

AUTHOR 이상원

TITLE 화란 개신교 사회 경제사상에 있어 서의  
경제정의론

IN 한국개혁신학회 논문집  
vol.3 (1998): 369-384

우리의 시간 경험의 자가 분열 속에서 시간성은 우리 생명의 구조적인 죄 성과 함께 자라서 하나님 된다. 우리 개개인의 삶의 전체는 삶의 시간 과정 속에서 결코 완전하게 우리에게 주어지지 않는다. 우리는 우리 자신을, 우리 의 정체성을 늘 우리 삶의 전체를 선취함 속에서 가진다.<sup>79)</sup> 비록 내가 이 현실 전체와 그리고 적어도 함축적으로 이 현실의 근원이신 하나님과 관계한다 하더라도 이 연관이 실제로 자기애(amor sui)의 형식에서 실재화된다는 것이다. 그런데 이우구스티누스는 자기애를 죄라 기술하고 있다. 그렇지만 이우구스티누스는 죄를 고백의 시간 분석에서 해석하지 않았다.

그러나 판넨베르크는 시간이 없는 현제인 이우구스티누스의 영원을 하나님 의 영원의 총죽을 역사의 종말론적인 미래와 결합시켜 하나님과 영원을 설명한다. 그는 죄를 시간 계기를 속에서 설명한다. 시간 계기들은 영원과의 관계에서 유한성과 죄와 죽음을 설명한다. 죄의 결과인 죽음은 유한한 피조물이 시간 안에서 일어난다. 종말론적인 미래의 힘이신 하나님과 영원은 유한성이 기지는 시간의 자가 분열을 극복하고 완성한다. 죽음을 넘어서는 미래의 부활 희망과의 연관 하에서 죽음의 규정은 온전해진다. 판넨베르크는 인간학적이고 종말론적인 죽음의 규정을 통해 삶지가의 죽음과 부활을 상호 관련시켜 해석한다. 여기서 우리는 판넨베르크의 신학이 종말론적 신학임을 알 수 있다.

## 1. 방법론

이 논문 요약은 본인의 논문 *Market and Ethics: A Comparative Study of the Theories of John Rawls and Dutch Protestant Socio-Economic Thought in Relation to South Korea Economy*의 3부를 요약한 것이다.<sup>80)</sup> 상기 논문은 4부로 구성되어 있는데, 1부에서는 한국 경제 현실과 이에 대한 한국교회의 반응을 개관한 부분이며, 1부의 분석에서 도출된 방법론의 틀에 따라서 미국의 사회철학자 존 롤즈의 경제정의론에 대한 분석이 2부에, 그리고 같은 틀에 따랐던 네덜란드 사회경제사상에 있어서의 경제정의론에 대한 분석이 3부에 있고, 4부에서는 2, 3부의 연구 결과를 한국경제 현실과 관련시킨면서 기독교의 입장에서 본 경제정의론이란 어떤 것인가를 말하고자 했다. 이 요약 논문에서 사용된 방법론은 경제정의론은 인간관과 사회구조관의

## 회관 개신교 사회경제사상에 있어서의 경제정의론

이상윤(회관 Kampen대)

\* 이 논문은 1998년 3월 21일 한국개혁신학회 제12차·정기발표회 발표논문입니다.  
1) 본 요약 논문에서는 본 논문 3부에서 1/3 가량을 차지하고 있는 네덜란드 사회경제사상의 역사적 발전과 배경에 관한 부분은 요약하지 않았다. 이로 인하여 독자가 본 요약 논문에 등장하는 논제들을 충분히 이해하는 일에 째로는 어려움이 있을 수 있다는 점에 대하여 조송하게 생각합니다.

지평 안에서 연구되어야 한다는 것인데, 이 방법론은 1부의 연구를 통하여 도출된 것이다. 이것을 좀 더 구체적으로 말하면, 첫째로, 한국 경제의 제도와 불평등 분배 구조의 배후에는 이조 5백년간 한국 사회의 사설상의 국교이자 정치철학으로 자리잡고 있었던 유교 사상의 영향으로 가족의 권역을 최상의 가치로 판단하는 가족주의적 인간관이 자리잡고 있다는 것이다. 둘째로, 기업 공동체와 기타 사회공동체를 가족공동체의 질적 연장으로 보는 일원론적인 사회관이 혼합경제 체계를 선택한 정부의 재벌기업 선호정책과 접목됨으로써 불평등 구조를 낳는 데 기여했다는 것이다.

## 2. 인간관: 책임적 존재로서의 인간

화란 개신교 사회경제사상에서 인간은 책임적 존재로 파악되는데, 그 신뢰적 전자는 하나님께서 인간을 창조하실 때 하나님이 주시는 명령에 대하여 반응할 수 있는 존재로 창조하셨다는 것이다. 곧 아브라함 카이퍼에 의하면 인간은 인간의 기술(menselijke kunst)을 통하여 자연(natur)을 증진시키고 완성시키도록 부름을 받았는 바, 이것을 Lansen는 좀 더 구체화시켜 말하기를, 인간은 자기 자신과 타인의 존재를 형성하고 인간과 사회의 삶의 목표를 결정하도록 부르심을 받았다고 하였다. 여기서는 어느 정도의 인간의 삶의 범위에 대하여 인간이 책임의식을 가져야 하는가 하는 질문이 대두되는데, 이 질문에 대해서 세 가지 차원에서 답변이 주어진다. (1) Lansen은 개인생활 뿐만 아니라 사회생활도 인간의 책임 하에 있는 것임을 강조했고, Van Zuthem은 사회구조 뿐만 아니라 개인생활도 인간의 책임 하에 있음을 강조 했다. 곧 개인적이고 사적인 생활 뿐만 아니라 제도적이고 공적인 생활 곧 개인들, 시민사회(civil society), 정부까지도 인간의 책임 하에 있음이 강조되었다. 이같은 책임의 범위는 사람들의 책임의 전제성을 염두에 둔 답변이라 하겠다. (2) Van Zuthem은 가능적 책임 뿐만 아니라 실체적 책임에까지 책임 개념이 확대되어야 한다고 말했는데, 가능적 책임이란 분업적 생산 활동에 있어서 한 개인에게 부과된 분업화된 기능에 대해서만 책임을 지는 것을 말

