 『平和のための宗教: 對話と協力』vol.3, 東京: 財團法人世界宗教者平和會議日本委員會, 平成20年.
- 丸山眞男, 『日本の思想』(岩波新書C39), 東京: 岩波出版社, 1988.
- Beck, Ulrich, *Risikogesellschaft*, 홍성태 옮김, 『위험사회: 새로운 근대(성)를 향하여』, 서울: 새물결, 2006.
- Boulding, Kenneth E. “Twelve Friendly Quarrels with Johan Galtung”, *Journal of Peace Research*, No.14(1977).
- Cantwell Smith, Wilfred, *The Meaning and End of Religion*, 김희성 옮김, 『종교의 의미와 목적』, 왜관: 분도출판사, 1991.
- Freeman, Michael, *Human Rights: An Interdisciplinary Approach*, 김철효 옮김, 『인권, 이론과 실천』, 서울: 아르케, 2005.

- Galtung, Johan, *Peace by Peaceful Means*, 강종일 외 옮김, 『평화적 수단에 의한 평화』, 서울: 들녘, 2000.
- Hendricks, H., 이현주 옮김, 『성서로 본 평화와 폭력』, 왜관: 분도출판사, 1988.
- Ishay, Micheline, *The History of Human Rights: From Ancient to the Globalization Era*, 조효제 옮김, 『세계인권사상사』, 서울: 도서출판 길, 2005.
- Jaspers, K, 정진 옮김, 『칸트의 영구평화를 위하여』, 서울: 정음사, 1981.
- Kant, Immanuel, *Zum ewigen Frieden, Ein philosophischer Entwurf*, 오진석 옮김, 『영원한 평화를 위하여』, 서울: 도서출판b, 2011.
- Knitter, Paul F., *Without Buddha I Could not be a Christian*, 정경일 외 옮김, 『붓다 없이 나는 그리스도인일 수 없었다』, 서울: 클리어마인드, 2012.
- Küng, Hans, 안명옥 옮김, 『세계윤리구상』, 왜관: 분도출판사, 1992.
- Küng, Hans, *A Global Ethic for Global Politics and Economism*, New York and Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Lederach, John Paul, *Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, 김동진 옮김, 『평화는 어떻게 만들어지는가』, 서울: 후마니타스, 2012.
- Niebuhr, Reinhold, *Moral man and Immoral Society*, 이한우 옮김, 『도덕적 인간과 비도덕적 사회』, 서울: 문예출판사, 2004.
- Rad, Gerhard von., “eirēnē”, *Theological Dictionary of The New Testament II*, Grand Rapids, 1964.
- Senghaas, Dieter, *Zivilisierung wider Willen, Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst*, 이은정 옮김, 『문명 내의 충돌』, 서울: 문학과 지성사, 2008.
- Tillich, Paul, *Theology of Peace*, 신상길 외 옮김, 『평화신학』, 서울: 한국장로교출판사, 2000.
- Wilkinson, Richard, *The Impact of Inequality*, 김홍수영 옮김, 『평등해야 건강하다』, 서울: 후마니타스, 2011.

원고접수 : 2013년 1월 16일 / 1차 심사: 2월 4일 / 게재승인일: 2월 8일

연구자소개 : 이찬수

① 전공: 비교종교학 / 소속 : 서울대학교 통일평화연구원

② 관심영역 : 종교와 평화, 불교-기독교 비교, 한-일 종교 사상

③ 주요논저 : 『인간은 신의 암호』, 『한국 그리스도교 비평』, 『불교와 그리스도교, 깊이에서 만나다』, 『일본정신』, 『종교로 세계 읽기』, 『믿는다는 것』 외

④ E-mail : chansuyi@hanmail.net

Abstract

Religious Studies of Peace: Where Peace Studies and Religion Meet

Yi, Chansu

Institute for Peace and Unification Studies Seoul National University

Johan Galtung defines the condition where physical violence, such as a war, is absent as the “negative peace” whereas he classifies the condition where all of physical, structural, and cultural violence are absent as the “positive peace.” Both the “negative peace” and the “positive peace” share the similar idea with Negative Safety[小康] and Great Unity[大同], which are two terms deriving from Confucianism; ‘Negative Safety’ is when people are well-abided by law, leaving the people with no problems whereas ‘Great Unity’, the condition where the “world has become fair”(天下爲公), is when the people have proper attitudes to see others and themselves equally.

The two terms share the similar understanding with the Christian term “Kingdom of God.” The “Kingdom of God” has a future-oriented connotation that has “not happened yet” but also includes an eschatological structure where for those who seek the ideals, the ideals are “already actualized” in their reality. As it is implied in Galtung’s book title-*Peace by Peaceful Means*-, peace is made through peaceful means and it is the purpose of Peace Studies that makes procedural peace important. Therefore, the basic concept of Peace Studies happens to be in correlation with the religious or theological structures.

Considering how the terms are interrelated, Peace Studies can be defined as a product made in this secularized era where religious and theological languages well-manage to adapt to. Peace Studies can therefore be explained as a “theology of the secularized era”, or as the “secularized transformation of the religious view of the world”.

Peace is actually also similar to the idea of *Gaebyeok*[開闢], or also known as Great Transformation, often suggested by modernly-appearing Korean religions. The “Kingdom of God” and *Gaebyeok* can be understood as examples of religious languages or

translations for the “positive peace.” In other words, the detail contents of *Gaebyeok* can be recognized as the “positive peace.” In this sense, Religious Studies fundamentally shares the similar concept with Peace Studies and is connected with the religious ideals remarked in the topic of Peace in Peace Studies.

Peace is the essence and the ideal from of religion. The true meaning of religion can be found where peace is actualized. Talking religion without peace cannot happen. Peace Studies and religion do have the same purpose and Religious Studies and Peace Studies are the same language since religion is based upon peace. In this sense, Peace Studies and religion, both together, form the Religious Studies of Peace.

This paper will focus primarily on the idea of peace from which can be found Peace Studies and religious ideals and ultimately reveal how Peace Studies and religion share a peace-oriented components. Furthermore, this paper will examine the definition of peace, peace education, and explain religious basis that is associated with peace in order to strengthen the idea of religious understanding of peace in Peace Studies and how academic curricula fathom Peace Studies using religious languages.

Key words : Johan Galtung, Negative Peace, Positive Peace, Negative Safety, Great Unity, Kingdom of God, Great Transformation, Peace Education, Religious Studies of Peace