

본회퍼 윤리와 동북아시아의 평화

유경동

◆ 목 차 ◆

1. 서론
2. 본회퍼 사상을 통하여 본 국가와 교회
3. 타자를 위한 역사의 그리스도
4. 시민의 용기와 성숙한 정치
5. 결론

1. 서론

정치란 사회의 성원들이 의사결정을 통하여 집단의 이익을 위한 합의에 이르는 과정이라고 할 수 있다.¹⁾ 여기에서 ‘집단’이라는 것은 가족 단위부터 국제단체에 이르기까지 여러 종류의 크기로 존재할 수 있으며, 집단의 정치적 목적을 이루기 위하여서는 다양한 형태의 의사결정 과정이 필요한데, 전통적으로는 관습에 의지하여 기층 사회의 가치관을 따르는 경우가 많았지만, 현대에는 토의의 형식이나 협상, 그리고 유사시에는 무력을 동원하게 되는 경우가 허다하다. 즉, 정치적 합의점에 이르기까지 어느 정치 집단이든지 사실 개개의 성원이나 그룹 간에 의견의 일치를 보기가 힘들다고 하는 것이다. 이러한 문제는 바로 정치 행위자의 예측 불확정에 기인하는데, 정치행위에 있어서 인간은 자신들의 행동경로를 언제든지 자유로이 선택할 수 있는 특성 때문에 야기된다. 따라서 인간의 정치적 행위는 쉽게 분류될 수 없으며, 인간의 행동을 기술적으로 공식화 할 수 없게 된다. 다만 예측 불가능 속에서 인간은 자신이 속하여 있는 국가나 집단 안에서 법적 사회적 책임성을

1) Rod Hague, and Martin Harrop, *Comparative Government and Politics* (Macmillan, 1982), 3.

공유하고 있다는 점 때문에 어느 정도는 합리성의 형태를 띠게 되지만, 이를 과학적인 지식으로까지 발전할 수 있는 가능성의 여지는 논란이 분분하다.

불확정성의 정치에 대한 해석은 국가를 이해할 때에도 적용될 수 있다. 국가란 전체 사회를 대변하는 권위적인 의사 결정 기구이며, 사회 구성체 안에서 권력(power)을 사용할 수 있는 권위가 부여된 궁극적인 합법체로서 사회 전체를 성공적으로 이끌어 나갈 정당성을 부여받은 것이다. 여기에서 권력(power)이란 정치에 있어서 필수 불가결한 것이다. 그러나 권력을 사용함에 있어서 그것이 사회 성원들의 집단적 이익을 성취하기 위한(power to achieve) 것인지, 아니면 성원을 압제하는(power over others) 데에 이용될 지에 대하여는 다양한 해석이 뒤따르게 된다. 예를 들어서 파슨스(Talcott Parsons)는 한 정당이 사회 성원의 요청을 받아들여 경제 성장이나 공공의 질서를 확립하는 것과 같은 집단적인 목표를 성취하기 위하여 권력을 필요로 한다고 해석하였다. 그러나 국가 권력이 과연 모든 성원들에게 강제력을 사용하지 않고 공공의 선을 위하여 항상 유익하게 사용될 수 있는 것인지 여전히 의문시된다. 왜냐하면 국가 정치에는 권력으로 말미암아 언제나 폭력과 뇌물, 음모와 회유 등으로 얼룩지기 때문이다. 따라서 엄밀하게 말하여 권력이란 두 사람이나 단체 사이에서 한 쪽이 더 큰 힘의 자원을 소유함으로써 다른 쪽을 통제하는 불평등 관계가 항상 문제가 되는 것이다.²⁾

결국 정치에도 인간 행위의 불예측성과 아울러 정치행위 당사자나 당국이 주장하게 되는 권력의 정당성 문제와 정치행위 관계에서 생기는 불평등으로 말미암은 폭력의 문제가 여전히 남게 된다. 더욱이 정치라고 하는 의사 결정 과정을 통하여 개인이나 집단, 그리고 국가 안에 일어나는 복잡한 메커니즘을 기독교와 연관하여 이해하는 데에는 정치의 특성상 다양한 해석이 가능할 수 있다. 따라서 국가와 국가의 관계에 대한 국제 정치해석은 더욱 더 복잡한 양상을 띠게 될 것이다.

현대의 국제 질서는 세계화의 기치 아래 모순적이며 불확실한 양상으로 나타나고 있으며, 한국을 둘러싼 국제환경의 변화와 무한 경쟁의 초래는 한국과 주변 국가간의 관계, 나아가 지역체제의 불안정성을 증대시키고 있다.³⁾

2) 위의 책, 6.

3) 한홍렬, 『갈등과 협력의 정치경제』 (한양대학교출판부, 2003), 5.

물론 이와 같은 문제를 해결하기 위하여 특히 동북아 질서에 합당한 한미관계의 재정립이 중요하다고 여겨진다. 예측하건대 미국이 한국 안보의 중심축으로 당분간 남아있겠지만, 과거 냉전시대와 같은 후견자의 역할에 한계가 있을 것으로 전망되고 있다.

현재 한국은 한·미 군사동맹과 한·일 우호 협력관계 외에 러시아 및 중국과 수교하여 우호선린(優弧善隣)관계를 지속적으로 유지하려고 노력하고 있다. 이러한 노력의 일환으로 한국과 중국은 1992년 수교 이후 초기 경제분야의 협력체제에서 정치 및 사회문화 분야에서의 교류를 증대하는 쪽으로 나아가고 있다. 그러나 중국의 동북아 패권전략이 점점 거세지고 있으며, 러시아 또한 한반도 6자회담의 틀에서 아시아의 동북아 국제정치 질서에 영향력을 증대시키고 있다. 일본도 동북아 질서의 재편 속에서 중국의 경제·군사적 팽창과 북한의 강성일변도의 국제정치 전략을 주시하면서, 우익 세력의 지지를 등에 업고 자체적으로 재무장을 강화하고 있는 현 시점에서 동북아의 미래, 국제 정치적 질서는 더욱더 혼전의 기미를 보이고 있다.⁴⁾

한국을 둘러싼 동북아의 국제정치적 상황은 세계화라는 거대한 흐름과 무관하지 않다. 세계화는 기존의 국제적 규범을 신자유주의에 기초한 새로운 형태와 보편적인 전지구적 규범으로 대체하여 과도기적 양상을 띠고 있다. 국제간의 관계는 지속력이 약해지고 국익에 따라 예측 불가능한 행태를 보이고 있다. 따라서 세계는 냉전의 양극체제에서 미국을 핵으로 중국, 러시아, 일본 등을 중심으로 하는 일초다극 체제로 변모하고 있다.⁵⁾ 따라서 아시아·태평양 지역은 미국과 러시아의 후퇴에 따른 중국과 일본의 군비증강과 냉전시대에는 잠재되어있던 영토분쟁이 현재화되어 전환기적인 불안이 고조되고 있다.

전망하건대 동아시아에서 중국과 일본의 경쟁과 협조는 숙명적이라고 할 수 있다. 두 국가 모두 아시아에서 지배적 위치를 포기하지 않기 때문에, 경쟁은 숙명적이고 상호필요성 때문에, 협조도 숙명적이라고 할 수 있다. 따라서 만일 중국과 일본이 함께 공동체 구축에 나서면 동아시아는 EU에 준하는 아시아의 공동체 번영에 기여할 수 있겠지만, 반대로 경쟁과 갈등이 격화되

4) 위의 책, 5-6.

5) 위의 책, 13.

면 미국이 주도하는 세력균형의 전략에 빠질 것이다.⁶⁾ 따라서 한반도에서는 일·중·러 뿐만이 아니라 ASEAN, ARF(Asian Regional Forum), APEC(Asian Pacific Economic Conference) 등의 지역 내 다자간 협력체제가 더욱 더 필요한 시대에 살고 있다.

본 논문은 위와 같은 문제들을 염두에 두고, 본회퍼의 신학적 사고를 통하여 다음과 같은 세 가지의 문제에 대하여 논하고자 한다. 첫째, 국가와 교회의 관계에 대한 본회퍼의 사상을 통하여 기독교 정치윤리의 맥락에서 올바른 국가관을 조성하고 교회의 역할에 대하여 전망하고자 한다. 둘째, 본회퍼의 신학에서 기독교를 중심으로 타자를 위한 윤리를 정치적 맥락에서 살펴보고자 한다. 미국을 중심으로 한 초국적 세계패권주의는 자신이 속한 국가와 공동체의 이념을 세계화라는 기치아래 자칫 다른 나라와 다른 공동체의 문화와 종교적 가치를 열등하게 여길 가능성이 높다. 따라서 본회퍼의 “타자를 위한 정치적 윤리”는 한편 제국주의적 민족주의와 그 정치적 메카니즘의 한계를 분명히 밝혀 주고, 기독교 정치윤리의 근거를 제시하리라고 생각한다. 셋째, 평화를 도모하여야 할 기독교인들의 역할과 시민의 용기에 대하여 밝히고, 시민사회 형성에 대한 문제를 검토하고자 한다. 본회퍼가 중시한 성숙한 종교인의 과제에 대한 책임과 연관되어 있음을 밝히고, 사회에 대한 기독교인의 책임이 무엇인지 제시하고자 한다.

2. 본회퍼 사상을 통하여 본 국가와 교회

본회퍼의 신학적 사고는 학자들에 따라 다양하게 나뉘어 질 수 있지만, 일반적으로 초기는 신학적 단계로, 중간 시기는 그리스도인으로서의 신앙과 복종의 삶을 추가하고, 마지막 시기에는 시대의 고난에 동참하는 십자가 고난의 의미를 되새기는 단계로 볼 수 있다.⁷⁾ 그의 사상이 전개되는 여정을 “국가

6) 양기웅 편저, 『동아시아 협력의 역사·이론·전략』 (소화, 1999), 55.

