

동물, 사회생태계의 급진적 정황 변화의 주역

- 출 23:4-5 접근

오민수(대신대)

1. 들어가는 말: 사회 변혁의 주체로서 자연계

급격한 사회적 변화는 새로운 사상을 이끌 뿐 아니라 이를 현실로 옮겨갈 주체를 필요로 한다. 한때 이런 혁명적 주체는 노동하는 ‘대중’이라고 하였다. 하지만 현대 사회에서 노동자들이 더 나은 근로환경과 사회적 부의 더 큰 몫을 쟁취한 이후, 그 혁명적 잠재성은 증발하였다.

오늘날 급진적 변화의 주체는 시민사회 전체라 할 수 있다. 시민사회의 목소리가 사회적 제도와 정치 제도의 변화를 줌으로 큰 족적을 남긴 것은 부인할 수 없는 사실이다. 또한, 시민사회가 환경 문제에 있어서 일정 정도 여러 형태로 공헌하고 있는 바가 있다는 것도 사실이다. 하지만, 환경 문제 있어서 시민사회는 모순적인 태도를 취하고 있다. 한편에서, 지속 가능한 삶의 방식들을 실현해 보려고 노력하는 반면, 다른 한편에서 실제로는 상품의 소

www.kci.go.kr

비량을 더욱 증가시켜 자연 생태계 내의 부정적 파장 역시 증가시키고 있다. 이런 현실은 우리 사회의 팽창경제 체제와 관련이 있다. 현재의 경제체제는 점점 더 많이 생산하고, 시민 소비자의 욕구가 새롭게 생기도록 자극하는 형태를 취하여 성장하였다. 이 팽창경제 체제가 잠시 잠깐이라도 멈춘다면, 경제주체 모두에게 부정적인 결과를 낳게 될 것이다

문제성이 역력한 성장 경제라는 이념과 아울러, 우리 사회는 개인의 자유라는 이상으로 고통당하고 있다. 파괴적인 과소비로 환경을 손상할 권리가 개인 자유의 소관이라 주장할 때, 누가 과연 이 권리를 정당하다고 말할 수 있겠는가? 그리고 지구의 다른 생명체에 대해서 반사회적인 생활 스타일을 유지하는 개인의 자유권이 존재한다고 할 수 있는 것일까? 역사적으로, “~부터의 자유”는 쟁취되고 방어되어야 한다. 현대의 자유 이념 역시 마찬가지이다. 참된 자유는 자신의 자유를 제한할 수 있는 능력이다. 개인의 자유가 제한될 수도 있을 때, 그 자유는 보호된다. 자유가 특별히 다른 사람의 이해관계에 영향을 끼칠 때, 더욱 그러할 것이다.

오늘날 시민사회의 구성원들은 뭔가 바뀌어야 한다는 것에는 이의(異意)를 제기하지 않는다. 그러나 그 변화는 자신들의 사적 재산과 개인 생활양식에 저촉되지 않은 한에서만 이루어질 것을 주장하고 있다. 이러한 측면에서 시민사회가 새로운 변혁의 주체로 역할을 할 수 있다는 희망은 명백한 환상일 것이다. 진솔히 말하면, 시민사회 전체는 - 변화(개혁)을 말하지만 - 사회 전반적인 변화나 그 출발의 불안정성을 선택하기보다는 현 상태(status quo)를 유지하려는데 관심이 있어 보인다. COVID-19 이후 지구적 위기는 시민사회가 급격한 방향전환을 감행하든지, 아니면 전속력으로 자멸로 달려가든지 결정해야 하는 지점에 도달하였다는 것을 경고하고 있다. 하지만 산업사회는 생활 스타일을 대폭 개정하여 후손들에게도 살 가치가 있으며, 생명을 보존하는 지구로 보존되게 할 의사가 전혀 없어 보인다. 인류의 경영은 자기

파괴로 내달리고 있다. 하이데거의 말처럼 “단지 신만이 우리를 구원할 수 있다.”(“Nur noch ein Gott kann uns retten.”)¹

인간 사회의 외각에는 고도 기술사회의 첨단 장비로 잘 무장하여 인류에게 영향을 줄 뿐 아니라 사회를 마비시켜 버리기에 충분한 잠재성을 지닌 자연계의 병원체들(신종 바이러스, 조류인플루엔자, 사스의 병원체 etc.)이 많이 존재한다. 점점 고도화되어가는 세계화와 대중 관광산업, 전 세계를 아우르는 유통망은 모든 병원체를 단시일 내에 전 지구로 확산시킬 수 있는 이상적인 네트워크를 갖추고 있다. 우리는 백신 접종을 통해 COVID-19를 완전히 제어할 수 있다고 믿는 것이 환상에 불과하다는 것을 이미 알고 있다. 왜냐하면, 바이러스는 지속적 변이를 일으키기 때문이다. 바이러스는 올해에도 내년에도, 앞으로 영원히 우리를 어렵게 할 것이다.

현대인은 자신들이 자연계의 ‘일부분’이란 것을 인정하지 않으며, 자신들이 자연계를 정복하고 제어하는 ‘별개의 힘’이라고 생각한다. 인간은 미개척/미개발 자연계에 대한 전투를 말하지만, 그 전쟁의 승리가 생존환경을 스스로 파괴하는 패배임을 잊어버리고 산다. 이러한 의미에서, 미래 권력의 칼자루는 자연이 쥐고 있다.² 오늘날 자연계 자체가 역사의 새로운 주역으로 부상하였다. 현재까지, 국가 간의 정치적 합의와 공동 협약으로도 이룩하지 못한 것을 자연계는 대재앙으로 실현하고 있다.³ 팬데믹은 전속력으로 자기 파멸이란 종착역으로 질주하는 시민사회를 제동하기 위해 일시적으로 면역체계를 발동하고 있는 것은 아닐까?

지구상의 또 다른 생명 주역인 자연계의 존엄이 존중받아야 인간 자신의

1 Martin Heidegger, “Nur ein Gott kann uns retten”, *Spiegel* (1967.5.31), 193-219.

2 Eckhart Löhr, “Der Mensch muss der Natur ihre Würde zurückgeben, um seine eigene Würde zu bewahren: Warum es sich lohnt, Hans Jonas wieder zu lesen”, *Neue Zürich Zeitung* (2019.5.11), 1-4.

3 윗글, 1-4.

존엄을 되찾게 될 것이다.

2. 자연계에 대한 생태학적 이해

1) 생태 운명공동체로서의 인간계와 자연계의 동물

일찍부터 구약성경의 여러 본문은 사람과 자연계의 동물이 ‘운명공동체’⁴라는 것을 알려주고 있다. 양자 모두 동일하게 창조주가 생기를 불어넣어 기동하게 되었고(시 104:4; 비고, 창 2:7), 그가 호흡을 거두시면 죽어야 한다(시 49:13,21; 전 3:19-21). 창조 시 동물은 사람과 동일한 날에 지음을 받았고, 창조주께서는 사람들처럼 동물들에게도 피조세계 가운데 그들의 거처를 정하여 주셨다. 사람과 동물은 대홍수 속에 함께 멸망하였지만, 홍수 이후 노아의 언약은 공히 사람과 동물을 참여시켰다(창 8:1). 홍수 이후에서야 사람과 자연계의 동물 사이의 불균형이 일어났는데, 그것은 사람에게 육식이 허용됨으로부터 시작된다. 그리고 홍수 이후 동물에게 부과된 불균형은 사람보다 더하였다. 왜냐하면 자연계의 동물 역시 사람과 마찬가지로 기근과 가뭄, 그리고 전쟁 후유증에 재난을 겪어야 할 뿐 아니라 사람으로 통한 죄의 운명 아래 묶여 있어야 하기 때문이다(렘 14:2-6; 호 4:3; 욥 1:18ff; 학 1:11). 동물계는 인간의 파괴적인 범죄에 그대로 노출되었을 뿐만 아니라, 그 결과도 속절없이 담당하고 있다. 오히려, 동물계는 인간과 달리 부정적 책임을 그대로 고스란히 짊어진다. 그리고 이를 통해, 그들은 생태계의 또 다른 주역임을 말없이 웅변하고 있다.

