

민족주의와 기독교: 친구 혹은 적? 20세기 동아시아 경험으로부터의 숙고

발표자 소개

브라이언 스탠리(Brian Stanley)는 영국 선교역사학계의 대표적 인물로 영국 에딘버러대학교 세계기독교학 정교수로서 앤드류 월스(Andrew Walls)의 뒤를 이어 세계기독교연구소를 이끌고 있다. 그는 베빙턴과 함께 영국 복음주의 학계를 이끄는 핵심인사이지만, 영국과 미국 등 영미권 복음주의 신학, 사회, 정치역사를 주로 연구한 베빙턴과 달리, 스탠리는 영국 복음주의 운동의 해외선교 운동을 집중 연구하였다. 그는 영국 캠브리지대학교에서 모든 학위(B.A., M.A., Ph.D.)를 하고서 영국 복음주의 대표 신학대학이라 할 수 있는 런던 스퍼전 칼리지와 브리스톨 트리니티 칼리지에서 교회사를 가르친 후에, 케임브리지대학교로 돌아와 학생들을 지도하며 헨리마틴선교연구소 소장으로서 오래 봉직하다 2009년에 에딘버러 대학교 정교수로 임명되었다.

그는 2009년에 에딘버러 선교대회 100주년에 맞추어 『1910 에딘버러 세계선교사 대회 어떻게 볼 것인가』(*The World Missionary Conference: Edinburgh 1910*)를 출판하였다. 이 책은 한국연합선교회에서 2010년에 가졌던 '1910년 에딘버러 세계선교사대회 100주년 기념 2010 한국대회'의 후속작업으로 에딘버러 세계선교사대회의 보고서 9권과 더불어 별본으로 한국어로 번역되어 연구 총서로 출판되었다. 스탠리는 이 외에 『성경과 국기』(1990), 『선교, 민족주의, 그리고 제국의 종말』(2004), 『복음주의 세계화산: 빌리 그레이엄과 존 스토틀의 시대』(2013), 『20세기 세계기독교 역사』(근간)을 저술하였으며, 『캠브리지 기독교사: 세계기독교들 1815-1914』(2006)를 편집하였으며 그 외에 역사신학과 선교학에 있어서 80편 정도의 논문이 있다. 가족으로는 로즈마리(Rosemary) 여사와 세 자녀가 있다.

민족주의와 기독교: 친구 혹은 적? 20세기 동아시아 경험으로부터의 숙고

브라이언 스탠리 교수(에든버러)

‘기독교인은 민족주의자가 될 수 있는가?’ 혹은 아마도 정확한 질문은 ‘기독교인은 민족주의자여야 하는가?’일 것이다. 이 질문들은 지난 200년에 걸쳐서 점점 더 자주 제기되고 있다. 이 질문들은 오늘날 기독교인들 사이에서도 열띤 논쟁이 이루어지고 있다. 내가 지금 살고 있는 스코틀랜드에서 스코틀랜드민족당(SNP)이 지난 5월 총선에서 압승했고, 웨스트민스터 국회에서 스코틀랜드에 할당된 59석 중 56석을 차지하였다. 스코틀랜드의 많은 기독교인들은 스코틀랜드민족당을 열성적으로 지지했다. 선거운동 과정에서 기독교인이 되는 것과 민족주의자가 되는 것 사이에 근본적인 긴장이나 심지어 양립불가 일지도 모른다는 내용의 블로그를 올렸을 때, 나는 스코틀랜드 민족당 지지자들로부터 성난 반응을 많이 받았다. 나는 이 강연에서 이 논란이 많은 주제에 역사적 관점으로 접근하면서, 20세기 초 동아시아에서 기독교와 민족주의의 관계에 초점을 맞추고자 한다. 나는 특별히 한국에 주목할 것이다. 20세기에 대부분의 아시아에서 기독교와 민족주의가 상호 대립적이었던 것과는 달리, 한국은 놀랍게도 양자가 하나로 수렴되었던 예외적 경우로서 단연 돋보이기 때문이다.

19세기 유럽에서 민족자결권과 주권 민족 국가에 관한 사상들이 발전했다. 1890년대 후반부터 이러한 사상들은 전 세계에 전파되었고 민족주의 감정은 점점 더 대중적 지지를 받았다. 아시아와 아프리카 경제에 서구의 식민지적 침입이 심화됨에 따라, 아시아와 아프리카 민족들은 외세의 지배로부터의 ‘민족적’ 해방으로 점점 더 정의된 목표를 추구하면서 다양한 개념과 전략을 끌어들이었다. 중국에서 일어났던 일에 비추어 볼 때, 우리는 이 반식민지적 역동성을 모든 서양적인 것을 반대하는 신념에 찬 적개심 그리고 마르크스주의를 향한 이데올로기적 지향성에 연결하려는 경향이 있다. 우리는 20세기초부터 민족주의와 기독교는, 적어도 전통적이며 서구적인 기독교의 형태들에 있어서, 정면충돌 양상으로 치달고 있었다고 추정한다. 실제로, 적어도 20세기의 초기 20년 동안 민족주의는 일반적으로 기독교나 심지어 전체적으로 어떤 서양사상도 반대하지 않았다. 간단히 말하자면, 초기의 아시아와 아프리카 민족주의 운동을 선도했던 교육받은 엘리트들은 종종 선교 교육의 산물이었고 서양의 이데올로기적인 원천으로부터 그들의 사상의 다수를 가져왔기 때문이었다. 20세기에 기독교와 민족주의 정체성 사이의 지속적인 수렴과정에 관해서 일부 예외적인 경우가 있다. 한국은 그러한 예이다. 한국인의 민족적 정체성과

기독교인의 자의식, 특별히 개신교인의 정체성은 점점 더 하나로 수렴되었다.

폴란드의 경우처럼, 카톨릭에서도 그러한 수렴의 예를 찾는 것 또한 가능하다. 그러나 로마 가톨릭 교회는 민족주의를 의심의 눈초리로 보는 경향이 있다. 왜냐하면, 단어의 의미상, 카톨릭신앙(Catholicism)은 보편성(universality)에 관한 것이기 때문이다. 제 2차 바티칸 공의회 전에, 1917년에 ‘민족의 살의 살이 되며, 민족의 피의 피가 되며, 그리스도 안에서 성화된, 생존의 희망을 가진 유일한 교회가 되는 살아있는 비옥한 민족교회의 필요성’을 인정하는데 있어서 벨기에의 중국선교사 빈센트 레베를 따르는 카톨릭 선교학자들은 거의 없었다. 그렇지만, 기독교가 ‘민족의 피의 피’가 되는 곳마다, 그 민족의 피는 반드시 기독교 신학을 색칠하기 시작하는데, 그 신학에 그 민족 밖의 기독교인들은 인지하지 못할 수도 심지어 받아드리지 못할 수도 있는 색깔을 가미한다. 토착화 신학과 민족중심적 신학 사이에 적정선이 있는데, 정확하게 어디에 그 선이 그어져야 하는지에 대해 기독교인들이 항상 동의하는 것은 아니다.

