

기독교와 세계 종교들

요 셉 블 렌 킨 슝
 (노트르담 대학교 성경 연구교수)
 페 미 펠 킨 스
 (보스톤 대학 교수)
 I 판 : 역 자 기 동 언
 : * (고신대학원 2년)

이스라엘의 종교 (이스라엘의 신 야훼에 대한 종교)와 다른 종교들 사이의 관계는 가나안 땅에 정착한 직후 처음으로 문제거리가 되었다. 성경 전통들에 대해 아무리 비평적인 재구성을 한다 할지라도 그것들 자체는 이스라엘로 알려지게 된 민족이 그 땅의 원주민은 아니었다는 것을 확증하는데 있어서 특립없이 일치한다. 그 이야기는 북메소포타미아에서 부터 시작된 아브라함의 여행과 함께 시작된다(창 11:31). 가나안에 도착한 후 세월이 다소 흐른 후에 그는 그의 아들 이삭의 아내를 찾기 위해 그의 종을 그속으로 되돌려 보낸다(창 24:10). 야곱 역시 아내를 얻기 위해 같은 지역으로 되돌아간다(창 29). 그리고 이스라엘 12지파의 조상이 된 그의 열두 아들 가운데 한명을 제외하고 모두 그곳에서 태어났다(창 20:31~30:24). 북메소포타미아는 아람인들의 본토였고, 그리고 이스라엘 전통은 아람인의 전통을 보유하고 있다(즉 신 26:5~9). 다른 전통들은 다소 다른 방향인 남쪽에 있는 “크고 두려운 광야”에 속하는 것을 나타내고 있다(신 1:19). 호세아와 예레미야는 특별히 그 지역을 40년 동안의 방황의 장소가 아니라 몇몇 정착자들의 본거지 또는 무대로 말하는 듯하다(호 2:14~15; 9:10; 13:5 렘 2:2,6~7). 모세오경에 있는 여러가지 전통들은 정착기 이전에는 에돔족, 켈족, 미디안족, 그리고 그곳에 살고 있었던 다른 인척 족속들과 밀접한 관계를 맺고 있었음을 반영하고 있다. 그리고 북부 시나이에 있는 가데스의 오아시스는 정착과 침입을 위한 남부로부터의 출발점이었음을 나타내 주고 있다 (민 11~14; 20; 신 1:19~20; 33:8~11). 히브리인들이 처음 야훼 종교를 소개받았던 것은 바로 이 지역에서 었다도 비평가들은 받아들이는 경향이 있다.¹⁾

1. For a succinct statement of the evkdnced see Siegfried Herrmann, A History of Israelin Old Testament Times(Philadelphia; Fortress Press, 1975), pp. 69-85.

물론 이 모든 것으로 비평적 평가에 포함된 민족의 기원에 대한 전통들에 관한 만만찮은 문제들을 제시하려고 의도하는 것은 아니다. 지금 추구하고 있는 목적을 위해 우리가 확실히 할 필요가 있는 것은 다음과 같다. 대체로 이스라엘로 알려지게 된 근본적으로 다른 지파들은 자신들을 가나안에서 유래했다고 생각하지 않았고 세월이 흐름에 따라 그곳에 정착하게 된 것으로 생각하고 있다는 것이다. 그 정착은 다른 신들의 구역으로 한 새로운 신을 도입한 이래로 종교적 주장들로 인해 싸우게 되는 문제가 제기되었다. 이 문제를 어떻게 풀수 있는가?

가장 덜 복잡하고 그러므로 가장 흔하게 된 해결책은 단순히 그 변화의 현상을 한 신의 직접적인 개입으로 돌리는 것이었다. 예를 들면 투트모세 III는 아몬 레의 직접적인 명령에 의해 시리아와 팔레스틴에서의 그의 성공적인 군사원정을 집행했다;앗시리아 왕들은 그들의 영토 합병을 판에 박힌듯이 앗술의 신탁과 관련지어 정당화한다; 그리고 조르아스트인 크세르크세스는 그이 군사원정을-실패작이었던 그리이스에 대한 원정을 포함해서-아후라 마즈다의 신탁과 관련시킨다.²⁾ 이스라엘과 더 밀접하게 관련된 이 관찰지역 문제에 의한 해결은 B.C. 9세기의 한 모압왕의 비문에 의해 실증되는데, 그 비문은 그가 그 모스신의 직접적인 명령에 의해 이스라엘의 촌락을 사로잡고 파괴했음을 우리에게 가르쳐 준다.³⁾ 비록 그들은 그러한 것을 좋아하지 않을 지라도, 그들의 초기 영웅들 가운데 한명이 거의 논리적으로 논박할 수 없었다:“네 신 그모스가 네게 주어 얻게 한 땅을 네가 얻지 않겠느냐? 우리 하나님 여호와께서 우리 앞에서 어떤 사람이든지 쫓아내시면 그 땅을 우리가 얻으리라”(삿 11:24). 같은 절체에 대한 다른 예는 B.C. 8세기말경 산헤립의 원정 동안에 포위 당한 예루살렘 주민들에게 항복하라고 위협하는 앗시리아 장군의 시도속에서 볼 수 있다(왕하 18). 한 곳에서 그는 야훼가 앗시리아의 무서운 파괴력에 의해 초토화된 다른 서부 국가들의 신들과 어떤 점이 다른지 웅변투로 질문하고 있다(왕하 18:33~35). 그리고 그는 계속 야훼께서 친히 히스기야가 산당을 폐기하면서 불경을 범했기 때문에 그를 징벌하는 역할을 맡겼다고 다소 일관성 없이 주장하고 있다(22,25). 이와같은 토속 신의

2. ANET, PP. 316-17.

3. ANET, pp. 320-21.

진노에 대한 호스는⁴⁾ 역시 그 사건의 전후를 떠나 일종의 정복자드 변증에 개여할 수 있다. 이러한 의미에서 이사야는 앗시리아를 야훼의 진노의 막대기로 말하며 (10:5) 그리고 예레미야는 야훼께서 유다를 포함한 서부 국가들을 느부갓네살의 수중으로 넘겨주셨다고 확인한다 (27:1~7).

