



한규승(승실대)

### 1. 들어가는 말

오늘날 '공공성'(publicness)<sup>1)</sup>은 사회 전반의 중요한 화두가 되고 있다. 교육의 공공성, 언론의 공공성, 예술의 공공성 등이 거론되고 있으며 무엇보다도 교회의 공공성이 사회적 관심으로 대두되고 있다. 그래서 의식 있는 교회들은 지역에 주차장을 개방한다든지 여러 가지 공휴사역과 문화사역 등을 통해 지역과 소통하고자 하는 노력도 하고 있다. 그

\* 본 논고는 필자의 박사학위 논문 "토라적 공공성"에 근거한 주전 8세기 이스라엘 예언자들의 공공성에 대한 연구"의 일부를 발췌, 심화시킨 것임을 밝혀 둔다.

1) '공공성'은 학자에 따라 publicness 또는 publicity로 표기한다. 디트리히 본회퍼(Bonhöffer)는 그의 저서 「윤리학」에서 publicity를 사용한다.(Dietrich Bonhöffer, *Ethics*, [New York: A Touchstone Book, 1995], 69) 그러나 publicity는 독일어 Publizität(공개성)와 동의어로 언론적 공개성의 뉘앙스가 강하므로 필자는 좀 더 포괄적인 의미를 내포하는 publicness를 사용하고자 한다.

러나 낸시 피어시(Nancy Pearcey)가 말한대로 "오늘날 교회가 초대교회의 역동적인 영향력을 원한다면 집회와 전도, 음식과 약을 나누어주는 공휴사역의 차원을 넘어서 초대교회가 했던 일을 해야 한다. 그것은 현대의 지배적인 이데올로기들을 연구하고 비판하고 변용해 받아들이면서 극복하는 법을 배워야 한다."는 것이다.<sup>2)</sup> 그것은 소위 신자유주의라고 불리는 오늘날의 '신(新)가나안적 질서'를 극복하는 '공공성'을 회복해야 하는 것이기도 하다.

그런데 성경이야말로 '공공성'의 보고(寶庫)이다. 특히 구약성경은 아웨 하나님께서 그의 나라의 공공성을 이스라엘이라는 한 민족을 통해 '땅' 위에 실현하려 했던 역사의 기록이며 토라는 그 본질적인 틀을 제시하고 있다. 그럼에도 불구하고 기독교신학은 오랜 역사를 통해 성경을 사적이고 개인신앙적 차원에서 읽고 해석함으로써 하나님 나라의 '공적인' 관점이 주는 풍부한 유산과 함의(含意)들을 놓치는 일이 허다했다. 이에 본 논문은 공공성의 뿌리가 되는 '토라적 공공성'의 개념을 정리하고 이에 근거하여 이스라엘의 예언자들 특히 주전 8세기 예언자인 아모스의 사회 비판적 공공담론을 재조명하고자 한다. 이를 통해 공공성의 텍스트로서의 구약성경을 다시 보고 오늘날 교회와 기독교신학이 사회의 공공성을 회복하는 원천으로서의 역할을 감당할 수 있는 길을 모색해보려고 한다.

### 2. '공공성'의 개념

구약성경 특히 토라가 하나님 나라의 '공공성'으로 충일하다는 것이 확연할지라도 '공공성'(publicness)이라는 용어는 현대적 개념이므로 먼저 현대적 공공성의 개념에 대해 정립하는 것이 순서일 것이다.

2) Nancy Pearcey, 「Saving da Vinci」, 홍종락 옮김, (서울: 복있는 사람, 2015), 36.

## 1) 공공성(publicness/Öffentlichkeit)의 정의

오늘날 공공성이라는 말은 너무 흔하게 쓰이다보니 그저 수사적 개념으로 쓰이고 있거나 또는 ‘개념의 인플레이션’의 함정에 빠지기 쉽다. 그래서 우리는 더욱 그 개념을 명확하게 하여야 할 필요가 있다. 공공성의 개념이 이렇게 복잡한 이유 중에 하나는 공공성이란 서로 다른 지역과 서로 다른 시대 그리고 서로 다른 맥락에서 발전된 서로 다른 개념들과 연관되기 때문이다.<sup>3)</sup> 따라서 먼저 공공성의 어원적, 역사적 발전 과정을 간단히 살펴볼 필요가 있다. ‘공적’(public)이라는 말은 라틴어 ‘publicus’에서 유래하는데 ‘publicus’는 ‘populus’라는 말에서 도출된 형용사이다. populus는 영어 people의 어원이 되는데 따라서 ‘공적’이라는 말은 ‘사람들의’라는 뜻에서 나온 것이다. 그러나 로마 시대에 populus는 단순히 ‘사람’이 아니라 주권의 주체가 되는 구체적인 개인으로서 스스로 직접 공동체를 통치할 수 있는 사람을 가리킨다. 즉 당시 로마의 ‘사람’(인민)은 곧 국가를 형성하는 주체였다. 그러므로 publicus는 ‘국가의’라는 의미도 내포하게 된다.<sup>4)</sup> 독일어에서 ‘공적’이라는 말은 öffentlich로서 그 개념에 있어서 중요한 시사점이 있다. öffentlich는 독일어 offen과 관련이 있는데 즉 독일어에서 ‘공적’이라는 의미는 ‘일반적으로 인식 또는 접근이 가능한’ 또는 ‘실제로 개방되어 있는’(open)이라는 뜻이 내포되어 있다. öffentlich는 17세기 이래 ‘공동의’(gemein)라는 형용사의 의미를 내포하게 되면서 라틴어 publicus와 본격적인 관련을 맺게 된다. 그리고 18세기에는 öffentlich를 기초로 Öffentlichkeit(공공성)라는 개념이 자리 잡게 된다. 이처럼 독일어의 öffentlich/ Öffentlichkeit는 스스로의 독자적인 어원에서 출발했지만, 이후에 라틴어 publicus의 의미와 (서로 완전히 일치하는

3) 조한상, 「공공성이란 무엇인가」(서울: 책세상, 2009), 16-17.

4) 윗글, 17-18.

것은 아니지만) 밀접한 관련을 맺게 되었다.<sup>5)</sup>

법학자 조한상은 독일의 헌법학자 루돌프 스멘트(Rudolf Smend, 1892-1975)가 주장한 공공성의 다섯 가지 의미 요소<sup>6)</sup>를 반영하여 공공성의 개념을 정의하면서 세 가지 요소를 공공성의 핵심이라고 정의한다. 첫째 요소는 인민(populus)으로 국정에 참여할 수 있는 자유민을 의미한다. 둘째 요소는 공동체의 복리 즉 공공복리(salus publica)이다. 공공복리는 추상적인 개념과 구체적인 개념으로 나누어 질 수 있는데, 추상적인 개념은 위험성을 내포한다. 히틀러의 나치는 “공익은 사익보다 앞선다”(Gemeinnutz geht vor Eigennutz)라고 선언했듯이 전체주의 정권에서도 공공성의 개념을 강요하기도 하였다. 반면, 공공복리에 대한 구체적인 이해에서는 공공복리와 사익은 충돌한다고 본다. 공공성의 셋째 요소는 공개성(Publizität)이다. 공공복리는 특정인에게만 이익이 되는 것이 아니라 공동체 구성원 누구에게나 이익이 되어야 하는 것이 원리이다. 그것을 확인하기 위해서는 공개성이 필수적이다.<sup>7)</sup> 따라서 공공성의 개념을 정립하기 위해서는 공공성의 주체로서의 인민, 정향된 목표로서의 공공복리, 공공성을 성취하기 위한 방법으로서의 공개성이 필요한 것이다. 따라서 우리가 교회의 공공성을 재고하고자 할 때도 이러한 개념 위에서 구체적이고 실천적인 검토가 필요하게 된다.

5) 윗글, 19-20.

6) 스멘트가 주장하는 공공성의 다섯 가지 의미 요소는 다음과 같다. 첫째, 공공성은 공공연, 일반적인 이익의 영역에 대한 접근 가능성을 의미한다. 둘째, 공공성은 공개적 토론, 공개 절차에서의 진리, 결백 및 정의가 획득된다는 의미를 포함한다. 셋째, 공공성은 단지 수단이 아닌 자체 목적으로서 고양된 의미를 내포한다. 넷째, 공공성은 집단적 생활 영역의 주체, 즉 인민을 의미한다. 다섯째, 공공성은 현대 국가의 가장 고유한 과제의 본질을 의미한다. (Rudolf Smend, *Zum Problem des öffentlichen und Öffentlichkeit*, 4, 62-474; 조한상, 위의 책, 21에서 재인용).

7) 조한상, 윗글, 21-30.

## 2) '공공성'의 수호자로서의 주전 8세기 예언자들

이상에서 살펴본 현대적 '공공성' 개념의 빛 아래서 주전 8세기 예언자들의 공공성을 연구해보면, 공공성의 첫 번째 요소인 인민(populus)에 있어서, 언약백성(covenant people)으로서의 자유농민을 상징하게 된다. 또한 두 번째 요소인 공공복리에 있어서, 구약성경이 말하는 공공복리는 언약 백성이 '약속의 땅에 정착한 백성'(landed people)으로 살아가는 것이 진정한 안식(공공복리)을 누리는데 있다. 공공성의 세 번째 요소인 '공개성'에 있어서는, 고대 이스라엘의 예언자들 특히 주전 8세기 예언자들은 이러한 야웨 종교의 토라적 공공성이 지배계층의 억압과 착취로 파괴되지 않도록 하기 위해 끊임없이 지배계층과의 소통(대립과 격려)을 추구하였던 인물들이었다고 할 수 있다. 다시 말해 야웨의 신정통치적 이념이 '공론의 장'으로 나올 수 있도록 공개성을 추구했던 인물들이었다.<sup>8)</sup> 또한 그들의 주요 공적 활동의 무대가 되었던 궁중과 제단, 성소, '성문 앞 광장'은 구체적인 공론의 장이 되었을 것이다.<sup>9)</sup>

## 3. '토라적 공공성'(Torah-based Publicness)의 근간과 정의

고대 이스라엘 사회는 야웨의 신정통치적 이상 가운데 인류 역사상

8) 공공성의 한 요소인 '공개성'이란 측면에서 볼 때, 주전 8세기 예언자들의 비판의 대상에는 지배엘리트 계층뿐 아니라 사회경제체제로서의 바알종교에 복속되었던 모든 백성(자유농민)들도 포함된다고 보아야 한다. 공개성은 어느 특정 계층뿐 아니라 모든 계층에 대해서 열려 있어야 하기 때문이다. 특별히 예언의 대상에 있어서 전기 예언서(특히 사무엘서와 열왕기서)와 후기예언서는 차이를 보이는데, 전기 예언서의 청중이 왕을 중심으로 하는 지배계층이라면, 후기예언서는 '내 백성'(사 1:3)과 '관원들'(사 1:10)로 이원화된다. 이는 토라적 공공성의 대상에는 지배계층뿐 아니라 인민(자유농민)들도 포함된다는 것을 보여준다. 그러나 당시 사회는 자유농민들이 로마의 인민(populus) 개념과 달리 국가통치에 참여할 수 있는 통로가 거의 없었던 시대이므로 예언자들의 비판의 주 대상은 토라적 공공성을 무너뜨리는데 직접적으로 기여한 지배 계층이었다고 볼 수 있다.

