

## 구약의 사회적 약자와 법전의 사회윤리\*

이 사 야 (남서울대학교 교수)

- I. 들어가는 말
- II. 구약성서의 사회적 약자들
- III. 구약의 법전에 나타나는 사회윤리
- IV. 구약 사회윤리의 신학적-역사적 의미 : 하나님의 형상과 하나님의 백성
- V. 나오는 말

---

• **ABSTRACT** •

---

The Old Testament seldom uses ethical terminologies like ethics, virtue, moral excellence, ideal, etc. But it definitely presents the way which Israelites justly had to walk as the people of God and the touchstone of good and evil. The ancient Israelite community had the laws and law codes which sustained their society and especially the Old Testament law codes are filled with social ethical thought which reflects the *sitz im leben* and the current sense of the times of ancient Israelites. The social ethics in the Old Testament law codes emphasizes the dignity of man and simultaneously requires Israelites to excute for and love the social weak as the people of God who loves and executes justice for them. So in the Old Testament, matters of social ethics become theological issues. Furthermore, the Old testament social ethics which have been developed as the shape of law codes in the light of politics, society, liturgy and economics of the peculiar ancient Israelite community is more concerned about the social weak namely sojourners, widows, orphans and Levites than any other ancient Near East law codes.

In this paper, I'm going to investigate the personal and communal social ethics in the Old Testament law codes such as Covenant Code, Holiness Code, Deuteronomic Code and find the differences with other Near East codes and then ascertain historical and theological meaning of social ethics which uniquely the Old Testament law codes preserve.

**Key Words** : Old Testament, the social weak, social ethics, law codes, dignity of man, community

---

## I. 들어가는 말

“구약 윤리학은 가장 다루기 어려운 과목으로 입증되었다 ... 구약윤리에 할  
어진 문헌은 놀라운 정도로 빈약하였다 ... 그것은 피상적인 것을 벗어나기  
어려웠다”<sup>1)</sup>

구약학자 클레멘츠(R. E. Clements)의 이 단언은 구약의 연구 분야에서  
구약윤리만큼 어려운 분야는 흔하지 않음을 단적으로 말해준다. 구약의  
윤리 연구가 어려운 이유 중 하나는 구약에서는 윤리학에서 사용하는 용  
어들이 거의 결여되어 있기 때문일 것이다. 사실 구약은 보통 윤리, 덕,  
이상 등과 같은 추상어들을 거의 사용하지 않는다. 그럼에도 불구하고 구  
약은 하나님의 백성으로서의 이스라엘이 마땅히 걸어가야 할 길과 선악의  
기준을 분명히 제시하고 있다. 어느 사회나 그 공동체를 지탱하는 법이  
있기 마련이다. 특히 구약의 법전은 가나안 땅에 정착한 출애굽 공동체의  
삶의 자리와 시대적 요청이 반영된 사회윤리를 담고 있다. 고대 이스라엘  
공동체 특유의 정치, 사회, 제의, 경제적 측면에서 법의 형태로 발전해온  
사회윤리사상은 고대근동의 다른 법전들 보다 사회적 약자들에 대한 지대  
한 관심과 배려를 담고 있다.

본 논문은 구약성서의 계약법전(Covenant code), 성결법전(Holiness  
code), 신명기법전(Deuteronomic code)에서 주로 사회적 약자들에 대한  
규정에 나타나는 개인적, 공동체적 사회윤리를 고찰하면서, 고대 근동지  
역의 다른 법전들과의 차이점을 밝히고, 구약성서만이 지니고 있는 사회  
윤리 사상의 역사적, 신학적 의미를 개인적 차원과 공동체적 차원에서 밝  
혀보고자 한다. 특히 오경의 법전 안에 나타나는 사회적 약자들, 즉 고대

1) R. E. Clements, *One Hundred Years of Old Testament Study* (Philadelphia:  
Westminster Press, 1976), 107.

이스라엘 사회에서 특별한 배려가 필요했던 객과 과부, 고아 그리고 레위인들을 향한 구약성서의 사회윤리를 일별하면서 구약성서 법전 안에 집대성되어 있는 사회윤리사상을 산출한 역사적 근거를 밝히고, 시간적 공간적 갭을 넘어 지금 이 시대를 살아가는 우리에게 주는 신학적 의미를 고찰하고자 한다.

## II. 구약성서의 사회적 약자들

구약성서에서 사회적 약자란 주로 가난한 자들과 동일시된다. 여기서 가난한 사람이란 궁핍한 사람, 비하된 사람, 약자, 가련한 사람, 비참한 처지에 몰린 사람들을 포함하는 넓은 의미로 사용된다. 가난한 자의 사회적 부류가 넓은 것만큼이나 그 용어도 다양하게 나타나며, 전체 구약성서에서는 300회나 언급된다.<sup>2)</sup> 구약은 이들 가난한 자에 대한 공동체의 사회적 책임과 동시에 공동체에 대한 이들 사회적 약자들의 책임 또한 구체적으로 언급한다. 이는 고대 이스라엘 사회에서의 사회적 약자에 대한 성서 저자의 관심이 얼마나 지대했는지를 보여준다. 그리고 구약성서는 이러한 사회적 약자를 말할 때 나그네, 과부와 고아, 레위인을 대표적으로 들고 있다.<sup>3)</sup>

2) 대표적인 것을 예로 들면 다음과 같다: 루쉬(*rushi*)-삼상18:23; 삼하12:1,3,4; 잠10:4; 13:8,23; 14:20; 17:5; 18:23; 19:1,7,22; 22:7; 28:3,6,27; 29:13; 전4:14. 아나우(*anau*)-욥24:4; 시92:12(13),18(19); 10:12; 사61:1; 암8:4. 에브온(*ebyon*)-출23:6,11; 신15:4-5,7,11; 예9:22; 렘2:34; 20:13. 달(*dal*)-출23:3; 30:15; 레14:21; 19:15; 삼상2:8; 욥5:16; 20:10,19; 31:16; 34:19,28; 시72:13; 82:3,4; 113:7; 잠10:15; 14:31; 19:4,17; 21:13; 22:9,16; 28:3,8, 11,15; 29:7,14; 사14:30; 암2:7; 4:1; 5:11; 8:6; 습3:12. 미스켄(*misken*)-전4:13; 9:15,16. 아니(*ani*)-출22:25(24); 레19:10; 23:22; 신24:12; 욥24:9,14; 시14:6; 35:10; 37:14; 40:17; 68:10(11); 69:29; 70:5; 72:2,4,12; 74:19,21; 109:16,22; 잠30:14; 전6:8; 사3:14,15; 66:2; 렘22:16; 겔16:49; 18:12,17; 22:29; 합3:14.

3) 이들 사회적 약자에 대해서는 이사야, 「성서가 말하는 복지실천」, 기독교노인선교회, 『노

구약에서 가장 많이 등장하는 사회적 약자는 나그네(*ger* 게르)이다. 나그네란 이스라엘 공동체 안에 들어와 살던 외국인을 말한다. 구약은 외국인을 크게 이스라엘에 정착할 의향이 없이 일시적으로 머물게 된 외국인인 노크리(*nokri*)와 이스라엘에 정착하여 이스라엘 사람으로 동화되기를 원하는 외국인을 지칭하는 게르, 두 종류로 구분한다.<sup>4)</sup> 노크리란 어떤 고장에 정착해서 일정 기간 동안 합법적인 자격을 갖추고 살아가다가 돌아가는 외국인으로, 종교적으로도 여호와 종교로 개종하기를 원치 않는 사람들이다. 이에 비해 게르는 정치적, 경제적, 사회적 이유 때문에 자기 고장을 떠나 다른 고장으로 이주해 정착하게 된 자들을 지칭하며,<sup>5)</sup> 여호와 종교를 따라 이스라엘의 일원이 되기를 바라는 사람들이었다.<sup>6)</sup> 이들은 피난민이거나 이스라엘 이전에 가나안에 살던 사람으로서, 고향을 잃고 이스라엘 가운데서 사는 보호대상 시민이어서 완전한 시민이 되지 못하고 어느 정도의 권리만 인정받은 사람이다. 대부분 경제적으로 빈자층에 속하였고, 노동하여 생계를 유지했다. 고대근동사회에 있었던 여러 정치적 사회적 변혁들은 쉽게 이들 게르들을 산출해내었으며, 이들은 현대의 이민자들, 특히 불법 취업자들과 거의 동의어로 사용될 수 있다.<sup>7)</sup>

구약성서가 말하는 두 번째 사회적 약자의 범주는 과부(*almanah* 알마나)와 고아(*yatom* 야툼)이다. 결혼한 여인의 남편이 죽었을 때 그 여인은 과부가 되고, 그녀의 아이들은 고아가 된다. 아이들은 아버지만 없어도

---

인대학프로그램 길라잡이』(수원: 맥피아, 2009), 11~31 참조. 본 논문에서는 특히 16~22을 수정, 보완하였다.

