

평화담론과 종교

김용해

서강대학교 신학대학원 교수

Peace Discourse And Religion

Kim, Yonghae

Sogang Univesity

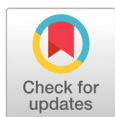
yhseph@sogang.ac.kr

Abstract

What role and mission do religions play in the discourse on peace in modern societies which proclaim the segregation of state and religion? Although the fundamental principle of religion is peace, it is also true that religion is sometimes an obstacle to peace.

This article first examines what the essence of religion is for the peace that modern society try to seek. For this, it is important how religion understands human beings. The concept of 'person' in Christianity emphasizes individuality and social relationships. Because of this human understanding and peace-orientation within religion, religion in the neoliberal capitalist world system is urged on the one hand and urgently called by the suffering people on the other hand. This social background must be examined in terms of mission of religion. Then I consider conditions under which science and religion can mutually recognize, communicate, and solidify in secular society, reflecting on reasons why the modern world values science and technology and wants to expel conventional religion from the social discourse. Here I will deal mainly with the possibility and necessity of good functional solidarity of religion and state-society, which are separated from modern enlightenment, mainly on the dialogue between Habermas and Ratzinger. Finally, I will look at what basic values religion can bring to modern society in peace discourse. This basic values are inspired by the Christian tradition of self-transcendence, conscience, solidarity, a win-win spirit of forgiveness and reconciliation, and nonviolence, but it is believed to be derived from compassion for humanity directed by all religions.

Keywords: peace, religion, human person, solidarity, basic values.



OPEN ACCESS

KJRE. 2020 February, 62(1): 15-27

DOI: <https://doi.org/10.12972/kjre.20200002>

Received: January 20, 2020

Revised: January 29, 2020

Accepted: February 18, 2020

Copyright: © 2020 Korean Journal of Religious Education



This is an Open Access article distributed under the terms of

the Creative Commons Attribution Non-Commercial License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>) which permits unrestricted non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

1. 시작하는 말

2001년 9월 11일 뉴욕 쌍둥이 빌딩으로 돌진한 항공기 자폭은 세속적 사회와 종교 사이의 긴장이 어떤 방식으로 표출될 수도 있는지를 보여주는 사건이었다. 자신의 몸이 거대한 폭탄이 되어 자살을 결심한 살인자들은 자신의 행동 동기를 종교적 신념에 두고 있었다. 그들에게 세계화의 상징인 쌍둥이 빌딩은 악마의 얼굴일 뿐이다. 자살폭탄이 되어 빌딩에서 산화한 이들은 자본

주의로 무장한 서구 그리스도교가 제정일치적인 중동의 이슬람교를 무너뜨리는 악마들로 보였기에 순교를 자청했을 것이라고 위르겐 하버마스는 읽어냈다.¹⁾ 우리나라의 광화문과 청와대 그리고 서초동과 국회에서의 시위와 농성현장에서 보수적이든 진보적이든 종교인들과 그들을 따르는 신자들이 세속사회에 대한 정치적 영향력을 행사하는 경우를 적지 않게 볼 수 있다. 7~80년대 가톨릭을 포함한 기독교계와 민주화 운동세력의 결합이나 해방 이후 서북청년단과 개신교회 및 반공 친미세력과의 결합이 여전히 우리 사회의 정치적 진보, 보수 세력을 형성하는 주요 인자임은 잘 알려진 사실이다.

본래 종교의 언어였던 ‘평화’의 이념은 이미 세속 사회의 정치와 경제, 외교와 국방의 체계 안으로 포섭되어 있음에도 그것이 인간 사회가 추구하는 최고 공동선인 한, 종교가 관계하지 않을 수 없고 평화건설에 대한 사명에서 종교가 배제될 수 없다. 따라서 세속국가체제와 종교는 어떤 관계와 맥락에서 ‘평화’라는 공동선을 실현할 수 있을지, 평화프로세스 안에서 갈등과 긴장은 어떤 조건에서 극복할 수 있는지를 성찰하는 것은 평화담론에서 필수적이라 생각한다. 현대의 세속국가의 헌법이 정교분리 원칙을 선언하고 있는데 종교가 정치영역의 평화담론에서 역할이 있다는 것은 이성 중심의 계몽주의자들에게는 쉽게 이해되지 않을 수 있다. 그러나 헌법의 정교분리원칙이 국교를 부인하고 종교자유를 부여하는 국민의 기본권이라는 점을 이해한다면 특정한 종교가 직접 정치에 관여하지 않는 한, 모든 신앙인이 특히 평화담론에 신앙과 양심에 따라 참여하고 연대해야 하는 것은 당연한 기본권의 행사라 할 수 있다. 본 소고에서 종교 내부적으로는 평화를 어떻게 이해하고 있고(2장) 종교가 세속사회의 평화담론에 참여하도록 요청하는 배경은 무엇이며(3장), 세속사회와 연대할 수 있는 조건은 무엇이고(4장), 종교가 특별히 공론장에 기여할 수 있는 바가 무엇인지를 성찰해 보고자 한다(5장).

2. 평화의 이념과 종교의 인간 이해

1945년 UN은 창립의 일성으로 "모든 인류 구성원의 타고난 존엄성과 평등하고 양도할 수 없는 권리를 인정하는 것이 세계의 자유와 정의와 평화의 기초"²⁾라 선언했다. 인간의 존엄성과 인권을 인정하는 것이 평화의 출발이라는 점을 유엔은 분명히 한 것이다. 평화는 자유와 정의가 실현된 결과로 생각할 때, 모든 인간의 존엄과 인권을 인정하고 옹호하는 문화건설이 곧 평화의 첫걸음이라 할 수 있다. 우선 그리스도교를 중심으로 종교의 평화에 대한 이해와 인간의 완성과 어떤 관련을 가지고 평화를 다루어야 할 것인지 살펴본다.

종교는 인간의 고통과 비참한 실존에서 출발하지만 삶의 최종적 완성을 평화와 일치로 보고 그 수행과정을 공동체적으로 실천한다. 평화는 종교의 궁극적인 목표, 인간행복 또는 자기실현의 완성과 관련된다. 불교에서 인간의 완성을 열반(nirvana)이라고 하는데, 이것의 협의적 의미는 ‘평화의 나라’이다. 그리스도인들에게 평화는 궁극적으로 하느님, 곧 하늘과 땅의 창조주이자 모든 인류를 위한 생명의 근원 뿐 아니라 창조물 전체를 위한 웰빙과 관련된다. 구약성서의 평화, 샬롬(šālôm)의 히브리 개념은 온전함, 건강, 조화, 번영, 안전과 질서를 나타낸다. 하느님은 계약을 지키는 사람들 뿐만 아니라 공동체 전체를 위한 평화의 근원이다.³⁾ 평화의 비전은 올바른 관계에 뿌리를 두고 있다. "정의의 결과는 평화가 되고 정의의 성과는 영원히 평온과 신뢰가 될 것입니다"(이사 32:17). 신약의 전통에서는 그리스도가 곧 평화이다. "그리스도는 우리의 평화이십니다. 그분께서는 당신의 몸으로 유대인과 이민족을 하나로 만드시고 이 둘을 가르치는 장벽인 적개심을 허무셨습니다. (...) 당신 안에서 두 인간을 하나의 새 인간으로 창조하시어 평화를 이룩하시고, 십자가를 통하여 양쪽을 한 몸 안에서 하느님과 화해시키시어, 그 적개심을 당신 안에서 없애셨습니다."(에페 2, 14이하). 그리스도가 하늘과 땅, 창조주와 피조물을 화해시키고 인류에게 평화를 가져다 준 분이기에 그리스도, 구원자로 고백하는 것이다.

