

구약논단

제 16권 1호(통권 35집) 2010년 3월 31일

정 연호(University of Holy Land) 구약성경과 유대교의 속죄와 '체다카'(תְּדָקָה) 161
유대교 '체다카'의 속죄제사적 성격을 구약신학적으로 검토하기 위해, 방법론적으로 예언신학적 개념인 '의'를 제사신학적 속죄의 양식에 상응시켜보았다. 예언신학에서의 '의'의 삶은 속죄신학의 속죄제사에 상응하며, 이를 예언서의 메시지와 '의'의 개념을 통해서 추적하였다. 유대교의 '체다카'는 제사신학의 죄용서와 예언신학의 '의'가 융합된 것이며, 총체적 속죄신학의 한 가능성을 제시한다.

Chung, Youn Ho Atonement and 'Tsedakah'
in the Old Testament and Judaism 161

구약성경과 유대교의 속죄와 ‘쩌다카’(זָדָקָה)¹⁾

정 연호 | University of Holy Land(이스라엘)

1. 서론

주후 70년 예루살렘 성전이 파괴되면서 유대교²⁾는 새로운 국면에 접어든다. 유대인들은 하나님과의 친밀한 관계를 형성하는 이상적인 통로를 성전과 그 곳에서 드리는 희생제사로 간주하고 있었다. 그러나, 성전 파괴로 인해 속죄를 위한 희생제사를 드릴 수 없게 되면서, 희생제사의 대체 수단을 강구하게 된 것이다. 탈무드³⁾에 의하면 기도, 금식, 쯤다카(זָדָקָה) 등이 희생제

1) ‘쯤다카’에 가깝게 발음되지만, ‘쩌다카’로 표기하기로 한다.

2) 이스라엘의 12지파를 전제하는 이스라엘 종교와 달리, 일반적으로 유대교라고 할 때, 이는 기원전 538년 바벨론 포로에서 돌아온 유대 지파를 중심으로 형성되기 시작하여 - 구체적으로는 기원전 5세기 중엽의 에스라 - 주후 70년 제2성전이 파괴된 후 요한난 벤 자카이(Yohanan ben Zakai)를 비롯한 랍비들에 의해 구체화되기 시작한 랍비 유대교를 일컫는다.

3) *Babylon Talmud, Rosh Hashana* 18a에 의하면, 엘리 가문의 죄악은 “희생제사나 예물에 의해 속죄함을 받을 수 없지만, 토리와 ‘그밀롯트 하싸딤’(‘쩌다카’의 최고 단계로 이해되며, 이에 관해서는 후술)에 의해 속함을 받을 수 있다”; *Baba Batra* 9a 역시 ‘쩌다카’의 속죄적 효력에 대해서 언급하고 있다: “성전이 있을 때에는 세켈을 들고 와서 속죄를 한다. 이제 더 이상 성전이 존재하지 않으므로, ‘쩌다카’를 행하면, (그것으로) 좋다.” 한

사의 대체 수단으로 등장하고 있다. 이 중에서 특별히 구약성서와 관련하여 관심을 끄는 희생제사의 대체 수단이 '째다카'이다. 지금까지 필자의 조사에 의하면 기도가 속죄제사를 대신하는 것에 관한 연구들은 있지만,⁴⁾ '째다카'가 왜 속죄제사의 대체 수단이 되는 지에 관한 연구는 찾아 볼 수 없었다.⁵⁾ 유대교의 '째다카'는 흔히 '자선'으로 번역된다. 가난한 자, 경제적 악자를 돕기 위한 제도라는 측면에서 '째다카'는 '자선'으로 이해될 수 있다. 원래 구약성경에서 '째다카'는 '의'를 의미하는 단어이다. 그런데 '째다카'가 '자선'의 의미로 사용된 배경에 대해서는 정확하게 알려지지 않고 있다. 로젠탈(Y. F.

편, *Ta'anit* 16a는 “하나님이 (니느웨 사람들)의 배움과 금식을 보시고” 용서해 주셨음을 상기시키면서 속죄를 위해 “회개와 선행이 효과적”임을 언급하고 있다.

- 4) 성전파괴 이전에 성전의 희생제사시에 이를 집전하는 제사장의 공적인 기도가 동반되었느냐에 관해서는 의견이 나뉜다. 크놀(I. Knohl) 이전에는 코이프만(Y. Kaufmann)의 견해를 따라 지배적인 견해는 신화적이고 마술적인 신학 속에서 주문을 외우며 제의를 행하는 이방종교와 달리, 이스라엘의 하나님은 지극히 거룩한 하나님으로서 성전내에서 희생제사를 집전하는 제사장은 지극히 거룩한 분위기, 곧 침묵속에서 제의를 집전했다고 보았다. 참조 Y. Kaufmann, *The Religion of Israel*. (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 303-305, 309쪽 그러나 크놀에 의하면, 지극히 거룩하고 엄숙한 분위기 때문에 침묵 기도 혹은 지극히 나지막한 소리로 기도한 것이지 제사 집전시에 기도 자체가 없었던 것은 아니라고 한다. 참조 I. Knohl, “Between Voice and Silence: The Relationship between Prayer and Temple Cult,” *JBL* 115,1 (1996), 17-30쪽. 여하간에 성전이 사라지고 난 후에 기도는 성전제사를 대체하는 속죄의 한 수단으로 등장한 것이 사실이다. 이에 관하여 다음을 참고할 것: S. T. Kepnes, “‘Turn us to you and we shall return’: original sin, atonement, and redemption in Jewish terms,” Tikv Frymer-Kensky (eds.), *Christianity in Jewish Terms*. (Oxford: Westview Press, 2000), 293-304쪽; J. Neusner, “Sin, Repentance, Atonement and Resurrection: The Perspective of Rabbinical Theology on the Views of James 1-2 and Paul in Romans 3-4,” *Annali de Storia dell'esegesi* 18,2 (2001), 409-431쪽; *idem*, “Repentance in Judaism,” A. Destro/M. Pesce(eds.), *Rituals and Ethics*. (Pans-Louvain: Peeters, 2004), 19-28쪽. 기원전 2세기 중엽 하스모니안 왕가 시절에 예루살렘 성전을 떠나 사해 주변에 종교 공동체를 형성했던 쿰란 사람들도 기도와 회개, 의의 삶 등을 속죄를 위한 희생제사의 대체수단으로 삼았다는 점에서 참고할 필요가 있다: E. Eshel, “Prayer in Qumran and the Synagogue,” *Gemeinde ohne Tempel*. (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 323-334쪽; P. Heiger, “Did Prayer Replace Sacrifice at Qumran?” *Revue de Qumran* 22,2 (2005), 213-234쪽; R. C. D. Arnold, “Qumran Prayer as an Act of Righteousness,” *The Jewish Quarterly Review* 95,3 (2005), 509-529쪽; *idem*, “Repentance and the Qumran Covenant Ceremony,” M. J. Boda/D. k. Falk/R. A. Werline(eds.), *Seeking the Favor of God II*. (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007), 159-175쪽.
- 5) “물이 타오르는 불을 끄는 것처럼, ‘째다카’가 죄를 속한다”(벤 시락 3: 30)에서 “째다카”를 ‘자선’으로 번역하여, ‘자선’(째다카)의 속죄 기능을 수행하는 것으로 설명하는 학자도 있다. 참조 L. J. Prockter, “Alms and the Man: ‘the Merits of Charity,’” *Journal of Northwest Semitic Language* 17 (1991), 72쪽. 그러나 이 본문의 “째다카”를 자선으로 번역할 수 있는 지는 논란거리이다.

Rosenthal)은 이 단어가 랍비 유대교에서 '자선'을 의미하는 용어로 쓰이게 된 배경을 언어적으로 추적하였다.⁶⁾ 성경은 물론 다양한 문학적 자료들과 서체학적(epigraphical)인 자료들, 아카디아어와 아랍어, 그리고 히브리어, 헬라어의 자료들을 섭렵하면서, 그는 다음과 같은 결론을 내렸다: 단 4장 27절에서 아랍어로 된 '쩌다카'⁷⁾의 언급이 '쩌다카'란 단어를 '자선'의 의미로 사용한 최초의 증거이다.⁸⁾ 로젠탈의 논문은 '쩌다카'란 단어가 '자선'의 의미로 바뀌게 된 언어적 기원을 연구했다는 점에서 그 가치가 인정되지만, 유대교 '쩌다카'의 언어적 기원을 단 4장 27절에서 찾는 그의 주장은 이 구절이 번역 상 논란의 여지가 있다는 점에서 약점이 있다.⁹⁾ '쩌다카'라는 단어가 이론의 여지없이 '자선'을 의미하는 용어임을 보여주는 증거들은 제 2성전이 파괴된 주후 70년 이후에 야브네를 중심으로 재정립된 랍비 유대교의 문헌들이다. 따라서 히브리어 '쩌다카'란 단어가 '자선'을 의미하는 용어로 사용되기 시작한 것은 최소한 주후 70년 예루살렘 성전이 파괴된 이후라고 가정해 볼 수 있으며, 탈무드에서 '쩌다카'란 단어는 자선에 대한 공식적인 용어로 사용되고 있다.

본 논문의 목적은 자선을 의미하는 유대교의 '쩌다카'를 속죄의 한 방편으로 보는 신학적 배경이 무엇인지를 검토해 보는 데 있다. 랍비들이 구약성경에서 의(義) 혹은 공의를 의미하는 '쩌다카'를 자선을 의미하는 용어로 채택하게 된 데에는 속죄와 '의(義)'의 상관성을 전제하였기 때문일 것이다. 그런데 '쩌다카'라는 용어는 제사 신학에는 나오지 않는 예언 신학적 개념인 반면, 속죄는 예언 신학에서는 다루어지지 않는 제사 신학적 개념이다. 유대교에서 '쩌다카'를 속죄의 한 방편으로 본다면, 이는 예언 신학과 제사 신학이 통합된 것으로 가정할 수 있다. 이 가정이 옳다면, 방법론적으로 제사 신학적 속

6) Y. F. Rosenthal., "Sedakah, Charity," *HUCA* 23 (1950), 411-30쪽.

7) 아랍어로는 '쩌드카'로 발음된다.

8) Rosenthal, *윗글*, 427-8쪽.

9) 히브리어 맛소라 본문은 4장 24절이다: "그러므로 왕이시여, 나의 조언을 기쁘게 받으시기를 바라나이다: 찌드카(צדקה)를 행하심으로써 죄를 속하고 가난한 자를 불쌍히 여기심으로써 죄악을 속하소서. 그리하면 당신의 평안함이 장구할 것입니다."([필자 역] 여기서 '찌드카'를 우리말 성경(개역, 개역개정)과 영어역본(KJ, RSV, NAB, NIV 등)에서는 공의(righteousness)로 번역하고 있는 데 비해, 유대영역본(JPS, TNK)에서는 자선으로 번역하고 있다. 로젠탈이 지적하고 있듯이, 찌드카는 문맥상 '가난한 자를 불쌍히 여기심' 병행을 이루어 '자선'으로 번역될 수 있는 여지가 있다. 이런 관점에서 본다면, 시 112: 9 - "그는 가난한 자들에게 아낌없이 흠어 베풀었다; 그의 '쩌다카'는 영원히 지속될 것이요, 그의 뿔은 높이 들리리다" -의 '쩌다카' 역시 자선으로 번역될 수 있을 것이다.

죄의 양식 속에 예언 신학에서 추출되는 '의(義)의 개념을 상응시켜 볼 수 있을 것이다. 이를 위해 제사 신학과 예언 신학에서 보는 죄의 본질을 먼저 살핀 다음에, 제사 신학에 담겨 있는 속죄의 양식을 찾아서, 그 양식을 예언 신학에 적용시켜 보고자 한다. 이런 작업과 아울러 유대교 '째다카'의 원래 의미, 곧 구약성경에서의 '째다카'의 의미를 살핀다면, 질문에 대한 답을 얻을 수 있지 않을까 한다.

