

산상설교의 여섯 가지 반제에 나타난 윤리적 해석과 그 현대적 의미에 대한 연구*

조용훈 (한남대학교, 교수)

I. 들어가는 말

II. 여섯 가지 반제에 나타난 율법의 윤리적 의미와 실천

1. 살인금지 계명의 윤리적 의미와 실천
2. 간음금지 계명의 윤리적 의미와 실천
3. 이혼금지 계명의 윤리적 의미와 실천
4. 맹세금지 계명의 윤리적 의미와 실천
5. 보복금지 계명의 윤리적 의미와 실천
6. 이웃사랑 계명의 윤리적 의미와 실천

III. 예수의 율법 해석원리와 그 속에 나타난 현대 윤리적 함의

1. 모세의 권위 대신 예수 자신의 권위에 기초함
2. 외적 행동 대신 내면세계를 중시함
3. 법조문들 대신에 법의 본질을 추구함
4. 적당한 타협 대신 철저한 실천을 강조함
5. 공로주의 동기 대신 감사의 응답
6. 소극적이고 수동적인 태도 대신 적극적이고 능동적인 태도

IV. 나가는 말

DOI: <http://dx.doi.org/10.21050/CSE.2019.45.05>

* 이 연구는 2019년도 한남대학교 학술연구지원비에 의해 연구되었음.

• ABSTRACT •

A Study on the Interpretation of the Six Antitheses in the Sermon on the Mount and its Ethical Implication for Today

Prof. Jo. Yong-Hun(Hannam University)

This paper characterizes the ethical principles of Jesus' interpretation in the six antitheses and the ethical implications for today's Christians. First, Jesus' ethics is Christological because he interpreted the Law on the basis of his own authority which came from his character and ministries throughout the whole life. Second, Jesus' ethics has similarity to the ethics of character or virtue since he judged actions built upon moral agents' inner side of the hearts rather than outward acts. Third, Jesus sought the ultimate goal and reasons for the Law in that he was not interested in a perfunctory and superficial disputation upon its particular part as he summarized the meaning of the Law and the Prophet as the Double Love Commandment. Fourth, Jesus' ethics is the ethics of discipleship which asked a thorough praxis and radical obedience to his calling. Fifth, Jesus' ethics is characterized as the ethics of grace because the motivation of moral action is a response to God's unconditional love rather than accomplishments of salvation. Finally, Jesus emphasized positive and active attitudes towards praxis of the Law in the teaching of the Golden Rule unlike Judaism and Confucianism which highlight negative or passive attitudes. Thus, this research delves into the ethical meaning of Jesus' six antithesis for the contemporary Christians.

Key words: Sermon on the Mount, Six Antitheses of the Law, Ethics of the Love, Ethics of the Grace, Discipleship, The Golden Rule

I. 들어가는 말

기독교윤리의 가장 중요한 자료이며 원천은 하나님의 말씀인 성서다. 비록 성서가 논리적이고 체계적인 윤리이론을 제시하지는 않지만 우리가 어떤 사람이 되어야 하고, 도덕적으로 무엇이 옳은지에 대해 교훈한다는 것은 틀림없는 사실이다.¹⁾ 이런 이유로 기독교인들은 교회 안팎에서 윤리적 갈등과 논쟁이 있을 때마다 ‘성서로 돌아가자’고 외치며, 또 그래야만 할 것이다. 하지만 이러한 호소나 주장은 공허하게 들린다. 왜냐하면 성서는 도덕적 이슈에 대하여 다양한 관점을 제시하고, 도덕과 관련된 어떤 성서 본문에 대해서도 기독교인들 사이에 하나의 일치된 ‘기독교적’ 해석이 존재하지 않기 때문이다.

기독교 역사에는 윤리적 이슈에 대한 해석을 둘러싸고 신학적 갈등과 교회의 분열 사례들이 수없이 등장했다. 최근에도 동성애 이슈를 둘러싸고 국내적으로만 아니라 전 세계적으로 신학적 근본주의와 복음주의, 복음주의와 진보주의 교회 사이에 갈등과 분열이 진행되고 있다. 그런데 헤이스(Richard Hays)가 지적했듯이, 윤리적 이슈를 둘러싼 교회의 갈등과 분열에 대한 책임은 상당 부분 신앙공동체 자체에 있다. 왜냐하면 기독교인들이 전거로 삼고 있는 성서에 대한 ‘비판적 분별력’을 제대로 구사하지 못한 채 대중적 담론을 무분별하게 수용하기 때문이다.²⁾

우리가 하나님의 말씀인 성서를 윤리적 관점에서 분별력 있게 읽고,

1) 예를 들면 “너 사람이 무엇이 착한 일인지를 주님께서 이미 말씀하셨다. 주님께서 너에게 요구하시는 것이 무엇인지도 이미 말씀하셨다.”(미 6:8) “모든 성경은 하나님의 영감으로 된 것으로서 교훈과 책망과 바르게 함과 의로 교육하기에 유익합니다. 성경은 하나님의 사람을 유능하게 하고, 그에게 온갖 선한 일을 할 수 있게 하는 것입니다.”(딤후 3:16-17) 이하 새번역 성서를 사용함.

2) Richard Hays, *The Moral Vision of the New Testament*, 유승원 역, 『신약의 윤리적 비전』(서울: IVP, 2014), 24-25.

실생활에 바르게 적용하는 방법에 대한 고민은 줄곧 기독교윤리학의 과제였다. 우리는 윤리적 관점에서 성서를 읽는 태도를 크게 두 가지로 요약할 수 있다. 하나는 성서의 윤리적 교훈을 시간과 공간을 넘어 보편적 구속력을 지니는 규정(법)이나 처방전으로 보는 입장이다. 하지만 이런 문자주의적 입장은 성서본문과 현대사회 사이에 존재하는 문화의 격차를 간과한다는 점에서 시대착오적이다.³⁾ 그뿐만 아니라 이런 입장은 성서가 현대사회에서 쟁점이 되고 있는 기후변화, 핵무기, 인공지능을 비롯한 수많은 이슈들에 대해 침묵하고 있다는 사실을 간과한다. 이런 입장은 자칫 성서가 21세기 최첨단 과학시대를 살아가는 현대인에게는 무용하다는 잘못된 결론으로 이끌 수 있다.

또 다른 입장은 성서의 윤리적 교훈을 도덕적 안내나 하나의 지침 혹은 나아가야 할 방향으로 보는 태도다. 이 입장은 성서에 나오는 다양한 윤리적 교훈 속에서 보편적 원리를 찾아내고, 그것을 각 시대와 장소에 적절하게 적용하려는 입장이다. 이러한 입장은 성서에 대한 해석학적 작업 곧 독자의 윤리적 상상력과 신학적 통찰을 요청한다.⁴⁾ 여기서 신앙공동체의 윤리적 역할은 신자들이 하여금 성서와 전통을 기억하고 재해석할 수 있도록 돕는 일이다.⁵⁾ 성서를 윤리적으로 바르게 읽는데 필요한 요소로 헤이스는 다음 네 가지를 제시한다. 곧 정밀한 본문의 독해, 정경의 맥락에서 본문의 이해, 상상과 은유 만들기를 통한 본문과 우리 현실 사

3) 한 예로 바울 당시 “여자는 교회에서 잠잠하라.”(고전 14:34-35)든가 “여자는 머리된 남자에게 복종하라.”(엡 5:22-24)는 규정을 남녀평등의 현대사회에서 그대로 적용할 수도 없고, 그렇게 해석도 안 된다.

4) 여기서 해석이란 말뜻은 ‘이전에는 전혀 의미가 없었다는 뜻이 새로운 의미의 발견이나 되는 것처럼 생각하는 것’이라기보다는 전통을 재전유(reappropriation)하는 과정으로 보아야 한다. Stanley Hauerwas, “The Moral Authority of Scripture”, Wayne G. Boulton et. al, *From Christ to the World. Introductory Readings in Christian Ethics*, (Grand Rapids: Willam B. Eerdmans publishing, 1994), 41.

5) 위의 논문, 34.

이의 연결, 그리고 실천하는 삶이다.⁶⁾

우리의 연구주제인 산상설교 본문 역시 윤리적 해석을 둘러싸고 역사 속에서 숭한 신학적·윤리적 논쟁을 겪었다.⁷⁾ 특별히 산상설교 가운데 등장하는 ‘여섯 가지 반제’(anti-these)에는⁸⁾ 당시 유대사회에서 윤리규범으로서 보편적 구속력을 지녔던 율법에 대한 율법학자의 전통적 해석과 예수의 새로운 해석 사이에 차이와 갈등이 나타나 있다. 예수의 입장을 두고 율법을 폐기한다고 비판하는 율법주의자들을 향해 예수는 율법의 폐기가 아니라 일점일획까지 완성하려 한다고 변호했다(마 5:17). 물론 예수가 말한 율법의 완성이란 의미는 문자적으로 율법의 일점일획까지 실천한다는 것보다는 율법의 본래적 의미와 목적을 찾아내고, 율법학자들보다 더 철저하게 그것을 삶 속에서 실천함으로써 율법이 추구하는 의

6) R. Hays, 『신약의 윤리적 비전』, 26-32.

7) 일반적으로 산상설교의 윤리적 해석을 둘러싼 논쟁은 다음과 같은 질문을 중심으로 전개되었다. 선포의 대상이 제자인지 아니면 일반 군중까지 포함하는지, 선포의 목적이 문자적으로 지키라는 것인지 아니면 마음으로 노력하는 것으로 충분하다고 생각하는지, 그리고 실천 영역이 개인의 내면세계인지 아니면 사회현실인지에 따라 각기 다르게 해석되었다. 참고: 조용훈, “산상설교의 윤리적 특징에 대한 연구,” 『장신논단』 제48권 4호 (2019), 233-235.