성서에 근거한 그리스도교의 인간론은 인간이 ‘신의 모상(imago dei)’으로 창조되었고, 다른 생명에 대해서든 다른

인간과의 관계 안에서든 존엄한 존재로 대우받아야 한다는 것이다. 인간은 구체적인 개별적 삶 안에서 신과 전인적으로 소통을 할 수 있고 신의 부르심(의지)에 따라 자신의 실천이성(양심)과 의지를 통합하여 실천함으로써 자신을 완성시켜 가는 존재이다. 인간이 존엄한 까닭에 양심의 자유와 종교의 자유는 인권 중 가장 기본적인 자유가 된다. 가톨릭교회는 양심과 종교의 자유에 대한 권리를 실질적으로 인정하는 것은 모든 사회의 최상의 선 가운데 하나이며, 개인과 사회의 선을 진정으로 보장하고자 하는 모든 사람의 가장 중요한 의무 가운데 하나라고 가르친다.⁴⁾ 인간존엄성의 원리는 또한 사회교리의 다른 모든 원리와 내용의 기초이기도 하다. 존엄성에서 따라 나오는 사회원리로서 공동선, 보조성, 연대성의 원리들이 있다. 인간은 인격, 즉 이성적 본성을 지닌 개별적 실체로서 사회공동체를 이루고 공동체를 통해 공동체 안에서 자신을 완성해 가는 존재이다. 개인인 인간은 한편으로 사회(civitas)의 구성원으로 전체 사회에 종속되지만, 다른 한편 이성적 본성을 지닌 인격으로 자기 안에 스스로 전체이고 완전하며, 절대자와 직접 관계를 맺으며 사회를 초월한다. 개인과 사회의 긴장은 인격인 인간의 본성에서 나온다. 네오 토미스트(Thomist)인 마리탱(Jacque Maritain)은 인간의 사회적 요소와 인격적 요소를 인정하고, 개인과 사회의 조화와 합일을 추구하면서 일방이 다른 일방에 흡수되는 것을 인정하지 않는 ‘인격주의(personalism)’를 제안한다. 마리탱의 인격주의의 특징은 인격과 사회의 관계를 삼위일체의 위격적 사회 모델로부터 유비적으로 설명하고 있다는 점이다. 즉, 삼위일체에서는 세 개의 자립하는 관계들의 공동선인 하나의 전체, 즉 신의 본성이 있다. 삼위일체의 사회를 구성하는 삼자는 결코 전체의 부분들이 아니다. 그들은 완전히 전체와 동일하고, 그들은 전체인 세 개의 전체들이다.⁵⁾ 이와 마찬가지로 그의 인격주의에 따르면 인격으로서 인격자는 사회에서 전체로 다루어지도록 요구한다. 사회는 모든 인격의 전체로부터 이루어진 하나의 전체이다. 그리하여 인격과 사회, 이 양자는 서로 배척하지 않고 서로를 필요로 한다. 사회는 인격이 존재함으로써 존립하고, 인격은 사회가 있음으로써 참으로 완성될 수 있다.⁶⁾ 사회는 구성원인 각 개인의 선 및 행위와 구별되는 고유한 자신의 선과 행위를 가지고 있지만 그것들 역시 본질적으로는 인간적이고 또 인간적이 되어야 하고, 그 결과 인격의 발전과 개선에 기여하지 못하면 그것은 타락에 지나지 않는다고 마리탱은 주장한다. 인격주의는 “안식일이 사람을 위해 생긴 것이 아니라 사람이 안식일을 위하여 생긴 것이 아니다.”(마르코, 2,27)는 예수님의 가르침과 일치한다. 사회, 또는 사회의 제도와 기구보다 인간을 중시하는 그리스도교의 인격주의의 사례는 개념적으로 종교 간 차이가 다소 있겠지만 모든 종교가 강조한 인간과 사회의 관계를 모범적으로 예시한 것으로 여겨진다. 따라서 인간을 인격, 즉 자기목적적 존재로 인정하는 인격들의 사회가 평화를 실현하고 있는 사회라고 일반화하여 말할 수 있다.

3. 종교의 사명으로서의 사회적 참여

위에서 살펴본 것처럼, 인격주의를 주창하는 근거를 종교에서 찾아볼 수 있다는 관점에서 볼 때, 종교는 인간의 존엄성을 강조하고 양심의 자율성을 존중하며 인격의 자기완성을 지원하는 의미체계라고 말할 수 있다. 그러므로 인격적 인간의 삶을 지지하는 사회공동체를 건설하는 것은 종교의 사명 중 하나라 할 수 있다. 종교가 특정한 지역과 사회 및 역사적 배경에서 발생한 것이지만 특정 사회의 범주를 초월하지 못하는 이념과 같다면 진정한 의미의 보편적 인간 완성과 구원에 봉사할 수 없다는 것은 자명하다. 종교의 초월성이란 특정 시대와 지역을 넘어 보편적 진리를 지향한다는 것을 말하며, 특정 시대의 세속 사회에 대해 무관심하다는 의미로 쓰여서는 안 된다. 그렇다고 국교의 부인, 정교분리 그리고 종교자유를 선언한 근대헌법국가에서 단체로서의 종교가 직접 국가체제를 비판하고 통제할 수 없는 노릇이고, 그리고 이것이 바람직하지 않다는 것은 역사가 증명하고 있다. 반면에 종교인, 혹은 평신도들이 시민으로서 평화담론장에서 자신들의 양심과 신앙에 따라 국가공동체의 권력을 비판하고, 평화일꾼으로서 타인 또는 시민단체들과 연대하는 일은 권장해야 할 뿐 아니라 시민 됨의 의무라고 생각한다. 필자는 이런 의미에서 종교가 자본주의체제로 세계화된 이 시대에 시민들이 물신주의, 이기주의 그리고 쾌락주의에서 해방되어 양심의 분별력을 회복하고 진정한 평화를 구

축하는 주체로 살아가도록 적극적으로 도와야 할 사명을 직시해야 한다고 생각한다. 더 나아가 인간을 중심에 둔 선의의 시민들이 연대가 미약해지고 있는 현대 세계를 바라보며 종교인들이 더 적극적으로 인격주의 사회공동체를 건설하는데 연대와 지지를 보내 줄 것을 요청하고 있다고 생각한다. 그 요청의 배경과 함께 종교의 사회적 참여가 오늘 현실 정치에서 절실한 이유는 다음과 같다.