4) 이태훈, 「구약의 외국인 복지」, 한국구약학회, 『구약논단』 27(서울: 도서출판 B&A, 2008), 71.

5) 왕대일, 「나그네: 구약신학적 이해」, 『신학사상』 113(한국신학연구소, 2001), 103.

6) 이태훈, 앞의 글, 71.

7) F. A. Spina, "Israelites as gerim, 'Sojourners' in Social and Historical Context," *The Word of the Lord Shall Go Forth*, eds. by Carol L. Meyers and M. O'Connor (Winnoa Lake: Eisenbrauns, 1983), 323.

고아로 취급하였다.<sup>8)</sup> 과부가 사회적 약자로 분류되는 것은 남편 사후 상속권을 갖지 못하여 경제력이 전혀 없었기 때문이다. 구약성서에서 과부와 고아에 대한 배려 규정은 같이 등장하는 경우가 많다(출22:22-24; 신10:18; 렘49:11 등). 이는 한 집안의 가장인 남편 혹은 아버지가 없다는 데에 그 공통점이 있기 때문인 것으로 보인다. 한 가정에서 가장의 죽음은 남겨진 아내와 자녀를 동시에 과부와 고아로 만들었던 것이다. 이스라엘의 여인은 자기 아버지의 집에 속해 있다가 결혼 후에는 남편의 집에 속하게 된다. 여성에게 인식주의 안정을 제공하는 것은 결혼 전에는 아버지, 결혼 후에는 남편이었다. 여인이 남편을 잃는다는 것은 자신의 안정의 상실, 생존수단의 상실을 의미한다. 유목민의 거친 환경 속에서 자신을 지켜 줄 남편이 없는 여인은 안정을 얻을 수 없기 때문이다.<sup>9)</sup> 이 같은 여성의 취약점을 보강하기 위해 고대 이스라엘에는 형사취수법이라는 독특한 제도가 있었다. 이 법에 의하면 죽은 형의 자손과 재산을 보호하기 위해 그 동생이 과부가 된 형수와 결혼해야 했다(신25:5-10 참조). 이 법의 보호를 받을 수 없는 경우에는 친정 아버지에게 돌아가도록 배려했다. 그러나 이와 같은 사회적 관습법에도 불구하고 흔히 과부들은 불안정한 상황에 놓였다. 창세기 38장의 다말의 경우, 다말의 경우, 자식이 없이 아내 다말을 남겨두고 죽은 엘의 형제 오난이 다말과 결혼하여 가정을 세우고 자신의 형 엘의 이름과 재산을 보호해야 했다. 그러나 오난은 겉으로는 법을 지키는 듯 했으나 매번 그의 정액을 땅에 설정함으로 다말의 임신을 막았다(창38:6-10). 오난마저 죽자 다말은 시아버지 유다가 막내아들 셀라를 자기에게 줄 것을 기대했으나 유다는 그렇게 하기를 망설였고, 다말은 급기야 자신의 시아버지를 속여 통정하였고 쌍둥이를 낳았다. 이는 엄밀한 의미에서 형사취수법의 적용이라기보다는 자기 남편과 같은 가문에서 자

8) H. A. Hoffner, "הַמַּלְאָה," *TDOT* 1 (Michigan: Eerdmans, 1974), 287~291 참조, 특히 290.

9) 서인석, 『성서의 가난한 사람들』(애관: 분도출판사, 1979), 23.

너를 열망한 한 여인의 결사적인 행위라고 보아야 할 것이다.<sup>10)</sup> 룯의 경우, 룯은 시동생이 없었기 때문에 형사취수법이 적용되지 않았다. 룯과 결혼하여 재산을 구속하고 죽은 자의 이름을 일으켜야 하는 자는 가까운 친족이었다. 다만 친족 구속자 혼인의 목적과 결과가 그 법의 결과와 동일하므로 여기에 포함될 수 있었다고 볼 수 있다.<sup>11)</sup>

구약에서 모두 41회 언급되는 고아란 어머니가 생존해 있는 죽었던 상관없이 아버지가 죽은 상태를 뜻한다. 이들 고아들도 과부 못지않게 쉽게 빈곤과 착취의 희생물이 되었다. 흔히 양친을 모두 잃은 고아는 씨족의 다른 가족에 입양되었다. 그렇지만 비록 고아가 어느 가족에 입양되었을 경우에도 육친이 아니므로 자기의 유산을 빼앗길 위험을 안고 있었고 또 쉽게 유괴되기도 하였다. 따라서 그는 씨족의 특수한 배려와 보호의 대상이 되었다.<sup>12)</sup> 이들 고아의 처지는 그들이 “유리하는 구걸자들”(시 109:9-10)이었다는 사실에서 잘 나타난다. 구약은 거듭해서 하나님의 특별한 보호대상자인 고아에 대한 모든 악한 대우와 착취를 경고한다.

구약성서는 이 외에도 이스라엘 공동체가 돌아보아야 할 독특한 부류의 사회적 약자를 하나 더 소개하고 있다. 그것은 바로 제사장 지파인 레위인(*levi* 레비)이다(신18:1-8). 레위인은 성전에서 일하는 것 뿐 아니라 교사로서의 역할도 감당해야 했으므로 땅을 분배받지 않아 경제적으로

10) W. C. Kaiser 저, 홍용표 역, *Toward Old Testament Ethics*, 『구약성경윤리』(서울: 생명의 말씀사, 1990), 219. 카이저는 구약성서의 인격적(personal), 유신론적(theistic), 내적(internal), 미래지향적(future oriented), 보편적(universal)으로 규정하면서 구약의 내용을 이스라엘 공동체가 하나님의 백성답게 살아가야 할 덕목으로서의 거룩에 초점을 두고 있다.

11) 기업무를 자의 의무는 친족 구속자(*goel* 고엘)에게 돌아갔다. D. A. Leggett, *The Levirat and Goel Institutions in the Old Testament with Special Attention to the Book of Ruth* (Cherry Hill, N.J.: Mack, 1974) 참조; W.C. Kaiser, 위의 책, 219에서 중인.

12) 서인석, 앞의 책, 23~24.

독립할 수 없었고, 다른 지파의 도움을 받아야 했던 사회적 약자였다.<sup>13)</sup> 전통적으로 레위인은 야곱의 셋째 아들인 레위의 후손으로 가나안 땅의 분배에서도 제외되며 성직에 종사하던 자들이다. 세속적인 분깃이나 기업이 없는 레위인은 경제적 소득을 이스라엘의 다른 지파사람들의 헌물에 의존할 수밖에 없었다. 각 지파의 땅에 흩어져 제사장의 역할을 감당하던 레위인들은 중앙제의 정책으로 인해 예루살렘에서 활동하던 이들을 제외하고는 생계유지가 힘이 들었을 것을 쉽게 짐작할 수 있다. 레위인들의 주요 기능은 제사의 집행이다. 구약시대의 제사관 단지 죄를 보상받거나 하나님의 은총을 얻기 위해 자신이 가진 어떤 것을 내어 놓은 것으로 그치지 않는다. 가장 일반적인 제사유형 도한 먹을 것을 얻기 위함이었다.<sup>14)</sup> 제사를 통한 먹거리의 공급은 레위인의 생존을 위해 꼭 필요한 수단이었기 때문이다. 구약의 법전은 바로 이러한 상황에 처해있던 레위인들을 사회적 약자의 범주에 포함시키고 있다. 이들 레위인들을 이스라엘의 한 형제로 보고 그들이 땅의 소산을 즐기며 풍성하게 살 수 있는 것 자체가 하나님의 축복이라는 신학적인 전제를 내포하고 있는 것이다.<sup>15)</sup>

### III. 구약의 법전에 나타나는 사회윤리

구약성서에 나타나는 대표적인 법전으로는 계약법전(Covenant code, 출20:22-23:19), 성결법전(Holiness code, 레17-26장), 신명기법전(Deuteronomistic code, 신12-26장)을 들 수 있다. 계약법전은 출24:7의 “계약의 책”

13) 오택현, 『신명기와 신명기 역사』(서울: 크리스천헤럴드, 2007), 34~35.

