

인간의 '정의'로 성육한 하나님의 '의'

- 복음서의 예수를 중심으로

(*영문제목: God's Righteousness Incarnated, through Jesus, into Human Justice)

차정식

I. 문제 제기: 예수에게 '정의'는 무엇이었는가?

개인의 미덕과 정치·사회·종교적 이념으로서 정의에 대한 논의는 오늘날 매우 다양하고 역동적으로 펼쳐지고 있다.² 인간이 타자와 관계를 맺고 공동체를 이루며 살기 시작하면서 정의는 인류사회의 보편적인 가치와 이념으로 존중되어왔다. 주지 하듯, 고대 희랍의 철인 아리스토텔레스는 인간이 추구해야 할 근본적인 네 가지 덕을 거론하면서, 지혜와 용기와 절제를 언급한 뒤 정의를 강조하였다.³ 머리에서 오는 지혜는 이상에 따라 분별하고 행동하도록 하는 덕이고, 가슴과 관련된 용기는 용감하게 행동하도록 하는 덕이며, 배와 사지에 비롯되는 절제는 감각적 욕망을 억제하며 다스리는 덕으로 설명된다. 아리스토텔레스는 이 세 가지의 기본 덕목이 조화를 이루도록 이끄는 덕목으로 정의를 이해하였다. 지혜, 용기, 절제가 조화를 이루며 정의를 실현해갈 때 비로소 선의 이데아를 모방하는 참된 삶과 자아실현이 가능하다고 본 것이다. 이처럼 철학과 윤리의 역사에서 정의는 개인의 내면적 미덕의 차원에서 논급될 때조차 관계적 개념으로 소통되었다. 그것은 일찍이 사람과 사람의 관계에 개입하는 가치이자, 그 관계들의 구조를 평정하고 조정하기 위해 필수불가결한 통치의 이념으로 자리 잡은 것이다.

예수가 정의에 관하여 이러한 형이상학적 논의나 사변적 인식을 보여준 흔적은 탐지되지 않는다. 비록 복음서에 담긴 그의 신학사상이 희랍어로 전승되었다고 해서 그를 헬레니즘의 지성사적 전통에 직접 결부시키는 것도 무리이다.⁴ 물론 사상은 직접

1 한일장신대, 신학부 교수

2 현재 한글로 나와 있는 정의에 대한 저술로는 다음의 몇 권들과 나중에 언급할 또 다른 몇 권의 책들이 주목된다: 존 롬즈/황경식 옮김, 『정의론』 (서울: 이학사, 2003); 브라이언 배리/이용필 역, 『정의론』 (서울: 신유, 1993); 이영희, 『정의론』 (서울: 새문사, 2005); 양명수, 『기독교 사회정의론』 (서울: 한국신학연구소, 1997).

3 아리스토텔레스의 정의 이해에 관해서는 아리스토텔레스/이창우·김재홍·강상진 공역, 『니코마코스 윤리학』 (서울: 이제이북스, 2006) 참조.

4 예수와 헬레니즘의 관계에 대한 연구로는 다음의 참고가 있다: 차정식, 『예수의 반헬레니즘과 탈식민성』, 『한국기독교신

적 교동이 없이 제 스스로 자생하기도 하고 자가발전을 통해 그것과 동떨어진 배경의 사상과 유사점을 보이기도 한다. 이것이 예수의 신학사상을 플라톤과 아리스토텔레스의 배경에 비추어 분석할 수 있는 탐구의 조건이 될 테지만, 아무래도 예수에게 정의는 이론적 탐구의 대상이기에 앞서 삶의 방식이었던 것 같다. 그렇다고 예수에게 우리가 알고 있는 통상적 인식의 수준에서 정의의 관념이 없었다고 주장하기는 어렵다. 그에게는 유대인으로서 자라온 생의 이력을 반영하듯, 정의는 무엇보다 '토라의 의' 로 다가왔을 것이고, 그것은 궁극적으로 아버지 하나님의 의로 소급되는 성질의 것이었음에 틀림없다.

이 단출한 논문은 예수의 정의에 대한 연구를 목적으로 한다. 그것은 예수가 이해한 정의의 기본 개념과 그의 공생애가 구현한 정의의 실천적 지평을 두루 포괄하고 있다. 이를 위해 한 가지 전제해야 할 사항은, 예수의 정의가 오늘날 우리가 알고 있는 정의 개념과 비교하여 공통된 부분과 함께 엇갈리는 점도 있으리라는 것이다. 그것은 시대와 문화, 종교와 사상의 차이에서 비롯되는, 상식적인 추론으로도 인정할 만한 간격일 테다. 이를테면, 아리스토텔레스와 예수와 롤즈 등과 같은 오늘날의 정의 이론가, 그리고 예수를 그리스도로 믿는 그리스도인들에게 정의가 펼쳐놓는 사상의 지형에는 면면히 이어진 연속성과 함께 불연속성의 가능성이 도사리고 있다는 것이다.

따라서 이 논문의 전략으로 나는 그 연속성의 요소를 도구 삼아 불연속성의 간격에 돌다리를 놓는 방식을 선호한다. 그 돌다리를 건너뛰면서 나는 예수의 머리와 가슴 속에 정의라는 개념이 오게 된 사상의 태반에서 관련 어휘들의 뿌리를 짚어가면서 그 미세한 차이들을 분별해보고, 나아가 예수의 삶 속에 실천해나간 정의의 내용을 진리담론의 재해석, 대인관계의 재편성, 구원신학의 재구성이란 세 항목으로 주제화하여 다룰 것이다. 이어지는 대목에서는 그의 비극적인 십자가 죽음에 연루된 '불의한 정의' 라는 인간의 아이러니와 그의 통렬한 죽음 앞에 보인 하나님의 침묵에 담긴 정의의 실체를 신정론적 맥락에서 추슬러볼 요량이다.

II. '의' 와 '정의' 개념의 신학적 뉘앙스

신약성서에서 우리 말 '의' 와 '정의' 에 가장 적합한 단어는 δικαιοσύνη이다.⁵ 그런데 이 희랍어 단어는 한국어 '의' 와 '정의' 에 비해 훨씬 더 풍성한 신학적 함의를 가지고 있어 보인다. 우리 말의 용례에서 한자어 '의(義)는 흔히 '대의명분' '의리' 란 용례에서 보듯, 정치적인 이념이나 도덕적인 의무의 측면을 내포한다. 물론 이 한자어의 상형 구성은 '나' 자신이 양을 이고 있는 모습으로 종교적 희생제의를 통한 속죄의 의미가 반영되어 있지만 이는 또 다른 고대의

.....
 학논총, 24(2002), 101-138 참조.

5 이 희랍어의 의미에 대해서는 Schenk, "δικαιοσύνη κτλ.," TDNT vol. 2, 192-210 참조.

언어 문화권에서 생겨난 발상이다. '정의'는 흔히 '사법적 판결'의 결과로 확립되는 '사회정의'란 측면에서 자유민주주의 체제든, 사회주의 체제든, 그 체제를 뒷받침하는 합리적인 치세 이념을 아우른다. 한국어의 어감에 민감히 반응할 때, 우리사회에서 '의'와 '정의'라는 말은 개인적인 관계에서보다는 좀 더 확대된 정치·경제·사회의 공적인 제반 관계와 국가적 통치의 차원에서 그 반향도가 높다. 우리사회는 근대 이후를 표방하고 있지만 사람들과의 관계에서는 여전히 공적인 '합리'보다는 사적인 '정리(情理)'가 성행하며, 명분으로 표방하는 '정의'보다는 내실을 챙기는 '온정'이 더 기승을 부린다.

그러나 신약성서, 특히 복음서에 쓰인 희랍어 δικαιοσύνη는 우리가 통상적으로 사용하는 '의'와 '정의' 개념과 비교할 때 정치·사회적인 층위 외에도 종교·신학적 함의를 내포하고 있다. 일찍이 이 단어가 고대 희랍사회에 쓰였을 때, 그것은 사법적 차원의 정의를 가리키는 의미 위주로 통용되었던 것 같다. 그러나 신약성서와 구약성서 희랍어 번역본(LXX)에서 이 단어는 히브리어 צדק과 צדקה를 포괄하면서 그 이상의 함의를 아우르는 풍성하고 다양한 의미로 사용되고 있다.⁶ 이 두 히브리어 단어는 함께 나란히 사용되면서 하나님과의 관계적 덕목을 지칭한다. 하나님의 '의'가 그의 백성들과의 만남과 사귀는 차원에서 언약적 규칙을 의미한다면, 그의 백성들 마찬가지로 하나님과의 언약적 관계 내에서 의로운 자들로 인정받게 되는 것이다.

