

속죄와 윤리: 데니 위버의 만족설 비판과 조안 브라운의 “신적 아동 학대” 모티브에 대한 비판적 고찰

박재은 (미국 칼빈신학교)

I. 들어가는 말

II. 속죄와 윤리의 분리

1. 데니 위버: 만족설 비판과 “내러티브 승리자 그리스도” 프레임
2. 조안 브라운: 속죄와 “신적 아동 학대” 모티브

III. 위버와 브라운의 오해들의 근거

1. 공통된 오해: 속죄 윤리의 기준점의 범위에 대한 오해
2. 브라운의 오해(1): 속죄 윤리의 주제와 대상에 대한 오해
3. 브라운의 오해(2) : 속죄에 나타난 신적 의도성에 대한 오해
4. 위버의 오해: 객관적 속죄와 주관적 속죄 측면의 오해

IV. 나가는 말

• ABSTRACT •

Atonement and Ethics: A Critical Review on Denny Weaver’s Criticism
on Satisfaction Atonement and Joanne Brown’s “Divine Child Abuse”
Theme

Park, Jae-Eun

The purpose of this study is to seek a proper answer about whether J. Denny Weaver’s criticism on satisfaction atonement and Joanne Carlson Brown’s “Divine Child Abuse” theme in the atonement is an ethically and theologically sound argument. Weaver and Brown think that the doctrine of atonement (specifically, the satisfaction and penal substitution theory) does permit a *separation* of theology and ethics. Weaver holds that since the satisfaction theory merely focuses on “ahistorical” or “abstract” aspects of atonement, it does not address believers’ real moral life. According to Brown, the atonement image in the penal substitution theory has a horrible image of “divine child abuse” and therefore, should be regarded as immoral. However, through this study, it will finally be shown that their arguments are ethically and theologically problematic, for (1) Weaver and Brown both confuse the scope of the atonement ethics; (2) Brown not only confuses the object and subject-matter of the atonement ethics, but also tends to neglect or misunderstand the notion of divine intentionality in the atonement; and (3) Weaver fails to see both aspects of atonement (i.e., objective and subjective) with a balanced view.

Key words: Atonement, Ethics, J. Denny Weaver, Criticism on Satisfaction Atonement, Joanne Carlson Brown, Divine Child Abuse

I. 들어가는 말

그리스도의 속죄 사역 속에 투영된 이미지는 과연 윤리적으로 타당한가에 대한 많은 논의들이 있다. 이러한 논의들의 깊은 본질은 과연 형벌 대리설(penal substitution theory)¹⁾에서 “형벌”을 어떻게 볼 것인가와 만족설(satisfaction theory)²⁾ 안에서의 추상적이고 객관적인 신적 관계가 인간의 윤리적 또는 도덕적 장(場, sphere)에 어떤 영향을 미치는가와 깊은 관련이 있다. 형벌 대리설과 만족설에 내포된 윤리적 문제 인식에 대해서 크게 두 개의 그룹으로 그 해석학적 차이가 현저하게 나타난다.

먼저 만족설을 지지하든 혹은 형벌 대리설을 지지하든 간에 윤리와 속죄는 불가분의 관계일 뿐 아니라, 오히려 이러한 속죄론 가운데서 가장 높은 차원의 윤리 의식을 발견할 수 있다고 믿는 윤리학자 및 신학자들을 한 그룹으로 묶을 수 있다. 예를 들면, 알란 셀(Alan P. F. Sell)에게 있어서 속죄는 가장 높은 차원의 신적 아가페 사랑의 발현이며,³⁾ 칼 헨리(Carl F. H. Henry)에게 있어 그리스도의 속죄는 인간이 도저히 흉내 낼 수

1) 대표적으로 존 칼빈(John Calvin, 1509-1564)은 형벌 대리설을 주장한다. 칼빈은 그리스도의 죽음을 “형벌”이란 단어로 표현하는데 이는 죄인이 받아야 할 형벌을 그리스도가 대신 받는다는 “대속”의 개념과 더불어 칼빈의 속죄론의 핵심을 이루고 있다. 다음으로 보라. John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill (Philadelphia: Westminster Press, 1960), II.xvi.1.

2) 안셀름(Anselm of Canterbury, 1033-1109)은 그의 책 *Cur Deus Homo*(1098)에서 만족설을 전개한다. 안셀름에 의하면, 인간의 죄는 하나님의 명예(honor)를 더럽혔고 이러한 불명예는 세상에 부조화와 비정의를 가져왔다. 인간이 하나님께 빚(debt)을 진 것이다. 그러나 인간은 스스로 이 빚을 갚을 수 없기 때문에, 오로지 완전한 하나님-인간인 예수 그리스도만이 이 빚을 갚을 수 있다. 그리스도의 죽음으로 하나님의 명예는 회복되었고 빚은 청산되었다. 다음을 참고하라. Anselm of Canterbury, “Why God Became Man,” in *The Major Works*, eds. Brian Davies and G. R. Evans(Oxford: Oxford University Press, 1998), 260-356.

3) Alan P. F. Sell, “Agape, Atonement and Christian Ethics,” *Downside Review* 91, no. 303 (April 1973): 83-100.

없는 최고조의 윤리적 행위이다.⁴⁾ 또한, 제임스 베티-베이커(James F. Bethune-Baker)도 언급하길 속죄사역은 우리에게 가장 높은 차원의 윤리적 기준점과 시작점을 제공해준다고 강조한다.⁵⁾ 이러한 주장은 개혁신학에서도 쉽게 발견할 수 있다. 예를 들면, 프란시스 튜레틴(Francis Turretin, 1623-1687), 헤르만 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921) 등은 그리스도의 속죄 이미지 가운데서 비윤리적 혹은 비도덕적인 요소들 보다는 도덕적 모범, 윤리적 의, 그리고 종교적 윤리 의식의 절정을 맞볼 수 있다고 생각했다.⁶⁾ 이처럼, 이 그룹에게 있어서 속죄와 윤리는 절대 떨어질 수 없는 불가분의 관계이며, 그리스도의 속죄는 고차원적인 윤리를 내포하며 반영한다.

반대로, 또 다른 신학적 그룹⁷⁾은 생각하길 만족설이나 형벌 대리설로

-
- 4) Carl F. H. Henry, *Christian Personal Ethics* (Grand Rapids: Eerdmans, 1957), 369.
- 5) James F. Bethune-Baker, "Christian Doctrines and Their Ethical Significance," in *Essays on Some Theological Questions of the Day: By Members of the University of Cambridge*, ed. Henry Barclay Swete (London: Macmillan, 1905), 530.
- 6) 다음을 보라. Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, vol. 2, trans. George Musgrave Giger(Phillipsburg: Reformed Publishing Company, 1992), 334; Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, vol. 3, ed. John Bolt(Grand Rapids: Baker, 2006), 451. 칼빈 또한, 그리스도의 속죄 사역은 "우리의 삶 속에서 반드시 표현되어야 할 도덕적 모델"이라고 표현했다. Calvin, *Institutes*, III,vi.3. 형벌 대리설과 그것의 도덕적 함의에 관한 구체적인 논의로는 다음을 참고하라. John R. W. Stott, *The Cross of Christ*(Downers Grove: IVP, 1986), 133-163; Thomas R. Schreiner, "Penal Substitution View," in *The Nature of the Atonement: Four Views*, eds. James Beilby and Paul R. Eddy(Downers Grove: IVP Academic, 2006), 67-98; Simon Gathercole, "The Cross and Substitutionary Atonement," *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 21(2003): 152-65; Henri Blocher, "The Sacrifice of Jesus Christ: The Current Theological Situation," *European Journal of Theology* 8(1999): 23-36; Leon Morris, *The Cross in the New Testament*(Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 404-19.
- 7) 정도의 차이는 있으나 최대한 크게 묶어 메소디스트, 재세례파, 페미니스트, 블랙 신학을 하는 신학자들을 생각해 볼 수 있다. 블랙 신학을 하는 신학자 중에서 대표적으로 제임스 콘 (James Cone) 같은 경우엔 기독교의 속죄론을 억압과 압제의 이미지 속에서 이해한다. James H. Cone, *God of the Oppressed*, ed. Maryknoll (New York: Orbis

대변되는 속죄론은 윤리적 요소가 철저히 분리되어 있거나, 혹은 윤리적 요소 자체를 심각하게 파괴하고 있다고 생각한다. 예를 들면, 메소티스트 신학자 테론 쉘라바흐(Theron Schlabach)는 주장하길 형벌 대리설은 윤리적 기준과 정면으로 배치되는데 그 이유는 이 속죄론의 본질 상 비폭력주의와 평화주의를 거부하기 때문이라고 진단한다.⁸⁾ 평화주의에 심취한 재세례파 신학자인 테니 위버(J. Denny Weaver)⁹⁾ 또한 속죄와 윤리를 원칙적으로 분리시키는 작업에 몰두하며 언급하길, 만족설은 그리스도인의 윤리적 삶에 대해 집중하지 못하고 있다고 비판한다.¹⁰⁾ 페미니스트

Books, 1997). 콘과 동일한 맥락에서 신학을 전개한 가스 베이커-플레처 (Garth K. Baker-Fletcher)의 글도 참고하라. Garth Kasimu Baker-Fletcher, *Xodus: An African American Male Journey* (Minneapolis: Fortress Press, 1996).