14) R. E. Friedman 저, 이사야 역, *Who wrote the Bible?* 『누가 성서를 기록했는가』(서울: 한울출판사, 2008), 122.

15) J. G. McConville, *Law and Theology in Deuteronomy*, JSOTsup. 33 (Sheffield: JSOT Press, 1984), 152.

에서 붙여진 이름으로, 시내산에서 하나님과 이스라엘 사이에 계약을 맺을 때 모세에게 맺어준 법으로 되어 있으나, 그 내용의 대부분이 사실상 농경지의 상황을 전제하고 있다는 점에서 가나안 정착 이후에 이스라엘이 법전화시킨 것을 모세에게 소급한 것임을 추론하게 한다.<sup>16)</sup> 클로스터만(A. Klostermann)에 의해 처음 명명된 성결법전은 도덕적, 제의적 법 규정이 번갈아 기록되어 있는 법전으로 레19:2의 “너희는 거룩하라 이는 나 여호와 너희 하나님께서 거룩함이니라”를 중심적인 사상으로 담고 있다.<sup>17)</sup> 이 법전 또한 매우 늦은 시기에 현재의 위치에 첨부된 것으로 보인다. 신명기법전은 출애굽기의 계약법전과 비교해 볼 때 더 포괄적이어서 사회생활 관련 규정을 예배(제사법)관련 규정 및 일상생활의 성결관련규정(정결법)과 한데 묶는다. 여기서는 예배와 사회질서가 서로 나눌 수 없어 한데 어우러져 있다.<sup>18)</sup> 전술했듯이, 이들 법전들은 고대근동의 다른 법전들보다 사회적 약자들에 대한 지대한 관심과 배려를 담은 사회윤리사상을 보여준다.

16) M. Noth, 국제성서주석번역위원회 역, *Exodus*, 『출애굽기』, 국제성서주석 2(서울: 한국신학연구소, 1981), 208.

17) A. Klostermann, “Ezekiel und das Heiligkeitsgesetzes,” *Der Pentateuch: Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte* (Leipzig, 1893), 368.

18) 이 신명기법전 때문에 두 번째 법전이라는 의미의 신명기(Deuteronomy)라는 이름이 생겨났다. 이 세 법전의 유사점은 다음과 같다. 김영진, 『너희는 거룩하라』(서울: 이레서원, 2008), 280.

주 제	계약법전	성결법전	신명기법전
서언 : 적당한 제사	출20:19-23	레17장	신12장
결어 : 축복과 저주	출23:20-33	레16:3-46	신27-30장
땅에 적당한 의무	출23:10-11	레19:9-10; 25장	신15장; 24:19-22; 26장
거룩한 절기	출23:12-19	레23장	신16:1-7

## 1. 인간 존엄과 평등의 공동체 구현

구약의 법전은 고대 근동의 다른 법들에 비해 인간 존엄사상을 강조하고 있다. 우리는 출21:28-35에 나오는 “들이받는 소”에 대한 규정 등에서 구약 법전의 인간존엄 사상을 읽을 수 있다.

소가 남자나 여자를 받아서 죽이면 그 소는 반드시 돌로 쳐서 죽일 것이요 그 고기는 먹지 말 것이며 임자는 형벌을 면하려니와 소가 본래 받는 버릇이 있고 그 임자는 그로 말미암아 경고를 받았으되 단속하지 아니하여 남녀를 막론하고 받아죽이면 그 소는 돌로 쳐 죽일 것이고 임자도 죽일 것이며 만일 그에게 속죄금을 부과하면 무릇 그 명령한 것을 생명의 대가로 낼 것이요(출21:28-30)

계약법전은 소가 사람을 들이받게 되면 그 소는 반드시 죽임을 당하지만 사람에게는 죄가 없다고 규정하고 있다. 그러나 그 소에게 사람을 들이받는 습성이 있는 것을 알고도 주인이 방치하였다면 그 사람도 함께 처벌을 받도록 하고 있다. 그러나 고대 근동의 함무라비법전은 이와는 다른 규정을 가지고 있다. 비록 소에게 들이받았다 하더라도 그 소에게는 책임이 없다. 소에게 사람을 들이받는 습성이 있는 것을 주인이 알았다 해도 주인은 경제적으로 배상을 하는 정도에 그치고 있다.<sup>19)</sup>

만일 황소가 길을 가다가 사람을 피 흘려 죽게 하면 손해보상을 요구할 수 없다(함무라비 § 250)

만일 어떤 황소가 사람을 죽여서 시의회가 주인에게 그 사실을 알게 하였는데, 그가 그 뿔에 덧대거나 묶어두지 않아서 그 황소가 귀족계급의 구성원

---

19) 김영진, 「구약성서의 인간 존엄」, 연세대학교 신과대학, 『신학논단』 41(서울: 연세대학교 출판부, 2005), 9.

을 피 흘려 죽게 하면 그는 은 30세겔을 지불해야 한다(함무라비 § 251)

동일한 사건에 대한 처벌 규정의 차이는 인간존엄에 대한 인식의 차이를 보여준다. 함무라비 법전이 소를 경제적인 관점으로만 바라보고 있는 데에 반해, 구약의 법전은 하나님의 형상으로 지음받은 인간의 존엄을 강조하고 있는 것이다.<sup>20)</sup>

구약의 법전 중에서 가장 먼저 등장하는 계약법전은 서언(출20:22-26)에 이어 히브리 종에 대한 규정(출21:1-11)으로 시작하고 있다. 이는 이스라엘 민족이 이집트에서 종으로 살던 백성이었음을 생각할 때 상당히 흥미로운 부분이 아닐 수 없다. 바벨론의 함무라비 법전이 노예문제를 맨 나중에 다루고 있듯이 근동의 어느 나라도 그들의 법전을 노예라는 주제로 시작하는 경우는 없다.<sup>21)</sup> 당시의 종은 도둑이나 빚을 갚지 못한 사람들이 대부분이었다. 계약법전에서는 남종의 경우 칠년 쟁가 되면 자유를 찾을 수 있도록 규정하고 있고(출21:2), 여종의 경우에도 주인이 사랑을 받지 못하는 여인이 몸값을 지불하면 자유를 얻을 수 있었고, 주인의 아들과 결혼하는 경우는 친딸 같은 대우를 받고, 주인에게 다른 아내가 생기는 경우에도 주인은 음식과 의복 및 동침의 의무를 다해야 했다. 신명기는 계약법전의 규정에서 한 걸음 더 나아가 칠년 쟁가 되면 남녀를 무론하고

20) 십계명 중 제 6계명과 8계명 역시 인간존엄을 말하고 있다. 구약에서 일반 절도죄를 저지른 사람에게 가해지는 처벌은, 고대 근동의 다른 법들과는 다르게, 사형과 같은 극형이나 손을 자르는 것 같은 가혹한 형벌이 아닌 배상법을 적용했다. 왜냐하면 구약시대에 다른 짐승이나 물건을 훔치는 것은 대부분 경제적으로 가난한 사람들이 궁핍한 가운데 일으키는 범죄였기 때문이다. 그러나 사람을 훔치는 경우에는 사형으로 처벌했다. 예나 지금이나 유괴의 대상은 어른보다는 주로 어린 아동들이 대상이었다. 더군다나 고아인 경우에는 보다 더 쉽게 범죄의 위험에 놓여있기 쉬웠을 것이다. 여기서 물건이나 짐승을 훔치는 경우와 사람을 훔치는 경우(유괴)를 구별하고 있는 것은 이것은 인간의 생명과 짐승이나 물건은 근본적으로 그 가치가 다르다는 것을 보여주는 것이며, 인간의 존엄성을 강조한 것이다. 이사야, 앞의 글, 22.

