

구약논찬

제17권 3호(통권 41집) 2011년 9월 30일

우택주(침신대) 구약성서 법전에 나타난 ‘공정한 사회론’의 허와 실 ————— 34

이 논문은 우리 사회의 공정사회론에 대한 구약성서적 성찰을 위해 오경에 나타난 법전들(신명기 법전, 계약법전, 성결법전) 가운데 부채경감법과 채무 노예 해방법이 왕권이나 지도층과 어떤 관계가 있는지를 탐구한다. 이데올로기적 문서라는 방법론적 전제를 갖고 살펴볼 때 위 법전들은 한편으로 민심을 수습하여 왕권에 대한 지지를 이끌어내고 다른 한편으로는 통치권을 강화하려는 정치적 의도를 내포하고 있었음을 저자는 지적하면서, 군주 시대 공정 사회론의 허와 실을 평가한다.

Woo, Taek Joo Two Faces of ‘Fair Society’ in the OT Law Code ————— 34

구약 성서 법전에 나타난 '공정한 사회'론의 허와 실¹⁾

우택주 | 침신대

1. 들어가는 말

1) 문제 설정

지난 2010년에 이명박 정부는 '공정한 사회'라는 화두를 꺼내서 우리 사회에서 자행되고 있는 각종 부조리와 편법을 감소시키기 위한 정책을 펼치겠다고 나섰다. 그런 정책이 얼마나 실효를 거둘지에 대해서는 개인적으로 회의적이다.²⁾ 왜냐하면 정치인들의 구호란 일시적일 뿐이며 다만 요즘 동요하고 있는 민심을 호도할 목적이 우선일 뿐 진정으로 그런 사회를 만들려는 강력한 의지를 근본적으로 기대하기는 어렵기 때문이다. 정치인의 구호가 시민 다수의 현실적 삶의 피부에 와 닿기란 하늘의 별 따기만치 어렵고 설령 그런 조치를 몇 가지 취한다고 해도 일시적일 뿐이며 그 적용한계란 너무나 분명하기 때문이다. 고금의 역사는 이런 교훈을 명백하게 제공해 왔다.

1) 이 논문은 2011년 4월 29일 86차 구약학회에서 발표한 논문이다. 이 논문에 대하여 유익한 논평과 예리한 비평적 질문을 제기해주신 허성군 박사와 이용호 박사에게 깊은 감사의 말씀을 드린다. 두 분의 논평으로 제기된 질문들은 이 논문에서 추가로 보완했음을 밝힌다.

2) 일례로 현 정부는 2011년 최근 들어 3년 전에 언급했던 주요 대선공약 몇 가지를 폐기하는(정부청사의 세종시 이전, 충청권에 과학연구벨트 조성, 경상도에 신공항 건설) 방향으로 국정을 운영하고 있어서 민심이 크게 요동치고 있다.

그럼에도 불구하고 우리 구약학회에서 이 회두를 주제로 삼아 연구물을 발표할 기회를 갖자고 제안한 것은 한편으로 긍정적이고 또 한편으로는 부정적인 생각을 갖게 한다. 긍정적인 까닭은 학회가 학자들에게 오늘 우리 사회의 상황을 염두에 두는 연구를 선도한다는 인상을 주기 때문이다. 부정적인 까닭은 연구의 결과가 어떻게 나오든 이 주제 연구를 통해 나온 제안들을 교육하거나 대중화시키기가 현실적으로 어렵기 때문이다.

여하간 이와 같은 맥락에서 연구자는 이 기회에 정치인이 외치는 구호가 얼마나 공허한 것인지를 보여주는 성서연구를 수행하기로 작정했다. 그 정치인들의 행색이 오늘날 신앙공동체의 지도자들(신학자로 자처하는 우리들을 포함하여) 상당수가 보여주는 면모와 크게 다르지 않다고 판단하였기 때문이다. 이 연구는 학자연하는 우리 자신의 철저한 각성을 촉구하려는 개인적 소망으로 진행한다는 사실을 미리 밝혀둔다.

이 연구를 시작하기에 앞서 먼저 고려해야 할 사항은 ‘공정한 사회’라는 용어를 둘러싼 사회적 분위기와 역학에 대한 분석이다. 우리는 이 구호가 다름 아닌 행정부 수반이 표방하고 아울러 입법 기능을 지닌 여당이 지지하고 나섰다는 데에 주목할 필요가 있다. 물론 대다수 시민은 이를 대환영하는 분위기이다. 그러나 이 구호를 실질적으로 그리고 적극적으로 추진해야 할 장본인은 무엇보다도 우리 사회의 지도자 집단이란 사실을 분명히 인식해야 한다. 반대로 ‘공정함’의 수혜를 받아야 할 당사자는 대다수 시민들이며 그동안 우리 사회에서 자행된 각종 “불공정함”의 피해를 입어왔다는 사실도 주목해야 한다. 이런 구호자체가 등장한다는 사실 자체는 우리 사회가 그동안 얼마나 불공정하게 존속해왔는가 하는 것을 단적으로 보여준 셈이기도 하다.

그런 의미에서 우리는 이미 지나치게(!) 불공정한 사회 가운데서 살아가고 있다는 것을 전제할 것이다. 이 연구는 정부의 이 ‘공정사회’론을 무조건 동조하거나 비판하지 않으면서도 우리 사회 구성원들의 인식과 삶을 ‘조금 덜 불공정하고 조금 더 공정한 삶’으로 선도하기 위한 이론적 근거와 정신적 각성을 신학적 차원에서 제공하려는데 목적이 있다.

2) 방법론적 전제

우리 사회 정치 지도자가 공정 사회를 지향하겠다는 선포를 구약학의 주제로

삼고 그것을 탐구하는 작업을 가능하게 해 주는 근거는 크게 세 가지 개념에 기인한다. 첫 번째 개념은 구약성서의 성격을 ‘국가 문서’(state literature)로 규정할 수 있기 때문이다.³⁾ 고대 사회의 국가문서는 전형적으로 국가가 필요한 만큼만 제시하고 필요 없는 것은 드러내어 밝히지 않는다. 만일 우리가 구약성서가 드러내놓고 말하지 않는 감추어진 부분을 파악하기 원한다면 해당 사회의 현실을 입체적으로 살펴보기 위해 적절한 방법론을 활용하는 수밖에 없다. 두 번째 개념은 구약성서가 ‘소수의 보도’(a minority report)라고 평가할 수 있기 때문이다.⁴⁾ 이 개념은 첫 번째 개념의 연장선상에서 이해된다. 구약성서의 기록자는 대부분 고대 이스라엘 사회의 지도층에 속하는 제사장들과 왕실 서기관들로 압축할 수 있다. 문제는 이들이 지배를 받고 있는 대다수 백성들의 실제적 삶과 완전히 동떨어져 산다는 점이다. 사회학자들은 동일 사회 속의 지배층과 피지배층이 전혀 다른 환경 속에서 살고 있으므로 그 세계관도 큰 격차를 보여준다는 확정적 분석을 내놓고 있으며⁵⁾ 이런 이론의 진위는 우리의 경험이 잘 입증하고 있다. 그만큼 세계관이 다른 소수 집단의 기록이 고대 이스라엘 사회에서 벌어지는 현실 전체인 것처럼 이해되고 있기 때문에 우리는 이러한 성격을 지닌 구약성서의 보도들을 입체적으로 평가하기 위해서 본문 배후에 놓여 있는 역사적 사회적 현실을 파악하는데 주력해야 한다. 셋째 개념은 구약성서가 저자들의 이데올로기를 반영하고 있어서 그들의 이해를 본질적으로 추구하는 이해 당사자들의 글들이

3) R. B. Coote, “Tribalism,” Philip F. Esler(ed), *Ancient Israel: The Old Testament in its Social Context*, (Minneapolis: Fortress Press, 2006), 37쪽. “성서 문헌은 사실상 전체가 국가 문서이다.”

