

신명기 사가의 평가(왕하 17:24-41)와 복음서 전승을 통해 조명한 사마리아 비차별적 포용 전통의 맥을 찾아서

오민수(대신대학교)

1. 열왕기 신명기적 전통 내의 사마리아 이해

1) 들어가는 말

(1) 열왕기 전통 내의 사마리아 관점에 대한 접근

구약성경 내에서 사마리아에 대한 인상을 결정짓는 몇 가지 역사적인 단서들이 있다. 그 첫 번째는 르호보암 시대 북쪽의 10지파가 여로보암을 옹립하고 독립을 선언한 것이다. 여로보암 시대의 북이스라엘의 중심지는 '디르사'였다(왕상 15:17).¹ 열왕기 기자는 북이스라엘의

1 참고. 이미숙, "지리적 관점에서 본 북 왕국의 역사와 수도(首都)들", 『구약논단』 25/1 (2019), 214-244. 이미숙은 북왕국이 종교적 혼합주의라는 평가하고 있지만, 특별히 오므리 왕국의 합당한 천도를 타당성 있게 말한다. 디르사와 브누엘은 이상한 천도(遷都)라기보다는 여로보암이 동요르단 땅의 지배와 통합을 목적으로 의도적으로 동쪽 지향의 수도들을 택한 것으로 이해할 수 있었다. 오므리는 해안과 바다 쪽으로 눈을 돌려 지중해 해상무역을 독점하던 페니키아와 교류하기 위해 사마리아를 선택했다.

남쪽과 북쪽의 국경도시인 벤엘과 단에 금송아지 상을 세우고 독립적인 제의를 시작하는 것을 비판하였다. 이때까지도 사마리아는 정치적으로나 역사적으로 그렇게 큰 비중을 차지하지 않고 있었다. 두 왕국의 분열 이후 남과 북의 영토분쟁이 끊이지 않다가, 오므리 왕조에 들어서서 남왕국은 북왕국의 국정운영의 파트너가 되고 아합과 여호사밧은 친인척 관계가 되어 화해의 분위기가 조성된다. 그리고 오므리 시절, 북왕국의 정치적 수도는 ‘디르사’에서 ‘사마리아’로 옮겨지고(왕상 16:24), 이때부터 사마리아는 북왕국의 중심적인 도시가 된다.

사마리아의 중요성이 부각된 두 번째 사건은 종교적이고 정치적이었다. 아합과 페니키아 공주와의 정략결혼이 바로 그것이다. 이를 통해 종교혼합주의 정책은 국가의 힘을 입고 나라 안에 급격하게 확산된다. 기나긴 ‘엘리아-엘리사 이야기’(왕상 17장-왕하 13장)는 한편으로는, 아합 왕가에 선언하신 하나님의 심판이 성취되었음과 다른 한편으로, 이스라엘 내에 바알-아세라 숭배가 예후에 의해서 정치적이고 공적인 무대에서 성공적으로 제거되었음을 말한다. 그럼에도 약 100년간 지속되었던 예후 왕조 역시, 여로보암의 길을 떠나지 않았다는 열왕기 기자의 평가는 북왕국과 사마리아가 야훼 신앙의 정통성에서 이탈하고 있음을 지적하고 있다. 그렇다고 북왕국이 야훼 신앙이 아니었다던가, 또는 제의적으로 남왕국과의 분리주의를 택했다는 사실적이고, 직접적인 증거는 없다. 벤엘과 단의 성소는 단지 북왕국 국경 지역을 표시하는 성소 내지는 예루살렘에 비견될 만한 북왕국의 국가 성소였던 것으로 보인다(암 7:10). 올브라이트(W. F. Albright)의 연구에 따르면 송아지 모양은 솔로몬 성소의 제의 상징들처럼, 야훼의 임재를 상징하는 부장품이었을 것이다.² 그럼에도 벤엘과 단의 금송아지는 끊임없이 광야 시절 배

2 William F. Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* (OTL: Westminster John Knox

도(출 32-34장)와 연상 작용을 일으키고 있다. 열왕기서 기자는 단지 북 왕국의 폐단으로 벤엘과 단의 금송아지 상 설립을 지적할 뿐, 야훼신앙 으로부터 배도 — 즉 다른 신을 숭배하고 있다 — 를 명문화하고 있지 않다. 남왕국 역시도 지적받고 있는 문제가 있었다. 그것은 왕정이 예 루살렘 인근과 주변 고장의 산당 제사로 통한 (비-야훼신앙적인/이교적인) 풍산제의를 허용하는 데 있었다. 이러한 측면에서 본다면, 북왕국은 종교 혼합주의적이고, 남왕국은 그렇지 않았다는 평가는 그 타당성 문제를 재고해봐야 하지 않을까? 놀랍게도, 열왕기 기자는 북이스라엘 멸망 의 근거로 예루살렘을 중앙 성소(?)로 삼지 않았기 때문이라고 확정하 고 있지 않다. 만일 야훼신앙의 전통성으로 측정해 본다면, 남북 왕조의 정통성 우열 여부를 가린다는 것 자체가 문제일 것이다. 사실상, 두 왕 국 모두 혼합주의를 배태하고 있었기에 신명기 사가의 역사 평가 원리 에 입각해 볼 때도, 사마리아 차별의 사실적 근거로는 합당하지 않다.

(2) 사마리아 차별과 분리 과정에 대한 재고찰의 필요성

이러한 맥락에서 살펴본다면, 남쪽 예루살렘과 북쪽 사마리아의 분쟁과 사마리아 차별은 어디서부터 기원하였는지를 다시 살펴볼 필요 성이 제기된다. 사마리아 종단 분리(Schisma)에 대한 종전까지 통용되던 견해에 따르면, 이 사건은 BC 520년 포로기 후기 귀환 이후, 유대인과 사마리아인들 사이의 충돌로 비롯되었고, 이런 배경하에 열왕기하 17 장 24-41절이 읽혔으며, 이 독법은 페르시아 시대 이후, 헬레니즘 시대 까지, 그리고 신약성경 시대를 넘어 오늘날까지 사마리아인들에 대한

Press, 2006), 216, 각주 65. 올브라이트의 연구에 따르면, 예로보암의 송아지상 연출은 솔로몬 성전에서 보이지 않은 여호와의 임재가 그룹들(Cherubim) 위에 상징적으로 나타내는 것('임재상징' 또는 '보좌')이나 마찬가지로이며, 그 자체가 우상숭배가 아니다.

인상을 규정하였다.³

하지만 이 견해는 하나의 각인된 인상을 한 시대의 사회 역사적인 테두리를 넘어서서 적용하고 있다는 점에서 그 난점과 한계가 뚜렷하다. 따라서, 각인이 미치는 파장 효과와 별도로 실제 무엇이 발생했는지 개연성 있는 시대적 정황을 자세히 살펴볼 필요가 있다.

2) 사마리아 혼합주의 논점발생 원점 재고찰

열왕기하 17장 24-34절은 역사 평가와 함께 사건을 기록하고 있다.⁴ 24절 이하는 7-23절까지의 신학적 논평에 이은 새로운 서술 단락이 시작한다.⁵ 24-41절은 여러 손길은 편집층으로 복잡하게 이루어져 있지만, 24-28절은 독립적인 역사 보도로, 29-34절^a는 그 지역 제

3 Shemaryahu Talmon, "Biblische Überlieferungen zur Frühgeschichte der Samaritaner", S. Talomon, *Gesellschaft und Literatur in der Hebräischen Bibel*. Gesammelte Aufsätze Band I (Information Judentum 8; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988), 132-151, 138ff.

4 Erich Zenger u. a., *Einleitung in das Alte Testament* (Stuttgart: Kohlhammer, 2012), 307. 소위 신명기적 편집은 주전 587년에 발생한 대재난에 대한 책임이 오로지 왕들에게만 있는 것이 아니라, 모든 백성에게 있다(왕상 9:6-9; 왕하 17:7-23)고 해명하고 있다. 블록모델은 포로기 전과 포로기로 편집을 구분하지만, 편집층 모델에 따르면 세 단계의 편집층이 포로기로 편력된다. Traugott Jöhnichen u. a., *Die Entstehung des Alten Testaments* (Stuttgart: Kohlhammer, 2014), 266-267. 디트리히(Walter Dierich)는 열왕기하 17장 7-23절의 여러 집필자들에 의해 저작되었다. 우선 가장 오랜 단계는 DtrH(17:7-11,20)로, 이에 따르면 이스라엘의 멸망은 — 정치적인 격변 문제가 아니라 — 땅 정령 당시 야훼께서 모든 이방 민족을 몰아내라고 하셨음에도 불구하고(비교. 여호수서의 기본층) — 열국들의 제의에 개방한 결과였다. 그들의 외부 압력에 의해 제1계명으로부터 멀어졌다. DtrH 본문층은 DtrN(17:12-19)로 확장되는데, 엄한 율법준수를 강조한다. 예언자의 유일 사명은 이스라엘을 경계하여 율법에 충실하게 하는 데 있다(17:13). 이스라엘은 야훼께서 금하신 것을 행하고(17:12, 15), 명하시는 것은 하지 않았다(17:13, 15). 여기서 이스라엘은 온갖 형태의 혼합주의와 이방주의로 고발당한다(17:9f,15-17). 그 중에는 유다 왕, 아하스와 므낫세에게도 해당되는 자녀 제사도 포함되어 있다. 이로써 이스라엘의 멸망 원인은 유대의 멸망을 자명하게 한다. DtrP(17:21-23)는 여로보암의 행한 길 — 벤엘과 단의 송아지 상 — 지적한다.

5 T. R. Hobbs, *2 Kings* (WBC13; Waco, Texas: Word Books Publisher, 1985), 237.

사장들에 관한 단편 본문이며, 34b-41절까지는 신명기적 문체로 진행된 설교(sermon)로 읽을 수 있다(Robinson; Montgomery).⁶ 24-28절까지는 새 이주민들이 야훼 경외에 대해 가르침을 받았음을 보도하고 있지만, 35-40절은 언약 신학과 율법 준수를 주제로 하고 있다.⁷ 이러한 신명기적 기록자의 관점은 반-사마리아적, 친-유대적인 것으로 보인다.⁸ 보도는 사마리아 지역을 북왕국 멸망 이후에 이방의 혼합주의적 성격으로 특징화하는 인상을 자아낸다. 이들 본문은 쟁점화(polemic) 되었고 다소 부풀어져(hyperbolic) 있지만, 그 핵심에 있어서는 사마리아 지역의 특성을 언급하고 있음 또한 사실이다. 탈몬(S. Talmon)의 종합적인 결론⁹에 따르면, 사마리아에 남겨진 이들은 귀환된 유대 공동체와 종교적으로 연합하지 않았으며, 포로기 이후에도 세겜과 그리심을 중심으로 '포로기 이전의 신앙방식'을 그대로 고수하고 있었다.