첫째, 국가권력체제는 인격에 봉사하는 제도나 수단이라기보다 그 자체로 목적이 되어 가려는 경향이 있다. 국가체제(state)는 엄밀하게 말하자면 정치체(politic body)와 구별되어야 한다. 양자는 서로 다른 영역에 속하는 것은 아니지만 부분이 전체와 다르듯이 부분인 국가체제는 전체인 정치체와 다르다. 정치체는 정부뿐 아니라 시민 단체 등 비정부기구를 포함하여 사회적 본성으로 요청되고 이성에 의해 성취된, 현실 사회에서 가장 포괄적이고 완전한 것이다. 정치체는 구체적이고 전체 인간들이 참여하는 실재이자 전체인 인간의 공동선을 지향한다. 정의는 정치체의 실존을 위한 우선 조건이지만 우정이야말로 정치체의 생명력을 주는 형태이다. 국가공동체가 역사적으로 지속하고 문화 에너지로 발전해야 하는 이유는 바로 정치체의 물질적 근거이자 인간의 생명과 안전을 보장하는 장치이기 때문에 그렇다. 그러기에 국가의 인식과 정책 기준은 정치체로부터 나와야 한다.⁷⁾ 그런데 국가기구와 정치체가 분리되고 국가정부가 절대화되고 있는 반면, 다양한 영역의 시민참여가 줄어들고 있다는 점이 문제이다. 프랑스 혁명 이후 전제로서의 왕정체제가 민족국가로 바뀌면서 중세 제국과 근대초기의 절대왕정의 권위가 정치체로 계승되었다. 그 후 헤겔의 국가론과 루소의 일반의지론 등의 영향을 받은 18세기 철학에서 국가를 권력의 주체로 보려는 국가실체주의 경향이 생겨났다. 즉 황제나 왕의 초월적 주권(sovareignty)이 국가에 넘겨졌다고 본 것이다. 그러한 국가의 주권 개념은 타국에 대한 권위뿐 아니라 자국의 시민이 지니고 있는 인권 보다 더 높은 권위를 부여한 사례를 발생시켰다. 곧 20세기의 나치즘, 파시즘 등 전체주의적 국가들이 잘못된 국가주의의 사례이다. 그러나 국가는 개인의 존엄과 인권을 존중하고 자기실현을 위한 수단일 뿐이다. 대한민국의 헌법은 제1조에 “대한민국은 민주공화국이다(1항) 대한민국의 주권은 국민에게 있고 모든 주권은 국민에게서부터 나온다(2항)”라고 선언한다. 현대의 거의 모든 민주주의 국가에서는 바이마르 헌법을 따라 주권재민원칙을 채택하였다. 주권 개념을 어떻게 해석하든 주권은 국민에게서 나온다. 국민은 선거에 의해 대통령이나 국회의원 등 국가기관에 권력을 위임한다고 해도 주권이 권력자에게 이전되는 것이 아니고 여전히 국민에게 있고, 국가기관은 국민의 뜻에 따라(위임받아) 충실하게 실행하는 수단일 뿐이다. 권력남용을 이유로 통수권자를 국민에 의해 탄핵할 수 있다는 것을 대한민국은 2017년 생생하게 체험하게 되었는데 이는 국민주권 헌법정신이 구현되는 계기가 되었다. 그러나 시민들의 촛불혁명이 없었다면 결코 실현되지 않았을 것임을 기억해야 한다.

둘째, 현대 국가는 세계자본주의체제에 종속되어 정치와 사법체계가 자본가를 두둔하면서 시민이 정치체의 주체로 소통하고 연대하는 일을 적대시하거나 무시하는 경향으로 가고 있다. 물론 시민이 선거에 의해 국가 운영자를 바꾸는 제도를 가지고 있지만 정치가 경제에 종속되어 있고, 더군다나 국내정치는 세계자본에 예측될 수밖에 없는 구조를 가지고 있다. 정치체의 식민지화는 한 국가 내에서 뿐 아니라 국제자본과의 관계에서 더 근적으로 가속화되고 있는 실정이다. 종교 역시 자본주의체제의 부역자처럼 전락하여 살아가면서 체제의 희생자들, 즉 비정규직, 실업자, 소수자, 가난한 이들과 함께 하는 일을 남의 일처럼 여기고 있는 것은 아닌지 성찰해야 한다. 청정한 정의와 자비심을 일깨워 평화로운 세상을 만들고자 하는 이들은 지위와 권력을 지키려는 사람들보다 절대 진리를 믿고 투신하는 종교인이나 공동선을 추구하는 선한 세력에게 더 협력과 연대를 기대할 수밖에 없다.

셋째, 세계가 하나의 자본주의 체제로 통합되고 있는 오늘날 자본주의에 대한 견제와 변혁의 요구는 종교가 지역적이든 세계적이든 서로 연대하지 않고서는 거의 불가능하다. 국가기관과 시민단체가 자유, 평화, 자비, 정의 등 세속화된 종교성을 가지고 과거의 종교를 대신하려 하고 있지만 개인들의 양심과 신념을 양성하는 종교의 역할만은 대신할 수 없다. 종교인이 양심적 세력과 소통하고 시민들의 양심을 양성하고 생명력을 부여하는 영적 교사 역할을 해야 할 당위성이 여기에 있다. 시민들이 자아를 실현하기에 좋은 이상적 공동체를 이루기를 희망하고 있는 한, 전통적인 양심의

도량이자 교사였던 종교들은 그만큼 더 분발하여 정치와 경제체제의 비인간적 요소를 해소하는데 서로 연대해야 한다.

4. 세속사회와 종교의 연대 가능성

이슬람권의 9.11 테러와 이에 대한 반발로 작동한 미국과 서구 진영의 ‘테러와의 전쟁’은 세계평화를 정착하는데 어떤 진보를 가져다주었는가? 아프가니스탄과 시리아 터키 등지에서 알카에다와 아이에스 조직의 무장봉기가 끊이지 않고, 유럽국가 내의 테러 등을 통해 알 수 있는 것은 장기적으로 볼 때 테러와의 전쟁은 서로 간의 불신과 증오를 낳을 뿐 평화에 대한 답이 될 수 없다는 것이다. 특히 정치적 갈등의 문제를 종교적 신념으로 해결하려는 동기와 수단의 비동시성이 반영된 곳에서는 더욱 그렇다. ‘의사소통행위이론’을 제시한 독일의 사회철학자 위르겐 하버마스는 서구 그리스도교 국가에서 창조적 파괴과정으로 찾아낸 정교분리의 문화변동을 이슬람 사회가 아직 충분히 전개하지 못한 상황이 전통적 삶의 파괴에 대한 반동으로 그런 테러를 만들어 내는 배경이 되었다고 해석하고 있다.⁹⁾ 하버마스는 이런 동기와 수단의 비동시성의 문제는 비단 중동에만 해당되는 것이 아니라 동아시아나 서구 종교의 완고한 정통주의, 혹은 근본주의 안에도 존재하고 있다고 주장한다. 동기와 수단의 비동시성의 문제는 회교도 뿐 아니라 그리스도교와 유대교 안에도 존재한다. 따라서 이들 완고한 정통주의 종교와 소통할 수 있는 공통의 언어를 발전시키는 문제가 부각된다.

세속적 사회와 근본주의적 종교가 공통의 언어를 개발하기 위해서 하버마스가 서구에서 경험했다고 위에서 언급한 정교분리의 문화적 변증법을 우리는 좀 더 들여다볼 필요가 있다. 이 변동의 변증법을 그는 ‘세속화’로 설명하고 있다.⁹⁾ 본래 ‘세속화’라는 말은 교회 재산을 세속적 국가 권력이 강제적으로 몰수한다는 법률적 의미를 지니고 있었다. 그런데 이러한 의미가 문화적이고 사회적인 근(현)대의 성립과정에서 전이되어 서로 대립적 평가를 낳았다. 그 중 하나는 세속사회의 주장으로 세속화란 세속적 권력이 종교의 권위를 성공적으로 길들인 것이었음을 내세우는 평가이다. 또 다른 하나는 종교 측의 주장으로 종교에 대하여 권력이 불법적인 몰수의 행위를 자행했다고 평가하는 것이다. 전자는 종교적 사고방식과 삶의 형식이 이성적이고 더 우월한 등가물에 의해 대치된 것이라 생각하는 것과 관련되고(추방모델), 후자는 근(현)대적 사고방식과 삶의 형식은 부당하게 도둑질한 재화와 같은 것으로 평가절하 되어야 한다고 생각하는 경우(찬탈모델)이다. ‘추방모델’은 탈마술화된 근(현)대에 대해 낙관주의적·진보주의적 해석을 생산하고, ‘찬탈모델’은 인륜적 통합성과 안식처를 잃은 근(현)대 사회에 대해 몰락을 예고하는 예언적 해석을 생산하고 있다고 하버마스는 평가한다. 하버마스는 양자가 모두 오류를 범하고 있으며, 과학과 기술이라는 고삐 풀린 자본주의적 생산력이라는 한편과 그에 맞서는 종교와 교회 세력이라는 다른 편이 일종의 제로-섬 게임을 하고 있다고 진단한다.¹⁰⁾ 추방모델에 대해서는 세속화된 환경 속에서도 종교적 공동체들이 계속해서 존속하고 있다는 현실을 들어, 찬탈모델에 대해서는 민주적으로 계몽된 상식이 문명화과정에서 과학과 종교 사이의 제3자로서 고유한 길을 닦아왔음을 상기시키면서 하버마스는 양자의 모델을 각각 반박하고 있다. 과학과 종교 사이의 제3자라는 표현은 계몽주의 철학을 일컫는 것으로 보인다. 하버마스는 『현대성의 철학적 담론』에서 계몽주의의 주체중심의 문화는 종교를 자신에게서 분리하여 자신의 곁에 병렬시켜, 자신의 힘으로는 극복할 수 없는 신앙과 지식의 분열을 야기하였고, 헤겔은 이를 ‘자기로부터 소외된 정신의 세계’로 표현했음을 상기시켰다.¹¹⁾ 여기서 하버마스는 계몽주의의 주체중심의 원리를 비판하고 정신의 상호주관성을 강조하고 따라서 신앙의 언어도 담론에서 배제하지 않아야 하며, 특히 인륜성의 통일성을 지향한다면 종교의 오래된 지혜와 통합의 힘을 인정해야 한다고 주장한다. 다만 계몽주의 이후 세속사회의 법과 규범을 창출해가는 공론장은 나름대로의 합리성과 정당성을 가지고 있음을 전통 종교도 인정하여야 한다고 하버마스는 강조하고 있다. 이러한 하버마스의 생각은 이미 헤겔에게서 그 단서를 찾을 수 있다. 헤겔은, 예수가 자기민족의 신앙에 도덕성을 도입한 것처럼,

