



제사법의 회개에 나타난 책임과 회복의 윤리: 아셈(אָסֶם) 동사와 레위기 6장 1-7절을 중심으로

배선복(서울신대)

1. 서론

현대 오경 비평은 여러 성서 비평 방법들을 실험하고 이스라엘 역사를 재구성하는 데에 중심 역할을 하며 현대 성서학 발전의 기초석이 되었다. 이러한 긍정적인 면에도 불구하고 오경 비평 연구자들의 한계도 분명하였다. 그러한 한계 중 한 가지는 레위기에 나오는 제의법(cultic law)을¹ 제2 성전기 유대교의 예루살렘 성전 제사장 그룹의 부산물로² 보며 율법주의적(legalistic)이

1 여기서 제의법이란 제사법(주로 레 1-7)과 정결 예식(레 11-15)을 모두 포함한다. 본 논문에서는 주로 레위기 1-16장, 특히 4-5장을 다룬다.

2 비교적 소수이긴 하지만, 주로 이스라엘과 북미권의 일부 학자들이 현대 성서학의 방법론을 사용하면서도 제사장 문서와 제2성전기 유대교의 관계에 대한 이전 학계의 시각을 극복하려는 시도를 다양한 측면에서 해왔다. 예를 들면, Yehezkiel Kaufmann, Menahem Haran, Avi Hurvitz, Baruch Schwartz, Israel Knohl, Jacob Milgrom, 그리고 보다 최근에, Jeffrey Stackert, Simeon Chavel, Joel S. Baden, Li-ane Feldman 등이 있다.

고 의식주의적(ritualistic)이라고 깎아내린 것이다. 19세기와 20세기 초의 서구 성서학자들은 레위기에 나타난 제의법이 (특히 포로기 이전) 선지자들의 가르침과는 달리 비윤리적이 아니라면, 최소한 무윤리적이라고 보았다. 물론 이 해석에는 19세기와 20세기 초에 만연했던 반유대주의나 가톨릭에 대한 개신교의 반감 등, 당대의 종교-사회적 맥락의 영향이 투영되어 있었다.³ 하지만 이러한 역사적 맥락이 상당히 극복되어 제의법에 대한 폄하를 찾아보기 어려운 현재까지도 제의법의 윤리를 설명하려는 연구는 현저히 적다.⁴ 그 이유는 레위기의 죄와 죄를 해결하는 제사 제도가 하나님과 인간 사이의 관계에 국한될 뿐 사람과 사람 사이에 일어나는 일에 관해서는 침묵하고 있다고 생각하기 때문이다. 다른 한편으로, 레위기의 제사 제도가 대인 간의 잘못을 제사로 해결하도록 하여 사람 사이에 일어나는 윤리적 문제에 대한 이해 없이 종교적 의식주의를 고양한다고 보기도 한다.

3 대표적으로는, Julius Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel: With a Reprint of the Article "Israel" from the Encyclopedia Britannica* (trans. J. Sutherland Black and Allan Menzies; Edinburgh: Adam & Charles Black, 1885), 예를 들면 365-425, 499-513. 그와 그를 따르는 학자들은 레위기 제의법에는 어떠한 자발성과 창조성과 자연스러움이 없으며, 인위적이고 수동적이고 이웃과의 관계와 관련된 도덕적 주제에는 관심이 없고, 기계적으로 하나님을 섬기는 방식을 가르치고 있는 것이라고 보았다. 벨하우젠의 이런 경향성에 대한 최근 분석은 Aly Elrefa'ei, *Wellhausen and Kaufmann: Ancient Israel and Its Religious History in the Works of Julius Wellhausen and Yehezkel Kaufmann* (BZAW 490; Berlin: de Gruyter, 2016), 25-91과 Jeffrey Stackert, *A Prophet Like Moses: Prophecy, Law, and Israelite Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 2-19를 참고하라.

4 대부분의 레위기 주석서와 제사장 문서에 관한 연구들은 적어도 전반부(1-16장)와 관련해서는 제의법의 논리를 설명하는 데 치중하고 있다. 비교적 최근에 출간된 다음의 주석서들도 마찬가지다: James W. Watts, *Leviticus 1-10* (HCOT; Leuven: Peeters, 2013); Thomas Hieke, *Leviticus 1-15* (HTKAT; Freiburg: Herder, 2014). 제의법에서, 특별히 제사법에서 윤리적 교훈을 발견하려는 소수의 시도는 다음을 참고하라. William P. Brown, *The Ethos of the Cosmos: The Genesis of Moral Imagination in the Bible* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 35-132; Jacob Milgrom, *Cult and Conscience: The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance* (SJLA 18; Leiden: Brill, 1976. ㄱ); Mary Douglas, *Leviticus as Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1999); Jonathan Klawans, *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism* (Oxford: Oxford University Press, 2006); Jonathan Klawans, "Pure Violence: Sacrifice and Defilement in Ancient Israel", *HTR* 94.2 (2001), 133-155; Leigh M. Trevaskis, *Holiness, Ethics and Ritual in Leviticus* (Hebrew Bible Monographs 29; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011); 노세영, "레위기의 제의적 및 윤리적 거룩", 「구약논단」 16권 4호 (2010년 12월), 10-32.

이러한 흐름을 거슬러, 제의법의 회개가 어떤 신학-윤리적 함의를 가질 수 있는지 살펴보려고 한다. 논문의 전반부에서는 특별히 아셈(אָשֶׁם)⁵ 동사가 내적인 회개의 감정, 즉 죄책감을 의미하며 이 감정이 제사 이전에 이미 죄 용서를 가져온다는 제이콥 밀그롬(Jacob Milgrom)의 의견을 반박할 것이다. 유대인 학자인 밀그롬의 이 견해는 기독교 신학에 있어 두 가지 함의가 있다. 긍정적인 첫 번째는 구약의 제사가 형식주의와 거리가 먼 양심의 윤리를 강조했다는 것이고, 부정적인 두 번째는 예수 그리스도 대속의 모형이 되는 제사가 구약에서 죄로부터의 용서에는 별다른 역할이 없는 것으로 만들었다는 점이다. 이에 대한 대안을 찾기 위해, 후반부에서는 레위기 6장 1-7절을 중심으로 속건제가 그리고 있는 회개의 모습에 집중할 것이다. 레위기 6장 1-7절을 선택한 이유는 이 본문이 제사뿐만 아니라 인간 사이의 보상에 관해서도 규정하는, 제의법 안에서는 매우 드문 사례이기 때문이다. 이 본문을 통해 레위기의 회개는 하나님께서 받은 피해는 하나님께 대해, 인간이 받은 피해는 인간에게 대해, 하나님과 인간 모두가 받은 피해는 양측 모두에 대해, 죄인에게 복구에 관한 책임이 있다고 강조하고 있음을 주장할 것이다.

2. 방법론

본론에 들어가기 전에, 본 연구가 사용하거나 전제하는 방법론적 사항들을 간략히 언급하려고 한다. 본 논문이 제의법의 기저에 있는 신학-윤리적

5 레위기 45장에서 이 동사의 갈 원료 3인칭 남성 단수 형태는 레위기 5장 19절을 제외하고는 “아셈”으로 발음이 된다. 이는 상태 동사의 특징을 반영한 발음일 것이다. 본 학술지에 나타난 선행 연구에서도 이 동사를 “아셈”으로 음역하고 있으므로 이를 따른다. 참조, 한동규, 「속건제(Schuldopfer)」, 「구약논단」 2집 (1996년 12월), 105-132.

의미를 추구하기는 하지만, 본 논문의 연구 방법은 신학⁶이나 윤리학 분과처럼 구성적이지 않고, 철저하게 주석적이고 분석적이다. 전반부에서 아셈(אָשֶׁם)과 관련한 의미론적 분석을 진행할 때는, 문법적 연구를 통해 기존에 이 동사의 의미로 제시된 견해들이 구문론적으로 텍스트의 흐름과 맞지 않음을 보일 것이다. 그 후에 성경과 여러 고대 근동 문학에 나타난 고난과 죄의 관계를 비교하여, 문법적으로, 또 이스라엘과 고대 근동의 문화적으로 레위기 45장을 가장 잘 설명할 수 있는 아셈의 의미를 제안할 것이다. 후반부 역시 문법 분석이 주된 연구 방법이다. “그러나”와 “그리고”의 교차적 사용이 현재 레위기 6장 1-7절(BHS 5:20-26)의 본문 이해를 복잡하게 만들고, 때로 이 텍스트의 편집사를 가정하는 근거가 되어 왔다. 그러나 그 뒤에 나오는 전치사구를 고려하면, 구문론적으로 가장 평이하고 명백한 해석이 존재하며, 이 분석은 이 텍스트의 편집사에 대한 가정을 불필요하게 만든다.

본 연구의 주요 연구 범위는 레위기 46장에 국한되지만, 이 본문의 제의법이 P의 저자가 그것의 내러티브에 맞추어 쓴 텍스트화 된 제의(textual ritual)라는 성격을 염두에 두고 있다.⁷ 따라서, 본 연구는 제의법 연구에서 흔하게 행해지는 양식 비평이나 편집 비평적 논의를 제외하거나 최소화했다. 제의법들을 주변 내러티브로부터 분리하여 개별적인 제의 행위의 기원과 발전사를 추적하는 이러한 방법들은 이스라엘 종교사의 재구성을 위해서는 매우

6 여기서 “신학(theology)”은 성서학, 실천 신학 등을 포괄하는 용어가 아니라, 조직 신학(systematic theology)과 전통적인 조직신학의 주제들을 넘어 여러 현대적 관심사들을 신학화 하는 구성 신학(constructive theology)으로 이루어진 분과를 지칭한다.

7 참조, David P. Wright, *Ritual in Narrative: The Dynamics of Feasting, Mourning, and Retaliation Rites in the Ugaritic Tale of Aqhat* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2001), 227-229; David P. Wright, “Ritual Theory, Ritual Texts, and the Priestly-Holiness Writings of the Pentateuch”, Saul Olyan(ed.), *Social Theory and the Study of Israelite Religion: Essays in Retrospect and Prospect* (Atlanta: SBL Press, 2012), 195-216; Liane Marquis Feldman, “Ritual Sequence and Narrative Constraints in Leviticus 9:1-10:3”, *JHebS* 17 (2017), 1-35; Liane M. Feldman, *The Story of Sacrifice: Ritual and Narrative in the Priestly Source* (FAT 141; Tübingen: Mohr Siebeck, 2020).

