

말해지지 않는 고통 — 비인간종의 한(恨)과 정동신학

홍임수

연세대학교 연합신학대학원 박사과정, 기독교윤리학

I. 서론

오늘날 가이아(Gaia)는 급격한 기후변화로 인한 심각한 위기와 도전에 직면해있다. 산업혁명 이후 가속화된 생태계 파괴와 탄소 배출은 전 지구적 기온 상승을 비롯한 자연재해로 이어지고 있다. 서식지 파괴로 인한 기후난민의 수가 증가하고 있고, 급속한 변화에 적응하지 못한 다양한 생물종들은 멸종을 맞이하고 있다. 기후위기는 현재적 사건이며, 인류를 포함한 지구 모든 생명 존재들의 생존이 걸린 보편적 과제다.

그러나 이러한 위기에 대한 대응은 주로 — 과학기술적 해결, 도덕적 윤리의 호소와 같은 — 점진적 변화에 머무르며, 현재의 문제는 미래의 과제로 지연되고 있다. 이와 같은 태도는 기후 취약계층의 고통에 대한 현재화와 공감 형성의 실패를 의미하며, 이는 고통의 직접적 당사자들의 목소리가 주요 담론에서 배제되고 있는 현실을 보여준다. 특히, 언어를 통해 고통을 표현할 수 없는 비인간 존재의 고통은 가시화되지도 못한

채 침묵 속에서 소멸되고 있다. 이는 언어적 상징체계를 넘어서는 고통을 향한 새로운 접근의 필요성을 말해준다.

고통의 문제를 ‘죄 중심’으로 접근한 기존 기독교 신학은 ‘가해자/억압자’의 회개와 구원을 중심 주제로 다루는 신학 체계를 만들었다. 피해자의 실존적 고통은 주변화되거나 부차적인 문제로 취급되었고, 그들의 목소리를 신학적으로 수용할 언어는 부재했다. 이러한 구조적 한계는 기후위기를 해석하는 ‘인류세’(Anthropocene) 담론에서도 반복된다. 인류세 담론은 기존 기독교 신학의 원죄 구조를 재현하며, 죄의 책임을 ‘인류 전체’에게로 환원하여, 고통을 야기한 구체적인 원인을 모호하게 하고 있다. 그 결과 피해자들이 겪는 실제적 고통은 배제되고 있으며, 그 해결방안도 피해자의 회복과 복원이 아닌 가해자/억압자의 억제에 맞춰져 있는 실정이다.

이러한 한계를 극복하고자 억압받는 자들의 고통을 신학적으로 언어화하려는 시도가 민중신학에서 전개됐다. 민중신학은 고통의 문제를 죄론 개념으로 접근한 서구 신학을 비판하며, 민중의 구체적인 삶의 현실과 고통으로부터 신학을 전개해갔다. 민중의 직접적인 고통의 목소리가 담겨 있는 한국 고유의 정서인 한(恨)을 통해 세상의 고통을 해석하였고, 이는 은폐되고 사라진 민중의 목소리를 신학의 중심으로 복원하려는 시도로 이어졌다. 그러나 당대의 시도는 주로 문학적·사회학적 상징체계의 범주 안에서만 이뤄지며, 언어적 상징체계와 구조를 넘어서지 못하는 한계를 보였다. 또한 한을 인간적 범주 안에서만 접근하여, 비인간 존재의 고통을 포착하거나 이를 신학적으로 확장하지 못했다. 최근 연구들이 한을 ‘비인간 존재의 고통’으로 확장하고 있으나, 여전히 한의 사제적 역할, 즉 고통의 언어를 대언하려는 시도에 머물러 있기에 비인간 존재의 고통을 포괄하기 위해서는 이론적 보완이 필요한 실정이다. 그렇기에 본 논문은 기존의 한 개념을 비판적으로 재조명하고자 한다. 한을 감정(emotion)이 아닌 정동(affect)의 차원에서 재구성하여, 언어화되기 이전의 한에 대한 새로운 접근을 고찰하고자 한다. 정동은 비언어적 층위에서의

상호감응의 힘을 포착하는 개념이며, 이는 비인간 존재의 고통을 신학적으로 마주하는 이론적 기반으로 작용할 수 있을 것이다.

따라서 본 논문은 다음과 같은 구성을 따른다. 2장에서는 1970~80년대 한 담론의 구조와 그 한계를 분석하며, 특히 인간 언어에 의존한 한의 대변 불가능성과 정동적 전환의 필요성을 고찰한다. 3장에서는 한을 정동으로 재해석하고, 비인간 존재의 고통에 응답할 수 있는 신학적 방법론을 제시하려 한다. 이는 ‘한의 정동’으로 오시는 하나님과 마주하는 새로운 신학적 과제에 대한 응답이 될 것이다.

II. 한(恨) — 침묵된 고통의 언어

1. 죄론의 한계

서구 중심의 기존 신학은 세상의 고통을 ‘죄’의 관점으로 접근하면서, ‘억압자/가해자’ 중심의 담론을 형성해왔다. 서방교회는 어거스틴(Augustine)의 원죄 사상을 따르며, 모든 인간의 죄의 보편성을 주장했다. 하나님의 금기를 깨고 선악과를 먹은 첫 사람 아담의 행위는 ‘인간의 지의 왜곡’이며, 금해진 것을 추구하는 의지였다. 그의 죄는 하나님의 명령을 위반한 하나의 행위처럼 보이지만, 그 행위에는 많은 죄가 포함되어 있다. 어거스틴은 그 죄명을 “인간의 교만으로 말미암은 신성모독”, “그 자신에게 죽음을 가져온 살인”, “뱀에게 유혹을 받아 영적 타락에 이른 영적 간음”, “하나님이 금하신 선악과를 따먹으려고 시도한 도적질과 탐욕”¹⁾으로 표현한다. 그렇기에 그는 아담의 원죄가 단일한 하나의 현상

1) 유경동, “기독교의 고전적 죄론에 대한 소고: 어거스틴, 아퀴나스, 루터를 중심으로,” 『신학과세계』

이 아닌, 그 자체로 타락한 인간의 본성적 상태를 나타낸다고 주장하며, “인간을 죄 덩어리”(a mass of sin: massa peccati)로 묘사한다.²⁾ 이렇게 타락한 아담에게서 나온 후손들은 죄 된 성품에서 자유로울 수 없었고, 전적으로 타락한 인간은 은혜 없이는 구원에 이를 수 없는 존재로 전락했다.³⁾ 즉, 어거스틴은 원죄를 “첫 사람의 죄로 인해 모든 인간이 죄의 굴레에서 벗어날 수” 없게 된 현실로 그렸다.⁴⁾

그러나 모든 인류의 죄의 보편성을 설명하는 원죄론으로는 현실에서 나타나는 다양한 층위의 죄의 현상을 설명할 수 없었다. 그렇기에 죄에 대한 다차원적 접근이 요구되었는데, 이러한 요구의 결과로 ‘자범죄’(actual sin)라는 개념이 등장했다. 자범죄는 인간의 행위를 통해 행해지는 죄를 의미한다. 그렇기에 인간이 피할 수 없는 원죄와는 달리, 자범죄는 자신의 의지적 행위를 통해 죄를 피할 수 있다. 그러나, 동방교회와 달리 서방교회는 여전히 원죄 교리를 벗어나지 못했고, 박승호는 원죄의 근원적 한계를 세 가지로 정리한다. 첫째는 논리성의 문제다. 원죄는 행위를 기반하지 않기에 비합리적이며, 죄는 질병이 아니기에 유전될 수 없다. 둘째는 원죄가 죄를 둔감화시킨다는 것이다. 원죄는 “인간 죄성의 실체를 보편화하고 또 그럼으로써” 죄를 약화시킨다. 셋째는, 원죄는 “죄인과 그의 희생자들을 똑같이 죄 있는 것으로 간주함으로써 그들 사이의 구별을 감소”시킨다는 것이다. 원죄의 동등성은 가해자에게는 좋은 소식이지만, 피해자에게는 불행한 소식이다.⁵⁾ 또한, 테드 제닝스는 죄가 교리화되면서 본래의 해방적 기제를 잃고, 오히려 인간을 억압하는 도구로 사용되는 구조를 분석했다. 그는 죄가 기존의 구조를 유지하고, 사회적 통

88 (2016/겨울), 222.

2) 박승호, 『상처받은 하나님의 마음 : 한에 대한 동양적 개념과 죄에 대한 서양 기독교적 개념』(서울: 대한기독교서회, 1998), 118.

3) 유경동, “기독교의 고전적 죄론에 대한 소고,” 221.

4) Ibid., 221.

5) 박승호, 『상처받은 하나님의 마음』, 120-121.

제를 위한 수단으로 사용되는 도식을 7가지로 분류한다. “죄의 수직화”, “죄의 개별화”, “죄의 범죄화”, “죄의 내면화”, “교만의 죄 : 반란 vs 오만”, “죄의 에로티시즘화”, “돌이킬 수 없는 죄”이다.⁶⁾ 그는 이러한 구조적 분류를 통해 기존의 죄론이 지배자의 도구가 되어, 기존 사회와 권력을 유지하고 강화하는 기제로 작동함을 분석했다. 기득권층은 자신들의 권위에 도전하는 행위를 ‘죄’로 규정하여, 사회적 통제를 위한 메커니즘으로 사용한다. 또한, 제닝스는 죄의 보편성이 가지는 한계를 말하며, 죄의 보편성은 ‘죄인과 의인’의 차이를 없애고, 근본적 변화를 불가능하게 한다고 지적한다. 결국, 고통의 문제에 대한 죄 중심적 접근의 결정적 한계는 죄의 보편성에 대한 강조로 인한 죄의 상대적 책임 문제를 규명하지 못하고, ‘가해자/행위자’의 회개와 교리에만 그 중심이 치우쳐 피해자의 직접적인 고통과 회복의 문제는 부차적인 것으로 여긴다는 데 있다. 또한 죄 중심적 접근은 고통을 받는 당사자의 목소리를 배제하여, 그 고통이 어디에서부터 발생하는지에 대한 근원적 문제를 바라볼 수 없게 한다.

