

AUTHOR 민종기

TITLE 죄의 본질과 현상에 대한 개혁신학적 고찰

IN 개혁신학

vol.11 (February, 2001): 69-112

# 죄의 본질과 현상에 대한 개혁신학적 고찰

민 종 기 (조직신학)

## I. 머리말

죄란 무엇인가? 죄는 또 하나의 커다란 신비가 아닐 수 없다. 예전 동산에서 인간이 유흑에 떨어진 이래로 인간은 창조의 무죄성을 상실하였다. 그러나 인간의 “최초의 범죄 사건”과 “하나님의 주권적 허용”은 창세기 기사에서 그 의미가 충분히 다루어지지 아니한 채로 남아있는, 여러 수많은 죄에 관한 이야기 중의 일부분이다. 해르만 바빙크는 이 문제와 씨름을 하면서 죄란 “이해할 수 없는 수수께끼”<sup>1)</sup>라고 묘사한다. 벌카우어 또한 죄의 불가해한 속성에 대한 바빙크의 고찰을 지지한다.<sup>2)</sup> 안토니 후크마에 의하면, 죄의 난해하면서도 핵심적인, 그리고 역동적인 요소는 완전히 설명되지 않은

<sup>1)</sup> Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, vol.3.(J.H.Kok, 1910), 125; G.C. Berkouwer, *Sin* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 147.

<sup>2)</sup> 벌카우어는 바빙크의 죄에 관한 명제를 자신의 책, *Sin*에서 상세히 다룬다. 그는 특히 바빙크의 견해를 제 5장 “죄라는 난제”라는 제목 하에서 심도있게 다루고 있다. 이에 대하여 특별히 다음을 참조하라. *Sin*, 18n, 28, 57, 101, 130-5, 141-144, 147f, 230, 235.

채, 일종의 공허한 상태로 남아 있다고 한다. 그 이유는 성경이 “죄의 근원에 대한 이야기”를 담고 있지만 “그 근원에 대한 상세한 설명”은 제공하지 않고 있기 때문이다.<sup>3)</sup> 그럼에도 불구하고 성경의 죄에 대한 이야기는 죄의 정체를 “제시해 주는” 더 없이 중요한 자료이며, “종말에 임할 죄에 대한 수수께끼의 풀림”을 앞둔 이 시대에 우리에게 주어진 귀한 조명이다.<sup>4)</sup>

그러므로 우리는 성경의 자료에 대한 복음주의 신학자를 필두로 한 다방면의 신학자와 철학자의 성찰을 정리하려고 한다. 이러한 고찰에서 오랫동안 죄의 문제와 관련하여 주장되어 왔던 개인 윤리적 접근을 유지하면서 이와 함께 “죄의 오염과 확산”이라는 전통적인 신학자들의 연구가 죄에 대한 사회윤리적 접근을 가능케 하는 통찰로 보고 이에 대한 정리를 하려고 한다. 따라서 이 소고는 죄의 연구가 개인 윤리와 사회 윤리를 망라하는 스펙트럼을 가지고 있다는 사실을 천명함과 아울러 죄에 대한 대안의 제시도 이러한 복합적 상황을 염두에 두어야 한다는 통찰력을 제시하려는 것이다.

## II. 죄의 본질에 대한 개혁신학적 고찰

### 1. 죄와 마음

헤르만 도이벨트에 의하면, 마음이란 인간의 “종교적 중심”이며 “존재의 근원”이다. 우리의 신앙은 마음이라는 “종교의 좌소”에서 시작되며, 그 신념이 하나님께 대하여 신실하건 아니면 반역적이건

<sup>3)</sup> Anthony Hoekema, *Created in God's Image*(Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 130-132.  
<sup>4)</sup> Berkouwer, *Sin*, 130-131.

간에 그 믿음의 방향은 우리 존재의 영적인 뿌리인 마음에 의해서 결정된다.<sup>5)</sup> 칼스베크도 마음은 우리의 자아 혹은 자신과 동등하며, 모든 “전형적 양상”(modal aspects) 속에서 모든 표현의 방식으로 드러나는데, 예컨대 행동, 말, 생각, 느낌과 믿음 등을 통해서 나타난다고 한다. 그러므로 마음은 우리 개인적 인격의 보이지 않는 뿌리이다.<sup>6)</sup>

마음이 우리의 생명을 솟구쳐내는 일을 하는 한편, 이는 죄를 솟구쳐내는 일에 있어서도 중심적 역할을 한다. 죄는 항상 우리의 마음에서 시작되며, 죄는 항상 우리의 마음속에 교두보를 확보한다. 화란의 카톨릭 신학자인 피트 스코넨버그도 이 점에서 개혁주의자들의 주장과 맥을 같이하고 있다. 그에 의하면 마음은 인간 존재의 가장 깊은 중심에 있으며, 그러므로 인간의 마음은 죄의 좌소가 되기도 한다는 것이다. 스코넨버그는 성경이 이 점을 지지하고 있다고 주장한다. 실제로 그리스도 예수께서는 사람의 입으로 들어가는 것이 사람을 더럽하는 것이 아니라 사람의 마음에서 나오는 것이 사람을 더럽게 한다고 말씀하셨다(막 7:20-23).<sup>7)</sup> 선지자들도 사람은 외모와 신장을 보는 경향이 있지만 여호와께서는 마음을 보신다는 사실을 항상 가르치고 분별하였다(삼상 16:7). 여호와께서는 마음을

<sup>5)</sup> Herman Dooyeweerd, *A New Critique*(Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1953), vol. 1, 65, 260; vol. 2, 299.

<sup>6)</sup> Leendert Kalsbeek, *Contours of a Christian Philosophy*(Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1975), 51, 53, 157.

<sup>7)</sup> 또 가라사대 사람에서 나오는 그것이 사람을 더럽게 하느니라. 속에서 곧 사람의 마음에서 나오는 것은 악한 생각 곧 음란과 도적질과 살인과 간음과 탐욕과 악독과 속임과 음탕과 훔기는 눈과 훼방과 교만과 광패니 이 모든 악한 것이 다 속에서 나와서 사람을 더럽게 하느니라(막 7:20-23).

감찰하시며(잠 21:2), 마음의 할례를 원하심(렘 9:25; 갤 44:7~9)<sup>8)</sup>은 사람의 마음이 죄의 심각한 유혹에 항상 노출되어 있기 때문이다.

## 2. 죄는 의지적이다

이러한 맥락에서 죄의 본질은 다음의 세 가지로 집약된다. 죄는 첫째로 실존적 입장에서 볼 때 “의지적”이며, 둘째로 규범적 입장에서 볼 때 “윤리적”이며, 셋째로 관계적 입장에서 볼 때 “정치적”이다.

죄의 의지적 측면은 죄를 “자발적 위반”으로 보는 스코넨버그를 통해서 볼 수 있다. 그에게 마음의 주요 기능은 감성적인 것보다도 의지적인 것이다. 그는 죄가 우리 “마음의 자유로부터 출발된다”고 말한다. 마음은 “정서의 좌소일 뿐 아니라 주로 선과 악을 결정짓는 자유의지의 좌소”이다.<sup>9)</sup> 그의 중요한 통찰력은 죄의 출발점으로서의 마음을 재확인한 데 있는 것이 아니라, 죄를 범하는 데 있어서 마음의 “의지적 기능”을 강조한 점에 있다. 후크마 또한 죄가 인간의 의지로부터 기원된다고 주장한다. 그에게 있어서 인간의 의지는 마음의 핵심적 기능이다. 인간 의지에 의해서 우리는 선택을 하거나 결정을 내리게 되며, 동일한 역동성을 가지고 죄의 선택이나 타락한 결정까지도 만들어내게 되는 것이다.<sup>10)</sup> 이러한 통찰은 벌카우어에 의해 더욱 분명히 언급되고 있다. 그는 아담과 이브의 죄가 인간의 죄악된 첫 번째 의지행위, 최초의 죄악된 선택의 결과였다고 주장한다. 벌카우어는 죄의 의지적 특성을 다음과 같이 서술하고 있다.

<sup>8)</sup> Piet Schoonenberg, S.J., *De Macht der Zonde*, Joseph Donceel 역, *Man and Sin: A Theological View*(Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1965), 16-18.

<sup>9)</sup> Ibid, 16-20, 76, 83.

<sup>10)</sup> Hoekema, *Created in God's Image*, 227-234.

그것(하이델베르그 교리문답)은 인간 “자신의 의지적인 불복종”을 거론한다(“*sua ipsius contumacia*”). 인간의 죄는 단지 자신의 존재를 무엇에 굴복시킴으로 발생한 일이 아니라 자신의 존재를 의지적으로 정복당하게 한 사건에 의한 것이다. 죄인은 그의 무력한 수동성에 의한 희생자가 아니라 적극적인 행동에 의해 범법자가 된 것이다. 그는 죄 없이 “을무에 걸린” 것이 아니라 주도적으로 속임수에 자신을 내 맡긴 것이다. 성경은 죄의 근원을 숙명론에서 혹은 비극적인 음모에서 찾으려는 여러 시도에 조금의 여지도 주지 아니한다.<sup>11)</sup>

죄의 숙명적 특징은 그 본질에 있다고 하기보다는 오히려 그 결과에 있다. 인간이 자신의 의지를 자유롭게 사용하는 한, 그들은 하나님을 죄의 창안자로 평계할 수 없으며 오직 자신의 반역적인 결단이 놓은 결과에 순복하지 않을 수 없는 것이다. 에덴 동산에서 살던 것으로 묘사된 인류 최초의 양친은 자유롭게 인간 책임의 기초를 이루는 의지를 사용했다. 그러나 동산의 일화에 뒤이어 인간은 완전히 새로운 종류의 조건, 즉 우리의 본래적인 자유를 상실하게 되는 상황을 만나게 된다. 여기서 인류가 상실한 것이라 올바르게 “선택, 거부, 인정, 부인, 좋아함, 싫어함, 수용함, 거절함, …명령함, 금지함, 마음의 끌림과 떠남, 기뻐하거나 혹은 불쾌해 하는” 의지이다.<sup>12)</sup> 인간의 마음에 가진 생각의 모든 계획은 터락하였으므로, 그것은 항상 악한 것이 되었다(창 6:5). 이제 동산에 있었던 것과 같은 종

<sup>11)</sup> Berkouwer, *Sin*, 100.

<sup>12)</sup> Jonathan Edwards, *A Careful and Strict Inquiry into the Modern Prevailing Notions of that Freedom of Will*(New York: Robert Carter & Brothers, 1869), 1.

류의 본래적 의지의 자유란 더 이상 존재할 수 없으며, 본래적 의미의 선악간의 자유스런 선택도 악을 향한 편향으로 바뀌어 졌으며 죄를 향한 자연스런 경향으로 대치되었다. 이러한 이유 때문에 “악, 심지어 도덕적인 악은 깔끔하게 우리의 통제하에 들어와 있는 것 같지 않으며,” “자유의지” 그리고 “노예의지”는 자유와 결정론을 논의하고 있는 전통신학의 논쟁이 있을 때마다 자주 등장하는 주제가 되었다.<sup>13)</sup>

### 3. 죄는 윤리적이다

만일 우리가 죄의 근원이 인간의 의지라는 전제를 받아들인다면, 죄를 범하는 순간에 어떻게 인간의 의지가 작동하는가를 조사하지

<sup>13)</sup> Roger Trigg, "Sin and Freedom," *Religious Studies* 20(Je, 1984): 191-202. 죄와 의지의 개념 사이의 관련성은 유럽의 신학과 철학의 주제 중에서 가장 논쟁적인 것이다. 어거스틴의 견해는 죄와 자유의지에 관한 가장 고전적인 표현으로서 ‘마니교적 선악 이원론’(*On Free Will*, 395년에 저술)을 거부하였으며, ‘죄를 짓지 않을 수 있는 자유’라는 펠라기우스의 견해를 비판하였다(*The Spirit and the Letter*, 412년에 저술). 이 주제는 종교개혁의 시대에 에라스모스와 루터의 열띤 논쟁에 의해 다시 부활되었다. 에라스모스가 자유의지(*The Free Will*, 1524)라는 저술 속에서 ‘의지의 자유’를 주장하는 한편, 루터는 의지의 예속(*The Bondage of the Will*, 1525)이라는 작품을 통해 자유의지를 비판하였다. 폴 리쾨르는 루터의 ‘의지의 노예화’라는 명제를 ‘노예의지’라는 용어로 재발견하고 있는 현대의 학자 중 가장 우수한 사상가이다. 그의 기념비적 업적인 의지 철학(*The Philosophy of the Will*)을 참고하되 제 1부 *Freedom and Nature*(1950, 불어판), 제 2부 *Fallible Man* (1960, 불어판) 그리고 *The Symbolism of Evil*(1960, 불어판)을 참조하라. 아울러 다음의 서적을 참조하라. Peter Hodgson et. al., eds., *Readings in Christian Theology*(Philadelphia: Fortress Press, 1985), 176-204; Ernst F. Winter, ed., *Erasmus-Luther: Discourse on Free Will*(New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1961). 이 분야에 대한 최근의 주요 논문으로는 다음을 참조하라. John Gerstner, "Augustine, Luther, Calvin, and Edwards on the Bondage of the Will," in Thomas R. Schreiner, *The Grace of God, the Bondage of the Will*(Grand Rapids: Baker, 1995), 279-295.

