

기독교 죄론의 역사와 그 선교론적 함의

이동영

(서울성경신학대학원대학교, 조직신학)

I. 서론

기독교 신앙에서 죄에 대한 이해, 곧 죄론(Hamartologie)은 단순히 도덕적 규범을 논의하는 차원을 넘어서 인간 존재의 정체성을 규정하는 중요한 신학적 전제이다. 기독교는 성경을 따라 인간을 죄인으로 규정하며, 죄를 하나님과의 단절로 규정한다. 이에 따라 기독교는 하나님을 구원의 하나님으로 고백하였고, 하나님의 역사를 구원의 역사(*historia salutis*)로 이해하면서 인간과 세계구원의 필수불가결함을 강조해 왔다. 다시 말해, 기독교는 구원의 종교이며, 그러기에 기독교 신학은 필연적으로 죄론을 전제하지 않을 수 없다.¹⁾ 인간은 하나님의 형상(*imago Dei*)으로 창조되었으나 불순종으로 인해 그 형상이 왜곡되고 파괴된 죄인이다. 그러므로 죄론은 단순한 교리적 주제나 윤리적 범주로 협소하게 환원될 수 없으며, 인간 이해 전체와 직결된다. 나아가 죄론은 그리스도론과 구원론, 그리고 선교론과도 긴밀히 연결된다. 왜냐하면, 선교란 바로 죄 가운데 있는 인간과 세계를 그리스도의 복음으로 회복시키는 사역이고, 사건이기 때문이다. 따라서 죄론에 대한 이해는 선교적 함의를 가지지 않을 수 없다.

지금까지 한국 교회에서 죄론은 대체로 교리교육 차원에서 간략하게 다루어지거나, 개인의 실존과 도덕의 차원에서만 협소하게 다루어진 측면이 있다. 본고는 신약성경으로부터 고대 교부시대, 중세, 종교 개혁, 근대, 그리고 현대에 이르기까지 기독교 죄론의 역사적 전개를 살펴보고, 그것으로부터 도출되는 선교론적 함의를 간략하게 논구해 보기를 원한다. 그렇게 함으로써 죄의 문제를 단지 인간의 개인적이고, 실존적이며, 도덕적인 차원에서만 이해하는 협소한 죄의 이해를 재고하고, 교회가 죄의 현실을 직시하는 동시에 모든 믿는 자들에게 구원을 주시는 하나님의 능력으로서의 복음의 보편성과 삼위 하나님께서 주도하시는 구원 역사의 포괄성과 역동성을 드러내는 일에 작게나마 기여할 수 있기를 희망한다.

II. 구약과 신약의 죄론

구약성경에 따르면 죄는 불순종(창 3장)이다. 이는 특히 죄를 표현하는 단어 ‘페샤’(פֶּשַׁע)가 반항, 거역 또는 배신이라는 의미를 지니고 있다는 점에서 잘 드러난다. 구약에 따르면 죄는 단지 하나님의 계명을 어기는 것이 아니라 하나님과의 관계에서 그분에 대항하여 의도적으로 대적하는 것이고, 그분의 뜻을 의도적으로 거역하는 것이며, 그분을 배신하는 것이다.²⁾ 구약성경에 있어서 하나님과의 관계 속에서 하나님에게 반항하고, 배신하는 행위는 인간에게 보편적인 것이다.³⁾

신약성경에서도 죄는 하나님에 대한 불순종으로 파악되었다(롬 5:19). 하나님에 대한 인간

1) Heinrich Ott & Klaus Otte, *Die Antwort des Glaubens, Artikel 18: Sünde und Erbsünde* (Stuttgart: Kreuz Verlag, 1999), 199

2) Ludwig Köhler, *Theologie des Alten Testaments*, 3. überarbeitete Auflage (Tübingen: Mohr Paul Siebeck, 1953), 158.

3) Walter Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, 2., durchgesehene Auflage (Stuttgart und Berlin · Köln · Mainz: W. Kohlhammer, 1975), 149.

의 불순종은 단지 하나님의 공의와 율법에 대항하는 것만을 의미하는 것이 아니라(요일 5:17), 그것을 넘어서서 하나님 자신을 대적하는 것이다. 그래서 바울은 죄를 “하나님의 원수”(롬 5:10; 골 1:21)라고 불렀고, “하나님의 미움을 사는 것”(롬 1:30)이라고 묘파했다. 바울에게 있어서 죄의 본질은 불순종(παράκον)일 뿐만 아니라(롬 5:19; 참조 히2:2), 탐욕(ἐπιθυμία)이기도 하다(롬 7:7; 갈 5:24).⁴⁾ 죄는 바울에게 있어서 인간의 책임적인 행위이면서, 동시에 피할 수 없는 숙명이다(롬 7:15-20). 바울은 아담 안에서 전 인류가 사망 아래 놓여 있음을 인류의 보편적인 현실로 규정한다.

모든 사람이 죄를 범하였으매 하나님의 영광에 이르지 못하더니 [...] (롬 3:23).

바울에게 죄는 단순한 ‘불법’(ἀνομία) 행위가 아니라 인간의 전 존재를 하나님으로부터 소외시키는 근본적 상태를 의미한다. 또한, 그는 죄의 기원을 아담과 연결지어 설명한다.

한 사람으로 말미암아 죄가 세상에 들어오고 죄로 말미암아 사망이 왔나니 [...] (롬 5:12).⁵⁾

4) Günther Bornkamm, *Sünde, Gesetz und Tod*, in: *Das Ende des Gesetzes*, Paulusstudien, 4. Aufl., (München: Kaiser Verlag 1952), 54.

5) 훗날 이 본문에 의거해서, 아타나시우스(Athanasius)로 대변되는 동방의 교부들은 ‘원(原)죽음의 교리’(Erbtod-Lehre)를 주장했고, 서방의 교부 아우구스티누스(Augustinus)는 이 본문을 자신의 ‘원죄 교리’(peccatum originale. Erbsünde-Lehre)를 정초하는 근거로 삼았다. 로마서 5장 12절과 14절 (“[...] 그러나 아담으로부터 모세까지 아담의 범죄와 같은 죄를 짓지 아니한 자들 위에도 사망이 왕노릇 하였나니 [...]”)에 대한 아타나시우스(Athanasius)이래로 동방 교회의 주석은 한 사람 아담의 불순종이 이 세상 속으로 죄를 들여왔으며, 그 죄는 인간에게 죽음이라는 질병을 감염시켰다는 것이다. 그래서 동방 교회는 인간의 죄가 가지고 온 죽음을 질병으로 보았고, 구원을 죽음이라는 질병을 퇴치하여 치료하는 것으로 이해했다. 반면에 아우구스티누스를 따르는 서방은 첫 사람 아담의 불순종은 이 세상에 죄를 들여왔으며, 그 죄는 유전된다고 보았고, 그 죄의 유전이 자자손손 죽음을 불러일으키는 것으로 보았다. 그래서 아우구스티누스를 따르는 서방의 전통은 구원을 죄 사함 내지는 죄용서라는 법률적인(법정적인) 관점에서 파악했다. 동방의 교부들은 구원의 문제를 죽음이라는 질병을 퇴치 내지는 치료하는 의학적인(치료적인) 관점에서 보았고, 그 죽음이라는 질병을 치료할 수 있는 유일한 약은 하나님의 신성이라고 여겼다. 그렇다면 하나님의 신성이 어떻게 인간에게 투여될 수 있는가? 이를 위하여 하나님의 아들의 사람이 되시어야만 했다는 것이 교부 아타나시우스와 동방 교부들의 가르침이다. 하나님의 아들이 성육신(incarnatio) 하시어 사람이 되셨기에, 인간은 성례를 통해 그리스도와와의 신비로운 연합을 통하여 그리스도의 신성에 참여하여, 죽음이라는 질병을 퇴치하고, 하나님의 영원한 생명을 덧입어 영원히 살 수 있다는 것이다. 이것이 곧 동방 교회의 구원론인 ‘신화’(θεωσις) 내지는 ‘신격화 교리’(doctrina deitatis)이다. 여기서 동방 교회가 말하는 신격화란 피조물인 인간이 신이 된다는 뜻이 아니고, 첫 사람 아담의 불순종 내지는 범죄로 말미암아 죽음의 질병에 걸린 인간이 성육신하신 성자와의 연합 안에서 하나님의 신성에 참여하여, 죽음의 질병을 퇴치하고, 하나님의 영원한 생명을 덧입어 살아간다는 뜻이다. 반면에 아우구스티누스를 따르는 서방의 교부들은 원죄론의 관점에서, 인간의 구원을 죄 사함 내지는 죄용서 또는 죄로부터의 해방(구속)이라는 법률적인 관점에서 파악했다. 이러한 법률적인 관점으로부터 발전되어 나온 구원론이 캔터베리의 주교 안셀무스(Anselmus von Canterbury)에 의해서 대변된 십자가에서의 그리스도의 배상(satisfactio)을 통한 배상 만족 교리, 즉 속죄론이며, 이 속죄론을 기반으로 하여 종교 개혁 시대에 루터에 의해서 결정적으로 대변되었던 칭의론(doctrina justificationis. Rechtfertigungslehre)이다. 그러나 여기서 한 가지 흥미로운 사실이 관찰된다. 우리가 동방 교회의 전통을 따라 원죽음의 교리를 지지하여 구원을 죽음이라는 질병을 퇴치하는 치료학의 관점에서 신격화로 이해하던, 아니면 서방의 전통을 따라 원죄 교리를 지지하여, 구원을 인간의 죄를 속량(속죄)하는 법률학(법정적 의미)의 관점에서 배상 만족(속죄) 내지는 칭의로 이해하던, 이 양자의 구원론이 정초하고 있는 공동의 토대는 성육신하신 예수 그리스도의 두 본성을 가르치는 칼케돈 공의회와 두 본성 교리라는 사실이다. 예수 그리스도가 신성(natura divina)을 따라서는 참 하나님(vere Deus)이시고, 인성(natura humana)을 따라서는 참 인간(vere Homo)이시라는 칼케돈의 두 본성 교리를 전제하지 않으면, 그리스도와와의 연합을 통한 신격