1918년 세계가 세계대전의 혼란과 제국들의 붕괴로부터 벗어나기 시작하면서, 민족의 정치적 자치권의 원칙 위에 새로운 세계질서를 세우고자 하는 탐구가 시작되었다. 이 해결책에서 미묘한 차이를 보이는 세가지 방식이 논의되었다. 첫 번째는 1917년 러시아의 볼셰비키 혁명에서 승리한 급진적 반제국주의였다. 레닌은 반자본주의적이며 반 식민주의적인 프로그램에 대한 하나의 신조로서 자결권을 국가들의 권리로 선언했다. 1920년대 중반부터 1989년까지 그 세기의 대부분 동안 칼 마르크스의 이념에 영향을 받은 운동들이 식민주의에 저항하는 싸움에서 도덕적인 리더십을 주장하면서, 이 급진적 유럽의 이데올로기는 세 가지 방안 중에 가장 탄력이 있는 것처럼 보여졌다.

아시아에 있는 몇몇 민족주의 지도자들의 지지를 주로 받았던 두 번째 방안은 서양의 정치적 전통에 단지 선택적으로 의존하는 유럽적인 방식의 자치를 향한 토착적인 방식의 로드맵을 작성하는 것이었다. 모한다스 간디의 지도력 아래 형성된 인도의 민족주의 운동이 가장 명백한 예이다. 그리고 한국에서 천도교 운동은 또 다른 예이다. 간디는 유럽의 원천에서, 궁극적으로 그리스도의 가르침에서 그의 사상의 일부를 가지고 왔지만, 그의 프로그램의 구조는 철저히 인도적이었다. *스와라즈* (자치) *스와데쉬* (문자적으로 자신의 나라에 속하는 것 혹은 자립) 그리고 *사티야그라하* (불의에 대한 비폭력 저항)은 물질적인 것에 집착하지 않음, 평정심, 자기절제에 대한 필요, 자기고행에 대한 도

덕적 힘에 관한 베다 전통의 가르침으로 이루어진 개념들이었다. 신문과 다른 인쇄 매체가 확산되면서 지역과 대륙을 가로질러 이 민족주의적 감정이 가속화되자 다른 지역의 반식민주의 운동들도 간디의 예와 개념들을 모방했다. 1919년 3월에 일제의 억압에 반대하여 가두시위를 했던 한국의 민족주의자들은 대중적 저항운동인 간디의 *사티야그라하*에서 영감을 받은 것이었다.

그렇지만, 1918-19년에 민족자치정부를 위해 단연 가장 널리 회자되고 찬사를 받은 요리법은 미국 개신교 주방에서 나온 것이었다. 1918년 미국 국회에서 발표된 우드로 윌슨의 유명한 14개조 평화원칙은 모든 식민지들의 요구들을 판결함에 있어서 ‘관련된 주민들의 이익은 곧 권리가 결정될 예정인 정부의 정당한 요구들과 함께 동등한 중요성을 가져야 한다’는 원리를 다가오는 강화조약의 기초 안에 포함시켰다. 그 당시 그리고 그 이후로 많은 사람들이 가정했던 것과는 달리, 윌슨은 모든 민족 집단들의 완전한 자결권을 전면적으로 지지한 것은 아니었다. 사실 그는 ‘자결’이란 표현을 아주 드물게 사용했을 뿐이었다. 1918년에 그가 주장한 것은 오히려 한 국가의 모든 시민들은 그들이 속한 정부가 어떤 형태이더라도 참여할 권리를 가지고 있다는 것이다. 이것은 민족독립이라기보다 사람들의 상호의존에 관한 비전에 관한 것이었다. 독실한 장로교인이자 미남장로교회 목사의 아들인 윌슨에게 정치조직의 이상적인 모형은 칼빈의 제네바였다. 제네바는 시민의 신법에 대한 계약적인 순종의 영적 역설을 통하여 주변의 전제 정권들로부터 정치적 독립을 추구했던 도시국가였다. 윌슨에게 자치는 민족중심주의가 아닌 신적 질서에 복종에 관한 것이었다. 그의 독창적 소산인 국제연맹은 자치적이지만 동시에 상호의존하는 나라들 사이에 이루어진 협약이다. 그 나라들은 세계평화를 창출하고자 하는 신적 사명을 증진하기 위하여 신성한 계약 안에서 하나로 묶인다. 계약, 이 훌륭한 개신교적인 단어는 14개조와 국제연맹의 창립헌장에 사용되었다. 윌슨은 자치라는 수단을 당시 유럽과 중동에 있던 제국주의 구조의 분열에 대한 최고의 해결책으로서 호소했다. 그 생각에는 자치란 말에 외세의 지배 아래 사는 모든 민족들이 함께 일어나 식민지 멍에를 벗어 던질 권리가 있다는 것을 내포하지는 않았다. 그러나 아시아와 아프리카에서 큰 뜻을 품은 많은 정치인들은 이것이야말로 정확하게 윌슨의 수사학이 암시하는 것이라고 생각했고, 따라서 1918-19년에 그의 생각과 함께 열정적인 열망을 수용하게 된 것이었다.

월슨이 실제로 런던, 파리, 혹은 도쿄에서 현금화할 수 있는 백지수표를 쓰지 않았다는 것이 유럽 밖에 있는 반식민주의 민족주의자들에게 명백해짐에 따라, 집합적인 자치에 대한 그의 칼빈주의적인 견해의 매력은 점점 사라져 갔다. 이 시점부터 대부분의 아시아에서 민족주의 운동들은 점점 더 군사적이며 반서구적 경향을 띠게 되었고, 그 중의 상당수가 공산주의를 채택하였다. 1920년대부터 아시아의 거의 모든 나라에서 기독교는 끌어오른 민족주의 감정으로 고통을 받았다. 기독교는 이제 낡고, 반근대적이며, 그리고 서양 식민주의 압제자의 종교로서 널리 낙인이 찍히게 되었다. 그러므로, 아시아 민족주의는 두드러지게 반기독교적 성격을 띠었다.

