

본회퍼의 ‘현실’ 이해와 복합적 평등

Bonhoeffer's Understanding of 'Reality' and Complex Equality

최경환 (Kyoung-Hwan Choi)*

Abstract

The task of Christian social ethics is to adequately explain the particularity and universality of the gospel. It is a classical and controversial debate that persuasively presents these two tasks without sacrificing either. In today's context, this debate has begun to emerge from the question of what role religion plays in public sphere. This paper attempts to overcome this dilemma faced by the Christian gospel in today's public sphere through Bonhoeffer's ethics. The duality of Bonhoeffer's concept of 'reality' provides ideas that can make modern society more just and fair today. In addition, Bonhoeffer's 'mandate' theory provides a basis for adequate explanation of the universality and particularity of the Christian faith. In particular, Bonhoeffer's ethics provides a theological foundation for 'political pluralism', which is important in today's political philosophy. Through the Bonhoeffer's ethics, I will present what form and content Christianity can take to faithfully testify to the gospel in today's public sphere.

Key Words : Bonhoeffer, public theology, complex equality, mandate, Walzer

이 논문은 기독교학문연구회와 세계관연구소에서 주관한 2017년 <신앙과 학문> 논문제안서 공모전 수상 논문입니다.

* 새물결 아카데미 연구원(HolyWave Academy), 서울특별시 영등포구 양평로 11(5층), john9567@naver.com
2018년 02월 25일 접수, 03월 24일 최종수정, 03월 27일 게재확정

1. 들어가는 말

신학은 오랫동안 세상과 사회 속에서 교회의 역할과 위치에 대해 연구해왔다. 역사적으로 교회는 항상 사회와 정치라는 환경으로부터 초연하게 떨어져 있으려고 하면서도 실제로는 내적으로 긴밀하게 연결되어 있었다. 그리스도인이라는 정체성은 동시에 시민이라는 존재양식과 서로 교차하기 때문이다. 교회는 자신이 원하는 원하지 않든, 항상 세상 안에 존재하며 세상의 한 부분으로 존재한다. 그리고 자신이 알든 모르든 다양하고 복잡한 방식으로 공적인 삶에 영향을 미치고 있다. 세부적으로는 법과 정의, 시민의 삶과 관련된 문제들, 생태적 삶, 소유와 빈곤으로부터 발생하는 이슈들, 노동자들의 투쟁과 저항에 대한 문제들, 전쟁과 평화, 교육과 지식, 학문과 과학, 보건위생과 사회보장제도, 문화와 언어로 말미암는 다양한 사회문제 등등, 오늘날 우리들이 일상 생활 속에서 경험하고 있는 다양한 이슈가 여기에 포함된다. 문제는 어떻게 그리스도인이 자신의 신앙적 정체성과 시민으로서의 정체성을 신학적으로 정립하고, 이 둘의 관계를 규명해야 하는가 하는 것이다.

독일의 목회자이자 신학자였던 디트리히 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer)는 자신의 윤리학을 통해 공적 담론에서 기독교가 자신의 목소리를 신실하게 선포할 수 있는 신학적 근거를 제시해 주었다. 본회퍼는 하나님의 현실과 세상의 현실이 예수 그리스도의 현실 속에서 하나가 되었기 때문에 이제는 더 이상 두 개의 영역이 존재하는 것이 아니라, 오직 하나의 현실, 즉 그리스도의 현실만이 존재한다고 말한다. 하나님은 이 세상의 현실을 그리스도를 통해 수납하고 화해했기 때문에, 그리스도인은 더 이상 이 세상과 분리된 초월적이고 형이상학적인 영역을 소망하는 것이 아니라, 이 세상에서 그리스도의 현실을 이루어 나가야 한다. 이러한 그리스도의 현실을 이 세상에서 구체적으로 만들기 위해 본회퍼는 ‘위임’(mandate)이라는 개념을 사용한다. 세상 속에서 하나님이 맡기신 소명을 충실히 이행하기 위해 위탁하신 위임이 있다는 것이다. 그런데 이 위임은 변하지 않는 정적인 질서가 아니라 언제나 그리스도의 통치와 주권에 순종하고 복종해야만 하는 역동적인 질서다. 따라서 하나님의 의도와 목적에 부합되지 않고, 오히려 인간을 억압하고 배제하는 방식으로 위임이 작동할 때는 언제나 저항하고 변혁할 수 있다. 본회퍼는 위임들의 상호 견제와 통제, 그리고 견책을 통해 각각의 위임이 부패하고 타락할 수 있는 가능성을 차단한다.

본회퍼의 현실 개념과 연관된 다양한 신학적 주제들은 오늘날 현대사회를 보다 정 의롭고 공정하게 만들 수 있는 아이디어를 제공해 준다. 물론, 그의 사회윤리를 현대 사회이론이나 정치철학과 직접 연결해서 해석하는 것은 다소 무리가 있다 할지라도, 신학적 상상력을 발휘해 유사한 정치철학적 개념들을 상호 연결해서 생각해 보는 것 은 유의미한 시도일 수 있다. 본 논문은 본회퍼의 『윤리학』을 읽으면서 떠오른 신학적 단상들을 오늘날 현대정치철학에서 논의되고 있는 몇 가지 아이디어와 연결해 보도록 하겠다. 특별히 오늘날 ‘복합적 평등론’을 주장한 마이클 왈저(Michael Walzer)의 논의를 활용해 본회퍼의 위임론을 해석해 보겠다. 이어서 하나님의 구체적인 현실이 구현 되는 장소이자 위임 가운데 하나인 교회의 역할과 책임에 대해서 설명하겠다. 본회퍼의 교회론이 가지고 있는 공적 역할을 설명함으로써 그의 신학이 가진 정치적 함의를 제시하고, 공공신학의 논의에 기여할 수 있는 바를 탐구해 보겠다. 본회퍼의 신학을 통해 오늘날 기독교의 공적 책임과 참여에 대한 구체적인 방안을 모색하는 것은 다소 과욕일 수 있다. 특별히 변화의 속도가 빠른 한국사회와 교회의 현실은 본회퍼의 시대 와는 너무나 큰 간극이 존재한다. 하지만 그가 품었던 비전과 현실 이해를 통해 다원 주의 사회를 살아가는 그리스도인들이 어떤 신학과 근거를 가지고 행동해야 하는지에 대한 깊은 통찰을 얻을 것으로 기대한다.

II. 그리스도의 현실에 참여하는 삶

래리 라스무센(Larry Rasmussen)과 한스 파이퍼(Hans Pfeifer)는 본회퍼의 『윤리학』이 ‘기초’(foundation)와 ‘구성’(construction)이라는 두 개의 큰 주제로 나눌 수 있다고 말하는데, ‘기초’는 ‘현실’ 개념과 상응하고, ‘구성’은 ‘책임’ 개념과 상응한다(Rasmussen, 1999: 215; Pfeifer, 1997: 143). 따라서 ‘현실’과 ‘책임’은 본회퍼의 윤리학을 구성하는 가장 중요한 두 개의 기둥이고, 서로 긴밀하게 연결되는 개념이다. 본회퍼는 “책임적으로 행동 하는 자의 행위는 가장 깊은 의미에서 현실에 적합하다”고 말한다(본회퍼, 2010: 265).¹⁾ 특별히 본회퍼의 윤리학에서 ‘현실’ 개념은 그의 다양한 신학적 개념들, 예를 들어, ‘형

1) 특별한 언급을 하지 않은 경우 한글 번역본을 따르지만, 번역을 수정한 경우에는 영어본 쪽수를 표 기했다.

성, ‘대리행위’, ‘위임’, ‘구체성’과 직접적으로 연결되어 있기 때문에, 그의 전체 사상을 관통하는 가장 중요한 개념이라 할 수 있다.