않을 수 없다. 인간의 의지적 기능이란 인간성의 한 부분으로서 분리할 수 있는 것은 아니다. 존 매쿼리에 의하면 의지란 어떠한 방식으로 행동하는, 다시 말해서 어떠한 상태를 조성하는 전인격에 관련된 것이다. 의지란 우리의 행동 저 너머에 분리된 채로 있는 “기계 속의 영혼”이 아니며, “우리의 행동과 불가분의 관계에 있으며 그 행동에 투사되어지는” 그 무엇이다.<sup>14)</sup> 이 때문에 의지란 이성과 감성과 같은 다른 기능의 도움을 통해서 행동을 만들어내며, 다른 기능을 지속적으로 도우므로 행동을 이루는데 있어서 대표적 역할을 한다. 여기서 매쿼리의 생산적인 명제는 인간의 의지기능이라는 것이 이원론적인 구조의 한 부분으로 보아서는 아니되며 그것은 행동에 있어서 전인(全人)의 한 부분을 이루고 있다는 주장이다.

폴 리쾨르는 “의지적인 것과 비의지적인 것”的 연결구조를 어떻게 알기 쉽게 묘사할 수 있는지를 고찰하느라 진력하고 있다. 그에게 있어서 모든 인간의 의지적 행동이란 하나의 통일된 존재의 산출물이며, 이 존재의 주관성은 바로 행위자가 처해있는 물질적 세계를 통해서 반드시 드러나게 된다. 비록 죄악된 행동이 그 근원에 있어서 의지적이라 하더라도 죄가 순수 의식의 상태로는 우리의 행동을 구성하지 못한다. 인간은 죄의 행위에 있어서는 신체를 사용한다. 의지는 주관성의 표현으로서 인간의 신체적 행동을 통해 죄인이 된다. 죄를 범하는데 있어서 의지적인 것은 비의지적인 것과 밀접한 상호작용을 한다.<sup>15)</sup>

죄가 만일 한 사람의 전인격을 드러내는 일종의 “행동”이라면

<sup>14)</sup> *The Westminster Dictionary of Christian Ethics*, eds., James E. Childress and John Macquarrie, s.v. “Will,” 661-662.

<sup>15)</sup> Paul Ricoeur, *Freedom and Nature*, 4-8.

그것은 리처드 마우가 말하듯이 단순히 무엇이 “결핍된 상태”나 “자신의 결핍을 인식하는 상태” 혹은 “결핍의 인식으로 인해서 근심하는 상태”가 아닌 것이다. 마우에게 있어서 죄는 “의식의 문제”가 아니라 “윤리적 행동”的 문제 혹은 “창조에 의해 할당된 자신의 고유한 위치를 받아들이지 않고 거역하므로 그 거역에 대해 책임을 지지 않으면 아니 되는 상태에 다다르는 것”이다. 그러므로 그는 죄란 “윤리적 반역”이라고 간주한다. 이러한 맥락에서 볼 때, 우리는 개혁신학자들도 죄에 대한 동일한 관점의 논지를 제공하고 있음을 발견하게 된다.<sup>16)</sup>

코르넬리우스 벤 틸은 ‘왜 죄가 그 본질에 있어서 윤리적인가’라는 질문에 대한 답변을 하도록 도움을 준다. 그는 죄가 윤리적이라고 단언하지는 않는다. 그러나 그는 윤리란 무엇이며 윤리학이 다루는 것이 무엇인지 밝힌다. 그는 기독교 윤리학이 다루어야 할 내용이 “인간의 행동”이라고 말하며, 모든 윤리학의 체계는 인간 행동에 관한 다음의 세 질문 – (a) 인간 행동의 동기는 무엇인가? (b) 인간 행동의 표준은 무엇인가? (c) 인간 행동의 목표와 의도는 무엇인가? – 을 다룬다고 말한다.<sup>17)</sup> 벤 틸에 의하면 인간 행동이란 불가피하게 윤리학의 내용물을 망라하여 가지게 되는데, 이는 인간 행동의 “동기,” “표준” 그리고 “목표”로서 동일하게 윤리의 내용인 것이다.<sup>18)</sup> 벤 틸의 윤리학이 인간 행동을 그 주제로 다루는 한, 그것은

죄를 간과할 수 없다. 그 이유는 죄야말로 인간 행동 그 자체이기 때문이다.

폴 램지에 의하면 죄는 의심의 여지없이 어떤 “인간의 행동”이다. 그는 죄가 부도덕한 사안을 분류하려는 목적으로 고안된 유용한 항목이라는 “명목론적인 해석”이나 또한 죄가 인간이 겪었거나 유전시켜준 일종의 상태(status)라는 “전통적인 신학원리”的 양자 모두를 반대한다. 그는 죄란 바로 “인간의 행위”로 간주되어야 한다고 보며 또한 “영혼이나 인격과 같은 인간 존재의 뿌리로부터 발생되는 인간 행위 속의 역동적인 경향”으로 인식되어야 한다고 주장한다.<sup>19)</sup> 그는 죄의 본질을 다음과 같이 밝히고 있다:

죄의 의미에서 무엇보다도 먼저 지적되어야 할 점은 죄란 인간이 겪는 무엇이 아니며 인간이 행하는 무엇이라는 것이다. 죄의 좌소는 사람의 의지이며 이는 인간의 영혼 그 자체이다. 죄는 인간 자신의 행동이며 그에게 미쳐지는 어떠한 영향도 아니다. 이러한 점은 심지어 죄가 내면의 깊은 정신적 행위이거나 어떠한 행동의 패턴이라고 간주하도록 가르쳐질 때에, 그리고 죄는 더 이상 도덕률에 대한 특별한 위반행위나 혹은 심각한 위반행위라고 간주하도록 가르쳐지지 아니할 어떤 때에라도 절대로 분명히 해야 한다.<sup>20)</sup>

<sup>16)</sup> Mouw, *Politics and the Biblical Drama*, 37.

<sup>17)</sup> Cornelius Van Til, *Christian Theistic Ethics*, vol. 3 of the series, *In Defense of Christianity*(Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Co., 1980), 1-6.

<sup>18)</sup> 윤리학의 근본적 주제의 하나는 인간의 행동을 조종하는 동기가 무엇인가를 파악해내는 일이다. 우리가 윤리의 동기를 논할 때, 선함과 악함, 미덕과 악덕, 그리고 또한 그 동기의 유전과 획득은 매우 빈번하게 제기되는 주제이다. 표준의 문제는 항상 윤리학 서적 속에서 범

과 의무라는 제목으로 논의된다. “사람이 마땅히 행해야 할 것은 무엇인가?” “인간이 반드시 지켜야 하는 의무는 무엇인가?” 등의 질문은 인간 행동의 특성을 다룬다. 윤리학의 더욱 발전된 분야는 행동의 목표와 의도에 대한 이해를 포함한다. 이것은 사람으로 하여금 어떠한 일을 하도록 몰아가는 동기와 같은 것이라기 보다는 어떤 일을 해냄으로 이루어는 목표이다.

<sup>19)</sup> Paul Ramsey, *Basic Christian Ethics*(Louisville, Kentucky: John Knox Press, 1950), 287.

<sup>20)</sup> Ibid., 285.

죄라는 단어가 특별한 행동을 가리킨다는 것 이외에도 램지는 죄악된 행동이 또한 이미 알고 있는 도덕법이나 규범을 실제적으로 위반함으로 발생한다는 사실을 간과하지 않는다. 사도 바울은 “율법이 없으면 범함도 없다”(롬 4:15)고 선언한 바 있다. 성경에서 죄에 대하여 언급할 때, 율법을 어긴다는 것은 가장 현저한 특성이 된다. 모든 죄는 “법을 따르지 아니하는 것이요, 말 그대로 무법한 상태요, 무규범”이다.<sup>21)</sup> 에덴 동산에서 우리 인류 최초의 양친이 범했던 죄는 하나님의 유일한 명령을 범한 것이었고, 이후의 모든 죄도 역시 하나님의 명령 위반이라는 원리를 반복하는 것이다.<sup>22)</sup> 이러한 관점에서 죄는 규범의 파괴이므로 “윤리적”이라는 것은 분명하다. 우리가 인간에게 주어진 법의 개념을 강조하거나 또한 그것에 대한 관심을 버리지 않고 적절히 유지하는 동안, 죄란 윤리적인 특성을 가진다. 성경적으로 말해서 죄는 인간과 하나님의 언약 관계를 파괴하였다. 리쾨르에 의하면, 개념상 “죄는 언약의 파괴”라고 주장하기에 충분할 정도로 죄의 관념과 언약의 관념은 밀접한 관계를 가지고 있다.<sup>23)</sup> 언약의 우선적 성립은 죄의 의식을 불러일으키는 데 있어서 하나의 중요한 요소이다. 죄가 법을 파기하는 행동인 한, 죄란 피할 수 없는 윤리적 특성을 그 본질로 가지게 된다.<sup>24)</sup>

#### 4. 죄는 정치적이다

개혁사상에 의할 때, 율법의 위반인 죄는 항상 그 율법의 수여자인 하나님을 거역하는 것과 관련된다. 만일 우리가 율법을 하나님

<sup>21)</sup> Abraham Kuyper, *The Work of the Holy Spirit*, 258.

<sup>22)</sup> Hoekema, *Created in God's Image*, 169-171.

<sup>23)</sup> Ricoeur, *Symbolism of Evil*, trans. Emerson Buchanan(Boston: Beacon Press, 1969), 50-51.

<sup>24)</sup> Ibid., 52.

의 법으로 간주한다면, 죄는 어떤 추상적인 법칙이나 가치에 대한 단순한 거부가 아니라, 하나님과 인간 사이의 “인격적 유대의 파기”이다. 이러한 사상의 단초는 카이퍼의 책, *성령의 사역(The Work of Holy Spirit)*에서도 발견된다. 또한 그에게 있어서 죄는 율법의 위반이며, 동시에 “태만죄 위반죄”(sin of omission and sin of commission) 모두는 궁극적으로 하나님의 인격과 그의 법에 의해서 평가된다.

그리므로 카이퍼의 주장에 의하면, 법은 맹목적인 숭배의 대상인 “물신”이나 도덕적 이상을 표현한 “신조”가 아니며 이는 “하나님의 명령”이다. 하나님은 율법 뒤에 “좌정하시고” 그것을 “유지하시기” 때문에, 우리의 행동을 율법으로 측정하여 그것을 죄라 부르는 것으로는 불충분하고, 오직 입법자 되시는 하나님 앞에서 거론되지 않으면 안된다.<sup>25)</sup> 이와 유사하게 벌카우어도 죄란 하나님과의 직접적인 관련성을 가지고 이해되지 않으면 안되며, 아울러 하나님과 인간의 관계를 염두에 두고 이해하여야 함을 정교하고 강력한 필치로 주장한다. 그는 죄의 특성을 다음과 같이 규정한다:

사실상 구약성경에서의 “죄”라는 말은 죄악된 다양한 관계의 총체를 포함한다. 동시에 이 모든 파괴적인 요소는 항상 종교적인 죄의 묘사 속에서 “하나님에 대한 죄”로 간주된다. 하나님과의 연관성 때문에 우리의 죄는 매우 긴급한 조명 속에서 거론된다. 우리의 죄에 대한 성경의 모든 묘사는 공통적으로 단 한 가지의 특성을 가지는데, 이는 죄란 항상 하나님과의 관계성 속에

<sup>25)</sup> Kuyper, *The Work of the Holy Spirit*, 271.