이러한 구조적 문제는 기후위기에 대한 접근에서도 반복되고 있다. 신학은 생태적 문제를 ‘죄’ 개념으로 접근하여, 기후위기의 현상을 “세계를 잘 다스리라는 하나님의 명령에 대한 위반”과 “창조 세계에 대한 폭력 행위”로 접근해왔다.⁷⁾ 이 담론에서도 여전히 ‘피해자의 고통’은 배제되어 있다. 또한 사회적 해결도 ‘죄 담론’에 치우쳐 있는데, 대표적인 용어는 폴리 히긴스(Polly Higgins)의 ‘생태살해’(ecocide)이다.⁸⁾ 이러한 담론은 ‘가해자/억압자’의 처벌과 억제에만 초점이 맞춰져, 피해자의 직접적 고통을 다룰 수 없다. 또한, 기후위기의 근원적 원인에 대한 ‘인류세 담론’은

6) Andrew Sung Park and Susan L. Nelson, *The Other Side of Sin: Woundedness from the Perspective of the Sinned-Against* (Albany: State University of New York Press, 2001), 109-122.

7) 이인미, “생태학적 죄와 ‘집합적 책임’의 신학적 의도와 반향에 대한 연구,” 『한국조직신학논총』 77 (2024/12), 266.

8) 김재윤, “국제범죄로서 ‘생태살해(ecocide)죄’의 도입에 대한 검토,” 『형사정책』 34/1 (2022/4), 143.

기후위기의 책임을 인간 전체에게로 환원하여 주된 책임자인 선진국과 다국적 기업의 책임을 희석하며, 문제의 해결방식 또한 개인의 도덕적 윤리적 회심에 기대게 하고 있다. 그렇기에 일부 종에게는 생존과 멸종을 가르는 현재적 위기는 미래에 대한 대응적 과제로 치부되고 있으며, 그들의 고통은 가시화되지 못한 채 철저한 침묵 속에서 사라져가고 있다. 이러한 점진적 접근은 “기후 우울증’을 방치하여 자포자기와 무력감”⁹⁾으로 이어질 위험이 있으며, 개개인의 윤리적·도덕적 전환에 기대어 집단적 전환으로 이어지기 어렵다는 한계를 지닌다. 또한, 가해자의 행위를 범죄화하고 처벌하는 후속적 조치가 가능하더라도, 국제적 차원의 문제인 기후 대응은 그 실행력을 갖추기 어려우며, 또한 피해에 대한 직접적 보상이 이루어지기 어렵다.

2. 죄에서 한으로

1970년 민중의 고통을 신학적 중심 과제로 여기기 시작한 민중신학자들은 이러한 죄 중심적 접근의 한계를 비판하며, 한국 고유의 정서인 ‘한’(恨)을 그 대안적 용어로 사용하기 시작했다. 이는 피해자의 목소리를 복원함으로써, 죄를 억압 구조의 산물로 재해석하려는 시도이자, 민중의 고통을 신학의 중심에 두어 고통의 문제를 해결하고자 하는 시도였다. 그렇다면, 한이란 무엇이며, 민중신학은 한을 어떻게 해석했을까?¹⁰⁾

9) 이인미, “생태학적 죄와 ‘집합적 책임’의 신학적 의도와 반향에 대한 연구,” 267.

10) 민중신학자 현영학은 민중신학이 뜻하는 바를 “처음에 예수를 따르던 사람들, 지배당하고 수탈당하고 염신여감을 받은 사람들, 창녀와 세리와 문둥병자와 같은 소위 ‘죄인’ 취급을 받은 사람들의 시각과 그들의 예수 이해를 되찾아 보려는 것”으로 말하며, 그렇기에 한의 소리에 귀 기울일 것을 주장했다. 그의 주장은 현영학, “민중신학과 한의 종교,” 「신학사상」 47 (1984/겨울), 762f를 보라.

1) 문학·사회학을 통해 본 한: 민족적 감정에서 보편적 감정으로

한은 “일반적으로 원통한 일을 당한 사람들의 마음의 저변에 흐르는 또는 축적된 감정”으로 정의할 수 있다.¹¹⁾ 한민족의 정서를 대표하는 감정이자 “민족적·민족적 정서의 본질”¹²⁾인 한은 한민족의 특수한 감정으로 다뤄졌다. 60년대까지만 하더라도 이러한 한의 특수성을 강조하기 위한 시도가 주를 이뤘는데, 한은 서구 사람들이 번역 불가능한 정서이자, 동아시아의 인접 지역인 중국·일본에서도 발견할 수 없는 감정으로 그려졌다.¹³⁾ 그렇기에 한은 약소국인 한민족의 “비정치적·비역사적인 삶의 계기로 인한 파생물” 혹은 “소멸의 감정”이나 “소박성”으로 표현됐다.¹⁴⁾ 비참한 현실에서 온 패배적 감정인 한을 주로 수동적이고 억눌린 감정으로 이해한 것이다. 이러한 이해는 60년대의 문학 작품에서 나타난다. 이 시대의 작품들은 주로 한을 정한(情恨)으로 표현하여, 그 수동성과 억압적 성격을 강조했다. 김동리는 1948년 발표한 논문 「청산과의 거리-김소월론」에서 김소월의 “연모하는 감정”을 정한이라고 이름 붙였고, 서정주도 김소월의 시를 해석하며 “정(情)의 끝에서 오는 한(恨)”이라고 표현했다.¹⁵⁾ 60년대까지만 하더라도 한은 소극적 의미의 한으로, 내재적이며 수동적 감정을 의미했다.¹⁶⁾

그러나 1970년대 민중운동의 시작과 함께 한의 저항적 측면에 대한 탐구가 활발하게 일어났다. 이는 한을 ‘민족적 특성’을 넘어서 ‘민중의 보편적 정서’로 이해하며, 그 저항성을 복원하고자 하려던 시도였다. 한완상과 김상기는 한을 역사적·사회적·실존적 체험으로 접근하며, 민중의

11) 류장현, “민중의 환과 탄식, 그 원인과 극복,” 『신학연구』 67 (2015/12), 94.

12) 서광선, 『恨의 이야기』(서울: 보리, 1988), 51.

13) Ibid., 29

14) Ibid., 30.

15) 후루타 도미다테/한승훈 옮김, “김지하의 ‘한’ 담론: 60년대의 ‘한’ 담론과의 비교를 중심으로,” 『종교학연구』 37 (2019/11), 100.

16) 서광선, 『恨의 이야기』, 142.

비참한 고통의 현실을 통해 축적되어 온 구조적인 복합체로 정의한다. 한이란 민중의 집단적 정동이며, 그렇기에 한은 “구조적이고 역사적인 변화의 동인”의 가능성으로 이해될 수 있다.¹⁷⁾ 이러한 한은 원한(怨恨)으로 표현되는 복수의 적극적 의지를 내포하는데, 이러한 한의 저항성을 처음으로 이미지화한 것은 저항시인 김지하다. 군사독재정권에 맞서 민주화 투쟁에 적극적으로 참여한 김지하는 한이 지닌 능동적 힘을 부각하기 시작했다.¹⁸⁾ 그는 한의 구체적 당사자를 “민중”으로 지칭하며, 한을 민중의 분노로 인해 생성된 감정이자 혁명의 동력으로 묘사하기 시작했다. 그렇기에 (한의 소극성을 강조한) 순수 문학파가 한의 당사자를 익명의 누군가로 표현한 데 비해, 김지하는 한의 주체를 ‘민중’으로 명확히 밝힌다. 또한, 김지하는 한을 ‘세계 민중’의 보편적 감정으로 그 범위를 넓히며 모든 해방운동의 동력으로 여기기 시작했다.

“이 ‘한’이야말로, 터무니없는 세기적 억압과 유린, 조작, 기만, 착취 속에서 살아온 제3세계의 모든 민중, 그 지역의 민중이 종종 투쟁에서 실패하고 좌절하면서도 한결같이 전진하여 승리를 향하고 있는 그 정열의 배후에서 작용하고 있는 어떤 힘과 분명히 관계하고 있다고 저는 믿습니다. 현대를 가장 날카롭게 특징짓고 있는 제3세계의 진보적인 민주주의운동의 배후에서 작용하고 있는 무언가의 역학과 이어져 있는 것입니다.”¹⁹⁾

김지하는 민족 고유의 정서로만 이해되던 한을 넘어서, 억눌린 자들의 보편적 감정으로 여기기 시작했다. 이러한 김지하의 이해는 한을 수동적 정서로만 접근하던 기존의 이해와는 달리, 한에 담긴 ‘적극성과 변

17) Ibid., 64-65

18) 후루타 도미다테, “김지하의 ‘한’ 담론: 60년대의 ‘한’ 담론과의 비교를 중심으로,” 94-95.

19) 金芝河, 「恨こそ闘争の根源」, 『不帰』(東京: 中央公論社, 1975), 338; Ibid., 106에서 재인용.

