

신학과 상황 제1권

알파크루시스 신학대학

Text and Context

Alphacrucis College, 2010

차 례

권두언	권 다 윷 4
Foreword	David Kwon ThD, PhD
신명기 29장 1절의 재해석에 관하여.....	인 용 태 7
Reinterpreting Deuteronomy 29:1	Yong Tai In DThM Cand.
예레미야서의 거시구조-	최 영 헌 17
연구상의 문제점들 및 구약 저자들의 문학적 신학적 습관 들과 그들의 시공에 대한 시각을 통한 접근	Yung Hun Choi ThM
The Macro-structure of Jeremiah: Problems in the Study and an Approach through the Literary and Theological Conventions of the OT Authors and Their Temporal-Spatial Perspective	
정사와 권세의 본질에 대한 선교학적 고찰.....	서 종 대 67
The Nature of Principalities and Powers: A Missiological Approach	Jong Dae Seo PhD
호주 사회에 시작된 한인 공동체의 간추린 역사.....	류 성 춘 81
A Brief History of The Korean Community in Australia	Seong Choon Lew PhD, DMin
중보 기도에 대한 성서적 고찰	권 다 윷 93
A Biblical Study on Intercessory Prayer	David Kwon ThD, PhD
디지털 혁명	정 지 수 125
Digital Revolution	Ji Soo Cheong MDiv
동성애에 대한 기독교 윤리적 응답	이 승 학 147
A Christian Ethical Response to Homosexuality	Seung Hak Lee DMin Cand.
편집후기	최 영 헌 197
Editorial	Yung Hun Choi ThM

권 두 언

교수 논문집이 출간될 수 있도록 수고하신 Alphacrucis 신학 대학교 교수님들께 학교를 대신하여 심심한 감사와 찬사를 보냅니다.

바쁜 중에도 학문 연구에 매진하며 쉽지 않는 논문을 구상해 발표함으로써 학생들에게는 롤 모델이 될 뿐 아니라 학교의 학문 증진에도 크게 이바지했음을 믿어 의심치 않습니다.

Alphacrucis는 모든 교수님들이 학문을 계발하고 증진시킬 수 있도록 도와주는 학문의 전당입니다. 교수님들의 연구와 노력이 결국 Alphacrucis 신학 대학교를 만들어 가기 때문입니다. 이것이 우리 모두에게 주어진 몫이라 생각합니다.

본 논문집에 교수님들의 학문에 대한 정성과 애정뿐 아니라 영성, 인성, 지성이 깊이 배어있습니다. 여러분도 입을 때마다 훈훈하게 느끼실 것입니다.

본 논문집을 통하여 교수와 학생 모두가 좋은 도전을 받고 Alphacrucis 신학 대학교의 훌륭한 전통을 세우는 계기가 되기를 바랍니다.

2010년 9월 1일

학장 권다윗

Foreword

I sincerely express my congratulations and thanks to all the Alphacrucis lecturers who have contributed their valuable articles to make this special collection possible.

On behalf of the college I thank them for their enormous effort to have done research and presented their papers at the college lecturers' seminar every month this year. Their sincere commitment to academic research would be a role model for the college and the students.

Our Alphacrucis College is a place where all the lectures are encouraged and supported to commit to their own academic developments. The college believes that the endeavour of our lecturers makes the college keep the high standing of academic research and study atmosphere. This is part of the purpose for the college to exist.

I see in this collection that the authors exhibit in their particular writings not only their sincerity and heart towards study and research but also their spirituality, personality and intelligence. Thus, I hope that you reader might sense these too in your reading, just as I have experienced.

I hope that through this collection both the lectures and students would be encouraged and motivated to participate in and contribute to the academic development of Alphacrucis College and establishment of its ongoing research tradition.

I wish you best wishes.

Dr. David Kwon

Dean

신명기 29장 1절의 재해석에 관하여

Reinterpreting Deuteronomy 29:1

인 용 태
(구약신학)

사실 19세기의 고전적인 문학비평이나 20세기에 와서 나타난 양식비평, 구전비평, 편집비평 등은 저자나 연대, 사람의 정황 등의 역사적인 문제에 주된 관심을 집중시켰다. 이것은 그 이전의 고전적인 의미의 문학적인 연구 위에 역사적인 설명을 덧붙이려는 의도를 갖고 있다. 고전적인 의미의 문학적인 연구는 르네상스의 정신을 따라서 그리스-로마 문학 이론을 정형으로 보고 이 정형을 따라서 히브리 성경을 문학적으로 분석하는 태도이다.¹ 이러한 태도는 결국 본문 자체를 ‘그리스-로마문학’이라는 안경을 끼고 보는 것이기에 현재의 본문, 특히 한 단위의 문단 혹은 한 책 전체가 그 내용과 표현에 있어 얼마나 신학적인 일관성을 가지고 있는냐의 문제는 거의 고려하지 않게 되었고, 더 나아가 한 저자가 한 책 전체를 쓸 가능성에 대한 연구는 관심 밖의 대상이 되었다.

‘신명기 자체를 있는 그대로 받아 들인다는 것은 본문 속의 언어학적, 문학적, 주석적, 구조적, 신학적인 내용이 현재 표현된 상태 그 자체로서 의미가 있다는 것을 전제로 연구하는 태도를 말한다. 언어학적, 문학적, 기타 구체적인 사항에 대한 주석적인 연구와 같은 미시적인 분석에 있어서도 마찬가지다. 그러나 이것과 함께 더 포괄적이고 근본적인 문제를 다루는 것이 필요한데 그것은 한 본문을 거시적으로 보려는 태도로서 한 책의

¹ 송계근, *Sinai Covenant and Moab Covenant : an Exegetical Study of the Covenants in Exodus 19:1~24:11 and Deuteronomy 4:45~28:69* unpub. diss, 1992, pp.6~15을 번역한 *시나이산 언약과 모압언약* (솔로몬, 1998)을 보라.

전체적인 구조와 신학의 통일성을 연구하는 것이다. 이런 기대를 가지고 신명기 29장 1절을 재해석 하고자 한다

1. 연구역사

1) 양식사까지의 연구 경향

보통 신명기는 모세의 세 번의 설교로 나누어져 있는 것처럼 보인다. 1장 1절에서 4장 40절까지가 첫 번째 설교, 4장 44절부터 28장 68절까지가 두 번째 설교, 그리고 28장 69절에서 세 번째 설교가 시작되는 것으로 본다.² 그러나 이러한 단순한 관찰로서는 신명기의 전체 내용을 철저히 설명할 수 없다.

한편 양식사적인 연구가 진행되면서 특정한 역사적 상황 속에서 사용되어진 실제 문학 장르에 대한 새로운 설명이 시도되었는데 그 대표적인 사람이 바로 폰 라드(G. von Rad)이다.³

신명기 1~11장 : 시내산 사건의 역사적 설명과 설교

신명기 12~26장 15절 : 법규들

신명기 26장 16절~19절 : 언약의무

신명기 27장 이하 : 축복과 저주

그러나 이러한 설명도 신명기의 모든 요소를 철저히 설명하지 못하며 또 지적된 각 부분들도 균형을 이루지 못한다는 지적을 받을 수 있다.

그 이후 고대근동의 역사적인 문서들과 신명기를 비교하게 되었고, 그 중에 중요한 것이 조약문서와의 비교이다. 이러한 방향의 연구에 불을 붙인 것은 1954년에 발표되고 그 이후에 자주 학계에 인용된 멘델홀(G.E. Mendenhall)의 논문⁴이다. 고대 근동의 조약들 중 헷족속 조약과 관

² 예를 들어 H. Breit (*Die Predigt des Deuteronomisten*, 1933)는 'kerygmatische Ganzheit'를 찾으려고 하였다. 그러나 신명기의 전체 내용을 다 고려한 것은 아니었다. 비슷한 태도를 초기의 G. von Rad (*Das Gottesvolk im deuteronomium*, 1929)에게서 발견한다.

³ G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, 1938, pp. 23ff.

⁴ *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East*, 1955, pp. 26~46, 50~76.

련되어 많은 연구⁵가 진행되었는데, 그 결과를 다음과 같이 종합해 볼 수 있다.⁶

신명기 1장1절~6절 전반절 : 조약의 강령
신명기 1장6절~3장29절, 5장, 9장7절~10장11절 : 역사적 서언
신명기 4장1절~23절, 6장4~7절, 26장, 10장12~22절 : 근본적 선언
신명기 12~25장 : 구체적 조약규범
신명기 27~28장 : 축복과 저주
신명기 30장19절, 31장28절, 4장26절 : 증인소환
신명기 29장9~28절, 31장9~13절, 17장18절, 31장25절 : 문서보관과 낭독

이 연구를 통해 신명기가 가상의 신학자의 작품이 아니라 역사성을 가진 문서로서의 성격이 훨씬 많이 부각된다는 점과 조약의 여러 구성 요소들이 신명기의 구체적인 부분들과 유사성을 가진다는 것을 밝힌 것은 탁월한 성과라 할 수 있다. 그러나 이 분석도 자세히 보면 신명기의 모든 요소를 철저히 고려하고 있지 못하며 조약과 상관이 없거나 빠진 부분도 있다는 것을 알 수 있다. 뿐만 아니라 신명기가 가지는 설교적인 상황은 이 분석에서 잘 부각되지 않는 약점이 있다.

2) 최근의 연구동향

최근 신명기 연구는 현재의 본문을 역사적으로 누적된 것으로 보던 지난날의 자세에서 벗어나 현재 본문의 모습 그 자체가 신학적인 의미를 충분히 지닐 수 있다는 생각에서 출발하고 있다.⁷ 물론 이것은 부분적으로 1970년대부터 성경학계에서 본격적으로 일어나기 시작한, 현재의 본문 그 자체가 문학적, 신학적 통일성을 이루고 있고 또 그것을 일관성 있게 설명할 가능성에 있다고 보는 새 문학비평(new literary criticism)의 영향 때문이기도 하다.

그러나 워낙 오랫동안 고전적 문학적 역사적 비평(old literary and historical

⁵ 예를 들면, K. Baltzer(*Das Bundesformular*, 1964), M.G. Kline(*Treaty of the Great King*, 1963), G.J. Wenham(*The Structure and Date of Deuteronomy*, unpub. diss., 1970) 등이 있다.

⁶ H.D. Preuss, op. cit., pp. 65f.

⁷ G. von Rad도 그의 최후의 논문에서("G. von Rad ueber G. von Rad," *Probleme biblischer Theologie*, 1971, p. 659) 자신과 자신의 동시대인들이 하던 역사적인 연구의 한계를 지적하였고 현재의 text를 있는 그대로 보는 것의 중요성을 시인하였다.

criticism)과 양식사적 연구들이 허물어질 수밖에 없는 가설 위에서 신명기 뿐 아니라 구약전체의 이론들을 세워왔기 때문에 짧은 시기에 새로운 대안을 제시할 수 없어서 다른 책들에 비해 연구가 늦어지는 것 같다. 그런 중에 조금씩 연구들이 진행되고 있다.

폴진(R. Polzin)은 최근의 글들에서⁸ 신명기에 모세에 의해 직접화법으로 표현된 말에(1:1, 3, 5, 4:44, 45, 5:1, 27:1, 9, 11, 29:1, 31:1, 30, 33:1, 34:1등)대한 분석을 보여 주고 있다. 그의 결론은 유보해서 봐야 하지만 모세의 말의 인용이 주요한 신학적인 근거가 된다는 점을 착안한 것은 주목할 만하다.

라부상네(C. J. Labuschagne)는 쉘들(C. Schedl)의 주장을 따라 자신의 방법을 개발하여 신명기에 적용했다. 그는 신명기를 이른바 새로운 수사적 혹은 문학적 분석 방법의 하나인 '숫자를 기준으로 맞춘 작품'으로 보았다.⁹ 그래서 그는 분석 결과 신명기의 구조를 다음과 같이 소개한다.

첫째 주요부분 : 신명기 1장~11장
둘째 주요부분 : 신명기 12장~26장
셋째 주요부분 : 신명기 27장~34장

이러한 신명기의 구조에 대한 최근 분석들은 그 이전의 연구에 비해 일단은 신명기에 기록된 내용들을 보다 더 충실하게 고려한 것이라는 장점이 있다. 그리고 더 조직적이고 과학적인 작업을 통해 주석적 결론에 이른다는 점에서 긍정적인 면은 있다. 그러나 쉘들(C. Schedl), 라부상네(C. J. Labuschagne), 크리스텐슨(D.L. Christensen) 등의 이런 과학적인 점이 오히려 상당히 주관적인 결론을 유도할 수 있다는 점은 지적되어야 한다. 그리고 어떤 글의 내용적인 측면보다 형식적인 측면, 즉 숫자에 의한 의존하거나 아직 고대 히브리어 연구에서 명확하게 드러나지 아니한 운율체계에 의하여 신학적이고 구조적인 내용에까지 결론을 내리는 일은 위험한 작업일 수 있다. 특히 20세기 후반부터 연구되고 인정된 신명기와 조약과의 내용적인 관련성 때문에 이러한 글의 형식에 대한 분석이 모든 신학적인 내용을

⁸ R. Polzin, *Moses and the Deuteronomist* 1980, pp. 193~211에서 모세의 말을 중심으로 간략한 구조분석을 시도한다.

⁹ C. J. Labuschagne, 1987, pp. 13ff. 히브리어로 여호와란 단어의 네 자음을 숫자로 환산하여 합하면 26이 되고 0을 따로 계산하여 각 숫자를 합하면 17이 된다.

결정할 수 없다는 점이 지적되어야 한다. 왜냐하면 성경 각 권의 목적은 그 신학적인 내용을 독자에게 충실히 전하는 것이기 때문이다.

2. 신명기 4장 45절과 28장 69절의 연관성

이제 신명기의 구조와 신학의 통일성을 연구하기 위해 고려해야 할 가장 중요한 사항은 현재 우리 손에 들려진 신명기에서 특징적인 문제들을 있는 그대로 지적하고 파악하는 것이다. 신명기는 모두 모세의 말에 대한, 혹은 모세에 대한 소개로 이루어져 있다. 그런데 중간부분(5:2~26:19)에서는 모세를 삼인칭으로 표현된 곳이 없다. 그리고 이른바 ‘중복구조’ 형태를 가지고 있다. 신명기에 나타난 법은 신명기 5~11장까지의 일반적인 권고 형태들 법인 십계명과 ‘주요법’ 그리고 신명기 12~26장까지의 구체적인 법인 신명기 법으로 중복적인 모습을 보인다. 신명기 11장 26~32절과 신명기 27~28장에서는 그리심산과 에발산에서의 축복과 저주의 선언과 언약 제사가 같이 언급되었고 신명기 4장은 신명기 29~30장과 대칭이 되는 모습을 보여 주고 있다.¹⁰

이런 점들에 대하여 우리는 다음과 같은 질문을 할 수 있다. 그러면 왜 이런 반복들이 필요한가? 출애굽기에서는 시내산 언약에서 법부분이 십계명(출20:1~17)과 이른바 ‘언약의 책’으로 구성되어 있는데 왜 신명기에서는 ‘주요법’인 신명기 6~11장이 더 추가되었는가?

이러한 문제들을 다루는 출발점으로서 고려할 수 있는 것은 신명기에서 언급된 소위 ‘모압 언약’의 실체성에 대해 생각하는 것이다. 이 표현은 정확하게 29장 1절에서 알 수 있다. 그러므로 모압 언약의 실체성을 규명하는 일이 우선적으로 중요한 것이며 이것을 위해 29장 1절에 대한 해석을 연구의 출발점으로 삼을 수 있다.

¹⁰ A. D. H. Mayes (*Deuteronomy*, p. 358), D. Knapp (*Deuteronomium 4. Literarische Analyse und theologische Interpretation*, 1987), C. T. Begg (*The Literary criticism of Deuteronomy 4:1~40*, pp. 1-55) 등은 신명기 4장과 신명기 28~29장의 강한 유대성을 강조한다

1) 29장 1절에 대한 재해석

오랫동안 29장 1절이 28장의 ‘결어’(colophon, Unterschrift)인가? 아니면 29장의 ‘표제어’(heading, Ueberschrift)인가?로 논쟁되어 왔다. 이것을 29장의 ‘표제어’(heading)로 본다면 신명기 29장에서 과연 모압 언약이라는 실체를 찾아낼 수 있어야 한다. 그러나 만약 28장의 ‘결어’(colophon)로 본다면 이것은 모압언약이 여기서 끝난다는 말이 된다. 그렇다면 역시 모압 언약의 실체는 그 앞의 단원에서 찾을 수 있어야 한다는 것이다.

그리고 여기에 덧붙여서 이 두 해석 모두가 다음의 질문에 답을 해야 한다. 29장 1절에 나타난 두 언약, 즉 시내산 언약과 모압 언약이 서로 구체적으로 어떻게 다른가 라는 문제이다. 왜냐하면 29장 1절에 모압 언약이 시내산 언약과 다른 점을 명시하고 모압 언약이 시내산 언약이 그랬던 것처럼 가상의 것이 아니라 실체라고 표명하기 때문이다.

로마 카톨릭교의 베네딕트파 수사이면서 신명기 연구의 권위자인 로핑크(N. Lohfink)¹¹는 새로운 단원이 29장 1절에서 시작해서 32장 47절에 마친다고 본다. 29장 1절은 다른 표제들(1:1, 4:44, 33:1)과 마찬가지로 다음에 나오는 내용이 서론적 역할을 한다는 것이다. 그러나 그는 독자적으로 29장 1절을 주석하지 않기 때문에 이 구절 속에 담긴 중요한 요소들을 간과하고 있다. 그리고 1장 1절, 4장 44절, 33장 1절 등이 모두 동일한 모습을 지니고 있는 것은 아니다. 그리고 신명기 29~30장은 자체 내의 강한 유대성을 가지고 있기 때문에 만약 이 범위가 신명기 32장까지 확대된다면 그 전체의 통일성을 설명하기가 무척 어려워진다.

발쩌(K. Baltzer)는 그의 고전적인 연구에서¹² 구체적으로 신명기 29~30장에서 조약에 상응하는 요소들을 뽑아서 모압 언약의 실체를 찾으려고 했다.

¹¹ 그는 근본적으로 P. Kleinert, *Untersuchungen zur alttestamentlichen Rechts- und Literaturgeschichte I : Das Deuteronomium und Deuteronomiker*, 1872, p. 167의 견해를 따른다.

¹² K. Baltzer, 1964, p.44.

29: 1~7 (이전의 역사, *Vorgeschichte*)
29:8, 9, 12, 17 (근본적 선언, *Grundsatzzerklaerung*)
30:16~18 (축복과 저주 양식, *Segen und Fluchformel*)
30:19 (증인, *Zeugung*)

그럼에도 여기서 조약의 가장 중요한 요소인 법 자체를 찾을 수 없고 또 언약 제사도 여기에 언급이 없다는 중요한 약점을 가지고 있다.¹³

이렇게 29장 1절이 ‘표제어’ (heading)가 아니라면 우리는 ‘결어’(colophon)로서의 가능성을 생각해야 한다. 많은 주석가들과 학자들이 이 견해를 따르기는 하지만, 그들의 설명은 만족스럽지 않다. 예를 들어 쿠취(E. Kutsch)는 구약의 언약을 ‘의무’(Verpflichtung)로 이해하면서 신명기 29장에는 언약의 요소가 없다고 지적했다. 29장 1절 이후에 ‘언약’이란 단어를 29장 8절에서 발견하는데 여기서 ‘이 말’은 그 앞에 말해진 것을 의미한다. 만약에 29장 1절이 그 다음의 내용을 나타내는 ‘표제어’라면 29장 1절과 29장 8절 사이에 ‘언약의 말씀’의 내용을 발견할 수 있어야 한다. 그러나 이런 내용은 발견할 수 없다. 그러므로 29장 1절은 ‘앞의 내용을 가리키는 결론 양식’이라고 말할 수 있다. 이 지적은 정확한 것이지만, 그러나 그가 언약을 ‘의무’라고 생각함으로써 언약 조건과 언약 체결에 필요한 모든 요소들을 신명기 5~28장에서 찾을 수 없다고 생각한 것이다. 그러므로 29장 1절에서 말한 호렘 언약과 모압 언약의 구체적인 내용과 그 상관관계에 대하여 설명할 수 없었다.

그러므로 우리는 29장1절을 뒤에 나올 단원의 ‘표제어’(heading)라고 하기 보다 28장의 ‘결어’(colophon)라고 보아야 할 것이다.

2) 29장 1절의 의미

이제 우리는 한 문단의 ‘결어’(colophon)로서의 29장 1절의 의미에 대해 생각할 때가 되었다. 즉 29장 1절에 표현된 두 언약, 시내산 언약과 모압 언약이 어떤 관계를 가지느냐를 규명해야 한다는 것이다.

언약에는 불변요소(invariable element)가 있고 또한 가변요소(variable ele-

¹³ A. D. H. Mayes, *Deuteronomium*, pp. 358f.

ment)가 있다. 언약의 불변요소는 ‘언약 당사자간에 대한 규정’, ‘언약 규범’(stipulations)과 같은 것이나, 가변요소는 언약체결에 필요한 제사와 같은 것이다. 그러므로 불변요소를 ‘법적 요소’(legal element)라고 할 수 있고, 가변요소를 ‘제의적 요소’(cultic element)라고 부를 수 있다. 이 제의적 요소는 새로운 상황이 생겼기 때문에(약속의 땅 가나안에 들어감) 새로운 시간(11:20, 요단 저편에 가면, 27:2 요단을 건너가면)과 장소(11:29, 27:12~13 에발산과 그리심산)에서 다른 주체(27:1, 11 장로와 레위인 제사장)에 의해 언약이 갱신되어야 하는 것을 나타낸다.

29장 1절은 독자가 이미 시내산 언약의 신적 권위를 받아들이고 있음을 전제로 하고 있다. 시내산 언약과 둘째 언약인 모압 언약이 통일성을 이룬다는 것은 결국 모압 언약의 권위를 알 수 있다는 것이다. 이 절들의 내용은 시내산에서 그 당대의 이스라엘 사람만이 하나님과 언약을 맺은 것이 아니라 오늘 모압 언덕에서 모세의 말을 듣고 있는 사람들도 그 언약에 동참한 것이라는 특이한 주장을 한다. 그러나 그 당대 사람이 과연 이런 실존주의적인 해석을 받아들였을 것인가를 질문한다면 부정적으로 대답할 수 밖에 없다. 그것보다 더 자연스러운 것은 이제 모압 언덕에 집결해 있는 현재의 세대가 언약을 갱신하는데, 이 언약이 근본적으로 그 전의 언약의 기초 위에 있다는 것을 나타내기 위한 것으로 보는 것이다. 즉 과거의 시대와 현재의 시대를 동일시하는 것은 실존적인 차원에서 시간을 초월하는 행위를 의미하는 것으로 보기보다 과거에 했던 최초의 하나님과 이스라엘간의 언약수립이 지금의 세대에게도 유효하며 특히 지금과 미래를 거쳐 완성될 모압 언약이 바로 이 시내산 언약에 기초를 두고 있다는 의미인 것이다.

이 둘째 언약은 이제 모압 언덕에서 갱신이 시작되지만 여기서 완성되는 것은 아니다. 요단 동편은 점령했지만, 이 곳의 약속의 땅 자체는 아니기 때문이다. 이스라엘은 약속의 땅 가나안에 들어가야 한다. 그러므로 이 모압 땅에서 맺는 언약갱신은 가나안 땅에서 완성을 기대하는 잠정적인 성격을 지닌다. 그 가나안 땅이 이스라엘에게 의미가 있으므로 그 곳에서 언약갱신이 완성되어야 하는 것이다. 족장 때부터 약속된 그 땅에서 매듭짓는 언약갱신이야말로 완전한 효력을 발휘하는 것이다. 이런 점에서 29장 1절은 앞에서 언급된 모압 언약의 내용을 정리하며 요약한 ‘결어’(colophon)에 해당하고 신명기의 구조적, 신학적 통일성을 분명히 하는 데 중요한 역할을 한다.

참고문헌

- 송재근 *시나이 언약과 모압언약*(Sinai Covenant and Moab Covenant), 서울:솔로몬, 1998.
- Anderson, Bernhard W. *구약신학*, 서울:한들출판사, 2001.
- Baltzer, K. *Das Bundesformular*, Neukirchen-Vluyn 1, Auflage, 1964.
- Begg, C. T. *The Literary Criticism of Deuteronomy*, ETL 56, 1980.
- Kline, M.G. *Treaty of the Great King: The Covenant Structure of Deuteronomy Studies and Commentary*, Grand Rapids, 1963.
- Kleinert, P. *Untersuchungen zur alttestamentlichen Rechts-und Literaturgeschichte I: Das Deuteronomium und der Deuteronomiker*, Bielefeld/Leipzig, 1872. Knapp, D. *Deuteronomium 4, Literarische Analyse und theologische Interpretation*, Goettingen, 1987.
- Mayes, A. D. H. *Deuteronomy*, Grand Rapids/Londen, 1979.
- Polzin, R. *Moses and the Deuteronomist, A Literary of the Deuteronomic History*, New York 1980.
- Stek, John H. *구약신학*, 서울: 솔로몬말씀사, 2000.
- von Rad, G. *Das Gottesvolk im deuteronomium*, Stuttgart, (BWANT 47), 1929.
- von Rad, G. *Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch*, Stuttgart, 1938.
- Wenham, G.J. *The Structure and Date of Deuteronomy*, unpub. Diss., London, 1970.
- Westermann, Claus. *구약신학의 요소*, 서울: 크리스찬다이제스트, 1999.

예레미야서의 거시구조:
연구상의 문제점들 및 구약 저자들의
문학적 신학적 습관들과
그들의 시공에 대한 시각을 통한 접근

The Macro-structure of Jeremiah:
Problems in the Study and an Approach
through the Literary and Theological Conventions of the OT
Authors and Their Temporal-Spatial Perspective

최영헌
(구약신학)

서론: 예레미야서의 구조 이해가 어려운 이유들

근래의 최종본문의 중요성을 인정하는 공시적 접근을 통한 문학적 연구들로 예레미야서의 구조에 대해 몇 가지 서광이 비쳐오는 것은 반가운 일이다. 이러한 공시적 연구를 통해 학자들은 분명한 역사적, 문헌적 증거들 없이 다양한 편집 단계들을 상정하고 주어진 본문에서 저자의 원래의 말(*ipsissima verba*) 혹은 원래 본문(*Urtext*)을 탐색하던 역사-비평학의 어떤 분명한 하나의 결론도 보장 못하는 진공 속에서의 연구들에서 헤어나오게 되었다. 또한 이러한 접근으로 우리는 최종 (편)저자가 특정한 의도를 가지고 암시(implied)된 독자들을 설득하기 위해 고도로 다듬어지고 계획된 하나의 총체적이고 유기적인 집성체로서의 본문을 성경 기자들의 독특한 문학적-신학적 글쓰기와 배열의 관습(conventions) 속에서 제시하고 있는 것을 보게 된 것이 사실이다.

그럼에도 불구하고 구조 연구에 있어 현금까지도 난항을 겪어오고 있는 호세아서(특히 4장 이하)나 잠언(특히 10장 이하) 등과 더불어 예레미야서는 다른 구약 책들에 비하여 그 구조 연구에 있어서는 여태 어떤 획기적인 진전을 보이고 있지는 못한 상태다. 그 주요 이유들을 들자면, 첫째는 이 책

의 스타일에 기인한 것인데 시형과 산문형태가 섞여 있다는 것이다. 특히 이것은 역사-비평학의 탐구 과제였던 36장의 ‘바룩이 예레미야의 구술을 받아 적은 말씀’이 무엇이며 여기에 ‘더해진 다른 말씀들’(36:32)의 범위는 어디까지인가 하는 것들과 관련되는 바, 비평학자들은 책의 20장까지(혹은 25장까지) 앞부분에 해당하는 시형의 글들을 원래 예레미야의 말로 보았다.¹ 그러나 시형과 산문형을 정확히 구분할 수 없는 본문들이 있다는 점 때문에, 그리고 1-20장은 시형도 있고 내러티브들도 있다는 점 때문에 이러한 준거로 예레미야의 원래 말을 규정하는 어려움이 있다. 둘째는 이 책의 연대기적 표시들인데 이것들이 시간 순서대로 배열되어 있지 않다는 것이다. 셋째는 예레미야서의 텍스트에 관한 것인데 맛소라 사본과 70인역 사이에 자료 배열 상 차이를 보인다는 것이다. 눈에 띄는 것은 맛소라 텍스트의 46-51장(열국을 치는 예언의 말씀들)이 70인역에서는 맛소라 사본 기준으로 25:13a 다음에 오되 나라의 순서들이 다소 변동되었다는 것이다. 자료의 위치가 메시지와 관계 있으므로 어느 텍스트를 기준으로 구조 연구를 해야 할 것인가가 문제가 되는 것이다.² 넷째는 내용의 흐름을 거스르는 것처럼 보이는 이질적 자료들이 군데군데 나타난다는 것이다. 1-20장의 후반부(전반부는 유다의 음행, 회개, 북방 족속의 침입 등 비교적 뚜렷한 주제들을 따라 내용이 전개되나 후반부는 여러 주제들이 다소 혼합되었다는 인상을 받음), 21-25장의 여러 주제들을 담은 예언들, 30-33장의 회복의 말씀, 35장의 레갑 족속 이야기, 그리고 45장의 바룩에게 주는 권면 등이 내용의 논리적 전개를 거스르는 다소 엉뚱한 것들로서 중간에 끼어 들어 있다는

¹ Jack R. Lundbom, Jeremiah 1-20, *Anchor Bible* (New York: Doubleday, 1999), pp. 63-67, 1894년 Giesebrecht는 예레미야서에 3가지 source가 있다고 보았다. 그 첫째는 예레미야 source인데 이는 예레미야서의 앞부분에 있다고 보았고, 그 둘째는 바룩 source인데 이것은 예레미야에 대한 이야기(narrative)로 예레미야가 3인칭으로 나온다고 했고, 그 셋째는 편집자 source로 앞의 두 source에 추가된 자료라고 하였다. Duhm은 1901년 그의 책에서 이 이론을 받아들였고 예레미야서 앞부분의 시형으로 된 말씀이 예레미야의 원래 말이라고 보았다. 1946년 모빙켈은 이 이론을 더 발전시켰다. 이러한 역사-비평적 논의를 평가하고 그 단점을 지적한 Klaas A. D. Smelik, “An Approach to the Book of Jeremiah,” in *Reading the Book of Jeremiah*, Martin Kessler ed. (Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2004), pp. 1-11을 보라. 시형과 산문형에 대한 짧은 논의는 같은 책의 아티클, Martin Kessler, “The Scaffolding of the Book of Jeremiah”, pp. 58-59를 보라.

² 70인경은 그 분량에 있어 맛소라 사본 보다 8분의 1이 적다. (약 2700단어의 차이를 보임) S. R. Driver, *The Book of the Prophet Jeremiah: A Revised Translation with Introduction and Short Explanation* (London, New York, Toronto: Hodder and Stoughton, 1906), pp. xlix. 자세한 논의는 Jack R. Lundbom, Jeremiah 1-20, *Anchor Bible* (New York: Doubleday, 1999), pp. 57-62을 참고하라.

인상을 준다는 것이다.

이상 언급한 예레미야서 구조 인식에 어려움을 주는 네 가지 중에서 필자는 첫 번째 것을 제외하고 나머지 3개를 주로 다루고자 한다. 첫 번째 것은 책의 스타일이나 넓은 의미에서의 장르와 관계된 것이다. 어떤 본문이 시형인지 아니면 산문형인지를 파악하고 그 범위를 지정하는 것은 구조 이해와 관련이 없다고는 할 수 없다. 예레미야서 2-25장과 26-45장은 시형과 산문형이라는 형식적 요소에 의해 대별(大別)되는 것이 사실이다. 특히 후자는 예레미야를 3인칭으로 언급하는 점에서 주로 1인칭으로 언급하는 전자와 차이를 보이는데 이러한 형식적 요소들이 학자들의 예레미야서 단락 구분에 크게 반영된 것이 분명하다.³ 그러나 필자는 시형과 산문형에 대한 파악이 본문의 문학적 성격을 논하는 데에 중요하다고 생각하지만 이러한 구분 자체가 구조 이해에 최우선적 요소는 아니라고 생각한다. 왜냐하면 그러한 외적 형태들보다 특정한 모티프들이나 주제들의 결합에 의하여 이 책이 구조화되었다고 생각하기 때문이다.⁴ 이 세 가지를 다루고 난 다음에 필자의 논의에 기초하여 예레미야서 구조 연구에 있어 중요하다고 생각되는 몇몇 학자들의 논의를 평가하고자 한다.

간단히 말하자면, 지금부터 필자가 논의하고자 하는 것은 예레미야서의 연대기적 표시들, 맛소라와 70인경의 배열상의 차이, 그리고 다소 상이한 주제를 지닌 본문들에 대한 부분, 다른 학자들의 구조에 대한 시각들인데 이것들을 구약(편)저자들의 *문학적-신학적 관습들과 그들의 시공에 대한 독특한 시각* 속에서 상고하여 해결을 모색하고자 한다. 여기서 *문학적*이라는 것은 특히 ‘주제들(혹은 모티프들)의 덩어리(cluster)가 어떻게 변이를 이

³ 맛소라 본문의 예레미야서를 네 단락으로 나누는 대표적 고전적 구약개론 Otto Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction*, tr. Peter R. Ackroyd (Oxford: Basil Blackwell, Ger. 1934; Eng. 1965), p. 348을 보라. 아이스펠트는 1-25장(주로 그 자신의 백성을 치는 예언들); 26-45장(주로 예레미야에 관한 내러티브들); 46-51장(열국을 치는 예언들); 52장(역사적 부록=왕하 24:18-25:21)로 나누었다. 이러한 구분은 최근의 구약개론들인 William Sanford Lasor, et. al., *Old Testament Survey: The Message, Form, and Background of the Old Testament* (Grand Rapids/ Cambridge: Eerdmans, 1982, 1996), p. 341나 Rolf Rendtorff, *The Old Testament: An Introduction*, tr. John Bowden (Philadelphia: Fortress Press, Ger. 1983; Eng. 1986), p. 201에 그대로 반복된다.

⁴ 필자는 장르에 대해서도 이와 같은 생각을 가지고 있다. 장르 구분은 문학적 성격을 논하는 데 중요하고 구조 이해에 있어서도 참조해야 할 부분이다. 그러나 그보다 책의 일련의 주제들과 그것의 발전을 더욱 주의 깊게 관찰해야 한다. 장르에 따른 단락 구분은 조심해야 하는데 왜냐하면 이 구분은 때때로 일련의 주제들이 이루는 어떤 단락을 중간에 잘라 버리기도 하기 때문이다.

루면서 발전하고 결국 단락 형성에 기여하는가' 하는 것이며 *신학적*이라는 것은 '유대-이방의 구원의 경륜적인 측면' 그리고 '선지자의 신론-죄론-구원론(심판/구원) 및 종말론'에 대한 측면 두 가지로 언급될 수 있는데 이러한 신학적 측면은 다분히 계기적(繼起的)인 것이다. 이에 더하여 선지서의 *시공에 대한 시각*인데 선지서의 내용은 시간에 있어 과거, 현재, 미래(미래는 가까운 미래, 먼 미래, 아주 먼 미래로 다시 나누어질 수 있음)로 진행하되 이것이 점진적으로 반복을 이루고 공간에 있어서는 이스라엘에서 이방 나라들로 그리고 여기서 다시 종말적 이스라엘과 종말적 세상 나라로 그리고 때때로 종국적으로는 우주적으로 진행된다는 것이다. 선지서 내용에 있어서 시공적 측면은 신학적인 면과 깊이 관련되어 있다.

1. 연대기적 표시들과 예레미야서의 구조

거의 모든 학자들이 예레미야서의 연대기적 표시들은 선형적(linear)-계기적(sequential)으로 되어 있지 않기에 책의 구조 인식에 어려움을 주는 것으로 여겨 왔다. 우선 연대기적 표시들을 정리하면 다음과 같다.

1:2-3 아몬의 아들 유다 왕 요시야의 다스린 지 13년에 여호와의 말씀이 예레미야에게 임하였고 요시야의 아들 유다 왕 여호야김 시대부터 요시야의 아들 유다 왕 시드기야의 제 11년 말까지 임하니라. 오 월에 예루살렘이 사로잡히니라.

3:6 요시야 왕 때에 여호와께서 또 내게 이르시되

21:1-2 시드기야 왕이 말기야의 아들 바스홀과 제사장 마아세야의 아들 스바냐를 보내어 예레미야에게...그 때에 여호와께로부터 예레미야에게 말씀이 임하니라.

21:11ff 유다 왕의 집에 대한 여호와의 말을 들으라. 22:11 나 여호와가 유다 왕 요시야의 아들 곧 그 아비 요시야를 이어 왕이 되었다가 이곳에서 나간 살룸에 대하여 말하노라. 22:24 나 여호와가 말하노라. 나의 삶으로 맹세하노니 유다 왕 여호야김의 아들 너 고니아가...

24:1 바벨론 왕 느부갓네살이 유다 왕 여호야김의 아들 여고냐와 유다 방백들과 목공들과 철공들을 예루살렘에서 바벨론으로 옮긴 후에...8절 나 여호와가 이같이 말하노라. 내가 유다 왕 시드기야와 그 방백들과...

25:1 유다 왕 요시야의 아들 여호야김 4년 곧 바벨론 왕 느부갓네살 원년에 유다 모든 백성에 관한 말씀이 예레미야에게 임하니라. 3절 유다 왕 아몬의 아들 요시야의 13년부터 오늘까지 23년 동안에 여호와의 말씀이 내게 임하기로...

26:1 유다 왕 요시야의 아들 여호야김의 즉위 초에 여호와께서 이 말씀이 임하니라.

27:1 유다 왕 요시야의 아들 여호야김의 즉위한 지 오래지 아니하여서 여호와께서 말씀으로 나 예레미야에게 이르시니라. 3절 유다 왕 시드기야를 보러 예루살렘에 온 사신들의 손에도 그것을 붙여...

28:1 이 해 유다 왕 시드기야의 즉위한 지 오래지 않은 해 곧 4년 5월에 기브 온 앓술의 아들 선지자 하나냐가 여호와와 그의 집에서 제사장들과 모든 백성 앞에서 내게 말하여 가로되

29:2-3 때는 여고니야 왕과 국모와 환관들과 및 유다와 예루살렘 방백들과 목공들과 철공들이 예루살렘에서 떠난 후라. 유다 왕 시드기야가 바벨론으로 보내어 바벨론 왕 느부갓네살에게로 가게 한 사반의 아들 엘라사와 힐기야의 아들 그마라의 손에 일렸도되

32:1 유다 왕 시드기야의 제 10년 곧 느부갓네살의 제 18년에 여호와와 그의 말씀이 예레미야에게 임하니라.

33:1 예레미야가 아직 시위대 뜰에 갇혔을 때

34:1 바벨론 왕 느부갓네살과 그 모든 군대와 그 통치하에 있는 땅의 모든 나라와 모든 백성이 예루살렘과 그 모든 성읍을 칠 때에 말씀이 여호와께로서 예레미야에게 임하니라. 8월 시드기야 왕이 예루살렘에 있는 모든 백성과 언약하고 자유를 선언한 후에 여호와께로서 말씀이 예레미야에게 임하니라.

35:1 유다 왕 요시야의 아들 여호야김 때에 여호와께로서 말씀이 예레미야에게 임하니라.

36:1 유다 왕 요시야의 아들 여호야김 4년에 여호와께로서 예레미야에게 말씀이 임하니라.

37:1 요시야의 아들 시드기야가 여호야김의 아들 고니야를 대신하여 왕이 되었으니 이는 바벨론 왕 느부갓네살이 그로 유다 땅의 왕을 삼음이었더라. 5월 바로의 군대가 애굽에서 나오매 예루살렘을 에워쌌던 갈대아인이 그 소문을 듣고 예루살렘에서 떠났더라.

39:1-2 유다 왕 시드기야의 9년 10월에 바벨론 왕 느부갓네살과 그 모든 군대가 와서 예루살렘을 에워싸고 치더니 시드기야의 제 11년 4월 9일에 성이 함락되니라.

40:1 시위 대장 느부사라단이 예루살렘과 유다 포로를 바벨론으로 옮기는 중에 예레미야도 잡혀 사슬로 결박되어 가다가 라마에서 해방된 후에 말씀이 여호와께로서 예레미야에게 임하니라.

41:1 7월에 왕의 종친 엘리사마의 손자 느다냐의 아들 왕의 장관 이스마엘이 열 사람과 함께 미스바로 가서 아히갑의 아들 그다랴에게 이르러

42:7 10일 후에 여호와와 그의 말씀이 예레미야에게 임하니 43:8 다바네스에서 여호와와 그의 말씀이 예레미야에게 임하여 가라사대

45:1 유다 왕 요시야의 아들 여호야김 제 4년에 네리야의 아들 바룩이 예레미야의 구전대로 이 모든 말을 책에 기록하니라. 때에 선지자 예레미야가 그에게 말하여 가로되

46:2 애굽을 논한 것이니 곧 유다 왕 요시야의 아들 여호야김 제 4년에 유브라데 하숫가 갈그미스에서 바벨론 왕 느부갓네살에게 패한 애굽 왕 바로느고의 군대에 대한

47:1 바로가 가사를 치기 전에 블레셋 사람에게 대하여 선지자 예레미야에게 임한 여호와와 그의 말씀이라.

49:34 유다 왕 시드기야의 즉위한 지 오래지 아니하여서 엘람에 대한 여호와와 그의 말씀이 선지자 예레미야에게 임하니라.

51:59 유다 왕 시드기야 4년에 마세야의 손자 네리아의 아들 스라야가 왕과 함께 바벨론으로 갈 때에 선지자 예레미야가 그에게 말씀을 명하니 스라야는 시종장이더라.

52:1 시드기야가 위에 나아갈 때에 나이 21세라 예루살렘에서 11년을 치리하니라. 4-6절 시드기야 9년 10월 10일에 바벨론 왕 느부갓네살이 그 모든 군대를 거느리고 예루살렘을 치러 올라와서 그 성을 대하여 진을 치고 사면으로 흙벽을 쌓으매 성이 시드기야 왕 11년까지 에워싸였더니 그 4월 9일에 성중에 기근이 심하여 그 땅 백성의 식물이 진하였더라.

12절 바벨론 왕 느부갓네살의 19년(i.e., 시드기야 왕 11년) 5월 10일에 바벨론 왕의 어전 시위대 장관 느부사라단이 예루살렘에 이르러

28절 느부갓네살의 사로잡아 옮긴 백성이 이러하니라. 제 7년에 유다인이 3023이요

29절 느부갓네살의 18년에 예루살렘에서 사로잡아 옮긴 자가 832인이요

30절 느부갓네살의 23년에 시위대 장관 느부사라단이 사로잡아 옮긴 유다인이 745인이니 그 총수가 4600인이었더라.

31절 유다 왕 여호야긴이 사로잡혀간 지 37년 곧 바벨론 왕 에일뮌로닥의 즉위 년(i.e., B.C. 582년) 12월 25일에 그가 유다 왕 여호야긴을 옥에서 내어놓아 그 머리를 들게 하고

연대기적 표시들이 비교적 나타나지 않는 곳은 몇 군데가 있지만 그 중에서 2-20장 사이에는 거의 없다. 3:6(요시야 왕 때)을 제외하고는 연대기적 표시가 없는데 이 범위에 속하는 신탁들의 연대는 추정에 의존할 수밖에 없다.⁵ R. K. Harrison은 본문에 대하여 나름대로 추정된 연대기(특히

⁵ 필자의 추정의 한 예는 다음과 같다. 즉, 15:4는 “유다 왕 히스기야의 아들 므낫세가 예루살렘에 행한 바를 인하여 내가 그들을 세계 열방 중에 흠으리라”는 말씀을 왕하 23:26 혹은 24:3-4와 비교하여 연대를 추정할 수 있다는 것이다. 왕하의 이 두 구절이 모두 므낫세를 언급하고 있는 반면 23:26은 요시야왕의 죽음의 시점에서 그의 신앙을 코멘트하는 가운데 나타나는 내용이고, 24:3-4는 여호야김이 바벨론에 반역하여 갈대아(바벨론)-아람-모압-암몬 연합군의 공격을 받기 직전의 내용이다. 그러므로 두 가지 가능성, 즉 15장의 예언 내용을 요시야 사후 어간 혹은 여호야김 4년 직전으로 볼 수 있다는 말이다. 그런데 램 15:4은 왕하 24:3-4와 더 가깝다. 왜냐하면 므낫세가 예루살렘에 행한 악행이 언급되고 있기 때문이다.

2-20장 사이 본문에서 필자의 또 하나의 연대 추정의 예를 들면 다음과 같다. 7:30-8:3은 예레미야가 성전에서 절한 힌놈의 아들의 골짜기에서 행한 유다 왕들의 인신 제사를 꾸짖는 말씀인데 이는 19:1-15의 내용과 흡사하다. 단, 전자는 성전(여호와와의 집 문에 서서 7:2)이 그의 설교 장소로 나타나고 후자는 그가 토기장이에게서 오지병을 사서 힌놈의 아들 골짜기로 가서 깨뜨리는 상징적 행동 속에서 나타난다. 단 후자도 결국 예레미야가 힌놈의 아들의 골짜기에서 여호와와의 집으로 와서 그 뜰에 서서 후속적으로 심판 설교를 선포한다. 가능성은 두 가지다. 하나는 연대 추정이 불가능한 경우인데, 예레미야가 유다의 왕들과 선지자들과 제사장들을 책망할 때 자주 이러한 인신제사를 거론하였을 수 있으므로 둘을 서로 다른 시기로 보는 것이고, 또 하나의 가능성은 정확한 시기는 알 수 없지만 만약 7장과 19장 (그리고 32:35?; 32장은 시드기야 때임)이 같은 설교로 병행을 이룬다면 최소한 그 시기가 같다는 점은 추정될 수 있다는 것이다. 몇 가지 다른 연대 추정의 단서들이 있지만 여기서는 생략하려고 한다.

2-20장 사이의 신탁들의 연대를 추정하였음)와 확실히 연대기적 표시가 나타나는 것들을 모두 망라하여 예레미야 본문들을 역사적 단계에 따라 다음과 같이 분류하였다.⁶

- (a) 요시아 치세 하: 1:1-19; 2:1-3:5; 3:6-6:30; 7:1-10:25; 18:1-20:18.
- (b) 여호아하스 치세 하: 없음.
- (c) 여호야김 치세 하: 11:1-13:14; 14:1-15:21; 16:1-17:2; 22:1-30; 23:1-8, 9-40; 25:1-14, 15-38; 26:1-24; 35:1-19; 36:1-32; 45:1-5; 46:1-12, 13-28; 47:1-7; 48:1-47.
- (d) 여호야긴 치세 하: 31:15-27
- (e) 시드기야 치세 하: 21:1-22:30; 24:1-10; 27:1-22; 28:1-17; 29:1-32; 30:1-31:40; 32:1-44; 33:1-26; 34:1-7, 8-11, 12-22; 37:1-21; 38:1-28; 39:1-18; 49:1-22, 23-33, 34-39; 50:1-51:64
- (f) 그달라 치세 하: 40:1-42:22; 43:1-44:30.
- (g) 역사적 부록: 52:1-34.

문제는 이러한 분류가 예언들의 역사적 배경을 통찰하는 데에는 도움이 되나 (편)저자가 왜 최종 본문 속에서 여러 예언들을 연대기적 순서를 달리하는 가운데 배열하였는지를 탐색하는 데에는 도움이 되지 않는다는 것이다. R. K. Harrison은 일단 예레미야서의 예언의 최종 형태가 왜 그런 식으로 주어졌는지는 추정이 거의 불가능하다고 하였다. 하지만 신탁들의 불규칙성에 대해서는 예레미야와 바룩이 이 글들을 집성하는 시기(아마도 애굽에서 생을 마칠 무렵)가 압박과 격동의 시기였기 때문일 것이라고 짐작하였다.⁷ 아무튼 여기서 이 논문과 관련하여 질문할 것은 두 가지가 되겠다. 1) 현재 최종 본문 속에 주어진 연대기적 표시들을 본문들의 선후(先後)를 재구성하지 않고도 그 시간적 순서에 따라서 질서화할 수 있는 방법은 없는가; 2) 그리고 이것을 토대로 예레미야서의 구조를 적실히 파악할 수 있는가.

이 두 질문들에 대한 대답은 긍정적이다. 주제들이나 모티프들을 어떻게

⁶ R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (London: Tyndale, 1970), p. 816. 그는 20:1-3의 임멜의 아들 바스홀과 21:1의 시드기야 왕 때의 말기야의 아들 바스홀은 다른 사람 같다고 하였고, 27:1의 여호야김은 필사자의 오류이며 시드기야로 되어야 한다고 보았다.

⁷ Ibid., p. 817. "While it is almost impossible to conjecture the manner in which the prophecy was given its final form, the irregular nature of the oracles seems to imply that they were assembled at a time of stress and turmoil, probably while the prophet and his secretary were concluding their days in Egypt."

배열하고 있는가를 주의 깊게 고찰하기만 한다면 이 작업은 의외로 간단하다. 먼저 이른 연대기를 앞에 놓고 그 다음에 그보다 늦은 것들을 차례로 배열하고; 다시 이른 연대기가 나오면 그것을 맨 앞에 놓고 그 다음에 그보다 늦은 것들을 차례로 배열하고; 이와 같은 식으로 계속 배열해 보는 것이다(이때 특정 주제들의 발전을 눈여겨보아야 함). 아래는 필자가 나름대로 먼저 연대기와 주제의 발전을 설명하고, 그 다음은 이 설명에 따라 연대기 순서로 본문을 배열해 본 것이다.

먼저 1:2-3은 표제인데 예레미야의 사역의 일반적인 시기(요시야부터 시드기야¹¹까지)가 나온다. 그 다음은 3:6에 요시야 왕이 보이고 그 다음에는 연대기적 표시가 없는데 이런 형편은 20장까지 지속된다. 1장에 앞으로 전개될 주제들이 나오고 2-20장은 이러한 주제들이 1차적으로 전개된다. 표제를 제외하고 1:4-19에는 a) 예레미야의 구원, b) 열방을 심고 뽑음(이스라엘과 열방의 심판과 구원) c) 말씀을 지킴(선지자를 통한 말씀의 성취) d) 북방의 재앙 e) 우상 f) 왕 등인데 이는 앞으로 전개될 중요한 주제들로서 하나의 집합(cluster; group)을 이루고 있다. 2-20장에는 이스라엘의 배도에 대하여 하나님은 북방의 한 민족을 통해 심판하실 것인데 후반부(13장 이하)에는 이러한 심판이 확실히 나타날 것이 선지자 개인에게 일어난 사건이나 그에게 하명된 상징적 행위를 통해 강조되어 있다. 그런 다음에 21:1에 구체적 연대가 나타나는데 이는 시드기야 왕 관련 예언으로 이것 역시 심판의 확실성을 강조한다. 그런데 21:1-10은 그 다음에 오는 유다 왕가에 대한 예언(21:11-23:8 요시야의 아들 살룸부터 여호야킨까지가 예언되어 있음)과 연대기적 순서를 거스른다. 따라서 일단 21:1-10에서 임시적으로 끊어 본다. 21:1-10은 2-20장이 예레미야의 탄식으로 일단락 된 다음에 나오므로 2-20장과 연속성을 결여하고 있고, 또 시드기야 왕에 대한 예언이므로 지금까지 학자들은 대개 뒤에 나오는 유다 왕들에 대한 신탁과 결합시켜 보았다. 그러나, 이 단락 이후에 선지자의 탄식과 같은 것이 나타나지 않음으로 2-20장과 연속성을 결여하고 있지만 2-20장 바로 다음(2:1-21:10)에서는 맨 ‘끝’에 배치됨으로 1장에서 선보인 하나님 말씀 곧 선지자의 예언은 반드시 성취된다는 주제를 다루고 있음을 주목하는 것이 중요하다. 참으로 이 주제는 후속하는 큰 두 단락들 곧 26-34장과 35-44장의 ‘끝부분’에서 그대로 발전되거나 또한 성취됨(바벨론에 배반한 자는 포로됨; 항복한 자는 삶이 현실화됨)을 보여주도록 의도적으로 배치되었다고 필자는 생각한다. 여호야킨이 잡혀 간 후 시드기야 치세 때의 이 예언은 시드기야 시기

의 포로됨을 강조하고 결국 그것이 현실화되는 것을 강조하면서 단락의 끝에 놓인 특별한 배치를 이루고 있기에 필자는 이것을 *시드기야 텍스트*라고 지칭하고자 한다.

1장/ 2-20장(3:6 요시야...)/ 21:1-10(시드기야)

그 다음에는 유다 왕가에 대한 예언(21:11-23:8)과 선지자들에 대한 예언(23:9-40)이 나오는데 전자는 요시야의 아들 살룸(여호아하스)부터 여호야긴까지 차례로 연대기적 순서를 보이는 반면 후자는 연대기적 순서가 결여되어 있다. 그리고 24:1-10 본문은 1절에 ‘여고냐가 바벨론으로 잡혀 간 후’라고 되어 있고 이어 8절은 시드기야 왕에 대한 예언이다. 여기까지를 연대 순으로 또 배열할 수 있다.

여기서 주의할 것은 21:11-23:40까지가 왕들과 선지자들⁸을 하나로 묶어 큰 주제로 다루고 있다는 것이다. 즉 여기서 강조하는 것은 단순히 왕들을 열거함이 아니요 단순히 선지자들과 그들의 예언에 대해 이야기하는 것이 아니다. 여기서 왕들은 다름 아닌 *악한 왕들이요*, 선지자들은 다름 아닌 *거짓 선지자들(예언은 거짓 예언)*이다. 그렇다면 왜 악한 유다 왕들, 즉 여호아하스(살룸)부터 여호야긴에 대한 예언들만 기록하고 그 리스트에서 시드기야는 빠졌는가. 참으로 이상하게도 시드기야에 대한 예언은 거짓 선지자들의 거짓 예언에 대한 내용 다음에야 배열되었다(24:1-10). 이러한 배치도 아주 의도적이다!(나중에 2-20장의 주제 배치와 관련하여 한번 더 자세히 다룰 것임) 시드기야 텍스트만을 따로 떼어 왕들-선지자들 끝에 놓음으로 *예언-성취 주제*를 다시 한번 강조하는 것이다. 사실, 앞으로 전개될 26-34장과 35-44장의 내용은 대개 불순종한 왕들과 거짓 선지자들을 강조하여 묘사하고 있다. 그리고 ‘끝에’가서는 이들에게 선포되었던 예언들이 현실화된다는(특히 34:1과 39장 이하에서)는 것을 보여준다.

이미 (1장/2-20장/21:1-10)에서 등장한 주제들 중에서 무엇이 강조되고 있는가. 26-34장은 거짓 선지자 (혹은 거짓 예언) 대 참 선지자 (혹은 참 예언)을 강조하고 있고, 35-44장은 악한 왕들의 참 예언(말씀) 거부-예언 성취로 악한 왕 죽음, 선지자의 구원이 강조되고 있다. 또한 26-34장에는 악 한

⁸ 사실 선지자들뿐 아니라 제사장들(cf. 23:11)도 다루고 있으나 특히 선지자들과 그들의 예언들이 강조되어 있다.

왕의 반대인 이상적인 왕에 대한 예언이 부가되어 있고, 35-44장에는 참 선지자 예레미야를 통해 이상적인 선지자(고난, 그러나 결국은 구원)를 바라 보게 한다. 왕-선지자들 주제의 이러한 발전은 사실 미리 예시된 것이었다. 21:11-23:8은 악한 왕들을 다루다가 마지막(23:5-8. esp. v. 5)에는 다윗에게 한 ‘의로운 가지’에 대한 예언으로 이어져 있으며 23:9-40은 거짓 선지자들과 그들의 거짓 예언에 대한 내용으로 가득하나 그 시작은 참 선지자인 예레미야의 고백으로 시작된다(23:9). 요약하자면, ‘왕들-선지자들에 대한 신탁들’에서 미리 거론하는 주제들은 뒤의 두 단락의 역사적인 내러티브(그리고 그 속에 부속된 예언들)에서 생생하고도 자세하게 다루어진다는 것인데 이런 점에서 21:11-23:40(왕들, 선지자들)은 뒤의 두 큰 단락들에 대한 서론인 것이다. 그리고 여기에 의도적으로 부속된 시드기야 텍스트는 그 큰 두 단락의 각각의 말미에서 다시 취급되고 있는데 그 주제들을 미리 선보이고 있다. 종합하면 21:11-23:40/24:1-10이 26-44장의 서론이다.

21:11-23:8 유다 왕가에 대한 예언 22:11 살룸(여호아하스); 22:18 여호야김;
22:24 고니야(여호야긴)/ 23:9-40 선지자들에 대한 말씀/ 24:1-10 여호야긴
포로 후에 주어진 시드기야에 대한 예언

그런데, 여기서 곁하여 중요한 사항은 25장에 나타나는 주제들이다. 25장의 내용은 24:1-10에서 언급된 유다의 포로됨 주제와 연결되는데 그러나 보다 유대-열방에 대한 구원 경륜적 측면이 강조되고 있다. 즉 25장은 예레미야의 23년간의 사역에도 불구하고 유다 백성들이 듣지 않았으므로 하나님은 바벨론 왕 느부갓네살을 불러다가 유다 및 사방 모든 나라들을 쳐서 진멸하겠다는 내용이다(esp. 9절). 그 나라들은 70년 동안 바벨론 왕을 섬기게 될 것이다(11절). 그리고 그 후에는 바벨론(=세상)도 멸망할 것이다(25:26b; cf. 51:41). 25장의 주제를 요약하면 *유다 및 주변국들의 멸망, 그 후에 바벨론 멸망*으로 볼 수 있다. 25장의 이러한 주제들을 이해하는 것이 중요한 이유는 이것들이 21:11-24:10의 ‘선지자-왕’과 시드기야 텍스트의 ‘시드기야 멸망 예언 및 행복자는 삶’ 주제와 합하여서 하나의 큰 주제들 꾸러미를 형성하기 때문이고, 그 결과 이 꾸러미 속에 들어가는 주제들이 다음의 두 큰 단락 (이번에는 26-34장; 35-44장이 아니라) 26-34장; 35-51장 각각에서 변화를 띄면서 반복되기 때문이다.

25장의 구원사적 경륜의 특징을 보이는 주제는 바로 이어지는 단락들에서 그대로 나타난다. 바벨론에 의한 유다 멸망 및 열국 멸망, 유다의 70년간 포로 및 그 후의 구원은 26-34장에서, 바벨론에 의한 유다 멸망과 열

국 멸망, 그리고 바벨론 자신의 멸망은 35-51장에서 나타난다. 즉, 구원의 경륜을 따라서 보면 이 두 큰 단락은 같은 주제가 반복되었다고 할 수 있는데 다른 점을 들라면 전자에서는 유다 회복(30-33장에서)이 강조되었고 후자에서는 열국 및 바벨론의 멸망(46-51장에서)이 강조되었다는 것이다. 그러므로 25장은 26-51장 전체를 커버하는 또 하나의 서론으로 놓여 있는 것이다! 거시적으로 볼 때 이것은 1장에서 맛보기로 나타났던 ‘심고-뽑음’(비록 바벨론을 통한 유다와 열국의 멸망/ 바벨론의 멸망과 유다의 구원이 1장에서는 구체화되고 있진 않지만) 주제가 상론된 것이라고 할 수 있다.

몇몇 학자들⁹은 세 가지 이유에서 25장(아니면 최소한 25:14까지)을 선행 단락들과 연결해서 본다. 이들의 주장은 이렇다: 1) 26장부터는 내러티브 산문 (narrative prose) 형태이기에 1-25장으로 보는 것이 합당하다(이 점은 이미 앞에서 거론함); 2) 25:3의 언급 “유다 왕 아몬의 아들 요시야의 13년부터 오 늘까지 23년 동안에 여호와와 말씀이 내게 임하기로 내가 너희에게 이르 되 부지런히 일했으나 너희가 듣지 아니하였으며”는 예레미야의 전반부의 사역을 결산, 요약하고 있다는 것이다. 3) LXX의 배열을 의식하는 것인데 25:13a의 다음에 엘람부터 모압까지 열국에 대한 예언들(MT의 46-51장에 해당하는 내용)이 이어짐으로 MT의 25:14까지를 앞 단락에 묶는 것이다(LXX 관련 문제는 다음 section에서 상론함).¹⁰

그러나 이렇게 되면, 예레미야서의 주제들의 발전도 놓치고 연대기도 뒤죽박죽이 되어버린다. 학자들의 주장 1)에 대해 반박한다면, 첫째는 1-25 장 사이에도 내러티브들이 많이 보인다는 것이다. 둘째는 문학적 형식이 중요하나 구조 이해에 있어서 그보다 우선적인 것은 주제들이나 모티프들을 통한 내용 전개라는 것이다. 왕들-선지자들에 대한 신탁과 시드기야 텍스트의 배치(21:11-24:10) 그리고 그 다음에 바벨론을 통한 유다 멸망-바

⁹ 1-25장까지를 묶고 나서 그 다음에 그것의 하위 단락들을 구분하는 학자들은 J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah, The New International Commentary on the Old Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), pp. 125-8. 그는 그것의 하위 단락들을 2:1-6:30/7:1-10:25/11:1-15:9/15:10-25:38로 나누었는데 마지막의 15:10-25장까지의 구분은 1-20장의 unity를 깰 뿐 아니라 그 이후의 여러 신탁들을 잘 설명하지 못한다. 예를 들어 그는 24:1-10의 예언과 25장을 하나로 묶음으로 연대기적 순서, 장르, 주제를 거스른다; Walter Brueggemann, *Jeremiah 1-25: To Pluck Up, To Tear Down, International Theological Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans; Edinburgh: Handsel, 1988), v. 그는 1-25장을 9개의 하위 단락으로 나누었는데 그 중에 마지막 것은 21:1-25:38 “Judgment and Hope”인데 구조적 인식이 잘 드러나지 않는다.