1. 현신과 현실화

본회퍼는 윤리의 근거를 항상 구체적인 현실에 두었다. 그에게 윤리는 어떤 가능성이 나 잠재력, 혹은 보편적인 형식이나 토대가 아니라, “구체적인 계시”(concrete revelation)였다(Bonhoeffer, 1998: 129). 이 계시는 세상을 초월해 있는 어떤 형이상학도 아니고, 하나님을 부정하는 세계 내적인 것도 아니다. 본회퍼는 항상 성육신하신 그리스도로부터 자신의 신학적 논의를 출발했고, 이는 현실에 대한 통전적인 이해를 가능하게 만들었다. 본회퍼의 현실 개념을 이해하고자 할 때, 그의 주된 관심은 오직 하나의 현실, 그리스도의 현실(Christ-reality)에 있다는 사실을 명심해야 한다. 이 개념은 본회퍼가 하나님의 현실과 세상의 현실이 동일하다는 확신에서 출발한다.

두 현실이 존재하는 것이 아니라, 오직 하나의 현실만이 존재한다. 이 현실은 그리스도 안에 서 계시된 것으로서 세상의 현실 안에 있는 하나님의 현실이다. 그리스도에 참여함으로써 우리는 하나님의 현실과 동시에 세상의 현실에도 속하게 된다. 그리스도의 현실은 세상의 현실을 포함하고 있다. 세상은 그리스도 안에 있는 하나님의 계시에 의존하지 않는 자신만의 현실을 가지고 있지 않다. “세상적”이 되지 않고 “그리스도적”이 되려고 하거나, 혹은 세상을 그리스도 안에서 보고 인식하지 않고 세상적이 되기를 원하는 것은 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 계시를 부정하는 일이다(본회퍼, 2010: 52).

본회퍼에게 그리스도의 현실은 하나님의 현실과 세상의 현실의 ‘구별된 통일성’(differentiated unity)이다. 서로를 배제하거나 동일시하지 않으면서, 두 현실은 동시에 같은 현실을 전유하고 확증한다. 그러므로 본회퍼는 어느 누구도 “세상적으로” 존재하지 않는 “그리스도인”은 있을 수 없다고 말한다. 그리스도의 현실은 세상의 현실을 감싸고 둘러싸기 때문에, 그리스도인은 결코 세상으로부터 분리되지도 않으며, 동시에 세상은 그리스도로부터 분리되지 않는다.

하나님의 현실과 세상의 현실이 이렇게 분리될 수 없다는 이해는 본회퍼의 인간론과도 긴밀하게 연결된다. 그는 인간을 분리될 수 없는 전체(indivisible whole)로 이해하며, 현실을 선의 원천으로 이해한다. 이렇게 본회퍼는 하나님의 현실과 세상의 현실

이 서로 상반된다고 생각하지 않았다. 그러나 동시에 그는 이 현실 개념이 서로 차이가 있다는 사실을 결코 포기하지 않았다. 그들은 우리가 “논쟁적인 통일성”(a polemical unity)이라 부르는 것 안에 함께 있다. 즉 이 차이들이 유지되면서도 여전히 분리되지 않는 통일성으로 차별화되고, 긴장 가운데 있다는 것이다. 통일성과 차별성이 동시에 존재하는 것을 본회퍼는 칼케톤 신경에서 그리스도의 두 본성 교리에 빗대어 설명하기도 한다. 이런 의미에서 현실에 대한 본회퍼의 개념은 확실히 “신비”라고 할 수 있다.

하나님의 현실은 나를 전적으로 이 세상의 현실 안으로 인도함으로써 자신을 드러낸다. 하지만 세상의 현실은 언제나 하나님의 현실 안에서 이미 감당되었고, 용납되었으며, 화해되었다. 이것은 인간 예수 그리스도 안에서 일어난 하나님의 계시의 비밀이다(본회퍼, 2010: 48).

그러나 기독교윤리는 실재의 신비를 지적하는 것으로 충분하지 않다. 기독교윤리는 어떻게 그리스도인이 실제로 이 현실 속에서 살아야 하는지를 묻는다. 이러한 그리스도적 현실은 단지 추상적인 관념이 아니라 인간의 삶과 현실에 구체적으로 적용되고, 형성되어야 한다. 이 세상에서 그리스도의 현실을 구체적으로 형성하는 것, 즉 “현실(reality)과 현실화(becoming real)”가 기독교윤리의 핵심이다(본회퍼, 2010: 41). 본회퍼의 현실 이해에 근거해서 말하자면, 기독교윤리의 과제는 하나님의 현실에 참여하는 것이라 할 수 있다. 그런데 본회퍼는 하나님의 현실에 참여하는 것은 타자를 위한 책임을 수용할 때 구성된다고 말한다. 이 순간에 윤리적 “상황”이 발생한다. 구체적인 타자와의 만남이 윤리적 책임의 원천이다.

한 인간이 다른 인간들을 위해 책임을 지는 순간에 그는 현실 안에 서게 된다. 그리고 그 순간 진정한 윤리적 상황이 발생한다. 물론 이러한 상황은 인간이 다른 방식으로 윤리적인 것을 해결하려고 끌어들이는 추상적인 개념과는 본질적으로 구분된다. 행동의 주체는 고립된 개인이 아니라, 다른 인간을 위해 책임을 지는 인간이다. 행동의 규범은 일종의 보편타당한 원리가 아니라, 하나님이 내게 주신 구체적인 이웃이다(본회퍼, 2010: 263).

본회퍼는 개별자들이 타자에 대한 책임을 지는 순간이 바로 인간이 현실 안에서 살아가고 있는 때라고 말한다. 타자의 구체적인 필요를 채워주는 것은 그리스도의 성육신과 긴밀하게 연결되어 있다. 그리스도의 성육신이 우리의 행동을 현실과 일치하도록 해준다. 본회퍼는 윤리가 무엇인지 정의하고 규정하면서, “자신의 특정한 시간과 자신

의 특정한 공간”에서 출발하는 것이 중요하다고 여러 번 강조한다(본회퍼, 2010: 439). 인간은 역사적인 존재이기에 윤리가 발생하는 장소와 시간을 올바르게 설정하는 것이 매우 중요하다. 왜냐하면 “시간과 공간이 없는 윤리적 논의는 모든 진정한 윤리적 논의에 필요한 구체적인 권한을 상실”하기 때문이다(본회퍼, 2010: 446).

본회퍼의 현실 이해는 세상에 대한 긍정과 부정의 변증법으로 드러난다. 하지만 본회퍼는 세상에 대한 긍정으로 드러나는 기독교의 보편성을 윤리의 출발점으로 삼지 않고, 구체적인 이웃의 목소리에 응답하는 순간, 즉 책임이 발생하는 순간을 출발점으로 삼는다. 다시 말해, 기독교윤리의 특수성은 지금 여기서 타자를 통해 만나는 그리스도의 현현(顯現)으로 설명될 수 있고, 이 특수성이야말로 기독교윤리의 정체성과 특징을 보여주는 가장 적절한 설명이라 할 수 있다.

따라서 본회퍼는 이 세상과 저 세상, 내향성과 외부성을 나누는 존재론적 이원론을 비판하면서, 형식적이고 보편타당한 이성적 원리를 거부한다. 윤리를 이러한 형이상학적 보편법칙으로 설명하는 것은 “필연적으로 인간 공동체와 개인의 삶을 완전히 원자화하며, 무한한 주관주의와 개인주의로 끝장나고 만다(본회퍼, 2010: 450).” 본회퍼는 직접적으로 정치적 자유주의에 대해 비판하지는 않지만, 자유주의가 가지고 있는 윤리의 근거와 토대를 지속적으로 비판한다. 윤리라는 것은 형식적인 이성의 원리가 아니라 구체적인 명령 관계이고, 하나님의 계명은 오직 장소와 시간과 결부된 상황 속에서 주어진다. 윤리는 분명하고, 명백하고, 구체적이기 때문에 항상 역사 가운데 자신의 본성을 드러낸다. “계명은 스스로 한계선을 설정하며, 자신을 청중 할 수 있고 실현 할 수 있는 공간을 만든다. 이러한 한계선은 하나님의 계명과 함께 충만하게 살아가는 삶의 중심으로부터 생겨나는 것이다(본회퍼, 2010: 467).” 하나님의 계명은 항상 구체적인 상황 속에서 발생하고, 인간은 그 상황 속에서 주어진 자유를 통해 책임 있게 행동한다. 이렇게 본회퍼는 구체적인 현실 속에서 그리스도인의 행동 지침을 발견하고 다시 이를 책임 있는 행동으로 연결한다.