8) 학자들 가운데에는 ‘반제’(anti-these)라는 표현을 사용하는 것을 비판한다. 왜냐하면 예수는 율법 자체를 반대하는 것이 아니었기 때문이다. 그리고 같은 내용을 기록한 누가복음의 평행절(눅 6:27-36)도 반대 명제 형식으로 되어있지 않다. 이런 비판에도 불구하고 우리가 이 연구에서 반제라는 표현을 사용하는 이유는 성서 본문에 헬라어 역절 접속사 ‘그러나(헬. de)가 반복되어 나타나고, 내용상 대립적인 주장을 하기 때문이다. “옛 사람에게 말하기를 (...) 너희가 들었으나, 그러나 나는 말한다.”(마 5:21, 27, 31, 33, 38, 43). 그러므로 이 연구에서 사용하는 ‘반대’라는 표현은 율법 자체에 대한 반대라기보다는 바리새인과 율법학자들의 율법 해석에 대한 반대로 이해해야 한다. 한편, 반제가 여섯 가지라는 데 대한 반론도 있다. 일부 학자들은 간음과 이혼, 그리고 보복금지과 원수사랑의 가르침이 각각 내용상 비슷하다는 이유에서 네 개의 반제를 두 개의 반제로 묶기도 한다. 다른 학자는 살인, 간음, 이혼에 대한 가르침이 공동체 내부의 신자들에게 해당되는 반면에 맹세, 보복금지, 원수사랑은 공동체 바깥 사람들에게 해당된다는 점에서 전체를 두 개의 반제로 분류하기도 한다. 그러나 연구자는 관례를 따라 여섯 개의 반제로 설명할 것이다.

를 성취한다는 의미였다. 칼빈(John Calvin)은 예수아말로 율법의 참된 의미를 밝히고, 법의 순수성을 회복시켰다는 점에서 ‘최고의 율법 해석자(best interpreter)’라고 본다.⁹⁾ 콘첼만(Hans Conzelmann)의 주장대로, 예수에게 있어서 율법은 그 자체로써 자명한 것이었으며, 율법 해석이란 이 자명한 의미를 드러내는 것뿐이었다.¹⁰⁾

칼빈은 율법을 제사법이나 의식법(ceremonial laws), 사법(judicial laws) 그리고 도덕법으로 구분한다. 그는 의식법이나 사법과 달리 도덕법으로서 율법은 우리시대에도 여전히 타당성을 지닌다고 보았다. 말하자면 도덕법으로서의 율법은 하나님의 뜻에 따라 살고자 하는 모든 나라와 모든 시대 사람들에게 주신 참되고 영원한 의의 법칙이다.¹¹⁾ 따라서 우리에게 요청되는 일은 ‘새로운 율법’이 아니라 율법에 대한 ‘새로운 해석’일 것이다.

예수의 윤리사상의 핵심과 특징은 산상설교에 가장 잘 나타나 있으며, 이에 대한 연구들이 적지 않다. 하지만 이 연구에서 관심하는 산상설교 가운데 등장하는 여섯 가지 반제에 대한 연구, 그것도 율법에 대한 예수의 새로운 윤리적 읽기와 그것이 지닌 윤리학적 의미에 대한 연구는 많지 않다.¹²⁾

이러한 문제의식에서 출발하는 이 연구는 먼저 여섯 가지 반제에 나타난 예수의 독창적인 윤리적 율법 해석과 실천 방법을 살펴본다. 여섯 가지 반제를 분석할 때 공통적으로 나타나는 문학적 형식을 볼 수 있는데,

9) John Calvin, ed. by John T. McNeil, *Institutes of the Christian Religion* (Philadelphia: Westminster Press, 1960), II, viii, 7.

10) Hans Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, 박두환 역, 『신약 성서신학』 개정증보판, (서울: 한국신학연구소, 2001), 134.

11) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, IV, XX, 14-15.

12) 정연택의 연구가 있긴 하지만 여섯 가지 반제 전체가 아니라 다섯 번째와 여섯 번째의 반제를 중심으로 한 연구였다. 참고. 정연택, “산상설교의 반제들 연구: 특히 제5,6 반제를 중심으로,” 『한국기독교신학논총』 제30집(2003), 211-235.

예수는 먼저 각 계명을 예시하면서 율법주의자나 바리새인의 전통적 해석을 소개한다. “옛 사람들에게 (...) 말한 것을 너희는 들었다.” 그런 다음에 예수는 전통적 해석을 비판하면서, 그 계명이 지닌 본래적인 의미와 목적이 무엇인지 재해석한다. “나는 너희에게 (...) 말한다.” 마지막으로 예수는 새롭게 해석된 계명을 실천할 수 있는 구체적인 방법을 제시한다. 그다음 단계로 예수의 여섯 가지 반제에 나타난 율법 해석의 원리를 윤리학적 관점에서 찾아보고, 그것이 현대윤리학의 논의에 어떤 통찰력을 주는지 정리하겠다.

II. 여섯 가지 반제에 나타난 율법의 윤리적 의미와 실천

1. 살인금지 계명의 윤리적 의미와 실천

살인금지 율법(십계명)에서 인간사회와 관련해서 첫 번째로 선포되는 중요한 계명이다. 인간생명은 최고의 절대가치로서 누구도 침범해서는 안 될 신성불가침의 영역이다. 칼빈의 해석을 따르면, 목숨을 빼앗는 행위는 그 사람 안에 있는 하나님의 형상을 지워버리고, 그를 지으신 창조주를 공격하는 일이다.¹³⁾ 그래서 율법은 살인자의 목숨도 반드시 빼앗으라고 명령한다. 비록 우발적으로 살인죄를 저지른 사람을 위해서 도피성 제도를 마련했지만(민 35:9-28 등) 의도적이고 계획적으로 살인죄를 저지른 사람의 경우에는 도피성으로의 피신을 허락하지 않았다(출 21:12-14; 민 35:16-21; 출 19:11-13 등).

바리새인과 율법학자들은 고의로 끔찍한 살인행위를 저지르지 않는 한 누구도 살인죄에 저촉되지 않는다고 판단했다. “영생을 얻으려면 계명을 지키라”는 예수의 요구에 부자 청년(젊은 관원)이 모든 율법을 ‘다 지켰다’

13) John Calvin, *Sermons on the Ten Commandments*, 김광남 역, 『칼빈의 십계명 강해』(서울: 비전북, 2011), 213, 216.

고 자신 있게 대답할 수 있었던 이유도 그 때문이었다(마 19:16-22). 하지만 예수는 “자기 형제나 자매에게 성내는 사람”이나 “자기 형제나 자매를 얼굴이나 바보라고 말하는 사람”도 이 계명을 범했다고 판단했다(마 5:21-22). 격분하는 마음에서 행하는 살인은 말할 것도 없고, 막말과 독설과 저주와 경멸의 말들도 똑같이 살인죄에 해당한다고 했다. 실제로 아파트 층간소음이나 주차문제로 시작된 말싸움이 마침내 끔찍한 살인으로 이어지고, 무시당했다는 불쾌한 기분 때문에 무차별 폭력을 행사하기도 한다.

분노를 가리켜 “복수하려는 주체할 수 없는 욕구”라고 정의한 아우구스티누스의 생각대로 분노란 상대방의 마음에 깊은 상처를 남기고, 그 상처는 더 큰 보복을 불러온다.¹⁴⁾ 분노는 하나님과 이웃으로부터의 분리되는 일로서 분노 속에는 타인을 모욕하거나 지배하려는 무서운 욕망이 숨겨져 있다.¹⁵⁾ 이러한 예수의 가르침은 이후 “자기 형제자매를 미워하는 사람은 누구나 살인하는 사람”(요일 3:15)이라는 교훈이나, “화내지 마십시오. 화는 살인을 낳기 때문입니다”(디다케 3:2)라는 초기 기독교의 가르침으로 이어졌다.

교회는 오랫동안 분노를 일곱 가지 심각한 죄(七宗罪) 가운데 하나로 다루었지만, 현대교회는 별로 심각하게 다루지 않고 있다. 오히려 정신건강을 이유로 분노를 적절히 표현하라고 권장하기까지 한다. 물론 분노의 감정은 우리가 모욕과 경멸로 상처받았을 때 반응하는 자연스런 감정이어서 적절한 표현이 필요하고, 사회적 불의에 대해서는 의로운 분노(의분)도 요청된다. 하지만 우리는 사사로운 분노조차 의로운 분노로 정당화하기 쉽고, 제아무리 정당한 분노라 하더라도 통제되지 않을 경우엔 자신

14) 신원하, 『죽음에 이르는 7가지 죄』(서울: IVP, 2012), 91.

15) Glen Stassen, *Living the Sermon on the Mount*, 박지은 역, 『산상수훈으로 오늘을 살다』(서울: 국제제자훈련원, 2009), 118.

이 받은 상처보다 더 큰 상처를 상대에게 주게 된다.

예수는 살인을 불러오는 분노를 해소하고, 독설과 저주 같은 온갖 파괴적인 언어 행태를 고칠 수 있는 실천전략으로서 적극적인 화해를 제시한다. “네 형제나 자매가 네게 어떤 원한을 품고 있다는 생각이 나거든”(마 5:23) 반드시 화해해야 한다. 화해하려는 노력은 성전에서 제사 드리는 일보다 더 중요하다. 그래서 예수는 제단에 제물을 드리려다가도 ‘먼저 가서’ 화해하고 온 후에 제물을 드리라고 요청한다(마 5:24). 예수는 하나님께 봉사하는 예배와 형제에게 봉사하는 화해의 삶을 나눌 수 없다고 했다. 왜냐하면 이웃에게 상처를 주는 행위는 하나님께 드리는 예배를 무가치하게 만들기 때문이다. 그리고 보이는 자기 형제자매를 사랑하지 않는 사람이 보이지 않는 하나님을 사랑할 수 없기 때문이다(요일 4:20).

물론 예수의 가르침대로 성전에 제물을 바치러 왔더라도 화해하기 위해 제물을 그대로 두고 멀리 집에 갔다 다시 오는 것은 대단히 힘들고 수고스러운 일이다. 게다가 상대가 화해를 받아줄지도 알 수 없는 노릇이다. 내게 상처를 준 원수를 다시 친구나 동료로 받아들이는 화해의 행동은 내려놓음과 자기희생 그리고 자발적 고난을 감내하겠다는 의지가 없이는 실천하기 어려운 행동이다.

