

디트리히 본회퍼의 ‘한계’(Grenze) 개념이 갖는 윤리적 의미

강안일 (서울신학대학교 강사)

I. 들어가는 말

II. 본회퍼의 ‘한계’ 개념에 대한 간략한 연구사

1. 설교학적 관점
2. 조직신학적 관점
3. 목회적인 관점
4. 요약 및 평가

III. 본회퍼의 ‘한계’ 개념이 갖는 윤리적 의미

1. 세계시민주의적 관점
2. 생태(환경)학적 관점
3. 책임적 관점

IV. 나가는 말

DOI: <http://dx.doi.org/10.21050/CSE.2024.58.04>

• ABSTRACT •

The ethical significance of Dietrich Bonhoeffer's concept of 'Grenze'

Lecturer, Kang, An Il (Seoul Theological University)

This paper examines the ethical significance of Dietrich Bonhoeffer's concept of 'Grenze (limit).' To do so, it first briefly explores how previous researchers have approached Bonhoeffer's concept of 'Grenze.' After such preceding research, this paper scrutinizes the ethically significant concept of 'Grenze' from three perspectives. Firstly, it discusses its significance from the perspective of cosmopolitanism. Secondly, it explores the ecological ethical perspective provided by Bonhoeffer's concept of 'Grenze.' Lastly, it examines how Bonhoeffer's concept of 'Grenze' can contribute to the ethics of responsibility, based on the principle of 'critique and formation' advocated by the ethicist Kang Won-Don in the responsible existence of Christians. In conclusion, the paper investigates the ethical significance of Bonhoeffer's concept of 'Grenze' and its relevance to Korean society.

Key words: Dietrich Bonhoeffer, Grenze concept, cosmopolitanism, Ecological, Responsible

I. 들어가는 말

창세기의 창조기사(창1-2장)에서 말하는 창조는 주로 ‘구분하고’, ‘한계를 정하는 것’으로 나타난다. 첫째 날부터 계속해서 ‘빛과 어둠’, ‘하늘과 땅’, 그리고 ‘밤과 낮’의 경계를 정하고, 또한 ‘계절’의 경계도 설정하고, ‘남자와 여자’를 구분한다. 또한 인간이 ‘먹을 수 있는 것’과 ‘먹을 수 없는 것’을 나누고, ‘인간과 동물의 경계’를 설정하고, ‘정한 것과 부정한 것’의 경계도 정한다. 최종적으로 ‘하나님과 피조물’의 경계도 분명히 구분하고, ‘노동해야 하는 날과 쉬을 가져야 하는 날’도 구분한다.¹⁾ 이렇듯 성서의 첫 번째 책인 창세기는 창조세계를 이야기할 때 한계를 정하고, 그것을 인정하는 것이 얼마나 중요한지를 알게 한다. 다시 말하면 한계의 인정이 피조물이 있어야 할 실존의 자리라는 것이다. 피조물은 한계 속에서만 참다운 피조물이 될 수 있다는 의미이기도 하다.²⁾

그러나 우리가 역사에서 경험한 것처럼 한계를 인정하는 것이 쉽지 않다. 때론 한계를 인정하는 것이 곧 굴복을 의미하기도 하기 때문이다. 그래서 인간은 끊임없이 자신이 가진 한계를 인정하기보다는 그것을 넘어서기 위해서 노력한다. 이런 결과로 비약적인 자연 과학과 의학, 그리고 첨단 기술이 발전하였고, 전에는 한계라고 생각했던 것들이 더 이상 한계가 되지 않게 되었다. 예를 들면 전에는 어떤 불치의 병을 인간이

1) Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik*, III/1 (Zürich: Evangelischer Verlag, 1945), 155, 243, 246. 바르트는 하나님이 6일 동안 창조를 한 후 안식을 취했다는 창세기 구절(창 2:1-2)을 해석하면서, 제한 없이 발전을 추구하는 세계원리(Weltprinzip)와는 대조적으로 “하나님의 창조활동은 그로부터 스스로 결정한 그의 사역으로부터의 안식 안에서 한계(Grenze)를 가진다”고 주장한다.

2) Christoph Stckelberger, *Umwelt und Entwicklung. Eine Sozialethische Orientierung*, 정미현 역, 『환경과 개발. 사회윤리학적 접근』 (서울: 한국신학연구소, 2006), 237. “하나님이 주신 자유에 대한 인간의 적당한 대답이 규범을 유지하는 것이며 이러한 자유와 아주 책임 있게 지내는 것으로써의 표현이 자기 제한이다.”

고칠 수 없는 한계라고 생각했다면, 이제는 의료기술의 발전으로 그것을 더 이상 한계라고 생각하지 않는 것과 같다. 그래서 인류는 한계가 없는 발전을 위해 끊임없이 분투한다.³⁾ 그러나 이렇게 인간이 가진 한계를 극복하고자 노력했던 과학과 의료 및 첨단 기술의 발전이 늘 긍정적인 결과만을 가져온 것은 아니다. 한스 요나스가 『기술 의학 윤리 - 책임 원칙의 실천』에서 기술이 인류의 생활을 편리하게 하는 긍정적인 효과를 가져오기도 하지만, 부정적으로는 기술이 가져오는 결과를 예측할 수 없을 만큼 ‘모호하다’는 점도 지적한다.⁴⁾ 이런 모호함의 결과들이 주는 영향을 오늘날 세계는 여러 가지 측면에서 경험하고 있다. 대표적으로 과학과 기술의 발전을 선도하는 산업 국가들은 끊임없이 인간에게 허용된 범위 내에서 자연을 이용해야 할 한계를 넘어가면서 여러 가지 발전을 이끈 것은 사실이나 이것을 통해 야기된 것은 몰트만이 주장한 것처럼 생태환경적인 위기였다.⁵⁾ 이것으로 인한 기후변화의 위기는 현재의 인류를 크게 위협하고 있다.⁶⁾

3) Ulrich H.J. Körtner, *Evangelische Sozialethik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 199.

4) Hans Jonas, *Technik, Medizin und Ethik - Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*, 이유택 역, 『기술 의학 윤리 - 책임 원칙의 실천』 (서울: 숲, 2005), 42-43.

5) Jürgen Moltmann, *Gott in der Schöpfung* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016), 34-47; 유경동은 “생태학이 빠진 기술과학의 과도한 발전은 결국 인류를 파멸로 이끌게 될 것임을 강조”한다. 그가 말하는 “생태학이 빠진” 것은 “발전과 진보라는 인간 중심적 역사 이해나 현대 과학기술의 인간 문명을 최고의 가치로 삼는 절대주의에서 벗어나 인간과 자연세계의 모든 구성체를 하나로 묶어 사고하는 세계관”과 반대되는 모습이다. 그가 말하는 생태학적 모습은 결국 한계와 구분을 긍정하며 인간과 자연세계를 통합적으로 바라보는 것을 말한다. 유경동, 『한국 사회와 기독교 정치 윤리』 (고양: 한국기독교연구원, 2003), 94-97; 조영호, “기후 위기와 기독교 윤리,” 고재백 외 편저, 『기후 위기 시대의 도전과 교회의 응답』 (서울: 새물결플러스, 2022), 206-234.

6) Michael T. Snarr and D. Neil Snarr eds., *Introducing Global Issues*, 김계동, 민병오, 박영호, 차재권, 최영미 역, 『세계화와 글로벌 이슈』 (서울: 명인문화사, 2022), 417-447; 박용범, 『기독교 사회생태윤리』 (서울: 새물결플러스, 2021), 12; 기후위기를 야기한 “구조적 폭력의 현실”을 논의한 논문으로 윤이실, “기후변화, 구조적 폭력, 그리

이와 같은 상황에서 한계 없이 한계를 넘어서려는 과학 기술의 발전이 초래하는 모호한 결과들을 인식하고, 그것이 현 생태계에 주는 영향들을 인지하면서, ‘한계와 구분’의 경계를 강조했던 창조기사의 의도를 고려하여, 우리의 ‘한계’를 반성한다는 것이 윤리적으로 어떤 의미가 있는지를 살펴보는 것은 의미 있다고 본다. 이를 위해 본회퍼를 대화의 상대자로 선택하는 것은 유익하다. 왜냐하면 그는 어느 신학자보다 ‘한계’라는 개념을 강조한 목회자이며 신학자이기 때문이다. 그는 그의 전체 저작들을 통해서 한계 개념이 갖는 신학적이면서 윤리적인 의미를 강조하였다.⁸⁾ 그래서 이 논문에서는 현실적인 상황을 고려하면서 본회퍼가 말하는 한계 개념이 어떤 윤리적인 의미를 갖는지를 살핌으로 오늘을 살아가는 한국 교회에 주는 의의를 찾아보고자 한다. 이를 위해 우선 그동안 본회퍼

고 공생. 세계시민주의와 애국주의의 역동적 균형,” 『기독교사회윤리』 제56집(2023), 65-96.

