

# 구약논단

제17권 3호(통권 41집) 2011년 9월 30일

배 희숙(장신대) 구약 성경적 공정한 사회 ..... 54  
이 논문은 구약성경에 나타난 ‘공정한 사회’의 모습을 그리는 데 일차적인 목적을 둔다. 이를 위해 저자는 먼저 ‘공정’에 상응하는 구약성경의 용어, 특히 צדק(체택)과 חסד(츠다카)의 용례를 고찰하여 ‘공정’의 개념을 도출한 후 이에 기초하여 공정한 사회상을 제시한다. 공정한 사회에 대한 담론이 실천으로 발전할 수 있는 단초를 제공하기 위해 저자는 공정한 사회가 요청되었던 이스라엘의 시대사적 배경을 서술하고 공정한 사회 실현을 위한 이스라엘의 노력의 일부를 소개한다.

**Bae, Hee Sook** A Study on a Fair Society Presented in the OT ..... 54

## 구약 성경적 공정한 사회

배 회숙 | 장신대

### 1. 들어가는 말

지난해 광복절 경축사에서 이명박 대통령은 ‘공정한 사회’를 새로운 국가비전으로 제시하였다. ‘공정한 사회’에 대한 정부의 의지 표명은 국가의 눈부신 경제발전과 고양된 정치적 위상에도 불구하고 빈부격차, 분열과 갈등, 보존된 가치와 체제의 해체, 개인주의의 만연, 전통적 공동체의 약화, 자유와 권리에 반하는 책임의식의 결여, 불만과 불신이 팽배한 사회풍조 등 우리 사회가 직면한 위기 인식에 기초하고 있다. 정부는 ‘공정한 사회’를 “경제의 양적성장을 국민 각자의 삶의 질의 향상으로 적극적으로 연계”시켜 국민의 자유와 행복을 최대화시킬 수 있는 “선진화의 윤리적 실천적 인프라”로 제시하고 있다. 우리 사회의 공정성을 진작하겠다는 정부의 의지는 참으로 환영할 만한 일이 아닐 수 없다.

공정한 사회에 대한 열망은 동서고금을 막론하고 지속되어 왔다. 성서시대의 이스라엘도 예외는 아니다. 공정한 사회란 과연 무엇일까? 본고는 제 86차 한국구약학회 춘계학술대회의 주제 설정 배경에 오늘의 공정한 사회 담론이 있음을 인식하고 구약성경에 나타난 ‘공정한 사회’의 모습을 그리는 데 우선적 목적을 두고 있다. 공정한 사회에 대한 정의(定義)는 어떤 정의론의 관점을 취하느냐에 따라 달라진다. 필자는 ‘공정’에 상응하는 구약성경의 용어에 대한 고찰에서 출발

하여 구약성경이 제시하는 공정한 사회상을 그려볼 것이다. 공정한 사회에 대한 담론이 실천으로 발전하지 못한다면 아무런 의미가 없으리라. 따라서 필자는 공정한 사회가 요청되었던 이스라엘의 시대사적 배경을 서술하고, 공정한 사회 실현을 위한 이스라엘의 노력의 일부를 살핌으로써 공정한 사회 실현을 위한 우리의 실천 가능성을 모색하고자 한다.

## 2. 연구범위와 방법

국어사전에서 ‘공정’은 ‘공평하고 올바름’으로 풀이되고 있으며, ‘공평’이란 ‘어느 쪽으로도 치우치지 않고 고름’으로 정의된다.<sup>1)</sup> 공정을 풀이해주는 ‘공평’, ‘올바름’, ‘치우치지 않음’, ‘고름’의 뜻을 함의하는 개념은 ‘정의’이다. ‘정의’는 ‘공정’보다는 넓고 포괄적인 개념으로서 공정을 논의하고자 할 때 다루어지지 않을 수 없다. 구약성경에서 ‘정의’에 잘 들어맞는 단어는 צדק(체덕), צדקה(츠다카), צדקה(미쉬파트)이다.<sup>2)</sup> 미쉬파트는 자주 체덕 또는 츠다카와 결합되어<sup>3)</sup> 거의 동의반복어(hendiadyoin)로 사용된다(렘 9: 24; 시 33: 5; 36: 6; 119: 7, 160 등).<sup>4)</sup> 따라서 체덕과 츠다카의 용례에 연구범위를 제한하더라도 공정의 개념을 도출하기에 부족하지 않다. 연구 방법에 있어서 필자는 체덕/츠다카의 모든 용례들을 피상적으로 훑어보기보다는, ‘공정’의 의미 스펙트럼을 조망하게 해주는 중요하고 유형적인 예들에 집중하되 시대에 따른 다양한 의미의 변화를 추적하지 않고 용어가 사용되는 문맥에 천착할 것이다. 물론 공정의 폭넓은 의미를 밝히기 위해서는 단어 체덕과 츠다카가 나타나지는 않지만 이에 상응하는 자세로 판단되는 행동방식에 대한 탐구도 필수적이다. 그러나 본고에서는 지면관계상 이는 생략하기로 한다.

1) “공정”, “공평”, 『새국어사전』 (서울: 동아출판사, 1995), 220, 223쪽.

2) 이 외에 ‘미쇼르’(מישור)와 ‘메사림’(מִסְלָם)을 들 수 있다.

3) צדקה ו צדקה 또는 צדקה ו צדקה.

4) M. Weinfeld, “‘Justic and Reighteousness’ - צדק ו צדקה - The Expression and its meaning”, H. G. Reventlow/Y. Hoffman(ed.), *Justice and Righteousness. Biblical Themes and their Influence* (JSOTS. 137), (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 228쪽.

### 3. 체택/츠다카의 용례로 보는 공정의 개념

어근 **צדק**은 구약성경에서 523회 나타나는데 그 가운데 동사 형태가 39회를 차지하며 대부분은 파생명사 형태로 쓰인다.<sup>5)</sup> 어근 **צדק**의 동사형은 ‘옳다, 의롭다’로, 명사형은 ‘의’, ‘공음’, ‘바름’으로 옮길 수 있다.<sup>6)</sup> 본고에서는 편의를 위해 ‘공의’로 통일하여 쓰기로 한다. 공의는 고대 동양에서 매우 중요한 개념이었다.<sup>7)</sup> 마찬가지로 구약성경에서도 ‘공의에 대한 질문은 성경을 풀어내는 핵심주제로 간주될 정도로<sup>8)</sup> 큰 의미를 띠고 있다. 이 모든 문화에서 ‘공의’는 사람과 신의 행동방식을 말하는 것으로 긍정적 의미를 지닌다. 구약성경의 세계에서는 구체적으로 어떤 행동을 ‘**צדק**’으로 규정하는가?

#### 1) 하나님의 체택/츠다카

체택과 츠다카는 하나님의 속성이다(시 33: 5; 36: 6; 85: 11, 13). 하나님의 오른손에는 ‘체택’으로 가득 차 있다(시 48: 10).

(1) 하나님의 체택/츠다카는 구원과 회복과 거의 같은 말이다. 이 개념은 법과 관련된 것이 아니라 하나님과의 관계에 관한 기술이다.<sup>9)</sup> 신 33장 21절은 갓 지파가 야훼의 츠다카와 미쉬파트를 행했다고 말한다. 20절에서 갓이 먹이의 팔과 정수리를 찢는 암사자에 비유된 것은 갓의 행위가 전쟁과 관련된 것임을 시사해준다. 21절의 ‘먼저 기업을 택하였다’는 언급으로 보아 이 전쟁은 갓 지파가 요단 동편의 땅을 기업으로 차지했음에도 불구하고 무장한 후 이스라엘 자손을 약속의 땅에 인도하고 야훼 앞에서 가서 싸운 일을 말할 것이다(민 32: 16-27).<sup>10)</sup>

5) ‘차덕’ 206회, ‘체택’ 119회, ‘츠다카’ 157회. Koch, “צדק”, *THAT* (vol 1), 510쪽.

6) ‘체택’만하더라도 문맥에 따라 매우 다양하게 번역되었다. ‘공평한’(레 19: 36; 욥 31: 6), ‘공정히’(신 1: 16), ‘공의’(신 16: 18, 20; 욥기 8: 3), ‘의로운’(신 33: 19), ‘의’(욥 29: 14; 36: 3; 시 4: 5 등).

7) 고대 이집트에는 ‘마아트’, 메소포타미아 지역에서는 ‘**פּוֹ מִשְׁפָּט וְצִדְקָה**’(미쉬파트 우츠다카)에 해당하는 *mišaru(m)*과 *kittu(m)*이다. 고대바빌로니아 제국의 정의에 대한 연구는 같은 학술대회에서 발표된 이 종근, “메소포타미아의 법과 정의의 일 연구”, 제86차 춘계학술대회 자료집 48-67쪽을 참조하라.

8) 예를 들어, W. Dietrich, “Der rote Faden im Alten Testament”, *Evangelische Theologie* 49 (1989), 232-250쪽.

9) B. Johnson, “צדק”, *ThWAT* (vol. 4), 903쪽.

10) 이와는 달리 크뤼제만은 민 32장과 연관시키며, 갓 지파의 확장이 어떤 방식이든 이스라엘에게

갓 지파는 야훼께서 이스라엘에게 행하신 구원, 즉, 땅 점령과 정착을 위한 전쟁에 동참한 것이다. 땅 점령과 정착은 이스라엘의 츠다카가 아니라 야훼의 간섭을 통해서만 가능하다(신 9: 4-6). 여기서 야훼의 츠다카는 은혜와 약속에 충실하시는 하나님의 성품에서 나온다.

주전 11세기의 것으로 확인되는 드보라 노래에서 드보라는 귀인들에게 **nirp** **נִירַפ** (치드코트 야훼)를 전파할 것을 요구한다(삿 5: 11). 여기서 야훼의 츠다카가 무엇인지 구체적으로 명시되지 않았지만 문맥상 하솔 왕 아빈과의 전쟁에서 하나님이 드보라, 바락, 야엘을 통해 이스라엘에게 베푸신 구원(4장)을 말하는 것은 분명하다. 이 구원의 성격은 드보라의 노래에 반영된 이스라엘의 억압받는 상황을 통해 잘 드러난다. 도시화된 성읍에 거하는 가나안 상인들은 길과 무역로를 점령하였고, 이것은 산지에 거하는 **nirp** (프라존/농민) 이스라엘 사람에게 큰 어려움을 야기했다(5: 6-8). 가나안의 통제가 이스라엘의 실존을 위협하였던 것이다. 드보라 노래에서 암시되듯 느슨한 정치조직을 지닌 이스라엘은 이러한 억압상태에서 벗어날 능력을 갖추지 못하였다. 야훼의 츠다카는 바로 이러한 정치 사회적 위협으로부터의 구원을 말한다.