유용하다.⁸ 그렇지만 이 방법들은 레위기 1-7장이 P⁹에 통합되기 이전의 단계나, P라는 문학 작품 밖에 존재하는 실제 이스라엘의 성소에서 사용되던 제의 설명서의 역할에 더 관심을 둔다.¹⁰ 이것은 텍스트의 의도에 의해 수정되고 통제되는 제의의 모습과 의미를 살피는 데는 부차적이다. 또 가문에서 구전으로 제의 방법을 전했을 제사장들에게 레위기 1-7장처럼 간략한 제의 설명서가 텍스트의 형태로 필요했는지 의문이다. 어차피 제사에 관한 추가적인 정보 없이는 레위기 1-7장만으로 제사를 드리기 어렵기 때문이다. 무엇보다 이러한 견해는, P라는 내러티브의 특징을 고려하지 않고 레위기에 나와 있는 제의법이 (포로기 전이든, 후이든) 특정 시점의 이스라엘에서 실제로 드러진 제사를 그대로 묘사하고 있을 것이라는 선입관에 기인한다. 그러나 레위기 1-7장의 해석에서 이 본문이 P에 속한 텍스트화 된 제의임을 염두에 두어

-
- 8 속건제의 역사적 배경과 발전상에 관한 통시적 연구는 한동구, 윗글, 105-132에 잘 나타나 있다. 속건 제라는 한글 번역에 관한 논의는 서신혜/이선희, “성경 번역어 ‘속건제’의 전근대시기 함의 고찰: 레위기 5:14-6:7을 중심으로”, 『구약논단』 75집 (2020년 3월), 150-173을 보라.
- 9 P라는 명칭은 오경 형성 이전의 전체 제사장 문서를 지시하기도 하고, 제사장 문서의 주요한 두 층인 P와 H 중에 더 오래 되고 완결된 내러티브 형태인 P 역사를 지시하기도 한다. P 역사는 원역사부터 시작하여 모세의 죽음, 혹은 땅의 정복까지를 아우르는 이야기이다. H는 P의 편집층이다. 레위기 17-26장의 성결법전을 중심으로 하는 H는 제의만이 아니라 사회 제도에 관한 도덕적 주제들도 명시적으로 다루고 있기 때문에, 본 논문의 범위는 학자들 사이에서 윤리적 관심이 거의 없었다고 여겨지는 P 층에 제한된다. 레위기 18-20장에 관해서는 다음을 보라. 노세영, “레위기 18-20장의 문학적 및 신학적 의미에 관한 연구: 레위기의 문학 구조와 관련하여”, 『구약논단』 77집 (2020년 9월), 70-105.
- 10 대표적으로, Rolf Rendtorff, *The Old Testament: An Introduction* (trans. John Bowden; Philadelphia: Fortress Press, 1986), 98, 145; Rolf Rendtorff, *Die Gesetze in der Priesterschrift: Eine Gattungsgeschichtliche Untersuchung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954), 12, 77; Klaus Koch, *Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16: Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959), 96-104; Klaus Koch, “Alttestamentliche und altorientalische Rituale”, Erhard Blum, Christian Macholz, and Ekkehard W. Stegemann(eds.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag* (Neukirchen-Vluyn, 1990), 75-85; A. F. Rainey, “The Order of Sacrifices in Old Testament Ritual Texts”, *Biblica* 51 (1970), 485-498; Rolf P. Knierim, *Text and Concept in Leviticus 1:1-9: A Case in Exegetical Method* (FAT 2; Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992), 105-106; Philip J. Budd, *Leviticus: Based on the New Revised Standard Version* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 13-14; Christophe Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (FAT 2/25; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 219.

야 한다. 내러티브 저자는 자신이 사는 세계와 유사한 세계를 그리는 것 같은 때에도 동일한 세계를 그리지 않는다. 저자는 자신이 그리는 세계를 구성하고 통제한다. P의 저자도 마찬가지이다.¹¹ 때문에, 속건제가 이스라엘 종교사에서 어떤 역할을 했으며,¹² 이것이 아모스같이 사회 정의를 외치는 성경의 다른 부분에 왜 누락되어 있는가 하는 등의 질문들은 본 연구와 관련이 없다.¹³

본 연구자의 개인적인 견해가 있기는 하지만, 지면이 제한된 소고에서 P의 특징, 연대, 제의 편집사, 제의와 내러티브의 관계를 다 다루는 것은 불가능한 일이고, 본 논문의 중심 주제에서 벗어난다. 이를 위해서는 적어도 한 두 개의 소논문이 더 필요할 것이다. 본 논문을 이해하는 데 필요한 범위 내에서 간단하게 언급하자면, 큰 틀에서는 소위 네오-문서설을 주장하는 비교적 최근의 학자들과 궤를 같이한다.¹⁴ 이들은 내러티브 안에 설명할 수 없는

11 Hanna Liss, "The Imaginary Sanctuary: The Priestly Code as an Example of Fictional Literature in the Hebrew Bible", Oded Lipschits and Manfred Oeming(eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), 663-689.

12 따라서 속죄제와 속건제의 기원 같은 문제도 본 논문의 범위를 벗어나고, 간단히 언급할 수 있는 문제도 아니다. 다만, 현재 우리가 가진 본문에서 속죄제와 속건제의 차이는 비교적 명확하다. 속건제는 단순히 부지 중에 범한 죄가 아니라 성물 파손 혹은 신성모독(sacrilege)이라고 번역되는 죄(לַעֲוֹנוֹת)와 관련이 있다. 참조, Jacob Milgrom, *Leviticus 1-16* (AB 3; New York: Doubleday, 1991), 345-356. 주로 문제가 되는 5장17-19절도 הַזֶּבֶחַ(비취가가/부지 중에)와 וְלֹא יָבֵאוּ(베로 야다/알지 못하고)라는 표현의 차이로 설명할 수 있다. 이에 관해서는 아래를 보라.

13 그라프-벨하우젠의 고전적 문서설을 견지하는 학자들뿐 아니라 이들의 이론을 포기하고 오경의 편집 비평을 주장하는 학자들도 여전히 P는 선지서보다 후대에 쓰였다고 생각한다. 그러나 이에 동의하지 않더라도, 아모스와 관련된 질문 자체에는 이스라엘 종교의 단일성, 그리고 성서의 묘사와 실제 이스라엘 제의의 동일성을 무비판적으로 가정하는 문제가 있다. 오늘날 많은 학자는 이스라엘 종교는 시대적 발전을 겪었을 뿐 아니라, 동시대에도 지역마다 다양한 특징을 가지고 있었다는 것에 동의한다. 아모스 시대에 실제 이스라엘과 유다에서 드러지던 속건제가 어떤 모습이었는지, 레위기의 속건제와 얼마나 비슷했는지, 얼마나 널리 실행되고 있었는지에 관한 문헌적 자료와 고고학적 자료도 많지 않기 때문에, 이를 정확히 알기 어렵다. 또한 레위기에 묘사된 속건제가 이스라엘과 유다에서 널리 드러지고 있었다고 해도, 아모스가 제의를 비판하면서 속건제를 포함한 모든 제사들을 언급했어야 한다는 것은 불필요한 가정이다.

14 대표적으로, Baruch J. Schwartz, "What Really Happened at Mount Sinai?" *BRev* 13,5 (1997), 20-30, 46; Joel S. Baden, *The Composition of the Pentateuch: Rewriting the Documentary Hypothesis* (New Haven:

모순이 있지 않은 한, 같은 저자의 일관된 내러티브로 간주한다. 물론, 너무 뛰어난 편집자가 아무런 편집적 특징을 남기지 않은 경우가 있을 수 있지만, 이 “사라진 편집자(disappearing redactor)”의 가능성은 편집되기 이전의 본문들을 확인하기 전까지는 추측에 불과하기에 고려하지 않는다.¹⁵ 또 저자는 여러 장르를 동시에 사용할 수 있으므로, 내러티브 안에 제의법이나 혹은 다른 장르가 왔다고 해서 후자를 P 이후의 편집으로 보지 않는다.¹⁶ 레위기 1-7장의 제의법 역시, 내러티브 안의 세계에서 야훼와 이스라엘의 공존이 어떻게 가능한지를 나타내는 데 필요한 부분이며, 내러티브에 아무런 모순을 가져오지 않기 때문이다. 본 논문은 실제 이스라엘의 제의 생활에 기반한 의미를 다루는 것이 아니라 텍스트 안에 나타난 제의의 의미를 다루므로, P의 연대를 재구성하지도 않는다. 만약 P의 연대를 재구성한다고 해도, 이 연대가 본

Yale University Press, 2012); Jeffrey Stackert, ʿwtql. 이 입장에서 P나 H에 특화된 연구는 다음과 같다. Baruch J. Schwartz, “The Priestly Account of the Theophany and Lawgiving at Sinai”, Michael V. Fox et al. (eds.), *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1996), 103-134; Simeon Chavel, “Oracular Novellae’ and Biblical Historiography”, *Clio* 39 (2009), 1-27; Simeon Chavel, *Oracular Law and Priestly Historiography in the Torah* (FAT 2/71; Tübingen: Mohr Siebeck, 2014); Liane Marquis Feldman, ʿwtql (2017), 1-35; Liane M. Feldman, ʿwtql (2020).

15 John Barton, *Reading the Old Testament: Method and Biblical Study* (rev. and enl. ed.; Louisville: Westminster John Knox Press, 1996), 56-58; Liane M. Feldman, ʿwtql (2020), 25.

16 이전의 주도적 견해는 제의법을 제사장 문서의 내러티브 이후, 심지어 오경 편집 이후로 보았다. 이를 명시적으로 언급하거나 암묵적으로 동의하고 제의법을 제사장 문서 분석에서 제외하는 연구들은 너무 많아서 다 언급할 수 없다. 대표적으로, Martin Noth, *A History of Pentateuchal Traditions* (trans. Bernhard W. Anderson; Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1972), 8; Karl Elliger, “Sinn und Ursprung Der Priesterlichen Geschichtserzählung”, *ZThK* 49,2 (1952), 121-143. Norbert Lohfink, *Theology of the Pentateuch: Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy* (trans. Linda M. Maloney; Minneapolis: Fortress Press, 1994), 136-172; Peter Weimar, *Studien zur Priesterschrift* (FAT 56; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008). 소위 제사장 문서의 법과 내러티브, 혹은 제의와 내러티브 사이의 밀접한 관계를 주장하는 보다 최근의 연구들은 다음을 보라. Simeon Chavel, ʿwtql (2009), 1-27; Simeon Chavel, ʿwtql (2014); Liane Marquis Feldman, ʿwtql (2017), 1-35; Liane M. Feldman, ʿwtql (2020); David P. Wright, ʿwtql (2001), 227-229; David P. Wright, ʿwtql (2012), 195-216; Andreas Ruwe, “The Structure of the Book of Leviticus in the Narrative Outline of the Priestly Sinai Story (Exod 19:1-Num 10:10*)”, Rolf Rendtorff and Robert A. Kugler(ed.), *The Book of Leviticus: Composition and Reception* (VTSup 93; Leiden: Brill, 2003), 55-78.

논문의 해석에 큰 영향을 미치지 않을 것이다. 본 연구의 영역은 텍스트 뒤편을 탐구하는 이스라엘 종교사가 아니라, 텍스트가 묘사하는 세계를 읽어내는 작업이기 때문이다.