탈몬의 사마리아의 혼합주의 이론은 과연 어느 정도 타당성이 있을까? 결론적으로 말해보자면, 사마리아인들의 공동체가 훨씬 더 후대에 성립된 것으로 볼 수 있다. 사마리아인들은 열왕기하 17장 29절의 **הַשְּׁמֶרֶתִי** (하쇼메로님)과 LXX의 대응 명칭 **οἱ Σαμαριῖται** (호이 사마리타이)라는 외부적인 지칭 대신에, 자신들을 **שְׁמֶרֶת** (보존자/수호자)으로 지칭한다. 즉 자신들을 모세의 율법의 보존자(Wahrer des Gesetzes)¹⁰라고 이해하

6 윗글, 225.

7 Volkmar Fritz, *Das zweite Buch der Könige* (ZBK. AT 10.2; Zürich: TVZ, 1998), 100-101. 프리츠는 24절, 29-34절a, 41절을 신명기적 역사가(DtnH)로 귀속시키고 있다. 반면 25-28절과 35-40절은 새로운 주제 다루며, 사마리아 지역에 대해 불리한 평가를 하는 신명기적 추가기록(Nachtrag)으로 말한다.

8 비교. 윗글. 두 개의 추가기록은 야훼제의임에도 불구하고 벤엘의 새로 재개된 야훼제의를 불신임하고 있다(V. Fritz, 윗글, 103).

9 S. Talmon, 윗글, 150.

10 R. Albertz, *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit: II. Vom Exil bis zu den Makkabäern* (ATD Ergänzungsreihe Band 8/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht,

고 있다.¹¹ 그리고 또한 혼합주의는 그들 공동체에 치명적인 위협으로 간주하고 있다. 그들의 신앙의 원리는 이스라엘의 하나님의 유일성(신 6:4f), 유일한 예언자 모세(신 34:11f), 하나님이 독자적으로 선별하신 합법적 제의 장소인 그리심(신 11:29; 십계명 이어쓰기, 신 27:2-8*; 11:30), 그리고 오경에 명시된 유월절과 순례 절기들을 그리심에서 지키는 것이다. 분명, 이후에 펼쳐진 팔레스타인의 역사로 볼 때 안티오코스 4세 (Antiochos IV, BC 215-164) 시절에 사마리아인들 중 ‘헬라주의적’ 그룹(정 치권)이 있었던 것으로 보이고(Josephus, *Ant* XII, 257-264.), 이들은 안티오 코스 4세의 헬라주의 정책을 지지했다. 이때부터 유대인들은 사마리아 인들을 이방인인 구타(“구타”: קִיטָא, 왕하 17:24) 사람들로 간주했다.¹² 그 령지만 당시 사마리아만 ‘헬라주의적’인 영향력을 받았을까? 도리어 사마리아에서 헬라주의 영향(사회 문화적 동화)은 예루살렘보다 더 크지 않았다는 것이 분명하다.¹³ 예루살렘의 대체사장 권한 쟁탈전은 예루살 렘 내에 친-헬라주의자와 반-헬라주의자들의 반목이 결정적인 요인이 었다.

렇다면 열왕기하 17장 24절 이하는 사마리아인들의 문제의 무 엇을 지적하고 있는 것일까?

1992), 578, 각주 8.

11 사마리아인들의 제사장 계통도에 따르면, 그들의 제사장은 아론과 비느하스로 거슬러 올라간다. 이들의 후손인 우찌(Uzzi)는 모세의 광야 성전(מִזְבֵּחַ)을 — 실로 시대에 전설 적인 이스라엘 백성들의 외면 이후(삼상 1:3) — 그리심의 한 동굴 속에 숨겨놓았다고 한다. 종말의 날에 미쉬칸은 다시 출현하고, 요셉 지향적인 메시아적 인물인 אֲבִיחַיִל(다시 오시는 분)가 재림한다. 그는 신명기 18장 15절과 18절에 약속된 “모세와 같은 선지자” 이다. Reinhard Achenbach, “Samaria” *RGG*⁷(2020), 817-818.

12 R. Achenbach, *윗글*, 817.

13 Rita Egger, *Josephus Flavius und die Samaritaner* (NTOA 4; Freiburg Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986), 267ff.

3) 열왕기하 17장 24-41절 재조명

열왕기하 17장 24-41절은 BC 722년 아시리아의 사마리아 점령 이후, 당시 북왕국의 상태를 생점화하여 서술하고 있다. 열왕기하 17장 24-41절을 문자 그대로 읽어본다면, 후대 사마리아인들이나 북왕국 사람들과는 아무런 관련이 없다.

29절의 핫쇼메로님(הַשְּׁמֵרוֹנִים/그 사마리아인들)은 자주 혼합주의적인 사마리아인들을 지칭하는 구절로 인용되었다.¹⁴ 그러나 본문을 자세히 읽어보면, 이들은 북왕국 멸망 직후, 북이스라엘 지역에 정착했던 이주민들을 말하고 있다. 6절과 23절에 따르면 사마리아에 있던 북이스라엘 사람들은 아시리아로 추방되었다. 반면, 24-34a절은 북이스라엘 사람들이 아니라 “사마리아 여러 성읍”(24절: 바이요셉 베아레 쇼메론/בְּיֹסֵפֶת בְּעֵבֶר בְּעָרֵי שְׁמֵרוֹן, ‘그리고 그가 사마리아 성읍들에 머물게 했다’)에 유입되어 도시의 상류층을 형성한 이방 출신의 사람들을 다루고 있다.¹⁵ 여기서 ‘사마리아’는 ‘도시’가 아니라, 북이스라엘 멸망 후 남겨진 아시리아의 ‘행정 구역’ 사마리아를 뜻한다. 새롭게 유입된 이방인들은 벨엘에서 야훼 신을 무시하고 자신들의 신들을 섬기다가 피해를 겪게 되었다(25절). 앗수르 왕은 그들의 요청에 따라, 사마리아에서 사로잡아 갔던 이들 중 제사장 한 명을 벨엘로 보내었다(27절). 당시 벨엘에 이주해 있었던 이방인들 역시 북이스라엘 사람들을 뜻하지 않는다. 열왕기하 17장 33절(“이와 같이 그들이 여호와도 경외하고 또한 어디서부터 옮겨왔던지 그 민족의 풍속대로 자기의 신들을 섬겼더라”)과 “그들이 오늘까지 이전 풍속대로 행하며 여호와를 경외하지 아니하며”(34a)에서 지탄받던 사람들은 이후 시대의 분

14 R. J. Coggins, *Samaritans and Jews: The Origin of Samaritanism Reconsidered*, 15; R. Albertz, *위글*, 578, 각주 13에서 재인용.

15 F. Dexinger, “Limits of Tolerance in Judaism: The Samaritan Example”, 91; R. Albertz, *위글*, 각주 12에서 재인용.

쟁과 차별의 표적이 되었던 세겜과 그리심과는 아무런 관련이 없다.

그렇다면 이 쟁점화 단락은 어떤 사건이나 대상과 연관이 있을까? 이 질문의 대답은 본문의 역사적 배후 사건에 의존할 것이다. 첫째, 본문의 저자는 BC 722년 사마리아 멸망 직후부터 발생하였던 종교적인 실태를 그려주고 있다. 34a절(“오늘날까지”)은 저자가 서술하는 시점을 보여준다. [직역] ‘이날까지 그들은 이전의 풍속들을 따라 행하고 있다’(아드 하이욘 핫제 험 오섬 캄미슈파팀 하리쇼님/עַד הַיּוֹם הַזֶּה הֵיוּ הַיּוֹם הַזֶּה עֹשִׂים כְּמִשְׁפָּטֵי הָאֲבוֹתָם וְכִמְשֵׁלֵי הָאֲבוֹתָם).¹⁶ ‘아드 하이욘 핫제’(“오늘까지, 이날까지”)는 당시 북 왕국의 상황은 저자의 집필 현재도 여전히 결정적이었음을 말하고 있다. 이들은 풍습(관습)을 원인론적¹⁷이기보다는 ‘오늘까지’ 쉼 없이 지속적인 것(*x-qotel*, Durativ)으로 말하고 있다. 만일 이 본문을 페르시아 시대 배경의 에스라 4장 1-5절과 학개 2장 10-14절 이후에 개시되었던¹⁸ 예루살렘 성전 재건(BC 520-515)과 관련될 수 있는 ‘사마리아 종단분리 사건’으로 읽을 수 있다면, 열왕기하 17장 본문은 포로기 후 ‘첫 신학적인

16 문법적으로 새 주어가 등장하지 않음으로 인해, *x-qotel*이 절대인 이야기 도입을 말하고 있지 않다. 그럼에도 앞 단락과 연관되어 논리적이고 내용적인 면에서는 상대적인 이야기 도입을 알리는 새로운 단락의 시작이다. 비교. Brevard S. Childs, “A Study of the Formula, ‘Until this day’”, *JBL* 82 (1963), 279-292. 단락의 절대적 이야기 시작과 상대적 이야기 시작 가능성에 대해, R. J. Coggins, “The Old Testament and Samaritan Origins”, *ASTI* 6 (1967/8), 35-48, 40. mišpāt + ri’sôn의 결합은 오로지 여기(2x pl.)와 창세기 40장 13절(2x sg., “하던 것과 같이”)에 나타난다.

17 최일즈(B. S. Childs)는 또 다른 8구절과 함께 ‘Political etiologies’(왕상 12:19=대하 10:19; 왕하 8:22=대하 21:10; 대상 5:26)이라고 한다(Brevard S. Childs, “A Study of the Formula”, 289).

18 종전까지 학개 2장 10-14절의 제의적 정결과 부정결을 성전 건축에 적합한 자와 그렇지 않은 자에 대한 논쟁으로 읽은 경향이 흘러왔다. 하지만 단순히 현지(남아 있던) 제사장들에게 제의적 정결 부설에 대한 문제로 읽을 수도 있다(참고. Ina Willi-Plein, *Haggai, Sacharja, Maleachi* [ZBK.AT 24.4; TVZ, 2007], 41ff.). 에스라의 활동을 아닥사스다 1세 7년(457년)으로 상정해 본다면, 에스라서의 내러티브의 전개와는 달리, 그의 활동 시대에 성전 재건(BC 520-515) 이후이다. 에스라서는 특정 이유에는 ‘성전 건축’이라는 과거사를 언급하고 있다.

단절'을 뜻하게 될 수 있을 것이다. 그런데 자주 그렇게 가정되었던 것과는 달리, 결정적인 것은 열왕기하 17장 24-34절a(그리고 34b-41절)는 새롭게 정착한 사마리아인들의 예루살렘 성전제외에 참여 여부에 대해서 그 어떤 것도 말하고 있지 않다는 것이다.