책임적으로 행동하는 자는 주어진 상황을 자신의 행동 안으로 끌어들인다. 여기서 주어진 상황은 단지 자신의 생각을 각인하는 재료가 될 뿐만 아니라, 행동을 함께 형성해 나가는 재료가 된다. 여기서 현실은 그 어떤 낯선 법칙을 강요받지 않는다. 오히려 책임적으로 행동하는 자의 행위는 가장 깊은 의미에서 현실에 적합하다(본회퍼, 2010: 264-265).

현실, 곧 세상을 사랑하시는 하나님의 사랑을 현실 안에서 파악하는 것, 그리고 바로 이로부터 현실과 교류하는 길을 발견하는 것, 이것이야말로 구체적이고 책임적인 모든 행동의 본질이다(본회퍼, 2010: 277).

본회퍼는 하나님의 현실과 세상의 현실이 어떤 하나의 방식으로 해결되거나 그의 표현대로 '정적으로' 설명되는 방식을 피한다. 양자는 그리스도 안에서 해소되면서 결국 끝까지 논쟁적인 태도를 유지한다. 본회퍼는 그리스도교 윤리가 새로운 윤리적 이념을 관철시키기 위해 열정을 쏟는 열광주의를 경계하면서, 다른 한 편으로 단순한 방식으로 역사적 현실 자체를 쉽게 수궁하는 타협주의도 계속 경계한다. 결국 본회퍼에게 윤리의 과제는 하나님의 현실과 세상의 현실이 그리스도의 현실로 말미암아 하나가 되면서도 결코 혼합되지 않는 방식으로 적절한 구분을 유지하는 것이라 할 수 있다. 두 개의 질서, 두 개의 세계, 두 개의 현실이 예수 그리스도 안에서 수렴되고, 화해되면서 결국 문제는 해결되는 것이 아니라 해소된다. 그리스도는 이 세상의 문제를 해결하고 답을 제시하기 위해 이 땅에 온 것이 아니다. 그분은 하나님의 현실과 세상의 현실이 역설적으로 만나는 접점에서, 이미 객관적으로 세상과 화해하신 하나님이 여전히 죄로 가득한 세상을 향해 자신의 영역을 만들어야 하는 모순 속에서 자신의 현실을 만들어 간다.

이렇게 현실은 세상을 수궁하면서 동시에 변혁한다. 분명 이러한 현실 이해는 역설적이다. 본회퍼의 모든 텍스트는 이러한 긴장을 놓지 않고 끝까지 유지하고 있다. 그래서 니센은 본회퍼의 현실 개념에는 분명 '신비'(mystery)의 요소가 내재해 있다고 말한다(Nissen, 2011: 330). 본회퍼는 그리스도교 윤리의 보편성과 추상적 원리를 지양하고, 그리스도를 통해 구체적인 현실 속에서 지금 여기에서 포착되는 윤리의 과제를 찾으려 했다. 따라서 그의 윤리는 자연스럽게 역동적으로 움직이는 활동성으로 설명될 수 있다.

2. 본회퍼의 역동적 위임론

본회퍼는 여러 차례 기독교윤리의 핵심적인 과제를 하나님의 현실과 그리스도의 삶의 방식에 '참여하는 것'이라고 밝혔다. 우리가 그리스도의 존재 방식에 '참여함'(participation)으로 '현실과 현실화'의 간극을 극복할 수 있다는 것이다. 본회퍼는 이미 주어진 하나

님의 현실에 참여함으로 그리스도인은 자신이 하나님의 현실을 이 땅에 실현시키겠다는 오만에 빠지지 않고, 동시에 있는 그대로의 현실에 순응함으로 세상과 타협하는 자세도 경계할 수 있다고 말한다. 하나님의 뜻을 이 땅에서 행하는 것은 그런 의미에서 ‘하나님의 움직이는 활동성’(God’s ongoing activity)에 참여한다는 것을 뜻한다(Holmes, 2010: 288). 하나님께서 그리스도를 통해 ‘현실과 현실화’를 매개하시듯 우리들도 세상의 현실이 지니고 있는 이중적인 성격을 적절히 파악해서 겸손하게 그리스도의 삶에 참여하도록 해야 한다.

이러한 그리스도의 현실을 이 세상에서 구체적으로 만들기 위해 본회퍼는 ‘위임’(mandate)이라는 개념을 사용한다. 세상 속에서 하나님이 맡기신 소명을 충실히 이행하기 위해 하나님께서 이 세상에 위탁하신 위임이 있다는 것이다. 본회퍼는 루터파 신학자들이 전통적으로 사용해 왔던 ‘질서’ 개념의 보수주의적 왜곡을 잘 알고 있었다. 그래서 그는 루터파가 주장했던 ‘창조의 질서’에 반대하고자 의도적으로 위임이라는 용어를 사용해서 사회의 각 영역과 질서를 설명했다. 본회퍼는 위임에 대해서 다음과 같이 말한다.

“위임”이란 그리스도의 계시에 근거한, 그리고 성서를 통해 증언된 하나님의 구체적 임무를 의미한다. 위임은 하나님의 특정한 계명을 실행할 수 있는 권한과 정당성을 준다. 위임은 세상의 법정에게 하나님의 권위를 부여한다. 이와 동시에 위임은 하나님의 계명을 통해 세상의 특정한 영역을 요구하고, 차지하며, 형성한다. 위임을 받은 자는 위임한 자를 대신하여 그의 대리인으로 행동한다(본회퍼, 2010: 470).

본회퍼는 루터파 신학자와 목사들이 히틀러에 깊이 동조한 사실을 보면서, 얼마나 쉽게 독일의 그리스도인들이 그리스도의 십자가와 부활과는 전혀 상관없이, 그리고 이를 추상화해서 이 세상에 대해서 말할 수 있는가를 알았다. 순전히 내면적이고 폐쇄적인 의미로 노동이나 결혼과 같은 성서적 개념들을 생각할 수 있는가도 알았다. 그래서 본회퍼는 궁극적인 것과 궁극 이전의 것 사이에 간극이 있다는 생각에 저항했다. 본회퍼가 위임이라는 말을 사용함으로써 의도하고자 했던 바는 각각의 위임이 서로 함께 고려될 때, 이들은 삶의 모든 것을 포함한다는 것이다. 만약 각각의 위임이 그리스도 안에 있고, 그리스도를 향하여 자기 자신이 되고자 한다면, 그들은 자신의 기원과 목적을 이룬다. 정적인 이해와는 달리, 예수 그리스도 안에 있는 하나님의 말씀은 이러한

위임들을 일으켜 주고, 경계를 정해준다. 그리고 그들의 구체적인 형상이 예수 그리스도 안에 있는 그들의 기원과 실존, 그리고 목적에 부합하도록 해 준다. 결국 예수 그리스도가 이 세상의 모든 질서와 관계들을 규정하고 현실화시키는 행위주체다.

위임은 위로부터 제정되는 것이다. 그것은 하나님의 “대행자이며, 대리자이고, 증인”이며(Bonhoeffer, 2005: 360), “하나님의 임무를 수행”하는 자들이다(Bonhoeffer, 2005: 68). 본회퍼는 ‘창조의 질서’라는 말이 지니고 있는 정태적인 의미를 거부하고 보수주의로 빠질 위험에 대해 계속 경계했다. 그리스도인은 이 세상의 어떠한 질서를 이야기 하더라도 반드시 그리스도가 존재하는 모든 것의 근거이자 전제라는 사실을 잊어서는 안 된다. 따라서 본회퍼는 이 세상에 존재하는 모든 질서와 구조를 정적인 것으로 파악하지 않는다. 본회퍼는 위임을 역사적으로 역동적인 형식이며, 항상 책임과 행동을 구체적으로 실행시킬 수 있는 시간과 장소의 구조라 생각했다. 따라서 위임은 자신의 정당성을 하나님의 말씀과 그리스도로부터 직접 발견한다. 본회퍼는 위임의 경계와 영역, 그리고 이들의 상호의존을 다음과 같이 말한다.