야훼의 츠다카가 하나님이 베푸신 구원행위라는 것은 사무엘의 고별설교에서 더욱 분명해진다. 사무엘은 출애굽부터 사사시대까지 하나님께서 이스라엘을 위해 행하신 모든 일을 ‘치드코트 야훼’로 칭하고 있다(삼상 12: 7). 이와 유사하게 미 6장 5절에서는 야훼가 이스라엘에게 ‘치드코트 야훼’를 상기시킨다. 전지에서 야훼의 츠다카는 애굽에서 인도하시고 약속의 땅에 정착하며 사사들을 통해 이방 민족의 손에서 구원하신 일이며(삼상 12: 8-11), 후지에서 야훼의 츠다카는 싯딤에서 길갈까지의 일로서 이스라엘이 요단 동편에서부터 가나안을 정복하기 직전까지의 일들을 말한다. 두 곳에서 모두 야훼의 츠다카는 야훼가 이스라엘에게 베푸신 구원의 행위들을 뜻한다.<sup>11)</sup> 사무엘의 역사적 회고에서는 특히 시스라, 블레셋, 모압의 침략과 그들로부터의 사사들의 구원행위가 집중적으로 언급됨으로써 ‘치드코트 야훼’는 좀 더 명확하게 전쟁에서의 구원과 승리를 칭하게 된다.

제2이리아에서 야훼의 츠다카는 포로공동체를 포로상태로부터 해방하는 야훼

의미를 지닌 것으로 해석한다. F. Crüsemann, "Jahwes Gerechtigkeit im alten Testament", *EvTh* 36 (1976), 435쪽, 특히 각주 51.

11) 이 동수, 「예언서 연구」 (서울: 장로회신학대학교출판부, 2005), 233쪽.

의 구원 사건이다. 포로시대 이스라엘은 하나님의 숨으심을 경험하였다(사 40: 27). 야훼의 츠다카로부터 멀어져(46: 12) 낙담한 나머지 스스로 헤어날 길이 없는 상태의 이스라엘에게 야훼는 그의 츠다카를 가깝게 할 것이라고 선포한다(46: 13). 이것은 세계 정치사의 전환을 가져오는 고레스의 승리를 통해 구체적으로 임할 것이다(41: 1-3; 45: 1-3, 13). 이스라엘의 구원에 이방민족도 포함되는 이러한 야훼의 공의는 이전에는 없었던 완전히 새로운 일이다.<sup>12)</sup>

(2) 시편 40편의 시인은 많은 회중 가운데에서 체택의 기쁜 소식을 전하였다고 한다(9절). 그것은 야훼가 자신을 “기가 막힐 웅덩이와 수렁에서 끌어올리시고 내 발을 반석 위에 두사 내 걸음을 견고하게” 하신 일이다(2절). 이것을 가능하게 한 것은 시인에 따르면 야훼의 츠다카이다.<sup>13)</sup> 야훼의 츠다카는 곤경에 처한 시인을 구원하신 하나님의 구원행위요, 체택은 야훼의 츠다카로 인한 시인의 회복된 상태를 칭한다.<sup>14)</sup> 여기서 시인은 야훼의 츠다카와 함께 야훼의 אֱלֹהִים(헤세드/인자)와 אֱמֶת(에메트/진리)를 언급함으로써(10절) 자신이 받은 구원이 하나님의 인자와 진리의 결과임을 강조한다.<sup>15)</sup> 츠다카와 헤세드의 밀접한 연관성은 시 89편에서도 나타난다. “의와 공의가 주의 보좌의 기초라 인자함과 진실함이 주 앞에 있나이다”(시 89: 14).

호세아에서 체택은 야훼가 이스라엘을 다시 얻기 위하여 치른 신부지참금으로 미쉬파트, 헤세드, 애무나와 함께 쓰인다(호 2: 19). 야훼의 체택을 입은 이스라엘은 공홀히 여김을 받지 못한 상태에서 공홀히 여김을 받는 존재로, “내 백성이 아니었던 자”에서 “내 백성”으로 상태가 호전되고 존재가 변화된다(2: 23). 야훼의 체택을 입은 공동체는 공동체에 충실하며 자신과 주변에 행복과 승리를 마련해줄 수 있게 된다. 야훼의 체택은 인간의 내면을 본질적으로 바꿀 수 있는 구원의 능력으로서 하나님이 이스라엘 백성에서 선사한 것이다(10: 12). 이시아에서 체택은 새로 선택된 시온을 성취하고 거주민에게 츠다카를 살 가능성을 열어준다(사

12) F. Crüsemann, *윳글* (1976), 443쪽.

13) ‘체택’과 ‘츠다카’의 개념은 거의 비슷하지만 동의어로 취급하지는 않는다. ‘츠다카’는 구체적인 구원행위를(사 56: 1; 58: 2; 단 4: 27), ‘체택’은 야훼의 ‘츠다카’의 결과로 이루어진 이상적인 상태를 칭한다(시 85: 11-12; 89: 16; 97: 6; 사 45: 8; 호 2: 19). M. Weinfeld, *윳글* (1992), 236쪽; K. Koch, “צדק”, *THAT* (vol. 2), 519쪽 참조.

14) F. Crüsemann, *윳글* (1976), 443쪽.

15) 시 5: 7-8; 36: 10; 88: 11-12; 103: 17; 143: 11-12; 145: 7-8 참고.

1: 26-27). 이렇듯 야훼의 츠다카로 인해 인간은 자신이나 타인에 의해 왜곡된 상태에서 벗어나 회복과 존재의 변화를 경험한다.

(3) 체텍은 하늘에서 오는 축복이며, 츠다카는 땅의 풍요에서 나타난다(사 45: 8). 체텍이 하늘에서 굽어보고, 야훼께서 좋은 것을 주시니 땅이 그 산물을 낸다(시 85: 11-12). 시편 65편에서도 하나님의 체텍은 하나님께서 땅을 운택하게 하시고 곡식을 주시며, 밭고랑에 물을 대어 이랑을 평평하게 하시고 단비로 부드럽게 하며 싹에 복을 주시고, 초장은 양 떼로, 골짜기는 곡식으로 가득 차게 하신 수확의 축복으로 기술된다(시 65: 9-13). “츠다카로 말미암아 산들이 백성에게 평강을 주며 작은 산들도 그리히리로다”(시 72: 3; 참고 85: 12). 체텍과 츠다카는 야훼로부터 나오는 영향력으로서 공동체와 자연에게 ‘샬롬’을 안겨준다.

지금까지 살펴본 하나님의 체텍/츠다카는 다음과 같이 세 가지로 요약될 수 있다.

- (1) 하나님의 체텍/츠다카는 개인이나 집단이 겪는 억압과 곤경의 상태에서부터의 해방과 구원 행위를 말한다.
- (2) 하나님의 츠다카는 약속에 신실하신 하나님의 헤세드와 밀접하게 연관되어 있다.
- (3) 하나님의 체텍/츠다카는 자연과 인간에게 생명과 풍요를 선사한다. 이러한 하나님의 체텍/츠다카의 요소는 아래에서 살펴볼 왕과 인간의 체텍/츠다카에서도 동일하게 발견된다.

## 2) 통치자의 통치이념과 과제

고대근동에서 왕의 등극은 사회적 정의와 평등의 실현을 위한 것이었다. 이집트에서 ‘공의’ 또는 ‘질서’에 해당하는 ‘마아트’는 왕을 통해 매개된다. 왕은 지상의 사람들의 법에 대해 말하여 신들을 만족시켜야 하며, ‘마아트’를 실현하고 ‘이스렛(혼돈)’을 몰아내야 한다. 메소포타미아에서 왕은 공의의 신인 태양신을 대신하여 지상의 대리인으로 임명되며 세상에 신이 지원한 공의 내지 세계의 질서를 안전하게 해야 하는 과제를 부여받는다. 신은 왕을 세우고 모든 것을 왕의 책임 아래 둔다.

유다 왕정의 개념 또한 **משפט וצדקה**(츠다카 우미쉬파트/공의와 정의)와

깊게 연관된다. 이스라엘에서 왕은 미쉬파트와 츠다카의 수호자이다(시 45: 6-7; 72: 89).<sup>16)</sup> 신의 지상의 대리자인 왕은 지상에 공평과 의를 구현하고 유지하는 일을 맡음으로써 신의 공의에 참여한다. 그러므로 야훼의 보좌의 기초가 츠다카와 미쉬파트이듯이(시 89:14; 97: 2) 왕위도 미쉬파트와 츠다카로 견고해지고 굳게 선다(사 9: 7; 11: 1-5; 잠 16: 12-13; 20: 28; 25: 5; 29: 14 참조).

왕과 왕의 이들을 위한 기도시인 시편 72편은 왕이 소유한 덕목과 과제를 공의와 정의의 실현으로 제시하고 있다. 시인은 하나님께 왕에게 미쉬파트와 츠다카를 주어서 '주의 백성'과 '주의 가난한 자'를 체택과 미쉬파트로 재판하기를 구한다(1-2절).<sup>17)</sup> 이에 따르면 왕은 하나님의 대리인으로서 그의 공의를 양도받아 그의 백성을 통치하는 것이다. 왕이 행할 공의와 정의의 구체적인 내용은 가난한 자와 궁핍한 자를 법적으로 돕는 것이다(4절). 실제로 왕이 행하는 주요 기능 중의 하나는 재판이다. 왕은 상위재판관이요 법의 수호자로 간주되기 때문에 왕은 체택으로 백성들의 권리를 선포해야 하고 땅에서의 정의와 공의를 돌보아야 한다(사 9: 7; 11: 4-5; 16: 5). 이사야 11장에 따르면 야훼의 영을 받은 이상적인 통치자는 "그의 눈에 보이는 대로 심판하지 아니하며 그의 귀에 들리는 대로 판단하지 아니하며 공의(체택)로 가난한 자를 심판하며 정직(미쇼르)으로 세상의 겸손한 자[고통받는 자]를 판단할 것이며 ... 공의(체택)로 그의 허리띠를 삼으며 성실(애무나)로 그의 몸의 띠를 삼는다(11: 3b-5). 체택이 **מישפט**(미쇼르/정직)와 **צדקה**(에메트/진리)와 밀접한 연관을 맺고 있다.<sup>18)</sup> 이것은 왕의 사법적 행동이 단순히 법적 결정을 내리는 데 있는 것이 아니라, 시 72편에서 '풀어주다'와 '꺾다'(4절), '건지다'(13절), 또 '불쌍히 여기다'와 '구원하다'(14절)라는 용어가 내비치듯, 생명과 안녕을 해치는 자로부터의 실제적 구원에 있다는 것을 말해준다. 이것은 약자의 생명을 존귀하게 여기는 데서 출발한다(시 72: 12-14). 예레미야서에도 이러한 왕의 이상이 담겨있다. 유다 왕은 미쉬파트와 츠다카를 행하여야

16) 다윗을 "야훼의 우주적 통치권을 지상에 확장하고 구현하는 지상 대리자 부왕"으로 제시하는 시편 89편에 대한 다음의 연구를 참조하라. 김 희권, "시편 89편에 나타난 다윗 왕조의 정치신학", 『구약논단』 제14권 2호 (2008년 6월), 120쪽.

17) 이와 유사하게 앗수르 왕 앗수르바니팔은 신들이 자신에게 '미쉬파트'와 '츠다카'에 해당하는 kittum과 mišarum을 주었다고 말한다.

18) 함무라비는 자신이 땅에 kittum과 mišarum을 굳게 하였으며 백성들을 '자비로' 대하였다고 말한다.