4 Bernhard Lang, "Tier", NBL III (2001), 849-872, 851.

2) 급진적 복원의 주역으로서의 자연계

구약성경 내에는 자연계의 동물과 사람을 공동운명체로 보는 견해를 넘어서, 인간이 거역할 수 없는 힘으로 ‘지속 가능한 생활환경’(sustainable living environment)를 복원시키는 주역으로 자연계를 언급하고 있다. 기원전 587년 남 유다 왕국의 붕괴는 하나님의 심판에 의한 것이었다. 하나님의 백성의 정치적, 사회적, 종교적 생명에 관련된 국가 제도들은 일순간 붕괴되었다. 왕궁과 성전과 도시가 불타고 성벽은 허물어졌다. 국가 행정기관 파괴와 공민권 박탈, 국토의 훼손과 황폐화는 사람의 능력으로는 돌이킬 수 없는 불가역적인 상태가 되었다. 이러한 국가적 치욕은 하나님의 통치에 공의와 인자와 겸손으로(미 6:8) 화답하지 않는 백성들에 대한 진노로 이미 예상된 바였다. 성경은 이스라엘의 주권이 외부적 충격으로 박탈당한 상황을 자연계가 주역이 되어 그 땅의 거주민이 되는 것으로 묘사하고 있다.

우선, 레위기의 성결법(레 17-26)은 그 땅이 사람들의 비행(非行)으로 더러워졌으므로 그들의 거주민을 토해낸다고 말하고 있다(레 18:24-28). 이 표현에서 약속의 땅의 거주민은 음식물(오물)로 객체화, 대상화되었으며, 자연계인 땅이 - 주체가 되어 - 사람의 풍속을 건디기 힘들 경우 해로움을 당하지 않기 위해서 인간과 문명을 능동적이고 본능적으로 거부한다고 말하고 있다.⁵ 레위기의 성결법 내에, 국가적 재앙으로 인간이 이룩한 문명이 사라진 경우에 대한 다른 해석 방향도 있다. 그것은 ‘땅의 안식’이란 사고이다. 한동안 약속의 땅에서 문명의 주인 노릇 하였던 인간의 악행이 편만하였고 그 땅은 상징적인 기간 동안 국가적 재앙이란 형식으로 안식을 누려야 한다.

너희 본토가 황무할 것이므로 땅이 안식을 누릴 것이라 그 때에 땅이 안식을 누

5 “거주민을 삼키는 땅”(수 13:32)이란 표현 역시, 땅을 엄연한 주인과 주체로 표현하고 있다.

리리니(레 26:34)

그 할례 받지 아니한 그들의 마음이 낮아져서 그들의 죄악의 형벌을 기쁘게 받으면...내 언약을 기억하리라... 그들이 내 법도를 싫어하며 내 규례를 멸시하였으므로 그 땅을 떠나 사람이 없을 때에 그 땅은 황폐하여 안식을 누릴 것이요 그들은 자기 죄악의 형벌을 기쁘게 받으리라(레 26:41-43)

두 구절 모두에서 땅의 황무함과 성읍의 황폐, 그리고 사람이 없는 적막한 빈 도시의 모습을 제의적 개념인 **שָׁבַט**(샤바트/안식, 휴식)로 해설하고 있다. 여기서, 어떤 누군가가 인간과 자연의 생태적 환경인 땅을 안식하게 하는 것이 아니라, 땅은 스스로 안식한다. 동사로 사용된 **שָׁבַט**(샤바트/휴식하다)는 레위기 26장 34, 43절에서 각각 자동사로 사용되고 있다. 인격체인 사람과 같이, 땅 역시도 엄연한 언약의 주체로서 하나님의 언약 속에 있던 그 쉼을 즐기며 누리고 있다(렘 26:34b; 26:43b). 사람의 파괴적 행위로 인해 붙어 닦친 인간계의 불행이 결과적으로, 더러워진 땅 자체의 정결과 성화를 불러일으킨다. 창조주 하나님은 땅이 안식을 누린 후 조상들과의 포괄적인 언약을 기억하는 날을 기대하고 있다(레 26:45).

땅의 안식 기간은 예레미야의 예언한 햇수인 70년이라고 말하고 있다(대하 36:21; 렘 29:10; 스 1:12; 단 9:2). 70년은 단지 안식일과 안식년의 사상이 포함된 제의 신학적으로 해석된 개념만이 아니다. 70년이란 기간은 실제 추방에서 첫 귀환 세대까지 3세대⁶의 어림수이기도 하다(참고, 렘 28:11; 29:6). 추방된 백성들은 3세대 후, “하나님의 선한 말”이 성취되어 귀환할 것이다(렘 29:10). 예레미야의 신탁은 예루살렘의 황폐해진 기간이 하나님의 백성에게 수치나 재앙으로 돌아오지 않을 것을 예언하고 있다.

6 한동구, 「다시 체험하는 하나님: 포로기의 산학사상」(서울: 퍼플, 2020), 188-189.

여호와와 말씀이라 너희를 향한 나의 생각을 내가 아니니 평안이요 재앙이 아니라 너희에게 미래와 희망을 주는 것이니라(렘 29:11)

인간 문명의 무지막지한 팽창과 성장은 탐욕⁷에서 비롯되며, 자연계를 고갈시키고 환경의 재난으로 생태환경을 파괴하는 유기적 메커니즘을 가동한다(암 4:6-11; 비교. 미 2:21-23). 반면, 인간의 손길을 일정 기간 충분히 떠났던 자연계 내 땅의 안식은 생존 터전의 복원을 의미한다. 미가의 심판 신탁에 의하면, 예루살렘의 패망은 자연계의 복귀를 말하고 있다.

너희로 말미암아 시온은 갈아엎은 밭이 되고 예루살렘은 무더기가 되고 성전의 산은 수풀의 높은 곳이 되리라(미 3:12)

시온은 **הַרְבַּע**(싸데/밭)가 된다. ‘사데’는 평야, 목초지, 경작지를 포괄하는 넓은 들이나 지경을 말한다.⁸ 성전산 전체는 높이 솟아 푸르름을 자랑하는 울창한 숲 - **עַרְבֵי צִמְחָה**(바못트 야아르/숲이 높은 곳)을 이루어 동물군과 식물군이 자유롭게 서식할 수 있는 생태지(生態地)로 변모된다. 이런 천연의 환경을 조성할 수 있도록 예루살렘 전체는 무더기가 된다. ‘무더기’로 번역된 명사 **אֵיִן**(이이인)은 본문에서 특이하게도 - 히브리어가 아닌 - 아람어 복수형 어미를 취하고 있다. 즉, 당시 사람들에게는 전통이 응고된 관습적인 표현임을 말한다. ‘이이인’(pl.)은 북서셈어군의 공동어근에서 기원하며 우가릿어 단어 *n*(sg.)은 농토(Ackerland)⁹를 말한다. 따라서, 무더기란 용어 역시, - 수신자

7 강성열, “코로나 위기시대와 구약신학의 과제”, 「구약논단」 27권 (2021년 12월), 216-256; 김순영, “불평등 사회의 생태적 전환을 위한 잠언의 지혜”, 「구약논단」 27권 (2021년 9월), 182-215. 강성열은 공준의 신학이 절실함을 피력하며, 김순영은 생태적 전환을 위한 대안의 지혜를 찾고 있다.

8 “Flur, Ackerfeld, Feldstück, Landschaft, Gebiet”, HALAT II, 1219.

9 HALAT I, 771.

들의 귀에는 - 불모지를 말하는 것이 아니라 ‘초보적 생태환경’으로 들렸다.

요컨대, 기원전 587년 남 유다의 회복 불능의 국가 재난은 인간의 문명 세계를 중단시키고, 자연계 자체를 새로운 주역으로 부상시키고 있다. 종전까지 신정 왕국의 제도(왕, 제사장, 선지자)로 이룩하지도 보존하지도 못하였던 일들(생태 주체들의 안식, 땅의 정결)을 자연계는 국가적 대재앙이란 국면을 맞이하여, 급진적으로 실현하고 있다.