벨론을 통한 열국 멸망-바벨론 자신의 멸망에 대한 예언(25장)은 앞으로 전개될 내용의 밑그림인 것이다. 사실 20장 다음에 오는 21:1-10 시드기야 텍스트를 그 다음에 오는 왕들 및 선지자들에 대한 신탁들 그리고 그 다음에 오는 시드기야에 대한 예언과 하나로 묶어버릴 경우, 왜 양쪽에 즉 앞 시드기야 텍스트는 연대를 거스르면서, 뒤 시드기야 예언은 앞의 왕들과 일부러 떼어서 배치했는지 전혀 이해가 가지 않게 된다. 학자들의 주장 2)에 대해 반박한다면, 25:3은 선지자의 사역의 요약이기는 하나(여호야김 4년이 예레미야의 사역의 전후기를 나누는 중요한 연대인 것은 두말할 나위 없으나) 그 말의 일차적 의도는 요약 자체라기 보다는 예레미야가 그 오랜(!) 시간 동안 여호와와의 말씀을 전했음에도 유다 백성들이 듣지 않았기 때문에 그들의 멸망 나아가서는 주변국들의 멸망이 불가피하다는 점을 진술하기 위한 도입 구절이라는 것이다(cf. 7:13ff, 35:14ff 그리고 36:2의 비슷한 표현 “...내가 네게 말하던 날 곧 요시야의 날부터 오늘까지 이스라엘과 유다와 열방에 대하여 나의 네게 이른 모든 말...”).

25:1-38 여호야김 4년

그 다음에 오는 두 개의 큰 단락(26-34장; 35-44장 & 45-51장)은 연대기를 거스르지 않고 배열된다(아래 도표). 아래의 배치에서 연대기와 관련하여 논의할 것이 몇 가지가 있다. 26-34장에서는 1) 26장과 27장의 연대기적 선후가 모호하다, 2) 27:1은 여호야김을 시드기야로 고쳐야 한다는 주장이 있다는 것이다; 그리고, 35-51장에서는 1) 35:1과 36:1의 연대기적 선후 문제가 있다, 2) 열국 예언 45-51장은 유다 멸망 이후 다시 여호야김 시대로 거슬러 올라가 시작한다. 여기서 26장과 27장 연대기 선후는 크게

¹⁰여기의 1)과 2)와 3)을 동시에 고려하는 학자는 Robert, P. Carroll, *Jeremiah: A Commentary, Old Testament Library* (London: SCM, 1986), pp. 86-88, p. 490. 그는 책을 전체를 Prologue (1:1-19), Part I (2:1-25:14, Poems and sermons against Judah and Jerusalem), Part II (25:15-38; 46-51, Oracles against the nations), Part III (26-36, Miscellaneous narratives and cycles of material), Part IV (37-45, The fall of Jerusalem and aftermath), and Part V (52:1-34, Epilogue)로 구분하였다. 그는 25:1-14를 1-25장의 요약으로 보았고, 25:15부터는 열국에 대한 신탁들이 시작되는데 LXX의 경우와 달리 MT는 이 열국 신탁이 Part III로 방해 받고 있다고 하였다. 그는 W. Thiel의 분석을 따라 25:1-14에 대하여 더 자세히 논하면서 1-7절은 신명기적으로 영향 받은 예레미야 사역에 대한 요약이라 했고, 8-11절과 13절은 바벨론에게 지배 받던 시기를 반영하는 후기-신명기사가적 편집 (post-Deuteronomistic construction)이고, 12, 14절은 바벨론을 공격하는 내용이라고 했다. 그의 시각은 책의 내용들을 편집사적으로 예리하게 분해하고는 있지만 증명되기 어려운 주장들이다. 21:1-24:10도 21:1-10; 21:11-23:6; 23:7-8; 23:9-40; 24:1-10 등으로 잘 분해하기는 하였으나 이 본문들에 대한 성격을 구조적으로 설명하지는 못했고 그저 Part I에 대한 부록이라고 하였다.

문제될 것이 없는데, 모두 선지자와 예언 주제로 이어져 있기 때문이다. 35장과 36장도 말씀과 그것에 대한 순종 여부 주제와 관련이 있다. 이들 연속하는 장들은 나란히 배열하여도 연대기가 비슷하고(비록 정확하지는 않아도) 주제도 같기에 무리가 없다. 27:1을 시드기야로 고쳐야 한다는 주장 즉 27:1을 필사자의 오류로 보는 사람은 R. K. Harrison, T. Longman III 등 많은 학자들이 그렇게 본다.¹¹ 왜냐하면 27:3 이하의 내용이 시드기야에 대한 예언이기 때문이다. 그러나 이것은 첫째, 시드기야가 왕으로 있는 이 기간에 비록 여호야김이 바벨론으로 잡혀갔더라도 여전히 그는 유다왕이기에 이런 연대 표시가 가능할 수 있다. 물론 이 때는 여호야김 왕도 바벨론으로 포로로 잡혀간 때이다. 둘째, 여호야김을 시드기야로 고친다고 해도 선후 본문의 연대 순서에는 차질이 없다는 것이다. 또한 45-51장이 다시 여호야김 시대로 시작하는 것은 이 단락이 열국 심판이라는 단일 주제를 가진 큰 단락이기에 구약 기자들의 말하기 관습대로 다시 앞으로 돌아가 시작하는 것으로 보면 충분히 납득할 수 있다.

26-34장의 배치에서 눈에 띄는 것은 27장과 29장으로 가면서 시드기야 텍스트에서 다루던 것이 다시 나타나면서 유다 멸망이 예언된다. 30-33¹²장에 많은 분량의 유다 회복에 대한 내용이 있는데 흥미로운 것은 34장에 가면 다시 시드기야에 대한 심판 예언(또 하나의 시드기야 텍스트)이 나타난다는 것이다. 시드기야에 대한 심판 예언은 다음 단락 35-44장에서는 36-37장에 다시 나타나는데(또 하나의 시드기야 텍스트) 38장부터 44장까지는 시드기야 죽음, 예루살렘 폐망, 선지자의 구원, 바벨론으로 잡혀간 자들의 생존, 애굽에 내려간 자들에 대한 심판 등이 나타남으로 *시드기야 텍스트에서 예언하던 것들이 여실히 성취된다*. 단락의 말미에서 계속적으로 유다 멸망(특히 시드기야 시기) 예언이 시드기야 관련 본문들을 통해 나타났는데 이제 35-44장에서는 이 예언이 한번 더 강조되고 마침내는 그것이 성취되는 것이다. 45-51장 후의 52장은 역사적 후기지만 단순한 역사적 후기가 아니라 시드기야 텍스트 예언의 성취를 최종적으로 한번 더 강

¹¹ R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (London: Tyndale, 1970), p. 816; Tremper Longman III & Raymond B. Dillard, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 2006), p. 332.

¹² 26-34장의 단락에서 소위 ‘위로의 책’이라고 하는 30-33장

조하고 있다. 시드기야 텍스트의 예언-성취 주제를 전체적 구조 속에서 보면 다음과 같다.

전체서론 1장

1:11, 12 '예언-성취' 주제(살구나무 환상)
2-20장/21:1-10(시드기야 텍스트 '예언')

제1서론 21:11-23장/24:1-10(시드기야 텍스트 '예언')

제2서론 25장

본론1 26-34장

27, 29장에서 시드기야 텍스트 '예언'; 30-33장 뒤 34장에서 다시
시드기야 텍스트 '예언'

본론2 35-51장

36, 37장에서 시드기야 텍스트 '예언', 38-44장에서 시드기야 텍스트 '성취'

역사적 후기 52장

52장에서 시드기야 텍스트 '성취'

열국을 치는 예언들의 서두에는 바룩에 대한 권면 내용(45장)이 나타난다. 이는 선행 단락에 붙은 부기(附記)로 볼 수도 있다. 왜냐하면 애굽에 내려간 유대인들도 심판이 주어지고 애굽도 심판을 받을 것이라는 선행 단락의 내용과 45장의 본문의 '심고 뽑음'의 주제를 연결해서 생각할 수 있기 때문이다. 그리고 예레미야를 도와주었던 에벳멜렉이 구원 받았듯이 바룩도 구원에 이른다는 내용은 앞 단락과 충분히 연결하여 생각할 수 있는 것이다. 그러나 이 본문은 이렇게만 볼 수는 없다. 앞 단락과 연결시키면 우선은 연대기적 순서를 거스르게 된다. 뿐만 아니라 45:4-5의 내용 '온 땅', '모든 육체'에 재앙을 내림의 내용은 후속하는 46-51장의 열국에 대한 심판과 더 상통하는 점을 간과하게 된다. 따라서 45장은 전후를 이어주는 다리 역할을 하기는 하지만 연대적 순서, 주제적 일치로 볼 때는 46-51장의 서론으로 봄이 더욱 바람직하다고 하겠다 (45장의 주제와 46-51장의 LXX의 배열 순서에 대해서는 다음 section에서 상론함).

46:2는 여호야김 4년, 47:1의 연대는 '바로가 가사를 치기 전'인데 R. K. Harrison은 46-48장은 여호야김 때로, 49-51장은 시드기야 때로 보았다.¹³ 연대 순서상으로 큰 문제는 없는 것 같다. 한편 47장의 연대에 대한

¹³ R. K. Harrison, *Introduction to the Old Testament* (London: Tyndale, 1970), p. 816.

논의는 대부분 추정예에 의거한다. 어떻게 추정하든 46:2의 연대보다는 이른 시기에 이 예언이 행하여졌을 가능성이 많다. 블레셋에 대한 예레미야의 예언은 주제의 일치(열국에 대한 심판)를 위해 연대기적 순서를 거스른 것 같다.¹⁴

열방에 대한 예언은 25장의 목록과 순서적으로 거의 일치한다 (LXX와 배열과 관련하여서는 다음 section에서 상론). 예언들에서 애굽이 먼저 온 이유는 44장이 애굽에 대한 예언으로 끝나기 때문에 연결성을 도모함인 듯하다.

26:1-34:22 여호야김 즉위초(26:1); 여호야김의 즉위한 지 오래지 아니하여서(27:1); 시드기야의 즉위한 지 오래지 않은 4년 5월에(28:1); 시드기야 제 10년 곧 느부갓네살의 제 18년에(32:1); 바벨론 왕 느부갓네살과 그 모든 군대와 그 통치하에 있는 땅의 모든 나라와 모든 백성이 예루살렘과 그 모든 성읍을 칠 때에(34:1); 시드기야왕이 예루살렘에 있는 모든 백성과 언약하고 자유를 선언한 후에(34:8)

35:1-44:30 여호야김 때에(35:1); 여호야김 4년에(36:1); 시드기야가 여호야김의 아들 고니야를 대신하여 왕이 되었으니(37:1), 바로의 군대가 애굽에서 나오매 예루살렘을 에워쌌던 갈대아인이 그 소문을 듣고 예루살렘에서 떠났더라(37:5); 유다 왕 시드기야의 9년 10월에, 시드기야의 제 11년 4월 9일에(39:1-2); 시위 대장 느부사라단이 예루살렘과 유다 포로를 바벨론으로 옮기는 중에(40:1); 7월에(41:1); 10일 후에(42:7); 다바네스에서(43:8)

45:1-51:64 여호야김 제 4년에(45:1); 여호야김 제 4년에(46:2); 바로가 가사를 치기 전에(47:1); 유다 왕 시드기야의 즉위한 지 오래지 아니하여서(49:34); 유다 왕 시드기야 4년에 마세야의 손자 네리야의 아들 스라야가 왕과 함께 바벨론으로 갈 때에(51:59)

마지막 52장의 내용은 연대순으로 되어 있다. 3차에 걸친 포로에 대한 묘사는 28-30절에 나타나는데 느부갓네살의 연대를 따르고 있다. 이것은

¹⁴ 이 본문의 연대 추정예에 대해서는 F. B. Huey, Jr., *Jeremiah/ Lamentations: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture NIV Text*, *The New American Commentary* (Nashville: Broadman, 1993), p. 385, 을 보라. “The verse gives a clue to the date of the message, but unfortunately the reference to Pharaoh’s attack on Gaza is obscure. The pharaoh is not named; he could have been Psammetichus I, who attacked Gaza near the end of his reign before his death in 610 BC. If he was Neco, the attack on Gaza may have occurred in 609 before or after the battle of Megiddo. Herodotus, the Greek historian, recorded that after Neco defeated Josiah at Megiddo, he conquered the city of Kadytis, generally believed to be Gaza. The attack could have been in 605 when he was retreating following his defeat at Carchemish. It could have been in 601 after Neco defeated Nebuchadnezzar. However, all the suggestions are only speculation without historical support.”

독립적 내용이므로 연대를 거스른다고 볼 수 없다. 52장의 내용은 시드기야 멸망과 포로로 잡혀간 여호야긴의 석방=생존을 첨예하게 대조시킴으로 말씀의 성취(시드기야 텍스트에서 예언되던 것들이 성취됨을 다시 언급)를 다시 한번 강조한다.

52장 52:1 시드기야가 위에 나아갈 때에 나이 21세라(52:1); 시드기야 9년 10월 10일에... 성이 시드기야 왕 11년까지 에워싸였더니(52:4-6); 12절 바벨론 왕 느부갓네살의 19년(i.e., 시드기야 왕 11년) 5월 10일에(52:12); 유다 왕 여호야긴이 사로잡혀간 지 37년 곧 바벨론 왕 에빌드로다의 즉위 년(i.e., B.C. 582년) 12월 25일에(52:31)

[요약]

이상과 같은 구분을 단락으로 제시하면 다음과 같다. 연대기적 순서에 무리를 주지 않고 주제들의 발전에 유의하면서 나눈 것이다.

1부

1장 (표제: 요시아13...여호야김.....시드기야11말까지)
2-20장/21:1-10 요시아..... 시드기야

주제들의 발전의 측면에서 볼 때 1장은 전체 서론; 주요 주제들은 2:1-21:1-10에서 처음으로 진술되되 마지막에는 시드기야 때의 포로 예언이 놓임(예언-성취 주제를 위해).

2부

21:11-23:40/24:1-10 여호아하스.....여고냐의 포로후
25:1-38 여호야김4

2부는 1장의 주제들을 발전시키되 두 개의 서론을 뒀으로 특정한 주제들을 발전시킨다. 먼저 제1서론은 21:11-23:40은 왕들/선지자들 신탁들이고 그 다음에 시드기야를 향한 예언이 달려 있다. 제2서론은 유다-열국에 대한 구원 경륜에 대한 것으로 뒤의 장들 곧 26-34장에서는 유다 멸망, 70년 포로 및 회복, 35-44장/45-51장에서는 유다 멸망 및 열국 멸망(바벨론까지 멸망-그러나 유다는 구원)의 주제로 확장된다.

26-34장 여호야김.....시드기야

35-44장 여호야김..... 시드기야11, 그달라
45-51장 여호야김4.....시드기야4

왕들/ 선지자들에 대한 주제들은 26-34장에 아주 자세하게 묘사되었는데 특히 악한 선지자들과 참 선지자인 예레미야가 계속 투쟁하고 마지막에는 이상적인 왕에 대한 참 예언이 주어지고 있다. 시드기야 관련 예언(27, 29장; 34장)들은

이러한 이상적인 왕 및 유다 회복에 대한 예언 전에 일단 놓였고 그러나 그다음에 다시 한번 놓임으로 특별한 자리를 차지하며 거론된다.

35-44장은 예언=말씀에 대한 거부(혹은 선지자에 대한 거부; 이 때 여호야김은 악한 왕) 주제로 시작되다가 이것이 37-38장에 오면 시드기야 텍스트(선지자의 예언을 거부; 이 때 시드기야는 악한 왕)와 관련하여 계속 발전한다. 그리고 39-44장은 시드기야 멸망, 유다 멸망, 선지자 구원 받음, 바벨론에 포로된 자는 생존, 애굽으로 간 자들은 멸망과 같은 주제들이 예언의 '성취' 주제와 관련되어 개진된다. 그리고 45-51장은 구원사적으로 한 묶음으로 보면 '열국의 멸망'이다.

26-44장을 21:11-23장에서 제시된 '왕들-선지자들' 주제의 발전으로 보면 a (26-34장)와 a'(35-44장)로 병행을 이루고 있다. 25장에 서론으로 제시된 심고 뽑음의 주제를 따라 구원 경륜적으로 보면 a (26-34장) '유다 멸망'-'열국 멸망'¹⁵-'유다 회복'과 a' (35-51장) '유다 멸망'-'열국 멸망'-유다 회복'로 병행을 이룬다. 26-34장에서는 유다 회복이, 35-51장에서는 유다 멸망과 열국/바벨론 멸망이 강조되었다. 25장의 주제가 큰 그림으로 26-51장에 펼쳐지는 것이다.

52장

시드기야.....에월므로다

52장은 끝에 놓임으로 앞의 1장의 선지자의 소명에서 나타났던 '예언을 이룸'의 주제를 역사적 터치를 통해 보여준다. 이는 특히 시드기야와 여고냐의 운명을 대조시킴으로 시드기야 텍스트의 성취적 의미를 다시 한번 강조한다.

이러한 고찰을 통해 우리는 예레미야의 연대기적 순서를 거스르지 않고도 주제들의 발전을 보면서 예레미야의 거시구조를 충분히 논할 수 있다. 이렇게 되면 오히려 연대기는 아주 정연하게 질서화된다(더 자세한 주제 발전에 대해서는 선지서의 구조에 있어 신학적 습관, 시공에 대한 시각에 의해 뒤에 상론).

2. 70인역(LXX)과 맛소라 본문(MT)의 배열 차이와 예레미야서의 구조

두 번째로 다루고자 하는 것은 히브리 사본과 헬라 사본의 배열과 분량 차이에 대한 것이다. 이것도 예레미야서 연구에 있어 어려움을 주는 핵심적 요소들 가운데 하나이고 특히 거시구조와 관련하여 그러하다.

LXX 번역자가 히브리 본문(사해 사본이 발견되기 이전의 학자들, 예를 들어 C.

¹⁵ 27:3

F. Keil은 이 LXX 번역자 수중에 있던 사본이 현재의 MT와 같은 히브리 사본이라고 생각함을 헬라어로 번역할 때 어떤 구절들은 생략하고 어떤 구절들은 위치를 바꾸면서 아주 독단적으로 번역하였다고 생각하였다.¹⁶ 그러나 사해 사본의 두루마리들을 연구한 학자들은 새로운 발견을 하게 된다. 사해 사본의 예레미야서 히브리어 두루마리 조각 중에 어떤 조각은 LXX와 비슷하고 어떤 조각은 MT와 비슷하다는 것이다. 이로 인하여 70인역자가 당시 MT를 자기 마음대로 이것 저것 생략하여 번역한 것이 아니라 그리고 배열도 자기 생각대로 배열한 것이 아니라 당초에 그렇게 생략되고 그렇게 배열된 또 다른 히브리어 텍스트(Vorlage)가 존재했었던 것이라는 판단이 내려지게 되었다.¹⁷

그러나 학자들이 발견한 것은 여기까지였다. 70인역자가 번역할 때 수중

¹⁶ 대표적으로 Carl Friedrich Keil, *Manual of Historico-Critical Introduction to the Canonical Scriptures of the Old Testament vol. 1*, tr. George C. M. Douglas (Edinburgh: T. & T. Clark, 1869/1872), p. 350. “...it only shows that the translator has extended his arbitrary alteration even to the arrangement of the collection, 그의 주석을 보면 더 자세한 설명이 보인다: “헬라 본문은 매우 빈번하게 몇 가지의 중요한 구절과 형식과 책 전체에서 가끔 반복되는 표현을 생략한다. 예컨대 아웨 네움은 64회 빠져있다... 역사 부분에서 중요한 인물의 아버지의 이름이, 히브리어에서는 규칙적으로 부연되지만 [헬라 본문에서는] 언급이 없다... 그러한 표현과 구절이 동의어나 중복으로 여겨질 때에 가끔 빠져 있어서 그 구절의 병행 구절의 의미를 빈번하게 파괴하고 흔하게 그 의미를 손상시킨다... 성, 수, 인칭 그리고 시제가 변경된 경우는 셀 수가 없고, 교차 사용된 동의어 표현, 파괴된 비유, 의미가 달라진 단어들도 부지기수다. 우리는 빈번하게 정확하지 못하고 잘못된 번역을 보게 된다.” C. F. Keil & F. Delitzsch, *Jeremiah, Lamentations, Commentary on the Old Testament in Ten Volumes*, Vol. xx, 예레미야/애가 (상), 송봉길 역. (서울: 기독교문화협회, 1987), pp. 37-38.

¹⁷ Robert P. Carroll, *Jeremiah, Old Testament Library* (London: SCM, 1986), P. 51. “The discovery of four fragments of Jeremiah among the texts found at Qumran has contributed to the clarification of the issues involved in the debate about the two texts (cf. Cross 1958, 120-45; Janzen 1973, 173-84). These fragments from cave IV (4QJer^a, 4QJer^b, 4QJer^c) and cave II (2QJer) testify to the existence of Hebrew texts similar to MT and to a shorter Hebrew text representing the Vorlage (i.e. the text used by the translator) behind G* (4QJer^b). The presence at Qumran of the long and short texts of Jeremiah indicates the fluidity of the two traditions and the independent development of them from the fifth to the second century BCE.” Concerning the fragments, Douglas Rawlinson Jones mentioned more in detail: “These are fragments of chapters 42-44, 46-49 in 2QJer; 7-12, 14, 15, 17, 18, 19, 22 in 4QJer^a; 8, 19-22, 25-27, 30-33 in 4QJer^c. These are our earliest witness to the Hebrew text... Fragments of 9, 10, 43, 50 appear in 4QJer^b and these have correspondences with LXX.” Jeremiah, *The New Century Bible Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992), pp. 49-50. 특히 4QJer^b의 두루마리 조각들 중에서 10장 부분은 5절 a와 b 사이에 9절이 들어가 있고 이것들이 어떤 틈이 없이 이어져 있다. 6-8절과 10절은 여기에 없는 것이다. LXX도 이것과 동일한 배열을 하고 있는데 이는 LXX가 바로 그 히브리어 본문을 가지고 그대로 번역하였다는 확실한 증거자료가 된다. J. Gerald Janzen, *Studies in the Text of Jeremiah, Harvard Semitic Monographs vol. 6* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1973), p. 121.

에 있던 히브리어 사본의 출처는 어디며 누가 그것과는 다른 사본인 MT(말하자면 proto-MT)를 편집-전수해 오고 있었는가 하는 문제는 여전히 미지수로 남아 있다. 또한 LXX 역자가 생략하고 있는 것들이 원래부터 히브리어 사본에 없었는지, 아니면 그가 번역을 할 때 생략했는지 확정은 할 수 없다는 문제가 여전히 남고, 그리고 사본학의 중요한 한 분과라고 할 수 있는 “어느 본문이 더 원본에 가까운가; 어느 사본을 표준 사본으로 받을 수 있는가”와 관련된 질문, 즉 “70인역과 맛소라 사본 중에 어느 사본이 더 가치 있는가”에 대한 대답도 학자들마다 의견이 다르다. 필자는 LXX의 역본적 가치를 존중하면서도 MT가 LXX 보다 (혹은, 70인역자가 수중에 가지고 있던 다른 히브리 텍스트 보다) 더 완전한 본문이라고 생각한다. 그 이유는 예레미야서의 거시구조와 관련하여 볼 때 LXX는 다소 구조적 혼란을 주고 있기 때문이다. 첫째는 LXX가 주제들을 더욱 일관성 있게 연결하고자 하는 듯하지만 실상은 주제들의 발전을 흐리고 있다는 것 (구약기자들의 문학적 습관에서 멀어져 있음), 둘째는 연대기적 순서들을 혼란에 빠뜨리고 있기 때문이다. 필자는 LXX가 어떻게 MT 보다 구조적으로 취약한가를 첫째는 열국에 대한 예언의 배열, 둘째는 LXX가 누락시키고 있는 본문들(예, 29:16-20; 33:14-26; 39:4-13; 52:28-30¹⁸)에 대한 설명을 통해 논의하려고 한다.

1) 열국을 치는 예언들에 대한 MT와 LXX의 배열, 그리고 거시구조

이미 앞에서 언급하였듯이 MT를 기준으로 볼 때 LXX는 25:13a (LXX 25:13 καὶ ἐπαξῶ ἐπὶ τὴν γῆν ἐκείνην παντας τοὺς λόγους μου οὓς ἐλάλησα κατ’ αὐτῆς παντα τα γεγραμμενα ἐν τῷ βιβλίῳ τουτῷ) 다음에 열국을 치는 예언들(MT 46-51장)을 배열하였다. 그리고 25:14을 누락시키고 25:13b(LXX 32:13 ὅσα ἐπροφητευσεν Ἰερεμίας ἐπὶ παντα τα ἔθνη)와 25:15 이하 (LXX 32:15ff)의 내용 곧 열국을 향한 하나님의 진노의 잔에 대한 내용을 이어서 배치하고 있다.

이것을 두 본문의 순서에 따라 배열해 보면 다음과 같다.

¹⁸ They are referred to as the longest omissions by James Philip Hyatt, *Ecclesiastes/ Song of Songs/ Isaiah/ Jeremiah, The Interpreter's Bible: vol. 5* (New York/ Nashville: Abingdon, 1956), p. 791. But Otto Eissfeldt indicated a bit differently: “...there are also larger sections missing such as xxxiii, 14-26; xxxix, 4-13; li, 44b-49a; lii, 27b-30.” *The Old Testament: An Introduction*, tr. Peter R. Ackroyd (Oxford: Basil Blackwell, 1965), p. 349.

MT

25:1-13 유다 멸망, 70년 포로, 바벨론도 멸망 예언(25:13 하나님은 예레미야가 열방에 대하여 기록하고 이 책에 기록한 당신의 모든 말을 바벨론에게 임하게 하실 것임)

25:14 여러 나라와 큰 왕들이 바벨론 백성을 그들의 역군으로 삼을 것임

25:15-38 유다에게 진노의 잔을 마시게 하신 하나님은 또 열국들로 마시게 할 것임(열국 리스트: 애굽부터 바벨론까지); 또한 하나님은 땅끝까지 모든 육체를 심판하실 것임

26-44장 유다 멸망 임박 예언, 바벨론의 유다 공격, 유다 멸망, 남은 자들 애급으로, 바벨론이 애급 칠 것 예언, 애급에 이주한 남은 이스라엘도 멸망 예언

45장 바룩에게 주는 권면: 대사를 도모하지 말라. 모든 육체에게 재앙이 내릴 것이므로.

46-51장 열국 심판 예언: 애굽부터 바벨론까지/ 이에 예레미야의 말이 마치니라

LXX (MT 장절 기준)

25:1-13 유다 멸망, 70년 포로, 바벨론도 멸망 예언(25:13a 하나님은 이 책에 기록한 당신의 모든 말을 바벨론에게 임하게 하실 것임)

25:14 없음

45-51장 열국 심판 예언: 엘람부터 모압까지/ “이에 예레미야의 말이 마치니라”는 없음

25:13b 예레미야가 열방에 대하여 예언한 말

25:15-38 유다에게 진노의 잔을 마시게 하신 하나님은 또 열국들로 마시게 할 것임(열국 리스트: 애굽부터 엘람까지); 또한 하나님은 땅끝까지 모든 육체를 심판하실 것임

26-44장 유다 멸망 임박 예언, 바벨론의 유다 공격, 유다 멸망, 남은 자들 애급으로, 바벨론이 애급 칠 것 예언, 애급에 이주한 남은 이스라엘도 멸망 예언

45장 바룩에게 주는 권면: 대사를 도모하지 말라. 모든 육체에게 재앙이 내릴 것이므로.

이 배열 순서들을 통해 우리는 몇 가지를 판단할 수 있다. (1) 먼저 MT 순서대로 읽는다면, 25:1-13의 내용의 순서는 ‘유다 멸망-유다의 포로됨-바벨론 심판’이 된다. 그리고 15-26절의 순서는 ‘유다-열국들 심판(열국들 마지막에 바벨론)’이다. 이 둘을 서론격으로 보고 종합해서 순서를 정한다면 당연히 유다 심판-열국들 심판-그 후에 바벨론 심판이 된다. 이 순서는 MT에서 그대로 지켜지고 있다. 26-34장에서 유다 멸망, 35-51장에서 유다 멸망-열국 및 바벨론 심판이 배열되는 것이다. 반면 LXX(혹은 the Vorlage)의 배치를 따라 읽어 보면 25:1-13a에 ‘유다 멸망-유다의 포로됨-바벨론 심판’ 이 서론적으로 나오는데(이것은 MT와 같음) 그 다음에 유다 멸망에 대한 자세한 내용 대신 ‘열국들(엘람, 애급, 바벨론...모압)의 심판’에 대한 자세한 내용이 갑자기 나타난다. 내용이 매끄럽게 이어지지 못하고 있다. 그리고 이 열국 심판에 대한 결론적 요약 v. 13b가 보이고 다시 앞부분의 열국에 대한 자세한 심판 예언을 ‘유다-열국 심판에 대한 진노의 잔’이라는 형식을 통해 요약하고 있다. 그런데 이 요약은 앞의 열국 순서를 애급...엘람, 페르시아 순서로 변경하여 적고 있고 바벨론(=세삭)에 대한 언급

은 아예 없다. LXX대로 읽으면 독자는 논리적 순서에 상당한 혼돈을 겪게 된다. T. Longman III는 MT가 열국 리스트 마지막에 바벨론=세삭을 넣은 것은 불합리하다고 말한다. 바벨론에 멸망 당할 열국들을 열거하는 마당에 왜 바벨론(=세삭) 자신을 삽입시켰는가 묻고 있다. 나중에 바벨론 멸망에 대한 자세한 예언 속에서 세삭이란 말은 LXX에는 나타나지 않으므로 즉, MT는 LXX 본문에 어떤 표현들을 첨가한 것이 분명하므로 LXX가 오리지날로 보인다고 주장한다.¹⁹ 그러나 이 주장은 쉽게 반박된다. 첫째로 바벨론 멸망은 이미 25:13에 보이는 내용이고(열국과 마찬가지로 바벨론도 멸망한다는 점이 이미 제시됨), 열국 리스트 마지막에 바벨론이 거론됨(‘...지면에 있는 세상의 모든 나라로 마시게 하니라. 세삭 왕은 그 후에 마시리라’)은 시간적 선후 관계로 볼 때 논리적으로 아무런 무리가 없다는 것이다. 게다가 구약 기자의 관습을 따라 보면 유다 멸망-바벨론 멸망을 말하고 유다-열국-바벨론(세삭) 멸망을 다시 한번 언급하는 것은 하등 이상할 점이 없다는 것이다. (2) 이미 (1)에서 약간 언급한 것이지만 LXX는 왜 열국에 대한 자세한 예언들의 열국 순서와 열국에 대한 진노의 잔 심판 요약 속의 열국 순서를 바꾸고 있는가에 대한 문제가 있다. 열국에 대한 순서는 9:26a에 이미 한번 나온다: “곧 애굽과 유다와 에돔과 암몬 자손과 모압과 및 광야에 거하여 그 머리털을 모지게 깎은 자들에게라”(한글개역) 여기에 나타난 리스트의 순서는 MT나 LXX나 똑같다. 그리고 유다 및 열국이 마실 진노의 잔 예언에 보이는 리스트의 순서도 MT(25:19-26)나 LXX가 거의 비슷하다(약간의 차이 예를 들어 번역에 있어 메대가 LXX에서는 바사로 번역됨; MT의 시므리 zimli가 LXX에는 없음 등). 9:26a에서 유다를 빼면 이 순서는 25:19-26과 합치한다. 또한 MT 27:3에 나타나는 열국 목록도 LXX의 그것(34:3)과 일치한다. 그런데 유독 LXX의 열국에 대한 자세한 예언들에 있어서는 순서가 혼란스럽게 되어 있다. 첫째, MT의 끝에서 두 번째 나라인 엘람이 왜 맨 먼저 오는가, 둘째 왜 MT의 맨 마지막에 오는 바벨론이 애굽 다음에 오는가 하는 의문들에 답하기가 궁색하기 그지 없는 것이다. 9:26a, 열국에 대한 자세한 예언들, 진노의 잔 예언에 나타난 열국 리스트들을 MT와 비교해 볼 때 LXX는 나라들에 있어 순서적 일관성을 흐린다. C. F. Keil의 도표를 참조하여 생각해 보라.

¹⁹ Tremper Longman III & Raymond B. Dillard, *An Introduction to the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 2006), p. 332.

Masoretic (Hebrew).	Septuagint.	Subject.	Order in Heb.	Order in Sept.
Ch. xlix. 34-39.	Ch. xxv. 34-39.	Elam.	VIII.	1.
Ch. xlvi. 2-12.	Ch. xxvi. 1-11.	Egypt.	I.	2.
Ch. xlvi. 13-28	Ch. xxvi. 12-26.			
Ch. l. li.	Ch. xxvii. xxviii.	Babylon.	IX.	3.
Ch. xlvii. 1-7	Ch. xxix. 1-7.	Philistines.	II.	4.
Ch. xlix. 7-22	Ch. xxix. 7-22.	Edom.	V.	5.
Ch. xlix. 1-6	Ch. xxx. 1-5.	Ammon.	IV.	6.
Ch. xlix 28-33.	Ch. xxx. 6-11.	Kedar, Hazor.	VII.	7.
Ch. xlix. 23-27.	Ch. xxx. 12-16.	Damascus.	VI.	8.
Ch. xlvi.	Ch. xxxi.	Moab.	III.	9.
Ch. xxv. 15-39 [38?].	Ch. xxxii.	The wine-cup.		
Ch. xxvi. -xlv.	Ch. xxxiii. -li.			
Ch. lii.	Ch. lii.			

(3) 마지막으로 ‘바룩에게 주는 권면 (MT 45장; LXX 51:31-35)의 위치에 대한 것이다. 이 내용은 MT의 경우는 유다 멸망 내러티브 마지막에 그리고 열국 심판 예언들 서두에 놓인다. 반면 LXX의 경우는 유다 멸망 내러티브 마지막에 그리고 52장 역사적 부록 앞에 놓이게 된다. 앞에서 잠시 살펴본 것에 의하면 필자는 ‘바룩에게 주는 권면’을 일종의 다리 역할로 보는데 유다 멸망 내러티브의 부기인 동시에 열국 심판 서론으로 본다. 이미 언급하였듯이, 유다 멸망 내러티브의 부기로 볼 수 있는 것은 39:15-18의 에벳멜렉의 구원과 바룩의 구원이 비슷하기 때문이다. 예레미야를 도운 에벳멜렉이 구원 약속을 받았듯이 바룩도 하나님의 은혜를 입을 것이고 이 두 사람은 공히 참 선지자 편에 섰기 때문에 예레미야의 구원 받음에 동참하게 되는 것이다. 그러나 필자는 이 본문의 주제들과 연대기 순서 때문에 열국 심판에 대한 서론으로 봄에 더 무게를 실는다. 왜냐하면 특히 이 본문의 언어들인 앞의 열국에 대한 진노의 잔(25:15-38, 특히 31-32절)과 통하고 뒤의 바벨론 심판의 문맥(특히 51:6-7)의 언어들과 통하기 때문이다. 즉 모든 육체에 재앙이 내려지나 바룩이 생명을 보전하게 될 것은 모든 나라들이 멸망하나 이스라엘(남은 자)이 구원 받을 것을 예시한다. 이것을 도표로 나타내면 다음과 같다. 25장은 유다 및 열국에 대한 심판 서론이고 그래서 35-44장의 유다 멸망 다음에 바로 열국에 대한 심판이 이어지는 것은 자연스럽지만 46-51장의 예언은 동일 주제이면서 상당한 분량으로 되어 있으므로 또 하나의 서론(45장)을 둬서 한 숨 돌리고 있다고 할 것이다.

25:13ff (열국에 대한 진노의 잔)

45장 (바룩에 대한 권면)

46-51장 (열국 심판)

31절 “...모든 육체를 심판하시며...”
32절 “...재앙이 나서 나라에서 나라에 미칠 것이며...”

4절 “...보라 나는...나의 심은 것을 뽑기도 하나니 온 땅에 이리하거늘”
5절 “...내가 모든 육체에 재앙을 내리리라. 그러나 너의 가는 모든 곳에서는 내가 너로 생명 얻기를 노략물을 얻는 것같이 하리라...”

51:6 “바벨론 가운데서 도망하여 나와서 각기 생명을 구원하고...”
7절 “바벨론은 여호와와의 수중의 온 세계로 취케 하는 금잔이라...”

만약 이러한 이해가 옳다면 열국에 대한 심판 예언은 MT의 배열처럼 마땅히 45장 다음에 와야 한다.

2) LXX가 누락시키고 있는 구절들, 그리고 거시구조

LXX에 있어서 책의 구조를 상식 밖의 차원으로 이끄는 것은 열국을 치는 예언들의 배열을 달리함 뿐만이 아니다. LXX에는 구조적으로 아주 중요한 요절들이 없는 것이다. 위에서 이미 거론하였지만, MT 장절을 따라 열거한 29:16-20; 33:14-26; 39:4-13; 52:28-30 등이 LXX에는 없는데 (다른 짧은 구절들도 생략된 부분이 많으나 여기서는 긴 구절들 넷 만을 다름) 왜 그런지에 대해서는 뚜렷한 답이 주어지지 않고 있다. LXX 역자가 빼버렸는지, 원래 LXX 역자 수중에 있던 히브리어 본문에서 이미 없었던 것인지, 아니면 맛소라 학자들이 첨가한 것인지, 그것도 아니면 맛소라 학자들의 손에 있던 히브리 본문이 원래부터 이 절들을 포함하고 있었든지. 그러나 MT가 구조적으로 합당하다고 볼 때는 둘 중의 하나다. LXX 역자가 번역할 때 생략했든지, 아니면 그의 수중에 있던 히브리 본문이 원래부터 생략하고 있었든지.

먼저 29:1-20의 주제들을 보자. 29:1-20에 보이는 주제들은 24:1-10- (24:1과 29:2가 같음; 악한 무화과 언급 등), 21:9(항복자는 생명을 건지게 됨), 그리고 25:11-12(70년이 지나면 바벨론이 심판 받음)의 주제들이 합쳐져서 변화된 형태이다. 이 주제들 중에서 MT 29:1-20이 특히 강조하고 있는 것은 시드기야 텍스트에서 전형적으로 나타나는 주제로서 포로 되어 간 자들이 누릴 평안과 아직 예루살렘 성에 거하고 있는 왕과 백성이 받을 형벌인데, 이 두 요소는 첨예하게 대립을 이룬다. 그런데 LXX는 이 두 요소 중에 후자를 생략하고 있는 것이다!

두 번째는 33:14-26인데 이 본문이 강조하는 두 주제는 이상적인 왕과 이상적인 레위인 제사장에 대한 것이다. 사실, 이것은 2-20장의 곳곳에서 말하던 왕과 제사장의 타락의 반전이요, 21:11-23:8에서 말하던 악한 왕들-이상적인 왕 주제의 재현이다. 특히 21:11-23:8에서 서론적으로 언급하던 것이 본론이라고 할 수 있는 26-34장에서 누락된다면 이는 내용적으로 구조적으로 아주 영성한 작품이 된다. 그런데 LXX는 이것을 생략하고 있다!

셋째로 39:4-13은 어떤가. 이는 구조적으로 절대적인 요절들이다! 지금까지 누차 예언되어 왔던 악한 왕 시드기야의 멸망이 현실화되는 내용인데 LXX는 이 요절들을 생략하고 있다. 특히 이 본문은 참 선지자 예레미야가 구원 받게 될 것이라는 예언의 성취도 진술하고 있다. 물론 14절에서 이것을 완전히 생략하고 있지는 않지만 느부갓네살이 예레미야를 선대하라고 느부사라단에게 명령한 내용은 생략되고 있는 것이다.

마지막으로 52:28-30은 3차에 걸친 포로 숫자를 나열하고 있는 내용인데 이것도 예언-성취의 구도에 있어 너무나 중요한 요소다. 사실 열왕기에도 나타나지 않는 유다 멸망의 상세한 측면을 여기에 이렇게 일부러 삽입하고 있는 것은 말씀의 성취적인 면을 부각시키려는 강한 의도가 책의(편)저자에게 있었음을 보여주는 것이다.

결론적으로 책의 주제들을 따라 구조를 통찰할 때 필수적인 것들이 LXX에는 생략되어 있다. 적어도 필자의 논의를 따라 보면 MT가 구조적으로 받을 수 있는 본문이다.²⁰

3. 이질적 자료들로 보이는 본문들과 예레미야서의 구조

필자는 위에서 이 문제에 대해 어느 정도 다루었다. 21-24장의 주제들에 대해서는 그 다음의 큰 섹션들과의 구조적 관련 속에서 논의하였고 30-34장 및 45장의 위치에 대해서도 그 주제들이 이미 보인 서론과 깊은 관련이 있음을 논술하였다. 이 지면을 빌어 조금 언급할 것은 앞에서 자세히 다루지 않은 2-20장의 주제들에 대해서이다. 이 장들 속에 들어 있는 주제들 중에서 전반부는 이스라엘의 음행(다른 신을 섬김), 그들의 회개치 않음, 북방 족속의 침입을 통한 이스라엘 심판이 계속 사이클을 이루면서 전개된다(특히 2-6장). 반면에 중, 후반부는 선지자의 예언(7장부터), 상징 행동(13장부터) 등 여러 장르들을 통해 앞에서 다루었던 주제들이 더욱 전개되고

는 있으나 어떤 주제적 일치를 찾기는 힘든 모습으로 진행하고 있기에 다소 전반부와 균형이 깨어지고 있다는 인상을 준다. 여기에는 연대기에 대한 표시들도 거의 없고, 또 MT와 LXX 간에 큰 배열의 차이도 없다. 필자는 2-20장의 주제들 전개 방식을 먼저 다루면서 단락 구분을 하고, 그 다음에 이 장들의 단락들의 전체 구조와의 관련성을 논하고자 한다.

1) 2-20장의 주제들의 전개, 그리고 단락 구분

2-20장의 주제들의 전개는 1장에 제시된 주제들의 꾸러미에 의존하고 있다. 1장은 장르로 따지면 선지자의 소명기사가 되겠다. 그리고 2장부터는 여러 다양한 장르들, 예를 들면 예언적 신탁(2:1), 소송(2:9), 회개 권면(4:1), 재앙 경고(4:5), 애곡 또는 애가(4:8), 탄식-독백(4:10) 등이 보인다. 만약 양식비평가들처럼 양식들에 따라서 본문을 파편화하고 분류한다면 주제들의 흐름이 끊길 뿐 아니라 전체 구조도 적실히 바라볼 수 없게 된다.

²⁰ Janzen은 LXX가 오리지널이라는 입장에서 보다 자세한 논의를 전개하였다. 그가 책의 구조적 인 측면에서 두 본문을 고찰하지 않은 것은 아쉬운 점으로 남는다. 네 구절들 중에 33:14-26에 대한 그의 논의를 참고하라. “This is the largest single block of MT material absent from LXX... If the passage was intentionally deleted, what was the motive? Omission of the second occurrence of material? So Graf argues, and Lindblom; and Volz does not rule out the possibility. It is noted that verses 15-16 are a doublet of 23:5-6, and that the following verses have a close parallel in 31:35-37. But if this was the motive, why not delete just verses (14) 15-16? The parallels to 31:35-37 are not at all verbally precise. If these be called doublets, then we can cite numerous such “doublets” in the book which are translated both times. Moreover, why would the translator omit material (verses 17-18, 21-22) which has no parallel, either in wording or in substance, elsewhere in the book? Graf proposes that the latter material was omitted because of non-fulfillment of the promise to David and the Levitical priests. But the translator seems to have felt no compunction in translating other types of hope oracles, at the time still unfulfilled (e.g., 16:14-15, 46:27-28). Moreover, one may ask, what is the time limit on a non-specific oracles of hope, after which it is presumed to be incapable of fulfillment? The intensity of post-exilic eschatological hope stood in no necessary relation to external signs of its fulfillment. Swete allows that “possibly the Messianic hope which [the passage] emphasizes had less interest for a subject of the Ptolemies than for the Jews of Palestine.” In the Alexandrian Jews of the period, this conjecture is weak. Certainly the translator thought it worthwhile to render the parallel in 23:5-6.

In short, there are no clear grounds for supposing that the passage was tendentiously omitted in translation. It is, of course, possible that it dropped out by scribal lapse. But in view of the pronounced expansionist character of MT, extending to substantial blocks of material (e.g. 52:28-30), and, we may note, what appear to be post-Jeremianic elements in the eschatological expectation, it is likely that the periscope was added to the proto-MT tradition after the divergence of the two text traditions.” J. Gerald Janzen, *Studies in the Text of Jeremiah*, *Harvard Semitic Monographs* vol. 6 (Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1973), p. 121f.

특히 1장과 2-20장을 양식에 따라 끊어버리면 1장에서 전체 서론격으로 제시된 주제들이 그 다음에 어떻게 결합, 발전되면서 단락들을 구성하고 (편)저자의 의도를 드러내는지에 대해 전혀 감감하게 된다.

1장에 나타난 주제들, ‘우상숭배’(“우리가 나를 버리고 다른 신들에게 분향하며 자기 손으로 만든 것에 절하였은즉” 1:16a)와 언약 백성의 지도자 ‘왕’(보다 자세히 말한다면 “그 온 땅과 유다 왕들과 그 족장들과 그 땅 백성” 1:18)의 죄는 하나님은 선지자를 통해 앞으로 책망하실 내용들을 대표한다. 앞으로 필자의 모든 단락 구분의 선두에 이러한 언약 백성의 죄를 책망하시는 하나님(혹은 하나님의 말씀을 대언하는 선지자의 음성)이 나타난다. 이는 신학적으로 보면 하나님 및 이스라엘의 죄를 함께 언급함으로써 신론과 죄론에 대한 내용이다. 그리고 이 죄를 심판하실 때 하나님은 여호와와 날에 다른 이방 족속의 침입을 통해서 심판하신다. 이때부터 ‘심고 뽑음’의 주제들의 실제적인 모습이 나타나는데 먼저는 ‘뽑음’ 곧 심판의 신학적 주제들이 나타난다. 그 다음에는 이러한 심판 상황 속에서도 하나님은 ‘심음’을 나타내시는데 곧 1차적으로는 선지자를 구원하시는 모습으로 나타난다. 선지자 구원 주제는 1장에서 맨 마지막 위치에 나타나는데 이는 후속 단락에서도 그러하다. 선지자의 구원은 하나님 말씀의 성취와 관련되고, 거짓 예언의 미성취와 참 예언의 성취를 대조하여 강조하고, 또 이스라엘의 남은 자의 회복 예시의 기능도 한다. 하나님은 곧 가까운 미래에 이스라엘을 심판하실 것이나 선지자를 구원하실 것이다.²¹ 이러한 사항은 후속하는 단락들에서 종말론적으로 확대되고 발전된다. 필자가 구분하는 단락들은 이러한 주제들의 꾸러미가 신학적인 큰 줄기를 따라 형성하고 있음을 보여 줄 것이다. 즉, 신론-죄론에서 시작하였던 주제들은 진행하여서 심판과 구원, 특히 예레미야서에 있어서는 선지자의 구원 그리고 말씀의 성취라는 주제로 끝을 맺는다.

2장의 이스라엘의 음행으로 시작된 말씀은 6장까지 하나의 긴 단락을 형성한다. 6:27-30은 하나님이 예레미야를 ‘살피는 자’와 ‘요새’로 삼으셨다고 하심(참조. 1:18의 ‘견고한 성읍’, ‘쇠기둥’, ‘눅성벽’)으로 그리고 비방하는 자

²¹ 1:18-19에서는 왕들, 족장들, 제사장들에 대한 언급과 함께 선지자의 구원 주제가 나타난다. “보라, 내가 오늘날 너로 그 온 땅과 유다 왕들과 그 족장들과 그 제사장들과 그 땅 백성 앞에 견고한 성읍, 쇠기둥, 눅성벽이 되게 하였은즉 그들이 너를 치나 이기지 못하리니 이는 내가 너와 함께 하여 너를 구원할 것임이니라. 여호와와 말이니라”

들과 사악한 자들은 버리셨다고 하심으로 선지자에게 확신을 주신다. 즉, 핍박에도 불구하고 선지자를 붙드시겠다는 하나님의 강한 메시지가 나타난다. 1장에 나타난 주제들 꾸러미는 2-6장에서 또 하나의 꾸러미를 만드는 것이다. 즉, 음행(우상숭배) 주제에서 선지자를 붙드심 주제까지의 사이에 1장에서 보였던 여러 주제들이 들어감으로 전체적으로 볼 때 하나의 주제들 집합을 이룬다는 것이다. 2-6장은 먼저 두 단락으로 나누어진다. 2-4장과 5-6장이다. 2-4장은 죄론(2장)과 회개치 않음-복방에서 오는 재앙-애곡-온 땅 황폐(4-5장)의 논리적 순서로 되어 있다(2장은 죄론에서 심판으로 진행되나 앗수르와 애굽에 대한 내용이 여기만 있으므로 한 단락으로 보고, 3-4장은 다시 죄론부터 시작하여 회개 않음, 회개 권면, 심판, 선지자의 긴 탄식으로 마치니 또 하나의 단락으로 봄직하다). 문제는 주제들이 단선적, 계기적으로 되어 있는 것이 아니라 교대적으로 나타난다는 것이다. 2-6장을 전체로 볼 때 앞부분은 다른 신을 섬김(음행)이 많고 중간 부분은 회개 주제가 많고 뒷부분은 복방 족속의 침입과 애곡이 많다.

2:1-37

다른 신 섬김/ 애굽과 앗수르 의지.....땅의 황무²²
 행음.....회개 거부.....심판(앗수르와 애굽에게 수치)²³

3:1-4:31

자산에서 행음.....장래의 회개 예시 ²⁴
 높은 산에서 행음.....회개 거부
 이스라엘+유다 행음.....열방 회복
이스라엘+유다 회복
자산에서 애곡 및 간구
 (여호와를 잊어버렸기 때문) ²⁵
 회개 권면.. 선지자의 회개 ²⁶
 회개 권면.....복방에서 재앙...애곡 촉구...선지자의 탄식 ²⁷
 광야 자산에 바람 ²⁸
 회개 권면.....에워싸고 치는 자들.....선지자의 애곡
 (온 땅 황무) ²⁹

²² 2:1-19
²³ 2:20-37
²⁴ 3:1-5
²⁵ 3:6-21
²⁶ 3:22-25
²⁷ 4:1-10
²⁸ 4:11-13
²⁹ 4:14-31

3-4장을 구원 경륜의 측면에서 보면 아래와 같다. 이 구원 경륜은 선지자의 시공에 대한 시각과 관련된다. 시간적으로는 가까운 미래에서 먼 미래로 이동하고 공간적으로는 이스라엘에서 열방으로 이동한다. 특히 열방 심판(4:7)에서 ‘열방’을 공간적으로 다룬 다음 선지자의 애곡-탄식이 나타나는데 여기에는 “땅이 혼돈하고 공허하며 하늘들은 빛이 없다”는 내용을 통해 그 공간이 ‘우주적’으로 확대된 느낌을 준다.

북 이스라엘 범죄…심판
 유다의 범죄…심판……………열방의 구원
이스라엘과 유다의 구원³⁰
 유다의 죄……북방 족속의 침입…열방 심판…우주적 황폐 ³¹

이어 나타나는 5-6장은 여호와와의 날에 있을 ‘북방 족속의 침입’을 강조하고 마지막은 애곡과 선지자의 핍박-구원을 진술한다. 5-6장을 2-4장과 이어서 보지 않는 것은 이 장들을 세 단락(a 5:1-19, a’ 5:20-6:8, a’’ 6:9-30로 나누어짐. 각각은 죄론-북방 족의 침입-멸망으로 이어짐.)으로 볼 때 첫째와 둘째 단락의 죄론이 길기 때문이다. 이는 2-4장이 멸망으로 끝나고 선지자의 긴 탄식으로 마무리된 것과 구분을 이룬다.

그 다음은 7장부터 16장까지가 하나의 큰 단락을 형성한다. 7장은 성전 설교로 시작되는데 예레미야가 이스라엘의 죄를 책망한다. 그리고 이 단락의 마지막 언저리(15:10-18, 19-21)에는 핍박에 대한 선지자의 탄식과 선지자에게 확신을 주시는 하나님의 말씀이 나타난다. 하나님은 예레미야를 ‘견고한 늦성벽’이 되게 하시고 그와 함께 하여 구하여 건지시겠다고 말씀하시는데 이 대목의 ‘견고한 늦성벽’은 6:27의 ‘요새’와 상응하는 단어가 되겠다. 1장에서 나타난 주제들의 꾸러미가 7-16장 전체에서 다시 한번 변화를 띄며 재현된다. 7-16장도 세 단락으로 나누어진다: 7:1-9:26는 크게 보아 죄론에서 시작(다른 신을 섬김, 하늘 황후를 섬김, 힌놈의 아들 골짜기에서의 죄 등이 눈에 띄)하여 회개치 않음으로 진행하고 유다의 멸망으로 마치고 열방(애굽, 유다, 에돔, 암몬, 모압, 티를 모지게 꺾는 자)의 멸망으로 끝낸다. 맨 끝부분은 애곡, 애가가 강조되어 있다. 7:1-9:26은 7:1-16, 7:17-29, 7:30-8:3, 8:4-9:2, 9:3-26 등으로 다시 나누어지는데 각각은 죄-심판의

³⁰ 3:1-21에서
³¹ 3:22-4:31에서

신학적 주제로 진행한다. 그 다음은 10:1-12:17인데 이는 다시 10:1-25, 11:1-17, 11:18-12:17로 나누어지되 각각은 신론과 죄론이 ‘여호와 vs 우상’ 형식으로 드러나고(10:1-25) 이어서 언약 파기의 죄(11:1-17)와 아나돗 사람들의 예레미야 핍박의 죄(11:18-12:17)로 이어진다. 또한 각각은 심판, 멸망으로 마무리된다. 10:1-12:17의 마지막은 선지자의 질문과 여호와와의 대답으로 이루어지는데 여호와와의 대답은 뽑고 심음의 주제(이스라엘의 주변국 멸망, 유다 멸망과 구원)를 띤다. 그 다음은 13:1-16:21인데 이는 13:1-27(베띠, 포도주), 14:1-22(가뭄), 15:1-21(모세와 사무엘), 16:1-21(독신)으로 나누어지는데 각각은 특별한 소재들을 사용하여 이스라엘의 죄를 고발하고 또한 그들의 멸망을 선언한다. 7-16장까지를 전체로 볼 때 13:1-17에서 13:10은 다른 신들을 섬긴 죄, 13:18은 왕과 왕후의 교만을 고발한다. 14:1-22에서 14:13은 거짓 선지자를 징죄한다. 15:1-21에서 15:4은 므낫세(이 죄 때문에 열방으로 흩어짐)의 죄를 지적한다. 그리고 16:1-21에서 16:11은 다시 다른 신들을 좇은 것을 책망한다(이 죄 때문에 알지 못하는 땅으로 가서 다른 신들을 섬기게 됨. 그러나 북방 땅에서 다시 그들의 땅으로 돌아오게 됨). 2-6장의 마지막 위치의 5:1-6:30이 북방 민족의 침입을 강조한다면, 7-16장의 마지막에 오는 13:1-16:21은 통곡이나 애곡을 강조한다.

그 다음은 17:1-21:10의 단락이다. 이 단락은 먼저 17-20장으로 끊고 21:1-10은 2-20장 전체 끝에 놓인 시드기야 텍스트로 보는 것이 좋다. 왜냐하면 17-20장이 이스라엘의 죄로 시작하여 마지막(20:1-6, 7-13, 14-18)에는 바스홀의 핍박과 예레미야가 차고에서 놓여나 여호와와의 말씀을 전하는 내용(1-6절), 선지자는 핍박 받으나 여호와는 두려운 용사 같으셔서 선지자와 함께하시기 때문에 박해자는 넘어질 것이고 선지자는 구원을 얻게 되리라는 확신과 찬양(7-13절)을 보임으로 앞의 두 단락 2-6장, 7-16장과 크게 보아 그 서두와 말미가 동일한 주제로 배열되었기 때문이다. 21:1-10은 이미 앞에서 충분히 상고했듯이 의도적으로 배치되어 말씀의 성취 주제를 강조한다. 죄론-심판-선지자 핍박과 구원이라는 일련의 주제로 보면 17:1-20:18은 a 17:1-27, a' 18:1-23, a'' 19:1-20:17으로 병행을 이룬다. 그러나 먼저 우상숭배-왕들의 죄(안식일 어김)-거짓 선지자의 죄가 체계적으로 이어져 있는 것으로 보면 17:1-20:18은 전체로서 하나를 이룬다.

2) 2-20장의 단락들과 전체 구조와의 관계

2-20장의 단락들을 도표를 통해서 그 주제의 점진적인 면을 정리해 보

면 다음과 같다. 먼저 큰 단락 2-6장; 7-16장; 17-20장/21:1-10의 주제들의 배열 속에서 죄론의 특색을 살펴보면, 각 단락은 대체로 다른 신 혹은 우상 숭배에서 왕들이나 선지자들의 죄로 나아간다. 여기서 특히 흥미로운 점은 7-16장의 마지막 단락인 13-16장에서 죄론의 순서 “다른 신 섬김-왕과 왕후의 교만-거짓 예언”은 17-20장에서의 죄론의 순서 “우상 숭배-왕들의 죄-바스홀의 예언자 핍박”과 동일한 순서를 보인다. 구조적으로 볼 때 본론 26-51장의 제1서론에 해당하는 21:11-23:8은 유다 왕가에 대한 말씀인데 여기서 실제로 말하는 죄론은 다른 신들에게 절함(22:9), 불의와 불공평과 사치와 가난한 자 신원치 않음(22:13 이하)이고, 23:9-40은 선지자들에 대한 말씀인데 선지자들뿐 아니라 자세히 보면 행음(23:10)을 하는 그룹이 선지자와 제사장 모두(23:11)를 지칭함을 볼 수 있다. 여기서는 특히 거짓 예언을 다루고 있다. 따라서 21:11-23:40은 전체적으로 왕들과 선지자들의 죄를 취급하는데 그 내용으로 들어가 보면 “다른 신에게 절함-왕들의 불의-선지자들의 거짓 예언” 등의 순서를 보인다는 것이다. 여기에 21:1-10의 시드기야 텍스트의 주제 곧 말씀의 예언-성취 주제를 더하여 생각해 보면 17-20장/21:1-10의 ‘우상 숭배-왕들의 죄-바스홀의 예언자 핍박’/‘예언-성취’ 주제의 순서가 21:11-23:40/24:1-10의 ‘다른 신에게 절함-왕들의 불의-선지자들의 거짓 예언’/ ‘예언-성취’ 주제와 일치함을 볼 수 있다. 다음 도표는 죄론의 순서다.

2-6장

2장
 행음 강조

 3-4장
 행음
 =====
 5-6장
 공의 없음, 거짓 맹세, 귀인들의 죄, 다른 신으로 맹세, 창기의 집에 모임 등 선지자로부터 제사장까지 거짓

7-16장

7-9장 거짓 예배 (도적질, 살인, 간음, 거짓 맹세, 바알 숭배하면서 여호와께 예배)
 선지자로부터 제사장까지 거짓

 10-12장
 우상숭배
 다른 신 섬김; 언약 파기

 13-16장
 교만; 다른 신 섬김
 왕과 왕후의 교만
 간음, 사특한 소리, 음행 (우상)
 선지자들 거짓 예언

17-20장/21:1-10

17장-20장
 우상 숭배
 유다 왕들, 백성들 안식일 법함
 유다 왕들, 백성들 도벳 법 죄(다른 신 섬김, 무죄자의 피 흘림, 인신 제사)
 바스홀의 예레미야 핍박

한편, 각 단락들의 중간에는 회개 하지 않음의 주제가 있는데 이는 말씀을 듣지 않음과 관계가 있다. 마지막 위치에는 유다 멸망에 대한 표현들이 있는데 온 땅이 황폐하게 되고, 아이들, 청년들, 지아비, 지어미, 집, 전지, 아내, 집과 전지 등의 멸망을 보여준다. 마지막 위치에 오는 것들을 도표로 보자

<p>2-6장 2장 ----- 3-4장 온 땅 황폐, 모든 성읍이 도망(4:27, 29) =====</p> <p>5-6장 아이들, 청년들, 지아비, 지어미, 늙은이 멸망, 아내가 타인의 소유됨(6:11, 12)</p>	<p>7-16장 7-9장 가축, 새, 짐승, 거민이 없을 것(9:10, 11) -----</p> <p>10-12장 청년들, 자녀들 멸망(11:12) 짐승, 새들 멸망(12:4) -----</p> <p>13-16장 과부가 바다 모래보다 많게 됨, 청년들의 어미 죽음(15:8) 아내 취하지 말 것; 자녀, 어머니, 아버지 멸망(16:1)</p>	<p>17-20장/21:1-10 17-20장 자녀들 멸망, 아내들은 과부가 됨, 청년들 멸망(18:21)</p>
--	--	---

또한 끝부분의 특징은 선지자가 핍박 받음에 대한 탄식이 있는데 이는 선지자의 구원과 연결된 주제이다. 여기서 주의할 것은 선지자 자신의 회개 기도나 유다 멸망에 대한 애통 혹은 ‘슬프도소이다’의 탄식은 선지자의 핍박 받음에 대한 탄식과 다른 위치를 가진다는 것이다. 둘이 결합되어 나타나는 경우도 있으나 나라 멸망에 대한 애통은 중간이나 끝에 여기저기 산발적으로 나타나고, 선지자 핍박에 대한 탄식-선지자 구원은 끝에 언제나 나타나되 둘째, 셋째 단락으로 갈수록 많아진다. 이 때에도 각 단락의 하위 단락의 끝에 온다. 다음 도표를 보라.