이러한 사상을 유지하면서 영토권을 확고하게 하는 일관된 방법은 정복한 영토의 국경안에 새로운 종교를 세우는 것이었다. 예를 들자면 사울은 블레셋으로부터 새로 빼앗은 영토에 야훼께 바치는 그의 첫번째 제당을 세운다(삼상 14:31~35). 알브레트 알트가⁵⁾ 지적한 것처럼 엘리야가 갈멜산에 야훼의 제단을 재건한 것은 논쟁거리였던 국토의 일부에 대한 소유권 주장에 췌기를 박으려는 목적을 가졌다. 아마 우리는 같은 선상에서 족장들이 가나안에 도착한 후 취했던 당혹스러운 다른 행동들을 설명할 수 있을 것이다. 아브라함이 했던 첫번째 일은 고대 종파들의 중심지였던 세겜, 벨엘, 그리고 마므리에 제단들을 쌓았다(창 12: 7,8; 13:3~4,18). 비록 이 전통이 원래 그의 아들 이삭에게 속했을지라도 그는 역시 브엘세바에 거룩한 나무를 심었다(창 21: 33). 차례로 야곱은 벨엘에 한 도울 그리고 세겜에서 이스라엘의 수호신 엘에게 한 제단을 세웠다 (창28:18, 35:7; 33:20). 그 설화의 이러한 곳에서 종종 나타나는 “그가 야훼의 이름을 불렀다”라는 구절은 아마 문제의 지역에 야훼 종교를 세운 것으로 이해될 수 있다. 이러한 공통된 사상적 견해 속에 영토와 종교는 분리할 수 없게 관계되고 있었다. 가인이 야훼의 앞에서 쫓겨났다는 것은 사실상 그가 야훼 종교 공동체로부터 쫓겨나 자격을 상실한 채 방황하는 자가 되었다는 것을 의미한다(4:14). 사울에게 쫓기던 다윗은 다른 신들을 섬기도록 그를 야훼의 유업에서 몰아내었던 자들을 저주한다(삼상26:19). 자신의 나라로 되돌아 가야만 하였지만 그러나 이스라엘의 하나님을 거기서 섬기고 싶어 했던 시리아의 나아만은 흠 한 수레를 실음으로 순진하면서도 그러나 독특한 행동을 했다 (왕하5:17). 포로로 끌려 갔던 이스라엘은

4. One of the best known examples is the Cyrus cylinder where it is claimed that Nabonidus had incurred the anger of Marduk by neglecting his rituals (ANET, pp. 315-16).
5. “Das Gottesurteil auf dem Karmel,” Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel (Munich: C.H. Beck, 1964), II, 135-49.

외국 땅에서 그들 종교의 찬송을 어떻게 계속 부를 수 있을지 묻고 있다 (시137:4). 이러한 영토적 차원은 분명히 제한적이고 금하는 요소이며, 그리고 다른 종교 전통들에 대한 긍정적인 평가가 어떻게 기대될 수 있는가를 살펴보는 것은 어렵다.⁶⁾

이유가 어떠하든지 간에 이스라엘 전통은 가나안 정복을 정당화하여고 토속 신들의 진노에 호소하지 않는다. 대신에 우리가 발견할 수 있는 것은 가나안 거주자들이 그들의 신을 섬기는 의식에서 수행한 비도덕적 행위에 대한 저주이다. 노예가 되리라는 저주는 막되먹은 성적인 약탈 행위를 저지른 가나안족속들의 조상에게 선포된다 (창9:20~27). 그 후 같은 동기가 정복 뿐만 아니라 종족 멸절에 대한 정당화에서 나타나는데 이는 신명기에서만 배타적으로 나타나는 것은 결코 아니다.⁷⁾ 적대 민족을 악마화하는 경는 에스더서에 까지 이어진 아말렉에 대한 증오에서 아주 명백하게 반영되어 원흉 하만으로 상징화된다.⁸⁾ 하만과 별개로 그 증오의 대부분은 토속 종교들에 있는 성적인 요소들에 반대하고 있다—덧붙이자면 증오는 이 종교들이 불가피하게 금욕적인 신의 여신자들에게 행한 유혹에 의해 부추겨진다.⁹⁾ 예루살렘이 멸망한 후에도 여성들이 이들 같은 종교들을 버린 결과로 그들이 곤경을 당한다고 설명하는 것을 주목하는 것을 흥미롭다 (렘44:15-29).

만약 우리가 외래 종교들에 대한 더 긍정적인 태도를 가르키는 것을 찾으려 한다면, 우리는 절충주의적 선택이라고 불릴 수 있는 것을 고려해야한다. 텔엘 아마르나에서 나온 아톤 찬송들 가운데 하나에 따르면 우월한 신은 모든 민족들의 번영을 책임진다:

당신은 모든 사람을 제각기의 위치에 세워야한다.
당신은 그들이 필요로하는 것을 공급해야한다

6. One solution to the impasse is Ezekiel's vision of the divine presence (the kabod) leaving the doomed temple and appearing in the diaspora (Ezek. 9:3; 10:3-5, 18-19; 11:22-23); see my A History of Prophecy in Israel (Philadelphia: Westminster Press, 1983), pp. 195-96.
7. Exp. Deut. 7:1-5, 23-26.
8. Jon D. Levenson, “Is There a Counterpart in the Hebrew Bible to New Testament Antisemitism,” JES 22(1985), 242-60.
9. See my Sexuality and the Christian Tradition (Dayton: Pflaum Press, 1969).

그래서
모든 사람은 그의 양식을 가지며, 그리고 그의 삶의
시간이 계산된다.
그들의 혀들은 어투에서 구별되며,
그리고 그들의 성품들도 마찬가지이다;
당신이 다른 백성들을 구별하는 것처럼
그들의 피부들은 구별된다.¹⁰⁾

한 흥미로운 변형은 판데온의 다른 신들에게 그들 각자의 영역들은
할당하는 지고한 신을 가지고 있는데 이 사상은 모세의 노래에 있는
한 독특한 구절에 반영되는 듯하다:

직극히 높으신 자가 열국의 기업을 주실 때,
인증을 분정하실 때에
이스라엘 자손의 수호대로 민족들의 경계를 정하였도
다.¹¹⁾ 여호와와 분깃은 자기 백성이라,
아굽은 그 택하신 기업이로다 (신32:8~9).

