

## “민중과 민중의 한에 대한 기독교윤리학적 평가”

—서남동의 민중신학을 중심하여—

조 성 국

고신대학 신학대학원 졸

목 차	
I. 서언	V. 기독교윤리학적 평가
II. 민중이란 누구인가?	VI. 결어—신자의 현실
III. 민중의 한	참여와 진정한 이웃 사랑
IV. 한풀이와 한의 사제	* 참고문헌

### I. 서언

“민중신학은 1970년대에 대두된<sup>1)</sup> ‘한국판 해방신학’으로서<sup>2)</sup> 한국에서 명징지위진 하나의 정치신학이다.” 이 정의자체가 민중신학에 관련된 많은 의미들을 함축하고 있다. 먼저 민중신학의 직접적인 배경은 남미의 해방신학이다. 물론 서남동교수가 인정하는 것처럼 더 깊은 배경에는 ‘신의 죽음’의 신학, 희망의 신학, 세속화 신학이 있다.<sup>3)</sup> 그러나 직접적인 영향은 해방신학의 영향이라고 말할 수 있다.<sup>4)</sup>

다음으로 중요한 것은 1970년대의 한국의 정치경제적 상황이다. 장기집권을 위한 유신헌법에서 자행되는 인권의 억압과 경제적인 측면에서의 심각한 빈부의 격차에서 비롯되는 부조리가 문학과 역사, 그리고 사회과학분야에서 고발되고 있었다.<sup>5)</sup> 이러한 상황속에서 특히 전태일군의 죽음과 김지하의 문

1) 서남동, ‘민중신학의 성서적 전개’ 「민중신학의 탐구」 서울 : 한길사, 1983, p. 221.

2) 나삼진, 「민중신학에 관한 연구」 미간행석사학위논문, 고신대학 신학대학원 1986, p. 8 번선환의 말재인용.

3) 서남동, ‘민중신학을 말한다’ 「민중신학의 탐구」 p. 164.

4) 같은 책.

5) 여기에 속하는 것은 창작과 비평그룹, 노명식, 백낙청, 한완상, 김지하 등의 많은 사람들이 있다.

예창작활동에서 기독교신앙과 노동운동이 합류되어 나타난 현상을 신학화하여 정리한 것이 민중신학이다.<sup>6)</sup>

그 신학의 방법론은 정치신학의 방법론과 대동소이하다. 사회경제사적인 해석방법이 채택되며, 성경도 더 이상 규범이 아니라 단지 하나의 참고서인 '전거(reference)'로 이해된다.<sup>7)</sup> 뿐만아니라 성경외적인 자료들, 곧 교회사적 사건들과 한국의 기독교와 상관없는 역사적 사건들도 성경적인 사건들과 동등한 가치로 활용되는 전거들이다. 성경의 이해도 전통적인 신학을 거부하는 극단적인 파괴적 문학비평, 양식비평, 편집비평의 기초위에서 이루어지고 있다. 그러므로 전통적인 입장의 개혁신앙에서 민중신학은 평가될 접촉점이 적다. 전통적 신학적인 개념들조차 너무나 판이하게 다른 합축된 의미로 사용되고 있기 때문이다. 즉, 근본적인 출발점이 성경에서가 아니라 상황과 그 상황에 대한 세속학문적 방법론에 근거한 해석과 행동위에 얹으로 성경과 신학을 옷입혀 두었기 때문이다.

그러므로 필자는 민중신학을 기독교윤리학적인 입장에서 평가해 보는 것 이 더 근본적인 비판적 평가가 될 것이라고 생각한다. 왜냐하면 기독교윤리학적 평가는 민중신학의 동기와 목적에 대한 평가일 수 있기 때문이다.

그리고 범위도 민중의 개념과 그 민중의 한에 관한 문제에 한정하려 한다. 성경판이나 신학방법론, 그리고 신학적 개념의 문제들은 분명하게 비평되어왔다고 생각되기 때문이다.<sup>8)</sup>

또 민중신학의 주창자인 서남동교수의 민중신학에 관련된 글들이 「민중신학의 탐구」에 모두 모아져 있고, 그의 사후에 평가된 몇편의 논문들이 있다.<sup>9)</sup> 필자는 서남동의 「민중신학의 탐구」를 중심하여 민중과 민중의 한의 문제를 기독교윤리학적 관점에서 평가하려 한다.

## II. 민중이란 누구인가?

'민중'은 서남동의 민중신학에 있어서 주제이다.<sup>10)</sup> 민중에 대한 직접적인 관심의 계기는 김지하의 문학과 정치적 행동에서 비롯되었다. 그리고 「창작

6) 서남동, '민중신학의 성서적 전거' 앞의 책 pp. 223f. 여기서 기독교신학, 혹은 신앙이란 카톨릭신앙을 포함하여 취급하고 있다.

7) 서남동, '민중신학을 말한다' Ibid, pp. 164-166.

8) 예를들면, 나용화의 「민중신학 비판」, 나삼진의 「민중신학에 관한 연구」, 「성경과 신학」 1권에서 김명혁, 손봉호, 전호진, 김영한 교수의 글.

9) 김경재, '죽제 서남동의 신학사상' 「신학사상」 1984 가을, 서남동박사 추념호.

송기득, '서남동의 민중신학' 「기독교사상」 1984. 10월호. 죽제서남동 목사를 추념하며.

10) 서남동, '민중신학을 말한다' op.cit., p. 173.

과 비평」에서 '창비그룹'이 주도한 민족과 민중의 의미 발굴의 작업이 영향을 미쳤다.<sup>11)</sup> 그러므로 서남동의 민중에 대한 개념은 이들의 민중개념과 깊은 관련성을 가지고 있다. 특히 김지하의 글들은 그에게 있어서 거의 맹목적으로 받아들여지고 있다.

민중의 의미는 '민중이 역사의 주체'<sup>12)</sup>라는데 있다. 즉 역사의 단계적 흐름에 있어서 지금부터는 민중이 주도적으로 정치, 경제, 문화등 전반적인 역사에 있어서 주체적인 역할을 담당한다는 의미이다. 그 근거로서 서남동 교수는 역사를 3 단계로 구분하였다. 첫째단계는 왕족과 귀족들이 역사발전의 주체가 되어 정치와 경제와 문화를 주도하였다. 두번째 단계는 첫째단계에서의 왕후나 귀족들의 역할과 질곡에서 벗어나 부르조아인 시민계급이 역사에서 주도적인 활동을 했다고 한다. 그 계기는 프랑스혁명이며 근세를 특징지운다고 한다. 그 다음의 단계는 민중이 역사의 주체가 되는 시대이다. 이는 세계사적인 흐름이며, 특히 제 3 세계에는 특별한 의미를 가진다고 보았는데, 그 이유는 제 3 세계는 서구사회에서 시민이라고 말할 수 있는 사회가 없이, 자본주의적 경제체계의 기반이나 경험이 없이, 봉건사회에서 바로 현대사회로 넘어왔다는 것이다. 서방 강대국의 식민지치하의 제 3 세계는 순전히 민중뿐이었다고 한다. 중요한 것은 이제 이러한 역사적 흐름에 따라서 민중이 주체가 되어 역사를 주도하는 시대가 왔다는 의미가 강조되어 있다.<sup>13)</sup> 이러한 의미를 가진 민중의 개념을 서남동은 우려하면서 정의하고 있다.<sup>14)</sup> 그는 민중을 다른 어떤 서양언어의 단어로 번역될 수 없으며, 그냥 특수한 정치신학적 개념이 담겨져 있는 'minjung'이라 해야함을 주장한다.<sup>15)</sup> 그 민중을 다른 것과 비교하면서 정의하려 한다.