7) 박재순, 『하나님 없이 하나님 앞에』 (한울, 1993), 80. 박봉량도 제1시기를 1927-1933년으로 보고 『성도의 교제』와 『행동과 존재』가 대표하며, 제2시기는 1933-1940년의 『나를 따르라』와 『신도의 공동생활』, 그리고 제3시기를 『윤리』와 『옥중서신』이 대표한다고 보았

와 교회 개념”을 중심으로 다시 세단계로 나누어 본다면, 초기에는 『성도의 교제』와 『행동과 존재』를 통하여 교회 공동체를 사회학적으로 연구하고, 교회의 존재 근거를 인류역사와 사회문제와 연관하여 보았다고 할 수 있다. 중간기에 소개된 『기독교론』에서는 하나님을 삶의 중심에 있는 경계라고 말함으로써 중심과 경계가 하나가 되고, 그 경계가 육화되어 나타난 것이 이웃임이 드러난다. 아울러 초기 시대에 그리스도와 교회 공동체가 동일시되고, 중간기에는 교회 공동체와 국가에 대한 그리스도의 주권이 강조되고, 마지막 시기의 『윤리』와 『옥중서신』에서는 교회와 국가가 협력하여 이성과 정의의 추구를 하는 새로운 세력의 결합을 추구하고 있다고 할 수 있다. 이 마지막 시기에는 특히 그리스도안에 계시된 하나님의 현실과 세상의 현실이 점차 일치되고, 하나가 되어간다. 따라서 세상 안에서 “위임” 사상을 통하여 책임개념이 나타나게 된다.

본회퍼의 국가 개념은 본회퍼의 논문 『성도의 교제』, 『윤리학』, 그리고 『옥중서신』 등에서 중요한 문제로 다루어지고 있으며, 그의 국가 개념의 핵심은 기독교론과 연결되어 있다. 그의 논문 『성도의 교제』(Sanctorum Communio, 1927)에서 본회퍼는 공동체를 개인간의 독립성(separateness)과 차이(difference)에 근거한 의지의 상호행위들에 의하여 구성된 “의지의 공동체”(community of will)로 이해하였으며, 개인을 개인적으로 지칭하지 아니하고 “집합적 인격”(collective person)으로 보았다. 아울러 국가를 다른 공동체들과 연결하여 특별한 위치에 두었는데, 왜냐하면 국가는 자연적으로 성장하는 것이 아니라 의지한대로 이루어지며, 자체적으로 목적을 가지고 있고, 자체적으로 수단으로서가 아닌 목적으로서의 가치를 가지고 있는 것이기 때문이다.⁸⁾

본회퍼의 국가 개념 속에는 일반적으로 세 가지의 사상이 연결되어 있다고 보는데, 그것은 루터주의적인 종교개혁 개념과 19세기의 유기체적 개념, 그리고 1차 세계대전 후기 학문적인 사고에 팽배하였던 전체성과 공동체성에 대한 이념들이 연결되어 있다고 할 수 있다.⁹⁾ 역사 정치적 정황에 미루어

다. 박봉량, 『그리스도의 비종교화』(대한기독교서회, 1998), 39-40.

8) Ruth Zerner, “Dietrich Bonhoeffer’s Views on the State and History”, Klassen(ed), *A Bonhoeffer Legacy* (Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1981), 136.

9) 위의 책, 135.

본회퍼에 영향을 주었던 당시 학문적인 배경 속에서 보면, 특히 국가는 문화나 시대개념과 마찬가지로 일종의 인격화된 “전체”(wholes)로서 일종의 유기적 개념으로 이해되었으며, 이 전체는 자기중심성을 견지하는 부분(a part)의 역할보다 더 중요하고 큰 정신성에 근거한다고 할 수 있다.¹⁰⁾ 이러한 유기체적 개념은 본회퍼의 『행동과 존재』(Act and Being, 1931)에서 행동과 존재의 통합(synthesis)이라는 사상에 잘 나타난다. 즉 인간은 행동과 존재의 통합으로서 언제나 두 가지의 내용이 하나로 통합되는데, 그것은 개인적 인간(individual person)과 인류(humanity)의 요소이다.¹¹⁾ 인간은 사회적인 그물망으로 연결되어 있어서 일반적인 영적인 성격에서 뿐만이 아니라 실존적으로 서로 연결이 되어 있는 것이다. 성서에 보면 이스라엘을 지칭할 때, 그것은 개개인 뿐 아니라 전체 국민을 대상으로 하였던 것처럼, 본회퍼에게 있어서 하나님의 뜻은 독일인 개개인에게 뿐만 아니라, 국가와 심지어 교회 전체와 연관하여 나타나는 것으로 본 것이다. 하나님은 인간 개개인의 역사를 원하신 것이 아니라 인간 공동체의 역사를 원하신 것이며, 개인을 공동체에 귀속시키는 공동체를 원하신 것이 아니라 인간의 공동체를 원하신 것이다. 하나님의 입장에서는 공동체와 개인은 동시에 현재하는 것이며, 서로에게 의지하고 있는 것이다.¹²⁾

1932년에 들어서 본회퍼의 국가개념은 교회를 그릇된 민족주의와 군국주의로 호도하는 히틀러의 위협에 대항하여 생겨났으며, 이 시기는 본회퍼가 신학자에서 행동하는 기독교인으로 사상이 변화되는 때이기도 하였다. 이때 국가와 교회의 관계는 초기의 유기적 공동체 개념에서 결혼, 가족, 노동, 그리고 국제 평화와 함께 “보존의 질서”(orders of preservations) 개념으로 바뀌

10) 위의 책, 베를린에서의 신학수업 과정 중에 본회퍼에게 영향을 준 Reinhold Seeberg, Adolf von Harnack, Karl Holl의 사상이 “전체”에 중심을 두고 있다고 본회퍼 연구가 Ruth Zerner는 보고 있다.

11) Dietrich Bonhoeffer, *Act and Being*(Minneapolis: Fortress Press, Dietrich Bonhoeffer Works Vol II, 1996), 120.

12) Dietrich Bonhoeffer, “The Principle of Progress on the Church”, *The Communion of Saints*, Geoffrey Kelly(ed), *A Testament To Freedom*(San Francisco: Harper Collins, 1990), 62. Ruth Zerner는 이러한 본회퍼의 이해가 해겔사상의 전기 막스주의에 기인한다는 Peter Berger의 해석을 따르고 있다. Ruth Zerner, “Dietrich Bonhoeffer’s Views on the State and History”, Klassen(ed), *A Bonhoeffer Legacy*(Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1981), 137.

게 된다.¹³⁾ 여기서 보존이라는 뜻은 하나님이 새로운 가능성을 보존한다는 의미로서 그의 초기 논문에서 나타나는 창조의 질서 대신 이 보존의 질서 개념을 사용한 이유는 모든 주어진 질서는 단지 타락한 세계의 부분이라는 점을 강조하기 위함이었다.¹⁴⁾ 마찬가지로 교회와 국가 사이에 예수 그리스도의 계시가 허락되지 않으면, 질서에 균열이 생길 것이라고 본 점이 중요하다. 이 보존의 질서 속에서 하나님의 나라는 교회와 국가의 형태를 취하게 되는데, 교회는 하나님의 기적을 증거하며 죽음으로부터 부활하신 그리스도와 저주 아래 있는 이 세상에 대하여 사망의 법칙이 무효로 돌아간 것과 새로운 피조물에 역사하시는 하나님의 권세를 증거 하는 것이다. 국가 또한 이 세상이 분열되는 것을 막고, 세상에서 생명의 파괴를 막기 위하여 국가의 권위를 행사하는 것을 돕는 한, 하나님의 나라는 국가의 형태를 취하는 것으로 이해되었다.¹⁵⁾

위에서 본 본회퍼의 하나님 나라는 교회와 국가 양측에서 역사하는 가시성을 드러내는데 비하여, 1933년에 발표된 『기독교론』에서는 예수그리스도가 역사의 중심으로서 교회에 현존하지만 교회는 숨어있기 때문에, 국가의 중심으로서 가시적인 것이 아니라고 해석되었다.¹⁶⁾ 십자가와 부활 이후 그리스도는 교회 안에 임재하기 때문에, 교회 또한 역사의 중심으로 이해되어 질 수 있다. 그러나 그리스도는 여전히 숨겨진 중심이지 국가 영역의 분명한 중심이 아니다. 마찬가지로 교회는 가시적으로 국가의 중심에 서기보다는 교회 자체의 본질 안에 있는 국가를 심판하고 의롭게 하여야 한다. 왜냐하면 국가의 본질은 국가의 이념을 성취하기 위하여 국민을 선도하는 것이지만, 교회는 국가의 경계로서 교회는 모든 인간 질서를 뚫고 나아가는 십자가를 선포하는 역할을 담당하여야 하기 때문이다.¹⁷⁾ 교회는 역사로 진입한 하나님의 십자가 사건이 역사를 파괴함과 동시에 역사를 완성하였으며, 나아가

13) Ruth Zerner, "Dietrich Bonhoeffer's Views on the State and History", 139.

14) 유석성, "본회퍼의 평화윤리", 『성경과 하나님 나라』 (강근환교수 은퇴기념논문집, 한들 출판사, 2000), 466.

15) Dietrich Bonhoeffer, "Thy Kingdom Come: The Prayer of the Church for the Kingdom of God on Earth", Geoffrey Kelly(ed), *A Testament To Freedom*(San Francisco: Harper Collins, 1990), 96.

16) Dietrich Bonhoeffer, *Christ The Center*(New York: Harper and Row, 1960), 63.

17) 위의 책, 63.

여전히 역사의 가능성으로 남아있음을 선포할 책임이 있는 것이다.