2. 죄와 속죄의 본질

1) 죄의 본질

구약성경에는 크게 두 갈래의 신학적 흐름이 있다. 제사 신학적 흐름과 예언 신학적 흐름이 그것이다. 양자는 죄에 대한 이해와 그 해결의 양상 및 강조점이 다르게 나타난다. 제사 신학은 이스라엘 백성을 하나님께 예배 드리는 거룩한 제의 공동체로 규정하고, 하나님께 가까이 나가는 길을 추구하는 데에 주된 관심이 있었다. 이 신학에 있어서 하나님 이해는 거룩하신 분(레 19: 2)이며, 따라서 거룩과 정결의 추구 및 죄로 인해 야기된 속과 불결의 제거에 관심이 집중된다. 따라서 죄를 규정함에 있어서도 모든 형태의 죄를 포함하는 '헤트'(חַטָּא)라는 개념을 선호한다.¹⁰⁾ 이 개념에 의하면, 제의적인 관점에서 불결하고 속된 것들은 모두 죄로 규정되는 데, 예를 들어, 월경 중에 있는 여인은 제의적으로 불결한 상태에 있어서 정결 의식을 치르기 전까지는 잠정적인 죄인으로 간주된다. 이에 반해, 예언 신학에 있어서는 제의적인 죄를 포함하면서도 사회 윤리적인 의미의 죄를 강조하는 '아온 혹은 아본'(אָוֹן 혹은 אֲוִיָּוָה)이라는 개념을 선호한다.¹¹⁾ 이 개념이 사회 윤리적인 범 죄에 적용될 경우, 그 죄는 불의 및 불법이란 개념과 동일시된다. 따라서 예언 신학에 있어서 죄의 상대 개념은 거룩보다는 의(義)로 파악이 되며, 이에 따른 속죄의 효과는 불의의 제거 및 의(義)를 확립하는 것이 기대된다.

2) 속죄와 용서

제사 신학에서는 죄 문제의 해결, 곧 속죄를 위해 희생제사 및 제의를 중요

10) 레위기에서 '헤트'(חַטָּא)는 14회 나오는 데 비해, '아본'(אֲוִיָּוָה)은 3회 나타난다. 제사신학이 제의적인 죄의 해결에 집중하고 있음을 보여주는 것이라 하겠다.

11) 예언서에서 '헤트'(חַטָּא)는 9회 나오는 데 비해, '아본'(אֲוִיָּוָה)은 28회 나타난다. 이는 예언 신학이 사회윤리적인 죄의 문제에 관심을 기울이고 있음을 보여주는 증거이다.

시한다. 제의의 중요한 기능은 용서를 위한 속죄제사가 가시적 보증이 된다는 점이다.¹²⁾ 다시 말해서 제의를 통해서 얻게 될 하나님의 용서에 대한 가시적인 보증 수단이 될 수 있다고 하는 점이다. 무엇보다 하나님이 인간을 용서하시고 인간과 화목하게 되는 통로로 설정되었다는 점에서 제의가 갖는 역할의 중요성이 있다고 할 것이다. 종교에서 제의가 없다면 종교의 상당히 중요한 부분이 사라질 것이다. 제사 신학에서는 육체적인 불결의 죄 - 예컨대, 유출병 - 이진, 어떠한 죄든지 제의적으로 불결하게 되어 하나님 앞에 용서를 받을 때까지 죄인으로 남아 있게 된다.¹³⁾ 이 불결을 해결해야 용서를 받게 된다. 이 불결을 해결하는 제사가 속죄제사이다.

죄 용서와 관련된 가장 중요한 제사인 속죄제¹⁴⁾와 속건제¹⁵⁾에 대해서 생각해 보자. 속죄제의 제사 규정은 레 4장에서 레 5장 13절까지, 속건제의 규정은 레 5장 14-26절,¹⁶⁾ 레 7장 1-10절에 있다. 레 7장 7절은 속건제의 규정이 속죄제와 같다고 하고 있다. 그러나 몇 가지 차이점이 있다: 속건제는 오직 개인에게만 적용된다; 사용되는 제물은 오직 수양이다; 경우에 따라 보상이 요구된다 (레 5: 14-6, 21-26; 민 5: 5-8).¹⁷⁾ 속건제는 성소나 성물에 끼친 죄에 대해 변상하는 기능을 한다. 속죄제와 속건제 양자는 모두 기본적으로 제의적인 정결을 회복하여 죄 사람을 받는다는 점에서 동일하다. 그러나 기본적인 차이는 속죄제는 육신의 불결(레 12, 13, 15; 민 6)과 종교적인 불결(레 4: 16; 16-17)과 관련된 죄 문제를 해결하기 위한 제사인 데 비하여, 속건제는 성소와 성물의 오염 문제를 해결하기 위해 드려지는 제사이다.¹⁸⁾ 양자의 차이에 관해 학자들간에 이견이 있지만, 중요한

12) D. F. O'Kennedy, "And it shall be forgiven him/them: The Concept of Forgiveness in the Pentateuch," *Old Testament Essays* 12,1 (1999), 96쪽 참조.

13) 윗글.

14) '하타아트'(חַטָּאת). 흔히 영어로 'sin offering'(속죄제사)으로 번역된다. 'purification offering'(정화제사)으로 번역하는 것이 정확하다는 주장이 있다. 이에 대해서는 후술하기로 한다.

15) '아삼'(אֲשָׁם). 흔히 'guilt offering'으로 번역되고 있으나, 'reparation offering'(배상제사)로 번역되기도 한다. 성소나 성물에 끼친 죄에 대해 배상의 성격으로 드리게 되며, 남에게 재산상의 손해를 끼친 경우에 손해를 배상한 후에 드리는 제사이기 때문이다.

16) 우리말 성경은 5장이 19절로 끝나고, 히브리어 맛소라 본문 5장 26절에 해당하는 구절은 6장 7절이다.

17) O'Kennedy, "And it shall be forgiven him/them," 98쪽.

18) 밀그롬에 의하면, 속죄제는 죄로 말미암아 성소가 결과적으로 오염(불결)된 것을 정화하는 제사인 반면에, 속건제는 성소나 성물의 신성모독을 해결하기 위한 제사라고 한다. 참조 J. Milgrom, *Cult and Conscience: The Asham and the Priestly Doctrine of*

것은 양자 모두 속죄를 위한 제사이며, 모두 '용서하다'를 의미하는 '쌀라크'(סָלַח) 동사가 사용되고 있다는 점이다.¹⁹⁾ 속죄제는 죄 용서와 관련하여 가장 중요한 제사이다. 레 4장은 부지중에 금지 명령을 어겼을 경우에 속죄를 위한 제의를 서술하고 있다. 속죄제는 피의 역할을 중시한다. 그러나 속죄제 희생 동물의 피가 직접적으로 헌제자의 죄를 속하는 것인가에 관해 견해가 나뉜다.

전통적으로는 헌제자가 희생 동물의 머리에 안수하면 죄가 희생 동물로 전이되고 희생 동물은 헌제자의 죄를 대신하여 죽음으로써 헌제자의 죄는 용서를 받는다고 보았다. 그러나 이러한 해석은 레위기의 모든 피의 제사에서 헌제자의 죄가 희생 동물에게 전이된다고 볼 수 있기에, 속죄제의 독특한 의미와 존재 이유를 찾을 수 없게 된다.²⁰⁾ 그리고 왜 평민의 죄에 대해서는 피를 번제단의 뿔에 바르는 데 반해(레 4: 25, 30), 회중이나 제사상의 죄의 경우에는 피를 회막 안으로 가지고 들어가서 장(veil)과 향단에 뿌려야 하는 지를(레 4: 7, 16) 설명하지 못한다. 그래서 속죄제의 피의 기능은 헌제자의 죄 자체보다도 그 죄로 말미암아 오염된 성소와 성물을 정화시키는 데에 있다는 견해가 설득력을 얻고 있다.²¹⁾ 밀그롬(J. Milgrom)의 주장에 따르면, 속죄제 희생동물의 피가 갖고 있는 속죄의 효력은 결코 죄인(헌제자)의 죄 자체에 미치는 것이 아니라, 오직 죄의 결과에만 미친다는 것이다.²²⁾ 다시 말해서, 속죄 제물의 피는 죄인의 죄 자체를 깨끗하게 하는 것이 아니라, 죄로 말미암아 오염된 제단과 성소를 정화시킨다는 것이다.

속죄제의 피가 죄로 말미암아 오염된 제단과 성소를 정화하는 것이라면, 헌제자의 죄는 어떻게 정화(속죄)되는가? 이에 대해 밀그롬은 헌제자의 죄는 회개를 통하여 사죄 받는다는 주장을 하고 있다.²³⁾ 그의 이러한 주장은 레 4장 13, 22, 27절에 있는 동사 '아삼'(אָסַם)에 대한 해석에 바탕을 두고 있

Repentance, (Leiden: Brill, 1976), 127쪽.

19) 윗글, 99쪽. 대속죄일(욘 키푸르, Day of Atonement)의 속죄제에 관한 기술에는 '쌀라크'(סָלַח) 동사가 나타나지 않는다.

20) G. J. Wenham, *The Book of Leviticus* (NIC), (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1979), 93-94쪽.

21) 이 견해의 대표적인 학자들은 다음과 같다: G. J. Wenham, *The Book of Leviticus*, 94-96쪽; J. Milgrom, *Studies in Cultic Theology and Terminology*, (Leiden: Brill, 1983); *idem*, *Leviticus 1-16* (AB 3), (New York: Doubleday, 1991).

22) J. Milgrom, *Studies in Cultic Theology*, 76-78쪽.

23) J. Milgrom, *Leviticus*, 256쪽.

다. 그는 죄를 고백할 때, 다양한 비유를 통해서 죄의 고백을 표현하는 비 율법적인 본문과 달리, 제의적이고 율법적인 본문에서는 죄를 정확하게 지적 하는 ‘아שמ’ 동사가 사용된다.²⁴⁾ 그에 의하면, ‘아שמ’ 동사가 뒤따르는 목적 어 없이 사용될 때는 죄로 인해 갖게 되는 양심의 가책과 고통을 나타낸다는 것이다.²⁵⁾ 이는 곧 회개를 의미한다. 따라서 밀그룹의 견해에 따르면, 헌제자의 죄는 회개에 의해 용서받고, 죄에 의해 오염된 제단과 성소는 속죄 제물의 피에 의해 정화된다는 결론이 나온다. 희생 동물의 피가 성소를 정화 한다는 주장과 ‘아שמ’ 동사가 ‘회개’를 나타낸다는 밀그룹의 주장은 상당히 설 득력이 있다. 그러나 죄인(헌제자)의 죄 용서와 성전의 정화를 위한 전제조 건이 각각 회개와 속죄 제물로 나뉘어 질 수 있는지에 대해서는 레위기의 본문을 통해서 판단할 일이다. 속죄제와 속건제에 관한 레위기의 본문은 속 죄와 용서에 관한 동일한 표현 양식을 보여주고 있다: “... 제사장이 ... 속 죄한 즉(כפר) ... 그들이(그가) 사함을 얻으리라(נָסַח) ...”²⁶⁾ 여기서 ‘속 죄하다’는 동사 ‘키페르’(כפר)는 제사장의 행위를 묘사하는 데 사용되며, 어 원적으로 다양한 의미를 지니고 있으나 대체로 “깨끗하게 닦다, 정결케 하 다,” “덮다”를 의미하는 것으로 볼 수 있다.²⁷⁾ 밀그룹의 주장에 의하면, 제 사장이 속죄한 것은, 즉 정결케 한 것은 헌제자의 죄가 아니라, 제단과 성소 이다. 이렇게 볼 때, 제사장의 속죄 행위, 즉 성소 정화 행위는 용서의 전제 조건으로 간주된다. 즉 속죄의 동사는 능동형인데 비해, 용서의 동사는 수동 형으로 되어 있다. 이는 속죄와 용서의 주체가 다르다는 사실을 보여주는 것 이다. 제사장은 속죄를 위한 제사를 드릴뿐이며, 용서를 하는 주체는 아님을 보여준다.²⁸⁾ 그런데 이 속죄를 위한 제사를 드리게 된 동기는 회개이다. 회 개한 결과 속죄를 위한 희생 제물을 바치게 되었고, 희생 제물을 바친 결과 용서를 받게 된 것이다. 설혹 밀그룹의 주장에 따라 희생 동물의 피가 오직

24) 율, 339-45쪽.

25) 율, 343쪽.

26) 레위기 4: 20, 25, 31, 36; 5: 10, 13, 16; 19: 22.

27) 이 동사의 어원적인 의미와 용례에 대해서는 B. Lang, “כפר,” TDOT 7 (1995), 288-303 쪽을 참고할 것. 노 세영, “죽이는 속죄제물에서 כפר(kipper) 의미의 연구 - 제사장 신 학을 중심으로 -,” 「구약논단」 19집(2005년 12월), 31-52쪽에서 ‘키페르’ 동사가 사용되 는 문맥에 대한 연구를 통하여 이 동사가 ‘하타’חָטָא: 깨끗하게 하다, 정화하다)나 ‘티하 르’(תָּהַר: 정하게 하다)의 의미를 넘어 ‘키데쉬’קָדַשׁ: 거룩하게 하다)의 의미로도 사용되 고 있음을 밝히고 있다.

28) O’Kennedy, 율, 103쪽 참조.