3. 레위기 4장 1절-6장 7절에서의 아셈(אָשֵׁם) 동사의 의미와 회개

1) 아셈(אָשֵׁם)동사의 의미에 관한 세 가지 주요한 견해

히브리어 아셈(אָשֵׁם) 동사는 전통적으로 “죄의 책임이 있다(to be guilty, to incur guilt)”라는 뜻으로 이해되었고, 개역개정판 성경에는 비슷하게 “허물이 있다”로 번역되어 있다. 그러나 “죄의 책임이 있다”라는 번역이 레위기 4-5장에서는 맞지 않는 경우가 더 많다. 예를 들면 레위기 4장 22-23절의 개역개정판 번역은 다음과 같다. “만일 족장이 그의 하나님 여호와와의 계명 중 하나라도 부지 중에 범하여 허물이 있었는데 그가 범한 죄를 누가 그에게 깨우쳐 주면 그는 흠 없는 숫염소를 예물로 가져다가.” 개역개정판은 여기서 히브리어 “אָשֵׁם(오/~이거나)”를 다음과 같이 번역했어야 한다: “만일 족장이 그의 하나님 여호와와의 계명 중 하나라도 부지 중에 범하여 허물이 있었거나 (אָשֵׁם/오) 그가 범한 죄를 누가 그에게 깨우쳐 주면 그는 흠 없는 숫염소를 예물로 가져다가.” 이 번역에서는 두 가지 중 한 가지 상황에 해당하면 죄인은 숫염소를 예물로 드려야 한다. 첫 번째는 여호와와의 계명 중 하나라도 부지 중에 범하여 허물이 있는 경우이고, 두 번째는 부지 중에 범한 죄를 누군가가 깨우쳐 주는 경우이다. 여기서 “부지 중에(בְּלִבְיָבוֹ/비슈가가)” 죄를 범했다는 것은 어떤 행위를 할 때 자기가 하는 행동이 여호와와의 계명에 어긋난다는 것을 알지 못하고 행하는 것을 말한다.¹⁷ 즉, 자신이 죄를 범했다는 것을 알지 못하는 상태이다. 두 번째 경우의 사람은 자신이 여호와와의 계명을 어기고도

자신의 죄를 알지 못했지만, 누군가 그의 죄를 깨우쳐 주었기 때문에 성막으로 속죄제를 가져갈 수 있다. 하지만 첫 번째 경우의 사람은 부지 중에 여호와와의 계명을 어겼고 그가 죄를 범한 사실을 알려주는 이가 없어서 자신이 죄를 지었다는 사실을 알 수도 없고, 따라서 속죄제를 드릴 수도 없다. 그렇다면 적어도 첫 번째 경우에 한해서는 이 법은 실행 불가능한, 있으나 마나 한 법이 된다.

학자들은 이 문제의 해결책을 아셈 동사의 문맥상 정확한 의미에서 찾으려고 한다. 레위기 4장 22절의 ‘허물 있는 사람’이 속죄제를 드릴 수 있으려면 자신이 죄를 범했다는 사실을 알아야 한다. 그러므로 많은 학자가 여기서 아셈 동사는 단순히 ‘허물이 있는’ 법적 상태(legal status)가 아니라 ‘죄를 인지’하는 주관적 상태를 의미한다고 본다. 양자택일의 접속사 וְ(오)가 אָשַׁם(베아셈)과 연결하는 것이 וַיִּזְכֹּר(호다/깨우치다)이기 때문에 이것은 논리적인 추론이다. 그러나 인지의 본질이나 정도에 관한 이해와 강조점은 학자마다 차이가 있다. 학자들의 관점은 크게 세 가지로 요약된다. 그 세 가지 관점을 제이콥 밀그롬(Jacob Milgrom), 노부요시 키우치(Nobuyoshi Kiuchi), 제이 스클라(Jay Sklar)가 대표한다. 아래에서는 이 세 학자의 견해들을 살피고 비판적으로 종합하여 레위기 45장에 나오는 아셈 동사가 어떻게 이해되어야 하는지 살펴보고자 한다.

먼저, 밀그롬은 제의와 관련된 상황에서는 아셈 동사가 “죄의 책임이 있다”라는 의미로 쓰인 적이 없고 언제나 결과적 의미로 사용된다고 주장한다. 육체적인 것과 심리적인 것이 구분되지 않는 고대 사회에서 아셈 동사의 의미가 육체적 결과와 심리적 고통을 아우른다고 말하면서도, 그의 관심은 죄의 결과로서 얻게 되는 양심의 내적 고통(to feel guilt/죄책감을 느끼다)에 편중되

17 Jacob Milgrom, “The Cultic וְאָשַׁם and Its Influence in Psalms and Job”, *JQR* 58.2 (1967), 115-125.

어 있다.¹⁸ 그에 따르면, 레위기 4장 22-23절은 다음과 같이 번역되어야 한다: “만일 족장이 그의 하나님 여호와와 계명 중 하나라도 부지 중에 범한 후에 양심의 가책을 느끼거나, 그가 범한 죄를 누가 그에게 깨우쳐 주면 그는 흠 없는 숫염소를 예물로 가져다가.” 전통적인 번역에서는 아무도 죄를 깨닫게 해주는 이가 없었던 죄인이 밀그롬의 번역에서는 양심의 가책을 느낀(בְּאִשְׁמֹנִי/베아שמ) 죄인이 되었다. 때문에, 이 죄인은 이제 다른 이로부터 자기 잘못을 지적받은 경우와 마찬가지로 속죄제를 드려야 하는 상태임을 깨닫게 된다.

키우치는 밀그롬이 죄책감을 지나치게 강조했다고 비판하며, 죄에 관한 인지적 측면이 아שמ 동사의 번역에서 드러나야 한다고 주장한다. 그에 따르면, 밀그롬의 “죄책감을 느끼다”라는 번역이 레위기 4-5장의 문맥에 맞지 않는 경우가 있으며, 죄를 인식한다는 의미가 그런 부분들을 보완할 수 있다. 예를 들면 레위기 4장 13-14, 22-23, 27-28절에서 베아שמ(בְּאִשְׁמֹנִי)은 밀그롬의 말 처럼 죄인이 어떤 계기로 인해서 자신에게 죄가 있을지 모른다는 의심(suspicion)을 나타낼 수는 있지만, 이 의심이 죄책감으로 연결될 수는 없다.¹⁹ 따라서 그는 아שמ 동사를 “죄를 깨닫다(to realize guilt)”로 번역한다.²⁰ 그러나 밀그롬에 대한 그의 비판이 위 본문에서 키우치 자신의 “죄를 깨닫다”라는 번역을 반드시 지지하는 것은 아니다. 아래에서 살펴보겠지만, 죄를 지었다는 의심이나 두려움도 죄를 지었다는 확신만큼이나 제사를 드릴 충분한 이유가 되기 때문이다.

오히려 키우치의 번역도 문맥에 맞지 않는 부분이 있고, 그가 밀그롬을 비판한 부분이 언제나 타당한 것도 아니다. 예를 들면, 레위기 6장 2-3절(BHS

18 Jacob Milgrom, *숫염* (1976. 7), 3-12.
 19 N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature: Its Meaning and Function* (JSOTSup 56; Sheffield: JSOT Press, 1987), 31-34 (esp. 34).
 20 윗글, 33-34. 또 Rolf Rendtorff, *Leviticus* (BKAT 3/1; Neukirchner-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004), 152-153; John E. Hartley, *Leviticus* (WBC 4; Dallas: Word Books, 1992), 62를 보라.

5:21-22)의 죄의 목록을 보면 6장 4절(BHS 5:23)에서 아셈 동사를 “죄를 깨닫다”로 번역하는 것은 문맥상 맞지 않음을 알 수 있다: “누구든지 여호와께 신실하지 못하여 범죄하되 곧 이웃이 맡긴 물건이나 전당물을 속이거나 도둑질하거나 착취하고도 사실을 부인하거나 남의 잃은 물건을 줌고도 사실을 부인하여 거짓 맹세하는 등 사람이 이 모든 일 중의 하나라도 행하고 죄를 깨달으면.”²¹ 도둑질하거나 착취하는 것, 심지어 속이고 부인하고 거짓 맹세하는 것이 부지 중에 범한 죄일 수가 없고, 레위기 6장 2-3절에서 제시하는 조건은 죄를 짓고 있는 동안 자신이 죄를 짓고 있다는 것을 확실히 인지하고 있는 사람을 가정한다고 보아야 한다. 그렇다면, 6장 4절을 “그가 죄를 범한 후에 그 죄를 깨달으면”이라고 키우치 식으로 번역하는 것은 문맥상 적절하지 않다.

키우치 자신도 이 약점을 알고 있다. 그래서 그는 양심의 영역과 인식의 영역이 완전히 분리될 수 없다고 하며, 6장 4절의 “죄를 깨닫다”는 죄인 줄 몰랐다가 죄를 처음 자각하게 되는 인식적인 차원이 아니라, 아무런 죄책감이 없던 죄인이 자기 죄를 깊이 깨닫게 되는 실존적인 차원을 의미한다고 말한다.²² 키우치의 이러한 주장 자체는 문제가 없지만, 이 주장으로 인해 자신의 의도와는 달리 “죄책감을 느끼다”라는 밀그롭의 이해를 부정하는 것이 아니라 오히려 인정하는 모양이 된다. 물론 6장 2-4절에서는 아셈 동사를 전통적인 번역인 “죄의 책임이 있다”로 번역해도 문제가 없다. 그러나 레위기 4장 1절-6장 7절(BHS 4:1-5:26)에서 속죄제나 속건제를 드려야 하는 여러 사례가 비슷한 구조와 용어들을 사용하고 있는 것으로 볼 때, 이 본문에 여러 번 등장하는 베아셈(בְּאֵשֶׁת)을 일관되게 번역하는 것이 더 합당하다.

위 두 학자의 약점을 피하고자 스클라는 “죄의 결과로 고난을 겪다(to suffer

21 밀줄은 개역개정판의 “행하여 범죄하면”으로 번역된 부분을 키우치의 주장에 맞추어 수정한 것이다.

22 N. Kiuchi, *읽기* (1987), 32.

the consequence of sin)”라는 또 다른 의미를 대안으로 제시한다.²³ 그에 따르면, 이 번역은 몇 가지 장점이 있다. 첫째, 아셈 동사가 성경 다른 곳에서도 죄의 결과로 겪는 고난을 내포한다(시 34:22; 호 10:2; 14:1; 사 24:6; 렘 2:3). 둘째, 이 번역은 죄를 지었는지 모른다는 의혹과 두려움 등, 고난이 상기시키는 죄의 인식적 차원을 수반한다. 마지막으로, 이 번역은 레위기 6장 4절(BHS 5:23)에서 의도적으로 남의 것에 손을 대고 거짓말을 하는 죄인이 왜 갑자기 자기 잘못을 바로잡는지를 가장 잘 설명할 수 있다. 죄인은 자기 죄로 말미암아 고난이 닥친 후 견딜 수 없어서, 그 고난을 멈추기 위해 자신의 잘못을 바로잡을 것이기 때문이다.²⁴ 하지만 스클라의 대안에도 약점은 있다. 첫째, 그가 예로 든 성경의 다른 부분(시 34:22; 호 10:2; 14:1; 사 24:6; 렘 2:3)은 처음 결과적 의미가 필요하다고 제기되었던 제의적 상황이 아니며, 여기서 아셈 동사는 “죄의 책임이 있다”라는 가장 기본적인 의미로 번역해도 어색함이 없다. 둘째, 고의적 범죄자가 고난을 겪기 전에 양심의 가책을 느끼는 경우를 적어도 성경 한 군데에서는 발견할 수 있다. 사무엘하 24장에서 다윗은 요압으로부터 인구 조사가 옳은 일이 아니라는 경고를 받았지만, 그것을 강행했다. 인구 조사를 마친 후에, 다윗이 홀연 마음에 자책하며 하나님께 용서를 구하지만, 이것은 재앙과 관련이 없었다(삼하 24:10). 다윗의 범죄로 말미암은 재앙은 오히려 회개한 후에 예고되고 뒤 따랐다(삼하 24:11-15).

