

구약논찬

제17권 3호(통권 41집) 2011년 9월 30일

김 창대(안양대) 구약윤리 방법론 모색을 위한 사례연구: 사형제도 102

이 논문의 목적은 구약 속에서 체계적으로 윤리적 명령들을 끄집어 내는 방법론을 모색하는 데에 있다. 이를 위해 저자는 기존 연구사를 검토한 후, 살인죄에 대한 사형제를 통해서 사형제의 일반원리들이 여러 패러다임으로 적용되면서 통일성을 이루고 있음을 제시한다. 이 결과를 기초로 저자는 통일적이고 체계적인 윤리방법론의 가능성을 제안한다.

Kim, Chang Dae A Case Study in Search for a Methodology of Old Testament Ethics:
Capital Punishment 102

구약윤리 방법론 모색을 위한 사례 연구: 사형제도¹⁾

김 창대 | 안양대

1. 들어가는 말

다양한 윤리적 이슈들 앞에서 신앙공동체는 하나님의 말씀으로 고백하는 구약의 입장이 무엇인지를 살피려고 할 때 난관에 부딪힌다. 막상 구약을 윤리적으로 접근할 때 우리는 당황하지 않을 수 없다.²⁾ 예를 들어, 사형제도에 대한 구약의 입장은 일관되지 않은 것처럼 보인다. 구약은 살인한 사람은 반드시 죽어야 한다는 규범을 제시한다(창 9: 1-6; 출 20: 13; 21: 12; 민 35: 31 등). 하지만 이런 규정이 다른 상황에서도 똑같이 지켜진 것은 아니다. 크리스토퍼 라이트(Christopher Wright)의 지적대로 밧세바의 남편 우리아를 죽인 다윗의 경우는 사형이 집행되지 않았다.³⁾ 또한 간음의 경우도 마찬가지이다. 신명기와 거룩법(레위기 17-27장)에서 간음에 대한 처벌은 사형이지만 지혜 문학에서 간음은 남편의 분노를 사게 될 것이라는 경고로 끝난다.⁴⁾ 신약의 예수 그리스도의 경우

1) 이 논문은 2010년 정부(교육과학기술부 인문사회연구 역량강화 사업비)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2010-332-A00049).

2) 구약윤리를 세우는 데에 있어서 장애물과 관련해서 다음의 글을 참조하라. John Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation*, (Leicester, England: IVP, 1990), 38-65쪽.

3) 크리스토퍼 라이트, 「현대를 위한 구약윤리」, 김 재영 역 (서울: IVP, 2006), 568쪽.

4) Henry McKeating, "Sanctions against Adultery in Ancient Isralite Society: with Some

간음한 여인을 죽이려는 사람들을 돌려보내고 여인을 살려 주셨다(요 8: 1-11). 더욱이 신약은 간음할 때 이혼을 허락하였는데, 이것은 간음의 형벌이 사형이라는 구약과 확실히 대조된다. 맥키팅(Henry McKeating)은 구약에서 간음에 대한 사형 집행은 실제로 이루어지지 않았다고 지적한다.⁵⁾

오늘날 구약의 진술들을 윤리적으로 접근할 때 다음과 같은 것들이 맹점으로 지적되곤 한다. 첫째, 윤리적 이슈들에 관한 구약의 진술들이 체계적이지 않고 일관되지 않다는 것이다.⁶⁾ 둘째, 구약의 법들은 일상생활의 제한된 영역만을 다루고 포괄적이지 않기 때문에 오늘날 다양한 윤리적 문제들에게 크게 도움을 주지 않는다는 것이다.⁷⁾ 셋째, 구약의 윤리적 명령들과 진술들은 당시 상황에 맞게 특성화된 것이기 때문에 오늘날의 삶에 적용하기 힘들다는 것이다.⁸⁾ 넷째, 구약의 명령과 사건들 안에서 비윤리적 요소들이 있다는 점이다(노예제도, 가나안 족속 멸절 등).⁹⁾ 다섯째, 정경으로서 구약의 윤리적 규범들과 진술들은 실제 고대 이스라엘 사회에서 실행되었던 것들과 다를 수 있다는 가정이다. 이 가정에 의하면 정경으로서 최종 완성된 구약 전체의 진술들은 실제 고대 이스라엘 사회의 다양한 윤리적 신념들 중에 하나에 불과하다.¹⁰⁾

그러면 과연 우리는 사형제도와 같은 윤리적 이슈 앞에서 구약으로부터 어떤 도움을 얻을 수 있는가? 이 물음은 구약이 오늘날의 공의로운 사회를 위해 무엇을 공헌할 수 있는가 하는 물음과도 직결된다. 구약의 윤리적 진술에 대한 연구는 크게 두 가지 입장으로 나뉘어진다. 즉, 묘사적(descriptive) 입장과 규범적(prescriptive) 입장이다.¹¹⁾ 묘사적 입장은 구약윤리에 대한 연구를 당시 고대 이스라엘 사회의 다양한 윤리 행위들을 묘사하는 데에 그 의미를 둔다. 이 입장은

Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics," *JOT* 11 (1979), 65-71쪽.

5) 윗글.

6) Elmer A. Martens, "The Problem of Old Testament Ethics," *Direction* 6 (1997), 27쪽.

7) John W. Rogerson/Mark Daniel Carroll R., *Theory and Practice in Old Testament Ethics: The Contribution of John Rogerson* (JSOTSup. 405), (London: T&T Clark, 2004), 36쪽.

8) 윗글.

9) Goldingay, 윗글, 17쪽.

10) Eryl W. Davies, "Ethics of the Hebrew Bible: The Problem of Methodology," *Semeia* 66 (1994), 43쪽. 바론도 이와 비슷한 생각을 한다. John Barton, "Understanding Old Testament Ethics," *JOT* 9 (1978), 44-64쪽.

11) 이와 같은 구분은 구약신학에서 의미했던 것(what it meant)과 의미하는 것(what it means)의 관계와 유사하다.

구약에서 어떤 통일되고 일관된 윤리적 기준을 찾는다는 것을 처음부터 부정한다.¹²⁾ 그래서 단순히 고대 이스라엘 사회에 윤리적 개념들이 어떤 형태로 나타났고 실행되었는지를 기술하는 데에 초점을 둔다. 이 입장에 서 있는 클레멘츠(Clements)는 구약에서 시대를 초월한 절대적 윤리 규범을 찾는 일은 불가능하다고 주장했다. 심지어 십계명조차도 당시 시대적 상황을 반영하여 임시방편적으로 정해진 법이라고 보았다.¹³⁾ 그래서 클레멘츠는 사형제도를 극구 반대했다.¹⁴⁾ 그렇다면 구약의 윤리적 명령들에게서 오늘날 도덕적 규범들을 전혀 도출할 수 없다는 말인가? 이에 대해 묘사적 입장에 있는 사람들은 두 가지 갈래로 나뉘어진다. 하나는 구약의 윤리적 진술들과 사건들을 보면서 거기서 단순히 도덕적 통찰력을 얻는 것이다. 클레멘츠는 윤리적 측면에서 구약의 공헌은 단순히 도덕적 질서의 중요성을 제시하는 통찰력으로 이해했다.¹⁵⁾ 같은 범주에 있는 로저슨(John Rogerson)은 구약에서 다양한 시대에 걸쳐서 시행되었던 윤리적 실천들은 자연 도덕적 성품(natural morality)을 가지고 있는 우리에게 도전을 주고 하나님의 구원에 따른 요구들(imperative of redemption)을 새롭게 적용할 수 있는 도덕적 비전을 제공한다고 보았다.¹⁶⁾

다른 한편으로 묘사적 입장에 있는 바톤(Barton)은 자연법을 강조했다. 구약은 자연법에 대한 흔적을 보여줌으로써 오늘날 자연법 안에서 윤리적 원리를 찾도록 유도한다는 논리이다.¹⁷⁾ 바톤의 자연법은 언약 계시와 창조질서의 법과는 차별된 것이다. 그는 아모스에서 자연법으로 규정된 열방의 윤리는 이스라엘의 언약에서 하나님의 윤리와 다르다고 보았다.¹⁸⁾

12) 이 입장에 대표적인 사람은 바톤(Barton)과 매키팅(McKeating)이라고 할 수 있다. Barton, "Understanding Old Testament Ethics," *JSOT* 9 (1978): 44-64; McKeating, "Sanctions against Adultery," 52-72쪽.

13) R. E. Clements, "Christian Ethics and the Old Testament," *Modern Churchman* 26 (1984), 20-21쪽.

14) 윗글, 16쪽.

15) 윗글, 24쪽.

16) Rogerson/Carroll, 윗글, 29-39쪽. 여기서 자연 도덕적 성품이라는 것은 자연법과는 차이가 있다. 자연 도덕적 성품은 인간이 보편적으로 갖는 도덕적 성향을 가리키는 것이다.

17) John Barton, *Understanding Old Testament Ethics: Approaches and Explorations*, (Louisville: WJK, 2003), 45-54쪽. 자연법에 대한 강조는 다음의 글에서도 찾아볼 수 있다. Davies, "Ethics of the Hebrew Bible," 43-53쪽 참조.

18) 윗글, 112-114쪽. 여기서 그는 자연법은 하나님의 뜻과는 전혀 관계가 없다고 보았다.

이와 반대로 규범적 입장은 구약에서 오늘날 적용될 수 있는 윤리적 규범을 도출할 수 있다는 전제에서 출발한다(버치, 차일즈, 카이저, 크리스토퍼 라이트 등). 하지만 이 후자의 입장 안에도 서로 상이한 방법론을 가지고 윤리적 이슈들을 접근하면서 다른 결론들에 도달하는 것을 볼 수 있다. 구약의 윤리적 명령들을 오늘날 규범적으로 적용할 때에 일반적 원리, 법들의 우선순위, 모델, 패러다임 등을 언급한다. 도덕적 원리나 패러다임을 제시할 때 학자들마다 그 정의가 다르고 상이한 결론을 내린다. 그리고 구체적으로 오늘날 삶에 올바른 원리나 패러다임을 적용할 수 있다는 보장도 확실하지 않다.¹⁹⁾

구약을 윤리적 관점에서 사용할 때 롱거네커(Richard N. Longenecker)의 주장대로 그 접근방식은 네 가지로 분류될 수 있다.²⁰⁾ 첫째, 성경을 인간 행동을 위한 법문서로 보는 것이다. 둘째, 성경 내용 배후에 있는 일반적 원리를 강조하는 것이다. 이것은 성경의 개개의 법들이 모두 구속력이 있는 것이 아닐 수 있다는 것을 인정하면서, 동시에 그런 법들 배후에 있는 원리들에게 관심을 갖는다. 셋째, 성경을 읽을 때 성경을 매개로 해서 하나님의 만남을 통한 깨달음에 주안점을 두는 태도이다. 기본적으로 이 입장은 성경이 그 자체적으로 규범적인 법이나 원리를 제공한다는 생각을 거부한다. 넷째, 성경을 느슨하게 관찰하고 나름대로 영감을 받아 구체적인 상황에서 사랑을 실천하는 데에 관심을 갖는 접근이다.

오늘날 구약윤리의 관심은 그 어느 때보다 증대되어 있다. 하지만 윤리를 위해 구약을 어떻게 사용할 것인지 그 방법론을 다루는 글은 찾기가 매우 힘들다.²¹⁾ 1993년에 차일즈는 구약윤리 연구는 방법론적 문제의 복잡성 때문에 많은 장애를 겪고 있다고 지적했다. 그런데 그의 지적은 오늘날의 상황에도 계속 유효한 것처럼 보인다.²²⁾ 오늘날 구약윤리의 견해는 구약의 규범적 성격보다는 묘사적 성격에 더 많은 무게를 두는 추세이다.²³⁾ 하지만 차일즈의 주장대로 구약은 후세대 사람들을 위해 삶의 표준인 정경으로 읽혀지도록 구성된 책이다. 그 안에 다양한

19) Goldingay, 윗글 (1990), 40쪽.

20) Richard N. Longenecker, "Four Ways of Using the New Testament," David K. Clark/Robert V. Rakestraw (eds), *Readings in Christian Ethics 1: Theory and Method*, (Grand Rapids, Mich.: 1994), 185-191쪽.

21) Clark/Rakestraw (eds), *Readings in Christian Ethics 1*, 180쪽.

22) Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 674쪽.

