

파울 틸리히의 개신교 윤리사상

백용기

(강남대학교 교수 / 신학)

- I. 들어가는 말
- II. 틸리히 신학에서 윤리의 위치
- III. 윤리와 하나님 나라의 관련성
- IV. 틸리히 사회윤리에서 “정치적 낭만주의”의 개념
 1. 인간 존재 안의 정치적 사고
 2. 근원신화
 3. 정치적 낭만주의
- V. 틸리히의 사회주의 원리에 대한 분석
 1. 사회주의의 원리
 2. 사회주의의 내적 모순
 3. 사회주의 내적 모순의 해소
 4. 사회주의 원리의 구성 요소들
- VI. 사회주의 미래와 혁명적 정치적 낭만주의
- VII. 나가는 말

• ABSTRACT •

For Tillich all christian ethic is a social ethic and political issue is a central Theme of his social ethic. Also the fundamental element of his ethic bears a political language, a symbol of Kingdom of God, which is christological equally eschatological and critical equally constructive.

Tillich bases the christian Ethos on which the Kingdom of God is near coming. Therefore the Kingdom of God is a measure of the ethic on the church and society. Tillich bases a his Theology on the practice and asks for participate in a new being in Christ. His Theology, especially his ethic comes up a human being. Tillich calls his Theology a philosophical Theology and don't divide from ethic with dogmatic. His theological ethic is a part of dogmatic Theology and is contained in all parts of dogmatic Theology, because the ethical problem is a teleological ground.

Tillich connects a concept ethic with a concept history. Therefore for him a history is understood as significant events. For him the meaning and aim of all historical events and a achievement and completion of all living is main in history. Simultaneously the realization of living finds its ground in Jesus as Christ and a form and aim of completion in a eschatological Kingdom of God. Tillich searches for prophetic contents from social forms of living and volunteer forms of thought and recognizes a socialism as a prophet and provides the waiting as a symbol of social principle to a depth and influence. Tillich divides a political romantism into two forms, namely a conservative political romantism and a revolutional political romantism. The later bears a naturalistic form and the

first transcendental form.

The structuring elements of social principle comes from a political root of thought, a political romanticism, a destruction of liberal thought and a inner contradiction of socialism. But for Tillich a socialism has a ability the inner contradiction of socialism to resolve.

For Tillich a ethic integrates a theology. His theological ethic appears as a symbol of Kingdom of God, which bears a symbol in an area of person, socio-politic and cosmos.

Key Words: theological ethic, Kingdom of God, Tillich

I. 들어가는 말

틸리히에게서 모든 기독교 윤리는 곧 사회윤리이며, 그의 사회윤리는 정치적 문제가 중심을 이룬다. 또한 그의 윤리의 근본 요소는 정치적 언어인 하나님 나라 상징으로 나타난다. 이 상징은 기독교적이면서 동시에 종말론적이며, 또한 비판적이면서 구성적이다. 틸리히는 기독교의 에토스(Ethos)를 하나님 나라가 “가까이 오고 있다”는 말에 근거시킨다. 그래서 틸리히에게서는 하나님 나라가 “교회와 사회”에서의 윤리에 대한 척도가 된다.¹⁾

틸리히의 신학은 철저하게 실천에 바탕을 둔 신학이며, 모든 기독교 신앙인들에게 그리스도 예수 안에 새로운 존재로 참여하도록 요청한다. 그의 신학, 특히 윤리는 인간의 존재론으로부터 이끌어 내는 심오한 깊이를 가지고 있다. 본 논문에서는 먼저 틸리히 신학에서 윤리의 위치, 그리고 윤리와 하나님 나라의 관련성을 살펴보고자 한다. 다음으로는 틸리히 사회윤리에서 중요한 개념인 “정치적 낭만주의”와 “사회주의의 원리”를 분석하여 브라이폴의 주장을 비판하고자 한다.

브라이폴은 틸리히의 1933년의 작품 <사회주의적 결단>(Die sozialistische Entscheidung)을 분석하면서 “틸리히 사고에는 파시스트적인 이데올로기의 친화력이 놓여 있다”고 주장한다.²⁾ 그러면서 틸리히가 1933년 이후에 그가 망명 감으로써 나찌에 대한 견해가 수정되었다고 본다.³⁾ 그러나 브라이폴의 이러한 주장은 논리적으로 너무 비약되어 있다. 따라서 이제 필자는 브라이폴이 근거로 삼은 틸리히의 위의 작품을 분석하여 틸리히의 입장을 분명하게 밝혀보고자 한다.

II. 틸리히 신학에서 윤리의 위치

틸리히는 자신의 신학을 “철학적 신학”으로 표시한다. 그는 말하기를 신학이 “도덕적 기능의 구조를 분석하고 도덕적인 것의 변화하는 내용을 이러한 분석의 빛에서 판단하는 한,

1) Hermann Eberhardt, Der Reich-Gottes-Begriff im Denken Paul Tillichs, Muenster 1969, 227.

2) Renate Breipohl, Religioeaser Sozialismus und buergerliches Geschichtebewusstseins zur Zeit der Weimarer Republik, 219: “1930년 이후 시민 민주주의 정부형태의 폐지 속에서 그리고 나찌와의 대립 속에서 민주주의의 옹호를 ‘사회주의적 결단’으로 선택할 수 있다는 것과 혁명적 정치적 낭만주의와의 결합 대신에 나찌에 대하여 사회주의적인 통일전선의 형성을 하나의 철저한 현실적 대안이라는 것이 여기서 주목되어야 한다. 틸리히가 이러한 가능성을 전혀 언급하지 않았다는 것은 위에 언급한 분석들의 결과가 틸리히의 사고에는 파시스트적인 이데올로기의 친화력이 있다는 것을 증명한다.”

3) Ibid., 221ff.

그는 자신이 신학자이며, 자신의 궁극적 관심이 자기 신학의 대상에 의존되어 있는 경우에도 역시 그는 철학자이다.”⁴⁾ 또한 철학자가 윤리적 규범의 절대성(Unbedingtheit ethischer Normen)의 문제에 부딪치는 곳에서 실존적인 진술을 하게 된다면 이때는 신학자가 된다.

틸리히는 조직신학에서 “윤리”와 “교의학”을 따로 구분하지 않는다. 그의 신학적 윤리는 조직신학의 요소이며 그리고 조직신학의 모든 부분 안에 함유되어 있다. 이것은 윤리적 문제가 특별히 목적론적인 근거(aus Zweckmaessigkeitsgruenden)가 되기 때문이다. 그에 의하면 근본적으로 “윤리적 요소는 모든 신학적 문장에서 ... 필연적이고 그리고 자주 지배적인 요소이기 때문이다.”⁵⁾

틸리히의 조직신학은 “신학적 윤리의 모든 진술이 의식적이든 무의식적이든 하나님에 대한 진술에 근거”하며, 그의 윤리에 관한 이론을 역동적인 존재론(dynamische Ontologie)에 관련시킨다.⁶⁾ 틸리히에 의하면

“윤리는 인간의 도덕적 실존에 학문이다. 그것은 도덕적 명령의 뿌리(Wurzel)에 관하여, 유효성(Gueltigkeit)의 규범에 관하여, 내용의 원천(Quelle)에 관하여, 실현에 대한 힘에 관하여 묻는다. 이러한 질문들에 대한 대답이 직접적이든 간접적이든 존재론(Lehre vom Sein)에 의존되어 있다.”⁷⁾

틸리히는 윤리의 가치를 존재론적으로 근거 지우는데, 다시 말하면 인간의 본질적인 본성(Natur)으로부터 이끌어 낸다, 그것의 존재론적 장소는 인간의 본성이다.⁸⁾

그는 인격성(Personalitaet)의 개념을 들어서 윤리의 토대(Fundament)를 근본적으로 존재론적으로 결정하며, 반면에 그는 본질성(Essentialitaet)에 대한 모순의 가능성에 대한 암시와 함께 각각의 윤리에 대하여 고려해야 하는 모든 삶의 모호성의 상황을 실존의 여건 아래서 암시한다.⁹⁾

틸리히의 윤리적인 규범은 본질성의 실현을, 존재의 의미 있는 성취를 목적으로 한다. 이러한 의미에서 그에게서 “도덕적인 명령은... 무조건적이다, 왜냐하면 그것은 인간의 본질적인 존재의 표현이기 때문이다.”¹⁰⁾

윤리라는 것은 틸리히에게 신학의 통합적인 요소다.¹¹⁾ 틸리히 신학은 실존적인 신학 외에 다른 신학이라 이해될 수 없는데, 이는 “윤리를 그렇게 포함하기 때문에, 신학적 윤리에 대한 특별한 부분이 필연적이지 않다.”¹²⁾

“윤리는 윤리의 학문적 방법과 관련해서만 자율적일 수 있다, 그러나 윤리의 근본적인 종교적 실체와 관련해

4) Tillich, Systematische Theologie(앞으로 STh로 표기함) III, 306.