형성'을 찾고, 재규정하려는 시도로 이해할 수 있다. 또한 이러한 시도는 한이 고통받는 존재들의 보편적 감정으로 확장될 수 있는 토대를 마련했다는 데 의의가 있다.

2) 민중신학의 한 이해와 한계

이러한 김지하의 한을 신학적 개념으로 발전한 것은 서남동이다. 서남동은 죄의 개념으로부터 시작하는 기독교의 구원론의 한계를 자각하며, 한으로부터 시작하는 신학적 전환을 시도했다. 그는 한을 “눌린 자, 약한 자가 불의를 당하고 그 권리가 짓밟혀서 참으로 억울하다고 생각할 때, 그 호소를 들어주는 자도, 풀어주겠다는 자도 없는 경우에 생기는 감정 상태”로 정의한다.²⁰⁾ 그의 정의는 한이 민중의 감정임을 명확히 나타내고 있다. 또한, 그는 한의 관념 속에서 그리스도교의 속죄 개념과의 연결 가능성을 발견하기도 했는데, 이러한 연결을 통해 민중신학의 신학적 의의가 강화된다고 주장하며, 한의 신학적 중요성을 부각했다.²¹⁾ 그가 한을 신학적 개념으로 도입한 것은 한에 잠재해 있는 ‘저항적 원동력’ 때문이다. 한은 억울한 감정이지만 동시에 그 억울함을 끊어내고 새로운 세상을 여는 잠재적 가능성이자, 동력의 원천이었다. 그렇기에 그는 민중이 스스로 한을 끊어내어 “모순적 구조를 변혁시키는 행위를 단(斷)”²²⁾으로 나아간다고 보며, 그 과정을 이렇게 설명한다.

“‘단의 철학’에는 두 가지 의미가 있습니다. 적극적으로 민중의 억압된 한을 에네르기화해서 사회갱신의 힘으로 만든다는 의미이고, 소극적으로는 그렇게 하는 과정에서 보복으로 흘러가지 않게 하여 약

20) 서남동, 『민중신학의 탐구』(서울: 동연, 2018), 55.

21) Ibid., 256.

22) 김홍중, “민중과 페이션시 - 오콜로스에서 생태계급까지,” 『한국현대문학연구』 72 (2024/4), 23.

순환을 막자는 의미입니다. 이것은 현대 문학평론가들이 지적하듯이, 한이라는 것이 종래 정태적이고 수동적이고 여성적인 성격에서 남성적이고ダイナミック한 성격으로 달라지게 된 것입니다.”²³⁾

서남동은 김지하와 같이 기존의 문학이 정태적·수동적으로 다룬 한을 변혁적·적극적 성격의 동력으로 이해하기 시작했다. 또한, 한에 대한 이러한 접근은 ‘죄’라는 개념이 권력자들의 기제로 작동하고 있다는 사실을 발견하게 했는데, 지배자들은 민중을 죄인으로 낙인찍음으로, 현재의 질서 체계를 유지한다는 것이었다. 그렇기에 서남동은 그동안 도외시되었던 ‘한의 문제’를 죄 이상으로 논의해야 한다고 말하며, 이렇게 말한다.

“... 전통적인 신학체계를 감안한다면, 죄의 문제 이상으로 한의 문제가 논의되어야 한다는 것이 나타난다. ‘죄’, ‘정죄’는 사회학적으로 볼 때, 흔히 지배자가 약자, 반대자에게 붙이는 딱지(label)에 불과하기 때문에 ‘죄’의 사회학적인 분석 없이 신학적인 이론전개란 오히려 성서적인 근본 의도를 배반하고 역기능하게 된다. 그러므로 죄론에 앞서서 한, 곧 ‘범죄당한 경우’(sin against)가 문제되어야 할 것이다. 소위 ‘죄인들’이란 ‘범죄를 당한 자들’(those who are sinned against) 곧 억울한 자들이다. 말하자면 ‘죄’란 지배자의 언어이고 ‘한’은 민중의 언어라고 할 수 있다.”²⁴⁾

서남동은 ‘죄’를 지배자의 언어, ‘한’을 민중의 언어로 분류하며, 민중의 고통을 해결하기 위해 필요한 언어는 ‘죄’가 아니라, ‘한’임을 명백하게 규정했다. 따라서, 죄에서 한으로의 전환은 그동안 지배자들의 억압으로 인해 ‘발화되지 못한’ 민중의 직접적 소리를 복원하려는 노력으로 이어지

23) 서남동, 『민중신학의 탐구』, 258.

24) Ibid., 140-141.

며, ‘한’을 신학의 중심 과제로 여기도록 했다. 서남동은 민중의 고통이 발화되지 못하는 구조를 파악하며, 한을 “하늘에 호소되는 억울함의 소리, 무명의 무고(無告)의 민중의 소리 바로 그것”.²⁵⁾이라고 말한다. 그리고 그는 교회의 신학적 과제를 ‘한의 사제’가 되는 것이라고 명명한다.

“땅에서부터 하늘에 호소하는 아벨의 피 소리(창세기 4:10)를 대변하고, 여러고 길에서 강도 만나 빼앗기고 얻어맞는 이웃의 신음소리를 듣고 그 아픈 상처를 싸매주고(누가 10:25), 일꾼들에게 지불되지 아니한 품삯이 만군의 주님의 귀에 들리도록 외치는 소리(야고보 5:4) - 이 ‘소리의 내력’을 밝히는 ‘한의 사제’가 되어야 할 것이다. “병어리와 고독한 자의 소리 없는 소리를 위하여 입을 열고, 학대받는 자, 가난한 자들의 한을 풀어 주자”(잠언 31:8)는 것이다.”²⁶⁾

이처럼 70-80년대의 한 담론은 민중의 억압된 감정을 표출하고, 민중의 감춰진 목소리를 드러내어 민중의 고난현실을 극복하려는 시도로 이어졌다. 민중의 한은 독재 권력에 대한 해방의 소리로 표출되며, 민주화를 이루는 기제로 작용하기도 했다. 역사가 보여준 한의 능동성은 자연에 대한 인간의 폭력, 더 정확히 말해서는 ‘기후 취약계층’에 대한 거대한 구조적 폭력에 맞설 기제로써, 한의 가능성을 말해준다. 그러나, 한을 기후위기를 위한 동력으로 확장하기 위해서는 당대의 한 담론이 지닌 내재적 한계를 파악해야 한다. 70-80년대의 민중신학에서의 한 개념은 주로 인간 중심의 억압 구조와 폭력의 피해를 언어화·상징화하는데 집중되었고, 한의 감정적 주체는 인간의 영역에 제한되어 있었다. 이는 비인간 존재의 고통에 대한 배제를 의미한다. 또한 이 시기의 한(恨) 연구는 주로 문학적 서사²⁷⁾를 통해 이뤄졌기에, 언어와 서사 구조를 지니지 못한 비

25) Ibid., 55.

26) Ibid., 54.

인간중의 고통을 포착할 수 없었다. 그리고 이 시대의 신학적 과제 또한 대언(代言)의 역할에 치중되어 있었는데, 이는 대언의 과정에서 발생하는 고통의 왜곡과 이중적 배제라는 한계를 넘어서야 한다.²⁷⁾ 체계적인 기호 체계를 가진 인간의 언어도 대언의 과정에서 필연적으로 왜곡과 배제의 현상을 겪는다. 이는 비인간 존재의 한에 대한 접근과 재현과정이 언어적·상징적 기호체계로는 불가능하며, 그렇기에 자연의 한에 대한 새로운 접근 방식이 필요함을 의미한다.

3. 자연의 한(恨)

자연에도 한이 존재한다는 것을 주장한 인물은 박승호다. 그는 “생물(유기물)이든 무생물(무기물)이든 간에 거기에는 의지”가 있기에, 그들에게도 한이 발생한다고 말한다. 즉, 생물과 무생물은 생존에 대한 의지가 좌절당할 때 ‘한’을 경험하게 된다. 자연에 대한 인간의 무차별적 수탈과 착취는 근대적 세계관의 형성 이후에 자행되기 시작했다. 데카르트(René Descartes)의 코기토는 정신과 물질의 극단적인 이원론으로 이어져, 물질에 해당하는 자연을 기계로 이해하는 사고를 형성하게 했다. 따라서 동물은 정신적 활동을 할 수 없는 시계와 같은 기계적 힘에 작동되는 ‘자동인형’(automata)으로 격하됐고, “동물의 울부짖음과 몸부림은 단지 기계적인 반사 작용에 불과”한 것으로 여기게 됐다. 이는 동물에 대한 생체

27) 문학적 서사를 이용한 한에 대한 접근은 비가시화되었던 민중의 고통을 표면화하고, 수동적 개념에 머물던 한의 능동성을 구체화하는 긍정적 역할을 했다. 그러나 이러한 기여에도 불구하고, 한을 연구하고 설명하는 방식과, 한을 재현하고 표상하는 방식 모두가 본질적으로 언어 중심에 머물러 있었다. 그렇기에 한의 담론은 주로 ‘이야기’나 ‘문자’에 머물러 있었다. 여기서 말하는 ‘문학적 서사’의 한계는 문자와 언어를 통한 한의 접근법의 한계를 가리킨다.

