신학과 상황

신학과 상황 TEXT AND CONTEXT

Journal of Alphacrucis College
Korean Diaspora Studies Centre Vol. 5, 2021

초판 1쇄 발행 2021년 7월 25일

발행인 권오영
편집인 김경진
디자인 김한솔
제작 요단출판사
펴낸곳 알파크루시스 대학

ⓒ 2021. 알파크루시스 대학 all rights reserved.

값 20,000원(AUD $20)
ISBN 978-89-350-1907-6 93230

이 한국어판의 저작권은 알파크루시스 대학에 있습니다.
저작권법에 의하여 한국 내에서 보호를 받는 저작물이므로 무단 전재와 무단 복제를 금합니다.

알파크루시스 대학
한인 디아스포라 연구센터 논문집

Journal of Alphacrucis College
Korean Diaspora Studies Centre **Vol. 5, 2021**

신학과 상황

TEXT AND CONTEXT

〈특집 인간예수〉

알파크루시스 대학 | 요단출판사

권두언 Foreword

인간 예수

권오영 박사
Dean of Korean Department, Alphacrucis College

알파크루시스 대학(Alphacrucis College)의 논문집「Text and Context」출판을 인도하신 하나님께 감사드립니다. 본 논문집은 알파크루시스의 '한인 디아스포라 연구소'(Centre for Korean Diaspora Studies)의 연구 프로젝트이고, 매년 정기적으로 출판합니다. 또한 본 논문집이 알파크루시스가 지속적으로 강조하는 연구 리서치 분위기 증진과 학문적 발전에 크게 기여하길 기대합니다.

올해의 주제는 '인간 예수'입니다. 메시야/구원자 예수를 다각도로 분석합니다. 성경 속에 묘사된 역사적 실존인물인 인간 예수를 다양한 시각으로 밝힙니다. 또한 조직신학적, 상담학적, 예배 음악적 관점과 신학적 담론으로 인간 예수를 연구합니다.

본 논문집의 편집장으로 수고한 김경진 박사께 감사드립니다. 또한 학문적 공헌도를 갖춘 논문을 기재한 모든 저자들 – 김경진, 최영헌, 양용선, 송기태, 최성렬, 이효선, 권오영 – 께 감사드립니다. 본 논문은 이들이 연구, 강의, 행정적 부담감 속에서도 논문 집필에 열과 성을 보인

결과물입니다. 다시 한 번 진심으로 감사드립니다.

각 저자들은 집필과정에서 하나님을 의지했습니다. 그분의 도우심을 간구했습니다. 성령 하나님은 그들에게 논문 아이디어와 학문적 지식과 글쓰기의 지혜를 주셨습니다. 무엇보다도 저자들은 인간 예수와 함께 몸부림쳤습니다. 구원자/메시야 예수의 희생적 삶과 하나님 나라의 사역을 학문적 설득력으로, 이성적 논리로, 신학적 해석으로 풀어냈습니다.

또한 저자들은 사도 바울과 비슷한 심정으로 집필에 몰두했습니다. 사도행전 28:23-31은 묘사합니다. 바울은 가택 연금(house arrest)의 어려운 상황 속에서 구원자/메시야 예수와 하나님의 나라를 주야로 증언하고 가르쳤습니다. 이때 사도 바울은 더 이상 앞날을 기약할 수 없는 생의 마지막 순간이라고 생각했습니다. 그래서 그는 자신에게 남아있는 모든 열정과 에너지를 쏟아 부었습니다. 바울이 전한 예수, 그가 가르친 하나님 나라는 그의 삶과 사역의 몸부림의 결과물입니다.

마찬가지로, 본 논문집은 각 저자들의 학문적, 신학적, 신앙 고백적 몸부림의 결과물입니다. 그들은 학문적으로, 신학적으로, 인간 예수가 하나님의 아들, 구원자임을 고백하며 설득합니다. 그들의 학문과 신학 안에 인간 예수가 살아있습니다. 예수가 증언됩니다. 하나님 나라가 선포됩니다.

본 논문집의 독자들도 저자들과 함께 살아있는 역사적 인간 예수와 하나님 나라를 만나고 경험하길 바랍니다. 학문적, 신학적, 해석학적 지평(horizon)이 넓어지길 바랍니다. 살아계신 하나님의 아들 예수 그리스도의 은혜가 넘치길 기도합니다.

감사합니다.

Contents

권두언 Foreword
인간 예수 04
권오영 박사 (Dean of Korean Department, Alphacrucis College)

1장 **Jesus is Christ of All Nations: Rhetorical and Postcolonial Readings of John 4:3-9; 8:48-58** 08
권오영 교수_신약학

2장 **바울과 누가의 기독론의 연속성과 불연속성에 관한 연구** 40
김경진 교수_신약학

3장 **Jesus' Paradoxical Leadership** 71
송기태 교수_상담학

4장 **A Critical Review on Pierre Teilhard de Chardin's Evolutionary Understanding of the Humanity of Jesus in the Evolutionary Process of Consciousness** 137
양용선 교수_조직신학

5장 **칼빈의 '예배 찬송관'에 관한 연구: '1537년 논문'과 '1543년 제네바 시편가 서문'을 중심으로** 170
이효선 교수_실용음악

6장 ***Únio cum Christo* 관점으로 본 그리스도의 인격론 비평 연구: *Incarnātio*와 *Únio Hypostática*를 중심으로** 202
최성렬 교수_조직신학&역사신학

7장 **이사야서의 전체 구조 속에서의 메시야 예언들의 위치,제시 방식 및 메시야상: 마태복음과 누가복음의 구조 속의 메시야 예수와의 비교** 233
최영헌 교수_구약학

1장

Jesus is Christ of All Nations: Rhetorical and Postcolonial Readings of John 4:3-9; 8:48-58

– 권오영 교수(신약학)

Jesus is Christ of All Nations: Rhetorical and Postcolonial Readings of John 4:3-9; 8:48-58

Dr. Oh-Young Kwon (New Testament)

Abstract

This paper explores rhetorical and postcolonial readings of the Johannine rhetorical strategies especially indicated in John 4:3-9 and 8:48-58. These passages include rhetorical characteristics and features endorsed by such distinctive expressions as ἔδει αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρείας ('It was a divine necessity and mission that he/Jesus had to go through Samaria, my translation) in 4:4; οὐ γὰρ συγχρῶνται Ἰουδαῖοι Σαμαρίταις ("For Jews have no dealings with Samaritans") in 4:9; and οὐ καλῶς λέγομεν ἡμεῖς ὅτι Σαμαρίτης εἶ συ…; ("Are we/Jews right in saying that you/Jesus are a Samaritan?") in 8:48b.

Rhetorical and postcolonial readings postulates that the Johannine author deliberately employed them in order to present Jesus as an Abraham-like and Jacob-like figure. He was Christ/Messiah of many nations – not only Jews but also Samaritans,

just as Abraham is seen as the father of many nations.

Rhetorical and postcolonial readings further highlight Jesus' act of passing through Samaria as a Messianic act that challenged and decolonized the Jews' (pre)dominant claim of their religious, ethnic and political power over Samaritans under the universal colonizing power of the Roman Empire and the hegemony of Roman imperialism.

Furthermore, this interpretation encourages and motivates one to go beyond religious and ritual readings of the Johannine texts and claim more emphasis on political and ideological readings of Jesus' interactions with the Samaritans and the Jews in the Johannine literature.

초록

모든 민족의 그리스도인 인간 예수: 요한복음 4:3-9과 8:48-58의 수사적-탈식민지적 해석

권오영 박사(신약학)

본 논문은 요한복음 4:3-9과 8:48-58에 특별히 암시된 저자 요한의 수사적 전략을 수사적-탈식민지적 관점으로 해석한다. 요한복음 본문은 다수의 수사적 특징들을 포함하고 있다. 특히 요한복음 4:4와

8.48b에 두드러지게 나타난다.

수사적-탈식민지적 해석은 저자 요한이 본문에서 의도적으로 수사적 표현들을 사용했다고 밝힌다. 그래서 인간 예수를 아브라함과 야곱 같은 인물로 제시하고 예수를 많은 민족 – 유대인 뿐만 아니라 사마리아인들 – 의 그리스도/메시야로 제시한다. 아브라함이 많은 민족의 아버지인것과 같은 맥락이다.

더 나아가, 수사-탈식민지적 해석은 인간 예수가 유대와 사마리아의 경계선을 통과하고 사마리아 지역에서 사마리아인들과 함께 어울리는 행위에 수사적 의미를 부여한다. 예수의 행위가 인종, 종교, 이데올로기의 분열과 갈등을 극복하는 메시야의 모습임을 주장한다. 유대인들은 사마리아인들보다 우월한 종교, 민족, 정치적 권력을 가졌다고 주장한다. 하지만 메시야 예수는 이런 주장에 도전한다.

수사적-탈식민지적 해석은 로마제국의 제국주의 사상과 이데올로기, 우주적 식민지 권력의 틀 안에서 연구한다. 더 나아가, 이 해석은 독자가 요한복음을 종교적, 제의적, 영적인 관점에서 탈피해서 정치적, 이데올로기적 관점으로 사마리아인들과 유대인을 포용하는 인간 예수의 메시야상을 집중 조명하도록 돕는다.

Key words

rhetorical, postcolonial, Samaritans, Jews, messianic act

주제어(Keywords)

수사적, 탈식민지적, 사마리아, 유대, 메시야적 행위

초록(Abstract)
1. Introduction
2. A Brief Exegesis of δεῖ in John 4:4
3. Rhetorical and Postcolonial Readings
    3.1 Rhetorical Readings
    3.2 Postcolonial Readings
4. Theological implication and application
참고문헌

1. Introduction

This paper promotes rhetorical and postcolonial readings of John 4:3-9 and 8:48-58 that address Jesus' interactions with Samaritans in Sychar, a Samaritan city, and with Jewish religious leaders in Jerusalem, the centre of the Jewish religion (Judaism).[1] The Johannine texts contain indicators of the author's rhetorical strategy and rhetorical characteristics and particularly the rhetorical technique of 'comparison' that was precisely explained in Greco-Roman rhetorical handbooks such as Aristotle's Rhetoric, Cicero's Topica and Quintilian's Institutio Oratoria (see below).

The rhetorical indicators and features implicitly exhibited in the Johannine passages are as follows: "He/Jesus had to go through Samaria" in 4:4; "For Jews have no dealings with Samaritans" in 4:9; and "Are we/Jews right in saying that you/Jesus are a Samaritan and have a demon?" in 8:48b.[2] Moreover, the rhetorical technique of 'comparison' is vividly and explicitly displayed in the Johannine arrangement of different words in a comparative sense: Samaria and Judea in John 4:3-4;

---

1 I notice that Johannine scholars make noteworthy contributions to reading the Gospel of John from postcolonial perspectives, see Musa W. Dube and Jeffrey L. Staley, eds., *John and* Postcolonialism: *Travel, Space and Power* (London; NY: Sheffield Academic Press, 2002), 1-224; Fernando F. Segovia, "The Gospel of John," in Fernando F. Segovia and R. S. Sugirtharajah, eds., *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings* (London: T & T Clark, 2009), 156-193. Yet, these studies do not involve rhetorical interpretations.

2 All Scriptural quotes are from New Revised Standard Version.

Samarians and Jews in John 8.48; Jesus and Jacob in John 4:5-12 and Jesus and Abraham in John 8:53, 57, 58.

This essay argues that such distinctive rhetorical characteristics highlight two important points: One is that Jesus' act of passing through Samaria from Judea and Jerusalem (4:3-4) demonstrates a significant element of the messianic mission that Jesus did overcome and transcend the religious, ethnic and ideological boundaries and divides drawn between Jews and Samaritans in Palestine. His act purposely challenged the Jews' racial egoism and nationalism. And the act intended to decolonize the (pre)dominant claim of the Jewish religious superiority and arrogancy over Samaritans under the colonizing campaign of the Roman Empire and the hegemony of Roman imperialism. Which conquered Palestine and ruled over both Samaritans and Jews in the province of Judea to which both Samaria and Judea belonged (see Luke 3:1; John 18:28-19:27).[3]

The other is that the Johannine author deliberately employed such rhetorical features in John 4 and 8 and presented Jesus as a Jacob-like and Abraham-like figure and as the Christ who fulfilled the covenants that God had made with Jacob (Gen 35:10-12) and with Abraham (Gen 17:4-7). He was Christ/Messiah of all nations. Peoples' racial and ethnic distinctions bothered him by

3 I am aware that Jason J. Ripley examines John 8 in the framework of Jewish religious ideologies and Roman imperialism, see Jason J. Ripley, "Killing as Piety? Exploring Ideological Contexts Shaping the Gospel of John," *Journal of Biblical Literature* 134 (2015): 605-635.

no means, and he treated all nations and all peoples equally (John 4:9; 8:48). So as to endorse these arguments a brief exegesis of the word δεῖ in John 4:4 is required now.

2. A Brief Exegesis of δεῖ in John 4:4

Ἔδει δὲ αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρείας.

It was a divine necessity and mission that he/Jesus had to go through Samaria (my translation).

In the literary segment of John 4:1-6 verse 4 appears, at glimpse, to be mentioned in passing and not to have noteworthy theological implication and remarkable literary distinction.[4] Hence, the verse tends to be seen insignificant enough for readers who skip and overlook verses 3 and 4 and then look straightforwardly into verse 5 that is the beginning of the narrative of Jesus who arrived in Sychar, a Samaritan town, and encountered a local Samaritan woman at the well of Jacob in the town.[5]

---

4 J. Eugene Botha reads John 4:1-42 from a speech act theory and thoroughly examines and exegetes the episode of Jesus who interacted with the Samaritan woman in the Johannine text and especially verses 1-9, J. Eugene Botha, *Jesus & the Samaritan Woman: A Speech Act Reading of John 4:1-42* (Leiden; NY; Koln: Brill, 1991), 96-122; He investigates this episode in terms of the Jew-Samaritan controversy and hostile situation. Yet he pays little attention to Jesus' journey to Samaria in verse 4 and describes him as a Jewish rabbi rather than as Messiah, see Botha, *Jesus & the Samaritan Woman,* 103.

5 The words Samaria and Samaritan occurs more frequently in the Gospel of John (9 times: 4:4, 5, 7, 39, 40; 8:48) than the Synoptic Gospels (Matt 10:5; Luke 9:52; 10:33; 17:11, 16).

The first word ἔδει in John 4:4 is the 3rd person, singular, imperfect, active, indicative form of δεῖ.[6] The verb is translated as 'must', 'ought to', 'have to', or 'should' in the New Testament (especially NRSV).[7] The auxiliary verb functions to support a/the main verb following after itself and support and emphasize the meaning of the main verb.

The word refers to something that must happen by all means. J. Eugene Botha notes that the word denotes something that must be done as "a result of compulsion, whether internal – as a matter of duty – or external – law customs, and circumstances."[8] Similarly, D.A. Carson comments that δεῖ is employed to highlight "the compulsion of divine appointment."[9] Brendan Byrne further claims that the "divine necessity" of Jesus' act drove "his mission beyond Israel" and the Jewish people.[10] Moreover, these scholarly notes articulate and support this essay's argument (see below).

It can be argued, therefore, that the Johannine author uses the auxiliary verb δεῖ in John 4:4 that plays the key role in

---

6 The word δεῖ occurs 101 times in the New Testament (e.g. Matt 16:21; Mk 8:31; Lk 4:43; Acts 3:21; Rom 8:26; 1 Cor 15:53; 2 Cor 11:30; 1 Tim 3:7; Heb 2:1; Rev 22:6); the word occurs 10 times in the Gospel of John: 3:7, 14, 30; 4:4, 20, 24; 9:4; 10:6; 12:34; 20:9).

7 Walter Bauer, *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature (BDAG),* 3rd ed., rev. and ed. Frederick William Daker (Chicago; London: University of Chicago, 2000), 213-214.

8 Botha, *Jesus & the Samaritan Woman,* 103.

9 D. A. Carson, *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: Apollos, 1991), 216.

10 Brendan Byrne, *Life Abounding: A Reading of John's Gospel* (Strathfield: St Paul, 2014), 81.

emphasizing that Jesus' act of going through Samaria was his compulsory and mandatory act as Messiah. Hence, it is also clear that the Johannine author did not insignificantly describe verse 4 in passing. He rather put his rhetorical strategy in it and contended that Jesus' inevitable and necessary act was required in order to fulfill his mission as Christ/Messiah in Samaria for Samaritans as well as other Gentile peoples. He as a Jew broke down the religious, ideological and ethnic divides between his fellow Jews and other Gentiles and Samaritans in Palestine and welcomed all nations and all peoples in the hospitality of God and his kingdom/empire (John 4:7-15, 39-43).

It is plausible, therefore, that John 4:4 should be tackled importantly since it is noticed that the author arranged the verse, as it is, for rhetorical purposes. Then, the word δεῖ manifests and endorses Jesus' messianic mission in Samaria to fraternize deliberately with its local Samaritans whom the Jews denounced and rejected (John 4:9). This notion will be affirmed in the following rhetorical and postcolonial readings of John 4:3-9 and 8:48-58.

3. Rhetorical and Postcolonial Readings

Rhetorical and postcolonial readings motivate one to

pay attention to the Johannine description of Jesus' act of going through Samaria in John 4:4 and to the Johannine demonstration of Jesus' attitude towards his opponents who were most likely the Jewish religious leaders – Pharisees and scribes – who were observant Jews and Torah-keepers in John 8.48-49 (also John 8:3, 13).[11]

These Jewish leaders asked him a tricky and cunning question so as to put him in trouble and trap in John 8:48: εἶπαν αὐτῷ· οὐ καλῶς λέγομεν ἡμεῖς ὅτι Σαμαρίτης εἶ σὺ καὶ δαιμόνιον ἔχεις; ("Are we not right in saying that you are a Samaritan and have a demon?"). Astonishingly, Jesus appears to have refused consciously to answer and ignored the first question (Is he a Samaritan?), while he answered the other one (does he have a demon? in 8.49).[12] What were then the author's rhetorical intents hidden behind this depiction? (see below). This will be dealt with from a rhetorical point of view in the following section.

3.1 Rhetorical Readings

In John 4:3-9 the author seems to put intentionally Samaria

---

11 For an examination of Jesus' opponents in John's Gospel, see Kai Akagi, "The Light from Galilee: The Narrative Function of Isaiah 8:23-9:6 in John 8:12," *Novum Testamentum* 58 (2016): 380-393, esp. 389-393.

12 This attitude seems not to have supported the characteristics of Christ/Messiah who provides the hospitality of God, warm welcome and forgiveness to everyone including Jewish religious leaders and Roman officials who crucified him (see John 18:1-11; 19:1-37; cf. Luke 21:32-38). Moreover, he did not blame or condemn the woman caught in adultery. Jesus rather forgave and accommodated her and invited her into the generosity, hospitality and welcoming of God (John 8:1-11).

and Judea, and Samaritans and Judeans (or Jews) side by side (or one after the other) in terms of rhetorical arrangement and effect. His rhetorical strategy is demonstrated in John 4:12 in which a Samaritan woman compares Jesus to Jacob (v. 12, μὴ σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἰακώβ…;, "Are you/Jesus greater than our ancestor/father Jacob…?). Further, in John 8:48-58 the author deliberately and cleverly organizes Jesus before Abraham in the rhetorical sense of comparison (v. 53 μὴ σὺ μείζων εἶ τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ…; "Are you/Jesus greater than our ancestor/father Abraham…?).[13]

The rhetorical technique of comparison

It is interesting and noteworthy that such a rhetorical and intentional arrangement of sets of different words in the sense of comparison is found nowhere in the other three Gospels (see Matthew, Mark and Luke; cf. Lk 17:11). Hence, it should be claimed that this rhetorical arrangement is a unique and significant feature of the Johannine Gospel, as it is examined from rhetorical readings. The author would have rhetorically and strategically organized the package of different words in a comparative sense. This is a rhetorical technique elucidated in Greco-Roman rhetorical handbooks and writings of Aristotle, Cicero and Quintilian.[14] Aristotle explains the technique in his

13 This will be scrutinized below.

14 See Samuel McCormick, "Argument by Comparison; An Ancient Typology," *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric,* 32 (2014): 148-164.

Rhetoric.

> Let one thing, then, be said to exceed another, when it is as great and something more—and to be exceeded when it is contained in the other. "Greater" and "more" always imply a comparison with less; "great" and "small," "much" and "little" are a set of words employed in comparison; the "great" is that which exceeds, and that which falls short of it is "small"; and similarly "much" and "little."(words in italic are mine).[15]

The rhetorical tool of 'comparison' is also described in Cicero's rhetorical handbook, *Topica*.

> …Comparison according to kind means that what is preferable for its own sake is preferred to what is preferred for the sake of something else…what is decent to what is useful, what is readily available to what is hard to get, what is necessary to what is not necessary, what is one's own to what is another's… The comparison of equal things does not involve an element of 'higher' or 'lower'; for everything is on the same level. But there are many things which are compared on the ground of equality itself…[16]

---

15 Aristotle, *Rhetoric,* 1.7.1-3.

16 Cicero, *Topica,* 69, 71.

Quintilian further demonstrates the technique of 'comparison' in his *Institutio Oratoria* (Institutes of Oratory),

> As to comparison, I conceive… that it is not to be numbered among figures, as it is sometimes a sort of proof and sometimes the foundation of a cause; the form of it is such as it appears in Cicero's speech for Muraena: "You watched by night to give answers to your clients; he, to arrive early at the place to which he is marching. You are awakened by the crowing cocks; he, by the sound of trumpets…[17]

As such, in the Greco-Roman rhetorical handbooks of Aristotle, Cicero and Quintilian the rhetorical technique of 'comparison' was precisely addressed. To be assumed, therefore, in ancient Greco-Roman times writers or speakers/orators would have employed this rhetorical technique in their discourses – writings and speeches – in order to persuade their audience and readers to agree to their opinions and arguments. Moreover, it can be argued that the Johannine author would have used this rhetorical method in his Gospel and particularly in John 4:3-9 and 8:48-58. Wherein he rhetorically refers to two places – Judea and Samaria; two ethnic entities – Samaritans and Jews; and two names – Jesus and Jacob (4:12) and Jesus

17 Quintilian, *Institutio Oratoria*, 9.2.100.

and Abraham (8:53). These names of people, place and ethnicity should be deliberately arranged side by side or one after another in comparison for rhetorical purposes and effects.

In John 4:3-9, according to his rhetorical ploys and objectives, the Johannine author depicts Jesus' journey and his geographical and locational movement from Jerusalem (John 2:13) and Judea (Jn 2:23, 3:22) that was the centre of the Jewish religion (Judaism) in his time, through Samaria, an unclean territory from the perspective of the Jews, to Galilee, part of which Nazareth his home village was.[18] Such a geographical relocation of Jesus represents the dynamics of his messianic mission that was to challenge and break through the boundaries and divides between Judea and Samaria and between Jews and Samaritans and other Gentile nations in Palestine. These territories were not simply divided by geographical locations. Yet it is more likely that the divides signified the religious, ethnic/racial and ideological separation between the two places and between the two ethnicities under the supreme colonizing power of the Roman Empire in the first century CE.

Jesus' act of walking across the border and territorial lines and passing through Samaria (John 4:3-5) and his act of interacting with the Samaritan woman in Sychar apparently demonstrates that his messianic mission was not bothered and

18 See Warren Carter, *John and Empire: Initial Explorations* (NY; London: T & T Clark, 2008), 161.

disturbed by the ethnic, religious and ideological border lines between Jews and Samaritans at all. That Jesus appears to have asked purposely the Samaritan woman for a drink represents his messianic commitment to welcoming and accommodating Gentile peoples and nations into the kingdom/empire of God (John 4:9,25; for kingdom of God seen John 3:3, 5, 18:36).

Jesus as Messiah/Christ had to walk and pass through Samaria in order to invite both parties into the atmosphere of reconciliation, re-unification and unity under the love and embrace of God rather than under the colonizing power and authority of the Roman Empire. His act symbolized and signified God's equal treatment of all peoples and all nations. Further, his act challenged and decolonized the Jewish (pre)dominant claim of their religious, ethnic, ideological and political supremacy over those of the Samaritans in his time.

Jesus as Christ of dual/multi-identity

For what purposes and why did the Johannine author deliberately include such critical tensions between Samaritans and Jews in his Gospel?

In John 4:3-9 and 8:48-58 the Johannine author appears to present Jesus as Messiah/Christ (John 4:25, 29) and as a figure of dual identity: No doubt that Jesus was a Jew by birth (Matt 1:18-25; Luke 2:1-20). And yet the Johannine author ironically

addresses that as he was asked the question, "Are we (Jewish religious leaders) not right in saying that you are a Samaritan and have a demon?" (John 8:48), Jesus did not express his objection and disagreement to the first part of the question. He rather ignored and did not offer any answer to the part, though he provided his explicit objection to the other part (v.49).

Based on this notion, therefore, it can be proposed that Jesus may have intentionally refused himself to be seen as Jew by his Jewish contemporaries in terms of ethnicity and racial originality. He may have then agreed silently or may not have disliked himself to be treated like of the Samaritans. In this respect it could be possibly presumed that the Johannine author portraits Jesus as Christ/Messiah who was the figure of dual/multi– identity, just as Abraham who was the father of many nations (see John 8:36-58; Gen 17:4-7). Jesus was a Jew by nature, but he may have preferred not to be identified as of a particular ethnic background. And yet the Jewish religious leaders appear to have regarded him as a Samaritan because he demonstrated his social and relational fraternization and his empathy and sympathy with the Samaritans whom they despised and abominated (John 4:4-42).

His social and emotional attachment to the Samaritans exhibits his messianic characteristics that Messiah/Christ suffered for everyone, not only for Jews as the chosen people

of God but also for Samaritans and all Gentile and pagan nations whom God made in his image (see Gen 1:27; Isaiah 53:1-12; John 20:31). That Jesus was geographically journeying and walking from Jerusalem and Judea through Samaria to Galilee represents him as Messiah/Christ who breaks down and transcends all kinds of divides and boundaries established among peoples and nations due to the differences of religion, ethnicity, social system, ideology and political propaganda (see John 4:3-5).

Jesus as an Abraham-like figure

The Johannine author depicts Jesus as an Abraham-like figure for rhetorical purposes. Abraham was the father of many/"countless nations[19]" is precisely addressed in God's covenant with him (Gen 17:4-7, "your name shall be Abraham; for I have made you the ancestor of a multitude of nations"; ἔσται τὸ ὄνομά σου Αβρααμ, ὅτι πατέρα πολλῶν ἐθνῶν τέθεικά σε [LXX]). Abraham was not only father of the Jewish nation (John 8:33, 37, 39, 53, 56), but God (Yahweh), in fact, made him the father of many/countless nations of which Samaritans should be a part (see Gen 17:4-7).

Hence, the author would intend to remind his readers and especially his Jewish readers of the Genesis covenant that God

19 Joachim Jeremias, *Jesus' Promise to the Nations* (London: SCM, 1958, 1967; Minneapolis:Fortress, 1982), 63.

made with Abraham the father of all peoples who obey God and follow the teaching and instruction of Jesus as Messiah/Christ (John 8:31-58). It is further emphasized that Jesus who was Messiah/Christ would hesitate to give favor to either Jews, Samaritans or any other ethnic peoples and that he did not identify himself as Jew by race (John 18:33-37; comp. the apostle Paul who explicitly addressed himself as Jew or Hebrew, Rom 9:1-5; Phil 3:4-6).

Yet John's Gospel describes that the Jewish religious leaders (and Pilate the Roman governor) compelled and forced Jesus to confess his kingship and lordship over the Jews in Palestine as a replacement of Caesar the Roman emperor and define him as a political criminal against the imperial and colonial systems of the Roman Empire (John 18:33-19:21). Yet his kingship and lordship were not limited ethnically within the Jewish community or territorially within the Roman province of Judah/Judea and the entire Palestine. But the Johannine author envisions that the kingship and lordship and messianic vision of Jesus would effectively go beyond the Jewish and the Samaritan communities in Palestine and then reach out initially to the audience of his Gospel in all the regions of Ephesus and Asia Minor and widely to all/countless nations in the Roman Empire and in the rest of the world (John 20:30-31).[20]

---

20 For the audience of John's Gospel, see Colin G. Kruse, TNTC: John (Nottingham: IVP, 2003), 21; *The*

Jesus as a Jacob-like figure

The Johannine author presents Jesus as a Jacob-like figure in John 4:12. In Genesis 35:10-12 God made a covenant with Jacob, which was made on the continuation and legacy of the covenant with Abraham and Isaac his forefathers. In the covenant God changed his name from Jacob (יַעֲקֹב) to Israel (יִשְׂרָאֵל) that literarily means 'a person who struggles or wrestles with God' in Hebrew (Gen 32:22-32), and that God promised with Jacob to establish a nation, a company of nations and a kingdom out of him, just as God had made with Abraham his grandfather (Gen 35:11, αὐξάνου καὶ πληθύνου· ἔθνη καὶ συναγωγαὶ ἐθνῶν ἔσονται ἐκ σοῦ, καὶ βασιλεῖς ἐκ τῆς ὀσφύος σου ἐξελεύσονται [LXX]; "…be fruitful and multiply; a nation and a company of nations shall come from you, and kings shall spring from you").

Jacob was a Jewish patriarch and an ancestor of the Israelites. He made part of the most significant contribution to forming and shaping the origin of Jewish nation and its racial identity. And yet he once settled in Shecham and Bethel which was located in the region of Samaria in the time of Jesus (see Gen 33:18-30; 35:9-15; 1 Kings 12:29-30). Thus, it is most likely that Jacob was a patriarch and a Jewish ancestor who established his foundation and settlement in the region of Samaria which,

---

Letters of John (Grand Rapids: Eerdmans: Leicester: Apollos, 2000), 27-28; Byrne, *Life Abounding,* 7.

ironically, his Jewish descendants despised and detested and had no dealings with its local Samaritans (John 4:9).

For these reasons, the Johannine author consciously introduces Jesus as a Jacob-like figure in the language of the Samaritan woman (John 4:12). He delineates that the act of Jesus as Messiah/Christ, who walked across the border lines between Judea and Samaria and passed through Samaria, and he got engaged with its local Samaritan residents, was symbolically the messianic mission. Jesus followed the footsteps of the Jewish patriarchs and ancestors who had settled and resided in Samaria, and he fulfilled the covenants that God had made with Jacob and Abraham who were the fathers of many/countless nations. Moreover, Jesus challenged the Jews and their religious leaders who looked down upon Samaria and its local Samaritans and turn upside down the predominant claim of their religious and ethnic privilege and superiority over the Samaritans.

Furthermore, the question – οὐ καλῶς λέγομεν ἡμεῖς ὅτι Σαμαρίτης εἶ σὺ καὶ δαιμόνιον ἔχεις; "Are we not right in saying that you are a Samaritan and have a demon?" – that the Jewish religious leaders asked Jesus in John 8.48 should be scrutinized through a rhetorical lens. The two different concepts – to be a Samaritan (Σαμαρίτης) and to have a demon (ἔχω δαιμόνιον) – may have been considered as one collective

perception by the Jews and especially the Jewish religious leaders in Palestine in the time of Jesus. These two expressions appear to have had close and indispensable relations to each other from the religious and spiritual viewpoint of Jews. In other words, the Samaritans as a whole may have been seen as a nation who possessed demon.[21]

In this respect the Jewish leaders may have asked Jesus the question and put him in trouble and trap. They may have wished to publicize Jesus as demon-possessor and condemn him in public and denounced all his sayings and teachings. They may have plotted and devalued all the signs and miracles that he had performed as driven by demon (John 8:1-11, 31-47; 20:30). They may further have seen Jesus in the same category as they regarded Samaritans because to the Jews he appears not to have valued his Jewish origin, but he rather fraternized and intermingled with Samaritans (John 4:3-42). And yet the Johannine author describes that such an act of Jesus fulfilled his messianic mission and God's covenant with Abraham and Jacob who were the fathers of many/countless nations rather than those of the Jews as the chosen nation of God only (John 8:48-58). Jesus as Messiah/Christ breaks through any kind of racial and social boundaries and welcomes and accommodates all peoples and all nations of different ethnic, different social,

21 The δαιμόνιον (demon) occurs 6 times in John's Gospel (7:20, 8:48, 49, 52, 10:20-21).

different linguistic and different socio-economic backgrounds in the love and hospitality of God (John 4:4-9).

This messianic act would place a critical challenge upon the Jewish opponents and stimulate them to plot to kill him (John 11:45-53). In the meantime, nevertheless, the act should be a remarkable encouragement for Samaritans and other Gentile peoples. This notion will be further explored in the scrutinization of John 4:3-9 through a postcolonial lens in the following section.

3.2 Postcolonial Readings

In order to investigate John 4:3-9 from a postcolonial perspective the words Samaria and Judea, and Samaritans and Judeans (or Jews) are considered most important and primarily focused.[22] Samaria and Judea were neighboring territories in Palestine in the time of Jesus. The boundary lines drawn between these two adjacent territories, whether the lines were drawn for administrative, political or religious purposes, can be regarded as a significant token and representation of the

---

22 I am aware that Fernando F. Segovia presents the Gospel of John as a postcolonial text and reads it from postcolonial perspectives. Yet he does not thoroughly examine Jesus' messianic journey to Samaria and his messianic engagement with its local people (see Sevovia, "Gospel of John," 175-180). But Musa W. Dube pays attention to a postcolonial examination of John 4:1-42 and Jesus' encounter with the Samaritan woman in the Johannine text. She reads the text to decolonize "the perversity of imperialism" in biblical studies and interpretations (Musa W. Dube, "Reading for Decolonization [John 4:1-42]," in Dube and Staley, eds., *John and Postcolonialism,* 51-75, esp. 74). In spite of this, her studies do not focus on Jesus' messianic act of going through to Samaria in John 4:3-9.

political, religious, cultural, social and ideological conflicts and divides in Palestine for centuries up to Jesus' time.

The land (or united kingdom) of Israel had split into two sub-kingdoms in the 10th century BCE (930 BCE; I Kings 12:1-33; 2 Chronicles 10:1-19). The northern kingdom of Israel comprised 10 out of the 12 tribes of Israel and Samaria was its capital (Isaiah 7:9; Amos 3:9; 8:14). The people built their own worship place in Bethel and Dan and completely cut off their religious ties and bonds to Jerusalem (1 Kings 12:29-33). The northern kingdom was destructed by Assyria in 720 BCE (2 Kings 15:29; 17:3-6). In the meantime, the southern kingdom of Judah consisted of 2 tribes of Israel, and Jerusalem (and Hebron) was its capital. Then the kingdom was destroyed by Babylon in 586 BCE (1 Chronicles 9:1-3). For these political, territorial and religious splits the two adjoining territories – Samaria and Judea – were absolutely separated and completely disconnected from each other in terms of social, religious and ideological bonds, though they had the same origin and the same ancestors such as King David and King Solomon. Hence, Samaritans were half-breeds of the Jewish nation (see 1 Kings 11:26-40).

Nevertheless, it should be noted that Samaria and Judea in fact were not separated from each other in terms of the political, administrative and ruling systems of the Roman Empire in the first century CE. The two places were closely interconnected

and linked to each other politically and administratively. They became united under the colonizing campaign of the Roman Empire under which both Samaria and Judea belonged to the Roman province of Judea (or Iudea). The local residents of the two regions were ruled and reigned by one Rome-appointed governor, such as Herod Archelaus (ruled 4 BCE-6CE; Matt 2:22) and Pontius Pilate (ruled 26-36 CE; Matthew 27:2; Luke 3:1; John 18:29-19:38).[23]

Technically speaking, thus, they were not completely two different territories but part of one united province under the Roman rule, though they were administratively two districts. In other words, they were united under the hegemony of Roman imperialism since the Romans had conquered and occupied Palestine in mid 1st century BCE. Yet Rome ruled over Palestine through such Roman delegates as Pontius Pilate (John 18:29-19:38), Antonius Felix (Acts 23:24-24:25), Porcius Festus (Acts 24:27-26:25) and through the Palestinian local elites and kings such as King Herod and his sons and descendants (see Matt 2:1-17, 22; Mark 6:17; Luke 3:1; Acts 4:27, 12:1-2, 25:13-26:31).[24]

---

23 Judean governors appointed by Rome were as follows: Judean Governor Archelaus 4BCE-6CE; Coponius 6-9 CE; Marcus Ambibulus 9-12 CE; Annius Rufus 12-15 CE; Valerius Gratus 15-26 CE; Pontius Pilate 26-36 CE; Marcellus 36-37 CE; Marullus 37-41 CE; Cuspius Fadus 44-46 CE; Tiberius Alexander 46-48 CE; Cumanus 48-52 CE; Antonius Felix 52-57 CE; Porcius Festus 57-62 CE; Albinus 62-64 CE; Gessius Florus 64-66 CE.

24 See Carter, *John and Empire,* 289-314. Carter makes a remarkable contribution to reading the Gospel of John in relation to the Roman Empire (see Carter, *John and Empire,* 3-51).

Jesus as Christ of all nations – Samaritans and Jews

The Jewish people in Palestine continued to claim their ownership of Torah and thier religious supremacy over Samaritans in the time of Jesus.[25] This is implicitly indicated in Luke's rhetorical description of Jesus who spoke of a parable in which a Samaritan man helped a traveler or sojourner who was beaten and wounded by robbers. On the contrary, two Jewish religious men – Levite and priest – ignored the wounded and half–dead person and passed him by (Luke 10:29-37). Brendan Byrne claims that the audience/readers of the parable should "identify with the experience of the wounded traveler."[26] It would be more likely, nevertheless, that, as the story is interpreted from a postcolonial perspective, the Lukan author highlights that Jesus purposely and deliberately targeted Jewish religious leaders who claimed their ownership of the Mosaic Law (Torah). And yet they failed to be "humane" and to show compassion with people in trouble, strangers and outsiders.[27] They thus failed to follow the teaching and commandment of Torah which is to love God and neighbors (Luke 10:27).

---

25 The Jews' condemnation on the mixed blood of Samaritans by intermarriage with pagan nations would be included (see John 4:9; for laws of ban on interracial marriage see Deuteronomy 7:2-15; 1 Kings 11:1-5; John 4:9).

26 Brendan Byrne, T*he Hospitality of God: a Reading of Luke's Gospel* (Collegeville: the Liturgical Press, 2000), 101.

27 David E. Garland, *Luke, Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 2011), 442; see John T. Carroll, *Luke, A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2012), 242.

They rather despised and abominated Samaritans who were believed not to have Torah (John 4:9). Yet in the parable it was the good Samaritan who exercised loving the injured traveler as neighbor, just as instructed and dictated in the Torah (Luke 10:33-35; cf. Lev 19:18; Rom 13:8-10).

Furthermore, in John 8:37-41 it is portrayed that the Jews claimed their privilege as the descendants of Abraham who obeyed God (cf. Gen 12:1-17:27). And yet they, in fact, did not recognize Jesus as Messiah/Christ whom God sent amongst them in order to fulfill God's covenant with Abraham and Jacob who were the fathers of many/countless nations including Samaritans and other Gentile nations. Moreover, they neither understood nor accepted Jesus' prophetic mission that embraced all nations and all peoples who would become descendants of Abraham by obeying God and believing in Christ who came from God (John 8:39-43).

In the meantime, the Samaritans, whom the Jews despised, rather recognized Jesus as Messiah/Christ and believed in him (John 4:25, 26, 39-42).[28] They acknowledged and appreciated Jesus as a Jewish man who came across and broke through the geographical and spatial boundary lines that his fellow Jews had drawn against the Samaritans. His act of walking through

---

28 The word Χριστός occurs 19 times in the Gospel of John: 1:17, 20, 25, 41, 3:28, 4:25, 29, 7:26, 27, 31, 41, 42, 9:22, 10:24, 11:27, 12:34, 17:3, 20:31.

Samaria and encountering and interacting with the Samaritan woman in Sychar demonstrated his intent and willingness to decolonize and transcend the Jewish religious colonization and superiority over Samaritans, which was firmly rooted in the Jewish mentality and ideological convention and formality. This notion exhibits Jesus' messianic and prophetic act (John 4:1-42).

It is importantly noticed, nonetheless, that in the Gospel of John the Jewish privilege and religious tradition elucidated in the covenant of God who made with Abraham and Jacob were not abolished or denounced. These were rather acknowledged and even respected by Roman governors such as Pilate (see John 18:31, "Pilate said to them, "…judge him/Jesus according to your law/Torah...."). Furthermore, the Johannine author describes in his Gospel that Jesus was the Messiah who appears not to turn over and decolonize the imperial, colonizing and ruling systems of the Roman Empire which ruled over the people of the Roman province of Judea and of Galilee through the Roman governors and delegates and its local Palestinian elites. Jesus did not try to replace it by the new ruling and governing systems of the kingdom of God as part of his messianic mission in the world (see John 4:43-54; 18:28-19:16).

And yet the Gospel of John does not include deliberately the narrative of Jesus who expressed his respect to Caesar

the Roman emperor and his acknowledgement of the Roman imperial taxation written in the Synoptic Gospels (see Matt 22:21; Mark 12:17; Luke 20:24; cf. Rom 13:7). This notion is part of the outcome that John 4:3-9 and 8:48-58 have been investigated through a postcolonial lens, and this has to be considered important, as the Gospel of John and the Johannine literature are interpreted as an act of biblical hermeneutics.

4. Theological implication and application

The biblical teaching and theological implication obtained out of the rhetorical and postcolonial readings of John 4:3-9 and 8:48-58, as addressed above, – should be applied in our society and our world that confront racial and religious discriminations, and political and ideological conflicts among peoples. We as followers of Jesus Messiah are encouraged and challenged to break through and overcome all kinds of boundaries established by people on the ground of religious distinctions, different ethnicities, different political viewpoints, over-claim of nationalism, racial egoism, different sexual orientations, different socio-economic backgrounds, and so forth.

Meanwhile, we, as followers of Christ, are prompted to

practice the hospitality of God with our neighbors and with peoples who are marginalized, handicapped and oppressed in our society. They are vulnerable socially, ethnically, religiously, socio-economically, politically, ideologically and in terms of sexual orientation. They are people whom we should care about, just as Jesus the Messiah cared about the Samaritans, and he fraternized and intermingled with them, though the Jews and the Jewish religious leaders discriminated them and claimed their Jewish religious and ethnic superiority and privilege over them (John 4:3-9, 8.48-58).

참고문헌

Akagi, Kai. “The Light from Galilee: The Narrative Function of Isaiah 8:23-9:6 in John 8:12.” *Novum Testamentum* 58 (2016): 380-393.

Aristotle, Rhetoric, trans. and ed. J. H. Freese. Cambridge; London: Harvard University; William Heinemann Ltd, 1926.

Bauer, Walter. *Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature* (BDAG), 3rd ed. Rev. and Ed., Frederick William Daker. Chicago; London: University of Chicago, 2000.

Botha, J. Eugene. *Jesus & the Samaritan Woman: A Speech Act Reading of John 4.1-42.* Leiden; NY; Koln: E.J. Brill, 1991.

Byrne, Brendan. *Life Abounding: A Reading of John’s Gospel.* Strathfield: St Paul, 2014.

_____. *The Hospitality of God: a Reading of Luke’s Gospel.* Collegeville: the Liturgical Press, 2000.

Carroll, John T. *Luke, a Commentary.* Louisville: Westminster John Knox Press, 2012.

Carson, D. A. *The Gospel According to John.* Grand Rapids: Eerdmans; Leicester: Apollos, 1991.

Carter, Warren. *John and Empire: Initial Explorations.* NY; London: T & T Clark, 2008.

Cicero, Marcus Tullius. *Topica.* Trans. And Ed. Tobias Reinhardt. Oxford: Oxford University, 2003.

Dube, Musa W. and Jeffrey L. Staley, eds. *John and Postcolonialism: Travel, Space and Power.* London; NY: Sheffield Academic, 2002.

Garland, David E. *Luke: Zondervan Exegetical Commentary on the New Testament.* Grand Rapids: Zondervan, 2011.

Jeremias, Joachim. *Jesus' Promise to the Nations.* London: SCM, 1958, 1967; Minneapolis: Fortress, 1982.

Kruse, Colin G. *TNTC: John.* Nottingham: IVP, 2003.

_____. *The Letters of John.* Grand Rapids: Eerdman: Leicester: Apollos, 2000.

McCormick, Samuel. "Argument by Comparison; An Ancient Typology." *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric,* 32 (2014): 148-164.

Quintilian, *Institutio Oratoria,* Books 1-3. Vol 1. Trans. H. E. Butler. London: William Heinemann; NY: G.P. Putnam's Sons, MCMXXXIII,1933.

Ripley, Jason J. "Killing as Piety? Exploring Ideological Contexts Shaping the Gospel of John." *Journal of Biblical Literature* 134 (2015): 605-635.

Segovia, Fernando F. "The Gospel of John" in Fernando F. Segovia and R.S. Sugirtharajah, eds. *A Postcolonial Commentary on the New Testament Writings.* London: T & T Clark, 2009.

2장

바울과 누가의 기독론의 연속성과 불연속성에 관한 연구

– 김경진 교수(신약학)

바울과 누가의 기독론의 연속성과 불연속성에 관한 연구

김경진 교수 (신약학)

Abstract

A Comparative Study on Continuity and Discontinuity between Pauline Christology with Lukan Christology

Dr. Kyoung-Jin Kim (New Testament)

This article intends to compare Pauline Christology with Lukan Christology focusing on the matter of continuity and discontinuity. Although a quite of number of studies have been presented on theological continuity and discontinuity between Jesus and Paul, it seems surprising to note that it is rare to attempt to compare Paul with one of the evangelists, i.e. Luke, in terms of Christology. The reason why I come to indulge myself in this theme is because Paul and Luke are in close relationship to each other. According to biblical evidence in Acts, Paul and Luke get close while they are taking part in

the second mission journey, which later evolves into teacher-disciple relationship or mutual partnership of mission journey. In saying so, we might assume that there is a theological continuity between them, on the basis of which I intend to delve into it further in terms of Christology. As a result of my exploration, it turns out that there is a continuity between them in terms of soteriological christology, but Luke does not stop there and pursue further to correct or complement Paul's christology which tends to be dogmatic and apologetic due to his social and cultural environments. Then what is the correction or complement which Luke wants to make? That is an element of social gospel with which Lukan christology turns out to be servitude. To put it in other words, while Paul tends to understand christology in terms of vertical relationship of God to humans, Luke tends to delineate it in terms of horizontal relationship of humans to humans focusing on the aspect of social gospel which constitutes a discontinuity between Paul and Luke in terms of christology. In doing so, it comes to be finally that Luke seems to succeed in presenting a well-balanced christology which should embrace vertical and horizontal elements of christology. In the final analysis, putting social aspect into christology is one of the great contributions that Luke has made for completing christian theology.

Key words

christology, Pauline christology, Lukan christology, social gospel

주제어(Keywords)

기독론, 바울의 기독론, 누가의 기독론, 사회복음

초록(Abstract)
1. 들어가는 말
2. 누가와 바울 사이의 관계
3. 바울신학의 기독론
4. 누가신학의 기독론
5. 바울신학의 기독론과 누가신학의 기독론의 연속성
6. 바울의 기독론과 누가의 기독론의 불연속성
(대속적 기독론과 사회봉사적 기독론)
7. 나가는 말
참고문헌

1. 들어가는 말

필자는 일찍이 바울과 누가 두 사람의 관계를 "바울과 누가; 동지인가, 적인가?" 하는 관점에서 논문을 쓴 적이 있다.[1] 그 논문에서 필자는 누가가 사도 바울의 들러리 정도가 아니라, 오히려 바울신학의 약점을 수정하고 보완할 만큼 비중있는 신학자임을 천명한 바 있다. 단지 들러리가 아니라 사도 바울과 대등한 신학자임을 주장한 것이다.

이번 논문에서는 기독론 관점에서 두 사람의 신학을 비교 연구함으로써, 기독교 신학 형성에 있어서 매우 중요한 기여를 한 두 인물의 신학을 탐구하고자 한다.

사실 이제껏 학계에서는 예수와 바울 두 분의 신학에 집중한 나머지, 두 분의 신학적 사상의 연속성과 불연속성에 대하여 연구한 논문은 허다하다.[2] 그러나 예수 그리스도를 소개한 복음서 기자 중 한 사람을 꼭 집어서 바울신학과 비교한 경우는 거의 없다고 말할 수 있다. 즉 예수의 교훈과 사역을 기록한 사복음서 전체에서 묘사된 기독론을 바울의 기독론과 비교한 연구는 있어도, 그 중 한 사람, 특히 누가와 바울의 기독론을 비교 분석한 경우는 거의 없다는 것이다.[3]

---

1 김경진, "바울과 누가; 동지인가 적인가?" *성경과 신학*, 66 (2013); *역사와 해석* (서울: 대서출판사, 2015): 270–303.

2 이 주제와 관련된 문헌은 방대하나, 그 중 일부를 여기에 소개한다. James D. Tabor, *Paul and Jesus: How the Apostle Transformed Christianity?* (Cammeray: Simon & Schuster, 2013); James D. G. Dunn, *Christology in the Making* (Philadelphia: Westminster, 1980); Oscar Cullmann, *The Christology of the New Testament* (London: SCM, 1959); Herman N. Ridderbos, *바울과 예수,* 이한수 역 (서울: 한국로고스연구원, 1993); 김세윤, *예수와 바울* (서울: 도서출판 참말, 1993); I. Howard Marshall, *신약기독론의 기원,* 배용덕 역 (서울: 기독교문서선교회, 2005).

3 다음은 누가 신학의 기독론을 다루는 주요 문헌들이다. *H. Douglas Buckwalter, The Character and Purpose of Luke's Christology,* SNTSMS 89 (Cambridge: University Press, 1996); Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel according to Luke I-IX, Anchor Bible 28* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1981), 192-258; Jack Dean Kingsbury, *Conflict in Luke; Jesus, Authorities, Disciples* (Minneapolis: Fortress,

그러면 왜 필자는 네 명의 복음서 기자 중 유독 누가만을 들어서 바울의 신학과 비교하려는 것일까?

첫째로, 누가가 신약성경에서 차지하는 무시할 수 없는 무게감 때문이다.

분량적 측면에서 고려할 때, 바울의 13권 서신서들을 모두 합하면 신약성경 전체의 23%를 차지한다. 그런데 누가의 두 책, 즉 누가복음과 사도행전을 합하면 신약성경 전체의 27%를 차지한다. 비록 권수로는 압도적으로 바울이 많지만, 분량만을 놓고 따질 때는 누가가 바울을 압도하는 것이다. 물론 더 많은 분량의 글을 기록했다 해서, 그 자체가 직접적으로 중요도를 반영하는 것은 아닐지라도, 그만큼 예수 그리스도와 복음에 대하여 더 많은 정보와 지식을 전달하고 있다는 사실 자체는 부정할 수 없을 것이고, 그만큼 기독교 신학 형성에 기여한 것은 사실이라고 말할 수 있을 것이다. 글의 내용과 질도 중요하지만, 글의 형식과 분량 역시 무시할 수는 없을 것이다.

둘째로, 바울과 누가의 개인적 관계 때문이다.

성경 내적 증거를 참작할 때, 바울과 긴밀한 관계가 있는 복음서 기자는 단연코 마가 요한이다. 역사적으로 최초의 복음서를 기록한 마가의 경우, 바울의 제1차 선교여행 때 수행원으로 참여하였고(행 13:5), 또한 골로새 교회에 바울의 편지인 골로새서를 전달하는 역할을 담당하였으며(골 4:10), 바울이 감옥에 있을 때 필요하여 그를 데려오라고 디모데에게 부탁하기도 할 만큼(딤후 4:11) 바울과 관련이 있는 것은 사실이다. 그러나 신학적 견지에서 판단할 때, 마가는 바울보다는 오히려

1991); Arland J. Hultgren, *Christ and His Benefits: Christology and Redemption in the New Testament* (Philadelphia: Fortress, 1987), 76-85; Rudolph Schnackenburg, *Jesus in the Gospels: A Biblical Christology* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1995), 131-218.

베드로와 더 관련이 있는 것이 사실이다(벧전 5:13).[4] 따라서 인간적인 관계라는 측면에서는 마가가 누가보다 바울과 더 가까웠던 것은 사실이나, 오늘 이 논문의 주요 논점인 기독론 신학의 견지에서는 누가가 마가보다 더 바울과 가까웠다고 말할 수 있을 것이다.[5] 그 이유가 무엇일까? 과연 누가는 어떤 관계로 바울과 가깝다고 말할 수 있는 것일까?

2. 누가와 바울 사이의 관계

누가와 바울을 연결시킬 수 있는 직접적인 유일한 성경 내적 단서는 골로새서에 등장한다: "사랑을 받는 의사 누가와 또 데마가 너희에게 문안하느니라." (골 4:14). 이 구절 외에는 누가와 바울이 직접적으로 관련되어 있는 곳은 없다. 따라서 이 한 구절만을 갖고, 두 사람 사이의 관계를 논한다면, 결코 가까운 사이라고 말할 수 없을 것이다. 그러나 오늘날 대부분의 성서학자들이 인정하듯이, 두 사람 사이의 긴밀한 관계는 누가의 두 번째 저작인 사도행전에서 찾을 수 있다. 그것은 동행기사(we-passage or we section)이다.[6]

---

4 주님의 역사적 사도단에 포함되지도 않는 인물인 마가가 쓴 복음서가 어떻게 정경에 포함될 수 있었을까? 이 문제에 대한 일차적 답변은 교부 파피아스(Papias)의 증언에서 발견된다. 그에 의하면, 베드로의 통역으로 활약하였던 마가가 베드로의 순교 후 그의 설교와 연설 등을 근거로 하여 마가복음을 기록하였다는 것이다. 따라서 비록 마가가 사도단의 일원은 아니었으나, 예수 그리스도의 수석제자였던 베드로의 설교와 강연을 중심으로 한 그의 복음서 배후에는 사도 베드로의 권위가 숨겨져 있는 것이었다. 그리하여 사도단의 일원이었던 마태 역시 그의 복음서를 참조하여 그 복음서를 집필하였던 것이다. 그리하여 로버트 헐버는 마가복음을 아예 "베드로의 복음"이라고 부르고 있다. *이해를 위한 신약성서 연구* (서울: 컨콜디아사, 1991), 41–42.

5 그리고 그 밖에 다른 복음서 기자들, 즉 마태와 요한은 관계성 측면에서 고려할 때, 그다지 바울과 연관되어있지 않다.

6 사도행전의 동행기사에 대한 비교적 최근의 연구에 대하여는 다음을 참고하라. Sean A. Adams, *The Relationships of Paul and Luke: Luke, Paul's Letters, and the "We" Passages of Acts* (Leiden: Brill, 2013).

동행기사란 사도 바울의 선교여행에 누가가 동행하였음을 가리키는 구절들이다. 사도행전 1장 1절에서 누가는 "데오빌로여, 내가 먼저 쓴 글에는 무릇 예수께서 행하시며 가르치시기를 시작하심부터" 라고 쓰면서 저자로서 1인칭 단수를 사용하였다. 그러나 이후에는 저자로서 3인칭 단수 혹은 복수를 사용하였다. 그러다가 바울의 제2차 선교여행 중 드로아와 빌립보에 이르렀을 때, 갑자기 1인칭 복수 대명사를 사용한 것이다.

> "안식일에 우리가 기도할 곳이 있을까 하여 문 밖 강가에 나가 거기 앉아서 모인 여자들에게 말하는데" **(행 16:13)**.

이 구절에 따른다면, 드로아에서부터 저자 누가는 사도 바울의 선교여행에 동참, 혹은 동행했다고 볼 수 있는 것이다. 그리고 이러한 동행구절은 사도행전에서 모두 다섯 군데에 걸쳐 나타난다(행 16:10-17, 20:5-15, 21:1-18, 27:1-44, 28:1-16). 이처럼 누가가 사도 바울의 선교여행에 동참하였다는 것은 바울과의 긴밀한 관계를 보여주는 매우 유용한 정보가 아닐 수 없다. 사도 바울의 선교 동역자로서의 관계는 누가의 두 권의 저작을 정경으로 인정하는데 있어 매우 요긴한 요소가 되었을 것으로 판단된다. 왜냐하면 알려진 대로, 누가는 신약성경 저자 중 유일하게 이방인, 즉 헬라인이었고, 따라서 당연히 예수 그리스도의 사도단에 포함되지 않았기 때문이다. 사도도 아니고, 유대인도 아닌 사람이 저술한 책이 하나님의 말씀인 정경으로 간주됨에 있어서, 결정적인 부분은 바로 바울 사도와의 관련성이고, 그 관련성의 명백한 증거가 바

로 사도행전에 등장하는 동행기사인 것이다.[7] 데이빗 온은 이 동행기사에 대해서 고대 역사가들의 예를 들면서 설득력 있게 증거한다.[8]

> "투키디데스나 요세푸스와 같은 고대 역사가들은 직접적으로 연루된 증거를 가치 있게 여겼기 때문에, 고대 역사가들은 자신이 기록하는 역사에 직접 참여했다는 사실을 밝히는 것이 보통이었다."