제단과 성소만을 정화시킨다고 할지라도, 회중이나 개인이 용서를 받기 위해서는 반드시 희생 제물의 머리 위에 안수하고(레 4: 15, 24, 29, 33) 잡은 제물의 피를 장이나 번제단 뿔에 발라야 한다(레 4: 17-8, 25, 30, 34)는 사실은 성소의 정화와 헌제자의 죄 용서가 분리될 수 없는 한 과정임을 시사한다. 다시 말해서, 죄로 말미암아 오염된 제단과 성소가 정화될 때에만 죄를 지은 회중이나 개인의 죄도 용서함을 받게 된다는 것이다. 만일 밀그림의 주장에 따라, 희생 제물의 피의 기능이 단지 제단과 성소의 정화에 국한된다면, 다시 말해서 희생 제물의 피가 헌제자의 죄의 해결과 전연 상관이 없다면, 굳이 회중의 장로나 개인이 희생 제물의 머리에 안수할 필요가 있겠는가? 생명은 피에 있으며(레 17: 11), 희생 동물의 피는 헌제자의 생명을 상징한다고 보기 때문에,²⁹⁾ 헌제자의 생명은 죽인 동물의 피에 의해 속량이 된다는 해석을 내릴 수 있다. 단지, 위에서 본 바와 같이 그 피가 직접적으로 기능을 하는 곳을 고려할 때, 그 피는 성전과 제단을 정화시키는 것으로 보는 견해가 설득력이 있는 것이 사실이다. 그러나 성전 정화와 헌제자의 죄의 정화는 분리될 수 없는 하나라는 사실을 본문은 보여주고 있다. 죄와 죄인은 분리될 수 없고, 죄의 용서는 필연적으로 죄로 말미암아 야기된 성전의 정화를 전제로 한다. 성전의 정화 없이 죄인에 대한 용서는 없다.

밀그림의 주장처럼, 죄로 인해 더러워진 성전의 오염 문제는 속죄 제물의 피로써 해결되고, 죄인의 죄 문제는 회개로 해결되는 것이 아니라, 회개한 죄인이 속죄 제물을 가져와서 제사장이 그 피로 성전을 정화할 때, (하나님의) 죄 용서를 받기 위한 전제조건이 충족이 된다는 것이다. 용서를 받기 위한 전제조건인 회개와 성전 정화를 위한 속죄제사는 둘이 아닌 “하나”³⁰⁾라는 사실이다. 이를 레 4장의 본문을 통해서 정리해 보자: 먼저 ‘회개하고’(‘아삼’, 13절), ‘속죄 행위를 하면’(‘속죄제’를 드리면, 14-20a절), ‘용서해 주신다’(‘용서함’을 받는다, 20b절). 이렇게 볼 때, 속죄제사는 죄 사함을 위해 회개와 분리될 수 없는 일련의 과정이며, 회개의 표라고 볼 수 있다. 회개를 전제하지 않는 속죄제사도 있을 수 없고, 속죄제사가 동반되지 않는 회개도 있을 수 없다. 양자는 분리되지 않는 용서의 전제조건이다. 따라서 레

29) 고르만(Gorman)에 의하면 피는 생명과 죽음의 상징이다. 참조 F. H. Gorman, *The Ideology of Ritual: Space, Time and Status in Priestly Theology* (JSOT Sup 91), (Sheffield: JSOT Press, 1990), 181-89쪽.

30) J. H. Hayes, "Atonement in the Book of Leviticus," *Interpretation* 52,1 (1998), 10쪽.

위기의 제사 법을 통해서 얻게 되는 하나의 죄 사함의 형식은 '(죄의) 회개 - 속죄제사(혹은 행위) - 용서'이다.

3) 예언 신학과 속죄

예언서에서 '(죄의) 회개 - 속죄제사(행위) - 용서'라는 일련의 문학적 양식을 찾기는 쉽지 않다. 먼저 호세아서에서 하나의 예를 찾아보기로 하자. 호 6장 1절의 "오라 우리가 여호와께로 돌아가자"에서 '돌아가다'는 뜻의 히브리어 동사 '슈브'(שוב)는 전형적으로 회개를 가리키는 용어이다. 이어서 호 6장 6절에 "나는 인애를 원하고 제사를 원치 아니하며 번제보다 하나님을 아는 것을 원하노라"는 메시지는 회개의 표로서 드러지는 속죄 행위로 간주될 수 있다. 따라서 '회개 - 속죄 행위(인애와 하나님 아는 것) - 용서(낮게 함- 호 6: 1)'라는 형식을 추출해 볼 수 있다.

여기서의 문제점은 회개의 촉구가 나오는 호 6장 1절이 속한 문단과 행위를 촉구하는 호 6장 6절이 속한 문단이 다르다는 점이다. 그러나 1절의 회개를 전제하지 않더라도 6절의 메시지 자체는 당연히 회개를 전제하고 있다고 보아야 할 것이므로, 6절 자체만으로 용서를 위한 전제조건, 즉 '회개 - 속죄행위'라는 양식을 가정할 수 있다. 그러나 이 경우에 용서는 다시 1절에서 찾아야 하는 어려움이 있다. 따라서 예언서에서 '(죄의) 회개 - 속죄 행위(제사) - 용서'라는 일련의 문학적 양식을 찾기보다, 전체적인 메시지를 통해서 예언자가 촉구하는 회개의 메시지가 무엇이며, 회개의 표로서 취해야 할 행동이 무엇인가를 찾아본다면, 문학적 양식이 아닌 신학적 견지에서 '회개와 죄 사함'의 양식을 찾을 수 있을 것이다. 만일 제사 신학의 '회개 - 속죄 행위(제사) - 죄 용서'라는 죄 사함의 형식을 예언 신학에 적용을 할 경우에 가장 관심을 끄는 부분은 속죄 행위(제사)이다. 회개는 예언 신학에서 가장 강조되는 죄 용서의 조건이므로 굳이 언급할 필요가 없을 것이다. 왜냐하면, 예언서에서 회개를 촉구하는 메시지는 수없이 많이 나타나기 때문이다.³¹⁾ 그러나 아놀드(R. C. D. Arnold)가 지적하고 있듯이, 회개의 의미는 상당히 주관적이고 가변적이다: 예컨대, 참회, 양심의 가책으로 겸손해지는 것, 죄에 대해 후회하는 것, 용서나 자비를 구하는 탄원이나 기도, 죄의

31) 예언자의 회개에 관한 자세한 논의는 Y. M. Felman, "Repentance and Atonement in the Hebrew Bible," *The Yavneh Review* 5 (1966), 82-113쪽을 참조하라.

고백, 악한 길을 버리는 것, 하나님을 따르거나 율법을 순종하기 위한 헌신 등.

회개가 용서를 비는 기도나 탄원 같은 행동이나, 아니면 후회나 유감과 같은 감정적 반응인가에 대해 대부분의 종교 지도자들은 회개는 내적인 감정과 외적인 행동 양자를 의미한다고 보고 있다.³²⁾ 내적인 감정으로서의 회개는 주관적이고 가변적인 성격의 것이다. 속죄의 문제는 제사 신학에서 다루어지는 사안이다. 레위기 제사 법에 따른 용서의 전제조건은 회개와 그에 따른 속죄제사(행위)였다. 예언 신학에서 속죄의 문제를 다루고자 할 때, 용서를 위해서 회개와 속죄제사는 분리될 수 없는 하나의 전제조건으로 제시하는 제사 신학을 수용하게 된다. 그러면 예언 신학적 견지에서 요구되는 속죄제사는 무엇인가? 예언자들이 회개하라고 지적하는 내용에 따라, 회개의 표로서 나타나는 삶, 그것이 속죄제사일 것이다.

예언자들이 외친 회개의 메시지는 크게 올바른 제의 및 '의'의 삶으로 요약된다. 이 중에서 랍비 유대교의 자선, 곧 '쩌다카'와 연결된 예언적 전통은 후자, 곧 '의'의 삶에 관한 것이다.³³⁾ '의'의 삶에 관한 회개의 메시지를 전한 대표적인 예언자들은 아모스, 이사야, 미가 등이다. 이들이 '의'의 삶을 촉구할 때 사용한 단어가 '의'에 관한 용어들 - 예컨대 '의', '정의'(히브리어로 '미쉬파트'), '공의'(히브리어로 '쩌다카') - 이었으며, 메시지의 내용이 사회정의와 관련된 것들이었다. 사회 정의와 관련하여 가장 강한 메시지를 전한 예언자는 무엇보다 아모스였다. 암 2장 6-8절에서 그에 의해 고발당하고 있는 이스라엘 사회의 불의한 모습들은 경제적인 강자들이 의인과 가난한

32) R. C. D. Arnold, "Repentance and the Qumran Covenant Ceremony," M. J. Boda/D. Falk/R. A. Werline(eds.), *Seeking the Favor of God II*, (Atlanta: Society of Biblical Literature 2007), 160쪽 참조.

33) '쩌다카'와 예언적 전통과의 직접적인 연결고리는 성전파괴후 랍비 유대교의 기초를 닦은 요한난 벤 자카이(Yohanan ben Zakai)의 말에서 찾아진다. 그의 제자 여호수아가 불타오르는 성전을 바라보며, "이제 이스라엘 백성이 희생제사를 통해 죄 속함 받을 길이 사라져 버렸다"고 애곡할 때, 벤 자카이는 호 6장 6절을 인용하면서, "엎러말라, 우리에게도 이제 (속죄제사의) 대체수단으로 자선이 있다"고 하였다. 참조 *Abot Rabbi Natan* version A, Chapter 4. Gmilit Hassadim. 호 6 장 6 절에서 인애로 번역되고 있는 '헤세드'(חֶסֶד)는 한 마디로 정의될 수 없는 성격의 단어이지만, 자선은 '헤세드'의 행위에 포함되며, '헤세드'는 또한 계약적 상황에서 '의'(쩌다카, righteousness)의 단어와도 밀접한 관련성을 가진다. 이에 관해서는 후술할 것이다. 유대교 '쩌다카'의 예언적 전통에 관해서는 다음을 참고하라: D. Saperstein, "Social Justice: The Role of the Prophetic Tradition," *Face to Face* 9 (1982), 2 4-30쪽.

자를 종으로 전락시키며(암 2: 6), 가난한 자를 억압(암 2: 7), 빚진 자를 착취한 것이었다(암 2: 8).³⁴⁾ 정의와 공의를 실현해야 할 재판정마저 오히려 부자들의 뇌물을 받고 가난한 자들을 억압하였다(암 5: 12).³⁵⁾ 아모스에게 있어서 이러한 불의는 하나님의 거룩한 이름을 더럽히는 것이었다 (암 2: 7). 제의의 중요한 목적이 하나님의 이름을 높이는 것이라면, 아모스의 눈에는 불의한 삶으로 드러지는 어떠한 희생제물도 하나님께 열납되지 않을 것으로 보였을 터이다.³⁶⁾ 아모스의 제의에 대한 비판은 이러한 배경에서 수긍할 수 있다.³⁷⁾

- 34) H. W. Wolff, *Joel and Amos*. (Philadelphia: Fortress, 1977), 165-67쪽.
- 35) 아모스가 활동하던 기원전 8세기 초, 중엽에 북왕국 이스라엘의 재판정은 사회 지도층들과 지주들의 권력과 뇌물공여로 타락해 있었고, 힘없는 일반 백성들은 정의가 실현되어야 할 재판정에서 오히려 억압을 당했다. 이에 관한 자세한 논의는 이 희학, “북왕국 멸망의 사회적 원인들과 예언자 아모스의 심판 선포,” 『구약논단』 통권 28집 (2008년 6월), 35-38쪽 참조.
- 36) G. W. Ashby, “The Prophets versus sacrifice? With special reference to the twelve,” *Old Testament Essays* 16,3 (2003), 567쪽.
- 37) “너희가 내게 번제나 소제를 드릴지라도 내가 받지 아니할 것이요 너희 살진 희생의 화목제도 내가 돌아보지 아니하리라”(암 5: 22). 얼핏 보면, 기원전 8-7세기의 문서 예언자들은 한결같이 희생제사를 부인하고 있는 듯이 보인다. 그간 많은 학자들이 아모스, 호세아, 이사야, 미가, 예레미야 등 기원전 8-7세기의 예언자들이 모두 희생 제사에 반대했다는 주장을 펼쳐 왔다. 화이틀리는 이에 관한 학자들의 견해를 소개하면서, 예언자들의 제의 비판은 제의 자체에 대한 부정이었다는 논지를 펼치고 있다. 참조 C. F. Whitley, *The Prophetic Achievement*, (Leiden: Brill, 1963), 63-92쪽. 예언자들이 제의 자체를 부정하였다는 주장 근거로 그가 제시하는 구절은 암 5장 25절과 렘 7장 22-23절이다. 그는 이 구절을 근거로 희생제사 자체가 하나님의 명령으로 주어진 것이 아니며, 따라서 모세에게 그 기원을 찾을 수 없고(76-77쪽), 예언자들이 희생제사를 윤리적이고 영적인 종교의 매개체로 간주했다는 어떤 증거도 없다고 주장한다(90쪽). 그러나 암 5: 24에서 강조되는 문맥상의 의미에 비추어 볼 때, 아모스 5장 25절은 희생제사 자체의 부정이라기보다, 하나님의 윤리적 명령에의 순종이 동반되지 않는 제사가 무의미함을 강조하는 표현으로 이해될 수 있다. 참조 E. L. Lucas, “Sacrifice in the Prophets,” R. T. Beckwith/M J. Selman(ed.), *Sacrifice in the Bible*, (Grand Rapids: Baker Book House, 1995), 62쪽. 또한 톨슨이 지적하고 있듯이, 예레미야의 경우에 있어서도, 렘 7장 23절에서 보듯이 계약의 핵심적인 요구가 하나님께 대한 순종임을 강조한 표현으로 이해할 수 있다. 참조 J. A. Thompson, *Jeremiah*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 287-288쪽. 따라서 예언자들의 제의에 대한 비판은 성전과 그 곳에서 행해지는 제의 자체를 부인한 것이 아니라 회개와 윤리적 삶이 동반되지 않는 형식적인 제의행위를 비판한 것으로 파악이 된다. 이는 아모스와 예레미야와 더불어 호세아(호 6: 4-6), 미가(미 6: 6-8), 이사야(사 1: 10-17) 등이 제의를 비판하는 문맥에서 회개와 그에 따른 윤리적 삶이 결여되고 있음을 질타하고 있다는 사실에서 확인이 된다. 예언자들의 제의 비판과 그 진의에 관해서는 다음의 글들을 참고하라: E. L. Lucas, “Sacrifice in the Prophets,” R. T. Beckwith/M J. Selman(ed.), *Sacrifice in the Bible*, (Grand Rapids: Baker Book House, 1995), 59-74쪽; G. W. Ashby, “The Prophets versus Sacrifice? With

