

2015 서울신학대학교 - 하이델베르크대학교 국제학술대회

2015 Seoul Theological University - Heidelberg University International Academic Conference

동양과 서양의 평화 이해

Frieden in Ost und West

2015년 11월 13일(금) | 10:00~16:00
11월 14일(토) | 09:00~12:00



유석성
서울신학대학교 총장



미하엘 벨커
Michael Welker
하이델베르크대학교 명예교수



만프레드 외밍
Manfred Oeming
하이델베르크대학교 교수



페터 람페
Peter Lampe
하이델베르크대학교 교수



최상용
전 주일대사
고려대학교 명예교수



필립 슈틸거
Phillip Stoellger
하이델베르크대학교 교수





2015 서울신학대학교 - 하이델베르크대학교 국제학술대회
 2015 Seoul Theological University - Heidelberg University International Academic Conference

동양과 서양의 평화 이해

Frieden in Ost und West

2015년 11월 13일(금) | 10:00~16:00
 11월 14일(토) | 09:00~12:00



유석성
서울신학대학교 총장



미하엘 벨커
Michael Welker
하이델베르크대학교 명예교수



만프레드 외밍
Manfred Oeming
하이델베르크대학교 교수



페터 람페
Peter Lampe
하이델베르크대학교 교수



최상용
전 주일대사
고려대학교 명예교수



필립 슈틸거
Phillip Stoellger
하이델베르크대학교 교수



서울신학대학교
SEOUL THEOLOGICAL UNIVERSITY



UNIVERSITÄT
HEIDELBERG
ZUKUNFT
SEIT 1386

목 차

□ 일정표	5
□ 1부 강 연	
1. 기조강연1-안중근의 동양평화론/유석성(서울신학대학교 총장)	11
2. 기조강연2-임마누엘 칸트 - 영원한 평화를 위하여 벨커(서울신학대학교 석좌교수)	13
□ 2부 강 연	
1. 전쟁과 평화사이: 구약의 다윗 전통의 내부적 발전 논리에 대한 연구/외밍(하이델베르크대학교 교수)	29
2. 로마의 평화에 대한 이상의 배경에서 바라본 초기 그리스도교의 평화이해/람페(하이델베르크대학교 교수)	49
3. 동아시아의 평화와 한·중·일 협력 최상용(전 주일대사, 고려대학교 명예교수)	73
4. 모든 이성을 넘어서 있는 하나님의 평화에 대하여 바르트와 몰트만에 대한 답변/슈틸거(하이델베르크대학교 교수)	93
□ 3부 종합토론	131

Table of Contents

- Schedule 6
- Part 1. Keynote Lecture
 - 1. Ahn Jung-Geun: Zum Frieden in Ostasien/ Yu, Suk-Sung (President of Seoul Theological University) 11
 - 2. Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden / Michael Welker (Chair - professor at Seoul Theological University) 13
- Part 2. Lecture
 - 1. Zwischen Krieg und Frieden / Manfred Oeming (Professor at Heidelberg University) 29
 - 2. Frühchristliche Friedensvorstellungen im Kontext römischer Friedensutopien/Peter Lampe (Professor at Heidelberg University) 49
 - 3. Peace in East Asia and Cooperation among Korea-China-Japan/ Sangyong Choi(Professor Emeritus, Korea University) 81
 - 4. Über den Frieden Gottes, der höher ist als alle Vernunft In Antwort auf Karl Barth und Jürgen Moltmann/Phillip Stoellger (Professor at Heidelberg University) 93
- Part 3. Comprehensive Discussion 131

2015 서울신학대학교 - 하이델베르크대학교 국제학술대회 2015 Seoul Theological University - Heidelberg University International Academic Conference

일정표

* 1일차 - 2015.11.13.(금) 오전 10시 - 오후 4시 사회 : 박영환 교무처장

시 간	프로그램(1일차)	장 소
10:00	개회사 유석성(서울신학대학교 총장) 축사 박영식(가톨릭대학교 총장) 이태식(전 주미대사)	성결의 전당 토마스 홀
10:15~10:50	기조강연 1-유석성(서울신학대학교 총장) “안중근의 동양평화론”	
10:50~11:30	기조강연 2 - 독일 미하엘 벨커(서울신학대학교 석좌교수) “임마누엘 칸트 - 영원한 평화를 위하여”	
11:30~12:00	토론 (질의 및 응답)	
12:00~13:15	점심식사	
13:15~13:45	집중강연 1 - 독일 만프레드 외밍(하이델베르크대학교 교수) “전쟁과 평화사이: 구약의 다윗 전통의 내부적 발전 논리에 대한 연구”	백주년512호
13:45~14:15	집중강연 2-독일 페터 램페(하이델베르크대학교 교수) “로마의 평화에 대한 이상의 배경에서 바라본 초기 그리스도교의 평화”	
14:15~14:30	휴식	
14:30~15:00	집중강연 3 - 최상용 교수(전 주일대사, 고려대학교 명예교수) “동아시아의 평화와 한·중·일 협력”	
15:00~15:30	집중강연 4-독일 필립 슈틸거(하이델베르크대학교 교수) “모든 이성을 넘어서 있는 하나님의 평화에 대하여 바르트와 몰트만에 대한 답변”	
15:30~16:00	토론(질의, 응답)	

* 2일차 - 2015.11.14.(토) 오전 9시 - 오후 1시

시 간	프로그램(2일차)	장 소
9:00~11:00	종합토론1 - “동양과 서양에서의 평화”	백주년412호
11:00~11:15	휴식	
11:15~12:00	종합토론2	
12:00~13:00	점심식사	

[2015 Academic Conference Schedule]

Time	Program(Day 1) 2015.11.13.(Fri) 10am - 4pm	Venue
10:00~10:50	[Opening speech] Yu Suk-Sung (President of Seoul Theological University) [Congratulatory message] Pahk Young-Shik (President of Catholic University) Lee Tae-Sik Former ambassador to the United States)	John Thomas hall
	Lecture 1: Yu Suk-Sung (President of Seoul Theological University) "Ahn Jung-Geun: Zum Frieden in Ostasien"	
10:50~11:30	Lecture 2: Michael Welker (Chair-professor at Seoul Theological University) "Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden"	
11:30~12:00	Discussion (Q&A)	
12:00~13:15	Luncheon	
13:15~13:45	Lecture 1: Manfred Oeming (Professor at Heidelberg University) "Zwischen Krieg und Frieden - die innere Entwicklungslgik der Davidstraditionen im Alten Testament"	Room 512, Centennial Memorial Building
13:45~14:15	Lecture 2: Peter Lampe (Professor at Heidelberg University) "Frühchristliche Friedensvorstellungen im Kontext römischer Friedensutopien"	
14:15~14:30	Break time	
14:30~15:00	Lecture 3: Sangyong Choi (Former Unification Ministry adviser, Chair-professor at Korea University) "Peace of East Asia and cooperation of Korea-China-Japan"	
15:00~15:30	Lecture 4: Phillip Stoellger (Professor at Heidelberg University) "Über den Frieden Gottes, der höher ist als alle Vernunft In Antwort auf Karl Barth und Jürgen Moltmann"	
15:30~16:00	Discussion (Q&A)	
Time	Program(Day 2) 2015.11.14.(Sat) 9am - 12pm	Venue
9:00~11:00	Comprehensive Discussion 1 : "Peace of the East and the West"	Room 412, Centennial Memorial Building]
11:00~11:15	Break time	
11:15~12:00	Comprehensive Discussion 2	

인사말

총장 유석성 (서울신학대학교)

오늘 독일의 하이델베르크대학교와 서울신학대학교가 교류 협정을 기념하여 국제학술대회를 개최하게 됨을 기쁘게 생각합니다. 우리대학은 독일의 명문대학인 튀빙겐대학, 예나대학과 교류협정을 맺고 국제학술대회를 개최하고 있습니다. 하이델베르크대학교는 1386년 설립되어 세계 대학사에 찬란한 금자탑을 세웠고 수많은 인물을 배출하였습니다. 우리대학과 교류할 수 있도록 길을 열어주신 미하엘 벨커 교수님께 감사드립니다. 미하엘 벨커 교수님과 저는 몰트만교수님 밑에서 동문수학 하였습니다. 발표를 맡아주신 만프레드 외밍 교수님, 페터 램페 교수님, 필립 슈틸거 교수님과 한국의 최상용 교수님께 감사드립니다. 오늘 이 국제학술대회를 위해 축사를 해 주시는 가톨릭대학교 박영식 총장님과 전 주미대사 이태식 교수님께도 감사드립니다. 이 학술대회를 위해 번역과 행사준비, 진행을 위해 수고하신 분들께 감사드립니다. 이번 학술대회 주제는 「동양과 서양의 평화」입니다. 평화는 인류의 염원이요 영원한 꿈입니다. 부디 이 땅위에 그리스도의 평화가 이루어지기를 기원합니다. 감사합니다.

for over 1,500 years and rather than change continuity is highly regarded.

③ If Korea's contention is persuasive enough realistically and logically, then the number of Japanese who would understand Korean position will never be few. When there occurred a textbook conflict in 2001, the adoption rate of textbooks in question accounted for only 0.039%; the rate of the Japanese people who oppose Prime Minister's visit to the Yasukuni reached 53%.

④ The conflict between the two countries existed in the past, present and also will exist in the future. However, if the leaders of the two countries have the will to solve the conflict formally and informally in a rational manner, there will be no conflict that cannot be overcome.

⑤ Leaders should not lose prudence in choosing steps and methods to solve problems. It should be remembered that in past issues prudent words and actions regarding past issues can become the basis of mutual respect for the two nations.



2부 강연

4

모든 이성을 넘어서 있는 하나님의 평화에 대하여 바르트와 몰트만에 대한 답변



스틸거(Phillip Stoellger)

(하이델베르크대학교 교수)

- Rostock, Jena, Halle, Bern 대학교 강사
- Zürich 대학교 박사 (Dr. theol.)

Über den Frieden Gottes, der höher ist als alle Vernunft
In Antwort auf Karl Barth und Jürgen Moltmann

von

Philipp Stoellger
(Universität Heidelberg)

Und der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft, bewahre eure Herzen und Sinne in Christus Jesus.
καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ θεοῦ ἡ ὑπερέχουσα πάντα νοῦν φρουρήσει τὰς καρδίας ὑμῶν καὶ τὰ νοήματα ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ.
And the peace of God that exceeds all understanding will keep guard over your hearts and minds in Christ Jesus.
Phil 4,7

„Nicht wahr, es könnte ja sein, daß das alles, was unser Herz, unser Gewissen, unser Verstand uns sagen (daß es für uns nur jenen unbeständigen und unwahrhaftigen Frieden gibt, den die Welt hat und geben kann), daß das alles wahr ist und daß wir das alles ganz offen gelten lassen, aber – daß es dann darüber hinaus noch wahrer wäre, daß es einen Frieden gibt, ‚höher als alle Vernunft‘, welcher uns trotz unseres tiefen, abgrundtiefen Unfriedens und mit unserem ganzen Unfrieden umgibt von allen Seiten, wie das Meer eine Insel umgibt. Es könnte sein, daß unser großer Unfriede jedenfalls eine Grenze hat; nicht wahr, unser Leben in dieser Welt des Unfriedens wäre doch offenbar ein ganz anderes Leben, wenn wir wüßten: das ist nicht die Welt, das ist nur eine Insel, die ihre Grenze hat, Gott Lob und Dank! Wir würden dieses unser Leben mit anderen Augen ansehen, wir würden andere Schritte tun, wir würden andere Gedanken denken über uns selbst und über unsere Nächsten, wir würden andere Worte reden, wenn wir das wüßten; wenn wir wüßten: unsere ‚Herzen und Sinne‘ sind ‚bewahrt durch den Frieden, der höher ist als alle Vernunft‘, durch den ‚Frieden Gottes‘ (Phil. 4, 7).“¹⁾
Karl Barth

Vorab: Die theologische wie die politische Pointe der Frage nach dem Frieden, der höher ist als alle Vernunft, ist im Folgenden die Frage: kann dieser Frieden die Logik von Freund und Feind wie von In- und Exklusion überwinden? Frieden als kommunikative Eigenschaft Gottes steht quer zu Kultur- und Religionsdifferenzen und kann als Modell von Kommunikation dienen, die eine hinreichend ‚lose Kopplung‘ und eine offene Vergemeinschaftung ermöglicht.

Mehrstimmigkeit

Den Begriff des Friedens zu bestimmen, ist keine friedliche Angelegenheit. Denn er ist wie alle großen Begriffe umstritten und damit ein Feld von Kämpfen um die Begriffsbestimmung. Es ist eine Frage der Deutungsmacht: wer den Begriff bestimmt, bestimmt was Frieden heißt. Deswegen herrschen hier Deutungsmachtkonflikte: wer hat das Sagen in Sachen ‚Frieden‘? Der Herrschende? Die Fürsten, die Politiker – oder die Politikwissenschaftler, Rechtswissenschaftler, die Philosophen, Denker und Dichter? ‚Über den Frieden‘ hat fast jeder etwas zu sagen, aber keiner *das* Sagen. Dieses Feld der Begriffskonflikte zu befrieden – steht noch aus. Hier herrscht nach wie vor Streit.

1) K. Barth, Der große Friede. Psalm 119,165 (1925), in: Predigten 1921–1935 (GA I.31), 137.

Wäre da nicht Kant gewesen, der für viele eine befriedigende Bestimmung gegeben hat – wenn auch keine, die den Streit befriedet hätte. Wer in Sachen ‚Frieden‘ *das Sagen* zu haben beansprucht, bekommt es schnell mit einem performativen Selbstwiderspruch zu tun. Einen Begriff des Friedens zu bestimmen, der von allen anerkannt werden soll, ist ein Herrschaftsanspruch, genauer gesagt ein Deutungsmachtanspruch: ein Friedensbegriff, der ‚herrschen‘ soll, auf dass ihm alle folgen.

Zum Frieden (de facto wie de dicto) gehört Mehrstimmigkeit: nicht einer hat das Sagen, sondern alle haben hier etwas zu sagen, etwas beizutragen. Politisch heißt das, alle haben eine Stimme, die ihnen nicht a limine verweigert werden kann. Dass der Gebrauch dieser Stimme dann nachvollziehbaren Regeln zu folgen hat, ist klar. Dass aber die Stimme per se nicht durch eine Exklusionsregel verweigert werden kann, sollte auch klar sein, wenn denn Frieden nicht exklusiv sein soll (etwa nur für die Anhänger der ‚kritischen Vernunft‘). Sonst wäre es ein fauler Frieden. Diese Pluralitätsoffenheit darf dabei nicht selber ‚faul‘ sein, sondern strukturiert und qualifiziert. Es gibt Bedingungen, die für den Frieden wie die Friedensdiskurse gelten sollten. Aber – sind die Kantischen Bedingungen, genauer *sein* Vernunftkonzept, die *conditio sine qua non*? Wäre dem so, wären alle vorkritischen Friedensbestimmungen ausgeschlossen. Und das kann hoffentlich nicht wahr sein.

Der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft – ist eine Herausforderung für alle, die meinen, erst seit Kant werde kritisch gedacht. Die biblischen Traditionen von Recht und Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Liebe wie eben auch vom Frieden Gottes, der mit uns sei, sind nicht unvernünftig, nur weil sie vorkritisch sind.

Eine theologische Stimme

Denn – kann, darf oder soll die Theologie schlicht der Philosophie oder Politikwissenschaft die Deutungshoheit überlassen in dieser Frage? Friedlicher gefragt: ist Kants ‚ewiger Friede‘ alles, was wir hoffen dürfen? Einerseits wäre dieser Frieden ja schon viel, mehr als man angesichts der Wirklichkeiten, in denen wir leben, realistischer Weise hoffen kann. Wenn Kant meinte, die Natur führe zum Recht, kann man sich über diese Hoffnung nur wundern. „Das, was diese Gewähr (Garantie) leistet, ist nichts Geringeres, als die große Künstlerin Natur (*natura daedala rerum*), aus deren mechanischem Laufe sichtbarlich Zweckmäßigkeit hervorleuchtet, durch die Zwietracht der Menschen Eintracht

selbst wider ihren Willen emporkommen zu lassen, [...].²⁾ Mit theologischem Realismus wird man hier einige Zweifel anmelden: wo die Gefahr ist, wächst das Rettende auch? Jedenfalls nicht aus Zwietracht Eintracht. Das wäre wider alle Erfahrung. Andererseits wird die Eschatologie noch erheblich mehr und anderes zu hoffen wagen. Nur ist das keine Hoffnung auf die ‚Künstlerin Natur‘, sondern auf den Frieden Gottes.