교회는 국가의 중심이지만 동시에 주변이기도 한다. 하나님이 역사에 개입하심과 역사를 관통한 예수의 죽음을 통하여 국가의 질서는 깨어지고 용해되었지만, 이로 인하여 동시에 그 질서는 확증되고 성취되는 것이다.¹⁸⁾ 즉 그리스도의 십자가 사건 이후, 그리스도는 교회와 국가의 두 형태로 우리에게 임재하시지만, 완전한 그리스도는 교회 안에 임재하시며, 국가는 교회가 중심임을 인정하려 하지 않겠지만, 교회는 국가의 숨겨진 중심이 되는 것이다.¹⁹⁾

1937년에 발표된 『제자의 길』(The Cost of Discipleship)에서 본회퍼는 사도 바울의 로마서 13장을 인용하여 국가가 선택된 악한 교회는 하나님의 뜻에 “복종”하여야 한다고 주장하면서, 교회 공동체가 국가에 가져야 할 책임에 대하여 강조하였다.²⁰⁾ 기독교인들은 권력을 잡은 이들로부터 칭찬을 들어야 하며, 최선을 다했음에도 불구하고 칭찬 대신 고난이 뒤따르면, 기독교인들은 양심을 따라 하나님 앞에서 정직하였기 때문에 통치자를 두려워할 필요가 없다고 보았다. 왜냐하면 기독교인들을 사사로운 이익을 위하여 통치자에게 복종하는 것이 아니라, 양심을 위해서 복종하여야 하기 때문이다(롬 13:5). 본회퍼는 『제자의 길』에서 국가는 “하나님의 사절단”이라는 표현을 써서 국가는 어떠한 범죄도 저지르지 않고 스스로 자신을 억제할 수 있는 법을 배워야만 함을 강조하고 있다.²¹⁾ 기독교인들 또한 국가가 자신들의 선한 양심을 해칠 수 없음을 알고, 이 세상에서 창조주 좋은 선물을 위해서가 아니라, 그렇다고 세상을 위한 책임이 있다는 사실 때문만도 아니라, 성육신한 예수 그리스도의 몸과 교회를 위하여 신앙인으로서 국가 안에서 굳건하게 살아가야 한다.

본회퍼는 1939년에 발표된 『윤리학』(Ethics)에서 종교개혁 사조의 교회/국가라는 틀을 유지하면서, 이전에 사용하였던 용어들, 즉 질서나 공동체와 같은 단어들을 피하고, 보다 성서적인 단어를 사용하게 되는데, 그것은 바로 “위임”(mandate)이다. 본회퍼가 제도나 질서라는 용어대신 이 “위임”이라는

18) 위의 책, 63.

19) 위의 책, 63-64.

20) 위의 책, 294-295.

21) Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*(New York: Collier Book, 1937), 295.

단어를 사용한 이유는 이것이 하나님의 말씀에 따라 근거하기 때문이라고 할 수 있다.²²⁾ 세상은 알든지 모르든지 그리스도와 관계하고 있다. 세상과 그리스도의 이런 관계는 세상에 대한 하나님의 일정한 위임에서 구체화 된다. 성서는 이러한 것을 네 가지로 말하고 있는데, 그것은 노동, 결혼, 정치적 권위, 그리고 교회이다.²³⁾ 이 네 가지 중에서 정치적 권위는 그 자체로는 생명과 가치를 만들어 내지 못한다. 왜냐하면 이것은 창조적인 것이 아니고, 하나님의 위탁에 의하여 그에게 주어진 질서를 지킴으로써 창조된 것을 보전하는 것이 목적이기 때문이다.²⁴⁾ 정치적 권위는 하나님의 위임을 인정하는 가운데 법을 제정하고, 칼의 힘으로 법을 지킴으로써 창조된 것을 보존하는 것이다. 아울러 입법과 칼의 위력에 의해서 정치적 권위는 예수 그리스도의 현실을 위하여 이 세계를 지켜야 하며, 모든 사람은 이 정치적 권위에 복종하여야 하는데, 그 주된 이유는 바로 그리스도를 위해서이다.²⁵⁾

정치적 권위란 본질적으로 지상의 폴리스(polis)와 관계된 것이 아니라, 오히려 그것을 초월하는 개념이며, 어떤 공동체의 특수한 형태나 특정한 국가 형태를 내포하고 있는 것이 아니다.²⁶⁾ 정치적 권위는 이 세계를 하나님의 권위에 의하여 지배하도록 하나님이 규정한 권위이기 때문에, 지상에서 하나님을 대리하는 것으로 인정하는 것이며, 이 권위란 공동체에서 유래한 것이 아니라 위로부터 공동체에 주어진 것이다.²⁷⁾ 여기서 본회퍼가 중요하게 여기는 것은 국가의 개념이 아니라, 정치적 개념이 신학적으로 이용될 수 있다고 본 점이다. 정치적 권위의 근거로 국가의 기원을 인간의 자연적 본성에 근거한 공동체를 최고로 본 아리스토텔레스적인 입장이나, 인간의 죄성으로 야기된 사회적 파국이나 혼란을 억제하기 위하여 정치적 권위를 인정하여야 했던 어거스틴적 해석이 의미가 없는 것은 아니지만, 본회퍼는 국가 개념에

22) 이형기, 『본회퍼의 신학사상』(장로회신학대학출판부, 1987), 259.

23) Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*(New York: Collier Book, 1955), 207. 본회퍼는 국가라는 개념의 State 대신 여기에서는 government를 사용하고 있는데, 본회퍼 연구가 Ruth Zerner는 이 두 용어 사이에 개념상 큰 차이가 없다고 주장한다. 왜냐하면 옥중서신에서 본회퍼가 4가지 대리로서 state를 사용하였기 때문이다. 참고) Ruth Zerner, "Dietrich Bonhoeffer's Views on the State and History", 145.

24) Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, 210.

25) 위의 책, 210-211.

26) 위의 책, 332.

27) 위의 책, 332.

있어서 더 중요한 것은 바로 국가와 예수 그리스도와의 관계라고 주장한다. 국가는 창조의 질서로 존재하든지, 보존의 질서로 존재하든지, 예수 그리스도 안에 나타난 하나님의 계시와는 관계없이 별개로 존재할 수 있기 때문에, 철학적인 정치적 권위의 개념이 아니라, 만물이 그리스도로 말미암아 창조되었고, 그렇기 때문에 왕위와 지배권, 주권, 그리고 정치적 권리 또한 예수 그리스도를 위하여 존재한다는 것을 인정하여야 한다는 것이다.²⁸⁾

정치적 권위는 예수 그리스도와 특수한 관계에 있다는 것이 『윤리학』에 나타난 국가 개념의 특성이라고 할 수 있다. 왜냐하면 정치적 권위로 예수 그리스도가 십자가 위에서 순교하였기 때문이다. 예수의 무죄를 인정하면서, 본래의 정치적 권위를 군중들의 압력에 굴복하여 사용하지 못하였음에도 불구하고, 예수는 그 정치적 권위를 그대로 섬겼다.²⁹⁾ 그 이유는 예수 그리스도를 무죄하다고 말하면서도 십자가에 못 박히도록 넘겨 준 정치적 권위가 바로 예수 그리스도를 위하여 봉사하여야 할 정치적 임무였음을 분명하게 하는 것이며, 임무를 지키지 못한 정치적 권위의 결과가 바로 십자가 사건이라는 것을 알리기 위함이다. 결국 십자가를 통하여 예수는 정치적 권위에 대한 그의 지배권을 되찾았으며, 모든 만물의 종말에 모든 지배와 권력은 예수 그리스도에 의하여 소멸되고 보존되는 것임을 드러내는 것이다.

당면한 문제는 예수의 십자가 사건을 통하여 보았듯이, 정치적 권위와 교회가 항상 하나가 되는 것은 아니다.³⁰⁾ 정치적 권위의 직무를 수행하는 인간의 방식도 항상 거듭 죄의 문을 통과하고 있으며, 모든 왕관은 죄의 옷을 입고 있다고 해도 과언이 아니기 때문이다.³¹⁾ 그럼에도 불구하고 정치적 권위의 존재는 지상에서 성립되었다는 현세적인 의미 그 이상으로서 초월적이라고 할 수 있는데, 왜냐하면 정치적 권위는 그 성립의 형태에 있어서가 아니라, 그 존재에서 하나님의 질서이기 때문이며, 하나의 역사적 존재로서 선악을 초월하여 있다고 할 수 있기 때문이다. 따라서 정치적 권위가 죄를 범하고 윤리적으로 공격을 당한다고 할지라도, 그 권력은 하나님으로부터 유래한 것이며, 예수 그리스도 안에만 그 존재 근거를 가지며, 그리스도의 십자

28) 위의 책, 336-337.

29) 위의 책, 338.

30) 위의 책, 338.

31) 위의 책, 339.

가를 통하여 하나님과 화해되는 것이다.³²⁾

정치적 권위는 그리스도를 위하여 세워졌으며, 그리스도를 섬기고 그렇게 할 때, 그리스도의 교회도 정치적 권위를 섬길 수 있다. 모든 정치적 권위에 대한 그리스도의 지배는 결코 정치적 권위에 대한 교회의 지배를 의미하는 것은 아니며, 정치적 권위는 다만 칼의 힘을 통하여 외적 정의를 확보하는 데에 쓰임을 받으며, 이것은 교회에 대한 간접적인 봉사이다.³³⁾ 따라서 정치적 권위가 올바르다면, 기독교인들로 하여금 그리스도를 돕는데 봉사할 것이며, 정치적 권위를 가진 사람들은 기독교인들을 위한 하나님의 종이 되는 것이다.³⁴⁾ 아울러 교회의 목표는 정치적 권위가 기독교적인 정책이나 기독교적인 법률 등을 제정하게 하는 것이 아니라, 정치적 권위가 그의 특정한 임무에 따라서 진정한 정치적 권위가 되게 하는 것이다. 따라서 교회는 주를 위하여 정치적 권위가 주의 말에 귀 기울일 것을 요구하며, 기독교의 공적인 선교를 위하여 폭력의 행위와 모독으로부터 보호받는 것을 요구하여야 한다.³⁵⁾

『옥중서신』에는 국가와 교회에 대하여 고찰하여 볼 수 있는 사상적인 내용이 많이 기술되어있지는 않지만, 본회퍼는 독일의 사명을 위하여 복종하고 생명을 바칠 용기 자체가 악을 위하여 오용될 수 있다는 것을 독일인들이 잊고 있었다고 지적하면서, 루터로부터 관념철학에 이르기까지 자유에 대한 독일인들의 모순적 열정은 올바른 시민적 용기를 통하여 극복되어야 할 것을 주장하고 있다.³⁶⁾ 국가 권력을 잡은 자들은 인간의 우둔함과 내적 자립성 양자 가운데 우둔함을 이용할 수 있기 때문에, 일반 민중들의 우둔함은 악마적으로 이용당할 수밖에 없게 된다. 따라서 인간을 내면적으로 해방하는 하나님 앞에서 책임 있는 생활이야말로 우둔의 현실성을 극복할 수 있게 되리라고 본회퍼는 주장한다. 옥에 갇혀있는 본회퍼에게 국가는 그 어느 때 보다도 더 철저한 저항의 대상이다. 그러나 그 저항의 중심은 어떠한 상황에서도 인간으로 하여금 최선을 다하게 하시는 하나님께 대한 의지이지 인간 자신

32) 위의 책, 340.