3) 생태환경인 자연계의 기여

생태학은 모든 존재의 상호 의존성을 긍정한다. 소외될 수 있는 존재는 없다.¹⁰ 각 존재는 우주 내에 거대한 시슬고리를 형성하고 있다. 그럼에도 불구하고, 지금까지 연구에서 지구에 공존하고 있는 생태환경의 엄연한 주체인 자연계는 주목받지 못하였다. 앞에서 조명했던 바와 같이, 창조신학적 입장에서 자연계의 동물과 인간은 공동운명체로 묶어져 있으며, 제의신학적인 입장에서 땅 역시 사람처럼 ‘쉽’을 누릴 줄 알 뿐만 아니라 유해한 것들을 배출할 줄 아는 자율성을 지닌다. 인간을 둘러싼 환경의 이러한 작용은 그동안 창조의 면류관으로 자칭하며 군림하였던 인간의 강자로서의 권리를 거부한다. 또한, 자연계는 인간의 오류와 오염에 개입하여 역사적 위기와 사회적 갈등 국면 속에 ‘보이지 않는 힘’으로 작용하여 정황을 변화시킨다. 출애굽기 23장 45절은 사법적 문맥의 흐름을 잠시 중단시키고, 동물보호라는 탈(脫)문맥적 보도를 하고 있다. 우리는 위기에 처한 동물에 대한 능동적 관심이 - 감정적 대립과 적대감으로 오판될 수 있고, 뇌물로 오도될 수 있는 - 재판정의 갈등 정황에, 적극적인 기여가 됨을 보게 될 것이다. 또한, 우리는 객

10 레오나르도 보프, 「생태신학」(김형섭 옮김), (서울: 가톨릭출판사, 2013), 21-22. 원제는 Leonardo Boff, *Ecologia, mundialização, espiritualidade: A emergência de um novo paradigma* (Série Religião e cidadania) (São Paulo: Editora Ática S. A., 1993).

체화되었던 동물이 주역이 되어 인간이 주체가 된 사법체계 갈등 문제를 적극적으로 해소시킬 가능성을 살펴볼 것이다.

3. 출애굽기 23장 4-5의 이해와 해석의 실마리

출애굽기 23장 4-5절은 사람의 사회생활에 동물 문제가 끼어든 듯한 인상을 주고 있다. 이 두 구절은 ‘언약서’(출 22:22-23:33) 내에서 ‘공평에 관한 법’을 다루는 소단락(출 23:1-9)에 속한다. 본문이 사법적인 정황 가운데 주어진 포고된 규례들을 나열하던 중, 4절과 5절에서 탈(脫)문맥적으로 사례법이 등장하며 길을 잃은 가축과 짐에 눌린 나귀를 언급하고 있다. 그리하여 4-5절은 현행까지 학자들의 해석적 난제(*crux interpretum*)였다. 왜 ‘거짓 증거를 금하거나’나 ‘공정한 심의’를 명령하는 사법적인 주요 흐름에서, 그것을 방해하는 동물 관련 이야기가 그 자리를 차지하고 있는가라는 의심을 안겨 주었다. 심지어 한 랍비 주석가는 다음과 같이 말한다: “어떻게 이 구절과 그 다음 구절이 여기에 들어오게 되었는지는 수수께끼이다. 그들(두 구절)은 단지 3절과 6절 사이의 문맥을 깨뜨릴 뿐만 아니라 키-미쉬파팀으로 시작하는 유일한 문장들이다.”¹¹

구문적으로 볼 때, 출애굽기 23장 4-5절을 제외하고 1-3절과 6-9절은 모두 금지명령법으로 서술되어 있다. 그러나 내용적인 측면에서 4-5절이 전후 문맥에서 동떨어져 있다고 말하기는 확실하지 않다. 4절에 사용된 히브리어 동

11 Benno Jacob, *Das Buch Exodus* (Stuttgart: Calwer, 1997), 720: “Wie dieser und der nächste Vers hierherkommen, ist ein Rätsel. Sie unterbrechen nicht nur den Zusammenhang zwischen V. 3 und 6, es sind auch die einzigen Sätze, die wie die *mischpatim* mit *ki* anfangen.”

사 **אִיב**(아야브/적대하다)의 기본형 능동분사 남성 단수 **אִיבִּיב**(오예브)¹²와 5절에 사용된 **אִיבִּיב**(싸네/미워하는 자)¹³의 기본형 능동분사 남성 단수 **אִיבִּיב**(쏘네/미워하는 자)는 이 두 구절이 일상에서 생겨날 법한 각양의 ‘불화’, ‘반목’과 ‘적의’를 다루고 있음을 말한다. 그리고 4·5절을 감싸고 있는 1·3절과 6·9절은 그 반목이 극대화되어 소송 건으로 첨예화된 이후, 증인이 되거나 이를 심의해야 하는 상황을 장면화하고 있다.

4. 단락의 의도파악

1) 구조적 접근과 그 이해

[개역개정] 출애굽기 23장 1-9절

- (1절) 너는 거짓된 풍설을 퍼뜨리지 말며 악인과 연합하여 위증하는 증인이 되지 말며
- (2절) 다수를 따른 악을 행하지 말며 송사에 다수를 따라 부당한 증언을 하지 말며
- (3절) 가난한 자의 송사라고 해서 편벽되어 두둔하지 말지니라

- 12 Ernst Jenni, “**אִיב** ‘jöb Feind’”, *THAT I* (2004), 118-122. 4절에 사용된 히브리어 동사 **אִיב**(아야브/적대하다)에서 파생된 기본형 능동분사 남성 단수 **אִיבִּיב**(오예브)는 ‘법적인 대적’을 뜻하기보다는 대체적으로 ‘개인적, 집단적 적’을 뜻하는 말이다(삼상 18:29; 19:17; 24:5; 26:8). 칼형 능동분사 남성 ‘오예브’가 ‘법적인 대적’(119)이라는 의미를 지니는 구절로 “이것이 그의 화살통에 가득한 자는 복되도다 그들이 성문에서 그들의 원수와 담판할 때 수치를 당하지 아니하리로다”(시 127:5)를 들 수 있다. 그럼에도 불구하고, 시 127:5은 ‘원수’로 번역하고 있는 ‘오예브’는 성문에서 소송적 상황을 군사적인 대치 상황으로 은유하는 맥락에서 사용됨으로 ‘오예브’ 자체의 고유한 의미를 재현해 주고 있다고 하기는 어렵다. ‘아야브’의 의미는 사람 사이의 단순한 불편함이나 거북함을 넘어서는 ‘적의를 띄는 관계에서부터 실제적인 적까지’를 포괄하고 있다.
- 13 E. Jenni, “**אִיבִּיב** *śn*’ hassen”, *THAT II* (2004), 835-837. 이 어휘 역시 기본형 능동분사 역시 ‘원수’에 대한 의미규정에 준거점을 제공하고 있다. 자주 ‘오예브’와 병행하여 사용되는 ‘싸네’는 적대적인 상태 중에 “감정적인 순간”(das affective Moment)을 더 강력하게 강조하고 있다.

(4절) 네가 만일 네 원수의 길 잃은 소나 나귀를 보거든 반드시 그 사람에게로 돌릴지며

(5절) 네가 만일 너를 미워하는 자의 나귀가 짐을 싣고 엎드러짐을 보거든 그것을 버려두지 말고 그것을 도와 그 짐을 부릴지니라

(6절) 너는 가난한 자의 송사라고 정의를 굽게 하지 말며;

(7절) 거짓 일을 멀리 하며 무죄한 자와 의로운 자를 죽이지 말라 나는 악인을 의롭다 하지 아니하겠노라

(8절) 너는 뇌물을 받지 말라 뇌물은 밝은 자의 눈을 어둡게 하고 의로운 자의 말을 굽게 하느니라

(9절) 너는 이방 나그네를 압제하지 말라 너희가 애굽 땅에서 나그네 되었은즉 나그네의 사정을 아느니라

***고딕체**: 구절이 불변화사 ‘키’ (ki, 왜냐하면)로 도입하는 경우를 표시

본 단락의 전체 구조를 살펴보면 다음과 같다.