둘째, 열왕기하 17장 24-41절은 에스라 4장 2절과 9절 이하와 사건적이나 기술 용어적으로 어떤 연관성을 나타내지 않는다. 열왕기하 17장 본문은 '신명기적 어법'¹⁹으로 기록된 반면, 에스라의 본문은 '역대기 사가적인 어법'을 하고 있다.²⁰ 단지 열왕기하 본문에 이야기된 세계는 아직 포로기적 정황 중에 있었던 사건에 대해 해석적(편집적) 시도이며, 이것은 사마리아 멸망 이후 공적인 제외에 있어서 아직 예루살렘에 고정되었던 그룹과 북왕국 사람들 간의 약 150년간 '포로기적인 긴장과 대결'을 하고 있다고 볼 수 있다. 너무나 놀랍게도, 열왕기하 17장 17절, 29절, 32절에서 이방민족들의 혼합주의 제외를 '여로보암의 죄'와 동일선상에서 논하고 있다(비교. 왕상 12:31f; 13:33f). 우선, 저자 논평의 암시적 수신자는 저자의 편을 향하고 있다고 할 수 있다. 왜냐하면 저자의 지탄에 대한 직접적인 수신자들은 이방인이었기 때문이다. 그들은 앗수르의 행정구역 사마리아에 살면서 자신들의 신들의 법을 따르다가 이제 겨우 야훼신앙에 관심이 있었다. 이들이 '여로보암의 죄'를 알기는 만무하다.

19 Helmer Ringgren, "𐤀𐤓𐤓𐤁 ḥāqāq", *ThWAT* III (1983), 149-157, 152-154. 34절과 37절의 각각 복수로 연결된 율법용어 쌍인 *ḥuqqôt*와 *mišpāṭim*("율례와 법도들")은 신명기적 문헌(신 8:11; 11:1; 30:16; 왕상 2:3; 6:12)에 나타나고 있다. 알베르츠(R. Albertz)는 24-41절 전체가 신명적인 사상과 연관 있다고 보고 있다(*Religionsgeschichte Israels* II, 579, 각주 17).

20 Christian Frevel, "Vom Schreiben Gottes: Literarkritik, Komposition und Auslegung von 2Kön 17", *Biblica* 72 (1991), 34-40, 32-33. 프레벨(C. Frevel)은 단수형으로 연결된 *ḥuqqāh* + *mišpāṭ*("율례와 법도")의 다른 경향을 지적하고 있다. 이 형태는 레위기 성결법 전과 에스겔에서 등장한다.

4) 중간 요약과 이후 역사

요약해 보면, 열왕기하 17장 24-34절a(-41절)의 명시적(explicit) 지탄의 대상은 이주한 상류층들의 풍속이지만, 암시적(implicit) 수신자는 (남왕국의 사람들 내지는) 아직도 사마리아 인근 고장에 머물렀던 북이스라엘 사람들이었을 것으로 추정된다. 저자는 그들에게 이방 나라에 유입된 상류층의 혼합주의에서 벗어나서 예루살렘의 야훼제의로 돌아올 것을 요청하고 있다고 볼 수 있다.²¹ — 40절 “그러나 그들이 듣지 아니하고 오히려 이전의 풍속대로 행하였느니라”는 이들이 예루살렘의 부름에 아직도(!) 응하지 않았음을 암시하며 개탄하고 있다.

사마리아의 멸망 이후 — 그리고 예루살렘 성전재건 이후에도²² — 유대 공동체²³ 지도력을 가진 사람들의 관심은 이전의 북이스라엘 출신의 후손들을 가능한 한 많이 얻어 오는 것이었다(참조. 대하 30:1ff.의 히스기야의 유월절). 그러한 맥락에서 열왕기하 17장 24-34절a(-41)의 신명기 사가는 사마리아인들을 배제하는 기사(비교. 스 4:1-5)를 지지하는 것이 아니다.²⁴ 도리어 신명기 사가의 (최종 편집자의) 관점은 그 역으로 배

21 R. Albertz, *윗글*, 580.

22 Walter Gross, “Israels Hoffnung auf die Erneuerung des Staates”, J. Schreiner (Ed.), *Unterwegs zur Kirche: Alttestamentliche Konzeptionen* (QD 110; Freiburg: Herder, 1987), 87-122. 일부 회복에 대한 예언에는 북왕국과 남왕국이 회복될 것이며, 중국에는 이 둘이 다윗 계열의 체제로 통일왕국이 될 것임을 내다보고 있다(렘 23:2f; 33:14f; 겔 34:15f).

23 Werner Fuchs-Heinritz (Hgs.), *Lexikon zur Soziologie*, 5. Auflage (Wiesbaden: Springer, 2011), 23. 사회학적 개념으로 공동체(Gemeinschaft)와 공공체(Gemeinwesen)의 구분된다. 공공체는 좀 더 상위 범주로 광범위하게 사용된다. 사회학자 튀니스(F. Tönnies)에 따르면, 공공체는 상호 구별되는 다양한 요구, 기술, 지식, 업무 영역 등을 기반으로 사회 구조가 발전한 (국가) 공동체 유형을 가리키는 용어로, 전통적 관습과 확립된 법률에 따라 국가 공동체의 구성원이 미리 정해진 권리, 의무 및 기능을 가진 특정 직위 및 계층에 할당된다.

24 본 연구에는 포함되지 않았지만, 예루살렘 성벽 완성 역시도 사마리아 분리와 연관 짓기는 어렵다. 김영호, “에스라-느헤미야서의 ‘성전과 성벽 완공’에 대한 상관관계 고찰”, 「구약논단」 30/1(2024), 46-74. 김영호의 연구에 따르면, 비록 외형적 성전이 완공되고

제와 차별을 상대화시키고, 경향상 중립적이고 이방인에 대해서는 긍정적이며,²⁵ 통합과 수용을 바라는 기사로 읽도록 안내한다.²⁶

종전까지 연구에서²⁷ 그들은 아시리아가 북왕국을 점령한 때에 이스라엘에 정착한 혼혈족의 후손들로 생각되어 왔었다(왕하 17: 24-41). 신약성경의 상황이 그려주고 있는 그런 분열상은 — 알렉산더 대왕이 등장하기 직전²⁸ — 다리오 3세 시절(주전 336-330)부터 시작된 것으로 보인다. 주전 4세기 말경, 대제사장의 형제인 므낫세는 사마리아인 산발랏 3세의 딸과 결혼했다는 이유로 예루살렘으로부터 추방된다. 예루살렘 제사장들의 이 조치에 응수하여 므낫세는 기존 그리심 성전을 확

사마리아 성전으로부터 정치적으로 독립되어 페르시아 제국의 직할로 편입이 되었지만, 예루살렘 성전의 기능은 당시 제국의 세금 징수 창구 기능과 더불어 속주의 위임자로서 성전국가 시스템을 가지고 자체적 세금 징수가 가능하게 하는 작동을 의미하는 것이었다. '성벽의 완공 선언'과 함께 느헤미야 8-10장에 나타난 제의의 서술은 자체적 성전세 징수가 가능해졌음을 공포한다. 아울러 성전 권력이 안정화되고 토착민 세력과의 관계도 안정되었음을 의미한다.

- 25 헨젤(B. Hensel)은 34-41절에 보충된(보조적인) 주석 역시도 이 본문의 최종 편집 단계에서조차 본문은 반-사마리적(anti-samaritanisch)이 아니라, 반-사마리아 지역적(anti-samarisch)임을 지적한다. 본문은 아시리아 (후에는 페르시아) 속주인 사는 사마리아 주민들에 대해 비전문적인 지향성을 띤다. Bendikt Hensel, "Das JHWH-Heiligtum am Garizim: ein archäologischer Befund und seine literar-und theologiegeschichtliche Einordnung", VT 68 (2018) 73-93, 83.
- 26 이상원, "바빌로니아 포로 시대 이후 이스라엘에서의 제의중앙화규정: 신명기역사서 이후 역사서에서의 제의중앙화규정의 역할에 대하여", 『구약논단』 29/3(2023), 182-215. 그의 연구 역시도 필자의 견해를 지지하다. 그에 따르면, 신명기 역사서에 추가 본문인 여호수아 8장 30-35절; 열왕기상 13장; 열왕기하 17장 24-41절; 23장 16-20절과 역대하 13장 4-12절에서는 '제의중앙화규정'을 산당제의를 평가 근거로 사용하지 않으며, 이들 본문은 산당제의를 장소와 관련하여 비판하는 것이 아니라 우상숭배와 불법적 제사장 임명과 관련하여 비판함으로써 산당제의를 의미를 재해석하고 있다. 재해석은 포로 시대 이후 이스라엘 공동체는 혼합종교 현상과 그리심산 성전 제의라는 자기 시대의 문제를 전승에 기초하여 해결하려는 시도이다.
- 27 일레로 T. R. 홉스, 『열왕기하』 (김병하 옮김) (WBC 13; 서울: 솔로몬, 2008), 450-452를 참조하라!
- 28 Nadav Na'aman, "Samaria" RGG⁷ (2020), 813-816.

www.kci.go.kr

장하여 웅대하게 건축하였다.²⁹ 주전 331년 사마리아인들은 반역하여 알렉산더의 총독을 죽인다. 알렉산더는 이를 아주 엄격히 처벌하고 그들을 노예로 팔아넘기고, 6000명의 마케도니아 병사를 사마리아에 주둔시킨다. 이때 상류층 중 일부 일원들은 와디 에드-다리에(Wadi ed-Daliye) 황야로 도망하였고, 또 다른 사람들은 도시 공동체 세검과 연합한다. 이로써 사마리아 산지에는 헬라화된 도시 사마리아와 사마리아인들의 도시 세검으로, 분리된 두 공동체가 생겨난다. 양 진영 간의 반목의 골은 하스몬 왕가의 요한 히르카누스가 그리심 성전을 파괴함으로써(주전 127/8) 더욱 깊고 지속적인 것이 되었다. 주전 2세기 사마리아는 하스몬 왕가에 대한 방어책으로 새 성벽과 방어시설을 갖추으로써 강력하게 요새화된다.³⁰ 유대인들과 사마리아인들 간의 단절은 주전 1세기에 이르러서야 확고해졌던 것으로 보인다. 사마리아인들은 자신들의 오경만을 그들의 정경으로 받아들이며, 그들의 고유한 예전과 종교적인 문헌들을 발전시켰다. 그러나 유대인들은 사마리아인들을 단순히 비-유대인들과 같이 생각한 것은 결코 아니었다. 사마리아인들은 유대교의 정체성 표지(토라준수, 안식일, 음식금지, 할례)를 지니고 있었다. 그들 역시 유대 종교 중 하나의 그룹이었다. 사마리아인들이 이스라엘의 회중에 가입하는 것은 절대 부정되지 않았고, 단지 의심스러운 것으로 여겨졌을 뿐이다.³¹ 또한 당시 모든 유대 종파와 대표자들이 사마리아인들이 이방인이거나 (반(半)만 개종한) 혼합주의자로 평가하지 않았

29 새로운 고고학적 결과물은 주전 5세기 후반부 이미 그리심에 신전이 건립되어 있었고, 주전 4세기와 3세기에 증축을 방증한다. 즉 페르시아 행정 속주 유대와 사마리아 분열 이후, 사마리아인들은 야훼를 위한 그들만의 성전을 그리심에 건립하였다. Nadav Na'aman, *윗글*, 816.