21) 차준희, 『출애굽기 다시보기』(서울: 프리칭 아카데미, 2004), 212

모든 종은 자유를 얻을 수 있도록 규정하고 있다(신15:12).<sup>22)</sup>

더 나아가 신명기법전은 구약성서만이 지니고 있는 종에 대한 독특한 규정을 제시한다(신23:15-16). 고대 근동의 보편적인 법규는 도주한 노예를 처벌할 뿐만 아니라 그에게 도피처를 제공한 사람에게도 심한 처벌을 부과했다. 그러나 구약의 법전은 정반대의 모습을 보여준다. 도주한 종은 처벌받거나 복귀 조치를 받지 않고 오히려 그 종들이 선택하는 마을에서 거주할 자유가 주어진다. 이는 구약의 법에서 발견되는 가장 반문화적인 편린의 하나다. 구약의 법전은 도망한 종에게 자유를 허락했을 뿐 만 아니라 그것을 넘어서서 그 종에 대한 보호까지도 명령했던 것이다.<sup>23)</sup> 클라인즈(D. A. Clines)는 이를 구약성서 윤리의 근본적 특징으로 지적하고 있다.

고대 근동에서 도망한 노예를 보호하는 법을 가지고 있었던 단 하나의 사회가, 그 기원상 애굽에서 도주한 노예들의 집단에서 출발한 사회였다는 사실이 유쾌하다고는 말할 수 없다 할지라도 참으로 멋지지 않은가? ... 이 법은 단지 윤리적이거나 법률적인 인권보호 원칙이 아니라 이스라엘 자신의 종교적 경험을 반영하는 것, 즉 성경 윤리의 근본적 특징이다.<sup>24)</sup>

노예제도 자체를 뿌리에서부터 손상시킬 수도 있는 이 법은 적어도 노예의 도망사건은 상습적인 일이 아니라 예외적인 것이었음을 전제하는 것일 수도 있으며 이스라엘의 노예제도는 억압적이거나 가혹하지 않았으리라는 견해에 더 무게를 실어준다.<sup>25)</sup>

---

22) 위의 책, 213.

23) C. J. H. Wright 저, 김재영 역, *Old Testament Ethics for the People of God*, 『현대를 위한 구약윤리』(서울: 한국기독교학생회출판부, 2006), 468.

24) D. A. Clines, "Social Responsibility in the Old Testament," Shaftesbury Project Working Paper (미출간), 8; C. J. H. Wright, 위의 책, 468에서 중인.

25) 위의 책, 469.

품꾼에 대한 규정(레19:13; 신24:14-15) 또한 중에 대한 규정과 그 근본 정신에서 다르지 않다. 가난한 사회적 약자의 기본적 생활유지를 위한 규정이 제시된다. 품꾼은 날마다 품삯을 받는다. 보통 앞날을 준비할 여유가 없고 제때에 품삯을 받아야 살아갈 수 있기 때문이다.<sup>26)</sup> 이스라엘의 경제 사정이 악화되면서 세금에 시달리고 조금 가진 땅과 재산마저 부채 탕감으로 넘겨버린 많은 이스라엘 사람들이 노동전선에 뛰어들고 이들은 양치는 일이나 포도원 등에서 막노동을 하게 되었을 것이다.<sup>27)</sup> 품꾼은 말 그대로 하루 벌어 하루를 사는 사람들이다. 구약은 그들에게 제공되어야 할 품삯을 미루는 것을 하나님에 대한 죄로 규정하고 있다(신24:15). 예언자들이 특히 임금 문제와 관련해서 품꾼들에 대한 압제와 착취를 정죄한 것은 이와 같은 법전의 윤리사상에 근거한 것이다(사58:3; 렘22:13).

신23:19-20에서는 이스라엘 공동체 안에서 이자받는 것을 금지하고 있다. 고대의 경제생활에서는 이자율이 보통 부분적으로 터무니없이 높았으나, 이스라엘에서는 민족공동체의 유대 때문에 곤궁한 자에게 이자받는 것을 금지하고 있다. 이자 뿐 아니라 맷돌이나 겉옷 등 전당품목에도 제한을 두고 있다(신24:6,17). 맷돌과 겉옷은 생활필수품에 속한다. 더군다나 사회적 약자에게 이와 같은 품목들은 그들의 생명과 비견될 정도로 중요한 것들이었다. 이와 같은 신명기법전의 규정들은 이런 물건들을 담보물로 삼는 것은 그 금전적인 가치 때문이 아니라 빚진 사람에게 압력을 행사하기 위함이라고 보고 있기 때문이다.<sup>28)</sup> 이와 같은 규정들은 경제적으로

26) A. Philips, *Deuteronomy*, The Cambridge Bible Commentary of the New English Bible (Cambridge: University Press, 1973), 163 참조.

27) L. Epsztein, *Social Justice in the Ancient Near East and the People of the Bible* (London: SCM Press, 1986), 118. 엡스타인은 특히 이스라엘의 공동체의 경제적 악화가 특히 주전 8세기 이후에 가속화되었을 것으로 보고 있다.

28) Deutsche Bibelgesellschaft, *Stuttgarter Erklärungsbibel: Lutherbibel mit Erklärungen* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992), 249.

어려움에 처해있는 이들 또한 마땅히 존중받아야 할 인권이 있기에 인간으로서의 평등한 권리를 우선시하는 사상을 보여준다고 할 수 있다.

구약의 법전이 보여주는 인간존엄사상과 평등의 원칙은 구약의 법 적용의 형평성으로도 이어진다. 고대 근동사회에서는 일반적으로 상류계층에 대해 법 적용이 관대하다. 그러나 구약은 모든 사람에게 형평 적용의 원칙이 적용되고 있다. 더 나아가 법전은 특별히 가난한 자들과 과부, 고아 나그네들과 같이 법적인 보호를 받기 어려운 사람들에 대해서까지 공정하게 대할 것을 강조하고 있다. 사회적인 강자라고 해서 유리하지도, 약자라고 해서 불리하지도 않도록, 피해자나 가해자의 사회적 신분에 따라 법을 다르게 적용하는 예를 발견할 수 없다.<sup>29)</sup>

당한만큼 갚는다는 동태복수법(신19:21)은 원시적인 형태의 법을 보여준다고 보다는 개인적인 보복을 공법 원리로 대체하여 개인의 자의를 억제한다는 점에서 법 제도의 발전과정을 보여준다(출21:22-25; 레24:17-22 참조). 이와 같은 법 제도의 발전은 라멕의 노래와의 비교를 통해서도 나타난다.

라멕이 아내들에게 이르되 아다와 쉘라여 내 목소리를 들으라 라멕의 아내들이여 내 말을 들으라 나의 상처로 말미암아 내가 사람을 죽였고 나의 상함으로 말미암아 소년을 죽였도다 가인을 위하여는 벌이 칠 배일진대 라멕을 위하여는 벌이 칠십칠 배이리로다(창4:23-24)

창세기의 라멕의 노래는 무제한의 복수를 말하지만 법전의 동태복수법은 복수의 한계를 한정하고 있다. 동태복수법은 엄격하게 법 앞에서 만인이 평등함을 보여주는 것이다. 여기서 체형을 벌금형으로 바꿀 것은 고려하고 있지 않다. 그런 대체 규정이 있으면 부자들이 가난한 자들보다 더

29) 김영진, 앞의 글, 13~14.

큰 혜택을 받아 남의 권리를 침해하고도 큰 부담이 되지 않는 금액의 돈을 내면 편리하게 책임을 면할 수 있을 것이기 때문이다.<sup>30)</sup>

고대 이스라엘사회에서 사회적 약자들이 가장 억울한 일에 처해지는 경우는 재판문제가 걸렸을 때 일방적으로 당하는 경우이다. 법전은 특별히 보호해줄 사람이 없던 이 사회적 약자들을 공동체가 나서 보호하며 경제적으로 연명할 수 있도록 배려해야 함을 천명하고 있다(신24:17). 더 나아가 신27:9절에서는 이와 같은 사회적 약자들을 억울하게 송사하는 자는 하나님의 저주를 받을 것으로 선언하고 있다. 또한 신19:15-20은 복수 증인제도와 위증자에 대한 처벌을 담고 있다. 미슈나(Mishnah)에 규정된 증언에 관한 규정을 보면, 증언이 효력을 발휘하기 위해서는 두 사람 이상 증인의 단독 증언이 필요하고, 증인들의 증언이 일치하지 않을 때 그 증언은 모두 무효가 된다. 또한 증인이 증언과 관련하여 어떤 보상을 받은 것이 드러나면 그 증언도 무효이다. 그리고 가까운 혈족 관계에 있는 사람이나 원한 관계에 있는 사람(이해관계나 의견충돌로 3일 이상 서로 말하지 않은 사람)은 증인이 될 수 없다. 재판에서의 증언이 위증으로 드러나면 그 위증자가 행한 그대로 처벌할 것을 명하고 있다. 이와 같은 규정들은 사회적 약자 역시 하나님의 형상을 입은 존엄성을 지니고 있기 때문에 경제적인 궁핍으로 인해 그 존엄성을 잃어버리지 않도록 하고 동시에 사회적 신분의 차이에 상관없이 모든 사람들이 공정한 대우를 받는 공동체를 추구하기 위한 것으로 이해할 수 있다. 사회적 신분이나 계급에 관계없이 모든 사람에게 법 규정이 평등하게 적용되는 것은 구약의 법전이 지닌 특징이며, 이를 통하여 구약의 법전은 다른 고대 근동의 법전보다 더 인간의 존엄성과 공동체의 평등을 강조하고 있음을 볼 수 있다.<sup>31)</sup>

30) Deutsche Bibelgesellschaft, 앞의 책, 114.

