

가이사의 것과 하나님의 것

민종기 1)

I. 머릿말

로마 황제 가이사(Caesar)의 몫이 존재하는가? 존재한다면 그것은 어느 정도가 될 것인가? 가이사의 몫은 어떠한 것이며, 하나님의 몫은 무엇을 포함하는가? 이는 그리스도인의 정치적 입장을 가늠하기 위하여 종종 제기되는 질문중의 하나이다. 예수의 정치에 대한 입장을 연구하려는 사람들은 가장 고전적이며 대표적인 질문--가이사에게 세를 바치는 것이 가하니이까 불가하니이까--과 그에 대한 답변--가이사의 것은 가이사에게 하나님의 것은 하나님께 바치라--을 포함하는 구절을 공관복음(막 12:13-17, 마 22:15-22 및 눅 20:20-26)에서 볼 수 있을 뿐 아니라, 도마복음(The Gospel of Thomas)과 같은 성경 이외의 문서에서도 변형된 형태로 발견하게 된다.

이 공관복음의 구절에는 예수께서 가장 직접적으로 정치에 대한 가르침을 베풀고 있는 모습이 나타나 있으나, 이 말씀을 하시던 상황이 나 그 의미는 결코 평범하지 않다. 이러한 가르침은 자신의 제자들에게 가르침을 베풀었던 상황이 아니라, 오히려 예수께 질문을 던짐으로 그를 울무에 잡아넣어 그를 죽이려고 하였던 사람들에게 의해 발생한 의도적인 상황이다. 그러나 예수께서는 그들이 제기한 함정을 회피하셨을 뿐만 아니라 그의 사역의 중심이 하나님의 통치에 있음을 숨기지도 않고 드러내신다.²⁾ 여기서는 세금납부 문제에 대한 예수 그리스

1) 웨스트민스터 신학대학원 교수

2) F.F. Bruce, "Render to Caesar," in Ernst Bammel and C.F.D. Moule ed., *Jesus and Politics of His Day* (Cambridge: Cambridge University Press,

도의 답변의 의미를 살피므로 그리스도의 가르침의 정치적 함의를 탐색하고 그 핵심적 내용을 정리하고 발전시켜 국가의 문제에 대한 균형 잡힌 통찰을 얻으려 한다.

II. 세금납부에 대한 해석의 오류

본문의 말씀은 예수의 말기사역을 배경으로 하고 있다. 예수를 책잡아 로마 정부에 고발하려는 유대의 지도자들은 바리새인들과 헤롯당을 보내어 예수를 시험한다. 그 시험은 당시의 로마 황제 가이사에게 세금을 내야하는가 말아야 하는가에 대한 질문이었다. 이 같은 세금납부에 대한 이야기는 단순히 금전적인 문제에 대한 그리스도의 가르침이 아니다. 이 문제는 국가의 권위에 대한 문제이며 국가의 권위가 하나님의 나라와 어떠한 관련성이 있는가에 대한 문제이며, 이는 소위 정치와 종교의 관련성에 대한 표준적인 가르침으로 간주할 수 있다. 그러나 위의 본문에 대한 해석은 예수의 정치적 입장에 대한 선입관을 가진 사람들에 의하여 자의적으로 해석되어 국가에 대한 다양한 입장을 표출하는 근거가 되어왔다.

1. 정교분리의 가르침으로 보는 해석

무엇보다는 이 구절은 오랫동안 정치-종교분리의 근거구절로 사용되어 왔다. 일단의 해석자들은 가이사의 일과 하나님의 일이 날카롭게 분리되어 있으며 겹치지 않는다는 생각을 지지하였다. 따라서 이 구절은 정치적인 일이 하나님이나 그리스도인과는 상관이 없다는 주장을 뒷받침하는 증거본문(proof text)으로 인용되었다. 그런데 세속적인 일과 성스러운 일 사이에 분명한 차이점이 있다는 사실을 강조하는 사

랍들은 신앙을 이원론적인 것으로 만들고 또한 신앙을 사사화(privatization)하는 경향이 있었다.³⁾ 그 결과 이러한 해석은 정교 단절의 가르침, 즉 신자들은 국가의 문제에 대하여 간여하거나 참여하지 말아야 하며, 심지어 불의를 자행하는 폭력적인 정권에 대하여 반대하여서도 안 된다는 가르침을 낳았다. 이 같은 부류의 해석은 불법적 정치권력의 현상유지(status quo)를 위하여 악용될 가능성을 내포하는 해석이 아닐 수 없었다.⁴⁾

그러나 가이사의 영역과 하나님의 영역의 절대적인 분리는 그리스도에게나 유대신자들에게서 있었을 법하지 않다. 왜냐하면, 그들은 실상 하나님의 법이 전체 삶에 적용되어야 한다는 사실이 당연한 것으로 받아들여지던 시대를 살고 있었기 때문이다. 그들은 개인적인 것과 집단적인 것을, 혹은 정치적인 영역과 비정치적인 영역을 분리하지 않는 시대에 살고 있었다. 실제로 당시의 대제사장이나 바리새인과 같은 종교지도자는 산헤드린이라는 정치체제를 구성하고 있는 정치지도자이기도 했다. 당시의 정치와 종교는 우리 시대처럼 그렇게 분리되지 않았던 것이다. 부르스 맬리나(Bruce J. Malina)와 제롬 네이리(Jerome H. Neyrey)의 견해에 의하면, 개인중심, 자아중심의 분석적인 서구적 인간상은 결코 1세기 팔레스타인의 유대인의 심리 상태와는 분명한 차이가 있는 것이라고 밝히고 있다.⁵⁾ 따라서 이 가르침을 통하여 정교분리의 증거 구절로 사용하는 것은 그 자체로 현시대의 관점으로 과거를 환원하는 문제점을 내포하고 있다.

3) Luis E. Lugo, "Caesar's Coin, Politics of Kingdom" in Michael Cromartie ed., *Caesar's Coin Revisited: Christians and the Limits of Government* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), p.2.

4) 김세운, 『예수와 바울』 (서울: 도서출판 참말, 1993), 68-69쪽.

5) 이러한 입장에 대하여는 다음의 저술을 참조하라. Malina and Neyrey, "First Century Personality: Dyadic, not Individual," in *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*(Paebay: Hendrikson, 1991), pp.67-69; Richard Horsley, *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).

2. 급진적 분리주의로 보는 해석.

본문을 정교분리의 극단적 해석으로 보는 것 외에 또 다른 극단에 선 해석은 가이사의 것은 모두 하나님의 것이라는 이유 때문에 하나님의 것 외에 가이사의 것을 인정하지 않으려는 입장이다. 이러한 해석은 브랜든(S.G.F. Brandon) 교수에 의하여 주도된 것으로, 그는 예수의 답변이 결코 가이사의 몫을 인정한 것이 아니라고 주장한다. 브랜든은 이스라엘 땅이 하나님의 속한 것으로서 그 땅에서 난 것은 이방의 지도자에게 드러져서는 안 되며, 가이사에게 세금을 내는 것은 결국 여호와 하나님께 불충성하는 행위라는 것이다.⁶⁾ 이러한 해석학적 입장은 예수의 답변이 가이사의 것과 하나님의 것 사이의 양립할 수 없고 화해 불가능한 고유의 긴장을 드러내는 것이라고 한다. 이것은 당시 열심당을 비롯한 유대의 민족주의자들에 의하여 제기되던 주장이다. 이러한 해석에 의하면 유대 땅에 있는 모든 것은 오직 하나님의 것이며, 가이사에게 드러질 것은 없으며 드러져서도 안 된다. 아울러 여기 본문에 나타난 예수의 입장은 가이사를 향한 납세가 불가능하다는 입장을 피력한 것이며, 앞의 가이사의 것보다 뒤의 하나님의 것에 대한 강조를 통해 하나님의 전권주장을 강조한다고 해석한다.

물론 예수와 당시의 유대 민족주의자들 사이에서 하나님 나라를 건설하여야 한다는 당위성이나 신정의 이상을 실현하려는 외면적 명분에 있어 그 차이를 찾기란 그리 쉽지 않다. 그러나 예수의 입장이 열심당으로 대표되는 유대 민족주의자들의 입장처럼 하나님 나라가 이 세상에 존재하는 정치적 권위와의 제로섬 게임(zero-sum game)을 통하여 확장된다는 입장을 가졌다고 보기 힘들다. 예수의 제자 중 열심당 출신의 사람들과 그들에게 적대시되던 세리 마태가 공존하고 있다는 사실, 예수께서 자신을 왕으로 세우기를 원하던 민중을 피한 것, 자신의 죽음에 앞서서 폭력으로 민중의 반란을 교사하지 않으신 것, 그

6) Brandon, *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*, (New York: Charles Scribner's Sons, 1967), pp.345-349.