- 8) Theron Schlabach, *Gospel Versus Gospel: Mission and the Mennonite Church, 1863-1944* (Scottsdale: Herald Press, 1980), 50-52; “Reveille for *Die Stillen im Lande*: A Stir among Mennonites in the Late Nineteenth Century. Awakening or Quickening? Revival or Acculturation? Anabaptist or What?” *Mennonite Quarterly Review* 51.3 (July 1977): 222-226.
- 9) 위버는 “평화주의”의 빛 아래에서 메노나이트들과의 신학적 연대를 통해 비폭력 속죄에 관한 수많은 논문과 책을 출판했다. 다음을 보라. J. Denny Weaver, “Pacifism and Soteriology: A Mennonite Experience,” *Christian Scholar’s Review* 15, no. 1 (1986): 42-54; *Keeping Salvation Ethical: Mennonite and Amish Atonement Theology in the Late Nineteenth Century* (Scottsdale: Herald Press, 1997). 비록 위버의 모든 글들이 윤리적 문제와 깊은 연관을 가지고 있는 것은 아니지만, 많은 부분 속죄론의 윤리적 함의 이슈와 밀접한 관련을 가지고 있다. 본고에서는 다음과 같은 위버의 글들을 분석할 것이다. Weaver, “Some Theological Implications of *Christus Victor*,” *Mennonite Quarterly Review* 68, no. 4 (October 1994): 483-499; *The Nonviolent Atonement* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001); “The Nonviolent Atonement: Human Violence, Discipleship and God,” in *Stricken by God?: Nonviolent Identification and the Victory of Christ*, eds. Brad Jersak and Michael Hardin (Grand Rapids: Eerdmans, 2007); “A Footnote on Jesus,” *Cross Currents* 56, no. 4 (December 2007): 22-35; “Response to Peter Martens, “The Quest for an Anabaptist Atonement,”” *Mennonite Quarterly Review* 82, no. 2 (April 2008): 313-320; “Response to Reflections on the Nonviolent Atonement,” *Conrad Grebel Review* 27, no. 2 (March 2009): 39-49; “Forgiveness and (Non)Violence: the Atonement Connections,” *Mennonite Quarterly Review* 83, no. 2 (April 2009): 319-347.
- 10) Weaver, *The Nonviolent Atonement*, 79.

신학자들인 레베카 파커(Rebecca Parker)나 조안 브라운(Joanne C. Brown)은 좀 더 과격하게 표현하길, 형벌 대리설은 피에 굶주린 아버지 하나님이 하나 밖에 없는 아들에게 피로 물들은 가혹한 십자가형을 강요하는 “신적 아동 학대”(Divine Child Abuse)의 표상이므로, 그 안에서 어떠한 윤리적 요소를 찾아 볼 수 없다고 단언한다.¹¹⁾ 이처럼, 이 그룹에게 있어서 속죄 교리란 폭력과 압제의 이미지로 가득 차 있을 뿐만 아니라 본질적으로 “비폭력주의”와 “평화주의”의 가치와는 배치되기 때문에, 윤리와는 어느 정도 동떨어진 교리라고 선포한다.

간단하게 살펴본 대로, 첫 번째 그룹과 두 번째 그룹 모두 “속죄”라고 하는 신학주제에 대해서 동일하게 다룸에도 불구하고, **완전히 반대되는 윤리적 적용점**을 가지고 있는 점이 놀랍다. 즉, 한 쪽 그룹에서는 속죄(특히 형벌 대리설)를 가장 높은 차원의 도덕적, 윤리적 기준점으로 제시하고 있지만, 또 다른 한 쪽에서는 그러한 속죄 이미지 속에서 고차원적인 윤리적 메타포를 찾기 어렵다고 보고 있는 것이다. 도대체 왜 같은 신학주제를 다룸에 있어서 이렇게 상반된 윤리적 적용점이 나타나는 것

11) 대표적으로 브라운의 다음과 같은 글들을 보라. Joanne Carlson Brown, “Divine Child Abuse?” *Daughters of Sarah* 18(Summer 1992): 24-28; Joanne Carlson Brown and Rebecca Parker, “For God So Loved the World?” in *Christianity, Patriarchy, and Abuse: A Feminist Critique*, ed. Joanne Carlson Brown and Carole R. Bohn(New York: Pilgrim Press, 1989), 7. 브라운과 같은 생각을 가지고 있는 페미니스트 신학자들의 글들도 참고하라. Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*(Boston: Beacon, 1983); Julie M. Hopkins, *Toward a Feminist Christology: Jesus of Nazareth, European Women, and the Christological Crisis*(Grand Rapids, Eerdmans, 1995); Rita Nakashima Brock, *Journeys by Heart: A Christology of Erotic Power*(New York: Crossroad, 1988); Carter Heyward, *Saving Jesus From Those Who Are Right: Rethinking What It Means to Be Christian*(Minneapolis: Fortress Press, 1999); Delores S. Williams, “The Color of Feminism: Or Speaking the Black Woman’s Tongue,” *The Journal of Religious Thought* 43, no. 1(Spring-Summer 1986): 42-58; “A Crucifixion Double Cross?,” *The Other Side*(September-October 1993): 25-27; Joanne Marie Terrell, *Power in the Blood? The Cross in African American Experience*(Maryknoll: Orbis Books, 1998).

일까? 본고는 이러한 상반성의 원인과 문제를 파악하기 위해 두 번째 그룹에 속해 있는 위버와 브라운의 논의에 집중하여 다음과 같은 의문점들을 분석할 것이다. 첫째, 위버의 속죄론 속에 나타난 만족설에 대한 비판과 브라운의 “신적 아동 학대” 모티브의 기본적인 윤리 신학적 의도는 무엇인가? 둘째, 윤리 신학적으로 볼 때 위버와 브라운이 펼치는 주장의 의도성은 무엇인가? 셋째, 과연 위버의 만족설 비판과 브라운의 “신적 아동 학대”의 아이디어는 윤리 신학적으로 타당한 주장인가? 이러한 질문들에 대한 대답을 통해서 위버의 만족설에 대한 비판의 근거와 브라운의 “신적 아동 학대” 이론의 전개는 윤리-신학적으로 볼 때 그 타당성이 재고될 필요가 있다는 결론에 이르게 될 것이다. 그 이유를 크게 세 가지로 살펴 볼 것이다. 첫째, 브라운과 위버 둘 다에게 근본적으로 적용되는 문제로서, 그들은 속죄 윤리의 기준점의 범위를 혼동하고 있기 때문이다. 둘째, 브라운에게서 특별히 발견할 수 있는 문제로, 속죄 윤리에서 주제(subject-matter)의 대상을 혼동하고 있는 것과 속죄 과정 전체를 이끌고 나가는 신적 의도성(divine intentionality)을 간과하거나 무시하는 점을 지적할 수 있을 것이다. 마지막으로 특별히 위버에게 적용될 수 있는 오류로서, 속죄의 객관적 측면과 주관적 측면을 균형적으로 보는 것에 실패했기 때문이다.

II. 속죄와 윤리의 분리

1. 테니 위버: 만족설 비판과 “내러티브 승리자 그리스도” 프레임

위버 자신이 인정하듯,¹²⁾ 위버의 논의의 기본적인 전제는 존 하워드

12) 특별히 다음을 보라. Weaver, “Pacifism and Soteriology,” 42-54; *Keeping Salvation Ethical*, 238; *The Nonviolent Atonement*, 12-13, 67-68, 112n.34, 181n.1, 207; “The

요더(John Howard Yoder)의 『예수의 정치학』(*The Politics of Jesus*)¹³⁾에 나타난 예수 그리스도의 비폭력 이미지에 큰 빛을 지고 있다. 위버는 언급하길, “나의 논의는 『예수의 정치학』과 신학적 평행을 그리고 있다. 그러나, [예수의] 비폭력적 윤리는 단순히 윤리라는 특정 카테고리에만 그 적용 범위가 제한되는 것은 아니다. 왜냐하면, 예수의 비폭력은 윤리적 장을 뛰어넘어 모든 신학적 측면들에 대한 우리의 이해를 [재]구성하는 잠재력을 가지고 있기 때문이다.”¹⁴⁾ 그러므로, 위버는 요더의 『예수의 정치학』을 더 확장시켜서, 예수의 비폭력 이미지를 단순히 기독교적 윤리의 영역 안에만 제한시키지 않고, 오히려 신학 전반의 영역으로 확장하길 원했고(예를 들면, 신론, 구원론, 교회론, 인간론 등), 이를 위해 그의 고유의 해석학적 프레임 “내러티브 승리자 그리스도”(Narrative Christus Victor)를 제창하기 이른다.¹⁵⁾ 위버의 고유한 속죄 이론인 “내러티브 승리자 그리스도” 프레임은 기존의 만족설과 형벌 대리설이 실제 역사와는 동떨어진 채 아버지 하나님과 아들 예수 사이의 추상적인 법적 속죄 관계만을 설정하는 경향을 비판하면서, 속죄의 핵심은 그런 추상적인 관계가 아니라, 인간 역사 속에서 계시되어진 죄로부터의 승리자, 즉 예수의 삶, 죽음, 부활을 성경적 내러티브 안에서 포괄적으로 보는 것이라고 주장한다.¹⁶⁾

「평화주의와 구원론」(“Pacifism and Soteriology”)에서 위버의 주된 논

Nonviolent Atonement: Human Violence, Discipleship and God,” 318-319; “Response to Reflections on the Nonviolent Atonement,” 42; “Forgiveness and (Non)Violence: the Atonement Connections,” 321-322.

13) John Howard Yoder, *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993).

14) Weaver, *The Nonviolent Atonement*, 13.