33) 위의 책, 346.

34) 위의 책, 347.

35) 위의 책, 347-348.

36) Dietrich Bonhoeffer, *Prisoner for God*(New York: The Macmillan Company, 1954), 16-17.

이 아니다.³⁷⁾ 본회퍼 초기 사상에 나타났던 유기적 개념으로서의 공동체와 집합적 인격의 개념은 인간 사이의 간격을 보존하려는 질(quality)적인 노력을 통하여 질서를 잡아야 한다는 그의 짧은 단상을 통하여 반복되고 있다. 즉 질을 기초로 한 공동체는 국가나 교회 양자에게 모두 필요한 것임을 암시한다고 할 수 있으며, 정치, 경제, 사회, 문화 전 분야에 걸쳐 질의 성숙한 체험이 필요함을 강조하고 있다. 양은 서로 공간을 차지하려고 다투지만, 질은 서로의 결함을 채워주는 것이다.³⁸⁾ 이 땅의 국가는 어쩌면 끊임없이 그 본연의 임무를 수행하는 데에 실패할 수 있을지 모른다. 따라서 현재의 혼돈과 무질서, 그리고 파멸을 수동적으로 받아들이고, 미래 세계를 향한 생명의 보존과 새로운 건설, 그리고 다음 세대 사람들을 위한 책임을 회피하려고 할지라도, 보다 나은 미래를 향한 낙관주의의 자세를 본회퍼는 견지하고 있다.³⁹⁾

펠자는 지금까지 본회퍼의 저작을 통하여 그의 사상 가운데 국가와 교회 개념을 중심으로 살펴보았다. 비록 이 개념들의 의미가 서로 중복되거나 또는 반복이 되지만, 그의 저서를 통하여 연대기적으로 살펴보면, 『성도의 교제』(1927)에서는 유기적 공동체로서의 “집합적 인격”, 『행동과 존재』(1931)에서는 “영과 실존의 통합적 존재,” 1932년 소논문들을 통한 “보존의 질서”, 『기독교론』(1933)의 “교회와 국가의 비가시성과 역사의 중심으로서의 그리스도,” 『제자의 길』(1937)에서는 “하나님의 사절단으로서의 국가,” 『윤리학』(1939)에서는 “위임받은 정치적 권위,” 그리고 『옥중서신』(1943)에서는 “질을 기초로 한 공동체”를 핵심적으로 살펴보았다.

본회퍼의 국가와 교회에 대한 사상은 연대기적 차원에서 그의 사상에 변화는 있지만, 국제정치의 차원에서 우리에게 여러 가지 중요한 기독교 정치 윤리적 요소들을 제공하여 준다. 첫째, 기독교 평화주의에 대한 것이다. 위에서 살펴보았듯이, 국가와 교회는 하나님의 현존하시는 질서의 부분이며, 그의 계명을 따라야 할 위임이다. 비록 양자 사이에 가시성과 비가시성의 혼재의 문제가 있지만, 국가와 교회는 하나님의 피조물로서 전자는 교회를 봉

37) 위의 책, 20-21.

38) 위의 책, 22-23.

39) 위의 책, 25-26.

사하고, 후자는 기독교론에 기초하여 국가를 넘어 세상을 위하여 봉사하는 것이다.

둘째, 본회퍼가 추구하는 평화란 자민족 중심적인 정치적 이데올로기를 극복하고, 국가와 국가간의 공간을 질(quality)로 채워주는 국제평화주의에 대한 기초가 될 수 있다. 그는 국가권력의 한계와 실패를 직시하고 있었음에도 불구하고, 그 정치적 권위가 하나님의 뜻에 의하여 사용될 수 있으리라는 희망을 포기하지 않았다. 왜냐하면 십자가의 그리스도는 그의 현실성을 통하여 세상과 화해하신 하나님이시며, 그가 세상을 통치하시기 때문에, 정치적 권위도 그의 주권아래 놓이기 때문이다.

셋째, 본회퍼의 평화윤리는 교회와 기독교인들에게 대한 “책임”이라는 과제와 연관되어 있다. 국가권력에 대한 저항은 인간적인 것이 아니라 하나님에 대한 의지이기 때문에, 정치적 권위가 진정한 정치적 권위가 되기 위하여서 교회가 진정한 교회가 되어야 하는 책임의 문제는 결국 기독교인들에게 돌아온다.

기독교 정치윤리의 관점에서 본회퍼를 통하여 살펴본 국가와 교회의 문제는 결국 그리스도론으로 귀결이 된다고 할 수 있다. 그리스도론은 본회퍼 신학에서 기본사상이요, 근간이며, 정선율(cantus firmus)이라고 할 수 있다.⁴⁰⁾ 그리스도는 인간 존재와 교회, 나아가 국가와 역사의 중심이며, 타자를 위한 존재이다. 이제 “타자를 위한 존재”의 의미가 어떻게 국제정치 및 아시아 평화의 문제에 중요한지 살펴보자.

3. 타자를 위한 역사의 그리스도

노벨 평화상을 수상한 엘리 위셀(Elie Wiesel)은 “인간과 창조주를 소중하게 여기는 윤리를 지향하며”(Towards an Ethic which Honours Humankind and the Creator)라는 짧은 글에서 도덕이라는 것이 민족성이나 종교라는 잣대로 정의

40) 유석성, “다이트리히 본회퍼”, 『현대신학을 이해하기 위해 꼭 알아야 할 신학자 28인』 (대한기독교서회, 2001), 206.

내려질 수 있다고 하더라도, 윤리는 그러한 식으로 정의될 수 없다고 주장하면서, 윤리는 지구적인 조건을 먼저 고려하여야 바르게 고찰될 수 있다고 강조한다.⁴¹⁾ 그에 의하면 만일 윤리라고 하는 특성이나 목적을 고려하여 윤리를 바르게 정의하고자 한다면, 윤리란 모든 존재하는 것들에 대한 다양각색의 차이들을 다 초월할 수 있는 것이어야 한다는 것이다. 왜냐하면 윤리를 정의함에 있어서 어떤 국가의 윤리가 있다거나, 혹은 어떤 인종이나, 특정한 정치적인 것이나, 특별히 영적이라고 하는 윤리가 있다고 한다면, 그러한 윤리는 차라리 윤리가 아닌 것이라고 할 수 있다. 즉 자신을 기준으로 하는 윤리이거나 자신에 집착한 윤리라고 하는 것은 윤리가 아니기 때문이다.

필자가 본회퍼의 “타자를 위한 윤리”를 통하여 발전시키고자 하는 주된 논의는 소위 국제 정치에서 나타나는 국가개념이나 국가관이 중립적이지 않다고 하는 것이다. 국가관은 중립적이지 않으며, 얼마든지 조작된 정치적 개념이 될 수 있는 가능성을 에드워드 사이드(Edward Seid)와 노베르트 엘리야스(Norbert Elias)를 살펴보자. 사이드는 문명을 이해하는 대표적인 방식으로 서구 문명과 동양의 문명을 구분하는 형식으로서 오리엔탈리즘(Orientalism)이라는 개념은, 동양에 관계하는 서구적 방식으로서 서양인의 경험 속에 동양이 차지하는 특별한 지위에 근거하는 것이라고 지적한다.⁴²⁾ 즉 오리엔탈리즘이란 동양을 문화적으로, 또는 이데올로기적으로 하나의 모습을 갖는 언설(discourse)이며, 학문적인 영역에서는 서양적인 관점에서의 동양연구로 이해되고 있으나, 실제로 이 오리엔탈리즘의 핵심은 동양과 서양 사이의 존재론적이며 인식론적인 구별(ontological and epistemological distinction)에 근거한 사고방식이라고 사이드는 지적한다.

오리엔탈리즘에서 보여준 사이드의 통찰은 서구적 문명이나 문화 개념에 대한 바른 이해뿐만이 아니라, 우리가 동양적이라고 생각하는 동양관에 대한 재해석에 큰 도움이 될 수 있다. 우리가 이해하고 있는 역사주의가 과거와 현재와의 대화라는 식으로 미화되어 모든 역사의 현상을 각 시대와 결부시켜 상대화 시키고, 그 최종단계인 서구적인 현대화를 절대적인 기준으로 삼는 서양 중심의 사관이 아닌지 의심하여야 한다. 따라서 이러한 편견적 역사

41) Elie Wiesel, “Towards an Ethic which Honours Humankind and the Creator,” Hans Küng, *Yes to a Global Ethic* (New York: Continuum, 1996), 107.

42) Edward W. Seid, *Orientalism*, 『오리엔탈리즘』(박홍규 역, 교보문고, 1999), 15-17.