- 7) 본회퍼는 ‘한계’ 개념을 위해 독일어 “Grenze”와 “Schranke”를 사용한다. 『성도의 교제』에서는 주로 “Schranke”를 사용하고, 그 외 저서들에서는 “Grenze”를 사용한다. “Grenze”에 대한 종교학적이고 철학적이며, 그리고 기초신학적인 이해를 위해서는 다음을 참고하라. 마틴 바우만은 종교학적으로 한계를 ‘공간적으로’, ‘시간적으로’ 그리고 ‘은유적으로’ 사용하는 용례를 소개한다. Martin Baumann, “Grenze I: Religionsgeschichtlich,” ed. Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski and Eberhard Jüngel, *Religion in Geschichte und Gegenwart(RGG)* 3, 4th editions (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 1272-1273; 브리기테 팔켄베르크는 철학적으로 한계 개념이 어떻게 사용되었는지를 플라톤부터 현재까지 다룬다. Brigitte Falkenberg, “Grenze II: Philosophisch,” ed. Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski and Eberhard Jüngel, *Religion in Geschichte und Gegenwart(RGG)* 3, 4th editions (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 1273-1274; 하르트무트 로제나우는 한계 개념이 일반적으로 상반된 가치를 가진 개념이라고 말하며, 기초신학적인 의미를 설명한다. Hartmut Rosenau, “Grenze III: Fundamentaltheologisch,” ed. Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski and Eberhard Jüngel, *Religion in Geschichte und Gegenwart(RGG)* 3, 4th editions (Tübingen: Mohr Siebeck, 2000), 1274.
- 8) Kirsten Busch Nielsen, *Die gebrochene Macht der Sünde. Der Beitrag Dietrich Bonhoeffers zur Hamartologie* (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010), 32.

가 주장한 한계 개념이 어떻게 이해해왔는지를 본회퍼 연구자들의 저작들을 중심으로 간략하게 살핀다(II). 이것을 통해 그동안의 연구가 한계 개념이 갖는 윤리적인 의미를 충분히 다루어지지 않았다는 점을 강조할 것이다. 이어서 이 한계 개념이 본회퍼에게 어떤 윤리적인 의미를 갖는지를 연구한다(III). 마지막으로 한계 개념이 한국의 그리스도인들에게 주는 의미를 살펴보고자 한다(IV).

II. 본회퍼의 ‘한계’ 개념에 대한 간략한 연구사

본회퍼에 대한 연구자들은 본회퍼에게 ‘한계’ 개념이 갖는 의미를 다양한 관점에서 연구하였다. 여기에서는 그것을 독일어권을 중심으로⁹⁾ 크게 세 가지 관점에서 정리하였다. 설교학적인 관점과 조직신학적 관점 그리고 목회적인 관점이다. 아래에서 세 관점을 대표하는 저작들을 중심으로 간략하게 설명한 후에 마지막으로 요약하며 평가할 것이다.

1. 설교학적 관점

에른스트 게오르그 벤델은 본회퍼의 설교학에 대한 그의 박사학위 논문을 1985년에 출판하면서 본회퍼의 한계의 개념을 다룬다.¹⁰⁾ 벤델은 그의 책을 크게 3부분으로 나누어, 즉 “설교와 설교의 주요문제”, “성서 해석의 구성요소”, 그리고 “언어의 종교적 기능의 인식과 사용에 대한 단초들”

9) 영미권에서는 에스터 리드가 2018년 출판한 “책임의 한계: 글로벌 시대를 위한 본회퍼의 윤리”라는 책이 있다. 여기서 ‘한계’라는 ‘Limit’를 사용하고 있지만, 본 논문에서 다루는 의미에서라기보다는, 일반적으로 책에서 중요한 주제로 다루는 ‘책임’이 글로벌 상황에서 어떤 한계와 의미를 갖는지를 살필 때 사용하는 일반 용어로 쓰이고 있다. Esther D. Reed, *The Limit of Responsibility: Dietrich Bonhoeffer's Ethics for a Globalizing Era* (London: T&T Clark, 2018).

10) Ernst Georg Wendel, *Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers. Predigt-Hermeneutik- Sprache* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1985).

을 각각 논의한 후에, 본회퍼의 한계 개념을 첨부 형식으로 논문 후반부에서 다룬다.¹¹⁾

벤델은 본격적으로 한계 개념이 본회퍼의 저작에서 어떻게 이해되고 있는지를 다루기 전에, 본회퍼가 이 개념을 칼 바르트의 『로마서 주석』에 의존하고 있다는 주장을 먼저 한다. 그는 바르트가 ‘종교의 한계’(롬 7:1-6)에서 강조한 “넘어서기 어려운 한계”라는 개념이 본회퍼의 설교들에 수용되었다고 말한다.¹²⁾ 또한 벤델은 본회퍼의 한계 개념의 신학적이고 근본적인 이해를 위해 에버하르트 그리제바흐(Eberhard Grisebach)로 대표되는 20세기의 “나-너”의 사고가 현저한 역할을 했다고 본다. 본회퍼가 그리제바흐의 한계 개념이 갖는 새로운 통찰을 인정하면서도 동시에 비판적인 시각을 가졌던 이 개념은 인식론적으로 ‘외부의 한계’를 인정하는 것인데, 모든 사고는 한계의 현실로부터, 즉 외부(Außen)와 현실적인 너(wirkliche Du)로 온다는 것이다.¹³⁾

벤델은 본격적으로 본회퍼의 『성도의 교제』를 시작으로, 『행위와 존재』, 1930년 베를린 대학 취임 강연 주제인 “현재의 철학과 신학에서 인간에 대한 질문”¹⁴⁾, 『창조와 타락』, 그리고 1933년 베를린 대학 여름 학기에 강의한 “그리스도론”에 나타난 한계 개념들을 차례대로 추적한다. 이것을 통해 한계 개념이 본회퍼의 여러 개념들, 특히 ‘인격 개념’, ‘죄와 거룩’, ‘한계와 중심’ 그리고 ‘그리스도 이해’ 등과 연관하여 그 의미를 갖는다고 설명한다. 그러면서 그는 결론적으로 본회퍼의 한계 개념을 추정하는 것

11) 위의 책, 224-232.

12) 위의 책, 224, 228.

13) 위의 책, 225.

14) 본회퍼는 여기서 폴 틸리히, 에버하르트 그리제바흐, 칼 바르트, 그리고 프리드리히 고가르텐이 주장하는 한계 개념과 비판적인 대화를 시도한다. 자세한 것은 다음을 참고하라. Dietrich Bonhoeffer, *Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931*, ed. Reinhart Staats and Hans Christoph von Hase in Zusammenarbeit mit Holger Roggelin and Matthias Wünsche (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015), 366-375.

은 본회퍼의 주요 조직적인 저작들에서 수행된 근거로 온전히 확인되기 보다는, 오히려 은유적이고 살아있는 그의 설교의 언어들을 통해서 더 명확하게 입증된다고 주장한다.¹⁵⁾

2. 조직신학적 관점

마티아스 솔마이어는 1985년 한 논문에서 본회퍼 신학의 배후에 흐르는 근본적인 구조와 방법론적인 관점에서 ‘한계’를 다룬다.¹⁶⁾ 이것을 통해 본회퍼에게 한계 개념이 그의 신학을 이해하기 위한 중요한 구조와 관점을 갖는다는 것을 밝힌다. 그리고 수산네 헨네케는 2009년 한계 개념에 대한 한 논문에서 본회퍼의 『창조와 타락』를 중심으로 본회퍼의 사상에 나타난 “아담과 하와”를 프랑스 철학자 뤼스 이리가레(Luce Irigaray)의 사상과의 대화를 통한 젠더적인 관점에서 논의한다.¹⁷⁾ 헨네케에 의하면 한계 개념이 ‘하나님과 인간’과 ‘남자와 여자’를 이해하는 하나의 키(Key)가 된다고 주장한다.¹⁸⁾ 마지막으로 크리스텐 부슈 닐젠은 본회퍼에 대한 죄의 이해를 연구한 그의 박사학위 논문을 2010년에 출판하면서,¹⁹⁾ 본회퍼에게 죄에 대한 신학적인 이해는 한계라는 특정한 개념의 도움으로 확장될 수 있다고 말한다. 그러나 한계의 개념을 이해하는 것이 곧 죄의

15) 위의 책, 232.