아모스는 6장에서 이러한 불의한 현실에 대한 심판을 선포한다. 그러나 그 심판 선언의 목적은 멸망이 아니라, 하나님께로 돌이켜 사는 것이었으며(암 5: 4), 이는 곧 불의한 길을 버리고 정의의 길로 들어서는 것이었다.³⁸⁾ 의와 생명의 하나님께로 돌이키는 삶은 정의의 삶을 의미한다.³⁹⁾ 하나님을 찾는 자는(암 5: 4) 정의를 찾는 자요, “공법(미쉬파트)을 물같이 정의(쩌다카)를 하수같이” 흘릴 것이었다(암 5: 24). 따라서 아모스에게 있어서 속죄 제사는 “살진 희생제물”이 아니라, 정의로운 삶으로 파악된다. 아모스의 사회 정의에 관한 메시지는 이사야에서도 명백하게 나타나고 있다. 그는 사회 지도층과 부유한 자들의 탐욕과 압제의 죄악을 꾸짖는다(암 3: 12, 15; 5: 7, 8, 23; 10: 2). 암 5장 8절에서 “가옥에 가옥을 연하여 전토에 전토를 더하여 빈틈이 없도록”하는 자는 빛을 갚을 수 없는 가난한 자들로 하여금 저당물로 잡힌 물건들을 찾을 권리를 빼앗고 그들의 밭을 가로채는 자들을 언급하고 있다.⁴⁰⁾ 불의한 법을 입법하고 불의한 명령을 작성하는 자들 역시 사회 정의를 굽게 하는 자들이다(사 10: 1). 이사야는 5장의 포도원의 비유의 결론(사 10: 7)에서, 이런 자들 때문에 이스라엘 사회가 정의(미쉬파트) 대신에 포악이, 공의(쩌다카) 대신에 고통의 부르짖음이 가득한 불의한 사회가 되었다고 비난한다.⁴¹⁾ 이사야 첫 장은 이러한 불의한 사회는 많은 사람의 생명을 앗아가는 - “너희의 손에 피가 가득함이라”(사 1: 15) - 사회임

special reference to the twelve,” *Old Testament Essays* 16,3 (2003), 561-72쪽. 그러나 예언자들의 제의에 대한 비판은 성전과 그 곳에서 행해지는 제의 자체를 부인한 것이 아니라 회개와 윤리적 삶이 동반되지 않는 형식적인 제의행위를 비판한 것으로 파악이 된다. 이는 예언자들이 제의를 비판하는 문맥에서 회개와 그에 따른 윤리적 삶이 결여되고 있음을 질타하고 있다는 사실에서 확인이 된다. 예언자들의 제의 비판과 그 진의에 관해서는 다음의 글들을 참고하라: E. L. Lucas, “Sacrifice in the Prophets,” R. T. Beckwith/M. J. Selman(ed.), *Sacrifice in the Bible*, (Grand Rapids: Baker Book House, 1995), 59-74쪽; G. W. Ashby, “The Prophets versus Sacrifice? With special reference to the twelve,” *Old Testament Essays* 16,3 (2003), 561-72쪽.

38) F. Guyette, “Amos the Prophet: A Meditation on the Richness of Justice,” *The Jewish Bible Quarterly* 36,1 (2008), 19쪽.

39) T. Grimsrud, “Healing Justice: The Prophet Amos and a New Theology of Justice,” T. Grimsrud/L. L. Johns(eds.), *Peace and Justice Shall Embrace*, (Telford: Pandora Press, 1999), 76쪽.

40) M. Weinfeld, “Justice and Righteousness’ צדק ויִשְׁרָאֵל The Expression and its Meaning,” H. G. Reventlow/Y. Hoffman(ed.), *Justice and Righteousness*, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 239쪽.

41) 바인펠트(Weinfeld)에 의하면, “미쉬파트 우즈다카(צדק ויִשְׁרָאֵל), 즉 ‘정의와 공의’라는 표현이 중언법(hendiadys)으로 나오거나 병렬되어 나올 경우에는 사회정의를 의미한다.

을 규정하고 불의에서 정의('미쉬파트')의 삶으로 돌아가라고 촉구한다(사 1: 16-17).

미가 역시 포악과 억압의 죄악을 지적한다(미 2: 1-2, 8-9; 3: 2-3, 9-11; 7: 2-6). 특히 미가는 6장 6-8절에서 "내가 무엇을 가지고 여호와 앞에 나아갈까?"라는 질문을 던진 후에 하나님이 받으시는 참된 제사의 조건은 "공의"(미쉬파트)⁴²⁾와 "인자"(헤세드)를 행하며 "하나님과 함께 행하는" 사회적 정의의 삶이라는 사실을 명쾌히 제시한다. 특별히 미가는 4장 6-7절에서 사회적 정의의 본질은 참 생명의 회복에 있음을 보여준다: "여호와께서 말씀하시되 그 날에는 내가 저는 자들을 모으며 쫓겨난 자와 내가 환난 받게 한 자를 모아 받을 저는 남은 백성이 되게 하며 멀리 쫓겨났던 자들이 강한 나라가 되게 하고 나 여호와가 시온 산에서 이제부터 영원까지 그들을 다스리리라 하셨나니." 여기서 시온 산은 성전 산, 곧 성전을 의미한다. 정통 제사장의 의식 규정에 의하면 신체 불량자들은 부정한 자들로 취급되어 성소에 들어올 수 없었다.⁴³⁾ 이와 같이 참된 제사를 '의'(義)의 삶과 연결시키는 예언자들의 사회 정의는 본질적으로 생명 존중이요, 인간 존엄 사상과 연결되어 있음을 알게 한다.

우리는 앞에서 보았듯이, 예언자들의 제의 비판의 배경에는 죄에 대한 인식과 강조점이 제사장들의 그것과 달랐다는 점을 간과할 수 없다. 제사 신학에서 속죄 행위의 핵심은 피 제의(blood rite)를 통해 제단과 성전의 불결을 제거하는 것이었다. 예언 신학에서의 속죄 행위는 '의'(義)의 삶이라고 볼 수 있으며, 이의 기능에 대한 이해를 위해서는 '의'(義)의 개념과 본질에 대한 좀 더 깊은 이해가 요구된다. 무엇보다 자선을 의미하는 유대교의 '쩌다카'는 원래 '의'(義)를 의미하는 단어였으므로, '의'의 의미에 대한 이해 없이는 유대교의 '쩌다카'가 지니는 속죄 행위로서의 신학적 평가를 제대로 할 수 없을

42) 여기서 '미쉬파트'는 올바른 사법적인 정의의 집행을 언급하고 있는 것이 아니라, 정의로운 삶을 의미한다: Weinfeld, 윗글, 238쪽.

43) 미 4: 7에서 "환난 받게 한 자"는 신체 결손자를 의미하며, "저는 자"와 함께 정결법에 의하면 거룩한 곳에 들어올 수 없었다 - C. Stuhmueller, "Prophet-Mythic and Social Justice an Exploration," Biblical Research 36(1991), 49쪽 참조. 스투뮐러(Stuhmueller)는 엘리야, 엘리사의 예를 들면서, 예언자들이 죽은 자들에게 접촉했으며, 병든 자와 접촉하였고, 병든 자를 위로했으며, 죽은 자, 신체적 장애자들을 위로함으로써 정통 제사규정을 초월하였다고 주장한다(윗글, 47-49쪽). 레위기 21장의 정결법과 관련하여 다음을 참고하라: M. P. Carroll, "One More Time Leviticus Revisited," B. Land(ed.), Anthropological Approaches to the Old Testament, (Philadelphia Fortress Press, 1985), 117-126쪽.

것이다.

4) 구약성경과 ‘찌다카’

히브리어에서 ‘의’(義)를 나타내는 명사는 남성형 ‘찌텍’(צדק)과 여성형 ‘찌다카’(צדקה)가 있다. ‘의’를 ‘특성’ 개념으로 정의할 것이냐, ‘관계’ 개념으로 볼 것이냐에 학자들 간에 견해가 나뉜다.⁴⁴⁾ 구약성경에서 ‘의’(義)의 개념은 하나님의 창조에서 비롯되는 동시에, 죄로 인해 파괴된 올바른 관계를 재정립하기 위해 세워진 ‘계약’과 밀접한 관계가 있는 것이 사실이다. 따라서 ‘의’를 하나님의 본성에서 비롯된 ‘특성’ 개념으로 이해할 수도 있고, ‘계약’에의 충성’에서 비롯되는 ‘관계’ 개념으로 이해할 수도 있을 것이다. 그러나 ‘의’를 ‘계약’에의 충성’이란 의미로 이해할 경우, 계약 이전의 본래적인 창조 질서와 관련된 ‘의’(義)를 배제하게 되는 약점이 있다.⁴⁵⁾ 왜냐하면, 구약에서 ‘계약’이란 단어는 283회가 나타나지만, ‘찌텍’을 어근으로 하는 ‘의’의 용어는 523회 나타나기 때문이다. 예언서와 시편에서 ‘계약’ 용어는 ‘의’라는 용어에 비해 덜 빈번하게 나타나고 있는 점을 고려할 때, 양자의 관계는 신학적 전망에서 접근해야 할 필요성을 제기한다.

구약성경을 정경적 관점에서 읽을 때, 계약을 창조 질서의 회복 내지 창조의 완성을 위한 수단적 개념으로 읽을 수 있다는 점이다. 구약성경을 구속사적 관점에서 읽을 때, 이스라엘의 출애굽과 시내 산 계약이 중심 사건으로 등장하며, 따라서 선택과 계약이 구약성경의 중심 주제로 떠오르는 것이 사실이다. 이는 창세기를 읽을 때도, 죄에 관한 문제를 제기하는 창 1 - 11장의 원 역사보다 구원과 관련하여 믿음의 조상 아브라함과 그 후손의 문제를 다루기 시작하는 창 12장 이후에 더 무게 중심을 두게 되는 이유이기도 하다. 그러나 설혹 구약성경을 구원사적 전망에서 읽는다 할지라도, 구원사의 완성이신 예수 그리스도의 공생애 사역의 내용이 하나님 나라였음을 고려할 때, 회복될 하나님 나라의 원형은 죄로 인해 타락되기 이전 상태, 즉 “하나

44) 이에 관한 상세한 논의는 M. A. Seifrid, "Righteousness Language in the Hebrew Scripture and Early Judaism," D. A. Carson/P. R. O'Brien/M. A. Seifrid(ed.), *Justification and Variegated Nomism*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 415-42쪽을 참고할 것.

45) 자이프리트, *읽기*, 423쪽. 그는 ‘의’를 ‘계약’에의 충성’이란 의미로 이해할 경우 ‘의’와 계약을 거꾸로 말하는 것이라고 한다. 그러나 ‘의’를 계약 개념으로 정의할 경우, 계약 이전의 창조질서와 관련된 ‘의’를 포함시키지 못한다고 보는 것이 좀 더 정확하다고 여겨진다, 왜냐하면 개념간의 순서의 문제라기보다는 범위의 문제이기 때문이다.