2. 간음금지 계명의 윤리적 의미와 실천

율법은 간음죄를 살인죄와 더불어 아주 심각한 사회악으로 다룬다. 유대사회가 간음죄를 심각하게 다룬 이유는 결혼제도와 가족공동체를 보호하기 위함이었다. 결혼한 여자는 남편의 소유로 간주되던 사회였기에 간음죄란 남편의 재산권을 침해하고, 결혼관계를 파괴하는 사회악으로 다루어졌다. 문제는 당시 가부장적이고 남성우월적인 문화 속에서 간음죄가 주로 여성의 죄로 인식되고 여성에게 불리하게 적용되었다는 점이다.

2세기 작가였던 겔리우스(Aulus Gellius)는 당시 간음죄에 대한 여성차별적인 사회 관행을 이렇게 증언한다. “만약 당신의 아내가 간음을 저지르는 것을 붙잡았다면, 재판 없이 그녀를 죽여도 처벌 받지 않을 것이다. 하지만 당신이 간음이나 문란한 행위를 저질렀다 해도, 아내가 주체넘게 당신을 손대서는 안 된다. 그것은 법도 허락하지 않는다.”¹⁶⁾

예수는 간음죄 계명을 해석할 때에도 겉으로 드러난 행위가 아니라 인간 내면의 욕망을 판단기준으로 삼았다. “여자를 보고 음욕을 품는 사람은 이미 마음으로 여자를 범하였다.”(마 5:28) 여기서 말하는 음욕(lust)이란 라틴어 *luxuria*에서 온 말로서 “자신을 위해 상대방의 육체와 감정을 허랑방탕하게 사용하는 성적 욕망”을 가리킨다.¹⁷⁾ 하지만 음욕(정욕)은 인간의 자연스런 욕망 가운데 하나인 성욕과는 구분해야 한다. 윤리적으로 비판받는 음욕이란 인간 내면에서 부단히 끓어오르는 성적 초조감이며, 병적이어서 통제가 불가능한 성적 충동이다.¹⁸⁾ 이런 왜곡된 성적욕망은 자기의 욕망을 채우기 위해 상대를 대상화하고 사물화하는 비인격적인 ‘사랑 없는 욕망’일 뿐이다.¹⁹⁾

간음금지에 대한 예수의 해석에는 성의 본질에 대한 교훈도 내포하고 있다. 성이란 하나님의 선물로서 전통사회에서 강조된 생산을 위한 수단이나 현대사회에서 강조되는 쾌락을 위한 수단 그 이상이다. 곧 성이란 서로를 향한 온전한 사랑과 자기 내어줌이라는 점에서 종교적 행위로까지 볼 수 있다.²⁰⁾ 인간의 성관계란 동물의 교미와는 달리 서로에 대한

16) Scot McKnight, *Sermon on the Mount*, 최현만 역, 『산상수훈』 하나님의 이야기 성경주석 (평택: 에클레시아북스, 2016), 108 재인용.

17) 신원하, 『죽음에 이르는 7가지 죄』, 185.

18) Richard Foster, *Money, Sex and Power*, 김영호 역, 『돈 섹스 권력』(서울: 두란노, 1997), 118.

19) Dietrich Bonhoeffer, *Nachfolge*, 이신건 역, 『나를 따르라』(서울: 신앙과지성사, 2013), 142.

20) Henry Nouwen, *Intimacy*, 윤종석 역, 『친밀함』(서울: 두란노, 2001), 42.

깊은 신뢰와 친밀함 속에 이루어지는 인격관계다. 성이 지닌 이런 인격적 특성 때문에 사람들은 다른 어떤 관계에서보다 폭력적인 성관계에서 더 깊은 상처를 받게 된다.

간음금지에 대한 예수의 해석에는 당시 사회의 여성 차별적인 문화에 대한 비판도 내포되어 있다. 당시 사회는 간음죄를 예방하기 위한 한 가지 방안으로 여성들을 사회에서 격리시켜 집안에 머무르도록 했다.²¹⁾ 이런 해결책을 여성 보호의 수단으로 해석할 수도 있겠지만 실은 구약성서 타락이야기(창 3장)에도 등장하듯이 여성을 유혹하는 존재로 보는 뿌리 깊은 여성 차별적 종교문화의 영향으로 보는 것이 타당해 보인다.

이런 해결책에 맞서 예수는 음욕의 원인이 되는 눈을 뽑고, 음욕을 따르는 손을 찍어내라고 요구하셨다(마 5:29-30). 대단히 충격적이고 극단적인 과격한 표현이다. 물론 이 명령을 문자 그대로 해석하여 실제로 고자가 된 오리게네스 같은 교부도 있었고, 수도자나 사제에게 독신의 삶을 제도화 한 가톨릭교회도 있었다. 그런데 예수가 표현의 과장법을 통해 말하고자 한 의도는 무엇일까? 그것은 목숨을 소중하게 생각하는 사람이라면 누구나 부분적인 희생 곧 눈을 뽑거나 손을 잘라내는 각오를 하듯이 영혼을 구하기 위해 음욕의 포로가 되지 않도록 단호하게 행동하라는 뜻이다. 신체의 한 부분을 잃더라도 온 몸이 지옥에 내던져지는 것보다는 나은 일이기 때문이다.

3. 이혼금지 계명의 윤리적 의미와 실천

율법은 이혼에 대해 “남녀가 결혼을 하고 난 다음에, 남편이 아내에게서 수치스러운 일을 발견하여 아내와 같이 살 마음이 없을 때에는, 아내

21) Joachim Jeremias, *New Testament Theology*, 정충하 역, 『신약신학』(서울: 세순출판사, 1991), 331.

에게 이혼증서를 써주고, 그 여자를 자기 집에서 내보낼 수 있습니다(신 24:1-3).”라고 말한다. 이 규정의 적용을 둘러싸고 이혼의 허용조건을 엄격하게 제한했던 샴마이 학파와 폭넓게 해석했던 힐렐 학파 사이에 갈등이 있었다. ‘수치스런 일’이라는 표현을 두고 샴마이 학파는 결혼관계를 파괴하는 간음행위로 좁게 해석했다. 반면에 힐렐 학파는 ‘수치스런’과 ‘일’로 나누고, 수치스런 행위로는 간음을, 그리고 일에는 아내가 저녁음식을 태운다든가, 접시를 깨뜨리든가 하는 일들까지 포함시켰다.²²⁾ 심지어 랍비 아키바는 다른 여자에게서 아내보다 더 아름다운 점을 발견하는 경우에도 이혼할 수 있다고 해석했다. 그 근거로 “아내와 같이 살 마음이 없을 때에는 집에서 내보낼 수 있다”는 표현을 제시했다.²³⁾ 예수 당시에는 랍비 힐렐이나 랍비 아키바의 견해가 광범위하게 채택되고 있어서 이혼이 일상화 되었던 것 같다.

“여자는 모든 점에서 남자보다 열등하다.”는 유대학자 요세프스(Josephus)의 기록에서도 알 수 있듯이, 예수 당시 유대사회는 남성 우월적 문화가 전형적이었다.²⁴⁾ 이혼의 권리도 주로 남성의 권리였는데, 예외적으로 여자가 결혼을 파기하는 경우가 있었지만 그럴 경우에는 반드시 법정을 경유해야만 했다.²⁵⁾ 이런 여성 차별적인 문화 속에서 남성들 가운데에는 이혼증서를 주지도 않고 아내를 내쫓기도 했다. 그럴 경우 이혼녀는 사회적으로나 법적으로 아무런 보호를 받을 수 없게 된다. 게다가 이혼녀는 법적으로 여전히 전 남편의 소유요, 한 남성의 아내 신분이었기

22) 위의 책, 327-328.

23) R. Hays, 『신약의 윤리적 비전』, 537.

24) J. Jeremias, 『신약신학』, 329 재인용. 당시 여성은 성전에서도 들어갈 수 있는 공간이 제한되어 있었고, 아침과 저녁에는 쉼을 기도할 필요도 없었다. 여자들은 주로 집에 머물러 있어야 했기 때문에 예수가 사마리아 수가성 우물가에서 물을 길러온 여성과 이야기 하는 것을 제자들조차 이상하게 여기기도 했다.(요 4:27)

25) 위의 책, 327.

때문에 재혼도 불법이 된다. 그리고 보면 당시 사회에서 이혼증서는 머레이(John Murray)의 말대로, 임의적인 이혼 결정을 막아주고, 남편에 대한 아내로서의 의무가 면제되었음을 확인해주며, 여자가 책임감 없이 집을 떠나고, 남편을 멸시했다는 비난을 듣지 않도록 여성을 보호해주는 법적 장치였다.²⁶⁾

그런데 예수는 그 보호 장치조차 인간의 악함 때문에 생겨난 차선 혹은 작은 악(less evil)에 불과하다고 보셨다. “모세는 너희 마음이 완악하기 때문에 (이혼증서를) 허락하였을 뿐”이라고 말씀하셨다(마 19:8). 여기서 더 나아가 예수는 음행의 경우가 아닌 경우의 이혼은 여자를 간음하게 하고, 이혼증서조차 없이 버림받은 여자와 결혼하는 남자도 간음죄를 범하게 된다고 말했다(마 5:32).