있다는 점이다.<sup>26)</sup>

죄가 인간과 하나님 사이의 이상적인 관계를 파괴한다는 것은 옳은 지적이다. 이는 하나님과 인간의 관계를 왜곡시킨다. 다른 의미에서 볼 때, 인류 최초의 양친이 지은 죄는 “정치적 반역”이요, 즉 이것은 하나님의 주권적 의도, 그의 계획과 권위 앞에서 철면피한 오류를 범하였음을 주장하는 것이 전혀 이상하지 않다. 죄는 수동적인 회피가 아니라 하나님과의 권위 관계를 능동적으로 부정한 실제적 행동이다. 시인으로서 존 밀턴이 죄의 특성을 묘사하였듯이, 이는 “하나님의 보좌와 왕권”에 대한 정치적 반역이다. 이러한 관점은 밀턴의 실낙원이 명백히 보여준다.<sup>27)</sup> 예밀 부른녀도 비슷한 견해를 견지하고 있는데, 그는 죄란 하나님에 대한 정치적 독립이며, 인간 자유에 대한 권리선언이자 하나님-인간 관계에 수반되는

<sup>26)</sup> Berkouwer, *Sin*, 255. 리퍼트 역시 죄의 관념을 암도하는 요소는 죄가 “하나님 면전에서의” 거역이라는 관점이다. 그의 책, *Symbolism of Evil*, 50쪽을 보라. 구교의 신학자인 Mark O’Keefe는 죄에 대한 동일한 관념을 견지하고 있다. 그는 “죄란 신학적인 용어”라고 주장하면서, 이는 “‘부정의’(injustice)라는 관념의 경우에 불가피한 요소로 나타나지 않는 하나님과의 구체적인 관련성을 가진다”고 조망한다. 다음의 그의 책을 참조하라. *What are they saying about social sin*(New York: Paulist Press, 1990), 58.

<sup>27)</sup> 존 밀턴(John Milton)은 타락을 시작으로 묘사하고 있다. 그의 인간 타락에 대한 묘사는 많은 정치적 용어를 사용한 정치적 해석을 제공하고 있다. 다음은 그의 책에 나오는 시의 일부분이다. 다음을 참조하라. *Paradise Lost*, in Great Books of the Western World, vol. 32 (Encyclopedia Britanica, 1948), 94.

Mov’d our Grand Parents in the happy State,  
Favour’d of Heav’n so highly, to fall off  
From their Creator, and transgress his Will  
For one restraint, Lords of the World besides?  
Who first seduc’d them to that foul revolt?  
The infernal Serpent; he it was, whose guile

필수적인 권위형태의 붕괴라고 설명한다. 하나님의 통치에 대한 인간의 부인은 그의 책, 반역하는 인간(*Man in Revolt*)에서도 다루는 주제이다. 부른녀에 의하면, 인류 “최초의 죄”는 “창조주에 대한 피조물의 반역”이었으며, 그것은 정치적으로 볼 때 “도전, 교만, 하나님과 같아지려 함, 해방 그리고 하나님의 통치로부터의 의도적 분리”로 해석할 수 있다.<sup>28)</sup>

타락의 이야기는 죄를 범한 인간 자신을 사탄과 동일시하지는 않는다. 악한 세력은 이미 도전과 반역의 순수한 형태로 존재하고 있었다. 아담과 이브는 사단에 의해 잘못된 길을 들어섰는데, 사단은 심지어 사람과 같은 감각적인 욕망이 없이도 죄를 범했던 존재이다. 뱀의 꼬임이 시작될 때, 에덴의 부부는 하나님과의 권위 형태가 그들의 삶에 충분한 만족을 주지 않는다고 의심하기 시작했다. 한번 발동된 죄의 소욕은 하나님에 대한 신앙을 뒤흔들었다.<sup>29)</sup> 인간의 죄는 “가류성”(fallibility), 즉 인간의 “구조적 허약성”의 결과인지라, 인류 자신이 그 자체로 실제적인 “악의 화신”이거나 “사악한 존

Stir’d up with Envy and Revenge, deceiv’d  
The Mother of Mankinde, what time his Pride  
Had cast him out from Heav’n, with all his Host  
of Rebel Angels, by whose aid aspiring  
To set himself in Glory above his Peers,  
He trusted to have equal’d the most High,  
If he oppos’d; and with ambitious aim  
Against the Throne and Monarchy of God  
Rais’d impious War in Heav’n and Battle proud  
With vain attempt(Bk 1, vss. 29-44).

<sup>28)</sup> Emil Brunner, *Man in Revolt: A Christian Anthropology*, trans. Olive Wyon (Philadelphia: The Westminster Press, 1939), 129.

<sup>29)</sup> Ibid., 131.

재”(the Evil One)은 아니며, 그들은 소위 “형용사적 의미에서 악한 존재(the evil one)일 뿐”인 것이다.<sup>30)</sup> 다시 말해서 인간은 일종의 “거역적인 감행” 혹은 “거역적인 모방” 그리고 “악의 근원에 대해 지지를 표방함”으로 자신을 악에 제공한 것이다. 그러므로 리쾨르는 “죄를 범하는 것이란 굴복하는 것”이라고 말한다.<sup>31)</sup>

### III. 죄의 현상에 대한 개혁신학적 고찰

#### 1. 신론과 인간론의 왜곡

어떠한 존재도 인간의 의식을 점령하여 의지적인 결단을 이루기 까지 인간을 죄에 빠뜨릴 수 없다. 그러므로 인간은 죄를 범하기 전 의식을 점령당한다. 사탄은 인간의 의식을 점령하기 위해 인간의 상상력을 부폐시킨다. 그것은 인간의 지적 체계의 파괴가 아니라 그의 세계관에 사악한 요소를 주입시킴으로 그의 지적 정서적 의지적 체계를 왜곡시키는 것이었다. 죄는 창조력도 파괴력도 없이, 단지 이미 존재하는 것들을 부폐시켜 사용한 것이다.

마우에게 있어서 인간의 하나님으로부터의 단절은 인간의 “반역적인 불신앙”과 “자기 기만”을 부추기는 뱀의 두 가지 거짓으로부터 축발되었다.<sup>32)</sup> 첫째로, 뱀은 신론(神論, the doctrine of God)을 왜곡

<sup>30)</sup> “가류성”(可謬性)은 리쾨르의 신학적 인간학의 매우 중요한 용어이다. 그것은 인간의 악을 가능하게 하는 “구조적 허약성” 혹은 “도덕적 오류를 범하기 쉬울 정도의 연약함”을 의미한다. 리쾨르의 책을 참고하라. *Fallible Man*, trans. Charles Kelbley (Chicago: Henry Regnery Co., 1965), xix, 3, 203-219.

<sup>31)</sup> Ricoeur, *Symbolism of Evil*, 259.

<sup>32)</sup> Mouw, *Politics and the Biblical Drama*, 37.

시켰다. 그 결과 아담과 이브가 모반하려고 했던 하나님은 인간의 잠재력을 억압하여 소멸시키는 “독재자”이며 다다를 수 없는 표준을 제시하는 “전제군주”라고 생각하게 되었다. 이 하나님은 자신의 독점적 위치를 고수하려고 인간의 성숙을 질투하는 “속이는 자”가 틀림없었던 것이다.<sup>33)</sup> 요컨대, 만일 하나님이 “속임수로 가득한 독재자”라면, 이른바 반역은 인간에게 궁극적인 자유를 가져다줌으로 최초의 부부에게는 정치적 반역의 근거가 있었던 것이다. 그러나 뱀의 약속이 오히려 속임수였고, 그들의 반역은 정통성을 상실했을 뿐 아니라 정치적 자유의 견지에서 볼 때에도 너무 대가가 무거웠다.<sup>34)</sup>

둘째로 뱀은 인간이 선악에 대한 지식과 경험, 그리고 자율성을 가지는데 있어서 하나님처럼 된다는 제시를 통해서 인간론을 왜곡 시켰다. 궁극적으로 최초의 부부는 하나님에 대한 날조된 기준에 맞추어 자신을 변모시키려는 계획을 추진시켰다. 그들은 진실을 버리고 뱀의 거짓을 택했으며, 그 결과 독재적인 하나님을 자신이 추구해야 할 형상으로 간주했다. “사랑의 창조주라는 관념을 버리고 이기적인 독재자라는 사상을 취하므로” 하나님에 대한 견해를 수정한 그들은, 이후 주님이 가진 독재적인 주권을 찬탈할 기회를 가지기에 이른 것이다.<sup>35)</sup> 비극적이지 않을 수 없는 것은, 하나님의 진리와 권위에 대한 뱀의 날조는 하나님의 계시된 성품에 기반을 둔 것이 아니라 바로 사단의 허장성세와 부패성에 의거한 것이었다. 그러므로 죄란 “처음부터 범죄한”(요일 3:8) 마귀의 성품을 자발적으

<sup>33)</sup> Ibid., 39.

<sup>34)</sup> Ibid., 40.

<sup>35)</sup> Ibid., 41.

로 본받는 것이다.<sup>36)</sup>

## 2. 죄의 결과인 왜곡의 보편성

죄의 원천은 인간의 내적 중심인 마음에 있다. 최초의 악친이 지은 원죄에 의해 하나님의 은혜로부터 단절된 인간은 그 중심이 부패에 떨어졌고, 인간의 전체 삶은 생명의 근원을 상실하므로 지속적인 모순과 소외를 재생산했다.<sup>37)</sup> 비록 죄가 우리의 마음으로부터 생성된다는 판단은 옳다 하더라도, 우리의 신체와 우리가 살고 있는 물질적 세계는 죄악된 결정이 구체적인 행동으로 나타날 때 그것을 표현하는 영역을 형성한다. 하나님을 거역하는 행위로서의 죄는 세상을 살아가는 인간 관계 속에서 구체적인 모습을 드러내는 경향이 있다. 죄로 얼룩진 마음은 모든 삶의 영역에서 현저하게 드러나고 있다. 스코넨버그의 일개에 의할 때, 외적인 것을 내적인 것을 반영한다고 우리는 말할 수 있으며, “외부로 드러난 죄악”은 “마음에 있는 내적인 죄”로부터 말미암는다고 할 수 있다.<sup>38)</sup> 외면적인 죄의 범위는 창조 만큼이나 넓고 크다. 죄가 “보편적”이라면 사회집단과 정치의 왜곡도 보다 더 큰 죄의 총체 중 일부분에 불과

<sup>36)</sup> 하나님의 구속사는 뱀의 허위를 일깨우는 구원을 위한 하나님의 노력과 기회의 부여로 특징지워진다. 그리스도 예수는 진정한 평강의 왕으로서 그의 사상과 행동을 통해 정치인의 궁극적 완성을 보여주었는데, 이는 창조의 정치를 완결한 지도자의 모습이다. 중된 정치인으로 예수는 독재적 하나님이라는 사탄의 모델을 무력화시켰다.

<sup>37)</sup> Hockema, *Created in God's Image*, 171-172.

<sup>38)</sup> 스코넨버그에 의하면 성경은 내면적 죄란 단지 외면적 죄와 밀접히 연관된 것으로 언급하고 있다. 내면적 죄란 항상 외면적 죄로 발현되려는 강력한 욕구를 가지는데, 이는 말로 표현되어진 죄의 경우나, 혹은 외관적으로 보기에는 선한 행동인데 나쁜 목적을 가지고 행해진 위선의 경우에서처럼 반드시 외적인 표현을 통해 드러난다. 참조. Schoonenberg, *Man and Sin*, 24-5.

하다.<sup>39)</sup>

이미 언급한 것처럼, 죄는 창조의 모든 범위, 즉 인간과 비인간의 모든 부문에 영향을 미친다.<sup>40)</sup> 죄는 모든 것을 속된 것으로 만들며 세상적이고 현세적인 것이 되게 한다.<sup>41)</sup> 자연 그 자체는 인간으로 인해 저주를 받았으며, 문화 또한 자가당착에 빠진 인간의 혼돈 욕망에 의해 지속적으로 왜곡되었다. 월터스는 죄에 의한 왜곡의 범위를 다음과 같이 바르게 지적하고 있다:

아담과 이브의 범죄적 타락은 고립된 단순한 불순종의 행동이 아니라, 이는 피조계 전체에 막대한 중요성을 가진 사건이었다. 인류 전체뿐 아니라 모든 비인간적 세계 또한 하나님의 분명한 명령과 경고에 귀를 기울이기를 실패한 아담의 비극을 속속 따라갔다. 죄의 효력은 모든 창조에 영향을 주었으며, 피조된 것 중에서 타락의 부식시키는 영향을 받지 아니한 것은 아무것도 없다.<sup>42)</sup>

이러한 맥락 속에서, 인간은 그의 개인적 “마음”이 악할 뿐 아니라, “개인으로 환원할 수 없는 인간됨의 부분들,” 즉 인간성의 “근본적 구조인 집단성”마저 악하게 되었다.<sup>43)</sup> 개인적인 면에서 뿐 아니라 집단적인 면에 있어서도 죄는 모든 세계의 존재를 왜곡시켰다.

<sup>39)</sup> 죄의 보편성에 관한 논의는 벌카우어의 책 *Sin* 제 2부에서 심도있게 다루어지고 있다. 430f, 468, 485-488, 490-496, 516-518, 522, 525-527, 534-538.