Auch wenn die Theologie in Sachen Frieden nicht gleich *das Sagen* hat, schon gar nicht sie allein (und das auch nicht präbendieren sollte), so hat sie doch *etwas* zu sagen, etwas beizutragen und in Erinnerung zu halten: dass wir auf mehr hoffen dürfen als auf einen rechtlich kodierten Friedensvertrag zwischen den Völkern und die Globalisierung der Menschenrechte. Das wäre zwar schon viel, aber noch längst nicht der Friede Gottes.

Mehrstimmigkeit in Sachen Frieden heißt, *dass auch Gott hier etwas zu sagen hat*. Und um das in Erinnerung zu halten, ist die Stimme der Theologie hier unentbehrlich. Kritischer formuliert heißt das: wenn die Theologie sich ihrer memorialen und imaginativen Vernunft zu bedienen wagt, kann sie nicht von ihrem Erfahrungs- und Erwartungshorizont absehen, also von der Geschichte, in der sie lebt und die sich nicht vernunftkritisch bereinigen lässt. Im Gegenteil: die Geschichten Israels wie das Leben und Sterben Christi sind alles andere als eine Sache ‚reiner Vernunft‘. Diese Erfahrungen und Zeugnisse davon sind historisch gesättigt, kulturell imprägniert, und keineswegs generalisierbar. Sie sind so voraussetzungsreich wie unerschwinglich für eine rationale In- oder Deduktion der Kategorien.

Die Stimme Karl Barths

„Wenn der Friede Gottes, höher als alle Vernunft, nicht doch wieder in die Dialektik des menschlichen Herzens und Lebens hineingezogen, wenn die Versöhnung des Menschen mit Gott nicht doch wieder in des Menschen eigenem Werk gesucht werden, wenn Gottes Gnade Gnade und darum frei bleiben soll, dann muß die Rechtfertigung ein Akt bleiben, dann darf also der Mittler nicht aufhören, der Mittler zu sein, als ob er sein Werk schon an uns getan hätte, als ob sein Wirken nun also aufhören könne, um einem Gewirkten Platz zu machen, als bliebe zwischen den Begriffen Christus und Glaube nicht dauernd auch und gerade in ihrer höchsten Einheit im Sinn jener ‚insitio in Christum‘ der

2) I. Kant, AA VIII, 360.



Unterschied des Gebenden und des Empfangenden.³⁾

Diese Differenz von Evangelium und Gesetz macht Barth, nicht ohne Kulturprotestantismuskritik, in seiner Ethik von 1928/29. Gegen jede dialektische Aufhebung der Religion in die Kultur, des Evangeliums in das Recht, insistiert Barth auf dem *absoluten Medium*, dem Mittler Christus, der Mittler zu bleiben habe und nicht in die Kulturmedien aufgeht.

Sein theologisches Differenzbewusstsein ermöglichte Barth gut 20 Jahre später eine entsprechende Kritik der politischen Ökonomie seiner Zeit. KD III/4, der letzte Band von Barths Schöpfungslehre, erschien 1951 – geschrieben und gelesen also zur Zeit des Koreakrieges.⁴⁾ Barth argumentiert hier⁵⁾ im Kontext der Wiederbewaffnung und -aufrüstung – international wie europäisch – *gegen* die beunruhigend selbstverständliche Normalität des Krieges bzw. von dessen Vorbereitung. Dagegen argumentiert er allerdings nicht einfach pazifistisch⁶⁾. Andererseits spricht er von „der satanischen Lehre [...], daß der Krieg prinzipiell unvermeidlich und also prinzipiell gerechtfertigt sei“ (526).

Er *unterscheidet* also, weder generelle Rechtfertigung noch generelle Ablehnung des Krieges, so dass im Fall des „äußersten Notstandes“ Krieg „von Gottes Gebot her gesetzt und gegeben“ sein könne, etwa, so sein Beispiel (1951 etwas irritierend), wenn ein Angriff auf die neutrale Schweiz drohen würde. Der theologische Grund für einen gerechten Krieg sei, dass „es so sein kann, daß mit dem Eigenleben eines Staatsvolks die Verantwortlichkeit des ganzen physisch-seelisch-geistigen Lebens der in ihm zusammengeschlossenen Menschen und damit auch ihr geistliches Verhältnis zu Gott auf dem Spiel steht“ (529).⁷⁾

3) K. Barth, Ethik II. Vorlesung Münster Wintersemester 1928/1929 (GA II.10), 62: §11 Das Gebot des Gesetzes.

4) Die Seitenangaben im Folgenden beziehen sich auf KD III/4.

5) K. Barth, KD III/4, 515–538: §55 Freiheit zum Leben, c. 2 Der Schutz des Lebens; seine Auslegung des 6. Gebots (nach reformierter Zählung): Du sollst nicht töten!

6) „Es braucht verhältnismäßig wenig Glauben, Verstand und Mut dazu, den Krieg prinzipiell und absolut zu verdammen [...]“ (KD III/4, 525); „Wenn die Pazifisten irren, so tun sie es [...] in ihrer abstrakten Negation des Krieges [...]“ (524); „Die Kirche soll nicht den Pazifismus predigen [...]“ (526); die christliche Ethik könne „nicht absolut pazifistisch sein“ (529) – Hier wäre kritisch der beliebte Pazifismus zu vergleichen, wie er etwa von M. Käßmann gepredigt wird.

7) Vgl. „Aber eben so darf und soll die Botschaft der Kirche dann sein: der Aufruf zu dem Kriegswillen, der allein als Akt des Gehorsams gerecht, als solcher nun aber auch wirklich gerecht und allein als Akt des Glaubens kräftig, als solcher aber auch wirklich kräftig sein wird“ (531). Die Logik scheint zu sein: maximale Kriegsgrundkritik, im Grenzfall aber dann a fortiori um so ‚kräftigerer‘ Kriegswillen. „Von einem Frieden her, der kein rechter Friede war, kann der Krieg allerdings unvermeidlich werden“ (525).

Wenn also Leben und Glauben gefährdet sind, kann Krieg notwendig werden. Aber – Barths ganzes Bemühen gilt der Infragestellung und Exklusion *falscher* Kriegsgründe – und das in Zeiten der beginnenden Stellvertreterkriege von Ost und West in den 50er Jahren des 20. Jh.

Zentral ist dafür seine These: „*Si non vis bellum, para pacem!*“ – eine *antirömische* These, gegen Roms alte Regel „*Si vis pacem, para bellum!*“ (III/4, 517). Frieden als Funktion des Krieges, das führt allenfalls in die Pax Romana: ein Frieden von Gnaden der politischen Übermacht. Bekriegen führt zwar zum Befrieden, aber nur kraft Beherrschen um willen von Ruhe und Ordnung. Sicher hat Rom einen bemerkenswert pluralen und toleranten Frieden verbreitet: Recht und Ordnung immerhin. Das ist als Kulturleistung so bemerkenswert – wie doch als Friedensmodell jedenfalls *nicht* der Friede Gottes.

Die Normalität des Krieges führt Barth auf anthropologische Gründe zurück. Denn es gehe stets um die Machtfrage: was ist das tiefste Begehren des Menschen? Barth meinte, der Krieg sei „Offenbarung“ des eigentlichen Lebensbedürfnisses des Menschen nach „wirtschaftliche[r] Macht“ (III/4, 517). Krieg als Offenbarung der Sünde, wäre die kurz gefasste These. Daher kann Frieden im theologischen Begriff nicht Funktion dieses Begehrens sein.

Barth argumentiert damit gegen die Tradition politischer Theorie und Theologie: „Zur normalen Aufgabe des Staates gehört es nach christlicher Erkenntnis seines Wesens gerade *nicht*, Krieg zu führen, sondern seine normale Aufgabe gesteht nach ihr darin, den Frieden so zu gestalten, daß er dem *Leben* dient, den Krieg aber gerade fernhält“ (III/4, 524). Diese *Sollbestimmung* kehrt das augenscheinliche Verhältnis um: augenscheinlich normal ist der Krieg, sei es sublimiert in Finanzkonflikten, sei es eskaliert in Waffengewalt. Der Frieden ist deskriptiv gerade nicht normal. Er *soll* normal sein, ist aber die Ausnahme – so die Barth selbstredend nur zu klar vor Augen stehende Üblichkeit der Wirklichkeiten, in denen wir leben.

Daher ist seine ‚christliche Erkenntnis‘ eine *Gegenbesetzung* dazu: „Wo *nicht* der Mensch, sondern das zinstragende Kapital der Gegenstand ist, dessen Erhaltung und Mehrung der Sinn und das Ziel der politischen Ordnung ist, da ist der Automatismus schon im Gang, der eines Tages die Menschen zum Töten und Getötetwerden auf die Jagt schicken wird.“ (525). Das ist nicht nur in Zeiten der Globalisierung und der Finanzkonflikte Europas treffend, sondern nicht ohne kontextuelle Pointe, wenn so ein Schweizer Theologe formuliert, ohne die doch so friedliebende Schweiz zu nennen.

Weil es sich bei dieser von Barth behaupteten Normalität um eine Norm handelt, die dem Normalen entgegensteht, kann er sagen, es „[...] braucht aber christlichen Glauben, Verstand und Mut dazu – und dazu ist die christliche Kirche, die christliche Ethik da, solchen zu beweisen – den Völkern und Regierungen zuzurufen, daß umgekehrt der *Friede* der Ernstfall ist: der Fall nämlich, in welchem [...] alle zeit, alle Kraft, alles Vermögen dafür einzusetzen sind, daß die Menschen leben, und zwar recht leben können“ (525).

Man könnte diesen Ruf auch ‚Gott allein‘ vorbehalten, als ‚Wort Gottes‘ an die Fürsten dieser Welt. Wenn Barth (i.e.: sein Text) das wagt, tritt er *als Medium des Anspruchs Gottes* auf. Theologie wird hier – nicht gleich zur Verkündigung, aber doch zum Medium des Wortes Gottes (gemacht). Dabei wird dieser Anspruch nicht irenisch, sondern *polemisch* konzipiert: als *Gegenbesetzung* zur augenscheinlichen Normalität.

Ist das ein performativer Selbstwiderspruch: polemisch den Frieden geltend zu machen? Oder lässt sich die theologische Umwertung der politischen Werte überhaupt *anders* geltend machen? Narrativ, wie in den Gleichnissen Jesu, ging es weniger polemisch zu. Eine irenische Regel wie: „So gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist, und Gott was Gottes ist“ (Mt 22,21; Mk 12,17; Lk 20,25), ist *nicht* polemisch *gegen* die Ordnung dieser Welt formuliert. Für die Theologie folgt daraus die Frage, *wie von Frieden zu reden ist*, ohne ihn in Rede und Geltungsanspruch zu konterkarieren.

Frieden als der eigentliche ‚Ernstfall‘ (525), wie Barth es in Zeiten des kalten Krieges formuliert (gegen die übliche Auffassung, Krieg sei der Ernstfall), gilt daher nicht nur *de re*, sondern auch *de dicto*: es ist nicht nur ein Anspruch an die Wirklichkeit der Politik, sondern auch an die Wirklichkeit der Kommunikation: *Wie reden*, wie vom *Frieden* reden, ohne ihn in der Art und Weise der Rede bereits zu vertreiben und sich selbst zu widerlegen? Frieden ist der Ernstfall auch für die öffentliche Rede, nicht zuletzt der Theologie. Seltsamerweise reflektiert Barth *darauf* nicht.

Die „cura prior“ sei „allein die Herstellung einer für Alle sinnvollen und gerechten Lebensordnung“ (526). Das ist nur *recht* so, aber eben auch *nur* recht. Als wäre diese Ordnung ‚herzustellen‘. Recht und Gesetz sind sicher notwendige Bedingung von Frieden. Sie ermöglichen ihn und können ihn äußerlich sichern – aber dass diese Möglichkeit wirklich wird, dazu bedarf es *mehr als Verpflichtung*. Paulinisch wie johanneisch hieße das Liebe, wie auch bei Hegel.

Ist doch Liebe nicht ein anderes Gesetz, sondern etwas anderes als Recht und Gesetz.

Gerechtigkeit als Bedingung von Frieden ist bereits *mehr* als das, was üblicherweise Recht ist – zumal wenn Recht nur als ein funktionales Steuerungsinstrument der Politik verstanden wird (so m.W. die Standardauffassung der Rechtswissenschaft derzeit). *Gerechtigkeit* im *bundestheologischen* Sinn, wie Barth ihn vom Deuteronomismus über die reformierte Tradition voraussetzt, ist soteriologisch qualifiziert und wirksam. Zugespitzt gesagt: Recht schafft Ordnung (und zwar Gottes Ordnung, wenn es um Gottes Recht geht). Dieses Recht schafft Freiheit und – Frieden. In Differenz zur paulinischen Gesetzeskritik gesagt hieße das: Gesetz schafft Frieden. Das scheint auch Kants Intuition zu sein: ‚Weltbürgerrecht‘ und ein ‚Völkerbund‘ schaffen Frieden kraft friedlicher Konfliktbewältigung. Die Tugend der Friedfertigkeit aber entstehe erst kraft gegenseitiger Verpflichtung durch Gesetze.

Die theologische Rückfrage dagegen wäre: ist das Gesetz so kräftig und mächtig? Hat das Gesetz die Potenz, die Macht, Frieden auf Erden zu schaffen, letztlich den ewigen Frieden? Selbst Gottes Gesetz, die Tora, sei so mächtig nicht, argumentierte Paulus – soweit ich sehe konvergent mit der Verkündigung Jesu. Gesetz schafft Recht und Ordnung, aber nicht Heil, Versöhnung und Frieden. Die Logik reziproker Verpflichtung schafft äußeren Frieden, wenn es gut geht; der Friede Gottes aber, der höher ist als alle Vernunft (auch höher als die Logik reziproker Anerkennung Hegels), ist und bleibt unerschwinglich für das Gesetz.

So hoch Kants (und Hegels) Rechtsphilosophie auch zu schätzen ist, so wertvoll Recht und nicht zu vergessen Ökonomie sind als befriedende Kommunikationsmedien – sie bleiben dem gegenüber ohnmächtig, was Paulus Sünde nennt. Wäre es anders, hätte es auch der Inkarnation und des Kreuzes nicht bedurft. Das Kreuz richtet das Gesetz nicht auf, sondern überschreitet es. So wie Evangelium nicht ein anderes Gesetz ist, sondern das Andere des Gesetzes. Wenn Kant die ‚Gnade‘ als im Grunde unmoralische Figur zurückweist, zeigt er sein Unverständnis gegenüber dem Evangelium. Daher ist der Friede Gottes höher als alle Vernunft von Recht und Gesetz. Gegen Barth wäre daher auch Gott mit seiner Gnade nicht einfach ‚im Recht‘, sondern die Gnade namens Evangelium überschreitet das Gesetz so nachdrücklich, dass das Gesetz sich *gegen* die Inkarnation des Evangeliums wendet. Das Gesetz

kann es nicht fassen und nicht ertragen, was ihm im Evangelium gegenübertritt. Nur ist darum das Evangelium nicht ‚ungesetzlich‘ oder widerrechtlich. Es ist heilvolle Überschreitung des Horizonts des Gesetzes. Für den Frieden heißt das, er wird unterschieden in einen Frieden des Gesetzes, der würdig und recht ist, und einen Frieden des Evangeliums, der wahrhaft und heilsam ist.

