

레비나스와 본회퍼의 책임윤리

박종균(부산장신대학교 교수)

I. 들어가면서

II. 레비나스의 책임윤리

1. 윤리와 타자
2. 타자와 책임

III. 본회퍼의 책임윤리

1. 윤리와 타자
2. 타자와 책임

IV. 나오면서

• ABSTRACT •

This essay interprets the implications of Levinas and Bonhöffer's idea of ethics of responsibility. Through this interpretation, similarities of ethical motivations between the greatest philosopher and the respectable theologian in 20c is revealed naturally. First of all, Levinas gives ethics the status of first philosophy. By ethics, Levinas does not mean a quest for personal accomplishment, but the responsibility to the Other from which the ego cannot escape and which is the secret of its uniqueness: no one can replace me in the discharge of this responsibility. The Other is not the object of knowledge, representation or comprehension; we do not grasp the Other. Nor is the Other the object of a description. What can be said positively about this Other is just that he/she evades all that we know, that evades Being. The Other is the "face," not in the sense of a face "seen,;" the "face" obligates me and demands response, help, solicitude, compassion. And thus we come to the expression that is perhaps the most often employed by Levinas: "unlimited responsibility to the Other." The relation to the Other is fundamentally asymmetrical in Levinas. It is not an encounter between two people on equal footing, nor is it a friendship based on reciprocity. The unexpected arrival of the Other wrests the ego from its condition, and places it in a relation of infinite obligation.

For Bonhöffer, Christian ethics is a matter of "formation" into the likeness of Jesus Christ, of "conformation" with the unique form of him who was made man, was crucified, and rose again. The World is the sphere of concrete responsibility which is given to us in and through Jesus Christ, it follows that man must live and act in responsibility and thereby allow the world ever anew to disclose its essential character to him. Responsible action is limited by our recognition of the responsibility of the other person. Responsible action is not its own master, because it is not unlimited and arrogant but humble, that it can be sustained by an ultimate joy and confidence. And the structure of the responsible life includes both freedom and readiness to accept guilt, but only on the ground of selfless love for the Other.

Consequently, according to Levinas and Bonhöffer, we have to be responsible for what the others do or suffer. This status of being stranger, widow, and orphan, whose very epiphany summons us to respond.

Key Words: Levinas, Bonhöffer, ethics of responsibility, the responsibility to the Other, face of the Other, ethic of formation, passion for the Other

I. 들어가면서

홉스가 ‘인간은 인간에 대해서 늑대’(homo homini lupus est)이며 ‘만인에 대한 만인의 투쟁’(bellum omnium contra omnes)으로서 자연 상태의 인간 본성을 이기적으로 본이래, 헤겔의 ‘주-노 관계의 생사를 건 상호인정 투쟁’과 마르크스의 “변증법적 유물론의 계급투쟁,” 더 나아가 “대자존재와 대타존재의 사회적 관계는 끝없는 투쟁의 연속으로 적대적 갈등의 탈출구가 없다.”¹⁾라는 사르트르의 선언에 이르기까지 인간 이해의 기본 틀은 ‘개별적 자아의 주체성’, 그 고유한 영역을 확고부동한 것으로 상정한 것이었고, 이러한 독선적 인간 존재 이해는 주체 안에 타자가 깃들 그 어떤 여지도 남겨두지 않았다.

이러한 개별적 자아의 고유한 주체성의 발견은 고대의 관념론과 중세의 실재론 등을 해체하고 마침내 근대에 이르러 개인의 자유를 강조한 성과가 있었다는 것을 부인할 수는 없다. 사실 데카르트적 주체는 봉건제 속에서는 그 존재를 인정받을 수 없었던 개념인 ‘Cogito’의 주체이며, 봉건제에서 자본주의 체제로 이행하는 역사의 전환기에 당당하게 출현한 주체이다. 그런데 Cogito주체의 역사적인 선택은 당시 봉건 사회를 유지하던 신중심의 이데올로기에 대한 정면 대결로 확장되었으며, 결국 회의의 결과로 도출된 Cogito주체의 힘이 신분적 지배 원리를 무너뜨림으로써 탈 봉건주의의 주체인 자본주의 사회의 시민적 기본 이념이 된 것이다.

동시에 유럽의 근대는 하나님과 전통의 왕국에서 인간을 해방시키고 인간이 역사의 주체로서 선포될 수 있는 조건을 성취함으로써 인간이 주체적으로 생각할 수 있는 능력과 이성을 독립시켜 인간의 이성이 힘을

1) Jean Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, 손우성 역, 『존재와 무 I』(서울: 삼성출판사, 1993), 411~413 참조.

키워 나가게 되는 계기를 갖게 된다. 그러나 역설적이게도 이 이성의 힘이 과도하게 자신의 영역을 확장하였을 때 이것은 해방의 도구를 넘어 또 다른 억압의 영역에 들어서게 된다. “탈 봉건의 출발점에서 ‘이성’의 이름은 시민을 억압해온 ‘전통에 대한 결별’, 인간을 해방시키는 ‘새것에 대한 감수성’과도 관계했지만, 이 이성이 인간을 주체로 내세워 서구 자본주의를 옹호하면서 이성의 왕국을 꿈꾸게 되는 상황에 다다랐을 때는 과학과 기술을 무기로 세계를 경제시장으로 통합, 제3세계의 인간을 여전히 억압하는 기제로 작동하게 된 것이다.”²⁾ 즉 신본적 지배원리를 무너뜨렸던 주체가 다시금 인간 해방의 궤도에서 이탈하여 타자를 지배하는 억압의 원리로 회귀하고 만 것이다.

자이중심적인 쾌락과 편리를 추구하는 현대문명은 타자에 대한 차별과 배제 그리고 폭력에 대해 불감하게 만들고, 자본과 이윤추구만을 지향하는 자본주의 사회체제는 타자의 고통을 외면하고 기피하는 극도의 이기적이고 쾌락주의적 삶을 강제하고 있다. 이는 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer)에 의해 이성 해방의 결과 인권의 발전, 대중운동의 탄생, 현대 민족주의의 탄생을 중심으로 한 자유 투쟁이 가능하게 되었으나, 일단 그들의 자유가 성취되었을 때 그것은 인간의 자기 파멸의 허무주의로 전락하고 말았다고 해석된다.³⁾

이러한 오늘의 현실에서 타자에 대한 책임의 문제, 즉 타자들이 당하는

2) 이주향, 『포스트주의와 주체』, 이정우·김성기 외, 『프랑스철학과 우리-현대 프랑스 철학을 보는 눈』(서울: 당대, 1997), 154~155.

3) 기술의 자유는 기계의 인간에 대한 지배로, 군중의 해방운동은 공포의 지배로, 민족주의의 자유 투쟁은 국가 간의 무모한 전쟁으로 인도함으로써 결국 절대적 이상으로서의 인간의 해방은 인간의 자기 파멸의 허무주의로 끝나고 말았다는 지적이다. “과거와 미래의 손실에서 삶은 짐승과 같이 순간의 향락과 모험적인 운명의 유희 사이에 동요한다 …… 죽음의 위협을 무릅쓰는 고난의 삶의 가치를 인정하지 않는다. 아니 고난을 경멸한다 …… 남은 것은 ‘공허’이다.” Dietrich Bonhoeffer, *Ethics* (London: SCM Press, 1955), 38, 43, 44.