종교는 공론적 삶의 요소로써 이성에 실천적인 영향력을 부여하는 진정한 민족 종교가 되어야 할 것을 주장하였다. 헤겔에 따르면 종교가 어느 사회의 공론적 삶 안에 참여하려면, 첫째, 종교의 교리는 일반적 이성에 근거해야 하고, 둘째, 종교 안의 환상, 마음, 감성들이 홀대를 받아서는 안 되며, 셋째, 일반 이성은 삶의 모든 욕구와 공론적 국가행위들이 의지할 수 있는 것이어야 한다는 조건에 합치되어야 한다.¹²⁾ 이러한 헤겔의 계몽주의적 사유를 이어받아 하버마스는 다원주의를 인정하는 민주 국가 체제 내에서 종교 공동체가 ‘민주적 공론장’에 참여하려면 자신의 신앙적 진리를 폭력적으로 관철하려거나 자기 성원들에 대해 전투적으로 신앙을 강제해서는 안 된다고 지적한다.¹³⁾ 그는 ‘삼중의 반성’을 기준 삼아 다원주의 사회에서의 종교들은 자신들의 위치에 대해 성찰해야 한다고 주장한다. 첫째, 종교적 의식(사유)은 다른 종파나 다른 종교가 내세우는 서로 다른 인식과의 접촉을 감내할 수 있어야 한다. 둘째, 종교적 의식은 세계에 대한 인식과 관련하여 사회적으로 독점적인 지위를 누리고 있는 과학의 권위를 인정할 수 있어야 한다. 셋째, 종교적 의식은 세속적 도덕에 기초하고 있는 헌법국가의 전제를 받아들일 수 있어야 한다.¹⁴⁾ 실존적으로 중요한 문제가 정치적 의제로 설정되면 종교를 갖고 있든 그렇지 않은 시민들은 자신의 세계관에 근거하고 있는 신념 때문에 서로 다투게 되고 공적 논쟁과정에서 경험하게 되는 심각한 불협화음을 피하기가 어렵다. 이런 과정에서 나름의 방식으로 소화하려고 노력하는 가운데 시민 스스로가 자신이 틀릴 수도 있다는 의식을 갖고 비폭력적으로 정치공동체의 사회적 유대의 끈을 유지할 때 헌법정신대로 세속적 결정의 토대를 인식하게 된다. 지식의 요구와 신앙의 요구 사이의 갈등에서 세계관적으로 중립적인 국가는 정치적 결정을 내릴 때 결코 어느 한편을 일방적으로 편들어서는 안 된다는 것이 하버마스의 종교분리원칙에 대한 해석이다.¹⁵⁾

과학과 종교 사이에서 ‘제3자의 길’로 개척된 민주적 공론장은 인격체들의 사회적 연관체계, 즉 생활세계와 자율적 인격체의 상호주관적 영역이다. 따라서 이 공론장은 종교적 신념들로부터도 일정한 거리를 두지만 과학적으로 탐구된 자연과도 일정한 거리를 두어야 한다고 하버마스는 주장한다. 즉 뇌 연구가 인간 의식의 생리학에 대해 지식을 전달하지만 그렇다고 해서 인간의 모든 행위를 수반하는 자주성과 책임성에 대한 직관적 의식을 변화시킬 수는 없다고 한다. 단순한 기술의 언어 게임과 정당화의 언어 게임이 다르기 때문이다. 인간의 상식은 인격체가 어떤 행위를 할 수 있고, 실수를 하며 또 그 실수를 교정할 수 있다는 것을 전제로 자율성을 주장한다. 이 자율성은 자연주의적으로 파악될 수도 없고 종교적 전승과도 거리를 취한다.¹⁶⁾ 자율적인 공론장이 과학과 종교로부터 일정한 거리를 취한다는 것은 인격체들의 상호주관성을 기초로 한 소통과 합의를 중시한다는 의미이고 과학과 종교의 영향을 받지 않는다는 의미는 아니다. 현실은 한편으로 과학적 계몽은 이성법적으로 구성된 민주적 헌법국가의 틀 안에 자리를 차지하고 있는 상식을, 합리적 정당화에 대한 요구를 통해 자기편으로 끌어들이고, 다른 한편 종교는 평등주의적 이성법과 인권 등 헌법의 기본정신의 근거로 작용했다고 주장하기도 한다. 하버마스는 특히 서구에서 그리스도 신앙인들에게 민주적 국가원칙을 고수하는 것이 종교를 주변으로 몰아 놓는 일방통행이 아닌가는 의심을 자아낼 수 있다는 점을 인정한다.¹⁷⁾ 그에 따르면 종교의 자유가 세계관적 다원주의의 각 입장들에게 평등하지 못한 부담을 지우는 방식으로 다원적 입장들의 관계가 안정화되고 있다. 국가는 시민들 중에서 신앙인들에게만 그들의 정체성을 공적 측면과 사적 측면으로 나눌 것을 촉구하고 있다는 점도 인정한다. 이 지점에서 신앙인들이 자신들의 종교적 신념을 세속적 언어로 번역하고 공론장에 참여하여 세속적 사회가 의미부여한 중요한 원천을 잃지 않도록 기능해야 할 필요가 제기된다. 세속성을 지지하는 편에서도 종교적 언어가 무언가 중요한 것을 표현했었고, 지금도 표현할 힘을 지니고 있다는 점을 인정할 수 있어야 한다.¹⁸⁾ 종교적 언어가 담고 있던 규범적 내용을 단순히 제거해 버리기만 하는 세속적 언어는 혼란을 불러일으킨다고 하버마스는 경고한다. 그는 최악이 법적인 책임으로 바뀌고 신의 명령에 대한 위반이 법위반으로 변하게 되었을 때 거기서 우리는 무언가를 잃어버린다고 고백한다. 왜냐하면 용서를 바라는 희망에는, 언제나 다른 사람들에게 가해졌던 고통을 없었던 것으로 만들려는 감상에는 없는 희망이 결부되어 있기 때문이다.¹⁹⁾ 하버마스는 종교적 전통의 정서적 잠재력을 아직도 소진되지 않는 채 공론장에서 적극적 힘으로 살아날 수 있다고 전망한다.