님이 보시기에 좋았던” 상태를 상징하게 된다.

우리가 하나님 나라를 ‘의와 평강과 희락의 나라’(롬 14: 17)로 정의할 때, 하나님 나라는 무엇보다, ‘의’의 나라이다. “너희는 먼저 그의 나라와 그의 의를 구하라”(마 6: 33)고 하신 예수 그리스도의 말씀에서도 하나님 나라는 ‘의’의 나라임을 적시하고 있다. 예수 그리스도의 구속으로 인해 회복되는 ‘의’의 나라는 죄로 인해 타락하기 이전의 “하나님이 보시기에 좋았던” 창조 질서의 회복을 상징하고 있으며, 따라서 모든 피조물들 간의 조화로운 질서를 상징하고 있다. 따라서 우리는 ‘의’의 개념의 본질을 계약적 관계의 충성으로 이해하기보다, 창조 신학적 관점에서 하나님으로부터 나온⁴⁶⁾ 특성으로 이해해야 할 것이다. 하나님이 ‘의’의 근원이시므로, “그 모든 행위에 의로우시며”(פָּדִיץ 짜딕, 시 145: 17), 그 분의 모든 “계명들이 의(제덕) 자체이다.”⁴⁷⁾ 따라서 하나님으로부터 나왔다는 점에서 ‘의’(제덕)는 인간의 이상이요 완벽과 모든 선의 총칭으로 이해되는 동시에,⁴⁸⁾ 인간의 사회 윤리적인 측면에서는 ‘올바른 질서’ 내지 ‘도덕적으로 올바른 것’과 같은 추상적인 개념 내지 원리로 이해된다.⁴⁹⁾ 그래서 성경에서 ‘제덕’은 추상적인 이상으로서 의인화되고 있다: 하늘에서 내려다본다(시 85: 11; 사 45: 8); 의(제덕)와 화평이 서로 입맞춘다(시 85: 10); 의(제덕)와 공의가 하나님의 보좌의 기초로 간주된다(시 89: 14); 하나님이 의(제덕)과 공의로 이스라엘과 결혼했다(호 2: 19).⁵⁰⁾

이에 반해 ‘제덕’의 여성형인 ‘제데카’는 ‘의’와 관련된 구체적인 행동을 나타낸다. ‘제데카’는 ‘제덕’의 구체화이다. 히브리어에 있어서 여성형은 종종 그에 상응하는 남성형 명사의 구체화를 나타낸다.⁵¹⁾ ‘제덕’의 구체화 내지 행동화를 의미한다는 점에서 ‘제다카’는 ‘행동하다’는 의미의 ‘아사’(אָסָה) 동사와 주로 나타난다.⁵²⁾ 그래서 위에서 살펴 본 바와 같이 남성형 ‘제덕’은 보

46) “... 나 여호와가 이 일을 창조하였느니라”(사 45: 8).

47) 시편 기자가 형용사 ‘짜딕’(의로운)이 아니라 명사 ‘제덕’(의)이란 표현을 사용한 이유는 ‘계명들이 의(제덕) 자체’임을 강조코자 한 의도 때문이었다고 볼 수 있다.

48) Moshe Ish-Horowicz, “Righteousness(Tsedek) in the Bible and its Rabbinic Interpretations,” J. Krasovec(ed.), *The Interpretation of the Bible(JSOTS)*, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 578쪽 참조.

49) Seifrid, *읽기*, 428쪽.

50) Weinfeld, *읽기*, 236쪽.

51) B. Johnson, “Der Bedeutungsunterschied zwischen פָּדִיץ und הַפָּדִיץ,” St. Hidal(ed.), *Festschrift GillisGerleman (AST 111)*, (Leiden: Brill,1978), 31-39쪽 참조.

통 '올바른 질서' 혹은 '도덕적으로 올바른 것'과 같은 추상적인 개념을 나타내는 데 반하여, 이의 여성형 '쉴데카'는 의로운 행위 혹은 정당화(무죄) 시키는 판결 등 구체적으로 공의를 실천하는 행위를 의미하는 경향이 있다.⁵³⁾ '쉴다카'가 추상적인 '의'(쉴데)의 구체화라는 면에서 히브리어 '쉴다카'는 의로운 행동 내지 정의의 실천과 관련된 맥락에서 나타난다.

사 45장 8절, “하늘이여 위로부터 내려보낼지니, 구름처럼(구름이 비를 내리듯) '의'(쉴데)를 내릴지어다. 땅이여 열려서 구원이 싹트게 하고 '공의'(쉴다카)와 함께 움돋게 할지어다. 나 여호와가 이 일을 창조하였느니라”(사역)는 '쉴데'와 '쉴다카'의 관계를 아주 잘 보여주고 있다. '쉴데'는 하늘에서 씨앗처럼 내려와서 땅에서 '쉴다카'로 싹이 나고 열매 맺으며 구체화된다. 이 비유적 표현은 가나안의 풍요 신화를 연상시키는 면이 없지 않으나, '의'의 원천인 아웨 하나님은 땅 위에 당신의 정의를 실현하시는 주(Lord)이심을 나타내는 표현이다.⁵⁴⁾ '쉴데'의 구체화, 곧 정의를 실현하는 주체는 하나님이다. 그래서 시편 기자들에 의하면, 정의의 요구는 그 분이 '보시기에 좋았던' 창조의 선하고 유익한 질서를 확립하기로 결단한 왕, 곧 하나님으로부터 나온다: “하나님이여 주의 판단을 왕에게 주시고 주의 공의(쉴다카)를 왕의 아들에게 주소서 그가 주의 백성을 의(쉴데)로써 재판하며...공의(쉴다카)로 말미암아 산들이 백성에게 평강을 주며 작은 산들도 그리하리로다”(시 72: 1-3).⁵⁵⁾

구약성경의 여러 구절들은 거듭 창조 질서가 파괴되고 악이 만연한 세상에 바른 질서를 다시 세우기 위한 하나님의 개입을 나타내는 표현들로 채워지고 있다. '하나님의 의'(쉴데)에서 비롯된 창조 질서의 선함에 비추어 죄로 말미암아 야기된 잘못된 질서에 개입하시고 '행동하시는 '하나님의 의'(쉴다카)에 대한 언급들은 심판에 따른 적극적인 구원의 의미를 갖게 된다(사 46: 13; 48: 18; 56: 1; 59: 16-17; 60: 17; 61: 10-11; 63: 1; 시 98: 2).⁵⁶⁾

'쉴다카'란 단어가 더욱 분명하게 사회 정의를 의미하게 되는 경우는 이 단

52) '아사 쉴다카'(**שִׁלְדָּקָה** **אֲסָה**) - '의를 행하다' -는 24번 나타나지만, '아사 쉴데'(**שִׁלְדָּה** **אֲסָה**) - '올바르게 행하다' -는 오직 두 번 나타난다. 참조 Seifrid, 윗글, 428쪽.

53) B. Johnson, “**שִׁלְדָּקָה**,” *Theological Dictionary of the Old Testament* 12, 53쪽.

54) 이 비유적 표현과 가나안의 풍요 신화와 관계는 Johnson, 윗글, 257쪽 참조.

55) 시 85: 9-13; 89: 14; 97: 1-2 참조.

56) Seifrid, 윗글, 426쪽.

어가 일반적으로 정의를 의미하는 용어인 '미쉬파트'(משפט)와 조합될 때이다.⁵⁷⁾ 즉 '공의와 정의'(제다카 우미쉬파트 מִשְׁפָּטֵי דָּקָה וּמִשְׁפָּטֵי צְדָקָה)라는 표현은 특별히 사회 정의의 실현 요구와 관련된 맥락에서 나타난다.⁵⁸⁾ '정의와 공의'를 행한다'는 표현은 사회 정의의 회복 및 보존과 관련이 있으며, 단순히 개인적 경건이나 악한 행위의 회피와 관련이 있는 것이 아니다.⁵⁹⁾ '공의와 정의'(제다카 우미쉬파트)를 행하는 것은 아웨게서 원하시는 '길'(דֶרֶךְ 데렉)⁶⁰⁾을 가는 것이다.

창 18장 19절, "내가 그로 그 자식과 권속에게 명하여 여호와와의 도(데렉/길)를 지켜 '공의(제다카)와 정의(미쉬파트)'를 행하게 하려고 그를 택하였나니"(사역)는 '공의와 정의'를 행하는 것이 곧 아웨의 '길'을 가는 것임을 보여준다. 바인펠트(M. Weinfeld)에 의하면, 소돔의 죄와 관련된 이 구절은 가난한 자와 약자를 돌보지 않은 소돔 사람들의 죄에 대비하여 이스라엘에게 사회적 정의의 사명을 강조하고 있다.⁶¹⁾ 이러한 사회 정의의 집행 책임은 일반적으로 일차적으로는 왕(혹은 사사)에게 있었고(삼상 30: 22-25),⁶²⁾ 나아가 모든 백성, 특히 사회적인 유력자에게 있었다(겔 18: 5-9과 사 58: 1-2). 창 18장 19절에서 위탁된 '공의와 정의', 즉 사회 정의의 집행 책임은 다윗의 원형으로 섬겼던 아브라함과 그의 자손에게 주어졌다. 따라서 아브라함에게 일차적인 사회 정의 집행의 책임이 있고, 그의 자손들에게 그 책임이 이어지듯이, 모든 이스라엘의 왕을 대표하는 다윗에게 일차적인 사회 정의 집행 책임이 주어지고,⁶³⁾ 이어서 모든 백성도 이 책임을 위탁받은 것

57) 삼하 8: 15; 왕상 10: 9; 렘 9: 24; 겔 18: 5; 창 18: 19; 신 33: 21; 사 58: 2.

58) Weinfeld, *윗글*, 228-46; M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, (Jerusalem: Magness Press, 1995), 25-44쪽 참조.

59) Seifrid, *윗글*, 427쪽.

60) 고대 근동과 성경에서 '길'이라는 표현은 법을 의미하였다. 히브리어 '제다카 우미쉬파트'(공의와 정의)에 병행되는 아카디아어 *kittum u mišarum*은 그 자체로 '길'이라는 단어로 연결된다. 엘람어 *kubussūm*에서도 '길'은 법 혹은 관습과 동의어이다. 히브리어 '길을 걷다'를 의미하는 동사 '할라크'(הלך)에서 나온 '할라카'(הלכות)는 '규정, 율법'을 의미한다. 출 32: 8에서 "그들에게 명령한 '길'은 심계명을 의미한다. 이에 대한 자세한 내용은 Weinfeld, "Justice and Righteousness," 233쪽을 참조할 것.

61) "네 아우 소돔의 죄악은 이러하니 그와 그 딸들에게 교만함과 음식물의 풍족함과 태평함이 있음이며 또 그가 가난하고 궁핍한 자를 도와주지 아니하며"(겔 16: 49). Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel*, 215쪽을 보라.

62) 여기에 관한 자세한 논의는 Weinfeld, 위의 책, 45-56쪽을 참조할 것.

63) 다윗은 이스라엘을 다스렸고 모든 그의 백성을 위해 '공의와 정의'를 행했다(삼하 8: 15; 왕상 10: 9; 대상 18: 14; 대하 9: 8). 이러한 다윗을 이은 이스라엘의 모든 왕에게

이다.⁶⁴⁾

이제 '째다카'의 실현, 곧 사회 정의의 실현 책임을 하나님과 계약 관계에 있는 이스라엘 백성에게 돌릴 경우에, '째다카'의 의미를 '헤세드'(חֶסֶד)와 관련시켜 이해할 필요가 있다. '째다카'는 계약 관계에서 '헤세드'와 함께 나타나는 경우들이 있기 때문이다.⁶⁵⁾ 물론 위에서 보았듯이, '의'(צְדָקָה)는 '계약'보다 빈도가 훨씬 많고 본질적으로 창조 신학적 맥락에서 나온 것이지, 계약 관계에서 시작된 개념은 아니다. 이는 계약 관계를 '충성스럽다' 혹은 '불충하다'로 묘사하는 것은 어울리지만, '의롭다,' 혹은 '불의하다'로 표현하는 것은 어울리지 않는다는 사실에서도 확인된다.⁶⁶⁾ 이는 계약 관계에의 충성에서 '의로움'이 나올 수 있음을 부인하는 것이 아니라, 순서적인 차원에서 그렇다는 말이다. 다시 말해서, 하나님으로부터 말미암은 '의'(צְדָקָה)로 말미암아 "보시기에 좋은" 창조 질서가 형성되었으나, 죄로 말미암아 파괴된 그 질서를 회복하기 위해 하나님은 '공의'(צְדָקָה)와 '정의'(מִשְׁפָּט)를 행하시는데, 구체적인 집행 책임을 당신과 계약 관계에 있는 이스라엘 백성에게 맡기신 것이다. 그러므로 계약은 '하나님의 의'를 실현하기 위한 도구적 개념이다.