고통에 대해 민감하게 반응할 것을 윤리적으로 숙고하는 것은 의미 있는 일이라 하겠다. 레비나스(Emmanuel Levinas)는 존재론과 구별되는 존재로서의 윤리학이 가진 실천적 중요성을 강조하면서 철학 내에 새로운 윤리학적 전망을 열었으며, 개별적 자아의 주체성을 근거로 한 근대성을 극복하기 위한 노력이 바로 타자의 발견이라 할 수 있다. 본회퍼의 윤리학 역시 ‘책임 윤리’로 정의될 수 있다. 특히 본회퍼는 책임윤리를 그리스도의 행위라는 관점에서 이해하고 있다. 그리스도께서 우리를 대신하여 행동하신 것처럼 그리스도인들의 행위도 이와 마찬가지로 타자를 위한 존재로서 행동해야 하며, 교회는 역시 세계 현실 속에서 타자를 위한 도덕적 책무를 수행해야 한다는 것이다. 레비나스의 철학이 히브리 성서와 탈무드 전통을 철학적 영감의 원천으로 사용하고 있고, 본회퍼의 신학적 윤리가 이스라엘의 역사와 예수 그리스도의 가르침과 삶을 통해 기독교 윤리의 기초를 찾고자 한다는 점에서도 두 사람에게는 공통의 영성적 물줄기가 흐름을 감지할 수 있다.

결국 타자의 고통에 대한 감수성을 일깨워 주는 레비나스와 본회퍼의 책임윤리는 많은 상황들 속에서 행위자로 하여금 타자의 입장에서 그리고 타자를 위하여 행동하도록 안내해준다 하겠다. 따라서 본 연구의 목적은 우리에게 절박하게 요청되는 책임윤리의 문제성과 의미를 레비나스와 본회퍼를 중심으로 살펴보는 데 놓여있다. 책임의 철학적이고 신학적인 의미를 고찰함에 있어 이 두 학자를 선택한 것은 우선 그들 각각의 사유의 배경과 문제의식의 상이함에도 불구하고 사유의 중심에 책임의 문제가 놓여 있다는 공통점이 있기 때문이다. 레비나스와 본회퍼는 타자를 책임의 대상으로 설정함으로써 오늘날 우리에게 가장 절박하게 요구되는 유형의 책임을 철학적·신학적으로 주제화 하고 있으며, 또한 그들은 서로 상이한 방법론을 가지고 사유를 전개했음에도 불구하고, 각자가 철학

과 신학의 본질적 기능을 ‘윤리적인’ 문제에 대한 반성에서 찾는다는 점에서 궁극적으로 동일한 목표를 향해 나아갔다는 점에서도 두 사상가를 하나의 장에서 함께 연구할 만한 계기를 제공한다 하겠다.

II. 레비나스의 책임윤리

1. 윤리와 타자

철학이 주체의 문제를 다루는 학문이라면 근대 주체 철학은 인간을 당당한 주체로 세웠던 철학이다. 그리고 그 주체는 정으로 얽힌 관계를 청산하고 개인이 당당하게 서있는 주체라고 할 수 있다. 즉 한 사람 한 사람이 평등하게 되며 자신의 권리를 주장할 수 있게 된 것이다. 따라서 이것은 근대 인권의 형성과도 맥을 같이 하게 된다. 사실 “데카르트 이후 후설에 이르기까지 코기토는 나 밖의 모든 사물을 객체로 만들었다. 그리고 타자들을 객관적 이성의 눈으로 바라보게 되었다. 그것은 합리적이고 과학적인 사고방식으로서 인간을 해방하는 데 기여했던 것이 사실이다.”⁴⁾ 물론 이러한 것이 중세의 미신적인 세계에서 느끼던 두려움과 벌에 대한 막연한 두려움으로부터 인간을 해방시키는 역할을 하였지만 근대 주체 철학의 완성에서 우리는 또다시 인간 소외 현상을 목격하게 된다. 즉 세계 안에서 나의 존재 실현 노력은 한마디로 말해 ‘자율성’이라 요약할 수 있을 것인데, 주체는 타자를 주체에게로 환원시키고 주체 자신뿐만 아니라 타자에게 법으로 군림하게 되는 바, 바로 여기서 주체의 자유가 성립되는 것이다. 주체는 세계와 타자로부터 자신을 분리하여 홀로 세계

4) Emmanuel Levinas, *Ethics and Infinity*, trans. R. A. Cohen (Pittsburgh: Duquesne University, 1985), 14.

안에 섬으로써 주체 자신의 독립성을 확보하고 이 독립성으로부터 타자의 지배를 시도하게 된 것이다.⁵⁾

그러나 문제는 이러한 자유 개념과 주체의 자유에서 출발한 책임 개념으로 타자와의 관계, 즉 윤리적 관계가 어떻게 가능한가 하는 것이다. 레비나스의 논지에 따르면 일인칭적 관점에서의 타자와의 관계는 결국 자아의 존재 유지의 연장으로 밖에 볼 수 없다는 것이다. 결국 타자는 자아의 존재 유지를 위한 수단이다.⁶⁾ 타자의 수단화의 극단적인 표현을 레비나스는 타민족을 부정하고 자민족의 생존만을 피하는 종족주의에서 찾는다. 종족주의는 같은 가족, 같은 민족, 같은 나라, 같은 종교 안에 속한 사람만 수용하고 그 외의 사람들은 타자란 이름으로 배제 또는 부정하는 것으로 이어지고, 타자의 부정은 타자의 제거(살인)로 귀결되는 것이다.⁷⁾ 타자를 수단으로 삼고 자아의 지배 아래 두고자 하는 욕망은 폭력과 갈등, 전면적인 전쟁의 근원이다. 전쟁은 존재 속에 지속하고자 하는 경향의 연장이며, 여기에는 타자에 대한 책임도, 윤리도 가능하지 않다는 것이다.⁸⁾

사태가 이러하기에 레비나스는 일인칭의 관점을 벗어나 이인칭의 관점에서 존재를 해석하고 나와 타자의 관계를 다시 근본적으로 검토해야 할 것을 주장하는 것이다. 이럴 때 비로소 책임은 일인칭에서 본 책임, 즉 자신의 존재 유지와 그로부터 유래된 자유를 기초로 한 책임이 아니라 나의 자유에 선행된 책임의 차원이 드러나게 된다.

여기서 레비나스는 자기중심적인 이기적 삶을 타자에 대해 책임지며

5) Levinas, *Totality and Infinity*, trans. Lingis, A., (Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1991), 87~8.

6) Ibid., 209.

7) Ibid.

8) Ibid., ix.

타자와 함께 타자를 위해 함께 살아갈 수 있는 삶의 형태로 만들 수 있는 가능성을 자아의 존재유지, 자아의 내면성에서 찾고 않고 자아의 외부, 자아의 존재와는 전혀 다른 차원, 즉 자아와 타자 사이에 일어나는 ‘윤리적 사건’에서 찾고 있다.

그런데 윤리적 사건이란 타자의 얼굴의 출현이다. 얼굴은 나의 표상과 인식, 나의 자유에 의존하지 않으면서 그 자체 존재하고, 그 자체 스스로 드러내 보여주는 타자의 존재방식이다. 얼굴은 우리가 인식할 수 없는 것으로 우리에게 스스로 자신의 모습을 보여주는 존재, 우리의 세계 안에서는 어떠한 지시체로 찾을 수 없는 ‘외재적 존재의 현시’이다.⁹⁾ 그러므로 얼굴의 외재성은 그 무엇으로도 환원할 수 없는 차이, 절대적 차이를 나타낸다.