28) 스피박은 ‘서발틴’의 언어가 재현[대표]될 수 없는 모순적 한계를 드러낸다. 서발틴의 고통은 재현하지 않으면 드러나지 않지만, 그들을 단일한 주체로 대변하는 순간에 그 안에 속한 개개의 삶은 왜곡(과장 또는 단순화)되며, 서발틴의 주체성과 자율성은 상실된다. 이러한 주장은 최순양, “스피박의 서발틴(하위주체)의 관점에서 바라 본 아시아 여성신학과 민중신학적 담론에 대한 문제 제기,” 『신학논단』 72 (2013/6), 234를 보라.

해부 실험의 정당화와 자연에 대한 인간의 우위적 존재의 근거로 사용되며, 비인간 종에 대한 착취와 수탈로 이어졌다.²⁹⁾ 그러나 자연이 단지 기계적 작용이 아니라, 세계를 형성하고 유지하는 능동적 존재라는 사실을 주장한 것은 브뤼노 라투르(Bruno Latour)다. 그는 ‘행위성-연결망 네트워크’ 이론을 통해 비인간 종이 기계적 존재가 아니라, 지구의 생성 기반을 유지하는 유기체적 연합체라고 주장한다. 행위자 네트워크이론(ANT)에서의 행위자는 인간과 비인간적 사물을 포함하여, “타자와의 상호관계, 즉 네트워크를 통해 행위성 또는 행위능력(agency)를 가지게 되는 모든 구성 인자를 지칭한다.”³⁰⁾ 그는 단지 수동적 대상이었던 비인간들도 네트워크의 상호작용을 통해 인간에게 영향력을 행사한다는 점에서 행위성을 갖는다고 주장한다.³¹⁾ 라투르의 이러한 주장은 그의 ‘존재’에 대한 이해에 기인한다. 그에게 존재는 “한 개체의 독자적 실존”이 아니라, “다른 존재들과의 교류를 통해 끊임없이 새로운 존재의 양식으로 창출해 나아가는 과정”에서 구성된다. 한 객체는 다른 존재들과의 상호작용을 통해 형성되며, 그렇기에 존재는 지속된 ‘타자로서-존재’(being-as-other)를 형성해 나아가는 과정을 겪는다.³²⁾ 이러한 주장은 수동적 존재로 여겨진 비인간 존재의 영향력과 존재성을 재사유하도록 했다.³³⁾ 라투르는 이러한 이론을 러브록(James Lovelock)의 가이아 이론과 접합시켜, 지구의 생태 시스템을 설명한다. 러브록에 의하면, 지구에 생명이 존속할 수 있는 것은 지표면에 사는 모든 존재(생물과 무생물) 덕분이다. 생물과 무생

29) 로즈마리 레드퍼드 류터/전현식 옮김, 『가이아와 하느님: 지구치유를 위한 생태 여성학적 신학』(서울: 이화여자대학교 출판부, 2000), 234.

30) 하주원·장용순, “브뤼노 라투르의 행위자-네트워크 이론(ANT)을 통한 환경친화적 건축에 관한 연구 - 디에베도 프란시스 케레의 서아프리카 프로젝트를 중심으로,” 『대한건축학회논문집』 41 (2025/5), 139.

31) 송은주, “인류세에 부활한 가이아: 가이아의 이름을 재정의하기,” 『인문콘텐츠』 62 (2021/9), 259.

32) 박일준, “연립의 존재론: 행위자 - 네트워크와 균근류-네트워크의 연장능력(extendibility),” 『OUGHTOPIA』 39 (2025/2), 78.

33) 이성호, “기후위기 시대의 생태사유 - 탈식민적 생태비평과 초객체 이론 그리고 생태신학적 함의,” 『신학사상』 199 (2022/겨울), 326.

물의 상호작용은 지구라는 거주지 환경을 만들고, 생명을 유지하게 한다.³⁴⁾ 그렇기에 생물과 무생물의 존재론적 우위는 없으며, 인간도 가이아의 일부일 뿐이다. 이러한 연장선상에서 라투르는 둥근 구로서의 지구가 아니라, 몇 킬로미터에 불과한 얇은 막으로서의 지구를 주장한다. 지구상의 생물은 이 얇은 피막 주변, 즉 일종의 임계영역(critical zones)에서만 살 수 있는데, 바로 이 임계영역의 공간이 라투르의 가이아다. 그리고 이 행위자로서의 가이아가 상호작용을 통해 생성한 결과를 기후라고 말한다.³⁵⁾

“만약에 생물들이 살 수 있는 기후가 있다면, 그것은 어떤 ‘연장(延長)적 사물’이 있어서 모든 생물이 그 안에서 수동적으로 살고 있기 때문이 아니다. 기후는 상호작용들의 역사적 결과이다. 그것은 생명체들과 함께 확산되고 축소되며 죽어간다.”³⁶⁾

결국 지구의 모든 존재는 ‘능동-수동적 생명의 상호작용’을 통해서, 스스로의 환경을 구성하며, 생존을 영위해간다. “생물(유기물)이든 무생물(무기물)이든 간에 거기에는” 생존하고자 하는 어떠한 의지가 있고, 그렇기에 그들은 생존이 좌절될 때 ‘한’을 품게 된다. 그러나, 생물계의 한은 ‘언어적 상징기호’로 입을 수 있는 반면에 무생물의 한은 상징적 기호 체계로 입을 수 없다. 그렇기에 박승호는 무생물계의 한을 무의식적이라고 표현하며,³⁷⁾ 비인간 종의 한을 사유하기 위한 새로운 접근 방식의 필요성을 제기한다. 그리고 본 논문은 그 가능성을 ‘정동’에서 찾고자 한다.

34) 조성환, “브뤼노 라투르의 가이아 철학,” 『문학/사학/철학』 72 (2022/12), 193.

35) Ibid., 199.

36) Bruno Latour, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime* (Cambridge, UK; Medford, MA: Polity, 2017), 106.

37) 박승호, 『상처받은 하나님의 마음』, 67-68.

Ⅲ. 정동과 한(恨) — 언어 없는 고통의 신학

‘비인간 종’에 대한 고통을 상징 체계적으로 접근한다면, 이러한 시도는 언제나 실패할 것이다. 그러나, 상징화되지 못하는 그들의 고통은 실재적 사건이다. 그들은 ‘소멸과 멸종’이라는 존재의 가장 극심한 고통을 통해 상징계에 균열을 내고 있다. 그렇다면, 우리는 그들의 한을 어떻게 읽을 수 있을까? 그 방법은 ‘정동’에 있다.

1. 정동으로서의 한(恨): 페이션시를 통한 한(恨) 읽기

1) 정동의 사회학

정동은 스피노자(Baruch Spinoza)가 정식화한 것으로써, “정동하고 정동되는(to affect and be affected) 힘”이다.³⁸⁾ 이 힘은 끊임없이 변화하는 일종의 잠재력이며, 존재의 역량이다.³⁹⁾ 스피노자의 ‘정동-정동되는’이라는 표현은 행위자와 감수자의 동시적 출현을 전제하며, 이 둘 사이의 이분법을 해체한다. 그렇기에 정동은 정태적 감정과는 구분되는, 대상을 전제로 하는 다른 몸의 즉각적이고 역동적인 운동이다.⁴⁰⁾ 김홍중은 이 둘의 차이를 이렇게 설명한다.

“정동이 감정(emotion)과 구별되는 것은 이런 맥락에서다. 감정은 인식되고 언어로 명시될 수 있는 내면적 느낌이다. 그러나 이와 달리

38) 브라이언 마수미/조성훈 옮김, 『정동정치』(서울: 갈무리, 2018), 12.

39) 김홍중, “가브리엘 타르드와 21세기 사회이론: 정동, 페이션시, 어셈블리지 개념을 중심으로,” 『한국사회학』 56/1 (2022/2), 79.

40) 강미정, “정동과 자아 - 동시대 정동연구와 피스의 기호학적 자아이론,” 『한국기호학회』 67 (2021/1), 17.

정동은 “인지적 정의와 포획”을 벗어난 곳에서 개인들을 통과하여 횡단적으로 작용한다. 감정은 주관적이지만, 정동은 주관의 이전에 작용하며, 감정은 상징적이지만 정동은 물질적이다. 감정은 정동의 집합적 소용돌이가 개인의식에 침전되어 판별되고 인지된 이후에 형성되는, 비유컨대 정동이라는 거대한 흐름이 취하는 최종 결정물(結晶物)이다.”⁴¹⁾

사회적 기제로서의 정동 개념은 ‘주체-객체’, ‘행위자-감수자’, ‘능동-수동’이라는 이분법을 해체하며, ‘언어-비언어’ 사이의 경계를 허물 수 있는 사유의 가능성을 열어준다. “신체 경험을 표상하거나 개념화하기 이전에 이미 몸 자체가 지닌 정동”⁴²⁾은 자율적인 작동으로, 표상과 언어화 이전에 선행되기에 그것의 표현을 위한 매개를 요구하지 않기 때문이다.⁴³⁾ 정동은 의미와 진리를 기호나 기표를 통해 표상할 수 있다는 세계에 균형을 내고, 정동 그 자체의 내재적 힘을 발견하도록 한다. 이러한 점에서 ‘정동’은 뒤르켐(Émile Durkheim)의 심적 작용보다는 타르트트(Gabriel Tarde)의 것에 더 가깝다. 뒤르켐과 타르트는 사회적 영역의 근간에서 심적인 것의 중요성을 발견했다. 그러나, 이 두 학자는 심리적 현상에 접근하는 방식에서 뚜렷한 차이를 보인다. 심리적 사실을 ‘표상’(représentation) 개념을 중심으로 이해한 뒤르켐은 인간의 심리나 사회를 구성하는 요소를 ‘기호와 상징체계’로 이해했다. 그에게 사회는 물질적인 실체라기보다는 사람들의 머릿속에 자리한 규범·문화·집단사고 방식 등의 표상으로 이뤄진 질서였다. 따라서 그의 사회학은 “유기적인 것(뇌), 심적인 것(개인 심리), 사회적인 것(집합 심리) 사이에 창발성을 설정하고, 이들 사이에 엄격한 존재론적 위계를 설정”하도록 했다. 반면,

41) 김홍중, “가브리엘 타르트트와 21세기 사회이론,” 91.