Die Stimme Jürgen Moltmanns

Moltmann erörtert in seinem Buch ‚Der Gott der Liebe und der Gerechtigkeit‘⁸⁾ zuerst ‚Gott ist Liebe‘, um zweitens ‚Sein Name ist Gerechtigkeit‘ zu entfalten. Auf diesem Hintergrund steht das Kapitel ‚Der Gott des Friedens‘ (263–287). Er geht aus vom Friedensgruß Röm 16,20: ‚Der Gott des Friedens‘ – allerdings ohne zusammenhängend zu zitieren: ‚Der Gott des Friedens aber wird den Satan unter eure Füße treten in Kürze. Die Gnade unseres Herrn Jesus Christus sei mit euch!‘. Derart selektiv zu zitieren ist exegetisch so anfechtbar wie systematisch sinnvoll. Statt das ‚Freund-Feind-Schema‘ zu wiederholen und im aktuellen Kontext aufzurufen, übergeht Moltmann diesen Dualismus von Gott und Satan. Wird er doch in Ost und West nur zu gern als Lizenz zur politischen Dualisierung benutzt.

Stattdessen geht er direkt auf den Frieden zu, der ‚höher ist als alle Vernunft‘. Die Leiden an gewaltsamen Trennungen der Völker und Familien entsprechen der Suche nach Frieden ‚in unseren eigenen Seelen‘ (263). Denn, so die Leitthese: ‚Nur wenn wir selbst Frieden mit Gott finden, können wir friedfertig werden‘ (ebd.).

Daher ist die zweite These, ‚Wenn wir wirklich einen gemeinsamen Frieden wollen, müssen wir von uns Menschen absehen und auf Gott schauen‘ (264). Denn er ist für Moltmann das Modell (oder die Figur?) eines Friedens, der universal inklusiv sei (auch definitiv, kommunikativ, pluralismusoffen und zugleich christologisch qualifiziert, wie zu ergänzen wäre). Dieses Friedensmodell ist nicht ein Frieden *in* der Welt, sondern ‚mit der Erde‘ (265), nicht ein Frieden ‚von‘ dieser Welt, sondern mit und in ihr. Das wäre *eschatologischer* Frieden zu nennen im Unterschied zu allen bi- oder auch multilateralen Frieden(sverträgen). Der eschatologische Frieden steht quer zu den Immanenzverhältnissen. Er ist daher *der* Frieden, *in dem* alle anderen Frieden ‚geschlossen‘ werden. Darum ist er *höher*, als das, was kontraktualistisch oder

⁸⁾ J. Moltmann, *Der Gott der Liebe und der Gerechtigkeit*, Seoul 2014, 263–287: *Der Gott des Friedens*. Die Seitenangaben im Folgenden beziehen sich auf eben dieses Buch.

auch ökonomisch erreicht werden kann. Dieser ‚höhere‘ Frieden bestimmt den Geist, in dem Verträge geschlossen werden. Er bestimmt die Weise der Kommunikation, bevor und nachdem solche Verträge geschlossen werden. Er ist daher der Horizont und das Bedingungsgefüge, in dem überhaupt erst verhandelt wird.

Moltmann entfaltet den Frieden Gottes vom *Seelenfrieden* ausgehend, vom ‚inwendigen Leben‘ des Menschen im Selbstverhältnis. Aber er folgt nicht dem vertrauten Modell, vom inneren zum äußeren Frieden. Denn der Seelenfrieden sei der Frieden der „gottensprechenden Seele“ (266). Der *Grund* des Friedens ist daher nicht ‚innen oder außen‘ im immanenten Sinn, sondern quer zu dieser Differenz stehend, ein Verhältnis, das sich zu allen Immanenzverhältnissen verhält.

Konstituiert werde dieser Frieden mit Gott durch *Vergebung*. Das trägt der allzu menschlichen Regel Rechnung, dass normalerweise immer schon Unfrieden und Vergebungsbedarf herrscht. Es wäre ein eigener Reflexionsgang nötig, um die Möglichkeit und Wirklichkeit von Vergebung zu klären. Um das abzukürzen: Vergebung (die Moltmann nicht näher klärt) ist dann ernst und mehr als lebensnotwendig, wenn es um das Unvergebbare geht. Dann ist Vergebung keine menschliche Möglichkeit, sondern unerschwinglich, unmöglich. *Hier* ist eine rettende Unterscheidung nötig: von Person und Werk wie von neu und alt. Die *eschatologische* Unterscheidung löst, erlöst vom Zwang des Alten und eröffnet den Horizont des Neuen. Wer das für eine Möglichkeit von Politik, Diplomatie, Ökonomie oder Recht hält, unterschreitet die eschatologische Differenz. Daher war ‚Sündenvergebung‘ alttestamentlich auch striktes Privileg Gottes. Wenn Jesus Sünden vergab, war das ein Antasten dieses Vergebungsprivilegs. Daraus folgte die Lizenz zur Sündenvergebung ‚im Namen Gottes‘ für alle, die im Geist dieser Liebe Sünden (weiter)vergeben. Aber es bleibt auch dann ein Privileg des dreieinigen Gottes. Denn rettend Alt und Neu zu unterscheiden, vermag Gott allein. Daher bleibt Sündenvergebung ein Akt der Hoffnung im Namen Gottes.

Denn diese Unterscheidung ist im theologischen Sinn *kreativ*. Vergebung verwirklicht den Frieden Gottes, der nicht nur das Alte unterbricht, sondern das Neue ‚ins Sein ruft‘: es ist eine *effektive Unterscheidung*, die neues Leben gibt. Wie effektiv, das zeigt sich an den Folgen der Vergebung: sie ermöglicht Sündenerkenntnis, Distanznahme zum Alten und ein ‚anderes Leben‘ im Zeichen der Vergebung (vgl. Moltmann, 271f).

Wenn der Friede Gottes, wie Moltmann ihn entfaltet, in Vergebung gründet, ist auch klar, dass Politik, Recht und Ökonomie damit schlechthin überfordert wären. Alle drei sind nicht vergebungskompetent. Recht kann richten und ordnen, sanktionieren und urteilen – aber nicht vergeben oder retten, sowenig wie Politik. Es geht daher mit *diesem* in Vergebung gründenden Frieden um eine *conditio juris*: um metarechtliche Voraussetzung von Recht und eine metapolitische Voraussetzung von Politik. Erst *kraft* Vergebung können Recht und Politik das, was sie können.

Kaum ist diese theologische These riskiert, meldet sich zu recht ein Einwand: wenn dem so wäre, würden Recht und Politik von Vergebung abhängig – und damit wohl oder übel in der Regel verunmöglicht. Ist es nicht die Stärke von Recht und Politik unabhängig von Vergebung Recht und Ordnung zu schaffen? Ja, in der Tat. Diese Stärke kann und soll man dem profanen Recht wie der Politik nicht absprechen und sie auch nicht aus der Verantwortung entlassen. Wer hier eine theologisch zu steile Voraussetzung macht, verdirbt beides und würde den Frieden Gottes wie den von Recht und Politik gegeneinander ausspielen. Die immanenten Korrelationen sollen und können von Recht und Politik befriedet werden. Was sie aber nicht können (und auch nicht zu können beanspruchen sollen) ist, einen *ewigen* Frieden zu schaffen.

Gottes Friede allein steht quer zu diesen Korrelationen, die in Schöpfung und Vergebung davon abhängen. Und ungeachtet dieser Abhängigkeit können und sollen Recht und Politik tun, was sie können (*hier* gilt das *facere quod in se est*). Der Friede Gottes indes ist und bleibt *höher* als deren Vernunft. Was wir hoffen dürfen, überschreitet alle Friedensverträge zwischen den Völkern. Theologisch formuliert: der Friede Gottes ist keine Konsequenz und kein Vermögen immanenter Vertragsverhandlungen. Bundestheologisch hieße das: der Bund Gottes ermöglicht andere Bünde und Verträge, so wie er deren Horizont ist und bleibt.

Die kritische Frage ist dann, ob nicht auch ohne Seelenfrieden, ohne Frieden mit Gott, ein Frieden zwischen den Menschen möglich und wirklich werden kann? Moltmanns Darlegungen stellen den Frieden mit Gott als Bedingung des Friedens der Seele und den als Bedingung der Politik des Friedens dar. Das hieße, ohne das Kreuz keine Politik des Friedens? Ohne Sündenvergebung keine weltlichen Friedensverträge? Das kann kaum gemeint sein. Hier sollte man zwei Horizonte

unterscheiden: Die Immanenz vermag, was sie als Immanenz vermag: Recht und Ordnung schaffen – aber nicht Gottes Recht und ewigen Frieden. Auf dem Hintergrund von Gottes Frieden allerdings und *seiner* Vergebung werden Recht und Politik aber (kritisch wie konstruktiv) in einem anderen Geist gesehen und ggf. getrieben.

Moltmann verweist hier auf die ‚friedliche Revolution‘ von 1989 als „gewaltfreie Überwindung einer Gewaltherrschaft“ (277). Die entscheidende Frage ist für ihn: „Kann die Gewalt des Todes in die Macht des Lebens transformiert werden?“ (278). Allein dadurch, dass ein Volk „Selbstvertrauen gewinnt“ (277), wird das kaum möglich werden.

Wenn tödliche Gewalt durch einen Prozess (einen *Kommunikationsprozess*) des Friedens in geordnete Macht transformiert wird, bedarf es – wie ich ergänzen würde – einer bestimmten ‚Inspiration‘, eines *Geistes* des Friedens. Der Geist von Recht und Ordnung *kann* den begünstigen, aber auch verwirklichen? Um hier keine falschen Alternativen zu pflegen wäre der Vorschlag zur Vermittlung: *Recht und Ordnung können zu Medien des Friedens Gottes werden*. Beide sind aufeinander angewiesen: *Recht und Ordnung um das zu begünstigen, was sie von sich aus nicht vermögen, den ‚höheren Frieden‘. Dieser Frieden seinerseits, um zu ‚inkarnieren‘: in der Welt wirklich und wirksam zu werden.*

Moltmann erinnert hier an die Bergpredigt (280): „Selig sind die Friedfertigen, denn sie werden Gottes Kinder heißen“ (Mt 5,9). Damit meine Jesus die Feindesliebe, mit der Frieden *geschaffen* werde. Nur: „Wie kann man seine Feinde lieben?“, fragt Moltmann. Nicht, indem man zum Feind der eigenen Feinde wird. Das wäre die Fortschreibung der Freund-Feind-Logik. Stattdessen gelte es, nicht die Feinde, sondern die Feindschaft zu überwinden. „Dann werden wir durch vertrauensbildende Maßnahmen aus Feinden Freunde zu machen versuchen“ (282). Das ist doppeldeutig. Denn ‚vertrauensbildende Maßnahmen‘ kann man politisch und ökonomisch verstehen. Mit wem man redet und handelt, dem kann man mit der Zeit auch vertrauen, zumindest in diesem Rahmen. Wenn aber Vertrauen gemeint ist, kraft dessen Feinde zu Freunden (?) werden, muss es um anderes gehen.

Wie Vergebung, Liebe und Hoffnung scheint mir Vertrauen eine Figur aus dem Horizont zu sein, der ‚höher ist als alle Vernunft‘. Vertrauen ist nicht Funktion der Vernunft. So wie die Vernunft *selber* erst ermächtigt wird durch ein Vernunftvertrauen (das auch zu weit gehen kann, vgl. Luther), so geht Vertrauen

der Vernunft voraus und umgibt sie, wo die Vernunft nichts mehr vermag außer Verdacht zu äußern. Daher sind die ‚Meister des Verdachts‘ nicht nur vernünftig, sondern allzu vernünftig, weil sie das Vertrauen unterschätzen (oder ihr Vernunftvertrauen *überschätzen*).

Moltmann insistiert darauf, dass Feindesliebe „auch intelligent sein“ muss (285), um den Anderen und die Gründe für Feindschaft zu erkennen. Das ist nur zu plausibel. Aber zu formulieren: „Sie geht rational vor“ (285), ist nur mit dem zitierten „auch“ treffend. Feindesliebe als Prozess der Entfeindung zielt auf den Frieden, der höher ist als alle Vernunft. Dabei bedarf sie auch der Vernunft als Medium der entfeindenden Kommunikation. Nur wäre die Vernunft allein dazu nicht in der Lage. Aber als *Medium* der Feindesliebe operiert die Vernunft in einem anderen Geist, so wie Recht und Ordnung oder Politik und Ökonomie.

Diese profanen Medien und Praktiken sind per se mehrdimensional: sie können so oder so betrieben werden. Sie sind daher offen für ganz verschiedenen Gebrauch. Von ihnen im Geiste der Feindesliebe gebrauch zu machen, ist dann die prophetische Perspektive, die Moltmann ins Gespräch bringt. Nicht, dass einfach mit dem Evangelium Politik gemacht werden sollte. Das wäre ein Kurschluss. Moltmanns Beitrag scheint mir subtiler: wenn Politik, Recht und Ökonomie vom Geist der Feindesliebe inspiriert werden, werden sie etwas anders betrieben als bisher. Das Verantwortungsgefüge verschiebt sich – unmerklich vielleicht für Beobachter, aber entscheidend für die, die sie so betreiben.

Frieden als Eigenschaft Gottes

Der *theologische* Begriff des Friedens ist verdichtet formuliert: Frieden ist eine *Eigenschaft Gottes*, so wie Gerechtigkeit, Wahrheit und Heiligkeit. Welchen Sinn hat es, Frieden in dieser Weise zu präzisieren?

Es ist zunächst eine *Gegenbesetzung* zu anderen Frieden. Der ‚Frieden des Stärkeren‘ etwa ist die Pax Romana: Expansion der Macht, stets der *eigenen* Macht, sonst gibt es Konflikte. Im Konflikt Israels mit seiner Umwelt, sei es Assur, Babylon oder Ägypten ist diese Konzentration des Friedens als Gottes Eigenschaft auch eine theologische Hyperbolé: eine überaus gewagte These, mit der die Fürsten dieser Welt relativiert und kritisierbar werden. Daraus dann aber, wie im Hochmittelalter (Absolutismus) oder im Luthertum (Obrigkeit von Gottes Gnaden) eine Deduktion zu machen, um die Macht der Herrschenden abzuleiten und zu stabilisieren ist eigentlich widersinnig. Schon die Anfänge des Königtums

in Israel zeigten, wie umstritten es war, Könige als Sachwalter Gottes zu verstehen.

Frieden als Eigenschaft Gottes ist aber nicht nur eine *Gegenbesetzung*. Denn was wäre dann ‚der Friede Gottes, der höher ist als alle Vernunft‘? Der Frieden des *noch* Stärkeren? Expansion der Macht Gottes, über die hinaus keine größere gedacht werden kann? Dann wäre das nur eine Machtkompetition, in der letztlich der Allmächtige gewinnt. Es wäre eine Eskalation der Macht im Namen Gottes. Damit würde in der Gegenbesetzung die Struktur des Gegners, der Fürsten dieser Welt, übernommen und nur noch gesteigert. Man würde der Struktur des Friedens der Fürsten dieser Welt übernehmen und Gott als Fürst der Fürsten einsetzen. Wäre das alles, wäre der theologische Begriff nur eine Verlängerung und Hyperbolé des Bekannten – und damit im Grunde überflüssig.