엘리온은 한 계산에 따르면 70 신적 존재들로 (“하나님의 아들들”)²⁾
구성된 가나안 판데온이 최고 신 엘의 별명이다. 그 견해는 야훼가
판데온속으로 흡수되었고 그리고 이스라엘에게 배당되었다는 것이다.
신학적 종속의 형태가 다소 별개의 경우로 여겨지는 동안에 절충주의
적인 선택은 포로기와 그 이후 까지 전 역사를 통해 강력하고도 매력
적인 대안이었다. 그 증거는 압도적이며 그리고 소수의 실증을 제공하
려할 경우에는 충분히 잘알려진 것들도 있다.¹³⁾ 족장들은 엘의 다른 현

10. ANET, p. 370.

11. MT has “according to the number of the sons of Israel,” but the versions have preserved the correct reading b'ne-‘lohim, “sons of God”

12. See the Ugaritic text Baal II vi 44-46: “He did call his brothers into his mansion, his kinsfolk into the midst of his palace, he did call the seventy sons of Athirat,” G.R. Driver, *Canaanite Myths and Legends* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1956), p. 101.

13. See G.W. Ahlstrom, *Aspects of syncretism in Israelite Religion* (Lund: C.W.K. Gleerup, 1963); Morton Smith, *Palestinian Parties and Politics that Shaped the Old Testament* (New York & London: Columbia Univ. Press, 1971), pp. 15-56, 82-98.

현들을 숭배했고, 후에는 민족 신 야훼와 동이시 했다(출6:3). 멜기세
텍은 아브라함에게 엘-엘리온의 이름으로 축복하며 아브라함은 이를
곧 야훼-엘-엘리온과 동일시한다 (창14:19~20). 그 상황은 통일
왕국 시대하에서 절충주의를 공식적으로 지지하기 위해 취해졌다. 조
상들과 사사들 그리고 9세기의 여호사밧 이전의 이스라엘 왕들 가운
데 아무도 신의 이름자 Ya나 YahweH로 된 이름을 가지지 않았다. 여
호사밧의 아버지 아사에 의해 시작된 단명의 종교 개혁들에 관한 기록
과(왕상15:12~15) 율법서속에 있는 비이스라엘 종교들의 금, 선지서
들 특히 호세아서 속에 있는 바알 숭배의 폐기는 성경을 편집하고 묶
었던 자들의 종교적 견해와 함께 실질적인 상황을 증명해 준다. 야훼
만이 예배되어야 하고 다른 신들과의 어떠한 조화도 배제되어야 한다
는 것은 신명기의 주요 주제이다; 그러나 에스라와 느헤미야 시대에
서만 그것이 확고했었다고 말하는 것이 정당하다.

그러므로 우리는 야훼가 한 민족의 신으로 간주되는 동안, 그리고
그이 통치권이 다른 원주민들이나 이웃 적대 족속들, 또는 정복자들의
종교들에 의해 위협받는 동안에는 다른 민족들의 문화나 종교에 대한
긍정적인 평가를 기대하는 것은 무익하다고 결론지어야 한다. 그럼에
도 불구하고 어떤 학자들은 모세 오경의 포로 이전의 설화 계통에서
일종의 종교에 종교적 보편주의를 발견할 수 있다고 주장했다.¹⁴⁾ 시선
은 특별히 아브라함이 모든 민족에 대한 복의 근원이 될 것이라는 약
속에, 또는 다른 곳에서는 모든 민족들 자신들은 아브라함과 관련하여
복을 받을 것이라는 약속에 초점 모아졌다 (창12:1~3). 이들 초기 설
화들은 실제로 이웃 민족들에게 큰 관심을 보여준다. 그러나 그 관심
이 어느 정도까지 호혜스러운지 살펴봐야 한다. کن족의 조상 가인은
스텝 지대를 방황하도록 저주받았고 (창4:1~16). 가나안 족속들의
조상도 저주받았으며 (9:25), 모압과 암몬드 그들의 기원에서 더럽혀
지며(19:30~38), 에돔은 노예가 되도록 운명지워지며 (25:23); 27:
27~29,40), 그리고 아라비아 족속들은 약속을 상속하지 못하게 된다
(16:21). 그러므로 우리는 아브라함이 열방에 대한 복의 근원인지 또

14. E.g., R. Martin-achard, *Israel et les Nations: La Perspective Missionnaire de l'Ancien Testament* (Neuchatel: Delachaux et Niestle, 1959), esp. pp. 32-35.

는 그들이 헛되이 동경하는 축복의 표본인지 어떤지 질문해야 한다.¹⁵⁾ 상당수의 유사한 것을 이스라엘의 운명과 그들의 예배의 순결과 관련된 포로 이전 예언 가운데서 들을 수 있다. 여기에는 이스라엘의 하나님의 활동 영역과 관련된 더욱 우주적인 전망의 기원이 있으며, 그리고 우리의 윤리의 우주적 적용을 향한 운동을 발견할 수 있다;¹⁶⁾ 그러나, 오늘날 우리가 종교적 대화라고 부를 수 있는 것에 관한 암시가 전혀 없다. 국제적인 특성 때문에 지혜 전통은 더욱 전도 유망한 광산으로 여겨질 것이다. 이것은 공중 도덕과 같은 노력은 종교 상호간의 이해와 협력의 중요한 측면이라는 점에서는 사실일 것이다 그렇지만 소위 지혜 문서들은 종교와 종파를 상술하는 데에는 별 관심을 가지지 않은 것으로 잘 알려져 있으며, 그리고 제 2성 전기의 유대주의가 자신을 외부인들에게 개방했다는 것은 전혀 이 계통을 따르지 않았다고 말할 수 있을 것이다. 다시 말하자면, 일반적으로 초기 유대주의는 가장 독특한 것을 스스로 벗어 버리는 정도에 이르도록 외래인들에게 더욱 때혹적인 자세를 취하지는 않았다는 것이다. 반대로 초기 유대주의가 외부인들에게 말하고 개종자들을 받아들인 것은 “홀로 처할 것이고 그를 열방중에 하나로 여기지 않을 한 민족으로서”였다 (민23:9).