2) 고난과 죄의 관계

스크라가 주장한 고난과 죄 사이의 강한 연결성이 점점 더 많은 지지를 얻

23 Jay Sklar, *Sin, Impurity, Sacrifice, and Atonement: The Priestly Conceptions* (Hebrew Bible Monographs 2; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2005), 39-41.

24 윗글, 39-41.

고 있으므로, 조금 더 자세한 논의가 필요하다.²⁵ 많은 성경 본문과 고대 근동 문헌을 고려할 때, 고난과 죄가 모종의 관계가 있는 것으로 이해되었다는 사실은 부정할 수 없다. 많은 학자가 성경뿐 아니라 메소포타미아의 기도, 주술, 지혜 문학 등을 근거로 역경과 불행이 고대 근동에서 흔히 죄로 인한 신의 심판으로 여겨졌음을 주장하였다.²⁶ 이 불행에는 여러 정신적 질병, 불임, 깨어진 가족 관계나, 사회적 수치와 격하들이 포함되었고,²⁷ “신의 손”이라는 표현이 질병, 역병, 재난 등을 나타내기 위해 널리 쓰였다.²⁸ 성경에도

25 스클라의 의견을 지지하는 최근 연구는 다음을 참조하라: Christophe Nihan, *윳글*, (2007), 237-239; Thomas Hieke, *윳글*, 86-87, 260-261. 그러나 비슷한 주장이 스클라 이전에도 존재했다: Baruch A. Levine, *In the Presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel* (SJLA 5; Leiden: Brill, 1974), 130-131; Jacob Milgrom, *윳글* (1976. ㄱ), 3; K. van der Toorn, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study* (SSN 22; Assen: Van Gorcum, 1985), 92.

26 예를 들면, K. van der Toorn, *윳글*, 56-93, 94-99; Jacob Milgrom, *윳글* (1967), 121-125; Jacob Milgrom, *윳글* (1976. ㄱ), 76-80; Jacob Milgrom, *윳글* (1991), 361-363; Raymond Westbrook, *Studies in Biblical and Cuneiform Law* (CahRB 26; Paris: Gabalda, 1988), 27-30; Bruce Wells, *The Law of Testimony in the Pentateuchal Codes* (BZAR 4; Wiesbaden: Harrassowitz, 2004), 67-68; Jo Ann Scurlock and Burton R. Andersen, *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine: Ancient Sources, Translations, and Modern Medical Analyses* (Urbana: University of Illinois Press, 2005), 11; David A. Lambert, *How Repentance Became Biblical: Judaism, Christianity, and the Interpretation of Scripture* (New York: Oxford University Press, 2016), 54; Isabel Crazz, *Atonement and Purification: Priestly and Assyro-Babylonian Perspectives on Sin and Its Consequences* (FAT 2/92; Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 39. 참조, Erica Reiner, *Šurpu: A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations* (Graz, 1958); Takayoshi Oshima, *Babylonian Poems of Pious Sufferers: Ludlul Bēl Nēmeqi and the Babylonian Theodicy* (ORA 14; Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).

27 K. van der Toorn, *윳글*, 56-93. 다음의 두 바빌로니아 문학 작품에서 고난받는 화자들이 언급하는 고난의 목록을 참고하라: “루들룰 벨 네메키(Ludlul Bēl Nēmeqi)”의 I:49-120과 II:49-120 (Takayoshi Oshima, *윳글*, 80-85, 88-93); “Babylonian Theodicy”의 27-32행 (Takayoshi Oshima, *윳글*, 150-153).

28 성서에 “야훼의 손”이나 그 비슷한 표현들이 이런 의미로 사용되는 본문이 있다(출 9:3; 삼상 5:9, 11; 시 38:2[BHS 38:3]). 우가릿어의 동의적 표현인 “신의 손(*yd ilm*)”의 예는 다음에 잘 나타나 있다: *KTU* 2.10:11-12; Dennis Pardee, “As Strong as Death”, John H. Marks and Robert M. Good(eds.), *Love & Death in the Ancient Near East: Essays in Honor of Marvin H. Pope* (Guilford, CT: Four Quarters, 1987), 65-69, 특히 67-68. 아카드어의 동의적 표현 “신의 손(*qāt DN*)”이나 그 비슷한 표현에 대해서는 다음을 참고하라: KAR 44:r10; Cynthia Jean, *La magie néo-assyrienne en contexte: Recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'āšipūtu* (SAAS 17; Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2006), 70; “루들룰 벨 네메키” I:9, 11과 III:1 (Takayoshi Oshima, *윳글*, 78-79, 94-95, 175); Jo Ann Scurlock and Burton R. Andersen, *윳글*, 429-528.

죄와 불행/고난이 연결된 구체적인 예가 있다. 블레셋이 하나님의 케를 탈취해 갔을 때 여호와의 손이 그들을 쳐서 그들에게 종기가 생겼으며(삼상 5:9),²⁹ 사울이 기브온 사람들을 죽인 죄로 인하여 이스라엘에 3년간 기근이 있었고(삼하 21:1), 사람이 사고로 죽은 경우, 하나님이 가해자의 손에 피해자를 넘긴 것으로 표현되기도 한다(출 21:13, “만일 사람이 고의적으로 한 것이 아니라 나 하나님 이 사람을 그의 손에 넘긴 것이면”). 하나님의 형벌로 여겨지는 이러한 불행의 원인 중 적어도 일부가 레위기 5장 1절-6장 7절에 내포되었을 수 있다.³⁰

그러나 구약 시대의 사람들은 불행과 고난이 닥쳤을 때 그 상황을 과연 ‘언제나’ 죄의 결과로만 생각했는지에 대한 추가 논의가 필요하다. 과연 레위기의 제의법이 불행을 겪는 사람은 자신이 무슨 죄를 지었는지 몰라도 자신의 죄의 결과로 현재 고난을 겪고 있다고 생각해서 속죄제나 속건제를 가져와야 한다고 가르치고 있는가? 스클리는 확실히 이런 전제를 하고 있다. 다른 학자들은 레위기 14-15장을 통해 스클라 식의 주장을 지지한다. 예를 들어, 밀그룹은 레위기 14-15에 나병 환자가 고침을 받았을 때 요구되는 속건제, 속죄제, 번제는 각각 서로 다른 종류의 죄를 다루기 위함이라고 주장한다.³¹ 키우치도 비슷하게, 나병은 특정 범죄는 아니더라도 인간의 보편적 죄

29 참조, Yitzhaq Feder, *Blood Expiation in Hittite and Biblical Ritual: Origins, Context, and Meaning* (Writings from the Ancient World Supplements Series 2; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), 106-107.

30 레위기 4장 1절-6장 7절과 관련이 있다고 생각되는 다양한 죄의 목록이 다음에서 발견된다: Erica Reiner, *윳글*, 13-15 (II:1-81); Takayoshi Oshima, *윳글*, 86-87 (= “부들룰 벨 네메키” II:10-32). Raymond Westbrook, *윳글*, 27-29와 Isabel Cranz, *윳글*, 44-49는 메소포타미아의 슈르푸(*Surpu*) 의식과 레위기 4-5장 사이에 유사성이 발견된다고 주장한다.

31 Jacob Milgrom, *윳글* (1991), 856-858 (특히 858). 다음의 학자들도 비슷한 주장을 펼친다: Karl Elliger, *Leviticus* (HAT 1/4; Tubingen: J. C. B. Mohr, 1966), 187; George Buchanan Gray, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1903), 66; Baruch A. Levine, *The JPS Torah Commentary: Leviticus* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 75; Christophe Nihan, *윳글* (2007), 279; Christophe Nihan, “Forms and Functions of Purity in Leviticus”, Christian Frevel and Christophe Nihan(eds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism* (Dynamics in the History of Religion 3; Leiden: Brill, 2013), 311-367, 특히 332; K. van der Toorn, *윳글*, 75.

성을 교육하는 기능을 가졌다고 말한다.³² 여기에 대해 두 가지 반론이 가능하다. 시간적 순서상, 레위기 12-15장은 부정을 전염시키는 질병을 앓는 환자가 병이 나은 후에야 성막으로 와서 제의법에 따라 제사를 드릴 수 있음을 암시하고 있다. 그러나 레위기 4-5장의 바브 완료 연속으로 연결된 조건절들에서 죄인이 죄의 결과로 고통을 받는 것과 제사를 드리는 것 사이에 정결을 위한 격리로 인한 시간적 혹은 논리적 단절을 찾아볼 수 없다. 특히 레위기 6장 5절(BHS 5:24)은 “그가 죄의 결과로 고통을 받는 때(וַתִּשָּׂא אִיָּוֶן/베움 아쉬마토)” 물건을 갚고 속건제를 가져오라고 시간을 특정한다. 반대로, 레위기 4장 1절-6장 7절의 제사가 14-15장의 속건제, 속죄제, 번제와 소제를 포함한 모든 정결 예식을 마친 후에 드리는 추가적인 제사들이라고 보는 것은 논리적 순서상 가능하지 않다. 만약 이러한 질병들이 죄로 인한 하나님의 형벌이라면, 병 고침은 하나님의 용서라고 보아야 할 것이다.³³ 만약 용서를 받고, 즉 고침을 받고, 레위기 12-15장의 정결 예식을 다 치렀다면, 왜 죄를 속하는 속건제와 속죄제가 추가로 필요한 것인가? 만약 추가적인 제사가 필요하다면 자발적으로 가져오는 화목제의 한 종류인 감사제(הַתְּנִיף/토다)나 자원제(הַקְּרָבִי/네다바)가 더 알맞을 것이다. 또한 레위기 12-15장에서는 죄를 지었음을 뜻하는 אָשָׁא(하타/죄를 범하다)나 אָשָׁם(아셈) 동사의 칼 형태가 한 번도 나타나지 않으며 오히려 부정/정결과 관련 있는 אָמַט(타메/부정하다)와 תָּהַר(타헤르/정결하다)가 많이 나온다. 그러므로 레위기 12-15장은 속죄에 관한 것이 아니라 정결과만 관련된 것이다. 레위기 저자는 12-15장에 나오는 부정함들이 숨겨진 죄나 회개하지 않은 죄의 결과에 기인한다고 말하지 않는다.³⁴

32 Nobuyoshi Kiuchi, “A Paradox of the Skin Disease”, ZAW 113.4 (2001), 505-514, 특히 511-513.

33 참조, 사 40:2.

34 Cf. Joel S. Baden and Candida R. Moss, “The Origin and Interpretation of *Šāra’at* in Leviticus 13-14”, JBL 130.4 (2011), 643-662, 특히 648-650.