교회와 가정과 노동과 정부가 서로 경계선을 그을 때, 오직 이것들이 나란히, 그리고 함께 자신의 방식대로 하나님의 계명을 실행할 때, 위로부터 말할 수 있는 권한을 얻는다. 이러한 권세들 가운데서 그 어느 하나도 오직 자신만을 위해 하나님의 계명과 동일시될 수 없다. 오직 이러한 권세들이 서로 마주 보고, 나란히 존재하고, 함께 존재하고, 서로 대립할 때, 오직 구체적인 관계와 한계선의 다양성 속에서 하나님의 계명이 예수 그리스도 안에서 계시된 계명으로서 효력을 발휘할 때, 하나님의 계명의 탁월성은 입증된다(본회퍼, 2010: 459).

위임은 형식과 내용에 있어서 서로 연결되어 있다. 그들은 서로를 구성하며, 서로를 제한한다. 각각의 위임들이 지니고 있는 상대적인 권위는 하나님의 주권을 드러내면서, 동시에 구체적인 위임이 지니고 있는 다양한 관계들에 의해 그 정당함을 인정받는다. 그들은 각자 다른 위임을 견책함으로 서로를 보충하고 그리스도의 통치에 대한 온전한 그림을 완성해간다. 모든 위임들은 두 가지 방식으로 서로를 점검하는데, 첫째는 그리스도의 종말론적인 통치에 의해서 점검되며, 둘째는 다른 위임들을 통해 점검된다. 이러한 점검을 통해 교회는 성직주의로 빠질 위험과 전체주의적인 세계관으로 함몰될 위험으로부터 벗어나게 된다. 이렇게 위임은 각각의 영역에 대한 역동적인 질서이며 이는 사회에 대한 책임으로 그 형식을 드러낸다.

Ⅲ. 왈저의 ‘복합적 평등론’과 신학적 적용

크리스텐덤(Chistitendom) 이후 기독교는 지배적인 목소리로 자신의 주장을 강압적으로 관철시켜 왔던 오만한 태도에서 벗어나 공정하고 민주적인 방식으로 자신의 목소리를 내야 하는 상황에 이르렀다. 본인은 지금까지 살펴봤던 본회퍼의 현실 이해와 그것을 실제로 구현하기 위한 위임론이 오늘날과 같은 다원주의 사회 속에서 새로운 관점을 제공해 준다고 생각한다. 하지만 본회퍼의 사회윤리를 오늘날의 정치윤리와 직접적으로 연결시키기에는 무리가 있다. 일단 본회퍼의 저술들은 많은 이들의 편견과 달리 상당히 신학적인 내용으로 채워져 있다. 그리스도의 현실이 늘 구체적인 상황과 맥락을 중시해야 한다고 말하면서도 정작 그의 글 속에서는 현실에 대한 자세한 분석이나 사회학적인 설명이 결여되어 있다. 그래서 본회퍼 연구자들 가운데는 그의 행동이 그의 글보다 훨씬 급진적이고 실천적이었다고 평가하기도 한다. 또한 오늘날 정치철학과 정치윤리는 롤즈의 정의론에 관한 담론으로 비약적인 발전을 이루었고, 대부분의 논의가 그와 관련된 담론 위에서 전개되고 있다. 공공신학은 이런 철학적 기초를 공유하면서 새로운 방법론을 모색하고 있다. 따라서 본회퍼의 윤리를 오늘날의 논의와 직접적으로 연결시키기에는 다소 어려움이 있다. 본인은 본회퍼와 공공신학을 연결할 수 있는 중간 매개로 자유주의·공동체주의 논쟁의 대표적인 논자 가운데 한 사람인 마이클 왈저의 정의론을 활용하고자 한다. 왈저의 다원주의와 ‘복합적 평등론’이 제기하는 문제의식은 본회퍼의 윤리학을 공공신학과 연결할 수 있는 훌륭한 매개체가 될 수 있다.

1. 왈저의 다원주의적 정의론

왈저는 롤즈의 보편적이며 추상적인 거대 이론과 다르게 보다 ‘현실주의적’(realistic)이고, ‘특수주의적’(particularistic)이며, ‘국지적’(local)인 정의론을 구축하는데 초점을 맞춘다. 롤즈의 정의론은 현실과 동떨어진 채, 현실을 관조하는 전통적인 철학 방법론을 답습하고 있는데 반해, 자신의 정치철학은 현실에 뿌리내리고 있음을 다음과 같이 생동감 있게 표현한다.

나의 논변은 근본적으로 특수주의적이다. 나는 내가 살고 있는 사회세계로부터 상당한 거리를 확보했다는 주장을 하지 않는다. 철학을 하는 한 가지 방법은 동굴에서 걸어 나와 도시를 떠나 산으로 올라가서 스스로의 힘으로 객관적이며 보편적인 관점을 형성하는 것이다. 그런 다음 먼 곳에서 일상적인 삶의 지형을 기술한다. 그래서 그것은 지형의 특수성을 상실하고 일반적인 모습만을 취하게 된다. 그러나 나는 동굴 안에, 도시에, 그리고 대지 위에 머물고자 한다. 철학을 하는 또 하나의 방법은 우리가 공유하고 있는 의미들의 세계를 자신의 동료 시민들에게 해석해주는 것이다. 정의와 평등은 철학적 인공물들로서 인식 가능하게 고안될 수 있지만, 정의로운 사회 혹은 평등한 사회는 그렇게 고안될 수 없다. 만일 그러한 사회가 이미 여기에 존재하지 않는다면, 우리는 그것에 대해 결코 구체적으로 알지 못하거나 실제로 그것을 실현하지 못할 것이다(Walzer, 1983: xiv).

왈저는 정치적으로나 신학적으로 추상적이고 이론적이고 관념적인 사고보다는 구체적이고 실용적인 접근을 선호한다. 정의를 행하는 것에 있어서 왈저의 관심은 “변혁, 도피, 초월이 발생하기 이전, 바로 지금 여기”에 있었다(Walzer, 1983: 187). 따라서 왈저의 논의에 따르면 보편적인 것을 앞세워 특수한 것을 재단하려는 태도는 잘못이다. 롤즈의 시도처럼 어떤 특수한 이해관계에도 봉사하지 않는 보편적인 원칙을 찾아내서 이를 통해 모든 사회의 행동을 일괄적으로 규율하겠다는 것은 잘못된 정의론이라는 것이다. 정의에 대한 답론은 항상 ‘두꺼움’과 결부되기 때문에 우리는 우리의 두꺼운 도덕성을 마치 공통적인 합의인 양 다른 나라에 들이밀어서는 안 된다(Walzer, 1994: 9). 이렇게 정의는 각 사회의 특수한 문화를 반영하는 두꺼운 도덕적 관념의 문제이기 때문에, 어느 한 유형의 정의관을 다른 사회에까지 적용하는 것은 무리라고 본 것이다. 그러니 왈저는 당연히 다원주의자다. 그는 자유주의의 한 산물인 다원주의의 관점을 차용해서 역으로 자유주의 사회의 획일성을 비판한다. 예를 들어 시장논리를 앞세워 사회 영역을 하나의 거대한 교환체계로 취급하려는 것은 각 영역의 자율성을 해치는 전체주의적인 자세다(Walzer, 1994: 35).

왈저의 다원주의는 사회의 각 영역들의 고유성과 독립성을 인정해 주는 ‘복합적 평등론’(complex equality)으로 정형화된다. 왈저에 따르면, 사회의 각 영역들은 나름의 자율성과 가치 기준을 지녀야 한다. 정치, 경제, 교육, 복지 등등의 사회 영역은 다른 영역의 지배를 받아서도 안 되며, 다른 영역을 지배해서도 안 된다. 사회는 각각의 영역이 상대적 자율성을 가지는 한에서만 복합적 평등을 이룰 수 있다. 이러한 복합적 평등이야말로 자유주의 사회의 바람직한 정의론이다.