한국은 이러한 법칙에서 가장 분명한 예외라고 할 것이다. (1880년대까지 완전히 가톨릭 그룹이었던) 한국의 작은 기독교 공동체가 청나라 말기에 중국에서 기독교인들이 경험했던 것만큼 강한 반외세적 정서에 직면하게 되었다는 사실에도 불구하고 말이다. 20세기의 초기 10년까지 한반도에서 기독교의 운명이 중국교회와는 확연히 다를 것이라는 징조를 거의 볼 수 없었다. 그러나 그 시점부터 한국과 중국 각각의 기독교 역사의 궤적은 1960년대 후반까지 현저하게 달라지게 되었다. 중국 교회가 문화혁명 기간 동안 거의 소멸될 정도로 위협을 받고 있을 때, 한국의 일부 개신교인들이 한국은 아시아에서 가장 기독교적인 국가가 되었고 '세상을 통틀어 가장 성공적인 개신교 선교 현장들 중의 하나'라고 주장할 수 있는 정도가 되었다. 그러한 주장들은 사실과는 달랐다. 왜냐하면, 기독교에 대한 충성도가 남한에서보다 카톨릭 국가인 필리핀에서 훨씬 높게 나왔기 때문이다. 그렇지만, 그 주장들은 남한의 개신교인들이 국가의 운명 안에서 자신들의 중요한 역할을 정의할 수 있다는 자신감에 대한 증거로 볼 수 있을 것이다. 한국 민족주의는 영감의 측면에서 보면 순수하게 기독교적이지는 않았다. 서양의 영향에 반응하여 1860년대에 시작한 보수적인 동학 운동이 최소한 하나의 중요한 원천이었다. 그러나 20세기 중에 한국 민족주의와 복음주의 기독교는 점점 더 견실한 동맹을 맺었다. 어떻게 한 아시아 국가에서 그러한 특이한 동맹이 가능했던 것일까?

이 질문에 대한 대답을 찾는데 있어서 우리는 존 로스의 고유한 기여에 끌림을 받는다. 토착어의 근대 민족주의의 발전에 대한 중요성—특히 책과 신문을 통한 인쇄된 형식에서—은 근대 학자들의 주된 주제가 되어 왔다. 여러

세기 동안 한국에서 남자에게만 해당되는 지식층은 그들의 언어를 쓰기 위해서 한자에 의존하였다. 오로지 교육받지 못한 사람들만이 1912년부터 한글이라고 알려진 한국자신의 것이었지만 일반적으로 경시된 일련의 표음문자를 사용했다. 유학 지식층에게만 익숙했던 빌려온 문자는 청 제국에 대한 한국의 문화적이며 정치적인 굴종을 상징해 왔었다. 만주에서 한국인에게 처음으로 성경을 가능케 함으로써 봉인되어 있었던 ‘은자의 왕국’인 한국에 복음이 전파되는 것에 관심을 가졌던 존 로스는 단순히 한국의 기독교뿐만 아니라 한국민족 그 자체를 위해 심오한 함의를 가지는 번역과 출판 계획에 착수했다. 기독교 성경번역가들이 전형적으로 했던 것과 마찬가지로 로스는 문법의 생산부터 시작했다. 로스는 처음으로 1877년에 한국 선교사들을 위한 영어로 된 한국어초급독본을 만들었다. 1882년에 그는 한글로 누가복음과 요한복음에 대한 번역을 완성했고 1887년에 그는 한국어 신약성경을 출판했다.

한국어 신약성경 번역을 위해 로스와 협력했던 이들은 첫 한국인 개신교인이자 만주에서 한국으로 간 첫 선교사들이 되었다. 그러나 한글로 처음 출판된 책의 출현은 문화적 정치적 분야에서 보다 광의적인 의미를 가졌다. 그 다음 10년 동안 이러한 첫 번째 표지들은 같은 시기에 중국에서 일어난 개혁운동과 광범위하게 상응하는 하나의 경향으로서 기독교와 근대 국가의 형성을 향한 열망들이 하나로 수렴되고 있는 한국에서 분명하게 드러났다. 기독교와 서양 학문을 접한 한국의 지식인들, 특히 미국을 방문해보았던 이들은 유교 사회의 강한 보수성에 대한 불만과 후기 메이지 일본에 의해 이루어진 정치적 경제적 개혁의 근대화에 대한 경의를 표했고 점차 한자보다는 한글을 수단으로 그러한 감정을 인쇄물을 통해 표현하는 방식을 선택했다

1896년에, 서재필 박사는 러시아, 중국, 일본이라는 주변 열강에 대한 실제적 굴종에서 한국을 해방시키고자 최초의 한국민족주의 기관인 독립협회를 설립했다. 협회는 곧 전국에 지회를 갖게 되었고, 그 중의 상당수가 초기의 장로교회들과 감리교회들과 연루되었다. 협회는 독립신문을 발행하기 시작했고, 이 신문은 감리교선교회의 삼문출판사에서 인쇄되었다. 이것은 한글을 사용한 첫 번째 신문이었다. 1898년에 정부는 이 협회를 탄압하고, 협회의 많은 지도자들을 투옥하였지만, 이 협회의 개혁적인 사상의 영향력은 더욱 증대되었다. 그 수감자들 중의 일부는 수감기간 동안에 기독교로 개종하였다. 그들 중에는 한국의 첫 대통령이 된 이승만이 있었다. 이승만은 미국으로 학문적 망명

을 떠났는데, 조지 와싱턴 대학, 하버드 대학, 마지막으로 프린스턴 대학에서 수학했으며, 프린스턴 대학에서 한국으로 첫 박사학위를 수여받았다. 그는 그 대학의 대학 총장이 되는 윌슨에게 알려지게 되었다. 그렇게해서 윌슨은 그를 '한국 독립을 위한 미래의 구원자'라고 학교 사람들에게 소개하곤 하였다.