42) 강미정, “정동과 자아 - 동시대 정동연구와 피스의 기호학적 자아이론,” 17.

43) 브라이언 마수미, 『정동정치』, 30.

타르트는 심리를 ‘표상’이 아닌 ‘에너지’의 관점에서 접근한다. 그에 의하면 “심적인 것은 추상화된 상징적 기호나 질서가 아니라 준동하고 작용하고 요동치며 확산되는 ‘힘’이다.”⁴⁴⁾ 그는 사회를 일의적으로 관통하는 원리에 주목하며, 그 일원적 원리를 ‘에너지’라고 부른다.⁴⁵⁾

“믿음과 욕구는 발명과 모방이 작용하기 이전에 잠재적으로 존재하며, 그 깊은 원천은 사회계 밑에, 즉 생물 세계에 있다. 이와 마찬가지로 생명은 형성하는 힘과 움직이는 힘은 생식을 통해 구체화되고 이용되는데, 그 원천은 생물계 밑, 즉 물리에 있다. 또한 파동이 지배하는 물리계의 분자력과 원동력도 물리학자들로서는 그 깊이를 알 수 없는 원천이 하이포(하위) 물리계(um monde hypophysique)에 있다. 어떤 사람들은 이 하이포 물리계를 본체(Noumènes)라고 부르며 또 어떤 사람들은 에너지라고 부르며 또 다른 사람들은 불가지계(不可知界)라고 부른다. 에너지는 이 비밀과 관련된 가장 널리 퍼져 있는 이름이다.”⁴⁶⁾

타르트는 믿음, 욕구와 같은 심적 에너지가 타인과의 관계에서 모방이라는 양식을 통해 반복되며, 이 반복이 사회를 형성·변형한다고 보았다. 즉, 사회는 미리 정해진 표상에 의한 형성도, 주어진 구조물이나 제도도 아닌, 상호작용과 반복을 통해 재편되는 정동의 흐름이다. 그렇기에 그는 물질, 생명, 마음을 위계화된 실재로 접근한 뒤르켐과는 달리, 이들을 에너지의 상이한 양태로 이해하며 존재의 수평적 접근을 가능하게 했다. 즉, 존재는 위계적 층위가 아닌, 다층적이고 상호작용적인 흐름 속에서 구성되며, 기호적 표상 이전에 ‘정동’이 있다는 것을 발견하도록

44) 김홍중, “가브리엘 타르트와 21세기 사회이론,” 85f.

45) Ibid., 86.

46) 가브리엘 타르트/이상률 옮김, 『모방의 법칙: 사회학적 연구』(서울: 문예출판사, 2012), 202.

했다.

2) 페이션시

타르드의 사회학은 ‘언어와 표상’ 이전에, 사회를 구성하는 보다 근본적 차원의 잠재적 에너지로서의 정동을 포착하도록 했다. 그는 사회적 주체를 자율적 행위자가 아니라, 감응에 반응하는 존재로 그렸다. 그렇기에 그는 사회적 주체를 몽유병자로 간주하며, 사회상태를 각성이 아닌 몽유 상태(ie somnambulisme)에 가까운 것으로 그린다.⁴⁷⁾ 즉, 그는 사회를 모방으로, 모방을 일종의 몽유병으로 인식하며, “꿈속에서 꿈을 인지하지 못하듯, 사회상태 속에서 우리는 타자로부터 유입되는 막대한 압시, 전염, 영향의 힘”을 인지하지 못할 뿐, 정동적 에너지에 의한 변형을 겪고 있다고 말한다.⁴⁸⁾ 따라서, 그에게 사회적 주체는 몽유병자처럼 “자신에게 전달되는 정신적 에너지(믿음과 욕망)에 감응”되어 움직이는 존재로, 감수하는 주체다.⁴⁹⁾ 또한, 그는 수동성을 능동성보다 시간의 측면에서도 앞서는 우세한 정동으로 묘사하여, ‘행위하는 자(agent)가 아닌, 감수하는 자(patient)’를 사회를 구성하는 주체로서 등장하도록 했다.

김홍중은 감수자를 무언가를 하는 자가 아니라 겪는 자로, 감수 능력을 “외부로부터 가해진 작용을 견디고 견어내는 힘, 참고, 침묵하며, 받아들이고, 그럼으로써 서서히 변화해갈 수 있는 역량”으로 정의한다.⁵⁰⁾ 결국, 정동으로서의 감수는 감수-행위의 이분법적인 구분을 모호하게 하는 ‘파동’의 잠재적 가능태이다. “가령, 우리가 주먹으로 책상을 칠 때 주먹은 책상을 때리는 행위를 ‘수행’하지만, 이와 동시에 책상의 저항력

47) Ibid., 119-121.

48) 김홍중, “가브리엘 타르드와 21세기 사회이론,” 94.

49) Ibid., 95.

50) 김홍중, “인류세의 사회이론 1: 파국과 페이션시(patency),” 『과학기술학연구』 19/3 (2019/11), 26-27.

을 ‘겪는다’. 감수자와 행위자의 위치는 이처럼 교호(交互)한다”⁵¹⁾ 따라서, 소린 리더(Soran Reader)는 행위성이 항상 감수를 동반하며, 이 둘은 이중성을 지닌다고 말한다.

“이러한 감수성(patience)의 이중적 사실 — 우리가 행위자로서 행동 하면서 고통을 겪고, 감수자로서 타인의 행위에 의해 고통을 겪는다는 사실 — 은 인간 사회생활에서 불가분하고, 널리 퍼져 있으며, 중요한 요소다. 사람들로 이루어진 공동체에서는 우리 모두가 어떤 행동을 하면서 고통을 겪고, 또 다른 사람이 우리에게 행동함으로써 고통받는다.”⁵²⁾

리더에 의하면 모든 행위는 감수를 전제하고, 모든 행위함은 겪음과 연결되어 있다.⁵³⁾ 그래서 그는 감수 없는 행위의 공허함과 행위 없는 감수의 맹목성을 비판하며, 이 둘이 서로를 전제하고 결코 분리될 수 없음을 말한다.⁵⁴⁾ 행위 위주의 세계관에서 감수는 부정적이고, 객체적(수동적) 힘으로 설명되어왔다. 그렇기에 ‘감수’는 행위적 존재들의 행위를 통해 극복되어야 할 구원의 대상으로만 여겨졌다. 그러나, “겪는 자들의 세계는 언어에 저항”⁵⁵⁾하며, 능동적 행위에 반작용으로서 수동-능동적 에너지로 작용하고 있다. 즉, 그들은 행위자 중심의 세계에서 포착되지 않는 방식으로, 언어로 환원할 수 없는 한의 정동과 존재의 소멸을 통해 파동을 일으키고 있다. 사회를 ‘정동-페이션시’의 관점에서 접근할 때, 우리는 기후위기로 축적된 비인간종의 언어화 할 수 없는 고통의 한을 재해석하여, 그들을 현시대의 ‘겪고 있는 주체’로 이해할 수 있게 된다.

51) 김홍중, “민중과 페이션시,” 29.

52) Soran Reader, “The Other Side of Agency,” *Philosophy* 82 (2007/10), 589.

53) *Ibid.*, 588.

54) *Ibid.*, 590.

55) 김홍중, “민중과 페이션시,” 30.

3. 비인간종의 한(恨)과 감응의 윤리

그렇다면, 비인간종의 ‘겪고 있음’을 어떻게 한과 연결할 수 있을까? 그리고 그 한을 어떻게 신학적 과제로 삼을 수 있을까? 우리는 그 가능성을 ‘김지하의 한’과 ‘레비나스의 얼굴’을 통해 사유할 수 있다.

1) 민중의 재구성: 비인간종, 생명의 주체로서의 고통의 담지자

김지하는 민중을 “인간의 역사·인간사회·유기적 사회 안에서 생명의 본성에 가장 알맞게 생활하고 생존하고 창조하고 노동하는, 희망하고 꿈 꾸고 욕구하고 그것을 성취시키기 위해서 애를 쓰는 가장 생명체다운 집단.”⁵⁶⁾으로 해석한다. 민중은 “노동하는 자”, “움직이는 자”, “산 자”, “식사하는 자”다. 민중은 노동을 통한 결과를 공동으로 나누어 먹으며, “식사하는 행위의 결과를 노동으로 확대재생산”하여 더욱 좋은 생산물을 재생산한다. 이로 인해 생명은 더욱 더 확대, 심화되며, 생명은 신선한 활동을 유지해간다.⁵⁷⁾ 그러나 민중은 생명의 본성에 가장 적합한 창조적 노동을 영위함에도 불구하고, 지배계급에 의해 계속해서 짓밟히고 빼앗기고 억눌리고 약탈당한다. 그럼에도 민중은 이러한 억압에 맞서 ‘저항’하고 창의적 생명 활동을 이어가며, 스스로 억압적 상황을 극복하여 생명적 세계를 형성해간다. 그렇다면, 민중은 인간종에게만 국한된 것일까? 김지하는 사람집단으로서의 민중이 아닌, 그 근본에 있는 더 넓은 것을 사유해야 한다고 주장한다. 역사적 관점에서 민중은 인간으로만 해석됐지만, 새로운 시대의 과제를 해결하기 위해서는 민중의 범위를 확장해야 한다고 본 것이다. 그는 이렇게 말한다.