그러므로 자아로 환원할 수 없는, 자아의 이해와 능력으로 지배할 수 없는, ‘전적으로 다른 타자’의 출현으로 자아가 충격을 받는 상황이 발생한다. 타자는 유일하고 독특하며, 어떤 종족이나 가족, 어떤 민족도 초월한다. 타자는 “별거벗은 가운데 나타나는 얼굴”이며 “자기 자신에 의한 현현”이며 “맥락 없는 의미화”요, “전체성의 깨뜨림”이다.¹⁰⁾ 그리고 나를 보는 타자의 시선과의 만남을 레비나스는 ‘절대 경험’이요, “계시”라 부른다.¹¹⁾ 자아는 이 계시에 직면해서 그것을 수용하는 자로, 순응하는 자로 설뿐이다. 그래서 타자는 자아의 기대와 예측을 벗어난 가르침을 주는 스승과 주인으로 다가온다.¹²⁾

타자가 말을 건네 오는 것은 “너는 살인하지 말지어다.”라는 명령이다.¹³⁾ 그러므로 얼굴의 현현, 곧 얼굴의 자기표현은 윤리적 의미를 띠게

9) Ibid., 272.

10) Ibid., 46-49.

11) Ibid., 37.

12) Ibid., 73.

된다. 그런데 나에게 얼굴의 나타남으로 명령하는 타자는 강자의 얼굴이 아니라 낯선 이방인의 모습으로, 그것도 낮고 비천한 이방인의 모습으로 나타난다.¹⁴⁾ 이러한 비천에 처한 타자가 나에게 호소해 올 때, 그 호소로 나의 자유가 문제시 될 때, 타자의 얼굴은 윤리적 사건이 되는 것이다.

또 다른 의미에서 서양철학은 정신적 차원이든 분별력의 차원이든 모두 지식으로 해결하려고 하였으며 그곳에는 언제나 전체성에 대한 향수를 느낄 수 있다. 전체성이 사라지기라도 한다면 그것이 곧 죄라도 되는 것처럼, 현실 전체를 봐야 진리를 찾았다고 생각했던 것이다.¹⁵⁾ 따라서 레비나스가 보기에 서양 존재론은 타자를 동일자로 환원시키기에 전체성의 철학이다. 타자의 환원 불가능한 고유성을 무시하고 타자를 전체성 속에서 파악하는 것이 서양 철학의 지배적인 사유방식인 것이다. 가령 서양 철학은 타자가 존재자로 나타남에 있어서 타자성을 상실하게끔 타자를 드러내며 타자는 서양 철학을 지배하는 전체성의 개념 속에 고정되는 것이다.¹⁶⁾ 그리하여 전체성의 철학은 이기주의와 소유의 경제로부터 광범위한 차원에서는 파시즘, 나치즘, 제국주의, 자민족중심주의, 자국중심주의, 인종중심주의, 혈통중심주의, 종교중심주의, 인간중심주의, 백인중심주의, 남성중심주의, 이성중심주의, 시각중심주의 등으로 나타난다.¹⁷⁾ 그러나 윤리란 이러한 전체성과 종합이 아니라, 인간끼리 서로 마주하는 가운데 있으며 사립 가운데 있다. “윤리라는 것은 전체성이나 전체성의 위협에 대해 이리저리 추상화된 생각을 한 후에 뒤따라오는 그런 것이 아니다. 윤리는 그보다 먼저 그리고 독립된 차원이다. 제일의 철학

13) Ibid., 173.

14) Ibid., 49.

15) Levinas, *Ethics and Infinity*, 98.

16) Levinas, *Totality and Infinity*, x.

17) 김연숙, 『레비나스 타자윤리학』(고양: 인간사랑, 2001), 176~177.

은 윤리학이다.”¹⁸⁾

그러므로 ‘나’라는 동일자로 결코 흡수되지 않는 타자는 내가 가지는 윤리적인 책임성이 나의 나됨, 즉 나의 주체성을 구성하는 근본임을 보여 주는 것이다. 여기서 주체의 고유성은 자기 밖으로부터 선택받고 불리어 지는 존재, 타자의 지명에 의해 형성되는 대체될 수 없는 존재, 타자의 부름을 받고 응답해야 할 책임을 지고 있는 존재의 의미를 통해 정초된다.¹⁹⁾

이것은 레비나스에게 있어서 ‘인질’²⁰⁾ 그리고 ‘대속’(substitution)²¹⁾의 개념으로 설명될 수 있는데, 인질은 ‘타자에게 사로잡힌 사람’이고, 대속은 ‘타인의 고통을 대신하여 희생되는 상황’²²⁾이다. 이것이 레비나스가 말하려는 윤리적 자아의 핵심이며, 타자에 대한 책임을 감수하며, 타자로의 가까움, 그 극치인 것이다. 즉 우리가 자신의 빵을 향유하는 것으로부터 타자의 배고픔과 기아의 소리에 귀 기울여 자신의 빵을 나누는 것,

18) Levinas, *Ethics and Infinity*, 99.

19) 김연숙, 『레비나스 타자윤리학』, 222~223.

20) 타자는 자아를 고발하고 소환한다. 자아는 타자에게 주격으로서가 아니라 목적격으로, 다시 말해 죄 있는 자로 고발된다. 그래서 자아는 타자에 대해 갇힌 자, 또는 인질이 되는 것이다. 자아가 향유하던 자유가 부당함을 일깨우고 타자를 수용하고, 타자를 환대하도록 요구한다. 응답을 요구하는 타자의 부름에 자아가 응답할 때 자아는 비로소 ‘책임적 존재’ 또는 윤리적 주체로 탄생하게 되는 것이다. *Totality and Infinity*, 153.

21) 레비나스가 말하는 대속은 내가 타자를 위해 대신서는 것을 말하는 데, 이에 대해 강영안은 다음과 같이 표현한다: “물론 주체는 먹어야 하고, 마셔야 하고, 거주해야 하는 존재이다. 하지만 단지 그것만으로 존재하는 것이 아니라, 타자를 수용하고 타자와 함께할 때 진정한 주체가 된다. 나홀로가 아니라 타인과 더불어, 타인을 위하여 삶을 만들어갈 때, 주체는 참된 주체가 된다.”, 강영안, 『우리에게 철학은 무엇인가』(서울: 궁리, 2002), 13. 말하자면 예수 그리스도께서 타자를 대신해 그의 자리에 대신서는 것처럼, 타자의 자리에 대신 선다는 것은 내가 타자의 요구와 부름, 명령에 응답할 뿐만 아니라, 타자를 대신해서 고통 받을 수 있음을 의미한다. 즉 타자에 대한 책임은 대속적 책임이다. 강영안, 『타인의 얼굴: 레비나스의 철학』(서울: 문학과 지성사, 2005), 187.

22) Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, trans. by Alphonso Lingis (Dordrecht: Kluwer Academic Press, 1974), 112.

이것이 바로 이기적 자아로부터 윤리적 자아에로의 실체변화가 구체화되는 실천의 의미인 것이다.

자아로 환원되지 않는 타자성인 타자의 다름은 ‘자아가 구축하는 내면성에 대한 외재성’이다. 이러한 외재성의 타자는 “나보다 높은 곳에 있는 나의 주인처럼 내가 윤리적으로 행동하기를 명령하고 나는 그 명령을 회피하지 못한다. 그러므로 어떤 식으로도 나에게 규정되지 않고, 오히려 나의 힘을 무력화시키고 나에게 명령하는 타자의 얼굴이란, 형이상학의 대상, 규정 불능의 무한자, 곧 신을 닮고 있다.”²³⁾ 즉 레비나스에게 있어서 윤리적 명령의 무조건성은 타자가 나보다 높은 곳에 있다는 ‘비대칭적 관계’²⁴⁾를 통해서 성립한다. 따라서 나와 타자의 ‘평등적·대칭적 관계’ 속에서는 성립하지 않는다. “타자는 타자로서 높음과 비천함의 차원에 스스로 처해 있다. 영광스런 비천함. 타자는 가난한 자와 나그네, 과부와 고아의 얼굴을 하고 있고, 동시에 나의 자유를 정당화하라고 요구하는 주인의 얼굴을 하고 있다.”²⁵⁾

2. 타자와 책임

레비나스는 흔히 우리가 상식처럼 수용하는 “책임은 자유에 근거한다.”는 생각을 문제 삼는다. 이것은 나의 행위에 대해 내가 책임지려면

23) 서동욱, 『주체의 근본 구조와 타자-레비나스와 들뢰즈의 타자 이론』, 『차이와 타자』(서울: 문학과 지성사, 2000), 143.