케이 판 데어 투른(K. van der Toorn)은 신적 존재 혹은 운명과 관련이 없는 순수한 우연은 이스라엘을 포함한 고대 근동에서 존재하지 않았던, 그리스적인 개념이라고 주장한다.³⁵ 그러나 히브리어에는 מִקְרֵה(미크레/우연)라는 단어가 있다.³⁶ 이 단어가 빈도수가 높지 않고 주로 후대에 쓰였다고 여겨지는 책들에 더 많이 나오는 것은 사실이지만, 사무엘상에서도 두 번 언급된다. 사무엘상 6장 9절에서 하나님의 궤를 탈취함으로 종기 재앙을 입은 블레셋인들이 재앙을 물리치기 위해 궤를 이스라엘로 돌려 보내면서, 궤를 실은 수레를 끄는 소가 어느 방향으로 가느냐에 따라 이 재앙이 이스라엘의 하나님으로부터 온 것인지, 우연히 된 것인지를 판단하겠다고 한다. 이때 사용하는 단어가 מִקְרֵה(미크레)이다. 판 데어 투른은 여기 나타난 מִקְרֵה(미크레)라는 개념이 그리스어 τύχη(튀케/우연)에 가깝고, 이 단어가 헬라 문화의 영향을 받은 전도서에 주로 나오며, 사무엘상의 본문에서도 블레셋 사람들의 입을 통해서 나오므로 이 מִקְרֵה(미크레)는 에게(Aegean) 문명에서 왔다고 주장한다. 전도서가 헬레니즘 시대에 작성되었든 아니든 간에,³⁷ 사무엘상의 한 이야기를 통해 מִקְרֵה(미크레)가 에게 문명의 개념이라는 것은 너무 사변적인 주장이다. 무엇보다 מִקְרֵה(미크레)는 순수한 히브리어 형태를 띠고 있으며, 사무엘상 20장 26절에서는 이 단어가 블레셋과 관련이 없이 사울의 입을 통해 말하여진다.

따라서, 모든 불행이나 고통이 자신의 죄에 무지하거나 회개하지 않으려는 죄인에게 숨겨진 죄를 깨닫게 하는 것은 아니다. 또, 고통은 그 자체로 자

35 K. van der Toorn, *위글*, 71-72.

36 참조, H. Ringgren, “מִקְרֵה qārā; מִקְרֵה qārā II; מִקְרֵה miqreh; מִקְרֵה qārā”, *TDOT* 13:159-162, 특히 13:161-162.

37 많은 학자들이 전도서가 헬레니즘 시대에 쓰였다고 생각하는 것이 사실이다. Michael V. Fox, *The JPS Bible Commentary: Ecclesiastes* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 2004), xiv, xxix를 참고하라. 하지만 C. L. Seow, *Ecclesiastes* (AB 18C; New York: Doubleday, 1997), 16, 21은 그리스어 외래어가 나타나지 않는 점과 다른 이유들을 들어 전도서의 연대를 페르시아 시기로 본다.

신이 죄를 지었다는 사실을 모르거나 부인하는 죄인이 속죄제나 속건제를 가져와야 한다고 느끼는 객관적인 동인이 되지는 않는다. 어느 정도의 주관적인 측면이 아셈 동사의 의미를 결정할 때 고려되어야 한다. 죄의 결과로 고통을 받기 위해서는, 고통 받는 사람이 자신이 어떤 죄를 지었을 것이라는 의식(consciousness)이 반드시 있어야 한다. 그렇지 않다면 그는 고통을 죄와 상관 없는 우연한 불행으로만 간주할 수도 있기 때문이다. 그러므로, 밀그롬이나 키우치의 주관적 의미를 완전히 버릴 수 없다. 하지만 이 주관적인 측면이 그들의 주장처럼 양심의 가책이나 자각 같이 죄에 대한 명확한 감정이나 구체적인 지식일 필요는 없다.

3) 아셈(אָשֵׁם)동사의 의미

이상에서, 기존에 아셈 동사의 의미로 제시된 유력한 선택지들이 본문을 일관되게 설명할 수 없을 뿐 아니라, 최근에 인기를 얻고 있는 스클라 식의 견해도 고대 근동의 문화에서 당연한 것이 아님을 보였다. 기존의 세 의견은 문맥상 의미에 근접했지만, 내적인 계기로든 외적인 계기로든, 죄인의 자각을 강조하는 약점을 가지고 있었다. 이제 위 선행 연구의 장점을 받아들이면서, 아셈 동사를 주관적 확신이나 객관적 확신으로 해석하려는 양극단을 보완하여 결론을 내리려 한다. 이를 위해, 밀그롬이 “죄의 책임을 느끼다”의 함의를 설명하면서 덜 강조했던 부분을 재고할 필요가 있다. 그는 자신이 아셈 동사의 주요한 의미로 강조한 죄책감이라는 감정이 레위기 5장 17-19절에 맞지 않는다는 것을 알았다. 제사를 드려야 하는 조건이 레위기 4장의 속죄제를 드려야 하는 조건과 비슷한데도 속죄제가 아닌 속건제를 드리라고 하는 레위기 5장 17-19절은 논란이 되는 본문이다. 많은 학자가 5장 17절의 조건과 4장 13, 22, 27절의 차이를 **בְּשִׁגְגָה**(비취가가/부지 중에)와 **וְלֹא יָדָע**(베로 야다/알지 못하고)에서 찾는다. 개역개정판에는 두 표현 모두 “부지 중에”라고 번역

되어 있지만, 여러 학자가 이 두 표현 사이의 뉘앙스를 구분한다. 전자는 앞서 설명했듯이, 자신이 의식적으로 행동을 하지만 그것이 죄인 줄은 알지 못하는 경우이고, 후자는 자신이 어떤 행동을 무심코 했기 때문에 어떤 행동을 했는지 기억조차 하지 못하는 경우를 말한다.³⁸ 즉, 5장 17절의 조건은 어떤 계기로 인해 자신에게 숨겨진 죄가 있겠다는 결론에 이르더라도, 그 죄가 무엇이었는지 추측조차 할 수 없는 상태이다. 자신의 죄가 무엇인지 모르는 상태에서 느끼는 불안한 감정을 일반적으로 죄책감이라고 할 수 없기에, 밀그롬은 죄책감을 두려움과 의심의 감정을 포함하는 포괄적인 감정으로 정의한다.³⁹

그러나 죄책감과 죄를 지었는지 모른다는 불안의 감정은 서로 같은 감정이 아니다. 이 둘은 구분되어야 하고, 다음과 같은 이유로 불안의 감정이 아셈 동사의 뜻으로 더 합당하다. 숨겨진, 혹은 알지 못하는 죄가 자신과 하나님의 관계에 균열을 가져오고 그 결과 자기 삶에 재난이 찾아올지 모른다는 두려움은 욱기 1장 5절에서 볼 수 있듯이, 성경과 고대 근동 문학에 종종 등장하는 모티프이다. 바로 위에서 살펴본, 육체적 질병이 닥쳤을 때 신의 형벌을 받았다고 추측하는 성서나 고대 근동 문학의 수많은 사례들을 여기에 다시 언급할 필요가 없을 것이다. 그러한 사례들이 죄인이 죄를 지었다고 확신하게 하는 것이 아니라 추측하고 불안하게 하는 것이라는 것을 위에서 논증하였다. 그것이 가장 잘 나타난 예가, 사무엘상 6장 9절에서 블레셋이 바친 속건제였다. 그리고 죄를 지었는지 모른다는 불안한 심리 상태는 레위기

38 Jacob Milgrom, *윳글* (1976. ㄱ), 9, 76; Jacob Milgrom, *윳글* (1991), 332-333; Baruch A. Levine, *윳글* (1974), 94; Baruch A. Levine, *윳글* (1989), 32; Rolf Rendtorff, *윳글*, 205; Christophe Nihan, *윳글* (2007), 249; James W. Watts, *윳글* (2013), 370; Thomas Hieke, *윳글* (2014), 284-285. 이것에 대한 반대 의견은 N. Kiuchi, *윳글* (1987), 26-27, 31를 보라. 그는 *חַטָּאת*와 *חַטְּיָא*가 의미상 동일하다고 보았다. 그러나 보다 최근 저서인 Nobuyoshi Kiuchi, *A Study of Hāṭā' and Hattā' in Leviticus 4-5* (FAT 2/2; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003), 7-10 (특히 8-9)에서 자신의 이전 주장을 포기했다.

39 Jacob Milgrom, *윳글* (1967), 117 n. 11; Jacob Milgrom, *윳글* (1976. ㄱ), 74-83.

45장의 아셈 동사를 일관되게 해석하기에 충분하다. 고로, 아셈 동사의 의미는 “죄를 지었다고 추측하다” 혹은 “(숨겨진, 드러난, 혹은 있을지 모르는) 죄를 (어떤 이유로든) 두려워하다”라고 할 수 있다. 스클라의 주장처럼 실제로 삶의 고난이 이런 불안의 계기가 된 경우에는 “죄의 결과로 고난을 받다(to suffer the consequence of sin)”가 아니라 “죄의 결과로 고난을 받는다고 두려워하다”가 되어야 한다.

그러므로 제사가 아니라, 제사를 드리기 전에 느끼는 내적인 회개의 감정이 이미 하나님의 용서를 가져온다는 밀그롬의 주장은 받아들일 수 없다.⁴⁰ 만약 뉘우침의 감정이 아니라면, 무엇이 하나님의 용서를 가져오는가? “그가 사함을 받으리라”라는 선언이 언제나 속죄제나 속건제를 드리는 과정이다 설명된 후에 나오기 때문에, 제사 예식 전체가 하나님의 용서를 가져온다고 할 수 있을 것이다. 그러나 여전히 남는 질문이 있다. 왜 그리고 어떻게 제사 예식이 이것을 가능하게 하는가? 이것이 율법주의를 가르치고 있지는 않은가? 이 질문에 대한 답을 레위기 6장 1-7절을 구체적인 사례를 들어 살펴보고 한다. 지면상 이 짧은 본문 하나만을 다루지만, 아래에서 속죄제를 간단히 언급하며 보여주듯이 레위기 6장 1-7절을 해석하며 내린 결론은 레위기 46장의 다른 사례들에도 일반적으로 적용된다.

40 Jacob Milgrom, *윳글* (1991), 245, 256. 다음의 비판을 보라. Roy E. Gane, *Cult and Character: Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005), 273-274; Roy E. Gane, “Privative Preposition ׀ in Purification Offering Pericopes and the Changing Face of ‘Dorian Gray’”, *JBL* 127.2 (2008): 209-222; Christophe Nihan, *윳글* (2007), 178-179; Michael B. Hundley, *Keeping Heaven on Earth: Safeguarding the Divine Presence in the Priestly Tabernacle* (FAT 2/50; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011), 137.

4. 속건제를 통해 드러나는 책임과 회복의 윤리

앞서 언급했듯이, 레위기 6장 1-7절(BHS 5:20-26)은 신인 관계의 제사와 대인 관계의 윤리적 의무를 모두 언급한다. 이 법들이 제례에 대한 명령들 한 가운데 나온다는 점과 성막과 제의와 관련된 법들(출 25-레 16) 가운데 대인관계를 명시적으로 다루고 있는 거의 유일한 사례임을 고려할 때, 정말 특이한 일이라고 할 수 있다. 그러나 이스라엘 크놀(Israel Knohl)은 그 반대가 사실이라고 단호하게 주장한다. 크놀에 따르면, 레위기 6장 1-7절에서는 두 가지 종류의 죄가 두 가지 방식으로 처리되고 있다. 첫째로 금전적 손해를 유발하는 도덕적 잘못은 금전적 보상을 통해서만 사면될 수 있으며, 둘째로 거짓 맹세는 제의적 범죄이기 때문에 희생 제사 없이는 배상할 방법이 없다는 것이다. 크놀은 금전적 범죄를 다룸에도 불구하고 레위기 6장 1-7절이 제의법 사이에 나오는 이유는 순전히 거짓 맹세를 다루고 있기 때문이며, 6장 1-7절의 금전적 범죄가 거짓 맹세와 관련되지 않았다면 이것은 제의법에 포함되지 않았을 것이지만, 금전적 범죄 없이 거짓 맹세의 죄만 있었다고 해도 이 법은 레위기에 기록되었을 것이라고 주장한다. 그렇다면 왜 6장 1-7절은 그다지 저자의 관심사가 아닌 도덕적 범죄를 나열하는 수고를 하는가? 아이러니하게도 크놀은 저자가 도덕과 제의를 뚜렷이 구분하며 그의 유일한 관심사가 도덕이 아니라 제의라는 것을 명확히 보여주기 위해서라고 말한다.⁴¹ 그러나 6장 2-3절에서 금전적 범죄들을 전문 용어를 써 가며 구체적이고 세심하게 나열하는 것을 볼 때, 저자가 이 범죄들에는 전혀 관심이 없었다고 믿기는 어렵다.