15) 위의 글, 12-19. 예수의 비폭력 이미지와 속죄론의 관계에 대한 위버의 신학적 논의는 다음을 참고하라. Weaver, *The Nonviolent Atonement*, 70-98.

16) 위의 글, 69.

적은 만족설이다. 위버는 주장하길, 만족설은 “평화의 신학을 위해서는 **부적절한** 시작점을 가지고 있으므로,¹⁷⁾ 결국 이 속죄론의 결과는 “신학과 윤리를 **분리**시킨다.”¹⁸⁾ 첨언하길,

죄로부터의 해방을 허락하는 평화의 복음과는 반대로, [만족설에 나타난 구원의 계획은 그리스도 예수 안에서 구원의 결과로서의 새로운 삶과는 실제로 동떨어져 있다. 즉, [만족설 안에서는 구원 받은 자들의 실제적 삶과는 상관없이 구원의 값이 지불되었다.¹⁹⁾

즉, 위버는 생각하길, 만약 구원 받는 것이 첫 번째 단계라면, 그리스도를 따르는 삶(즉, 제자도, 그리스도인 윤리, 성화, 구원 이후의 삶 등)은 논리적으로 구원의 두 번째 단계에 속한 의무이다. 그러나, 만족설은 추상적인 법적 관계의 결과인 첫 번째 구원의 단계에만 집중한 나머지, 두 번째 단계의 윤리적 삶과 의무에 대해서는 크게 관심을 기울이지 않는다고 비판한다.²⁰⁾ 위버는 언급하길, “만족설은 구원의 이해에 있어서 추상적이고 비역사적이다. 즉, 만족설 안에서의 우리의 구원은 단순히 신적 법정 관계 속에서만 이해되기 때문에, 결국 만족설의 완성은 **역사 밖에서** 이루어진다.”²¹⁾ 즉, 위버는 생각하길 만족설은 계속 흘러가는 역사 속에서 하나님이 어떻게 인간들을 위해 창조적으로 일하시는지에 대한 시각이 결여되어 있을 뿐만 아니라, 하나님 나라의 왕국을 세워가고 그 속에서 살아가는 인간들의 윤리적 역할에 대해 숙고하는 기회를 제한시키고 있다는 것이다.²²⁾ 첨언하길,

17) Weaver, “Pacifism and Soteriology,” 42-43(강조는 첨가되었음).

18) 위의 글, 43(강조는 첨가되었음).

19) 위의 글, 51.

20) 위의 글, 50-51.

21) 위의 글, 53(강조는 첨가되었음).

만족설 안에서, 죄인은 역사 밖에서 이루어진 신적 아버지와 아들 사이의 신적 관계의 **수동적인** 참관자로 전락 할 뿐이다. 이러한 신적 관계의 결과로서, 죄인의 법적 위치는 변화되었으나, 역사 속에 살아가고 있는 죄인들의 실제적 삶으로의 요청은 결여되어있다. [그러므로] 만족설은 하나님의 법칙 아래서 변화되어진 삶에 대한 이야기는 전무한 채 오로지 어떻게 하나님 앞에서 우리의 법적 위치가 변화되었는가에 대한 추상적인 이야기로만 가득 차 있다.²³⁾

그러므로, 위버가 생각하기에 만족설 안에서의 사람들은 “단순히 그리스도의 구속 사역의 수동적인 수령인으로 전락”할 수밖에 없고, 오로지 “그리스도의 구속 행위에 대한 동의만을 감당하는 자들”²⁴⁾이 될 수밖에 없다는 것이다. 그러므로, 이러한 수동성에 근거하고 있는 만족설 안에서는 활동적인 기독교 윤리적 요소를 찾기 힘들다는 것이 위버의 논지이다. 또한, 위버는 비판하길, 만족설은 하나님과 개인적 죄인들과의 개별적이고 개인적인 관계에 대한 이야기이기 때문에 사회적 요소가 심각히 결여되어 있고, 그 결과 사회 구조 전반에 대한 구원과 회복에 관한 이야기는 부차적인 논의로 전락 될 수밖에 없다고 지적한다.²⁵⁾

추상적이고 비역사적인 만족설에 대한 이러한 위버의 비판이 1986년에 출판된 「평화주의와 구원론(“Pacifism and Soteriology”)」 논문의 주요 논지라면, 이후에 출판된 『비폭력 속죄』(*The Nonviolent Atonement*) 후반부에서는 만족설의 현대적 재해석의 흐름들을 진단하면서 만족설 안에 포함된 “신적 폭력”에 대해 더욱 더 관심을 기울여 비판하는 위버의 모습을 찾아 볼 수 있다.²⁶⁾ 비판의 궁극적인 목적은 폭력성이 담지된 만족설에

22) Weaver, *The Nonviolent Atonement*, 78-79.

23) 위의 글, 79(강조는 첨가되었음).

24) Weaver, “Pacifism and Soteriology,” 53.

25) 위의 글, 54.

대항하기 위해 자신만의 독특한 “비폭력적” 프레임인 “내러티브 승리자 그리스도” 프레임을 전면에 내세워 강조하기 위함이다. 즉, 기존의 만족설은 그리스도의 “죽음”만을 강조하였고 그 죽음은 필연적으로 폭력을 부르게 되었다고 비판하면서,²⁷⁾ 그리스도의 속죄적 삶은 죽음을 위함이 아니라, 능동적 자기 행위로 인해 다시 “살기 위험”이라는 것이다.²⁸⁾ 비록 이전의 글보다는 만족설에 대한 비판의 강도가 약해졌고 만족설 지지자들과 여러 가지 대화를 시도하고 있지만, 여전히 만족설에 내포된 폭력성을 거부함으로 만족설을 궁극적으로 비판하고 있다.

요약하자면, 위버에게 있어서 만족설은 역사 밖에 있는 추상적인 신적 법적 관계의 이야기이기 때문에, 그리스도인의 실제 윤리적 요소에 대한 요청이 결여 되어 있다고 판단한다. 즉, 만족설 안에서는 기독교적 윤리가 꽃피울 공간이 제약되어 있으며, 인간이 윤리적으로 어떠한 구체적인 행동을 할 공간이 제한되어 있다는 것이다. 오히려, 만족설 안에서의 인간들은 속죄와 윤리가 구분되어진 맥락 하에서 수동적 구원의 수령자로 전락될 위험에 처해있다는 것이다. 이뿐 아니라, 만족설은 논리적으로 혹은 필연적으로 신적 폭력을 담지한 채 진행되는 구조를 내포하고 있기 때문에 그 안에 있는 폭력성과 죽음으로 향하는 지향성을 자신의 “내러티브 승리자 그리스도” 모티브를 통해 삶으로 향하는 지향성으로 바꾸어야 한다고 역설한다.

2. 조안 브라운: 속죄와 “신적 아동 학대” 모티브

브라운의 논지는 위버보다 극단적이다. 페미니스트 맥락 하에서 브라

26) 특별히 다음을 보라. Weaver, *The Nonviolent Atonement*, 179-224.

27) 위의 글, 197, 203.

28) 위의 글, 210-224.

운은 기독교가 얼마나 학대적 신학을 제창하고 있는지에 대해 주장하길, “기독교 신학의 속죄론은 희생자 만들기를 궁극적으로 지향하기 때문에, 이러한 속죄론 안에서 우리는 결국 끊을 수 없는 학대의 쳇바퀴에 갇혀 버리게 되고 만다”²⁹⁾라고 주장한다. 브라운에게 있어서, 전통적 속죄론인 형벌 대리설의 이미지는 수정되지 않을 심각한 파괴적인 구조를 가지고 있는데 이러한 구조는 기독교적 삶뿐만 아니라 보다 더 넓은 세속적 장에서조차도 학대의 사이클을 계속 장려하고 있다고 비판한다.³⁰⁾ 기독교의 근본적인 속죄적 개념, 즉, 인간을 위한, 또한 인간을 대신한 그리스도의 고난과 죽음은 결국 브라운에게 있어서는 “고통을 조장할 뿐 만 아니라 형벌 자체를 미화하는 것 일 뿐”³¹⁾이다. 그러므로, 브라운은 기독교적 속죄 신학은 윤리적 가치가 상당히 결여 되어 있다고 주장한다. 브라운은 첨언하길,

29) Brown, “Divine Child Abuse?,” 25.

30) 위의 글, 24-25. 이러한 측면에서, 브라운의 논지는 르네 지라르(René Girard)의 Single Victim Mechanism과 미메틱 이론(mimetic theory)과도 유사한 점이 있다. 지라르의 이론은 욕구(desire)라는 인류학적 관점에서부터 시작한다. 개인들은 본성적으로 다른 사람들의 욕구에 대한 욕망을 가지고 있으며, 이러한 욕구는 인간의 사회적 관계의 가장 심층부에서부터 내적 폭력의 형태로 자리잡게 된다. 지라르는 이러한 경향성을 미메시스(mimesis)라고 불렀고, 이 미메시스로부터 인간 폭력의 기원은 시작되게 된다. 미메틱 욕구는 점차로 미메틱 전염으로 발전되고, 이러한 전염은 사회 구조 안에서의 힘으로 성장하게 된다. 이러한 미메틱 사이클은 사회를 극단적인 위기로 몰고 가며, 결국 가장 클라이막스에서 단독 희생자(single victim)를 만들어 희생시키는 구조를 만든다. 다시 말하면, 계속 커져가는 미메틱 욕구의 희생은 만인에 대항하는 만인(all against all) 구조에서 단독자 한 사람에 대항하는 만인(all against one)으로 발전되게 된다. 지라르는 이러한 희생양 만들기 구조를 Single Victim Mechanism으로 규정하여 설명하고 단독적 희생양을 예수 그리스도로 치환하여 속죄를 설명한다. 다음을 보라. René Girard, *Things Hidden Since the Foundation of the World*, trans. Stephen Bann and Michael Metter(Stanford: Stanford University Press, 1987), 93-94, 134-138, 239, 283-298; *I See Satan Fall Like Lightning*, trans. James G. Williams(New York: Orbis Books, 2001), 7-17, 35-38, 45.