<sup>40)</sup> Wolters, *Creation Regained*, 44. 이러한 통찰은 바울의 로마서에도 나타나 있다. “피조물이 다 이제까지 함께 탄식하며 함께 고통하는 것을 우리가 아나니”(롬 8:22).

<sup>41)</sup> Ibid., 56.

<sup>42)</sup> Ibid., 44.

<sup>43)</sup> Paul Ricoeur, *History and Truth*, 115.

다. 이러한 통찰은 윌터스에 의해서 반복되는데, 특히 그는 죄악에 의한 세상의 왜곡이 우리의 사적인 생활만이 아니라 사회생활에서도 분명히 드러난다고 말한다. 개인적인 악이란 살인, 간음, 절도, 신성모독이나 기타의 악행으로 나타나는 혀물을 포함한다. 그런데 사회적인 악은 가정의 타락, 경제적 구조적 불평등, 부패한 정치와 심지어 우리의 병든 환경으로도 나타난다.<sup>44)</sup>

죄는 이처럼 인간의 본성과 역사, 그리고 삶의 개인적 사회적 영역에 영향을 미치는 심각한 문제이므로, 죄의 청산은 단지 개인의 회개나 사적 참회의 정도에서 충분히 해결할 수가 없다. 죄로 얹힌 실타래는 공동체적이고 구조적인 차원에서도 풀려야 한다.<sup>45)</sup> 제 2차 바티칸 공의회와 함께 수많은 구교의 신학자들은 죄를 “사회적 실체”로 보기 시작하였다. 그들은 죄가 더 깊어질수록 한 개인이 고백하기에는 더욱 힘들어질 정도로 집단화 된다는 사실을 이해하게 되었다.<sup>46)</sup>

리쾨르는 이처럼 복잡다단한 죄의 특성은 다른 학문의 도움을 통해서 연구되어야 한다고 주장하였고, 동시에 개인이 죄에 떨어질 때의 구조를 그릴 뿐 아니라, 집단이 죄에 오염되는 상황, 심지어는 죄를 범할 때, 개인과 집단이 불가분의 관계로 결합되는 상황이 명시되어야 한다고 말했다. 죄에 대한 인식이 이러한 차원에 이르게 될 때, 비로소 신학은 “인문학, 심리학, 범죄학 그리고 정치학” 등의 다른 학문 분야와 공동의 연구를 할 수 있다.<sup>47)</sup> 예를 들어 사회학은 특히 개인에 대한 관심을 지속적으로 유지하면서 사회 구조 속에

<sup>44)</sup> Wolters, *Creation Regained*, 45-46.

<sup>45)</sup> O'Keefe, *Social Sin*, 2.

<sup>46)</sup> Ibid., 5-8.

<sup>47)</sup> Ricoeur, *Fallible Man*, xxiii.

내재되어 있는 죄를 분석하는 하나의 중요한 학문 분야일 수 있다. 오키피는 죄를 독점적인 신학 용어로 사용하는 것을 넘어서 사회적인 죄를 이해하기 위한 안목은 “사회구조의 실재에 대한 사회학적 강조와 죄의 의미에 대한 신학적 해석으로 이루어진다”고 강조 한다.<sup>48)</sup>

창조에 대한 죄의 보편적인 왜곡에도 불구하고 죄는 창조를 배제하거나 파멸시킬 수 없도록 견제되고 있다. 죄와 창조가 아무리 밀접하게 뒤얽혔다 하더라도 죄는 창조와 동일시 될 수 없으며, 죄는 창조의 하부 영역이라고 간주되어서도 안된다. “창조의 질서”와 “죄와 구속의 질서”는 각기 중첩되어지는 영역이 결코 아니다. 창조는 “원래적”이고 죄는 “후천적”인 것이다. 창조의 밖에서 침투해 들어온 죄는 피조물에 대한 하나님의 의도와는 전적으로 관련이 없었다. 마치 질병이 우리의 신체에 영향을 미치듯이 죄는 창조를 변화시켰다. 그것은 기형, 쇠약과 질병에 굴복된 무질서이다. 죄가 창조된 구조 그 자체를 파멸시킬 수는 없지만, 그것은 하나님의 창조를 사정없이 황폐화시키고 감당할 수 없는 고통의 수위를 지속 시킬 수는 있다.<sup>49)</sup>

창조와 죄의 관련성에 대한 논의에서 윌터스가 보여준 중대한 공헌은 그가 “구조”와 “방향”을 분명히 구분하였다는 점에서 얻어질 수 있다. “구조”가 창조의 질서라면, “방향”은 죄와 구속의 질서에

<sup>48)</sup> O'Keefe, *Social Sin*, 41. 죄의 집단적 차원은 한 집단의 구성원들 보다는 큰, 집단과 개인을 총체로 다루는 사회학적인 접근 방법에 의해서 효과적으로 연구되었다. 이러한 견지에서 다음의 두 권의 책은 이러한 방법론적 고찰을 기독교적 시각에서 가능하도록 도와준다. Alan Storkey, *A Christian Social Perspective*(Leicester, England: IVP, 1979), 122-150; O'Keefe, *Social Sin*, 41-57.

<sup>49)</sup> Wolters, *Creation Regained*, 47-49.

속한 부분이다. 그러므로 다음과 같은 신학적 공리를 제시할 수 있다: “모든 창조의 소여가 이루는 구조”는 그 “방향성의 전도”에도 불구하고 지속된다. 하나님의 신실하심은 “악에 의해 드리워진 부폐와 속박”을 견제한다. 왜냐하면 하나님은 구조적 경계를 확보하는데 있어서 주권적이시기 때문이다.<sup>50)</sup> 예를 들면, 하나님의 신실하심에 의하여 죄악과 성욕이 비록 그 왜곡에도 불구하고 지속되고 있으며, 독재라도 하나님이 세우신 국가의 원리를 파기할 수 없는 것이다.<sup>51)</sup>

### 3. 사회집단의 왜곡

죄의 왜곡하는 힘은 개인과 집단으로 흘러 들어갔다.<sup>52)</sup> 이러한 집단적 왜곡에 대하여 개혁주의 학자들은 침묵하지 않는다. 예를 들어, 앤란 스토키는 사회학적인 조망 속에서 개혁주의 사상을 발전시켰는데, 그는 왜곡된 사회관계를 설명하는데 있어서 죄는 심원한 사회학적 의미를 보여준다고 주장한다. 예를 들어, 스토키의 죄는 “관계와 규범에 대한 인간의 이해”를 왜곡시킨다. 죄는 사회적 응집력을 조성하기 위하여 “우상”을 만들거나 “의미의 구심점”을 만-

<sup>50)</sup> Ibid., 49-52. 여기서 “구조”라는 말은 도예베르트의 용어인 “양상”(aspect, modality), 즉 열 다섯으로 대별되는 존재에 관한 기본적인 특성과 영역을 나타내는 한 양상은 창조 속에서 고유한 특성을 가지기 때문에, 그것은 다른 양상으로 환원시킬 수 없다. 다음을 참고하라. Kalsbeek, *Contours of a Christian Philosophy*, 84-90.

<sup>51)</sup> Wolters, *Creation Regained*, 47.

<sup>52)</sup> 리페르의 용어인 “집단”이라는 말은 “개인”이라는 말과 대조된다. 그러나 그는 개인과 집단이 이분법적인 용어는 아니라고 말한다. 반대로 이들은 매우 밀접히 관련되어 있기 때문에, 어떤 경우에 있어서 개인은 모든 국가의 가치를 내면화시키는 한편, 동시에 한 집단이 개인의 사상, 감정 그리고 의지에 동조할 수 있음을 말한다. 다음을 참조하라. Ricoeur, *History and Truth*, 110-128, 특히 110-114.

들므로 구조적 추진력을 보여주는데, 이는 악의 사회적 정당화, 악한 사회제도의 설립 그리고 억압의 구조를 만드는데 있어서 필수적인 작업이다.<sup>53)</sup> 마우는 “죄가 우리의 사회적 정치적 행동의 패턴에 영향을 준다고 단언한다. 죄악된 욕망을 연구하는 데 있어서 죄가 드러나는 다중적인 구조를 다루지 않는 것은 무익한 결론을 산출할 뿐이라고 지적한다.”<sup>54)</sup> 마우에게 있어서 죄의 집단적인 왜곡은 “제도화”라는 행위에 의하여 특징지워진다. 그는 다음과 같이 이 점을 서술한다:

죄악된 개인의 계획을 제도화시킬 때, 이 계획은 비로소 자신의 생명력을 가지는 단계에 이른다. 이러한 이유 때문에 많은 보수적이고 복음주의적인 그리스도인이 말하는 것처럼 “마음의 변화가 사회를 변화시킬 것이다”라는 주장은 그 자체로 충분하지 아 니하다. 만일 사회 관계의 구조 자체에 이식된 조작적인 죄의 관 행이 변화되지 않는다면, 이 모든 죄의 효력은 아직도 도전을 받지 않은 상태로 있는 것이며, 그 결과 많은 변화된 “개인의 마음”이 이에 상응하는 적절한 구조적 “변화”를 가능하게 하지 못 할 것이다.<sup>55)</sup>

마크 오키피는 집단적 왜곡에 대한 구교의 일반적 정향을 제시한다. 그는 집단적 왜곡을 묘사하는 네 종류의 용어를 설명하는데, “세상의 죄,” “죄의 연대성,” “사회적 죄” 그리고 “구조적 죄”가

<sup>53)</sup> Storkey, *A Christian Social Perspective*, 137-138.

<sup>54)</sup> Mouw, *Politics and the Biblical Drama*, 48-9.

<sup>55)</sup> Ibid., 49-50.

그것이다.<sup>56)</sup> 이 중에서 “사회적 죄”는 가장 빈번하게 사용되는 용어로서, 이것이 사회적 현상으로서의 죄의 실재를 지시한다고 그는 주장한다. 또한 그레고리 바움은 “객체”와 대조를 이루는 “주체”的 묘사를 통해서 사회적 죄를 규정한다. 그에게 사회적인 죄의 주체는 집단이다. 사회적 죄란 객체, 즉 “사회적 삶”을 거슬려 악영향을 주는 한 개인이나 개인들의 악행이 문제가 아니라, 오히려 죄가 한 집단이든 공동체나 국민이든 간에 주체 속에 내재하는 형태이다.<sup>57)</sup>

아울러 바움은 여기서 인간의 집단적 왜곡을 보여주는 사회적 죄의 네 가지 차원을 분류한다.<sup>58)</sup> 사회적 죄의 첫째 차원은 다양한 사회제도에 내재하는 부정의와 비인간화 경향을 포함한다. 이러한 현상은 집단적인 생활을 부정의와 비인간화를 통해 오도하므로 결국 파멸에 이르게 하는 경향이 있다. 정치, 사회, 경제 그리고 종교적 제도는 죄의 사회적 실재에 대한 구조적 매개물이다. 사회적 죄의 두 번째 차원은 “상징”을 통해서 나타난다. 문화적 종교적 상징은 부정의한 상황을 정당화하고 강화하기 위해 작동된다. 이러한 과정에서 상징은 사람과 사회의 손상을 심화시킨다. 바움은 대표적 상

<sup>56)</sup> O'Keefe, *Social Sin*, 17-25, 26-35, 114-118을 참조하라. 첫째로 피트 스코넨버그는 죄의 사회적 실체를 언급하여 “세상의 죄”(sin of the world)라고 자신의 책, *Man and Sin*에서 거론 한다. 둘째로 베나드 해링(Bernard Häring)은 죄 가운데서 전 인류가 신비적 일체를 이루는 것을 묘사하기 위해 죄의 연대성(sin-solidarity)이라는 용어를 그의 책, *This Time of Salvation, Free and Faithful in Christ: Moral Theology for Clergy and Laity*와 *Sin in the Secular Age*에서 사용하고 있다. 셋째로 “사회적 죄”(social sin)라는 용어는 Peter Henriot, George Baum 및 Thomas Schindler를 포함하는 구교 신학자들에 의해 널리 사용되고 있는 용어이다. 넷째로 비슷한 용어로 “구조적 죄”는 Patrick Kerans에 의하여 그의 책 *Sinful Social Structures*에 사용된다.

<sup>57)</sup> Gregory Baum, *Religion and Alienation: A Theological Reading of Sociology*(New York: Paulist Press, 1975), 200.

<sup>58)</sup> Baum, *Religion and Alienation*, 201-202.