관을 극복하기 위하여, 우리는 현대사회에 대한 단층적인 해석을 지양하고, 문화-정치적인 상황을 깊게 이해하여야 하는 중층적인 역사관과 그 역사의 정신적 가치체계로 자리 잡고 있는 문명에 대한 바른 해석을 하여야 하는 것이다.⁴³⁾

노베르트 엘리아스(Norbert Elias)는 네덜란드의 역사학자 호이징가(Huizinga)와 사회학자 막스 베버(Max Weber), 그리고 정신분석학자의 대가인 프로이드(Freud)의 사상을 조합하여 문명이론을 발전시킨 학자이다.⁴⁴⁾ 엘리아스는 결합태(Figuration)라는 개념을 통하여 가장 단순한 형태의 가족, 학교, 직장, 국가로 확대되는 과정에서 수가 증가됨에 따라 서로 상호의존의 고리는 복잡하여지고, 서로 의존하고 경쟁하는 개인들의 집합이면 무엇이든지 결합태가 될 수 있다는 점을 강조하였다. 엘리아스에 의하면 문명화된 행동규범은 결코 합리적인 계획이나 의도에 의하여 발생하는 것이 아니다. 즉 문명이란 미리 규정된 계획에 따라 어떤 목적을 향하여 나아가는 것이 아니라, 사회적 결합태(social figuration)를 통하여 나름대로의 역동성과 법칙성에 따라 흘러가는 것이다. 이 결합태는 사회의 내면적인 역동성을 구성하여 사회가 인간 상호 간의 의존 관계와 권력 관계를 통하여 형성하게끔 하는 것이다. 중요한 점은 사회 과정이 일정한 방향과 구조를 가지고 있는 것 같지만, 규정된 계획이나 목적에 따라 진행되는 진화론적인 것이 아니라, 장기적 발전을 통하여 형성된다는 것이다.

엘리아스가 지적하는 흥미로운 사실은 문명이라고 하는 개념은 중세에서 근대에 이르기까지 서구의 지배계층이 중심이 되는 특정한 행동기준에 의하여 생긴 것이며, 이것의 출처는 지배 권력이 피지배 계급과의 차이를 계속 확대하고 자체의 권력을 보존하려는 노력에서 기인한다고 보았다. 20세기 이후에도 산업국가에서 신분적 상승을 이룬 이러한 계급들은 여전히 전반적으

43) 유경동, 『한국사회와 기독교정치윤리』 (한국기독교연구원, 2003), 72.

44) 엘리아스의 사상적 배경에는 인간 감정 구조의 발전이 억제와 절제의 방향으로 진행되고 있다는 호이징가의 관점에 동의하고 있으며, 베버를 통하여는 정당한 폭력의 독점을 파악한 그의 분석에 사상적인 빛을 지고 있다. 프로이드에게서는 인간의 발달과정에 나타나는 내면적인 통제가 본래 인류의 외면적 통제와 연관이 있으며, 인간이 태어나 어른으로 성장하는 심리 발생적인 과정이 개인의 차원에서 반복되는 인류역사라는 그의 가정을 따르고 있다. Norbert Elias, *Über den Prozeß der Zivilisation*, 『문명화 과정』 (박미애 역, 한길사, 1996), 25-30.

로 비유럽 민족보다 앞서게 되어, 일종의 이념이 생기게 되는데, 그것은 다른 민족에게 행할 수 있는 권력은 신이나 자연으로부터 부여 받은 것이든, 역사적으로 규정된 것이든, 영원한 사명의 표현이며, 자체의 본질에 기인하는 우월함의 표현이 바로 그것이다.⁴⁵⁾ 민족중심적인 국가는 정서적으로 이데올로기적으로 최고의 가치로 설정이 되며, 그 근본 특성에 있어서 영원불변적인 것으로 보이게 되며, 역사적 변화는 외면적인 것에만 영향을 미칠 뿐 민족과 민족국가는 변하지 않는 것처럼 여겨지게 된다.⁴⁶⁾ 즉 자민족의 문명이나 문화를 인류의 최고 가치로 설정하는 전통적 민족 자화상은 종종 다른 민족들에 대한 지도권을 정당화하는 방편이 되며, 어떠한 약속이나 이념보다 더 높은 정서적인 가치를 지니게 되는 것이다.

지금까지 살펴 본 엘리아스의 이론에 근거하면, 사회를 구성하는 모든 개인들은 동일한 방식의 사회화 과정을 통하여 동일한 규범에 맞추어지게 되는데, 이러한 과정 속에 소위 개인이나 사회가 가지고 있다고 생각하는 이념은 국가의 이상형이라는 것이 드러나게 된다. 이러한 민족국가의 특징은 사회를 전체로 간주하고, 국가를 최상의 가치로 인정하는 편향성을 띠게 되고, 이때 개인은 완전히 자신만을 의존하는 닫힌 인격을 가지고 있으면서도 자유로운 개인을 표방하여, 개인이 가지고 있는 이념을 최고의 가치로 설정하는 경향성을 가지게 되는 것이다.⁴⁷⁾ 겉으로 보기에는 개인의 자유와 독립에 대하여 열정적으로 말하면서도 실제로는 자신이 속하여 있는 국가의 이익과 번영을 옹호하게 되는 이유는 민족국가사회가 개개 구성원을 상호의존으로 묶어두고 있기 때문이며, 전쟁이라는 극단적인 폭력을 수반하게 되는 경우가 발생할 경우, 개인은 자신이 소유하는 모든 것과 목숨까지도 국가의 이념에 종속시켜야 한다는 기대에 젖게 되는 것이다.⁴⁸⁾

사이드와 엘리아스의 이론을 통하여 우리가 도달할 수 있는 결론은, 현대인이 가지고 있는 국가 개념은 이성적 분열과 윤리의 내적인 모순에 귀착될 수밖에 없다는 것이다. 자국 중심적인 가치를 이상으로 삼는 개인의 자폐적인 민족주의는 국제사회에서 자칫 타 국가가 내세우는 정치적 이념이나 문

45) 위의 책, 74-75.

46) 위의 책, 4.

47) 위의 책, 83.

48) 위의 책, 84.

명적인 가치를 무시하게 된다. 따라서 자기중심적인 닫힌 해석을 타자 중심적인 열린 해석으로 재구성하지 않으면, 인류의 미래는 어두울 수밖에 없는 것이다.

위와 같은 문제점들을 해결하기 위하여, 필자는 본회퍼의 신학을 통하여 타자 중심적 국제정치의 가능성에 대하여 살피고자 한다. 물론 본회퍼의 기독교론은 신학적 작업 안에서 가능한 것이지만, 기독교론의 핵심인 타자로서의 그리스도에 대한 질문은 우리로 하여금 자신과 나아가 자신이 속하여 있는 국가의 의미가 무엇인지 분명하게 드러내어 주리라고 생각한다. 무엇보다도 아시아에서 평화를 추구하는 각 국가 간 국제정치적 합의는 제국주의적 성향을 띤 무한한 군사력 경쟁을 중지할 때 비로소 가능한 것이다. 본회퍼적인 용어를 빌리면, 인간의 피조성은 관계성에서 성립되는 관계유비로 이해될 때 가장 올바른 것이 될 수 있기 때문에, 국제관계 또한 관계의 유비로 보아야 하는 것이다. 진정한 관계는 내 중심적 행위를 중지하고, 타자에 대한 질문을 시작함으로써 형성이 된다. 마찬가지로 국제사회에서 평화는 자국 중심적 팽창을 멈추고, 타국을 점령하여야 할 공간으로 보지 말고, 관계하여야 할 새로운 타자로 인식할 때 시작될 것이기 때문이다.

역사가 국가의 고상한 이념이나 어떤 지도자에 의하여 창조되거나 주도되는 것이 아니라면, 역사는 단순한 역사(History) 그 이상이어야 한다. 자기 중심적인 국가관은 타국이 생략된 채 자국의 이념을 절대화 하지만, 타국과의 관계에서 역사를 보게 될 때는 오히려 역사는 역사를 이끌어 나가는 새로운 방식에 대하여 주목할 수 있을 것이다. 이 새로운 방식은 본회퍼에게선 타자성에 직면한 초월에 대한 질문과 연결되어진다. 만일 국제정치가 수많은 “어떻게”(how) 문제에만 집착할 것이 아니라 “누구”(who)의 질문을 하기 시작한다면, 다른 존재와 다른 권위에 대하여 새롭게 이해하기 시작할 것이다.

『성도의 교제』에서 본회퍼는 모든 관념론적 철학, 즉 나와 절대자의 동일성에 근거한 인식론적 주객도식에 항거하여 “나와 너”의 관계론적 유비로 바꾸었다. 그리스도가 하나님과 인간의 관계 속에서 그 존재가 규명되듯이, 인간도 타자와의 관계 속에서 그 의미가 규정된다. 역사의 중심이 국가나 권력이 아닌 그리스도라는 개념은 본회퍼의 『기독교론』과 『윤리학』에서 더 분명하게 드러난다.

『기독론』에서 나타나는 관계 유비적 질문은 “누구인가”(Who)라는 질문으로부터 시작된다. 이 질문은 초월에 대한 물음이며, 낯설음과 타자성에 대한 표현이고, 더 중요한 의미로서 질문하는 자의 참 존재에 관한 물음이다. 이 질문은 동시에 자기 자신의 경계성에 대한 질문으로서, 자신의 한계를 인정하고 자신의 존재를 규명할 수 있는 초월에 대한 물음이라고 할 수 있다.⁴⁹⁾ 그리스도가 역사의 중심이라는 사실을 철학적인 논거로 증명하려는 시도는 절대적인 결론에 이를 수 없고, 상대적인 결론에만 귀결될 수 있다고 본 본회퍼에게 있어서, 역사는 그 자체 안에 하나님의 충만, 즉 하나님의 탄생의 모태가 될 것이라는 약속을 지니고 있는 것이다.⁵⁰⁾ 따라서 역사는 메시아 오심이라는 기대 속에서 이 약속의 성취를 대망하게 된다. 그러나 역사는 타락한 인간의 죄 때문에 스스로 약속을 완성하지 못하고, 스스로 역사의 중심인 것처럼 가장하기 위하여 자체의 거짓된 메시아들을 찬양하도록 유혹한다.⁵¹⁾ 약속은 성취되지 않은 채 남게 되며, 역사는 타락한 메시아적인 약속의 성취에 대한 불가능성에 의하여 고통을 당하지만, 하나님에 의하여 숨겨진 중심으로서 예수 그리스도는 역사 한 가운데 오셨다.