하는데 그 내용은 “탈취 당한 자를 압박하는 자의 손에서 건지고 이방인과 고아와 과부를 압제하거나 학대하지” 않으며, 무죄한 피를 흘리지 아니하는 것이다(렘 22: 3). 즉, 정의와 공의는 약자를 잘 돌보고 약자의 권리를 지키는 것과 긴밀하다. 예레미야는 특히 여호야김과 요시아의 행적을 대비시킴으로써 이 점을 구체적으로 드러낸다. 여호야김은 “체택이 아닌 것”(  $\text{תַּצְטַח}$  )으로 그 집을 세우며 ‘미쉬파트가 아닌 것’(  $\text{מִשְׁפָּט}$  )으로 그 다락방을 지으며 자기의 이웃을 고용하고 그의 품삯을 주지 아니하는 자”이며(렘 22: 13), 자신을 위한 큰 집과 넓은 다락방을 짓기 위하여 “창문을 만들고 그것에 백향목으로 입히고 붉은 빛으로 칠”하였다(14-15a절). 이는 여호야김이 궁궐을 짓기 위해 백성들을 노예로 삼은 것을 지적하는 것이다. 반면 요시아는 먹거나 마시지 아니하고 “가난한 자와 궁핍한 자를 변호하고 ‘형통’<sup>19)</sup>하였다고 한다(15b-16a절).<sup>20)</sup> 이렇듯 왕의 공의로운 통치는 약자를 돌보는 정도에 달려 있다.<sup>21)</sup> 통치자가 곤고한 자와 궁핍한 자를 신원하는 일은 바로 세상에 공평과 질서와 조화를 부여하고, 파괴와 혼돈의 세력을 제거하는 것이다(시 67: 4; 75: 2이하; 96: 10이하; 98: 7-9).

시편 72편에서 왕의 공의로운 통치는 “뱀 풀 위에 내리는 비”와 “땅을 적시는 소낙비”<sup>22)</sup>와 동일시된다(6절). 야훼의 츠다카처럼 왕의 츠다카도 자연의 풍요와 백성과 만민의 행복을 가져다준다. 왕의 공의로운 통치는 삼라만상에까지 영향을 미치는 우주적 차원을 띤다(3, 16-17절; 사 11: 6-8; 32: 16 참고). 달리 말하면 자연의 풍요(우주적 차원)는 약자에 대한 왕의 법적 행위(사회적 차원)에서 나온다.<sup>23)</sup> 즉, 자연과 사회의 행복(살림)은 왕이 행하는 공의의 열매이다. 왕은 사회적 약자(*personae miserae*)에게 공의를 행함으로써 구원을 베푸는 ‘사회 기관’이자,

19)  $\text{כִּיבִי יָצַח}$ (이즈 토브)의 국역은 요시아의 형통을 의미한다. 그러나 앞에 쓰인 ‘가난한 자와 궁핍한 자’로 보아야 할 것이다. M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East* (Jerusalem: The Magnes Press, 1995), 35쪽.

20) 바인펠트는 요시아에 대한 이러한 기술들을 그의 사회개혁을 말하는 것으로 본다. M. Weinfeld, *위글* (1995), 54쪽.

21) H. Spieckermann, “Recht und Gerechtigkeit im Alten Testament. Politische Wirklichkeit und metaphorischer Anspruch”, *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2001), 123-124쪽.

22) 참조 잠 19: 12; 읍 29; 삼하 23: 1-7.

23) B. Janowski, “Die Frucht der Gerechtigkeit. Psalm 72 und die jüdische Königsideologie”, idem, *Der Gott des Lebens* (Beiträge zur Theologie des Alten Testaments 3), (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003), 168쪽.

공의를 싹 틔워 ‘살롬’을 구현하는 구원의 중재자이다.<sup>24)</sup>

왕의 공의로운 통치는 사회 경제 영역에서만이 아니라 정치, 행정 차원에도 해당된다. 삼하 8장 15절(=대상 18: 14)은 다윗이 온 이스라엘을 다스리며 모든 백성에게 정의와 공의를 행하였다(  $\text{קָדַשׁ וְצִדְקָה וְיָשָׁר}$ )고 주장한다. 여기서 동사의 분사형  $\text{קָדַשׁ}$ (오세)는 ‘확립하다’, ‘세우다’를 의미한다. 바인펠트는 상반절인 ‘다윗이 온 이스라엘을 다스렸다’는 표현을 즉위양식으로 이해하고, 하반절의 ‘정의와 공의를 행하였다’는 표현이 바벨론 양식과 평행된다는 것을 근거로 이 구절을 다윗 왕이 바벨론에서와 같이 즉위하면서 배푼 해방의 행위로 해석한다.<sup>25)</sup> 그러나 필자가 보기에 상반절을 즉위양식으로 간주하는 것은 무리다. 다윗의 즉위는 이미 이루어졌고(삼하 5: 3, 17; 5: 12; 7: 16) 그의 통치가 한창 진행되고 있기 때문이다.<sup>26)</sup> 더구나 이 구절은 다윗의 통치에 대한 신학적 평가로서 다윗이 이스라엘의 통치자라는 것과 그의 통치가 정의와 공의의 성격을 지닌 것이었음을 확인하고 있다. 즉, 다윗의 통치가 왕의 이상에 부합하다는 말이다.<sup>27)</sup> 그렇다면 구체적으로 어떤 행적을 가리켜 저지는 다윗 왕이 정의와 공의를 행하였다고 주장하는 것일까? 이 평가에 앞서 본문은 다윗의 전쟁과 승리에 따른 정복한 나라들의 조공(8: 1-6, 13-14), 그리고 다윗이 아휘게 바친 전리품(7-12절)에 대해 언급하며, 다윗의 군사적 업적은 여호와께서 다윗과 함께 하였기 때문이라고 설명하고 있다(6, 14절). 이렇게 다윗은 밖으로 외적을 물리침으로써 이스라엘의 내적인 안정과 평화를 구현하였다는 것이다.<sup>28)</sup> 그러나 필자가 보기에 15절은 오히려 바로 뒤이어 나오는 관리명단(16-18절)과 연관된다. 이 점에서 15b절에서 새로운 단원의 시작을 관찰하는 스미스(R. G. Smith)의 분석은 주목할 만하다. 그는 15b절은  $\text{קָדַשׁ}$  + 능동 분사(  $\text{קָדַשׁ}$ ) 형태로써 반복되는 행동의 시작을 표현하

24) 윗글, 120-121쪽.

25) M. Weinfeld, 윗글 (1995), 46-47쪽.

26) 반대로 스미스(R. G. Smith)는 삼하 5: 3 - 8: 14a에서 사건의 순서가 여러 면에서 깨지고 있음을 지적한다. 그는 15a절이 시간적 순서를 깨뜨리는 것은 다윗의 군사적 업적이 그의 왕권을 세우는 데 어떻게 기여했는지를 보여주기 위한 것으로 설명한다. R. G. Smith, *The Fate of Justice and Righteousness during David's Reign. Narrative Ethics and Rereading the Court History according to 2 Samuel 8:15-20:26* (Library of Hebrew Bible/ Old Testament Studies 508), (New York/ London: T & T Clark, 2009), 68쪽.

27) S. Japhet, *I & II Chronicles* (OTL), (Westminster: John Knox Press, 1993), 351쪽.

28) Walter Dietrich, *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr.* (BE 3), (Stuttgart: Kohlhammer, 1997), 266쪽.

기 때문에 15a절과는 다른 새로운 주제의 전환을 지시한다고 단언한다.<sup>29)</sup> 그의 구조분석에 따르면 앞 단락(삼하 5: 4-8: 15a)은 아훼가 다윗의 왕위를 세우고 굳게 하는 것을 말하는 반면, 8장 15b-18절은 다윗이 정의와 공의를 세우는 뒤 단락의 서두로 기능한다.<sup>30)</sup> 이러한 이해에 따라 스미스는 8장 15b-18절 다음에 나오는 내러티브(9: 1 - 20: 26)를 다윗의 공의와 정의의 관점에서 관찰한다.<sup>31)</sup> 그러나 필자는 다윗이 왕국의 내각을 구성하는 일 자체가 바로 정의와 공의를 행하는 일환이었음을 강조하고자 한다. 왜냐하면 왕이 수행할 사회적 정의는 개인적인 차원에서 이루어지는 일이 아니기 때문이다. 왕국의 모든 관리들은 한 개인이 아니라 하나의 복합적인 전체로서의 왕국이다.<sup>32)</sup> 실제로 관리들은 왕의 권한을 위임받아 ‘왕의 칭호를 달고 행정, 법, 군사 영역은 물론 성전제외에 대한 권한까지 지니고 있었다. 부정과 연대감의 결핍, 억압과 남용, 부패는 시스템으로 개선할 수 있기 때문에 왕국의 인프라를 구축하는 왕실의 정치조직은 정의와 공의를 실현하는 일이다. 고대 메소포타미아에서 관료개혁이 법과 정의의 구현을 위한 행정조치였다는 사실은 이러한 해석을 지지해준다.<sup>33)</sup> 또한 츠다카와 미쉬파트가 법을 창안하고 그것을 실행하기 위해 애쓰는 사회정치적 지도자들에게 훨씬 더 적합한 개념이라는 비인펠트의 지적도 이를 뒷받침해준다.<sup>34)</sup> 다윗의 관리명단은 군대장관만 언급되는 사울의 왕실조직과는 대조적으로 왕실의 행정부가 대폭 확장, 발전되었음을 단적으로 보여준다(삼상 14: 50 참고). 다윗의 내각은 전쟁(군대장관)을 관할하는 기관으로만 구성된 것이 아니라, 종교(제사장), 정치(사관), 교육과 행정(서기관)을 관장하는<sup>35)</sup> 기관들이 신설되었다. 다윗 왕은 적어도 정의

29) R. G. Smith, *윗글*, 69쪽.

30) *윗글*, 70쪽.

31) 스미스는 사울가족에 대한 다윗의 호의(9: 1 - 10: 6), 암몬과 아람전쟁(10: 6 - 11: 1; 12: 26-31), 다윗의 죄와 벌(11: 2 - 12: 25), 압논-다말-압살롬 사건(13: 1 - 14: 33), 압살롬의 반역(15: 1 - 19: 9), 다윗의 귀환과 세바의 반역(19: 10 - 20: 26) 이야기에서 다윗 왕이 그의 통치 동안 공의와 정의를 행하는 데 실패하고, 왕실의 도덕적 해이함과 그의 행정부 내에서 제도화된 억압을 초래하였음을 보여준다고 한다. *윗글*, 70-106쪽 참조.

32) R. Lux, “Denn es ist kein Mensch so gerecht auf Erden, daß er nur Gutes tue ...” *Recht und Gerechtigkeit aus der Sicht des Predigers Salomo*, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94,3 (1997), 273쪽.

33) 이 중근, *윗글*, 48-67쪽 참조.

34) M. Weinfeld, *윗글* (1992), 245-246쪽.

35) W. Dietrich, *윗글*, 172쪽.