당시 이혼 관행에 대한 예수의 비판은 결혼을 타락 이전의 하나님의 창조질서로 본 데서 명확히 나타난다(창 1:27, 2:24). “하나님이 짝 지어 주신 것을 인간이 나누어서는 안 된다(마 19:6).” 하나님의 창조질서로서 결혼은 신성하고 영속적인 사랑의 언약이요 결합이다. 물론 결혼생활이 너무나 파괴적이어서 결혼을 지속하는 것 자체가 두 사람의 영과 육을 파괴하는 엄청난 고통으로 보이는 경우가 있다. 그럼에도 불구하고 이혼이란 두 사람이 하나님 앞에서 서로에게 약속한 사랑에 실패했음을 보여 준다. 누구에게나 결혼의 서약은 쉽게 지킬 수 있는 것이 아니라 언약의 당사자들이 애쓰고 힘써야 겨우 지켜낼 수 있는 수고스러운 ‘사랑의 봉사’다.²⁷⁾

그리고 예수는 비록 배우자가 ‘수치스러운 일’ 곧 간음죄를 저질렀더라도 무조건 이혼할 권리를 가진다거나, 무조건 이혼해야 할 의무가 있다고

26) 배정훈, “신명기 24장 1-4절에 관한 주석,” 『장신논단』 제45집 4권(2013), 56, 각주 29.

27) D. Bonhoeffer, 『나를 따르라』, 144.

도 말하지 않았다. 갓월드(Norman Gottwald)의 해석대로, 예수는 이혼을 ‘허락하기’보다는 오히려 ‘견딘다’고 보아야 한다. 즉 하나님은 이혼을 허락하시는 것이 아니라 다만 참으실 뿐이다.²⁸⁾ 그런 관점에서 볼 때 이혼이 점점 늘어나고 도덕적으로도 정당화되면서 마치 권리나 되듯이 행동하는 이 시대에 그리스도인 부부들이 이혼의 위기 속에서 사랑의 수고로움을 견디는 일은 어쩌면 제자도를 실천하는 일 가운데 하나로 인정받을 수 있다.

4. 맹세금지 계명의 윤리적 의미와 실천

수사기법이 발전하지 않아서 법정에서 선 증인의 증언이 중요한 역할을 했던 고대사회에서 위증은 사회의 근간을 흔드는 심각한 사회악이요, 하나님의 이름을 욕되게 하는 죄로 생각되었다(레 19:12). 하나님의 이름을 입에 올리는 것조차 불경스럽다 해서 YHWH(야웨)라는 이름이 나오는 곳에서는 ‘주님’(히. *adonay*)이라고 불렀던 유대인에게 위증이란 거짓말이라는 죄에 더해서 하나님의 이름을 욕되게 하는 죄로 간주되었다. 유대 학자 필로(Philo)는 법정에서 하나님의 이름으로 맹세하는 것을 가리켜 하나님을 증인으로 소환하는 심각한 신성모독행위라고 보았다.²⁹⁾ 나중에 종교개혁가들은 이 계명을 해석하면서 법정에서 진실한 증언만 아니라 일상생활에서 정직한 언어습관까지 포함하는 것으로 확대했다.³⁰⁾

예수는 “거짓맹세를 하지 말고, 맹세한 것은 그대로 지키라”는 율법의 요구 수준을 넘어서 “아예 맹세하지 말라”고 요구했다(마 5:34). 율법이 맹세를 통해 위증과 거짓말을 막으려 했다면, 예수는 맹세 자체를 금지함

28) 배정훈, “신명기 24장 1-4절에 관한 주석,” 59.

29) S. McKnight, 『산상수훈』, 137.

30) 조용훈, 『우리 시대를 위한 하나님의 열 가지 말씀』 (서울: 동연, 2015), 269.

으로써 위증과 거짓말을 막으려 했다. “하늘이든 땅이든 예루살렘이든 자기머리를 두고든 도무지 맹세하지 말고, 다만 예 아니면 아니오라고 하라. 이것을 넘어서는 말이나 맹세는 악으로부터 나오는 것이다(마 5:37).” 이처럼 예수가 맹세를 아예 악이라고 본 이유는 맹세가 있다는 것 자체가 거짓말하는 사람이 존재한다는 반증이기 때문이다. 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer)가 예리하게 지적했듯이, 맹세란 ‘거짓말의 보호막’에 불과하기 때문에 마땅히 금지되어야 한다.³¹⁾

예수가 맹세를 악이라고 본 또 다른 이유는 모든 맹세란 결국 자신의 거짓을 감추거나 부족한 신뢰를 보충하기 위해 하나님을 끌어들이는 일이기 때문이다. 당시 유대인들은 맹세할 때 하나님의 이름을 이용하는 죄를 피하기 위해서 하나님 대신에 다른 여러 가지 맹세물들로 대체하는 알뜰한 피를 냈다. 그렇게 해서 생겨난 맹세의 대상은 하늘, 땅, 예루살렘, 사람의 머리, 성전의 금이나 제단 그리고 제단 위의 제물에 이르기까지 다양했다(마 5:34-36, 23:16-22). 그들은 맹세물의 무게에 따라 맹세의 구속력에 차이가 있다고 생각했다. 하지만 예수는 모든 맹세물이 하나님의 이름만 입에 올리지 않았을 뿐 궁극적으로는 하나님과 무관할 수 없다고 지적했다. 왜냐하면 하늘은 하나님의 보좌요, 땅은 하나님의 발등상이요, 예루살렘은 큰 임금의 성이며, 인간 머리카락의 주인은 창조주 하나님이기 때문이다(마 5:34-36).

예수는 거짓 맹세를 하지 말라는 소극적 명령에서 나아가 아예 맹세가 필요 없는 정직하고 진실한 삶을 살라고 강조했다. “예 할 것은 예 하고, 아니오 할 것은 아니오”라고 말하라는 가르침은 어떤 맹세도 필요 없는 진실한 삶, 곧 정직한 인격자가 되라는 뜻이다. 그런 정직한 삶을 살던 종교인으로 요세푸스는 에세네파 사람들을 예로 들었다. “그들이 하는 말

31) D. Bonhoeffer, 『나를 따르라』, 148.

이라면 모두 맹세보다 더 강력하다. 그들은 맹세를 위증보다 더 악한 행위로 보고 맹세를 하지 않으려 한다. 왜냐하면 하나님께 호소하지 않고는 도무지 신임을 얻지 못하는 사람이라면 이미 유죄인 것으로 판단하기 때문이다.”³²⁾

5. 보복금지 계명의 윤리적 의미와 실천

다섯째 반제를 통해 예수는 “눈에는 눈으로 이에는 갚아야 하며, 동정을 베풀어서는 안 된다”(출 21:23-25, 레 24:19-20, 신 19:21)는 동태복수법(탈리오 법)을 비판했다. 동태복수법은 개인의 사사로운 처벌 대신에 사법적 처벌을 통해서 폭력의 확산을 막고, 당한 만큼만 되돌려 주게 함으로써 폭력의 악순환을 막으려 한 법으로서 예수 당시 모든 민사법의 기초와 원리였다.³³⁾ 예수의 보복금지 계명을 사회정치적 관점에서 연구한 타이센(Gerd Theissen)은 예수의 가르침은 젤롯당적인 폭력적인 저항방식에 대한 대안이며 동시에 미래의 대전쟁을 꿈꾸었던 에세네파의 환상에 대한 대안이라고 해석했다. 이와 달리 호슬리(Richard Horsley)는 이 가르침의 배경을 당시의 정치적 상황이 아니라 경제적 상황에서 해석해야 한다고 주장했다. 그 이유는 예수 당시 사회에서 사회적 약자들에게 폭력을 행사하던 자들은 정치 지도자들이 아니라 지주나 부자들이었기 때문이다.³⁴⁾

아무튼 당시 규범이던 동태복수법은 가해자를 고소할 정당한 법적 권리를 피해자에게 보장하였지만 예수는 그 권리마저 포기하라고 요구했다. “악한 사람에게 맞서지 말아라.”(마 5:39) 본문에 나오는 ‘맞서다’ 혹은

32) S. McKnight, 『산상수훈』, 138 재인용.

33) Joachim Jeremias, *Die Bergpredigt*, 박상대 역, 『산상설교』(왜관: 분도출판사, 1973), 55.

34) 정연락, “산상설교의 반제들 연구: 특히 제5, 6 반제를 중심으로”, 219-220.

‘맞대응하다’(헬. *antistenai*)는 단어는 ‘함께 싸운다’ 혹은 ‘되갚는다’는 뜻을 지닌다. 물론 동태복수법은 잔인하기 이를 데 없는 원시적 보복윤리보다는 한 단계 발전한 도덕수준이지만 제한적으로 보복한다고 해도 여전히 폭력을 사용한 사람의 도덕수준과 같다는 사실은 부정하기 어렵다. 그런데 예수가 말하는 보복할 수 있는 정당한 법적 권리를 포기하는 태도는 동태복수법보다 훨씬 더 진보한 도덕관이 분명하다.

예수는 심지어 모욕적인 상황조차 보복하지 말라고 요구했다. “누가 네 오른쪽 뺨을 치거든, 왼쪽 뺨마저 돌려 대어라(마 5:39).” 어떤 사람이 자신의 오른뺨을 맞았다면 틀림없이 상대의 손등으로 맞았다는 말이고, 그것은 모욕적이고 수치스러운 일로 간주되었다. 그것은 당시 사회에서 손등으로 남을 때리는 행위는 상대의 체면을 심각히 손상시킨 일이기 때문에 일반적 폭력에 부과하는 벌금의 두 배를 물렸다는 사실을 통해서도 확인할 수 있다.³⁵⁾ 예수는 그런 모욕적인 상황에서조차 보복하지 말고 오히려 다른 쪽 뺨까지 내밀라고 요구하셨다.

재산상의 손해를 입었을 때에도 보복하지 말라고 요구했다. “너를 걸고 고소하여 네 속옷을 가지려는 사람에게는, 겂옷까지도 내주어라(마 5:40).” 당시 채권자는 채무반환소송에서 종종 채무자의 속옷을 요구하는 일이 있었다. 겂옷은 속옷보다 훨씬 값이 나가긴 했지만 담보물로 잡을 수 없었는데, 이는 사람들이 겂옷을 이불로도 사용했기 때문이다(출 22:26-27, 신 24:12-13). 그래서 율법은 혹시 겂옷을 담보물로 잡았으면 반드시 해가 지기 전에 되돌려주라고 명령했다(출 22:24). 이런 법을 잘 아는 채권자가 겂옷 대신 속옷을 담보물로 내놓으라고 소송을 걸었을 때 채무자가 속옷만 아니라 겂옷까지 채권자에게 벗어주라고 요구했다.