본회퍼에 의하면 성취된 약속은 그 무엇에 의하여 증명되는 것이 아니라, 오로지 선포에 의하여 증거 되어진다. 즉 메시아로서의 그리스도는 한 번에, 그리고 동시에 역사의 모든 메시아 대망자들의 파괴자요 완성자라는 것을 나타내는 것이다. 예수 그리스도가 역사 한 가운데 오셨지만, 그의 십자가 죽음은 역사 속에서 오히려 경계로 밀려나게 되었다. 역사의 본질대로 역사는 예수 그리스도로 말미암아 종말에 이르렀지만, 역사는 경계를 설정함으로써 그리스도는 다시 역사의 중심과 역사의 성취가 되어지는 것이다.⁵²⁾ 그리스도는 이제 교회 공동체로서 실존하시고, 역사의 중심으로서 교회와 국가 사이의 중보자가 되시며, 동시에 역사의 중심이시다.⁵³⁾

『윤리학』에서 본회퍼는 역사의 중심인 그리스도를 따를 것을 강조한다. 본회퍼에 의하면 선(善)이란 자연이나 은총에 의하여 우리의 자의에 맡겨진

49) Dietrich Bonhoeffer, *Christ The Center*, 30-31.

50) 위의 책, 61.

51) 위의 책, 62.

52) 위의 책, 62-63.

53) 위의 책, 64.

어떤 기준이나 우리가 실재(實在)라고 지적할 수 있는 어떤 실물 사이의 일치(一致)가 아닌 것이다.⁵⁴⁾ 오히려 인간에게 책임성 있는 생(生)은 실재와 일치하는 것이다. 문제는 인간이 책임을 열광적으로 실천할 수 있고, 또 실재에 의하여 제시되는 모든 저항을 극복할 수 있는, 어떤 자의적인 윤리원칙을 가지고 있다고 착각하여서는 안 된다고 본회퍼는 주장한다.⁵⁵⁾ 왜냐하면 책임성 있는 인간에게 있어서는, 주어진 정황이 단순히 그의 이념이나 계획을 강제로 반영시킬 수 있는 바탕이 아니며, 시기와 정황이 적절하여 인간의 책임이 운이 좋게 실재에 옮겨질 수 있는 현실주의적인 정치를 뜻하는 것도 아닌 것이다. 오히려 그리스도와 일치하는 행동은 실재와 일치하는 적절한 행동을 요구하는 것이기 때문이다.

역사 속에서 그리스도교적인 것은 다만 현세적인 것에서만 찾을 수 있으며, 초자연적인 것은 자연적인 것에서, 거룩한 것은 속된 것에서, 그리고 계시적인 것은 합리적인 것에서만 찾을 수 있는 것이다.⁵⁶⁾ 따라서 기독교인은 이 지상에서 해결하여야 할 과제와 곤란에서부터 영원으로 도피를 하는 것이 아니라, 그리스도와 같이 이 지상의 생을 남김없이 다 맛보지 않으면 안 되는 것이다. 그것은 그리스도와 함께 십자가에 달리고 함께 부활하는 것이다.⁵⁷⁾

지금까지 필자는 국제정치에서 “타자”의 함의적 중요성과 역사의 중심으로서의 그리스도에 대하여 살펴보았다. 첫째, 역사의 중심은 그리스도라는 신학적 명제는 국가와 국가간의 정쟁을 중지할 수 있는 중요한 요소이다. 인간이 가지고 있는 이상향은 자신이 속하여 있는 국가의 가치관과 다름이 아니라고 전제할 때, 국제사회에서 자신의 이익을 위한 욕망은 결국 더 큰 이익을 차지하기 위한 전쟁과 폭력으로 귀결되고 말 것이다. 따라서 국가간의 관계는 경제나 군사력의 힘으로 나누는 지역이라는 경계가 아닌 국가와 국가의 존재경계를 함께 묶어주는 초월성에 근거한 성숙한 공동체를 지향하여야 할 것이다. 국가 존재의 경계에는 타국의 역사와 문화, 나아가 종교의 의미를 나누는 관계의 장이 형성이 될 것이다. 역사 속에서 경험한 제국주의와

54) Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, 59.

55) 위의 책, 197.

56) 위의 책, 65.

57) Dietrich Bonhoeffer, *Prisoner for God*, 154.

민족주의의 출현 이면에 드러나는 위대한 정치적 메시아상은, 철학적으로는 관념론적 우상이요, 신학적으로는 적그리스도이며, 정치적으로는 독재자이고, 문화적으로 시민적 영웅이었을 뿐이다. 따라서 본회퍼의 기독교론에 드러난 “누구”(who)에 대한 질문은 인간과 국가의 존재를 초월에 대한 물음을 통하여 정치적으로 형성된 모든 이상과 거짓된 메시아를 타파할 수 있는 가능성을 제시하여 주는 것이다.

둘째, 이와 같은 공동체를 건설하기 위하여 우리는 우리에게 맡겨진 책임이 무엇인가 물어야 한다. 타자를 향한 질문은 결국 타자를 위한 윤리와 연결이 되어있다. 본회퍼에게 있어서 신앙과 행위는 항상 하나이었듯이 올바른 국가와 나아가 국제평화를 이루기 위하여 교회와 기독교인들의 정치에 대한 책임을 묻지 않을 수 없다. 따라서 타자에 대한 질문은 타자에 대한 행위를 전제하는 것이며, 국가의 문제에서도 건전한 국가를 건설하기 위하여 먼저 시민으로서의 책임을 묻게 되는 것이다.

4. 시민의 용기와 성숙한 정치⁵⁸⁾

국가의 권력을 잡은 권력 집단이 자신의 권력을 정당화하기 위하여 폭력을 정당화하여 온 역사의 사실들과 또한 국가 권력이 국민들의 이익을 위하여 세계 경제와 국제 정치를 좌지우지하는 현실을 감안할 때, 국가 권력을 견제할 만한 건전한 시민사회 형성은 그 어느 때 보다도 중요하다. 또한 시민적 용기는 자유로운 인간의 자유로운 책임성에 온다고 본 본회퍼의 말처럼, 시민사회 형성은 기독교인들의 신앙적 모험을 통하여 그 책임이 완수될 수 있을 것이다.

본회퍼의 국가의 개념은 현대 사회의 시민사회의 성격과 다소 차이가 있다. 그리스도가 역사의 중심이라고 할 때, 여전히 루터적인 두 왕국 사상이 본회퍼에게 지배적인 반면에 현대의 시민사회는 그 어원과 뜻이 다양하기

58) 필자는 여기서 그리스도의 현실성을 통하여 화해한 이 세상에서 기독교인이 가지는 신앙과 세상의 시민으로서의 기독교인들이 가지는 용기를 큰 구분 없이 사용한다.

때문에, 하나로 정의를 내릴 수 없다. 시민사회는 사상가들에 따라 개인들의 자유와 권리가 보장되는 민주사회, 현실을 은폐하기 위한 이데올로기적 음모의 이기적인 욕망의 체계, 그리고 이윤 동기에 의하여 형성된 부르조아 계급 사회 등 다소 상이한 개념들이 서로 충돌하게 된다.⁵⁹⁾ 참고로 시민사회 개념 형성에 기여한 사상사적 흐름을 나누어 보면, 첫 번째로 자유주의와 민주주의의 연장선에서 절대 왕정에 대항하여 시민들의 자유와 권리를 쟁취하고자 하는 정치적인 동기를 중시하여, 국가권력의 지배에 대항하는 시민사회를 문명사회적인 해방운동으로 보았다. 두 번째로 위의 자유주의적인 시민 사회관을 비판하면서, 경제적인 측면을 부각시켜 헤겔과 마르크스의 입장에서 서서 사회라는 것이 공적 의식을 가진 시민들도 있지만, 사적 이익을 추구하는 사람들도 있어서 이들의 이데올로기적인 음모에 가담하여 경제적인 부를 획득하려는 사람들인 부르조아를 시민사회로 보았다. 세 번째로 위의 정치-경제적인 이분법적인 구도를 정치 환원주의나 경제 환원주의로 비판하고, 시민사회를 국가-시민사회-경제(토대)라는 삼분법을 제기하여 보다 심층적인 문화 영역이 있음을 강조하고, 이와 같은 사회에서는 공적인 시각에서 토론할 수 있을 정도의 지적 수준을 갖춘 사람들이 구성되는 시민사회가 중시된다고 강조하였다.⁶⁰⁾

위와 같은 분석을 가지고 각 국가 내에서 이루어지고 있는 정치질서의 정도와 민주적 역량 등에 적용하기란 국가마다 그 기준이 다르기 때문에, 여기에서 논하기에는 한계가 있다. 대신 필자는 시민사회에 대한 현대 정치사회학적 이론이나 교회의 역할에 대한 논의는 생략하고, 본회퍼의 비종교적 관점을 통하여 “인간의 책임과 저항”의 문제에 국한하여, 이 책임이 정치적으로 “성숙한 세계”와 연관될 수 있는 가능성에 대하여서만 살펴보고자 한다.

본회퍼가 의미하는 시민사회는 신약성서에서 말하는 폴리스(polis) 개념

59) 이신행, 『시민사회운동』 (법문사, 1999), 17. 주성수도 현대적 의미의 시민사회는 근대적인 시각에서 본 국가-시민이라는 이분법적인 구도에서 시장에 대한 견제라는 측면에서 삼분법화 하게 되었다고 강조한다. 즉 민주화가 정치 영역에서 사회경제 영역으로 확대 발전되면서 국가 뿐 아니라 시장에 대해서도 견제와 비판의 세력으로 정립하게 되었는데, 따라서 2대 섹터의 구조에서 시민사회를 3대 섹터(third sector)라고 부른다. 하지만 시민사회의 영역이 몇 번째 sector인가는 학자들마다 의견이 다양하다. 주성수, 『시민사회와 NGO 논쟁』 (한양대학교 출판부, 2001), 64.

60) 이신행, 『시민사회운동』, 17-18.