23) Clark and Rakestraw (eds.), *Readings in Christian Ethics 1*, 180쪽.

시대적 배경을 가지고 있지만 최종 완성된 책으로서 구약은 신앙 공동체에 삶과 지표를 제공하는 책으로 자리매김한다. 이런 점에서 정경으로서 구약에서 규범적 윤리 기준을 찾는 것은 충분히 정당한 작업이다. 차일즈는 “구약윤리의 과업은 정경으로서 구약을 신학적 구성물로 인정하는 것이다. 역사적이고 경험적인 이스라엘은 이 신학적 구성물에 오직 간접적으로 연결되어 있을 뿐이다”라고 주장한다.²⁴⁾ 차일즈는 구약 안에 여러 역사적 발전들과 장르들 안에 다양한 윤리적 증거들을 그대로 수용하면서, 그런 다양성 속에서 윤리적 규범들을 찾을 것을 제안한다. 하지만 어떻게 윤리적 규범들을 찾아야 할지에 대한 구체적인 방법론을 제시하지는 않는다. 그는 우리가 구약의 다양한 장르들 안에 등장하는 여러 증거들을 창조적으로 연결시켜 우리의 삶을 위해 새롭게 적용시켜야 한다고 주장할 뿐이다.²⁵⁾

본 논문에서 필자는 구약의 정경적 문맥에서 규범적인 구약윤리를 세울 수 있다는 전제 속에서 구약방법론을 주장할 것이다. 이를 위해 먼저 연구사를 검토한 후에 구약윤리의 원천과 원리를 구약의 다양한 장르에서 밝히고 사형제도에 대한 사례 연구를 통해 구체적인 적용방법들을 고찰할 것이다. 필자는 구약윤리를 법 문서뿐만 아니라 내러티브, 시편, 잠언 등과 같은 다양한 장르 속에서 총체적으로 접근할 것이다.

2. 연구사

먼저 구체적인 사례 연구의 앞서 준비작업으로 구약윤리의 원천에 대해서 학자들의 견해들을 살펴보기로 하겠다. 윤리는 고덕한 인격과 존경할 만한 의도, 그리고 그런 인격과 의도에서 나오는 모든 결정과 행동을 아우르는 말이다.²⁶⁾ 그렇다면 그런 고덕한 인격과 행동의 기준은 무엇인가? 무엇이 윤리적 행동을 윤리적으로 만드는가? 이런 물음은 자연스럽게 구약윤리의 원천이 무엇인가 하는 질문으로 이어진다. 그렇다면 구약윤리의 원천은 무엇인가? 이것은 의무와 목적으로 세분될 수 있다.²⁷⁾ 구약윤리의 원천을 의무론적 시각(deontological)에서

24) Childs, *Biblical Theology*, 676쪽.

25) Brevard S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, (Philadelphia: Fortress, 1986), 13쪽.

26) Clark/Rakestraw (eds.), *Readings in Christian Ethics 1*, 18쪽.

보면 하나님의 명령에 대한 순종, 또는 하나님의 성품을 닮기, 또는 자연법/창조질서의 원리를 따르는 것 등으로 요약될 수 있다. 의무론적 시각에서 윤리는 윤리적 행동에서 나오는 결과에 초점을 맞추기 보다는 어떤 다른 기준에 무조건 순종해야 한다는 인식이 전제되어 있다.

하나님의 뜻을 윤리의 원천으로 삼고 그것에 순종해야 한다고 할 때, 하나님의 뜻이 자의적일 수 있다는 의문이 제기될 수 있다. 윤리적 행동의 기준이 하나님의 무조건적인 뜻이 된다면 만약 하나님의 뜻이 비윤리적 명령이 될 수도 있기 때문에(마치 이삭을 바치려는 하나님의 명령처럼) 일관성이 없는 자의적 명령이 된다는 논리이다. 그렇다고 하나님의 뜻이 어떤 또 다른 기준에 의해서 일관되게 주어진다면 하나님의 뜻 위에 더 고상한 윤리적 원리가 있다는 것을 전제할 수 있다. 그렇게 되면 하나님보다 더 궁극적인 어떤 것을 상정할 수 있다.²⁸⁾ 이와 같은 문제 앞에서 의무론적 접근 방법은 하나님의 뜻은 하나님의 성품을 반영하는 것이기에 자의적일 수 없다고 주장한다. 그래서 하나님의 뜻과 하나님의 성품을 연결시킨다.

다른 한편 목적론적 시각(teleological)에서 보면 구약윤리의 명령들은 어떤 목적을 지향하는 것으로 이해될 수 있다. 그래서 구약윤리의 명령들이 어떤 목적이나 결과를 이루기 위한 수단으로 기능한다. 목적론적 윤리는 일반 윤리학에서 두 가지 타입으로 나뉘어진다. 즉, 에고이즘과 공리주의이다.²⁹⁾ 에고이즘은 궁극적으로 윤리적 행동의 결과가 자신을 위한 것이고, 공리주의는 다수를 위한 것이다. 공리주의는 최대 다수를 위한 최대의 선을 목적으로 한다. 여기서 선은 인간의 행복, 인간의 쾌락이라고 할 수 있다.

그러면 구약윤리 연구사를 통해 학자들은 구약윤리의 원천에 대해서 어떤 시각을 가졌는지 살펴보기로 하자. 의무론적 접근과 목적론적 접근은 구약윤리를 묘사적 입장에서 보는 학자들과 규범적 입장에서 보는 학자들 모두에게서 동일하게 발견된다. 구약윤리에 대한 본격적 논쟁을 불러일으킨 책은 아히로트(1935)와 험펠(1938)의 책이다.³⁰⁾ 아히로트와 험펠은 역사비평 방법론을 사용하면서도

27) 한편 파리스(Paris)는 구약윤리에서 의무론적 접근과 목적론적 접근에 대한 용어 사용을 꺼린다.

Peter J. Paris, "An Ethicist's Concerns about Biblical Ethics," *Semeia* 66 (1994), 174쪽.

28) Clark/Robert(eds.), *Christian Ethics 1*, 21쪽.

29) 윗글, 20쪽.

30) W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, vol. 2, (Leipzig, 1935); *Theology of the*

구약 성경 전체 안에 통일적인 윤리체계를 발견할 수 있다고 보았다. 이들은 윤리적 원천을 하나님의 성품을 반영한 하나님의 뜻에 순종하는 것으로 보았다. 이 두 사람은 구약 성경이 시기적으로 다양한 사회의 모습을 반영하기 때문에 다양한 윤리적 색채들을 가지고 있다고 말하면서도 그 기저에 윤리적 통일성을 보여주는 요소들이 있다고 보았다.³¹⁾ 이들은 하나님의 은혜의 행위에 반응으로 인간이 하나님이 선언한 뜻에 순종하는 것을 구약윤리의 원천으로 이해했던 것이다. 비슷하게 로울리와 에드몽 자콥도 하나님의 성품을 닮은 것을 구약윤리의 원천으로 이해했다(1956, 1958).³²⁾ 한편 뮐렌버그(Muilenburg)는 구약에서 윤리를 체계화하려는 시도는 소용이 없다고 말했다(1961).³³⁾

프리즈엔(Vriezen)은 구약윤리를 하나님의 뜻이나 성품에 순종해야 한다는 의무론적 접근보다 구약윤리의 동기와 목적에 초점을 맞추어서 설명하려고 노력했다. 그는 구약윤리적 행위의 두 원천은 공동체 의식과 개인의 책임에 있다고 보았다(1970).³⁴⁾ 그리고 공동체 의식과 개인의 책임은 서로 상충되지 않는다는 설명이었다.³⁵⁾ 구체적으로 **תורה**(헤세드/인애)로 대변되는 공동체 의식이 구약윤리의 중심이라고 주장했다. 헤세드의 결과로 법(law)인 **מצוות**(미쉬와트/공의)와 **פיקוד**(찌데끄/의)가 유지된다고 보았다.

클레멘츠의 말대로 1970년 중반까지 구약윤리에 대한 저술은 매우 미비했다. 더군다나 그러한 저술들도 나름대로 구약윤리를 체계화하려고 했지만 피상적인 작업이라는 인상을 떨칠 수 없었다.³⁶⁾ 1978년에 존 바톤(John Barton)은 앞의 아이로트와 험펠이 추구했던, 통일적 윤리체계를 비판하였다.³⁷⁾ 그에 따르면

Old Testament, vol. 2, (London: SCM, 1967); Hemplel, *Das Ethos des Alten Testaments* (BZAW 67), (Berlin: 1938).

31) Barton, *Understanding Old Testament Ethics*, 16쪽.

32) H. H. Rowley, *The Faith of Israel: Aspects of Old Testament Thought*, (Philadelphia: Westminster, 1956); Edmond Jacob, *Theology of the Old Testament*, (New York: Harper/Row, 1958).

33) James Muilenburg, *The Way of Israel*, (New York: Harper, 1961), 15쪽.

34) T. C. Vriezen, *An Outline of Old Testament Theology* (2d ed), (Newton, MA.: Chas. T. Bgranford, 1970); 윌프 스미스, 「구약신학: 그 역사, 방법론, 메시지」 (박 문재 옮김) (고양: 크리스찬, 2005), 411쪽.

35) Vriezen, *Outline of Old Testament Theology*, 377-404쪽.

36) Clements, *Old Testament Study*, 107쪽.

37) Barton, "Understanding Old Testament Ethics," 44-64쪽.

구약의 윤리적 진술들은 다음 세 가지 요소를 고려해야 한다고 보았다: (1) 여러 시대에 고대 이스라엘 사회에서 지켜졌던 다양한 규범들, (2) 구약의 각각의 저자들이 믿어야 한다고 제시한 서로 다른 규범들, (3) 전체적 시각에서 통일성을 가진 정경으로서 구약에서 제시되는 윤리적 규범들이다.³⁸⁾ 그러면서 그는 각각의 고대 이스라엘 사회들의 윤리들, 각각의 구약 저자들의 윤리들, 그리고 심지어 최종 완성으로서 구약의 윤리들에서 세 가지 윤리적 원천을 발견할 수 있다고 보았다. 즉, 하나님의 뜻에 대한 순종, 자연법, 그리고 하나님의 성품을 닮는 것이다.³⁹⁾ 그는 하나님의 성품을 닮는 원리는 하나님에 의해 명시된 뜻과 자연법을 지키는 것을 포괄하는 큰 범주라고 생각했다. 하지만 그는 결과적으로 구약에서 암시되는 자연법이 오늘날의 삶에서 더 크게 적용될 수 있다고 해석했다.⁴⁰⁾ 1998년 그의 책 *Ethics and the Old Testament*에서 구약성경에 있는 윤리적 자료의 상당 부분이 자신이 '자연법'이라고 일컫는 바와 일치하다고 주장했다.⁴¹⁾ 구약윤리를 규범적인 성격보다는 묘사적 성격에 치중했던 바톤의 영향은 그 후에 맥키팅(1979)과 켄젠(1994)으로 이어졌다.⁴²⁾

로저슨은 자연법은 아니지만 자연적 도덕 성품(natural morality)을 강조했다(1982).⁴³⁾ 그에 의하면 자연적 도덕 품성은 시대와 사회마다 다르게 해석되었다고 본다. 예를 들어, 간음자에 대한 사형, 안식일에 노동 금지에 관한 법들은 후대 사회의 자연적 도덕관에 의해 폐지되었다고 설명한다. 자연 도덕 성품은 하나님으로부터 받은 은혜의 구원을 새롭게 적용하려는 시도(morality of grace)에 따라 달리 표현될 수 있다고 주장했다.⁴⁴⁾ 그래서 구약윤리의 기여는 구약의 다양한 시대에서 표출되었던 윤리적 실행들을 관찰하고 오늘날 우리의 자연적 도덕 성품에 따라 하나님의 은혜 명령들을 새롭게 적용할 수 있도록 영감을 불어넣어 주는 것으로 이해했다. 한 마디로 구약의 윤리적 명령들에서 단순히 통찰력을

38) Barton, *Understanding Old Testament*, 16쪽.

39) 윗글, 45-54쪽.

40) 윗글, 77-161쪽. 여기서 그는 선지서에서 윤리의 특징들을 다루면서 선지서에서 윤리적 특징은 자연법과 밀접한 관련이 있음을 제시한다.

41) 라이트, 「현대를 위한 구약윤리」, 582-583쪽에서 인용.

42) McKeating, "Sanctions Against Adultery," 68-70쪽.