하며, 실체적 책임이란 한 생산자가 생산에 참여한 생산물의 전 공정에 대해 서 책임을 지고 참여하는 것을 말한다. 이것은 분업이 가져다 주는 생산 활동의 단조로움과 무료함을 극복하기 위한 정체의 성격을 민 것이다. 이 개념은 산업체 안에 있는 노동자의 상황을 염두에 둔 책임 개념이라 하겠다. (3) 한편 Balkenende는 사회적 책임 개념을 제안하는데, 이 개념은 책임은 법적인 책임까지 확대되어야 한다는 것이다. 덕목의 하나님의 계약적 책임은 누구에게 아무 것도 강요할 수 없는 것으로서 의도(蓄圖)에 지나지 않는다. 그것은 법적인 예리함이 결여되어 있다. 책임은 다만 추상적인 차원에만 머물러 있어서는 안 된다. 여기서 중요한 것은 정부의 책임만이 입법화가 필요한 것 이 아니라 시민사회와 책임까지도 입법화가 되어야 한다는 것이다. 왜냐하면 정부의 책임은 지나치게 지배적인 반면 입법화되지 않은 시민사회와 책임이 란 너무나 허약한 것이기 때문이다.

책임적 존재로서의 인간은 세 가지 규범에 따라서 행동해야 하는 존재로 인식된다. 그 세 가지 규범이란 청자기 정신, 연대성 그리고 의이다(물론 영 원성이라는 규범이 여기에 다시 참가될 수 있다고 볼 수 있는데, 규범으로서의 영원성은 앞에서 말한 세 가지 규범보다 더 근원적인 존재로서 역할을 하 고 있으므로 이 세 가지 규범에 구애여 포함시키지 않는다. 영원성이란 인간은 하나님과의 관계 안에 있는 존재, 영원과의 관계를 맺고 있는 존재라는 미를 가진다). (1) 청자기 정신. “ㄥ과 거기 충만한 것과 세계와 그 중에 거하는 자가 다 예호와의 것이로다”는 시편 24:1의 말씀에 따라서 경제적 제화를 포함하여 인간이 소유한 모든 것 그리고 자연까지 모두 그 절대적인 소유권은 하나님께 있으며, 인간에게는 다만 상대적인 소유권만이 주어졌다라는 사상을 말한다. (2) 연대성. “인류의 모든 종속을 한 혈통으로 만드셨다”는 시도 행전 17: 26의 말씀을 따라서 온 인류는 하나님의 유기적인 공동체로 생겨난다. 온 인류는 청조와 구속의 관점에서 서로로서 간밀히 연결되어 있다(Van Zuthem). 사회 안의 소외계층(the marginalized group)의 고통은 바로 우리 의 고통으로 여겨져야 하고 그들의 인간다운 삶을 우리가 책임져야 하는데, 그 이유는 바로 그들이 한 혈통으로 태어난 거대한 유기적 공동체의 일원이기 때문이다. (3) 의(righteousness, gerechtigheid)는 개인들과 사회적 영

역들의 다양성을 팔단하고 정돈하는 규범으로서, 각각의 개인들 또는 사회적 영역들이 하나님의 법(ordinances)에 의거하여 모든 피조물들에게 주어진 고유의 자리에 정위되어 있는 상태를 말한다. 이것은 일종의 이상적(理想的) 상태의 묘사로서 규범적 기능을 갖는다. 그런데 여기서 유의할 것은 의관 혼준하는 각 개인 또는 사회의 영역들을 있는 그대로 상호 인정해 주는 것만을 의미하는 것이 아니라는 사실이다. 의는 사회안에 있는 소외된 그룹에 대한 별도의 관심과 주의를 요구한다. 왜냐하면 이 그룹을 향하여 혼제의 상태가 하나님이 부여하신 울비른 상태라고 말하는 것은 혼제의 나쁜 상태를 정당화 시켜 주는 것에 다름 아니기 때문이다. 이 점에 있어서 의는 혼준하는 제도나 법체계를 험법화시켜 주며 실체적 상태에 대한 묘사인 정의(justice, rechtvaardigheid)와 달리 유토피아적 흐소(the utopian ferment)를 갖는 것이며, 규범적 기능을 갖는다.

그런데 개인과 사회적 영역의 독특성을 강조하는 이 의는 개인과 사회적 영역의 통일성을 강조하는 연대성과 대립되는 개념이 아니라 오히려 연대성을 강화시키는 개념이다. 어느 한 개인과 사회의 영역이 다른 개인과 사회의 영역과는 다른 독특성을 지나고 있다는 말은 그 개인과 사회의 영역은 다른 개인들과 사회의 영역들이 없이는 존재할 수도 작용할 수도 없다는 것을 의미한다. 그러므로 각 개인과 사회의 영역은 많은 자체를 가진 하나님의 유기체 안에서의 상호 책임과 의존, 협동의 필요성을 강하게 인식하지 않을 수 없는 것이다.