왈저는 ‘지배’에서 부정의의 기원을 찾는다. 왈저에겐 특정한 가치들이 ‘전환’될 수 있는 영역을 최소화하고, 분배영역의 자율성을 지키는 것, 즉 ‘지배의 축소’가 사회정의의 지향점이다(Walzer, 1983: 17). 따라서 왈저의 복합적 평등관은 소유의 동등성이 아니라 우리가 함께 만들고 공유하며 나누는 사회적 가치들에 의해 매개되는 사람들의 복합적인 관계를 의미한다. 사회적 삶의 영역은 다양하고, 각각의 영역마다 사회적으로 중요한 것으로 의미가 부여된 상이한 가치들이 존재하며, 그 가치들은 사회적 의미와 상이한 원칙에 따라 분배되어야 한다는 것이 다원주의적 정의론의 주요 내용이다.

상이한 사회적 재화는 상이한 절차에 따라 상이한 대리인에 의해 다양한 이유로 분배되어야 하며, 이러한 모든 차이점은 사회적 재화 자체의 상이한 이해로부터 불가피하게 역사적 및 문화적 특수성의 산물에서 파생되어야 한다(Walzer, 1983: 6).

따라서 왈저에 의하면 분배 이론은 구체적으로 역사적이며 사회의 각 영역에 적합한 방식으로 특수하게 정형화되어야 한다. “모든 사회적 재화 또는 재화의 묶음은 그 자체로 고유한 기준과 배열이 적합할 때, 그 안에서 분배 영역이 구성된다(Walzer, 1983: 10).” 왈저는 각 영역이 재화의 특수한 형태에 따라서 자신의 성격이 규정되며, 문화적으로 결정된 기준에 따라서, 또는 각각의 특수성에 따라서 분배되어야 한다고 말한다. 결국 왈저에 따르면, 정의는 재화들이 자신의 고유한 영역에서 지역적으로 적절한 분배 기준에 따라 분배될 때 발생한다. 반대로 부정의는 각자의 영역을 침범하거나 넘어서는 때 발생한다. 예를 들어, 돈이 경제 영역을 넘어서 다른 영역에까지 지배력을 행사할 때 부정의가 발생한다. 신의 은총과 구원의 원리가 작동하는 종교의 영역에 자본의 논리가 침투해서는 안 된다는 말이다.

여기서 ‘국가권력’은 사회적 삶의 영역들이 가지고 있는 경계를 보호하는 역할을 한다. 국가권력은 다른 사회적 가치들의 추구를 규제하는 수단이다. 하지만 국가 또한 권력을 점유하고 있는 기관인데, 이 정치권력이 전체주의적인 세력으로 다른 영역들을 지배하게 될 경우 어떻게 해야 하는가? 왈저는 시민사회를 통해 권력의 오용을 방지하고자 한다.

시민 모두가 분배 영역들이 침범당하지 않도록 지키고 상이한 가치들 사이의 전환을 봉쇄하기 위한 영원한 감시자(external vigilance)의 눈초리를 번득이고, 끊임없이 불만과 개선 가능성을

토로해야 하는 정치 혼수꾼이 되어야 한다는 것입니다(Walzer · 박정순, 2001: 259-260).

다양한 사회적 삶의 영역들이 자율성을 갖도록 경계를 보호하기 위해서는 정치권력에 의존해야만 하는데, 정치권력은 다시 시민사회에 의해 견제되어야 한다. 왈저가 지속적으로 시민사회의 역할에 관심을 기울이고 있는 이유도 시민사회의 견제와 감시를 통해 사회의 각 영역들이 자신의 임무에 충실하고, 서로의 영역을 존중하면서 동시에 상호 견제할 수 있다고 판단했기 때문이다.

2. 복합적 평등론과 신학적 적용

켄트 반 틸(Kent A. Van Til)은 이러한 왈저의 복합적 평등론의 아이디어를 아브라함 카이퍼의 ‘영역주권’(sphere sovereignty) 사상과 연결해서 설명한다. 각각의 영역이 독립적으로 분리되어 자신의 고유한 논리와 규칙을 가지고 있다는 생각이 서로 유사하기 때문이다. 그런데 문제는 왈저의 다원주의에는 치명적인 약점이 있다. 그것은 바로 각각의 영역이 고유한 내적 규범을 가지고 있다고 할 때, ‘그것이 만약 제 기능을 발휘하지 못하거나, 역할을 제대로 수행하지 못하면 어떻게 할까?’ 하는 것이다. 이미 마이클 러스틴(Michael Rustin)이 지적한 것처럼, 왈저의 다원주의 정의론은 인간의 기본권을 보장해주지 못한다.

예를 들어, 왈저의 상대주의적 입장에서는 이미 사회 내에서 논쟁의 대상이 되지 않는 심각한 사회적 부정의(예를 들면, 여성에 대한 억압)를 종식시키거나 완화하기 위한 개입에 대한 근거를 찾기가 어렵다. 그러나 이러한 것들이 무력이나 무지에 크게 의존할 때, 내적 합의로 정의와 부정의의 문제를 결정하는 것에 너무나 큰 무게를 부여하는 것은 분명 비합리적이다(Van Til, 2005: 282에서 재인용).

러스틴은 내적 합의와 규칙이 어떻게 정의와 부정의를 판단할 수 있는 근거가 될 수 있냐고 묻는다. 왈저의 정의론은 특수한 문화와 전통에 기반을 둔 권리 담론이기에 상대주의로 빠질 수 있는 위험이 크다는 분석이다.²⁾ 실제로 많은 사람들은 자신이 속

2) 물론, 왈저는 이러한 비판에 대한 대안으로 *Interpretation and Social Criticism*에서 공동체주의자들이 갖고 있는 약점을 보완하기 위해 노력한다.

한 영역과 공동체 내에서 서로 다른 이념과 욕구를 가지고 정의에 대한 다양한 이념을 실천하려 한다. 또한 어떻게 정의가 사회적 재화를 조정해야 하는지에 대해서도 서로 다른 의견을 가지고 있다. 더 나아가 한 개인이 서로 다른 영역에 속하면서 다양한 기준에 따라 지배되는 상황은 오늘날과 같은 복잡한 사회에서 흔한 일이 되었다. 사람들은 자연스럽게 그 경계를 이동하고 넘나들기도 한다. 영역들 사이에 경계가 뚜렷이 구분되거나 선명하게 나뉘는 것이 아니라 서로 중첩되는 영역이 존재하고, 때로는 그 속에서 갈등과 대립이 발생하기도 한다(Van Til, 2005: 284에서 재인용).

켄트 반 틸은 이러한 왈저의 약점을 카이퍼의 하나님의 초월적 주권신학으로 극복하려 한다. 카이퍼는 서로 다른 영역을 중재하고 실현 가능하도록 인도하는 하나님의 초월적인 주권을 주장하기에 왈저의 상대주의를 피할 수 있다는 것이다(Van Til, 2005: 288). 그러나 이러한 카이퍼의 주권 사상은 결국 ‘창조의 질서’를 강조하고 기존의 질서를 신적인 권위로 더욱 고착화시킬 수 있다는 사실을 간과하고 있다. 실제로 카이퍼의 영역주권 사상은 남아공에서 인종차별을 정당화하는 신학적 근거로 활용되기도 했다. 켄트 반 틸은 카이퍼의 영역주권론이 왈저의 상대주의를 보완할 수 있는 신학적 기획이 될 수 있다고 말하지만, 카이퍼의 사상은 오히려 기존의 질서와 체제를 옹호하는 역사적 과오를 가져왔기 때문에 좀 더 숙고할 필요가 있다.

반면 본회퍼의 위임론은 왈저의 복합적 평등론이 가지고 있는 상대주의적 요소를 극복할 수 있으면서 동시에 카이퍼가 가지고 있는 주권적 다원주의의 한계를 피할 수 있다. 앞에서 살펴봤듯이 본회퍼는 위임론을 설명하면서 각각의 영역과 주권은 항상 유동적이고 역동적으로 변혁되어야 한다고 보았다.