여기서 바울은 죄의 생물학적 유전에 관하여 언급하고 있지는 않지만- 아우구스티누스는 바울이 이 본문에서 소위 대표성의 원리를 적용하고 있는 것으로 본다⁶⁾ -모든 사람이 저지르는 죄가 아담의 죄로부터 기원했다고 주장한다. 물론 여기에서 바울은 죄가 어떻게 다음 세대에 전달되는지에 대해서 구체적으로 상론하고 있지는 않다. 바울에게서 죄는 인간이 행하는 것일 뿐만 아니라, 인간이 이미 낳 때부터 처해있는 상황이다.

어쨌든 신약성경, 특히 바울의 증언을 따르면 ‘죄’(ἁμαρτία)는 하나님과의 관계 안에서의 인간의 반항, 곧 불순종(반역, 배신)으로 말미암은 [관계의] 단절을 의미한다.

III. 고대 교회의 죄론

1. 초기 교부들

초기 교부들은 죄에 대한 이해를 신약성경에 의존했음에도 불구하고, 신약성경처럼 그렇게 죄에 대하여 철저하게 파악하지는 않아던 것으로 보인다. 동방은 원죽음의 교리를 따라 죄의 문제를 피상적인 것으로 여겼고, 서방은 원죄 교리를 따라 죄의 문제를 윤리적인 것으로 그리고 법리적인 것으로 여겼다.

그래서 아타나시우스는 많은 성인들은 자범죄 내지는 행위죄(*peccatum actuale*)를 짓지 않았으므로, 죄로부터 깨끗하다고 가르쳤다. 리용의 이레네우스(Irenaeus von Lyon, 약 130-202)은 『이단 논박』(*Adversus Haereses*)에서 아담의 범죄를 단순한 불순종이 아니라 바울을 따라 인류 전체의 타락으로 보았다. 그는 다음과 같이 말한다. “아담 안에서 모든 사람이 죄를 지었으니, 그가 우리에게 부패를 가져왔다”(In Adam omnes peccaverunt, quia ille corruptelam nobis intulit).⁷⁾

이레네우스는 인간이 ‘하나님의 형상’(*imago Dei*)은 보존했지만, ‘하나님의 모양’(*similitudo Dei*)을 상실했다고 구분함으로써, 죄를 존재론적 결핍으로 이해하였다.

2. 아우구스티누스의 원죄론

우리는 죄론과 관련하여 터툴리아누스(Tertullianus, 160-220)에 의해서 최초로 개진되었으며, 아우구스티누스(Augustinus, 353-430)에 의해서 완성적으로 대변되었던 원죄론(*peccatum originale*)에 주목할 필요가 있다. 아우구스티누스는 펠라기우스(Pelagius)와의 논쟁 속에서 원죄론을 확립했다. 『죄의 공로와 사함 및 유아세례에 대하여』(*De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*)에서 아우구스티누스는 말한다. “원죄는 하나의 행위가 아니라 상태이다”(Peccatum originale non est actus sed status).⁸⁾

아우구스티누스에 따르면 인간은 타락 이전에는 “죄를 짓지 않을 수 있었지만”(posse non

화도, 그리스도의 십자가에서의 대속을 통한 배상 만족 내지는 속죄 그리고 그 속죄를 통한 칭의 또한 불가능하기 때문이다(참조. Wilfreid Joest, *Dogmatik, I: Die Wirklichkeit Gottes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995), 242-245.

6) Augustinus, *De Civitate Dei*, XIII. XIV, in: Corpus Christianorum Series Latina Vol. 48 (Libri XI-XXII).

7) Irenaeus, *Adversus Haereses*, V, 16, ed. A. Rousseau, SC 153, Paris: Cerf, 1969, 214.

8) Augustinus, *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum*, I, 9, CCSL 60, Turnhout: Brepols, 1955, 33.

peccare), 타락 이후에는 “죄를 범하지 않을 수 없는”(non posse non peccare) 상태에 있게 되었으며, 하나님의 은총 없이는 본향으로 돌아갈 수 없게 되었다는 것이다. 그에게 있어서 죄는 선의 결핍(privatio boni)이며, 교만(superbia)이고, 자기 사랑(amor sui)이며, 정욕(concupiscentia)이다. 아우구스티누스에게 있어서 정욕은 죄론의 핵심을 이루는 중요한 요소 가운데 하나로서 성적인 욕구 내지는 욕망을 의미하는 것이었다. 그리고 그의 이러한 관점은 토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)와 페트루스 롬바르두스(Petrus Lombardus)를 필두로 한 중세 신학자들의 죄론에 심대한 영향을 끼쳤다. 그는 죄의 상속 내지는 유전을 반대하는 펠라기우스에 대하여 아담의 죄는 자자손손 유전된다고 가르쳤다.⁹⁾ 죄는 아담으로 말미암아 인류에게 유전된다는 아우구스티누스의 원죄론은 향후 중세기를 거쳐 종교 개혁기에 이르기까지 서방 교회의 주류의 죄론이 되었다.

IV. 중세 신학의 죄론

1. 안셀무스의 배상 만족설

안셀무스(Anselmus von Canterbury)는 그의 저서 『왜 하나님은 사람이 되셨는가?』(*Cur Deus Homo*)에서 죄를 하나님의 명예에 대한 침해(offensa Dei)로 이해하였다. 안셀무스에 따르면, “죄란 하나님께 마땅히 드려야 할 영광을 돌리지 않는 것”¹⁰⁾이며, 곧 하나님의 명예를 훼손하는 것이다. 첫 사람 아담의 범죄는 단순한 불순종의 문제가 아니라, 하나님의 존귀한 명예에 대한 심대한 손상을 불러일으킨 사건이다.