하버마스는 민주적 입헌 국가의 세속성은 인지적 측면에서나 동기부여의 측면에서 정치 체계 자체에 내재적 약점을 가지고 있는 것은 아니지만 정치 체계 바깥의 위협으로부터 완전히 자유로운 것이 아니라고 주의를 환기시킨다.²⁰⁾ 정치 체계 바깥의 위협이란 한편으로 세계화된 시장중심의 경제체계가 국내의 정치체계를 위협하는 것을 말하고, 다른 한편 체제와 생활세계의 분화과정에서 점차로 ‘생활세계의 식민화’가 진행되어 민주적 연대가 느슨해지는 것을 말한 것으로 보인다. 민주국가에서는 반드시 요구되지만, 법으로 강제할 수 없는 연대가 훼손될 가능성은 늘 존재한다. 민주화되는 것이 거의 불가능한 시장이 정치나 정치 이전의 소통 형태들에서 벗어나 점점 더 큰 지배력을 행사하고, 사적 영역은 점점 성공지향적인 시장 메커니즘으로 전환되고 있을 뿐 아니라 공적 영역이 점차 위축되고 있는 것이 오늘의 세계자본주의 체계의 현실이다. 민주적 여론 기능과 의지 형성 기능이 일국 내에서만 어느 정도 작동하고 있을 뿐 초국적 차원으로 옮겨간 의사결정 과정에는 전혀 영향을 미치지 못하고 있다. 포스트모더니즘 이론은 이러한 위기를 이성 비판과 회의주의적 관점에서 파악하고, 체제와 생활세계의 분화로 인한 병리현상을 폭로하는데 장점을 가지고 있지만 어떤 해결의 규범적 내용을 제시하지 못하는 한계를 드러내고 있다. 이들은 이 위기가 근대 서구에서 탄생한 이성의 잠재력을 일부에 치우쳐 과도하게 사용한 결과로 본 것이 아니라, 자기 파괴적인 정신적, 사회적 합리화 기획이 겪을 수밖에 없는 필연적 귀결로 파악하고 있음을 하버마스는 지적한다.²¹⁾ 하버마스는 2004년 ‘바이에른 가톨릭 아카데미’가 주최한 라칭거 추기경과의 대화의 장에서 가톨릭교회가 60년대까지만 해도 인본주의, 계몽주의, 정치적 자유주의 같은 세속적 사유와 거의 관계를 맺지 않은 점을 지적하면서 동시에 현대사회가 막다른 골목에서 벗어날 수 있는 길은 초월적인 것을 지향하는 종교에서 찾을 수 있다는 의견이 반향을 얻고 있다며 종교의 역할을 강조하였다. 하버마스는 테헤란에서 이란의 한 동료학자가 “비교문화적이고 종교사회적 관점에서 볼 때 유럽의 세속화는 기이한, 즉 수정을 필요로 하는 특별한 길이 아니었을까?”라고 묻은 적이 있다고 소개하면서 종교 혹은 신학과의 대화를 통해서 철학과의 연결점을 모색하는 것이 헤겔 이후 이성의 자기반성의 길, 이성에 의한 이성의 회심임을 밝히고 있다.²²⁾ 하버마스가 최근 철학이 종교와의 대화를 적극적으로 시도해야 한다고 생각하는 데에는 다음과 같은 유대 그리스도교에 대한 새로운 이해와 평가가 배경으로 자리 잡고 있다. “그리스도교가 근(현)대성의 규범적 자기 이해를 위해 단지 선구자적 지위나 촉매 역할만 한 것이 아니다. 자유, 사회적 연대, 자율적 삶의 운용과 해방, 양심의 개인윤리, 인권과 민주주의의 이념들이 흘러나오는 평등적 보편주의가 바로 유대의 정의윤리와 그리스도교의 사랑윤리의 직접적인 유산이다.”²³⁾ 하버마스는 철학이 종교적 신념으로부터 성실함과 진실성을 창조해내는 사람과 그들의 삶의 방식에 존중하고 종교적 전통으로부터 기꺼이 배우려는 자세를 가져야 할 이유가 분명히 존재한다고 생각한다. 그에 따르면 형이상학 이후의 사유, 즉 근현대 철학은 보편적으로 구속력을 가진 훌륭하고 모범적인 삶, 즉 윤리에 관해 전혀 언급하고 있지 않는 반면, 성경과 종교 유산에는 죄와 구원, 구원받지 못할 것 같은 삶으로부터의 탈출과 같은 이야기, 즉 다른 곳에서는 사라져버린 어떤 것, 전문가들의 지식만으로는 복원할 수 없는 어떤 표현의 가능성과 감수성이 아직 훼손되지 않은 채 남아있다.²⁴⁾ 하버마스는 현대 포스트 세속사회에서 철학과 종교는 사회의 세속화가 상호보완적 학습과정이라는 인식하에 공공의 담론장의 주제에 대한 상대방의 주장을 진지하게 받아들이고 소통하기를 소망하고 있다.

라칭거 추기경은 하버마스와 이 대화에서²⁵⁾ 자유 국가의 정치 이전의 도덕적 토대, 즉 세계를 결속시키는 어떤 공식은 아직 만들어지지 않았다고 진단한다. 그리고 한스 킹의 의미있는 기획인 ‘세계 에토스(Welt Ethos)’가 아직 추상적 개념에 불과하지만 제시하는 비전은 매우 긴요하다고 판단한다. 인류와 지구를 초토화할 수 있는 원자폭탄, 세계 도처에 만연해 있는 테러, 인간의 인간 생산 등과 같은 윤리가 실종된 세계 상황에서 종교와 이성(철학)이 서로를 견제하며, 상대방의 한계를 지적하며, 그럼으로써 긍정적인 길을 가도록 서로 격려할 가능성, 즉 세계가 당면한 도전들에 견디어 낼 수 있는 동기 부여와 실행 능력을 갖춘 강력한 윤리적 신념을 확보할 가능성을 물으며 해답을 찾아 간다. 라칭거는 유럽 법체계 변천사에서 경험한 이중의 단절을 언급했다. 하나는 신대륙을 발견하고 다른 문화와 민족을 만나면서, 다른 하나는 종교개혁을 통해 그리스도교가 신앙의 분열로 나아가면서 각각 ‘민족들의 법’과 ‘자연법’이라는 새로운 법

체계가 만들어지면서 법규범이 확장된 역사를 성찰하고 가까운 미래에 현대에 인간과 세계에서의 존재를 위한 합리적인 법이 또 다시 발견되기를 희망했다. 그런데 서구 문화 공간에서 보듯이 서구의 합리적 전통과 그리스도교 신앙 전통은 각각 스스로를 보편적이라고 간주하는 가운데 그 문화 안에 더 이상 어떤 통일성도 가지지 못하고 있다는 점을 지적한다. 이슬람 문화와 인도 문화에서는 동일 종교 안에서도 광신주의적 절대주의와 관용적 합리성의 혼합, 힌두교와 불교 간의 긴장 그리고 이에 더해 서구의 합리성과 그리스도교적 신앙의 비통일성까지 전수되어 연대의 끈을 만드는 것이 더욱 어려운 상황이라고 진단한다. 이런 상황에서 라칭거는 서구의 두 문화, 즉 그리스도교적 신앙과 세속적 합리화가 실제로 보편적이 아닌 것으로 서로의 한계를 인정해야 하고 모든 사람을 통일시킬 수 있는 합리적이고 윤리적인 또는 종교적인 세계의 공식은 아직 세상에 없다는 것을 강조하면서 답을 찾고자 한다.²⁶⁾ 라칭거는 첫째로 종교의 병리현상과 이성의 병리현상을 각각 인정하고 이성과 신앙, 이성과 종교가 필연적으로 상호보완이 필요하며, 둘째, 이러한 기본 원리가 그리스도교 신앙과 서구의 세속적 합리성이라는 상호 간 맥락에서 구체화되어야 하고, 동시에 서구 바깥의 다른 문화들과의 상호 관련성 역시 인정하는 것이 중요하다고 주장한다.²⁷⁾