위임들은 서로 공존한다. 만약 그렇지 않다면, 그것들은 하나님의 위임들이 아니다. 이러한 공존 가운데서 위임들은 서로 고립되거나 분리되지 않고, 서로를 지향한다. 위임들은 서로를 위한다. 만약 그렇지 않다면, 그것들은 하나님의 위임들이 아니다. 이처럼 서로 공존하고 서로를 위함으로써 하나는 다른 하나를 통해 제한된다. 이러한 제한은 서로를 위하는 관계 안에서 필연적으로 대립관계로서 경험된다. 만약 이러한 대립관계가 존재하지 않는다면, 하나님의 위임은 더는 존재하지 않는다(본회퍼, 2010: 475-476).

위임들은 서로 공존하고 서로를 지향함으로써 서로를 제한한다. 무엇보다 본회퍼는 이런 관계 속에서 위임은 서로를 필연적으로 대립관계로 경험한다고 말한다. 본회퍼의

위임론이 가지고 있는 역동적인 성격은 여기서 드러난다. 만약 본회파가 전통적인 루터파 신학을 견지했다라면 각각의 위임들이 서로 통제하고 대립한다는 생각까지 나아가지는 못했을 것이다. 그는 독일교회의 과오를 지켜보면서 기존의 신학자들이 견지하던 '창조의 질서'에서 벗어나 역동적인 위임론으로 신학적 입장을 발전시킨 것이다. 로빈 W. 로빈(Robin W. Lovin)은 본회파의 위임론이 가지고 있는 복합적이고 다원적인 특징을 다음과 같이 설명한다.

본회파는 전체주의 국가라는 상황 속에서 모든 사회 조직들이 공동의 정치적 질서를 추구해야 한다고 봤는데, 그것은 바로 위임들은 다양할 뿐 아니라, 각각의 위임들이 서로 독립적이면서 동시에 본질적으로 갈등을 내포하고 있다는 것이다. 위임들은 서로를 향해 방향 지어져 있으며, 또한 서로를 등지고 있다. 이러한 갈등과 적대의 사회적 조건이 바로 기독교 현실주의가 주장하는 위임들 사이의 복합적 상호관계다(Lovin, 2008: 78).

위임은 이 세상에서 그리스도의 형상을 구성하기 위해 익숙해진 경계를 무너뜨리는 과감한 모험을 수행한다. 즉, 위임은 현실을 구성한다. 그리스도를 통해 변혁된 현실이 바로 윤리의 목적이며 목표다. 그래서 현실은 있는 그대로의 사실로 치환될 수 없는 그 이상의 것이다. 위임은 역사적으로 형성되고, 자신을 변화에 개방시킨다. 만약 '위임이 인간의 삶을 보호하고 보존해야 한다'는 본래의 역할을 충실히 수행하지 못했을 때, 이 위임은 더 이상 하나님의 위임이 아니며, 우리는 이러한 위임에 저항하고, 개혁해야 한다. 주어진 그대로 영원히 지속되어야 할 위임이란 존재하지 않는다. 본회파에게 불의한 세상에 저항하고 잘못된 구조와 체제를 변혁해야 할 신학적 근거는 바로 이런 위임론에 있었다. 루터파 신학자이자 자유주의 신학의 세례를 받은 본회파가 나치에 동조했던 당대의 신학자들과 다른 길을 갈 수 있었고, 지속적으로 현실 세계에 참여하면서 기존 질서를 비판할 수 있었던 이유가 여기에 있다. 현존하는 모든 질서와 체제는 예수 그리스도의 현실에 의해서 언제든지 새롭게 갱신될 수 있으며, 기존 체제를 변혁할 수 있는 원동력을 공급받을 수 있다. 고정불변의 윤리, 언제나 상용되는 정치는 있을 수 없다. 언제나 새롭게 말씀하시는 하나님의 계명과 예수 그리스도의 현실만이 윤리와 행동의 근거가 될 수 있다.

IV. 정치의 한계로서의 교회

본회퍼는 계속해서 다른 장소에서 각각의 모습으로 자신을 새롭게 드러내는 하나님을 중심으로 신학적인 사유를 구성했다. 실재를 관통하는 이 모든 구체성 자체가 바로 하나님의 현존에 대한 흔적이다. “궁극적 현실에 대한 질문은 예수 그리스도 안에서 일어난 하나님 계시의 현실 한복판으로 우리를 인도한다(본회퍼, 2010: 40).” 하나님의 계시가 세상 안에서 영역을 차지하고 있다는 것이 계시의 본질인데, 이 계시는 바로 시간과 공간을 차지하고 있는 구체적인 현실이고, 그것은 다름 아닌 교회를 통해 가시화된다.

만약 하나님이 예수 안에서 세상 안의 영역을 요구하신다면, 하나님은 이 좁은 공간 안에서 동시에 세상의 모든 현실을 포괄하시며, 세상의 궁극적 토대를 계시하신다. 이와 마찬가지로 예수 그리스도의 교회도 온 세상을 다스리는 예수 그리스도의 통치가 증언되고 선포되는 세상 안의 장소, 곧 영역이다(본회퍼, 2010: 58).

이 세상의 영역 속에서 교회는 독특한 위치와 역할을 맡고 있다. 하나님의 현실이 세상의 현실과 하나가 되면서도 동시에 동일시될 수 없는 신비로운 연합이 교회에게도 동일하게 적용된다. 교회는 세상의 궁극적 토대이면서 세상의 모든 현실을 포괄하는 보편성을 가지고 있다. 동시에 예수 그리스도의 통치와 하나님의 말씀이 직접적으로 선포되는 매우 특이한 영역이다. 그렇다면 본회퍼의 현실 이해와 위임론 속에서 교회는 어떤 역할과 임무를 수행할까? 구체적으로 교회는 국가와의 관계에서 정치적으로 어떤 견해를 가져야만 할까?

본회퍼의 교회론은 이중적이면서도 역설적인 특징을 가지고 있다. 많은 이들이 본회퍼가 전제주의 국가 체제에 저항하고 히틀러 암살단에 가담했기 때문에, 그의 교회론도 상당히 과격하고 현실 참여적인 성격을 가질 것이라 예상하기 쉽지만, 오히려 전통적인 루터교 신학의 경계 안에 머물러 있다는 사실에 놀랄 수도 있다. 그의 신학에는 교회와 국가를 날카롭게 구분해서 이해하는 전통 루터교 신학이 강하게 자리 잡고 있다. 그런데 이런 경계는 또다시 그의 독특한 현실 이해에 따라 새로운 관계 속으로 들어간다. 그 경계를 허물고 새롭게 만들어 낼 수 있는 원동력을 예수 그리스도의 현실에서 찾기 때문이다. 교회가 세상에 말할 수 있는 것은 최소한의 것이라고 본회퍼는

말한다.

교회는 예수 그리스도에 대한 신앙의 필연적인 결과로서 구체적인 세상 질서를 선포할 수 없다. 하지만 교회는 예수 그리스도에 대한 신앙을 방해하는 모든 구체적인 질서에 맞서 저항할 수 있고, 또 저항해야 한다. 그렇게 함으로써 교회는 최소한 부정적으로 예수 그리스도에 대한 신앙과 순종이 가능한 질서를 위해 경계선을 긋게 된다(본회퍼, 2010: 433).

본회퍼는 교회가 정치의 한계이자 경계선이라고 말한다. 교회는 오직 예수 그리스도만을 선포하고 설교한다. 그런데 그것이 동시에 세상의 질서를 향한 외침이면서 책망, 비판, 대안이 될 수 있다는 것이다. 이는 본회퍼가 하나님의 현실과 세상의 현실이 하나로 결합해 이제는 단 하나의 현실, 즉 예수 그리스도의 현실만이 존재한다는 말과 상통한다. 교회는 교회가 마땅히 해야 할 일을 한다. 그런데 그것이 동시에 세상에 대한 새로운 질서를 만든다는 것이다.