결과적으로, 누가가 사도 바울의 선교여행에 동참했다는 것은 두 사람 사이의 가까운 관계를 단적으로 입증해 주는 것이다. 그리고 이러한 인간적인 친분은 두 사람 사이의 신학적인 연관성에 대하여 시사하는 바가 충분히 있을 것으로 사료하는 것이 결코 무리한 추측은 아닐 것이다. 사실 이 부분에 대하여 필자는 이전 논문에서 누가가 바울에게 종속된 들러리 신학자가 아니라, 독립적이고 대등한 신학자로서 오히려 바울신학의 문제점을 수정하고자 하였다고 주장한 바 있다. 아울러 필자는 이미 누가신학의 기독론에 대하여 논문을 집필한 적이 있다.[9] 그러므로 이 논문은 이전 논문의 결과를 바탕으로 하여 그것을 바울신학과 연계시킴으로써, 기독교 신학에 있어서 가장 중요한 기독론에 있어서 두 신학자의 사상을 비교 분석하여 연속성과 불연속성을 밝힘으로써, 누가신학의 또 다른 한 측면을 논구(論究)하고자 한다.

---

7 Holin Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History* (Tübingen: J. C. Mohr, 1989), 312-334.

8 David E. Aune, *The New Testament in Its Literary Environment* (Louisville, Ky: Westminster Press, 1987), 124.

9 김경진, "누가 신학의 기독론; 섬기는 자로서의 예수," *신약연구* 3, (2004): 95–113.

3. 바울신학의 기독론

기독론 관점에서 바울서신을 읽을 때 일반적으로 우리가 갖게 되는 의문점은 바울은 예수의 인간적 생애에 대하여 전혀 관심이 없다는 것이다. 예수의 족보는 물론이고, 그의 육적 부모, 혹은 형제 및 누이에 대하여 전혀 언급이 없다.[10] 이러한 바울의 태도는 예수를 지극히 사무적으로(?) 대하는 듯한 인상을 준다. 왜냐하면 예수의 개인적 및 사적 생활이나 활동에 대하여는 전혀 언급하고 있지 않기 때문이다.[11]

이처럼 바울이 인간 예수의 삶과 교훈에 대하여 그다지 관심이 없어 보이는 까닭은, 그에게 있어서 가장 중요한 것이 나사렛 예수의 죽음과 부활이 가져다준 결과, 즉 죄와 사망으로부터 인간을 구원하는 일이기 때문이었을 것이다. 이러한 진리를 바울은 로마서 1장에서 복음을 제시하면서 잘 드러내 주고 있다.

> "예수 그리스도의 종 바울은 사도로 부르심을 받아 하나님의 복음을 위하여 택정함을 입었으니, 이 복음은 하나님이 선지자들을 통하여 그의 아들에 관하여 성경에 미리 약속하신 것이라. 그의 아들에 관하여 말하면 육신으로는 다윗의 혈통에서 나셨고, 성경의 영으로는 죽은 자들 가운데서 부활하사 능력으로 하나님의 아들로 선포되셨으니 곧 우리 주 예수 그리스도시니라."
>
> **(롬 1:1–4)**

---

10 참조. 롬 1:1–4; 갈 4:4.

11 "바울이 '역사적 예수'에 대해 관심이 없어 보이는 것은 이미 악명이 높다." 제임스 던, "바울신학," *현대신약성서연구* (서울: 새물결플러스, 2018), 616.

> "내가 복음을 부끄러워하지 아니하노니 이 복음을 모든 믿는 자에게 구원을 주시는 하나님의 능력이 됨이라. 먼저는 유대인에게요 그리고 헬라인에게로다." (롬 1:16)

이런 까닭에, 바울의 서신들에서 예수의 말씀이 매우 드물게 인용되고 있음을 우리는 발견하게 되는데, 이것은 아마도 바울 사도가 예수로부터 직접 말씀을 듣지 못하고, 오직 부활하신 예수만을 만났기 때문으로 이해할 수 있을 것이다.[12]

그렇다면 결과적으로, 바울 신학에 있어서 핵심이 되는 것은 예수 그리스도의 말씀이나 교훈이 아니라 그리스도의 부활 사건이다(고전 15:3-4).[13]

만약 바울이 이방 전도에 나서기 이전에, 혹은 그 서신들을 저술하기 이전에 복음서들이 기록되었다면, 최소한 최초의 복음서인 마가복음만이라도 그 이전에 기록되었다면, 아마도 바울서신과 그의 신학에서 예수의 말씀이 차지하는 비중이 지금과는 달랐을 가능성이 많았을 것으로 생각된다.

사실 바울이 기독론에 대하여 말할 때, 예수 그리스도의 교훈과 사

---

12 물론 고린도전서 9장 1절을 근거로 하여 어떤 이들은 바울이 생전의 예수님을 보았다고 주장하는 이들도 있다; "내가 자유인이 아니냐 사도가 아니냐 예수 우리 주를 보지 못하였느냐 주 안에서 행한 나의 일이 너희가 아니냐". 그러나 바울의 이 말은 문자적 의미로 이해되기보다는 다메섹 도상에서 만난 부활하신 주님을 가리키는 의미로 이해됨이 보통이다. 다음을 참고하라. 고전 15:8; 행 22:6, 26:13; John Calvin, *The First Epistle of Paul to the Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973), 183; W. F. Orr & J. A. Walter, *I Corinthians, The Anchor Bible 32* (New York: Doubleday, 1982), 237.

13 던, "바울신학," 618. 사실 바울서신을 살펴보면, 「예수」란 개인 이름보다는 「그리스도」라는 공식적 칭호로 보다 자주 사용됨을 알게 된다. 이와 아울러 예수님에 대한 개인적 혹은 인격적 자료는 매우 적게 나타나는 반면, 그리스도의 죽음과 부활은 매우 자주 나타남을 보게 된다. 이런 맥락에서 우리는 바울신학의 중심을 바로 그리스도의 죽음과 부활에서 찾게 되는 것이다, Eduard Schweizer, *A Theological Introduction to the New Testament* (Nashville: Abingdon, 1991), 37; 참조. 알렌 버히, *신약성경윤리*, 김경진 역 (서울: 솔로몬, 1997), 231; V. P. Furnish, *Theology and Ethics in Paul* (Nashville: Abingdon, 1968), 218-24; John Ziesler, *Pauline Christianity* (Oxford: University Press, 1992), 19-23.

역의 다양한 부분에 대하여 말할 수 있을 터인데, 결과적으로 그리스도의 죽음과 부활을 크게 강조함으로써 그의 기독론은 다분히 구원론에 치중하고 있다고 말할 수 있을 것이다. 다시 말하면, 바울신학의 핵심이 〈그리스도의 죽음과 부활 사건〉이라는 것은 결국 바울이 예수 그리스도의 복음을 십자가를 근거로 하여 구원론적으로 해석하였다고 말할 수 있을 것이다. 요컨대 바울의 기독론은 십자가를 중심으로 한 구원론적 기독론이 될 것이다.

바울의 기독론의 이러한 측면은 복음서와 비교할 때 확연히 드러난다. 우리는 예수 그리스도의 생애와 교훈을 서술하고 있는 복음서에서 십자가에 대한 강조와 함께 구원론 역시 강조되었을 것으로 짐짓 추정한다. 그러나 사실 복음서에서 우리는 바울서신만큼 십자가와 관련된 구원론이 강조되고 있지 않음을 발견할 때 자못 놀라지 않을 수 없을 것이다. 다음 구절들은 이에 관한 증거본문들이다.

> "인자가 많은 고난을 받고 장로들과 대제사장들과 서기관들에게 버린 바 되어 죽임을 당하고 사흘 만에 살아나야 할 것을 비로소 그들에게 가르치시되." **(막 8:31; 마 16:21; 눅 9:22)**

이 구절은 예수께서 가이사랴 빌립보에서 "주는 그리스도시니이다."[14] 라는 베드로의 신앙고백을 듣고 난 후(막 8:29), 예수께서 제자들에게 하신 첫 번째 수난예언이다.[15] 그런데 예수의 이 말씀에서 왜 주님

---

14 원문에는 "주"가 아니라 "당신"이다. 사실 "주는 그리스도시니이다." 라는 "하나님은 하나님입니다." 라는 말처럼 의미가 없다. 그런데도 이렇게 번역한 것은 우리말에서 "당신"이 존칭어가 아니기 때문이다. 원문의 의미를 살려 베드로의 이 고백을 해석하면, "우리들의 선생 당신이야말로 (우리가 고대하던) 메시야입니다."가 될 것이다.

15 두 번째(막 9:1; 마 17:22–23; 눅 9:44) 와 세 번째(막 10:33–34; 마 20:18–19; 눅 18:32–33) 수난예언

이 장로들과 대제사장들과 서기관들에게 버림을 받아 죽임을 당해야 하는지에 대하여 그 어떤 설명도 제공되지 않는다. 예수의 죽음의 동기나 목적 혹은 이유에 대하여 그 어떠한 언급도 없는 것이다. 사실 마가복음을 처음 받아 읽게 된 청중들은 왜 예수께서 이렇게 죽으시려고 하는지에 대하여 무척 의아해하였을 것이다.

그러다가 예수께서 예루살렘에 입성하기 직전에 비로소 처음으로 예수의 죽음의 동기와 목적이 언급된다.

> "인자가 온 것은 섬김을 받으려 함이 아니라 도리어 섬기려 하고 자기 목숨을 많은 사람의 대속물로 주려 함이니라." (막 10:45; 마 20:28)[16]

복음서에서 처음으로, 예수의 사역 중 처음으로 비로소 예수께서는 자신의 죽음의 목적 및 동기가 무엇인지를 여기서 밝히고 있다. 그것은 바로 많은 사람을 위한 대속물(λύτρον)이 되기 위함인 것이다.[17] 이러한

역시 마찬가지이다.

16 이 구절의 병행구절이 누가복음에는 등장하지 않는다. 이것은 누가신학의 기독론이 마가, 마태신학의 기독론과 차별화되는 중요한 단서가 된다. 쉬바이처는 막 10:45가 누가복음에서 생략된 사실을 들어, 마가복음 구절이 "인자"란 칭호와 함께 후대 교회에 의해 추가된 설명이라고 주장한다. 아울러 그 말씀이 주어지는 상황을 고려할 때 누가복음 본문이 본래의 역사적 상황을 잘 보존하고 있다고 추정하기도 한다, Eduard Schweizer, *The Good News according to Mark* (Atlanta: John Know, 1970), 219–220; 이런 그의 견해는 이미 불트만과 쉬르만에 의해 지적된 바 있는 것이다, Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* 154; H. Schürmann, *Das Lukasevangelium* (HTKNT 3; Freiburg: Herder, 1969), 79, 92; 참조. Eduard Schweizer, *The Good News according to Luke,* (London: SPCK, 1984), 333; Mark Allan Powell, *Fortress Introduction to the Gospels,* (Minneapolis: Fortress, 1998), 95.

17 Ralph Martin, *Mark: Evangelist & Theologian,* (Exeter: Paternoster, 1972), 196; Ernest Best, *Mark: The Gospel as Story* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), 64-65; Lamar Williamson, Jr., *Mark* (Interpretation; Atlanta: John Knox, 1983), 193-196; 참조. Schweizer, Mark, 223. 여기서 쉬바이처는 마가복음에서 제시되는 대속물로서의 예수님의 죽음은 당대의 유대적 전통에 역행하는 것으로서, 이스라엘에 대한 선교의 마지막으로서 이전의 모든 고난을 성취하는 "종말론적 고난"(eschatological suffering)이

개념은 최후의 만찬 장면에서 다시 한 번 언급된다.

> "이르시되 '이것은 많은 사람을 위하여 흘리는 나의 피 곧 언약의 피니라.'" (막 14:24; 마 26:28; 눅 22:20)

그러나 이 두 번의 경우를 제외하고는 전체 복음서에서 예수의 죽음의 동기 및 목적에 대하여 설명하고 있는 곳은 없다. 일반적으로 예수께서 인류의 죄를 구속하기 위하여 십자가에 달려 돌아가셨으므로, 그리고 복음서는 그 예수 그리스도의 생애와 교훈에 대한 기록 혹은 보도이므로, 당연히 복음서에는 십자가 죽음의 의의, 동기 혹은 목적에 대하여 보다 많이 자세하게 언급하고 설명할 것으로 기대하게 되지만, 위에서 본 바와 같이 실상은 그렇지 않다.

오히려 십자가 죽으심의 함의에 대하여 보다 많이 자세하게 소개하고 있는 이는 바로 사도 바울이다. 그는 자신의 서신서에서 그리스도의 죽음을 언급할 때마다 거의 빠짐없이 "우리를 위하여, 혹은 우리 죄를 사하기 위하여"라는 대속적 구원론을 삽입하여 소개한다.[18]

> "우리가 아직 죄인 되었을 때에 그리스도께서 우리를 위하여 죽으심으로 하나님께서 우리에 대한 자기의 사랑을 확증하셨느니라." (롬 5:8)

> "예수는 우리가 범죄한 것 때문에 내줌이 되고 또한 우리를 의

라고 말한다.

18 Howard Clark Kee, *What Can We Know About Jesus?* (Cambridge: University Press, 1995), 22.

롭다 하시기 위하여 살아나셨느니라." (롬 4:25)

여기서 우리는 예수 그리스도의 복음에 기초한 기독론에 대한 바울 신학적 핵심을 발견하게 되는데, 그것은 십자가를 중심으로 한 구원론적 해석이다. 즉 구원론적 기독론인 것이다. 바울서신이 기독교 최초의 문서임을 감안할 때, 그것은 오늘날 거의 그래도 우리가 믿는 교리의 근거가 되고 있음을 참작할 때, 기독론을 구원론 중심으로 해석한 것은 사도 바울의 위대한 신학적 공헌이라고 말할 수 있을 것이다.

4. 누가신학의 기독론

위에서 언급한대로, 필자는 이 주제에 대하여 이미 한 편의 논문을 저술한바 있어서 상세한 논의는 피하고 여기서는 그 논지만을 간략하게 소개하고자 한다.

한 마디로, 누가신학의 기독론은 섬김의 기독론이다. 달리 표현하면 봉사적 기독론이라 말할 수 있고, 누가신학의 사회적 성격과 결부시킬 때 사회봉사적 기독론이라고도 말할 수 있을 것이다. 이러한 누가신학의 기독론에 대한 꼬리표(label)는 다른 복음서 기자들, 즉 마가와 마태와의 차별화에서 그 근거를 찾을 수 있다.

앞에서 우리는 복음서에는 예수의 십자가 죽음의 의미에 대하여 바울서신처럼 대속적 의미가 약하다는 사실을 언급한 바 있다. 이에 대한 대표적 구절이 바로 눅 22:27이다.

> "앉아서 먹는 자가 크냐 섬기는 자가 크냐 앉아서 먹는 자가 아니냐 그러나 나는 섬기는 자로 너희 중에 있노라."

이 구절은 문맥상으로 볼 때 막 10:45(마 20:28)의 병행구절인데, 마가, 마태복음에서처럼 "많은 사람의 대속물"(λύτρον ἀντὶ πολλῶν)이라는 표현이 없다. 대신에 "섬기는 자(ὁ διακονῶν) 예수"가 등장한다. 결국 많은 사람을 위해 죽으시는 예수의 대속적 구원론적 기독론보다는 다른 사람들을 섬기는 봉사적 기독론이 부각되어 나타나는 것이다.[19]

그러면 과연 누가의 예수는 누구를 섬기는가? 이 질문에 대한 답은 누가복음에서 예수의 취임설교에서 찾을 수 있겠다.

> "주의 성령이 내게 임하셨으니 이는 가난한 자에게 복음을 전하게 하시려고 내게 기름을 부으시고 나를 보내사 포로 된 자에게 자유를, 눈 먼 자에게 다시 보게 함을 전파하여 눌린 자를 자유롭게 하고, 주의 은혜의 해를 전파하게 하려 하심이라." **(눅 4:18–19)**

누가복음의 취임설교는 이미 널리 알려진 바와 같이, 마가, 마태복음의 그것은 확연히 다르다(막 1:15; 마 4:17).[20] 마가, 마태복음에서 소개된 하나님의 나라의 도래와 그에 대한 반응로서의 회개는 전혀 언급이 없고, 오히려 예수의 사역 대상이 가난한 자, 포로 된 자, 눈 먼 자 그리

---

19 에반스는 누가의 이 구절이 예수의 섬김(servitude)을 가리킨다고 말하며, 동시에 막 10:45과의 비교를 통하여 오히려 누가의 이 구절이 마가보다 전승에 더 가까울 것이라고 주장한다. C. F. Evans, *Saint Luke, TPI New Testament Commentaries* (London: SCM, 1990), 797; David L. Tiede, *Luke, Augsburg Commentary on the New Testament* (Minneapolis: Augsburg, 1988), 385.

20 "이르시되 때가 찾고 하나님의 나라가 가까이 왔으니 회개하고 복음을 믿으라 하시더라." (막 1:15)
"이 때부터 예수께서 비로소 전파하여 이르시되 회개하라 천국이 가까이 왔느니라 하시더라." (마 4:17)

고 눌린 자 등 사회적 약자들로 소개되고 있다. 그리고 바로 이들이 누가복음의 예수가 섬기는 대상들인 것이다. 이처럼 시작부터 마가, 마태와 차별화되는 누가의 기독론은 누가복음 전체 내러티브에서 발견되는 사회복음적 특징과 결부되면서, 일명 〈가난한 자들을 위한 복음〉(the Gospel for the Poor)라는 별명을 얻게 된 것이다.[21] 또한 당대 사회에서 이급(二級; second class) 인간으로 취급되면서 사회적 약자로 간주되었던 여자들에 대한 긍정적 묘사로 인하여 〈여자들을 위한 복음〉(the Gospel for Women)이라는 별명도 붙게 되었던 것이다.

그러면 여기서 우리는 어찌하여 누가는 다른 복음서 기자들과 달리 예수를 소개함에 있어서 사회봉사적 기독론을 제시하게 되었는가 하는 이유를 들여다볼 필요가 있을 것이다. 이 질문은 아래에서 바울의 기독론과의 비교를 통하여 제시될 것이다.

5. 바울신학의 기독론과 누가신학의 기독론의 연속성

기독론에 있어서 바울신학과 누가신학의 연속성은 기독론에 있어서 가장 중요한 요소인 대속적 구원론이다. 즉 예수께서 인류의 죄를 위하여 대속물로서 인류를 위하여 대신 죽으심으로 인류의 구원을 성취했다는 것이다.[22] 이에 대한 대표적 증거는 위에서 언급한 대로 롬 5:8과 눅 22:20이다.

---

21 이 주제에 대한 필자의 견해에 대하여는 다음의 논문을 참고하라. *개혁신학과 경제윤리*, "누가 가난한 자인가?" *한국개혁신학회논문집* 제6권 (1999): 323–342.

22 이 주제에 대한 필자의 견해에 대하여는 다음의 논문을 참조하라. "상황과 이상의 조화: 신약에 나타난 억제된 여성 인권에 대한 변론," *성경과 신학* 59 (2011): 73–103.

그런데 여기서 우리는 로마서가 누가복음보다 먼저 기록되었다는 사실에 주목할 필요가 있다. 물론 최후의 만찬 사건 자체는 로마서 기록보다 먼저 발생하기는 했지만, 그것은 문자적으로 기록한 것은 그 뒤의 일이다. 그러면 여기서 우리는 최후의 만찬 사건을 소개함에 있어서 바울과 누가의 연관성을 들여다볼 필요가 있겠다.

첫째로, 떡에 대한 부분이다.

> "축사하시고 떼어 이르시되 이것은 너희를 위하는 내 몸이니 이것을 행하여 나를 기념하라 하시고" **(고전 11:24)**
> "또 떡을 가져 감사 기도하시고 떼어 그들에게 주시며 이르시되 이것은 너희를 위하여 주는 내 몸이라 너희가 이를 행하여 나를 기념하라 하시고." **(눅 22:19)**

누가복음의 이 구절을 마가복음과 마태복음의 병행구절(막 14:2, "받으라 이것은 내 몸이니라."; 마 26:26, "받아서 먹으라 내 몸이니라.")과 비교할 때 확연히 드러나는 것은 누가의 묘사가 마가, 마태와는 다르고 오히려 바울의 그것과 유사하다는 사실이다. 다른 공관복음서와 차별이 되면서 동시에 고린도전서와 연속성을 갖는 중요한 부분은 마가복음과 마태복음에는 등장하지 않는, 그러나 고린도전서와 누가복음에서 문자적으로 동일하게 등장하는 "이것을(혹은 이를) 행하여 나를 기념하라"(τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν)는 구절이다. 같은 공관복음서 기자이면서, 누가는 그의 복음서의 자료가 되는 마가복음을 참고하지 않고, 오히려 바울이 저술한 고린도전서의 구절을 참고했다는 것은, 바울과 누가 사이에 신학

적 연속성이 있음을 단적으로 입증하는 것이다.[23]

둘째로, 잔(盞)에 대한 부분이다.

> "식후에 또한 그와 같이 잔을 가지시고 이르시되 이 잔은 내 피로 세운 새 언약이니 이것을 행하여 마실 때마다 나를 기념하라 하셨으니." (고전 11:25)
> "저녁 먹은 후에 잔도 그와 같이 하여 이르시되 이 잔은 내 피로 세우는 새 언약이니 곧 너희를 위하여 붓는 것이라." (눅 22:20)

누가복음의 이 구절 역시 마가복음과 마태복음의 병행구절과 비교할 때 확연히 차이가 남을 발견하게 된다.

> "이르시되 이것은 많은 사람을 위하여 흘리는 나의 피 곧 언약의 피니라." (막 14:24)
> "이것은 죄 사함을 얻게 하려고 많은 사람을 위하여 흘리는 바 나의 피 곧 언약의 피니라." (마 26:28)

바울과 누가는 잔(盞)을 설명하면서 문자적으로 거의 동일한 문구를 사용하여, "내 피로 세우는(세운) 새 언약"(ἡ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ αἵματί μου)이라고 소개하는 반면에,[24] 마가와 마태는 "나의 피 곧 언약의 피" (τὸ αἷμά μου

---

23 이 주제에 대한 명징한 해설을 위하여 다음을 참고하라. J. Christiaan Beker, *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought* (Philadelphia: Fortress, 1984), 182-212j Cf. J. Christiaan Beker, *Heirs of Paul; Their Legacy in the New Testament and the Church Today* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 124.

24 Evans, *Saint Luke,* 790. 에반스는 누가의 이 구절이 고전 11:25와 문자적으로 동일함을 근거로, 아마도 이것이 초대교회 당시 실제 시행되었던 의식을 반영하고 말한다. 이럼으로써, 에반스는 누가의 이 구절이 마가의 구절보다 더 본래의 전승에 가까움을 시사하고 있다.

τῆς διαθήκης)라고만 말하고 있다. 또한 마가와 마태는 언약의 피에 대한 언급한 다음에 등장하는 부분이 있는데(막 14:25; 마 26:29),[25] 누가는 이를 생략하고 있다.

결론적으로 이러한 사실에서 유추할 수 있는 결론은 고린도전서 이후에 누가복음을 쓰면서 누가는, 다른 공관복음서 기자들과는 다르게, 예수 그리스도의 대속적 구원론을 제시하는 중요한 구절에서 바울의 표현을 참조하였다는 점이다. 이런 견지에서 누가는 바울의 후계자로서, 바울의 신학을 계승하고 있다고 말할 수 있으며, 결국 대속적 구원론에 있어서 두 사람 사이에서 신학적 연속성을 발견하게 되는 것이다.

6. 바울의 기독론과 누가의 기독론의 불연속성 (대속적 기독론과 사회봉사적 기독론)

바울의 기독론은 위에서 살펴본 바와 같이, 십자가를 중심으로 한 구원론적 기독론이다. 그리고 사실 이 구원론적 기독론은 최초의 기독교 문서의 집필자로서 사도 바울의 기독교 교리를 위한 위대한 공헌임을 이미 앞에서 천명한 바 있다. 따라서 바울의 기독론은 달리 표현하면 교리적 기독론이라고도 부를 수 있을 것이다.

반면에 누가의 기독론은 성만찬 장면에서 바울의 대속적 구원론에 기초한 구원론적 기독론을 계승하기는 하였지만, 그보다 그의 관심은 눅 22:27을 근거로 하여 섬김, 즉 봉사적 기독론에 있다고 할 것이다. 이

25 티드는 누가의 이 구절이 바울서신과 유사함으로 근거로, 아마도 역사적 원형에 더 가깝다고 주장하고 있다, Tiede, *Luke,* 380; Robin Griffith-Jones, *The Gospel According to Paul* (New York: HarperOne, 2004), 209도 참조하라.

러한 측면에서 누가의 기독론은 바울의 교리적 기독론과는 달리 실천적 기독론이라고 부를 수 있을 것이다.

사실, 물론 대체로 그의 서신 후반부에서 마치 부록(附錄)처럼 윤리적 교훈 및 명령을 제시하고는 있지만, 바울 서신의 대부분이 교리적 해명에 치중해 있음을 부정할 수 없다. 그러면 여기서 우리는 '왜 바울은 교리적 해명에 치중해야 했을까?' 라는 질문에 대한 답을 제시할 필요가 있다.

첫째로, 바울서신이 최초의 기독교 문서라는 점을 기억할 필요가 있다.

사도 바울이 복음을 전하고 서신을 집필했던 그 시기에, 기독교는 아직 유대교를 추종하는 유대인들과 이방종교를 추종하는 이방인 양자 모두에게서 끊임없는 박해를 당하고 있었다.

> "형제들아, 너희가 그리스도 예수 안에서 유대에 있는 하나님의 교회들을 본받은 자 되었으니 그들이 유대인들에게 고난을 받음과 같이 너희도 너희 동족에게서 동일한 고난을 받았느니라."
>
> **(살전 2:14)**[26]

이러한 고난과 박해의 상황 아래에서 기독교는 그 정체성 확보를 위하여 모체(母體)인 유대교와 이방인들이 추종하는 이방종교와의 차별화를 분명히 할 필요가 있었고, 이것은 곧 기독교 교리에 대한 변증으로 나타나게 되었던 것이다. 교회 안팎의 적대적 상황 속에서 초창기 기독

---

26 "진실로 너희에게 이르노니 내가 포도나무에서 난 것을 하나님 나라에서 새것으로 마시는 날까지 다시 마시지 아니하리라 하시니라." (막 14:25)
"그러나 너희에게 이르노니 내가 포도나무에서 난 것을 이제부터 내 아버지의 나라에서 새것으로 너희와 함께 마시는 날까지 마시지 아니하리라 하시니라." (마 26:29)

교의 생존을 위하여 이것은 매우 시급하고 중요한 일이었으므로, 사도 바울은 무엇보다도 기독교 교리에 대한 확실한 변증을 강조할 수밖에 없었을 것이다.[27]

그러나 바울서신이 기록된 후 복음서를 기록한 누가의 경우,[28] 이미 바울서신에서 교리에 대한 자세한 언명이 제시되었으므로, 구태여 그것을 다시 반복하여 설명할 필요를 느끼지 못했을 것이다. 그 대신에 누가는 오히려 바울서신에서 결여된 것으로 보이는 부분을 강조할 필요성을 느꼈을 것인데, 그것은 바로 사회복음적 요소인 것이다.

하나님과의 수직적 관계라고 볼 수 있는 교리적 해명에 치중한 나머지 바울은 그리스도인들의 삶의 문제에 있어서 이웃과의 수평적 관계에 대하여 상대적으로 무관심한 듯 보인다. 일례를 들면, 복음서에서 우리는 주님이 영생을 얻고자 찾아온 부자청년에게 주신 명령을 기억한다.

> "예수께서 그를 보시고 사랑하사 이르시되 네게 아직도 한 가지 부족한 것이 있으니 가서 네 있는 것을 다 팔아 가난한 자들에게 주라 그리하면 하늘에서 보화가 네게 있으리라 그리고 와서 나를 따르라 하시니." (막 10:21; 마 19:21; 눅 18:22)

가난한 자들에게 자신의 소유와 재산을 다 팔아서 나눠주라는 주님의 이 명령은 누가복음에만 등장하는 삭개오 사건에서 다시 등장한다.

> "삭개오가 서서 주께 여짜오되 주여 보시옵소서 내 소유의 절반

27 살전 1:6, 9를 참조하라.

28 한천설, "왜 바울서신을 가지고 복음서를 읽으려 하는가?" *그말씀* 2월 (1997).

> 을 가난한 자들에게 주겠사오며 만일 누구의 것을 속여 빼앗은 일이 있으면 네 갑절이나 갚겠나이다." (눅 19:8)

그러나 가난한 자들에게 자신의 소유와 재산을 다 팔아서 나눠주라는 주님의 이 명령은 바울서신 그 어디에서도 등장하지 않는다. 사실 바로 이 재물 문제 혹은 구제 문제에 있어서 예수와 바울 사이에 불연속성이 존재함을 우리는 확인할 수 있겠다.[29] 여기서 더 나아가서, 우리가 바울서신에서 발견하게 되는 놀라운 사실 하나는 바울이 그의 모든 서신에서 가난한 자들에 대한 언급을 딱 한 차례만 하고 있다는 점이다. 그것은 고린도교회에서 성만찬 시간에 발생한 불미스러운 사건에 대한 언급하면서이다.[30]

> "너희가 먹고 마실 집이 없느냐 너희가 하나님의 교회를 업신여기고 빈궁한 자들을 부끄럽게 하느냐 내가 너희에게 무슨 말을 하랴 너희를 칭찬하랴 이것으로 칭찬하지 않노라." (고전 11:22)

이 한 곳을 제외하고는 바울이 자신의 서신 그 어디에서도 가난한 자, 혹은 빈궁한 자의 문제를 언급하지 않는다는 사실은 가히 충격적

---

29 마가와 마태 역시 복음서기자로서 같은 상황에 놓였을 것으로 보인다.

30 이 사건에 대한 보다 자세한 내용은, 김경진, "고린도교회의 경제적 갈등과 처방; 사회 갈등의 원인과 그 해결을 위한 신약윤리적 대안," *신약논단* 18 (2011): 599–629를 참조하라; 다음도 참조하라. 윤철원, "분쟁의 모티브로 읽는 고린도 교회의 불일치와 가난한 사람들에 대한 배려를 통한 교회 일치의 실천," *신약논단* 16 (2009): 479–480; G. 타이센, *원시 그리스도교에 대한 사회학적 연구;* 김명수 역 (서울: 대한기독교출판사, 1994), 365–393; Gorden Fee, *The First Epistle to the Corinthians,* NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 560; Ben Witherington III, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Carlisle: Paternoster, 1994), 248; David Horrell, "The Lord's Supper at Corinth and in the Church Today," *Theology* 98 (1995): 196-202.

이라고 볼 수 있을 것이다. 이러한 사실은 사도 바울이 가난한 자들이 안고 있는 사회적 문제에 대하여 그다지 관심을 보이지 않았음을 증거한다.

아마도 누가는 바울서신의 내용을 익히 알고 있었으므로, 그의 신학에서 미흡한 사회복음적 부분을 좀 더 보완하고자 하는 의도를 가졌을 것으로 보인다. 그리하여 자신의 복음서를 저술하면서, 야고보를 제외한 다른 신약성경 저자들과는 달리, 사회복음적 요소를 특히 강조했던 것으로 보인다. 그리고 이러한 맥락에서 기독론을 제시함에 있어서도 바울이 표방하는 교리적 기독론이 아니라, 사회복음적 요소를 실천하는 사회봉사적 기독론을 제시하였던 것이다. 이럼으로써 우리는 교리와 윤리의 조화를 발견하게 되는데, 결국 이것은 신약성경의 유기적 통일성을 위한 매우 중요한 단서가 되는 것이다. 그리고 바로 이 점, 즉 사회봉사적 기독론에 있어서 기독론에 대한 바울과 누가 사이에는 불연속성이 존재하는 것이다.

위에서 살펴본 바와 같이, 사실 누가는 대속적 구원론에 근거한 기독론을 제시함에 있어서 바울의 충실한 계승자이었으나, 그의 신학의 결점을 보완 혹은 수정하기 위해 바울신학에서는 결여되었던 사회봉사적 기독론을 제시하게 되었고, 이로써 우리는 결과적으로 매우 균형잡힌 신약성경의 기독론을 만나게 되는 것이다. 이것은 결국 성경의 제1저자이신 성령 하나님께서 바울과 누가 각 저자들에게 영감을 주어 그들의 성경을 쓰게 만듦으로써(벧후 1:20-21), 신약성경의 통일성을 확보하도록 인도하셨음을 확인하게 한다.

7. 나가는 말

이 논문은 연속성과 불연속성에 초점에 맞추어 바울의 기독론과 누가의 기독론을 비교 연구한 것이다. 사실 예수와 바울 두 분의 사상적 연속성 및 불연속성에 대한 연구는 많아도, 특히 기독론에 있어서 바울과 복음서 기자 중 한 명인 누가를 비교한 시도는 별로 없었기 때문이다. 바울과 누가를 특별히 연구하게 된 동기는 두 사람 사이의 특별한 관계 때문이다. 사도 바울의 제2차 선교여행에 동참하면서 가깝게 된 두 사람은 사제관계일 수도 있고, 혹은 선교여행의 동역자일 수도 있을 터이다. 그렇다면 당연히 두 사람 사이에는 신학적 연속성이 있을 것으로 보이는데, 그것을 나는 이 글에서 기독론과 결부시켜 논구하였다. 그 결과로 우리가 얻은 결론은 구원론적 기독론에 있어서는 바울과 누가 사이에 연속성이 존재하기는 하지만, 누가는 거기서 멈추지 않고 변증과 교리에 치우친 바울의 기독론에서 결여된 부분을 보완 혹은 수정하였는데, 그것이 바로 기독론의 사회복음적 요소, 즉 섬김과 봉사의 기독론인 것이다. 이를 달리 표현하면, 바울은 기독론을 하나님과 사람 사이의 수직적 대신(對神) 관계에서만 이해함으로써, 기독론이 사람과 사람 사이의 수평적 대인(對人) 관계에서 가질 수 있는 함축적 의미를 놓치고 있는 듯이 보이는데, 누가는 이것을 추가함으로써 균형 잡힌 신약 기독론을 제시하였던 것이고, 바울과 누가 사이의 이러한 불연속성은 어쩌면 누가가 기독교 신학에 끼친 위대한 공헌 중 하나라고 평가될 수 있을 것이다.

참고문헌

김경진. "바울과 누가: 동지인가 적인가?" *성경과 신학,* 66 (2013).

_____. *역사와 해석.* 서울: 대서출판사, 2015.

_____."누가신학의 기독론; 섬기는 자로서의 예수." *신약연구,* 3 (2004).

_____."(개혁신학과 경제윤리) 누가 가난한 자인가?" *한국개혁신학*, 제 6권 (1999).

_____."상황과 이상의 조화: 신약에 나타난 억제된 여성 인권에 대한 변론." *성경과 신학,* 59 (2011).

_____. "고린도교회의 경제적 갈등과 처방; 사회 갈등의 원인과 그 해결을 위한 신약윤리적 대안." *신약논단,* 18 (2011).

김세윤. *예수와 바울.* 서울: 도서출판 참말, 1993.

던, J. "바울신학." *현대 신약성서 연구.* 서울: 새물결플러스, 2018.

리델보스, 헤르만. *바울과 예수.* 이한수 역. 서울: 한국로고스연구원, 1993.

마샬, I.하워드. *신약기독론의 기원.* 배용덕 역. 서울: 기독교문서선교회, 2005.

버히, 알렌. *신약성경 윤리.* 김경진 역. 서울: 솔로몬, 1997.

윤철원."분쟁의 모티브로 읽는 고린도 교회의 불일치와 가난한 사람들에 대한 배려를 통한 교회 일치의 실천." *신약논단,* 16 (2009).

타이센,G. *원시 그리스도교에 대한 사회학적 연구.* 김명수 역. 서울: 대한기독교출판사, 1994.

한천설."왜 바울서신을 가지고 복음서를 읽으려 하는가?" *그말씀*, 2월호 (1997).

헐버, 로버트. *이해를 위한 신약성서 연구*, 김영봉 역. 서울: 컨콜디아사, 1991.

Adams, Sean A. *The Relationships of Paul and Luke: Luke, Paul's Letters, and the "We" Passages of Acts.* Leiden: Brill, 2013.

Aune, David E. *The New Testament in Its Literary Environment.* Louisville, Ky: Westminster Press, 1987.

Beker, J. Christiaan. *Paul the Apostle: The Triumph of God in Life and Thought.* Philadelphia: Fortress, 1984.

_____. *Heirs of Paul; Their Legacy in the New Testament and the Church Today.* Grand Rapids: Eerdmans, 1996.

Best, Ernest. *Mark: The Gospel as Story.* Edinburgh: T. & T. Clark, 1988.

Buckwalter, H. Douglas. *The Character and Purpose of Luke's Christology.* SNTSMS 89; Cambridge: University Press, 1996.

Bultmann, R. *Die Geschichte der synoptischen Tradition.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1958.

Calvin, John. *The First Epistle of Paul to the Corinthians.* Grand Rapids: Eerdmans, 1973.

Cullmann, Oscar. *The Christology of the New Testament.*

London: SCM, 1959.

Dunn, James D. G. *Christology in the Making.* Philadelphia: Westminster, 1980.

Evans, C. F. *Saint Luke. TPI New Testament Commentaries.* London: SCM, 1990.

Fee, Gorden. *The First Epistle to the Corinthians. NICNT.* Grand Rapids, Eerdmans, 1987.

Fitzmyer, Joseph A. *The Gospel according to Luke I-IX. Anchor Bible 28.* Garden City, N.Y.: Doubleday, 1981.

Furnish, V. P. *Theology and Ethics in Paul.* Nashville: Abingdon, 1968.

Griffith-Jones, Robin. *The Gospel According to Paul.* New York: HarperOne, 2004.

Hemer, Holin. *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History.* Tübingen: J. C. Mohr, 1989.

Horrell, David. "The Lord's Supper at Corinth and in the Church Today," *Theology* 98 (1995)

Hultgren, Arland J. *Christ and His Benefits: Christology and Redemption in the New Testament.* Philadelphia: Fortress, 1987.

Martin, Ralph. *Mark: Evangelist & Theologian.* Exeter: Paternoster, 1972.

Kee, Howard Clark. *What Can We Know About Jesus?*

Cambridge: University Press, 1995.

Kingsbury, Jack Dean. *Conflict in Luke; Jesus, Authorities, Disciples.* Minneapolis: Fortress, 1991.

Orr, W, F. & Walter, J. A. *I Corinthians. The Anchor Bible* 32. New York: Doubleday, 1982.

Powell, Mark Allan. *Fortress Introduction to the Gospels.* Minneapolis: Fortress, 1998.

Schnackenburg, Rudolph. *Jesus in the Gospels: A Biblical Christology.* Louisville: Westminster John Knox Press, 1995.

Schweizer, Eduard. *A Theological Introduction to the New Testament.* Nashville: Abingdon, 1991.

_____. T*he Good News according to Mark.* Atlanta: John Knox, 1970.

_____. *The Good News according to Luke.* London: SPCK, 1984.

Stühlmacher, Peter. "The Theme: The Gospel and the Gospels." *The Gospel and the Gospels.* Ed. P. Stühlmacher. Grand Rapids: Eerdmans, 1991.

Schürmann, H. *Das Lukasevangelium. HTKNT* 3. Freiburg: Herder, 1969.

Tabor, James D. *Paul and Jesus: How the Apostle Transformed Christianity?* Cammeray: Simon & Schuster, 2013.

Tiede, David L. *Luke. Augsburg Commentary on the New Testament.* Minneapolis: Augsburg, 1988.

Williamson, Jr. Lamar. *Mark. Interpretation.* Atlanta: John Knox, 1983.

Witherington III, Ben. *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians.* Carlisle: Paternoster, 1994.

Ziesler, John. *Pauline Christianity.* Oxford: University Press, 1992.

3장

Jesus' Paradoxical Leadership

– 송기태 교수(상담학)

Jesus' Paradoxical Leadership

Dr. Ki - Tae Song (Counselling)

Abstract

Leadership is influence. A leader is an influential person. Jesus Christ remains as the most influential leader in human history. There is no greater and more perfect model for leadership for us today than the life and teachings of Jesus. Jesus' life and teachings can be summarized as this: a paradox. This article examines the paradoxical leadership of Jesus through an analysis of modern leadership theory and different leadership styles.

In this article, the paradoxical leadership of Jesus is extrapolated from modern leadership theory and organized into four categories: the vision paradox, the character paradox, the relationship paradox, and the capability paradox. These paradoxes will be analyzed through the lens of transformational leadership, servant leadership, shepherd leadership, and mentor leadership respectively. Each category will draw upon biblical accounts of Jesus' life and teachings ("case studies"). I have

summarized two case studies for each of the four categories. Jesus, having lived the most complete life when ministering on earth, has a vast leadership profile and he has applied and demonstrated all styles of leadership perfectly. Of course, more leadership types and case studies can be extracted. I have simply sought to provide a balanced analysis on each of the four frameworks.

In some case studies, the psychological changes of subjects (e.g. Judas Iscariot, Simon Peter, etc.) are described, tracking Jesus' leadership capacity in counseling and dealing with them. By examining such case studies, I have sought to derive principles applicable to modern leaders. One particular case study that is considered to be at the core of Jesus' leadership is when Jesus washes the feet of Judas at the Last Supper, often symbolized through the towel and basin. This paradox cannot be limited to any one type. In this article, this case study is explored under "the character paradox" of servant leadership and "the relationship paradox" of shepherd leadership.

The main application of this article is that the application of the paradoxical leadership of Jesus has a disproportionately extraordinary effect on the ordinary person.

초록(Abstract)
1. 들어가는 말
2. 비전의 패러독스: 변혁적 리더십
    2.1 첩경(shortcut)을 거부하는 패러독스
    2.2 왕위(the throne)를 거부하는 패러독스
3. 성품의 패러독스: 서번트 리더십
    3.1 방해(자) 패러독스
    3.2 역할 바꿈의 패러독스
4. 관계의 패러독스: 목자 리더십
    4.1 야고보, 요한과의 관계 패러독스
    4.2 가룟 유다와 관계 패러독스
5. 능력전수의 패러독스: 멘토 리더십
    5.1 제자 선택의 패러독스
    5.2 베드로 재발탁의 패러독스
6. 나가는 말
참고문헌

1. 들어가는 말

리더십에 관한 각양각색의 복잡하고 진부한 고전적인 개념들은 2000년을 전후로 하여 많은 리더십 학자들에 의해 '영향력'(influence)이란 단 한 단어로 더욱 단순하게 정리되다시피 하고 있다.[1] 즉 리더십을 '한 사람 이상에게 영향력을 미치는 것'이라고 정리한다면, 리더는 '한 사람 이상에게 영향력을 미치는 사람'이고, '영향력을 받는 사람'은 팔로워(follower)가 된다. 좋은 영향력을 미치는 사람은 좋은 리더, 나쁜 영향력을 미치는 사람은 나쁜 리더가 된다. 영향력의 범위가 큰 사람은 리더십이 크다고 할 것이고, 영향력이 작거나 거의 없는 사람은 리더십이 작거나 거의 없다고 할 수 있다. 좀더 분명하게 정의한다면, 리더는 팔로워들을 일정한 방향(비전)으로 생각하고(핵심가치), 느끼고(동기부여), 행동하도록(사명선언) 영향을 주는 사람이라고 할 수 있다. 그래서 리더(십)에 대해 그림언어(image language)로 명쾌하게 정리한 말이 있다.

"만일 따르는 사람(follower)이 없다면 그는 리드(lead)하는 것이 아니라, 단지 산보(walking)하는 것이다."[2]

---

1 리더십과 '영향력'에 대하여 체계적으로 잘 정리한 대표적인 학자는 존 맥스웰(John C. Maxwell)이다. 보다 심화된 학습을 위하여는 그의 저서(혹은 공저)를 참조하라. *Becoming a Person of Influence: How to Positively Impact the Lives of Others* (Nashville: Thomas Nelson Books, 1997); *How to Influence People: Make a Difference in Your World* (Nashville: Thomas Nelson Books, 2013); *The Power of Influence* (Nashville: Thomas Nelson Books, 2001); *How Successful People Lead: Taking Your Influence to the Next Level* (UK: Hachette, 2013); *The 360 Degree Leader: Developing Your Influence from Anywhere in the Organization* (Nashville: Thomas Nelson Books, 2011).
다음도 참조하라. Deborah Friedman, ed., *Influence for Nonprofit Leaders* (Greensboro: Center for Creative Leadership Publications, 2013), 7-10, 14-15; Charles R. Swindoll, *Leadership: Influence that Inspires* (Dallas: Word Books, 1985), 12-20 등.

2 Phil Hayes, *Leading and Coaching Teams to Success: The Secret Life of Teams* (London: Open University Press, 2011), 60.

이런 리더십과 리더의 새로운 개념을 근간으로 하여 다음 글을 검토해보자.

> 2000년 전 **(보편적)** 출생의 법칙을 따르지 않고 태어난 한 사람이 있었다. 그는 퇴락한 왕가의 후손이라고 하기에는 민망할 정도로 가난하게 살았고, 이름 없는 사람으로 양육되었다. 광범위한 나라를 여행한 적도 없었다. 오직 한번 그가 살던 나라의 국경을 넘어 이집트로 간 적이 있다. 그것은 그가 유아시절 생명을 부지하기 위해 부모의 등에 업혀서 사선을 넘은 것이지, 결코 그의 자유의지에 따른 것은 아니었다.
>
> 그는 제도권의 정규교육을 받지 못했고, 아무 재산도, 권력도 소유하지 못했으며, 주변의 친인척도 보잘것없었다. 자연스레 직업훈련을 받았는데, 양아버지의 직업인 목수기술을 배웠다. 당시 풍습에 따라 그는 직업을 나타내는 나뭇조각을 어딘가에 지니고 다니는 순회노동자로 이 마을 저 마을 다녔다. 자기 점포도 없이 어떤 때는 시장 거리에서, 어떤 때는 주변의 요청에 따라 떠돌아다니며 가구도 고쳐주며, 농기구도 고쳐 주었다. 특히 'M자형 멍에'를 잘 고치는 것으로 소문이 파다했다. 간혹 양아버지와 함께 허물어져가는 집을 반듯하게 세우고 고쳐주기도 했지만, 대목**(大木)**이 아닌 목공**(木工)**이었기에 그런 일은 흔치 않았다.
>
> 그는 유아기 때는 왕을 놀라게 했고, 유년기에는 박사들을 놀라게 했다. 성년이 되었을 때는 자연을 다스리고, 흉용하는 바다 위를 포장도로에서 도보하듯 걷기도 했다. 또 바다를 침묵시켜 잠잠케 하기도 했을 뿐만 아니라, 바다 속의 고기를 몰아 한 그

물 속으로 들어가도록 하기도 했다. 그는 약도 없이 수많은 군중들을 어느 의사들보다 많이 치료해 주었다. 그렇다고 어떤 칭찬이나 인정을 받으려 하거나, 그 어떤 대가도 요구하지 않았다.

그는 책 한 권 집필한 적도 없지만 전세계 도서관마다 그에 대한 책으로 차고 넘쳐난다. 그는 노래 한 곡 지은 적도, 그림 한 점 그린 적도 없다. 그럼에도 역사상 가장 위대한 음악은 그를 주제로 지어졌고, 위대한 미술과 조각 역시 그를 주제로 한 것이 단연 압도적이다. 그는 단 하나의 대학도 세운 적이 없다. 그럼에도 전세계 모든 학교의 학생 수를 다 합한 것보다 그를 따르는 제자의 수를 따를 수 없으며, 그를 주제로 한 논문은 전세계 대학에서 해마다 수천편씩 쏟아지고 있다. 그는 평범 이하의 사람들을 제자로 삼아 비범한 인물로 키워내기도 했다.

그는 한 사람의 군인을 징집하거나 정렬시키지 않았고, 총 한 방 쏘지 않고도 반역자들을 무장해제시키고 항복시켰다. 그렇게 많은 지원병을 가진 리더는 인류 역사상 전무후무하다. 일주일에 하루씩 구름떼같은 사람들이 모든 활동을 멈추고 그를 공경하고 예배하려고 몰려든다.

그리스, 로마의 당당했던 옛 정치가들의 이름은 떴다가 사라지고, 그 유명했던 철학자, 신학자, 과학자들의 이름도 밀물처럼 밀려왔다가 썰물처럼 빠져나갔지만, 그의 이름은 인류사의 기라성 같은 천재들이 달라붙어 그를 폄하하고 지우려 했지만, 그럴수록 점점 더 유명해지고, 그의 족적은 더욱 분명해지고 있다.[3]

---

3 이 글은 J. John and Chris Walley, *The Life, A Portrait of Jesus* (Waynesboro: Authentic, 2004); Charles and Janet Morris, Missing Jesus, *Find Your Life in His Great Story* (Chicago: Moddy Publisher, 2014); Grant Windle, *The Jesus Life* (QLD: Inspire Publishing, 2004)을 토대로 앞으로 전개될 '리더십과 영향

그가 누구인가? 바로 예수 그리스도이다. 그의 초상(portrait)은 단순하게 그려내거나, 명쾌하게 정리하여 설명하기 어려운 패러독스(paradox, 역설)[4]이다. 패러독스는 모순 속에 진리를 함축하고 있다. 즉, "일반적으로는 모순을 야기하지 않지만 특정한 경우에 논리적 모순을 일으키는 논증"을 말한다. 어떤 의미에서 기독교는 패러독스의 종교다. 왜냐하면 기독교의 핵심인 예수 그리스도와 십자가야말로 역설 중에 역설이기 때문이다. 십자가는 그 안에서 죽어야만 사는 역설이다. 죽어야 사는 것이 기독교이다. 특히 성경, 특히 예수님의 교훈과 삶은 '패러독스 아포리즘 저장고'(paradox aphorism storage)라 할 만큼 패러독스로 가득하다.

무엇보다 예수님은 성육신하신 하나님이신데 우리를 위하여 죄가 되셨다(고후 5:21). 그는 어린양처럼 유순하고 온유하시지만 사자처럼 강하고 능력이 많은 분이다. 그는 늘 양보하시면서도 정의롭지 못한 것에는 공격적이었다. 그는 여럿이 함께 모여있는 것을 좋아하셨지만, 혼자서도 많은 시간을 보내셨다. 그는 항상 인자하셨지만, 항상 모든 것을 통제하셨다. 그는 체제에 순응하셨지만, 인습타파주의자셨다. 그는 버림받은 자들의 친구였지만, 그렇지 않은 사람들과도 교제하셨다. 그는 본질상 하나님이지만 종의 모습을 입으셨다. 그는 범죄자처럼 사람들의 재판을 받으셨지만, 어느 날 심판주로서 모든 사람을 심판하실 것이다. 그는 십자가에 못 박히셨지만, 그의 머리에는 하늘의 면류관이

력'의 측면에서 재구성하고 각색한 것이다.

4 패러독스(paradox, 역설)은 그리스 단어 'paradoxos'에서 온 말로 para(여격과 함께 '~곁에', 목적격과 함께 '나란히')와 dokein('~으로 보인다', '생각하다', 의견)의 합성어이다. 즉 곁에 나란히 있는 사상이나 의견을 함축하고 있다. 표현 구조나 상식적으로는 두 가지의 반대되거나 모순되어 보이는 것이 들어 있다. 그러나 표현 내용은 진실을 담고 있는 형용모순적 표현이다. 패러독스는 '인간의 이성과 상식으로부터 벗어난 것처럼 보이지만, 그 속에는 진리인 의견을 포함하고 있는 주장'이라고 정리할 수 있다.

있었다. 그는 심하게 상처를 입으셨지만 병든 자를 고치시고 죽은 자를 살리셨다(사 53:5). 무엇보다도 그는 거룩하고 전능한 하나님이신데 추악한 죄인도 구원하셨다. 이처럼 그의 삶은 패러독스로 가득해 보이지만 언제나 그의 삶은 의로웠고, 정확한 진리로 판명되었다.

본고에서는 예수님의 지상생애 중에 가르치신 교훈과 보여주신 삶 가운데 리더십 패러독스에 관한 부분을 추출하여 분석하려 한다. 이 분석에는 리더십 일반이론 분석틀(비전, 성품, 관계, 능력)을 사용할 것이다. 그리고 각 패러독스들을 리더십 유형에 대입할 것이다. 그리하여 시공을 초월하여 가장 큰 영향력을 끼치며, 가장 완벽한 리더였던 예수님의 리더십 특징을 각 분석틀의 항목별로 개론적 성격을 띠는 대표적인 패러독스를 두 가지씩 제시하고자 한다.

2. 비전의 패러독스: 변혁적 리더십

리더십에서 가장 중요하게 전제되어야 할 것은 리더의 지위에 따른 권위가 아니다. 그 (혹은 그가 이끄는 공동체나 조직체)가 가진 비전과 핵심가치를 제시하는 능력으로 역할을 수행하는 것이 중요하다. 비전(vision)은 리더나 공동체(조직체)가 목표로 하는 것을 성취했을 때의 모습을 마치 그림처럼 선명하게 보여주는 것이다. 핵심가치(core values)는 리더나 공동체(조직체)의 기저점(bottom line)을 보여주는 것으로 리더가 지향하는 것, 정말 중요한 것, 가치있게 여기고 열망하는 것, 가장 신성시하는 것을 말한다.[5] 사명선언(mission statements)은 비전과 핵심가치를

5 비전과 핵심가치는 혼용하는 경우가 많지만 엄격하게는 다음 4가지 점에서 서로 차이가 있다.

성취해가기 위한 방법들을 기술한 것이다. 이 셋은 엄격하게 구별하기가 힘들며, 때로는 혼용하여 쓰기도 하는데, 본고에서도 혼용하여 쓰기로 한다.

그러면 이제부터 예수님의 생애 가운데 그분의 비전(핵심가치, 사명선언)이 위협받은 경우와 그것을 물리친 패러독스의 사례를 탐구해보자.

2.1 첩경(shortcut)을 거부하는 패러독스

대부분의 사람들은 남보다 더 빨리 성공하고, 더 크게 성장하고, 더 많이 성취하고자 한다. 그래서 바른 길보다 빠른 길을 추구하며, 지름길을 찾고자 불법과 편법을 쓰기도 한다. 경쟁자를 파멸시키기 위해 음모와 권모술수를 동원하기도 하며, 그런 유혹을 많이 받기도 한다.

예수님께서도 지름길, 빠른 길의 유혹을 어김없이 받으셨고, 그것을 그분의 비전(핵심가치, 사명선언)의 패러독스로 물리치신 대표적인 사례가 바로 공생애 시작 전, 광야시험(마 4:1-11; 눅 4:1-13)을 들 수 있다.

첫번째 시험은 리더는 무엇으로 사는가에 대한 유혹인데, 여기서 마귀는 고도의 심리전을 전개한다. 40일 금식한 예수님에게 "네가 만일 하나님의 아들이어든 명하여 이 돌들로 떡덩이가 되게 하라"(마 4:3; 눅 4:3)는 유혹은 그저 '굶주림을 쉽게 해결해 보라'는 육체적 유혹이 아니

---

1) 비전은 '우리가 무엇을 할 것인가?'라는 질문에 답하는 것으로 리더와 공동체(조직)의 방향을 제시한다. 가치는 '왜 우리는 지금 하고 있는 일을 하는가?'라는 질문에 대답하는 것으로 비전이나 하는 일에 대해 그 이유를 설명해 준다

2) 리더와 공동체(조직)는 비전에 초점을 맞추며 가치를 지향한다. 비전은 목적지를 뚜렷이 하는 반면, 가치는 그 목적지를 향해 사역을 추진해 간다.

3) 사역이 어떤 가치는 가지고 있지만 정작 비전은 없을 수도 있다. 뚜렷한 방향을 제공해 주는 분명한 비전을 제시하는 일이 얼마나 중요한지 모르는 리더가 너무나 많다.

4) 비전은 미래에 초점을 맞추지만(마음으로 그리는 미래의 모습), 가치는 현재나 과거를 살핀다.

Aubrey Malphurs, *Values-Driven Leadership: Discovering and Developing Your Core Values for Ministry* (Grand Rapids: Baker Books, 2002), 30-31을 요약한 것이다.

다. 예수님의 메시야직 실패를 시도한 마귀의 교묘한 영적 유혹이었다.

사실 40일 금식하고 나면 주변에 보이는 모든 것은 먹는 것으로 보일 것은 당연하다. 광야에 널려있는 돌덩이도 마귀가 "이 돌들로"하며 가리키는 순간, 예수님에게 떡처럼 보였을 것이다(필자도 며칠 금식하고 났을 때, 손목에 차고 있던 시계가 찹쌀떡처럼 보였던 적이 있었다). 그만큼 식욕은 인간의 가장 기본적인 욕구이다. 이 시험을 통과하기가 무척 어려운 것임을 출애굽 당시 이스라엘 백성들에게서 발견할 수 있다(출 16:1-21).[6]

"네가 하나님의 아들이어든"이라고 한 마귀의 말은, 이미 예수님께서 침례(세례) 받으실 때, "이는 내 사랑하는 아들이요"(마 3:17)라고 확증해 주신 하나님 말씀을 의심하게 한다. '돌들을 떡덩이로 되게하여 하나님의 아들임을 증거해 보라. 이렇게 해서 온 백성들에게 메시야임을 가장 빨리 보여 봐라'고 하는 치밀한 계략이다. 이 계략은 이미 수천 년 이상 축적해온 마귀의 전술전략이다. 마귀가 첫째 아담, 하와를 유혹할 때 이미 "하나님의 말씀"(창 3:3), "하나님과 같이 되어"(창 3:5)라는 말로 유혹하여 그들을 타락시킨 아주 고전적인 계교였다. 그만큼 효과적이었기에 둘째 아담인 예수님께도 이 방법을 동원한 것이다. 예수님은 마귀의 깊은 의도를 아셨다. '떡(쉽고 빠른 성공)이냐, 순종(말씀)이냐?'의 기로에서, 조금도 머뭇거림이 없었다. 첫째 아담이 낙원에서 실패한 그 시험에서 둘째 아담은 광야에서 너끈히 승리했다. 그 비결은 당장 쉬워보이는 빠른 지름길보다, 당장은 더뎌보이고 둘러가지만, 바른 길을 택한 예수님 리더십의 첫 패러독스이다.