9) 아모스서의 경우 아모스가 예언을 선포한 장소로 궁궐이 12회(1:4, 7, 10, 12, 14; 2:2, 5; 3:9, 10, 11; 6:8; 7:13), 성소가 2회(7:9, 13), 산당이 1회(7:9), 제단이 7회(2:8; 3:14; 4:4; 5:5-6; 7:13; 9:1), 그리고 성문이 3회(5:10, 12, 15) 나타난다.

매우 강력한 사회안전망을 가진 사회였다. 소위 계약법전(Covenant Code)으로 분류되는 출애굽기 23장 10-12절은 "너는 여섯 해 동안은 너의 땅에 파종하여 그 소산을 거두고 일곱째 해에는 갈지 말고 묵혀두어서 네 백성의 가난한 자들이 먹게 하라 그 남은 것은 들짐승이 먹으리라 네 포도원과 감람원도 그리할지니라 너는 엿새 동안에 네 일을 하고 일곱째 날에는 쉬라 네 소와 나귀가 쉬는 것이며 네 여종의 자식과 나그네가 숨을 돌리리라"고 함으로써 고대 이스라엘 사회를 관통하는 야웨 종교의 공공성을 보여준다. 신명기에 따르면, 이스라엘 사회에서는 모든 사회적 약자들에게도 안식일을 보장하고(5:14), 첫 수확을 기념할 때(26:11)나 칠칠절 같은 절기(16:10-11)에 사회적 약자들과 함께 음식을 나누었다. 사회적 약자들을 불의하게 착취해서도 안 되고(24:14), 약자라는 이유로 부당한 판결을 내려서도 안 된다(24:17, 27:19). 추수 때에는 수확물을 다 거두지 말고 흘린 것을 주워서도 안 되었다(24:19-20). 십일조를 통해 부의 사회적 분배에 기여이 동참했으며(14:22-27) 3년에 한 번은 토지소산의 십일조를 따로 내어 특별히 고아와 과부와 나그네와 분깃이 없는 레위인들을 위한 재정으로 사용하였다(14:28-29). 무엇보다 안식년제도(15:1-11)와 노예해방법(15:12-18)을 통해 고대 이스라엘 사회의 공공성은 극대화되었으며 이러한 야웨 종교의 '토라적 공공성'은 꾸준히 발전하여 성결법전(Holiness Code)으로 분류되는 레위기 25장에는 희년 제도로까지 나아가게 된다.

그러나 사무엘이 경고한 대로(삼상 8:8-18) 왕정이 본격화되면서 사회지배계층은 자유농민들의 토지를 착취하기 시작하여 전통적인 세습토지소유권(patrimonial domain)은 수속토지소유권(prebendal domain)으로 전환되기 시작했다. 사무엘상 21장의 '나봇의 포도원 사건'은 이러한 변화를 보여주는 기록이라고 할 수 있다. 결국 사회지배계층의 대지주화(latifundialization)와 생존경제(subsistence

economy)의 기초인 토지를 빼앗긴 자유농민의 사회경제적 몰락은 '계층화'를 더 급속히 진행시킨다. 이에 대해 로버트 쿠틀(Robert B. Coote)은 다음과 같이 당시의 상황을 기술한다.

토지에서 일하는 것은, 대부분의 사람들이 그러했던 것처럼, 토지의 사용에 대한 어느 정도의 권리를 가지고 있으면서 또한 지배자(authority)에 대한 책임이 더욱 증가하는 것을 의미했다. 이러한 관계들은 땅에 대한 완전한 소유부터 다른 사람의 땅에서 일하는 노예노동에 이르기까지 분포되어 있었다. 마을 사람은 소규모 토지(small owner)를 경작하는 주인(villager), 현금이나 현물로 지대(fixed rent)를 지불하던 경작자(cultivator), 작업반의 작업반장(cultivating head), 황소나 나귀 등의 생산 보조 기구들을 소유하고 있었던 소작인(sharecropper), 또는 노동력만을 팔지만 작업반에서 일정한 지위를 가지고 있었거나 한 필지(parcel)의 땅에 소속되어 있던 소작인(sharecropper), 현금이나 현물이나 일정한 급여를 받고 일하던 노동자(worker), 파트타임 노동자(part-time seasonal worker), 연한계약노동자(indentured servant, 채무노예), 강제노역노예(corve 또는 statute labor) 아니면 단순한 노예였다. 실제로 자신들의 땅을 소유하고 있었던 사람들은 거의 없었다. 우리는 역사가 발전해감에 따라 농부들이 사회의 밑바닥으로 전락하는 것에 대하여 성경이 얼마나 많은 관심을 가지고 있는지 알게 될 것이다.<sup>10)</sup>

바로 이러한 상황에 맞서 주전 9세기-6세기의 이스라엘 예언자들은 '토라적 공공성'을 회복하기 위해 자신을 투신했던 인물들이었다. 그런데 주전 9세기 엘리야의 시대는 아직까지 대토지화와 조방농업

10) Robert B. Coote & Mary P. Coote, *Power, Politics and the Making of the Bible: An Introduction*(Minneapolis: Fortress Press, 1990), 15.

(extensive farming)이 본격화되기 전이어서 그 비판은 주로 바알종교로 인한 종교적 문제에 더 집중되어 있었다. 그러나 주전 8세기에 이르러 지배계층의 윤리적 방종이 만연하고 기업으로서의 세습토지소유권이 본격적으로 무너지기 시작하여 경제적 양극화와 계층화가 심화되자 아모스, 호세아, 이사야, 미가 등 선지자들은 사회지배계층에 대한 강력한 비판으로 맞서게 된다.

여기서 우리가 한 가지 주목해야 하는 것은 과연 아모스를 비롯한 이러한 주전 8세기 예언자들의 사회비판적 공공담론이 어디에 근거하고 있는냐는 것이다.<sup>11)</sup> 여기서 우리는 '토라적 공공성'의 근간으로서 토라 법전들에 나타나는 '땅신학'(land theology)을 주목하고 이에 대해 논의하고자 한다.

11) 이 문제를 근원적으로 다루기 위해서는 첫째, 그라프-벨하우젠(Graf-Wellhausen) 이후 종교사학파를 중심으로 주장되어온 "율법은 예언보다 나중이다."(*Lex post prophetas*)라는 가설에 대한 반박 둘째, 토라 내 각 법전들의 형성 연대에 대한 논의가 우선되어야 한다. 그러나 이에 대한 논구는 본 논고의 범위를 넘어서는 것이므로 생각하고 결론적으로 필자는 윌리엄 올브라이트, 폰 라트, 마틴 노트, 존 브라이트, 발터 침멀리 등의 견해를 따라 그라프-벨하우젠의 가설을 인정하지 않고 예언에 대한 토라의 영향을 받아들인다. 둘째로, 토라 법전들의 형성 시기에 대한 논쟁에 대해서는 최근 프랑크 크뤼제만, 반 시터즈 등이 주장하는 바와 같이 계약법전이 주전 8세기 이후라는 가설을 거부하고 계약법전은 적어도 사시기나 왕정 초기 이전의 것임을 받아들이며, 신명기법전의 경우, 에른스트 니콜슨(E. W. Nicholson, 「신명기와 전승」(장영일 옮김), [서울: 장로신학대학교 출판부, 2003]), 피터 크레이기(Peter C. Craigie, *The Book of Deuteronomy* [Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1979], 51-52.) 등의 견해를 따라 신명기 법전이 히스기야의 개혁의 기초가 되었음을 받아들여 신명기 법전이 주전 8세기 예언자들에게 충분히 영향을 줄 수 있었다고 본다. 계약법전의 형성 시기를 주전 8세기 이후로 보는 견해에 대해서는 Frank Crüsemann, "Das Bundesbuch-Historischer Ort und institutioneller Hintergrund" *VTS* 40 (1988), 27-41, John Van Seters, "A Law Book of the Diaspora: Revision in the Study of the Covenant Code and a Response to my Critics," *JSOT* 21 (Sheffield: JSOT, 2007), 5-28,를 참조하라. 그러나 알브레히트 알트(Albrecht Alt, "Die Ursprünge des israelitischen Rechts," in *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I* (München:1978), 278-332.), 마틴 노트(M. Noth, "Die Gesetze im Pentateuch," *Ges. St. zum AT* [Göttingen, 1970], 102.), 에른스트 뷔르트바인(E. Würthwein, "Amos Studien," *ZAW* 62 [1960], 10-52.), 버나드 레빈슨(Bernard M. Levinson, "Is the Covenant Code an Exilic composition?: A Response to John Van Seters," *In Search of Pre-exilic Israel* [New York: T&T Clark, 2004], 275.) 등 다수의 학자들은 사사시대에서 왕정초기에 형성된 것으로 보는 것이 일반적이다.

## 1) '토라적 공공성'의 근간으로서의 땅신학(land theology)

### (1) 계약법전의 땅 신학

출애굽기 23장 10-11절은 사회적으로 약자들과 가축들을 위해 7년마다 한 해 동안 농경을 쉬 것을 명령하고 있다. 땅을 쉬게 한다는 의미는 본문의 히브리어 샴아트(שָׁמַר)와 나타쉬(נָתַשׁ)에서 유래하였다. '샴아트'는 "풀어주다", "면제하다", "쉬게 하다"는 의미가 있고 '나타쉬'는 "용서하다", "포기하다", "쉬게 하다" 등의 의미가 있다(BDB 643-644). 수확을 위해서 6년 동안 연속해서 경작한 토지는 1년 동안 안식년으로 쉬게 해야 한다. 토지가 안식함으로 그 땅에서 일하는 모든 존재들이 안식을 누리는 것이다. '땅의 백성'의 안식은 약속의 땅에서 살아가는 것이다. 계약법전은 가나안 정복전쟁을 통해 분배받은 '약속의 땅'에 대한 아웨의 소유권과 그 땅에 사는 아웨의 백성의 정체성을 규정하는 첫 번째 규례로서의 중요한 의미가 있다.

그런데 우리는 계약법전에 나타나는 땅신학이 이미 주전 9세기 역사의 현실 속에서 나타나는 장면들을 열왕기서를 통해 볼 수 있다. 아합이 나봇의 포도원을 강취하고자 할 때, 나봇은 "내 조상의 유산을 왕에게 주기를 여호와께서 금하신다."는 말로써 분명한 거부 의사를 밝힌다.(왕상 19:3) 이때 아합은 "근심하여 답답하여 왕궁으로 돌아와 식사를 하지 못한다."(왕상 19:4) 만일 이것이 나봇의 개인적 거부였다면 절대 군주로 군림하던 아합왕이 이렇게까지 무기력해진다는 것은 논리적으로 맞지 않다. 이는 이미 이때 아합이 '아웨가 주신 공공재로서의 땅 사상'을 담은 계약법전에 대한 인식이 있었다고 보아야 한다. 그러한 개연성은 열왕기하 9장에서 오므리 왕조의 심판자가 된 예후의 이야기에서 더 분명하게 드러난다. 예후는 아합의 가문을 심판하기 위해 그의 아들 요람을 찾아간다. 그런데 이때 그가 만남의 장소로 택한 곳이 "나봇의 토지"(왕하 9:21)라는 것은 매우 상징성이 강하다. 또한 예후는 요람

을 활로 쏘아 죽이고 그 시체를 "이스라엘 사람 나봇의 밭에 던지라."고 한다.(왕하 9:25) 이는 열왕기서 사가가 아합 가문의 죄의 핵심에 "계약법전의 땅 사상"을 파괴한 죄가 있음을 시사하는 것이다. 다시 말해 아합 가문의 많은 죄 중에서도 아웨 종교의 공공성의 근간인 '약속의 땅 사상'을 파괴하는 죄에 대해 엄중하게 묻고 있다는 것이다.