41 Israel Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 139-140 (참조, 175-179, 229).

레위기 6장 2-3절은 **יא**(오/~이거나)와 **י**(베/그리고)가 교차적으로 사용되기 때문에 구문론적으로 복잡하다. 크게 두 가지 해석이 있다. 먼저, 버나드 S. 잭슨(Bernard S. Jackson)은 6장 3절의 거짓 맹세(**עַל-שָׁבַע וְנִשְׁבַּע**)가 오직 남이 잃어버린 물건을 줌과 거짓말하는 죄에만 관련된다고 주장한다.⁴² 이에 따르면, 개역 개정판의 번역이 암시하는 것처럼 6장 2-3절의 범죄는 다음과 같이 분류된다.

- (1) 맡긴 물건에 관하여 자기 이웃에게 거짓말하는 경우 (**וְכַחֵשׁ בְּעֵמִיתוֹ בַּפְקָדוֹי**)
- (2) 혹은 전당물에 관하여 [자기 이웃에게 거짓말하는 경우 (**אוֹ-בְחֻשׁוֹמֹת יוֹד**)
- (3) 혹은 도둑질한 물건에 관하여 [자기 이웃에게 거짓말하는 경우 (**אוּ בְגָזוֹ**)
- (4) 혹은 자신의 이웃을 압제하는 경우 (**אוּ עִשָּׂק אֶת-עֵמִיתוֹ**)
- (5) 혹은 남이 잃어버린 물건을 발견하고는 그것에 관해 거짓말하고 거짓 맹세까지 하는 경우 (**אוֹ-מִצָּא אֶבְרָהּ וְכַחֵשׁ בָּהּ וְנִשְׁבַּע עַל-שָׁבַע**)

이 다섯 가지 범죄들은 모두 접속사 **יא**(오/~이거나)로 연결된, 이웃과의 관계에서 잘못하는 도덕적 죄들이다. 단지, (5)의 죄만 도덕적인 범죄에 맹세라는 종교적인 죄까지 더해졌을 뿐이다. 그러나 이런 구조적 이해에는 구문론적 약점이 존재한다. 레위기 6장 3절에서 다섯 번째 범죄 이후에 나오는 “인간이 행하여 범죄하는 이 모든 것 중 어느 것에 관하여(**הָאֲדָמָה לְחַטָּאת כִּהְנֵהָ**)에 관하여(**עַל-אַחַת מִכָּל אֲשֶׁר-יַעֲשֶׂה**)”라는 전치사구가 앞뒤 맥락 없이 따로 놓게 된다. 또 (5)를 제외한 (1)-(4)의 범죄가 제사장적인 사고방식에서 어떻게 제사를 가져와야 하는 신성모독의 죄(**מַעַל**/마알/개역개정)의 ‘신실하지 못한 죄’가 되는지 이해하기 어렵다. 이러한 문제점 때문에 잭슨은 6장 2-3절이 맹세 관습의

42 Bernard S. Jackson, *Theft in Early Jewish Law* (Oxford: Clarendon, 1972), 244-246.

역사적 변천으로 인한 복잡한 본문 편집 과정을 반영한다고 주장한다.

하지만 구문론적으로 훨씬 간단하고 명료한 대안이 있다. 밀그롬과 브루스 웰스(Bruce Wells)는 다른 많은 학자와 함께 거짓 맹세를 (1)-(5)의 죄에 모두 해당하는 것으로 보았다.⁴³ 이때 레위기 6장 2-3절의 구조에서 (1)-(4)는 같지만, (5)가 다음과 같이 변한다.

(5) 혹은 남이 잃어버린 물건을 발견하고는 그것에 관해 거짓말하는 경우

(אוֹ-נוֹזֵא אֶבְרָהּ הַכֹּהֵן וְהָאִשָּׁרָה)

(1)-(5)의 죄에 관하여 + (FO) 거짓 맹세를 하는 경우(עַל-שָׁקָר וְנִשְׁבַּע)

앞의 접속사 וְ(오/~이거나)로 연결된 (1)-(5)의 죄들은 모두 이웃과의 관계에서 잘못하는 도덕적 죄들이다. 그러나 (FO) 거짓 맹세가 (5)의 죄에 종속되거나 독립된 여섯 번째 죄가 아니라 접속사 וְ(베/그리고)를 통하여 (1)-(5) 모두에 연결됨으로써-예를 들면 (1)+(FO), (2)+(FO), (3)+(FO), (4)+(FO), (5)+(FO)-사회적이었던 죄들이 제사가 필요한 죄가 된다. 이러한 해석은 “인간이 행하여 범죄하는 이 모든 것 중 어느 것에 관하여(הָאִשָּׁרָה לְהַטָּא בְהִנָּה) מִכֹּל אֲשֶׁר-יַעֲשֶׂה עַל-אֶחָת מִכֹּל אֲשֶׁר-יַעֲשֶׂה”라는 전치사구가 따로 늘지 않고 거짓 맹세(עַל-שָׁקָר וְנִשְׁבַּע) 다음에 이어지게 하기에, 구문상의 문제도 없고 불확실한 편집사도 가정할 필요가 없다.

이러한 구문론적 분석은 문체상으로도 지지받는다. 레위기 6장 2-3절(BHS 5:21-22)을 보면, 두 개의 וְהָאִשָּׁרָה(베키헤쉬/거짓말 하다)가 수미쌍관(*inclusio*)을 이룬

43 Jacob Milgrom, *윳글* (1976, 7), 84-89, 특히 85 페이지의 각주 299-300; Bruce Wells, *윳글*, 139; Martin Noth, *Leviticus: A Commentary* (trans. J. E. Anderson; OTL; London: SCM, 1965), 49; Baruch A. Levine, *윳글* (1989), 32-33; Israel Knohl, *윳글*, 139-140; Christophe Nihan, *윳글* (2007), 249-250; James W. Watts, *윳글*, 373; Thomas Hieke, *윳글*, 285-286 (또한, 287-288).

다. 이렇게 해서, 두 **חֻכָּה**가 감싸는 대인 간 범죄의 목록과 두 번째 **חֻכָּה** 다음에 나오는 **וְנִשְׁבַּע עַל-שְׁפָקָךָ** (베니쉬바 알 사케르/거짓으로 맹세하다) 사이에 경계가 표시된다. 즉, 첫 번째 **חֻכָּה**부터 두 번째 **חֻכָּה**까지가 하나의 단위를 구성한다. 반복해서 **חֻכָּה**가 사용된 이유를 다음과 같이 유추해볼 수 있다. 레위기 6장 2절(BHS 5:21)은 **חֻכָּה בְעַמְיֹתוֹ**(베키헤쉬 바 아미토/그의 이웃에게 거짓말하다) 다음에 나오는 일련의 전치사구를 **אִם**(오/~이거나)로 연결하는 방식으로 죄의 목록을 열거한다. 그러다 6장 2절 마지막에 가서 **אֶת-עַמְיֹתוֹ עָשָׂךְ**(아샤 옛 아미토/그의 이웃을 압제하다)라는 동사절을 같은 접속사로 연결한다. 전치사구가 아니라 동사절을 사용한 이유는, 여기 나온 “이웃을 압제하는”⁴⁴ 범죄가 앞에 나온 “속이다”라는 동사와 결합하면 안 되기 때문이다.⁴⁵ 그런데 압제 다음에 나오는 분실물 습득은 그 자체로는 죄가 아니고, 거짓말과 연결되어야 죄가 성립한다. 이때, **עָשָׂךְ**(아샤/압제하다)의 정동사 형태 때문에 6장 2절의 **חֻכָּה**가 분실물 습득에 영향을 미칠 수 없다. 그러므로 6장 3절에서 분실물 습득과 관련하여 **חֻכָּה**를 다시 사용해야만 한다. 사실 저자는 6장 2절에서 분실물 습득에 관한 죄를 위의 (3)과 (4) 사이(즉, **אִם וְנִשְׁבַּע עַל-שְׁפָקָךָ**와 **אִם וְנִשְׁבַּע עַל-שְׁפָקָךָ**)에 **בְּאֵבְרָה**(오 바아베다)라는 전치사구의 형태로 위치 시킬 수 있었다. 그랬다면, 두 번째 **חֻכָּה**가 필요하지 않은 간결한 구문이 되었을 것이다. 그렇게 하지 않고 굳이 두 **חֻכָּה**로 수미쌍관 형식을 만들어서 **וְנִשְׁבַּע עַל-שְׁפָקָךָ**를 대인 간의 죄의 목록과 구분하였다는 것은, 맹세가 이 형식에 등장하는 모든 사례에 영향을 미치도록 하려는 의도가 있었다고 판단할 수 있다.

위 구문 분석의 결과가 일견 크놀의 이분법을 지지하는 것처럼 보일 수도 있지만, 구분이 곧 분리는 아니라는 것을 기억해야 한다. 먼저, 거짓 맹세

44 이 단어의 의미에 관해서는 다음을 보라. Raymond Westbrook, *윗글*, 35-38; Jacob Milgrom, *윗글* (1976. 1), 94-95; Jacob Milgrom, *윗글* (1991), 337; Baruch A. Levine, *윗글* (1989), 33.

45 Jacob Milgrom, *윗글* (1991), 337.

령 중 하나라도 범한 죄에 대한 용서는, 그 죄로 인한 피해를 복구하기 위한 책임을 다할 때 온다. 이 죄는 성막 곳곳에 죄의 찌꺼기로 쌓여서,⁴⁷ 야훼가 성막에서 누리던 평안을 방해한다.⁴⁸ 그러한 죄를 지은 사람이 취할 수 있는 책임 있는 행동은, 성막에 쌓인 죄의 찌꺼기들을 속죄제의 피로 씻어내어 야훼가 성막에서 원래 누리던 정결하고 평안한 환경을 회복하는 것이다.⁴⁹ 같은 원리가 속건제에도 적용된다. 만약 어떤 사람이 그 이웃의 소유에 물리적 피해를 끼쳤다면, 그는 피해를 물어서 회복시켜줄 책임이 있다. 만약 그가 여호와와 이름으로 거짓 맹세를 함으로써 여호와의 공범으로 만들고⁵⁰ 여호와가 소중히 여기는 그의 명예를 실추시켰다면,⁵¹ 그는 여호와가 제정해 놓은 피해 복구의 방법인 제사를 드림으로 그의 실추된 명예를 회복시킬 책임이 있다. 만약 그가 레위기 6장 1-7절처럼 하나의 범죄로 이 두 종류의 피해를 동시에 주었다면, 이 두 가지 피해에 대한 복구를 모두 해야 한다. 이것이 레위기의 속죄제와 속건제에 나타난 책임과 회복의 윤리이다.