정체계의 하나가 바로 “이데올로기”라고 한다. 사회적 죄의 세 번째 차원은 “허위의식”으로서, 이는 약한 체제와 그들이 지지하는 이데올로기에 의해서 발생된다. 국민들은 소경이 되고 그들의 파괴적 행동은 사회적 그리고 개인적인 모든 수단을 통해서 선한 것으로 간주된다. 베나드 해링(Bernard Häring)에 의하면 세 가지 형태의 소경이 존재하는데, 하나님과 그에 상응하는 기본적이고도 절대적인 가치에 대한 근본적인 오류에 의해 발생하는 “가치에 대한 완전한 소경”이 그 처음 형태이고, 선과 악에 관한 기본적인 지식이 결여되므로 발생하는 “가치에 대한 부분적 소경” 그리고 “한 형태의 가치에 대한 구체적 적용에서만 발생하는 소경” 등이 있다.<sup>59)</sup> 바움이 말하는 사회적 죄악의 넷째 차원은 “집단적 결정”이다. 이러한 의사논 대개 왜곡된 의식에 의해 주도되는데, 이는 사회의 부정의를 증대시키고 비인간적인 경향을 심화시킨다.<sup>60)</sup>

우리는 여기서 집단적 왜곡이 드러내는 사회적 역동성의 특징에 대하여 좀 더 성찰하는 것이 적절하리라 생각한다. 첫째로 사회적 생활에서 드러나는 약은 부분적으로 그 사회생활의 구조를 형성하는 개인들 보다 훨씬 긴 수명을 가질 수 있다. 인간은 죽어가지만, 사회적 산물들은 “죽을 운명”과는 상관없이 존재한다. 스티븐 마트(Stephen Charles Mott)는 “상징 체계, 관습, 전통, 기본적 법률, 기술, 일하는 방식이나 권력의 분배방식”과 같은 사회적 산물은 우리가 태어나기 이전부터 있었고 우리가 죽은 후에도 오래도록 지속될 것이라고 한다.<sup>61)</sup> 둘째로 사회적인 삶 속에서 발생하는 약은 자신을

<sup>59)</sup> Ibid., 50-51.

<sup>60)</sup> Ibid., 30.

<sup>61)</sup> Stephen Charles Mott, *Biblical Ethics and Social Change*(Oxford: Oxford University Press, 1982), 11.

영속시키려는 경향을 가지고 있을 뿐 아니라 “의식있는 개인의 정책 결정이나 책임감”으로부터 상대적인 독립을 누리려는 경향을 보인다. 그들은 자율적인데, 그 이유는 그들은 단순히 개인적인 혹은 개별적인 인간의 부분 이상이기 때문이다. 사회적인 죄라는 것은 집단적인 표현과 작동 방식을 기본으로 하여 발전되어 왔다. 이러한 맥락에서 모든 개인의 참여를 위한 결정은 단지 전체의 발전 과정의 일부분이 된다.<sup>62)</sup> 세째로 사회적 생활의 악은 종종 해결책이 없는 것 같은 심각한 문제를 야기시키는 경향이 있다.<sup>63)</sup> 위르겐 몰트만은 이같은 심각함을 “죄와 윤법과 사망의 악순환”이라는 말로 언급하고 있다. 이는 생명을 죽음으로 몰고가는 희망없는 정치적, 경제적 그리고 사회적 관행의 형성에 대한 성찰로 발견된다.<sup>64)</sup>

몰트만과 비슷한 접근 방법을 사용하여 리피르도 인간 삶의 세 주요 영역인 경제, 정치, 문화 영역에서 발생하는 악의 문제를 관찰한다. 그는 각각의 영역에서 발생하는 집단적 왜곡의 현상을 “소유의 악,” “권력의 악,” 그리고 “과도한 존경의 추구”로 분류한다. 그러나 경제적, 정치적, 문화적 영역에서 소유, 권력 그리고 명예를 추구하는 현상을 그 자체로 악한 것이라고 해서는 아니된다. 악은 기본적으로 인간의 자아에 내재되어 있는 것이고, 인간의 내면에 내재한 과도한 욕구가 인간의 집단적 행위의 현장조차도 오염시키고 있는 것이다. 우리의 집단적 의지가 균형을 잃고 잘못된 것을 과도하게 추구하는 곳에는 항상 죄의 집단현상이 있다는 것이다.<sup>65)</sup>

<sup>62)</sup> Mott, *Biblical Ethics and Social Change*, 11-3.

<sup>63)</sup> Ibid., 13.

<sup>64)</sup> Jürgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of the Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*, (London: SCM Press, 1974), 293, 329.

<sup>65)</sup> Ricoeur, *History and Truth*, 256.

#### IV. 정치의 왜곡에 대한 사회윤리적 고찰

개혁주의적 차원에서 죄를 정의하자면, 죄란 하나님에 대한 “윤리적 반역”으로 그의 뜻에 따라 선한 문화를 창조하라는 명령을 “거역”(violation)하는 행위이다.<sup>66)</sup> 인간이 죄를 저질러 타락하게 되었다고 해서 인간성이 멸절되는 것은 아니지만, 인간의 죄로 인해 오랜 시간 동안 인류의 문화는 왜곡되었다. 하나님의 선한 창조가 왜곡되는 과정 속에서 정치라고 하는 분야는 가장 심하게 왜곡된 부분이 되었는데, 그 이유는 천지 창조 이후에 이 세상을 살아가는 인간의 삶 속에서 정치적 권세가 가장 심하게 인간의 욕구를 자극하면서, 또한 가장 상위에서 악을 결행하는 권위가 되었기 때문이다. 정치와 연관된 정치적 인물, 상징 그리고 정치적 체제는 악에 대하여 직접적인 책임이 있으며, 혹 인간의 악과 직접적으로 관련이 없다 하더라도 인간을 억압하는 정치적 구조, 인간에 대한 인간의 침취, 혹은 국민과 인종이나 사회적 계급에 따른 지배형태를 재가 함으로 악행을 범하고 있다.<sup>67)</sup>

##### 1. 정치의 자율성

정치는 경제나 문화의 영역보다 더욱 현저하게 왜곡되고 있는 것이 현실이다. 경제는 개인적인 소유를 목적으로, 문화는 개인적인 명예와 인정(recognition)을 목적으로 이루어지는 인간 활동인 반면, 정치는 권력과 지배를 목적으로 이루어지는 인간 활동인 것이다.<sup>68)</sup>

<sup>66)</sup> Mouw, *When the Kings Come Marching In*, 17.

<sup>67)</sup> Ibid., 23-4; Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, trans. and ed. Sister Caridad Inda and John Eagleson (Maryknoll, New York: Orbis Book, 1988). 102-5.

<sup>68)</sup> Kant, *Anthropology*, 138-140

다시 말하면 정치는 기본적으로 권력 획득을 목적으로 행해지는 인간 활동이다. 정치과정이란 권력의 획득, 유지, 분배 그리고 정치적인 권리의 행사를 포함한다.<sup>69)</sup> 그러나 정치적인 권리이란 여러 가지 다른 권력을 기반으로 이루어지는 것이라고 할 수 있다. 경제적으로 어떠한 위치에 있느냐, 혹은 법률이나 약속의 위반을 통제하는 힘을 갖고 있느냐, 혹은 어떤 특별한 기술을 갖고 있느냐에 따라 인간들은 다른 사람에 대하여 힘을 행사할 수 있다.<sup>70)</sup> 인간이 갖고 있는 힘이란 인간과 인간 혹은 인간과 다른 어떤 것 사이에서 발휘할 때, 그것은 종종 권리이라기보다는 기술적, 경제적, 사회적으로 영향력의 발휘가 된다. 이런 힘은 제품 생산과 서비스를 위한 자연과의 조작적인 싸움을 도와주는 노동력일 수 있고, 또는 사회-경제적 체제 속에서 생산수단의 소유형식을 법적으로 인정하므로 제도적 상하관계를 합법화하는 경제 사회적 권리일 수 있다.<sup>71)</sup> 이러한 힘에 의해 기술적인 명령과 복종의 관계가 생겨났고, 사회 경제적 체제 안에서 지배와 피지배의 관계가 생겨났다.

해롤드 라스웰(Harold Lasswell)과 에브러햄 캐플란(Abraham Kaplan)은 권력에 대한 연구에서 정치 권력과 자연을 지배하는 힘을 구분하고 있다. 왜냐하면 이러한 힘의 구별은 권리의 영역이 가진 자율성을 인정하는 것이기 때문이다.<sup>72)</sup> 이 두 학자에 의하면 정치 권리이란 여러 가지 형태의 권리와 영향력 가운데 하나인 것이

<sup>69)</sup> 권리의지라는 관점에서 볼 때, 권리이란 항상 정치권력을 의미하는 것은 아니다. 그 이유는 권리이라는 것은 그 자체로 매우 종합적인 의미를 가지기 때문이다. 다음을 참고하라.

Mott, *A Christian Perspective on Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1993), 9.

<sup>70)</sup> Harold D. Lasswell and Abraham Kaplan, *Power and Society: A Framework for Political Inquiry* (New Haven: Yale University Press, 1963), 85-86.

<sup>71)</sup> Ricoeur, *Fallible Man*, 176-178

<sup>72)</sup> Lasswell and Kaplan, *Power and Society*, 75.

다. 다양한 종류의 권력은 “상호의존적”일 뿐 아니라, “어떤 종류의 권력을 일정한 정도로 확보하는 것은 보다 많은 권력을 갖기 위해 꼭 필요한 조건”이 된다.<sup>73)</sup> 이러한 이유로 기술적인 권리와 사회 경제적 권리은 정치의 무대에서 그 정치 권력을 획득하는 중요한 역할을 할 수 있다.

여러 가지 형태의 권리 가운데서 정치 권리(potitical power)은 다른 것과 구별되는 특징을 갖고 있다. 무엇보다도 정치 권력은 인간 관계에 더 직접적인 영향력을 발휘하고 있는데 이것은 사회 경제적인 체제 안에서 발견되는 인간 상호 관계보다 더 큰 영향력을 발휘하고 있다. 정치 권력은 인간 관계를 규제하는 것을 목표로 하고 있고, 인간 관계는 권력을 소유해야만 조정할 수 있는 것이다.<sup>74)</sup> 정치 권력은 항상 전체적인 인간 관계의 틀 안에서만 존재하는 것으로 지배와 피지배의 관계를 배경으로 성립하게 한다. 사회-경제적 권리은 개인적인 소유와 돈의 매개에 의해서 성립되는 반면에, 정치 권력은 직접적으로 인간 관계에 “불평등하고, 비상호적이고, 서계적이며(hierarchical), 비우호적인 의사소통의 형태”를 성립시킨다.<sup>75)</sup>

둘째로, 정치 권력은 다른 종류의 권력을 지배하는 우월한 역할, 즉 상위성을 가진다. 정치 권력은 계급투쟁의 부수적 현상으로 환원시킬 수 없으며, 사회-경제적인 권리의 변형으로 간주될 수 없다. 오랜 세월동안 정치 권력은 정통적인 정벌권이자 억제권으로서의 힘을 발휘해 왔으며, 특정한 정치 체제 안에서 다른 종류의 권리와

<sup>73)</sup> Ibid., 83-97.

<sup>74)</sup> Ibid., 186-188. See Ricoeur, *History and Truth*, 113-4.

<sup>75)</sup> Ricoeur, *History and Truth*, 116.

구별되어 왔다. 정치 권력은 포괄적으로 입법, 행정, 경제, 교육과 같은 다양한 기능을 수행하고 있다.<sup>76)</sup> 리퍼트에 의하면 정치 영역의 상위성은 정치 권리가 사회-경제적인 관계의 제 형태를 인정하고 보장할 때 드러나기 시작한다고 주장한다.

지배와 피지배의 관계는 개인적, 집단적, 국가적 차원에서 생산수단을 인정하는 체계로부터 생겨났으며, 그런 관계는 궁극적으로 정치적인 권위에 의해 재가된 제도에 의해 계속적으로 인정받고 유지되고 있다. 사회 경제적인 지배와 피지배의 관계는 오직 정치적인 권리의 구조를 변형시켰을 때만 변화되어질 수 있는데, 이는 이러한 권리구조가 인간이 인간을 지배하는 모든 기술적, 경제적, 사회적 권력을 행사하는 제도를 인치는 마지막 권리이기 때문이다.<sup>77)</sup>

정치 권리의 세 번째 특징은 그것이 합법성(legality)을 기초로 성립되었다는 것이다. 고전적인 정치학자의 한 사람인 찰스 매리암(Charles Marriam)에 의하면, 정치적 권리은 다음 세 가지 범주를 기초로 하여 생겨났다.

1. 여러 가지 인간 집단 속에서 균형과 평형 상태를 유지하기 위한 사회적인 상황이 정치 권력을 불러왔다.
2. 집단 일반을 관통하는 인간 관계의 조정, 적응을 요구하는 인간성의 특징적 양태에 의해 정치 권리가 생겨났다.
3. 권위의 조직화와 그 행사를 갈망하는 권리에 굽주린 인간의 재

<sup>76)</sup> Ibid., 234-235.