43) John. W. Rogerson, "The Old Testament and Social and Moral Questions," *The Modern Churchman* 25 (1982), 28-35쪽.

44) Rogerson/Carroll (eds.), *Theory and Practice in Old Testament Ethics*, 145-146쪽.

얻는 것이다. 그는 구약윤리의 원천은 하나님이 백성을 위해 베푸신 사랑의 구원 행위에서 찾았다. 즉, 하나님의 구원행위는 사람을 자유케 하는 데에 있었기 때문에 오늘날 우리가 취할 윤리적 행동은 그런 하나님의 행동을 본받아 자유리는 이상을 성취하는 것으로 이해했다.⁴⁵⁾ 클레멘츠(1984)도 구약 안에서 보편적 도덕 원리에 대한 통찰력을 얻으려는 시도 자체에 대해서는 부인하지 않는다.⁴⁶⁾

잔젠(1994)은 구약의 윤리적 기준들은 다양한 고대 이스라엘 사회의 윤리 의식들을 반영하는 것이기에 통일성을 찾는 작업은 어렵다고 보았다. 그러면서 좀더 추상적인 차원에서 어느 정도 통일적 색깔을 찾으려고 노력했다. 이를 위해 구약의 윤리적 진술들을 네 가지 패러다임으로 분류했다. 즉, 가족, 제사장, 왕, 선지자라는 패러다임이다. 그렇다고 그런 패러다임을 통해서 구체적으로 오늘날에 적용될 수 있는 규범적 윤리 기준들을 찾으려는 것은 아니다. 그는 패러다임 분류를 통해 추상적인 윤리적 비전이나 통찰력을 얻는 데에 주안점을 두었다.⁴⁷⁾ 그가 말하는 패러다임의 기능은 윤리적 모델을 제공해 주는 구체적인 예시들이 아니라 구약의 윤리적 범주들을 분류해서 거기서 윤리적 비전의 추상적인 방향성을 가리키는 것이다. 여기서 추상적 방향성은 공동체를 세우는 것에 최종 목표가 있다. 이런 점에서 그의 윤리 방법론은 목적론적 접근에 속한다. 그는 율법보다 내러티브가 윤리를 위해 훨씬 더 많은 통찰력을 준다고 주장했다.

공동체에 대한 관심은 브루스 버치(Bruce C. Birch)의 저술에서도 발견된다(1976, 1988, 1991, 1994).⁴⁸⁾ 그는 구약의 윤리적 진술들이 오늘날의 윤리적 삶에

45) Rogerson/Carroll, *Theory and Practice*, 28쪽.

46) Clements, "Christian Ethics," 17쪽. 이와 관련해서 라이트는 클레멘츠의 구약윤리관은 구약이 시대에 따라 새롭게 적용할 수 있는, 일종의 토라-가르침의 체계를 제공했다고 보았다고 주장한다. Christopher Wright, "A Survey of Approaches," *Tyndale Bulletin* 43 (1992), 117쪽.

47) Waldemar Janzen, *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach*, (Louisville, Ken.: WJK, 1994).

48) Bruce C. Birch/L. L. Rasmussen, *Bible and Ethics in the Christian Life*, (Minneapolis: Augsburg, 1976); B. C. Birch, "Old Testament Narrative and Moral Address," Tucker/Peterson/Wilson (eds.) *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation: Essays in Honor of Brevard S. Childs*, (Philadelphia: Fortress, 198), 75-91쪽; idem., *Let Justice Roll Down: The Old Testament Ethic and Christian Life*, (Louisville: WJK, 1991); idem., "Moral Agency, Community, and the Character of God in the Hebrew Bible," *Semeia* 66 (1994), 23-41쪽. 랠프 스미스에 의하면, 브루스 버치는 "중도적인 또는 자유주의적인 견해를 대변하는" 반면 윌터 카이저와 라이트는 구약윤리에 관해 보수적인 견해를 대변한다고 지적한다. 랠프 스미스, 「구약신학」, 420쪽.

권위를 가지지 않지만 영향력을 행사하여 크리스천으로 하여금 도덕적 정체성과 인격을 형성할 수 있도록 기능한다고 보았다. 그는 윤리적 원천을 하나님의 성품을 닮는 것으로 보았다. 그에 의하면 구약윤리의 기여는 하나님의 성품을 닮는 인격을 가지고 공동체를 세우게 하는 일에 있었다. 그는 구약의 법들은 내러티브 문맥에서 주어졌고 내러티브는 공동체의 구성원의 인격을 형성하는 데에 중요한 기능을 하기 때문에 구약의 윤리적 명령들은 공동체를 세우는 인격함양에 그 주안점이 있다는 논리였다.⁴⁹⁾ 따라서 그는 의무론적 접근법을 강하게 배격했다.⁵⁰⁾

구약윤리의 효용성을 더욱 적극적으로 옹호한 사람은 존 골딩게이었다(1981, 1990). 그는 구약의 율법은 하나님이 백성들에게 원하는 삶의 방식으로서 의사결정을 위한 지침의 원천이 된다고 보았다. 구체적으로 골딩게이는 창조질서의 원리에서 드러나는 하나님의 뜻이 윤리적 문제를 접근해야 하는 기본적 틀이라고 생각했다.⁵¹⁾

윌터 카이저는 더욱 적극적으로 구약의 율법이 오늘날을 위해 보편적인 윤리 지침들과 원리들을 제공한다고 확신했다(1983, 1987, 1992, 2009).⁵²⁾ 그는 구약의 법을 도덕법, 시민법, 제의법으로 나누는 것을 찬성했다.⁵³⁾ 이에 대한 반론이 있을 수 있지만 기본적으로 신약의 저자들이 그런 구분을 했다는 암시적인 증거들을 찾을 수 있다고 보았다.⁵⁴⁾ 그렇다고 그의 구약윤리가 도덕법인 십계명에만 국한된 것은 아니었다. 윌터 카이저는 구체적인 법령들을 오늘날의 삶에 적용할 때에, 그 법령들과 일반적이고 모호한 신학적 원리(가령, 거룩, 공의 등)들 사이에서 가교역할을 하는 “중간 원리들”(middle axioms)을 발견할 수 있다고 보았다.

49) Birch, “Moral Agency, Community, and the Character of God,” 27-41쪽.

50) 윌글, 36쪽.

51) Goldingay, *Old Testament Interpretation*, 43쪽.

52) Walter C. Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1983), 1-22쪽; idem., *What Does the Lord Require?: A Guide for Preaching and Teaching Biblical Ethics*, (Grand Rapids, Mich.: Baker, 2009).

53) Walter C. Kaiser, “New Approaches to Old Testament Ethics,” *JETS* 35 (1992), 289-297쪽 참조.

54) 이런 율법의 구분은 오리겐으로 거슬러 올라가며, 칼빈이 분명한 형태를 제공했다. 그리고 개혁주의 전통에서 웨스트민스터 신앙고백서에서 자리잡게 되었다. 라이트, 「현대를 위한 구약윤리」, 593쪽 참조.

이 중간 원리들을 카이저는 다음과 같이 정의했다: “윤리 또는 도덕적 영역에서 사랑, 정의, 또는 자비와 같은 전반적인 원리와 구체적이고 특정한 행동을 위한 결정 사이에서 작용하는 원리이다.”⁵⁵⁾ 그는 윤리의 원천을 하나님의 성품과 뜻으로 보았다.⁵⁶⁾ 그의 구약윤리는 하나님의 성품을 구현하는 뜻에 초점을 맞추고 순종하는 것으로 이해했기 때문에 의무론적 범주에 속한다. 카이저의 약점은 구약의 법전(특히 신명기 법)에만 치우쳐 있다는 것이다. 그래서 다른 장르, 즉, 역사적 내러티브, 예언서, 지혜서 등에 별로 관심을 갖지 않는다. 또한 윤리적 명령들이 시대적 상황을 반영하고 있다는 점을 간과한다.⁵⁷⁾

윌터 카이저처럼 보수주의적인 입장에서 구약윤리의 적실성을 강조한 학자는 크리스토퍼 라이트(Christopher Wright)이다(1983, 1990, 1995, 2004).⁵⁸⁾ 라이트는 1983년에 *An Eye for an Eye*에서 삼각 구조와 패러다임 방법을 처음으로 제시했다. 삼각 구조란 구약윤리가 세 가지 축, 즉, 신학적 각, 사회적 각, 그리고 경제적 각으로 이루어졌다는 주장이다. 사회적 각에서 이스라엘은 열방에게 윤리적 행동기준을 보여주는 모델로서 패러다임 역할을 한다. 신학적 각에서 주체는 하나님이고, 사회적 각에서 주체는 이스라엘이라면, 경제적 각에서 주체는 땅이다.⁵⁹⁾

라이트는 “성경전체에서와 마찬가지로 구약 성경에서 윤리는 근본적으로 신학적이다 다시 말해, 윤리적 쟁점들은 모든 점에서 하나님과 – 하나님의 성품, 하나님의 뜻, 하나님이 행하시는 활동들과 그분의 목적에 – 연결되어 있다”고 주장했다.⁶⁰⁾ 그는 하나님의 성품은 구약윤리의 원천이지만 그 성품은 추상적인 언어로만 게시된 것이 아니라 구체적인 하나님의 행동을 통해 예시되었음을 주장한다. 구약윤리 명령들은 하나님의 말씀과 행동을 통해서 인간들에게 주어진 것이다.⁶¹⁾ 이런

55) Kaiser, “New Approaches to Old Testament Ethics,” 291쪽.

56) Kaiser, *Toward Old Testament Ethics*, 3쪽.

57) Robert R. Wilson, “Sources and Methods in the Study of Ancient Israelite Ethics,” *Semeia* 66 (1994), 59쪽.

58) Christopher J. H. Wright, *The Use of The Bible in Social Ethics*, (Bramcote: Grove, 1983); idem., *An Eye for an Eye*, (Downers Grove, IL: IVP, 1983); idem. *God's People in God's Land*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1990); idem., *Walking in the Ways of the Lord: The Ethical Authority*, (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995).

59) 라이트, 「현대를 위한 구약윤리」, 20쪽 참조.

60) 윌글, 26쪽.

점에서 그의 윤리 방법론은 의무론적 요소를 가진다. 하지만 구약윤리의 목적론적 측면을 간과하지도 않는다. 라이트는 구약의 윤리적 명령에서 이스라엘에게 부과한 공의와 의는 아브라함을 통해서 열방에게 복을 주려는 수단이었음을(창18:19-20) 지적하고, “열방 가운데서 여호와와 제사장이 되는 것”을 구약윤리의 목적 중에 하나로 보았다.⁶²⁾ 이외에도 구약윤리의 목적은 인간적인 측면에서 백성들의 안녕, 땅에서의 안정 등을 들 수 있지만 더 중요한 것은 하나님의 선하심에 대한 인격적인 감사를 표시하기 위함이라고 주장한다.⁶³⁾ 그는 구약윤리를 법에만 국한시킬 수 없고 시, 지혜, 내러티브에서도 그 원리들을 발견할 수 있다고 보았다. 구체적으로 구약의 여러 장르에서 하나님의 성품인 공의와 의가 강조되고 있음을 지적했다.⁶⁴⁾ 특별히 율법들이 작동하는 원리를 알기 위해서는 그 율법들이 자리 잡고 있는 내러티브를 필요로 한다고 보았다.⁶⁵⁾

이상의 구약윤리의 연구사를 종합할 때 구약윤리의 원천과 관련해 다양한 견해들이 있음을 발견하게 된다. 처음에서는 의무론적 시각에서 하나님의 성품에 기초한 뜻을 강조하다가(아이로트, 험펠), 목적론적 시각에서 구약윤리가 공동체 의식(프리젠)을 세우는 데에 목적이 있다는 사실에 주목한다. 그 후 자연법(바튼)과 하나님의 성품과 뜻을 반영한 중간 원리들에 초점을 맞추었다(월터 카이저). 반면 라이트는 구약윤리의 원천을 하나님의 성품, 하나님의 뜻에 두는 의무론적 시각과 함께, 목적론적 시각에서 열방에 제사장 나라가 되는 것, 안정, 행복, 감사 등을 지적했다.