47 Jacob Milgrom, "Israel's Sanctuary: The Priestly 'Picture of Dorian Gray'", *RB* 83,3 (1976, ㄴ), 390-399.

48 참조, Jeremy Schipper and Jeffrey Stackert, "Blemishes, Camouflage, and Sanctuary Service", *HBAI* 2 (2013): 458-478.

49 속죄제가 언급하는 죄들은 일차적으로 성막의 각 부분에 죄와 부정이라는 물리적 노폐물을 쌓고, 속죄제의 피는 그 노폐물을 닦아내는 제의적 세척제의 역할을 한다. 참조, Jacob Milgrom, *윗글* (1976, ㄴ).

50 Jacob Milgrom, *윗글* (1991, ㄴ), 337-338. Cf. Alfred Marx, "The Theology of the Sacrifice According to Leviticus 1-7", Rolf Rendtorff and Robert A. Kugler(eds.), *The Book of Leviticus: Composition and Reception* (VTSup 93; Leiden: Brill, 2003), 103-120, 특히 118은 하나님이 만물의 궁극적인 주인이기 때문에 이웃의 재산에 가하는 어떠한 손해도 그 자체로 하나님께도 죄가 된다고 생각하는 것처럼 보인다.

51 참조, 레위기 10장 3절. "나는 나를 가까이 하는 자 중에서 내 거룩함을 나타내겠고 온 백성 앞에서 내 영광을 나타내리라."

5. 결론

책임과 회복이라는 일관된 도덕적 가치들이 하나님 앞에 죄를 속하기 위한 제사나 사람 사이의 범죄를 해결하는 보상의 기저에 동일하게 흐르고 있다. 레위기 제의법에서 회개란 아셈 동사에 대한 분석에서 볼 수 있듯이, 단순히 내적인 반성의 활동이나 후회의 감정이 아니다. 그러한 감정들은 레위기 제사에서 나타나는 나타나지 않는다. 만약 그런 것이 있다면, 자신의 죄로 인해 발생한 피해를 복구하려는 책임 있는 행동에 내포된 것으로 봐야 한다. 그래서 제의법의 회개는 감정이 아니라 행동으로 규정되어야 한다. 또한 제사는 비인격적으로, 자동적으로, 마법적으로 하나님의 용서를 가져오는 면죄부 같은 것이 아니다. 레위기 6장 1-7절에서 보는 것처럼 제사는 단순히 종교적 행위가 아니라 하나님이 입은 피해를 복구하는 책임 있는 행위이기 때문에 용서를 가져온다. 이러한 결론은 선지자의 윤리적 종교와 제사장의 의식주의적 종교라는 이분법과 고정관념을 극복하는 데 도움을 준다.⁵² 레위기가 가르치는 제의는 아모스, 이사야, 미가 등(아 5:21-25; 사 1:11-13; 미 6:6-8) 선지자들이 당대에 이웃에게 해를 가하면서도 제사리는 종교적 행위로 인해 하나님의 보호를 기대했던 악인들에게 가했던 비판으로부터 자유롭다. 오히려 이 제의법의 가르침은 그런 선지자들의 가르침과 궤를 같이한다. 바로 이 지

52 선지자들이 제의(cult) 전체 혹은 일부를 반대했다는 주장은 다음을 보라. Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (trans. J. A. Baker; 2 vols.; Philadelphia: Westminster, 1961, 1967), 1:364-369; Julius Wellhausen, *윳글*, 특히 491; W. McKane, "Prophet and Institution", *ZAW* 94,2 (1982), 251-266, 특히 255-256, 265; Ronald S. Hendel, "Prophets, Priests, and the Efficacy of Ritual", David P. Wright, David Noel Freedman, and Avi Hurvitz(eds.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1995), 185-198, 특히 190-195; James G. Williams, "The Social Location of Israelite Prophecy", *JAAR* 37.2 (1969), 153-165. 참조, John Barton, "The Prophets and the Cult", John Day(ed.), *Temple and Worship in Biblical Israel* (London: T&T Clark, 2005), 111-122.

점에서, 구약의 제사와 신약의 그리스도 대속 사이의 연속성을 발견할 수 있다. 간단히 말하면, 죄인이 자신의 범죄가 일으킨 피해를 복구시키려는 노력의 일환으로서 드리는 구약의 제사는 형식적인 회개가 아니라, 죄 용서에 필수적인 진실한 회개의 표현이다. 바로 이 점에서, 제사와 사죄(赦罪)를 분리하려던 밀그롬의 견해와 달리, 구약에서든 신약에서든 누군가(제물/그리스도)의 피와 희생이 죄 용서에 필수적임이 드러난다.⁵³

참고 문헌 (Bibliography)

- KAR Erich Ebeling(ed.), *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts* (2 vols.; Leipzig: Hinrichs, 1919-1923).
- KTU M. Dietrich, O. Loretz, and J. Sanmartín(eds.), *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Ras Ibn Hani und anderen Orten* (3rd ed.; AOAT 360/1; Münster: Ugarit-Verlag, 2013).

53 본 논문의 결론은 대속에 관한 김경열과 김근주 간의 견해 차이 중간쯤에 있다고 할 수 있을 것이다. 참조, 김경열, 「레위기의 신학과 해석: 성전과 거룩한 백성」 (서울: 새물결플러스, 2016), 176-177; 김근주, 「오늘을 위한 레위기」 (서울: IVP, 2021), 133-134. 김경열은 밀그롬의 정결제가 대속과 모순되지 않을 수 있는 가능성을 고려하지 않는다. 이런 맥락에서, 김경열의 정결제 비판은 조금 과장되었고, 이를 김근주가 잘 지적하였다. 하지만 밀그롬의 견해 자체는 전통적인 기독교 속죄관과 맞지 않는 부분이 있는 것도 사실이다. 김근주는 이러한 측면을 너무 가볍게 생각하는 듯하다. 죄사함의 근원은 피 자체가 아니라거나 레위기의 제사가 소위 형벌 대속론과 관련 없다는 식의 주장은 오해의 소지가 있다 (김근주, 윗글, 155-156). 구약은 신약과 마찬가지로 죄에 대한 책임을 가르치고, 이 책임은 죄인이 홀로 질 수 있는 것이 아니라 (정결제에서조차) 다른 누군가가 희생의 피를 흘려야 한다는 점에서 구약과 신약은 연속성이 있다. 밀그롬의 정결제에서조차, 이 피로 성소에 쌓인 죄와 부정을 닦아내야만 한다. 다만, 레위기에서는 자기 자신이 기르는 가축 중에서 제물을 드리기 때문에 그리스도가 전적으로 죄책을 감당하는 대속과 효력 면에서는 같지 않다. 참조, Jonathan Klawans, 윗글 (2006), 84-89. 또한, 형벌 대속론의 “치명적 문제”가 “예수 그리스도의 죽으심을 우리가 따르고 본받아야 할 모범으로 생각하지 않게 한다”라는 표현도 과장되었다. 구약의 제물과 신약의 그리스도, 또 신약의 그리스도와 오늘의 그리스도인이, 모든 면에서 똑같아야만 모형이나 유비 관계가 성립하는 것이 아니다. 그리스도의 희생과 똑같지 않아도, 우리는 다른 이를 위해, 때로는 심지어 대신해, 희생하도록 부름 받는다. 대속도 우리의 모범이 될 수 있다.

TDOT G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren(eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament* (Rev. ed.; trans. John T. Willis et al.; 16 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1977-2021).

김경열, 「레위기의 신학과 해석: 성전과 거룩한 백성」 (서울: 새물결플러스, 2016).

김근주, 「오늘을 위한 레위기」 (서울: IVP, 2021).

노세영, 「레위기의 제의적 및 윤리적 거룩」, 「구약논단」 38집 (2010년 12월), 10-32.

노세영, 「레위기 18-20장의 문학적 및 신학적 의미에 관한 연구: 레위기의 문학 구조와 관련하여」, 「구약논단」 77집 (2020년 9월), 70-105.

서신혜/이선희, 「성경 번역어 ‘속건제’의 전근대시기 함의 고찰: 레위기 5:14:6:7을 중심으로」, 「구약논단」 75집 (2020년 3월), 150-173.

한동구, 「속건제(Schuldopfer)」, 「구약논단」 2집 (1996년 12월), 105-132.

Baden, Joel S., and Candida R. Moss, “The Origin and Interpretation of Šāra’at in Leviticus 13-14”, *JBL* 130,4 (2011), 643-662.

Barton, John, “The Prophets and the Cult”, John Day(ed.), *Temple and Worship in Biblical Israel* (London: T&T Clark, 2005), 111-122.

Barton, John, *Reading the Old Testament: Method and Biblical Study* (rev. and enl. ed.; Louisville: Westminster John Knox Press, 1996).

Brown, William P., *The Ethos of the Cosmos: The Genesis of Moral Imagination in the Bible* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999).

Budd, Philip J., *Leviticus: Based on the New Revised Standard Version* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996).

Chavel, Simeon, “‘Oracular Novellae’ and Biblical Historiography”, *Clio* 39 (2009), 1-12.

Chavel, Simeon, *Oracular Law and Priestly Historiography in the Torah* (FAT 2/71; Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).

Cranz, Isabel, *Atonement and Purification: Priestly and Assyro-Babylonian Perspectives on Sin and Its Consequences* (FAT 2/92; Tübingen: Mohr Siebeck, 2017).

Douglas, Mary, *Leviticus as Literature* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

www.kci.go.kr

- Eichrodt, Walther, *Theology of the Old Testament* (trans. J. A. Baker; 2 vols.; Philadelphia: Westminster, 1961, 1967).
- Elliger, Karl, *Leviticus* (Handbuch zum Alten Testament 1/4; Tübingen: Mohr, 1966).
- Elliger, Karl, “Sinn und Ursprung Der Priesterlichen Geschichtserzählung”, *ZThK* 49.2 (1952), 121-143.
- Elrefaei, Aly, *Wellhausen and Kaufmann: Ancient Israel and Its Religious History in the Works of Julius Wellhausen and Yehezkel Kaufmann* (BZAW 490. Berlin: de Gruyter, 2016).
- Feder, Yitzhaq, *Blood Expiation in Hittite and Biblical Ritual: Origins, Context, and Meaning* (Writings from the Ancient World Supplements Series 2; Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011).
- Feldman, Liane Marquis, “Ritual Sequence and Narrative Constraints in Leviticus 9:1-10:3”, *JHebS* 17 (2017), 1-35.
- Feldman, Liane M., *The Story of Sacrifice: Ritual and Narrative in the Priestly Source* (FAT 141; Tübingen: Mohr Siebeck, 2020).
- Fox, Michael V., *The JPS Bible Commentary: Ecclesiastes* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 2004).
- Gane, Roy E., *Cult and Character: Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2005).
- Gane, Roy E., “Privative Preposition ׀ in Purification Offering Pericopes and the Changing Face of ‘Dorian Gray’”, *JBL* 127.2 (2008): 209-222.
- Gray, George Buchanan, *A Critical and Exegetical Commentary on Numbers* (ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1903).
- Hartley, John E., *Leviticus* (WBC 4; Dallas: Word Books, 1992).
- Hendel, Ronald S., “Prophets, Priests, and the Efficacy of Ritual”, David P. Wright, David Noel Freedman, and Avi Hurvitz(eds.), *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1995), 185-198.