이와 같은 의 개념이 사회의 영역에 적용되어 사회구조론으로 발전한 것 이 이브라함 카이퍼로부터 시작해서 도예베르트를 거쳐서 헝후 많은 화란의 기독교 정치사회사상가들의 사회구조관의 글조를 형성하고 있는 독특한 화란의 사회사상인 영역주권론(sovereiniteit in eigen kring, sphere sovereignty)이다.

### 3. 사회구조관: 영역주권론

앞에서도 언급한 바와 같이 모든 인간과 영역은 하나님이 피조물 안에 두

신법(ordinances)에 순종해야 한다고 규정하고 있는 의의 규범이 사회의 전 구조로 확대 적용되었을 때 영역주권론이 형성된다. 의의 규범과 더불어 영역주권론의 토대가 되고 있는 사회관으로는 두 가지를 지목할 수 있는데, 하나는 통일성을 강조하는 유기체로서의 사회관이고, 다른 하나는 사회란 독특한 개인들 끝 각기 그 성, 삶의 연한, 기질, 이해, 의지 등에 있어서 불균등한 재능을 지닌 모습으로 창조된 인간들의 집합체임을 말하는 끝 개인의 독특성을 강조하는 사회관이다. 그러나 여기서 유기체이고 연대적인 특징은 개별성을 결코 억누르거나 무시하지 않는다.

토대, 카이퍼에 의하면, 인간들 사이에는 획일성이 존재하는 것이 아니라 다양성(多形性)이 존재한다. 하나님은 성령의 작용을 통하여 이같은 다양성 안에 있는 인간들과 직접적인 관계를 갖는다. 동시에 하나님은 모든 만물에 게 불변하는 존재의 법칙을 두셨는데, 이것은 자연으로부터 유래한 것이 아니라 자연에 부과된 것이다.

한편 사회구조는 수많은 독특한 영역들로 구성되는데, 이 독특한 영역들은 하나님이 그 독특한 영역에 두신 하나님의 독특한 법칙에 의하여 구별된다. 그 가운데 가장 중요한 구별은 국가와 사회적 영역들간의 구별이다. 국가는 특별한(afzonderlijk) 영역으로서, 영역들의 영역(de kring der kringen)이다. 그러나 국가는 다른 영역들 위에(hoven) 있는 영역이 아니라 아래(naast) 있는 영역이다. 국가의 권위는 공적 권위요, 모든 다른 기관들의 권위는 사적 권위다.

#### 3-1. 국가와 사회

국가, 세계가 복마전으로 전락하는 것을 막기 위하여 하나님은 국가, 법, 정부, 통치하는 권위를 세우셨다. 이처럼 국가의 형성은 비자연적이고 기계적이다. 국가의 형성은 보존을 위한 불가피한 방편이다. 이것은 국가의 법은 면이다. 그러나 국가는 어두운 면도 또한 가진다. 국가는 운동 형태의 독재적 이점에 출발하는 것이다.

그렇다면 국가의 권위는 어디로부터 기원하는 것일까? 인간을 통제하는

권위는 인간들로부터 오는 것이 아니고 오직 하나님의 주권으로부터만 온다. 여기서 카이퍼는 절대적 주권과 상대적 주권을 구분한다. 절대적 주권은 하나님의 법을 통하여 행사되는 주권이다(욥기 38:33; 에스겔 43:11,18; 시 119:91; 로마서 13:2). 그런데 국가의 정치적 주권은 절대적이고 자율적인 주권이 아니라 상대적인 주권으로서, 거룩한 절대적 주권으로부터 훌륭 나오는(vloekt ... uit) 주권이다. 그것은 입법적이고 공적인 권력으로서, 다른 사회 영역들의 독특한 성격과 책임을 인정하고 장려해야 한다.

다른 사회의 영역들, 사회생활은 유기적 성격을 갖는다. 그것은 자연스러운 것이며 자발적인 것이다. 사회의 영역들은 국가의 우월성에 의지하여 존재하는 것도 아니요, 그것으로부터 생활의 법칙을 도출해내는 것도 아니다. 사회의 영역들은 다만 각각의 영역에 나타나는 하나님의 주권에 복종할 때를 이다. 이처럼 하나님은 주권은 두 영역으로 나누어지는 티, 하나님은 부자연스럽고 기계적인 국가의 영역이요, 다른 하나님은 사회의 유기적인 영역들이다.

두 영역의 상호 관계, 국가와 사회는 교유의 영역과 주권을 갖는다. 국가가 사회 안에 통합되어서도 안 되고 사회가 국가 안에 통합되어서도 안 된다. 그러므로 무정부주의적 태도로 국가를 무시하는 것이나 전제주의적으로 국가를 우상화하는 시도는 모두 거부된다. 그렇다면 정부의 역할은 무엇인가? 그 역할은 나무를 받쳐주는 베풀목(a stick to support a plant)으로 비유될 수 있다. 정부의 받쳐줌이 없으면 생육적인 자연성과 자발성을 특징으로 하는 사회는 무너지고 만다. “받쳐주는 베풀목”이란 질서의 희생과 하나님의 법의 유지를 뜻한다. 그것은 갈등을 일으키는 생활 영역들 간의 공정한 중재자의 역할을 뜻한다. 그러나 이 역할은 무관심한 제삼자의 역할을 말하는 것은 아니다. 정부는 한 걸음 더 나아가 하나님의 법의 점해를 통하여 “정글의 범칙”을 제어해야 한다. 이제 정부의 역할은 다음 세 가지로 요약될 수 있다. (1) 다른 영역들이 충돌을 일으킬 때 각 영역의 경계선을 서로 존중하도록 측구하는 것. (2) 강자의 권리의 남용으로부터 개인 특히 가난한 자를 보호하는 것. (3) 국가의 자연적 통일성을 유지하는데 필요한 개인적이고 재정적인 짐을 지도록 강요하는 것.