저 두 히브리어 중 앞의 것을 택하여 철학적 종교적 신학적 의미의 '의'(righteousness)로, 뒤의 것을 정치적 사회적 경제적 의미의 '정의'(justice)로 그 개념을 단순화하여 가르치고 또 우리 시대의 용법에 비추어 영어와 우리말로 그렇게 번역하고픈 유혹이 안 생기는 것은 아니다. 하지만 그러한 구별은 일리 있을망정 반드시 옳은 것 같지 않다. 이보다 좀더 개연성 있는 통찰은 복음서의 δικαιοσύνη 개념에는 저 모든 의미의 복합적 층위를 모두 포함한다는 것이다. 즉, 복음서에 사용된 이 희랍어 단어는 의미론적 맥락에서 사법적 정의와 심판, 신적인 구원 행위, 자비와 인애 등의 속성과 결부되는 하나님의 언약적 신실함 등등, 의와 정의 개념의 전승사를 고스란히 담아내고 있다고 보는 것이다.⁷

그렇지만 복음서의 δικαιοσύνη 용례에서 또 한 가지 분명한 점은 이 개념이 단순히 '사법적 정의', 그것의 기준으로서의 '규범'과 '규례'(δικαίωμα), 그것에 의한 '심판'과 '징벌'(δικη), 나아가 그 결과로 확립되는 '사회정의' 등의 의미를 중속 개념으로 거느리지만 그것에 국한되지 않는다는 것이다. 하나님의 '의'를 복음서의 예수가 하나님과 관련한 궁극적인 어휘로 인식

6 사실 이 두 히브리어 단어조차 매우 폭넓은 의미의 반경을 내포한다. 예컨대, צדק이라는 단어 하나만 해도 다채로운 영어 번역으로 나타난다(acquittal, deliverance, honest evidence, integrity, judgment, justice, prosperity, right, righteousness, righteous deeds, righteous help, salvation, saving help, victory, vindication). J. J. Scullion, "Righteousness(OT)," ABD vol. 5, 724-736.

7 이 점에서 신약성서의 '의' 개념은 사법적 목표와 국가적 이념을 위주로 정의를 이해한 그레코-로마의 전통보다는 유대교 신학과의 연계선상에서 파악된다. John Reumann, "Righteousness(Early Judaism; NT)," ABD vol. 5, 736-773; H. D. Betz, *The Sermon on the Mount* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 130 참조.

했다면, 예의 하부 개념들은 그 '의'가 발현되는 하나의 방식일 뿐이다. 그러나 같은 하나님의 '의'가 심판이 아닌 구원 행위로 발현되기 위하여 그것을 종속 개념은 엄정한 '규범'이나 '정의', 또 그에 따른 하나님의 '의'의 부정적 발현으로서의 '정죄'와 '징벌' 곧 법적인 '심판'이 아니라 '의'의 긍정적 발현방식으로서 '자비'와 '사랑'이라고 할 수 있다. 그러므로 사랑/자비를 의/정의 대립 개념으로 보거나 후자를 전자의 종속개념으로 보는 것은 조직신학적 체계상 필요한 하나의 해석과 설명방식은 될지언정 그 말들의 성서신학적 어원론과 의미론의 맥락에서 타당성이 떨어진다.

요컨대, 복음서의 예수에게 선행하는 유대교의 맥락에서 하늘 하나님의 의는 이 땅의 정의와 소통적 관계로 인식되었다고 말할 수 있다. 가령, 예수는 자신이 요한 앞에 세례 받으러 나와 세례주기를 꺼려하는 그에게 “이와 같이 하여 모든 의를 이루는 것이 합당하다”(마 3:15)라고 말한다. 여기서 “모든 의를 이루는 것”(πληρῶσαι πάσαν δικαιοσύνην)의 '모든 의'는 하나의 의로운 행위가 아닌 하나님의 뜻을 성취하고 그를 기쁘게 하는 올바른 행위를 지칭한다.⁸ 그것은 하나님의 신적인 뜻과 섭리라는 점에서 초월적인 가치이지만 이 땅에서의 구체적인 행위, 즉 세례 요한과 예수, 하나님과 예수, 예수와 이 세상의 복합적 관계 맺기를 통해 그 의가 이루어져야 할 곳이 이 세상의 한 가운데라는 점에서 내재적인 가치이기도 하다. 다시 말해 그 의에 하나님의 뜻과 지상의 행위가 두루 관여한다는 것이다. 이러한 측면에서 하나님의 의가 이 땅의 정의로 성육하는 것은 지당한 귀결이다.

그리하여 그 '의'는 종말론적 배부름의 선물을 바라보며 현재 이 땅에서 제자들이 굶주리고 목마르게 추구해야 할 덕목이고(마 5:6), 마찬가지로 천국을 상급으로 바라보며 오늘의 핍박을 견디면서까지 견지해야 할 가치이다(마 5:10). 아니, 결국 그 '의'는 궁극적으로 하나님의 '의'이기에 하나님의 그 나라와 동시에 병행해서 구해야 한다(마 6:33). 하나님의 나라, 곧 천국이 하나님의 의에 근거한 제왕적 주권 통치라는 점에서 그것의 발현체인 이 땅의 의는 그 자체로써 이미 대가로 받아 누릴 만한 무엇이다. 사람들의 의는 그러므로 하나님의 선물이면서 동시에 하나님의 의에 잇닿아 있는 궁극적 지향 목표라는 것이다. 이러한 견지에서 산상수훈의 예수가 보여준 이 땅의 의는 수준 차이를 드러낸다. 그것은 천국의 제자들이 마땅히 추구해야 할 포용적 관계의 의, 좀더 구체적으로 말해 이 땅의 제도권 종교에 인박한 서기관과 바리새인의 것보다

8 Shenk, 앞의 글, 198 참조.

9 최홍식은 마태복음 3:15, 5:6의 'δικαιοσύνη'를 하나님의 구원의 선물이란 의미로 푸는 반면 동 단어의 나머지 용례들(마 5:10, 20, 6:1, 33, 21:32)은 윤리적 요구를 가리킨다는 해석을 제출한 바 있다. Hung-Sik, Choi, "A Study of δικαιοσύνη in Matthew," *Korea Journal of Christian Studies* 39(2005), 47-64. 문제는 그 구원이 어떤 구원인지에 대한 신학적 전제이다. 적어도 산상수훈상의 용례는 마태의 보편주의적인 신학 이전 단계에 또 다른 구원 신학의 지평을 선보인 바 있기 때문이다. 차정식, "구원론 이전의 구원론-산상수훈의 경우", 『한국기독교신학논총』, 49(2007), 47-66 참조. Betz 교수에 의하면, 육체적인 굶주림이 사회부정의 결과라면 의를 위한 굶주림과 목마름은 그것으로부터 벗어나는 길의 시작이라 할 수 있다, H. D. Betz, 앞의 책(1995), 129.

더 나은 의이다(마 5:20). 그것은 기존의 폐쇄적이고 배타적인 관계와 전통적 관습이 요구하는 틀 안에서 표방된 정의가 아니다. 오히려 그 틀을 깨고 선인과 악인, 의로운 자와 불의한 자에게 두루 은혜를 베푸는 하나님의 온전한 의, 그것을 닦고자 애쓰는 삶의 지고한 실천적 덕목이라고 할 수 있다.

III. 예수의 삶과 '정의'의 실천 방식

예수가 단순히 '정의'에 대하여 말하기보다 그것을 삶의 현장에서 실천하는 데 관심이 컸음은 틀림없는 사실이다. 그 삶은 구체적인 사역의 알레고리로써 제시되었고, 그 사역인즉 일찍이 하나님의 공법과 정의의 대변자로 활약한 예언자들의 오래 묵은 신학적 이념을 다시 현실 속에 착근하는 작업에 다름 아니었다. 그것은 이를테면, “가난한 자에게 복음을 전”하는 것, 좀더 상세하게 예시하면 “포로 된 자에게 자유를, 눈 먼 자에게 다시 보게 함을 전파하며 눌린 자를 자유롭게 하고 주의 은혜의 해를 전파하게 하려”는 것이었다(눅 4:18-19). 예수에게 그 공공적 삶의 정의는 자신의 삶이 던져진 역사의 한 복판에서 자신에게 외부로부터 부과된 진리담론의 경직된 체계, 기성체제의 규범과 통념, 고착된 인간관계의 위계, 그리고 이로부터 추출된 신학을 뒤집어 성찰하면서 하나님의 온전한 의의 관점에서 다시 시작하는 방식으로 나타났다.

1. 경직된 진리담론의 재해석

유대인으로 태어난 예수가 유대교라는 전통 종교에서 물려받은 유산은 많았다. 그는 유대교의 율법대로 난 지 8일 만에 할례를 받았고, 자라나면서 예루살렘 성전에서 절기에 따라 율법에 정해진 규례를 행했을 것이다.¹⁰ 물론 얼마나 자주, 얼마나 진지하게, 언제까지 지속적으로 그렇게 행했는지는 또 다른 논의와 추론의 문제이지만, 그가 예루살렘 성전의 위상과 토라의 비중을 가벼이 여기지 않았던 것만은 분명하다. 그가 안식일에 유대인의 회당을 찾아 성경을 읽고 강론한 것은 그가 유대인의 경건한 법도를 좇아 그 관례를 준행했음을 시사한다. 가령, 그가 산상수훈의 한 어록에서 “천지가 없어지기 전에는 율법의 일점일획도 결코 없어지지 아니하고 다 이루어리라”(마 5:18)고 말한 것은, 그 맥락적 수사를 감안하더라도, 그의 토라 지향적 세계관과 랍비다운 가치관을 잘 반영한다. 실제로 그는 그의 제자들로부터 랍비(선생)로 호칭되기도 하였다. 여기까지만 보면 그는 영락없이 유대교의 담론 질서의 체계 내의 존재로서 마냥 보수적인

10 예컨대, 누가복음서 기지는 예수가 팔일 만에 할례를 받은 점과 모세의 율법대로 부모와 함께 정결예식을 행하고 유월절에 성전에서 절기의 관례를 준수한 기록을 남기고 있다(눅 2:21-52). 이 점은 복음서보다 먼저 서신을 남긴 바울의 기록에서도 확인된다(갈 4:4; 롬 15:8).

