

혁명의 신학

정치신학(2)

1969년에 『혁명의 신학 논쟁』이라는 책이 나왔다. 이것은 그것에 관한 논문들과 그리고 자료들을 엮은 것이다. 그 내용은 크게 두 가지 논제들을 구분했다. 하나는 ‘혁명의 신학’ 자체에 대한 시비요 둘 째는 혁명의 신학과 불가분의 관계가 있는 폭력에 대한 시비에 관한 논문들이다. 그러므로 여기서 이 둘을 갈라서 소개하기로 한다.

1. 혁명의 신학이란 가능하냐

1968년 3월 소련에서 그해 7월에 열릴 옴살라 대회를 앞둔 회의에서 혁명에 대해 논의가 있었다. 이 회의에서 혁명을 인정했을 뿐 아니라 부득이한 경우에는 폭력도 허용될 수 있다는 가능성을 열어 놓았다. 이와 더불어 구라파의 학생운동에도 많은 자극을 받은 서구의 신학계는 이 문제에 열띤 논쟁을 벌였다.

몰트만은(『혁명에 있어서의 하나님』, 1968) 우리는 혁명의 시대에 살고 있으며 앞으로도 계속될 것을 전제하고 일곱 가지 테제를 내세웠는데 그 중에 희망의 종말적 메시아적 전통은 혁명적인 현대에서 다시 재생활 수 있다고 했으며 그리스도의 현존은 혁명 속에서 역사한다고 했는가 하면, 폭력이나 비폭력이라는 문제가 아니라 폭력을 썼는가만이 문제라고 했다.

이에 대해서 제버(D. A. Seeber)¹⁾는 혁명신학 이론에 인간학적 차원이 결여됨과 동시에 다음 세 가지 위험성이 있음을 지적했다. (1) 저들은 이 세계의 비참성만을 일방적으로 전제하고 역사와 인간 안의 혁명적 요소들만 자극한다. (2) 혁명을 혁명자체를 위한 것이 되게 한다. (3) 사회 구조의 변혁에서 모든 구원이 이루어진다는 낙관주의와 더불어 인간의 실존성을 무시한다.

화일(E. Feil)²⁾은 혁명신학의 선구자들로서 마르팽(CI. de Saint Martin, 1743-1803)과 라메네(H.F.R. Lammenais, 1782-1854)를 드는데 이들은 프랑스 혁명에 있어서 하나님의 말씀을 들었음을 주장한 사람들이다. 그러나 화일은 오늘의 혁명의 신학운동을 그러한 선구들의 입장과 같은 계열에서 보지 않고 시대성에 호응함으로써 발언권을 갖기 위해서 보수적인 정치신학의 동적 변형을 시도한 것 이상이 아니라고 비판한다. 그는 혁명신학은 미국의 사회복음(Social Gospel)신학의 발전이라고 보고 그것은 하나님을 정치와 직결시키는 신정정치적 이념의 변형이라고 한다. 그러나 구체적 양상으로 나타날 메시아를 전제한 신정정치는 실현될 수도 없으며 그런 것을 전혀 기대할 수 없는 시대임을 강조한다. 오늘날 국가교회 또는 교회국가 따위나 또는 정치신학의 청사진의 관철이 불가능하다고 보는 한 혁명신학에 동의할 수 없다고 한다. 이와 더불어 리취(A.Rich)³⁾도 혁명적인 상황윤리는 하나님의 뜻을 구체적 상황에서 직접 터득할 수 있다고 함으로써 실은 기존적인 한 쪽에 가담하는 결과밖에 가져오지 못하므로 결국 하나님의 뜻을 역사의 필연성과 혼선한다고 비판함으로써 인간과 하나님의 혁명, 하나님의 나라와 유토피아, 미래와 오고 있는 것의 차이를 분명히 해야 할 것을 강조한다.

1) 가톨릭 Herder 출판사 편집 책임자.

2) 가톨릭 윈스터대학 조교.

3) 쾰리히대학 사회윤리학 교수.