인간이 저지른 죄는 하나님의 거룩하고 고귀한 명예를 손상시켰기 때문에, 이 명예를 회복하기 위해서는 인간이 죄로 훼손한 것 이상으로 하나님께 보상(satisfactio)을 해야만 한다. 그러나 타락한 인간은 스스로 하나님의 명예를 보상할 능력이 없다. 바로 이 지점에서 심대한 문제가 발생한다. 인간은 하나님의 명예를 훼손시켰으나, 그 명예를 회복시킬 능력을 전혀 가지고 있지 못하다는 것이다. 따라서 안셀무스는, 이 문제를 해결하기 위해 하나님의 아들이 사람이 되셔야만 했다고 주장한다. 성자 하나님은 성육신을 통하여 참 하나님이자 참 사람이 되심으로, 인간이 하나님께 갚아야 할 배상을 대신 감당하셨다. 곧 그리스도께서 십자가에서 이루신 대속적 죽음은, 하나님의 공의를 만족시키고, 인간의 범죄로 말미암아 훼손된 하나님의 명예를 회복시키는 사건이었다. 따라서 십자가에서 그리스도의 죽음은 단순히 인간을 위한 모범적 행위가 아니라, 하나님을 향한 궁극적 배상 행위로 이해되었다.

안셀무스의 배상 만족설은 이후 서방 교회의 죄론과 구원론의 주류를 형성하였다. 그러나 여기서 중요한 점을 간과해서는 안 된다. 곧 십자가 사건이 하나님의 사랑을 일으킨 원인이 아니라, 오히려 하나님의 선재적 사랑이 십자가 사건을 가능하게 하였다는 사실이다. 바울은 이를 “우리가 아직 죄인 되었을 때에 그리스도께서 우리를 위하여 죽으심으로 하나님께서 우리에게 대한 자기의 사랑을 확증하셨느니라”(롬 5:8)라고 증언한다. 만일 이러한 사실을 간과한 채 배상 만족설을 이해하게 되면, 하나님을 ‘피를 보아야만 용서할 줄 아는 잔인한 몰록(Moloch)’과 같은 존재로 오해하는 오류에 빠질 위험이 있다.

9) Alfred Adam, *Lerhbuch der Dogmengeschichte*, I (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, 1965). 6.Aufl., 264-265.

10) Anselmus Cantuariensis, *Cur Deus Homo*, II, 11, in: F. Schmitt (Hg.), *S. Anselmi Opera Omnia*, Bd. 2 (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1968), 103: “Peccatum est non reddere Deo debitum honorem.”

2. 토마스 아퀴나스의 죄론의 체계화

토마스 아퀴나스(Thomas Aquinas)는 『신학대전』(*Summa Theologiae*)에서 죄를 이성적 질서에 대한 위반으로 정의했다. “죄란 하나님으로부터 돌아서서 피조물로 향하는 것이다”(Peccatum est aversio a Deo et conversio ad creaturam).¹¹⁾ 토마스는 죄를 구체적으로 세분화하였다: 용서받을 수 있는 죄 혹은 소죄(peccatum veniale) - 죽을 죄, 혹은 대죄(peccatum mortale), 하나님, 자기 자신 그리고 이웃에게 범한 죄(peccatum in Deum, in se ipsum et in proximum), 원죄(peccatum originale) - 행위죄(peccatum actuale). 특히 토마스는 형상(εἶδος)과 질료(ὕλη)에 대한 아리스토텔레스(Aristoteles)의 사상을 따라 원죄의 ‘형상’을 ‘원의(justitia originalis)의 상실’로 이해했으며, 원죄의 ‘질료’를 정욕(concupiscentia)으로 보았다.¹²⁾

V. 종교개혁기의 죄론

1. 마르틴 루터

루터(Martin Luther)는 죄를 사변적으로 이해하지 않고, 철저하게 인격화시켜서 이해했다. 루터에게 있어서 죄는 자기 중심성, 즉 이기심이며, 불신앙이다. 『로마서 강해』에서 루터는 죄를 자기 중심성(curvatus in se)으로 규정한다. “자기 자신을 향해 굽어진 인간은 하나님을 사랑할 수 없다”(Homo incurvatus in se ipsum... non potest Deum diligere).¹³⁾ 또한, 루터는 죄를 정욕(성적 욕망)으로 간주하는 아우구스티누스의 입장을 수용한다. 루터에 따르면 정욕은 단지 감각과 육체만 지배하는 것이 아니라 인간의 인격 전체에 영향을 미친다고 보았다. 또한, 루터는 그리스도인은 “의인이면서 동시에 죄인”(simul iustus et peccator)라고 말한다.

그는 동시에 의인이고 죄인이다. 믿음으로 그리스도 안에서 의롭지만, 여전히 죽지 않은 육신 때문에 죄인이기도 하다(Simul enim iustus et peccator est, iustus quidem propter fidem in Christum, peccator autem propter carnem, quae nondum est mortificata)¹⁴⁾

“의인이면서 동시에 죄인”이라는 루터의 명제는 그에게 있어서 선형적인 이론 명제가 아니라, 후험적인 경험 명제이다. 이 명제의 의미는 비록 그리스도인이 하나님을 바라볼 때는 죄 없는 자로 간주 되지만, 자기 자신의 삶에 있어서 여전히 참회와 성찰이 필요한 죄인이라는 것이다.¹⁵⁾

11) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II, Q. 71, A. 6, in: *Opera Omnia* (Roma: Leonina), 1888ff.

12) Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, I-II Q. 88, 1:Q. 72.4; Q. 821; III Q. 85.

13) Martin Luther, *In epistolam ad Romanos* (1515/16), WA 56, 331.

14) Martin Luther, *In epistolam ad Romanos* (1515/16), WA 56, 268, 25-27.

15) Horst Georg Pöhlmann, *Abriß der Dogmatik* (Gütersloh: Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, 1973), 288.

2. 장 칼뱅

장 칼뱅(Jean Calvin)은 자신의 『기독교 강요』에서 죄를 인간의 전적인 타락으로 설명한다. “인간 전체는 본성상 죄의 얼룩에 물들어 있다.”(*Totus homo natura sua peccati labe infectus est*).¹⁶⁾ 칼뱅에게 죄는 단순한 도덕적 결함이 아니라, 원죄로 인하여 인간 전 존재, 즉 지성과 정서와 의지가 모두 왜곡되었음을 강조한다. 그럼에도 불구하고 칼뱅은 하나님의 은총, 즉 일반은총(*gratia generalis*)으로 인하여 인간 속에 있는 하나님의 형상이 비록 죄로 인하여 오염되고 파괴되어 있다고 할지라도, 그 형상이 잔존하며, 인간 사회와 문화 속에 하나님의 선이 부분적으로 역사하고 있음을 지적했다.¹⁷⁾

또한, 칼뱅은 토마스 아퀴나스처럼 죄를 세분하여 ‘소죄’(小罪. *peccatum veniale*)와 ‘대죄’(大罪. *peccatum mortale*)로 구분하여 등급을 나누는 것을 지지하지 않는다. 그 이유는 칼뱅이 죄의 심각성을 간과해서라기보다 죄는 마땅히 정죄함을 받아야만 한다는 점에서, 모든 죄는 하나님 앞에서 치명적이라고 보았기 때문이다.¹⁸⁾ “하나님의 자녀들은 모든 죄를 죽을 죄, 곧 대죄라고 생각해야만 한다.”¹⁹⁾

VI. 근. 현대 신학의 죄론

1. 계몽주의의 죄론

계몽주의 신학자들은 전통적 교회의 원죄 교리를 강하게 비판하였다. 그들에 따르면 원죄 사상은 인간의 도덕적 능력을 무력화시키며, 개인이 자기 행위에 대해 책임을 져야 한다는 사실을 흐리게 만든다. 따라서 계몽주의 시대 이후 죄는 더 이상 초인격적 차원에서가 아니라, 전적으로 개인의 인격적이고 주체적인 문제로 이해되었다. 이렇게 죄를 개인화하고 사유화하는 흐름은 계몽주의 이후 현대 사회 전반에 깊게 자리 잡게 되었다.²⁰⁾

칸트(Immanuel Kant)는 『순수 이성의 한계 안에서의 종교』에서 죄를 인간 본성에 내재한 “근원적인 악”(radikale Böse)으로 규정하였다. 그에게 죄란 도덕적 자율성을 스스로 훼손하는 인간의 행위로 이해된다.²¹⁾

슐라이어마허(Friedrich Schleiermacher)는 자신의 저서 『기독교 신앙』에서 죄를 “하나님 의식(Gottbewusstsein)의 결핍”으로 보았다. 다시 말해, 그에게 “죄는 신 의식의 결핍이다”(Sünde ist der Mangel des Gottesbewusstseins).²²⁾ 죄는 신을 의식하는 능력의 결핍으로서, 이는 선형적으로 이미 주어진 것이기는 하지만, 다분히 심리적이고 피상적인 것이다. 따라서 그에게 죄란 인간 본성 자체의 파괴가 아니라, 단지 본성의 교란이고 왜곡일 뿐이다.