과 유사하다고 할 수 있다. 이 폴리스는 종말론적인 의미를 가지고 있으며, 국가 개념을 구성하면서도 그 궁극적인 목표는 하나님의 미래 도시를 말하는 것이다. 본회퍼에게 있어서 폴리스를 지배하는 정치적 권위는 단순히 세상적인 것 그 이상을 의미하고 있다. 왜냐하면 정치적 권위란 가장 적은 형태의 공동체, 예를 들어 아버지와 자녀, 상전과 하인의 관계에 적용이 될 수 있는 보다 심오한 것이기 때문이다.⁶¹⁾

국가가 공동체로서 간주되는 한, 그리고 공동체를 이끌 실제 주체이며 기원으로 인정될 때, 문제는 그 국가의 정치적 권위가 인간의 자발적 의사에 의하여 구성된 공동체로서가 아닌 억압적인 무력을 사용하게 되는 경우가 발생하는 것이다. 본회퍼가 주장하는 것은 국가의 기초가 인간의 피조성 안에서 구현되는 한, 정치적 권위의 개념은 깨어지게 되며, 국가는 자신의 고유한 존엄성과 정치적 권위로서의 권위를 상실하게 되는 것이다. 그는 이러한 유형이 희랍적 사고로 유래한 국가이며, 이러한 국가는 정치적 권위 개념이 제한되어 있다고 보았다.⁶²⁾ 종교개혁주의 관점에서는 국가가 죄로 야기된 혼돈으로부터 인간을 보호하기 위하여서, 하나님이 정치적 권위에게 부여하신 점이 사용될 수 있다.⁶³⁾ 이때, 정치적 권위는 무력을 행사하며, 외적 정의의 수호자로 이해되는 것이다. 무력사용과 정의의 수행 양자는 종교개혁주의 입장에서 다 중요하지만, 정의를 무력사용의 개념 아래에 두느냐, 아니면 무력을 정의개념 아래에 두느냐에 따라서 해석이 나누어지게 된다. 무력을 중요하게 여기면 권력이 있는 한, 권위(exousia)가 있는 것이며, 정의를 중요하게 보면 정의가 있는 한, 권위가 가능하게 되는 것이다. 본회퍼는 종교개혁주의 관점에서 무력이나 정의라는 개념을 가지고 국가를 이해하는 것도 한계가 있다고 보았는데, 그가 주장한 국가란 피조적 특성에 의하여 형성된 최고의 고안물이 아니라, 천상으로부터 부여된 하나님의 제도로 이해하여야 한다고 본 것이다.⁶⁴⁾

문제는 정치적 권위의 직무를 수행하는 인간과 그 제도가 타락하게 되는 경우에 필요한 시민적 용기는 어떤 형태가 되어야 하는가 이다. 본회퍼에게

61) Dietrich Bonhoeffer, *Ethics*, 332.

62) 위의 책, 334-335.

63) 위의 책, 335.

64) 위의 책, 335.

있어서 그 시민적 용기는 다시 한번 기독교론에 귀착된다. 이것은 탈정치화나 권력의 포기를 말하는 것이 아니라, 오히려 역사 속에서 예수처럼 행동하는 것이다. 역사 자체가 하나님의 질서 속에 있는 한, 정치적 권위 또한 그 질서의 일부분이며, 그 존재로서 하나님의 질서이기 때문에, 정치적 권위는 어떠한 경우에도 신적 품위를 잃지 않는다고 본 본회퍼는 그리스도의 현실을 통하여 교회와 세상을 화해시켰다. 이러한 관점은 『제자의 길』에서 나타난 것처럼, 세상과 교회의 긴장은 가시적으로 드러나지 않고, 오히려 교회는 세상에 대한 낙관적인 입장을 나타내고 있다. 그리스도 안에서 하나님과 화해된 세상은 무질서한 세상이지만, 세상의 궁극적 현실은 악에게만 내맡겨진 것이 아니라 그리스도에 맡겨졌다. 따라서 그리스도의 현실은 악마의 세상과 기독교적 세상이라는 이분법이 결코 가능할 수가 없다.⁶⁵⁾

『옥중서신』에서 본회퍼는 기독교의 낙관주의가 그 본질상 현재의 상황을 넘어 하나의 생명력으로서 다른 사람들이 단념하였을 때 희망을 품고, 만사가 실패한 것으로 보일 때 머리를 높이 쳐들고, 미래를 결코 적에게 넘겨주지 않는 그 어떤 힘이 있는 정신으로 보고 있다. 이 세상의 보다 나은 미래를 위하여 준비하는 것은 현세의 책임을 피하여 체념이나 경건을 가장한 세상에서의 도피보다 더 나은 것으로 보고 있으며, 이것이 바로 신앙인이 지녀야 할 용기이다.⁶⁶⁾

따라서 현실의 국가권력 앞에서 진정한 시민적 용기란 누구나 자신의 판단에서보다는, 오히려 ‘위’(oben)로부터의 명령에 기꺼서 복종할 용의가 있는 것이다. 본회퍼의 경우, 히틀러 암살단에 가입한 용기는 바로 이러한 맥락에서 신학적이며 그리스도론적이라고 할 수 있다.⁶⁷⁾ 그러나 이러한 용기는 기다린다고 주어지는 것이 아니라, 행위 할 때 주어지는 하나님의 은사이다. 본회퍼는 어떤 곤경에 처할지라도 필요로 하는 만큼의 저항력을 하나님께서 주시겠지만, 그 필요한 힘을 미리 주시지 않으신다는 것을 잊지 말아야 할

65) 위의 책, 204.

66) Dietrich Bonhoeffer, *Prisoner for God*, 25-26.

67) 유석성, “본회퍼의 평화윤리”, 『성경과 하나님 나라』 (강근환교수 은퇴기념논문집, 한들출판사, 2000), 477-479. 유석성은 히틀러 암살음모에 가담한 본회퍼의 행위를 책임윤리적인 시각에서 보며, 기독교 전통 속에 나타난 저항권을 본회퍼가 사용한 것으로 이해하였다. 여기서 저항은 비상시에 사용한 최후의 수단(ultima ratio)이다.

것을 주장하였다. 왜냐하면 그 힘은 우리에게서가 아니라, 오직 하나님께만 의지하게 하려 함이다.⁶⁸⁾

그러나 우리가 의지하는 하나님은 우리가 하나님 없이 행위 하도록 우리에게 모든 것을 맡기셨다. 본회퍼의 비종교적 그리스도는 우리들이 신 없이 생활을 할 수 있는 자로 살아가도록 허용하시는 분이다. 우리들과 함께 하는 신은 우리들을 버리는 신이시다. 신 앞에서 신과 함께, 우리들은 신 없이 산다.⁶⁹⁾ 신은 자신을 이 세상에서부터 십자가로 추방하셨기 때문에, 신은 이 세계에 있어서는 무력하고 약하다. 신이 이렇게 함으로써 우리들과 함께 하고 우리를 도와주시는데, 그것은 신의 전능에 의해서가 아니라, 그의 약하심과 고난에 의해서 우리를 도와주시는 것이다.⁷⁰⁾ 그러므로 인간의 종교성은 인간이 곤궁에 빠졌을 때, 이 세상에 있어서의 신의 능력에 호소하는 법을 가르쳐 주지만, 이러한 종교성은 바른 것이 아님을 본회퍼는 주장한다. 오히려 성서는 인간에게 신의 무력과 고난을 가르친다.⁷¹⁾ 진정한 기독교인은 일정한 양식을 따르는 종교적 방법론에 의하여 자신을 어떤 새로운 유형의 인간으로 만들어 내려하지 말고, 세속적으로 살면서 동시에 신의 고난에 참여하는 것이다.⁷²⁾

여기서 말하는 신의 고난이란 사람이 자기 자신으로부터 무엇인가 만들 어내는 것을 단념하고, 자기를 오로지 하나님의 손 안에 맡기고, 자기의 고난이 아니라 이 세계에 있어서의 하나님의 고난을 진지하게 생각하고, 그리스도와 함께 깨어있는 것이다.⁷³⁾ 고난은 단지 고통이 아니라 해방을 약속하는데, 그 해방은 인간이 자기의 것을 자기의 손에서부터 온전히 하나님의 손에 맡기는 것이 허락되는 고난 속에 있는 것이며, 이런 의미에서 죽음은 인간의 자유의 월계관인 것이다. 인간의 행위가 신앙적 일인가 아닌가 하는 것은 그 사람이 자기의 고난을 그의 행위의 계속으로, 다시 말하면 자유의 완성으로 이해하는지, 그렇지 않는가에 달려있다고 본회퍼는 이해하고 있다.⁷⁴⁾

68) 위의 책, 21.

69) 위의 책, 164.

70) 위의 책, 164.

71) 위의 책, 164.

72) 위의 책, 166.

73) 위의 책, 169.

74) 위의 책, 173.

본회퍼가 비종교화를 언급하고자 한 것은 한계에 처해서가 아니라 중심에 있어서, 약함에 있어서가 아니라 힘에 있어서, 따라서 죽음과 죄책을 계기로 해서가 아니라 생과 인간의 선에 있어서 신에 대하여 말하고자 한 것이다. 인간의 한계에 서있을 때는 침묵하고 미해결 상태로 남겨둘 수밖에 없지만, 그렇다고 하나님이 활동하시지 않는다는 것은 아니다. 왜냐하면 신이 피안에 있다는 것은 우리들의 인식 능력이 피안에 있다는 것이 아니며, 인간의 인식론적 초월성은 신의 초월성과는 무관하기 때문이다.⁷⁵⁾

지금까지 살펴 본 비종교적 해석이 가지는 정치성의 의미는 첫째, 성숙한 세상에 대한 강조를 통하여 현대 세계의 내재적 자율성에 대하여 신학적으로 인정하는 근거를 세워줄 수 있다. 시민운동에 있어서 추구하여야 할 윤리적인 책임성과 연대성의 기준은 국가간의 윤리적 규범과 기준을 통전적으로 이해하고, 서로의 종교적인 의무로 족쇄를 얹어매려는 노력을 지양하여야 할 것이다. 아울러 삶의 의미와 가치, 그리고 각 사회가 성숙하게 발전하는 방향을 지속적으로 재발견하고 실현하는 일이 국제사회의 중심이 되어야 할 것이다. 둘째, 본회퍼의 비종교적 해석은 무신론적 세계관의 기독교적 개종을 강요하지 않고, 복음을 전하는 것이라고 할 수 있다. 즉 본회퍼의 비종교적 해석은 복음을 전달하는 해석학이 문제가 되게 하지 말고, 그리스도를 위한 세상의 객관적인 해방의 행위와 성숙한 세상을 위한 해방적 그리스도인들의 행위를 문제 삼는 것이다.⁷⁶⁾ 한스 쿵의 이론을 아시아적 시민운동에 차용하자면, 그것은 자기의 종교나 정치적 영역만이 정당하다는 요새전술이나 진리는 실제 존재하지 않는다고 가정하고, 각 종교나 영역간의 차이점과 모순을 무시하는 무차별 전술이나 하나의 영역을 절대시하여, 종교나 영역의 통합을 통하여 평화를 실현하려는 포용전술을 뛰어넘는 것이다.⁷⁷⁾ 이렇게 할 때, 각 영역과 종교의 자성적 비판을 통하여, 각 영역과 종교에 있어서의 상징이나 가치 형태의 독특한 기준만을 절대시하지 말고, 인간의 일치는 참된 의미의

75) 위의 책, 125-126.