31) Brown, “For God So Loved the World?,” 4.

[기독교 속죄론에서는] 고통에 대한 대답으로, 그냥 참으라, 언젠가는 [그에 대한 보상으로] 좋은 것이 올 것이라고 가르친다. 신자는 새로운 삶을 위해 고통을 참도록 설득 당하고 있다. 하나님은 고통과 형벌, 그리고 심지어는 죽음을 통해서만이 그의 신적 목적을 달성하는 듯이 일하고 있다. 이러한 신학은 실제로 인간의 삶의 전 영역을 파괴시킬 뿐이다. 실제로는 희생양 만들기는 어떠한 승리도 이끌지 못한다. 이것은 단순히 더 확장된 고통만 선사할 뿐이다. 이러한 신학은 결국 인간의 영혼을 파괴시키고, 인간의 가치, 품위, 창조성 등에 부정적인 영향만을 끼칠 뿐이다. 이것은 결국은 실제적 죽음에 이르게 할 뿐인 것이다.³²⁾

이처럼, 브라운에게 있어서, 고통은 그것이 어떠한 의도를 함축하고 있든지 간에 윤리적으로 또한 신학적으로도 최악의 옵션일 뿐이다. 브라운은 말하길 “고통은 절대로 구원에 이르게 하지 못할 뿐 아니라, 구원 받게끔 만들지도 못한다.”³³⁾ 브라운은 생각하길 기독교의 속죄론이 고통을 찬양하고 있는 한, 압제를 기본 모티브로 삼고 있는 인종차별주의, 계급주의, 성별차별주의만을 계속 부추길 뿐이다.³⁴⁾ 고통에 대한 이러한 시각 하에서, 브라운은 형벌 대리설을 신랄하게 비판한다. 만약 십자가에 달린 그리스도가 형벌 대리설적 이미지로 투영된다면, 십자가에 달리도록 내버려둔 하나님 아버지는 더 이상 “사랑의 하나님”이 아니라, “피에 굶주린 아버지,” “학대적 가부장에 찌 들은 아버지,” “가학적 아버지” 그리고 “폭군 독재자”에 불가할 뿐이다.³⁵⁾ 브라운은 이러한 가학적인 아버지 하나님은 성경적 내러티브 전반에 등장하는 하나님의 이미지와는 너무나 동떨어져 있다고 주장한다.³⁶⁾ 마침내 브라운은 이러한 형벌 대리설적 속죄

32) 위의 글, 7.

33) 위의 글, 27.

34) 같은 글.

35) Brown, “Divine Child Abuse?,” 24, 28.

이미지 자체를 버리려는 시도를 감행한다. 질문을 던지길,

만약 우리가 기독교의 속죄를 버린다고 해도, 계속 기독교 안에 머무를 수 있을까? 만약 다음과 같은 것들이 입증된다면 나는 **그렇다고 믿는다**. 첫째, 기독교의 심장은 정의, 사랑, 자유이다 ... 예수는 궁극적으로 [폭력적인] 십자가를 선택했다기보다는 비정의에 대한 반동으로서의 고귀함을 선택했다 ... 셋째, 예수의 죽음은 부당한 행동이었다 ... 다섯째, 예수는 온 세상의 모든 죄를 대신해 희생하신 것이 아니었다. 왜냐하면, 하나님은 희생을 요구하신 것이 아니라, 정의를 요구하신 것이기 때문이다. 누구도 이러한 예수의 죽음을 통해서 구원 받지는 못할 것이다.³⁷⁾

브라운은 그리스도의 속죄 뿐 만 아니라 성경 전반에 나타나 있는 그리스도의 희생 이미지³⁸⁾를 버린다고 해도 계속 기독교에 머무를 수 있다고 확고히 믿는다. 즉, 만약 기독교가 속죄론 저변에 흐르고 있는 폭력과 압제의 이미지로부터 해방되기 위해서는, “반드시 한 희생양의 피로써 죄가 구속되는 폭력적인 속죄 신학으로부터 자유로워져야만 한다”³⁹⁾고 브라운은 주장하는 것이다. 브라운은 결론짓길, 예수가 아버지 하나님의 “신적 아동 학대”의 희생양으로 전락되고, 고통으로 마음껏 울부짖는 기회조차

36) Brown, “For God So Loved the World?,” 1-28.

37) Brown, “Divine Child Abuse?,” 28(강조는 첨가되었음).

38) 마태복음 20:28, 마가복음 10:45, 요한복음 1:29, 로마서 8:3, 에베소서 5:2에 나타난 “희생 언어”를 살펴보자. 성경 전반에 나타난 “희생 언어”는 그렇게 쉽게 포기할 신학적 주제는 아니다. 그리스도의 고난과 죽음 속에 나타난 희생 언어에 대한 구체적인 논의로는 다음을 참고하라. John Goldingay, “Old Testament Sacrifice and the Death of Christ,” in *Atonement Today: A Symposium at St. John's College, Nottingham*, ed. John Goldingay(London: SPCK, 1995); Robert Sherman, *King, Priest, and Prophet: A Trinitarian Theology of Atonement*(New York: T&T Clark International, 2004), 169-181; Raymond E. Brown, *The Gospel According to John, The Anchor Bible*(New York: Doubleday, 1964), 58-63.

39) Brown, “Divine Child Abuse?,” 28.

가지지 못한 채 십자가에서 처참히 죽어간 기독교의 학대적 속죄 이미지 가운데서는 어떠한 윤리적 가치와 기준점은 찾아볼 수 없다는 것이다.⁴⁰⁾ 그러므로 브라운에게 있어서 이러한 “신적 아동 학대”적 속죄론은 윤리적 논의의 주제가 될 수 없을 뿐 아니라, 오히려 이러한 주제는 윤리적 논의 가운데서 제거해 버려야 할 대상일 뿐이다. 그 이유는 브라운에게 있어서 기독교의 형벌 속죄론에 담지된 속죄 신학은 궁극적으로 “학대적 신학이며, 고통을 미화”⁴¹⁾하는 반윤리적 신학이기 때문이다.

III. 위버와 브라운의 오해들의 근거

과연 위버가 주장하듯, 그리스도인들의 실제적 윤리와 만족설에 나타난 그리스도의 속죄는 윤리적으로 동떨어져 있는 것일까? 혹은 “신적 아동 학대” 모티브 안에서 브라운이 주장하듯, 과연 속죄는 피에 굶주린 아버지 하나님께서 아들 예수를 십자가에 달려 비참하게 죽도록 기쁨으로 내 버려두는 학대적 이미지로 이해되어야 하는가? 그러나 이들의 주장은 적어도 세 가지 윤리 신학적 오해로부터 비롯된다. 첫 번째 오해는 위버와 브라운 둘 다에게 적용되는 오해로써 속죄론에 나타난 윤리적 기준점의 범위(scope)의 혼동과 관련 있다. 두 번째 문제는 주로 브라운에게 적용되는 오해인데, 속죄 윤리의 주제(subject-matter)의 대상에 대한 혼동과 속죄 안에 깊이 내포되고 전제되어진 신적 의도성(divine intentionality)을 과소평가한 것이다. 세 번째 오해는 주로 위버에게 적용될 수 있는 오해인데, 객관적 속죄(objective atonement)와 주관적 속죄(subjective atonement) 두 가지 측면을 동시에 포괄적으로 보지 못한 신학적 시야를

40) 위의 글, 24. 다음도 참고하라. Brown, “For God So Loved the World?,” 26-27.

41) Brown, “For God So Loved the World?,” 26.

그 원인으로 삼을 수 있겠다. 본장에서는 이러한 오해와 오류들을 살펴볼 것이다.

1. 공통된 오해: 속죄 윤리의 기준점의 범위에 대한 오해

위버와 브라운 둘 다에게 적용될 수 있는 가장 근본적인 문제점은 기독교 윤리를 설정하는 기준점의 범위와 관련이 있다. 즉 위버는 만족설에 내포되어 있는 비역사성과 추상성을 비판하기 위해, 브라운은 “신적 아동 학대” 프레임을 고수하며 형벌 대리설을 비판하기 위해 윤리적 기준점의 범위를 국한적으로 적용하는 경향이 있다. 예를 들면, 위버 같은 경우엔, 속죄론이 윤리적으로 타당하게 되는 기준은 **속죄사건이 역사 안에서 벌어졌는지 역사 밖에서 벌어졌는지에 대한 판단**이다.⁴²⁾ 즉, 만약, 만족설처럼 속죄의 과정이 역사 밖에서 신적 관계 속에서만 벌어져 인간의 실제적 윤리적 삶과 동떨어질 경향이 높다면 이러한 만족설 안에는 윤리적 시작점과 적용점을 찾아보기 힘들다는 것이다. 한편, 속죄론에 적용되는 브라운의 윤리적 기준점은 **그 안에 “폭력적 요소”가 존재하는가 아닌가**이다.⁴³⁾ 만약 속죄론 안에 폭력적, 압제적 요소가 존재한다면 그 속에서는 어떠한 윤리적 시작점과 기준점을 찾기 어렵다고 브라운은 생각한다. 결국 속죄론에서 윤리적 요소를 찾을 때 위버와 브라운의 윤리적 기준점의 범위는 상당히 제한적이다. 즉, 위버에게 있어서는 “비역사(unhistorical or ahistorical)인가 아닌가?,” 브라운에게 있어서는 “폭력적인가 아닌가?”가 속죄론에 내포되어진 윤리적 요소를 찾는데 가장 중요한 기준점으로 작용하고 있는 것이다.