<sup>77)</sup> Ricoeur, *Fallible Man*, 179.

능과 능력이 정치 권력을 불러왔다.<sup>78)</sup>

매리암은 정치 권리의 출현에 필요한 세 가지 요소를 정확하게 분류하고 있다. 이 세 가지 요소란 바로 “균형과 평형” “조정과 적응” “권위의 조직과 권위의 행사”이다. 이런 요소들은 합법성을 가진 규제를 통해 성취되거나 그것에 의해 촉진되어질 수 있다. 만약 법적 장악력이 결여된다면, 균형과 평형, 조정과 적응, 또는 권위의 조직과 행사는 정치 권리의 정당성을 충분히 구성하는 요소가 되지 못한다. 합법성은 이 세 가지 요소의 기초가 되어, 벌거벗은 폭력을 바꾸어 합법적인 강제력이 되게 하므로 정치 권리의 성립에 주도적인 역할을 한다.<sup>79)</sup>

정치철학의 전통 속에서, “사회계약론”은 정치적 제도의 자율성을 설명할 때 바로 합법성의 도래라는 견지에서 설명하려는 하나의 노력이기도 하다.<sup>80)</sup> 사회계약론의 추상적 개념에 만족하든지 않

<sup>78)</sup> Charles E. Merriam, *Political power: Its Composition and Incidence*(Glence, IL: Free Press, 1950), 15-46.

<sup>79)</sup> 정치권력의 합법성이 한 체계의 강제력에 의해 유지된다는 것을 고려할 때, 법과 권리 또는 정당성과 완성이 정치적 구조의 존립을 위한 본질적인 요건임을 알 수 있다. 역사 속에서 합법성과 강제력의 결합은 그 체계 안에 존재하는 다른 제도들로 하여금 복종의 근거를 제공할 수 있다. Kalsbeek를 보라. *Contours*, 216-226.

<sup>80)</sup> “사회 계약”이란 일련의 관련성을 가진 개념과 전통을 유지하는 한 정치이론에 주어진 이름이다. 사회의 질단성을 개인들이 참여하는 그들 사이에 발생한 합의에 의하여 이루어진다. 정치 이전의 자연상태는 일정한 시대에 인간 사회의 어떤 지리적 영역 안에서 구성원들이 이 합의를 이를 때 종식을 고하게 된다. 이러한 이론은 토마스 홉스(Thomas Hobbes), 존 로크(John Locke), 장 샤끄 루소(Jean J. Rousseau) 그리고 데이비드 험(David Hume) 등에 의해 정착되었다. 사회계약론 안의 다른 다양한 견해에도 불구하고, 이들 사회철학자들은 개인주의의 지적인 환경 속에서 정치체제의 자율성을 합리화 시키려는 노력에서 일관된 의견의 일치를 강력하게 보여주고 있다. *The Encyclopedia of Philosophy*(1967년판), “사회계약(Social Contract)”의 항목을 참조하라.

든지 간에, 그것이 제공한 가장 중요한 요소 중의 하나는 단지 경제적 변증법의 견지에서는 결코 표현될 수 없는 정치 체계의 설립 행위에 대하여 분명히 지시하고 있다는 점이다.<sup>81)</sup> 정치적인 계약은 언제나 경제논리에 근거하는 것은 아니다. 그리고 정치권력의 기초는 단순한 경제력이 아니다. 거꾸로, 정치적 계약의 결정적 특징은 “합법성의 성취”에 있는데, 이는 유력자, 정복자, 장군의 강제력, 상속인과 지주들의 영향력을 합법화시키는 “합법성의 이상”의 확보로 표현된다.<sup>82)</sup> 이것은 법률의 영역에 부자들의 이익을 투사시키는 행위로 완전히 환원시킬 수 없는 영역이다.<sup>83)</sup> 이런 관점에서 메리암은 주장하기를, “칼 마르크스의 정치적 통찰은 경제적 관계에서 보여 준 그의 식견보다는 훨씬 날카롭지 못하다”고 말한다. 메리암의 이 같은 주장의 이유는 마르크스가 국가를 유산계급과 무산자, 즉 경제적 계층간의 계급투쟁의 결과로 보았고, 계급투쟁이 종식되면 국가도 사라지거나 시들어 없어질 것이라고 생각했기 때문이다.<sup>84)</sup>

## 2. 정치권력과 악

개혁신학자들에게 있어서 정치와 정체는 창조 안에 있는 하나님 이 제정하신 인간 문화를 이루는 한 부분으로 인식된다.<sup>85)</sup> 비록 죄가 일반적으로는 인간들의 마음에 뿌리를 둔 것으로 다뤄질 지라

<sup>81)</sup> Ricoeur, *History and Truth*, 252.

<sup>82)</sup> Ricoeur, *Political and Social Essays*, 204.

<sup>83)</sup> Ricoeur, *History and Truth*, 252-3.

<sup>84)</sup> Merriam, *Political power*, 21-22.

<sup>85)</sup> Mouw, *Political and the Biblical Drama*, 32-36; Jonathan Chaplin, *Christian Perspective for Political Action*, an ICS (Institute for Christian Studies) Study and Action Manual (Toronto, Canada, 1985), 16.

도, 그것은 인간의 문화 생활, 개인과 집단, 개인적인 부분과 제도적인 것 모두를 타락시킨다. 그 죄의 존재는 인간의 정치적 삶까지도 왜곡시킨다.<sup>86)</sup>

정치의 왜곡은 권력의 심각한 문제들 속에 명백하게 나타난다. 정치권력은 인간 실존에 두드러진 영향을 미치는데, 이는 부분적으로 권력이 가치 척도와 기술적 가능성의 척도를 엮어줄 뿐 아니라 인간 사회의 숨은 열망과 경제적 법칙에 관한 지식에 의해 사용이 가능해진 수단을 하나로 묶어주기 때문이다.<sup>87)</sup> 정치가가 “빛나는 영광의 광기”에 매료되는 동안, 인간됨의 탁월성의 한 영역으로 나타나는 정치권력은 파괴적인 악의 과정으로 왜곡되기 시작한다. 정치적인 악의 탁월성 때문에, 죄는 정치의 영역에서 가장 깊은 역사적인 왜곡을 드러내며, 정치는 죄의 진정한 본성을 있는 그대로 반영한다.<sup>88)</sup> 그러므로 정치적인 악에 대한 탄핵은 권력의 악에 초점을 맞추어야만 한다. 리퍼트에 따르면, 이 특별한 권력의 악은 만장일치로 정치를 다른 위대한 사상가들의 의해서 확인되었다는 것이다. 그는 계속하여 다음과 같이 말한다.

이스라엘의 예언자들과 「고르기아스(Gorgias)」의 소크라테스는 이 점에서 명쾌하게 동의한다. 마키아벨리의 「군주론」, 마르크스의 「헤겔의 법철학의 비판」 그리고 레닌의 「국가와 혁명」 – 그리고… 정치에 있어서 악에 관한 독특한 문서라고 평가할 수 있는 「후르시초프 보고서」 – 은 비록 극단적으로 다른 이론적, 철학

<sup>86)</sup> Jonathan Chaplin, *Christian Perspective*, 17.

<sup>87)</sup> Ricoeur, *History and Truth*, 265.

<sup>88)</sup> Ibid., 255-256, 260-1.

적 배경에서도 불구하고 모두 권력의 악에 대한 비판이라는 면에 있어서 근본적으로 일치된다.<sup>89)</sup>

많은 경우 경험적으로 발견되는 주목할 만한 권력의 악 때문에, 몇몇 학자들은 정치권력의 존재이유를 간과하는 경향이 있다. 저명한 프랑스 기독교 학자인 자끄 엘륄(Jacques Ellul)은 성경이 정치권력을 “거부하고, 헐난하며, 유죄판결”한다고 주장한다.<sup>90)</sup> 그의 사무엘상 8장 해석을 통하여, 그는 정치권력에 대한 다음의 세 가지 관점을 관찰했다: (1) “정치권력은 하나님에 대한 불신과 거부 위에 존재한다.” (2) 그것은 “항상 전제적이고 과도하며 불의하다.” (3) 그것은 “이방을 따르거나 이방을 모방하려는 행위를 통하여 이스라엘에 수립된다.”<sup>91)</sup> 게다가, 엘륄은 정치권력이 그 자체로 고유한 가치를 소유하지 않았다고 단정한다. 그는 “구약성경은 어떤 정치권력을 어떤 방식으로든 비준하지 않았다”고 확인한다.<sup>92)</sup> 엘륄은 신약성경을 해석하면서 정치 권력에 대한 대조적인 해석을 제시한다. 그는 바울이 말한 바 “모든 권세는 하나님으로부터 나지 않음이 없느니라”(롬 13:1)는 말씀을 제시한다. 그러나 그는 예수 그리스도와 사도 요한이 복음서과 계시록에서 보여주듯이 권력에 대한 더 큰 힘 오를 드러내고 있다고 주장한다.<sup>93)</sup> 엘륄에 의하면, 예수 그리스도는 권력이 무가치하고 불법적이라는 이유로 비판하고 있다고 말한다.

<sup>89)</sup> Ibid., 256.

<sup>90)</sup> Jacques Ellul, *Jesus and Marx: From Gospel to Ideology*, trans. Joyce Main Hanks (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 163-170.

<sup>91)</sup> Ellul, *Jesus and Marx*, 165.

<sup>92)</sup> Ibid., 166.

<sup>93)</sup> Ibid., 166-169.

광야의 시험 이야기는 정치권력에 대한 예수 그리스도의 태도를 확증한다… 예수 그리스도는 악마에 대한 예배를 거절하는 것으로 답한다. 그러나 예수께서는 왕국과 정치권력이 그에 속하지 않는다 라고 밀하는 것으로 사탄의 주장을 논박하지 않는다. 반면에 예수 그리스도는 사탄이 정치권력을 부여할 수 있음을 묵시적으로 동의한다. 그러나 사람이 정치권력을 누릴 수 있는 것은 단지 그가 악의 권세에게 경배할 때뿐이다.<sup>94)</sup>

엘륄은 요한 또한 권력에 대한 부정적인 입장은 반복하여 말한다고 주장한다. 계시록에서의 정치권력이란 사악한 짐승의 형태를 취한다. 더 나아가서, 정치권력은 칼을 가지고 붉은 말을 탄 자로서 단지 전쟁을 일으키고, 권력을 집행하고, 인간 사멸을 가져오는 기능을 행하는 자로서 묘사되어진다. 그리고 바벨론의 최후에서 정치권력의 핵심은 돈의 힘과 도시의 구조로서 피조물에 대한 우상숭배가 관영한 문명임을 묘사할 뿐이라고 한다.<sup>95)</sup>

엘륄의 견해는 정치권력에 대한 극단적인 반대의 한 사례이다. 그러나 일반적으로 개혁신학자들은 정치권력에 대해 보다 더 균형 잡힌 전망을 제공한다. 예를 들어 그들은 한편으로는 권력의 악을 비판하기도 하며, 또 다른 한편으로는 아직 정치권력의 신적 기원과 긍정적 역할을 방어하여야 할 필요성을 지적한다. 도예벨트(Dooyeweerd)의 경우, 모든 권력은 창조에 근원을 두며 어떤 악마적인 것도 가지고 있지 않다고 말한다. 권력은 문화적인 발달을 위한 거대한 잠재력이고, 오직 죄에 의하여 악마를 위한 봉사를 할 수 있

<sup>94)</sup> Ibid., 168.

<sup>95)</sup> Ibid., 169.

다. 도예벨트 역시 예수 그리스도께서 정치권력을 소환하여 자신을 위하여 봉사하시도록 하는데, 특히 이는 하늘과 땅의 모든 권세가 그리스도께 속하였다는 주장 속에서 가시화 된다.<sup>96)</sup> 밥 하우즈바르트(Bob Goudzwaard) 또한 동일한 개혁신학의 흐름 안에서 주장하기를, “그리스도인이 정부권력을 인정하지 않는 무정부주의자들의 경향을 옹호하거나 환영했다면 그들은 명실상부한 그리스도인들로서 복음에 충실하지 않은 것”이라고 말한다.<sup>97)</sup> 스티븐 모트(Stephen Mott)는 권력 그 자체가 죄는 아니라고 말하며, “심지어 죄가 권력에 대한 갈망 속에서 그 스스로 반복적으로 드러낸다” 할지라도, 권력은 죄 그 자체와 같을 수 없음을 힘있게 주장한다.<sup>98)</sup> 죄와 권력을 동일시하는 경향과는 대조적으로, 권력이 종종 선으로써 나타나는 이유는 그것이 어떤 면에서는 신적 존재의 표현이며, 또한 우리가 “권능은 하나님께 속하였다”(시 62:11)는 성경 말씀을 듣기 때문이다.<sup>99)</sup> 모트가 말하는 권력의 3가지 형태—방어적인 권리, 착취하는 권리, 중재하는 권리—는 정치권력이 필연적인 혹은 범주적인 악이 될 수 없다는 사실을 시사한다.<sup>100)</sup> 모트에 있어서, 단지 착취하는 권리만이 악이다. 그 이유는 죄에 대한 필수적 장벽인 “방어적 권

<sup>96)</sup> Dooyeweerd, *Roots of Western Culture*, 66-7.