또한 우리가 조금 더 범위를 넓혀 생각해보면, 열왕기상 17장에서 열왕기하 10장까지의 내용은 모두 아웨께서 엘리야를 통해 행하시는 '엘리야 저주 본문'이라고 볼 수 있다. 사실 예후에 의한 아합 가문의 심판 역시 이미 아웨께서 엘리야에게 지시하신 내용이 실행된 것이었다.(왕상 19:16) 그런데 이러한 '엘리야 저주 본문'의 첫 머리는 이스라엘의 온 땅에 3년간 비가 오지 않는 것으로 시작한다.(왕상 17:1) 여기서 엘리야가 땅에 비가 오지 않는 저주를 하였다든 것 또한 상당한 상징성이 있다. 열왕기상 16장 29절-34절은 아합이 왕위에 오른 후 시작된 악행에 대해 기술하는데 그 중 바알 종교를 본격적으로 도입한 것에 대해 보고가 중심을 이룬다.(왕상 31-33장) 결국 아합이 아웨 신앙의 땅신학을 해체하는 바알종교를 도입한 것에 대해 주목하는 것이다. 그리고 바로 이어서 아웨가 엘리야를 통해 온 땅에 비가 오지 않는 저주를 하였다든 것은 이미 당시에도 아웨 종교의 공공성의 핵심에 있는 땅신학에 대한 깊은 고려가 보이는 대목이라고 할 수 있다. 비록 출애굽기의 계약법전에는 땅신학이 신명기법전이나 성결법전 같이 '아웨가 수여한 약속의 땅으로서의 땅신학'이 문구적으로 확인하지는 않더라도 역사적 정황 속에서 그 존재와 영향력에 대한 개연성을 충분히 추측할 수 있다. 계약법전의 이러한 땅신학은 신명기로 이어지면서 더 상세해지고 구체화된다. 이는 주전 8세기 이스라엘과 유다의 사회경제적 상황이 아웨의 신정통치적 공공성에 대한 더 강한 갈망을 일으켰기 때문일 것이다.

## (2) 신명기법전(Deuteronomic Code)의 땅 신학

패트릭 밀러(Patrick D. Miller)는 그의 신명기 주석에서 “신명기에 대한 어떠한 신학적 작업도 땅에 대한 이해와 그것이 이스라엘의 삶과 신앙에 대해 묻는 의미를 묻지 않으면 안된다.”고 하였다.<sup>12)</sup> 신명기는 야웨가 하사하신 ‘땅의 선물성’을 강조하기 위해서 “젓과 꿀이 흐르는 땅”이라는 표현이 유난히 많이 나타난다(6:3, 11:9, 26:9, 15:27, 30, 31:20). “젓과 꿀이 흐르는 땅”이라는 표현은 출애굽기에 처음 나오는데(3:8) 부루거만(W. Brueggemann)은 민수기 14장 7절에서 여호수아와 갈렙이 가나안 땅에 대해 “심히 아름다운 땅”이라고 한 것을 “젓과 꿀이 흐르는 땅”과 연결해서 설명한다.<sup>13)</sup> 야웨는 이스라엘에게 이렇게 좋은 땅을 그들이 사용하고 누리도록 선물로 주셨다.

그러나 이러한 선물은 또한 책임을 동반하는 것이었다. 만일 그들이 그 책임과 관련된 삶을 살아내지 못할 때 언제든지 잃을 수 있는 선물이었다. 바인펠트(M. Weinfeld)는 이스라엘이 땅을 상실하게 되는 죄를 다섯 가지로 요약하는데 첫째, 안식년과 희년법을 파기하는 것, 둘째, 우상숭배, 셋째, 이방인과의 통혼, 넷째, 정의와 공의를 저버리는 것, 마지막으로 안식일을 준수하지 않는 것이다.<sup>14)</sup> 땅은 먼제년에 대한 율법에 관한 설교적 문체의 정교한 부연 설명에서 빈번히 언급되고 각각의 경우 가난한 자들을 돌보라는(15:1-8) 특별한 지시들과 함께 언급된다. 신명기의 설교자는 항상 가난한 자들이 있게 될 것이라는 것을 인정한다. 그러나 이 사실의 결과는 그 상황을 수동적으로 받아들이기만 하는 것이 아니라 오히려 손을 넓게 벌려 가난한 자들을 돌보라는 명령이다. 공동체의 모든 구성원들은 하나님의 선물로 주어진 좋은 땅의 소산

12) Miller, Patrick D., *Deuteronomy. Interpretation: A Biblical Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox Press, 1990), 44.

13) Walter Brueggemann, *The Land* (Mineapolis: Fortress Press, 2002), 34.

14) Moshe Weinfeld, *The Promise of the Land* (Oxford: University of California Press, 1993), 193-201.

과 혜택들을 누리야 한다. 재판 절차에 관한 입법조항의 권계적 확장 단락(16:18-20)에서도 땅은 중요한 역할을 한다. 생명과 땅은 공평과 정의에 대한 확고한 투신에 의존하고 있다. 물론 불의는 죽음과 땅의 상실을 초래한다. 하나님의 선물을 받아 누리려는 사람들에게 요구되는 삶의 양식은 땅에 사는 모든 사람들이 공평하게 대접받고 사는 사회를 만들려고 노력하는 데서 특징적으로 나타난다.<sup>15)</sup> 이것이 신명기의 땅 신학의 정수이다. 이처럼 토라적 공공성의 중심에는 바로 이 ‘땅 신학’이 위치하고 있다.

## (3) 성결법전의 땅 신학

레위기 25장은 토라에 보존되어 있는 ‘땅 점유’ 주제에 관한 유일한 실례를 담은 규정이다.(25:23-25) 그것은 고대 이스라엘의 지파, 문중, 개인들에 의해서 점유된 땅의 법적 지위를 규정하는 유일한 규례이다. 이 규례의 근거에는 야웨께서 이스라엘에게 ‘영구임대’ 토지를 주셨다는 사상이 깔려 있다. 25장 1-7절은 안식년법을 규정하는 더 오래된 전승인 출애굽기 23장 10-11절을 되풀이하고 있다. 이스라엘 백성들이 약속의 땅에 들어온 시점부터 계산하여 7년마다 순환적으로 땅은 안식년 휴식을 가져야 한다는 것이다. 8-12절은 희년이 “너희(이스라엘)에게 거룩할 것이다.”라는 사실을 부각시킨다. 곧 희년이 이스라엘의 거룩한 품격을 드러내는 표징 중 하나가 될 것이라는 것이다. 13-28절은 보다 더 구체적으로 희년법의 뼈대를 구성한다. 희년법의 주된 관심은 야웨가 선물로 주신 땅이요 조상으로부터 유산으로 받은 땅에서 이스라엘 공동체가 계속 정착할 수 있는 토대를 구축하는 것이다. 희년법을 통해 이스라엘 공동체에 속한 거류민이나 가난한 자들에 대한 공동체적 돌봄을 법제화하고 예전화(sacramentalize)하고 있다. 야웨는 이스라

15) Miller, *웃글*, 49-50.

엘이 가나안 땅에 들어올 때부터 야웨의 땅에 얹혀사는 게르(גֵר)와 토샵(אֲשֵׁר)이었다는 것을 항구적으로 상기시킴으로써 이스라엘 공동체는 게르나 토샵으로 전락한 가난한 동포들의 삶이 과탄되지 않도록 돌볼 의무 아래 놓이는 것이다.(25:39-42)<sup>16)</sup> 이처럼 성결법전에서는 계약법전이나 신명기법전에 비해 더 세밀하고 철저한 경제적 공공성을 보인다. 희년제도가 7년 마다 되돌아오는 안식년을 실행하는 어려움을 완화하기 위한 조치라는 견해도 있지만 희년 제도의 전국적 시행 범위나 토지의 완전 반환 등의 규례들은 확실히 더 강화된 규례라고 보아야 할 것이다. 이는 야웨께서 요구하신 하나님 백성의 공공성을 저버린 대가를 땅을 빼앗김으로써 치러야 했던 쓰라린 시간들에 대한 민족적 반성에 기초하는 것으로 보인다.

## 2) '토라적 공공성의 정의

이상에서 우리는 야웨 종교의 공공성의 기초가 되는 땅신학을 살펴 보았다. 우리는 이처럼 땅신학에 기초한 경제적 공공성이 토라의 골격을 이루는 각 법전들에 나타나기 때문에 '토라적 공공성'이라고 명명하고자 한다. 다시 말해 '토라적 공공성'은 땅신학에 기초한다. 땅은 단순히 토지의 의미를 넘어서는 것이다. 그 토지 위에서 이루어지는 모든 경제 활동을 환유(換喩)한다. 노예 해방이나 나그네와 가난한 자들의 돌봄 역시 땅을 매개로 이루어진다. 따라서 '토라적 공공성'이란 땅을 매개로 이루어지는 모든 경제적 공공성이라고 할 수 있다. 그러므로 언약 백성(Covenant People)은 '땅에 정착한 백성'(Landed People)이다. 언약 백성은 '약속의 땅에 정착해서 사는 백성'이고 그들이 곧 "암 카도쉬"(אֲמִתּוּת)로서의 자유농민들이었다. 이스라엘의 예언자들 특히 주전 8세기 예언자들이 그토록 강한 비판을 쏟아놓은 것은 바로 땅에 정

착한 백성으로서 자유농민들의 삶을 박탈하는 지배계층에 대한 경고였던 것이다. 왜냐하면 땅을 빼앗는 일은 곧 '토라적 공공성'을 무너뜨리는 행위였기 때문이다.

그런데 이러한 '토라적 공공성'은 근본적으로 고대 근동과는 다른 야웨 종교의 신관과 인간관에서 비롯되는 것이다. 고대 근동의 신들은 왕들에게 왕권을 부여하여 그들의 통치의 정당성과 왕권 체제 유지를 위한 통로의 역할을 하였다. 그러나 성경은 야웨가 자신의 형상대로 지은 인간에게 자신의 속성을 부여한다(창 1:26). 히브리 법 사상에는 인간은 기본적으로 모두 야웨의 형상을 닮은 인간으로서의 평등주의 사상이 자리하고 있다. 따라서 현실적인 차이는 인정할지라도 부자나 빈자나 내국인이나 나그네나 그 어떤 신분의 사람에게도 기본적으로 주어진 천부인권으로서의 평등주의가 적용되는 것이다. 이것이 '토라적 공공성'의 근간이다. 그리고 이러한 '토라적 공공성'은 야웨가 수여한 공공재로서의 토지에 그 기반을 두게 된다. 야웨가 선물로서 수여한 땅에서 나는 수확을 누구나 향유할 수 있는 권리가 보장되는 것이다. 약속의 땅에 정착한 백성으로서 우리는 경제적 공공성이 바로 '토라적 공공성'의 핵심인 것이다.