31) 김영진, 앞의 글, 14~15 참조.

## 2. 섬김과 나눔의 공동체 구현

구약성서는 이스라엘 공동체의 출발을 섬김에서 시작하고 있다. ‘섬김’의 히브리어는 아바드(*abad*)이다. 이 ‘아바드’라는 말은 ‘예배드리다’라는 뜻과 ‘섬기다’라는 뜻을 동시에 가지고 있다. 즉 아바드의 대상이 하나님으로 나타날 때 그 의미는 예배(worship)가 되며, 그 대상이 사람이 될 때 그 의미는 섬김과 봉사가 된다. 이 아바드에서 ‘섬기는 사람’=‘종’을 뜻하는 ‘에베드’가 나온다. 구약에서 제의종교의 창시자인 모세의 직함이 “하나님의 사람”(ish haelohim 이쉬 하엘로힘)<sup>32)</sup>, 하나님의 종(*ebed haelohim* 에베드 하엘로힘)<sup>33)</sup>과 “여호와와 의 종”(ebed YHWH 에베드 야웨)<sup>34)</sup>으로 등장하는 것을 주목할 필요가 있다.<sup>35)</sup> 고대 이스라엘이 추구하는 섬김의 대상이 하나님과 사람들이었다면, 여기서 사람이란 구체적으로 공동체 안에 있는 사회적 약자들을 말한다고 할 수 있다.

사회적 약자들에 대한 법전의 특별한 배려는 십일조 규정에서 잘 나타난다. 구약성서는 십일조의 종류를 크게 둘로 구분한다. 하나는 하나님께 바치는 십일조로 매년 마다 곡식과 포도주와 기름의 십일조를 “하나님 여호와 앞 곧 여호와께서 그의 이름을 두시려고 택하신 곳”에 직접 가져가거나 거리가 너무 먼 경우에는 돈으로 바꾸어 그곳으로 가서 다시 그 돈으로

32) 신33:1; 수14:6; 대상23:14; 대하30:16; 스3:2; 시90 제목; 삿13:6; 삼상2:27; 9:6; 왕상12:22; 13:1,4,5,6(2회),7,8,11,12,14(2회),21,26,29,31; 17:18,24; 20:28; 왕하1:9,10,11,12,13; 4:7,16,21,22,25,27(2회),40,42; 5:8,14,15,20; 6:6,9,10,15; 7:2,17,18,19; 8:2,4,7,8,11; 13:19; 23:16; 대하8:14; 11:2; 25:7; 렘35:4.

33) 대상6:49; 대하24:9; 느10:29; 단9:11.

34) 구약성서에 등장하는 21회 중 모세(와 여호수아)에게 집중되어 나타난다. 모세(14회)-신34:5; 수1:1,13; 8:31; 11:12,15; 12:6(2회); 13:8; 14:7; 22:2,5; 대하1:3;24:6, 여호수아(2회)-수24:29; 삿2:8, 시편의 제목에 나타나는 다윗(2회)-시18:36, 기타-왕하10:23; 시113:1; 사54:17.

35) 이에 대해서는 이사야, 「다문화적 종교공동체의 지도자 모세에게 나타나는 영과 영성」, 한국문화신학회 편, 『문화와 신학』 4, 2009, 123~126 참조.

먹을 것을 구매하여 하나님 앞에서 십일조 예물을 먹는 것이다(신 14:22-27). 다른 하나는 구제를 위한 십일조로 매 삼년 끝에 그해 소산의 십분의 일을 저축하여 분깃이나 기업이 없는 레위인, 객, 고아와 과부들을 위해 내어놓는 십일조이다(신14:28-29=신26:12-15). 과부와 고아는, 나그네(게르)와 함께, 축제에 참여할 권한이 있었으며(신16:11,14), 레위인들과 마찬가지로 십일조의 수혜대상이기도 했다(신14:29; 26:12).<sup>36)</sup> 이와 같은 십일조 규정은 신14:22-29와 신명기 법전의 마지막을 장식하고 있다. 종교적 의미의 헌금으로만 생각하기 쉬운 십일조가 가난한 자, 사회적 약자들을 위해 사용하도록 규정한 것은 기본적으로 인도주의적 정신에 입각한 것으로 고대 이스라엘 공동체가 지향하는 섬김과 나눔의 윤리를 반영하고 있다고 할 것이다.<sup>37)</sup>

사회적 약자들을 위한 법전의 특별한 배려는 고대 이스라엘의 추수법에서도 잘 나타난다. 구약의 추수법에는 고대근동의 다른 법에서는 찾아볼 수 없는 규정이 있다. 이방 민족들의 경우, 추수를 마치고 밭이나 나무에 남아있는 것들은 다산(多産)의 신에게 바칠 제물로 분류하지만, 이스라엘에서는 가난한 사람, 사회적 약자들을 위한 것으로 구별하고 있는 것이다.

네가 밭에서 곡식 벨 때에 그 한 뭇을 밭에 잊어버렸거든 다시 가서 가져오지 말라 나그네와 고아와 과부를 위하여 남겨두라...네가 감람나무를 떨 때에 그 가지를 다시 살피지 말고 그 남은 것은 객과 고아와 과부를 위하여 남겨두며 네가 네 포도원의 포도를 딸 땀 후에 그 남은 것을 다시 따지 말고 객과 고아와 과부를 위하여 남겨두라”(신24:17-22)

36) H. Ringgren, “סוּחָרִים,” *TDOT* VI (Michigan: Eerdmans Publishing, 1990), 480.

37) A. D. H. Mayes, *Deuteronomy*, The New Century Bible Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 245 참조.

신약성서의 막2:23에서 예수님의 제자들이 한 행동도 이 규정에 비추어 이해할 수 있다. 그러나 사회적 약자들이라고 해서 무한정한 배려가 주어지는 것은 아니다. 가난하고 굶주린 자가 남의 밭이나 포도원에 들어가서 그 배를 채우는 것은 허락하지만 그릇이나 낫을 가지고 들어가지는 못하게 함으로써 그 한계를 정해주고 있다(신23:24-25).

경제적으로 궁핍한 사회적 약자들을 보호하는 제도적인 장치로 구약의 법전이 제공하는 가장 독특한 규정은 면제년과 희년법에 나타난다. 칠 년마다 농경지를 쉬게하도록 규정하는 이 제도의 근본적인 정신은 모든 사람들이 “함께 사는 공동체를 이루라”는 것으로 신명기 저자가 꿈꾸었던 가난한 자가 없는 유토피아적인 모습을 담고 있다(출21:2-11; 23:10-11; 레위기25:2-7; 신15:1-18). 배고픈 자가 없는 공동체를 꿈꾸는 면제년 법에 따르면 모든 부채가 탕감되면 빚 독촉을 금하고 있다(신15:1-2). 그러나 현실적인 경제적 상황은 그런 유토피아적인 모습과는 거리가 멀었으며(신15:11a), 이는 이스라엘 공동체의 원칙을 제기하게 된다(신15:11b): “땅에는 언제든지 가난한 자가 그치지 아니하겠으므로 내가 네게 명하여 이르노니 너는 반드시 네 경내 네 형제의 곤란한 자와 구입한 자에게 네 손을 펼지니라”(신15:11) 땅에는 언제든지 가난한 자가 그치지 아니하리라는 말씀은 현대의 자본주의 사회체제에서 더 실감나는 문제임에 틀림없다. 신15:4은 하나님의 명령을 지키면 복을 받아 가난이 없어질 것이라는 이상론을 펴고 있으나, 11절은 보다 현실적인 입장을 반영하고 있다. 필립스(A. Philips)는 이 구절이 가난한 자에 대한 적절한 배려를 반영하는 것이라고 보고 있다.<sup>38)</sup> 이 면제년에는 빚을 갚을 수 없어 몸을 팔아 종이 된 사람도 종의 신분에서 풀려난다. 뿐만 아니라 앞으로 물질적으로도 자유로운 생활을 할 수 있도록 약간의 재물까지 받는다(신15:12-18). 이는

www.kci.go.kr

38) A. Philips, 앞의 책, 105.