30 *윗글*, 15

31 존 놀랜드, 「누가복음」(중) 성경진 옮김(WBC 38B; 서울: 솔로몬, 2005), 216.

다.³² 이러한 몇 세기에 걸쳐 형성된 사회적, 종교적 형국은 사마리아와 유다의 반목과 적대감이 기원후, 신약성경 시대에 어느 정도에 미쳤는지에 대한 배경을 제공한다.

2. 복음서에 나타난 사마리아 상과 예수님의 사역

1) 누가복음의 사건이해

(1) 누가복음 9장 51-56절³³의 사마리아 사건의 이해

이 본문은 사마리아인들이 예수의 제자길에 동참하지 않았기에, 그들이 배신자들이란 인상을 만들기 쉽상이다. 소위 제자도 본문인³⁴ 누가복음 9장 51절-19장 27절에는 예루살렘에 대한 엄청난 언급이 있으며(눅 9:53; 13:22, 33-34; 17:11; 18:31; 19:11; 비교. 19:28), 누가복음(비교. 눅 9:31)과 사도행전에서도 역시 예루살렘은 중심적 역할을 한다. 또한 '예루살렘을 향하여 간다'라는 누가복음 어구는 이 단락의 곳곳에서 발견되고 있다.³⁵ 누가의 관점에서 예루살렘에서 복음이 시작되고(눅

32 Michael Fresta, "Hüter des Bundes" und "Diener des Herrn" - Samaritaner und Samaritanerinnen im Neuen Testament (Dissertation Paderborn, 2010), 116.

33 François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51-14:35)* (EKK III/2; Neukirchen Vluyn: Neukirchen, 1996), 25. 본문의 짜입새는 역교차 대칭구조를 이룬다. A 예수의 주 의도(51절) || B 예수의 분부(52절a) || C 파송된 제자들의 실행(52절b) || X 무명의 사마리아인 거절(53절) || C' 거명된 두 제자의 의향(54절) || B' 예수의 거절 || A' 예수의 의도 실행

34 Heinz Schürmann, *Das Lukasevangelium. 9:51-11:54* (HThK,NT; Darmstadt: WBG, 2000), 3. 누가복음 5장 1절-9장 50절의 에피소드는 이야기된 시작점(갈릴리로부터)으로부터 전개되었다면, 9장 51절-19장 27절은 예루살렘에서의 완성으로부터 이해하고 있다. 전자는 '신현 사건'으로부터 그리스도를 이해한다면, 후자는 '수난사건'에서부터 그리스도의 정체를 조명하고 있다.

35 Robert H. Stein, *Luke* (NAC 24A; Nashville, Tennessee: Broadmann Press, 1992), 296. 눅

1:9) 그곳에서 완성되는 것(눅 24:53)은 하나님의 계획의 중심이다. 누가복음은 신학적으로 예루살렘 지향적이지만, 공관복음 기자 중 유독 누가만이 사마리인들에 대한 예수의 사역을 언급한다.³⁶ 누가의 사마리아인에 대한 전승은 요한 전승과의 분명한 유사성이 있다(참조. 요 4:4-42). 하지만, 마태복음의 열두 제자 파송에서 사마리아인들을 대상으로 한 전도를 하지 말라고 금지한 것(마 10:5-6)과 긴장 관계가 있다.³⁷

누가복음 9장 51절-19장 27절에서 예수는 더 이상 유대 땅을 오르내리지 않고(눅 5:1-9:50), 예루살렘을 목적지로 삼고 여행한다.³⁸ 본 단락은 더 이상 죽음이 아니라, 메시아의 승귀에 강점이 있다.³⁹ 지상에서 예수는 자기 길을 통해 ἀνάληψις(〔국〕 승천)⁴⁰의 장소까지 걸던 중, 여

9:51-53, 56-57; 10:38; 13:33; 17:11; 19:28; 비교, 10:1; 11:53; 13:22; 18:31, 35; 19:1; 비교, 19:11.

36 R. H. Stein, *읽글*, 298.

37 F. Bovon, *읽글*, 24; Andreas Lindemann, "Samaria und Samaritaner im Neuen Testament", *WuD* 22 (1993), 51-76; Donald A. Hagner, *Matthew 1-13* (WBC 33A; Dallas, Texas: Word Book Publisher, 1993), 271. 누가는 마태복음의 예수와 사마리아 불화를 정당화하거나 약화시키려 했을 수도 있다(F. Bovon). 이에 따르면 마태가 사마리아와 이방인 적대적인 어록 자료를 의식적으로 견지하며 반-사마리아 선교적 입장이었다는 주장이 있다(A. Lindemann, 56-57). 마태의 지상 대명령의 관점에서(마 28:19) 이러한 특수주의는 구속사 신학을 반영하여 예수 시대의 지상사역과 이후 사역 시대의 구별을 암시하고 있을 수도 있다(A. Lindemann; Donald A. Hanger). 마태와 누가의 이야기는 그리스도교 선교에 있어 사마리아인에 대한 서로 다른 상황을 반영하고 있다.

38 H. Schürmann, *읽글*, 4-5. 예수는 사역 여정을 보내는 것이 아니라, '자신의 길'을 간다. 본 단락에 빈번히 사용된 *πορεύομαι*(눅 9:51-53, 56)는 9장 51절-19장 27절을 이전 단락(5:1-9:50)과 연결시킨다. 여기서 예수는 방랑설교자, 예언적 방식의 대중 선교사로 묘사된다. 이 방향은 기독교론적 특성을 부여한다. 예수는 이방인으로 땅에 왔고, 손님으로 숙박을 구하는 자로 묘사되며, 구약에서 하나님의 귀환(Heimholung)의 전형을 따르고 있다. 그러기에, 예수의 방문은 은총의 사건이다.

39 H. Schürmann, *읽글*, 7-10. 하나님 나라의 비밀, 특별히 고난의 비밀은 이미 누가복음 9장 1-50절에서 제자들에게(9:18-27; 9:28-29) 계시가 되었다. 이 도상에서 이스라엘의 나뉘어짐(Scheidung), 결단(Entscheidung)이 분명해진다(10). 그러하기에, 누가는 사마리아에서의 예수의 활동으로 이방인 선교를 비유적으로 그려주고 있다(8).

40 어휘 '승천'은 자칭 요한 복음의 '승귀 신학'과 혼동을 일으킬 수 있다. Martin Ebner/Stefan Schreiber (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament* (StTh; Stuttgart: Kohlhammer,

러 만남을 가진다. 예수는 사자들을 통하여 사마리아의 한 촌에서 숙박하기를 구했으나, 사자들은 거절당하고 돌아온다. 여기서 사자들은 — 누가복음 10장 1-9절의 칠십인 파송과 마찬가지로 — 하나님 나라의 임박한 도래를 알리는 사자라는 것을 암시한다.⁴¹ 그들은 거부당했고 야고보와 요한은 엘리야의 예(왕하 1)를 들어, 하늘로부터 불을 내릴 것을 제안한다.⁴²

53절은 사마리아인들의 거절 이유를 밝히고 있다.⁴³ 그것은 ‘예수께서 예루살렘을 향하여 가기 때문이라’(53b)고 한다.⁴⁴ 이 근거 구절은 어느 정도 사마리아인들을 변호하고 있다(참조. 행 3:17). 누가는 사도행전 8장 1절, 5-25절의 지역 전승을 기초로 이른 시기 사마리아에 공

2020), 224. 바울은 칭의론적의 척도로 십자가 신학을 개진한다. 요한복음의 십자가는 승귀 신학이다. 쿨러(Joachim Kügler)에 따르면, 요한복음의 십자가 해석에는 두 가지 차원이 있다. 예수의 겹비는 곧 아들의 지고함을 표현한다. 아들은 자신의 생명을 주권적으로 내어주고 취하신다. 십자가에 높아지심이 구원을 일으킨다는 해석 역시, 속죄 죽음의 개념에 소급시키는 것이 아니라, 민수기 21:8f의 재앙 방지적 차원에서 해석한다. 이 해석 역시 헬라-유대주의적 해석에 근간을 두고 있다(Phil, Leg All II81). 십자가 죽음의 두 번째 의미는 표본적인 사랑의 죽음이다. 하나님은 세상을 사랑하셔서 아들을 보내시는데, 십자가의 죽음은 이 사랑의 완성이며 동시에 제자들에게 주는 ‘형제 사랑’의 모본이다.

41 존 놀랜드, 「누가복음」(중), 215.

42 윗글, 213.

43 윗글, 215. 누가는 사마리아인 거부의 밑바닥에 깔린 유대인들과 종교적인 경쟁 관계에 관한 좀 더 간단한 서술을 대체할 목적으로 51절로부터 이 표현을 발전시켰을 것이다.

44 이 근거절(δτι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἦν πορευόμενος εἰς Ἱερουσλήμ.)을 직역하면 “그의 얼굴이 예루살렘을 향하고 있었다”로, 히브리적 어휘에 빛난 ‘얼굴’(pānin)은 환한 얼굴, 웃는 얼굴, 호의를 뜻한다. A. S. van der Woude, “פָּנִין pānin Angesicht”, *THAT* 2 (2004), 434-460. “2. a) Angesicht eines Menschen läßt als »Spiegel der Seele«(vgl. Sir 13,25) auf seine seelische und physische Verfassung schließen, spiegelt daher eine Stimmung, Gesinnung und seinen Gesundheitszustand wider. [...] b) [...] die strahlende Miene, die Wohlgesinntheit verbürgt und ganz konkret Leben und Glück für den bedeutet, dem sie gilt.”(437-438) 얼굴을 향함이란 어구는 발람 신탁(민 22:41)이나 다니엘의 기도(단 9:3)에서도 등장한다. 얼굴을 향함은 의도성을 지닌 말이다(왕하 12:18; 렘 42:15, 17; 단 11:17, 18).