24) 레비나스에 의하면 진정한 평등은 비대칭적 혹은 비호혜적 관계에서만 가능하다. 타자와 나는 동등하지 않다. 고통 받는 타자는 그 고통 속에서 나의 주인이다. 타자를 나와 동등한 자로 여길 때 나는 그에게서 아무런 윤리적 요구도 느낄 수 없다. 그가 내게 준 것이 없기에, 나 역시 그에게 아무 것도 주지 않아도 된다. ‘받은 만큼 준다’는 생각은 결코 윤리의 진정한 토대가 될 수 없다. 타자와 나 사이의 평등은 오직 그와 나의 비대칭성에 의해서만 가능하고, 이런 의미에서의 비대칭성만이 약자를 착취하는 강자의 법을 폐기할 수 있게 된다. *Totality and Infinity*, 311.

25) Levinas, *Totality and Infinity*, 229.

행위를 한 주체가 바로 나이며 내가 한 행위는 나의 자유로운 의지의 선택으로 한 행위임이 확정될 수 있어야 한다는 생각이다. 자유를 바탕으로 부여되는 책임을 우리는 일인칭 관점에서 본 책임이라 부를 수 있다. 하지만 이런 의미에서의 책임은 나의 삶을 내가 짊어진다는 의미에서 책임 일뿐 윤리적 의미를 갖지는 않는다. 윤리적 의미의 책임은 ‘타자를 위한 책임’일 때 비로소 성립된다는 생각이다. 레비나스는 나와 절대적으로 다른 이타성을 지닌 타자와의 만남을 ‘타자의 얼굴’과의 마주침으로 해명하며, 초월은 바로 고통 받고 상처 입은 얼굴의 모습으로 나타나는 절대적인 타자, 규정 불능의 무한자의 호소에 응답함으로써 무한책임의 윤리가 가능하다고 말한다.

따라서 주체의 자기 정립으로써 타자의 발생, 그곳에 무한이 발생하며 윤리가 그 의미를 지닌다. 커니(Richard Kearney)는 레비나스의 무한성의 윤리에 대해 다음과 같이 말한다.

레비나스는 서유럽 철학의 주류가 ‘총체화하는 존재론’을 표상한다고 주장한다. 소크라테스 이전부터 헤겔과 하이데거에 이르기까지, 총체화하는 존재론은 ‘차이’와 ‘타자성’(다름)을 ‘동일성’(같은)의 범주에 환원시키고자 한다. 이런 존재론적 전통에 반대해서, 그는 형이상학의 다른 편에 있으며 대개는 무시된 ‘형이상학’ – 레비나스는 플라톤의 ‘선’의 개념, 데카르트의 ‘무한성의 관념’이 여기에 속한다고 주장한다 – 에 반대되는 전통을 옹호한다. 그 반형이상학이 존재의 총체화하는 범주들을 능가하는 한에서 말이다. 요컨대 우리의 유한한 세계-내-존재에 대한 레비나스의 현상학적 기술들은 궁극적으로는 그를, 현상학의 한계들을 뛰어넘어, 동일자에 대한 타자의 우선성에 기반한 초월의 윤리학으로 인도한다.²⁶⁾

26) Richard Kearney, *States of mind: dialogues with contemporary thinkers*, 김재인·임재서·전예완 공역, 『현대사상가들과의 대화』(서울: 한나래, 1998), 249.

레비나스의 윤리적 과제는 낯선 타자를 향한 자기 초월의 공간을 열어 놓음으로써 자기중심적 자아의 자연적 이기적 삶을 윤리적·타자중심적·이타주의적 삶의 차원으로 초월시키는 것이다. 따라서 레비나스에 의하면 절대적 타자로서의 하나님은 우리의 동료인 인간들에 대한 윤리적 관계 속에서만, 그리고 그 ‘얼굴을 마주 대하는 관계’를 통해서만 만날 수 있다고 말한다.

레비나스는 성서와 탈무드의 텍스트는 우리에게 ‘나’는 자율적 자의의식의 순수한 계기 속에서 그 자신과 더불어 시작하는 것이 아니라 타자와의 관계 속에서 시작한다고 가르친다고 주장한다. 그런데 ‘나’는 그 타자에 대해 영원히 책임이 있다. 따라서, 레비나스 사유의 전반적인 목적은, 그/그녀를 우리의 총체화 하는 파악으로 환원시키려는 모든 시도를 초월하는 무수히 많은 수의 타자에 대해 지식을 열어 놓기 위해, 권력과 폭력으로서의 ‘지식의 자연적 조건을 뒤집어 놓은 행위’로 지식을 전환시키는 일이다. 레비나스는 이렇게 쓴다. ‘실존한다는 것, 그것은 총체성의 영속이라는 차원이 아닌 다른 차원에서 의미를 찾는다. 그것은 존재를 넘어갈 수 있다.’²⁷⁾

이러한 레비나스의 윤리는 칸트의 경우에서와 같이 자기 자신으로부터 정초되지 않는다. 만일 칸트의 경우와 같이 윤리가 설정된다면 타인은 내가 선한 사람이 되기 위한, 또는 나의 심성 안에 정초된 도덕률을 구현하기 위한 수단에 불과하기 때문이다.²⁸⁾ 그렇기 때문에 레비나스는 나에게 대해 절대적으로 외재적인 타인에 의해 촉발됨으로써 수행되는 행위만이 진정한 윤리적 행위라고 말하는 것이다. 즉 ‘정의는 타자로부터 시작되는

27) Ibid.

28) 김상봉은 칸트의 주체를 어떤 타자와도 교섭하지 않는 고립된 ‘홀로 주체’라고 본다. 이 경우 타자는 나의 자유를 위해 거부해야 할 존재이고 나의 능동적인 활동에 예측시켜야 할 수동적인 객체일 뿐이다. 김상봉, 『나르시스의 꿈』(서울: 한길사, 2002), 14~27.

것'²⁹⁾이며 무한 윤리의 시작은 존재와 다르게, 혹은 본질 저편으로의 머나먼 여정을 시작할 때 가능한 것이다.

레비나스는 존재론의 전체주의적 성격을 비판하고, 자신의 사상을 ‘나’라는 동일자로 결코 흡수되지 않는 ‘타자’로부터 시작하여 그 타자에 대해 내가 가지는 윤리적인 책임성이 나의 초월을 가능하게 하는 근본임을 드러내고 있다.