<p>2-6장 2장 -----</p> <p>3-4장 =====</p>	<p>7-16장 7-9장 -----</p> <p>10-12장 예레미야 핍박; 살해 음모(11:18-23) 이에 대한 예레미야의 항변(12:1-4) -----</p>	<p>17-20장/21:1-10 17-20장 박해 받는 예레미야의 기도(17:15-18) -----</p> <p>18장 박해 받는 예레미야의 기도(18:18-23) -----</p>
---	--	--

5-6장
 선지자를 요새로 삼으심: 꺾
 박자들에 대한 언급(6:27-
 30. 구원은 특히 27절)

예레미야의 고난, 핍박에
 대한 항변과 여호와의 구
 원 약속(15:10-21. 구원은
 특히 19-21절)

바스홀의 예레미야 핍박
 (20:1-6)
 그리고 예레미야의 고난과
 박해에 대한 항변(20:7-
 10, 14-18)
 그러나 하나님의 구원을
 찬양함(20:11-13)

이상 2-20장의 주제들은 1장의 주제들의 꾸러미를 발전시켜 나가되 특정한 배열을 통해서 그렇게 하고 있다는 것을 보여준다. 단 21:11-24:11/25장의 제1, 2 서론들은 앞으로의 죄론에 있어 음행(우상숭배) 보다 왕들과 선지자들의 실제적 죄를 부각시킬 의도로 배치되었다. 실제로 26-34장과 35-51장에서 이들의 죄들이 선명하게 드러난다. 26장 이하에서는 거짓 예언자와 참 예언자의 대결 구도가 강조되었고 선지자 예레미야는 핍박을 받는다. 35장 이하에서는 여호야김과 시드기야가 참 예언에 순종하지 않고 예레미야를 핍박하는 모습을 부각시킨다. 이 큰 두 단락에서 예레미야는 핍박에도 불구하고 살아남는데 특별히 35장 이하에서 유다가 멸망 받는 상황에서 예레미야가 선대 받는 모습은 인상적이다. 그는 애굽에 내려간 다음에도 예언을 지속하며 예레미야서 자체 내에서는 끝까지 하나님의 구원을 받는 모습으로 묘사되고 있다. 주제적인 일관성을 보여 주는 것이다.

2-20장에는 유다의 죄들 속에서도 여전히 회개를 기대하시는 하나님의 자비가 보인다. 2-20장의 단락에서, 그러나, 말씀을 청종하지 않는 백성과 지도자들이 모습 속에서 그러한 기대는 일축되고 점점 유다 멸망에 대한 그림자가 짙어진다. 2-20장의 둘째 단락(7-16장)의 마지막 섹션에는 베띠, 포도주, 모세와 사무엘 인유(引喻), 아내를 취하지 말 것 등의 상징행동을 통해서 유다 멸망은 확실시되고 셋째 단락(17-20장과 시드기야 텍스트 21:1-10)의 마지막 부분에서 토기장이가 토기들을 파상하고 다른 그릇 만듦, 도벧에서 오지병을 깨뜨림 등의 상징행동과 시드기야 텍스트의 예언을 통해서 유다 멸망이 확실시되고 있다. 이런 정황을 따라 나타나는 결론은 나중 단락으로 갈수록 설교 자체 보다는 상징 행동들이 사용됨으로 심판의 확실성을 드러낸다는 것이다. 주제들의 배열에는 어떤 순서들이 있으며 장르에 있어서도 어느 정도는 그러하다.

신학적인 면들에 있어서는 첫째로 구원 경륜이 아직 희미한 편이지만 드

러나고 있다는 것이고 둘째로 죄론-구원론 등의 주제들은 뚜렷하게 나타나 있다. 2-20장에서 첫째 단락의 3:17-18은 열방이 예루살렘에 모일 것(열방의 구원)과 이스라엘과 유다가 북에서 돌아올 것(구원)이 묘사되어 있다. 4:7은 북방에서 유다를 멸하러 오는 족속이 곧 ‘열방’도 멸할 것을 보인다. 둘째 단락의 9:25, 26은 할례 없는 자와 할례자들을 다 멸하실 것이 나타나는데 애굽, 유다, 에돔, 암몬, 모압, 털을 모지게 깎는 자 등의 리스트가 보인다. 10:25의 선지자의 기도는 ‘주를 알지 못하는 열방에게 분노를 부으소서!’라는 내용인데 이것은 열방 심판을 암시하는 내용이다. 16:15는 여호와께서 북방 땅과 그 모든 쫓겨났던 나라에서 이스라엘을 인도하시리라라는 내용이 또 보인다. 대체로 구원 경륜에 관한 구절들은 소단락의 끝에 보이는데 이는 아직 희미한 움직임으로 있다. 대신 5-6장에서 유다를 침략하는 북방 족속이 20장에는 바벨론임이 명시되기는 한다. 이러한 희미한 움직임은 25장의 26-51장을 커버하는 구원 경륜에 관한 제2서론에서 뚜렷하게 제시된다. 그리고 이 서론에 제시된 대로 유다 멸망-유다 구원(26-34장); 유다 멸망-열국 멸망-바벨론 멸망(35-51장)에 개진된다.

선지자의 시공에 대한 시각이 이러한 전개에 한 몫을 하여 구조 이해에 열쇠를 제공한다. 2-20장은 유다의 과거로부터 현재의 죄를 점검하고 가까운 미래에 있을 심판을 적시한다. 상대적으로 먼 미래나 아주 먼 미래에 있을 유다의 구원과 열방의 구원은 세미한 소리로만 들려오고 있다. 26-34장은 예고된 유다 멸망이 벌써 시작을 보이고 먼 미래에 있을 유다의 회복이 예언된다. 35-51장은 유다 멸망, 애굽을 비롯한 열국의 멸망, 열국을 멸망시킨 바벨론의 멸망으로 나아가는데 이 때 유다 멸망은 현실이 되며 열국의 멸망은 가까운 미래, 바벨론의 멸망은 그 뒤에 있을 일로 제시된다. 동시에 유다에서 열국으로의 진행은 공간적인 확대를 보여준다.

[요약]

다소 이질적으로 보이는 장들, 2-20장에서 7장 이하, 21:1-24장, 30-33장, 36장, 45장들은 문학적, 신학적인 주제들에 있어 일관성을 지닌다. 앞 섹션들에서 다루지 않은 2-20장의 구조 연구를 통해 살펴본 결과 2-20장의 둘째와 셋째 단락을 이루는 7-16장과 17-20장은 각각 하위 단락들을 휴대하면서 유다 심판의 주제를 확장한다. 각 단락은 음행(우상숭배)에

서 선지자의 핍박/구원 주제로 나아간다. 죄론은 대체로 우상숭배에서 왕들이나 백성들의 불의, 거짓 예언 등으로 나아간다. 1-6장은 회개하지 않는 유다에 대하여 북방 민족의 침입을 통한 심판을 끝부분에서 강조하고 있다. 그리고 7-16장과 17-20장은 각각 중, 후미에 상징행동들을 가미함으로써 심판의 확실성을 증시하고 있다. 7-16장의 마지막 하위단락 13-16장의 죄론 곧 왕-선지 주제와 17-20장의 죄론 곧 왕-선지 주제는 그 다음 21:11-23장에서 동일한 순서로 나타난다. 특히 17-20장의 왕-선지-시드기야 텍스트는 21:11-24:10에서 동일한 순서로 나타난다. 이는 26-34장/35-44장에서 중요한 발전을 보인다. 구원 경륜은 2-20장에서 아직 희미하게 나타난다. 유다 멸망-유다 구원-열방구원/ 유다 멸망-열방 멸망 등이 조금씩 보이며 이것은 25장에 명시되고 26-34장에서 유다 멸망-유다 구원으로 35-51장에서 유다 멸망-열국 멸망-바벨론 멸망으로 확장된다. 2-20장은 죄에서 심판으로의 이동이 강한 신학적 주제이고 26-34장은 이 주제에 더하여 유다 구원이 35-51장은 열국 멸망이 강조되었다. 각 단락들은 과거와 현재의 죄에서 가까운 미래의 심판으로 나아간다. 시간적으로는 종말론적으로 공간적으로는 유다에서 열방으로 확대되는데 교차적으로 나타난다.

4. 다른 학자들의 구조 평가

여기서 필자는 본인이 위에서 다룬 것들과 관련하여 문학적 주제들과 인클루시오에 중요성을 둔 학자 A. J. O. van der Wal과 신학적 주제들에 중요성을 둔 Martin Kessler의 아티클들을 다룰 것이다. 이 두 분의 아티클들은 한 책에 편집되어 있다. 그리고 필자는 최종적으로는 근래에 주장된 교차대조적 구조를 평가하려고 한다.

1) A. J. O. van der Wal: 주제들의 연결성 그리고 인클루시오(Inclusio, 수미쌍관)

van der Wal의 논의는 예레미야서의 거시구조에 대한 통찰력 있는 가장 최근의 문학적 접근이라 하겠다. 그의 논의를 단락에 따라 정리하면 다음과 같다. (1) 1장의 언어와 24장의 표현 중에 일치점들이 있다. 23:39-40과 51:63-64는 결론적 언급이다. 따라서 1-23장과 24-51장으로 나누어 지는데 2:8과 23:13은 ‘바알을 통해 예언함’이 들어 있는데 2:8은 유다와 관련하여 23:13은 북이스라엘과 관련된 것이지만 같은 의미임으로 인클루시오를 이루고 있다고 보아 2-23장을 묶고 1장은 서론을 본다. 그리고

25장과 50-51장이 상응하는데 (바벨론도 멸망함) 그러면 24장을 서론으로 볼 수 있는 것이다. 정리하면 1장 서론+2-23장/ 24장 서론+ 25-51장으로 나눌 수 있고 52장은 역사적 부록으로 본다. (2) 1-23장은 세분하면 다음과 같다. 1:19와 15:20은 “그들이 너와 싸우나 그들이 너를 이기지 못하리라”는 말씀을 공유하고 있다. 따라서 1-15장과 16-23장으로 나누어진다. 또 1-15장은 1-6장과 7-15장으로 나누어지는데 왜냐하면 1:17-19와 6:27-30이 서로 인클루시오를 이루고 있기 때문이다. 1-6장은 주제들 꾸러미를 형성하고 앞으로 7장 이후의 후속 단락들에서 발전하고 확장된다. 그리하여 세 단락이 분해되는데 1-6장, 7-15장, 16-23장은 공히 선지적 내러티브로 시작하고 1-6장과 7-15장은 개인적인 섹션으로 끝이 난다. (3) 24-51장에 대하여는 먼저 25:19-26에 있는 나라들의 목록이 46-51장과 관련된다. 32-44장은 예레미야의 전기로서 그의 예언적 행동들이 있는 내용들로 따로 묶을 수 있다. 이것은 32-39장과 40-44장으로 나눌 수 있는데 유다의 포로와 예루살렘의 멸망이 각각 들어 있다. 25-31장은 24장에 나타난 주제들 꾸러미, 즉 땅에서 축출됨(24:9), 귀환(24:5-6), 건축과 재배(24:6), 언약(24:7), 마음(24:7) 그리고 회심(24:7) 등의 주제들이 재현되는 장들이다. 여기서 30-31장 소위 위로의 책은 동떨어져 있는 것이 아니라 24장의 주제들 꾸러미의 재현으로 보아야 한다. 30-31장은 25-31장을 마감한다. (4) 주제들의 연결을 볼 때, 26장 성전에서 유다 백성들의 회개를 촉구하는 내용은 7장과 연결된다. 이 회개 촉구가 무의미한 것이 되었을 때 27-29장 바벨론에게 점령 당할 것이 예언된다. 27:2-3 외국의 정치 지도자들, 27:12의 시드기야 27:16의 제사장들과 백성은 1:18에 열거된 선지자의 예언을 받지 않는 자들과 대응된다. 29:10-14의 내용들도 24장에서 예시된 것들의 반복이다. 마찬가지로 무화와 나무 이미지(29:17), 칼과 기근과 온역(29:17)도 24장에서 인용된 것이다. 포로 기간 70년도 25장에서 소개된 것이 다시 29:10에 나타난다. 30-31장의 내용은 32-33장에서 재현된다. 또한 30-31장은 구조에 있어 먼저는 25장과 연결되었고 그 다음은 50-51장과 연결되어 구조적 축을 형성한다. 합하여 말한다면 25장과 30-31장과 50-51장이 연결된다. 연결 자료들은 ‘하나님이 유다를 압박한 자들을 찾아가심’, ‘하나님의 진노’, 그리고 ‘유다의 회복’이다. 24-31장은 예레미야서의 중심이다.³²

van der Wal의 논의는 책의 주제들의 연결성에 주의를 기울인 점과 인클루시오라는 문학적 장치를 구조에 적용한 점이 돋보인다. 그의 논의에 의

문점들을 제기하면 다음과 같다: (1) 2-23장을 함께 묶을 경우 중간에 연대기적 순서를 거스르면서 의도적으로 삽입된 시드기야 텍스트들이 지닌 주제들의 중요성을 간과하게 된다. (2) 24:1-10을 25-51장의 서론으로 보는 것은 좋으나 역시 24장은 연대기적 순서를 거스른다. 25장의 열국 목록이 46-51장에 거의 그대로 재현되고 25장의 바벨론 멸망이 50-51장에 드러나는 것은 그가 잘 관찰하였으나 21:11-23장의 왕-선지자 예언도 함께 26장 이하의 서론으로 기능하는 점을 그는 간과하였다. (3) 30-31장과 32-33장을 병행으로 본 것은 좋으나 그가 32장-44장을 예레미야 전기로 보면서 이번에는 주제적인 연결 보다 형식적인 준거로 구조를 본 것이 논의의 일관성을 떨어뜨린다. 30-31장과 32-33장을 병행으로 본다면 이것들을 하나로 묶고 34장의 시드기야 텍스트가 왜 다시 나왔는가 하는 것을 전체적인 면에서 고찰하고 35장부터 다시 왕-선지자 주제 발전과 유다 멸망-열국 멸망-바벨론 멸망으로 이어지는 구원 경륜을 보았다면 더 좋았을 것이다. 32-44장을 하나로 묶을 때 34장과 35장이 연대기적으로 거스르게 된다. 그가 25장에서의 바벨론 멸망 내용과 30-31장의 유다 회복과 50-51장의 바벨론 멸망 상황에서 유다 회복이 이루어지는 것을 연결하여 본 것은 훌륭하다. (4) 그는 51장 마지막이 예레미야의 말의 마침이 나타나므로 52장은 역사적 부록으로 본다. 그러나 이것은 단순한 부록이 아니고 앞의 시드기야 텍스트에서 예언하던 것, 곧 시드기야 같이 항복하지 않고 머물러 있던 자들은 죽었고 고니야 같이 포로되어 간 자들은 생존하게 되었다는 예언-성취 구도 때문에 의도적으로 배열된 본문임을 그는 간과하였다.

2) Martin Kessler: ‘약속 대 심판’ 및 ‘이스라엘 대 열국’의 신학적 주제들

Kessler는 신학적 준거들(criteria)에 의해 예레미야서의 구조를 논한 사람이다.³³ 선지서의 구조 이해에 있어서 필수적인 것이 ‘약속들(혹은 축복들) 대 심판들’의 대립쌍과 ‘이스라엘 대 열국들’이라는 대립쌍 이 두 가지

³² A. J. O. van der Wal, “Toward a Synchronic Analysis of MT Jeremiah,” in *Reading the Book of Jeremiah: A Search for Coherence*, ed. Martin Kessler (Winona Lake: Eisenbrauns, 2004), pp. 13-23.

³³ Martin Kessler, “The Scaffolding of the Book of Jeremiah,” in *Reading the Book of Jeremiah: A Search for Coherence*, ed. Martin Kessler (Winona Lake: Eisenbrauns, 2004), pp. 57-66.

라고 하면서 이것을 모르면 책은 독자에게 혼동으로 다가오며 어떤 일관성을 기대하기 힘들다고 하였다³⁴. 신학적 증거들 외에 문학적 증거들 및 선지서의 시공에 대한 퍼스펙티브를 함께 고려해야 된다고 믿지만, 필자는 신학적 증거들에 대한 그의 언급 자체에는 100번 동의한다. 그의 주장점들은 다음과 같다. (1) 25:1-7은 예레미야 이해에 있어 축(hinge, 경첩)이라고 하였다. 하나님이 보내신 선지자의 말씀을 듣지 않았으므로 이제 유다는 바벨론 왕 느부갓네살의 침입을 받게 될 것이라는 것이 11절 이하에 보인다. 1:10에 예레미야는 열방을 뽑고 심는 선지자로 부름을 받았다. 그는 유다 뿐 아니라 열방의 심판과 구원에 대한 선지자인 것이다. 하나님은 23년 동안 위협해 오셨으나 이제는 진짜 심판이 닥칠 것이라는 것이 25장의 문맥인 것이다. 느부갓네살은 하나님의 도구가 되어 열방을 칠 것이다. 이것은 46-51장과 이어진다. (2) 또한 25장은 유다가 바벨론에 망할 것이 나타나고 70년간 포로될 것 외에도 또하나의 중요한 축이 나타난다. 12절에 이 축이 보이는데 그것은 그 바벨론이 하나님의 심판의 대상이 된다는 것이다. 이 내용은 전체 구조 이해에 중요한데 50-51장과 연결이 된다. (3) 바벨론 심판과 연결되는 것은 무엇인가. 그것은 유다가 바벨론으로부터 도피하여 다시 자기 땅으로 돌아오게 된다는 사실이다. 결론적으로 예레미야서 이해에 신학적으로 중요한 세 장들이 있는데 그것은 1장과 25장과 51-52장이라는 것이다.

예레미야서 연구에 있어서 구약 저자들의 문학적 관습이나 그들의 시공적 시각만을 주의할 경우 이러한 신학적 면모를 소홀히 하여 그 구조의 보다 온전한 그림을 놓치기 쉬운 것을 Kessler가 보충하고 있다. 구원 경륜을 논하면서 사실 그는 이사야서에 나타난 구원 경륜을 겸하여 언급하고 있다. 그런데 Kessler가 문학적 주제들이나 선지자들의 시공에 대한 시각을 함께 구조 이해에 중요한 증거들로 보는지 그렇지 않은지는 알 수 없다. (1) 25장의 중요성을 일깨운 것이 그의 제일 중요한 공적이다. (2) 그러나 주제들을 더 자세히 고려하지 않은 점, 연대기 표시들로 나타난 문제점들, 맛소라와 70인역의 배열의 차이에 대한 고찰 결여 등이 여전히 남는다.

³⁴ Ibid., p. 60. “Unless this dialectic of “promises” versus “punishments” and “Israel” versus “the nations” is grasped, the book will remain a hopeless confusion to the reader, and the expectation of any sort of coherence will remain an idle dream.”

3) Jorge Pixley: 내용의 교차대조

Pixley³⁵ 그리고 D. A. Dorsey³⁶(Dorsey는 Pixley와 다르게 분해함) 같은 학자들은 예레미야서 전체의 내용을 교차대조적 구조로 이해하였다. 아래를 보라.

- A. Prose Introduction (1:1-3)
- B. Prophet to the Nations (1:4-19)
 - C. Judah's Sentence: Invasion from the North (2-6)
 - D. Rejection of God's Word (7-10)
 - E. Covenant Suspended: The Prophet's Impossible Role (11-20)
 - F. Conflicts with Kings, Prophets, and Nonexiles (21-24)
 - X. Sentences on Judah and the Nations (25)
 - F'. Conflicts with Kings, Prophets, and Exiles (26-29)
 - E'. A New Covenant and New Prophetic Role (30-33)
 - D'. Rejection of God's Word and Prophet (34-38)
 - C'. Invasion from the North Accomplished (39-45)
 - B'. Prophecies to the Nations (46-51)
 - A'. Prose Conclusion: The Fall of Jerusalem (52)

교차대조는 내용상 어떤 상응 요소들이 있기 때문에 가능하다. 그가 전혀 들어맞지 않는 내용들을 교차대조적으로 배열한 것은 아니다. 그러나 다음 몇 가지 점들에 의해 그의 구도는 부정적으로 평가된다. (1) 1:1-3의 표제와 52장 전체 내용을 연결시키는 것이 무리로 보인다. 1장과 52장은 여러 주제들 중에서 특히 예언-성취 주제로 연결되는 것이 사실이다. 선지자가 본 살구나무 가지 환상과 유다는 멸망 받고 시드기야는 포로가 되고 여고냐는 살아남은 것이 연결될 수 있다. 또한 ‘뽑고 심음’의 주제로도 1장과 52장의 상응을 생각할 수 있다. (2) 1:4-19의 선지자의 소명은 열방에 대한 것인데 이것 하나로 46-51장의 내용들과 연결시키는 것은 무리

³⁵ Jorge Pixley, *Jeremiah. Chalice Commentaries for Today* (St. Louis: Chalice, 2004).

³⁶ David A. Dorsey, *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis-Malachi* (Grand Rapids: Baker Books, 1999); 류근상 옮김. 구약의 문학적 구조: 창세기-말라기 주석 (서울: 크리스찬 출판사, 1999), p. 386.

다. 선지자의 소명에는 열방을 뽑고 심는 것 외에도 여러 다양한 주제들을 담고 있기 때문이다. (3) 북방 족속의 침입은 2-6장 뿐 아니라 후속 장들에서, 25장에서, 26-29장에서, 36장 이하에서도 계속 나타난다. 2-6장의 예언과 그것의 성취를 39-45장으로 연결시킬 만하나 다른 데서 나타나는 예언들은 어떻게 할 것인가 등등

최근 들어 이러한 교차대조적 구조에 따라 책들을 살펴보는 것이 많아졌다. 교차대조에 있어서 처음과 마지막이 상응하는 것(인클루시오)을 수궁할 수 있으나 그 외에 많은 것들은 인위적이고 독단적인 데가 있다.

결론

필자는 연대기적인 선후관계 고려, MT와 LXX 배열 차이에 대한 논의, 이질적 본문들에 대한 설명, 그리고 몇몇 학자들의 구조에 대한 논의들 평가를 하면서 예레미야서의 구조를 다루었다. 문학적인 주제들의 반복과 변이, 신학적인 준거들, 선지서의 시공에 대한 시각을 충분히 염두에 두면서 이러한 문제들을 다룬 결과 다음과 같은 결론을 얻게 되었다

(1) 연대적 선후를 거스르지 않고 책의 구조를 볼 수 있게 되었다. 위에서 언급한 준거들로 볼 때 1장은 주제들 꾸러미를 가진 전체 서론이며 2-20장은 그것의 1차적 전개다. 2-20장은 2-6장, 7-16장, 17-20장으로 나누어지고 각각은 우상숭배 주제와 선지자의 핍박 및 구원 주제가 처음과 마지막에 온다. 이 단락들 뒤에 놓인 21:1-10은 시드기야 때의 예언인데 예언-성취 주제를 따라 의도적으로 놓였다. 이 예언을 뒤에 나오는 왕들-선지자들 신탁들과 연대기적 차서를 거스르면서 놓을 이유가 없다. 이 신탁들은 다시 뒤에 나오는 시드기야 텍스트 24:1-10과 함께 26장 이후의 주제들을 커버하는 제1서론으로 놓였다. 25장은 제2서론으로서 구원 경륜적인 주제들을 담고 있고 1차적으로는 26-34장을, 2차적으로는 35-51장을 커버한다. 26-34장은 거짓 예언과 참 예언 주제가 강조되고 35-51장은 예언-성취 주제와 선지자의 구원 주제를 강조한다. 두 단락 모두 유다의 죄, 심판, 구원을 다루되 전자는 유다 구원이 강조되어 있고 후자는 열방 심판과 바벨론 심판이 강조되어 있다. 시드기야 관련 예언은 27, 29장에 보이고 30-33장을 지나 35장에 다시 한번 보인다. 이는 강조적인 의미가 있다. 35장 이후에서 이 예언들이 또 나타나고 그 다음에는 현실화된다. 45-51장을 지나 52장에 다시 한번 시드기야 역사를 서술하면서 그 예언의 성취를 강조한다.

(2) MT의 배열이 LXX에 비해 구조적으로 완전한 총체를 이룬다. LXX의 열국 예언이 25:13a 다음에 올 때 그 배열은 전후 문맥과 조화되기 어렵다. LXX

는 열국 예언 다음에 열국 리스트(진노의 잔)가 나타나는데 열국에 대한 자세한 예언들의 열국 순서가 진노의 잔의 열국 리스트와 순서를 달리한다. 그 합당한 이유를 찾기 역시 어렵다. 45장 바룩에의 권면은 전후를 잇는 다리 역할을 하는데 45장이 46-51장의 주제와 잘 연결되기에 그 서론으로서의 면모를 보인다. 만약 그렇다면 LXX의 배열은 45장 다음에 오는 열국 예언들을 다른 곳으로 옮겨 버림으로 구조적인 취약성을 드러낸다.

(3) 이질적으로 보이는 본문들은 실상은 전혀 이질적이지 않다. 2-20장은 먼저 우상숭배로부터 시작하여 여러 주제를 담고 마지막은 선지자의 박해/구원 주제를 두는 가운데 2-6장, 7-16장, 17-20장으로 나누어질 수 있다. 2-20장에서 7장 이후의 배열은 일관된 주제를 드러내지 않는 듯하나 7-16장과 17-20장은 각각의 죄론의 진행에 있어 우상숭배에서 시작하여 끝에 심판과 멸망과 애곡에 대한 내용을 둬서 일관성을 드러낸다. 7-16장의 마지막 하위 단락 13-16장과 17-20장은 우상숭배-왕들의 죄-거짓 선지자의 죄를 차례로 배열 함으로 다음에 오는 왕들-선지자들 신탁 속에 있는 주제들 우상숭배-왕들의 불의-거짓 예언자의 죄와 일치하게 하였다. 2-6장 7-16장 17-20장은 그 내용이 진행할수록 심판에 대한 내용이 더 짙어지고 특히 둘째 단락과 셋째 단락은 중, 후미에 상징행동들을 배치함으로 심판의 확실성을 강조한다. 21-25장까지의 주제들은 구조와 관련하여 본론에 자세히 설명되었다. 21:1-10 시드기야 텍스트, 21:11-23은 왕들과 선지자들 예언, 24장은 다시 시드기야 텍스트, 그리고 25장은 여호야김 4년의 시점에서 앞으로 있을 유다 멸망과 70년 포로, 그리고 열국 심판과 바벨론 심판을 알리는 중요한 구원사 아웃라인이다. 34장은 또 다른 시드기야 텍스트이며 35장은 말씀을 지킨 레갑족속과 그 후속 장들에 나타나는 유다 왕들의 말씀을 듣지 않는 면을 대조하기 위한 의도적 배치이다. 그리고 45장은 46-51장의 온 땅의 멸망을 알리는 서곡 역할로 주어졌다.

(4) 학자들은 대개 시드기야 텍스트들에 대한 설명을 하지 못하였다. 21:1-10, 24:1-10, 34장, 52장 등이 의도적으로 예언-성취 주제를 강조하는 면을 대개는 놓쳤다. 그들은 연대기를 거슬렀고 초기 역사 비평학이 잘못 기초를 놓는 바람에 (1-25장과 26-45장의 대별) 주제들의 발전을 적실히 보지 못하였다. 문학적인 면에서 van der Wal과 신학적인 면에서 Kessler의 논의는 참고할 만하다. 교차대조로 보는 것은 상응 요소들이 있기는 하지만 이 구조를 위해 학자들이 너무 짜맞추었다는 인상을 갖게 한다. 그들은 구조 인식에 있어서 주제들의 발전이나 신학적, 시공적 시각을 충분히 고려하지 않았다.

예레미야서의 구조에서 1장의 주제들의 집합이 다음 큰 단락들에서 반복되고 변화되는 모습을 자세히 분석할 필요가 있다. 본론에 대한 두 서론 21:11-24장과 25장을 함께 보면 26-52장의 이해가 쉬워진다. 예레미야서는 MT의 배열을 따라 연대기적 순서를 고려하고 그 문학적 주제들과 독특한 시공 시각에 따라 발전되어 가는 신학적 요소들을 눈여겨보면 놀라울 정도로 질서정연한 책임이 드러난다. 예언-성취를 통해서 그 안에 담고 있는 아직 이루어지지 않은 것들(이상적인 왕-이상적인 레위 제사장-이상적

인 참 선지자/포로 회복)에 대한 성취를 강하게 기대하게 하고, 유다와 열방을 뿔고 심으시는 주관자 여호와를 칭송할 것을 권면하고, 박해에도 불구하고 참선지의 예언을 이루시고 그를 구원하시는 구원자 여호와를 인내 속에서 의뢰하게 하려는 책의 메시지가 이 구조 인식을 통해 드러나게 된다. 필자는 독자 제씨의 구조와 메시지에 대한 더 치밀한 연구를 기대하며 이 소고를 마친다.

참고문헌 |

- Brueggemann, Walter. Jeremiah 1–25: To Pluck Up, To Tear Down, *International Theological Commentary*; Grand Rapids: Eerdmans/ Edinburgh: Handsel, 1988.
- Carroll, Robert P. Jeremiah: A Commentary. *OTL*; London, SCM, 1986.
- Dorsey, David A. *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis–Malachi*. Grand Rapids: Baker Books, 1999. 류근상 (역) *구약의 문학적 구조: 창세기–말라기 주석*. 서울: 크리스찬 출판사, 1999.
- Driver, S. R. *The Book of the Prophet Jeremiah: A Revised Translation with Introduction and Short Explanation*. London, New York, Toronto: Hodder and Stoughton, 1906.
- Eissfeldt, Otto. *The Old Testament: An Introduction*. Peter R. Ackroyd (tr.); Oxford: Basil Blackwell, Ger. 1934; Eng. 1965.
- Harrison, R. K. *Introduction to the Old Testament*. London: Tyndale, 1970.
- Huey, F. B., Jr. Jeremiah/ Lamentations: An Exegetical and Theological Exposition of Holy Scripture NIV Text. *The New American Commentary*; Nashville: Broadman, 1993.
- Hyatt, James Philip. Ecclesiastes, Song of Songs, Isaiah, *Jeremiah*. *The Interpreter's Bible* vol. 5; New York: Nashville: Abingdon, 1956.
- Janzen, J. Gerald. Studies in the Text of Jeremiah, *Harvard Semitic Monographs* vol. 6; Cambridge, Massachusetts: Harvard University, 1973.
- Jones, Douglas Rawlinson. Jeremiah. *The New Century Bible Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans, 1992.
- Keil, Carl Friedrich. *Manual of Historico–Critical Introduction to the Canonical Scripture of the Old Testament*. Vol. 1, George C. M. Douglas (tr.) Edinburgh: T. & T. Clark, 1869, 1872.
- Keil, C. F. and F. Delitzsch. Jeremiah, Lamentations, *Commentary on the Old Testament in Ten Volumes*. Vol. xx. *에레미야/예가 (상)*. 송봉길 (역) 서울: 기독교문화협회, 1987.
- Kessler, Martin. “The Scaffolding of the Book of Jeremiah,” in Martin Kessler (ed.)’s *Reading the Book of Jeremiah*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2004.
- LaSor, William Sanford, David Allan Hubbard, Frederic William Bush, and Leslie C. Allen. *Old Testament Survey: The Message, Form, and Background of the Old Testament*. Grand Rapids: Cambridge: Eerdmans, 1982, 1996.
- Longman, Tremper and Raymond B. Dillard. *An Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: Zondervan, 2006.
- Lundbom, Jack R. Jeremiah 1–20. *AB*; New York: Doubleday, 1999.
- Pixley, Jorge. Jeremiah, *Chalice Commentary for Today*; St. Louis: Chalice, 2004.
- Rendtorff, Rolf. *The Old Testament: An Introduction*. John Bowden (tr.) Philadelphia: Fortress Press, Ger. 1983; Eng. 1986.
- Smelik, Klass A. D. “An Approach to the Book of Jeremiah,” in Martin Kessler (ed.)’s *Reading the Book of Jeremiah*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 2004.
- Thompson, J. A. The Book of Jeremiah. *NICOT*; Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Van der Wal, A. J. O. “Toward a Synchronic Analysis of MT Jeremiah,” in Martin Kessler (ed.)’s *Reading the Book of Jeremiah: A Search for Coherence*. Winona Lake: Eisenbrauns, 2004.

[Summary]

The Macro-structure of Jeremiah: Problems in the Study and an Approach through the Literary and Theological Conventions of the OT Authors and Their Temporal-Spatial Perspective

The criteria that I use for the book's structure are stated in three aspects. The first one is literary. I recognize that the book's main sections are formed according to the group of the major themes and its variations. The second is theological which has two features: 1) each of main section's idea proceeds from the themes of God or sins to judgment and salvation; 2) it is also developed by the economy of God's salvation in Israel and then in Gentiles. The third criterion, much related to the theological one, is about the prophets' perspective. The prophets' words are presented from the geographical place of Israel to the place of the nations, and from the time of the past or the present to the future (to the near future/ the distant future/ and the far distant future).

The three criteria that I use for the structural study are from the OT authors' (or editors') literary and theological conventions, which are very much different from those of modern western writers. I use the criteria all together and at the same time to test the book's structure with regarding the book as a unified organic whole.

Concerning the structural study of Jeremiah, I set aside the concerns of the historical critical scholarship. The scholars' first concern was to trace the original word of the prophet with such formal or grammatical criteria as poem/prose and 1st/3rd person. In my evaluation, however, their historical reconstructions with those are not convincing, as the book's materials can not be clearly divided and reconstructed by the criteria. The main reason that I give up their criteria is not because I think them unimportant to understand the book's literary character

but because I consider the OT authors' convention is more important in structural analysis, I think we will hardly grasp the design of the book as a unified whole with the criteria.

Studying the book's structure, we meet three problems: 1) the book's materials are not arranged chronologically; 2) some of the book's materials are placed differently between MT and LXX; and 3) in some parts the book seems to have heterogeneous materials.

For the first problem, I placed the materials according to the time sequence on the basis of my criteria. Here I present the conclusion leaving out the detailed explanation. The book can be divided into two parts: chap. 1–21:10 and 21:11–chap. 52.

First of all, chap. 1 is the introduction not only for part 1 but also for the whole book. It has several major themes under the superscription ('from the 13th year of Josiah'... 'Jehoiakim'... 'until the end of the 11th year of Zedekiah'). And then the major themes in chap. 1 are spread all through 2:1–21:10. One notable thing is that the prophecy of captivity in the reign of Zedekiah, which emphasizes the theme 'prophecy–fulfillment', is placed at the end of this section. (I call it *Zedekiah Text*, since it occupies specific places in the book and plays an important part for the book's structure) I place it right after the elongated prophetic discourse chaps. 2–20, since its chronology is later than that of 21:11ff. The chronology will be against the sequence, if 21:1–10 is bound with the so-called 'Oracles of Kings and Prophets' that begins with the king Shallum. Thus, according to the chronology and by the criteria above, 2:1–21:10 is regarded a section: 'King Josiah' (3:6)... 'King Zedekiah' (21:1).

The author (or editor) makes the themes of chap. 1 developed in part 2, first placing two introductions at its head: 21:11–24:1–10 ('Shallum'... 'after Jeconiah was taken into exile') and 25:1–38 ('in the 4th year of Jehoiakim'). The first introduction consists of two units: 21:11–23:40 (Oracles of Kings and Prophets) and 24:1–10 (Prophecy to Zedekiah; a *Zedekiah Text*). 24:1–10 is a sort of Oracle of King, but it is not placed after 23:40, rather, it is intentionally arranged after the Oracles of Prophets to stress the theme of prophecy–fulfillment. The second introduction is especially

related to God's economy of salvation in Israel and then in the nations. This brief outline of the economy (25:1-38) is extensively mentioned in the following sections. In chaps. 26-34, we can get the destruction of Judah, her 70 years' captivity, and her restoration and in chaps. 35-44/45-51, the destruction of Judah and the destruction of the nations (including the destruction of Babylon and the restoration of Judah).

According to the chronology, chaps. 26-34 are from 'Jehoiakim' to 'Zedekiah'; chaps. 35-44, from 'Jehoiakim' to 'the 11th year of Zedekiah' and to 'Gedaliah'; and chaps. 46-51, from 'the 4th year of Jehoiakim' to 'the 4th year of Zedekiah'.

The theme of kings/prophets is described minutely in chaps. 26-34 in which the two parties the false prophets and the prophet Jeremiah continuously challenge each other. At the end of this section a prophecy on the ideal king is given. Prophecies with reference to Zedekiah are placed before (in chap. 27 and in chap. 29) and after this ideal king (in chap. 34).

Chaps. 35-44 begin with the theme 'refusal to the prophecy'(or refusal to the prophet by the evil king Jehoiakim) and proceed with Zedekiah Text in chaps. 37-38 (refusal to the prophecy by the evil king Zedekiah). This comes to a climax of the theme prophecy-fulfillment in chaps. 39-44 with such relevant incidents as the downfall of Zedekiah, the destruction of Judah, the salvation of the prophet, the survival of the captivated to Babylon, and the judgment of people who fled to Egypt. And chaps. 45-51 as a bundle that come after chaps. 35-44 deal with the destruction of the nations in terms of God's economy of salvation.

When we see chaps. 26-44 by the development of the theme 'kings/prophets' of 21:11-chap. 23, the two sections chaps. 26-34 and 35-44 become a parallel. And by the theme God's economy of salvation (i.e., planting and plucking up the nations) which was presented in chap. 25, the two sections chaps. 26-34 and 35-51 become a parallel. Both of them respectively deal with the destruction of Judah, the destruction of the nations, and the restoration of Judah one after another. In chaps. 26-34 was the restoration of Judah emphasised; in 35-51, the destruction

For the second problem, I regard MT (or the proto-MT) as a better manuscript than LXX (or its Hebrew *Vorlage*) in the book's structure, though I still appreciate the value of LXX as an ancient translation. We could think that LXX is consistent in the layout of the themes, but in fact it deviates from the OT authors' literary manner. Moreover, LXX is in chronological disorganization. I present its structural feebleness with discussion of its positioning 'the oracles against the nations' and its omission verses (29:16-20, 33:14-26, 39:4-13, and 52:28-30).

Concerning the oracle against the nations (chaps 46-51 MT), it comes after 25:13a (according to MT's chapter and verse) in LXX. When we read chaps. 25-51 by the order of MT, its theological themes are very logically arranged. The content of 25:1-13 is grasped as 'the destruction of Judah-the captivity of Judah-the judgment of Babylon'. And vv. 15-26, 'the judgment of Judah-the judgment of the nations (the judgment of Babylon for the last)'. These two can be simplified as 'the judgment of Judah-the judgment of the nations-the judgment of Babylon. This order is exactly maintained in the following sections; the judgment of Judah in chaps. 26-34 and the destruction of Judah-the judgment of the nations and Babylon in chaps. 35-51. On the other, when we read according to LXX, it is quite odd. After the introductory comment 'destruction of Judah-the captivity of Judah-the judgment of Babylon' in 25:1-13a like MT, the judgment of the nations appears abruptly. And then, it is followed by the concluding remark (v. 13b) about the oracle against the nations, and then it is followed by 'the judgment of Judah and the nations' again in the form of 'the cup' (vv. 15-38) of which order of contents of the nations is different from that of the oracle against the nations even with omission of Sheshach (= Babylon). In short, if an introduction is given with the order of the judgment of Judah, the nations, and Babylon, it is logical that the detailed content of the judgment of Judah, the nations, and Babylon is to come in the main body without disordering the table of contents of the nations. MT is constant to keep it, but LXX is not.

In terms of LXX's omissions that I selected above, they were indispensable

for the structure. The first is 29:16–20 which belongs to the larger context 29:1–20. The themes in 29:1–20 of MT are a variation of the themes which were once shown in 24:1–10, 21:9, and 25:11–12. Among the themes, 29:1–20 of MT especially emphasise the contrastive fate between the captivated to Babylon and the king and people in Jerusalem who do not surrender (i.e., a typical theme in *Zedekiah Text*). These two make a harmony all through the book, but the latter is absent in LXX!

The second omission is 33:14–26 which focus the ideal king and the ideal Levite priest. In fact this theme is not only a reversal of the theme of ‘the corrupt king and priests’ emerged in chaps. 2–20, but also a reappearance of the theme ‘the evil king and the ideal king’ once shown in 21:11–23:8. If this theme that once presented in the introduction (21:11–23:8) is not presented in the main body (33:14–26 in chaps. 26–34), it would be very awkward. But LXX ventures this!

The third omission is 39:4–13. These verses contain the realization of the downfall of the evil king Zedekiah which was repeatedly foretold before. In light of the importance of Zedekiah Text for the book, LXX’s missing out of it is very critical for its completeness. Moreover, LXX also leaves out the verses that contain the fulfillment of the theme of the prophet’s salvation, though a little of it is still seen in v. 14.

The fourth is 52:28–30 that shows the number of the captivated in three times. It is also important for the theme prophecy–fulfillment. In my evaluation, the author (or the editor) of the book inserted this account on purpose, which was no concern for the author of Kings to cite, in order to emphasize the theme.

The third problem is that there are heterogeneous materials such as 1) the collection–like materials in chaps. 2–20 (especially chaps. 7ff), 2) the so-called ‘Oracles of Kings and Prophets’ in chaps. 21–24, 3) the so-called ‘Book of Consolation’ in chaps. 30–33 which is in the judgment context, 4) chap. 45.

The design of chaps. 2–20 is investigated as follows:

Chaps. 2-6

1) Chaps. 2-4

(1) Chap. 2; (2) Chap. 3-4

2) Chaps. 5-6

(1) a 5:1-19; (2) a' 5:20-6:8; (3) a'' 6:9-30

Chaps. 7-16

1) Chaps. 7-9

(1) 7:1-16; (2) 7:17-29; (3) 7:30-8:3; (4) 8:4-9:2; (5) 9:3-26

2) Chaps. 10-12

(1) 10:1-25; (2) 11:1-17; (3) 11:18-12:17

3) Chaps. 13-16

(1) 13:1-27; (2) 14:1-22; (3) 15:1-21; (4) 16:1-21

Chaps. 17-21:10= Chaps 17-20+ 21:1-10

(1) a 17:1-27; (2) a' 18:1-23; (3) a'' 19:1-20:17 / (4) 21:1-10

Each of chaps. 2-6, 7-16, and 17-21:10 is from the idea of God or sins to judgment, to lament (lament for people/ lament for the prophet himself), and lastly to God's assurance to the prophet. The order of harmatology of each section is from worship to other gods (or idols) to the sins of kings and prophets. God's hope toward his people (that is, their repentance) was still strong in chaps. 2-6, but gradually it diminishes. On the other, the certainty of their destruction increases.

The order of these theological themes recurs in part 2. One interesting thing is that we notice the sequence of content between the last section (chaps. 17-20/Z 21:1-10) of chaps. 2-20 and the first introduction (21:11-23:40 'Oracles of Kings and Prophets'/Z 24:1-10) for part 2, i.e., between 'idol worship- unrighteousness of kings- Pashhur's persecution to the prophet/ prophecy-fulfillment' and 'worship other gods-unrighteousness of kings- false prophecy/ prophecy-fulfillment'. Part 1 and 2 commonly contain the themes appeared in chap. 1, however, the sins of kings/ prophets and their actual destruction are far more highlighted in part 2 than part 1. (For the detailed explanation about the subordinate sections and their relationship one another, refer to the Korean version)

Concerning chaps. 30-33, they seem heterogeneous in the judgment context. But if we do have a careful look according to the criteria, the

position is so natural. After the judgment of the previous chapters, the content of restoration in the distant future came at the end of the section. To this, another *Zedekiah Text* is attached for the theme prophecy–fulfillment. If we simply see chaps. 34 as judgment, we will be severely confused with its chronology, its order of theological themes, and its perspective as well.

Chap. 45 is a sort of bridge for the previous and subsequent section. But I see it as the introduction for Oracles against the Nations (LXX puts it differently), because its language corresponds to that of 51:6–7. God’s care for Baruch and His bringing evil upon all flesh adumbrate the judgment of the nations (of course including Babylon) and the salvation of His people. The language of this was already foreshadowed in 25:15–38, especially in vv. 31–32 (in the second introduction for part 2).

I do not believe the problems in the structural study of Jeremiai are thoroughly solved. But I think that careful application of my criteria makes people understand more of the book’s macro–design.

정사와 권세의 본질에 대한 선교학적 고찰

The Nature of Principalities and Powers: A Missiological Approach

서종대
(신약신학)

들어가는 말

정사와 권세 (Principalities and Powers)라는 개념은 최근 신약학계를 통하여 이루어진 연구업적과 더불어 20세기에 있었던 전반적인 학문적 토론을 통하여 복음 전도와 선교에 미치는 영적 능력(Spiritual Power)의 영향에 관한 이론의 형성과 발전에 매우 중요한 역할을 담당하였다. 바울의 서신에서 언급되는 정사와 권세라는 표현은 무엇을 또는 누구를 가리키는 것인가? 이것은 제도와 구조의 배후에서 영향력을 행사하는 “영적 존재”를 의미하는 것인가? 아니면 “인간이 세운 사회적인 제도와 구조자체”를 의미하는 것인가? 정사와 권세라는 말의 정확한 의미를 놓고 계속되었던 학자들 간의 토론은 헨드리쿠스 벌코프(Hendrikus Berkhof), 하인리히 실러(Heinrich Schlier), 오스카 쿨만(Oscar Cullmann)이 주도하는 세 갈래 해석의 흐름으로 요약할 수 있다. 각 이론들은 선교와 목회현장 가운데 나타나는 구조적인 악의 문제를 다룰 수 있는 차별적 전략을 가능하게 하므로 매우 주목할만한 가치가 있다. 특히 1980년대에 이르면서 정사와 권세에 관한 이해는 새로운 차원으로 접어들고 있다. 그 방향은 신학으로부터 선교학으로, 교회교리로부터 교회성장의 분야로 옮겨 가고 있다. 본 논문에서는 성경신학, 선교신학, 그리고 사회학을 연구한 학자들을 중심으로 정사와 권세의 본질에 대한 몇 가지 견해를 살펴본 후, 최종적인 결론을 내리고자 한다.

1. 사회 정치적 구조로서의 정사와 권세

정사와 권세에 대한 첫 번째 견해는 그것을 사회 정치적 구조로 보는 계열이다. 이 계열에 있어서 가장 영향력 있는 학자는 루돌프 볼트만(Rudolph K. Bultman)이다. 그는 정사와 권세를 비신화화했으며 인격적인 영적 존재들을 실존적인 것으로 해석하였다.¹ 볼트만에 의하면 “신약의 우주론은 본질적으로 그 성격에 있어서 신화적이다.”² 그러므로 그에 의하면 “정사와 권세”라는 표현은 우주의 객관적인 그림을 제공하기 위한 것이 아니며 오히려 실존적인 해석을 제공한다고 할 수 있다.³ 그는 정사와 권세라는 용어가 현대인들을 위하여 조금 더 이해하기 쉽게 해석되어야 한다고 주장하면서 그것은 인간 사회의 정치 경제적 구조를 의미한다고 말한다. 벌코프(Berkhof)의 *Christ and the Powers*(1953)는 이같은 해석에 많은 영향을 끼친 저서이다. 벌코프의 주장은 사도 바울이 권세라는 단어를 이해함에 있어 유대인들의 이해와는 달랐지만 유대인들의 묵시문학으로부터 권세라는 단어를 빌려왔다는 것이다. 유대인들의 묵시문학을 쓴 사람들은 주로 정사와 권세를 하늘의 천사들로 이해했다. 그러나 사도 바울이 그것을 경제적, 사회적, 그리고 정치적인 구조를 의미하는 것으로 재해석하였다는 것이다. 그러므로 벌코프 또한 정사와 권세를 비신화적으로 이해하였다.⁴

이같은 벌코프의 견해는 월터 윈크(Walter Wink)의 저서들, *Naming the Powers*(1984), *Unmasking the Powers*(1986), 그리고 *Engaging the Powers*(1992)등을 통하여 반영되고 있다. 윈크는 자신을 볼트만(Bultmann)파라고 부르는 것에 대하여 이의를 제기하고 있음에도 그는 사회 구조들과 분리된 영적 실체는 존재하지 않는다고 결론지음으로써 궁극적으로 영적인 존재들을 비신화화 하였다. 그에 의하면 영적 권세들은 “사회 기관들에서 발견되는 물질의 내적 측면 또는 힘의 실제적 현현”으로 축소된다.⁵ 윈크는 근본적으로 사도 바울이 정사와 권세라는 단어의 비신화화를 향하여 이

¹ Bultmann, “New Testament and Mythology,” in *Kerygma and Myth: A Theological Debate*, ed. Hans W. Bartsch, trans. Reginald H. Fuller, (London:SPCK, 1953), 1-44.

² *Ibid.*, 10.

³ H. Berkhof, *Christ and the Powers* (Scottsdale, PA:Herald Press, 1953), 23.

⁴ W. Wink, *Naming the Powers: The Language of Power in the New Testament* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1984), 104-105.

⁵ *Ibid.*, 104.

미 발걸음을 내딛었다는 벌코프의 주장에 동의하고 있다. 이같은 그의 비인격화의 경향은 정사와 권세를 인격적인 영적존재로 파악하고 있는 다른 학자들로부터 반박을 사고 있다. 이 부분에 관하여는 이 논문의 뒷부분에서 다루도록 하겠다.

존 요더(John H. Yoder)는 재세례파(Anabaptist)의 윤리적 전통을 옹호함에 있어서 선도적 입장에 있는 사람으로서 벌코프의 해석을 따르고 있다. 그의 책, *The Politics of Jesus* (1994)에서 요더는 벌코프의 견해를 정리하면서 정사와 권세의 의미에 대하여 새로운 의문을 제기하고 있다. 요더에게 있어서 사도 바울이 사용한 정사와 권세라는 용어는 다양한 종류의 구조들을 가리킨다. 그는 다음과 같이 주장한다.

만일 우리가 이 암시의 풍부함을 조금 더 관념적으로 분석할 수 있다면 우리는 종교적 구조들(특히, 안정된 고대 원시적 사회들의 종교적 뒷받침들), 지적 구조들(-학 또는 -주의), 도덕적 구조들(규칙과 관습들), 정치적 구조들(군주, 마켓, 학교, 법정, 민족과 국가)의 총체적인 이상을 갖고 있다고 말할 수 있을 것이다. 그 전체는 압도적으로 광대하다. 그럼에도 불구하고 조심스러운 분석이 진행되고 있는 이 곳에서조차 바로 이 “구조들”이 사도 바울이 권세들에 관하여 말하고 있었던 것임을 우리는 목격한다.⁶

선교적인 측면에서 볼 때, 정사와 권세를 사회적인 구조로 보는 이같은 견해는 세계교회협의회(WCC)라는 에큐메니칼 진영에 강력한 영향을 주었다. 따라서 1960년대부터 에큐메니칼 학자들은 구원을 죄와 사탄의 지배로부터의 해방이라는 의미보다 사회적, 구조적인 악으로부터의 해방으로 정의하기 시작하였다. 그들에게 있어서 개인의 회심과 변화는 그렇게 중요하게 여겨지지 않았고 주된 관심은 사회개발과 인간성 증진에 집중되었다. 결과적으로 이 견해는 전통적인 의미의 복음 전도와 선교에 매우 부정적인 영향을 주었다.⁷ 사회 구조적 악을 민감하게 의식하고 있는 한국의 민중 신학자들은⁸ 이 계열의 해석을 강하게 지지하고 있다.

⁶ J. Yoder, *Politics of Jesus: Behold the Man! Our Victorious Lamb* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994), 142-143.

⁷ D. Nix, “An Analysis of Select Issues Which Influence the Effectiveness of Australian Baptist Missiary Society Personnel in Facing Spiritual Warfare,” (Ph. D. Dissertation, Southwestern Baptist Theological Seminary, 1999), 33-34.

2. 보이지 않는 영적 존재로서의 정사와 권세

정사와 권세를 영적 존재로 보는 전통적인 해석은 그것들이 사회구조의 배후에 있으면서 인류에게 해를 끼치는 인격적이고 초자연적인 사단의 대리자들이라는 것이다. 벌코프의 책이 출판된 직후 실러(Schlier)는 그의 책, *Principalities and Powers in the New Testament*(1961)에서 이 해석을 재주장하였다. 그는 정사와 권세란 인격적이고 강력한 어떤 영적 존재들을 의미한다고 주장한다.⁹ 실러에게 있어 사도 바울이 사용했던 “정사와 권세”는 “악의 영들”(엡 6:12)을 가리키며 그것들은 공판 복음서와 사도행전에 나타나는 영들, 사악한 영들, 불결한 영들 그리고 귀신들과 동일하다.¹⁰

정사와 권세를 정치사회적 구조로 보는 벌코프의 견해에 대한 피터 오브라이언(Peter O'Brien)의 반론은 그것들을 영적존재로 보는 실러에 계열의 해석의 진수를 보여준다. 오브라이언은 다음과 같이 주장한다.

정사와 권세에 관한 에베소서의 세 가지 주된 언급은 1:20-21; 3:10; 그리고 6:10이하 이다. 우선 그리스도는 “모든 정사와 권세와 능력과 주관하는 자 위에...” 부활하셨다고 말한다. 이 구절에 나오는 정사와 권세가 “지구상의 모든 통치자들과 기관들”을 의미한다고 해석할 수 없는 이유는 그리스도께서 승천하신 왕국이 하나님의 우편, “하늘”에 있다고 구체적으로 지적하고 있기 때문이다. 따라서 지상에 존재하는 구조들은 이 내용에 적용될 수 없다. 3장 10절도 마찬가지이다. 바울이 하나님의 폭넓은 지혜가 교회를 통하여 세상의 권력 구조들에게 드러나고 있다는 것을 말하고 있다는 식의 해석은 “하늘에서”라는 이 언급 때문에 매우 부자연스러울 수 밖에 없다. 또한 마지막으로 6장 10절 이하에서 그리스도인의 영적 전쟁은 “혈과 육에 대한 것이 아니요 정사와 권세에 대한” 이라고 밝히고 있다.¹¹

스티븐 모트(Stephen Mott)는 정사와 권세의 본질에 관한 그의 해석에서

⁸ 민중이라는 용어는 일반적으로 사회적으로 소외되고, 경제적으로 착취 받는, 또 정치적으로 억압받는 하층 사람들을 가리킨다. 민중 신학은 1970년대와 80년대의 남한의 군사 독재에 대항한 민주화 운동 과정에서 민중의 인간적인 고통과 역사적 비극에 함께 했던 신학자들의 숙고로부터 태동하게 되었다.

⁹ H. Schlier, *Principalities and Powers in the New Testament* (New York: Herder and Herder, 1961), 67.

¹⁰ *Ibid.*, 15-16.

¹¹ P. O'Brien, “Principalities and Powers and Their Relationship to Structures,” *Reformed Theological Review* 40(1): 4.

실리의 의견을 되풀이한다. 모트에 의하면 “신약에 나타나는 정사와 권세는 영적인 존재들이다; 그들은 사회적인 세력들이나 원칙들로 비인격화되지 않는다.”(1982:7-8). 그는 많은 종류의 구조들이 권세 자체라고 할 수 없으며 그것들은 권세의 도구에 불과하다고 주장한다.(1982:4-6, 10) 모트는 다음과 같이 주장한다

신약에서 권세들은 타락하였다. 그들은 사탄과 관계되어 있고 (엡 2,2; 6,11-12), 그리고 그리스도는 그들에게 승리하셨다.(골 2,15) 그들은 그리스도인들을 공격하기 위하여 정부들에 대한 그들의 권위를 사용하였다. 믿는 자들에 대한 환난이나 핍박에 대한 사도 바울의 글(롬 8,35)은 천사들이나 권세자들이 그리스도 안에 있는 하나님의 사랑에서 우리를 끊을 수 없다(38-39절)는 그의 확신을 배경으로 한다. 그 권세들은 정치적, 사회적 기관들을 움직임으로써 그리스도인들을 괴롭힐 수 있다. 요한계시록은 사탄의 권세 조직에 의한 사회의 정치적 기관에 대한 완전한 지배를 벌난 형상으로 묘사하고 있다(1982:8-9).

존 스토트(John R. W. Stott)는 신학적인 이유들을 근거로 이 견해를 지지하는 많은 유능한 신학자들 중의 한 사람이다. 그는 이렇게 말한다.

정사와 권세가 누구였는가를 사도 바울이 신중하게 설명했던 것처럼 -- 최초의 창조, 이어서 일어나는 타락, 그리스도를 통한 분명한 패배, 교회를 통한 교훈, 계속되는 적대감과 최종적인 멸망-- 모든 것들이 사회 체계나 기관, 전 통보다는 영적 존재들에게 보다 자연스럽게 적용된다는 것은 매우 명백한 사실이다. (1979:273)

클린턴 아놀드(Clinton E. Arnold)는 영적 권세에 관한 그의 연구를 통하여 사도 바울이 정사와 권세를 사탄의 왕국¹²에 속한 타락한 천사들의 존재로 파악한 사람이라고 믿는다. 그는 이렇게 말한다.

사도 바울은 정사와 권세가 실제로 존재한다는 것을 조금도 의심하지 않았다. 그는 그것들을 사탄의 왕국에 속한 천사와 같은 존재들이라고 보았다. 그들의 목표는 세계 종교와 기존 조직들을 지배함과 더불어 각 사람에 대한 직접적인 영향력을 통하여 하나님으로부터 인간을 멀어지게 하는 것이다. (1992:169)

아놀드는 정사와 권세를 사회구조로 보는 윙크의 논증을 반박한다. 아놀

¹² 클린턴 아놀드(Clinton E. Arnold)는 탈봇 신학교(Talbot School of Theology) 신학 석사 과정의 학장이며 신약 언어와 문학을 가르치고 있다. 그는 스코틀랜드의 알버틴 대학에서 신약 해석으로 철학 박사 학위를 받았으며 박사 과정 후 콜로새서를 연구하였다.

드는 에베소서에서 나타나는 권세와 주술을 연구하면서 그는 윙크가 주후 1 세기의 주술적 전통의 중요성을 설명하는 데 실패했다고 주장하였다.

헬레니즘의 영향 아래 있던 세상에서의 주술의 존재는 주후 1세기를 통해 윙크가 생각했던 비신화화의 경향과는 분명하게 반대되는 것이다. 주술의 실행은 사악한 영적 세력들-주술자들이 인간들이나 어떤 사회적 조직들이라고 결코 말하지 않았던 세력들에 대한 강력하고 왕성한 믿음을 의미한다. 주술자는 이름을 지니고 있었던 인격적인 영들을 믿었다. 그 영들은 어떤 일을 수행하거나 나타나도록 부름을 받았다. 그 영들은 기원 후 1세기, 헬레니즘 세계에 살고 있던 평범한 사람들에게 큰 두려움의 대상이었다.(아놀드 1989:50).

웨슬리 카(Wesley Carr)는 원칙적으로 이같은 해석의 입장에 있으면서 독특한 주장을 한다. 그에 의하면 “사도 바울이 분투하며 여행했던 이방 세계는 바울에게 맞섰던 강력하고 적대적인 세력이 존재한다는 것을 충분히 인식하지 못하였다”고 말하면서 그의 논리를 진전시키고 있다(1981:174). 카에 의하면 모든 영적인 권세들은 하나님의 보좌 주위에 있는 천사들의 군대로 생각되며 사도 바울은 정사와 권세들이 사탄에게 속한 세력들이라는 개념을 갖고 있지 않았다고 주장한다. 그는 “인격화된 악은 정체를 알 수 있는 사탄의 권세들의 무리라기보다 사탄[Satan]이라는 한 존재로 주로 초점이 맞추어진다.”고 말했다.(1981:26)

아놀드는 이같은 카의 주장을 비판하면서 정사와 권세에 대한 믿음이 신약 시대의 유대인들 사이에서, 이 시대의 이방 종교들 가운데에서, 초기 기독교에서, 그리고 사도 바울의 글들 가운데에서 어떻게 널리 퍼지게 되었는가를 보여준다. 카는 에베소서 6:12이 인간들에게 적대적인 영적 세력들에 대하여 뚜렷하게 말하고 있기 때문에 이 구절이 원문으로부터 빠져야 한다고 제안하였다. 그러나 아놀드는 이같은 카의 제안을 비판하면서 이러한 생략을 위한 어떤 근거도 원문에는 존재하지 않는다고 말하였다. (1989:72)

마이클 그린(Michael Green)은 정사와 권세들의 의미에 대한 접근을 함에 있어서 일반적으로 벌코프의 견해에 동의하고 있다. 그러나 권세들의 본질에 관하여 그린은 설러를 인용하며 복음서들에 나타난 귀신들과 사도 바울의 서신에 나타나는 권세들이 분리될 수 없다고 말하였다.(1981a:82) 그는 신약의 가르침의 중요한 요점은 이러한 권세들을 초자연적 세계의 영적인 존재들로 보는 것이라고 주장하였다. 그린은 그의 견해를 다음과 같이 요약하고 있다.

...그 개념들을 비신화화하는 경향이 있어왔다. 그들을 타락한 영적 존재들이라고 여기지 않고 국가, 계급 투쟁, 선전, 국제 기업들 등 그것들이 폭군이 되거나 또는 인간의 절대적 충성의 대상이 될 때 그들을 지구상에 존재하는 조직들로 간주한다. 한편 골로새서 1:16, 2:15, 로마서 8:38, 에베소서 6:12에 나타나는 권세들과 보좌들과 권위들은 초인간적인 존재들이 분명하게 드러난다. 신약이 가르치고 있는 요점은 이 권세들을 하늘 즉 영적인 세계의 영적인 실재로 보는 것이다. 예를 들면 에베소서에서 그들이 세 차례 등장하는데 매 차례마다 그들이 하늘에 존재하는 것으로 묘사되고 있다. 존 스토트가 그의 책 *God's New Society*에서 지적하듯 지구상의 어떤 세력들이 논의되고 있다고 믿는 것은 거의 불가능하다. 이것은 이 정사와 권세들이 정부나 여론 등을 조종할 수 없음을 의미하는 것은 결코 아니다. 다만 그들의 정체를 파악하는데 따르는 혼란을 제거하는 것이다.(1981a:84-85)

정사와 권세를 영적 존재들로 보는 이같은 입장은 피터 와그너(Peter Wagner), 찰스 크라프트(Charles Kraft), 탐 화이트(Tom White), 그리고 존 도슨(John Dawson)의 견해들로 대표되는 “제3의 물결 전통”¹³에 의해 적극적인 지지를 받고 있다. 이 그룹에 의하면 신약의 정세와 권세들은 인류와 인류의 조직들, 사회 정치적 체제에 영향을 미치는 영적 존재들을 가리킨다. 그들에 의하면 정사와 권세들이 기관들과 사회, 정치적 체제들을 통하여 자신들을 드러내는 것은 사실이지만 그들은 그것들과 구분이 가능한 “인격적인 영적 존재들”이다. 이같은 이론을 근거로 최근 선교학계에서는 도시와 지역사회의 배후에 존재하며 복음전파에 부정적인 영향을 행사하는 정사와 권세의 활동에 대한 연구가 활발하게 진행되고 있다. 또한 사단의 나라에 속하는 영적 존재로서의 정사와 권세에 대응하는 선교 전략으로서 영적 매핑 (spiritual mapping)과 동일시 회개 (identificational repentance) 그리고 전략적인 중보기도(strategic intercession)와 같은 신 개념이 등장하게 되었다. 선교에 있어서 이같이 정사와 권세를 초자연적인 존재로 이해하는 접근이 지니고 있는 장점은 사역에 있어서 복음전도를 최우선 순위에 놓는다는 것이다. 그러나 이 접근의 하나의 약점은 복음의 사회적 측면을 축소화하는 경향이 있다는 것이다.