동체가 형성되었음을 알았을 것이다(행 1:8; 9:31; 15:5; 요 4).⁴⁵ 유대인 순례자들은 예루살렘에서 열리는 절기들에 참여하기 위해 가는 도중에 통상적으로 사마리아를 통과했다. 이때 종종 마찰이 일어났고, 심지어는 집단 살상이 벌어지기도 했다(Jesephus, *Ant.* 20,118-23; *Bellum.* 2,232-33).⁴⁶ 사마리아인들의 영접 거절의 이유를 절기 순례객에 대한 사마리아인들의 적대성으로 이해할 수 있다. 하지만 누가는 다른 방향(53절)으로 진술하여 변호하고 있다. 누가의 신학적 입장에서 사마리아인들은 아직 예수님의 임박한 고난과 그 필요성에 대해 이해하지 못했을 것이다.⁴⁷

예수는 하늘에서 불을 내릴 것을 말하는 세베대의 두 아들을 엄히 꾸짖는다(54-55절).⁴⁸ 55절은 ἐπιτιμῆσεν(aor.pf.3.sg.)란 강한 어휘를 사용한다. 원형 ‘에피타마오’(ἐπιτιμῶ)는 누가복음에서 열병의 위협(눅 4:39), 바람과 바다를 향하여(눅 8:24) 선언되는 적대적 세력에 대한 감정과 발화를 동반하는 동사이며, 부정한 영을 깨뜨리고 악의 세력을 무찌르는데 사용된다(막 1:25; 눅 4:35).⁴⁹ 마치, 이 장면에서 야고보와 요한이 사마리아인의 고을에 내리고자 했던 ‘심판의 불’이 자신들 위에 내리는 듯하다. 제자들에게는 오로지 제자도의 ‘원수 사랑’(눅 9:27ff.)만이 타당하다. 예수는 가던 길에서 돌이켜 그들을 돌아보고 꾸짖으시며, 그

45 H. Schürmann, *룻글*, 30.

46 존 놀랜드, *룻글*, 219.

47 R. C. Tannell, *The Narrative Unity of Luke-Acts* (Philadelphia: Fortress, 1986), 230; R. H. Stein, *룻글*, 298에서 재인용.

48 Joachim Jeremias, “Σαμάρεια, Σαμαρίτης, + Σαμαρίτις”, *TDNT* 7 (1975), 88-94. “제자들...”이라는 말 다음에 설명이 거론된 경우는 복음서 전승에서 유례가 없다. 이것은 여기서 야고보와 요한이 제자로서 실패했음을 강조하고 있는 것일 가능성이 있다.

49 H. Giesen, “ἐπιτιμῶ ἐπιτιμᾶσθαι overcome with a powerful word, rebuke”, *EDNT* II (2000), 42-43.

들의 보복 의지로부터 거절한 사마리아인들을 보호하신다.⁵⁰

예수의 제자 교정을 통해 일행의 단합은 다시 회복되어 목적지로 향한다(56절).⁵¹ 본문은 영접하지 않은 사마리아인들에 대한 진노나 심판을 언급하지 않는다. 반면, 누가복음에서 영접하지 않았기에 재난이 있을 것으로 예고한 도시는 하나같이 유대인들의 고을(고라신, 벳새다, 가버나움)이었다(눅 10:13-16).⁵² 그럼에도 하나님의 전권 위임에도 불구하고(눅 9:1), 회개치 않는 도시에 대한 심판 집행은 제자의 과제가 아니라, 하나님의 사역이었다. 제자들은 단지 선지자적인 상징행위(눅 9:5; 10:10f.)로 엄포를 놓을 뿐이다. 예수는 심판자로 예루살렘으로 오르는 것이 아니라, 구원자로 입성하신다.

예수의 일행을 차단한 사마리아 고을은 개별적 사례를 다룬 것이다. 이어지는 구절에서 예수는 사마리아를 피해 가지 않는다(눅 17:11). 누가복음 10장 10-12절에 나오게 될 전도할 때의 반응 태도에 관한 가르침처럼 그들은 다른 마을로 이동한다. “주의 은혜의 해”(눅 4:19) 아래, 제자들은 그들의 원수를 사랑하고 그들을 저주하는 자를 축복해야 한다. 사마리아 지역을 통과하는 여정은 일반적으로 3일이 소요되는 것으로 알려져 있다.⁵³ 아마도 사마리아 지역의 또 다른 곳으로 갔을 가능성도 있다.⁵⁴ 누가의 이중저작에 따르면, 사마리아인들의 거절이라는 부정적 사례 언급은 예수가 떠난 이후, 사마리아 지역에 펼쳐질 앞으로의 사역 결실을 예감하도록 한다. 예수의 사마리아 방문 이후, 사도들의 설교를 통해 사마리아에는 선한 열매가 맺힌다(행 8:1, 4-5; 9:31; 15:3).

50 M. Fresta, 윗글, 138.

51 F. Bovon, 윗글, 28.

52 H. Schürmann, 윗글, 30.

53 R. H. Stein, 윗글, 298.

54 H. Schürmann, 윗글, 30.

(2) 그 밖에 제자도 단락 내의 사마리아인

누가복음 9-19장은 예수님을 따르다는 것이 무엇인가란 질문에 대한 대답을 주는 소위 ‘제자도’ 본문이다. 누가복음 9장의 사마리아 사건 이후, 10장에 ‘누가 참 이웃인가’에 대한 율법학자의 질문에 예수는 ‘강도 만난 사람의 이야기’(눅 10:25-37)로 대답한다. 상한 사람을 위해 응급처치로 구명할 뿐 아니라 두 데나리온(여관의 2주간 기본 숙식비용)⁵⁵을 제공한 사람은 — 그 율법학자가 기대할 만한 제사장도, 레위인도, 그 고장 사람도 아닌 — 유대인들에게 적대감을 기대할 수 있었던⁵⁶ 사마리아 출신 여행객 한 사람뿐이었다. 사마리아인은 그의 자비를 통해 이웃이 되었다. 그의 자비행은 진정 희생자의 입장에서 상황을 볼 수 있으면서부터 비롯되었다.⁵⁷ 노상 참변으로 가망없던 버려진 유대인의 “이웃”이며, 영생 얻고 구원받기에 적극적인 사람은 다름 아닌 — 야고보와 요한이 불을 내려 멸하려 했던 — ‘사마리아 사람’이었다. 영생의 모델은 사마리아 사람이었다. 이뿐만 아니라, 예수님은 누가복음 17장에 10명의 나병 환자들을 치유하신다. 10명이 예수님의 말씀을 듣고 예루살렘으로 갔던 도중 모두 치유함을 받았다. 그런데 돌아와 경배한 사람은 — 9명의 유대인이 아니라 — 단 한 명의 사마리아 사람이었다. 예수는 제자들에게 이렇게 말한다. “이 이방인(ὁ ἄλλογενῆς οὗτος) 외에는 하나님께 영광을 돌리러 돌아온 자가 없느냐”(눅 17:18). 예수는 자신에게 돌아옴을 하나님께 영광을 돌리는 것으로 이해하며, 또한 ‘성전’인 자신에게로 온 것으로 받아들이고 있다. 여기에 사용된 용

55 H. Heutger, “Münzen im Lukasevangelium”, *BZ* (1983), 97-101, 98.

56 안식일 규례를 말하는 Mishna Sheviit 8,10에서 랍비 엘리에제르는 “사마리아인들(סַמְרִיטִי)의 빵을 먹는 자는 돼지 살을 먹는 사람과 같다”라고 한다.

57 비교. Georg Eicholz, *Gleichnisse der Evangelien. Form, Überlieferung, Auslegung* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1971), 170-171.

어 ἄλλογενής(외국인?)는 이방인이 성전에 들어오기를 금하는 성전 규정에서 사용된 어휘이며, 신약성경에서 이곳에만 유일하게 사용된다(BAGD, 39).⁵⁸ 엄격한 의미에서, 유대인들에게 사마리아인들은 반(半)-외국인인 정도였을 것이다.⁵⁹

그밖에 예수는 부활하시고 승천하시기 전에, 사마리아를 놓치지 않고 있다. “오직 성령이 너희에게 임하시면 … 예루살렘과 온 유대와 사마리아와 땅끝까지 이르러 내 증인이 되리라”(행 1:8). “예루살렘과 온 유대와 사마리아와 땅끝까지”는 증언의 사명의 지리적 범위 확장을 말하며, 누가의 두 번째 작품의 공간 구조적 맥락에서 진술된다.⁶⁰ 하지만 예수의 죽음과 부활 전후의 사마리아인들에 대한 요한과 누가의 일화의 서술로 이해해 볼 때 — 그들의 모범이 정당하다면 — 사마리아는 어느 곳보다 고난과 부활의 복음에 열린 자세를 지니고 있었을 것이다. 적어도 그들은 — 유대인들에게 나타났던 — 복음에 대한 반감이나 혐오는 없었다.

2) 요한복음의 사건이해

(1) 요한복음 8장 48절에서 예수의 별칭(별명)

누가복음에서 사마리아 관련 본문에서 보았듯이, 당시 보통의 유대인들과는 달리 예수는 사마리아 사람에게 베푸는 친화적 태도는 유별나다. 이것은 예수에게 붙은 꼬리표처럼 달라붙은 별명을 보아도 알 수 있

58 John Nolland, *Luke 9:21-18:34* (WBC 35B; Dallas, Texas: Word Books publisher, 1993), 847.

59 윗글.

60 Rudolf Pesch, *Apostelgeschichte* (EKK, Studienausgabe; Neukirchen-Vluyn: Patmos Verlag, 2012), 69.

다. 예수에게는 “세례와 죄인의 친구(φίλος)”(마 11:19)라는 꼬리표가 붙어 있었다. 또 다른 별칭(또는 별명)으로는 요한복음에 남겨진 지칭인 “사마리아인”이었다. “유대인들이 대답하여 이르되 우리가 너를 사마리아 사람(Σαμαρίτης; [HNT] שַׁמְרִיטִי)이라 또는 귀신 들렸다 하는 말이 옳지 아니하냐”(요 8:48).

이 문장을 강의적 병렬법(Hendiadyoin)으로 독법(‘데몬이 붙잡힌 사마리아인’)할 경우, 예수 시대 이후의 사마리아 사람들에 대한 평가가 담겨 있다.⁶¹ 유대인들은 사마리아인들이 마술과 연관된 것으로 보았다. *M. Sota* 22a는 성경과 미쉬나를 공부하지만 랍비(‘지혜자들’)와 공부한 적이 없는 사람을 랍비 엘아자르(2절)는 무지한 자(‘그 땅의 사람들’/עַם הָאָרֶץ)로, 랍비 안나이는 사마리아인(כוּתִי)으로, 랍비 바르 아하 야곱(3절)은 마술사(שִׁמְרִיטִי)로 묘사하고 있다(비교. 행 8:9). 유대인들은 예수의 가르침과 사마리아인들의 가르침과의 유사성을 인지하였고 이를 토대로 예수를 사마리아인으로 불렀을 것이다.⁶² 유대 문헌 내에 “사마리아 사람”이란 말이 욱설로 사용된 경우를 찾아볼 수 없다.⁶³ 설령 “사마리아 사람”을 조롱하는 어조가 곁들어 있던 모욕적 별명이라 보더라도, 그 별명은 실제 예수는 사마리아에 대한 엄청난 애정을 품고 있었다는 것을 누설한다. 요한복음 8장에서 유대인들과 논쟁 중, 그들은 아브라함의 자손이라고 하지만, 진리를 듣고도 아브라함처럼 행치 않음으로(37절, 39절, 40절, 52절, 53절, 56절) 도리어 그들은 예수를 죽이려고 한다. 대적하던 유

61 R. Schanckenburg, *윗글*, 293. 슈낙켄부르크의 종합적인 결론은 사마리아에 따라다니는 모든 것들이 *δαμόνιον* 속에 포함될 수 있다. 마술을 행하는 이단, 신성모독적 동일화, 음란한 우상숭배는 다름 아닌 귀신들림(Bessenenheit)으로 체현될 수 있다.