한편 사회는 국가가 형성되거나 이전에 형성되었다. 사회는 많은 영역들로

구성되어 있는데, 각각의 영역들은 고유한 권리와 자유를 가진다. 정부의 권력은 민인이 만인에 대하여 투쟁하는 사태를 막는 데 불가결한 것이지만 정부 관리들의 죄악된 본성을 잊어서는 안 되며, 따라서 사회는 정부를 견제해야 한다.

### 3-2. 경제적 기관들, 그리고 자본과 노동과의 관계

지금까지 경제 활동의 배경을 형성하고 있는 국가와 사회와의 관계를 살펴 보았으므로 이제는 사회 안의 한 영역을 구성하고 있는 경제적 기관들에 대하여 살펴볼 차례가 되었다.

회사, 회란 기신교 사회사상의 회사 개념은 회사를 재정적인 이익만을 추구하는 집단으로 규정하는 일방적인 정의를 극복하고자 하는 시도로서 요약된다. 회사는 자본가들과 노동자들과 경영인들이 하나님의 힘을 이루어 철학하는 일하는 공동체다(Van Nierop). 고용주나 경영인들만이 아니라 노동자들도 회사의 구성 요소로 간주되어야 하는데(Van Zutphen), 그 이유는 노동자들도 책임적 존재들이기 때문이다.

산업적 기관들, 이 기관들에 관한 사상은 회란 개신교 사회경제사상에 득 특한 것이다. 산업적 기관들(Industrial organizations)은 고용주와 고용인들 간의 대화와 협력을 통해서 회사 안에서 일어나는 갈등을 극복하고자 하는데 목적이 있다. 산업적 기관들은 세 부류로 구성되어 있는데, 하나님은 사업적 신업기관들이고, 다른 하나님은 궁법적 신업기관들이고, 마지막 하나님은 중재 기관들이(Barst).

(1) 사업적 신업기관들은 구성원들의 자발적인 협력에 의존하는 기관들로, 카르ليل이나 집단적 노동협약이 이에 속한다. 이 기관들의 활동이 일반적 인 혹은 공적인 이익과 배치될 때는 정부가 개입하여 협약의 무효를 선언한다.

(2) 사업적 신업기관들은 법적 강제력이 취약하기 때문에 이런 협약을 보완하기 위하여 공법적 신업기관들의 필요성이 대두되었다. 이 기관들에서 맷은 협약은 정부가 그 효력을 보증함으로써 항구적인 규제 기능을 갖게 된다. 도예베르트는 영역주권론을 내세우면서 이 개념에 반대했는데, 그 이유는

첫째로, 정부가 회사 생활의 고유한 주권을 침해하는 것은 영역주권론에 반대되는 것이다. 둘째로, 회사의 목적은 국가의 이익추구에 있지 않고 회사 이익추구에 있을 뿐이며, 세째로, 이 기관들은 회사의 경영과 재정에 참여하는 것을 시도한다. 그러나 노동 조건 등의 문제(경제 문제)는 고용주의 고유 권한에 속한 문제이므로 노동자도 참여하는 공법적 산업기관이 이 일에 간섭하는 것은 영역을 혼동하는 것이다. 같은 도예베르트의 입장은 뤼페르트(Ruppert)의 예리한 비판을 받았다. 뤼페르트는 이제는 영역의 주권 개념을 넘어서서 영역의 책임 개념으로 사고를 전환할 때가 되었으며, 사회문제와 경제문제는 분리될 수 없는 것이라고 했다.

(3) 이 두 기관을 통해에서도 해결되지 않는 문제들은 중재기관들, 예컨대 노동위원회에 넘겨져야 한다.

노동조합, 노동은 고유한 영역과 주권을 갖는다. 노동은 국가의 특권이 아니라 모든 개별 영역들을 정돈하고 법을 부여하는 하나님의 특권이다. 그러므로 노동자를 위한 기관은 노동자들의 자유로운 의지에 입각한 노동자들의 주도 하에 설립되어야 한다. 그런데 노동자들만의 집합체인 노조 설립 문제에 대해서는 개신교 사상가들 사이에 견해가 일치하지 않았다.

(1) 카이퍼는 노동자들이 고용주들과 사전 준비 없이 협상에 임할 경우에는 그들의 열악한 경제적 지위 때문에 자선들의 주장을 평기가 어려우므로 사전협의체로서 노동자들만의 기관이 필요하다고 본 반면, 로만은 노조가 회사공동체의 유기적 관계를 깨뜨린다는 이유로 반대했다.