근대화와 민족자치의 종교로서 개신교의 점증되는 매력은 1904-5년 러일 전쟁에서 일본이 승리하고 그에 따라 일본이 한국의 보호국으로 선포되었던 1905년 11월의 선언에 의해서 강화되었다. 장로교와 감리교 선교가 제공한 것에서 보여지듯이 개신교는 한국의 국치를 극복할 수 있는 가장 믿음직스러운 약을 제공한 듯이 보였다. 카톨릭 교회가 일본의 보호령에 대해서 공개적 지지를 표한 반면, 개신교 선교부들은 지속적인 한국어의 사용과 현지인들의 기관과 기금에 의존하는 네비우스 선교방법에 대한 공유된 헌신을 통하여서 자신들이 국가의 자치권을 회복하는데 이르는 진정한 통로임을 보여줄 수 있었다. 그럼에도 불구하고, 대부분의 미국선교사들은 반일선동에 자신들의 개종자들이 적극적으로 관여하는 데 호의적이지는 않았다. 대신에 그들은 1907년 평양에서 절정에 다다랐던 부흥운동을 지원했다. 평양에서 수천 명의 사람들이 공개적으로 자신들의 죄를 고백하고, 신앙부흥집회에 참여했고, 성령의 능력을 갈구했다. 부흥집회들은 정치적이지는 않았지만 종종 민족적인 작은 소리를 내었다. 신자들은 자신들의 개인적인 죄뿐만이 아니라 한일합방의 비극으로 이끈 민족적인 죄도 고백을 하였다. (동음이의어를 이용한) 선교사들의 언어유희에 힘입어, 그들은 점차 한국 (조선 또는 일본식로마자 조센, Chosen) 과 옛 이스라엘을 비교하게 되었다. 즉, 하나님께 등을 돌렸던 '선택된 (chosen)' 민족이 자신들의 죄를 회개하고 하나님의 용서를 간절히 구하면 다시금 그분의 구원을 기대할 수 있다고 말이다.

열렬한 기도에도 불구하고 한국의 국가적 곤경은 더욱 악화되었다. 1910년 8월 22일에 한국은 일본 영토에 식민지로서 완전히 병합되었다. 개신교인의 출석률은 식민지배가 시작된 초기 10년 동안 흔들리긴 했지만, 이집트의 속박 가운데 있던 이스라엘과 억압받는 한국을 상징적으로 동일시하는 것은 한국 개신교인의 의식 안에서 강화되고 있었다.

한국의 대중적 반식민주의 저항이 1919년 3월 1일에 표출되었을 때, 개신교는 교인수에 어울리지 않는 큰 역할을 이 나라에서 감당하였다. 삼일운

동은 개신교인들(카톨릭교인들은 대체로 [개신교인들]과 냉담했다)과 신전통주의 천도교종교운동의 추종자들 간에 이루어진 불편한 연합의 산물이었다. 이 운동은 이전의 동학의 반외세적 사상들의 토대 위에 세워졌다. 1919년 3월에 가두시위에 참여한 사람들의 수는 백만에서 당시 인구의 10% 정도까지인 이 백만 사이로 다양하게 추정된다. 9,400명의 시위자들이 투옥되었고, 이들 중 2,003명은 개신교인들이었다. 그리고 개신교 여성들은 시위자들 중에서 특별히 두드러졌다. 3 1운동에 의해 기안된 독립선언문은 우드로 윌슨의 14개조에 명시된 민족자결과 민족국가의 이상으로부터 영감을 상당히 많이 받았다. 1919년 4월 이승만은 필라델피아에 있는 독립기념관 조지 와싱턴의 의자에 앉아 독립선언문을 낭독했는데, 이것은 상징적 의미를 내포한 행동이었다. 그러나 민족자유에 대한 윌슨의 미사여구가 베르샤유 평화회담에서 한국의 독립요구를 후원하는 것을 의미하지 않는다는 것이 분명해지자, 이승만은 자신의 이전 프린스턴 영웅에 대해 깊은 환멸을 느꼈다. 왜냐하면, 미국무부의 견해는 미국이 일본의 주권 문제에 관여하지 않는다는 입장을 견지했기 때문이었다.

1920년대 인도와 중국에서 그러한 윌슨식의 민족자결에 대한 환멸은 초기의 민족주의 운동을 반서양의 방향으로 가도록 재촉했다. 그러나 한국에서 이러한 세 나라들과는 달리 개신교는 이미 진정한 삼자교회를 향한 실질적인 진보를 이루어 나가고 있었다. 1915년까지 대한예수교장로회는, 외국인 선교사가 84명이었던 것과 비교할 때, 115명의 안수 받은 내국인 목사를 보유하고 있었다. 교회의 자주권에 대한 이러한 측정수치는 1919년 이후 중국에서와는 달리 한국 민족주의 운동에 의해서 일반적으로 교회는 적이라기 보다는 친구로서 간주되었다는 사실을 보증하도록 도왔다. 대한예수교장로교 총회가 1919년 소집되었을 때, 총회는 총회장과 대표적인 목사들과 장로들이 많이 투옥되어 있다는 것을 확인했다. 12개 노회로부터 작성된 보고서는 일본 군대에 의한 교회와 학교의 파괴, 사망자, 부상자에 대한 설명이 포함되어 있었다. 초기에 직접적인 행동을 강하게 반대하던 선교사들의 견해는 일본이 시위자들을 고통스럽게 하면서 힘을 남용하는 것이 분명해짐에 따라 시위자들을 더 많이 지지하게 되었다. 초기 모든 정치 문제에 대해 신중하게 침묵을 유지하던 정기간행물 『한국 선교 현장』은 1919년 12월부터 일본을 부정적 시각에서 보는 기사들을 발표할 만큼 대담해졌다. 1920년 2월호는 “역경가운데서 신실한 한

국기독교인들”이라는 제목으로 장로교 선교사 마펫의 글을 실었는데, 그 글은 전국에 걸쳐 많은 기독교인 정치사범이 투옥되어있고, 그 중에 많은 이들이 정기적으로 성경공부와 기도회에 참석했었다는 것을 기술했다. 이렇게 복음적인 영성과 정치적 행동주의는 하나의 강력한 혼합물로 융합되었다.