4) 헐리우드의 영화제목인 ‘마이내리티 리포트’와 똑같은 용어를 구약성서의 성격을 표현하는데 사용한 사람은 고고학자인 윌리엄 데버이다. W. G. Dever, *What Did The Biblical Writers Know & When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel* (Grand Rapids, Michigan: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 2001), 173쪽. 그는 성서(특히 군주 시대의 종교와 제의 현실에 관해)가 고대 사회의 지성인들이 생각하는 지극히 이상적인 내용을 담고 있으므로 실제로는 이상적으로 지향해 가길 바라는 내용만을 담고 있다고 본다. 이 같은 관점은 어쩌면 구약성서의 다른 부분들에도 마찬가지로 적용될 수 있다.

5) Gerhard Lenski, Patrick Nolan, Jean Lenski, *Human Societies: An Introduction to Macrosociology*, (7th ed.) (New York: McGraw-Hill, Inc., 1995), 185쪽. 저자들은 농경 사회에서 세 가지 현실적 격차 때문에 이런 현상이 예외 없이 벌어진다고 분석한다. 그러한 격차는 다음의 계층 사이에서 벌어진다. 1) 소수의 통치 계층과 정치적 의사 결정권도 없으며 잉여생산물 대부분을 지배 계층에게 양도해야 하는 대다수 평민, 2) 소수의 도시 거주자와 대다수의 촌락 거주자, 3) 소수의 식자층과 대다수 문맹자.

라는 개념이다.⁶⁾ 이것은 앞서의 두 개념들에 기초하여 있으며 그것을 더욱 구체적으로 표현한 것이다. 국가문서이며 소수의 보도인 구약성서는 저자들이 속한 특정 집단의 특정한 이해관계를 촉진시켜주는 글들이라는 것이다. 이 세 개념적 전제들은 상호연관성을 지니며 어떤 의미에서 보면 오직 하나의 현실 정치를 탐구하게 만든다. 이 같은 개념들은 성서의 보도들을 문자적 의미 그대로 수용하는 대신 그 이면에 깔려 있는 정치사회적 의도를 탐구하게 만든다. 그럼에도 불구하고 잊지 말아야 할 마지막 전제가 있다. 그것은 우리가 연구하는 구약성서 본문이 기독교의 경전이라는 사실이다. 앞서의 세 개념들은 마지막 단계에서 신앙의 규범을 제시하는 구약성서를 어떻게 우리의 실제적 삶에 적용할 수 있을지에 관하여 질문하게 하므로 이에 대해서는 결론부에서 고찰할 것이다.

이 연구는 이상의 개념들을 전제로 작금의 공정 사회 지향이라는 외양상 훌륭하게 미화된 정책이 실제로 지니고 있는 명암을 온당하게 평가하기 위해 이와 유사한 주장을 펼치고 있는 구약성서 곳곳의 단락, 특히 고상한 사회 윤리를 표방하고 있는 법규들(주로, 채무 탕감 및 채무 노예의 해방)의 허와 실을 분석하려고 한다. 이와 더불어 그것이 구현되어야 할 삶의 현장은 어떠했는지를 다른 성서의 단락, 특히 전기 예언서와 후기 예언서를 통해 살펴볼 것이다. 마지막으로 신앙의 규범 문서인 구약성서에서 지향하는 공정한 사회의 모습과 그것을 저해하는 요소가 무엇인지를 제시하려고 한다.

2. 군주 시대의 두 법전 해석을 통해서 본 ‘공정한 사회론’의 허와 실

1) 신명기 개혁 법전의 허와 실

우리는 먼저 신명기 법전의 한 단락을 분석함으로써 논의를 시작하려고 한다. 그 이유는 신명기 법전(12-26장)의 작성 시기에 관해서 학계에서 큰 이의가 없이 대체로 수용하고 있기 때문이다.⁷⁾ 신명기 법전은 주전 622년 남 유다의 요시아

6) D. J. A. Clines, 『포스트모더니즘과 이데올로기 성서비평』 김 병하, 김 상래, 김 중윤, 정 승우 역 (서울: 한울출판사, 2000). 클라인즈는 이 책에서 이데올로기를 “세계관 혹은 인생관으로 향하는 상대적으로 정연한 사상 체계와 특별한 사회계층이나 집단에 해당되는 특수한 사상체계”라고 보고 성서 저자의 이해 관계와 독자의 이데올로기를 분석하는 성서 읽기를 전개한다. 요약하면 히브리어 성서 문문을 “우에서 좌로 읽어야 하는 것”(텍스트에 기록된 이데올로기를 수용하는 것)이 정상적이지만 이를 비평하는 자신의 해석은 “좌에서 우로 읽기”라고 설명한다. (윗글, 36f쪽.)

왕이 추진한 개혁을 위한 입법으로 작성되었다고 본다. 요시아의 개혁과 신명기 법전의 작성을 둘러싼 배경에 관하여 가장 포괄적이고 합리적인 설명은 다음에서 찾아볼 수 있다.

요시아의 ‘개혁’은 앗시리아의 세력이 쇠퇴하는 상황 속에서 유다의 국가적 독립을 재천명하는 사건이었다. 유다의 아하스(ca. 734-715 BCE.) 시대와 앗시리아의 강력한 티글랏빌레셀 Ⅲ(745-727 BCE.) 시대 이후 유다라고 하는 작은 국가는 대부분 당대의 탁월한 초강대국인 앗시리아 제국의 영향권 안에 들어 있었다. 히스기야(ca. 715-687 BCE.)가 앗시리아의 주권에 도전했지만 그런 시도는 값비싼 대가를 치러야 했다. 므낫세(ca. 687-642 BCE.)가 통치하던 긴 기간 내내 유다는 앗시리아에게 아첨하는 봉신일 수밖에 없었다. 그 같은 상황에서는 항상 그렇듯이, 정치적 지배는 봉신국의 시민들로 하여금 종주국의 ‘우월한’ 문화에 영향을 받는 문화제국주의에 빠지게 만들었다. ... 요시아의 예루살렘 성전 수리는 이러한 정치적 현실의 관점에서 이해되어야 한다. 성전은 국가의 성소였으며, 다윗 왕조의 왕실 예배당이었다. 다윗 왕조의 왕이 앗시리아의 봉신이 되었을 때, 그 굴종의 상징들이 국가의 성전과 예배 형태 속에서 전시되어 있었다(왕하 16: 10-18; 21: 3-7). 이제 거꾸로 이방 제의 구조물들을 제거하는 일은 엄청난 정치적 활동이었으며 앗시리아의 통제로부터 벗어나려는 강력한 독립선언이었다.⁸⁾