¹³ 성령의 제3의 물결: 성령님께서 현재의 세상에서 하고 계시는 일을 살피며 이 현상에 참여하기를 원하는 복음주의자들 가운데 역사하시는 성령님의 새로운 움직임. 와그너는 급세기의 성령의 제1차 물결을 오순절 성령 운동의 발생으로 간주하였으며 성령의 제2차 물결은 은사주의 운동의 부흥 또는 후기 오순절운동(neo-Pentecostalism)을 그 시작으로 보았다.

3. 사회조직과 보이지 않는 영적 세력으로서의 정사와 권세

앞에서 언급한 두 입장 사이에서 중도적인 태도를 취하고 있는 대표적 학자는 오스카 쿨만(Cullmann)이다. 쿨만은 정사와 권세들이 천사와 같은 영적 존재들이며 동시에 사회적 권위를 가리킨다는 또 다른 견해를 나타낸다. 예를 들어 그는 정사와 권세들이 천사들과 천사들의 세력들을 가리킨다고 말하면서도 어떤 경우에는 벌코프의 의견에 동의라도 하듯 정사와 권세들을 거의 의인화된 세력들로 묘사하고 있다.(1956:108) 쿨만에게 있어서 고린도전서 2:8은 영적인 세력과 인간적인 세력의 두 언급을 뒷받침하는 확실한 근거이다. 고린도전서 6:1 이하에서 그리스도인들에 의한 일반 법정에서의 소송에 대하여 말하는 중에 천사들을 언급한 것은 천사들의 권세를 실행하는 대리자로서의 사회 기관들을 의미함을 잘 설명하고 있다는 것이다. 쿨만은 이 논쟁을 다음과 같이 결론짓고 있다.

로마서 13:1의 ἐξουσία가 국가와 또한 그 뒤에 존재하는 영적인 세력을 의미한다는 이중적인 해석은 언어학, 유대주의적인 개념 그리고 초대교회 그리스도인과 바울의 신학적인 관점에서 볼 때 하나의 가설로서 매우 타당하다. 물론 이것은 가설이며 당연히 ἐξουσία라는 단어의 세속적인 의미뿐 아니라 다른 모든 구절들을 통하여 그 자신이 말하고자 했던 의미까지도 사도 바울이 생각하고 있었다고 확신할 수는 없다. 그럼에도 불구하고 나는 신약학의 분야에서 우리가 불가피하게 사용하고 있는 다른 모든 가설들이 이 가설과 동일하게 매우 근거 있는 것이기를 다만 바랄 뿐이다.(1956:114)

에베소서 3:10, 6:12, 골로새서 1:16 그리고 2:15에서 나타나듯 ἐξουσία라는 단어가 때때로 천사와 같은 초자연적인 존재들을 언급하기 위하여 이용되는 것을 인정함에도 불구하고 클린턴 모리슨(Clinton Morrison)¹⁴은 이같은 쿨만의 가설을 강하게 부정한다. 에베소서 6:12이 악의 권세를 의미하고 있음에 반하여 대조적으로 에베소서 3:10은 선한 천사들의 권세를 말하고 있다. 단수형의 ἐξουσία조차도 사탄의 권위를 의미한다.(에베소서 2:2; 골로새서 1:13; 고린도전서 15:24) 그렇다면 Ἐξουσία는 여기에서 초인간적인 악의 세력을 의미한다고 이해될 수 있다. 그러므로 이 구절들이 악한 천사의 권세들을 암시한다는 논리 속에서 쿨만의 입장은 정확하다. 그

¹⁴ 클린턴 모리슨(Clinton Morrison)은 맥콜믹 신학원 (McCormick Theological Seminary)의 신약 교수이다.

러나 모리슨은 쿨만이 그의 가설을 적용했던 로마서 13:1-7에 관하여 집중적으로 반박한다.

우선 ἐξουσία라는 단어는 여기에서 ἀρχαί와 함께 사용되지 않으며 최소한 두 개 이상의 단어들로 이루어진 단어의 일부를 형성하고 있지도 않다. 로마서 13:1에서 ἐξουσία는 그러므로 영적인 권세들을 의미하는 사도 바울의 서신에 나타나는 모든 다른 것들과 구별된다. 두 번째로 영적인 권세들을 가리키는 사도 바울의 다른 구절들과 달리 로마서 13장은 그리스도의 역사를 다루고 있지 않음이 뚜렷하다. 세 번째로 쿨만은 관원들을 인간과 영적인 세력 모두로 이해함에 있어서 고린도전서 2:8로부터 지나치게 많은 것을 도출하였다. 네 번째로 적대적인 영적 세력들이 그리스도에게 패배한 후로 그리스도의 분명한 사역을 위해 그 영적 세력들이 다시 어떤 역할을 위임 받았다는 증거가 신약에 없다. 만일 이 제안이 논리적으로 계속된다면 그것은 그 영적 권세들이 믿는 자들을 그리스도 안에서 다스린다는 사실을 의미할 것이다. 그러나 사실은 그 반대이다: 그리스도와 연합됨으로써 믿는 자들은 더 이상 이 세상의 영적 세력들에게 지배되지 않는다.(골 2:20 참조) 다섯 번째 로마서 13:1-7를 통한 사도 바울의 가르침은 구약의 예언적이고 계시적인 조명, 그리고 하나님의 예정과 하나님 자신의 목적을 위하여 인간 통치자들을 사용하시는 지혜로움의 전통 안에서 가장 잘 이해될 수 있다.(모리슨 1960:40-54)

맺는말

정사와 권세에 대한 벌코프의 해석은 과학 시대에 살고 있는 우리에게 시사하는 바가 크다. 이 견해의 가장 큰 공헌은 사회적인 구조들이 인류를 섬기기 위한 그 본래의 목적으로부터 벗어나 폭군이 될 수 있다는 사실을 심각하게 고려하고 있다는 점이다. 그러나 이 견해는 현대사상의 유물론적인 사고를 토대로, 악한 영들이라는 초자연적인 존재의 가능성을 놓치고 있다. 그러므로 이 견해는 천사들이나 사탄, 악한 영들의 존재조차도 믿지 않았던 볼트만에 의해¹⁵ 가장 잘 설명된 자유주의 학자들의 성경

¹⁵ 볼트만의 책, 신약과 신화와 다른 기본적인 글들(New Testament and Mythology and Other Basic Writings)(1984)과 예수그리스도와 신화(Jesus and Christ Mythology)(1958)를 보라.

의 비신화화라는 흔적을 갖고 있다. 벨코프가 그 세력들이 인격적인 영적 존재들이라는 개념의 가능성을 사도 바울이 남겨 놓고 있다고 생각했었음에도 그는 이 논제를 더 이상 명확하게 밝히는 것을 주저하였으며 소수의 견해로조차도 인정하지 않았다.

정사와 권세를 천사와 같은 존재들과 사회적 권위들 모두로 이해하는 쿨만의 견해 역시 다른 뜻을 함축하고 있다. 사도 바울은 하늘의 권세들과 땅의 권세들을 분명하게 구분하고 있다. 사도 바울은 말하기를 그리스도께서 “하늘과 땅에서 보이는 것들과 보이지 않은 것들과, 보좌들이나 주관들이나 정사들이나 권세들과”(골 1:16; 1:20 참조) 만물을 창조하셨다. 이 두 차원의 권세들 사이의 대조는 또한 에베소서 6:12: “우리의 싸움은 혈과 육에 대한 것이 아니요 정사와 권세와 이 어두움의 세상 주관자들과 하늘에 있는 악의 영들에게 대함이라”에서도 발견할 수 있다. 이 땅의 권세들은 하늘에 있는 훨씬 더 중요한 권세들의 단순한 도구에 불과하다. 그러므로 사도 바울은 이 두 권세들을 분명하게 구분하고 있다.

그러나 정사와 권세들을 사탄의 왕국에 속한 초자연적이며 인격적인 영적 존재로 간주하는 신학자들의 입장이 가장 설득력 있는 해석이다. 정사와 권세에 대한 에베소서의 모든 언급(1:21; 3:10; 6:12)은 단순히 앞뒤의 문맥을 통하여 연구되어야 한다. 모든 언급이 또한 “하늘에서”라는 구절과 함께 사용되었다는 사실은 영적 존재들의 보이지 않는 속성을 암시하는 유력한 증거이다.(스토트 1979:273; 1995:244-248) 정사와 권세의 목적은 세계의 종교들과 기존의 여러 다른 조직들에 대한 막대한 영향력을 행사함과 동시에 인간에 대한 영향력을 사용함으로써 인간을 하나님으로부터 멀어지도록 하는 것이다. 그러나 이러한 해석의 한 가지 문제점은 골로새서 1:20의 해석이다. 만일 골로새서 1:16의 권세들이 악한 영들을 의미한다면 1:20은 이 악한 영들이 하나님과 화목하게 될 것이라는 사실을 의미한다. 그러나 이것은 요한계시록 10:10과 마태복음 25:41의 말씀과 배치된다. 이러한 문제에도 불구하고 전체적으로 정사와 권세를 초자연적인 존재로 보는 이 접근은 가장 신뢰할 수 있으며 설득력 있는 견해이다.

[Summary]

The Nature of Principalities and Powers: A Missiological Consideration

Twentieth-century scholarly debate, as well as recent findings of New Testament study, concerning “the principalities and powers” has played a significant role in theories concerning the influence of spiritual power on evangelism/missions. To what or to whom does the phrase “principalities and powers” refer in the Pauline literature? Does it refer to “spiritual power” or “human agencies”? Its precise meaning has continued to be a subject of discussion among scholars, with three patterns of interpretation developing along the lines of interpretations offered by Berkhof, Schlier and Cullmann. These theories are worthy of being observed because each instigates a different strategy for addressing structural evil in ministry and missions. Since the 1980s “principalities and powers” has taken on new dimensions, its orientation has been shifted from theology to missiology, from church doctrine to church growth. There has been a recent trend among contemporary theologians of identifying the “principalities and powers” with the socio-political structures of human society. Berkhof’s *Christ and the Powers*¹⁶ has been influential in this regard. His thesis is that Paul borrowed the vocabulary of the powers from Jewish apocalyptic, yet his understanding of them was different. Jewish apocalypse thought primarily of the principalities and powers as heavenly angels but Paul reinterpreted them as economic, social, and political structures. Thus Berkhof also demythologized the principalities and powers.

¹⁶ H. Berkhof, *Christ and Powers* (Scottsdale, PA: Herald Press, 1953), 23.

The traditional interpretation of the “principalities and powers” has been that they are personal supernatural agencies inimical to humankind. Just after Berkhof’s book was published, Heinrich Schlier reasserted this interpretation in *Principalities and Powers in the New Testament*.¹⁷ He argued that the powers “are encountered as a kind of personal and powerful beings”. For Schlier, the Pauline terms “principalities and powers” refer to “spirits of wickedness” (Eph. 6:12), and they are identical with spirits, wicked spirits, unclean spirits and demons of the Synoptic Gospels and Acts. O’Brien’s argument against Berkhof follows in the line of Schlier. He comments:

The three main references in Ephesians to the principalities and powers are chapters 1:20–21; 3:10 and 6:10ff. In the first Christ is said to have been raised by God “far above all rule and authority, power and dominion…” The difficulty with interpreting this to mean “far above all earthly rulers and institutions” is that the realm in which Christ has been supremely exalted is specifically designated as “in the heavenlies” at God’s right hand. Earthly structures do not fit this context. At chapter 3:10, again because of the allusion to “the heavenly places,” the interpretation which considers Paul to be asserting that God’s manifold wisdom is made known through the church to the power structures on earth is very strange indeed. Finally, in chapter 6:10ff the Christian’s spiritual warfare is said to be “not with flesh and blood, but with principalities and powers…”¹⁸

Between the above two positions, Oscar Cullmann represents another view which sees the powers as both “angelic beings and civil authorities.” For example, he regularly refers to the powers as “angels” and “angelic powers,” but on one occasion he specifically describes them as “almost personified powers,” an indication that he might concur in Berkhof’s analysis.¹⁹ For him 1 Cor. 2:8 is a solid ground for the double reference to both spiritual and human forces, while in 1 Cor. 6:1ff mention of

¹⁷ P. O’Brien, “Principalities and Powers and Their Relationship to Structure,” *Theological Review* 40 (1): 4.

¹⁸ P. O’Brien, “Principalities and Powers and Their Relationship to Structure,” *Theological Review* 40 (1): 4.

¹⁹ Oscar Cullmann, *The State in the New Testament* (New York: Charles Scribner’s, 1956), 108.

angels in connection with litigation by Christians in the civil court is best explained by reference to the idea of the civil authorities as the executive agents of angel powers.²⁰

Berkhof's interpretation of the principalities and powers is suggestive to us in a scientific age. The primary contribution of this view is that it seriously considers the fact that social structures can become tyrannical and abuse their original purpose of serving humanity. However, it dismisses the possibility of the metaphysical reality of evil spirits based on the materialistic ideology of modernism. Thus, it has a trace of the demythologization of liberal scholars, best represented by Bultmann who have rejected the belief even of the existence of angels, demons and evil spirits. While Berkhof does think that Paul leaves open the notion that the powers are personal spiritual beings, he refrains from clarifying the issue any further, even regarding it as a minor point. Cullmann's understanding of the powers as both "angelic beings and civil authorities is also implicative but Paul explicitly distinguishes between "powers" in heaven and "powers" on the earth. Paul says, Christ created all things "in heaven and on earth, things visible and invisible, whether thrones or dominions or rulers or powers" (Col. 1:16; cf, Col. 1:20). The contrast between these two spheres of powers is also found in Ephesians 6:12: "For our struggle is not against flesh and blood, but against the rulers, against the authorities, against the powers of this dark world and against the spiritual forces of evil in the heavenly realms." The earthly "powers" are simply tools used by far more significant powers in the heavenly realms. Thus Paul is clearly differentiating between these two powers.

I follow the position of theologians regarding the principalities and powers as transcendent personal spiritual beings belonging to Satan's

²⁰ *Ibid.*, 106-8.

kingdom. All references in Ephesians to the principalities and powers (1:21; 3:10; 6:12) simply need to be studied in context. The fact that all references are also coupled with the phrase “in heavenly places” is potent evidence to suggest the invisible nature of spiritual beings. Their aim is to lead people away from God through exerting influence on people as well as through exercising a great deal of influence over the world religions and various other structures of our existence. One problem of this approach is the interpretation of Col. 1:20. If the powers of Col. 1:16 are regarded as evil spirits, then Col. 1:20 suggests that these spirits will be reconciled to God. However, it is contrary to passages such as Rev. 10:10 and Mat. 25:41. Despite this problem, the supernatural approach is, on the whole, the most credible view of the principalities and powers.

호주 사회에 시작된 한인 공동체의 간추린 역사

A Brief History of The Korean Community in Australia

류 성 춘
(역사신학)

1. 시작하는 말: 호주 한인 사회의 시작

일반적으로 해외로 이주한 최초의 한인 이주 역사를 1903년을 기점으로 삼는다. 그래서 가장 먼저 해외 이주를 시작한 미국 로스엔젤레스에 있는 미주 한인회는 2003년을 미주 한인 이민 100주년으로 삼아 기념하였다.¹ 1903년부터 1945년까지 하와이 사탕 수수밭에 7400명의 계약 노동자를 비롯하여 1066명의 사신을 통해 결혼한 일명 사신 신부들, 그리고 약 600명의 유학생 및 정치 망명객이 하와이와 미국 서부 지역에 건너와 살면서 조국의 광복을 기원하면서 새로운 삶의 터전을 닦기 시작하였다.² 이것을 기점으로 해서 한민족의 해외 이주는 처음 시작되었다고 역사적으로 말할 수 있을 것이다.

미주 대륙보다는 조금 늦게 호주 땅에 처음으로 발을 내디딘 한국인의 모습은 아마도 1920년대 이전으로 거슬러 올라갈 수 있을 것이다. 호주 빅토

¹ 이선주, “로스엔젤레스 코리아타운 변천사.” *Since 1971- 한인록(The Korean Directory)*, 창간 33주년 특집호 (미주 한인회, 2004-2005), p. 1416.

² *Ibid.*

리아 장로교가 파송한 처음으로 선교사 조셉 헨리 데이비스(Joseph Henry Davies)가 1889년 그의 누이 메리 데이비스(Miss Mary Davies)와 함께 한국에 파송됨을 통해 비로소 한국과 호주와의 관계가 맺어지게 되었다.³ 이러한 관계가 맺어짐을 통해 이들 호주 선교사에 의해서 한국 태생의 어린이를 포함한 수명의 사람들이 공부와 훈련을 위해서 1921년부터 1941년 사이에 호주에 들어 온 것으로 기록되어 있다.⁴ 그 후 1953년 한국 전쟁 후 약간 명의 전쟁 미망인들과 전쟁 고아들이 호주 가정들에 의하여 입양되어 호주에 들어오게 되었다.⁵

그러나 1966년 호주의 백호주의 정책이 약간 느슨해졌을 때 유학생과 좋은 기술을 가진 소수의 사람들이 독립적인 이주자로 허락을 받아 호주에 들어 왔으며, 이보다 조금 앞서 유엔의 콜롬보 계획(Colombo Plan)에 의해 유학생과, 정부 공무원, 영어 교사들이 여러 가지 정부 프로그램에 의해 호주로 들어왔다.⁶ 그러나 이들은 엄밀히 말해서 이민자라고 하기 보다는 타의에 의해서 특별한 목적을 가지고 잠시 동안 머물다 가는 임시 거주자에 지나지 않았다. 물론 이들 가운데 일부가 여러 가지 이유를 통해 호주 사회에 정착하여 나중에 호주 한인 사회에 흡수되기는 하였지만 일반적으로 말하는 이민자의 범주에는 들지 못하지만 호주 땅을 밟은 초창기의 한국인이라는 점에서 역사적인 의미가 있다 하겠다.

1969년 처음으로 37명의 한국 이민자들이 호주 정부의 기술 이민 프로그램에 의해서 호주 시드니에 도착했다.⁷ 이들이 호주에 정착한 최초의 이민자라고 할 수 있을 것이며 이들로부터 호주에 대한 한국 이민 역사가 시작되었다고 할 수 있을 것이다. 또 1971년에 소수의 한국인 지질학자들이 호주에 와서 연구하도록 초청을 받았다. 그들은 1년 동안 연구를 위해 호주에 왔으나 그들의 가족들과 함께 호주에 머물게 됨을 통해 호주에 한인 공동체를 일구어 감에 있어서 일조를 하였던 것이다.⁸ 1971년 호주 정부에

³ 이상규, *부산지방 기독교 전래사* (부산: 글마당, 2001), pp. 43-44.

⁴ Australian Government ed., "Multicultural and Population Research Community Profiles 1991, Census Korean Born," *Bureau of Immigration* (Canberra: Australian Government Publishing Service, March, 1995), p. 1.

⁵ *Ibid.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ Sang Taek Lee, *New Church New Land* (Melbourne: The Joint Board of Christian Education, 1988), p. 32.

의한 인구 조사에 의하면 호주에는 468명의 한국 태생의 한국인들이 사는 것으로 조사되어 있다.⁹

그 후 베트남 전쟁의 종결을 계기로 베트남에서 철수했던 약 500 여 명 가량의 한국 민간인 엔지니어들과 각종 기술자들이 1972년과 1975년 사이에 호주에 왔다.¹⁰ 그들은 미국의 갑작스런 사이공 철수로 인해 주변을 정리할 틈도 없이 급하게 가족도 없이 혈혈단신으로 호주에 왔으며 일부는 제3국을 통해 호주에 들어왔다. 때마침 호주 정부는 인도주의에 입각해 1976년과 1980년 두 차례에 걸쳐 영주권이 없이 호주에서 살아왔던 사람들을 위해 호주 내에 정착하도록 허락해 주는 사면령을 실시하였다. 그리하여 그들이 오래 동안 떨어져 있었던 가족들과 재결합을 하게 되었는데 이것이 호주 내에 한인 공동체가 설립되게 된 역사적인 계기가 되었다.¹¹

1978년부터 호주의 이민 정책이 변하여 특별히 ‘가족간의 재결합’(Family Reunion)을 허용하는 인도주의적인 정책으로 전환되어 먼저 호주에 정착한 한국인들이 고국에 있는 그들의 가족을 초청하여 한인 공동체는 그 숫자가 급격하게 증가되는 계기를 맞게 된다. 1988년에 이르러 시드니 한 지역에만 약 8000여명의 한인들이 살고 있는 것으로 집계되었으며, ‘88 서울 올림픽’을 성공적으로 마친 그 이듬해인 1989년에는 무려 15,000 명으로 집계되어 명실 공히 다문화 사회 속에 하나의 문화를 가진 소수 민족으로 자리 잡게 되었다.¹² 그리고 지금은 이민 사회의 특성상 정확한 숫자는 집계 할 수 없지만 약 80000 여 명으로 성장한 한인 공동체로 발전하여 다문화 사회 속에서 비교적 큰 규모를 가진 소수 민족으로 자리 잡아 가고 있으며 그 중에 약 70000 여 명이 호주 최대의 도시인 시드니 지역에 자리 잡고 살아가고 있다.

최근의 조사에 의하면 한국인들이 호주에 이민 온 동기를 보면 몇 가지로 요약할 수 있는데, 첫째는 자기 발전을 위해 이민을 택한 것으로 조사됐다. 오래 동안 유교적인 전통과 관습에 의해 한국 사회는 지나치게 경색되

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

어 있었다. 그렇기 때문에 높은 교육을 받고 고도의 기술을 가지고 있어도 사회적 분위기에 의해서 어느 한계점을 극복할 수가 없었던 것이다. 그러나 그들은 더 나은 삶과 자기 성취와 만족을 위해 새로운 삶의 길을 모색해 오던 중, 평등과 기회의 나라, 자신의 재능과 능력에 따라 얼마든지 대우 받고 인정받을 수 있다고 알려진 이민의 나라 호주를 택한 것으로 조사되었다. 둘째는 정의롭지 못한 한국 사회와 오래 동안 지속되었던 군사 독재 정권이 싫어서 호주에 이민 온 것으로 조사되었다. 오랜 세월 동안 한국에서는 군사 독재 체제가 기승을 부리면서 인간의 기본권이 무시되고 법질서가 파괴되고 온갖 부정과 부패가 만연되어 있었고 여기에 항거하는 의식 있는 사람들은 말로 표현할 수 없는 핍박을 받았었다. 그러자 생각이 있고 의식이 있는 일부 사람들은 한국을 떠나기로 결심하고 호주 이민 길로 나선 것이다. 세 번째 이유는 자녀 교육을 위해서 호주 사회를 택한 것으로 조사됐다. 이것은 많은 이민자들이 호주 사회를 택하게 된 가장 보편적인 이유이기도 하다. 힘들고 열악한 한국의 교육 현실 속에서 보다 나은 양질의 교육을 받게 하고픈 한국 부모들의 일반적인 생각이 질 좋은 호주의 교육 여건을 선호하여 호주를 이민지로 택했던 것이다.¹³

이러한 조사를 통해서 볼 때 호주에 이민 온 한국인들은 다른 나라의 이민자들과는 달리 죄수들도 아니고, 전쟁 난민이나 경제 난민, 종교 난민이 아닌 한국 사회 속에서도 엘리트 계층에 속한 사람들이다. 그들은 얼마든지 한국 사회 속에서도 살아갈 수 있는 능력과 여건을 갖춘 사람들이다. 그들은 모두가 높은 교육을 받았으며 높은 기술을 가진 사람들이다. 1983년의 인구 조사에 의하면 호주 내의 한국인중 72% 이상이 고등학교를 졸업하였고 그 중에 6분의 1 이 대학 교육을 받았으며, 10% 이상이 기술 혹은 직업 교육을 받은 것으로 조사되었다.¹⁴

이러한 배경을 가지고 있기에 얼마든지 호주 사회의 중심부에 들어가 살 수 있는 조건을 가지고 있었다. 그러나 지도력의 부재와 서로 다른 문화에 대한 이해 부족, 그리고 무엇보다도 부족한 언어 구사 능력으로 인해 제 1세대 이민자가 겪어야 할 많은 어려움을 당하면서 변두리 인간으로 살아

¹³ *Ibid.*, pp. 33-4.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 32-3.

갈 수밖에 없는 한계에 직면하였다. 그렇지만 이민자들의 제 2세대 혹은 제 3세대들은 앞서 언급한 한계들을 하나 둘 극복해 가면서 호주 사회의 중심부에 들어가 자신들의 위치를 확보하면서 호주사회 속에 든든한 한인 공동체를 구축해 가고 있다.

2. 호주의 다문화 이민 정책과 한인 사회의 성장

저명한 호주의 역사 학자였던 크로포드(R. M. Crawford)는 “호주의 역사는 이민 역사의 한 장이다.”(The history of Australia is a chapter in the history of migration,” 라고 말한 바가 있다. 1972년 대외적으로 그동안 유색 인종에 대한 규제 수단으로 작용했던 악명 높았던 백호주의(The White Australian Policy)를 폐기한다고 선언한바 있는 호주 정부는 호주 사회는 이민에 의해 형성된 다문화 사회임을 공식적으로 선언하였다. 따라서 호주는 세계 어디에서든지 인종이나 성별이나 종교나 출신에 구애 받지 아니하고 호주에 이민을 신청할 수 있다.¹⁶

1788년 최초로 유럽인들이 호주에 정착하기 시작한 이래 1970년 까지 호주의 인구 증가는 자연 인구 증가율과 이민에 의한 인구 증가율이 서로 엇비슷한 수준을 유지해 왔으나 그 이후로는 이민에 의한 인구 증가율이 자연 증가율을 훨씬 앞설 만큼 호주를 이민의 나라라고 부르는 데에 이의를 제기하는 사람은 없을 것이다.

특히 제2차 세계 대전이 끝난 후 사회 경제적인 필요에 의해 대규모의 이민 허용되었는데 이것은 5가지 정책적 목적을 가지고 이루어 졌음을 알 수 있다.

1. 경제적인 목적으로 이민을 적극적으로 허용하였다. 그 당시 호주는 지하 자원을 골자로 한 기본적인 1차 산업에 의한 것을 제외하고 공산품을 비롯한 거의 대부분의 상품을 수입에 의존하고 있었다. 따라서 이러한 수입 의존 문제를 해결하기 위하여 국내 산업 발전을 추진하기 시작했고 이에 필요한 기술 인력 및 노동력이 필요했다. 이러한 계획은 비록 실패했지만 인구의 증가로 이어져 내수면에서는 국내 시장이 활성화 되어 점차 국내 경기가 되살아나는 계기가 되었다.¹⁸

¹⁵ R. M. Crawford, *Australia* (Hong Kong: Hutchinson of Australia, 1970), p. 13.

¹⁶ Internet : yahoo, <http://www.immi.gov.au/facts/01backgd.htm>

¹⁷ 김형식, *호주의 사회와 문화*, 호주학연구총서 제1권. (서울: 지구문화사, 2000), p. 36.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 366-367.

2. 자주 국방의 필요성을 절감하면서 대규모의 이민을 받아들였다. 제 1, 2 차 세계 대전을 체험하면서 뼈저리게 느꼈던 수적 열세를 만회하여 방대한 호주 대륙을 방어할 수 있는 국방력을 증강하기 위한 수단으로 이민 정책을 이용하였다.¹⁹

3. 인구 구조를 조절하기 위한 수단으로 이민을 허용하였다. 1920년 이후 계속된 출산율의 감소로 경제 활동에 필요한 적정 인구를 유지하기 위해 이민 정책을 활용하였다.²⁰

4. 인도주의적인 차원에서 이민을 허용하였다. 제2차 세계 대전과 인도차이나 지역에서의 잇따른 전쟁으로 인해 발생한 수많은 전쟁 난민 들을 인도주의적인 구제의 일환으로 이민을 받아들이기 시작하였는데 그 후 계속적으로 동유럽과 중동에서 많은 난민들이 호주로 들어 오게 되었다.²¹

5. 다문화 사회를 구성해야 한다는 사회적 합의에 의해 여론이 이민을 촉구하는 정책을 재촉함을 통해 대규모적인 이민이 가능해 졌다. 그렇지만 다문화 사회를 지향한다는 것은 그 동안 수적인 열세인 동양인 이민을 더 많이 받아들여야 한다는 의미인데 사실상 동양인의 숫자는 전쟁 난민의 숫자로 채워짐을 통해 동양인들은 호주의 새로운 이민 정책의 실질적인 수혜자는 될 수 없었다.²²

호주의 이민 정책은 호주 정부의 국가 개발 정책과 맞물려 실시되었다. 대부분의 이민자들은 그들 나름대로 일구었던 자신들의 삶의 터전을 떠나 보다 나은 삶을 추구하기 위해 이민 온 사람들이었다. 그렇지만 문화적인 충격과 언어적인 장벽과 보이지 않는 인종적인 차별로 인해 예기치 않은 많은 어려움을 겪어야 했다. 호주 사회는 그들 이민자들이 도착하자마자 속히 호주 사회에 적응해 주기를 바랐지만 그것은 그리 간단한 문제가 아니었다. 이로 인해 일부는 호주 사회에 잘 적응하여 완전한 호주인이 될 수 있었지만 대부분의 이민자들은 새로운 환경에 제대로 적응하지 못한 채 소외된 집단으로 남아야 하는 어려움을 겪기도 하였다.

최근에 이르러 호주 정부의 이민 정책이 크게 몇 가지로 가닥을 잡아가고 있음을 알 수 있다.

¹⁹ *Ibid.*, p. 367.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*

1. 그 첫째가 기술 이민(Skill stream) 정책이다. 이 기술 이민 정책은 크게 두 가지 범주 속에서 이루어지고 있는데 독자적인 기술을 가지고 호주 사회에 기여할 수 있는 독립적인 기술 이민이고 다른 하나는 호주 사람들의 지원을 받아 호주 사회 속에 기여할 수 있는 기술을 가진 사람들을 이민자로 받아들이고 있다. 이러한 이민 정책은 6가지의 원칙을 정해 놓고 여기에 따른 점수제를 도입하여 일정 이상의 점수를 획득하면 이민을 허용하는 제도인데 그 6가지 원칙은 '그 기술 분야의 경험자, 현재 호주 사회가 요구하는 기술, 호주 정부가 인정하는 자격증, 기술을 가진 배우자, 호주에서 일한 경험, 영어 구사 능력'을 원칙으로 하여 점수를 부여하는 제도이다.²³ 그렇지만 2001년 7월 1일부터는 호주에서 공부한 경험이 있는 어떤 학생들에게는 위에서 언급한 범주 안에서 이민 신청을 할 수 있는 자격을 부여하고 있다.²⁴

2. 두 번째는 사업 이민(The Business Skills)이다. 이 사업 이민은 일정액 이상을 투자하여 호주 사회 속에 고용을 창출하고 호주 사회에 경제적인 기여를 목적으로 하고 있다. 이 사업 이민의 자격은 호주에 도착하기 전 적어도 3년 이상을 그 분야의 소유자로서 일했어야만 한다. 이러한 이민 정책에 의해 1981년부터 약 19000 명 정도가 호주에 이민을 왔고 그들의 가족까지 합하면 거의 85000명의 사람들이 세계 100여개 국가로부터 호주에 이민을 왔다.²⁵

3. 세 번째는 고용인 추천(The Employer Nomination Scheme)에 의한 이민 정책이다. 이 제도는 호주 사회 속에 꼭 필요한 사람이라고 인정되어 고용주가 추천인과 후견인이 되어 이민을 신청하는 경우로 호주 사회 속에 필요한 사람을 지속적으로 고용하려는 목적을 가지고 시행되는 정책이다.²⁶

4. 특정 지역을 선정하여 지원하는 이민 정책(The Regional Sponsored Migration Scheme)이 있다. 이 정책은 인구가 아주 적어 개발이 어렵고, 최소한의 사회 공동체를 이루어 나가는데 어려움이 있는 특정 지역에 일정 기간 거주하게 하고 대신에 호주 정부가 여러 가지 지원을 해 줌으로 정착을 돕는 이민 정책으로 그다지 큰 호응을 얻지 못하고 있는 이민 정책이다.²⁷

5. 호주 정부 추천 이민 정책(State/Territory Specific Migration)이 있다. 이 정책은 호주 연방 정부가 주정부나 지역 정부와 협의하여 이들이 필요한 기술자나 사업가 등 그 지역에 필요한 이민자를 공급해 주는 정책으로 지역 간에 균형 발전을 위한 연방 정부의 독특한 이민 정책이다. 이러한 정책으로 인해 1996년부터 1997년 사이에 거의 17000명에 달하는 잘 숙련된 기술자와 사업가들이 호주에 이민을 와서 정착을 하였다.²⁸

²³ Internet, Yahoo, *Ibid*.

²⁴ *Ibid*.

²⁵ *Ibid*.

²⁶ *Ibid*.

²⁷ *Ibid*.

²⁸ *Ibid*.

6. 가족 결합을 위한 이민 정책(Family stream)이 있다. 이 정책은 인도주의적인 차원에서 이루어지는 정책으로 호주 이민의 시작이라고 할 만큼 잘 알려진 정책으로 이 정책에 의해서 가족의 재결합이 이루어지고 있다.²⁹

이 외에도 세계 여러 곳으로부터 정치적인 난민과 경제 난민 등이 인도주의적인 차원 속에서 이민이 부분적으로 이루어지고 있고 특히 2002-2003년 사이에는 중동 지역의 불안한 정세를 반영하듯 이 지역으로부터 많은 난민들이 호주에 이민자로 정착하여 새로운 삶을 설계하며 살아가고 있지만 문화적인 충격과 언어적인 제약, 그리고 경제적인 어려움 등으로 인해 힘든 삶을 살아가고 있다.³⁰

이러한 이민 정책의 틈바구니 속에서 한국인들의 호주 진출은 대체로 1970년대 초반부터 열리게 된 취업 이민의 시기로부터 추산 할 수 있는데 대체로 이 시기는 백호주의 정책이 마지막 기승을 부리던 시기로 ‘특정환아시아인’으로 분류된 지극히 소수의 아시아 사람들만이 들어 올 수 있는 시기였다. 1974년 이후에는 베트남 전쟁이 막바지 종전으로 치닫자 미국, 영국 및 호주의 용역 회사에 고용되어 있던 많은 한국인 노무자 기술자들이 관광 비자로 호주에 피난을 오게 됨으로써 본격적이고 대규모적인 이주가 시작되었다고 볼 수가 있을 것이다. 그들은 관광 비자의 유효 기간이 지나 본의 아닌 불법 체류자가 되었고 1975년 이후에 있었던 두 차례의 사면령에 의하여 호주 국적을 취득하거나 영주 허가를 받게 되어 가족과 친지들을 초청할 수 있는 자격을 얻게 되었다. 이것을 계기로 하여 본격적인 한인 공동체가 다문화 사회인 호주에 비로소 뿌리를 내리게 되었다.

3. 맺는말 : 다문화 사회 속에 있는 호주 한인 사회의 방향

지금 호주에는 약 10만 명 가량의 한국인들이 살고 있는 것으로 알려져 있다. 이제 이민 2세대로 접어든 지금 여러 분야에서 우리 한국인 이민자들이 활동하고 있지만 아직도 호주 사회 속에서의 한국 이민자들은 변두리 인간됨을 느끼고 있다. 그들은 변두리 인간됨의 결과로 세 가지의 느낌을 경험할 수밖에 없는데 그것은 의미 상실이요, 실존적 고독이요 그리고 고 억압 감정이다. 이것은 처음 이민 온 이민자들이 공통적으로 겪게 되

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid.

는 하나의 과정인데 이것은 이민 사회의 기본 구조가 지배적인 문화로 구성되어 있기 때문이다.³¹

이러한 이민자들의 문제에 대해 미국에 있는 한국 이민자들을 연구해 온 허박사(Dr. Huhr)는 그의 논문 ‘적응, 소수 인종 공동체와 소수 인종의 자기 정체성’(Adaptation, Ethnic Community and Ethnic Identity)에서 6단계로 제시하였는데 이것은 같은 영어권 속에서 이민자로 살아가는 호주 한인들의 이민의 삶 속에도 거의 비슷하게 적용될 수 있을 것이다.

허 박사에 의하면,

(1) 첫 단계는 ‘홍분기’로 호주에 막 도착하여 그들은 호주 대사관으로부터 어려운 비자를 받아 그들의 목적지에 도달했다는 안도와 함께 성공적으로 이민 절차를 마쳤다는데 스스로를 자랑스럽게 생각한다는 것이다. 새로운 이민지의 환경을 신기롭게 생각하고 매우 높은 생활수준을 부러워하며 자신이 이러한 나라에 이민 와서 사는 것을 무척 자랑스럽게 생각한다는 것이다. 그러나 이 기간은 몇 달 혹은 겨우 1년 정도 지속될 뿐이다.

(2) 두 번째 단계는 ‘이민의 기쁨이 사라져가는 시기’로 현지 적응과 이질 문화의 현실을 깨닫는 시기로 언어의 장벽, 문화적 충격, 집 구하기, 직업 구하기 등의 어려움을 직접 겪으면서 서서히 흥분이 사라지게 된다는 것이다. 그래서 실망이 조금씩 자리를 잡게 되면서 의기 소침과 불안, 고독감을 느끼게 되는 시기로써 그들이 지금 이민 사회의 한 복판에 있다는 사실을 받아들이기가 어려운 시기인 것이다. 바로 실존적인 딜레마를 겪게 되는 시기인 것이다.

(3) 세 번째는 ‘실존적 딜레마를 해결하려고 노력하는 시기’로 이민 생활의 시간이 지남에 따라 그들은 서서히 환경에 적응하게 된다. 이 기간 동안 한국인 이민자들은 직업을 구하고 영어를 공부하며 수입을 조금씩 얻게 된다. 시간이 지남에 따라 어느 정도의 물질적인 안정을 얻게 되고 불안도 감소된다. 정신적 심리적인 순응이 이루어지는 시기인 것이다.

(4) 네 번째는 ‘나는 할 수 있다’는 시기로 그들이 고국을 떠나기 전에 가졌던 소망과 꿈들을 다시 발견하게 되는 시기인 것이다. 따라서 새로운 이민 사회에 적응되고 받아들여지기를 바라는 마음도 증가하게 된다. 그리하여 집도 구입하고, 차도 사고 가전제품도 구입하여 생활에 활력을 가지며, 물질적인 성공에 대한 꿈을 가지고 다시 한번 재도전한다.

(5) 다섯 번째는 ‘사회적인 한계성을 느끼는 시대’로 그들은 물질적인 성공과 호주의 중심 사회에 진입하는데 있어서의 한계들을 발견하게 된다. 그들은 호

³¹ Sang Taek Lee, *New Church New Land*, p. 34.

주 사회 중심부에 들어가기를 원하지만 거부를 당하는 것이다. 그리하여 그들은 제한된 적응을 경험하게 된다. 고국에 있을 때 그들은 나름대로의 사회적 지위와 능력을 인정받고 살아왔었다. 그러나 지금 이민 사회 속에서 그들의 신분이나 위치는 말할 수 없이 낮은 변두리 인간일 뿐이다. 그래서 그들은 사회적 한계성을 더욱 절실하게 느끼는 것이다. 만일 고국에 있었다면 더 많은 것을 성취할 수 있었을 텐데... 하는 아쉬움을 더욱 느끼게 된다. 그래서 그들은 점점 호주 사회에 대한 비판자로 돌아서게 된다. 또 자신들의 처지를 인식하게 됨을 따라 더욱 깊은 마음의 상처를 입게 되며 또한 자신의 처지를 다른 이민자들과 비교함을 통해 더욱 더 공허함과 비참함을 느끼게 된다. 이 단계에서 소외를 경험하게 된다. 그들은 가족 속에서도 이민 사회 속에서도 받아들여지지 않는다고 생각한다는 것이다. 그리하여 그들은 자신들이 변두리 인간이라는 것을 내면화하게 된다. 이것은 실존적 딜레마가 아닌 변두리 인감 됨의 딜레마인 것이다.

(6) 마지막 여섯 번째는 ‘자포자기와 정착’의 단계이다. 변두리 인간으로서의 자신의 실존을 인정하고 자기 자신의 능력에 맞게 눈높이를 낮추고 스스로를 받아들여지게 된다. 그 대신 그들의 소망은 이제 서서히 자녀들에게로 옮겨지게 된다. 그리하여 자녀들을 위해서라면 자신들은 얼마든지 희생하겠다는 각오를 가지고 이민 사회에 정착하려고 한다.”³²

이 여섯 단계를 통해서 우리는 두 개의 심리적인 단계를 볼 수 있는데 그 첫 번째는 뿌리 뽑힌 자로서의 실존적인 의식이다. 그들은 자기들 스스로의 토양 속에서 살아 왔지만 이제는 이민이라는 환경 속에서 뿌리가 완전히 뽑혀진 상태에 있다. 그래서 그들은 문화적으로 역사적으로 경제적으로 고립될 수밖에 없다. 그들은 이민자이기 때문에 어쩔 수 없이 뿌리가 뽑혀져 자유롭게 이민 사회 속에 정착할 수가 없는 것이다. 호주의 역사학자인 크로포드는 “이민을 한다는 것은 옛 습관들과 생각들을 새로운 환경에 적응하도록 뿌리를 뽑히는 것이다.”³³ 라고 말하였다. 그들은 지금까지 그들이 잘 적응해 왔던 땅과는 전혀 다른 이질적인 땅에, 전혀 다른 이질적인 문화적 환경 속에 내몰린 것이다. 한마디로 뿌리 뽑힌 나무로 새로운 환경에 아무런 대책 없이 내몰린 실존적인 위기 속에 직면한 것이다.

또 다른 한 가지는 사회적 변두리 인간됨의 경험이다. 그들은 여러 가지

³² *Ibid.*, 34-36.

³³ R. M. Crawford, *Australia*, p. 13.

이유 때문에 이민 사회의 주류를 이루고 있는 백인 사회 속에 도저히 접근할 수 없다고 생각한다. 그리고 오랜 동안 이어진 이민 사회의 관습과 문화 속에 완전히 적응한다는 것이 거의 불가능함을 인정하고 스스로를 변두리 인간으로 간주한다. 또 다른 장벽은 비록 그들이 노력을 해서 어느 정도 능력을 쌓았다 해도 이번에는 인종 차별과 경쟁의식으로 인해 또 다시 커다란 장벽에 부딪치고 만다. 이러한 이유 때문에 이민자들은 변두리 인간으로 내몰릴 수밖에 없는 것이다.

호주에 있는 한국 이민자들이 변두리 인간으로 내몰림은 통해 몇 가지의 경험을 느끼게 되는데 그것은 곧 의미 상실과 실존적 고독, 그리고 억압 감정이다. 그들은 호주 사회 내에 있는 사람들에 의해서 한국 사람으로서 가진 문화와 사상 그리고 기술 등을 제대로 인정을 받고 있지 못하고 있으며 그렇다고 호주 사람으로도 제대로 인정받지 못하고 있다. 그들은 더 이상 그들 스스로가 누구인지를 제대로 인식 할 수 없는 심한 정체성(Self-Identity)의 위기를 맞고 있다. 이로 인해 대체적으로 두 가지 부류로 나누어짐을 알 수 있는데 하나는 호주 이민 사회에 동화(Identify)되기를 원하는 ‘호주 지향적인 성향’을 가진 사람들과 비록 몸은 호주에 살고 있지만 다문화 사회인 호주 사회 속에서 한국의 문화와 전통 그리고 한국적인 가치를 그대로 간직하며 한국인으로서의 정체성(Identity)을 가지고 살기를 원하는 ‘한국 지향적인 성향’을 가진 사람들로 대별할 수가 있다.

최근 호주 이민 사회에는 한국 지향적인 많은 단체들이 만들어져 활동하고 있다. 동창회, 향우회, 재향 군인회, 라이온스 클럽, 로타리 클럽, 한국어 모임 그룹과 급속한 한인 교회의 성장 등 수많은 한국 지향적인 단체들이 활동하고 있다. 대부분의 한국 이민자들은 호주에서 많은 어려움을 겪고 있다. 영어 구사 능력의 어려움, 짧은 거주 기간, 한국에서는 고급 기술이지만 인정받지 못하는 자격증, 인종 차별과 편견, 그리고 새로운 사회에 쉽게 적응하기가 어려운 현실 등 이러한 이민 생활의 모든 어려움들을 이들은 한국 지향적인 활동들을 통해서 힘든 이민 생활의 고달픔을 해소하며 이겨 나가고 있다. 왜냐하면 그들에게 있어서 지극히 한국적인 것은 그동안 일상적인 이민 생활 속에서 늘 짓눌려 왔던 자신들에게 자신감을 갖게 하며 친숙하기에 정서적으로도 무척 안정을 찾을 수가 있기 때문이다. 더 더욱 호주 이민 사회에 적응이 어려운 사람들 일수록 상대적으로 한국 지향적인 성향이 강함을 발견할 수가 있다. 그런 면에서 이민 사회 속에서 한국 지향적인 삶의 형태는 아직 이민 사회에 잘 적응하지 못하는

한국의 이민자들에게는 일종의 안식처의 역할과 삶의 새로운 활력소를 심어주는 중요한 사회 공동체의 역할을 하고 있다. 그러므로 다문화 사회를 지향하는 호주 사회 속에서 우리 한국적인 전통과 가치관을 확립하여 호주 사회 속에 기여할 수 있는 순 기능을 할 수 있도록 적극적으로 개발하고 발전시켜야 한다. 예를 든다면 우리의 전통적인 ‘효 사상’이나 ‘경로사상’, 그리고 음식 문화와 대가족적인 가족 제도 등은 ‘함께 더불어 살아가기’를 목표로 하는 다문화 사회인 호주 사회 속에 잘 변형시키고 발전시킨다면 얼마든지 기여할 수 있을 것이다. 그러므로 우리의 문화적이고 사상적인 정체성을 가지고 호주 사회에 적응하려고 노력한다면 얼마든지 다문화 사회 속에 새로운 하나의 문화로 인정을 받고, 또 다른 문화에 예속되지 않으면서 당당하게 살아 갈 수가 있을 것이다. 그리고 이러한 일은 그래도 여러 단체나 일반 조직보다 훨씬 잘 조직화되고 훈련된 교회 공동체들이 감당한다면 보다 효과적이고 능률적인 성과를 이룰 것이라는 생각이 든다. 그런 면에서 호주 이민 사회에서 한인 교회의 사명과 책임은 그만큼 크다고 말할 수 있을 것이다.

참고문헌

- 김형식, *호주의 사회와 문화, 호주학 연구 총서* 제1권, 서울: 지구문화사, 2000.
 메닝 클라크, *오스트레일리아의 역사*, 최양희역, 서울: 을유문화사, 1990.
 이상규, *부산지방 기독교 전래사*, 부산: 글마당, 2001.
 이선주, “로스엔젤레스 코리아타운 변천사, Since1971, 한인록(The Korean Directory),” *창간 33주년 특집호 미주 한인회*, 2004-2005.
 호주한인50년사 편찬위원회, *호주한인50년사*, 서울: 도서출판진흥, 2008.
 Crawford, R. M, *Australia, Hong Kong: Hutchinson of Australia*, 1970.
 Lee, Sang Taek, *New Church New Land*, Melbourne: The Joint Board of Christian Education, 1988,
<http://www.immi.gov.au/facts/01backgd.htm>

중보 기도에 대한 성서적 고찰¹

A Biblical Study on Intercessory Prayer

권 다 윗
(실천신학)

들어가는 말

영적 전쟁을 경험한 사람들은 영적 전쟁에는 많은 방법과 전략이 있다는 것을 인정한다. 그들은 중보기도를 영적 전쟁으로 발전시키면서 여러 중보 방법에서 영적 전투로 전력화함으로써 중보와 기도에 새로운 의미를 부여하게 되었다.

중보의 기도는 영적 전쟁에 가장 기본이며, 중요한 방법 일뿐 아니라 이러한 중보기도를 통하여 우리는 효과적인 영적 전쟁을 수행할 수 있다는 것을 알 수 있다. 알파크루시스 신학대의 ‘영적 전쟁’도 이러한 중보기도에 초점을 두고 있다.

본 장에서는 중보기도에 대한 사전적 정의와 중보기도의 개념을 개인적 그리고 다수 중보기도를 실천하는 자들의 입장을 고려해 성서적 기초에서 고찰한다. 이와 관련해 중보기도와 구원, 선교, 성령의 은사 부분과 신구약과 그리스도의 중보기도를 통한 기도의 방법 등을 더불어 논의하고자 한다.

¹ 본 소고는 필자의 중보기도 일지와 A Study of Spiritual Warfare through Intercessory Prayer with Special Reference to Alphacrucis College in Australia의 주제로 제출된 연구논문에서 일부 발췌한 것이다.

1. 중보 기도에 대한 일반적 이해

피터 와그너는 그의 책 ‘방패기도’에서 “현대교회에서 가장 활용되지 않고 있는 영적 자원은 지도자를 위한 중보기도다” 라고 말한다.² 교회에서 설교, 기도, 예배, 찬양, 등의 여러 영적 자원들이 사용되지만 와그너는 그 보다 중보기도의 활용의 중요성을 더욱 주장한다.

현대에 와서 중보기도 사역의 관심이 커지고 많은 교회에서 중보기도 사역이 교회에 중요한 프로그램이 되어있지만 여전히 중보기도에 대한 우리의 바른 이해와 이에 따르는 준비와 훈련이 부족한 것이 사실이다.

2. 중보와 기도의 개념

우리는 중보기도 모델을 그리스도에서 찾는다. 그리스도는 중보자로 지상에 개입 하셨고 (요1:1-14) 그분의3년의 공생애는 중보자로서 하나님과 인간 사이에 서서 하나님의 계획을 인간에게 주시시키신 사역이었으며 또한 그분은 그 중보 기도 사역의 온전한 모범을 구체적으로 보이기도 하셨다 (요17장). 여기에서 중보는 그 의미가 말하듯이 쌍방의 가운데서 하나님 나라를 추구하는 거룩한 섭리적 역동성을 지니며 이는 결과적으로 하나님 나라 백성에 대한 점진적 은총으로 나타난다. 이로 보건대 중보기도는 쌍방을 둔 개념의 이해에서 출발한다.

Wagner는 중보 (Intercession)와 기도(Prayer)를 구별하여 이해해야 한다고 설명한다. “일반적으로 말해서, 기도란 하나님에게 말하는 것이다. 반면에 중보란 어떤 사람을 대신해서 하나님께 나아가는 것이다. 모든 중보기도는 기도지만 모든 기도가 다 중보가 되는 것은 아니다” 그는 중보와 기도를 구분한다. 중보라는 영어 단어 Intercession은 라틴어 ‘사이에’라는 뜻을 가진 인터(inter) 와 ‘나아가다’의 뜻을 가진 ‘세데레(cedere)’ 의 합성어로 중보를 “두 사이에 서서 나아가는 행위”로 중보를 정의한다.³

중보의 사전적 의미는 더욱 분명하다. 중보라는 말은 영어로 intercession 이다. 사전적 표현은 “prayer, petition, or entreaty in favor of another”

² Peter Wagner, *방패기도* (서울: 서로사랑, 1999), p. 19.

³ *Ibid.*, p. 28.

로 ‘남을 위하여 기도하거나 간청하는 일’이라는 의미로 설명되고 있다.⁴ 따라서 우리가 흔히 말 하는 ‘중보’에는 기도라는 의미가 함축되어 있다. ISBE에 따르면 중보(intercession) 을 다음과 같이 정의 한다. “Pleading with one party on behalf of another, usually with a view to obtaining help for that other. In the Bible, intercession normally is in the form of prayer on behalf of another” 다시 말해서 성경에 나와 있는 중보의 의미는 남을 위한 기도의 모양을 가지고 있다고 설명한다.⁵

3. 기도의 종류와 내용 정의

1) 중보 기도의 이유

중보기도는 하나님의 구령명령에 따른 인간의 반응이다. Dutch Sheets 는 ‘왜 기도를 해야 하는가?’ 라는 질문에서 변증하기를 창세기 아담과 이브의 사건을 통해 기도의 필요성을 설명하고 있다.⁶ 하나님께서 아담을 만드시고 그에게 세상 모든 것을 다스리게 하셨다. 창세기1장26-28절 다스리다 의 히브리어 Mashal은 “Rule” 이라고 번역되며 아담은 하나님의 manager (관리인), mediator, go-between 혹은 representative라고 이해된다. 다시 말해서 하나님께서 세상의 소유권을 포기하신 것이 아니라 우리에게 다스리고 관리하게 그 권리를 위임 하신 것이다. 이러한 아담이 위임 받은 세상에 대한 권한은 제3자에게 위임 시킬 수도 있는 것이다. 아담에게 위임된 권한은 사탄에게 넘어갔고, 아담의 실수로 인한 세상의 권한이 아직도 아담의 자손에게 있기 때문에 하나님께서 사람의 모습으로 오셔야 했다. 성경 여러 부분에서, 이러한 내용은 잘 설명되고 있다. (마 6:10, 살후 3:1-5) 이 경우 인간의 반응은 어떤 것 인가? 인간이 할 수 있는 것은 이러한 사건과 내용을 다시 하나님 앞에 반납하는 일이다. 원소유자에게 돌려드림으로 원소유자는 자신의 소유가 정당한 방법으로가 아닌 비정상적인 방법으로 넘어간 것을 알고 이것을 찾게 된다. 찾을 수 있는 권리는 소유

⁴ www. merriam-webster. com

⁵ James Orr ed., *The International Standard Bible Encyclopedia* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1939), p. 858.

⁶ Dutch Sheets, *Intercessory Prayer: How God can use your prayers to move heaven and earth* (Ventura, CA: Gospel Light, 1999), p. 46.

주에게 있다. 위임 받은 인간이 자신의 행위가 온전치 못함을 알고 이 사실을 주인에게 이 모든 사건을 넘기지 않으면 소유를 위임한 주인이라 해도 스스로 이 일을 하지 않으신다. 이러한 돌려드림이 기도이다. 하나님께서 우리에게 기도하라는 말씀은 이 모든 사건을 포함하고 있다. 하나님의 일들은 하나님의 백성들이 하나님께 기도할 때 즉 하나님께 우리의 권한을 넘길 때, 하나님은 그의 일들을 시작하심을 볼 수 있다. 하나님의 것에 대한 반납 행위가 기도이다.

2) 중보기도의 내용

하나님께서서는 우리의 기도를 원하신다. “이 땅을 위하여 성을 쌓으며 성 무너진 데를 막아서서 나로 멸하지 못하게 할 사람을 내가 그 가운데서 찾다가 얻지 못한 고로 내가 내 분으로 그 위에 쏟으며 내 진노의 불로 멸하여 그 행위대로 그 머리에 보응 하였느니라 나 주 여호와와의 말 이니라” (겔 22:30-31) 라고 기록한다. 다시 말해서 하나님께서 기도할 사람을 필요로 하신다는 것이다. 중보자들은 중보기도의 내용과 원칙들을 제시한다.

a) **Arthur Weiser**: 일반적으로 찬양, 감사, 자백, 간구 그리고 중보의 5가지로 기도의 내용은 분류하고 있다.⁷

b) **Geoffrey W. Bromiley** 는 기도의 원칙으로 “가) an expression of homage to God, and 나) an expression of a need.” 라고 보았으며 더 세분화해서 분류해 놓았다: 가) Worship : “Ascribing to Him(God).” (ps. 29,2) 나) Praise : “what God is” (Ps 105,2) 다) Thanksgiving: “involves the recollection of what God has done” (ps 141:1f) 이러한 관점은 closely connected with sacrifice라고 하였다. 라) Adoration: personal note of worship (ps 73:25) 마) Devotion: “involves a sense of commitment or consecration”(1 Sm 1:11) 바) Communion: “Involves not only speaking to God but being aware of His presence and allowing Him through Scripture and by His Holy Spirit to impress the believer” (시94:18ff) 사) Confession: Both individual and corporate. It is a prerequisite for approaching God in worship and prayer 아) Petition or Supplication: “petition should be accompanied by the other aspects and must always be offered for the glory of God” 자) Intercession : “This is a petition or supplication on behalf of another person. A number of Scriptures have been cited in this regard also. Intercession is the present ministry of Christ at the hands of God on mankind’s behalf and is perhaps the greatest ex-

⁷ Arthur Weiser, *The Psalms: A Commentary*, trans. Herbert Hartwell (Philadelphia: Westminster, 1962), pp. 52-88.

pression of Love on the part of Christians for one another. It is also clear throughout Scripture that intercession should not be made only for those what are already believers.”⁸

3) 개념정의

a) Geoffrey의 중보 개념정의

Geoffery 는 이러한 여러 가지 기도의 내용 중에서 중보기도는 하나의 기도의 분류이며 가) 우리 그리스도인의 최대의 사랑의 표현이라고 정의하며 나) 중보기도는 믿는 사람들뿐 아니라 안 믿는 사람들을 향해서도 이루어진다고 정의한다. (답전2:4, 벤허3:9).⁹

b) Samuel E. Balentine 의 중보 개념 정의

Samuel은 Geoffrey와 다른 견해이다. “While intercession is obviously one form of prayer, it is certainly not true that all prayer is intercession.” 즉 모든 기도는 중보라고 할 수 없으며 중보는 그러한 기도중 하나의 독특한 모양을 가지고 있다고 기도와 중보의 관계를 설명한다. 그는 중보의 시작은 누군가 어떤 사람을 위하여 하나님께 그 일들을 알리는 것 이라고 중보를 정의한다. (Samuel 162, 1984)

그러므로 중보기도는 기도의 한 모양이며 중보기도가 모든 기도가 될 수 없고 또한 그 의미가 구별되어 사용되어야 한다.

4. 중보기도의 어의

성서적 정의를 추구할 때, 구약의 ‘중보’ 라는 뜻의 말은 히브리말에 ‘파가’(פָּגַע)와 ‘팔랄’(פָּלַל)의 두 가지로 표현된다. 먼저 ‘파가’라는 히브리어말의 원래의 뜻은 “어떠한 생각이 떠오르다”였으나 후에 “청원하다”와 “추궁하다”의 뜻으로 구약에 약 44회 나타나며 인간과 (창 23:8; 룻 1:16; 사 53:12; 59:16; 렘 15:11; 36:25) 하나님에 (욥 21:15; 렘 7:16; 27:18) 대한 ‘만나다’, ‘도달하다’, ‘도고하다’, ‘탄원하다’의 뜻으로 사용되었다. ‘팔랄’은 피엘형으로는 ‘심판하다’ 혹은 ‘판결하다’의 뜻인데 이것이 히트파엘형으로 사용되면 ‘중재하다’ 혹은 ‘조정하다’ (신 9:20, 욥 42:8)가 되고 ‘간원하다’나 ‘기도하다’의 뜻으로도 쓰이는 것이다 (대하 7:14, 시 5:3 등) 즉 여기서 제일 마지막의 용례가 ‘팔랄’이 중보기도와 관련된 용례인 것이다.¹⁰ ‘팔랄’은 구약에 79회 나타나며 그 중 16회에 걸쳐 “pray, intercede for” 등으로 나타난다.¹¹

⁸ Geoffrey Bromiley ed., *The International Standard Bible Encyclopedia* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1979), p. 939.

⁹ *Ibid.*, p. 936.

¹⁰ E. F. Harrison ed., *Baker's Dictionary of Theology* (Grand Rapids, MI: Baker, 1960), p. 290.

¹¹ Samuel E. Balentine, “The Prophet as Intercessor: A Reassessment,” *JBL* 103/2 (1984), p. 162.

중보기도와 관련하여 구약의 다른 두 동사를 더 살펴본다면 ‘아타르’(אָטאַר)와 ‘쇄알’(שׂאַל)을 들 수 있다. ‘아타르’는 ‘(신에게) 향을 태우다’라는 뜻이 있고 이것이 전치사 ‘레’나 ‘엘’과 함께 ‘간구하다’의 의미로 사용된다 (창 25:21, 출 8:26) 히필형으로 쓰인 예는 출 8:25와 10:17을 들 수 있고 이것이 니팔형으로 쓰인 때는 ‘듣고 응답하다’의 의미로 사용된다 (창 25:21). ‘쇄알’은 기도에 관한 전문적인 용어라기 보다 일반적인 ‘구하다’, ‘요청하다’의 의미가 있는 동사인 데 기도와 관련하여 쓰이기도 하였다 (예. 신 18:16).¹²

신약에서는 도고(禱告)라는 의미로 “어떠한 사람의 유익을 위해 중재 한다”라는 ‘엔투스스’(ἐντευξις)의 단어가 사용되었다 (딤펴전 2:1). 또한 ‘엔팅카노’(ἐντυγχανα) 즉 ‘위하여’의 중보 의미로 사용되기도 했다. (롬8:27, 34; 히 7:25) 다른 누구의 부족과 필요를 위해 간청한다는 의미 즉 ‘간구’로 사용된 데에시스(δεησις)가 있다 (예. 롬 10:1, 고후 1:11, 빌 1:4, 엡 6:18, 딤펴후 1:3, 약 5:16, 벵전 3:12). 이 단어도 중보 기도와 관련되어 있다.

위에서 언급한 여러 중보의 어원을 통해 중보의 언어적 의미가 자기 자신의 문제가 아닌 다른 사람의 유익과 문제를 그 사람이 대신하여 청원하거나 탄원하는 기도라고 개념이 설명되고 정리되었다.

한편 P.J. Mahoney는 중보를 “하나님 앞에서 어떤 어려운 사람을 위한 자비를 얻기 위하여 그 일을 할 수 있는 권리를 가지고 간구하는 행의”로 정의 한다.¹³ 이러한 정의는 중보기도의 내용과 방법을 잘 함축하여 표현하였다고 할 수 있다.