외부에 엄연히 존재하는 타인의 존재사실로부터 새로운 철학의 방향을 제시한다. 그것은 나, 자아로부터 사유를 시작하는 사유들의 근본적 전환을 요구한다. 자아와 타자의 관계는 서로의 차이와 독립성이 보존되는 분리인 동시에 서로가 평화롭게 관계를 맺어야 한다. 이는 철학의 주제가 자아론, 존재론의 철학으로부터 인간간의 사회적·윤리적 관계를 중심으로 하는 윤리학으로 전환되어야 한다는 주장을 함축한다.³⁰⁾

레비나스는 도스토예프스키의 말, “우리 모두는 모든 것에 대해 책임이 있다. 모두 앞에 있는 모두에 대해 우리 모두가 책임이 있다. 그리고 내 책임은 다른 사람들보다 더 크다”³¹⁾를 인용하여 윤리적 관점에서 주체성을 서술하여, 책임성을 주체성의 바탕을 이루는 제일 구조로 본 것은 무한 책임이라는 명제에 무조건적 응답으로 우리는 다만 동참할 뿐임을 역설하는 것이다.

그러나 레비나스는 여기서 머물지 않는다. 내가 타자의 책임을 대신하

29) Levinas, *Existence and Existents*. trans. Alphonso Lingis (Netherlands: Martinus Nyhoff, 1987), 161.

30) 김연숙, 『레비나스 타자윤리학』, 8.

31) “We are all responsible for all for all men before alls, and I more than all the others.” Fyodor Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov*, trans. C. Garnett (New York: New American Library, 1957), 264. Levinas, *Ethics and Infinity*, 105에서 재인용.

는 것은 심지어 그의 죄에 이르기까지 범위가 확대된다. 타자의 죄에 대한 책임은 나의 자유를 벗어난다. 자유 이전에 타자에 대해 책임적인 존재로 부름을 받았다면 나는 타자의 고통뿐만 아니라 그의 죄에 대해서까지도 책임을 면할 수 없다. “나는 Subjectum, 곧 아래서 떠받쳐 주는 자다. 나는 온 세상의 짐을 지고 모든 것에 책임을 지고 있다.”³²⁾는 말처럼 나는 심지어 내가 질 수 없는 짐조차 짊어지도록 부름 받았다. 주체의 이러한 대리 책임에 대해서 레비나스는 ‘속죄’(expiation)라는 말을 붙인다.³³⁾

나는 이미 타자의 자리에, 타자에 대해, 타자를 대신해 책임지도록 세움 받았다. 레비나스는 이런 대리적 주체를 심지어 ‘메시아’라 부른다. 메시아는 타자를 위해서 대신 죄짐을 짊어지고 고난을 당하는 자이다.³⁴⁾ 레비나스는 그리스도의 존재를 타인의 죄와 고난을 대신 짊어진 주체의 이념으로 파악한다. 그렇다면 레비나스의 윤리적, 책임적 주체는 각자가 모두 그리스도인 것이다.³⁵⁾

레비나스에게 있어서 타자를 수용하고 영접하는 것은 선이요, 타자에 대한 책임으로부터 도피는 악이다. 타자를 환대하는 주체는 철저하게 수동적인 존재로 타자의 부름 앞에서 “여기 제가 있습니다”라고 말하면서 자신을 내어놓는다.³⁶⁾ 즉 환대 또는 책임은 “자신의 입에서 빵을 꺼내어 자기는 금식하면서 타자의 허기를 채워주는 것”처럼 자신을 내어주고 희생하는 것이다.³⁷⁾ 따라서 윤리적 주체는 타자의 고난을 대신 짊어지는

32) Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 147.

33) Levinas, *Totality and Infinity*, 223.

34) Levinas, *Difficult Freedom: Essays on Judaism*, trans. Sean Hand (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991), 129.

35) Levinas, *Otherwise than Being or Beyond Essence*, 164.

36) *Ibid.*, 186.

37) *Ibid.*, 71~72.

대속적 책임의 주체요, 자기를 온전히 비운 주체이다.³⁸⁾

III. 본회퍼의 책임윤리

1. 윤리와 타자

본회퍼의 신학과 그의 삶은 유리되지 않았다. 인간을 위해 인간의 상황 속에 있는 하나님 이해로부터 본회퍼의 고난 받는 타자에 대한 실천적 관심이 나온다. 프롤레타리아의 삶에 관심을 기울일 것을 독일 부르주아 교회에 촉구했으며, 미국 생활 중에는 흑인교회에 출석하여 차별받는 흑인들의 삶에 관심을 기울였고 베를린의 공업대학 교목시절 빈민 아이들을 위한 교리교육에 힘썼다. 이후 히틀러가 집권하고 유대인 박해가 시작되었을 때 그들을 위해 헌신했다. 본회퍼는 학자로서 귀족출신으로서 누릴 수 있는 안락한 삶을 버리고 히틀러에 저항했고 그 결과 투옥되고 처형당했다. 본회퍼는 상황으로부터 그리고 그의 신학 원리로부터 타자의 고난에 철저하게 동참하는 삶을 살았다.

본회퍼의 책임윤리는 그의 신학의 토대에서 비롯되는 것인데, 그의 신학적 윤리의 토대는 거칠게 세 가지로 요약될 수 있다. 첫째 그리스도는 ‘대리자 그리스도’³⁹⁾라는 생각이다. 하나님은 인간을 위한 존재이며 인간과의 관계 속에서 이해된다. 성육신한 하나님으로서 그리스도는 인간을 위한 존재, 인간과 더불어 있는 존재로 나타난다. 즉 그리스도는 인간의 죄를 대신 지고 대신 고난 받고 대신 죽은 ‘대리자 그리스도’이다. 그리스

38) Ibid., 141.

39) 뒤마(Dumas)는 그리스도의 대리행위를 책임성으로 이해한다. 그리고 대리행위, 즉 책임성은 자기 자신의 삶을 타자를 위해 완전히 버리는 곳에만 있다는 것이다. Andre Dumas, *Dietrich Bonhöffer, Theologian of Reality* (London: SCM Press, 1971), 36.

도 안에서 계시된 하나님은 인간의 죄의 현실 때문에 인간을 위해 죄를 지는 분으로서 인간을 위해 그리고 인간과 함께 고난당하는 하나님이다.⁴⁰⁾ 둘째 인간의 인격은 불변하는 실체가 아니라 ‘너와의 인격적 만남’에서 비로소 생겨난다. 인간 개인은 타자를 통해서만 존재한다. 개인이 ‘나’라면, 타자는 구체적인 ‘당신’이다. 인간적인 너는 하나님과 동일시되고 바로 이 ‘인간적인 너’가 자아의 인격을 생겨나게 한다.⁴¹⁾ 즉 ‘나’의 인격은 도덕적으로 책임적인 때에만 존재할 수 있는 것이다.⁴²⁾ 따라서 그리스도인들은 타자에 대한 책임을 유기할 수 없다. 셋째 본회퍼의 신학은 성육신에 집중된다는 점이다. 하나님은 인간을 위해 성육신한 그리스도 안에서만 인식되고 만날 수 있다. 따라서 인간을 위해 인간이 된 하나님은 세상 구조의 중심이다. 세상 구조의 중심인 그리스도는 현실에 적용되어 하나님 앞에서 세상에 대해 책임적이다. 그리스도는 세상 가운데서 타락한 인간을 위한 존재이므로 그리스도인은 타자를 위한 그리스도의 존재에 참여함으로써 타자가 당하는 고난의 현실에 참여해야 한다.

타자를 위한 대리적 존재인 그리스도의 고난과 죽음은 죄로 인해 파괴된 하나님과 인간의 공동체, 인간과 인간의 공동체를 회복하기 위한 것이다. 낡은 세상질서의 토대는 이기적인 자기중심성인 죄다. 그런데 그리스도가 세상의 죄를 자신의 몸에 지고 죽음으로써 죄를 정복하고 낡은 세상질서의 무너뜨리고 새로운 인류를 탄생시킨다.⁴³⁾ 이런 점에서 그리스도의 십자가 죽음은 세상에 대한 하나님의 혁명이며, 그리스도와 그리스도인의 고난을 통해 하나님의 통치가 실현된 것이라 할 수 있다. 사랑 안에서 삶을 살아가는 사람은 자신의 이웃에 대해 그리스도가 된다. 그는 그

40) 박재순, 『하나님 없이, 하나님 앞에』(서울: 한울, 1993), 87f.