76) 박제순, 『하나님 없이 하나님 앞에』 (한울, 1993), 29. 재인용, Hanfried Müller, *Von der Kirche Zur Welt: Ein Beitrag Zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung*(Hamburg-Bergstedt: Herbertreich Evang. Verlag GMBH, 1961), 360, 371

77) Hans Küng, *PROJEKT WELTETHOS* (R. Piper GmbH & Co. KG, München, 1990) 『세계윤리 구상』 (안명옥 역, 분도출판사, 1992), 156-179.

인간적인 것을 겨냥하는 것이다. 이때 인간의 존엄성을 지향하는 성숙한 시민사회가 이루어질 수 있을 것이다.

5. 결론

본회퍼의 기독교론을 중심으로 하는 신학의 입장에서 국제정치의 문제를 과연 전개된 논지대로 낙관적으로 볼 수 있는가? 이 땅에서 예수그리스도의 현실성은 자칫 인간이 강하고 하나님은 약하며, 인간이 행동하고 하나님은 고난받으며, 인간은 자신이 주인이고 하나님은 만민의 종이 되며, 인간은 살고 하나님은 죽는 지나친 인본위적 사고로 편중되는 것은 아닐까?

위와 같은 질문을 해보면서 필자는 본회퍼의 신학을 통하여 살펴 본 정치 윤리적 함의의 내용이 크게 세 가지 면에서 의의가 있다고 생각한다. 첫째, 국가와 교회에 대한 바른 책임적 인식이다. 특히 본회퍼의 사상은 국가관에 대한 보다 깊은 신학적 해석을 제공하였다고 본다. 종교적 가치개념이 자국 중심적 국가 이데올로기의 시녀로 얼마든지 전락될 수 있는 가능성을 염두에 둘 때, 인간집단을 구성하는 국가개념 속에 자칫 그 실체를 감추고 있는 “지배권력”의 허구를 밝혀내고, 진정한 평화로 나아가는 하나님의 통치 방식이 교회와 그 성원을 통하여 어떻게 요청되는지를 본회퍼의 신학은 충분히 보여주었다고 본다. 아시아의 평화에 기여할 수 있는 기독교정치윤리의 가능성은 국가의 경계에 서 있는 교회의 정치신학과 무관하지 않다. 왜냐하면 평화는 세계적이며, 교회적이고, 동시에 나 자신을 위한 것이기 때문이다. 따라서 앞으로의 과제는 문화 인류학적 측면에서의 국가간 종교적 영역에 대하여 보다 깊은 해석과 국가 간(間) 문화적인 경험과 문화교류의 실천이 중요하다고 본다. 왜냐하면 각 국가의 정신적 이념과 연관되어 있는 종교간 화해와 국가간 문화적 공감대의 형성은 지역과 국가간의 군사적 긴장관계를 해소하는 데에 큰 도움이 될 수 있기 때문이다.

둘째, 국제정치에서 타자에 대한 재각성이 이루어져야 한다. 본회퍼는 그리스도를 만나는 방법이 두 가지라고 보았다. 인간이 죽어야만 하거나, 아니

면 인간이 예수를 죽음으로 몰아넣어야만 하는 것이다.⁷⁸⁾ 그의 말을 정치에 적용하면, 현대의 주요 국제 정치는 타국을 부정하여야만 자국이 생존하는 전략을 취하고 있다는 논리가 된다. 역사를 창조하는 것처럼 착각하고 있는 인간과 그 집단은 여전히 국제 분쟁과 전쟁을 통하여 돌이킬 수 없는 “죽음”의 경주를 계속하고 있다. 그 뿐만이 아니다. 근대화 과정에서 나타난 인간의 프로젝트는 모든 활동이 노동으로 국한되어, 인간의 소비와 생산이라고 하는 끝없는 순환의 고리에서 인간과 그 집단을 엮어매고 있다. 생산과 소비의 순환이 사회를 이끌어 나가고, 사회에 대한 창조적인 영역이 될 수 있는 윤리적인 상호행동은 경제 질서에 밀려 소외되어 가며, 기계화에 따른 인간 소외와 도시화 산업화의 문제 다음에 방치되어 있는 것은 황폐되어 가는 자연이다. 따라서 아시아의 평화는 정치적 평화가 그 급선무이지만, 동시에 세계를 향하여 나아가는 생태계적 평화를 이룩하기 위하여 노력하여야 할 것이다. 본회퍼에 의하면 자연도 역사처럼 자신의 의미와 자유의 상실로 인하여 고통당하고 있다. 타락한 창조로서 자연은 인간의 범죄 아래 사로잡혀 있으며, 말이 없는 상태로 남아있는 것이다.⁷⁹⁾

셋째, 참인간으로서 타자에 대한 실존이 기독교인의 임무임을 잊지 말아야 할 것이다. 정의로운 국가형성에 교회의 참여를 독려하기 위하여, 기독교인들의 정치 참여 방식에 대한 보다 실천적인 내용들이 검토되어야 하며, 정치 참여에 대한 시민적 용기가 필요하다고 본다. 유교적 토양 속에 서구적 민주와 자유의 가치가 가족이기주의와 국가복지주의의 수단으로 전락되는 현실의 문제들은 물론 서구적인 것에 대한 바른 비판과 아울러, 소위 아시아적 가치가 무엇인지 재검토하여야 하는 복잡한 문제를 남겨놓고 있다. 뿐만 아니라 국가 정치세력의 지배이데올로기를 견제할 수 있는 예언자적 시민사회 형성과 그 역할에 대한 과제는 그 어떤 문제들보다 더욱 더 중요하다고 할 수 있다. 옥에 갇혀있는 본회퍼는 예수님의 고난에 그의 전 실존을 걸고, 교회와 기독교인들의 책임에 대하여 묻고 있다. 예수 그리스도를 통하여 나타난 하나님의 현실은 계시를 통하여 이 세상과 화해를 시도하였고, 우리에게 하나님과 화해된 인격 공동체로서의 교회를 허락하시고, 아직 실제적 연

78) Dietrich Bonhoeffer, *Christ The Center*, 35.

79) 위의 책, 64-65.

합을 이루지 못한 세상과의 화해를 우리의 몫으로 남겨두셨다.

시민정신은 아시아에서 종교적인 영역에서 서로 화해를 요구할 뿐만이 아니라, 문화적인 측면에서 각국의 사회 각 영역에서 다원적으로 서로 공유되어야 하는 것이다. 그런 의미에서 시민사회운동과 아울러 기독교 운동은 서로 공유할 수 있는 사회적 가치와 상징을 지속적으로 공평하게 나누는 데에 노력하여야 할 것이다. 사회의 경제 정치적 독점이 더 이상 묵과될 수 없듯이, 교회의 지배적 패권주의와 경쟁적 성장주의는 아시아 평화에 걸림돌이 될 수밖에 없을 것이다.⁸⁰⁾

예수 그리스도와의 만남, 그것은 인간의 전 존재의 새로운 전환이 일어난다는 경험이요, 예수는 오직 타인을 위하여 존재한다는 경험이다.⁸¹⁾ 신과 인간의 관계는 인간이 신에 대한 관념상의 지고하거나 초월적인 존재로서의 관계가 아니라, 신에 대한 우리들의 관계는 “타인을 위한 존재”에 있어서, 즉 예수의 존재에의 관여에 있어서의 새로운 생과 연관이 되어 있다.⁸²⁾ 인간과 신의 관계는 서로 도달이 불가능한 관계로서가 아닌, 도달할 수 있는 이웃을 우리에게 남김으로써 여전히 초월적인 것이다.⁸³⁾ 그 이웃이 지금 현재 우리에게 있다. 그리고 그 이웃은 우리에게 우리의 신앙을 요청한다. 그 예수 그리스도와 이웃의 요청이 우리를 생(生)으로 부르시는 것이다.⁸⁴⁾

80) 김영명, 『동아시아 발전모델의 재검토: 한국과 일본의 경우』 (소화, 1996), 80-89. 아시아의 성숙한 시민사회를 형성하기 위하여 아시아 민주주의에 대한 재검토가 이루어져야 할 것이다. 예를 들어서 민주주의에 있어서는 개인의 자유와 권리에 입각한 시민의 참여가 중요함에도 불구하고, 아시아 국가들의 특징은 유교적인 전승과 전통의 권위를 중시하여 사회 발전을 가족주의의 확대로 보는 경향이 있으며, 사회적 질서와 정치 안정을 민주주의나 인권보다 더 중요하게 생각하는 점들이 있다. 또한 민주주의를 사회적 질서와 경제적 번영을 위한 수단으로 보며, 정기적인 선거나 좋은 이미지의 정부를 민주주의의 가치보다 더 우위에 두는 점들은 극복되어야 할 요소이다.

81) Dietrich Bonhoeffer, *Prisoner for God*, 179.

82) 위의 책, 179-180.

83) 위의 책, 180.

84) 위의 책, 167.