출21:1-7의 규정보다 많은 발전을 보여준다. 출21:1-7은 남종만 해방할 것을 말하지만, 신15:12이하는 남종과 여종 모두를 해방할 것과 그들을 빈손으로 내보내지 말 것을 말하고 있다.

면제년과 같은 정신을 보여주는 제도로 희년(레22:8-55)이 있다. 면제년은 칠 년마다 반복되지만, 희년은 이스라엘이 가나안에 들어간 후 일곱 번의 안식년이 지난 다음 해, 즉 50년째 마다 실시된다. 가난해서 팔아버린 유산의 토지와 성 밖에 있는 가옥이 희년에 원소유자에게 돌아가는 것은 토지가 부자들에게 집중 소유되지 않도록 하고 가난한자들의 재활을 가능케 하기 위함이었다. 여기에는 토지의 주인은 하나님이라는 사상이 짙게 깔려있다. 꾸어준 돈에 대해 이자도 받을 수 없도록 한 것은 행여 부익부빈익빈의 경제적 불균형이 신분적 불균형을 초래하지 않을 수 있도록 하는 최소한의 장치였다고 볼 수 있다.<sup>39)</sup> 고대 메소포타미아에도 구약의 희년과 유사한 미샤룸(*mišarum*)제도<sup>40)</sup>가 있었으나, 이 제도의 시행주는 예측할 수 없고, 전적으로 왕들의 의지에 달려있던 반면, 구약의 법전에 나타나는 희년은 규칙적이며 하나님의 명령에 의한 것이었다는 데에 근본적이 차이가 있다.<sup>41)</sup>

면제년과 희년은 가난한 사람, 노동자, 나그네들의 기본적인 복지를 지향하고 있다. 단순한 개혁을 넘어 혁명에 가까운 이 법들은 다분히 이스라엘 공동체가 꿈꾸었던 섬김과 나눔이 이상으로 그쳤을 수도 있으나 가나안 정착 초기 상태로 돌아가서 새로 출발하게 하려는데 그 본래의 뜻이

39) 이사야, 『성서가 말하는 복지실천』, 15.

40) M. Weinfeld, "Freedom Proclamations in Egypt and in the Ancient," *Pharaonic Egypt: The Bible and Christianity* (Jerusalem: Magnes Press, 1985), 317~327, 특히 317; H. J. Becker, *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East* (Mineapolis: Augsburg Pub. House, 1980), 73~77 참조.

41) 이종근, 「히브리 성서의 희년과 메소포타미아의 미샤룸 제도」, 한국구약학회, 『구약논단』 1(서울: 도서출판 B&A, 1995), 90.

있었다. 이집트 노예상태에서 해방되어 가나안에 처음 정착하여 경제적, 사회적 평등상태로 시작한 이스라엘은 이 땅위에 끊이지 않는 가난한 자들과 그들의 복지문제를 면제년과 회년법이라는 공동체의 사회윤리를 통해 해결하려 했던 것이다.<sup>42)</sup> 그렇다면 구약성서, 법전이 고대 근동의 다른 법들과는 다른 특별한 법들을 말하면서까지 개인과 공동체의 사회윤리를 강조하는 이유는 무엇일까? 그것은 구약성서 저변에 깔려있는 인간의 존엄성과 공동체의 역사적 체험에 있다.

#### IV. 구약 사회윤리의 신학적—역사적 의미: 하나님의 형상과 하나님의 백성

##### 1. 하나님의 형상(*chelem elohim* 첼렘 엘로힘)으로서의 인간

구약성서는 하나님이 인간을 다른 피조물들과는 다르게 창조하셨다고 말하면서 ‘하나님의 형상’으로 지음받은 인간의 존엄성을 강조한다(창 1:27-28). 구약성서에서 하나님의 형상에 대해 언급하고 있는 곳은 창세기에 국한되어 있으나, 그 신학적 의미는 크다.<sup>43)</sup> 성서고고학에 의하면 고대 근동지역에서 “신의 형상”이라는 말은 “왕”만이 가질 수 있는 상징적 언어였다. 즉 인간으로서의 더 이상 생각할 수 없는 높은 존재였다. 주목할 것은 신의 형상이라는 존엄한 표현이 특정계층의 사람에게 국한되는 것이 아니라, 가난한 사람이든 부한 사람이든, 사회적으로 권력을 지닌 사람이든 힘이 없는 사람이든 모든 사람에게 공히 적용된다는 점이다.<sup>44)</sup>

42) 이사야, 앞의 글.

43) 창1:26,27; 5:3. 참고, 데무트(*demut*)-창5:1; 사40:18; 겔1:5; 8:2; 10:1.

44) ‘하나님의 형상’을 하나님의 대리자로서의 왕과 같은 존재로 이해하는 대표적인 학자들로는 W. H. Schmidt, *The Faith of the Old Testament*, Eng. trans. by John Sturdy

하지만 구약성서는 이처럼 존엄한 존재인 모든 사람이 그에 걸맞는 삶을 영위하지는 못한다는 점을 지적하고 있다. 사람이 사는 이 땅에는 언제나 사회적으로 짓눌리거나 경제적으로 가난하고 누군가의 관심과 도움을 절실히 필요로 하는 이들이 언제나 존재하기 때문이다. 특히 가난하고 힘없고 소외된 이들이 하나님의 형상을 지닌 존엄한 존재로 살아가기 위해서는 그렇지 않은 이들의 배려가 없이는 불가능하기 때문에 성서는 배려할 수 있는 능력을 지닌 이들로 하여금 그렇지 못한 이들을 돌아보라는 사회윤리적 선언을 그들의 신앙과 결부시켜 선언하고 있는 것이다.<sup>45)</sup>

특히 창세기18:19는 하나님이 아브라함을 선택했던 직접적인 목적이 공의와 정의의 공동체를 창조하는 것이었다는 놀라운 천명을 하고 있다. 그 궁극적인 목적은 열방에게 복을 주고자 함이었다.<sup>46)</sup> 하나님이 목적하셨던 바에 대한 이 포괄적 선언은 소돔과 고모라의 악함과 그 성읍들에 대한 하나님의 심판계획을 배경으로 하고 있지만, 본문이 초점을 맞추고 있는 것은 압제받는 자들의 고통을 목도하시고 들으셨다는 데에 있다. 하나님이 소돔성에서 듣고 계시는 “불의에 대한 부르짖음”과 아브라함의 공동체로부터 하나님이 원하시는 “공의와 정의” 사이에 의도적인 대조가 있음이 확실하다.<sup>47)</sup> 구약성서가 말하는 이스라엘 공동체는 그 시작부터 압

---

(Philadelphia: Westminster, 1983), 194~198; H. Wildberger, “Das Abbild Gottes: Gen 1:26~30,” *Theologische Zeitschrift* 21 (1965), 245~259; John I. Cook, “The Old Testament Concept of the Image of God,” *Grace Upon Grace: Essays in Honor of Lester J. Kuper*, ed. James I. Cook (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 85~94; Phyllis A. Bird, “Male and Female He Created Them: Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation,” *Harvard Theological Review* 74 (1981), 129~159; Horace D. Hummel, “The Image of God,” *Concordia Journal* 10 (1984), 83~93 등이 있다. 박준서, 『구약세계의 이해』(서울: 한들출판사, 2001), 29.

45) 이사야, 앞의 글, 12.

46) C. J. H. Wright, 앞의 책, 359.

47) 위의 글, 360.

제당하는 사회적 약자들을 위한 공의와 정의가 흐르는 윤리적 공동체였던 것이다. 구약의 법전은 그들 공동체의 시작 이야기에서부터 담겨있는 이와 같은 인간존엄사상과 윤리적 공동체의 이상을 법전의 형태를 빌어 제시하고 있다고 할 것이다.