요시아의 개혁은 특별히 지방 성소를 폐지하고 예루살렘이라는 중앙 성소에서 만 모든 예배와 제의를 수행하는 강제 조치를 취했기 때문에 이와 같은 왕실의 처사는 나라 전체의 구성원들, 특히 지방 성소 운영으로부터 경제적 정치적 이익

7) 왕하 22장에서 요시아 왕이 성전을 수리하다가 발견한 율법 책이 바로 신명기 법전(신 12-26장)이라는 것은 가장 오래된 학자들의 합의이다. 신명기역사 전체(수-왕하)의 작성 시기는 왕하 25장 27-30절에서 바벨론 포로로 잡혀간 유다 왕 여호야킨이 석방된 사건을 기원전 560년으로 추산하기 때문에 이 시점을 기준으로 논의된다. 작성 방식(편집 이론)에 관한 간략한 해설은 다음을 참조하라. Steven L. McKenzie, *Introduction to the Historical Books* (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2010), 18쪽. 이 연구는 F. M. Cross의 이중 편집설(Dtr1, Dtr2)을 따라 전개할 것임을 밝혀둔다. 한편, 최근 국내에 소개된 신명기 역사의 연구 동향을 위해 다음을 참조하라. 이 은우, “신명기 역사 연구의 최근 동향,” 『구약논단』 제 29집 (2008, 9), 67-86쪽.

8) Marvin L. Chaney, “여호수아,” 『동경사회 시각으로 바라본 성서 이스라엘: 구약성서의 종교와 사회의 역사/문화적 해석』, 우택주 외 6인 역 (서울: 한들출판사, 2007), 151-152쪽. 반면에 요시아 개혁이 중앙집권을 도모한 것이라는 기존 학자들의 주장을 비평하는 한 동구의 주장 (“예배의 중앙 통일화,” 『구약논단』, 제 37집[2010], 272-274쪽)은 오히려 고대 문서의 성격과 고대 사회적 현실에 대해 지극히 순진한 분석에 불과하다.

과 특권을 누리고 살던 지방 제사장 세력과 지방 호족 세력들로부터 결코 만만치 않은 저항에 부딪혔을 것이라고 예상할 수 있다. 요시아의 개혁을 반대했을 집단들의 윤곽은 다음과 같이 그려질 수 있다.

- (1) 새롭게 실직한 지방의 제사장들(왕하 23: 9)
- (2) 폐지된 지방 제의에 친숙하여 아무런 문제 의식을 못 느꼈던 평범한 농민들
- (3) 지방 성소와 함께 자신들의 특권까지 파괴된 지방의 관리들
- (4) 개혁의 강도가 충분치 못하다고 느낀 예레미야와 같은 극단적 개혁 지지자들(렘 5: 20-31; 6: 16-21)
- (5) 다윗 왕조를 반대했던 열렬한 북 왕국의 민족주의자들⁹⁾

정치적 문화적 독립을 도모하려는 개혁의 목표를 위하여¹⁰⁾ 제의 장소의 단일화를 추진한 왕실의 강경한 ‘채찍’ 조치는 방금 상정한 집단들의 반대를 무릅쓴 것이긴 하지만 이와 같은 반대여론을 무마하기 위한 ‘당근’ 조치도 잊지 않았다. 요시아의 개혁법안인 신명기 법전에는 유다에 사는 다양한 이해를 가진 수많은 백성들의 환영을 받을 만한 법규들도 포함되어 있는 점이 바로 이를 암시한다. 다수 백성들이 환영했을 법규들은 빈민층이 진 빚을 상대로 고리대금 금지(신 23: 19), 채무 불이행으로 노예가 된 채무 노예들의 권리 보호와 해방(신 15: 12-18), 부채의 전면적 탕감(신 15: 1-11), 저당물 회수권 상실 계약에 묶여 있는 부동산과 담보물품을 채무자에게 반환(신 24: 6, 10-13, 17-18) 등이다. 여기서 채무자는 사회의 대다수를 차지하고 있는 피지배 계층이고 채권자는 소수의 엘리트 지배 계층이란 사실은 고대의 발전된 농경사회의 구조를 다루는 거시 사회학적 관점에서 볼 때 하나의 상식적 정보에 속한다.¹¹⁾ 문제는 이런 계층의 동조를 얻었을 법규가 개혁 추진 세력에 의해 정치적으로 어떻게 활용되었는지를 알아보는 일이다.

9) R. D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History* (Sheffield: JSOT Press, 1981), 122쪽.

10) 참고 R. H. Lowery, *The Reforming Kings: Cults and Societies in First Temple Judah* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991). 로워리는 개혁의 진정한 목표가 앗수르에 대한 정치적 반란보다 문화제국주의에서 벗어나려는 문화적 혁신에 있었다고 해석한다.

11) Lenski-Nolan-Lenski, 윗글, 216-217쪽. 이 같은 정보를 성서연구에 접목한 실례를 위해 다음을 참고하라. R. B. Coote, 「아모스서의 형성과 신학」, 우택주역 (서울: 대한기독교서회, 2004), 50-52쪽.

국가의 채무와 부채 경감 정책이 사회 구성원들에 미친 영향을 명쾌하게 간파한 연구로는 단연 체이니(M. A. Chaney)의 것이 유일하다고 할 수 있다.¹²⁾ 체이니는 위와 같은 내용을 입법하는 자체가 우선 경제적 파탄에 이른 농민 집단으로부터 단연한 동정과 지지를 얻었으며 아울러 파벌간의 갈등이 심한 상부 엘리트 계층 안에서 경쟁하는 파벌의 영향력을 감소시키는 구실을 하였을 것이라고 분석한다.¹³⁾ 그러나 체이니는 “개혁” 그룹이 일단 권력을 장악하게 되면 부채 경감책은 실제로 실시되기보다는 단순한 정치적 미사여구로 탈바꿈하는 경향이 많”다는 사실을 지적하고 있음을 주목할 필요가 있다.¹⁴⁾ 이와 같은 해석이 일방적이고 편파적인 것이 아니라는 것은 그가 고대 중동 사회의 입법 과정을 분석하는데서 그 정당성을 발견할 수 있다.¹⁵⁾ 그는 고대 메소포타미아의 미사룸(*mīsanum*)법과 안드라루(*andurāru*) 법이 선포된 동기를 분석한다. 그리고 그는 메소포타미아의 왕들이 부채 경감 선포를 하게 된 동기가 “극심한 사회적 불균형을 어느 정도 감소시키고 경제적 형평성과 원활성을 회복시키는데 주목적이” 있었겠지만 아울러 다른 동기도 복합적으로 작용하고 있다고 보고,¹⁶⁾ 그것이 “왕의 대외 이미지 담당 관리들에 의해 가장 긍정적인 이미지 ‘조작’ 방법으로서 편향성을 지닌 부채 면제라는 수단이 사용되어졌다”고 해석한다.¹⁷⁾ 더구나 법령의 선포 시기 또한 이런 목적에 잘 부합한다는 점을 체이니는 추가하고 있다. “집권 초기에 새 왕은 (1) 정상적 국가 운영을 위협할 정도로 진행된 지나친 경제적 남용의 개선과, (2) 수하의 백성을 잘 다스리는 정의로운 정치 지도자로서 대중들에게 비치기 위한 이미지의 구축과, (3) 자신의 권력 장악에 위협이 될 상류 사회 파벌의 세력을 약화시킬 필요가 있었다. 교묘한 부채 경감 관련 법령 포고와 시행은 이 세 가지 목적 모두를 동시에 성취시킬 수 있었을 것이었다.”¹⁸⁾

12) Chaney, “이스라엘 역사와 전통에 나타난 부채 경감 정책,” 『농경사회 시각으로 바라본 성서 이스라엘: 구약성서의 종교와 사회의 역사/문학적 해석』, 209-34쪽.