우리는 이제까지 현대적 공공성의 개념을 통해 주전 8세기 이스라엘 예언자들의 공공담론의 성격을 규정해보았으며 이들의 예언 활동은 '토라적 공공성'에 근거한 이스라엘의 전통적 공공성을 수호하기 위해 지속적으로 자신을 투신한 행동이었음을 보았다. 또한 이를 위해 '토라적 공공성'의 근거가 되는 토라 내 법전들의 '땅 신학'을 살펴보고 이에 기초하여 '토라적 공공성'을 정의하였다. 다시 말해 이스라엘의 '토라적 공공성'은 땅을 매개로 이루어지는 모든 사회경제적 공공성이다. 그리고 바로 이러한 토라적 공공성은 아모스를 비롯하여 주전 8세기 이스라엘 예언자들이 주장한 공공담론의 바탕이 되었다. 이제 필자는 이러한 '토라적 공공성'의 관점에서 아모스 2장 6-7절을 새롭게 주석하고

16) 김희권, "구약의 율법들", 『법학논총』 제19집 (2008), 46-47.

자 한다. 이를 통해 이 본문이 가지는 사회경제적 함의를 보다 명확하게 하고자 하는 것이다.

#### 4. '토라적 공공성'의 관점에서 다시 보는 아모스 2장 6-7절

##### 1) 아모스 2장 6b절

MT על-מִכְרָם בְּכֶסֶף צְדִיק וְאֲבִיוֹן בְּעֵבֶר וְעַלֹּיִם

LXX ἀνοθ' ὦν ἀπέδουτο ἀργυρίου δίκαιον καὶ πένητα ἔνεκεν

ὑποδημάτων

『개역개정』: 이는 그들이 은을 받고 의인을 팔며 신 한 켤레를 받고 가난한자를 팔며

『성경』<sup>17)</sup>: 그들이 빚돈을 빌미로 무죄한 이를 팔아넘기고 신 한 켤레를 빌미로 빈곤 한 이를 팔아넘겼기 때문이다.

『표준새번역』<sup>18)</sup>: 그들이 돈을 받고 의로운 사람을 팔고, 신 한 켤레 값에 빈민을 팔았기 때문이다.

한글 번역본들의 번역은 『개역개정』, 『표준새번역』, 『성경』등이 거의 동일하다. 의로운 자(the innocent)에 해당하는 히브리어 צְדִיק은 예언자들이 법적인 함의를 가지고 사용하는 말이었다. 주전 8세기 예언자들은 종종 가난한(poor)/무죄한(innocent)/의로운(righteous)이라는 말을 부유한(rich)/죄악된(guilty)/사악한(wicked)이라는 말에 반대되는 의미로 상호교환적으로 사용하였다.<sup>19)</sup>

17) 한국천주교 주교회의, 2005.

18) 대한성서공회, 1993.

19) Devadasan N. Premnath, *Eighth Century Prophets: A Social Analysis*, (St. Louis: Chalice Press, 2003).

여기서 주로 논의해 보아야 할 것은 두 가지이다. 먼저, 전치사 베티(בְּ)의 의미와 '신 한 켤레'에 해당되는 히브리어 단어를 어떻게 이해할 것이냐는 것이다. 한글 번역 성경들을 보면 『개역개정』은 전치사 '베티'를 "받고"로 번역했고, "-때문에"(בְּעֵבֶר)도 앞에 나오는 전치사의 의미와 동일하게 "받고"로 번역했다. 한국천주교주교회의에서 출판한 『성경』은 전치사와 "-때문에"(בְּעֵבֶר) 구문을 동일하게 "빌미로"로 번역했다. 『표준새번역』 성경(1993)은 전자는 "받고"로, 후자는 "값에"로 번역하였다. 칠십인경은 은(silver)에 해당되는 명사를 속격(genitive)으로 처리해서 번역했다. "사다", "팔다", "비용을 지불하다", "값을 매기다", "교환하다"등의 의미를 가진 동사들이 속격과 같이 사용될 때, 그 속격을 '가격과 가치의 속격'(Genitive of Price and Value)이라고 분류한다.<sup>20)</sup> 그리고 칠십인경은 "-때문에"라는 표현은 "-때문에"에 해당되는 헬라이어 단어 '헤네켄'(ἐνεκεν)를 사용하여 번역하였다.

전치사 '베티'는 매우 다양한 의미를 가지고 있는데, 안에(in), 가운데(among), 함께(with), 의하여(by), 위하여(for), 때문에(on account of) 등이 있다.(BDB 88-91) 전치사 베티(בְּ)를 '함께'(with), '위하여,' (for, on behalf of)로 해석한다면, 돈과 신발이 매매 행위의 수단이 아닌 목적이 되어버린다. 그럴 경우, '신발 때문에'란 표현은 이해하기가 어렵다. 왜 엘리트 채권자들이 신발 한 켤레를 얻으려고 애쓰는지 그 이유가 불분명하게 남기 때문이다.<sup>21)</sup>

이에 대해 샬롬 폴(S. M. Paul)은 이 전치사의 의미를 '때문에'(for, on account of)로 규정하고 있다.<sup>22)</sup> 이에 근거해서 이 구절을 번역하면, '돈 때문'이다. 폴은 여기에 멈추지 않고 그 의미를 풀어서 설명한다.

20) H. W. Smyth, *Greek Grammar*, G. M. Messing, revised (Cambridge: Harvard University Press: 1984), 325.

21) 우택주, 『8세기 예언서 이해의 새 지평』(서울: 대한기독교서회, 2005), 146.

22) Shalom M. Paul, *Amos*, (Hermenia: Minneapolis: Fortress Press, 1991), 77-79.

“사람이 빚지고 갚을 수 없는 돈 때문에”, “금액이 너무 적어서 그 행동(팔아넘기는 행위)을 정당화 할 수 없을 만큼 작은 빚 때문에.” 풀이 이렇게 전치사의 의미를 규정하는 것은 뒤에 나오는 구절의 영향이 큰 것 같다. ‘때문에’(בְּעִבּוּרָה)로 사용되는 히브리어와 평행을 맞추다보니, 전치사의 의미를 ‘때문에’로 규정한 것이다. 풀은 ‘때문에’(בְּעִבּוּרָה)는 논외 대상으로 삼지도 않고 넘어 가버린다.

한스 볼프(Hans W. Wolff)는 전치사 ‘베트’와 ‘~때문에’(בְּעִבּוּרָה)에 대해서 약간 다르게 설명을 시도한다. 이 둘은 서로 교환해서 사용할 수 있다고 말하는 동시에 전치사 ‘베트’는 가치의 ‘베트’라는 말을 첨가하고 있다. 그러나 주석에 나오는 본문에는 ‘은을 위하여’(for silver)로 나와 있다. 이 점이 일관성이 다소 없어 보인다.<sup>23)</sup>

BDB는 ‘베트’가 이런 용법으로 사용될 때, ‘함께’(with), ‘의하여’(by), ‘대가로’(at the cost of)의 의미를 가진다고 설명한다. 그리고 더 구체적인 설명으로 ‘어떤 행동을 성취하려고 할 때 도구로 사용되는’을 표현할 수 있다고 보충적으로 설명한다.(BDB 88-90) 우택주는 히브리어 동사 ‘팔다’(מָכַר)가 전치사 ‘베트’와 같이 사용될 때는, ‘교환 조건으로’(in exchange of)이나 ‘수단으로’(by means of)로 번역하는 것이 적절하다고 설명하면서 신명기 21장 14절, 요엘 3장 3절, 나훔 3장 4절을 제시한다.<sup>24)</sup> 존 디어만(J. A. Dearman)은 대부분의 학자들이 아모스의 고소 대상자를 탐욕스러운 채권자(creditor)로 보는 것과는 달리 여기서 아모스가 고소하는 사람은 부패한 재판장일 수 있다는 견해를 제시한다.<sup>25)</sup> 풀도 ‘팔다’라는 동사가 3인칭 남성 복수로 되어있는데 본래의 의미는 ‘그들이 자신을 팔았다’라고 확대 해석할 수 있으며

23) H. W. Wolff, *Joel and Amos* (Hermeria; Philadelphia: Fortress Press, 1977), 133.

24) 우택주, *윗글*, 145-146.

25) J. A. Dearman, *Property Rights in the Eighth-Century Prophets: The Conflict and its Background*(Atlanta: Scholars Press, 1988), 20.

결국 “그들”은 채권자들에게 매수된 사람들로써 재판장이라고 추측한다.<sup>26)</sup> 이처럼 고대 근동의 신탁에서는 그 대상자가 분명한 데 반해, 이스라엘에 대한 고소는 그 대상자들을 분명하게 밝히지 않는 경우가 많이 나타난다. 그러나 분명한 것은 탐욕스러운 채권자이든, 불의한 재판관이든 지배 계층일 가능성이 높다는 것이다. 이스라엘의 왕정기에는 장로들뿐만 아니라 도성의 유력자들 또한 재판 권한이 있었다는 점을 고려해야 한다.

그런데 여기서 한 가지 문제를 제기할 수 있다. 이런 가정이 사실이라면, 그러한 지배 계층의 사람들이 가난한 자들 신발 한 켤레와 같은 아주 작은 금액 때문에 증으로 팔아치운다고 말하는 것이 개연성이 없어 보이는 것이다. 그렇다면 ‘한 켤레 신발 때문에’라는 것은 무엇을 의미하는 것일까? 이 전치사구 בְּעִבּוּרָה는 통상적으로 “~때문에”로 번역된다. 아니면 목적을 표현하는 구문을 이끌 수도 있는 목적 접속사로 사용될 수도 있으며, 이유나 목적을 나타내는 전치사로 사용될 수 있다. 풀의 경우에는 이 전치사구에 대해서 아무런 언급도 하지 않고 넘어가버렸다. 볼프 또한 이 어구를 무시해 버렸는데 아마도 이 표현을 관용어구처럼 이해했기 때문인 것 같다. 종합해보면, ‘신발 한 켤레’에 대한 학자들의 견해는 크게 두 가지로 나눌 수 있다. 하나는 ‘아주 작은 금액의 빚’을 의미한다는 것이고(S. M. Paul; H. W. Wolff; Ernst Jenni 등). 다른 하나는 상징적인 행동을 나타낼 수도 있다는 것이다. 즉 성문 앞 광장에서 행하는 상호 거래를 증거하는 행위로 설명할 수도 있다는 것이다.<sup>27)</sup>

그러나 우택주는 이 전치사구에 대한 독창적인 의견을 제시한다. 먼저 그는 신발 한 켤레에 해당되는 작은 돈 때문에 지배 계층의 사람들이 소란을 피우는 일이 적합하지 않다는 문제를 제기한 후에 전통적인

26) Paul, *윗글*, 77.

27) Douglas Stuart, *Hosea-Jonah* (WBC; Waco: Word Books, 1987), 317.

주식들과 차별화되는 사회과학적 해석을 시도하면서 이 구절을 신발 한 켤레를 교환 조건으로(혹은 수단으로)와 같이 번역한다.<sup>28)</sup> 그는 ‘아부르’(עֲבוּר)는 아카드어 ‘에부루’(eburu)에서 유래한다고 보는데 “아카드어 에부루(ēburu)는 계약문서에 빈번하게 등장 하는 용어로서 채무용자 기한이 만료되는 시기인 추수’를 지칭한다.”고 주장한다.<sup>29)</sup> 이 단어가 이런 의미로 사용된 곳은 성경에 두 번 나오는 데, 바로 여호수아 5장 11, 12절이다.