16) Matthias Schollmeyer, “Die Bedeutung von ‘Grenze’ und ‘Begrenzung’ für die Methodologie und Grundstruktur der Theologie Dietrich Bonhoeffers,” in *Die Aktualität der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, ed. Norbert Müller (Halle-Wittenberg: Martin-Luther -Universität Halle Wittenberg, 1985), 55-79.

17) Susanne Hennecke, “Die Entdeckung der Grenze. Adam und Eva im Denken Dietrich Bonhoeffers,” in *Nederlands theologisch tijdschrift* 63/ 2009, Heft 4, 302-319.

18) 위의 책, 314.

19) Kirsten Busch Nielsen, *Die gebrochene Macht der Sünde*, 33. 크리스텐 부슈 닐젠은 한계 개념에 대한 다양한 관점들을 소개한다. 특히 p.33 각주 29번을 참고하라.

개념을 직접적으로 이해한 것이라고 간주하지 않고, 두 개념의 관계는 간접적으로 연결되어 있다고 주장한다. 닐젠은 이런 간접적인 관계성을 “한계로서 죄”와 “죄의 한계”라는 주제로 본회퍼의 저작들을 초기와 후기로 나누어 조직신학적이며 텍스트 해석적인 방법으로 연구한다.²⁰⁾ 이를 통해 그녀는 죄를 “인간을 통하여 하나의 한계를 넘어서는 것”으로 정의하고, 그 한계를 넘는 현상들의 형태들을 조직신학적으로 “불신앙, 불순종, 율법 위반, 자기 정당화, 우상숭배, 신성모독 그리고 불합리”라고 주장한다.²¹⁾

3. 목회적인 관점

미하엘 플라투우는 2013년 출판한 책²²⁾에서 본회퍼의 “한계와 중심” 개념을 목회적인 관점에서 연구하며 그 의미를 도출하고 있다. 그는 우선 본회퍼의 한계 이해를 그의 저작을 초기, 중간, 후기시기로 나누어 각각 연구한다. 초기 단계(『행위와 존재』)에서는 한계가 ‘인간의 경계’를 의미한다고 주장한다. 인간은 외부로부터 제한되고, 그 한계 안에서 드러나기 때문이라고 한다. 그리고 중간단계에 해당하는 『창조와 타락』에서 본회퍼는 “한계는 중심이다”라고 주장한다. 이것은 한계가 중심으로 전환되는 것을 의미한다고 한다.²³⁾ 또한 “그리스도론” 강의에서도 “한계로서 그리스도는 동시에 다시 세워지는 중심”이라고 주장한다.²⁴⁾ 그리고 후기 단계에 해당하는 『윤리학』이나 『저항과 복종』에서는 “한계로서 중심”이라는

20) 위의 책, 17, 32-85.

21) 위의 책, 373.

22) Michael Plathow, *Glauben und Gestalten. Dietrich Bonhoeffer im heutigen Kontext* (Saarbrücken: Fromm Verlag, 2013), 62-76.

23) 위의 책, 64.

24) Dietrich Bonhoeffer, *Berlin 1932-1933*, ed. Carsten Nicolaisen and Ernst-Albert Scharf -fenorth, (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015), 306.

개념이 강조된다고 한다. 플라토우는 후반부에서 본회퍼의 사고에서 ‘한계와 중심’이 갖는 목회학적 의미를 본격적으로 설명한다. 이것도 한계 개념 이해와 비슷하게 본회퍼가 작성한 목회적 저술과 논문들을 시기적으로 나누어 각각 연구한다. 이를 통해 결론적으로 “그리스도가 옛 사람과 새 사람 사이의 한계의 자리에 새로운 중심으로 나타난 것처럼, 살아 있는 그리스도는 본회퍼에게 공동체 안에서 실행되는 영적인 사건들과 모든 목회적 행동들의 제한하는 한계이고 중재하는 중심이” 된다고 말한다.²⁵⁾

4. 요약 및 평가

지금까지 본회퍼의 한계 개념을 연구한 학자들의 다양한 관점들을 간략하게 살펴보았다. 설교적인 관점, 조직신학적 관점 그리고 목회적인 관점들을 통해 제시하는 학자들의 연구는 본회퍼의 한계 개념이 가지는 다양한 이해의 폭을 넓혀줬다. 그리고 특별히 본회퍼가 가진 목회자이면서 신학적인 면모를 잘 보여주는 연구들이라고 평가할 수 있다.²⁶⁾ 그러나 이런 연구들의 공헌에도 불구하고 한계 개념이 갖는 윤리적인 면을 상세하게 다루지 못했다는 아쉬움이 있다. 왜냐하면 본회퍼에게 한계 개념은 윤리적인 중요한 의미를 가지고 있기 때문이다.²⁷⁾ 그래서 다음 장에서 현대 상황에서 본회퍼의 한계 개념이 갖는 윤리적인 의미를 논의하려고 한다.

25) Michael Plathow, *Glauben und Gestalten*, 69-71.

26) Peter Zimmerling, *Bonhoeffer als Praktischer Theologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006), 11-21.

27) 대표적으로 본회퍼는 『성도의 교제』에서 “한계(Schranke)의 경험은 실재적으로 특별한 윤리적 경험”이라 한다. Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio, Eine Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, ed. Joachim von Soosten (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015), 27.

III. 본회퍼의 ‘한계’ 개념이 갖는 윤리적 의미

본회퍼 학자들이 그동안 연구했던 한계 개념에 대한 여러 가지 논의들을 고려하면서, 그 개념이 갖는 윤리적 의미를 세 가지 관점에서 제시하려고 한다. 세계시민주의적 관점, 생태학적 관점 그리고 책임적 관점이 바로 그것이다. 여기서는 특별히 한계 개념이 갖는 윤리적 의미를 찾을 때, 일반적으로 진행되는 본회퍼의 입장을 서술한 후 그 의미를 찾는 방식이 아니라, 우선 현대 세계가 제기하는 윤리적인 상황을 서술한 후에, 그 상황에 대한 본회퍼의 한계 개념이 어떤 의미를 갖는지를 찾는 방식을 택하였다.²⁸⁾

1. 세계시민주의적 관점

현대 사회를 가리켜 여러 가지 수식어로 표현할 수 있겠지만, “세계화”(Globalisierung)와 “세계시민주의”(cosmopolitanism)를 제외하고는 온전히 말할 수 없을 것이다. 1990년대 초반부터 활발하게 논의된 세계화는 죄르그 뢰브너의 정의에 따르면, “일반적으로 양적이며 질적인 상호 컨텍스트적인 연결의 강화와 정치적, 경제적 그리고 사회적 삶의 의존성”이다.²⁹⁾ 전 세계가 정치적, 경제적 그리고 사회적으로 긴밀하게 연결되어

28) 이런 방식을 택한 이유는 윤리적 논의를 진행할 때 윤리적 상황을 먼저 확인하는 것에서 착안하였다. 비록 이 논문에서는 전체적인 윤리적인 판단 형성 과정을 취한 것은 아니지만, 윤리적 의미를 찾을 때 윤리적 상황을 먼저 확인하고자 했던 의도를 따랐다. 전체적인 윤리적 판단 형성 과정의 이해를 위해서는 장안일, “신학적 윤리 판단 형성 과정의 이해: ‘은둔형 외톨이’의 예를 중심으로,” 『신학사상』 203(2023, 겨울), 179-214.