와 공의의 정치적 과제 실현에 영향을 줄 정치적 환경을 마련하고자 애썼다고 볼 수 있다.<sup>36)</sup>

왕과 방백이 공의와 정의를 실천하는 통치의 풍성한 결과와 영향은 이사야 32장에 잘 기술되어 있다(1-5절). ‘광풍’, ‘폭우’, ‘마른 땅’, ‘곤비한 땅’으로 비유되는 억압의 환경으로부터의 보호는 인간의 감각(눈, 귀, 마음, 혀)을 향상시키며 도덕적 지각능력을 고양시킨다. 아훼의 츠다카가 하늘에서 굽어보고 하늘이 아훼의 체택을 선포하듯이(시 85: 11; 97: 6), 지상의 츠다카 또한 수직적 개념을 지니고 있다(사 45: 8). 왕국에 속하는 왕과 사법, 행정 기관들에게 요구되는 공의는 수직적인 연대감이다. 왕국의 기관은 ‘위에서 아래로 흐르는’ 체택을 수행할 과제를 지닌다. 이를 현대개념으로 표현한다면 보호와 나눔과 복지이다.<sup>37)</sup> 복지는 공의의 구성 요소 가운데 하나이다.

### 3) 인간의 기본 윤리

(1) 창 18장 19절은 츠다카와 미쉬파트가 짝을 이루어 등장하는 첫 용례이다. “내[아훼]가 그[아브라함]로 그 자식과 권속에게 명하여 여호와의 도를 지켜 의와 공도를 행하게 하려고( **וְשָׂמַרְתָּ אֲתָם וְאֶת־בְּנֵי־אֲתָם וְאֶת־בְּנֵי־בְנֵי־אֲתָם**) 그를 택하였나니”. 이 구절에 따르면 아브라함은 그의 후손에게 ‘츠다카’와 ‘미쉬파트’를 행함으로써 아훼의 길을 따르도록 가르쳐야 할 교사의 역할을 맡고 있다.<sup>38)</sup> 이 때문에 하나님은 아브라함에게 소돔과 고모라에 대한 심판결정 사실을 알린다. 하나님이 공의로운 분임을 보여주기 위함이다. 아브라함은 소돔에 있을지도 모르는 의인을 위해 하나님께 간구하는 경험을 통해 이 사실을 깨달아간다. 예언서에서 소돔과 고모라는 사회적 억압의 전형적인 도시로 알려져 있다(암 4: 11; 사 1: 9-10; 3: 9; 13: 19; 렘 23: 14; 49: 18; 50: 40; 습 2: 9). 에스겔에서는 구체적으로 소돔의 죄악을 음식물이 풍족하고 태평하여도 가난하고 궁핍한 자를 도와주지 아니한 것으로

36) 그러나 정반대로 왕실 권리의 구성은, 왜곡된 재판에 대한 예언자들의 비판이 보여주듯이, 조직적으로 공동체의 연대감을 파괴시킬 가능성을 안고 있다. 스미스는 개편된 다윗의 후기 내각 구성(삼하 20: 23-26)에 강제노동을 주관하는 감역관이 신설되었다는 사실에서 다윗 왕이 공의와 정의를 세우는 일에 실패하였으며(왕상 5: 27; 9: 21; 12: 18 참고) 행정부의 조직적이고 합법적인 불의를 저지를 수 있음을 관찰한다. R. G. Smith, *윗글*, 226쪽.

37) R. Lux, *윗글*, 273쪽. 이것은 이집트의 정치철학에서도 나타난다. 그에 따르면 ‘미아트’(정의)는 “위대한 신”에서부터 나와 파라오를 거쳐 그의 관리들과 일반 평민, 가난한 자에게까지 흐른다.

38) R. G. Smith, *윗글*, 47쪽.

명시한다(겔 16: 49). 반면 창세기 본문에서 소돔 사람들은 손님접대라는 도덕적 원칙을 위반하고 난폭한 동성애자로 나타난다(창 19: 4이하). 이는 자신을 찾은 세 남자를 환대한 아브라함과는 대조적인 모습이다(18: 1이하). 아브라함은 이웃에 대한 사회적 윤리를 지닌 한 사람의 의인도 없는 소돔의 구원을 위해 하나님께 몇 번씩이나 간청하는데, 이것이 바로 츠다카와 미쉬파트를 행하는 것이다. 그것은 “재판관으로서의 행위를 말하는 것이 아니라, 그의 이웃과 하나님께 대한 보편적인 자세를 말한다.”<sup>39)</sup>

아굽은 라반에게 종으로서의 의무를 넘는 신실함을 보여준다. “후일에 외삼촌께서 오셔서 내 품삯을 조사하실 때에 나의 ‘츠다카’가 내 대답이 되리이다”(창 30: 33a). 여기서 츠다카는 의무적인 관계, 즉, 보상을 받는 관계를 넘어서 바르게 행한 사람이 자신의 행동으로 얻게 되는 능력, 자신의 물질적 산물의 품질에까지 영향을 미치는 능력을 말한다.<sup>40)</sup>

창세기 38장에서 다말이 임신하였다는 고발을 들은 유다가 다말을 불사르라고 명하였을 때 다말이 형사취수제(levirate)에 따라 행함을 깨닫자마자 “그가 나보다 옳도다”라고 인정한다(창 38: 26).<sup>41)</sup> 여기서 다말의 ‘옳은’(צדקה 츠다카) 행위는 재판에서 단언되는 법적행위의 상태를 말하는 것이 아니라 죽은 남편과의 결혼이라는 공동체의 연대에 따라 행한 단순한 의무 이상의 일을 수행한 것을 말한다.<sup>42)</sup> 그것은 목숨을 내건 가족에 대한 충실함이었다.

다윗이 자신을 죽이려는 사울 왕을 죽이지 아니하였을 때 사울은 다윗에게 “너는 나보다 의롭도다”라고 말한다(삼상 24: 17). 다윗의 의로움(צדקה 차디크)은 “학대”하는 사람을 “선대”하는 것이다(24: 17-18). 다윗은 생명을 중히 여기고 여호와의 기름 부음을 받은 자를 치지 아니하고(26: 23-24) 오히려 악을 선으로 갚는다. 츠다카는 선한 행위이기도 하다.

(2) 잠언에서도 의와 공의를 행하는 것은 모든 사람이 다른 사람에게 행해야 할 의무이다(잠 1: 3; 2: 9; 8: 20; 21: 3). 체택은 넉넉하게 베풀며(잠 21: 26),

39) J. Scharbert, “Gerechtigkeit I”, *TRE* 12 (1984), 405쪽.

40) K. Koch, *윳글*, 514쪽.

41) 유다가 재판용어를 사용하지만 가족재판이 아니라는 주장에 대하여 소형근, “구약성서에 나타난 가족 재판(?) 연구”, 『고대 이스라엘의 재판과 재판관들(한국구약학총서 15)』 (용인: 프리칭아카데미, 2010), 157-182쪽을 참조.

42) K. Koch, *윳글*, 513쪽.

거짓말을 하지 않으며(13: 5), 가난한 자(29: 7)와 동물(12: 10)을 돕는 것으로서 사회적 차원의 성격을 지닌다. 잠언에서 사람이 가난한 자 또는 약자에게 베푸는 선행들은 하나님의 상벌 주심과 연결되어 있다(잠 14: 31; 17: 5; 19: 17; 22: 22이하). 츠다카는 다른 사람에게나 하나님께 대한 바른 태도나 행위를 말하는 보편적인 용어로서 ‘경건’으로 옮길 수 있다.<sup>43)</sup>

(3) 아모스의 사회고발은 미쉬파트와 츠다카와 관련된다(암 5: 7, 24; 6: 12). 아모스는 “궁궐에서 포학과 겁탈을 쌓는 자”(3: 10), “힘없는 자를 학대하며 가난한 자를 압제하며” 사치스러운 잔치를 벌이는 여인들(4: 1), “힘없는 자를 밟고 그에게서 밀의 부당한 세를 거두”면서 다듬은 돌로 집을 건축하고 아름다운 포도원을 가꾸는 자”(5: 11), “뇌물을 받고 성문에서 가난한 자를 억울하게 하는 자”(5: 12), “예바를 작게 하고 세겔을 크게 하여 거짓 저울로 속이며 은으로 힘없는 자를 사며 신 한 켈레로 가난한 자를 사며 찌꺼기 밀을 파는 자”(8: 5-6)에게서 츠다카가 무너진 것을 본다. 정의와 공의는 이상적인 것이 아니라 일상생활에서 행할 수 있는 -특히 약자에 대한- 바른 행위를 말한다.<sup>44)</sup> 아모스는 미쉬파트와 츠다카의 실현(5: 24)을 수많은 제의행위(5: 21-23)와 대치시킴으로써 하나님이 원하시는 것은 예바나 대단한 수고와 업적이 아니라 광야에서 하나님 백성으로 시작된 것이 ‘공의’였음을 강조한다(5: 25; 참조 호 9: 10; 2: 16-17). ‘공의’의 무너짐은 이스라엘의 죽음과 동일하며, 삶을 위해서는 ‘선’을 구하고 사랑해야 한다(5: 14, 15). ‘선’은 ‘공의’를 세우는 길이다.

이사야의 선포에서도 체벡/츠다카와 미쉬파트가 중요하게 기능한다.<sup>45)</sup> 이사야는 백성의 사회적 태도를 “그들에게 정의(**צדק** 미쉬파트)를 바라셨더니 도리어 포학(**צדק** 미쉬파트)이요 그들에게 공의(**צדק** 츠다카)를 바라셨더니 도리어 부르짖음(**צדק** 츠다카)”이었다는 말로 요약한다(사 5: 7). 고위층은 땅을 넓히며(5: 8), 불공정한 법을 만들어 가난한 자의 권리를 뒤엎으며, 필요한 자의 권리를 강탈하고 과부와 고아의 전리품으로 삼았다(10: 2). 이사야의 사회비판이 가난한 자의 생존권과 소유권의 질서를 침해한 고위층을 향하고 있다면, 미쉬파트와

43) J. Scharbert, 윗글, 407쪽.

44) 요르 에레미야스, 『아모스 (성서와함께 총서 구약5)』 (채 홍식 옮김) (서울: 성서와함께, 2006), 127쪽.

45) 체벡/츠다카: 1: 21, 26; 5: 7, 23; 9: 6; 28: 17; 미쉬파트: 1: 17, 21; 4: 4; 5: 7; 9: 6; 10: 2; 28: 17.

츠다카는 법적 범주보다 윤리적 범주에 속하는 사회적 질서를 말한다. 이시아에 따르면 공의와 정의는 공동체의 연대 질서를 의미했다. 이것은 모든 백성의 기초 생존권을 보장하는 것이다. 권리를 돌보는 것은 공동체가 하나님과의 바른 관계에 결정적인 것이었다. 미가와 이시아는 가난한 자의 권리가 무시되는 것을 말함으로써 경제적 상생, 사회구성원 전체의 상생을 강조한다. 이것은 재판에서 부당한 대우를 받는 사람이 연대된 사회에 다시 소속할 수 있도록, 그들의 계속되는 가난과 소외를 막기 위한 사회윤리이다. 8세기 예언자들에게서 ‘공의’의 출발점은 정의롭지 못한 현실을 인식하고 고발하는 것이다. 8세기 예언자들에 따른 미쉬파트와 츠다카는 “모든 사람들의 행복을 위하여 각자에게 있는 이익들의 정당한 균형을 추구하는 것을 의미하며, 모든 이스라엘 사람들의 기본 권리를 보증함으로써 사회적인 유대관계를 강화시키는”<sup>46)</sup> 것이었다. 이를 위해 ‘선’을 8세기 예언자들은 공통적으로 강조한다(암 5: 14-15; 호 8: 3; 사 5: 20; 미 3: 2; 참조 렘 23: 15-16; 미 6: 8).