62 J. W. Bowmann, “Samaritans Studies,” 298-308; O. Cullmann, *The Johannine Circle*, 30, 90; George R. Beasley-Murray, *John* (WBC 36; Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1999), 136에서 재인용.

63 R. Schnackenburg, *윗글*, 293.

대인들은 자신들은 아버지는 한 분 하나님밖에 없다고 응대한다(41절). 이에 대해 예수는 그들이 하나님께 속하지 않았으므로 진리인 자신을 믿지 않고 책잡으려 한다고 맞선다(42절, 46절). 이에 유대인들은 예수를 “사마리아 사람”으로 지칭한다. 본문에서 중요하게 언급된 “아브라함 자손”(창 17)의 범위에는 12지파 중 10지파가 포함된 북이스라엘의 후손들로, 그 범주에는 사마리아인들 역시 포함되어 있다. 놀랍게도, 예수는 자신의 사마리아 사람이란 지칭(또는 지목)에 대해서, 그 어떤 반박이나 거부함을 전혀 표현하지 않는다. 예수는 오로지 귀신들렸다는 모욕에 대해서만 반론을 펴고있다(49절). 요한복음 8장의 예수에게는 유대인도 사마리아인이 아니라, 아브라함의 자손됨이 주요 논거였다. 그 반론의 근거(‘오직 내 아버지를 공경함이거든 너희는 나를 무시하고 있다’)는 하나님께 속한 백성의 표지를 — 전혀 다른 각도에서 — 야훼 공경으로 제시한다.

예수가 “사마리아 사람”으로 칭해졌다는 것은, 예수와 그의 제자들은 — 선별적인 복음서 기자의 보도로 모든 사마리아 일화가 낱알이 기록된 것은 아니지만 — 웬만하면 사마리아를 거쳐 지나갔다는 것을 암시하고 있다.

(2) 요한복음 4장 4절ff — 사마리아 여인의 신앙고백과 선교

요한복음 4:4ff에서 예수는 — 사마리아 사람인 여인도 의아해했듯이 — 사마리아 우물가에서 물을 마시고, 먹을 것을 구한다. “아브라함의 자손”(요 8: 창 17)이란 지칭과는 달리, 우물가의 여인이 언급한 “우리 조상 야곱”(요 4:12)이란 명명은 그 야곱 우물의 준공자를 그들의 조상과 연관시키려는 의도가 있다.⁶⁴ 그때 사마리아 여자가 예수님을 믿

64 윗글, 468와 각주 1. 사마리아 사람들은 자신들을 요셉의 후손(FIJos a XI, 341), 또는 그

고 영접한다. 그리고 예수님의 소식을 알렸을 때, 사마리아 동네의 많은 사람이 예수님을 믿었다(요 4:29).

이후 믿는 자가 더더욱 많아지는데, 사마리아 사람들은 그 여자의 증언(testimony)으로 인하여 믿는 것이 아니라, 예수로부터 직접 듣고 예수를 “세상의 구주”(ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου)로 알게 된다(42절; 요 4:14). 당시 유대인들은 ‘소테르’(σωτήρ)란 용어로 메시아(מָשִׁיחַ)로 지칭한 적이 없었다. ‘소테르’는 온전히 하나님의 신명이었다(사 43:3,11; 63:8-9). ‘소테르’는 사마리아인들 외에 그리스도인들이 그리스도를 칭하여 불렀던 칭호이다(행 5:31; 13:23; 빌 3:20).⁶⁵ 즉, 그들은 예수의 인간적인 말씀 속에 체현된 하나님 계시를 알아보았다. 그 수가성 사마리아 동네 사람들은 요한복음 1장 12절의 의미에서 예수를 영접하였고, 하나님의 자녀가 되는 권세를 누린다. 이 이야기에서 예수는 경건한 유대인이라면 상종하지 말아야 할 사마리아 사람과 말을 나누었다. — 더구나 그녀는 여자였다. 이뿐만 아니라 예수는 그곳에서 숙박하기조차 했다. “사마리아인들이 와서 자기들과 함께 유하시기를 청하니 거기서 이틀 유하시매”(40절; 비교. 43절).

요한복음에 따르면, 예수는 갈릴리에서 예루살렘으로 여러 차례 올라간다.⁶⁶ 중간 지점인 사마리아를 통과하는데 3일 여정이자면, 반드

들의 아버지를 아곱이라고 말한다(Pesiqta 11, 98a). 그들은 족장들을 높여 존중한다.

65 그들은 예수를 구원자로서 하나님의 대리인과 하나님의 왕국의 증개자로 보고 있었다. 사마리아인들의 전통은 42절의 고백을 뒷받침하였는데, 당시 사마리아인들은 신명기 18장 15-18절의 약속을 근거로 ‘또 다른 모세’나 ‘모세’ 자신의 귀환을 기대하였다. 그의 출현과 함께 이스라엘만이 아니라, 세계를 위한 ‘은혜의 해’가 시작된다(*Memar Markah* 111.3). “Happy the world when he who brings peace with ihm comes and reveals the divine favor and purifies Mount Gerizim”, Joh MacDonald, *the Theology of the Samaritans* (London: SCM, 1964), 365; G. R. Beasley-Murray, *위글*, 65 참고.

66 유월절의 성전청결 사건(요 2:13-25), 유대인들의 명절에 베테스다 기적(요 5:1-47)은 모두 예루살렘에서 발생한 사건이며, 그밖에 예수는 초막절 명절(7:1-10:39)과 십자가 처형 전(12:12-19) 유월절에 예루살렘으로 올라갔다.

시 그곳에 숙박하였을 것으로 추정해 볼 수 있다. 누가의 다락방과 유월 절 입성 때 쓰지 않은 나귀를 제공한 집 등을 고려해 본다면, 예수에게는 — 미처 복음서에 기사화되지 않았지만 — 숙박을 제공했던 제자들이 있었을 것은 분명한 사실이다. 이런 사실을 고려해 본다면, 요한복음 기사에서 사마리아 사역(요 4)과 예수에게 붙은 별칭(요 8:48)은 공연한 것은 아니었을 것이다. 그렇다면, 유대인으로서는 특이하게 예수는 사마리아 마을의 단골손님이었고, 열두 제자들도 그들의 단골이었을 것이다.⁶⁷ 별난 오해를 받고 별난 악평 다 들을 수 있겠지만, 예수의 사마리아 사랑은 지속되었다. 그리고 마지막 예루살렘행으로 발걸음 옮길 때, 역시 사마리아를 통과한다.

3) 누가복음과 요한복음의 사마리아인 전승에 대한 요약

누가복음은 사마리아인들을 이스라엘의 일부로 파악하고 다른 유대인들 그룹(사두개파, 바리새파, 에세네파, 쿰란)과의 여러 차이에도 불구하고 존중하여 받아들인다. 또한, 누가복음의 사마리아인 명명은 분명히 사마리아 공동체의 일원을 의미하는 것이며, 이방(사마리아-세바스테-폴리스) 사마리아인들을 말하지 않는다. 누가는 이미 토라에 토대를 둔 하나님 사랑과 이웃사랑의 이중 명령을 통해서 제의적 요소나 제도화된 종교 형식의 의미를 완전히 상대화시킨다. 예루살렘의 구속사적 인 의의(수난, 죽음, 부활, 승천의 장소)는 불가침으로 남아있지만, 자비롭고 감사하는 사마리아 사람들에 대한 특징 묘사는 무엇보다도 메시아 왕국의 설립에 있어 본질적인 것이 무엇인지 보여주고 있다(눅 10:25-37:

67 R. Schnackenburg, *읽글*, 492-493. 다만 이틀만 그곳에 머물고, 이틀 후에 예수 일행이 갈릴리로 갔다는 보도는 사마리아에서 어떤 선교 사역을 실행하지 않으려 했던 예수의 의도를 엿볼 수 있다. 이것이 사실이라고 하더라도, 내 견해에 따르면, 짧은 사역이지만 이틀간 유함은 요한복음 1장 12절의 영접이란 의미에서는 시간적 제한은 무효하다. 또한 '오리를 가져 하면 십리를 가는'(마 5:41) 천국 복음의 행동 지침과도 일치한다.

17:11-19).⁶⁸

요한복음서 기자 역시 사마리아인이 이스라엘에 속함에 대해 전혀 논란거리를 삼고 있지 않다. 그들도 “아브라함의 자손”(요 8:48)이며, 그들의 아버지는 12지파의 조상 “야곱”이다(요 4:12). 동시에 예수 안에서 나타나는 야훼의 새로운 계시는 자신들이 전수받은 종교 전통들조차도 이 새로운 계시의 빛 아래서 재고하거나 상대화해야 한다는 필연성을 지적하며, 유대인들(요 8장의 하나님께 속함의 표지 논의)뿐만 아니라 사마리아인들의 신앙의 내용(요 4장의 제의 장소 논의)도 개혁되어야 할 것을 서술하고 있다. 예수의 관점에서, 자신이 사마리아 백성에게 속할 수 있다는 사실은 전혀 비난받을 만한 이유도 아니었고, 그러한 주장 역시 철회될 필요도 없었다.⁶⁹

4) 그 밖에 마가복음과 마태복음서 전승 내에 사마리아 침묵에 대해

누가복음과 요한복음의 전승자 그룹과는 달리, 마가복음과 마태복음서에 사마리아인에 대한 언급이 전혀 없는 이유는 두 복음서의 특수 상황에 기인할 것이다. 에브너(M. Ebner)의 연구에 따르면 마가복음의 경우, 그 이유는 수신자가 이방인 그리스도인이 지배적인 회중을 대상으로 기록되었으며, 저작자 역시 로마의 이방인 그리스도인이었을 것이고, 저자 역시 주전 1세기 팔레스타인의 지리와 풍습, 정치-사회적 조건에 대해 아주 친숙하지 않았기 때문일 것이다.⁷⁰ 따라서 마가복음

68 M. Fresta, *윗글*, 136, 204, 235.

69 A. Lindenmann, *윗글*, 51-76, 72f.

70 M. Ebner, *윗글*, 171. 이를 뒷받침하는 대표적인 에브너의 실례는 마가복음 12장 24절 (“한 가난한 과부는 와서 두 렙돈 곧 한 고드란트를 넣는지라”)이다. 고드란트는 가장 작은 단위의 로마 동전으로 거의 절대적으로 로마제국 서부에만 통용되는 화폐 단위이고, 사용 빈도는 주조 장소인 로마와 폼페이에 집중되었고 주전 1세기 말엽 그 사용 빈도가 감소한다. 반면, 렙돈은 더 작은 단위의 동전으로, 헤롯과 로마의 집정관(지방 총독) 아래 주조되었다. 그 밖에 저작환경이 로마라는 것을 지지해주는 증빙 구절로는 마가복음

은 전승자 그룹은 사마리아 구전 전승이나 문헌 전승과 접촉할 수도, 사용할 수도 없었을 것이다. 당시 사마리아 전통은 유대교 내 상당히 주변적인 역할을 하였다.