II. 기독교 정체성의 문제

오늘날 많은 사람들은 기독교는 다른 종교들 가운데 “한 세계적 종교”이다라는 견해에 동의한다. 개개의 종교는 그 자체의 독특성, 역사적 문화적 공동체, 그리고 그 자체의 구원의 길을 가지고 있다. 20C와 21C에 있어서 종교들은 상호 조우와 상화 의존속에 새로운 깊이를 더할 수 있지만, 그러나 전체 종교 다원주의는 여기서 멈출 것이다.¹⁷⁾ 대부분 사람들은 역시 기독교 선교에 활력을 불어 넣는 믿음으로 부름 받은 모든 사람들의 “주”로서의 그리스도에 초점을 맞춘 신약은(롬 10:14~17) 신앙의 지속적인 다원화를 우리가 살고 있는 세상의 죄로

15. The reflexive sense of nibr^{ku} argued, e.g., by H. H. Rowley, *The Biblical Doctrine of Election* (London: Lutterworth Press, 1950), pp. 65-66.

16. Amos's condemnation of foreign nations for war crimes which did not concern Israel directly is a special but controversial case; see John Barton, *Amos's Oracles against the Nation* (Cambridge Univ. Press, 1980).

가측해지는 표징으로 여긴다는데에 동의 할 것이다.¹⁸⁾ S.G. 윌슨은 바울의 이상은 “기독교적 배타주의”이라고 주장했다. 그리스도는 인류의 구원이며 하나님의 분명한 계시이다. “의로운 이방인들” 또는 구원 받을 유대인들이 있을 수 있다는 “사실”은 바울의 복음의 중심에 대한 신학적 이해를 바꾸지 못한다. 결과적으로 사람들은 만약에 바울이 세상 종교들의 더 높은 가치들을 이해했다면 또는 만약 그가 율법의 규범적인 특성에 대한 투쟁에 덜 휘말려 들었었다면 그는 그리스도와 무관한 “구원하는 믿음”의 정당성을 확인했을 것이라고 말할 수 없다.¹⁹⁾

윌슨은 바울의 견해는 오늘날에는 기독교인들이 하나의 지구에 다원적인 종교 공동체에서 살아야만 하므로 받아들일 수 없다고 결론짓는다. 사도행전 17:4절²⁰⁾에서 부분적으로 얻을 수 있는 기독교인들을 위한 가장 만족할 만한 신학적 해결책은 “편파적인 상대주의”의 형태일 것이다. 하나님은 다른 종교들 속에서도 사역하고 있지만 그러나 거기서 경험된 “진리”는 역시 십자가에 못박히시고 높임 받으신 그리스도안에 있는 하나님의 구원 활동과의 만남을 통과해야만 한다. 증가 추세에 있는 현대 신학자들과 함께 윌슨은 그러한 해결책이 신약에 기

1. See the theological analysis of the situation in Paul Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Maryknoll: Orbis, 1985). George A. Lindbeck (*The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* [Philadelphia: Westminster, 1984], pp. 46-62) adopts a cultural-linguistic model of theology to argue that different religions may have fundamentally different “maps” of the world, which result in quite different implications for praxis and even “religious experience.”
18. Lindbeck (*Doctrine*, p. 58-59) reminds us that while the N.T. does not explicitly exclude the possibility that non-Christians will be “saved,” the issue is never explicitly thematized. The thrust of its universalist message is that reconciliation of the world with God comes through Jesus (e.g., Col. 2:20; Eph. 1:9-10; Phil. 2:10-11; 1 Cor. 15:28; Acts 3:21).
19. S.G. Wilson, “Paul and Paulinism: Essays in Honour of C.K. Barrett,” ed. M.D. Hooker and S.I. Wilson (London: SPCK, 1982), pp. 343-49. Consequently, Wilson concludes that Barth and Barrett have correctly understood Paul’s view of “religion” to be that all religious truths are illusions except the revelation of God’s righteousness. Paul’s criticism of Judaism and paganism applies in principle to all other religions.
20. See S.G. Wilson, *The Gentiles and the Gentile Mission in Luke-Acts*, SNTSMS 23 (Cambridge: Cambridge University, 1973), 210-17.

초를 두고 있다고 주장하면서도 이를 배척한다. 그는 우리는 모든 인간 간의 진리들의 철저한 상대성을 받아들여야만 하며 어느 한 종교에 대한 특별한 위치를 승인해서는 안된다고 주장한다.²¹⁾

그것은 전통적으로 신약에서 읽혀 내려온 “오직 그리스도”를 재평가해야 한다는 제안이었다. 예수는 메시아적 왕국이 이미 자신의 사역 속에서 효력을 발휘하고 있다고 선포하였다 (눅 11:20). 그의 메시지는 하나님과 구원에 대한 것이었다. 바울의 사상 역시 유일선에 대한 강조를 지니고 있었다 (고전 3:23; 15:28). 신약의 그 “배타주의자의” 글들은 묵시 문화의 틀속에서 읽혀졌을 것이다. 그리스도 안에서 활동하시는 하나님은 역시 세상을 심판하실 것이다. 그러나 많은 글들은 교리적이 아니라 그리스도 안에서 하나님의 구원하는 능력을 발견한 한 공동체의 고백적인 용어이며, 그리고 그 용어의 기독교적 이미지는 하나님의 구원의 도구로서의 예수의 역할의 실패성과 긴급성과 비교할 때 배타성에 관하여 덜 언급하고 있다.²²⁾