그러나, 기독교 윤리의 기준점의 범위는 위버와 브라운이 생각하듯이

42) Weaver, “Pacifism and Soteriology,” 53.

43) Brown, “For God So Loved the World?,” 4.

그렇게 제한적이지만은 않다. 오히려 특정 기독교 교리의 윤리적 타당성을 확보하는 기준은 다양한 윤리적 기준점들을 균형 있게 유기적 관계 속에서 바라보는데 근거한다. 예를 들면, 헨리 스토브(Henry Stob)가 언급한 것처럼 속죄의 윤리를 다룸에 있어서 십자가는 “판단의 십자가” 뿐만 아니라 “사랑과 은혜의 십자가”이기도 하다.⁴⁴⁾ 그레고리 존스(L. Gregory Jones)에 의해 지적된 것처럼, 속죄 담론 안에서는 “용서”의 윤리적 의미도 소홀히 돼서는 안 된다. 즉 기독교적 용서 언어는 삼위일체 구도 안에서의 평화로운 관계를 의미하며, 스스로를 서로에게 주는 연합체의 의미로서의 용서이기도 하며, 이러한 용서는 결국 종말론적인 하나님 나라에서 인간들을 회복시키는 용서인 것이다.⁴⁵⁾ 존 칼빈(John Calvin)에게 있어서 “그리스도와의 연합”(unio cum Christo) 교리와 “신비적 연합”(unio mystica) 모티브는 그리스도의 속죄를 이해함에 있어서 중요한 개념이다. 그 이유는 “그리스도와의 연합”을 통해서 그리스도의 속죄의 유익이 그리스도인들의 실제 삶에서 칭의와 성화의 모습으로 열매 맺기 때문이라고 칼빈은 생각했기 때문이다.⁴⁶⁾ 칼 바르트(Karl Barth)에게 있어서 속죄 사역은 하나님과 인간 사이의 “화해”이다. 이 화해는 죄에 대한 정복으로 구체화시킬 수 있는데 바르트에게 있어서 기독교 윤리의 근본적인 뿌리는 바로 이 화해 사건에 있다고 보았다.⁴⁷⁾ 그러므로, 위버와 브라운에게서 발견할 수 있는 것처럼 단순히 초역사인가 혹은 폭력적인 가만이 중대한 윤리적 기준점이 아니라, 사랑과 정의, 용서, 연합, 화해 등도 특정 교리를 윤리적으로 판단함에 있어서의 중요한 기준점들이 될

44) Henry Stob, *Ethical Reflections: Essays on Moral Themes* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 134-143.

45) Gregory Jones, *Embodying Forgiveness: A Theological Analysis* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 3-91.

46) Calvin, *Institutes*, III, ii, 24; II, xii, 1; II, xiv, 3; III, xxiv, 5.

47) Karl Barth, *Church Dogmatics*, IV/1 (Peabody: Hendrickson Publishers, 2010), 254.

수 있다. 존 머리(John Murray)가 적절하게 지적한 것처럼, “기독교 윤리의 개념은 성경에 나타난 하나님의 속성들을 그대로 반영하기 때문”에, 만약 하나님의 속성들 중 하나라도 과소평가되거나 무시된다면, “기독교 윤리의 본질은 해체되게 된다 ... 왜냐하면 하나의 속성은 또 다른 하나의 속성에 의해서 그 본질이 지탱되기 때문이다.”⁴⁸⁾ 그러므로, 머리에게 있어서 성경적 윤리를 세워나가는 요소들은 독립적으로 구성되어 있지 않고, 서로 유기적으로 밀접하게 연결되어져 있다.⁴⁹⁾ 즉, 하나님은 죄를 용서하시는 사랑과 평화의 하나님이실 뿐만 아니라, 죄를 벌하는 정의와 공의의 하나님이시기도 한 것이다. 그러나, 위버와 브라운의 주장에는 유기적으로 밀접하게 연결된 다양한 윤리적 기준점들을 찾기가 쉽지 않다. 대신에 한두 가지 요소로 국한되어진 윤리적 기준점, 즉 초역사인가 아닌가 혹은 폭력적인가 아닌가가 윤리적 타당성을 결정하는 중대한 기준점으로 작용하고 있는 것이다. 브라운의 주장에서 보았듯이, 만약 특정한 교리가 이렇게 국한되어진 윤리적 기준점에 도달하지 못했을 경우, 그 교리 자체를 전체 기독교로부터 제거하려는 시도까지 이루어지게 된다. 즉 이렇게 국한된 윤리적 기준점의 좁은 바늘귀를 무사히 통과할 교리들은 드물게 된다.

2. 브라운의 오해(1): 속죄 윤리의 주제와 대상에 대한 오해

속죄 윤리의 주제(subject-matter)와 대상(object)과 관련된 오해는 브라운의 주장에서 특별히 깊게 찾아볼 수 있다. 논의의 출발선은 헨리 스토브(Henry Stob)의 윤리의 주제에 대한 대명제, 즉 “윤리는 인간을 다른

48) John Murray, *Principles of Conduct: Aspects of Biblical Ethics*(Grand Rapids: Eerdmans, 1957), 202.

49) 위의 글, 202-228.

다”⁵⁰⁾이다. 스토브에 의하면, 동물은 “도덕적 객체가 될 수 없고, 윤리적 논의에 포함될 수 없는데,” 그 이유는 동물들은 “하나님의 형상(*imago Dei*)으로 지음 받는 존재가 아니기 때문이다.”⁵¹⁾ 또한, 천사들과 귀신들도 윤리적 객체가 될 수 없는데, 그 이유는 “우리는 그것들에 대해 잘 알지 못할 뿐 아니라, 그들 안에서 윤리적 긴장(*tension*)을 찾아 볼 수 없기 때문이다.”⁵²⁾ 그렇다면, 하나님은 윤리의 주체와 대상이 될 수 있을까? 스토브는 주장하길, 비록 하나님은 가장 뛰어난 도덕적 존재이지만, 인간의 도덕법 아래 계시지 않고 피조물도 아니기 때문에 윤리적 주체와 대상의 부분이 될 수 없다고 말한다.⁵³⁾ 스토브는 하나님의 형상을 담지한 존재일 뿐만 아니라, 신적 법(*Divine law*)과 도덕법(*Moral law*) 사이의 긴장 안에 늘 살고 있는, “인간, 오직 인간만이 윤리의 대상과 주체가 될 수 있다”⁵⁴⁾라고 결론짓는다. 만약 스토브의 이러한 전제를 브라운의 “신적 아동 학대” 모티브에 적용시켜본다면 두 가지의 가능한 명제를 이끌어 낼 수 있다.

(가능한 명제1) “신적 아동 학대” 모티브는 윤리의 대상과 주체의 논의 안에서 보았을 때 윤리적으로 “불가능”하다. 왜냐하면 아버지 하나님과 아들 예

50) Stob, *Ethical Reflection*, 8. 지 이 무어 (G. E. Moore) 또한 “인간의 행동”과 “윤리 주체”를 밀접하게 연관시킨다. 다음을 참고하라. G. E. Moore, *Principia Ethica*, ed. Thomas Baldwin (New York: Cambridge University Press, 1993), 54. 코넬리우스 반틸 (Cornelius van Til) 또한 윤리 주체에 대해 언급하면서 윤리는 세 가지를 기본적으로 다룬다고 설명한다. 첫째, 인간 행동의 동기는 무엇인가? 둘째, 무엇이 인간 행동의 기준인가? 셋째, 인간 행동의 목적은 무엇인가? 결국, 윤리의 궁극적인 주체는 “인간”이다. 다음을 보라. Cornelius Van Til, *Christian Theistic Ethics* (Philadelphia: den Dulk Christian Foundation, 1974), 3.

51) Stob, *Ethical Reflection*, 8.

52) 위의 글, 9.

53) 같은 글.

54) 같은 글(강조는 첨가되었음).

수는 인간이 아니기 때문이다.

(가능한 명제2) “신적 아동 학대” 모티브는 윤리의 대상과 주제의 논의 안에서 보았을 때 윤리적으로 “가능”하다. 왜냐하면 아들 예수는 완전한 하나님임과 동시에 완전한 인간이기도하기 때문이다.

스토브의 대명제인 “윤리는 인간을 다룬다”의 빛 아래서 보았을 때, 가능한 명제1은 유효하다. 그 이유는 칼케돈 기독교론의 빛 아래서 볼 때, 예수 그리스도는 아버지 하나님과 그 본질이 동일한(*homoousios*) 완전한 하나님이기 때문에 예수는 윤리의 대상 및 주제가 될 수 없기 때문이다. 이러한 측면에서, 아버지와 아들 사이에 인간적 윤리의 기준점을 적용시킨 브라운의 “신적 아동 학대” 모티브는 그 논의 자체가 윤리적으로 불가능하다. 그러나, 가능한 명제1보다 가능한 명제2를 논의하기가 더 까다롭다. 칼케돈 기독교론에 의하면 예수 그리스도는 완전한 하나님임과 동시에 완전한 인간이기 때문에 브라운의 “신적 아동 학대” 모티브를 인간 예수에게 적용시킬 때 브라운의 주장은 최소한 윤리적으로 타당하게 되기 때문이다. 즉, 예수는 우리와 똑같은 완전한 인간이기 때문에 스토브의 명제의 빛 아래서 볼 때 브라운의 모티브에 함축되어진 의도는 차치하더라도 최소한 논리적으로는 브라운의 주장은 윤리적으로 타당하게 된다.