56) 김지하, 『김지하전집』 1 (서울: 실천문화사, 2002), 204.

57) Ibid., 232.

“민중의 근원적인 질적 파악을 하려면 그 밑바닥에 인간만이 아니라 동식물 생태계 전체와 소위 이제까지 서양인들이 ‘유기물’에 대척적인 ‘무기물’이라고 불려온 산맥·바위·공기·물·흙·바람까지도 하나로 보는 시각이 필요하다. … 선천시대에 있어서는 주로 사람으로서의 민중 집단의 사회적·역사적 관계가 상대적 개념으로 제한되어 있었으나, 후천시대에 있어서는 사람만이 아닌 자연과의 관계, 온통 생명을 갖고 있는 넓은 테두리 안에서 전폭적으로 찾아내어지는, 어떤 의미에서 절대적 개념인 유개념으로 확장될 필요가 있는 것이다.”⁵⁸⁾

김지하는 오늘날의 사회를 극단적인 “생명파괴”, “생명변질”, “생명기형화”, “생명경시”의 사회로 보며, 무기물까지도 생명의 회복을 위해 저항하는 민중으로 확대해야 한다고 주장했다. 그에게 비인간과 인간의 세계는 유리되어 있지 않으며, 서로의 행위를 통해 얽혀 있는 존재다.⁵⁹⁾ 이러한 민중 개념의 확장은, 비인간종의 고통 역시 사회적·역사적 맥락 속에서 겪는 한으로 이해할 수 있는 토대를 제공한다. 그의 진단처럼, 인간의 탐욕은 자연을 착취와 수탈의 대상으로 여기며 지구를 생명이 존속 불가능한 곳으로 만들어가고 있다. 이러한 상황에서 고통을 받는 ‘민중’은 인간으로만 국한될 수 없으며, 죽임의 문화에 맞서 생명의 토대를 지속적으로 유지해가는 비인간 종도 ‘고통의 담지자 및 생명의 주체’인 민중으로서 재사유화해야 할 것이다.

58) Ibid., 183.

59) 김지하는 ‘밤’이 인간 행위자뿐 아니라 비인간과의 협동 과정을 통해서 생성된 결과물로 본다. 이러한 생성과정에서 인간과 비인간 종은 동일한 존재로 존재한다. 그렇기에 김지하는 비인간종에게 ‘담’이라는 호칭을 부여하며, 인간과 비인간의 계급적 관계를 해체한다. 이러한 해석은 임현우, “김지하 시의 신유물론적 사유 연구,” 『한국현대문학연구』 73 (2024/8), 334-344를 보라.

2) 페이션시로서의 한

김지하는 생명 파괴의 문화로 인해 고통을 받는 민중이야말로, 그 한을 스스로 극복하며 후천개벽의 세상을 열 수 있다고 보았다. 김지하에게 한은 변혁을 위한 기능태로서의 감정이자, 보복적 감정을 넘어서는 악순환의 고리를 단(斷)하고 후천개벽적 세계로 이행할 희망적 정동이었다.⁶⁰⁾ 그렇기에 김지하는 수동성(한)의 자기운동을 통해 순수하게 도출되는 힘을 통해 적극성(단)이 발생할 수 있다고 보았다. 그렇기에 그는 ‘수동적 적극성’이라는 모순적 표현을 제시한다.

“우리가 비참한 죽음의 암흑을 있는 그대로 둔 채 그것을 뒤집는 부활을, 예토(穢土) 속에서 예토 전체를 그대로 정토(淨土)로 변화시키는 해탈을, 탁류 속에 들어가 오래 기다려 그 탁류 전체를 스스로 맑아지게 하는 도를 말할 때 그것이 다름 아닌 연꽃입니다. 그것이 십자가요, ‘부드러움’, 즉 생명입니다. 그리고 그것이 이른바 ‘수동적 적극성’입니다. ‘수동적 적극성’이야말로 참된 용기요 참된 결단이며 생명을 본래 있는 그대로 살아나게 하는 생명 자신의 가장 생명다운 활동양식입니다. 그리고 바로 그것이 ‘로터스’ 즉 연꽃입니다.”⁶¹⁾

김지하는 감수가 지닌 주체적 힘을 예견했다. 그래서 그는 한의 축적이 상상력을 기폭하여 ‘미는 힘’으로 작용한다고 말하며, 감수되는 한(恨)이 우주 생명의 복원을 위한 정동임을 선언한다.

“한 없이는 우주생명의 깨달음에 이를 수가 없다. 생태위기, 생명위기에 시달리는 우리의 지금의 한을 바탕으로 힘으로 하여 생명 받은 것

60) 김진, “한(恨)의 희망철학적 해석,” 『철학』 78 (2004/2), 329.

61) 김지하, 『밤: 김지하 이야기 모음』(서울: 숲, 1995), 14.

일체의 무한한 해탈을 희망하고 서원하며 우주적으로 확장된 활동과 상상력을 가져올 증생한으로까지 무한 확대시키는 것이 새 문화운동의 과제이다. 우리 민족의 한은 일본의 원념 순이나 유럽의 르상티망과는 다르다. 우리의 한은 큰 소망이며 슬픔이다. 생명 가진 모든 것이 품는 우주적 정념이다.”⁶²⁾

한(恨)은 말해지거나 말해질 수 없는 축적된 고통의 감정이다. 외부적 힘에 의해 감수된 고통인 한은, 언어적 포섭에 저항하며 정동적 차원으로 세계와 영향을 주고 받는다. 감지하는 자신의 시에서 비인간종도 고통을 받고 있으며, 자신의 고통을 ‘소리’로 전달하고 있음을 말한다. 『비』⁶³⁾라는 시에서 내리는 빗속에서 온갖 것 — 흙, 사금 파리, 상추잎 — 이 소리를 지른다. 그러나 그들이 자아내는 고통의 소리는 닫힌 몸 속에서 지르는 소리에 지나지 않는데, 비인간 종이 지르는 소리의 의미가 인간에게 해석되지 않기 때문이다. 단지 인간은 물리적으로 떨어지는 소리 로만을 듣는다.⁶⁴⁾ 그러나, 그는 『빗소리』⁶⁵⁾라는 시에서, 이러한 물리적 파동이 듣는 이의 감응성에 따라 ‘비인간 종의 신음 소리’로 재해석될 수 있음을 제시한다. 땅으로 내려와 하늘로 올라가는 빗소리는 생명의 순환을 통해, 숲속 나무의 한숨과, 모든 생명들의 신음소리를 화자에게 들려온다. 또한, 비는 “사람아 사람아”를 외치며, 파동적인 힘으로 인간에게 무언가를 건네온다. 들리는 건 ‘빗소리’이지만, 이 소리는 물리적 파동을 넘어선 정동의 형태로 인간에게 ‘고통과 한’을 전달하며, 인간이 행위를 변화할 것을 요구한다. 이는 비인간종의 고통의 정동을 인간의 윤리적 감응 가능성과 연결시키는 상상력의 토대를 제공해준 것이다. 이러한 감지하의 상상력은 폐이션시 — 감수하면서도 세계에 영향을 미치는 능동

62) 김지하, 『김지하전집』, 712.

63) 김지하, 『花開: 김지하 시집』(서울: 실천문화사, 2002), 43f.

64) 임현우, “김지하 시의 신유물론적 사유 연구,” 346.

65) 김지하, 『중심의 괴로움: 김지하 시집』(서울: 솔, 1994), 26f.

적 수동성 — 의 개념과 연결된다. 그렇기에, 한을 페이션시로 접근하여 재해석하려는 시도는 두 가지 의미를 지닌다. 하나는 축적된 감정인 한이 단지 개인적 감정 혹은 집단적 내부에 존재하는 수동성으로 존재하는 것이 아니라, 감응적 주체로서 세계에 변화를 추동하고 있다는 사실이다. 비인간 종의 고통은 단지 ‘감수’에 그치지 않고, 그 감수를 통해 세계를 재형성해간다. 또 다른 하나는, 그렇기에 우리는 비인간종의 고통을 세계를 재형성하는 한으로 재해석할 수 있다는 것이다. 비인간 종 역시 고통에 응답할 수 있는 정동적 주체로 사유될 수 있으며, 이는 고통을 감내하며 세계와 관계 맺는 비인간종의 존재론적 가능성을 확장시켜준다.

비인간 종은 언어화되지 않은 어떠한 형태의 소리로 우리에게 무언가를 건네온다. 그것은 언어 이전의 소리이며, 소리 이전의 정동이다. 환경 오염, 산불, 남획, 서식지 파괴로 인해 죽어가는 비인간종은 비명조차 낼 수 없는 침묵 속에서 자신의 소멸을 정동적 요청으로 변환시키며, 세계의 변화를 촉구하고 있다. 따라서, 신학적 과제는 이 언어로 전환되거나 고정될 수 없는 ‘고통의 울림’에 마주하는 것이며, 함께 머무르는 것으로 전환되어야 한다. 한은 신학의 언어를 요구하지 않는다. 다만 그것은 말해지지 않는 고통 앞에 머무르고, 그 고통의 파동에 감응할 수 있는 윤리적 감수성을 요구한다.