29) Jörg Hübner, *Globalisierung. Herausforderung für Kirche und Theologie. Perspektiven einer menschengerechten Weltwirtschaft* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004), 40; 롤런드 로버트슨에게 “하나의 개념으로서 세계화는 세계의 압축이자 동시에 전체로서의 세계에 대한 의식의 집중을 의미한다.” Roland Robertson, *Globalization:*

있으며 서로 긴밀하게 의존성을 가지고 있기에, 현대 사회의 문제는 더 이상 각 나라의 지역적인 문제만이 아니라 전 세계적인 문제라는 것이다. 우리는 지금 이것을 코로나19의 경험과 글로벌 기후위기라는 현실 속에서 깊이 경험하고 있다. 기후위기는 더 이상 한 국가의 문제만이 아니라 전 세계가 함께 고민해야 할 문제이기 때문이다. 이처럼 세계화는 세계로 하여금 공동의 연대의식을 갖도록 하여, 세계의 문제들을 공동으로 고민하도록 안내한다. 그러나 세계화는 오늘날 우리에게 긍정적인 효과만을 제공하는 것이 아니라 부정적인 결과들을 초래하기도 한다.³⁰⁾ 세계화가 가져오는 부정적인 결과들은 다양한 분야에서 다양한 관점들이 존재하지만, 간단하게 말하자면 정치적으로는 획일화나 동일화를 통한 “원하지 않는 외부 영향의 제거 불가능”, 경제적으로는 혜택이 소수에게만 해당되는 것으로 인한 양극화가 심화될 수 있고, 문화적으로는 “문화적 제국주의”를 경험한다는 것이다.³¹⁾ 이렇게 세계화가 각 사람이 서 있는 자국의 입장보다는 획일화나 동일화의 이름으로 제국주의적인 이미지를 가지는 부정적인 결과들을 갖는 상황에서, 지구적 공동체와 지역적인 것을 동시에 강조하는 ‘세계시민주의’의 강조는 자연스러운 현상일 것이다.³²⁾ 신학자

Social Theory and Global Culture, 이정구 역, 『세계화. 사회이론과 전 지구적 문화』 (서울: 한국문화사, 2013), 18; 보통 세계화라는 단어는 프랑스어로 *mondialisation*이고, 스페인과 라틴아메리카에서는 *globalizacion*이며, 독일어로는 *Globalisierung*이다. Anthony Giddens, *Runaway World: How Globalisation is Reshaping our Lives*, 박찬욱 역, 『질주하는 세계』 (서울: 생각의 나무, 2000), 38.

30) 긍정적인 효과와 부정적인 효과에 대한 설명은 다음의 책을 참고하라. Michael T. Snarr and D. Neil Snarr eds., 『세계화와 글로벌 이슈』, 9-12; 임현진, 『세계화와 반세계화-21세기 한국의 미래를 묻는다』 (서울: 세창출판사, 2011).

31) Michael T. Snarr and D. Neil Snarr eds., 『세계화와 글로벌 이슈』, 9.

32) 김수연, “글로벌 시대의 세계시민주의: 바울의 종말론적 공동체 사상을 중심으로,” 『신학논단』 111(2023), 10. 김수연은 이것을 철학자 콰메 엔터니 애피아의 의견을 근거로 주장한다; 세계시민주의에 대한 자세한 안내는 강남순, 『코즈모폴리터니즘이란 무엇인가』 (서울: 동녘, 2022).

신문체에 따르면 ‘세계시민주의’는 세계화가 주는 부정적인 영향들에 대응하여 두 가지 반응을 보였다고 설명한다.³³⁾ 하나는 “온건한 세계시민주의”이고 다른 하나는 “급진적 세계시민주의”이다. 온건한 세계시민주의는 지역적인 연대성과 시민성을 강조하면서도 지역적 국가 차원에서 해결할 수 없는 문제들을 전체 세계가 공동으로 연대하여 해결하려는 “세계 시민성”을 추구하는 것이라면, ‘급진적 세계시민주의’는 전체 세계적 연대를 추구하는 것은 온전한 세계시민주의와 비슷하지만 지역적 시민성을 강조하기보다는 단일한 세계를 더 강조하는 데 있다.³⁴⁾ 그래서 세계시민주의는 중요한 질문 앞에 놓이게 된다. 그것은 세계화라는 명목아래 각국의 지역성과 시민성은 포기해야 하는가? 아니면 둘을 통합하며 양립해야 하는가? 이다.³⁵⁾

이 질문에 대해 본회퍼의 ‘한계’ 개념은 중요한 통찰력을 제공한다. 비록 미시적인 관점에서 논의가 진행되었지만 본회퍼의 이 개념은 세계시민주의가 던지는 중요한 질문에 대해 중요한 관점을 제공할 것이다. 본회퍼의 『성도의 교제』에 따르면 공동체 개념은 언제나 인격 개념과 긴밀한 연결성을 가지고 있다.³⁶⁾ 공동체를 말할 때 각각의 인격은 매몰되고 공동

33) 신문체, “이방인으로서의 타자를 위한 환대 담론-테리다와 사도 바울의 세계시민주의를 중심으로,” 『신학과 실천』 88(2024), 707-735.

34) 위의 책, 715.

35) 여러 학자들도 이 질문에 답하기 위해 논의를 계속하고 있다. 강남순은 세계화라는 개념이 세계와 각 지역들의 분리를 가능하게 할 수 있다고 본다. 그래서 이것을 보완하기 위해 현재는 주로 글로벌라이제이션(globalization)을 사용한다고 한다. 하지만 그녀는 한걸음 더 나아가 “모든 사람의 평등성”이라는 사고에 근거한 “함께 살아감”을 지구적 상호 연관적 공동체로 드러낼 수 있는 세계시민주의의 연대운동을 선호한다. 강남순, 『코즈모폴리타니즘이란 무엇인가』, 21-36; 신문체, “이방인으로서의 타자를 위한 환대 담론-테리다와 사도 바울의 세계시민주의를 중심으로,” 715-717; 윤이실, “기후변화, 구조적 폭력, 그리고 공생. 세계시민주의와 애국주의의 역동적 균형,” 65-96. 윤이실은 특별히 기후위기라는 전 지구적 문제 앞에 세계시민주의와 애국주의의 역동적 균형을 이루어가는 것이 중요하다고 강조한다; 김수연, “바울의 세계시민주의의 사상과 다문화주의,” 『한국기독교신학논총』 18(2020), 445.

체만 강조하는 그런 개념이 아니다. 공동체를 이루는 인격들의 한계를 분명히 수용하는 것이고, 그 공동체를 이루는 인격들도 그 자체 안에 분명한 한계를 인정하는 구조이다. 본회퍼에게 인격은 언제나 한계(Schranke)의 경험을 통해서 인식되기 때문이다.³⁷⁾ 본회퍼는 이런 한계의 경험을 윤리적 본성이라고 한다.³⁸⁾ 그러기에 인격은 언제나 인격이 되기 위해서는 다른 사람이 거기에 있어야 한다. 즉 한계가 있어야 한다는 것이다.³⁹⁾ 본회퍼는 이것을 “나-너-관계”(Ich-Du-Verhältnis)를 통해 더욱 구체화한다. ‘나’라는 인격은 오직 다른 인격인 ‘너’라는 한계에게서만 발생한다는 것이다. 본회퍼가 이것을 더욱 신학적으로 발전시켜 다른 인간의 ‘너’를 신적인 ‘너’라고 주장하지만, 이것도 결국 인격이라는 것은 자신과 다른 ‘너’라는 한계 속에서만 온전한 인격성을 얻게 됨을 의미한다.⁴⁰⁾ 『창조와 타락』에 따르면 아담과 하와의 관계는 ‘나-너-관계’를 온전히 드러낸다. 본회퍼에 따르면 하와는 아담에게 하나님이 정한 한계이며, 그러기에 아담이나 하와 서로에게 각 사람은 서로 침범할 수 없는 한계점이며 결국 “한계의 육체적 현재화”가 된다.⁴¹⁾ 본회퍼의 이런 이해는 강남순이 코스모폴리타니즘의 중요 특성을 설명하면서 주장한 내용과 일맥상통한다. 그녀에 따르면 우주적-공동체를 강조하는 세계시민주의는 “모든 생명의 거시적-상호의존성”의 원리를 가지고, 집단성을 강조하면서도 개별적인 인격인 개인들을 “도덕적 가치의 근원”으로 삼고 있다.⁴²⁾ 반면에

36) Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 19.