리고 오히려 십자가의 길을 말하고 대속의 죽음을 막는 베드로를 꾸짖는 사건은 그가 원하는 하나님 나라가 급진적 정치변혁에 의하여 이루어지는 나라가 아님을 확인하고 있는 것이다. 오스카 쿨만(Oscar Cullmann)은 이 같은 예수의 정치적 입장을 정리하면서 말하기를, 그는 “국가를 궁극적인 신성한 제도로 받아들이지는 않으나” 또 한편으로는 “국가를 인정하고 그것을 전복시키려는 모든 시도를 신속히 포기하였다”고 바르게 해석한다.⁷⁾ 이러한 의미에서 볼 때, 예수를 열심 당류의 정치적 급진주의자로 해석하면서, 가이사의 것을 인정하지 않았다는 견해는 그 실효성이 의문스럽다.

III. 유대사회의 지도자들과 예수의 갈등

예수의 국가에 대한 가르침은 당시의 다양한 정치적 입장 가운데서 하나의 관점으로 대조되어 드러난다. 이는 본문에 대한 조심스런 해석을 통하여 얻어질 수 있는데, 이러한 작업은 본문 자체의 맥락이 주는 가르침을 통하여, 그리고 그 당시 그리스도와의 논쟁적 관점을 가진 사람들과의 입장 차이를 통하여 좀더 분명히 확보될 수 있다. 먼저 본문의 문맥을 살펴봄으로 당시의 갈등하는 정치관이 무엇이었으며, 또 그것과 그리스도와의 관련성은 무엇인지 살펴보자.

1. 예수와 유대 지도자의 갈등상황

마가복음 12:13-17과 공관복음의 다른 병행구절의 의미를 이해하기 위하여 우리는 먼저 이 본문의 배경에 대한 기초적 이해가 필요하다. 이 사건이 발생하게 된 배경에는 기본적으로 당시의 유대 지도자들과 예수 그리스도의 갈등이 있다. 마가복음 11장 초반에는 예수께서 당시

7) Cullmann, *The State in the New Testament*, 민종기 역, 『국가와 하나님의 나라』 (서울: 여수문, 1999), 25-26쪽.

종교적 지도자들의 이권의 기반이 되었던 성전내의 짐승 매매를 제하고 환전상을 내어쫓는 사건이 기록되어 있으며, 이어서 마가복음 11:27-33에는 대제사장들과 서기관들 그리고 장로들이 예수의 권위에 대하여 질문하는 내용의 기사가 수록되어 있다. 계속되는 마가복음 12:1-12의 내용은 예수께서 ‘포도원 농부의 비유’를 통하여 아버지의 포도원에 보낸 종들과 아들을 살해하는 소작 농부의 악함을 말하고 있는데, 이는 유대의 지도자들을 통렬히 비판하며 자신의 죽음을 예시하는 것으로 어렵지 않게 이해되고 있다.

그런데 마가복음에 등장하는 이러한 악한 포도원 농부의 비유는 동일하게 마태복음과 누가복음에도 공통적으로 나타난다는 것이다. 이는 점증하는 유대지도자와 예수 사이의 갈등이 우리가 논의하는 본문의 공통적인 문맥상의 배경이 됨을 알 수 있게 한다. 아울러 마가복음과 누가복음에서는 포도원 농부의 비유와 납세의 문제가 직접적으로 이어지고 있는데 반하여, 마태복음에서는 이 두 내용 사이에 혼인 잔치의 비유가 삽입되어 있다. 그러나 이 혼인잔치의 비유도 악한 당시의 지도자들에 대한 강한 비판적 지적이 있다는 점은 부인할 수 없다. 마태복음에서는 혼인잔치의 비유를 듣고 난 뒤에 바리새인들이 예수 를 말의 울무에 걸리게 할까 하여 의논하였다고 밝히고 있다.

	마태복음	마가복음	누가복음
포도원 농부의 비유	21:33-46	12:1-12	20:9-19
혼인잔치의 비유	22:1-14		
납세의 문제	22:15-22	12:13-17	20:20-26
부활에 대한 질문	22:23-33	12:18-27	20:27-40

마가복음을 비롯한 공관복음에서 ‘납세의 문제’에 이어지는 ‘부활에 대한 질문’도 유대지도자와의 갈등이라는 배경을 약화시키지 않는다. 예수께 부활의 문제를 제기했던 사두개인들은 당시 산헤드린 공회원 혹은 대제사장으로서 이스라엘에서 상류계층에 속하였으나 세속주의

자였으며 부활과 천사와 내세를 부인하였던 사람들이었다. 이들은 이미 예수의 공세적인 사역에 대하여 무슨 권세로 이를 행하느냐고 의문을 제기하였다가 논파되었던 사람들의 일부이다. 그들이 다시 그리스도를 어려운 질문으로 혼돈에 빠뜨리고 균중으로부터의 인기를 훼손시키려는 것은 매우 당연한 것이었다.⁸⁾ 특히 공관복음은 부활의 문제에 대한 질문이 예수와 적대적인 지도자들 사이의 논쟁적인 일련의 질의 응답 중의 하나를 이루고 있음을 보여주는데 이는 모두 예수의 권위에 대한 도전적 질문이라 해도 과언이 아니다.⁹⁾

2. 유대 지도자들의 정치관과 납세

마가복음에 의하면, 예수께 납세의 문제를 제기한 사람들은 바리새인과 헤롯당원으로서 이들 각자는 서로 정반대의 정치적 입장을 가진 사람들이다. 바리새인들은 율법에 충실하고 이방인에 대하여 배타적인 사람들이었다. 이들은 하나님의 거룩한 백성으로서 하나님의 말씀을 철저히 지켜 이스라엘 민족 종교의 독자성을 유지하기를 원하던 사람들이었다. 바리새인들은 다양한 분파가 있었지만 이미 A.D. 6년에 있었던 유대(Judah of Gamala)의 반란에 참여한 전력을 가진 자도 있었다.¹⁰⁾ 이들은 또한 예수 당시부터 증대되던 열심당 운동을 지원하여 A.D. 66년 로마에 반란을 일으키는 데 도움을 주었던 사람들이다.¹¹⁾ 그러나 헤롯당원은 종교인이라기보다는 헤롯 왕가의 이익을 증

8) Norval Geldenhuys, *The Gospel of Luke in The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), p.510.

9) 윌리엄 레인은 위에서 논의한 예수와 유대 지도자들의 논쟁이 예루살렘에서 예수의 권위에 관련된 5개의 “연속적 갈등상황”의 형식으로 마가복음에 나타나 있다고 말한다. 마가복음 11:27-12:37에서 발견되는 다섯 가지의 갈등상황은 예수의 권세에 대한 질문(11:27-33), 납세에 대한 질문(12:13-17), 부활에 대한 질문(18-27), 가장 큰 계명에 대한 질문(12:28-34), 그리고 다윗의 아들에 대한 질문(12:35-37)이다. William Lane, *The Gospel of Mark in The New International Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), p.421.

10) F.F. Bruce, “Render to Caesar,” p.250.

11) 김세운, 『예수와 바울』, 69쪽.

진하기 위한 집단으로 친로마적 경향을 가진 사람들로 구성되어 있었다. 이들은 헤롯 왕가를 통한 로마의 간접통치를 지지함으로써 체제의 유지와 안정을 꾀하며 유익을 누리는 귀족적인 위치에 속하는 사람들이었기 때문에 정치적으로는 현상유지의 입장을 취하던 사람들이었다.¹²⁾

이들이 예수를 중심으로 형성된 새로운 민중 운동을 원치 않는 이유는 그것이 로마의 직접 개입을 가져옴으로 그들이 향유하는 기득권을 상실하게 되는 상황의 발생을 방지하려는 것으로 보여진다.¹³⁾ 바리새인에게나 헤롯당에게 공히 로마의 개입은 그리 달가운 것은 아니었다. 바리새인에게는 예수의 가르침이 그들의 신학적 성향을 송두리째 무너뜨리는 것이었기 때문에, 아울러 헤롯당원에게는 예수 운동이 그들의 정치적 기득권에 손상을 미치는 잠재적 문제였기 때문에, 예수는 그들에게 공통적인 적결의 대상이 되었다. 일반적으로 바리새인과 헤롯당 사람들은 야합할 수 없는 성향을 가졌음에도 불구하고, 예수를 제거하려는 목표에는 동일한 합의를 가지고 예수 그리스도를 울무에 빠뜨리려 노력하였다.¹⁴⁾

이를 위한 절묘한 울무는 납세의 문제였다. 가이사에게 납부되는 세금의 문제는 누구도 공식적으로 내야된다거나 아니면 내지 말아야된다고 주장하기 어려운 딜레마였다. 유대인에게 세금을 내지 말라고 하는 것은 가이사의 통치권에 저항하는 열심당의 의도를 가지는 것으로 이는 즉시 로마의 통치에 대한 반역자로 고발될 수 있었고, 헤롯당은 이러한 말을 듣자마자 곧 예수를 열심당의 한 사람으로 당국에 고발하려고 하였다. 그러나 그곳에 있는 수많은 민족주의적 성향을 가진 반로마적 바리새인들이나 민중들 앞에서 가이사에게 세금을 내어야 한다고 대답하는 것은 민족적 굴욕을 강요하는 것이요, 가이사의 유대

12) Ibid., 251쪽.