<sup>97)</sup> Bob Goudzwaard, *A Christian Political Option*, Herman Praamsma (Toronto:Wedge Publishing Foundation, 1972). 36.

<sup>98)</sup> 스티븐 마트는 또한 권리의 궁정적 측면을 다음과 같이 요약한다. 첫째로 권리은 사물의 창조되어진 상태를 합법적으로 방어하며, 둘째로 반역적인 자유를 제한하며 인간의 상호 관계와 공동체를 유지시킬 뿐 아니라, 셋째로 연약한 자에게 권력을 분산시키므로 그들이 권력을 매개로 상호작용을 하여 공동체를 형성하도록 한다. 다음을 참조하라. Mott, *Political Thought*, 33.

<sup>99)</sup> Mott, *Political Thought*, 15.

<sup>100)</sup> Ibid., 15-24.

력” 또는 “존재를 위한 권리”을 파괴하기 때문이다.<sup>101)</sup> 그는 “방어적인 권리”과 “중재하는 권리”이 선함을 묘사한다.

중재하는 권력은 착취하는 권력을 제압하는 것으로 존재적 권력을 재확립시킴으로 창조적이다. 방어적인 권력은 창조된 본성과 그 의도를 존속시키는 힘이다. 방어적인 권력을 암도하여 부폐시키는 것은 악이다. 이와 같이 방어적인 권력을 망가뜨리는 착취하는 권력은 악할 뿐 아니라 하나님의 창조에 대한 공격이다. 중재하는 권력은 착취하는 권력을 패배시킴으로 방어하는 권력을 회복시킨다.<sup>102)</sup>

이런 관점에서 볼 때, 정치권력은 이상화 되거나 명백히 거부되어서도 안된다. 동시에, 무정부주의와 전제정치는 개혁주의적인 사고에 의할 때, 실제적인 이론적 견고성을 가진 위협적 대안이라고 할 수 없다. 이유는 그들이 단지 정치권력에 대한 두 극단적인 견해가 낳는 결과로 엮어진 허수아비에 불과하기 때문이다. 무정부주의는 정치적인 규제에 대한 급진적 부정이나, 한 사회에서 집단에 대한 충분한 권위가 결여된 상태에 대한 정당화이다. 전제는 정치권력에 대한 위압적인 오용으로 말미암은 정치의 죄악된 왜곡현상이다.<sup>103)</sup>

<sup>101)</sup> Ibid., 19-20.

<sup>102)</sup> Ibid., 21.

<sup>103)</sup> 스티븐 마트는 정부 내의 다양한 집단이 서로 갈등하면서 투쟁할 때 발생할 수 있는 양면적인 위험으로 무정부상태와 전제를 지적한다. 이 둘은 결국 집단 사이에 만족할 만한 균형이 상실될 때 발생하는 것이다. 투쟁의 결과로 정부가 절대적 권한을 가질 때 권력은 부폐하는 경향을 보이는데, 이는 정부내의 각 집단이 자신의 방어적 권력을 가지지 못하기 때문이다. 또한 정부가 무력할 때, 사회 집단 사이의 긴장을 조정하고 중재하는 권력을 통한 지도력을 상실한다. 다음을 참고하라. Mott, *Political Thought*, 63-65.

### 3. 권력의 악

정치권력은 하나님에 의해서 인간들에게 주어진 것이며, 최상의 목표를 성취하기 위하여 제정되어졌다. 그러나, 죄의 왜곡된 영향은 신성한 정치권력의 섬김이라는 특성을 부패시키고, 이기적인 강제력에 의하여 지배되어지는 권력의 타락을 가져왔다. 그 결과 정치적 권위는 권위주의적인 강압으로 변질되어, 하나님과 다른 존재에 대한 봉사는 오직 자기생존, 자기만족, 자기영광을 위한 봉사로 바뀌고, 조직과 통제는 결국 정치적 조작의 수단이 되는 타락을 가져왔다.<sup>104)</sup> 악에 의한 정치의 왜곡과 타락은 권력이 보여주는 “전제”와 같은 구체적인 악과 그 같은 성향에 의하여 특징지어진다. 그러나 “전제”的 문제는 권력의 악의 주관적 투영으로서 인간 상호관계를 왜곡시키는 집단적 악의 형태를 취한다.

정치적인 악의 한 형태로서의 위에서 정의된 바 있는 “전제”는 아주 긴 역사를 가지고 있다. 기원전 7-6세기에, “전제자”는 막대한 부를 가진 지배자들이었다. 기원전 5-4세기에 있어서 전제자란 결출함과 장황한 과시를 내포했다. 전제정치의 그 고전적 의미는 오늘날 “개인적이고도 비제도적인 지배”와 “정복과 공포에 의한 통제”라는 개념과 함께 밀접하게 연결되어 있다.<sup>105)</sup> 소크라테스는 전제의 정의를 “무법”과 “무질서”라고 역설한 바 있다. 플라톤은 전제란 “완전히 불의한 사람의 지배로서 자격도 없고 수치스러움도 모르는 불의가 기승을 부리는 것”이라고 썼다.<sup>106)</sup> 아리스토텔레스는 전

<sup>104)</sup> Chaplin, *Christian Perspective*, 17.

<sup>105)</sup> Amos Perlmutter, *Modern Authoritarianism: A Comparative Institutional Analysis* (New Haven: Yale University Press, 1981) 1-2.

<sup>106)</sup> Leo Strauss and Joseph Cropsey, eds., *History of Political Philosophy*, 2nd ed. (Chicago: The University of Chicago Press, 1973) 35. 소크라테스의 전제와 전제자에 대한 논

제정치를 군주정치에 대조하여 보았고, 크세노폰은 전제정치를 왕권에 대조시켜 정의해야 하는 것으로 주장했다. 크세노폰에 따르면, 전제정치는 원치 않는 백성에게 부과된 지배로서, 그것은 법률에 의한 것이 아니라 지배자의 의지에 따른 것이다.<sup>107)</sup>

이런 전제정치의 고대적인 개념과 대조하여 볼 때, 그 용어 자체가 정치가들의 폭력적인 성향과 백성들의 비굴함과 같은 개인적인 저급한 의도로 환원시킬 수 있는 병적인 장애를 항상 포함하는 것은 아니다.<sup>108)</sup> 현대판 전제는 “이데올로기” 뿐만 아니라 “과학기술”도 임의로 차용하는 경향이 있다.<sup>109)</sup> 전제자는 이데올로기의 이론적인 근거를 통해서 뿐만 아니라 조작을 위한 기술적 장치를 통하여 지배한다. 그러므로 정치적 악의 현저한 형태로서의 전제는 한편으로는 전제와 궤변, 다른 한편으로는 전제와 과학기술의 이중적 관계라는 시각에서 연구되어져야 한다.

전제는 언어 세계의 위조 없이는 영속하지 않는다. 그것은 오직 인간의 표현과 의사소통의 왜곡으로만 가능하다.<sup>110)</sup> 전제자는 자신을 합리화하려는 과정 속에서 야수적이고 과목한 힘의 행사를 채택하는 것이 결코 아니라 오히려 속임수와 설득과 애첨이라는 방

의는 플라톤의 「공화국」제 8-9권(562a-576b)에 나타난다. 소크라테스에게 있어서, 전제정치는 왕정 혹은 귀족정치, 금권정치, 과두정치, 민주정치를 포함하는 다섯 가지 정치체제 중 하나이다. 전제정치에 있어서 다른 전통적인 견해는 크세노폰(Xenophon)의 *Hiero or Tyrannicus*에서 발견된다. 레오 스트라우스(Leo Strauss)는 크세노폰의 저작을 해석하고 알렉상드르 코제브(Alexandre Kojeve)는 크세노폰과 레오 스트라우스에 대하여 그의 의견을 추가적으로 설명한다. 다음을 참고하라. Leo Strauss, *On Tyranny* (New York: Cornell University Press, 1968).

<sup>107)</sup> Leo Strauss, *On Tyranny*, 70.

<sup>108)</sup> Ricoeur, *History and Truth*, 117.

<sup>109)</sup> Leo Strauss, *On Tyranny*, 22.

<sup>110)</sup> Ricoeur, *History and Truth*, 256-7.

법을 통해 그들의 의도를 관찰한다. 이러한 이유 때문에, 전제는 “궤변”이라는 말로 나타나는 그릇된 철학의 봉사를 선호하는 것이다.<sup>111)</sup>

이데올로기는 현대의 궤변이다. 그것은 예를 들어 자동적인 진보의 신화, 프롤레타리아의 무죄, 또는 국민주권과 같은 환상과 신화로 인류를 속인다. 아브라함 카이퍼의 경우, 전우주를 포괄하는 삼위일체 하나님의 주권은 그러한 어떤 이데올로기를 헐책할 수 있는 부동의 칼빈주의적 신조이다.<sup>112)</sup> 그러나 인본주의적 이데올로기는 “국민주권”과 “국가주권”을 도입하는데, 이 양자 모두는 국가라는 기계적 영역, 사회라는 유기적 영역 그리고 교회라는 영적인 영역 안에서 성경의 자료와 상반되게 하나님의 주권에 대한 인정을 포기한 것이며, 그 결과 각 영역의 대표격인 철학자, 음악의 거장, 미술의 권위자 그리고 하나님에 부여한 권위자 등은 자신의 위치를 상실하게 된다.<sup>113)</sup> 이데올로기는 성경적 진리를 왜곡할 뿐만 아니라 역사적 사실을 숨겨버린다.

모든 이데올로기는 곡해의 힘을 가지고 있다. 주어진 순간에 이데올로기는 그 자신을 보호할 목적으로 진리를 속이고, 기록을 날조하며, 역사를 기만한다. 이는 이미 스탈린의 시대에 행하여진 일이다. 이는 진실에 직면하기를 거절하는 일종의 사례라 할 수 있다.<sup>114)</sup>

더욱이 거대한 이데올로기적 주장과 그들의 기본적인 허위는 과거와 현대의 세계에서 정치적 폭력의 발생을 이끌어내는 원천이 되었다.<sup>115)</sup> 정치적인 이데올로기는 유토피아적 목표에 의해 그리고 희생양의 제거를 통한 목표의 성취에 의해 특징지어진다. 이데올로기적 폭력에 의해 희생되어진 것은 매우 심각한 것으로 많은 피가 흘려졌지만 이는 목적에 의해 정당화되어진다. 오히려 이데올로기적 운동은 “특별한 집단, 계층과 인종을 종종 희생양”으로 정죄하려는 경향이 있다. 그러므로 순수한 행복과 잊어버린 낙원을 되찾을 단 한 가지의 인식된 방법은 “문제가 되고 있는 집단, 민족이나 종족의 ‘말살’이라는 수단”을 통한 것이다.<sup>116)</sup> 예를 들면, 프랑스 혁명은 귀족과 성직자를 속죄양으로서 확인하였다. 공산주의는 자본가 계급을 비난했고 사회악의 수치를 없애버리기를 요청하였다. 나치주의는 유대 종족을 고발했다.<sup>117)</sup>

레오 스트라우스의 경우, 현대의 전제는 “과학기술”과의 관계에 대해서 가장 잘 특징지어진다고 주장한다. 여기서 과학기술이란 단순한 기술의 역사적 축적을 의미하는 것이 아니라 오히려 “급속히 발달되는 제도의 기능”을 장악하여 사용하기 위한 방편이다. 정치 이데올로기가 전제자에게 거짓을 제조하는 정신을 부여하는 동안에, 과학기술은 전제적 제도 내에서 관리와 통제를 위한 수단을 제공한다.<sup>118)</sup> 전제자는 언어를 왜곡하고 신념을 타락시키는 궤변을 사용하는 경향을 가질 뿐 아니라, 권력의 집행, 의견의 조정과 국민의 통제과정에서 자신을 정당화하고 지배적인 집단과 개인의 포괄적

<sup>111)</sup> Ibid., 257.

<sup>112)</sup> Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 79.

<sup>113)</sup> Ibid., 79-103.

<sup>114)</sup> Ricoeur, *Political and Social Essays*, 119.

<sup>115)</sup> Ibid., 118.

<sup>116)</sup> Goutzwaard, *A Christian Political Option*, 41-6.

<sup>117)</sup> Ibid., 42.