3. 구약윤리의 원천과 원리: 공의와 의

필자는 올바른 구약윤리를 위해서는 라이트와 같이 의무론적 시각과 목적론적 시각을 동시에 고려해야 한다고 본다. 연구사를 통해 볼 때, 거의 모든 학자들이 윤리적 원천에서 공통적 원리로 하나님의 성품을 언급한다.⁶⁶⁾ 이것은 의무론적

61) 윗글, 38쪽.

62) 윗글, 44쪽.

63) 윗글, 55쪽.

64) 윗글, 51-53쪽.

65) 윗글, 60쪽.

66) 이 한영, “구약윤리와 토지,” 『구약논단』 18집 (2005년 8월), 15쪽 참조.

시각에 있는 사람이나 목적론적 시각에 있는 사람이나 동일하다. 하나님의 성품은 공의와 의로 요약된다.⁶⁷⁾ 이 공의와 의는 인간을 향한 하나님의 윤리적 속성이기도 하다. 하나님은 자신의 성품인 공의와 의를 역사 안에서 행동으로 그리고 명령으로 보여주셨고, 그것들을 인간에게 요구하신다.

그렇다면 인간 편에서 요구되는 공의와 의의 의미는 무엇인가? 본 논문의 지면상의 한계 때문에 이 주제를 철저히 다룬다는 것은 불가능하다. 하지만 간단히 이에 대한 정의를 내린다면 다음과 같다. 기본적으로 구약에서 공의는 외형적으로 하나님의 요구를 이루는 행동이다. 그래서 하나님이 그들에게 베푸신 행위를 본받아 그대로 수행하는 외형적 모습이다. 일반적으로 공의는 가난한 자와 억압받는 자, 고아를 도와주는 일과 밀접한 연관이 있다. 특별히 고대 근동아시아와 달리 구약은 이방인을 선대할 것을 강조한다.⁶⁸⁾ 그래서 이스라엘도 과거에 애굽에서 이방인으로서 나그네 생활을 살았다는 근거로 이방인을 도와줄 것을 명령한다(출 22: 21; 23: 9; 레 19: 33; 신 23: 7). 이런 공의는 인애와 밀접한 연관이 있다(렘 9: 23; 호 2: 21; 12: 7; 미 6: 8; 시 33: 5; 89: 15; 101: 1).⁶⁹⁾ 안식년과 희년에서 종의 방면이나 토지를 원주인에게 돌려주는 행위도 공의와 차원이면서 해당자들을 해방시킨다는 의미에서 인애를 베푸는 행위이기 때문이다. 실로 공의와 인애는 동전의 양면과 같다. 그 이유는 하나님의 속성에서 찾을 수 있다. 하나님의 공의는 인간의 공의의 모델이 된다. 하나님은 출애굽 시에 애굽을 심판함으로써 자신의 공의를 세우시고 이스라엘을 구원하셨다. 이런 의미에서 하나님의 공의는 이스라엘 편에서는 인애였다. 하나님의 공의는 단순히 애굽의 속박에서 이스라엘을 풀려나게 한 것뿐만 아니라 이스라엘을 자신의 백성으로 삼으시는 공홀로 이어졌다. 따라서 하나님의 공의는 인애를 포함하는 것이다. 더욱이 하나

67) 카이저도 하나님의 거룩을 구약윤리의 최고 원리로 이해했다. Kaiser, *Old Testament Ethics*, 29. 하지만 이런 최고 원리는 추상적이기 때문에 카이저는 중간 원리로서 구체적인 윤리적 원리들을 법 문서에서 도출하려고 노력했다. 반면 묘사적 입장에 있는 학자들은 구약의 윤리적 명령이나 사건이나 진술들 속에서 구체적으로 오늘날 삶에 적용할 수 있는 규범적 윤리 원리들을 끄집어내려는 시도를 거부한다.

68) Richard G. Smith, *The Fate of Justice and Righteousness during David's Reign: Rereading the Court History and Its Ethics according to 2 Samuel 8:15b-20:26*, (New York: T&T Clark, 2009), 55-56쪽.

69) M. Weinfeld, *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, (Minneapolis: Fortress, 1995), 44쪽.

님은 자신이 사랑하는 자에게 공의를 행한 후에 다시 은혜를 베푸는 분이시다(미 7: 9 참조). 그러므로 공의와 인애는 서로 상호적 관계에 있다. 이와 같은 공의를 하나님은 인간에게 요구하시기에 인간 편에서 공의는 인애의 모습을 함께 동반하는 것이다. 굳이 공의와 인애를 구별한다면 공의는 모든 삶의 영역에서 외형적으로 순종하는 모습이고, 인애는 보이지 않는 관계 속에서 마음속으로 우러나오는 자비, 순종, 충성, 긍휼이라고 말할 수 있다.⁷⁰⁾ 그러면 의는 무엇인가? 의는 공의와 인애를 계속적으로 유지함으로써 하나님과 사람 사이에 올바른 관계에 있는 총체적 모습이다. 그래서 하나님과의 관계 속에 온전히 머무는 상태라고 할 수 있다.

이제 구약윤리의 원천이자 최고 원리로서 하나님의 성품인 공의와 의를 생각해 보기로 하자. 공의와 의는 구약의 모든 장르에 걸쳐 강조되고 있다.⁷¹⁾ 먼저 법문서의 경우 하나님의 성품인 공의(**צדק** 미쉬파트)와 의(**יָרָא** 예다카)가 율법의 원리로 등장한다(신 4: 6, 8). 창세기에서 하나님이 아브라함을 부른 목적을 공의와 의를 행하도록 하기 위함이라고 말한다(창 18: 19). 그리고 마지막 아브라함의 생애를 평가할 때 하나님은 아브라함이 율법을 지켰다고 말하고 있다(창 26: 5). 이렇게 해서 창세기는 공의와 의를 율법의 최고 원리로 제시한다. 역사 내러티브에서도 예외는 아니다. 역사 내러티브에서 하나님이 백성에게 원하는 윤리적 행동의 원리는 공의와 의이다(삼하 8: 15). 역사적으로 하나님의 구원행위는 의(**צדק** 예테크)로 묘사된다(삼상 12: 7; 사 5: 11).⁷²⁾ 이러한 의를 따라서 하나님은 백성들도 공의와 의를 행하기를 원하신다(미 6: 6-8 참조).⁷³⁾

또한 공의와 의는 창조질서의 원리이기도 하다. 시편은 창조질서의 원리를 하나님의 성품인 공의와 의로 이해한다(시 33: 5; 36: 6; 89: 15; 106: 7). 예레미야는 8-9장의 문맥에서 공의와 인애와 의를 창조질서의 원리로 주장한다(렘 8: 7; 9: 24). 렘 9장 24절에서 지혜는 하나님의 공의와 인애와 의를 아는 것으로 제시되고 있다. 이런 문맥에서 렘 8장 7-8절은 창조세계는 하나님을 알고 규례를 순종하지만 유다는 지혜가 없어서 하나님을 알지 못한다고 말한다. 이렇게 해서 하나님

70) Rick R. Marrs, "The Prophetic Faith: A Call to Ethics and Community," *Restoration Quarterly* 36 (1994), 314쪽.

71) 공의와 의는 일종의 고정된 표현이다. 단독으로 등장하는 의(예테크, 예다카)라는 단어도 공의와 의를 표현한다고 볼 수 있다.

72) Goldingay, *Approaches to Old Testament Interpretation*, 86쪽.

73) Marrs, "The Prophetic Faith: A Call to Ethics and Community," 311-312쪽.

의 속성인 공의와 의가 창조질서의 원리임을 드러내고 있다. 특별히 렘 8: 7은 새들과 달리 백성들이 여호와와의 공의(צדקה 미쉬파트)를 알지 못한다고 지적한다. 여기서 공의(צדקה 미쉬파트)는 창조질서와 밀접히 연관된 용어이다.⁷⁴⁾

그러면 창조질서의 원리로서 미쉬파트와 체다카는 역사 안에서 실행되는 공의와 의와 동일선상에 있는가? 이 질문에 대해서 차일즈는 역사 안에서 공의와 의는 창조질서로서 공의와 의와 다른 전승에서 기인한 것이기에 분리되어야 한다고 역설한다.⁷⁵⁾ 그래서 그는 슈미트(Schmid)의 주장을 반박한다. 슈미트는 역사 안에 정치, 종교, 사회, 윤리적 질서는 의(צדקה 제데크)로 특징짓는 창조질서와 일치를 이루어야 한다고 이해했다.⁷⁶⁾ 비슷한 견해는 크니어림(Knierim)에서도 발견된다.⁷⁷⁾ 그는 창조질서의 원리로서 공의(צדקה 미쉬파트)와 의(צדקה 제다카)는 역사 안에서 공의와 의와 동일하면서도 그것들을 초월하는 상위개념으로 보고, 역사를 창조질서의 원리에 종속적인 것으로 보았다.⁷⁸⁾ 크니어림에 따르면 역사는 “창조의 의미를 위해 분투하는 장”에 불과했다⁷⁹⁾

구약의 정경적 문맥에서 공의와 의는 하나님의 성품이며 그런 성품에 따라 창조질서가 세워졌고, 구속도 하나님의 성품을 보여주는 행동으로 제시한다. 창조에서 공의와 의를 역사 안에서 공의와 의와 구별할 수는 있지만 서로를 분리하는 것은 옳지 않다. 창조질서에서 공의와 의는 역사 안에서 공의와 의와 연속선상에 있고, 역사 안에서 공의와 의는 창조질서의 공의와 의의 의미를 더욱 진전시키고 있다.⁸⁰⁾ 이런 현상은 정경적 문맥에서 계시의 진전으로 설명할 수 있다.

74) Jack R. Lundbom, *Jeremiah 1-20* (AB), (New York: Doubleday, 1999), 513쪽.

75) Childs, *Biblical Theology*, 490쪽.

76) H. H. Schmid, “Creation, Righteousness, and Salvation: ‘Creation Theology’ as the Broad Horizon of Biblical Theology,” Bernhard W. Anderson (ed.), *Creation in the Old Testament*, (Philadelphia: Fortress, 1984), 108쪽.

77) Rolf Knierim, “Creation and History in Israel's History,” *HBT* 3 (1981), 109쪽.

78) 이런 점에서 확실히 그의 견해는 폰 라드와 견해와 달리한다. 폰 라드는 역사 안에서 구속을 최고의 개념으로 보고 창조는 역사의 구속을 강조하기 위한 일종의 종속적인 장치로 이해했다. Gerhard von Rad, “The Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation,” Bernhard W. Anderson (ed.), *Creation in the Old Testament*, (Philadelphia: Fortress, 1984), 63쪽.

79) Knierim, “Creation and History,” 68쪽.

80) 창조와 역사의 관계는 서로 분리의 관계도 아니고 상대방을 종속하는 관계도 아니다. 창조와 역사는 상호적인 관계로 서로 보완한다. 다음의 글을 참조하라. 김 창대, “사 51: 1-16에 나타난 창조 모티프와 시온,” 『구약논집』 4집 (2008), 61-87쪽.

공의와 의는 하나님의 성품인 거룩과도 밀접한 관련이 있다. 브루그만은 거룩은 제의(예배)와 관련된 것이고 공의와 의는 일상생활의 삶에서 요구되는 원리라고 인식하며 서로를 차별화시켰다.⁸¹⁾ 하지만 레 19장에서 거룩은 십계명의 준수와 밀접하게 연결되어 있다. 또한 예배는 하나님의 성품인 공의와 의를 닮아가도록 자극제 역할을 한다(시 15편과 24편 참조). 이시아는 공의와 의가 제의적 거룩과 밀접한 관계가 있음을 강하게 역설했다(사 2: 6-8; 렘 7장 참조).⁸²⁾

이런 공의와 의는 단순히 의무의 원리로서 백성들에게 요구되는 것은 아니다. 앞에서 공의와 의는 예배와 밀접한 관련이 있음을 보았다. 예배는 집단적인 차원에서 공동체의 정체성을 세우는 데에 중요한 역할을 한다. 이런 의미에서 공의와 의는 올바른 공동체를 세우는 목적론적 의미를 가지고 있다.⁸³⁾ 이시아는 공의와 의를 강조하면서 하나님의 구원의 최종점에서 공의와 의로 채워지는 시온을 그리고 있다(사 1: 27). 그럼으로 하나님의 성품으로서 공의와 의는 공의와 의로 세워지는 시온, 즉, 하나님의 공동체, 더 나아가 하나님의 나라를 지향한다. 사 5장 1-17절은 사회적 불의를 공의와 의를 실행하지 못한 결과로 언급한다(사 5: 8; 3: 14; 10: 1 참조). 그래서 공의와 의를 공동체를 세우는 특징으로 제시한다. 사회적 경제적 학대는 공동체를 해치는 죄임을 강조하고 있는 것이다.