미래학자인 마르쉬(W.D. Marsch)는 혁명적 실천의 신학적 정당성 여부를 묻는데 그는 그리스도인이 혁명적 행위에 참여하고 어떤 목적 아래서 정치적 압력체에 가담할 수 있다고 전제하면서 바르트에 있어서와 같이 하나님과 사람과의 어떠한 매개도 거부하는 신학은 옳지 않은 반면에 혁명적 행동에 무제한적이고 무비판적인 기대를 거는 것을 경고한다. 그러나 그는 이른바 ‘혁명의 신학’이란 ‘자본주의 신학’이나 국가신학이라는 것이 있을 수 없는 것과 마찬가지로 불가능하며 그것이 신학이라는 주장을 할 때에는 하나의 이데올로기 이상이 될 수 없다고 한다. 그러나 그는 정치적 상황에 관해서 안 된다는 것은 아니다. 그러나 그것을 변동시키려면 혁명으로 되는 것이 아니라 ‘변화된 정치적 인간’에 의해서 가능하다고 한다(“Theologische Legitimierung revolutionär Praxis?”, *Ev. Kommentare* 2, 1969). 그의 주장의 초점은 십자가 사건에 결부돼 있다. 십자가는 결코 현대적인 의미의 혁명은 아닌 혁명이다. 이상의 세 사람은 혁명의 필요성을 인정하나 혁명 신학의 정당성은 거부하고 있다.

이에 대해서 신앙과 이성으로 현실의 문제를 타개할 것을 주장하는 사람들로서 발터(C. Walther)와 슈바이처(W. Schweitzer)를 들 수 있다. 발터는 혁명의 신학이 미래 지향적이게 한 데 그 공로를 인정하면서도, 단순히 기존의 것을 부정하는 데만 머물지 말고 혁명적인 유토피아를 현실적이며 신학적으로 책임적인 내용을 주어야 한다고 한다. 그는 이러한 것의 현실 가능성을 교회를 개혁하는 일에 초점을 두는 것이 가장 이성적이라고 본다. 교회는 기존의 세계에 의해서 계속 도전받고 있다는 기독교의 성격을 잘 모름으로써 교회의 체질은 비정치적으로 소외돼 있으며 교회의 성원들 대부분이 정치적 의식이 없다. 그러므로 현재의 사회적 변화의 과정 속에 있어서의 기독교의 기능과 역할에 대해서 무감각하다. 그러므로 이 교회를 기동화하는 것이 가장 이성적이며 구체적 방법이라고 한다. 슈바이처는 국가관의

변화 과정에서 혁명의 신학의 위치를 평가한다. 역사는 국가의 비신화화의 과정을 거쳤다(계몽시대 이후). 그런데 헨델, 피히테 그리고 로만티커에 있어서 새 국가관이 수립됐는데 주목할 것은 이들의 국가관은 전쟁을 정당화하는 것과 결부된 사실이다. 그는 이러한 분석에서 혁명의 문제는 특히 로만티커와 관련이 있음을 지적하고 있다. 이에 대해서 오늘의 우리의 정치적 이성의 과제는 바로 평화를 위한 투쟁이라고 한다. 이런 측면에 만일 혁명의 신학이 이러한 미래를 위해서 불가피한 것이라면 그 가능성을 인정한다. 이성적인 행위와 평화를 목표로 하는 혁명을 말하는 자 중에는 퇴트(H.E. Tödt)도 가담한다—그의 주장을 폭력과의 관계에서 보기로 하자.

2. 폭력의 문제

그리스도인의 사회 참여를 철저화하려면 폭력에 가담하는 외에 다른 길이 없다는 최근의 주장은 미국의 흑인 해방과 라틴아메리카의 현실 한복판에서 유발됐다. 코서(L.A. Coser)와 직접 게릴라를 지휘하다 죽은 가톨릭 신부 토레스(Camilio Torres)가 그 예다. 토레스는 사회혁명의 배후에는 언제나 교회가 있었음을 강조했는데 그리스도인에게서 혁명이 허락된 것만이 아니라 그것은 의무라고 주장했다. 그는 이 길을 통해서만 참 이웃 사랑을 실현할 수 있으며 그것을 위해서 폭력도 불사한다고 했다.

독일에서는 히틀러 살해 음모에 가담한 본회퍼에 대한 평가에 이미 많은 논의가 됐으며 학생들의 폭력 운동을 계기로 또다시 이 문제가 활발히 논의되고 있으나 대체로는 부정적이다.