13) N: Hillyer, "Ἡροδῖανοί(Herodians)" in Colin Brown ed., *New International Dictionary of New Testament Theology*, vol. 3 (Grand Rapids: Zondervan, 1978), pp.442-443.

14) Ibid., p.442.

지배를 정당화해주는 것이었다. 이는 예수께서 일시에 자신을 지지하는 사람들의 유대독립을 열망하는 정서를 거스름으로 단번에 영향력을 상실할 뿐 아니라, 바리새적 애국심을 가진 사람에 대하여는 하나님을 버리고 매국적 행위를 한 지도자로 타도의 대상이 되는 상황에 이르도록 하는 것이었다.¹⁵⁾

IV. 예수의 정치관이 가진 기본 골격

바리새인과 헤롯당의 외식, 그리고 그들의 시험의 의도를 아는 예수께서는 먼저 그들의 거부할 수 없는 현실로부터 대답을 시작하신다. 그들의 반대에도 불구하고 가이사의 통치는 부정할 수 없는 현실이며, 이는 가이사의 형상이 새겨진 화폐를 통해서 확인이 가능한 것이었다. 그러나 가이사의 통치가 절대적인 것은 아니었다. 가이사에게 권위를 주신 하나님의 통치 또한 부인할 수 없는 신앙적 현실로 그들의 삶에 실제적인 영향을 주고 있었다. 가이사의 통치와 하나님의 통치, 가이사에게 속한 것과 하나님께 속한 것, 가이사의 일과 하나님의 일은 그 시대에 있어서 어느 것도 부인되기 어려운 생활세계(life-world)였다. 그러나 여기에서 예수는 단지 질문이 가진 딜레마의 해결을 넘어서 당시의 사람들에게 자신의 정치관, 즉 하나님의 통치에 입각한 심원한 정치관의 기초(基調)를 제시한다.

1. 유대의 정치적 현실에 대한 폭로

예수께서는 바리새인들과 헤롯당의 사람들이 시험하는 의도를 아시고, 그들에게 오히려 당시 사람의 하루 품삯에 해당하는 은전 데나리온을 보여달라고 요청한다. 이 은전의 앞면에는 가이사 티베리우스

15) William Lane, *The Gospel of Mark*, p.423; 김세운, 『예수와 바울』, 69-70쪽.

(Tiberius)의 얼굴 새겨져 있었는데, 이것은 권력의 신성화와 황제숭배를 위한 가장 공식적이고 보편적인 상징이었다. 이러한 이유 때문에 당시의 반로마적 유대인들은 가이사의 형상이 있는 돈을 만지는 것도 꺼렸고, 이는 거룩한 신앙생활을 훼손하는 것이라고 생각하였다. 은전을 가져온 사람들이 그것을 예수에게 보이자, 예수는 다시 그 돈에 있는 ‘형상과 글’이 누구의 것이냐고 묻는다.¹⁶⁾ ‘가이사의 것’이라고 말하는 사람들에게 예수께서는 “가이사의 것은 가이사에게 [그리고]¹⁷⁾ 하나님의 것은 하나님에게 바치라”(마 22:21; 막 12:17; 눅 20:25)고 말한다.

은전의 형상과 글이 ‘가이사의 것’임을 자인하도록 하는 예수께서는 이미 당시의 사람들이 그들의 반대와 적개심에도 불구하고 로마의 화폐를 쓰고 있다는 사실을 폭로한다. 그리고 이미 그곳에 모인 사람들은 스스로가 로마 황제의 형상과 글이 은전에 있음을 알았다. 예수께서는 그들이 현실적으로 로마가 이룩한 평화(Pax Romana)를 향유하고 있음은 물론, 화폐의 통용을 통해서 가이사의 권세가 거부할 수 없을 정도로 유대에까지 깊숙이 침투해 있음을 인식하게 하고 있다. ‘가이사의 것’은 심정적 거부에도 불구하고 실제적으로 무시할 수 없는 상황이 되어 있었으므로 그들은 ‘가이사의 것’이 있음을 자인하여 말하지 않을 수 없었다. 이러한 상황에서 ‘가이사의 것을 가이사에게’ 돌려라는 말은 그들의 정치적 이상이 어떠한지 가이사에게 그의 것을 돌려주는 현실은 부인할 수 없음을 인식시켜 주고 있다.

예수의 말씀에 의하면, 가이사는 우리가 원하지 않는 임금인지도 모르나, 우리 모두는 가이사의 통치가 유대 내에 존재하며, 그것을 모두가 부인할 수 없을 정도로 확실히 인식하고 있으며, 그에게 배당된 몫

16) 예수께서는 자신이 돈을 만지지 않고 물음으로서 열심당의 가능한 공격을 피하고 있는 것으로 보인다. 그는 은전을 보여 달라고 말하였으나 그것을 받아들였다는 기록은 발견되지 않는다. 그는 자신이 동전을 만짐으로 율무에 빠지지 않으면서 이미 다른 사람이 동전을 가지고 있는 것을 사람들로 하여금 알게 하고 있다. 그들은 이미 황제의 화폐를 사용하고 있었다.

17) 이는 원문에 입각한 필자의 추가이다.

을 인정하고 세금을 납부하는 것이 거부할 수 없는 현실적인 판단이라는 것이다. 가이사의 것을 인정하는 것은 예수뿐만이 아니라 지금 당장 반역을 시작하지 않고 동전을 가지거나 만지고 있는 그곳에 있는 모든 사람들이었다. 예수는 가이사의 것을 가이사에게 돌리라고 말하므로 가이사의 영역의 현실성을 인정하고 있다.

2. 예수의 정치관의 기본 골격

예수께서 가이사의 영역을 인정한 것이 가이사의 절대적 위상에 대한 옹호는 아니다. 예수께서는 하나님의 것이 있음을 말하고 있다. 이는 가이사의 것으로 환원되지 아니하는 영역이 있다는 사실에 대한 예수님의 천명이다. 이 말씀은 단지 ‘하나님의 몫’이 성전세를 납부하는 데에 국한된 것이라는 해석을 거부한다. 가이사의 것과 하나님의 것은 국세와 성전세의 형식으로 같은 지평에 배타적으로 존재하는 것은 아니다. 본문에 이어지는 마가복음 12:30에서 예수는 “이스라엘아 들으라 주 곧 우리 하나님은 유일한 주시라 네 마음을 다하고 목숨을 다하고 뜻을 다하고 힘을 다하여 주 너희 하나님을 사랑하라”고 말하시므로, 하나님은 온 천하의 유일한 주권자이시며 어떠한 인간 지도자도 그와 필적할 수 없음을 명시하고 있다. 가이사 자신의 몫을 가지고 있다하더라도 이는 가이사가 자율적으로 가질 수 있는 것이 아니라 온 땅의 주인인 하나님의 권세 아래서 자신의 몫을 가질 수밖에 없다는 주장이다. 하나님께서 만유의 하나님이라면 가이사의 것은 하나님에 의한 위임일 뿐이다. 그러므로 여기서 ‘가이사의 몫’보다 훨씬 더 무겁게 강조되고 있는 것이 ‘하나님의 몫’이다.¹⁸⁾

여기서 예수는 하나님으로부터 나오는 가이사의 정치적 권세를 인정한 것이었고, 또한 그것이 하나님의 권한 아래 있음을 강조하려는 의도를 가지셨다. 가이사의 것에 대한 인정, 납세의 문제는 오히려 하

18) 김세윤, 『예수와 바울』, 71-72쪽.