A. (1절) 직접 위증: 풍설 + 악인과 연합

B. (2절) 간접 위증 - 다수에 따른 악행

C. (3a) 가난한 자의 송사 - (3b) 불편부당 재판

X. (4-5절) 원수나 미워하는 자의 가축상실과 그 위태함

C'. (6절) 가난한 자의 송사 - (7절) 불편부당 재판

B'. (8절) 편벽재판의 간접원인: 뇌물

A'. (9절) 편벽재판의 직접원인: 이방인

A와 A'는 '증인의 입장'에서 직접적으로 재판에 영향을 미칠 수 있는 경우를 설명하고 있다. A는 증인이 될 소시민의 입장에서 '거짓된 풍설'과 자

www.kci.go.kr

의적인 ‘악인과의 연합’을 거론하고 있다(1절). ‘거짓된 풍설’에 해당하는 히브리어 어구는 **אֶרְבֵּי עֵבֶר**(세마 좌베)로 허탄한 ‘헛소문’을 퍼트리는 것을 의미한다. 그리고 ‘너는 악인과 연합하여 위증하는 증인이 되지 말라’를 직역하면, ‘너는 너의 손을 악한 자와 더불어 두지 말라’¹⁴이다. 이차적으로는 증인으로 호출되어 서게 될 사람의 도덕적 품성을 유념할 것을 말한다. 본 명령은 악한 자와 연합하기 위해 자신의 능력(‘너의 손’)¹⁵을 쏟는 행위를 의미할 수 있다. 또 다른 의미에서, 법정적 차원에서 ‘손’이 사용될 수 있는데, 증인이 될 사람이 손을 들어 맹세하는 경우이다(비교, 창 14:22; 신 32:40; 단 12:7; 계 10:5-7). 후자일 경우, 1b는 증인이 될 수신자가 야훼의 이름으로 맹약하며 악한 자와 연합하여 **אֶרְבֵּי רָע**(에드 하마스/불법적인¹⁶ 증인)가 되어 발언하려는 경우이다. 1ba의 표현 속에는 주요 증인이 될 수신자가 주도하는 자의적인 활동을 함의하고 있다. 9절의 A’가 ‘재판을 시행해야 할 시각’에서 서술하고 있으며 모종의 ‘거짓된 풍설’이 외국인이나 타국인이 가진 이국적임(이질성)을 통해서 야기될 수 있다는 점을 고려한다면, A의 ‘거짓된 풍설’을 금하는 경고와 맥을 나란히 하고 있다. ‘이방인’에 해당하는 **גֵּר**(게르)는 이스라엘 내에 여러 가지 사정(전쟁, 기근,疫病, 피의 복수 등)으로 인해 자신의 마을이나 지파를 떠난 ‘보호시민’¹⁷을 뜻한다. 아브라함이 헷 사람과 매장지를 거래할 때를 살펴보면, 이들은 객(나그네)이지만 일정한 법적 지위를 가지고 있다(창 23:4). 그러나 그들에게 있던 미약한 법적 권한이 혈통이나 인종의 다름으로 인하여 침해되지 말아야 할 것을 9절은 말하고 있다.

14 *Holladay*, 368에서는 이 어구를 “make common cause w.”(사건을 공모하다)로, *HALAT* II, 370b는 어구의 의미를 “gemeinsame Sache machen”(협작하다)로 제안한다.

15 *Holladay*, 128에서 5c 의미 제안 참조. ‘너의 손’이라 구분 **יָדְךָ**(야테카)에서 ‘손’은 은유적인 의미에서 사람의 ‘능력’(ability, power)을 의미한다. 어의변천학(semasiology)적인 측면에 입각해서 본다면, ‘너의 손’ > ‘너의 기력’ > ‘너의 능력’으로 전개될 수 있다(*HALAT* I, 371).

16 *HALAT* I, 316.

17 “Schutzbürger”, *HALAT* I, 193b.

B(2절)와 B'(8절)는 '거짓 증인'이나 '편벽재판'의 간접적인 요인을 말하고 있다. B의 경우는 수신자가 다수와 연합함으로 편벽재판을 하도록 영향을 미칠 수 있는 경우를 지적하고 있다. 2절에 나타난 히브리 본문에서는 אֲנִי אֶתְּרֵם אֶתְּרֵם(아하레 랍빔/많은 사람들의 뒤를 따라)을 전반절과 후반절에 각각 사용함으로써 대중이나 다수가 송사를 굽히는 증인뿐 아니라 증언도 바꿀 수 있음을 경계하고 있다. B'의 경우(8절)는 뇌물수수를 말하고 있다. 뇌물수수는 재판 현장에서는 알 수 없으나 사전에 일어날 수 있는 간접적인 경우라 하겠다. 다수의 힘(2절)과는 달리 소수의 금권(8절)이 재판에 영향을 미칠 수 있는 것이 שוֹחֵט(쇼하트/뇌물)에 해당된다.

C와 C'에서는 모두 공통적으로 가난한 자에 대한 송사를 편향적이지 않게 시행할 것을 말하고 있다. 개역개정판에서는 '가난한 자'라 번역하고 있지만, 히브리어에서 C의 '가난한 자'(6절)는 אֶבְיָוֹן(엠크/빈한)으로 취약 계층을 지칭하며, 법적이고 선지자적인 맥락에서는 '수탈'(착취)당한 사람'을 의미한다(비교, 신 12:1-5; 24:14; 암 2:6; 4:1; 5:12; 8:4,6; 렘 2:34; 5:28; 22:16; 겔 16:49; 18:12; 22:29).¹⁸ 이들은 하나님과 특별한 관계에 있으며 하나님의 도움이나 형제의 도움을 받아야 하는 자들이다(시 109:16; 신 15:5).¹⁹ C에서 '가난한 자'(3절)는 לָדָל(달/미약한, 미천한)로, '달'은 경제적이고 사회적인 영역에서 공히 사용되지만 비종교적인 영역과 주로 관계가 있다.²⁰ '엠크'(6절)는 절대적으로 사람과 관련해서 사용된 반면, '달'(3절)은 가족이나 사람에게 공히 사용되는 말이다(허약한, 창 41:19; "빈민", 렘 39:10).²¹ '달'은 기준치에 미달하는 것이 두드러진

18 Erhard Gerstenberger, "אֶבְיָוֹן 'hb wollen", *THAT I* (2004), 20-25, 23-24. 지혜문학적인 맥락에서 '엠크'는 부함과 대비되고 있으며 물질적인 비참함을 그려주고 있다.
 19 David J. A. Clines(ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew I* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993), 104.
 20 E. Gerstenberger, 윗글, 23-24; E. Jenni, "עֲנָה 'nh II elend sein", *THAT II* (2004), 344-346. '엠크'와 '오니'의 차이를 참조하라.
 21 D. J. A. Clines(ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew II* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995), 437.

이들로서 전적으로 가련한 이들을 지칭한다.

X는 문체적(필연법 vs. 사례법)이고 문법적인 입장(부정명령 vs. 긍정명령)에서 전후의 내용들과는 차이가 있다. X를 둘러싼 구절들과는 달리, 문체적으로 X 부분은 사례법이며, 문법적으로는 긍정명령을 하고 있기 때문이다. 길 잃은 원수의 가축(소나 나귀)를 보면 그 주인에게 돌려주라는 것(4절)과 짐을 부리는 짐승이 주저앉을 경우 일으켜 세워주라(5절)는 명령은 모두 2인칭 남성 단수 명령법을 사용하고 있다. 그래서 A와 A', B와 B', 그리고 C와 C'는 금지명령이라는 소극적인 형태의 예방조치인 반면, X는 유일하게 긍정명령으로 '적극적인 형태의 조치'를 말하고 있다. 이러한 적극적인 조치가 효과적일 수 있도록, 화자는 분사구문을 이용한 예시를 통해 회화(繪畵)적으로 장면 화시키며 갈등에 휘말려 있는 당사자들이나 청자들이 어떻게 처신해야 하는지를 말해 주고 있다.²² 화자는 이러한 구문론적 기법을 통해서 동물이 처한 위태한 현장을 생생(vivid, actual)하게 그려주어 현장감을 자아내고 있으며, 이를 통하여 가여운 동물에 대한 감정이입 효과를 주고 있다.