Frieden als Eigenschaft Gottes ist eine These über das Woher und Wie des Friedens: über seine Genesis und Geltung. Denn Gottes Eigenschaften sind wesentlich *kommunikativ*: er ist gerecht, indem er gerecht macht; er ist heilig, indem er uns heiligt; er ist Frieden, indem er Frieden gibt. ‚Dona nobis pacem‘ ist die gesungene Einsicht dessen. Der *Geist* des Friedens ist nicht nur der Frieden, den wir schließen (in politischer, juristischer oder ökonomischer Ordnung), sondern der Frieden *in dem* wir leben und Verträge schließen. Es ist der Horizont, in dem auch Menschenrecht und -würde gelten und kommuniziert werden. In dem Sinne wäre er nicht theoretischer, sondern *praktischer* Frieden zu nennen, nicht der Frieden, den wir schließen, sondern *in dem wir* Frieden schließen.⁹⁾

Die Differenz (nicht die Alternative) ist: Frieden als Funktion des Rechts – oder Frieden als Funktion Gottes, als Rechtswerk oder als Gotteswerk. So unterschieden, wird schnell prekär. Denn wie sollte Gotteswerk wirklich und wirksam sein ohne Medien wie Recht, Vernunft und Vertrag? Die Frage ist vielmehr, *welche* Medien für den Frieden Gottes passend sind. Recht ist dafür keineswegs als ‚bloßes Menschenwerk‘ gering zu schätzen. Gilt doch in der Bundestheologie des Deuteronomismus, dass Schalom und Zedakah miteinander einhergehen. Nur – ist der Frieden, der Recht ist, schon der Friede Gottes? Ja, sofern Frieden im Recht Anzeichen oder Medium von Gottes Wirken ist. Nein, sofern Frieden und *Friede* unterschieden werden müssen, weil der Friede Gottes mehr und anders ist, als alles, was Recht ist (sofern Recht hier profanes, nicht

⁹⁾ Hier wäre über Johannes Fischer hinausgehend angebracht, von einem pathischen Frieden zu sprechen (der uns vorausgeht), in dem wir die Friedensprozesse beleben, von denen wir leben werden.

Gottes Recht meint).

Daher kann Recht auch nicht *ewigen* Frieden schaffen.

Kant erklärte bekanntlich: „Das Recht der Menschen muß heilig gehalten werden, der herrschenden Gewalt mag es auch noch so große Aufopferung kosten. Man kann hier nicht halbieren und das Mittelding eines pragmatisch-bedingten Rechts (zwischen Recht und Nutzen) aussinnen, sondern alle Politik muß ihre Kniee vor dem erstern beugen, kann aber dafür hoffen, obzwar langsam, zu der Stufe zu gelangen, wo sie beharrlich glänzen wird.“¹⁰⁾

Frieden als Funktion der Vernunft, kraft des Menschenrechts, in Form eines Vertrages, ist würdig und recht. Das wäre ein *ökonomischer* Frieden, der oikonomia der Vernunft folgend, und das wäre ja schon viel, mehr als man üblicherweise hoffen kann. Dieser Frieden wäre vernünftig, geordnet und das Beste, was Menschenwerk wohl zustande bringen kann – in keinerlei Weise gering zu schätzen (auch nicht als bloßes Menschenwerk oder im Grunde Sünde und Hybris). Es wäre Kultur ‚at its best‘.

Kant hat in seinen drei Definitivartikeln neben Republikanismus und Föderalismus als dritten bemerkenswerterweise das Recht der Hospitalität (Gastfreundschaft) geltend gemacht. Kein Frieden also ohne Gastfreundschaft – die er als *Recht* begreift. Ob das zureichend begriffen ist, ob Gastfreundschaft also ein ‚Recht‘ ist oder dem vorausgeht (Sittlichkeit?), wäre eigens zu erörtern. Ist sie nicht metarechtlich, wie Israels Bekenntnis zur Gastlichkeit in Erinnerung hält?

Sie ist jedenfalls *mehr* als das, was zurzeit zumeist Recht ist. Es gibt Asylrecht, mehr oder weniger, und zwar seit Griechenland. Aber *Gastlichkeit* ist eine das Recht überfordernde und überschreitende Kulturtugend. Daher schränkt Kant auch ein, dass der Fremde keinen *Rechtsanspruch* auf Gastfreundschaft habe, sondern nur ein Besuchsrecht (solange er sich rechtmäßig verhält). Diese vernünftige Einschränkung zeigt die Grenzen von Recht und Vernunft. Israel war hier – aus eigener Erfahrung – dem ‚Fremdling‘ gegenüber offener.

Höher als alle Vernunft

Kants Frieden seiner politischen Ökonomie hat Bedingungen und Voraussetzungen, derer ‚wir‘ keineswegs mächtig sind. Und er ist nicht alles, was wir hoffen dürfen. Denn der ‚Friede Gottes‘ ist *höher* als alle Vernunft. Suprarationalismus und (schlecht verstandene) Offenbarungstheologie mögen

¹⁰⁾ I. Kant, AA VIII, 380.

diejenigen hier wittern, die alles, was *höher* als alle Vernunft sei, des Irrationalismus verdächtigen. Nur wäre das nicht vernünftig genug. Eine selbstkritische Vernunft weiß um ihre Grenzen. Nicht alles was höher ist, ist un- oder widervernünftig. Es gibt auch das Übervernünftige – das darum keineswegs un- oder widervernünftig ist.

Gott ist nicht Vernunft und Vernunft nicht Gott. Diese Trivialität ist gegenüber Aristoteles, dem Neuplatonismus wie gegenüber den Idealisten der Neuzeit zu notieren. Diese Theisten kennen die Anderen der Vernunft nur als Un- und Widervernünftiges. Das aber ist ein Kurzschluss im Namen der von manchen erstaunlich fraglos verehrten *Totalität* der Vernunft. Eine ‚Totalität‘ wird sie, wenn ihre Anderen oder Fremden a limine als ihre Widersacher aufgefasst werden (und so kraft der Vernunft dazu erklärt werden). Was dieser Vernunft ‚zu hoch‘ ist, wird zum Feind der Vernunft erklärt. Wenn Goya meinte, der Schlaf der Vernunft erzeuge Monster, gilt zugleich, der *Traum* der Vernunft produziert Monster. Ist es doch nicht nur die Abwesenheit oder Untätigkeit der Vernunft, sondern nur zu oft ihr Traum, in dem Monstrositäten erdacht und erzeugt werden.

Ohne Irrationalismen oder Suprarationalismen zu befördern, ist es vernünftiger, die Grenzen der Vernunft zu benennen und anzuerkennen, ohne sie gleich überschreiten zu wollen und ohne sie auf Un- und Widervernünftiges zu verkürzen. Denn theologisch (wie philosophisch) sollte die Vernunft nicht zur Totalität übertrieben werden, die außerhalb ihres Horizonts nur noch Raum für ‚Feinde‘ der Vernunft hat.

Als drei Beispiele der Anderen der Vernunft genannt:

1. Die *Natur* als *Untervernünftiges* – diesseits von Vernunft und Unvernunft.
2. *Übel* oder *Wahnsinn* als *Widervernünftiges*, auch wenn sich die Vernunft gegen sich selbst wendet. Denn das äußerste Übel kann noch im Namen der Vernunft auftreten. Meinte Goya, der Schlaf der Vernunft gebiert Monster, so gilt dies zugleich auch für den Traum der Vernunft.¹¹⁾
3. All das, was ‚höher ist, als alle Vernunft‘, als *Übervernünftiges*, sei es Zukünftiges, Kontingenzen, Unverfügbares oder Gott, zumal der Friede Gottes (Phil 4,7).

Dieses ‚Höhere‘ ist daher so mehrdeutig, wie nur möglich – und deswegen auch ein Feld des Absurden und Gefährlichen. Nur, es wegen dieser Ambivalenz in

11) Los Caprichos, 1799, Blatt 43: El sueño de la razón produce monstruos ist doppeldeutig.

toto für absurd und widervernünftig zu erklären, wäre unvernünftig. Sollte die Vernunft doch nicht pauschal über das urteilen, was ihr ‚zu hoch‘ ist. Die Erkenntnis ihrer Grenzen, heißt keineswegs, sie bereits zu überschreiten, sondern sie anzuerkennen, ohne über das Jenseits derer generell zu urteilen oder es zu verurteilen.

In diesem ‚Jenseits‘ ist all das, was ‚höher ist, als alle Vernunft‘ keineswegs nur der Friede Gottes, sondern Vielerlei: irdische wie himmlische Bürokratie, Träume und gewagte Kalkulationen, Evaluationen oder der Vatikan, Klimaentwicklung oder Geschichtsverläufe. All das ist weder Unter- noch Widervernünftig, sondern komplex, präziser: nur zu oft überkomplex und darum (bis auf weiteres) höher als alle Vernunft. Gerade darum versucht sich die Vernunft daran, misst sich damit, um es zu begreifen, zu fassen und zu beherrschen. Was jenseits des Horizonts der aktuellen Vernunft liegt ist daher mehrdeutig und klar zu unterscheiden: in *noch* Übervernünftiges oder *bleibend* Übervernünftiges. Wäre der Friede Gottes nur *noch* Übervernünftig, wäre es ein Lückenbüßer, der sich im Laufe der Vernunftentwicklung zurückziehen müsste.¹²⁾

Das *bleibend* Übervernünftige ist ebenso zu unterscheiden – nur: wie? Dass hier die unterscheidende Vernunft ihren Horizont überschreitet und ihre Anderen zu klassifizieren beginnt, ist merklich. Daher sind solche Unterscheidungen Übergriffe und ausgesprochen fallibel. Wie hier unterscheiden, wo es der Vernunft zu hoch wird? Politisch kann man Freund und Feind aufrufen, juristisch Recht und Unrecht, ökonomisch in profitabel oder nicht, ästhetisch in bemerkenswert oder nicht, ethisch in gut oder böse – und so weiter. Die jeweiligen Systemlogiken werden auf ein ‚Jenseits‘ übertragen.

Theologisch wäre ‚im Namen Gottes‘ zu unterscheiden, etwa kreativ und destruktiv oder analog friedfertig und unfriedlich. Wenn das plausibel wäre, ist das bleibend Übervernünftige kreativ oder destruktiv unterscheidbar. Kreativ Übervernünftiges wären beispielsweise Liebe, Vergebung, Hoffnung oder ein Frieden ‚trotz allem‘: ein solcher Frieden, der allen Anfeindungen trotzt und trotzdem friedfertig bleibt. Es wäre ein solcher Frieden, der sich von Anfeindung *nicht* verlocken lässt, auf Feindseligkeit mit Feindseligkeit zu antworten. Anders gesagt: der sich nicht eine entfremdende Kommunikation oder Strukturlogik verstricken lässt, etwa auf Terror mit Terror zu antworten.

Gottes Friede ist dafür das Modell: denn auf Widergöttlichkeit mit Rache oder

12) Vgl. D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft (DBW 8), Gütersloh 1998, 476ff.

vernichtender Gerechtigkeit zu antworten, wäre nur zu vernünftig und erwartbar. Auf Gottesfeindschaft hingegen mit Frieden ‚trotz allem‘ zu antworten, ist Gottes Kunst: eine Beziehungsform, in der der Feindschaft friedlich geantwortet wird. Das heißt nicht duldsam oder indifferent. Denn wenn einer Anfeindung friedlich begegnet wird, ist das für den Willen zur Feindschaft natürlich empörend und widrig. Dementsprechend ist das eschatologisch Neue dem Alten ein Ärgernis. Daher kann die friedliche Antwort auf Feindseligkeit diese auch umso mehr reizen, leider. Das heißt für den Frieden, er ist nicht irresistibel. Ihm kann (und wird nur zu oft) feindselig begegnet werden. Würde er diese Möglichkeit auszuschließen suchen, würde er sich selbst untreu werden. Daher kann er nur – in aller Schwachheit – friedliebend bleiben. *Wie* er kommuniziert, ist nicht marginal, sondern wesentlich für das, was er ist und bleiben will.

Wenn die Vernunft nicht blind bleibt angesichts des höheren Friedens wie der Liebe, erkennt sie an diesen Anderen etwas, das sie *per se* nicht vermag. – Oder wächst die Vernunft angesichts der Liebe über sich hinaus, so dass man den Begriff der Vernunft erweitern und postulieren muss, *hier* entdecke die Vernunft ihre ‚eigentlichen‘ Möglichkeiten? Dann würde alles Lichte und Helle am Übervernünftigen zur Erweiterung und Möglichkeit der Vernunft, auf dass der Vernunftbegriff dadurch bereichert würde. Der Sinn der Vernunft wäre tiefer, weiter und höher, als das Vorverständnis erwarten ließ. Das ist zwar möglich, aber ich zögere, ob diese Anderen einfach ‚Möglichkeiten‘ der Vernunft sind, oder nicht vielmehr *Unmöglichkeiten* für die Vernunft *per se*. Erst angesichts der Anderen und des ihr genuin Fremden, kommen (oder fallen) der Vernunft diese Möglichkeiten zu. Erst wenn die Vernunft durch ihr Anderes befremdet wird, entdeckt sie, was sie nicht für möglich hielt. Wäre es dann nicht eine illegitime Selbstbereicherung der Vernunft, wenn sie diese Bereicherung sich *selbst* zuschriebe, und sei es als ‚ureigenste, aber bisher verfehlt‘ Möglichkeit?

In Fragen von ‚Glaube, Liebe und Hoffnung‘ ist das protestantisch klar und deutlich: Es sind keine Möglichkeiten der Vernunft, sondern für sie an sich Unmöglichkeiten. Wenn sie ihr aber wirklich und befremdlich begegnen, kann sie darin künftige und ihr zukommende Möglichkeiten entdecken. Die nur zu leicht absurd oder trivial klingende Liebesmetaphorik wie die Vorstellungswelt der Gleichnisse Jesu eröffnet einen nachvollziehbaren, vernünftigen Zugang zum *per se* Unzugänglichen: dem Himmel auf Erden oder dem Reich Gottes.¹³⁾ Darin wird

13) Die Antworten darauf sind übervernünftigerweise: Dank und Gebet, oder Lob und Preis. Es sind überschwengliche Worte.

die Vernunft über sich selbst hinausgeführt, gereizt, ihre eigenen Möglichkeiten zu überschreiten kraft des Zuspruchs, der ihr darin begegnet. Dann gilt: *fides movens intellectum*¹⁴⁾, oder analog: *pax Dei movens intellectum*.

Postscriptum

Schon der Ökonom Johann August Schlettwein antwortete auf Kant: „Wenn aber auf der andern Seite ich Sie von der Unrichtigkeit Ihrer kritischen Philosophie überführen werde, so werden Sie, wie ich es von Ihnen hoffe, zum Besten der Menschen widerrufen was Sie bisher schrieben; und dagegen werden Sie noch vor Ihrem wahrscheinlich nicht mehr fernem Abschiede aus dieser Welt den schmalen Weg zu der wahren festen Philosophie selbst betreten, und solange Sie noch leben, breiter machen helfen. *Die wahre Philosophie* bildet die unwidersprechlichste Theorie von der Realität einer unendlichen Allkraft, von den produktiven Kräften der Natur, und von den bewunderungswürdigen und erhabenen Eigenschaften und Fähigkeiten des physischen und des geistigen Menschen; und in ihrem praktischen Theile will sie nicht durch einen lieblosen despotischen kategorischen Imperativ, der selbst dem Wesen der Vernunft ganz zuwider ist, sondern *durch die sanften allmächtigen Seile der allbelebenden Liebe, die Menschen* — nicht einem bloßen Ideal des höchsten Guten, sondern dem *realsten Wesen aller Wesen, Gotte, immer näher bringen. Diese Philosophie, mein lieber alter Bruder Kant! wird die vielen unruhigen Wünsche Begierden und Strebungen Ihrer unmäßigen Selbstsucht stillen, und Ihnen einen inneren unaussprechlichen himmlischen Frieden verschaffen*; welches Ihre, in so vielen Bagatellen und Nichtswürdigkeiten sich herumtreibende Philosophie nie vermag.“¹⁵⁾ Bei aller Rhetorik der Überbietung ist hier ausgerechnet dem Ökonomen das *Anökonomische* im Sinn: die Liebe, die höher ist als alle Vernunft und einen „inneren unaussprechlichen himmlischen Frieden“ verschafft.

Das mag Kant 1798 (drei Jahre nach der Schrift Vom ewigen Frieden) noch im Sinn gewesen sein, als er erklärte: „Wo das eigene Thun zur Rechtfertigung des Menschen vor seinem eigenen (strenge richtenden) Gewissen nicht zulängt, da ist die Vernunft befugt allenfalls eine übernatürliche Ergänzung seiner mangelhaften Gerechtigkeit (auch ohne dass sie bestimmen darf, worin sie bestehe) gläubig anzunehmen.“¹⁶⁾

14) Oder *fides abducens intellectum* (oder *excitans, irritans, stimulans*)

15) J. A. Schlettwein, Eine literarische Herausforderung. Greifswald, d. 11. Mai 1797, in: I. Kant, AA XII, 366.