인물로 비친다. 또한 “무엇이든지 그들이 말하는 바는 행하고 지키되 그들바리새인이 하는 행위는 본받지 말라(마 23:3)는 그의 말을 액면 그대로 취할 때, 그가 적어도 당시 유대교 종교 지도자들이 하는 ‘말’에는 이의가 없었던 것으로 볼 수도 있다. 그러나 과연 그런가. 이것이 예수의 역사적 진면모인가.

예수는 유대교라는 체제의 아들이었지만, 그 경계를 집적이며 바지런히 그 한계를 넘어서고자 모험했다는 점에서 그는 동시에 반(半)유대교와 반(反)유대교의 사상적 특성을 보여준다. 실제로 그의 언어담론은 그것과 버성기며 그것의 가르침과 다르게 말하는 데서 창조적인 힘을 발휘했다. 그는 ‘하나님의 계명’과 그것에 대한 유대교의 역사적 해석 과정에서 축적된 ‘장로들의 전통’을 명민하게 분별할 줄 알았다(막 7:8-9). 종교적 신앙의 습속에 관한 한, 무엇보다 그는 인간의 왜곡된 욕망의 도착을 정확하게 진단했다. 그것은 범박하게 말해, 인간의 탐욕을 위해 하나님의 이름을 곧잘 빙자한다는 것이고, 인간의 타락한 내면을 분석하기 위해 종교라는 제도를 즐겨 동원하여 위선적 방패막이로 삼는다는 것이다. 그것은 하나님의 의와 전혀 무관하며, 율법의 근본정신도 아니었으며, 그것이 궁극적으로 의도한 인간사회의 정의에 반하는 불의한 짓거리였다. 유대인의 종교지도자들은 의와 불의, 정과 부정의 분별 체계를 견고하게 확립하고 그 제반 형식과 관례를 준수함으로써 세속으로부터 성별된 거룩한 삶을 추구한다는 명분에 사로잡혀 있었지만, 예수의 비판적 눈길에 그것은 ‘독사의 자식들’이 꾸며낸 ‘회칠한 무덤’에 불과했다. 하나님의 의가 종교란 이름하에 자기 봉사적 기계장치로 퇴락한 불의의 성찬이 되었다는 말이다.

이에 대하여 하나님의 의를 재천명하기 위한 예수의 담론 전략은 그들의 ‘청각적’ 종교담론에 세밀한 틈새를 만들어 다시 말하고 또 다르게 말하는 것, 즉 익숙한 것과 결별하여 틀리게 말하는 것으로 나타났다. 예수의 가르침 가운데 그 정수를 뽑아놓은 것으로 평가받는 산상수훈에서 그의 대표적 발화방식이 바로 이런 식이었다: ‘너희들은 ...라고 들었으나 나는 이제 너희에게 ...라고 [이렇게 다르게] 말한다’ (마 5:21-22, 27-28, 33-34, 38-39, 43-44).¹¹ 이 ‘다르게 말하기’의 공식은 상투적인 인식 속에 형해화된 율법의 가르침을 윤리적 과격주의와 도발적 상상력으로 파탈하려는 의도로 보이지만, 사실은 바리새인과 서기관보다 더 나은 의, 즉 하나님의 지고한 의를 회복하려는 그 이상의 담론적 전략을 내포하고 있었다. 그것은 하나님의 의가 타자를 불의하게 만드는 율법적 도구가 아니라 ‘나’의 내면에 육화하여 성숙한 삶의 열매로 나타나야

11 정연락에 의하면 산상수훈의 이 반제들은 “구약의 ‘율법’ 자체를 반대하거나 폐하는 것으로 이해하는 것은 옳지 않”고 “오히려 율법의 참된 뜻을 바로 세우고, 성취하며, 이로써 온전한 의를 이루려 하는 것이다”. 정연락, ‘산상설교의 반제들 연구: 특히 제 5,6 반제를 중심으로’, 『한국기독교신학논총』 30(2003), 211-235, 특히 215-216 참조. 그런데 그의 이러한 지당한 주장은 “온전한 의가 무엇이며, 그것을 이루기 위한 예수의 신학적 방법과 담론 전략이 무엇이었는지 자세히 해명하는 데까지 나갈 필요가 있다.

12 존 롤즈/황경식 옮김, 앞의 책(2003) 참조.

하는 점을 시위코자 한 것이었다.

아울러, 하나님의 의는 이웃 사랑의 견지에서 소극적이 아니라 적극적인 도전과 모험의 결단을 감수해야 하는 삶의 궁극적 목표라는 점을 일깨워주고자 한 것이었다. 이는 한편으로 간음하는 지체를 찍어버리는 것(마 5:30), 오른 뺨을 맞으면 왼뺨도 돌려대는 것(마 5:39) 등과 같이 몸의 실천적 동선이 문제시되는 경우도 있다. 그러나 다르게 말하기의 본질은 여자를 향하여 음욕을 품는 것(마 5:28), 형제에 대하여 '라가'라고 욕하는 것(마 5:22), 맹세하지 않고 '예'와 '아니요'로 간명하게 답하는 것(마 5:33-37), 박해하는 원수를 위해 기도하는 것(마 5:44) 등과 같이 욕망과 내면에 대한 발본적 성찰과 언어에 대한 새로운 해석적 실천 내지 실천적 해석의 차원에서 제시된 메시지로 귀착된다. 말하자면, 예수가 다시 다르게 말한 것은, 유대교를 통해 전승된 진리담론을 새로운 시대의 지평에서 새롭게 조명하여 그 의미를 응승깊고 치열하게 제시하려는 해석학적 도전의 산물이었던 셈이다. 이것은 종교가 하나님의 의를 단지 수단으로 여겨 그 체제의 자기동일성 안에 안주하려는 성향에 철퇴를 가하는 도전적 시도였음이 분명하다. 그 자기동일성의 안주 성향은 남한테 최소한 피해를 주지 않고 자기 이익을 확장하려는 소극적인 욕망의 음모를 까발려, 손실과 피해를 무릅쓰고 남이 자신에게 해주길 원하는 대로 남에게 먼저 적극적으로 행하는 '황금률'의 선포에서 확연히 극복된다. 이로써 제도권 종교 체제의 질곡 속에 퇴락한 하나님의 의를 회복시켜 인간사회의 정의를 되살리려는 예수의 담론전략은 기득권 체제에 안주하고자 했던 유대교 종교지도자들의 극심한 반발과 저항에 부대끼게 된다. 그의 이런 정의는 당시 종교권력의 지형을 감안할 때 사회적 소외와 매장을 무릅쓴 위험한 정의였고, 죽음을 각오한 고난 어린 정의였다. 하나님의 의를 생동하는 진리담론으로 이 땅에 성육시키기 위해서 그는 이러한 대가 치르기를 꺼려하지 않았던 것이다.

그는 당시 견고한 성전체제와 회당체제에 해석학적 돌팔매질을 통해 균열을 내고 그 틈새로 그의 가르침에 '차이'를 발견한 민중들에게 창조적인 담론의 질서를 세우고자 한 선구적인 교사였다. 그가 짧은 어록과 비유의 형식으로 토해낸 하나님의 나라 담론은 세부 주제와 그 신학적 특징의 다양함을 넘어 공통적으로 기존의 언어담론을 해체하고 새로운 맥락 속에 재구성하려는 예수의 역사의식과 정의의 감각이 작용한 결과였다. 그것은 일관되게 견결한 신학적 성찰과 지성의 갱신 없이 언어의 문자주의에 얽매인 진리는 형해화될 수밖에 없으며, 인간생명에 대한 사랑과 자비를 외면한 자기 과시적 종교는 반드시 자폐적 배타주의의 성채로 전락한다는 교훈을 남기고 있다. 이렇듯, 진리담론의 재구성에 관한 한 그의 정의는 아리스토텔레스 식의 중용과 절제가 아니라 역사 현장과의 쟁쟁한 부대끼를 통해 발아했다.

2. 위계적 인간관계의 재편성

'정의'의 문제는 평등의 가치를 전제한다. 나아가 평등을 통한 정의의 구현은 구체적인 인간관계의 복잡한 구도를 배경으로 한다. 그런데 우리에게 주어졌던 체제의 지형이 불평등한 인간관계에 기초해 있다면 어떻게 해야 하는가. 오늘날 정의 이론의 대표적인 학자인 존 롤즈는 정의의 개념을 수립하면서 자유주의적 이론체계 내에서 사회주의적 요구를 통합함으로써 정의 이해에 평등과 차등의 요소를 개입시켰다.¹² 그에 의하면 정의는 모든 사회구성원이 기본적으로

자유를 나눠가져야 한다는 정의의 원칙과 최소 수혜자의 처지를 개선시키는 한도 내에서 약자 우대를 위한 사회경제적 불평등이 허용되어야 한다는 차등의 원칙에 기초하여 정립되어야 한다. 그는 그 구체적인 실천 방법으로 '공정으로서의 정의'를 주장하였다. 공정한 절차에 의해 합의된 것이면 정의롭다는 것이다. 롤즈의 이러한 이론은 예수의 경우에 적용할 때 절차적 합리성의 여부란 차원에서 근본적으로 다르지만, 평등과 차등의 요소를 개입시켰다는 점에서 일맥상통하는 점이 있다. 예수는 '정의'를 목적으로 자신의 권위를 행사하고 영향력을 발휘하면서 사회구성원이나 그의 내부 추종 세력들의 합리적이고 공정한 토론을 시도하거나 그로부터 추출한 합리적 여론에 따른 흔적을 보여주지 않는다. 그 대신 그는 자신의 독특한 '카리스마'에 의지하여 사람들을 만났고, 그들 사이의 관계와 지형에 민감하게 반응하면서 구체적인 행동으로 평등을 통한 정의의 질서를 추구했다. 앞서 성서적 전통의 정의 개념을 관계적인 차원에서 파악했듯이, 평등에 기초한 정의의 질서도 예수의 언어와 자세에 의한 인간관계의 재편성을 통해 나타났다.