41) Bonhöffer, *The Communion of Saints* (New York: Harper & Row, 1963), 32.

42) Ibid., 37.

43) Ibid., 113.

리스도와 같이 행동해야 하며, 이웃의 짐과 고통을 져야 한다. “당신은 사람들의 결핍과 병을 마치 그것들이 당신 자신들의 것인 것처럼 마음으로 느껴야 한다. 그리스도가 성례전에서 당신을 위해서 하는 것처럼.”⁴⁴⁾ “나의 짐은 타자에 의해서 지워진다. 그들의 힘은 나의 힘이다.”⁴⁵⁾ 타자를 위해서 자기를 부정하는 일, 하나님의 이름으로 서로를 용서하는 일이 그리스도인으로서의 할 일이다.⁴⁶⁾ 결국 문제는 타자를 위해, 그의 선을 위해 자신을 포기하는 데 있다. 그리고 그를 대신해 모든 것을 하고, 모든 것을 질 수 있는 것이다. 만일 이웃을 위해서 자신을 희생할 필요가 있다면 그를 위해서 대속적으로 행동할 용의가 있어야 한다. 타자를 위해 자기를 부정하는 것은 어떠한 행복의 요구도 단념하고, 날마다의 일에서 대속적으로 중보하고 선과 영광에 대한 모든 요구, 아니 삶 자체까지도 포기함을 포함한다. 타자에 대한 사랑은 우리가 우리 자신의 이해관계를 희생해야 함을 요구한다.⁴⁷⁾ 그래서 본회퍼가 보기에 그리스도를 따르는 자들은 그리스도 때문에 타자를 위해 개인의 권리를 부정한 자들이다. ‘원수사랑’은 이러한 개인의 권리의 완전한 포기를 의미한다.⁴⁸⁾ 그리스도인이 그리스도를 따를 때, 그는 세상에 대한 이기적 자아의 집착을 끊음으로서 세상권력의 지배권에 속하기를 거부할 뿐 아니라 세상의 심판과 파멸을 선언하고 세상권력의 토대를 허물기 때문에 세상에 대한 결정적 공격이 된다. 따라서 그리스도를 따름은 세상과의 싸움에서 필연적으로 고난당하게 된다. 그러나 그리스도는 고난을 통해 악을 정복한 분이기에도, 그리스도의 십자가 고난은 악의 권세들에 대한 하나님의 사랑의 승리가

44) Ibid., 127.

45) Ibid.

46) Ibid., 130.

47) Ibid., 131.

48) Bonhöffer, *The Cost of Discipleship* (London: SCM Press, 1948), 127.

자, 그리스도인의 삶에서 ‘비범한 것’에 대한 최상의 표현이다.⁴⁹⁾ 결국 그리스도인의 삶은 타자를 위한 그리스도의 고난에 정초된다.

2. 타자와 책임

본회퍼에게서 기독교윤리는 선의 근원인 현실을 말하는 것인데, 그것은 모든 존재하는 것의 밖에, 그리고 그 안에 있는 궁극적 실재로서 하나님의 현실을 말하는 것이다.⁵⁰⁾ 그것은 세상 그대로의 현실이며, 세상의 현실은 하나님의 현실을 통해서만 현실을 가진다. 그리고 그리스도 안에서 하나님의 현실은 이 세상의 현실 속에 들어왔다. 그래서 기독교윤리의 문제는 하나님의 피조물들 사이에서 그리스도 안에 있는 하나님의 계시적 현실의 실현이다.⁵¹⁾ 그렇기에 기독교윤리의 과제는 어떻게 기독교가 우리 가운데 형태를 취하는가의 문제를 서술하는 것이다. 이것이 본회퍼의 용어로 ‘형성으로서의 윤리’이다. 형성은 세계를 극복한 형태, 즉 그리스도의 형태에서만 올 수 있다. 형성은 다만 그리스도의 형상으로 형성되는 것, 즉 성육신하고 십자가에 죽고 다시 산 그의 유일한 형태와 같이 사는 것으로서만 온다.⁵²⁾

형성의 윤리는 세계 속에서 현실적합성을 지닌 책임적인 행위윤리로 이어진다. 책임적 삶의 형태는 인간의 삶이 하나님과 인간에게 책임이 있다는 말이다. 책임은 하나님 앞에서 우리의 이웃, 즉 타자에 대해 책임적인 것이며(대리), 현실에 일치하는 방식으로 행동하는 것이며(현실과의 일치), 죄에 대한 용서와 자유, 그리고 위협을 무릅쓰는 구체적인 결단들이다.⁵³⁾ 인간의 삶은 대리적이다. 왜냐하면 그의 삶은 인간으로서 인간을

49) Ibid., 136~137.

50) Bonhöffer, *Ethics*, 61.

51) Ibid., 57.

52) Ibid., 18.

위해서, 전체로서의 인류를 위해서 대리로서 살고 있기 때문이다. 예수 그리스도는 대리적 삶의 표본이다.⁵⁴⁾ 예수는 하나님의 아들이로서 우리를 위해 대리의 삶을 산 우리의 삶이다. 그의 모든 삶, 그의 행동, 그의 죽음은 대리였다. 그의 삶, 행동, 죽음에서 인간의 삶, 행동, 고난이 어떤 것이어야 하는가가 성취되었다. 그러므로 대리, 다시 말해 그의 책임은 타자를 위해 자기의 생명을 완전히 버리는 데에만 놓여있다.⁵⁵⁾ 그렇기에 타자의 죄를 자신이 짊어진 그리스도의 책임적인 행동에서와 같이 책임적인 행위를 하는 것, 죄인이 되지 않을 수 없고 자기를 부정하는 사랑을 하고, 그 때문에 죄의 선고를 받는 것, 이것이 그리스도를 통해 나타난 책임적인 행위의 본질인 것이다.⁵⁶⁾ 그리고 책임적으로 행동하는 사람은 자신의 자유에서 행동한다. 결국 인간 자신이 결단하고 행동하는 것이다. 그런데 ‘책임적인 사람’의 행동은 그리스도 안에서 만나는 우리의 이웃⁵⁷⁾에 대한 의무에서 일어난다. 이 의무만이 자유를 준다. 궁극적으로 자신의 행동을 하나님의 인도에 위탁하는 사람이 바로 자유로운 사람이다.⁵⁸⁾

53) Ibid., 227~254.

54) Ibid., 195.

55) Ibid., 196.

56) Ibid., 209~210. 베틀게(Eberhard Bethge)는 본회퍼가 독일국민의 고난 받는 운명을 위해 투쟁하고 목숨을 던진 것은 단순히 억눌린 자를 해방하기 위한 영웅적 투쟁이 아니라 수치와 사랑 속에서 믿음으로 ‘죄를 짊어짐’이었다고 말한다. 따라서 본회퍼의 윤리적 결단과 행위는 그리스도를 따라 고난의 십자가를 진 것이었으며 세상 안에서 하나님이 당하는 고난에 참여한 것이었다. Eberhard Bethge, “Dietrich Bonhoeffer: Person und Werk”, *Die mündige Welt 1 dem Andenken D. Bonheoffers Vorträge und Briefe* (München: Chr. Kaiser Verlag, 1955), 11.