마태복음의 경우, 10장 5절의 열두 사도에게 명한 ‘이방 선교 금지’와 더불어, 점점 더 배타적으로 되어 가던 사마리아-세바스테-폴리스에 정착했던 사마리아의 이방 주민들에 대해 일정 유보적이었다. 프랑크뮐러(H. Frankmölle)는 마태의 전승자 그룹이 1세기의 실제 상황, 즉 보통 이방인, 이방 사마리아인, 이스라엘 집의 잃어버린 양 간의 차이를 고려하고 있으며, 마태복음서가 기록될 당시 일 편향적인 이방인 선교 지향성에 대해 수신자들에게 “이스라엘 망각”(Israel-Vergessenheit)⁷¹을 경계하고 있음을 지적한다.⁷² 이에 대해 타이쎌(G. Theißen)은 마태복음에 있어 그리스도의 공동체가 이방인 선교는 전혀 문제없이 수행되었지만, 오히려 유대인과 사마리아인 모두가 속한 ‘이스라엘 집’에서 멀어지

2장 23절, 3장 6절, 5장 9절, 15절, 43절, 6장 27절, 37절, 12장 14절, 15장 1절, 16절, 39절, 44절이 있다.

71 Hubert Frankmölle, “Die Sendung der Jünger Jesu »zu allen Völkern« (Mt 28,19)”, *ZNTW* 15 (2005), 47-51, 50 마태복음에서 이방인 선교는 자명한 사실이며 문제될 것이 전혀 없었다(47-48). 이미 마태복음 1장 1절은 예수를 ‘아브라함의 자손’이라고 소개한다. 아브라함은 이스라엘뿐만 아니라 많은 민족들의 아버지이다(창 17:5). 이에 더하여, 프랑크뮐러는 마태복음에서 예수의 언어적, 비언어적 행위를 통해 비유대인들을 향하는 예수의 모습을 강조한다(마 4:19, 23-25; 8:5-13; 15:21-28; 22, 1-10).

72 “이방인(들)의 길로도 가지 말고 사마리아인의 고을(사마리아인들의 폴리스)에도 들어가지 말고 오히려 이스라엘 집의 잃어버린 양에게로 가라”(마 10:5-6, εἰς ὅδὸν ἐθνῶν μὴ ἀπέλθητε καὶ εἰς πόλιν Σαμαριτῶν μὴ εἰσέλθητε· πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ.) “이스라엘 집의 잃어버린 양”은 마태의 전승자 그룹에게는 잘 알려진 구약성경의 사무엘서의 구절들이 토대를 둔(삼상 7:2f; 삼하 1:12; 6:5,15; 12:8; 16:3), 이스라엘 12지파를 포괄하는 이스라엘 집일 것이다. 예수가 ‘유다만 아니라 전체 이스라엘에 일하는’ 마태의 구절들로는 마태복음 2장 6절, 15장, 24절, 15장 31절, 19장 28절, 27장 9절과 42절이 있다. 마태의 πόλιν Σαμαριτῶν은 누가의 사도행전의 [τὴν] πόλιν τῆς Σαμαρείας(행 8:5), 그리고 요한 그룹의 지리적 위치 πόλιν τῆς Σαμαρείας λεγομένην Συχάρ(요 4:5)와 비교할 만하다.

고 있던 형국이었음을 갈파하고 있다.⁷³ 또한 누가와 요한의 공동체와 달리, 마태복음은 사마리아의 지리적 역사에 대한 정보를 알고 있었겠지만, 수신자 그룹은 사마리아인들과 실제적 접촉은 없었을 것으로 이해된다.

3. 나오는 글

연구의 목표는 북왕국에 대한 신명기 사가의 최종적 평가(왕하 17)와 복음서 전승에 흔적을 남긴 예수의 사마리아 사역에의 사마리아인들에 대한 묘사를 재조명하여, 사마리아에 대한 비차별적 포용성 전통의 맥을 지리적, 역사적, 신학적으로 기술하는 데 있다. 이를 위해 연구자는 신명기사가의 본문에서 명시적, 암시적 수신자에 대한 메시지를 살펴보고, 누가-, 요한 복음의 사마리아인 서술에서는 각 복음서의 일관된 신학적 주제로 접근하였다. 또한 사마리아에 대한 명시적 언급이 없는 마가-, 마태복음은 전승자 그룹의 저작환경과 수신자 그룹을 재구성함으로써 사마리아 침묵에 해명해 보았다.

연구의 결과는 다음과 같다. 북왕국은 종교혼합주의적이고, 남왕국은 그렇지 않았다는 평가는 그 타당성 문제의 재고가 필요하다. 열왕기 기자는 북이스라엘 멸망의 근거로 예루살렘을 중앙성소(?)로 삼지 않았다고 기정사실화 하고 있지 않다. 사실상, 두 왕국 모두 혼합주의

73 Gehard Theißen, *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien. Ein Beitrag zur Geschichte der Synoptischen Tradition* (Göttingen; Vandenhoeck & Ruprecht, 1992), 261. 마태복음의 저자는 당시 사마리아의 팔레스타인의 지리적 정황에 친숙했던 것으로 추측된다. 마태복음 4장 15절, 25절, 그리고 19장 1절에서 그는 북부에서 그리고 동부에서 조망하는 관점을 보인다. 그는 그리스 공동체 기반을 둔 사마리아인과 사마리아-세바르테-폴리스의 이방 사마리아인을 정확히 구분하기를 원한다.

를 배태하고 있었기에 신명기 사가의 역사 평가 원리에 입각해 볼 때도, 사마리아 차별의 사실적 근거로는 합당하지 않다. 첫째, 열왕기하 17장 24-41절은 BC 722년 사마리아 멸망 직후, 아시리아의 행정 속주인 사마리아의 종교적 실태를 기술하고 있으며, 페르시아 시대의 예루살렘 성전 재건 이후 양측의 충돌(분열)과 연관성이 없다(스 4:1-5; 학 2:10-14). 둘째, 열왕기하 17장 24-41절은 대략 150년간 남북 간의 ‘포로기적 긴장과 대결’의 지탄의 직접적인 수신자는 이방인들이며, 그들은 이주해 온 사람들로 ‘여로보암의 죄’를 알기가 만무하고, 자신들의 신들의 법을 따르다가 이제야 겨우 야훼신앙에 관심이 생겼다. 이 본문의 암시적 수신자는 사마리아에 살았던 북왕국의 유민들로, 새로 유입된 상류층의 혼합주의에서 벗어나 예루살렘의 야훼제의로 돌아올 것을 호소한다. 이 본문은 유대인과 사마리아인들의 종단 분리에 대한 그 어떤 암시도 주지 못한다. 그런 종단 분리의 불씨는 주전 4세기 말 다리오 3세 시절, 예루살렘 제사장 므낫세와 산발랏 3세의 딸과 결혼에서부터 서서히 시작하여, 하스몬 왕가의 히르가누스의 그리심산 성전 파괴에서 그 절정에 이른다. 하지만 주전 1세기 전후 모든 유대 종파와 대표자들이 사마리아인들을 이방인이거나 혼합주의자로 평가하지 않았다. 사마리아인들은 유대교의 정체성 표지(토라준수, 안식일, 음식금지, 할례)를 지니고 있었다. 그들 역시 유대 종교의 일 그룹이었다. 사마리아인들이 이스라엘의 회중에 가입하는 것은 절대 부인되지 않았고, 단지 의심스러운 것으로 여겨졌을 뿐이다.

이러한 비차별적 포용적 기조는 복음서의 기록의 사회적, 종교적 배경을 이루고 있다. 예루살렘 중심적이었던 누가복음서에서 사마리아인은 영생과 이웃사랑의 모델(눅 10:25-27)이었으며, 그들은 예수께 경배함으로써 하나님께 영광 돌리고 있다(눅 17:18). 예수의 일행을 영접하지 않는 사마리아 고을은 개별적 사례를 다루며 앞으로 사마리아 지

역에 펼쳐질 사역의 결실을 예감하도록 한다. 누가는 이미 토라에 토대를 둔 하나님 사랑과 이웃사랑의 이중 명령을 통해서 제의적 요소나 제도화된 종교 형식의 의미를 완전히 상대화시킨다. 예루살렘의 구속사적인 의의(수난, 죽음, 부활, 승천의 장소)는 불가침으로 남아있지만, 자비롭고 감사하는 사마리아 사람들에 대한 특징 묘사는 무엇보다도 메시아 왕국의 설립에 있어 본질적인 것이 무엇인지 들추어 보여주고 있다(눅 10:25-37; 17:11-19).

요한복음에서 예수는 “사마리아 사람”(요 8:48)이란 별칭에 거절하기도 철회하지도 않았으며, 사마리아 여인은 올바른 신앙고백과 복음 전파의 선구자였다. 요한복음서 기자 역시 사마리아인이 이스라엘에 속함에 대한 논란거리를 삼고 있지 않다. 그들도 “아브라함의 자손”(요 8:48)이며, 그들의 아버지는 12지파의 조상 “야곱”이다(요 4:12). 동시에 예수 안에서 야훼의 새로운 계시는 자신들이 전수받은 종교 전통들조차도 이 새로운 계시의 빛 아래서 재고하거나 상대화해야 한다는 필연성을 지적하며, 유대인들(요 8장 하나님께 속함의 표지 논의)뿐만 아니라 사마리아인들의 신앙의 내용(요 4장 제의 장소 논의)도 개혁되어야 할 것을 서술하고 있다.

마가와 마태는 특수한 저작환경에 기인하여 사마리아에 대한 기사를 보도하지 않고 있다. 마가복음의 전승자 그룹은 유대교 내 주변적 역할을 했던 사마리아 구전 전승이나 문헌 전승과 접촉할 수도, 사용할 수도 없었을 것이다. 마태의 전승자 그룹은 1세기의 실제 상황, 즉 보통 이방인, 이방 사마리아인, 이스라엘 집의 잃어버린 양 간의 차이를 고려하고 있으며, 마태복음서가 기록될 당시 일편향적인 이방인 선교 지향성에 대해 수신자들에게 “이스라엘 망각”(Israel-Vergessenheit)을 경계하고 있다. 마태복음은 사마리아의 지리적 역사에 대한 정보를 알고 있었겠지만, 수신자 그룹은 사마리아인들과 실제적 접촉은 없었을 것으로

이해된다. 마가복음과 마태복음의 사마리아 에피소드 누락은 구속사적 서열이나 유대와 사마리아인들의 적대관계로 인한 사마리아 패싱이나 차별의 결과물로 볼 수 없다.