그리고 예수는 부당하고 강압적인 요구에 대해서도 권리를 주장하지

35) S. McKnight, 『산상수훈』, 151.

말라고 했다. “누가 너더러 억지로 오 리를 가지고 하거든, 십 리를 같이 가주어라(마 5:41).” 당시 로마 군인들은 점령지 주민들에게 자기의 군장을 오 리까지 지고 가도록 요구할 권한은 지녔지만 그보다 먼 거리는 법으로 금했다고 한다. 그런데 예수는 오 리를 넘어 십 리까지라도 군장을 지고 가주라고 요구했다.

마지막으로 “네게 달라는 사람에게는 주고, 네게 꾸려고 하는 사람을 물리치지 말라(마 5:42).”는 예수의 가르침은 이웃에게 자비롭고 너그러운 삶을 살라는 요구였다. 당시나 지금이나 가난하고 힘없는 사람들은 누군가의 도움을 필요로 한다. 예수는 사회적 약자의 부탁이나 요구를 거절하지 말고, 최선을 다해 도와주라고 요구했다.

동태복수법에는 자기 몫을 추구하고, 각자의 몫을 각자에게 동등하게 배분하는 세상적 정의의 정신이 반영되어 있다. 이러한 세상적 정의는 법이 허용하는 범위 안에서 제한적 폭력 사용을 정당화한다. 하지만 겐세마네 동산에서 자기를 무력으로 보호하려는 제자들을 만류하며 “칼을 쓰는 사람은 모두 칼로 망한다.”(마 26:52)는 말에서도 알 수 있듯이, 예수는 일체의 폭력 사용을 거부했다. 법이 보장하는 정당한 권리주장이 아니라 법적 권리의 포기 곧 자기희생의 정신에 기초한 하나님의 정의는 세상적 정의의 한계를 드러내며 교정하고 승화시킨다. 최근 제어(Howard Zehr)가 주장하는 ‘회복적 정의’란 하나님의 정의를 실천하려는 의지로서 세상적 정의인 ‘응보적 정의’를 넘어선다.³⁶⁾ 응보적 정의가 기껏해야 범죄자를 처벌하고 사회로부터 격리시키는 데 머문다면, 회복적 정의는 범죄행위로 인해 생겨난 상처와 고통을 근본적으로 치유하여, 가해자까지 공동체 안으로 다시 수용하려는 목적을 지닌다.

헤이스는 예수가 제시한 비폭력을 무기력한 수동적 태도로 해석해선

36) 조용훈, “청소년 학교폭력과 기독교의 과제,” 『기독교사회윤리』 제30집(2014), 213.

안 된다고 했다.³⁷⁾ 왜냐하면 압제자가 요구하는 수준보다 더 높게 행동하는 일 곧 오른쪽 뺨을 맞는 모욕적인 상황에서 왼쪽 뺨까지 돌려대고, 속옷을 담보물로 요구하는 채권자에게 겹옷까지 벗어주고, 억지로 군장을 메고 오 리까지 가자는 군인에게 십 리까지 가는 반응은 정당방어나 권리행사라는 세상적 가치를 초월한 하나님의 나라의 실재를 보여주는 일이기 때문이다. 말하자면 권리포기란 악을 행하는 불의한 사람을 당황하게 만들 뿐만 아니라 그들로 하여금 하나님 나라의 더 높은 비전과 가치를 향해 회심할 기회를 제공한다. 그리고 보면 보복할 권리를 포기하는 일은 악에 대한 무관심이나 비겁한 순응이라기보다는 오히려 폭력에 대한 전혀 새로운 방식의 저항이다. 폭력으로 보복함으로써 더 큰 폭력을 불러오는 대신에 피해자가 주도권을 가지고 상대의 야만성과 잔인함을 깨닫게 하는 무서운 저항의 방식이다.

예수의 비폭력의 원리를 민권운동에 적용했던 마틴 루터 킹(M. L. King jr.)은 비폭력야말로 악과의 싸움에서 궁극적으로 승리할 수 있는 용기 있는 자의 길이라고 보았다.³⁸⁾ 비록 폭력이 일시적으로 승리를 가져오는 것 같이 보여도 결국 새로운 문제를 불러올 뿐 항구적인 평화를 가져오지 못한다. 하지만 상대의 가슴에 호소하고, 양심을 일깨울 수 있는 비폭력 행동이야말로 폭력의 악순환을 영원히 끊고 궁극적으로 승리할 수 있는 길이다.

6. 이웃사랑 계명의 윤리적 의미와 실천

‘네 이웃을 사랑하고, 원수를 미워하라’(마 5:43)는 율법은 레위기 19:18과 관련되어 있다. “한 백성끼리 양심을 품거나 원수 갚는 일이 없도록

37) R. Hays, 『신약의 윤리적 비전』, 500.

38) M. L. King jr., *Stride Toward Freedom* (New York: Harper & Row, 1958), 217.

하여라. 다만 너는 너의 이웃을 네 몸처럼 사랑하여라.” 레위기 본문은 ‘원수를 미워하라’고 말하지 않았음에도 불구하고 율법학자들은 그렇게 해석하고 가르쳤다. 물론 에세네파의 한 분파로 알려진 쿤란공동체의 문서에서는 어둠의 자식을 미워하라는 가르침이 등장하긴 한다. “모든 빛의 아들들을 사랑하고 (...) 모든 어둠의 자식들을 미워하라.”³⁹⁾ 하지만 시편에서조차 비록 원수를 저주하고 미워하는 마음에서 탄식과 원망이 표현 되기는 해도 그들을 ‘미워하라’는 명령은 나타나지 않는다. 그래서 예레미야스(Joachim Jeremias)는 이 율법을 “너희 동족은 사랑해야 하나, 너희의 적은 사랑할 필요가 없다.”로 번역하는 것이 옳다고 주장했다.⁴⁰⁾

이 율법에 대해 예수가 반제를 제기한 이유는 유대인들이 사랑해야 할 이웃의 범위를 동족 유대인만으로 제한했기 때문이다. 유대인들은 스스로를 선택된 하나님의 백성이라고 생각했고, 모든 이방인을 ‘외인’으로서 타자화하고, 심지어 적으로 규정하기까지 했다. 예수는 바리새인과 율법학자의 이런 부족주의(tribalism) 윤리관을 비판하면서 보편적인 사랑의 윤리를 대안으로 제시했다. 동족에게 제한되었던 조건적이고 배타적이고 선택적인 사랑 대신에 무조건적이고 무차별적인 보편적인 사랑을 강조했다. 심지어 사랑의 대상을 원수까지 그리고 박해하는 사람들까지 확장하라고 요구했다. “너희 원수를 사랑하고, 너희를 박해하는 사람을 위해서 기도하라(마 5:44).” 제자들이 그런 사랑을 해야 할 이유를 하나님의 존재됨에서 찾는다. “아버지께서는 악한 사람에게나 선한 사람에게나 똑같이 해를 떠오르게 하시고, 의로운 사람들에게나 불의한 사람에게나 똑같이 비를 내려주시는 분이시다(마 5:45).”

여섯째 반제에 나타난 예수의 윤리는 다섯 번째 반제인 악에 대한 보복

39) 장홍길, 『산상설교』(서울: 장로회신학대학교, 2010), 141 재인용.

40) J. Jeremias, 『신약신학』, 312, 각주 232.

금지 계명의 도덕 수준을 넘어선다. 보복금지 계명이 원수의 부당한 폭력에 대해서 참고 견디는 것을 강조한다면, 원수사랑 계명은 거기서 한걸음 더 나아가 사랑하기까지 하라고 요구한다. 당시 제자공동체가 정치적으로는 로마인의 탄압 아래 있었고, 종교적으로는 유대교의 박해 아래 있었다는 사실을 전제한다면 제자들이 사랑해야 할 원수나 박해자는 로마인과 유대인 모두를 포괄하고 있다고 보인다.

예수는 원수사랑의 구체적인 실천방법으로 기도를 제시한다. “너희를 박해하는 사람을 위하여 기도하라(마 5:44).” 예수는 실제로 십자가 위에서 자신을 조롱하고 희롱하고 못 박는 원수들을 위해서 기도하셨다(눅 23:34). 예수의 가르침을 받은 초기 예루살렘교회의 지도자 가운데 하나였던 스테반(행 7:1-60)과 바울(롬 12:14)도 박해 속에서도 원수를 위해 기도했다. 원수사랑을 실천하는 방법과 관련해서 분회되는 원수를 위해 기도하는 것 외에 두 가지를 더 추가했다. 곧 원수를 축복하는 일과 선하게 대하는 일이다.⁴¹⁾

III. 예수의 율법 해석원리와 그 속에 나타난 현대 윤리적 함의

1. 모세의 권위 대신 예수 자신의 권위에 기초함

모세의 권위에 기초해서 율법을 해석했던 율법학자와 달리 예수는 자신의 권위에 기초해서 율법을 해석하고 선포했다. “너희는 이렇게 들었다. 그러나 나는 너희에게 말한다.” 사람들이 산상설교를 들었을 때 놀란 이유는 바로 그분이 지닌 권위 때문이었는데 그 권위는 율법학자의 권위

41) D. Bonhoeffer, 『나를 따르라』, 164-165.

와 다른 것이었다(마 7:29). 모세가 산에 올라 십계명을 선포했듯이(출 19:3, 24:12-13, 34:1-2), 예수도 산에 올라 메시지를 선포하지만(마 5:1) 예수는 모세는 물론 모세의 권위에 기대어 있던 율법학자나 바리새인보다 훨씬 더 큰 권위를 가지고 있다. 왜냐하면 예수는 모세를 통해 선포된 율법의 모든 요구들을 자신의 인격과 사역을 통해 실천했고, 자신의 삶과 가르침을 통해서 율법이 추구하는 의를 완성했기 때문이다.