시간이 지나면서, 특히나 삼일운동이 한국의 독립이라는 목적을 실현하기 위한 미국의 지원을 얻는데 실패했다는 것이 잔인하리만치 분명해지자마자, 삼일운동 직후에 두드러졌던 복음적인 영성과 정치적 행동주의의 통합은 약화되었다. 그럼에도 불구하고, 개신교, 민족주의, 점진적으로 자본주의 사이의 연합은 1995년까지 한국 개신교가 놀랍게 번창하는데 본질적인 것이었지만, 이 연합은 또한 이후에 번창의 기세가 상대적으로 꺾이게 된 것을 설명하는 데 도움이 된다. 1970년대와 1980년대의 민중 해방 운동들의 특별한 예외들을 제외하면, 한국 개신교회들은 인권에 대한 입장에 있어서 눈에 띄지 않았지만, 대신에 사회 문제들에 대한 유일한 해결책으로서 개인의 회심을 간주하는 경향이 있었다. 그들은 기독교를 편협한 형태의 한국적 민족성 그리고 자본주의와 함께 혼합하는 위험에 처했다. 초대형 교회들의 세련된 프로그램들과 수완이 좋은 기업문화는 사회경제적 지위향상을 지향하는 사람들의 마음을 사로잡았다. 그렇지만 교회가 더욱더 커지고, 개신교와 번영이 더욱 긴밀해질수록 남용이 더욱더 드러났듯이, 남용, 일반적으로 재정적 측면의 남용이 드러났을 때, 그러한 프로그램들과 문화는 부정적인 평판 또한 얻게 되었다. 아주 최근에, 미국과 미국의 개신교 자유기업문화를 이상화하는 기독교 민족주의를 항상 반대해왔던 천주교회는 그러한 판단의 열매를 거두어 들고 있다. 그래서, 1990년대이래, 개신교인수는 감소하고 있는 반면 천주교는 점진적 성장세를 보이고 있다.

역사는 민족주의와 기독교는 항상 불편한 협력자가 될 것을 시사한다. 한편으로는, 기독교 신앙이 조국에 대한 신념과 결합되었을 때, 그것이 식민주의적 압제나 불의의 다른 형태들에 대한 집단적인 저항의 동력으로서 엄청난 효과가 있다는 것이 증명되었다. 일제치하의 한국에서 기독교는 일제의 문화적 지배권에 저항하는데 있어서 지식인들과 대중들을 함께 끌어들이는 가장 강력한 자석과도 같은 기능을 하였다. 그러나, 1953년 이후 북한으로 인해 드리워진 임박한 종말론적 분위기에서, 남한의 많은 개신교 지도자들이 북한을 반대하는 논리에 점점 더 윤리적 가치를 부여하고 공산주의의 위협에 대항해서 가장 믿을만하게 방어할 것 같은 정권들을 무조건적으로 지지함에 따라, 식민지

시대에 형성된 민족주의적 유산들은 이전과는 다른 보다 명백하게 문제가 있는 특징을 띄게 되었다. ‘기독교 민족주의’는 항상 도덕적으로 모호한 실체, 잠정적으로 불완전한 혼합체일 것이다. 자신의 국가에 대한 사랑은 본래 기독교인들이 부끄러워할 필요가 없는 바르고 적절한 감정이다. 정치적 행동을 가능케 할 수 있는 대중의 감정으로서 민족주의는 국가의 적이라고 인식되는 사람들을 반대하면서 그 힘을 동력으로 삼는다. 기독교인으로서 우리는 우리의 원수를 사랑하라고 하신 그리스도에 의해 부름을 받았다. 우리는 헌신된 민족주의자인 동시에 그리스도께서 우리에게 명령하신 대로 우리의 국가의 원수들, 심지어 식민압제자들까지 사랑하는 사람들이 될 수 있는가? 대답은 ‘아마도, 그렇다’ 그렇지만 어느 정도의 어려움이 있는 채로만 그렇다. 왜냐하면 원수를 사랑하는 것은 자연스럽게 되는 것이 아니며, 기독교적 인식을 공유하지 않는 민족주의 동료들에게는 치명적인 약점처럼 보일 수 있기 때문이다. 헌신된 민족주의자와 한결같은 기독교인 양쪽 다 되는 것은 불가능하지는 않지만, 이것은 성령의 은총의 특별한 수단을 필요로 한다.

NATIONALISM AND CHRISTIANITY: FRIEND OR FOE? REFLECTIONS FROM EAST ASIAN EXPERIENCE IN THE TWENTIETH CENTURY

Brian Stanley

Professor of World Christianity, University of Edinburgh

‘*Can* a Christian be a nationalist?’ Or perhaps the right question ask is: ‘*Should* a Christian be a nationalist?’ These are questions which have been asked more and more frequently over the last 200 years. They remain hotly debated among Christians today. In Scotland where I now live, the Scottish Nationalist Party (SNP) swept the board in the General Election last May, winning 56 out of Scotland’s 59 seats in the Westminster Parliament. Many Christians in Scotland gave enthusiastic support to the SNP. When in the course of the election campaign I posted a blog suggesting that there might be a fundamental tension or even incompatibility between being a Christian and being a nationalist, I received a number of angry responses from supporters of the SNP. In this lecture I want to approach this controversial topic from a historical angle, and focus on the relationship between Christianity and nationalism in East Asia in the early twentieth century. I will devote particular attention to Korea, which stands out as an exceptional case in which Christianity and nationalism, far from being in mutual opposition, as they were in most of Asia in the twentieth century, were remarkably convergent.

The nineteenth century saw the development in Europe of the ideas of the autonomy of peoples and the sovereign nation state. From the late 1890s, these ideas were diffused to the rest of globe, and nationalist sentiment increasingly gathered mass support. As western colonial intrusion into the economies of Asia and Africa deepened, Asian and African peoples drew on a wide variety of concepts and strategies in pursuit of a goal that was increasingly defined as ‘national’ liberation from alien rule. In the light of what happened in China, we tend to associate this anti-colonial dynamic with a principled antagonism to all things western and an ideological orientation to Marxism. We assume that, from the dawn of the twentieth century, nationalism and Christianity, at least in its traditional western forms, were set on a collision course. In fact, at least during the first two decades of the century, nationalism was not generally aligned in opposition to Christianity, nor even to western thought as a whole, for the simple reason that the educated elites who pioneered the first Asian and African nationalist movements were often the product of mission education and took many of their ideas from western ideological sources. Through the century, there remain some exceptional cases of a continuing convergence between Christian and nationalist identities. Korea is one such example, in which a sense of Korean national identity and a consciousness of Christian, and particularly Protestant identity, increasingly converged.