13) 윗글, 216쪽.

14) 윗글.

15) Chaney는 메소포타미아의 법전은 물론이고 구약시대에 이어 헬라시대와 로마시대에 발견되는 부채탕감법의 정책적 양면성을 일관성 있게 논의한다. 메소포타미아의 채무 면제법에 관한 연구를 위해 참조. J. M. Hamilton, *Social Justice and Deuteronomy: The Case of Deuteronomy 15* (Atlanta: Scholars Press, 1992), 45-72쪽.

16) Chaney, “부채 경감 정책,” 218쪽.

17) 윗글, 219쪽.

요시아 왕의 채무 면제 법령은 악성 채무 구조에 시달리는 백성 대다수에게 즉각 환영을 받았을 것이 틀림없다. 이와 반대로 지방 성소를 폐지하는 조치로 인해 지방의 엘리트 채권자들은 경제적 타격과 정치적 입지 약화 등의 적지 않은 손실을 입고 왕실 정책에 적대감을 갖게 되었을 것이다. 아마도 요시아는 한 손에는 신성한 권위를 지닌 율법 책을, 다른 한 손에는 대다수 백성의 절대적 지지를 내세워 개혁에 반대하는 파벌들의 반발을 잠재울 수 있었을 것이다.

그러나 요시아 정책은 지속적으로 추진되지 못했던 것 같다. 요시아 재임 시절 동안은 개혁 효과가 지속되었겠지만 므깃도 전투에서 사망(609 B.C.E.)한 후 그의 개혁은 짧은 시간 이내에 원점으로 되돌아간 것 같다. 그 증거로 예전에 그가 폐지했던 지방 성소들과 이방 제의들이 여전히 유다 왕조가 몰락하던 시절에 활동한 예레미야와 에스겔의 예언에 종종 등장하고 있기 때문이다(참고 램 7: 1-20; 32: 26-35; 겔 8: 1-18을 보라).¹⁹⁾

2) 계약 법전(출 20: 22 - 23: 33)의 허와 실

전통적으로 계약 법전은 북 왕국에서 작성한 법전으로 이해되어 왔다.²⁰⁾ 보다 구체적으로 쿠틀(R. B. Coote)는 E 문서 전체를 여로보암 1세가 다윗 왕가로부터 분리된 후 자신의 정권을 정당화할 목적으로 J 문서를 개정하여 기록한 것이라고 이해한다.²¹⁾ 이와 같은 가설은 앞서 요시아의 개혁 전에 등장하는 채무 면제

18) 윗글, 220쪽.

19) 예레미야의 구절은 요시아 개혁 이전에 선포한 것인지 그 이후에 한 것인지에 논의가 있지만 현재의 구절들은 개혁 이후에 선포된 것으로 보인다. 특히 램 7: 1-20은 성전설교로서 보통 여호야김 즉위 이후에 선포된 것이고, 32장은 '위로의 책'에 속한 단락으로서 바벨론의 침공이 일시 주춤했던 588년 정도의 시절로 이해한다. 참고 J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah*, NICOT (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 1980), 274, 586쪽. 한편, 에스겔서 본문이 요시아 이후의 시절이라는 것은 두말할 필요가 없다.

20) 계약법전의 범위, 목적, 연대, 장르에 대해서는 합의가 전혀 이루어져 있지 않다. 특히 범위에 관해서도 학자마다 다르다. 20: 23-26은 정언법(apodictic law) 형태를 취하고 있는데 비해 21: 1은 결의론법(casuistic law) 형태의 미쉬파툼(mishpatim)을 언급하고 있기 때문이다. 참조 F. Crüsemann, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, (tr.) A. W. Mahnke (Minneapolis: Fortress Press, 1996), 143-200쪽; J. W. Marshall, *Israel and The Book of the Covenant: An Anthropological Approach to Biblical Law* (Atlanta: Scholars Press, 1993). 우리는 계약법전이 20장부터 시작된다고 전제하고 논의할 것이다.

21) R. B. Coote and M. P. Coote, 「성서와 정치권력」, 장 춘식역 (서울: 한국신학연구소, 2000), 64-70쪽; N. K. Gottwald, *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 138쪽.

및 채무 노예 해방법에서 살펴본 정치적 의도가 계약 법전에도 동일하게 적용될 수 있음을 암시한다. 예상한 것처럼, 계약 법전의 서론부에 성소 설치에 관한 규정에 이어 곧바로 채무 노예의 해방법(출 21: 1-11)이 위치하고 있다는 사실이 눈에 띈다. 이것이 과연 우연한 일일까 아니면 의도적인 것일까?

고대 근동의 법전들의 경우를 살펴보자.²²⁾ 함무라비 법전(The Hammurabi Code)에는 종에 관한 법령이 총 282개 항목 가운데 마지막 단락인 278-282항목에 등장한다. 수메르의 리핏 이쉬타르(Lipit-Ishtar) 법전은 38개 항목인데 종에 관한 법령은 첫 단락에 재산법과 함께 등장한다. 여기서 재산법은 모두 1-19항으로 구성되어 있고 종에 관한 법령은 12-14항에 나타나고 있다. 과소된 부분이 많아 해석하기 힘든 우르 남무(Ur-Nammu) 법전은 29개 항목으로 구성되어 있는데 종에 관한 법령은 21-23항에 등장한다. 아카드의 에쉬누나(Eshnunna) 법전은 59개 항목 중에 49-52 번째 항목으로 수록되어 있다. 따라서 이 법전들에는 채무 노예에 관한 법령이 서두에 위치하는 경우가 없음을 확인할 수 있다.

이와 비교해볼 때 계약 법전에 등장하는 채무 노예의 해방법 위치는 매우 의도적인 것으로 보이며 그 내용을 부각시키려는 의도가 있는 것이 분명하다. 체이닝은 이 법령의 위치가 갖는 의도와 배경을 다음과 같이 설명한다. “북 이스라엘의 대부분의 촌락민들은 솔로몬의 정책으로 인하여 경제적 위기에 봉착해 있었다... 여로보암은 다윗 왕가에 대한 대중의 원한의 여세를 타고 권력에 올랐기 때문에 일반 농민들의 곤경에 민감하다는 인상을 줄 필요가 있었다.”²³⁾ 다시 말해서 계약 법전의 채무 노예의 해방 규정은 여로보암의 민심 규합용 발상에서 비롯된 것이라는 분석이다.

여로보암 왕권은 이와 같은 규정을 통해 다만 농민들의 지지를 끌어내는 것으로 만족치 않았으며 북 왕국에 거주하는 지주, 고관, 제사장의 도움과 예루살렘과 경쟁할만한 성지들이 필요했다. 이런 견지에서 보면 이 채무 노예법이 한편으로는 노예의 해방을 선포하는 것 같지만 나중에는 이 노예 - 그것도 남자 노예와 여자 노예의 경우를 별도로! - 가 여전히 주인의 집에 머물 가능성과 그 조치에 대해 더욱 길게 설명하고 있는 이유(21: 3-6)가 바로 여기에 있다. 특히 함무라비 법전이

22) S. A. Kaufman, “The Second Table of The Decalogue and the Implicit Categories of Ancient Near Eastern Law,” J. H. Marks/R. M. Good (eds), *Love and Death in the Ancient Near East*, (Guilford: Four Quarters, 1987), 112-114쪽.