먼저 민중은 '백성'과 대조가 된다고 했다. 그 이유는 백성이란 지배자를 전제하고 있는 봉건체제내의 용어이므로 복종과 순종이 함축되어 있는 이해이다. 그러나 민중은 그 백성의 굴레를 벗어 민중자신이 주인이며, 역사의 주체, 자기운명의 주체, 자기 사회의 주체라는 자기 주체의식에 대한 자각을 포함한 용어이므로 백성과 대조된다고 했다.<sup>16)</sup>

11) 같은 책. p. 174.

12) 같은 책.

13) 같은 책. pp. 174f.

14) 서남동, '민중신학의 성서적 전거', op. cit., p. 224.

'민중'을 정의하면 객관화될 위험성이 있으므로, 민중 스스로 자신을 나타내도록 해야 한다는 의미에서 위험성을 우려하였다.

15) 서남동, '두 이야기의 합류' op. cit., p. 53. people, volk, crowd와 다르다.

16) 서남동, '민중신학의 성서적 전거'(p. 225.) '민중(씨 음)은 누구인가'(p. 206.) op. cit.,

또 민중은 '시민'과 현저하게 구별된다고 보았다. 그 이유는 서양사회의 발전역사에서 시민은 두번째 단계인 근대에 속하는 특징이다. 이는 자본주의 사회의 기초위에서 봉건적 사회를 벗어난 새로운 계층이었다. 그런데 역사발전은 시민에서 끝나는 것이 아니라 더 낮은 사회밑바닥까지를 포함하는 민중으로 이어진다고 본다. 시민이후의 주체세력은 민중이라고 이해되는데, 아프리카나 아시아의 제3세계는 시민사회의 단계를 뛰어넘어 바로 민중의 역사를 발전하였다고 한다. 그 이유는 여전히 자본주의 사회의 성립이 외국 자본이나 매판자본의 영향으로 불가능하기 때문에 시민이 있기 어렵다고 주장한다. 그러나 서구 유럽이나 미국사회는 시민사회이고 이 사회가 그곳에 서는 존속할 수 있다고 했다.<sup>17)</sup>

그리고 민중은 '프롤레타리아'와도 현저하게 다르다고 한다. 프롤레타리아가 유물사관에서 새역사로의 혁명의 주체세력으로서 고정적 의미는 노동자를 뜻하지만, 한국의 민중은 가난하고 억압받고 소외당한 사람들로서 가난한 자만을 의미하는 프롤레타리아는 민중의 한 부분에 포함된다고 했다.<sup>18)</sup> 즉 경제적 빈곤뿐만 아니라 정치적, 사회적, 문화적인 억압과 소외중에 있는 모두가 민중이라는 말이다. 또 프롤레타리아와는 달리 농민까지도 역시 포함시킨, 모든 '폐착취성'의 특징을 소유한 것이 민중이라고 했다.<sup>19)</sup>

또 민중은 '대중'과도 다르다고 한다. 대중이란 사람이 많이 모인 집단이며, 이 대중속에서 모든 계층이 다 포함될수 있는 사회학적인 개념이지만, 민중은 처음부터 정치신학적인 개념이며, 지배자에 대한 피지배자 집단이라고 했다. 뿐만 아니라 민중이란 주체성을 가진 용어라는 것이다.<sup>20)</sup>

민중과 '지식인'의 구별이 특히 중요한듯 하다. 왜냐하면 민중운동과 민중신학의 주창자들이 바로 지식인의 범주에 들기 때문이다. 실제로 서남동교수는 지식인으로서의 대학교수나 신문기자들은 민중의 범주에 들기 어렵고, 실체적으로 항상 지배집단의 이데올로기를 대변하며 선전하고 가르치는 역할을 한다고 했다. 참지식인은 그러나 민중의 형편을 알고 체험하고 동참하여 민중의 고난과 기쁨을 알고 그들을 대변해주는 역할을 한다고 보았다.<sup>21)</sup> 그러나 지식인이 정치적인 억압을 받으며, 민중에게서 자기동일성을 찾았다고 해서 민중이 될 수 있는 것은 아니라고 했다. 결국 서남동교수 자신을 포함하여 민중을 역사의 주체로 인식하게 하며 민중의 인권회복을 위해 민

17) 서남동, '민중신학의 성서적 전거' op. cit., p. 225f.

18) 같은책. p. 226f.

19) 서남동, '민중신학을 말한다.' op. cit., p. 176.

20) 서남동, '민중신학의 성서적 전거' op. cit., p. 229.

21) 같은책. p. 229f.

중의 편에서 싸운 사람들 조차도 민중은 될 수 없다는 말이다.<sup>22)</sup> 그러나 다른 논문에서는 전혀 다른 주장을 했다. "...1970년대 들어오면서 민중이라고 하는 사회세력이 형성이 됐습니다. 유신체제의 모순 속에서, 이 산고의 진통을 겪으면서 민중이라고 하는 사회세력이 형성이 됐습니다. 개신교의 목사와 신부가 합작을 했고, 크리스챤과 논크리스챤이 합작을 했고, 지식인과 노동자가 합작해 가지고 불의의 세계에 저항하는 10년의 역사를 가지고 있었습니다. 그것이 새역사를 담당할 민중의 주체세력입니다. 우리 민족사에 새장을 연 주체세력입니다."고 했다.<sup>23)</sup> 그러므로 지식인이 민중의 주체세력이라고 했다. 이는 앞뒤가 서로 일관성을 갖지 못하는 일례이다. 그리고 민중운동의 핵심인 김지하나 서남동, 그리고 재야세력들과 목사 신부들과 민중과의 관계에 대한 문제는 여전히 희미하다.<sup>24)</sup>

이러한 민중에 대한 사회경제사적인, 정치적인 개념의 정립으로서 폐착취성을 강조하면서도 역사의 주체임이 민중의 의미라고 강조한 후, 성경적인 전거와 역사적인 전거를 찾아 타당성을 부여하려는 것이 민중신학자 서남동의 의미이다.

그는 성경적인 전거로서 특별히 제시하는 것이 몇 가지 있다. 먼저 구약에서는 출애굽기 21-23장의 계약법전을 파괴적인 비평적 입장에서 최초의 문서라고 받아들이고 있다. 그 내용은 특별히 약자보호법이며, 거기에 나타나는 약자는 민족을 초월하여 가난한 사람들, 노예, 과부, 고아, 지체불구자, 떠돌이, 나그네, 이방인들이라고 했다.<sup>25)</sup> 그는 이 약자들이 민중이라 했다. 그는 또 이 약자들이 바로 '하비루'로 그 유적이 발견된 사람들인데, 이 사람들은 최하층의 천민이나 유랑민, 비적폐, 노예, 농노 그리고 품팔이 군인인 용병이었다고 한다. 이들은 하나의 혈통이나 민족, 종족도 아니며, 하나의 언어나 역사를 가진것도 아니라고 한다. 이 천민집단의 신이 아웨이므로, 아웨이는 노예의 인권을 보호하는 노예의 신이라고 한다. 이 노예들이 애굽에서 반란을 일으켜 탈출한 사건이 출애굽사건이라고 해석한다. 그리고 이 천민집단이 성서적 민중의 전거라고 본다.<sup>26)</sup>

신약에서의 대표적인 전거 역시 비평적 입장에서 최초의 출처로 인정되는 마가복음에서 취한다. 그의 마가복음의 전거는 일본의 다가와(田川建三)의 마가복음 주석에 근거해 있다. 다가와는 마가의 신학에 있어서 주제는 예수

22) 서남동, '민중신학을 말한다.' op. cit., p. 178.