It is also possible to find examples of such convergence in Catholic Christianity, as in the case of Poland. However, the Roman Catholic Church has tended to view nationalism with some suspicion – Catholicism by definition is about universality. Before the Second Vatican Council there were few Catholic mission thinkers who followed the Belgian China missionary, Vincent Lebbe, in acknowledging in 1917 the need for ‘a living, fertile, national Church’ that would be ‘flesh of the people’s flesh, blood of the people’s blood, sanctified in Christ, the only Church with a hope of survival’.¹⁾ And yet, wherever Christianity becomes ‘blood of the people’s blood’, the people’s blood necessarily begins to colour Christian theology, giving it a tincture that Christians from outside that nation may find unrecognisable and even unacceptable. There is a fine line between indigenous theology and ethnocentric theology, and Christians do not always agree on exactly where that line is to be drawn.

As the world emerged in 1918 from the chaos of total war and the collapse of empires, the quest began to construct a new world order founded on the principle of the political autonomy of peoples. Three subtly different versions of this prescription were on the table. The first was the radical anti-imperialism that triumphed in the Bolshevik Revolution in Russia in 1917. Lenin proclaimed the right of nations to self-determination as a creedal principle of the anti-capitalist and anti-colonial programme. For much of the century, from the mid-1920s until 1989, this radical European ideology appeared to be the most resilient of the three options, as movements influenced by the ideas of Karl Marx laid claim to moral leadership of the battle against colonialism.²⁾

A second option, espoused mainly by certain nationalist leaders in Asia, was to chart an indigenous pathway towards autonomy of European control that drew only selectively on western political traditions. The Indian nationalist movement under the leadership of Mohandas K. Gandhi is the most obvious example; the Cheondogyo movement in Korea is another. Although Gandhi drew some of his ideas from European sources, and ultimately from the teachings of Christ, the texture of his programme for liberation was distinctively Indian. *Swaraj* (self- or home rule), *Swadeshi* (literally ‘belonging to one’s own country’ or self-reliance) and *satyagraha* (non-violent resistance to injustice) were notions informed by the teaching of the Vedic tradition on non-attachment to material things, equability, the need for self-restraint, and the moral power of self-suffering.³⁾ Anti-colonial movements in other contexts copied Gandhi’s

¹⁾ Adrian Hastings, ‘The clash of nationalism and universalism in twentieth-century missionary Christianity’, in Brian Stanley (ed.), *Missions, Nationalism, and the End of Empire* (Grand Rapids, MI, and Cambridge: Eerdmans, 2003), 21.

²⁾ V. I. Lenin, ‘The Socialist revolution and the right of nations to self-determination’ (1916), in his *Collected Works*, 45 vols. (Moscow: Progress, 1960-70), vol. 22, 143-56; cited in Erez Manela, *The Wilsonian Moment: Self-Determination and the International Origins of Anticolonial Nationalism* (New York: Oxford University Press, 2007), 37.

example and ideas, as the proliferation of newspapers and other printed media accelerated the flow of nationalist sentiments across regions and continents. The Korean nationalists who in March 1919 took to the streets in opposition to Japanese oppression drew inspiration from Gandhi's *satyagraha* movement of mass protest.

In 1918-19, however, by far the most widely circulated and acclaimed recipe for national self-government was one cooked in an American Protestant kitchen. President Woodrow Wilson's famous Fourteen Points, presented to the US Congress in January 1918, included in the basis for the forthcoming peace settlement the principle that in adjudicating all colonial claims, 'the interests of the populations concerned must have equal weight with the equitable claims of the government whose title is to be determined'.⁴⁾ Contrary to what many at the time and since assumed, Wilson had not given a blanket endorsement of all claims of ethnic groups to absolute self-determination, and in fact he only very rarely used the phrase 'self-determination'. What he insisted on in 1918 was rather that all citizens of a state had the right to participate in the government of whatever polity they belonged to. It was a vision, not so much of national independence, as of the interdependence of peoples.⁵⁾ For Wilson, a convinced Presbyterian and son of a Southern Presbyterian minister, the ideal model of political organisation was that provided by Calvin's Geneva—a city-state that sought political liberty from the surrounding tyrannical regimes through the spiritual paradox of a covenanted submission of the citizenry to divine law. For Wilson self-government was less about ethnocentrism than submission to divine order. His brainchild, the League of Nations, was conceived as a compact of self-governing but inter-dependent nations binding themselves together in a solemn *covenant* – this good Reformed word was employed both in the Fourteen Points and in the League's founding Charter – in order to promote the divine mission of creating world peace.⁶⁾ For Wilson a measure of self-government appealed as the best solution to the disintegration of existing imperial structures in Europe and the Middle East. In his mind it did not imply that every ethnic group living under alien rule had the right to rise up and throw off the colonial yoke altogether. However, for many aspiring politicians in Asia and Africa, this was precisely what Wilson's rhetoric implied – hence the passionate enthusiasm with which his ideas were received in 1918-19.

³⁾ Judith M. Brown, *Gandhi: Prisoner of Hope* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989), 67, 77, 80-4, 116.

⁴⁾ Point V in Wilson's Fourteen Points, available at http://avalon.law.yale.edu/20th_century/wilson14.asp (accessed 2 July 2015).

⁵⁾ Trygve Throntveit, 'The fable of the Fourteen Points: Woodrow Wilson and national self-determination', *Diplomatic History* 35:3 (2011): 445-481.

⁶⁾ Malcolm D. Magee, *What the World Should Be: Woodrow Wilson and the Crafting of a Faith-Based Foreign Policy* (Waco: Baylor University Press, 2008), 14-17, 33.

As it became apparent to anti-colonial nationalists outside Europe that Wilson had not in fact written them a blank cheque to be cashed in London, Paris or Tokyo, the appeal of his Calvinist version of collective self-government waned. From this point on, nationalist movements in most of Asia took on an increasingly militant and anti-western tone, many of them adopting communist sympathies. In almost every country in Asia from the 1920s, Christianity found itself on the wrong end of surging national sentiment. Christianity was now widely branded as archaic, anti-modern, and the religion of the western colonial oppressor. Asian nationalism, therefore, assumed a marked anti-Christian character.

Korea presents the most obvious exception to the rule. This is despite the fact that the small Korean Christian community (which until the 1880s was an entirely Catholic one) was confronted by anti-foreign feeling that was just as strong as that experienced by Christians in China during the later years of the Qing dynasty. Until the first decade of the twentieth century, there was little indication that the fortunes of Christianity in the Korean peninsula would be significantly different from those of the Church in China. Yet from that point on, the respective trajectories of Christian history in Korea and China diverged so markedly that by the late 1960s, at a time when the Church in China was threatened with extinction during the Cultural Revolution, some South Korean Protestants could claim that Korea had become the most Christian nation in Asia and 'one of the most successful Protestant mission fields throughout the world'.⁷⁾ Such claims were misleading – levels of Christian adherence remained much higher in the Catholic nation of the Philippines than in South Korea – but they are evidence of the confidence with which South Korean Protestants could now define their prominent role within the life of their nation. Korean nationalism was not purely Christian in inspiration: the conservative Tonghak movement that began in the 1860s in response to the western impact was at least as important a source. But in the course of the twentieth century, Korean nationalism and evangelical Christianity forged an increasingly stable alliance. How did such an unusual alliance prove possible in an Asian nation?