5. 중보기도에 대한 성서적 기초

본장에는 구약과 신약에 언급되어 있는 대표적인 중보기도 사건들을 통해서 중보기도를 성서적인 기초에서 이해하고자 한다. 특별히 이러한 중보기도의 사건들을 통해서 중보기도의 내용 및 방법 등을 고찰해 볼 것이다.

¹² 고영민 (편), *구약성서 히브리어 사전* (서울: 기독교문사, 1988), p. 298과 p. 373을 참고하라.

¹³ P. J. Mahony, “Intercession,” *The New Catholic Encyclopedia* (NY: McGraw-Hill, 1967), p. 566.

1) 구약에서 본 중보기도

구약에는 많은 중보기도의 사건들이 기록되어 있다. 각각 나타난 몇 가지의 사건들을 통하여 중보기도의 모습들을 살펴보고자 한다.

기도는 하나님과의 대화이다. 이러한 대화는 인간이 하나님을 향한 감사, 찬양, 간구, 도고 등의 여러 가지 모습으로 나타날 수 있다. 인간이 하나님께 드리는 대화는 일방적이다. 이러한 대화는 구약에서는 선지자를 들 수가 있다. “중보기도는 특별히 선지자적 기능이며 구약에 여러 곳에 이러한 예를 찾아 볼 수 있다”¹⁴.

a) 아브라함의 중보

아브라함의 소돔성에 대한 중보를 통해 중보 기도자로서 갖추어야 할 요건을 찾아 볼 수 있다. 아브라함의 소돔 땅에 대한 중보의 내용이 창세기에 나온다. (창18:23-33) 창세기 18장은 먼저 아브라함의 겸손과 친절함으로 시작된다. 아브라함이 장막 문에 앉았다가 세 명의 사람들을 보고 그들이 하나님의 사람이라는 것을 알았고 곧 달려 나가 몸을 굽히고 그들을 대접하길 원한다. (2-3절) 그 후 그들의 발을 씻기고 극진히 음식을 대접하고 최고의 경의를 표한다. (6,7,8절) 당연한 것 같은 단순한 아브라함의 행위는 다른 면에서 우리에게 아브라함의 중보자로서의 바른 자세를 보여준다. Goodrich는 아브라함이 소돔의 중보자로서 assign된 이유를 다음과 같이 설명한다. **가) 중보자로서 하나님의 선택은 그의 인품이었다:** 그의 품위 있고 자비심 많은 중요한 인격이 하나님으로 하여금 그를 중보자로 선택하시게 하셨다. **나) 중보자로서 하나님의 선택은 그의 경험이였다:** 그가 체험한 지혜와 각종 정보 등을 이미 축적하고 있어서 그를 중보자로 선택하게 하셨다. **15 다) 중보기도의 효과:** 중보기도는 중보자가 하나님의 의중에 합할 때 효과를 발휘한다. 아브라함의 중보 에서 우리는 그의 중보의 효력을 볼 수 있다. 아브라함은 여섯 번이나 하나님께 간구했으며 하나님은 들어주셨다. 그러나 아브라함의 중보는 끝났고 소돔은 하나님의 진노로 멸망했다. 왜 아브라함이 중보를 끝냈을까 하는 이유는 잘 알수 없지만 Goodrich는 그 이유를 다음과 같이 설명한다. “When God has finally determined the ruin of a place, he forbids it to be prayed for. Thus, in respect to Judah, he said to his prophet Jeremiah, “Pray not thou for this people, neither lift up cry nor prayer for the, neither make intercession to me; for I will not hear thee” Jer 7:16. 14:11.¹⁶ 하지만 어떠한 이유에서든지 우리는 마지막까지 우리의 기도를 그쳐서는 안 될 것이다. **라) 아브라함을 통한 중보기도의 교훈:** 중보

¹⁴ Samuel E. Balentine, *Ibid.*, p. 331.

¹⁵ Charles A. Goodrich, *The Bible History of Prayer* (Hartford, Conn.: Richard H. Hobbs, 1851), p. 24.

¹⁶ *Ibid.*, p. 13.

자는 반드시 준비된 사람 이어야 한다. 이러한 준비를 위해서 하나님은 중보자를 세워 훈련하시고 광야와 사막을 걷게 할 수 있다. 하나님은 우리의 계획이나 생각에 상관없이 우리의 중보를 금하실 수도 있다. 중보의 주제와 주역은 항상 하나님이 되기 때문이다.

b) 모세의 중보

모세의 이스라엘 백성에 대한 중보를 통해 한 민족의 지도자의 중보기도를 본다. 모세는 구약에 중요한 중보기도자의 한 사람으로 선별되어있다. 그는 이스라엘 민족의 지도자요 또한 기도의 사람이었다. 그는 하나님과 이스라엘 백성들 사이에서 많은 중보를 했다. 그 중 중요한 3차에 걸친 기도는 우리로 하여금 민족의 대표로서 그리고 지도자로서의 중보기도의 본을 보여준다. **가) 우상 숭배에 대한 중보:** 첫째 이스라엘 사람들을 위한 기도이다. (출32:9-14) 이스라엘 사람들이 가나안으로 들어갈 때 하나님께서는 그 백성들에게 언약을 주신다. 그것은 하나님 외에 다른 신을 섬기지 말라는 언약이었다. 그러나 모세가 시내산에 올라가 하나님께로부터 십계명을 받는 동안 백성들은 금송아지를 만들어 절하고 경배한다. “여호와께서 또 모세에게 이르시되 내가 이 백성을 보니 목이 곧은 백성이로다. 그런즉 나대로 하게 하라 내가 그들에게 진노하여 그들을 진멸하고 너로 큰 나라가 되게 하리라” (출 32:9,10). 그때에 모세는 이스라엘 사람들을 위해 3가지로 하나님께 중보를 한다. 첫째, 그들이 하나님께서 이끌어내신 주의 백성임을 상기시킨다. 둘째, 애굽 사람들로 하여금 하나님의 백성들이 하나님으로 부터 화를 당했다는 이야기를 하지 않기를 구한다. 셋째, 하나님께서 그들의 조상 아브라함, 이삭, 야곱에게 약속하신 약속을 기억해 달라고 중보 한다.¹⁷ **나) 백성의 죄를 모세의 죄로 중보 한다:** 두 번째 중보는 그 백성들의 죄를 그의 죄로 동일시하며 그들의 입장에 서서 하나님께 간구했다. (출 32:30-34) “그들의 죄를 사 하시옵소서. 그렇지 않 사오면 원컨대 주의 기록한 책에서 내 이름을 지워 버려 주옵소서. (출32:32) Goodrich 는 모세의 이러한 모습을 이렇게 설명한다. “Moses, standing in the place of his people, and feeling all their turpitude, cannot ask the divine forgiveness, until he had made ample confession of their sin.”¹⁸

모세는 이스라엘의 지도자로서 그들의 입장에서 그들의 자리에 같이 서서 중보 했다. 다) 민족을 하나님의 존전에 올려드리는 중보기도: 모세의 세 번째 중보는 출애굽기 33장이다. 13절 “이 족속을 주의 백성으로 여기소서” 에서 모세는 민족을 위해 중보 한다. (출 33:12-15, 18-23) 이때의 중보는 하나님 앞에 다시금 그들의 신앙을 다짐을 하는 기도이다. 여기서 우리는 지도자가 하나님 앞에 바로 섰을 때 모든 사람들이 축복 받는 것을 볼 수 있다. Goodrich 는 이러한 모세의 세 번째 중보를 다음 과같이 설명한다. “whatever it was that Moses asked, God was pleased to grant, so far as ‘he had ability to receive it.’¹⁹ 모세는 하나님의 응답을 듣기에 충분한 중보 전략을 가지고 있었다.

¹⁷ *Ibid.*, p. 50.

¹⁸ *Ibid.*, p. 54.

¹⁹ *Ibid.*, p. 60.

c) 사무엘의 중보

사무엘의 미스바 중보 기도에서 회개가 중보 기도의 전략으로 자리한다. 블레셋 군대가 이스라엘을 치러 올라올 때 사람들은 사무엘에게 하나님 여호와께 쉬지 말고 그들을 대신해서 기도해 달라고 간구한다. (삼상 7:8) 그들의 간청에 사무엘은 온 백성을 미스바에 모아 회개하게 한 후 여호와께 부르짖었다 (9절) 사무엘의 기도에 여호와께서는 큰 우뢰를 통하여 역사하시고 이스라엘을 보호하셨다. 사무엘의 중보가 그 백성들을 구한 것이다. 이러한 사무엘의 미스바 기도에서 두 가지를 발견할 수 있을 것이다. **첫째, 하나님께서는 회개하고 돌아서는 자들의 기도를 들으신다:** 이스라엘 백성들이 하나님을 인정하지 않았을 때 하나님도 그들을 인정하지 않으셨다. 그러나 그들이 하나님을 인정하고 그에게 돌아가기로 결심했을 때 하나님도 그들의 기도를 들으셨다. **둘째, 회개하는 심령이 있을 때 중보자들의 중보는 더욱더 강력하다:** 사무엘이 하나님의 법궤를 빼앗겼을 때는 잠잠했지만 그들의 마음속에 회개하는 마음이 있었을 때 사무엘은 그들을 위해 중보 할 수 있었다.

d) 예레미야의 중보기도

구약의 선지자의 기능 중 하나는 하나님의 말씀을 백성들에게 바로 전하는 것이고 또 하나는 백성들의 기도를 하나님께 전하는 일이다. 아브라함이나 모세, 사무엘처럼 예레미야도 선지자적 중보자의 역할을 감당했다. **가) 중도에 선 중보자:** 그의 중보기도는 백성들의 대변인에서 하나님말씀의 대변인으로 그의 기능이 변했다. (렘 15:6ff) 하나님은 세 번에 걸쳐 그에게 중보를 중지 시킨 것을 볼 수 있다. (렘 7:16, 11:14, 14:11) 이것은 그가 다른 많은 경우에 중보자로서 백성을 대신해서 중보 했다는 의미이며 자신은 두 번에 걸쳐 그가 백성들의 중보자임을 증거 한다. (렘 15:11, 18:20) **나) 예레미야의 중보 기도의 특징:** 예레미야의 기도 특징은 그의 심정을 솔직히 하나님께 고백했다는 것이다. 그는 하나님께 질문하고 투정하고 또 반문해가며 자신에게 솔직하게 그리고 거리낌 없이 기도했다. Samuel은 이러한 “그의 기도는 모든 것은 하나님의 주권 아래 있다는 그의 신앙고백이며 인격적 고백”이었다.²⁰

e) 엘리야의 중보기도

엘리야의 중보에서(왕상 17장) 사르밧 과부의 어려운 처지에 중보 기도를 통해 기적을 베푼다. 그러나 얼마 후 과부의 아들은 죽고 만다. 과부의 아들이 죽었을 때 엘리야는 그 아들의 생명을 놓고 하나님께 중보 한다. 하나님께서 그의 기도에 반응하시고 죽은 아들을 살리신다. **가) 중보자의 온전한 헌신:** 엘리야의 중보는 자신의 목숨을 내건 헌신기도의 성격 이었다. 엘리야는 “그 아이 위에 몸을 세 번 퍼서 엎드리고” 여호와께 부르짖는다. (21절) 이러한 행동은 을

¹⁹ *Ibid.*, p. 60.

²⁰ Samuel B, Balentine, *Ibid.*, p. 342.

법에 위반되는 행위이다. “백성 중의 죽은 자로 인하여 스스로 더럽히지 말려 니와” 라고 했고(레21:1) “자기 몸을 구별하여 여호와께 드리는 모든 날 동안은 시체를 가까이 하지 말 것이요 그 부모 형제자매가 죽은 때에라도 그로 인하여 더럽히지 말 것이니 이는 자기 몸을 구별하여 하나님께 드리는 표가 그 머리에 있음이라” (민 6:6-7) 엘리야는 율법에 대한 경고를 넘은 중보 행위를 한 것이다. 당시 율법은 죽은 시체에 손을 대는 것을 엄히 금했고, 기도자 혹은 중보자가 하나님 앞에 나갈 때에는 그 자신을 먼저 깨끗하게 하게 되어 있다. 그러나 엘리야의 중보기도 자세는 그러한 규례를 넘고 있다. 엘리야의 목숨을 건 중보 기도자의 모습이라 볼 수 있는 부분이다. **나) 중보는 택함 받은 자의 헌신으로 나타났다:** 결론적으로 구약에서는 하나님은 특별한 사람을 택정하셔서 하나님과 죄인의 가운데 세우신다. 하나님의 백성들이 심판을 받을 일이 있을 때 그들의 필요에 따라 중보자를 선택 하셨다. 다른 사람들은 하나님께 나아가지 못했지만 그 택함을 받은 사람들이 하나님께 나아가서 사람들을 대표해서 변론하고 또 때때로 하나님의 계시를 받아 사람들에게 전하기도 했다.

2) 신약에서 본 중보기도

신약성경에는 구약의 선지자적 중보기도 보다는 만민제사장의 개념으로 회중의 중보기도의 모습이 두드러진다. 이러한 신약시대 특별히 초대교회와, 바울의 중보기도, 그리고 예수 그리스도의 중보기도에서 내용과 방법을 고찰한다.

a) 초대교회의 중보기도

초대교회의 중보기도의 특징을 두 가지로 설명할 수 있다. 첫째, **성도의 제사장 개념 도입이다:** “그러므로 우리가 긍휼하심을 받고 때를 따라 돕는 은혜를 얻기 위하여 은혜의 보좌 앞에 담대히 나아갈 것이니라” (히4:16) 이 말씀은 구약의 선지자만이 중보 기도자로서의 직책을 가진 것이 아니라 우리 모두가 은혜의 보좌 앞에 나갈 수 있음을 선언한다. 베드로도 “오직 너희는 택하신 백성이요 왕 같은 제사장들이요 거룩한 나라요 그의 소유된 백성이니 이는 너희를 어두운 데서 불러내어 그의 기이한 빛에 들어가게 하신 자의 아름다운 덕을 선전하게 하려 하심이니라”. (벰전 2:9) 이 선언은 우리 모두가 왕 같은 제사장임을 강조한다. 사도 요한도 “그 아버지 하나님을 위하여 우리를 나라와 제사장으로 삼으신 그에게 영광과 능력이 세세토록 있기를 원하노라” (계1:6)에서 제사장을 강조한다. 바울은 고린도 교회에 편지에 “모든 것이 하나님께로 났나니 저가 그리스도로 말미암아 우리를 자기와 화목하게 하시고 또 우리에게 화목하게 하는 직책을 주셨으니, 이는 하나님께서 그리스도 안에 계시사 세상을 자기와 화목하게 하시며 저희의 죄를 저희에게 돌리지 아니하시고, 화목하게 하는 말씀을 우리에게 부탁 하셨느니라. (고후5:18-19) 라고 기록했다.

이러한 만민 제사장 혹은 회중의 중보자적 개념은 사도행전에 잘 나타나 있다. (행12장) 헤롯 왕이 야고보를 죽이고 베드로를 옥에 넣었을 때 교회의 성도들이 그를 위하여 간절히 중보 한다. (행 12:5) 그 결과 천사의 도움으로 베드로는 풀

려난다. 이정현은 이러한 증보를 통한 하나님의 개입을 “교회와 성도들의 중보 기도가 하나님의 능력을 나타나게 한 사건”으로 보았다.²¹ 둘째, **하나님의 복음의 전파 이전엔 많은 교회의 증보가 있었다**: 성도의 증보로 인해 사도들은 온전히 복음을 말하고 그리스도의 증인으로 당시의 사회 관습과 문화를 넘어 그리스도를 온전히 전했다(행1:14, 2:2; 4:31; 16:25)

b) 바울의 중보

바울의 증보는 그의 많은 서신에서 볼 수 있다. 바울에 있어서 기도는 그의 사역에 중요한 부분을 차지하였으며 그의 사역에 중심 이었다고 할 수 있다. Bounds는 “바울에게 있어서 기도는 신앙의 생명이요 심장이요 뼈대요 골수였다. 그리고 복음의 전동기이며 승리를 점치는 표시였다.”²² 바울은 특별히 로마 교회와 골로새교회를 위해서 많은 기도를 했다. (롬1:9, 골1:9) 또한 그는 믿음의 아들 디모데를 위해 기도했다. (딤후1:3) **바울은 영적 지도자들을 위한 중보 기도를 계속했다**. 바울의 중보기도의 특징 중 중요한 것은 그는 자신과 같은 영적 지도자들을 위한 중보기도의 중요성을 잘 알고 있었기 때문에 그는 그의 서신을 통해 다섯 번이나 기도부탁을 하고 있다. **가) 데살로니가 교회에 부탁한 중보기도**: 바울은 데살로니가 교인들에게 그들의 믿음과 소망과 사랑의 수고를 기억한다고 말한다. (살전 1:3) 그리고 그렇기에 바울 자신도 그들을 위해 기도한다고 했고 (살전 1:2) 여기에서 바울은 편지를 끝내며 “형제들이 우리를 위하여 기도하라” (살전 5:25)라고 자기와 그의 동역자들을 위해 기도해 줄 것을 당부한다. **나) 로마 교회에게 부탁한 중보 기도**: 바울은 “형제들아 내가 우리 주 예수 그리스도로 말미암고 성령의 사랑으로 말미암아 너희를 권하노니 너희 기도에 나와 힘을 같이하여 나를 위하여 하나님께 빌어...” 라고(롬 15장) 로마의 성도들에게 기도부탁을 하고 있다. 바울은 예루살렘을 떠나 로마로 향하며 자기의 사역이 성공적으로 이루어지기 위해 자기를 해치려는 무리로부터 보호를 받을 수 있기 위해선 중보의 기도가 있어야 함을 알았고 또 그러한 기도의 부탁을 잊지 않았다. **다) 고린도 교회에게 부탁한 중보 기도**: 바울은 고린도 교회의 성도들에게 간구함으로 도우라고 부탁한다. “너희도 우리를 위하여 간구함으로 도우라 이는 우리가 많은 사람의 기도로 얻은 은사를 인하여 많은 사람도 우리를 위하여 감사하게 하려 함이라” (고후1:11). 이러한 바울의 간구는 그가 루스드라에서 돌에 맞아 버림을 받은 사건에서 건짐을 받은 후의 사건이라고 할 수 있다. (행14:19) 고린도 교회에 “간구”로 기도하기를 원하는 것은 특별히 고린도 교회의 중보기도가 급한 상황임을 볼 수 있는 부분이다. **라) 빌립보 교회에게 부탁한 중보기도**: 바울은 빌립보 교회의 성도들에게 “이것이 너희 간구와 예수 그리스도의 성령의 도우심으로 내 구원에 이르게 할 줄 아는 고로” (빌1:19) 라고 중보기도를 부탁한다. 특별히 여기서 말하는 구원은 감옥에서 풀려 나오

²¹ 이정현, *중보기도* (서울: 베드로서원, 1998), p. 86.

²² E. M. Bounds, *The Complete Works of E. M. Bounds on Prayer* (Grand Rapids, MI: Baker, 1990), pp. 552-3.

는 것을 의미한다. **마) 개인에게 부탁한 중보기도:** 바울은 그가 감옥에서 풀려나 그의 친구인 빌레몬을 만나게 될 것을 소원하며 기도를 부탁한다. “너희 기도로 내가 너희에게 나아가게 하여 주시기를 바라노라” (몬1:22) 디모데에게 “모든 사람을 위하여 간구와 기도와 도고와 감사를 하되 임금들과 높은 지위에 있는 모든 사람을 위하여 하라”(딤후 2:1-2) 야고보서에서 성도들이 “병 낫기를 위하여 서로 기도하라”(약 5:16)고 간청하고 있다. 김홍권은 바울의 개인을 위한 기도에 의미를 부여한다.²³ Wagner는 바울의 중보를 통하여 “...지도자들이 지도자들을 위한 중보기도가 성경적이라는 사실을 깨닫는 것이 중요하다고 생각되기 때문이다. 중보기도를 통하여 일반 성도들도 사도 바울과 같은 오늘의 영적 지도자들의 사역에 부분적으로 동참 할 수 있는 것이다.”²⁴ 다시 말해서 중보 기도가 지도자들을 위해서 얼마나 중요한지 또한 일반 성도들의 사역자들을 위한 기도가 얼마나 중요한지를 잘 보여주고 있다.

c) 성령의 중보기도

신약에서 성령의 중보를 설명하는 유일한 구절이 로마서8장이다.(롬8:26) 성령의 중보는 피조물의 탄식(롬8:21-22)에서 양자의 영에 대한 설명으로 시작된다. (롬8:15-25) 우리가 하나님을 ‘아바 아버지’ 라고 부를 수 있는 것은 성령이시고 이러한 성령은 우리 안에서 우리로 하여금 기도하게 하시고 우리 기도를 들으신다. 우리는 종의 영을 받지 않고 양자의 영을 받았으므로 아바 아버지라 부르짖을 수 있는 것이 라고 바울은 고백한다. (롬8:15). 성령의 중보 부분에 대한 학자들의 설명은 역동성을 부여한다. **가) F. F. Bruce:** “여기서 우리 안에서 아바 아버지라 부르는 것은 성령이시며, 성령에 의해 아바 아버지라 부르는 사람은 우리이다.”²⁵ **나) 바울:** “이와 같이 성령도 우리 연합함을 도우시나니 우리가 마땅히 빌 바를 알지 못하나 오직 성령이 말할 수 없는 탄식으로 우리를 위하여 친히 간구하시느니라”. (롬8:26, 27) 성령께서 양자의 영을 받은 우리 안에서 우리의 연합함을 도우며 중보 한다고 했다. **다) E. A. Obeng:** 로마서 8장26절에서 성령의 중보를 설명하기를 바울은 첫째, 성령이 Heavenly being이고 이러한 Heavenly being은 중보의 역할을 담당하고 둘째, 예수는 하늘의 중보자인 것처럼 성령도 예수와 같이 중보의 역할을 담당 하며 셋째, 성령은 예수를 변호하는 것처럼 성령께서는 우리도 변호하시고 중보 하신다.²⁶ **라) Montague:** 성령의 탄식을 출애굽의 비유로 다음과 같이 설명한다. “The context here of groaning for deliverance from slavery into sonship may well reflect the groaning of Israel in Egyptian Exodus... Paul wishes to communicate is that the Christian and cosmic groaning for the fullness of sonship, the resurrection, is a prayer inspired by the very same Spirit of adoption that inspired the cry “Abba” and

²³ 김홍권, “중보기도 사역과 목회,” *풀러신학대학원 목회학 박사학위 논문* (2000), p. 54.

²⁴ Peter Wagner, *Ibid.*, p. 37.

²⁵ F. F. Bruce, *The Letter of Paul to the Romans* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1963), p. 200

²⁶ E. A. Obeng, “The Spirit Intercession Motif in Romans 8:26,” *New Testament Studies* vol. 32 (1986), p. 630.

God, who knew what het groaning of his sons in Egypt meant...²⁷ 김홍권은 로마서 8장은 성령의 두 가지 증보의 측면을 설명 하고 있다고 했다. 첫째, 로마서 8:15은 우리의 기도를 도우시는 측면에서의 성령, 다음으로 로마서 8:26-27 절은 우리 안에서 우리를 위하여 증보하시는 성령의 온전한 두 증보의 모습을 이야기 하고 있다.²⁸ **마) 성령의 증보는 삼위의 전략이다:** 로마서 8장을 구원에 대한 삼위의 전략으로 본다.²⁹ 성령의 법을 통한 인간의 해방을 선언하고(1) 육신의 행위 금지를 요구한다(3-8); 육신의 행위에서 자유 할 수 있는 것은 부활의 영이 거함으로 가능하다(8-11); 하나님의 영이 거하면 그리스도안에 거하는 사람이며 하나님의 사람이다(12-17); 하나님의 아들과 피조물의 탄식이 연결한다(18-23); -성령의 개입-성령의 탄식은 피조물의 탄식에서 찾는다(26-27); 하나님의 개입 -동역자들을 세우신다(28-30); 그리스도의 개입 -우리 위해 간구하며 하나님의 사랑을 공급한다(31-39).

d) 예수 그리스도의 증보기도

증보의 온전한 모델을 그리스도이시다. 그리스도는 제사장으로서 증보의 사명을 온전히 수행 했고 우리에게 증보의 규례와 모델을 제시한다. 그리스도에게 배워야 할 가장 중요한 것은 증보의 개념적 원리이다. **가) 예수의 제자들을 위한 증보:** David Crump는 그리스도의 증보기도를 누가와 사도행전을 통해 설명한다. 누가를 통해서 예수님께서 그의 제자들을 위한 증보를 설명했다. “Luke demonstrates that the prayers of Jesus, both in whom he does and does not pray for, are crucial to deciding the questions of a disciple’s apostasy. This was true not only during Jesus’ earthly ministry, but also in the subsequent period of the church.” 그러므로 Crump는 다음과 같이 예수님의 증보기도를 설명한다. “Now it is seen that his(Jesus) intercessions not only mediate the Father’s revelation, and thus his calling, but they also are fundamental to the disciple’s perseverance in that call.”³⁰ 베드로의 신앙고백은 주님을 “하나님의 그리스도시니이다”(눅 9:20)이다. 그러나 그의 고백 전에 주님의 기도를 주목한다. (눅9:18) 예수님께서 “시몬아...사단이 밀 까부르듯 하려고 너를 청구하였으나, 그러나 내가 너를 위하여 네 믿음이 떨어지지 않기를 기도하였느니라” (눅 22:31-32)의 구절은 베드로의 믿음을 위해 기도했다는 말이다. 이러한 예수의 증보를 통해서 그의 제자들이 그들의 사역을 감당 할 수 있었던 것이다. 증보 기도가 사역을 가능하게 한다는 원리를 예수는 분명히 제시 했다. **나) 예수의 대제사장적 기도:** 예수의 대제사장적 기도도 제자를 위한 기도들이다 (요17장) Carson은 대제사장적 기도를 첫째, 예수님의 제자를 위한 기도 (17:6-9절), 둘째, 미래의 제자들과 세상을 위한 기도 (17:20-26)의 두 부분으로 나누어 설

²⁷ George T. Montague, *Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition* (Peabody, MA: Hendricksen, 1994), p. 212

²⁸ 김홍권, *Ibid.*, p. 55.

²⁹ 권다윗, *믿음의 원리* (서울: 기독교서회, 1998), p. 265.

³⁰ David Crump, *Jesus the Intercessor: Prayer and Christology in Luke-Acts* (Grand Rapids, MI: Baker, 1999), p. 175.

명한다. 예수의 제자를 위한 기도의 부분에서; 저들이 하나가 되게 (11절); 기쁨이 충만하게 (13절); 보호받게 (15절); 그리고 거룩하게(17절)하는 중보였다. 미래 교회와 세상을 위한 기도에서 하나 되게 (21); 영광스러운 생활을 얻게 (24절) 중보 했다.³¹ **다) 예수의 하늘 보좌에서의 중보기도:** 바울은 “누가 정죄하리요 죽으실 뿐 아니라 다시 살아나신 이는 그리스도 예수시니 그는 하나님 우편에 계신 자요, 우리를 위하여 간구하시는 자시니라”.(롬8:34) 그는 그리스도의 하늘 보좌에서의 중보를 고백한다. F.F. Bruce는 그의 로마서 주석에서 이 구절을 이사야(사52:13-53:12)의 ‘the Fourth Servant song’ 과 연결하여 설명하고 있다. 이사야에서 Servant는 죄인을 위해 중보한다. (참조, 요1 2:1) 그러므로 우리 그리스도인에게는 하나님에게 우리를 위하여 중보 하는 중보자 즉 예수 그리스도가 있는 것이다.³² 예수는 제자들의 신앙고백을 위해, 그들의 믿음이 떨어지지 않기 위해, 하나 되고 충만한 기쁨에 있기 위해, 악에서 보호를 받기 위해 그리고 그들의 거룩함을 위해 기도하셨고 미래의 교회를 위해 또한 기도 하셨다. 그의 중보기도는 지금도 계속 되고 있다.

6. 중보 기도자의 정체성

1) 중보자의 정체성에 대한 견해

a) Cindy Jacobs 의 견해

Cindy Jacobs는 어떤 권위에 의한 혹은 자신에게 중요한 영향을 끼치는 사람에게 거절 받은 상처와 우리 안에 죄 때문에 많은 중보자들이 잘못된 기도를 한다고 말한다. “그들은 (중보자들은) 하늘의 하나님의 뜻을 기도하는 것이 아니라 그들이 받은 상처를 통해 알게 된 것들 만을 근거로 기도합니다.”³³ 그러나 중보자는 그들의 상처가 어떠한지 상황이 어떠한지 기도로 그들을 덮어주어야 한다고 했다. 그는 중보자로서 우리의 기도는 다음과 같아야 한다고 중보자의 정체성을 제시한다. “주님 저의 앞과 뒤를 막으시고 제 안에 정직한 영과 온전한 영을 창조하셔서 저로 하여금 무너진 데를 막아서는 당신의 종이 되게 하소서”³⁴ Cindy Jacobs 는 “중보란 배우려고 쫓아다니며 노력한다고 그 만큼 배워지는 것이 아니라는 점”이라고 중보의 원리를 주장했다. 그는 “(중보)는 체계적인 가르침에 의해 배운 것이 아니라, 단지 성령께서 쓰인바 되기를 간절하게 원하며 성령께서 일하시도록 자신을 내어드림으로써 성장하는 경험을 했다고” 자신의 경험을 이야기 한다.³⁵

b) Dick Eastman의 견해

“중보자는 다른 사람을 위하여 대신 싸워주는 사람이다. 이와 같이 중보는 우리 자신을 가장 그리스도와 동일시하는 활동이다. 중보자가 된다는 것은 그 자

³¹ D. A. Carson, *예수님의 고별 설교*, 김춘섭 역. (서울: 크리스천서적, 1992), p. 241.

³² F. F. Bruce, *Ibid.*, p. 170.

³³ Cindy Jacobs, *Possessing the Gate of the Enemy*, 고세중역. (서울: 예수전도단, 1996), p. 52.

³⁴ *Ibid.*, p. 53.

³⁵ *Ibid.*, p. 27.

체가 예수님의 모습이기 때문에 예수님과 같이 되는 것이다. 그분은 중보 하는 삶으로 일관하셨다”³⁶ 라고 중보기도자의 정체성을 설명한다.

c) Rees Howells의 견해

“하나님께서서는 그분이 택하신 그릇을 중보의 삶으로 인도하시기 전에 먼저 육신적인 모든 것 들을 하나 없이 다스리신다. 라고 주장한다.”³⁷

7. 중보 기도의 방법들

중보기도의 방법으로 개인적으로 하는 중보기도, 다수가 하는 중보기도 혹은 공동 예배에서 하는 중보기도의 방법 등이 있다. 그러나 이러한 방법이 이외에도 하나님은 예배와 찬양으로 하는 방법, 성경 말씀을 묵상하며 하는 방법, 어떠한 일에 부담감을 가지고 하는 방법, 성령 안에서 하는 방법, 영으로 기도하는 방법 등 많은 다양한 방법을 통하여 우리가 중보 할 수 있도록 제시했고 또 친히 우리의 중보기도를 인도하신다.

1) Wagner

각 교회에서 평균 5% 성도가 80%의 중보를 담당하고 있다 이 은사는 성령의 가르침이다.³⁸ 우리가 한 몸에 지체가 있는 원리를 중보에 이용한다(롬12:4-5) 중보는 신약성서의 25가지 은사에는 들어 있지 않으나 병든 사람을 고치는 은사처럼 들어가야 한다고 했다. 중보자는 그리스도의 몸의 일부 지체로 하나님이 주신 특별 능력을 통해 많은 시간을 정기적으로 기도하며 그들이 드린 기도가 확실히 응답 받는 은사라 했다.³⁹

2) 이정현

a) 개인적 중보 방법을 주장했다.

그의 책 “중보기도”에서 중보기도의 개인적 방법을 7가지로 구체적으로 제시한다.⁴⁰ 가) 중보기도 할 내용에 대한 정보를 얻음, 나) 기록한 내용들을 여러 번보고 읽음으로 암기 할 수 있게 함, 다) 골방을 찾아 기도, 라) 시간을 정한다, 마) 감사와 찬양으로 시작한다, 바) 마음으로 기도한다, 사) 말씀으로 확신한다. 이러한 내용들은 중보의 내용을 미리 준비하고 중보 하는 경우이다.

b) 다수의 중보 방법

다수가 모여 중보 할 때 이정현은 다음과 같은 방법과 절차를 제시한다.⁴¹ 가)

³⁶ Dick Eastman, *Love on Its Knees* (Tarry town, NY: Chosen Books, 1989), p. 21.

³⁷ Rees Howells, *Intercessor*, cited by Norman P. Grubb, 윤종석역. (서울: 두란노, 1952.)

³⁸ Peter Wagner, *Ibid.*, p. 42.

³⁹ 이정현, *Ibid.*, p. 108.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 116.

⁴¹ *Ibid.*, p. 137

사람들이 정해진 시간과 장소에 모이면 도움을 구하는 기도를 간단히 드린다, 나) 찬송을 부른다, 다) 기도 응답에 대한 간증을 나눈다, 라) 기도 제목을 제시한다, 마) 통성으로 기도한다, 바) 마무리 기도를 한다, 사) 영광의 찬송을 드린다, 아) 말씀으로 확신한다.

c) 공동 예배에서 중보 방법

이정현은 이러한 예배의 방법을 3가지로 분류하여 설명한다.⁴² 가) 목사 자신이 회중 앞에서 중보기도 하는 방법, 나) 연도 형식의 중보기도, 다) 초청기도 형식의 중보기도.

3) 조이 도우슨

도우슨은 이러한 개인적인, 다수의, 공동예배의 방법 이외에 중보기도에 있어 하나님의 다양한 방법들을 소개한다.⁴³ **첫째는 예배와 찬양을 통한 중보기도이다:** 중보기도의 처음 부름은 찬양이다 예배드릴 때나 그 외에 어떤 경우를 불문하고 찬양은 기도를 여는 문과 같다. 도우슨은 이를 잘 설명한다. 조이 도우슨은 “중보기도는 찬양으로 시작하고, 찬양을 통해 깊어지고, 찬양으로 끝맺어야 한다”⁴⁴ 고 예배와 찬양의 중보기도에 미치는 중요성을 설명한다. 그는 예배와 찬양을 통하여 하나님께서 그의 능력을 나타내신다고 주장하며 이러한 예배와 찬양이 중보기도에 중요한 방법이라고 말한다. **둘째, 성경 말씀을 묵상하기:** 하나님의 영성은 그의 말씀에 집약한 것으로 묵상을 통해 하나님의 영성이 흐른다. 묵상의 의미는 집약된 하나님의 영성에 대한 전이를 가져 온다.⁴⁵ 말씀을 묵상하는 것을 통하여 우리는 예수님과 더욱더 친밀한 관계를 맺게 되고 그러한 묵상은 우리로 하여금 보다 깊은 수준의 중보기도로 안내한다. (롬 10:17) 그룹을 인도하는 인도자는 먼저 그룹의 사람들이 하나님의 말씀가운데 어떤 부분을 묵상해야 할지를, 성령의 인도하심을 간구해야 하고 그럴 때 성령께서 하나님의 말씀을 통하여 우리에게 말씀하신다. **셋째, 부담감을 올려드리기:** 하나님은 우리의 영에 어떤 사람이나 상황에 대한 부담감을 주셔서 우리가 그 짐을 주님께 맡기도록 하신다. (시 55:22) 이웃을 위해 부담을 느낀다는 것은 중보 기도자로서 특권이지만 계속 그 부담을 자신이 지는 것은 주의 뜻이 아니다. 거룩한 부담을 성령께 맡겨야 한다. **넷째, 성령 안에서 기도하기:** 성령 안에서 기도한다는 것은 기도할 때에 성령님께 다스림을 받을 수 있는 조건들을 충족시켰다는 의미이다. 성령 안에서 기도는 성령의 control로 표시한다. 조이 도우슨은 이러한 기도의 특징을 6가지로 설명했다. a) 하나님의 뜻에 일치하며 (요일 5:14-15), b) 아들을 통하여 아버지를 영화롭게 하며 (요 14:13), c) 하나님의 성품, 방법, 말씀에

⁴²Joy Dawson, *Intercession: Thrilling and Fulfilling* (스릴 있고 성취감 넘치는 중보기도), 홍성건역. (서울: 예수전도단, 1997), p. 201.

⁴³Joy Dawson, *Intercession: Thrilling and Fulfilling* (스릴 있고 성취감 넘치는 중보기도), 홍성건역. (서울: 예수전도단, 1997), p. 201.

⁴⁴*Ibid.*, p. 201.

⁴⁵ 권다윗, *Ibid.*, 제4장.

기초하며 (요 15:7), d) 정결한 마음에서 나오며 (약 5:16), e) 충만한 믿음의 확신 가운데 (약 1:6), f) 예수님의 이름으로 구한다. (요 14:14). **다섯째, 영으로 기도하기: 중보기도에서 영의 기도는 매우 강력하다.** 기도 자가 자유 함으로 풀어지고 성령의 개입이 뚜렷한 기도가 영의 기도이다. 조이 도우슨의 설명을 빌리면 이러한 영으로 기도하는 것을 “Praying with the spirit” 이라고 하며 여기에 영이란 단어는 spirit으로 방언으로 하는 기도를 말한다고 했다.⁴⁶ **여섯째, 비탄과 산고: 구로 (travail)의 기도이다.** 기도의 부담감이 해산하기 직전의 여인이 느끼는 진통과 비슷하게 느껴지며 깊은 기도에 들어가게 되는 경우이다.

4) 명성훈

중보기도를 경험한 사람은 방언기도나 기도를 통한 부담감을 절실히 느끼고 이에 대한 해답을 찾는다. 명성훈은 이 부분을 확실하게 했다.

a) 방언기도

그의 책 “하늘 문을 여는 중보기도 전략 52가지”에서 “방언기도는 중요한 중보의 수단이다. 방언 기도를 많이 하면 개인의 덕을 세운다. (고전 14:4)” 라고 영으로 기도하는 것 즉 방언기도의 중요성을 설명한다.⁴⁷

b) 부담감

구로 (travail)의 기도이다. 이러한 기도는 “특별히 영혼구원을 위해서, 교회성장장과 부흥을 위해서, 심한 고통을 겪고 있는 사람들의 억울함을 풀어주기 위해서 기도할 때 이러한 비탄과 산고의 구로기도가 표현된다.”⁴⁸

5) Cindy Jacobs

중보에서 합심기도는 우리와 폭포수에 비교한다. 합심하여 기도함으로써 저수된 물의 독이 무너지는 쾌감을 맛본다. 합심기도는 기도의 무기 중 가장 강력히 사용되는 기도이다.

Cindy Jacobs는 그의 경험을 말한다.

a) 합심기도

Cindy Jacobs는 하나님은 여러 기도를 사용하셔서 교향곡처럼 하나님께서 지휘하시는 기도라 했다.⁴⁹ 합심기도는 하나가 빠지면 안 된다는 의미가 있다. 교향곡의 소리가 빠지면 온전한 음을 내지 못하는 것과 같다. 하나님은 기도의 대상에 따라 여러 용사들을 부른다.⁵⁰ 합심기도는 중보기도의 중요한 방법이며 전략이다.

⁴⁶ Joy Dawson, *Ibid.*, p. 205

⁴⁷ 명성훈, *하늘문을 여는 중보 기도* (서울: 국민일보, 1999), p. 102.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 103

⁴⁹ Cindy Jacobs, *Ibid.*, p. 117.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 119.

b) 견고한 진을 무너뜨리는 기도

우리의 싸우는 병기는 하나님 앞에서 강력이다. (고후10:4) 견고한 진은 사단이 하나님에 대한 지식과 계획에 대하여 그 자신 만을 추앙하도록 강화 한 것을 말한다.⁵¹ 이것은 동시에 악영향을 끼치는 지역일수도 있다. 이를 위해 자신에 먼저 기도하고 우리가 붙잡고 있는 권리들을 포기해야 한다. 우리의 생각을 바꿔 만물을 중보기도 안에서 해결이 되는 가능성이 있는 자세로 볼 일이다.

8. 중보기도를 위한 원칙들

많은 중보기도를 위한 원칙들이 제시되고 또한 연구되고 있다. 여기서 몇 가지 중보기도를 위한 원칙들을 성서를 통해 고찰해 보고자 한다.

1) 하나님의 주인, 주역, 주체, 주제 되심의 원칙

중보의 리더는 그리스도이다. 따라서 모든 전쟁은 하나님께 속했다는 원칙아래 중보는 진행된다. 중보전쟁의 리더 전쟁의 주역은 항상 하나님이 다. 이 원칙을 고수하는 일이 중보를 중보답게 인도하는 기초이다. 그러므로 중보는 하나님께 초점을 맞추고 하나님의 하나님 되심을 찬양한다. 중보 찬양은 모든 싸움의 주관자이신 하나님이 주인 되고 주역 되고 주체가 되는데 있다

여호사밧 왕은 찬양으로 적군을 이겼다. “그 노래와 찬양이 시작될 때 여호와께서 복병을 두어 (원수)를 치게 하시므로 저희가 패하였으니” (대하 20:22)라고 당시의 상황을 말했다. 이와 같이 찬양이 중보기도에 중요한 이유는 하나님의 능력과 이김과 주권적 통치가 하나님 찬양에서 나타나기 때문이다.

a) Cindy Jacobs

Cindy는 찬양의 결과를 다른 데서 찾는다. 이러한 찬양을 “적을 묶는 것 외에 찬양은 또한 다른 사람들의 무너진 데를 막아서서 그들이 놓임을 받게 해 준다”고 중보기도와 찬양과의 관계를 설명한다.

b) Terry Law

그의 책 “찬양과 경배의 능력” 에서 다음과 같이 이야기한다. “나는 만일 우리

⁵¹ *Ibid.*, p. 127.

⁵² *Ibid.*, p. 127.

⁵³ Terry Law, *The Power of Praise and Worship* (Tulsa, OK: Victory House, 1985), p. 31.

가 관중들 앞에서 하나님을 찬양 할 수만 있다면 그들이 얼마나 적대적이건 간에 찬양과 경배를 통해서 그들을 누르고 있는 능력과 권세를 묶어버릴 수 있다는 것을 발견했다. 그렇게 되면 그 사람들은 복음에 반응하고, 찬양과 경배를 통해 우리 위에 머무르시는 성령의 기쁨 부으심에 쉽게 반응하게 되는 것이다.”

2) 정결한 영의 원칙

증보자는 먼저 자신이 증보자로서 온전한가를 살핌이 중요하다. 아직 고백하지 않은 숨은 죄가 있는지 보여 주시도록 성령께 시간을 드림으로써 나의 마음이 하나님 앞에서 정결한지를 점검한다. 시편기자는 “내가 내 마음에 죄악을 품으면 주께서 듣지 아니하시리라” (시 66:18), “하나님이여 나를 살피사 내 마음을 아시며 나를 시험하사 내 뜻을 아옵소서 내게 무슨 악한 행위가 있나 보시고 나를 영원한 길로 인도 하소서” (시 139:23) 라고 나의 마음이 하나님 앞에서 정결한지를 점검한다.

Cindy Jacobs 는 증보기도의 원칙을 “정결한 영의 원칙”으로 설명한다. 그는 “증보자란 하나님의 비밀이 기도로 올려 지게 하기 위하여 그분이 직접 비밀을 알려주시는 사람” 이라고 증보자를 정의하며 그러므로 “우리가 깨끗하며 깨끗할수록 그분을 더욱 잘 영접 할 수 있습니다.”라고 정결성을 강조한다.⁵⁴ 그러므로 우리의 마음의 문을 열고 주님을 맞이하며 내안에 정직한 영을 창조하고자 하는 기도가 증보기도의 시작인 것이다. Cindy Jacobs는 이러한 “정결한 영의 원칙”을 세 가지 단계로 설명한다.⁵⁵ **첫째, 우리에게 정결한 영이 필요하다는 것을 인정하면서 시작한다:** 다윗의 기도는 “정결한 맘 주시옵소서 오 주님” (시 51:10)과 같이 우리의 기도는 우리의 삶의 모든 영역을 하나님께서 만지기를 원하시는 기도이다. 리즈 하웰즈는 이러한 삶의 완전한 드림을 다음과 같이 고백한다. “그분이 다스리시는 것은 죄가 아니라 아담의 타락 이후 우리에게 들어온 “자아” 라는 것이다. 그분은 나의 자아가 다스리는 삶의 각 영역을 가리키면서 내가 허락해드리기까지는 내게서 아무것도 취해 가지 않으셨기 때문에 나는 의지적으로, 이성적으로 나를 드리기로 결정할 수밖에 없었다. 내가 내어드리자마자 내 안에서 어떤 정화작업이 일어나기 시작했다.”⁵⁶ **둘째, 변화가 필요**

⁵⁴ Cindy Jacobs, *Ibid.*, p. 44.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁶ Rees Howells, *Ibid.*, p. 40

한 곳이 어떤 부분이든 주님께서 다루시도록 맡기는 것이다: 하나님께서는 각자에게 필요한 부분들을 다루시길 원하시고 “그분의 성품을 우리 안에 이루기 위하여 그분이 필요로 하는 만큼의 시간을 들이신다.”⁵⁷ 셋째, **하나님은 우리의 죄를 정결케 하실 뿐만 아니라 마음의 상처도 깨끗이 치유하십니다:** 우리는 모두 삶의 쓴 뿌리 혹은 마음의 상처가 있다. 그리고 이러한 쓴 뿌리는 우리의 아주 어려운 상황에서 우리의 말과 행동으로 드러나게 된다. 중보 기도는 내면의 태도보다 행위가 훨씬 더 중요하다. 중보자로서 내가 좋아하는 사람을 위해 중보 할 때는 아무 문제가 없지만 내가 싫어하는 사람을 위하여 기도할 때는 우리 마음에 어떤 원망과 불평이 없는 지 살펴야 한다. 그리고 그들을 먼저 용서해야 한다. 마가복음은 우리 그리스도인의 용서에 대해 교훈한다. “서서 기도할 때에 아무에게나 혐의가 있거든 용서하라 그리하여야 하늘에 계신 너희 아버지도 너희 허물을 사하여 주시리라 하셨더라” (막11:24) 조이 도우슨은 여기에서 “하나님의 말씀에 나타난 능력 있는 기도와 용서의 연관성에 주목하라”⁵⁸ 라고 우리에게 잘못된 자들에 대한 우리의 용서의 중요성을 이야기한다. 그리고 이러한 용서는 우리의 의지적 결단 그리고 성령의 능력이 필요하다.⁵⁹

3) 성령의 조명원칙

성령의 도우심과 조명하심이 없이는 효과적으로 기도 할 수 없음을 인정한다. “중보기도 사역의 성공은 성령에 달려있다.”⁶⁰ 명성훈은 성령과 중보기도의 관계를 설명한다. 성령은 우리와 함께 협력함으로써 중보기도를 도우신다.

바울은 로마로 보내는 그의 서신에서 “이와 같이 성령도 우리 연약함을 도우시나니 우리가 마땅히 빌 바를 알지 못하나” (롬 8:26) 라고 성령의 우리 중보기도의 도우심을 설명한다. 여기서 우리는 성령께서는 우리를 위해서 일 하시는 것이 아니라 우리와 함께 일하시기를 원 하신다는 것을 알 수 있다. 또한 성령께서는 우리에게 정결함을 가질 수 있게 조명하여 주시고 그리한 정결함이 곧 우리의 능력이 된다.

⁵⁷ Cindy Jacobs, *Ibid.*, p. 48.

⁵⁸ Joy Dawson, *Ibid.*, p. 94.

⁵⁹ 명성훈, *Ibid.*, p. 160.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 170.

4) 장애물 제거 원칙

중보기도를 방해하는 악한 영들을 강력하게 대적한다. “중보기도는 하나님과 우리 사이의 죄의 벽을 허무는 결과와 함께 사탄으로부터의 공격을 막는 또 다른 벽을 쌓는 결과를 가져다 준다.⁶¹ 그러므로 이와 같은 사탄의 공격을 악한 영들을 하나님의 말씀과 주 예수 그리스도의 권세로 대적한다. “그런즉 너희는 하나님께 순복 할지어다 마귀를 대적하라, 그리하면 너희를 피하리라”(약 4:7)

5) 기도 준비에서 하나님 존전에 서기

무엇을 위해 기도해야 되겠다고 생각했던 부담감이나 욕망 그리고 자신의 상상을 버린다.

“너는 마음을 다하여 여호와를 의뢰하고 네 명철을 의지하니 말라” (잠 3:5) “자기의 마음을 믿는 자는 미련한 자요 지혜롭게 행하는 자는 구원을 얻을 자니라” (잠 28:26) “여호와의 말씀에 내 생각은 너희 생각과 다르며” (사 55:8)

6) 믿음으로 하나님과 친밀하기

이제부터 갖게 될 놀라운 기도 시간에 대해 믿음으로 하나님을 찬양한다. 우리가 하는 모든 일은 믿음으로 해야 하고 기대를 갖고 해야 한다. (롬14:23)

7) Bench Ministry

Bench Ministry는 내가 스스로 하지 않고 기다리는 자세이다. 하나님의 인도하심에 대한 기대를 갖고서 잠잠히 그 앞에 귀 기울이며 기다린다. “내 백성이 내 소리를 듣지 아니하며 이스라엘이 나를 원치 아니 하였도다 그러므로 내가 그 마음의 강박한 대로 버려두어 그 임의대로 행케 하였도다. 내 백성이 나를 청종하며 이스라엘이 내 도 행하기를 원하노라” (시 81:11-13) “나의 영혼아 잠잠히 하나님만 바라라 대저 나의 소망이 저

⁶¹ Ibid., p. 67.

로 쫓아 나는 도다” (시62:5) “오직 나는 여호와를 우러러보며 나를 구원하시는 하나님을 바라보나니 하나님이 나를 들으시리로다” (미 7:7) Bench Ministry는 내가 스스로 하지 않고 기다리는 자세이다. 하나님의 인도하심에 대한 기대를 갖고서 잠잠히 그 앞에 귀 기울이며 기다린다. “내 백성이 내 소리를 듣지 아니하며 이스라엘이 나를 원치 아니 하였도다 그러므로 내가 그 마음의 강박한 대로 버려두어 그 임의대로 행케 하였도다. 내 백성이 나를 청종하며 이스라엘이 내 도 행하기를 원하노라” (시 81:11-13) “나의 영혼아 잠잠히 하나님만 바라라 대저 나의 소망이 저로 쫓아 나는 도다” (시62:5) “오직 나는 여호와를 우러러보며 나를 구원하시는 하나님을 바라보나니 하나님이 나를 들으시리로다” (미 7:7)

8) 하나님의 말씀과 주신 Dream으로 나아가기

순종과 믿음으로 하나님께서 마음속에 주신 생각대로 행하라. “내양은 내 음성을 들으며 나는 저희를 알며 저희는 나를 따르느니라. (요 10:27) 조이 도우슨은 여기에서 “특히 그룹으로 기도 할 때 주의하라. 그룹의 모든 사람이 기도의 방향에 대한 계시를 받을 필요는 없다. 그러나 각 사람이 그러한 계시가 하나님께로부터 온 것임을 성령의 내적 증거로 서로 확인하면서 인도를 받은 지체들에게 협력하는 것이 중요하다. 특정한 한 사람이 기도를 독점하지 않도록 주의하라”⁶² 그룹으로 기도할 때 여러 사람 속에 하나님께서 주신 생각을 나누는 것의 중요성에 대해 주의를 상기시킨다.

9) 말씀 안에 머물기

하나님께서 말씀을 통해 기도의 방향을 인도하시거나 확신을 주시고자 할 때를 대비해, 가능한 한 성경을 펴놓고 기도한다. “주의 말씀은 내발에 등이요 내 길에 빛이니이다” (시119:105)

10) 그리스도의 영성 파고(波高) 원칙

예수의 영성은 사랑 평화 기쁨이 구체화 된 것이다. 그리스천은 이 영성으로 산다. 중보는 이 영성을 온전히 하기 위한 전투라 할 수 있다.

⁶² Joy Dawson, *Ibid.*, p. 97.

11) 시작과 끝을 분별하기

하나님께서 더 이상 기도할 제목을 주지 않으시면 하나님께서 행하신 일에 대하여 감사와 찬양을 드림으로써 기도를 마친다. “이는 만물이 주에게서 나오고 주로 말미암고 주에게로 돌아감이라 영광이 그에게 세세에 있으리로다.” (롬 11:36)

9. 중보기도의 목적

1) 하나님의 사역에 동역한다

중보기도의 목적은 하나님의 사역에 동참이며 이를 위해 우리자신의 도구화 및 우리의 헌신이다. 명성훈은 그의 책 “중보기도 전략 52” 에서 책머리에 “남을 위한 중보기도를 드리는 자는 늘 은혜가운데 살 수 있습니다. 중보자가 된다는 것은 곧 주님을 닮아가는 최선의 길이 되기 때문입니다. … 중보기도를 드리는 것은 바로 이러한 주님의 중보사역에 동참하는 일입니다.”⁶³ 중보 기도자의 중보 목적을 말한다. 중보는 그리스도가 명령한 지상 계명과 명령을 수행하는 일임으로 필히 동역 관계이다

2) 주님의 형상 형성

중보기도를 통해 하나님을 더 깊이 경험하며 이 경험은 하나님에 대한 믿음을 돈독히 할 뿐 아니라 이 믿을 통해 주님을 닮는다.

3) 재림하실 예수의 길을 예비한다

중보자들은 세례 요한과 같은 소리이다 이 소리는 오실 그리스도의 길을 예비하는 일이다.

4) 하나님의 은혜와 은총 속에 거한다

복음을 누리는 사람들이 중보자들이다. 이들은 복음의 계속성 점진성, 역동성과 그 안에 포함된 능력을 중보에 투입함으로 시대와 사회상을 바꾼다. 피터 웨그너는 중보기도의 은사를 말하기를 중보의 은사는 성령의 은

⁶³ 명성훈, *Ibid.*, p. 3.

사에 대한 성경의 가르침을 통하여 자세히 설명되고 있다.⁶⁴ 성경이 가르치는 것과 같이 교회가 그리스도의 몸이고 우리는 그 한 몸의 지체로서 서로 다른 은사를 가졌다고 했다. “우리가 한 몸에 많은 지체를 가졌으나 모든 지체가 같은 직분을 가진 것이 아니니 이와 같이 우리 많은 사람이 그리스도 안에서 한 몸이 되어 서로 지체가 되었느니라.(롬 12:4,5) 그리고 우리가 몸의 어떤 지체가 되어야 하는 것은 하나님의 전적인 섭리이고 선택인 것이다. 피터 와그너는 우리 성도의 책임은 하나님이 우리에게 주신 은사를 발견하는 것이라고 말한다.⁶⁵

“중보기도의 은사란 그리스도의 몸의 일부 지체에 주신 하나님의 특별 능력으로써 보통 그리스도인들보다도 더 많은 시간을 정기적으로 기도하며 그들이 드린 기도가 특별히 자주 그리고 확실하게 응답 받는 은사다”⁶⁶ 라고 중보기도의 은사를 말 한다. 그리고 그런 중보기도의 은사를 받은 사람의 특징을 오래 기도하고 강도 있게 기도하며 기도를 즐긴다고 했다.⁶⁷

5) 복음의 온전성 유지이다

예수 재림까지 우리의 영과 혼과 육이 온전히 보전되어야 하며 동시에 우리의 생명인 복음이 그리스도안에서 온전히 누려져야 한다. 바울은 빌립보 교회에 자신과 함께 동역하는 사람을 ‘함께 군사 된 자’로 기록했고(빌 2:25-30) 에바브로디도와 함께 죽기에 이르렀으나 자기 목숨을 돌아보지 아니하고 이웃을 섬겼다고 했다. 바울은 복음을 위해 중보 요청을 자주 했으며 로마교회를 위해서도 함께 중보 할 것을 권면한다. (롬15:30-31)

10. 맺음

위의 구약과 신약의 중보자들을 통하여 중보자의 모습을 살펴보았다. Alphacrucis 신학대는 Healing Center 개념을 도입해 초기에 대단한 중보기도의 열정을 보였다. 이미 작고한 David Cartledge 총장은 이를 위해 여러 영적 지도자들을 초청해 학생들과 함께 직접 중보팀을 리드했었다. 그

⁶⁴ Peter Wagner, *Ibid.*, p. 47.

⁶⁵ 권다윗, *Ibid.*, p. 7

⁶⁶ *Ibid.*, p. 56.

⁶⁷ *Ibid.*

의 동역자로서 사모이며 부인인 Mary 목사가 한 말을 고백했다 “I am not the same person I was before we embarked on relocating the college I have been changed forever” Mary have said to me”⁶⁸ 알파크루시스신학대는 중보기도에서 한층 더 적극적인 표현을 하기로 결정하고 중보 전투라는 말을 도입 했다.

1) 중보 전투는 복음 전파의 필수 사항이다,

복음 전파는 악한세력에 대한 도전이며 빼앗긴 영혼 회수 행위이다.

2) 선교 현장의 복음화는 중보 전투이다.

문화가 다른 현장에 복음은 저항을 받게 된다. 문화를 복음화 하며 초월하고 복음이 자리 잡는데 필요한 도구는 중보전투이다.

3) 하나님 나라 확장은 중보 전투이다.

그리스도는 하나님나라 선포에서 ‘침노 하는 자’가 빼앗는다.(마11:12) 그리스도는 중보전투 용어와 의미를 이미 실용화 했다.

4) 중보자의 인격

a) 중보자는 치유 받은 하나님의 종으로서 하나님의 영으로 인도 받는 사람이다.

Cindy Jacobs는 이러한 중보자의 모습이 얼마나 중요한가를 그의 책 ‘대적의 문을 취하라’ 에서 다음과 같이 설명하고 있다. 중보기도 자가 만약 어떤 권위에 의한 혹은 자신에게 중요한 영향을 끼치는 사람에게 거절 받은 상처와 우리 안에 죄 가 있으면 이러한 영향 때문에 중보자들이 잘못된 기도를 하게 된다고 그는 설명한다. “그들은 (중보자들은) 하늘의 하나님의 뜻을 기도 하는 것이 아니라 그들이 받은 상처를 통해 알게 된 것들만을 근거로 기도 합니다.”⁶⁹ 그러나 중보자는 그들의 상처가 어떠한지 혹은 그들의 상황이 어떠한지 기도로 중보 받는 사람들을 덮어주어야 한다고 설명한다. Cindy Jacobs는 중보자로서 우리의 기도는 다음과 같아야 한다고 중보자의 모습을 제시한다. “주님 저의 앞과 뒤를 막으시고 제안에 정직한 영과 온전한 영을 창

⁶⁸ 권다윗, *Ibid.*, p. 7.

⁶⁹ Cindy Jacobs, *Ibid.*, p. 52.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 53.

조하셔서 저로 하여금 무너진 데를 막아서는 당신의 종이 되게 하소서”⁷⁰ 진정한 증보자의 모습은 나의 상처와 환경에 내 자신이 지배 되는 것이 아니라 주님께서 주시는 새로운 영으로 정직함과 온전함으로 예수그리스도의 종으로서 무너진 곳을 증보 하는 것이다.

b) 그리스도안에서 그리스도의 인격으로 증보 한다.

Dick Eastman은 증보자의 모습은 바로 예수님을 닮아가는 모습이라고 설명한다. “증보자는 다른 사람을 위하여 대신 싸워주는 사람이다. 이와 같이 증보는 우리 자신을 가장 그리스도와 동일시하는 활동이다. 증보자가 된다는 것은 그 자체가 예수님의 모습이기 때문에 예수님과 같이 되는 것이다. 그분은 증보 하는 삶으로 일관하셨다”⁷²고 했다.

c) 증보자는 그리스도의 인도와 그의 지성, 인성, 영성, 신성의 온전한 행위를 요구 한다.

리즈 하웰즈는 “하나님께서서는 그분이 택하신 그릇을 증보의 삶으로 인도하시기 전에 먼저 육신적인 모든 것들을 하나 없이 다스린다. 증보기도 자에게 육신적인 훈련이 필요함을 주장한다. 그리고 이러한 훈련은 하나님의 특별한 인도로 이루어진다. 그러므로 진정한 증보기도자의 모습은 자기 자신의 육체적인 모든 것이 훈련되고 다듬어진 모습이라고 볼 수 있다.

그러면 어떻게 해야 증보자로서의 모습을 갖출 수 있는가에 대한 질문에 Cindy Jacobs는 다음과 같이 대답한다. “증보란 배우려고 쫓아다니며 노력한다고 그 만큼 배워지는 것이 아니라는 점”이다. 다시 말해서 “(증보)는 체계적인 가르침에 의해 배운 것이 아니라, 단지 성령께 쓰임바 되기를 간절하게 원하며 성령께서 일하시도록 자신을 내어드림으로써”⁷³ 증보자가 되는 경험을 했다고 자신의 증보기도 자가 되는 경험을 소개한다.

결론적으로 증보자의 모습은 종의 모습이다. 나의 상처와 환경의 육신적인 것의 다스림을 통해서 내 자신이 지배 되는 것이 아니라 새로운 예수 그리스도의 영으로 정직함과 온전함을 통하여 무너진 곳을 증보하는 것이다.

5) 전략과 제언

a) 증보전투를 전략화 한다.

목회 사역자들에게 증보전투의 가치, 필요성을 고취 시켜야 한다. 성서의 전략 지침은 사역 지침이면서 증보 전투 전략 교과서이다. 좋은 무기가 무기로서 정체성을 가져야 한다.

b) 신학교에서 증보기도를 실시해야 한다.

증보전투는 과목으로 개설해도 좋으나 학생들을 영적 군사로 세워 모든 사역의 기초가 되어야 한다.

⁷² Rees Howells, *Ibid.*, p. 50.

⁷³ Cindy Jacobs, *Ibid.*, p. 27.

c) 교회는 중보 전투기도 사령탑으로 전환해야 한다.

교회는 하나님과 함께 가도록 중보 전투 실시로 세상을 바꾸는 사령탑이 되어야 한다. 내 삶에 하나님의 개입이 없다면 그는 인격적이 아닌 개념적인 신으로 이 세상과는 무관심한 변두리 신이다. 물리적인 세계와 그 세계를 차지하고 있는 사람들은 하나님이 없어도 잘 살아가고 있다고 세상을 두둔한다. 중보전투가 없는 삶은 사단을 뛰게 한다.