23) 서남동, '민중(씨울)은 누구인가' op. cit., p. 218.

24) 서남동, '민중신학을 말한다.' op. cit., p. 178.

25) 같은책. p. 186.

26) 서남동, '민중신학의 성서적 전거' op. cit., pp. 235-241. '민중(씨울)은 누구인가' pp. 215-217.

라기 보다는 민중인데, 그 민중은 항상 권위집단에 대한 부정개념이라고 했다.<sup>27)</sup> 마가복음의 민중은 바로 '오클로스('οχλος)'이다. 그리고 민중신교가 마가복음의 주체라고 한다. 그리고 마가는 민중의 고장인 갈릴리를 지배자와 지주의 예루살렘과 대립시켰다고 주장한다.<sup>28)</sup>

그리고 누가복음14장15절이하의 비유에 나타난, 기득권을 갖지 못한 신체불구자 과부, 빈자, 고아, 노예살이하던 사람이 새 시대, 새 역사, 새 나라인 하나님나라에 초청되는 민중이라고 한다.<sup>29)</sup>

또 예수 주위의 사람들인, 병자와 신체불구자들, 여인들, 세리와 죄인들은 단순한 군중이 아니라 민중이라고 주장된다. 세리와 죄인들도 당시의 지배문화, 지배계급이, 곧 성전체제, 율법체제가 그러한 가난한 사람, 천한 사람들을 죄인이라고 하는 딱지를 붙인 결과의 죄인이라고 한다.<sup>30)</sup>

그리고 예수자신이 민중의 한 사람이라고 한다. 전통적 의미는 기독론을 거부하며, 신성을 거부하고, 역사적 예수의 이해에서, 인간의 샘플, 원형의 입장에서 예수를 생각해야 한다고 했다.<sup>31)</sup> 그때 예수는 모세와는 달리 목수였고, 그 친구들이 어부이며, 좋은 교육을 받지 못했던 민중의 한 사람이며, 세리와 죄인의 친구로서 그들에게서 자기 삶과 행위의 동일성을 찾았다고 주장한다.<sup>32)</sup>

또 마태복음25장의 마지막 비유도 자주 언급되는 전거이다. 이러한 성경적 전거들이 민중을 묘사하고 있으며, 하나님은 그들을 해방하시는 분이라고 했다.<sup>33)</sup>

교회사적인 전거에서는 민중자체의 정의나 개념보다는 민중신학의 역사적 요청의 문제를 끌어오기위해 천년왕국의 열망과 요아킴 플로리스의 역사의 완성인 성령시대도래, 토마스 런찌의 혁명, 오늘날의 종말론 신학을 예로들어 민중의 시대의 필연적 도래를 유도하려 한다.<sup>34)</sup> 그러나 이들은 전통적 교회사의 서술을 거역하는 이단적 견해이다.

특이한 것은 민중신학이 민중의 모습을 기독교적 범위를 떠나서 한국역사 속에서도 찾으려 하는 점이다. 이 문제를 자세히 다루는 것이 이 글의 목적은 아니다. 한국역사와 한국교회, 그리고 민담과 소설, 시 등의 문학작품에

27) 서남동, '두 이야기의 합류' op. cit., p. 52.

28) 서남동, '민중신학의 성서적 전거' op. cit., p. 242.

29) 같은책, p. 230f.

30) 서남동, '민중(체울)은 누구인가' op. cit., pp. 211-215.

31) 서남동, '민중신학을 말한다.' op. cit., p. 188f.

32) 같은책, pp. 189f.

33) 서남동, '예수, 교회사, 한국교회' op. cit., p. 12.

34) 같은책, pp. 14-19.

서도 민중의 모습을 발견하려 시도한다.<sup>35)</sup>

특히 한국적 입장에서는 민중이란 4·19후, 특히 1970년대의 착취당하는 노동자, 농민, 여공, 근로자, 실업자, 간호자, 창녀와 구조적 모순에서 비롯된 죄인들이 모두 민중이다. 그는 민중의 문제들을 묘사하기 위해 통계자료들을 제시하면서 고발하기도 했다.<sup>36)</sup>

결론적으로 말하여, 서남동교수는 민중을 한마디로 '서민대중'이라고 표현했다.<sup>37)</sup> 이들은 놀리고 빼앗기는 계층, 피압박, 괴착취, 소외계층이지만 역사의 주체이며 새 시대를 가져올 주인공이라는 메시야적 성격을 가진다. 하나님은 그들을 해방하는 분이며, 그들의 소리가 또한 하나님의 음성이다. 동시에 역사의 흐름은 민중이 주체가 되는 시대에 도달하였으며, 한국적 역사의 민중운동과도 합류한다고 말하는 것이 요점이다.

### III. 민중의 한(恨)

서남동교수는 한의 문제를 민중과의 관계에 있어서 다음과 같이 표현했다.

"사람을 밖에서 보면 육체고 안에서 보면 혼이듯이, 민중도 밖에서 보면 민중이고 안에서 보면 그의 혼에 해당하는 한(恨)이다. 즉 민중의 문제는 한이다."고 했다.<sup>38)</sup>

한의 문제는 바로 민중의 핵심적인 문제이다. 그리고 전통적인 신학이 죄의 문제를 중심하였다면 한국에서 전개되는 민중신학의 핵심问题是 한의 문제라고 주장한다.<sup>39)</sup> 즉 그는 죄의 문제는 지배계층이 피지배계층을 억누르기 위해 사용한 이데올로기의 구실을 해 온 것이므로 잘못이해되어 왔다고 생각한다. 그러므로 당면한 문제는 죄나 회개의 문제가 아니라 한이라는 것이다.<sup>40)</sup>

한이란 정의하기 어렵지만 '눌린 자, 약한 자가 불의를 당하고 그 권리가 짓밟혀서 참으로 억울하다고 생각할 때, 그 호소를 들어주는 자도, 풀어주겠다는 자도 없는 경우에 생기는 감정이다. 그렇기에 한을 하늘에 호소되는 억울함의 소리, 무명의 무고(無告)의 민중의 소리 바로 그것이다."고 했

35) 서남동은 성경적 이해보다는 오히려 현장과 민담의 이해에서, 문학과 역사의 이해에서 더 많은 전거를 찾고 있음을 그의 책 「민중신학의 탐구」에서 쉽게 발견할 수 있다.

36) 그는 이농협상, 실업률, 근로자임금, 근로자의 착취를 통계자료를 인용하여 제시하기도 한다. p. 42, p. 113, pp. 325-359 등.

37) 서남동, '민중신학을 말한다.' op. cit., p. 183.

38) 서남동, '민중신학의 성서적 전거' op. cit., p. 243.

39) 같은책.

40) 같은책. p. 244. 그리고 '한의 사례' p. 44.