(2) 시켈(Sikkell)은 두 가지 이유에서 노조를 반대했는데, 첫째, 노동공동체로서의 회사공동체는 유기적인 삶의 공동체인데, 노동자들만의 모임이나 고용주만의 모임은 이 유기적 성격을 깨뜨린다. 둘째, 고용주는 회사의 영적 인 머리요 후견인이기 때문에 노동자는 고용주에게 복종해야 하고 고용주는 노동자를 돌보아야 한다. 고용주의 권위가 노동자의 권리보다 선hq한 것은 시켈의 주장에 대하여 틸마(Talma)는 고용주 뿐만 아니라 노동자도 자유로운 인간이요, 양자와 관계는 계약 관계라고 반박한다. 노동자는 공장 안에서 자유인으로 일한다. 그런데 양자가 협상에 임할 때, 고용주는 공장을 업고 서지만 노동자는 빈손으로 선다. 자신과 가족의 생계를 이어가야 한다는 압

박감 때문에 노동자는 고용주의 부당한 요구에 굽복하지 않을 수 없게 된다. 이럴 때 그가 자유롭다는 사실은 그를 무력하게 만들 뿐이다. 따라서 노조가 필요하게 된다. 향후 브라우네(Slotemaker de Bruine), 스메인크(Smeenk)와 같은 주류의 개신교 사회사상가들은 틸마의 입장을 이어받았다.

한편 틸마, 반 플리트, 비로싱가와 같은 주류사상가들은 최후 수단으로서

의 파업권을 인정하는 반면, 일부는 파업권을 인정하지 않았다.

노동협약, 노동협약은 고용주의 노조라는 단체법인 사이에서 맺어진 협약으로서 주요 기능은 노동 조건에 대하여 합의를 도출해내는 것이다. 노동협약은 개인의 결정의 자유를 구제하는 것은 아니지만, 단체노동협약의 내용에 동의한 노동자 개인의 자유를 제한한다. 노동협약은 구 자유주의자들과 팝스 주의자들 모두로부터 편영을 받지 못했다. 구 자유주의자들은 노동자들에게 질서, 규제, 안정을 부여하고 고용주들과 파고용인들의 공동 이익을 증진시킴으로써 사회주의를 험악하게 가는 길을 방해한다면서 또한 노동협약을 반대했다.

#### 4. 경제정의

이상에 논의한 바와 같은 책임적 존재로서의 인간관과 영역주권론을 중심으로 전개된 사회구조관의 배경 안에서 경제정의는 세 가지 관점에서 논의된다. (1) 소득과 부의 분배. 여기서는 청자기 정신이 주요한 규범으로 작용한다. 적정 임금 수준의 결정. 여기서는 가족의 일원에 대한 노동자의 책임 규범으로 작용한다. (2) 노동자의 생산 과정과 생산 활동의 결과에의 참여. 여기서는 노동자도 책임적 존재라는 규범이 강조된다. (3) 소외된 계층의 가치 있는 삶의 보장. 여기서는 현대성의 윤리가 규범으로 작용한다.

##### 4-1. 소득과 부의 분배: 물질적 재화의 소유권과 적정한 임금 수준

한시적 소유권: 청자기 정신. 재화의 절대적 소유권이 하나님께만 있으며 인간은 다만 한시적으로 재화를 소유하는 것이요 하나님으로부터 한시적 소

유권을 빌린 청지기와 지나지 않는다(시 24: 1). 인간이 지닌 소유권이란 한 시적일 뿐이기 때문에 지나치게 많은 부의 축적은 예리하게 거부되고 비판된다(출 23: 10; 데 25: 1-7; 신 15: 1-11; 마 6: 19; 19: 23; 담전 6: 17-19 등). 그러나 가족의 생계를 위한 사적 소유권은 허용된다.

노동의 의미. 사적 재산을 획득하는 정상적이고 일반화된 방법은 노동에 대한 대가로서 획득되는 것이다. 인간은 하나님의 형상에 따라 창조되었고 직후에 에덴동산을 둘보도록 위임받았다. 그러나 타락 이후에 노동은 사망의 세례에 대항하여 생활을 유지 보호하기 위한 특수으로 전락했다. 이같은 소극적인 노동의 의미는 하나님의 은총을 통해 수정되었다.

산업사회 안에서는 노동이 노동자로부터 소외되었으나 노동력은 노동력의 소유자로부터 분리될 수가 없는 것이다. 노동력은 노동자가 가정, 교회 국가, 사회 안에서의 일반적 소명을 완수하지 못할 정도로까지 칙취되어서는 안 된다(Smeenk). 노동은 목적이 아니라 수단으로서 가치있는 삶을 위하여 하나님에 주신 선물들을 사용하는 행위이다(Lanser). 노동은 회사·안에서의 전체적인 책임에 실제로 참여하는 것으로서, 단순한 명령의 시행이 아니라 결정 과정에 참여하는 것이다(Van Zuthem). 유급 노동 뿐만 아니라 많은 다른 인간의 행위들도 노동의 범주에 들어간다. 최저 임금 제도와 노동 시간 규제가 필요한 이유가 여기에 있다. 곧 무급 노동을 위한 시간도 노동자들을 위하여 배려되어야 한다.