37) 위의 책, 29; Dietrich Bonhoeffer, *Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931*, 367.

38) Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 27.

39) 위의 책, 30.

40) 위의 책, 34.

41) Dietrich Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, ed. Martin Rüter and Ilse Tödt (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015), 92.

42) 강남순, 『코스모폴리타니즘이란 무엇인가』, 85.

전통적인 의미의 공동체주의는 개인보다는 공동체의 집단성을 강조한다. 이처럼 전통적 공동체주의와의 결정적 차이를 통해 드러난 사실은 세계 시민주의가 “어느 곳에 살든 이 세계 모든 사람들이 상호 연관되어 있다”⁴³⁾라는 인식을 가지면서도 동시에 개별적 국가와 지역성을 강조한다는 것인데, 이것은 본회퍼가 주장하는 공동체와 인격의 관계처럼 공동체적인 시각을 유지하면서도, 각 개인들의 인격들을 한계로 가지는 것과 유사하다는 것이다. 그러기에 본회퍼가 “사회적 관계는 순수한 상호인격적인 관계로서 인격의 단일성과 분리성 위에 세워지는”⁴⁴⁾ 것으로 소개하는 것은 “동질성의 공동체가 아닌 다름의 공동체를”⁴⁵⁾지향하는 세계시민주의의 관점과 함께 윤리적으로 공유하고 있다는 사실을 확인할 수 있는 대목이다.

2. 생태(환경)학적⁴⁶⁾ 관점

환경윤리학자 김명식은 생태의 위기의 원인으로 “인구, 자본주의 생산체제, 과학기술, 그리고 세계관”을 제시한다.⁴⁷⁾ 그는 인구의 증가가 환경과 인류에게 치명적인 위기를 가져온다는 19세기의 경제학자 토마스 로버트 맬더스(Thomas Robert Malthus)의 생각을 따른다. 인구가 급속하게 증가하면 할수록 식량, 거주지가 필요하고 이것을 위해 많은 양의 대지가

43) 위의 책, 40.

44) Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 33.

45) 강남순, 『코즈모폴리타니즘이란 무엇인가』, 99.

46) 마틴 호네커는 생태학(Ökologie)이라는 말을 이렇게 정의한다. “동일한 장소에서 공동으로 생활하는 모든 생명체 사이에 존재하는 상호 관계를 나타내기 위하여 동물학자인 에른스트 헤켈(Ernst Haeckel, 1834-1919)이 주조한 말이다.” Martin Honecker, *Grundriß der Sozialethik* (Berlin: Walter de Gruyter, 1995), 232; 이 단락에서 “생태(환경)”을 “환경”까지 포함한 의미로 “생태”로 통일하여 사용하였다.

47) 김명식, “환경문제의 원인과 해법은 무엇인가?”, 서울대학교 철학사상연구소 엮음, 『처음 읽는 윤리학』 (서울: 동녘, 2013), 392-414.

파괴될 수 있기 때문이다. 또한 자본주의 생산체제는 생태 위기를 필요적으로 야기한다고 한다. 이는 자본주의 체제 자체가 한계를 모르고 끊임없는 생산을 확대하기 때문이다. 세 번째 환경 위기 원인으로 지목된 과학기술도 마찬가지이다. 생태에 대한 깊은 경각심을 제공한 레이첼 카슨(Rachel Carson)의 『침묵의 봄』에서⁴⁸⁾ 생태 위기 주범으로 언급된 DDT(dichloro-diphenyl-trichloroethane)의 개발도 모두 과학기술의 산물이라는 것이다. 이것뿐만 아니라 과학기술로 인한 제한 없는 발전들을 통해 가져오는 결과들은 우리가 예측하지 못한 상태에서 한계 없는 발전을 계속하고 있다는 데 그 위험이 있다. 마지막으로 김명식에 따르면 생태 위기를 초래하는 것은 끊임없이 한계 없는 인간의 욕망이 갖는 가치관이라고 한다.

위에서 제시된 네 가지의 생태 파괴 요인들의 근저에는 인간중심주의가 자리를 잡고 있다. 구체적으로 말하면 인간의 한계 없는 발전을 향한 욕망이 그 근저에 자리를 잡고 있다는 것이다. 이것은 프랑크 마틴 부룬이 모든 환경윤리의 근본문제를 인간중심주의라고 말한 것과 같다.⁴⁹⁾ 부룬은 이런 인간중심주의를 극복하기 위한 그리스도교적 환경윤리의 3가지 근거를 창조신학적, 종말론적, 그리고 교회론적으로 제시한다. 그리고 세 근거들이 갖는 강점과 단점들을 각각 설명한다. 이를 통해 생태 윤리를 위해서는 인간중심주의를 극복하고, 생태와 함께 사는 것을 배워야 한다고 한다. 생태와 함께 연대하여 살아간다는 것은 서로의 공존을 위해 서로의 한계를 인정할 때 가능하다. 호네커도 이런 점에서 생태는 성서적으로 창조이고, 이 창조는 창조자를 가지기 때문에, “인간은 창조세계에 대해 무제한적인 처분권을 가지지 못한다”고 주장한다.⁵⁰⁾ 그러나 만약

48) Rachel Carson, *Silent Spring*, 김은령 역, 『침묵의 봄』 (서울: 예코리브로, 2011).

49) Frank Martin Brunn, “Die dreifache Begründung einer christlichen Umweltethik,” *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 59(2015), 8-16.

인류가 창조세계에 대한 한계를 인정하지 않고 수용하지 않는다면 지금의 위기는 계속해서 생태를 위협할 것이고, 결국 인류에게도 동일한 위협을 초래하게 할 것이다. 이런 점에서 생태적으로 서로를 공동으로 인식할 수 있게 하는 한계 개념에 대해 논의하는 것은 의미가 있다.

본회퍼는 『성도의 교제』와 『창조와 타락』에서 인격은 자신의 한계를 외부로부터 만난다고 말한다. 이것은 단순히 사람과 하나님 사이나 사람과 사람 사이에만 해당되는 것이 아니라 하나님의 피조물인 피조세계에도 해당된다.⁵¹⁾ 본회퍼는 이것을 분명하게 하기 위해 본보기로 『창조와 타락』에서 ‘동산에 있는 모든 나무의 열매를 먹을 수 있지만, 선악을 알게 하는 나무를 먹지 말라’는 금지 계명을 예시로 든다. 아담의 입장에서는 이것은 금지 명령이면서 동시에 인간에게 주어진 한계점이다. 본회퍼는 이 금지명령이 갖는 의미를 두 가지로 설명한다. 하나는 아담의 인간성이 무엇인지를 묻는 것이고, 다른 하나는 그 인간성의 참다운 자유가 무엇인지이다. 그러면서 그는 아담의 인간 존재를 가리켜 “말이 걸어진”(angeredet)⁵²⁾ 것으로 이해한다. 말하자면 아담의 인간 됄은 하나님으로부터 나온 말에 그 근거를 두고 있다는 의미다. 본회퍼는 이를 “너는 피조물이니 그렇게 피조물이 되라”고 해석한다.⁵³⁾ 그리고 인간에게 주어진 자유는 그에게 한계가 정해져 있다는 사실도 강조한다. 여기서 말하는 한계는 “그의 피조성”이라고 한다.⁵⁴⁾ 이처럼 창조 세계의 한복판에서 아담으로 하여금 자기의 한계를 알고, 그 한계를 인정하는 것은 참다운 피조물이

50) Martin Honecker, *Grundriß der Sozialethik*, 237.

51) Kirsten Busch Nielsen, *Die gebrochene Macht der Sünde*, 36.

52) Dietrich Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, 80; Dietrich Bonhoeffer, *Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931*, 369. 본회퍼는 여기서 ‘말이 걸어진’을 이렇게 표현한다. “누가 하나님으로부터 불린다는 것은 본질적으로 인간이다.”

53) Dietrich Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall*, 80.

54) 위의 책.