다.<sup>41)</sup>

그는 '恨의 형상화와 그 신학적 성찰'에서 이 문제를 집중적으로 다루었다. 특히 恨은 실제적 예와 이야기를 통하여 가장 잘 형상화된다고 말하면서 구체적 실례로 1979년 YH사건의 희생자 김경숙과 카톨릭농민회의 오원 춘이 당한 호소할 길 없는 역을한 고난을 들었다.

그러나 역시 한을 형상화하는 주된 자료는 한국의 전설과 문학작품이다.

서남동교수는 2 가지의 부류로 구분하여 설명한다.<sup>42)</sup> 먼저는 한의 정태적 이해인데, '석문'의 전설, 윤흥길의 소설「장마」, 이 청준의 단편「서편제」를 예로 들었다. 이 작품들의 특징은 체념적인 한이다. 한이 맺혀있기는 하지만 소극적이며 활동성이 없는 정적인 상태에 있다.

그러나 두번째 부류는 한의 동태적 파악이다. 그는 양성우의 시 「이 땅에 살기 위하여 나타나는, 민중의 골수에 사무쳐 죽은 자의 무덤 속에서 풀 뿌리로 아직 숨쉬고 기다리며 소리지르는 한의 묘사, 그리고 김지하의 담시 「소리의 내력」, 천승세의 중편소설 「신궁」, 김지하의 희곡 「말뚝」과 담시 「장일담」에 나타나는 꼭성의 한, 한을 풀기까지 움틀거리는 한이다. 특히 김지하는 한을 역동화하여 혁명의 에너지로 승화시키려 하였다.<sup>43)</sup> 김지하는 그의 작품에서 「시적인 상상력」을 통하여<sup>44)</sup> 「말뚝」이나 「장일담」이란 주인공들을 「한의 성육신」으로 묘사한다.<sup>45)</sup> 뿐만 아니라 「장일담」은 1970년대에 한국에 출현한 예수이며, 김지하 자신의 동일화였다.<sup>46)</sup> 이 성육신한 한은 나락의 한파의 일치(self-identification), 신과 혁명의 일치로서 결국 한이 발전, 폭발하여 원수를 잡아먹는 괴물, 혹은 원수의 모가지를 떼는 데까지 이르는 역동적인 성격을 지닌다.

서남동교수는 김지하의 恨에 대한 이해를 비판없이 그대로 수용하면서 오히려 신학적인 몇 가지 고찰로써 보충하고 있다. 그는 누가복음과 마태복음을 마가복음과 대조시키면서 '죄'는 지배자의 언어이고 '한'은 민중의 언어라고 했으며,<sup>47)</sup> 누가복음 10장의 선한 사마리아 사람의 비유에서 강도만난 한의 사람이

41) 서남동, 恨의 사제, op. cit., p. 44.

42) 서남동, '恨의 형상화와 그 신학적 성찰' op. cit., pp. 88-105.

44) 서남동, Ibid., p. 98. '한'을 기독교신학의 주제로 훌륭하게 발전시킨 처음의 공로는 김지하에게 있다고 서남동 교수는 말한다.

44) 같은책, p. 104.

45) 같은책, p. 99.

46) 같은책, p. 105. 김지하 자신의 당시 나이도 33세, 장일담의 처형도 33세. 곧 예수생애의 복사이다. 서남동교수는 '이 시인은 장일담과 한국민중과 한국예수 그리스도를 동일화하고 나아가서 자기 자신의 영상을 그 위에 겹쳐 놓은 것이다'고 했다.

47) 같은책, p. 107.

그리스도의 역할을 한다고 주장했다. 곧 한의 사람에게서 그 신음으로 찾아오는 분이 '한의 그리스도', '세속적 그리스도'라는 것이다.<sup>48)</sup> 또 마태복음 25장의 양과 염소의 비유에서도 종교적 소속과 상관없이 한의 이웃이 그리스도의 현존이라고 했다.<sup>49)</sup> 그리고 계약법전과 스바냐에서도 한맺힌 자들을 보게 된다고 하였다.<sup>50)</sup> 또 다른 논문에서는 창세기 4장의 아벨의 '피의 소리', 출애굽기 2장에 나타나는 '울부짖는 신음소리', 아고보서 5장 4절의 농민의 품삯이 지르는 소리와 일꾼들의 아우성이 실제적인 통계자료와 예들을 통해 한의 소리로 제시되고 있다.<sup>51)</sup>

그러나 무엇보다도 한은 한국사람과 관련되어 있다. 역사적인 측면에서 오랜 역사를 통해 끊임없이 주변강대국의 침략에 시달려온 약소민족으로서의 한, 어느 때나 변함없이 계속되는 지배자의 학정아래서 신음하는 백성으로서의 한, 유교사상의 철저한 남존여비의 관념에서 온 여성적 존재의 한, 법적으로 끝없이 계승되던 천민과 노비의 한으로 삶 그 자체가 한으로 특징지워진다고 하였다.<sup>52)</sup> 뿐만 아니라 특히 1970년대의 정치경제의 구조적 모순에서 온 '농민→이농→노동자→실업→빈민→인륜상실→도둑→범죄→감옥'에 이르는<sup>53)</sup> 악순환에서 오는 깊은 한이 김지하의 말처럼 "이 작은 빈도는 원귀들의 아우성으로 가득 차 있다. 외침, 전쟁, 폭정, 반란, 악질과 굶주림으로 죽어간 숱한 인간들의 한에 가득 찬 꼭성으로 가득 차 있다."라고 표현된다고 하였다.<sup>54)</sup> 한은 한국사람들의 지배적인 저변감정이므로 이 한을 푸는 것이 민족적인 과제라는 말이다.<sup>55)</sup>

그러므로 한의 배경은 그 원인이 인간의 탐욕과 사회적 모순에서 유래하며 그 범위와 정도에 있어서 한반도의 전 역사를 포함하고, 극에 달하였다고 표현할 수 있겠다.

민중은 한이 맺힌 한의 사람들이다. 그러므로 민중의 문제는 바로 한의

48) 같은책, p. 107.

49) 같은책, p. 108.

50) 같은책, p. 109. 스바냐 2:3, 3:12.

51) 서남동, '소리의 내력' op. cit., pp. 111-119.

52) 서남동, '恨의 형상화와 그 신학적 성찰' op. cit., p. 87.

53) 같은책, p. 102.

54) 같은책, p. 96. 김지하의 「황토」의 글 재인용.

55) 같은책, p. 104에서 한국민중의 한의 족보를 김지하는 장일담의 족보에서 설명하기를 '장일담은 백정의 자식이며 그 자신 또한 백정이다. 인간속에 있는 징승을 죽이는 상징이다. 그 육신적 족보를 말하자면 동학란 때 삼족이 멸하고 창녀라 불어 창녀와 불어 난 자식하나가 살아남고, 일제 때 독립조 하다 죽고 또 창녀와 불어 난 자식하나가 살아남고, 6.25때 빨갱이로 몰려죽고 또 창녀와 불어 난 자식하나가 살아남는데, 삼대째 백정과 창녀의 족보다'고 하여 그 철저성을 말했다.