잠언에서 공의와 의는 공동체를 세우는 사람의 인격적 요소와 밀접하게 연결된다. 잠언의 지혜는 여호와의 경외하고 의지하게 함으로써 신앙 안에서 인격의 변화를 유도하는 것을 그 목적으로 한다.⁸⁴⁾ 잠언 8장에서 우주적 질서로 제시되는 지혜는 의(צדקה צֶדֶק)와 공의(צדקה צֶדֶק) 미쉬파트), 그리고 מִשְׁרָם מ (메샤람/정직)으로 요약된다(잠 1: 1-7). 이 지혜는 사회적, 도덕적 질서에 적용되는 지혜이다(잠 1: 3). 브라운(Brown)은 잠언에서 공의와 의는 공동체를 위한 덕목임을 강하게 주장했다.⁸⁵⁾ 그에 의하면 지혜의 궁극적인 목적은 도덕적으로 공동체를 세우는 일에 있다. 실로 잠언에서 의는 공동체적인 요소가 강하다. “의인이 행동하면

81) Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament*, (Philadelphia: Fortress, 1997), 651-653쪽.

82) Marrs, “The Prophetic Faith: A Call to Ethics and Community,” 308쪽.

83) 윗글, 307쪽.

84) Roland E. Murphy, *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990), 15쪽.

85) William P. Brown, *Character in Crisis: A Fresh Approach to the Wisdom Literature of the Old Testament*, (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1996), 24-25쪽.

성읍이 즐거워하고 악인이 패망하면 기뻐 외치느니라”(잠 11: 10). 그래서 잠언에서 공의와 의는 공동체를 세우고, 각각의 상황에서 공동체를 위해 문제를 풀어나가고 상황에 대처하는 기술적인 측면까지 포함한다.⁸⁶⁾

이처럼 구약에서 공의와 의는 공동체를 세우는 목적을 가지고 있음을 보여준다. 앞에서 말한 대로 구약에서 율법은 내러티브의 문맥에서 주어진다. 내러티브는 공동체를 만들고 그 정체성을 세워주는 데에 중요한 역할을 한다. 이런 의미에서 구약의 윤리적 명령들은 내러티브 윤리로 이해될 수도 있다. 즉, 공동체를 지향하고 존재목적을 세워주는 윤리이다. 내러티브 윤리는 기본적으로 공동체 구성원들이 모두 공유하는 대표적 내러티브를 통해서 공동체를 위한 인격과 행동 패턴을 형성하는 데에 그 목적이 있다. 오늘날 내러티브 윤리는 덕 윤리(virtue ethics)와 맞물려서 중요한 윤리적 경향으로 떠오르고 있다. 덕 윤리란 공동체 구성원이 갖추어야 할 인격적 덕목들을 함양하는 데 그 목적이 있기 때문에 내러티브 윤리와 비슷한 면을 공유한다.⁸⁷⁾ 물론 구약의 모든 윤리적 명령들이 공동체를 위한 무형의 인격 형성에 있다고 말하는 것은 지나친 주장일 것이다. 골딩게이는 올바른 인격을 가졌다고 올바른 행동이 나온다고 구약은 가정하지 않는다고 지적한다.⁸⁸⁾ 이런 점에서 윤리적 명령들은 올바른 행동을 위한 지침으로 독자적인 기능을 한다는 사실을 간과하지 말아야 할 것이다.

이상의 논의를 통해서 우리는 구약윤리의 원천은 의무론적 시각과 목적론적 시각을 모두 포함해야 한다고 말할 수 있다.⁸⁹⁾ 여기서 하나님의 성품인 공의와 의는 구약윤리의 원천이자 최고의 원리로 등장한다. 구약윤리에서 공의와 의는 백성들이 수행해야 하는 의무이면서 동시에 백성들이 세워야 하는 공동체의 이상이다. 이런 점에서 구약윤리는 목적론적 성격을 배제하지 않는다. 따라서 구약윤리의 올바른 연구 방향은 하나님의 뜻에 대한 순종을 강조하는 의무와 공동체 형성이라는 두 가지 요소를 모두 고려해야 할 것이다. 여기서 최고의 원리로서 공의와 의는 너무 추상적이어서 오늘날의 삶에 적용하기 힘들다고 말할 수 있을 것이다. 이 문제를 해결하기 위해 사형제도를 중심으로 구체적인 규범적 윤리체계

86) 트렘퍼 롱맨 3세, 『어떻게 잠언을 읽을 것인가』 (전 의우 옮김) (서울: IVP, 2005), 19쪽.

87) Stanley Hauerwas, "Virtue," Clark/Rakestraw (eds.), *Readings in Christian Ethics*, 255쪽.

88) Goldingay, *Old Testament Interpretation*, 43쪽.

89) 같은 맥락에서 바톤도 구약윤리는 의무론적 시각과 목적론적 시각을 동시에 포함하고 있다고 주장한다. Barton, "The Basis of Ethics in the Hebrew Bible," 19쪽.

의 가능성을 살펴보기로 하자.

4. 사형제도

구약의 사형에 해당하는 죄목들은 여러 곳에서 발견된다. 그것들은 주로 언약 법(출 21-23장), 레위기의 거룩법(18-20장), 그리고 신명기법이다. 그 외에 민수기(35장)에서도 발견된다. 이런 죄목들은 십계명의 명시된 항목들과 유사하다. 이것들을 열거하면 다음과 같다.

- (1) 우상숭배의 죄(출 22: 20; 레 20: 1-5; 신 17: 2-7)
- (2) 무당(출 22: 18)
- (3) 점치며 이적을 행하는 죄(레 20: 27)
- (4) 다른 신을 좇게 하는 자들의 죄(신 13: 1-5; 18: 20)
- (5) 하나님의 이름을 모독한 죄(레 24: 14-16, 23)
- (6) 안식일을 범하는 죄(출 31: 14; 민 15: 32-36)
- (7) 부모를 치거나 저주하는 죄(출 21: 15, 17)
- (8) 살인 죄(창 9: 6; 출 21: 12; 레 24: 17-22; 민 35: 16-21)
- (9) 간음 죄(레 20: 10-12; 신 22: 20-25)
- (10) 제사장의 딸이 매춘을 한 죄(레 21: 9)
- (11) 수간 죄(출 22: 19)
- (12) 근친상간 죄(레 20: 11-12, 14, 19-21)
- (13) 동성애 죄(레 20: 13)
- (14) 거짓 증거 죄(신 19: 16, 19)
- (15) 법정을 모욕한 죄(신 17: 8-13)
- (16) 사람을 납치한 죄(출 21: 16)

오늘날 십계명에 대한 견해는 분분하다. 카이저는 십계명은 구약의 윤리적인 명령들 배후에 있는 윤리적 원리로서 기능한다고 보았다. 반면에 클레멘츠는 십계명을 평가절하하고 영원한 도덕적 원리로 생각하지 않는다.⁹⁰⁾ 하지만 정경적

90) Clements, "Christian Ethics and the Old Testament," 14쪽.

문맥에서 구약은 구체적인 윤리적 명령들 배후에 있는 원리들을 제공하려고 시도한다(신 6:5 참조). 그러므로 십계명은 그런 시도 속에서 도덕적 행동들의 외형적 한계들을 보여주는 큰 틀로 이해될 수 있다.⁹¹⁾ 다른 법 규정들은 십계명의 보편적 원리들을 구체적으로 보여주는 사례들이라고 말할 수 있다.⁹²⁾

앞에서 목록으로 제시한 사형제 죄목들은 모두 십계명을 반영한다. 그렇다면 이런 죄목들의 사형은 오늘날 계속 유효한가? 이에 대한 답은 대체로 부정적이다. 먼저 구체적인 규정들의 상위 원리로 제시되는 십계명(출 20:1-17)은 정언법으로 사형에 대한 형벌 규정을 생략하고 있다. 그리고 신구약의 통합적 메시지도 사형제 실행에 매우 유보적이다. 구약에서 간음의 경우 바로 사형이 이루어지지 않았다(다윗의 예). 또한 실제로 구약에서 간음으로 인하여 사형을 집행했다는 기록은 어느 곳에서도 나오지 않는다.⁹³⁾ 신약에서 예수님은 간음의 경우 이혼을 허락하셨다. 하지만 이것은 간음의 경우 사형에 처하는 신명기 법과 어긋난다.

차일즈는 하나님의 뜻은 시대의 흐름 속에서 계속적으로 주어졌다고 말한다.⁹⁴⁾ 이와 연관해서 구약 윤리 규정들 안에서 적용상 불일치는 계시의 발전 내지 시대의 발전으로 설명할 수도 있을 것이다. 하지만 이런 설명은 보수주의 학자들에게는 반갑지 않다. 골딩게이와 카이저는 고상한 윤리적 이상들은 구약 초기에도 등장한다고 지적함으로써 획일적인 발전을 거부한다.⁹⁵⁾ 사형제에서 여러 죄목들은 분명 오늘날 우리의 현실에 맞지 않다. 구약의 법들은 이스라엘이라는 신정국가에게 일차적으로 주어진 것이기에 오늘날 세속사회에서 일률적으로 적용한다는 것은 무리이다.

이런 문제를 해결하기 위해 종교개혁자들은 구약의 법을 도덕법, 제의법, 그리고 시민법으로 나누고 도덕법만 유효한 것으로 이해했다. 하지만 이것의 맹점은 그런 법 구분이 명확하지 않다는 데에 있다.⁹⁶⁾ 그리고 여전히 도덕법을 오늘날

91) Philp Jenson, "Snakes and Ladders: Levels of Biblical Law," Katharine Dellin (ed.), *Ethical and Unethical in the Old Testament: God and Humans in Dialogue*, (New York: T&T Clark, 2010), 187-207쪽.

92) 욥 31장의 보편적인 윤리적 항목들은 십계명과 매우 유사하다. 안 근조, "욥 31장에 나타난 구약성서의 윤리," 『구약논단』 36집 (2010년 6월), 71-90쪽.

93) Cyril S. Rodd, *Glimpses of A Strange Land: Studies in Old Testament Ethics*, (Edinburgh: T&T Clark, 2001), 25쪽.

94) Childs, *Biblical Theology*, 677쪽.

95) Kaiser, "New Approaches to Old Testament Ethics," 292쪽.

어떻게 적용할 것인가에 대해서 큰 도움이 되지 않는다. 구약의 법들은 앞에서 말한 것처럼 당시 시대적 상황들을 반영했다는 사실을 심각하게 고려해야 한다. 예를 들어, 구약 법은 우상숭배의 형벌을 사형으로 규정하고 있다. 하지만 이것은 오늘날의 삶에 적용하기 힘들다. 제의에 관한 사형제도는 이스라엘 안에 가시적인 하나님의 성막(성전)이 있는 상황에서 이스라엘의 거룩을 지키기 위한 목적을 성취하기 위함이었음을 간과해서는 안 된다.⁹⁷⁾ 즉, 시대적 상황을 고려해야 하는 것이다.