5) STh I, 41.

6) Ibid., 280 ff.

7) Tillich, Liebe, Macht, Gerechtigkeit, 104.

8) Tillich, Ist eine Wissenschaft von den Werten moeglich? 104.

9) Eberhardt, 224.

10) STh III, 187.

11) Eberhardt, 222.

12) STh I, 41.

서는 아니다.” 거기에 상응하여 톨리히에게서는 “모든 윤리에...신율적인 요소(theonomes Element)가 있다. 그것이 감추어져 있던, 세속화되어 있던, 일그러져 있던 간에”.¹³⁾

III. 윤리와 하나님 나라의 관련성

톨리히에게서 윤리는 역사개념(Geschichtskonzeption)과 직접적으로 관련된다. 그에게서 역사는 의미 있는 사건으로 파악되고 있다. 그의 역사해석¹⁴⁾은 윤리적 요구를 드러내게 한다.¹⁵⁾ 그에게서 윤리는 역사적 해석과 마찬가지로 필연적으로 종말론적인 특히 기독교론적인 지평 아래에 있다. 구체적 역사적 사건은 모호하다. 또한 인간 실존의 상징(Signum)은 소외의 상황이며, 그것은 본질에 대항하는 모순의 상황이다. 그러나 모든 역사적 사건의 의미와 목적 그리고 모든 삶의 종말론적 의미 성취와 완성은 역사의 중심이다. 동시에 의미 있는 삶의 실현은 그리스도로서 예수 안에 그 근거를 발견하며 그리고 종말론적인 하나님 나라 안에 그 완성의 현상과 목적의 형상을 발견한다. 그래서 톨리히에게서 윤리는 일반적으로 역동적 존재론의 기능으로써만이 아니라, 역사 해석의 기능으로 성격지어질 수 있다, 거기에서는 결과적으로 윤리, 특히 사회윤리에 대한 하나님 나라 상징의 근본적인 중요성이 보여 질 수 있다.¹⁶⁾

하나님 나라 상징은 역사내적인 차원과 초역사적인 차원을 갖는다. 하나님 나라의 역사내적인 차원은 다양한 윤리적 문제를 포함하며, 비판적일뿐만 아니라 형성의 기능도 갖는다. 분명 하나님 나라의 초역사적인 차원은 우주적으로 완성되며 모든 열광적이고 유토피아적인 에토스에 대하여 기독교적인 비판이 주어진다.

하나님 나라는 동시에 인격적, 정치-사회적 그리고 우주적 상징이다. 하나님 나라 사상에 대한 윤리의 근본적인 관련성을 인정한다면, 동시에 전통적으로 개인적인 윤리와 사회윤리의 구별의 가능성은 인정될 수 없다. 그것은 윤리의 동일한 개념에 대한 “다양한 강조점일 뿐”(lediglich verschiedene Akzentsetzungen)이다.¹⁷⁾ 톨리히의 전체적인 체계는 이렇게 개인적인 것과 참여적인 것의 존재론적인 근본대립성(Grundpolaritaet)에서 시작된다.

톨리히의 윤리는 기독교 사랑의 윤리에서 시작된다. 이것은 카이로스¹⁸⁾의 윤리이며, “신율적 윤리”(theonome Ethik)¹⁹⁾이다.

13) STh III, 307.

14) 역사해석에는 초월적 원리와 내재적 원리가 있는데, 예언자적 해석에서는 이 둘을 결합시킨다. 초월적인 원리가 지배하는 곳에서는 역사의 근원과 목적이 인간적인 행동을 넘어서 이 세상을 초월하는 신적-마성적 실체가 있다. 내재적인 원리가 지배하는 곳에는 초월이 역사의 뒤편에 만 있다. 인간적인 행위가 전면에서 있으며 이 세상적인 정치적 사회적 성취의 기대가 있다. 예언자적 해석은 이 “대립이 서로 배타적이지 않는데, 왜냐하면 초월적인 역사는 항상 내재 속에 뻗어 있으며 그리고 내재적인 역사가 그것의 의미와 역동을 초월로부터 유지하기 때문이다”. Tillich, Der Widerstreit von Raum und Zeit, 100.

15) Eberhardt, 225.

16) Ibid., 226-7.

17) H. -D. Wendland, Einfuehrung in die Sozialethik, Berlin 1963, 7.

18) Tillich, Kairos, Zur Geisteslage und Geisteswendung, Darmstadt 1926: “카이로스는 성취된 시간(Erfuellte Zeit)이며, 구체적 역사적 순간이며 예언자적 의미에서 시간의 충만(Zeitenfuelle)이고, 영원한 시간으로 개입(Hereinbrechen des Ewigen in der Zeit)이다. 그러나 카이로스는 성취된 시간이 아니며, 시간 흐름의 변화하는 파편이 아니며, 오히려 그것은 시간 안에서 충분히 의미 있는 것이 채워지는 한에 있어서, 그것이 운명인 한에 있어서 시간이다. 카이로스로서의 시간은 결단의 의미에서 피할 수 없는 책임의 의미에서 예언의 정신에서 시간이다.”

“사랑만이 모든 개인적이고 사회적인 상황의 구체적인 상황에 상응하는 구체적인 요구를, 그것의 영원성과 존엄성 그리고 무조건적인 유효성을 상실하지 않고 변화시킬 수 있다....그래서 우리는 변화되는 세계에서 카이로스의 윤리로 이해되어야 한다. 그러나 사랑만이 모든 카이로스에 적응할 수 있다. 율법은 그것을 할 수 없다, 왜냐하면 율법은 모든 시대에 특별한 시기에 속한 것만을 부과하는 시도이기 때문이다.”²⁰⁾

신율 혹은 “도덕적인 것을 넘어서는 도덕성”(trans-moralische Moralität)은 하나님 나라의 역사내적인 형성의 표징이다.²¹⁾ 틸리히가 이것을 “사랑의 도덕성”으로 표시하는 것은, 그 안에서 “도덕적 율법의 모호성”이 극복되기 때문이며, “아가페 안에서...형식적(formal) 도덕적인 명령의 무조건성이 도덕적 내용(Inhalt)의 조건성과 일치”되기 때문이다. 마치 이것은 “은총으로써” 사랑이 도덕적 행위의 분명한 동기를 의미하는 것과 같다.²²⁾

틸리히의 사랑의 존재론적 성격은 그리스도로서 예수 안에 카이로스의 마지막 계시를 전제하며, 신율적 윤리의 근본 원칙으로써 그 계시의 고유한 능력, 즉 카이로스 요구의 모든 절대성에 대하여 “특별한 시대(Zeitpoche)의 가능성과 과제”를 적절하게 하는 능력을 전제한다.²³⁾

사랑이란 마지막 궁극적(ultimativ)인 계시의 내용인데, 그것이 그리스도로서 예수 안에서 “절대와 상대 사이의 모순이” 극복되어지는 한에서 그리고 사랑의 보편성과 구체성이 동시에 나타나는 한에서 이다.²⁴⁾

“그리스도 사건 안에서 사랑은 그것의 보편성 안에 그리고 동시에 그것의 구체성 안에 계시된다. 이웃은 직접적인 사랑의 대상이다 그리고 모두는 이웃이 될 수 있다”²⁵⁾

윤리의 근본 원칙으로써의 사랑은 “절대적 그리고 상대적 윤리의 선택(Alternative)”²⁶⁾을 넘어서는 윤리를 가능하게 한다. 이 윤리는 무조건적인 것을 보존하고 동시에 상황에 호소한다. 존재론적 개념으로써 사랑은 결국 “삶 그 자체가 실현된 통일성”²⁷⁾(das Leben selbst in seiner verwirklichten Einheit)을 표현한다. 그리고 동시에 분명한(unzweideutig) 성취의 형성, 즉 “분열된 것들의 통일”²⁸⁾(Wiedervereinigung des Getrennten)을 나타낸다.

19) STh III, 307.

20) Tillich, Das religiöse Fundament des moralischen Handelns, 76f.

21) Eberhardt, 231.

22) STh III, 312f.

23) Fundament., 76.

24) STh I, 180.

25) Fundament 78.

26) Ibid., 77.

27) Ibid., 81.

28) STh III, 160, 163.