그러나 더 이상의 문제가 남아 있다: 그리스도인의 정체성과 “세상”과의 급박한 조우는 사실상 그리스도는 모든 인류에 대한 주님이시다는 확신에 근거하고 있지 않은가? 초기 유대주의의 분파주위적 경건에 그 기원을 두고 있는 기독교와 유대주의, 그리고 “경계를 제한하는” 문화적 신화로서의 토라/언약에 대한 헌신으로 바뀌어진 응집력이 강한 그리스도인 공동체들의 형성에 있어서 과거 종교적 경험의 급진적인 재평가를 밝혀주고 있었다. 이 공동체는 하나님께서는 민족적 인종적 기원, 성, 나이, 지위와 관계 없이 모든 사람을 포용하도록 하신다는 확신에 뿌리를 내리고 있었다. 그러한 한계들을 초월하는 문제는 구원의 표준으로서의 믿음을 고무시키는 것과 “새로운 한계들”을 도출해내는 것에 의존한다. 이 새로운 한계는 주로 세례와 기도교 윤리에 있어서 교회의 강한 가족 관계들, 그리고 교회는 구원의 공동체이다는 확신과 관련되어 있다. 바울이 보기에는 여전히 선택받은 백성이었던 유대인들과 의로운 불신자들에게 대해 하나님의 자비가 남아 있을지도 모르는 가능성들이 이 공동체 안에서는 아무런 중요성을 가지고 있지 않다.²³⁾

유대주의는 1세기 부터 순고한 한계들에 의해 정체성을 유지한 백성

으로 나타났고, 더 큰 문화에 대해 자체 해석을 만들어 “종교 다원주의”가 문화를 변화시키도록 허용했던 어떤 상황(로마의 토속 종교 인정 정책)속에서 소수 단체로 살아남을 수 있었다. 기독교는 세상과 만나서 회심시키라는 위임을 받아 나타났다. 둘 다 신자들을 구별할 수 있게하는 거룩의 윤리적 표준들을 그 배경으로 했던 아주 응집력이 강한 공동체를 유지했다. 그럼에도 불구하고 그리스도인들이 “세상”에 종사한 것은 역시 기독교를 종교적 정치적 권력과의 동일시를 통한 문화 변화라는 위험한 과정으로 이끌었다.²⁴⁾

신약 속에서 이미 (롬 9~11) 기독교는 교회가 구원에 대한 모든 성경 약속들의 성취이다는 주장을 펼치면서 다수의 유대인들을 얻을 수 없을 것이라는 것이 분명히 나타난다. 종교적 공동체의 한계들을 재형성함으로써 얻어진 토라의 재평가는 유대주의에 의해 배격되었다. 시일이 지척하는 것처럼, 기독교와 유대주의의 이어지는 돌발사태에서 생겨난 사망자는 중간 위치 즉 유대적 기독교를 추구했던 기독교 공동체의 일부였다.²⁵⁾ 이방인들에게 복음을 전하려는 선교의 기원에 대한 복잡한 신약의 전통들은 우리가 사도들에 대한 성령의 “계시들”(엡3:1~13) 또는 이방인 선교라는 급진적인 이동 배후에 놓여 있는 바울에 대한(갈1:12; 고전15:9~10) “하나님의 아들”의 계시들에 관한 이야기들을 재건하지 못하게 만든다. 부활하신 주님의 사도들에 대한 대위임, 사도행전에 있는 베드로와 교넬로 이야기와 바울의 회심 이야기들, 바울 자신의 사도적 권위에 대한 구문들, 그리고 예수님의 사역이 제자들로 하여금 이방인들에게로 향하도록 가르쳤다는 마가의 암시들은 모두 다 초기 기독교가 이러한 전환기를 합법화하려고 한 중요한 증거이다.²⁶⁾

기독교는 사회 정통과 정치 세력의 구조들과, 계시록 예언자가 소아

21. Wilson, “Religion,” pp. 349–51.

22. Knitter, No Other Name?, pp. 172–85.

23. A. Segal, *Rebecca's Children: Judaism and Christianity in the Roman World* (Cambridge, MA: Harvard, 1986), pp. 95–115. Segal argues that Paul's experience became normative for what conversion would mean within the emerging Christian churches (pp. 114–15).

24. Segal, *Rebecca's Children*, pp. 162–80.

25. Segal, *Rebecca's Children*, pp. 163.

26. See the detailed discussion of these traditions in Ernest Best, “The Revelation to Evangelize the Gentiles,” *JTS*, NS 35(1984), 1–30

시아교회²⁷⁾들에게 경고한 위험들에 대한 적응을 통해 기독교의 문화를 변용시키는 전통을 가지고 싸워야 했을 것이다. 기독교는 비록 로마 제국의 민족들에게 그리스도를 주로 설교했던 문화적 위치를 다시 회복할지라도 현대 세계의 사회-문화적 발전속에 깊이 새겨지는 것을 떼어 낼 수 없을 것이다. 그리고 그 문제는 기독교가 세계, 그리고 특별히 세계의 종교들과 이데올로기들을 하나님은 역시 그들을 그리스도에게로 불러모으신다는 확신을 가지고 조우하기를 멈출 수 있을 것인지 없을 것인지를 남겨둔다. 비록 기독교 자체는 그 과정속에 재형성되어 진다 할지라도.

III. “주님”으로서의 그리스도에 대한 고백

기독교의 “기독교적 배타주의”는 종종 현대의 종교 다원화 추세에 있어서 부담으로 여겨진다. 마태복음 28:16~20에 있는 대위임의 광경은 그리스도의 우주적 주되심의 위치에 까지 높아지심과 예수의 임재와 말씀²⁸⁾으로 사는 새로운 구원 공동체에 가입하도록 사람들을 부르심 사이의 긴밀한 관계를 마태의 용어들로²⁹⁾ 예시하고 있다. 빌립보서 26~11에 있는 기독교적 찬송은 부활하시고 높임 받으신 예수를 “주”라는 이름을 지니고 그리고 그의 높아지심은 세상에 있는 모든 다른 권세들을 복종시킨 분으로 형상화 한다. 다른 예수의 높아지심에 대한 확언들도 비슷하다(히 1:3~14; 골 2:10,15; 엡 1:20~21). 이러한 이상은 문자적으로 “하나님의 아들”과 같은 그런 다른 기독교적 이름들과 연결될 수 있지만, 그러나 그것은 그리스도 안에 있는 구원의 선포에 대한 기초이다. 신약에 있는 모든 예들은 오직 하나님만이 그러한 신적인 능력과 권세의 원천이시다는 유일신론적 관점을 간직하고 있다. 그리고 하나님은 팔레스타인 단체들 속에서 절대적인 “주”(adon, mare, marya)로 언급되어진 증거는 신적인 이름 “주”에 붙인 것이 이교 신들이나 황제를 호칭하는 이방인들의 방법들에 적응한 결