나님의 절대주권의 입장에서 볼 때 부수적인 문제가 아닐 수 없다. 따라서 '가이사의 것은 가이사에게' 라는 말보다 "하나님의 것을 하나님에게 돌리라"는 말은 더욱 강조하여 읽혀져야 하는 것이 당연하다. 그 이유는 가이사의 것이 잠정적으로 위임된 것이라면 하나님의 것은 절대적인 것이기 때문이다. 따라서 이 구절의 의미는 이 두 절을 잇는 접속사(*καὶ*)를 '그리고'(and)보다는 '그러나'(but)로 번역함이 합당하다.

가이사의 것이 존재하는 것은 사실이고 그를 인정하여 납세를 하여야 한다. 그러나(but) 하나님의 것은 이 세상의 만유에 해당하는 것이므로 하나님께 모든 것으로 전적인 헌신을 드리는 믿음에서 세상의 질서를 인정할 것이다.

이러한 본문의 이해를 바탕으로 예수의 정치적 입장을 구성하는 중요한 사상을 다음의 몇 가지로 미루어 생각할 수 있다. 첫째로 예수께서 **가이사의 고유한 영역을 인정**하고 있다. 이는 예수께서 "위에서 주지 아니하셨더면 나를 해할 권세가 없었으리니"(요 19:11)라고 빌라도 앞에서 말하는 데에서도 발견되듯이 정치인은 하나님으로부터 부여받은 일정한 권세가 있음을 말씀하는 것이다. 예수 그리스도는 정치지도자들의 잠정적 위치를 인정하므로 그들의 몫을 부여한다. 그러므로 그리스도의 제자가 제도로써의 국가를 폐기하는 일을 주된 사역으로 삼는 것은 열심당의 것이므로 피하여야 할 일이다. 그러나 국가가 자신의 한계를 넘어서서 하나님의 위치에 선 채로 절대적인 순종과 경배를 명령한다면 이는 즉시 복종하여야 할 의무를 철회하게 만든다. 세금과 같은 국가의 존재를 위하여 필요한 것은 국가에 납부하기를 거부하지 말아야 하겠으나, 그 이상의 것 즉, 하나님께 속한 것을 구할 때 우리는 사람보다 하나님 자신을 기쁘게 하기 위하여 그것을 거부하여야 하는 것이다.¹⁹⁾

19) Cullmann, *The State in the New Testament*, pp.59-60.

둘째로 예수께서는 가이사의 영역의 상대성만을 인정한다. 가이사의 것은 결코 절대적이지 않으며, 모든 것이 가이사의 것이 아니다. 가이사는 그러므로 절대적인 위치에서 모든 인간의 영역을 장악할 수 없다는 것이다. 가이사는 하나님의 뭉까지 요구하면서 신성성을 가장 하는 전체주의적 절대군주가 되어서는 안 된다. 하나님의 것을 하나님에게 돌리라는 가르침은 열왕의 시대에 ‘여호와에게 속한 일’과 ‘왕에게 속한 일’을 나누는 것으로 이미 문화적으로 낫선 일만은 아니었다. 가이사의 것과 하나님의 것을 구분하는 예수의 대답은 하나님에 관한 것과 왕에 관한 것이 분류될 수 있으며, 왕의 것이 모든 것이 되지 않는다는 구약적 전통에 의거하고 있는 것이다(대상 26:30, 32; 대하 19:11).²⁰⁾

셋째로 예수께서는 하나님의 것의 초월성을 인정한다. 하나님께 속한 영역은 가이사의 것을 초월하고 있다. 가이사는 자신의 영역 내에서 세금을 받아들일 수 있으나 하나님의 것은 모든 것이며, 무엇보다도 우리의 마음과 영혼의 경배이다.²¹⁾ 오스카 쿨만은 예수께서 가르치시는 바 하나님에게 돌려져야 할 뭉의 핵심적인 요소는 하나님께 드려지는 인간의 경배와 존숭(尊崇)이라고 단정한다. 그것은 인간 존재의 가장 깊은 곳에 있는 것이며, 다른 모든 삶에 영향을 끼치는 것이다. 국가에 대한 세금의 납부와 국가의 권세에 대한 순복이 상대적인 것이라면 하나님께 드려야 하는 영적 예배는 절대적인 것이다. 그러므로 신자는 하나님이 계신 위치에 국가를 두려하는 우상숭배나 하나님께 드려야 할 예배를 황제숭배를 통해 사람에게 바칠 수 없다는 것이다.²²⁾ 따라서 예수는 정치지도자가 신성한 하나님의 아들이 되고 국민이 평신도가 되어 숭배하는 전체주의를 분명히 거부하고 있는 것이다. 당시의 최고의 권력을 장악한 로마의 권세를 과감하게 상대화시키는 것은 하나님의 것의 높음에 대한 긍정이 가지는 필연적인 함

20) Lugo, "Caesar's Coin and the Politics of the Kingdom," p.2.

21) Cullmann, *The State in the New Testament*, 42-44쪽.

22) Ibid., 59-62쪽.

의이다.

V. 예수의 정치관이 가지는 정치신학적 함의

가이사의 것과 하나님의 것을 분별하면서 우리가 이 시점까지 추적하여 논증하려한 일련의 통찰들은 기독교인들의 정치적 선택을 위한 기본적인 지침을 제공한다. 가이사의 몫의 상대성과 하나님의 몫의 절대성에 관한 통찰은 하나님의 나라와 정치권력의 동등성에 관한 주장이나 혼합의 시도를 분명히 거절한다. 그러나 예수께서는 정치권력을 상대화했음에도 불구하고, 하나님 나라의 명분으로 세상 나라의 존립 근거를 빼앗지 않았다. 복음은 신자에게 그러했던 것처럼 국가의 존립의 문제에서도 복음이었다. 이러한 예수의 정치관은 현대의 정치권력에 대한 신학적 성찰을 위한 기준을 제시한다.

1. 정치권력의 존립근거인 정의 실현

가이사의 몫에 대한 인정, 빌라도의 권세에 대한 인정은 정치권력이 하나님의 나라 안에서 고유한 존재이유와 그 임무가 있다는 것에 대한 긍정이다. 정치권력도 하나님의 주권적 통치의 한 영역이라면 하나님께서는 틀림없이 권력에 대한 기대를 가지고 영향력을 행사하시는 하나님이다. 이러한 관점에서 폴 마샬(Paul Marshall)은 정치권력의 존재이유가 하나님이 이루시기 원하시는 기본적 목표, 즉 정의의 구현에 있다고 단언한다. 이것은 로마서 13:1-7이 보여주는 권세가 하나님의 종으로서 권선징악의 역할을 하는 정치권력의 긍정적 기능에 대한 재확인이다.

그러므로 정의의 하나님은 고통하며 억압받는 모든 사람들의 울부짖음과 호소를 들으시는 하나님이시며, 그는 정의를 세우시기 위하여 칼의 강제력을 가진 사람들을 세우신다. 정의는 정치적 권위의 존재이

유이자 그 권위의 합법성을 평가하는 기준으로서, 하나님 자신은 가인, 노아, 아브라함, 모세에게 정의의 소명을 주셨고, 아울러 이 정의를 유지하기 위하여 하나님은 국가를 세우셨다는 것이다.²³⁾ 이러한 정의의 광범위한 요구를 이루기 위해 통치자들이 불림을 받으며, 이들은 부여된 권위와 권력을 통하여 의로운 자를 보상하고 불의한 자를 처벌하여야 한다. 비록 죄에 의해 정치가들이 종종 정의를 시행하기보다 심각한 타락상을 연출하기도 하지만, 여전히 정치의 영역은 정의를 구현하기 위한 하나님의 통치의 영역이다. 심지어 정의는 국제질서 속에서도 추구되어야 할 명제이다. 자국의 이익을 추구하는 분열된 국제사회 속에서도 하나님은 동일한 지침 속에서 '열방의 군왕들'의 반응을 주목하고 있다.²⁴⁾

이러한 정치권력의 기반은 반드시 죄에 기반을 두고 있는 것이 아니다. 많은 기독교 지성은 정치권력의 존립이 창조 안에 있는 하나님이 제정하신 문화 명령에 있을 뿐 아니라, 정치는 인간 문화를 이루는 한 부분임을 인식하였다.²⁵⁾ 하나님의 창조로 말미암은 정치권력의 신적 기원은 여러 정치신학자들에 의해서도 확인된다. 도예벨트(Herman Dooyeweerd)의 경우, 모든 권력은 창조에 근원을 두며 애초부터 어떤 악마적인 것도 가지고 있지 않다고 말한다. 권력은 문화적인 발달을 위한 거대한 잠재력이고, 오직 죄에 의하여 악마를 위한 봉사를 할 수 있다. 도예벨트 역시 예수 그리스도께서 정치권력을 소환하여 자신을 위하여 봉사하시도록 하는데, 특히 이는 하늘과 땅의 모든 권세가 그리스도께 속하였다는 주장 속에서 가시화 된다.²⁶⁾ 역시

23) Paul Marshall, *Just Politics: A Christian Framework for Getting Behind the Issues*, 진용희 역, 『정의로운 정치』 (서울: IVP, 1997), 55-66, 68쪽.