23) Chaney, *윗글*, 227쪽.

채무 노예의 해방을 3년 봉사 후로 규정하고 있는 현실과 비교해 볼 때 이스라엘의 경우는 채무 노예에게 결코 관대한 것이 아니라 오히려 불리하다²⁴⁾ 이런 상황에 비추어 볼 때 북 왕국이 작성했을 계약 법전은 하나의 화살로 두 마리의 토끼(노예와 노예 소유주의 환심)를 동시에 잡으려는 속셈이 있는 것으로 볼 수 있다.²⁵⁾

이와 같은 결론은 체이닝이 그의 논의에 포함시키지 않은 성소 건립 규정(20: 22-26)에서도 동일하게 이끌어 낼 수 있다. 이는 솔로몬 왕이 시행한 것을 모두 반대로 주장하는 양상을 보여주고 있다. 여기에는 은금으로 성상을 만들지 말 것(23절), 흙을 쌓아 제단을 만들 것(24절), 다듬지 않은 돌로 제단을 쌓을 것(25절), 제단을 만들지 말 것(26절) 등이 언급되고 있다. 이 같은 규정들은 모두 솔로몬이 지은 성전에 대한 반대심리를 하나씩 토로하고 있는 것으로 보이며 그렇게 함으로써 솔로몬의 정책으로 흠어진 민심을 끌어 모으려는 것이라고 추정할 수 있다. 솔로몬의 성전에는 은과 금으로 도금한 법궤와 스랍들이 있으며, 성전 자체는 곱게 다듬은 돌들로 벽과 천장을 만들고 또 층계를 만들어 지면보다 높은 곳에 성소를 만들고 그 안에 제단을 설치했었다.²⁶⁾

신명기 법전이나 계약 법전의 나머지 세부 규정들이 어떻게 구체적으로 요시아의 개혁이나 여로보암의 분리 정권을 정당화하고 강화할 수 있는지에 대해서는 또 다른 연구과제로 남는다. 한편, 우리가 여기서 논의하지 않은 성결 법전(레 17장 - 26장)의 경우, 그것은 작성 연대에 대해 논란이 있지만 일반적으로 포로기나 포로기 직후에 작성된 것으로 가정할 수 있다.²⁷⁾ 즉, 바벨론 시대 혹은 페르시아 시대의 팔레스틴 성전 공동체 성립을 겨냥하거나 그런 사회 구조를 전제로 제사장 집단이 주도하는 정치 시스템 하에서 이 법전의 정치적 실효성에 관해 논의해야 한다. 이 법전에 관해서도 체이닝은 회년법(레 25: 8-55)을 통해 49년간

24) Crüsemann, 윗글, 155쪽. Marshall, *Israel and the Book of Covenant*, 115쪽. 함무라비 법전 117항을 참조하라.

25) Crüsemann, 윗글, 158-159쪽. 크뤼제만은 이 법의 양면성을 간파한다. 7년째 남자 노예의 해방 가능성을 열어두고 여자 노예에 대한 각종 유린을 방지하면서도 결과적으로는 여전히 노예소유주의 권리를 지배적인 것으로 묘사하고 있다.

26) 참고. D. Bahat, *The Illustrated Atlas of Jerusalem*, (tr.) S. Ketko (Jerusalem: Carta, 1996), 29쪽.

27) 참고. I. Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness Code* (Minneapolis: Fortress Press, 1995). 그는 성결법전이 아하스 시절에 작성되기 시작하여 히스기야 시대에 완성된 것이며 다른 제사장 자료(P)보다 더 늦게 작성되었다고 주장한다.

축적된 막대한 부채를 50년째 경감하는 규정이라면 농민들의 전폭적 지지를 얻는 것은 물론이고 관련된 채권자들에게 상당한 경제적 피해를 입히면서 제사장들이 사회의 주도권을 장악하는 효과적 무기로 떠올랐을 것이라고 분석하고 있다.²⁸⁾

3. 법전 적용의 현실

위에서 제시한 대로 부채 경감법에 관한 체이니의 분석들은 구약성서에 나타난 왕조 역사에 관한 성서 기록들을 잠시만 살펴보면 그 타당성에 공감할 수 있게 된다. 우선 법전이 삶의 현장에서 실현되기 위해서는 군주 제도 내의 사법 제도에 대한 이해가 선행된다. 고대 이스라엘 군주 사회의 최고법관은 군주였다. 그리고 중앙과 지방의 행정관들이 사법권을 행사했다.²⁹⁾ 이에 대한 근거는 출애굽기 18장, 신명기 17장, 역대하 19장에서 찾아볼 수 있다. 그리고 예루살렘에는 중앙 재판소가 설치되었을 것이며 판결하기 어려운 문제는 일반 재판관과 제사장이 함께 판결하도록 했을 것으로 추정된다.³⁰⁾ 물론 중앙과 지방의 제사장들은 전적으로 제의적 삶에 대한 판결권을 갖고 있었다.³¹⁾

그러나 이 같은 고대 이스라엘 군주 사회의 사법 제도는 군주 시대 내내 타락과 부패의 악순환을 그칠 줄 몰랐다. 가장 대표적인 경우는 9세기에 북 왕국 오므리 왕조의 아합 왕이 이세벨 뒤에 숨어서 사법제도를 악용하여 나뭇을 제거하고 그의 포도원을 갈취한 사건에서 찾아볼 수 있다(왕상 21장). 8세기 예언자 이사야는 “내 백성을 확대하는 자는 아이요 다스리는 자는 여자들이라 나의 백성이여 네 인도자들이 너를 유혹하여 네가 다닐 길을 어지럽히느니라”(사 3: 12)라고

28) Chaney, *읽글*, 232-233쪽.

29) 고대 사회는 오늘날처럼 삼권(입법, 사법, 행정)이 분리된 사회가 아니었기 때문에 행정관이 곧 사법관이었다고 보는 것이 자연스럽다. 지방의 행정관들이 곧 촌락사회의 장로들이었는지에 대해서는 논란이 있다. 일반적으로는 촌락중심 사회가 중앙 집권형 국가로 발전함에 따라 지방의 전통적인 장로중심의 사법 제도가 국가에 의해 간섭 및 통제를 받게 되었다고 본다(참조. R. de Vaux, 『구약시대의 생활풍속』, 이 양구역 [서울: 대한기독교서회, 1983], 303쪽). 하지만 크뤼제만은 이들이 곧 국가라는 제도 안에서 중앙권력으로부터 사법권을 부여받은 사람들이며 국가 제도 이전의 전통적인 촌락 사회의 사법 제도에 국가가 개입한 것이라는 견해에 반대한다. Crüsemann, *Torah*, 78-83쪽.

30) *읽글*, 83-98쪽.

31) de Vaux, 『구약시대의 생활풍속』, 306쪽. 신 33: 10의 “율법”(히, *tôrôt*)은 하나님의 이름으로 내린 판결들을 뜻한다.