우리는 지금까지 하버마스와 라칭거의 대화를 통해서 헌법과 법체계로는 보증할 수 없는 문화의 근본적 가치관과 그 가치관의 통일적 확립이 어떻게 가능할 것인지 살펴보았다. 하버마스는 현대가 아직도 계몽이 미완성 상태임을 인정하고 종교의 지혜에 철학이 경청하는 자세를 가져야 함을 강조했다. 라칭거는 이성과 신앙이 서로 배제하는 것이 아니라 상호 보완하여 인류의 통일적 가치관을 세우는 것이 세계의 평화를 위협하는 도전을 극복하는 길이라 주장했다. 중세적 신학처럼 신앙(초자연적 계시)이 이성(자연적 계시) 우위에 있거나 혹은 전자가 후자를 통제해야 한다거나, 반대로 계몽시대의 탈마법화 주장처럼 이성이 종교를 통제해야 한다고 주장하는 배제성의 원리 대신에 이성과 영성의 통합 원리로 인간을 중심에 두어야 한다는 결론을 내릴 수 있겠다.

5. 평화담론에 이바지할 종교의 근본 가치들

노르웨이 출신 요한 갈통은 『평화적 수단에 의한 평화』에서 그리스도교와 불교 등 종교에서 ‘갈등’의 이해와 이를 극복할 지혜를 찾고 있다. 그는 동서양의 종교 문명이 갈등과 불화를 ‘부조화(disharmony)’에서 찾았고 이에 대한 계명이나 계율을 두어 이를 경계했다고 파악한다. 종교는 부조화를 극복하는 수행법을 제공하며 갈등해결이 종교의 본질이라고 주장한다.²⁸⁾ 독일의 생하스(Dieter Senghaas)는 서구사회가 우연히 먼저 찾았고 지금도 갈등해소의 원리로 작동하고 있으며 다른 문화에서도 적용할 수 있는 헥사곤(hexagon, 육각형)이론을 제시했다. 여섯 가지 현대성의 원리란, ‘합법적인 국가 강제력의 단일화’, ‘법치국가형태’, ‘감정제어 장치’, ‘민주주의적 참여’, ‘분배정의’ 그리고 ‘건설적 갈등 조정의 정치문화’ 등 여섯 가지 규범적 내용이다.²⁹⁾ 생하스는 이 이론을 어떤 종교에서 직접 찾지 않았지만 필자가 보기에 인간본성 안의 종교성, 즉 정신의 초월성, 혹은 영성과 깊은 연관성이 있다. 헥사곤 이론은 개별인간의 본능과 주관적 이해관계를 거슬러 갈등해소와 연대의 문화를 지향하고 있기 때문이다. 미국의 파머(Parker J. Palmer)는 『비통한 자들을 위한 정치학』에서 종교적 신념이나 양심을 가지고 갈등과 긴장 속에서도 이상주의나 현실주의의 양극단으로 도피하지 않고 인내하며 창조적인 제3의 길을 도출해 내어 세상을 변화시키는 교육을 제창하였다. 파머는 교육과 종교 공동체는 인간의 마음을 연마하는 도량이므로 민주주의 사회에서 창조적인 역할을 하는 능력을 양성하는 곳이라 강조한다. 그러나 파머는 종교공동체가 성직자가 중심이 되어 교조적 단일성을 유지하는 것 보다 다양성과 다원주의를 수용하고 평신도가 중심이 되는 창조적 공동체모델로 변해야 한다고 조언하고 있다.³⁰⁾ 이 밖의 종교와 계몽주의, 신앙과 세속적 가치가 융합하여 평화의 문화를 건설하는 평화일꾼들의 사례와 이론들은 많다. 여기서는 이런 이론을 소개하는 일보다 여러 종교들이 공통적으로 지닌, 세속사회의 공론장에서 이바지할 수 있는 근본가치가 무엇인지 성찰하고자 한다. 여기서 성찰하는 근본가치는 그리스도교 관점에서 출발하지만, 이웃 종교에서도 발견되는 보편적 가치로서,

세속사회의 평화담론에 영감을 줄 수 있는 종교의 지혜라 여겨지는 것이 무엇인지 살펴본다. 여기서 살피게 될 1) 자기 초월성과 2) 양심의 가치는 인간이 자신의 갈등과 다툼의 경험에서 얻은 것으로, 스스로 평화로운 삶의 주체가 되어 자연적 육체적 본성을 넘어 윤리적 영적 가치를 지향하는 존재라는 점이 강조된다. 3) 연대와 4) 용서 및 화해는 타인과 더불어 공동체를 이루며 공동선을 지향하며 살아가는 존재로서 불가피하게 대면하게 되는 차이와 한계를 넘어 협력하고 새로운 희망을 서로 부여할 것인지와 관련된다. 그리고 이어지는 5) 비폭력의 수단은 상이한 관점과 이념으로 갈등을 겪는다고 하더라도 폭력을 사용하거나 평화를 부수는 방식이 아니라 문명적으로 해소하려는 노력을 기울일 것인지와 관련된 종교의 지혜를 다루게 된다.

1) 자기초월성

“그러자 예수께서 그에게 이르셨다. ‘어찌하여 나를 선하다고 하느냐? 하느님 한 분 외에는 아무도 선하지 않다.’”(마르코 10,18)

세속화된 사회는 이성의 한계를 인정하지 않고 이성을 절대화하고, 윤리적 가치증진보다는 과학과 기술의 합리성에 치중하면서 생명을 복제하고 죽음을 정복하여 마치 신의 지위를 얻은 것 같은 오만에 이르렀다. 종교는 이런 세속화와 정의 역사를 필연적 역사로 보지 않고 자기 비판적이고 자기초월적인 방식으로 인류의 평화와 일치의 가치관을 찾는 모범이 될 수 있다. 신앙인은 자기 종교체제 안에 인간완성의 길이 존재하고 있음을 확신하고 더 나아가 이 길이 유일하다고 단언하는 순간, 자신의 의미체계를 절대화하고 스스로 ‘항상 더 큰 진리’로 있는 신(절대자)을 배반할 위험에 놓인다. 자기초월성이라는 원리는 절대 진리를 지향하는 겸손과 개방성으로 세속사회의 언어로 번역될 수 있겠고, 이는 양자 대립과 갈등 속에서 제3의 창조적 길을 찾고 타협하는 원리로 여겨진다.

2) 양심

“양심은 인간의 가장 은밀한 핵심이며 지성소이다. 거기에서 인간은 홀로 하느님과 함께 있고 그 깊은 곳에서 하느님의 목소리를 듣는다.”(사목헌장 16항)

모든 종교는 인간이 자율적이고 평등하다는 것을 전제로 인간 완성의 길을 제시한다. 인간을 존엄성을 지닌 인격이라 부르는 까닭이 양심, 즉 실천적 판단을 통해 스스로 자기 인생계획과 행복을 추구하는 존재임을 인정하기 때문이다. 양심은 자기 스스로 통합을 이루는 균형자이자 자신과 타자 간의 정의적 관계를 숙고하고 판단하는 능력이다. 종교는 개인이 경제적 이익의 극대화에만 관심을 갖도록 부추기는 공리주의에 대항하여 자결권이 자기책임과 사회적 연대와 결합하여, 진리와 정의 등 참된 가치에 충실하려는 양심을 양성할 수 있다. 머리로서가 아니라 마음으로 이해하고 연대한다는 것은 인간을 도구로서가 아니라 자기목적의 지닌 인격으로 존중하려는 실천적 지혜를 의미한다. 실천적 지혜를 종교에서 양심이라 일컫는 것이다.