---

6 이미 이스라엘 백성들은 광야의 굶주림에서 하나님과 모세를 원망하며, 이 시험을 통과하지 못한 전례가 있다. 사실 이 시험은 몸과 마음과 뜻을 다하여 하나님을 섬기고 경외하며, 신뢰하느냐의 문제였다(신 6:4; 11:13-21; 민 15:37–41). 상세한 내용은 John Legg, *The King And His Kingdom* (NY: Evangelical Press, 2004), 48-49; Robert H. Mounce, *Matthew; New International Biblical Commentary* (Peabody: Hendrickson Publisher, 1995), 28-29를 참조하라.

> "예수께서 대답하여 이르시되 기록되었으되 사람이 떡으로만 살 것이 아니요 하나님의 입으로부터 나오는 모든 말씀으로 살 것이라 하였느니라 하시니"(마 4:4).

진정한 인간의 생명은 물질적인 요구의 만족에 있는 것이 아니라, 하나님 뜻에 순종하는 것임을 선언하신 것이다.[7] 예수님에게는 돌로 떡을 만들며 물질적 필요를 채우는 것이 하나님을 신뢰하는 것과 순종하는 것보다 우선될 수 없었다. 오늘의 리더도 존재의 근거, 생존의 근거는 '떡' 그 이상인 하나님 말씀이다. 리더가 최우선 순위에 두어야 할 가장 고귀한 것은 '하나님 말씀에 대한 신뢰와 순종'으로서, 세상의 풍조에 역류하는 패러다임을 보여주고 있다.

두 번째 시험(마태복음과 누가복음은 순서가 바뀌었는데, 본고에서는 누가복음 순서를 따름)은 당장 배고픈 문제를 해결해 보라는 표피적, 물질적 문제를 한 차원 뛰어넘는다. 즉 세속적인 야망과 권세에 대한 유혹이다. '리더는 무엇을 위해 살 것인가?'에 대한 확실한 도전과 응전을 보여준다.

> 마귀: "네가 만일 내게 절하면 **(천하만국의 이 모든 권위와 영광이)** 다 네 것이 되리라"**(눅 4:7, 괄호 안 필자 삽입)**.
> 예수: "기록된 바 주 너의 하나님께 경배하고 다만 그를 섬기라 하였느니라"**(눅 4:8)**.

마귀는 단 '한 번의 절함'으로 '천하만국의 권세와 영광'을 다 제공하겠다는 또 하나의 지름길로 유혹하고 있다. 이는 '다른 신(들)'과 세

---

7 Mounce, *Matthew; New International Biblical Commentary,* 29.

상을 섬기라는 유혹이기도 하다.[8] 언뜻 들으면 굉장히 솔깃한 유혹이 아닐 수 없다. 마귀는 공중권세 잡고 있으며(엡 2:2), 통치자들과 권세들과 어둠의 세상 주관자들과 악의 영들과 한 부류이기 때문이다(엡 6:12). 그는 과연 '거짓의 아비'(요 8:44)답다. 그의 권세는 악과 악한 사람에겐 강력한 영향력을 미치지만, 천하 만국의 권세와 영광을 누구에게 양도할 권리를 갖고 있지 않다.[9] 더구나 예수님은 하늘과 땅의 모든 권세를 가지신 분이 아닌가(마 28:18).

현대 리더에게도 '단 한 번의 절'이란 쉽고 간편한 지름길로 부귀영화를 취하라는 타협과 유혹은 무수히 많다. 이때 리더는 "하나님을 경배하고 그를 섬기라"는 예수님의 대응(눅 4:8)처럼, 인간의 존재 목적과 사명선언을 분명히 함으로써, 느리지만 정도를 걷는 바른 '선택의 역설'을 취해야 한다.

세 번째 시험은 리더는 어떻게 살 것인가에 대한 유혹이다. 즉 정신적 시험으로, 인기주의에 영합하여 살라는 유혹이다.

> "네가 만일 하나님의 아들이어든 여기서**(성전 꼭대기에서)** 뛰어내리라 기록되었으되 하나님이 너를 위하여 그 사자들을 명하여 너를 지키게 하시리라"**(눅 4:9–10, 괄호 안은 필자 삽입)**.

하나님께서 직접 예수님을 보호하신다는 분명한 증거를 군중들에게 보여주라는 유혹이다. 그럼으로써 메시야 직분에 대한 확고한 권위를 단번에 확립할 뿐 아니라, 군중들의 인기몰이도 단번에 할 수 있

---

8 John Legg, *The King and His Kingdom*, 51.

9 Michael Bentley, *Saving A Fallen World* (Durham: Evangelical Press, 1992), 58.

을 것이라고 유혹한다. 이런 방법이 수 년에 걸친 사역으로 가난과 핍박, 오해를 감수해 가며 메시야 직분을 나타내는 것보다 얼마나 쉽고 빠른 지름길인가? 여기서 마귀는 바로 직전에 예수님이 침례(세례) 받으실 적에, 그렇게도 분명히 '하나님의 아들'로 선포되었음에도, "만일 하나님의 아들이어든"하며 그 선포를 의심하게 한다. 그러면서 하나님 아들임을 증거하고, 과시하기 위한 장소로는 예루살렘 한가운데 있는 성전 꼭대기보다 더 적합한 장소가 없다고 상당히 설득력 있게 유혹한다. 시편 9:11을 인용해가며 내거는 마귀의 이 제안은, 하나님의 아들임을 드러내 보이려면 굳이 십자가 고난의 길을 걷기보다 훨씬 쉽고 확실한 지름길을 택하라는 유혹이다. 예수님의 정체성과 믿음의 본질, 하나님을 향한 충성심에 도전하고 있다.

그러나 예수님은 마귀와 논쟁하지 않으셨다. 마귀가 성경을 인용하고 해석하는 것(예수님께서 무슨 일을 하시든지 하나님께서 보호하실 것이라고 말하는 듯이 보이는 것)에 상관없이, 하나님께서 그분의 백성을 보호하시지만 시험하지 말라고 단호히 말씀하셨다. 예수님은 하나님께서 자신을 보호하신다는 사실을 알고 계셨다. 또 설사 그 사명이 죽음과 고통을 의미한다 할지라도(당연히 그러했다), 자신의 모든 언행이 하나님의 사명을 완수하는 비전에 초점을 맞추어야 함을 아셨기에 마귀의 '지름길 유혹'을 단호히 물리치실 수 있었다.

예수님께서는 광야의 시험을 통과하신 이후, 장차 인류 구원의 리더로서 자신의 정체성, 비전, 핵심가치와 소명이 무엇인지 분명히 하셨다. 예수님은 자신의 재능을 이기적인 목적으로 사용하라는 유혹과, 모든 일을 지름길로 쉽게 완수하라는 유혹들을 완전히 극복하셨다.[10]

---

10 Laure Beth Jones, *Jesus CEO* (NY: Hyperion, 1995), 5.

2.2 왕위(the throne)를 거부하는 패러독스

오병이어의 기적(마 14:13-21; 막 6:30-44; 눅 9:10-17; 요 6:1-17)을 경험한 군중들은 열광했다. 특히 굶주린 배를 채우며 예수님을 모세가 예언한 바로 그 선지자(신 18:15-18)란 사실을 믿었다. 그러나 그들이 생각한 메시야는 물질적이고 세상적인 기대를 채워주는 정치·경제적 메시야 사상이었다.

특히 예수님의 사역 기간엔 민족주의적인 열정이 매우 높아 이스라엘을 로마의 압제에서 해방시켜 줄 리더인 왕을 원했다. 군중들은 오실 메시야 왕께 이것을 기대했다.[11] 그들은 예수님이 자신을 드러내지 않고 세상의 정치적인 야망이 없다는 사실을 알았지만 메시야 직분에 적당하다고 느꼈다. 그래서 그들은 예수님을 오랫동안 기다리던 왕으로 선포하려 했고, 세상 왕의 자격과 성품을 강요하려 했다. 이런 군중들의 의도를 깨달은 예수님은 그들을 떠나 오히려 산으로 기도하러 가시는 고독한(solitude) 영성의 리더로서 왕위를 거부한 패러독스를 보여주신다.

예수님의 나라는 지상의 나라가 아니며, 지상의 인기가 폭발함으로 세워지는 나라도 아니었다.[12] 이와 똑같은 정치권력을 잡을 기회는 앞서 언급했듯이, 이미 광야에서 마귀도 제안했었다(마 4:1-11; 눅 4:1-13). 예수님께서는 군중의 지지와 인기, 그리고 세상적인 부와 권력을 누리는 기회가 왔을지라도 그것이 하나님이 주신 비전과 소명, 핵심가치와 일치하지 않으면 철저히 거부하셨다.

---

11 Bruce B. Barton and Phillip W. Comfort, *John; Life Application Bible Commentary* (Wheaton: Tyndale House Publishers, 1993), 125-126.

12 Gary M. Burge, *The NIV Application Commentary* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2000), 194-195.

이는 예수님의 십자가 처형 직전, 예루살렘 입성[13] 과정에서도 잘 드러난다(마 21:1-11; 막 11:1-11; 눅 19:29-38; 요 12:12-19). 예수님께서 새끼 나귀를 타고 예루살렘을 향해 이동하실 적에 군중들은 그분이 예언을 이루고 계심을 알았다(마 21:4-5). 예수님이 나귀를 타고 입성하신 것은 평화를 상징한다. 정복하는 왕이라면 군마를 타고 입성하셨을 것이다. 예수님은 실질적으로 왕이셨지만 정치적, 민족주의적 왕은 아니셨다, 그분은 자신의 고난을 통해 평화를 가져올 왕이셨다. 그래서 예수님은 평화스러운 입성을 선택하셨다.[14]

그러나 유월절을 보내기 위해 예루살렘에 모여든 군중들[15]은 예루살렘성에서 예수님을 맞으러 나왔다. 놀라운 일이 곧 일어나리라는 기대와 흥분으로 온 성이 진동했다. 군중의 대부분은 예수님이 예언(사 62:11; 슥 9:9)의 성취인 줄 인식하고, 겉옷을 길에 펴며, 나뭇가지를 길에 깔고, 승리의 상징인 종려나무 가지를 흔들었다. 그들은 "호산나 찬송하리로다 주의 이름으로 오시는 이 곧 이스라엘의 왕이시여"(마 21:9; 막 11:9-10; 눅 19:38; 요 12:14)하고 외치기 시작했다. 그들은 승리의 왕이 마침내 로마의 통치에서 해방하러 왔다고 생각했다. 그들은 주의 이름으로 오시는 이가 이스라엘의 왕이라고 믿었다. 그리하여 그들은 유대인의 왕의 도래를 환호하며 맞이하고 있다고 생각했다. 그들은 예수님을 이스라엘

---

13 이를 많은 학자들은 'Triumphal Entry'라고 주석한다. 이러한 개선행차는 그리스, 로마 등 고대 사회에서는 전쟁에 출전했던 왕이나 전쟁 영웅들이 입성할 때 벌이던 행사였다. 예수님의 예루살렘 입성 때 이들이 보인 모습은 'Royal Welcome'으로 정치적으로 뜨거운 폭발력을 지닌 것이었다, Burge, The NIV Application Commentary, 342.

14 Barton and Comfort, *John; Life Application Bible Commentary,* 250-251.

15 당시 예루살렘의 평상시 인구는 50,000명 정도였으며, 유월절 등 절기를 지키기 위해 전 이스라엘과 디아스포라 유대인들이 모일 때는 100,000–120,000명으로 추산된다고 하니, 예수님 예루살렘 입성 당시 군중의 환호를 과히 짐작할 수 있다. Burge, *The NIV Application Commentary,* 340–341를 참조하라.

의 이전 영광을 회복시켜 줄 민족의 지도자로 생각하고 있었다.[16]

그러나 예수님께서는 평화로운 예루살렘 입성을 선택하셨다. 그분은 자신의 행동을 통해 군중들의 흥분을 억제시키셨다. 군중들의 환호가 잘못된 생각에 기초한 것을 알았지만, 그들의 기쁨을 받아들이셨다. 예수님은 '왕 중 왕'으로 오셨지만, 군중들이 기대한 왕은 아니었다. 군중들은 눈앞의 역사적인 순간만 보고, 정치적인 메시야를 원했다.[17] 그러나 예수님께서는 영원한 구주(the Savior)로 남는 길을 걸어가셨다. 당시 사람들은 로마 지배와 압제라는 역사적 한계를 초월하여 바라볼 수 없었다. 그러나 예수님은 죄에게 인질로 잡혀있는 인류의 곤경을 보았다.

예수님의 생애를 보면 최소한 3번 정도 권력의 정점에 오를 수 있는 기회가 있었다. 그것도 본인이 원해서가 아니라, 백성들의 열화 같은 지지가 있어 권력기반을 강력히 갖출 수 있는 요인도 되었다. 그들은 예수님이 오랫동안 고대해오던 메시야라는 사실을 알고, '다윗의 자손'이라고 불렀으며, 즐겁게 소리 높여 '호산나'(지금 우리를 권하소서! 왕 만세!)하며 환호했다.

예수님은 이스라엘 백성들이 예루살렘으로 최대한 집결할 수 있는 때를 선택하셨다. 예루살렘은 거대한 군중이 그를 볼 수 있는 장소였고, 반드시 완수해야 할 자신의 임무를 선언하실 수 있는 곳이었다. 반면에 백성들은 로마에서 조국이 해방될 날이 가까웠다고 확신하였다. 군중들이 예수님을 이 예언의 성취로 인식한 것은 올바른 판단이었지만, 예수님의 왕권이 궁극적으로 어디를 향하고 있는지에 대하여는 무지했다. 그들은 선지자들의 예언에 귀를 막았고, 예수님의 실제적인 사

16 Barton and Comfort, *John; Life Application Bible Commentary,* 251.

17 Leon Morris, *The Gospel According to John, NICNT* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1995), 306-307.

명에 눈을 감았던 것이다. 예수님이 그들이 원하는 방향으로 이행할 의향이 없다는 사실이 명백해지자 군중들은 등을 돌렸다. 불과 며칠 후에는 예수님이 재판받기 위해 법정에 서셨을 때, "십자가에 못 박으라"고 소리치기에 이르렀다.[18]

여기서 '권력의 정점'이라 함은 최고의 리더십을 발휘할 수 있는 모든 자원이 집결된 자리이다. 그것을 차지하기 위해 골육상쟁과 온갖 권력투쟁, 권모술수, 파당과 경쟁이 일어난 것이 역사의 증언이다. 그러나 예수님은 인류 구원사명(요 1:12)을 완수하기 위해, 권력의 정점에 오르기보다 극한 고난의 십자가에 오르신 것이 리더십의 패러독스이다. 이는 기존의 모든 고정관념과 관습, 전통에 도전하는 변혁적 리더십의 모델이기도 하다.

예수님께서 집중하신 리더십의 핵심인 비전, 핵심가치, 사명선언은 다음과 같이 정리할 수 있다. 예수님의 생애는 이 셋에 초점이 맞추어 있으며, 이에 반하는 것은 모든 것을 거부하셨다. 그것이 아무리 큰 권력과 부와 명예를 제공한다 할지라도 단호히 거부하는 리더십 패러독스이다.

1. 비전: 인류의 구원과 풍성한 삶

   관련 성경구절: "내가 온 것은 양으로 생명을 얻게 하고 더 풍성히 얻게 하려는 것이라"(요 10:10).

   "인자가 온 것은 잃어버린 자를 찾아 구원하려 함이니라"(눅 19:10).

2. 핵심 가치: 섬김과 대속

18 Ian Boxall, *Discovering Matthew* (London: SPCK, 2014), 149-150.

관련 성경구절: "인자가 온 것은 섬김을 받으려 함이 아니라 도리어 섬기려 하고 자기 목숨을 많은 사람의 대속물로 부려 함이니라"(마 20:28; 막 10:45).

❸ 사명선언: 교육, 전도, 치유

관련 성경구절: "예수께서 모든 도시와 마을에 두루 다니사 그들의 회당에서 가르치시며 천국 복음을 전파하시고, 모든 병과 모든 약한 것을 고치시니라"(마 9:35).

"주의 성령이 내게 임하셨으니 이는 가난한 자에게 복음을 전하게 하시려고 내게 기름을 부으시고 나를 보내사 포로된 자에게 자유를, 눈먼 자에게 다시 보게 함을 점파하며 눌린 자를 자유롭게 하고 주의 은혜의 해를 전파하려 하심이라 하였더라"(눅 4:18–19).

3. 성품의 패러독스: 서번트 리더십

예수님의 전반적인 성품은 '온유와 겸손'(마 11:19)으로 표현할 수 있다. 이 두 성품은 가장 귀중한 덕목이지만, 가장 갖추기 힘든 덕목이기도 하다. 이런 성품은 예수님이 '상처입은 치유자, 상처입은 리더'였기에 가능했다. 예수님의 생애는 상처투성이었다. 어린 시절부터 목수일을 배우면서 입은 크고 작은 상처부터 마지막 십자가에 못박히실 적에 입은 가장 큰 상처에 이르기까지 육체적인 상처는 말할 것도 없다. 또 정신적인, 영적인 상처도 감당하기 어려울 만큼 깊고 컸으며, 그것을 잘 승화하여 '온유와 겸손'의 성품을 형성하였다고 할 수 있다. 그리고

이 두 성품은 예수님 리더십의 가장 큰 특징인 서번트 리더십으로 발전했다. 본고에서는 그의 성품형성에 미친 요인(상처)들을 아주 제한적으로 두 가지만 다루고, 그의 성품과 서번트 리더십에 관한 것을 집중적으로 다루고자 한다.

먼저 예수님의 가장 큰 상처 중에 하나는 출생 비화에 따른 사람들의 몰이해와 조소와 경멸, 그리고 비웃음과 놀림을 들 수 있다. 그에 대한 가장 대표적인 예가 예수님이 고향을 방문하여 회당에서 가르쳤을 때 고향 사람들이 깜짝 놀라 질문한 것과 그들의 반응에 주목할 필요가 있다.

> "이 사람이 마리아의 아들 목수가 아니냐 야고보와 요셉과 시몬의 형제가 아니냐 그 누이들이 우리와 함께 있지 아니하냐 하고 예수를 배척한지라"(막 6:3).

고향 사람들의 절정에 이른 비난, 냉대와 불신앙의 모습이다. 제도권의 학교 교육도 받지 않고, 랍비 복장도 하지 않고, 아주 평범한 목공 훈련 정도 받은 그에게[19] 가르침을 받는다는 것은 고향 사람들에게 자존심 상하는 일이었다. 특히 당시 부계사회인 유대 풍습에서는 당연히 부친의 이름을 쓰기 마련이었다. 그런데, 그의 출생 비밀과 성장과정을 알고 있는 고향 사람들이 모친의 이름을 앞에 붙여 "마리아의 아들"이라고 한 것에 주목할 필요가 있다. 이는 예수님의 아픈 상처를 다시 할퀴는 행위였고, 저주에 가까운 욕설과 비난이었으며, 최악의 명예훼손

19 William L. Lane, *The Gospel of Mark; NICNT* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1974), 201.

이었다.[20] 문제는 이런 치욕스런 논란이 예수님의 어린 시절부터 공생애 사역기간 내내 따라다녔다는 사실이다. 특히 예수님이 자신의 신적 정체성에 대한 논쟁할 때, 당시 종교 지도자들은 예수님을 거짓 메시야에 불과하다고 여겼다. 그들은 예수님을 육체를 따라('사람이 정한 기준에 따라', '눈에 보이는 대로') 판단하고 있었다(요 8:15). 예수님은 이전부터 계속 이들을 향해 "외모로 판단하지 말라"(요 7:24)고 하셨다.

이는 예수님의 자기 진술(self-reference) 당시 이들과 논쟁에서 극명하게 드러난다. 예수님이 "나를 보내신 아버지도 나를 증언하느니라"(요 8:18)고 하자, 바리새인들은 "네 아버지가 어디 있느냐?"(요 8:19) 하면서 일제히 야유를 퍼부었다. 그러면서 ('요셉의 아들 예수'라는 대답을 기대하며) "네가 누구냐?"(요 8:25/ '네 이름이 무엇이냐?')하며 질문공세를 했다. '인자(the Son of Man)'라고 대답하시자, "우리 아버지는 아브라함이다"(요 8:39)라고 응수했다. 다시 예수님께서 "아브라함의 자손이라면 나를 죽이려 하지 않을 것이다"(요 8:33-40)라고 하셨다. 그러자 이들은 "우리는 적어도 음란한 데서 나지 않았다"(요 8:41)하며 당시 예수님의 출생비화에 대한 떠도는 근거없는 유언비어 최악의 모독을 퍼부었다.[21] 드디어 예수님께서 "나와 아버지는 하나다"(요 10:30)라고 선언하셨을 때, 이들이 돌로치려고 하는 것도 예수님에 대한 이런 선입견이 근저에

---

20 '마리아의 아들'이라고 한 것에 대해 많은 설교자들은 요셉이 일찍 사망하여 그렇게 표현했다고도 한다. 그러면서, 요셉과 마리아의 나이 차이가 상당했을 것이라고 하는 등의 주장도 한다. 그러나 그 근거는 희박하다. 부친의 사후에도 자녀들은 부친의 이름을 따라 썼던 것이 당시 관습이었다. '마리아의 아들'이라 표현한 것은, '아비도 근본도 없는 사생아'라는 식의 심한 욕설이었으며, 심지어 마리아가 당시 로마 군인의 '성폭행 혹은 매춘으로 낳은 아이'라는 풍문까지 돌고 있을 정도였다. 이에 대하여 더 자세한 내용은 David Instone-Brewer, *The Jesus Scandals* (Oxford: Monarch Books, 2012), 16-21; Larry W. Hurtado, *Mark* (Grand Rapids: Baker Publishing, 1989), 92; Lane, *The Gospel of Mark, NICNT*, 203을 참고할 것.

21 Instone-Brewer, *The Jesus Scamolals,* 19.

흐르고 있었기 때문이었다.[22]

이런 예수님의 출생과 성장배경은 소외된 계층, 여성, 특히 윤리적 지탄의 대상이 된 여성에게도 긍휼한 마음(성품)을 갖는 요인이 되었음을 이해할 수 있다. 단순히 드러난 외모, 언행, 직업 등으로 판단하기엔 그 사람의 인생 여정에 말못할 복잡한 사연과 사건이 씨줄과 날줄처럼 얽혀있기 마련이다. '처녀 마리아의 임신'에 대하여 이해하고 품어준 사람이 가족과 제사장 사가랴 부부, 약혼자 요셉 등 모두를 합쳐도 몇 사람이나 될까? 그랬기에 "외모로 판단하지 말라"고 하시며, 단 한 마디로 평가하고 분석하기보다 온유와 사랑으로 돌봄과 섬김으로 접근하는 것이 예수님 리더십의 진수이고 패러독스이다.

또 예수님의 성품에 영향을 미친 요인은 '군중과 함께 하는 삶'을 들 수 있다. 그는 당시 지배계층인 산헤드린 공의회원도 아니었고, 바리새인도 아니었다. 순회하며 가구를 고쳐주는 육체 노동자로 서민의 삶과 노동의 가치, 나환자를 비롯한 장애자, 세리, 과부와 윤락여성, 사마리아인 등 사회의 소외자들(outsiders)의 상한 마음을 누구보다 잘 이해한, 소위 '상처입은 치유자'였다. 예수님의 가르침에 귀기울였던 사람들도 당시 고급 정치 종교 지도자들보다는 이들이 절대 다수를 이루고 있었다. 그런 탓에 그의 가르침은 불학무식의 사람들도 쉽게 이해하기 쉬운 일상 생활속의 비유가 주종을 이루었다. 눈에 보이는 모든 만물을 시청각 교재로 사용한 그림언어(image language)으로서 서민들의 애환과 농경사회의 짙은 땀 냄새가 배어있다. 예수님은 권세가나 종교 지도자들에게는 "독사의 자식들"(눅 3:7), "회칠한 무덤"(마 23:27), "이스라엘 선생으로서 이러한 것들을 알지 못하느냐"(요 3:10)고 추상

22 Burge, *The NIV Application Commentary,* 296.

처럼 호통칠만큼 당당했다. 그러나 예수님의 공생애 대부분은 가족과 이웃으로부터 멸시받는 환자와 장애자들을 보호하며, 안식일도 개의치 않고 치료했으며, 사회의 약자들을 변호함으로서 단순한 관념적인 자비와 사랑이 아니라 구체적이고, 실제적인 은혜와 박애였다.

이러한 성품은 형용모순의 극치라 할 수 있는 '서번트 리더십'(servant leadership)[23]이란 리더십 패러독스에서도 잘 드러난다. 이 두 모순적인 합성어가 이룬 패러독스는 예수님의 공생애 내내 가르침과 삶으로 보여주신 리더십의 골격을 이루고 있다.

3.1 방해자 패러독스

리더에게 우선순위는 대단히 중요하다. 리더가 어떤 목표나 중요한 일을 추진할 때, 중간에 방해자나 방해물을 만나는 것은 아주 빈번한 일이다. 특히 리더의 위치는 섬김을 받기가 쉬운 자리이지, 사람들을 섬기는 것은 쉽지 않은 자리이다. 그것도 약자나 사회적 소외자나 지탄 대상일 때는 더욱 그러하다. 그러나 예수님은 자신의 비전(잃어버린 자를 찾는 일)을 성취하는 여정에서 적지 않은 방해가 있었고, 또 이를 다루시는 방법은 리더십의 모델이 되고 있다.

예수님께서 한 사람의 필요를 채워주고 계실 때, 다른 사람이 끼어들어 자신의 필요를 말하며 해결해 주기를 바라며 방해하는 경우가 많았다. 이때 예수님은 대부분 잠깐 멈추고 중간 끼어든 방해자들의 절박한 문제를 해결해주고 위로하셨다. 그리고 원래 일을 계속 진행하셨

---

23 사실 '서번트(servant: 종, 하인)와 리더십(leadership: 지도력, 통솔력)'은 한 인격에서 한꺼번에 발현되기 어려운, 함께 쓸 수 없는 형용모순의 극치이다. 그래서 리더십 학계에서는 서번트 리더십을 처음에는 '종의 리더십'으로 번역했다가, 너무 어색하여 최근에는 원문 그대로 '서번트 리더십'으로 쓰고 있다. 전문적인 학술용어가 필요하지 않는 교회 세미나 등에서는 이를 '섬김의 리더십'으로 번역하여 사용해도 무방하다.

다. 예수님은 결코 "내가 바쁜 게 안 보이느냐?" "나는 지금 아주 중요한 사람을 만나서 중요한 일을 해야 하니 다음에 와!" 하는 등의 말로 간절하게 요청하는 방해자들을 꾸짖지 않으셨다.

리더는 방해(자)로 여겨질 때, 사실은 하나님이 판에 박힌 일들을 깨뜨리거나, 그 방해(자)가 아니었다면 결코 알 수 없었던 변화와 혁신의 기회라는 사실을 깨닫는 것이 중요하다. 예수님의 경우 방해자는 대부분 다루기 쉽지 않은 사람들-나환자를 비롯한 장애자, 윤락여성, 세리 등-이었다. 그러나 예수님은 항상 '긍휼한 마음'으로 방해자들의 고질적인 문제를 해결하고 구원의 길을 열어 주셨다. 예수님이 행한 모든 일은 그분의 비전, 핵심가치, 사명선언에 일치했음을 알 수 있다.

방해자 패러독스의 좋은 사례는 모든 공관복음서에 기록된 야이로와 혈루병 걸린 여인을 만난 사건을 들 수 있다(마 9:18-26; 막 5:22-43; 눅 8:41-56).[24] 이 사례에서 예수님을 만난 두 사람은 여러 면에서 대조적이다.[25] 야이로는 회당장으로 회당 업무를 감독하고, 예배 사회를 맡았으며(눅 13:14), 그 사회의 유력 인사였다. 반면에 혈루병 걸린 여인은, 의식상 부정한 상태였기에(레 15:25-33), 회당에서 예배할 수도 없었다. 그녀와 접촉하는 사람은 부정하게 되기 때문에 평범한 사회적 관계도 갖지 못했다. 두 사람의 공통점은 예수님께서 그들의 특정 문제를 해결하실 수 있다는 믿음으로 나아온 것이다. 먼저 사회 유지인 야이로가 만인이 보는 데서 예수님 발 앞에 엎드려 거의 죽게 된 열두 살 난 외동딸을 고쳐달라고 다급하게 간청했다. 예수님은 그와 함께 가셨다

---

24 이하 진술되는 이 두 사례는 공관복음서의 내용을 종합하여 정리했다.

25 이 두 치유 사건은 여러 가지 면에서 대조적이며, 흥미를 자아내는 구조분석이 있지만, 본고의 논의와는 거리가 멀기에 생략한다. 상세한 것은 Joel B. Green, *The Gospel of Luke, NICNT* (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 1997), 343-349를 참조하라.

(막 5:24). 딸을 치유받을 수 있다는 사실에 야이로는 퍽 안심했을 것이다.

그런데 도중에 예수님은 치유받기 원하는 혈루병 걸린 여인 때문에 멈춰서셨다. 처음 이 여인은 군중 속에서 예수님 앞에 나서지도 못하고, 자신의 절박한 문제를 아뢰지도 못했다. 그러나 그녀는 예수님 옷에 손만 대어도 치유받을 것을 믿고 손을 대자 즉시 치유받았다. 열두 해 동안 괴롭히던 병에서 치유받은 그녀의 기쁨은 곧 두려움으로 바뀌었다.[26] 예수님께서 가던 길을 멈추고 돌아보며, "누가 나를 만졌느냐?"고 물으셨다. 물론 예수님은 이미 알고 계셨지만, 그녀의 믿음이 공개적으로 선포되길 원하셨다.[27] 여인이 손댄 이유와 즉시 치유받은 사실을 모든 사람 앞에서 간증했을 때, 예수님은 "딸아 네 믿음이 너를 구원하였으니 평안히 가라"(눅 8:48)고 하셨다. 이 말씀이 중요한 것은 예수님께서 지상생애 중 유일하게 "딸"이라고 지칭한 여성이다. 병들었던 한 여성을 가족으로, 부드럽고 따뜻하게 환영해 주신 것이다.[28]

이 여성과 이렇게 시간을 보내는 시간은 길어졌고, 야이로는 빨리 이 여인과의 상황이 끝나길 초조하게 기다렸다.[29] 그때 방금 그 딸이 죽었다는 전갈이 왔다. 이런 경우 사람들은 대부분 딸의 죽음이 이 여성 때문에 예수님이 지체하셨기 때문이라고 탓하며, 이 여성을 '희생

---

26 Bentley, *Saving A Fallen World,* 132-133.

27 Green, *The Gospel of Luke; NICNT,* 349.

28 예수님께서 이 여성을 '딸'이라고 부르시며 부녀관계를 드러낸 것은, 혈육에 근거한 딸이 아니다. 마가복음 3:31–35에서 정리한 가족의 개념을 "누구든지 하나님의 뜻대로 행하는 자가 내 형제요 자매요 어머니"(막 3:35)라는 사실을 확증해 주시는 것이다. 예수님께서는 믿음으로 손을 댐으로써 이미 그 여성이 아버지의 뜻대로 행한 것으로 보신 것이다. 이에 대해 상세한 것은 Green, *The Gospel of Luke; NICNT,* 349; Ronard J. Kernaghan, *Mark, The IVP New Testament Commentary Series* (Nottingham: IVP, 2007), 110-111을 참조하라.

29 R. T. France, *Mark, Doubleday Bible Commentary* (NY: DBC, 1998), 70.

양'으로 삼아 원망하기 마련이다.[30] 그러나 야이로가 그들에게 대답하기도 전에 예수님은 "두려워말고 믿기만 하라"(막 5:35)며 놀라운 확신의 말씀을 하셨다. 여기서 예수님의 서번트 리더의 진면목이 볼 수 있다. 확신을 주시는 예수님 말씀은 그의 집까지 끝없어 보이는 길을 걸어가는 동안 줄곧 야이로를 안심시키고 힘을 북돋워 주신 것이다. 긍휼을 베푸는 리더로서, 끝까지 위로와 격려로 동행한 서번트 리더이다. 마침내 그 딸을 살리며, 그들의 가장 심각한 문제를 해결해 주신다.

여기서 서번트 리더인 예수님의 모습을 탐구하면서 간과하지 말아야 할 것은 '방해자(혈루병 걸린 여인) 패러독스'이다. 일반적으로 리더십의 우선순위라면 분명히 선착순으로 보아도, 인물의 중요도로 보아도 야이로의 일을 우선적으로 처리하는 것이 훨씬 효과적이다. 특히 야이로는 지역의 고위 인사임에도 예수님의 자존심을 한껏 세워줄만큼 군중이 보는 데서 발 앞에 엎드려 청원한 인물이었다. 앞으로 예수님께서 사역하시려면 회당도 사용하실 일도 빈번할 터였다. 그렇다면 야이로 같은 인물과 친밀한 관계에 있으면 얼마나 효율적일 것인가? 그럼에도 예수님은 일반 상식과 리더십의 고정관념을 뒤집는 모습을 보여준다. 그것은 그분의 비전과 핵심가치, 사명선언이 분명했기 때문이다.

3.2 역할 바꿈의 패러독스

예수님 리더십의 패러독스의 진수는 '수건과 대야' '세족식' 등으로 표현되는, 최후의 만찬장에서 제자들의 발을 씻기신 사건이다. 예수님과 제자들 사이에 리더십과 관련하여 가장 큰 아이러니는 예수님이 그토록 강조한 '서번트 리더십'의 원리를 제자들은 최후의 만찬석에 이르

30 Donald English, *The Message of Mark, BST* (Leicester: IVP, 1996), 113.

기까지 철저히 역행했다는 사실이다. 여기서 먼저 예수님께서 서번트(종)로서 리드하신 7가지 원칙과 절대로 타협할 수 없는 3가지 명령을 정리하도록 한다.

❶ 예수님의 서번트 리더십의 7가지 원칙[31]

예수님은 자신을 낮추고 하나님이 높아지시길 원하셨다
예수님은 지위를 구하지 않고 하나님의 뜻을 따르셨다.
예수님은 종이 되는 것은 큰 자가 되는 것이며, 첫째가 되는 길이라고 정의하셨다.
예수님은 자신이 하나님의 아들임을 믿으셨기 때문에 다른 사람들을 섬길 수 있으셨다.
예수님은 다른 사람의 필요를 섬기기 위해 상석을 떠나셨다.
예수님은 리더로 부른 사람들과 책임과 권위를 나누셨다.
예수님은 세계를 향한 비전을 수행해 나갈 팀을 조직하셨다.

❷ 예수님의 타협할 수 없는 명령[32]

크고자 하면 섬기는 자가 되어야 한다.
첫째가 되려면 섬기는 자가 되어야 한다.
으뜸이 되기 원하면 우리는 반드시 예수의 본을 따라야 한다.

이 원칙과 명령들은 공생애 3년 동안 예수님께서 친히 역할 모델이 되셔서 보여주신 모습이다. 또 예수님의 제자훈련 핵심사항이기도 하다. 아이러니한 것은 그렇게 예수님의 육성을 듣고, 반복적으로 훈련받

31 C. Gene Wilkes, *Jesus on Leadership-Timeless Wisdom on Servant Leadership* (Carol Stream: Tyndale House Publishers, 1998), 11-12.

32 Ted Engstrom and Paul Cedar, *Compassionate Leadership* (Grand Rapids: Baker Books, 2006), 22-23.

고, 본을 보았으면서도 제자들은 예수님의 십자가 처형 전날까지도 치열한 권력투쟁이 있었다는 사실이다. 주지하는 대로 제자들 그룹에서 가장 두드러진 사람은 베드로, 야고보, 요한이었다. 변화산 사건을 비롯하여, 복음서의 중요한 사건에서 이 세 제자는 늘 예수님과 함께 있는 모범생들이었다.

여기서 야고보와 요한은 자타공인하는 예수님의 수제자 베드로를 제거하려는 교묘한 음모를 꾸미고 있음을 본다. 그 전략에 바로 예수님의 이모이자 그들의 모친인 살로메(마 27:56; 막 15:40, 16:1; 요 19:25)까지 동원된다. 살로메를 통해 예수님께 청원하여 베드로를 제외한 자기들만의 권좌를 확실히 정해두고자 시도했다. 참으로 기막힌 권모술수이다. 그들은 하나님 나라에서 가장 큰 영예를 누릴 자격이 '당연히' 있다고 확신했다. 그들은 형제로서, 이종사촌인 그리스도 바로 곁에서 영원히 '함께 있고자' 했다. 한 마디로 예수님의 열두 제자로 선택받은 그 자체의 엄청난 특권, 하나님 나라의 가르침을 위탁받은 거룩한 사명보다 '첫째 자리' 혹은 '최고 영예'에 대한 욕구가 훨씬 컸다. 이들 세 모자에 대한 술수와 책략을 꿰뚫어 본 제자들과 함께 앉은 그날 밤 만찬석은 일촉즉발의 긴장감으로 팽팽했다.

이때 예수님께서는 자신의 운명에 대해 확신하며, 제자들에게 관심을 집중하셨다. 스스로 그들의 종이 되는 것과 그들이 서로 섬기는 것이 무엇을 의미하는지 보여주셨다.[33] 기꺼이 스스로 '하나님의 형체'를 벗고 '종의 형체'를 취하셨다(빌 2:5-6). 예수님께서는 앞치마를 두르시듯 수건을 가져다 허리에 두르셨다. 그리고 보통 종들이 할 일을 하심으로써 자신을 낮추셨다. 그 일을 가장 하지 말아야 할 분이 첫 자원자

33 Barton and Comfort, *John; Life Application Bible Commentary*, 272.

가 되셨다. '리더급'에 속한 사람이라면 으레 "그건 종들이나 할 일이다" "다른 사람에게나 시키세요"하는 것이 당연한 반응이기 마련인데, 얼마나 파격적인 패러독스인가?

예수님은 서번트 리더십의 귀감이 되셨으며, 제자들에게 섬김의 자세를 보여주셨다. 그 당시 집에 들어갔을 때 손님의 발을 씻겨주지 않는 것은 손님 접대를 하지 않는 것으로 인식되었다(눅 7:44). 발을 씻겨주는 일은 손님이 도착했을 때, 그 가정의 종이 해야 하는 직무(삼상 25:41)로서, 비천한 일이었다. 제자가 스승의 스승의 발을 씻겨 줄 수는 있지만, 그 반대는 있을 수 없는 일이었다. 예수님의 이 독특한 행위는 주님이요, 스승이신 예수님께서 제자들을 위해 하셨다는 사실이다. 예수님은 비천한 종이 하듯, 수건을 허리에 두르고 제자들의 발을 씻긴 다음 닦아주셨다.

이 모습은 바로 제자들이 새 왕국에서 가장 높은 지위를 차지할 것인가로 술책을 쓰며, 서로 긴장이 채 풀어지지 않은 때에 이루어졌다. 예수님은 다툼과 교만의 치료법으로 '겸손한 리더십'의 정수를 보여주셨다.[34] 겸손한 리더십은 바로 서번트 리더십이다. 하나님 나라에서 가장 특권있는 자리를 추구하는 제자들의 자세(요 20:20-30)와 "가장 큰 자"로 여겨지기를 바라는 그들의 욕망(막 9:33-34, 10:35-44; 눅 22:24-30)과 예수님의 서번트 리더십은 대조적이다. 교만과 경쟁으로 서로 비교하며, 자리 다툼으로 얼룩져가는 제자들 그룹에 '서번트'라는 역할바꿈의 패러독스를 통해 그것이 가장 유익한 해결방법임을 제시하셨다.

서번트 리더십의 가장 중요한 요점은 예수 그리스도를 순종하고 닮아가는 것이다. 이는 바로 "아무 일에든지 다툼이나 허영으로 하지 말

34 Barton and Comfort, *John; Life Application Bible Commentary,* 273

고 오직 겸손한 마음으로 각각 자기보다 남을 낫게 여기고"(빌 2:3), 온유하고, 겸손한 마음으로 예수님을 따르는 것이 실천방안이다. 이는 당시 유행하던 전제군주형, 관료형, 독단형 등의 권위형 리더십 유형과 정반대되는 리더십 패러독스이다.

4. 관계의 패러독스: 목자 리더십

리더는 비전을 실현하기 위해 요구되는 '관계의 네트워크'를 세워나갈 수 있어야 한다. 아무리 뛰어난 리더라도 혼자서는 비전을 완수할 수 없다. 리더는 팔로워와 함께 조직(공동체)을 비전에 따라 세워간다. 리더가 가장 영향을 끼치는 도구는 그가 이끄는 팔로워들과 세운 '관계'이다. 리더가 아무리 훌륭한 성품을 지니고, 동기유발을 일으키는 비전을 가졌어도, 팔로워들과 함께 비전을 완수하는 데 필요한 관계를 유지할 능력이 없다면 리더의 자리는 유지하기가 쉽지 않다. 리더의 능력은 대부분 팔로워들이 리더를 따르도록 '격려'(명령이 아닌)하는 방식으로 그들과 관계를 형성하는 능력에 달려있다.

예수님은 하나님 나라가 관계 위에 세워진다고 가르쳤다. 대개 크리스천들은 교리와 신학을 신봉하는 반면, 이러한 '관계 이슈'들을 믿음이나 리더십의 핵심으로 여기지 않았다. 사실 세상의 모든 종교와 기독교를 구별하게 하는 것은 신자의 믿음이 관계에 기반을 두고 있다는 사실이다.[35] 예수님은 가장 중요한 계명이 무엇이냐는 질문에 조금도 머뭇거리지 않고, "주 너의 하나님을 사랑하라 .... 네 이웃을 네 몸과

35 Myles Munroe, *Becoming a Leader* (New Kensington: Whitaker House, 2009), 194.

같이 사랑할 것이니라"(마 22:37-39)라고 하셨다. 예수님께서는 하나님과 수직적인 관계, 이웃과의 수평적인 관계를 말씀하셨다. 즉 '관계의 문제'는 영적인 문제이며, 종교적인 희생보다 우선되어야 함을 제시준다. 크리스천 리더는 건강한 '관계형성의 예술'을 터득하지 못한 채 자신의 삶이 성공적이라고 판단해서는 안된다.[36]

예수님께서 가르치고, 삶으로 보여주신 또 하나의 관계는 '목자와 양'(양의 문, 선한 목자)의 관계이다(10:1-18). 특히 목자 리더십과 관련해서는 신구약 성경에 가장 풍부하게 소개되고 있는 모델이다. 본고에서는 관계 패러독스와 관련하여 "내 양을 알고 양도 나를 아는 것"(요 10:14)과 일 잃은 한 마리 양을 찾기 위한 목자의 노력(마 18:12-14; 눅 15:4-5)을 들 수 있다.

4.1 야고보, 요한과의 관계 패러독스

예수님이 이 지상에서의 사역을 완수하기 위해 예루살렘으로 가시는 장면이 예수님의 리더십에서 많은 것을 시사해준다.

"예루살렘으로 올라가는 길에 예수께서 그들 앞에 서서 가시는데 그들이 놀라고 따르는 자들은 두려워하더라 이에 다시 열두 제자들을 데리시고 자기가 당할 일을 말씀화하여 이르시되"(막 10:32).

이 때 예수님은 제자들 앞에서 서서 예루살렘으로 가시는 중이었다고 기록한다. 리더는 리드하는, 즉 팔로워들에 앞장 서서 가는 사람이다. 반면에 예수님께서 예루살렘으로 가고자 결정하시자 가장 가까운 열두 제자들은 두려워했다(놀랐다)고 한다. 왜 제자들은 두려워하고 놀랐을까?

---

36 Ki-Tae Song, *Leadership Principles* (Sydney: Alphacrcis College Workbook, 2019), 82-83

이때쯤 예수님의 사역에 반대하는 무리가 많이 생겨났다. 제자들은 예수님과 당시 종교 지도자들 사이에 일어나는 치열한 논쟁을 지켜보았다. 그리고 장차 예루살렘에서 위험한 일들이 발생할 것이라고 예측했다. 예수님께서 예루살렘을 향해 가면서도 계속 능욕과 침 뱉음, 채찍질 당하고 마침내 죽임 당할 것을 말씀하셨기 때문이다(막 10:33-34).

그러나 예수님께서 지상에서의 사명 완수를 위해 예루살렘행을 결단하셨다. 이처럼 리더는 고도의 위험성 앞에서도 대담한 결단을 한다. 그리고 팔로워들은 장래 일어날 일들을 예측하며 불안해하고, 두려워하는 경우가 많다. 특히 이들은 예수님과 종교지도자들 사이의 갈등이 목숨을 건 결말로 이어지지 않을까 두려워했다. 그러나 예수님은 리더로서 그분의 의도를 명확히 밝혔다. 현실에 대해 명확한 정의를 내려주는 것이 리더의 첫번째 책임이다.[37] 예수님께서는 제자들에게 다시 한 번 진리를 천명함으로써 그분의 지상 사역의 본질을 정의해 주셨다. 예수님은 그분의 사명과 사역을 알았고, 하나님의 시간을 믿었으며, 이 둘이 일치했을 때 행동에 옮기셨다. 즉 예루살렘으로 가는 것이 그분의 삶에 대한 하나님의 계획을 완성하는 길임을 아셨던 것이다.

이처럼 탁월한 리더는 현재를 읽는 능력을 키워서 미래에 일이 어떻게 진행될지 예측할 수 있다. 또 탁월한 리더는 현재의 상황을 직시하고, 다른 사람이 볼 수 없는 통찰력으로 미래 일어날 일에 대한 '잠재 시나리오'를 작성할 수 있다.

예수님이 예루살렘에서 일어날 일을 잠재 시나리오로 밝히자, 제자들 중 두 명은 오히려 그 상황을 이용하려고 했다. 바로 야고보와 요한이었다. 이들은 자기들의 리더인 예수님과 강력한 유대감을 형성하고

37 Max DePree, *Leadership Is An Art* (NY: Doubleday, 1989), 9.

있었다. 이들과 예수님의 솔직한 관계는 야고보와 요한의 요청에서도 알 수 있다.

> "선생님이여 무엇이든지 우리의 구하는 바를 우리에게 하여 주시기를 원하옵나이다"(막 10:35).

이들의 노골적이고 뻔뻔한 요구에 다른 제자들은 경악했다. 그런데 놀랍게도 예수님은 이들의 무례한 요구를 책망하지 않는다. 그것은 이들이 리더인 예수님과 흉허물 없이 너무 편하게, 어떤 대화든지 제한 없이 할 수 있는 관계였다는 반증이기도 하다. 두 제자의 이런 요구는 예수님과 솔직한 관계를 보여준다고 할 수 있다. 목자 리더십과 관련하여 목자와 양의 친밀함, 양이 목자의 음성을 듣고 구별하는 정도에 이른다고 할 수 있다. 그리고 이 제자들은 단지 하나님께서 사랑하시는 자들의 마음에 원하는 바에 관해 예수님께서 가르쳐 주신 대로 행동했을 뿐이다. "내 이름으로 무엇이든지 내게 구하면 내가 시행하리라"(요 14:14)는 말씀에 따라 야고보와 요한은 예수님을 믿었고, 진정으로 원하는 것을 밝히며 구했다.

예수님은 "너희에게 무엇을 하여 주기를 원하느냐?"(막 10:36)라고 하며, 서번트 리더로서 팔로워들의 진솔한 요구를 경청하셨다. 예수님께서는 그들을 한심하다고 생각하지 않으셨다. 오히려 그들의 요구를 정확히 알기를 원하셨다. 비록 야고보와 요한의 요구가 터무니없는 것이었지만 예수님은 일언지하에 거절하거나 무시하지 않으셨다. 예수님은 "그건 잘못된 발상이야"하며 책망하거나 여러 사람들 앞에서 면박을 주면서 모욕하지 않으셨다. 그들이 무엇을 원하는지 열린 마음으로 이해

하려고 기다리셨다. 즉 예수님은 이런 비상식적인 요구까지 인내하면서 이해할 정도로 야고보와 요한과 친밀한 관계를 갖고 있었다.

대인관계는 리더십에서 사람을 이끌어 가는데 가장 중요한 덕목일 뿐만 아니라 전부라 해도 과언이 아니다.[38] 대인관계가 좋을 때 리더와 팔로워 간에 신뢰감이 형성될 수 있다. 서로 깊은 신뢰감이 있을 때, 리더는 더욱 효과적으로 리드할 수 있다. 어떤 조직체나 공동체든 리더에게 가장 가장 중요한 책임은 신뢰를 쌓는 것이다. 특히 팔로워의 입장에서는 신뢰할 수 없는 리더를 따르는 것은 큰 고역이 아닐 수 없다. 리더 역시 신뢰감 없이 리더십을 발휘할 수는 없다. 이처럼 모든 인간관계, 리더십의 기초에는 신뢰가 필요조건임을 감안한다면, 야고보와 요한의 요구는 그만큼 예수님과 개인적인 신뢰가 충분히 쌓여있음을 의미한다.

야고보와 요한은 예수님이 예루살렘으로 가겠다는 의도를 이해하고 있었다. 즉 하나님 나라를 세우려는 메시야의 사역이 거의 완성단계까지 이르렀음을 보이셨을 때, 이를 충분히 숙지하고 있었다.[39] 여기서 주목할 것은 이 두 제자가 예수님 말씀을 듣고, 또 사역의 한 부분이 되기 위해 예수님을 믿었다는 사실이다. 예수님의 고난에 대한 말씀을 듣고 항변했던 베드로(마 16:22; 막 8:32)와 달리 야고보와 요한은 예수님이 새 왕국의 왕좌에 앉으셨을 때의 일을 내다본 것이다. 베드로는 예수님이 어떤 메시야가 되실 것인가에 대해 완전히 이해하지 못했다. 그러나 야고보와 요한은 예수님이 어떤 왕좌에 앉아계실 것인가에 대해 완전히 이해하지 못했다. 이 두 부류의 잘못된 오해는 예수님의 교정

38 James MacGregor Burns, *Leadership* (NY: Harper & Row, 2011), 18

39 Wilkes, *Jesus on Leadership-Timeless Wisdom on Servant Leadership,* 70

을 받아야 했다.

야고보와 요한은 중대한 사건이 예루살렘에 일어날 것을 알았다. 그들은 흉허물 없이 친밀하게 지낸 예수님께 "주의 영광 중에서 우리를 하나는 주의 우편에, 하나는 주의 좌편에 앉게 하여 주옵소서"(막 10:37)라고, 너무도 자연스럽게 요청했다. 이들의 요청은 리더십에 관해 잘못된 인식을 보여준다. 사람들은 보편적으로 어떤 지위(직위)에 있으면 통솔할 힘이 있다고 생각한다. 그런 면에서 야고보와 요한도 하나님 나라에서 통솔할 수 있는 능력있는 자리가 바로 리더십의 위치라고 착각하고 있었던 것이다.[40]

그러나 더 높은 지위나 직위를 리더십과 동일시하면 안된다. 그런 것들이 리더십을 발휘할 기회는 만들어 주지만, 그 지위가 바로 리더라는 사실을 보증해 주지는 않는다. 예수님은 야고보와 요한의 '리더십에 관한 오해'를 지적하시면서, 이들의 오해를 차근차근 교정해 주신다. 이는 '목자 리더십'에서 목자가 모든 양의 상태를 정확히 아는 관계이다(요 10:14).[41]

먼저 "너희 구하는 것을 너희가 알지 못하는도다"(막 10:38)고 하셨다. 즉 예수님은 영광의 길로 가는 것이 아니라 고난의 길이며, 사명의 마지막 목표점이 십자가 죽음임을 아셨다. 그러니 이 땅의 권력과 지위에는 전혀 관심이 없었다. 그분의 유일한 목적은 고난받는 종, 즉 메시야로서 사역을 완성하심으로써 하나님께 영광 돌리는 것이었다. 그 영광의 보좌로 가는 길에는 배반, 수욕, 고문, 십자가 처형이란 극단의 고통이 놓여있다는 사실을 아셨다. 또한 죽으시고 사흘만에 부활하실 것

---

40 Tom Taylor, *Paradoxy: Coming to Grips with the Contradictions of Jesus* (Grand Rapids: Baker Books, 2006), 157-158.

41 John Phillips, *Exploring the Gospel of John* (Neptune: Loizeaux Brothers, 1999), 198.

도 아셨다. 야고보와 요한에게 하신 말씀을 통해볼 때, 이들은 리더의 사역이면서 동시에 본인들의 사역의 실체를 아직도 파악하지 못하고 있었다.

예수님은 야고보와 요한의 야망과 하나님 나라의 리더십에 관한 오해를 풀기 위해 질문하셨다. "너희가 나의 마시는 잔을 마시며, 나의 받는 세례를 받을 수 있느냐"(막 10:38). 이 질문은 고난과 죽음을 의미했다. 여기서 '잔'은 구약의 의미로 '고난'을 말한다. '세례'도 '고난'을 의미하는 성경적 표현이다. 예수님께서는 야고보와 요한에게 하나님 나라에서 예수님의 옆자리에 앉는 영광의 길 이전에 먼저 갈보리 길 즉, 고난을 통한 굴욕과 수치의 길을 기꺼이 걸어갈 수 있는지 물으셨다. 즉 영광의 자리에 앉으려는 야고보와 요한에게 그 야심과 야망보다 십자가의 길, 고난과 수치의 자리를 강조하셨다. 통솔하는 자리보다 기꺼이 순종하는 자리에서 더 온전하게 되는 관계의 패러독스를 제시하신다.

4.2 가룟 유다와 관계 패러독스

가룟 유다(이하 유다)는 '예수님의 열두 제자'라는 인류 역사상 두 번 다시 얻기 어려운, 모든 사람이 흠모할 만한 자리에서 중요한 일을 맡았던 소위 '행운아'였다. 그런 그가 예수님을 판 반역자가 되었다. 예수님이 최후의 만찬석상에서 제자들에게 "너희 중 하나가 나를 팔리라"(마 26:21; 요 13:21)고 하셨다. 이때 유다를 지목해 의심하는 제자가 아무도 없었다. 이는 그가 동료들에게도 의심 받지 않고, 오히려 신뢰받고 있었다는 반증이다. 그런 유다의 배신은 여러 면에서 조명할 수

있다. 그러나 본고에서는 상담심리적 측면으로 접근한 다음[42] 예수님의 관계 리더십을 해석하고자 한다.

정치적인 야망, 자기 위장술은 본능적으로 누구에게나 있기 마련이다. 그런데 유다는 유독 심했고, 피해의식도 상당했다. 나름대로 예수님께 걸었던 기대도 컸다. 예수님이 자기를 신뢰하여 돈주머니를 맡기실 정도면, 장차 예수님께서 큰 일을 하실 때 비중있는 역할은 할 수 있으리라 기대했다. 그런데 상황은 전혀 엉뚱하게 굴러갔다. 그렇게 믿었던 예수님에 대해 쓰라린 배신감을 느꼈다. 예수님의 평소 발언은 철저하게 비정치적이었다. 당시 로마 정부를 향하여, 로마 황제를 향하여 독설을 퍼부으며 민족의 독립운동을 주도할 수 있을 것 같기도 한데, 오히려 "가이사의 것은 가이사에게, 하나님의 것은 하나님에게"하고 계시니 유다는 정말 가슴이 답답했다.

거기에다 제자들 사이에서도 미묘한 위계질서와 서열의식이 생겨난 것을 부정할 수 없었다. 그는 회계담당으로서 앞으로 민족이 독립하면 부총리 겸 재경부장관 정도는 노리고 있었다. 그런데 예수님이 어디 비밀스런 장소에 가서 기도하시거나 변화산 같은 데서 놀라운 기적을 행사하실 때 보면 그게 아니었다. 그 제자 공동체 안에서는 타의 추종을 불허할 정도로 똑똑한 자기에게는 전혀 안중에 없었다. 오히려 베드로, 안드레, 요한, 야고보같은 유다의 눈에는 정말 별 볼일 없는 인물들만 데리고 다니는 것[43]을 보니 정말 한심한 생각이 들었고, 그때마다 쓰라린 배신감을 느꼈다.

'그래 나는 이 갈릴리 사람들 사이에서는 가룟 출신인 나는 출세할

---

42 이하 기술은 필자가 상담심리학적 측면으로 유다의 배신과정을 정리한 것이다.

43 예수님께서 베드로, 야고보, 요한 중심의 이너서클(inner circle)을 만드시고, 평소 이들에게 편파적으로 치우친 것에 대하여는 신학, 리더십학, 경영학, 상담심리학 등 여러 면에서 재조명할 필요가 있음.