문제이며, 한을 풀어주는 것이 민중신학의 과제라는 말이다. 그리고 이것은 실질적이며 긴박한 문제라고 서남동교수는 역설한다.<sup>56)</sup>

#### IV. 한풀이와 한의 사제

민중들의 맷힌 한을 푸는 것이 민중신학의 과제이다. 비록 서남동교수 자신이 직접 관련시킨 것은 아니지만, 민중신학을 위해 선택된 성서적 전거들, 교회사적 전거들, 그리고 한국역사의 전거들은 한의 폭발을 통한 한풀이의 실례들이기도 하다. 성경의 출애굽사건이나 교회사에 있어서 토마스 빈찌의 혁명, 그리고 한국역사에 있어서 흥경래의 난과 동학혁명, 3·1운동과 4·19까지도 좋은 실례가 될 수 있다. 그리고 그가 '恨'의 문제를 형상화하기 위해 선택한 전설과 문학작품들도<sup>57)</sup> 그 성격상 한풀이를 포함하고 있다.

민중은 그 깊은 내면에서부터 이 한풀이를 갈망하고 있다. 그러므로 서남동교수는 천년왕국에 대한 종말론적 성격은 타계적인 유토피아의 열망이 아니라 역사안에서 구체적으로 성취될 새 시대에 대한 갈망이라고 한다.<sup>58)</sup> 그리고 한국인의 미륵신앙도 역시 종국적인 한풀이 곧 해방과 혁명의 약속으로서 한국인의 심성속에 면면히 이어져 왔다는 것이다.<sup>59)</sup> 여기에 오늘날 신학의 종말론도 포함될 수 있을 것이다.<sup>60)</sup> 이러한 한풀이가 된 새로운 미래는 결코 단순한 이상이나 타계적인 성격의 유토피아가 아니라 구체적으로 이 세상속에서 이루어져야 한다는 것이 그의 민중신학의 작업이다. 그리고 그 새로운 미래는 성경과 교회사, 그리고 서양의 역사와 한국의 역사에서 본, 민중이 주체가 되는 필연적인 전진과 발전을 요청하는 필연적인 역사관에서 비롯되는 결과이다. 그러므로 서남동교수는 1970년대에 한국에서 일어난 사건들을 통하여 이러한 역사적 흐름이 합류되고 있다고 본 것이다. 새로운 시대는 그가 말하는 소위 요아킴 플로리스의 '성령의 제 3 시대'로 시작되었으며 그 역사는 내재적인 힘으로 여겨지는 하나님의 자기전개로 인간화인 민중의 시대로 이끌어져 간다고 요아킴 플로리스와 함께 믿고 있다.<sup>61)</sup>

이러한 역사관위에서 근본적인 한풀이가 요청되고 있다. 그리고 요청되는 구체적 현실속에서의, 민중이 주체가 되는 사회에서의 근본적인 한풀이가 목표이다. 그러므로 그는 한풀이에 있어서 소극적인 방법을 반대한다. 증산

56) 서남동, '민중신학의 성서적 전거', op. cit., p. 243f.

57) 석문, 장마, 서편제, 이땅에 살기위하여, 소리의 내력, 신궁, 말뚝, 장일담 등.

58) 서남동, '두 이야기의 합류' 「민중신학의 탐구」 서울 : 한길사, 1983. p. 56f.

59) 같은책, pp. 74-77.

60) 서남동, '예수·교회사·한국교회' op. cit., p. 18.

61) 서남동, '두 이야기의 합류' op. cit., p. 59. 그는 비판없이 오히려 요아킴 플로리스의 견해를 교회사적 전기로 중요하게 선택하고 있고, 그대로 받아들이고 있기 때문이다. 그리고 그의 논문 '민중신학을 말한다.' pp. 170-173 참고.

교는 한풀이의 종교이기는 하지만 지배체제를 합리화시키며 연장시켜주는 역할을 하므로 강하게 반대하면서 저항으로 나아가야 한다고 주장한다.<sup>62)</sup> 비록 판소리와 탈춤이 억눌린 민중의 자기해방을 이루는 종교의식이었다고 하였고,<sup>63)</sup> 민중에게 있어서 굳이 우리 민족에게 있어서 한풀이 였음을 전제하고 있으며,<sup>64)</sup> 한의 정태적인 이해와 체념적인 한풀이를 소개하기는 하였지만 이 방법에서 만족하지 않는다. 그러므로 서남동교수에게 있어서 한풀이는 본질적으로 김지하의 견해처럼 '한정된 폭력'이<sup>65)</sup> 요청된다고 하겠다. 그러나 될 수 있는 대로 폭력을 사용하지 말아야 하지만 자체방위의 경우 폭력은 쓸 수 밖에 없고 또 써도 무방하다고 말하면서 비폭력적 저항을 반대한다.<sup>66)</sup> 그러나 또 현 세대에서 체제를 바꾸는 혁명보다는 개선해 나가야 한다고 말하여 논리적인 비일관성을 보여주고 있기도 하다.<sup>67)</sup> 왜냐하면 개선이라는 말과 해방, 혹은 혁명은 다른 말이기 때문이다. 그리고 구조의 변화가 아니면 민중의 주체성은 확립될 수 없기 때문이다. 그러나 그럼에도 불구하고 마르크시즘을 비판한다고 말한다. 그리고 상대와 상황에 따라서 민중신학의 주장도 달라진다고 말하므로써<sup>68)</sup> 한풀이의 방법은 다소 명백하지 못하고 회미하게 묘사되면서 혼돈되고 있음을 발견할 수 있다. 그러나 특징있는 것은 한풀이에 있어서 '단(斷)의 철학'을 도입하는 점이다. '단은 한의 극복이며, 개인적으로는 자기부정이며 집단적으로는 복수의 악순환을 끊는 것이다.'<sup>69)</sup> 혹은 단의 철학에는 두가지 의미가 있는데, 적극적으로는 민중의 억압된 한을 애네르기화해서 사회생신의 힘으로 만든다는 의미이고, 소극적으로는 그 과정에서 보복으로 흘러가지 않게 하여 악순환의 고리를 끊는 것을 의미한다고 하였다.<sup>70)</sup> 즉 한을 풀면서도 단으로 한의 악순환을 끊는 변증법적 통일이 한풀이의 철학이다. 그래서 한정된 폭력으로 원수의

62) 서남동, '민중신학을 말한다' op. cit., p. 200. 또, 원한을 품고 죽은 원귀의 원한을 풀어 성숙의 세계로 보내는 것을 '해원공사' 이를 범세계적으로 확대 시킨것이 '천지공사'이다—천도교.

63) 서남동, '두 이야기의 합류' op. cit., p. 72.

64) '한의 사제'라는 표현물이 이것을 암시한다. 그러나 다른 민중신학자들인 김정준, 서광선은 직접 무당의 굿과 관련시키고 있다. 그들의 글은 참고 문헌의 책에서 참고. 또 서남동의 '한의 형상화와 그 신학적 성찰' p. 97 참고.

65) 서남동, '한의 형상화와 그 신학적 성찰' op. cit., p. 101. 김지하의 글 재인용.

66) 서남동, '민중신학을 말한다.' op. cit., p. 200f.

67) 같은책, p. 196f.

68) 같은책, p. 197f.

69) 서남동, '한의 형상화와 그 신학적 성찰' op. cit., p. 101.

70) 서남동, '민중신학을 말한다.' op. cit., p. 200. 그리고 '한의 형상화와 그 신학적 성찰' p. 100에서 김지하의 글 참고.

목을 떼면서도 그 머리가 악인의 몸에 붙는 장일담의 기이한 결합이 변증법적 통일의 모습이다.<sup>71)</sup>

이러한 한풀이는 비록 한정된 폭력에 의한 것이라고 밝혀지고 있지만, 김지하의 성지, 말뚝, 장일담에서 나타난 대로 원수인 지배자를 잡아먹거나 죽이는 테까지 이르는 철저한 한풀이임을 부인할 수 없다.