그러나, 브라운의 모티브가 스토브의 대명제 아래서 명제2와 연관되어 윤리적으로 타당한 주장이 되기 위해서는 꼭 선행되어야 할 것이 있는데, 그것은 다름 아닌 칼케돈 기독교론의 내용에 대한 가감 없는 수용에 대한 여부이다. 예수 그리스도가 완전한 하나님임과 동시에 완전한 인간이어야만 명제2는 명제로서 적법성과 타당성을 갖게 되고, 이를 브라운의 모티브에 적용할 수 있기 때문이다. 그러나, 과연 브라운이 칼케돈 기독교론을 그대로 받아들이는지에 대해서는 의문이다. 왜냐하면, 그리스도의 속

죄 죽음을 아버지 하나님이 아들 예수에게 행하는 학대적-폭력적 이미지로 이해하는 브라운의 “신적 아동 학대” 모티브 안에서는 칼케돈 기독교론의 중요한 요소가 반드시 거부되어야만 논의의 유지가 가능하기 때문이다. 즉, “신적 아동 학대” 모티브 안에서 아들 예수는 아버지의 학대에 고통을 고스란히 당해야만 하는 연약한 아이처럼 그려지기 때문에, 아버지와 아들 사이의 동일본질(*homoousios*)의 개념 자체가 거부되어야 한다. 만약 아들 예수가 아버지 하나님과 동일한 신적 본질을 가지고 있다면, 둘 사이에 어떠한 학대적 이미지의 창출은 불가능하기 때문이다. 이처럼, 브라운의 “신적 아동 학대” 모티브의 존재성이 유지되기 위해서는 적어도 아들 예수의 신적 본질(Divine nature)이 과소평가되거나 무시되어 학대적 고통만을 받아야 하므로 브라운은 칼케돈 기독교론의 중요한 요소를 망각한 채 자신의 논의를 전개해 나간다고 보는 것이 옳다. 결국, 칼케돈 기독교론의 내용 확보를 전제한 명제2를 브라운의 모티브에 적용하기는 어렵기 때문에, 브라운의 “신적 아동 학대” 모티브의 윤리적 주제와 대상에 대한 논의는 타당성을 잃게 된다.

3. 브라운의 오해(2) : 속죄에 나타난 신적 의도성에 대한 오해

브라운의 “신적 아동 학대” 모티브는 속죄의 방정식에 나타난 신적 의도성(divine intentionality)에 대한 인식 결여의 자연스러운 결과라고도 볼 수 있다. 두 가지의 결정적인 오해로 인해 브라운은 속죄와 윤리를 분리시키려 하고 있다. 첫째는 그리스도의 고난에 대한 오해이고, 둘째는 삼위일체적 도덕 주체에 대한 오해이다.

첫째, 브라운은 주장하길, “고난”(suffering)은 어떤 형태든 상관없이 신학적 공간에서뿐만 아니라 모든 세속적 공간에서도 반드시 제거되어야만 하는 대상이다. 그 이유는 고난을 미화하기 시작하면 고통 자체 또한

미화되기 때문이다.⁵⁵⁾ 브라운에게 있어서, 고난 혹은 고통 그 자체는 어떠한 구속적(redemptive) 힘도, 변화를 이끄는 힘도, 또한 어떠한 긍정적인 힘도 가지고 있지 않다.⁵⁶⁾ 고통 그 자체는 본질적으로 압제자에게 반항하는 힘을 자아내기보다는 비참하게 복종할 수밖에 없는 현실로까지 사람을 이끌게 된다는 것이다. 그러나, 그리스도의 고난과 수난을 단순히 이러한 반-고난적(anti-suffering) 시각 하에서 이해하는 것이 과연 타당한가? 이 점에서 마고 하우츠(Margo G. Houts)의 고통에 대한 구분은 논의의 진전을 위해 유용하다. 하우츠는 주장하길, 그리스도의 속죄 가운데서 “구속적 고난(redemptive suffering)과 피학대 고난(masochistic suffering)은 반드시 구분되어야 할 필요가 있다”⁵⁷⁾고 말한다. 하우츠는 브라운의 모티브가 “피학대적 고난”에만 집중 한 나머지, 더 중요한 “구속적 고난”에 대해서는 함구하고 있다고 비판한다. 그 결과, 하우츠는 진단하길 브라운의 시각은 “속죄의 고통과 고난에 내포되어진 핵심사상은 보지 못한 채 비성경적이고 왜곡된 이론적 시각으로 속죄론을 바라보고 있다”⁵⁸⁾고 지적한다. 리처드 마우(Richard J. Mouw) 역시 비슷한 논리로 속죄의 고난을 해석한다. 마우에 의하면, “구속적 고난은 단순한 육체적 고난이 아니라, 자기 자신을 스스로 저주받은 죽음으로 이끌고 가는 고난이며, 자신의 아버지의 명령에 의하여 억지로 버림을 받는 것이 아니라, 원래는 저주를 받아야 마땅한 인간들을 위해서 스스로 버림을 택한 고난이다.”⁵⁹⁾ 하우츠와 마우의 이러한 지적은 옳다. 십자가에 달린 그리스도의 “육체적 고통”

55) Brown, “Divine Child Abuse?,” 25.

56) 위의 글, 27-28.

57) Margo G. Houts, “Atonement and Abuse: An Alternate View,” *Daughters of Sarah* 18 (Summer 1992): 30.

58) Houts, “Atonement and Abuse,” 29.

59) Richard J. Mouw, “Violence and the Atonement,” in *Must Christianity Be Violent?: Reflections on History, Practice, and Theology*, ed. Kenneth R. Chase and Alan Jacobs (Grand Rapids: Brazos Press, 2003), 168.

에 지나치게 집착하여, 이를 아버지 하나님과 아들 예수 그리스도 사이의 멈추지 않는 학대와 압제의 사이클에 위치시킨 브라운의 눈을 통해 볼 때 속죄 안에 나타난 그리스도의 고난은 구속적 고난이 아니라, 학대적 고통 혹은 억지의 고통 일 뿐이다. 그러나 마우가 지적하듯 그리스도의 고난에는 여러 가지 의미들이 함축되어 있는데, 예를 들면, 죄인들을 **대신해서 자발적으로** “버림 받음”(막 15:34) 혹은 “저주 받음”(갈 3:13)이라는 높은 차원의 윤리적 의미가 내포되어 있을 뿐만 아니라, 구원적 사랑과 자비를 죄인들에게 수여하는 **은혜의 시작**이기도 하다.⁶⁰⁾ 이렇듯, 그리스도의 고통과 고난을 “피학대적 고난”의 시각이 아닌 “구속적 고난”의 시각 하에 볼 때에 비로소 그리스도의 피 흘림의 의미가 높은 차원의 윤리적 시작점으로 치환되게 된다.

둘째, 브라운의 “신적 아동 학대” 모티브는 도덕적 주체에 대한 삼위일체적 인식의 결여에 근거해있다. 존 스토트(John R. W. Stott)가 언급한 것처럼, 어떠한 신적 행동도 삼위일체 안에서의 위격들의 분리된 의지, 분리된 의도, 분리된 인격에 근거하지 않는다.⁶¹⁾ 만약, “신적 아동 학대” 모티브가 타당성을 얻으려면, 예수 그리스도는 반드시 속죄 방정식 안에서 “주체”(subject)가 아닌, 아버지의 학대를 일방적으로 받는 피해자로서의 “객체”(object)가 되어야 한다. 그러나, 성경은 말하길, 아버지와 아들 둘 다 속죄의 **주체**(고후 5:18-20)이며, 둘 다 신적인 시작자들(divine initiators)이라고 확증 한다(요 10:18). 만약 속죄 안에서 그리스도가 단순한

60) Mouw, “Violence and the Atonement,” 167-168.

61) John R. W. Stott, *The Cross of Christ* (Downers Grove: IVP, 1986), 151. 존 드라이버(John Driver)나 사이케스(S. W. Sykes)도 신적 행동은 삼위일체 인격들의 의지의 연합 하에 이루어진다고 말한다. 다음을 보라. John Driver, *Understanding the Atonement for the Mission of the Church* (Scottsdale: Herald, 1986), 50-64; S. W. Sykes, “Sacrifice in the New Testament and Christian Theology,” in *Sacrifice*, ed. M. F. C. Bourdillon and Meyer Fortes (London: Academic Press, 1980), 74-77.

피동적인 도덕적 객체로 전락해 버린다면 십자가 사건은 브라운이 생각 하는 것같이 신적 학대의 장이 될 수밖에 없다.⁶²⁾ 그러나, 스토트가 적절 하게 지적한 것처럼, “우리는 절대로 속죄 안에서 그리스도를 단순히 하나님 의 징계의 대상으로 보서는 안 된다.”⁶³⁾ 속죄에서 벌어진 그리스도의 순종은 “삼위일체의 관계성 속에서 사랑에 근거한 **자발성**에 근거하기 때문”⁶⁴⁾이다.