크리스티안네 티에츠(Christiane Tietz)는 본회퍼가 생각한 교회의 정치적 과제에 대해 다음과 같이 네 가지로 정리한다. 첫째, 교회의 가장 우선적인 과제는 예수 그리스도를 선포하는 것이다. 하지만 교회는 그리스도의 주권을 선포하면서도 그것이 동시에 현실적인 언어가 될 수 있고 정치적인 언어가 될 수 있다. 둘째, 교회는 십계명을 설교할 때, 직접적이면서도 비판적인 언어로 말을 해야 한다. 직접적으로 비판적인 언어는 모두 신적인 권위를 가진 언어다. 셋째, 교회는 전문적인 기독교인들(정치가)을 통해 현실 정치질서에 대한 변화를 적극적으로 제안할 수 있다. 이때, 교회는 오직 인간적인 권위(human authority)에 의해서만 말해야 한다. 넷째, 만약 국가가 자신의 위임을 소홀히 했을 때, 그리스도인들은 자신의 책임에 따라 국가에 저항할 수 있다(Tietz, 2006: 35-36). 티에츠가 정리한 것처럼, 교회의 정치적 과제는 한편으론 소극적이고 제한적이라고 볼 수 있다. 그런데 다른 한편으로 교회는 인간성을 훼손하고 타자를 배제하는 어떤 경제적·사회적 태도를 직접 비판할 수 있고, 그러한 ‘질서의 경계’를 부정할 수 있다. 결국 예수 그리스도를 선포하는 것과 인간성을 회복해야 한다는 현실적 당위는 동일한 선상에 놓여있다. 이 둘을 연결하는 것도 현실에 대한 본회퍼의 이해에서 나온다.

그렇기 때문에 교회의 과제는 모든 사회적 문제에 대해 응답하는 것이 아니라 세상을 향한 하나님의 사랑의 메시지를 전달하는 것이고, 이를 방해하는 모든 질서와 세력을

에 저항하는 것이다(본회퍼, 2010: 425). 본회퍼는 교회의 임무는 세상의 문제를 해결하는 것이 아니라, 하나님의 말씀을 선포하는 것이라고 강조한다. 하지만 이 선포는 그 자체로 정치적일 수밖에 없는데, 그리스도를 선포하기 위해서는 반드시 세상의 보존과 정부의 한계에 대해서 말할 수밖에 없기 때문이다(본회퍼, 2010: 60). 이런 점에서 교회는 정부의 역할과 탈선을 감시하고 비판할 수 있는 하나의 대안적인 정치 공동체(Church as Polis)로서의 역할을 감당할 수 있다.³⁾

교회는 자신을 위해 존재하는 것이 아니라 언제나 자기 자신을 넘어 세상을 자신과 화해시키고, 하나님의 은총(선물)을 세상에 증언하는 장소다. 그래서 교회는 세상에서 낮은 자로 존재하며, 동시에 낮은 자들을 맞아들이는 장소가 된다(본회퍼, 2010: 64). 교회는 타인이 처한 박해와 고난의 상황 속에서 자신의 책임을 발견한다. 우리는 하나님 없는 세상에서 그리스도와 함께 하나님의 고난에 참여하도록 부름받았다. 책임 있는 그리스도인은 인간실존을 위한 공공의 영역을 피해 사적이고, 개인적인 장소로 도피하지 않는다. 그리스도인들에게는 더 이상 이 세상과 다른 또 하나의 영원한 세계란 존재하지 않는다. 예수가 겟세마네에서 기도한 것처럼, 그리스도인은 이 세상에서 자신의 남은 고난을 온전히 감당해야 하며, 이 세상에서 하나님의 고난에 동참해야 한다. 하나님의 사랑은 차별 없이 모든 이들에게 확장되어야 하며, 교회는 모든 사람들이 이 사랑의 빛으로 살아가도록 하나님의 현실을 증언해야 한다.⁴⁾

하나님은 교회를 통해 세상을 감싸 안으시고 자신을 드러낸다. 교회는 세상과 투쟁하는 곳이 아니라, 세상에 머물면서 세상을 향해 하나님의 사랑과 그분의 화해를 증언하는 곳이다. 교회의 과제는 이 세상에 예수 그리스도의 증인으로서의 삶을 수행하는 것이다. 본회퍼는 이러한 증인으로서의 삶을 사는 것이 교회의 진정한 생명의 표징이

3) 하우어워스는 본회퍼의 윤리학을 교회론적으로 해석해서 자신의 공동체 윤리를 제시한다. Stanley Hauerwas, *In Good Company: The Church as Polis*(Norte Dame: University of Nortre Dame Press, 1995).

4) 제니퍼 맥브라이드(Jennifer M. McBride)는 세상의 죄를 온전히 감당하고 수용하는 것이 교회의 정체성을 규정하는 핵심이라고 말한다. ‘고백’과 ‘회개’라는 공적 증언을 통해 교회는 세상을 치유하시는 하나님의 변혁에 참여하게 된다. 교회의 공적 역할은 타락한 세상 속에서 하나님의 사랑을 완성하고 인간들과 연대함으로 기독교에 근거한 회개와 죄 고백의 윤리를 만드는 것이다. 책임 있는 그리스도인은 반드시 이 세상에서 그리스도가 걸어간 길에 참여해야 하고, 그리스도의 형상을 따라 타인의 죄를 짊어져야만 한다. Jennifer M. McBride, *The Church for the World: A Theology of Public Witness* (New York: Oxford University Press, 2012), 13.

라고 봤다. “마치 열매 없는 나무는 죽은 것이라는 사인과 같이, 증인들이 침묵한다는 것은 교회가 속에서부터 썩고 있다는 사인이다(Bonhoeffer, 2005: 64).” 그럼으로 세상을 위한 사명을 수행하지 않은 채 교회의 역할을 좁은 영역 안에서만 정의하려는 견해는 거부된다. 교회는 세상에서 증인으로서의 역할을 망각하거나 자기 자신만을 위해 존재하는 방식으로 좁게 정의될 수 없다. 교회와 세상을 두 개의 영역으로 나누어서 사유하는 모든 시도는 공적담론에서 예언자적 역할을 감당해야 하는 교회의 사명을 망각하는 것이다(Bonhoeffer, 2005: 64). 세상을 향한 교회의 증언과 사명은 결국 희생자들의 편에 서서 그리스도의 대리적 삶을 실천하고 보여주는 것이다. 본회퍼가 교회에 대해서 그토록 엄격한 기준을 제시한 것도 그동안 교회가 타자의 아픔과 고통에 민감하게 반응하지 못하고 오히려 기득권의 입장에서 자신의 존재양식만을 정당화하고 끊임없이 형식적인 윤리적 당위만을 재생 반복하는 모습을 비판하기 위함이었다.⁵⁾ 이것이 바로 ‘타자를 위한 교회’(the church for the other)가 의미하는 바다.

V. 나가는 말

기독교가 그동안 다양한 방식으로 보편적인 공적 삶 속에서 자신의 진리를 증언했고 자신의 존재 양식을 정당화했다 할지라도, 그것이 보다 정교하고 세밀하게 신학적인 틀을 갖추게 된 것은 사회주의와 동구권의 몰락 이후, 전 세계적으로 민주화 운동이 일어나면서 ‘시민사회’(civil society)라는 자발적인 시민들의 연합체와 공론장이 형성되면서부터다. 시민사회의 등장은 기독교의 사회참여 방식을 근본적으로 재고하게 했다. 국가와 개인, 그리고 시장의 중간 영역으로 존재하는 시민사회는 견제와 감시를 통해 사회의 각 영역이 자신의 임무에 충실하고, 서로의 영역을 존중하면서 동시에 상호 견제할 수 있는 ‘사회적 자본’ 같은 역할을 했다. 이러한 시대적 변화 속에서 ‘공공신학’(public theology)은 기존의 ‘기독교사회윤리,’ ‘정치신학,’ 혹은 ‘기독교세계관운동’과 비슷한 내용과 주제를 다루면서도 ‘교회와 국가,’ ‘개인과 국가’라는 정형화된 도식에서 벗어나 ‘공적이고 사회적인 삶’의 영역을 보다 집중적으로 다룬다. 공공신학의 가

5) 본회퍼는 결국 유대인의 고난에 대해서 미온적 태도를 보였던 고백교회를 향해서도 날카로운 비판을 가했다.