계약 관계에서 충성이 결여되면 '하나님의 의'의 실현이란 목적을 성취할 수 없다. '헤세드'는 바로 계약 관계에의 충성과 밀접한 관계가 있다. 사실 클락(Clark)이 지적하고 있듯이, '헤세드'라는 단어만큼 한 마디로 번역하기가 어려운 단어도 없을 것이다.⁶⁷⁾ 인애 혹은 자비, 은혜, 사랑, 지속적인 사랑, 충성, 친절 등으로 번역되고 있으나, 어느 단어도 '헤세드'가 지닌 의미를 모두 함축하지 못하고 있다. 우선 '헤세드'가 계약적 상황에서 나온다는 점에서 일차적으로 상호 관계를 나타내는 개념임은 분명하다.⁶⁸⁾ 이 단어는 또한 '라하뎀'(רַחֲמִים)과 함께 나오면서 모성애적인 사랑의 의미를 담고 있음을 보여주며,⁶⁹⁾ '에메트'(אֱמֶת)와 함께 중언 법(hendiadys)으로 표현되

기대된 것은 가난한 자와 곤궁한 자를 신원하며 구원하는 일이었다(시 72: 2, 4; 잠 29: 14; 렘 22: 15-16).

64) 일반 백성의 사회정의의 책임에 대해서는 Weinfeld, 위의 책, 215-17쪽 참조.

65) 시 40: 11; 88: 12-13; 103: 17; 143: 1-2; 잠 21: 21; 사 11: 5; 16: 5; 59: 4; 렘 9: 23; 호 10: 12.

66) Seifrid, 윗글, 424쪽 참고.

67) G. R. Clark, "חֶסֶד - A Study of A Lexical Field," *Abr - Nahrain* 30 (1992), 34쪽.

68) 창 21: 23; 수 2: 12, 14; 삼상 20: 8, 14이하; 삼하 9; 삼하 10: 2.

69) 숙 7: 9; 시 103: 4.

어 변함없는 '진실성'에 따른 '영구성'과 '확실성' 및 '충성'을 보장하는 의미를 담고 있다.⁷⁰⁾ 이런 점들을 고려할 때, '헤세드'를 계약 관계의 충성으로 이해하는 캄슬러(H. M. Kamsler)의 견해는 일리가 없지 않다.⁷¹⁾ 그러나 '헤세드'가 등장하는 많은 경우에서 이 단어가 '행하다'는 아사(אִשָּׂא)와 함께 나온다는 사실은⁷²⁾ '관계에의 충성'이라는 정의가 '헤세드'의 의미를 충분히 담아내지 못하고 있음을 보여준다.

'헤세드'는 어떤 한 단어로 대치될 수도 없고, 정의되기도 어렵다. 그래서 우리는 클락(Clark)이 제안하듯이,⁷³⁾ '헤세드'를 정의하기보다 서술하는 것이 현명할 것이다. '헤세드'는 무조건적이고 지속적인 헌신과 충성을 바탕으로 하는 관계 개념인 동시에, 자비로운 행동을 동반하는 사랑의 감정으로 이해된다. 이러한 '헤세드'가 계약적인 상황에서 '쩌다카'와 동반하여 나온다는 사실은 '하나님의 의(제택)'의 실현 개념으로서의 '쩌다카'(공의)는 '헤세드'(사랑)를 동반할 때 온전해 짐을 의미한다.

이제 마지막으로 유대교의 자신, 곧 '쩌다카'의 내용과 그것의 신학적 의미를 살펴봄으로써, '쩌다카'의 속죄제사로서의 성격을 평가하고자 한다.

3. 유대교의 '쩌다카'와 속죄

1) 유대교 '쩌다카'의 내용

유대교의 '쩌다카' 제도는 일차적으로 오경에 그 근거를 두고 있다. 오경은 경제적 강자인 지주들에게 경제적 약자인 가난한 자들을 위해 이삭이나 흘린 곡식, 밭의 귀퉁이에 있는 작물들을 그냥 남겨둘 것을 명령하고 있다.⁷⁴⁾ 그리고 안식년의 3년과 6년째 되는 해의 십일조는 경제적 약자 - 레위인, 객, 고아와 과부 - 에게 배분하며,⁷⁵⁾ 무엇보다도 안식년(면제년, שמיטה 슈미타)에는 모든 밭을 탕감할 것을 명령하고 있다.⁷⁶⁾

70) 창 24: 49; 47: 29; 수 2: 14; 삼상 20: 15; 잠 3: 3; 14: 22; 16: 6; 20: 28; 사 16: 5.

71) H. M. Kamsler, "Hesed - Mercy or Loyalty?," *The Jewish Bible Quarterly* 27,3 (1999), 183-85쪽.

72) 창 19: 19; 20: 13; 21: 23; 40: 14; 47: 29; 수 2: 12; 삼상 20: 15; 삼하 16: 17; 왕상 2: 7 등.

73) Clark, "חֶסֶד - A Study of A Lexical Field," 53-4쪽.

74) 신 24: 19-22; 레 23: 22.

75) 신 14: 28-29; 26: 12.

76) 신 15: 1-18; 출 23: 10-13 참고.

이러한 오경의 규정은 농경 시대의 배경에서 나온 것이다. 랍비 유대교는 이러한 오경의 규정을 근거로 하여 의를 의미하던 '쩌다카'라는 단어를 채택하여 경제적 약자 보호에 관한 규정(할라카⁷⁷⁾)을 만들었다. 그래서 '쩌다카'의 개념은 아주 단순한 내용인 '쿠파'(קופה)⁷⁸⁾와 '탐쿠이'(תמנוי)⁷⁹⁾에서부터 모든 박애 행위를 총칭하는 '그밀룻트 하싸딤'(מילוטת חסדים)에까지 이른다.

엄격하게 말하면, '쩌다카'와 '그밀룻트 하싸딤'은 구별된다. 전자는 인간의 생명 보호를 위해 누구나 의무적으로 행해야 하는 계명인 반면에, 후자는 타인의 필요에 사랑으로 반응하는 박애 행위로서, 의무는 아니다. 따라서 할라카 법전인 '술한 아르카'에는 '쩌다카'에 관한 장(section)은 있지만, '그밀룻트 하싸딤'에 관한 것은 없다.⁸⁰⁾ 그러나 '그밀룻트 하싸딤'은 본질적으로 그 사상에 있어서 '쩌다카'와 구별되지 않는다. 마이모니데스(Maimonides)가 제시한 8단계의 '쩌다카'에서 최고의 단계는 곧 '그밀룻트 하싸딤'을 의미한다.⁸¹⁾ '쩌다카'는 비록 의무이지만, 그 바탕에는 도움을 필요로 하는 사람에 대한 따뜻한 '헤세드'의 마음을 가지고 해야 하기 때문이다.⁸²⁾ 이는 위에서 보았듯이, 하나님의 '의(쩌덱)'가 구체화되고 사회화된 개념인 '쩌다카'(공의)는 '헤세드'(사랑)⁸³⁾와 동반되어 온전해 질 수 있는 것과 같다.

랍비 유대교가 언제나 그래왔듯이, '쩌다카' 역시 시대에 맞게 해석 적용되어왔다. 특히 중세 시대에는 새로운 형태의 '쩌다카'가 필요하게 되었다. 가난한 여행자들을 위한 기금에서부터 포로 석방금에 이르기까지 다양한 형태로 '사회적 약자들'에 대한 도움이 필요하게 되었다. 당연히 새로운 상황에 대처하기 위해 법을 새롭게 해석 적용할 필요가 있게 되었다. 이 점에서 마

77) 성문 율법에 대한 '해석법'을 의미한다.

78) 가난한 사람들을 위한 현금(cash) 기부 바구니를 말하며 매주 금요일 저녁에 현금이나 음식, 옷 등으로 배부된다.

79) 매일 음식을 모아서 분배하는 것으로 주로 타지에서 온 객을 위한 것이었다.

80) G. F. Moore, *Judaism II*. (Cambridge: Harvard University Press, 1946), 174쪽.

81) 중세 유대주석가 Maimonides (흔히 Rambam으로 불림, 1135-1204)는 자신의 '할라카', *Mishneh Torah*, *Hilkhot mattenot 'aniyyim* 10: 7-14 에서 '쩌다카'(자선)의 여덟 단계를 구분하고 있는 데, 그 최고의 단계를 다음과 같이 진술하고 있다: 도움이 필요한 사람에게 무이자로 돈을 빌려 주어서 사업을 하게 하거나, 동업 혹은 직업을 갖게 도와 주어서 자선을 받을 필요가 없도록 돕는 것이다.

82) V. Marchetti, "The Fundamental Principles of Jewish Philanthropy," *Religion and Philanthropy* (2007), 50쪽; 바벨론 탈무드 *Sukkah* 49b 참조.

83) '그밀룻트 하싸딤'의 '하싸딤'(חסדים)은 '헤세드'(חסד)의 복수이다.

이모니데스는 ‘쩌다카’에 새로운 길을 개척한 사람이었다.⁸⁴⁾ 그가 남긴 Mishneh Torah 및 카이로 게니자(Cairo Genizah)에서 발견된 그의 ‘쩌다카’ 관련 ‘할라카’에 의하면, 가난한 자들을 분류하는 법, 여인과 객들에 대한 도움, 빚진 자에 대한 처리(탕감 혹은 차감), 병든 자와 신체 장애자에 대한 도움 등에 이르기까지 광범위하게 다루어지고 있는데,⁸⁵⁾ 특히 주목되는 것이 포로(혹은 납치)된 자의 식방에 관한 ‘할라카’이다. 중세 시대에 해적에 의해 납치되거나 전쟁 포로가 된 유대인들의 식방금을 마련하기 위해 마이모니데스는 다음과 같은 ‘할라카’를 내리고 있다:

포로 식방은 가난한 자들을 먹이고 입히는 것보다 더 우선적인 중요성을 띠고 있다. 실로 포로를 식방하는 것보다 더 종교적으로 공적이 큰 의무는 없다. 이는 포로가 가난하고 목마르며 헐벗은 자에 포함될 뿐만 아니라, 생명 자체가 위험에 처해 있기 때문이다. 포로를 식방하는 일을 외면하는 자는 다음과 같은 계명을 범하는 것이다: “(가난한 형제에게) 네 마음을 강박히 하여 네 손을 움켜쥐지 말라”(신 15:7), “네 이웃을 (대적하여) 죽을 지경에 이르게 하지 말라”(레 19: 16),..... “네 이웃을 네 몸과 같이 사랑하라”(레 19: 18), “너는 사망으로 끌려가는 자를 건져주어라”(잠 24: 11)...결론적으로, 포로를 식방하는 것보다 더 큰 종교적 의무는 없다.⁸⁶⁾

유대인에게 있어서 ‘쩌다카’의 중요성은 다음과 같은 두 문장으로 요약될 수 있다: “세계는 세 개의 축 위에 기초해 있다: 토라, 예배, 그리고 쯔다카(자선)”⁸⁷⁾; “어떤 경건한 유대인도 ‘쩌다카’ 기구가 없는 공동체에서는 살 수 없다.”⁸⁸⁾

2) 유대교 ‘쩌다카’의 신학 사상

유대교의 ‘쩌다카’는 크게 두 신학적 기초 위에 이루어진다: **צדקה**(피

84) M. Cohen, *Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt*. (Princeton: Princeton University Press, 2005), 90쪽.

85) 마이모니데스의 ‘쩌다카’ 할라카에 관한 상세한 내용은 M. Cohen, *Poverty and Charity* 를 참고할 것.

86) Mishneh Torah, Hilkhot mattenot ‘aniyyim 8: 10. Cohen, 위의 책, 122 에서 재인용.

87) Mishnah Avot 1.2.

88) K. Kohler, “The Historical Development of Jewish Charity,” *Hebrew Union College and Other Addresses*. (Cincinnati: Hebrew Union College, 1961), 242쪽.