과가 아니라는 것을 말해준다. 아람어 marana'tha (‘우리 주님 오시옵소서’. 고전 16:22)는 이 용어가 원래 예수께서 심판자로 오심과 연관되었음을 말해준다 (cf. 고전 11:26);³⁰⁾ 그러나 빌립보서 2:10은 이 용어가 이미 부활하여 하나님께 바쳐진 우주적 예배를 받는 그리스도와 관련하여 사용되었었다는 것을 보여준다 (cf. 사 45:23).

구세론적 배경속에서 하나님으로 부터 예수에게로 옮겨진 별칭들의 다른 예는 사동행전 4:12에서 나타난다. 누가는 병고침과 심판에 있어서 “구원”의 원천인 그 “이름”을 구별하지 않는다. 그러한 방식 자체는 예수가 구원의 원천임을 확증하기 위한 “야훼의 이름”을 헬라어로 표현한 누가 이전의 개작으로 보인다.³¹⁾ 예수는 하나님께 바쳐진 영애를 하나님을 대신하여 “받을만 한”분으로 말하는 것은 예수를 하나님과 동일시 하지는 않았다. 그러나 “그 주”에 대한 언급들은 그리스도인의 생활 용어에 있어서 중요한 역할을 수행하게 되었다: 사람들은 기독교인들의 행동에 대한 부활하시고 높아지신 예수의 영향을 가르키는 한 표현인 “그 주안에서” 산다. 그 “주”는 역시 구원을 가능하게 하기 위해 고난 당하신 분으로 보여진다 (롬 4:25). 이러한 예드를 교리들의 분명한 형성과 별개로 “예수는 주이시다”(고전 12:3)는 “고백”이 기독교인의 정체성에 있어서 또 다른 중요한 요소를 표현한다는 것을 가르킨다. “주”는 정확하게 경쟁적인 이교 신들이나 구원다들과 나란히 설수있는 “한 주”(a lord)를 의미하지 않았다. “주”는 모든 인류에게 유일하신 하나님의 권세를 가지고 있다.

IV 하나님의 우주성 : 심판자

비록 유일신론에 대한 강조가 기독교를 복음적인 모델에서 거직시 되는 것 보다 세계 종교와의 더 조화로운 대화를 할 수 있게 한다는 것이 보여질 수 있다 할지라도, 신약의 배경 속에 있는 유일신론은 그러한 대화에 어려움을 주는 연상(聯想)들을 포함하고 있다. 로마서 2장9~11은 하나님의 사람들에 대한 심판(징벌과 보상)은 공평하다고 단

27. See Adela Y. Collins, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse* (Philadelphia: Westminster, 1984), 573-84.

28. See Jack D. Kingsbury, "The Composition and Christology of Matthes 28:16-20." *JBL* 93(1974), 573-84.

29. See John P. Meier, *The Vision of Matthew* (New York: Paulist, 1979), pp. 210-16.

30. See Joseph A. Fitzmyer, *a Wandering Aramean: Collected Aramaic Essays* (Missoula: Scholars, 1979) pp. 116-29.

31. A close parallel occurs in *Hermes, Vis. IV 2:4*; see Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles* (Philadelphia: Westminster, 1971), pp. 217-18.

언한다. 로마서 2장에서 판단의 구분 선이 “선을 행하기 위한” 연구와 행해진 악에 대한 회개로 제시되므로 그러한 신적인 공평성은 특별한 종교 공동체들에 속하는 문제를 상대화시키는 것으로 보일 것이다. 유일인들과 기독교인들은 이방 종파들을 종종 성의 왜곡과 같은 그런 부도덕의 다른 형태들의 징후로 볼지라도³²⁾ 모든 세계의 종교들은 신자들에게 “거룩”이란 “선을 행하라는” 요구들을 상술하는 일종의 윤리적인 법적 형태를 가지고 있다.

그렇지만 비록 이것이 신적인 공평성과 신판의 원리에 포함된 모든 것일 지라도 그것을 바울이 모든 사람은 죄 아래 있고 오직 저주 받아야 할 따름이라고한 전제를 집요하게 추구하고 있는 많은 구절에 대해서는 어울리지 않는다(롬 1:18~3:20). 유대인 저술가들은 하나님은 “율법”을 모든 자연속에 뼈대를 이루는 원리라고 말한다. 에녹 1서 2~5장은 신적인 심판을 피조물이 하나님에 의해 질서를 부여 받았고 하나님께 복종해야한다는 지혜 주제와 연결 시키고 있다. 인간의 사악함이 예리한 대조속에 설명한다.³³⁾ 피조물을 통해 하나님은 모든 민족들의 “수혜자”이며 동시에 그들의 죄에 대한 “의로운” 재판관이다(바룩2서 13:8~12: 창조주로서 하나님은 공평하시다. 바룩 2서 44:2~5).³⁴⁾ 공평된 재판관으로서의 하나님으로부터 기대되는 정확한 징벌의 요인들은 로마서 1:18~32절에 있는 이교도에 대한 정죄의 뼈대를 이루고 있다. 하나님은 성적인 부도덕을 버리시고 그리고 하나님을 영화롭게 하지 않고 하나님의 영광을 배격한 자들을 “떨시하신다”. 정확히 징벌에 관한 용어는 마찬가지로 이스라엘의 사악함에 대한 종말론적 심판들에서도 나타나므로 이교도들의 상황에 한정되지 않는다.³⁵⁾