되는 길이며, 동시에 진정한 자유와 은총을 경험하는 길이다. 그래서 본회퍼는 “파라다이스에서의 금지는 피조물에 대한 창조주의 은총”⁵⁵⁾이 된다고 말한다. 이런 점에서 여기서 강조하는 인간의 한계는 생태학적으로 중요한 의미를 가진다. 땅의 한복판에서 인간에게 설정된 한계가 있다는 것은 함께 살아가는 생태계에 대해서도 모든 것을 무제약적으로 사용할 수 없는 한계점이 분명히 있다는 것을 가리키기 때문이다. 이를 통해 인간이 그가 가진 본질적인 한계를 받아들이면 참다운 자유의 피조물이 되는데, 이런 진정한 피조물의 자유는 곧 생태 공동 운명체와의 연결성을 갖게 하고, 생태의 근원적인 문제인 인간중심주의를 벗어나게 할 수도 있다. 왜냐하면 피조물인 인간은 곧 다른 피조물들과의 만남을 통해 진정한 인격과 그의 피조성을 경험할 수 있기 때문이다. 본회퍼는 이것을 “그리스도론” 강의에서 인간의 한계가 되면서 동시에 중심이 되는 ‘그리스도가 자연의 중심으로 존재’한다고 주장하며, 특별히 그는 성만찬에서 떡과 포도주가 타락으로 인해 고통받는 자연을 대표하고, 이것을 자연의 중심이신 그리스도를 통해 극복된다고 강조한다.⁵⁶⁾ 지금 여기서 그리스도 중심적인 생태적 사고가 드러나는 부분이고, 그러기에 인간에게 한계와 중심으로 경험되는 그리스도와의 만남은 결코 생태적인 사고를 배제할 수 없다는 것이 분명해진다. 그리고 이런 사고의 흐름을 『윤리학』의 개념으로 설명하면 이렇다. 본회퍼는 그리스도의 성육신, 십자가와 부활을 통해 드러난 세계 현실에는 두 개의 현실 즉, ‘거룩한 세계’와 ‘세속적인 세계’로 존재하는 것이 아니라 ‘하나의 현실’만이 존재한다고 주장한다. 그러기에 그리스도인들이 ‘그리스도에게 속한다는 것은 곧 세계에 속한다’고 생태

55) 위의 책, 81.

56) Dietrich Bonhoeffer, *Berlin 1932-1933*, 310-311. 이 부분은 논문의 심사자의 조언이 큰 도움이 되었다; Karsten Lehmkuhler, “Jesus Christus,” in *Bonhoeffer Handbuch*, ed. Christiane Tietz (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021), 321-332.

적으로 말할 수 있는 것이다.⁵⁷⁾ 또한 같은 책에서 그동안 개신교에서 부정적인 평가를 받았던 “자연적인 것”이라는 개념을 재평가하면서, “자연적인 것”은 그리스도와 연관하여 궁극이전의 것으로의 의미를 가진다고 말한다.⁵⁸⁾ 그래서 자연적인 것의 보호는 생태학적으로 중요한 의미를 갖는 것이다.

3. 책임⁵⁹⁾적 관점

윤리학자인 강원돈은 “책임윤리의 틀에서 윤리적 판단의 기준을 정할 때 고려할 점”⁶⁰⁾이라는 논문에서 ‘책임윤리를 논하는 신학적 구도’를 설명한다. 그에 따르면 그리스도인들의 책임적 실존은 ‘이미’와 ‘아직’이라는 긴장 가운데서 “그리스도 지배의 구체적인 모습을 인식하고,” 또한 그것을 위해 헌신해야 한다고 주장한다. 그래서 이런 실존 가운데 있는 그리스도인들의 책임은 언제나 “비판과 형성”의 모습을 동시에 갖는다고 한다. 이런 주장을 위해 본회퍼의 궁극이전의 것과 궁극적인 것의 관계를 논의하고, 또한 귄터 브라켈만(Günter Brakelmann)이 말하는 “지속적 개혁주의”가 비판적 태도와 “최선을 다해 가장 낮게 형성하기 위한 책임”이 그 바탕을 이룬다고 주장한다. 그리고 마지막으로 아르투르 리히(Arthur

57) Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, ed. Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil, Clifford Green (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015), 48; Karsten Lehmkühler, “Jesus Christus,” 330.

58) 위의 책, 169.

59) 책임에 대한 일반적인 이해를 이해서는 다음의 책을 참고하라. Hartmut Kreß, “Verantwortung,” in *Evangelisches Soziallexikon*, ed. Martin Honecker, Horst Dahlhaus, Jörg Hübner, Traugott Jähnichen and Heidrun Tempel (Stuttgart: Kohlhammer, 2001), 1659-1664; Hans-Richard Reuter, “Verantwortung,” in *Evangelische Ethik Kompakt. Basiswissen in Grundbegriffen*, ed. Reiner Anselm and Ulrich H.J. Körtner (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015), 212-218.

60) 강원돈, “책임윤리의 틀에서 윤리적 판단의 기준을 정할 때 고려할 점,” 『신학연구』 41(2000), 348-368.

Rich)도 인용하며 위의 두 학자와 비슷하게 궁극적인 것의 부름으로 인해 세상의 상황에 비판적 자세를 취하고, 궁극이전의 것에서 한계를 인정하고, 세상을 형성하는 책임을 받아들여야 한다고 설명한다.⁶¹⁾ 결국 그리스도인들의 실존은 그리스도가 다스리는 세상에서 비판적인 자세를 취하더라도, 동시에 세상이 새롭게 형성되는 것에 헌신하는 책임을 감당해야 한다는 것이다.

이런 그리스도인들의 실존이 갖는 ‘비판’과 ‘헌신적 형성’은 본회퍼가 말하는 한계 개념과 연결성을 갖는다. 본회퍼에게 책임(Verantwortung)은 그의 신학 초기부터 한계 개념과 긴밀하게 연결되어 있다. 본회퍼는 『성도의 교제』에서 ‘나의 책임은 ‘너’라는 한계를 만나고 요구하는 것을 통해 생겨난다고 주장한다.⁶²⁾ 그런데 이런 생각에 이미 하나의 비판이 들어가 있다. 그것은 ‘나의 책임은 ‘너’의 한계를 통해 생겨나기에 이미 ‘나’ 자신에 대한 비판이 들어가 있는 것이다. 그래서 그가 1930년 베를린 대학에서 행한 “현대 철학과 신학 안에서 인간에 대한 질문”이라는 취임 강연에서 인간은 한계로부터 인식되는데, 그렇게 한계에 처한 인간은 “근본적으로 저항의 인간”이라고 주장한 것이다.⁶³⁾ 여기에는 인간이 한계 없이 자신의 욕망을 따라 모든 것을 파악하고 지배하려는 생각에 대한 반대가 담겨 있는 것이다. 타자의 한계를 인정하지 않고, 자아를 중심으로 세상을 보는 것에 대한 반대도 여기에 해당된다. 그러기에 자연스럽게 본회퍼는 한계를 하나님으로 말하며 인간이 올바르게 이해할 수 있는 것은 인간이 하나님 앞에서 있을 때라고 한다.⁶⁴⁾ 그래서 한계를 인정하지 않는 것은 책임과 그의 피조성에 대한 거부가 된다. 그래서 인간이 그의

61) 위의 책, 353.

62) Dietrich Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, 32.

63) Dietrich Bonhoeffer, *Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931*, 367.

64) 위의 책, 369.