브라운과는 다르게 속죄 안에서 “권위 있는 윤리적 기준점” 혹은 “절대 적인 윤리의 적용점”을 찾을 수 있는 이유는 그리스도의 “자발적 순종”에 주목하기 때문이다.⁶⁵⁾ 만약 그리스도의 “자발적 순종”의 개념과 그 안에 내포된 “신적 의도성”을 고려하지 않는다면, 브라운의 “신적 아동 학대” 프레임은 자연스러운 논리적 결과일수도 있다. 그러나 만약 그리스도의 고난이 단순히 “피학대적 고난”이 아니라 “구속적 고난”이었다면, 또한, 만약 십자가의 길로 들어선 그리스도의 행보가 그의 “자발적 순종”과 “의 도성”에 의한 것이었다면, 그 안에서는 어떠한 “신적 아동 학대”의 이미지가 설 자리는 없다. 오히려, 이러한 그리스도의 속죄는 “극대화된 도덕적 행동”일 뿐 아니라 “극대화된 아가페 사랑의 발현”⁶⁶⁾이다.

4. 위버의 오해: 객관적 속죄와 주관적 속죄 측면의 오해

위버의 만족설에 대한 비판은 객관적 속죄와 주관적 속죄의 측면을 혼 동하거나 오해함으로 비롯된다. 위버의 주된 논지는 만족설이나 형벌 대

62) Houts, “Atonement and Abuse,” 30.

63) Stott, *The Cross of Christ*, 150-151.

64) 위의 글, 159-160(강조는 첨가되었음).

65) Lofthouse, *Ethics and Atonement*, 289-298

66) Henry, *Christian Personal Ethics*, 369; Sell, “Agape, Atonement and Christian Ethics,” 83-100; Stott, *The Cross of Christ*, 249-328.

리설이 “비역사적”이거나 지나치게 “법정적” 혹은 “추상적”이므로, 이러한 속죄론에서는 그리스도인의 실제적 삶의 윤리적 변화는 기대하기 힘들다는 것이었다. 그러므로, 위버는 이러한 초역사적이나 추상적인 속죄 원리들을 제거하기 위해서 그리스도의 죽음보다는 삶에 초점을 맞춘, 또한 추상적인 법정적 관계보다는 실제 역사 속에서의 관계에 더 초점을 맞춘 “내러티브 승리자 그리스도” 프레임을 제창하기에 이른다.⁶⁷⁾ 위버에 의하면, 만족설 안에 함축되어진 “추상적” 속죄 원리들 때문에, 그리스도의 죽음에 내포되어 있는 역사 속에서의 하나님 나라의 건설과 가시성(visibility)은 “흐릿해졌고, 불완전한 가시성으로 변화되어졌다”라고 평가한다.⁶⁸⁾ 그러므로 만약 속죄론이 초역사적이거나 추상적인 요소로만 구성되어져 있다면, 그런 속죄론은 “궁극적으로 구원과 연관되어진 윤리 문제의 **부분적 단면만을** 보여 줄 수밖에 없을 것이다”⁶⁹⁾ 라고 위버는 결론짓는다.

그러나, 이러한 위버의 이러한 논지는 “객관적 속죄”와 “주관적 속죄” 측면 둘 다를 균형 있게 보지 못한 시각에 근거한다. “객관적 속죄” 측면이란 그리스도의 죽음의 주된 효과가 일차적으로 인간이 아닌 신에게 미치는 것을 의미한다. 즉 만족설 안에서는 그리스도의 죽음이 일차적으로 하나님의 불명예를 회복시키고, 형벌 대리설 안에서는 하나님의 정의와 거룩함을 회복시킨다. 즉, 객관적 속죄의 방정식은 **인간 역사를 초월한 하나님과 아들 사이의 신적 관계에 주목**한다. 반대로 “주관적 속죄”의 측면이란 그리스도 죽음의 주된 효과가 신이 아닌 인간에게 미쳐서 역사 속에서의 인간들의 실제적 삶에 윤리적 영향을 끼치는 것을 의미한다.⁷⁰⁾

67) Weaver, *The Nonviolent Atonement*, 210-224.

68) Weaver, “Pacifism and Soteriology,” 53.

69) 위의 글, 54(강조는 첨가되었음).

70) Gustaf Aulén, *Christus Victor: An Historical Study of the Three Main Types of the*

위버의 만족설에 대한 비판 속에서 객관적 속죄의 측면은 추상적이며 초역사적이기 때문에 거부된다. 위버는 생각하길, 만족설과 형벌 대리설에 내포된 이미지들은 초역사적이고 추상적인 신들 간의 신적 속죄 관계에 주목하기 때문에 결국 인간들의 실제적 윤리적 삶과는 동떨어졌다는 것이다. 그러나 교회사 전반에서 살펴볼 수 있는 것처럼, 만약 객관적 속죄와 주관적 속죄 측면 둘 다를 고려하지 않고 그 균형이 무너지면, 혹은 둘 중에 어느 것 하나만이 지나치게 강조된다면, 그리스도 속죄의 이미지는 왜곡된다. 예를 들면, 만약 객관적 속죄의 측면보다 주관적 속죄의 측면만이 강조되면 피터 아벨라드(Peter Abelard, 1079-1142)나 파우스투스 소시누스(Faustus Socinus, 1539-1604)의 “도덕 감화/모범설”(Moral Influence/ Exemplary Model)로 발전되게 된다. 아벨라드나 소시누스는 객관적 속죄의 측면, 즉, 하나님의 명예나 정의, 거룩성이 회복되는 것으로 속죄를 바라보는 것을 반대하고, 그리스도의 죽음의 주된 효과의 대상을 인간에게 집중하여 그리스도의 죽음을 완전한 도덕적 표본으로 본다거나, 인간의 내적인 도덕적 기준의 변화의 원인 정도로만 생각했다.⁷¹⁾ 그러나, 만약 “객관적 속죄”의 측면을 인간의 행동이나 반응과는 분리된 창조 전의 구속사적 신적 계획과 실행으로 본다면, 이러한 객관적인 측면은 “주관적 속죄”의 측면보다 논리적으로 선행할 뿐 아니라, 주관적 측면의 전제가 된다. 신학적으로 표현하자면, 구원 역사 가운데 “성화”(속죄의 주관적인 측면)는 “칭의”(속죄의 객관적인 측면)에 근거하는 것이다.⁷²⁾

Idea of Atonement (New York: Macmillan, 1931), 1-7; D. M. Mackinnon, “Subjective and Objective Conceptions of Atonement,” in *Prospects for Theology: Essays in Honour of H.H. Farmer*, ed. F. G. Healey (London: James Nisbet, 1966), 169-182.

71) Cf. Peter Abelard, *Commentary on the Epistle to the Romans*, trans. Steven R. Cartwright (Washington: Catholic University of America Press, 2011).

72) John P. Burgess, “Justification and Sanctification: Implications for Church Life Today,” in *What is Justification About?: Reformed Contributions to an Ecumenical*

즉 객관적 측면이 없으면 주관적 측면의 존재도 불가능 한 것이다. 그러므로, 객관적 속죄의 측면은 주관적 속죄의 측면이 “성화”(sanctification)라는 이름으로 인간들의 실제적 윤리적 삶의 요소요소에 자리 잡게끔 만들어주는 시금석의 역할을 하게 된다. 만약 위버처럼 객관적 속죄의 측면을 속죄의 방정식에서 제거하려고 한다면, 혹은 객관적 속죄의 측면을 주관적 측면으로 전부다 치환시키려고 한다면, 신적 관계로 대변되는 속죄의 객관적 의미와 그 의미의 결과로서의 주관적인 윤리적 적용점에 대한 포괄적이고 균형 잡힌 이해가 불가능하게 된다.

객관적 속죄의 측면을 역사 밖에서의 하나님과 그리스도 사이의 구속사적 신적 관계로 보고, 주관적 속죄의 측면을 이러한 신적 구속사적 관계가 인간에게 미치는 윤리적 효과와 도덕적 결과로 본다면, 객관적 속죄의 측면과 주관적 속죄의 측면은 분리됨 없이 동일하게 중요성이 확보되어야 한다.⁷³⁾ 시 에스 루이스(C. S. Lewis)가 언급한 것처럼 주관적인 윤리의 요소들이 존재성을 확보하기 위해서는 객관적인 윤리적 가치판단들의 원류인 타오(Tao)의 인정이 전제되어야 하는 것이다.⁷⁴⁾ 객관성이 담보되지 않은 윤리적 기준은 대단히 주관적인 감정적 기복으로 표현될 수 밖에 없는 것이다. 그리스도의 속죄 사역을 고도의 윤리적 기준으로 볼 수 있는 이유는 그리스도의 속죄가 궁극적으로 객관적 속죄의 측면, 즉 영원으로부터의 삼위일체 하나님의 사랑과 자비에 근거한 신적 구속사적 계획에 근거하고 있기 때문이며, 이러한 초역사적 객관적 측면이 그리스

Theme, eds. Michael Weinrich and John P. Burgess (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 57-87. 여기서 언급한 성화는 “결정적 성화” (definitive sanctification)의 의미로서의 성화라기보다는 “점진적 성화” (progressive sanctification)의 의미에 더 가깝다.

73) Cf. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:344.

74) C. S. Lewis, *The Abolition of Man* (New York: Macmillan Publishing Company, 1978), 13-38.