수 없어! 아무래도 내가 줄을 잘못 섰나 봐. 이제라도 대제사장들 편에 줄을 팍 서 버릴까나 봐. 여기서는 장래성이 전혀 없어. 이 패거리 가운데 어느 누구 하나 마음 터놓고 이야기할 만한 친구도 하나 없잖아. 나는 여기 있어도 별 수 없어. 아니야. 그래도 이 예수 선생님이 대제사장들보다는 능력도 있잖아. 보리빵 다섯 개와 물고기 두 마리로 그 자리에 모인 2만 명 이상의 사람들을 다 먹이고도 몇 광주리나 남았잖아. 그때 사람들이 어떻게 했어? 바로 우리 선생님을 왕으로 추대하려는 자발적인 움직임이 있었잖아. 그래 조금만 더 참아보고 기다리자. 아직 대제사장들에겐 그럴만한 인물이 없잖아!'

유다는 예수님을 따라다닌 3년 동안 줄곧 이런 갈등 속에서 예수님에 대한 배신감, 동료 제자들에 대해서는 쓰라린 박탈감으로 좌절감을 느끼며 괴로워했다. 이제는 도무지 더 이상 참을 수 없었다. 간혹 스승인 예수님께서 죽음에 비장한 말씀을 하실 땐 독립운동 아니면 최소한 유대의 분봉왕 정도의 정치 권력을 차지하기 위해 투쟁하실 것으로 기대했는데, 전혀 아님을 발견했다. 오히려 흉악한 범죄자만 처형하는 십자가의 죽음을 말씀하니 뭔가 도무지 이해되지 않았다. 함께 있으면 자기도 역적처럼 몰려 십자가 처형으로 죽을 것같은 불길한 생각이 들었다. 그래서 자기의 기대를 배신한 스승 예수와, 평소 자기에게 관심조차 가져 주지 않던 이 갈릴리 출신 동료 제자들을 배신하기로 작정했다. 그렇게 마음이 정해지자 자포자기의 심정으로 당시 정치적, 종교적 권력을 마음껏 누리고 있던 대제사장들을 찾아가서 협상을 벌였다.

"나는 저 예수라는 랍비의 재정 담당 보좌관을 지낸 사람이오. 혹시 나를 어디서 본 적이 있소?"

"아, 그러믄요. 그런데 웬일이오?"

"내가 저 예수에 대한 모든 정보를 당신들에게 제공할 수 있소. 필요하다면 당신들이 저 예수라는 랍비를 처형하는 일이라 할지라도 협조할 수 있소. 단 돈이 되지 않으면 당신들과 하나도 협상할 수 없소!"

"당연하지요. 은 삼십이면 되겠소?"

"예, 좋소. 선금제로 합시다. 나도 명예와 생명을 걸고 하는 일인데 이 정도는 주장할 수 있다고 생각합니다. 그럼 지금 당장 줄 수 있겠소?"

"아무렴요. 지금 당장 드리리라. 여기 있소. 그런데 당신은 3년 동안 저 예수라는 청년을 따라다니다가 왜 이렇게 아무나 하기 어려운 '배신'을 하기로 작정했소? 무슨 동기라도 있습니까?"

"있다마다요. 저 집단에는 도무지 희망이 없어요. 한마디로 싹수가 노래요. 나도 처음 따라 다닐 때는 우리 유대 민족의 해방에 무슨 도움이 될 것같아 그를 추종했지요. 그런데 날이 가고 달이 갈수록 그런 기대를 안하는 게 좋겠더라구요. 오히려 당신들이 들으면 기절할 것 같은데, 나에게는 전혀 관심도 없는 시덥잖은 이야기만 하고 있잖아요. 나를 본 자는 아버지를 보았다. 나와 아버지는 하나다. 내가 곧 길이요 진리요 생명이다 하면서 말입니다. 그러니 이제 나는 저 사람을 팔아서 돈이나 만들어 여생을 좀 편안하게 살고 싶소."

"알았소. 그럼 가보시고, 적당한 시기에 그를 우리한테 넘겨주시오."

이렇게 엄청난 음모를 꾸미고 예수님과 제자들에게로 돌아온 유다는 마음이 착찹했다. 또 불안하기도 했다. 그러면서도 대제사장들과 맺은 계약을 실행하기 위해 언제 스승 예수를 넘길 것인가에 대해 호시탐탐 노리고 있었다. 이 사실을 예수님은 꿰뚫어보고 계셨다. 스승을 팔기까지 하면서 스스로 타락하기로 작정한 이 제자를 깨우치기 위해 참으로 무거운 마음으로, 민망하게 한 말씀 하셨다. 길 잃은 양이 끝까지 돌아오기(찾기를)를 바라는 선한 목자 리더십의 단면을 보어주신다.[44]

> "내가 진실로 진실로 너희에게 이르노니 너희 중의 한 사람이 나를 팔리라"(마 26:21).

다른 제자들은 마른 하늘에 날벼락같은 말로 들렸다. 하지만, 가룟 유다의 마음은 칼끝으로 후벼내는 것처럼 아프게 들렸다. 제자들은 서로 크게 근심하면서, '그 사람이 누군가? 혹시 나를 두고 아닌가?' 하는 맘에서 서로 서로 예수님께 여쭙기 시작했다. "주여, 나는 아니지요?(Lord, is it I?/주님, 접니까?)"(마 26:22) .

그런데 유다는 좀 독특하게 묻는다. "랍비여 나는 아니지요?(Rabbi, is it I?)"(마 26:25). 얼굴색 하나 변치 않고, 태연자약하게 연기하는 그의 모습을 보신 예수님은 상심하고 민망했다. 만일 그의 연기가 좀 서툴고 얼굴이 빨개지기라도 했으면, 그의 정체가 폭로되어 '주님, 죽을 죄를 지었으니 용서해 주십시오'하면서 회개할 기회를 얻기라도 했을 터였다. 나머지 열한 제자들이 아무도 눈치 채지 못할 정도였으면, 보통 사

44 Darrell L. Bock, *Luke; ECNT* (Grand Rapids: Baker Books, 1996), 1299-1300.

람으로는 전혀 해낼 수 없는 위장술이다.

만일 이때, "주님 어쩌면 제 마음을 그렇게 유리창을 들여다 보듯이 보셨습니까? 선생님 제가 사실은 이러이러한 이유로 선생님을 배신하고, 저 못된 대제사장들에게 팔아넘기기로 작정하고 이렇게 은도 받아 왔습니다. 선생님, 처분에 맡기겠습니다. 선생님 이 악한 일을 저지른 제가 다시 선생님 앞에 용서받을 수 없을까요?"하며 매달렸다면 스토리는 어떻게 전개되었을까? 그날 밤 그 자리는 새로운 회개와 용서의 밤으로 전에 없는 풍성한 밤을 경험했을 것이다. 서로 높은 지위를 차지하려고 긴장 관계에 있던 제자들도 예수님에게 그들의 죄를 고백하며 흐느꼈을 것이다.

"선생님, 가룟 유다가 그런 생각을 하고 그런 죄를 저지르게 된 것은 저희의 책임입니다. 저희가 평소 같은 동네 출신이 아니라고 그를 얼마나 못마땅하게 생각했는지 모릅니다. 늘 그를 무시하고, 소외시키려는 일치된 마음을 가지고 있었습니다. 선생님, 다시는 안 그러겠습니다. 유다의 죄는 바로 저희들의 죄입니다. 아니 이것은 유다의 죄가 아니라 100% 저희들의 죄입니다. 선생님 용서해주십시오."

또 베드로, 야고보, 요한처럼 예수님의 가장 큰 사랑을 받았던 제자들 가운데 어느 누가 "선생님, 저의 마음을 어쩌면 그렇게 잘 읽으실 수 있습니까? 저는 선생님이 저의 기대처럼 우리 민족 해방을 위해 헌신하지 않으실 것을 알자 하루에도 몇 번이나 선생님을 팔아서라도 제가 출세할 길이 안 열리나 하는 생각을 했는지 모릅니다. 민족과 국가를 위한다면서도 저 개인의 출세와 명예를 위해 선생님을 배반할 마음을 갖고 있었던 것을 용서해 주십시오." 했다면 훨씬 차원 높은 영적 성숙의 밤을 보냈을 것이다. 그런데 이들은 서로 간에는 마음이 잘 통

해 머리짓이나 하며 그 범인이 누구인지 예수님에게 알아보려고는 하지(요 13:24), 자신들의 허물을 돌아보려는 성찰은 하지 않고 있었다.

그러나 상황은 전혀 다른 방향으로 흘러가고 있었다. 예수님께서 사랑하는 제자들과 함께 최후의 저녁 식사를 하시려고 앉으셨다. 그리고 주변을 한번 쭉 살펴보셨다. 바로 옆에 앉아있는 가룟 유다에게 눈이 머물었다. 그의 태도가 불안정했다. 지금 유다는 마귀에게 붙잡힌 자가 되어 스승인 예수님을 팔아넘겨 줄 시간만 호시탐탐 노리고 있었다. 끝까지 사랑하시는 예수님의 그 사랑에 철저하게 대적하고 있는 것이다. 그러니 그의 행동거지 하나하나는 불안하기 짝이 없었다. 지금 자기에게 떠오르는 생각이 어떤 엄청난 결과를 가져올지도 모르는 채, 최후의 만찬 현장에 마지못해 앉아있는 유다의 모습을 보신 예수님은 드디어 식사하다 말고 일어서셨다(요 13:4). 예수님께서 유다를 보니 그에게서 아직 죄의 문제가 해결되지 않고 있는 것이 너무 마음이 아팠다.[45] 그래서 예수님은 보통 사람으로서는 상상할 수 없는 파격적인 방법을 쓰셨다.

> "겉옷을 벗고 수건을 가져다가 허리에 두르시고 이에 대야에 물을 담아 제자들의 발을 씻기시고 그 두르신 수건으로 닦기를 시작하여"(요 13:4하–6)

자신을 한없이 낮추시고, 또 낮아져서 이 사랑하는 제자의 종이 되어서라도 그가 빛의 자녀로 돌아오기를 바라셨다.[46] 성경의 앞 뒤 문

45 Joseph M. Stowell, *Following Christ* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995), 192.

46 Brennan Manning, *The Importance of Being Foolish* (NY: Harper Collins, 2005), 100.

맥과 여러 정황으로 볼 때 예수님 바로 옆에 앉아있던 유다부터 씻기신 것으로 추측된다. 깨닫지 못하는 것을 답답하게 여기면서 이후에는 깨닫겠지 하는 기대를 하며 씻기셨다. 그러나 예수님은 결코 깨닫지 못하는 이들을 향해 분노하거나 증오하지 않으셨다. 겸손히 인내하며 때를 기다리셨다. 특히 예수님은 유다를 향한 사랑을 끝까지 버리지 않으셨다.[47] 그를 향한 미련이 남아있었다. 그런데 그토록 황송하게 발을 씻어주시는 예수님의 자세 앞에서 유다는 무덤덤했다. 이미 마귀의 자녀에서 빛의 자녀로 돌아오기를 거부하고 있는 그는 예수님께서 베푸시는 이 세족에 무신경하게 반응했다. 아예 사탄의 자녀로 나서기로 작정한 뒤라 귀찮아했는지도 모른다. 그 뒤에 베드로를 제외한 다른 제자들도 예수님께서 발을 씻겨주셔도 유다가 그저 그렇게 반응하자 별로 심각하게 받아들이지 않고, 좀 쑥스럽지만 그냥 예수님께 발을 맡겼던 것같다.

예수님께서 유다의 발을 (맨 먼저) 씻기셨다는 사실은 리더십 패러독스에서 그동안 예수님의 가르침을 압축적으로 보여주는 모습이다. 예수님께서는 다음 날 아침이면 입맞춤으로 자신을 배신할 제자의 발을 씻기셨다. 자신을 유다가 종교 지도자들의 손에 넘겨줄 것과 결국 죽음으로까지 발전될 것을 알고 계시면서도 기꺼이 씻겨주셨다. 이렇게 하심으로써, "원수를 사랑하라"(마 5:43-44; 눅 6:27, 35)고 하신 자신의 가르침을 몸소 실천해 보이시는 이 상황은 충격적인 모습이다. 왕 중 왕이신 그분이 은 삼십에 자신을 이미 적의 손에 넘겨버린 자 앞에서 무릎을 꿇고 계신다. 두 사람은 이미 상황이 끝난 것을 알고 있었다. 두

47 Pat Williams, *Paradox of Power: A Transforming View of Leadership* (Orlando: Warner Books, 2002), 81.

사람 모두 사건의 결말을 알고 있었다. 예수님께서는 유다의 발을 건너뛰지 않으셨다. 아니 (제일 먼저) 적극적으로 씻어주셨다. 유다 역시 예수님이 십자가에 달리신 것을 보기 전에 구세주가 자기의 발 앞에 무릎을 꿇고 계신 모습을 보아야만 했다. 유다 앞에 무릎을 꿇으면서도 인간의 모든 한계를 뛰어넘는 사랑만이 자신을 적의 손에 넘길 자 앞에서 무릎을 꿇는 섬김이 가능함을 보여주셨다. 이 패러독스는 자신을 파멸시키려는 대적의 계획으로 인해 예수님의 비전과 핵심가치, 그리고 사명이 무너지는 것을 허락하지 않으셨기에 가능한 것이다.

서번트 리더에게 가장 큰 시험은 곧 배신할 사람의 발을 씻기는 것이다. 예수님은 섬기는 리더에게 주어진 가장 큰 시험을 통과하였다. 그러나 더 위대한 것은 바로 다음날 자신을 배신한 그 사람을 대신해 죽으셨기 때문에 예수님은 고귀한 것이다. 예수님과 유다의 관계에서 알수 있는 최대의 패러독스는, 서번트 리더십은 아무리 비합리적, 비이성적이라 할지라도 그 어떤 결과도 기꺼이 감수한다는 것이다. 예수님이 유다의 발을 씻기고도, 배신 당하고, 십자가에서 죽으신 것에 주목해야 한다. 즉, 서번트 리더는 자신이 원하는 바를 얻기 위해 발을 씻기는 것이 아니라, 섬김의 결과가 어떠하든, 그것이 설사 배신이라할지라도, 예수님의 보여주신 리더십의 모델이기 때문에 그렇게 하는 것이다.

5. 능력 전수의 패러독스: 멘토 리더십

리더십은 '지도(능)력'이며, 영향력이다. 리더는 말을 잘해서 리더가 아니다. 인격의 영향력이 있고, 팔로워에게 실력과 기술을 전수해줄 수

있는 능력이 있어야 한다. 아무리 좋은 성품과 비전, 지식과 사명이 있다 해도 그것을 실행할 능력과 전수할 실력이 없다면 그는 리더가 아니라 그저 사색가나 이론가, 지식인에 불과할 뿐이다. 리더십의 완성은 차세대에게 역량강화와 권한 위임(empower leadership)을 통해 다음 세대를 준비하는 것이다.[48] 리더가 떠난 다음에도 그 리더의 비전과 핵심가치, 사명, 과업을 차세대들이 발전적으로 이어 나가도록 준비하는 것이 리더십을 잘 마무리 하는 것이다.

이 능력전수과정을 멘토링[49]이라고 할 수 있다. 멘토링을 통해서 리더(멘토)는 뒤따라오는 사람(제자, 멘티, 프로테제)들에게 유산을 남겨 놓는 것이다. 문제는 '리더는 떠난 뒤에 무엇을 남길 것인가?'이다. 대부분의 사람들은 유언을 통해서 그 질문에 답하고자 한다. 그러나 정확히 말해 유언은 리더가 여러해 동안 축적해 놓은 것들을 처분할 뿐이다. 중요한 것은 '다음 세대에게 리더의 무엇을 전달할 것이냐?'이다. 리더가 인생의 무대에서 떠났을 때에도 여전히 그 과업(비전)을 하는 사람이 있어야 한다. 멘토는 하나님께서 주신 재능을 나누면서 한 사람이 다른 사람에게 영향을 끼치는 것이다. 멘토는 일생동안 계속되는 관계 속에서 멘티가 하나님께서 주신 일(비전, 사명, 재능, 달란트)을 발견

---

48 Gayle D. Beebe, *The Shaping An Effective Leader* (Downers Grove: IVP, 2011), 166.

49 멘토링과 제자훈련은 비슷한 부분이 많다. 종래 제자훈련방법은 교육적인 체계, 즉 교실이나 강의실에서 이루어지는 학습 분위기에서 이루어지고, 성경을 분석-해석하고 삶속에 적용하는 것이 주종이었다. 역할에 있어서 제자훈련이 가르치는 것이 핵심이라면, 멘토링은 가르치기보다는 인생을 나누는 것이다. 제자훈련은 '학습과정'을 갖고 서로 만나지만 멘토링은 '관계'를 가지고 만난다. 제자훈련은 지식을 획득, 전달하는 것을 목표로 삼지만 멘토링은 삶의 경험을 나눈다. 제자훈련은 제한된 시간을 요구하지만 멘토링은 평생동안 지속된다. 멘토링은 관계지향적이기 때문에 사랑이 많고 이해심이 많은 선배, 형님의 이미지라고 할 수 있다. 본격적인 제자훈련은 멘토링의 상황을 갖고 있다. 이것이 성경의 가르침이다. 예수님의 제자훈련방식은 교실 학습스타일이 아니라, 멘토링에 근접한 것이었다. 예수님은 그분과 함께 있게 하기 위해 제자들을 택하셨으며(막 3:14), 제자들을 통해 그분의 뒤를 이어 사역을 이어가기를 원하셨다. 본고에서는 예수님의 제자훈련과정을 '멘토링'의 개념으로 다루지만, 호칭은 '멘토-멘티'가 아닌, '예수님-제자'로 부르고자 한다.

하도록 도와주어야 한다. 그러므로 멘토링이란 우연히 일어나는 행위라기 보다는 의도적으로 관계를 통하여 사람을 세워나가는 것이다.

멘토(멘토링)에 대한 바램은 인간 내면에 잠재한 '더 깊은 것에 대한 갈망'과 궤를 같이한다. 영적 성숙을 바라는 인간의 기본적인 갈망은 다음 세 가지 질문으로 요약될 수 있다.

1. 하나님은 누구신가?
2. 나는 누구인가?
3. 나는 내 인생에서 무엇을 해야 하는가?

영적 형성 또는 영적 성숙은 이 세 가지 물음에 대한 자신의 답을 발견하는 과정이다. 영적 멘토링은 이 과정을 돕는 것이다. 하나님과 친밀감, 하나님 자녀라는 자기 정체성, 하나님 나라를 위한 사명을 발견하여 영적 형성을 도모하도록 돕는 것이 영적 멘토링이다. 멘토링의 궁극적인 목표는 리더십 계발이다. '리더십 계발'은 단순히 현 상태의 유지나 성장을 의미하는 것이 아니다. 리더십을 재생산하는 것이다. 멘티가 홀로 설 수 있도록 능력을 부여하는 것이다.

이런 대전제를 놓고 볼 때, 예수님의 멘토링은 패러독스로 점철되어 있음을 알 수 있다. 앞서 살펴본 대로 예수님은 공생애 내내 그렇게도 섬김, 낮아짐, 겸손, 작은 자에 대하여 강력하게 가르치고 모범을 보이셨다. 그렇지만 예수님의 십자가 처형을 앞둔 마지막 밤까지 가장 아끼던 제자들은 권력과 서열에 민감했다. 또 예수님께서 3년 반 동안 동고동락하며 가르쳤지만 종교 지도자들에게 팔아넘기고, 입맞춤으로 예수님이 누구신지를 일러바치기도 했다. 가장 유능했던 제자로부

터 배신 당하신 것이다. 수제자 베드로는 열두 제자들의 대변인으로서 결코 예수님을 부인하지 않겠다고 충성하고 맹세했지만(마 26:33-34; 막 14:29, 31; 눅 22:33; 요 13:37), 불과 몇시간만에 모른다고 저주하며 부인하기도 했다. 몇 년 전 그들은 예수님과 개인적인 만남 후 그분의 제자가 되고자 그들이 가졌던 모든 것, 즉 가족, 생업, 집과 삶의 방식 등을 다 버렸었다(막 1:18; 눅 5:11). 그러나 예수님이 체포 당하는 순간 하나같이 그분을 버리고 도망쳤다(마 26:56; 막 14:50). 이런 모습들만 보면 예수님을 멘토로서, 교사로서 성공한 증거라고 결코 말할 수 없을 것이다. [50]

그러나 예수님의 승천 이후 사도행전과 교회사는 예수님이 가장 완벽하게 '후계 생산 체제'를 구축한 것으로 평가하고 있다. "후계자가 없으면 성공이 없다"는 기본 신념아래 예수님은 사역 초기부터 후계 체제를 염두에 두었다. 그래서 공생애 시작과 더불어 미래의 리더들을 준비하고 양육하고 그들의 역량을 강화시키셨다.[51] 여기서 주목할 것은 예수님께서 미래 차세대 후보생들을 엘리트를 골라 '황태자 훈련'을 시키신 것이 아니라는 사실이다. 자신의 비전과 핵심 가치 사명에 충실할 지극히 평범한 사람들을 뽑으셨다. 그리고 이들을 후계자로 키우기 위해 소위 '리더십 단계 프로그램'을 가동하셨다. 이 과정은 실생활을 포함 3년 동안 계속되었다.[52] 여기에서 능력 전수 리더십의 패러독스를 읽을 수 있다.

---

50 John Garlock, *Teaching As Jesus Taught* (Springfield: Gospel Publishing House, 1966), 112.

51 Leighton Ford, *Jesus: The Transforming Leader* (London: Hodder & Stoughton, 1991), 282-283.

52 Ken Blanchard and Phill Hodges, *Lead Like Jesus* (Nashville: W. Publishing Group, 2005), 45-46.

5.1 제자 선택의 패러독스

예수님의 제자들을 분석해보면, 일류 선지학교 출신도, 랍비학교 출신도 없었다. 아무리 합리적, 이성적으로 분석해 봐도 이 12명에게 그 분의 위대한 과업을 맡기기에는 하나같이 적합판정을 받기엔 모자란다. 거의 쓸모없는 사람들이었다.[53] 만일 예수님이 이들을 제자로 뽑기로 작정하고, 적합성 여부를 인력평가연구원이나 경영컨설턴트에게 의뢰했다면 아래 글 정도로 회신을 해왔을 것으로 추측된다.[54]

> 나사렛 예수 귀하,
> 귀하가 의뢰한 열두 명의 이력서를 검토하며 심리테스트와 직업 적성검사, 그리고 이들의 성장 환경과 경력을 심층면접한 결과를 모아 본 연구원에 축적된 인력자원 데이터베이스 입력하여 다음과 같은 결과를 얻었습니다.
> 이들은 거의 모두 귀하가 새롭게 계획하는 공동체의 간부 사원으로서 자격은 턱없이 부족합니다. 단 한 명만 제외하고는 저학력에 무경험자들입니다. 특히 조직생활을 해본 경험이 없어서 단체 개념이나 협력정신이 매우 부족하며, 경영 관리자로서 팀워크를 이루기에는 매우 적합하지 않습니다.
>
> ❶ 시몬 베드로는 정서불안정과 조급성, 과격성이 특징입니다. 안드레는 무능력자로 남을 지도할 재목이 못 됩니다. 세배대

53 이렇게 예수님처럼 전문 사역자 아닌 무자격자들 중에서 선발한 경우는 허드슨 테일러이다. 그가 중국 내지 선교를 할 때 대부분 평신도들과 (당시 무시받던) 여성들을 뽑아 당시 종교계에 충격을 준 적이 있다. 자세한 내용은 J. Oswald Sanders, *Spiritual Leadership* (Chicago: Moody Press, 1994), 35-36을 참조하라.

54 송기태, *N리더십* (서울: 크리스찬서적, 2018), 71–72.

의 아들 야고보와 요한 형제는 공동체 이익은커녕, 오히려 공동체를 이용해 사리사욕을 추구할 사람입니다.

❷ 도마는 매사 부정적이고, 냉소적이며, 추진력이 없습니다. 사사건건 문제만 제기할 것으로 사료됩니다. 이 사람은 전체 분위기를 부정적으로 몰아넣을 가능성이 농후합니다.

❸ 마태는 자기의 이익을 위하여 무슨 짓이나 할 사람입니다. 이미 그런 경력이 있습니다.

❹ 알패오의 아들 야고보와 다대오, 가나안인 시몬 이 사람들은 사회혁명을 노리는 과격한 불온 사상에 감염되어 귀하가 구상하는 공동체를 좌경화시킬 가능성이 아주 큽니다.

❺ 귀하가 의뢰한 열두 명 중 가장 긍정적인 사람은 가룟 유다뿐입니다. 그는 능력과 가능성이 있고, 사회 지식도 풍부하며, 경제 감각과 판단력도 예민합니다. 사교성도 있어서 상류 권력층과 접촉할 수 있는 인물입니다. 강한 동기와 의욕에 차 있습니다.

따라서 본 연구원의 의견은 가룟 유다 한 명만 추천하고 나머지 사람들은 재고하는 게 좋겠다는 권고를 드립니다.

신약 곳곳에 기록된 이들의 행적을 보면 이 진단은 거의 정확하다. 11명의 제자들이 보여준 여러 행위들은 이기적이며, 문제투성이임을 알려주는 사건들이 즐비하다. 그렇다고 '인력평가원'에서 적극 추천한 가룟 유다 역시 진정한 제자가 된 것도 아니다. 유다의 큰 가능성과 야심, 예리한 분석력과 판단력, 현실감각은 오히려 그를 계속 추락하게

만들며, 마침내 스승을 은 삼십에 팔고야 말았다.

예수님은 이런 약점 많은 무자격자들을 차별 없이 뽑았다. 반면에 예수님은 여러 면에서 당시 엘리트 고급 관료로서 장래가 촉망되는 부자 청년이 무릎을 꿇고 제자되기를 간청했지만[55] 단호히 거절하는 모습에서 제자 선택의 패러독스를 본다(마 19:21-22; 막 10:21-22; 눅 18:22-23). 예수님이 기도하며 가려뽑았지만, 그들의 다양한 성장 배경과 직업과 외모는 처음엔 팀워크를 형성하는 데 어렵게 하는 요인이 되었을 것으로 추측할 수 있다. 특히 로마 정권의 협력자로 '민족의 반역자'로 낙인찍힌 세리 마태와, 언제 그의 자객이 될지 모르는 소위 '민족의 독립군'으로 로마 정권을 전복시키고 독립된 유대국가를 세우려는 열성당원이 함께 부름받아 작은 공동체 안에서 일어날 수 있는 긴장을 예측하는 것은 어렵지 않다. 한 숙소에 기숙하며 한쪽을 죄인으로 몰고, 한쪽은 의인으로 자처하며 일어날 수 있는 갈등이 얼마나 많은가? 여기에 어부가 최소한 4명(베드로, 안드레, 야고보, 요한) 있었으며, 나머지는 배경과 직업이 정확히 알려지지 않았지만 더욱 다양한 것으로 추측할 수 있다. 이런 다양성은 동일한 비전과 핵심가치, 일치된 사명으로 강력한 응집력을 구축하기에는 상당히 거리가 먼 구성원들이다.

분명한 사실은 무자격자인 이들을 예수님은 3년 동안 매일 가르치고 훈련하고 멘토링하셨다. 세상의 관점으로 가장 가능성 있었던 가룟 유다를 제외한 11명을 2천년이 지난 지금까지, 역사상 가장 위대한 팀으로, 초대교회 개척운동의 1세대 리더로 키워내셨다. 평범한 사람들을 불러 역사적으로 비범한 인물이 되게 한 예수님의 패러독스 멘토링

55 Kernaghan, *Mark, The New Testment Commentary Series*, 195.

의 핵심비결은 무엇인가?[56]

첫째, 예수님은 이들에게 모범을 보이심으로 멘토링하셨다. 이들은 예수님이 기도하시는 모습을 보고 자극을 받아 기도를 가르쳐 달라고 했고(눅 11:11), 예수님의 가르침을 듣고 믿음을 더해 달라고 요청했다(눅 17:15). 또 육성으로, 기적으로, 개인적인 친분으로, 그리고 직접 일에 참여케 함으로 가르치셨다. 이들의 입장에서는 깨달았던 깨닫지 못했던, 왕 중 왕이신 분, 구세주와 함께 동행하며 숙식을 같이 하는 역사상 둘도 없는 희귀한 특권을 누린 것이다.

둘째, 예수님은 이들을 사랑으로 멘토링하셨다. 예수님과 이들의 관계는 스승과 학생이라는 공식적인 관계 이상이었다. 사도 요한은 예수님이 제자들의 발을 씻기심으로 "세상에 있는 자기 사람들을 사랑하시되 끝까지 사랑하시니라"(요 13:1)고 기록했다. 예수님은 "내가 너희를 사랑한 것같이"(요 15:12) 서로 사랑하라고 분부하셨다. 제자들을 향한 예수님 사랑은 그들을 위해 목숨을 내어주신 것(요 15:13)에서 선명히 드러난다. 이런 멘토와 멘티(제자)의 상호관계 속에서, 예수님은 제자들에게 자신을 사랑할 것과 계명에 순종함으로써 그 사랑을 드러낼 것을 세 차례나 당부하셨다(요 14:15, 21, 23). 베드로를 향한 예수님의 사랑은 베드로에게 복이 있다고 말씀해 주신(마 16:17) 것과, 그가 예수님을 부인했을 때도 그를 비판하거나 거부하지 않으신 것에서 드러난다.[57] 예수님은 베드로가 배신할 것을 아셨지만, 그를 위해 기도하셨음을 말씀해 주셨다(마 16:32).

---

56 이에 대하여는 Michael Youssef, *The Leadership Style of Jesus* (Eugene: Harvest House Publishers, 2013), 177-196; James Lawrence, *Growing Leaders, Reflection on Leadership, Life & Jesus* (Abingdon: BRF, 2017), 218-229에는 보다 심화된 내용으로 예수님의 제자 선택과 양육방법 등의 내용이 소개되어 있다.

57 Boyd Bailey, *Learning to Lead Like Jesus* (Eugene: Harvest House Publishers, 2018), 44.

셋째, 예수님은 이들을 확신(신뢰)함으로써 멘토링하셨다. 예수님은 제자들의 사역이 성공할 것을 확신하였다. 그들에게 말씀을 전파하고, 치유의 사역을 감당하는 사명을 주셨다(마 10:1, 7-8; 막 3:14-25). 예수님은 누구든지 제자들을 영접하는 자는 자신을 영접하는 것과 같다고 말씀하셨다(마 10:40). 또 제자들에게 자신이 한 것보다 더 큰 일도 할 것이라고 사랑으로 격려하셨다(요 14:12).[58] 모든 족속으로 제자들 삼으라고 명령하시며 자신이 가지신 하늘과 땅의 권세와 함께 땅끝까지 동행하겠다는 축복을 약속하셨다(마 28:18-20). 또 제자들을 종이 아니라 친구라고 부르심으로써 친밀한 사랑을 보여주셨다(요 15:15). 제자들을 향한 예수님의 태도와 말씀은 제자들의 자부심과 능력을 긍정적으로 키우는 일에 초점이 맞추어 있었다.[59]

넷째, 예수님은 제자들이 부당하게 비판이나 공격당할 때, 그들을 끝까지 변호, 보호하심으로 멘토링하셨다. 바리새인들이 예수님 제자들이 안식일에 밀밭 사이로 가다가 이삭을 잘라 먹는 것을 보고 비난할 때였다. 예수님은 다윗이 하나님의 전에 들어가 진설병을 먹은 사실과 호세아 6장 6절 말씀을 통해 제자들을 옹호하셨다(마 12:1-8). 또 예수님 제자들이 떡 먹을 때 손을 씻지않음으로 장로들의 유전을 범했다고 비방했을 때도 마찬가지였다. 예수님은 바리새인들이야말로 유전이 아닌 하나님의 말씀을 어겼으므로 그들의 주장은 유효하지 못하고, 오히려 외식하는 자들이라고 하셨다(마 15:1-9). 예수님의 제자들이

---

58 이 말은 제자들이 예수님이 행하신 기적보다 더 놀라운 기적을 행할 것이란 말이 아니다. "–보다 큰 일"이란 제자들이 더 많은 사람들과 접할 것을 가리키는 말이다. 오순절에 잃어버린 영혼들이 주께로 돌아온 숫자는 예수님의 공생애 기간 중에 구원하신 숫자보다 더 많은 것이었다. 또 예수님 사역은 팔레스타인 지역으로 한정된 반면, 제자들은 매우 넓은 지역을 대상으로 사역했다. 이전보다 잃어버린 영혼들을 구원하는 역사가 훨씬 많았음을 의미한다.

59 Matt Friedeman, *The Master Plan of Teaching* (Wheaton: Victor Books, 1990), 125.

금식하지 않는다는 사람들의 비난에 대해서도, 강력히 변호하셨다(눅 5:33-35). 예수님의 예루살렘 입성 때, 제자들이 예수님을 왕이라 칭하며 소리 높여 기뻐하는 것을 보고 바리새인들이 예수님을 책망하라고 하자, 예수님의 대답이 인상적이다.

> "내가 너희에게 말하노니 만일 이 사람들이 침묵하면 돌들이 소리를 지르리라"**(눅 19:40)**.

즉 예수님을 찬양하는 것은 마땅하다고 증명한다. 예수님은 열두 제자들을 사랑했기에 그들에 대한 부당한 비난은 그냥 지나치지 않으셨다. 제자들은 그들을 비난하는 자들을 향해 예수님이 직접 변론, 변호, 보호해 주시자 크게 고무되었고, 예수님을 더욱 따르게 되었다.

다섯째, 예수님은 제자들이 잘못됐을 때, 훈계와 교정으로 멘토링하셨다. 그들을 향한 예수님의 사랑은 값싼 감상적인 것이 아니었다. 매우 강도높은 사랑이었다. 필요할 때는 주저하지 않고 바로 잡아 주시는 모습은 예수님 멘토링의 큰 부분을 차지한다. 그들의 믿음이 부족할 때(마 8:23-26, 17:17; 막 4:40, 9:19; 눅 9:41), 예수님의 죽으심과 부활에 대한 이해가 부족할 때(마 16:22-23, 26:40, 45; 막 8:32-33, 14:37, 41; 눅 22:46, 49-51; 요 18:10-11), 하나님 나라에 대한 이해가 부족할 때(마 19:13-14; 막 10:13-16; 눅 9:54-55, 18:15-17), 겸손함이 부족할 때(마 26:33-34; 막 9:38-39, 10:35-42, 14:29-30; 눅 22:24-30, 33-34; 요 13:37-38, 21:21-22), 그리고 그리스도께 드려야 할 영예에 대한 인식 부족과 다른 사람들의 증거에 대한 인식이 부족할 때(마 26:6-13; 막 14:3-9, 16:14; 요 12:4-8, 20:17-29)[60]는

---

60 이 성경구절들은 사건별로 나열한 것이다. 이 구절들을 사건별로 나열하면 모두 15번에 걸쳐 예수님은

매우 엄격하셨다. 이런 때는 그들의 부족한 점과 실패, 그릇된 개념을 교정하셨고, 매우 엄중히 경고도 하셨다. 예수님은 제자들의 언행에서 문제점을 보는 순간 그들을 훈육하는 기회로 삼으셨다.

그러나 그들의 실패와 허물로 인하여 그들을 거부하거나 포기하신 적은 없다. 예수님은 제자가 되기 위해 매우 강도 높은 헌신을 요구하셨지만, 그렇다고 처음부터 완전히 성숙한 믿음을 요구하지도 않으셨다. 제자들이 불완전하고, 믿음이 부족하고, 계명에 순종하지 못한다는 이유로 그들을 거부하신 적도 없었다. 끝까지 인내와 사랑으로 멘토링 하셨다. 그 결과 지극히 평범한 이 무리들이 탁월한 사도로 변화된 패러독스가 사도행전과 초대 교회사의 기록이다.

5.2 베드로 재발탁의 패러독스

베드로는 자타가 공인하는 예수님의 수제자였다. 그렇다고 그가 예수님의 '멘토링 스쿨'에서 모든 성적이 우수해서 수제자는 아니었다. 예수님께서 제자들을 훈계, 교정하시는 성경 구절을 비롯하여 성경을 살펴보면 베드로는 다른 제자들과 함께 일곱 차례, 그리고 개인적으로 네 차례에 걸쳐 예수님께 잘못을 교정받을 정도로 실수와 허물도 많았다.[61] 베드로는 예수님에 대해 "주는 그리스도시요, 살아계신 하나님의 아들"임을 고백하며, 예수님으로부터 극찬을 받기도 했다(마 16:15-19)[62]. 그런가 하면 이내 예수님의 죽음과 부활의 의미를 잘못 이해하여

제자들을 나무라시며, 엄중하게 경고하시고 교정하셨음을 알 수 있다.

61 베드로의 리더십과 그의 변화 과정에 대하여는 Michael Green, *Radical Leadership* (London: SWIP, 2017), 28-36을 참조하라.

62 "너는 베드로라 내가 이 반석 위에 내 교회를 세우리니 음부의 권세가 이기지 못하리라"(마 16:18)에 대해 언어의 유희를 알아야 한다. 헬라어를 보면 "너는 베드로(페트로스: 문자적으로는 '작은 바위' '자갈', '조약돌'을 의미)라 내가 이 반석(페트라) 위에 내 교회를 세우리니"는 베드로 자신이 분명하게 밝히고 있는 것처럼(벧전 2:4–9), 예수님은 사실 베드로가 아닌, 예수님 자신 위에 교회를 세우겠다고 약

예수님에게 "사탄"이라는 말까지 들었다(마 16:23; 막 8:33)[63].

분명한 것은 베드로는 어떤 비난을 받더라도 예수님을 지극히 사랑했다는 사실이다. 생명을 걸고 예수님을 버리지 않겠다고 충성맹세를 했지만(마 26:35; 막 14:31) 그는 세 번이나 예수님을 부인(배신)했고, 예수님과 함께 잡혀서 죽을까봐 도망쳤다. 이내 베드로는 회개했고(마 26:75; 막 14:72), 예수님의 부활소식을 듣고 재빨리 무덤으로 달려간 제자도 바로 베드로였다(요 20:3).

베드로의 리더십과 예수님의 베드로에 대한 멘토링은 요한복음 21장에 잘 나타난다. 부활 이후 예수님은 이전과 달리 제자들과 매일 함께 있지 않으셨다. 그동안 그들은 예수님을 한두 번 뵈었을 뿐이었다(고전 15:6-7). 그러니 이제 제자들은 세상에서 각각 독립적으로 살아야겠다는 생각을 했을 법하다. 그러던 중 베드로가 "나는 물고기 잡으러 가노라!"하고 말했다. 함께 있던 여섯 명의 제자들도 함께 가겠다고 따라 나섰다. 여기서 베드로가 리더로서 옛 직업으로의 복귀를 선언하자, 쉽게 의견과 행동 통일을 이뤄내는 것을 볼 수 있다. 여기서 또 하나 간과해서는 안될 것이 부활하신 예수님을 만나고도 이들은 꿈과 비전을 상실한 것이다. 갈릴리 바다에서 예수님을 처음 만나 따라나섰을 때 가졌던 "사람 낚는 어부"의(마 4:19; 막 1:17) 비전을 상실하고, 다시 이전의 고기잡이 인생으로 돌아가는 것이다.[64] 심지어 부활하신 예수님을

속하신 것이다. 사도 바울도 기독교의 초석에 대하여 이 문제를 고전 3:11에서 확실하게 언급한다. 이에 대하여는 William Steuart McBirnie, *The Search for the Twelve Apostles* (Wheaton: Tyndale House Publishers, 1973), 45를 참조하라.

63 이를 두고 베드로를 깨우치려는 예수님의 거친 사랑(tough love)으로 표현하는 사람도 있다. Bob Briner and Ray Pritchard, *The Leadership Lessons of Jesus* (Nashville: B&H Publishing Group, 2008), 147.

64 Bernice M. Ledbetter and Robert J. Banks, *Reviewing Leadership* (Grand Rapids: Baker Academic, 2016), 79.

만나고 나서도 시계를 거꾸로 돌리며 제자들을 충동하고 다른 제자들도 한꺼번에 부화뇌동하는 것을 볼 수 있다. 리더가 비전을 상실할 때 전형적인 모습이다.

이때 예수님께서 기습방문하셨다. "그물을 배 오른편으로 그물을 던지라. 그리하면 잡으리라"(요 21:6). 제자들은 좀 이상한 느낌을 받으면서 오른쪽으로 던지자, 고기가 너무 많이 잡혀 끌어올릴 수가 없을 정도였다. 예수님이심을 인식한 베드로는 바다로 뛰어들어 예수님께로 헤엄쳐 갔다. 여기서도 예수님을 향한 베드로의 마음을 읽을 수 있다. 대개 죄를 짓거나 부끄러운 일을 하면 피하기 마련이다. 그런데 비전을 상실하여 비록 잠시 잠깐이지만 옛 생활로 돌아간 베드로는 '주님'이라는 말만 들어도 다시 예수님을 향해 적극적으로 가까이 가고 사랑했다는 사실이다.[65]

예수님께서는 땅 위에 이미 숯불을 피워놓고, 생선도 굽고 계시면서 방금 잡은 고기를 가져오라고 하셨다. 여기에 제자를 교훈하시는 예수님의 중요한 메타포(metaphor)가 숨어있다. 여기에 예수님의 탁월한 멘토링, 교육방법이 드러난다. (만일 이 숯불 위에 닭고기를 올려놓았다면 너무 직접적으로 베드로를 꾸짖는 것이 되어 그의 반발을 살지도 모를 일이었다.)

베드로는 예수님의 시선을 피하여 활활 타는 숯불을 보면서 자책감에 가득 차 있었다. 예수님이 '죄 없는 죄인으로' 끌려가며 재판 당하고 고통 당하실 때, 밤이 어둡고, 몸도 마음도 서글퍼 있었을 때 예수님을 모른다고 숯불 앞에서 세번이나 부인했던 일이 너무나 선명히 떠올랐다. 숯불 위에서 지글지글 익어가고 있는 생선을 바라보니, 예수님

65 William Hendriksen, *John; New Testament Commentary* (Grand Rapids: Baker Books House, 1996), 481.

을 처음 만났을 때가 생각났다. 그날 역시 오늘처럼 철야작업 끝에 고기 한 마리 잡지 못했다. "깊은 데로 그물을 던지라"는 그분의 말씀대로 던졌다가 당기니 그물이 찢어지도록 잡아서 두 배 가득 실었던 기억이 새로왔다. 또 옆에 있는 떡(빵)을 보는 순간, 예수님과 함께 산 위에 수만 명이 모였을 때도 기억났다. 먹을 것이 없어 난감했는데 마침 어린아이가 내놓은 시커먼 보리빵 다섯 덩이로 그 많은 사람들에게 나눠주었던 그때가 그리웠다. 그때 그걸 나눠주면서 얼마나 신이 났던지 그곳에 모인 사람을 다 세지도 못하고, 대충 남자 장년들만 어림잡아 5천 명쯤 되었을 것이라는 생각이 머리 속에 쏙 들어왔다. 불과 며칠 못 뵈었지만 꿈속에서라도 그리워할 만큼 그렇게도 뵙고 싶었던 분이다. 이 모든 기억은 숯불, 빵, 고기로 말씀 한 마디 하지 않으시고도 교육하시는 예수님의 탁월한 멘토링 기술이었다.

베드로는 그분의 목소리만 들어도 가슴이 뜨거워져, 급한 마음에 헤엄쳐서 달려왔다. 그렇지만 막상 예수님을 뵈니 송구스럽고, 어색하여 얼굴조차 바로 들 수 없었다. 이 마음을 정확하게 짚어본 예수님의 한 마디에 그만 분위기가 확 바뀌었다. 뭔가 도움을 요청하는 방법으로 자존감을 갖게 하는 예수님의 탁월한 교육방법이다.

> "지금 잡은 생선을 좀 가져 오너라."(요 21:10).

모든 용서를 포함한 예수님의 이 한 마디에 베드로는 자부심이 생겼다[66]. 솔선하여 가져왔다. 자신의 노동 결과라기보다는 예수님 명령에 순종했다는 것을 증명할 수 있는 기회였기 때문이다. 다른 제자들도

66 Bailey, *Learning to Lead like Jesus,* 158.

배를 젓고 그물을 끌고 해변으로 나왔다.

그때 예수님께서는 제자들에게 떡과 생선을 주셨다. 이슬 젖은 새벽, 고기 잡다 지치고, 추위에 떨던 몸을 모닥불에 녹이며 떡과 생선을 받는 제자들의 마음은 떨리고 있었다. 만일 예수님께서 피곤하고 지친 제자들을 만나자 마자 대뜸 "애들아 너희들 참 오랜만이구나. 자, 우리 기도하자!" "나를 중심으로 바로 앉아. 하나님 나라의 비밀을 지금부터 차근차근 들려 줄께"라고 했으면 분위기가 어땠을까? 아니면 그들을 꾸짖으며, "왜 너희들은 이 모양 이 꼴이냐?"하며 충고나 장황한 잔소리를 하셨다고 가정해보자. 아마 철야 노동한 이 제자들에겐 그 어떤 충고도 공허하게 들렸을 것이다. 예수님은 결코 제자들이 처한 상황과 형편을 무시하지 않았다. 그들의 부족함, 연약함을 보면서 가장 절박한 필요를 채우고 회복시키기 위해 몸소 수종들어 주셨다. 최후의 만찬 현장에서 제자들의 발을 씻겨주시며 서번트 리더십을 보여주셨던 그 예수님이, 이제는 피곤하고 지친 제자들에게 음식 시중을 들며 멘토 리더십의 패러독스를 보여주시고 있다.

"조반 먹은 후에"(요 21:15), 즉 모든 대화는 아침 식사 마친 후에 시작되었다. 예수님 멘토링의 진수는 식사를 마친 후에도, 이전에 약점과 허물을 조목조목 들추며 꾸짖지 않으셨다.[67] 아니 이전에 지나간 일은 한마디도 안하셨다. 단지 "베드로야, 네가 아직도 나를 사랑하니?" ('나는 너를 변함없이 사랑하고 있는데, 너는 아직도 나를 사랑하니?').[68] 그렇게 세 번 확인하셨다. 세 번이나 물으시는 예수님의 질문에 베드로의 얼어붙은 가슴이 녹아내렸다. '아, 주님은 나의 배신에도 불구하고, 아직도 나를

67 D. A. Carson, *The Gospel According to John* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1991), 671-672.

68 David L. McKenna, *Power to Follow, Grace to Lead* (Dallas: Word Publishing, 1989), 164.

사랑하고 계시구나!' 이것이 바로 베드로가 재기할 수 있었던 중요한 원동력이다. '주님이 나를 사랑하신다면, 주님이 나를 버리지 않으신다면 나는 다시 할 수 있어.'하며 예수님의 능력 부여와 소명을 수용했다. 이전의 비전과 소명을 발전시켜 다시 새로운 모험의 길로 재발탁되는 과정이다[69].

예수님께서 처음 베드로를 제자로 부르셨을 때는 '사람 낚는 어부'라는 전도사의 사명이었다. 이제 해변에서 아침 식사 마친 후 다시 소명을 길을 열어주시면서, "내 어린 양을 먹여달라. 키워달라. 양육시켜 달라"고 하셨다. 이는 보다 차원 높은 '목자의 사명'이다. 출산의 고통은 일회적이지만, 양육의 과정은 장거리 마라톤 경주와 같다. 실망스럽게도 옛길로 돌아갔던 베드로의 비전과 사명을 새롭게 하고, 더욱 발전시켜 재발탁하는[70] 예수님의 멘토링이다.

6. 나가는 말

이 땅에서 사역하실 때 가장 완전한 삶을 사신 예수님이기에 리더십 분야에서도 리더십의 모든 유형에 대입할 수 있는 완전한 예수님의 교훈과 삶은 파면 팔수록 엄청난 광맥이 숨겨져 있을 알 수 있다. 그러나 본고에서는 4개의 분석틀에 알맞은 4개의 리더십 유형별로 2개씩의 사례를 들어 정리해보았다. 물론 더 많은 유형에 더 많은 사례를 들어 증명할 수 있지만 분석틀에 균형을 맞춘 것이다.

---

69 Laurie Beth Jones, *Jesus Life Coach* (Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2004), 168.

70 Herman Ridderbos, *The Gospel of John: A Theological Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1992), 662.

그럼에도 가장 주목되는 분석틀은 '성품의 패러독스-서번트 리더십-역할바꿈의 패러독스' 이다. 특히 십자가 처형을 앞둔 최후의 만찬석에서 있었던 '수건과 대야'의 세족식은 여러 리더십 유형의 사례로도 적용할 수 있다. 본고에서 '관계의 패러독스-목자 리더십-가룟유다와 관계의 패러독스' 연결시킨 것이 한 예이다. 예수님 공생애 '제자학교의 졸업식'과 같은 그날 저녁, 여전히 제자들은 예수님의 핵심 가르침인 '섬김과 겸손'은커녕 '높은 지위와 권력 욕구'로 가득 차 있었다. 어쩌면 예수님의 3년 제자교육이 실패로 끝난 듯한, 마치 '모든 졸업생이 낙제생'과 같은 순간이었다. 그러자 예수님께서는 이 졸업식에 학위 가운 대신 '수건과 대야'로, 졸업식사로 '다락방 강화'(요 14-16장)를 하시며 장차 그분의 사역을 이어갈 제자들에게 충격요법을 쓰신 듯하다.

그리고 본 논문에서 다룬 사례 가운데는-혈루병 여인의 사례 등-'아, 이런 케이스도 리더십과 밀접하구나' 할 정도로 약간 '의외성'이 있는 것을 선택하여 논쟁의 지평을 넓히고자 했다. 그리고 본 논문에서 소개한 사례들은 각각이 하나의 논문이 될 만큼 훌륭한 케이스들이지만 다양한 접근을 위해 몇 편을 더 소개한 것이다. 향후 연구자들은 더 많은 사례를 깊고 넓게 발전시켜 나가길 바란다.

예수님의 교훈과 삶은 '패러독스의 광맥'이라 할 정도로 패러독스로 촘촘히 엮어져있다. 그럼에도 이 분야의 연구는 거의 이루어지지않은 것이 현실이다. 국내외를 포함하여 불과 수십편에 불과한 실정이다. 특히 한국어 관련 학술서(단행본)나 학술 논문은 거의 전무하다. 자기계발, 처세술, 성공학 등의 서적에 '양념 예화' 정도로 사용되어온 것이 주종을 이루고, 설교집 한두 권이 있을 뿐이었다. 그만큼 연구의 미개척지이다. 그러기에 본 논문은 앞으로 예수님의 리더십 패러독스의 심층연구를 위한 연구토대로서 하나의 얼개를 제시한 것임을 밝힌다.

참고문헌

Bailey, Boyd. *Learning to Lead Like Jesus*. Eugene: Harvest House Publishers, 2018.

Barton, Bruce B. and Phillip W. Comfort. *John*, *Life Application Bible Commentary.* Wheaton: Tyndale House Publishers, 1993.

Beebe, Gayle D. *The Shaping an Effective Leader*. Downers Grove: IVP, 2011.

Blanchard, Ken. and Phill Hodges. *Lead Like Jesus*. Nashville: W. Publishing Group, 2005.

Bock, Darrell L. *Luke, ECNT.* Grand Rapids: Baker Books, 1996.

Boxall, Ian. *Discovering Matthew*. London: SPCK, 2014.

Briner, Bob and Ray Pritchard. *The Leadership Lessons of Jesus.* Nashville: B & H Publishing Group, 2008.

Burge, Gary M. *The NIV Application Commentary.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 2000.

Burns, James MacGregor. *Leadership.* NY: Harper & Row, 2011.

Carson, D. A. *The Gospel According to John*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1991.

DePree, Max. *Leadership Is an Art.* NY: Doubleday, 1989.

English, Donald. *The Message of Mark*, *BST.* Leicester: IVP,

1996.

Engstrom, Ted and Paul Cedar. *Compassionate Leadership.* Grand Rapids: Baker Books, 2006.

Ford, Leighton. *Jesus: The Transforming Leader.* London: Hodder & Stoughton, 1991.

France, R. T. *Mark, Doubleday Bible Commentary*. NY: DBC, 1998.

Friedeman, Matt. *The Master Plan of Teaching*.Wheaton: Victor Books, 1990.

Friedeman, Deborah, ed. *Influence for Nonprofit Leaders.* Greensboro: Center for Creative Leadership Publications, 2013.

Garlock, John. *Teaching As Jesus Taught*. Springfield: Gospel Publishing House, 1966.

Green, Joel B. *The Gospel of Luke, NICNT.* Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997.

Green, Michael. *Radical Leadership*. London: SWIP, 2017.

Hayes, Phil. *Leading and Coaching Teams to Success: The Secret Life of Teams*. London: Open University Press, 2011.

Hendr iksen, William. *John, New Testament Commentary.* Grand Rapids: Baker Books House, 1996.

Hurtado, Larry W. *Mark*. Grand Rapids: Baker Publishing, 1989.

Inston e-Brewer, David. *The Jesus Scandals*. Oxford: Monarch Books, 2012.

John, J. and Chris Walley. *The Life, A Portrait of Jesus*. Waynesboro: Authentic, 2004.

Jones, Laurie Beth. *Jesus Life Coach.* Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2004.

Kernaghan, Ronard J. *Mark, The IVP New Testament Commentary Series*. Nottingham: IVP, 2007.

Lane, William L. *The Gospel of Mark*, *NICNT.* Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1974.

Lawrence, James. *Growing Leaders, Reflection on Leadership, Life & Jesus.* Abingdon: BRF, 2017.

Ledbetter, Bernice M. and Robert J. Banks. *Reviewing Leadership*. Grand Rapids: Baker Academic, 2016.

Legg, John. *The King And His Kingdom.* NY: Evangelical Press, 2004.

Malphurs, Aubrey. *Values-Driven Leadership: Discovering and Developing Your Core Values for Ministry.* Grand Rapids: Baker Books, 2002.

Manning, Brennan. *The Importance of Being Foolish.* NY: Harper Collins, 2005.

Maxwell, John C. *Becoming a Person of Influence: How to Positively Impact the Lives of Others.* Nashville: Thomas Nelson Books, 1997.

____. *How Successful People Lead: Taking Your Influence to the Next Level.* UK: Hachette, 2013.

____. *How to Influence People: Make a Difference in Your World.* Nashville: Thomas Nelson Books, 2013.

____. *The 360 Degree Leader: Developing Your Influence from Anywhere in the Organization.* Nashville: Thomas Nelson Books, 2011.

____. *The Power of Influence.* Nashville: Thomas Nelson Books, 2001.

McBirnie, William Steuart. *The Search for the Twelve Apostles.* Wheaton: Tyndale House Publishers1973.

McKenna, David L. *Power to Follow, Grace to Lead.* Dallas: Word Publishing, 1989.

Michael, Bentley. *Saving A Fallen World*. Durham: Evangelical Press, 1992.

Morris, Charles and Janet Morris. *Missing Jesus, Find Your Life in His Great Story.* Chicago: Moddy Publisher, 2014.

Morris, Leon. *The Gospel According to John, NICNT*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1995.

Mounce, Robert H. *Matthew, NIBC.* Peabody: Hendrickson Publisher, 1995.

Munroe, Myles. *Becoming a Leader.* New Kensington: Whitaker House, 2009.

Phillips, John. *Exploring the Gospel of John*. Neptune: Loizeaux Brothers, 1999.

Ridderbos, Herman. *The Gospel of John: A Theological Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1992.

Sanders, J. Oswald. *Spiritual Leadership.* Chicago: Moody Press, 1994.

Song, Ki Tae. *Leadership Principles.* Sydney: Alphacrcis College Workbook, 2019.

_____. *N Leadership*. Seoul: Christian Press, 2018.

Stowell, Joseph M. *Following Christ*. Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1995.

Swindoll, Charles R. *Leadership: Influence that Inspires.* Dallas: Word Books, 1985.

Taylor, Tom. *Paradoxy: Coming to Grips with the Contradictions of Jesus.* Grand Rapids: Baker Books, 2006.

Wilkes, C. Gene. *Jesus on Leadership-Timeless Wisdom on Servant Leadership.* Carol Stream: Tyndale House Publishers, 1998.

Williams, Pat. *Paradox of Power: A Transforming View of Leadership*. Orlando: Warner Books, 2002.

Windle, Grant. *The Jesus Life.* QLD: Inspire Publishing, 2004.

Youssef, Michael. *The Leadership Style of Jesus.* Eugene: Harvest House Publishers, 2013.

4장

A Critical Review on Pierre Teilhard de Chardin's Evolutionary Understanding of the Humanity of Jesus in the Evolutionary Process of Consciousness

– 양용선 교수(조직신학)

A critical review on Pierre Teilhard de Chardin's evolutionary understanding of the humanity of Jesus in the evolutionary process of consciousness

Dr. Yong-Sun Yang (Systematic Theology)

Abstract

This paper analyses Pierre Teilhard de Chardin's thought on the meaning of humanity of Jesus from a scientific perspective of evolutionary process in relation to the creation story in Genesis. His thought on the evolution of universe divides into the three stages of processes in this paper: matter to life, life to human, and human to Jesus as the Point Omega. Each stage corresponds to the three different levels of consciousness: implicit consciousness, self-consciousness and cosmic consciousness respectively. It shows that evolution of consciousness is key to his view on the humanity of Jesus Christ as the Omega Point without losing scientific perspective on mind-matter relationship as in Quantum Physics. This is an interdisciplinary investigation into the identity of humanity, so that we may overcome the dualistic division between living

and nonliving, body and spirit, and human and divine. By doing so, we may offer a theological response to scientific challenges. I hope this interdisciplinary approach may help to keep developing interdisciplinary dialogues between science and theology.