예수는 그의 사역을 통해 다양한 부류의 사람들을 다양한 현장에서 만나 대화하며 어울렸다. 그런데 그들 가운데 예수의 동선은 궁극적으로 하나님의 의에 기초한 평등의 질서를 지향했지만, 이미 불평등한 사람들 사이의 관계를 향하여 그의 언어와 자세는 차등적인 과당성을 드러낸다. 가장 먼저 기록된 마가복음의 사례에 기초하여 예수의 대인관계를 분석해 보면 다음과 같다. 먼저 내부 집단으로서 예수의 제자들과 가족들이 등장한다. 제자들은 예수와 가장 시간을 많이 보내면서 함께 동행하는 부류이지만, 처음부터 예수의 내부 집단 구성원들이 아니었다. 그들은 어부 출신의 제자들처럼 사회의 유력자라기보다 갈릴리 변두리에서 고기잡이로 생계를 유지하던, 상대적으로 낮은 계층의 사람들이었거나 세리처럼 사회적 지탄의 대상이 된 자였다. 그러한 그들이 주변부에서 뿔뿔히 예수 운동의 내부 집단을 형성하였다. 이에 비해 예수와 30년 정도 함께 살아온 가족들(어머니, 형제, 자매들)과 친족들은 혈통적 인연으로 맺어진 내부의 존재들이었지만, 예수의 공생에 기간은 긴장과 불화의 조짐과 함께 외부로 밀려나는 관계의 전도를 보여준다.¹³

이러한 내부 집단의 관계 역전은 내부가 외부로, 외부가 내부로 뒤집어지는 흐름을 통해 예수 측근의 대인관계는 재편성된다. 그것은 예수의 하나님 나라라는 메시지를 구동축으로 관계의 차등을 통해 평등의 질서를 조율하려는 의욕의 소산이라 볼 수 있다. 예수는 제자들을 향해 주로 가르치는 입장에서 돌본다. 그러나 그들 내부에서도 일부 제자들은 예수가 원하는 사람들로 뽑혀 12이라는 특별 그룹을 구성하는가 하면(막 3:13-14, 4:10, 12:7) 베드로, 요한, 야고보처럼 특별한 동행이 허락되기도 하고(막 9:2, 13:3, 14:33), 베드로(막 8:32, 10:28, 11:21, 14:54)나 요한(막 9:38)과 같이 개별 제자로서 주목 받는 위치로 부각되기도 하는데, 이는 평등한 관계 내의 또

13 물론 그것이 끝이 아니었다. 예수의 동생 야고보가 예루살렘 교회의 수장이 된 사실이 그 대표적 증거이다. 그의 사후에도 예수의 가족과 친족들은 초기 교회에 중요한 상징적 위치를 차지했던 것으로 보인다. James D. Tabor, *The Jesus Dynasty: The Hidden History of Jesus, His Royal Family, and the Birth of Christianity* (New York: Simon & Schuster, 2007) 참조.

다른 차등적 요소로 지적될 수 있다.¹⁴ 물론 제자들 중에서 부정적인 관계로 주목을 받은 가롯 유다와의 만남(막 14:10)이나 특별대우를 원했던 세베대의 아들 야고보와 요한의 경우는 긍정적인 내부 그룹의 부정적인 변종 케이스라고 할 수 있다.

이러한 관계의 혼종성과 역전의 구도는 외부 집단의 경우에도 나타난다. 외부의 사람들과 예수의 관계, 특히 그들을 향한 예수의 동선은 호의적 경우, 중립적 경우, 적대적 경우로 나눠 분석해볼 수 있다. 외부 집단과의 만남에서 호의적인 관계로 특징지어지는 대표적인 부류가 가장 많이 나오는 병자들이다. 그들은 육체적 장애와 귀신 들린 정신적 장애를 지닌 자들로 개인으로, 또 뭉뚱그려진 익명의 다수로 등장한다. 그들은 스스로, 또는 주변의 도움을 받으면서 예수에게 나왔고, 예수는 그들을 향해 나아갔다. 그 만남에서 구체적인 치유가 발생하였는데, 치열한 연민의 교류로써 병든 그들의 심신이 회복되는 기적이 일어났다. 그들은 대부분 사회적으로 소외된 사람들이었지만, 이 치유의 결과 사회의 건강한 구성원으로 그 위상이 격상되었다.

병든 사람들 이외에 예수가 호의적인 시선으로 대하거나 반대로 예수와 호의적인 관계를 맺은 외부의 사람들은 “많은 세리와 죄인들”(막 2:15), “어린아이 하나”(막 9:36), “한 가난한 과부”(막 12:42) 예수에게 값비싼 향유를 부은 한 익명의 여자(막 14:3), 십자가상의 예수를 멀리서 바라본 막달라 마리아, 야고보와 요세의 어머니 마리아, 살로메 등의 여자들과 갈릴리에서부터 따르며 섬기는 자들과 다른 여자들(막 15:40-41)이었다. 이들은 다들 사회적으로 정죄받고 소외되었거나 미천하게 취급받아온 사회적 약자들이었다는 점에서 예수가 보이거나 더불어 맺은 친밀한 관계의 사회정치적 역할과 동력이 돋보이는 지점이다.

또한 중립적인 경우로 가장 많이 등장하는 부류는 보통 “큰 무리”로 표기되는 익명의 군중들이었다.¹⁵ 그들은 ‘회당 사람들’(막 1:22)처럼 예수의 사역에 관찰자나 구경꾼으로 등장할 때도 있지만, 목자 없는 양과 같은 뿌리 뽑힌 민중으로서 가난하고 병으로 고생하는(막 3:8, 10) 궁핍의 대상으로 묘사되기도 한다(막 6:34). 예수는 굶주리는 그들을 두 차례 음식을 배풀어 먹이는 공동식사의 장면을 연출하거나(막 6:30-44, 8:1-10) 그들을 대상으로 가르치기도 한다(막 10:1). 또한, 예수의 예루살렘 입성 때 일부 군중들은 예수의 입성을 열렬히 환영함으로써 호의적인 반응을 보인 바 있다(막 11:8). 이러한 군중과의 관계는 비교적 긍정적인 경우라고 할 수 있지만, 부정적으로 표출되는 경우도 없지 않다. 그 대표적인 사례가 고향 나사렛의 회당에서 예수를 목수로 여겨 폄하한 많은 사람들(막 6:2), 향유를 예수의 몸에 부은 여자를 힐난한 무리들(막 14:4), 예수가 재판정에서 심문받을 때, 또 십자가에 달렸을 때 그를 정죄하거나 모욕하던 사람들(막

14 이러한 차등적 요소는 예수의 가르침에도 나타나는데 달란트의 비유(마 25:14-30)가 대표적인 예라고 할 수 있다. 이러한 계통의 교훈과 대척점에서 평등을 통한 정의의 가르침으로 제시된 대표적인 비유가 포도원 품꾼들의 비유(마 20:1-16)이다

15 이들은 희랍어로 ὄχλος로 표기되는데, 민중신학에서는 이들을 소외된 기층 민중으로 해석하여 민중신학의 신약성서적 기초로 삼은 바 있다. 오클로스에 대한 이러한 해석의 대표적인 예는, 안병무, 『예수와 민중: 마르코복음은 중심으로』, 『민중과 성서: 안병무전집 5』(서울: 한길사, 1993), 15-39 참조.

14:65, 15:13, 15:29)이다. 예수와의 관계에서 그들은 상황에 따라 들쭉날쭉 변덕스런 다수의 사람들로 익명성을 띤다는 특징이 있다. 그리하여 그들은 예수와 함께 그 관계가 긍정적으로 상승하기도 부정적으로 하강하기도 한다.