3) 비인간종의 얼굴: 한의 정동과 윤리적 감응

비인간종의 고통은 기존의 언어적 상징체계로는 접근할 수 없다. 때로 그들의 고통은 소리로조차 전달되지 않는다. 그렇기에 기후위기에 대응하는 민중신학의 방법론은 상징화된 언어 체계를 넘어, 언어 이전의 정동으로서의 한을 사유해야 한다. 이 정동적 한은 ‘말할 수 없는 존재’와의 윤리적 마주침에서 비롯된다. 그렇다면 우리는 비인간종과 어떻게 마주칠 수 있을까? 이는 레비나스(Emmanuel Levinas)의 얼굴이라는 개념을 통해 접근할 수 있다.⁶⁶⁾ 레비나스는 타자의 절대적 타자성을 설명하

기 위해 얼굴이라는 개념을 사용한다. 타자의 얼굴은 “나에게 사로잡히지 않는, 현상화 할 수 없는 차원”의 것으로, 그 자체로 포섭 불가능한 타자의 절대성을 드러낸다.⁶⁷⁾ 레비나스가 얼굴을 통해 말하고자 하는 것은 “타자의 벌거벗음”이다.⁶⁸⁾ 타자는 얼굴을 통해 “스스로의 헐벗음”을 드러내며, “스스로의 결핍과 굶주림, 상처 입을 가능성, 혹은 나약함으로 현현”⁶⁹⁾한다. 취약한(Precarious) 타자는 타자를 자신의 상징체계로 포섭하려는 나의 시도에 맞서, 자신의 나약함을 드러내는 언어(language)와 표현(expression), 즉 ‘나를 살해하지 말라’는 요청으로 다가온다. 레비나스는 바로 이러한 ‘나를 죽이지 말라’는 타자의 요청과 명령을 통해 윤리가 발현된다고 본다. 윤리적 행위는 주체의 계획이나 결단이 아니라, 타자로부터 시작된다. 그러나 레비나스의 얼굴은 “개념으로나 이념으로, 어떤 기호 체계나 해석 체계로 포착할 수 없는” 존재다.⁷⁰⁾ 그렇기에 얼굴이 보내는 신호는 상징적 언어로 환원할 수 없는, ‘언어 이전의 언어’이다. 버틀러는 우리는 얼굴이 전하는 윤리적 요구를 알지 못한다고 말하며, 얼굴이 전달하는 명령은, “언어로 형식화하고 따를 수 있는 어떤 처방으로 즉시 번역”될 수 없다고 말한다.⁷¹⁾ 즉, 얼굴은 언어로 환원가능한 기호 체계에 속하지 않는 방식으로 우리에게 신호를 보내온다. 타자는 아무런 말이 없다. 오히려 타자는 절대적 침묵으로 마주하며, 침묵을 통한 윤리적 요청으로 다가온다. 또한, 레비나스는 얼굴이 인간의 얼굴 형태만을 의미하지 않는다고 말하며, 바실리 그로그만(Vassili Grossman)의 『삶과 운명(Life and Fate)』의 한 부분을 기술한다.

66) 민중신학과 레비나스의 이론을 접목하려는 선행연구에 대해서는, 김성호, “민중신학과 레비나스,” 『신학사상』 203 (2023/겨울), 133-177을 보라.

67) 김현중, “책임, 세계, 제삼자 - 레비나스의 철학에서의 얼굴 너머,” 『현상학과 현대철학』 94 (2022/9), 47.

68) 김도형, “에마뉘엘 레비나스와 주디스 버틀러의 비판적 만남(1) - 버틀러의 레비나스,” 『철학연구』 166 (2023/5), 67.

69) 김현중, “책임, 세계, 제삼자 - 레비나스의 철학에서의 얼굴 너머,” 48.

70) 강영안, “얼굴과 일상,” 『프랑스문화예술연구』 39 (2012/봄), 282.

71) 주디스 버틀러/윤조원 옮김, 『위태로운 삶 : 에도의 힘과 폭력』(서울: 필로소픽, 2018), 190.

“바실리 그로스만의 『인생과 운명』에서는 정치범의 가족들, 아내들, 부모들이 모스크바 루비안카에 새로운 소식을 듣기 위해 모인다. 창구 앞에 줄이 형성되고, 줄에서는 오직 다른 이들의 등만이 보인다. 한 여자가 자기 차례를 기다린다. 그녀는 인간의 등이 이렇게나 표현력이 있을 수 있으며, 이렇게 깊이 마음의 상태를 드러낼 수 있으리라고는 생각하지 못했다. 창구에 다가가는 사람들은 고개와 등을 특정한 방식으로 내밀었고, 어깨는 스프링처럼 긴장되어 울부짖고 흐느끼고 소리치는 것처럼 보였다.”⁷²⁾

얼굴은 형태가 없는 등이 될 수 있으며, 즉 이는 얼굴이 무형태의 모든 존재로까지 확장될 수 있음을 의미한다. 레비나스의 ‘무형의 형태’로 존재하는 얼굴 개념은 비인간 종과 마주할 수 있는 윤리적 통로이자, 신학적 상상력으로 작동할 수 있다. 인간의 어떤 상징체계로도 환원할 수 없는 존재인 ‘비인간 종’은, 그러나 어떠한 마주침과 정동으로 우리에게 말을 건네온다. 즉, 얼굴은 ‘언어화 이전의 정동’이며, 자아에게 울림으로 도달하는 감응의 행위로 해석할 수 있다. 또한 레비나스는 절대적으로 알 수 없는 얼굴을 지닌 존재를 ‘무한자’로 표현하는데, 이는 데카르트가 신존재 증명에서 사용한 언어이다. 타자는 “하나님이 나타나듯이 나에게 다가온다.”⁷³⁾ 그러나 ‘얼굴’의 마주함은 하나님과의 마주함이며, 즉, 신학의 제1과제다. 기후위기는 인간의 주체적 계획이나 도덕적 각성으로 해결할 수 없다. 이 위기의 극복은 비인간종과의 마주함을 통해서 시작될 수 있다. ‘마주함’이야말로 신학적 응답의 우선 과제이며, 기후위기로 인

72) Lévinas, Emmanuel (et al.), *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings* (Bloomington: Indiana University Press, 1996), 167. 레비나스는 윤리적 행위의 대상으로 동물을 포함해야 한다는 명확한 주장을 하지 않는다. 그러나 그는 윤리를 모든 살아있는 존재로 확장해야 한다고 말했을 뿐 아니라, 인간의 얼굴과 동물의 얼굴 차이를 말하면서도, 더 특별한 분석이 필요하다고 인식했다. 레비나스의 얼굴 개념을 동물에게로 확장하려는 시도는 김영걸, “레비나스 대면 윤리의 동물적용 가능성 고찰,” 『현상학과 현대철학』 90 (2021/9), 48-52를 보라.

73) 강영안, “얼굴과 일상,” 282.

해 소멸 위기에 처한 생물 종들의 침묵에 응답하는 유일한 길은, 그들의 고통을 상징화하지 않고, 정동적 한으로 수용하려는 존재론적 감응의 시도에서 시작될 것이다.

IV. 결론

본 논문은 기후위기로 인해 발생하는 비인간종의 고통을 기존의 죄 중심적 개념으로 포착할 수 없다는 문제의식에서 출발했다. 전통적 죄론은 ‘행위자/가해자’의 회개와 구원에 치중되어, 피해자의 고통을 부차적인 문제로 다루어 왔다. 이에 반해 민중신학은 한국 고유의 정서인 한(恨)을 신학적 언어로 대입하여, 억압받는 자의 고통을 신학의 중심으로 복원하고자 했으나, 그 한계 또한 분명했다. 신학적 한의 담론은 한을 인간 고통의 정서로만 다루며 비인간 존재의 고통으로까지 확장하지 못했으며, 한에 대한 분석 방법론도 인간 중심의 기호적 상징체계 안에 머물러 비인간 존재의 고통을 다루는 데에는 이론적 한계를 드러냈다.

따라서 본 논문은 한의 개념을 정동(affect)적 차원에서 재해석하여, 비언어적 고통에 응답할 수 있는 신학적 가능성을 고찰했다. 정동은 타자와의 상호감응을 통해 나타나는 언어 이전의 에너지로, 비인간 존재의 고통은 이러한 정동적 접근을 통해 비로소 포착될 수 있다. 이제 신학적 과제는 말할 수 없는 존재들이 ‘언어 이전의 무언가(존재의 소멸, 감수 작용 등)로 올리는 정동에 마주하는 것이며, 이는 ‘해석하고 말하는 신학’에서, ‘머무르고 감응하는 신학’으로 전환의 필요성을 의미한다. 본 논문은 비인간종의 비언어화된 고통과 마주할 수 있는 이론적 체계를 구축하는 데 중점을 두었기에, 실천적 적용에 대한 연구는 후속 작업으로 남겨둔다. 그러나 이러한 이론적 구축은 인간 중심의 언어와 논리를 넘어, 생명 전

체에 대한 책임과 돌봄의 재사유를 하려는 모든 신학적·윤리적 시도에 적용될 수 있을 것이다. 이제 신학은 비인간종의 얼굴과의 마주침 속에서, 한의 정동으로 오시는 하나님과 조우해야 한다.

| 주제어 |

한, 정동, 비인간종, 기후위기, 민중신학, 페이션시
(Han, Affect, Non-Human Beings, Climate Crisis, Minjung Theology,
Patience)