2) 사법적인 정황

일부 연구는 출애굽기 23장 45절이 사례법이 아닌 필연법의 형식을 따른다는 이유로, 두 구절이 다른 본문에 속해 있음을 주장하고 있다. 하지만, 필연법(부정명령)-사례법(긍정명령)-필연법(부정명령)의 순서는 십계명에서도 나

22 Rüdiger Bartelmus, *Einführung in das Biblische Hebräisch. Mit einem Anhang Biblisches Aramäisch* (Zürich: Theol. Verlag, 1994), 64: "PS[Partizipialsätze] berichten vielmehr in der Regel von einer Handlung des Subjekts, die zu dem in Rede stehenden Zeitpunkt gerade abläuft. [...] im Blick auf die Aktions- bzw. Ablaufsart die Dauer(Durativ)." - 분사문장은 보통의 경우 말화 시점에 이제 막 시행되고 있는 주어의 행위를 보도하고 있다. 동작상으로 볼 때, 현재 능동분사는 지속성을 의미하고 있다. 4절과 5절 전반부(protasis)에 각각 한 번씩 현재 능동분사, הֹלֵךְ (토에/길을 잃고 방황하는)와 רֹכֵב (로베츠/누워있는)를 사용한다. 완전동사(fullverb)와 현재 능동 분사(pte. act.)이 결합하는 동사구문은 동사의 목적어가 되는 대상이 어떻게(wie/how) 동작하고 있는지 회화적으로 그려주는 효과를 지닌다.

타난다.²³ 고든(Cyrus H. Gordon)의 연구에 따르면, 두 가지 양식을 번갈아 사용하는 것은 고대오리엔트 문헌에 자주 관찰되는 현상이다.²⁴ 필자의 견해에 따르면, 45절을 1-9절의 사법적인 규례를 포고하는 정황 속에 필요한 구성요소로 볼 때, 이 두 구절은 필수적인 자리를 점한다. 1-3절의 필연법의 화자는 증인을 수신자로 하지만, 6-9절의 수신자는 판결자이다. 말하자면, 고대 이스라엘의 (증거재판주의의) 사법적 상황에서 보면 증인과 심판관이 소개되고 있다. 그렇다면 사법적인 상황에서 세 번째 구성요소로서 갈등에 얽힌 당사자들인, 원고와 피고는 본문의 묘사 중에 어디에 있을까? 그에 대한 대답은 45절에 나타난다. 두 사람과의 직접적인 상호관계가 어떠한가는 4절의 **קִרְיָא**(오이브카/네 원수)와 5절의 **סוֹנְאֵיכָא**(소나아카/네가 미워하는 자)로 감정적이며 적대적임을 알 수 있다. 고대 이스라엘 사회의 사법적인 정황을 재구성해본다면, 1-3절은 증인, 45절은 당사자들, 6-9절은 심판관을 차례대로 등장시켜 주고 있다. 본 단락의 (외적 화자인) 서술자는 이 기법을 통하여 단락 전체가 일목요연하고 현장감 있게 들려지도록 유도하고 있다. 또한, 서술자는 45절의 앞부분(1-3절)과 뒷부분(6-9절)에 어법적으로 소극적인 부정명령을 위치시키고 동심원의 중앙에는 ‘적극적 긍정명령’을 뒹으로써, 소송 건으로까지 이어질 수 있는 이웃과의 분쟁에 대한(또는 대비한) 능동적인 해결책이 무엇인지 시각화시켜 주고 있다.

23 십계명은 부정명령(3개) - 긍정명령(2개) - 부정명령(5개/6개) 순으로 전개된다. 하지만, 십계명에서는 모두 필연법의 형태로 진술되었다는 데 독특함이 있겠다.

24 Cyrus H. Gordon, *The Ancient Near East* (New York: Norton, 1965), 83.

5. 분쟁의 급진적 해소와 화해의 장으로 동물보호

[4-5절 사역]

- (4절) 네가 만일 너를 적대하는 자의 소나 나귀를 길 잃은 것을 만나거든
너는 필히(!) 그 짐승을 그에게 돌려주어라
네가 만일 너를 미워하는 자의 나귀가 자기 짐 밑에 눌러있는 것을
보거든
(5절) 그 짐승을 내버려두지 말고 성실히(!) 그와 합하여 (그 짐승을) 일으켜 세
우라²⁵

4절과 5절은 적대관계에 있는 사람과 미워하는 사람의 가축들을 마주
히는 경우에 대해 언급을 하고 있다. 4절과 5절의 각각 동사의 목적어로 등
장하는 것을 살펴보면 흥미롭다. 4절의 동사 ‘만나다’ (‘마주치다’)란 동사
פָּגַע(파가)의 목적어는 ‘소’와 ‘나귀’이다.²⁶ 5절에서 화자인 ‘너’의 눈에 처음
들어온 것은 나귀이다(בְּיַתְרָאָה קִי־תִרְאֶה חֲמֹר שֶׁנֶּאֱכָר).²⁷ 그러
므로 4절과 5절의 논점은 동물에만 관심이 쏠리도록 유도하고 있음을 알 수
있다. 그리고 단지 그 동물은 소유주가 적대하는 자와 미워하는 자의 가축일
뿐이다.²⁸ 이런 상황에 대한 이어지는 지침은 길 잃은 소나 나귀의 경우 주인

25 HALAT I, 76-764. 동사 פָּגַע(아자브)가 5aβ와 5b에서 각각 사용되고 있다. 5aβ에서 어근 I(떠나다)로, 5b에서 어근 II(회복하다)로 사용되는 것이 특이하다. 소(4절)와는 달리, [당나귀(5절)는 원거리까지 도달하는 운송 수단으로 BC 19세기부터 대장무역에 사용되었다. 이러한 측면에서, 구약 성경에 생소한 어근 II가 사용된 것으로 본다면, 5b는 언약서의 저자가 활동하던 당대에 통용되었던 굳어진 어구를 인용한 것으로 추측된다.

26 HALAT II, 860. פָּגַע(파가/마주치다)의 동사의 목적어는 שׂוֹר(소르/소)와 חֲמֹר(하모르/나귀)이며 ‘너를 적대하는 자’와 연계형으로 연결되어 그와의 관계를 단지 수식적으로 두고 있다.

27 ‘나귀’ 역시 ‘너를 미워하는 자’와는 연계형으로 연결되어 수식하는 용법으로 연결되어 있다.

28 비교. Hans J. Boecker, “‘Feindesliebe’ im alttestamentlichen Recht?”, A. Grauper/H. Delker Alexander/B. Ernst(ed.), *Verbindungslinie* (Festschrift für Werner H. Schmidt zum 65. Geburtstag (Neukirchen: Neukirchener, 2000), 19-25. 4-5절이 독립적으로 사용되었을 경우 두 구절은 분명 ‘동물보호규례’라는 주제를 다루고 있다. 율법은 수확 시에 곡식을 떠는 소에게 명을 씌우지 말 것(신 25:4; 고전 9:9)과

에게 돌려주며, 짐을 나르거나 사람을 태우던 나귀가 과적으로 인해 주저했을 때 그 짐승을 떠나지 말고 그 소유주와 연합하여 도우라는 것이다. 그리고 이 지침이 반드시 실현되어야 할 것을 *figura etymologica*(동일어근반복)란 동사구문론(4b; 5b)을 통해 강조하고 있다. 평행본문인 신명기 22장 1-4절에서는 그 소유주가 ‘적대적인 사람’이나 ‘미워하는 자’ 대신에 단지 ‘형제’라고 소개한다. 신명기 구절은 언약서의 규정을 재해석하여 들려주고 있는 반면, 출애굽기 23장 4-5절은 ‘적대하는 자’나 ‘미워하는 자’란 극단적 상황을 설정함으로써 ‘동물보호’ 계명을 극대화하고 있음을 보게 된다.²⁹

소와 나귀는 집에 길들인 짐승으로 길을 잃고 방황할 경우, 쉽게 들짐승의 먹잇감으로 전락한다. 4b의 명령에 따르면, 설령 이런 짐승이 지금 자신에게 적대적인 관계에 있다고 하더라도 돌려주라는 것이다. 그리고 과적한 나귀가 기력이 다하여 주저했을 경우, 그의 주인이 나귀를 일으켜 세우든지, 내리든지 이를 해결하려고 할 것이다. 5b는 짐에 눌러 식은땀 흘리며 신음하고 있는 짐승(출 39:7)을 구경하지 말고 - 설령 미워하는 사람이라 할지라도 - 그와 협력하여 그 짐승을 세우라는 것이다. 우리는 이 부분을 동물과 사람과의 관계적 측면에서, 세 가지를 고찰해 볼 수 있다.