초록

예수와 인간의 자기 의식: 피에르 테야르 드 샤르뎅의 진화 과정 이해를 중심으로

양용선 교수 (조직신학)

본 논문은 신학과 과학 간의 학제적 접근 방법을 통해 피에르 드 샤르뎅의 예수 이해를 의식의 진화라는 관점에서 새롭게 해석하였다. 전통적 기독론이 인성과 신성의 이원론적 틀에 근거해 기독론을 다룬 반면 이 연구에서는 인간 이해를 세 단계로 나누어 잠재적 의식, 자기 의식, 우주 의식으로 구별하여 다루어 기독론 관련 과학과 신학의 대화 가능성을 제시한 학제적 연구이다. 물질에서 생명, 생명에서 인간, 그리고 인간에서 예수 그리스도로 이어지는 발전 과정을 의식을 중심으로 구별하여 과학적 접근에 상응하는 신학적 인간 이해 방법론을 시도했다. 성서적 근거를 위해, 창세기 인간 창조 이야기에서 물질과 생명의 관련 가능성을 찾아 샤르뎅의 진화적 우주관과 접목할 수 있는 접

촉점으로 다루었다. 물질과 비물질로 구별된 이분법적 사유가 양자 물리학 세계에서 의식을 매개로 극복되고 있는 점을 고려하여, 그러한 과학적 발견의 신학적 함의를 담아내는 학제간 시도다. 그러기 위해, 몸과 영 그리고 인성과 신성의 이원론적 사유가 샤르뎅의 우주적 그리스도 개념으로 극복될 수 있는 가능성을 본 논문에서 제시하였다. 죄, 구원 등 중요한 여러 주제가 있지만 여기서는 의식의 발전과 관련된 인간 정체성 논의로 국한하였다. 인공지능으로 대표되는 4차 산업 혁명 시대에, 새롭게 찾아온 인간 이해 요구에 대한 과학적 도전이 거세다. 이 학제적 접근이 더 많은 연구 결과를 통해 보다 깊이 있는 과학과 신학의 대화로 이어지기를 소망한다.

Key words

consciousness, self-awareness, cosmic consciousness, creation, evolution.

주제어(keywords)

의식, 창조, 진화, 우주 의식, 자기 의식, 잠재 의식, 진화, 기독론

초록(Abstract)
1. Introduction
2. Implicit Consciousness: Dust to Life
3. Self-consciousness: Life to Human
4. Cosmic Consciousness: Jesus as the Omega Point
5. Conclusion
참고문헌

1. Introduction

Christology is no exception from the influence of scientific theories such as evolution.[1] What does the humanity of Jesus mean to us living in the world of scientific and technological revolution changing how we think, communicate and believe? We deal with Perre Teilhard de Chardin in this paper to answer this interdisciplinary question. As a palaeontologist and theologian, he has a unique view on the relationship between science and theology. His creative and evolutionary perspective on the relationship may give us a good contact point for the interdisciplinary quest on the contemporary meaning of the humanity of Jesus, considering that we are in needs to respond to the challenges from this computerized society based on the Internet. What does the humanity of Jesus mean to us living in scientific and technological revolution of the age in which we live?

He is one of the rare thinkers who combines science and theology. To clarify his creative and evolutionary thought, this paper takes three phases. First, we examine the relationship

1 Joel C. Daniels, "Christology, Evolution, and Cultural Change," *Anglican Theological Review* 96.3 (2014); In his paper, he describes evolutionary Christology, including Pierre De Chardin, Karl Rahner, Gerd Theissen, and Athur Peacocke. Knight also deals with the issue of the relationship of biological evolution and universality of spirit in Teilhard's thought, Christopher C. Knight, "Biological Evolution and the Universality of Spiritual Experience: Pluralistic Implications of a New Approach to the Thought of Teilhard de Chardin," *Journal of Ecumenical Studies* 48.1 (2013), 58.

between matter and life in his evolutionary thought, and analyses its implications. Second, we search for the status of human in his understanding of evolutionary process, compared to other living beings. Last, we investigate his thought on the meaning of the humanity of Jesus Christ. What does Teilhard's understanding of the humanity of Jesus as the Omega Point mean to us who lives in a world of scientific and technological revolution? By examining his challenging and evolutionary thought, this paper clarifies that conscious self-awareness is the key to Teilhard's understanding of the humanity of Jesus, the Omega Point.

Scientific and technological developments including artificial intelligence and genetic engineering, to name a few, have been challenging the traditional Christian worldviews on humanity. Our discussions here limit mainly to the issue of human self-awareness without mentioning other important theological issues such as sin, salvation, etc. I expect that further interesting researches follow on, hoping this paper may contribute to our continuous search for better understanding of who Jesus is and who we are in the age of scientific revolution.[2]

---

2 Neil Messer, "Evolution and Theodicy: How (Not) to do Science and Theology," *Zygon* 53.3 (2018), 821; This paper deals with methodologies for dialogue between science and theology. The topic is important but not the main issue in this paper. DeLashmutt also deals with the issue in context of syncretism and correlation, Michael W. DeLashmutt, "Syncretism or Correlation: Teilhard and Tillich's Contrasting Methodological Approaches to Science and Theology," *Zygon* 40.3 (2005), 739; For more scientific approach to this issue, please refer to the paper: James F. Salmon and Nicole Schmitz-Moormann, "Evolution as Revelation of a Triune God," *Zygon* 37.4 (2002), 853.

2. Implicit Consciousness: Dust to Life

Consciousness is key to Teilhard's thought on the evolutionary process of universe.[3] In science, one of the essential attributes of life is consciousness. Modern quantum physics goes beyond our general belief on matter. What is the relationship between matter and life? What does the Bible say on the seemingly scientific issue? Is there any theological explanation on it without losing a scientific relevance? We begin with a biblical context on this issue. A good place to begin the discussion of the issue may be from the creation story in Genesis 2:7. It says that the God formed the man from the dust of the ground and breathed the breath of life into his nostrils, and the man became a living being.

We may notice that there are two main points in the creation story: forming the man from the dust of the ground and breathing the breath of life into his nostrils. From the description story of creation, we may naturally assume that there is a connection between nonliving dust and life-giving breath somehow. According to the creation story in Genesis, human is, in a sense, the product of the combination of two different qualities: material and immaterial. In our daily

3 Lothar Schafer, "Quantum Reality and the Consciousness of the Universe," *Zygon* 41.3 (2006), 505; This paper deals with the relationship between consciousness and quantum reality.

experiential life, there seems to be no essential continuity or connection between living and nonliving. However, the process mentioned in the creation story has a robust implication that there is a connection between matter and life. So, the story is a good place where to begin an interesting but challenging question: What is the relationship between material and immaterial if any? What does the combination of two quite different qualities mean for us humans? Is there any fundamental process that may combine ground's dust with God's breath to be human? If so, what is it? This seemingly scientific question may be beyond theological concerns. However, theology needs to answer the challenge coming from questions that arise in every daily experience including science.

Pierre Teilhard de Chardin is a proper contact point to tackle this interesting question. As a palaeontologist and theologian, his unique and evolutionary approach to theological issues is quite appropriate and useful in dealing with the question: Is there any process that may explain how dust turns into human combining with life-giving breath? His challenging assumption on the issue is in essence both theological and scientific.

For Teilhard, matter is not nonliving. It is in the stage of pre-vital waiting to be living. He assumes that there is no clear distinction between nonliving material and living consciousness. They are not qualitatively different in the

process of evolution. In his book The Heart of Matter, he succinctly but clearly describes the relationship between matter and life as follows:

> Until that time my education and my religion had always led me obediently to accept . . . a fundamental heterogeneity between Matter and Spirit, between Body and Soul, between Unconscious and Conscious.
> These were to me two 'substances' that differed in nature, two 'species' of Being that were, in some incomprehensible way… You can well imagine . . . when I took my first still hesitant steps into an 'evolutive' Universe, and saw that the dualism in which I had hitherto been enclosed was disappearing like the mist before the rising sun. Matter and Spirit: these were no longer two things, but two states or two aspects of one and the same cosmic Stuff [4].

The fundamental boundary between matter and life recedes in his evolutionary universe. It does not exist for him anymore. As King rightly points out, Teilhard's assumption is based on interdependency, unity and organic attribute of all living

4 P. Teilhard de Chardin, *The Heart of Matter* (London: Collins, 1978), 26.

things.[5] He believes that matter and spirit are no longer two different substances but the same stuff in the process of universal evolution. According to his thought, matter is at pre-living stage. Universe is in the evolutionary process of becoming from the lowest level to the highest one. For him, the lowest level in consciousness is physical, and the highest level is the omega.[6] In his understanding of universe, consciousness is implicitly embedded in matter.

This continuity between living and nonliving is the uniqueness of his idea in the sense that there is no clear distinction between physicality and consciousness, blurring boundaries between them. Physicality is in the process of becoming and evolving into an upper level of consciousness. His argument for connection and direction between nonliving and living is quite relevant to the questions of this section: What is the relationship between matter and life? What does the Bible say on the issue? Is there any theological explanation without losing a scientific relevance?

If we follow his line of thought, we may get some answers to those questions suggested in the beginning of this chapter. First, the relationship between matter and life is essential in the sense that they are not separate but continuous in the

5 Ursula King, "Teilhard de Chardin's Vision of Science, Religion and Planetary Humanity: A Challenge to the Contemporary World," *Journal for the Study of Religion* 31.1 (2018), 597.

6 P. Teilhard de Chardin, *The Future of Man* (London: Collins, 1964), 23.

evolutionary progress of consciousness. Second, the creation story in the Bible has a reasonable and scientific foundation on which we stand with the belief that human comes from dust with God's breath. Third, the assumption of the same stuff constituting matter and spirit has a theologically meaningful implication as the Bible says that God is Spirit (John 4:25). According to his thought, dust and life are not separable. In this regard, Teilahrd's argument gives us a meaningful intuition to understand the creation story from a theological perspective without losing a scientific context: The dust of the ground is a meaningful and essential part of human who are yet to be realised in the process of becoming into higher level of consciousness up to Omega. Of course, as Ilia Delio points out, everything between heaven and earth is basically moved by love toward the fullness of God in love in Teilhard's thought.[7]

In the same context, in his book Christianity and Evolution, he succinctly sums up his belief. It says that "I believe that the universe is an evolution. I believe that evolution proceeds towards spirit. I believe that spirit is fully realized in a form of personality. I believe that the supremely personal is the universal Christ."[8] As shown above, he has a strong belief in the progressive spiritualization of matter. According to him,

---

7 Ilia Delio, "From Aquinas to Teilhard: Divine Action and the Metaphysics of Love," *The Heythrop Journal* LIX (2018), 478.

8 P. Teilhard de Chardin, *Christianity and Evolution* (New York: William Collins Sons, 1969), 96.

the progression of matter has two characteristics. First, it is an irreversible process of a Universe. Second, it is a directed evolution to extreme organic complexity. Interestingly, according to him, the evolution of universe is not only irreversible but also directed to organic complexity. The two points make his understanding of evolution different from the Darwin's evolution theory that all species of organism evolve through natural selection. Unlike Darwinism, Teilhard includes all nonliving and living beings in his thought. In addition, natural selection is not main driving force in his thought of evolution. Rather a continuity between matter and spirit is key to his understanding. In this sense, King's evaluation is on the right track. He argues that Teilhard's God is God of a matter, not in the heart of matter but as the heart of matter.[9]

His assumption that matter is not nonliving. In other words, he assumes that matter has implicit consciousness in it. As Lothar Schafer says, Teilhard's vision is the same as the reality of quantum physics. In his thought, an element of consciousness is active at all levels of reality.[10] Therefore, matter is not really dead but should rather be at the stage of pre-living with implicit consciousness in the process of evolution. By assuming a connection between matter and life, Teilhard considered matter

9 Thomas M. King, *Teilhard's Mysticism of Knowing* (New York: Seabury Press, 1981), 103.

10 Lothar Schafer, "Quantum Reality and the Consciousness of the Universe," *Zygon* 41.3 (2006), 520-21.

and consciousness not as two different substances but as two aspects of the same cosmic stuff.

According to him, this low level of consciousness in matter evolve to living being, that is, life. Therefore, he thinks, matter and life are not two separate things but two different stages of one cosmic stuff in the process of evolution. In this context, we could say that consciousness is the focal point connecting living and nonliving. His thought goes beyond our general conception that matter is nonliving, while life is living. In quantum physics, we cannot think of matter apart from consciousness. In Teilhard's thought, consciousness is fundamental to matter.

His thought gives us some significant insights on the creation story. First, the creation story in Genesis is not myth or folktale. It has a reasonable and scientific context in the sense that the ground's dust is not nonliving but has a low level of consciousness. It is not dead but rather pre-vital. Second, his thought on evolutionary connectivity between matter and life gives a significant clue with which for us to investigate a theological question of who we humans are at the present era of scientific revolution. Third, his thought on evolution with direction leads to the humanity of Jesus as the Omega Point. We will discuss those issues in the following sections.

In sum, matter has implicit consciousness in Teilhard's evolutionary universe. According to Teilhard's understanding of

evolution process, there is no clear distinction between living and nonliving as far as consciousness is concerned. So, we may assume that there is a possibility of connection between the ground's dust and God's breath. In that context, the creation story in Genesis can be a proper foundation that may support Teilhard's evolutionary thought. In his system of thought, consciousness is the focal point connecting two different modes of the same universal substance, that is, living and nonliving. For him, matter is not nonliving devoid of consciousness, but pre-living stage as consciousness is implicit in it. His unique idea on implicit consciousness of matter gives us a clue to understand the creation story from a scientific perspective. In addition, the idea of consciousness may help to search for the meaning of humanity in relation to creations, which is the topic we deal in the following section.

3. Self-consciousness: Life to Human

In previous section, we examined the connection between the ground's dust and God's breath from Teilhard's evolutionary perspective. In the discussion, we showed that consciousness could be the foundational point on which to reconcile the seemingly two different substances of matter and life. This

connection between living and nonliving naturally leads to the following question: What is the identity of humanity in relation to other living and nonliving conscious beings? Is there any uniqueness that differentiates human from other living beings, let alone nonliving? If any, what is the role of humanity living in the present computerized society? What could the Bible say on the issue for us living in the society of artificial intelligence? How do we respond to those theologically challenging questions, not neglecting, negating or even excluding the thinking minds scientifically baptized in the world of technology of virtual realities?

Bible says that we always need to be prepared to give an answer to everyone who asks us to give the reason for the hope that we have (1 Peter 3:15). Who are we humans? Where are we going? What is our biblical or theological identity as humans experiencing extraordinary technologies such as robots with artificial intelligence?

In the previous discussion, we have shown that there is a continuity between matter and life as far as consciousness is concerned. If we accept the assumption of Teilhard saying that universe is in the process of evolutions from the lowest consciousness to the highest one, consciousness is key to understanding the developmental process of universe. Human as living beings has consciousness. Then the natural question

is: What is the special identity of human consciousness differentiating it from the consciousness of other living and nonliving beings?

In his book Phenomenon of Man, Teilhard argues that humans are self-conscious, looking at itself and reflecting upon itself.[11] Human is on the level of self-conscious evolution. According to him, human is not just conscious but able to conscious of self. Humans is able to be aware of the self who is conscious. In other words, human is self-conscious being. This mental quality of conscious self-awareness is the unique characteristic differentiating humans form other living and nonliving beings. Other conscious beings such as animals, of course, have their own consciousness. However, he believes, they are not self-conscious. In other words, we may say that they are conscious of other beings around them, but not able to be conscious of themselves as an object. This difference is a focal point for Teilhard to understand the identity of humanity in his thought. In a sense, human is at the top of the evolutionary process he assumes. In his thought, human is able to be self-conscious and has the ability of reflection. This capability of reflective thinking is a critical stage in the evolutionary process.

Interestingly, there is a similarity between Teilhad and

11 Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man*, tr. Bernard Wall (New York: Haper & Row, 1959), 221.

Hegel in understanding the identity of humanity. Hegel also emphasizes the quality of human capability of self-consciousness to explain human as a rational being.[12] According to Hegel, human is a rational being in the process of developing from the state of a natural being. Unlike animals, Hegel argues, human has a rational ability of thinking not disturbed by emotional or natural instincts. Hegel's emphasis on rational ability is nothing but the capability of self-consciousness. The issue is interesting but beyond the topic discussed here.

Going back to the question of this section, what is the identity of humanity differentiating it from other living and nonliving beings? The answer then would be that human is a being who is conscious of themselves. Human has conscious self-awareness, a reflective capability that other living nonliving beings lack. In this regard, as Teilhard believes, we could say that human is at the top of evolution of consciousness.

To back up Teilhard's assumption of human as self-conscious, we may refer to the creation story in the Bible. In Genesis 1:27, it says that God created human in his own image, in the image of God he created them; male and female he created them. Human is the image of God. Many different interpretations open various ways of understanding the meaning of the image of God. Analysing those interpretations in detail is

12 Yong Sun Yang, *Economies of Salvation* (Oxford: Peter Lang, 2011), 92-7.

beyond the issue we deal with here in this paper. However, the image of God has a reasonable clue with which to find some connection with Teilhard's thought on the identity of humanity.

If human is the image of God, it is reasonable to infer that human has some similarity in attributes with God. Rationality, creativity, skill, and joy are a few examples that we may think of that human may share with God as his image. In this context, self-consciousness may be a good clue to be helpful in analysing the meaning of the image of God. Such attributes as creativity, skill, joy etc. are in a sense characteristic we may observe in other living beings as well. Therefore, those characteristics lack uniqueness for human to be God's image.

However, self-awareness could be unique for human, compared to other attributes. It is natural to assume that other living beings have no self-reflective ability. Of course, other living beings may have emotions and skills to survive as humans do. In that sense, elf-consciousness is a good clue with which to understand the meaning of the image of God. From the evolutionary perspective of Teilhard, we could say that human is the image of God as we are self-conscious. Humans is the image of God, which means, in Teilhard's evolutionary thought, that human is at the top of the development of consciousness. This line of thought leads to a new understanding of religion as an evolutionary process rather than limited to human

phenomena.[13]

So far, we have discussed the identity of humanity from the perspective of an evolutionary process of consciousness. The critical point in Teilhard's thought regarding humanity is that human is at the top at the stage of evolution of consciousness. As discussed above, his thought on humanity has a reasonable biblical support in the sense that self-awareness is a proper characteristic representing the image of God among other attributes such as power, beauty, joy, skill, etc.

Then the next question is as follows: What does the self-conscious capability at the top of evolutionary process mean to us? Specifically, we live in the era where a computerised reality blurs the boundary between real and not-real, object and subject, machine and life, and most of all, human and machine. If there is no clear boundary between human intellect and artificial intelligence, who is human? If artificial intelligence has better capability in problem solving than human, what is the identity of humanity as a self-conscious being?

It is true that we need to work out our salvation with fear and trembling (Philippians 2:12). We live in crisis and tension with the unexperienced fast change of religious, philosophical and scientific revolution. We may say that salvation is here and

---

13 Ilia Delio, "Teilhard de Chardin and World Religions," *Journal of Ecumenical Studies* 54.3 (2019), 306; This paper describes Tielhard's thought on religion from the perspective of evolution.

now for us. However, it is also true that we are still waiting for God's Kingdom to come.[14] This theological tension of an already-but-not-yet also may apply to the identity of humanity. We humans may be at the top of the steps of evolution of consciousness as Teilhard assumes. Realistically speaking, we cannot but say that the final stage of evolution of humanity is already-but-not-yet. We need to confront and overcome the challenges confronting us. Need to work out our salvation with fear and trembling is still necessary and valid to self-conscious human, who is at the top of the phase of evolution of consciousness.

To sum up, self-awareness is key to Teilhard's assertion that human is at the top of the phase of evolution of consciousness. This conscious self-awareness may be one of the attributes that differentiate human from other living beings. This characteristic may help to explain the creation story in Genesis from a scientific perspective. It is reasonable, according to his understanding, to assume that human is the image of God in the sense that human is a self-conscious being able to do reflective thinking. As the image of God, we have a capability of self-awareness to be aware of ourselves unlike other beings. This identity of humanity discussed here is a good foundation on

---

14 Lauderdale deals with the issue of Kingdom in his paper, Alfredo Romagosa, "Teilhard, the Kingdom and the World," *The Heythrop Journal* LVIII (2017): 124-31.

which to investigate the humanity of Jesus Christ, which is the topic discussed in the following section.

4. Cosmic Consciousness: Jesus as the Omega Point

As discussed above, according to Teilhard's thought, human as self-conscious originates from the ground's dust, the lowest level of consciousness, reaches the top phase of the evolution process of consciousness. In his thought, universe is a world of becoming, rather than a static one, which includes the humanity of Jesus. What form must our understanding of Jesus take if it is to relevant to this new world?[15]

We have emphasized the important meaning the attribute of self-awareness through the evolution of consciousness. However, the characteristic of conscious self-awareness has much more meaningful implications to us in understanding the meaning of humanity than discussed so far. Consciousness has a cosmic dimension from the ground's dust to the universe and everything in, over and through it. That is the point we discuss in this section, that is, the cosmic dimension of consciousness and Jesus as its Omega Point. As Ilia Delio says, Teilhard's

15 P. Teilhard de Chardin, *Christianity and Evolution* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1969), 76.

notion that the emergence of Christ in evolution requires a new level of consciousness.[16]

What does it mean to be a human, living in the challenging era of experiencing genetic engineering, quantum computer and so forth? Who is Jesus Christ for us in the world of Internet? How can we interpret the humanity of Jesus for us living in the computerized society? Jesus himself ask Peter an interesting question (Mark 8:29): Who do you say I am? The question is for us too.

Who is Jesus to us today? What does the humanity of Jesus mean to us living in the world of the 4th industrial revolution? We are living in the world where we experience the dazzling development of technology: artificial intelligence, robotics, the Internet of Things, autonomous vehicles, 3D printing, nanotechnology, biotechnology, quantum computing, etc. Those technologies fundamentally alter the way we relate to one another. We are experiencing the world where it is possible to connect billions of people instantly beyond time and space. Who is Jesus to us living in such a world that challenges the identity of humanity? What theological implications could we find in relation with the humanity of Jesus from the creation story in Genesis at this challenging time?

---

16 Ilia Delio, "Teilhard de Chardin and World Religions," *Journal of Ecumenical Studies* 54.3 (2019), 308.

A story of incarnation In the New Testament gives us a good clue to search for an answer to the question. The Word was made flesh, and dwelt among us (John 1:14). Christianity rests on the core belief that God has become flesh. This simple statement has a meaningful implication on the identity of humanity. God became man. In other words, God the Spirit has become man the flesh. This incarnation story of God's becoming man is one of the essential foundations of Christianity. In Incarnation, there is a possibility that divinity works within matter and spirit toward the Point Omega.[17]

Then, the question is what the God's incarnation story means to us living in the world where the identity of humanity is blurring out with the development of technology. Christian traditions have been saying that Jesus is fully human and fully God, based on the verse and many others in the Bible. It means that Jesus is fully human in the sense that a state of being without sin, depravity or corruption is the identity of his humanity. In other words, he is fully human as the full image of God without sin. The concept of fullness is the point that catch our attention here. What does it mean to us to be fully human?

In the previous section, we have discussed Teilhard's assumption that human is at the top of the process of evolution

17 Dourley deals with the issue of immanence of God in his paper, John Dourley, "Conspiracies of Immanence: Paul Tillich, Pierre Teilhard de Chardin and C.G. Jung," *The Society of Analytical Psychology* 60.1 (2015), 75.

of consciousness. Being able to self-conscious is the focal point to differentiate human from other beings, and put human at the different phase in the process of evolution in his thought. Considering the importance of self-consciousness in the phase of evolution, we may understand the context of Jesus' challenging question to Peter: Who do you say I am? We are surely a self-conscious being including Jesus as human.

Traditional Christian theologies have discussed the humanity of Jesus Christ in the context of salvation based on ransom for fallen humanity. Original sin[18] and God's grace are the main two poles on which Jesus' humanity has effective role in salivation of humanity. The Cross is the place where human the price of sin is paid by the complete human being. Fallen humanity is born again in God's grace on the cross where Jesus paid the price of sin. Humanity of Jesus is essential in salvation of humans who has fallen into sin. Is there any new meaning we can find in the humanity of Jesus? What is the meaning of the fullness of humanity assumed in Jesus?

As discussed in the previous sections, Teilhard believes that evolution proceeds towards spirit. He thinks that the cosmic process of evolution culminates in the evolutionary ascent to the point of the Spirit. As Haught argues, this evolutionary

---

18 This issue is important but not the main topic of this paper. Please refer to the paper for more information in detail, David Grumett and Paul Bentley, "Teilhard de Chardin, Original Sin and the Six Propositions," *Zygon* 53.2 (2018).

theology seems to go beyond Tillich's understanding of human as a new being.[19] Consciousness evolves from the stages of matter, to life, to human and to the final phase, the Spirit. His approach to the identity of humanity is more becoming rather than being. Humanity is becoming in the process of conscious evolution. From these observations, we could say, as he assumes, that Jesus is the final stage of the development of consciousness as the Point Omega, the Spirit. In his thought, there is clear connection between body and spirit. In other words, body is the low stage of consciousness, while spirit is the final destination in the process of evolution of consciousness. In that context, he says that Jesus is the Omega Point of the process as it is said that Jesus is the Alpha and the Omega, who is and who was, and who is to come (Revelation 1:8). His vision of the cosmic process of evolution, as Ursula King succinctly summarizes, culminates in the process of evolution up to the Spirit, Point Omega and the cosmic Christ.[20]

His understanding of Jesus as the Point Omega includes two different aspects: First, it is the final stage of universal evolution. Second, it is the force leading the evolutionary

---

19 John F. Haught, "In Search of a God for evolution: Paul Tillich and Pierre Teilhard de Chardin," Zygon 37.3 (2002), 539; Carr also deals with the issue from a different perspective comparing Tillich's End of History with Teilhard's Omega Point. For details, please refer to the paper, Paul H. Carr "A Theology for Evolution: Haught, Teilhard, and Tillich," *Zygon* 40.3 (2005).

20 Ursula King, "A Vision Transformed: Teilhard de Chardin's Evolutionary Awakening at Hastings," *The Heythrop Journal* LIV (2013), 602

process forward to the union with the Spirit. It is in Christ that all things hold together (Col 1:17). Teilhard's view of evolution is different form Darwinian natural selection. Humanity evolves as universe is in evolution as Darwinism assumes. However, the evolution process is neither blind nor naturally selected. Rather it is aware of the process as in human self-consciousness, and leads to the union with the Spirit as in Jesus, the Omega Point. In this context, we may understand the meaning of the text in 1 Corinthians saying that God is all in all (15:28).

What is the identity of consciousness of Jesus, who is the Omega Point in which all things hold together? Human is in the process of evolution as universe does from the dust to life finally to spirit. Jesus is self-conscious we are as we may see it from his question to Peter asking who you think I am. However, his self- consciousness is cosmic in the sense that he knows that all things hold together in him. In John, Jesus says that he is in God and God is in him (14:10). That is, God and Jesus are one with all things in the universe held together in him. If we accept the traditional faith about Jesus' humanity held by most Christians, he is fully human. Then, our discussion so far shows that he has fully evolved self-consciousness in the process of universal evolution. In that sense, we could say that Jesus' self-consciousness is therefore cosmic. This cosmic consciousness of Jesus may be an efficient theological tool with which to

analyse the traditional tension between humanity and divinity and overcome the dualistic approach to a new understanding of Jesus in the present world full of challenges in science and theology.

We may confirm the cosmic dimension of Jesus's consciousness in many places in the Bible. In Ephesians, it says that all things in heaven and on earth together is under one head (1:10), and says that God is one God and Father of all, who is over all and through all and in all (4:6). Romans also says all things are from him, through him, and to him (11:36). This cosmic dimension of Jesus including all things in the universe including living and nonliving signify the theological meaning of the creation story in Genesis, which we started with. We may rationally conclude that the cosmic consciousness of Jesus is a foundation on which we can properly explain the development of consciousness from matter, to life, and to human. We have been struggling in dualistic way of thought such as body and soul, living and nonliving, humanity and divinity, even in theology and science. Quantum reality blurs those divisions into one unity. We may say that Jesus' cosmic consciousness, as the Omega Point of the evolutionary process of consciousness is an efficient theological tool to sincerely deal with such challenges. This conclusion surely does not solve all problems. Rather, it may open a Pandora's Box for delicate theological issues

regarding sin, salvation, God and eschatology, etc. However, it is a good way of starting an interdisciplinary dialogue between theology and science to the ever-present question of who is Jesus for us today.

To sum up. Teilhard describes Jesus as cosmic consciousness, the Omega Point in his evolutionary process. In this process, Christ is the energy behind all cosmic history. He is both the source and goal of human existence. Jesus' cosmic consciousness holds all of existence together. Everything in universe culminates in him. The whole of cosmic history points toward its fulfilment in the unification of all humanity and the cosmos into the eschatological community of which Chris is the head. Jesus as cosmic consciousness is the Alpha and the Omega.

5. Conclusion

What does the humanity of Jesus mean to us living in the world of scientific and technological revolution changing how we think, communicate and believe? To answer the interdisciplinary question, this paper analyses Pierre Teilhard de Chardin's thought on the meaning of humanity of Jesus from a scientific perspective of evolutionary process in relation to

the creation story in Genesis. In his understanding of evolution, human is more a self-conscious being than any living or non-living beings. In this respect, he thinks that humanity is at the top of the evolutionary process proceeding the stages of matter, life and consciousness. The emergence of self-conscious being is the focal point of his Christian faith with Jesus as the converging point of unity, the Omega Point. The evolutionary processes include all realities from matter to spirit. Planetary humanity as a challenge to the contemporary world. Evolution is not only biological but also spiritual and cosmic. His thought on the evolution of universe divides into the three stages of processes in this paper: matter to life, life to human, and human to Jesus as the Point Omega. Each stage corresponds to the three different levels of consciousness: implicit consciousness, self-consciousness and cosmic consciousness respectively. It shows that evolution of consciousness is key to his view on the humanity of Jesus Christ as the Omega Point without losing scientific perspective on mind-matter relationship as in Quantum Physics. This is an interdisciplinary investigation into the identity of humanity, so that we may overcome the dualistic division between living and nonliving, body and spirit, and human and divine. By doing so, we may offer a theological response to scientific challenges. I hope this interdisciplinary approach may help to keep developing interdisciplinary dialogues between science and theology.

참고문헌

Carr, Paul H. "A Theology for Evolution: Haught, Teilhard, and Tillich." *Zygon* 40.3 (2005): 733-38.

Daniels, Joel C. "Christology, Evolution, and Cultural Change." *Anglican Theological Review* 96.3 (2014): 435-59.

DeLashmutt, Michael W. "Syncretism or Correlation: Teilhard and Tillich's Contrasting Methodological Approaches to Science and Theology." *Zygon* 40.3 (2005): 739-50.

Delio, Ilia. "Teilhard de Chardin and World Religions." *Journal of Ecumenical Studies* 54.3 (2019): 306-27.

_____. "From Aquinas to Teilhard: Divine Action and the Metaphysics of Love." *The Heythrop Journal* LIX (2018): 468-83.

Dourley, John. "Conspiracies of Immanence: Paul Tillich, Pierre Teilhard de Chardin and C.G. Jung." *The Society of Analytical Psychology* 60.1 (2015): 75-93.

Grumett, David and Bentley, Paul. "Teilhard de Chardin, Original Sin and the Six Propositions." *Zygon* 53.2 (2018): 303-30.

Haught, John F. "In Search of a God for evolution: Paul Tillich and Pierre Teilhard de Chardin." *Zygon* 37.3

(2002): 539-54.

Jones, Howard A. “The Vision of Father Pierre Teilhard de Chardin: The Life of an Unconventional Spiritual Visionary.” *Journal for Spiritual & Consciousness Studies* May 1 (2016): 24-30.

Kelly, Sean. “A Memoir on Teillard de Chardin Green Thinker, Extraordinary.” *Prospero* 22.3 (2016): 15-17.

King, Thomas M. *Teilhard’s Mysticism of Knowing*. New York: Seabury Press, 1981.

King, Ursula. “Teilhard de Chardin’s Vision of Science, Religion and Planetary Humanity: A Challenge to the Contemporary World.” *Journal for the Study of Religion* 31.1 (2018): 135-58.

_____. “A Vision Transformed: Teilhard de Chardin’s Evolutionary Awakening at Hastings.” *The Heythrop Journal* LIV (2013): 590-605.

Knight, Christopher C. “Biological Evolution and the Universality of Spiritual Experience: Pluralistic Implications of a New Approach to the Thought of Teilhard de Chardin.” *Journal of Ecumenical Studies* 48.1 (2013): 58-70.

Messer, Neil. “Evolution and Theodicy: How (Not) to do Science and Theology.” *Zygon* 53.3 (2018): 821-835.

Romagosa, Alfredo. “Teilhard, the Kingdom and the World.”

The Heythrop Journal LVIII (2017): 124-31.

Salmon, James F. and Nicole Schmitz-Moormann. "Evolution as Revelation of a Triune God." *Zygon* 37.4 (2002): 853-71.

Schafer, Lothar. "Quantum Reality and the Consciousness of the Universe." *Zygon* 41.3 (2006): 505-32.

Teilhard de Chardin, Pierre. *The Heart of Matter.* London: Collins, 1978.

_____. *Hymn of the Universe.* London: Collins Fount Paperbacks, 1971.

_____. *Christianity and Evolution.* New York: William Collins Sons, 1969.

_____. *The Future of Man.* London: Collins, 1964.

_____. T*he Phenomenon of Man.* Tr., Bernard Wall. New York: Haper & Row, 1959.

_____. *The Heart of Matter.* New York: Harvest Book, 1955.

Yang, Yong Sun. *Economies of Salvation.* Oxford: Peter Lang, 2011.

5장

칼빈의 '예배 찬송관'에 관한 연구
: '1537년 논문'과 '1543년 제네바 시편가 서문'을 중심으로

– 이효선 교수(실용음악)

칼빈의 '예배 찬송관'에 관한 연구
: '1537년 논문'과 '1543년 제네바 시편가 서문'을 중심으로

이효선 교수(실용음악)

Abstract

A Study on Calvin's Worship Hymn; Based on Calvin's Article written in 1537 and the Preface to the Geneva Psalter

Hyo-Seon Lee (Practical Music)

Based on Calvin's article written in 1537 and the preface to the "Geneva Psalter", which was completed in 1543, I am going to write about his worship hymn, of which title is 'A Study on Calvin's Worship Hymn.'

There are high concerns about loss of the essence of praise in contemporary church because worship and praise are inseparable from each other. The Reformed Church tries to adhere to the essence of them. Worship music should be used in public worship based on the Bible, which is regarded as the

only norm of faith. Calvin clarifies that the psalm hymn is “from his thorough obedience to the Bible.” Through the psalms, Calvin describes God the Holy Spirit as the healing power of God, expounding the psalms. Thus, purpose of this paper is to present the necessity of setting the theological coordinates of praise in today's changing worship culture.

The order of my thesis is as follows.

First, I will examine importance of the hymn of the psalms in public worship, that is, significance of the theology of church music, analyzing Calvin's article, “The Organization of the Church and of Worship at Geneva proposed by the Ministers at the Council”,

Second, Calvin’s theology of worship music on the hymns of the psalms, including the formation history of Calvin’s book “Geneva psalter” will be reviewed. Calvin’s inclusion of psalm praise as an element of worship is not because of addition of what is not in the Bible, but because of the biblical teaching that rediscovers what the medieval church had forgotten.

In the final analysis, I would summarize the music thoughts that appeared in perspective of Calvin’s music of worship, and also present an opinion on why the psalm hymn is necessary. We should praise God according to the prophet Isaiah, “This people is made for me, that they may sing my praise.” This article suggests that our praise will be restored to worship music

that meets God's will. Obviously, the biblical basis for worship music must be based. Through this study I would emphasize importance of true worship praise to God, as suggested by Calvin's hymn of worship and inspired by the Holy Spirit.

주제어(keywords)

칼빈의 찬송관, 시편가 서문, 시편찬송, 예배찬송, 예배음악, 제네바 시편가(Geneva Psalter)

초록(Abstract)
1.들어가는 말
2.제네바 교회 조직과 예배에 관한 제안서(1537년)
2.1 기도로서의 찬송
2.2 시편 찬송의 근거
2.3 시편 찬송의 유익
3.「제네바 시편가(Geneva Pslter)」 서문
3.1「제네바 시편가」의 형성
3.2「제네바 시편가」 서문(1543년)
3.2.1 음악의 힘
3.2.2 시편 찬송의 확장
3.2.3 영과 마음으로 노래
4. 나가는 말
참고문헌

1. 들어가는 말

예배와 찬양은 뗄래야 뗄 수 없는 불가분의 관계이다. 찬양은 하나님과의 관계를 맺는 한 방법으로 성도가 드려야 할 의무인 것이다. 그러나 시대적 환경, 문화, 그리고 정치에 따라서 예배의 문화도 변화하기 마련이다. 예배에서 음악은 필수요소이지만, 현대교회에서는 찬양 문화가 하나님보다 사람의 기쁨의 찬양으로 전락해 버린다는 우려도 많다. 신·구세대의 문화적 갈등처럼 예배와 찬양의 본질을 잃어가는 것이 아닌가 하는 염려마저 생긴다. 이러한 때 우리는 16세기 종교개혁기로 돌아가 순수한 찬양, 성경 중심의 찬양을 복원하려던 칼빈의 견해를 연구 고찰할 필요가 있다고 본다. 필자는 본 논문을 통해 오늘날 변화하는 예배 문화 속에서 교회가 반드시 붙잡고 가야 할 찬양 신학 좌표 설정에 도움이 되어지길 기대하면서 우리 믿음의 선조요, 종교개혁자 칼빈(Jean Calvin, 1509-1564)의 예배 찬송관을 통해 이 혼돈스러운 시기에 예배 찬송의 중요한 방향 제시가 되기를 기대하며 의의를 두고자 한다.

칼빈을 상고하면 가장 먼저 종교 개혁이 떠오르게 된다. 그리고 종교개혁 하면 빼놓을 수 없는 마틴 루터(Martin Luther, 1483-1546), 그리고 쯔빙글리(Ulrich Zwingli, 1484-1531)가 있다. 이들은 "오직 성경(Sola Scriptura)", "오직 은혜(Sola Gratia)", "오직 믿음(Sola Fide)"으로 철저히 하나님 중심의 신학적 입장에서 출발하였다는 것을 우리는 잘 알고 있다. 그럼에도 그들은 신학적인 입장뿐만 아니라, 예배 찬송에 대한 서로 다른 예배 찬송관을 갖고 있다. 예를 들어 루터는 성경에서 금하지 않는 것은 사용 가능하다는 신학적 입장으로 찬양의 다양성을 인정

하고 직접 작곡, 작사를 하였다. 심지어는 세속 선율을 차용한 콘트라팍툼(contrafactum)[1]형태의 찬송을 만들어 사용하였다. 그는 예배 찬양에 악기와 찬양의 방법을 적극 수용하면서 음악적으로 가장 폭넓게 허용하여 회중들의 능동적인 예배 참여의 기회를 준 종교개혁자들 가운데 한 사람이다. 쯔빙글리는 그 어느 종교개혁자보다도 음악적인 조예가 깊은 사람이다. 그는 오르가니스트로서 오르간을 능숙히 잘 다루는 사람임에도 불구하고 예배에서 악기 사용과 회중 찬양을 금지하였다.[2] 뿐만 아니라 예배 중에 예수 그리스도 외에 마음을 흐트러트리고 시선을 빼앗긴다는 이유로 조각상, 성화, 그 외 상징되는 모든 것들의 사용을 금지하였다. 그리고 칼빈은 루터와 달리 성경에서 말씀하지 않은 것은 하지 말아야 한다는 '오직 성경'의 신학 아래 찬양 또한 성경에 기록된 말씀으로 찬양해야 한다고 주장한다. 이에 칼빈은 시편의 말씀을 찬양의 가사로 운율화하였고, 단순한 멜로디에 단성부의 곡으로 성경 말씀이 뚜렷이 들려질 수 있도록 시편가를 출판하였다. 이 찬송집이 바로 「제네바 시편가」이다. 제네바시에서 출판된 「제네바 시편가」는 프랑스를 거쳐 유럽과 아메리카 및 여러 기독교권 전체로 전파되었고, 초판 발간 후 20여 개국의 언어로 번역되어 예배에서 시편가가 울려퍼졌고[3] 지금까지 그 전통이 전해지고 있다.

본 논문의 연구방법은 칼빈의 저서 중 1537년 제네바 의회에 제

---

1 초기 루터교회에서 회중이 부르기 위해 유절형식의 찬송으로 새로운 선율 또는 기존의 선율에 종교적인 내용의 독일어 가사를 붙인 것이다. 예를 들어 기존의 성가나 세속노래, 민속 노래 등에 새로운 종교적 가사를 붙인 노래이다. 허영한 외 5인, *새 들으며 배우는 서양음악사 본문1* (서울: 도서출판 심설당, 2011), 11.

2 이정현, *개혁주의 예배학* (서울: 도서출판 지민, 2008), 308–309.

3 William Jenson Reynolds and Milburn Price, *A Survery of Christian Hymnody*, 이혜자 역 (서울: 이화여자대학교 출판부, 1997), 75.

출했던 '제네바 교회의 조직과 예배에 관한 제안서'(Articles concirnant l'organisation de l'église et du culte á Genève, propose au Conseil par les ministres)와 1543년 제네바 시편가 서문(Preface to the Psalter)에 충실하여 칼빈이 예배 찬송으로 왜 시편을 주장하였는지 집중할 것이고, 이에 따른 그의 교회 음악관을 연구해 볼 것이다. 또한 이를 뒷받침할 수 있는 칼빈의 다른 저서 특히 「기독교 강요」와 그의 주석에 나타난 칼빈이 시편 찬송을 강조한 이유를 그의 신학적 바탕 위에서 연구할 것이다. 이로 인해 칼빈의 음악 신학의 정신을 일깨우는데 일조하여 현대 예배에서의 교회 음악관(예배 찬송관)을 뒤돌아 보는 계기가 되길 바란다. 그리하여 현대 교회의 예배 찬양이 사람의 감정과 감각 중심이 아니라 칼빈의 예배 음악관을 근거로하여 보다 더 하나님 중심, 성경 중심의 예배 찬양이 이루어지길 기대하며 연구하고자 한다.

2. 제네바 교회 조직과 예배에 관한 제안서 (1537년)

칼빈은 1533년 이단적 강연의 글을 썼다는 이유로 체포 명령이 떨어져, 이에 피신하기 위해 스위스 바젤(Basel)로 갔으나 파렐(Guillaume Farel, 1489~1565)의 권유로 제네바에 안착[4]하게 되었다. 칼빈은 종교적인 개혁을 위해 제네바에 도착 후 6개월이 지난 1537년 1월 16일 "제네바 교회 조직과 예배에 관한 제안서"를 시의회에 제출하였다. 그러

4 John Calvin, *Articles concerning The Organization of the Church and of Worship at Geneva proposed by the Ministers at the Council, January 16, 1537* in Calvin Theological Treatises, J.K.S. Reid(Eds) London: Westminster John Knox, 2006. 칼빈 논문의 원제목 *Articles concirnant l'organisation de l'église et du culte á Genève, propose au Conseil par les ministres.* 이다. 앞으로 *Calvin, Articles*로 표기할 것이다.

나 이 제안서로 인해 시의회와 갈등을 일으키게 되고 결국 칼빈은 제네바 시에서 떠나라는 추방 명령을 받게 되었다.[5]그 후 칼빈은 바젤에 체류 후 마르틴 부처[6](Martin Bucer, 1491-1551)의 권유로 스트라스부르그(Strasbourg)에 머물게 된다.

1537년 제네바 시에 제출한 제안서에 나타난 네 가지 조항을 다음과 같이 요약하고자 한다. 그 첫 번째는 매주 성찬을 거행해야 한다는 성찬 예식 문제와 교회 생활에서 출교의 징계와 권징의 필요성을 다뤘고, 둘째로 공적 예배에서 시편찬송에 대한 조항, 셋째로 어린이들에게 복음주의 교리를 교육하는 것, 마지막으로 결혼의식에 대해서 다루고 있다. 그러나 이 제안서는 정치적, 신앙적 혼란과 가톨릭의 종교적 습성을 버리지 못한 당시의 사회에 부딪치게 된다.[7] 두 번째 조항에 명시한 것처럼 시편 찬송에 대한 언급은 칼빈에게 있어 예배 찬송 즉 교회음악 신학에 관한 중요한 첫 문서[8]이다. 다음은 두 번째 조항에서 다룬 공적 예배에서 시편 찬송의 중요성을 고찰해보려고 한다.

2.1 기도로서의 찬송

이 제안서가 시편 찬송에 대한 칼빈의 공식적인 첫 문서이긴 하지만 시편 찬송의 대두는 단지 칼빈에 의해서만은 아니다. 종교 개혁자들의 공통적인 관심사는 가톨릭 미사에 대한 예배 개혁이었고 그 중 시

---

5 Willem van 't Spijker, *칼빈의 생애와 신학,* 박태현 역 (서울: 부흥과 개혁사, 2014), 99.

6 독일의 신학자이며 종교개혁자. 스트라스부르그에서 종교개혁에 가담하여 루터의 주장을 설파하였다. 쯔빙글리 사후에는 스위스와 남부 독일의 개혁과 교회 지도자가 되었다.

7 김재성, *칼빈의 삶과 종교개혁* (서울: 도서출판 지민, 2008), 237.

8 Chrles Garside, Jr., *The Origins of Calvin's Theology of Music: 1536-1543,* (Philadelphia: American Philosophical Society, 1979)는 칼뱅의 교회음악 신학의 기원을 '제네바 교회의 조직과 예배에 관한 제안서' 에 처음으로 나타난 것으로 보고 있다.

편 찬송의 전통은 그대로 유지하였다. 특별히 칼빈은 시편 찬송에 중요성을 인지하고 회중 찬송으로 불려지기를 강조하였다. 다음은 칼빈의 '제네바 교회의 조직과 예배에 관한 제안서' 중 기도로서 찬송에 대해 언급한 일부이다.

> 공적예배의 형식에서 시편을 노래함은 교회의 덕을 함양하는데 대단히 유익하니, 이로써 사람들이 하나님께 기도하고 혹은 하나님께 찬송을 노래하며 모든 사람의 마음을 일깨워서 일치하여 하나님께 기도하며 찬양과 감사를 드리게 할 것이다.[9]

칼빈은 시편을 통한 기도의 방법을 두 가지로 보고 있음을 알 수 있다. 하나는 말로써 하나님께 기도하는 것과 다른 하나는 찬송으로 노래하는 것이다. 이 방법은 교회의 덕을 세우는 데 유익하고, 성도들의 마음을 일깨우고 일치시키는데 유익하다고 서술한다. 그의 「기독교 강요」에서도 "기도 중에 쓰여지는 말과 노래는 심령의 깊은 느낌에서 솟아나는 것"[10]을 강조하면서 그렇지 않으면 아무 가치나 유익이 없고 이는 하나님의 진노를 불러일으키는 것이라고 한다.

> 말하고 노래하는 것은 마음의 깊은 감동(alto cordis affectu)과 연관되어 있어서 이 일을 하도록 혀에게 직무가 맡겨진 것은 특별히 합당하다. 이는 공통된 목소리(communi una voce), 즉 같은 입(eadem ore)으로 모두가 하나님께 영광을 돌리게 되고, 하나의

9 John Calvin, *Articles,* 48.

10 존 칼빈, *기독교 강요 (중),* 김종흡 외 3인 역 (서울: 생명의 말씀사, 2017), 465.

영(uno spiritu)과 동일한 믿음(eadem fidem)으로 예배하게 된다.[11]

당시 가톨릭 미사의 기도와 찬송은 사제들에 의해 뜻 모를 라틴어로 불려졌다. 칼빈은 이것을 "교황주의자들의 고삐 풀린 방종함(effraenem papistarum licentiam)"[12]이라 표현하였고 이해 못하는 외국어로 기도 드리는 것을 비판한다. 이에 개혁교회들은 라틴어가 아닌 자국어로 기도와 찬송하기 시작했고, 사제들만이 아닌 회중들에 의해 찬송이 불려지기 시작했다. 칼빈은 공통된 목소리와 같은 입 그리고 하나의 영과 동일한 믿음으로, 마음의 깊은 감동과 연관하여 말하고 기도하기를 강조하였다. 특별히 칼빈은 시편을 불러야 하는 목적을 분명히 서술하고 있다.

2.2 시편 찬송의 근거

칼빈은 성경 중심 사상에서 그의 모든 신학이나 예배음악에서 벗어나지 않았다. 구약 성경 가운데 시편은 다윗의 시편이라 일컬어질 만큼 당시 예배찬송으로 사용되었다. 시편의 표제를 통해서도 알 수 있듯이 시편이 예배 찬송으로 노래되었음을 증명하고 있다. 칼빈은 이러한 바탕으로 회중 찬송으로 시편을 노래할 것을 강조한 것은 고대 교회나 사도 바울의 증거로 제시하고 있다.

> 또한 우리는 교회에서 시편 부르기를 원한다. 이것은 고대 교회나 바울 자신의 증거로서 그 예를 볼 수 있다. 바울은 말하기를

11 John Calvin, *Institutes* 라틴어 원본 번역판 *기독교 강요3(하),* 고영민 역 (서울: 기독교 문사, 2007), 3. 20. 31. 앞으로 *Institutes*는 Calvin. *Inst*로 표기한다.

12 Ibid.

회중이 입과 마음으로 노래하는 것이 좋다고 가르쳤다.[13]

당시 예배는 로마 가톨릭 교회의 미사를 중심으로 이루어졌다. 미사가 진행되는 동안 회중들은 전혀 찬송을 할 수 없었다. 미사에서 찬송은 칸토르(cantor)라고 불리는 사람(성직자)만이 노래하였고 회중은 뜻도 모르는 라틴어로 된 노래 소리를 칸토르나 성가대를 통해서 들을 수 밖에 없었다.[14] 이에 칼빈은 가사의 뜻을 이해하지 못하고 웅얼거리는 것이 아니라 "크고 분명한 목소리로, 사람들을 주의하며 입으로"[15] 시편을 부를 것을 요구하였고 성경과 고대 교회의 사도적 전승에 따라 시편 찬송할 것에 관심을 기울였다. 이와 같은 시편찬송가에 대한 전제는 칼빈의 성경적 예배 찬송관에서 비롯된 것이라 할 수 있다.

칼빈은 바울 서신에서 "영으로 찬송하고 또 마음으로 찬송하리라"(고전 14:15)와 "시와 찬미와 신령한 노래를 부르며 마음에 감사함으로 하나님을 찬양하라"(골 3:16)고 한 것은 목소리 뿐 아니라 마음을 다하여[16] 찬송해야 함을 강조한다. 칼빈의 「골로새서 주석」에서 "시와 찬미와 신령한 노래"에 대하여 바울은 "시[17]는 어떠한 악기의 반주에 맞춰 노래하는 것이요"[18] 라고 주석하고 있다.

---

13 Calvin, *Articles,* 53.

14 오광만, "칼빈의 제네바 시편찬송가 평가와 21세기 한국장로교회 찬송을 위한 제안," *개혁논총,* 제11권, (2009년): 90.

15 Calvin, *Articles,* 54.

16 Calvin. *Inst,* 3. 20. 32.

17 '시'에 해당하는 '프살모스(ψαλμός)'는 문지르다라는 '수금의 소리'라는 문자적인 뜻과 '악기를 가지고 연주하면서 드리는 찬송'의 뜻을 갖는다. 특별히 '프살모스'는 구약 성경의 시편을 가리키는 용어로 사용되어(눅 20:42; 행 1:20) 영어 성경들도 시편을 가리키는 'Psalm'으로 번역하였다. 제자원편, *옥스퍼드 원어성경대전–갈라디아서· 에베소서* (서울: 제자원, 2006), 733.

18 John Calvin, *골로새서 주석–신구약 칼빈 성경 주석* 10권, 존. 칼빈성경주석 출판위원회 역편 (서울: 성서교재간행사, 1979), 606–607.

칼빈은 교회에서 시편 부르기를 권면했고, 시편을 회중이 부를 때는 바울의 말을 빌어 영과 마음으로 찬송하는 것이 하나님께서 받으실 만한 찬송이라고 주장한다. 칼빈은 또한 그리스도인들의 노래가 영적이기를 바랬으며, 천박하고 무가치한 장난[19]으로 하지 말라고 한다. 그리고 고린도전서 14장 15절에 대한 주석에 의하면 '내가 찬미한다' 혹은 '내가 노래한다'라고 하였을 때 그것은 일반적으로 시편을 하나님께 대한 찬양이나 감사로서 찬미라는 말을 사용하고 있는 것이다라고 하면서 플리니(pliny)에 말을 증거로 두고 있다. "그리스도인들이 동이 트기 전에 그리스도에게 찬미를 드리는 습관이 있었다고 우리에게 말하여 주고 있다. 그리고 참으로 나는 바로 초기부터 유대인 교회에서 찬미하는 법을 채택하였다는 사실을 의심하지 않는다."[20] 칼빈은 이러한 이유로 시편 찬송의 근거를 두고 있으며, 예배찬송으로 왜 시편을 불러야 하는지를 밝히고 있다.[21]

2.3 시편 찬송의 유익

시편 찬송은 칼빈만이 주장했던 것은 아니다. 종교개혁자들은 시편 찬송의 유익과 필요성을 알았기에 시편 찬송에 대한 여러 차례 실행과 관심을 갖고 있었다. 왜냐하면 가톨릭 미사에서 시편을 웅얼거리고 이해 없이 노래하는 것을 그들은 거절하였던 것이다.[22] 그들 중 특히 칼빈은 시편 찬송의 유익을 경험하면서 그 누구보다 더 시편 찬송을 예

---

19 Ibid.

20 John Calvin, *고린도전서 주석–신구약 칼빈 성경 주석* 8권, 397–398.

21 Joseph A Pipa, "칼빈, 그의 생애와 목회–한국개혁주의 설교연구원 제23기 정기 세미나 강의안," *칼빈의 신학과 목회* (2009년): 78.

22 Battle, F. Lewis, "Metrical Psalms Translated by Calvin" *The Piety of John Calvin* (Catherines: Paideia Press, 1978), 137.

배음악으로 적극 도입하였다. 그래서 이 제안서를 통해 시편 찬송의 유익을 다음과 같이 밝히고 있다. 첫째 하나님께 우리의 마음을 고양시키고, 둘째 하나님의 이름의 영광을 찬양하도록 일깨우며, 셋째 하나님을 높이고 열망으로 이끈다. 이는 칼빈 자신도 시편을 부름으로써 신앙에 많은 도움이 되었기 때문이라고 고백[23]하고 있다. 이와 같이 칼빈의 예배음악관은 가능한 새로운 교회 음악을 만들려는 시도였으며 이것은 시편찬송가에 고스란히 담겨있다. 이에 칼빈은 카톨릭 미사에서 뜻 없이 웅얼거리는 행각에 대한 비판과 함께 시편 찬송의 회복을 강조했음을 그의 논문에서 제시한다.

> 이를 부를 때에 신앙이 유익해지고, 굳세어지는 것은 실제로 불러 보기 전에는 헤아릴 수 없을 것이다. 우리 주위를 보면 신자들의 기도가 매우 냉랭하여, 우리는 이를 부끄럽게 생각하고 낙심스러울 뿐이다. 그러나 시편은 우리의 마음을 하나님께 고양시키고, 그분의 이름의 영광을 찬양하도록 일깨우며, 높이려는 열망으로도 이끌 수 있다. 더욱이 이와 같이 시편을 노래함으로써 교황과 그에 속하였던 자들이 교회로부터 빼앗아 버렸던 유익과 위로를 다시 누리게 될 것이다. 이는 본래 영적인 노래이어야 할 시편을 교황은 어떤 이해함 없이 그들만의 뜻 없는 웅얼거림으로 바꾸어 놓았다.[24]

---

23 칼빈의 시편 주석 서문에는 그가 다윗의 처지보다 못한 입장임에도 시편을 통해 교훈과 현재에 적용하게 되었고 심지어 공포, 불안, 걱정에 잠겨있을 때에 시편을 통해 마음에 만족과 평강을 주는 위로를 경험한다고 서술하고 있다. John Calvin, *칼빈 성경 주석,* 제 7권. 존 칼빈성경주석 출판위원회 역편 (서울: 성서교재간행사, 1990), 156–168.