유월절 이튿날에 그 땅의 소산물(חֲבִיבֵי)을 먹되 그 날에 무교병과 볶은 곡식을 먹었더라 또 그 땅의 소산물(חֲבִיבֵי)을 먹은 다음 날에 만나가 그쳤으니 이스라엘 사람들이 다시는 만나를 얻지 못하였고 그 해에 가나안 땅의 소출(חֲבִיבֵי)을 먹었더라.

이에 따라 우택주는 6절 하반절을 다음과 같이 번역한다. “돈을 수단 삼아(교환 조건으로) 가난한 자를 팔고, 신발 한 켤레로 (보증을 선) 추수를 수단 삼아(교환 조건으로) 궁핍한 자를 팔며”<sup>30)</sup> 그러나 우리는 아모스에 나오는 구문을 여호수아의 구문과 일치시키는 것에 대해 의문을 제기하지 않을 수 없다. 아모스의 “아부르”는 여호수아서에서와 달리 전치사와 결합해서 사용되고 있기 때문이다. 또한 아카드어 어원의 도움을 받아서 이해하는 것이 유익할 수도 있지만, 언어라는 것은 다른 컨텍스트로 들어가면 새로운 의미들이 부여되기 때문이다.

차라리 구약성경 내에서 히브리어 본문의 전치사구를 연구해보면 흥미로운 사실들을 발견할 수 있다. 첫 번째로, 이 전치사 구문이 전체 49

번 사용되는데, 그 중에서 15번이 사무엘상, 하에서 사용되고 있으며,<sup>31)</sup> 특히 철기 II 시대 상황을 묘사하는 글들에 많이 사용되고 있다. 주전 8세기 예언자들의 경우에서도 아모스서에 두 번, 미가서에 한 번 나타난다. 둘째, 칠십인역 번역자들의 글을 통해서 이 전치사구가 다양하게 이해되고 있음을 알 수 있다. 칠십인역에서 대부분(46례)의 번역은 크게 세 가지로 분류할 수 있다. 첫째는 δια, + 대격, 둘째는 ἕνεκεν + 속격으로 번역되었다. 그리고 마지막으로 목적절을 이끄는 ἵνα이다. 그러나 아부르(עֲבוּר)를 따로 번역하지는 않는다. 반면, 창세기 3장 17절, 창세기 8장 21절, 예레미야 14장 4절은 다르게 번역하고 있다.

창세기 3장 17절

MT אָרְיָה הָאָדָמָה בְּעִבּוּרָךְ

LXX ἐπικατάρατος ἡ γῆ ἐν τοῖς ἔργοις σου

창세기 8장 21절

MT לֹא-אֶסְפָּק לְקַלֵּל עוֹד אֶת-הָאָדָמָה בְּעִבּוּר הָאָדָם

LXX οὐ προσθήσω ἔτι τοῦ καταράσασθαι τὴν γῆν διὰ τὰ ἔργα τῶν ἀνθρώπων

예레미야 14장 4절

MT בְּעִבּוּר הָאָדָמָה הָתָה

LXX τὰ ἔργα τῆς γῆς ἐξέλιπεν

28) 우택주, *윗글*, 146.

29) *윗글*, 146.

30) *윗글*, 146-147.

31) Abraham Even-Shoshan ed., *A New Concordance of The Old Testament* (Michigan: Baker House, 1993), 194-195. 창 3:17, 8:21, 12:13, 16, 18:26, 29, 31, 32, 21:30, 26:24, 27:4, 10, 19, 31, 46:34(15회); 삼상 1:6; 12:22, 23:10, 삼하 5:12, 6:12, 7:21, 9:1, 7, 10:3, 12:21, 25, 13:2, 14:20; 17:14, 18:18(15회); 출 9:9, 14, 16, 16, 13:8, 20:20(7회); 대상 14:2, 17:19, 19:3, 대하 28:19(4회); 시 105:45, 106:32, 132:10(3회); 암 2:6, 8:6(2회); 욥 2:2(1회); 렘14:4(1회); 미 2:10(1회).

이상에서 본 바와 같이 이 세 곳은 아부르(עֲבוּרָה)를 헬리어 명사로 번역하고 있고 ‘행위’(τὸν ἔργον)를 중성 복수 대격으로 번역하고 있다. 땅이 어떤 소산을 내듯이, 사람의 행위를 어떤 소산으로 비유적으로 이해한 것으로 보인다. 한편, 아부르(עֲבוּרָה)의 의미와 관련해서 다른 측면을 고려해 볼 수 있다. 창세기 12장 16-19절의 본문을 고찰해보면, 아부르(עֲבוּרָה)와 ‘베트’를 결합시켜서 단순히 “이유”를 나타내는 전치사로 사용하기에는 아부르(עֲבוּרָה)의 본래적인 의미를 축소시키고 있는 것으로 보인다. 오히려 본래적인 의미를 찾아서 구약 본문들을 다시 한번 읽는다면, 더 풍성한 이해에 도달할 수 있을 것이다.

창세기 12장 16절 : וְלֵאבְרָם הָיָיִב בְּעַבְרָה  
 창세기 12장 17절 : עַל־דָּבָר שָׂרִי אֵשֶׁת אַבְרָם :  
 창세기 12장 18절 : מִה־זֹּאת עָשִׂיתָ לִּי  
 창세기 12장 19절 : וְאָקַח אֶתָּה לִּי לְאִשָּׁה

16절의 바아부르(בְּעַבְרָה)를 단순히 “그녀 때문에”라고 할 수도 있다. 그러나 아부르(עֲבוּרָה)가 본래 “소산”(product), “수확”(yield)이라는 의미가 있음을 생각해 보면, 이 단어가 사람과 관련해서 사용될 때 (칠십인경의 해석에서 본 것처럼) 그 사람이 생산해 낸 “행동”을 의미할 수 있다고 본다. 창세기 12장 16절에도 그러한 의미를 가지고 본다면 다음과 같이 이해할 수 있다.

창세기 12장 16절 : 그는 그녀의 행동 때문에 아브람에게 선을 베풀었다  
 창세기 12장 17절 : 아브람의 아내인 사라의 일 때문에  
 창세기 12장 18절 : 어찌하여 내가 나에게 이것을 행하였느냐?  
 창세기 12장 19절 : 내가 그녀를 나의 아내로 취하도록

16절에 나오는 그녀의 행동은, 창세기 12장 11-13절 아브람이 부탁한 일로 사라가 바로의 아내가 되는 것을 거절하지 않은 행동이다. 그리고 16절에 나오는 ‘행동’이 무엇인지를 17-19절을 통해서 분명하게 밝히고 있는 것이다. 이러한 이유 때문에, 16절의 번역을 단순히 ‘그녀 때문에’라고 해서는 안 된다는 것이다. 그렇게 되면 본문의 의미가 모호해진다. 결론적으로 그녀의 ‘아부르’(עֲבוּרָה)가 의미하는 바는 아주 구체적인 것으로서, 바로에게 자신이 아브람의 누이이라고 말할 뿐만 아니라 사라가 바로의 아내가 된 ‘행동’을 의미하는 것이다.

우리는 이러한 본문들에 기초해서 아모스 2장 6b에 나오는 ‘바아부르’(בְּעַבְרָה)를 단순히 ‘~때문에’로 하지 않고 구체적인 행동을 의미하는 것으로 이해하고 새로운 번역을 시도할 것이다. 전치사를 ‘가격이나 가치의 베트’로 즉 교환 수단으로 이해하고, 바아부르(בְּעַבְרָה)를 단순히 ‘~때문에’가 아닌 ‘어떤 구체적인 행동’을 나타내는 표현으로 이해해서 본문을 번역하면 다음과 같다.

그들이 돈을 수단삼아 의로운 자를,  
 한 켈레 신으로 한 행동을 수단삼아 가난한 자를 팔았기에

많은 주석가들이 ‘신발 한 켈레’가 의미하는 것에 대해서 이야기 하면서, ‘적은 양의 빛’도 의미하지만, ‘계약행위’를 의미할 수도 있다는 가능성을 배제하지 않는다.<sup>32)</sup> 여기에 나오는 신발을 거래 상대방에게 벗어줌으로써 소유권 이전이나 기업 무르기를 확정짓는 관행을 암시하는 것으로 이해할 수 있다. 신명기 25장 9-10절에는 “그의 형제의 아내가 장로들 앞에서 그에게 나아가서 그의 발에서 신을 벗기고 그의 얼굴에 침을 뱉으며 이르기를 그의 형제의 집을 세우기를 즐겨 아니하는 자

32) 우택주, 윗글, 147; Stuart, 윗글, 316.

에게는 이같이 할 것이라 하고 이스라엘 중에서 그의 이름을 신 벗김 받은 자의 집이라 부를 것이니라”고 하고 룻기 4장 7절에서는 “옛적 이스라엘 중에는 모든 것을 무르거나 교환하는 일을 확정하기 위하여 사람이 그의 신을 벗어 그의 이웃에게 주더니 이것이 이스라엘 중에 증명하는 전례가 된지라”고 기록하고 있다.

이상에서 본 바와 같이 ‘신발’(עֲלָיִים)은 여러 가지 의미를 가질 수 있다. 첫째, 문자 그대로의 신발과 같은 아주 사소한 액수의 빚을 뜻한다. 둘째, 상징적 의미의 신발로서 계약관계를 지시한다. 또 하나 우리가 살펴야 할 것은 쌍수로 표현된 신발’(עֲלָיִים)은 나알(נָאֵל)이란 동사에서 파생되었는데 이 동사는 ‘빚장을 지르다’ 혹은 ‘결쇠로 잠그다’ 등의 의미를 가지고 있다. 우택주는 그것은 토지 합병(land consolidation)을 위해 소유주가 다른 두 지역의 밭을 한데로 묶는다는 의미를 포함할 수도 있다고 설명한다.<sup>33)</sup>

그러나 이것은 다소 과한 해석으로 보인다. 이는 이사야서 5장 8절 “가옥에 가옥을 이으며 전토에 전토를 더하여 빈 틈이 없도록 하고 이 땅 가운데에서 홀로 거주하려 하는 자들은 화 있을진저”와 같은 본문들을 기초로 해석학적 상상력을 펼친 것으로 보여지며, 바아부르(בְּאֵיבֹר)에 대해서 행한 해석과 연결시키지 못하고 있다. ‘신발’과 ‘빚장을 지르다’는 어근이 동일하지만 사실상 구약성경에서 이 단어들이 땅과 관련해서 사용된 구절들은 하나도 없다.

이상의 본문 연구에서 본 바와 같이 주전 8세기 이스라엘에서는 외견상 정당한 형식을 갖추어 거래가 이루어졌지만 이스라엘의 자유농민들은 아웨로부터 주어진 세습토지 소유권(patrimonial domain)을 잃어버리고 채무 노예(debt-slavery)로 전락해 가고 있었다. 가난한 소작농이 빌린 채무는 일단 은(당시의 화폐)으로 대부(loan)를 얻은 후,

33) 우택주, *윗글*, 147.