마지막으로 예수와 시종일관 적대적인 부류의 사람들로서는 전반부에서는 바리새인과 서기관들이 대표적인데, 그들은 예수와 제자들을 시험하고 비난하며 정죄하는 부류의 사람들로 주로 예수와 부대끼며 논쟁하는 위치에 있다(막 2:16, 3:22-23, 7:5, 8:11, 10:2). 이 범주의 사람들은 예수의 동선이 예루살렘으로 이동하면서 대제사장들, 서기관들, 장로들, 사두개인들로 확대되는데(막 11:27, 12:18, 28), 성전에서 부대끼는 장사꾼들과 환전상들(막 11:15)도 이들의 세력 범위 안에 수렴된다. 그들은 당시 사회의 종교적 지도자들로 상대적으로 기득권층을 형성하는 사람들이었다. 그러나 예수는 이들과 가장 맹렬하게 부대끼며 그들과의 논쟁 결과 그들의 사회적 위상은 우선자와 강도로 격하된다. 이들 부류에 속하는 비교적 온건한 사람조차 자신의 재산에 집착한 나머지 예수의 제자로 따르는 데 실패한 모습을 보여준다(막 10:17-22). 당시 팔레스타인의 유대인 사회에서 가장 강력한 권좌에 앉은 헤롯왕과 빌라도는 예수의 인간관계에서 그들의 세속적 권력의 정도에 비례하는 비중을 차지하지 않는다. 오히려 반비례한다고 할 수 있을 정도로 헤롯의 경우처럼 소문을 통해서만 간접 접촉을 하거나(막 6:14), 빌라도와 그의 수하 군사들처럼 재판정과 사형장의 악역을 담당하는 인물들로 부정적으로 조명된다(막 15:1-20). 그들은 하나님의 의를 전파한 예수를 불의한 기준으로 심판하고 죽임으로써 사법적 정의를 훼손하는 자들로 추락한 셈이다.

이상에서 보듯, 예수는 자신의 언어와 친밀도, 호의적 또는 적대적 반응으로써 당시 인간관계의 수직적 위계 구도를 뒤집는 전복적 전략을 취하였다. 그의 말대로 이는 “처음 된 자로서 나중 되고 나중 된 자가 처음”(막 10:31) 되는 하나님 나라의 질서를 구현한 것이었다. 이는 또한 세례 요한을 통해 선포되고 적용된 메시아적 사역, 즉 “모든 골짜기가 메워지고 모든 산과 작은 산이 낮아지고 굽은 것이 곧아지고 험한 길이 평탄하여 질 것”(눅 3:15)이라는,¹⁶ 역전과 차등을 통한 평등주의적 정의의 확립을 겨냥한 목표의 실천 내용이었다.¹⁷ 복음서의 저자에게 이는 결국 다양한 처지와 형편의 “모든 육체가 하나님의 구원하심을 보”(눅 3:6)게 되는 구원사역의 지향점이었다. 그것이 예수의 구체적인 동선과 자세, 그리고 인간관계의 재편성을 통해서 이루어졌다는 점에서 예수가 추구한 관계적 정의의 독특한 면이 있다. 예수의 이러한 관계 맺기 행태

16 이 구절은 본래 구약성서의 맥락에서 비빌론 포로기 이후 이스라엘 본토 회귀의 여정에 대한 감격적 환상을 그려 보인 것이다. 이 메시지는 세례 요한을 통한 메시아 도래의 준비 사역이라는 차원에서 재맥락화된다. 그러나 이는 단순히 메시아의 도래에 대한 예비적 메시지로 그치지 않고 메시아 예수의 사역 내용으로까지 확산된다.

17 예수의 하나님 나라 사역을 ‘평등주의 (egalitarianism)란 관점에서 조명한 대표적인 경우로 Gerd Theissen, *Social Reality and the Early Christians: Theology, Ethics, and the World of the New Testament* (Minneapolis: Fortress Press, 1992); John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991), 특히 298; Elizabeth Schussler Florenza, *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ecclesiology of Liberation* (New York:

는 강한 자에게 약하고 약한 자에게 강한, 그래서 강한 자와 약한 자가 끼리끼리 모이고 어울리는 동서고금의 여일한 이치에 역행하면서 기존의 불평등하고 배타적인 인간관계의 틀을 해체한 정의로운 선택으로 평가된다.

3. 배타적 구원신학의 재구성

예수가 헤롯과 빌라도 등과 같은 당시 최고의 권부 세력을 직접 겨냥하여 활동하지 않았다는 점에서 그가 하나님의 나라라는 신학적 이념에 따라 추구한 정의가 이 세상의 기준에 의거한 통념적 가치가 아니었음은 명백하다. 앞서 살핀 대로 예수는 그들과 부정적이든, 긍정적이든, 관계 맺기에 적극적이지 아니었다. 따라서 그는 당시 정치 체제에 정공법으로 대들어 그것을 뒤집으려는 혁명적 전복을 기획하거나 그와 유사한 사회 개혁적 프로그램을 염두에 두고 있었다고 보기 어렵다. 이 점에서 일부 학자들이 주장하는, 예수와 켈롯당과의 유착설, 예수를 정치적 혁명주의자로 해석하려는 시도들은 부적절한 것으로 판단된다.¹⁸ 예수가 물리적인 폭력을 동원했다고 인정할 만한 선전철경 사건과 관련해서도, 이로써 유월절에 모인 군중들을 흥분시켜 반체제 폭동을 선동하려 했다는 해석보다는 만백성이 기도하는 하나님의 집을 강도의 굴혈로 퇴락시킨 성전권력의 부패상에 대한 예언자적 상징 행위로 보는 것이 더 설득력이 있다.

이 점에서 예수의 하나님 나라 운동이 표방한 하나님의 의는 당시 정치 체제와 사회 제도의 한계 내에서 그 규범과 관습을 가장 이상적인 형태로 추진하는 사법적 정의나 사회 정의의 차원과 일정한 차이를 노정했다고 판단된다. 앞서 살핀 대로 그것은 당시 사회의 내적인 욕구에 부응하고 정치체제의 부조리에 저항하는 방향으로 추구되었을지라도, 그로써 그것의 핵심부에 편승한 것은 아니었다. 유대교라는 종교의 개혁이라는 규정이 예수의 의도와 본심에 가장 근접하는 것 같지만, 이때 종교는 정교분리의 관점에서 강조하는 종교만의 관심은 전혀 아닐 터이다. “가이사의 것은 가이사에게, 하나님의 것은 하나님께”(막 12:17)라는 구호가 일견 그러한 정교분리의 체제를 정당화해주는 것 같지만, 이는 그 이면의 수사적 상황과 함께 해독되어야 한다.¹⁹ 예수 당시의 유대교는 충분히 정치적인 종교였고, 종교로써 행하는 제반 정치의 파급력은 민중의 일상 속으로 깊숙이 전이되었기 때문이다. 이에 대한 예수의 대안적 정치 이념은 한마디로 하나님 나라의 정치로서, 하나님께서 친히 왕이 되어 그 제왕적 주권으로 이 땅의 모든 백성

Crossroad Books, 1993), 그러나 예수의 평등 가치를 오늘날 사회과학적 관점의 평등과 동일시하거나 기계적 평등으로 이해하는 것은 부적절하다. 예수의 평등주의에 대한 비판적 연구로 다음을 참조할 것: John H. Elliott, “Jesus Was Not an Egalitarian: A Critique of an Anachronistic and Idealist Theory,” BTB 32(2)(2002), 75-91.

18 이러한 입장을 대표하는 연구로 S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (New York: Charles Scribner's Sons, 1967) 참조. 19 이 구절은 예수가 적대자의 시험을 돌파하기 위한 수사적 임기응변으로 보려는 시도 외에도 다른 여러 해석이 제출된 바 있다. 혹자는 가이사의 것은 결국 하나님의 소유에 포함되는 것이기에 본질적으로 가이사의 것은 인정될 수 없다고 주장한다. 많은 주석가들은 여전히 이 세상의 지배자들이 관할하는 통치 영역과 하나님의 성스러운 통치 영역이 따로 있다는 근거

들을 공평하게 통치하는 시대를 이 땅에 실현하는 것이었다. 이를 위해 복음을 전하는 사역의 현장에서 예수는 피폐한 생명을 고치고 살려 기운을 회복시키며 이로써 그들이 날마다 의식주에 집착하여 염려하는 물질적 수준의 삶을 넘어 하나님의 의를 위하여 주리고 목마른 구도자와 탐구자의 삶을 추구하기를 기대하였다. 그 하나님의 나라는 예수의 복음 선포와 함께 '이미' 이 땅에 임했지만 종결되지 않은 채 그 완성을 위해 '아직' 현재진행형이었다. 하나님의 나라와 의가 이 땅에 충만히 임하여 그의 백성들이 그것을 보고 그리로 들어가는 것을 복음서의 예수는 '구원'의 관점에서 설명하였다.