논문접수일: 2025년 7월 9일 논문수정일: 2025년 7월 30일 논문게재확정일: 2025년 9월 20일

참고문헌

- 강미정. “정동과 자아 - 동시대 정동연구와 퍼스의 기호학적 자아이론.” 『한국기호학회』 67 (2021/1), 7-34.
- 강영안. “얼굴과 일상.” 『프랑스문화예술연구』 39 (2012/봄), 263-290.
- 김도형. “에마누엘 레비나스와 주디스 버틀러의 비판적 만남(1) - 버틀러의 레비나스.” 『철학연구』 166 (2023/5), 63-89.
- 김성호. “민중신학과 레비나스.” 『신학사상』 203 (2023/겨울), 133-177.
- 김영걸. “레비나스 대면 윤리의 동물 적용 가능성 고찰.” 『현상학과 현대철학』 90 (2021/9), 35-56.
- 김재윤. “국제범죄로서 ‘생태살해(ecocide)죄’의 도입에 대한 검토.” 『형사정책』 34/1 (2022/4), 141-165.
- 김지하. 『김지하전집』 1. 서울: 실천문화사, 2002.
- _____. 『밥: 김지하 이야기 모음』. 서울: 숲, 1995.
- 김진. “한(恨)의 희망철학적 해석.” 『철학』 78(2004/2), 319-345.
- 김현중. “책임, 세계, 제삼자 - 레비나스의 철학에서의 얼굴 너머.” 『현상학과 현대철학』 94 (2022/9), 45-82.
- 김홍중. “가브리엘 타르드와 21세기 사회이론: 정동, 페이션시, 어셈블리지 개념을 중심으로.” 『한국사회학』 56/1 (2022/2), 77-114.
- 김홍중. “민중과 페이션시 - 오를로스에서 생태계급까지.” 『한국현대문학연구』 72 (2024/4), 7-47.
- 김홍중. “인류세의 사회이론 1: 파국과 페이션시(patency).” 『과학기술학연구』 19/3 (2019/11), 1-49.
- 타르드, 가브리엘/이상을 옮김. 『모방의 법칙: 사회학적 연구』. 서울: 문예출판사, 2012.
- 류터, 로즈마리 레드퍼드/전현식 옮김. 『가이아와 하느님: 지구치유를 위한 생태 여성학적 신학』. 서울: 이화여자대학교, 2000.
- 류장현. “민중의 한과 탄식, 그 원인과 극복.” 『신학연구』 67 (2015/12), 93-117.
- 박승호. 『상처받은 하나님의 마음: 한에 대한 동양적 개념과 죄에 대한 서양 기독교적 개념』. 서울: 대한기독교서회, 1998.
- 마수미, 브라이언/조성훈 옮김. 『정동정치』. 서울: 갈무리, 2018.
- 서광선. 『恨의 이야기』. 서울: 보리, 1988.
- 서남동. 『민중신학의 탐구』. 서울: 동연, 2018.
- 송은주. “인류세에 부활한 가이아: 가이아의 이름을 재정의하기.” 『인문콘텐츠』 62 (2021/9), 251-270.
- 유경동. “기독교의 고전적 죄론에 대한 소고: 어거스틴, 아퀴나스, 루터를 중심으로.” 『신학과세계』 88 (2016/겨울), 216-252.
- 이성호. “기후위기 시대의 생태사유 - 탈식민적 생태비평과 초객체 이론 그리고 생태신학적 함의.” 『신학사상』 199 (2022/겨울), 307-347.
- 이인미. “생태학적 죄와 ‘집합적 책임’의 신학적 의도와 반향에 대한 연구.” 『한국조직신학논총』 77

(2024/12), 265-297.

임현우, “김지하 시의 신유물론적 사유 연구.” 『한국현대문학연구』 73 (2024/8), 336-363.

조성환, “브뤼노 라투르의 가이아 철학.” 『문학/사학/철학』 72 (2022/12), 189-202.

버틀러 주디스/윤조원 옮김. 『위태로운 삶: 애도의 힘과 폭력』. 서울: 펠로소픽, 2018.

최순양, “스피박의 서발턴(하위주체)의 관점에서 바라 본 아시아 여성신학과 민중신학적 담론에 대한 문제 제기.” 『신학논단』 72 (2013/6), 229-262.

하주원 · 장용순, “브루노 라투르의 행위자-네트워크 이론(ANT)을 통한 환경친화적 건축에 관한 연구 - 디에베도 프란시스 케레의 서아프리카 프로젝트를 중심으로.” 『대한건축학회논문집』 41 (2025/5), 137-144.

현영학, “민중신학과 한의 종교.” 『신학사상』 47 (1984/겨울), 762-773.

후루타 도미다테/한승훈 옮김. “김지하의 ‘한’ 담론 : 60년대의 ‘한’ 담론과의 비교를 중심으로.” 『종교학연구』 37 (2019/11), 93-119.

Park, Andrew Sung and Nelson, Susan L. *The Other Side of Sin: Woundedness from the Perspective of the Sinned-Against*. Albany: State University of New York Press, 2001.

Latour, Bruno. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge, UK; Medford, MA: Polity, 2017.

Levinas, Emmanuel (et al.). *Emmanuel Levinas: Basic Philosophical Writings*. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

Reader Soran, “The Other Side of Agency.” *Philosophy* 82 (2007/10), 579-604.

한글초록

본 논문은 기후위기로 인한 비인간종의 고통을 마주하기 위한 신학적 시도의 결과다. 세상의 고통을 ‘죄’의 관점에서 접근해 온 전통 기독교 신학은 억압자·가해자의 회개와 구원에 초점을 맞춘 신학 체계를 형성했다. 이로 인해, 피해자의 구체적 고통은 부차적인 사안으로 치부되었고, 그들의 고통을 담아낼 신학적 개념은 부재했다. 이러한 한계를 극복하기 위해 민중신학은 한(恨)의 개념을 도입했다. 한은 피해의 직접적 당사자인 민중의 고통을 표현하는 응축된 감정이자, 정서다. 한의 신학적 도입은 민중의 고통을 신학의 중심에 놓으려는 급진적 변화의 시도였다. 그러나 민중신학의 한 개념은 문학적 서사에 기초한 인간의 감정에 제한되었으며, 그 대응 역시 ‘대언’이라는 언어 상징적 체계를 넘어서지 못한다는 한계를 보인다. 따라서, 본 논문은 한을 정동의 측면으로 재해석하여 비인간종의 고통을 마주할 수 있는 신학적 개념을 구축하고자 했다. 인지적 정의와 언어적 표상을 넘어서는 감응의 에너지로서의 정동은, 비인간종의 고통을 언어적 대변 없이 직접적으로 마주할 통로로 작용할 수 있다. 또한, 정동의 페이션시(patency)를 통해 비인간 존재의 감수가 단지 수동적 피해에 그치지 않고, 현재의 세계에 작용하는 힘으로 이해될 수 있음을 논증하였다. 비인간종의 고통은 기후위기를 극복할 윤리적 요청이자, 변화의 힘으로 재해석될 필요가 있다. 마지막으로 본 논문은 레비나스의 얼굴 개념을 확장하여, 형태와 언어를 지니지 못한 비인간종의 침묵과 마주하는 신학적 감응의 윤리를 모색했다. 이는 기후위기로 인한 멸종과 소멸의 위기 앞에서 신학이 응답해야 할 새로운 과제이자, 비인간종의 고통에 대한 신학적 책임을 성찰하는 시도로서의 의의를 가진다. 이제 신학은 ‘한의 정동’으로 오시는 하나님과 마주하는 시대적 책임을 감당해야 한다.

Unspoken Suffering **— The Han of Nonhuman Beings and Affective Theology** **: A New Response in the Age of Climate Crisis**

Im-Soo Hong

Ph.D. Candidate, Christian Ethics

United Graduate School of Theology

Yonsei University

This study is the result of a theological attempt to engage with the suffering of non-human beings caused by the climate crisis. Traditional Christian theology has approached the suffering of the world primarily from the perspective of “sin,” forming a theological framework centered on the repentance and salvation of oppressors and perpetrators. Consequently, the concrete pain of victims has been relegated to a secondary issue, lacking theological concepts capable of encompassing their experiences. To overcome these limitations, Minjung theology introduced the notion of han(恨). Han is an intense, condensed emotion that expresses the suffering of the people directly subjected to harm, and its theological adoption was a radical attempt to center their pain within theology. However, the concept of han in Minjung theology remained confined to the human sphere, grounded in literary narratives and symbolic representation, which did not transcend the limitations of “speaking for” through language. Therefore, this paper seeks to reinterpret han in terms of affect, to develop a theological framework capable of responding to the suffering of non-human beings. As an energy of resonance that exceeds cognitive understanding and linguistic representation, affect provides a way to encounter the suffering of non-human life without relying on verbal mediation. Furthermore, through the concept of patiency, this study argues that the affective receptivity of non-human beings should not be seen merely as passive victimhood but as an active force shaping the present world. The suffering of

non-human beings needs to be reinterpreted as both an ethical demand and a transformative power that challenges humanity to respond to the climate crisis. Finally, this paper extends Emmanuel Levinas's concept of the "face" to explore a theological ethic of affective attunement that engages the silent presence of non-human beings who lack form and language. This approach constitutes a new task for theology in the face of extinction and collapse and serves as a reflective endeavor to acknowledge the theological responsibility toward their suffering. Ultimately, theology must bear the historical responsibility of encountering God who comes in the affect of han.