다음 추수기를 기한만료 시점으로 삼고 그때에 농부가 추수할 여러 가지 농산물로 채무를 변제하기로 계약하는 것이 관례였다.<sup>34)</sup> 이런 상황에서 궁핍한 사람은 채무를 진 가난한 농부들을 일컫는다. 출애굽기 22장 24절(개역개정 22:25)에 의하면 대부는 무이자로 제공되어야 마땅하나 채권자들은 율법의 문자적 규정을 고집하여, 현금과 작물의 가치를 상대적으로 평가절하 하는 방식으로 계약서를 작성한다.<sup>35)</sup> 그리고 다음 해 추수기에 채무를 변제 받을 시기가 되면 농산물이 공급과잉으로 가격은 최하점에 달하므로 채권자는 손쉽게 실질적인 고리로 이득을 챙기는 반면, 채무자는 채무에 쫓돌리다가 나중에는 결국 땅도 판 후에는 채무 노예로 팔리게 되는 악순환이 거듭되는 것이다.<sup>36)</sup> 노만 갓월드(Norman K. Gottwald)는 자유농민들이 채무 노예를 거쳐 결국 소작농으로 전락하게 되는 과정을 국제정치적인 상황과 관련하여 다음과 같이 설명하고 있다.

이들이(강대국들) 이스라엘과 유다에 개입하면서 내부 사회의 갈등은 지속되었다. 위협적인 외세에 부딪히자 이스라엘의 두 국가는 입장을 강화하기 위하여 군비 증강과 우호적인 무역 균형을 맞추기 위해 제한된 부-농부들조차 확보하기 어려운 ‘잉여농산물’-를 집중적으로 사용하였다. 외국의 강대국과 군주가 벌이는 전쟁은 동시에… 이스라엘 농부 대다수가 벌이는 전쟁이 되었다. 대부분의 이스라엘 사람들은 과도한 세금 징수를 당했고 엄청나게 높은 이자로 (at exorbitant interest rates) 제공되는 상인들의 살인적인 자본에 잠식당하여 점차 많은 수의 가난한 이스라엘 사람들이 채무 노예로 전락해 갔다.<sup>37)</sup>

34) *윗글*, 147.

35) 우택주, *윗글*, 147-148.

36) Gregory C. Chirichigno, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 141.

37) N. K. Gottwald, “Social and Economic Development of Israel,” in *Interpreter’s Dictionary of the*

창세기 47장 13-31절은 주전 8세기의 이런 상황을 이해하는 데 도움을 줄 수 있다. 당시 고대 근동의 대부분의 지역에 기근이 들자 처음에는 먹을 것이 없어 돈으로 곡식을 사먹는다. 돈이 다 떨어진 다음에는 가축, 즉 말, 양 떼, 소떼, 나귀를 주고 곡식을 산다. 이것마저 다 떨어지자 그 다음에는 토지와 몸을 판다. 최종적으로는 파라오의 종이 된다. 그리고 소출의 오분의 일을 파라오에게 공납하게 된다. 이 창세기 본문은 자유인이 어떤 과정을 거쳐서 부유한 지주에게 의존적인 존재가 되는지를 보여준다.<sup>38)</sup> 아모스의 공공담론들은 자유농민이 이러한 시장 논리에 노출되어 몰락해가는 과정을 반영하고 있다. 이것이 또한 아모스 예언자가 지배계층을 향하여 너희가 “아름다운 포도원을 심고”<sup>39)</sup> 포도와 포도주를 먹는 것을 고발하는 기초가 되었다.<sup>40)</sup> 결국 아모스 2장 6절은 성문 앞 광장에서 재판장 역할을 하는 엘리트 계층이 자영자경의 자유농민들을 채무 노예로 전락시키고 대지주화된 농장의 소작농으로 만들어버린 사회적 경제적 상황에 대한 예언자의 ‘공적인’ 비판인 것이다.

## 2) 아모스 2장 7c절

MT וַיִּשְׂאוּ אֲבֹתֵינוּ לְכֹחַ אֱלֹהֵי הַנְּהַרְגָה לְמַעַן הַלֵּל אֶת־אֱשֵׁרָה קְדָשִׁי  
 LXX υἱὸς καὶ πατὴρ αὐτοῦ εἰσεπορεύοντο πρὸς τὴν αὐτὴν  
 παιδίσκημ ὅπως βεβηλώσωσιν τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ αὐτῶν

Bible, Supplementary Volume, 465-68. ed. K. R. Crim (Nashville: Abingdon Press, 1976), 446.  
 38) Bernhard Lang, *The Social Organization of the Peasant Poverty in Biblical Israel* (JSOT 24; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1982), 49-50.  
 39) 아모스 5장 11절: “너희가 힘없는 자를 밟고 그에게서 밭의 부당한 세를 거두었은즉 너희가 비록 다름은 돌로 집을 건축하였으나 거기 거주하지 못할 것이요 아름다운 포도원을 가꾸었으나 그 포도주를 마시지 못하리라.”  
 40) Robert B. Coote, *Amos among the prophets: composition and theology* (Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2005), 33-34.

『개역개정』 아버지와 아들이 한 젊은 여인에게 다녀서 내 거룩한 이름을 더럽히며  
 『성경』 아들과 아버지가 같은 처녀에게 드나들며 나의 거룩한 이름을 더럽힌다.  
 『표준새번역』 아버지와 아들이 같은 여자에게 드나들며, 나의 거룩한 이름을 더럽혔다.

이 본문은 일반적으로 성적 문란에 대한 고발로 이해되었다. 그러나 이 절을 그렇게 이해하면 앞뒤의 문맥과 어울리지 않는다. 7a절과 7b절은 모두 가난하고 힘없는 자들을 무자비하게 대하는 내용으로 바로 7c가 나온다. 이어서 8절은 전당 잡은 물건들을 자신들의 방탕과 사치를 위해 사용하는 내용이다. 7c절을 중심으로 해서 앞 뒤의 주절들이 모두 채권자와 채무자의 문제를 다루고 있다. 이런 상황에서 아버지와 아들이 같은 여자를 통해서 성적 부패를 야기하고 그 결과 주님의 거룩한 이름을 더럽힌다는 내용은 문맥상 어색하다. 그래서 마소라 텍스트(MT) 편집자들은 이 구절이 7절에 첨가된 것이 아닌가라고 의문을 표하고 있다.<sup>41)</sup> 우리는 이 본문과 관련해서 몇 가지 문제점들을 지적하고 ‘토라적 공공성’에 기초한 주석을 제시하고자 한다.

첫째, 마소라 텍스트는 ‘사람’(אִישׁ)과 ‘그의 아버지’(אָב)로 되어있지만, 칠십인역은 ‘사람’(אִישׁ)을 ‘아들’로 번역했다. 이는 ‘아들’에 해당되는 히브리어가 다름에도 불구하고 이미 선입견을 가지고 번역한 것이라고 볼 수 있다. 이런 사정은 한글 성경들도 마찬가지로 더 나아가서 순서를 바꾸었다. ‘사람’을 아들로 번역할 뿐 아니라 순서를 바꾸어 ‘아버지와 아들’로 번역했는데 이는 동양적인 사고방식의 결과인 것 같다.

41) 본문 비평 장치에 보면, 이 구절 전체를 가리키며, “add?”라고 적고 있다. add는 additum의 약자로서 addere(첨가하다)의 완료 수동 분사이며 “첨가된”을 뜻한다. 그리고 “?”를 통해서 이 구절 전체가 첨가된 것은 아닌지 의문을 표하고 있는 것이다. 그 만큼 마소라 본문의 모음 읽기대로 읽을 때, 문맥상 어색하다는 것을 간접적으로 보여주는 것이다.

‘한 사람과 그의 아버지’는 물론 부자 관계를 의미할 수도 있지만 ‘아버지와 아들’로 번역함으로 다른 해석의 여지를 없애고 그 의미가 지나치게 한정되어질 수 있다. ‘아버지와 아들’은 한 세대를 가리키는 평범한 표현이지만, ‘한 사람과 그의 아버지’는 두 세대를 표현하는 특이한 표현이 된다.<sup>42)</sup>

둘째, ‘여자’에 대한 번역도 문제가 있다. ‘소녀’나 ‘처녀’를 의미하는 히브리어는 ‘나아라’(נָאֲרָא)<sup>43)</sup>인데 다른 형용사를 취하고 있지 않다. 그러나 칠십인역은 “그 동일한 소녀”(τὴν αὐτὴν παίδίσκην)라고 번역하고 있는데 강조용법으로 사용된 3인칭 대명사로서 관형적 위치에 놓여서 ‘같은/동일한’(the same)을 의미한다.<sup>44)</sup> 이런 칠십인역은 ‘같은 여자’에게 간다는 사실을 의도적으로 부각시키는 번역이며 한글 번역들도 모두 이와 비슷하다. 『개역개정』은 ‘한 젊은 여인’으로, 『성경』은 ‘같은 처녀’로, 『표준새번역』은 ‘같은 여자’로 번역하였다. 이 구절을 ‘성적 부패’로 해석하려는 단정이 이미 번역에 포함되어 있는 것이다.

셋째, ‘~에게 가다’라는 표현이다. 이 표현에 대해서는 풀이 가장 자세히 다루고 있다. 풀은 아카드어와 아람어, 그리고 탈굼(Targum)의 표현들을 연구한 성과에 기초해서 이 표현은 ‘성적 관계’를 표현하는 것이라고 말한다.<sup>45)</sup> 그러나 그렇다고 한다면 구약성경에서 이와 같은 구문이 ‘성적 관계’를 의미하는 곳은 아모스서 외에는 없다. 아모스서 외에 ~에게 가다’(לָךְ הָיָה)가 여덟 번 사용되는데(BDB 231)<sup>46)</sup> 그 중에 성관계를 의미하는 곳은 하나도 없다. 그 중 남자가 여자에게 간 경우도

열왕기하 22장 14절 한 절 뿐인데 제사장 힐기야와 아히감과 악불과 사반과 이사야가 여선지자 홀다에게 간 것이다. 이를 볼 때, ‘~에게 가다’(לָךְ הָיָה)는 표현을 곧 바로 ‘성적 관계’를 암시하는 표현으로 이해하는 것은 무리한 추정이라고 보아야 한다.

이상에서 살펴본 본 많은 번역이나 주석들은 한결같이 2장 7c 절을 둘러싸고 있는 문맥을 깊이 고려하고 있지 않다. 2장 6-8절은 북이스라엘의 부유한 엘리트 계층들이 가난한 자들을 채무 노예로 몰아넣는 상황을 고발하는 장면이며 북이스라엘의 경제적 타락상을 집중적으로 고발하고 있는 것이다.<sup>47)</sup> 쿠틀은 이 단락을 해석할 때 한 가지 사실을 염두에 두어야 함을 권고하고 있다.

이 문장이 무엇을 의미하는지 간에, 즉 그것이 채무노예에 대한 학대, 강요된 매춘, 술집 채무(saloon credit) 또는 몇 가지 아직 밝혀지지 않은 또 다른 어떤 의미를 지녔는지 간에, 이것을 사회경제적으로 종합적인 상황 속에 놓고 이해하는 원리는 바른 것이다.<sup>48)</sup>

쿠틀의 말처럼 이 본문을 함에 있어서 사회경제적인 종합적인 상황을 고려한 번역을 시도할 필요가 있다. 첫째, ‘여인’으로 번역되는 ‘나아라’(נָאֲרָא)에 대해서 보면, 이 단어와 동음이의어(homonym)가 있음을 염두에 두어야 한다. 여인으로 번역되는 ‘나아라’(נָאֲרָא)는 남성 명사 ‘나아르’(נָאֲרָ)의 여성형이다. 그러나 남성 명사 ‘나아르’(נָאֲרָ)와 달리 동사 ‘나아르’(נָאֲרָ)는 ‘흔들다’(to shake), ‘털어버리다’(shake out or off)라는 의미가 있다.(BDB 654) 그렇다면 2장 7c절의 ‘나아라’(נָאֲרָא)가 이 동사와 관련이 있을 개연성도 있는 것이다. 느헤미야 5장 13절은 이

42) 우택주, 윗글, 150.