16) I. Kant, AA VII, 43 (Streit der Fakultäten).

모든 이성을 넘어서 있는 하나님의 평화에 대하여 바르트와 몰트만에 대한 답변

슈틸커(하이델베르크 대학교 교수)
(번역: 황덕형 교수)

빌립보 4.7절 "그리하면 모든 지각에 뛰어난 하나님의 평강이 그리스도 예수안에서 너희 마음과 생각을 지키시리라."

네 그렇습니다. 우리의 마음과 우리의 양심과 그리고 우리의 이성이 우리에게 말하는 모든 것(우리에게는 이세계가 우리에게 줄 수 있는 매우 불안정한 평화가 있다는 것), 이 모든 참된 것 그리고 우리는 그것이 사실일 수 밖에 없음을 고백하는 이 모든 것이 있습니다. 그러나 그것을 넘어서 더욱더 진실일 수 있는 것도 있습니다. 즉 우리에게 모든 지각위에 뛰어난 평화가 있다는 것입니다. 그것은 우리의 가장 깊은 그리고 믿을 알 수 없는 불만과 우리 자신이 도저히 만족할 수 없는 그런 환경으로, 마치 바다가 섬을 둘러싸고 있듯이, 그렇게 둘러 쌓여 있다고 할찌라도 여전히 더 완벽한 하나님의 평화가 있다는 것을 알 수 있습니다. 우리의 모든 불만족은 결국 한계의 경계점을 가지고 있다는 것, 우리의 현재의 삶속에 전혀 다른 삶이 있다는 것, 우리는 그것을 알 수 있습니다. 하나님을 찬양하고 하나님께 영광을 돌립시다! 우리는 이 세계를 다른 눈으로 볼 수 있게 될 것입니다. 우리는 이 세계를 다른 말로 하게 될 것입니다. 우리는 우리 자신과 우리의 이웃들을 향해 다른 생각을 할 수 있을 것입니다. 우리는 또한 우리의 생각과 계획들이 하나님의 모든 지각위에 뛰어난 평화에 의하여 지켜질 것이라는 것을 알게 될 것입니다.¹⁾

전제:

모든 이성적 판단을 넘어서 있는 평화에 대한 신학적 혹은 정치적인 질문은 다음과 같다고 할 수 있다: 이 평화는 적과 아군, 그리고 내편 네 편을 논리를 넘어서는가? 하나님의 대화적 본성으로서의 평화는 모든 문화와 종교적 차이와 상관없이 존재하며 그렇게 '개방적인 동료 만들기'나 '느슨한 연관관계'를 충분히 만들 수 있는 대화의 모델로서 존재한다.

¹⁾ Karl Barth, Der große Friede. Psalm 119,165 (1925), in :Predigten 1921-1935(GA I. 31), 137.



다양성:

평화라는 개념을 정의하는 것은 결코 평화로운 일이 아니다. 모든 다른 개념들이 그런 것처럼 이 개념 역시 매우 다양하고 상호간 의견의 일치하기 쉽기 때문이다. 이 평화라는 개념자체의 규정은 전쟁터라고 할 수 있다. 즉 누가 그 개념을 설정하는 권력을 가졌는가의 문제라고 할 수 있다: 개념을 규정한 자가 바로 무엇을 평화라고 할 수 있는지를 결정하는 것이다. 이 개념을 정하는 것은 쉬운 일이 아니다. 누가 이 평화에 대하여 말할 것이 있는 자인가? 이세계의 지도자들, 권세자들, 혹은 정치인들, 아니면 정치학자, 법학자, 철학자, 시인 혹은 사상가? 누구인가? 평화에 대하여 모든 사람들이 말할 무엇이 있지만 그 누구도 결정적인 무엇을 갖고 있지는 않다. 이 평화를 위한 개념의 전쟁을 끝내는 것은 요원하다. 여전히 갈등이 있을 뿐이다.

만약 비교적 많은 사람들이 동의할 수 있는 평화에 대한 정의를 내린 자가 칸트가 아니라면 누가 그렇게 할 수 있을까? 만약 아니라면 이 갈등을 그치게 할 수 있는 자는 아무도 없을지도 모른다. 실제로 '평화'에 대하여 무엇을 말할 수 있다고 믿는 자는 실제로 자기모순에 빠지는 것이 될 것이다. 모든 사람들이 인정할 수 있는 평화의 한 측면을 결정하는 것은 사실은 통치자의 요구이며 그것은 그렇게 하고자 하는 이해의 독점권을 주장하는 것과 다름이 없다: 모든 것을 다스리고 모든 것이 그것을 따라야 하는 하나의 평화의 개념!

평화에는 사실 다양한 목소리가 속해있다: 한 사람만이 무엇을 말할 것을 가진 것이 아니다. 모든 사람들이 여기에서는 무엇을 말하고 공헌할 것이 있다. 정치적으로 말해서 모든 사람들은 하나의 투표권을 가지고 있으며 이것은 그들에게 뺏을 수 없는 것이다. 이 투표권들을 사용될 수 있도록 하는 것은 실제 삶속에서 실행될 수 있는 규칙을 따르는 것이란 점은 자명하다. 이 투표권 그 자체는 배제의 법칙을 통해서 거부될 수 없다는 것 역시 자명하다. 만일 이 평화가 누구를 배제하는 것이 되지 않아야 한다면 말이다.(이를테면 비판적 이성을 뒤따르는 비평주의자들) 만일 그렇지 않다면 이는 매우 나태한 평화라고 할 수 있을 뻔했다. 이렇게 다양성에 대한 개방성이 게으른 것이 될 수 없고 오히려 구조화되고 효과적인 것이다. 평화나 평화의 논의를 위해 꼭 필요한 조건들이 있다. 그러나 - 칸트의 조건, 즉 그의 이성의 개념이 필수 불가결의 조건인가? 만일 그렇다면 모든 비판적 이성이 사용되지 못한 비판 이전의 평화개념은 모두 처음부터 제외되어야 한다는 결론이 날 수 있다. 하지만 이것은 허용되어서는 안 될 것이다.

모든 이성적 논의 위에 존재하는 하나님의 평화는 사실 칸트 이래로 비판적으로 사유된 결과로서 갖게 된 모든 것들에게 하나의 도전이라고 할 수 있다. 정의와 올바름 그리고 공허와 사랑에 대한 성서적 전통은 우리와 함께 하는 하나님의 평화와 마찬가지로 단지 그것이 비판이전의 시대의 것이라고 해서 비이성적이라고 평가할 수 없다.

신학적 목소리

그렇다면 - 신학은 철학이나 정치학에 이 평화에 대한 견해를 넘겨놓고 그냥 손을 놓고 있어야 하는가? 부드럽게 말해서, 칸트의 영구 평화론은 우리가 바랄 수 있는 최선의 것인가? 한편으로는 이 평화 만해도 우리가 살고 있는 현실을 돌이켜 볼 때 우리가 구할 수 있는 것보다 더 많은 것을 말하고 있는 것은 사실이다. 칸트가 자연이 정의를 요구한다고 말할 때 우리는 그가 가진 이 소망에 대하여 단지 놀랄 뿐이다. "이 확신이 보증하는 바는 기계적으로 보이는 자연의 질서정연한 작동으로부터 연역될 수 있는 합목적성이 분명하게 눈에 보이도록 하는 위대한 예술가인 자연 보다 더 적지 않다. 그리고 이 합목적성은 인간의 이중성 중에서 그 하나의 특성이 그것의 의지를 극복하도록 하는 것이다."²⁾ 우리는 이러한 견해에 대하여 신학적 실재론의 입장에서 의혹을 말하지 않을 수 없다: 위험이 있는 곳에 구원의 능력도 자라는 것인가? 어찌 되었던 그 인간의 이중성으로부터 하나의 바람직한 본성만이 나올 수 있는 것은 아니다. 그것은 모든 경험이 증명한다. 또 다른 측면에서 볼 때 종말론적 관점을 가지고서야 이러한 일을 기대 할 수 도 있을지도 모른다. 하지만 단지 말해야 할 것은 이 희망은 위대한 예술가인 자연이 아니라 하나님의 평화와 연관이 있다는 점이다.

만일 신학 역시 그 평화에 대하여 유일하게 말할 수 있는 그런 권력을 가진 것이 아니라고 할찌라도, 그럼에도 불구하고, 신학은 이 평화에 대하여 무엇인가 공헌하고 또 기억에 남을 만한 것을 불러들여 명심해야 하는 그런 것을 가지고 있다고 해야 한다. 즉 우리는 국가와 국가 사이에 법적으로 체결된 평화협정이나 인권의 세계화보다 더 믿을만한 것을 희망할 수 있다는 사실이다. 물론 이 평화협정이나 인권의 세계화 역시 올바르게 지켜진다면 그것은 놀라운 것이지만 그것만으로 하나님의 평화라고 할 수는 없는 것이다.

평화가 무엇이나에 대한 논점이 분분한 것은 하나님께서 여기에 무엇인가 말할 것이 있다는 것을 의미하는 것이다. 그리고 바로 이 점을 기억하는 것을 신학은 절대로 버려서는 안되는 일이다. 비판적인 관점에서 볼 때: 만일 신학이 어떤 기념비적이나 상상력에 기초한 이성을 섬기려고 할 때 신학은 그자신의 경험과 기대의 지평을 외면할 수 없으며 그래서 신학이 살고 있고 이성적인 비판에 의하여 청소될 수 없는 역사로부터 배우지 않을 수 없는 것이다. 정반대의 길이 필요하다: 이스라엘의 역사와 기독교인의 삶과 죽음은 모든 순수 이성의 사태와는 전혀 다른 것이다. 이 경험과 그에 대한 증인들은 역사적으로 차고 넘치고 문화적으로 각인되어 있지만 일반화할 수 있는 사안은 아니다. 이만큼 이러한 경험은 전제가 많고 마치 범주를 이성적으로 연역하거나 귀납하는 것처럼 다양한 것이다.

²⁾ I.Kant, AA VIII,360.

바르트의 목소리

'모든 지각에 뛰어난 하나님의 평화가 인간의 삶과 가슴의 변증법안으로 다시 이끌려 들지 않고, 하나님과 인간의 화해가 인간 자신의 사역 속에서 다시 찾아지지 않는다면, 그리고 하나님의 은혜가 은혜로 자유롭게 남아있어야 한다면, 정말 만일 그런 일이 있다면 칭의란 하나님의 한 행동으로 남아있어야 하고, 이 중개자(그리스도)는, 마치 그가 자신의 사역을 우리에게 이미 다 행한 것처럼(그대서 더 이상 일할 필요가 없는 듯이), 마치 그의 사역이 그 사역의 결과로서 그 일해진 자의 자리를 마련하기 위해서 이제 그만 멈추어도 괜찮은 것처럼, 마치 그 개념들 사이에서 그리스도와 신앙은 지속적으로 구분되어 남아있지 않고 그리고 또한 "그리스도 안에 놓여진 것(Insitio in Christum)을 의미하는 그 최고의 통일성 가운데 주는 자와 받는 자의 구분이 지속적으로 남아있지 않은 것처럼, 중개자 되기를 멈추지 않아야 하는 것이다."³⁾

1928/29년 그의 윤리학강의에서 바르트는 복음과 율법의 이러한 차이를 문화개신교에 대한 비판과 더불어 강조하고 있다. 복음을 법적인 것으로, 그리고 종교를 문화로 제거시키는 변증법적 제외에 반대하여 바르트는 절대적인 중개자 "예수 그리스도"를 주장하게 된 것이다. 그리스도는 그 중개자로서 남아서 문화 중개자 정도로 해체될 수 없는 것이다.

그의 이러한 신학적 차이의식은 바르트로 하여금 20년이 지난 후 그 시대의 정치적 생태계에 대하여 중대한 비판을 하게 만든다. 교회 교의학 III/4. - 바르트의 창조론, 1951년⁴⁾ 출간- 은 한국전쟁이 일어난 시대에 쓰여 지고 읽혀졌다. 바르트⁵⁾는 유럽과 당시 세계에서 일어나던 재무장의 상황 하에서 전쟁이나 전쟁을 준비하는 일을 불완전하더라도 지극히 당연한 정상적인 일로 만드는 것을 철저히 금지시키고 싶어 한다. 물론 그는 단순히 평화주의자⁶⁾처럼 말하는 것이 아니다. 이와 관련하여 그는 전쟁을 원칙적으로 피할 수 없는 것으로서 정당화하려는 모든 말들을 마귀적이라고 말하기도 하는 것이다.(526)

그는 전쟁을 정당화하지도 또 일반화하여 반대하지도 않으면서 가장 긴급한 상황, 이를테면 2차대전당시 중립국이었던 스위스가 외부로부터 공격을 받아서 위협을 받게 된다면 그런 경우 전쟁은 하나님의 개명으로부터 허락될 수 있다고 믿는

³⁾ K. Barth, Ethik II. Vorlesung Münster Wintersemester 1928-1929 (GA II. 10), 62: 11 Das Gebot des Gesetzes.

⁴⁾ 다음의 페이지들은 KD III/4에 의거한 쪽수들이다.

⁵⁾ K.Barth, KD III/4, 515-538 § 55 삶을 위한 자유, c.2 삶의 보호의 장에서 6계명 해석: 너는 살인하지 말라!

⁶⁾ 전쟁을 거부하기 위해서 비교적 적게 신앙, 오성 그리고 용기를 말하고 있다. KD III/4, 525. 평화주의자들은 마치 전적으로 전쟁을 거부하는 것처럼 말하는데 그때 그들은 길을 잃는 것이다.(524).. 교회는 그렇기에 평화주의자가 되어서 설교를 해서는 안된다.(526) 기독교 윤리는 절대적 평화주의자가 될 수 없다.(529) 이 구절은 Kaessmann의 설교와 비교될 수 있음.

것이다. 이러한 정당한 전쟁에 대한 신학적 근거는 한국가의 국민으로서의 삶뿐만

아니라 전체 육적-혼적-영적인 삶의 전체성과 그와 더불어 맺어진 하나님과의 영적인 관계전체가 위협에 처하게 된 그런 경우에는 전쟁을 할 수 있다고 본 것이다.(529)⁷⁾

삶과 신앙이 위협에 처하게 된다면 전쟁은 필수적일 수 있다. 그러나 - 바르트의 노력은 1950년대의 동서 냉전 시대로 대표되는 대리전의 성격에서 볼 수 있는 것처럼 잘못된 전쟁의 근거들을 제외시키고 그것들의 정당성을 되묻는 것과 연관되어 있다.

이때 바르트의 표어는 "전쟁을 하지 않으려면 평화를 준비하라" - 이것은 반로마의 주제였다. 즉 로마의 오랜 주장인 "평화를 원하는 자는 전쟁을 준비하라.(Ⅲ/4) 전쟁의 기능으로서의 평화는 결국 소위 Pax Romana로 이끌었던 것이고 이는 정치적 권력이 베푸시는 평화였던 것이다. 전쟁을 하는 자는 결국 평화를 가져왔고 이는 질서와 통치를 위한 강제된 평화였던 것이다. 물론 로마도 다양하고 우리가 수용할 만한 평화의 개념들을 발전시키고 있었다: 상당한 분야에서 정의와 질서가 있었던 것이다. 이는 비록 하나님의 평화라고는 할 수 없지만 하나의 문화적 업적으로서 굉장한 것으로 평가할 수 있다.

이 전쟁을 당연한 것으로 보는 견해는 인간학적인 기초를 갖고 있다고 바르트는 평가한다. 왜냐하면 그것은 결국 권력의 문제이기 때문이다: 인간이 갖는 가장 깊은 욕구는 무엇인가? 바르트는 전쟁이 경제적인 권력을 추구하는 결과라고 평가한다(Ⅲ/4, 517) 전쟁은 죄의 계시라고 하는 것이 이 사태에 대한 가장 짧은 요약이라고 할 수 있다. 그러므로 평화는 신학적인 관점에서 볼 때 이러한 인간의 욕구로부터 발생하는 기능이라고 할 수 없는 것이다.