선언했다. 이 본문을 비평장치의 제안에 따라 다시 읽어보면 “내 백성, 징수자들 한 사람 한 사람이 확대재[수확자/불의한 자]이며 채권자들이 그들을 다스린다 내 백성들이 너희 번영을 선전하는 자들이 네가 다닐 길을 어지럽히느니라”는 읽기가 가능하다.³²⁾ 이 구절에 따르면 위정자 대다수가 다수 백성을 상대로 고리로 이익을 챙기는 채권자들이라고 고발한다. 그리고 그들은 각종 정책을 추진할 때 듣기 좋은 말로 포장하여 추진하여 결국은 다수 농민들의 삶의 방식을 그르치게 이끌어간다고 지적하고 있는 것이다. 또 이사야는 “불의한 법령을 만들며 불의한 말을 기록하여 가난한 자를 불공평하게 판결하며 가난한 내 백성의 권리를 박탈하며 과부에게 토색하고 고아의 것을 약탈하는 자는 화 있을진저”(사 10: 1-2)라고 말할 때도 가난한 사회적 약자들을 무시하는 부패하면서도 권력 지상주의를 일삼는 사법권을 향해 준엄한 질책을 서슴지 않았다. 아모스는 북 왕국의 수도 사마리아에 거주하는 지도층이 사법권을 매수하여 “연약한 자의 길을 굽게”(암 2: 7b) 하는 관행적 조치들을 국가 멸망의 이유로 내세우기도 하였다.³³⁾ 미가 역시 남 유다의 지방에 살면서 역시 국가 지도자들의 부패상을 다음과 같이 고발하였다.

야곱의 우두머리(rōš)들과 이스라엘 족속의 통치자(qāšîn)들이 들으라 정의(mišpat)를 아는 것이 너희의 본문이 아니냐 너희가 선을 미워하고 악을 기뻐하며 내 백성의 가족을 벗기고 그 뼈에서 살을 뜯어 그들의 살을 먹으며 그 가족을 벗기며 그 뼈를 다지기를 뱀비와 솔 가운데에 담을 고기처럼 하는도다... 야곱 족속의 우두머리들과 이스라엘 족속의 통치자들 곧 정의(mišpat)를 미워하고 정직한 것(yašar)을 굽게(qš) 하는 자들이 이 말을 들을지어다... 그들의 우두머리들은 뇌물(šohad)을 위하여 재판하며 그들의 제사장은 샓(melîr)을 위하여 교훈하며 그들의 선지자는 돈(kesep)을 위하여 점을 치면서도 여호와의 의뢰하여 이르기를 여호와께서 우리 중에 계시지 아니 하나 재앙이 우리에게 임하지 아니하리라 하는도다(미 3: 1-3, 9-11).

미 3장 1절의 ‘우두머리들과 통치자들’은 왕이 아니라 성문에서 재판을 담당하

32) 우택주, 『새로운 예언서 개론』, 수정판 (대전: 침례신학대학교출판부, 2009), 89쪽.

33) 아모스의 구절에서 ‘길’(히, derek)은 혼락사회의 관습이나 법정의 판결을 일컫는 말이기도 하다. 그래서 그것을 ‘굽게 하다’(히, yattî)는 표현은 동사 natah의 히필형으로써 ‘길(관습적 삶이나 판결)을 굽게 만들다’라는 뜻을 갖고 있다. 윗글, 186쪽.

는 재판관들이라는 것이 주석가들의 중론이다.³⁴⁾ 특히 3장 1-3절이 지시하는 사회적 상황은 군주 시대의 명령 경제(command economy) 시스템 하에서 엘리트 지배 계층의 임대 자본주의(rent capitalism)로 인해 각종 채무로 지옥 같은 삶을 살아가는 농민 대다수에게 부유한 도시 채권자들에 의해 매수된 사법부가 치우친 판결을 내림으로써 농민들이 겪게 되는 처절한 사회 경제적 현실을 묘사하는 것으로 풀이할 수 있다.³⁵⁾

이와 같은 맥락에서 예언자 미가가 자신의 예언서 후반에서 “여호와가 네게 구하시는 것은 오직 정의를 행하며 인자를 사랑하며 겸손하게 네 하나님과 동행하는 것이 아니냐”(미 6: 8)고 선포할 때 그가 의미했던 바는 다름이 아니라 위에서 언급한 통치 계층의 부패를 염두에 둔 것으로 이해해야 한다. 그가 이 구절에서 엘리트 지배층에게 진실로 하고픈 말은 “재판이든 행정이든 제사는 맡겨진 일을 하되 특별히 채무면제와 관련된 정의의 규정을 충성스럽게 준수하고 그리고 천지의 주재이신 하나님 앞에서 땅에 엎드린 자세로 살라!”는 의미였을 것이다.³⁶⁾

이와 같은 사회 경제적 악순환은 비단 8세기에 국한되지 않는다. 7세기 내내 그리고 유다 사회가 바벨론에게 패망한 6세기 초까지 계속되었다. 하박국이 개탄해마지 않는 사회적 공포(hamas)와 겁탈(söd)과 변론(rib)과 분쟁(madön)은 “율법(tórah)이 해이되고 정의(mišpāt)가 전혀 시행되지 못하며 정의가 굽게 행해졌기” 때문이었다(습 1: 3-4). 스바냐의 사자후 또한 이와 전혀 다른 사회상이 아니었음이 분명하다. “패역하고 더러운 곳 포박한 그 성읍이 화 있을진저 그가 명령을 듣지 아니하며 교훈을 받지 아니하며... 그 가운데 방백들은 부르짖는 사자요 그의 재판장들은 이튿날까지 남겨 두는 것이 없는 저녁 이리요 그의 선지자들은 경솔하고 간사한 사람들이요 그의 제사장들은 성소를 더럽히고 율법을 범하였도다.”(습 3: 3-4). 또한 군주 제도가 사라진 포로 후기의 팔레스틴에서 예루살렘 성전을 중심으로 제사장들이 주도하던 성전 공동체가 존속하였을 때조차도 이런 현상은 사라지지 않았다. 페르시아 왕실에서 파견된 느헤미아가 팔레스틴에 도착

34) J. L. Mays, *Micah*, (OTL) (London: SCM Press, 1976), 77쪽; R. L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC (Waco: Word Book, 1984), 31쪽; D. R. Hillers, *Micah*, (Hermeneia) (Philadelphia: Fortress Press, 1984), 42쪽. 힐러스는 이 단어를 1절, 9절, 11절에서 아예 ‘재판관’으로 번역한다.

35) 우택주, 「새로운 예언서 개론」, 228-229쪽.

36) 윗글, 231쪽.