1) 사람의 품성적 차원

잠언은 말 못 하는 짐승의 상태를 돌보는 공감력을 의인의 품성으로 말하고 있다:

집안의 가축 역시 안식일의 휴식(출 23:12; 신 5:14)에 참여하도록 하여, 피조물인 동물에게도 권리를 부여한다.

29 H. J. Boecker, *윗글*, 23: “Das heißt nämlich, daß die geforderte Fürsorge für die Tiere auch durch bestehende innermenschliche Feindschaften nicht beeinträchtigt werden darf.” 동물보호 계명의 극대화 차원에 국한하여 본다면, 지속된 사람 내부의 적대감이 동물에 대한 배려를 침해할 수 없다는 뵈커(Hans J. Boecker)의 견해는 일정 정도 타당성을 얻는다.

의인은 자기 가축의 생명(חַיִּים)을 돌보나 악인의 공흠은 잔인이나니라(잠 12:10)

네페쉬(נֶפֶשׁ)는 여기서 동물들이 가진 내면의 말 못 하는 느낌과 필요를 의미한다.³⁰ 의인은 동물의 네페쉬에 주목하여 보살피 주지만, 악인(= '정의에 무관심한 사람', 잠 29:7)은 공흠을 잔인함으로 바꾸어 버린다. 동물에 대한 배려는 지혜문헌에서 의인이라 칭함을 받는 지표였다. 법정판결에서 무죄선언 공식(또는 분쟁종결공식)은 '너는 의롭다'라는 어구이다(삼상 24:18; 잠 24:24). 동물의 처지에 대한 자비는 증언자의 진실성과 연관이 될 수 있다. 집에 눌러 주지 않은 소나 사람에게 친근한 나귀를 돌보는 것은 법률 공동체의 공동 책임과 관심사일 것이다. 욥기 38-42장은 의로움에도 불구하고 고난 중에 있던 욥과 하나님 사이의 화해는 인간의 삶의 무대나 신정론³¹과는 멀리 떨어졌다고 생각되었던 '동물'이란 매개 수단으로 이루어지는 광경을 보여주고 있다.

2) 농경 사회적 측면

고대 사회에서 가축이 큰 재산이었고 경지를 경작하는데 절대적인 위치를 점하는 주요 수단이었다. 그래서 가축에 대한 '자비와 돌봄'³²은 본 절의 명령은 당사자뿐 아니라 공동체에도 비중이 있다. 가축의 수가 부족하던 농

30 크리스토퍼 라이트, 「현대를 위한 구약윤리」(김재영 옮김), (서울: 한국기독교생회출판부, 2006), 170. 원제는 Christopher J. H. Wright, *Old Testament Ethics for the People of God* (Nottingham: IVP Academic, 2004).

31 구자용, “우리가 항상 좋은 것을 하나님께로부터 받는데, 악한 것을 또한 받지 못하겠느냐?”(욥 2:10): 욥기가 말하는 신정론에 대한 성서 신학적 고찰”, 「구약논단」 25권 (2019년 12월), 191-220. 구자용은 신정론의 문제는 결코 인간의 지식과 지혜 속에서 해결되지 않는다는 것이다.

32 강철구의 연구에 따르면, “욥은 하나님을 자신의 창조물들에 대한 폭력을 행사하시는 분으로 간주했던 반면에, 하나님께서는 자신을 동물들, 즉 자신의 창조물들을 돌보시는 ‘동물들의 보호자’와 ‘부양자로서 묘사한다. 하나님께서는 폭력을 통해서가 아니라, 피조물들을 자상하게 돌보심으로 전체 세상을 통치하신다.” 강철구, “욥의 하나님 이해: 욥의 질문과 하나님의 답변을 중심으로”, 「구약논단」 23집 (2017년 3월), 139-164, 152-153.

경시대 가축은 노동력과 운반수단일 뿐 아니라, 거름을 제공하였다. 출애굽기 ‘언약서’(Bundesbuch)에는 농지에 거름을 주는 일반적인 방법을 암시하는 구절도 있다(출 22:4-5). 곡식 이삭이 자라면 단으로 묶어서 운반한 후, 농부들은 추수한 밭에 소를 몰았고 소는 그 밭에 거름을 제공하였다.³³ 달만(G. Dalman)에 따르면,³⁴ 이 방식의 농경을 위해 사용할 수 있는 숫자의 소가 부족하였기 때문에, 이웃에게 소를 빌리기도 하였다(출 22:9-12). 그러한 측면에서, 소는 한 집안의 사유재산일 뿐만 아니라 한 마을의 공유자산이기도 하였다. 특별히 젖을 먹이는 어미 소의 그림은 축복의 상징이자, 때에 따라서는 신 존재의 생생한 발현이었다.³⁵

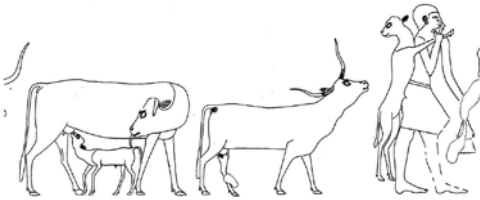
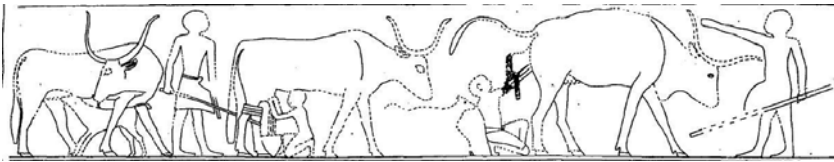


그림1. 6왕조 인티(Inti)의 무덤 벽화³⁶

그림2. 12왕조 센비(Senbi)의 아들 우흐호텝(Uchhotep) 무덤의 벽화³⁷

33 Eckhard Otto, "Ackerbau in Juda im Spiegel der alttestamentlichen Rechtsüberlieferung; Agriculture in Judah according to Legal Texts of the Torah", H. Klengel & J. Renger(ed.), *Landwirtschaft im Alten Orient*, 51e Rencontre Assyriologique Internationale (BBVO 18; Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1999), 229-236, 231.

34 Gustav Dalman, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Bd. II (Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag, 1932), 144-145; E. Otto, *윗글*, 231에서 재인용.

35 Othmar Keel, *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs* (V. IRAT: Tübingen: SLM Press, 2013), 54.

36 O. Keel, *윗글*, 59.

37 O. Keel, *윗글*, 66.

38 <http://edoc3.bibliothek.uni-halle.de/lepsius/tafelwa2.html> Denkmaeler aus Aegypten und Aethio-



그림 3. 이집트 중왕국 베니-하산 벽화, Carl R. Lepsius, *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopen*, Tafelwerke, Abteilung II, Band IV, 133.³⁸

그림 1과 2의 장면은 모두 농경적이고 전원적이다. 그림 1의 오른쪽 첫 장면에서 소가 출산하는 것을 두 사람이 앞과 뒤에서 돕고 있다. 왼쪽 두 번째 장면에서 암소 뒤편의 사람은 암소의 두 다리를 줄로 묶어 고정하고, 배 아래 쪽 사람은 젖을 짜고 있다. 마지막 그림은 암소가 송아지를 핥으며 젖을 먹고 있다. 그림 2는 오른쪽 앞부분이 생략되어 있다. 송아지가 강물을 건너기가 어려워지자 한 농부가 송아지를 등에 둘러업고 건너고 있으며, 뒤쪽에 어미 소가 송아지를 보고 울고 있다. 사람 등에 업힌 송아지는 고개를 뒤로 돌려 어미 소에게 애원하는 듯하다. 두 번째 그림은 젖 먹이는 암소 장면인데, 농경 생활의 풍요로움과 편안함을 비추어주고 있다.