이러한 바르트의 견해는 정치적 이론이나 정치적 신학의 전승을 반대하는 것이다: 전쟁을 국가의 정상적인 과제로 취급하는 것은 정당하지 못하다는 것이 기독교적 정신에 맞는 일이다. 오히려 국가의 정상적인 기능은 전쟁을 멀리하고 삶을 보호하고 그것을 증진시키는 일이 되어야 하는 것이다.(Ⅲ/4, 524) 이렇게 반드시 있어야 할 규정은 우리가 볼 수 있는 피상적인 관계를 역전시킨다. 얼핏 보면 전쟁은 너무나 당연한 것이다. 그것이 경제적 갈등이던 혹은 정말 전쟁으로 더 악화되던 간에 전쟁은 너무 당연한 것으로 보인다. 여기에 평화는 정상적인 것이 아닌 것처럼 보이는 것이다. 바르트가 강조하면서 우리에게 명백하게 보이고자 하는 우리가 살고 있는 현실의 모습은 평화는 정상적이어서는 안 되는데 정상적인 것이 아니라 예외적인 것으로 보인다는 것이다.

그러므로 그의 기독교적 인식이라는 것은 이러한 현실에 대한 대응(Gegenbesetzung)이라고 할 수 있다: 인간이 아니라 이윤을 추구하는 자본이 그 대상이 되는 곳, 그리고 그 사회의 보존과 그것을 더 확장하는 데에 정치적 질서의 목표가 있는 곳, 거

⁷⁾ 비교: 교회의 사신은 또한 전쟁을 시작하기 위해 말할 수도 있고 이를 올바른 순종의 행위로서 생각할 수도 있어야 한다. 그리고 그런 언어가 참으로 진실하고 용기있는 신앙의 진술로도 받아들여 질 수 있어야 할 때가 있는 것이다. (531). . . 대개 전쟁을 비판하지만 그 전쟁에 대한 비판이 실제로는 또한 더 진지한 전쟁의 의지를 나타낼 수도 있는 것이다... 진실한 평화가 아닌 평화로부터 전쟁은 피할 수 없게 될 수도 있다(525)

기에는 이미 어떤 자율적 원리가 작동중이며 그곳에서는 인간이 서로 죽고 죽이는

양육강식의 현장이며 인간은 그곳으로 강제로 송환되어 있는 것이다.(525) 이러한 현실인식은 단지 세계화와 유럽의 금융위기에만 적용되는 것이 아니라 지극히 평화스러운 바르트가 살았던 스위스를 특별히 말할 것도 없이 모든 상황에 적합한 진술이라고 평가된다.

바르트가 지금 이렇게 주장한 정상화(즉 전쟁대신 평화가 정상적인 것이 되는 정상화)에서는 흔히 평범하게 받아들일 수 있는 것에 대한 반대 규범이 제시되고 있기에 바르트는 다음과 같이 말할 수 있었다: 기독교 신앙과 이성 그리고 용기 - 여기에는 교회와 기독교의 윤리가 동원되고 이것은 다음의 사실을 증명할 수 있어야 한다. - 는 국민들과 여러 정부들이 진실로 평화를 가장 심각한 대상으로 생각하도록 요청하는 도구가 되어야 하는 것이다. 즉 모든 시간과 모든 권력 그리고 능력을 인간이 그냥 사는 것이 아니라 정당하게 살 수 있도록 하기 위해서 그 사명을 위해 총동원하는 그런 요청이 있어야 하는 것이다.(525)

우리는 이세계의 지도자들에게 주는 하나님의 말씀으로서 등장하는 '하나님께서 홀로'라는 그런 구호를 잠시 유보할 수 있을 것이다. 바르트가 자신의 본문에서 하나님께서 홀로 라고 말하고 그런 주장을 할 때에는 그는 스스로 이 하나님의 요구를 전달하는 중개자로서 등장한다. 신학은 - 단지 선포라고 할 수 없고 여기에서는 하나님의 말씀의 중개자가 되는 것이다. 이 신학적 요구는 평화주의자적 입장이 아니라 일상적 정상성에 대한 반대를 주장하고자 하는 논쟁적인 입장에서 주어진 것이다.

이는 사실 평화를 유효한 것으로 만들기 위해서 논쟁을 하는 자기 모순적 주장들이 아닌가?

이 신학적으로 추구되는 가치의 전도가 정치적인 가치들을 다른 식으로 드러낼 수 있도록 만들 수 있는가? 예수 그리스도의 비유에서 드러나는 것처럼 모든 이야기들은 비교적 덜 논쟁적이다. 평화주의적인 언설들, 이를테면 "카이저의 것은 카이저에게, 하나님의 것은 하나님에게"(마22.21;막 12.17; 눅20.15)은 이 세계의 질서를 대항하는 논쟁적인 것이 아니다. 그러므로 신학적으로 우리의 모든 평화에 대한 진술이 평화를 방해하지 않으면서 평화를 증진시킬 수 있는가에 대한 질문이 주어지는 것이다.

평화는 가장 본질적인 중요관건으로서, 바르트가 냉전시대에 말한 것처럼(그 당시 사람들은 흔히 전쟁이 가장 중요한 관건이라고 말하고 있었다), 이는 단지 사실적인 측면만이 아니라 그 평화에 대하여 말하는 말하기에서도 가장 중요한 관건이 된다는 것을 알 수 있다. 이는 단지 정치적 현실에 대한 요구일 뿐아니라 대화의 현실에 대한 요구이기도 한 것이다. 우리는 어떻게 그 평화를 말함으로써 평화를 깨거나 평화를 어렵게 하지 않고 평화의 사태를 증진시킬 수 방식으로 그 평화에 대하여 말할 수 있는가? 평화는 단지 신학만이 아니라 공적 언설에서도 역시 가장 본질적인 중요관건이다. 그런데 바르트는 매우 특이하게도 그 점에 대하여는 깊이 논

구하지 않고 있다.

선제적 염려(cura prior)는 홀로 의미 있고 진실한 삶의 질서를 위한 하나의 창조물이다.(526) 이는 단지 옳은 뿐이고 그렇게 단지 옳을 뿐이다. 이 질서를 세우게 된다면 옳을 뿐인 것이다. 정의와 법은 이 평화를 위한 조건임에 틀림없다. 이 조건들은 평화를 가능하게 하고 확신하게 한다. 그러나 이 가능성이 현실이 되기 위해서는 의무 이상의 무엇이 필요하다. 바울이나 요한은 이를 사랑이라고 했고 헤겔도 마찬가지이다. 사랑이 만일 또 다른 법이라고 할 수 없다면 그것은 정의와 법과는 다른 그 무엇이다.

정의는 평화의 조건으로서 일반적으로 올바른 것 이상의 그 무엇이다 - 만일 의로움이 정치의 기능적 방향지시등과 같은 역할로서 받아들여진다면 말이다. (이는 아마도 당시 법학의 일반적인 이해일 것이다). 계약 신학적 의미에서의 정의란, 마치 바르트가 그것을 신명기로부터 장로교신학의 전통으로 전제하듯이, 구원론적으로 이해되고 사실 그렇게 효과를 내고 있다. 더 정확하게 말해서: 의로운 것은 질서를 양산한다.(그것도 만일 하나님의 정의에 관한 것이라면 이것은 하나님의 질서를 의미한다) 이 의로움은 자유를 그리고 평화를 만들어 낸다. 바울의 율법에 대한 비판의 관점과 달리 율법이 평화를 낸다고 할 수 있다. 이는 칸트의 통찰과 비슷해 보이기도 하다. 세계의 시민적 권리 혹은 국민들의 연대는 그 평화로운 방식의 갈등 극복을 통해서 평화를 만들어낸다. 이 평화의 미덕은 오히려 상호간의 의무와 법률을 통하여 발생하는 것이다.

이 견해에 대한 신학적인 반문은 다음과 같다: 그렇다면 율법이 그렇게 권능이 있으며 실효적인가? 이 율법이 평화를 만들어 낼 수 있는 가능성과 힘을 가지고 있는가? 그것도 영원한 평화를 만들어 낼 수 있는가? 하나님의 율법인 토라조차도 그렇게 효과적이지 못했다고 바울은 말한다. - 그리고 이러한 견해는 예수 그리스도의 설교와도 일치하는 것이다. 율법은 법과 질서를 양성하지만 화해와 평화라는 구원을 만들어내는 것은 아니다. 상호간의 의무의 논리는 잘 진행될 경우 외적인 평화를 양산하지만 모든 지각에 뛰어난 하나님의 평화는 그러나 이 율법으로는 이루어지지 않고 남아있을 뿐이다.

헤겔이나 칸트의 법철학을 높이 평가하는 것, 또한 경제가 만족스러운 상호교통의 중개자라는 것을 명심하지만 - 이것들은 바울이 죄라고 한 바로 그 것에 대하여서는 완전히 무방비라는 것을 생각해야 한다. 만일 그렇지 않았다면 그리스도의 성육신은 불필요했을 것이다. 십자가는 율법을 심판하는 것이 아니라 그것위에 다른 것을 쓰는 것이다. 복음은 또 다른 형태의 율법이 아니며, 율법과 다른 무엇이다. 칸트가 은혜를 근본적으로 비도덕적인 것으로 평가하고 무시했다면 그는 복음에 대한 자신의 무지를 드러낸 것이다.

그로부터 모든 율법과 정의의 이성을 넘은 하나님의 평화가 그 모습을 드러낸다.

바르트에 반대하여 하나님은 자신의 은혜를 주장함으로써 단순히 의롭게 되는 것이 아니라 오히려 그 은혜는 복음으로서 율법을 다시 쓰는 것이라는 사실을 강조해야 하고, 그렇게 함으로써 율법 그 자체가 복음의 성육신에 대하여 반대하는 것임을 다시 분명하게 인식할 수 있게 된다. 율법은 복음 안에서 그 자신에 대하여 반대하여 주장된 것을 견딜 수 없고 이해할 수 없다. 그렇게 함으로써 복음은 비 율법적인 것이거나 반 율법적이지 아니라는 것을 알 수 있다. 그것은 이전의 율법의 지평을 구원의 충만함을 가지고 다시 쓰는 것이다. 평화를 위한다는 것은 단지 권위 있고 올바른 법적인 평화를 추구한다는 것이 아니라 참되고 구원의 능력이 임하는 그런 평화를 추구하는 것을 말한다.

몰트만의 목소리

몰트만은 자신의 저서⁸⁾인 "사랑과 정의의 하나님"에서 먼저 하나님은 사랑이라고 말하고 두 번째로 하나님의 이름은 정의라고 말하고 있다. 이를 근거로 평화의 하나님(233-287)이라는 장을 다루고 있다. 그는 롬16.20절을 통해서 시작한다. "평화의 하나님이 사탄을 너희의 발앞에 곧 굴복시키리라. 평화의 하나님이 너희와 함께 있으시기를!" 이렇게 부분을 뽑아서 인용하는 것은 주석학적으로나 조직신학적 입장에서 모두 논란의 여지가 있는 것이다. 친구와 적이라는 도식을 반복하는 것보다 그리고 구체적인 상황들을 다시 불러일으키는 것보다 몰트만은 하나님과 사탄의 이원론적 대립항으로 시작하고 있는 것이다. 아마 그는 동서진영의 정치적 이원론적 상황을 이용하는 것이라고 보여 진다.

그러나 그 대신 그는 모든 이성위에 계신 하나님의 평화로 넘어가서 말하고 있다. 폭력적인 방식으로 나뉘 어진 백성들과 가족들의 고난은 우리자신의 영혼 안에서 존재하는 평화에 대한 추구하고 상응한다.(236) 왜냐하면, 우리가 하나님과 더불어 평화를 찾을 때에만 우리는 평화로울 수 있기 때문이다.(236) 거기로부터 이제 두 번째 논제가 나온다. "만일 우리가 공동의 평화를 원한다면, 우리는 인간으로부터 눈을 돌려 하나님을 향해야 하는 것이다."(264) 왜냐하면 그는 몰트만에게 있어서 모든 우주적인 지평을 포괄(정확하고 대화적이며 다자성에 개방적이고 동시에 기독론적인)하는 평화의 모델(혹은 중요한 특징) 이기 때문이다. 이 평화의 모델은 이 세상안의 평화를 의미하지 않는다. 그것은 지구와 함께 있는 평화이고 이 세상으로부터의 평화가 아니라 이 세상과 함께 그리고 이 세상안의 평화인 것이다. 만일 이것이

⁸⁾ J.Moltmann, Der Gott der Liebe und der Gerechtigkeit, Seoul 2014, 263-287 이후 페이지는 그 책의 쪽수임

현실적이라면 이것은 아마도 모든 양자 간 혹은 다자간의 평화(조약)와 구분되는 종말론적 평화라고 말할 수 있을 터이다. 이 종말론적 평화는 내적 관계를 넘어서 존재한다. 이 종말론적 평화는 그 안에 다른 모든 평화가 내포되어 있는 그런 평화를 의미한다. 그러므로 이 평화는 계약이나 경제적인 관점에서 도달할 수 있는 것보다 더 우월한 것이다. 이 우월한 평화를 규정하는 것은 영이다. 그 영안에서 다양한 계약들이 체결되기도 하는 것이다. 이 높은 평화는 그러한 계약들이 체결되기 이전 혹은 후에 나타나는 대화의 방식을 결정한다. 이 평화는 모든 것이 서로 논의되는 조건들의 묶음이며 지평이기도 한 것이다.

몰트만은 영혼의 만족으로부터 산출된 하나님의 평화를 펼치고 있다. 그것은 인간의 자기 관계 안에 있는 인간의 내면으로부터 산출된 것이다. 그러나 동시에 그는 우리가 알고 있는 모델, 즉 내적인 측면에서 외적인 평화에로의 방식을 적용하지 않는다. 왜냐하면 영혼의 평화란 다름 아니라 하나님과 상응하는 영혼의 평화를 의미하기 때문이다.(266) 이 평화의 근거는 그러므로 내재 주의적 의미에서 내적이거나 혹은 외적인 것이 아니다. 반대로 이 차이를 지나쳐서 있는 하나의 관계로서, 모든 내적관계들과 관계있는 관계이다.

이 하나님의 평화는 용서를 통하여 구성된다. 이 용서를 통한 평화는 일반적으로 불만족과 용서의 필요가 지배하는 인간적인 규칙도 내포하고 있는 것이다. 이 용서의 가능성이 현실이 되기 위해서는 고유한 사유의 길이 필요했을 것이다. 짧게 말하자면, 만일 용서할 수 없는 것이 문제된다면, 용서(몰트만이 더 자세하게 규명하고 있지 않은 것)는 진지하고 훨씬 삶에 필요한 것 이상일 것이다. 그렇다면 용서란 더 이상 인간적인 가능성이 아니라 그것은 단지 불가능한 것으로 여겨진다. 여기에 바로 우리를 구원할 만한 구별이 필요하다. 과거와 새로운 것처럼 인격과 사역의 구분이 필요한 것이다. 종말론적 구분은 과거의 억압으로부터 우리를 해체할 뿐 아니라 풀어주고 새로운 지평을 열어준다. 정치와 외교 경제와 법적인 관계를 통해서 무엇을 이룰 수 있다고 기대하는 사람은 종말론적 차이를 과소평가하는 사람들이다. 죄의 용서는 구약의 관점에서 볼 때 오로지 하나님의 특권이였다. 예수께서 죄를 용서하는 것은 다름 아니라 이런 권리를 건드리는 행동이었던 것이다. 이로부터 죄를 용서하는 허락은 하나님의 이름하에 모든 사람, 사랑의 영안에서 죄를 용서하는 모든 사람들을 위해 주어진 것이다. 그러나 그럼에도 불구하고 아직 삼위일체 하나님의 특권이 남아있다. 왜냐하면 오래된 것과 새것을 구별하는 것은 하나님만이 하실 수 있는 것이다. 그러므로 죄를 용서하는 것은 하나님이 이름으로 주어진 희망의 행동으로 남아있다. 왜냐하면 이 구분은 신학적인 의미에서 창조적인 것이기 때문이다. 용서는 실제로 하나님의 평화를 현실화시키고 과거를 단절시킬 뿐만 아니라 새로운 것을 불러일으킨다. 이는 하나의 효과적인 구분으로서 새로운 것에 생명을 주는 구분인 것이다. 그것이 얼마나 효과적인 가는 용서의 결과에서 알 수 있다. 용서는 죄의 인식을 가능하게 하고 과거로부터 멀어지게 하며 용서의 표시하

에 다른 삶을 살 수 있도록 해주는 것이다.(비교 몰트만 271이하)

하나님의 평화가, 몰트만이 말하는 것처럼, 용서에 근거된 것이라면 정치와 법, 그리고 경제와 그와 연관된 모든 것들은 자기 능력 이상의 것을 요구받고 있다는 것이 확실해진다. 이 세 영역은 용서의 능력이 없다는 것이 확실하기 때문이다. 법은 오직 올바르게 하고 질서정연하게 하며 허락하고 판단할 수 있을 뿐이다. 하지만 이것은 정치와 마찬가지로 용서하고 구원할 수 있는 능력은 갖고 있지 않다. 그래서 용서에 근거한 평화와 더불어서는 법의 조건이 드러난다고 할 수 있다. 법의 초법적인 전제와 정치의 초정치적인 전제가 드러나는 것이다. 용서의 능력으로 법과 정치는 그들이 하고 싶은 것을 할 수 있을 뿐이다.