한계를 인정하는 것은 책임의 요구를 받아들이는 것이면서, 동시에 한계를 인정하지 못하도록 하는 것들에게 대한 지속적인 비판이 되는 것이다. 이런 한계의 개념을 통한 책임이 비판적인 기능을 가지면서도, 동시에 형성적 기능을 가지고 있다. 이미 위에서 언급한 것처럼 본회퍼에게 책임은 ‘너’라는 한계를 만나고 요구하는 것에서 생겨난다고 했다.⁶⁵⁾ 그런데 여기서 한계를 말하는 ‘너’를 본회퍼는 ‘하나님’, ‘예수’로 결국 간주한다. 그래서 『행위와 존재』에서는 ‘한계’를 ‘그리스도’라고 하고, 또한 “그리스도론”에서 ‘그리스도는 한계이면서 동시에 중심’이라고 한다.⁶⁶⁾ 이런 논리적 흐름에 따라 한계이면서 중심인 그리스도의 삶에 반응하는 것을 『윤리학』에서 ‘책임’이라고 정의한다.⁶⁷⁾ 이렇게 그리스도의 삶에 반응하는 것을 책임이라고 한다면, 그리스도의 삶이 무엇인가 중요하다. 본회퍼는 『저항과 복종』에서 그리스도의 삶을 한마디로 “타자를 위한 삶”이라고 말한다. 그러면서 타자를 위한 삶인 예수를 만나는 것은 한계의 경험을 의미하는 “초월 경험”(Transzendenz -erfahrung)이라고 한다.⁶⁸⁾ 이런 생각들을 종합하면 책임은 그리스도의 삶인 타자를 위한 삶을 살아간다는

65) 『나를 따르라』에서 ‘살인’이라는 주제를 다루면서 본회퍼는 ‘예수를 따르는 제자들에게 형제의 생명은 절대로 침범할 수 없는 한계’라고 주장한다. Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge*, ed. Martin Kuske and Ilse Tödt (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015), 123.

66) Dietrich Bonhoeffer, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, ed. Hans-Richard Reuter (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015), 38, 76; Dietrich Bonhoeffer, *Berlin 1932-1933*, 306.

67) Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, 254; Bernd Wannewetsch, “Ethische Grundelemente,” in *Bonhoeffer Handbuch*, ed. Christiane Tietz (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021), 352-360; 박종균, “레비나스와 본회퍼의 책임윤리,” 『기독교사회윤리』 16(2008), 239-265.

68) Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, ed. Christian Gremmels, Eberhard Bethge and Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015), 558.

것이다. 이것은 자연스럽게 그리스도인의 실존이 갖는 형성의 원리에도 적용된다. 한계의 개념이 인간에게 ‘너’라는 한계를 인식하며 인간으로 하여금 비판적인 시각을 갖게 하면서도, 동시에 ‘너’라는 한계를 인식하면서 신의 초월을 경험함으로써 그리스도의 삶에 응답하는 책임적인 삶을 형성할 수 있는 길이 열린다는 것이다.

IV. 나가는 말

지금까지 본회퍼의 한계 개념이 갖는 윤리적인 의미를 살펴보았다. 윤리적인 의미를 본격적으로 살펴보기 전에 그동안 본회퍼의 한계 개념을 선행 연구자들이 어떤 관점에서 연구했는지를 간략하게 살펴보았다. 이렇게 간략한 선행 연구사를 통해 드러난 사실은 그동안 학자들이 한계 개념을 설교적인 관점, 조직신학적 관점 그리고 목회적인 관점으로 연구하였고, 이것은 본회퍼의 한계 개념이 가지는 다양한 이해의 폭을 넓혀줬고, 특별히 본회퍼가 가진 목회자이면서 신학적인 면모를 잘 보여주는 연구들이라고 평가할 수 있다. 그러나 이런 연구들의 공헌에도 불구하고 한계 개념이 갖는 윤리적인 면을 상세하게 다루지 못했다는 아쉬움이 드러났다. 그래서 본회퍼에게 윤리적으로 중요한 한계 개념을 세 가지 관점에서 살펴보았다. 먼저는 세계시민주의 관점에서의 의미를 논의하였다. 비록 세계시민주의의 전체적인 관점에서의 대화라기보다는 세계시민주의에게 중요한 질문인 ‘세계화라는 명목아래 각국의 지역성과 시민성은 포기해야 하는가?’ 아니면 ‘둘을 통합하며 양립해야 하는가?’에 한정하여 살펴보았다. 이것에 대해 본회퍼의 한계 개념이 의미가 있다는 결론을 도출하였다. 그리고 두 번째로는 생태학적인 윤리에 본회퍼의 한계 개념이 어떤 관점을 제공하는지를 연구하였다. 마지막으로 본회퍼의 한계 개념이 책임윤리에 어떤 기여를 할 수 있는지를 윤리학자 강원돈이 주장

하는 그리스도인들의 책임적 실존에서 중요한 ‘비판과 형성’의 원리에 근거해서 살펴보았다.

이제는 본회퍼의 한계 개념이 갖는 윤리적 의미가 한국 사회에 어떤 의미를 주는지를 살펴보고자 한다. 첫째, 여러 가지 문제가 산재한 한국 사회에서 한국 교회가 세계시민주의의 관점을 존중하여, 거시적인 관점과 미시적 관점을 모두 포괄하면서 함께 살아가는 것을 배우며, 서로를 환대하며 책임을 다하는 단체가 되어야 한다는 것이다. 강남순도 오늘날 우리 시대에 가장 긴급한 과제 중의 하나가 다원화된 사회 속에서 ‘어떻게 함께 살아갈 것인가’라는 문제라고 하였다.⁶⁹⁾ 이것은 본회퍼의 윤리적 관심이기도 하다. 본회퍼에게 윤리는 언제나 ‘함께 살아가는 것’을 배우는 것이다.⁷⁰⁾ 둘째, 어느 시기보다 기후 위기 속에 처해 있는 지구행성의 상황을 인지하고, 생태적 회복을 위한 일에 한국 교회가 적극적으로 동참해야 한다는 것이다. 이것은 인간이 가진 한계에 대한 분명한 인식 속에서 자신의 피조성을 깨닫고, 생태적 지구와 함께 공존하며, 생존하는 법을 통해서 가능한 것이다. 이것은 오프리트 회퍼가 생태학적 회복을 위해 인간이 그동안 자연을 향해 가졌던 강요요구와 또한 단순한 순종을 동시에 피할 수 있는 “생태학적 평정심”(ökologische Gelassenheit)을 주장하는데, 그 첫 번째 생태학적 평정심으로 제시한 “놓아둠”(Seinlassen)의 형태와 같다. 이것은 인간이 끊임없이 한계를 넘어 확장하려는 망상을 내려놓고 자신의 한계를 자발적으로 인정하는 것을 말한다.⁷¹⁾ 마지막으로 궁극적인 것의 관점에서 궁극 이전의 시대를 살아가는 한국 교회에게 주어진 자기 비판적인 자세를 깊이 인식하고,⁷²⁾ 동시에 더불어 하나님 나라의

69) 강남순, 『코즈모폴리타니즘이란 무엇인가』, 337.

70) Dietrich Bonhoeffer, *Ethik*, 372.

71) Orfried Höffe, *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*, 김시형 역, 『학문윤리학』 (서울: 시와 진실, 2013), 211.

삶을 구현하는 헌신적인 책임을 “지속적인 개혁”⁷³⁾의 과제로 삼아야 한다는 것이다. 이는 우리의 비판적 한계이면서 동시에, 책임을 가능하게 한 예수의 삶, 즉 타인을 위한 삶에 책임적으로 응답할 때 가능하다.

72) Clifford J. Green, “6. Ethik,” in *Bonhoeffer Handbuch*, ed. Christiane Tietz (Tübingen: Mohr Siebeck, 2021), 264-274. ‘궁극적인 것’과 ‘궁극 이전의 것’에 대한 설명은 페이지 271-72 참고.

73) Günter Brakelmann, *Abschied vom Unverbindlichen. Gedanken eines Christen zum Demokratischen Sozialismus* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1976), 20.