In seeking the answer to this question we are drawn to the unique contribution of John Ross. The importance for the development of modern nationalism of the vernacular language – especially in its printed form through books and newspapers – has been a primary theme of modern scholarship.⁸⁾ For centuries educated people in Korea – which meant men only – had resorted to Chinese characters to write their language. Only the

⁷⁾ Harold S. Hong, 'Introduction', in Harold S. Hong, Won Yong Ji, and Chung Choon Kim (eds.). *Korea Struggles for Christ: Memorial Symposium for the Eightieth Anniversary of Protestantism in Korea* (Seoul: Christian Literature Society of Korea, 1966), 5.

⁸⁾ See Benedict Anderson, *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1983).

uneducated employed what from about 1912 was known as Hangul, Korea's own but generally despised set of phonetic characters. A borrowed alphabet familiar only to the Confucian educated elite had symbolised Korea's cultural and political subservience to the Qing empire. John Ross, concerned to penetrate the sealed 'Hermit Kingdom' of Korea for the gospel by first making the Scriptures available to the Korean population in Manchuria, initiated a translation and publishing programme that would have profound implications, not simply for Christianity in Korea, but for the Korean nation itself. Ross began, as Christian Bible translators have typically done, with the production of a grammar. Ross produced the first-ever English-language primer on the Korean language for the use of Korea missionaries in 1877. In 1882 he completed translating the gospels of Luke and John into Hangul, and in 1887 he published the Korean New Testament.⁹⁾

Those who collaborated with Ross in the production of the Korean New Testament became the first Korean Protestants and the first missionaries to Korea from Manchuria. But the appearance of what was the first book ever published in what would become known as Hangul had a wider significance in the cultural and political sphere. Over the course of the following decade the first signs became evident in Korea of a convergence between Christianity and aspirations towards the formation of a modern nation state, a trend that broadly paralleled the reform movement in China at the same time. Korean intellectuals who had been exposed to Christianity and western learning, and especially those who had travelled to the United States, expressed dissatisfaction with the intense conservatism of a Confucian society and admiration for the modernizing political and economic reforms being taken by post-Meiji Japan, and increasingly opted to express such sentiments in print through the medium of Hangul rather than Chinese characters.

In 1896 Dr Suh Jae-pil established the first Korean nationalist organisation, the Independence Club [Dongnip Hyeophoe], which espoused the aim of liberating Korea from its practical subservience to the surrounding powers of Russia, China, and Japan. The Club soon had branches around the country, many of them associated with the first Presbyterian and Methodist churches. The Club began publishing *The Independent* (*Dongnip Sinmun*), which was printed at the Methodist mission's Trilingual Press. It was the first Korean newspaper to employ Hangul. Although the government suppressed the Club in 1898, imprisoning many of its leaders, its reforming ideas gained increasing influence. Some of those imprisoned converted to Christianity while in jail. Among them was Rhee Syng-man, destined to become the first president of South Korea. Rhee went into academic exile in the USA, studying at George Washington University, Harvard, and finally at Princeton, where he was the first Korean to be awarded a

⁹⁾ James H. Grayson, 'The legacy of John Ross', *International Bulletin of Missionary Research* (October 1999), 167-72.

doctorate. He became known to Woodrow Wilson, the then president of the university; Wilson used to introduce him to others on campus as ‘the future redeemer of Korean independence’.¹⁰⁾

The growing appeal of Protestantism as the religion of modernisation and national autonomy was reinforced by Japan’s victory in the Russo-Japanese War of 1904-5 and resulting declaration in November 1905 of a Japanese protectorate over Korea. Protestant Christianity as purveyed by the Presbyterian and Methodist missions appeared to offer the most promising medicine for Korea’s humiliation. Whilst the Catholic Church expressed open support for the Japanese protectorate, the Protestant missions, through their consistent use of the Korean vernacular, and their shared commitment to the ‘Nevius method’ of reliance on indigenous agency and funding, were able to present themselves as the authentic route to the recovery of national autonomy.¹¹⁾ Nevertheless, most American missionaries were unsympathetic to any overt involvement by their converts in anti-Japanese agitation. They lent their support instead to the remarkable revival movements that culminated in Pyongyang in 1907, in which thousands publicly confessed their sins, engaged in protracted prayer meetings, and sought the power of the Holy Spirit. The Revival meetings, though not political in character, often had national undertones. Believers confessed, not simply their own personal sins, but also the national sins that had supposedly led to the calamity of Japanese annexation. Encouraged by their pun-loving missionaries, they increasingly drew a parallel between Korea (‘Joseon’, or in Japanese Romanisation, ‘Chōsen’) and ancient Israel: a ‘chosen’ nation that had turned its back on God could still expect his deliverance if it repented of its sins and earnestly sought his forgiveness.¹²⁾

Despite such fervent prayers, the national plight of Korea worsened. On 22 August 1910 Korea was fully integrated into Japanese territory as a colony. Although Protestant church attendance faltered during the first decade of full colonial rule, the symbolic identification of oppressed Korea with Israel in Egyptian bondage strengthened in Korean Protestant consciousness.

When mass Korean anti-colonial resistance broke surface in the March 1st Movement in 1919, Protestants played a part disproportionate to their numerical strength in the nation. The Movement was the product of an uneasy alliance between

¹⁰⁾ Manela, *The Wilsonian Moment*, 201.

¹¹⁾ Sebastian C. H. and Kirsteen Kim, *A History of Korean Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 90-2. The Nevius method of developing a self-governing, self-propagating and self-supporting indigenous church was promulgated by John L. Nevius, the American Presbyterian missionary to Shandong, China, though in large part it was borrowed from the Welsh Baptist missionary, Timothy Richard.

¹²⁾ Kim and Kim, *History of Korean Christianity*, 93; see also Kenneth M. Wells, *New God, New Nation: Protestants and Self-Reconstruction Nationalism in Korea 1896-1937* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1990), 96.