에스겔도 정의와 공의를 재판관이나 왕의 의무만이 아니라 모든 이스라엘은 하나님과 이웃에 대해서 행해야 할 것으로 제시한다.<sup>47)</sup> 여기에는 종교적이고 제의적인 것은(3: 20-21; 13: 22 등) 물론 이상숭배와 성적으로 비도덕한 행동도 포함된다(겔 18: 5, 19, 21). 나아가 츠다카는 경건한 자의 ‘선행’을 말한다(3: 20; 18: 24; 33: 13).<sup>48)</sup> 그것은 악을 절제하는 수동적인 태도가 아니라 적극적으로 선을 행하는 것이다. 구체적으로 주린 자에게 음식을 주고 혈벗은 자를 입히는 것이다(18: 7, 16). 율기에서도 츠다카와 미쉬파트를 행하는 것은 필요한 자를 돕는 것이다(욥 29: 14-17). 인간 상호간의 관계에서 정의와 공의의 개념은 주로 가난한 자의 상태가 호전된 것을 말한다.

제3이시아는 모든 이스라엘에게 미쉬파트를 지키며 츠다카를 행하라고 요구한다(56: 1; 58: 2). 왜냐하면 하나님의 구원이 가까이 왔고 하나님의 ‘츠다카’가 나타날 것이기 때문이다. ‘츠다카’는 구원과 나란히 하나님의 구원행위를 말한다. 여기서 인간에게 요구하는 츠다카는 하나님의 츠다카에 상응하는 행동을 말한다. 56장에서 이 구원에 합당한 공동체는 사회적 차별을 철폐하고 내적질서를 확립한

46) 라이너 알베르츠, 『이스라엘 종교사 I』 (강 성열 옮김) (일산: 크리스찬다이제스트, 2003), 372쪽.

47) 겔 18: 5, 19, 21, 27; 33: 14, 16, 19; 45: 9

48) J. Scharbert, 윗글, 407쪽.

공동체를 말한다.<sup>49)</sup>

위에서 살펴본 바와 같이 체택/츠다카는 서로가 자신의 위치에 맞게 서로 다른 방식으로 보여주는 상호 신뢰와 충성을 표현하는 데 사용된다. 왕과 신하, 주인과 종, 형제와 형제 등 모든 관계에서 각 개인이 자신이 있는 자리에서 관계를 맺는 상대에 대하여 바르게 행하는 것을 의미한다. 체택/츠다카는 사람이 자신이 당면한 일에서 자신이 속한 공동체가 그에게 기대하는 요구들을 받아들이고 실천하는 것을 말한다.<sup>50)</sup> 그러므로 체택/츠다카는 개인과 공동체의 삶을 가능하게 하고 유지하게 하는 원동력이며 삶의 완성도를 결정해주는 기준이다.

인간 상호간의 관계에서 요구되는 츠다카는 특히 약자에 대한 강자의 의무를 말한다. 가난한 자에게 먹을 것을 주고 벗은 자를 입히며 고아와 과부를 돕는 것이다. ‘공의’는 가난한 자에 대한 가진 자의 정의이다. 츠다카는 법 차원을 벗어나며 헤세드와 거의 동의어이다.

지금까지 우리는 공정의 개념을 정의하기 위해서 그것의 포괄적인 개념인 체택/츠다카의 용례를 고찰해보았다. 체택/츠다카는 하나님, 왕, 사람에게 동일하게 사용된다. 하나님의 체택/츠다카는 그의 백성과 세계민족을 향해 있으며, 구원과 회복을 가져다주는 행위이다. 하나님의 체택/츠다카는 곤경이나 억압으로 인해 억눌린 개인과 공동체의 상태를 회복시킨다. 하나님의 체택/츠다카는 자연에도 생명과 풍요를 가져다준다. 하나님의 체택/츠다카가 지닌 이러한 요소들은 지상의 왕과 사람의 체택/츠다카에도 그대로 나타난다. 왕은 하나님의 지상 대리인으로서 하나님의 츠다카를 양도받은 자이다. 그러므로 하나님의 공의는 왕의 통치의 이념이자 수행할 과제가 된다. 하나님의 공의의 중개자로서 왕은 하나님의 의가 인간의 모든 삶에서 구현되게 해야 하며, ‘사회적 기관’으로서 공정한 재판과 선으로 약자의 삶을 개선시켜야 한다. 이 과제는 왕국의 기관을 통해 제도적으로 실행할 수 있다. 왕과 관리의 공의로운 통치는 사람과 자연의 ‘살림’을 구현한다. 각 개인에게 ‘공의’는 의무로 규정되어 있다. 각 개인의 ‘공의’는 자신의 공동체를

49) 배 희숙, “이사야 56장 1-8절의 재건공동체”, 『長神論壇』 제39집 (2010년 12월), 11-34쪽 참조.

50) G. 폰라트, 『구약성서신학 III』 (허 혁 역) (왜관: 분도출판사, 1976), 94쪽.

구성하는 자기의 이웃에 대한 모든 관계에서의 성실함과 진실함을 말한다. 이런 방식으로 왕/왕국과 인간은 하나님의 체택(즈다카)를 지상에서, 곧 사회에서 실천한다. 무엇보다도 하나님, 왕/왕국, 인간의 체택(즈다카)의 용례 고찰을 통해 뚜렷해진 것은 ‘공의’란 공정한 분배를 지향하는 것이 아니라 모든 행동에 있어서 공동체의 연대감과 성실을 목표로 한다는 것이다. 이제 이러한 공의의 개념에 기초하여 구약성경이 제시하는 공정한 사회상을 그려보자.

#### 4. 구약 성경적 ‘공정한 사회’

이명박 대통령은 지난해 광복절 경축사에서 공정한 사회를 다음과 같이 기술하였다.

공정한 사회는 출발과 과정에서 공평한 기회를 주되 결과에 대해서는 스스로 책임을 지는 사회입니다. 공정한 사회는 개인의 자유와 개성, 근면과 창의를 장려합니다. 공정한 사회에서는 패자에게 또 다른 기회가 주어집니다. 넘어진 사람은 다시 일어설 수 있고 일어난 사람은 다시 올라설 수 있습니다. 영원한 승자도, 영원한 패자도 없습니다. 이런 사회라면 승자가 독식하지 않습니다. 지역과 지역이 함께 발전합니다. 노사가 협력하며 발전합니다. 큰 기업과 작은 기업이 상생합니다. 서민과 약자가 불이익을 당하지 않습니다.

공정한 출발과 기회의 평등, 개인 존중, 약자보호와 상생은 분명 공정한 사회의 모습이다. 문제는 이를 실천, 실현해내느냐 하는 것이다.<sup>51)</sup> 구약성경이 제시하는 공정한 사회는 한마디로 하나님의 체택(즈다카)에 기초하는 사회요 그것을 실제로 실천하는 사회를 말한다. 공정한 사회를 체택(즈다카)의 결과의 관점에서 그려보면 다음과 같다.

1) 체택(즈다카)는 구원과 회복을 가져다주는 구체적 실천 행위이다. 그러므로 공정한 사회에서는 사회적 약자의 생명과 권리가 존중된다. 공정한 사회는 가난한 자와 궁핍한 자와 억압받는 자를 사회적으로 일탈된 상태에서부터 바른 자리로 옮겨놓는다. 사회적 약자의 권리 회복과 실존의 회복은 일차적으로 재판과 입법을

51) 현 정부의 공정사회 담론에 대한 더 이상의 진단 및 평가는 정치, 경제, 사회, 문화 전반에 걸친 정부의 공정사회 실천방안에 대한 검토가 전제되어야 하므로 이 논문의 범위를 벗어나는 일이다.

통해 이루어진다.

2) 체택/츠다카는 땅과 자연과 사람이 생명과 풍요를 누리게 한다. 이를 위해 공정한 사회에서는 통치자와 그에 속한 기관의 '수직적 연대감'이 요청된다. 이것은 법의 정확한 실행과 실천을 말할 뿐만 아니라 위에서부터 흘러내리는 선한 행위이다. 즉, 공정한 사회에서는 관리들의 독재와 갈취로 공동체의 이상적인 상태가 결코 잠식되지 않는다. 그 반대로 공동체 구성원의 환경이 개선되고 복지 와 안전과 안정이 향상된다.

3) 체택/츠다카는 우주적 '살림'을 실현한다. 공정한 사회에서는 통치자와 백성이, 개인과 개인이, 가족에서 백성에 이르기까지 모든 개인이 서로 연대하여 서로가 긍정적인 관계를 맺는다. 그러므로 공정한 사회에서는 자연과 사회와 각 개인이 화평과 행복을 누리게 된다.

이러한 공정한 사회를 실현하기 위해 구체적으로 어떤 실천방안이 필요할까? 다음 단락에서는 고대 이스라엘에서 공정한 사회가 요청되었던 시대사적 배경을 살펴보고, 공정한 사회의 실현을 가로막았던 요소가 무엇이었는지, 그리고 고대 이스라엘은 공정한 사회를 건설하기 위해 어떤 노력을 기울였는지 살펴볼 것이다. 이것은 오늘 우리 시대가 공정한 사회로 나아가는 실천적 방안을 모색할 수 있는 단초를 제공해 주리라 기대된다.

## 5. 공정한 사회로 가는 길

### 1) 공정한 사회가 요구된 구약시대사적 배경

이스라엘 사회에서 공정한 사회가 가장 요청되기 시작한 때는 단연 주전 8세기 중반기부터이다. 초기 철기시대의 농경지파사회가 왕정의 도입으로 중앙집권화된 도시군주제로 이행되면서 나타나기 시작한 사회 경제적 발전의 위기들이 극에 달했기 때문이다. 무엇보다도 왕국이 형성되면서 초래된 가장 큰 변화는 계층 간의 심각한 불균형이었다.<sup>52)</sup> 가장 안정된 중앙권력의 시기인 8세기에 야훼의

52) 이에 대하여 로버트 쿠틀, 「아모스서의 형성과 신학」 (우택주 옮김) (서울: 대한기독교서회, 2004), 50쪽. 원제는 R. B. Coote, *Amos Among the Prophets. Composition and Theology*, (Philadelphia: Fortress, 1981).

이름으로 등장한 예언자들을 통해 당시의 사회적, 정치적 위기를 들여다보자.