3) 연대

“네 이웃을 너 자신처럼 사랑해야 한다는 것이다.”(마태오 22,39)

종교는 창시자의 전인적 깨달음과 지혜를 제자 공동체가 복음(진리)으로 받아들여 함께 수행하고 세상에 선교하는 가운데 이를 타 문화와 시대적 흐름에 적응 발전시키는 의미체계이다. 시간과 공간, 문화와 사회에 개방적이고 연대하는 속성을 지녔다. 종교가 자기 비판적 성찰을 잃으면 하나의 이데올로기나 사이비 폐쇄공동체가 되고 만다. 자기 초월

성과 양심의 현실화와 사회적 소통으로서 연대성은 종교의 본질 중 하나로서 신앙을 가진 사람들의 진리와 참된 가치에 대한 갈망이 연대의 내재적 힘으로 작용하여 발현된다. 종교는 개인의 자율성과 주체성만을 강조하는 것이 아니라 공동체(사회) 안에서 지혜를 전수하고 개방적 연대와 협력을 통해 지혜를 실천하며 완성한다. 이러한 연대의 덕을 사회 구성원들이 닦아 나가는데 종교가 이바지할 수 있다.

4) 용서와 화해 그리고 상생

“내가 너에게 말한다. 일곱 번이 아니라 일흔일곱 번까지라도 용서해야 한다.”(마태오 18, 22)

자기초월성과 양심은 인간 정신의 내재적 성장원리라고 한다면 연대와 용서는 대외적으로 구체적 상황 속에서 전인적 실천의 원리로 자리 잡는다. 연대와 용서의 실천은 덕(virtue), 즉 윤리적 덕과 신덕(信德)이 실천행위를 통해서 함양되어야 더욱 쉽게 가능해질 것이다. 인간은 기억하는 존재이기에 기억을 통해 생명력이 활성화되기도 하지만 기억을 통해 자신의 고통과 억울함이 현재화되고 대상에게 보복하려는 심리적 욕구가 분출되기도 한다. 개인들 또는 국가 상호관계에서 평화를 지향하는 일에서 가장 어려운 것은 한 사건에 대한 서로 다른 기억을 어떻게 서로 경청하면서 화해의 프로세스를 진행할 것인지에 놓여 있다. 종교는 이 영역에서도 명상이나 영성기도를 통해 용서하고 화해하며 관계를 치료하는 실천적 지혜를 보유하고 있다. 피해자와 약자들의 고통이 인드라마(indrajala) 구슬의 빛으로 서로 경청하고 자신을 비추는 거울로 삼는 지혜가 화해 그리고 상생의 삶으로 나아가는 길이 될 것이다.

5) 비폭력적 수단

“그러나 나는 너희에게 말한다. 악인에게 맞서지 마라. 오히려 누가 오른뺨을 치거든 왼뺨마저 돌려대어라. 또 너를 재판에 걸어 속옷을 가지려고 하거든 겉옷까지 내주어라.”(마태오 5,39 이하)

평화가 적극적으로는 세상 만물의 웰빙과 관련되어 정의와 자비가 실현된 상태라고 한다면 소극적으로는 폭력이 없는 상태라고 말할 수 있다. 이 평화를 실현하기 위한 수단과 방법 역시 폭력이 아닌 평화여야 한다는 점이 중요하다. 자결권 또는 주체의 자율성을 강조하는 근대 계몽 사조에서는 정당방위와 정당행위라는 차원의 대응이 발전되었다. 여전히 윤리학에서 정당방위의 논리는 유효하지만 그런 차원만으로 진정한 평화를 만들 수 없다. 종교계(중세 신학)에서도 정의로운 전쟁론, 사형의 정당성의 논리를 인정하였지만 종교(그리스도교는 한 예)는 궁극적으로 세상의 모든 생명과 존재의 화해와 일치의 평화를 지향하고 창조주와 피조물 전체가 아버지와 형제자매로 통합된 가족(불교의 인드라마)임을 고백하고 있다. 따라서 종교는 타자에게 폭력과 혐오, 배제의 원리를 허용할 수 없고 갈등을 비폭력적 대화를 창조적으로 마련하는 문화를 건설하는 사명을 갖는다. 갈등은 평화는 창조적 갈등의 변형이 비폭력적으로 발생할 때 생기는 것이며 평화는 갈등을 처리하는 능력으로 시험될 수 있다고 주장한다.³¹⁾

종교의 지혜에서 산출한 근본가치로 자기초월성, 양심, 연대, 용서와 화해 그리고 상생, 비폭력을 간단히 성찰하였는데 이들을 관통하는 것은 결국 인간 마음이고, 마음속에 있는 ‘연민(compassion)의 원리’라 생각된다. 모든 사회제도와 정책은 인간을 중심에 두고, 특히 고통당하고 상처 입은 이들을 살피려는 마음에서 출발하지 않는다면 진정한 의미의 복지도, 진정한 평화도 요원할 것이다.

6. 나가는 말

위에서 우리는 현대사회가 추구하는 평화에 대한 종교의 본래적 이상은 무엇인지, 종교의 실현에 있어서 종교가 왜

호출되고 있는지, 어떤 형태로 평화담론장에서 이바지할 수 있고 그 가능한 조건은 무엇인지, 그리고 종교는 특히 평화담론에서 어떤 기본가치를 사회에 선사할 수 있는 것인지를 살펴보았다.

평화의 출발인 인간존엄성과 인권이념이 그리스도교는 물론 모든 종교의 근본 토대라는 점은 분명하다. 종교는 인간의 완성과 평화로운 세계를 이상으로 지향하는 공동체적 가치와 실천체계이기 때문이다. 그런데 정교분리라는 근대 계몽주의적 헌법정신에 따라 종교와 국가정부가 점차 분리되어 세속화된 세계는 정치적 공론장에서 종교를 밀쳐내고 과학기술을 앞세우며 이익과 효용성의 극대화를 추구하며 인간성과 자연생태계의 위기를 외면하는 신자유주의 체계로 빠른 속도로 재편되고 있다. 이런 상황에서는 민주주의와 인권문화도 경제 논리에 의해 부수적으로 치부되는 것은 시간문제다. 2014년 사망자 299명을 낸 세월호 침몰사태는 우리 사회가 안전과 생명보다는 자본을 우위에 두고 있음을 보여주는 단적인 예에 불과하다. 실직, 비정규직, 불확실한 미래와 청년들의 불안, 이주노동자와 성소수자의 인권유린, 성차별, 환경파괴, 남녀 상호간 혐오, 자살율, 남북 비방 등 우리나라와 국제 사회에 내재해 있는 비인간화를 해결해나가는 데에 종교가 앞서지 않는다면 어디서 동력을 얻을 수 있겠는가. 그런데 한국의 종교계의 현실을 직시한다면 적지 않은 종교 단체들이 자본주의에 기생하며 기복신앙을 부추기고 무지몽매한 신도들을 불안에 떨게 만들어 심리적 종속을 강화하고 있다는 것을 알 수 있다. 그뿐 아니라 종교가 시민들의 행복과 평화의 삶을 걱정하는 것이 아니라 시민들이 종교를 걱정할 정도로 지도자들의 도덕성이 문제가 되기도 한다. 또한 종교의 근본주의자들이 민주주의라는 이름으로 정치에 직접 나서기 위해 정당을 결성하고 있고, 극단적 근본주의자들이 세태에 적응하지 못하면 미국의 9.11 사태나 유럽의 자살테러 등에서처럼 폭력을 행사할 수 있으므로 종교가 위협하기까지 하다고 보는 이들도 많다. 이런 이유로 종교의 탈마법화와 계몽화는 반드시 필요해 보인다. 세속사회와 정상적인 종교가 상호 견제와 견인을 순기능적으로 도모하기 위해서는 하버마스가 주장한 대로 권력의 찬탈모델이나 추방모델의 편견을 통해 분열된 과학과 종교, 문화와 종교가 민주적 공론장에서 만나야 한다. 여기서 종교적 신념이 세속적 언어로 번역되고 과학도 공론장의 사회적 합의 과정에 참여하여 정당성을 얻으려 할 때 지식과 신앙은 공존하는 문화를 만들어 갈 수 있을 것이다. 법으로 강제할 수 없는 민주적인 연대가 훼손되지 않고 지속적으로 이어나갈 수 있는 가능성은 정의와 인권에 바탕을 둔 종교적 신념을 통해서 강화될 여지가 있다. 이런 점에서 실정법 체계의 준수만을 강조함으로써 윤리가 실종된 현대 세계에서 신학자 한스 쾨이 말하는 ‘세계 에토스’와 같은 구상으로서 종교와 철학적 이성의 공명은 정치적으로는 해결할 수 없는 도덕적 토대의 새로운 패러다임을 찾아나가는 과제를 찾는 데 역할을 할 것이다. 왜냐하면 평화는 인간이 자아를 실현할 수 있는 조건으로서 도덕성을 전제하기 때문이다. 필자가 제시한 종교가 이바지할 근본 가치 다섯 가지, 즉 자기초월, 양심, 연대, 화해와 상생, 비폭력 이념은 종교 간 대화와 합의, 그리고 실천적 관찰을 통해 계속 구체화하며 다듬어나갈 수 있다고 생각한다. 이 다섯 가지의 지향은 모든 인류 구성원에게 타고난 존엄성과 평등하고 양도할 수 없는 권리를 인정하는 정신과 태도에 합치된다. 평화는 인간의 존엄성과 평등한 인권존중의 기초위에 세워지고 평화 속에서 인간은 자기목적적 존재로서 행복과 자기완성의 삶을 영위할 수 있을 것이다.