43) ‘나아라’(נָאֲרָא)에 대한 의견은 아주 다양하다. ‘결혼 적령기의 소녀’(H.W. Wolff, *Joel and Amos* [Hermenia; Philadelphia: Fortress Press, 1977]. 167), ‘젊은 여자나 청소년기의 여성’(Paul, *Amos*, 윗글, 82.), ‘여자 노예’(Stuart, 윗글, 317)등이다.

44) Smyth, *Greek Grammar*, 윗글, 303.

45) Paul, 윗글, 82. 아카드어와 탈굼 표현들에 대한 연구물을 참고하라.

46) 창세기 26장 1, 26절, 41장 55절, 열왕기하 6장 22, 23절, 22장 14절, 역대하 34장 22절, 예레미야 41장 13절.

47) 우택주, 윗글, 153.

48) Coote, 윗글, 36.

자제도를 폐지하고 그로 인해 발생한 재산권 이전이나 박탈당한 소유 물들을 원 주인에게 반환하라고 선언하는 내용이다.

내가 옷자락을 털며(נָטַחְתִּי) 이르기를 이 말대로 행하지 아니하는 자는 모두 하나님께서 이와 같이 그 집과 산업에서 털어버리실지니(נָטַחְתִּי) 그는 곧 이렇게 털려서(נָטַחְתִּי) 빈손이 될지보다 하매 회중이 다 아멘 하고 여호와를 찬송 하고 백성들이 그 말한 대로 행하였느니라

느헤미야가 옷을 털었다는 말은 무슨 뜻인가? 그 뒤에 나오는 ‘나아르’(נָטַח)를 단순히 ‘털어내다’로 보아야 할 것인가? 다른 예를 한 번 보자. 출애굽기 14장 27절과 30절을 보면 27절에는 나아르(נָטַח) 동사가 30절에는 ‘나아르’(נָטַח)와 그 반대 되는 행동으로서 ‘야샤’(יָשַׁע) 동사가 나온다.

출애굽기 14장 27절 여호와께서 애굽 사람들을 바다 가운데 엎으시니(נָטַח)  
출애굽기 14장 30절 그 날에 여호와께서 이같이 이스라엘을 애굽 사람의 손에서 구원하시매(יָשַׁע)

27절의 나아르(נָטַח)를 『개역개정』성경은 ‘털어내다’로 번역하지 않고, ‘엎으시니’로 번역하고 있다. 이것은 다른 번역들을 참고한 결과인 것 같다.<sup>49)</sup>30절의 ‘야샤’(יָשַׁע)는 ‘구원하다’(save), ‘건지다’(deliver)이다(BDB 446-447; HALOT 448-449). 어떤 위험한 상황에서 건져냄을 의미한다. 그러므로 27절에 사용되고 있는 동사 나아르(נָטַח)는 ‘털어내다’로 이해하기 보다는 ‘건지다’(deliver)와 대조되는 의미로 이해하는 것도 가능하다. 결론적으로 27절에 나오는 나아르(נָטַח) 동사는

49) KJV (overthrew), Luther Bibel (stürzte).

“털어내다”라는 기본 의미에서 더 나아가 ‘털어내어 어떤 상황에 내버려두는 것’으로 이해할 수 있다. 그렇게 되면 27절은 여호와께서 애굽 사람들을 홍해 바다에 털어내어 그 가운데 빠져죽도록 놓아두신 것이고, 30절은 여호와께서 이스라엘 백성들을 애굽 사람의 손에서 건져내어 안전한 곳에 놓아두신 것으로 이해할 수 있다. 이렇게 27절의 나아르(נָטַח)를 이해하는 것이 ‘전복시키다’보다 더 합리적이다. 이렇게 해서 느헤미야 5장 13절에 나오는 나아르(נָטַח)를 다시 볼 때, 느헤미야 5장 13b절은 여러 표현들이 분명하게 드러나지 않아서 부득이하게 사역할 필요가 있다.

하나님께서 이와 같이 이 일을 행하지 않은 자는 모두  
그의 집과 그가 얻은 것으로부터 털어내리니(נָטַח)  
그는 털어져서(נָטַח) 빈털터리가 될 것이다.

여기서 사용되는 나아르(נָטַח)도 단순히 ‘털어내다’가 아닌, 이 동사에서 파생된 동사의 의미로 볼 수 있다. 그들의 집과 그들이 얻은 것, 그들의 소유, 그들의 재산으로부터 분리되어 방치된 상황을 묘사하는 것, 즉 그들이 담보물로 얻은 재산으로부터 분리되어 있어서 그 재산들에 대한 포기 상태에 있는 것으로 이해할 수 있다. 가난한 자들로부터 그들의 담보물을 분리시켜 포기 상태에 이르게 한 자들에게 여호와께서 그와 같이 행하신 것이라는 뜻이다.

둘째, <엘쿠 엘>(אֵלְכֻּוּ)을 보자. 이처럼 나아라(נָטַח)를 ‘여인’이 아닌 ‘저당권 포기’로 이해한다면, 문제되는 것은 바로 <엘쿠 엘>(אֵלְכֻּוּ)이다. 그리고 주어가 누구인지 ‘남자와 그의 아버지’가 이 문장에서 담당하는 역할에 대해 의문이 생길 수 있다. 우택주는 이 동사에 대해 설명하면서, 본문 필사상의 자음변형의 가정 하에 히필(Hiphil) 동사로

변형시켜서 제시했다.<sup>50)</sup> 그러나〈엘쿠 엘〉의 자음을 칼(Qal) 동사〈올리 쿠 엘〉로 읽을 수 있기 때문에 굳이 히필 동사로 보고 자음 변형을 가정할 필요가 있을지 의문이다.

그렇다면 ‘남자와 그의 아버지’는 문장에서 어떤 역할을 담당하는가? 대부분의 번역들은 주어로 번역하고 있으나 필자는 이를 목적어로 보고 주어는 아모스가 지금 고발하고 있는 자들로 볼 것은 제안한다. 가난한 자들을 채무 노예로 팔아넘기는 자들이 이 동사의 주어이고 ‘남자와 그의 아버지’는 목적어로 보는 것이다. 이상의 연구들을 종합하면 2장 7c절을 다음과 같이 번역할 수 있을 것이다.

그들이 한 남자와 그의 아버지를 저당권 상실로 들어  
가게 하여 내 거룩한 이름을 더럽힌다.

우리는 아모스 2장 6절과 7절을 전통적인 번역이나 주석에서 벗어나 새로운 시각으로 이해하려고 시도했다. 새로운 시도를 통해서 이 본문들은 그 당시 지배 계층의 성적 부패가 아닌 자유민들이 자신의 재산을 잃고 심지어 채무 노예로 팔리는 사회 경제적 상황을 의미하는 것으로 해석하였다. 부족한 것이 없는 채권자들이 가난한 채무자들의 형편을 헤아려 주기보다는 대부금과 저당 잡힌 물건들을 포기하게 만드는 상황으로 몰아가는 구체적인 내용을 보여주는 것이다.<sup>51)</sup>

가난한 자들은 결국 노예로 팔려서 지주들의 재산만 늘려주는 일꾼으로 전락해 버렸다. 이러한 채무노예들과 토지 없는 자들이 존재하게 된 것은, 한편으로는 조세 부담 때문이고 다른 한편으로는 토지를 보유한 엘리트 계층이 재화들을 점점 더 독점하게 된 까닭이다.<sup>52)</sup> 엘리트 계층의

50) 우택주, *윗글*, 155.

51) Bernhard Lang, *윗글*, 51-52.

52) Gregory C. Chirichigno, *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*, (Sheffield: Sheffield

다양한 수단에 의해 토지를 잃을 뿐만 아니라 노예가 된 자들은 어떤 방법으로도 그 사슬에서 빠져나올 수 없었다. 창조주의 인색함 때문이 아닌 소수 지배계층의 탐욕과 불의가 가져온 바로 이러한 상황이 주님의 거룩한 이름을 더럽히는 죄악임을 아모스는 고발하고 있는 것이다.

이상에서 살펴본 바와 같이 이스라엘 예언자들의 예언활동의 근간이 된 ‘토라적 공공성’의 관점에서 그들의 예언을 볼 때, 우리는 전통적인 관점과는 상당히 다른 사회과학적 주석을 이끌어 낼 수 있으며 이때 성경은 오늘날 교회와 기독교신학의 공공성을 회복하는데 중요한 역할을 다시 가지게 될 것이다.

## 6. 나오는 말

필자는 이상에서 사회과학적 주석을 통해 주전 8세기 예언서인 아모스서에 나타나는 ‘토라적 공공성’에 대해서 논구하였다. 이를 통해 ‘토라적 공공성’이란 하나님이 선물로 주신 ‘땅’을 매개로 이루어지는 모든 경제적 공공성을 의미한다는 것을 구체적인 주석을 통해 입증하고자 하였다. 또한 이를 통해 결국 ‘토라적 공공성’이 실현되기 위해서는 아웨가 주신 기업으로서의 땅에서 자유농민이 경자유전(耕者有田)의 원칙에 따라 살아가는 것이라는 ‘땅신학’이 있음을 예해(例解)하였다. 그리고 이러한 ‘토라적 공공성’을 루돌프 스펜트와 조한상이 정리한 현대의 공공성 개념으로 대비하여 볼 때, 인민(populus)은 아웨가 주신 땅 위에서 주체적 권리를 가지고 살아가야 할 자유농민이며, 공공복리(salus publica)는 약속의 땅에서 누리는 안식이며, 공개성(Publizität)은 이러한 공공성을 회복하기 위해 지배계층과 끊임없는 소통을 시도했던 예언자들의 예언행위라고 정리해 볼 수 있었다. 그렇게 볼 때, 소

Academic Press, 1993) 140.

위 철학사조로서 ‘신자유주의 시대’라고 하고, 정치문화적으로 ‘세계화 시대’라고 불리는 현 시점에서 ‘토라적 공공성’은 다시금 중요한 시금석이 될 수밖에 없는 것이다. 왜냐하면 고대 이스라엘의 ‘땅’의 문제는 오늘날 단지 ‘자본’의 문제로 대치된 것이기 때문이다.

소위 세계화 현상이 가져온 ‘부익부 빈익빈’의 경제적 고통은 성서에 묘사된 하나님의 형상으로 만들어진 피조물로서 누려야 할 인간다운 삶의 가장 큰 장애가 되고 있다. 세계화 현상을 가져온 가장 큰 이유는 전 세계를 지배하고 있는 자유시장체제 때문이다. 이 체제는 시장, 언론, 교육, 정치, 종교, 문화 등의 각종 제도들에 의해 유지된다. 힘이 약한 자들이 살아나갈 방법을 찾는 것과 경제 정의의 실현은 맞물려 있다.<sup>53)</sup> 따라서 이러한 불의와 불평등 문제의 근원이 되는 ‘땅’의 문제를 해결하려 했던 회년의 정신은 오늘날도 여전히 중요한 실마리가 된다.