8세기 초 북이스라엘 왕국은 여로보암 2세 아래 경제적인 번영과 정치적인 안정을 맞이했다. 그러나 아모스는 이 당시 두 계층으로 분열된 사회상을 보여준다. 아모스는 “은을 받고 의인을 팔며”, “신 한 켄레를 받고 가난한 자를 팔며”(2: 6; 8: 6), “전당 잡은 옷 위에 누우며” “별금으로 얻은 포도주를 마시는”(2: 8) 지배층들의 행태를 질책한다. 가난한 자들은 빚을 갚지 못해 채권자에게 종으로 팔리며, 채권자는 채무자로부터 담보나 대체물을 취하며(2: 6, 8; 5: 12), 또 빌린 씨앗으로 소출한 곡식에 세금을 매겨 가난한 자의 재생산을 어렵게 하였다(5: 11). 가난한 자를 억압하고 그들의 희생을 가증시키며 희생자를 노예로 파는 자들은 부유한 농민이었다. 그들은 재판을 손에 쥐고 재산증식을 도모하였다. 가진 자가 법정을 지배하고 소작농들의 권리가 거부되는 왜곡된 법제도에 대한 탄식(2: 7; 5: 10-12; 6: 12)은 법제도가 약자를 보호하지 못하고, 강한 자의 권력수단이 되었음을 보여준다. 여기서 구체적으로 실존의 위협을 당하는 자는 흔히 말하는 약자(*personae miserae*), 즉, 과부나 고아가 아니라 소작농들이다.<sup>53)</sup> 지도자들과 부자들은 다름은 돌로 별궁들을 건축하고(3: 10-11, 15; 5: 11), 거기에 결상과 상아 상과 침상 등 화려한 장식품을 갖추어 놓고(3: 12; 6: 4) 호화로운 연회를 베풀었다(2: 8; 4: 1; 6: 4-6). 하층민을 남용하여 사치를 일삼은 사람들은 국가권력과 긴밀히 유착된 상류층에 속했다. 아모스가 전하는 8세기 중반의 상황은 9세기와 비교할 때 새로운 면이 있다. 9세기에 부와 가난이 공존했던 것과는 달리(왕하 4: 1; 6: 1-7), 아모스의 비판에서 부와 가난은 상호 인과관계에 놓여 있다는 것이다.<sup>54)</sup> 부자는 가난한 자를 갈취함으로써 부자가 되고, 가난한 자는 부자들로부터 갈취 당하여 가난하게 된다. 병준하던 빈부계층이 적대적인 대립관계로 변한 것이다.<sup>55)</sup>

유대의 사회적 발전도 북이스라엘에서와 유사하게 흘렀다는 것을 이시아와 미가의 예언을 통해 확인할 수 있다. 이시아는 많은 땅을 소유한 사람들과(사 5: 8), 불공정한 법을 만들어 가난한 자의 권리를 뒤엎으며, 필요한 자의 권리를 강탈하고 과부와 고아의 전리품으로 삼는 사람들을 비판한다(10: 2). 미가도 땅

53) R. Kessler, *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung* (Darmstadt: WBG, 2006), 117쪽.

54) 율글, 117쪽.

55) 율글, 117쪽.

소유에 대한 탐욕(미 2: 9)과 뇌물로 재판을 굽게 하며(3: 11) 부당한 건축을 고발한다(3: 9-10). 미가는 빛으로 인한 노예와 농작물의 담보로 얻는 농지수용의 관행으로 대규모 토지소유를 형성한 모습을 암시해준다(2: 1-2). 대토지의 소유는 전통적인 토지질서를 어지럽혔고, 국가 이전의 평등주의 이상을 깨뜨렸다.<sup>56)</sup> 조상 대대로 땅을 물려받은 사람들은 상류층에 속한 자들의 호화로운 삶을 위해 재산과 자유를 상실하게 되었다(사 5: 11-12). 경제력을 가진 자들은 사회발전의 열매를 거두는 자들이었고, 여자와 아이들(미 2: 9-10), 과부와 고아는 이 발전과정의 희생자였다.<sup>57)</sup> 이스라엘 사회는 경제적으로 팽창하는 고위층과 지속적으로 빈곤해지는 소농층(עֲבָדִים[에브온/가난한 자], אֲנִי[아니/가엾은 자], אֲבָרָה[딸/약자])<sup>58)</sup>으로 분열되고 공동체의 유대관계는 파괴되었다.<sup>59)</sup>

나훔, 스바냐, 허박국, 예레미야, 에스겔의 탄식은 7세기 말, 6세기 초의 사회적 상황이 근본적으로 변하지 않았음을 보여준다. 스바냐에서 관리와 왕실(습 1: 8), 땅을 소유한 부자(1: 12-13), 그리고 사회적 집단으로서 “장사하는 자”들과 “은을 거래하는 자”가 새로 등장한다(1: 10-11).<sup>60)</sup> 예레미야에는 ‘큰 자와 ‘약자’가 서로 대립되어 있다. 고위층은 예전처럼 여전히 지주와 관리로 구성되었으며 이들은 “히브리 남녀 노비”와 대립된다(렘 34: 9-11). 에스겔이 유다멸망의 원인을 회고할 때도(겔 22: 23-31) 통치자들과 그들의 이념가들(제사장, 고관, 예언자, 암하레츠)과 대립된 과부, 가난한 자, 궁핍한 자, 나그네라는 약자 집단이 언급된다.

예언자들은 공통적으로 이웃에 대한 인간의 자세, 즉, 부자의 가난한 자에 대한 자세를 다루었다. 그들은 채워지지 않는 땅에 대한 탐욕으로 끊임없이 농민들을 쫓아내고 토지를 확장하였다(사 5: 8; 미 2: 2). 8세기부터 관찰되는, 이러한 빈부계층의 대립적인 상황으로 이스라엘과 유대를 이끈 결정적인 이유로 7세기에 점점 반복되는 앗수르의 조공 부담으로 인한 경제적 위기를 들지만 가장 큰 원인

56) 라이너 알베르츠, 윗글 (2003), 355쪽.

57) R. Kessler, 윗글, 118쪽.

58) 이 용어들은 여러 곳에서 거의 같은 의미로 사용되며 같은 집단을 지칭하는 것으로 보인다(לְבָרָה 출 23: 3=레 29: 15; אֲנִי 출 23: 6; 복수형: 출 23: 11; אֲבָרָה 레 19: 10과 23: 22). 이들이 상이한 의미를 지녔는지는 밝혀지지 않았다.

59) 라이너 알베르츠, 윗글 (2003), 356쪽.

60) R. Kessler, 윗글, 118쪽.

으로는 주로 채권법이 언급된다.<sup>61)</sup> 가난한 사람들에게 신용대출은 생존과 자유를 위해 필연적인 것이다. 빚으로 인한 노예와 농작물의 담보로 얻는 농지수용의 관행으로 대규모 토지소유를 형성하게 된 것은 왕국의 행정으로 인한 이스라엘의 내적인 발전에서 기인된 것으로 보인다.<sup>62)</sup> 대규모 토지소유자는 경제적으로 곤경에 처한 농부에게 높은 이자로 돈을 빌려주고, 이 이자를 지불하지 못하는 경우 채무자의 토지와 기초수확물, 심지어는 그들의 가족과 가족의 노동력까지 배상의 책임이 있었다(암 8: 4-6; 느 5: 1-5). 종의 봉사기간이 끝나도 자립하기가 어려웠기 때문에 채권자에게 종으로 묶여 있어야 했으며(출 21: 5-6), 다른 곳에 종으로 팔리는 이도 있었다(암 2: 6). 이자와 담보를 전제로 하는 대부로 인해 가난한 자는 영구적으로 종속되었다. 채권법으로 인해 일반적인 채무에서 돌이킬 수 없는 채무초과 상태로 넘어가게 되는 것이다.<sup>63)</sup> 이러한 관행을 행하는 사람들은 예루살렘이었으며 가난한 고위층이었다. 이 관행은 앗수르에 바치는 조공의 사회경제적 결과를 통해 더 심화되었을 것이다(미 3: 10; 합 2: 12; 렘 22: 13-17).<sup>64)</sup> 그 결과 소작농은 점차 항구적인 가난에 빠지게 되었다. 이러한 사회적 발전으로 사회의 기초단위인 가정이 파괴되었다. 남자들은 가족경제의 기초를 형성하는 소유를 잃고, 아내와 자녀들을 더 이상 유지할 수 없었다(미 2: 1-2, 9-10).<sup>65)</sup> 소위 가난의 대물림이 시작된 것이다.

8세기 후반에 맞은 사회적, 정치적 위기에 유다는 어떻게 대응하였는가? 공정사회를 위한 노력의 일부로 먼저 법의 제정 및 기록을 들 수 있다. 구약성경은 사회적 위기가 발생했던 시기에 법이 기록되었음을 증거해 주고 있다(호 8: 12; 사 10: 1; 렘 8: 8-9). 법은 공의를 해치는 것을 방지하는 제도적 형태요, 재판은 정의사회의 구현을 위한 것이다. 따라서 모든 법적소송은 훼손된 공동체를 원상태로 회복시키는 것을 목표로 한다. 정의는 법적소송이나 법적 체계의 목표요 기준이다. 법 절차나 법 체제는 결국 정의를 실현하는 수단이다. 정의와 공의의 구현은 입법과 재판을 통해서 이루어진다. 그러기에 규례와 법도는 공의롭다(신 4: 8).

61) 윗글, 119쪽.

62) 이에 대하여 로버트 쿠틀, 윗글, 49-58쪽 참조.

63) R. Kessler, 윗글, 119쪽.

64) 로버트 쿠틀, 윗글, 56쪽; A. Schoors, *Die Königreiche Israel und Juda im 8. und 7. Jahrhundert v. Chr. Die Assyrische Krise* (BE 5), (Stuttgart: Kohlhammer, 1998), 86쪽.

65) R. Kessler, 윗글, 120쪽.

따라서 법은 분명 공정한 사회로 가는 첫걸음이 될 수 있다.<sup>66)</sup> 계약법전(출 20: 23-23: 19)의 약자보호법은 그 한 예에 속한다. 이 점은 오늘날 정의실현의 책임과 실천과제가 일차적으로 국가에게 있음을 시사해준다. 국가는 법률 제정의 독점권을 갖고 필요한 입법적이고 행정적인 조치를 내릴 수 있기 때문이다.

내외적으로 해체위기에 직면한 이스라엘이 공정한 사회 실현을 위해 시도했던 또 다른 하나는 오토(E. Otto)에 따르면 ‘법의 신학화’이다.<sup>67)</sup> 법은 본래 사회적 공정을 기준으로 삼고 사회의 공동체성과 친밀성을 진작하기 위해 한 사회의 질서를 방해하거나 파괴하는 요소를 제한한다. 그러나 법이 입법의 의도인 사회의 공동체성과 친밀성을 확보하기보다는 기득권집단의 이익을 옹호하는 데 오용될 때 사회적 이질성과 공동체의 파괴가 심화된다. 사회공정을 위한 법의 합법성이 위기에 처했을 때, 다시 말해 더 이상 법이 효력을 발생하지 못하고 어느 한 집단을 소외시키거나 착취하는 결과를 낳아 그 사회가 정치경제적으로 양극화되었을 때, 이스라엘에서는, 오토에 의하면, 법의 신학화가 이루어졌다.<sup>68)</sup> ‘법의 신학화’는 법을 하나님의 뜻 안에 통합시킴으로써 법의 신학적인 정당성을 마련하는 것이다.<sup>69)</sup> ‘법의 신학화’는 오늘날 공정한 사회 실현을 위해 성서학자가 기여할 수 있는 실천 과제 가운데 하나라 할 수 있다.