쿠알 네페쉬)는 '생명의 돌봄'(내지 보호)을 의미하며, 또 **עֲוֹנוֹתַי**(티쿤 올람)은 '세상의 개선'(혹은 개혁)을 의미한다. 가난은 기본적으로 인간의 생명과 존엄성을 위협한다. 그래서 신 15장 11절은 "반드시 네 경내 네 형제의 곤란한 자와 궁핍한 자에게 네 손을 펼지니라"고 명하고 있다. 이에 기초하여 위에서 보듯이 어떠한 형태로든지 생명의 위협에 처한 이웃을 돌보는 것이 '쩌다카'의 기본 정신이다. 또한 가난과 경제적 억압을 비롯하여 인간의 생명과 존엄성을 위협하는 모든 것들은 죄로 말미암아 야기된 하나님의 창조 질서의 파괴에서 비롯되고 있으므로, '쩌다카'는 파괴된 창조 질서를 회복, 개혁, 개선하는 일에 동참하는 것이다. 이런 점에서 '쩌데카'의 신학적 전망은 예언 신학의 '사회 정의'와 맞닿아 있다.⁸⁹⁾ 그러나 유대교의 '쩌다카'는 사회 민주적 이념과 달리, 분배의 평등을 지향하지는 않는다.⁹⁰⁾ 다만, 생명과 인권에 관계된 문제에 있어서는 기본적으로 '사회 정의'와 같은 맥락에 서있다. 예컨대, 생명과 관련된 의료 서비스는 빈부를 막론하고 누구나 평등한 지원을 받는다.⁹¹⁾ 이는 유대인은 계약 공동체의 일원으로서 누구나 하나님 앞에서 평등한 백성이며,⁹²⁾ 억압과 고통 속에 있는 유대인은 도움을 받을 권리가 있고 도움을 주는 자는 그것을 당연한 의무로 여겨야 한다는 점에서 '사회 정의'의 평등 이념과 공유되는 점이 있다고 할 것이다. 무엇보다 '쩌다카'는 수혜인의 생명과 존엄성을 우선 가치로 하고 있다⁹³⁾는 점에서

89) '쩌다카'와 사회정의에 관해서는 다음을 참고하라: D. Nussbaun, "Tsedakah, Social Justice, and Human Rights," *Journal of Jewish Communal Service* 59,3 (1983), 228-36쪽. 아미트는 죄로 말미암아 정죄된 이후에, 땅의 조작에 의한 빈부 갈등이 발생하고 인간 생명과 존엄성이 위협받는 상황이 발생하게 되었다고 보면서, 회년법(Jubilee Law)을 파괴된 창조질서의 회복과 관련된 사회정의의 관점에서 해석하고 있다. 참조 Y. Amit, "The Jubilee Law - An Attempt at Instituting Social Justice," H. G. Reventlow/Y. Hoffman(ed.), *Justice and Righteousness*, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 47-59쪽. 켈다카와 사회정의에 관한 지혜문학적 전승에 관해서는 B. V. Malchow, "Social Justice in the Wisdom Literature," *Biblical Theology Bulletin* 12,4 (1982), 120-24쪽을 참고할 것. 사회정의와 고대근동 및 구약적인 전승에 관해서는 P. J. Nel, "Social Justice as Religious Responsibility in Near Eastern Religions: Historic Ideal and Ideological Illusion," *Journal of Northwest Semitic Languages* 26,2 (2000), 143-53쪽; 이종근, "수메르 우루 - 이남기나 법과 히브리 법의 사회정의 고찰," 「구약논단」 통권 28집 (2008년 6월), 142-161쪽을 참고하라.

90) Nussbaun, *윗글*, 228쪽.

91) *윗글*, 230쪽.

92) *윗글*, 231쪽.

93) D. G. Dalin, "Tzedakah with Dignity: Jewish Charity and Self-Help in Rabbinic Tradition," *Conservative Judaism* 51,3 (1999), 17쪽.

사회 민주적 이념으로서의 '사회 정의'가 아닌 '하나님의 의'의 실현으로서의 '사회 정의'라고 할 것이다.

3) 유대교 '쩌다카'와 속죄

이상에서 보듯이, 유대교의 '쩌다카'는 사상적으로 예언 신학적 전통을 갖고 있다. 그럼에도 불구하고 이를 '속죄 행위'로 간주한다는 점에서 제사 신학과도 관계가 있다. 예언 신학에는 구원 개념만 있지, 속죄 개념이 없기 때문이다. 따라서 유대교의 '쩌다카'는 제사 신학과 예언 신학이 만나는 곳이다. 제사 신학은 하나님을 '거룩'의 하나님으로 인식하고 거룩에 이르기 위하여 '성'과 '속', '정결'과 '부정'의 구별에 관심을 기울였다. 레위기의 제사 법에서 죄의 용서는 '회개 - 속죄제사 - 용서'의 과정을 거치며, 속죄제사의 효과는 죄로 인해 오염된 제단과 성전의 정화에 있다.

한편, 예언 신학은 하나님을 '의'('쩌덱')의 하나님으로 인식하고, '쩌덱'의 구체화인 '쩌다카'의 삶을 추구한다. 이 신학이 선호하는 죄의 개념인 '아본'은 사회적인 죄를 지칭할 때, '불의'와 동일시된다. 유대교의 '쩌다카'(자선)를 제사 신학적 견지에서 볼 경우에, '쩌다카', 곧 '자선 행위'는 제사 신학의 '속죄제사'와 상응한다. 제사 신학의 속죄제사가 제단과 성전을 정화시킨다면, 예언 신학의 '의'의 삶은 세상의 '불의'를 정화시킨다. 그런 점에서 예언 신학적 전통을 좇으며 제사 신학적인 속죄 개념을 차용한 유대교의 '쩌다카'(자선)는 이 세상의 죄(불의)를 정화시키는 속죄제사라 할 것이다.

4. 결론

예언 신학이 제사 신학과 만날 때, 유대교의 '쩌다카'는 속죄 행위로 인식된다. 유대교 '쩌다카'의 속죄 개념은 예언 신학의 의(義)의 개념이 예언 신학 단독이나 제사 신학과 대립에 머물지 않고, 제사 신학을 수용한 예언 신학적 승화 개념으로 이해된다. 제사 신학과 예언 신학은 양자 모두 출애굽에 이은 시내 산 계약에 신학적 권위를 두고 있다. 그럼에도 불구하고 양자는 갈등의 역사를 경험했다. 기원전 8-7세기 예언자들이 제의에 대해 비판한 내용은 제의 자체에 대한 비판이라기보다, 회개에 따른 회개의 표로서의 '윤리'와 '의'('쩌덱')의 삶이 동반되지 않는 제의에 대한 비판이었다고 이해할 수 있다.⁹⁴⁾

레위기의 제사 법이 가르치는 속죄의 제사 자체는 용서와 동일시되지 않는다. 회개와 속죄제사는 분리될 수 없는 용서의 전제조건이었다. 그럼에도 불구하고 왜 제의를 맡은 자들과 그에 참여하는 백성들은 예언자들의 비판을 받게 되었던 것일까? 그 근본적인 요인 중의 하나는 계약의 의무를 제의적 측면에 집중하여 해석하면서, 제의 행위 자체가 용서의 필요충분 조건으로 오해한 잘못된 신학적 지평에 있지 않을까 한다. 이러한 해석적 한계가 백성들을 윤리와 의가 결여된 삶으로 이끈 하나의 요인이었을 것으로 추론된다.⁹⁵⁾ 하나님은 창조주요 만유의 하나님으로 구체적인 역사 속에 개입하시고 역사의 왕으로 다스리시며 죄로 인해 파괴된 '의(義)의 세계, 곧 "보시기에 좋았던" 창조 질서를 회복하기를 원하시는 하나님이라는 인식의 지평에 이르지 못하였을 것이다. 그들은 거룩의 하나님에 집중하면서 성과 속, 정결과 부정의 구분에 관심을 기울였고, 거룩한 하나님의 임재를 성전에 제한시킨 결과, 이 땅에 실현되기를 원하시는 하나님의 의(義) 조차도 제의적 정결을 통해서 성취되는 것으로 이해했다. 그러나 이러한 시각에만 머물 경우, 종교성의 고취에는 기여하였지만, 폐쇄적 개인 경건 내지 수도원적 경건에 머무는 한계가 있게 됨을 쿰란 공동체의 역사가 증거하고 있다.⁹⁶⁾

94) 8-7세기의 예언자들이 지적한 제의비판이 제의제도 자체의 부정이었는지, 윤리적 삶이 동반되지 않은 제의에 대한 부정이었는지에 대해서는 학자들간에 많은 논쟁이 있는 것이 사실이다. 여기에 대해서는 각주 37 참조.

95) 호 4: 4이하를 보라.

96) 흔히 에세네파와 동일시되는 쿰란 공동체 사람들은 기원전 2세기 중엽 예루살렘 성전의 제사장들이 타락했다고 비판하면서, 제사장을 중심한 일단의 경건파 사람들이 예루살렘 성전을 떠나, 사해 주변에 공동체를 형성하고 정결한 삶을 추구했던 그룹이다. 이들은 자신들을 '사람 성전'('미크다쉬 아담' מִקְדָּשׁ אָדָם) - 일명 4 Q *Florilegium* 으로 불리는 4 Q174에 나오는 이 표현의 의미에 대해 '종말론적 성전,' '사람으로 이루어진 성전,' '영적인 성전' 등 해석상의 논란이 있으나, 대체로 쿰란 사람들이 자신들을 '성전'으로 간주한 표현으로 해석하는 견해에 동의하고 있다; '미크다쉬 아담'에 관해서는 D. Dimant, "4QFlorilegium and the Idea of the Community as Temple," A. Caquot(ed.), *Hellenica et Judaica*, (Editions Peeters: Leuven, 1986), 165-89쪽; G. J. Brooke, "Miqdash Adam, Eden and the Qumran Community," *Gemeinde ohne Tempel*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 285-301쪽; L. H. Schiffman, "Community Without Temple: The Qumran Community's Withdrawal from Jerusalem Temple," *Gemeinde ohne Tempel*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 267-84쪽 을 참고하라 -으로 생각하고, 기도와 정결예식 등과 함께 '의(義)의 행위'들을 속죄제사로 간주했다. "나의 의로운 행위로써(יִצְדִּיקוּתִי) 짜드코티) 그 분은 나의 죄를 제거합니다"(1QS 11: 2-3)라는 표현에서 보듯이 쿰란 공동체 사람들도 '의(義)의 행위'(צדקה)를 중요한 속죄제사로 생각했다는 점에서 랍비 유대교와 동일한 듯이 보인다. 그러나 이들의 '의(義)의 행위'들은 지극히 개인적인 경건에 머물고 있다. 예컨대, 소유물에 대해 거짓말 않기, 완고하거나 성급하게 대답 않기, 함부로

예언 신학은 계약을 창조 신학적 지평에서 바라보면서,⁹⁷⁾ 이스라엘의 선택을 열방에 하나님의 의(義)를 드러낼 책임으로 해석하였다. 선택은 특권과 안일이 아니라 더 큰 책임임을 인식하였던 것이다. 역사적으로 볼 때, 일부 궁정 예언자들을 제외하고 이스라엘 신앙 공동체에서 예언자들의 소리는 언제나 광야에서 외치는 소리였다. 종교 공동체였던 이스라엘의 삶의 권위는 성전과 성전을 책임졌던 제사장들에게 집중되어 있었고, 예언자들의 소리는 이 권위에 도전하는 소리 정도로 인식되었기 때문이다.

주후 70년 성전 파괴와 함께 제사장 중심의 사두개파와 또 다른 제사장 중심의 에세네파는 사라지고, 서기관들을 중심으로 한 평신도 그룹인 바리새파만 살아 남아 랍비 유대교로 거듭나게 된다. 이들은 성전 파괴와 멸망이 이스라엘의 죄 때문에 일어난 것임을 인식하였다.⁹⁸⁾ 그러나 그 죄의 본질이 제의법의 불순종보다, 윤리적 명령의 불순종에 있음을 깨닫게 된다.⁹⁹⁾ 성전 파괴 후에야 이들에게 열려진 예언 신학적 인식의 지평으로 제사 신학의 속죄 개념을 재해석한 결과 나타난 것이 '째다카'라고 볼 것이다.