복음서의 예수에게 '구원' (σωτηρια)은 좁은 의미에서 '치유'를 말하지만, 넓은 맥락에서 보면 그것은 하나님의 의가 이 땅의 모든 생명들에게 통전적으로 실현되는 종말론적 염원의 정점이었다. 그것은 예언자의 전통 가운데 면면히 계승된 궁극적 역사의 목표, 즉 "만민이 하나님의 구원을 보리라"는 기대치의 연속선상에서 당대의 필요에 부응한 결과였다. 그러나 바빌론 포로기 이후의 역사가 증언해주듯, 구원의 질서와 이를 뒷받침하는 유대교의 신학은 여전히 강고한 상태에서 그 체계의 외부로 좀처럼 허락하지 않았다. 로마제국의 강압적 식민통치하에서도, 도리어 그것이 더 영향을 끼쳐, 아브라함의 자손이라는 그들의 선민의식은 민족과 종교의 정체성을 강화하는 방향으로 나타났기 때문이다. 그것은 한때 예언자들이 개척한 보편주의적 선교 비전을 과거의 성전체제로 되돌리는 시대 역행적 퇴보였다. 마침내 이방인들까지 구원의 대열에 동참하리라는 그 열린 비전은 점점 더 쪼그라들어 예수 당시 주류 신학은 유대인과 유대교의 자기 동일성을 강화하는 특수주의의 범주를 선화하였다. 그것은 이 땅의 억눌린 역사 상황을 초월하는 종말론적 묵시주의의 운동의 방향이든, 전통이란 명분하에 편협하게 고착된 모세의 율법을 폐쇄적으로 적용하는 성전종교와 회당체제의 지향이든, 외부의 세계를 향한 개방된 보편주의 신학의 차압을 의미하는 것이었다. 그 외중에 예수는 정과 부정의 원리, 의와 불의의 잣대로써 이방인/이교도라는 큰 외부로 정죄하고 배척했을 뿐더러 그 내부에서조차 창녀와 세리, 사마리아인 등의 또 다른 외부로 숨어내며 끊임없는 자기동일성의 폐쇄회로는 맴도는 시대상황에 직면해야 했다.

그러나 냉철하게 보면, 예수조차 그 역사적 상황으로부터 마냥 자유로운 처지였다고 할 수 없다. 그 역시 왕의 도성으로서 예루살렘성의 특수한 위상을 인정했고(마 5:35) 성전과 율법에 대한 존중을 품고 있었으며(마 5:17; 막 11:15-17), 종교와 제의의 실천에 있어 이방인들에 대한

로 이 구절은 사용한다. 그런가 하면 예수가 로마에 대한 납세의무를 이행하라는 말씀(마 17:24-27)을 마태공동체의 삶의 정황에 비추어 조명하면서 그 세금이 당시 로마가 전쟁비용으로 부과한 '유대인의 세금' 이었고, 예수의 저 말씀은 마태공동체가 그 세금에 극렬하게 저항하지 않은 증거라고 해석한 연구도 있다. 마태는 세금 등의 관심사를 '집 밖'의 일로 간주하고 여기에 순응한 반면 '집 안'에서는 로마제국과 이념적 대치 전선을 형성했다는 것이다. 김학철, "너희 선생은 세금을 내지 않는가?-마태복음 17:24-27에 나타난 마태공동체의 납세와 로마 지배 체제", 『신약논단』 13/3(2006), 601-629 참조. 한편, 최근에 이 구절의 의미를 "제국주의에 의해 생산된 모든 것은 다시금 모두 그 제국을 다스리는 황제에게 되돌려져야 한다는 것을 함축하는 비판의 메시지"로 파악하여, 가난한 과부의 헌금이 바로 이 메시지를 극적으로 체현한 행위였다는 주장도 제

부정적 편견 역시 온존했기 때문이다(마 5:47, 6:7, 6:32). 게다가 그는 제자들의 선교 강역에 한계선을 그으면서 '이스라엘의 잃어버린 양'을 우선하며 사마리아와 이방인들을 배제했다(마 10:5-6). 그의 죽음도 역사적인 사건으로서의 즉자성에 비추어볼 때, '유대인의 왕'이라는 호칭이 암시하듯, 신학적 해석과 그 증폭이 본격적으로 진행되기 이전 단계에는 이방인에게 그 구속적 효능이 충분히 실재하는 것은 아니었다. 이러한 근본적인 한계 내에서 추구한 하나님의 의가 얼마나 보편적이며, 그래서 지향한 대안적 사회 정의라는 것이 얼마나 타당한가라는 질문이 가능하다.

이러한 결핍된 요소에도 불구하고 우리가 예수의 이름으로 보편적 정의의 개념을 논할 수 있는 사유는 그가 경계 내에 안주하기보다 그 밖을 향해 집적이며 실질적인 탈주와 모험의 동선을 보여주었다는 데 있다. 그 동선은 두 가지 방향으로 확인되는데, 첫째는 체계의 내부에서 소외된 사람들을 조건 없이 구원의 대열에 참여시키는 포용적 사랑이고, 둘째는 유대교와 유대인의 반경을 넘어간 지리적 월경(越境)과 그에 따른 새로운 사람/세상의 발견이다. 첫째의 경우는, 앞서 대강 살핀 대로, 세리와 창기 혹은 더러운 병자들과 죄인들로 표상되는 내부의 소외 그룹을 향해 그는 함께 친구처럼 어울렸고 기탄없이 더불어 먹고 마셨다. 불결하다는 이들을 위한 치유와 함께 그는 직접 죄의 용서를 선언하기도 했다. 그 가운데 그는 어떤 교리적 선결 요건이나 제의적 실천의 전제를 요구하지 않은 채 하나님의 구원을 선포했다. 이를 위해 그는 당시의 경건한 유대인으로서 감당하기 힘든 “술을 즐기고 먹을 것을 탐하는 자”라는 극단적인 오명까지 뒤집어 써야 했다.²⁰

둘째의 탈주 동선은 그가 비교적 원거리 여행을 통해 보여준 행보와 밀접한 연관이 있는데, 가령, 갈릴리 일대를 중심으로 서쪽의 두로와 시돈과 동쪽의 데가볼리 지역, 그리고 북쪽의 가이사라 빌립보와 남쪽의 사마리아와 유대 땅을 극점으로 외곽을 선회한 큼직한 동선이 그것이다.²¹ 이는 가버나움을 중심지로 갈릴리 바다 주변의 도시들을 전후좌우 역동적으로 선회한 내부의 작은 동선과 겹쳐진다. 그 바깥으로의 탈주를 통해 그는 지리적 월경뿐 아니라 수로보니게 여인, 이방인 백부장, 군대귀신 들린 자, 사마리아 여인 등의 외지인들을 접했고, 하나님의 구원이 그들에게 임하는 사건의 매개자로 활약했다. 이러한 사례들은 예수의 정의가 공간·지리적 차원에서, 그리고 새로운 사람과 세상을 향한 다분히 모험적인 발견 행위로서 보편성을 획득해

출된 바 있다. 김성희, “기난한 과부의 헌금과 로마제국막 12:41-44”, 『신약논단』 14/2(2007), 347-385 참조.

20 예수의 이러한 개방성은 무엇보다 인간의 욕망을 긍정하고 자신의 인간성을 적극적으로 추구한 의지의 발효였다고 볼 수 있다. Jung-Sik Cha, “Jesus’ Self-portrait as a Human and Its Theological Implications,” *Korea Journal of Christian Studies* 51(2007/5), 101-116 참조.

21 이러한 예수의 동선과 후대의 선교적 동선에 담긴 지리 신학적 의의에 대해서는 다음의 줄고를 참조할 것: 차정식, “생성기 기독교의 선교 지형에 비추어 본 지방화와 세계화의 문제”, 『한국기독교신학논총』 40(2005), 129-162. 이와 더불어 마가 복음에 나타난 예수의 이동 경로를 연구한 석원식, “지리적 확장을 통한 마가의 이방선교”, 『신약논단』 11/3(2004), 629-648 참조.

나갔다는 방증이 된다. 그것의 실질적 결실이 비록 그의 살아생전 미약했다손 치더라도 이러한 포용적 사랑과 탈주적 모험의 자세에 담긴 그의 실험적 신학정신은 후대의 초기그리스도교 역사를 통해 좀 더 깊이, 큰 규모로 발전해나갔다고 볼 수 있다.

IV. 예수의 죽음과 '정의' 문제-정의의 역사성과 신정론

예수의 정의가 단지 예수에 의한 정의로 끝나지 않고 예수에 대한, 예수와 관련한 정의로까지 논의의 장이 넓혀진다면 우리는 그의 죽음에 연루된 정치적 신학적 정의의 문제를 비껴갈 수 없다.²² 특히, 죽음이 죽임의 사건인 경우, 그리고 그 죽음이 삶의 막판에 구체적인 경험으로 치러진 경우, 그것은 죽음 이후의 '주검' 과 달리 매우 구체적인 정의론적 성찰을 요구한다. 이는 물론 예수의 죽음에 담긴 대속적 효과가 이 땅의 죄인에게 미친 방식으로서 바울이 주창한 '이 신칭의' 차원의 의를 가리키지 않는다. 그것보다는 그 죽음의 주체로서 예수가 통과해나간 당시 지배체제의 심판과 그들의 기준에 의한 그 정의가 얼마나 불의한 것인지 역설적으로 되짚어 볼 필요가 있다는 것이다. 주지하듯, 예수는 자연사나 사고사로 죽지 않았다. 그는 '자발적인 죽음' 이라고 할 수 있는 태도로 죽음에 임했지만, 그렇다고 '자살' 을 결행했다고 보기도 어렵다. 그것은 자발적인 의지로 죽음과 부대간 결과였지만 체포와 심문, 판결에 의한 처형의 결과로 나타난 죽임으로서의 죽음이었다.