이 신학적 명제들은 자명해보이지만 곧바로 반론이 제기된다: 만일 사정이 정말 그렇다고 한다면, 법과 정치가 용서에 의존되어 있다고 할 수 있다면(실제로는 그렇지 않겠지만), 그렇게 함으로써 사실 악도 불가능해진 결과를 가져올 것이다. 법과 정치의 권력은 용서에 의존하지 않은채로 올바름과 질서를 만들어내는 것이 아니고 무엇인가? 사실 그렇다. 이런 권력은 세속적인 법과 정치에서 무시해서는 안되는 것이며 책임으로부터 벗어나게 해서도 안되는 것이다. 이점에서 신학적으로 어떤 전제를 슬그머니 만드는 자는 양자 모두를 타락시키는 자이며 하나님의 평화와 법과 정치의 평화를 상호간에 부당하게 사용하는 자이다. 내재적인 상호연관관계는 법과 정치로부터 만족될 수 있을 뿐이다. 법과 진리가 할 수 없는 것은 영원한 평화를 설정하는 것이다.

하나님의 평화는 창조와 용서안에서 그것에 의존하는 바로 그 상호관계에 반대하여 초월적으로 서있다. 이 의존을 벗어나 법과 정치는 그들이 할 수 있는 것(여기에서는 *facere quod in se est*가 유용한 것이라고 생각할 수 있다)을 할 수 있어야 하고 해야 한다. 그런데 하나님의 평화는 그 이성들보다 더 높은 것이라고 할 수 있다. 우리가 희망할 수 있는 것은 민족들 사이에서 맺어진 평화의 협정을 넘어서는 것이다. 신학적으로 말해서: 하나님의 평화는 이 내적 협정의 행동들의 결과나 그 능력이 아니다. 계약신학적으로 말해서 계약은 다른 계약들과 연결을 가능하게 하는 것이고 그렇게 이 하나님의 평화는 그 계약들의 지평이라고 할 수 있고 그렇게 남아있는 것이다.

여기에서 비판적인 물음은 영혼의 평화 없이 하나님과의 평화 없이 인간 상호간의 평화가 어떻게 가능하고 현실적인 것이 될 것인가? 하는 것이다. 몰트만은 하나님과의 평화를 영혼의 평화의 조건으로 그렇게 평화의 정치학의 조건으로서 설명하고 있다. 즉 십자가 없이는 평화의 정치는 없는 것인가? 죄의 용서없이는 세계적 평화협정은 존재할 수 없는가? 그렇수 없다는 것은 자명하다. 사람들은 두 개의 지평을 구분해야 한다는 것이 자명하다. 내재적인 것은 그것이 내재적인 것으로서 할 수 있는 바, 즉 법과 질서를 세워야 할 것이고 - 하지만 하나님의 권능과 영원한 평화는 불가능하다. 하나님의 평화의 근거위에서 그리고 그의 용서의 근거위에서

법과 정치는 (비판적이나 보수적으로) 다른 영 안에서 보이거나 사용되는 것이다.

몰트만은 1989년의 평화스러운 혁명을 폭력의 지배력을 무폭력을 통하여 극복으로 말하고 있다.(277) 하지만 몰트만에게 던질 결정적인 물음은 "이 죽음의 권력이 삶의 권력으로 변화하였는가?"(278)이다. 사람들이 자기 확신을 얻은 것을 통해서만은 거의 불가능한 일이다.

만일 이 죽음의 권력이 평화의 과정을(상호교통의 과정)을 통하여 정돈된 권력으로 변모된다면 하나의 영감, 평화의 영감이 필요하다고 할 수 있다.(나같은 그런게 보충할 것이다) 법과 정치의 영은 이런 평화를 일으킬 수는 있지만 과연 그것을 현실화시킬 수 있을지는 미지수 인 것이다. 잘못된 양자택일을 피하기 위해서 다음과 같이 제안하고자 한다: 법과 질서는 하나님의 평화의 매개체가 될 수 있을 것이다. 이 양자는 서로에게 의존해 있다. 법과 질서가 자신의 힘으로는 이를 수 없는 것, 곧 더 높은 평화의 조건을 더 유용하게 하는 것이다. 이 평화는 이 법과 질서를 통하여 세상에 성육할 수 있다. 세상안에서 현실적이며 실제적이 되기위해서 그렇다.

몰트만은 여기에서 다시 산상수훈을 기억하고 있다.(280) "평화롭게 하는자는 하나님의 자녀라고 불릴 것이다."(마5.9) 이를 통하여 예수는 적을 사랑해야 한다고 말한다. 이를 통하여 평화는 만들어지는 것이다. 그렇다면 누가 어떻게 적을 사랑할 수 있겠는가? 자기의 적들 가운데 적을 만드는 것을 통해서는 불가능하다. 그것은 적과 친구의 진영논리의 반복이 될 것이기 때문이다. 그 대신 적이 아니라 적을 생각하려는 그 적개심을 극복하는 것을 통해서 가능하다. 그렇게 우리는 신뢰를 구축하는 노력을 통하여 적으로부터 친구를 만드는 노력을 할 수 있다.(282) 이는 이중적인 의미를 갖고 있다. 왜냐하면 이 신뢰구축의 단계는 정치적으로 그리고 경제적으로 이해할 수 있기 때문이다. 그렇다면 누구와 더불어 말하고 행동할 것인가? 함께 시간을 보내는 사람을 신뢰할 수 있게 된다. 하지만 적을 친구로 만드는 신뢰를 말한다면 여기에는 보다 높은 다른 원리가 필요하다. 용서와 사랑 그리고 희망처럼 신뢰는 바로 모든 이성보다 더 높은 지평에서 얻을 수 있는 특징으로 보인다. 신뢰란 이성의 기능이 아니다. 이성은 그 자체가 이성을 신뢰함으로써 가능해진 것처럼, 이성이 오직 의심만을 말하고 있을 때 바로 이 신뢰는 이성앞에 가는 것이며 이성을 둘러싸는 포괄적 전제이다. 그러므로 의심의 교사들은 단지 이성적일 뿐 아니라 지나치게 이성적이라고 할 수 있는데 그것은 그들이 신뢰를 지나치게 낮게 평가하기 때문이다.(아니면 이성 자신을 지나치게 과신하기 때문이다)

몰트만은 적을 사랑하는 것은 타자와 그 적개심의 근거들을 인식할 수 있기 위해서 필요한 매우 지성적인 행동이라고 말하고 있다.(285) 하지만 이것은 너무 그럴듯한 이론이다. 이것은 이성적인 방식의 논증이고 단지 "역시"라는 이 단어가 딱 들어맞는 그런 해명에 불과하다. 적을 사랑하는 것을 적을 적으로 생각하지 않는 과정

으로 설명하는 것은 모든 이성을 넘어서 있는 평화를 목적으로 하고 있다. 그 과정

에서 이것은 이성을 적을 적이 아니라고 여기게 하는 교통의 매개체로서 요구한다. 이때 이성 혼자서는 그것을 감당하지 못할 것이 뻔하다. 그러나 이 적을 사랑하는 사랑의 매개체로서 이성은 법과 질서 혹은정치와 경제가 작동하는 것과는 다른 법칙 하에서 작동한다.

이 세속적인 매개체들과 실천적 과제들은 다양한 지평을 가지고 있다: 이 세속적인 매개체들은 어찌되었던 실행될 것이다. 이 매개체들은 다양한 용도로도 쓰일 수 있다. 그들을 적을 사랑하는 영안에서 사용하는 것은 예언자적 관점과 비교될 수 있다. 복음과 정치를 단순하게 동일화 시킬 수 없다. 그것은 아마도 순환 논리가 될 것이다. 몰트만의 공헌은 더 상세한 점에서 찾을 수 있다: 만일 정치나 법 그리고 경제가 적을 사랑하는 그 사랑의 영에 의하여 영감을 받는다면 이것들은 그 이전과는 다른 것이 될 것이다. 책임의 요건들은 변화될 것이고 비록 관찰자에게는 아직 불분명할지 모르지만 그것을 사용하려는 자에게는 결정적인 변화가 될 것이다.

하나님의 본성으로서의 평화

평화라는 신학적 개념은 다음과 같이 정의될 수 있다: 평화란 정의와 진리 그리고 거룩과 같이 하나님의 고유한 본성이다. 평화를 이 관점에서 더 자세하게 다루는 것은 무슨 의미가 있는가?

먼저 이는 다른 평화개념과 다른 확증이라고 할 수 있다. 세속적 의미의 평화는 어떤 의미에서 pax Romana라고 할 수 있다. 힘의 팽창이고 그것도 언제나 자기의 힘의 팽창이다. 만일 그렇지 않다면 거기에는 갈등이 있을 수 밖에 없다. 이스라엘이 주변나라들과 갈등을 갖는 것은 하나님의 본성으로서의 평화의 집중이 신학적 과장법이라고 할 수 있다. 이를 통하여 이 지구상의 강자들을 상대화시키고 비판할 수 있게 된다. 하지만 거기로부터 중세시대에 혹은 루터시절 그렇게 했던 것처럼 하나의 연역적 작업이 있었던 것처럼 지배자들의 권력을 빼앗고 그리고 다시 그 사회를 정상화시키려는 것은 상호모순적일 수 있다. 이스라엘의 왕권은 이 왕을 하나님의 대리자로 보는 것이 얼마나 어려울 것인가를 보여주었다.

하나님의 본성으로서의 평화는 하지만 누구와 대립되는 그런 것은 아니다. 왜냐하면 그렇지 않다면 하나님의 평화는 모든 이성을 넘어서 있는 것이 아닐 것이기 때문이다. 더 강한자의 평화가 있는가? 하나님의 권력의 팽창, 그것을 넘어서 더 큰 것이 생각될 수 없는 그런 하나님보다 더 큰 권력의 팽창을 생각할 수 있는가? 이는 단지 권력투쟁일 뿐일 것이다. 사람들은 이 세상의 권세자들의 권력을 상대화시키고 그것보다 더 높은 하나님의 권력을 더 높은 곳에 세우고자 하는 것과 다름이 없다. 그것은 신학적인 과장이 될 것이고 모두 쓸모없는 논증의 연장이 될 것이다.

하나님의 본성으로서의 평화는 그 평화가 어디에서 오고 어떻게 가능한가를 말한 것이다. 하나님의 본성들은 본질적으로 대화적이다. 그는 정의를 실천하시는 분이므로 의롭다. 그분은 거룩하게 만드므로 거룩하다. 그는 평화를 만드므로 평화이신 것이다. "우리에게 평화를 주옵소서 *Dona nobis pacem*"이라는 구절은 이런 사태를 제대로 본 것이다. 평화의 영은 우리가 이 세상에서 체결하는 계약의 평화(정치적 법적 그리고 경제적 질서)만을 의미하는 것이 아니다. 이 평화는 우리가 그 안에서 살고 우리가 그 안에서 계약을 체결하는 바로 그 평화이다. 이것은 우리 인 권과 가치가 이해되고 받아들여지는 기본지평인 것이다. 이런 의미에서 이것은 단지 이론적이지 않고 실천적인 평화라고 할 수 있다. 우리가 그 안에서 평화를 체결하는 평화 그 자체이다.⁹⁾

이때 차이(양자택일이 아니라)는 바로 이점이다: 정의의 기능으로서의 평화 - 혹은 하나님의 기능으로서의 평화, 즉, 하나님의 사역과 법의 사역으로서의 차이. 이런 구별은 가능할까? 왜냐하면 법의 사역과 정의의 사역 없이 하나님의 사역과 정의의 사역이, 결론적으로 이것들이 가져오는 평화 없이 하나님의 평화가 존재할까? 즉 어떤 매개체가 하나님의 평화에 더 적합한 것인가를 묻는 것으로 변화되어야 한다. 법을 그러므로 단지 인간의 작업이라고 낮게 평가해서는 안된다. 신명기의 계약 신학에서도 그렇다.(솔로몬과 제다카사이의 계약) 그렇다면 이 법적 평화가 하나님의 평화인가? 법적 평화가 하나님의 평화의 매개와 표시인 한 그렇다. 하지만 이 평화들과 평화가 구분되어야 하는 한, 하나님의 평화는 그 이상이고 다른 무엇일 수 있기에 그렇다면 이들은 구분되어야 한다. 그러므로 법은 영원한 평화를 생산할 수 없다.

칸트는 이미 그렇게 고백하고 있다: "인간의 법적 권리는 반드시 거룩한 것으로 여겨져야 한다. 세상을 지배하는 권력에 어떤 희생을 치루더라도 지켜져야 한다. 사람들은 이를 반으로 줄일 수 없으며 그리고 실제적으로 제한된 법(정의와 유용한 것사이의)의 중간을 생각할 수 없다. 그 대신 모든 정치는 그들의 무릎이 첫 번째(인간의 법적 권리) 앞에 꿇어야 하고 단지 비록 오래 걸릴지라도 영원히 빛나게 되는 그 단계에 이르기를 기대해야 한다."¹⁰⁾

이성의 기능으로서의 평화는 인간의 권리를 기반으로 해서 그리고 계약의 형태로 가치있고 올바른 것이 된다. 이성의 경륜을 따라 이는 하나의 경제적 평화의 이념이 될 수 있을 것이다. 그리고 이는 이미 사람들이 기대하는 것보다 더 많이 기대한 것이라고 할 수 있을 것이다. 이 평화들은 이성적이며 질서정연하고 인간이 할 수 있는 것 가운데 최고의 것이라고 할 수 있기에 결코 과소평가되어서는 안된다. (단지 인간의 작업으로만 여겨져서도 안되고 근본적으로 죄와 교만으로 여겨져서도

⁹⁾ 여기에서 우리는 Johannes Fischer를 기억하게 된다.

¹⁰⁾ I. Kant, AA VIII, 380.

안된다) 자기의 최선을 다하는 것이 바로 문화인 것이다.

칸트는 자신의 공화정주의와 연방주의의 가운데 세 번째 가치 있는 길로서 친절의 권리를 여기에서 작동하도록 만들었다. 그 어떤 평화도 그 친절함 없이는 존재하지 않는다. 그리고 이 친절함은 그렇기에 법적인 올바름으로 평가받는다. 이것이 충분히 정의된 것인지 아니면 이 친절이 하나의 법인지 아니면 그것을 앞서가는 것인지는 더 토론해 보아야 할 것이다. 이 친절은 이스라엘이 손님대접을 기억 속에서 간지하고 있듯이 이미 메타 윤리적이 아닌가?