57) 본회퍼에게 ‘이웃’은 그리스도의 부름에 의해 우리에게 위탁된 이웃을 넘어서 가장 멀리 있는 이웃이다. 가장 멀리 있는 이웃을 이웃으로 알지 못하면 이웃을 섬기는 것이 아니라 자기 자신을 섬기는 것이다. 본회퍼는 반기독교적인 니체의 말 “나의 형제들이여, 나는 당신들이 당신들의 이웃을 사랑할 것을 권하지 않는다. 나는 당신들이 당신들로부터 가장 멀리 있는 사람을 사랑할 것을 권한다.”를 역설적으로 수용한다. Ibid., 227.

58) Ibid., 217.

본회퍼에게서는 ‘궁극적인 것’을 위해서는 ‘궁극 이전의 것’이 보존되지 않으면 안 된다. 궁극적인 것을 방해하고 어렵게 하는 모든 것을 제거하는 것이 우리의 책임이다.⁵⁹⁾ 그렇다면 우리의 책임은 무엇인가? 그것은 구체적으로 곤궁에 처한 이웃에 봉사하는 것이다. 배고픈 자들에게 빵을 주고, 집 없는 자들에게 집을 주고, 고독한 사람에게는 교제를 주고, 횡령당한 자들에게는 정의를 찾아주고, 종에게는 자유를 주는 것이다. 배고픈 자들을 배고프게 내버려 두는 것은 하나님과 이웃에 대한 모독일 수 있다. 하나님은 이웃의 곤경에 가장 가까이 계시기 때문이다.⁶⁰⁾ 즉 책임적 행위는 고난 받는 자를 위한 현실적 행위이다. 본회퍼는 “아래로부터, 다시 말해 쓸모없는 자, 의심받는 자, 학대받는 자, 힘없는 자, 억눌린 자, 멸시당하는 자들의 관점에서, 한마디로 고난 받는 자의 관점에서 세계역사의 위대한 사건들을 보는 법을 배웠다.”⁶¹⁾ 그에게서 타자는 특별히 현실에서 고난 받는 자이다. 그의 삶과 신학은 고통 받는 자에 대한 감수성에 충실한 것이었으며, 그가 옥중에서 제시한 비종교적 해석의 최종적인 해명은 “그리스도 안에서 고난 받는 종(메시아)으로서의 하나님”과 “이 세상에서 고난 받는 하나님의 고난에 참여하는 그리스도인의 삶”에서 이루어진다.⁶²⁾

세상에서 고난 받는 하나님은 절대로 ‘작업가설로서의 하나님’이 아니다. 하나님 없는 세계에서 본회퍼가 거부한 종교적⁶³⁾ 하나님이 바로 전능한 ‘가설’의 하나님이다. 종교는 인간으로 하여금 세상에서 곤궁할 때 하

59) Ibid., 94.

60) Ibid., 95.

61) Bonhöffer, *Gesammelte Schriften II*, hrg. von E. Bethge (München: Chr. Kaiser Verlag, 1960), 441.

62) 박봉량, 『그리스도교의 비종교화』(서울: 대한기독교서회, 1998), 546.

63) 본회퍼는 종교 개념의 일차적 특징을 타계적 경건주의와 내면적 개인주의로 규정하는 바, 그에게 종교란 결국 부르주아적 그리스도교를 의미한다.

나님의 힘을 기대하게 되고, 종교의 하나님은 그런 기대의 해결사이다. 하나님에 대한 종교적 신앙은 이기적인 종교적 자아의 연장과 투사이다. 이런 종교적 신앙은 고통스러운 현실, 자신의 고통과 이웃의 고통으로부터의 도피를 의미할 뿐이다. 그러나 본회퍼는 종교적 하나님 대신 ‘고난 받는 하나님’을 말한다. 그는 하나님을 십자가의 고난에서, 인간의 고난의 현실에서 보았다. 그리스도 안에서 십자가에 달린 그 하나님 자신이 ‘하나님 없는 세상’의 현실을 적나라하게 드러내고 종교적 하나님과 개인 주의적 신앙의 허구를 폭로한다. 그 하나님은 인격적인 존재이고 인간의 사회정치적 상황에서 인식되는 분이므로 당연히 현실적으로 고통을 받는 분이다. 세상에서 스스로 고난 받고 무력하고 십자가에까지 밀려난 바로 그 성서의 하나님만이 우리를 도울 수 있는 유일한 길이다.⁶⁴⁾ 그래서 그리스도인은 하나님 없는 세계에서 하나님의 고난에 참여하도록 도전받고 있다. 이것이 바로 ‘하나님 없이 하나님과 더불어 하나님과 함께 사는 삶’의 실체이다.

따라서 고난에 참여하지 않는 것은 죄다. 무죄하고 가장 무력한 형제들이 육체적으로 정신적으로 고통, 압박, 미움, 죽임을 당하고 있을 때, 희생자를 위해 저항하거나 그들을 돕기 위한 방법을 모색하지 않고 책임을 회피하는 것은 명백한 죄다.⁶⁵⁾

그리스서인은 가난하고 수치당하고 병들고 약한 자들의 고난에 참여할 때 하나님과 같은 편이 된다.⁶⁶⁾ 그리스도인을 그리스도인 되게 하는 것은 어떤 종교적 행위에 의해서가 아니고 세상의 삶에서 하나님의 고난에 참여하는 것이다.⁶⁷⁾ 본회퍼에 의하면 세상 속에서 하나님의 고난에 참여하

64) Bonhöffer, *Prisoner for God* (New York: Macmillan co., 1964), 164.

65) Bonhöffer, *Ethics*, 49~51.

66) *Ibid.*, 167~168.

67) *Ibid.*, 166.

는 삶이 진정한 회개이며, 진정한 그리스도의 방식으로 메시아적 사건 속으로 빠져드는 것이다.⁶⁸⁾ 즉 고난은 결코 수동적 체험의 고난이 아니라 적극적인 참여와 행동으로서의 고난, 하나님의 메시아적 사건을 이루는 고난이다. 그리고 타자를 위해 그리스도가 당하는 고난에 참여하는 삶에 영원한 자유가 있으며,⁶⁹⁾ 그 삶 가운데서 참된 하나님의 체험, 즉 초월의 체험이 가능하다. 그래서 본회퍼는 하나님의 초월은 우리 인식능력의 초월이 아니라, 우리의 삶의 한가운데 있는 ‘초월’이며, 그 초월은 무한히 먼 것이 아니라 가까운 것이라고 했다.⁷⁰⁾

결론적으로 본회퍼의 비종교적 해석은 “아래로부터의 관점” 즉 고난 받는 자의 관점과 긴밀하게 결부되어 있다. 그래서 그는 그리스도인으로서 집단 살육을 당하는 유대인을 외면할 수 없었고⁷¹⁾ 그들을 위해 히틀러를 제거하는 정치투쟁에 투신함으로써 그들의 고난에 동참했던 것이다.

IV. 나오면서

레비나스는 인간성의 위기에 대해 언급하면서, 근대의 자율적인 주체 개념, 즉 의지의 자유를 가지고 자기 행동을 결정할 수 있는 존재로서의 주체개념을 비판하면서, 수동성과 비대칭성이 강조되는 타자지향적인 책

68) Ibid. 본회퍼에 의하면 인간은 하나님의 고난에 참여함으로써 이사야 53장 5절(“그가 상처를 받음으로 우리가 낫게 되었다”)의 ‘고난의 종’과 요한복음 1장 29절(“세상 죄를 지고 가는 하나님의 어린양”)의 메시아 사건 즉 하나님의 구원사건이 성취된다.