틸리히는 기독교적인 존재, 상태와 행동의 주어진 실제성을 역사적 사건의 역동성 아래의 실제으로써, 즉 하나님과 인간 역사의 좌표 안에서 파악하면서, 동시에 인간의 존재와 상태 그리고 행동을 종말론적일뿐만 아니라, 기독교론적으로 파악하면서 그리고 또한 역동적 존재론의 토대 위에서 기독교적 윤리를 세워 나간다. 역사의 중심적 해석 범주으로써 그러나 동시에 비판적이면서 형성적인 그리고 기독교론적이면서 종말론적인 상징으로써, 성서의 하나님 나라 사상이 기독교의 본질적 요건을 나타내며 역사적 지향의 기독교 윤리 사상을 표명한다.²⁹⁾

역사 안에서 기독교적인 에토스를 묘사할 가능성은, 그것의 사회적 차원, 인간을 초개인적으로 연결하는 구조와 기구를 고려하지 않고는 있을 수 없다. 그래서 틸리히의 하나님 나라 사상의 표현에는 불가피하게 정치-사회적 상징이다. 이런 상징은 개별 신자들과 마찬가지로 공동체에게도 사회적 디아코니아에 참여할 것을 강요한다.³⁰⁾

그리스도 안에서 이 세상에 개입한 하나님 나라의 복음의 사신은 비판적이고 형성적인 힘이다. 역동적일뿐만 아니라 현실 감각 있는 사회적 정열(sozialethos)이다. 그래서 세상 속에 있는 하나님의 공동체는 국가와 사회의 새롭고 혁명적인 변화의 근원이며 샘이다. 공동체 자체가 복음의 종말론적이고 혁명적인 힘으로부터 나온 것처럼, 공동체는 사회적 혁명에 적극적이면서도 비판적인 관계를 갖는다. 즉 한편에서는 이것을 받아들이고 한편에서는 이것을 극복한다.³¹⁾

혁명적인 유토피아주의와 보수적인 허무주의 사이에 복음적인 사회 윤리는 세상에 대해 열린 자세뿐만 아니라, 사회에 대한 비판적인 길을 가게 한다. 이것을 틸리히의 변증신학은 그리스도 안에 가까이 다가온 하나님 나라의 영원한 사신의 힘 안에서 행하며 역사적 상황을 움직이는 실천적 수단을 가지고 사회적 문제를 다룬다. 인간적인 형성됨의 장소와 수단으로써 역사, 역사의 시작과 중심 그리고 목적 안에서 근거를 세운다.

비판적이고 형성적인 것으로써, 기독교론적이고 종말론적인 상징으로써 하나님 나라 상징은 틸리히 윤리에 있어서 근본적인 기능을 갖는다. 이것이 성서적 사신의 중심적 요소이며 개신교 윤리의 근본으로 나타난다. 모든 기독교 윤리, 특히 사회윤리는 하나님 나라가 가까이 왔다는 하나님 나라의 복음을 인간적인 형성됨의 문제와의 논쟁 속에 어느 정도까지 고려하는지에 실질적인 개신교 윤리가 될 수 있는지 달려있다.

IV. 틸리히 사회윤리에서 “정치적 낭만주의”의 개념

1. 인간 존재 안의 정치적 사고

틸리히는 사회주의적인 삶의 형식과 자율적인 사고 형식에서 예언자적인 내용을 찾아내었으며, 사회주의를 예언으로 인식하고 사회주의 원리³²⁾의 상징인 기다림에 깊이와 영향력

29) Eberhardt, 235.

30) Ibid., 236.

31) Eberhardt, 237.

32) 틸리히는 “원리”(Prinzip)란 의미를 단순히 이념이나 일반적인 개념으로 이해하는 것이 아니라, “실제적인 힘”으로, 역사적 현상을 이끌어 가며 새롭게 그리고 자신을 실현하는 가능성으로 사용한다. 그래서 “사회주의의 원리”는 사회주의적 이념이 아니라, 이 이념의 역동성 안에서 파악된 “무산자 계급의 상황”이다. 그래서 원리란 “어떤 이데올로기적인 개념이 아니라, 실제(Realitaet)를 서술하는 개념이다. 원리란 역사적 존재의 힘이며, 개념 안에서 파악된다”. Tillich, Die sozialistische Entscheidung, Potadam 1933, 23.

을 제공한다.³³⁾

틸리히는 사회주의의 근원을 추적해나가는데 있어서, 이 개념을 하나의 “반대운동”(Gegenbewegung)으로 규정한다. 이것은 직접적으로는 “시민적인(buergerlich) 사회에 대한 반대 운동”이며, 간접적으로는 시민사회와 연결되어 있는 “봉건적이고 가부장적인 사회에 대항하는 반대운동”인 것이다. 그래서 사회주의를 근원으로부터 이해하기 위해서는 대항하는 정치적 사고의 근원을 밝혀야 한다. 틸리히에게서는 이 정치적 사고와 마찬가지로 인간학이 사회주의의 근본적 토대가 된다.³⁴⁾

그는 인간의 정치적 사고의 뿌리를 “인간 존재” 자체에서 찾아야 한다고 한다. 인간과 인간의 힘, 인간의 긴장에 대한 어떤 상(Bild) 없이는 “정치적 사고와 사고의 바탕”에 관해서 말한다는 것은 가능하지 않다는 것이다. 그에 의하면 “인간에 대한 이론 없이는 정치적 방향에 대한 어떠한 이론도 있을 수 없다.”³⁵⁾

정치적 사상이라는 것은 순수한 사고운동(Gedenkenbewegung)에서 그리고 종교적 도덕적 요구나 혹은 세계관적인 판단에서 추출해 낼 수는 없다. 이것은 사변적이거나 추상적인 사고를 통해서나 또는 이데올로기적인 요구에 의해서 정치적 사상을 추출해서는 안 된다는 것이다. 그에 의하면 “정치적 사상은 인간의 자기 통일성 안에서 출발”해야 한다. 그리고 동시에 그것은 “존재와 자의식”, 보다 정확히 말하면 “그 둘의 피할 수 없는 일치” 속에 뿌리를 내려야 한다. 그래서 정치적 사상의 체계는 정치적 사상이 뿌리를 내리고 있는 “인간적-사회적 존재의 밝힘이 없이는 불가능하다.” 마찬가지로 이러한 존재를 생각으로만 의식에서 벗어나고, 의식과 그리고 그와 결합된 정치적 사상을 마치 존재의 부산물로 생각해서는 안 된다. 틸리히에 의하면 인간적이고 사회적인 존재는 의식을 통해서 형성된다.³⁶⁾ 더 나아가서 “정치적인 것(Das Politische)은 종교적 행위의 깊이를 포함한다.”³⁷⁾

틸리히에게서 정치적 사상의 뿌리는 단순한 사상이 아니라, 오히려 “인간적인 존재, 그 안에 이중적으로 되어 있는 존재, 의식적인 존재”이다. 정치적 사상은 정치적 존재의 표현, 사회적 상황의 표현을 의미한다. 그에 의하면 정치적 사상이 뛰어난 “사회적 실체”를 인식하지 않고는 사상 그 자체를 인식할 수 없다. 정치적 사상의 뿌리가 모든 시대와 집단을 초월하여 모두에게 같은 영향을 미칠 수는 없다.³⁸⁾

2. 근원신화

틸리히는 정치적 보수주의³⁹⁾의 사상적 뿌리를 신화의 분석에서 찾아낸다. 그에 의하면

“모든 신화는 근원신화이며, 어디로부터의 물음에 대한 대답이며 그리고 근원 안에서 그리고 근원의 힘의 연결 속에 있음을 표현한다. 모든 근원적 신화의 자의식은 정치에 있어서 모든 보수적이고 낭만주의적인 사상

33) Ibid., 9.

34) Breipohl, 205.

35) Entscheidung, 16.

36) Entscheidung, 17.

37) Tillich, Der Widerstreit von Raum und Zeit, Schriften zur Geschichtsphilosophie, Werke VI, 67.

38) Entscheidung, 21.

39) 낭만주의라는 정신적인 입장(Geisteshaltung)이 민족사회주의(National Sozialismus)의 형식 안에서 정치적으로 보수적인 힘의 요소가 되었다. Breipohl, 206.

의 뿌리다.”⁴⁰⁾

그러나 이러한 근원신화는 자유에 의해서 인간자유 가능성에 의해서 파괴된다. 인간은 자기 자신(Eigenes)일뿐만 아니라, 자기 자신에 대한 지식을 가지고 있으며, 이를 통해서 자신의 현존을 넘어서는 가능성을 가지고 있다. 이 자유를 통한 근원신화의 파괴가 정치에 서는 자유주의, 민주주의 그리고 사회주의 사상의 뿌리다.