16) J. Calvin, *Institutio Christianae Religionis*, II, 1, 9, ed. Ioannis T. McNeill (Oxford: Clarendon, 1559/1960), 245.

17) A. Hoekema, 유호준 역, 『개혁주의 인간론』 (서울: CLC, 1990), 81.

18) A. Hoekema, 유호준 역, 『개혁주의 인간론』, 297.

19) J. Calvin, *Institutio Christianae Religionis*, II, 8, 59.

20) Reinhold Niebuhr, *Moral and Immoral Society: A Study in Ethics and the Goodness of God* (Ithaca: Cornell University Press, 1999), 200.

21) Immanuel Kant, *Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Königsberg: Nicolovius, 1793), 32.

22) Friedrich Schleiermacher, *Der christliche Glaube*, §66 (Berlin: G. Reimer, 1830/31), 512.

헤겔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel)의 관점에서 죄는 인간이 발전해가는 과정에서 불가피하게 거쳐야 하는 욕망의 한 형태이다. 인간은 죄책을 통해 비로소 참된 인간 존재로 나아가며, 단순한 감정적 욕망을 넘어서 의식의 빛으로 상승한다.²³⁾

니체(Friedrich Nietzsche)는 죄의식을 철저히 유대의 산물로 보았다. 그에 따르면 죄 개념은 유대인의 하나님 이해에서 비롯된 것으로, 죄는 하나님을 모독하는 행위라는 유대의 신관에 의해 규정된 것에 불과하다.²⁴⁾

2. 칼 바르트

칼 바르트(Karl Barth)는 그의 『교회 교의학』(Kirchliche Dogmatik)에서 죄를 근본적으로 “불신앙”(Unglaube)으로 규정한다. 그리고 이 불신앙은 세 가지 구체적인 양상으로 드러나는데, 바로 “교만”(Hochmut), “태만”(Trägheit), “기만”(Lüge)이다(K. Barth, Kirchliche Dogmatik IV/1, 1953, 83, 243, 439). 바르트에게 교만은 죄의 가장 영웅적인 형태로서, 과장되고 뻔뻔하며 오만한 태도를 드러낸다. 반면 기만은 하나님 앞에서 거짓을 말하고 자신을 속이는 방식으로 나타나는 죄로, 비영웅적이고 협소하며 비열한 특징을 지닌다.²⁵⁾ 세 번째 양상인 태만은 전통적으로 루터파 신학에서 크게 주목받지 못했다. 이는 “오직 믿음으로만 의롭다 함을 받는다”는 칭의 교리가 성화(sanctificatio)를 충분히 고려하지 않은 채 강조되면서, 사회적 책임과 윤리에 무관심해지는 결과를 낳았기 때문이다.²⁶⁾ 그러나 “오직 믿음은 결코 홀로 있지 않다”(Sola fides nunquam sola)는 고백처럼, 참된 믿음은 언제나 선행을 수반한다.²⁷⁾ 이러한 점에서 칼뱅은 믿음을 “선행을 수반하는 믿음”(fides cum opera bona)으로 이해했으며, 이는 사랑으로 역사하는 믿음이라는 신약성경의 가르침(갈 5:6; 고전 13:2; 약 2:26)과도 일치한다.²⁸⁾ 그러므로 믿음만이 인간을 의롭게 하지만(롬 3:28; 4:5; 갈 2:16), 참된 믿음은 결코 사랑과 분리될 수 없다. 신약성경이 심판의 기준을 단순히 믿음이 아니라 행위로 묘사하는 이유 역시, 믿음이 행위를 통해 드러나고 증명되기 때문이다.²⁹⁾ 결국, 성화를 배제한 극단적 칭의론은 태만을 죄로 인식하지 못하게 만들며, 이는 심각한 신학적 왜곡을 초래한다.

23) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Naturreligion*, in: Sämtliche Werke. Hrsg. von Georg Lasson, Bd. 13: Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Zweiter Teil: Die bestimmte Religion. 1. Kapitel: Die Naturreligion (Leipzig: Felix Meiner Verlag, 1927), 29, 32.

24) Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft* (Götm. Taschenbuch 569-570), 173.

25) Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV/2 (Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1955), 452.

26) 루터파 내부에서 이에 대해서 통탄했던 대표적인 인물은 디트리히 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer)였다. 본회퍼는 순종이 없는 믿음에 대하여 ‘값싼 은혜’(billige Gnade)라고 비판했다. 그는 이 값싼 은혜가 교회에 대단히 나쁜 결과를 가져왔다고 지적했다(Dietrich Bonhoeffer, 김순현 옮김, 『나를 따르라』 [서울: 복있는 사람, 2016], 49). 본회퍼는 예수를 믿기에 그분의 가르침에 순종하여 행하는 것이 어떻게 개혁파 교인들만의 전유물이어야 하느냐고 루터파 교인들을 강하게 비판했다(Dietrich Bonhoeffer, 김순현 옮김, 『나를 따르라』, 47-48). 예수의 가르침에 순종하지 않는 태만으로서의 죄는 칭의와 성화를 ‘이중 은총’(duplex gratia), 즉 그리스도를 믿음으로 그리스도와의 신비로운 연합으로부터 흘러나오는 두 개의 은총으로 파악하며, 칭의를 원인(나무)으로 성화를 결과(열매)로 보는 개혁파 신자들 보다, 극단적인 칭의 일변도의 구원론을 주장하는 루터파 신자들에게 흔히 발견된다고 본 것이다.

27) Herman Bavinck, 박태현 역, 『개혁교회학』, 4 (서울: 부흥과개혁사, 2020), 230; Horst Georg Pöhlmann, *Abriß der Dogmatik* (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1980), 266.

28) J. Calvin, *Institutio Christianae Religionis*, III, 11, 20.

29) Regin Prenter, *Schöpfung und Erlösung. Dogmatik*, Bd. 2: Erlösung (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960), 526.

바르트는 이러한 왜곡을 비판하면서, 인간의 죄는 오직 그리스도의 십자가 사건 안에서만 올바르게 이해될 수 있다고 강조한다. 십자가는 죄를 은폐하지 않고, 오히려 죄의 실체를 있는 그대로 비추는 거울이다.³⁰⁾

3. 파울 틸리히

파울 틸리히(Paul Tillich)는 전통적으로 죄를 규정해 온 범주들, 즉 ‘불신앙’, ‘정욕’, ‘교만’을 수용하면서도, 이 개념들을 독자적인 시각으로 재해석하였다. 그의 관점에서 죄의 핵심은 곧 “하나님과 인간 사이의 실존적 일치가 깨어진 상태”에 있다.³¹⁾ 이러한 틀 안에서 틸리히가 말하는 불신앙은 인간이 전인적으로 하나님에게서 등을 돌리는 행위를 뜻한다.³²⁾ 그리고 교만은, 하나님으로부터 단절된 인간이 자기 자신을 세계의 중심으로 세우려는 충동으로 나타나며, 정욕은 그러한 인간이 현실 세계를 끝없이 소유하려는 욕망으로 드러난다.³³⁾ 결국, 하나님과의 관계에서 분열된 인간은 자신의 유한성을 인정하지 못하고, 교만 가운데 스스로 신적 위치를 차지하려 하며, 정욕을 통해 이 세상을 자기 것으로 만들 수 있다는 환상 속에 빠져든다.