24) Ibid., 238쪽.

25) Mouw, *Politics and the Biblical Drama* (Grand Rapids: Baker, 1976), pp.32-36; Jonathan Chaplin, *Christian Perspective for Political Action*, an ICS (Institute for Christian Studies) Study and Action Manual (Toronto, Canada, 1985), p.16.

26) Dooyeweerd, *Roots of Western Culture* (Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1979), pp.66-67.

밥 하우즈바르트(Bob Goudzwaard) 또한 동일한 맥락에서 주장하기를, “그리스도인이 정부권력을 인정하지 않는 무정부주의자들의 경향을 옹호하거나 환영했다면 그들은 명실상부한 그리스도인들로서 복음에 충실하지 않은 것”이었으리라고 말한다.²⁷⁾ 스티븐 모트(Stephen Mott)는 권력 그 자체가 죄는 아니라고 말하며, “심지어 죄가 권력에 대한 갈망 속에서 그 스스로 반복적으로 드러낸다” 할지라도, 권력은 죄 그 자체와 같을 수 없음을 힘있게 주장한다.²⁸⁾ 죄와 권력을 동일시하는 경향과는 대조적으로, 권력이 종종 선으로 나타나는 이유는 그것이 어떤 면에서는 신적 존재의 표현이며, 또한 우리가 “권능은 하나님께 속하였다”(시편 62:11)는 성경말씀을 듣기 때문이다.²⁹⁾ 모트가 말하는 권력의 3가지 형태--방어적인 권력, 착취하는 권력, 중재하는 권력--는 정치권력이 필연적인 혹은 범주적인 악이 될 수 없다는 사실을 시사한다.³⁰⁾ 모트에 있어서, 단지 착취하는 권력만이 악이다. 그 이유는 착취하는 권력만이 죄에 대한 필수적 장벽인 ‘방어적 권력’ 또는 ‘존재를 위한 권력’을 파괴하려들기 때문이다.³¹⁾

2. 정치권력의 타락으로서 전제(專制)

가이사의 뒤편에 대한 인정에도 불구하고, 예수는 정치권력에 의한 불법적인 재판으로 죽임을 당한다. 이것은 정치권력이 보여준 추악한 스캔들이며, 정치권력의 도덕적 한계의 드러냄이다. 가장 빈번하게 일어

27) Bob Goudzwaard, *A Christian Political Option*, Herman Praamsma (Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1972), p.36.

28) 스티븐 마트는 또한 권력의 긍정적 측면을 다음과 같이 요약한다. 첫째로 권력은 사물의 창조되어진 상태를 합법적으로 방어하며, 둘째로 반역적인 자유를 제한하며 인간의 상호관계와 공동체를 유지시킬 뿐 아니라, 셋째로 연약한 자에게 권력을 분산시키므로 그들이 권력을 매개로 상호작용을하여 공동체를 형성하도록 한다. 다음을 참조하라. Stephen Mott, *A Christian Perspective on Political Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1993), p.33.

29) Stephen Mott, *A Christian Perspective on Political Thought*, p.15.

30) Ibid., pp.15-24.

31) Ibid., pp.19-20.

나는 정치권력의 오류 중의 하나는 정의를 버리고 단지 불의하게 구조 자체를 유지시키기 위한 목표를 세우는 것이다. 이런 의미에서 볼 때, 재판정에서 정치적 고려라는 차원에서 이루어진 판단의 결과로 죽음을 맞이하게 된 소크라테스와 예수 그리스도의 죽음은 정치의 타락을 시사하여 주는 주목할 만한 사건으로 보여진다. 아테네의 정치권력은 소크라테스가 가진 사회에 대한 '위협'을 제거할 수 있는 물리적 수단을 가지고 있었고 그것을 사용하였다. 로마의 지도자 빌라도는 예수 그리스도를 십자가에 못박음으로써 민란을 일으키려는 군중을 진정시키기 위한 결단을 내렸다. 각각의 경우에, 정치 권력은 질서, 평화, 안정 등의 정치 체제의 유지란 명분으로 정의의 화신으로 여겨지는 의인들을 죽였다.³²⁾

정치권력은 하나님에 의해서 인간들에게 주어진 것이며, 사회 속에서 최상의 목표를 성취하기 위하여 제정되어졌다. 그러나, 죄의 왜곡된 영향은 정치권력에게 위임된 백성을 위한 섬김으로서 다스림이라는 특성을 부패시키고, 이기적인 강제력에 의하여 지배권을 행사하는 권력의 타락을 가져왔다. 그 결과 정치적 권위는 권위주의적인 강압으로 변질되어, 하나님과 다른 존재에 대한 봉사는 오직 자기 생존, 자기 만족, 자기 영광을 위한 봉사로 바뀌고, 조직과 통제는 결국 정치적 조작의 수단이 되는 타락을 가져왔다.³³⁾ 악에 의한 정의의 왜곡은 '전제'(專制, tyranny)라는 구체적인 권력의 악의 문제를 야기한다.

정치권력의 왜곡으로서 '전제'는 매우 긴 역사를 가지고 있다. 소크라테스는 전제의 정의를 '무법'과 '무질서'라고 역설한 바 있다. 플라톤은 전제란 "완전히 불의한 사람의 지배로서 자격도 없고 수치스러움도 모르는 불의가 기승을 부리는 것"이라고 썼다.³⁴⁾ 아리스토텔레

32) Paul Ricoeur, *History and Truth* (Evanston: Northwestern University Press, 1965), p.256.

33) Chaplin, *Christian Perspective*, p.17.

34) Leo Strauss and Joseph Cropsey, eds., *History of Political Philosophy*, 2nd ed. (Chicago: The University of Chicago Press, 1973). p.35. 소크라테스의 전제와 전제자에 대한 논의는 플라톤의 「공화국」, 제8-9권(562a-576b)에 나타난다. 소크라테스에게 있어서, 전제정치는 왕정 혹은 귀족정치, 참권정치, 과두정

스는 전제정치를 군주정치에 대조하여 보았고, 크세노폰은 전제정치를 왕권에 대조시켜 정의해야 하는 것으로 보면서, 그것은 법률에 의한 것이 아니라 지배자의 의지에 따르는 것이라고 했다.³⁵⁾ 그러나 현대판 전제는 단지 권력자의 폭력적인 성향과 백성들의 비굴함과 같은 개인적 차원의 병리현상으로 환원시킬 수 없다.³⁶⁾ 현대적 전제는 '이데올로기' 뿐만 아니라 '과학기술'도 임의로 차용하는 경향이 있다.³⁷⁾ 전제자는 이데올로기의 이론적인 근거를 통해서 뿐만 아니라 조작을 위한 기술적 장치를 통하여 지배한다. 그러므로 정치권력의 타락의 현저한 형태로서 전제는 한편으로는 이데올로기적 쉼, 다른 한편으로는 전제와 과학기술의 이중적 관계라는 시각에서 연구되어야 한다. 권력이 유지되는 한편 동시에 억제되어야 한다는 이유가 전제적 압제로 향한 타락의 가능성 때문이다.³⁸⁾

마이클 월쩌에 의하면, 권력이 전제의 왜곡된 형태를 가지는 경우는 다음의 두 가지로 집약된다. 첫째는 국가의 권력과 재산, 재능, 혈통의 구분이 무너짐으로 국가 권력이 다른 가치에 의해 식민화되는 경우이다. 식민화된 권력은 자신의 영역을 지키지 못하고 다른 가치에 의해 장악되어 다른 가치를 위해 봉사하는 전제적인 권력이 되어버린다. 사회의 다양한 가치는 상실되고 국가는 자율적 분배의 영역을 단속하는 것이 아니라 오히려 가치의 영역 속으로 들어가 다른 사회적 가치를 유린하도록 도구화된다.³⁹⁾ 국가가 자본가의 도구이자 경제의 부수현상이라는 비판은 권력의 영역이 자율성을 상실한 채 경제에 의해 식

치, 민주정치를 포함하는 다섯 가지 정치체제중 하나이다. 전제정치에 있어서 다른 전통적인 견해는 크세노폰(Xenophon)의 Hiero or Tyrannicus에서 발견된다. 레오 스트라우스(Leo Strauss)는 크세노폰의 저작을 해석하고 알렉상드르 코제브(Alexandre Kojeve)는 크세노폰과 레오 스트라우스에 대하여 그의 의견을 추가적으로 설명한다. 다음을 참고하라. Leo Strauss, *On Tyranny* (New York: Cornell University Press, 1968).