예수가 십자가를 통해 실현하고 완성한 의는 바리새인과 율법학자보다 ‘더 나은’ 의였다.(마 5:20) 여기서 ‘낫다’는 말뜻은 의의 정도(양)에 관한 것이 아니라 의의 종류(질)에 관한 것이다. 스토틀(John Stott)의 표현을 따른다면, 예수가 말한 더 나은 의란 “바리새인이 230개의 규칙을 지켰다면, 제자는 그보다 더 많은 240개의 규칙을 지켜야 한다.”는 식의 이야기가 아니다. 오히려 그것은 새로운 의 곧 그리스도의 의를 가리킨다고 했다.⁴²⁾ 본회퍼는 예수가 십자가의 길을 통해 의를 ‘소유했을 뿐만 아니라 의 자체가 ‘되셨다’고 표현했다. “그것은 자기부정, 완전한 사랑, 완전한 순결, 완전한 진실, 완전한 비폭력의 길이다. 여기서 그것은 원수에 대한 온전한 사랑이요, 아무도 사랑하지 않고 아무에게도 사랑을 받지 못하는 자에 대한 사랑이다. 그것은 종교적·정치적·개인적인 원수에 대한 사랑이다. 그것은 한마디로 예수 그리스도의 십자가에서 성취된 길이다.”⁴³⁾

자신의 인격과 사역을 통해 의를 성취하고 율법을 완성한 예수를 떠나서는 어떠한 의의 길도 있을 수 없기 때문에 예수를 따르고 순종하는 것이야말로 의를 성취하는 길이 된다. “그의 나라는 예수의 인격과 사역 안에서 이미 현재 실재화되었다. 그러므로 그 나라의 의는 사람들이 예수 안에서 공표된 하나님의 통치를 복종함으로써만이 경험될 수 있는 것이

42) S. McKnight, 『산상수훈』, 91, 각주 13번 재인용.

43) D. Bonhoeffer, 『나를 따르라』, 170.

다.”⁴⁴⁾ 그런 배경에서 우리는 기독교윤리를 기독교적 윤리 곧 예수윤리 할 수 있다. 기독교윤리에서 예수는 그리스도인과 교회가 따라야 할 윤리적 판단기준이요, 추구해야 할 삶의 모범이다.

2. 외적 행동 대신 내면세계를 중시함

예수의 윤리적 판단기준은 겉으로 드러난 행위가 아니라 내면에 숨겨진 마음의 세계였다. 예를 들면 살인을 저질렀느냐 아니라 내면에 숨겨진 미움과 증오가 있느냐, 남의 배우자와 간음을 했느냐 아니라 음란한 마음을 지녔느냐에 관심했다. 그래서 마음에도 없이 형식만 중시하는 도덕적 형식주의자인 바리새인과 율법학자들을 향해 ‘회칠한 무덤’(마 23:25-27)이라고 비판하면서, “밖에서 뱃속으로 들어가는 것이 아니라 속에서 나오는 것이 사람을 더럽힌다.”고 했다(마 15:19-20).

겉으로 나타난 행위보다 숨겨진 마음을 강조하는 예수의 입장은 일찍이 구약 예언자들에게도 나타난다. 예수는 “이 백성이 입술로는 나를 공경해도 마음은 나에게서 멀리 떠나있다.”(사 29:13)고 말한 예언자 이사야를 인용하기도 했다(마 15:8). 마음이 없어서 억지로 계명에 순종하고, 형식적으로 규정을 지키는 대신에 하나님의 마음을 이해하고 공감하는 자세를 중요하게 여기는 예수의 생각은 ‘탕자의 비유’(눅 15:11-32)나 ‘두 아들의 비유’(마 21:28-30)에서도 명확히 확인된다. 예수는 계명이 무엇을 요구하고 명령하느냐보다 계명을 주신 분이 누구고, 왜 주었는지를 성찰하기를 기대했다. 그걸 깨닫게 되면 도덕적 판단과 실천에서 무엇이 ‘더 중요한 요소’인지 알게 될 것이기 때문이다(마 23:17, 19, 23).

도덕적 행위에서 마음과 행동이 나뉘지 않고 통일되어야 한다는 예수

44) George. Ladd, *A Theology of the New Testament*, 이창우 역, 『신약신학』(서울:성광문화사, 1983), 186.

의 생각은 “나무가 좋으면 그 열매도 좋고, 나무가 나쁘면 그 열매도 나쁘다. 그 열매로 그 나무를 안다.”는 가르침에 잘 나타나 있다(마 12:33). 예수가 바리새와 사람들을 위선자라고 비판한 이유는 그들이 일반인보다 덜 종교적이거나 덜 도덕적이어서가 아니라 겉과 속이 분리되었기 때문이었다(마 23:23-28). 도덕적으로 보이는 선행 이면에 교만과 허위와 위선이라는 악행이 감추어져 있었다.

이러한 배경에서 예수는 행위의 옳고 그름을 떠나서 어떤 성품을 가져야 할지, 어떤 사람이 되어야 할지에 관심을 보였다. 바꾸어 말하면 더 나은 도덕적 행동이 아니라 새로운 마음을 갖고 새사람이 되는 것이 중요하다. 루이스(C. S. Lewis)는 그것을 가리켜 단순한 ‘개선’이나 ‘진화’가 아니라 ‘변형’(transformation)이라 했다. 곧 하나님의 피조물에서 하나님의 아들로 바뀌는 변화다.⁴⁵⁾

인간의 성품과 인격을 중시하는 예수의 윤리는 오늘날 새롭게 강조되고 있는 성품윤리 혹은 덕윤리의 관점과 맥을 같이 한다.⁴⁶⁾ 성품윤리란 명료한 사고와 자율적 판단에만 의존하여 윤리를 개인적인 결단의 문제로, 윤리적 인간이 된다는 것을 좀 더 합리적인 인간이 된다는 의미로 변질시킨 현대윤리학의 한계를 극복하려고 한다. 성품윤리에서 핵심적인 물음은 어떤 행위를 해야 하나(Doing)가 아니라 어떤 종류의 인간이 되어야 하나(Being)다. 그래서 성품윤리는 도덕적 행위자의 성격유형, 생활방식, 동기, 인간됨의 질, 그리고 근본적 성향과 같은 요소들에 관심한다. 따라서 하우어워스(Stanley Hauerwas)가 강조한 대로 교회공동체는 성서 속 위인들의 이야기를 전수하고, 예배의식과 교인들의 치리나 훈련(마

45) Clive S. Lewis, *Mere Christianity*, 장경철 · 이종태 역, 『순전한 기독교』(서울: 홍성사, 2001), 328-331.

46) 덕(윤리)과 성품(윤리)의 관계에 대한 논의는 다음을 참고하라. 문시영, “덕윤리의 한국 기독교적 재론을 위한 조건과 과제,” 『기독교사회윤리』 제44집(2019), 223-250. 특히 240-243.

18:15-20)을 통해서 신자들의 덕성을 함양하는 ‘덕의 학교’가 되기를 힘써야 한다.⁴⁷⁾

3. 법조문들 대신에 법의 본질을 추구함

율법학자들은 하나님께서 율법을 수여하신 목적이나 이유를 잊은 채 각 계명을 어떻게 문자적으로 지킬 것인가만 관심했다. 법정신을 잃은 채 법조문의 형식적 적용에만 매달렸다. 예를 들면 이혼문제와 관련해서 결혼의 본질을 성찰하는 대신에 이혼의 허용범위를 놓고 논쟁에 빠졌다. 논쟁자들 사이에 차이가 있었다면 다만 이혼 허용의 조건을 엄격히 적용할 것이냐 아니냐 하는 것뿐이었다. 하지만 예수는 이런 해석 가운데 어느 것도 수용하지 않으셨고, 대신 결혼의 본질과 의미가 무엇인가로 논의의 초점을 돌리셨다(마 19:4-6).

율법학자들은 맹세금지의 계명에서도 왜 율법에서 맹세를 금지했는지 근본목적을 잊어버린 결과 지켜야 할 맹세와 지키지 않아도 무방한 맹세를 구분하는 논쟁에 빠졌다. 그들은 하나님의 이름으로 한 맹세는 반드시 지켜야 하지만, 그 외의 맹세들 예를 들면 하늘, 땅, 예루살렘, 자기목숨을 두고 한 맹세는 구속력이 없거나 약하다고 생각했다. 하지만 예수는 왜 맹세가 생겨났는지, 그 목적은 무엇인지 생각하는 데로 논의의 초점을 돌리셨다(마 5:37).

이처럼 예수는 율법의 해석에서 계명의 본질과 목적이 무엇인지 관심했기 때문에 수많은 계명들을 하나님사랑과 이웃사랑이라는 사랑의 이중 계명으로 요약할 수 있었다. “네 마음을 다하고, 네 목숨을 다하고, 네 뜻을 다하여, 주 너의 하나님을 사랑하여라. (...) 네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하여라(마 22:37-39).” 하나님사랑과 이웃사랑은 율법의 본질이요 목

47) 조용훈, “산상설교의 윤리적 특징에 대한 연구,” 243-244.

적이었다.