결론적으로, 누가-, 요한복음은 사마리아를 이스라엘의 일부로 파악하고 다른 유대인들 그룹(사두개파, 바리새파, 에세네파, 콤란, 열심당)과의 여러 차이에도 불구하고 존중하여 받아들이고 있다. 사마리아 공동체의 문제는 유대교라는 큰 테두리 내의 이슈였다. 예수의 사역은 이러한 포용적 기조 내에서 비주류를 이루었던 사마리아인들의 고백과 선행으로 메시아 왕국의 본질을 보여주려 하였다. 따라서 복음서의 예수의 사역은 일반인들에게 잠재하던 유대인과 사마리아인들 간의 장벽을 허물고, 하나님의 백성으로 이스라엘을 재구성하고 있다. 이를 위한 이스라엘 대표가 12제자들이었다. 복음서의 전승은 사마리아인들에 대한 배제와 차별을 상대화시키고, 오히려 통합과 수용을 원하던 신명기 사가의 관점을 넘어서 북왕국이 회복될 것이며, 종국에는 이 둘이 다윗 계열의 체제로 이스라엘이 될 것을 대망하던 예언서 본문(렘 23:2f; 33:14f; 겔 34:15f)의 (부분) 성취를 실물화하고 있다.

참고도서

김영호, “에스라-느헤미야서의 ‘성전과 성벽 완공’에 대한 상관관계 고찰”, 『구약논단』 30/1(2024), 46-74.

이미숙, “지리적 관점에서 본 북 왕국의 역사와 수도(首都)들”, 『구약논단』 25/1(2019), 214-244.

존 놀랜드, 『누가복음』(중) 김경진 옮김(WBC 38B; 서울: 솔로몬, 2005).

이상원, “바빌로니아 포로 시대 이후 이스라엘에서의 제의중앙화규정: 신명기역사서 이후 역사서에서의 제의중앙화규정의 역할에 대하여”, 『구약논단』 29/3(2023), 182-215.

T. R. 홉스, 『열왕기하』(김병하 옮김) (WBC 13; 서울: 솔로몬, 2008).

www.kci.go.kr

- Achenbach, R., "Samaria" *RGG*⁷ (2020), 817-818.
- Albertz, R., *Religionsgeschichte Israels in alttestamentlicher Zeit: II. Vom Exil bis zu den Makkabäern* (ATD Ergänzungsreihe Band 8/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992).
- Albright, W. F., *Archaeology and the Religion of Israel* (OTL; Westminster John Knox Press, 2006).
- Beasley-Murray, G. R., *John* (WBC 36; Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1999).
- Bovon, F., *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51-14:35)* (EKK III/2; Neukirchen Vluyn: Neukirchener, 1996).
- Childs, B. S., "A Study of the Formula, 'Until this day'", *JBL* 82 (1963), 279-292.
- Coggins, R. J., "The Old Testament and Samaritan Origins", *ASTI* 6 (1967/8), 35-48.
- Ebner, E. /Schreiber S. (Hg.), *Einleitung in das Neue Testament* (StTh; Stuttgart: Kohlhammer, 2020).
- Eicholz, G., *Gleichnisse der Evangelien. Form, Überlieferung, Auslegung* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1971), 170-171.
- Egger, R., *Josephus Flavius und die Samaritaner* (NTOA 4; Freiburg Universitätsverlag, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986).
- Fresta, M., "Huter des Bundes" und "Diener des Herrn" – Samaritaner und Samaritanerinnen im Neuen Testament (Dissertation Paderborn, 2010).
- Frevel, C., "Vom Schreiben Gottes: Literarkritik, Komposition und Auslegung von 2Kön 17", *Biblica* 72 (1991), 34-40.
- Fritz, V., *Das zweite Buch der Könige* (ZBK. AT 10,2; Zürich: TVZ, 1998).
- Fuchs-Heinritz Werner (Hgs.), *Lexikon zur Soziologie*, 5. Auflage (Wiesbaden: Springer, 2011), 23.
- Giesen, H., "ἐπιτιμάω *epitimaō* overcome with a powerful word, rebuke", *EDNT* II (2000), 42-43.
- Gross, W., "Israels Hoffnung auf die Erneuerung des Staates", J. Schreiner (Ed.), *Unterwegs zur Kirche: Alttestamentliche Konzeptionen* (QD 110; Freiburg: Herder, 1987), 87-122.
- Hagner, D. A., *Matthew 1-13* (WBC 33A; Dallas, Texas: Word Book Publisher, 1993).
- Hensel, B., "Das JHWH-Heiligtum am Garizim: ein archäologischer Befund und seine literar-und theologiegeschichtliche Einordnung", *VT* 68 (2018) 73-93.

- Heutger, H., “Münzen im Lukasevangelium”, *BZ* (1983), 97-101.
- Hobbs, T. R., *2 Kings* (WBC13; Waco, Texas: Word Books Publisher, 1985).
- Jeremias, J., “Σαμάρεια, Σαμαρίτης, † Σαμαρίτης”, *TDNT* 7 (1975), 88-94.
- Jöhlichen, T. u. a., *Die Entstehung des Alten Testaments* (Stuttgart; Kohlhammer, 2014), 266-267.
- Lindemann, A., “Samaria und Samaritaner im Neuen Testament”, *WuD* 22 (1993), 51-76.
- Na'aman, N., “Samaria” *RGG*⁷ (2020), 813-816.
- Nolland, J., *Luke 9:21-18:34* (WBC 35B; Dallas, Texas: Word Books publisher, 1993).
- Pesch, R., *Apostelgeschichte* (EKK, Studienausgabe; Neukirchen-Vluyn: Patmos Verlag, 2012).
- Ringgren, H., “𐤇𐤐𐤍 ḥāqaq”, *ThWAT* III (1983), 149-157.
- Schipper, B. U., *Geschichte Israels in der Antike Israel* (Berlin: C. H. Beck, 2022).
- Schankenburg, R., *Das Johannesevangelium II* (HThK,NT; Darmstadt: WBG, 2000).
- Schürmann, H., *Das Lukasevangelium. 9:51-11:54* (HThK,NT; Darmstadt: WBG, 2000).
- Stein, R. H., *Luke* (NAC 24A; Nashville, Tennessee; Broadmann Press, 1992).
- Talmon, T., “Biblische Überlieferungen zur Frühgeschichte der Samaritaner”, S. Talmon, *Gesellschaft und Literatur in der Hebräischen Bibel*. Gesammelte Aufsätze Band I (Information Judentum 8; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1988), 132-151.
- van der Woude, A. S., “𐤏𐤍𐤁𐤏 pānīn Angesicht”, *THAT* 2 (2004), 434-460.
- Willi-Plein, Ina., *Haggai, Sacharja, Maleachi* (ZBK,AT 24,4; TVZ, 2007).
- Zenger, E. u. a., *Einleitung in das Alte Testament* (Stuttgart; Kohlhammer, 2012).

검색어

북왕국, 사마리아, 유대교, 그리심산, 종단 분리, 이스라엘

[ABSTRACT]

**In Search of the Impulse of the Non-Discriminatory
and Inclusive Traditions toward Samaria as Illuminated
by the Evaluation of the Deuteronomist (2 Kings
17:24-41) and the Evangelical Traditions**

Minsu Oh
Daeshin University

The goal of this study is to reexamine the final assessment of the northern Kingdom (2 Kings 17) by the Deuteronomist and the description of the Samaritans in Jesus' Samaritan ministry that left traces in the Gospel tradition, and to describe the context of the tradition of non-discriminatory inclusiveness toward Samaria geographically, historically, and theologically. To this end, the researcher examined the explicit and implicit messages to the recipients in the text of the Deuteronomist, and approached the Samaritan descriptions in Luke and John as consistent theological themes of each gospel. In addition, the silence on Samaria was explained by reconstructing the authorship environment and recipient group of the group of transmitters in Mark and Matthew, which do not explicitly mention Samaria. The results of this study are as follows. The evaluation that the northern Kingdom was religiously syncretistic and the southern Kingdom was not requires a reconsideration of its validity. The author of Kings does not take it for granted that Jerusalem was not the central sanctuary(?) as the basis for the destruction of northern Israel. In fact, since both kingdoms were fostering syncretism, it is not appropriate

www.kci.go.kr

as a factual basis for discrimination against Samaria even when based on the historical evaluation principle of the Deuteronomist historian. First, 2 Kings 17:24-41 describes the religious situation in Samaria, an administrative province of Assyria, immediately after the fall of Samaria in 722 BCE, and has no connection to the conflict (division) between the two sides after the reconstruction of the Temple of Jerusalem in the Persian era (Ezra 4:1-5; Hag 2:10-14). Second, 2 Kings 17:24-41 directly criticizes the 'exilic tension and confrontation' between the North and South for approximately 150 years, and the direct recipients of this criticism are foreigners, who were immigrants and had no idea about the 'sins of Jeroboam,' and who had followed the laws of their own gods until now only recently became interested in the faith of Yahweh. The implied recipients of this text were the northern kingdom refugees living in Samaria, who appealed to them to break away from the syncretism of the newly arrived upper class and return to the Yahweh cult in Jerusalem.

The spark of religious schism between Jews and Samaritans began gradually in the late 4th century BCE with the marriage of the Jerusalem priest Manasseh with the daughter of Sanballat III, and reached its climax with the destruction of the temple on Mount Gerizim by the Hasmonean John Hyrcanus. However, not all Jewish sects and representatives around the 1st century BCE considered the Samaritans to be foreigners or syncretists. The Samaritans had the marks of Jewish identity (observance of the Torah, the Sabbath, dietary taboos, circumcision). They too were a religious group within the Jewish faith. The Samaritans' membership in the congregation of Israel was never denied, but was merely regarded with suspicion.

This non-discriminatory and inclusive tone forms the social and religious background of the Gospel accounts. Luke's and John's Gospels regard Samaria as part of Israel and respectfully accepts it despite its

differences with other Jewish groups (Sadducees, Pharisees, Essenes, Qumran). The problem of the Samaritan community was an issue within the larger framework of Judaism. Jesus' ministry attempted to show the essence of the messianic kingdom through the confessions and good deeds of the Samaritans, who were a minority within this inclusive tone. Therefore, Jesus' ministry in the Gospels breaks down the barriers between Jews and Samaritans that were latent in the general public, and reconstructs Israel as the people of God. The twelve disciples were Israel's representatives for this purpose. The Gospel tradition relativizes the exclusion and discrimination against the Samaritans, and rather goes beyond the perspective of the Deuteronomist, desiring integration and acceptance, to materialize the (partial) fulfillment of the prophetic texts (Jer 23:2f; 33:14f; Ezek 34:15f) that anticipated the restoration of the northern kingdom and the eventual reunification of the two kingdoms as Israel under the Davidic system.

key words

Northern Kingdom, Samaria, Judaism, Mount Gerizim, shisma, Israel

투고일: 2025년 01월 20일

심사일: 2025년 02월 05일

게재 확정일: 2025년 02월 27일

www.kci.go.kr