서남동교수는 이 한풀이를 위해 교회가 사제여야 한다고 주장한다. 물론 이로한 교회론도 김지하의 생각을 그대로 수용한 것이다. 김지하의 “민주의 한을 풀어주는 위로자로서의 교회, 그리하여 한으로 인한 폭력의 선환고리를 끊어야 하는 교회, 순환을 운동으로 바꿔야 하는 교회, 그러기 위해서 한정된 폭력을 접수 용납해야 할 교회, 모든 진보사상과 어둠 속 투사와 래디말의 재단(sanctuary)이어야 할 교회”라고 말했다.<sup>72)</sup> 동시에 김지하 자신이 한의 사제이기도 하다. 그 한의 사제는 한의 전달자, 한의 소리의 매체가 되는 것을 의미한다. 김지하의 글들은 바로 이러한 한의 곡성을 전달하는 한의 사제적 사역이었다. 서남동교수는 여기에 교회의 예언자적 수행을 관련시켰다.<sup>73)</sup> 그리하여 “그것은 지배계층, 부유계층의 횡포를 축복하고 놀린 자들의 자기생존을 위한 항거를 마취시키고 거세하는 사제적이 아니고, 진정으로 저들의 상처를 싸매주고 비굴해진 저들의 주체성을 되찾는 테 함께하고, 저들의 역사적 갈망에 호응하고, 저들의 가슴속에 쌓이고 쌓인 한을 풀어주고 위로하는 ‘한(恨)의 사제’가 될 것을 권한다.”고 촉구하였다.<sup>74)</sup> 한의 사제는 민중의 갈망, 민중의 한을 전달하는 소리의 매체이며, 이 일이 ‘하느님의 선교’라고 한다.<sup>75)</sup> 그러므로 신자들은 한의 사제이기를 요청받고 있다고 말할 수 있겠다.

## V. 기독교윤리학적 평가

서론에서도 언급한 것처럼 민중신학은 현장에 대한 세속학문적 이해, 곧 성경자체가 제시하는 구속사적 시각이 아닌 사회경제사적, 정치사적 이해를 근거로 성경을 전거로서, 또 교회사의 사건들도 전거로서 필요한 부분만 선택하여 억지로 신학화하므로써 많은 무리한 성경해석과<sup>76)</sup> 교회사의 무리한

해석을<sup>77)</sup> 낳은 수밖에 없었다. 실제로 이러한 부분만 제쳐두고라도 기독교 윤리학적 측면에서 재고되어야 할 문제점들이 많다.

먼저 민중의 개념 자체가 그러하다. 서남동교수 자신이 민중을 정의하면 서 민중이 아닌 것들과 비교하여 설명하려고 노력하였지만, 실은 ‘민중’이라는 말이 적용될 수 있는 대상은 여전히 모호하다. 그가 한마디로 ‘서민대중’을 말한다고 요약하였다. 그러나 그의 민중개념과 서민대중사이에는 일치하지 않는 점들이 많이 있다. 왜냐하면 서교수자신이 사회의 계층구조자체를 지나치게 단순한 이분적 해석을 감행하고 있기 때문이다. 실제로 소수의 지배자를 제외하고 모든 계층을 민중이라고 말해야 하겠지만, 현대사회의 계층구조는 그처럼 단순하지 못하다. 많은 중간계층이 존재하고 있기 때문이다. 이 중간계층은 서남동교수가 말하는 억눌리고, 가난하고, 억압당하는 피착취성의 특성을 가진 민중이라는 용어 자체를 거부할 것이다. 그리고 그의 정의대로의 민중은 그의 부자에 대한 이해만큼이나<sup>78)</sup> 상대적인 성격을 가지고 있다. 또 한국과 같은 사회에서는 아직까지 사회내의 계층이동이 많고 가능하다. 그러므로 결국 민중이란 용어도 민중자신의 용어라기 보다는 민중신학자나 민중운동가의 용어가 된다. 김형효교수가 비판한 대로 민중의 실질적 내용은 대단히 추상적이며 감정적이라고 말할 수 있다.<sup>79)</sup> 민중의 대상의 모호함보다도 더 중요한 것은 민중에 대한 윤리적인 절대에 가까운 선의 가치부여이다. 민중자신은 이미 비판받을 만한 부정적 요소가 없거나, 거론될 필요가 없는 것처럼 묘사되고 있다. 죄와 회개의 언급을 반대한다. 죄와 회개란 지배자들의 이데올로기라는 것이다. 그러므로 죄대신 한이 있다는 주장은 기독교윤리학적 측면에서 볼 때 이미 기독교가 아님을 잘 증거해 준다. 모든 책임이 사회의 구조와 지배자의 책임으로 인정되며, 민중의 소리는 하나님의 소리로 들려지는 그 절대에 가까운 선은 이미 치우친 견해임을 부정할 수 없게 한다. 곧 평형을 잃어 지배자와 사회경제적 구조에만 절대악을 돌리는 편협한 흑백논리이며 감정에 크게 치우쳐 있음을 보여주고 있기 때문이다. 실제로 민중안에서도 서로에 대한 적대행위가 존재할 뿐만 아니라 민중에 속한 개인도 죄와 회개가 적용되어야 할 부도덕한 감정과 행

77) 그는 자기 신학을 정당화하기 위해 전통적 신학의 해석을 철거하게 거부하는 엄청한 선택을 쉽게도 감행하고 있다. 그가 선택한 교회사적 전거들이 잘 설명해 준다.

78) 서남동, ‘민중신학을 말한다.’ op. cit., p. 196. 부자가 누구냐는 개념이 극히 상대적이라고 말한다.

79) 서남동, ‘민중의 신학’에 대하여’, 민중신학의 탐구. 서울: 한길사 1983. pp. 29f. 서 교수의 이 논문은 김형효교수의 글 ‘흔미한 시대의 진리에 대하여’(문학사상 1975. 4 월호)의 답변이지만 동문서답이라는 인상을 피할수 없다. 오히려 김형효교수가 잘 비판하였다.

71) 서남동, ‘한의 형상화와 그 신학적 성찰’ op. cit., p. 104.

72) 서남동, ‘두 이야기의 합류’ op. cit., p. 81. 제인용.

73) 서남동, ‘恨의 사제’ op. cit., p. 43. 구약의 예언자들의 사역과도 관련시켰다. p. 39.

74) 같은책.

75) 같은책. p. 44.

76) 성경의 Text에 대한 물이해가 부지기수이다. 그의 성경적 전거를 분석해보면 알 수 있다.