여섯 번째 반제의 결론은 완전함에 대해 말한다. “그러므로 하늘에 계신 너희 아버지께서 완전하신 것 같이, 너희도 완전하여라(마 5:48).” 본문에 ‘완전함’(헬. *teleios*)이라고 표현된 히브리어 살렘(*saalem*)과 아람어 타뫼(*tamim*)의 뜻은 무흠, 완성, 성숙, 충분한 발달 등을 가리킨다. 주목할 사실은 이 단어가 사용되는 맥락이 하나님의 성품과 관련되어 있다는 점이다. 같은 내용을 말하고 있는 누가복음 평행절에서 “너희 아버지께서 자비로우신 것 같이, 너희도 자비로운 사람이 되어라(눅 6:36).”라고 한 것을 보아 완전함이란 자비와 긍휼을 가리키는 것으로 볼 수 있다. 그렇다면 하나님처럼 완전하라는 요구는 유대인과 이방인을 구분하지 말고, 세리와 로마 원수에 대하여 차별을 두지 말고 하나님의 보편적인 사랑과 자비를 실천하라는 의미일 것이다.⁴⁸⁾

예수가 사랑의 이중계명을 ‘율법 가운데 가장 큰 계명이요, 율법만 아니라 예언서의 본뜻’(마 22:37-40)이라고 말 한 것을 미루어 사랑은 율법 전체를 해석하는 원리로 볼 수 있다. 그런 점에서 기독교윤리는 사랑의 윤리로서 하나님사랑과 이웃사랑을 내용으로 삼는다. 그런데 사랑이란 개념은 규정하기가 곤란한 근원적인 개념으로서 인간의 감정과 정서, 행동의 동기와 같은 다양한 요소들을 결합한다. 그래서 기독교윤리에서 사랑은 하나의 규범이라기보다는 윤리행위의 동기요, 모든 규범들을 판단하는 메타규범으로 작용한다.⁴⁹⁾ 하지만 기독교윤리의 근본규범인 사랑을 우리 삶의 현실에서 구체적으로 어떻게 적용하고 실천할 것인지에 대해서는 바울의 권면에 귀를 기울일 필요가 있다. “여러분의 사랑이 지식과 모든 통찰력으로 더욱더 풍성하게 되어서 여러분이 가장 좋은 것이 무엇

48) S. McKnight, 『산상수훈』, 171-172.

49) Martin Honecker, *Einführung in die theologische Ethik*, (Berlin: Walter de Gruyter, 1990), 152.

인가를 분별할 줄 알게 되는 것입니다.”(빌 1:9-10) 사랑은 맹목적인 특징을 지니고 있기 때문에 그것을 구체화하는 과정에 지식과 통찰력을 필요로 한다.

4. 적당한 타협 대신 철저한 실천을 강조함

여섯 가지 반제에서 예수는 율법에 대한 과격하고 철저한 실천을 요구한다. 예를 들면 간음죄를 피하기 위해 아예 눈을 뽑아버리거나 손을 잘라내라고 요구했다. 거짓맹세의 죄를 피하기 위해서 아예 맹세하지 말라고 요구했다. 예수윤리의 이런 과격성과 철저함 때문에 사람들은 편한 우회로를 찾으려고 했다. 라피드(Pinhas Lapide)의 표현대로, “사실상, 산상수훈이 끼친 영향의 역사는 대체로 그 속에 담긴 충격적이고 부담스럽고 타협이 불가능한 내용 전체를 순화시켜 해롭지 않은 내용으로 변경하려 했던 시도라고 기술할 수 있다.”⁵⁰⁾

산상설교의 과격성과 철저함을 순화시키기 위해 가톨릭교회는 산상설교를 지킬 의무가 있는 대상을 사제나 수도사 같은 영적 엘리트로 제한하는 이중계급 윤리를 주장했다. 베버(Max Weber)는 예수윤리를 결과에 대한 책임까지는 고려할 필요가 없는 종교적 절대윤리 곧 심정윤리로 분류했다. 심지어 니버(Reinhold Niebuhr)같은 윤리학자조차 산상설교의 윤리를 현대의 복잡한 사회현실이나 정치현실에 그대로 적용하기 어려운 도덕적 이상으로 보았다.⁵¹⁾

하지만 산상설교를 문자 그대로 실천하기 위해 애쓴 사람들도 있었다는 사실을 간과해서는 안 된다. 기독교 역사에는 음욕을 피하기 위해 스스로 고자가 된 교부 오리게네스 같은 사람도 있었고, 맹세하지 말라는

50) S. McKnight, 『산상수훈』, 17. 재인용.

51) 조용훈, “산상설교의 윤리적 특징에 대한 연구,” 233-234.

계명을 지키기 위해 온갖 사회적 불이익을 감수하면서도 일체의 공적 선서나 충성서약을 거부한 메노나이트 같은 소종파 교인들도 있었고, 보복 금치를 실천하기 위해 희생을 감수한 기독교 평화주의자들도 있었다. 물론 산상설교에 나타난 과격성과 철저함을 문자 그대로 지켜야 할지, 인격 관계를 넘어 복잡한 사회정치 현실에서도 적용할 수 있을지는 여전히 논쟁적이다. 하지만 분명한 사실은 여섯 가지 반제에 나타난 예수윤리를 실천하려면 반드시 자기희생과 비움 그리고 고난을 각오해야 한다는 점이다. 산상설교 윤리를 제자도의 윤리로 정립한 본회퍼는 복음을 ‘값싼 은혜’와 ‘값진 은혜’로 나누면서, 값진 은혜 속에 살아가는 제자란 반드시 십자가를 지고 예수를 따라가는 사람이며, 교회란 언제나 고난의 공동체일 수밖에 없다고 했다.⁵²⁾

5. 공로주의 동기 대신 감사의 응답

바리새인과 율법학자들이 율법을 지키려고 애썼던 동기는 율법을 지키므로써 구원에 필요한 업적과 의를 쌓고, 하나님의 사랑을 얻을 수 있다고 믿었기 때문이다. 도덕적 선행이란 구원을 위한 업적이요, 행위에 대한 보상이었다는 점에서 유대교를 ‘공로주의의 종교’라고 할 수 있다.⁵³⁾ 그들이 율법을 지키려고 했던 또 다른 이유는 사람들로부터의 칭찬을 받고, 자신들보다 못한 사람들과의 비교를 통해 도덕적이고 신앙적인 우월감을 얻고자 했기 때문이었다. 그런 이유에서 그들은 경문 락을 크게 만들어 차고 다녔고, 옷 술을 길게 늘어뜨렸다. 회당에서는 높은 자리에 앉기를 좋아했고, 장터에서 인사받기와 사람들에게 랍비라고 불리기를 좋아했다(마 23:5-6). 한마디로 그들은 스스로를 의롭다고 확신하고, 남을

52) D. Bonhoeffer, 『나를 따르라』, 159.

53) J. Jeremias, 『신약신학』, 314.

멸시하는 자기 의로움에 사로잡힌 사람들이었다(눅 18:9).

예레미야스는 산상설교에 나타난 예수윤리의 탁월성을 실천행위의 수준에 나타난 높이나 엄격함이라기보다는 오히려 행위의 동기에서 찾는다.⁵⁴⁾ 물론 예수도 산상설교에서 선행에 대한 보상을 언급하긴 했다. 심지어 보상의 등급에 대해서도 말했다(마 5:12,19, 10:41 이하). 그런데 예수가 말하고 있는 보상이란 인간의 공로나 업적에 따른 당연한 대가가 아니라 하나님의 신실하심 때문에 주어지는 신적 보상(recompense)이다.⁵⁵⁾ 그것은 종말론적 보상이며, 은밀한 가운데 계신 하나님의 보상이다(마 6:4). 예수는 우리가 이 세상에서 사람들로부터 칭찬과 보상을 받으면 그 사람은 이미 자기가 받을 상을 받았으므로 하나님에게서는 받을 상이 없을 것이라고 말했다(마 6:1-2). 그러므로 제자들은 자신의 선행에 대해 차라리 잊어버리는 것이 나은 길이다(마 25:37-40).

율법주의자들의 생각과 달리 예수가 선포한 구원이란 인간이 선행과 업적을 통해 요구할 수 있는 당연한 권리가 아니라 자비로우신 하나님으로부터 거저 주어지는 은총이요 값없이 주어지는 선물이다. 그러므로 그리스도인의 도덕행위는 구원에 필요한 업적을 쌓는 과정이 아니라 하나님의 선행하는 은총을 경험하고, 그 사랑에 감사하는 마음으로 응답하는 일이다. 기독교윤리에서 말하는 책임(responsibility)이란 먼저 사랑을 베푸시는 하나님에 대해 기쁨으로 ‘응답(response)할 수 있는 능력(ability)’을 의미한다. ‘빛을 탕감 받은 종의 비유’(마 18:23-35)는 우리 모두가 갚을 능력을 넘어서는 엄청난 빛을 탕감 받은 사람들로서 우리에게 적은 빛을 진 이웃을 탕감해주어야 한다고 가르친다(마 18:23-35). 이런 행동은 무거운 의무로서 억지로 해야 하는 일이 아니다. 우리 자신이 더 큰 빛을 탕감

54) 위의 책.

55) 위의 책, 316.

받았을 때의 기쁨과 감사의 마음으로 기꺼이 실천할 수 있는 일이다. 그런 점에서 율법의 계명들은 어렵고 무거운 멩에가 아니라 ‘편하고 가벼운 멩에’가 된다(마 11:30).

6. 소극적이고 수동적인 태도 대신 적극적이고 능동적인 태도

십계명에는 ‘하지 말라’는 금지형식의 명령이 ‘하라’는 긍정형식의 명령보다 더 많다. 안식일과 부모공경 계명을 제외한 나머지 전부는 금지형식의 명령으로 되어 있다. 이런 금지명령들은 사람들로 하여금 수동적이고 소극적인 태도를 지니게 만들고, 계명을 어기지 않은 것으로 충분하다고 생각하게 만들 가능성이 크다. 금지형식의 윤리에 익숙해지면 사람들은 금지계명을 어긴 ‘작위의 죄’(sins of commission)에 대해서는 심각하게 생각하지만, 마땅히 해야 할 선한 일을 하지 않은 ‘부작위의 죄’(sins of omission)에 대해서는 소홀하게 된다. 이는 칼빈이 지적한 대로 율법의 금지명령 속에는 말로 표현된 것 이상이 있음을 깨닫지 못하기 때문이다.⁵⁶⁾ 이런 함정에 빠지지 않으려면 우리는 금지명령의 표현을 문자 그대로 이해하지 말고, 그 계명을 주신 근본적인 이유가 어디에 있는가를 생각해야 한다.

예수는 우리가 계명을 어기지 않은 것으로 만족하지 말고, 계명의 궁극적인 목적을 찾아 적극적이고 능동적으로 실천하기를 기대했다. 마치 못해서 최소한의 행동만 하는 태도에서 한 걸음 나아가 계명의 궁극적 목적을 창조적으로 실천하기를 기대했다. 예를 들면 살인하지 않은 것으로 만족하는 데서 나아가 모든 생명을 존중하고 보호하는 삶을 살기를 기대하셨다. 간음하지 않은 것으로 만족하는 데서 나아가 상대를 항상 인격적으로 대우하는 삶을 기대하셨다. 맹세를 지키기 위해 힘쓰는 데서 나아가

56) J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, II, viii, 8.