그렇다면 예수의 십자가 죽음이 신학적 해석에 선행하여 역사적으로 과연 정의로운 사건이 었는가 물어볼 수 있다. 이 답문은 예수의 죽음에 담긴 정치 사회적 의미의 규명과 함께 이른바 사회정의의 근간을 이루는 사법적 정의가 하나님의 의와 무관한 채 얼마나 불의한 탈을 쓰고 있는지 까발리는 차원에서도 필요하다. 나아가 예수의 죽음이 그 사건 자체로 비극적이고 정의의 탈을 쓴 불의한 처사의 결과였다면, 하나님은 왜 자기 아들의 그 위태로운 상황을 방치하고 그 위기를 외면한 것인지 신학적인 질문도 제기된다. 물론 하나님이 그 아들 예수를 이 세상의 죄를 지고 가는 희생양으로 삼음으로써 이 세상의 죄악과 불의에 대하여 공의를 세우고 창조주로서 자신이 지은 이 세상과 사람들을 사랑으로써 책임지고자 하는 불가피한 선택이었다는 변신론적 해명에 우리는 익숙하다. 그러나 이러한 해명은, 왜 하나님이 정의를 행하는 방식이 굳이 하나님이 싫어하는 이 세상 권력자들의 불의한 폭력이어야 했는가라는 신정론적 회의 앞에 무기력해진다.

먼저 예수의 죽음에 연루된 여러 살해 혐의자들의 면면과 그들의 불의한 정의를 짚어보기로 한다. 예수가 갯세마네에서 잡히던 상황에서 그의 체포에 결정적인 정보를 준 제자 가롯 유다가

22 나는 이 문제와 관련하여 예수 살해 혐의자들을 심문하는 형식 속에 시나리오적 구성으로 재해석한 바 있다. 차정식, 『예수 살해 혐의자들과 그 역사적 알리바이』, 『예수는 어떻게 죽었는가-예수의 수난전승 탐구』(서울: 한울출판사, 2006), 303-336 참조.

그 혐의에서 자유로울 수 없다. 요한복음의 해명대로 그에게 마귀가 들어가서 예수를 배신한 것일까. 아니면, 유다복음서의 주장대로 예수 그리스도를 통한 하나님의 선한 구원을 이루기 위해 그는 신적인 선택을 받아 그 악역을 떠맡게 된 것일까. 이러한 신학적 설명과 별도로 그의 배신에 논리적인 사유가 있다면 그것은 무엇이었을까. 오늘날 적잖은 논자들이 가롯 유다의 이념적 성향을 예수의 경우와 빗대어 추론한다. 그는 다윗 왕 같이 용맹스런 지도자가 와서 로마의 세력을 몰아내고 그들의 압제로부터 백성을 해방시켜줄 정치적 메시아를 기대했는데, 예수가 이런 기대를 배신하였기 때문에 실망했으리라는 것이다.²³ 만약 이 추론에 일말의 진실이 있다면 그의 배신에는 정치적 해방과 정의를 위해 이 땅의 억압적 현실에 눈 감은 채 덕없이 초월적 권능에 기댄 예수를 소심한 겁쟁이로 숙청하기 위해 그의 정적들에게 넘겼다는 메시지가 추출된다. 하나의 정의를 위해 또 다른 불의를 용인할 수 있다는 논리가 나오는 셈이다. 재물을 미끼로 가롯 유다를 이용했다고 볼 수 있는 산헤드린의 대제사장들, 서기관들, 장로들, 사두개인들, 그리고 역시 예수와 적대적이었던 바리새인들의 혐의는 어떠한가. 그들은 무엇보다 예수의 대중적 인기를 두려워한 것이 분명하다. 그 대중적 인기로 자기들의 종교적 기득권이 훼손되거나 도전을 받는 것을 경계했을 가능성이 농후한 것이다. 그들은 예수의 과격적 언행에 표면상 토라의 가르침과 유대교의 전통을 외피로 내세우고 있지만, 실제로는 그의 대중적 영향력이 그들의 이해관계에 불리하게 작용할 것을 우려했음직하다.

이와 같이 성전체제와 회당체제를 둘러싼 정치·경제적 이해관계의 종교적 맥락은 빌라도의 경우 역순으로 나타난다. 그는 재판이라는 형식적 절차를 통해 고소인들의 고소 내용을 듣고 예수에게 변명의 기회를 허락하는 등 얼핏 사법적 정의의 집행 수순을 밟는 것처럼 보였지만 그것은 역시 불의한 정의의 또 다른 은폐 술수에 불과했다.²⁴ 이러한 음험한 재판의 자리에서 예수는 빌라도의 심문에 일절 응대하지 않은 채 침묵으로 일관한 것으로 묘사된다. 그는 또 유대교의 종교 관행까지 들먹이면서 예수에게 사면의 은총을 베푸는 듯했지만, 끝내 대중들의 폭동을 우려한 정치적인 판결로 예수를 십자가로 직행하게 만들었다. 이로써 그는 교활한 정치적 계산으로 일석삼조의 효과를 거둔 셈이다. 먼저 그는 자신이 처리하는 집단을 향해 사법적 정의의 절차를 엄정하게 집행한 행정 판관으로서의 권위를 세울 수 있었고, 대중들의 인기를 한 몸에 받던 예수의 처형으로 그에게 잠재된 정치적 위험 뇌관을 제거할 수 있었으며, 산헤드린 체제의 종교적 이해관계에 적절히 부응함으로써 그들을 정치적으로 역이용할 만한 위치를 선점할 수 있었다. 그것은 하나님의 의에 역행하는 불의가 정치적 정의, 종교적 정의의 명분을 업고 횡행해온 역사의 현실을 증언하며 우리 앞에 현전한다.

23 이러한 관점에서 보면 사실 이러한 실망은 가롯 유다의 경우뿐 아니라 제자들 모두에게 해당되는 반응이었을 것이다(참조: 행 1: 6). 다만 예수의 입장에서 폭동과 혼란을 피하기 위해 산헤드린의 종교지도자들과 접촉하는 대리인으로 가롯 유다가 선택되었을 가능성이 있다. William Klassen, "Judas Iscariot," ABD vol. 3, 1091-1096 참조.

24 예수의 재판 과정에서 암시된 빌라도의 정치적 의도에 대한 추론은 다음의 출고를 참조할 것: 차정식, '불의한 정의-빌라도의 경우(막 15:1-15)', 앞의 책(2006), 85-108.

여기까지의 역사적 추론에서 나타난 불의와 정의의 교착 상황은 신학적 현실의 맥락에서 하나님과 아이들의 상황에 대입될 수 있다. 빌라도의 추궁에 예수가 침묵했듯이, 겟세마네에서 생사의 기로에서 '아바, 아버지'를 부르며 치열하게 기도한 예수의 간청은 내내 하나님의 침묵 속에 가라앉았다. "엘리, 엘리, 라마 사바다니"(막 15:34)라는 십자가상의 절규에도 정의로운 구원의 손길은 개입되지 않았다. 아버지인 하나님의 구원사적 의를 세우기 위해 아들이 이 세상의 음모와 결부된 불의의 제물로 바쳐진 격이었다. 이 상황에서 과연 그 하나님의 처사는 온당하고 정녕 의로운가 하는 도전적 질문이 신정론의 맥락에서 제출될 만하다. 물론 그 대답은 그간의 슬한 해석과 변론들에도 불구하고 여전히 오리무중이지만, 정의 문제의 또 다른 측면을 조명한다는 점에서 연거푸 되물으며 고심해 볼만한 가치가 있다.

예수가 보여준 정의의 기준에 비추어볼 때 한, 사람의 행복이란 목적을 위해 또 다른 사람의 불행이 그 수단이나 대가로 치러지는 것이 부당하듯, 최대 다수의 행복을 정의로 설정하고 이를 위해 소수의 희생을 정당화하는 공리주의적 관점은 수용하기 어렵다. 산헤드린 체제와 빌라도, 혹은 가롯 유다와 바리새파 등이 예수에게 가한 억압과 배신, 죽임의 처사는 이런 점에서 정의롭지 못하다. 예수의 죽음과 결부된 정의의 논리가 이렇진대, 하나님 역시 신정론이나 변신론의 의무를 벗고 예수의 죽음을 통한 공의와 사랑의 실현을 역사적으로 평가받는다면 전지전능한 창조주로서의 계급장을 내려놓거나 잔인하고 폭력적인 신이라는 구겨진 이미지의 혐의에서 자유롭지 못할 수도 있다.

V. 결론: 불의한 '정의'와의 싸움을 위하여

카렌 레바크가 정리한 정의의 이론은 여섯 가지 관점으로 분류된다.²⁵ 최대 다수의 행복을 정의로 본 공리주의의 관점, 정의는 공정한 절차에서 나온다고 규정한 롤즈의 계약주의적 관점, 국가가 개인의 기본권을 침해해서는 안 된다는 점을 정의의 핵심으로 파악한 자유주의적 관점, 성서적 정의란 가난한 자를 위한 정의를 의미한다고 본 가톨릭교회의 관점, 불가능한 가능성으로서의 사랑을 정의의 본질로 인식한 니버(R. Niebuhr) 식의 전통적 프로테스탄트적 관점, 그리고 정의를 실현시킴으로써만 신을 알 수 있다고 주장한 해방신학의 관점 등이 그것이다. 그러면 성서 비평적·성서 신학적 관점에서 지금까지 논한 예수의 정의 이해는 이러한 이론적 스펙트럼 속에 어디에 근접하는가. 조합적이고 타협적이란 오해의 가능성을 무릅쓰고 말하자면, 예수의 경우는 이러한 이론적 모델을 부분적으로 포괄하면서 넘어서고 있다고 볼 수 있다.