**임금:** 가족 임금의 문제. 노동은 구속의 질서와는 상관없이 하나님의 창조 질서에 따라서 고유의 목적을 갖는다. 곧 노동은 자선과 가족들의 생계를 위하여 필요한 재화를 얻는 수단이다. 노동자는 하나님의 형상의 담지자이며 하나님의 형상의 담지자로서 거기에 합당한 가치있는 삶을 영위하기에 충분한 임금을 얻어야 한다. 그러므로 노동자를 단지 기계의 일부분으로만 간주 하면서, 노동자 자신과 그의 가족의 필요를 고려하지 않은 채 임금을 노동에 대한 대가로만 간주하는 것은 옳지 않은 태도다. 문제는 이렇게 요약된다. 임금은 제공된 가치에 대한 대가로서 수요와 공급의 원리에 따라서 결정되어야 하는 것인가? 아니면 노동력을 제공하는 다른 어떤 것과도 비꿀 수 없는 고귀한 가치를 제공한다고 보아야 하는가? 스코킹(Schokking)은 후자

의 입장을 취한다.

스코킹에 의하면 세 가지 유형의 가족 임금 개념이 있다. (1) 상대적 가족 임금 개념. 이것은 가족의 크기에 따라서 임금의 수준이 결정되는 개념이다. (2) 집단적 임금 개념. 다양한 가족 구성원들이 벌어들인 임금의 총계에 따라서 임금 수준을 결정하는 개념이다. (3) 절대적 임금 개념. 결혼을 했든지 안 했든지, 자녀가 있든지 없든지, 가족을 부양하기에 충분한 액수를 책정 임금 수준으로 결정하는 개념이다. 이 세 개념 가운데 스코킹은 세번째 개념을 선택한다. 임금 수준을 결정할 때는 업적 뿐만 아니라 필요도 같이 고려해야 한다. 정상적인 가족이 임금 수준을 결정하는 데 필요한 기준이 되지만 정상적인 가정이 정상적인 가족인 것처럼 8-10명의 가족을 가진 가정도 정상적인 가족인 것이다.

#### 4-2. 참여의 문제와 책임적 존재로서의 인간

산업사회의 중요한 문제를 가운데 하나는 테일러시스템에 의하여 야기된 것이다. 이 시스템에서 노동자는 생산 활동의 이익으로부터 소외되는 것은 물론, 생산의 전 과정으로부터도 소외된다. 노동자는 자기 자선의 노동의 과정과 결과에 대하여 책임을 지지 못하기 때문에 인간으로서의 존엄성을 박탈 당하는 것이다.

노동자의 생산의 이익에의 참여. 화란 기독교 사회사상의 지배적인 경향은 노동자의 생산 이익에의 참여에 대하여 회의적이었다. 스메인크는 세 가지 이유로 반대했다. (1) 노동자가 회사의 이익에 참여한다면 회사의 순실에도 참여해야 하는데, 이때 고용주는 자선의 일부만 옮겨 되지만 노동자는 생계 자체를 옮겨 된다. (2) 노동자의 예산이 불규칙적인 이익에 따라 조정되면 노동자의 기계가 불안해진다. (3) 경쟁력이 약한 회사는 치열한 경쟁에 대항하여 생산 활동으로부터 나온 이익을 저축해야 한다. 그러나 스메인크는 노동자의 회사 경영에의 참여도 반대했는데, 그 이유는 노동자는 경영에 필요 한 사회적 교육을 받지 못했기 때문이라고 한다. 도예베르트도 두 가지 이유

때문에 반대 입장을 밝힌다. (1) 피고용인에게 자본에 대한 법적 권리가 없는 테 범적 평등을 경제의 영역에 도입하는 것은 이 영역의 고유의 법칙이라고 할 수 있는 경제적 불평등의 법칙을 깨뜨리는 것이다. (2) 피고용인의 임금은 생산이익과는 독립되어야 하는데, 그 이유는 노사 관계는 계약 관계이기 때문이다. 뿐만 아니라 예상되는 가족의 불안과 피고용인이 회사의 손실에도 참여해야 한다는 부담때문에 피고용인은 생산이익에 참여할 수 없다. 한편 헤르브란디(Gerbrandy)는 노동자의 생산이익에의 참여는 열매성의 원리와 상호 책임의 원리에 따라서 보장되어야 한다고 주장했다.

노동자의 생산 과정에의 참여, 노동자의 생산 과정에의 참여를 반대하는 자들은 전통적인 영역주권론에 입각해서 논의를 전개한 반면, 지지자들은 세로운 규범들인 청지기 정신과 삶의 전 영역에 대한 책임의 개념, 그리고 영역 주권론에 대한 재해석 등에 근거하여 논의를 전개했다. 보통 노동자의 생산 과정에의 참여는 세 단계를 거쳐서 발전되어 왔는데, 함께 알(knowing together, medeweten), 함께 말함(speaking together, medespreken), 그리고 함께 결정함(deciding together, medebesissen)이 그 세 단계다.

(1) 도예베르트는 노동자의 도덕적 참여권을 반대하지는 않았지만, 그 권리를 입법화시키는 데에는 반대했는데, 그 이유는 첫째, 평등의 원리는 민주주의의 원리로서 이 원리를 경제적 불평등의 원리가 치碍하는 경제의 영역에 적용하는 것은 영역의 혼동이기 때문이라는 것이다. 둘째는, 참여의 이유로서 제시되고 있는 열매성의 원리는 도덕의 영역에 속한 원리일 뿐인 반면, 노사 관계는 계약 관계로 이해되어야 하기 때문이라는 것이다. 이같은 도예베르트의 입장에 대하여 헤르브란디는 이렇게 해서 영역주권론은 고용주의 주권론으로 전락되고 말았다고 비판했다. 그는 도예베르트가 노사의 열매성을 부인하고 노사의 관계가 분열되어 있는 현상을 규범적 이상으로 삼은 이유를 이해할 수 없다고 반박했다.