워치만 니는 영의 부담을 받기까지 우리의 마음을 활용하도록 계속 기도해야 한다고 했다.⁷⁴

d) 성경의 권위를 회복해야 한다.

중보 전투 기도는 성서를 인용함으로 성서의 권위를 최고의 가치 기준으로 받는다. 성서는 구절을 인용해서 상황을 설명하는 설교 사전이나 진부를 가리는 증거의 자리에 머문다면 인간과 하나님 관계는 비극으로 종막 된다. 성서가 더 이상 진리의 자리를 지키지 못한다면 과학과 이성도 성서를 미신적인 이야기로 정리할 것이다. 중보 전투기도가 없으면 믿음의 사람들이 배척되고, 종교는 취미가 된다. 예수 믿는 믿음의 사람들이 복음의 변증 자에서 변두리화 되고, 우리는 핑과리에 머문다면 크리스천은 사회 중심에서 설 자리를 잃고 배척되면서 동시에 사단의 추종자들이 거인이 된다. 모든 형식화된 프로그램은 에너지를 소모하고, 황금 같은 기회를 잃는다.

참고문헌 |

- Balentine, "Samuel E, Jeremia Prophet of prayer" in *Review & Expositor* 78 Sum 1981:331-334.
_____. "The Prophet as Intercessor: A Reassessment," *Journal of Biblical Literature* 103/2 1984:161-173.
Bounds, E. M. *The complete Works of E. M. Bounds on Prayer*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1990.
Bromiley, Geoffrey W, ed, *International Standard Bible Encyclopedia*, Grand Rapids: Eerdmans, 1986.
Bruce, F. F. *The Letter of Paul to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1963.
Calvin, John, *Institutes of the Christian Religion*, 1979.
Carson, D. A. *예수님의 고별 설교*. 김준섭역. 서울: 크리스천서적, 1992.
Carson, D. A. "God, the Bible and Spiritual Warfare: A Review Article," *Journal of the Evangelical Theological Society* 42/2 June 1999: 251-269.
Cartledge, David. "The Chesterhill Miracles" 1997.
Cartledge, David, *The Apostolic Revolution*, 2000.
Crump, David, *Jesus the Intercessor: Prayer and Christology in Luke - Acts*. Grand Rapids MI: Baker Books, 1999.
Dawson, Joy, *Intercession: Thrilling and Fulfilling*. (스릴 있고 성취감 넘치는 중보기도) 홍성건역. 서울: 예수전도단, 1997.
Eastman, Dick, *Love on Its Knees*. Tarry town, NY: Chosen Books, 1989.
Ediger, Gerald. "Strategic-Level Spiritual Warfare in Historical Retrospect," *Direction* 29/2 2000: 125-141.

⁷⁴ Watchman Nee, *The Spiritual Man* (영에 속한 사람) vol. 2 (서울: 생명의 말씀사, 2008), p. 246.

- Foster, Richard J. *Celebration of Discipline*. 서울: 생명의말씀사, 2000.
- Goodrich, Charles A. *The Bible History of Prayer*. Hartford, CO: Richard H. Hobbs, 1851.
- Godingay, John. "The Logic of Intercession," *Theology* 101 1998: 262–271.
- Green, Michael. *I Believe in Satan's Downfall*. Grand Rapids, IL: Eerdmans, 1981.
- Guelich, Robert A. "Spiritual Warfare: Jesus, Paul and Peretti," *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* vol. 13 No.1 Sp, 1991: 33–64.
- Harper, Michael. *The Healings of Jesus*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1986.
- Harrison, E. F. ed. *Baker's Dictionary of Theology*. Grand Rapids, MI: Baker, 1960.
- Hiebert, Paul G. "The Flaw of the Excluded Middle," *Missiology: An International Review* 10, no. 1 Jan, 1982.
- Howells, Rees. *Intercessor*. 윤종석역, 서울: 두란노, 1952.
- Jacobs, Cindy. *Possessing the Gate of the Enemy*. 고세중역, 서울: 예수전도단, 1996.
- Jones, Peter. *교회와 사탄의 마지막 영적 전쟁*. 이광식역, 서울: 진흥, 1997.
- Joyner, Rick. *The Final Quest*. 서울: 은혜기획, 1998.
- Kiuchi, Nobuyoshi. "Elijah's Self-Offering: 1 Kings 17:21," *Biblical* 75 No.1 1994: 74–79.
- Kraft, Charles H. *Defeating Dark Angels*. 서울: 은성, 1995.
- _____. *Behind Enemy Lines*. 서울: 은성, 1996.
- Law, Terry. *The Power of Praise and Worship*. Tulsa, OK: Victory House, 1985.
- Mahoney, P. J. "Intercession," *The New Catholic Encyclopedia*. NY: McGraw-Hill Book Company, 1967.
- Maxwell, John. *Power Leadership*. 서울: 청우, 2000.
- Montague, George T. *Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition*. Peabody, MA: Hendrickson, 1994.
- Moreau, A. Scott. *Evangelical Dictionary of World Missions*. Grand Rapids, : Baker, 2000.
- Murphy, E. D. *The Handbook for Spiritual Warfare*. 서울: 두란노, 1999.
- Nee, Watchman. *The Spiritual Man*, (영에 속한 사람) vol. 2 서울: 생명의 말씀사, 2008.
- Nouwen, Henri J. M. *The Wounded Healer*. 서울: 두란노, 2000.
- _____. *Reaching out: The Three Movements of The Spirit Life*. 서울: 두란노, 2004.
- Obeng, E. A. "The Spirit Intercession Motif in Romans 8,26," *New Testament Studies*. vol. 32 1986: 621–632.
- Payne, Robin "The Prophet Jonah: Reluctant Messenger and Intercessor," *The Expository Times*, no.100 Ja, 1989: 131–134.
- Peterson, Eugene H. *Unnecessary Pastor*. 서울: 좋은 씨앗, 2004.
- Powell, Samuel M. & Michael E. Lodahl, *Embodied Holiness*. Downers Grove, IL: Inter-Varsity, 1999.
- Roberts, Evan. *War on the Saints*. (성도들의 영적 전쟁) 유동근역. 충북: 벨렐서원, 1912.
- Sheets, Dutch. *Intercessory Prayer: How God can use your Prayers to move Heaven and Earth*. Ventura, CA: Gospel Light, 1996.
- Stanley, Charles. *How to listen to God*. (하나님의 음성을 듣는 법) 서울:두란노, 1985.
- Wagner, Peter. *방패기도*. 서울: 서로사랑, 1999.
- _____. *Growth Dynamics of New Apostolic Churches*. SCC, 2000.
- _____. *Wrestling With Dark Angels*. 서울: 하늘기획, 2000.
- _____. *Praying with Power*. 서울: 서로사랑, 1997.
- Warren, Rick. *The Purpose Driven Church*. 서울: 디모데, 1999.
- White, Thomas B. *The believer's Guide to Spiritual Warfare*. AnnArbor, MI: Servant, 1990.
- _____. *Breaking Strong holds-How Spiritual Warfare Sets Captives Free*. Ann Arbor, MI: Servant, 1993.
- Wink, Walter. *Unmasking the Power*. Philadelphia, PA: Fortress, 1986.
- Wink, Walter. "Prayer: History Belongs to the Intercessors," *Sojourners*, 19 Oct, 1990: 10–14.
- 권다윗. *믿음의 원리*. 서울: 기독교사회, 1998.
- 권다윗. *Lecture notes for Fiji College of Theology and Evangelism*. (영과 영성 강의 노트) vol. 1: Spirituality for Indigenes tribes; vol. 2: Humanity for Indigenes tribes; vol. 3: Valuation for Indigenes tribes.
- 김홍권. "증보기도 사역과 목회," *풀려 목회학 박사학위논문*. 풀려신학대학원, 2000.
- 명성훈. *하늘 문을 여는 증보기도*. 서울: 국민일보, 1999.
- 이정현. *증보기도*. 서울: 베드로서원, 1998.
- 전용복. *생명력 있는 증보기도*. 서울: 두란노, 1999.

[Summary]

A Biblical Study on Intercessory Prayer

1. Purpose and principles of Intercessory Prayer

1) Be a co-worker of God's ministry

Pastoring is a spiritual warfare. Feeding the sheep (John 21:15:18), looking after the sheep includes elements of a warfare. Considering that sermons are spiritual food, this is consistent to the concept of feeding the sheep.

2) It is an evidence of the Christ's death and resurrection.

The cross is content and source of the warfare of intercessory prayer. Contents of the cross are the body of Christ, His precious blood, fulfilled prophesy and the name of Jesus. Therefore, the cross is an important weapon in the intercession warfare and indicates the identity of Christ. The cross is the content and purpose of intercession battle that leads to salvation.

3) Demolishing power of the anti-Christ, who wants to destruct preaching of the Gospel.

Christ gave his disciples the power and authority to suppress power of the enemy. Also, the disciples saw the Satan falling from the air powerlessly. It's the very place of suppressing power of the anti-Christ.

2. Intercessory Prayer and Salvation Theology

1) Healing through intercessory prayer that leads to faith and salvation

The source of healing is a belief on the healer. The gospel is not a judgment but salvation (John 3:16–17). Moving from death to life through faith means healing and at the same time, it leads to salvation.

2) Origin of faith for healing that leads to salvation

It is the Word of Jesus (Romans 10:17). Faith of healing forms from hearing the Word of Christ. That is, the formation of faith of healing is the Word of Jesus (Romans 10:17). The purpose of intercessory prayer indicates that intercessory prayer is a spiritual battle and results in salvation. Salvation requires ‘faith that can be saved’ (Act 14:9). It is revealed in the Bible that ‘faith that can be saved’, is a faith with full of the Holy Spirit (Act 6:5).

3) Salvation through intercessory prayer

Whatever that is not from faith is sin (Romans 14:23). It is certain that healing is brought by commanding in Christ through faith and, that leads to salvation. However what is important is not necessarily the faith itself but the ‘act’ that makes the faith complete. Living faith is formed from intercessory prayer (Mark 16:15–18). This faith is to believe that things will be done as God said (Acts 27:15). This faith saved the souls (Hebrews 10:39). Christ proclaimed that your faith has saved you (Mar 5:34, Matthew 9:22, Matthew 15:28, Luke 17:10, 18:42)

4) Proclamation and salvation in intercessory faith

The Bible indicates that when you use the word of faith (Romans 10:8), and believe in your heart that you are led into righteousness (Romans 10:9), and your mouth confession will lead into salvation (Romans 10:10).

3. Intercessory Prayer and Commandment

One of the main commandments in the Bible is to act, not just remain in the concept.

1) The Great Commission

A concept of battle and intercession mentality flows in this great commission (Matthew 28:18–20, Mark 16:15–18). This commission is continual, global, spiritual and sovereign. The commission is a mission to make disciples in all nations, baptizing them in the name of the Father, of the Son and of the Holy Spirit.

2) The Great Commandment

The Great Commandment is to love God with all your heart and life, and love your neighbour as yourself. Christ has shown this as an example and told us to follow.

3) Cultural Mandate

Cultural mandate is to a) produce, b) multiply in the land and, c) conquer this land.

We should not take these three points as a mere concept but as a reason for the existence of church and live them out in our lives. The key element here is intercessory battle.

4) Disciples of Christ and spiritual battle to execute the commandments

Disciples of Christ are appointed under the Great Commandment, the Great Commission and Cultural Mandate. In order to execute these, the disciples of Christ will need to give up many things in their lives. They are those who have victory of Christ in the battle.

Principles of overcoming obstacles and principles of having pure spirit:

Firstly, it begins by acknowledging that one needs to have a pure spirit.

Secondly, trust God to deal the areas that need to be changed. These people recognise that they cannot pray effectively without help of the Holy Spirit. They have to fight within oneself to live as disciples of Christ.

- a) Hate your life
- b) Take your cross
- c) Give away your possessions

Giving away your possession means giving up, in order to fill up what you lack.

4. Universalism of Intercessory warfare

Intercessory warfare is not limited to special individuals or someone with special spiritual gift. Just like you pray in church prayer meetings, pray by equipping in intercession and spiritual leadership and follow instructions in the Bible. I hope that all Bible seminaries will allocate this subject as a compulsory course/subject and be in intercessory warfare.

디지털 혁명 Digital Revolution

정 지 수
(실천신학)

서론

영화 Matrix가 처음 상영될 때만 해도, 우리는 Matrix가 말도 안 되는 가상의 것이라고 생각했다. 하지만, Matrix 3탄이 상영된 후에는 Matrix가 결코 실현 불가능한 것이 아니라고 생각하는 사람들이 많아졌다. 컴퓨터와 인터넷으로 대표되는 Digital 문화는 이미 우리의 삶 속에 깊이 들어왔다. 아니, 이미 우리 삶의 일부가 되었다. 이제 우리는 Digital 문화를 떠나서 살 수가 없다. 21세기는 Digital 문화의 시대이다.

21세기 Digital 문화 속에서 사는 우리는 Digital 문화를 바로 이해할 필요가 있다. 또한 하나님의 자녀로써 어떻게 Digital 문화를 정복하고 Digital 문화가 판을 치는 사회 속에서 어떻게 하나님의 나라를 건설할 것인지 고민해 볼 필요가 있다.

1. 정의

1) Digital이란?

Digital이라는 단어는 이제 생소한 단어가 아니다. Digital Camera와 Digital TV는 우리 시대의 가장 잘 팔리는 물건들 중에 하나이다. 그러면 Digital이란 뜻은 무엇인가? Digital은 ‘모든 정보를 0과 1식으로 표시하는 컴퓨터 회로의 근본 구성 원리’를 말한다. 또한, Digital은 ‘자료를 수치로

바꾸어 처리하거나 숫자로 나타내거나 하는 것'을 말한다. 한편, Digital의 반대 개념은 '아날로그'이다. 아날로그란, 어떤 수치(數值)를 길이나 각도 또는 전류 등의 연속된 물리량으로 나타낸 것을 뜻한다.

컴퓨터는 모든 정보를 digital로 저장하고 처리한다. 즉 컴퓨터는 0과1로 구성된 이진법(Binary System)이다. 컴퓨터를 이용한 인터넷도 이진법(Binary System)에 의해 운영되고 있고, Digital TV나 Digital Camera도 모든 정보를 이진법(Binary System)으로 저장하고 송수신 한다.

2) Digital 문화란?

Digital 문화란 이진법(Binary System)을 사용한 Digital 매체들 - 컴퓨터, 인터넷, Digital TV, Digital Camera 등-의 출현으로 나타나기 시작한 우리 시대의 문화를 말한다. Digital 문화는 과학기술 (Technology)이 발전하면서 생긴 우리 시대의 독특한 문화이며 인류가 새롭게 만들어가는 특이한 문화라고 볼 수 있다.

3) Digital Revolution이란?

Digital 문화가 가져온 변혁을 사람들이 Digital Revolution 이라고 부른다. 그 이유는 Digital 문화가 우리 삶의 형태를 완전히 바꾸어 놓았기 때문이다. 컴퓨터는 1960년대에 이 세상에 처음 모습을 나타냈고, 인터넷은 상용화 된지 20여년이 조금 지났다. 하지만, 컴퓨터와 인터넷은 우리의 삶과 문화를 완전히 바꾸어 놓았다. Digital 문화에 의해 인류는 엄청난 변화를 경험했다.

수백 년 전에 우리는 산업 혁명을 경험했다. 산업 혁명에 의해 농경 사회가 산업 사회로 변화 했다. 산업 혁명 기간 동안 모든 것이 변했다. 삶의 모습, 가치관, 사회 구조, 경제 제도, 정치 제도 등 문화의 모든 면에서 혁명적인 변화가 나타났다. 오늘날도 마찬가지이다. Digital로 인해서 우리는 새로운 혁명을 경험하고 있다. 우리는 지금 그 혁명 중심에서 있다. 아날로그의 기술과 아날로그를 바탕으로 세워진 문화는 서서히 사라져가고 있고 새로운 Digital의 문화가 우리의 모든 것을 변화시키며 인류를 인도해 가고 있다. 많은 사람들은 이러한 현상을 가리켜 Digital Revolution 이라고 부른다.

산업혁명과 Digital 혁명을 비교

	산업혁명	Digital 혁명
키워드	아톰 증기기관	비트 컴퓨터 / 인터넷
확장	노동력 확장 생산성 증가 손과 발	인간의 정신 확장 정보 처리 및 저장 능력 증가 마음과 정신
구분	일터와 쉼터 노동시간과 여가시간의 구분이 명확함	일터와 쉼터 노동시간과 여가시간의 구분이 무너짐
제품	표준화 및 규격화	다양화와 창의성
조직	수직적 연결망	수평적 연결망
생산인력	자본가와 노동자	정보 소유자와 정보 활용자
시장점유	독점	공유
방식	Analog	Digital

4) 비트와 아톰

산업혁명 이후 인간의 노동력은 기계의 힘과 결합하여 엄청난 생산력의 향상을 실현하였다. 물품은 대량으로 생산되었고 소비도 대량으로 이루어졌다. 기계가 생산해 내는 이런 물질의 최소 단위는 아톰이다. 물질은 형태와 무게를 갖고 있으며 공간과 부피를 차지한다.

비트는 컴퓨터를 움직이는 기본 단위이다. 컴퓨터가 처리하는 모든 정보는 비트로 이루어진다. 컴퓨터는 비트로 비트를 처리하고 비트로 비트를 만든다.

아톰의 시대에는 인간의 노동력이 기계와 연결되어 크게 확장되었다. 노동력의 확장으로 생산력이 엄청나게 증가했다. 한편, 비트의 시대에는 컴퓨터를 이용한 정보 저장과 정보 처리 능력의 확장으로 새로운 지식 사회로 나아가는 길을 열었다.

디지털 혁명은 Atoms에서 bits로 이동하는 변화라고 볼 수 있다. 이러한 변화는 돌이킬 수도 없고 멈출 수도 없다.

2. History of Computer

- ① 제1세대 컴퓨터 (진공관) 1946년 - 1957년
- ② 제2세대 컴퓨터 (트랜지스터) 1958년 - 1964년
- ③ 제3세대 컴퓨터 (IC) 1965년 - 1974년
- ④ 제4세대 컴퓨터 (LSI) 1975년 - 1980년대 초반
- ⑤ 제5세대 컴퓨터 (PC) 1980년대 초반 - 1990년대 초반
- ⑥ 제6세대 컴퓨터 (Multimedia) 1990년대 초반 - 1999년
- ⑦ 제7세대 컴퓨터 (인터넷) 2000년대 이후 - 현재
 - (a) 생활의 중심이 되어버린 인터넷
 - (b) 기술이 아니라 산업이 된 인터넷
 - (c) 다음세대 인터넷

3. Digital 문화의 특징

1) 복제

Digital 문화의 가장 큰 특징은 복제 능력이다. 아날로그 시대에도 복제가 가능했지만, 복제하기가 쉽지 않았고, 복제할 경우 질이 떨어지는 약점이 있었다. 하지만, Digital 시대에는 이러한 약점들을 모두 극복했다. Digital 시대에는 복제하기가 너무 쉽다. 그리고 수 천만번 복제해도 원본과 완벽하게 똑같은 복사본이 나온다. Digital로 완벽하게 복제된 정보들과 자료들은 인터넷을 통해 전 세계로 퍼져 나간다.

Digital 복제 능력은 우리 시대의 경제 법칙들을 바꾸어 놓았고, 공유와 나눔이 중심이 되는 새로운 공동체의 가능성을 열어 주었다. 더 많은 사람들이 더 싸고 더 빨리 그리고 더 쉽게 지적 정보들에 접근할 수 있게 된 것은 모두 Digital의 복제 능력 때문이라고 해도 과언이 아니다.

산업 사회에서도 복제가 가능했다. 하지만, 산업 사회에서는 외형과 기능의 복제뿐이었다. 정신과 마음은 복제 할 수가 없었다. 하지만, Digital 시대에는 정신과 마음의 복제가 가능해 졌다. 컴퓨터를 통해서 사상이나 감정 그리고 지식 등을 복제해서 전 세계로 내 보낼 수 있다. 오병이어의 기적이 컴퓨터와 인터넷을 통해 이루어지는 것 같이 보인다.

2) 네트워킹

Digital 시대의 가장 중요한 키워드 중에 하나가 네트워킹이다. Digital 시대에 네트워킹을 모르면 도태되고 말 것이다. Digital 시대의 네트워킹은 공유와 나눔을 바탕으로 한다. 그리고 Digital 시대의 네트워킹은 한쪽 방향이 아닌, 서로 주고받는 양방향 문화로 발전한다. 양방향 의사소통이 원활해지면서 자연스럽게 참여와 협동이 이루어지게 된다. 참여와 협동이 기반이 된 Digital 시대의 네트워킹 문화는 스스로 만들어 나가는 창조적 문화로 발전한다. 또한, 나눔과 협동을 통한 자연스러운 연합은 기존의 순종의 문화를 잡종(?)의 문화로 변혁시킨다.

다시 말해서, Digital 시대에는 누구나 주인공이 될 수 있으며 네트워킹을 통해서 나눔과 공유의 비전을 이룰 수 있다. 자신의 부족한 점들을 네트워킹을 통해서 채워 나가며 전 세계의 모든 정보와 자료들을 공유해 자기 개발을 이룩할 수 있다. 또한, Digital 시대에는 참여를 통해서 전 인류를 나눔과 공유의 공동체로 세워 나갈 수 있는 길이 열리고 있다.

“인쇄 기술은 전문화와 분리를 조성하고 장려한다. 전자 기술은 통일과 참여를 조성하고 장려한다. Media는 인간 몸의 확장이다 (The extensions of Man).”

4. Digital 문화의 영향력

1) 파괴적인 영향력

① 시간의 개념을 파괴

Digital 문화는 시간의 개념을 완전히 바꾸어 놓았다. 산업혁명 이후 산업 사회에서는 9 to 5라는 정확한 근무 시간이 존재했다. 하지만, Digital 문화는 그러한 시간 개념을 파괴하고 있다. 인터넷을 이용하면 은행 업무를 24시간 언제든지 볼 수 있다. 아날로그 시대의 시계는 12시까지만 표시할 수 있었다. 하지만, Digital 시대의 시계는 24시간으로 시간을 표시한다. 이제 우리는 24시간 일하면서 활동할 수 있게 되었다.

② 공간의 개념을 파괴

산업 사회에서는 사무실이나 공장 등 일정한 장소에서 일을 했다. 하지만, Digital 시대에는 이러한 공간의 개념이 무너지고 있다. 인터넷에서는

거리 개념이 없다. 컴퓨터와 인터넷이 연결된 곳이라면 어디서나 일을 할 수 있다.

③ 일과 놀이의 경계를 파괴

산업사회에서는 근무시간과 놀이가 분리되어 있었다. 하지만, Digital 시대에는 일과 놀이의 경계가 분명하지 않다. 일하면서 놀고, 놀면서 일한다. 일터에서 게임이나 채팅을 즐길 수 있고, 집에서 회사 일을 할 수도 있다.

2) 변혁적 영향력

① Digital과 노동문화

산업혁명 이후에는 노동 집약적 사업이 발전했었다. 자동차, 조선, 가전 제품 생산 공장 등이 산업시대의 주요 산업이었다. 이 때는 규격화와 표준화가 생산 라인을 지배했다. 노동자 100명이 모여도 다 비슷한 사람들이었다. 같은 생각과 창의력을 가지고 사장의 지시에 의해 규격화된 물건들을 규격화된 과정에 의해 만들어 냈다.

하지만, Digital 혁명 이후 이러한 노동문화에 커다란 변화가 일어났다. 더 이상 규격화와 표준화가 절대 가치로 인정받지 않게 되었다. 창의력 중요시 되었다. 고용자와 피고용자 사이에 존재하는 수직적인 관계가 수평적인 관계로 변했다.

산업혁명 이후에는 물건을 만들어 내는 것이 노동이었다. 하지만, Digital 문화 시대의 물건들은 눈에 보이지 않는 것들이 많다. software나 동영상 파일 등은 눈에 보이지 않는다. 하지만, 이러한 눈에 보이지 않는 물건들은 고부가가치 상품들로 우리 시대를 이끌어 가고 있다.

Digital 시대에 인정받는 노동자는 창의력을 발휘해서 기존의 정보들을 수집해서 새로운 무엇인가를 만들어 내는 사람들이다.

또한 Digital 시대의 노동은 시간과 장소의 억압을 받지 않으며, 일과 놀이가 혼합되는 현상이 나타난다. Digital 시대에는 공간을 압축하고 자신의 일터를 사방으로 연결하며 확장해 나간다. 컴퓨터와 인터넷만 있으면 세계 어디서나 자신의 일을 할 수 있다.

② Digital과 소비문화

Digital 시대를 소비의 시대라고 부르곤 한다. Digital 시대에는 수요보다 공급이 많다. 컴퓨터와 인터넷을 통해서 정보들을 무한히 복제하고 공유할 수 있다. 수요가 공급을 따라갈 수 없는 시대가 Digital 시대이다.

또한 Digital 시대의 상품들은 거의 모두 Hi-technology에 기반을 둔 문화 상품들이다. 모바일폰, mp3, 디지털 카메라 등은 21세기가 시작되면서 나타난 위대한(?) 문화 상품들이다. 이러한 문화 상품들은 기존의 아날로그 제품들을 모두 박물관이나 고철상으로 내 보내고 있다.

인터넷을 통한 직거래가 활성화되면서 상품의 가격이 인하되고 있다. 인터넷 쇼핑몰을 통해서 표준화되어 있는 문화 상품(책이나 음반 등)을 구입하면 기존의 가격보다 싸게 구입할 수 있고, 여러 상품들을 인터넷을 통해 비교해 볼 수도 있다. 인터넷 쇼핑몰을 통한 구매가 활발해 지면서 택배회사 (Home Delivery Service)가 번창하고 있다. 또한, 공동구매 등을 통한 공격적 구매가 인터넷을 통해 가능해져 소비자가 가격을 결정하는 소비자 중심의 시장이 형성되고 있다.

③ Digital과 정보사회

Digital 시대에서 중요한 것은 정보와 정보처리 능력이라고 볼 수 있다. 인터넷의 바다에 떠다니는 수 없이 많은 정보들을 수집하고 자신이 필요한 것들을 골라내고 새로운 정보를 만들어 낼 수 있는 사람이 Digital 시대에 성공할 수 있다. 그래서 Digital 시대에는 컴퓨터와 인터넷이 필수이다.

정보사회에서 요구되는 것은 디지털 문해력 Digital Literacy (Information Literacy 또는 Network Literacy)이다. Digital Literacy는 첫째, 네트워크 및 컴퓨터에 접근할 수 있는 능력으로 구성된다. 둘째, 정보 내용을 이해하고 활용하는 능력으로 구성된다. 셋째, 공동체 형성과 지식과 정보의 나눔 능력으로 구성된다. 이러한 디지털 문해력은 Digital 시대에 필수적인 능력이다.

Digital 시대에는 정보를 사고 판다. 정보와 지식이 돈이 되는 시대가 열렸다. 예전에는 정보와 지식이 권력을 따라 다녔다. 하지만, Digital 시대에는 정보와 지식이 자본을 따라 다닌다. 이러한 현상을 볼 때, 우리는 정보와 지식을 서로 나누며 활용하는 새로운 공동체를 추구해야 한다는 사명감을 가질 필요가 있다.

④ Digital과 교육

Digital 시대에는 새로운 인간형이 등장한다. 이전 산업 사회에서는 위계 질서에 잘 순응하고 경쟁에 용의주도하게 대처하는 인간형이 대접을 받았다. 근면성, 합리성, 계산성, 순종 등이 산업시대를 사는 사람들의 덕목이었다. 하지만, Digital 시대에는 이러한 덕목들 보다는 자유롭게 상상하고 자유롭게 표현하는 능력이 더 인정을 받고 있다. 정보 접근 능력과 정보처리 능력, 정보 공유 능력이 Digital 시대에서 최고로 인정하는 능력들이다.

그러므로 Digital 시대의 교육은 산업시대의 교육과는 다른 모습으로 발전하고 있다. Digital 시대의 교육은 창의력과 상상력을 키워 주는데 집중하고 있다. 단순한 암기식 교육의 시대는 끝났다. 여러 가지 지식과 정보들을 분석하고 분류하고 다시 재창조할 수 있는 능력을 키워주는 교육이 절실히 요구되고 있다.

또한 인터넷 세대의 특징은 참여이다. Digital 시대의 교사들은 주입식 교육 방법 보다는 학생들이 직접 참여하는 교육 방법을 선호하고 있다.

Digital 시대에 인터넷과 컴퓨터를 통해서 가장 많이 혜택을 본 사람들은 학생들이다. 집에서 일류대학이나 학원에서 강의 하는 것을 보고 들을 수 있고, 수업에 참여할 수도 있다. 다른 나라에서 진행되는 강의와 수업에도 참여할 수 있게 되었다. 건물이 없는 사이버 대학들이 등장했다. 마음만 먹으면 평생 무엇인가 배울 수 있는 길이 Digital 시대에는 열렸다.

⑤ Digital과 놀이문화

Digital 문화를 가장 많이 체험하는 부분은 놀이문화이다. 어린이의 놀이 문화가 바뀌었다. Digital 시대에는 Digital을 이용한 게임문화가 놀이문화를 바꿔 나가고 있다. 인터넷을 통해 세계 모든 사람들과 게임을 즐길 수 있다. 놀이터에서 놀던 아이들이 피시방이나 플스방에 가서 전세계 어린이들과 경쟁하며 게임을 즐기고 있다.

게임은 이제 단순한 놀이만으로 취급해서는 안 된다. 게임은 21세기에 가장 각광받는 산업이다. 한국의 온라인 게임은 동남아와 중국 시장을 석권했다. 리니지와 같은 온라인 게임은 주식이 100배 이상 올랐고 회사 가치는 상상을 초월한다. 몇 년 안에 지금의 스포츠 스타들이 누리는 부와 영광을 프로게이머들이 누리게 될 것이다.

⑥ Digital과 정치

Digital 문화는 정치 판도를 바꾸어 놓았다. 인터넷을 통해 정치 참여와 자기 의사 표현이 자연스럽게 되었다. 네티즌들은 자신의 의견을 인터넷을 통해서 발표하고 정부의 정책을 찬성하기도 하고 반대하기도 한다. 네티즌들은 인터넷을 통해서 여론을 형성하고 형성한 여론을 가지고 정권을 바꾸기도 한다.

많은 정치인들이 참여 정부를 부르짖는 이유도 Digital 시대에 특징이라고 볼 수 있다. 컴퓨터와 인터넷은 평범한 사람들이 정치 제도권에 자신의 목소리를 낼 수 있도록 도와주었다. Digital 문화가 꽃피는 21세기는 참여 정치의 시대가 될 것이다.

⑦ Digital과 예술문화

Digital 시대의 예술 문화는 모던 시대의 예술과는 전혀 다른 방향을 발전되고 있다. 컴퓨터와 인터넷을 통한 복제와 공유가 가능해지면서 기존 모던시대의 예술의 특징들은 사라져가고 포스트모던 시대의 예술의 특징들이 나타나기 시작했다.

5. Digital 문화의 미래

1) 영화

Digital 문화 시대에 가장 각광 받는 사업이 영화 사업이다. 영화 ‘주라기공원’은 자동차 10만대를 만들어 팔아야만 벌 수 있는 돈을 벌어들였다. 멀티미디어의 세상에서 영화는 앞으로 더욱 놀랍게 발전할 것이다. 또한, DVD의 보급과 Digital TV의 보급으로 집에서 고화질의 영화를 즐기게 될 것이다. Digital의 영향으로 실재 같은 가상현실과 가상현실 같은 실재가 영화로 만들어 질 것이다. 3D Animation이 눈부시게 발전할 것이며, Matrix와 같은 상상의 영화들이 많이 만들어 질 것이다.

Digital 시대에는 누구든지 영화를 만들 수 있다. 비디오카메라와 편집도구는 마음만 먹으면 구입할 수 있고, 누구든지 마음만 먹으면 영화를 만들어 낼 수 있다. 앞으로 개인이 만든 영화가 인터넷을 통해서 널리 보급되는 시대가 올 것이다.

2) 음반

Digital 문화 시대에 가장 큰 타격을 받은 것이 음반시장이다. 한국에서 선풍적인 인기를 얻고 있는 mp3 때문에 전 세계 음반 시장은 엄청난 타격을 받았다. mp3 파일을 공유했던 벅스뮤직이나 소리바다는 음반사로부터 소송을 당했다. 앞으로 mp3 파일에 관련된 저작권을 둘러싼 논쟁이 끊임 없이 일어날 것이다. Digital 기술은 모든 사람에게 음악으로 성공할 수 있는 길을 열어 놓고 있다. 조PD라는 가수는 자신이 만든 8곡을 인터넷에 올려놓아서 유명한 가수로 성장하게 되었다.

3) 방송

Digital 방송은 기존의 방송 세계를 획기적으로 변화시킬 것이다. 방송국에서 송출 되는 프로그램을 저장 할 수도 있고, 편집할 수도 있는 시대가 곧 열린다. Digital 방송을 통해서 data 전송이 가능해 지면서 TV 방송은 획기적인 변화를 가져올 것이다. VOD 서비스가 활성화 될 것이며 인터넷과 TV가 융화 되는 현상이 나타날 것이다. 인터넷 TV도 전용선의 보급으로 더욱 발전할 것이다.

4) 출판

E-Book에 관련된 기술들이 계속해서 개발되고 있다. 2009년 10월 중순부터 Digital Book Viewer(Amazon Kindle)를 통해서 전 세계 어느 곳에서든지 책의 내용을 다운 받아서 볼 수 있는 시대가 열린다. 신문도 기존의 종이 신문에서 벗어나 E-Book 형태의 신문으로 새로워 질 것이다. 디지털 독자 시대가 열리고 있는 것이다.

6. Digital 문화 비판

1) 긍정적인 면

① Freedom - 시간과 공간의 제약으로부터 자유

Digital 문화는 인간이 넘어설 수 없는 시간과 공간의 제약으로부터 인간을 어느 정도 자유롭게 해 주고 있다. 외국에 있는 친구들을 실시간으로 만날 수 있는 인터넷 화상채팅이 가능해 졌다. 24시간 언제든지 인터넷에 접속해 필요한 정보를 찾을 수 있다.

② Participation - 참여

Digital 문화는 모든 사람들이 정치, 경제, 문화 등에 참여할 수 있는 길을 열어 놓았다. 전 세계에서 일어나는 모든 일에 인터넷을 통해 참여할 수 있게 되었다. Digital 문화시대의 참여는 인류를 수동적인 인간에서 능동적이고 적극적인 인간으로 변화시키고 있다.

③ Mass Culture

Digital 문화는 대중문화의 길을 활짝 열었다. 20세기 초까지만 해도 문화를 주도하고 누리는 것은 상류층에게만 허락된 일이었다. 하지만, Digital 문화 시대에는 누구든지 문화를 만들어내고 주도해 나갈 수 있게 되었다. 모든 사람들이 문화적 혜택을 누리며 살 수 있게 된 것은 Digital 문화가 가져다 준 축복이다.

④ Communication

Digital 문화는 인류의 의사소통 능력에 엄청난 변화를 가져왔다. 거의 실시간으로 전달되는 이메일이 등장했으며, 실시간 채팅도 가능하게 되었다. 언제 어디서나 다른 사람들과 의사소통이 가능해 졌다. 수천 년의 인류의 역사 속에서 이렇게 의사소통 능력이 발전한 적은 없었다.

⑤ Business opportunity

Digital 문화는 새로운 사업 기회를 제공한다. 자본이 없어도 좋은 아이디어만 있으면 성공할 수 있는 길을 열었다. 실제로 많은 젊은이들이 창의적인 아이디어 하나만을 가지고 비즈니스 세계에서 자신의 꿈을 이루어가고 있다.

⑥ Sharing

Digital 문화에서는 공유가 필수적이다. 좋은 생각과 좋은 정보는 공유되어야 그 가치가 상승한다. 그래서 Digital 문화에서는 사람들이 거의 모든 정보와 생각들을 공유하고 있다. 필요한 정보나 지식을 얻기가 너무나 쉬워진 시대가 Digital 문화시대이다.

⑦ Networking

Digital 문화 시대에는 다른 사람들과 Networking 하기가 쉬워졌다. Networking 통해서 자신의 뜻과 아이디어를 마음껏 펼쳐 나갈 수 있다. 전

세계 사람들과 좋은 정보를 공유하고 함께 활동할 수 있는 시대가 Digital 문화 시대이다.

2) 부정적인 면

① 멍청이 공화국

Digital 문화는 멍청이들을 생산해 내고 있다. 게임과 인터넷에 중독된 세대가 등장했다. 평균 독서량이 연간 1.8권이다. 대학생들은 에세이를 인터넷에서 돈 주고 사서 이름만 바꾸어 교수에게 제출한다. 깊이 있는 지식을 추구하거나 인생의 깊은 의미를 추구하는 자들이 줄어들고 있다. 인터넷 게시판에서 주서 모은 정보와 지식으로 살아가는 지적 수준이 낮은 새로운 세대가 등장했다.

② 쾌락의 도구

Digital 문화는 인간의 쾌락을 극대화 하고 있다. 포르노 동영상과 사진들이 인터넷에 떠다닌다. 마음만 먹으면 평생 동안 볼 수 있는 양의 사진과 동영상을 다운받을 수 있다. 원조교제가 인터넷 채팅을 통해서 활발하게 이루어지고 있다. 최근에는 동성연애와 배우자 swapping 등이 활발하게 인터넷을 통해 이루어지고 있다. 또한, 자살사이트는 한국에서 가장 골치 아픈 Digital 문화의 바이러스로 등장했다. 자살사이트를 통해 사람들은 자살하는 방법을 습득하고 함께 모여 자살을 시도한다.

③ 천민자본주의의 가속화

빌 게이츠는 소프트웨어를 선점함으로 수조 억원의 자산가로 성장했다. 미국의 자본과 기술이 세계를 점령해 가고 있다. Digital 문화 시대에도 거대 자본이 모든 시장을 점유해 나가고 있다. 자본과 기술을 소유한 자들이 Digital 문화 시대에 권력을 잡고 왕 노릇 할 날이 곧 올 것이다.

④ 우울증

Digital 문화는 새로운 의사소통 기술을 개발하고 보급했다. 하지만, 더 많은 사람들이 우울증으로 고생하거나 죽어가고 있다. 새로운 의사소통 기술이 인간을 더 고립시키고 있다는 주장도 나오고 있다. 인격적인 만남을 통한 의사소통 능력을 상실해 가고 있다.

⑤ 한탕주의

Digital 문화 시대에는 많은 사람들이 열심히 일을 하려고 하지 않는다. 열심히 땀 흘려 일하려고 하지 않고, 키보드를 두들겨 횡재하려는 사람들이 늘고 있다. 한 손에는 피자를 들고 한 손에는 콜라를 마시면서 컴퓨터 앞에 앉아서 모니터를 탐욕의 눈으로 바라보는 인간의 모습이 Digital 문화 시대의 참된(?) 인간의 모습이 아닐까?

⑥ 하나님이 필요 없는 시대

외롭거나 심심하면 컴퓨터를 켜면 된다. 친구가 보고 싶으면 전화하면 된다. 마음이 복잡하면 게임을 하면 된다. 하나님을 찾을 시간이 없다. 가만히 앉아 기도할 시간이 없다. 인터넷 서핑을 통해서 복잡한 우리의 마음이 위로를 받는 것이지, 하나님의 말씀과 기도와 묵상을 통해서 위로를 받는 것이 아니다. Digital 문화 시대는 하나님이 필요없는 시대가 되어 가고 있다.

7. Digital 문화가 지배하는 21세기 정복하기

1) 전망

우리 시대에는 모든 것이 Digital화 할 것이다. 아날로그 시대는 끝났다. 기존의 오디오 테이프나 비디오 테이프는 박물관에 들어 갈 것이다. CD와 DVD의 세상이 열리고 있다. TV, 냉장고, 선풍기, Air conditioner, 밥솥 등 모든 가전제품들이 Digital화 되어 컴퓨터와 인터넷에 연결될 것이다.

우리의 삶도 Digital화 할 것이다. Digital 기술에 알맞은 문화가 발달할 것이며, 사람들은 Digital에 익숙해지면서 Digital의 편리함을 감사하며 살 것이다. Digital 기술이 발달하고 Digital 문화가 발전할수록 인간의 삶은 더욱 풍성해 질 가능성이 높다.

2) 우리가 해야 할 일들

Digital 기술로 인해서 Communication이 발달하고 인간들 사이의 언어의 장벽이 무너진다고 해서 자동적으로 유토피아가 이루어지는 것은 아니다. 오히려 성경은 우리에게 인류의 연합을 경고하고 있다. 우리는 바벨탑 사건을 기억하고 있다. 바벨탑을 쌓으며 하나님을 대적인 인간들에게 내리신 하나님의 심판이 언어의 혼란이었다. 이 언어의 혼란을 Digital

기술로 극복 하려는 인간의 노력은 우리 시대에 어느 정도 결실을 맺는 것 같다.

우리는 Digital 기술이 하나님을 대적하는 또 다른 바벨탑이 되지 않도록 해야 한다. 오히려 Digital 기술이 하나님의 나라를 건설하는데 사용 될 수 있도록 노력해야 한다.

① Digital 이해하기

Digital 문화가 또 다른 바벨탑이 되지 않게 하기 위해서는 우리는 먼저 Digital이 무엇인지 알아야 한다. 크리스천이 Digital을 잘 알아야 한다. 그리고 Digital 문화가 어느 방향으로 나아가고 있는지를 살펴야 한다. Digital 문화에 관심을 가지고 Digital을 교회가 이끌어 갈수 있도록 연구하고 노력해야 한다.

② 정보와 지식 활용하기

Digital 시대에는 정보와 지식이 인터넷에 무궁무진하게 널려 있다. 크리스천들도 이러한 정보들과 지식들을 잘 활용하는 방법들을 익혀야 한다. 크리스천들은 정보와 지식들을 종합하고 새롭게 만들어 내는 능력을 키워서 Digital 시대를 이끌어가야 한다.

③ 정복하기

새로운 시대가 열렸다. Digital의 시대가 열렸다. 우리 조상들이 꿈도 꾸지 못한 세상이 열렸다. 이제 우리가 해야 할 일은 Digital 문화 속에 들어가 Digital 문화를 점령하는 일이다. 두려워하지 말자. 하나님이 주신 믿음과 하나님이 주신 지혜를 잘 사용해서 Digital 문화를 점령하자.

Digital 문화를 정복하기 위해서는 먼저 복음으로 무장해야 한다. 그리스도는 Digital 문화의 주인이시다. 그분의 주권을 Digital 문화 속에 선포하자. 우리는 Digital 문화에서 도피하지도 말고 Digital 문화에 물들지도 말자. 우리가 Digital 문화 속에 들어가서 Digital 문화를 변혁시키자.

④ 교회의 Digital화

Digital 문화를 정복하는 일은 젊은이들의 사명이다. 선배 크리스천들은 이 일을 할 수 없다. 왜냐하면 그 분들은 Digital 문화 자체에 익숙하지 않기 때문이다. 교회가 해야 할 일들을 세 가지로 나누어 생각해 보자.

㉠ 하드웨어

교회를 Digital화하기 위해서 우리가 먼저 해야 할 일은 하드웨어를 Digital로 바꾸는 일이다. 먼저 아날로그 방식의 기계들을 하루 빨리 Digital 기계로 바꾸자. 교회 전산망을 설치해 PC방처럼 꾸며보자. 재정이 허락되지 않는다면, 교회에 인터넷 전용선이라도 깔아 보자.

㉡ 소프트웨어

교회 홈페이지를 만들고 열심히 활성화 시켜 보자. 교회인들과 함께 MSN을 공유하고 온라인상에서 만나 이야기도 나누고 은혜도 나누어 보자. 메일링 서비스를 이용해서 QT나 성경공부를 배포해 보자. 게임대회나 인터넷 정보 사냥대회 등을 실시해 보자.

㉢ 크리스천의 Digital화

가장 중요한 것은 우리들이 Digital화 하는 것이다. 우리가 먼저 Digital 문화에 적응하면서 살아야 한다. 다른 사람들과 모든 것을 공유하는 것을 배워야 한다. 내가 가지고 있는 것을 기꺼이 나누어 주고 싶어 하는 마음을 가져야 한다. 다른 사람들과 네트워크하며 서로 협력해서 일을 꾸려 가는 것도 배워야 한다. Digital 문화 시대에는 Sharing과 Networking 할 수 있는 교인들이 많아져야 한다. 그래야 교회가 이 세상을 정복할 수 있다.

내 것만을 고집하며 복음을 독점하는 교회들은 하나님으로부터 버림을 받을 것이며, Digital 문화 시대에 도태될 것이다. 다른 사람들과 아낌없이 주고받을 수 있는 sharing을 할 수 있고, 다른 사람들과 사랑의 Networking을 할 수 있는 교인들이 많아 질 때, 교회는 Digital 문화 시대에 세상을 변화 시키는 그리스도의 몸이 될 것이다

참고문헌

- Negroponce, Nicholas, *Being Digital*, Vintage Books USA, 1996.
Sire, J. *기독교 세계관과 현대 사상* (The Universe Next Door), IVP, 1985.
Walsh, B. *세상의 변혁을 위한 그리스도인의 비전* (The Transforming Vision), IVP, 1987.
Ware, Kurt Bruner Jim, *Finding God in the Lord of the Rings*, Tyndale, 2003.
비스, 진 에드워드, *현대 사상과 문화의 이해* (Postmodern Times), 예영출판사.
사이더, 로날드, *이것이 진정한 기독교다* (Genuine Christianity), IVP.
웨버, 로버트 E. *기독교 문화관* (The Secular Saint - The role of the Christian in the secular world), 엠마오.

[Summary]

Digital Revolution

Introduction

We are living in the middle of digital cultural revolution. It is powerful enough to change our way of thinking and our life style. Like or not, we are living in the digital culture. So we, as Christians, need to find the ways to adapt and use this culture.

Main body

1. Definition

1) What is digital?

Digital is not a strange word any more. We use every day digital appliances, like digital televisions, mp3 players, computers, mobile phones and so on.

Digital means data which are stored, transferred and used by number 0 and 1. Nowadays we can store and transfer and use almost every information by 0 and 1. We call it, 'Binary System'. Digital cameras, digital televisions and Computers process and store data by binary system.

2) Digital Culture

Digital Culture is a culture shaped by digital technology. In this culture, we are using digital equipments for our living. Our life has been changed by it. Digital Culture is a very unique culture.

3) Digital Culture Revolution

Digital technology has changed our thinking, life style, and the

ways we are making money. It changed almost everything in our life. Specially, computer and internet changed our life and culture. People used to work at field to produce crops and work at a factory to make something. But not anymore. Many people are working at office or even home to make money with computer and internet.

2. Characteristics of Digital Culture

1) Copy

The most unique characteristic of Digital Culture is the ability of copy. With digital technology, we can copy almost everything. The original copy is not important any more. We can copy original copy thousands times exactly same ones.

2) Networking

Another unique characteristic of Digital Culture is networking. In Digital Culture, we have to network with others. In Digital Culture, it is very easy to make networking with others. Even we can make networking people, who live in other countries. Copy, sharing, networking are the key words for Digital Culture.

3. Effects of Digital Culture

1) Destroyable effects

① Time

In Digital Culture, we can work at any time. 9 to 5 is not important anymore. For example, we can log into internet banking system at anytime. In Digital Culture, we can work, study, and play at anytime. Digital Culture destroyed time limit.

② Space

In Digital Culture, if we have a computer and internet connection, we can work, study and play at any place. Digital Culture destroyed space limit.

③ Boundary between work and play

In Digital Culture, we can work and play at the same time. In office, we can watch movies and chat with our friends. Also, we can work at home. Digital Culture destroyed boundary between work and play.

2) Revolutionary Effects

① Work in Digital Culture

After the industrial revolution, we developed mass production system. Factories were the main place for work. But Digital Culture has changed everything. Basically most people work at office or home not at factories. During industrial revolution, we produced hardware, but in Digital Culture we create software. In Digital Culture, we focus on creativity. Also, we can extend our work anywhere in the world and anytime, if we have internet and a computer.

② Consumption in Digital Culture

Digital generation is also called Consumption generation. In Digital generation, supply is greater than demand. For example, if we need a software, we can copy it from Data CD as many time as we can. In Digital Culture, the way of shopping has been changed. We can shop through internet shopping at anywhere and at anytime.

③ Digital Culture and information society

In Digital Culture, we can access to any information at anytime. We can search information through internet. So in Digital Culture, we do not need a massive encyclopedia. We just need a computer and internet access. So in Digital Culture, information is open to anyone. So it is called information revolution.

④ Digital Culture and Education

Digital Culture has changed the way of education. Many students do not go the school or university. They just stay home and study through internet lectures. Like work, in Digital Culture, we can study whenever and wherever we want.

⑤ Digital Culture and Play

Digital Culture has changed our way of play. Young people play with

other friends at internet virtual world. They play games through internet with even friends in other countries.

⑥ Digital Culture and politics

Digital Culture gives people the opportunities to express their opinions easily. We can write our opinions at internet websites. Nowadays, many political groups have their own web sites.

⑦ Digital Culture and art

In Digital Culture, we can copy almost everything. So art follows the ideas of post modernism.

5. The future of Digital Culture

1) Movies

Movies are making a lot of money nowadays. We will see more animated films and virtual scenes. Also we will see more 3D movies. In Digital Culture, movies are the best entertainment.

2) Music

Digital Culture makes hard on musicians. People do not buy music CDs. They just copy mp3 files to listen to music. Copyright is the big issue. However, Digital Culture can give musicians an opportunity to show their musical talents through internet.

3) Broadcast

No more analog broadcast in the near future. our TV will play only digital programs. We will see more clear pictures and will hear clear sound.

4) Publication

We can read books with our computer or digital device. We can download books and read it through our computer or ebook reader at anytime and at anywhere.

6. Criticism on Digital Culture

1) Positive side

① Digital Culture can give us more freedom. We can work or study or

play at anytime and at anywhere with anyone in the world.

② Digital Culture can give us opportunities to express our ideas and feelings to the world.

③ Digital Culture opens the way for Mass Culture.

④ Digital Culture opens the new way for communication. We can see and talk to anyone in this world at anytime with a computer and internet.

⑤ Digital Culture gives opportunities to business men and women.

⑥ Digital Culture encourages sharing to us.

⑦ Digital Culture makes networking is easier.

2) Negative side

① Foolish People

In Digital Culture, some of us become more foolish. Most people do not read books in Digital Culture. We just want to use a computer not read books. Also many young people are addicted to computer games. It makes a lot of problems.

② Lust

We use digital technology to satisfy our sinful lust. We can find almost thousands of pornographic sites at internet.

③ Lustful capitalism

Someone or some countries who have digital technology will become richer and richer. In the mean time, someone or some countries who do not have digital technology will become poorer and poorer.

④ Depression

In Digital Culture, we can contact anyone in the world. However we spend more time with digital devises than people, we become loner. In Digital Culture, many people are experiencing loneness and depression.

⑤ No need for God

Digital Culture provides almost everything to us. Pleasure, work,

money and friends and so on. In Digital Culture, it is seemed that we do not need God. We only need a computer and internet.

7. What to do with Digital Culture

- ① First of all, we should understand Digital Culture.
- ② We can use digital technology for our work, study and play with care.
- ③ We should change our attitudes toward Digital Culture. We do not need to be afraid of it.
- ④ We should accept Digital Culture's positive sides. Also we should focus on sharing and networking for the kingdom of God.

동성애에 대한 기독교 윤리적 응답

A Christian Ethical Response to Homosexuality

이 승 학
(실천신학)

들어가며 - 문제제기

‘남반구의 샌프란시스코’라고 불릴 만큼 세계에서 동성애자들이 두 번째로 많은 도시 시드니는 매년 3월만 되면 동성애자들의 축제 ‘마디그라(Mardi Gras)’¹로 온 도시가 후끈 달아오른다. 지난 1978년 6월 24일 천여 명의 게이들의 외로운 거리 행진으로 시작된 마디그라는 그동안 끊임없는 발전을 거듭하면서 오늘날에는 한달 간에 걸친 게이와 레즈비언들의 각종 전시회와 음악, 연극 등이 공연되는 수준 높은 문화 행사로 확실하게 자리잡았다.

전 세계로부터 수만여 명의 동성연애자들이 참가하고 80만 명의 관광객들이 몰려와 핑크 달러 수천만 달러를 쏟아붓는 ‘마디그라’는 시드니의 옥스퍼드 거리(Oxford Street)를 기점으로 약 두 시간에 걸친 퍼레이드를 벌인다. 현란한 조명과 음악으로 가득 찬 각종 쇼가 연출되고, 거리 곳곳에는 게이들의 상징인 6색 레인보우(무지개) 깃발이 나부끼며, 반라 혹은 전라로 광란의 춤을 추는 남녀 동성애자들이 등장할 때쯤이면 관광객들의 눈과 입도 저절로 벌어지게 된다. 퍼레이드에 참가하는 여장 게이들은 하이

¹ 마디그라(Mardi Gras)의 정확한 공식명칭은 “The Sydney Gay & Lesbian Mardi Gras”이다. ‘마디그라’란 원래 ‘사육제의 마지막 날’이란 뜻으로, 그 말 자체가 축제라는 의미를 포함하고 있다.

힐과 가발, 화려한 화장 외에도 노출된 매끄러운 몸매를 가꾼다. 이 때문에 마디그라를 몇 달 앞둔 게이 전용 뷰티 살롱들은 예약이 불가능할 만큼 바빠진다.

하지만 호주에서는 이 축제를 비난하는 목소리들이 적지 않다. 기독교민주당과 시드니 지역의 한인교회들은 마디그라가 열리는 동안 피켓을 들고 침묵시위를 하며 각성을 호소하고 있다. 그러나 호주 정부는 해외 동성애자들과 관광객들이 이 짧은 축제 기간 동안 쏟아 붓고 가는 핑크 달러만도 수천 만 달러에 이르기 때문에 보수계와 종교계의 맹렬한 비난에도 불구하고 계속 마디그라 축제를 묵인하고 있는 입장이다.

사실 호주는 지난 1984년까지만 해도 법으로 동성애를 금지할 만큼 청교도적 전통이 강하던 나라였다. 동성끼리 성관계를 맺었음이 밝혀지면 15년형을 선고했다. 그러나 오늘날 시드니는 게이 정치가, 게이 학자, 게이 법률가, 게이 연예인, 게이 예술가 등 사회 곳곳에 게이들의 손길이 미치지 않는 곳을 찾기 어려울 정도로 게이 세력들이 날로 커지고 있다.²

더군다나 2002년에는 동성애자들의 올림픽으로 불리우는 제6회 Gay Games가 호주 시드니에서 열렸다. 이러한 일련의 동성애자들의 문화는 그곳에 거주하는 그리스도인들로 하여금 동성애를 문화의 일부로 자연스럽게 받아들이도록 부추긴다. 호주 시드니에서 목회를 하는 본인은 청년들로부터 적지 않게 ‘우리 그리스도인들은 마디그라를 어떻게 바라보아야 하는가?’하는 질문을 적지 않게 받았다. 바로 그러한 삶의 정황이 ‘동성애를 기독교 윤리학적 관점에서 어떻게 보아야 하는가’하는 연구에 착수하게끔 만들었다. 이 물음은 실존적인 화두이기 때문이다.

오늘날 동성애자들의 커밍아웃(coming out)은 가깝게는 1960년대에 있었던 성 혁명의 물결로부터 물줄기의 근원을 찾을 수 있다. 1960년대 이전에는 성 관련 논의가 성 규범, 성의 행위, 성 과학 등이 주축을 이루었다. 하지만 성 혁명 이후 성에 대한 인식은 큰 변화를 맞이하게 되었다.³ 그 결과

² 송기태, “빛과 어둠이 함께 숨쉬는 도시,” *빛과소금* (서울: 두란노, 2001년 7월)에서 인용.

³ 앤소니 기든스, *현대사회의 성, 사랑, 에로티시즘*, 배은경 황정미 역 (서울: 새물결, 1996), 60-67쪽. 박시형, *동성애에 대한 기독교 윤리학적 연구* (감신대신학대학원석사학위논문, 1997년), 1쪽에서 재인용.

중 하나가 여성들의 변화된 의식에서 나온 ‘여성해방운동’이다. 이는 성을 종속이나 불평등의 구조에서 타파하며 대등한 권리를 주장하는 데서 잘 드러난다. 또 하나의 결과는 동성애자들의 권리 추구하고 사회적 진출을 들 수 있다. 이는 동성애가 더 이상 성적 도착이나 변태적 성향이 아닌 하나의 성의 형태로 보고자 하는 것이다.

이러한 동성애자들의 권리 추구하고 사회적 진출은 이성애만이 정상적인 성향이라는 일반적 의식에 이의를 제기하는 것으로 볼 수 있다. 1973년까지만 해도 동성애는 정신적 질환으로 간주되었다. 하지만 미국 정신의학 협회(American Psychiatric Association)에서 동성애를 정신질환의 범주에서 삭제한 이후로 동성애에 대한 연구와 관심이 높아지는 계기를 만들었다.⁴

1970년대 들어서면서 서구 교회도 동성애에 대한 관심을 갖게 된다. 당시 서구 교회는 전통적인 성윤리인 이성애적 관점을 가지고 있었다. 그러므로 이성애를 제외한 다른 성향은 쉽게 정죄되거나 배척을 당하였다. 왜냐하면 전통적인 입장에서 동성애는 죄로 규정되어져 왔기 때문이다. 그러나 교회 안에도 동성애자들이 있음이 밝혀졌을 때 그들에 대한 교회의 입장은 난처하게 되었다. ‘동성애를 죄로 여겨 정죄를 해야 하는가 말아야 하는가?’라는 난관에 봉착함으로써 새로운 윤리적 연구가 필요하게 되었던 것이다.⁵

2004년 8월 9일 레즈비언인권연구소는 ‘2004 국내 레즈비언 인권실태조사 보고서’를 발표했는데 561명의 레즈비언 종교 분포도 중 가장 많은 비중을 차지한 것은 기독교 21.2%(119명)인 것으로 나타났다. “다수의 기독교 단체에서는 기독교 신자 중 있을 수 있는 동성애자의 존재를 전면 부정하고, 부정의 차원을 넘어 동성애자를 ‘사회의 악’, ‘자연의 섭리를 거스르는 자’ 등의 낙인을 부여하는 일에 집중하고 있는 실정이다. 그러나 위의 결과에서 확인할 수 있듯이 동성애자인 레즈비언의 21.2%는 기독교 신자이며, 9.6%는 천주교 신자이다. 이는 그간 ‘존재할 수 없는’, ‘존재해서도 안

⁴ 박충구, *한국사회와 기독교 윤리* (서울: 성서연구사, 1995), 275-276쪽, 박시형, 같은 논문, 4쪽에서 재인용.

⁵ 레즈비언인권연구소 홈페이지(www.lesbian.or.kr) 2004년 8월 9일자에 실린 “2004 국내 레즈비언 인권실태조사 보고서” 참조.

되는’ 동성애자의 존재가 기독교 사회 안에 분명히 존재한다는 것을 보여 준다.”⁶

이와 같은 비기독교적 단체의 보고서는 기독교가 동성애자들을 향해 부정적인 태도를 가지고 있음을 보여주며, 또한 교회의 입장과는 상관없이 이미 교회 안에 존재하고 있는 동성애자들을 향한 교회의 윤리적 입장에 대해 생각해 보아야 할 문제를 제시한다. 뿐만 아니라 교회가 복음을 전해야 할 세상 속에 또한 동성애자들이 있는데 교회는 어떻게 접근할 준비를 하고 있는지 생각하게 한다.

동성애는 분명 한 사회의 기본 틀을 이루는 가정의 개념에 대한 중대한 도전이요 하나님의 창조 질서에 대한 근본적인 도전이다. 하지만 우리는 더 이상 동성애 문제를 ‘죄’라는 잣대만으로 정죄하고 멀리하는 데 급급해서는 안된다. 우리는 너무도 자주 지혜롭지 못한 태도로 진리를 주장하거나 경건한 모습으로 거짓을 감추는 경향이 있다. 만일 우리 그리스도인들이 성경적 기준을 고수한다고 하면서 경건의 능력은 다 잃어버린 채 기독교 윤리만을 강조하는 사람들로 이 사회에 비취진다면, ‘너희나 잘해’라는 말을 듣거나 아니면 신앙의 도덕 강령에 얽매이지는 않지만 다른 사람의 실존적 고민에 인간적으로 이해해줄 줄 아는 휴머니스트들의 주장에 설득력을 빼앗길 것이다.⁷

이미 교회 안에 동성애자들이 있는 현실 상황에서, 우리 그리스도인들과 교회는 동성애 문제를 회피하거나 무조건 배격하기보다는 성경적 가르침과 대안을 제시해야 할 것이다. 이와 더불어 먼저 우리 안에 깊이 뿌리내린 죄의 성향들을 거절하고 잘라내는 믿음의 순종과 자신의 죄된 본성을 거스르는 자기 부인의 고통이 있어야 할 것이다. 복음에 합당한 삶을 위한 영적 전쟁이 없이는 복음으로 죄를 거절하는 문화변혁이란 요원하기만 할 뿐이기 때문이다. 그리고 더 나아가 동성애자들 역시 하나님의 사랑이 필요한 존재이며 하나님 나라의 시민으로 그 분을 예배하고 함께 성장해 가야 할 대상이기 때문에 목회적 입장에서 이들을 향한 치유적 고민과 회복 프로그

⁶ 레즈비언인권연구소 홈페이지(www.lesbian.or.kr) 2004년 8월 9일자에 실린 “2004 국내 레즈비언 인권실태조사 보고서” 참조.

⁷ 장병두, “편집인의 글,” *목회시사정보* (서울: 두란노, 1996년 10월 2호), 2쪽

램을 모색하는 데 최선의 노력을 다해야 할 것이다.

1. 동성애란 무엇인가?