## 2) 법의 기록과 법의 신학화

구약성경의 법전의 많은 규정들은 예언자들의 비판과 일치한다. 특히 계약법전과 아모스의 선포의 밀접한 연관성은 자주 지적되고 있다.<sup>70)</sup> 이러한 유사성은

66) 메소포타미아에서 왕들은 사회정의를 구현하였다고 칭송받는다. 함무라비의 경우처럼 ‘기록과 미사람’을 확립한 왕은 선한 왕으로 칭송받는다. 한 바벨론의 토판에서는 무명의 왕이 입법자와 재판관으로서 높이 찬양된다. 정의와 공의의 구현은 입법과 재판을 통해서 이루어진다.

67) E. Otto, *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des Antiken Israels* (Leiden et al.: E. J. Brill, 1988), 69-75쪽; “Tendenzen der Geschichte des Rechts”, idem, *Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte. Gesammelte Studien* (BZAR 8), (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008), 11쪽.

68) E. Otto, *윗글* (1988), 69쪽.

69) *윗글*, 72쪽.

70) 아모스의 선포가 계약법전에 종속되어 있다는 것이 보편적 견해이다. 오스미(大住雄一)는 고대근동의 법전이 발견된 이후 지배적이 된 이 견해는 계약법전이 고대의 법전이며 이스라엘이 가나안에 정착한 직후 가나안 법문화와의 조우에서 생겨났다는 알트와 노트의 견해에만 기초하고 있다는 점을 지적하면서 적어도 계약법전의 2인칭 단수로 된 층들(출 20: 24-26; 21: 2-11, 24-27; 22: 20 - 23: 9a)이 후대를 증거하고 있기 때문에 재검토될 필요성을 제기한다. Y. Osumi, *Die*

동일한 구체적인 사회사적인 상황으로 설명될 수 있다. 법은 사회발전과 밀접한 연관이 있다.<sup>71)</sup> 87세기로 귀속되는 계약법전(출 20: 23-23: 19), 특히 노예 해방법(21: 2-11, 20-21, 26-27)과 이자금지와 담보권(22: 24-26), 재판의 질서(23: 1-8), 휴경과 안식일(23: 10-12)과 같은 사회적 약자보호법은 여러 방식으로 사회 정치적 위기에 응답한다.<sup>72)</sup>

계약법전의 노예해방법은 자유민이 빚으로 인해 종이 되는 관행을 전제하고 있다(출 21: 2-11, 24-27). 종은 왕정 초기까지 아무런 사회적 문제가 되지 않았다.<sup>73)</sup> 아모스가 죄 없는 자와 가난한 자의 노예화를 비판하면서(암 2: 6; 8: 6) 가난한 자의 남용을 단호한 부정어로 반대하였던 반면, 계약법전의 규정은 빚 때문에 종이 된 사람을 종교적 안식년의 주기에 따라 최대 6년간으로 제한하는(출 21: 2-11) 제도로서 사회적 문제를 해결하고자 시도한다.<sup>74)</sup> 종이 재산법에 따라 주인의 소유가 될 경우라 하더라도(21: 20, 21) 신체상해시에는 보상으로 자유를 얻는다(21: 26-27). 이자와 담보를 전제로 하는 채권법은 가난한 자의 생존권을 침해함은 물론 가난한 자들을 영속적인 종속관계에 빠지게 하므로(암 2: 8) 계약법전은 가난한 자로부터 이자를 취하는 대부(출 22: 25)와 걸옷을 담보 잡는 일을 금지하여(22: 26) 약자들의 사회적 지위를 개선하고자 하였다. 이러한 요구의 근거는 하나님은 자비로운 분이라는 사실이다(22: 27). 하나님은 선하시기 때문에 약자의 부르짖음을 들을 것이다(22: 23). 하나님은 약자를 특별히 보호하신다. 하나님의 약자 보호는 특히 부자 편에서 억압당하는 것으로부터의 비호로 표현된다.<sup>75)</sup> 아혜가 약자의 법을 보호하듯이 모든 이스라엘의 자유민도 노예법을 존중

*Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b-23,33* (OBO 105), (Göttingen: Vandenhoeck Ruprecht, 1991), 167쪽.

71) 오스미(Y. Osumi, 윗글, 167-77쪽)는 아모스서(암 2: 6-8; 5: 10-12)와 계약법전(출 20: 20-26; 23: 1-8) 사이에 주제와 사고, 그리고 본문의 내적구조와 약자에 대한 칭호의 유사성을 지적하면서 아모스가 계약법전을 사용하기보다는 계약법전이 아모스의 선포를 수용하여 규정으로 체계화하였을 가능성이 더 큼을 주장한다.

72) 계약법전의 최종 완성 시기는 북왕국 멸망 이후로 설정된다. 프랑크 크뤼제만, 「토라: 구약성서법전의 신학과 사회사 I」 (김 상기 옮김) (천안: 한국신학연구소, 1995), 347쪽; R. Albertz, "Die Theologisierung des Rechts im Alten Israel", R. Albertz (ed.), *Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen des antiken Vorderen Orients* (AOAT 248), (Münster: Ugarit-Verlag, 1997), 120쪽; Y. Osumi, 윗글, 177쪽.

73) 프랑크 크뤼제만, 윗글 (1995), 292쪽.

74) 아모스는 이러한 노예해방법을 알지 못했던 것으로 보이는데 이는 이 규정이 아모스서보다 후대의 것임을 지지해준다. Y. Osumi, 윗글, 174쪽.

해야 하며, 하나님이 인간을 대하듯이 그렇게 사람도 다른 사람을 대해야 한다. 자비로우신 하나님이 사회적 약자와 연대하고 자비를 베푸는 윤리의 근거가 된다.<sup>76)</sup> 계약법전은 결코 가난을 이상화하지 않고 오히려 부의 위험을 민감하게 인식한다. 이렇게 성경의 공정사회법은 이윤만 추구하는 경제활동에 가난한 자와 연대하시는 하나님의 법의 원리로 돌파해 들어간다.<sup>77)</sup> 가난한 자 보호를 위한 첫 걸음이 종교적 차원에서 신학화를 통해 시작된 것이다.<sup>78)</sup> 가난한 자를 보호하는 규정은 매 칠년마다 땅을 휴경함으로써 얻은 산물은 동물과 가난한 자의 음식이 되게 하고(23: 10-11), 안식일의 노동 금지는 일꾼에게도, 노예와 이방인에게 똑같이 적용되게 하는(23: 12) 규정에서도 나타난다.

계약법전보다 훨씬 더 교육적인 어조를 띤 신명기법 또한 8/7세기의 이스라엘의 사회적 위기에 응답한다.<sup>79)</sup> 계약법전은 신명기에 수용되어 발전되고<sup>80)</sup> 새로운 법이 추가되어 보다 폭넓고 근본적인 법으로 완성된다.<sup>81)</sup> 신명기법 규정 가운데 우리의 주체에 중요한 것은 사회적 분열을 초래한 십일조법의 개정이다. 신명기법은 왕실조세의 성격을 지닌 십일조를 폐지하고(삼상 8: 15, 17; 암 4: 4) 이 년 동안의 십일조는 봉헌자 자신이 먹게 하고(신 14: 23, 26) 삼 년째의 십일조만 조세의 성격을 갖게 하되(26: 12) 이도 가난한 자의 복지를 위해 사용하게 하였다(14: 28-29; 26: 12-14).<sup>82)</sup>

75) 일반적으로 가난은 불행으로 간주된다. 궁핍은 가난과 뿔 수 없이 연결되어 있기 때문에 가난과 곤경은 거의 항상 같이 사용된다. 암 8: 4; 사 32: 7; 렘 22: 16; 겔 16: 49; 18: 18; 22: 29; 욕 24: 14.

76) E. Otto, *Theologische Ethik des Alten Testaments* (Stuttgart et al.: Kohlhammer, 1994), 85-86쪽.

77) 프랑크 크뤼제만, *윗글* (1995), 353쪽; R. Albertz, *윗글* (1997), 123쪽.

78) 가난한 자에 대한 이러한 신학은 가난에 대한 보편적 견해와는 대치된다. 가령 잠언에 따르면 재물은 많은 친구를 더하게 하지만 가난은 친구를 끊어지게 한다(잠 19: 4). “가난한 자는 이웃에게도 미움을 받게 되나 부요한 자는 친구가 많으니라”(잠 14: 20). “가난한 자는 그의 형제들에게도 미움을 받거든 하물며 친구야 그를 멀리 하지 아니하겠느냐 따라가며 말하려 할지라도 그들이 없어졌으리라”(잠 19: 7).

79) R. Albertz, *윗글* (1997), 125쪽.

80) E. Otto는 신명기법전은 계약법전이 요시아 왕 초기에 개정되고 개혁된 것으로 간주한다. 그 반대로 신명기가 계약법전의 자료였다는 주장은 J. Van Seters, *A Law Book for the Diaspora: Revision in the Study of the Covenant Code* (Oxford: Oxford University Press, 2003) 참조.

81) R. Kessler, *윗글*, 124쪽.

82) R. Albertz, *윗글* (1997), 127쪽.

소작농의 빈곤화의 근본적 이유가 옛 채권법에 있었기 때문에 여기에 중점이 더 부여되었다. 채권법의 해약을 제한하기 위해 걸옷과 멧돌의 저당 금지(신 24: 6, 10-13, 17-18), 채무 탕감(15: 1-10), 채무노예의 해방(15: 12-18)과 같은 법들이 제정되었다.<sup>83)</sup> ‘쉐미타를 선포하여 칠 년마다 채권자로 하여금 돈을 받을 권리와 채무자의 재산(저당물)과 몸(종)에 대한 권리를 포기하게 하였고(15: 1-11), 농경지의 휴경 규정(출 23: 10-11)은 칠년마다의 채무 탕감으로 변형시켰다. 채무 탕감은 메소포타미아처럼 왕의 은사(恩赦)가 아니라, 종교적인 동기에서 나온 모든 채권자의 정기적인 의무로 규정된다.<sup>84)</sup> 또 모든 형태의 이자를 금지하였다(신 23: 19-20; 출 23: 25 참조). 이로써 가난한 자의 법적 권리가 고양된다. 신명기법은 가난을 없애지는 못할지라도 적어도 법적 규제를 통하여 최소화하고자 하였다.