## 2. 하나님의 백성(am YHWH 암 아웨)으로서의 이스라엘

구약의 법전이 고대근동의 다른 법전들보다 사회적 약자들에 대해 관심을 갖는 중요한 이유는 그들 자신이 나그네였던 고대 이스라엘의 역사적 체험에 있다. 무엇보다도 구약성서 역사의 시작은 바로 나그네라는 사회적 약자로 전락한 아브라함의 이야기로 시작한다는 점을 상기할 필요가 있다(창12:1-4). 하나님의 말씀을 좇아 하란을 떠나 가나안으로 여정을 떠나는 아브라함의 모습은 철저한 나그네의 모습을 보여준다. 우르와 하란을 떠나 가나안으로 간다는 것은 경제적, 사회적 어려움을 동시에 수반하는 일이었다. 남의 땅에서 살아가는 나그네는 말 그대로 혈연과 지연공동체를 떠나 아무런 법적 보호를 받을 수 없는 상태로 전락하는 것을 의미하기 때문이다.<sup>48)</sup>

또한 구약성서는 이스라엘이 과거 이집트에서 노예로 전락해 당한 고난과 학대를 거울삼아 자기 나라 안에 살고 있는 나그네들에게 괴로움을 주지 말아야 함을 강조한다. 구약성서가 말하는 출애굽 사건은 단순히 이스라엘의 해방을 의미하는 정치적 사건만이 아니다. 그것은 하나님의 백성의 육체적 노예적 해방만이 아닌, 다시 하나님을 섬기는 공동체로 돌아옴을 뜻했다.<sup>49)</sup>

48) 예를 들어, 사라가 죽었을 때 아브라함이 매장할 소유지를 구하기 위해 헷 족속의 지역주민들에게 동의를 구하는 말에는 아브라함의 객으로서의 사회적 위치가 나타난다: “나는 당신들 중에 나그네요 거류하는 자이니 당신들 중에서 내게 매장할 소유지를 주어 내가 나의 죽은 자를 내 앞에서 내어다가 장사하게 하시오”(창23:4)

하나님이 가라사대 내가 정녕 너와 함께 있으리라 네가 백성을 애굽에서 인도하여 낸 후에 너희가 이 산에서 하나님을 섬기리니(출3:12 ≍ 출5:1; 7:16; 9:1,13; 10:3).

나그네뿐만 아니라 고아와 과부를 선대해야 하는 이유도 이스라엘이 애굽 땅에서 종이였음을 잊지 말라는 말씀과도 연관된다. 이는 십계명 제 4계명에서 안식일을 거룩히 지켜야 하는 이유가 출애굽기에서는 창조주 하나님을 기억해야 한다는 것으로 나오는 반면, 신명기에서는 애굽 땅 종 되었던 곳에서 인도해 내신 구속주 하나님을 기억해야 한다는 것과 일맥상통한다. 이스라엘이 애굽에서 경험했던 노예생활은 가나안에서 새로운 공동체를 형성하며 살아갈 이스라엘 백성이 반드시 지켜야 할 새로운 이정표 하나를 제시해 주었다. 그것은 이스라엘 안에 살아가는 이방인, 나그네들에 대해 지켜야 할 것들이었다.

너희 하나님 여호와는 신 가운데 신이요 주 가운데 주시오 크고 능하시며 두려우신 하나님이라 ... 고아와 과부를 위하여 정의를 행하시며 나그네를 사랑하사 그에게 떡과 옷을 주시나니 너희는 나그네를 사랑하라 전에 너희도 애굽 땅에서 나그네 되었음이니라(신10:17-18)

‘하나님의 형상’을 지닌 인간으로서의 존엄함이 구약성서가 말하는 개인윤리의 신학적 출발점이라면 사회윤리의 출발점은 ‘하나님의 백성’이라는 의미에서 찾아볼 수 있다. 구약성서는 이스라엘을 야웨의 백성, 즉 하나님의 백성으로 지칭하고 있다(출15:16; 22:25; 신26:15; 27:9 등). 이 말은 하나님과 이스라엘 사이의 특별한 관계를 말해주는 표현이다. 야웨가 이스라엘의 하나님이 되고, 이스라엘이 하나님의 백성이 된다는 것은 이스

49) 이사야, 『다문화적 종교공동체의 지도자 모세에게 나타나는 영과 영성』, 112~113.

라엘 편에서 볼 때 선민(選民), 성민(聖民)이 되는 특권을 말한다. 그리고 이스라엘이 이와 같은 특권을 누리는 것, 이스라엘이 하나님의 선택을 받고, 하나님의 백성이 된 것은 전적으로 하나님의 일방적인 은혜와 사랑으로 인한 것이다(신7:6-8).

그러나 선민이 되었다는 것은 특권을 누리는 것으로 그치지 않는다. 구약성서는 하나님의 일방적인 은혜와 사랑으로 선택받은 공동체가 된 이스라엘에게는 그에 따르는 책임이 있음을 말한다. 그리고 구약성서는 이스라엘이 경험한 역사를 예로 들며 그 책임을 엄중하게 요구하고 있다. 이는 “자기가 원하지 않는 것을 남에게도 하지 말라”는 것 뿐 아니라, 한 걸음 더 나아가서 나그네에게 호의를 베풀 것을 독려한다. 이스라엘은 경제적으로 약한 자들에게 적극적인 도움을 베풀고, 그들을 빈곤에서 해방 시킴으로써 하나님의 구원사를 재현시키기 때문이다. 경제적인 약자에게 도움을 베푸는 것은 곧 이집트에서의 해방을 현실화하는 것이다.<sup>50)</sup> 구약의 법전은 이스라엘이 섬겨야 할 대상을 하나님 뿐 아니라 사회적 약자에게까지 확장시키고 있다고 할 것이다. 이스라엘의 역사가 전적으로 하나님의 은혜로 시작되었음을 잊지 말고, 그 은혜를 입은 ‘하나님의 백성다운’ 공동체를 구현할 것을 요구하고 있는 것이다.

## V. 나오는 말

구약의 윤리는 무엇보다도 사회적인 책임을 강조하며 공동체적 윤리와 사회윤리를 강조하고 있다.<sup>51)</sup> 구약의 사회윤리를 집약적으로 보여주는 구약의 법전은 그 시대적 배경을 출애굽 이후의 광야여정으로 삼고 있지

50) 서인석, 앞의 책, 70.

51) 문시영, 『기독교윤리이야기』(서울: 한들출판사, 1996), 42~43 참조.

만, 실질적인 편집은 가나안 정착 이후의 삶을 다루고 있다. 가나안 정착기 이후 고대 이스라엘 사회는 한편으로는 점차 새로운 땅에서 종교적 틀을 제도화하였고, 다른 한편으로는 사회윤리의 문제를 법전의 형태로 구체화시켰으며, 법전의 사회윤리는 하나님이 허락한 땅에서 하나님의 백성으로서 걸어가야 할 길과 삶에 대해 집약적으로 가장 잘 드러내고 있다. 특히 구약의 법전들은 다른 고대 근동지역의 법전들과는 달리 사회윤리의 중심을 공동체 안에 있는 사회적 약자들에게 두고 있다. 가난한 자 특히, 객과 고아와 과부, 레위인 등 사회적 약자들 역시 ‘하나님의 형상’으로 대변되는 존엄함을 지닌 인간임을 피력하는 데에서 시작된다. 그래서 그들이 그 존엄함을 잃지 않도록 그들보다 더 많이 가진 이들로 하여금 그들을 배려하라고 명하면서 이를 공동체의 사회윤리로 강조하고 있다. 동시에 구약의 법전은 사회윤리의 객과 노예로 전락했던 그들의 역사적 체험을 상기시키며 이스라엘로 하여금 “하나님의 백성”으로서, 하나님께서 정의(공의)를 베푸시고 사랑하시는 대상(고아, 과부, 객)들에게, 정의를 베풀고 사랑해야 할 것을 요구하는 하나님의 말씀에서 그 근거를 두고 있다. 따라서 구약성서에서 사회적 약자의 보호는 단순한 인도주의 차원을 넘어 신학적 윤리로 발전되었으며, 사회 윤리적 문제는 곧 신학적인 문제가 된다.<sup>52)</sup>

우리가 사는 이 시대는 구약의 시대보다 훨씬 더 많은 사회적 약자들을 담고 있다. 어느 시대나 부유한 여건 속에서 살아가는 사람들이 있는가 하면, 반대로 누군가의 도움을 절실히 필요로 하는 가난한 사람들은 늘 있기 마련이다. 소위 풍요로움이라는 조건이 삶과 사람의 가치를 단정지을 수는 없다. 구약성서는 이 풍요로움과는 먼 거리에 살고 있는 부류의 사람들을 소개하고 그들을 위한 특별한 배려를 요구하며, 사회적 약자들

52) J. M. Hamilton, *Social Justice and Deuteronomy: The Case of Deuteronomy* 15 (Atlanta: Scholars press, 1992), 99~138 참조.