“모든 사람이 범죄했다”는 바울의 결론은 하나님의 공평성의 원리

를 따라 나온 것이 아니다. 그것은 단지 “의”는 그리스도를 믿는 믿음 을 통해서 인간들에게 온다는 개념으로 부터 주장되고 있다(롬3:21~26). 로마서 3장에서 바울은 모든 사람이 불성실할지라도 하나님은 심판에 있어서 성실하시다는 문제를 취하고 있다. 하나님은 죄 많은 사람들을 버리지 않으시고(3:9~20) 인간의 불성실함을 극복하심으로 신적인 의를 표명하셨으므로(21~26), 인간의 불성실함은 하나님의 약속들을 무효로하지 못한다(3:3~7).³⁶⁾ “믿음”으로 하나님의 의는 유대인이나 이방인에게 똑같이 그리스도를 통해 오게 된다. 바울은 로마서 9~11에서 이스라엘의 믿지 못함을 향해 돌이킨다. 바울은 이스라엘의 “불신”은 하나님의 말씀이 실패했다거나 하나님의 불의하다거나 인간들이 책임없다는 증거가 아니라고 주장한다(롬9:6~29).³⁷⁾ 이러한 배경속에 “유일하신 주”이시다는 고백은 연결된다(10:9,12).³⁸⁾

로마서 5:12~21, 7:7~11, 그리고 8:19~22은 죄의 보편성과 그리스도안에 있는 구원의 보편성 사이의 관계를 세우기 위해 다른 전통을 끌어온다. 즉 새로운 아담으로서의 그리스도 개념을 끌어 오는데 그의 복종은 첫 아담의 불순종을 되돌려 놓았고 그리고 인간을 죄와 사망에 대한 속박에서 해방시켰다.³⁹⁾ 롬1:18~3:23에 있는 보편적인 죄성에 관한 통찰 조차도 창세기의 일반화로 보여질 수 있다. 송아지 우상은 시 106:20에 있는 아담의 “죄”와 관계된다: 성적인 왜곡들과 마찬가지로 다른 형태의 범법들도 창세기 6:1~4에 있는 “하나님의 아들들과 사람의 딸들”의 혼교로 부터 연결될 수 있다.(Jub. 5:1~10; En. 6~11; T. Reub. 5; ¶ En. 18:4~5; ¶ Bar. 56:10). 그리고 하나님의 영광을 “상실함”(3:23)은 미래에 얻게될 영광을 얻는데 실패했을뿐만 아니라 아담이 가졌던 영광을 상실한 것이었다.⁴⁰⁾ 로마서 7:7~11은

32. With the consequence that avoiding porneia could be used as a sign of conversion; see S.G.Wilson, *Luke and the Law*, SNTSMS 50 (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983), 92-93.

33. See Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer* (Rom, 1-5), EDD VI/1 (Zurich: Benziger/Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1978), 93-95, 126-27.

34. See John J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity* (New York: Crossroad, 1984) pp. 37-38.

35. See the detailed study of “divine impartiality” by Jouette Bassler (*Divine Impartiality: Paul and a Theological Axiom*, SBLDS 59 [Chic: Scholars, 1982], 28-44).

36. Bassler, *Impartiality*, pp. 129-36. Paul’s argument moves from the Gentiles in Rom. 2, but the impartiality theme underscores the fact that the distinction does not really count.

37. Cf. Wilckens, *An die Römer*, P. 92. There fore, Rom. 1:18-3:31 is not grounded in a particular “anthropology” but in Paul’s soteriology.

38. See R.B.Hays, “Psalm 143 and the Logic of Romans 3,” *JBL* 99 (1980), 107-15.

39. See C.T.Rhyne, “Nomos Dikaiosynes and the Meaning of Rom. 10:4,” *CBQ* 47(1985), 487-88.

40. Rhyne, “Nomos dikaiosynes,” p. 497.

역시 죄와 사망이 찾아오기 이전의 아담의 삶의 일반화로 여겨진다.⁴¹⁾ 한 때 우리는 바울이 구속사를 창세기에서 세워진 패턴들과 창세기기사의 가능성들을 신화화하는 특별할 방향에 따라 읽었고, 그리고 그의 죄 사망의 보편성에 대한 결론을 도출한 것으로 이해하였다.⁴²⁾ 그러나 그 구절들은 개인적인 절망이나 인간에 대한 철학적인 일반화로 부터 끌어낸 결론들이 아니다.

어떤 신화적 형태는 “무엇이 실재인가”를 구별하는 가이드를 세운다. 노아는 “구경꾼들”의 죄들 속에서 그의 자손들이 “고기를 피채로 먹지 말라”는 유대인 음식법을 위반하리라는 것을 예시한다.(Jub. 7: 26~33). 쥬빌리의 독자들에게 그 이야기는 동화(同化)를 반대하는 경계이며 그 땅 자체를 더럽힐 피흘림에 관한 설명이다. 에센파에 따르면 그 구경꾼들과 그들의 자손은 자신의 악한 경향을 쫓으려고 계명을 저버린 자들에게 하나님께서 내리시는 파멸의 예들이다. 그것은 그 분파에 의해 정의된 완벽한 삶을 고수하라는 명령을 강화한다. : 하나님이 미워하시는 것을 버리고 악의 성향과 정욕에 의해 야기된 생각을 따르지 말라. 에센파는 외부인들과 타협하지 않는다. 하나님은 그들의 존재를 알았고 그리고 그들의 파멸을 영원으로 부터 정했다.