24 Calvin, *Articles,* 54.

칼빈은 시편 주석 서문을 통해 시편은 "영혼의 모든 부분에 대한 해부(An Anatomy of all the Parts of the Soul)"라고 하여 이는 혼란된 감정으로 동요되는 자들을 생명으로 이끌어주며, 수많은 결점과 악덕들이 숨김없이 드러나 빛 가운데로 인도되는 독특한 이득이 있다고 봤다. 그래서 시편은 성도를 훈련하고 잘못이 없는 곳으로 인도해주는 규칙이 시편에 있기 때문에 시편은 바르게 기도하는 참된 방법을 가르쳐주고 하나님께 친밀하게 다가갈 수 있는 길을 열어준다고 한다. 그뿐 아니라 사람에게 고백하기 부끄러운 약점까지 하나님 앞에 내놓을 수 있는 허락과 자유를 갖고 있는데 이외에도 하나님께 찬양의 제사를 드리는 올바른 방법을 규정하여 이는 하나님께서 보시기에 가장 고귀하고 가장 달콤한 향기라고 선포하고 있다.[25]

그래서 칼빈은 시편을 "노래 부르는 것은 의심할 여지없이 매우 거룩하고 유익한 일"[26]이라 하여 찬송 부르는 사람들의 마음을 하나님께 이끌어가고, 하나님의 영광을 위하여 일깨우는 것이 시편 찬송의 유익이라고 밝히고 있다. 또한 그는 특별히 시편 찬송을 권면한 것은 인간이 만들어낸 노래는 경박하고 이단적인 요소가 끼어들 우려가 있다고 생각하였다. 그래서 이러한 요소가 배제된 노래는 하나님으로부터 감동받지 않은 사람은 쓸 수가 없는 다윗의 시편뿐이라는 것이다.[27] 이러한 시편 찬송에 대한 칼빈의 노력은 결국, 스트라스부르그(Strasbourg)의 프랑스 망명자들에게 그들 자신의 목소리를 사용하여 하나님을 찬양할 수 있는 기회를 가지게 되었다. 스트라스부르그에서 칼빈은 그들

---

25 John Calvin, *칼빈 성경 주석,* 제 7권, 157–159.

26 Calvin, *Inst.* 3. 20. 32.

27 오광만, "칼빈의 제네바 시편찬송가 평가와 21세기 한국장로교회 찬송을 위한 제안," *개혁논총,* 제11권, (2009년): 111.

에게 그들의 첫 예배문을 제공하였고 프랑스 종교개혁이 일어난 후 칼빈을 중심으로 한 기독교는 시편 찬송을 부를 수 있게 되었다. 그러나 이 칼빈의 제안서는 의회에서 일부 수정하여 통과시키긴 했지만, 칼빈의 시편찬송 부르기에 대한 그의 「제네바 교회 조직과 예배에 관한 제안서」는 당시에는 반영되지 않았고 후일에 교회 헌법이 영향을 주어 나타나게 되었다.

3. 「제네바 시편가(Geneva Pslter)」 서문

3.1 「제네바 시편가」의 형성

칼빈은 성 금요일(Good Friday)의 부활절 성만찬 때에 무교병 사용을 거부하여 제네바에서 추방당하고 이후 스트라스부르그의 프랑스인 교회에서 목사로 사역하게 된다.[28] 그곳에서 칼빈은 프랑스 시인 클레망 마로(Clement Marot, 1496-1544)를 만나 1539년 19개의 시편과 3개의 칸티클(canticle)[29]의 22편으로 이루어진 "노래로 된 시편들과 성시들"(Aulcuns pseaulmes et cantiques mys en chant, Strasbourg)을 첫 출판하였다. 이 시편집을 일명 「스트라스부르그 시편집」(strasbourg psalter)이다.[30] 칼빈은 제네바에 정착하면서 「스트라스부르그 시편집」을 바탕으로 몇 번의 시편 찬송을 추가하여 계속적인 시편 찬송에 대한 열정과 의지를 보였고 이를 통하여 자신의 신념을 실행하였다. 그 결과 1562년 시편

---

28 T. H. L. Parker, *존 칼빈의 생애와 업적,* 김지찬 역 (서울: 생명의 말씀사, 1993), 143.

29 마로13편과 칼빈 6편(시25, 36, 46, 91, 113, 138)과 시므온의 노래 십계명, 사도신경 3편의 칸티클.

30 Reynolds and Price, *A Survey of Christian Hymnody,* 73.

150편 전체를 운율화하여 최초의 시편 찬송집인 「제네바 시편가」(Les pseaumes mis en rime Francoise, par Clement Marot & Theodore de Beze, 1562)를 출판[31]하였다. 1542년 말쯤 장 제랄드(Jan Gerard) 인쇄업자에 의해 "예배형식과 찬송"(La forme des Prieres et Chantz Ecclesiastiques, Geneva, 1542)이 총 49곡으로 이루어진 시편 찬송이 출판된다. 이는 「스트라스부르그 시편집」의 중요한 부분을 더한 마로의 46곡의 시편과 칼빈이 시편을 직접 운율화하여 만든 3곡으로 구성되었다.[32]

그 이듬해 마로의 시편 49개로 구성된 1543년판(Sur les Psaumes de David traduits en françois par Clément Marot, 1543)이 출판되었고, 그후 마로의 49편과 베자(Theodorus Beza, 1519-1605)의 34편이 추가된 1551년판(Pseaumes octante trois de David, Geneva, 1551), 그리고 계속해서 마로의 49편과 베자의 41편으로 구성된 1554년판이 출판되었다. 그리고 드디어 1562년에 시편 150편 전체가 운율화하여 최초로 완성된 제네바 「시편가」가 출판되었다. 시편 150편 전체를 예배찬송으로 부를 수 있는 기념비적인 출판물이다. 이것은 1539년 「스트라스부르그 시편가」가 출판 된지 23년만의 일이었다. 이는 칼빈의 시편 찬송에 대한 열정과 노력의 결과이고. 또한 성경 중심 사상에 바탕을 둔 찬송의 필요성과 중요성을 실천한 결실이라 하겠다. 칼빈에게 시편은 "성령 자신이 말씀하시고 성령의 감동으로 씌어진 노래이며 하나님이 하신 일들이 생각나게 한다." 또한 하나님을 두려워하게 할 뿐 아니라 영광돌리게 하는 노래였다.

제네바 「시편가」의 서문은 1542년판에 처음으로 등장한다. 칼빈은

---

31 김남수, *찬송의 이해* (대전: 침례신학대학교출판부, 2005), 139.

32 Edward Patte, *John Calvin and Choral Music*, in Calvin's Early Writings and Ministry vol. 2, (Garland publishing, INC. NEW YORK & LONDON, 1992), 188.

1542년판 서문에는 1,305단어를 사용[33]하였는데 1543년판에 서문 내용을 확장하여 음악의 중요성과 힘, 시편찬송의 활용과 예배 찬송을 어떤 마음가짐으로 불러야 하는지를 추가하여 칼빈의 예배 음악 신학을 강조하였다. 이후에 출판된 「제네바 시편가」에는 1543년에 사용한 서문을 계속 사용하였다. 당시 유럽지역에서 칼빈 신학이 전파된 곳이라면 그의 교회 음악관이 잘 반영되어 출판하게 된 시편 찬송가 또한 함께 보급되어 사용[34]되었다. 그 증거로 시편가가 만들어지던 초창기(1542-1562)에 프랑스에서는 시편가가 30개 이상 출현하였고, 시편 150편을 운율화 했던 1562년 한 해 동안 25판 이상 찍어[35]냈다. 1600-1685년 기간 동안 최소한 90판을 더 찍어 낼 정도로 시편 찬송가는 대유행이었다. 다음 장에서는 「제네바 시편가」 1543년판 서문에 덧붙여진 그의 글을 통해 시편 찬송에 대한 그의 예배 음악 신학을 연구하려고 한다.

3.2 「제네바 시편가」 서문(1543년)[36]

1543년판 제네바 시편가 서문은 예배의 중요성을 강조하면서 영적 모임에서 필요한 세 가지 요소, 즉 말씀의 설교(강해), 공적이고 거룩한 기도, 그리고 성례의 집행이 영적 모임들에서 준수하는 것은 주님의 명

---

33 Garside, Jr., *The Origins of Calvin's Theology of Music:* 1536-1543, 16.

34 시편가는 각 나라의 언어로 번역되어 확산되었다. 독일, 네덜란드, 영국, 스코틀랜드, 헝가리, 이태리, 그리고 청교도들이 이주했던 미국, 캐나다 브라질 등 그들이 가는 곳마다 시편가는 전파되었고, 왓츠와 웨슬리에게도 시편찬송의 영향을 주었다. 시편가가 각 나라로 확산되면서 「제네바 시편가」에서 책명도 변경되어 출판되었다. 이에 대한 자세한 정보는 홍정수의 *교회음악 개론*(서울: 장로회 신학대학교 출판부, 2006), 159–169와 Reynolds and Price, *A Survey of Christian Hymnody,* 이혜자 역, (서울: 이화여자대학교 출판부, 1997), 75–85를 보라.

35 Reynolds and Price, *A Survey of Christian Hymnody,* 75.

36 *Preface to the Psalter,* 1543년, http://www.ccel.org/ccel/ccel/eee/files/calvinps.htm (2020. 09.04일 접속)에 영문으로 번역된 것을 참고하였다. 앞으로는 preface to the psalter 로 표기한다.

령이란 것을 상기시킨다. 칼빈은 성경 말씀의 설교에 관해서는 논란의 여지가 없고 당연한 것이기에 이 서문에서는 이에 대한 어필은 하지 않을 것이라고 언급한다. 그러나 가톨릭에서 행해지고 있는 성례에 관해 "마술의 일종과 같은 것"이라고 비판하고, 이해하지 못하도록 그것들을 집행하는 것은 예수 그리스도의 성례를 모독하는 것이라 말한다. 그리고 그러한 이유로 성례가 참되게 거행되고, 선포하는 것에 의미가 결합하기 위한 교리가 필요하다고 설명한다. 이것이 그리스도의 이름으로 모이는 모든 사람에게 유익하다는 것이다.

또한 두 종류의 기도에 대해서 언급하고 있다. 그것은 오직 말로 하는 기도와 다른 하나는 노래로 하는 기도에 대해 서술하고 있다. 사실 이 부분은 이미 '제네바 교회조직과 예배에 관한 제안서'(1537)에서 밝혔듯이 고대 교회와 바울의 예를 들면서 설명한다. 그래서 II장에서 서술했던 기도로서의 찬송, 시편 찬송의 근거와 유익에 대해서는 생략할 것이고, '제네바 교회조직과 예배에 관한 제안서'에서 볼 수 없었던 새롭게 추가한 내용 즉 음악의 중요성과 힘 그리고 시편 찬송의 확장과 영과 마음으로 노래해야 한다는 주제로 연구하고자 한다.

3.2.1 음악의 힘

루터와 비교해서 칼빈은 음악을 제한적[37]으로 사용하였다. 그것은 칼빈이 음악이나 예술을 경시하거나 배척해서가 아니라 음악이 사람을 즐겁게 하는 도구 중에 으뜸이라는 사실 때문이다. 그렇기 때문에 음악을 어떤 용도로 사용하느냐에 따라 세상을 타락시키기 위한 치명

37 제네바 시편에서 사용된 음악은 르네상스 시대에 유행하는 음악적 기법을 사용하기보다는 오히려 중세 때 중점적으로 사용된 교회선법을 중심으로 절제된 멜로디로 작곡하였다.

적이고 사탄적 독이기도 하고 또 마음을 움직이는 종교적인 힘을 가질 수 있다고 서술한다. 그럼에도 음악은 '하나님의 선물'이라는 것을 명심하고 이를 남용하지 않도록 주의해야 함을 강조하고 있다.

> 사람을 즐겁게 하고 그에게 즐거움을 주기 위하여 적당한 것들 중에서, 음악은 제일이거나, 중요한 것들 중에 하나이다. 그리고 그것은 우리가 그 사용을 위해 위임된 하나님의 선물이라는 것을 생각할 필요가 있다. 때문에 우리의 유익과 사용을 위해 제공된 그것이 우리의 비난하는 이유로 바뀌거나, 그것을 더럽히거나 오염되게 하는 것에 대하여 두려움 때문에 우리는 그것을 남용하지 않도록 더욱 주의해야만 한다.[38]

칼빈은 하나님이 우리에게 준 선물 중에 으뜸이거나 중요 것들 중의 하나가 음악이므로 하나님의 최고의 선물인 음악으로 인해 고삐가 풀려 방탕하거나 무분별한 즐거움에 빠지지 않기 위해 주의해야 한다고 경고한다. 루터 역시 음악은 하나님의 창조물이요, 우리에게 주신 선물이요, 신학 다음으로 버금가는 예술적 가치가 있다[39]고 칼빈과 동일한 주장을 하고 있다. 계속해서 칼빈은 플라톤의 음악 사상을 언급하면서 음악을 어떻게 사용하느냐에 따라 선하기도 하고, 악하기도 하기 때문에 음악은 사람의 마음을 변화시킬 수 있는 능력이 있다는 것에 대해 관심을 가졌다. 그렇기 때문에 음악이 사악한 말과 결합된다면 이는

---

38 *Preface to the Paslter.*

39 Martin Luther, *Luther's Works: American Edition. 55 Volumes,* (St. Louis:Concordia and Philadelphia: Fortress, 1955-1986), 321-322.

더욱 더 사람의 마음을 사악하고 파괴적으로 변화될 수 있다고 본 것[40]이다. 그러므로 절제 없는 음악을 경계해야 하며, "귀를 감미롭게 하고 즐겁게 해 주는 것"만을 목적으로 작곡된 노래(cantus)는 교회의 위엄성에 어울리지(decent) 않을 뿐만 아니라 하나님을 최고로 불쾌하게 할 수밖에 없다(non summopere displicere possunt)[41]고 한다.

칼빈은 음악이 두 부분으로 이루어졌고, 그 음악은 가사와 멜로디로 구성 되어졌다고 설명한다. 음악은 멜로디와 가사가 결합되어 마치 포도주가 깔때기를 통과하듯 마음속 깊은 곳까지 영향력이 크다는 것이다. 그렇기 때문에 가사가 멜로디보다 우위에 있어야 하고 예배 찬송으로 왜 시편을 선택해야 하는지 그 타당성을 주장하고 있다.

> 음악에 대해 두 부, 즉 가사 혹은 주제와 내용, 두 번째는 곡조 혹은 멜로디이다. 모든 악한 말은**(바울이 말했듯이)** 선한 태도를 나쁘게 하지만, 멜로디가 그것과 함께 할 때, 그것은 더욱 강하게 마음을 찌르고, 그 안으로 들어간다. 즉, 포도주가 깔때기를 통과하여 그릇에 쏟아지듯이, 독과 타락은 멜로디에 의해 마음 깊은 곳까지 흡수된다.[42]

다시 말하지만 가사가 멜로디보다 우위에 있다는 것을 강조한다. 그래서 예배 찬송으로 불리어지는 가사는 성령님을 통하여(감동) 말씀하시고 지어진 노래, 즉 다윗의 시편이어야 한다는 것이다. 왜냐하면 이

---

40 주성희, "교회음악 역사적 발전에 비쳐 본 칼빈의 음악신학," *총신대학교 논문집,* 12집 (1993): 195.

41 Calvin, *Inst,* 3. 20. 32.

42 *Preface to the Paslter.*

는 하나님을 찬양하는 노래이고, 하나님 찬송을 위한 목적에 더 합당하고 더 좋은 노래라는 것[43]이다. 음악은 사람을 즐겁게 하는 것 중에 중요한 한 가지이지만, 절제하지 않으면 세상에서 불리는 노래처럼 헛되고, 경솔한, 그리고 부분적으로 어리석고 둔한, 부정하고 수치스런 결과를 가져온다는 것이다. 그러나 예배 찬송의 멜로디는 "교회에서 노래하기에 적당하고, 합당한 무게와 위엄"[44]을 갖도록 하였고 "감미로운 느낌과 귀에 즐거움"[45]은 합당치 않다고 하였다. 이는 영적인 가사의 의미보다 멜로디에 심취하게 되어 세상 노래처럼 쾌락에 빠지는 것을 우려했다. 그래서 최소한의 음악적 특성의 기초 위에 즉 "회중에 의한 노래인 만큼 단순"해야 하고, "절대자 하나님을 위한 노래인 만큼 품위"[46]와 오직 말씀 중심적인 그의 신학적 바탕으로 시편 찬송이 세상에 나온 것이다.

3.2.2 시편 찬송의 확장

교회에서 노래는 고대 교회와 사도시대에서도 행해졌음을 앞에서 언급하였다. 그러나 「기독교 강요」에서 "어거스틴은 밀라노 교회가 암브로시우스 때에 비로소 처음으로 노래를 부르기 시작했다"[47]고 언급하면서 당시 교회에서 보편적으로 노래 부르는 것이 행해지지 않았음을 다루고 있다. 칼빈은 교회에서 노래해야 할 것을 1543년 판 「기독교 강요」와 이 서문에서 처음으로 언급하고 있고, 이후에 나오는 「기독

43 *Preface to the Paslter.*

44 Ibid.

45 Calvin, *Inst,* 3.20.32.

46 Reynolds and Price, *A Survey of Christian Hymnody,* 72.

47 Calvin, *Inst,* 3.20.32.

교 강요」에서도 교회에서 노래해야 할 것에 대한 주제를 계속 다루고 있다.[48] 그리고 1543년 제네바 「시편가」 서문에서는 시편 찬송을 교회에서뿐만 아니라 가정과 들에서 찬송할 것을 강조하면서 시편 찬송이 교회 안에서만 사용되지 않도록 그 한계를 확장시키며 제시한다.

> 게다가 노래를 부르는 행위는 더욱 확대될 것이다. 그것은 가정과 밭에서 하나님을 찬양하고 그에게 우리의 마음을 높이고 그분의 미덕, 선하심, 지혜와 정의를 묵상함으로써 우리를 위로하는 자극이다. 그것은 사람들이 말할 수 있는 것 이상으로 필요하다.

이는 시편 찬송을 교회에서뿐만 아니라 교회 밖에서 찬송할 것을 처음으로 명시하는 것이다. 이것은 예배를 통해 얻은 은혜와 기쁨을 가정이나 일터 즉 일상생활에서도 유지해야 된다는 것을 강조한 것이다. 왜냐하면 일상생활에서도 시편 찬송은 첫째, 성령이 하나님을 기뻐하도록 성경 전체를 통하여 권고한 것이고, 둘째, 우리 인간은 헛된 것을 좋아하는 성향이 뿌리 깊게 자리잡고 있기 때문이며 따라서 셋째, 우리를 육신과 세상의 유혹으로부터 돌리고, 물러서도록 하기 위함이다. 넷째, 영적 즐거움 안에 우리를 거하게 하기 위함이라는 것[49]이다. 시편 주석 서문에서도 찬송으로 시편을 노래함은 시편이 '하나님께서 보시기에 가장 고귀하고 가장 달콤한 향기'이며 '하나님을 찬양하는 올바른 방법을 완전하게 가르쳐 주거나 신앙의 훈련을 수행하는데 우리의

48 강경림, "요한 칼빈의 기독교 음악론," *신학지평,* 제11집 (1999년): 110.

49 *Preface to the Paslter.*

힘을 강력하게 북돋아 주는 책'[50]이기 때문이라고 밝히고 있다. 그러므로 시편 찬송을 부르는 공간을 확대한 것은 육신을 갖고 있는 우리는 세상의 유혹과 어리석고 타락한 기쁨의 수단에 빠지기 쉬우므로, 성경 특별히 시편 찬송을 통하여 하나님 안에서 기쁨을 찾으려는데[51] 있다.

3.2.3 영과 마음으로 노래

종교 개혁자들은 가톨릭 미사에서 사제들이 라틴어로 노래하고 그 뜻이 무엇인지 모른 채 중언부언하는 것을 경계하였다. 그들은 예배 찬송은 반드시 백성의 언어로 드려져야 한다는 것을 강조해 왔다. 왜냐하면 찬송은 이해되는 찬송은 교회의 덕을 세울 수 있지만 이해되지 못하는 소리는 교회에 아무런 유익을 주지 못한다는 것이다. 그래서 바울이 골로새서 3장 16절과 에베소서 5장 19절의 '신령한 노래'는 마음으로 불러야 하며, 이는 노래 가사를 이해해야 한다는 것[52]을 바탕으로 하고 있다. 칼빈은 어거스틴의 말을 언급하면서 노래 가사의 이해력에 대한 글은 다음과 같다.

> 영적인 노래는 마음으로부터가 아니면 잘 노래될 수 없다는 바울이 말했던 것을 기억할 필요가 있다. 그러나 그 마음은 이해력을 요구한다. 그리고 그것에**(어거스틴이 말한)** 사람이 노래하는 것과 새들의 노래하는 것 사이에 차이가 놓여있다. 왜냐하면 방울새, 지빠귀, 앵무새는 잘 노래하기 때문이다. 그러나 그것은 이해없

---

50 John Calvin, *칼빈성경 주석* 7권, 159.

51 오광만, *"칼빈의 제네바 시편찬송가 평가와 21세기 한국장로교회 찬송을 위한 제안,"* 109.

52 John Calvin, *고린도전서 주석–신구약 칼빈 성경 주석 8권,* 397.

> 이 하는 것이다. 그러나 사람의 독특한 은사는 그가 노래하는 것을 알면서 노래하는 것이다. 이해력은 마음과 감정이 뒤따라야 하는 고로, 노래를 결코 멈추지 않기 위해, 우리의 기억에 찬송을 새기는 것 외에는 있을 수 없는 것이다. [53]

칼빈이 말하기를 바울은 "내가 영으로 기도하고 또 마음으로 기도하며 내가 영으로 찬미하고 또 마음으로 찬미하리라."(고전14:15)라는 구절에서 '영'이란 방언의 특별한 은사의 의미로 사용된다. 만약 방언을 남용하게 되면 정신(mente)과 이해력(inteligentia)을 분리시키게 되어 하나님을 불쾌하게 만든다는 것이다. 그러므로 기도와 찬송은 정신과 이해력이 바탕이 되어 이해할 수 있는 언어로 해야 하고 마음에 깊은 감동이 있어야 한다. 이것은 마치 하나님과 천사들 앞에서 기도와 찬송을 하는 것과 같아서 참된 열심과 열정을 일으킨다. 만약 이것이 이해와 감동 없이 입술이나 목구멍에서만 나오는 것이라면 하나님의 진노를 일으키게 되고, 아무런 가치나 유익이 없다는 것이다[54]라고 한다. 칼빈이 주석한 시편 47편 8절 "하나님을 찬양하라, 너의 모든 지식으로 그를 찬양하라"를 골딩(Louis Golding, 1895-1958)이 번역한 글이다.[55]

> 신자들은 우리의 입술과 즐거운 마음을 가지고 하나님을 찬양해야만 한다. 다윗은 찬송의 기법을 모두 동원하여 이러한 하나님을 찬양하였다. 그는 모든 언어의 민족을 아우를 수 있는 하나

---

53 *Preface to the Paslter.*

54 Calvin, *Inst,* 3. 20. 31-33.

55 Edward Patte, *John Calvin and Choral Music,* 186에서 재인용.

> 님을 찬양하는데 있어서 진정한 이해가 필요했다. 그러므로 찬양이라고 하는 적법한 방식에는 지식이 요구되고 있다. 그리고 그 찬양은 하나님의 이름을 공허하게 외쳐서는 안된다.

이는 모든 노래는 '마음으로부터 우러나와야 한다.'는 것이다. 다시 말해서 '믿음으로 노래하고', '진리라고 믿는 것을 노래하라'는 것이다. 로마 가톨릭에서 행했던 것처럼 중얼거림으로 노래해서는 안된다는 것이다. 이는 '이해하고 노래하라'는 의미뿐 아니라 '이해할 수 있는 방식으로 노래하라'는 의미이다. 이 말은 이해와 지식을 모두 포함하는 것으로써 '귀를 기쁘게 하는 것'뿐 아니라 '당신의 영혼을 당신 자신의 뜨거운 믿음에 참여시키는 것'을 의미한다.[56] 칼빈은 예배 찬송은 마음으로부터 우러나와야 하고, 찬송의 가사를 이해하며 찬송하기를 주장했다. 그래서 그는 찬송 가사에 집중하는데 방해받을 것을 우려하여 악기 사용을 제한하였을 뿐 아니라 회중의 합창 또한 금하였다. 그래서 예배 찬송은 악기 없이 목소리만을 드높여 하나님을 찬양하는 아카펠라(acapella)였다.

4. 나가는 말

본 연구는 칼빈의 저서 중 1537년 제네바 의회에 제출했던 '제네바 교회의 조직과 예배에 관한 제안서'와 1543년 제네바 「시편가」 서문에 나타난 그의 음악사상 연구를 정리하면 다음과 같다.

---

56 Edward Patte, *John Calvin and Choral Music,* 186.

첫째, 찬송은 하나님의 말씀인 시편이어야 한다.
둘째, 시편은 고대 교회와 사도들에 의해 불리어졌음을 근거로 한다.
셋째, 시편 찬송은 우리 신앙에 유익을 준다.
넷째, 음악에는 힘이 있다. 그러므로 남용하지 말아야 한다.
다섯째, 시편 찬송은 교회에서뿐 아니라 가정과 일터에서도 불러야 한다.
여섯째, 영으로 노래하고, 마음으로 노래해야 한다.

하나님께서는 선지자 이사야를 통해서 인간 창조 목적을 밝히셨다. "이 백성은 나를 위하여 지었나니 나의 찬송을 부르게 하려 함이니라" 라고 이사야 43장 1절에 말씀하시고 있다. 예배에서 음악은 예배의 요소를 이끌어가는 기능과 함께 예배의 본질인 하나님께 드리는 찬송의 역할을 담당한다. 신학자 아브라함 카이퍼(Abraham Kuyper, 1837-1920)의 말대로 "우리는 예술적 본능이 보편적인 인간의 형상이라는 것을 잊지 말아야 한다"[57]고 하였다. 그러나 칼빈은 "오직 성경"(Sola Scripture)중심 사상으로 '성경에 가르친 바가 없는 것은 예배에 허용될 수 없다'는 신학적 바탕으로 그의 교회 음악관을 제시하려 했다.

즉 다윗의 찬양이라 불려지는 시편과 그 외 성경의 기록된 칸티클(canticle)이나, 주기도문, 십계명을 예배 찬양에 불러야 한다고 주장하였다. 그러나 칼빈의 개혁신학을 따르는 개신교 특히 장로교의 예배 찬양은 칼빈이 주장했던 것과는 큰 차이가 있음을 우리는 경험하고 있다. 그래서 칼빈은 고대 교회와 사도들에 의해 불려졌고, 성령의 감동

57 정성구, *칼빈주의 사상대계* (서울: 총신대학출판부, 1995), 311.

으로 쓰여졌던 다윗의 시편만이 예배에 가장 적합한 가사를 담고 있다고 믿어 예배 찬송가로 선택하였다. 사실 칼빈은 음악가가 아니다. 더군다나 루터나 쯔빙글리처럼 악기를 다룰 수 있다거나 작사, 작곡자도 아니었다. 그럼에도 칼빈은 그의 신학사상을 실천에 옮겨 모든 삶을 성경 중심으로 살려고 노력했을 뿐 아니라, 예배 찬양에도 그의 신학을 철저하게 관철시켰다. 또한 성경의 권위와 무오성을 증명이라도 하듯이 1562년 프랑스 시인 클레망 마로와 데오도르 베자와 함께 시편 전체 150편을 운율화하여 「시편가」를 출판하였다. 그는 개혁주의 신앙의 정체성을 드높였을 뿐 아니라 예배 찬양에 지대한 공헌을 하였다. 필자는 칼빈은 음악에 대한 잘못된 편견을 가진 신학자가 아닌 오히려 음악의 효능을 높이 평가하여 음악의 창조주이신 하나님의 뜻에 맞는 음악사용을 강조한 신학자임을 분명히 밝힌다.

칼빈을 비롯한 종교개혁자들은 올바른 교리 개혁과 함께 올바른 예배를 세우고자 했다. 그래서 종교개혁 당시 칼빈주의자들은 시편을 부르는 사람으로 특징지어졌고, 그들을 "시편찬송을 부르는" 그리스도인으로 알려지게 되었다. 이러한 칼빈의 시편찬송은 개혁주의의 전통이 되어 독일, 헝가리, 영국, 네덜란드, 스코틀랜드 등으로 펴져나갔다. 시편찬송은 예배의 순수성을 잃지 않고 개혁주의 정신을 이어가려는 노력의 하나이다. 예배학자 제임스 화이트(James F White, 1932-2004) 교수는 "칼빈은 음악의 모든 가사를 오로지 구약 성경인 시편에서 골라 사용하였다. 칼빈에게 있어 오로지 시편만이 기쁨과 슬픔을 함께 담아 회중 찬양으로 드릴 수 있는 음악 자료였다."[58]고 견해를 밝혔다.

---

58 James Emery White, *Protestant Worship: Tradition in Transition* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989), 66.

그러나 한국 개혁교회에서는 이러한 전통을 따르는 것이 희박할 뿐 아니라 칼빈의 시편찬송에 대해 무지할 정도이다. 그나마 다행으로 수년 전부터 깨어있는 신학자들로부터 관심을 갖게 되었고, 그 결과물로 「시편찬송가」가 몇 권 출판되어 일부 교회에서 부르기 시작하였다. 개혁신학이 전파된 다른 나라보다 늦은 감은 있지만 칼빈의 시편 찬송의 인식이 대두되었다는 점에서는 반가운 일이 아닐 수 없다.

앞으로 「시편가」가 활성화하고 보급되기 위해서 개혁주의 신학교에서는 칼빈의 신학과 함께 「시편가」부르기의 전통을 가르칠 것을 제안한다. 그리하여 개혁신학의 '시편을 부르는 사람들'이란 좋은 전통을 이어가고, 더 나아가 칼빈의 성경중심, 하나님 중심 사상을 더욱 굳건히 세워지기를 바란다. 하나님께 드리는 예배에서 시편찬송을 부르고자 하는 것은 현대적 감각으로 편곡된 리듬이나 곡조, 또는 밴드에 필요한 모든 악기를 갖춰서 부르는 CCM보다 성령의 감동으로 된 시편의 위대함을 소멸시키지 않기를 바라는 바이다. 그리고 문화적 갈등이 예배음악의 혼돈을 초래하고 있는 이 시대에 우리의 찬양이 성경적인 근거를 가지고 하나님의 뜻에 맞는 예배음악으로 변화되어야 할 것이다. 모든 영광을 받으시기에 합당하신 하나님께 최상의 찬양을 드리는 것이 합당하며 그 찬양을 드리는 자들은 덕을 세울 수 있게 될 것이다. 필자는 이번 연구를 계기로 하나님을 향한 예배 음악 신학을 재정비하고, 더 나아가 현 시대의 문화 주류에 휩쓸려 예배 음악에서 놓치고 있는 것이 무엇인지 뒤돌아 보아 진정한 예배찬송의 의미가 무엇인지 되새기는 계기가 되길 바라는 바이다.

참고문헌

김남수. *찬송의 이해.* 대전: 침례신학대학교출판부, 2005.

김재성. *칼빈의 삶과 종교개혁.* 서울: 이레서원, 2001.

이정현, *개혁주의 예배학.* 서울: 도서출판 지민, 2008.

정성구. *칼빈주의 사상대계.* 서울: 총신대학출판부, 1995.

제자원편. *옥스퍼드 원어성경대전-갈라디아서 · 에베소서.* 서울: 제자원, 2006.

허영한 외 5인. *새 들으며 배우는 서양음악사 본문1.* 서울: 도서출판 심설당, 2011.

홍정수. *교회음악 개론.* 서울: 장로회 신학대학교 출판부, 2006.

Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion trans an introduction by Ford Lewis Battles.* 양낙홍 역 (1536년 초판 완역). 서울: 크리스챤 다이제스트, 1988.

_____. *Institutes 라틴어 원본 번역판 기독교 강요3(하).* 고영민 역. 서울: 기독교문사, 2007.

_____. 김종흡 외3인 역. *기독교 강요 (중).* 서울: 생명의 말씀사, 2017.

_____. *골로새서 주석-신구약 칼빈 성경 주석 10권.* 존 칼빈성경 주석 출판위원회 역편. 서울: 성서교재간행사, 1979.

_____. *칼빈 성경 주석-7권.* 존 칼빈성경주석 출판위원회 역편. 서울: 성서교재 간행사, 1990.

Parker, T. H. L. *죤 칼빈의 생애와 업적.* 김지찬 역. 서울: 생명의 말씀사, 1993.

Reynolds, William Jenson and Price, *Milburn. A Survey of Christian Hymnody.* 이혜자 역. 서울: 이화여자대학교 출판부, 1997.

Schaff, Philip. *개혁신앙의 산실 제네바 교회.* 장수민 역. 서울: 칼빈 아카데미, 2006.

Spijker. Willem van 't. 칼빈의 생애와 신학. 박태현 역. 서울: 부흥과 개혁사, 2014.

_____. "제네바시편 성가집 서문에 나타난 칼빈의 음악관." *대신대학교 논문집,* (1994년).

김헌수. "제네바 시편 찬송에 대하여." *성약출판소식,* 70호 (2009년).

_____. "제네바 시편찬송 서문과 칼빈의 찬송신학(Ⅰ)." *성약출판소식,* 71호 (2009년).

_____. "제네바 시편찬송 서문과 칼빈의 찬송신학(Ⅱ)." *성약출판소식,* 72호 (2009년).

강경림. "요한 칼빈의 기독교 음악론." *신학지평,* 제11집 (1999년).

오광만. "칼빈의 제네바 시편찬송가 평가와 21세기 한국장로교회 찬송을 위한 제안." *개혁논총,* 제11권 (2009년).

주성희. "교회음악 역사적 발전에 비쳐 본 칼빈의 음악신학." *총신대학교 논문집,* 12집 (1993년).

Pipa, Joseph A. "칼빈, 그의 생애와 목회-한국개혁주의 설교연구원 제23기 정기 세미나 강의안." *칼빈의 신학과 목회* (2009년).

Calvin, John. "Articles concerning The Organization of the Church and of Worship at Geneva proposed by the

Ministers at the Council, January 16, 1537" in *Calvin Theological Treatises,* J.K.S. Reid(Eds). London: Westminster John Knox, 2006.

Garside, Chrles, Jr. *The Origins of Calvin's Theology of Music: 1536-1543.* Philadelphia: American Philosophical Society, 1979.

Lewis, Battle, F. "Metrical Psalms Translated by Calvin" *The Piety of John Calvin.* Catherines: Paideia Press, 1978.

Luther, Martin. *Luther's Works:* American Edition. St. Louis: Concordia and Philadelphia: Fortress, 1955-1986.

Patte, Edward. "John Calvin and Choral Music" in *Calvin's Early Writings and Ministry* vol. 2, Garland publishing, INC. NEW YORK & LONDON, 1992.

White, James Emery. *Protestant Worship: Tradition in Transition.* Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989.

인터넷 검색

Preface to the Psalter 1543.
http://www.ccel.org/ccel/ccel/eee/files/calvinps.htm (2020, 09.04 접속)

6장

Únio cum Christo 관점으로 본 그리스도의 인격론 비평 연구: *Incarnātio*와 *Únio Hypostática*를 중심으로

– 최성렬 교수(조직신학)

06. *Únio cum Christo* 관점으로 본 그리스도의 인격론 비평 연구: *Incarnātio*와 *Únio Hypostática*를 중심으로

최성렬 교수(조직신학&역사신학)

Abstract

The Doctrine of Christ's Personality in Terms of Incarnātio, Únio Hypostática and Únio cum Christo.

Dr. Sung-Rual Choi **(systrmatic Theology & Church History)**

This study examines the doctrine of Christ's personality in terms of *Incarnātio* (incarnation), *Únio Hypostática* (hypostatic union) and *Únio cum Christo* (union with Christ). This study provides a systematic and historical understanding of classical Christology based on the Bible. Specifically, it deals with a systematic theological approach to the understanding of our Christian identity "here and now."

From the perspective of *Únio cum Christo*, the doctrine of Christ's personality represents the typical "theological dual structure of God and us." This is because the divine nature of Christ as the Son of God

and our human nature made a “Hypostatic Union” (*Únio Hypostática*) in the personality of Christ that systematically shows the most complete form of the “dual structure.” Eventually, if it is argued that the divinity of Christ makes the perfect union with humanity in his personality then it can be a sufficient basis for Christ united with us through the Holy Spirit.

Furthermore, this study is expected to make a theological contribution to the correct understanding of the biblical and dogmatic Christian identity. This study further provides a new approach to the systematic theological method of re-shaping our Christian identity in “in Christ” (ἐν *Χριστῷ*).

초록

본 연구는 그리스도의 인격론을 *Incarnātio*(성육신)과 *Únio Hypostātica*(본성적 연합)을 중심으로 해석할 뿐만 아니라, *Únio cum Christo*(그리스도와의 연합) 관점으로 재해석한다. 본 연구의 중요성과 필요성은 성서에 근거를 둔 고전적 그리스도 인격론의 올바른 이해에 관한 조직신학과 역사신학적인 해석 방법을 제공하는 것에 있다. 뿐만 아니라 그 그리스도의 인격론 재해석 방법을 실천론적인 적용에 응용한다. 구체적으로 그것은 오늘 여기(“here and now”)에서의 우리 그리스도인의 정체성을 올바르게 이해하는 것에 조직신학적인 해석 접근 방법을 다룬다.

Únio cum Christo 관점에서 보면 그 그리스도의 인격론은 전형적인 "삼위일체 하나님과 우리라는 신학적 이중 구조"를 대변하는 교리이기도 하다. 왜냐하면 성자 그리스도의 신성과 우리의 인성이 한 인격 안에서 "본성적 연합"(*Únio Hypostática*)을 이룬다는 교리 자체가 다름 아닌 그 "이중 구조"의 가장 완전한 형태를 체계적으로 잘 보여주기 때문이다. 결국 그리스도의 신성이 그의 한 인격 안에서 인성과의 완전한 형태의 연합을 이루었다면, 그리스도께서 성령을 통하여 우리의 인생 안에서 실제적인 연합을 이루신다는 충분한 근거가 될 수 있다.

그런 관점에서 *Únio cum Christo* 관점으로 본 그리스도의 인격론 재해석 연구는 성서적이고 교의학적인 그리스도의 정체성을 올바르게 이해하는 것에 신학적 공헌을 할 것으로 기대한다. 뿐만이 아니라 본 연구는 "예수 그리스도 안"(ἐν Χριστῷ)에서 우리 그리스도인의 정체성을 재확립하는 조직신학적 방법에도 새로운 접근법을 제시한다.

주제어(keywords)

그리스도의 인격론, 그리스도와의 연합 (*Únio cum Christo*), 성육신 (*Incarnātio*), 본성적 연합 (*Únio Hypostātica*)

초록(Abstract)
1. 들어가는 말
2. 성자 그리스도와 성육신: “취하심”(*assumptio*)과 *Únio cum Christo*
3. 성령과 성육신: “성령에 의한 잉태”와 *Únio cum Christo*
4. 나가는 말
참고문헌

1. 들어가는 말

밀리오리(Daniel L. Migliore)의 다음의 진술에 따르면 예수 그리스도의 인격론과 사역론은 기독교 신학에 있어서 그 정점에 있는 것처럼 보인다:

> 기독교 신학에는 수많은 탐구 주제가 있지만, *이 모든 주제의 결정적 기초와 기준은 예수 그리스도의 인격과 사역*이다… 기독론이 기독교 교리의 전부는 아니지만 *기독론의 관점으로부터 다른 모든 것들이 결정적으로 조명되는 것*이다.[1] **(이탤릭체는 본 필자의 강조임)**

이와 같은 밀리오리의 강조는 탁월하다. 특히 기독론이 신학의 전부가 아니지만, 그 안의 수많은 주제들을 해석하는 하나의 중심원리나 관점이라고 강조한 것은 그의 신학적 예리함을 볼 수 있는 장면이다. 에릭슨(Millard J. Erickson) 역시도 "우리가 그리스도의 인격과 사역에 관한 연구에 착수한다면, *우리는 기독교 신학의 한가운데* 서 있는 셈이다… 다른 모든 것들은 그리스도에 관한 사고(思考)의 질문에 비하면 *이차적이다*"라며 그리스도의 인격론과 사역론의 중요성을 극대화 하여 강조한다.[2]

---

1 Daniel L. Migliore, *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000), 139.

2 Millard J. Erickson, *Christian Theology,* 2nd ed. (Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2009), 677-9. 에릭슨이 기독론의 정의 대하여 추가적으로 진술하기를 "그리스도인들이란 그리스도를 믿는 자들이면서 그리스도를 따르는 자들이기 때문에, 그리스도에 관한 이해는 기독교 신앙의 참된 특성의 중심이어야 하며, 결정적이어야 하는 것이다"라고 재차 강조한다. 그 외에도 기독론의 중요성에 대해서 다음을 참고하라. *Institutes,* 2.6.1; François Wendel, *Calvin: sources et etolution de sa pensee religieuse* (Paris: Presses Universitaires de France, 1950), 161; 최윤배, "종교개혁자 칼빈의 그리스도론," *그리스도론,* 한국조직신학회 편 (서울: 대한기독교서회, 2015), 97.

그런 관점에서 보면 기독교 신학 안에서 기독론의 중요성은 아무리 강조해도 지나침이 없다. 그와 동시에 그리스도의 인격론과 사역론 중심으로 신학의 각 주제들을 다루고 해석하는 시도 역시도 우선적으로 필요하다. 예수 그리스도가 기독교 신학의 그 중심과 정점에 있기 때문이다.

본 연구의 관심 분야는 그리스도의 인격론을 다름아닌 *Únio cum Christo*(우리 신자와 그리스도와의 연합) 관점으로 재해석 하는 것에 있다. 왜냐하면 그 두 교리 간에는 매우 긴밀한 신학적 연관성이 있기 때문이다. 그럼에도 오늘날 두 교리의 상관성을 다루는 연구는 사실상 미개척 분야처럼 보인다.[3]

구체적으로 그리스도의 인격론과 그리고 우리 신자와 "그리스도와의 연합" (*Únio cum Christo*) 사상 간에는 어떤 신학적 연관성이 있는가? 그 두 주제를 다루는 것이 성서적이고 전통적인 올바른 기독론 이해에 어떤 신학적 의미를 제공하는가? 그런 핵심적인 연구 질문들을 가지고 본 논문은 그리스도의 인격론을 다룰 것이다.

본 연구는 그 교리의 해석에 있어서 기본적으로는 조직신학과 역사신학적인 접근을 시도할 것이다. 그럼에도 해당 교리가 가지는 성서 해석의 중요성을 이유로 관련된 성서 본문의 주석적 접근도 본 논문의 일부에서 시도할 것이다. 한편 그리스도의 인격론을 다룰 때 "*Incarnātio*"(성육신)와 "*Únio Hypostática*"(본성적 연합)로 그 연구의 범위를 제한할 것이다. 왜냐하면 그 교리들이 본 논문의 한 연구 방법인 "*Únio cum Christo*"와 가장 긴밀한 신학적 연관성을 가지기 때문이다.

---

3 이제까지 해당 주제에 관해서 산발적인 간략한 강조는 있었다. 그러나 그것의 체계적인 연구는 찾아보기 힘들다. 이에 대해 다음의 책을 참고하라. 문명호, *칼빈신학: 근본 성경교리 해석* (서울: 지평서원, 2017), 280–1.

그리스도의 인격론을 "우리 신자와 그리스도와의 연합" 사상 관점으로 재해석하는 본 연구의 가치는 무엇일까? 그것은 성서적이고 교의학적인 기독론의 올바른 이해에 또 다른 하나의 중요한 신학적 의미를 추가할 것이다. 그리고 그 연구 결과로서 우리 그리스도인의 정체성을 재확립하는 신학 작업에 또 다른 하나의 새로운 해석 방법을 제공할 것이다.

2. 성자 그리스도와 성육신: "취하심"(*assumptio*)과 *Únio cum Christo*

성자[4] 그리스도의 성육신(成肉身)은 영어로 "incarnation"(인카네이션)이다. 그 단어는 라틴어 "*incarnātio*"(잉카르나티오)라는 어원에서 파생되었다. 그 용어적 의미는 "육체를 입고 오심"이라는 뜻이다.[5] 그 "잉카르나티오"는 요한복음 1장 14절, "로고스"(λόγος, 말씀)[6]이신 성자 그리스도께서 "육신이 되어"(σὰρξ ἐγένετο)라는 부분의 헬라어 원어를 라틴어로 번역하는 과정에서도 등장한다. 그리고 약 4세기 이후부터 그 "*Incarnātio*," 즉 "성육신"이라는 단어는 한 신학적 용어로 자리매김 된다. 시간적 관점에서 "성육신"의 좁은 의미는 성자 하나님(λόγος)이 육

4 마크 L. 스트라우스, *네 편의 초상, 한 분의 예수*, 박규태 역 (서울: 한국성서유니온선교회, 2017), 404; Bernard L. Ramm, *An Evangelical Christology: Ecumenic & Historic* (Nashville, Tennessee: Thomas Nelson Publishers, 1985), 49-64; Kameel Majdali, *Who Is Jesus of Nazareth?* (Mount Waverley, Victoria: Teach All Nation Inc., 2012), 41-90.

5 황승룡, *통전적 관점으로 본 그리스도론* (서울: 한국장로교출판사, 2001), 56.

6 Colin J. D. Greene, *Christology in Cultural Perspective* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2004), 30-43.

체를 입고 이 땅에 오신 한 시점을 가리킨다. 그러나 그것의 좀더 넓은 의미는 그의 출생으로부터 승천까지의 역사적인 전(全) 생애를 포함한다.[7]

성자 그리스도의 "성육신"(*incarnātio*)의 출처는 명확한 성서적 근거를 가진다(참고, 요 1:14; 빌 2:6-7; 4:4 등).[8] 같은 맥락에서 성육신론 안에서 다루는 세부적인 신학적 주제들 역시도 철저하게 성서에 그 뿌리를 두고 있다.[9] 역사신학 관점에서 보면 성육신론 안에 포함된 주요 신학적 주제들은 주로 A.D. 451년 칼케돈 공의회(Chalcedon Council, 제 4차 에큐메니칼 공의회)에서 확정된 신앙고백들과 연관성을 가진다.[10] 그러나 그보다 앞선 니케아·콘스탄티노플 신조(A.D. 325년과 381년) 안에서도 부분적으로 성자 그리스도의 성육신에 해당되는 교리들이 다루어지기도 했다.[11]

성육신론 안에 속한 세부적인 신학적 주제들은 '성자가 인성을 취하심'(assúmptĭo), 그리스도의 "자기 비하"(κενωσις, 또는 자기 비움, 참고; 빌 2:7),[12]

---

7 고든 루이스, 브루스 데머리스트, *통합신학: 인간론 기독론,* 제2권, 김귀탁 역 (서울: 부흥과개혁사, 2010), 595–6.

8 밀라드 J. 에릭슨, *복음주의 조직신학,* 중권, 신경수 역 (서울: 크리스챤다이제스트, 2000), 365–8.

9 성육신론에 관한 성서적 근거에 대해서는 다음을 참고하라. Michael S. Horton, *The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way* (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2011), 468-82.

10 Philip Schaff, *History of the Christian Church,* vol. 3, *Nicene and Post-Nicene Christianity* (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1995), 740-61; Thomas P. Rausch, *Who is Jesus? An Introduction to Christology* (Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2003), 147-64; G. C. Berkouwer, *Studies in Dogmatics: The Person of Christ* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1973), 85-100.

11 Aloys Grillmeier, *Christ in Christian Tradition,* vol. 1, *From the Apostolic Age to Chalcedon (AD 451),* 2nd ed., trans. John Bowden (London: Mowbrays, 1975), 272-3; 필립 샤프, *신조학,* 박일민 역 (서울: CLC, 2015), 23–31.

12 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1958), 332. 성서적 개념의 "자기비하"(ἐκένωσεν)와 19세기 중반에 시작된 그리스도의 본질적 속성까지도 비우신다는 "케노틱 기독론"(Kenotic Christology, 겸허설)과는 주의해서 구별하여 이해할 필요가 있다.

"성령에 의한 잉태"(ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου),' 그리고 '동정녀 (הָעַלְמָה, ἡ παρθένος) 마리아를 통한 수태와 탄생'[13] 등이 있다. 그 성육신론 중에서 "성자가 인성을 취하심"과 "성령에 의한 잉태"는 *Únio cum Christo*와도 신학적 연관성을 가진다. 다시 말해 성육신론은 우리 신자와 "그리스도와의 연합" (Union with Christ) 사상의 해석에 하나의 중요한 신학적 근거를 제공한다. 반대로 "그리스도와의 연합"은 성육신론의 신학적 의미를 보다 넓게 확장시켜 준다. 본 제2장 안에서는 그 해당 주제에 관해 집중적으로 고찰할 것이다.

서방교회 라틴 신학의 성자 그리스도의 성육신론은 교부들인 이레네우스(Irenaeus of Smyrna, 126-202)와 히폴리투스(Hippolytus of Rome, 170-235), 그리고 테르툴리아누스(Tertullianus, 155-225) 등에 의해 신학적인 발전을 이룬다. 그 성육신론 안에 속한 중요한 신학적인 주제 중 하나가 앞서 언급한 성자 그리스도가 인성을 취하심이다.[14] 그것과 관련된 구체적인 성경 구절 본문은 다음과 같다:

> 태초에 말씀이 계시니라 이 말씀이 하나님과 함께 계셨으니 이 말씀은 곧 하나님이시니라(Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος)… 말씀이 육신이 되어 우리 가운데 거하시매 우리가 그의 영광을 보니 아버지의 독생자의 영광이요 은혜

---

13 J. Gresham Machen, *The Virgin Birth of Christ,* 8th ed. (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1982), 2-43; Alfred Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc. 1997), 134-40; 윤철호, *예수 그리스도,* 상권 (서울: 한국장로교출판사, 2001), 171–2. 일부 현대 자유주의 신학자들은 성서 자료의 빈곤과 합리적 설명의 불충분 등으로 그리스도의 처녀로부터의 잉태설을 부인하기도 한다. 이에 대한 설명은 전성용, *성령론적 조직신학* (서울: 세복, 2008), 367–70을 참고하라.

14 "취하심"(assumption)에 대해서는 다음을 참고하라. Thomas F. Torrance, *Incarnation: The Person and Life of Christ,* ed. Robert T. Walker (Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2008), 61-5.

> 와 진리가 충만하더라(Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, καὶ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός, πλήρης χάριτος καὶ ἀληθείας). (요 1:1, 14)

이 성경구절에서 언급하고 있는 "말씀"(λόγος)은 "아버지의 독생자"(παρὰ πατρός)이신 성자 그리스도를 가리킨다. 교부 테르툴리아누스는 요한복음 1:14의 "말씀이 육신이 되어"라는 성육신에 관한 성서 구절을 신성이 인성을 취한(assumptio) 것으로 이해하지 않는다. 반면에 "육신이 되신"(σὰρξ ἐγένετο) 성육신을 다름 아닌 "성자 그리스도의 신성과 인성의 연합(unio)"으로 이해한다.[15]

그 보다 후대 교부인 아우구스티누스(Sanctus Aurelius Augustinus, 354-430)는 해당 구절을 좀더 구체적으로 해석한다. 그에 따르면 성육신은 "신성이 육신으로 변화된 것이 아니라, 신성에 의해서 육신이 취해진 것"(a divinitate carne suscepta, non in carnem divinitate mutata)이다.[16] 다시 말해 하나님의 아들이 영혼과 육체로 구성된 "전(全) 인간성"(totum hominem)을 성령에 의해서와 동정녀 마리아의 몸을 통해서 "취하신 것"(suscepta)이 성육신이다. 그 결과 성자 그리스도께서는 "더럽혀 지지"(maculata)도 않았으며, 죄가 없으신 "순전(純全)하신"(integrum) 몸이

---

15 테르툴리아누스의 성육신에 대한 그러한 "연합"(unio)적 이해는 칼케돈 신조와 그 맥을 같이하나, 그보다 약 200년 이상이나 앞선 것이다. 이에 대해서는 J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines,* 4th ed. (London: Adam & Charles Black, 1968), 149-52; Brian E. Daley, "'One Thing and Another': The Persons in God and the Person of Christ in Patristic Theology," *Pro Ecclesia* 15/1 (2006): 25-6를 참조하라. 켈리에 의하면 "테르툴리아누스는 성육신을 영이 마리아로부터 육체를 받은 것으로 묘사하는 경우가 적지 않은데 이러한 '영기독론(Spirit–Christology)'의 흔적은 히폴리투스가 그에게 미친 부정적 영향"의 결과로 보여진다.

16 Augustine of Hippo, "Enchiridion," 34 (*NPNFF* 3.249; 원문, "Enchiridion," *AO* 6.364); idem, "On Faith and the Creed," 4.8-10 (*NPNFF* 2.519-97; 원문, "De fide et symbolo," *AO* 6. 261-80).

되셨다.[17]

그 두 교부들의 성육신의 "취하심" 교리에 관한 미묘한 차이는 무엇인가? 그 둘 사이의 결정적인 차이는 "신성과 인성의 연합(unio)"과 "신성에 의해 육신이 취해진 것(assumptio)"이다. 첫번째 근대 성서학자[18]와 개혁주의 신학의 아버지[19]라고 호칭되기도 하는 칼빈(John Calvin, 1509-1564)은 그 둘 다를 강조한다. 다음의 진술들은 그 대표적인 예들이다:

> 그리스도께서는 진정한 *인간 육신의 본체*를 취하셨다.[20]

> "내 주의 모친"이라고 한 엘리사벳의 말은 하나님의 아들 안에서 그 두 본질이 결합되어서, 즉 그리스도께서 자신의 신성과 함께 인간에게서 *취한* 인성으로 *연합*되어서, 그 두 본질이 결국 하나의 인격을 이루었다는 것을 우리에게 보여주고 있다.[21]

> 왜냐하면 만약 *말씀*(그리스도)이 한량없는 근본 속에서 *인성과 결합*(연합)하여 한 인격을 이루었다면, 우리는 그가 그 속에 제한되어 있다고 생각하지 않기 때문이다. 여기서 하나님의 아들이 하늘로부터 내려왔지만 하늘을 버리지 않았고, 동정녀의 태에서 태어나 지상을 두루 다니시며, 마지막에는 십자가에 달려 돌아

17 Ibid.

18 Kevin Dixon Kennedy, *Union with Christ and the Extent of the Atonement in Calvin* (New York: Peter Lang, 2002), 23.

19 Jerry Bridges, "The True Christian Life," in *John Calvin: A Heart for Devotion Doctrine & Doxology,* ed. Burk Parsons (Lake Mary, FL: Reformation Trust Publishing, 2008), 221.

20 *Institutes,* 2.13(제 13장의 제목).

21 *Opp.,* 46.109; 눅 1:43에 대한 주석, *Opp.,* 45. 35.

> 가시기를 원하셨지만, 그가 태초부터 하신 바와 같이 항상 세상을 충만히 채우셨다는 놀라운 사실이 있다.[22] **(이탤릭체는 본 필자의 강조임)**

이와 같이 칼빈은 성서와 고전적 전통에 따라 그리스도의 인격론을 다룰 때 성자 그리스도께서 자신의 신성과 함께 "인간 본체"(human flesh)를 "취하신"(assumed) 것을 강조한다. 그와 동시에 예수 그리스도의 한 "인격"(persona) 안에서 신성과 인성의 "연합"(unio) 역시도 중요하게 강조한다.[23]

칼빈 신학의 영향을 받은 바빙크(Herman Bavinck, 1854-1921)는 성육신의 "취하심" 교리의 비밀을 삼위일체 신학 중심으로 해석한다. 그에 따르면 성육신의 한 핵심은 하나님의 본성으로 계신 성자 그리스도께서 사람의 본성을 "취하신 것"에 있음을 강조한다.[24] 그에 의하면 사람은 신성을 취하는 것이 불가능하다. 그러나 하나님이신 성자께서는 인성을 취하는 것이 가능하다. 따라서 그는 성육신의 "취하심"의 그 주체에 대하여 삼위일체 신학적 관점으로 다음과 같이 진술한다:

> *하나님 안에는 한 본성과 세 인격이 있다. 그리스도 안에는 한*

---

22 *Institutes,* 2.13.4.

23 성육신의 "취하심"(assumptio)과 "연합"(unio)하심에 관한 보다 자세한 칼빈의 진술에 대해서는 방델의 다음의 책을 참고하라. 프랑수아 방델, *칼빈: 그의 신학사상의 근원과 발전,* 김재성 역 (서울: 크리스챤다이제스트, 2006), 258–68. 해당 주제와 관련된 개혁주의 관점의 해석에 대해서는 다음의 책들을 참고하라. Heinrich Heppe, *Reformed Dogmatics: Set out and Illustrated from the Sources,* trans. G. T. Thomson (London: George Allen & Unwin, 1950), 414-6; Benjamin B. Warfield, "The Person of Christ," in *The Works of Benjamin B. Warfield, 2* vol. (New York: Oxford University Press, 1932), 189-94.

24 Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics,* 4 vols. ed. John Bolt, *trans. John Vriend* (Grand Rapids: Baker, 2003-2008), 3:306.