또한 구약 법은 어떤 경우에는 인간의 죄성으로 인해 최소한의 기준을 보여주는 경우도 있지만(신 24:1-4)⁹⁸⁾ 최대한 형벌로 사형을 정하는 경우도 있다. 그래서 실제로 사형이 집행되기 보다는 얼마든지 다른 보상을 통해 상쇄될 수 있었다(간음의 경우)⁹⁹⁾ 웬함은 민 35장 31절에서 “살인죄를 범한 고살자의 생명의 속전을 받지 말고 죽일 것이며”라는 말은 거꾸로 고의로 짓는 살인 외에 다른 죄의 목록들은 다른 방법으로 보상할 수 있다는 것을 암시한다고 주장한다.¹⁰⁰⁾

이상의 관찰을 통해서 우리는 구약의 사형제도는 시대적 제약을 가지고 있었고 적용에도 유용성이 있다는 것을 보게 된다. 더 나아가 일관성이 결여되는 것도 있다. 그렇다면 구약의 사형제도는 오늘날 우리에게 아무런 도덕적 가치가 없는 것인가? 구약의 사형제도는 오늘날 추상적인 원리로서 도덕적 삶을 부추기는 자극제로만 기능하는 것인가? 구약에서 우리아를 살인하고도 살았던 다윗은 그렇다고 살인죄의 형벌이 사형임을 모르는 것은 아니었다(삼하 12: 13-14). 신약에서 마치 사형제도가 폐지된 것처럼 보이지만 복음서에서 예수님의 어록은 사형제를 당연시하고 있다(마 5: 17-19; 15: 3-4). 심지어 바울은 율법을 알지 못하는 모든 이방인들이 양심으로 십계명에 해당되는 범죄들이 사형에 해당됨을 안다고 선언하기까지 한다(롬 1: 23-31). 신약은 구약의 사형제도가 폐지되었다고 공식적으로

96) Goldingay, *Old Testament Interpretation*, 65쪽.
 97) Joe M. Sprinkle, *Biblical Law and Its Relevance: A Christian Understanding and Ethical Application for Today of the Mosaic Regulations*, (New York: University Press of America, 2006), 16-17쪽.
 98) Gordon J. Wenham, “The Gap between Law and Ethics in the Bible,” *JJS* 48 (1997), 17-29쪽에서 17-20쪽.
 99) Rodd, *Glimpses of a Strange Land*, 39쪽.
 100) Gordon J. Wenham, *The Book of Leviticus* (NICOT), (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1979), 285쪽. 같은 주장은 카이저에게서도 발견된다. Kaiser, *Old Testament Ethics*, 73쪽.

선언하지 않는다. 오히려 사형제도와 같은 구약의 법 존재는 신약의 신앙 공동체의 정체성을 찾는 데에 지대한 영향을 주는 요소로 인식했다(마 5: 17; 롬 15: 4 참조).¹⁰¹⁾ 따라서 구약의 사형제도가 오늘날 우리에게 어떻게 적용될 수 있는지에 대한 윤리적 시각을 찾는 노력이 필요하다. 이런 노력의 차원에서 고의적인 살인죄의 사형규정을 분석할 것이다. 살인죄에 대한 사형규정은 법 조항과 내러티브에서 각각 살필 필요가 있다. 율법 조항 안에도 나름대로 도덕적 원리가 제시되지만 내러티브는 율법 조항들이 실제 이야기에서 어떻게 적용되는지를 보여줌으로써 율법 규정들 배후에 진정한 의미를 전달하는 기능을 한다. 더욱이 법 조항은 독자로 하여금 내러티브를 연상시켜서 설득을 하는 기능을 하기도 한다.¹⁰²⁾ 그러므로 내러티브를 통한 법 해석은 구약윤리에서 중요한 요소이다. 따라서 고의적인 살인죄에 대한 사형규정을 법 조항과 내러티브 두 장르에서 살피기로 하겠다.

1) 법 조항에서 살인죄에 대한 사형규정

고의적인 살인은 사형에 해당되는 법 규정은 창 9장 6절에서 최초로 제시된다. 이 구절의 히브리어 본문은 다음과 같다.

וְהָאִשָּׁה אֲשֶׁר תִּזְנוּת אִישׁ וְהָאִישׁ אֲשֶׁר יִזְנוּת אִשָּׁה וְהָאִישׁ אֲשֶׁר יִזְנוּת אִשָּׁה וְהָאִשָּׁה אֲשֶׁר תִּזְנוּת אִישׁ
 וְהָאִישׁ אֲשֶׁר יִזְנוּת אִשָּׁה וְהָאִשָּׁה אֲשֶׁר תִּזְנוּת אִישׁ וְהָאִישׁ אֲשֶׁר יִזְנוּת אִשָּׁה
 (사람의 피를 흘리는 자는 사람에게 의해서 그의 피가 흘려질 것이다. 그 이유는
 하나님이 사람을 하나님의 형상으로 만들었기 때문이다)

바톤은 창 9장 6절에서 살인자에 대한 사형 규정에 대해서 “창세기 9장의 규정이 출애굽기의 제의법의 경우처럼 하나님이 직접 명령한 금령으로 이해하는 것은 잘못이다”라고 주장했다.¹⁰³⁾ 살인자에 대한 사형규정은 자연법과 연관해서 이해되어야 한다는 애매한 입장이다. 잭슨(Jackson)은 여기서 “사람에 의해서”로 번역된 표현에서 히브리어 전치사 וְ(베/안에)는 “사람을 위하여”라 번역할 것을 제안하고 다음과 같이 번역한다. “인간(인류)을 위해서 그의 피가 흘려질 것이다.”

101) Jenson, “Snakes and Ladders,” 204쪽.

102) Jonathan Burnside, “What Shall We Do with the Sabbath-Gatherer?: A Narrative Approach to a ‘Hard Case’ in Biblical Law (Numbers 15:32-36),” VT 60 (2010), 45-62쪽.

103) 윗글, 34쪽.

이렇게 되면 사형집행의 주체가 애매해지게 된다. 그는 여기서 살인자에 대한 사형집행은 하나님이기 때문에 사람이 살인자의 사형을 집행하는 것은 잘못이라고 주장한다.¹⁰⁴⁾ 요더(John Howard Yoder)도 비슷한 견해이다.¹⁰⁵⁾ 그는 창 9장 1-6절을 주해하면서 살인자에 대한 사형규정은 규범적인 것이 아니라 하나님의 섭리에 의해서 죽게 될 것이라는 묘사적 표현이라고 주장했다. 오히려 이 규정은 인간의 잘못된 복수를 막기 위한 하나님의 의도라고 말한다.¹⁰⁶⁾ 그는 창 4장에서 가인의 살인에 대해서 인간의 복수를 금한 것을 그 예로 들었다.

하지만 창 4장의 가인의 살인은 율법 이전의 내용이기 때문에 하나님이 사형집행자로 등장하는 것이고, 창 9장은 노아언약의 문맥에서는 살인죄에 대한 사형집행권이 인간에게 주어지는 것으로 해석할 수 있다.¹⁰⁷⁾ 창 9: 6은 살인자가 죽음을 당해야 하는 윤리적 일반 원리가 제시된다. 즉, 사람이 하나님의 형상이라는 사실 때문이다. 이것은 살인이 하나님의 권리에 대한 침해임을 뜻한다. 사람이 하나님의 형상이라는 사실은 시간을 초월하는 진리이며 공의와 의리는 창조질서의 원리를 반영한 것이다. 그러므로 살인죄에 대한 사형규정은 창조질서에 나타난 하나님의 뜻에 기초하기에 그 규정은 하나님의 뜻에 순종하는 의무적 시각에서 바라볼 수 있다.

또한 창 9장 1-7절은 “생육하고 번성하라”라는 말이 초두와 말미에 나타나서 인클루지오를 이룬다. 그래서 살인자에 대한 사형규정은 노아홍수 이후 세상에서 인간이 번성하기 위한 목적을 가지고 있음을 알 수 있다.¹⁰⁸⁾ 이런 의미에서 살인죄에 대한 사형규정은 윤리의 목적론적 시각을 반영한다. 창 9장 6절에서 살인죄에 대한 사형규정은 창세기 1장의 창조기사와 밀접히 연관된다. 앞에서 지적한 대로 창조질서는 하나님의 성품인 공의와 의를 기초로 하고 있다. 이런 창조질서는

104) Bernard S. Jackson, “Reflections on Biblical Law,” *JJS* 18 (1973), 24-25쪽.

105) John Howard Yoder, “Noah's Covenant and the Purpose of Punishment,” Clark/Rakestraw (eds.), *Readings in Christian Ethics 2: Issues and Applications*, (Grand Rapids, Mich.: Baker, 1996), 471-482쪽, 이에 대한 반대 입장을 위해 다음의 글을 보라. John Murray, “The Sanctity of Life,” Clark/Rakestraw (eds.), *Readings in Christian Ethics 2*, 457-462쪽.

106) Yoder, “Noah's Covenant and the Purpose of Punishment,” 475쪽.

107) Bruce W. Ballard, “The Death Penalty: God's Timeless Standard for the Nations?” *JETS* 43/3 (2000), 472-473쪽.

108) Gordon J. Wenham, *Story as Torah: Reading Old Testament Narrative Ethically*, (Grand Rapids, Mich.: Baker, 2000), 83쪽.

제 7일에 안식함으로 절정에 이른다. 안식에 대해 구약 신학자들의 견해는 합의를 이루지 못한다. 하지만 안식의 의미 중에 하나는 하나님의 임재의 개념으로 설명된다(사 66: 1-2; 시 132: 14 참조). 여기서 하나님의 임재는 왕으로서의 임재이다(시 99: 1).¹⁰⁹⁾ 창조 후에 안식하신다는 것은 하나님께서 왕으로 임재하심을 암시한다. 이런 점에서 창조의 목적은 하나님 나라를 세우는 데에 있음을 알 수 있다. 같은 맥락에서 신약의 히브리서 기자는 종말에 임할 하나님 나라를 ‘안식’으로 묘사했다(히 4: 11). 그러므로 요한계시록에서 하나님 나라의 완성으로 다시 새 하늘과 새 땅을 언급하고 하나님의 임재를 묘사하는 것은 결코 놀라운 일이 아니다(계 21: 1). 이와 관련해서 레이만(C. Stephen layman)은 구약윤리 규범들의 목적은 하나님 나라의 실현이라고 주장했다.¹¹⁰⁾

이상의 관찰을 종합하면, 살인죄에 대한 사형규정은 살인은 하나님이 사람을 자신의 형상으로 창조한 공의와 의의 창조질서의 위배임을 보여주기 때문에 사형규정은 하나님의 뜻에 대한 불순종이라는 의무론적 입장에 속한다. 또한 이 규정은 살인이 창조의 목적인 하나님 나라의 완성을 위해 생육하고 번성하기 위한 목적에 위배됨을 제시한다. 따라서 살인죄에 대한 사형규정은 공의와 의리는 하나님의 성품을 유지시키면서 동시에 그 연장선에 있는 하나님 나라의 실현을 위한 목적이 있음을 알 수 있다. 구체적으로 하나님 나라는 주권, 백성, 그리고 영토로 이루어졌다.¹¹¹⁾ 따라서 살인죄에 대한 사형규정은 하나님 나라 안에서 하나님의 주권을 인정하는 백성, 다른 말로 공동체를 온전히 세우기 위한 목적과 관련해서 이해될 수 있다.

창 9장 6절의 살인죄에 대한 규정은 창조로 대변되는 하나님 나라는 목적의 관점을 보여준다면, 도피성 규례는 살인죄에 대한 사형규정이 획일적으로 적용되지 않는다는 힌트를 제공한다(신 4: 41-43; 19: 1-13; 민 35: 9-34; 수 20: 1-9). 특별히 민 35장 9-34절에서 고의가 없는 살인자의 경우 도피성에 갈 수 있다는 규정을 제시한다(민 35: 11, 15). 하지만 고의가 없는 실수에 해당하는 히브리어

109) Samuel Terrien, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*, (New York: Harper & Row, 1978), 390-405쪽 참조.

110) C. Stephen Layman, "The Kingdom of God," Clark/Rakestraw (eds.), *Readings in Christian Ethics 1*, 32-40쪽.

111) Bruce K. Waltke, *An Old Testament Theology*, (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2007), 51쪽.

단어 **חַיִּי**(쉐가가/과실)는 의도하지 않는 잘못 만을 뜻하지 않는다(삼상 26: 21; 전 5: 6 참고).¹¹²⁾ 레위기의 속죄제와 속건제의 규정에서 그 용례를 분석해 보면, 비록 고의성이 있다고 할지라도 회개를 하면 일종의 과실로 간주한다는 것을 볼 수 있다(레 4: 22, 27; 5: 15, 18). 일단 고의성이 있으면 반드시 회개를 해야 한다(레 5: 5). 회개한다면 고의적인 실수도 어느 정도 과실로 인정하는 모양새이다. 만약 회개하지 않는다면 해당자는 공동체에서 쫓겨난다(민 15: 30). 이런 용례에 비추어 볼 때, 도피성 규례는 어느 정도 고의성이 있다고 하더라도 진정으로 회개하는 사람에게 생명을 연장해 주는 신학적 의미를 가진다.¹¹³⁾ 물론 도피성 규례는 고의로 죽인 자에 대한 사형을 폐지하는 것은 아니다. 그리고 고의성이 없다고 할지라도 살인은 심각한 죄임을 거꾸로 보여준다. 그렇지만 동시에 도피성의 규례는 살인자에 대한 관용을 보여주며, 함부로 살인자라도 죽일 수 없다는 하나님의 인애의 원리를 제공한다.