폭력도 불사한다는 것을 소극적으로나마 승인한 이는 바르취(H.W. Bartsch)이다. 그는 예수의 죽음을 혁명가의 죽음이라고 주장한다(Der

Tool eines Revolutionärs. Die Politischen Hintergründe einer Hinrichtung, 1968). 그는 그 근거로서 예수의 성전 숙청과(마 21장) 칼을 준비하라는(눅 22) 말들을 확대해서 예수의 행위는 혁명가적임을 강조하는 데 그는 폭력을 불사한 것이라는 결론에까지 이끌어 간다. 그러나 그는, 예수가 당시의 폭력을 반로마 조직인 열심당에 가담하지는 않았으나 그의 하나님 나라의 설교나 대 율법 태도 등은 결국 폭력적 혁명을 유발하였으며, 그는 혁명가로서 체포되어 처형됐으리라고 한다. 그러나 그의 행위 전체를 혁명적인 것으로 성격화하는 것은 가능하나 폭력으로 예수가 이 세계를 개선할 수 있다고 생각했다는 것은 신약 학자들에 의해서 인정되지 않고 있다(M. Hengel).

신약학자로서 사회윤리학자인 퇴트는 1068년 읍살라 대회 of 결론에 대해서 폭력과 그것에 대한 반사적인 폭력으로 과열되는 악순환을 끊어야 한다는 뜻으로 해석하고 구라파에서 이러한 폭력적인 학생운동을 한 예로서 분석함으로써 그들의 분노의 이유나 그 원인을 인정하고 있으나 그들은 폭력의 와중에 말려들으로써 오히려 목적하는 바를 그르치고 만 것을 밝혔다. 그는 오히려 폭력을 쓰지 않은 운동으로 일관했다면 그들의 목적을 부분적으로나마 이룰 수 있었던 것을 구체적으로 제시한다. 무엇보다도 그는 조직화된 폭력을 사용하면 기존적 조직사회가 점점 더 강화하는 결과만 가져옴을 지적하고 오히려 조직을 철저히 부정하는 행위는 기존적인 방법과 달라야 할 것을 말한다(*Die vernünftige Chance der Gewaltlosigkeit, in Recht, Gerechtigkeit und Gewalt*, 1969).

퇴트의 이 주장은 1969년 독일 신교회 대회에서 한 것인데 그 전해에 오스트리아 빈에서 이 문제를 취급하는 모임이 있었다. 당시의 결과는 '십자가의 혁명'이라는 표제로 나왔는데 이것은 십자가는 비폭력에 대한 예수의 자세와 뜻을 분명하게 선포한 것으로서 그는 끝까지 이것을 삶의 방향으로 제시했다는 결론을 내리고 있다.

정치신학을 지상의 명령처럼 강조한 렌토르프도 폭력은 적대자와의 커뮤니케이션을 파괴하며 이성을 잃게 함으로써 결국 상대방을 변동시킬 수 없기 때문에 거부한다.

함부르크 대학의 데겐(J. Degen)은 딴 각도에서 폭력의 문제를 상세히 검토해서 폭력의 제거를 큰 과제로 제시했다. 그는 양성화된 폭력에 반해서 이 사회를 강제성을 때로 침투하고 지배하는 메스컴, 정치적 경제적 그리고 경찰제도 등의 폭력성을 분석함으로써 보다 높은 차원의 폭력성을 제시하고 있다.