장 중요한 과제는 바로 기독교신학이 가지고 있는 복음의 독특성을 훼손시키지 않으면서 세상과 소통할 수 있고, 기독교의 진리를 대중들에게 합리적으로 제시하는 것이다. 기독교와 세상 사이에는 분명 연속성과 불연속성, 서로 중첩되는 영역과 배타적인 영역이 동시에 존재한다. 이 사이에 존재하는 긴장과 모순이 현대사회 속에서 어떤 방식으로 드러나고 표현되느냐에 따라 기독교는 예언자적인 목소리를 내기도 하고, 때로는 공동선을 위해 세상과 협력하기도 한다.

본회퍼의 ‘현실’ 이해와 위임론은 다윈주의 사회를 살아가는 그리스도인들에게 복음의 독특성을 신실하게 증언하면서도 공적인 영역에서 책임 있는 참여를 독려할 수 있는 신학적 근거를 제공해 준다. 본회퍼는 하나님께서 세상의 현실을 자신의 것으로 만들고 세상과 화해했다는 측면을 강조함으로써 현실의 보편적이고 우주적인 차원을 강조하면서도, 이 현실은 항상 ‘구체적인 장소성’을 가지고 있다고 말한다. 그런 점에서 본회퍼가 제기한 가장 근본적인 물음은 “윤리적 행동이 일어나는 장소는 어디인가?”라고 할 수 있다. 그는 항상 추상적이고 보편적인 윤리는 진리가 아니라고 말하면서, 지금 여기에서 나에게 다가오는 구체적인 타자의 부름에 응답하는 것이 바로 윤리이며 책임이라고 말한다. “책임적 인간은 구체적 현실성 속에서 살아가는 구체적인 이웃을 지향한다. 그의 행동은 처음부터, 그리고 영원히, 원리적으로 고정되어 있지 않고, 주어진 상황과 더불어 생겨난다(본회퍼, 2010: 311).” 자신의 주변에서 일어나는 불의와 배제에 눈을 감아 버리는 그리스도인은 가장 위선적인 바리새인이라는 본회퍼의 지적은 오늘날 우리를 향한 충고일 것이다.

공공연한 논쟁을 회피한 인간은 개인적 미덕이라는 피난처에 도달한다. 그는 도둑질하지 않고, 살인하지 않고, 간음하지 않고, 힘을 다해 선을 행한다. 하지만 공공성을 임의로 포기한 그는 자신을 갈등에서 보호해 주는 한계선을 정확하게 지킬 줄 안다. 따라서 그는 자기 주위에서 일어나는 불의 앞에서 눈과 귀를 닫을 수밖에 없다. 세상 안의 책임적 행동 때문에 자신의 개인적인 순수성이 더럽혀지는 것을 막기 위해 그는 반드시 자기기만의 대가를 치러야 한다. 비록 그가 온갖 일을 행하더라도, 자신이 행하지 않은 일 때문에 평안을 얻지 못할 것이다. 그는 이러한 불안 때문에 파멸하거나, 가장 위선적인 바리새인이 될 것이다(본회퍼, 2010: 79-80).

본회퍼의 현실 이해는 오늘날 기독교가 공론의 장에서 자신의 목소리를 신실하게 선포하면서도 세상의 현실을 감싸 안을 수 있는 신학적 근거를 제공해 준다. 그의 신학을 통해 이 세상의 현실을 하나님의 현실로 변혁시키겠다는 과도한 열광주의의 오

류를 잠재우면서도 소극적인 자세로 개인의 안녕과 침묵주의를 벗어날 수 있는 제3의 신학적 대안을 찾을 수도 있다. 또 한편으로 교회라는 하나님의 구체적인 현실을 통해 세상을 향해서는 새로운 질서를 보여주고, 약자와 나그네를 포용할 수 있는 이질적인 선물의 공동체로 자신의 정체성을 늘 새롭게 만들 수도 있다. 이렇게 본회퍼의 현실 개념은 다원주의 사회 속에서 다양한 방식으로 적용될 수 있고, 현대 사상과도 조우할 수 있는 확장성을 가지고 있다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”

참고문헌

- 손규태 · 이신건 · 오성현 역. (2010). **윤리학**, Bonhoeffer, Dietrich (2005). *Ethics*. 서울: 대한기독교서회.
- [Sohn, K. T., Lee, S. G., & Oh, S. H. (2010). *Ethics*. Seoul: The Christian Literature of Korea. Trans. Bonhoeffer, Dietrich (2005). *Ethics*. Minneapolis: Fortress Press.]
- Bonhoeffer, Dietrich (1998). *Sanctorum Communio: A theological study of the sociology of the church*. Minneapolis: Fortress Press.
- Hauerwas, Stanley (1995). *In Good Company: The Church as Polis*. Norte Dame: University of Nortre Dame Press.
- Holmes, Christopher (2010). "The Indivisible Whole of God's Reality': On the Agency of Jesus in Bonhoeffer's Ethics." *International Journal of Systematic Theology* 12:3. 283-301.
- Lovin, Robin W. (2008). *Christian Realism and the New Realities*. Cambridge.
- McBride, Jennifer M. (2012). *The Church for the World: A Theology of Public Witness*. New York: Oxford University Press.
- Nissen, Ulrik Becker (2011). "LETTING REALITY BECOME REAL: On Mystery and Reality in Dietrich Bonhoeffer's Ethics." *Journal of Religious Ethics* 39:2. 321-343.
- Pfeifer, Hans (1997). "Ethics for the Renewal of Life: A Reconstruction of Its Concept." (ed.) John W. de Gruchy, *Bonhoeffer for a New Day: Theology in a Time of Transition*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Rasmussen, Larry (1999). "The Ethics of Responsible Action." (ed.) John W. de Gruchy. *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tietz, Christiane (2006). "'The Church is the Limit of Politics': Bonhoeffer on the Political Task of the Church." *Union Seminary Quarterly Review* 60/1. 23-36.
- Van Til, Kent A. (2005). "Abraham Kuyper and Michael Walzer: The Justice of the Spheres." *Calvin Theological Journal* 40:2. 267-289.
- Walzer, Michael (1987). *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge: Harvard University Press.
- Walzer, Michael (1983). *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*.

Oxford: Blackwell.

Walzer, Michael (1994). *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*.
Nortre Dame: University of Nortre Dame Press.

Walzer · 박정순 (2001). “특별대담: 자유주의의 공동체주의적 보완과 다원적 평등사회의 실현을 위한 철학적 선도.” 마이클 왈저. 『자유주의를 넘어서』. 서울: 철학과 현실사.

[Walzer, Park, J. S. (2001). Special Dialogue: Philosophical Lead for the Communitarian Complementation of Liberalism and the Realization of a Multi-Equal Society, in Michael Walzer, *Beyond Liberalism*. Seoul: cheolhaggwahyeonsilsa.]

논문초록

본회퍼의 ‘현실’ 이해와 복합적 평등

최경환 (새물결아카데미 연구원)

기독교 사회윤리의 과제는 복음이 가지고 있는 특수성과 보편성을 적절하게 설명해 내는 것이다. 어느 하나를 희생시키지 않으면서 이 둘을 설득력 있게 제시하는 것은 고전적이면서도 현대적인 논쟁이다. 오늘날의 맥락에서 이 논쟁이 부각되기 시작한 것은 최근에 큰 이슈로 등장한 공적 담론 속에서 종교의 역할이 무엇인지 질문하면서부터다. 본 논문은 오늘날 공적 영역에서 기독교 복음이 직면한 이러한 딜레마를 본회퍼의 윤리학을 통해 극복해보고자 한다. 본회퍼의 ‘현실’ 개념이 가진 이중성은 오늘날 현대사회를 보다 정의롭고 공정하게 만들 수 있는 아이디어들을 제공해 준다. 또한 본회퍼가 주장한 ‘위임론’은 기독교신앙의 보편성과 특수성을 적절하게 해명할 수 있는 단초를 제공해 준다. 특별히 본회퍼의 윤리는 오늘날 정치철학에서 중요하게 다루고 있는 ‘정치적 다원주의’에 대한 신학적 토대를 제공해준다. 본회퍼의 윤리학을 통해 오늘날 공적 영역에서 기독교가 어떤 형태와 내용으로 복음을 신실하게 증언할 수 있는지를 제시하도록 하겠다.

주제어 : 본회퍼, 공공신학, 위임론, 복합적 평등론, 월저