VII. 죄론을 둘러싼 오늘날의 쟁점

1. 죄는 선의 결핍인가?

아우구스티누스는 신플라톤주의의 전통을 따라 죄를 선의 결핍(*privatio boni*)으로 이해했다.³⁴⁾ 그러나 여기서 중요한 신학적 질문이 제기된다. 과연 죄를 단순히 선의 결핍으로 규정하는 것이 적절한가? 죄를 선의 결핍으로 보기에선 죄의 세력은 지나치게 폭력적이고 간악하며 잔혹하지 않은가?³⁵⁾ 20세기 두 차례의 세계대전과 특히 아우슈비츠(Auschwitz)에서 자행된 홀로코스트는 죄가 단순한 선의 결핍이 아니라, 인간을 압도하고 파괴하는 실재적 세력임을 극명하게 드러낸 역사적 경험이었던 것이다.³⁶⁾

2. 원죄의 문제

원죄는 죄가 단순히 개인의 행위 차원에서만 이해될 수 없음을 보여준다. 그것은 죄가 초인격적이고, 인간을 넘어서는 차원에서 불가피하게 작동한다는 사실을 드러낸다. 반면 행위죄(*peccatum actuale*)는 인간이 책임적 주체로서 죄를 실제로 저지르는 차원에서 이해된다. 따라서 원죄는 인류 전체가 본질적으로 죄 아래에 있다는 사실을 지시하며, 그 점에서 인간에게

30) Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV/1 (Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1953), 218-219.

31) Paul Tillich, *Systematische Theologie*, II (Stuttgart: Evangelisches Verlagwerk, 1966), 35.

32) Paul Tillich, *Systematische Theologie*, II, 55 이하.

33) Paul Tillich, *Systematische Theologie*, II, 60.

34) Augustine, *Enchiridion ad Laurentium de fide et spe et caritate*, in Sancti Aurelii Augustini Opera, CSEL 41, ed. J. Zycha (Vindobonae: F. Tempsky, 1900), 25-26.

35) Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York: Viking Press, 1963), 276-278.

36) Karl Jaspers, *Die Schuldfrage* (Heidelberg: Lambert Schneider, 1946), 45-47.

보편적이고 근본적이다.³⁷⁾ 이러한 관점에서 볼 때, 어느 누구도 예외 없이 죄인일 수밖에 없다.³⁸⁾ 원죄 사상은 죄가 단순히 개인적 도덕적 책임에 국한되지 않고, 인간 전체가 감당해야 하는 보편적이고 비극적인 실재라는 점을 드러낸다.³⁹⁾ 전통적 논의 속에서 원죄는 때때로 실체화되거나, 생리적 과정으로 축소되거나, 인과론적 설명으로 환원되곤 했다.⁴⁰⁾ 그러나 이러한 접근은 원죄의 본래 의도를 왜곡한다. 원죄 개념은 책임 회피를 위한 도피처가 아니라, 죄가 피할 수 없는 보편적 조건임을 드러내기 위한 신학적 진술이다. 죄는 단지 악한 행동에서만 나타나는 것이 아니라, 선으로 규정된 행위 속에서도 위선적이고 교묘한 방식으로 스며든다.⁴¹⁾ 따라서 인간은 죄를 저지르기에 죄인이 되지만, 동시에 죄인이기 때문에 죄를 저지를 수밖에 없다. 원죄와 행위죄는 구별할 수는 있지만 분리될 수 없는 관계다. 무수히 많은 행위 죄들은 근원적으로 하나의 깊은 죄, 곧 원죄에서 흘러나온다. 이러한 맥락에서 정통주의 신학은 원죄를 “모든 행위죄의 근원”(fons omnium peccatorum actualium)으로 규정하였다.⁴²⁾ 샘플이 근원에서 갈라져 흘러나가듯, 행위죄는 원죄에서 비롯된다. 원죄는 죄가 인간 속에서 활동한다는 사실을 보여줄 뿐 아니라, 죄가 인간을 넘어 외부로부터 다가온다는 점까지 증언한다. 인간은 죄를 행하는 주체이면서 동시에 죄의 지배를 받는 대상이다. 다시 말해, 인간은 죄를 범할 뿐 아니라 언제나 죄 안에 존재한다. 이 때문에 원죄와 행위죄는 두 개의 별개의 실체가 아니라 하나의 동일한 현실을 서로 다른 차원에서 드러내는 것으로 이해되어야 한다.⁴³⁾

3. 악과 현대인

죄를 단순히 인간의 개별적 행위로만 환원한다면, 죄로부터의 구원 또한 인간의 노력이나 행위로 설명될 수밖에 없을 것이다. 그러나 성경은 은총(*gratia*)이 우리 밖에서(*extra nos*), 그리고 우리를 위해(*pro nobis*) 주어지는 것임을 증언한다. 이러한 은총은 인간 바깥에서 침투한 죄(*scelus*)의 현실을 전제하며, 칭의(*justificatio*) 역시 이미 사형선고를 받은 죄인의 실존을 바탕으로 한다. 오늘날 기술과학이 지배하는 시대에는 죄가 대체로 사회적 장치 안에서 발생하는 단순한 오류 정도로 축소되어 이해되는 경향이 있다. 그러나 이러한 해석은 심각한 자기기만에 불과하다. 20세기 전쟁, 특히 아우슈비츠의 홀로코스트는 죄를 단순한 실수나 결함으로 보려는 안일한 사고를 철저히 무너뜨렸다.⁴⁴⁾ 현대 심리학과 사회학 또한 죄가 단순한 인간 행위의 차원을 넘어, 이미 행위 이전에 인간을 지배하는 초인격적이고 초행위적인 힘으로 작동하고 있음을 드러낸다.⁴⁵⁾

37) Daniel L. Migliorie, 신옥수. 백충현 옮김, 『기독교 조직신학 개론』 (서울: 새물결플러스, 2016), 276.

38) Paul Tillich, *Systematische Theologie*, II (Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1957), 46.

39) Augustine, *De natura et gratia*, in Sancti Aurelii Augustini Opera, CSEL 60, ed. J. Zycha (Vindobonae: F. Tempsky, 1913), 249-251.

40) Heinrich Heppe, *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1958), 255-258.

41) Daniel L. Migliorie, 신옥수. 백충현 옮김, 『기독교 조직신학 개론』, 278.

42) Francis Turretin, *Institutio Theologiae Elencticae*, I (Geneva: Samuel de Tournes, 1688), 667.

43) Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, III (Kampen: J.H. Kok, 1906), 63-74.

44) Hannah Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (New York: Viking Press, 1963), esp. 276-277.

45) Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV/1 (Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1953), 364-

20세기의 문학 또한 이러한 통찰에 동참하였다. 19세기 낭만주의가 인간을 고상한 존재로 이상화했다면, 20세기 표현주의 문학은 인간을 “투쟁 끝에 지위를 얻은 원숭이” 혹은 “극악무도한 짐승”으로 묘사했다.⁴⁶⁾ 실존주의 문학은 더욱 직접적으로 인간의 악을 파헤쳤다. 사르트르는 『악마와 사랑스러운 신』에서 인간이 본성적으로 선을 행할 수 없음을 고백하며, 인간 존재에 대한 절망적 진단을 드러냈다.⁴⁷⁾ 그는 또 다른 작품 『닫힌 방』에서 “지옥은 타인이다”라는 유명한 선언을 통해, 인간이 타인과 맺는 관계 자체를 고통으로 규정하였다.⁴⁸⁾

그러나 현대문학에서 이러한 문학적 성찰이 근본악의 실체를 예감할 수는 있어도, 그 본질을 근원적으로 통찰하고 있지는 못하다. 일반계시는 인간으로 하여금 죄의 존재를 부분적으로 인식하게 하지만, 동시에 죄에 대한 왜곡된 이해를 낳기도 한다. 결국, 죄의 본질은 오직 하나님 앞에서(*coram Deo*), 그리고 그리스도를 통하여서만(*per Christum*) 올바르게 드러난다. 죄가 하나님에 대한 불신앙과 불순종이며, 적대감이라는 차원에서 파악되지 않는다면, 죄의 본질은 끝내 은폐될 수밖에 없다.⁴⁹⁾

VIII. 죄론의 선교론적 함의

죄에 대한 이해는 선교론의 방향을 결정짓는다. 만일 죄를 단순히 종교적·윤리적 차원의 개인적이고 실존적인 결함으로만 이해한다면, 선교 역시 개인 구원과 윤리적 갱생에 집중할 수밖에 없다. 그러나 죄를 하나의 세력으로, 구조적이며 보편적인 현실로 이해한다면, 선교는 더 이상 개인주의적 차원에 머물 수 없으며, 인간 존재 전체와 삶의 모든 영역을 포괄하는 다차원적 성격을 띠게 될 수 밖에 없다.