> *인격과 두 본성*이 있다. 하나님의 존재 안에서 세 인격의 하나됨은 순수한 의미에서 본성적(naturalis)이고, 동일본질(homoousion)적이다. 반면에, 그리스도 안에서 두 본성의 하나됨은 인격적(personalis)이다.[25] **(이텔릭체는 본 필자의 강조임)**

이와 같이 바빙크는 성육신을 삼위일체 하나님이신 그리스도께서 인간의 본성을 취하심으로 이해한다. 그와 동시에 성자 그리스도의 한 인격 안에서 신성과 인성이 연합된 것임을 강조한다.

종합하면 성육신의 "취하심" 교리에 관한 전통적인 전반적 견해는 비교적 명료하다. 그 실제적인 "취하심"의 주체는 삼위일체 하나님의 세 위격 모두가 아니다. 반면에 제2위격 되시는 성자 하나님, 즉 "그 로고스"(ὁ λόγος)이다. 그것이 성서적 이해이기도 하다(요 1:1).[26] 다시 말해 성육신은 "아버지의 품 속에 있는 독생하신 하나님"(μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς)이(요 1:18) 인간의 전(全) 본성인 영혼과 육체를 "취하신 것"이다. 그것이 성자 그리스도의 성육신에 관하여 고전적 신조들과 그리고 교부들의 신학 간에 상호 조화를 이루는 전통적인 이해이다.

한편 성육신의 "취하심"의 교리는 "*삼위일체 하나님*과 *우리*라는 신학적 이중 구조"의 대표적인 한 형태이기도 하다.[27] 그 "이중 구조"는

---

25 Ibid.

26 Stanley J. Grenz, *Theology for the Community of God* (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000), 308.

27 "삼위일체 하나님과 우리라는 신학적 이중 구조"는 신론 따로 그리고 우리 신자와 연관된 신학 따로 다루는 것이 아니라, 우리 신자와 "그리스도와의 연합"사상처럼 철저하게 삼위일체 하나님과 우리를 긴밀한 신학적 연관성을 가지고 다루는 신학적 구조를 의미한다. 참고로 성서는 철저히 그 "이중 구조"로 되어 있다. 이에 관한 자세한 설명에 대해서는 Sung Rual Choi, *Union with Christ? Re-reading Calvin as Constructive Proposal for Korean Calvin Reception* (Ph.D. Thesis, Stellenbosch University,

각각 *하나님* 따로, 그리고 *우리* 따로 다루지 않는다. 반면에 *삼위일체 하나님*과 *우리*를 긴밀한 신학적 연관성을 가지고 항상 같이 다룬다. 성자 그리스도의 성육신론 역시도 하나님과 우리를 매우 긴밀한 연관성을 가지고 다룬다.

그런 관점에서 보면 성육신은 우리와 함께 하시기 위해 *삼위일체 하나님이신 성자 그리스*도께서 우리의 인성을 "취하신" 사건이다. 다시 말해 성육신은 하나님께서 다름 아닌 우리와 함께 하기 위해 "임마누엘"(Immanuel)로 오신 역사적인 실제 사건이다(마 1:23). 따라서 성육신의 그 "취하심" 교리의 신학적인 기본적 원리 중 하나는 다름아닌 "삼위일체 하나님이 우리와 함께 있다"는 사상이다.

그런 맥락에서 그 사상은 우리 신자와 "그리스도와의 연합"(union with Christ), 또는 우리 신자와 "삼위일체 하나님과의 연합"(union with the Triune God)을 이해하는 것에 하나의 중요한 신학적인 근거를 제공한다.[28] 왜냐하면 삼위일체 하나님이신 성자 그리스도께서 "우리와 항상 함께"(마 28:20, ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας) 하겠다는 언약을 성취하기 위해 "우리 안에 연합"(갈 2:20; 롬 6:5) 하셨기 때문이다.[29] 칼빈은 그것을 우리와 "그리스도와의 연합"(unio cum Christo), 또는 "신비적 연합"(unio mystica) 등으로 표현한다.[30]

2015)를 참고하라.

28 실제로 스코틀랜드의 신학자인 베일리(Donald M. Baillie)는 성육신론 내(內) 그리스도의 신성과 인성의 "본성적 연합"(*únio hypostática*)과 신자와 "그리스도와의 연합"(*unio cum Christo*) 간에 신학적 상관성이 있음을 갈라디아서 2:20을 인용하여 진술한다. 이에 관한 보다 자세한 설명은 Donald M. Baillie, *God Was in Christ*, 2nd ed. (New York: Charles Scribner's Sons, 1948); 스텐리 그렌즈, *조직신학: 하나님의 공동체를 위한 신학*, 신옥수 역 (고양: 크리스챤다이제스트, 2003), 454을 참고하라.

29 그리스도께서 "현재 우리와 함께 있다"는 사실에 대해서는 다음을 참고하라. Donald Bridge and David Phypers, *Communion: The Meal That Unites?* (England: Hodder & Stoughton Ltd., 1983), 43.

30 *Institutes*, 3.11.9; 3.11.10.

이와 같이 성자 하나님이 성령을 통해 "우리의 인성"(ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν, "우리와 동일본질")을 "취하시"고 "연합"한 사건이 성육신이다.[31] 그런 관점에 성육신은 하나님이 우리 신자와 연합할 수 있는 가능성을 보여준 사건이다.[32] 반대로 Únio cum Christo"(그리스도와의 연합)은 성육신의 의미를 보다 더 확장해 주는 신학적 역할과 기능을 한다.

3. 성령과 성육신: "성령에 의한 잉태"와 *Únio cum Christo*

성자 그리스도의 성육신은 삼위일체 하나님의 사역을 보여주는 대표적인 사건 중 하나이다. 다시 말해 성육신은 우리의 구원을 위한 삼위일체 하나님의 연합적 사역을 보여주는 파노라마와도 같다.

구체적으로 성부 하나님은 구원 사역과 연관된 그리스도의 성육신을 오래 전부터 약속(*προεπηγγείλατο*)하셨다(참고, 창 3:15; 갈 4:4 등). 하나님의 그 언약은 선지자들을 통하여 반복적으로 선포(ὁρισθέντος) 되었다(참고, 롬 1:2-4).[33]

성자 그리스도는 성육신의 실제적인 주체가 되시는 분이시다. 그는

---

31 성자 그리스도께서 우리와의 동일본질(*ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν*)과 "본성적 연합"(hypostatic union)을 이루셨다는 근거에 관해서는 필립 샤프, *교회사 전집*, 제3권: *니케아 시대와 이후의 기독교*, 이길상 역 (서울: 크리스챤다이제스트, 2018), 642–59을 참고하라.

32 성육신과 "그리스도와의 연합" 사상 간의 신학적 연관성에 대해서는 루이스 B. 스미디즈, *바울의 그리스도와의 연합 사상: 그리스도 안에서의 새 생활에 대한 성경적 가르침*, 오광만 역 (서울: 여수룬, 1999), 22–9를 참고하라.

33 한편 성서는 "그 아들을 보내사 여자에게서 나게 하시고"(ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός)라고 증언하며 성부 하나님께서 성자 예수 그리스도를 이 세상에 파송한 것으로 선포하고 있다. 또한 성부께서는 우리의 구원을 위해 성자를 파송하셨을 뿐만 아니라, 성령을 "우리 마음 가운데에도 보내(파송)셨음"(ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας)을 동시에 강조한다(갈 4:4–6).

성부와 "같은 본체가 되시나"(ὃς ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων) 우리의 구원을 위해서 자신을 철저히 "비우셨다"(ἐκένωσεν). 뿐만 아니라 "자기를 낮추시어 사람들과 같이 되셨고, 십자가에서 죽기까지 복종하셨다"(ἀλλὰ ἑαυτὸν ἐκένωσεν μορφὴν δούλου λαβών, ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος· καὶ σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος ἐταπείνωσεν ἑαυτὸν γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου, θανάτου δὲ σταυροῦ, 빌 2:5-8).

특히 성령 하나님은 성육신의 사건에 있어서 결정적인 역할을 하신 분이다(참고, 사 7:14; 눅 1:30; 마 1:23). 왜냐하면 성서는 성자의 "성령에 의한 잉태"를 선포하고 있기 때문이다(마 1:20). 이와 같이 성육신의 신비는 성령에 의한 초자연적인 잉태와 긴밀한 연관성을 가진다.

성서는 성육신 중에서 "처녀"(הָעַלְמָה, ἡ παρθένος)로부터의 그 초자연적 잉태를 다름아닌 성령 하나님의 사역으로 증언하고 있다. 그 대표적인 성경 구절은 다음과 같다:

> 마리아가 천사에게 말하되 나는 남자를 알지 못하니 어찌 이 일이 있으리이까(Εἶπεν δὲ Μαριὰμ πρὸς τὸν ἄγγελον, Πῶς ἔσται τοῦτο, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω). 천사가 대답하여 이르되 *성령이 네게 임하시고* 지극히 높으신 이의 능력이 너를 덮으리니 이러므로 나실 바 거룩한 이는 하나님의 아들이라 일컬어지리라(Καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ, Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεου). (**눅** 1:34-35, ***이텔릭체*는 본 교수의 강조임**)

이와 같이 성서는 성육신을 다룰 때 반복적으로 그리스도의 "처녀로부터의 잉태"(παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται)와 함께(마 1:23), "성령에 의한 잉태"(ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου)를 같이 선포하고 있다(마 1:18). 성

서가 그 둘 사이에 긴밀한 연관성이 있음을 강조하고 있는 것이다(마 1:18-25; 눅 1:26-38 등).[34]

성육신론 안에서의 성령의 핵심적인 사역 중 하나는 그리스도의 "처녀로부터의 잉태"와 관련된 결정적인 역할이다. 따라서 성령의 사역과 역할 없이 "동정녀"(virgine)로부터의 잉태는 사실상 설명이 불가능하다. 그럴 경우 성육신은 역사적 실제성을 상실하여 하나의 신화로 전락하게 될 것이다. 그런 관점에서 성육신론은 성령의 사역론으로부터 신학적인 불가분의 관계에 있다.

그 성령에 의한 성육신의 원리는 우리 신자와 "그리스도와의 연합"(Únio cum Christo)을 해석할 때도 하나의 중요한 신학적 근거를 제공한다. 그리스도의 성육신 과정에서 성령의 사역과 역할은 필연적이다. 마찬가지로 그 성령은 우리 신자와 그리스도와의 시공간을 초월하는 "신비적 연합"(unio mystica)에 있어서도 효과적이고 실제적인 사역을 한다(참고, 롬 8: 9-10).[35] 성령의 초월적 사역이 없이는 우리와 "그리스도와의 연합"은 현실적으로 불가능다. 성령의 사역과 역할 없이 "하나님의 우편"에 계신 그리스도께서 어떻게 우리 신자와의 연합을 이룰 수 있겠는가? 그럴 경우 그 "연합"은 하나의 탁상론적인 사상누각이 될 것이다(참고, 빌 1:19-21; 엡 2:22 등).[36]

성령의 그 초월적 사역이 있기에 우리 신자는 그리스도와 신비한 연

---

34 이에 대한 보다 자세한 신학적 자료들과 신학적 진술에 대해서는 위르겐 몰트만, *예수 그리스도의 길*, 김균진, 김명용 역 (서울: 대한기독교서회, 1990), 120–33를 참고하라.

35 심지어 아우구스티누스는 성령께서 성부 하나님과 성령 하나님을 삼위일체 하나님으로 내재적으로 연합시키는 하나의 기능체(bond)로 이해하기도 한다. 이에 대한 자세한 설명은 다음을 참고하라. Augustinus, *De Trinitate*.

36 최성렬, "칼빈신학 다시 읽기: 그리스도와의 연합 사상 관점으로," *한국조직신학논총*, 제45집 (2016. 9): 233.

합을 이루어 "새로운 피조물"이 된다(a new creation, 고후 5: 17). 그것은 이전과 다른 우리의 새로운 완전한 정체성을 의미한다.[37] 다시 말해 우리의 그 정체성은 예수 그리스도와 연합한 "작은 예수"이며, "작은 그리스도"이다.[38] 성령에 의한 그리스도와의 그 신비적 연합을 통하여 우리는 "무명한 자 같으나 유명한 자요, 죽은 자 같으나 생명력 있는 자요, 근심하는 자 같으나 기뻐하는 자요, 가난한 자 같으나 부요한 자일 뿐만 아니라, 많은 사람을 부요하게 하는 자요, 아무것도 없는 자 같은나 모든 것을 가진 자"가 될 수 있는 것이다(ὡς ἀγνοούμενοι καὶ ἐπιγινωσκόμενοι, ὡς ἀποθνήσκοντες καὶ ἰδοὺ ζῶμεν, ὡς παιδευόμενοι καὶ μὴ θανατούμενοι, ὡς λυπούμενοι ἀεὶ δὲ χαίροντες, ὡς πτωχοὶ πολλοὺς δὲ πλουτίζοντες, ὡς μηδὲν ἔχοντες καὶ πάντα κατέχοντες, 고후 6:9-10).

그러나 "성육신론"(incarnātio)과 "우리와 그리스도와의 연합론"(unio cum Christo) 간에는 결정적인 차이가 있다. 성육신은 그리스도의 한 인격 안에서 신성과 인성의 "본성적 연합"(únio hypostática)[39]을 의미한다. 그 성육신을 통한 "본성적 연합"은 성자 하나님 그리스도께서 성령을 통해 우리의 인성을 "취하신" 것이다. 그 순간 그 인성이 성자의 신성으로 인해 죄가 없는 인성이 된 것이다.[40] 그런 관점에서 성서와 교부

---

37 Michael Horton, "Union with Christ," in *Christ the Lord: The Reformation and Lordship Salvation*, ed. Michael Horton (Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1995), 107-15.

38 최성렬, "칼빈신학 다시 읽기," 233.

39 문병호는 성육신에 대하여 고전적 전통의 이해에 따라 다음과 같이 설명한다: "성육신은 이 땅에 오신 중보자 예수 그리스도의 신성과 인성이 한 위격 안에서 연합되는 역사적 사건이다. 영원하신 하나님의 말씀이신 제2위 성자 하나님이 동일하신 참 하나님으로서 참 사람이 되셨다. 중보자 그리스도의 인성은 형성되면서 신성과 연합되므로, 주님의 인성은 신성과 함께 있지 아니한 적이 없다. 그러므로 성육신이 위격적 연합의 시작이며 위격적 연합이 성육신의 상태를 칭한다." 문병호, *기독론: 중보자 그리스도의 인격과 사역* (서울: 생명의말씀사, 2016), 486.

40 Gordon D. Fee, *Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc. 2007),165-7.

그리고 칼빈에 따르면 그리스도께서는 비록 육체의 몸을 입고 있으셨지만 "죄가 없으신" (χωρὶς ἁμαρτίας, 히 4:15) 분이요, "죄를 범하는" (ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν, 벧전 2:22) 가능성도 없는 분이 되신다(참고, 고후 5:21; 요일 3:5; 마 12:7).[41] 그러므로 칼케돈 신조(Chalcedon Creed, 451년)는 예수 그리스도를 "참 하나님"(Deum verum)이며, 동시에 "참 인간"(hominem verum) 되심을 강조 한다.[42]

반면에 우리 신자와 "그리스도와의 연합"은 성육신의 경우처럼 신성과 인성 간의 "본성적 연합"이 아니다. 만약 우리가 성육신과 같이 하나님의 신성 그 자체와 본성적으로 연합되었다고 한다면, 우리 자신이 마치 하나님 자신이 되는 그야말로 심각한 범신론(pantheism)의 오류에 빠질 수 밖에 없다. 그 대표적인 신학자가 오시안더(Andreas Osiander)이다. 그는 "연합"(union)을 마치 밀가루 반죽 같은 "혼합"(mixture)으로 이해하였다.[43] 그 결과 우리가 그리스도의 본성과 하나가 되는 "본질 혼합"(a mixture of substances)이라는 심각한 신학적 오류에 빠졌다.[44] 칼빈은 그의 범신론적인 우리 신자와 그리스도와의 "본질

---

41 그리스도인의 무죄성에 대한 성서 본문과 신학적 진술들에 관해서는 Institutes, 1.15.8; C. F. D. Moule, "The Manwood of Jesus in the New Testament," in *Christ, Faith and History,* ed. S. W. Syker and J. P. Clayton (Cambridge University Press, 1972), 102; Anthony N. S. Lane, "Did Calvin Believe in Free Will?" *Vox Evangelica* 12 (1981), 72-5; Jim Purves, "The Interaction of Christology & Pneumatology in the Soteriology of Edward Irving," *Pneuma* 14/1 (1992). 82-3; Edward Irving, *The orthodox and Catholic Doctrine of Our Lord's Human Nature* (London: Baldwin and Cradock, 1830)를 참고하라.

42 Schaff, *History of the Christian Church,* 744-6.

43 *Institutes,* 3.11.5. (cf. 1 Co. 1:2)

44 오시안더(Osiander)의 "혼합" 사상에 대한 자세한 설명은 *Institutes,* 1.14.4; 2.12.6; 3.11.5-6; Choi, "Union with Christ," 15; François Wendel, *Calvin: Origins and Development of His Religious Thought,* trans. P. Mairet (Durham: The Labyrinth Press, 1963), 235-6; 권호덕, "칼빈의 범신론적 대적, 안드레 오시안더," *칼빈탄생 500주년 기념 학술대회: 칼빈의 성경해석과 신학,* 안명준 편 (서울: SFC 출판부, 2011); 노영상, "깔뱅 신학에 있어서의 '그리스도와 연합'과 '성화론' 사이의 관계," *장신논단* 제 22권 (2004.12): 191–215; 정승훈, *종교개혁과 깔뱅의 영성* (서울: 대한기독교서회, 2001), 28–29 등을 참고하라. 오시안더의 그러한 혼합적 이해는 우리 인간이 신이 되는 범신론이라는 신학적 오류에 빠지게 만든다. 범신론은 모든 자연과 우주 속에 신들이 존재하고 있다는 교리를 의미한다.

혼합"을 강하게 비판한다.[45]

우리 신자와 "그리스도와의 연합"은 성령에 의한 "위로부터"(katabasis)와, 그리고 우리의 믿음을 통한 "아래로부터"(anabasis)라는 두 신학적 방향성을 가진다.[46] 다시 말해 우리 신자와 "그리스도와의 연합"은 객관적으로는 성령을 통해 이루어진다. 동시에 주관적으로 그 "연합"은 우리의 믿음을 요구한다. 따라서 우리 신자와 그리스도와의 연합은 "영적 연합"(Spiritual Union, 고전 6:15-20; 요 14:17-20), "믿음적 연합"(Union with Faith, 고후 13:5), "성령에 의한 연합"(Union with the Holy Spirit, 롬 8:9-11) 등 다양한 표현들로 다루어진다.[47]

우리 신자는 하나님의 신성 그 자체를 가진 존재가 아니다. 비록 그 분과 연합했더라도 여전히 우리는 죄의 속성이라는 연약함을 가진 한계적 존재이다.[48] 그런 맥락에서 우리 신자는 "이미" 그리스도와의 연합을 이루었으나, "아직"도 성령을 통한 성화의 점진적인 과정 중("already but not yet")에 있는 존재인 것이다(참고, 갈 5:16-25). "그리스도와의 연합" 사상을 빈번하게 선포한 사도바울의 고백도 무엇이었는가? 그리스도 예수, 우리 주 안에서 "나는 날마다 죽노라" (ἡμέραν ἀποθνήσκω, 고전 15:31) 이었다. 이는 그가 "예수 그리스도 안에서"라는 더 깊은 차원의 성화와 그 "연합"의 충만함을 위한 자아 성찰을 강조한 것이다.

---

45 Ibid. 때로는 칼빈 역시도 신자와 "그리스도와의 연합"을 "실제적 연합"(real union)과 "실체적 연합"(–substantial union)이라고 진술하기도 한다. 그러나 "연합"이지, "혼합"이 아니다. 그 연합들은 반드시 성령을 통한 "신비적 연합"(*unio mystica*)임을 의미한다. 이에 관한 보다 자세한 설명은 Choi, "Union with Christ," 120-66을 참고하라.

46 "위로부터의 신학(또는 기독론, *katabasis*)"과 "아래로부터의 신학(또는 기독론, anabasis)"에 관한 보다 자세한 설명은 Kee Won Lee, *Living in Union with Christ: The Practical Theology of Thomas F. Torrance* (New York: Peter Lang, 2003), 3-4을 참고하라.

47 Choi, "Union with Christ," 120-66.

48 그리스도인과 죄의 관계, 그리고 자유의 문제에 대해서는 *Institutes*, 3.19.1-16을 참고하라.

이와 같이 그 연합은 비록 "이미"와 "아직" 사이에서 긴장 상태에 있지만, 그리스도의 언약 속에서 철저히 보호받고 있다(참고, 엡 3:6; 요 17:21-26).[49]

종합하면 성육신의 "본성적 연합"(Únio Hypostática)과 우리 신자와 "그리스도와의 연합"(Únio cum Christo)을 다룸에 있어서 성령의 "연합" 사역과 역할은 절대적 위치에 있다.[50] 성령의 "연합" 사역이라는 해석적 접근은 그 두 이질적인 신학적 주제들을 상호 연결해 주는 하나의 중요한 신학적 원리 같은 역할을 한다. 동시에 그 주제들 안에 있는 신학적 의미들을 재해석하고 보다 더 확장해 주기도 한다. 그것이 그리스도의 인격론을 다룰 때 *Únio cum Christo* 중심의 비평 연구가 필요한 하나의 중요한 이유이다.

4. 나가는 말

본 논문은 "그리스도와의 연합" (Únio cum Christo) 이라는 비평적 관점으로 그리스도의 인격론 중 "성육신론"(Incarnātio)과 "본성적 연합론"(Únio Hypostática)의 재해석을 시도하였다. 그 과정에서 성서에 근거

---

49 "언약적 연합"에 대해서는 다음을 참고하라. *Comm.* on Ro. 6:6; *Institutes,* 3.15.6; *Comm.* on Eph. 2:6.

50 칼빈은 아우구스티누스의 삼위일체 사상을 인용하여 "성령은 그리스도와 우리를 효과적으로 연합시켜 주시는 띠(bond) 이시며," 또한 "하나님의 영원한 말씀이신 그리스도가 동일한 성령 안에서 아버지와 결합되신다"라고 진술한다. 이에 대해서 *Institutes,* 3.1.1; 3.1.2를 참고하라. 한편 아우구스티누스는 성령을 삼위일체의 성부와 성자를 내재적으로 "연합 시키시는 띠(bond)"로 이해하였다. 이는 성령을 삼위의 한 위격으로 보기 보다는 연합의 기능을 수행하는 분으로 오해하게 만들기도 하지만, 삼위일체의 내재적 연합을 설명하는 한 신학적 방식을 형성한다. 이에 대하여 Augustinus, *De Trinitate,* 400-418, trans. A. W. Haddan, 1872를 참고하라.

를 둔 전통적인 그리스도 인격론을 그 서두에서 다루었다.[51] 그와 더불어 그 "연합" 사상 관점으로 그리스도의 인격론 안의 성육신을 다루는 조직신학적인 하나의 해석적 접근을 시도하였다. 한편 실천론적 적용으로서 그 연구 방법을 응용하여 우리 그리스도인의 새로운 정체성도 다루었다. 그 결과 우리 신자는 예수 그리스도와 연합한 "작은 예수"와 "작은 그리스도"이라는 정체성을 가진다고 해석하였다.

종합적인 비평을 하면 성육신론은 단순히 그리스도의 인격론에 종속된 하나의 단순한 교리만이 아니다.[52] 그 주제는 본 논문에서 부분적으로 다룬 것처럼 *삼위일체 신학, 성령의 사역론*, 그리고 우리 신자와 "그리스도와의 연합"을 다루는 구원론과도 신학적 연관성을 가진다.[53] 그런 관점에서 그리스도의 인격론은 다른 교리들과의 연관성 안에서 신학적 의미와 중요성이 확대된다. 특히 그 주제가 우리 신자와 "그리스도와의 연합" 사상과 함께 다루어질 때 그리스도인의 정체성까지도 재해석할 수 있다.

성육신은 우리의 구원을 위해 *성자 하나님이 사람 안으로, 창조자가 피조물 안으로, 영원자가 시간 안으로, 초월자가 한계자 인간 안으로*, 그리고 *심판자가 죄성을 지닌 몸 안으로* 들어오신 신비적 사건을 의미한다. 그것은 역사적 사실이며, 성서적 핵심 사상 중 하나이다(참고, 요 3:16-17). 그런 관점에서 성육신은 삼위일체 하나님께서 예수 그리스도

---

51 그것의 성서적 근거에 대해서는 다음을 참고하라. 마이클 호튼, *언약적 관점에서 본 개혁주의 조직신학*, 이용중 역 (서울: 부흥과개혁사, 2012), 470–84.

52 성육신의 동기와 목적에 대해서는 최윤배, *그리스도론 입문* (서울: 장로회신학대학교출판부, 2009), 107–10를 참고하라.

53 기독론이 다른 교리들과의 관계에서 중요한 위치에 있다는 것에 관한 내용은 다음을 참고하라. 다니엘 L. 밀리오리, *기독교 조직신학 개론: 이해를 추구하는 신앙, 개정3판*, 신옥수, 백충현 역 (서울: 새물결플러스, 2016), 290.

안에서 우리를 얼마나 "사랑"(ἠγάπησεν, 아가페)하셨는지를 보여주는 바로미터와 같다.

한편 성자 그리스도의 성육신은 아가페 사랑과 함께 측량 불가능한 은혜의 사건이기도 하다. 왜냐하면 삼위일체 하나님이신 성자 그리스도께서 "우리와 함께" 하시기 위해 철저히 "자기를 낮추셔서"(ἐταπείνωσεν)[54] 인간의 육체를 입고 "임마누엘"(Ἐμμανουήλ)로 오셨기 때문이다(참고, 빌 2:5-8; 마 1:23). 같은 맥락에서 성령을 통한 우리 신자와 "그리스도와의 연합"(롬 6:3-5; 갈 2:20) 사건도 마찬가지이다. 왜냐하면 그 역시도 "내가 세상 끝날까지 너희와 항상 함께 있겠다"(ἐγὼ μεθ' ὑμῶν εἰμι πάσας τὰς ἡμέρας ἕως τῆς συντελείας τοῦ αἰῶνος. Ἀμήν)는 주님의 그 은혜의 "임마누엘"(Ἐμμανουήλ) 약속의 성취라고 볼 수 있기 때문이다(마 28:20). 그 임마누엘의 주님은 우리와 영원히 함께하신다. 먼저는 성령을 통한 성육신으로 함께하셨고, 지금은 성령과 우리의 믿음을 통한 "신비적 연합"으로 함께하신다. 그 분 안에서 우리는 "약할 그 때에도 강한" 존재로 살아간다(참고, 고후 12:2, 10).

---

54 그것에 관한 자세한 설명은 루이스 벌코프, *조직신학*, 하권, 권수경, 이상원 역 (서울: 크리스챤다이제스트, 2008), 556–9; 이종성, *그리스도론* (서울: 대한기독교출판사, 1984), 139를 참고하라.

참고문헌

권호덕. "칼빈의 범신론적 대적, 안드레 오시안더." *칼빈탄생 500주년 기념 학술대회: 칼빈의 성경해석과 신학*, 안명준 편. 서울: SFC 출판부, 2011.

그렌즈, 스텐리. *조직신학: 하나님의 공동체를 위한 신학*. 신옥수 역. 고양: 크리스챤다이제스트, 2003.

노영상. "깔뱅 신학에 있어서의 '그리스도와 연합'과 '성화론' 사이의 관계." *장신논단* 제22권 (2004.12): 191-215.

루이스, 고든, 브루스 데머리스트. *통합신학: 인간론 기독론*, 제2권, 김귀탁 역. 서울: 부흥과개혁사, 2010.

몰트만, 위르겐. *예수 그리스도의 길*. 김균진, 김명용 역. 서울: 대한기독교서회, 1990.

문병호. *기독론: 중보자 그리스도의 인격과 사역*. 서울: 생명의말씀사, 2016.

———. *칼빈신학: 근본 성경교리 해석*. 서울: 지평서원, 2017.

밀리오리, 다니엘 L. *기독교 조직신학 개론: 이해를 추구하는 신앙*. 개정3판. 신옥수, 백충현 역. 서울: 새물결플러스, 2016.

방델, 프랑수아. *칼빈: 그의 신학사상의 근원과 발전*. 김재성 역. 서울: 크리스챤다이제스트, 2006.

벌코프, 루이스. *조직신학 하권*. 권수경, 이상원 역. 서울: 크리스챤다이제스트, 2008.

샤프, 필립. *신조학*. 박일민 역. 서울: CLC, 2015.

———. *교회사 전집*. 제3권, *니케아 시대와 이후의 기독교*. 이길상

역. 서울: 크리스챤다이제스트, 2018.

스미디즈, 루이스 B. *바울의 그리스도와의 연합 사상: 그리스도 안에서의 새 생활에 대한 성경적 가르침.* 오광만 역. 서울: 여수룬, 1999.

스트라우스, 마크 L. *네 편의 초상, 한 분의 예수.* 박규태 역. 서울: 한국성서유니온선교회, 2017.

에릭슨, 밀라드 J. *복음주의 조직신학 중권.* 신경수 역. 서울: 크리스챤다이제스트, 2000.

윤철호. *예수 그리스도 상권.* 서울: 한국장로교출판사, 2001.

이종성. *그리스도론.* 서울: 대한기독교출판사, 1984.

전성용. *성령론적 조직신학.* 서울: 세복, 2008.

정승훈. *종교개혁과 깔뱅의 영성.* 서울: 대한기독교서회, 2001.

최성렬. "칼빈신학 다시 읽기: 그리스도와의 연합 사상 관점으로." *한국조직신학논총,* 제45집 (2016. 9.): 217-59.

최윤배. *그리스도론 입문.* 서울: 장로회신학대학교출판부, 2009.

———. "종교개혁자 칼빈의 그리스도론." *그리스도론,* 한국조직신학회 편, 97-132. 서울: 대한기독교서회, 2015.

호튼, 마이클. *언약적 관점에서 본 개혁주의 조직신학.* 이용중 역. 서울: 부흥과개혁사, 2012.

황승룡. *통전적 관점으로 본 그리스도론.* 서울: 한국장로교출판사, 2001.

Augustine of Hippo. "Enchiridion." *NPNFF 3.237-76.* 원문. "Enchiridion." *AO* 6.341-410.

———. “On Faith and the Creed.” *NPNFF 3.321-33.* 원문. “De fide et symbol.” AO 6. 261-80.

———. *De Trinitate*. Latin Edition. *Opera Omnia S. Augustini,* Volume 3. Ed. Ryan Grant. Post Falls, ID: Mediatrix Press, 2015.

Baillie, Donald M. *God Was in Christ,* 2nd ed. New York: Charles Scribner’s Sons, 1948.

Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics.* Volume 3. Ed. John Bolt and trans. John Vriend. Grand Rapids: Baker, 2003-2008.

Berkhof, Louis. *Systematic Theology.* Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1958.

Berkouwer, G. C. *Studies in Dogmatics: The Person of Christ.* Grand Rapids, Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1973.

Bridge, Donald. and David Phypers, *Communion: The Meal That Unites?* England: Hodder & Stoughton Ltd., 1983.

Bridges, Jerry. “The True Christian Life.” In *John Calvin: A Heart for Devotion Doctrine & Doxology,* ed. Burk Parsons. Lake Mary, FL: Reformation Trust Publishing, 2008.

Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion.* 2 vols. Ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles, Library

of Christian Classics Series nos. 20-1. Philadelphia: The Westminster Press, 1960.

———. *Opera Omnia quae supersunt* (*Corpus Reformatioren*), Brunswick, 1863-1900; here referred to as Opp.

———. *Commentary on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans,* trans. and ed. Rev. John Owen. Edinburgh: The Calvin Translation Society, 1848.

———. *Commentary on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians,* trans. Rev. William Pringle. Edinburgh: The Calvin Translation Society, 1854.

Choi, Sung Rual. "Union with Christ? Re-reading Calvin as Constructive Proposal for Korean Calvin Reception." Ph.D. Thesis, Stellenbosch University, 2015.

Daley, Brian E. "'One Thing and Another': The Persons in God and the Person of Christ in Patristic Theology." *Pro Ecclesia* 15, no 1 (2006): 25-6.

Edersheim, Alfred. *The Life and Times of Jesus the Messiah.* Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc. 1997.

Erickson, Millard J. *Christian Theology. 2*nd ed. Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, 2009.

Fee, Gordon D. *Pauline Christology: An Exegetical-Theological Study.* Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc. 2007.

Greene, Colin J. D. *Christology in Cultural Perspective.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2004.

Grenz, Stanley J. *Theology for the Community of God.* Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2000.

Grillmeier, Aloys. *Christ in Christian Tradition.* Vol. 1, *From the Apostolic Age to Chalcedon (AD 451).* 2nd ed. Trans. John Bowden. London: Mowbrays, 1975.

Heppe, Heinrich. *Reformed Dogmatics: Set out and Illustrated from the Sources,* trans. G. T. Thomson. London: George Allen & Unwin, 1950.

Horton, Michael S. *The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way.* Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2011.

———. "Union with Christ." In *Christ the Lord: The Reformation and Lordship Salvation,* ed. Michael Horton, 107-15. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1995.

Irving, Edward. *The orthodox and Catholic Doctrine of Our Lord's Human Nature.* London: Baldwin and Cradock, 1830.

Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines.* 4th ed. London: Adam & Charles Black, 1968.

Kennedy, Kevin Dixon. *Union with Christ and the Extent*

of the Atonement in Calvin. New York: Peter Lang, 2002.

Lane, Anthony N. S. "Did Calvin Believe in Free Will?" Vox Evangelica 12 (1981): 72-5.

Lee, Kee Won. *Living in Union with Christ: The Practical Theology of Thomas F. Torrance.* New York: Peter Lang, 2003.

Machen, J. Gresham. *The Virgin Birth of Christ.* 8th ed. Grand Rapids, Michigan: Baker Book House Company, 1982.

Majdali, Kameel. *Who Is Jesus of Nazareth?* Mount Waverley, Victoria: Teach All Nation Inc., 2012.

Migliore, Daniel L. *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 2000.

Moule, C. F. D. "The Manwood of Jesus in the New Testament." In *Christ, Faith and History,* ed. S. W. Syker and J. P. Clayton. Cambridge University Press, 1972.

Purves, Jim. "The Interaction of Christology & Pneumatology in the Soteriology of Edward Irving." *Pneuma* 14, no. 1 (1992): 82-3.

Ramm, Bernard L. *An Evangelical Christology: Ecumenic & Historic.* Nashville, Tennessee: Thomas Nelson

Publishers, 1985.

Rausch, Thomas P. *Who is Jesus? An Introduction to Christology.* Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2003.

Schaff, Philip. *History of the Christian Church,* vol. 3, *Nicene and Post-Nicene Christianity.* Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1995.

Torrance, Thomas F. *Incarnation: The Person and Life of Christ.* Ed. Robert T. Walker. Downers Grove, IL: Inter Varsity Press, 2008.

Warfield, Benjamin B. "The Person of Christ." In *The Works of Benjamin B. Warfield.* Vol 2. New York: Oxford University Press, 1932.

Wendel, François. *Calvin: sources et etolution de sa pensee religieuse.* Paris: Presses Universitaires de France, 1950.

———. *Calvin: Origins and Development of His Religious Thought,* trans. P. Mairet. Durham: The Labyrinth Press, 1963.

7장

이사야서의 전체 구조 속에서의 메시야 예언들의 위치, 제시 방식 및 메시야상: 마태복음과 누가복음의 구조 속의 메시야 예수와의 비교

– 최영헌 교수 (구약학)

이사야서의 전체 구조 속에서의 메시야 예언들의 위치, 제시 방식 및 메시야상: 마태복음과 누가복음의 구조 속의 메시야 예수와의 비교

최영헌 교수 (구약학)

Abstract

The Places and Way of Presentation of the Messianic Prophecies in the Book of Isaiah as a Whole: In Comparison to the Portrayal of Jesus the Messiah in the Entire Structure of Matthew and Luke

Dr. Yung Hun Choi (Old Testament)

This paper presents a synchronic reading of the Book of Isaiah as a whole. It deals with questions such as Where are the places of the Messianic prophecies in the literary and theological structure of the Book? In what way are they presented? How is Jesus the Messiah portrayed in the structure of Matthew and Luke? and Does the Messiah in Isaiah accord to Jesus in such NT books?

By a literary and theological approach, it discloses Bernhard Duhm's arbitrary division of Isaiah into three parts (Chaps 1-39; 40-55; and 56-66) and how ignorant he is of the nature of the prophetic literature, yet who influences to-day. This research concludes that the analysis with four major sections such as Chaps 1-4; 5-27; Chap 28-56:8; and 56:9-Chap 66 is proper. First, it is because they begin and proceed with almost identical themes. Second, they form theological parallel by means of the sequential elements: from YHWH and sins of Israel to judgment/restoration in near future, to Messiah, and to judgement/restoration in the eschaton. The major sections respectively include subordinate sections which parallel each other and carry Messianic prophecy in the middle-end of them. The Messianic prophecies are regularly presented by dual portrayals like shadow-reality, type-antitype, or part-entirety. The Isaianic editor-author puts a concept like righteousness and justice (some aspect of the Messiah) or a figure (a son of a virgin, Cyrus, Israel, prophet [namely, Isaiah himself]) and at a certain moment he refers to a God-man (that is, eternal father, almighty God, prince of peace who will come as a son of David but at the same time as the saviour of the remnants of Israel and Gentiles).

On the other hand, Matthew and Luke show a change in the salvation history by the presentation of the Messianic content at the beginning of their major sections in thematically parallel.

The Son of David or the Lord appears at the beginning of each major section of Matthew (Chaps 1-7; 8-13; 14:1-20:29; 20:30-26:5; and 26:6-Chap 28), which is later mentioned as the Son of God. This Son of God fulfils Torah and is greater than Jonah, the temple and Solomon. Each ends with Jesus' teaching for His disciples and eschatological discourses through debates with Pharisees. Matthew's portrayal of the Messiah, Son of God and God-man accurately matches with the one in Isaiah. Luke's thematically parallel sections, Chaps 1-2; 3-6; Chap 7-17:10; and 17:11-Chap 24, depict the Messiah Jesus who preaches the Gospel/word at their beginning. The Messiah's word is realised by His Spirit-filled ministry through prayers. He has mercy on the poor to save, makes sinners repent and forgives them, and especially comes near the Gentiles. This portrayal was once depicted by Isaiah and now by Luke. Each section ends with the content of calling and sending disciples, debating with the Pharisees, and then finally prophesying about the end time.

One of the most important conclusions of the research is the discovery of the regular placement of the Messianic prophecies in Isaiah which shows highly refined literary-theological unity. By being located in the middle-end of the sections, these prophecies obviously demonstrate that they are the answers to the sins at the beginning of the sections and the keys as well to YHWH's eschatological judgement and restoration at the end

of the sections. As a realisation-fulfilment, Jesus the Messiah now appears at the beginning of each major parallel section of Matthew and Luke.

초록

본 논문은 이사야서 전체에 대한 하나의 공시적 읽기이다. 본 논문의 목적은 이사야서 전체의 문학적 신학적 구조를 분석하고 메시야 예언은 어디에 위치하는가, 메시야 예언은 어떤 방식으로 제시되고 있는가, 마태복음과 누가복음의 구조 속에서 예수 메시야는 어떤 분으로 제시되고 있는가, 이 예수 메시야가 이사야서에서 예언된 메시야와 일치하는가를 논구하는 것이다.

먼저, 본 연구는 문학적 신학적 구조 분석을 통해 현대 학자들에게 지금까지 영향을 미치고 있는 베른하르트 둠의 소위 세 이사야서 (1-39장; 40-55장; 56-66장)가 얼마나 임의적인 구분이며, 얼마나 그가 예언 문헌의 성질에 대해 무지를 드러내는가를 밝힌다. 본 연구는 이사야서의 단락구분은 1-4장, 5-27장, 28-56:8, 56:9-66장으로 분석하는 것이 적절함을 주장한다. 네 단락은 각각 문학적으로 동일한 주제들로 시작하고 비슷한 전개를 보이기에 병행 단락으로 본다. 또한 각 단락은 일련의 신학적 요소들에 의해 병행을 이루는데, 여호와 하나님/이스라엘의 죄에서 가까운 미래의 심판/구원, 메시야, 그리고 종말론적 심판/구원으로의 흐름을 나타낸다. 각 단락은 그 안에 하위병행 단락들을 가진다. 이 하위 병행 단락들의 중후반부에 일정하게 메시야 예언들이 나

타난다. 메시야 예언은 규칙적으로 그림자-실체, 타입-안티타입, 부분-전체와 같은 방식 즉 이중적 초상으로 제시된다. 이사야서의 편저자는 어떤 개념 (미슈파트, 쩨다카; 메시야의 부분적 속성) 혹은 어떤 인물(처녀가 낳는 아들, 고레스, 이스라엘, 선지자 [이사야 자신]) 등을 말하다가 어느 대목에 가서는 신-인이신 메시야(곧 다윗의 자손으로 오시되 영존하시는 아버지-전능하신 하나님-평강의 왕이신 분으로서 이스라엘과 열방의 남은 자를 구원하실 분)를 제시한다.

한편, 이사야서와 달리 신약 마태와 누가에서는 각 주요 주제적 병행단락의 처음부터 예수 메시야가 나타남으로 구원사의 변화를 보여준다. 마태복음의 주요단락(1-7장; 8-13장; 14:1-20:29; 20:30-26:5; 26:6-28장)의 처음에는 '다윗의 자손' 혹은 '주'이신 예수가 등장하셔서 사역하시고 이 분은 다시 '하나님의 아들'로 언급된다. 이 하나님의 아들은 구약의 토라를 완성하시는 분이시요, 요나보다 성전보다 솔로몬보다 크신 분이시다. 각 단락은 예수의 바래새인들과의 논쟁들을 거쳐 제자들에 대한 가르침과 종말론적 강화로 마무리된다. 이사야서의 메시야는 마태가 그리는 신-인이신 하나님의 아들 메시야와 정확히 일치한다. 누가복음의 주요 주제적 병행단락(1-2장; 3-6장; 7장-17:10; 17:11-24장)도 '복음=말씀을 전하시는 메시야 예수'께서 그 서두에 나타나신다. 이 메시야는 기도하시고 성령충만받아 그 입으로 말씀을 할 때 그것이 현실화된다. 이 분은 가난한 자를 긍휼히 여기셔서 구원하시고 죄인으로 회개케 하시고 용서하시며 특히 이방인에게 다가가신다. 이러한 메시야는 이사야서에 나타났는데 누가에서 똑같은 초상으로 나타난다. 각 단락은 제자들을 세우시고 파송하시는 내용, 바리새인과 쟁론하시는 내용, 그리고 각 단락의 끝은 종말론적 내용들로 마무리한다.

본 연구의 한 중요한 결론은 극히 정교한 문학적·신학적 통일체인 이사야서에서 메시야 예언들이 일정한 위치에 온다는 것이다. 이 예언들은 각 하위병행단락들의 중후반부에 나타남으로 전반부의 죄론의 해결, 후반부의 여호와의 종말론적 심판과 구원의 열쇠가 바로 이 메시야임을 증거한다. 이제 현실화와 성취로서 마태와 누가에서 예수 메시야는 각 주요 병행단락의 서두에 나타난다.

Key words

Isaiah, Bernhard Duhm, literary theological structure, placement of Messianic prophecies, Matthew, Luke, Jesus

주제어(keywords)

이사야, 베른하르트 둠, 문학적 신학적 구조, 메시야 예언의 위치, 마태복음, 누가복음, 예수

초록 Abstract
1. 들어가는 말
2. '전체로서 이사야서 읽기'의 배경
3. 하나의 전체로서 이사야서의 구조 및 그 구조 속의 메시야 예언
    3.1 문학적 주제들을 통한 분석
        3.1.1 첫번째 대병행 단락 1-4장
        3.1.2 두번째 대병행 단락 5-27장
        3.1.3 세번째 대병행 단락 28장-56:8
        3.1.4 네번째 대병행 단락 56:9-66장
    3.2 신학적 요소들을 통한 분석
        3.2.1 1-4장의 신학적 특징과 구조
        3.2.2 5-27장의 신학적 특징과 구조
        3.2.3 28장-56:8의 신학적 특징과 구조
        3.2.4 56:9-66장의 신학적 특징과 구조
    3.3 문학적 신학적 요소들을 따른 구조 그리고 반복과 변이
    3.4 메시야 예언의 기술 방식
4. 마태와 누가의 구조 속의 메시야
    4.1 마태복음의 구조와 메시야
    4.2 누가복음의 구조와 메시야
5. 나가는 말
참고문헌

1. 들어가는 말

역사비평학을 너머서, 전체로서의 이사야서(The Book of Isaiah as a whole)에 대한 공시적 연구들이 늘어가는 시대가 되었다. 필자는 본고에서 이러한 최종 본문 중심의 구조적 연구를 통해 책의 전체 메시지를 찾는 학문적 경향이[1] 어떻게 나타나게 되었는가를 리뷰하면서 이와 관련한 대표적 연구를 몇 가지 소개하려 한다. 물론, 본고의 목적은 여기에 그치는 것은 아니다. 필자는 이사야서 전체 구조를 문학적, 신학적 측면에서 분석해 보면서, 지금까지 거의 손대지 않은 연구, 곧 그 구조 속에 메시야 예언은 어느 부분에 놓였는가를 살펴보려 한다. 이러한 메시야 예언들은 어떠한 방식으로 제시되었는가? 이들은 여기저기 임의적 장소에 놓였는가, 아니면 전략적 위치에 질서 있게 배열되었는가? 만약 질서 있게 배열되었다면 어떤 신학적 의도에서 그렇게 놓인 것인가? 신약의 저자들은 이 메시야를 어떻게 이어받는가? 이런 질문들은 지금까지 이사야서 연구(Isaianic Studies)에서 거의 이루어지지 않았다. 자유주의 학자들은 말할 것도 없이 이런 연구를 거의 하지 않았다. 왜냐하면 이사야서 속의 메시야 예언들을 후대의 어떤 저자들의 삽입으로 보아 문학적 신학적 통일성을 부인했기 때문이었고, 이 예언들이 메시야 예수님에게 이루어졌다는 사실을 처음부터 거부했기 때문이었다. 그들은 보통 이스라엘 역사 상의 다윗 같은 인물이 앞으로 나타날 것을 성경 저자 혹은 편집자가 소망하면서 역사 상의 다윗을 메시야적으로 해석 혹은 재해석하여 제시하였다고 본다. 그들은 성경 저자 혹은 편집자가 왕국이 망하고 왕이 사라진 어려운 시절을 겪는 유

1 길강호, "이사야서 연구의 최근 동향," *복음과 실천* 29 (1), 2002: 81–105.

대인들에게 소망을 심어주기 위해 메시야 대망 사상을 만들어 문서화 시켰다고 보는 것이다. 자유주의자들은 신약의 저자들도 이런 선상에서 메시야를 '재해석'했다고 이해한다. 즉 역사적 실제 예수는 몽상에 사로잡힌 평범한 청년에 불과하였는데, 초대교회 공동체(혹은 그 공동체에 속한 신약 저자)가 그들의 신앙을 진작시키기 위해, 애석하게 십자가 형을 받아 세상을 떠난 그를 미화하고 영웅으로 부각시키되, 구약의 여러 구절들을 끌어와서 그럴 듯하게 메시야 예수로 각색했다는 것이다. 그리하여 실제 예수야 어떠했든지 간에 우리의 알 바가 아니고, (실제로 육신이 부활하는 것, 지옥과 천국, 마귀와 하나님 같은 것은 없는 것이나) 다만 영생과 부활에 대한 '신앙'만 갖게 된다면 그것으로 족하다는 것이다. 이렇게 혹은 이와 비슷하게 자연주의-계몽주의-실존주의 성경학자들은 메시야에 대한 나름대로의 초상을 이미 갖고 있기 때문에 그들의 이사야서 논문들이나 주석들을 읽어보면 이사야서의 전체 구조 속에서 메시야 예언이 어디에 등장하는가, 어떤 방식으로 제시되는가, 그리고 그 메시야 예언과 신약에 성취된 메시야 예수가 어떻게 연결되는가와 관련된 연구가 거의 보이지 않는 것이다.

그렇다고 해서 보수적 성경학자들 모두가 이 주제를 심각하게 다루었는가 하면 그렇지도 않다. 그런 학자들은 소수에 불과한데, 이에 대해서는 다음 섹션에서 더 논할 것이다. 다만, 필자는 본고의 목적을 여기서 이렇게 정리하고자 한다. 이사야의 전체 구조 속에 메시야는 어디에 오는가? 여기에는 어떤 패턴이 있는가? 메시야 예언은 어떻게 제시되는가? 이 메시야 관련 서술은 신약의 책들(논문 분량의 한계 때문에 마태복음과 누가복음만 다룸)의 구조 속에서 어떻게 나타나며 그 책들이 기술하는 메시야와 일치하는가?

2. '전체로서 이사야서 읽기'의 배경

이사야서를 어떤 부분만 연구하거나, 그 부분들이 어떻게 역사적으로 점점 더 큰 덩어리가 되었는가를 연구하던 것에서부터 근래에는 하나의 전체로서 이사야서를, 특히 그 구조를 연구하는 쪽으로 변화가 이루어졌다. 이 경향의 배경을 필자는 크게 세 가지로 나누어 아래와 같이 설명한다. 단, 이 설명을 하며 관련 학자들의 주장도 소개한다. 너무나 많은 학자들의 너무나 많은 설들이 있기에 필자는 본고의 논의에 필요하다 싶은 몇 분만 골라서 소개하고, 필자 자신의 이사야서 구조 분석을 제시하면서 또 간간이 관련되는 학자들의 설을 언급할 것이다.

첫째로, 보수주의 학자들의 하나의 전체로서 이사야서를 보는 시각이다. 이들은 사실 이런 거시적 연구 방법론을 새로 만든 것은 아니다. 이들은 처음부터 이사야서 1-66장이 기원전 8세기의 단일한 저자 이사야에 의하여 기록되었다고 보았기 때문에 이사야서가 전체로서 통일체를 이루고 있다는 점을 벌써 기정사실로 인정하고 있었다. 그래서 이들은 J. G. Eichhorn,[2] J. C. Döderlein[3]이나 B. Duhm[4]과 같은 비평학자들이 이사야서를 최소한 둘이나 셋의 저자들에 의한 두 권이나 세 권의 책의 합본으로 주장하였을 때 이들 자신들도 이미 인정하고 있던 구조 곧 1-39장과 40-66장의 거시적 구분 속에서, 이 책의 앞부분(1-39장)에 나타나는 주제나 사상이 뒷부분(40-66장)에도 동일하게 나타난다는 점을 통해 이사야서가 한 권의 통일된 책이라는 점을 증명하

2 J. G. Eichhorn, *Einleitung ins alte Testament,* iii (Leipzig, 1783).

3 J. C. Döderlein, *Esaias* (Neurenberg, 1789), xii-xv.

4 B. Duhm, *Das Buch Jesaia* (Göttingen, 1892).

려 하였다. 이들은 책의 통일성뿐만 아니라 40-66장의 내용들 중에 포로기가 끝날 무렵 혹은 포로기 이후로 보이는 내용들에 대해서도 기원전 8세기 선지자가 성령의 능력에 힘입어 충분히 미래 일들을 예언할 수 있다고 봄으로 단일저자설을 견지하였다. 이들은 또한 Duhm이 소위 제2이사야(40-55장)에 나타나는 '종의 노래들'을 기원전 8세기의 이사야의 저작이 아닌 다른 자료로 본 것에 대해서도 반박하였다. 구체적으로 말한다면, Duhm은 그 노래들을 제2이사야(540 BC)의 작품도 아닌 그보다 후대(500-450 BC)의 것으로 (제3이사야 시기인 450 BC까지 내려가지는 않으나) 보았으나[5] 보수주의 학자들(예를 들어 O. T. Allis,[6] E. J. Young,[7] J. Oswalt. J. A. Motyer[8] 등)은 기원전 8세기의 이사야가 메시야 예수님에 대하여 예언한 말씀들로 인정하였다. 이점에서 보면, 보수주의 이사야 연구가들은 예언(약속)-성취의 틀에서 구약과 신약의 신학적 통일성도 견지한 것이다.

보수적 학자들 중에 Motyer는 이사야서의 전체적 구조적 통일성뿐만 아니라 그 전체 구조를 메시야 예언 중심으로 바라본 학자다. 그의

---

5 E. J. Young, *Studies in Isaiah* (London: Tyndale, 1954), 39-47: Young의 Duhm의 주장에 대한 자세한 비평이 본서에 담겨있다. 본고에서 이후에 Duhm의 주장에 대한 인용은 Young의 본저작에서 재인용한 것임을 밝힌다. Duhm의 논의에 대해서는 추가적으로, Gary V. Smith, *Isaiah 40-66, The New American Commentary* (Nashville, TN: B & H Publishing Group, 2009), 31을 보라.

6 O. T. Allis, *The Unity of Isaiah* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1950).

7 E. J. Young, *The Book of Isaiah: The English Text, with Introduction, Exposition, and Notes,* 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1965).

8 J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary* (Downers Grove, Il: InterVarsity Press, 1993), 13-16. "While specialist study cannot agree about the place to be given to Isaiah of Jerusalem in the book that has always borne his name, it is now more acceptable than at any time in the last one hundred years to speak of a single literature. Throughout Old Testament study it is being recognized that, whatever view be taken of the prehistory of a text, *it is the task of scholarship to pursue a holistic study. This means wrestling with the text as received, being unwilling to assume that ancient editors ordered their work with scant understanding of what they were doing and searching out the message that emerges from the totality considered as a unit of Holy Scripture,"* Ibid., 30 (Italics mine).

분석이 필자의 논의와 관련되기에 여기서 잠시 소개한다. 그는 먼저 이사야서를 메시야 주제에 의하여 세 부분으로 나눈다. 1-37장은 "왕의 책," 38-55장은 "종의 책," 그리고 56-66장은 "기름부음 받은 정복자의 책"으로 본다. 여기서 알 수 있는 것은, 다른 학자들은 보통 36-39장을 한 덩어리로 구분하는데, 그는 의도적으로 중간에서 끊어 38-39장(36-37장보다 역사적으로 선행한다고 봄)을 40장 이하의 역사적 프롤로그로 본다는 것이다. 왜냐하면 38-39장에 장차 유다가 바벨론의 공격을 받아 멸망할 내용이 들어 있어 40장 이하의 서론으로 볼 수 있기 때문이고, 역사비평가들이 40장 이후를 이사야서의 전반부에서 분리하여 다른 시대, 다른 저자의 작품으로 보는 것을 반대하기 위한 그의 의도 때문이다. Motyer는 왕이요 종이요 동시에 정복자이신 이 메시야의 각각의 모습 속에 공통적인 다음과 같은 특징들이 보인다고 주장한다: "첫째로, 각각에는 메시야가 성령과 말씀을 부여받은 분임이 보인다. 둘째로, 각각에 의(righteousness)의 개념이 연결되어 있다. 셋째로, 각각의 메시야 초상은 이스라엘 역사의 다윗 왕의 모습과 관련되어 있다. 넷째로, 각각의 메시야 초상은 이스라엘뿐 아니라 열방의 회복을 이루시는 분이다. 다섯째로, 각각의 메시야 초상으로 볼 때 이 분은 분명히 인간인데 동시에 참 하나님이시라는 것이다. 특히 Motyer는 38-55장의 종으로 나타나는 메시야(42:1-4; 49:1-6; 50:4-9; 52:13-53:12)와 56-66장의 기름부음 받은 정복자로 나타나는 메시야(59:21; 61:1-3; 61:10-62:7; 63:1-6) 사이에는 연속적(continuous), 병행적(parallel), 그리고 대조적(contrasting) 측면이 있다고 하였다."[9] 이러한 그의 분석은 기독론적 포커스를 따른 구조 이해인데, 일단은 메시야 예언의 증요성과 내용

9 Ibid., 1-15.

에 대한 통찰력을 제공하는 것은 틀림 없으나, 이사야서 전체의 내용들을 아우르는 보다 철저한 구조 분석은 아니기에 이 점이 아쉽다 할 것이다. Duhm의 구분을 따라, 그가 56-66장을 하나로 보는 것도 재검토할 필요가 있다.

둘째로, 필자는 문학적 연구의 발전 때문에 이사야서를 하나의 전체로 연구하는 경향이 늘어났다고 본다. 러시아 형식주의(Russian Formalism), 신비평(New Criticism), 구조주의 문학비평(Structuralistic-literary Criticism), 수사비평(Rhetorical Criticism), 서사비평(Narrative Criticism) 등은 정도의 차이는 있으나, 본문 외적 요소들보다도 자충족체로서의 본문 자체가 그 자체의 요소들을 가지고 무엇을 말하는지를 질문해왔다. 근년의 문학적 접근에 의해서 전체로서의 이사야서 읽기를 시도한 학자는 E. W. Conrad가 대표적이다. 그는 자신의 독서 전략을 다음과 같이 말한다.