위들이 있음을 부정할 수 없다. 성경은 죄의 책임을 모호한 대상에게 전가 시키지 못하게 한다. 예수님 자신도 죄인을 정죄하지 않으시며 궁휼히 여기셨던 것이지 그 죄를 인정하시거나 용납하신 것은 아니다.<sup>80)</sup> 그러므로 서교수의 민중에 대한 가치부여는 휴머니즘과는 관련이 있을지언정 기독교와는 상관이 없다고 하겠다. 또 역사에서 실제로 소위 민중이 주도하는 사회구조는 없었다. 단지 이 논리는 사회주의에로의 변혁을 위한 혁명의 주체세력을 유도해내는 전술일 뿐이다.<sup>81)</sup> 현재의 공산주의 사회의 지도자인 공산당원의 최고계급은 결코 프롤레타리아가 아닌 새로운 지배계층의 전문가인 것에서 볼 수 있듯이 은연중에 민중신학자와 민중운동가들의 내면적 의도나 목적에는 “자신이 소망하는 자신의 모습을 객관적으로 보장하는 특정사회제도를 소망하는 Idea이며, 이미 기독교적인 측면에서 나쁜 의미의 윤리적 성격을 가진다고”<sup>82)</sup> 말한 이보민교수의 인간의 사회의 대한 관심의 윤리적 실재성으로서의 본질에 대한 일반적인 지적이 역시 적용되어야 할 것이다. 민중을 위하는 것 같으나 오히려 민중을 수단화하는 점도 간과할 수 없다. 그러면 민중신학자와 민중운동가는 민중이 아니면서 민중의 지도자란 말인가? 민중의 사회가 왔다고 할 때 그들의 위치는 어디인가? 민중을 대변하는 것과 동시에 민중의 지도자인 ‘한의 사제’는 또 다른 의미의 비정당적 정치운동가라는 인상을 현실속에서 지울 수 없다. 또 역사를 해석하기 위해 부여하는 초월성은 역사 그 자체가 되는 역사에로의 흐름, 역사의 내재적인 힘에 관한 해석은 자신이 부여한 소망일 뿐이다. 그러나 그는 이것을 펼연적인 것으로 강요하는 잘못된 근거위에서 민중을 말하고 있다. 이 초월성도 역시 윤리적인 행동과 태도에 관련된 것이며, 비판되어져야 한다.<sup>83)</sup> 그리고 구원과 해방의 문제를 특수한 계층에만 국한시키므로 보편성을 상실한 것도 비판되어져야 할 중요한 측면이다. 그는 부자가 천당간다는 것은 전혀 말도 안된다는 ‘신념’을 가지고 있다.<sup>84)</sup> 그는 기독교의 구원운동에 있어서의 보편성을 상실한 채 치우쳐 있다. 기독교의 구원운동은 모든 계층을 대상으로 이루어져야 한다. 그리고 구원운동을 선행하지 해방운동은 사회운동일 수는 있을지 모르나 기독교 운동은 아니라고 말한 이보민교수의 비판이 민중신학

에도 적용되어야 한다.<sup>85)</sup>

다음으로 중요한 것은 민중의 한과 한풀이이다. 물론 한에 관한 억울함이 성경에서 하나님의 응답과 관련되어 나타나기도 한다. 그러나 한국적 전통인 전설과 문학에서도 한에 대한 이해에는 단순히 억눌림에서 오는 감정일 수는 있지만, 도덕적, 윤리적인 가치나 선악에도 불구하고 생길 수 있었던 것임을 간과할 수 없다. 그래서 원한과 함께 계속적인 복수의 악순환이 묘사되기도 한다. 그러므로 한 자체가 풀어져야 만할 당위성과 선의 가치를 가지고 있다고 보는 것은 잘못이다. 그리고 한풀이가 직접 현실속에서 민중의 행동인 혁명을 통하여 이루어질 것을 의도하는 것은 더욱 그러하다. 한이 하나님께 호소될지언정, 현실속에서 ‘한정된 폭력’으로 풀어져야 한다는 것은 복수이상의 어떤것이 아닌, 미화된 복수이다. 그처럼 철저하게 한이 맷힌 사람은 정말 민중이 아니라 민중운동가나 민중신학자인 김지하나 서남동이 아닌지 모르겠다. 비록 한정된 폭력이라고 하였지만, 그 폭력이 지배자들의 생명을 끊는 치명적인 것임이 그의 글에서 분명하다. 그 한풀이에 단의 철학을 덧붙이는 것은 자기 변명이거나 또 다른 자기확보의 철학이 아닌가 의심스럽다. 설사 지배자라 할찌라도 인간은 스스로 그러한 폭력을 당할자라고 인정하지 않는다. 그 가족들의 마음에 또 다른 한이 맷히게 된다.<sup>86)</sup> 그러므로 단의 철학은 한과 반대된 것이며 변증법적 방법의 통일로 조화될 수 있는 성격이 아니다. 한과 단의 변증법적 통일은 현실적으로 가능하지 않다. 오히려 한의 정태적인 이해와 체념적 한풀이가 더 현실성 있는 방법이 된다. 그러나 한의 순환의 고리를 참으로 끊는 것은 ‘한정된 폭력’이 아니라 진정한 용서의 아가페적 사랑, 곧 하나님의 사랑과 관련된 기독교적 사랑일 뿐이다. 마음속에 원한을 품고, 그 원한을 빌전시키는 자체가 이미 그 출발점부터 기독교윤리학적 입장에서 볼 때 좋은 의미의 선일수 없다. 그 한을 애네르기화하여 사회변혁의 힘으로 활용하기 위해 한을 부채질하는 것이 어떻게 윤리적으로 선한 행위일 수 있겠는가? 억울한 한이 없을 수 없지만, 그 한이 현실속에서 폭력으로 풀어질 때 복수의 악순환은 끊어질 수 없다. 오히려 하나님께 호소하여 그 분이 풀어주시기를 바라면서 사랑과 용서로 대하는 것이 기독교윤리학적 입장이다.<sup>87)</sup> 그리고 이 걸만이 참으로 한의 문제를 해결할 수 있다.

80) 예들들면 간음한 여인에 대한 기사.

81) 배찬복, ‘혁명이냐 개혁이냐?’ 동아일보 1987. 11. 25.

82) 이보민, ‘사회윤리학에서의 윤리적 실재성에 대한 기독교신학적인 접근’ 「기독교윤리학의 제문제」 서울: 기독교문서선교회, 1985. p. 41. 직접인용은 아니고 요약적 인용.

83) 이보민, ‘역사의 내재성과 초월성’ 「기독교윤리학의 제문제」 p. 279 참고.

84) 서남동, ‘민중신학을 말한다.’ op. cit., p. 195.

85) 이보민, ‘해방신학 비판’ 「이태을로기 비판 연구①」 고신대학 이태을로기 비판 연구회, 1982. p. 32.

김명혁, ‘신학운동 아닌 사회운동’ 「성경과신학 1집」 서울: 정음출판사, 1983. 참고.

86) 인간은 철저히 이기적이어서 자신의 권익이나 소유를 빼앗기는 것 자체가 끝이 될 수 있다.