아예 맹세가 필요 없을 만큼 신뢰받는 인격자가 되기를 바라셨다. 실제로 예수는 안식일이 어떤 일도 해서는 안 되는 소극적이고 수동적인 날이 아니라, 생명을 구원하기 위해서라면 적극적이고 능동적으로 활동해야 하는 날로 이해했다. 이러한 생각은 안식일 법을 어겼다고 자신을 비난하는 사람들을 향해 “안식일에 선을 행하는 것과 악을 행하는 것, 생명을 구하는 것과 죽이는 것, 어느 것이 옳으냐?”(막 3:4)고 질문하면서 병든 자를 적극적으로 치유하신 데 잘 나타나 있다.⁵⁷⁾

율법의 금지명령에 대한 예수의 이런 적극적이고 능동적인 태도는 황금률에 명확하게 드러난다. “무엇이든지 남에게 대접을 받고자 하는 대로 너희도 남을 대접하라(마 7:12).” 물론 고대 중국의 공자나 예수 당시 랍비들의 사상에도 황금률이 나타나지만 그 형식은 소극적이고 수동적이다. “네가 싫어하는 일을 다른 아무에게도 행하지 말라.” 이와 달리 예수의 황금률은 적극적이고 능동적이다. 남이 내게 해주기를 기다리는 소극적이고 수동적인 윤리가 아니라, 내가 원하는 바에 기대어 내가 주도권을 가지고 먼저 대접하라는 적극적이고 능동적인 윤리다. 이러한 윤리는 ‘내가 하면 나도 하겠다’라는 조건적 윤리나 ‘받은 그대로 되돌려주겠다’는 시장의 윤리 곧 주고받음(give and take)이라는 상호주의 혹은 호혜주의 윤리까지도 넘어선다.⁵⁸⁾

IV. 나가는 말

예수는 율법 폐기론자 혹은 율법 무용론자라는 오해와 비난에 맞서 율법을 수용하고 완성했다. 다만 예수는 여섯 가지 반제에서 율법에 대한

57) 조용훈, 『우리시대를 위한 하나님의 열 가지 말씀』(서울: 동연, 2015), 161.

58) 조용훈, “기독교윤리의 관점에서 본 황금률 윤리,” 『신학과실천』, 제63집(2019), 669-670.

새로운 해석을 통해 본래적 의미를 밝혔고, 왜곡되었던 하나님의 말씀이 변화된 시대에도 여전히 적합성을 지닌 윤리적 규범이 될 수 있음을 보여 주셨다. 그리고 예수는 세리나 이방인은 말할 것도 없고 율법학자나 바리새인보다 더 철저한 윤리적 실천을 통해서 ‘더 나은 의’가 무엇인지 제시했다. 예수는 자신의 가르침과 삶, 특별히 십자가의 길을 통해 율법을 완성했다.

유감스럽게도 오늘 한국교회는 복음과 율법, 신약과 구약의 관계에 대한 단순이분법적 이해에 여전히 함몰되어 있다. 율법을 율법주의와 혼동하고, 이신칭의 신학을 피상적으로 이해한 결과 그리스도인의 신앙생활에서 종교적 의식과 윤리적 실천 사이가 분리되고 말았다. 신앙생활은 종교생활과 동일시되고, 도덕과 윤리적인 삶의 중요성이 약화되면서 그리스도인의 도덕성이 추락하고, 교회에 대한 사회적 신뢰가 떨어지게 되었다.

한국교회가 도덕적 수준을 높이고, 사회로부터 도덕적 신뢰를 회복하려면 성서에 대한 바른 윤리적 해석과 말씀대로 살아가는 철저한 실천 노력이 요청된다. 이 일에 신학적 통찰과 윤리적 상상력을 지닌 기독교윤리학자들의 역할과 책임이 커지고 있다. 기독교윤리학자들의 역할이란 “하늘나라를 위하여 훈련을 받은 율법학자가 자기 곳간에서 새 것과 낡은 것을 꺼내는 집주인과 같은”(마 13:52) 일이 될 것이다. 말하자면 우리에게 주어진 성서와 전통에 대한 새로운 해석을 통해 그것이 여전히 동시대인을 위한 하나님의 말씀으로서 윤리적 적절성을 갖도록 만드는 일이다. 기독교윤리학자들이 이 사명을 감당하는 데 있어서 예수의 여섯 가지 반제는 중요한 교훈과 통찰을 주는 소중한 윤리적 자원이다.

참고문헌

- 문시영. “덕윤리의 한국기독교적 재론을 위한 조건과 과제.” 『기독교사회윤리』 제 44집(2019), 223-250.
- 배정훈. “신명기 24장 1-4절에 관한 주석.” 『장신논단』 제45집 4권(2013), 41-65.
- 신원하. 『죽음에 이르는 7가지 죄』. 서울: IVP, 2012.
- 장홍길. 『산상설교』. 서울: 장로회신학대학교, 2010.
- 정연락. “산상설교의 반제들 연구: 특히 제 5,6 반제를 중심으로.” 『한국기독교신학논총』 제30집(2003), 211-235.
- 조용훈. “청소년 학교폭력과 기독교의 과제.” 『기독교사회윤리』 제30집(2014), 229-252.
- _____. “산상설교의 윤리적 특징에 대한 연구.” 『장신논단』 제48권 4호(2019), 233-235.
- _____. “기독교윤리의 관점에서 본 황금률 윤리.” 『신학과실천』 제63집(2019), 655-676.
- _____. 『우리시대를 위한 하나님의 열 가지 말씀』. 서울: 동연, 2015.
- Bonhoeffer, Dietrich/이신건역, 『나를 따르라』. 서울: 신앙과지성사, 2013.
- Calvin, John/김광남 역, 『칼빈의 십계명 강해』. 서울: 비전북, 2011.
- Conzelmann, Hans/박두환 역, 『신약성서신학』 개정증보판. 서울: 한국신학연구소, 2001.
- Foster, Richard/김영호 역, 『돈 섹스 권력』. 서울: 두란노, 1997.
- Stassen, Glen H./박지은 역, 『산상수훈으로 오늘을 살다』. 서울: 국제제자훈련원, 2009.
- Hays, Richard/유승원 역, 『신약의 윤리적 비전』. 서울: IVP, 2014.
- Jeremias, Joachim/박상래 역, 『산상설교』. 왜관: 분도출판사, 1973.
- _____/정충하 역, 『신약신학』. 서울: 새순출판사, 1991.
- Lewis, Clive S./장경철 · 이종태 역, 『순전한 기독교』. 서울: 홍성사, 2001.
- Ladd, George/이창우 역, 『신약신학』. 서울: 성광문화사, 1983.
- McKnight, Scot/최현만 역, 『산상수훈』. 하나님의 이야기 성경주석. 평택: 에클레

시아복스, 2016.

Nouwen, Henry/윤종석 역, 『친밀함』. 서울: 두란노, 2001.

Calvin, John, ed. by John T. McNeil, *Institutes of the Christian Religion*. Philadelphia: Westminster Press, 1960.

Hawers, Stanley. "The Moral Authority of Scripture", Wayne G. Boulton et. al, *From Christ to the World. Introductory Readings in Christian Ethics*. Grand Rapids: Willam B. Eerdmans publishing, 1994, 33-50.

Honecker, Martin, *Einfuerung in die theologische Ethik*. Berlin: Walter de Gruyter, 1990.

King jr, M. Luther, *Stride Toward Freedom*. New York: Harper & Row, 1958.

논문투고일: 2019년 11월 03일

심사게시일: 2019년 11월 13일

게재확정일: 2019년 12월 21일

• 국 문 초 록 •

성서는 기독교윤리의 가장 중요한 자료요 토대이지만 적용을 위해서는 분별력 있는 윤리적 해석을 필요로 한다. 산상설교 가운데 여섯 가지 반제에는 율법주의자들의 율법 왜곡에 맞서 예수의 율법 이해와 해석이 나타나 있다. 우리는 이 연구에서 예수의 율법 해석의 원리 여섯 가지와 그것이 지닌 현대윤리적 함의를 아래와 같이 정리할 수 있다. 첫째, 예수는 율법학자들과 달리 모세의 권위가 아니라 자신의 인격과 사역에 기초한 권위를 가지고 율법을 해석했다. 그가 율법의 완성이라는 점에서 기독교윤리는 기독교론적이라는 의미에서 예수윤리다. 둘째, 예수는 외적 행위가 아니라 내면적 마음을 도덕적 판단근거로 삼았다는 점에서 오늘날 새롭게 강조되고 있는 성품윤리 혹은 덕윤리와 상관성을 지닌다. 셋째, 예수는 율법 조문들의 실천 방법에 대한 논쟁보다 하나님이 율법을 주신 이유와 목적에 관심했고, 그 답을 하나님사랑과 이웃사랑이라는 사랑의 이중계명에서 찾았다는 점에서 기독교윤리는 사랑의 윤리다. 넷째, 예수는 율법의 실천에서 적당할 타협 대신에 철저하고 과격할 순종을 요구했다는 점에서 기독교윤리는 제자도 윤리다. 다섯째, 예수는 도덕적 선행의 동기가 공로주의가 아니라 하나님의 일방적 사랑에 대한 감사의 반응이라는 점에서 기독교윤리는 은혜의 윤리다. 마지막으로, 예수는 금지명령 형식에 나타난 소극적이고 수동적인 태도 대신 적극적이고 능동적인 태도를 강조했다. 특히 황금률은 율법의 요약으로서 자신의 원함에 기대에 먼저 대접하라는 적극윤리의 특징을 잘 보여준다.

주제어: 산상설교, 여섯 가지 반제, 사랑의 윤리, 은혜의 윤리, 제자도 윤리, 황금률