20세기에 들어서 죄가 단순히 실존적 문제가 아니라 사회적·구조적 문제라는 점이 신학적으로 강조되기 시작했다. 계몽주의 이후 자유주의 신학자들은 죄를 개인적·도덕적으로만 이해하면서 원죄 교리를 유대인의 망상이나 미신으로 치부하고 거부했으며, 죄의 기원을 무지 또는 교육의 결여에서 찾았다.⁵⁰⁾ 그러나 2차 세계대전과 홀로코스트의 참상을 겪은 이후, 악의 평범성과 죄의 보편성이 다시 주목받게 되었고, 그 속에서 원죄론 역시 새롭게 조명되었다.⁵¹⁾ 이러한 맥락에서 죄를 단순한 선의 결핍이나 개인적 과오가 아니라, 인간을 지배하는

378.

46) Franz Kafka, *Die Verwandlung* (Leipzig: Kurt Wolff Verlag, 1915); Gottfried Benn, *Gesammelte Gedichte* (Wiesbaden: Limes Verlag, 1956).

47) Jean-Paul Sartre, *Le Diable et le Bon Dieu* (Paris: Gallimard, 1951), 98-105.

48) Jean-Paul Sartre, *Huis Clos* (Paris: Gallimard, 1945), V: “L’enfer, c’est les autres.” (지옥은 타인이다).

49) Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, III (Kampen: J. H. Kok, 1906), 63-74.

50) Daniel L. Migliorie, 신옥수, 백충현 옮김, 『기독교 조직신학 개론』, 276.

51) 우리는 유대인 철학자 한나 아렌트(Hannah Arendt)가 저서 『예루살렘의 아이히만』(Eichmann in Jerusalem, 1963)에서 제시한 ‘악의 평범성’(Banalität des Bösen)에 대해 언급할 필요가 있다. 아돌프 아이히만(Adolf Eichmann)은 나치 시대 유대인 대량학살을 주도한 일급 전범이었다. 전쟁 이후 예루살렘에서 열린 그의 재판은 전 세계의 주목을 받았고, 당시 아렌트는 취재 기자로 이 재판을 직접 참관하였다. 그런데 법정에서 선 아이히만의 모습은 아렌트에게 커다란 충격을 주었다. 왜냐하면, 그의 외모와 태도에는 악의 기운이나 괴물 같은 흔적이 전혀 드러나지 않았고, 오히려 지극히 평범하고 선량해 보였기 때문이다. 법정에서 판사가 “수많은 유대인 학살과 관련하여 양심의 가책을 느끼지 않는가”라고 묻자, 아이히만은 자신은 단지 공무원으로서 주어진 의무를 다했을 뿐이며, 오히려 의무를 다하지 않았더라면 양심의 가책을 느꼈을 것이라고 답하였다. 아렌트는 바로 이 대답에서 섬뜩한 소름을 느꼈고, ‘악의 평범성’이라는 개념을 제시하며 “생각하지 않는 인간”(무사유, Gedankenlosigkeit)의 전형을 목도했다고 분석한다(아렌트의 ‘무사유’[Gedankenlosigkeit] 개념에 대해서는, Richard J. Bernstein, Hannah Arendt and the Jewish Question [Cambridge: MIT

세력으로 이해하는 입장에 필자는 동의한다. 이제 이러한 논의를 바탕으로, 죄론의 선교적 함의에 대하여 몇 가지 사안을 언급하고자 한다.

1. 원죄와 선교의 보편성

죄(원죄)는 인류의 죄의 보편성을 규정하는 전제이며 조건이다. 따라서 성경은 “모든 사람이 죄를 범하였으매 하나님의 영광에 이르지 못하더니”(롬 3:23)라고 증언한다. 이러한 죄의 보편성은 특정 민족이나 계층이 아니라 인류 전체가 죄 아래 있다는 사실을 선포한다. 따라서 선교는 모든 민족과 언어와 백성을 향한 보편적 사명이다(마 28:18-20; 계 7:9). 아우구스티누스는 죄를 “하나님을 경멸하기까지 자기 자신을 사랑하는 것”(amor sui usque ad contemptum Dei)이라 규정하면서, 인간 사회 전체가 죄의 왜곡과 부조리 속에 놓여 있음을 지적한다.⁵²⁾ 그의 이러한 통찰은 선교를 단순히 기독교 문화의 확산이나 교회 조직의 확장이 아니라, 인류의 죄의 보편성을 향한 하나님의 구원 행위를 증언하는 사명으로 인식하게 해 준다. 따라서 원죄 교리는 곧 선교의 보편성을 보증한다.

2. 선교와 인간 이해: 인간 구원의 무능과 하나님의 은혜

원죄론은 모든 인간이 근본적으로 죄의 세력 아래에 있다는 사실을 드러낸다(엡 2:1-3).⁵³⁾ 아담 안에서 모든 사람이 죽은 것 같이(롬 5:12-14), 인간은 스스로 구원할 능력을 상실하였다는 것이다. 그러므로 인간은 자신의 종교적, 윤리적, 문화적 노력과 업적으로 구원을 받을 수 없다. 오직 하나님의 은총, 곧 그리스도의 구속 사역을 통해서만 구원에 이를 수 있다(엡 2:8-9). 그러므로 선교는 단순한 도덕적 가르침이나 철학적 지혜가 아니라, 하나님의 은총과 죄 용서가 인간에게 필요함을 증언해야만 한다.⁵⁴⁾

3. 죄의 현실성과 선교의 자세

루터의 유명한 명제 “의인이면서 동시에 죄인(simul iustus et peccator)”은 신자 공동체로서 교회의 이중적 정체성을 드러낸다.⁵⁵⁾ 교회는 그리스도의 십자가의 대속으로 의롭다 하심

Press, 1996], 130-145를 참조하라!). 아렌트가 말하는 ‘악의 평범성’이란, 악이 비상식적이거나 괴물 같은 소수의 존재에게서만 나타나는 것이 아니라, 지극히 평범한 사람들이 ‘생각하지 않음’을 통해 자행될 수 있다는 것을 의미한다. 그녀는 이러한 무사유가 나치즘이라는 전체주의 체제 속에서 개인의 도덕적 판단을 마비시키고, 결국 집단적인 악에 동참하도록 만든 원동력이 되었다고 본다. 따라서 이 개념은, 평범한 사람들 역시 자신의 행위에 대해 도덕적 책임을 져야 한다는 점을 강하게 시사한다. 스스로 판단하지 않고 규정과 명령에 무비판적으로 순응하는 것은 결국 자신의 행위가 초래할 결과에 대한 책임을 회피하는 것이기 때문이다. 비록 아렌트의 ‘악의 평범성’ 개념이 전통적인 원죄론과 직접 연결되는 사유는 아니지만, 계몽주의 이후 간과되었던 죄의 보편성에 대해 새로운 성찰을 불러일으킨 점은 주목할 만하다(정일권, 『한나 아렌트와 기독교 정치신학』 [대한기독교서회, 2018], 203-220)

52) Augustinus, *De civitate Dei*, XIV, 28: “Civitas terrena (...) amor sui usque ad contemptum Dei.” In: CCSL 47-48, ed. B. Dombart/A. Kalb, Turnhout: Brepols, 1955.