<sup>118)</sup> Strauss, *On Tyranny*, 45-7.

유입을 가능케 하기 위한 기술적 장치를 사용하는 경향이 있다.<sup>119)</sup> 심지어 헌법조차 독재자의 사악한 열정의 “법적 표현”으로 제공되어, 그 열정이 권력을 규정하고, 할당하고, 제한하는 법 속에 스스로를 고정시킨다. 그 결과 입법을 통한 법 정신의 타락은 항상 전제자의 의지를 실현시키기 위한 불가결한 부산물이 된다. 전제자가 기술적인 능력을 확장시켜 이용함으로 의사결정을 하면서도 정치적 판단의 결과에 대한 정치적 책임을 지지 않으려 할 때, “행정의 도구”라는 개념은 단지 전제자의 범죄에 알리바이를 성립시키는 도구가 될 뿐이다.<sup>120)</sup>

리처드 마우 교수는 어떠한 정치적-기술적 관계성으로부터 파생된 제도의 소외된 형태를 “구조화된 전제”라고 부른다. 이러한 전제의 형태는 “강력한 개인적 또는 집단적 의지”를 만들어내거나 표현하기 위하여 존재한다. 그러한 전제적 체제 속에서, 제도적 또는 집단적인 억압은 각기 다른 다양한 형태를 취할 수 있는데, 이는 “모든 사람이 제도적인 역할 아래 포섭되어 있으나 아무도 행복하지 않는” “억압적인 관료제”로 대표된다.<sup>121)</sup> 마우에게 있어서 이 제도적 “신경증세를 보이는 체계”的 두드러진 특징은 몇몇 사람이나 집단의 모든 구성원의 관리라는 목적을 위해 교묘하게 조작되는 “대상”이 되는 것을 통한 비인간화이다.<sup>122)</sup> 일반적인 제도에서 정체 결정의 패턴과 제도적 기능의 증대를 위한 도구, 간단히 말해서 정치와 그 목표를 이루는 기술은 단지 어떤 사회적 목적의 성취를 위한 수단으로서 보여진다. 그러나 신경증을 보이는 제도 안에서 정

<sup>119)</sup> Ricoeur, *Political and Social Essays*, 203-204.

<sup>120)</sup> Ibid., 203-5; Ricoeur, *History and Truth*, 117.

<sup>121)</sup> Mouw, *Political and the Biblical Drama*, 50-1.

<sup>122)</sup> Ibid., 47-8.

치와 기술적 요소 자체의 유지는 제도적 활동의 목표일 뿐이다.<sup>123)</sup>

현재 구조화된 전제정치의 일반 형태는 “군-산 복합체제에 의해 통제되는 정부” 속에서 발견되는데, 이는 아주 많은 시민들을 희생시키면서 “정치인과 방위산업 사이의 권리 균분”을 최고의 목표로 삼으며 그것에 가치를 두는 특징을 보여준다.<sup>124)</sup> 가장 빈번하게 일어나는 죄로 왜곡된 정치 중의 하나는 정의를 버리고 단지 불의한 구조 자체를 유지시키기 위한 사회적 목표를 세우는 것이다. 이런 의미에서 볼 때, 정치적 재판정에서 정치적 고려라는 차원에서 이루어진 판단의 결과로 죽음을 맞이하게 된 소크라테스와 예수 그리스도의 죽음은 주목할 만한 것으로 보여진다. 아테네의 정치적 구조와 권력은 소크라테스에 의해 제기된 사회에 대한 “위협”을 제거할 수 있는 수단을 가지고 있었다. 로마의 정치 지도자는 예수 그리스도를 십자가에 못박으므로 민란을 일으키려는 군중을 진정시키기 위해 결단을 내렸다. 각각의 경우에, 왜곡된 정치 권력은 질서, 평화, 안정 등의 정치 체계의 평형의 유지란 명분으로 정의를 죽였다.<sup>125)</sup>

## V. 결론

비록 후기-현대의 세속화 된 그리고 영적으로 오도된 사회가 죄에 대한 바른 감각을 전달하고 그 상황으로부터 회복될 수 있는 능

<sup>123)</sup> Ibid., 46-7.

<sup>124)</sup> Ibid., 51.

<sup>125)</sup> Ricoeur, *History and Truth*, 256.

력을 잃었다 해도, 죄와 죄인에 대한 인식, 그것에 대한 논리적 수납과 이를 극복하려는 중보는 전에도 그려하였듯이 현재에도 “그리스도인의 경험과 자기 이해와 신학의 중심적 구성요소”로 남아 있다.<sup>126)</sup> 개혁주의적 관점에서 볼 때, 죄로 인한 타락은 “성경적 드라마”인 창조, 타락, 구속, 종말 중에서 하나의 주된 구성요소로써 개념화된다.<sup>127)</sup> 죄의 중대한 결과들, 영향과 위협에 대한 깊은 이해 없이는, 어떠한 신학과 철학과 인간학도 사람들의 순진한 지적 놀이의 수준에 떨어지고 말 것이다. 죄에 대한 정상적인 인식이 없는 인간의 지적 체계는 인간의 질병에 대한 진단을 위한 장비를 결여하게 될 것이며, 죄에 의해 야기된 인간의 비극적인 상황에 대한 효과적 치료를 위한 처방을 할 수 있는 수단도 상실하게 될 것이다.

그러므로 인죄론(hamartiology)은 단지 죄의 의미를 개인의 실존적인 차원에서 찾으려는 것으로 그 연구를 마치는 것이 아니라, 그것을 토대로 각종 사회영역으로 그 연구를 확대해 나아가야 한다. 아울러 하나님과 인간 관계의 신학적 차원의 죄는 인간과 인간간의 윤리적 차원의 죄, 그리고 심지어 인간과 피조물 사이의 환경신학적 차원의 죄의 문제까지도 배제할 수 없다. 죄의 깊이는 우리가 성경에 나오는 최초의 타락 기사에 대해서 묵상할 때, 어느 정도 밝혀질 수 있는 가능성을 열어주었다. 개혁주의적 관점에서 인류의 양친이 보여준 첫 번째 죄의 본질은 실존적인 견지에서는 “의지적”이며, 규범적인 견지에서는 “윤리적”이었고, 관계론적 견지에서는 “정치적”이었다. 그리고 이 모든 측면에서, 죄는 인간 존재의 가장

<sup>126)</sup> O'Keefe, *Social Sin*, 1.

<sup>127)</sup> 다음을 참조하라. Mouw, *Politics and the Biblical Drama*. 그는 개혁주의적 관점인 창조, 타락, 구속 그리고 종말의 관점에서 정치의 역사를 재해석한다.

중심적인 뿌리인 마음에서 나오는 것이었다. 동시에 죄의 길이와 폭은 신-인간, 인간-인간, 인간-자연의 관계성을 통하여 드러난 왜곡됨으로부터 간파되어질 수 있었다. 하나님의 은총으로부터의 분리는 우리의 최초의 양친이 저지른 반역으로부터 말미암은 결과이다. 죄는 계속적으로 인간 그리고 비인간적인 창조물인 제도와 세계의 목표와 각 차원을 타락시켰고 그리고 끊임없이 타락시켜갈 것이다. 그것은 모든 것을 더럽히고, 창조의 모든 것에 영향을 입히므로 그것들이 손상을 경험하도록 할 것이다. 죄의 권세는 개인, 집단, 역사 그리고 모든 자연을 왜곡시키되 무차별적으로 왜곡하였다.

정치는 왜곡되어진 존재인 인간이 삶을 황폐화시킬 수 있는 중대한 영역이다. 정치 현상의 핵심이라 할 수 있는 정치권력은 인간실존의 가장 현저한 영역을, 가치의 도덕적 기준을 통합하는 기능을 그리고 인간 사회의 잠재된 열망을 장악한다. 정치권력은 원래적 의미에서 볼 때, 인간됨의 위대성을 드러내는 능력과 관련된 것이나, 아직은 죄 때문에 사악한 경향에 쉽게 빠지는 현저한 경향성을 보인다. 이것이 정치권력, 정치적 권리와 정치적 목적이 가지는 역설이다. 그들은 기회이자 동시에 상존하는 위험을 제공한다. 정치권력은 문화와 문명의 후원자인 동시에 인간성 말살의 수단이 될 수 있다. 정치의 양면적인 본질 때문에, 개혁주의적 전통은 정치적 권력의 두 극단적 형태, 즉 무정부상태와 전제의 극단적 형태를 윤리적인 차원에서 부정한다. 정치적 규제의 극단적인 부정으로서의 무정부상태는 충분한 권위가 결여된 사회 안에서 죄의 힘이 저지르는 사악한 결과를 과소평가하는 것이며, 한편으로 정치권력이 하나님에게 속한 권력으로서 신성한 의도의 표현이라는 사실을 간과한 것이다. 고대와 현대적 형태의 전제는 정치의 가장 심각한 왜곡의 하나이고, 정치권력의 권위주의적 오용이다. 이 때의 권력은 거짓을

위해 궤변론자들을 초빙하며, 정치적 조작을 위한 기술적 장치를 꾸민다.

우리는 죄와 그 결과로 나타나는 현상을 극복하기 위한 방법에 관하여 몇 가지의 결론을 새로이 이끌어낼 수 있다. 첫째로, 죄로부터의 회심은 단지 개인적 수준에서 끝나는 것이 아니다. 둘째로, 죄는 종종 구조적이나 제도적인 형태를 갖는다. 따라서 죄로부터의 우리의 회심은 사회적 회심이나 연대성 안에서의 회심을 향한 노력을 우리의 의무로 제기한다. 셋째로, 죄의 연대성에도 불구하고, 개인적인 회심과 회개는 연대적 회심으로 나아가는 기본적인 출발점이다. 넷째로, 정치의 악이라는 명제에서 볼 때, 죄 그리고 구원에 있어서 인간의 연대성을 분별하는 것은 중대한 문제가 아닐 수 없다. 다섯째로, 전제적 구조는 그들의 악한 조작을 위한 알리바이를 만들기 위해 관료제도와 행정이라는 중립적인 도구를 또 다른 방법으로 오용할 수 있다. 여섯째로, 권력의 악의 한 형태로서의 전제는 그것과 근본적인 연관관계를 가진 이데올로기와 기술을 분리시킴으로 약화될 수 있다. 일곱째로, 하나님의 주권 안에서 우리의 신앙은 국민주권과 국가주권에 대한 대안을 제시한다. 마지막으로, 우리는 종말론의 도움을 통하여 우상과 대규모 이데올로기를 비판할 수 있다. 그리고 우리는 역사의 풍성한 의미가 드러나는 최후의 날 전에 하나님을 제외한 어떠한 절대적인 것도 존재할 수 없다는 사실을 확인하여야 한다. 종말론은 거대 이데올로기에 대항하여 역사 해석의 열린 체계에 대한 신뢰를 제공한다.

## 자기비우심 기독론 재평가:

H. R. Mackintosh의 신학을 중심으로<sup>1)</sup>

권 문 상 (조직신학)

적어도 20세기 초, 약 1930년대 까지, 자기비우심 기독론 신학자 중 마지막 인물이었던 맥킨토쉬<sup>2)</sup> (H. R. Mackintosh, 1870-1936)는 신학계에서 상당히 오해를 받아온 사람이었다. 자기비우심 기독론 (Kenotic Christology 혹은 Kenoticism)을 다루었던 사람들은 대부분 그의 기독론을 잘못 이해하며 읽었다. 마치 이들은 이 기독론이 그리스도의 신성을 축소하였다고<sup>3)</sup> 믿었던 것이다. 이들은 또한 그의 자기비우심 기독론이 양자론을 만들어내게 되었다고 하거나 존재

<sup>1)</sup> 이 논문은 1999년 6월에 있었던 영국 스코틀랜드에 있는 Aberdeen-St. Andrew University Postgraduate Conference에서 발표된 것으로 약간의 수정을 거쳐 써어졌다.

<sup>2)</sup> 그의 저서 예수 그리스도의 인격론 (*The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1912, pp. 463-507)을 보라.

<sup>3)</sup> 어떤 사람들은 맥킨토쉬의 자기비우심 기독론을 고프리드 토마시우스(Gotfried Thomasius: 1802-73)라는 독일 신학자가 전개한 자기비우심 기독론의 하나로서 취급하는 경향이 있다. 맥킨토쉬가 그와는 다른 면을 보지 못하였던 것이다. 특히 토마시우스의 부분적 자기비우심 기독론, 즉 하나님이 완전한 인간이 되기 위하여 전능 전지 편재성과 같은 상대적 속성을 비우거나 버리셨다는 이론이 맥킨토쉬에 의해 수정되었다는 사실을 인지하지 못하였던 것이다. 맥킨토쉬의 수정판 자기비우심 기독론은 곧 살피게 될 것이다.