또한 섬김과 나눔의 대상으로만 머물지 말고 정의와 사랑, 평등의 공동체 구현을 위한 책임있는 동반자임을 강조하고 있다. 나그네, 고아, 과부, 레위인을 넘어, 외국인 노동자, 장애인, 노숙자, 비정규직 노동자 등 현대적 의미의 사회적 약자들을 향한 기독교와 교회의 사회윤리적 과제 또한 신학적, 신앙적 과제로 제시되고 있다.

## 참고문헌

- 김영진, 『너희는 기록하라』(서울: 이레서원, 2008).
- 김영진, 「구약성서의 인간존엄」, 연세대학교 신과대학, 『신학논단』 41(서울: 연세대학교 출판부, 2005), 7~29.
- 문시영, 『기독교윤리이야기』(서울: 한들출판사, 1996).
- 박준서, 『구약세계의 이해』(서울: 한들출판사, 2001).
- 서인석, 『성서의 가난한 사람들』(왜관: 분도출판사, 1979).
- 오택현, 『신명기와 신명기역사』(서울: 크리스천헤럴드, 2007).
- 오택현, 「신명기의 중심신학」, 두란노아카데미, 『그말씀: 신명기』, 2009. 1, 6~24.
- 왕대일, 「나그네: 구약신학적 이해」, 한국신학연구소, 『신학사상』 113(한국신학연구소, 2001), 101~121.
- 이태훈, 「구약의 외국인 복지」, 한국구약학회, 『구약논단』 27(서울: 도서출판 B&A, 2008), 70~88.
- 이사야, 「다문화적 종교공동체의 지도자 모세에게 나타나는 영과 영성」, 한국문화신학회, 『문화와 신학』 4, 2009, 111~136.
- 이사야, 「성서가 말하는 복지실천」, 기독교노인선교회, 『노인대학프로그램 길라잡이』(수원: 맥피아, 2009), 11~31.
- 이종근, 「히브리성서의 희년과 메소포타미아의 미샤람 제도」, 한국구약학회, 『구약논단』 1(서울: 도서출판 B&A, 1995), 75~90.
- 장일선, 「신명기의 인도주의적 정신」, 한신대학교논문편집위원회, 『한신논문집』 1(한신대학교, 1991), 21~66.
- 차준희, 『출애굽기 다시보기』(서울: 프리칭 아카데미, 2004).
- Wright, C. J. H. 저, 김재영 역, *Old Testament Ethics for the People of God*, 『현대를 위한 구약윤리』(서울: 한국기독교학생회출판부, 2006).
- Würthwein, E & O. Merk 저, 황현숙 역, *Verantwortung*, 『책임』(서울: 대한기독교서회, 1991).
- Friedman, R. E. 저, 이사야 역, *Who wrote the Bible?* 『누가 성서를 기록했는가』(서울: 한들출판사, 2008).

- Kaiser, W. C. 저, 홍용표 역, *Toward Old Testament Ethics*, 『구약성경윤리』(서울: 생명의 말씀사, 1990).
- Noth, M. 저, 국제성서주석번역위원회 역, *Exodus*, 『출애굽기』, 국제성서주석 2 (서울: 한국신학연구소, 1981).
- Becker, H. J., *Law and the Administration of Justice in the Old Testament and Ancient East* (Mineapolis: Augsburg Pub. House, 1980), 73 ~ 77.
- Bird, P. A., "Male and Female He Created Them: Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation," *Harvard Theological Review* 74 (1981), 129 ~ 159.
- Clements, R. E., *One Hundred Years of Old Testament Study* (Philadelphia: Westminster Press, 1976).
- Cook, J. I., "The Old Testament Concept of the Image of God," *Grace Upon Grace: Essays in Honor of Lester J. Kuper*, ed. James I. Cook (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 85 ~ 94.
- Deutsche *Bibelgesellschaft*, *Stuttgarter Erklärungsbibel: Lutherbibel mit Erklärungen* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1992).
- Hamilton, J. M., *Social Justice and Deuteronomy: The Case of Deuteronomy 15* (Atlanta: Scholars press, 1992).
- Hoffner, H. A., "הַנְּמֻלָּה," *TDOT* I (Michigan: Eerdmans, 1974), 287 ~ 291.
- Hummel, H. D., "The Image of God," *Concordia Journal* 10 (1984), 83 ~ 93.
- Klostermann, A., "Ezekiel und das Heiligkeitsgesetzes," *Der Pentateuch: Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte* (Leipzig, 1893), 368 ~ 418.
- Leggett, D.A., *The Levirat and Goel Institutions in the Old Testament with Special Attention to the Book of Ruth* (Cherry Hill, N.J.: Mack, 1974).
- Mayes, A. D. H., *Deuteronomy*, The New Century Bible Commentary (Grand Rapids: Eerdmans, 1981).
- McConville, J. G., *Law and Theology in Deuteronomy*, JSOTsup. 33 (Sheffield: JSOT Press, 1984).
- Philips, A., *Deuteronomy*, The Cambridge Bible Commentary of the New English Bible (Cambridge: University Press, 1973).

- Ringgren, H., “**גר**,” *TDOT* VI (Michigan: Eerdmans Publishing, 1990), 480.
- Schmidt, W. H., *The Faith of the Old Testament*, Eng. trans. by John Sturdy (Philadelphia: Westminster, 1983).
- Spina, F. A., “Israelites as gerim, ‘Sojourners’ in Social and Historical Context,” *The Word of the Lord Shall Go Forth*, eds. by Carol L. Meyers and M. O’Connor (Winnoa Lake: Eisenbrauns, 1983), 321 ~ 335.
- Weinfeld, M., “Freedom Proclamations in Egypt and in the Ancient,” *Pharaonic Egypt: The Bible and Christianity* (Jerusalem: Magnes Press, 1985), 317 ~ 327.
- Wildberger, H., “Das Abbild Gottes: Gen 1:26~30,” *Theologische Zeitschrift* 21 (1965), 245 ~ 259.

논문투고일 : 2009. 10. 30

심사개시일 : 2009. 11. 10

게재확정일 : 2009. 11. 23

---

 • 국 문 초 록 •
 

---

구약성서는 윤리, 덕, 이상 등과 같은 철학적 윤리용어들을 거의 사용하지 않는다. 하지만 구약성서는 하나님의 백성으로서의 이스라엘이 마땅히 걸어가야 할 길과 선악의 기준을 분명히 제시하고 있다. 고대 이스라엘 공동체는 그 사회를 지탱하는 법과 법전을 지녔고, 특히 구약의 법전은 가나안 땅에 정착한 출애굽 공동체의 삶의 자리와 시대적 요청이 반영된 사회윤리를 담고 있다. 구약 법전의 사회윤리는 ‘하나님의 형상’으로서의 인간의 존엄을 강조하고 동시에 ‘하나님의 백성’으로서의 이스라엘 공동체로 하여금 하나님께서 정의를 베푸시고 사랑하시는 대상인 사회적 약자들에게 정의를 베풀고 사랑해야 할 것을 요구하고 있다. 따라서 구약에서 사회 윤리적 문제는 곧 신학적인 문제가 된다. 더 나아가 고대 이스라엘 공동체 특유의 정치, 사회, 제의, 경제적 측면에서 법의 형태로 발전해온 사회윤리사상은 고대근동의 다른 법전들 보다 사회적 약자들, 즉 객과 과부, 고아 그리고 레위인에 대한 지대한 관심과 배려를 담고 있다.

본 논문은 구약성서의 계약법전, 성결법전, 신명기법전에서 주로 사회적 약자들에 대한 규정에 나타나는 고대 이스라엘 공동체의 개별적, 공동체적 사회윤리를 고찰하면서, 고대 근동지역의 다른 법전들과의 차이점을 밝히고, 구약성서만이 지니고 있는 사회윤리 사상의 역사적, 신학적 의미를 밝혀보고자 한다.

**주제어** : 구약성서, 사회적 약자, 사회윤리, 법전, 인간존엄, 공동체

---