틸리히에 의하면 근원에는 두 가지 의미가 있는데, 이 근원 안에 참된(wahr) 것과 현실적인(wirklich) 근원 사이에 긴장이 있다. 현실적으로 나타나는 근원적인 것은 진리 안에 있는 근원이 아니다. 근원의 성취는 “요구”로써, “당위”로써 인간에게 다가온다. 인간의 목적(wozu)은 자기의 근원/출처(woher)을 채우는 것이다. 그래서 실제적이고 현실적인 근원은 참된 근원에 의해서 부정된다. 그러나 순수한 근원 신화적인 의식은 이러한 근원의 이중성을 알지 못하며, 자기를 넘어가는 것을 죄악으로 여긴다.⁴¹⁾

절대적이고 무조건적인 요구를 통해서 의식이 근원과의 연결에서 벗어날 때 근원의 이중성이 드러난다. 참된 근원의 성취는 무조건적인 요구에 놓여 있다. 인간은 이러한 무조건적인 요구를 단지 다른 사람을 통해서만 체험할 수 있다. 이 요구는 구체적으로 “나”와 “너”의 만남에 있다. 그래서 요구의 내용은 “너”에게 “나”와 같은 존엄성이 인정되는 것이다. 이것은 “자유롭게 되는 존엄이며, 근원 안에서의 성취”인 것이다. 나와 동등함을 인정하는 존엄이 정의다. 이중의 근원으로부터 벗어나려는 요구가 정의에 대한 요구다.⁴²⁾

무조건적인 요구는 존재의 비극적인 순환을 넘어간다. 이것은 존재의 힘과 절망에 반대하여 당위로부터 나오는 정의를 내 세운다. 그러나 이것이 단순한 반대가 아닌 것은, 당위가 존재의 성취이기 때문이다. 다시 이야기하면 “정의가 존재의 참된 힘이다.” 정의 안에서, 근원 안에서 고려되어진 것이 성취된다. 요구는 단순한 근원보다 우선하며, 정의는 존재의 단순한 힘보다 우선한다. 목적(wozu)에 대한 물음은 출처(woher)보다 상위의 범주다.⁴³⁾ 근원신화는 인간적인 근원을 초인간적이고 자연적인 형상 안에서 본다. 이것이 가장 보편적으로 그리고 구체적으로 드러나는 것은 “땅(Boden)의 힘이다. 이것은 탄생과 죽음의 순환 안에 담겨있다. 땅의 신은 가장 거룩한 신이며, 땅을 잃어버린 자는 자기의 신 그리고 그것을 수행하는 힘을 잃어버리는 것이다.”⁴⁴⁾

근원의 동물적인 형식은 “피의 근원”이다. 이 피의 근원은 근원의 좁은 특별한 힘이다. 동물적 의미에 있어서 존재의 강대함은 잔인한 힘이 아니라, 오히려 형성되어진 생명의 성취다. 틸리히는 근원으로 세 가지를 드는데, 땅과 피 그리고 사회적 근원을 든다.

3. 정치적 낭만주의

틸리히는 정치적 낭만주의를 두 가지 양식으로 구분한다. 보수적인 정치적 낭만주의와 혁명적인(우익 혁명) 정치적 낭만주의인데,

40) Entscheidung, 17.

41) Ibid., 19.

42) Entscheidung, 19-20.

43) Ibid., 20.

44) Ibid., 24.

“이 둘은 다양하게 결합되어 있으며 또한 대립될 수 있다. 보수적인 형식은 자율적 체계에 대항하는 시도에 근거한다. 혁명적인 형식은 합리적인 체계에 대한 파괴적인 공격을 시도한다.”⁴⁵⁾

그에 의하면 정치적 낭만주의에서 보수적이고 혁명적인 양식의 차이 외에, 보수적인 정치적 낭만주의는 “초월적인 양식”을 가지며, 혁명적 정치적 낭만주의⁴⁶⁾에서는 “자연주의적 양식”을 띤다. 초월적인 양식을 갖는 보수적 정치적 낭만주의는 “종교적 형상” 안에 있는 근원신화를 보존한다. 혁명적 낭만주의는 근원신화를 “생의 철학”으로 근거 짓고 그것을 본래적인 “신비적 성격”으로 받아들인다. 보수적 낭만주의의 기본개념은 “유기적”(organisch)인 개념이다. 반면에 혁명적 낭만주의는 유기적 이념과 합리적 행위의 모순 속에서 “역동적”(dynamisch)인 이념을 대변한다.⁴⁷⁾

그러나 두 가지 양식의 정치적 낭만주의가 이러한 차이에도 불구하고 목적의 표상에서는 일치하는데, 곧 “근원으로 돌아가고자 하는 것”이다. 이 근원은 일반적인 근원이 아니라, 특별한 근원의 힘이다. 예언과 시민적인 것이 사라져 버린 정치적 요구는 모두 근원의 복귀로 이해될 수 있다.

이러한 복귀는 톨리히가 제시한 세 가지 차원에서 근원으로의 복귀가 이루어진다. 첫째는 땅으로의 복귀로써, 이것은 “정치적으로 대토지를 유지하거나 농정을 다시 세우는 요구 속에 작용”한다. 그러나 이러한 복귀의 결과는 경제적인 면에서 시대에 뒤처지며 “국민경제의 희생 속에서 존재”할 수 있다. 땅에 대한 신화를 수행해 가는 계층을 위해서 민족의 영역이 세계 경제적 영역에서 단절되고 고립된다.⁴⁸⁾

두 번째는 동물적 영역으로의 복귀가 이루어지는데, 이는 혁명적 낭만주의에서 주도적인 역할을 한다. “피와 종족이 이들의 투쟁 개념이다.” 여기에는 학문적으로 종족 이론이 도움을 주었으며, 특별한 종족이 정치 경제 이데올로기적으로 정당화되고 낯선 종족과 민족은 열등시하였다.⁴⁹⁾

세 번째 영역에 해당하는 사회적 집단으로의 복귀는 모든 정치적 낭만주의에서 일반적으로 호소하는 “공동체”(Gemeinschaft)에 대한 관심이다. 그것은 개인들이 갖는 정신적, 경제적, 정치적 자율성의 “합리적 체계에 대한 대립” 속에서 “집단의 갈망”에 대한 추진을 호소한다.⁵⁰⁾

또한 정치적 낭만주의가 추진해 나가는 길목에는 전통의 신화가 있다. 이 전통은 “근원과 현재”의 사이에 존재한다. 전통신화는 “민족의 전통”에 적극적으로 집중한다. 이것은

“전통을 유지하고 민족의 역사적 전설을 창조하여 그것을 강화하고, 국제적인 전통으로부터 벗어나려는 요구 속에서 정치적 낭만주의가 요구하고 만들려는 전통의 신화가 정상에 위치한다.”⁵¹⁾

45) Ibid., 34.

46) 브라이폴른 “정치적 낭만주의가 혁명적 형식 안에서처럼 역사를 결정하는 힘을 앞으로 밀고 가는 역동성을 강조하는 것이 없지 않으면, 그것은 톨리히에게서 긍정적으로 평가되어야 한다”고 한다. Breipohl, 207.

47) Entscheidung, 35.

48) Entscheidung, 36.

49) Ibid., 37.

50) Ibid.

51) Ibid., 39.

종교적 전승을 보존하고 민족 종교적 전승을 만들려는 정치적 낭만주의 극단적인 노력은 기독교에 대한 투쟁과 게르만 종족의 이교적 신화의 재건과 결합되어 있다.⁵²⁾

정치적 낭만주의는 “존재하는 것의 주-객 분열 이전”으로 되돌아가려고 하며, 분석적인 힘을 파열하고, 근원적인 통일성을 다시 얻으려고 한다.⁵³⁾

정치적 낭만주의의 모순이 가장 분명하게 드러나는 것은 정당과의 관계에서이다. 정당은 다양한 집단의 자율적인 확신과 의지로 이루어진다.⁵⁴⁾ 그러나 “자율적인 의지형성은 근원 신화적 사고를 승인할 수 없다. 그것은 타율적(heteronom)이며, 귀족적(aristokratisch)이다.”⁵⁵⁾

정치적 낭만주의의 모순은 “필연적으로 근원으로부터 벗어난 사회의 전제 아래서 그리고 수단과 함께 근원으로의 복귀”라는 성격에서 기인한다. 거기에는 인간의 근원적인 요소들과 정치적 사고의 뿌리의 관계가 작용한다.