35) Leo Strauss, *On Tyranny*, p.70.

36) Ricoeur, *History and Truth*, p.117.

37) Leo Strauss, *On Tyranny*, p.22.

38) Michael Walzer, *Spheres of Justice*, 정원섭의 역, 『정의와 다원적 평등: 정의의 영역들』 (서울: 철학과 현실사, 1999), 439쪽.

39) Walzer, *Spheres of Justice*, 440-441쪽.

민화 되어버린 상태에 대한 언급이다. 둘째의 경우는 정치권력의 영역이 최강의 영역으로 등장함에 따라 다른 영역의 사회적 가치들을 정치화시키는 전체주의의 경우이다. 현대의 전체주의는 전체의 최고형태이다. 이는 고도로 분화된 사회에서 생기는 체제로서 다원주의적 평등과는 대척점에 서있는 체제이다. 전체주의는 관료체제와 법정, 시장과 공장, 정당과 노동조합, 학교와 교회, 친구와 연인, 친척과 이웃시민들을 막론하고 국가의 도구로 만듦으로써 새롭고도 근본적인 불평등을 일반화시킨다.⁴⁰⁾

3. 정의와 다원성의 유지

정의로운 사회의 가장 큰 해악은 전제이다. 이는 정치권력자나 지배적인 세력이 하나님의 창조에 기초를 두고 있는 다양한 영역의 주권을 파괴하는 것이다. 이는 국가나 경제적 집단 등 우세한 권력을 장악한 부류가 다양한 영역의 분배의 구획을 짓는 담장을 파괴하는 것이며, 사회의 다원성의 경계선을 파괴하거나 넘어서는 것이다. 이러한 전제의 형태는 다원적 영역의 조합만큼이나 다양하다. 아울러 전제는 분배의 영역 중에서 현저하게 드러나는 정치의 영역에서만 아니라 관직의 분배와 금전의 사용을 통해 그리고 일과 휴식의 영역에서 인간의 분배 기준을 파괴하는 것을 통해 일한다. 권력과 돈의 전제라는 현상은 오늘날 어디에서나 쉽게 발견되는 명백한 영역파괴의 현상이다. 이 때문에 소유의 권력과 국가 공무원의 권력은 적절히 견제되지 않는 한 이것들은 항상 가공할 전제군주가 될 가능성을 가지고 있다.⁴¹⁾

정의로운 사회란 공정한 가치의 분배가 존재하는 곳이다. 이러한 사회는 정치권력을 장악한 사람들이 다른 영역이 사람들을 압제하면서 가치를 독점하는 것이 배제될 뿐 아니라 '가치의 분화'가 유지되는 사회이다. 하나의 사회적 가치가 다른 가치와 다른 형태를 지니며 특정

40) Ibid., 478쪽.

41) Ibid., 478-479쪽.

방식으로 분배되는 것이 당연하다는 것을 이해하게 될 때, 사회의 각 영역은 조화롭게 발전되어진다.⁴²⁾

그런데 이러한 다원적 평등을 유지하는 정의로운 사회는 다음의 두 가지 요건을 확립할 때에만 이루어질 수 있다. 첫째는 다원적 평등을 용이하게 만드는 제도적 편제를 유지하는 것이다. 그러나 이러한 체제가 주어졌다 하더라도 이 같은 다원적 평등의 안온함을 향유하기만 하고 그것을 방어할 태세가 전혀 되어있지 아니한 시민에 의해 유지되는 체제라면 이러한 체제는 지속적으로 유지되지 않는다. 이는 시민의 의식의 문제이기도 하며 한편으로 시민의 능력에 관련된 문제이기도 하다. 시민들이 하나의 지배적 가치에 순응하지 않고 “여러 가치의 범위를 아우르며” 자신이 속한 “고유한 영역의 의미를 방어”하면서 다른 여러 가치에 의해 함몰되지 않는 견고한 ‘거리 두기’에 성공하는 한, 정의로운 분배 체제는 흔들리지 않는다.

이러한 정의로운 분배 영역의 유지를 확보하여주는 시민의 역량을 우리는 ‘비판의식’이라고 한다. 아울러 이러한 비판의식은 사회비평을 낳는데, 이는 정의의 영역들이 무너지는 병리현상을 가리우거나 이 현상을 위장하는 베일을 벗기기 위한 작업을 효과 있게 해준다. 중세시대의 비극은 사회평론, 사회비판의 부재에 있었다. 그들은 위계적 체제에 압도된 나머지 비판 의식을 상실하였고 새로운 사회의 발전적 이상은 부각되지 못하였다.⁴³⁾ 평등의 성숙은 그러므로 봉건사회를 이루는 위계질서에 대한 ‘내부적 비판’(internal critique)이 없이는 시작되지 않았다.⁴⁴⁾

월쩌에 의하면 종교개혁자 마틴 루터는 영웅적인 사회비평가였다. 그는 교회의 비평가로서 당시 의심할 수 없을 정도로 분명한 교회 내부의 부조리에 대하여 상세히 말하였다. 다원적 평등을 확보하기 위한

42) Ibid., 481-485쪽.

43) Walzer, *Thick and Thin* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994), pp.41-44.

44) Walzer, *Thick and Thin*, p.45.

가장 효과적인 비판의 방식은 일상생활의 각기 다른 영역에 대하여 공유할만한 부분을 반복적으로 말하는 것이며, 사회적 분화의 총체적 영역을 소수의 전문가의 언어가 아닌 공통의 언어로, 소수의 특별한 의무가 아닌 다수의 공통적 관심사로 전하는 것이다. 그러므로 사회 비평가는 가장 효과적이기 위하여 가장 지역적이고 가장 구체적이 되어야 한다.⁴⁵⁾ 그 이유는 분배정의야말로 추상적인 것이 아니고 가장 구체적인 것이며, 분배를 논하는 정의야말로 그 의미가 사회, 시간, 장소를 배경으로 하는 도덕성이기 때문이다.

결국 전제를 종식시키고 평등을 진작시키는 사회적 평론의 목표는 사회가 다원적이라는 확신을 가지고 우세한 사회적 가치가 낳은 영역의 침범으로부터 다원적인 ‘영역 방어’이다. 따라서 사회적 비평은 금전 지배, 신정(神政), 엘리트 지배, 노인 지배, 기술 지배 등을 극복하려는 노력이며, 이러한 작업은 사회를 어떤 하나의 가치로 환원시켜 통일하려는 교조적 역사철학에 의한 진리의 통일을 선천적으로 거부한다.

VI. 가이사의 것에 대한 비신화와

가이사의 것은 그 자체로 악은 아니다. 그것은 인간성을 위하여 봉사하는 한편, 종종 인간의 타락된 경향에 의하여 악으로 전환될 뿐이다. 정치권력의 타락은 종종 강제력을 합법적으로 독점하는 국가에 의해 공식적이고도 합법적인 재가를 받은 악의 문제를 야기한다. 성경은 ‘가이사’로 대표된 정치권력이 두 가지의 극단적인 상징으로도 표현될 수 있음을 말하고 있다. 하나는 하나님의 종으로서의 정의로운 ‘관원’ 혹은 관리(magistrate, 롬 13장)의 모습이며, 다른 하나는 적그리스도의 모습을 가진 ‘짐승’(beast, 계 13장)이다. 이는 국가의 긍정적 기능

45) Ibid., pp.60-61.

과 부정적 기능에 대한 성경이 제시하는 의미 있는 가르침이다.⁴⁶⁾

1. 무정부주의와 국가지상주의 비판

관원과 짐승의 두 가지 가능성을 향해 열려진 정치권력은 인간을 위한 긍정적 기능 혹은 파괴적 기능을 발휘할 수 있다. 국가가 역설적 두 기능을 가진다면, 국가를 긍정적인 면 혹은 부정적인 면으로 일관되게 보려는 환원론을 거부한다. 가이사는 가이사일 뿐이다. 그는 백성을 위하여 세워졌으나 백성을 압제하며 타락시키기도 한다. 가이사는 신이 아니며 그렇다고 악마도 아니다. 정치권력이나 국가 역시 하나님이 아니며 그렇다고 금수도 아니다. 그러나 이 같은 정치권력을 비하하거나 신격화하는 경향은 하나의 측면을 강조하면서 국가지상주의나 무정부주의의 오류를 발생시켰다.