이 친절성은 어찌되었건 올바른 것보다 더 한 무엇이다. 어찌되었건 그리스사태 이후 이민자 법이 있지 않은가? 그러나 손님대접은 법적인 것을 더 넘어선 무엇이며, 좋은 것을 추구하는 문화의 덕을 넘어서는 것이라고 할 수 있다. 그런 의미에서 칸트는 제한적으로 이방인은 손님대접을 받을 법적 근거가 없고 그 대신 단지 방문의 권리만을 가지고 있다는 사실을 말하고 있다.(그것도 그가 법적으로 정당하게 행할때에만) 이러한 이성적 제한은 법과 이성의 한계를 보여준다. 이스라엘은 과거에 이 이방인에 대하여 더 개방적이었다.

모든 이성보다 높은 것!

칸트의 정치적 평화론은 조건들과 전제들을 가지고 있으며 그것들에 대하여 우리는 더 이상 자유롭게 처리할 수 있는 처지에 있지 못하다. 그 평화는 우리가 기대할 수 있는 모든 것이 아니다. 왜냐하면 하나님의 평화는 모든 이성보다 더 높기 때문이다. 초 이성주의나 계시신학은 겨우 모든 이성보다 높은 것에 대하여 그리고 비이성주의라는 의심을 받을 만한 것에 대하여 검색을 쉼 뿐이다. 이것이 이성적이라는 것을 이미 충분할 수 있을 것이다. 자기 비판적인 이성 자신의 한계를 안다. 이성보다 더 높은 모든 것이 비이성적이거나 반이성적인 것은 아니다. 초이성적인 것도 있다.

하나님은 이성이 아니시고 이성도 하나님이 아니다. 이러한 사소한 차이는 아리스토텔레스 신플라톤주의 그리고 관념론에 대항하여 주의할 점이다. 이 전통에서는 이성의 다른 것은 오직 비이성내지 반이성으로만 여겨졌기 때문이다. 그리고 이러한 전통들이 오히려 이성의 전체성에 대한 무분별한 존숭이었던 것이다. 이들이 이성 이외의 다른 것들은 사태를 방해하는 사물들로서 파악하는 것에서 이들이 전체주의적 사고를 가진 자임을 알 수 있게 된다.(이것 역시 오직 이성의 힘으로만 밝힐 수 있다고 생각하는 것이다) 그래서 이들에게 이성을 넘어서 더 높이 라는 것은 반이성적인 것으로 여겨진다. 고야가 이성이 잠잘 때 괴물이 탄생한다는 말이 여기 해당하는 것이다. 그들에게 있어서 이성의 부재는 단지 이성의 부재나 활동하지 않

음을 의미하지 않고 가끔 그 속에서 괴물이 생성되는 그런 위기로 본 것이다.

반이성주의란 초 이성주의를 주장하지 않고 이성의 한계를 말하고 그것을 인정하는 것, 특히 그것을 과장하지 않은 채로 비이성이나 반이성으로 축소하지 않는 것은 오히려 이성적이다. 왜냐하면 신학적으로 이성은 전체성의 형태로 나아가서는 안되기 때문이다. 그들은 이성의 밖에서는 오직 이성의 적을 찾을 뿐이다. 이성과 다른 세 가지 다른 형태가 말해질 수 있다.

1. 이성보다 저열한 단계로서의 자연 - 이것은 이성과 비이성의 세계적 측면이다.
2. 반이성적인 것으로서 악과 광신을 들을 수 있다. 비록 이성이 자기 자신을 공격하는 것이라고 할지라도. 왜냐하면 이 악은 단지 이성의 이름으로만 등장하기 때문이다.¹¹⁾
3. 모든 이성보다 더 높은 것은 초 이성이 될 수 있다. 이는 미래적인 것, 유연적인 것, 우리가 이해의 한계안에 잡을 수 없는 것, 하나님과 하나님의 평화이다(빌4.7)

이런 이성보다 더 높은 것들은 다양한 의미를 갖고 있다. 여기에는 모든 가능한 것이 다 포함되고 거기에는 불합리하거나 위험한 것도 포함되어 있다. 이 모든 것이 이렇게 다양하고 위험한 것도 포함하기 때문에 이성보다 더 높은 것을 반이성을 말하는 것은 어리석은 일이다. 하이성은 함부로 충분히 고려하지 않고 그것보다 더 높은 무엇을 판단해서는 안되는 것이다. 그 한계의 인식은 그 이성을 넘어서는 것을 의미하지 않고 그 한계를 인정하고 그 저편의 세계를 일반화시켜 오해하지 않는 것을 포함한다.

이 이성의 저편인, 이성보다 더 높은 무엇이 항상 하나님의 평화만을 의미하는 것이 아니라 더 많은 것을 포함하고 있다. 지상에서처럼 하늘나라에도 관료주의가 있고 꿈과 무뎠던 계산 그리고 가치 혹은 바티칸, 역사의 발전 등 여러 가지가 있다. 이 모든 것들은 이성보다 더 낮은 것도 이성을 반대하는 것도 아니다. 이것들은 더 복잡하고 더 정교하다. 이성보다 더 정교하게 복잡할 수 있는 것이다. 그렇기에 이성은 그것을 기준삼아 자신을 이해하고 자신을 재고 그것을 이해하고 통치하기 위해서 붙잡고자 한다. 이 현실적 이성의 저편에 놓여있는 것은 다양하고 구분되어 있다. 하나님의 평화가 단지 초이성적이기만 하다면 그것은 더 발전한 이성에 의해서 결국 자리를 바꾸어주고야 말 일종의 빈칸을 메워주는 역할밖에는 되지 못할 것이다.¹²⁾

우리에게 남아있는 초 이성은 그렇다면 어떻게 구분할 것인가? 구분하는 이성이 자신의 지평을 넘어서 자신과 다른 것을 구분하기 시작한다는 것은 놀라운 일이다. 그러므로 이러한 구분은 이미 위로부터의 간섭(Uebergriffe)이고 매우 깨지기 쉬운 것이다. 구분할 수 있다면 정말 언제 이성 그 이상은 무엇인가? 정치적으로 사람들

¹¹⁾ Los Caprichos, 1799, 43쪽. El sueño de la razón produce monstruos는 이중적인 의미를 갖고 있다.

¹²⁾ 비교: D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, (DBW, 8) Guetersloh 1998, 476이하.

은 적과 친구를 나눌 수 있을 것이다. 법적으로는 정의와 부정의, 경제적으로 이익

과 손해, 미학적으로는 아름다움과 그렇지 못한 것, 윤리적으로는 선과 악...등등 이러한 구조적 이론가들은 여하튼 자기의 저편으로 나가게 된다. 신학적으로 보아 하나님의 이름 안에서 창조적인 것과 파괴적인 것, 평화를 지향하는 것과 그렇지 않은 것을 구분할 수 있을 것이다. 만일 그렇다면 초 이성으로 남아있는 것은 창조적이거나 파괴적인 것으로 나뉠 수 있을 것이다. 창조적인 초 이성은 사랑, 용서 희망 평화가 될 수 있을 것이다. 이런 평화는 적을 적으로 적대감은 적대감으로 갚는 그런 모든 적을 만드는 유혹에 빠지지 않도록 노력하게 될 것이다.

하나님의 평화는 하나의 모델이다. 왜냐하면 신상을 거절하는 것을 복수나 혹은 파괴시키는 정의로서 답변하는 것이 이성적이며 그렇게 될 것이라고 기대할 수 있기 때문이다. 하지만 하나님을 반대하는 이 적대감에 대하여 그럼에도 불구하고의 평화로서 답변하는 것이 하나님의 방법이다. 여기에서 적대감은 궁극적으로 해소되었다. 이것은 무관심이나 겨우 겨우 참는 인내를 말하지 않는다. 이런 새로운 방식의 종말론적 만남은 결국 과거의 사고에게는 하나의 거치장스러운 것, 분노가 될 수 있다. 즉 평화도 거절될 수 있다. 그 평화가 적대감을 가지고 만나질 수 있는 것이다. 이러한 가능성을 제외시키고자 한다면 그는 사실 정직하게 사태를 보는 자가 아니다. 그는 단지 그 약함 속에서 평화로운 상태로 남아있을 뿐이다. 그가 어떻게 상호교류 하는가는 주변부의 일이 아니라 본질적으로 그가 그렇게 해야 하고 그렇게 남아있어야 하는 바이다.

만일 이성이 이 더 높은 평화에 대하여 알 수 있게 된다면, 사랑을 알게 된다면, 이성은 이제 이 타자에게서 자기로서는 될 수 없고 할 수 없는 것을 만나게 된다. 그렇지 않으면 이성은 사랑 때문에 성장하게 되는 것이다. 이때 사람들은 이성의 개념을 더 확장하거나 자명한 것으로 만들 수 있다. 여기에 이성은 자기의 본래적인 가능성들을 발견하는 것인가? 그렇게만 된다면 이 초 이성의 사태들은 이성을 넓혀 주고 밝혀주는 것이 될 수 있을 것이다. 하지만 이길이 과연 이성의 본래적 가능성이 될 것인지 아니면 그 이성자체에게는 유감스럽지만 불가능성으로 남아있게 될 것인지는 확실하지 않다. 단지 확실한 것은 이성은 이러한 타자들을 만남으로써 자기 자신이 가능성이라고 할 수 있는 것을 발견하게 된다. 그렇다면 이성 스스로 자신을 더 풍성하게 하였다는 것은 맞지 않는 것이 될 것인가?

신앙과 사랑 소망의 물음에서는 기독교적인 것이 분명하게 드러난다: 이것은 이성의 가능성이 아니다. 이성에게는 불가능성으로 남아있다. 단지 정말 이성이 타자적으로 이것들을 만났다면 이것들은 가능성이 될 수 있을 뿐 할 것이다. 예수 그리스도의 비유들은 이렇게 불가능해 보인 것들을 향해 나아가게 하는 이성적 가능성을 열어주고 있다. 이 땅위에서 하나님의 나라¹³⁾를 세우는 작업이 바로 그것이다.

¹³⁾ 이에 대한 답변은 초이성적이다. 감사와 기도 찬양 이것들은 참된 말이다.

그 안에서 이성은 자신을 넘어서 더 나아갈 수 있는 무엇으로 산정되었고 하나님의

약속으로 그것을 추구하여 자신의 본래적 한계인 가능성을 넘어서도록 권고 받고 있는 것이다. 신앙은 지성¹⁴⁾을 움직인다. 혹은 하나님의 평화는 지성을 움직인다.

후기

경제학자인 Johann August Schlettwein은 칸트에게 답장하였다: “만일 다른 면에서 내가 당신의 비판철학의 옳지 못함에 대하여 당신에게 설득력 있게 제시한다면, 그렇다면 당신은, 내가 당신에게 소망하는 바로서, 당신이 지금까지 기술한 것을 사람들의 공익을 위해 철회하셔야 합니다.” 그리고 그 길에 반해서 당신은 이제 이 세계와의 이별을 앞서 참되고 건전한 철학으로 향하는 길에 들어서야 하는 것입니다. 그리고 당신이 살아있는 한 더 도움을 줄 준비를 해야 합니다. 참된 철학은 무한한 힘의 현실에 대한 거부할 수 있는 이론, 자연의 생산적 능력들, 그리고 인간의 정신적이며 육체적인 능력과 본성의 이론을 세우는 것입니다. 그리고 그 실천적인 부분에서 그것은 그 자신이 이성의 본질에 전적으로 거슬리는 것으로서 사랑 없이 주어진 범주적 명령을 통해서가 아니라, 오직 부드럽고 전능한 생명의 사랑의 축복을 통하여, 즉 인간들을 통해서 - 최고선의 이념이 아니라 모든 본성들의 가장 실제적인 본성, 하나님을 언제나 가까이 가져오는 그런 인간을 통하여 완성되는 것입니다. 이 철학만이, 나의 사랑하는 칸트씨!, 많은 불안정한 희망적 욕구들과 바람들, 제어될 수 없는 자기 추구를 잠잠케 할 것이고 그리고 당신에게는 말할 수 없는 하늘의 평화를 가져다 줄 것입니다: 당신의 지금까지의 방황하는 철학은 전혀 할 수 없는 것이 바로 이것입니다.”¹⁵⁾

더 간절한 제언의 수사학에서 사랑의 중요성이 등장 한다: 사랑은 이성을 넘어서 있는 것이고 내적으로 말할 수 없는 하늘의 평화를 창조할 것이다.

이것은 칸트가 1798년 아마 마음속에 간직한 것으로 보이는 것이다: “인간이 행동으로 자신의 고유한 양심 앞에서 의롭다고 말하지 못하게 되는 그 곳에서는, 이성은 여러 경우 무조건 그 인간의 부족했던 의로움을 초자연적으로 보충한 것을 믿을 만하게 받아들일 수 있도록 하는 능력을 갖춘 것이다.”¹⁶⁾

14) 혹은 fides abducens intellectum(아니면 excitans, irritans, stimulans)

15) J.A. Schlettwein, Eine literarische Herausforderung. Greifswald, d.11. 1797. 5월, in: I.Kant, AA XII, 366.

16) I.Kant, AA VII, 43.

3부 종합 토론

동양과 서양에서의 평화

- 논찬자
- 강병오 교수, 오성현 교수, 이희용 교수
(Michael Welzer, "일미누일 칸트 - 영광한 평화를 위하여"에 대한 논찬)
 - 소형근 교수, 홍성혁 교수
(Manfred Oeming, "전쟁과 평화사이: 구약의 다윗 전통의 내부적 발전 논리에 대한 연구"에 대한 논찬)
 - 주승민 교수, 문우일 교수, 윤철원 교수
(Peter Lampe, "로마의 평화에 대한 이성의 배경에서 바라본 초기 그리스도교의 평화이해"에 대한 논찬)
 - 황덕영 교수, 박영식 교수
(Philip Stoeliger, "모든 이성을 넘어서 있는 하나님의 평화에 대하여"에 대한 논찬)

서울신학대학교 개교 100주년기념 제7기 영성과 신학강좌



유석성
서울신학대학교 총장



위르겐 몰트만
튀빙겐대학교 명예교수
서울신학대학교 석좌교수



김영한
송실대 명예교수
기독교학술원장



이영훈
순복음교회 목사



박준서
전 경인여대 총장



박현욱
동경신학대학 교수



이찬규
프랑크푸르트 한아음교회 목사



한완상
전 부총리



미하엘 벨커
하이델베르크대학 명예교수



백종현
서울대 교수



박재갑
서울대 명예교수
전 국립의료원장

개교 100주년 기념 제7기 영성강좌

2015. 9. 4(금) ~ 11. 27(금) 오전 10:00~12:00 서울신학대학교 토마스홀

9월 4일(금)	개회사 : 기독교와 평화 테러시대 속의 평화와 저항 - 본회퍼 신학의 현대적 의미 -	유석성 서울신학대학교 총장 위르겐 몰트만(Jürgen Moltmann) 튀빙겐대학교 명예교수 서울신학대학교 석좌교수
9월 11일(금)	틸리케의 신학사상	김영한 송실대 명예교수, 기독교학술원장
9월 25일(금)	21세기 영적 지도자	이영훈 순복음교회 목사
10월 2일(금)	예언서 이해	박준서 전 경인여대 총장
10월 16일(금)	바울신학의 인간형성 문제	박현욱 동경신학대학 교수
10월 30일(금)	후기 기독교와 복음의 답변	이찬규 프랑크푸르트 한아음교회 목사
11월 6일(금)	21세기의 글로벌 리더십	한완상 전 부총리
11월 13일(금)	임마누엘 칸트의 평화론	미하엘 벨커(Michael Welker) 하이델베르크대학 명예교수
11월 20일(금)	헤겔의 변증법 사상	백종현 서울대 교수
11월 27일(금)	건강한 삶을 위하여	박재갑 서울대 명예교수, 전 국립의료원장

※ 영성강좌(강사료)는 전액 후원금으로 운영합니다.

참석대상 : 서울신학대학교 전교생, 관심있는 목회자,
평신도, 일반 시민
안 내 : 032)340-9260, 9262

2016학년도 입학안내

원서접수 : 2015년 11월 9일(월) ~ 11월 20일(금) 17:00
필기시험 : 2015년 12월 12일(토) 10:00 ~ 13:00
구술시험 : 2015년 12월 14일(월)
실기시험(교회음악과) : 2015년 12월 14일(월)
합격자 발표 : 2015년 12월 24일(목) 14:00