결국 혁명의 필요성은 인정하나 폭력을 거부하면 그 형태는 비폭력적 저항이 되는 수밖에 없다. 그러므로 라디오를 통해서 연속적으로 비폭력적 혁명을 추구했는데 그것은 술츠(H.J. Schultz)에 의해서 『간디에서 카마라까지』라는 이름으로 출판됐다(1971). 거기에서 비폭력성은 절대로 무능이나 체념이 아니라 성숙한 정치적 투쟁임을 역설하고 있다. 슈라이는 구라파의 정치신학 내지 혁명의 신학에 대해서 대체로 다음과 같은 점들을 지적함으로써 그의 입장을 드러낸다. 첫째로 이것은 새로운 돌출구를 모색하고 있다는 점에서 그 의미를 평가할 수 있으나 지금까지는 신학 밖에서 헤매고 있다고 한다. 그것은 새로운 세계를 경험하기 위해서 밖에서 제기한 문제를 제기해 보는데 머물고 있다고 본다. 그러므로 그는 이와 같은 견해를 가진 가톨릭의 마인베르거(Mainberger)의 이른바 Soziotheismus(기독교 사회주의)를 소개한다. 그것은 개인과의 관계가 아니라 공동체와 신을 주장하는 것이다. 다음은 그 신학운동의 인간관을 비판한다. 저들은 막시즘의 진단을 그대로 답습해서 인간을 순수 사회결정론에서 보고 있다. 그러므로 인간을 사회구조의 소산으로 보고 따라서 이 사회구조는 혁명하면 새로운 인간이 된다는 낙관론에 서 있다고 본다. 그는 톨리케의 논증을 빌어서 정치신학은 인간의 존재성보다 행위를 앞세운다고 하며 이것은 종교개혁자들의 분류대로 하면 행위로 의롭다고

하는 양식이며 또 인간을 homo faber로 보는 계열에 서 있다고 한다. 그러므로 공산세계가 사회혁명을 했어도 여전히 인간성의 변동은 못하고 있다는 사실을 지적한다. 셋째로 정치신학은 성서의 종말관을 왜곡한다고 한다. 그에 의하면 성서의 종말론은 심판과 은총의 성격을 띠고 있다. 그런데 이 두 어느 것도 고려하지 않고 모든 것을 내역 사회화로써 사실상 종말론을 볼트만의 실존화와 같이 만들어 버리고 있다고 한다. 끝으로 이것은 그 표현은 어떻든 신학이라는 이름을 붙이는 한에 있어서 다시 그리스도교의 절대화 내지 전체화의 시도가 아니냐고 묻는다. 단지 전시대의 그것과 차이가 있다면 이 세계와의 대립에서가 아니라 이데올로기적인 측면에서 공동 전선을 펴는 것이라고 한다.

이상에서 그는 특히 교회를 지양해서 기독교로, 신학을 지양해서 기독교학을 주장하는 렌토르프를 비판하면서 교회적으로 파악된 기독교도 거부하고 정치적 과정과 기독교와도 구별함으로써 결국 자리를 완전히 잃어 버리고 마침내 자신마저 없애 버리게 되는 것이 아니냐고 한다.

3. 맺는말

독일은 정교분리의 전통에서 정치의 횡포와 마력화에 큰 피해를 입었다. 또 그곳은 맑시즘의 발상지이기도 하다. 현재에는 그 나라의 반은 공산주의고 서독은 네오 맑시즘에 자극받은 학생과 젊은 세대의 극렬한 반발을 받고 있다. 따라서 시대성에 민감한 일부 신학자들이 교회 또는 신학의 밖으로 나가 버린 사람들을 찾아 밖으로 향하기 위해서 그들의 현실이라고 진단된 언어로 바꾸려는 노력이 정치-혁명 신학이다. 그러나 신학이라는 이름을 붙이는 사람들은 여전히 교회내

또는 대학신학부 안에 자리를 잡고, 이론만 전개한다. 그러기에 처음에는 이같은 신학적 주장에 귀를 기울였던 정치-혁명가들은 벌써 배신이나 당한 것처럼 외면하고 있으며 행동에로의 부름을 목적인 이같은 신학적 주장은 신학 내부의 이론 영역에 한몫 끼는 것으로 낙착된 감이 있다. 이것은 한동안 전체를 뒤엎는 듯하던 스튜던트 파워가 잠잠해지고 저들이 뒤엎으려던 기존 질서는 더 견고한 무장으로 군림하면서 언어상으로는 새로운 표현들이 등장한 것과 흡사하다.

반면에 시대적 흐름에 동조하기 때문에 자신도 변질되고 또 시대성에 있어서도 아류이기에 아무런 매력도 갖지 못한 일부 젊은 세대가 Christ People과 같은 극히 단순한 신앙운동에 가담하는 것은 우연은 아닐 것이다.

그러나 신학의 새로운 돌출구를 위해서 정치-혁명의 신학 운동은 피할 수 없는 과제인지도 모른다.

(『기독교사상』, 1972. 8)