무정부주의란 국가의 파괴적 기능을 과대 평가하여 국가의 존재를 부정하려는 입장이다. 국가는 파괴적 기능(*destructive function*)과 함께 구속적 기능(*救贖的 機能, redemptive function*)을 가진다. 그러므로 국가의 파괴적 기능만을 보고 국가의 존재를 부정하는 무정부주의적 순수주의는 국가의 구속적 기능을 부정하는 오류를 범하는 것이다.⁴⁷⁾ 가이사는 하나님의 선을 위하여 세워졌다. 순수성을 유지하지 못하고 진리수호를 하지 못한다는 이유에서 국가를 단죄하는 것은 국가의 성립이 종교적 이상이 아니라 선의를 가진 ‘계산된 유죄성’(*calculated culpability*)의 이상을 위하여 세워졌다는 사실을 경시하는 것이다. 가이사는 최소한의 정의를 위해, 교육과 질서유지를 위해 움직인다.⁴⁸⁾ 무정부주의자들의 정치무용론은 인간의 자유를 제약하는

46) 이에 대한 자세한 논의로서 바울의 국가관과 요한의 국가관을 대조시키면서 일관성 있게 논의한 쿨만의 기념비적 저서의 후반부를 참조하라. Cullmann, *The State in the New Testament*, 민종기 역, 『국가와 하나님 나라』 (서울: 여수문, 1999).

47) Ricoeur, *Political and Social Essays* (Athens: Ohio State University, 1974), p.203; Ricoeur, *History and Truth*, p.236.

48) Ricoeur, *History and Truth*, pp.121-122.

어떤 구조도 없는 세계를 원하지만 이는 인간의 허약성과 악에 대한 친화성을 망각한데서 생기는 근시안적인 견해이다. 정치질서는 오히려 타락을 향하여 열려진 인간의 열정을 부분적으로 억제하는 도구이다.

국가지상주의란 국가의 구속적 기능만을 과대 평가하여 국가를 절대적인 이상으로 만들려는 입장이며 국가를 정신적 세속적 모든 요구를 충족시키는 신적 기관으로 보려는 입장이다. 그러나 국가는 단지 세속적 기관일 뿐이며, 인간성을 구원하거나 인간의 범죄성을 치유할 수 없다. 국가가 자신의 위치를 넘어 모든 가치와 정신사조를 통일하고 숭배받는 절대국가가 되지 않도록 하는 것이 필요하다. 가이사가 단지 가이사일 뿐임을 인정하면서 새로운 종교를 창시하지 않는 한, 정치권력은 최소한 건전할 수 있다. 그 이유는 절대적인 권력은 절대적으로 부패하는 경향을 가지기 때문이다.

2. 인민주권론과 국가주권론 비판

“가이사가 단지 가이사일 뿐임”을 인정하는 논점은 가이사보다 더 높으신 하나님의 주권을 믿는 신앙 위에 서있지 않고는 이루어질 수 없는 것이다. 그러나 하나님의 주권을 받아들이지 않는 인본주의적 정치이데올로기는 ‘국민주권론’과 ‘국가주권론’을 통하여 국가의 위상을 설명한다. 이 양자 모두는 국가라는 기계적 영역, 사회라는 유기적 영역, 그리고 교회라는 영적인 영역 안에서 성경의 자료와 상반되게 하나님의 주권에 대한 인정을 포기한 계몽주의에 기반을 두고 있다.

국민주권론(popular sovereignty)에 의할 때, 애초부터 정부란 무엇보다 우선되어지고 전정치적인(pre-political) 개인권의 보호를 보장하기 위하여 요청되고 있다. 국가란 자율적인 개인의 계약에 의하여 생성된 산물이며, 인권이란 일차적으로 개인의 권리인데, 이는 주권이 개인으로 말미암기 때문이다. 국가는 자기 자신의 목표를 가질 수 없으며, 실현하여야 할 ‘정치적 공동체도 없는 것이다. 그 이유는 단지

국가가 개인적 자유라는 목표를 이루는 도구이자 수단이기 때문이다. 더욱이 1789년 프랑스의 파리에서 주창된 인민주권론은 무신론적 전체에서 시작되어 “하나님도 주인도 없다”고 선언하며 모든 권리의 근원에서 하나님을 쫓아내었다. 그리고 하나님을 쫓아낸 자리에 자유의 지를 가진 국민 개개인을 세웠다.⁴⁹⁾

독일의 경우 철학적 범신론의 산물로 생긴 정치이론이 국가주권론(state sovereignty)이었다. 이는 가이사의 주권으로 하나님의 주권을 대치하는 것이며, 국가를 신비화시키거나 신비적 실체로 만드는 것이었다. 국가가 개개인의 총합이 아니고 유기적 전체라는 말은 일단 옳은 발상이었는지 모른다. 그러나 국가는 최고의 관념이며, 주권은 국가에 있고, 국가의 구성원은 국가의지에 굴복하여야 된다고 하였을 때, 이는 이론적으로 전체주의적 독재의 길을 열게되었다.⁵⁰⁾ 자율적인 인민 위에 선 인민주권론이 가이사도 하나님도 없는 세계를 꿈꾸었다면, 자율적인 국가를 주장하는 국가주권론은 가이사의 것만을 주장하고 하나님의 것을 인정하지 않으려는 것이었다. 이러한 국가론적인 틀은 결국 초월적인 진리나 초월적인 존재를 거부하며 공히 ‘하나님의 것’을 인정하지 않는 역사의 범신론적 내재성에 굴복하였다.

그러므로 우리는 국가를 하나님의 주권 아래 두어야 한다. 국가는 개인주의적 자율성의 목표나 집단적 국가의지를 이루려는 수단으로서가 아닌 오히려 하나님의 정의라는 목표를 이루려는 정치적 공동체로 간주되어야 한다. 아울러 사회적 연대성이라는 전포괄적인 목적(telos)을 가진 국가주권론과는 대조적으로, 우리는 하나님의 면전에 있는 국가를 한 체제 내에 존재하는 모든 다원화된 가치와 책임을 인정하고 권장하기 위해서 존재하는 실체로 인정하여야 한다. 화란의 신학자이며 정치가인 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper)의 경우, 전우주를 포괄하는 삼위일체 ‘하나님의 주권’(the sovereignty of God)은 계몽주의

49) Kuyper, *Lectures on Calvinism*, 박영남 역, 『칼빈주의』(서울: 세종출판사, 1971), 115-119쪽.

50) Ibid., 119-121쪽.

적 이데올로기를 힐책할 수 있는 부동의 신조로서 사회내 각 영역의 주권을 세운다고 말한다.51)

자율적인 개인과 자율적인 국가의 이념은 인간성과 사회에 대한 기독교적 이해와 조화되지 않는다. 하나님 주권론은 인간 개개인이나 인간이 만들어 놓은 제도와 문화가 하나님의 통치 앞에서 절대화되는 것을 선협적으로 거부한다. 왜냐하면 삶은 결국 종교이기 때문이며, 하나님을 대적하여 높아지는 것은 마침내 그것이 국민이든, 국가든, 민족이든, 이데올로기이든 인간의 숭배를 낳는 가증한 우상이기 때문이다.52)

VII. 맺음말: 하나님을 섬기는 가이사

현 시대는 가이사의 것과 하나님의 것을 분별하면서 살아야 하는 시대이다. 잠정적인 가이사의 권력은 예수 그리스도의 재림이 있기까지 지속될 것이며, 예수 그리스도의 통치가 완성되기 전까지 하나님의 것의 온전한 회복은 아직 우리의 소망 속에 추구되는 것으로 남아있을 것이다. '이미'와 '아직'의 종말론적 긴장이 지속되는 한 우리들의 삶은 여러 종류의 셀 수 없는 고통으로 둘러 쌓여 있다. 경제적 파산과 빈곤으로 말미암는 고통, 분단과 이산가족의 고통, 각종 사고와 이로 인한 질병과 장애상태, 무서운 병과 예상치 않은 죽음, 무거운 노동과 신체적 고통, 취업의 거절과 상실감, 죄의식으로 인한 영적 고뇌, 그리고 노환과 죽음의 두려움 등, 우리는 고통에 관한 끝없는 목록을 작성할 수 있다. 이러한 재난은 개인적인 요인으로 생기기도 하지만, 한 집단이나 계급, 혹은 국가적 차원의 실패로 발생되기도 한다. 그러므로 고통은 개인적인 것일 뿐만 아니라 사회적이며 제도적인 것이다. 또한 제도적 타락의 중대한 부분이 경제적 착취, 정치적 전제, 문화적

51) Ibid., 110-121쪽.

52) Marshall, *Just Politics*, 127-135쪽.