- Hieke, Thomas, *Levitikus 1-15* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament; Freiburg: Herder, 2014).
- Hundley, Michael B., *Keeping Heaven on Earth: Safeguarding the Divine Presence in the Priestly Tabernacle* (FAT 2/50; Tübingen: Mohr Siebeck, 2011).
- Jackson, Bernard S., *Theft in Early Jewish Law* (Oxford: Clarendon, 1972).
- Jean, Cynthia, *La magie néo-assyrienne en contexte: Recherches sur le métier d'exorciste et le concept d'āšipūtu* (SAAS 17; Helsinki: Neo-Assyrian Text Corpus Project, 2006).
- Kiuchi, Nobuyoshi, "A Paradox of the Skin Disease", *ZAW* 113.4 (2001), 505-514.
- Kiuchi, N., *The Purification Offering in the Priestly Literature: Its Meaning and Function* (JSOTSup 56; Sheffield: JSOT Press, 1987).
- Kiuchi, Nobuyoshi, *A Study of Ḥāṭā' and Ḥaṭṭā' in Leviticus 4-5* (FAT 2/2; Tübingen: Mohr Siebeck, 2003).
- Klawans, Jonathan, "Pure Violence: Sacrifice and Defilement in Ancient Israel", *HTR* 94.2 (2001), 133-155.
- Klawans, Jonathan, *Purity, Sacrifice, and the Temple: Symbolism and Supersessionism in the Study of Ancient Judaism* (Oxford: Oxford University Press, 2006).
- Knierim, Rolf P., *Text and Concept in Leviticus 1:1-9: A Case in Exegetical Method* (FAT 2; Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992).
- Knohl, Israel, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School* (Minneapolis: Fortress Press, 1995).
- Koch, Klaus, "Alttestamentliche und altorientalische Rituale", Erhard Blum, Christian Macholz, and Ekkehard W. Stegemann(eds.), *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte: Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag* (Neukirchen-Vluyn, 1990).
- Koch, Klaus, *Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16: Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959).
- Lambert, David A., *How Repentance Became Biblical: Judaism, Christianity, and the*

- Interpretation of Scripture* (New York: Oxford University Press, 2016).
- Levine, Baruch A., *The JPS Torah Commentary: Leviticus* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989).
- Levine, Baruch A., *In the Presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel* (SJLA 5; Leiden: Brill, 1974).
- Liss, Hanna, "The Imaginary Sanctuary: The Priestly Code as an Example of Fictional Literature in the Hebrew Bible", Oded Lipschits and Manfred Oeming(eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006), 663-689.
- Lohfink, Norbert, *Theology of the Pentateuch: Themes of the Priestly Narrative and Deuteronomy* (trans. Linda M. Maloney; Minneapolis: Fortress Press, 1994).
- McKane, W., "Prophet and Institution", *ZAW* 94.2 (1982), 251-266
- Milgrom, Jacob, *Cult and Conscience: The Asham and the Priestly Doctrine of Repentance* (SJLA 18; Leiden: Brill, 1976. ㄱ).
- Milgrom, Jacob, "The Cultic שגגה and Its Influence in Psalms and Job", *JQR* 58.2 (1967), 115-125.
- Milgrom, Jacob, "Israel's Sanctuary: The Priestly 'Picture of Dorian Gray'", *RB* 83.3 (1976. ㄴ), 390-399.
- Milgrom, Jacob, *Leviticus 1-16* (Anchor Bible 3; New York: Doubleday, 1991).
- Milgrom, Jacob, "The Preposition מן in the חטאת Pericopes", *JBL* 126.1 (2007), 161-63.
- Nihan, Christophe, "Forms and Functions of Purity in Leviticus", Christian Frevel and Christophe Nihan(eds.), *Purity and the Forming of Religious Traditions in the Ancient Mediterranean World and Ancient Judaism* (Dynamics in the History of Religion 3; Leiden: Brill, 2013), 311-367.
- Nihan, Christophe, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (FAT 2/25; Tübingen: Mohr Siebeck, 2007).
- Noth, Martin, *A History of Pentateuchal Traditions* (trans. Bernhard W. Anderson; Engle-

- wood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1972).
- Noth, Martin, *Leviticus: A Commentary* (trans. J. E. Anderson; Old Testament Library; London: SCM, 1965).
- Oshima, Takayoshi, *Babylonian Poems of Pious Sufferers: Ludlul Bēl Nēmeqi and the Babylonian Theodicy* (ORA 14; Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).
- Pardee, Dennis, “As Strong as Death”, John H. Marks and Robert M. Good(eds.), *Love & Death in the Ancient Near East: Essays in Honor of Marvin H. Pope* (Guilford, CT: Four Quarters, 1987), 65-69.
- Rainey, A. F., “The Order of Sacrifices in Old Testament Ritual Texts”, *Biblica* 51 (1970), 485-498.
- Reiner, Erica, *Šurpu: A Collection of Sumerian and Akkadian Incantations* (Graz, 1958).
- Rendtorff, Rolf, *Die Gesetze in der Priesterschrift: Eine Gattungsgeschichtliche Untersuchung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954).
- Rendtorff, Rolf, *Leviticus 1,1-10,20* (BKAT 3/1; Neukirchner-Vluyt: Neukirchener Verlag, 2004).
- Rendtorff, Rolf, *The Old Testament: An Introduction* (trans. John Bowden; Philadelphia: Fortress Press, 1986).
- H. Ringgren, “קָרָה qārā; קָרָה qārā' II; מִקְרֶה miqreh; קָרִי q'ri”, G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren(eds.), *Theological Dictionary of the Old Testament* (rev. ed.; trans. John T. Willis et al.; 16 vols.; Grand Rapids: Eerdmans, 1977-2021), 13:159-162.
- Ruwe, Andreas, “The Structure of the Book of Leviticus in the Narrative Outline of the Priestly Sinai Story (Exod 19:1-Num 10:10)”, Rolf Rendtorff and Robert A. Kugler(ed.), *The Book of Leviticus: Composition and Reception* (VTSup 93; Leiden: Brill, 2003), 55-78.
- Schipper, Jeremy, and Jeffrey Stackert, “Blemishes, Camouflage, and Sanctuary Service”, *HBAI* 2 (2013): 458-478.
- Schwartz, Baruch J., “The Priestly Account of the Theophany and Lawgiving at Si-

- nai” , Michael V. Fox et al. (eds.), *Texts, Temples, and Traditions: A Tribute to Menahem Haran* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1996), 103-134.
- Schwartz, Baruch J., “What Really Happened at Mount Sinai?” *BRev* 13.5 (1997), 20-30, 46.
- Scurlock, Jo Ann, and Burton R. Andersen, *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine: Ancient Sources, Translations, and Modern Medical Analyses* (Urbana: University of Illinois Press, 2005).
- Seow, C. L., *Ecclesiastes* (AB 18C; New York: Doubleday, 1997).
- Sklar, Jay, *Sin, Impurity, Sacrifice, and Atonement: The Priestly Conceptions* (Hebrew Bible Monographs 2; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2005).
- Stackert, Jeffrey, *A Prophet Like Moses: Prophecy, Law, and Israelite Religion* (Oxford: Oxford University Press, 2014).
- Toorn, K. van der, *Sin and Sanction in Israel and Mesopotamia: A Comparative Study* (SSN 22; Assen: Van Gorcum, 1985).
- Trevaskis, Leigh M., *Holiness, Ethics and Ritual in Leviticus* (Hebrew Bible Monographs 29; Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2011).
- Watts, James W., *Leviticus 1-10* (HCOT; Leuven: Peeters, 2013).
- Weimar, Peter, *Studien zur Priesterschrift* (FAT 56; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008).
- Wellhausen, Julius, *Prolegomena to the History of Israel: With a Reprint of the Article “Israel” from the Encyclopedia Britannica* (trans. J. Sutherland Black and Allan Menzies; Edinburgh: Adam & Charles Black, 1885).
- Wells, Bruce, *The Law of Testimony in the Pentateuchal Codes* (BZAR 4; Wiesbaden: Harrassowitz, 2004).
- Westbrook, Raymond, *Studies in Biblical and Cuneiform Law* (CahRB 26; Paris: Gabalda, 1988).
- Williams, James G. “The Social Location of Israelite Prophecy” , *JAAR* 37.2 (1969), 153-165.
- Wright, David P., *Ritual in Narrative: The Dynamics of Feasting, Mourning, and Retal-*

iation Rites in the Ugaritic Tale of Aqhat (Winona Lake, IN: Eisebrauns, 2001).

Wright, David P., “Ritual Theory, Ritual Texts, and the Priestly-Holiness Writings of the Pentateuch”, Saul Olyan(ed.), *Social Theory and the Study of Israelite Religion: Essays in Retrospect and Prospect* (Atlanta: SBL Press, 2012), 195-216.

검색어

레위기

속죄제

속건제

성서 윤리

회개

**The Ethics of Responsibility and Restoration Underlying
Repentance in the Sacrificial Laws:
The Meaning of חָטָא and the Reading of Leviticus 6:1-7**

Sun-Bok Bae

Seoul Theological University

The aim of this article is to find a moral value that underlies in the sacrificial laws. The Priestly document (P) and, especially, its sacrificial laws have been largely considered as having no ethical concern. This scholarly trend, at least partly, comes from the separation of the cultic laws including the sacrificial laws from the main narrative. Yet, a more recent trend stresses the unity of P's law and narrative. This article begins with the acceptance of this newer trend and reexamines the narrative context that the cultic laws were meant to serve those residing on the earth, rather than tracing the form- or tradi-

www.kci.go.kr

tion-historical critical meanings beyond the text.

Against this methodological background, the first part of this article seeks to figure out the true nuance of **חָטָא**, while evaluating the three major opinions on the meaning of this Hebrew verb: “to feel guilt,” “to realize guilt,” and “to suffer guilt.” A better-nuanced translation is “to fear guilt” or “to suspect guilt.” This avoids both extremely subjective conviction and objective knowledge of committing sins. This conclusion denies Milgrom’s argument that forgiveness comes before presenting an offering by repentance in the sense of remorse and generates the question of where forgiveness is situated. In the latter part of this article, Leviticus 6:1-7 (BHS 5:20-26) is analyzed as a test case because it is a rare instance which mentions the interpersonal compensation in P’s cultic laws together with a sacrificial offering. This text suggests that the sacrificial offering works as compensation for the damage to the deity in the same way that monetary compensation does for the damage to the neighbors. The moral value underlying the sacrificial laws is repentance defined not as an internal feeling but as a responsible action to restore the damage to God, to neighbors, or to both.

Keywords

Leviticus

sin/purification offering

guilt/reparation offering

biblical ethics

repentance

- 투고일: 2022년 4월 13일
- 심사일: 2022년 4월 25일
- 게재 확정일: 2022년 5월 28일

www.kci.go.kr