참고문헌

- 강남순. 『코즈모폴리타니즘이란 무엇인가』. 서울: 동녘, 2022.
- 강안일. “신학적 윤리 판단 형성 과정의 이해 - ‘은둔형 외톨이’의 예를 중심으로.” 『신학사상』 203(2023, 겨울), 179-214.
- 강원돈. “책임윤리의 틀에서 윤리적 판단의 기준을 정할 때 고려할 점.” 『신학연구』 41(2000), 348-368.
- 김명식. “환경문제의 원인과 해법은 무엇인가?.” 서울대학교 철학사상연구소 엮음. 『처음 읽는 윤리학』. 서울: 동녘, 2013, 392-414.
- 김수연. “글로벌 시대의 세계시민주의: 바울의 종말론적 공동체 사상을 중심으로.” 『신학논단』 111(2023), 7-32.
- _____. “바울의 세계시민주의의 사상과 다문화주의.” 『한국기독교신학논총』 18 (2020), 433-459.
- 박용범. 『기독교 사회생태윤리』. 서울: 새물결플러스, 2021.
- 박종균. “레비나스와 본회퍼의 책임윤리.” 『기독교사회윤리』 16(2008), 239-265.
- 신문계. “이방인으로서의 타자를 위한 환대 담론-테리다와 사도 바울의 세계시민주의를 중심으로.” 『신학과 실천』 88(2024), 723-750.
- 유경동. 『한국 사회와 기독교 정치 윤리』. 고양: 한국기독교연구원, 2003.
- 윤이실. “기후변화, 구조적 폭력, 그리고 공생. 세계시민주의와 애국주의의 역동적 균형.” 『기독교사회윤리』 제56집(2023), 65-96.
- 임현진. 『세계화와 반세계화-21세기 한국의 미래를 묻는다』. 서울: 세창출판사, 2011.
- 조영호. “기후 위기와 기독교 윤리.” 고재백 외 편저. 『기후 위기 시대의 도전과 교회의 응답』. 서울: 새물결플러스, 2022.
- Barth, Karl. *Die Kirchliche Dogmatik*. III/1. Zürich: Evangelischer Verlag, 1945.
- Baumann, Martin. “Grenze I: Religionsgeschichtlich.” ed. Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski and Eberhard Jüngel. *Religion in Geschichte und Gegenwart(RGG)* 3. 4th editions. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, 1272-1273.

- Bonhoeffer, Dietrich. *Sanctorum Communio. Eine Dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*. ed. Joachim von Soosten. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015.
- _____. *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*. ed. Hans-Richard Reuter. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015.
- _____. *Schöpfung und Fall*. ed. Martin Rüter and Ilse Tödt. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015.
- _____. *Nachfolge*. ed. Martin Kuske and Ilse Tödt. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015.
- _____. *Ethik*. ed. Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil, Clifford Green. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015.
- _____. *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. ed. Christian Gremmels, Eberhard Bethge and Renate Bethge in Zusammenarbeit mit Ilse Tödt. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015.
- _____. *Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931*. ed. Reinhart Staats and Hans Christoph von Hase in Zusammenarbeit mit Holger Roggelin and Matthias Wünsche. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015.
- _____. *Berlin 1932-1933*. ed. Carsten Nicolaisen and Ernst-Albert Scharf - fenorth. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015.
- Brakelmann, Günter. *Abschied vom Unverbindlichen. Gedanken eines Christen zum Demokratischen Sozialismus*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1976.
- Brunn, Frank Martin. "Die dreifache Begründung einer christlichen Umweltethik." *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 59(2015), 8-16.
- Carson, Rachel. *Silent Spring*. 김은령 역. 『침묵의 봄』. 서울: 에코리브로, 2011.
- Falkenberg, Brigitte. "Grenze II: Philosophisch." ed. Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski and Eberhard Jüngel, *Religion in Geschichte und Gegenwart(RGG)* 3. 4th editions. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, 1273-1274.
- Giddens, Anthony. *Runaway World: How Globalisation is Reshaping our Lives*. 박찬욱 역. 『질주하는 세계』. 서울: 생각의 나무, 2000.

- Green, Clifford J. “6. Ethik.” in *Bonhoeffer Handbuch*. ed. Christiane Tietz. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, 264-274.
- Honecker, Martin. *Grundriß der Sozialethik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1995.
- Hennecke, Susanne. “Die Entdeckung der Grenze. Adam und Eva im Denken Dietrich Bonhoeffers.” in *Nederlands theologisch tijdschrift* 63/ 2009, Heft 4, 302-319.
- Höffe, Orfried. *Moral als Preis der Moderne. Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*. 김시형 역. 『학문윤리학』. 서울: 시와 진실, 2013.
- Hübner, Jörg. *Globalisierung. Herausforderung für Kirche und Theologie. Perspektiven einer menschengerechten Weltwirtschaft*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004.
- Jonas, Hans. *Technik, Medizin und Ethik – Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. 이유태 역. 『기술 의학 윤리 - 책임 원칙의 실천』. 서울: 숲, 2005.
- Körtner, Ulrich H.J. *Evangelische Sozialethik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999.
- Kreß, Hartmut. “Verantwortung.” in *Evangelisches Soziallexikon*. ed. Martin Honecker, Horst Dahlhaus, Jörg Hübner, Traugott Jähnichen and Heidrun Tempel. Stuttgart: Kohlhammer, 2001, 1659-1664.
- Lehmkuhler, Karsten. “Jesus Christus.” in *Bonhoeffer Handbuch*. ed. Christiane Tietz. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, 321-332.
- Moltmann, Jürgen. *Gott in der Schöpfung*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2016.
- Nielsen, Kirsten Busch. *Die gebrochene Macht der Sünde. Der Beitrag Dietrich Bonhoeffers zur Hamartiologie*. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2010.
- Plathow, Michael. *Glauben und Gestalten. Dietrich Bonhoeffer im heutigen Kontext*. Saarbrücken: Fromm Verlag, 2013.
- Reed, Esther D. *The Limit of Responsibility: Dietrich Bonhoeffer's Ethics for a Globalizing Era*. London: T&T Clark, 2018.
- Reuter, Hans-Richard. “Verantwortung.” in *Evangelische Ethik Kompakt. Basiswissen in Grundbegriffen*. ed. Reiner Anselm and Ulrich H.J. Körtner. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2015, 212-218.
- Robertson, Roland. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. 이정구

역. 『세계화. 사회이론과 전 지구적 문화』. 서울: 한국문화사, 2013.

Rosenau, Hartmut. “Grenze III: Fundamentaltheologisch.” ed. Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski and Eberhard Jüngel. *Religion in Geschichte und Gegenwart(RGG)* 3. 4th editions. Tübingen: Mohr Siebeck, 2000, 1274.

Schollmeyer, Matthias. “Die Bedeutung von ‘Grenze’ und ‘Begrenzung’ für die Methodologie und Grundstruktur der Theologie Dietrich Bonhoeffers.” in *Die Aktualität der Theologie Dietrich Bonhoeffers*. ed. Norbert Müller. Halle-Wittenberg: Martin-Luther -Universität Halle Wittenberg, 1985, 55-79.

Snarr, Michael T. and Snarr, D. Neil. eds. *Introducing Global Issues*. 김계동, 민병오, 박영호, 차재권, 최영미 역. 『세계화와 글로벌 이슈』. 서울: 명인문화사, 2022.

Stckelberger, Christoph. *Umwelt und Entwicklung. Eine Sozialethische Orientierung*. 정미현 역. 『환경과 개발. 사회윤리학적 접근』. 서울: 한국신학연구소, 2006.

Wannenwetsch, Bernd. “Ethische Grundelemente.” in *Bonhoeffer Handbuch*. ed. Christiane Tietz. Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, 352-360.

Wendel, Ernst Georg. *Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers. Predigt-Hermeneutik- Sprache*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1985.

Zimmerling, Peter. *Bonhoeffer als Praktischer Theologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2006.

논문투고일: 2024년 02월 26일

심사개시일: 2024년 03월 16일

게재확정일: 2024년 04월 15일

• 국 문 초 록 •

이 논문은 본회퍼의 한계 개념이 갖는 윤리적인 의미를 연구하는 것이다. 이를 위해 우선 본회퍼의 한계 개념을 연구한 선행 연구자들이 어떤 관점에서 연구했는지를 간략하게 살펴보았다. 이런 선행 연구 후에, 본회퍼에게 윤리적으로 중요한 한계 개념을 세 가지 관점에서 살펴보았다. 먼저는 세계시민주의 관점에서의 의미를 논의하였다. 그리고 두 번째로는 생태학적인 윤리에 본회퍼의 한계 개념이 어떤 관점을 제공하는지를 연구하였다. 마지막으로는 본회퍼의 한계 개념이 책임윤리에 어떤 기여를 할 수 있는지를 윤리학자 강원돈이 주장하는 그리스도인들의 책임적 실존에서 중요한 ‘비판과 형성’의 원리에 근거해서 살펴보았다. 그리고 논문의 결론으로 본회퍼의 한계 개념이 갖는 윤리적 의미가 한국 사회에 어떤 의의를 주는지를 살펴보았다.

주제어: 디트리히 본회퍼, 한계 개념, 세계시민주의, 생태적, 책임적