“인간은 인간으로 존재하는 것을 포기할 수 없다. 인간은 생각해야 한다. 그는 의식 속에 있는 존재를 일으켜야 한다. 그는 주어진 것을 넘어서야 한다. 그러나 그것이 발생한 것이라면 되돌아가지 못한다. 인간은 생각하면서 생각을 멈출 수가 없으며 의식하면서 의식을 포기할 수 없다. 그러나 이것이 뿌리로부터 이해되고 있지 않으며, 정치적 낭만주의의 의미이다. 여기에 시민 사회의 힘에 대하여 부정의와 절망이 놓여 있다.”⁵⁶⁾

V. 톨리히의 사회주의 원리에 대한 분석

1. 사회주의의 원리

톨리히에 의하면 사회주의는 무산자의 실존과 연결되어서 특수한 측면을 가지고 있으면서도 또한 보편적인 성격을 갖는다.

“사회주의가 무산자의 실존과 동시에 계급대립을 지양하고자 하는 한에 있어서, 사회주의는 무산자의 상황을 넘어서며 전 사회를 포함한다.”

사회주의의 이러한 특별하면서도 보편적인 측면은 함께 속하며 또한 갈라질 수 없다. 보편적인 측면을 보는 자는 사회주의를 일반적으로 “윤리적-정치적 이념”으로 보는 것이며, 사회주의를 특별한 측면에서만 보는 자는 “계급상황과 무산자의 실존을 극복“해야 하는 것으로 보는 것이다. 그러나 톨리히는 사회주의를 특별한 계기(Moment)와 보편적 계기가 섞여 있는 것으로 이해한다.⁵⁷⁾

52) Ibid., 40.

53) Ibid., 43. 브라이폴은 정치적 낭만주의의 합리적 체계의 예측 가능성을 부인하는 정치적 낭만주의의 이런 성격 속에서 톨리히의 혁명적 낭만주의와 혁명적 사회주의의 구조적 친근성을 본다. Breipohl, Ibid., 208.

54) 정치적 낭만주의 역시 시민적 원리를 포기한다. 그러나 사회주의는 그것을 받아들이고자 한다. 정치적 낭만주의는 “탈인간화(entmenschlichend)된 시민적 원리에 대한 인간의 반항”에도 불구하고, 사회주의에 대해 공격한다. Ibid., 84.

55) Entscheidung, 46.

56) Entscheidung, 48.

그에 의하면 사회주의는 무산자 상황에 대한 표현이며, 사회주의 원리는 무산자 운동의 힘이다. 사회주의 안에서 무산자는 자기의 의식을 발견한다. 무산자라는 것은 무산자의 투쟁과 그 입장에서만 이해될 수 있다. 무산자는 “투쟁의 개념”(Kampfbegriff)이며, 무산자의 투쟁은 “사회주의적인 투쟁”이다. 그래서

“사회주의가 무산자의 창조인 것 같이 무산자는 사회주의 창조다. 이 둘은 서로 함께 섞여 있다. 사회주의는 무산자의 자기 자신에 대한 지식이며 그리고 동시에 근거(Begründung)다. 인간적-사회적 근거는 항상 동시에 존재가 채워지는 의식의 근거다. 왜냐하면 인간적 존재는 의식적인 존재이기 때문이다.”⁵⁸⁾

사회주의 존재형식의 상징적 이름은 계급 없는 사회다. 이러한 의지와 기대를 가지고 무산자는 자신의 특별한 존재양식을 넘어서는 역사적 상황에 있게 된다.

2. 사회주의의 내적 모순

먼저 톨리히에 의하면 무산자는 자신이 시민적 사회관계에 놓여 있음으로 해서 모순이 생김을 지적한다. 이것은 곧 무산자의 실존의 모순이다. 시민적 원리를 분석해 보면 사회주의의 내적인 모순이 드러난다는 것이다. 다시 말하면 무산자는 자기의 힘 안에 있는 시민적인 원리의 파괴를 부정해야 하며, 또한 한편으로는 이것을 긍정해야 한다. 이것이 사회주의의 자기 상황의 내적 모순의 깊은 근원이다.⁵⁹⁾

톨리히에 의하면 시민사회는 사회적 조화를 원리로 한다. 시민적인 사고는 인간 안에 있는 자연과 정신의 진보적인 조화를 신앙한다. “시민적인 조화 신앙의 완전한 표현은 자유주의적 경제 이념”이며, “시장법칙은 조화신앙의 합리적 논거”다.⁶⁰⁾

따라서 사회주의는 “시민사회의 조화신앙에 대한 계급투쟁”이다. 그래서 시민적인 원리는 공격을 받아야 한다.⁶¹⁾ 이 공격이 시민적 원리 이전의 근원의 힘에 의해서 수행된다면 그 상황은 분명할 것이지만, 그러나 이 투쟁에는 시민적인 세력과 시민 이전의 봉건적 세력들과의 결합 때문에 불가능하다. 시민층이 자신의 원리의 제한성을 극복하기 위해서 이 투쟁에 참여하는 것이 아니라, 자기의 계급 지배를 확고히 하기 위해서 개입한다. 그래서 무산자는 이러한 모호성 안에서 시민 사회와 시민 이전 세력과의 동맹에 대항하여 근원의 힘을 가지고서 투쟁해야 한다. 이러한 모호성 속에 무산자의 투쟁의 고통과 그 운명의 비극이 근거하고 있다. 이러한 비극에서의 벗어남은 우리가 그 상황을 의식하고 근원의 힘에 대해 분명히 결단하며, 그러나 시민화되어 버린 근원의 힘에 대항하며 시민적인 원리에 대항할 때만 가능하다. 이것이 독일 사회주의에 근본적으로 요구된 사회주의적 결단이다.⁶²⁾

톨리히는 무산자 존재의 이율배반(Antinomie)으로부터 나온 사회주의 내적 모순을 먼저

57) Ibid., 59.

58) Ibid., 60.

59) Entscheidung, 63.

60) Ibid., 79.

61) 톨리히에게 시민사회의 종말은 바로 자유주의와 민주주의의 분명한 종말이다. 톨리히는 사회주의의 새로운 길을 “근원의 힘” 안에서 바라본다. “톨리히는 이미 초기에 형성된 민주주의에 대한 비판의 토대 위에서... 시민사회와 계몽에 대한 대안은 근원의 힘에 대한 재수용만이 될 수 있다.” Breipohl, 209.

62) Entscheidung, 63.

사회주의 신앙에서 제시하는데, 그에 의하면 사회주의는 “인간의 자연적 목적에 적당한 경제적 사회적 질서를 창조할 가능성에 대한 신앙을 공유한다.” 그러나 “조화신앙”이 현실에서 일치하지 않기 때문에 사회주의는 “미래”를 신앙하며, 시민적인 조화신앙을 “종말의 기대”로 변경한다. 여기서 민주적인 진보사상은 사회주의에게 아무런 도움이 안 된다, 왜냐하면 “진보사상은 조화신앙의 형식(Formung)”이기 때문이다.⁶³⁾

그래서 “사회주의적 신앙은 시민적인 원리, 합리적인 실제성 그 자체 안에 놓여진 세계질서의 전체를 부순다. 사회주의적 신앙은 예언자적 선포의 계기를, 새로운 존재의 기대를 포함한다.”⁶⁴⁾

사회주의적 신앙의 모순에서 가장 먼저 중요한 요소로써 “사회주의적 인간관의 이율배반”이 포함된다. 사회주의는 시민적인 조화신앙에 참여하지 않기 때문에, 인식과 행동이 이성을 통해서 결정되는 인간을 마지막 계급 없는 사회에서만 기대할 수 있다. 모든 과거와 마찬가지로 현재 또한 부조화의 신앙의 지배 아래 있으며, 자연적인 조화로 가는 법칙도 없다. 시민적인 사고는 인간 안에 있는 자연과 정신의 진보적인 조화를 신앙한다.⁶⁵⁾

틸리히에 의하면 사회주의는 사회주의 인간관을 세워야 하는 동시에 시민적 인간관에 대항하여 투쟁해야 한다. 그에 의하면 시민적인 인간관 이전의 인간관과 근원에 대해서 영적이고 생동적 중심에 대한 인간 이해는 계급지배에서 이데올로기적인 기능을 갖는다. 이것은 지배적 경향을 정당화하며, 무산자 운동에 대항하여 시민적 힘을 확고히 하는데, 그리고 신의 뜻에 정당한 인간의 본질을 주장하는데 공헌한다. 계급지배를 공고히 하는데 시민 이전의 이러한 오용에 대한 투쟁 속에서 사회주의는 시민층과 그 자신에 대항하는 원리를 대변한다. 이것은 사회주의적 인간관의 모순이다.⁶⁶⁾

틸리히에 의하면 사회적 조화에 대한 신앙은 시민주의적인 조화신앙에서와 마찬가지로 현실에서의 계급 상황에 좌절하게 된다. 사회주의는 제3신분에 대항하여 제4신분을 무산자로 내 세운데, “무산자 안에서 사회의 참된 구조가 밝혀진다. 왜냐하면 무산자가 이 구조의 희생자이기 때문이다.” 그래서 “무산자의 투쟁은 전 사회를 위한 투쟁이다.” 그러나 동시에 “무산자는 사회주의를 위해서 시민적인 이해에 대항하여 자기 계급 이해를 위해서 투쟁해야 한다. 무산자가 국가를 약탈하기 위한 목적은 국가와 힘 그리고 계급의 제거에 있다. 현재에서 힘은 힘을 가지고 투쟁하며, 미래에는 힘이 힘을 폐지할 수 있다.”⁶⁷⁾ 여기에 사회주의적 사회관의 내적 모순이 있다.