왜곡의 형태로 나타나므로 고통의 문제는 사회윤리적 차원을 가진다.

고통이란 가이사의 존재이유인 정의의 수준을 판단하는 유일한 기준은 아니더라도 중요하고 긴급한 기준임에는 틀림이 없다. 인간의 고통이 극심한 곳에 악과 부정의의 가능성은 어느 곳보다도 농후한 것이 된다. 그런데 이러한 고통의 현장에서 부정의에 쉽게 노출되는 부류의 사람들이 아동과 여성, 노인과 장애인, 고아와 과부, 나그네와 외국인들이다. 성경에 의하면, 사회적 약자들에 대한 배려는 한 사회의 도덕성과 정의를 판단하는 '리트머스 시험지'이다. 고통 당하는 사회적 약자는 이러한 면에서 선지자들과 하나님의 시선이 머무는 곳이며, 정치권력의 조직적 배려의 대상으로 부상하는 것은 두말할 나위도 없다.

하나님은 가이사의 것을 인정함으로써 집단적으로 발생하는 고통의 문제에 대한 대안을 마련하였다. 타락한 인류에 대한 잠정적 치유의 방편인 국가는 물리적 강제력이라는 '칼'을 가지고 정의를 유지하도록 준비되었다. 정치인과 정치의 영역이 중요한 이유는 바로 정의의 유지에 있다. 가이사는 악을 행하는 자에 대한 심판자이나, 고통을 받는 약자에 대하여는 일종의 '구원자'인 '하나님의 종'이다. 그러므로 고통과 관련하여 하나님께 봉사하는 가이사의 의무는 다음과 같이 정리될 수 있다.⁵³⁾

첫째, 하나님을 섬기는 가이사는 사회적 고통의 발생을 최소화시켜야 한다(고통 예방의 정치). 잘못된 정치는 사회의 악을 억누르는 것이 아니라 오히려 부패를 향한 수단으로 전락되어 자신이 죄의 출처가 되는 경향성을 가진다. 그러나 정치권력의 본래적 목적은 오히려 고통을 예방하고 가능한 고통의 발생을 줄이는 것이다. 좋은 정치란 "피로 성읍을 건설하며 불의로 성을 건축하는" 것을 자제하는 것이며, "민족들이 불탈 것으로 수고하는 것과 열국이 헛된 일로 곤비하게 되는 것"(합 2:12-13)을 피해나가는 것이다. 이 때문에 정치지도자가 중

53) 고통의 주제를 학문적으로 정리한 다음의 자료를 보라. 손봉호, 『고통받는 인간』 (서울: 서울대학교출판부, 1995); 손봉호, "피해자 중심의 윤리," 기독교윤리실천운동 공의정치포럼 창립세미나 자료집(2000년 7월 20일).

고지도자와 함께 성경에서 목자, 종으로 불리며, 여호와와 종으로 지칭되는 것이다. 부질없는 고통을 경감시키는 것은 좋은 정치지도자의 덕목이다.

둘째로 하나님을 섬기는 가이사는 고통의 평등한 분배를 추구한다(고통 분배의 정치). 정의로운 사회의 경우 세금이나, 부역, 공출 및 의무복무가 특정한 계층이나 지역에 집중되지 않도록 정의롭게 분배되어야 한다. 종종 고통은 평등하게 분배되는 것이 아니라, 사회적 약자에게 더욱 무겁게 전가되는 경우가 있다. 정의로운 정치권력은 감당할 수 있는 만큼의 고통의 몫을 공평하게 분배하는 지혜를 동원하여야 한다. 구조조정으로 말미암는 고통 그리고 힘들고 위험하고 불결한 노동과 같은 고통은 적절히 분배되거나 그렇지 않다면 그에 상응하는 충분한 대가가 사회로부터 보장되어야 한다. 세상에는 본질적으로 힘든 고통을 겪도록 만들어진 사람은 존재하지 않기 때문에, 정치인은 적극적인 면에서는 사회적 가치의 분배, 소극적인 의미에서는 사회적 부담의 전가를 정의롭게 관리하여야 한다.

셋째로, 하나님을 섬기는 가이사는 고통에 취약한 계층을 배려하여야 한다(고통 당하는 자 배려의 정치). 사회적 약자에 대한 특별한 배려는 성경에 나타난 국가의 중요한 기능의 하나이다. “그런즉 왕이여 나의 간하는 것을 받으시고 공의를 행함으로 죄를 속하고 가난한 자를 긍휼히 여김으로 죄악을 속하소서 그리하시면 왕의 평안함이 흑시 장구하리이다”(단 4:27). 고통받는 계층이 존재하는 경우, 국가는 가치의 분배를 자유교환이나 응분의 몫에 의하여가 아니라 긴급한 필요에 의하여 분배되도록 한다. 고통받는 계층의 생존을 위한 분배의 법칙은 ‘시장의 경쟁’이나 ‘응분의 몫’이 아니며, 오히려 국가의 정치적 영역의 중재와 지도에 의한 필수품의 우선적인 공급이다. 현대의 복지국가의 이상은 고통받는 계층에 최소한의 ‘안전과 복지’를 채우려는 노력으로 나타난다.

<참고문헌>

김세운, 『예수와 바울』 서울: 도서출판 참말, 1993.

손봉호, 『고통받는 인간』 서울: 서울대학교출판부, 1995.

손봉호, “피해자 중심의 윤리” 『기독교윤리실천운동 공의정치포럼 창립 세미나 자료집』, 2000.

Bammel, Ernst. and C.F.D. Moule ed. *Jesus and Politics of His Day*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Brandon, S.G.F. *Jesus and the Zealots: A Study of the Political Factor in Primitive Christianity*. New York: Charles Scribner's Sons, 1967.

Brown, Colin. ed. *New International Dictionary of New Testament Theology*. Grand Rapids: Zondervan, 1978.

Chaplin, Jonathan. *Christian Perspective for Political Action*. an ICS (Institute for Christian Studies) Study and Action Manual. Toronto, Canada, 1985.

Cromartie, Michael. ed. *Caesar's Coin Revisited: Christians and the Limits of Government*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

Cullmann, Oscar. *The State in the New Testament*, 민중기 역, 『국가와 하나님의 나라』 서울: 여수론, 1999.

Dooyeweerd, Herman. *Roots of Western Culture*. Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1979.

Geldenhuis, Norval. *The Gospel of Luke in The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.

Goudzwaard, Bob. *A Christian Political Option*. trans. Herman Praamsma. Toronto: Wedge Publishing Foundation, 1972.

Horsley, Richard. *Jesus and the Spiral of Violence: Popular Jewish Resistance in Roman Palestine*. Minneapolis: Fortress Press, 1993.

- Kuyper, Abraham. *Lectures on Calvinism*. 박영남 역, 『칼빈주의』 서울: 세종출판사, 1971.
- Lane, William. *The Gospel of Mark in The New International Commentary on the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.
- Marshall, Paul. *Just Politics: A Christian Framework for Getting Behind the Issues*. 진웅희 역, 『정의로운 정치』 서울: IVP, 1997.
- Mouw, Richard. *Politics and the Biblical Drama*. Grand Rapids: Baker, 1976.
- Mott, Stephen. *A Christian Perspective on Political Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Neyrey, Jerome. ed. *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*. Peabody: Hendrikson Publishers, 1991.
- Ricoeur, Paul. *History and Truth*. Evanston: Northwestern University Press, 1965.
- Political and Social Essays*. Athens: Ohio State University, 1974.
- Strauss, Leo. *On Tyranny*. New York: Cornell University Press, 1968.
- Strauss, Leo. et als. eds. *History of Political Philosophy*. 2nd ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1973.
- Walzer, Michael. *Spheres of Justice*. 정원섭 외 역, 『정의와 다원적 평등: 정의의 영역들』 서울: 철학과 현실사, 1999.
- Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994.

Abstract

What is Caesar's and What is God's

Min, Jeong-Kii

This paper is an effort to find the political implication of Jesus' saying in Mk 12:13-17. More often than not, this question concerning tribute has been misinterpreted by those who justify their strategies of political engagement. Jesus' famous response to Pharisees and some of Herodians imply neither the separation of church and the state nor the rejection of tax paying to Caesar. His response can be interpreted as an emphasis on the God's sovereignty and relative autonomy of political authority. In this context, we reflect the limit of political power and the duty of political leaders, criticize two secular theories of sovereignty--popular sovereignty and state sovereignty--and envisage alternative Christian political option. This paper also tries to explain that the core teaching of the Markan text relativizes the political authority in contrast to God's rule but guarantees the temporal necessity of the state as God's servant in this generation.