정중호는 그의 논문에서 1391년 이성계가 실시했던 과전법(科田法) 등 우리나라 역사에서 있었던 토지개혁들 소개하는데 특별히 해방 직후 미군정과 이승만 정부에 의해 시행된 신속하고 강력한 토지개혁을 거론한다. 무엇보다 이러한 토지개혁이 공산화의 위기감에서 비롯되었다는 점을 들어 현대에도 공동체의 파멸이라는 위기감은 회년 정신의 실천에 중요한 요인이 될 수 있음을 주장한다.<sup>54)</sup> 결국 오늘날 자본의 횡포로 인류 공동체를 파멸의 위기로 몰아가고 있는 신자유주의적 질서는 ‘토라적 공공성’과 그에 근거한 예언자적 외침을 여전히 필요하게 만든다.

프란시스 쉐퍼(Francis A. Schaeffer)는 “교회는 세상을 향한 기독교 최후의 변증”이라고 했다.<sup>55)</sup> 그러나 오늘날 한국교회의 상황은 어떠한

가? 한국 개신교는 본래 역사적으로 하나님의 일터인 이 세상에서 공적인 책임을 수행해온 교회였다. 일찍이 교회는 계몽적 차원에서 민족의 희망이었고 교육과 의료 등 사회 복지에 앞장섰으며 일부일처제 등 여권 신장의 기수였고 기미삼일운동과 같은 나라의 독립과 민주화에도 기여하였다. 그러나 언제부턴가 교회와 세상을 분리하는 방주적 신앙관, 개인구원과 사회구원의 분리, 개 교회 성장주의 등에 함몰되어 공교회로서의 입지를 잃어갔다. 교인들의 체질화된 이론원론적인 신앙형태는 기독교의 미신화, 교회의 탈세상적 고립화, 성직자의 제사장화를 초래하였고 이런 이원론적인 신앙을 가진 기독교인들은 신앙과 윤리의 통합을 이루지 못하였다.<sup>56)</sup> 이러한 상황 속에서 한국 교회는 어떠한 대안 제시와 교회의 공공성을 위한 모색을 하고 있는가? 그동안 한국교회는 피안적 천당구원론과 기복신앙, 개 교회 성장주의에 갇혀 사회의 구체적인 문제들에 대한 대안적 공론의 장으로 거의 나오지 못하고 있었다.

그러나 구약성경은 오랜 역사의 궤적 가운데 형성된 풍부한 공공성의 유산을 가지고 있다. 구약성경은 이 땅의 현실을 살아가는 하나님 나라 백성의 삶에 적용될 수 있는 구체적인 지침이자 이정표가 된다. 성경의 공공성의 바탕이 되는 ‘토라적 공공성’은 오늘날 ‘땅’을 대치한 ‘자본’의 힘으로 횡행하고 있는 신자유주의적 질서(신 가나안적 질서) 속에 살아가는 이 시대의 하나님 백성들에게도 여전히 유효한 이정표이다. 성경은 오늘날 우리의 교회와 사회에 공공성을 담보하기 위한 실천적 고민을 끊임없이 던져주고 있다. 따라서 필자는 아모스 2:6-7절의 예를 통해 교회가 전통적인 해석을 넘어서는 성경의 ‘공적 읽기’를 회복하기를 기대하는 것이다. 이러한 성경의 ‘공적 읽기’는 오늘의 교회가 ‘토라적 공공성’의 실현에 기여할 수 있는 ‘공적 교회’(public church)로 거듭나게 하는 성서적 기초가 될 것이다.

53) 유윤중, “구약성서에 나타난 세계화: ‘세계화’ 상황에 대한 예언자적 사역”, 『구약논단』 55집 (2013년 12월), 62.

54) 정중호, “회년 공동체와 한국”, 『구약논단』 55집 (2015년 3월), 104-106.

55) 프란시스 쉐퍼, 『20세기 말의 교회』 (서울: 생명의 말씀사, 1972), 195.

56) 김희권, 『하나님 나라 신학으로 읽는 사도행전 2』 (서울: 복있는 사람, 2007), 209-210.

## 7. 참고 문헌

- 김희권, 「구약의 율법들,」 「법학논총」, 제19집, (2008) 숭실대학교 법학 연구소, 29-63.
- \_\_\_\_\_, 「하나님 나라 신학으로 읽는 사도행전 2」 (서울: 복있는 사람, 2007).
- 우택주, 「8세기 예언서 이해의 새 지평」 (서울: 대한기독교서회, 2005).
- 유윤중, 「구약성서에 나타난 세계화: '세계화' 상황에 대한 대한 예언자 적 사역,」 「구약논단」 55, 2013/12, 31-75.
- 조한상, 「공공성이란 무엇인가」 (서울: 책세상, 2009).
- 정중호, 「회년 공동체와 한국,」 「구약논단」 55, 2015/3, 93-120.
- Nicholson, E. W., 『신명기와 전승』, 장영일 역 (서울: 장로회신학대학교 출판부, 2003).
- Pearcey, Nancy, 「Saving da Vinci」 홍종락 역, (서울: 복있는 사람, 2015).
- Schaeffer, Francis A., 「20세기 말의 교회」 (서울: 생명의 말씀사, 1972).
- Alt, Albrecht, "Die Ursprünge des israelitischen Rechts," in *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel I* (München;1978), 278-332.
- Bonhöffer, Dietrich, *Ethics* (New York: A Touchstone Book, 1995).
- Brown, B. F., Driver, S. R., Briggs, C. A., ed. *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1951).
- Brueggemann, Walter, *The Land* (Mineapolis: Fortress Press, 2002).
- Chirichigno, Gregory C., *Debt-Slavery in Israel and the Ancient Near East*. (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993).
- Coote, Robert B., *Amos among the prophets: composition and theology* (Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2005).
- Coote, Robert B. & Coote, Mary P., *Power, Politics and the Making of the Bible: A Introduction* (Minneapolis: Fortress Press, 1990).
- Craigie, Peter C., *The Book of Deuteronomy* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1979), 51-52.
- Crüsemann, Frank "Das Bundesbuch-Historischer Ort und institutioneller Hintergrund" *VTS* 40 (1988), 27-41.
- Dearman, J. A., *Property Rights in the Eighth-Century Prophets: The Conflict and its Background* (Atlanta: Scholars Press, 1988).
- Even-Shoshan, Abraham, ed., *A New Concordance of The Old Testament* (Michigan: Baker House, 1993).
- Gottwald, N. K., "Social and Economic Development of Israel," in *Interpreter's Dictionary of the Bible, Supplementary Volume*, 46568. ed. K. R. Crim (Nashville: Abingdon Press, 1976).
- Khöler, L and Baumgartner, W. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. (Leiden: Koninklijke Brill NV, 2001).
- Lang, Bernhard, *The Social Organization of the Peasant Poverty in Biblical Israel* (JSOT 24; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1982).
- Levinson, Bernard M., "Is the Covenant Code an Exilic compo-

sition?: A Response to John Van Seters,” *In Search of Pre-exilic Israel* (New York: T&T Clark, 2004).

Miller, Patrick D., *Deuteronomy. Interpretation: A Biblical Commentary for Teaching and Preaching* (Louisville: John Knox Press, 1990).

Paul, Shalom M., *Amos*, (Hermenia; Minneapolis: Fortress Press, 1991).

Premnath, Devadasan N., *Eighth Century Prophets: A Social Analysis*, (St. Louis:Chalice Press, 2003).

Seters, John Van, “A Law Book of the Diaspora: Revision in the Study of the Covenant Code and a Response to my Critics,” *JSOT* 21 (Sheffield: JSOT, 2007), 5-28.

Smyth, H. W., *Greek Grammar*, G. M. Messing, revised (Cambridge: Harvard University Press: 1984).

Stuart, Douglas, *Hosea-Jonah* (WBC; Waco: Word Books, 1987).

Weinfeld, Moshe, *The Promise of the Land* (Oxford: University of California Press, 1993).

Wolff, H. W., *Joel and Amos* (Hermenia; Philadelphia: Fortress Press, 1977).

Wrthwein, Ernst, “Amos Studien,” *ZAW* 62 (1960), 10-52.

검색어

공공성  
 땅신학

아모스  
 토라적 공공성  
 교회의 공공성

## Public Discourses of Amos reviewed in the Perspective of ‘Torah-based Publicness’ : Reinterpretation of Amos 2:6-7

Kyu Seung Han, Ph.D.  
 Lecturer, Department of Christian Studies  
 Soongsil University

The purpose of this study is to investigate the public discourses (prophetic ministries) of the 8<sup>th</sup> century B.C. Israelite prophet Amos and to prove that his publicness was rooted in the publicness of the Torah, that is, the Covenant Code (Exod 20-23) and the Deuteronomic Code (Deut 12-26). For this, I traced the modern concept of publicness and then analyzed the public discourses of Amos on the basis of it.

I analyzed the publicness of the 8<sup>th</sup> century BC Israelite prophets with a focus on the three elements (populus, salus publica, Publizitt), which constitute publicness on the basis of the publicness ideas of the two scholars—Rudolf Smend and Cho Han Sang. These three elements of publicness are found in the oracles of the four 8<sup>th</sup> century B.C. Israelite prophets. For them populus was the free peasants of Israel in the land of inheritance, salus publica means the enjoyment of rest there, and Publizitt refers to the publicly delivered oracles in the public

places such as the city-gate square, the sanctuary, and the palaces. The prophets of Israel, especially the 8<sup>th</sup> century B.C. Israelite prophets incessantly ran the risk of being endangered to suffer persecutions in order to protect the ‘Torah-based publicness’ of the Yahwistic faith. The publicness of the Israelite prophets was embodied in the Torah-based publicness and it strikes root in the ‘theology of the land.’

This study touched the ‘theology of the land’ in the laws of the Torah, which is the basis of the Torah-based publicness. The land for the ancient Israel meant more than an arable soil for securing food and connoted all the economic activities done on and for it. Thus the Torah-based publicness is the economic publicness that seeks to protect the God-given rights and life of the free peasants so that they may not be victimized for lack of economic injustice. The Torah-based publicness penetrates the public discourses of the prophets of Israel, specifically of the 8<sup>th</sup> century B.C. Israelite prophets. Therefore, in order to interpret the public discourses of the 8<sup>th</sup> century B.C. Israelite prophets properly, a socio-scientific exegesis based on the ‘Torah-based publicness’ is needed.

As such an example, I tried to do an intertextual exegesis on Amos 2:6-7 socio-scientifically on the basis of the Torah-based publicness. Thus, in Amos 2:6 the preposition “ ” is interpreted as “by means of” and thus the phrase ‘בְּעִבּוֹר’ as “any practical action”(ἔργος). Besides, though many scholars have interpreted that Amos 2:7c generally means sexual depravation in a family, I understood it to mean that a family faced the loss of hypothec economically, which was the socio-economic situation of the free peasants of the time. In this way I tried to make it clear that, different from the traditional interpretation, Amos 2:6-7 was

a public discourse of the prophet Amos which criticized the socio-economic context of the 8<sup>th</sup> century B.C. Israel on the basis of the Torah-based publicness.

Through this study, by illuminating the publicness of the Old Testament, which has been remarkably formed in the long historical process, such as the formation of the Torah, the activities of the prophets, and so forth, we come to notice that the Old Testament is the genuine text for the publicness of the church and Christian theology .

### Keywords

publicness

land theology

Amos

Torah-based publicness

publicness of church

■ 투고일: 2016년 1월 16일

■ 심사일: 2016년 1월 31일

■ 게재 확정일: 2016년 2월 9일