나귀는 반(半) 유목업을 하던 셈족의 대상무역에 짐을 나르는 전통적인 동물이다(창 12:16; 22:3, 5; 42:26 등). 구약성경의 도량형 ‘호멜’(חֹמֶל)은 나귀를 뜻하는 히브리어 ‘하모르’(חֲמוֹר)에서 유래되었다. 일반 호멜은 220ℓ이고 예루살렘 호멜은 260ℓ인데³⁹ 각각 나귀 한 마리가 짐을 실을 수 있는 무게를 말한다. 기원전 3000년대 이집트와 레반트 지역의 고도 문명은 나귀 없이는 불

pien]

39 Kurt Jaroš, “Maße und Gewichte”, *NBL* II (1995), 731-735.

가능하였을 것이다. 신전과 궁전건물, 대규모 무역과 거대한 농경 산업에서 짐을 나르는 것은 나귀였다. 기원전 2000년대 전반경에, 나일강 델타지역과 팔레스타인에서는 죽은 사람과 함께 나귀를 매장하는 풍습이 있었다.⁴⁰ 소는 야생상태에서 사람에게 길들인 짐승으로 가축으로 분류된다. 반면, 나귀의 생활환경은 가축과 야생동물의 중간 정도의 위치를 점하고 있다. 잘 길들인 나귀는 탈 짐승으로 사용되었다(출 4:20; 민 22:22 이하; 사 10:4; 12:14; 삼상 25:20 등). 길들이지 않은 들짐승으로 나타난다(신 22:10; 사 30:24). 기원전 18-17세기 마리(Mari) 시대의 아모리 족속은 계약을 종결할 때, 나귀를 희생제물로 바쳤는데, '나귀를 죽이다'라는 말은 곧 '언약을 체결하다'라는 뜻으로 사용되었다.⁴¹ 십계명에서 나귀와 소는 인간과 함께 안식일에 쉬어야 할 것을 말하고 있다(출 20:17; 신 5:13,21; 비교. 출 23:5). 나귀와 소 역시 하나님의 계명으로 보호 받을 주역으로 소개하고 있다.

3) 창조신학적 차원

동물은 그를 다스리는 사람과 같은 운명으로 묶여 있는데, 특별히 반목 관계에 있던 사람의 소유권 하에 있던 동물의 위기는 곧 그 소유주의 운명의 위기일 수 있다. 왜냐하면, 적대관계에 있는 사람의 소유물이 위태한 지경이 되면 마을의 경작과 소출뿐만 아니라 생계와 생활의 터전에 균열이 생기기 때문이다.⁴² 이러한 측면에서 동물보호는 이웃과의 분쟁 해결에 결정적인 기여를 할 수 있다. 분쟁 관계에 있던 당사자들의 갈등은 공동체의 유대를 약화시킬 수 있었다. 하지만, 당사자 간의 갈등은 존재적 위협에 처한 동물을

40 Silvia Schroer, *Die Tiere in der Bibel. Eine kulturgeschichtliche Reise* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2010), 58.

41 Karl Woschitz, "Esel", *NBL I* (1991), 596-597.

42 B. Lang, *윗글*, 852.

붙잡히 여겨 되찾아 주거나 그 사람과 연합하여 돕는 행위로 해소된다. 또한, 균열이 생겼던 사람 간의 유대관계는 강화되고 공동체의 연대가 회복된다. 따라서, 우리는 탈(脫)문맥적인 4절과 5절의 동물보호의 규례 속에 인간 사회에서 형성된 적대적 관계가 동물보호를 통해 해소되고 있는 광경을 보게 된다.⁴³ 또한, 분쟁 극복의 차원에서 고려해 본다면, 적대적인 상대의 소유권 하에 있는 동물을 배려해줌으로 간접적인 화해의 통로가 마련됨을 볼 수 있다.

6. 동물보호와 사회적 관계 변혁

언약서는 삶의 질서를 다스리는 지혜적인 차원에서 ‘사람의 운명에 공동으로 참여하고 있는’ 동물(가축)에게 자비를 베풀어 개인 간의 화해뿐만 아니라 동일 공동체 내에 균열이 생긴 연대 관계가 복원되는 광경을 보여준다. 품성과 윤리적 차원에서, 가축에 대한 동정은 의인의 지표로, 법정에서 서게 될 당사자들의 진실성의 표증이 될 수 있다. 또한, 농업 경영에 있어서 소는 중요한 거름과 노동력에 필수적이었고 충분한 수의 소를 갖기란 쉽지 않았다. 나귀 역시 장단 거리 운반수단으로 개인소유이기는 하지만 지역 공동체의 공유재산이었다. 그리고 창조신학적 맥락에서 적대관계에 있는 사람의 동물의 위기는 비록 그 짐승이 소유물이기는 하나, 그 사람과 운명을 같이함으로써 곧 소유주 자신의 위기로 해석될 수 있다. 그러므로 상대의 가축의 위

43 필자의 견해와는 달리 후스턴(Walter Houston)은 출애굽기 주석에서 4·5절이 완전한 불편부당함을 요구하는 것으로 제안하다. Walter Houston, “Exodus”, J. Barton & John Muddiman(ed.), *The Oxford Bible Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 84: “vv. 4,5, which do not seem to fit this theme, underline the requirement of total impartiality.”

기를 동정하고 불쌍히 여기는 것은 곧 그 소유주를 자비와 긍휼로 대하는 것과 동일시되고, 결과적으로 공동체 전체의 연대성을 강화하는 것으로 승화된다.

법정은 다수의 악한 자들의 공모와 위증에 취약하고, 심판관들의 평결은 뇌물로 오용될 소지가 있다(출 23:1-3, 6-9). 그러나 동물을 보호하고 자비를 베푸는 행위(출 23:45)는 정의구현을 초월하는 ‘온전한 공동사회’를 현실화시켜줄 수 있음을 시사한다. 궁극적인 의미에서, 사람 사이의 분쟁 문제는 당사자 간의 인간 중심적 사고에서부터 탈피하여 피조물 중 또 다른 생명체에 대한 관심과 사랑으로 해방되었을 때 그 종식이 가능할 것이다.⁴⁴ 이러한 의미에서 볼 때, 이웃의 소유권 하에 동물을 능동적으로 보호하는 것은 갈등과 분쟁을 넘어 화목하게 되는 일의 접경일 것이다. 궁지에 처한 동물의 존엄성 회복은 곧 위기에 처한 사회관계 정화와 복원을 의미하고 있다. 본문은 동물이 사회 갈등 국면에서 소리 없는 해결 주역이 되었음을 보여주고 있다.

7. 나오는 글

생태학이란 말은 1866년 독일의 생물학자 헤켈(E. Haeckel)이 처음 사용하였다. 헤켈은 “생태학은 살아있는 유기체(동물과 식물)와 그 환경(비유기체적인 존재) 사이의 상호 의존성과 작용성에 관한 연구”⁴⁵라고 정의한다. 오늘날은 생태학 개념이 더욱 확장되어, 모든 존재가 자신뿐 아니라 존재하는 각각의

44 하경택, “‘창조와 종말’ 주제를 위한 동물의 신학적 의의(意義)”, 『구약논단』 14집 (2008년 12월), 126-146, 140. 하경택은 욥기의 베헤못과 리위야단 이야기(욥 40:15-41:43)가 욥의 자기중심적 세계관을 세계중심적 세계관으로 변화시켰다고 한다.

45 레오나르도 보프, 윗글, 23.

모든 것과의 관계, 상호작용, 대화를 표현한다. 그래서 오늘날의 생태학은 자연만이 아니라 인간의 문화와 사회도 포함한다.⁴⁶ 모든 존재의 존재적 다양성을 인정하면서도 역동적 일치를 인정한다. 그래서 새로운 차원의 의식, 즉 자연과 인간의 공동 운명을 인식할 것이 요구된다.⁴⁷

출애굽기 23장 45절은 이스라엘 법률 공동체의 취약성을 지적하는 문맥의 흐름에서, 이해당사자들의 관심을 법정 공방에서 공동자산인 동물(가축)의 형편으로 옮겨주고 있다. 집단 이기주의와 금권의 개입으로 부조리와 조작에 쉽게 노출된 법정 공방은 공동체 유대관계의 균열을 일으키고 연대성은 파괴될 위기에 처한다. 본문의 동물보호 규례는 탈(脫)문맥적이다. 법률 공동체에 발생한 분열의 위기는 위기에 처한 동물을 구제함으로 능동적으로 해소될 수 있음을 보여준다.