하여 목도한 사회 경제적 현실은 예전의 군주 시대에 겪었던 일상과 결코 다르지 않았다. 귀족들(hōrīm)과 민장들(segānīm)은 자신들의 지위와 권력에 편승하여 끼리끼리의 담합구조를 이용하여 여전히 가난한 동포들의 기초적 삶과 소유를 남김없이 착취하고 있었기 때문이다.³⁷⁾

어떤 사람은 말하기를 우리가 밭과 포도원과 집이라도 저당 잡히고 이 흉년에 곡식을 얻자 하고 어떤 사람은 말하기를 우리는 밭과 포도원으로 돈을 빚내서 왕에게 세금을 바쳤도다 하고 우리 육체도 우리 형제의 육체와 같고 우리 자녀도 그들의 자녀와 같거늘 이제 우리 자녀를 종으로 파는도다 우리 딸 중에 벌써 종 된 자가 있고 우리의 밭과 포도원이 이미 남의 것이 되었으나 우리에게는 아무런 힘이 없도다. (느 5: 2-5)

느헤미야 역시 페르시아가 과중한 총독이었다는 사실을 잊으면 안된다. 그런 그가 페르시아 제국의 요청을 수행하였다는 것은 의심의 여지가 없다. 그에 대한 평가를 들어보자. “느헤미야는 토호 세력들을 무시하고 전체 주민에게 엄격한 강제 노역을 부담시켰다. 주민들의 이 노동은 예루살렘에서 밤낮으로 진행되었으며, 공사 방해에 대한 외국인의 선진포고에 대하여서 무장을 했다.(중략) 느헤미야는 부채를 탕감하며, 토지를 이전 소유자들에게 반환하고, 터무니없이 비싼 고율의 이자를 금지하는 규정을 만들어 레위인의 성전 율법을 다시 공포했으며, 부호들에게 그것을 비준하도록 요구했다.”³⁸⁾ 그의 이런 처리가 얼마나 지속 되었을지는 현재로서는 확인할 수 없지만 역시 그리 오래 가지 못했을 것으로 상정된다.

구약성서의 법전은 참으로 명쾌하게 기록되어 있다. 지도자들은 이 법전을 근거로 사회 개혁을 외치면서 자신들의 입지를 확립해 나갔다. 그러나 현실 사회에서 법관과 권력자들은 이를 이용하거나 무시하면서 자신들의 권력과 부를 축적하는 도구로 이용했다. 한 마디로, 고대 이스라엘 사회의 역사는 위계 사회와 제도가 존속하는 한 항상 율법과 법전의 규정들을 효과적으로 구현하지 못했음을 보여준다. 이런 현상은 신약 성서의 예수님의 공생애 시대에 이르러서도 전혀

37) ‘귀인’이란 부유한 귀족을, ‘민장’이란 페르시아가 정복한 지역에 토착민 가운데 임명한 지방행정관을 뜻한다. 느헤미야는 페르시아가 과중한 총독으로서 그 역시 엘리트 지배층이었음을 부인할 수 없다.

38) Coote and Coote, 윗글, 125쪽.

달라지지 않는다. 마태복음 20장에 등장하는 예수님의 포도원 비유에 등장하는 품꾼 이야기가 전제하는 사회상을 상기해보라.

4. 나가는 말

인류 사회는 유사 이래 언제나 그렇게 불공정한 사회에서 살아온 것이라고 말해도 크게 잘못된 표현은 아닐 것이다. 그럼에도 구약성서의 법전은 오늘을 사는 우리들에게 변함없이 신성한 규범으로 남아 있다. 그러므로 우리는 이제 신앙 공동체 안과 밖에서 벌어지는 불공정한 현실에 대한 해법은 없는지를 물어야 한다.

출애굽한 후 시내 산에서 하나님과 영원한 언약을 맺고 언약백성으로 살기로 작정한 고대 이스라엘 백성들은 가나안 땅에서 언약백성으로서의 자격을 지속하기 위해 반드시 지켜야 할 십계명과 법전을 포함한 아훼 하나님의 율법을 성실하게 준수하지 못했다. 그들은 강대국에게 주권을 빼앗기고 약속의 땅에서 쫓겨나는 수모를 겪으면서도 그 언약과 율법의 요체인 공정 사회를 구현해 내지 못했다. 그 이유는 무엇일까?

앞에서 논의한 바를 고려할 때 오늘날 우리 사회의 정치권에서 제기한 공정한 사회론이 시사하는 바는 무엇인가? 첫째, 위정자의 공정한 사회론이란 지도층에 대한 이미지 고양을 위한 선전 효과를 지향하는 일시적 제스처에 불과하다는 사실을 발견할 수 있다. 둘째, 그러한 공정한 사회론이 실현가능성 없는 정책이 될 수밖에 없는 이유는 각기 사안 별로 당사자의 개인적 이익을 철저히 포기해야 하는데 그런 이권(hegemony)을 포기하기가 현실적으로 너무 어렵기 때문이다. 6년씩 종을 부리면서 취한 이득이 얼마인데 그런 존재를 하루아침에 자유인으로 방면할 수 있겠는가? 새로운 종을 구매하려면 그 아까운 비용을 어떻게 지출할 수 있겠는가? 그가 비운 자리에서 수행해야 할 각종 업무의 공백으로 인한 생산 손실은 또 어떻게 충당할 수 있겠는가? 인간이 아니라 금전적 이해의 경우도 마찬가지이다. 해마다 받아오던 이자를 어떻게 한 순간에 포기할 수 있겠는가? 이자율을 내리는 것도 아니고 아예 안 받는 일이라면 더욱 그렇지 않겠는가? 땅과 같은 소유권의 경우, 그것을 절대로 포기할 수 없다는 것은 더욱 자명하다. 고대 이스라엘 사람들도 힘이 닿을 수만 있다면 사법권을 매수해서 자신에게

이익을 줄 수 있는 유리한 판결을 위해 잠을 덜 자는 한이 있어도 열심을 내서 그것을 이루기 위해 수고했다. “그들이 침상에서 죄를 피하며 악을 꾸미고 날이 밝으면 그 손에 힘이 있으므로 그것을 행”했다(미 2: 1).³⁹⁾ 그토록 수고해서 얻은 유익을 어떻게 간단히 포기할 수 있겠는가? 성서 속의 하나님은 사람에게 도저히 불가능한 일을 명령하고 있는 것이 아닐까? 셋째, 진정으로 공정한 사회를 구현하려는 의지가 있다면 이를 추진하기 위한 강제 규정이 뒷받침되어야 한다. 그것이 없다면 여론 무마를 위한 하나의 선전(propaganda)으로 그칠 따름이다.

그렇다면 성서 속의 각종 계명과 법전들은 사람이 수행하기에 불가능한 일을 지시하고 있는가? 정치적 선전으로 해석되는 이 법전을 우리는 어떻게 신앙적으로 이해하고 받아들여야 하는가? 신앙인이라고 여는 사람과 다르지 않다. 만일 불공정을 자행하는 신앙인의 처사를 옳지 않다고 말할 수 없다면, 도대체 예수 그리스도를 믿음으로 살아가는 하나님 신앙이란 무슨 가치가 있는 것인가?

이에 대한 연구자의 답변은 이렇다. 우리들 대다수는 구약성서 속의 법전의 허와 실에 대한 신앙적 성찰이 결여되어 있다. 위의 법전들이 다수 백성에게는 환영받는 내용이지만 경쟁 파벌을 제압하는 효과가 있었을 것이라는 분석이 지금 우리에게 주는 성찰은 무엇인지 물어보자. 어찌면 바로 우리가 그 법전의 규범들이 힘을 꺾고 견제를하려 했던 바로 그 파벌 당사자들이라는 인식을 해야 하지 않을까? 우리는 우리 자신의 이익을 극대화하기 위해 온갖 성서의 가르침을 무시한 채로 약자를 짓밟고 살아오지는 않았는가? 반대로 그 법전들이 혜택을 주려했던 다수 농민들은 바로 우리가 섬겨야 했던 그 수많은 약자들이 아닐까?