이러한 규정은 근본적으로 사회적 이상을 담고 있다. 규정을 준수하지 않을 경우에 대한 사법적 처리도, 법을 관할하는 기관도 없다. 이 규정들은 강제력을 지니지 않는다. 규정의 준수는 완전히 다른 동기에 따른다. 사회적 공의는 구속사적 근거를 갖는다. 가령 종 해방의 근거는 그들도 애굽 땅에서 종 되었으며 하나님께서 그들을 속량해주셨다는 것이다(신 15: 12-18). 또한 계약법전과 마찬가지로 신명기법전도 사회정의의 이상을 왕국과 연결시키지 않고 오히려 가난한 자, 땅 없는 자를 포함한 모든 제의공동체가 동등한 권한으로 중앙 성소에 참여하는 사회공동체적 이상에 기초하였다.<sup>85)</sup> 계약법전의 가난한 자의 윤리는 형제 연대의 윤리 프로그램으로 확장되고 그 대표적인 모든 형태의 이자금지규정(신 23: 19-20; 출 23: 25 참조)에는 땅에서의 노동에 대한 하나님의 축복이 부기되었다(신 23: 20b). 이렇게 신명기법은 87세기의 위기에 처한 연대윤리의 붕괴에 응답하였다. 왕국의 모든 기관은 공의의 유일한 근원인 하나님의 이상 아래에서 하나가 될 때 사회적으로 파괴된 공동체를 통합할 수 있다는 것이다.

83) E. Otto, *윳글* (2008), 11쪽.

84) R. Albertz, *윳글* (1997), 127쪽.

85) E. Otto, *윳글* (2008), 11쪽.

## 6. 나가는 말

지금까지 우리는 공의의 개념을 기초로 공정한 사회의 모습을 그려보고, 나아가 주전 8,7세기의 불공정한 사회의 특징을 살펴보고, 불공정한 사회로 인해 초래된 사회적 위기를 극복하기 위한 이스라엘의 응답을 고찰해 보았다.

구약성경에 따르면 공정한 사회는 하나님의 공의와 정의가 지상의 통치자와 공동체 구성원에 의해 실현된 사회를 말한다. 하나님의 공의와 정의가 우주적 차원의 풍요와 생명을 누리게 하고 살롬을 가져다주는 것처럼, 공의와 정의에 기초한 사회는 사회구성원 모두와 자연에까지 풍요와 삶과 안녕과 복지와 평화를 누리게 한다. 그러므로 공정한 사회는 모든 공동체가 반드시 추구하고 추구해야 하는 소중한 가치이다.

공정한 사회 건설은 우선적으로 하나님의 공의와 정의를 양도받은 통치자의 몫이다. 이것은 약자를 보호하는 입법과 법의 바른 집행을 통해 성취된다. 주전 87세기의 예언자들은 사회계층간의 갈등과 그로 인한 공동체의 위기에 직면한 이스라엘의 미래는 사회 정의의 문제에 의해 결정된다고 보았다. 예언자들은 사회정의의 문제를 해결하는 데 사회적 유대관계를 필수조건으로 간주하였다. 공동체 구성원에 대한 연대감의 인식에서부터 불공정한 사회는 공정한 사회로 전환할 수 있다는 것이다.

오늘날 우리 사회는 공정한 사회가 강하게 요청되었던 주전 87세기의 모습과 유사한 점을 많이 나누고 있다. 8세기 예언자들이 지적한 바, 공의가 없이는 평화도 구원도 없다. 공정한 사회가 국가의 비전이 된 오늘, 우리는 사회적인 유대관계를 상실한 민족에게는 더 이상 미래가 없다고 보았던<sup>86)</sup> 8세기 예언자의 경고에 특히 귀를 기울여야 할 것이다.

## 7. 참고문헌

「새국어사전」, (서울: 동아출판사, 1995).

강 성열, “고대 이스라엘의 신정 공동체와 ‘공정한 사회’”, 『신학논단』 63집 (2011년 3월), 7-32쪽.

---

86) 라이너 알베르츠, 윗글 (2003), 374쪽.

- 김 회권, “시편 89편에 나타난 다윗 왕조의 정치신학”, 『구약논단』 제14권 2호 (2008년 6월), 107-127쪽.
- 박 동현, 『예레미야 I (대한기독교서회창립 100주년 기념 성서주석 23-1)』 (서울: 대한기독교서회, 2006).
- 배 회숙, “아시아 56장 1-8절의 재건공동체”, 『長神論壇』 제39집 (2010년 12월), 11-34쪽.
- 소 형근, 『고대 이스라엘의 재판과 재판관들(한국구약총서 015)』 (용인: 프리칭아카데미, 2010).
- 이 동수, 『예언서 연구』 (서울: 장로회신학대학교출판부, 2005).
- 이 중근, “메소포타미아의 법과 정의의 일 연구”, 한국구약학회 제86차 춘계학술대회 자료집 (2011년 4월), 48-67쪽.
- 이 회학, “북 왕국 멸망의 사회적 원인들과 예언자 아모스의 심판 선포”, 『구약논단』 28집(2008), 29-48쪽.
- 라이너 알베르트, 『이스라엘종교사 I』 (강 성열 옮김) (일산: 크리스찬다이제스트, 2003).
- 요르 예레미야스, 『아모스(성서와함께 총서 구약 5)』 (채 홍식 옮김) (서울: 성서와함께, 2006).
- 프랑크 크뤼제만, 『토라: 구약성서법전의 신학과 사회사 I』 (김 상기 옮김) (용인: 한국신학연구소, 1995).
- 폰라트, G., 『구약성서신학 III』 (허 혁 역) (왜관: 분도출판사, 1976).
- Albertz, R., “Theologisierung des Rechts im Alten Israel”, Idem (ed.), *Religion und Gesellschaft. Studien zu ihrer Wechselbeziehung in den Kulturen des antiken Vorderen Orients*, (AOAT 248), (Münster: Ugarit-Verlag, 1997), 115-32쪽.
- Bolkestein, H., *Wohltätigkeit und Armenpflege im Vorchristlichen Altertum*, (New York: Arno Press, 1979).
- Coote, R. B., *Amos Among the Prophets, Composition and Theology*, Philadelphia: Fortress, 1981.
- 쿠트, 로버트 B., 『아모스서의 형성과 신학』 (우택주 옮김) (서울: 대한기독교서회, 2004).
- Dietrich, W., “Der rote Faden im Alten Testament”, *EvTh* 49, 2 (1989), 232-250쪽.
- \_\_\_\_\_, *Die frühe Königszeit in Israel. 10. Jahrhundert v. Chr.* (BE 3) (Stuttgart: Kohlhammer, 1997).
- Janowski, B., “Die Frucht der Gerechtigkeit. Psalm 72 und die jüdische Königsideologie”, idem, *Der Gott des Lebens. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments* 3. (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2003), 157-197쪽.
- Japhet, S., *I & II Chronicles*, (OTL) (Westminster: John Knox Press, 1993).
- Johnson, B., “ 𐤀𐤆𐤏𐤃 ”, *ThWAT* (vol. 6), 898-924쪽.
- Kessler, R., *Sozialgeschichte des alten Israel. Eine Einführung*, (Darmstadt: WBG, 2006).
- Koch, K., “ 𐤀 ”, *THAT* (vol. 2), 507-530쪽.
- Lux, R., “Denn es ist kein Mensch so gerecht auf Erden, daß er nur Gutes tue ...’

- Recht und Gerechtigkeit aus der Sicht des Predigers Salomo”, *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94,3 (1997), 263–287쪽.
- McCann, J. C., *Judges* (Interpretation), (Louisville: John Knox Press, 2002).
- Osumi, Y., *Die Kompositionsgeschichte des Bundesbuches Exodus 20,22b–23,33* (Orbis Biblicus et Orientalis 105), (Freibourg/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991).
- Otto, E., *Wandel der Rechtsbegründungen in der Gesellschaftsgeschichte des Antiken Israel. Eine Rechtsgeschichte des „Bundesbuches“ Ex XX 22 – XXIII 13* (Studia Biblica III), (Leiden et al.: E. J. Brill, 1988).
- \_\_\_\_\_, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Theologische Wissenschaft 3,2. (Stuttgart et al.: Kohlhammer, 1994).
- \_\_\_\_\_, “Gerechtigkeit”. *RGG<sup>4</sup>* 3 (2000), 702–704쪽.
- \_\_\_\_\_, “Tendenzen der Geschichte des Rechts in der Hebräischen Bibel”, *Altorientalische und biblische Rechtsgeschichte. Gesammelte Studien* (BZAR 8) (Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2008), 1–54쪽.
- Scharbert, J., “Gerechtigkeit I”, *TRE* 12 (1984), 404–411쪽.
- Smith, R. G., *The Fate of Justice and Righteousness during David's Reign. Narrative Ethics and Rereading the Court History according to 2 Samuel 8:15–20:26*, (Library of Hebrew Bible/ Old Testament Studies 508) (New York/ London: T&T Clark, 2009).
- Spieckermann, H., “Gerechtigkeit Gottes”. *RGG<sup>4</sup>* 3 (2000), 717–720쪽.
- \_\_\_\_\_, “Recht und Gerechtigkeit im Alten Testament. Politische Wirklichkeit und metaphorischer Anspruch”. Idem. *Gottes Liebe zu Israel. Studien zur Theologie des Alten Testaments* (FAT 33), (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 119–140쪽.
- Van Seters, J., *A Law Book for the Diaspora: Revision in the Study of the Covenant Code*, (Oxford: Oxford University Press, 2003).
- Von Rad, G., “„Gerechtigkeit“ und „Leben“ in der Kultsprache der Psalmen”, *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (München: Chr. Kaiser, 1958), 225–247쪽.
- Weinfeld, M., “‘Justice and Righteousness’ – **דָּן וְצֶדֶק** – The Expression and its Meaning”, Reventlow/Henning Graf.(ed.), *Justice and righteousness. Biblical themes and their influence* (JSOTS. 137), (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 228–246쪽.
- \_\_\_\_\_, *Social justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, (Jerusalem: The Magnes Press, 1995).

## 검색어

‘체택/즈다카’

공의

공정한 사회

계약법전/신명기법전

법의 신학화

# A Study on a Fair Society Presented in the Old Testament

**Hee-Sook Bae**, Dr. theol.

Assistant Professor, Department of Theology

Presbyterian College and Theological Seminary

On Liberation Day last year was issued a manifesto for ‘a fair society’ as a national vision by the government. In the circumstances, the purpose of this study is to present a view of ‘a fair society’ according to the Old Testament. For this purpose, the author gives attention to the vocabularies **צדק** and **צדקה** in the Old Testament in relation with the concept ‘justice’. Therefore it is by no means a comprehensive research on the historical meaning of the words, but on the important and typical examples of usages which gives a view of the spectrum of meaning of ‘justice’. **צדק** and **צדקה** are used in references to God, kings and people. The analysis of their usages comes

to an understanding that 'justice' does not mean an equal distribution in the society but takes aim at the solidarity of the social members in every aspect.

In addition to the definition, this study puts forward the historical background of Israel in 8th and 7th century B.C.E. when **צדק** and **יִשְׁרָאֵל** were particularly demanded. Israel strived for building a fair society not only through the new law for the marginal group but also the theologization('Theologisierung des Rechts') which was designed for the integrity of the regulations following the will of God. This last point provides biblical scholars with a possibility to take part in establishing a fair society.

## Keywords

**צדק/יִשְׁרָאֵל**

Justice/Righteousness

A fair Society

The Covenant/ Deuteronomic Code

Theologisierung des Rechts(theologization of law)

■투고일: 2011년 5월 20일

■심사일: 2011년 7월 31일

■게제확정일: 2011년 8월 13일