Protestants – Catholics largely stood aloof – and adherents of the neo-traditionalist Cheondogyo religious movement, which built on earlier Tonghak anti-foreign ideas. Estimates of the number of demonstrators who took to the streets in March 1919 vary between 1 and 2 million – up to 10 per cent of the population.¹³⁾ 9,400 protestors were imprisoned, of whom 2,003 were Protestants; Protestant women were particularly prominent among the demonstrators.¹⁴⁾ The Declaration of Independence issued by the Movement drew much of its inspiration from the ideals of the nation state and self-determination apparently enshrined in Woodrow Wilson’s Fourteen Points. In April 1919 Rhee Syng-man publicly read the Declaration sitting in George Washington’s chair in Philadelphia’s Independence Hall, an act pregnant with symbolic meaning.¹⁵⁾ However, once it became clear that Wilson’s rhetoric of national freedom would not be translated into any sponsorship of Korean claims for independence at the Versailles Peace Conference, Rhee grew deeply disillusioned with his former Princeton hero; the view of the State Department remained that it was not for the United States to interfere in Japan’s sovereign affairs.¹⁶⁾

In India and China such disillusionment with Wilson’s brand of self-determination propelled the infant nationalist movements in an anti-western direction in the 1920s. But in Korea, in contrast to these three countries, the Protestant churches had already made substantial progress towards a genuinely three-self church. By 1915 the Presbyterian Church of Korea already had 115 ordained national pastors, compared with only eighty-four foreign missionaries.¹⁷⁾ This measure of ecclesiastical autonomy helped to ensure that in Korea, unlike in China after 1919, the churches were generally regarded as friends rather than foes by the Korean nationalist movement. When the Presbyterian General Assembly convened in 1919, it found that its moderator and many leading pastors and elders were in prison. The reports from the twelve presbyteries contained accounts of fatalities, casualties, and destruction of churches and schools by Japanese troops.¹⁸⁾ Missionary opinion, initially strongly discouraging of the resort to direct action, grew more supportive of the protestors as the scale of Japanese abuses inflicted on them became apparent. The periodical, *The Korea Mission Field*, which had initially maintained a prudent silence on all political matters,¹⁹⁾ from December 1919

¹³⁾ Kim and Kim, *History of Korean Christianity*, 121; Michael Edson Robinson, *Cultural Nationalism in Colonial Korea, 1920-1925* (Seattle and London: University of Washington Press, 1988), 44.

¹⁴⁾ Adams, ‘Church growth in Korea’, 22-3; Kim and Kim, *History of Korean Christianity*, 121.

¹⁵⁾ Manela, *The Wilsonian Moment*, 205-6.

¹⁶⁾ Manela, *The Wilsonian Moment*, 208-11.

¹⁷⁾ Don Baker, ‘Christianity “Koreanized”’ in Hyung Il Pai and Timothy R. Tangherlini (eds.), *Nationalism and the Construction of Korean Identity* (Berkeley, CA: University of California Berkeley Institute of East Asian Studies, 1998), 118.

¹⁸⁾ *The Korea Mission Field* (hereafter *KMF*), XV, 11 (Nov. 1919), 239-40.

¹⁹⁾ *KMF*, XV, 6 (June 1919), 131.

was bold enough to publish articles that put the Japanese in a bad light. The February 1920 issue printed an account, entitled 'Korean Christians faithful in adversity', written by the Presbyterian missionary Samuel A. Moffett, which described the numerous Christian political prisoners in jails throughout the country, many of them engaging regularly in Bible studies and prayer meetings.²⁰⁾ Evangelical spirituality and political activism had been fused into a potent mixture.

The synthesis between evangelical spirituality and political activism apparent in the immediate aftermath of the March 1st Movement weakened with time, especially once it became brutally clear that the Movement had failed to recruit American support in order to realise its goal of independence for Korea. Nevertheless, the nexus between Protestantism, nationalism, and increasingly also, capitalism, was intrinsic to the remarkable flourishing of South Korean Protestantism up to 1995, but also helps to explain its comparative lack of momentum thereafter. With the notable exception of the *minjung* (people's) liberation movements of the 1970s and 1980s, Korean Protestant churches were not conspicuous by their stance on human rights but instead tended to regard personal conversion as the only solution to social problems. They stood in danger of making Christianity syncretic with both a narrow form of Korean ethnicity and capitalism. The sophisticated programmes and slick business culture of their mega-churches appealed to the upwardly mobile, but also attracted adverse publicity when abuses, normally of a financial character, came to light, as they increasingly did as churches grew larger and the association of Protestantism with prosperity grew closer. In more recent years, the Catholic Church, which had always held back from a form of Christian nationalism that idealised the United States and its Protestant free enterprise culture, has reaped the harvest of its discretion: since the mid-1990s the Catholic Church has shown steady growth while Protestant numbers are in decline.²¹⁾

History suggests that nationalism and Christianity will always be uneasy bedfellows. On the one hand, Christian belief, when yoked to faith in the fatherland, has proved extraordinarily effective as a dynamo of collective resistance to colonial oppression or other forms of injustice. In Korea under Japanese rule, Christianity functioned as the most powerful magnet drawing the educated elite and the populace together in protest against Japanese cultural hegemony. However, in the near apocalyptic climate brought about by a divided Korea after 1953, the nationalist legacy shaped during the colonial period assumed a different and more obviously problematic character, as many leading Protestants in South Korea increasingly gave absolute moral value to opposition to the North and lent their unqualified support to those regimes that appeared to offer the most reliable defence against the communist threat. 'Christian nationalism'

²⁰⁾ *KMF*, XVI, 2 (Feb. 1920), 26-7.

²¹⁾ Kim and Kim, *History of Korean Christianity*, 274-86.

will always be a morally ambiguous entity, a potentially unstable amalgam. Love of one's country is in itself a right and proper sentiment of which Christians have no need to be ashamed. However, as a mass sentiment capable of empowering political action nationalism feeds off opposition to those who are perceived as enemies of the nation. As Christians we are called by Christ to love our enemies. Can we be, at one and the same time, committed nationalists and those who love the enemies – even the colonial oppressors – of our nation as Christ commands us? The answer is, 'Perhaps, yes', but only with some difficulty, for loving our enemies does not come naturally and is likely to be seen as fatal weakness by fellow nationalists who do not share our Christian ideals. To be both a committed nationalist and a consistent Christian is not impossible, but it requires an uncommon measure of the grace of the Holy Spirit.