본문은 동물계의 위기와 사회 공동체 내의 위기를 나란히 세우며, 사람이 자신들의 관심사와 욕구를 자제하고, 방치될 위기에 놓인 소와 나귀에 대한 적극적 행위가 ‘공동체 복원의 장’이 될 수 있음을 암시하고 있다. 또한, 이를 통해 인간 주도의 사회 속에서 개체로서의 동물이 급진적인 사회의 정황 변화의 주역으로 부각된다. 동물에 대한 인식의 변화, 혹은 동물에 대한 인간의 행동 양식의 변화가 더 나은 인간적인 혹은 인격적인 사회를 위한 기반을 형성시킨다. 인간계와 동물계는 자율적이지만 상호의존적임을 말한다. 상호 의존성을 긍정할 때, 인간 중심적인 우월함의 권리는 거부된다. 자연계가 존중받을 때 인간 자신의 존엄을 되찾게 된다. 위의 두 구절은 조연과 같은 동물이 급진적 변화의 말 없는 주역이 됨을 보여준다.

46 레오나르도 보프, 앞글, 24.

47 레오나르도 보프, 앞글, 31.

참고문헌

- 강성열, “코로나 위기시대와 구약신학의 과제”, 「구약논단」 27권 (2021년 12월), 216-256.
- 강철구, “욥의 하나님 이해: 욥의 질문과 하나님의 답변을 중심으로”, 「구약논단」 23집 (2017년 3월), 139-164.
- 구자용, ““우리가 항상 좋은 것을 하나님께로부터 받는데, 악한 것을 또한 받지 못하겠느냐?”(욥 2:10): 욥기가 말하는 신정론에 대한 성서 신학적 고찰”, 「구약논단」 25권 (2019년 12월), 191-220.
- 레오나르도 보프, 「생태신학」(김항섭 옮김), (서울: 가톨릭출판사, 2013). 원제는 Leonardo Boff, *Ecologia, mundialização, espiritualidade: A emergência de um novo paradigma* (Série Religião e cidadania) (São Paulo: Editora Ática S. A., 1993).
- 크리스토퍼 라이트, 「현대를 위한 구약윤리」(김재영 옮김), (서울: 한국기독교학생회출판부, 2006), 170. 원제는 Christopher J. H. Wright, *Old Testament Ethics for the People of God* (Nottingham: IVP Academic, 2004).
- 하경택, “창조와 종말 주제를 위한 동물의 신학적 의의(意義)”, 「구약논단」 14집 (2008년 12월), 126-146.
- 한동구, 「다시 체험하는 하나님: 포로기의 신학사상」(서울: 퍼플, 2020).
- Bartelmus, Rüdiger, *Einführung in das Biblische Hebräisch. Mit einem Anhang Biblisches Aramäisch* (Zürich: Theol. Verlag, 1994).
- Boecker, Hans J., “‘Feindesliebe’ im alttestamentlichen Recht?”, A. Grauper/H. Delker Alexander/B. Ernst(ed.), *Verbindungsline* (Festschrift für Werner H. Schmidt zum 65. Geburtstag (Neukirchen: Neukirchener, 2000), 19-25.
- Clines, David J. A.(ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew I* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1993).
- Clines, David J. A.(ed.), *The Dictionary of Classical Hebrew II* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995).
- Dalman, Gustav, *Arbeit und Sitte in Palästina*, Bd. II (Gütersloh: C. Bertelsmann Verlag,

1932).

- Gerstenberger, Erhard, “אבה ’hb wollen”, *THAT I* (2004), 20-25.
- Gordon, Cyrus H., *The Ancient Near East* (New York: Norton, 1965).
- Holladay, William L., *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986).
- Heidegger, Martin, “Nur ein Gott kann uns retten”, *Spiegel* (1967.5.31.), 193-219.
- Houston, Walter, “Exodus”, J. Barton & John Muddiman(ed.), *The Oxford Bible Commentary* (Oxford: Oxford University Press, 2013).
- Jacob, Benno, *Das Buch Exodus* (Stuttgart: Calwer, 1997).
- Jaroš, Kurt, “Maße und Gewichte”, *NBL II* (1995), 731-735.
- Jenni, Ernst, “אִיב ’ōjēb Feind”, *THAT I* (2004), 118-122.
- Jenni, Ernst, “ענה ’nh II elend sein”, *THAT II* (2004), 344-346.
- Jenni, Ernst, “אִשָּׁן ’sn’ hassen”, *THAT II* (2004), 835-837.
- Keel, Othmar, *Das Böcklein in der Milch seiner Mutter und Verwandtes im Lichte eines altorientalischen Bildmotivs* (V. IRAT; Tübingen: SLM Press, 2013).
- Koehler, Ludwig & Baumgartner, Walter, *Hebräisches und Aramäisches Lexikon zum Alten Testament I-II* (Leiden: Brill, 2004).
- Lang, Bernhard, “Tier”, *NBL III* (2001), 849-872.
- Lepsius, Carl R., *Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopiien*, Tafelwerke, Abteilung II, Band IV, 133, <http://edoc3.bibliothek.uni-halle.de/lepius/tafelwa2.html>
- Denkmaeler aus Aegypten und Aethiopiien에서 재인용
- Löhr, Eckhart, “Der Mensch muss der Natur ihre Würde zurückgeben, um seine eigene Würde zu bewahren: Warum es sich lohnt, Hans Jonas wieder zu lesen”, *Neue Zürich Zeitung* (2019.5.11.), 1-4.
- Otto, Eckhard, “Ackerbau in Juda im Spiegel der alttestamentlichen Rechtsüberlieferung; Agriculture in Judah according to Legal Texts of the Torah”, H. Klengel & J. Renger(ed.), *Landwirtschaft im Alten Orient*, 51e Rencontre Assyriologique Internationale (BBVO 18; Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1999),

229-236

Schroer, Silvia, *Die Tiere in der Bibel. Eine kulturgeschichtliche Reise* (Freiburg im Breisgau: Herder, 2010).

Woschitz, Karl, "Esel", *NBL I* (1991), 596-597.

검색어

생태

환경

동물보호

법률

사회

**Animals, the protagonists of radical change in social ecosystems:
Based on Exodus 23:4-5**

Min-Su Oh

Daeshin University

The term ecology was first used by the German biologist E. Haeckel in 1866. Haeckel defines ecology as “the study of the interdependence and interaction between living organisms (animals and plants) and their environment (non-organic beings)”. Today, the concept of ecology has been expanded even further, expressing the relationship, interaction, and dialogue of all beings, not only with themselves but with each and every thing that exists. So today’s ecology includes not only nature world, but also human culture and society. While acknowledging the existential diversity of all beings, it acknowledges the dynamic unity. Therefore, it is required to recognize a new level of conscious-

www.kci.go.kr

ness, namely the common destiny of nature and human beings.

Exodus 23:4-5, in the context of pointing out the vulnerability of the legal community of Israel, shifts the interest of stakeholders from the courtroom to the common property of animals (livestock). The courtroom, which is easily exposed to absurdity and manipulation due to collective selfishness and the intervention of financial power, creates a rift in community ties and is in danger of destroying solidarity. The animal protection regulations in this text are out of context. It shows that the crisis of division in the legal community can be actively resolved by rescue of endangered animals.

The text puts the crisis of the animal kingdom side by side with the crisis within the social community. And it suggests that people can restrain their own desires and take active actions toward cows and donkeys that are in danger of being neglected as a 'place of community restoration' .

In addition, through this, animals as individuals in a human-led society are highlighted as the protagonists of radical social change. A change in the perception of animals or a change in the way humans behave toward animals is forming the basis for a better human or personal society. The human and animal kingdoms are autonomous but interdependent. When affirming interdependence, the right to anthropocentric superiority is denied.

Keywords

ecology

environment

animal protection

law

society

- 투고일: 2022년 1월 4일
- 심사일: 2022년 2월 16일
- 게재 확정일: 2022년 2월 17일

www.kci.go.kr