(2) 1952년에 열린 기독교사회 회의에서는 인간은 책임성을 지닌 존재이며 노동자들도 책임적 존재이기 때문에 노동자도 회사의 좋은 일과 나쁜 일에 모두 참여해야 한다는 결론이 등장했다. 그러나 다수의 회의 참석자들은 전통적인 영역주권론 이하에 따라서 노동자가 회사의 경영에 참여하는 것을 반대했다.

반대했다.

(3) 한편 헤웃즈바르트(B. Goudzwaard)는 노동자가 회사 경영에 참여하는 행위를 영역주권론에 근거하여 변호했다. 그에 따르면 경제의 영역에 고유한 규범은 청지기 정신이다. 노사가 모두 이 규범에 복종해야 한다. 고용주의 요구 조건만이 완전히 존중되는 것은 영역주권론에 어울리지 않는다. 오히려 노사가 함께 회사 생활에 책임을 진다고 주장하는 것이 더 영역주권론에 조화된다. 고용주가 자본투입을 한 결과에 대하여 알 권리가 있듯이 노동자는 노동 투입을 한 결과에 대하여 알 권리가 있다. 반 쯔템(Van Zuthem)은 분업은 노동자의 책임을 노동자에게 부과된 기능에만 국한시킴으로써 노동자의 생산물과의 인과적 관계에 손상을 가했다고 주장한다.

대체로 화란 개신교 사회경제사상에 있어서는 함께 암과 함께 말함의 단계에까지는 의견의 일치가 이루어졌는데, 함께 결정함(경영에의 참여)과 생산이익에의 참여 문제에 대해서는 의견의 일치가 이루어지지 않았다. 4-3. 사회보장제도와 열매성

정성적인 성황 하에서 노동자는 노동을 통하여 생계 유지에 필요한 돈을 획득해야 한다(설후3: 10). 그러나 하나님은 인간을 연약한 피조물로 창조하셨다. 이들의 육체적 능력은 질병, 사고, 노화로 인하여 깨어질 수가 있다. 인간은 땀을 흘려 일할 수 없는 때에도 뺨을 먹어야 한다. 노동자가 어떤 시절이나 노년 시절이나 질병과 연약함 때문에 일을 하지 못할 때에도 그는 여전히 하나님의 피조물이며, 이 경우에는 사회가 이들의 생계에 대하여 공동책임을 지지 않으면 안 된다. 그 이유는 그들도 유기적인 전체 인에 있는 그들 자신의 형제요 자매들이기 때문이다. 이상의 내용이 19세기 말에서부터 논의가 시작되어 1967년에 이로써서 원리된 화란의 사회보장제도 발전을 뒷받침한 핵심적인 사상이다.

그런데 80년대에 들어서면서 과중한 사회보장 비용의 지출로 인한 정부의 재정 적자와 이에 뒤따른 관료화 때문에 시민사회가 사회보장체계에 좀더 많은 책임을 나누어야 한다는 의견이 제시되었다. 더 클리크(De Clercq)에

따르면, 복지국가는 법적으로 표현된 공동체의 책임의 제도적인 결과이며 연대성의 현실화이다. 그러나 거대한 관료화와 복지제·국주의 폐해를 방지하기 위하여 “국가-시장”이라는 자유주의적 이원 구도가 깨어지고 시민사회의 연대성이 도입되어야 한다. 여기서 국가의 역할은 순수한 입헌국가(the pure constitutional state, nomocratie, zuivere rechtstaat)에서처럼 모든 시민들에 게 법과 규칙을 등등하게 엄격하게 적용하는 데에만 국한되어서는 안 되고, 실질적인 입헌국가(material constitutional state, telocratie, matierele rechtstaat)의 개념에 입각하여 사회 내에서 일어나는 모든 사건들에 대하여 바른 정책이 무엇인지를 결정하는 턱까지 확대되어야 한다. 순수한 입헌국가의 개념은 사실상 이념적 허구다.

한편, 벌케넨데는 정부는 최저 보장 비용을 담당하고 최저선 이상의 사회 보장을 시민사회와 사회적 동반자들에게 그 책임을 이관할 것을 요구한다. 여기서 그는 두 가지 사회보장제도의 선결 조건들을 제시하는데, 첫째, 사회 보장 정책은 수혜자가 끔하고 있는 공동체적 관계에 신속성 있게 맞추어서 이루어져야 하고, 둘째, 사회보장 비용의 수준은 노동자의 임금을 대체하는 것인지를는 안 되고 보완하는 것이라야 한다는 것이다.

## 5. 결론

이상에서의 논의를 토대로 우리는 화란 개신교 사회경제사상에서의 정체 정의론을 다음과 같이 정리할 수 있을 것이다. 1) 비자발적 실험자들도 하나님의 형상 담지자이다. 따라서 그들도 인간다운 삶을 누어야 한다. 이를 위해 여 비용이 필요하게 되는데, 이 비용은 일할 능력을 가지고 실제로 일을 하고 있는 사회의 다른 구성원들이 연대성의 규범에 따라서 부담한다. 여기서 정부와 시민사회가 비용을 수집하고 지출하는 통로가 된다. 2) 가족의 생계 차원을 넘어서는 지나친 부의 축적은 청자기 정신의 규범에 근거하여 법적으로 전제된다. 3) 1), 2)가 우선적으로 충족이 된 상황에서 노동자들에게 가족의 생계 유지에 필요한 충분한 임금이 보장되고, 책임적 존재로서의 노동자가

회사의 경영과 때로는 이윤에까지도 참여하며, 회사 생활 뿐만 아니라 가족 생활, 교회 생활, 기타 사회 일에서의 문화 생활에까지도 참여할 수 있는 시간을 보장받는 것이 곧 경제정의다.