라이트는 열방의 패러다임으로서 이스라엘의 존재를 지적하고 이스라엘은 열방에게 어떻게 사회적으로 살아가야 할지를 제시하는 패러다임 역할을 했다고 주장한다.¹¹⁴⁾ 이런 맥락에서 이 규례는 당시 가나안 정착이라는 시대적 상황의 제약 속에서 하나님의 나라의 백성의 공의와 인애의 모습을 열방에게 모델로 제시하는 데에 공헌을 한다. 즉, 하나님 나라를 선교하는 목적론적 측면에서 이해될 수 있는 것이다. 살인자는 도피성에서 대제사장이 죽을 때까지 나올 수 없었다(민 35: 25). 신구약의 정경적 문맥에서 이것은 하나님 나라의 완성을 위해 죄로 죽어야 할 죄인을 대속하기 위해 대제사장으로 오신 예수 그리스도의 사역을 상기시킨다.¹¹⁵⁾ 이런 점에서 도피성 규례는 하나님 나라의 완성을 간접적으로 염두에 두고 있다. 또한 도피성 규례에서 살인자가 대제사장의 죽음까지 도피성에서 나올 수 없다는 규정은 살인자가 받을 죽음을 대제사장의 죽음으로 대신한다는 암시를 준다. 그래서 살인죄는 죽음이라는 대가를 치러야 한다는 원리와 조화를 이룬다. 도피성 규례의 패러다임은 하나님의 주권적 섭리에 의해서 대리적 죽음이 있을 수 있다는 가능성을 보여주는 것이다.

112) Richard E. Aberbeck, "חַיִּי," *NIDOTTE*: 2, 94쪽.

113) Rodd, *Glimpses of a Strange Land*, 103쪽 참조.

114) 라이트, 「현대를 위한 구약윤리」, 63-102쪽.

115) Sprinkle, *Biblical Law and Its Relevance*, 22쪽.

요컨대, 창 9장 6절에서 살인죄에 대한 사형규정은 공의와 의리는 창조질서의 원리에 입각해서 실행되어야 하는 의무사항이다. 그리고 동시에 하나님 나라의 실현이라는 목적을 가지고 있다. 구체적으로 말해서 하나님 나라 안에서 온전한 공동체를 세우는 목적을 가지고 있는 것이다. 반면 역사 안에서 하나님의 공의와 의는 도피성 규례를 통해서 알 수 있듯이 살인자에 대한 획일적 사형집행을 강요하지 않는다. 여기서 하나님 공의와 함께 인애를 엿볼 수 있다. 도피성 규례는 공의롭고 지비로운 하나님의 나라의 모습을 당시 주위 민족에게 예시하는 패러다임이었다. 그러므로 구약의 살인자에 대한 사형규정은 하나님 나라를 선포하고 완성해 나가는 선교적 차원에서 융통성을 가지고 있다. 그러므로 사형규정은 공의와 인애와 의리는 도덕적 원리가 당시 상황에서 패러다임이라는 형태로 구현되면서 새롭게 적용될 수 있다는 교훈을 준다. 창 9장 6절에서 고의적인 살인자에 대해 사형규정은 구체적인 패러다임과 서로 상충되지 않는다. 둘다 하나님 나라를 지향한다는 공통점이 있고, 죽음이라는 대가를 언급한다. 창 9장 6절에서 살인자에 대한 사형규정은 하나님의 공의와 인애를 반영하는 것이기에 하나님의 인애를 배제하지 않는다. 민수기 35장의 패러다임은 공의와 의리는 최고의 도덕적 원리와 사람이 하나님의 형상이기 때문에 죽어야 한다는 일반 윤리적 원리의 의미를 더욱 구체화한 것이다.

2) 내러티브에서 살인죄에 대한 사형규정

여기서는 지면상의 제약으로 삼하 11-12장에서 나타난 다윗 내러티브를 중심으로 논의를 전개하겠다. 삼하 12장 13-14절에서 볼 수 있듯이 우리아를 살인한 다윗의 죄의 형벌은 죽음이었다. 하지만 다윗은 죽지 않았다. 혹자는 이 내러티브에서 초점은 간음과 살인보다는 다윗의 왕적 권력의 남용에 있다고 주장하며 이 문제를 희석시킨다.¹¹⁶⁾ 하지만 다윗은 나단 선지자로부터 그가 저지른 간음과 살인으로 인해 질타를 듣는다. 이 후 다윗의 네 명의 아들들의 죽음은 다윗 대신에 당한 죽음으로 그의 살인죄에 대한 심판의 성격이 강하다.¹¹⁷⁾

다윗의 밧세바 사건은 삼하 8: 15에서 사무엘하 20장까지의 대단락에 속한다.

116) Andrew Sloane, *At Home in a Strange Land: Using the Old Testament in Christian Ethics*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2008), 57-58쪽.

117) Smith, *The Fate of Justice and Righteousness*, 94쪽.

이 대단락은 초두와 말미에 다윗의 부하들에 기록이 언급되어 인클루지오를 이룬다. 이 대단락의 초점은 다윗이 공의와 의를 시작했지만 실패하는 모습이다. 삼하 8장 15절에서 공의와 의로 다스린다고 할 때, 다스린다는 동사는 와우계속법 미완료형으로 되어 있다. 여기서 와우계속법 미완료는 과거 동작의 시작점을 강조한다.¹¹⁸⁾ 그래서 다윗이 이전의 모든 군사적 작전에서 성공을 거두고 백성을 다스리기 시작해서 공의와 의를 행하기 시작했다는 것을 보여준다.¹¹⁹⁾ 하지만 이후의 다윗의 행보는 우리아에 대한 살인을 통해서 부정적인 모습으로 그려지고 있다. 공의와 의를 이루는 데에 실패한 다윗으로 인해 그 후에 일어나는 인물들과 사건들도 공의와 의를 이루지 못한 모습으로 묘사된다. 이런 점에서 우리아를 죽인 다윗의 사건은 공의와 의를 이루지 못한 한 사람의 실패가 얼마나 큰 파장을 일으키는지를 생생하게 교훈한다.

이와 같은 문맥에서 우리아를 죽인 다윗의 사건은 살인죄에 대한 사형규정에 대한 또 다른 패러다임을 제공한다. 고의에 의한 살인은 사형이라는 도덕적 원리는 변함이 없다. 확실히 살인은 사람이 하나님의 형상이라는 창조원리를 훼손하는 것이다. 하지만 다윗 내러티브는 사형집행은 연기될 수 있고, 다른 사람의 죽음으로 대신할 수 있다는 가능성을 보여준다. 그러면 사형집행이 다윗에게서 당사자에게 시행되지 않은 신학적 이유는 무엇인가? 이것은 창조질서의 원리와 모순되지 않는가? 이 물음은 사형규정이 하나님 나라라는 목적을 위한 것이라는 사실에서 해결될 수 있다고 본다.

앞에서 우리는 살인죄에 대한 사형규정은 하나님 나라의 공동체를 위한 것이라고 말했다. 같은 맥락에서 다윗에게서 사형집행이 이루어지지 않은 것은 하나님 나라의 실현이라는 목적의 차원에서 이해될 수 있다. 다윗은 하나님 나라를 세우기 위한 도구였다. 다윗왕권은 하나님의 왕권을 대변하는 왕권이었기 때문이다(대상 28: 5). 더욱이 다윗은 하나님 나라의 공의와 의를 위한 도구였다. 따라서 하나님은 다윗언약에 근거해서 하나님 나라의 최종적 완성과 실현을 위해 다윗을 살려주었다고 볼 수 있다. 물론 그렇다고 무조건 다윗을 살려준 것은 아니다. 이러한 자비는 다윗의 회개를 전제로 한 것이다. 이런 원리는 도피성 규례에서도

118) Bruce K. Waltke and M. O'Connor, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990), 486쪽.

119) Smith, *윗글*, 68쪽.

발견된다. 같은 문맥에 있는 사무엘하 14장에서 드고아의 여인의 이야기는 시사하는 바가 크다. 드고아의 여인은 אֵלֹהֵינוּ (나할라 엘로힘/하나님의 산업을) 위해 살해한 이들을 용서해 줄 것을 구한다(14: 16). 하나님의 산업인 땅은 하나님 나라의 중요한 요소이다. 그래서 하나님 나라 안에서 땅과 백성을 유지하는 차원에서 이들의 용서를 빌었던 것이다. 물론 용서는 회개를 전제로 하기 때문에 드고아 여인의 논리는 맞지 않다. 어쨌든 이 드고아의 여인의 말은 살인자라고 할지라도 하나님 나라의 목적을 위해서는 회개를 전제로 용서될 수 있다는 가능성을 보여준다.

결론적으로 사형규정은 하나님 나라를 세우는 데에 목적이 있다. 다윗을 살려 준 것은 이와 같은 목적에서 이해될 수 있다. 다윗 이야기는 사형규정이 하나님 나라의 실현을 위해서 융통성 있게 적용될 수 있는 또 다른 패러다임이다. 결국 살인죄의 사형규정은 하나님 나라의 완성을 위한 것이며 공의와 인애의 두 가지 측면을 가지고 있다. 다윗의 예는 살인죄에 대한 사형규정과 모순되는 것이 아니라 기본 윤리적 원리를 왕정시대 초기에 하나님 나라의 완성을 위해 구체적으로 구현한 패러다임이다. 어쨌든 다윗은 우리아의 살인으로 이대들이 대신 죽는 대가를 지불해야 했다.

5. 제언

이상의 발견을 토대로 우리는 나름대로 구약윤리 방법론을 세울 수 있다. 먼저 구약의 윤리적 규범들은 의무와 목적이라는 시각에서 바라볼 필요가 있다. 특별히, 하나님 나라의 완성을 지향하고 있다는 사실을 염두에 두어야 한다. 하나님 나라는 하나님의 주권-공동체(백성)-영토라는 세 개의 축으로 이루어졌다. 그러므로 우리는 구약의 윤리적 명령들이 이런 세 개의 축들에 어떻게 기여하는지를 고려해야 한다. 구약윤리의 원천과 원리에 입각하여 등장하는 다양한 윤리적 진술과 사건들은 시대마다 하나님 나라를 실현하기 위한 패러다임들이다. 이 패러다임들은 서로 상충되는 것이 아니라 동일한 원리들에 의해 적용되는 통일성을 지닌다. 그러므로 오늘날 윤리적 적용을 위해서 최고의 원리(공의와 인애와 의)를 기초로 각각의 윤리적 이슈에 대해 그에 해당하는 일반 윤리적 원리(살인의 경우 사람이 하나님의 형상이기에 죽어야 한다는 원리)를 도출해 내고, 그 일반

원리가 구체적인 상황에서 하나님 나라의 목적을 위해서 어떻게 패러다임으로 제시되는지를 관찰해야 할 것이다. 패러다임 연구는 법 문서에만 국한되는 것이 아니라 내러티브와 같은 다양한 장르에서 이루어져야 한다. 원리(최고 원리와 일반 원리)와 패러다임, 그리고 하나님 나라의 구현의 상호작용을 연구한다면 오늘날의 삶에서 구약의 윤리적 가르침들을 적용할 수 있다. 단순히 구약의 윤리적 패러다임을 보고 추상적인 영감을 받아 나름대로 자의적으로 윤리적 결정을 내리는 것은 옳지 않다.

결론적으로 사형제도에서 살인자를 사형시킬 것인가 하는 문제는 확일적으로 결론내릴 수 없다. 오늘날 시대적 상황에서 무엇이 하나님 나라를 위한 올바른 결정인지를 생각해야 할 것이다. 살인죄에 대한 사형제도는 결코 폐지될 수 없지만 적용에 있어서는 융통성을 발휘할 필요가 있다. 넓은 의미에서 시대적 상황을 고려하여 무엇이 하나님 나라의 실현을 위해 최선인지를 판단해야 할 것이다. 그리고 좁은 의미에서 어떤 결정이 신앙공동체에게 유익한 것인지 생각해야 할 것이다. 올바른 결정을 위해서 구약윤리에 대한 심도 있는 연구와 시대에 대한 깊은 통찰이 요구된다.¹²⁰⁾ 그럴 때, 우리의 윤리적 결정이 다시 공의와 인애와 의를 우리 시대에 구현하는 올바른 패러다임이 될 수 있을 것이다.