그의 정의 지향적 삶은 계급적 이해관계보다 하나님의 신권통치에 기초한 그의 백성들의 평화와 복지를 배려했다는 점에서 공리주의의 기본 목적에 부합한다. 그러나 그가 집단의 파당적

25 카렌 레바크/이유선 옮김, 『정의에 관한 6가지 이론』(서울: 크레파스, 2001) 참조.

이익을 앞세워 개인의 기본인권을 무시하지 않고 외려 아흔아홉 마리의 양들을 그 자리에 두고 잃어버린 한 마리의 양을 세심하게 찾아 나선 선한 목자의 길을 추구했다는 점에서 그의 정의는 자유주의적 이상과도 일맥상통한다. 그는 가톨릭교회의 입장과 마찬가지로 고아와 과부의 아버지를 닮아 가난한 자를 위한 정의에 힘썼으며, 프로테스탄트 식의 설명대로 불가능한 가능성을 붙잡고 죽기까지 사랑의 대의를 실천했다. 비록 그 방법과 무기는 달랐지만 국가 및 사회 정의의 실현을 위한 해방신학의 열정에 예수가 반발할 만한 아무런 신학적 명분이나 근거도 없다. 다만 정의의 실현 방식으로 절차적 합리성을 강조한 롤즈 식의 계약주의적 관점은 예수의 시대가 민주주의와 무관했다는 점에서 예수의 정의 이해에 가장 이질적인 모델로 보인다. 하지만, 롤즈가 인간의 보편적 평등이라는 정의의 원칙과 사회적 약자를 위한 사회경제적 불평등의 허용을 인정하는 차등의 원칙을 조화시키고자 했다는 점에서 위계적 인간관계의 전복과 재편성을 위해 예수가 견지한 방법론적 당파성과 부합되는 측면이 없지 않다.

그러나 이러한 이론들의 총합으로도 미치지 못하는 예수의 독특성이 있다. 앞서 살핀 대로, 예수의 정의는 무엇보다 하나님의 나라를 종말론적 메시지로 선포함으로써 하나님의 의를 지향하는 이 땅의 구체적 삶의 방식과 연동되어 있었다. 그것은 인간세계의 그 누구도, 그 어떤 이념과 체제도 '정의'의 이름을 높이 선양할지라도 그로써 하나님의 궁극적인 의에 미치지 못한다는 겸손한 전제를 깔고 있다. 역사적 예수는 다만 하나님의 뜻을 하늘에서처럼 이 땅에서도 이루고자 하는 열망으로 자신의 최대치 사역을 통해 인간의 최고치 정의로 구현했을 뿐이다. 그가 부대긴 정의의 장벽은 이 땅에 제 나름의 정당성을 내세워 혼호하던 불의한 정의의 목소리였다. 그리고 그 큰 목소리와 그로 구축한 권력체제에 억눌린 가난하고 소외된 민중의 절고와 아픔이었다. 예수는 이러한 불균형을 평단계 하는 메시아의 사역으로 최선을 다해 시정하고 조정하고자 애썼다. 경직된 진리담론의 재적용을 통해, 또한 위계적 인간관계의 재편성과 배타적 구원신학의 재구성을 통해 그는 이러한 시대적 도전에 정의롭게 응전해나갔다. 그가 감당한 정의의 과제는 비록 그의 정치적 종교적 적대 세력의 음모에 살해당함으로써 비록 당대 역사 속에 좌절되었지만, 그의 부활 사건과 함께 그의 사상적 유산도 그리스도교 신앙을 통해 부활했다.

예수의 시대가 그러했든, 오늘날 역시 교회와 사회의 곳곳에서 창궐하는 것은 엄밀한 의미에서 예수가 삶과 죽음으로써 현시한 하나님의 의라기보다 그것을 표방한 당신들의 정의이다. 하나님의 의를 표방하면서 인간 개인과 집단의 사사로운 이익을 추구하고, 예수의 정의를 미끼로 기독교 체제의 안녕과 번영을 기획하는 것이 이즈음의 주류 세태로 보인다. 그것은 교회든, 국가든, 변명의 여지가 없는 최악 된 세대의 병통으로 아무리 기를 쓰고 잘해봐야 불의한 정의의 혐의로부터 자유롭지 못하다. 심지어 그것을 비판하고 질타하는 예언자적 목소리조차 늑든 자동기계의 동어반복처럼 상투화되어 불의한 정의의 흐름에 합류하기 일췌이다. 이러한 현실을 직시할 때 예수의 정의는 아무리 거창하고 견고한 사법적 정의와 사회정의의 이념조차 현실적 사랑의 참여 없이 울리는 행과리처럼 실속 없이 요란하기만 한 정치적 구호로 허탄하게 맴돌다가 불의한 정의로 퇴락할 수 있는 가능성을 일깨우는 전범으로서 유의미하다.

일종의 대안가치로서 이러한 예수의 정의는 아무리 하나님의 의를 배경으로 열심히 정의를 추구해도 그것이 인간의 불안한 욕망과 함께 끊임없이 불의해지려는, 그리하여 본질적으로 불의한 자신만의 정의라는 불가피한 한계에 대한 실존적 고백을 낳는다. 그 고백이 심리적 자위를

넘어 견실한 비평적 성찰의 노력으로 이어지기 위해서라도 예수가 성육화한 하나님의 의는 이 시대에 더욱 요긴하고 절실한 인간적 정의의 항체가 아닐 수 없다. 허물며, 이 땅에 만연한 불의한 정의와 싸우기 위한 치열하고도 섬세한 신학적 무기로서의 그 힘이야 오죽하겠는가.

* 참고문헌

- 김성희. “가난한 과부의 헌금과 로마제국(막 12:41-44)”. 『신약논단』14/2(2007), 347-385.
- 김학철. “너희 선생은 세금을 내지 않는가?-마태복음 17:24-27에 나타난 마태공동체의 납세와 로마 지배 체제”. 『신약논단』13/3(2006), 601-629.
- 레마크, 카렌/이유선 옮김. 『정의에 관한 6가지 이론』. 서울: 크레파스, 2001.
- 롤즈, 존/황경식 옮김. 『정의론』. 서울: 이학사, 2003.
- 배리, 브라이언/이용필 역. 『정의론』. 서울: 신유, 1993.
- 석원식. “지리적 확장을 통한 마가의 이방선교”. 『신약논단』11/3(2004), 629-648.
- 아리스토텔레스/이창우 · 김재홍 · 강상진 공역. 『니코마코스 윤리학』. 서울: 이제이북스, 2006.
- 안병무. “예수와 민중: 마르코복음을 중심으로”. 『민중과 성서: 안병무전집 5』. 서울: 한길사, 1993, 15-39.
- 양명수. 『기독교 사회정의론』. 서울: 한국신학연구소, 1997.
- 이영희. 『정의론』. 서울: 새문사, 2005.
- 정연락. “산상설교의 반제물 연구: 특히 제 5,6 반제를 중심으로”. 『한국기독교신학논총』30(2003), 211-235.
- 차정식. “구원론 이전의 구원론-산상수훈의 경우”, 『한국기독교신학논총』49(2007), 47-66 참조.
- _____. “불의한 ‘정의’-빌라도의 경우(막 15:1-15)”. 『예수는 어떻게 죽었는가-예수의 수난전승 탐구』. 서울: 한들출판사, 2006, 85-108.
- _____. “예수 살해 혐의자들과 그 역사적 알리바이”. 『예수는 어떻게 죽었는가-예수의 수난전승 탐구』. 서울: 한들출판사, 2006, 303-336.
- _____. “생성기 기독교의 선교 지형에 비추어 본 지방화와 세계화의 문제”. 『한국기독교신학논총』40(2005), 129-162.
- _____. “예수의 반헬레니즘과 탈식민성”. 『한국기독교신학논총』24(2002), 101-138.
- Betz, H. D. *The Sermon on the Mount*. Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Brandon, S. G. F. *Jesus and the Zealots*. New York: Charles Scribner's Sons, 1967.
- Cha, Jung-Sik. “Jesus' Self-portrait as a Human and Its Theological Implications.” *Korea Journal of Christian Studies* 51(2007/5), 101-116.
- Choi, Hung-Sik. “A Study of δικαιοσύνη in Matthew.” *Korea Journal of Christian*

Studies 39(2005), 47-64.

Crossan, John Dominic. *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991.

Elliott, John H. "Jesus Was Not an Egalitarian: A Critique of an Anachronistic and Idealist Theory." *BTB* 32/2(2002), 75-91.

Klassen, William. "Judas Iscariot," *ABD* vol. 3, 1091-1096.

Reumann, John. "Righteousness(Early Judaism; NT)." *ABD* vol. 5, 736-773.

Schenk. "δικαιοσύνη κτλ." *TDNT* vol. 2, 192-210.

Schüssler Fiorenza, Elizabeth. *Discipleship of Equals: A Critical Feminist Ecclesiology of Liberation*. New York: Crossroad Books, 1993.

Scullion, J. J. "Righteousness(OT)." *ABD* vol. 5, 724-736.

Tabor, James D. *The Jesus Dynasty: The Hidden History of Jesus, His Royal Family, and the Birth of Christianity*. New York: Simon & Schuster, 2007.

Theissen, Gerd. *Social Reality and the Early Christians: Theology, Ethics, and the World of the New Testament*. Minneapolis: Fortress Press, 1992.