5. 참고 문헌

- 하나님의 이름을 부르지 않기, 제사장에게 화내며 말하지 않기, 크게 웃거나 어리석게 말하지 않기, 불평하거나 증상 비방하지 않기 등. 참조 C. D. Arnold, "Qumran Prayer as an Act of Righteousness," *The Jewish Quarterly Review* 95,3 (2005), 521쪽.
- 97) 계약을 창조신학적 지평에서 바라보게 될 때, 계약은 하나님의 무조건적 보호와 구원의 보장이 아니라, "창조질서의 일환"이었으나, 죄로 말미암아 흐트러진 '정의'를 확립하기 위한 하나님의 통치방식으로 이해된다. '정의'를 "창조질서의 일환"으로 보는 것에 관해서는 Grimsrud, *윗글*, 78-80쪽 참조.
- 98) J. Neusner, "Sin, Repentance, Atonement and Resurrection: The Perspective of Rabbinic Theology on the Views of James 1-2 and Paul in Romans 3-4," *Annali de Storia dell'esegesi* 18,2 (2001), 411쪽 참조.
- 99) 전술한 바와 같이 (7쪽 참조), 회개와 더불어 '째다카', 즉 의로운 행동(삶)이 하나님의 심판을 돌릴 수 있다는 혁신적인 관념을 도입한 자가 예언자들이었다. V. Marchetti, "The Fundamental Principles of Jewish Philanthropy," 49쪽 참조. 그런데, 평신도 그룹인 바리새파가 주축이 된 랍비 유대교의 랍비들은 자신들을 예언자의 계승자로 인식하였다. 미쉬나 아보트 1:1에 의하면, 모세가 시내산에서 율법(토라)을 받아서 여호수아에게 전해주고, 여호수아는 장로들에게 장로들은 예언자들에게, 예언자들은 대회당 사람들('안웨이 크네세트 그돌라' the men of the Great Assembly)에게 전해 주었다. 이 대회당 사람들에게 맡겨진 책무는 "판단에 있어서 신중하라, 많은 제자들을 세우라(길러라), 토라 주위에 율타리를 치라"는 것이었다. 여기서 제자는 바리새파의 원조인 서기관('쓰페르')을 의미하는 것이며, 이들의 임무는 토라를 해석하고 가르치는 것이었다. 자신들을 예언자의 후계로 보는 랍비 유대교의 현인들(랍비들)이 성전 파괴의 원인을 사회윤리적인 명령의 불순종으로 보는 이유는 여기에 있다.

- 노 세영, “죽이는 속죄제물에서 **כִּפּוּר**(kipper) 의미의 연구 - 제사장 신학을 중심으로 -,” 「구약논단」 19집(2005년 12월), 31-52쪽
- 이 종근, “수메르 우루 - 이념기나 법과 히브리 법의 사회정의 고찰,” 「구약논단」 통권 28집(2008년 6월), 142-161쪽
- 이 희학, “북 왕국 멸망의 사회적 원인과 예언자 아모스의 심판 선포,” 「구약논단」 통권 28집(2008년 6월), 29-48쪽.
- Amit, Y., “The Jubilee Law - An Attempt at Instituting Social Justice,” H. G. Reventlow/Y. Hoffman(eds.), *Justice and Righteousness*, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 47-59쪽.
- Arnold, R. C. D., “Qumran Prayer as an Act of Righteousness,” *The Jewish Quarterly Review* 95,3 (2005), 509-529쪽.
- _____, “Repentance and the Qumran Covenant Ceremony,” M. J. Boda/D. K. Falk/R. A. Werline(eds.), *Seeking the Favor of God II*, (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007), 159-175쪽.
- Ashby, G. W., “The Prophets versus sacrifice? With special reference to the twelve,” *Old Testament Essays* 16,3 (2003), 561-572쪽.
- Brooke, G. J., “Miqdash Adam, Eden and the Qumran Community,” B. Ego/A. Lange/P. Pihofers(eds.), *Gemeinde ohne Tempel*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 285-301쪽.
- Carroll, M. P., “One More Time Leviticus Revisited,” B. Lang (ed.), *Anthropological Approaches to the Old Testament*, (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 117-126쪽.
- Clark, G. R., “כִּפּוּר - A Study of A Lexical Field,” *Abr - Nahrain* 30 (1992), 34-54쪽.
- Cohen, M., *Poverty and Charity in the Jewish Community of Medieval Egypt*, (Princeton: Princeton University Press, 2005).
- Dalin, D. G., “Tzedakah with Dignity: Jewish Charity and Self-Help in Rabbinic Tradition,” *Conservative Judaism* 51,3 (1999), 3-22쪽.
- Dimant, D., “4QFlorilegium and the Idea of the Community as Temple,” A. Caquot(eds.), *Hellenica et Judaica*, (Editions Peeters: Leuven, 1986), 165-189쪽.
- Eshel, E., “Prayer in Qumran and the Synagogue,” B. Ego/A. Lange/P. Pihofers(eds.), *Gemeinde ohne Tempel*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 323-334쪽.
- Felman, Y. M., “Repentance and Atonement in the Hebrew Bible,” *The Yavneh Review* 5 (1966), 82-113쪽.
- Gorman, F. H., *The Ideology of Ritual: Space, Time and Status in Priestly Theology* (JSOT Sup 91), (Sheffield: JSOT Press, 1990).

- Grimsrud, T., "Healing Justice: The Prophet Amos and a New Theology of Justice," T. Grimsrud/L. L. Johns(eds.), *Peace and Justice Shall Embrace*, (Telford: Pandora Press, 1999), 64-85쪽.
- Guyette, F., "Amos the Prophet: A Meditation on the Richness of Justice," *The Jewish Bible Quarterly* 36,1 (2008), 15-21쪽.
- Heiger, P., "Did Prayer Replace Sacrifice at Qumran?" *Revue de Qumran* 22,2 (2005), 213-234쪽.
- Ish-Horowicz, M., "Righteousness (Tsedek) in the Bible and its Rabbinic Interpretations," J. Krasovec(ed.), *The Interpretation of the Bible*, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 577-587.
- Johnson, B., "פְּרָטָה," *Theological Dictionary of the Old Testament* 12, 239-264쪽.
- _____, "Der Bedeutungsunterschied zwischen פְּרָטָה und חֶסֶד," St. Hidal(ed.), *Festschrift Gillis Gerleman*, (Leiden: Brill, 1978), 31-39쪽.
- Kamsler, H. M., "Hesed - Mercy or Loyalty?" *The Jewish Bible Quarterly* 27,3 (1999), 183-185쪽.
- Kaufmann, Y., *The Religion of Israel*, (Chicago: University of Chicago Press, 1960).
- Kepnes, S. T., "'Turn us to you and we shall return': original sin, atonement, and redemption in Jewish terms," T. Frymer-Kensky(eds.), *Christianity in Jewish Terms*, (Oxford: Westview Press, 2000), 293-304쪽.
- Knohl, I., "Between Voice and Silence: The Relationship between Prayer and Temple Cult," *JBL* 115, 1 (1996), 17-30쪽.
- Lucas, E. L., "Sacrifice in the Prophets," R. T. Beckwith/M. J. Selman(eds.), *Sacrifice in the Bible*, (Grand Rapids: Baker Book House, 1995), 59-74쪽.
- Malchow, B. V., "Social Justice in the Wisdom Literature," *Biblical Theology Bulletin* 12,4 (1982), 120-124쪽.
- Marchetti, V., "The Fundamental Principles of Jewish Philanthropy," M. Warner(ed.), *Religion and Philanthropy*, (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 47-65쪽.
- Milgrom, J., *Cult and Conscience: The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance*, (Leiden: Brill, 1976).
- _____, *Studies in Cultic Theology and Terminology*, (Leiden: Brill, 1983).
- _____, *Leviticus 1-16* (AB 3), (New York: Doubleday, 1991).
- Moore, G. F., *Judaism I*, (Cambridge: Harvard University Press, 1946).

- Nel, P. J., "Social Justice as Religious Responsibility in Near Eastern Religions: Historic Ideal and Ideological Illusion," *Journal of Northwest Semitic Languages* 26, 2 (2000), 143-153쪽.
- Neusner, J., "Sin, Repentance, Atonement and Resurrection: The Perspective of Rabbinic Theology on the Views of James 1-2 and Paul in Romans 3-4," *Annali de Storia dell'esegesi* 18, 2 (2001), 409-431쪽.
- _____, "Sin, Repentance, Atonement and Resurrection: The Perspective of Rabbinical Theology on the Views of James 1-2 and Paul in Romans 3-4," *Annali de Storia dell'esegesi* 18, 2 (2001), 409-431쪽.
- _____, "Repentance in Judaism," A. Destro/M. Pesce(eds.), *Rituals and Ethics*, (Pans-Louvain; Peeters, 2004), 19-28쪽.
- Nussbaun, D., "Tsedakah, Social Justice, and Human Rights," *Journal of Jewish Communal Service* 59, 3 (1983), 228-236쪽.
- O'Kennedy, D. F., "And it shall be forgiven him/them: The Concept of Forgiveness in the Pentateuch," *Old Testament Essays* 12, 1 (1999), 94-113쪽.
- Prockter, L. J., "Alms and the Man: 'the Merits of Charity,'" *Journal of Northwest Semitic Language* 17 (1991), 69-80쪽.
- Rosenthal, Y. F., "Sedakah, Charity," *Hebrew Union College Annual* 23 (1950), 411-30쪽.
- Saperstein, D., "Social Justice: The Role of the Prophetic Tradition," *Face to Face* 9 (1982), 24-30쪽.
- Schiffman, L. H., "Community Without Temple: The Qumran Community's Withdrawal from Jerusalem Temple," B. Ego/A. Lange/P. Pihofers(eds.), *Gemeinde ohne Tempel*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 1999), 267-284쪽.
- Seifrid, Mark A., "Righteousness Language in the Hebrew Scripture and Early Judaism," D. A. Carson/P. R. O'Brien/M. A. Seifrid(eds.), *Justification and Variegated Nomism*, (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 415-442쪽.
- Stuhlmüller, C., "Prophet-Mythic and Social Justice an Exploration," *Biblical Research* 36 (1991), 35-60쪽.
- Thompson, J. A., *Jeremiah*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1980).
- Weinfeld, M., "Justice and Righteousness' צדקה ויִשְׁפּוּט The Expression and its Meaning," H. G. Reventlow/Y. Hoffman(eds.), *Justice and Righteousness*, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 228-246쪽.
- _____, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*,

(Jerusalem: Magnes Press, 1995).
Wenham, G. J., *The Book of Leviticus* (NIC), (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 1979).
Whitley, C. F., *The Prophetic Achievement*, (Leiden: Brill, 1963).
Wolff, H., W. *Joel and Amos*, (Philadelphia: Fortress, 1977).

검색어

공의
속죄
용서
유대교
회개

투고일: 2010년 12월 22일
심사일: 2010년 1월 19일
게재확정일: 2010년 2월 13일

Atonement and 'Tsedakah' in the Old Testament and Judaism

Youn Ho Chung

Adjunct Professor at the University of the Holy Land
Hebrew University Ph.D.

The present work purports to search for the theological background of the 'tsedakah'(צדקה) of Judaism, which can be translated as charity and has been considered as a means for the atonement of sins. The term 'tsedakah' in the Old Testament, of which the original meaning is righteousness, does not appear in the priestly texts, while the term atonement is not dealt with in prophetic theology. In the light of the fact that in Judaism the 'tsedakah' as charity has been considered as a way of atonement for sins, it can be presupposed that into the 'tsedakah' of Judaism could be integrated the term 'tsedakah'(righteousness) and the term atonement in the Old Testament. The aim of the current work could be attainable through ascertaining this pre-supposition. Methodologically, I will examine what attitude priestly theology and prophetic theology had towards sin respectively, and apply the priestly atonement formula to prophetic theology. Through this examination it can be known if the 'tsedakah' of Judaism is an amalgamation of 'tsedakah' (righteousness), which is prophetic term, and atonement, which is priestly term.

The priestly theology grasps sin at the point of cultic cleanness and thus its atonement was focused on the remedy of profaneness and impurity. However, prophetic theology preferred the word 'avon'(עוֹן), which could be identified with injustice and lawlessness when it was meant for social and

ethical sins. The atonement formula in the priestly laws is 'repentance - sacrificial offering - forgiveness.' According to this formula the sacrificial offering can be interpreted as the sign of repentance. When applying this formula to prophetic theology, the sacrificial offering can be identical with the life of righteousness which was emphasized in prophetic theology. Particularly in prophetic theology the life of righteousness was the life of the 'tsedakah', which was the concretization of the abstract righteousness('tsedek' צדק) from God and the actualization of social justice. The theological thoughts reflected in the 'tsedakah' in Judaism can be summarized as 'life-care' and 'correction of the world.' 'Life-care' and 'correction of the world' are to protect the life and dignity of human beings created in the image of God from all kind of threats as well as poverty, and to join in the restoration and reformation of the corrupted creation-order by sins. In this regard, the perspective of the 'tsedakah' in Judaism is connected to the social justice of the prophetic theology. While the 'tsedakah' of Judaism inherits its tradition from prophetic theology, it seems to suppose the acceptance of the priestly atonement formula of 'repentance - sacrificial offering - forgiveness.' If it is given, the act of atonement in prophetic theology is the life of righteousness, which is comparable to the sacrificial offering in priestly theology. If the sacrificial offerings in priestly theology serve to purify the altar and the temple defiled with sins, it can be said that the life of righteousness in prophetic theology serves to cleanse the world contaminated with injustices. The 'tsedakah' of Judaism following after the tradition of prophetic theology as well as accepting the term of atonement of priestly theology can be viewed as a means of the sacrifice for the atonement of sins. This work may suggest a possibility for a holistic model of the atonement theology through the integration of priestly theology and the prophetic one.

Keywords

atonement • forgiveness • Judaism • repentance • righteousness