끝으로 이상의 윤리 방법론이 사형제도 외에 다른 윤리적 이슈들에게 어떻게 적용할 수 있는지 짧게 언급하고 마치겠다. 오늘날 직장 안에서 노동윤리가 주목을 받고 있다. 과연 어떤 것이 공정한 노사관계인가? 구약 시대는 오늘날의 경제상황을 반영하지 않기 때문에 구약에서 답을 찾기가 어려울 듯 보인다. 하지만 앞에서 제시한 대로 원리들을 찾고 여러 패러다임들을 연구한다면 올바른 대안을 찾을 수 있다고 여겨진다. 구체적으로 구약에서 종에 관한 법은 고용주와 고용인의 관계에 적용될 수 있기 때문에 거기서 일반 원리(모든 사람은 자유인으로 부름을 받았다는 원리)를 찾고, 다양한 장르들에서 패러다임들을 분석한다면, 거기서 해법을 찾을 수 있을 것이다.

120) 오늘날 사형제에 대해서 김 정우는 사형제도는 존치하되 사형의 집행은 유보시키는 대안을 제시한다. 김 정우, “사형제에 대한 성경신학적 관점,” 『신학지남』 72/4 (2005), 54쪽.

6. 참고문헌

- 김 정우, “사형제에 대한 성경신학적 관점,” 『신학지남』 72/4 (2005), 37-54쪽.
- 김 창대, “사 51:1-16에 나타난 창조 모티프와 시온,” 『구약논집』 4집 (2008), 61-87쪽.
- 랄프 스미스, 『구약신학: 그 역사, 방법론, 메시지』 (박 문재 옮김) (고양: 크리스찬, 2005).
- 원제는 Ralph L. Smith, *Old Testament Theology: Its History, Method, and Message*, (Nashville, TN.: Broadman & Holman, 1993).
- 안 근조, “욥 31장에 나타난 구약성서의 윤리,” 『구약논단』 36집 (2010년 6월), 71-90쪽.
- 이 한영, “구약 윤리와 토지,” 『구약논단』 18집 (2005년 8월), 145-170쪽.
- 트렘퍼 롱먼 3세, 『어떻게 잠언을 읽을 것인가』 (전의우 옮김) (서울: IVP, 2005). 원제는 Tremper Longman III., *How to Read Proverbs*, (Downers Grove, Ill.: IVP, 2002).
- 크리스토퍼 라이트, 『현대를 위한 구약윤리』 (김 재영 옮김) (서울: IVP, 2006). 원제는 Christopher J. H. Wright, *Old Testament Ethics for the People of God*, (Nottingham, UK.: IVP, 2004).
- Ballard, Bruce W., “The Death Penalty: God's Timeless Standard for the Nations?” *JETS* 43/3 (2000), 471-487쪽.
- Barton, John, “Understanding Old Testament Ethics,” *JSOT* 9 (1978), 44-64쪽.
- _____, *Understanding Old Testament Ethics: Approaches and Explorations*, (Louisville: WJK, 2003).
- Birch, Bruce C., *Let Justice Roll Down: The Old Testament Ethic and Christian Life*, (Louisville: WJK, 1991).
- _____, “Moral Agency, Community, and the Character of God in the Hebrew Bible,” *Semeia* 66 (1994), 23-41쪽.
- _____, “Old Testament Narrative and Moral Address,” Tucker/Peterson/Wilson (eds.) *Canon, Theology, and Old Testament Interpretation: Essays in Honor of Brevard S. Childs*, (Philadelphia: Fortress, 198), 75-91쪽.
- Brown, William P., *Character in Crisis: A Fresh Approach to the Wisdom Literature of the Old Testament*, (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1996).
- Bruce C. Birch, Bruce C./L. L. Rasmussen (eds.), *Bible and Ethics in the Christian Life*, (Minneapolis: Augsburg, 1976).
- Brueggemann, Walter, *Theology of the Old Testament*, (Philadelphia: Fortress, 1997).
- Burnside, Jonathan, “‘What Shall We Do with the Sabbath-Gatherer?’: A Narrative Approach to a ‘Hard Case’ in Biblical Law (Numbers 15:32-36),” *VT* 60 (2010), 45-62쪽.
- Clark, David K./Robert V. Rakestraw (eds.), *Reading in Christian Ethics*, 2 vols., (Grand

- Rapids, Mich.: Baker, 1994, 1996).
- Childs, Brevard S., *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible*, (Minneapolis: Fortress Press, 1993).
- _____, *Old Testament Theology in a Canonical Context*, (Philadelphia: Fortress, 1986).
- Clements, R. E., "Christian Ethics and the Old Testament," *Modern Churchman* 26 (1984), 13-26쪽.
- Davies, Eryle W., "Ethics of the Hebrew Bible: The Problem of Methodology," *Semeia* 66 (1994), 43-53쪽.
- Eichrodt, W., *Theologie des Alten Testaments*, vol. 2, (Leipzig, 1935). Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments* (BZAW 67) (Berlin: 1938).
- Goldingay, John. *Approaches to Old Testament Interpretation*, (Leicester, England: IVP, 1990).
- Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments* (BZAW 67), (Berlin: 1938).
- Jackson, Bernard S., "Reflections on Biblical Law," *JJS* 18 (1973), 8-38쪽.
- Jacob, Edmond, *Theology of the Old Testament*, (New York: Harper/Row, 1958).
- Janzen, Waldemar, *Old Testament Ethics: A Paradigmatic Approach*, (Louisville, Ken.: WJK, 1994).
- Jenson, Philp, "Snakes and Ladders: Levels of Biblical Law," Katharine Dellin (ed.), *Ethical and Unethical in the Old Testament: God and Humans in Dialogue*, (New York: T&T Clark, 2010), 187-207쪽.
- Kaiser, Walter C., "New Approaches to Old Testament Ethics," *JETS* 35 (1992), 289-297쪽.
- _____, *Toward Old Testament Ethics*, (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1983),
- _____, *What Does the Lord Require?: A Guide for Preaching and Teaching Biblical Ethics*, (Grand Rapids, Mich.: Baker, 2009).
- Knierim, Rolf, "Creation and History in Israel's History," *HBT* 3 (1981), 59-123쪽.
- Longenecker, Richard N., "Four Ways of Using the New Testament," David K. Clark/Robert V. Rakestraw (eds.), *Readings in Christian Ethics 1: Theory and Method*, (Grand Rapids, Mich.: 1994), 185-191쪽.
- Lundbom, Jack R., *Jeremiah 1-20* (AB), (New York: Doubleday, 1999).
- Marrs, Rich R., "The Prophetic Faith: A Call to Ethics and Community," *Restoration Quarterly* 36 (1994), 304-315쪽.
- Martens, Elmer A., "The Problem of Old Testament Ethics," *Direction* 6 (1997), 23-35쪽.
- McKeating, Henry, "Sanctions against Adultery in Ancient Isralite Society: with Some Reflections on Methodology in the Study of Old Testament Ethics," *JSOT* 11 (1979), 57-72쪽.
- Muilenburg, James, *The Way of Israel*, (New York: Harper, 1961).
- Murphy, Roland E., *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*,

- (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1990).
- Paris, Peter J., "An Ethicist's Concerns about Biblical Ethics," *Semeia* 66 (1994), 173-179쪽.
- Rodd, Cyril S., *Glimpses of A Strange Land: Studies in Old Testament Ethics*, (Edinburgh: T&T Clark, 2001).
- Rogerson, John W., "The Old Testament and Social and Moral Questions," *The Modern Churchman* 25 (1982), 28-35쪽.
- Rogerson, John W./Mark Daniel Carroll R., *Theory and Practice in Old Testament Ethics: The Contribution of John Rogerson* (JSOTSup. 405), (London: T&T Clark, 2004).
- Rowley, H. H., *The Faith of Israel: Aspects of Old Testament Thought*, (Philadelphia: Westminster, 1956).
- Schmid, H. H., "Creation, Righteousness, and Salvation: 'Creation Theology' as the Broad Horizon of Biblical Theology," Bernhard W. Anderson (ed.), *Creation in the Old Testament*, (Philadelphia: Fortress, 1984), 102-117쪽.
- Sloane, Andrew, *At Home in a Strange Land: Using the Old Testament in Christian Ethics*, (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2008).
- Smith, Richard G., *The Fate of Justice and Righteousness during David's Reign: Rereading the Court History and Its Ethics according to 2 Samuel 8:15b-20:26*, (New York: T&T Clark, 2009).
- Sprinkle, Joe M., *Biblical Law and Its Relevance: A Christian Understanding and Ethical Application for Today of the Mosaic Regulations*, (New York: University Press of America, 2006).
- Terrien, Samuel, *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*, (New York: Harper & Row, 1978).
- VanGemenen, Willem A. (ed), *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, 5 vols, (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 1997).
- von Rad, Gerhard, "The Theological Problem of the Old Testament Doctrine of Creation," Bernhard W. Anderson (ed.), *Creation in the Old Testament*, (Philadelphia: Fortress, 1984), 53-64쪽.
- Vriezen, T. C., *An Outline of Old Testament Theology* (2d ed), (Newton, MA.: Chas. T. Bgranford, 1970).
- Waltke, Bruce K., *An Old Testament Theology*, (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2007).
- Waltke Bruce K./M. O'Connor (eds.), *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, (Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, 1990).
- Wenham, Gordon J., *Story as Torah: Reading Old Testament Narrative Ethically*, (Grand Rapids, Mich.: Baker, 2000).
- _____, *The Book of Leviticus* (NICOT), (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1979).

- _____, "The Gap between Law and Ethics in the Bible," *JIS* 48 (1997), 17-29쪽.
- Weinfeld, M., *Social Justice in Ancient Israel and in the Ancient Near East*, (Minneapolis: Fortress, 1995).
- Wilson, Robert R., "Sources and Methods in the Study of Ancient Israelite Ethics," *Semeia* 66 (1994), 55-63쪽.
- Wright, Christopher, "A Survey of Approaches," *Tyndale Bulletin* 43 (1992), 203-231쪽.
- _____, *An Eye for an Eye*, (Downers Grove, IL.: IVP, 1983).
- _____, *God's People in God's Land*, (Grand Rapids: Eerdmans, 1990).
- _____, *The Use of The Bible in Social Ethics*, (Bramcote: Grove, 1983).
- _____, *Walking in the Ways of the Lord: The Ethical Authority*, (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995).

주제어

구약윤리
방법론
공의
의
사형제도

A Case Study in Search for a Methodology of Old Testament Ethics: Capital Punishment

Chang-Dae Kim, Ph.D.

Assistant Professor, Department of Theology

Anyang University

This study has revolved around the task of searching for a methodology which culls out today's ethical norms from the Old Testament statements and events. For this, we have attempted a review of Old Testament ethics literature. We are led to the conclusion that study on Old Testament ethics has been conducted in the two-fold directions: deontological and teleological approaches. These two approaches have a common factor that justice and righteousness as the character of God play a key role.

On the basis of these observations, this study has explored the meaning of justice and righteousness and has paid attention to their function in bringing the kingdom of God into fulfillment. The justice and righteousness are not only a principle of God's creation of the world, but also a principle of God's redemption in history, upon which human ethical actions should be modeled. In this light, the principle of justice and righteousness is suggested to be the chief basis of Old Testament ethics.

At this point, a question rises: How can we make a consistent methodology for Old Testament ethics on that basis. In an effort to replying to this question, this study has focused on the cases of capital punishment for murder in the Old Testament. In doing so, this study has come up with the finding that the OT law of capital punishment has its general principle: a human is created

in the image of God. This general principle, however, has been applied in several paradigms according to various times. This does not mean that those paradigms were at odds with one another. Each of those paradigms has occurred as a result of applying the general principle to specific times in order to fulfill the kingdom of God.

In conclusion, this study proposes a methodology with which Old Testament ethics should be studied regarding every ethical issue: (1) First, to find out a general principle relating to each ethical issue upon the basis of justice and righteousness, (2) to pay attention to paradigms in which the general principle has been substantiated in various times and genres in the Old Testament, and then (3) to elicit a new paradigm consistent with the general principle in a way that fulfills the kingdom of God for today's situations.

Keywords

Old Testament Ethics

Methodology

Justice

Righteousness

Capital Punishment

■투고일: 2011년 7월 1일

■심사일: 2011년 7월 30일

■게제확정일: 2011년 8월 13일