틸리히에 의하면 모든 전통과 연결된 고리는 자본주의 토대 위에서 계급지배의 수단이 된다. 이와 더불어서 사회주의적 공동체 이념의 내적 모순이 드러나는데, 사회주의는 “시민원리를 모두 풀어 해체하는 힘”이며, 그러나 동시에 사회주의는 “해체에 대해서 공동체의 형성을 대립시켜야 한다.”⁶⁸⁾

63) Ibid., 64.

64) Ibid. 종교사회주의는 사회주의 내에서 “사회주의적인 신앙의 모순을 제시하고 모순을 해체”하는 것을 목적한다. 그들은 “맑스와 예언자적-원시 기독교적 종말의 기대를 동시에 연결하도록 하며, 사회주의적인 신앙을 감추임 속에서 드러내어 표현하려고 한다.” 종교 사회주의는 이렇게 사회주의 안에서 작용하는 신앙을 의식하게 하고 사회주의의 내적 모순을 밝혀내어 상징력 있는 해결을 찾으려고 시도한다. Ibid., 65.

65) Entscheidung, 67.

66) Ibid., 68.

67) Ibid., 69.

68) Ibid., 77.

사회주의는 민족적인 제국주의에 대해서는 세계 시민적이 되어야 하고, 세계 시민적인 이데올로기에 대해서는 민족이 되어야 하는 모순에 빠져 있다. 마찬가지로 가족, 신분, 땅 같은 일반적인 공동체 형식에도 같은 모순에 빠져 있다. 시민 원리를 대변할 수도 없고, 이것을 계속 행할 수도 없는데, 이러한 분열을 연대(Solidarität)의 개념을 들어서 벗어날 수 없다. 연대라는 것은 적의 현존을 전제하기 때문에 투쟁공동체가 목적이다. 그래서 적이 사라지거나 내적 대립이 해소되면 연대는 쪼개진다.⁶⁹⁾

그러나 연대가 투쟁과 적을 제외하고서 존재하는 공동체의 표현으로 이해된다면, 이것은 합리성 위에 근거한 것이 아니라, 근원 위에 그리고 에로스와 운명에 놓여 있는 것이다. 이 연대가 공동체가 무너진 무산자의 상황에서 어떻게 가능한지 질문한다. 톨리히는 그 대답을 근원의 힘, 가족, 민족, 종교 등을 인용한다. 여기에 사회주의의 이율배반이 있다.⁷⁰⁾

3. 사회주의 내적 모순의 해소

앞에서 살펴본 대로 “사회주의 내적 모순은 무산자 상황의 내적 모순에 근거한다. 그래서 모순의 해결은 무산자 자체의 상황 안에 있는 모순을 해결해야만 가능하다. 무산자 안에서 무산자 상황을 넘어서는 힘이 제시될 수 있을 때에만 사회주의적인 이율배반의 해결이 가능하다. 왜냐하면 실제에 상응하는 운동이 실행되지 않고서 이론적으로 묘사된 모순이 이론적으로 묘사된 통합(Synthese)으로 전환된다는 것은 전혀 해결이 아니기 때문이다.”⁷¹⁾ 톨리히에 의하면 사회주의의 모순을 해결하는데 있어서 무산자가 어느 정도로 내적 모순의 해결 가능성 안에 있는가가 전제가 된다.

“무산자가 놓여 있는 상황의 모순은 무산자가 한편에서는 시민적 원리의 결과에 관여해야 하고, 다른 편에서는 시민적 원리에 대립해야 한다는 데에 기인한다. 그래서 시민원리의 수단으로 시민원리가 극복되어야 한다.”⁷²⁾

이러한 대립의 필연성은 무산자의 실존이 근원으로부터 벗어남이 드러나게 된다는 데 있다. 무산자는 실제적 인간이다. 이들은 합리적 세계 안에서 전제된 인간이 아니다. 무산자는 항상 자기 존재의 뿌리를 단절하려는 것에 방어하는 힘을 갖는다. 무산자 안에는 근원이 있는데, 여기에서 시민적 원리에 대항한다.

사회주의적 이론의 어려움은, 한편에서는 무산자가 물화(Verdinglich)되는 것, 즉 자기 노동력을 판매하는 임금 노동자의 경제적 상황을 무산자의 인간적 상황으로 동일시하는데 있으며, 다른 한편으로는 문제가 된 이러한 무산자를 새로운 사회질서의 선구자로 만드는데 있다.⁷³⁾

무산자 안에 있는 인간은 경제적 상황에 반작용하며, 시민원리에 대항하는 투쟁이 야기된다. 무산자의 운동은 “무산자 안에서 경제적 물화를 통해서 남김없이 인간적인 물화로 떨어지게 하는 위협에 대항하는 인간적 반작용이다.”⁷⁴⁾

69) Ibid., 78.

70) Ibid., 79.

71) Entscheidung, 83.

72) Ibid.

73) Ibid., 84.

따라서 톨리히에 의하면 “무산자와 근원의 결합(Ursprungsbinding)은 대립하지 않는다. 무산자적인 존재와 무산자적인 운동은 근원의 힘에 근거한다.” 이것은 시민적인 원리를 통해서 나타난 형식 안에서 이루어진다. 이러한 사정(Sachlage)으로부터 사회주의적 원리가 나타난다.⁷⁵⁾

4. 사회주의 원리의 구성 요소들

사회주의 원리를 구성하는 요소들은 정치적 사고의 뿌리, 정치적 낭만주의와 시민적 사회 안에서, 그 요소들의 구체적인 영향으로부터, 계급투쟁 안에서 시민적 원리의 파괴로부터, 그리고 사회주의의 내적 모순으로부터 생긴다.

여기에는 사회주의 영향력을 근거지우는 세 가지 요소들이 있다. 즉 근원의 힘, 조화의 파괴, 요청된 것 (Geforderte)에 대한 방향이다. 사회주의적 원리에는 1) 정치적 낭만주의의 전제, 근원의 힘에 대한 긍정이 있으며, 2) 시민적 원리의 전제, 무조건적인 요구를 통한 근원결합을 깨뜨리는 일에 대한 긍정, 3) 시민적 원리의 형이상학적 핵심, 조화신앙에 대한 부정이 있다. 이 세 가지 요소들은 서로 결합되어서 시민적 원리의 전제에 대한 긍정을 통해서 정치적 낭만주의 의미 안에서 근원의 결합이 풀어지며 그리고 시민적 조화신앙에 대한 부정을 통해서 근원의 힘에게 여지가 만들어 진다.⁷⁶⁾

사회주의는 기대(Erwartung)의 상징과 함께 근원신화와 조화신앙에 대립한다. 사회주의는 그 둘의 계기(Moment)를 자체 안에 가지나, 그러나 그 둘을 넘어간다. 기대의 개념 안에서 세 가지 요소들이 요약되어 있다. 또한 기대의 상징 안에서 사회주의 운동은 예언자적인 운동과 분명한 관련을 갖는다.

사회주의적 원리는 내용적으로는 예언이며, 하나의 예언적인 운동이다. 그것은 혁명적 기독교 분파에 의존되어 있다. 기독교의 예언적 요소가 분파 속에 연결되어 있다. 사회주의적 원리는 기대의 상징 안에 요약되어 있다.⁷⁷⁾

“기대는 긴장이며, 앞을 향한 방향이다. 기대라는 것은 무언가 현재 있지 않는 것으로 향한 것이다. 그러나 절대적 새로운 것(Unbedingt-Neues)을, -이것은 존재하지 않는데 그러나 오고 있다-, 향한 것이어야 한다.”⁷⁸⁾

예언자적 기대가 기독교 신앙의 근본 존립에 속하기 때문에 정치적 낭만주의에서 그것을 제거하는 것은 쉽지 않다. 만약 기대가 새로운 것에 세워진다면, 거기에는 긴장이 포함된다, 기대되는 것은 오고 있는 것이며 그리고 그것이 오고 있는 한에서 인간적인 행동으로부터 벗어나 있다. 그리고 기대되어진 것은 와야 하며 요구되어진 것이다. 외형적으로 서로 대립되는 요소들의 이러한 긴장 속에 사회주의의 깊이가 있다.