동성애에 대한 본격적인 논의를 하기 전에 동성애의 개념과 동성애와 관련된 용어를 살펴보고자 한다. 먼저 동성애(同性愛, Homosexuality)란 성 지향성(sexual orientation)과 성 정체성(sexual identity)이 자신과 같은 성의 사람에게 향하는 것을 나타내는 말이다.⁸ 성 지향성이 자신이 어떤 성의 사람에게 성적으로 이끌리는지를 나타내는 용어라면, 성 정체성은 자신이 성적으로나 정서적으로 누구에게 끌리는지의 측면에서 스스로를 어떻게 정의하고 인식하느냐 하는 것을 말한다.⁹ 즉 성 지향성이 본인의 의식이나 자각과는 상관없이 개인의 내부에 이미 존재하는 성향이라면, 성 정체성은 그러한 성 지향성을 개인적으로 의식하고 자각하고 자신을 그렇게 규정하는 것을 가리킨다. 성 지향성이 본인의 의지나 선택과는 상관없이 주어지는 것이라면, 성 정체성은 본인의 인식이나 의지가 동원되는 선택적 행위인 것이다.

일반인들이 자주 쓰는 동성연애(same gender sexual acts)는 자신의 성 정체성을 바탕으로 한 동성에게 지속적이고도 자연스러운 애정 관계가 아닌, 단지 동성간의 육체적 결합만을 지칭한다. 이러한 점에서 동성애적 성향 혹은 도착과 동성애적 육체 행위를 구분할 필요가 있다.¹⁰

동성애는 동성을 향한 지속적인 감정적, 정서적, 신체적, 성적 끌림을 수반한다. 즉 단순히 동성과의 성경험이 있다거나 동성과의 성행위 자체를 동성애 자체라고 할 수 없다. 동성이나 이성과의 어떤 개인적인 성적 경험이 반드시 동성애자 또는 이성애자를 결정하지는 않는다. 흔히 성지향성을 무시한 채 동성과의 성 행위 자체를 동성애라 부르는 경우가 있는데, 이는 ‘동성애’와 ‘동성연애’의 개념 차이를 구분하지 않았기 때문이다. 일반 대중매체에서는 동성애에 대한 기사를 다루고 있을 때에는 거의 ‘동성애’와 ‘동성연애’를 동일한 개념으로 사용하지만 정작 동성애자들은 동

⁸ 박시형, 같은 논문, 15쪽.

⁹ 박상은, 뉴스앤조이 홈페이지(www.newsnoj.co.kr) 2003년 5월 14일자에 실린 “동성애 사랑으로 회복될 수 있다”라는 글에서 인용.

¹⁰ 존 스토틀, *현대사회문제와 그리스도인의 책임*, 정옥배 역 (서울: IVP, 2005), 494쪽.

성애와 동성연애를 구분한다. ‘동성연애’라는 용어는 기본적으로 동성과의 어떤 성적인 경험 내지 성행위를 전제로 한다. 따라서 동성애는 doing이 아니라 being이다.¹¹ 곧 행위의 문제가 아니라 존재의 문제이다. 한 사람의 정체성과 활동, 성적 선호와 성적 관행, 기질과 행동을 엄격하게 구분해야 한다.¹²

동성애는 또한 일시적 동성애와 지속적인 동성애로 구분된다. 일시적 동성애는 성장, 발육, 시기의 한 부분으로서 대개의 소년들은 사춘기나 청소년기에 동성애적인 성격의 성적 장난을 행하는 수가 많다. 또 어른들도 군대나 감옥에 갈 경우 일시적으로 동성애 행위를 하는 수가 있으나 그런 행위들은 아직 체질적 동성애자가 되었다는 말은 아니다. 반면 지속적인 동성애는 보통 우리가 말하는 동성애와 같은 뜻이라고 할 수 있다. 이같은 구분은 행위에 근거한 것이 아니라 감정에 근거한 것이다.¹³

한편 동성과 이성에 대해서 동일하게 성적 매력과 성적 반응을 보이는 경우도 있는데 이를 양성애자(bi-sexuality)라고 부른다.

호모(homo)란 용어는 원래 1869년 칼 벤커르트라는 헝가리 의사¹⁴가 그 이전의 동성애를 종교적 또는 도덕적으로 모멸하려는 용어(sodomy)를 대신하여 의학적으로 고안해낸 용어이다. 즉 범죄보다는 병리학적인 인식으로 만들어진 용어이다. 그러나 산업화 이후 동성애자에 대한 탄압이 시작되면서 동성애와 동성연애를 모멸하는 용어로 사용되기 시작했다. 게이(gay)란 용어는 호모란 용어의 모멸성에 반대한 동성애자들이 어두운 동성애자의 이미지를 벗고 스스로가 자긍심의 표현으로 사용하기 시작한 것으로, 새로운 삶을 찾는 것같이 기쁘다(be gay)는 뜻이 담겨 있다. 이 단어는 원래는 남여 동성애자 모두를 지칭했으나, 지금은 주로 남성 동성애자를 가리킨다. 레즈비언(lesbian)은 여성 동성애자를 지칭하는 용어로, 그리스의 섬 레스보스(Lesbos)에서 따온 말이다. 기원전 650년경 고대 그리스의 여

¹¹ 존 스토트, 같은 책, 494쪽 참조.

¹² 존 스토트, 같은 책, 494쪽.

¹³ 오재호, *동성애에 관한 기독교 윤리학적 고찰* (총신대신학대학원석사학위논문, 1999), 15쪽.

¹⁴ 동성애(homosexuality)라는 용어는 1869년 커트베니(Kertbeny)라는 사람이 벤커르트(Benker)라는 익명으로 최초로 사용했다. 박기석, *동성애자 사물에 관한 신학적 고찰* (카톨릭대학교대학원석사학위논문, 1966), 22-23쪽 참조. ⁵ 박시형, 같은 논문, 21쪽.

류 시인 사포(Sappho)는 이 섬에서 시를 배우는 여성들을 기숙사에 함께 살게 했는데 사포 자신을 비롯하여 기숙사 여성들 사이에 동성애가 퍼진 것에서 여성 동성애를 레즈비언이라고 불렀다.

이반(異般)이란 용어는 한국의 종로나 낙원동의 동성애자 지하 문화에서 탄생한 말로, 일반(一般)과 대칭되는 의미이며 이성애자를 제외한 모든 성적 소수자를 지칭하는 말이다. 퀴어(Queer)란 용어는 이반과 마찬가지로 이성애자를 제외한 모든 성적 소수자를 지칭하는 용어이며, 원래 ‘이상한, 비정상적인’이란 의미에서 출발했으나 지금은 역으로 성적 소수자의 정체성과 자부심을 드러내는 용어로 사용되고 있다. 트레스 젠더(Trans Gender)란 ‘성전환자’를 가리키는 말로, 자신의 생물학적 성과 반대인 성 정체성을 지닌 이들을 총칭한다. 커밍아웃이란 ‘coming out of closet’(벽장에서 나오기)의 축약어로, 동성애자 스스로가 자신의 정체성을 긍정하고 외부에 자신의 성정체성을 밝히는 것을 말한다.

2. 동성애에 관한 역사적 고찰

동성애의 시작은 언제인지 정확히 모르지만 기록상 고대 그리스-로마 시대로부터 나타난다. 고대 그리스의 남성들은 대체로 동성애만을 선호했다기 보다는 양성애를 좋아했다. 그리스 문화는 본질적으로 남성들의 문화였다. 그리스인들은 여성의 몸보다는 남성의 몸에서 인간의 아름다움이 실현되어 있다고 느꼈다. 법으로 성문화된 것은 아니지만, 당시 성인 남성이 청소년기 남아 하나를 피보호자로서 맡아 양육하는 일은 성인 남성의 의무로서 간주되었다. 그래서 성인 남성과 청소년기 남아 사이의 에로틱한 사랑은 그리스인들에게 있어서 당연시되었고 도덕적인 과실로 비난받지 않았다.¹⁵ 당시 꽃병이나 물병에 그려진 그림들을 보면 소년들에게 구애하는 성인 남성들에 대한 묘사가 잘 나타나 있다.

로마에서는 동성애가 그리스로부터 유입되기 이전부터 이미 알려져 있었으나 그리스처럼 널리 퍼지지는 않았다. 또한 로마인의 혈통을 가진 남성끼리의 동성애는 법적으로 금지되어 있었다. 하지만 외국인들이나 노예

¹⁵ 박시형, 같은 논문, 21쪽.

들과의 동성에 관계는 허용되었으며 널리 행해졌다. 고대 근동 지역에서도 동성애가 행해진 것으로 보이는데, 이는 신들의 세계에서 동성애가 나타난 것을 통해 유추해 볼 수 있다. 남성의 동성애는 이성애와 마찬가지로 정상적인 것으로 여겨진 듯 보인다.¹⁶

중세기까지는 동성애적 행위가 이성과의 성행위에서 행해지는 과실보다 더 큰 처벌을 받지 않았다. 그런데 동성애가 자위행위나 수간과 마찬가지로 반자연적인 것이라는 토마스 아퀴나스의 견해가 후대에 큰 영향을 미치면서 근대의 교리서들은 동성애에 대한 반감을 드러낸다. 토마스 아퀴나스는 기독교적 성관계에 대하여 3종의 표준을 제시했는데 즉 성관계는 옳은 목적에서 올바른 사람과 올바른 방식으로 행해져야 한다는 것이다.¹⁷ 이에 비출 때 동성애는 창조 질서에 위배되므로 옳은 목적에 반대되고, 결혼의 신성성에도 반대되니 올바른 사람도 아니고, 자연에 위배되니 올바른 방식이 아니라고 결론짓는다.¹⁸ 루터와 칼빈도 성경의 권위에 입각하여 이성간의 결혼과 순결한 독신만을 정상으로 인정했다. 이처럼 16세기부터 동성애에 대한 견해는 기독교의 영향을 받은 성 윤리관으로 남색을 철저히 배격하는 것이었다. 동성애는 정상적인 이성애와 명백히 구분되는 동시에 변태 행위의 한 모습으로 취급되었다. 18세기말과 19세기초에 이르러서는 인간 괴물 내지는 이상 체질의 소유자로 인식되었다.

19세기 산업화가 급속도로 진행되면서 영국에서는 한정적 모습이지만 하지만 남성간의 성행위에 대해 극형을 내리는 제도가 생겼다. 19세기는 성에 대한 과학적인 연구가 활발히 진행되던 시기로서 특히 성적 소수 집단에 대한 연구가 많이 이루어졌다. 이 연구의 목적은 그러한 성향들이 비정상이라는 것을 증명하는 것과 그들의 치료방법 개발에 있었다. 이는 당시 사회가 동성애에 배타적인 시각을 갖고 있었음을 보여준다.

19세기말부터 동성애자들의 투쟁이 나타나기 시작한다. 구 독일제국(1871년)의 형법에는 남자들간의 성행위와 짐승과의 성행위는 유죄라고 명시하고 있는데, 이에 대해 독일의 히르쉬펠트(1868-1935)는 성에 대한 일관된

¹⁶ 박시형, 같은 논문, 23쪽.

¹⁷ 박원기, *기독교 사회 윤리: 이론과 실제* (서울: 이화여자대학교출판부, 1995), 253쪽.

¹⁸ 박원기, 같은 책, 254쪽.

연구와 특히 동성애에 대한 보다 나은 이해를 촉구하는 운동을 전개하였고, 1917년 러시아 혁명에서 동성애자에 대한 차별을 금지하는 명문의 법 조항을 만들어 냈으므로 그 절정에 이른다. 하지만, 이러한 동성애자들의 투쟁에 대해서 독일 나치는 유대인과 마찬가지로 동성애자들을 탄압하였다. 나치는 그들에게 유대인처럼 분홍 트라이앵글을 붙이고 동일한 방법으로 학살을 자행했다.¹⁹

한편, 여성의 성적 행동은 현대에 이르기까지 아무런 관심도 불러 일으키지 않았다. 법률을 제정하는 사람들이나 교회와 사회 모두가 다 마찬가지로 여성들의 성에 관심이 없었다. 여성은 전혀 진지하게 받아들여지지 않은 것이다. 한때 여자에게는 성이 없다고 간주되기도 했다. 여자의 유일한 과제는 아이를 낳는 일이었고 여자에게는 낭비되어서는 안될 정액도 없었기 때문에 여성은 아무런 방해도 받지 않은 채 남아 있었다. 하지만 동성애 경향이 드러난 여자들은 남자들보다 더 심한 배척을 받았다. 왜냐하면 이들은 다른 여성들보다 훨씬 더 자주적이고 자신감이 강했고 남성이 필요하지 않아서 남성들을 불안하게 하는 위협적인 존재로 받아들여졌기 때문이다.²⁰

역사적으로 ‘동성애’(homosexuality)란 말은 1860년대부터 사용되기 시작하였고 영국 옥스퍼드 사전에 기재된 것은 1890년에 이르러서이다. 중세 이후 18세기까지 동성간에 이루어지는 성행위는 범죄나 원죄로 취급되었다. 그러나 19세기에 들어와서 근대 의학 분야에서는 동성애를 정신질환의 일종으로 여기기 시작했다. 그래서 1940년대까지 동성애는 편집증이나 성격장애 등의 영역에서 논의되었다. 이에 대해 미국 정신의학협회에서는 1942년 동성애를 질병이라고 규정했으며, 1952년 정신질환을 진단하는 통계편람 제 1판(DSM-1: Diagnostic & Statistical Manual of Mental Disorders)에서는 동성애를 사회병질적 성격장애의 범주 내의 성적 이탈의 일부로 분류하였다. 그러나 이후 이어진 연구의 발달로 1973년 미국정신의학회는 동성애 조항을 1965년에 발간된 DSM 제 2판에서 삭제하기로 결정하였고, 1980년 DSM 제 3판에서는 동성애를 진

¹⁹ 1933년과 1945년 사이 약 5만 명의 남성 동성애자들이 학대를 받았다.

²⁰ 박시형, 같은 논문, 25쪽.

단기준에서 삭제시키는 대신 보다 제한적으로만 적용되는 ‘자아 이진장 성 동성애’라는 조항으로 교체하였다. 그러나 그것도 1994년에 출간된 제 4판에서는 동성간의 성관계에 관한 단어를 완전히 삭제하게 된다.²¹

이러한 동성애에 대한 인식 변화에 가장 큰 기여를 한 것은 미국의 동물학자 알프레드 킨제이(Alfred C. Kinsey)가 과학적으로 실시한 인간의 성에 대한 연구조사 보고서이다. 킨제이 보고서에 의하면, 배타적인 이성애적 경향으로 반대 성에게만 매력을 느끼는 경우를 0으로 놓고 배타적인 동성애적 경향으로 남성 동성애자든지 여성 동성애자든지간에 동성에게만 매력을 느끼는 경우를 6으로 놓은 후 조사한 결과, 대부분의 사람들은 1-5사이를 적었는데 성향에 있어서는 3-4가 가장 많고 성행위에 있어서는 1-2가 가장 많았다.²² 이 보고서에서 5-6을 응답한 사람들은 자신들의 성향이 선택이 아니라 생득적이라고 대답했다. 그들은 자신들의 성향이 마치 눈색깔이나 머리색처럼, 그리고 왼손잡이처럼 정상적이고 자연스러운 것이라고 대답했다.

킨제이는 연구조사를 통해서 남자의 4%는 일생 동안 전적으로 동성애 생활을 하며, 10%는 3년까지 동성애 생활을 하고, 37%에 달하는 사람들은 사춘기에서부터 노년기까지의 기간 중에 동성애적인 경험을 한다고 결론지었다. 여성 동성애자들은 비록 25세부터 30세 사이에는 비율이 4%까지 올라가지만 남자보다는 적음이 밝혀졌다.²³ 이처럼 킨제이 보고서는 그들의 동성애적 성향이 생득적이거나 아니면 후천적이라 해도 그 때를 인지하지 못할 만큼 아주 어린 시절에 얻어진 것임을 알려 준다.

동성애자들은 20세기 중반부터 인본주의 사상의 발달과 함께 그동안의 차별과 억압으로부터 벗어나 이성애자와 같은 권리를 주장하며 투쟁하기

²¹ 윤가현, *동성애의 심리학* (서울 : 학지사, 1997), 117쪽.

²² 박원기, 같은 책, 251-252쪽.

²³ A. C. Kinsey, *Sexual Behavior in the Human Male*(1948)과 *Sexual Behavior in the Human Female*(1953) 참조, 존 스토트, 같은 책, 492쪽에서 재인용. “조사 대상 남성 중 18%는 완전히 동성애자이거나 동성애와 이성애를 지속적으로 병행했고, 여성 가운데는 2%가 완전한 동성애자이며 어떤 형태건 동성애 행위를 해본 응답자는 13%였다. 또한 동성애 행위를 해보지는 않았지만 그런 욕망을 느껴보았다고 대답한 여성도 15%나 되었다.” 박시형, 같은 논문, 18쪽. 하지만 그의 조사방법과 결과는 비판을 받았다. 왜냐하면 조사방법이 선별적이어서 결과가 지나치게 높은 비정상인의 비율을 나타냈기 때문이다. 존 스토트, 같은 책, 492쪽 참조.

시작한다. 60년대 노동자 운동이 활발해진 시대 상황을 기반으로 동성애자들의 집단적 항거인 스톤월 항쟁이라는 사건이 터지게 되었고, 이를 기점으로 동성애자 인권운동이 다시 시작되었고, 20세기 후반부터는 동성애자들의 인권운동이 조직적이고 체계적으로 활발하게 진행되고 있으며 특히 정치 분야에서 성정치의 일환으로 이용하는 경향을 보이게 된다.

우리나라의 동성애에 대한 역사적 기록은 많지 않지만 그럼에도 간간히 역사적 기록과 문학작품 속에서 한국 동성애자들의 삶이 나타나 있다.²⁴ 한국에서 역사적 기록에 언급된 최초의 동성애자(또는 성적소수자)는 신라 제 36대왕 혜공왕으로 여자의 놀이를 즐겼기 때문에 780년 4월 신하들에 의해 살해당했다는 기록이 있다. 신라 원성왕대에 서기 785년 묘정(妙正)이라는 미소년이 신라의 관리 및 당나라 황제에게 사랑을 받았다는 기록이 있다. 고려시대 공민왕은 자제위라는 궁정 청년 근위대를 만들고, 그들과 동성애를 즐기다 후궁 익비와 사통한 홍륜에게 죽임을 당했다는 기록도 있다. 왕이 궁정에서 여러 귀족 미남 청년들과 공공연하게 동성애를 즐기고, 평소에도 여자 옷을 입고 치장하기를 즐겼다는 기록도 있다. 또한 조선실록에 세종기에 세자빈 봉씨가 자신을 돌보지 않는 세자의 처사에 분개하여, 후궁들과 오랫동안 동성애를 즐기다 발각되어 궁에서 쫓겨난 사건이 있었고, 그 외 기록에는 남지는 않았으나 구전으로 전해진 민간의 동성애 전통과 관련된 민담과 구전가요가 있는데 그중 화랑과 낭도간의 동성애가 언급되어 있다.

서민층에서도 동성애 성향이나 동성간의 성행위가 통성적으로 유행했는데, 이는 문학작품에서 잘 표현되고 있다. 고려시대 경기체가 한림별곡에서, 미소년인 정소년과 관리인 시적 자아가 같이 그네를 타고 즐기며, 남의 방해를 받지 않고 둘이서 손잡고 소풍을 가고 싶다고 애절하고도 낭만적으로 노래하고 있다. 또 박지원의 열하일기에는 청나라 상인들과 미소년들이 거래를 통해 동성애 행위를 한다고 기록하고 있으며, 이 부분은 중국 고전소설 홍루몽에서 미동들이 손님을 접대하는 술집 얘기로 뒷받침된다.

우리나라의 동성애자 공동체는 1960년대 인사동 일대를 중심으로 한 계

²⁴ 동성애자인권연대 홈페이지(www.outpridekorea.com) 2003년 8월 20일자에 실린 글 “한국 동성애자의 역사” 참조.

이바에서부터 아주 극소수의 일본인 상대로 시작되었을 것으로 보고 있다. 국내 동성애자 공동체의 본격적인 형성은 1970년대 이후로 보이는데 1970년대 초반부터 몇몇 대도시를 중심으로 게이바 거리들이 생겨나기 시작했으며, 서울에는 낙원상가와 파고다극장 사이에 대표적인 게이바 거리가 형성되었다.²⁵ 게이들의 모임들은 1990년대 들어와 공동체 문화의 정착이 되어 동성애자 인권운동의 바탕이 되었다.

1993년 겨울에 동성애자 인권운동을 목적으로 남녀 동성애자 모임인 ‘초동회’가 조직되었고 1994년 남성 동성애자 단체인 ‘친구사이’와 여성동성애자 단체인 ‘끼리끼리’가 발족한다. 이후 동성애자 단체가 해마다 늘어났는데 1995년 6월에는 대학가를 중심으로 하여 지하에서 활동해 온 ‘컴퓨터’, ‘마음006’, ‘끼리끼리’, ‘친구사이’ 등 4개 동성애자 단체가 모여 ‘한국동성애자인권운동협의회’의 발족식을 가짐으로 실질적인 동성애자 인권운동이 가시화되었다고 볼 수 있다. 1997년 11월에는 대학동성애자인권연합이 정식으로 출범하였고, 1998년 8월 ‘동성애자 인권연대’로 명칭을 바꾼 이 단체는, ‘올바른 국가인권기구 실현을 위한 72개 민간단체공동대책위원회’가 주최한 인권위원회(NHRC)의 독립적 국가기구로의 설립을 촉구하는 집회에 참여하기도 하였다.

1998년 6월 27일에는 27개 동성애자 단체로 구성된 ‘한국동성애자단체협의회’라는 전국적인 협의체를 조직하여 발대식을 갖고 동성애자 인권회복과 새로운 동성애자 문화창조를 위한 운동을 펼치기 위하여, 처음 공개적으로 그 모습을 드러내어 본격적인 동성애자 인권운동에 나섰다. 한편 동성애자의 정체성 형성은 인터넷의 발달로 가속화 되었으며, 2000년 9월 동성애를 주제로 하는 영화제인 ‘서울퀴어영화제’가 동성애자들 측의 노력으로 열리기도 하였다.²⁶

그러나 한국 내에서 동성애에 대한 관심이 본격적으로 촉발되기 시작한 것은 2000년에 있었던 연예인 홍석천의 커밍아웃으로 인해서이다.²⁷ 물론

²⁵ 최선욱, *한국 게이운동의 담론 분석- ‘친구사이’를 중심으로* (서울대학교대 학원석사학위논문, 1996), 8쪽.

²⁶ 동성애자인권연대 홈페이지(www.outpridekorea.com) 2003년 8월 20일자에 실린 같은 글 참조.

²⁷ 류기석, 뉴스앤조이 홈페이지(www.newsnojoy.co.kr) 2005년 12월 10일자에 실린 “동성애 제대로 인식하자”에서 인용. 이 글은 류기석 목사가 자신이 쓴 책 <나는 SEX로부터 자유롭고 싶다>에 나오는 “동성애에 대하여”라는 장을 현재 논의에 맞게 재구성한 것이다.

방금 살펴본 것처럼 그 이전부터 여성단체와 동성애 인권단체를 중심으로 동성애에 대한 관심이 계속 있어 왔다. 하지만 동성애에 대한 관심이 음지에서 양지로 올라오게 된 것은 홍석천의 커밍아웃이 계기가 되었다.

3. 동성애의 원인

동성애의 원인에는 여러 이론이 분분하다. 생물학적 원인론, 심리학적 원인론, 사회문화적 환경 원인론 등. 하지만 동성애의 명확한 원인은 아직까지 밝혀지지 않고 있다. 의학계 내부에서도 동성애가 선천적 이상인지 아니면 후천적으로 획득된 성향인지 많은 논란이 있다. 단지 오늘날까지 밝혀진 동성애의 원인들은 사람들로 하여금 동성애자에 대한 이해와 관심을 확장시켜 놓았다는 점에서 나름대로 의의를 찾을 수 있겠다.

1) 생물학적 원인론

(1) 유전적 요인. 1952년 칼만(Kallman)은 동성애의 원인을 유전적 요인에서 찾고자 했다. 그의 연구는 남성 일란성 쌍생아와 남성 이란성 쌍생아를 대상으로 이루어졌는데, 그의 조사에서 밝혀진 것은 일란성 쌍생아가 이란성 쌍생아보다 동성애적 경향이 훨씬 더 높다는 것이다.²⁸ 그는 교도소 수감자들을 대상으로 검사한 결과에서 일란성 쌍생아의 동성애 일치율이 100%라고 발표하였다. 하지만, 이후 파커의 연구는 이것이 근본 원인은 아님을 밝혀주었다. 최근의 쌍생아 연구에서는 동성애 일치율이 약 50%도 미치지 못한다고 보고하고 있다.²⁹ 또한, 동성애자를 치료하는 과정에서도 동성애자들 중에 95%가 원래 태어날 때부터 동성애자는 아니었음이 확인되면서 이러한 유전적 원인론은 그 가치를 잃어가고 있다.

1985년 동성애를 생물학적으로 설명할 수 있는 실마리를 찾기 위해 연구한 미국의 심리학자 마이클 베일리(Michael Bailey)와 물리학자 리처드 필라드(Richard Pillard)에 따르면, 남성일 경우 일란성 쌍생아 중에서 한 명이 게이일 때 다른 형제가 게이일 확률은 57%, 이란성 쌍생아 형제에게서는

²⁸ 박시형, 같은 논문, 32쪽.

²⁹ 윤가현, 같은 책, 141쪽.

24%, 보통 형제에게서는 13%가 게이였다.³⁰ 여성의 경우는 일란성 쌍생아 자매 중에서 한 명이 레즈비언일 때 다른 자매가 역시 레즈비언일 확률은 50%, 이란성 쌍생아 자매에서는 16%, 보통 자매에서는 13%인 것으로 밝혀졌다. 그런데 형제보다도 먼 혈연자에 대하여 조사했을 때 예기치 않은 결과가 나왔다. 모계의 백부, 숙부가 게이일 확률이 7%, 또 모계의 백모, 숙모의 아이들이 게이일 확률은 8%가 나왔지만 부계의 백부나 숙부 혹은 다른 사촌에서는 상관 관계가 없었다.

이처럼 게이인 남성의 모계쪽 남성 친척이 게이일 확률이 더 높은 것에 대한 가설에 착안해서 1993년 중반 미 국립암연구소(National Cancer Institute)의 딘 하머(Dean Hamer)를 비롯한 다섯 연구원들은 동성애적 성향이 있는 사람들을 중심으로 조사에 착수했는데, 그동안 밝혀지지 않았던 동성애적 성향과 관련 있어 보이는 X 염색체³¹를 발견하였다. 하머는 “이것은 성적 성향을 결정짓는 특정한 유전 인자가 있다는 추정을 할 수 있는 가장 강력한 증거다”라고 말했다.³² 조사에 따르면 일반 가정들보다 동성애자나 양성애자의 수치가 높음이 밝혀졌고, 더 놀라운 것은 조사 대상자들 중 부계 쪽보다 모계 쪽에서 동성애나 양성애의 성향이 높음을 찾아낸 것이다.

이 가설을 확인하기 위해 게이들이 가진 X 염색체에 대해 연관 분석을 실시하였는데, 동성애 형제들이 공통적으로 가지고 있는 마커(genetic marker)³³를 조사해 본 결과 40쌍의 동성애 형제 중에서 83%인 33쌍이 X 염색체의 긴 쪽 끝 q23 부분에서 마커를 가지고 있음을 알 수 있었다. 하지만 Xq28 유전자가 동성애를 나타내는 성적 이형을 나타내는지는 아직까지 밝혀지지 않은 과제이다. 뿐만 아니라 루스 허버드(Ruth Hubbard) 박사는 위의 조사들이 지나친 억측일 수 있음을 경고하였는데, 이는 조사 대상을 오직 남성 동성애자들 혹은 쌍생아 동성애자들로 국한했기 때문이다.

³⁰ “최근 버지니아(Virginia) 의대 켈들러 박사가 미국 정신과 저널(American Journal of Psychiatry)에 발표한 연구에 의하면, 일란성 쌍둥이 중 한 쪽이 동성애자면 나머지 한 쪽도 동성애일 확률이 33%로 나타났다. 이는 이란성 쌍둥이의 8.3%에 비해 훨씬 높았다.”박상은, 같은 글에서 인용.

³¹ 남성은 두 개의 염색체를 갖는데 하나는 아버지로부터 물려받는 Y 염색체이고 다른 하나는 어머니로부터 물려받는 X 염색체이다.

³² Bob Davies, “유전적 원인이라고,” *목회시사정보* (서울: 두란노, 1996년 10월 2호), 21쪽.

(2) 뇌의 기능적 요인. 동성애 원인에 대한 최근 연구는 뇌의 작용과 연관시켜 조사가 이루어지고 있다. 시몬 르베이(Simon LeVay)는 뇌의 시상하부가 남성의 성적 행위와 연관되어 있음에 초점을 맞추어 실험하였다. 그는 주검의 해부 실험을 통해 시상하부에 존재하는 INAH-3라는 물질을 추출해 내는 데 성공하였다. 특히 이 물질이 이성애적 남성보다 동성애적 남성에게 훨씬 적게 나타난다는 것이다.³⁴ 르베이 연구의 중요성은 동성애의 원인이 더 이상 후천적인 요인보다 선천적 원인에 기인하고 있음을 밝힌 데 있다. 하지만 그의 연구는 몇 가지 약점이 지적되고 있다. 이 실험의 표본이 35명의 작은 집단에 근거한 것이라는 점과 그 중 19명은 에이즈로 사망했다는 점, 실험 대상의 나이와 성적 성향이 고르지 못해 편중된 결과를 만들어낼 수 있다는 점 등이다.³⁵

(3) 호르몬적 요인. 동성애 원인을 규명하는 데 호르몬의 요인이 동성애적 성향에 어떤 영향을 주는가에 대한 연구가 있어 왔다. 성인 이성애자와 동성애자의 호르몬 비교 실험에서 밝혀진 것은, 남성 동성애자들의 경우 테스토스테론(testosterone, 남성 호르몬의 일종)의 수치는 적고 에스트로겐(estrogen, 발정 호르몬)의 수치는 높게 나타나며, 여성 이성애자들보다 여성 동성애자들에게 테스토스테론 수치가 높게 나온다는 사실이다.³⁶ 이 연구는 처음에 매우 설득력을 얻었다. 그러나 이후 거듭된 연구에서 동성애 집단에서 테스토스테론의 양이 더욱 많이 나타나는 경우가 발생하고, 동성애자에게서 나타난 호르몬의 수치 차이가 동성애자로서 사회적 긴장하에 살아가는 데서 발생하는 결과임이 밝혀지면서 호르몬 자체로 동성애를 규명하는 것은 설득력을 잃었다.³⁷

2) 심리학적 원인론

(1) 프로이드의 견해. 동성애는 20세기 들어서면서부터 프로이드의 정신 분석적 관점에서 새롭게 조명되기 시작했다. 프로이드는 ‘모든 사람은 유

³³ 염색체의 특정 위치를 나타내는 특정 염기서열을 의미한다.

³⁴ 박시형, 같은 논문, 34쪽.

³⁵ 박시형, 같은 논문, 34-35쪽과 밥 데이비스, 같은 글, 21쪽 참조.

³⁶ 박시형, 같은 논문, 35쪽.

³⁷ 윤가현, *성 문화와 심리* (서울: 학지사, 1998), 313쪽.

아기 때 양성애적인 성향을 가진다'고 보았다. 이러한 양성애적 성향이 자라면서 대개는 자연스럽게 이성애적 성향으로 나아가지만, 일부 사람들의 경우 동성애적 성향으로 발전한다고 보았다. 특히 외디푸스 콤플렉스(Oedipus Complex)³⁸를 가진 개인의 경우 정상적으로 간주되는 이성애적 성향을 갖지 못하고 오히려 동성애적 성향을 갖게 되며, 어릴 적 남성에 대한 적대적 감정이 지속되는 경우도 성인이 된 다음 동성애적 성향으로 바뀐다고 보았다. 프로이드는 동성애에 대해 이렇게 언급한다. “동성애는 개인에게 확실히 도움될 것은 없다. 그러나 부끄러워할 것도, 죄악도, 파멸도 아니다. 우리는 동성애를 어떤 이유로 인하여 성적 발달이 정지되고 성적 기능이 변화된 상태로 본다.”³⁹

(2) 다른 정신분석학자들의 견해. 정신분석학자 어빙 비버(Irving Bieber)는 프로이드의 연구에 근거하여 본격적인 조사를 했는데, 그는 동성애 성향을 가진 많은 남성들 대부분이 과보호적인 어머니나 소심한 아버지 밑에서 성장했음을 발견하였다.⁴⁰ 그는 단순한 외디푸스 콤플렉스에 기인하여 동성애적 성향이 나타난다는 프로이드의 견해를 부정하고 이성애적 성향의 내적 기능에 두려움을 가진 사람들이 동성애적 성향을 가질 수 있다고 주장했다.⁴¹

마르모(Marmor)는 동성애적 성향을 가진 사람들을 조사할 때 그들의 가정적 배경에 관심을 가졌다. 마르모는 항상 어머니와 적대적 감정 혹은 거리감을 갖거나 아버지와 밀접한 정서를 가진 사람들이 동성애적 성향을 쉽게 가진다고 보았다.⁴² 특히 결손 가정에서 자란 사람들에게서 동성애적 경향이 더 높음도 밝혀냈다.

울프(Wolff)는 마르모의 결과를 얻기 위해 100명의 여성 동성애자들의 가

³⁸ 아들이 어머니 혹은 어머니 같은 여성을 무의식적으로 사모하는 경우가 발생한다. 바로 이러한 심리를 외디푸스 콤플렉스라고 한다.

³⁹ Sigmund Freud, “A letter to an American Mother” (1873-1939), 채정호 김보연 공저, *성-또 하나의 대화* (서울: 경향문화사, 1996), 182쪽에서 재인용. 오재호, 앞의 논문, 49쪽에서 재재 인용.

⁴⁰ 조사 대상은 106명의 동성애적 성향을 가진 사람과 100명의 이성애적 성향을 가진 사람의 가족들을 조사한 연구이다.

⁴¹ 박시형, 같은 논문, 37쪽.

⁴² 박시형, 같은 논문, 38쪽.

정적 배경을 조사했다. 그 결과 어머니가 무관심하거나 아버지가 부재한 가정에서 동성애적 성향이 형성되었다고 주장했다. 일례로 한 여성이 어릴 적에 부모와의 관계에서 사랑을 받지 못할 때 나름대로 사랑의 대상자를 갈구한다는 것이다. 이 여성은 아버지의 부재로 인해 남성애에 대한 관심은 없어지고 결국 어머니가 아닌 제2의 여성에게 사랑을 느끼게 된다고 보았다.⁴³

엘리자베스 모벌리(Elizabeth Moberly)는 1983년에 나온 자신의 논문, 'Homosexuality : A New Christian Ethic'에서 동성애적 경향은 유전적 기질과 호르몬의 불균형 또는 비정상적인 학습 과정에서 오는 것이 아니라 부모-자녀 관계의 어려움들 특히 어린 시절의 어려움들 때문이라고 해석했다.⁴⁴ 그는 말하기를, 동성애 이면에는 남자든 여자든 동성의 부모와의 관계에서 겪은 일종의 결핍이 자리잡고 있으며, 어린이가 부모와 관계 맺기를 꺼려하고 또 불가능한 경우에는 어른이 되어서 동성의 사랑을 통하여 그것을 충족시키려는 욕구를 낳는다고 하였다.

3) 사회문화적 환경 원인론

사회문화적 환경 원인론은 첫 동성애 경험을 하게 만든 '사건', 그런 성적 접촉에 대한 사회적 태도와 법규의 영향력이 미래의 행동에 중요하다고 본다.⁴⁵ 한 번의 동성애적 접촉으로 동성연애자가 되지는 않는다. 그러나 많은 사람들은 몇 가지 예를 들어 동성애 형태의 발달에 있어서 첫 경험이 매우 중요한 역할을 한다고 믿는다. 그들은 정상적인 성관계를 금하도록 훈련받고 그런 태도를 가진 부모의 자녀들은 특별히 더 영향을 받기 쉽다고 한다. 정상적인 성관계가 더러운 것이라고 배워 온 사람은 이성간의 관계에 대한 혐오감이 생겨나고 정상적인 관계로부터는 처음부터 빗겨가게 된다고 한다.

⁴³ 박시형, 같은 논문, 38쪽.

⁴⁴ Edward T. Welch, "동성애에 대한 성경적 진단과 대안," *목회시사정보* (서울: 두란노, 1996년 10월 2호), 34쪽.

⁴⁵ 로저 크록, *기독교윤리학개론* 최봉기 역 (서울: 요단출판사, 1997), 268-269쪽.

1995년 폴 캐머런이 미국 성인 5,182명을 대상으로 아동기에 근친상간을 당한 경험과 동성애와의 연관성을 조사한 보고에 의하면,⁴⁶ 148명의 게이 가운데 14명은 동성과 7명은 이성과 어릴 적 근친상간 경험이 있었다. 88명의 레즈비언 가운데 2명은 동성과 7명의 이성과 근친상간의 경험이 있는 것으로 나타났다. 이는 유전적 요인으로 동성애가 생긴다는 가설에 반하며, 오히려 동성애가 후천적인 경험과 학습에 의해 발생할 수 있음을 뒷받침하는 자료가 되고 있다.

4) 동성애의 원인에 대한 복음주의적 견해

지금까지 살펴본 것처럼, 과학자들은 동성애의 원인을 찾고자 많은 노력을 기울여 왔다.⁴⁷ 그 결과 생물학적, 심리적, 환경적 원인들을 찾아내었다. 하지만 과학자들은 이성애, 동성애, 양성애가 왜 발생하는지에 대해선 아무런 합의도 이끌어 내지 못하고 있다. 특히 동성애의 원인에 대해선 완벽한 일치가 없다. 따라서 우리는 동성애의 원인을 성급하게 결론내려서는 안된다.

하지만 최근 동성애의 원인으로 가장 인기를 끌고 있는 이론이 있다. 바로 '방아쇠 이론'이다. 방아쇠 이론이란 동성애의 유전적 경향을 가지고 있는 사람이 어떤 환경적 사회적 여건에 노출되어 동성애적 성 지향성을 경험을 하게 되고, 이러한 성 지향성을 자신의 성 정체성으로 받아들이는 과정을 통해 후천적으로 동성애가 된다는 가설이다.⁴⁸ 이는 불가항력적으로 동성애자가 될 수밖에 없는 사람은 애초에 존재하지 않는다는 것이다. 권총에 탄알이 장전되어 있지만 누군가 방아쇠를 잡아당기지 않으면 결코

⁴⁶ 박상은, 같은 글에서 인용.

⁴⁷ 그밖에 동성애의 원인으로 주장되고 있는 이론으로는 성적 격리론과 유혹론이 있다. 성적 격리론은 주위에 동성밖에 없는 환경에서 생활을 계속하다 보면 동성이 좋아져서 동성애에 빠져 든다는 이론이다. 학교 기숙사나 교도소, 군대 등의 이성을 쉽게 접할 수 없는 상황에서 성 충동을 해소하기 위해 동성간에 섹스가 벌어지는 경우가 있는데, 그러한 경험으로 인해 그의 동성애적 성향을 발견한다는 것이다. 유혹론은 나이가 많은 동성애자들이 아이들이나 10대 소년들을 유혹해 동성애에 빠져 들게 한다는 것이다. 이는 실제로 에이즈에 감염된 우리나라 청소년들의 고백에서도 종종 드러나고 있으며, 동성애에 빠져든 사람들의 고백을 통해서도 어느 정도 인정받고 있다. 하지만 유혹론은 동성과의 성적 경험이 없는데도 불구하고 동성애적 성향을 가진 수많은 동성애자들에 대해서는 설명하지는 못한다.

⁴⁸ 박상은, 같은 글에서 인용.

총알이 나가지 않는다는 이론인 것이다.

이는 마치 당뇨병의 유전적 경향을 가지고 있는 사람이 음식과 생활 습관을 적절히 조절하면 얼마든지 당뇨병을 예방할 수 있는 것처럼, 동성애도 적절한 사회적 여건을 유지하고 본인이 동성애적 성 지향성을 성 정체성으로 발전시키지 않는다면 얼마든지 막을 수 있다고 보는 이론이다.⁴⁹

사실 많은 사람들은 개인이 고의적으로 동성애를 선택한다고 생각하는 경향이 있다. 만일 그렇다면, 그들은 동성애자가 되지 않기 원한다면 그러한 선택을 분명히 할 수도 있을 것이다.⁵⁰ 하지만 동성애의 원인에 대한 과학적인 연구 조사 결과들을 통해서 우리가 한 가지 인정할 수 있는 것은 동성애란 스스로 선택하는 것이 아니라 그러한 성향 혹은 경향이 존재한다는 것이다.

그러나, 여기서 유념할 것은, 동성애자가 유전적으로 피할 수 없는 경향을 가지고 태어난다는 가설은 자칫 모든 잘못된 경향을 합리화할 수 있다는 사실이다. 가령 알코올 중독증도 유전적인 경향을 가지고 있으며, 심지어 강간이나 강력 범죄도 유전적 차이가 있을 수 있다. 하지만 유전적인 경향이 있을 수 있다는 것과 그런 경향을 합리화하는 것 사이에는 큰 차이가 있다.⁵¹

이성보다 동성을 선호하는 감정이 본능이라 하여 이를 더 발전시켜야 한다는 논리는 받아들이기 어렵다. 대부분의 남성은 섹시한 여성을 보면 성욕을 느끼며 그것은 자연스러운 성향이자 본능이지만, 그것에 무조건 순응하게 될 때 이는 윤리적 타락을 야기한다. 본능이라고 하더라도 자제될 부분이 있다. 내버려두기보다는 극복해야 될 성향으로, 고쳐질 수 있는 경향으로 볼 수 있다. 실제 많은 동성애자들이 상담과 다양한 치유 방법을 통하여 이성애자로 변화된 예가 계속 보고되고 있다.

그러므로 우리가 분명하게 인식해야 할 사실은, 성향 혹은 경향이 존재한다는 것과 우리 삶을 향한 하나님의 도덕적인 부르심과는 거의 상관이 없

⁴⁹ 박상은, 같은 글에서 인용.

⁵⁰ 로저 크록, 같은 책, 267쪽.

⁵¹ 박상은, 같은 글에서 인용.

다는 것이다.⁵² 동성에 성향을 지닌 사람들 역시 우리 모두를 향한 하나님의 동일한 부르심 아래 놓여 있다. 그 부르심이란, 예수 그리스도라는 선물을 통해서 하나님이 우리에게 베푸시는 거룩한 자비와 용서하심에 응답해야 한다는 것이다.⁵³

4. 성경이 말하는 동성애

동성애를 옹호하는 사람들은 전통적으로 동성애를 금지하는 구절들로 이해되어 온 몇몇 성경 본문에 대해 재해석을 시도한다. 동성애와 관련된 성경 구절들은 다음과 같다. 1) 소돔과 고모라 이야기(창 19:1-13), 그리고 매우 유사한 기브아 이야기(삿 19장) 2) ‘여자와 교합함 같이 남자와 교합함’을 분명히 금하고 있는 레위기 율법(레 18:22, 20:13) 3) 바울 사도의 퇴폐적 이방 사회에 대한 묘사(롬 1:18-32), 4) 일종의 동성애 행위에 대한 언급을 포함하고 있는 바울의 두 가지 죄 목록(고전 6:9-10, 딤후전 1:8-11).

1) 소돔과 고모라 이야기(창 19:1-11)

소돔에 정착한 아브라함의 조카 롯은 천사들의 방문을 받고 환대한다. 그러나 롯의 집 밖에는 소돔의 모든 남자들이 몰려와 롯에게 그의 손님들과 성적 관계를 갖기를 요구한다. 롯은 그의 손님들을 보호하기를 원했고 그래서 그의 딸들을 대신 제공한다. 롯의 이러한 거부에 화가 난 소돔의 남자들은 그의 집에 들어가기 위해 문을 부수려 한다. 이 순간 하나님의 천사들은 소돔의 남자들을 장님으로 만들고 하나님께서 죄로 가득차 있던 소돔에 대해 결정했던 심판을 행한다. 여기서 소돔 사람들이 하나님의 천사들과 가지려고 했던 범죄는 전통적으로 동성애였던 것으로 해석되어 왔다.

그러나 동성애를 옹호하는 자들은 소돔과 고모라의 범죄를 성적인 것이 아닌 다른 것으로 본다. 데릭 셔윈 베일리(D. S. Bailey)는 1955년에 출판한 책 <동성애와 서구 기독교 전통>에서 소돔과 고모라의 죄를 동성애와 관련이

⁵² 스탠튼 존스, *동성애 어떻게 볼 것인가?* 김성녀 역 (서울: IVP, 1997), 17쪽.

⁵³ 스탠튼 존스, *같은 책*, 22쪽

없는 것으로 해석했다.⁵⁴

먼저, 그는 창세기 19:5의 “우리가 그들을 상관하리라”⁵⁵ 라는 의미를 ‘알다’(know)로 규정하고 소돔 사람들이 낯선 사람들을 심문하려고 한 것은 그들이 첩자인가 아닌가를 알아보기 위한 것이었다고 말한다.⁵⁶ 롯은 단지 신분을 아직 조사하지 않은 외부인들을 받아들임으로써 소돔 사람들을 화나게 했다는 것이다. 소돔 사람들은 바로 이 조사 과정을 빠뜨린 것에 대해 화가 났으며 그들의 신분을 조사할 것을 요구하면서 단지 방문객들에게 무례한 행동을 했다는 것이다. 베일리는 소돔 사람들이 롯의 집을 방문한 낯선 사람들을 ‘알기’를 요구하는 것은 소돔 사람들이 방문자들에게 단지 ‘잘 알고 지내려고 한 것’ 뿐이라고 말한다. 문제는 단지 방문자들에게 대한 불친절이라는 것이다.

베일리는 지적하기를 ‘야다’(yadha)라는 히브리어는 ‘누구와 잘 알고 지내다’ ‘무엇에 대해 알고 있다’ ‘누구와 성관계를 갖다’로 번역될 수 있다고 한다.⁵⁷ 이 단어는 구약성경에 943번 나타나는데, 단지 12번만이 ‘누구와 성관계를 갖다’라는 의미로 사용되었다는 것이다. 그는 또 말하길 ‘상관하다’라는 단어는 성교보다는 인격적인 지식에 이르는 수단을 의미한다고 한다. 그러므로 소돔에서의 ‘알다’를 성적인 개념을 내포하고 있다고 보기 어렵다는 것이다. 그는 롯이 외부에서 온 거주민이었다는 사실로부터 그런 결론을 내린다. 롯은 신분이 아직 확인되지 않은 두 명의 외부인을 받아들임으로써 자신의 권한을 넘는 행동을 했다는 것이다.

그러나 이 주장의 문제점은 본문의 전후 문맥보다 단어의 빈도수로 그 단어가 어떻게 번역되어야 하는지를 결정한다는 것이다.⁵⁸ 예컨대 창세기에는 ‘알다’라는 단어가 12번 나오는데 그 중 10번이나 ‘누구와 성관계를 갖다’라는 의미로 사용되었다. 따라서 단어의 빈도수에 의한 통계가 본문의 증거를 대신할 수는 없다. 또한 베일리는 소돔 사람들이 천사들을 심문하

⁵⁴ Derrick Sherwin Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition* (Longmans, Green, 1955), 4쪽. 존 스토트, 같은 책, 495쪽에서 재인용.

⁵⁵ ㄱ

⁵⁶ 존 스토트, 같은 책, 496쪽.

⁵⁷ P. Micheal Ukleja, “동성연애를 지지하는 사람들과 성경,” *목회회사정보* (서울: 두란노, 1996년 10월 2호), 22-23쪽.

⁵⁸ P. Micheal Ukleja, 같은 글, 23쪽.

려고 한 것은 그들이 첩자인가 아닌가를 알아보기 위한 것이었다고 말한다. 그러나 만약 롯이 롯의 집에 있는 사람들과 ‘잘 알고 지내기’를 원하는 무리들의 외침을 듣고 “청하노니 내 형제들이 이런 악을 행치 말라 내게 남자를 가까이 아니한 두 딸이 있노라 청컨대 내가 그들을 너희에게로 이끌어 내리니 너희 눈에 좋은 대로 그들에게 행하고 이 사람들에게는 아무 짓도 하지 말라”고 말한다면 창세기 19장에 있는 전체적인 의미는 거의 희극에 가까운 이야기가 되고 마는 것이다.⁵⁹ 창세기 19:8에 보면 롯의 딸들이 남자를 ‘알고 있지 아니한’ 것을 묘사하기 위해 똑같은 히브리 동사가 쓰이고 있다. 여기서 그 동사는 분명 ‘누구와 성관계를 갖다’라는 의미로 사용된 것이다. ‘누구와 잘 알고 지내다’로 보기는 매우 힘들다. 따라서 창세기 19장 5절과 8절에 쓰인 ‘야다’라는 동사는 ‘누구와 성관계를 갖다’로 번역되어야 한다.

다음으로, 베일리는 소돔과 고모라의 죄가 동성애와 관련이 없다는 주장의 근거로 구약성경 나머지 부분에서 소돔과 고모라의 죄를 결코 동성애로 언급하지 않고 있음을 내세운다.⁶⁰ 소돔과 고모라의 죄에 대해서 이사야는 그것이 ‘위선과 사회적 불의’(사 1:10)라 했고, 예레미야는 ‘간통, 사기, 일반적인 사악함’(렘 23:14)이라 했으며, 에스겔은 ‘교만, 탐욕, 가난한 자에 대한 무관심’(겔 16:49)이라 했다. 한 마디로 이기심 때문이었다. 여기에는 동성애 혹은 성과 관련된 범죄가 결코 언급되어 있지 않다.

그는 소돔과 고모라의 사건과 유사한 기브아 사건(삿 19장)도 비슷한 방법으로 다룬다.⁶¹ 외국인 거주자가 두 낯선 사람들을 자신의 집에 초대한다. 악한 사람들이 그의 집을 둘러싸고 방문객을 “우리가 그들을 알 수 있도록” 데리고 나오라는 소돔 사람들과 같은 요구를 한다. 집 주인은 처음에는 그들에게 ‘손님’에게 ‘악’을 행치 말라고 요구하고는 그의 딸과 첩을 대신 그들에게 줄 것을 제의한다. 그는 기브아의 죄도 동성애의 죄가 아니라 환대의 법을 어긴 것이라고 주장한다.

하지만 에스겔 16:49에 이어 나오는 50절을 보면 ‘가증한’이라는 단어가

⁵⁹ P. Micheal Ukleja, 같은 글, 23-24쪽.

⁶⁰ 존 스토트, 같은 책, 496-7쪽.

⁶¹ 존 스토트, 497쪽.

등장한다. 이것은 소돔과 고모라의 죄가 이기심이나 불친절의 문제만이 아님을 보여준다. 왜냐하면 ‘가증하다’는 말은 레위기 18:22에서 동성애의 죄에 대해 설명할 때 사용되는 말과 동일하기 때문이다.⁶² 더군다나 에스겔 16:49에서 언급된 이기심은 동성애를 배제하지 않는다. 사실 성범죄는 이기심의 한 형태이다.

소돔 사람들이 성적으로 타락했음을 보여주는 또 다른 사례는 소돔에 기원을 둔 남색(Sodomy)이라는 단어이다. 성경의 다른 곳에서 소돔 사람들이 저질렀던 죄에 기술할 때도 대부분 성적인 타락에 집중하고 있다. 유다서 1:7⁶³도 소돔과 고모라의 죄에 관한 주석을 하면서, 소돔의 죄는 엄청난 부도덕과 연관되어 있으며 ‘다른 색을 따라 갔다’라고 분명하게 말하고 있다. 여기서 ‘다른 색’은 사람들 사이나 심지어는 동물들과의 이상한 행위를 암시하는 말이다. 가나안 사람들은 이미 이러한 죄악들을 갖고 있었으며(레 18:23-29), 소돔과 고모라 사람들 역시 이 죄악들을 분명하게 갖고 있었다. 임성빈 교수는 동성애를 포함한 도덕적인 방종으로 대표되는 ‘총체적으로 타락된 삶’이 소돔 멸망의 원인이었다는 것이 좀 더 포괄적인 본문 이해일 것이라고 한다.⁶⁴

2) 동성애와 레위기 율법(레 18:22, 20:13)

“너는 여자와 교합함 같이 남자와 교합하지 말라 이는 가증한 일이니라”(레 18:22)와 “누구든지 여인과 교합하듯 남자와 교합하면 둘 다 가증한 일을 행함인즉 반드시 죽일지니 그 피가 자기에게로 돌아가리라”(레 20:13)는 구절은 동성애를 가장 직접적으로 정죄하고 있는 구약성경의 대표적인 말씀으로 이해되어 왔다. 사실 이 구절들은 ‘성결 법전’에 속해 있으며 하나님께서 그의 백성들로 하여금 하나님의 율법을 좇고 애굽이나 가나안의 행위를 본받지 말라는 맥락에서 주어진 것이다. 여기에는 근친상간이나 성적 변태 행위, 우상 숭배, 온갖 사회적 불의 등이 포함된다. 하지만 동성애를 옹호하는 이들은 이 구절들에 대해 반론을 제기한다.

⁶² 노르만 가이슬러, *기독교 윤리학*, 위기찬 역 (서울: 기독교문서선교회, 2003), 341쪽.

⁶³ “소돔과 고모라와 그 이웃 도시들도 저희와 같은 모양으로 간음을 행하며 다른 색을 따라가다가 영원한 불의 형벌을 받음으로 거울이 되었느니라”(유 1:7).

⁶⁴ 임성빈, “동성애를 증오하는 성경.” *빛과소금* (서울: 두란노, 1996년 6월호), 45쪽.

특히 베일리는 이 구절들에 대한 새로운 해석을 시도한다. “레위기의 두 율법이 모두 남자들 간의 통상적인 동성애 행동을 말하며, 종교 의식이나 종교의 이름으로 행해지는 다른 행위들을 말하는 것이 아님은 거의 의문의 여지가 없다.”⁶⁵

베일리의 첫째 해석에 착안하여 스칸조니(Scanzoni)와 몰렌코트(Mollenkott)는 오늘날의 그리스도인들에게 구약의 율법은 적절하지 않다는 주장을 다음과 같이 한다. “만약 이스라엘의 성결법이 20세기 동성애에 대해 문제를 제기한다면 그것은 날고기를 먹는 것이나, 혼합 직물 옷을 입는 것이나, 월경 기간 중 부부의 성관계를 갖는 것과 같은 일상적인 일들에 대해서도 문제를 제기해야만 일관성과 공정함을 지니게 된다.”⁶⁶ 블레어(Blair)도 구약의 율법은 20세기 동성애의 지침서가 될 수 없다고 주장한다. 그는 이렇게 말한다. “복음주의자들이, 예컨대 토끼를 먹는 것에 대한 법(레 11:26), 굴, 조개, 새우, 바다가재 등을 먹는 것에 대한 법(레 11:10), 그리고 날고기를 먹는 것에 대한 법(레 17:10) 등이 똑같이 들어 있는 한 구약 성경의 법에서, 특별히 금지사항만을 태연하게 취하고 있는 것은 매우 재미있는 일이다.”⁶⁷

하지만, 동성애 금지를 명하는 레위기 율법은 시대적 제약을 받는 의식법적인 차원에서 해석될 수 있는 것이 아니다.⁶⁸ 동성애에 대한 모세의 금지 명령이 레위기에 실려 있다고 해서, 그것이 이미 철폐되어 버린 의식법의 일부라고 해서는 안된다. 만약 그렇다면 강간, 근친상간, 수간 등도 똑같은 장에서 동성애의 죄와 함께 비난받았는데, 이것 역시 지금 효력이 없다는 말인가? 성결 법전의 현저한 특징은 그 법전의 내용이 오늘날에도 여전히 구속력이 있다는 것이다.⁶⁹ 이방인들도 동성애의 죄를 범했을 때

⁶⁵ Derrick Sherwin Bailey, *Homosexuality and the Western Christian Tradition* (Longmans, Green, 1955), 30쪽. 존 스토틀, 같은 책, 499쪽에서 재인용.

⁶⁶ Letha Scanzoni & Virginia Ramey Mollenkott, *Is the Homosexual My Neighbor* (Harper & Row, 1978), 60-61쪽. P. Micheal Ukleja, 같은 글, 25쪽에서 재인용.

⁶⁷ Ralph Blair, *An Evangelical Look at Homosexuality* (Moody Press, 1963), 3쪽. P. Micheal Uklejams, 같은 글, 25쪽에서 재인용.

⁶⁸ 임성빈, 같은 글, 45쪽.

⁶⁹ 월터 카이저, *구약성경윤리*, 홍용표 역 (서울: 생명의말씀사, 1990), 138쪽. 월터 카이저는 동성애가 성경에서 엄격히 제한되었다고 말하면서 레위기 18장에 5번, 20장에 1번에 걸쳐 “가중한 일”로 불러졌음을 강조한다. 월터 카이저, 같은 책, 137쪽

하나님으로부터 비난을 받는다. 유대인들을 위한 레위기의 율법 속에서도 돼지고기나 새우를 먹음으로 의식법을 어기게 되면 3-4일 동안 구류 당하는 처벌을 받았지만, 동성애 죄를 범하면 사형에 처해지는 처벌을 받는 등 처벌에 있어서 차이가 있었다. 그리고 동성애를 하지 말라는 도덕 명령은 신약에서도 여전히 반복되고 있다(롬 1:26-27; 고전 6:9; 딤편 1:10; 유 7).⁷⁰

또한 다른 동성애 옹호론자들은 베일리가 부정한 바로 그 문제를 긍정하면서, 당시 사회문화적 상황과 연결하여 레위기의 동성애 관련 구절을 단지 우상숭배와 관련된 종교적 행위를 금하는 것이라고 주장한다. 피터 콜맨(Peter Coleman)은 레위기 본문에 나오는 ‘가증한’ 혹은 ‘혐오’라고 번역된 단어는 당시 가나안의 우상 숭배와 관련 있다는 것을 덧붙인다. “영어에서 그 단어는 혐오감 혹은 반대를 표현하지만 성경에서 그 말의 주된 의미는 도덕이나 미학보다는 종교적 진리에 관한 것이다.”⁷¹ 따라서 콜맨은 레위기의 이 구절들은 이스라엘 백성들로 하여금 이방 종교의 풍습을 금하는 것이며 오늘날 동성애와는 아무런 관계도 없다고 주장한다.

그러나 동성애는 분명히 창조의 신성성 그 자체를 파괴하는 심각한 죄악이다. 윌리엄스(Don Williams)는 “동성애적 행위는 이방인들의 예배 의식 때문이 아니고 성에 대한 자연적인 질서를 역행하기에 추악한 것이다. 동성애적 행위를 한다는 것은 참된 질서를 근본적으로 역행하는 우상 숭배의 정신을 명백히 하는 것이다.”⁷² 라고 강조한다. 동성애는 우상숭배와 연관되어 있다는 이유만으로 성경에서 비난받고 있는 것이 아니다. 동성애에 대한 비난은 종종 우상숭배 관습에 대한 비난과는 별도로 이루어지고 있다(롬 1:26-27). 동성애와 우상숭배는 공존하는 죄악이지 동등한 의미의 죄악은 아니다. 성적 부정은 종종 우상숭배의 사례로서 이용되고 있으나(호 3:1, 4:12) 우상숭배와 필연적인 연관을 맺고 있는 것은 아니다. 양자는 서로 다른 죄악이다. 십계명을 보더라도 우상숭배(출 20:3-4)와 성적 죄악들

⁷⁰ 노르만 가이슬러, 같은 책, 342쪽.

⁷¹ Peter Coleman, *Christian Attitudes to Homosexuality* (SPCK, 1980), 49쪽. 존 스토틀, 같은 책, 499쪽에서 재인용.

⁷² Don Williams, “The Bond That Breaks – Will Homosexuality Split the Church?,” *Homosexuality and the Christian way of life* (Los Angeles: BIM, 1978), 56-57쪽. 박기석, 같은 논문, 51쪽에서 재인용.

(출 20:14-17)은 서로 구별되고 있다.

한편 동성애를 옹호하는 사람들은, 유대인들에게 불임은 일종의 저주인데(창 16:1, 삼상 1:3-8) 성경이 동성애를 죄악시한 것은 다름 아니라 동성애를 통해서 자식을 낳을 수 없기 때문이라고 주장한다. 하지만 성경 어디에도 그와 관련된 구절은 없다. 동성애자들이 자식을 낳지 못하기 때문에 처벌받는다면, 왜 사형에 처해 자식을 갖기 못하게 했을까? 이성과 결혼시키는 것이 더 적절한 처벌 방법이지 않았을까? 불임이 저주라면 독신자는 죄인일 것이다. 하지만 예수와 바울은 가르침과 실천을 통해서 독신을 찬양하지 않았던가!⁷³

3) 동성애에 대한 바울의 언급(롬 1:26-27)

사도 바울은 로마서 1:26-27에서 당시 그리스-로마 세계의 우상숭배하는 이방인들을 묘사하고 있다. “이를 인하여 하나님께서 저희를 부끄러운 욕심에 내어 버려 두셨으니 곧 저희 여인들도 순리대로 쓸 것을 바꾸어 역리로 쓰며 이와 같이 남자들도 순리대로 여인 쓰기를 버리고 서로 향하여 음욕이 불일듯하매 남자가 남자로 더불어 부끄러운 일을 행하여 저희의 그릇됨에 상당한 보응을 그 자신에게 받았느니라.” 이 구절은 전통적으로 동성애 행위에 대한 분명한 유죄 판결로 해석되어 왔다. 그러나 동성애를 옹호하는 사람들, 즉 베일리(D. S. Baily), 맥네일(J. McNeil), 스캔조니(L. Scanzoni), 몰렌코트(V. R. Mollenkott), 스크로그스(R. Scroggs) 등은 사도 바울이 존재론적 구조, 즉 성적인 존재로서의 신적인 질서에 대해 말하고 있는 것이 아니라고 주장한다.⁷⁴ 일부 동성애 옹호자들은 바울이 말한 ‘역리’라는 것이 사회학적인 개념으로 쓰인 것이므로 이성간의 사랑도 동성애자들에게는 역리로 보이기 때문에 이 구절은 동성애를 금하는 것이 아니라 허용하는 것으로 추론할 수 있다고 말한다. 따라서 각 개인은 이성간의 사랑이든 동성간의 사랑이든, 자기 자신의 사회학적인 성향에 따라 행동해야 한다고 주장한다.