69) 고난도 자유에 이르는 길이며, 그런 의미에서 죽음은 인간적 자유의 절정이다. “죽음…… 영원한 자유를 찾는 길에 있어서 최대의 축제여, 이제 오라.” Bonhöffer, *Prisoner for God*. 170~171.

70) Ibid., 174~175.

71) 본회퍼가 “유대인을 위해 외치는 자들만이 ‘그레고리안 성가’를 노래할 자격이 있다.”고 말했을 때 그가 무슨 생각을 했는지는 자명하다. Bonhöffer, *Die mündige Welt*, 23. 박봉량, 『그리스도교의 비종교화』, 144에서 재인용.

임을 통해 실현되는 타자의 휴머니즘을 강조한다. 레비나스는 인간적인 것을 나의 밖에서, 존재의 저편에서, 타자의 세계에서 찾고자 하였다. 인간 혹은 인간성의 근원은 타인이다. 그의 책임은 타인에 대한 나의 책임으로 표현될 수 있는데, 그것은 의식에 의해 인식되는 것이 아니라 표정으로서 느껴지는 것이다. 책임은 나의 능동적인 결정에 의해서 발생하는 것이 아니라 내가 타자를 수용함으로써, 즉 타자로부터 생겨나는 것이다. 내가 타자에게 가까이 감으로써 타자의 표정을 감수성으로 느끼게 되며, 궁극적으로 나를 타자의 위치에 대체시킴으로써 이뤄진다. 이런 대체를 통해, “타자를 위한 존재”로 바뀌게 되는 것이다. 레비나스는 에고(ego)보다 앞서 있는 “인질 된 자기”를 주장한다. 모든 인간이 형제라는 형제애는 인간본질에 덧붙여지는 것이 아니라 인간 본질 자체이다. 타자는 나의 도움을 절대적으로 필요로 하는 존재로서 돌보아야만 하는 존재이다. 나는 부자고 강자인 반면 타자는 “약자, 빈자, 과부와 고아”이기 때문이다.

본회퍼는 그리스도인의 삶을 그리스도로부터 규정한다. 즉 이 삶이 그리스도의 현실에 참여한다면 선이다. 삶은 그리스도의 삶에 대한 응답 자체다. 이러한 삶이 “책임”이다. 그러하기에 책임은 그리스도의 사건을 목표하며 또 그렇게 함으로써 자신의 삶을 바치는 것이다. 이러한 책임윤리의 구상은 베버의 구상, 즉 결단과 행동의 결과에 대한 책임윤리적 구상과 나치 치하에서의 독일 개신교의 전통적인 심정윤리를 넘어선다. 책임적 삶의 구조는 하나님과 동료인간인 타자에 대한 매임을 실현하며 그렇게 함으로써 자신의 삶의 자유를 분명하게 드러나게 하는 것이다. 이러한 매임은 대리행위와 현실적합적인 모습을 가지며, 자유는 삶과 행동 그리고 구체적인 결단의 모험에서 자신을 검증하는 모습을 갖는다. 그리스도에 매인 것은 궁극이전적 세상을 위한 책임을 책임적 관계 속에 위치시킨다. 결국 기독교윤리는 신앙의 전적인 현실성의 훈련이다. 왜냐하면

하나님은 피안이 아닌 우리들의 삶 한가운데 계시기 때문이다. 하나님은 인간인 그리스도 안에서 인간을 만나기에, 그리스도인들은 곤경에 처한 타자를 위한 책임을 다할 때만이, 즉 삶의 한가운데서 세상에 대한 하나님의 고난을 짊어질 때만이 참된 그리스도인이다.

일반적으로 우리가 무엇에 대한 책임을 가지면, 그것에 대한 권리를 전제로 하는 경우가 많다. 그러나 그러한 권리의 전제 없이 그야말로 일방적인 책임의 존재를 주장하는 것이 레비나스와 본회퍼의 책임윤리이다. 레비나스와 본회퍼는 부버적인 나와 너의 상호성을 뛰어넘어 일방적인, 그래서 절대적인 책임을 주장하며, 책임은 철저하게 윤리적 비동등성에 기초하고 있음을 알 수 있다. 그리스도와 고난 받는 타자와의 동일시, 고난 받는 자의 관점, 하나님의 고난에 참여함으로써 메시아적 구원사건을 성취한다는 점, 그리고 자기로부터의 자유에서, 고통 받는 타자를 위해 죽기까지 책임지는 대리(substitution)적 삶에서 참된 초월의 경험(본회퍼에게서는 하나님의 체험)이 이루어진다는 점에서 두 사람 사이에는 일치되는 영성적 에토스가 흐르고 있음을 알 수 있다.

참고문헌

- 강영안. 『우리에게 철학은 무엇인가』. 서울: 궁리, 2002.
- _____. 『타인의 얼굴: 레비나스의 철학』. 서울: 문학과 지성사, 2005.
- 김상봉. 『나르시스의 꿈』. 서울: 한길사, 2002.
- 김연숙. 『레비나스 타자윤리학』. 고양: 인간사랑, 2001.
- 박봉량. 『그리스도교의 비종교화』. 서울: 대한기독교서회, 1998.
- 박재순. 『하나님 없이, 하나님 앞에』. 서울: 한울, 1993.
- 서동욱. 「주체의 근본 구조와 타자-레비나스와 들뢰즈의 타자 이론」, 『차이와 타자』. 서울: 문학과 지성사, 2000.
- 이주향. 「포스트주체의 주체」, 이정우·김성기 외, 『프랑스철학과 우리-현대 프랑스 철학을 보는 눈』. 서울: 당대, 1997.
- Kearney, Richard. *States of mind: dialogues with contemporary thinkers*, 김재인·임재서·전예완 공역. 『현대사상가들과의 대화』. 서울: 한나래, 1998.
- Sartre, Jean Paul. *L'Être et le Néant*, 손우성 역. 『존재와 무 I』. 서울: 삼성출판사, 1993.
- Bethge, Eberhard. "*Dietrich Bonhöffer: Person und Werk*". *Die mündige Welt 1 dem Andenken D. Bonheoffers Vorträge und Briefe* (München: Chr. Kaiser Verlag), 1955.
- Bonhöffer, Dietrich. *Ethics* (London: SCM Press), 1955.
- _____. *Gesammelte Schriften II. hrg. von E. Bethge* (München: Chr. Kaiser Verlag), 1960.
- _____. *Prisoner for God* (New York: Macmillan co.), 1964.
- _____. *The Communion of Saints* (New York: Harper & Row), 1963.
- _____. *The Cost of Discipleship* (London: SCM Press), 1948.
- Dostoyevsky, Fyodor. *The Brothers Karamazov*. trans. C. Garnett (New York: New American Library), 1957.
- Dumas, Andre. Dietrich Bonhöffer, *Theologian of Reality* (London: SCM Press), 1971.

Levinas, Emmanuel. *Difficult Freedom: Essays on Judaism*. trans. Sean Hand. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1991.

_____. *Ethics and Infinity*. trans. R. A. Cohen. Pittsburgh: Duquesne University, 1985.

_____. *Existence and Existents*. trans. Alphonso Lingis. Netherlands: Martinus Nyhoff, 1987.

_____. *Otherwise than Being or Beyond Essence*. trans. by Alphonso Lingis. Dordrecht: Kluwer Academic Press, 1974.

_____. *Totality and Infinity*, trans. Lingis, A., Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1991.

논문접수일: 2008. 10. 31

심사개시일: 2008. 11. 12

심사완료일: 2008. 11. 22