53) Martin Luther, *De Servo Arbitrio* (1525), in *Luther's Works*, vol. 33, ed. J. Pelikan (Philadelphia: Fortress Press, 1972).

54) J. Calvin, *Institutio Christianae Religionis*, II, 1, 8, ed. J. T. McNeill (Oxford: Clarendon, 1559/1960); Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens* (Freiburg: Herder, 1976), 116-120.

55) Martin Luther, *In epistolam ad Romanos* (1515/16), WA 56, 268, 25-27: “Simul enim iustus et peccator est (...)”; idem, *In Epistolam ad Galatas* (1531), WA 40/1, 369.

에 참여하고 있지만, 동시에 여전히 죄성 가운데 놓여 있어 끊임없는 참회와 성찰이 요구된다. 그리고 십자가 사건이 하나님의 사랑을 불러낸 것이 아니라, 오히려 하나님의 선재적 사랑이 십자가 사건을 일으킨 것이라는 사실(롬 5:8)을 명심해야만 한다. 그러므로 기독교의 소망은 오만하지 않으면서도, 그리스도의 죽음과 부활 안에서 하나님의 종국적인 승리를 확신하는 것이다.⁵⁶⁾ 따라서 선교의 메시지는 정죄의 언어가 되어서는 안 되며, 그리스도 안에서 인류와 세상을 사랑하신 하나님의 은혜로운 초청으로 드러나야 한다. 그러므로 교회의 선교는 도덕적 우월감이나 문화적 패권을 앞세우는 일이 아니라, 회개와 겸손 속에서 드러나는 복음의 증언이자, 그리스도를 따르는 제자도의 실천이어야 한다. 바로 그럴 때 복음의 본질이 온전히 드러나게 될 것이다.

4. 선교의 중심으로서의 예수 그리스도의 구속 사역

원죄로 말미암아 죄의 보편성 아래에 놓인 인간은 자력으로 자신의 죄를 극복하는 것이 불가능하다.⁵⁷⁾ 원죄 아래 있는 인류를 구원하시기 위해, 하나님은 예수 그리스도를 보내셨다. 그리스도는 십자가에서 인류의 죄를 대속하시고(고후 5:21), 부활하심으로 새 생명의 첫 열매가 되셨다(고전 15:20-22). 안셀무스의 통찰에 따르면, 죄는 하나님께 대한 빚이자 명예 훼손이며, 그리스도의 대속(*satisfactio*) 곧 속죄를 통해 하나님의 공의와 사랑이 동시에 드러난다.⁵⁸⁾ 따라서 선교의 중심은 인간의 행위가 아니라, 이미 완성된 그리스도의 구원 사건에 있다. 따라서 선교의 핵심은 단순히 인간의 종교적 추구가 아니라, 예수 그리스도의 십자가와 부활을 통한 속죄와 은총을 선포하는 데 있다(롬 5:12, 18). 이는 곧 하나님 나라의 복음이며(막 1:15), 선교는 “예수 그리스도 안에만 구원이 있다”라는 고백을 중심으로 전개되어야만 한다(행 4:12)⁵⁹⁾. 예수 그리스도 안에 나타난 하나님의 은총만이 “사망이 쏘는 것”을 제거할 수 있으며(고전 15:56), 인간을 삶과 죽음을 넘어서 하나님의 소유로 만들 수 있다. “사나 죽으나 우리는 주의 것이로다”(롬 14:8). 그러므로 선교는 그리스도의 구속 사역을 증언하고 전파하는 일에 기초해야 한다(고후 5:21; 고전 15:20-22; 막 1:15).

5. 상황화: 죄의 경험에 대한 차이와 선교지의 상황을 위한 해석학적 작업

죄의 경험은 문화마다 다르게 나타나며, 따라서 선교지의 상황에 따른 해석학적 작업이 필요하다. 서구 문화에서는 죄의 경험이 주로 죄책(*Schuld*)으로 이해되며, 이에 대한 해결로서 법정적 개념인 칭의가 강조된다.⁶⁰⁾ 아시아와 근동 문화에서는 죄의 경험이 수치(*Scham*)로 나타나며, 이에 대한 해결로서 명예 회복이 핵심적인 개념으로 강조된다.⁶¹⁾ 아프리카문화권에서는 죄의 경험이 주로 공포(*Angst*)로 드러나며, 이에 대한 해결로서 공포로부터의 해방과 자유

56) Daniel L. Migliorie, 신옥수, 백충현 옮김, 『기독교 조직신학 개론』, 287.

57) Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV/3 (Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1959), 870.

58) Anselmus Cantuariensis, *Cur Deus Homo*, II, 11: “*Peccatum est non reddere Deo debitum honorem.*” in: F. Schmitt (Hg.), *Anselmi Opera Omnia*, Bd. 2 (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1968), 103.

59) Augustine, *Confessions*, ed. James J. O'Donnell (Oxford: Clarendon Press, 1992), VII, 21.

60) Gustav Aulén, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the Idea of Atonement* (London: SPCK, 1931), 4-6.

61) Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Louisville: Westminster John Knox, 1993), 27-31.

가 강조된다.⁶²⁾ 이러한 해석학적 작업은 복음을 변질시키는 것이 아니라, 복음을 각 선교지의 상황에 적절하게 적용하기 위한 과정이다. ‘상황화’(Kontextualisierung, contextualization)란 주어진 문화적 상황 속에서 복음과 교회를 가능한 한 선교지역의 사람들에게 자연스럽게 받아들이게하는 해석학적 과정을 의미한다.⁶³⁾ 사실상 모든 신자는 자신이 속한 문화 속에서 복음과 교회를 상황화한다. 이는 우리가 성경을 기준으로 삼아, 그리스도의 우주적인 몸인 교회로 하여금 하나님의 말씀으로 우리의 부족한 점을 보완해 가는 과정이다.⁶⁴⁾ 참된 성경적 상황화는 수용자의 문화와 성경의 권위, 이 두 가지 모두에 충실해야만 한다. 그러므로 선교는 그리스도의 복음의 본질을 굳건히 붙들면서도, 각 문화권의 특수성에 따라 죄와 죄책에 대한 다양한 이해 방식을 해석학적으로 적절히 활용해야 한다. 그렇게 함으로써 성경이 말하는 죄의 개념을 풍성하게 해명할 수 있으며, 이는 복음을 선교지의 삶의 맥락 속에 살아 있는 말씀으로 적용하기 위한 필수적인 신학적 작업이다.⁶⁵⁾

6. 성령의 사역과 선교의 능력

죄 아래에 있는 인간은 스스로 하나님께 나아갈 수 없다. 그리스도의 복음은 성령의 능력으로만 효과를 발휘한다(고전 2:4-5). 성령은 죄와 의와 심판에 대하여 세상을 책망하시며(요 16:8), 복음을 듣는 자들의 마음을 열어 믿음을 가능하게 하신다(행 16:14). 또한, 성령은 교회를 파송하여 땅끝까지 증인이 되게 하신다(행 1:8). 그러므로 선교는 반드시 성령의 사역에 의존해야만 하며, 선교의 승패는 인간적 전략이나 기술이 아니라 성령의 주권에 달려 있다(요 16:8; 행 1:8; 행 16:14).⁶⁶⁾

7. 구조적 악과 하나님 나라를 위한 총체적 선교

계몽주의 이래로 죄론은 주로 개인의 도덕적인 죄책에 집중해 왔으나, 성경과 교부들, 그리고 종교 개혁의 전통은 죄의 구조적·관계적 차원을 결코 간과하지 않았다(롬 8:20-22). 칼뱅은 “인간의 지성은 끊임없는 우상의 공장”(mens humana (...) perpetua idolorum officina)이라 규정하며, 인간의 지성과 문화, 제도와 경제까지도 죄의 영향 아래에서 쉽게 우상화될 수 있음을 경고했다.⁶⁷⁾ 따라서 선교는 단순히 개인의 회심에 머물지 않고, 정의와 화해, 그리고 창조질서의 보전을 향한 공공신학적 증언과 실천을 포함해야만 한다(미 6:8; 고후 5:18-20).