도의 십자가 사역으로 역사 속에서 가시화되어짐으로 인간들의 실제 삶에서의 성화와 도덕적 행위의 근거가 되어 주관적 속죄의 측면으로 그 효과가 치환되어졌기 때문이다. 즉 객관적 속죄(신적 속죄 계획과 사역)는 주관적 속죄(인간적 도덕적 영향)의 원류이며 뿌리이다. 그러나, 위버는 인간의 역사 밖에서 행해진 객관적 속죄의 측면이 단순히 “초역사적” 혹은 “비역사적”이고 “추상적”이므로 인간의 실제적 삶의 윤리적 기준과 모델이 되기 힘들다고 한다. 그러나, 객관적 속죄 측면이 초역사적 혹은 추상적이라고 해서 제거된다면, 속죄로부터 도출해 낼 수 있는 윤리적 적용점들은 그 뿌리부터 흔들리게 된다. 속죄로부터 이끌어낼 수 있는 주관적인 윤리적 적용점들은 객관적인 신적 사역에 근거하기 때문이다.

IV. 나가는 말

지금까지 살펴본 것처럼, 위버의 만족설 비판과 브라운의 “신적 아동학대” 모티브는 그들의 신학적, 윤리적 오해들로부터 비롯된 결과물들이다. 물론 위버와 브라운은 속죄와 윤리를 다룸에 있어서 최종적으로는 다른 방향성을 지향한다. 위버는 기존 만족설에 내포된 윤리적으로 부족한 부분을 보완하기 위해 자신만의 “내러티브 승리자 그리스도”라는 프레임 속에서 속죄론을 재고해보려고 한 반면, 브라운은 기존 속죄론의 폭력성을 제거하기 위해 속죄론 자체를 기독교에서 제거하려고까지 시도한다. 이러한 차이를 고려한다면 비판의 칼날을 둘 다에게 동일하게 대기에 는 무리가 있을 수 있다. 그러나, 위버나 브라운의 최종 지향점이 이처럼 다르다고 할 수는 있지만, 속죄와 윤리와의 관계를 바라보는 출발선은 궁극적으로 같다고 볼 수 있다. 즉, 위버나 브라운에게 있어서 기존의 속죄론(특히 만족설이나 형벌 대리설)은 윤리적으로 재고되어야 할 대상

이었던 것이다.

위버처럼 만약 몇 가지의 윤리적 기준점들로 국한시켜 속죄론을 바라보거나 혹은 객관적/주관적 속죄의 측면을 동시에 균형 있게 보지 못한다면 충분히 위버의 논지에 찬동 가능 할 것이다. 또한, 만약 그리스도의 고난과 고통에 나타난 “의도성”과 “자발성” 혹은 “구속적 고난”의 측면이 과소평가되거나 무시된다면 예수 그리스도가 아버지의 처절한 학대 가운데 안타깝게 죽어갔다는 브라운의 논지 또한 설득력이 담보될 수 있다. 그러나, 만약 포괄적인 윤리적 기준점들로 그리스도의 속죄를 바라본다면, 또는 윤리적, 도덕적 변화를 가능케 하는 주관적 속죄의 측면과 이를 가능케 하는 객관적 신적 구속사적 계획과 실행을 균형 있게 생각한다면, 위버의 논지에 동의 하기는 힘들 것이다. 뿐만 아니라, 만약 그리스도가 “자발적 순종”의 구도 가운데서 자발적으로 속죄 사역에 동참했다면, 또한 그가 당한 고난과 고통은 학대적 혹은 피학대적 고통이 아니라 “구속적 고난”이었다면 오히려 이러한 그리스도의 사역에서 “신적 아동 학대”의 이미지가 아닌 높은 차원의 윤리와 도덕적 요소들을 발견할 수 있을 것이다.

바빙크가 지적한 것처럼 “만약 신학이 하나님의 지식의 구조에 관한 것이라면, 윤리는 하나님을 섬기는 구조에 관한 것이다 ... 신학과 윤리는 서로 독립적인 존재가 아니라 하나의 구조로 수렴되어진다. 그들은 서로가 서로를 향해 하나의 유기체로 존재하는 것이다.”⁷⁵⁾ 이러한 신학과 윤리의 유기체적 관계의 빛 아래서 볼 때, 위버와 브라운의 “하나님에 대한 지식”(신학)의 결여와 오해의 결과는 결국 “하나님을 섬기는 지식”(윤리)의 건강함에도 영향을 미치게 됨을 살펴보았다. 적어도 속죄와 윤리의 관계 구도 속에서 보았을 때, 위버의 만족설 비판과 브라운의 “신적 아동

75) Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1:58.

학대” 모티브는 신학적 전제의 오해들이 결국 잘못된 윤리적 이해의 결과를 낳게 하는 모델로 볼 수 있을 것이다.

참고문헌

- Brown, Joanne Carlson and Rebecca Parker. “For God So Loved the World?”.
In *Christianity, Patriarchy, and Abuse: A Feminist Critique*. Edited by
Joanne Carlson Brown and Carole R. Bohn. New York: Pilgrim Press,
1989.
- _____. “Divine Child Abuse?.” *Daughters of Sarah* 18(Summer 1992): 24-28.
- Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics*, vol. 1, 3. Edited by John Bolt. Grand
Rapids: Baker, 2006.
- Bethune-Baker, James Franklin. “Christian Doctrines and Their Ethical
Significance.” In *Essays on Some Theological Questions of the Day: By
Members of the University of Cambridge*. Edited by Henry Barclay Swete.
London: Macmillan, 1905.
- Finger, Thomas N. “Atonement, Ethics, Society, and Violence.” *Brethren Life
and Thought* 53, no. 3(Summer 2008): 1-8.
- Henry, Carl F. H. *Christian Personal Ethics*. Grand Rapids: Eerdmans, 1957.
- Houts, Margo G. “Atonement and Abuse: An Alternate View.” *Daughters of
Sarah* 18(Summer 1992): 29-32.
- Lofthouse, W. F. *Ethics and Atonement*. London: Methuen, 1906.
- Mackinnon, D. M. “Subjective and Objective Conceptions of Atonement.” In
Prospects for Theology: Essays in Honour of H.H. Farmer. Edited by F.
G. Healey. London: James Nisbet, 1966.
- Michalson, Carl. “How our Lives Carry Christ’s Death and Manifest His
Resurrection: Atonement, Redemption, and Ethics.” *Encounter* 20, no
4, (Autumn 1959): 410-425.
- Mouw, Richard J. “Violence and the Atonement.” In *Must Christianity Be
Violent?: Reflections on History, Practice, and Theology*. Edited by
Kenneth R. Chase and Alan Jacobs. Grand Rapids: Brazos Press, 2003.
- Murray, John. *Principles of Conduct: Aspects of Biblical Ethics*. Grand Rapids:
Eerdmans, 1957.

- Sell, Alan P. F. "Agape, Atonement and Christian Ethics." *Downside Review* 91, no. 303(April 1973): 83-100.
- Shults, F. LeRon and Brent Waters. *Christology and Ethics*. Edited by F. LeRon Shults and Brent Waters. Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Stob, Henry. *Ethical Reflections: Essays on Moral Themes*. Grand Rapids: Eerdmans, 1978.
- _____. *Theological Reflections: Essays on Related Themes*. Grand Rapids: Eerdmans, 1981.
- Stott, John R. W. *The Cross of Christ*. Downers Grove: IVP, 1986.
- Weaver, J. Denny. "Pacifism and Soteriology: A Mennonite Experience." *Christian Scholar's Review* 15, no. 1(1986): 42-54.
- _____. *The Nonviolent Atonement*. Grand Rapids: Eerdmans, 2001.
- Yoder, John Howard. *The Politics of Jesus: Vicit Agnus Noster*. Grand Rapids, Eerdmans, 1993.

논문투고일: 2014. 10. 29.

심사개시일: 2014. 11. 14.

게재확정일: 2014. 12. 06.

• 국 문 초 록 •

본고의 목적은 테니 위버의 만족설에 대한 비판과 조안 브라운의 “신적 아동 학대” 모티브가 윤리 신학적으로 타당한 주장인지에 대한 대답을 추구하는데 있다. 위버와 브라운은 만족설과 형벌 대리설의 속죄 이미지는 결국 신학과 윤리를 분리시키는 결과를 초래한다고 역설한다. 위버는 주장하길, 만족설은 “초역사적”이고 “추상적”인 신적 관계에 초점을 맞추고 있으므로 그리스도인의 실제적 삶과는 어느 정도 괴리가 있다고 주장한다. 브라운은 형벌 대리설 속에 나타난 이미지는 아들 예수를 잔인하게 죽이는 하나님의 “신적 아동 학대” 이미지의 표상이기 때문에 이러한 속죄론은 대단히 비도덕적인 교리라고 주장한다. 하지만, 위버와 브라운의 이러한 주장들은 윤리 신학적으로 볼 때 그 타당성이 재고될 필요가 있다. 그 이유는 첫째, 위버와 브라운 둘 다 속죄 윤리의 기준점의 범위를 혼동하고 있기 때문이며, 둘째, 브라운은 속죄 윤리의 주체와 대상을 혼동하고 있을 뿐 아니라, 속죄 과정 전체를 이끌고 가는 신적 의도성에 대한 인식이 간과 혹은 무시되고 있기 때문이며, 셋째, 위버는 그의 논지 속에서 속죄의 객관적 측면과 주관적 측면 둘 다를 균형 있게 보지 못하는 경향성이 있기 때문이다.

주제어: 속죄, 윤리, 테니 위버, 만족설 비판, 조안 브라운, 신적 아동 학대