이러한 긴장 속에서 실천적으로 중요한 결과가 나타나는데, 이것은 사회주의의 예언자적 성격과 일치한다. 예언은 항상 요구되고 약속된 것이다. “사회주의가 선포하는 것은 하나

74) Ibid. 맑스 역시 인간의 물화에 대항하여 참된 휴머니즘(Humanismus)을 위해서 싸우며, “사회주의는 무산자의 상황을 시민 사회의 위기와 정치적 낭만주의의 반박으로 본다”. Ibid., 89.

75) Ibid., 85.

76) Ibid.

77) Ibid., 86.

78) Ibid.

님이 요구하는 의지다.” 그러나 이것은 초시간적인 의미에서가 아니라, “구체적으로 현재의 사건과의 관계에서다.” 예언이란 당시의 상황과 결합되는데, 이 상황은 반복되지 않는다. “예언의 요구는 실제 자체가 놓여 있고, 특별한 사건이 목표하는 것 위에 놓여 있다.”⁷⁹⁾

그러나 근원신화의 토대 위에서의 요구는 “근원의 보존을 목적”으로 하며, 근원 안에서 실현되어질 수 있는 것을 목적으로 한다. 이 요구는 새로운 것에 놓여 있지 않으며, 근원 너머에 놓여 있지 않는다.

반대로 예언자적 요구는 모든 것이 자체의 “비판 아래”에 있다. 이것은 “근원적인 것을 넘어서며”, 그래서 “주어진 모든 존재의 힘으로부터 독립되어 있다.” 이것이 곧 “예언과 사회주의 안에 있는 평등에 대한 요구의 깊이”이다.⁸⁰⁾

틸리히는 이러한 기대감 속에 “근원과 목적이 이중으로 결합” 되어 있다고 한다. “목적은 근원 안에 있는 생각되어진 것들의 성취다.” 이 두 가지 측면이 사회주의 운동에서 똑 같이 중요한데, 근원에서 사회주의의 “기대의 내용”이 나오고 목적에서 “성취의 길”이 나온다. “근원과 기대의 관련은 모든 종류의 신비적, 예언자적 그리고 합리적 기대의 공동의 특징”이다. 존재라는 것은 틸리히에 의하면 “단지 자기의 직접적인 힘의 지양을 통해서만 성취된다.” 이것은 “예언자적이고 사회주의적 요구의 핵심”이며, 항상 “채워지지 않는 근원의 힘에 대항”한다. 근원은 성취로 다시 돌아가며, 그러나 요구로 인하여 변화된 새로운 것이다. “이런 관련 속에서 시민적인 원리가 사회주의적 원리 안에서 지양된다.”⁸¹⁾

틸리히에 의하면 “사회주의는 자율과 합리성을 토대로 한 예언자적인 운동이다.” 그리고 예언자적 실체가 행동과 인식에서 합리적으로 표현된다. 이런 결합은 틸리히에 의하면 사회주의에서 본질적인 것이다. 사회주의 안에서 예언자적 실체와 합리적 형식의 결합으로부터 이중의 방향에 대한 물음이 생기는데, 하나는 목적과 관련되고 다른 하나는 사회주의의 길과 관련된다. 그러나 그것은 완전히-다른 것 (Ganz-Anders)은 아니다. 오고 있는 것은 현재와 중단 없는 관련성을 갖는다.⁸²⁾

틸리히는 “예언자적 기대는 저 세상적이며, 합리적인 기대는 이 세상적이며”, 기대가 예언자적인 한에 의해서 그 기대는 예측 불가능성을 고려하게 되고, 그러나 기대가 합리적인 한에 있어서는 예측 불가능성이 차단된다고 한다. 이 두 계기의 긴장이 역사적으로 작용한다. 그러나 그 긴장은 대립적이지 않으며, 사회주의적인 사고와 행위는 이러한 긴장의 실제이다. 그에 의하면 사회주의적 원리는 예언자적이고 합리적인 기대가 가지고 있는 긴장의 파괴성 보다 넓다. 실제적인 인간은 이러한 대립을 넘어서 있는데, 인간적인 기대는 항상 이 세상 적이면서 동시에 저 세상 적이다. 살아있는 기대에 대한 실체는 예언에도 있고, 사회주의 안에도 있다. 그래서 “계급 없는 사회”는 사회주의적인 삶에서 이 세상적인 대상만이 아니라, 저 세상적인 대상이다.⁸³⁾

틸리히가 본 사회주의의 모순은 사회주의가 시민적인 세계관을 받아들이고 이를 수행하는 시민 사회의 조화 신앙을 받아들이는데 근거한다. 그러나 사회주의는 사회주의적 신앙 안

79) Ibid., 88.

80) Ibid., 89.

81) Entscheidung, 90.

82) Ibid., 92.

83) Ibid., 93.

에서 내적 모순을 해결된다. 사회주의는 조화신앙이 아니라 절대적인 “도약”을 고려해야 하며 이를 통해서 “자기의 전제와는 완전히 대립되는 기적신앙(Wunderglauben)”으로 빠져 든다. 따라서 “사회주의적인 기대”는 사회주의적인 원리를 통해서 그 기대의 내적 모순이 해체되게 된다. 사회주의에서 “기대되는 것은 현존하는 것에 대한 완전한 대립이 아니라, 오히려 그 근원에 대한 참된 의미다. 요구된 것은 근원 저편에 있는 추상적 규범이 아니라, 근원 그 자체의 성취다.”⁸⁴⁾

그래서 “계급 없는 사회는 근원의 힘없는 사회를 의미하는 것이 아니다.” 혁명적인 정치적 낭만주의가 급진적인 무산자화를 통해서 계급 없는 사회의 구조 속에 개입해서는 안 된다. 그 집단이 근원 집단으로 개입하면, 이들과 무산자의 긴장은 러시아에서처럼 두려운 정치적 발전으로 이르게 될 수 있다.⁸⁵⁾

사회주의적 신앙은 이러한 이해로부터 출발하여 “급진적인 현재의 패배주의와 급진적인 미래의 낙관주의 사이의 이율배반”과 “합리적인 세계 관찰과 최고의 비합리적인 기적신앙 사이의 이율배반으로부터 벗어난다.” 그러나 사회주의가 인간 역사의 장애를 제거할 수 있는 길은 “존재 안에 있는 근원의 힘에 대한 긍정”이다. 그리고 사회주의가 관찰할 수 있는 것은 “현재의 것, 힘이 가지고 있는 정의의 요구”이다.⁸⁶⁾

“사회주의가 끝이 아니다. 사회주의적 신앙은 참으로 역사적으로 천년 왕국의 예언자적 기대에 의존한다. 그러나 그것은 이 신앙이 시민적 원리의 지배 아래 받아들여진 유토피아적인 형식을 넘어서는 것이다. 특별히 이 점에서 사회주의적 신앙의 관찰과 순수성을 위해서 종교사회주의는 노력한다.”⁸⁷⁾

VI. 사회주의 미래와 혁명적 정치적 낭만주의

틸리히에 의하면 사회주의의 원리는 사회주의적인 이율배반을 해결할 힘을 가지며, 시민적인 원리만이 아니라, 낭만주의적인 원리보다도 뛰어나다.

“사회주의적인 원리만이 서양에서 미래를 만드는 힘을 가지고 있다. 시민적 원리의 부서짐은 자본주의의 모든 위기에서 주지의 사실이다. 모든 형식에서 조화 사상에 대한 신앙은 퇴색하고 있다. 현실은 조화 신앙을 반박하고 있다. 정치적 낭만주의의 보수적인 형식은 사회적 상황에 적절한 어떤 새로운 원리도 가지지 않는다. 반면에 정치적 낭만주의의 혁명적인 형식은 보수적으로 넘어가거나 혹은 사회주의적으로 넘어가는 가능성만을 갖는다.”⁸⁸⁾

브라이폴은 틸리히가 사회주의를 통해서 시민사회를 옹호하는 것이 한 동안 적절하고 필연적인 것으로 생각했으나, 이제 사회주의가 이 길에서 좌절된 이후 그리고 민주적인 책임에

84) Ibid., 107.