이런 의미에서 구약성서 속의 법전들은 우리에게 끊임없는 도전으로 다가온다. 그 도전들이야말로 우리를 사람답게, 신앙인답게 만들어주는 시금석이다. 우리가 진정으로 그리스도를 따르는 삶을 살기로 작정했다면 이 도전을 우리는 자신의 이익과 이해를 포기하는 성숙함으로 응답해야 한다. 마치 십자가에 달려 자기의 목숨을 포기하신 예수처럼 말이다. 이제 우리는 다함께 노력하지는 무능한 권면에 의존하는 수밖에 없다. 그 와중에 하나님의 개입과 간섭이 있을 것을 분명히

39) “그 손에 힘이 있으므로”란 번역은 히브리어로 직역하면 “이는 그들의 손(yad)이 신(el)에게 속하여 있기 때문이다” 혹은 “그들은 권력을 손에 쥐고 있으므로”란 뜻으로 읽을 수 있다. 이 문장은 “인간관계에서 오는 권력이 신과 같은 영향력(힘)을 물고 울 줄 알고” 정도로 풀이할 수 있다. 우택주, “자랑을 조롱으로 바꾸시는 하나님(1)” 『8세기 예언서 이해의 새 지평』 (서울: 대한기독교서회, 2005), 332쪽.

믿고 희망하지만..전부 성취할 수는 없어도 하나씩이나마 그리고 조금씩이나마 인격적 삶으로 실현해 가는 것만이 우리의 몫이다. 그것만이 우리 그리스도인들을 비신앙인이나 타종교인과 구별해 줄 수 있는 표식 중 하나일 것이기 때문이다. 신앙 공동체의 지도자급에 속한 우리 학자들이 바로 구약성서의 법전에서 견제하고 그 힘을 꺾으려 했던 주요 대상자라는 사실을 깨달았으면 좋겠다.

5. 참고문헌

- 우택주, 『새로운 예언서 개론』 (수정판) (대전: 침례신학대학교출판부, 2009).
 _____, 『8세기 예언서 이해의 새 지평』 (서울: 대한기독교서회, 2005).
 이은우, “신명기 역사 연구의 최근 동향,” 『구약논단』, 제 29집 (2008, 9), 67-86쪽.
 한동구, “예배의 중앙 통일화,” 『구약논단』, 제 37집 (2010, 9), 259-278쪽.
 Bahat, D., *The Illustrated Atlas of Jerusalem*, (tr.) S. Ketko, (Jerusalem: Carta, 1996).
 Chaney, M. L., 『농경사회 시각으로 바라본 성서 이스라엘: 구약성서의 종교와 사회의 역사/문학적 해석』 (우택주 외 6인 역), (서울: 한들출판사, 2007).
 Coote, R. B./M. P. Coote, 『성서와 정치권력』 (장춘식 역) (서울: 한국신학연구소, 2000).
 Coote, R. B., “Tribalism,” Philip F. Esler (ed), *Ancient Israel: The Old Testament in its Social Context*. (Minneapolis: Fortress Press, 2006). 35-49쪽.
 _____, 『아모스서의 형성과 신학』 (우택주역), (서울: 대한기독교서회, 2004).
 Grözemann, F., *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, (tr.) A. W. Mahnke, (Minneapolis: Fortress Press, 1996).
 de Vaux, R., 『구약시대의 생활풍속』 (이양구역), (서울: 대한기독교서회, 1983).
 Dever, W. G., *What Did The Biblical Writers Know & When Did They Know It? What Archaeology Can Tell Us about the Reality of Ancient Israel*, (Grand Rapids: Wm B. Eerdmans Publishing Company, 2001).
 Gottwald, N. K., *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*, (Philadelphia: Fortress Press, 1985).
 Mays, J. L., *Micah*, (OTL) (London: SCM Press, 1976).
 Hamilton, J. M., *Social Justice and Deuteronomy: The Case of Deuteronomy 15*, (Atlanta: Scholars Press, 1992).
 Hillers, D. R., *Micah*, Hermeneia, (Philadelphia: Fortress Press, 1984).
 Kaufman, S. A., “The Second Table of The Decalogue and the Implicit Categories of Ancient Near Eastern Law,” J. H. Marks and R. M. Good (eds), *Love and Death in the Ancient Near East*. (Guilford: Four Quarters, 1987). 111-116쪽.
 Knohl, I., *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness Code*,

- (Minneapolis: Fortress Press, 1995).
- Lenski, G., Nolan, P., Lenski, J. *Human Societies: An Introduction to Macrosociology*, (7th ed.) (New York: McGraw-Hill, Inc., 1995).
- Lowery, R. H., *The Reforming Kings: Cults and Societies in First Temple Judah*, (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991).
- Marshall, J. W., *Israel and The Book of the Covenant: An Anthropological Approach to Biblical Law*, (Atlanta: Scholars Press, 1993).
- Mays, J. L., *Micah*, (OTL) (London: SCM Press, 1976).
- McKenzie, S. L., *Introduction to the Historical Books*, (Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans, 2010).
- Nelson, R. D., *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*, (Sheffield: JSOT Press, 1981).
- Smith, R. L., *Micah-Malachi*, WBC, (Waco: Word Book, 1984).
- Thompson, J. A., *The Book of Jeremiah*, NICOT, (Grand Rapids: Michigan: Wm. B. Eerdmans, 1980).

검색어

신명기 법전
계약 법전
성결 법전
부채 경감법
채무 노예 해방법
정치적 선전, 탐욕

Two Faces of 'Fair Society' in the Old Testament Law Codes

Taek-Joo Woo, Ph. D.
Professor, Department of Theology
Korea Baptist Theological University/Seminary

In order to theologically appreciate the “Fair Society,” a political catchword recently raised by the Government, this study probes two faces of the Old Testament law codes in their socio-political background, especially on the laws of debt easement and the liberation of the debt slaves. This study assumes that the Old Testament is (1) state literature, (2) a minority report, and (3) ideological writings by the interested parties, which are all politically interwoven with each other. As a result, such laws as the debt easement and the liberation of debt slaves appeared in the Deuteronomic Code, the Covenant Code, and the Holiness Code were designed not only to propagandize the good image of the rulers and ruling parties towards the majority of the helpless people but also to weaken the power of the rival parties. Josiah, king of Judah in the Deuteronomic Code, Jeroboam I, king of Israel in the Covenant Code, the returning priest groups in the Holiness Code seem to have intended to do so. However, the social reality effected by those laws appeared to be hardly improved because of the corruption and depravity of the judicial system of those societies, as witnessed by the prophets and the long history up to the days of Jesus. Thus the law codes or any political catchwords for “Fair Society” could not improve the unfairness of the societies. This is the two faces of the law codes expressing the fair society. The main cause creating

such unfair society were due to the covetousness of the few ruling elites no other than the helpless majority. In a sense, one can conclude, the Old Testament law codes as the normative literature of Christianity instruct us, the leader of the faith community and the intellectual groups of our society no less than the other power groups, to give up the various ways of life to extend our own power, wealth and privilege.

Key word

Deuteronomic Code

Coveannt Code

Holiness Code

Debt Easement

Law of Releasing Debt Slaves

Political Propaganda, Covetousness

■투고일: 2011년 5월 20일

■심사일: 2011년 7월 25일

■게제확정일: 2011년 8월 13일

구약성서 법전에 나타난 '공정한 사회'론의 허와 실 | 우택주 ●