그런데 이와 같은 경제정의론에 도달하기까지의 논의의 과정은 몇 가지 문제점을 노정시키는데, 그것들은 다음과 같은 것들이다. (1) 책임적 존재로서의 인간관은 사회구조관과 정의 문제의 논증을 뒷받침하기에 부족하다. 곧 책임적 존재로서의 인간관은 인간이 죄의 상태 안에 있음을 충분히 고려하지 않았다. 이로 인하여 사회구조관에서 나타나는 현상, 예컨대 국가의 기능이 사회구성원들의 악을 전제하기 위하여 설립된 것이라든지, 국가관리들이 이 악에 쉽게 경도되어 국가조직을 전제주의화할 수 있는 가능성을 유도하여 시민사회가 도입되어야 한다는 등과 같은 중요한 개념들을 인간관이 충분히 뒷받침해주지 못하고 있는 것이다. 이런 결점이 있음에도 불구하고 책임적 존재로서의 인간관은 그 규범의 보편성으로 인하여 기독주의라는 편협한 인간관을 벗어나지 못하고 있는 한국 사회의 유교적 인간관을 시정하는 데안으로서 의미를 가진다고 할 수 있다. (2) 영역주권론은 어디까지나 현실을 측정하고 판단하기 위한 잠정적인 규범으로 기능해야 하며, 영역주권론 자체가 이데올로기화되어서는 안 될 것이다. 예컨대, 오늘날 그 타당성을 충분히 인정은 침여와 같은 문제가 영역주권론에 대한 전통적이고 융통성없는 해석에 의하여 거부된 일이리든지, 네덜란드에 있어서 사회보장제도의 확립은 영역 주권론에 대한 논의를 일시적으로 중지하고서야 비로소 가능했다는 사실 등은 이 이론을 이데올로기화하는 것이 위험할 수 있다는 사실을 반증해 주고 있는 것이다. 그러나 이것은 영역주권론이 아무런 의미가 없다는 뜻은 아니다. 오히려 영역주권론은 공적인 영역과 사적인 영역을 구분하는 현대 자유주의 정의이론에 비교해서 손색이 없는 사회구조론이며, 정부의 권한과 기능이 무한히 확대될 위험에 놓여 있는 점점 비대해져서고 있는 국가 권력에 대한 전체 이론으로서 그 타당성을 갖는다. 특히 오늘날 개인의 권리 추구와 개인 권리 추구를 쉽게 혼동함으로써 온갖 부정부폐를 냉고 있는 한국 사회의 일원론적 사회관은 공적 영역과 사적 영역을 예리하게 구분하는 사회구조

관의 비평을 받을 필요가 있는 것이다.

(3) 화려의 성황은 이미 사회보장제도가 완결된 차지에서 그 부작용을 최소화하는 백색에서 정부의 부담을 시민사회에 이관하는 문제가 중첩적으로 논의되고 있으나, 오늘 우리의 상황은 오히려 정반대라고 할 수 있을 것이다. 불완전한 의료보험과 국허 한시적인 실업 급여 지급을 제외하고는 사실상 전국적인 사회보장 시스템이 전무한 한국의 현실에서는 오히려 정부가 소외그룹에 대해서 보다 많은 재정 지원을 하도록 요구하지 않으면 안 된다.

(4) 화려 개신교 사회경제사상의 길은 자유주의와 사회주의의 양극단을 피하면서 중간의 길을 걷고자 하는 것인데, 오늘날 경제위기를 맞이하여 모든 국민들과 정부정책이 다시 자유주의적 시장경제원리로만 치우쳐서 인간을 단지 생산 요소로만 보는 맨체스터학파의 인간관을 모체로 한 능력급제가 선호되고, 인간과 사회를 다시 비인간적인 경쟁 관계로만 몰아넣는 시장경제 원리가 경제위기를 벌미로 위세를 떨치고 있는 현실에 대해서 기독교 사회사는 경계하지 않으면 안 될 것이다.

## 후기 현대주의와 개혁사상

김영한(충실대)

### 머리말

다가오는 21세기를 바라보면서 오늘날 사조의 흐름은 후기 현대주의로 옮겨가고 있다.

여기서 필자는 후기 현대주의의 세 가지 유형을 언급하고자 한다. 그것은 새 이교주의, 해체 신학, 종교다원주의 신학이다. 새 이교주의는 첨단 기술 가운데서 일그러진 현대인의 비인간화된 윤리와 도덕을 가르키며, 해체 신학은 전통신학을 이에 해체해 버리는 현대신학의 자기분해를 주장하며, 종교다원주의 신학은 타종교의 인정 속에서 기독교의 정체성을 포기해 버리는 기독교의 상황을 가르킨다. 필자는 이 세가지 유형의 사상의 특징을 서술하고 개혁사상의 관점에서 비판을 서술하고자 한다.

### I. 새 이교주의의 도전(neo-paganism)

우리는 거대한 문명의 황혼과 물리의 시기애 살고 있다. 다니엘서와 요한계시록에 예언된 짐승의 세력이 지구의 표면을 이미 휩쓸고 있는 정