죄의 기원에 관한 신화적 이해, 인간성의 변질, 그리고 죽음에 대한 하나님의 “의로운”판결은 모든 피조물을 포함한다. 특별한 개개인들 특히 “신실한 남은 자들”의 의는 인간성에 관한 이야기에 근거하고 있는 “세상”의 일반적인 것을 바꾸지 못한다. 바울에 따르면 그 형태 속에서의 “깨트림”은 그리스도 안에서 가능한 새로운 은혜와 의와 생명의 가능성과 함께 나온다.⁴³⁾ 그러나 이 “형상”은 일반적인 인간학적 가능성이 아니다. “은혜의 풍성함”은 부활하신 주님의 영광과 형상속에서 제시되는 것이지 아담이 가졌다가 상실한 불멸성이나 영광의 회복속에서 단순히 제시되는 것이 아니다. 그리스도인들은 그들이 “그리스도의 죽음”속으로 세례 받은 자로서 사는 삶속에서 “새로운 아담”의 고통을 인내하는 순종속에 참여한다(롬6:1~14). 그리스도인은 추상적인 신적인 유일신론, 신적인 재판관 그리고 공평성의 원리, 한층 더

세계의 질서를 세우는 일반화된 인간학과 함께 시작하지 않는다. 오히려 근본을 이루는 이야기들, 상징들 그리고 신념들을 구원과 심판에 있어서 하나님의 인간과의 상호작용에 관한 기독교인의 이해들을 구성한다. 하나님의 보편성과 성실성은 다양하고 모순되는 이야기들이 있을 수 있다는 것을 불가능하게 만든다. 바울은 1세기 유대인들이 창세기에서 식별했던 형태들과 그리고 구원은 그리스도 안에 있는 모든 사람들에게 가능하다는 초대 기독교인들의 확신으로 부터 유대인이나 헬라인이나 구별이 없는 것으로 알려진 이야기를 저술한다. 현대의 기독교와 세계 종교들 사이의 조우들은 이러한 주우를 경험한 기독교인 관한 이야기를 형성하는데 적지않는 노력을 요구한다. 그러한 이야기를 이들 종교들을 믿는 자들에 의해 “적합하다고”판단될 수 없는 것처럼 바울의 율법과 이교주의에 대한 취급은 그의 동시대인들에 의해 받아들일 수 없다. 그것의 적절성은 틀림없이 “그리스도 안에”사는 것의 한계들을 그 이야기 속에서 어떤 자들을 발견하지 못한 자들에게 까지 확대시킬 수 있는 것에 놓여있다.⁴⁵⁾

V. 결 론

우리의 신약의 실패들은 ‘세계를 향한 선교는 회심으로의 부름이다.’는 신념과 관련된 기독교인의 정체성과 믿음 가운데는 근본적인 문제들이 있다는 것을 제시한다. 기독교는 구원에 대한 근본적인 개념들을 단순히 재건된 “역사적 예수”의 자리와 하나님의 법칙에 관한 종말론적 예언에 발을 걸침으로 정의할 수 없다. — 비록 그러한 추이가 더 융통성이 있는 종교 다원화를 향하는 길을 부드럽게 해준다고 할지라도 — 기독교의 주장은 하나님의 창조적이고 구원하는 능력은 문화적 인종적 정치적 또는 다른 한계들을 받아들이는 것을 거절하며 살아가려는 항상 노력하는 공동체를 존재하게 한 “주”안에서 구현되었다는 것이다. 우리의 기독교적 유산이 현대 세계의 성립을 지배하는 다른 세력들과 문화적 실패들과의 연루된 것을 우리가 떼어 놓으려 하는 것은 어렵다. 이들 모든 기독교 이상들은 다른 사람들에게 강요하려는 효과적인 세속적 능력을 가진 사람들에 의해 언급되지 않고 거절을 직면했을 때 오직 참을성 있게 견딜 수 있는 자들에 의해서 언급되었다는 것을 우리가 기억하는 것을 불가능해지지도 모른다(고전 4:8~13)

41. See the discussion of the Adam traditions in Paul in J.D.G.Dunn, *Christology in the Making* (Philadelphia: Westminster, 1980), pp. 101-27.

42. Dunn, *Christology*, p. 102.

43. See Dunn, *christology*, pp. 103-104.

강해설교: 본문 석의에서 설교 구성까지 *

출애굽기 2:1~10을 중심으로

黃 昌 起
(고신대 교수)

본문의 석의(exegesis)의 목표는 주석 그 자체가 아니라 설교이다. 그러므로 신학교에서 석의과목은 설교문(sermon)작성까지 포함시켜야 한다고 생각한다. 우리는 교육 목적상 석의와 설교를 연계하는 기본 요소를 크게 4가지로 구분한다. 즉 본문을 석의(Exegesis)하여 지배적인 사상 (Theme)으로 요약한 후, 거기서 설교요지(Proposition)을 도출하고 이어서 설교문(Sermon)을 작성하는 것이다.(신학정론 제 8권 2호 1990:253~280). 본고에서는 출 2:1~10 을 어떻게 석의하여 설교하는 지 그 작업 실례를 단계적으로 설명하고자 한다. 본문의 석의 과정은 모형(예표)론(typology)을 중심으로 계시역사(구속사)적(redemptive-historical)방법으로 이해하는 것을 중심으로 취급하겠다. 설교문도 그 대지가 어떤 방향으로 작성되어야 하는지를 제시하는 정도에서 머물겠다. 그 다음의 작업은 설교학에서 다루어야 할 과제이기 때문이다. 따라서 본고는 성경 본문 해석에서 설교 대지 작성 방향까지만 다루는 셈이다. 그리하는 중에 성경본문이 예사로 쓰여진 것이 아니라는 점을 아울러 암시하고자 한다.

1.본문의 석의

우리는 설교하기 위하여 본문을 선택하고 그 본래의 뜻이 무엇인지를 정확하게 파악해야 한다. 설교를 위한 석의 작업은 여러가지 단계를 거쳐 석의의 결론을 지배적 사상으로 요약하는 과정까지를 말한다.

44. Wilckens (An die romer, pp. 310-19)emphasizes that Gen. 3 forms the hermeneutical horizon for the radical conclusions which Paul draws about sin and death.

45. Wilckens (an die Romer, pp. 332-24) emphasizes the soteriological picture of Christ. Christ and Adam are not parallel“anthropological” models. Rather the “power of sin” has been replaced by the grace that comes through Christ, which is expressed in the reconciliation of sinners to God in Rom. 5:6-11.

46. Cf. Dunn. Christology, pp. 105-11.

본 논문의 전반부에 속하는 석의 부분은 그 말씀(1992년 10월호)에 게재된 것인데 그 석의(exegesis)를 설교문(sermon)으로 변환하는 것을 이 논문에서 보여주고자 한다.