요약

정교분리를 선언하고 있는 현대국가 사회에서 종교는 평화에 관한 담론에 어떤 역할과 사명이 있을까? 종교의 근본원리가 평화임에도 불구하고 종교는 평화에 걸림돌이 되고 있는 측면도 존재한다.

이 소고에서는 우선 현대사회가 추구하는 평화에 대해 종교의 본질은 무어라 응답하고 있는지 살핀다. 이를 위해 종교가 인간을 어떻게 이해하고 있는지가 중요한데 그리스도교의 인격(persona) 개념을 통해 개체성과 사회적 관계성을 강조한다. 종교 내부의 이런 인간이해와 평화지향성 때문에 신자유주의적 자본주의 세계체계에서 종교는 한편으로 외면당하면서도 다른 한편 고통의 당사자로부터 긴급히 호출되고 있다. 이런 사회적 배경을 종교의 사명이라는 관점에서

살펴보고자 한다. 그런 다음 나는 현대세계가 과학과 기술을 중시하며 관습적 종교를 사회적 담론장에서 추방하고자 하는 이유를 성찰하면서 과학과 종교가 상호 인정하고 소통하며 세속사회 안에서 연대할 수 있는 조건들은 무엇인지 숙고한다. 여기서는 주로 하버마스와 라칭거의 대화를 중심으로 근대 계몽시대로부터 분리된 종교와 국가사회의 선한 기능적 연대 가능성과 필요성을 다룰 것이다. 끝으로 종교가 평화담론에서 특별히 어떤 기본가치를 현대사회에 선사할 수 있는 것인지를 살펴보겠다. 이 기본가치는 자기초월, 양심, 연대, 용서와 화해의 상생의 정신, 비폭력 등으로 그리스도교 전통에서 영감을 얻어 구성한 것이지만 모든 종교가 지향하는 인간에 대한 연민에서 나온 것이라 생각한다.

주요어

평화, 종교, 인간 인격, 연대, 근본가치

References

- 디이터 생하스(Dieter Senghaas), 『문명내의 충돌』, 이은정역, 과학과 지성사, 1993.
- 요한 갈통(Johan Galtung), 『평화적 수단에 의한 평화』, 이재봉 외 역, 들녘, 2000.
- 유엔 총회, “세계 인권 선언,” 1948.
- 파커 J. 파머(Parker J. Palmer), 『비통한 자들을 위한 정치학』, 김찬호 역, 글항아리, 2012.
- 하버마스/ 라칭거(J. Habermas/ J. Razinger, 『대화-하버마스 대 라칭거 후기경』, 윤종석 편역, 새물결, 2009.
- 하버마스(Juergen Habermas), 『현대성의 철학적 담론』, 이진우 역, 문예출판사, 1994.
- 하버마스(Juergen Habermas), 『인간이라는 자연의 미래』, 장은주 역, 나남출판, 2003.
- Habermas, Juergen, *Time of Transitions* (edit. and trans. by Ciaran Cronin and Max Pensky, polity, 2006.
- Hegel, G.W.F., *Suhrkamp-Werkausgabe I*, Suhrkamp Taschenbuch, 1986.
- Maritain, Jacques, *The social and political philosophy*, London 1956.
- Maritain, Jacques, *The person and the common good*, New York 1947.
- Musto, Ronald G., *The Catholic Peace Tradition*, Maryknoll, NY: Orbis, 1980.
- Pope Paul II, <Dignitatis humanae>, Rome 1965.

Footnotes

- 1) 하버마스, 『인간이라는 자연의 미래』 (장은주 역, 나남출판, 2003), 160쪽 이하.
- 2) 유엔 총회, <세계 인권 선언>, 1948.
- 3) Ronald G. Musto, *The Catholic Peace Tradition*, Maryknoll, NY: Orbis, 1980, 12-14쪽.
- 4) Pope Paul II, <Dignitatis humanae>, 1965, 2-3항.
- 5) J.Maritain, *The person and the common good*, New York 1947, 47 쪽.
- 6) 위의 책, 48쪽.
- 7) J. Maritain, *The social and political philosophy*, 1956 London, p.93f. 참조.

- 8) 하버마스, 『인간이라는 자연의 미래』 (장은주 역, 나남출판, 2003), 160쪽 이하.
- 9) 위의 책, 162쪽 이하.
- 10) 같은 책, 163쪽.
- 11) 하버마스, 『현대성의 철학적 담론』 (이진우 역, 문예출판사, 1994), 41쪽.
- 12) G.W.F. Hegel, *Shurkamp-Werkausgabe I*, Shurkamp Taschenbuch, 1986, 33.
- 13) 하버마스, 위의 책, 163쪽 이하.
- 14) 위의 책, 164쪽.
- 15) 같은 곳.
- 16) 같은 책, 165-169쪽 참조.
- 17) 같은 책, 169쪽.
- 18) 같은 책, 170쪽.
- 19) 같은 책, 172쪽.
- 20) 하버마스 & 라칭거, 『대화-하버마스 대 라칭거 추기경』 (윤종석 편역, 새물결, 2009), 42쪽.
- 21) 위의 책, 43쪽.
- 22) 같은 책, 44-46쪽.
- 23) Juergen Habermas, *Time of Transitions* (edit. and trans. by Ciaran Cronin and Max Pensky, polity, 2006), 150f.
- 24) 하버마스 & 라칭거, 『대화』, 48쪽 이하.
- 25) 위의 책, 57-78쪽.
- 26) 같은 책, 72-75쪽.
- 27) 같은 책, 76-78쪽.
- 28) 요한 갈통, 『평화적 수단에 의한 평화』 (이재봉 외 역, 들녘, 2000), 187-196 참조.
- 29) 디이터 생하스, 『문명내의 충돌』 (이은정역, 과학과 지성사, 1993), 39쪽 이하 참조.
- 30) 파커 J. 파머, 『비통한 자들을 위한 정치학』 (김찬호 역, 글항아리, 2012), 223쪽 이하 참조.
- 31) 요한 갈통, 『평화적 수단에 의한 평화』, 187쪽.