87) 롬12: 19—21

## VI. 결어—신자의 현실참여와 진정한 이웃사랑

민중신학의 부정적인 측면만을 앞장에서 취급하였다. 그러나 민중신학의 공헌이 전혀 없는 것은 아니다. 고난당하는 자들과 가난한자, 그리고 압제자나 부조리한 사회경제적 구조에서 비롯되는 억울한 자들에 대한 관심과 그들을 위한 헌신, 그리고 그들과의 자기동일시는 윤리적 입장에서 훌륭한 행위일 뿐만 아니라 기독교인으로서 마땅히 요청받는 행위이기도 하다. 그러나 문제는 그 해결의 방법을 전혀 잘못 채택하고 있는데에 있다. 사회계층의 이해와 역사의 분석방법, 그리고 정치, 사회경제사적 해석에 근거한 방법론의 기초에서 이미 만들어 둔 해결방법위에 성경과 기독교적 전반의 용어와 전거들로 옷입혀 마치 기독교운동인양 가장하는데 있다. 서교수를 포함한 민중신학자들은 성경에서 말하는, 성경자체의 요청을 근거한 기독교 윤리학적 해결방법보다도 다른 사회주의 운동의 해결방법을 더 신뢰하는 잘 못을 범한 것이다. 실제로 필요한 것, 그리고 진정한 해결은 이미 성경을 통하여 제시되고 있는 하나님의 계명에 대한 확신을 가지고 적극적으로 순종해 가는 것이다. 성경의 방법을 무시하고 다른 이상적인 해결방법을 이상화하여 고집하고 위험한 폭력까지 동반하는 방법론을 채택하는 자체가, 그리고 그 성경을 무시하는 방법론에 대한 확신 자체가 철저하게 부패한 반역된 인간의 죄성을 잘 보여주는 것이라고 하겠다. 문제는 전통적인 기독교가 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라는 하나님의 계명을 적극적으로 순종하지 못하여, 하나님의 방법 곧 전통적인 신학의 용서와 사랑이 확신할 수 없는 해결방안으로 사람들에게 보여지게 했던 교회의 무능함에도 있음을 부인 할 수도 없다. 있는자와 지배자들의 편이 되어 그들을 두둔하고, 사회구조적 측면에서 오는 억울함에 대한 소극적인 태도가 역사와 현실속에 엄연히 존재했고, 존재하고 있기 때문이다. 그러나 그러하다고하여 계명을 적극적으로 순종하는 기독교윤리학적인 방법을 포기해야 한다고 말하는 것은 잘못이다. 왜냐하면 이 방법이 하나님의 방법이며 진리이기 때문이다. 신자는 적극적인 의미에서 계명의 순종, 마음에서 우러나오는 순종의 사랑을 적극적으로 행동화해야 할 요청을 민중신학을 대하면서 한층 더 깊게 받아들여야 한다. 개인적 측면에서 사랑과 구제, 그리고 참다운 나눔을 실천해야 한다. 소위 민중의 계층안에서도 이 사랑의 실천은 가능하며 요청받고 있다. 이 일이 일시적인, 기분에 따른 행위가 아니라 지속적으로 실천되어야 한다. 참다운 사랑에서 우러나오는 동일시가 중요하다. 그러나 이 일만으로는 부족하다. 민중신학에서 지지받고 있는 대로 사회구조에서 비롯되는 구조악을 해결하기 위한 적극적인 노력도 역시 여기에 동반되어야 한다. 이를 위해 정당한 방법으로 신자들이 함께 노력하며, 법적인 제도에 동참하고, 또 압력단체적 노력을 감당하며, 자신의 자리에서 계명에 순종하는 행위도 중요한, 사랑의

계명을 순종하여 실천하는 행동이 된다. 비록 이일이 새롭지 못하고 인기없어보이는 방법이기는 하지만 민중신학을 위한 희생적 혼신만큼 이 일을 적극적으로 실천한다면 불가능한 일이 아니다. 비록 새로운 완전한 사회가 이 땅에서는 불가능할찌라도 이 개선의 노력은 지속되어야 한다. 즉 이 사실이 신자에게 평계거리가 되어서는 안된다. 그 어느 때보다도 민중신학의 시대에서 신자는 하나님의 계명에 대한 확신과 순종으로 적극적인 이웃사랑을 행동화해야 할 요청앞에 직면해 있다.

## 참 고 문 헌

- 김경재, '죽제 서남동의 신학사상' 「神學思想」 46. 1984. 가을. 서울: 한국신학연구소.
- 김명혁, '신학운동 아닌 사회운동' 「성경과 신학 1권」 서울: 한국복음주의 신학회. 1983.
- 김영한, '민중신학에 대한 성서적 개혁주의적 좌상' 「성경과 신학 1권」 서울: 한국복음주의 신학회 1983.
- 김정준, '恨의 神學' 「基督教思想」 1979. 12월호.
- 나삼진, 「민중신학에 관한 연구」 미간행 석사학위논문. 고신대학 신학대학원. 1986.
- 나용화, 「민중신학 비판」 서울: 기독교문서선교회. 1984.
- 서광선, '恨의 사제' 「기독교사상 29권」 1984. 12월호.
- 서남동, 「민중신학의 탐구」 서울: 한길사. 1983.
- 손봉호, '민중신학이 신학이며 한국적인가?' 「성경과 신학 1권」 서울: 한국복음주의 신학회. 1983.
- 송기득, '서남동의 민중신학' 「基督教思想」 1984. 10월호.
- 이보민, 「기독교윤리학의 제문제」 서울: 기독교문서선교회. 1985.
- 이보민, 「해방신학 비판」 「이데올로기 비판 연구 1집」 고신대학 이데올로기 비판 연구회 1982.
- 이보민, 「사회에 대한 관심의 기독교적인 이해」 「이데올로기 비판 연구 4집」 고신대학 이데올로기 비판 연구회. 1985.
- NCC 신학연구편, 「민중과 한국신학」 서울: 한국신학연구소. 1987.
- 배찬부, 「혁명이냐 개혁이냐」 동아일보 1987. 11. 25.
- 전호진, 「민중신학이라 무엇인가?」 「교회와 이데올로기」 서울: 성광문화사. 1984.

## “암스텔담 철학의 주장과 문제점 연구”

한 수 환  
신대원 3

## 목 차

- |                       |                              |
|-----------------------|------------------------------|
| I. 서 론                | D. 마음과 하나님과의 관계로써의 하나님 말씀    |
| II. 본 론               | E. 암스텔담 철학의 주장에 대한 문제점과 한계비판 |
| A. 암스텔담 철학의 철학에 대한 정의 |                              |
| B. 양상론에 대한 이해         | III. 평가 및 결론                 |
| C. 참다운 철학의 출발점으로써의 마음 | IV. 참고도서                     |

## I. 서 론

암스텔담 철학(The Amsterdam Philosophy)은 오늘날처럼 세속적이고 인간이성을 맹신하는 현대인의 사고를, 성경의 근거에서, 그리고 다시 성경에로 돌아가서 하나님의 주권을 인정하자는 주장을 논리적으로 확립시킨 철학이다. 철학이기 때문에 다루는 문제가 포괄적이며 논쟁의 여지를 남겨두고 있다.

이러한 철학적 논쟁의 여지는 인간과 하나님 사이에서 빚어지는 갈등의 결과이며 인간이 자신의 요구대로 그렇게 보고자 하는 태도에서 기인된 것이라 할 수 있다. 인간이 그렇게 보기를 원하는 태도는 소위, 학(science)으로 나타나서 더욱 복잡한 양상으로 전개 되는데 이렇게 복잡하고 다양하게 전개되는 '학'(science) 속에는 그 주장이 기독교의 근본진리에 대해 심각한 도전을 가하는 요소가 나타나기도 하며, 때로는 논리적으로 기독교를 옹호하는 듯한 태도를 가진 것으로 나타나기도 한다. 그래서 분명히 진리의 터 위에 서있지 않으면 자칫 자신도 모르게 세속적 진리와 타협하여 기독교의 근본 사상을 혼미하게 할 수도 있다. 이러한 복잡한 현대의 상황에서 과감히 하나님의 절대적 주권(The Absolute sovereignty of God)을 외치며, 비기독교의 진리 체계를 하나님의 'Dogma'라고 비판하면서 기독교의 진리를 수호하고자 한 학파가 바로 암스텔담 철학파이다.