85) Ibid.

86) Ibid., 108.

87) Ibid. 종교사회주의가 종교적 의미에서 가장 강력하게 반자본주의 투쟁을 추진하고 있다. 종교사회주의는 사회주의적 투쟁을 카이로스에 대한 의식으로 포함한다. 자본주의 체제에 대한 투쟁은 종교사회주의에게 한 부분이며, 시대 운명의 가장 중요한 한 부분이다. Kairos, 18.

88) Entscheidung, 130.

서, 즉 정치적 힘에서 배제된 이후 사회주의 과제에 대한 새로운 정서(Neubesinnung)가 생겨야 했다고 주장한다. 원칙적인 새 정서는 사회주의가 시민적인 민주주의를 거절해야 하며, 이 사회주의의 모순은 무산자가 자기 상황을 인식하고 시민원리에 대항하는 근원의 힘에 대한 결단을 통해서 가능하다는 것이다.⁸⁹⁾

그러나 브라이폴은 이러한 톨리히의 주장을 사회주의와 “혁명적 낭만주의와 결합”을 통해서 파시스트와 친화력을 드러냈다고 주장한다. 왜냐하면 근원에 근접한 집단, 즉 민족 사회주의자들(나찌 운동가)이 시민 사회에 반대하여, 근원에 근접한 존재에 상응하는 모든 수단을 가지고 이러한 혁명을 관철하기 때문이라고 한다.⁹⁰⁾

브라이폴은 톨리히가 사회주의의 보편적인 성격을 강조하는 것을 “나찌와 사회주의와의 결합”에 대한 실천적인 결단을 의미한다고 한다. 그에 의하면 톨리히의 “이 결합은 그 둘에 현존하는 공동적인 토대에 대한 근거 때문에 가능하고 바람직하다고 여겨진다”고 주장한다.⁹¹⁾

그러나 한편으로 브라이폴은 근원과 기대의 관계 혹은 근원과 요구의 관계가 사회주의와 나찌 관계 물음에 결정적인 것이라고 한다. 다시 말하면 사회주의가 독자성과 지배적인 기능을 하거나 사회주의의 요구가 혁명적 낭만주의 운동에 통합되는 지를 보여 주어야 한다는 것이다.⁹²⁾

브라이폴이 이해한 톨리히에 대한 판단은 상당히 설득력 있다. 그러나 톨리히가 사회주의적 결단에서 줄기차게 강조하는 것은 시민 세력의 무력화이다. 이는 시민 세력을 근원에 근접한 세력들과 분리하는 것이다. 브라이폴은 이를 톨리히가 민족사회주의와의 연합해서 이것을 달성하고자 하는 것으로 본 것이다.

그러나 톨리히 스스로 정치적 낭만주의가 그리고 그와 함께 전투적인 민족주의가 승리한다면, 유럽 민족들의 자기 파괴의 투쟁은 피할 수 없다고 한다. 이제 유럽사회의 야만으로의 되돌아가는 것을 구원하는 것은 사회주의의 손안에 있다.⁹³⁾ 사회주의는 현재의 상황을 통해서 근원에 근접한 힘에 의존해 있다. 톨리히는 이 힘이 없이는 사회주의는 현재 승리할 수 없다고 한다.

현재의 많은 근원 신화적인 집단들이 현실위기를 통해서 혁명적이 되고, 그들이 자본주의에 대항하여 돌진하고 시민적인 중간을 해체하는 것은, 사회주의 승리를 위한 강력한 표지이다. 그리고 중단 없는 민족주의의 강제 안에 그리고 계급 투쟁적인 시민 층의 어떤 집단의 정신적 그리고 물리적 지원과 함께 행하는 집단들이 사회주의에 가장 위협한 것이다.⁹⁴⁾

브라이폴이 지적한대로 톨리히는 사회주의가 근원의 힘과 예언자적 기대가 하나가 되는 자기의 원리를 통해서만 승리한다고 한다. 이 지도(Fuehrung)는 기대를 가져야 한다. 그 지

89) Breipohl, 212.

90) Ibid.

91) Ibid., 213.

92) Ibid., 214.

93) Entscheidung, 130.

94) 톨리히는 실천적인 영역에서 "자율적 경제의 자본주의와 민족"을 실천적인 영역에서 사회주의가 극복해야 할 마성으로 보았다. “우리 시대의 마성의 고유성은 민족적 마성이 자본주의 아래에 있다는 것이다”, Der Widerstreit von Raum und Zeit, Werke VI, 69. “민족들은 세계전쟁에서 자본주의적인 힘의 집단들로써 서로 대립하여 출현하였다. 그리고 전쟁의지의 주된 추진자는 동시에 자기 민족 안에 있는 자본주의적인 지배의 추진자들이다. 어떤 개인적인 마성이 아니라, 그것을 대변하는 자본주의의 마성적인 전체 형상에 의해서 추진되었다”. Ibid., 70.

도안에서 인간적인 존재가 인간적인 것으로 일어난다. 그러한 지도 아래서만 인간적인 존재가, 인간적인 사회가 이루어 질 수 있다. 기대와 요구가 없는 근원 신화의 지배는 권력과 죽음의 지배를 의미한다. 단지 기대만이, 죽음과 함께 근원 신화의 새로운 출발이 서양을 위협하는 죽음을 극복할 수 있다. 그러나 기대는 사회주의의 상징이다(Erwartung aber ist das Symbol des Sozialismus).⁹⁵⁾ 티리히는 기대와 요구를 통해서 나찌의 혁명적 정치적 낭만주의에서 벗어난다.

VII. 나가는 말

티리히에게서 윤리는 신학의 통합이다. 그의 신학적 윤리는 자신의 신학의 모든 부분에 함유되어 있다. 그는 이러한 윤리, 즉 인간의 도덕적 실존에 관한 물음을 존재론에 의거하여 전개해 나간다. 티리히의 윤리는 하나님 나라 상징으로 드러나며, 이 하나님 나라는 인격적, 정치-사회적 그리고 우주적 상징이다.

하나님 나라 운동에서 사회주의와 정치적 낭만주의와의 관계는 중요하다. 그는 정치적 낭만주의의 보수적인 뿌리를 근원신화에서 찾아낸다. 티리히는 이 정치적 낭만주의를 두 가지 형태, 즉 보수적인 정치적 낭만주의와 혁명적 정치적 낭만주의로 구분한다. 그는 보수적인 정치적 낭만주의는 부정적으로 평가하나, 혁명적 정치적 낭만주의에서는 긍정적인 요소가 있음을 발견하는데, 이것은 혁명적 정치적 낭만주의가 시민적 원리를 파괴하고 근원의 힘을 가질 때이다.

그러나 사회주의 원리는 기대와 요구가 있으므로 해서 혁명적 정치적 낭만주의와 구별된다. 따라서 혁명적 정치적 낭만주의는 보수적으로 넘어가거나 사회주의로 넘어가는 가능성만을 갖는 것이지, 브라이폴의 주장대로 티리히의 사회주의 원리가 파스시트로 넘어가는 것은 아니다.

95) Entscheidung, 131.

참고문헌

- Paul Tillich, Systematische Theologie, Bd.I, Bd.II, Bd.III, Stuttgart 1956/58/66.
- ders. Christentum und soziale Gestaltung, Stuttgart 1962, Werke II.
- ders. Ist eine Wissenschaft von den Werten moeglich? 1957, Werke III,
- ders. Der Widerstreit von Raum und Zeit, Schriften zur Geschichtsphilosophie, 1963. Werke VI.
- ders. Das religioese Fundament des moralischen Handelns, 1963 Werke VIII,
- ders. Kairos, Zur Geisteslage und Geisteswendung, Darmstadt 1926.
- ders. Die sozialistische Entscheidung, Potsdam 1933.
- ders. Liebe, Macht, Gerechtigkeit, Tuebingen 1955.
- ders. Fuer und wider den Sozialismus, Muenchen/hamburg 1969.
- Christoph Rhein, Paul Tillich: Philosoph und Theologe, Stuttgart 1957.
- Wilhelm und Marion Pauck, Paul Tillich: Sein Leben und Denken, Stuttgart 1977.
- Hermann Eberhardt, Der Reich-Gottes-Begriff im Denkrn Paul Tillichs, Muenster 1969.
- Renate Breipohl, Religioeser Sozialismus und buergerliches Geschichtebewusstseins zur Zeit der Weimarer Republik, Zuerich 1971.
- Eberhard Rolinck, Geschichte und Reich Gottes, Muenchen 1976.
- H. -D. Wendland, Einfuehrung in die Sozialethik, Berlin 1963.