존 맥네일은 성적 도착에 있어서 성대상도착(sexual inversion)과 성행위도

⁷³ 노르만 가이슬러, 같은 책, 342쪽.

⁷⁴ 오재호, 같은 논문, 31쪽.

착(sexual perversion) 사이를 구별한다.⁷⁵ 성대상도착은 이성애적 환상, 생각 또는 감정을 결코 경험한 일이 없는 동성애자들의 상태를 가리키는 의학적 명칭인 반면, 성행위도착은 성적 행위에 의식적이고 고의적으로 전념하는 이성애를 가리킨다. 이것은 동성애적 도착뿐만 아니라 이성애적 도착 모두를 포함한다. 성행위도착자는 심리학적으로, 사회학적으로 인지되고 경험된 규범으로부터 이탈한 자아를 분명하게 인식한다. 성대상도착자는 이성애적 행위에 대해 정서적 혐오감을 가지고 있어서 출생시부터 같은 사람들을 향한 감정, 사고 그리고 의향이 도착되었다.

이러한 의학적 구분에 근거하여 베일리와 다른 학자들은 도착된 동성애를 위한 신학적 해석을 시도한다. 즉 이들에게 있어서 죄는 이성애적 행위의 비정상적 관계에 전념하는 데 있다는 것이다.⁷⁶ 사도 바울이 이러한 구분을 알고 있었든 모르고 있었든 간에 로마서 1:26-27은 동성애에 대한 유죄 판결이 아니라 성행위도착자들에 대한 정죄 구절이라는 것이다. 이들은 바울이 성 지향성과 성행위를 구별하지 못한다고 하면서, 바울은 지금 동성애자를 정죄하는 것이 아니라 다만 본성에 반대하여 행동하는 이성애자들을 정죄하는 것이라 주장한다.

그러나 이러한 견해에 대해, 노르만 가이슬러는 로마서에 말하는 ‘역리’ 즉 ‘본성과 모순된다’(롬 1:26)는 말은 사회학적인 본성이 아니라 본질적인 본성이라고 한다(롬 1:26).⁷⁷ 따라서 이 구절은 이성과의 사랑이 동성연애자들의 본성과 모순된다는 것을 근거로 동성애를 정당화하는 데 이용할 수가 없다. 이러한 결론이 가능한 것은 몇 가지 근거가 분명하기 때문이다.⁷⁸ 창세기 1장에서 하나님은 ‘남자’와 ‘여자’를 창조하시고 그들에게 복을 주시면서 ‘생육하고 번성하여 땅에 충만하라’고 말했다(창 1:27-28). 이러한 재생산은 하나님이 생물학적인 남성과 여성에 대해 말했다는 경우에만 가능하다. 생물학적인 성만이 재생산이 가능하기 때문이다. 따라서 이어지는 구절에서 ‘남자가 부모를 떠나 아내와 연합하여 둘이 한 몸을 이룰지라도’(창 2:24)라고 말할 때의 성적 지향은, 사회학적으로가 아니라 생물학적

⁷⁵ 오재호, 같은 논문, 32쪽.

⁷⁶ 노르만 가이슬러, 같은 책, 345쪽.

⁷⁷ 노르만 가이슬러, 같은 책, 345쪽.

⁷⁸ 노르만 가이슬러, 같은 책, 345쪽.

으로 이해될 수밖에 없다. 바울의 주장을 창세기 1장과 연결시킨다면, 동성애를 옹호하는 자들의 근본적인 가정은 무너지고 만다. 동성애가 그 자체가 잘못된 것이기 때문이다. “남자가 남자로 더불어 부끄러운 일”(롬 1:27)을 행하는 것은 순리가 아닌 역리인 것이다. 윌리엄스는 이렇게 말한다. “우리는 바울이 남성과 여성 모두의 동성애 행위에 대해서 말하고 있으며 창조 때 하나님이 계획하신 의도와 구약의 율법에 모두 역행하는 것이므로 그 행위들을 정죄하고 있다고 결론짓는다.”⁷⁹

4) 바울이 언급한 추악한 두 가지 죄 목록(고전 6:9, 딤편전 1:10)

고린도전서는 교회의 여러 곤란한 문제들에 대해 조언을 구하는 고린도교회 지도자들의 편지에 사도 바울이 답변하는 형식으로 쓴 서신이다. 고린도교회는 여러 가지 문제를 안고 있었는데, 그 중 하나는 7계명을 범하는 것이었다. 고린도교회는 음행을 대수롭지 않게 여기는 풍토 속에서 살았으며 온갖 죄악의 유혹에 빠지기 쉬운 환경에 처해 있었기 때문에, 많은 고린도 교인들은 음행에 관한 문제로 번민하고 있었다(고전 6:12,13). 고린도전서 6:9-10은 디모데전서 1:8-11에 다시 언급된다. 여기서 우리의 주목을 끄는 것은 전통적으로 성적 부도덕인 동성애를 언급하는 것으로 해석되어 온 이 구절들이 하나님 나라에 들어가지 못하는 사악한 자에게 주어지는 경고라는 점이다.

고린도전서 6:9은 죄의 목록 중 우리가 관심을 갖고자 하는 부분을 말해준다. “불의한 자가 하나님의 나라를 유업으로 받지 못할 줄을 알지 못하느냐 미혹을 받지 말라 음란한 자나 우상 숭배하는 자나 간음하는 자나 탐색하는 자나 남색하는 자나.” 여기서 주목해야 할 단어는 ‘탐색하는 자’⁸⁰와 ‘남색하는 자’⁸¹이다. 하나님 나라와 복음에 상반되는 추악한 죄의 목록 두 가지 중 하나는 말라코이(malakoi)로 불리우고 다른 하나는 아르세노코이타이(arsenokoitai)로 불리운다. 전통적인 해석은 ‘말라코이’를 수동적 동성애로, ‘아르세노코이타이’를 ‘능동적 동성애’로 보면서 모두 금지하고

⁷⁹ Don Williams, “The Bond That Breaks – Will Homosexuality Split the Church?”, 194쪽. 박기석, 같은 글, 55쪽에서 재인용.

⁸⁰ μαλακοί.

⁸¹ ἀρσενοκοῖται

있다.⁸² 여기서 죄는 이중으로 나타난다. 즉 수동적 동성애 행위나 능동적 동성애 행위에 자기 자신을 내던지는 것은 그릇된 것으로 정죄된다.⁸³

이에 대해 동성애 옹호자들은, 바울이 말하는 동성애는 ‘성대상도착자’가 아니라 ‘성행위도착자’이므로 동성애 자체에 대하여 비난하지 않았다고 주장한다. 콜맨은 헬라어 ‘말라코이’는 문자 그대로 ‘건드리기 쉬운’이라는 뜻이지만, 비유적으로는 헬라인들에게 동성애 행위에서 수동적 역할을 하는 남성을 의미했으며, ‘아르세노코이타이’는 문자 그대로 ‘침대 위의 남성’을 가리키며 헬라인들은 이 표현을 능동적 역할을 묘사하는 데 사용했다고 한다.⁸⁴ 따라서 이 구절에서 두 구절은 매춘을 가리킨다. 콜맨은 “아마도 바울은 고대 사회의 동성애 관행에서 가장 흔한 유형이었던 나이 든 남자와 사춘기를 지난 소년 간의 상업적 남색을 염두에 두고 있었을 것”⁸⁵이라고 제안한다. 만약 그렇다면 바울의 비난은 서로 동의하고 입장을 밝힌 성인 동성애자와는 관계가 없다는 주장이 가능하다. 동성애 옹호자들은 그러한 가능성을 강하게 밀고 나간다. 위 두 단어는 고린도에서 유행하던 남성 매춘, 특히 나이 많은 남자와 미동의 상업적인 동성애를 가리키는 것이지 일반적인 의미의 동성애를 말하는 게 아니라는 것이다.

그러나 동성애를 말하는 두 단어인 ‘탐색하는 자’와 ‘남색하는 자’에 대한 해석은, ‘탐색하는 자’를 ‘수동적 동성애’로, ‘남색하는 자’를 ‘능동적 동성애’로 보며 이 둘을 모두 금하는 것으로 이해해야 옳바르다.⁸⁶ 고린도전서 6:9의 초두에서 말하는 ‘사악한 자’라는 말의 범위는 포괄적이기에, 이 두 단어는 음행, 추행, 방탕, 우상숭배, 마술, 사음, 시기, 분노, 이기심 등과 함께 특정 죄의 목록 속에 포함되어 있다. 이런 맥락에서 동성애는 구강 혹은 항문 성교행위를 통해 동성애에 집착하는 자들과 특별히 관련된 성행위로 이해해야 한다.

⁸² Don Williams, “The Bond That Breaks – Will Homosexuality Split the Church?”, 196쪽. 박기석, 같은 글, 62쪽에서 재인용.

⁸³ Don Williams, “The Bond That Breaks – Will Homosexuality Split the Church?”, 196쪽. 박기석, 같은 글, 62쪽에서 재인용.

⁸⁴ Peter Coleman, *Christian Attitudes to Homosexuality* (SPCK, 1980), 95–96쪽. 존 스토틀, 같은 책, 502쪽에서 재인용.

⁸⁵ Peter Coleman, *Christian Attitudes to Homosexuality* (SPCK, 1980), 277쪽. 존 스토틀, 같은 책, 502쪽에서 재인용.

⁸⁶ 오재호, 같은 논문, 38쪽.

5) 그밖의 주장들

오늘날 동성애를 옹호하는 사람들은 전통적으로 동성애를 금지하는 구절들로 이해되어 온 성경 구절들에 대해 재해석을 시도하는 데서 머무르지 않고 좀더 적극적인 해석을 시도한다. 몇 가지를 소개하면 다음과 같다.

(1) 다윗과 요나단의 관계. 동성애 옹호자들은 다윗과 요나단이 동성애자였다고 주장한다. 사무엘상 18-20장에 보면, 다윗과 요나단은 서로를 격렬히 사랑했다고 기록한다. 요나단은 다윗을 사랑했고(18:3), 요나단은 다윗 앞에서 옷을 벗었으며(18:4), 둘은 서로 키스했고(20:40), 성교를 의미한다고 볼 수 있을 정도로 “서로 얼싸안고 지나치게 올었다”(20:40). 더군다나 다윗은 여성들과 성공적인 관계를 맺은 적이 별로 없다. 이러한 정황으로 볼 때 다윗과 요나단은 동성애자라는 주장이다.⁸⁷ 그러나 성경은 다윗과 요나단이 동성애자임을 보여주는 어떤 증거도 제시하지 않는다. 다윗이 밧세바에게 사랑을 느꼈다는 사실(삼하 11장)은 그의 성 지향이 동성애가 아님을 말해주며, 요나단이 다윗 앞에서 벗은 옷은 입고 있던 옷 전부가 아니라 갑옷과 예복일 뿐이며, 그들이 나눈 키스는 당시 남자들 사이에서 흔히 볼 수 있는 인사법이었고, 다윗과 요나단의 포옹은 감정의 격함을 말하는 것이지 동성애 속에서 이루어진 오르가즘을 의미하는 것이 아니다.⁸⁸ 요나단에 대한 다윗의 사랑은 성적인 사랑이었다기보다는 정신적인 사랑 곧 우정이었다.

(2) 이사야의 예언. 이사야 선지자는 고자들도 하늘나라에 갈 수 있다고 선언하고 있다. “고자도 나는 마른 나무라 말하지 말라...나의 언약을 굳게 잡는 고자들에게는 내가 내 집에서 내 성 안에서 자녀보다 나은 개념물과 이름을 주며 영원한 이름을 주어 끊치지 않게 할 것이며(사 56:4).” 이것은 동성애 옹호자들에 의해 이사야가 동성연애자들도 하늘나라로 갈 수 있는 날이 올 것이라고 예언한 것으로 해석된다. 하지만 이사야의 예언은 ‘고자’에 관한 것이지 동성애자에 관한 것이 아니다.⁸⁹ 그리고 여기서 ‘고자’

⁸⁷ 노르만 가이슬러, 같은 책, 338쪽.

⁸⁸ 노르만 가이슬러, 같은 책, 346쪽.

⁸⁹ 노르만 가이슬러, 같은 책, 345쪽.

는 육체적인 고자가 아니라 정신적인 고자일지 모른다.

(3) 예수의 침묵. 동성애 옹호자들은 예수께서 동성애에 대해 특별한 언급을 하지 않았다는 점을 들어 예수께서도 동성애를 지지하신 것이라고 주장한다. 만약 동성애가 그렇게 큰 죄악이라면 왜 예수께서 지적하지 않으셨겠느냐는 것이다. 하지만 그렇게 본다면 예수께서 언급하지 않은 성행위가 얼마든지 더 있다. 근친상간, 강간, 수간 등. 그렇다고 해서 그런 행위가 가능하다는 뜻으로 해석할 수 있는가? ⁹⁰ 예수께서는 구약의 율법을 폐하러 온 것이 아니라 완성하러 오셨다(마 5:17-19). 율법은 동성애를 정죄한다. 게다가 예수께서 이성애의 대안으로 유일하게 언급하신 것은 오직 ‘독신’뿐이다(마 19:12).⁹¹

5. 동성애에 대한 성경적 입장과 교회의 실천 방안

1) 동성애에 대한 성경적 입장

앞에서 우리는 전통적으로 동성애를 금지하는 구절들로 이해되어 온 성경 본문들에 대한 동성애 옹호자들의 주장과 그에 대한 반박을 살펴보았다. 한 마디로 동성애 옹호자들은 스캔조니와 몰렌코트가 도달한 결론에 도달한다. “성경은 특정 종류의 동성애적 관행(...윤간, 우상숭배, 탐욕스러운 난잡함)을 분명하게 정죄한다. 하지만 몇몇 다른 동성애적 측면 - ‘동성애적 성향’과 ‘이성간의 일부일체제와 유사한 헌신적인 사랑의 관계’ 둘 다 - 에 대해서는 침묵을 지킨다.”⁹²

하지만 동성애에 대한 기독교의 반박은, 전통적 해석이 뒤엎어질 수 있을 정도의 ‘고립되어 있고 분명치 않는 몇몇 증거 본문’에 의존하는 것은 아니다.⁹³ 오히려 성경이 시작되는 인간 창조를 포함한 성경 전체의 흐름 속에서 ‘동성애 불가론’이 나오는 것이다. 동성애 행위에 대한 부정적인 금지는 인간의 성과 이성과의 결혼에 대해 언급하고 있는 창세기 1장

⁹⁰ Bob Davies, “성경은 무엇이라고 말하는가?” *목회시사정보* (서울: 두란노, 1996년 10월 2호), 21쪽.

⁹¹ Bob Davies, “성경은 무엇이라고 말하는가?”, 21쪽.

⁹² Letha Scanlon & Virginia Ramey Mollenkott, *Is the Homosexual My Neighbor* (Harper & Row, 1978), 111쪽, 존 스토트, 같은 책, 503쪽에서 재인용.

⁹³ 존 스토트, 같은 책, 503쪽.

과 2장의 가르침으로 거슬러 올라가며, 거기서부터 펼쳐지는 성경 전체의 구속 드라마(창조-타락-구속-영화)에 대한 우주적 조망에서 나오는 것이다. 성경은 동성애를 하나님의 분명한 뜻을 거스르고 창조 질서를 왜곡하는 행위로 본다.

본래 성(姓)은 하나님께서 창조 질서 안에서 적어도 두 가지의 큰 목적을 가진다. 첫째로 성은 결혼이라는 전제하에 ‘출산’의 목적을 가지고 있다.⁹⁴ 물론 출산이 하나님께서 성을 주신 가장 근본적인 이유라고 말하기는 힘들다. 하지만 출산이 배제된 결혼은 분명 하나님께서 성을 주신 목적에 위배되는 것이다. 출산과 관계 없는 성은 “생육하고 번성하여 땅에 충만하라”(창 1:28)는 하나님의 명령에 위배되는 것이다. 사회가 한 세대에서 다음 세대로 이어지기 위해서는 이성간의 성관계를 통한 재생산이 이루어져야 한다. 동성간의 성관계로는 재생산이 불가능하다. 따라서 출산과 관계없는 동성애는 성을 허락한 하나님의 의도를 왜곡하는 행위이다.

둘째로, 성은 결혼한 부부로 하여금 완전한 연합을 추구하는 목적을 가지고 있다.⁹⁵ 성은 하나님께서 인간에게 주신 축복의 선물로서 남편과 아내의 연합을 통해 깊은 일치를 심화시켜 가도록 고안되었는데, 이는 그리스도와 교회의 연합을 상징하고 예표한다는 점에서 큰 의미를 지닌다(엡 5:22-33). 창세기 2:24은 성(姓)과 결혼을 만드신 하나님의 의도를 잘 보여준다. “이러므로 ‘남자가’(단수는 결혼이 두 개인 간의 배타적인 연합임을 나타낸다) ‘부모를 떠나’(공개적인 사회적 행사를 염두에 둔 것이다) ‘그 아내와 연합하여’(결혼은 애정으로 연합하는 헌신 혹은 언약으로, 이성간에 이루어지는 영원한 것이다) ‘한 몸을 이룰지라도’(결혼은 성교에서 완성되어야만 하기 때문이다. 성교는 결혼 언약의 표적이며 봉인이고, 그것에 대해서는 일찍이 어떠한 수치나 당혹스러움의 그림자도 드리워진 적이 없다. 25절).”⁹⁶ 이러한 하나님의 의도는 일부다처제나 일처다부제, 은밀한 결합, 일시적인 결합이나 간통, 수많은 이혼들과 더불어 동성애적 교제를 배격한다.

하나님의 창조 질서 속에서 남자와 남자 사이의 완전한 결합이란 그 근

⁹⁴ 로저 크룩, 같은 책, 250쪽.

⁹⁵ 로저 크룩, 같은 책, 250쪽.

⁹⁶ 존 스토트, 같은 책, 506-507쪽.

거를 찾을 수 없다. 남편과 아내라는 말은 당연히 생물학적인 남자와 여자를 가리키는 것이다. 예수께서도 아담과 하와의 창조와 결합을 염두에 두시면서 창세기 구절을 이렇게 인용하셨다. “사람을 지으신 이가 본래 저희를 남자와 여자로 만드시고”(마 19:4).

그러므로 결혼은 남성과 여성 사이에 이루어져야 하며 성관계 역시 그러해야 한다. 이것이 하나님의 창조 질서다. 그런 면에서 동성애는 단순히 성적 부분의 범죄가 아니라 창조주 되시는 하나님의 의도에 반하는 피조물로서의 자율성 오용이라고 할 수 있다.⁹⁷ 모든 죄가 그렇듯이 동성애의 일차적인 문제도 하나님과의 관계에서 비롯된다. 동성애가 최악인 것은 하나님에 대한 반역이요 하나님의 창조 질서 속에서 주어진 성 질서를 위배하는 하나님께 대한 불순종이기 때문이다.

앞 장에서 살펴본 것처럼, 동성애 옹호자들은 성경이 금하는 것은 동성애 자체가 아니라 문란하게 표현되는 성 행위일 뿐이라고 주장하면서, 동성애라 할지라도 두 사람만의 진실되고 헌신적인 사랑의 관계에서 행해지는 성 행위라면 문제될 것이 없다는 논리를 펴는다.

한 발자국 물러서서 그들의 입장을 받아들인다고 치자. 하나님은 결혼 안에서 남편과 아내가 한 몸으로 연합하도록 완전한 성적 친밀감인 성적 결합을 사용하신다. 따라서 성은 결혼 관계 안에서 그리고 밖에서 올바르게 사용되어야 한다. 결혼 관계 안에서는 사랑과 감사함으로 성을 나누면서 부부의 연합과 하나됨을 세워 나가야 한다. 하지만 결혼 관계 밖에서는 순결한 삶을 살아야 한다. 이것은 이성애자이든 동성애자이든 동일하게 적용된다.⁹⁸

그러나 현실은 어떠한가? 벨(Bell)과 와인버그(Weinberg)가 연구 조사에서 밝힌 것처럼, 게이와 트랜스젠더의 일 가량은 평생 동안 천 명 이상의 성관계 파트너를 만난다고 한다.⁹⁹ 한 사람에게만 헌신된 장기적인 관계를 유지하는 게이는 10% 미만이다. 게이 커플인 맥위터(McWhirter)와 매디슨(Mattison)은

⁹⁷ 오재호 같은 논문, 55쪽.

⁹⁸ 순결이 동성애자에게는 어려운 일이라는 사실은 도덕적으로 아무런 호소력이 없다. 왜냐하면 그것은 이성애 성향을 지닌 사람에게도 동일하게 적용되기 때문이다. 스탠튼 존스, 같은 책, 19쪽.

⁹⁹ 스탠튼 존스, 같은 책, 20쪽.

그들이 연구 대상으로 삼은 100명의 게이 커플 중 함께 산 5년 동안에 그 사람과만 성관계를 가진 사람의 비율은 0%라는 사실을 발견하였다.

2003년 5월 15일 뉴스앤조이 주최로 분당두레교회에서 있던 동성애 문제에 대한 토론에서 동성애를 옹호하는 입장의 전우섭 목사(다비타 공동체 대표)가 실토한 내용을 보아도 알 수 있다. “박득훈 기자 : 동성애자가 실제로 이성애자보다 파트너를 더 자주 바꾸는 편인가? 전우섭 목사 : 그렇다. 이들은 심리적으로 싫증을 많이 느낀다. 직장을 다녀도 자주 옮기는 편이다. 그래서 우리 교회는 1년 이상 잘 사귀면 상품을 준다. 동성애자가 일생을 약속하는 것은 기적이다. 만 명 중에 한 명 꼴이다. 목회를 하면서 그들을 이성애자로 바꾸려는 의도는 전혀 없다. 하나님이 바꾸어 주시면 감사한 것이다.”¹⁰⁰

오늘날 많은 동성애자들이 일부일처제를 포용하지 않거나 실행하지 못하는 이유는 무엇일까? 그것은 바로 동성애의 성관계가 하나님이 성에 대해 기대하시는 바를 생산해 내지 못하기 때문이 아닐까!¹⁰¹ 그들은 성적인 황홀감을 맛보기 위해 음란과 변태로 돌아서며 고감도 섹스(high-tech sex)를 찾아 배우자를 바꾸며 방황한다. 이런 시도가 성의 참 의미 - 서로 다른 두 종류의 사람인 남자와 여자의 연합 - 를 발견하지 못해서 생기는 부족함을 어느 정도 보상해 줄 수 있기 때문이다. 따라서 동성애는 하나님의 분명한 뜻을 거스르고 창조 질서를 왜곡한다는 점에서 죄된 행위로 간주해야 한다. 그것은 창조 질서에 역행하는 타락의 결과로서 회복되어야 하는 왜곡된 성이다.¹⁰² 존 스토트의 말을 빌린다면, 동성애는 “광범위하게 받아들여지는 정상적인 행동의 변형이 아니라 하나님의 규범에서 일탈한 것으로 간주되어야 한다.”¹⁰³

2) 동성애에 대한 교회의 실천 방안

¹⁰⁰ 뉴스앤조이 홈페이지(www.newsjoy.co.kr) 2003년 5월 19일자에 실린 <좌담> - 동성애 문제, 어떻게 볼 것인가? 라는 글에서 인용.

¹⁰¹ 스텐튼 존스, 같은 책, 21쪽.

¹⁰² 이정석, 뉴스앤조이 홈페이지(www.newsjoy.co.kr) 2000년 11월 9일자 칼럼 “동성애의 혼란 스런 자화상”에서 인용.

¹⁰³ 존 스토트, 같은 책, 526쪽.

동성애는 창조의 산물이 아닌 타락의 산물이다. 그러므로 교회의 실천 방안은 타락의 산물인 동성애를 예수 그리스도의 이름으로 구속하고 회복하는 측면에서 이루어져야 한다.

사실 지금까지 보수적인 교회들이 저지른 치명적인 실수 하나가 있다면 동성애를 죄로 규정하고 멀리하는 데서 한 걸음 더 나아가 동성애자들까지도 멀리하고 정죄하는 데 급급해 왔다는 사실이다. 죄는 미워하되 죄인은 긍휼히 여기고 사랑하는 것이 성경의 가르침과 상통함에도 불구하고 그렇게 하지 못했다. 교회는 소외된 사람들을 사랑해야 한다. 하지만 불행하게도 동성애자들을 가장 잘 이해하지 못하고 용납하지 못한 곳 가운데 하나가 교회임은 부인할 수 없는 사실이다. 동성애자들을 볼 때 혐오스러운 눈초리로 보는 것은 오히려 사탄을 즐겁게 하는 행위이다. 에드 머피(Ed Murphy)는 말한다. “지난 수년 동안 신앙인들은 동성애 문제와 싸움을 벌이고 있는 상처 입은 사람들에게 교회가 그들을 미워하여 그들을 받아들이지 않을 것이라고 말해왔다. 많은 그리스도인들은 동성애자들이 비난 받고 거부되어도 마땅하다는 사탄의 거짓말을 앵무새처럼 되풀이하며 그들의 앞잡이가 되어 열심히 일하고 있다”¹⁰⁴

지금 한국교회는 밥 데이비스(Bob Davies)가 던진 질문 앞에 직면해 있다. “동성애, 당신의 교회는 피하고 있는가 치유하고 있는가?”¹⁰⁵ 한국교회는 치유하는 교회가 되어야 한다. 어떻게 가능한가?

첫째, 한국교회는 동성애적 성향이 있는 사람에게 주어야 할 메시지를 분명히 해야 한다. 그것은 동성애적 행위와 교제를 삼가라는 것이다. 물론 동성애 옹호자들은 동성애자들의 성적 성향은 선천적이어서 변할 수 없다고 주장하며 항변할 것이다. 그러나 돈 베이커(Don Baker)는 이렇게 말했다. “동성애는 변하지 않는다” 는 말은 우리 사회 속에 스며들어 있는 거짓말이다. 많은 교회들은 이것을 기정 사실인 양 받아들이고 있다. 더욱 비극적인 일은 동성애와 싸우고 있는 많은 그리스도인들이 이 말을 사실로 받

¹⁰⁴ 에드 머피, “동성애와의 영적 전쟁이 시작되었다.” *빛과소금* (서울: 두란노, 1996년 6월호)에서 인용.

¹⁰⁵ Bob Davies, “동성연애: 당신의 교회는 피하고 있는가, 치유하고 있는가?,” *목회시사정보* (서울: 두란노, 1996년 10월 2호), 16쪽.

아들이고 있다는 점이다. 아니다. 복음은 찾는 자에게 새로운 삶을 열어주는 희망이다. 당연히 동성애까지도 포함된다. 이 책은 복음을 통해 새로운 삶을 거머쥔 한 사람의 승리의 이야기다.”¹⁰⁶

한국교회는 “복음은 모든 믿는 자에게 구원을 주시는 하나님의 능력”(롬 1:16)이라는 사실을 확실히 믿어야 한다. 그리고 하나님께서 성령과 말씀을 통해 그리고 다른 사람을 공활히 여길 줄 아는 그리스도인들을 통해 동성애자들을 그들의 죄에서 해방시키실 것을 확신해야 한다. 그런 다음 동성애자들에게 선포해야 한다. 동성애적 행위와 교제를 그만두라고 말이다.

둘째, 한국교회는 동성애자들에 대한 정확한 진단과 치유책을 강구해야 한다. 오늘날 많은 임상 보고서들은 동성애자들을 이성애자로 전환시키는 데 성공을 거두었다는 희소식을 전한다. 여기에는 다양한 방법들이 사용된다. 개인적인 정신분석, 집단 요법, 행동 수정, 혐오 요법, 긍정적 강화 등. 에드 머피는 동성애자였다가 이성애자로 전환에 성공한 한 레즈비언의 간증을 소개한다. “저는 거의 3년 동안 감정적으로 폭풍을 겪어야만 했습니다. 저의 마음, 몸, 상상 그리고 저의 전 존재에 동성애적인 감정이 얼마나 강하게 영향을 주었는지 모릅니다. 종종 해내지 못할 것만 같았습니다. 그러나 하나님의 은혜 때문에 저는 해냈습니다.”¹⁰⁷

엘리자베스 모벌리(Elizabeth Moberly)는 동성애적 성향이 실제로 변화될 수 있다는 희망을 제시한 학자이다. 1983년 그녀의 논문 ‘Homosexuality : A New Christian Ethic’에서 동성애의 원인을 그녀가 자라며 겪어왔던 심리적 영향들에 초점을 맞추어 많은 그리스도인들에게 깊은 감명을 주었다.¹⁰⁸ 그녀는 이 논문에서 동성애적 성향의 근본 원인은 동성 부모와의 관계에서 일종의 결핍을 겪은 데 있다고 설명한다. 동성애적 성향은 정상적인 욕구가 성장 과정에서 비정상적으로 충족되지 못한 채로 있을 때 생겨난다는 것이다. 따라서 동성애는 충족되지 못한 욕구의 상태이므로 이

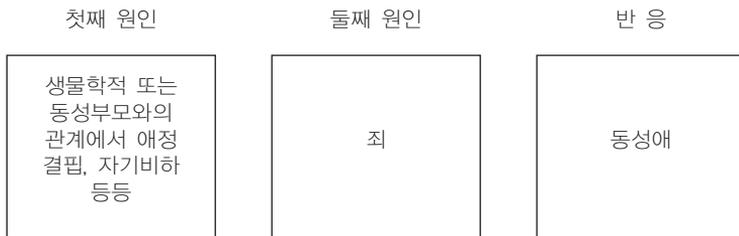
¹⁰⁶ 에드 머피, 같은 글에서 인용.

¹⁰⁷ 에드 머피, “사례연구 : 레즈비언에서 정상인으로,” *목회시사정보* (서울: 두란노, 1996년 10월 2호), 51.

¹⁰⁸ Edward T. Welch, 같은 글, 34쪽.

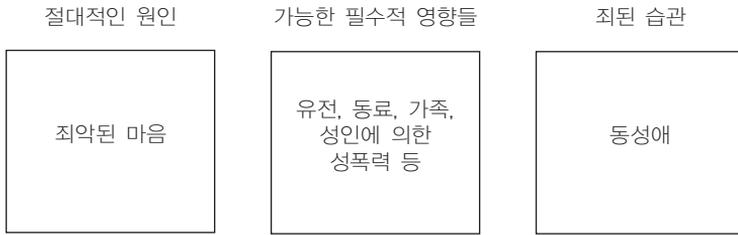
욕구를 충족시켜 주면 된다. 그것을 충족시킬 정당한 방법은 무엇인가? 모벌리는 “부모의 보살핌에 대한 대체 관계가 하나님의 구속 계획 안에 있다. 부모와의 관계가 그분의 창조 계획 안에 있는 것과 마찬가지로...사랑의 기도와 사랑의 관계가 기본적인 치료책이다...사랑이 기본적인 문제요 커다란 필요이며 유일하게 참된 해결책이다. 우리가 그리스도의 치유하시고 구속하시는 사랑을 추구하고 전해 주려 한다면, 동성애자의 치유는 위대하고 영광스러운 현실이 될 것이다.”¹⁰⁹고 대답한다.

모벌리는 동성애의 원인에 대한 후천적인 심리적 원인들을 설득력 있게 제시했지만, 자칫 동성애적 성향이 외부적 심리 조건에 의해 형성된 것으로 이해되면서 <그림 1>과 같이 죄로 진전된다는 그릇된 생각을 일으킬 가능성을 남겨 둔다. 사실 이런 설명 하에서는 죄에 대한 진단과 회개를 내포하는 치유가 너무 피상적이 될 수 있다. 성경은 우리를 더럽히는 것은 우리에게 영향을 주는 외부 조건이 아니라 <그림 2>와 같이 내부 조건 즉 죄된 성향이라고 말한다(막 7:21-23).



<그림1> 동성애의 발달에 대한 평범하면서도 비성경적인 개념화

¹⁰⁹ Elizabeth R. Moberly, *Homosexuality : A New Christian Ethic* (James Clarke, 1983), 35-36, 52쪽. 존 스토틀, 같은 책, 532-533쪽에서 재인용.



〈그림2〉 동성애의 발전 과정에 대한 성경적 개념

동성애는 마음의 욕구이므로 변화하려면 죽음에 이르는 것 같은 고통이 따른다. 그렇지만 동성애자 역시 분명히 변화가 가능하다. 교회는 동성애로 인해 친한 친구, 배우자, 공동체로부터 소외된 동성애자들에게 마음의 문을 열어주면서 이들의 고통을 함께 해야 한다. 이를 통해 하나님께서는 죄인에게 관심을 가지고 계시며 용서하신다는 사실을 소개할 수 있다. 그러나 동성애자들 속에는 많은 어려움이 내재되어 있다. 그들 안에는 동성 부모와의 친밀감 결여나 과거의 성적 학대, 친구들의 조롱과 거절 등이 가슴 아픈 상처로 남아 있다. 게다가 그들은 거룩하신 하나님께 반역하였으므로 어떤 점에서는 자신들의 죄를 깨닫고 하나님의 진노를 두려워하고 있다(롬 1장). 뿐만 아니라 하나님께서 참으로 자신들을 용서하신다는 것을 쉽게 믿지 못한다. 존 밀러(John Miller)는 다음과 같이 말한다. “이들을 변화시킬 수 있는 가장 중요한 방법은 내면 깊숙이 자신들이 하나님께 용서 받았다는 확실한 믿음이다.”¹¹⁰

데이비스는 동성애적 성향을 극복하려고 시도하는 동성애자들을 돕기 위한 네 가지 핵심적인 원리를 제시했는데, 1) 소망을 주라 2) 이야기를 경청하라 3) 행위를 변화시켜라 4) 근본적인 문제를 다루라는 것이다.¹¹¹ 난

¹¹⁰ Edward Welch, 같은 글, 35쪽.

¹¹¹ Bob Davies, “동성연애: 당신의 교회는 피하고 있는가, 치유하고 있는가?”, 16-18쪽 참조.

여기서 근본적인 문제를 다루는 것이 중요하다고 생각한다. 즉 동성애자들로 하여금 자신의 동성애적 성향이 강한 죄의 욕망임을 깨닫게 하는 것이다. 그들은 스스로 하나님의 전적인 은혜가 필요한 죄인임을 깨달아야 한다.

자신의 동성애적 경향이 강한 죄의 욕망임을 깨닫게 되는 과정은 오직 성경 말씀이 바르게 선포되고 그 말씀을 성령께서 적용해 주실 때 가능하다. 그러므로 동성애 치료 과정은 하나님께서 말씀하신 것을 이해하도록 돕는 것이라 할 수 있다. 즉 “하나님의 사고로 생각하도록” 배우는 것이다.

그리스도를 따른다고 해서 순식간에 동성애에서 완전히 해방될 수 있는 것은 아니다. 오랫동안 동성애의 행위를 해온 사람은 어쩌면 수년 동안 몸부림쳐야 할 것이다. 한 레즈비언은 이렇게 고백했다. “난 12년 동안 동성애자로 살았지만 9년 동안 이성애자로 이렇게 잘 살아가고 있다.

동성애에서 치유받는 것은 하나의 ‘과정’이다. 동성애에서 벗어나 자유로워지고 싶은 사람이 있다면 그에게 한 가지 묻고 싶다. ‘당신은 얼마나 많은 시간을 동성애와 싸워왔나요?’¹¹²”

이러한 목표를 달성하기 위해서 동성애자들은 단순히 한 명의 상담자보다 더 많은 숫자의 사람을 필요로 할 것이다. 우리들과 마찬가지로 그들도 많은 그리스도의 지체들과 다양한 기회들을 필요로 한다. 남자들은 사랑하고 이야기를 듣고 형제애를 가질 다른 남성이 필요하다. 여성들도 성적인 관계를 갖지 않는 다른 친밀한 여성을 필요로 한다. 남자나 여자 모두 다른 이성이나 믿음직스럽게 기도할 수 있는 영적 지도자들과의 신성한 관계가 필요하다.

만약 필요하다면 하나님의 사람으로 변화시키기 위해 교회에서 제자로 양육하는 것도 좋다. 훌륭한 교회라면 동성애자들도 교인이 될 수 있어야 한다. 교회는 하나님의 사랑 때문에 마땅히 동성애자들에게 관심을 가져야 한다. 교회는 동성애로 몸부림치지만 한번도 교회에 나와보지 못한 사

¹¹² Jami Breedlove, “한번 동성애자이면 영원한 동성애자?,” *목회시/사경보* (서울: 두란노, 1996년 10월 2호), 50쪽.

람들을 환대하고 관심을 가져야 한다. 나아가 설교에서 그리스도를 높이고 공중 기도와 예배를 통해 동성애자의 관심을 끌 수 있어야 한다. 이제껏 동성애자들이 들어왔던 것과는 다른 방식으로 죄를 깨닫게 하고 매력적이면서 혁신적인 방법으로 진리를 제시해야 한다.

셋째, 한국교회는 외롭고 쓸쓸한 동성애자들을 위해 다음과 같이 실천할 수 있다.

A. 교회 내 실천 방안

a) 동성애에 대한 인식의 전환과 교육을 실시하는 것이다. 성경이 말하는 동성애에 대해 분명하게 가르치되 동성애자들을 대할 때는 하나님의 형상을 입은 동일한 인간으로서 전도와 사랑의 대상으로 인식하도록 하는 것이다. 동성애자들에 대한 마음의 편견이나 벽을 허물기 위해서는 동성애자 사역을 하고 있는 분들을 초청하여 특강을 듣거나 직접 현장을 찾아가서 동성애자들과 만남을 갖고 토론하고 그들의 고충을 듣는 시간을 갖는 것이 필요하다. 한 방법으로 ‘다비타 공동체’의 여름 1주일 교육프로그램¹¹³에 참여하는 것이다. 이 프로그램은 사회 문제를 예방, 치유, 재활, 연구하기 위해 공동체가 하는 사역을 공개하고 교육하는 청년, 일반인들 대상의 프로그램이다.

b) 동성애자들의 공동체 혹은 교회를 설립하는 것이다. 한국교회는 동성애자들을 받아들일 준비가 아직 되지 않았다. 그래서 전문기관이나 동성애자들만의 공간을 마련해주고 지속적인 관심과 돌봄이 필요할 것이다. 동성애자들을 품고 섬길 사역자를 모아서 그들과 함께 할 수 있는 공동체를 이루는 것도 좋은 방향이 될 것이다. 또한 한국교회에선 아직 조심스럽긴 하지만 동성애자들만의 교회를 세워서 그들이 예배드릴 공간을 마련하는 것도 필요하리라 본다. 사회적 인식이 완화되고 기독교적인 입장이 정립되기까지는 시간이 걸릴 것이다. 그래서 자연스럽게 그들을 받아들일 수 있을 때 서서히 기존 교회에 들어오도록 해야 할 것이다. 한 예로 전우섭 목사의 ‘다비타 공동체’를 들 수 있다. 1993년 시작된 이 단체는 동성애

¹¹³ 교육프로그램과 자원봉사를 원하는 교회, 단체, 학교들은 사전에 연락을 하면 참석할 수 있다. 단, 청년, 대학부 이상만 가능하다.

자들이나 트랜스젠더, 에이즈 환자들의 심터를 마련하고 공동체를 이루어 삶을 실제적으로 돕고 있다.

B. 교회 밖 실천 방안

a. 가족의 중요성을 강조하는 것이다. 오늘날 가족은 해체 위기에 놓여 있다. 많은 이혼율과 성의 자율화 분위기는 하나님께서 가족을 통해 보여 주기 원하시는 그리스도 안에서 참된 연합의 신비가 약화되었다. 캠페인과 홍보 동영상 등을 통해서 가족 해체의 폐단을 지적하고 한 개인만을 추구하는 것보다 가족 안에서 서로 돕는 자로서의 정체성을 알려주는 것이다.

b. 상담소 운영과 프로그램 개발을 실천하는 것이다. 동성애자들은 자살상이 많이 비껴어져 있는 경우가 많다. 따라서 내적 치유 사역을 병행해야 한다. 그러기 위해선 음지에서 양지로 자연스럽게 나오게 해야 한다. 그런 다음 고민을 듣는 일차적인 접근으로서 상담소를 운영하는 것이다. 익명성이 보장되는 전화나 인터넷에서 상담을 하는 것도 좋은 방법일 것이다. 물론 이에 따른 전문가나 상담가들이 많이 보강되어야 할 것이다. 아울러 동성애를 치료할 수 있는 프로그램 개발과 시행이 가능한 전문기관 건립도 먼 미래를 내다보면서 만들어야 한다.

동성애자들은 더 이상 ‘건너쪽 저편에 있는 사람들’만은 아니다. 그들은 우리의 이웃이다. 또 그들은 우리 교회의 친구들이다. 또 그들은 우리의 식구들이다. 본질에 있어서 그들은 우리인 것이다. 우리는 더 이상 그 문제로 부터 도망갈 수 없다. 그동안 우리 교회는 다음과 같은 어조로 동성애자들을 도우려 했다. “왜 그들은 그만두지 못할까? 그들은 하나님을 신뢰해야 해! 그들이 해야 할 것은 그리스도께로 나오는 것이야.” 이런 말들은 진리이며 사실이지만 동성애자들에게는 별로 도움이 되지 못한다.¹¹⁴

이제 한국 교회는 그리스도의 마음을 지녀야 한다. 우리 주님은 죄악에 대해서는 엄격했지만 죄인에 대해서는 애정을 가지고 다가간 자비로우신 분이셨다.¹¹⁵ 그 분은 그들의 고통과 슬픔에 귀를 기울이셨고 그들의 질병을 치료해 주셨다. 오늘 우리에게 바로 이 그리스도의 마음이 필요하다.

¹¹⁴ Earl D. Wilson, “‘불안’이라는 새로운 물질,” *목회시사정보* (서울: 두란노, 1996년 10월 2호), 10.

¹¹⁵ Earl D. Wilson, 같은 글, 11쪽.

6. 나가며

오늘날 기독교 윤리 분야에서 최고의 화두로 부각되고 있는 주제 중 하나는 동성애다. 1960년대 성 혁명의 물결 이후 지난 2-30년 동안 전 세계적으로 동성애자들에 대한 기본적인 인권 보호, 차별 금지, 결혼 인정, 유산 상속, 인공 수정 그리고 자녀 입양 등의 이슈는 끊이지 않고 있다. 현재 세계적으로 동성 결혼이 합법화된 나라는 벨기에, 네델란드, 캐나다 그리고 스페인 등이지만 이러한 추세는 점점 늘어날 것으로 예측된다. 미국은 매사추세츠 주에서 동성 결혼이 합법화되었고 그밖의 10여개 주에서는 동성애자 차별 금지법이 제정된 상황이다.

동성애 문제는 사회를 넘어 교회 내에서도 뜨거운 감자로 부각되고 있다. 2003년 7월 호주 연합교회 총회는 캐나다 교회에 이어 동성애자의 목사 임용을 허락했다. 이 법안은 ‘결의안(Resolution) 84’라고 일컬어지는데 이를 동안 토론을 통해 총회원 80% 이상의 찬성으로 통과되었다.

하지만 반대의 목소리도 적지 않다. 동성애자 안수를 반대하는 호주 목회자들은 ‘호주연합교회개혁동맹’을 세우고 호주연합교회 개혁에 나섰다. 2003년 9월 22일부터 24일까지 호주 시드니에서 열린 ‘호주연합교회 정통 복음주의 전국대표자 회담’에 모인 73명의 호주연합교회 지도자들은 10차 전국총회 이후 ‘많은 교인들이 교단 지도자들이 교단을 이끌어 나가고 있는 방향, 교단의 조직 그리고 교단의 성윤리 기준에 대해 우려를 하고 있다’고 표명하고 ‘호주연합교회개혁동맹(Reforming Alliance within the Uniting Church)’을 세우기로 만장일치로 결의했다.¹¹⁶

우리나라의 경우, 여론조사 전문기관인 리서치컴이 2003년 12월 성인 500명을 대상으로 실시한 전화 조사 결과, 동성애자들의 결혼을 법으로 허용하는 것에 대해서는 반대(68%)가 찬성(22%)에 비해 세 배 이상이나 높았다. 이는 2년 전 갤럽조사 결과와 거의 비슷하다(반대 67%, 찬성 17%). ‘자신의 가족이나 친구 중에서 만약 동성애자가 있다면 어떻게 하겠는가’란 질문에도 ‘하지 말라고 충고하겠다’(61%)가 ‘간섭하지 않겠다’(32%)에 비해

¹¹⁶ 이태형, “미국 성공회 동성애 신부의 주교 임명,” *빛과소금* (서울: 두란노, 2003년 9월)에서 인용.

두 배 가량 높아서, 아직은 우리 사회에서 동성애가 인정받는 분위기가 아닌 것으로 드러났다.¹¹⁷

현재 미국의 동성애자 비율은 전체 인구의 7% 정도인 것으로 추정되는데, 이 비율이 되는 데 걸린 기간은 불과 30년이었다. 우리나라는 동성애 인구 비율이 1% 미만으로 추정하는데, 우리나라도 7% 되는 데는 30년밖에 걸리지 않을 것이다.

오늘날 동성애가 중요한 논제로 부각되는 이유는 크게 세 가지로 볼 수 있다.¹¹⁸ 첫째는 성경의 권위에 대한 전통적인 견해가 동성애 옹호자들의 새로운 해석에 의해 위협받고 있기 때문이다. 둘째, 성경이 정죄되어야 할 개별적인 하나의 행동(동성의 사람끼리 성관계를 가지는 행위)이라고 보는 것을, 우리 사회는 마치 한 개인의 근본적인 정체성(identity)이 그러한 것처럼 다루고 있기 때문이다. 셋째는, 교회가 역사적으로 고수해 오던 입장을 바꾸려는 가차없는 압력이 가해지고 있기 때문이다. 그들은 교회가 확고하게 고수하고 있는 편협적인 면들 즉 동성애 혐오증, 이성간의 성관계 고수, 동성애 공포증을 멈출 때가 왔다고 말한다.

이러한 어려운 시기에 우리 그리스도인들은 어떻게 반응해야 하는가? 두 가지로 요약할 수 있다. 우리는 예수 그리스도께서 지니신 사랑과 연민을 나타내야만 한다. 그리고 우리는 예수 그리스도께서 선포하시고 직접 몸으로 살아내신 그 진리를 두려움없이 선포해야 한다. “동성애는 복음이 다른 죄 못지 않게 이 죄에도 자유와 용서와 치유를 제공한다 해도 다른 죄 못지 않게 반드시 다루어져야 하는 죄이다. 그렇지 않다면 그것은 전혀 복음이 아니다.”¹¹⁹

우리는 먼저 동성애자들에 대한 부정적인 태도를 없애는 일로부터 시작해야 한다. 우리는 괴상한 말들과 모욕적인 농담들을 그만해야 한다. 그런 것들은 다른 사람들에게 상처를 준다. 대신 우리는 사랑하기로 결단해야 한다. 교회는 동성애 성향을 가진 사람들을 열싸안을 수 있는 곳으로 변화되어야 한다. 교회는, 자신의 동성애 성향을 회개하면서 그것을 다른

¹¹⁷ 홍영림, “동성애 어떻게 보시나요.” 〈조선일보〉 2003년 12월 21일자 A29면.

¹¹⁸ 스탠튼 존스, 같은 책, 23-30쪽 참조.

¹¹⁹ 월터 카이저, 같은 책, 225쪽.

사람과 더 나아가서는 많은 사람들과 나눌 수 있고 그러면서도 여전히 기도 속에서 후원과 용납을 받을 수 있는 곳이 되어야 한다. 우리는 그런 교회를 만들어야 한다.

동시에 우리는 동성애에 대한 하나님의 관점을 말하는 것을 주저하지 말아야 한다. 동성애는 하나님의 창조 질서에 역행하는 타락의 결과요, 회복되어야 하는 왜곡된 성이다.¹²⁰ 그러나 동성애 성향을 가진 사람들이 예수 그리스도를 따라 좁은 길을 걸어간다면 그들은 기도할 수 있고 치유받을 수 있다는 소망을 가질 수 있다. 오늘날 동성애와 관련하여 만연된 신화 가운데 하나는 동성애는 치유될 수 있는 소망이 거의 없다는 견해이다. 그러나 분명한 사실은, 소망이 없다고 말하는 사람은 누구든지 무지한 자이거나 거짓말쟁이라는 것이다. 작금의 수많은 연구 결과들은 이미 성공적인 치유 사례를 보여주고 있으며 실제로 하나님의 치유를 경험하고 간증하는 사람들도 무수히 많다. 동성애는 실제적인 치유가 가능하다. 그러나 우리의 궁극적인 소망은 분명하고 안전한 것이지만 이 세상에서 사는 동안 동성애자들이 어느 정도의 치유와 변화를 맞볼 수 있을지는 확실히 말할 수 없다. 우리는 기독교 승리주의와 고통의 신학 사이에 균형잡을 필요가 있다.¹²¹ 즉 우리는 상처받고 매맞아 버려진 존재라는 사실을 인식해야 한다. 그리스도인들은 고통에는 더 깊은 목적이 있다고 믿는다.

리처드 러브리스(Richard Lovelace)는 ‘이중의 회개’를 요구했다. “동성애(계이) 그리스도인들은 그들의 적극적인 생활 방식을 버리고 진지한 그리스도인은 동성애 혐오증을 버려야 한다.”¹²² 우리는 동성애 욕구로 고투하고 있는 사람들에게 각별한 은혜를 주시도록 기도해야 한다. 또한 우리는 용기 있게 진리를 선포할 수 있도록 보다 큰 힘을 얻기 위해 기도해야 한다. 아울러 우리는 우리가 겪는 고통과는 전혀 다른 고통을 겪는 사람들에게 취한 오만하고 적대적이며 편협한 태도를 회개해야 하며, 더 나아가 우리 안에 깊이 뿌리내린 추악한 죄의 성향들을 거절하고 잘라내는 뼈를 깎는 순종을 통해 복음에 합당한 삶을 살기 위해 힘써야 한다. 죄를 이겨본 기

¹²⁰ 이정석, 같은 글에서 인용.

¹²¹ 스탠튼 존스, 같은 책, 34쪽.

¹²² Richard F. Lovelace, *Homosexuality and the Church* (Revell, 1978), 129쪽, 존 스토틀, 같은 책, 534쪽에서 재인용.

뽕 없이는 죄를 거절하고 추방하는 문화 변혁이란 요원한 과제이기 때문이다. 그러면서 우리는 누구든지 환영하며 받아주시는 우리 주 예수 그리스도의 사랑을 몸소 실천하는 그런 공동체를 향해 계속 나아가야 한다.

참고문헌

- 노르만 L. 가이슬러, *기독교 윤리학*. 위거찬 역, 서울: 기독교문서선교회, 2003.
 로저 크룩, *기독교윤리학개론*. 최봉기 역, 서울: 요단출판사, 1997.
 박원기, *기독교 사회 윤리*: 이론과 실제, 서울: 이화여자대학교출판부, 1995.
 스탠튼 존스, *동성애 어떻게 볼 것인가?*. 김성녀 역, 서울: IVP, 1997.
 월터 카이저, *구약성경윤리*. 홍용표 역, 서울: 생명의말씀사, 1990.
 윤가현, *동성애의 심리학*. 서울: 학지사, 1997.
 윤가현, *성 문화와 심리*. 서울: 학지사, 1998.
 존 스토틀, *현대 사회문제와 그리스도인의 책임*. 정옥배 역, 서울: 한국기독교학생회출판부, 2005.
 박기석, 동성애자 사목에 관한 신학적 고찰. 카톨릭대학교대학원석사학위논문, 1996.
 박시형, 동성애에 대한 기독교 윤리학적 연구. 감신대신학대학원석사학위논문, 1997.
 오재호, 동성애에 관한 기독교 윤리학적 고찰. 총신대신학대학원석사학위논문, 1999.
 최선욱, 한국 게이운동의 담론 분석-친구사이를 중심으로. 서울대학교대학원석사학위논문, 1996.
 송기태, "빛과 어둠이 함께 숨쉬는 도시." <빛과소금> 2001년 7월호.
 에드 머피, "동성애와의 영적 전쟁이 시작되었다." <빛과소금> 1996년 6월호.
 이태형, "미국 성공회 동성애 신부의 주교 임명." <빛과소금> 2003년 9월호.
 임성민, "동성애를 증오하는 성경." <빛과 소금> 1996년 6월호.
 장병두, "편집인의 글." <목회시사정보> 1996년 10월 2호.
 Bob Davies, "동성연애: 당신의 교회는 피하고 있는가, 치유하고 있는가?" <목회시사정보> 1996년 10월 2호.
 Bob Davies, "성경은 무엇이라고 말하는가?" <목회시사정보> 1996년 10월 2호.
 Bob Davies, "유전적 원인이라고?" <목회시사정보> 1996년 10월 2호.
 Earl D. Wilson, "불안"이라는 새로운 물질, <목회시사정보> 1996년 10월 2호.
 Ed Murphy, "사례연구: 레즈비언에서 정상인으로," <목회시사정보> 1996년 10월 2호.
 Edward T. Welch, "동성애에 대한 성경적 진단과 대안." <목회시사정보> 1996년 10월 2호.
 Jami Breedlove, "한번 동성애자이면 양원한 동성애자?," <목회시사정보> 1996년 10월 2호.
 P. Micheal Ukleja, "동성연애를 지지하는 사람들과 성경," <목회시사정보> 1996년 10월 2호.
 홍영림, "동성애 어떻게 보시나요," <조선일보> 2003년 12월 21일자.
 동인연, "한국 동성애자의 역사," www.outpridekorea.com 2003년 8월 20일자.
 레인연, "2004 국내 레즈비언 인권실태조사 보고서," www.lesbian.or.kr 2004년 8월 9일자.
 류기석, "동성애 제대로 인식하자," www.newsjoy.co.kr 2005년 12월 10일자.
 박득훈, "동성애 문제, 어떻게 볼 것인가?," www.newsjoy.co.kr 2003년 5월 19일자.
 박상은, "동성애 사랑으로 회복될 수 있다," www.newsjoy.co.kr 2003년 5월14일자.
 이정석, "동성애의 혼란스런 자화상," www.newsjoy.co.kr 2000년 11월 9일자.

[Summary]

A Christian Ethical Response to Homosexuality

Sydney, a city sometimes called as San Francisco in Southern hemisphere, has second largest homosexual population in the world. In early March every year, the city is crowded with people for a homosexual celebration called Mardi Gras.

Until 1984, Sydney used to have a strong Protestant culture that legally prohibited homosexuality. Today, Sydney is filled with homosexual politicians, homosexual scholars, homosexual lawyers, homosexual artists and so on. Homosexuals are taking strong stance in the society. The fact that homosexuals are ‘coming out’, shows that homosexuality is no longer viewed as sexual addiction or sexual perversion but it’s becoming accepted as another sex.

This change is also found in churches. Uniting Church in Australia approved ordination of homosexual ministers in July 2003 after Canada. In its general meeting, over 80% of the votes by the representatives voted for it. However, there is also some opposition. 73 ministers from Uniting Church of Australia formed ‘Revolutionary Alliance of Uniting Church of Australia’ to revolutionize Uniting Church of Australia. All these show the importance of understanding on how to view homosexuality in theological and church context.

Homosexuality can be defined as sexual identity and sexual orientation to persons of the same sex. Sexual orientation determines which sex a person is sexually attracted, and sexual identity determines how a person defines and recognizes himself/herself in respect of whom they are attracted to both sexually and mentally.

Homosexuality goes back to a long history. But the term “homosexuality”

only started to be used since 1860 and it was recorded in the English Oxford Dictionary since 1890. At first, it was considered as a type of mental disorder and later it was classified as part of personality disorder in a way of sexual breakaway.

However this term is no longer defined in such way in dictionaries. One of the persons who significantly contributed to such change in the understanding of homosexuality was zoologist Alfred C. Kinsey. He concluded from his research that homosexual orientation is mostly genetic and even if it is acquired afterwards, it is acquired in very early age of childhood.

There are various opinions on the cause of homosexuality. There many debate within medical world whether homosexuality is genetically caused or acquired afterwards. Some scientists who consider the cause in terms of biological issue is continuing their research by looking into differences in chromosomes and studying 'brain process' and so on.

Also there are some people who suggest that it is psychological. Freud proposed that "all humans tend to have bi-sexual orientation during their infancy". Irving Bieber, a psychoanalyst, found based on Freud earlier research that, many of the male homosexuals have been brought up by either over-protective mother or timid father.

Marmor conducted research on family background of people with homosexual orientation. He concluded that those who have hostile feeling against their mother or those who have intimate emotions with their father tend to easily acquire homosexual orientation. He also stated that those who have been brought up in broken families have higher tendency towards homosexuality.

Elizabeth Moberly interpreted that homosexual tendency is not genetically caused or due to hormone imbalance, but it is mainly caused by relationship problems between parent and children, especially caused by difficult childhood.

Some others are trying to find the cause from social environment.

They consider that reactions of the society and its law toward the ‘incidence’ where homosexuality was first experienced by a person, will have important influence in that person’s future behaviour.

It can be seen that many scholars have done various research to find the cause of homosexuality in terms of biological, psychological and environmental area. However, there seem to be no perfect consistency in their findings and it is difficult to draw one conclusion as the cause of homosexuality.

Recently, a popular theory called ‘trigger theory’ has been developed to explain the cause of homosexuality. This theory explains that, when someone with genetic homosexual orientation is exposed to a social environment where they experience homosexual directivity, then they accept that this directivity is their gender identity and through this process they become homosexuals. This means there is no person who had to become homosexual by uncontrollable and inevitable force. This theory is basically proposing that, a ballet may be installed in the gun, but unless someone pulls the trigger, the bullet will not come out of the gun.

This theory is proving that just like those who have diabetic orientation genetically, can prevent from diabetes by controlling their diet and lifestyle, similarly those who have homosexual orientation genetically, can prevent from becoming homosexual by maintaining appropriate social environment and not developing oneself from homosexual orientation to homosexual identity. This means that even those who have homosexual orientation are not excluded from God’s consistent calling for everyone. This calling is a call to respond to God’s mercy and forgiveness through a gift of Jesus Christ.

Those who support homosexuality are trying to re-interpret meaning of the Bible verses that traditionally have been understood that homosexuality is to be prohibited. They are trying hard to prove that, the story of Sodom and Gomorrah(Genesis 19:1-13), story of Gibeah (Judges 19), the law that says ‘do not lie with a man as one lies with a woman’

in Leviticus 18:22, apostle Paul's description about a pervasive society (Rom 1:18-32), the list of criteria of sins that includes homosexuality mentioned by Paul (1 Cor 6:9-10, 1 Tim 1:8-11), are not verses against homosexuality.

They interpret that David and Jonathan were in homosexual relationship. They argue that the fact that Jesus didn't mention about homosexuality means that he supported it. Their argument is that if homosexuality is such a big sin, why didn't Jesus point out about it.

What does the Bible say about homosexuality? The Bible views homosexuality as disobedience against God's created order and His will. 'Sex' has at least two purposes under God's created order. Firstly, it has a purpose to 'produce' within a context of marriage. Secondly, sex has a purpose to pursue complete unity between a husband and a wife.

However, these two important purposes cannot be achieved in homosexuality. The Bible mentions that marriage should be between a man and a woman, and so is sexual relationship. This is the order that God has created. In this sense, homosexuality is not only a sexual sin, but it is rebellion by a creature against the creator and His purpose.

In addition, God uses sexual intimacy between a husband and a wife to unite them as one body. Within marriage, husband and wife are to be united in sex, with love and thankfulness. However, this is not to be done outside marriage. This applies to both heterosexuals and homosexuals. Statistically, there are less than 10% who maintain long term relationship with one partner among homosexuals. The reason that many homosexuals either don't accept one husband and one wife system, or can't practice this, is that homosexual sexual relationship is not able to achieve God's purpose of sex.

In this aspect, homosexuality is seen as an act of sin since it clearly goes against God's created order and His will. Homosexuality is a consequence of depravity by going against God's created order and it

needs to be restored. Homosexuality is not God's creation but it is a product of depravity. Therefore, churches have to deal homosexuality in ways of redeeming and restoring it in the name of Christ.

A critical mistake that many churches have made is that, after stipulating that homosexuality is sin, they were judgmental about homosexuals and stayed away from them. This is against the Bible teaching of 'hate sins but love the sinners and be compassionate'. Church has to love marginalized people. Satan will rejoice when church views homosexuals only through critical and judgmental lenses.

Homosexuality, is your church avoiding it or healing it? How is it possible to heal them?

Firstly, it needs to be clear about the message that can be given to people who have homosexual orientation. Then, there needs to be clear diagnosis about homosexuals and need to consider healing methods. There are many clinical reports these days that shows the success of turning homosexuals back to heterosexuals. Since homosexuality is a desire from heart, changing it could be as painful as death. However the change is certainly possible. We need to give them hope, have a listening heart, help them to change and deal with fundamental problem. Realizing that one's homosexual orientation is a sinful desire, is only possible when the Word of God is proclaimed and the Holy Spirit speaks and apply that into one's heart. Let us have the heart of Christ. Jesus was strict to sins but he was merciful and compassionate to sinners. He listened to their suffering and sorrow and healed their sickness. We need such heart of Christ.

편집후기

처음 선보이는 알파크루시스신학대의 교수 논문집을 편집하였으나 여러 미진한 점이 있을 것입니다. 교정을 여러 차례 보고 편집 원칙에 따라 논문들을 배열하였으나 아직 서툰 점들이 많습니다.

그럼에도 불구하고 논문집이 일단 한번 출간되면 그 뒤를 이어 많은 개선이 이루어지리라 기대해 봅니다. 부디 이런 학문적인 노력들이 다른 신학자분들 및 목회 일선의 사역자님들과 조금이라도 공유될 수 있으면 좋겠습니다. 모든 감사를 주님께 올리며.

2010. 6. 3.

편집자 최영헌 識

신학과 상황 (Text and Context)

발행인 / 권다윗
편집책임 / 최영현
발행일 / 2010. 9. 15
발행처 / 알파크루시스 신학대 출판부
Alphacrucis College Press (Koeran Dept.)
인쇄처 / 팻머스문화선교회
101-105 Parramata Rd, Concord NSW 2062
디자인/편집 / 양다영
연락처 / 61-2-9645-9000 (알파크루시스 신학대, 시드니)
40 Hector St. (PO Box 125)
Chester Hill NSW 2162 Australia
팩스 / 61-2-9645-9099
이메일 / korean@alphacrucis.edu.au