죄는 하나님과의 관계를 왜곡시킬 뿐만 아니라, 단순히 개인의 도덕적 결함을 넘어 인간 상호 간의 관계, 그리고 사회·정치·문화 전반의 구조까지 왜곡시키는 세력이다(창 3장; 엡

62) John Mbiti, *African Religions and Philosophy* (London: Heinemann, 1969), 205-210.

63) David J. Hesselgrave and Edward Rommen, *Contextualization: Meanings, Methods, and Models* (Grand Rapids: Baker, 1989), 11-13.

64) Harvie M. Conn, *Eternal Word and Changing Worlds: Theology, Anthropology, and Mission in Dialogue* (Grand Rapids: Zondervan, 1984), 143-147.

65) Stephen B. Bevans, *Models of Contextual Theology* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1992), 55-60.

66) David J. Bosch, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission* (Maryknoll: Orbis Books, 1991), 114-120.

67) Johannes Calvin, *Institutio Christianae Religionis*, I.11.8: “(...) mens humana (...) perpetua idolorum officina.” (Ed. I. T. McNeill; Oxford: Clarendon, 1960).

6:12). 타락의 결과로 나타나는 불의, 억압, 전쟁, 경제적인 착취 등은 모두 구조적인 죄악의 현실이다. 따라서 선교는 단순히 개인의 영혼 구원에 머물지 않고, 억압과 불의의 체제, 우상화된 문화와 경제 질서와 같은 구조 악으로부터의 해방과 하나님 나라의 정의와 평화를 선포하고 회복시키는 일이다(고후 5:18-19).⁶⁸⁾ 그러므로 선교는 구원의 보편성과 총체성을 드러내며, 하나님 나라의 복음이 삶의 전 영역을 변화시키는 것을 지향해야만 한다(사 61:1-3, 눅 4:18-19).⁶⁹⁾ 따라서 복음 선포는 동시에 정의·평화·인권·창조질서 보전의 실천으로 이어져야만 한다.⁷⁰⁾

예수 그리스도의 십자가와 부활, 그리고 성령의 강림을 통해 시작된 하나님 나라의 완성은 선교의 목표이자 종착지이다. 죄의 권세는 그리스도의 부활로 치명타를 입었으나, 종말의 완성은 아직 도래하지 않았다. 선교는 ‘이미’(schon)와 ‘아직 아님’(noch nicht)의 긴장 속에서, 성과주의가 아닌 신실함의 윤리로 수행되어야만 한다. 선교는 결국 화해의 직분(διακονία τῆς καταλλαγῆς, 고후 5:18-20)을 감당하는 종말론적 소명이다. 따라서 선교는 영혼의 구원과 함께 정의, 화해, 평화가 구현되는 하나님 나라를 지향해야만 한다(계 21:1-4). 원죄 교리를 전제한 기독교 선교는 단지 개인적 차원을 넘어서, 전 인류적이며 종말론적인 하나님 나라의 완성에 동참하는 사명이다.

8. 요약

서방 기독교의 신학적 전통은 첫 사람 아담이 하나님께 범죄 함으로 모든 인류가 죄 아래 있게 되었다는 원죄 교리를 믿는다(롬 3:23; 창 3장).⁷¹⁾ 이 원죄 교리는 선교의 방향을 규정하는 근본 전제이다. 모든 인간이 죄 가운데 있다는 사실은 곧 모든 민족이 구원의 대상임을 뜻한다. 따라서 선교는 결코 선택적이거나 부분적인 소명이 아니라, 보편적이며 필연적인 소명이다. 또한, 원죄 교리는 인간의 자력 구원이 불가능하다는 사실을 드러내며, 선교가 단순한 교훈이나 윤리적 계몽이 아니라 복음, 곧 하나님의 은혜의 선포임을 강조한다(엡 2:1-9).⁷²⁾ 더 나아가, 죄가 단지 개인적 결함이 아니라 인간 전체를 지배하는 세력이라는 점에서(엡 6:12; 롬 7:14-20),⁷³⁾ 선교는 개인 구원에 머물지 않고 사회·정치·문화 속에 작동하는 ‘구조악’(strukturelles Übel)으로부터의 해방을 선포하는 사명을 포함한다. 이는 하나님의 나라가 영혼 구원과 더불어 정의와 평화의 질서 속에서 구현되는 것을 지향하기 때문이다(마 6:33;

68) Emil Brunner, *Dogmatik*, II (Zürich: Zwingli, 1950), 38-40.

69) 참조. J. Calvin, *Institutio Christianae Religionis*, II, 1, 8, ed. J. T. McNeill (Oxford: Clarendon, 1559/1960); Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens* (Freiburg: Herder, 1976), 116-120.

70) Lesslie Newbigin, *The Open Secret* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 56-60; 10.

71) Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, XIV, 1: “Omnes igitur homines, qui per illam unam culpam in condemnationem trahuntur, unus est populus damnationis.” (그러므로 그 하나의 잘못으로 인해 정죄를 받게 된 모든 사람은 모두 저주받은 한민족이다).

72) Martin Luther, *De servo arbitrio* (1525), WA 18, 635: “*Liberum arbitrium post peccatum res est de solo titulo, et dum facit quod in se est, peccat mortaliter.*” (타락 이후 자유의지는 이름뿐이며, 그가 할 수 있는 것을 행할 때조차 치명적으로 죄를 짓는다).

73) Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, III, Kampen: J. H. Kok, 1898, 145: “De zonde is een macht, die niet enkel individuen maar ook instellingen en maatschappijen beheerst.” (죄는 단순히 개인뿐 아니라 제도와 사회까지 지배하는 권세이다).; Karl Barth, *Kirchliche Dogmatik*, IV/3, Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1959, 872: “Die Sünde ist nicht nur Tat, sondern auch Macht, eine Herrschaft, die Menschen und Völker bindet.” (죄는 행위일 뿐만 아니라 권세이며, 인간과 민족을 묶는 지배력이다).

계 21:1-4).⁷⁴⁾

VIII. 결론

지금까지 신약성경으로부터 고대, 중세, 종교개혁시대, 근대, 현대 신학에 이르기까지 죄론을 역사적으로 고찰해 보았다. 우리 밖에서(*extra nos*), 우리를 위하여(*pro nobis*) 주어진 은총은, 우리 밖에서 우리 안으로(*in nos*) 들어온 죄를 전제한다. 인간은 일반계시로 죄의 실체를 예감할 수 있으나, 죄를 오인하기도 한다. 오직 특별계시를 통해서만 죄의 실체를 올바르게 인식할 수 있다. 그리스도를 통해서만 죄의 실체는 명백하게 드러난다. 죄는 하나님에 대한 불순종이고, 반항이며, 반란이지, 단지 계명을 어기는 것이거나, 선의 결핍이 아니다. 죄는 불순종이며, 불신앙이고, 보편적인 것이지, 단지 도덕적이고, 개인적인 것이 아니다. 죄에 관한 교리는 단지 교리적 논의에 머물러서는 안 되며, 기독교 선교의 보편성과 당위성 그리고 긴급성의 토대로서 정당하게 취급되어야 한다. 그리고 오늘날의 철학, 문학, 예술, 문화, 사회학 등의 간 학문적인 대화 속에서 치열하게 논구되고 설득력 있게 변증되어야만 한다.

74) Johann Christoph Blumhardt, *Predigt vom Reich Gottes* (1850), in: *Das Reich Gottes ist unser Ziel*, hrsg. von F. D. Blumhardt, Hamburg: Furche-Verlag, 1934, 52: "Wo das Reich Gottes kommt, da muss auch die Macht der Sünde in der Gesellschaft gebrochen werden." (하나님의 나라가 임하는 곳에서 사회 속에 있는 죄의 권세도 꺾여져야만 한다).