> 나의 읽기는 그 본문의 특정 장르를 가정하지 않고 그 본문이 하나의 전체임을 가정하며 그 전체가 무엇인지 발견하기를 추구한다. 고로 나는 그 본문의 부분들이 그 본문 밖의 세계**(그 본문의 역사적 배경 혹은 문서 발달사)**가 아니라 그 본문 자체의 문학적 세계에 관련되는 것에 관심 한다. 나는 소위 그 본문의 최종 형태를 다룰 것인데 그러나 그 본문이 그러한 최종 형태가 된 과정이 아니라 그 본문의 형태 자체에 초점을 맞출 것이다.[10]

---

10 E. W. Conrad, *Reading Isaiah*, Overtures in Biblical Theology (Minneapolis: Fortress 1991), 29f(필자의 졸역).

Conrad는 이러한 거시적 독서 전략을 성공적으로 이끌 수 있는 구체적인 독서 방법들을 제시한다. 그는 이사야서에 "반복하여 나타나는 수사적 테크닉들과 패턴들"은 이 책의 "구조적 통일성"을 보여주는 "단서"라고 한다. 그리고 그는 이 반복에 대해서는, "어휘의 반복, 모티프의 반복, 주제의 반복, 내러티브의 순서(sequence)의 반복, 그리고 수사적 질문이나 대명사의 바뀜들과 연설(address) 형태에 있어서의 반복" 등이 있다고 하였다. 그는 "이 반복은 본문 속에서 응집성(cohesion)을 만들어 주는데, 그러나 이 반복은 늘 문자적 반복은 아니고 다양성을 띈 반복, 곧 변이로 나타나는데 이 변이가 운동성(movement)과 진전성(progression)을 제시하게 된다"[11]고 한다. 이러한 그의 방법론은 필자가 보기에 아무런 반대 없이 구조 연구에 그대로 받아들일 수 있는, 본문 안의 객관적 문학적 요소에 유의하는 통찰이다. Conrad는 여기에 텍스트의 화용론적 측면 속의 하나의 부수적(peripheral) 관심사가 있음을 더 언급한다. 그것은 곧 본문 속에 코드화된 암시된(implied) 청중과 독자이다.

이 두 가지 방법론적 초석에 의해 그는 그의 독특한 이사야서 읽기를 우리에게 선보인다. 그는 아하스 왕 내러티브와 히스기야 왕 내러티브의 순서적, 주제적 유사성에 먼저 주목한다. 이 두 내러티브 반복은 이사야서 전체 구조에 중요한 요소로 작용한다고 그는 주목한다. 그런데 이 두 내러티브는 이사야 선지자의 '옛 비전'(6-39장) 속에 들어있는 것이다. 이 옛 비전의 책은 그 내용상 듣지 못하는 이 및 맹인(6:9-10)같이 선지자 이사야의 말씀을 받아들이지 않는 공동체가 있던 시대상을 보여주는데, 따라서 이 책은 읽지 못하도록(30:8) 서판에 새겨

11 Ibid., 30.

진 채 묶여 봉인된 책(8:16-20)이라고 한다. 한편, 앞의 1-5장과 40-66장은 중간의 이 옛 비전의 테두리(framework)를 형성하는데 이 시기는 6-39장과는 다른 시대의 다른 공동체 즉 '우리'라는 존재가 처한 즉 현재의 새로운 상황으로 본다. 1-5장에는 심판을 겪었어도 여전히 예배도 제대로 드리지 않고 사회정의도 실현하지 않는 대적자들을 서술하며, 한편으로는 심판 후에 남겨져 세계 평화가 이루어지는 미래의 모습(2:1-4)을 희구하는 남은 자들('우리'로 표현; 1:10)이 있다. 이러한 1-5장의 상황이 6장 이하의 상황에 대한 컨텍스트로 기능한다는 것이다. 또한 36-39장의 내러티브 곧 7장과 유사하면서도 7장과는 달리 앗수르의 공격에서부터 구원에 이르는 히스기야의 긍정적 모습을 보여주는 이 내러티브는 그 이후의 내용 곧 40-66장(특히 41:8-13, 14-16; 43:1-4, 5-6; 44:1-5의 군사 위협 상황 속의 위로, 이는 먼저 10:24-27에도 보였음)의 바벨론에서부터 구원받을 것을 기대하도록 만든다고 한다. 옛 비전(6-39장) 속의 13-23장에 이어지는 장들에 보이는 평화스러운 모습, 28-33장에 이어지는 장들에 보이는 평화스러운 모습도 암시된 독자가 나타나는 40-66장의 평화의 내용('우리'로 표현; 59:9-15; 63:7-64:12; 66:18-21)을 기대하도록 만드는 역할을 한다고 본다.[12] 물론 1장에서 대적자들이 있는 것처럼 65-66장에도 가증한 예배를 드리는 대적자들(심판의 고난을 맛보았음에도 여전히 악을 행하는 자들)이 나타남으로 남은 자들과 갈등관계를 표한다.

Conrad에게 하고 싶은 질문들은, 6-39장을 소위 '옛 비전'으로 보는 그의 분석이 옳은가(6장의 맹인, 못 듣는 이 같은 백성의 모습은 이미 1장에도 똑같이 보이지 않는가)? 1-5장 (특히 초입)과 40-66장(특히 말미)에 '우리'가

12 Ibid., passim.

나타난다고 해서 이 앞뒤의 장들을 6-39장(옛 비전)의 테두리로 볼 수 있는가? '우리'라는 대명사가 암시된 독자나 청중을 알려주기 위한 것인가? 본문 자체의 문학성을 분석한다고 했는데 본문 외의 삶의 상황과 관련 있는 양식(혹은 장르)은 왜 언급하는가?[13] 모티브와 주제들의 반복과 변이를 통해 나타나는 패턴들로 이사야서 전체의 구조를 지금 그가 분석한 것 보다 더 적절히 분석할 수는 없는가? 이사야서의 메시야 예언들은 이사야서의 구조에서 어떤 위치에서 어떤 방식으로 나타나는가?

셋째로, 정경비평이 하나의 전체로서 이사야서에 대한 연구에 큰 영향을 주었다는 것을 부인할 수 없다. B. S. Childs는 이사야서에 대한 그의 정경비평 입장을 다음과 같이 언급한다(다섯 가지 언급들 중 세 가지만 정리함): "첫째, 이사야서의 통일성에 깊이 관심이 있으나 보수주의자들의 단일저자설은 동의할 수 없다. 39장 이후는 8세기 선지자 이사야가 나타나지 않는다. 많은 학자들처럼, 8세기 선지자가 미래 (40장 이하의 내용)를 투시했을 가능성에 대해서는 강하게 의심한다. 신학적으로 공정히 다루어 이사야서는 통일성뿐 만 아니라 다양성이 있음을 인정해야 함이 요청된다. 둘째, 이사야서에는 다수의 편집층이 존재함을 인정하나 기원전 7세기, 6세기, 5세기 등으로 세분하여 각 자료들의 절대적 연대를 매기는 것은 하나님이 이스라엘에 관여하신 방식들에서 나타난 최종적으로 받아들여진 형태 속에서 일관된 증언으로서 이사야

13 참고. "This objectivist 'literary', 'structuralist' and text-oriented description stands in tension with his occasional use of standard form criticism. Relying on his earlier form-critical study of the 'fear not' formula as originally part of 'woe oracles', Conrad selectively finds evidence of an important historical retention in this otherwise predominantly synchronic literary description..." G. T. Sheppard, "The 'Scope' of Isaiah as a Book of Jewish and Christian Scriptures," in Roy F. Melugin and Marvin A. Sweeney, eds., *New Visions of Isaiah* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 264.

서의 정경적 권위를 인지하는 데에는 실패하도록 한다. 정경적 본문이 권위가 있는 것이지 그 과정도 그 해석자에 대한 자기 이해도 권위가 있는 것이 아니다. 셋째, 협의적으로 구조주의적 범주들로 정의되는 주해로 들어가도록 강요하는 시도를 하거나 공시적 분석을 유일한 합법적 역할로 제한하는 해석자들에 대해서는 비판적으로 본다. 공시적 측면뿐만 아니라 통시적 측면도 함께 유지되어야 할 것이다. 신학적 이유들 때문에 포스트모던의 문학적 분석의 많은 부분에 대해 저항한다. 성경 본문은 문학적 수단을 통해 제시되었지만 그 본문의 의미는 그 자체에 스스로 내재된 것이 아니다. 따라서 많은 현대의 문학적 제안들에 대해서는 아주 비판적으로 본다."[14]

이러한 Childs의 이사야서에 대한 정경비평은 간단히 말하면 역사비평과 함께 가는, 최종 본문의 신학적 측면을 강조한 입장으로서, 이사야서의 단일 저작설을 부인하고, 예언의 진정성을 거부하며, 본문 자체에서만 의미가 도출되는 것이 아니라는 하나의 해석학이다. 따라서 그의 이사야서 구조는 Duhm의 세 이사야 구분(1-39장; 40-55장;56-66장)을 그대로 수용하되[15] 그 각각의 단절이 아닌, 그것들의 전체(곧 최종형태)로서의 신학을 다룬다. 그리하여 우리의 과제는 Childs가 논한 이사야서의 전체 신학이 옳은가를 판단하려면, Duhm의 역사비평에 의한 세 이사야 구분이 적절한 것이었는지를 다시 비평적으로 검토해야 한다. 따라서 필자는 1892년으로 돌아가 Duhm과 만나서 대화를 하는 가운데 하나의 전체로서 이사야서의 구조를 문학적, 신학적 측면에서 보다 철저

14 B. S. Childs, *Isaiah: A Commentary* (Louisville; London: Westminster John Knox Press, 2001), 3ff.

15 Smith, *Isaiah 40-66,* 39: "He [Childs] agrees with the critical view that the book has three distinct parts, although he does not accept the idea that a separate prophet called Trito-Isaiah wrote the literature in chaps. 56-66."

히 분석해 보려 한다. 만약 Duhm의 세 이사야론이 타당하다면 Childs의 신학적 논의도 받아들일 수 있을 것이다. 만약 Duhm의 세 이사야론[16]이 타당하지 않다면 Childs가 세운 것은 결국 사상누각 같은 것이기에 그의 신학적 논의는 재검토되어야 한다고 할 수밖에는 없다.

3. 하나의 전체로서 이사야서의 구조 및 그 구조 속의 메시야 예언

필자는 문학적 신학적 요소들을 통해 하나의 전체로서의 이사야서의 구조를 분석한다. 최종 본문은 하나의 유기적 전체를 이루는데 이것은 정교하고 일관된 구조로 이루어졌다고 필자는 본다. 본문을 먼저 전체로 보지 않으면 부분들의 구조와 의미를 이해할 수 없다는 것, 전체에 일관된 구조적 원리에 대한 통찰없이 부분부분 서로 다른 척도에 따른 구조 이해는 결국 임의적 구조 분석이 되어 바른 메시지 인식에 이를 수 없다는 것이 필자의 관점이다. 또한 Conrad가 강조한 '반복과 변이'를 주의 깊게 연구할 필요가 있다고 본다. 구조 분석과 더불어 필자는 Duhm의 주장을 비평적으로 다루면서, 메시야 예언들의 위치, 그

16 Otto Eissfeldt, *The Old Testament: An Introduction* (New York: Harper & Row, 1934, 1955, 1964; Eng. 1965); Claus Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary,* OTL (Philadelphia: The Westminster Press, 1966; Eng. 1969); R. N. Whybray, *Isaiah 40-66, The New Century Bible Commentary* (Grand Rapids: Marshall, Morgan & Scott, 1975, 1981); Klaus Baltzer, *Deutero-Isaiah: A Commentary, Isaiah 40-55 in Dramatic Voice,* trans. Margaret Kohl (Minneapolis: Fortress, 1999; Eng. 2001); Michael E. W. Thompson, Isaiah Chapters 40-66 (Eugene, Oregon: WIPF & Stock, 2001) Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 1-39, Anchor Yale Bible 19* (New Haven: Yale University Press, 2000); idem, *Isaiah 40-55* (New Haven: Yale University Press, 2007); idem, *Isaiah 56-66* (New Haven: Yale University Press, 2003) 등이 1–39장; 40–55장; 56–66장의 구분을 받아들인다. 물론 이외에도 헤아릴 수 없이 많은 사람들이 이 구분을 비평적 검토 없이 수용하고 있다.

제시 방법에 대해 함께 언급할 것이다.

3.1 문학적 주제들을 통한 분석

이사야서를 읽으면서 먼저 발견하는 것은 특정 주제들(themes)이 하나의 시리즈를 이루고(1-4장), 그것이 그 다음 섹션에서 변화를 띄며 병행을 이루는데(Conrad가 말하는 반복과 변이), 이때 어떤 주제들은 더 확장되기도 한다(5-27장)는 것이다. 이것은 또 변화를 주면서 그 다음 섹션에서 반복되고(28장-56:8), 그리고 마지막으로 앞에서 다루었던 것이 한 번 더 반복되면서 책 전체가 마무리되는데 이때는 책의 서두와 조응(*inclusio*)이 이루어진다(56:9-66장). 이 점에서 보면 40장부터 새로운 단락으로 이해하는 기존의 구조 분석은 일관성을 결여한 구조 분석으로 생각된다.

3.1.1 첫 번째 대병행 단락 1–4장

이사야서 전체의 서론은 1-4장으로 보는 것이 적당하다. 왜냐하면 1-4장에 등장한 주요 주제들이 일단 4장으로 마감되고, 5장부터는 1-4장에 나타났던 주제들이 모습을 약간 바꾸어 다시 나타나기 때문이다. 1-4장의 주요 주제들로서 그 이후의 장들에서 반복되면서 이사야서 전체의 메시지의 윤곽을 형성하는 것들로서는 주제(1)- 알지 못함(무지),[17] 위선적 제사,[18] 뇌물,[19] 물 섞인 포도주(혼잡)[20] 등, 주제(2)- 여호와 앞에 우상은 아무 것도 아니며 교만한 우상 숭배자들은 심판을

---

17 사 1:3 (יִשְׂרָאֵל לֹא יָדַע עַמִּי לֹא הִתְבּוֹנָן)

18 사 1:14 (חָדְשֵׁיכֶם וּמוֹעֲדֵיכֶם שָׂנְאָה נַפְשִׁי)

19 사 1:23 (כֻּלּוֹ אֹהֵב שֹׁחַד)

20 사 1:22 (כַּסְפֵּךְ הָיָה לְסִיגִים סָבְאֵךְ מָהוּל בַּמָּיִם)

받게 됨,[21] 주제(3)- 사람, 다른 나라 등 이 세상 것들을 의지함,[22] 주제(4)- 시온이 황무케 됨,[23] 주제(5)- 남은 자,[24] 주제(6)- 열방에 관한 말씀,[25] 주제(7)- 여호와의 싹(메시야),[26] 주제(8)- 종말론적 시온(새 예루살렘)의 회복[27] 등이 있다.

3.1.2 두 번째 대병행 단락 5–27장

이러한 주제들은 5-27장에서 변이를 주면서 반복된다. 주제(1)- 들포도 맺은 포도원(혼잡), 뇌물, 무지(못 듣는 자, 맹인), 술취함 등이 5장에 나타남으로 1-4장과 병행되는 하나의 단락이 새로이 시작됨을 알린다. 만약 1-4장에 5장까지를 더하여 묶어버리면[28] 이러한 병행을 꾀하고 있는 (편)저자의 의도를 무시하게 된다. 주제(2)- 6장에서 저자는 구원자이시며 왕이신 여호와, 거룩하신 여호와에 대한 환상을 보도한다. 이 신론(theology; 언약주 성부에 대한 기술)은 다음 장들에서 나타나는 앗수르의 우상들과 대조를 이룬다. 만약 이것을 양식비평에 의해 선지자 소명 기사로만 볼 때에는 왜 이 기사가 거기에 놓여 있는지의 이유를 지나치게 된다. 6장 그리고 7장 이후의 내러티브는 28장-56:8 사이에 놓인 내러티브인 36-39장의 내용과 적절한 유비를 이룬다. 그것

---

21 사 2:5–22

22 사 3:1–3

23 사 1:7 (אֵשׁ שְׂרֻפוֹת עָרֵיכֶם שְׂמָמָה אַרְצְכֶם)

24 사 1:9 (שָׁרִיד לָנוּ הוֹתִיר צְבָאוֹת יְהוָה לוּלֵי)

25 사 2:2–4, 6

26 사 4:2 (וְלִקְבוֹד לִצְבִי יְהוָה צֶמַח יְהֵיֶה הַהוּא בַּיּוֹם)

27 사 4:3–6

28 1:2–31과 5:1–7의 동심적 배열에 대해서는, 에리히 첸어, *구약성경 개론*, 이종한 옮김 (왜관: 분도출판사, 744; Erich Zenger et al., *Einleitung in das Alte Testament* (Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH, 2004).

은 곧 구원자이시며 왕이신 여호와, 거룩하신 여호와께서 앗수르의 우상들, 인간적 권세를 꺾으신다는 내용에 다름 아니다. 주제(3)- 아하스 왕이 앗수르의 군대를 의지하는 것이 이 속에 들어가 있다. 그가 위선적 경건을 나타내는 것은 1-4장의 단락에 보였던 위선적 예배와 견줄 수 있을 것이다. 주제(4)- 이러한 앗수르의 우상과 교만, 인간 권세를 의지한 유다는 오히려 앗수르의 공격으로 황무하게 될 것이다. 주제(5)- 유다의 황폐한 상황 속에서 여전히 소수의 남은 자들이 있을 것이다. 주제(6)- 앗수르는 범죄한 북이스라엘과 남유다를 심판하는 하나님의 도구로 나타난다. 그러나 앗수르는 심판주이신 여호와 앞에 교만을 나타냈고 그들에게도 심판이 선고된다. 1-4장에서 나타났던 주제들 중에서 5-27장에서 확장된 주제는 이방 나라들에 대한 심판과 회복의 주제이다. 앗수르 다음에 올 바벨론도 교만에 의해 멸망을 받고 그러나 바벨론 멸망과 동시에 이스라엘은 회복에 이르게 된다. 앗수르 다음에 13장부터 바벨론이 온 것은 다분히 앗수르 다음에 패권을 차지하는 바벨론을 의식한 배열이라 하겠다. 이는 마치 예레미야서에서 남왕국 멸망 후에 사람들이 예레미야와 함께 애굽으로 내려가게 된 내용(렘 43-44장)에 이어 애굽에 대한 심판의 말씀(렘 46장)을 배치함으로 다분히 연결성을 고려한 것과 같다 하겠다(중간의 45장의 바룩에 관한 말씀은 45-52장의 서론을 위해 놓인 말씀으로 보임). 열방 중에서 애굽을 먼저 언급한 예레미야 맛소라 본문이 배열상의 논리성을 나타냄으로 칠십인역 예레미야 보다 구조적으로 완전하다고 생각된다. 아무튼 이러한 열방에 대한 심판과 회복은 13-27장의 말미에서 우주적 심판과 회복으로 확대된다. 28장부터는 다시 5-27장의 서두처럼 유다와 에브라임의 죄의 주제들이 나타남으로 새로운 시작을 알린다. 주제(7)- 메시야 주제는

다윗 계열의 '아들'에 대한 예언으로 나타난다. 주제(8)- 사실, 종말론적 시온의 회복은 5-27장의 하위 단락들의 끝에서도 보인다. 11, 12장에서 앗수르에 대한 심판 후에 메시야 시대의 시온의 회복이 잠깐 나오고 다시 13-27장의 하위 단락들 속에서 종말론적인 백성의 심판과 회복이 또 얼마간 나온다. 그러나 이러한 하위단락들을 하나하나 독립성 있는 단락으로 이해하기 보다 거시적으로 이해하는 것이 필요하다. 왜냐하면 그렇게 그것들을 독립적으로 보면 8세기 유다에서 시작하여 우주적 종말론으로 마무리되는(5장에서 시작한 것이 27장에 가서야 일단락되는) 전체성을 붙잡지 못하게 되기 때문이다.

3.1.3 세 번째 대병행 단락 28장–56:8

이어서 오는 단락은 28장-56:8이다. 앞단락의 주제들이 다시 변이를 주며 나타난다. 주제(1)- 술 취함, 술 취함으로 토한 것이 가득한 상(혼잡), 무지(맹인, 술 취함, 잠, 무지) 등의 주제들이 28장에 나타남으로 새로운 병행 단락의 시작을 알린다. 여기서 술 취함이 강조되고 있다. 한편, 1-4장의 위선적 예배는 5-27장에서 아하스의 위선적 경건, 28장-56:8에서는 히스기야의 참된 경건(여호와를 의지하여 기도함)으로 이어지고 있다고 하겠다. 앞 단락들인 1-4장과 5-27장의 서두에 이런 주제들이 왔는데 여기서도 마찬가지인 것이다. 28장에 이런 주제들이 왔으므로, 그리고 그 다음에 주제(2)와 주제(3)이 앞 단락들에서와 유사한 순서로 나타났음으로 28장부터를 이사야서의 3번째 단락으로 봄이 합당한 것이다. 주제(2)- 애굽의 교만함과 우상들을 여호와께서 멸하실 것이다. 주제(3)- 이러한 애굽을 의지하는 유다가 책망을 받고 있는 것은 30-32장에서다. 28-35장은, 뒤에서 자세히 보겠지만, 28-29장,

30-32장, 그리고 33-35장의 세 부분으로 나누어진다. 30-32장은 애굽을 의지함 주제로 두 병행 단락 즉, a 30장, a' 31-32장으로 볼 수 있다. 30-32장에서 애굽은 구원자이신 하나님(혹은 여호와의 영, 30:1)과 대조되어 있고 애굽 사람들은 신이 아니고 그들의 말들은 영이 아니다(특히 31:3). 이것은 5-27장의 전반부에서 아하스가 앗수르를 의지하는 것 그리고 앗수르가 자기의 우상을 의지하는 것과 병행을 이루며, 더 거슬러 올라가서 1-4장의 2-3장에 나오는 우상 및 유다가 의지하는 여러 가지 것들과도 연결된다고 할 수 있겠다. 애굽을 의지함의 주제는 36-39장의 랍사게의 말 속에 히스기야가 애굽을 의지한다는 말이 나타남으로 이어진다. 즉, 28-35장의 내용이 독립적이 아니고 36-39장과 연결된다는 것을 알 수 있다. 한편 히스기야는 하나님을 의지하여 기도하였고(36-37장), 병들었을 때에도 여호와께 기도하여 생명을 연장받았으나 보물들을 바벨론 사신들에게 과시함으로 교만을 드러내었다. 이로 인하여 유다의 바벨론 포로가 예시되는데 이는 40장 이하의 포로 회복과 연결된다. 40장-56:8에서는 마르는 풀이나 시드는 꽃과 같은 인생이 의지의 대상이 아님을 드러내고 있다. 이 단락에서 주로 강조되는 것이 바로 주제(2)와 주제(3)이다. 36-39장에서는 여호와 하나님 앞에 앗수르의 신들과 군대가 아무것도 아님이 강조되었고, 40장 이하에서는 여호와 하나님에게 있어서 바벨론 및 열방과 그들의 우상들은 아무것도 아님이 강조되었다. 즉, 40장 이하에서는 어떤 특정한 나라의 우상에서 세상 우상들, 나라들로 주제의 확장이 이루어진 것이다.

28장-56:8의 긴 단락에서의 이 주제는 5-27장에서 선보인 것과 아주 긴밀하게 대응된다고 볼 수 있다. 5-27장의 긴 단락에서 6장의 경

우는 구원자이신 여호와 (곧 유다가 의지할 분은 오직 여호와)가 강조되었고 7-8장은 아하스가 앗수르를 의지함, 앗수르가 자기의 우상을 의지함, 13-14장은 바벨론과 그 왕이 자기 우상을 의지함, 애굽이 자기 우상을 의지함, 그리고 후속하는 하위 단락의 말미에서 세상 사람들이 그들 자신을 의지함의 주제가 나타나는 것이다. 이를 도표로 나타내면 다음과 같다.

5–27장	28장–56:8
5장 만군의 여호와	**28–35장** 유다의 애굽 의지 (28장 만군의 여호와)
6장 구원주 여호와; 만군의 여호와	**36–39장** 히스기야의 구원주 여호와 의지
7–8장 아하스의 앗수르 의지	히스기야의 애굽 의지(랍사게의 말)
13–27장 바벨론의 자기 우상 의지	앗수르의 자기 우상 의지
애굽의 자기 우상 의지	**40장–56:8** 바벨론의 자기 우상 의지
열국의 자기 우상 의지	열국의 자기 우상 의지

주제(4)- 에브라임과 유다의 죄로 그들이 심판받을 것이 28-35장에 나타나되 특히 애굽을 의지한 것에 대한 응분의 대가가 주어질 것이며, 36-39장에서는 히스기야가 보물을 과시함으로 유다의 멸망이 예언된다. 주제(5)- 남은 자 사상은 36-39장의 내러티브에서 보이고 40장 이후의 포로 회복의 컨텍스트에서 남은 자를 돌아오게 하시는 역사가 예언된다. 주제(6)- 애굽과 앗수르 심판 예언이 나타나는 28-35장, 앗수르 멸망의 성취가 보이는 36-37장, 유다가 바벨론에 포로될 것이 예언되는 38-39장(이는 40장 이하와 연결), 바벨론 멸망이 예언되는 40장 이하는 이방 나라들의 멸망 주제의 진전을 보여준다. 한편 열방과 섬들이 회복될 것이 특히 40장 이후에 나타나며 주요 하위 단락들의 말미를 장식한다. 주제(7)- 메시야는 28-35장의 주요 하위단락들과 40장-56:8의 주요 하위단락들의 말미에 일정한 위치에서 나타나는 것

이 흥미롭다(이것은 앞으로 더 자세히 논함). 1-4장에서는 '싹'으로, 5-27장에서는 '아들'(혹은 '왕')로, 28장-56:8에서는 '종'(혹은 '왕')으로 메시야가 나타나는데, 바로 이 메시야로 말미암아 종말론적인 심판과 구원이 이루어질 것이 강조되는 것이다. 주제(8)-종말론적 시온의 회복은 종말론적 열방의 회복과 더불어 나타난다. 특히, 28-35장의 말미와 40장-56:8의 각 하위단락의 말미에 이 주제가 나타나는데 아주 비슷한 언어로 나타남으로 28-35장과 40장-56:8이 연결되어 있음을 알린다.

3.1.4 네 번째 대병행 단락 56:9–66장

앞 단락에 출현했던 일련의 주요 주제들이 56:9-66장에서 변화를 주며 재현된다. 주제(1)- 무지, 맹인, 취한 자, 무녀의 자식(혼잡) 등의 죄들이 보인다. 여기에 위선적 금식, 위선적 안식일 성수 주제가 이어지고 있다. 주제(2)- 여호와 하나님이 구원자이심이 계속 강조되고 있고, 몰렉 숭배와 그에 대한 탄핵이 보인다. 주제(3)- 여호와를 의뢰하지 않고 우상에게 부르짖는 자들에게 심판이 예고된다(57:13). 특히 몰렉에게 나아가거나 사신을 원방에 보내거나(57:9) 하는 것은 다 여호와를 의지하지 않는 행위로 나타난다. 주제(4)- 이러한 (1)-(3)의 죄들로 인한 멸망은 당연한 것이고, 주제(5)- 통회하고 겸손한 자(다시 말해 남은 자)에게 하나님은 긍휼을 베푸실 것이다. 주제(6)- 이 장들에서는 열방 대신 악인에 대한 심판이 나오고 열방의 대표인 에돔에 대한 심판이 나온다. 에돔은 34장과 63장에 나타나는데, 34장은 28-35장의 뒷부분이고, 63장은 56:9-66장의 뒷부분이다. 그러므로 이로 볼 때, 하나님을 대적하는 열방의 대표국이 단락의 마지막 혹은 하위단락의 마지막에 온다는 것을 알 수 있다. 열방의 대표국은 에돔만으로 나타

나지 않는다. 사실 5-27장의 마지막에는 모압; 28장-56:8의 하위 단락인 28-35장의 마지막에는 에돔, 40장-56:8의 마지막에는 바벨론, 56:9-66장의 마지막에는 에돔(63장)이 열방의 종말론적 대표로 나타난다. 주제(7)- 이 단락에서 메시야는 '종'(혹은 '선지자'. 61장)으로 혹은 '전사'(63:1-6에서 '에돔에서 오는 이'를 기독론적으로 해석할 경우)로 나타난다. 앞 단락들과 마찬가지로 종말론적 심판과 구원의 관건이 되시는 분이 바로 이 메시야이다. 주제(8)-종말론적 시온의 회복과 멸망은 역시 이 단락의 마지막에 옴으로 대단원을 마감한다. 56:9-66장의 언어들은 여러 면에서 1-4장의 언어들과 조응을 이룬다. 이것은 전체를 닫는 기법이다.

이상의 논의를 도표로 제시한다면 다음과 같이 된다.

1–4장: 무지, 혼잡 등(1장 이하)–블레셋 사람같이 술객이 됨, 우상숭배, 교만 등(2:5 이하)–다른 것들을 의지함(3장)의 순서
5–27장: 무지, 혼잡 등(5장 이하)–구원자 하나님(6장), 아하스의 앗수르를 의지함(7장)–앗수르의 우상 및 교만 멸망(10:5 이하)–바벨론을 비롯한 이방 나라들의 우상 멸망(13장 이하)등의 순서
28장–56:8: 무지, 혼잡 등(28장이하)–애굽 의지, 우상 멸망(28–35장)–히스기야의 여호와를 의지함, 앗수르의 우상과 교만 멸망(36–39장)–여호와께서 구원자이시고 열방과 우상은 아무것도 아님(40장–56:8)등의 순서
56:9–66장: 무지, 혼잡 등(56:9 이하)–여호와께서 구원자이심, 몰렉 멸망(57:3이하)–여호와를 의뢰하지 않고 원방에 사신 보냄, 우상 숭배자 멸망(59:9,13)–돼지고기, 가증한 것, 쥐를 먹는 자 멸망(66장) 등의 순서

이 도표를 통해 인식할 수 있는 한 가지는, 가운데를 차지하는 5-27장과 28장-56:8의 두 단락이 내용상 대응을 이루는 부분들이 많아 이사야서의 사실상 두 큰 기둥을 이룬다는 것이다. 실상이 이러하므로

Brownlee 이래로 유행하였던 두 갈래 대응(Bifid) 구조[29]가 대응점들을 꽤 나타내는 것을 우리는 이해할 수 있다. 그러나 이 두 갈래 대응구조는 28-35장이 한 단락으로 이어져 있는 것을 쿰란의 이사야 사본을 참고하여 중간에 잘라 버리기 때문에 1-5장과 34-35장, 32-33장과 60-66장 곧 서로 잘 대응되지 않는 장들을 억지로 대응시키게 된다.

또한 이 도표를 통해 질문할 수 있는 것은, 과연 특정 어휘들이나 본문을 어떤 역사적 정황과 자의적으로 연결지어 만든 역사비평가들의 1-39장 및 40-66장 (혹은 1-39장, 40-55장, 56-66장)의 구분이 맞는가 하는 것이다. Duhm의 구분은 사실상 문학적 주제들을 따라 일관성 있게 제시하는 필자의 구조와 심한 충돌을 보인다. 이상에서 보았듯이 메시야 예언도 일정한 위치에 나타남으로 편저자의 의도적 배치임을 추측할 수 있는데 Duhm은 이 부분에 있어서는 아주 취약한 분석력을 보여주고 있다. 필자의 문학적 요소들을 따른 구분은 신학적 요소들을 통한 분석 (아래)과도 충분한 조화를 이루는데, Duhm의 분석은 그렇지 않다.

3.2 신학적 요소들을 통한 분석

이사야서의 단락의 일관성은 신학적 요소들에 의한 접근에 의해 더

---

29 W. H. Brownlee, *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible* (New York: Oxford University, 1964), 247-59; A. Gileadi, *A Holistic Structure of the Book of Isaiah* (Ph.D. diss., Brigham Young University, 1981), 15. Brownlee는 다음과 같이 본다:

1–5장 (유다의 파멸과 회복)과 34–35장 (낙원의 파멸과 회복)
6–8장 (내러티브)과 36–39장 (내러티브)
9–12장 (축복과 심판의 대리자)과 40–45장 (축복과 심판의 대리자)
13–23장 (열방을 치는 설교)과 46–48장 (바벨론을 치는 설교)
24–27장 (하나님 백성의 심판과 구원)과 49–55장 (종을 통한 구속과 이스라엘의 영광)
28–31장 (윤리적 설교)과 56–59장 (윤리적 설교)
32–33장 (유다와 다윗 왕국의 회복)과 60–66장 대칭 (낙원의 회복)

확연해진다. 신학적 요소들이란 첫째는 하나님/죄, 심판/구원, 메시야, 그리고 종말론적 심판/구원과 같이 순차적으로 연결되어 있는 신학적 주제들을 말한다. 즉 구조적 중요성을 나타내는 첫번째 신학적 요소는, 언약주이신 아버지 하나님의 속성과 상위되는 언약 백성의 범과가 큰 단락의 서두에 늘 자리하고 그 마지막에는 종말론적 우주적 심판과 구원이 온다는 사실이다. 여기서 유의할 점 한 가지는, 이 큰 단락의 중간중간에 이러한 계기성(sequence)과 유사한 계기성을 이루는 하위단락들이 존재하는데 우리가 주의할 것은 아직 종말론적 우주적 심판과 구원이 있기 전에 하위단락의 끝이 큰 단락의 종료지점인 듯 보여도 거기서 끊으면 안된다는 것이다 (예를 들어 5-27장이 연결되어 있기 때문에 5-12장의 말미가 종말론이 온다고 해서 완전히 끊으면 안됨; 5-12장은 소단락으로는 묶을 수 있으나 완전히 독립된 단락으로 보면 이러한 신학적 흐름이 끊어져 버림). 또한 흥미로운 점은 이러한 하위 단락들에 있어서도 메시야에 대한 언급은 언제나 중후반부에 온다는 것이다. 신학적 요소들에 의한 구조 분석에서 두번째로 중요한 요소는 구원사에 있어서 이스라엘과 이방을 운용하시는 하나님의 섭리다. 이상 두 가지 구조적으로 중요한 신학적 요소들은 서로 맞물려 있기 때문에 본고는 이 둘을 함께 취급할 것이다.

3.2.1 1–4장의 신학적 특징과 구조

1-4장은 유다의 죄에서 시작하고 마지막 4장에서는 종말적 구원으로 끝을 맺는다. 이 단락은 물론 이러한 신학적 기준을 따라 1:2-2:4에서 나누어지고 2:5-4장까지가 나누어진다.

1:2–2:4 유다의 죄–심판–구원(1:27 메시야 예시; 시온 회복+열방 회복)
+2:5–4장 우상 심판, 유다가 의지하는 것 심판, 메시야(4:2), 종말론적 시온 회복

이 도표에서 1:1-2:4와 2:5-4장의 두 단락을 보면 그 끝이 종말론적 심판/구원으로 마무리된다(a와 a'로 볼 수 있음). 그러나 이미 앞에서 보았듯이 잠시 2:1-4에서 종말론적인 내용을 다룸으로 하나의 독립된 단락으로 끝맺는 것 같지만 사실은 계속 이어지는 우상(vs. 하나님), 유다가 의지하는 것 등의 주제들을 다 포괄해서 하나로 볼 때[30] 그 뒤에 오는 병행 단락들 5-27장, 28장-56:8, 56:9-66장이 잘 이해됨으로 1:2-2:4를 a로, 2:5-4장을 b로 보는 것이 적절하다. 이 두 단락의 끝에 오는 내용 둘을 합해 보면, 구원에 들어오는 것은 종말론적 이스라엘 뿐만 아니라 열방을 포함한다(2:1-4; 4장)는 것을 알 수 있다. 그리고 메시야(4:2)는 이런 종말론적 회복에 있어서 핵심 역할을 하는 것이 관찰된다.

이 메시야는 먼저 1:27에 예시되었는데,[31] 여기에 나타난 의와 공평

---

30 비. 1:2–2:4만을 이사야서의 첫 단락으로 보는 견해에 대해서는, 박경철, "이사야서 최종 형태 구성의 신학–이스라엘의 정의와 민족들의 구원: 이사야서 최종형태에 나타난 제의, 성전, 종말론, 사회 정의 주제들과의 관련 속에서 살펴 본 이스라엘과 민족들," *헤르메네이아 투데이* 31, 2005: 7. 박경철이 분석한 이사야서의 대표 주제들에서는 '우상 위에 뛰어나신 하나님', '유다가 의지하는 것', '메시야', '남은 자' 등 이사야서에서 너무나 중요한 주제들을 누락시키고 있다.

31 사 57:14–21에는 직접적으로 메시야 예언이 나타나지는 않기에 송병현이 이 구절로 이사야의 '복음'을 논하면서도 메시야에 대한 언급을 하지 않는 것이 이해는 된다. 그러나 그가 57:14–21을 1–2장을 배경으로 읽는다면, 1:27이 메시야를 예시하고 있음을 다루어야 하지 않을까. 필자의 이해로는 57:14의 "… 돋우고 돋우어 길을 수축하여 내 백성의 길에서 거치는 것을 제하여 버리라"는 40:3–4와 연결된다고 보는데 이는 이스라엘의 죄 문제와 관련이 있다고 보인다. 만약 이 죄 문제(40:2, 57:17)를 하나님이 처리함으로 이스라엘이 위로를 얻게 된다면(40:1, 57:18), 그리고 이 문제에 대한 하나님의 유일한 해결 방도가 곧 공평과 의의 본질이요 본체이신 메시야의 사역으로 말미암는다면(사 42:1–4, 59:20, 61:1–3; 특히 그의 고난을 통해서, 비. 사 50:6, 52:13–53:12), 57:14–21의 주해–신학에서 메시야는 언급되어야만 하지 않을까. 특히 사 57장이 죄 문제로 시작하고, 59장도 죄 문제로 시작하며, 두 장 공히 하나님의 취하실 구원 행동으로 최종 해결점을 제시하되, 59장은 보다 구체적으로 이 하나님의 구원 행동이 59:20의 "구속자 גואל"를 통해서 이루어진다고 함으로 57장을 보다 자세히 설명한다면, 우리는 57:14–21의 주해–신학을 논할 때 인접해 있는 본문 59장의 주해–신학을 참조해야 하지 않을까 조심스럽게 제안해 본다. 송병현, "이사야의 복음: 1–2장을 배경으로 읽는 사 57장 14–21절," *헤르메네이아 투데이* 15, 2001: 56–76. 또한, 성부 하나님 중심의 논의(곧 '신론')이기에 당연하기는 하겠으나, 장세훈

은[32] 뒤에 나타나는 다윗 계열의 왕(9:7 등)의 사역, 종(42:1, 6 등)의 사역과 연결되는 개념인데 모두 구원론적 언급으로 이해된다. 이렇게 보통 죄-심판-구원이라는 단락의 중후반부에 오는 메시야와 종말론적 그림은 앞으로 전개될 병행 단락들의 각 하위 단락들에서 거의 똑같이 나타나기 때문에 구조 이해에 크게 중요하다.

3.2.2 5–27장의 신학적 특징과 구조

5-27장의 단락을 보면, 5장에서는 다시 유다의 죄로 시작하고, 유다에 대한 심판으로 이어지며, 심판의 도구가 되었던 앗수르와 바벨론의 심판으로 이어지는데, 마지막은 우주적으로 심판과 구원이 확대되어 종결된다. 어떤 이들은 이스라엘에 대한 내용이 나타나는 1-12장을 하나로 보는데(그 다음의 13-23장은 이방에 대한 내용으로 봄) 편의상 이렇게 볼 수 있는 것은 인정하나 이는 바람직하지 못하다. 왜냐하면 이렇게 되면 첫째, 일련의 주제들이 하나의 단락을 형성하여 이사야서의 서론 역할을 하는 단락 1-4장의 구분이 여기에 묻혀버린다. 둘째, 선지자들의 저술 혹은 배열의 습관을 무시하게 된다. 구약의 다른 책들도 그렇지만 선지서는 이스라엘의 죄에서 시작하여 종말론적 열방과 종말

이 이사야서의 '중심신학'을 논하면서 '메시야'에 대해서는 한 마디도 하지 않는 것이 가능한지 질문해 보고 싶다. 왜냐하면 이사야의 신론은 언제나 기독론과 견실히 연결되었고 이 메시야를 통해 하나님의 목적이 달성된다는 것이 이사야서 전체의 핵심이기 때문이다. 보다 구체적으로, 이스라엘의 거룩한 자(1:4; …60:14)는 거룩한 종(11:3–5; 32:1; 53:9; 53:11)을 일으키셔서 그분의 일을 이루시기 때문이며, 바로 이 거룩한 종의 사역의 결과로 많은 사람들이 거룩하게(4:3–4; 27:9; 35:8; 45:25; 53:11; 60:21; 62:12; 66:20–21) 될 것이기 때문이다. 장세훈, "이사야서의 중심 신학: 이스라엘의 거룩한 자," *헤르메네이아 투데이* 16, 2001: 82–89.

32 Young, *The Book of Isaiah,* vol. 1, 89f: "Mishpat is the exercise of justice upon the part of God (cf. 4:4; 5:16; 28:17), and tzedaqah that which is manifested in His exercise of justice. If Zion is to be redeemed, God's righteous justice must appear in judgement. In the deliverance of Zion all the claims which absolute justice might have advanced against Zion will be satisfied, and a righteous gift of grace will also be seen (cf. Dan. 9:24; Isa. 53:11; Ps. 143:2)." Young에게 있어 이 구절은 기독론적 함의와 함께 구원론의 의미를 지닌 것이 그의 주해로부터 명백하다.

론적 이스라엘의 구원으로 일단 맺음하고 이스라엘의 죄에서 다시 시작하는 경향이 있다. 1-12장을 묶어버리면 이러한 선지자들의 저술 혹은 편집의 습관이 무시되는 것이다. 셋째, 5장의 이스라엘의 죄를 알리는 포도원과 27장의 종말론적인 회복된 포도원이 하나의 인클루시오로 작용하는 것을 외면하게 된다.

또 아주 많은 학자들은 5-12장(유다), 13-23장(이방 나라들),[33] 24-27장 (소위 '이사야 묵시록')으로 나누는데 나는 이 구분이 재검토되어야 한다고 생각한다. 편의상 이렇게 단락을 구분할 수 있으나 이렇게 구분하면 첫째, 위에서 이미 언급한 바 있듯이, 구원사적 경륜으로 볼 때 5-27장의 유기적 전체성을 약화시키게 된다. 초기 역사비평가들처럼 이 각각의 텍스트를 다른 시대의 다른 저자로 볼 때는 이것이 더욱 심해진다. 잘 관찰해 보면 5-27장은 유기적 전체를 이룬다. 처음에는 이스라엘의 심판이 많다가(이방에 대한 내용이 상대적으로 적음), 점점 이것은 줄고 중간에는 열방에 대한 심판이 많아지다가(이스라엘의 구원은 약간씩 나타남), 마지막에는 종말론적 온 세계의 심판과 구원이 많은 분량을 차지한다. 12장이 유다의 종말론적 구원으로 끝나고 13장부터는 바벨론 및 이방 나라들이 나타나기에 이 두 장 사이에서 끊어버리기 쉽지만, 이렇게 하면 10-12장을 앗수르의 멸망-유다의 구원, 13-14장을 바벨론의 멸망-유다의 구원으로 이어서 볼 수 있다는 사실을 놓치게 된다. 왜냐하면 시간적으로 볼 때 앗수르의 멸망 다음에는 바벨론의 멸망이 오기 때문이다. 나의 분석으로 볼 때 5장-14:23, 14:24-21:10, 21:11-27장의 각각의 끄트머리에는 '(앗수르 심판)-바벨론 심판'과 '종말적 심

33 Duhm은 '맛싸'라는 타이틀이 붙은 예언들이기 때문에 13–23장까지를 구별된 단락으로 보았다. 이사야서의 다른 곳에서는 이 타이틀이 붙은 곳이 없다는 것이다. 그러나 이렇게 양식비평적으로 문서를 끊어버리면 전후의 유기적인 연결성이 상실된다. Young, *Studies in Isaiah,* 39ff.

판/구원'의 내용이 함께 나타난다. 즉 각 하위 단락의 끄트머리의 내용이 병행을 이룬다는 것이다. 나는 이 하위 단락들을 개별적으로 독립적으로 보지 않고 5-27장 전체를 유기적으로 연결된 것으로 본다. 둘째, 따라서, 24-27장을 소위 '이사야 묵시록'으로 보는 것도 오류다(예언과 묵시를 서로 다른 장르로 보는 것도 오류; 서로 다른 장르로 볼 것이 아니라 선지자의 시점이 가까운 미래에서 먼 미래로 왔다 갔다 하는 것을 이해해야 함). 왜냐하면 24-27장을 '이사야 묵시록'으로 본다면 종말론적 세상의 멸망과 구원의 내용을 담은 앞의 두 병행 단락(5장-14:23과 14:24-21:10) 각각의 끄트머리 내용도 같은 '묵시록'으로 다루어야 되기 때문이다. 사실, 양식비평가들이 이렇게 제멋대로 파편화 작업을 했기에 단락의 유기적 전체성이 크게 망실되었다. 셋째, 5-27장을 유기적 전체로 보아야 하는 이유는 이 단락에서 앗수르 심판, 바벨론 심판과 그에 따른 이스라엘의 포로 회복의 주제와 이 단락에서 강조된 애굽의 심판/구원 주제 등이 또 하나의 유기적 전체를 이루고 있는 단락 28장-56:8장에서 다소 변화된 모습이기는 하지만 너무나도 유사하게 재현되고 있기 때문이다. 넷째, 각 하위 단락은 특정 부분, 곧 죄-심판-구원의 내용에서 중후반부에 메시야 예언을 위치시키고 있다. 아들로 나타나는 이 인물(7:14)이 아들뿐만 아니라 왕(9:6, 7)으로, 그리고 성령을 통한 그의 사역으로 전 세계가 구원의 은혜를 누리게 될 것(11장)이 이 단락에 보인다.[34] 그는 공평과 의로 통치할 분(16:5)이며 그의 어깨(참. 9:6)에 다윗의 열쇠를 가지신 분(22:22)이다. 주의 깊게 살펴보면, 메시야 예언 다음에 유다와 열방의 멸망과 구원이 나타난다. 이 메시야가 하나님의 심판과 구원의

34 이사야서의 구원론은 기독론과 먼저 깊이 연결되어 있고, 이사야서의 성령의 사역론은 기독론과 뗄레야 뗄 수 없는 관계에 놓여 있다.

관건인 것이다. 이 메시야 주제는 각 단락의 병행을 위해 중요하게 사용되며 이 병행들은 5-27장의 유기적 전체성 속에서 보아야 충분히 살아난다. 다음의 도표를 참조하면 지금까지의 각 단락에 대한 단편적 독립적 이해에서 벗어나, 5-27장을 전체적 유기적으로 이해하는 데에 도움을 받을 수 있다. 위에서 언급한 두 가지의 신학적 측면들로 5-27장의 전체적 유기적 이해가 쉬워진다.

유다와 북이스라엘의 죄-심판-여호와의 날 (5장)
(웃시야왕 죽던 해 6:1)
유다의 죄-심판(6장)
(아하스 왕때 르신과 베가 침입 7:1)
유다의 죄-심판; 앗수르를 통해(7장-8:10); 에브라임과 다메섹 심판 예언, 메시야=아들(7:14)
유다의 죄-심판(8:11-22)/종말론적 회복, 메시야=아들=왕(9:1-7)
유다의 죄-심판; 앗수르를 통해(9:8-10:4)
앗수르도 그 교만으로 멸망/이스라엘 남은 자 회복(10:5-27)
(앗수르 왕의 아얏, 아나돗 등 침공 10:28)
유다 공격 당함; 앗수르에게(10:28-34)
/메시야, *열방 멸망, 종말론적 구원 감사 노래(11-12장)*
바벨론도 그 교만으로 멸망(13장-14:23)
그 심판은 메대를 통해/ 이스라엘은 포로에서 돌아옴(14:1-2)

앗수르 멸망/이스라엘 회복(14:24-27)
(아하스 왕의 죽던 해 14:28)
블레셋 멸망/시온 회복(14:28-32)
모압 멸망(15:1-16:14)/다윗 계열의 왕 세움(16:5)
다메섹과 에브라임 멸망 예언 및 열방 멸망(17:1-14)
구스 및 세상 거민 멸망(18:1-6)/그들이 여호와께 예물 드림(18:7)
애굽 멸망(19:1-17)/애굽 회복 및 애굽, 이스라엘, 앗수르 회복(19:18-25)
(앗수르 왕 사르곤이 아스돗을 쳐서 취하던 해 20:1)

애굽과 구스 멸망 예언(20:1-6)

바벨론 멸망; 메대를 통해(21:1-10)

두마 멸망(21:11-12)
아라비아 멸망(21:13-17)
유다 공격당함 예언; 엘람과 기르를 통해(22:1-14);
(히스기야 때 앗수르에게 공격당할 것 시사 22:11)
/셉나 파직, 엘리아김 등용(다윗 계열로 메시야 예시) 및 파멸 예언(22:15-25)
두로, 시돈, 다시스 멸망(23:1-18)/열방 멸망(v.11)
갈대아 땅 멸망(v.13)
/*유다-세상의 멸망*(24장)
/*종말적 심판(모압)과 구원에 대한 선지자의 노래*(25장)
/*종말에 유다 백성이 부를 노래*(26장-27:1)
/*종말적 포도원의 노래*(27:2-13); 앗수르와 애굽에서 모으심

이것을 두 가지 신학적 측면들, 즉 죄-심판-구원의 순서와 유다의 죄-심판(이방 나라 통해)-이방 나라 심판 (또 다른 이방 나라 통해; 유다는 회복)-메시야-종말론적 심판과 구원의 순서에 의해 단순화하면 다음과 같은 도표가 된다. 아래에서 마지막 단락은 메시야가 구체적으로 나타나지 않는다. 다만 엘리야김이 다윗 계열의 왕으로서 하나님의 복을 받는 대목이 오실 메시야를 시사한다(참. 계 3:7)고 하겠고, 그러나 엘리야김도 결국 하나님을 배반하기 때문에(22:15-25) 진정한 메시야를 예표하는 인물로 보기는 어렵다. 메시야 예언의 위치의 일관성을 가지고 추측해 볼 수 있는 것은 이사야서 전체의 편저자가 이 예언이 시사하는 메시야의 위격에 대해 처음부터 알고 있었을 것임에 틀림없다는 것이다. 본질적으로 메시야 예언은 '재해석'된 것이 아니라, 처음부터 그러한 메시야에 대한 예언이 있었던 것이다.

a 5:1-14:23 유다의 죄- 앗수르 통해 유다 심판-앗수르 심판-메시야-종말론적 심판과 구원-바벨론 심판
a' 14:24-21:10 앗수르 심판-열국 심판-메시야-종말론적 심판과 구원-바벨론 심판
a" 21:11-27장 열국 심판-유다 심판-(메시야)-갈대아(바벨론) 심판-종말론적 심판과 구원

이 도표는 또한 선지자의 시공(여기서는 시간을 중심으로 본다. 공간은 유다에서 열방으로, 그리고 온 세계로 범위가 넓어짐)에 대한 퍼스펙티브를 잘 보여준다.

a 5:1-14:23 현재-가까운 미래(앗수르 침입)-아주 먼 미래(메시야 시대)-먼 미래(바벨론 멸망)
a' 14:24-21:10 가까운 미래(앗수르 심판)-아주 먼 미래(메시야 시대)-먼 미래(바벨론 멸망)
a" 21:11-27장 가까운 미래(열국 심판; 유다 심판)-먼 미래(바벨론 심판)-아주 먼 미래(메시야[재림]시대)

흥미 있는 것은 처음 두 하위 단락에서는 먼 미래(바벨론 멸망)가 가장 나중에 왔는데 마지막 하위단락에서는 아주 먼 미래(메시야[재림] 시대)가 가장 마지막에 옴으로 하나의 완결을 보여준다. 메시야 재림을 시사하는 것은, 우주적 심판, 마귀(뱀)를 죽이심, 종말론적 예루살렘 회복, 죽음을 제하심(곧 성도들의 [육체적] 부활) 등이다.

만약 우리가 Duhm처럼 1-12장; 13-23장; 그 다음에 24-35장을 '유다와 예루살렘-다른 나라들-종말론'의 도식을 가지고 70인역 예레미야나 에스겔의 체제와 유사한 구조로 본다면, 5-27장 다음에 오는 28장의 내용 곧 다시 북이스라엘과 남유다의 죄로 시작하는 측면을 무

시하게 된다.[35] 이로 보건대, Duhm은 이사야서의 문학적 신학적 특성에 대해 제한된 이해를 가지고 있었고, 그는 현저히 떨어지는 분석력을 지니고 있었던 듯하다. 이러한 Duhm의 주장이 그럴 듯하여 그것을 거의 무비판적으로 수용한 Childs의 정경비평도 심각하게 재고해야 할 것이다.

3.2.3 28장–56:8의 신학적 특징과 구조

우리가 28장-56:8의 내용을 신학적 측면에서 검토하면 5-27장이 현재의 죄에서 시작하듯 이 단락 역시 현재의 죄에서 시작하는 것을 쉽게 알 수 있다. 36-39장은 28장보다 '진전된 현재'이며 가까운 미래(바벨론 포로)를 바라보며 종료되고 있다. 40장 이후는 먼 미래의 심판과 회복(바벨론 심판; 유다 포로회복)에서 아주 먼 미래(메시야 시대)의 심판과 회복으로 진전되고 있다. 앞에서 약간 언급하였으나, 28장-56:8의 연결성을 좀 더 자세히 본다면, 28-35장에서 30:2, 3은 언약백성이 하나님 아닌 애굽에 손을 벌리는 내용이 나오고, 이는 36-39장의 36:6의 히스기야의 애굽 의뢰와 연결되고, 39:6, 7의 바벨론에 의한 멸망 예언은 40장 이후의 바벨론에서의 귀환과 연결된다. 또한 5-27장의 끝은 재림 메시야의 상황인데, 40-56:8의 각 하위 단락의 끝도 만민의 회복(예. 55:5; 56:7, 8)으로 끝남으로 이 두 큰 단락이 병행을 이룬다. 그리하여 1-39장과 40-55장으로 나누는 것은 바람직하지 않아 보인다.[36]

---

35 Young, *Studies in Isaiah,* 39-47: "It thus appears that there is a basic, three-fold division. Chapters 1-12 deal with Judah and Jerusalem; 13-23 have to do with foreign nations and 24-35 are eschatological. How is this arrangement to be explained? We note that it appears also in the LXX of Jeremiah and in Ezekiel. Ezekiel, therefore, was the originator of this scheme, and it was imitated by the one who gave to Isaiah 1-35 its present form."

36 참. 김창대, *이사야서의 해석과 신학: 시온이 공의와 의로 빛나게 하라* (서울: CLC, 2019), 18–26.

먼저 28-35장은 위에서 잠깐 보았듯이 28-29장, 30-32장 (a 30장; a' 31-32장), 33-35장으로 나눌 수 있다. 각 단락은 죄에서 시작하고 심판, 구원으로 전개되되, 메시야가 각 단락의 후반부에 보이고 종말론적 심판, 구원으로 마무리된다. 다만 가운데 단락인 30-32장을 a와 a'로 볼 수 있는 것은 이 두 단락이 모두 애굽을 의지하는 죄로 시작하기 때문이다. 죄-심판-구원 및 유다-이방의 구원 경륜을 따라 28-35장을 보면 다음 도표와 같이 정리된다.

28:1-15 죄
16절 메시야(한 돌) 17-22절 심판
23-29절 구원

29:1-16 심판
17-24절 구원
==========
a 30:1-7 죄 (애굽을 의지함)
8-17절 죄, 심판

20절 메시야(스승) 18-26절 구원
27-33절 심판, 구원
----

a' 31:1-4 죄 (애굽을 의지함)
5-9절 회개권면(5-6), 심판, 구원

32:1-8 메시야(한 왕) 9-14절 심판
15-20절 구원
==========
33:1-24 죄 17절 메시야(왕) 심판, 구원

34장 심판
35장 구원

이 도표를 정리하자면, '죄-심판/구원-메시야-종말론적 심판/구원'이 각 단락에서 반복된다고 볼 수 있다. 특이한 것은 각 단락에 메시야가 한번씩 끼어 있다. 33:17은 메시야가 아닌 여호와로 볼 수 있으나(참. 33:22), 육안으로 그를 본다고 했으므로 여호와라기보다는 메시야일 가능성이 크다.[37]

36-39장의 역사적 내러티브는 36-37장과 38-39장으로 볼 수 있다. 두 개의 큰 사건은 각각 앗수르 멸망의 성취와 유다 포로 예고의 내용을 전한다. 물론 이 내용의 저변에는 더 근본적인 신학적 주제 곧 여호와께서 구원주이시다는 주제가 떠받치고 있다. 36-39장에서 36-37장은 앞에서 말했듯이 28-35장의 애굽을 의지함이나 앗수르 심판과 연결되고 38-39장은 40장 이하의 바벨론 주제로 이어진다. 필자의 이런 분석은 앞에서 소개한 Motyer의 분석과 일치한다.

한편, 40:1-56:8에 대하여 필자는 1차적으로 하나님의 구원사적 관점에서 보아 4개의 단락으로 나누어진다고 생각한다. 그 네 단락들은 40:1-42:17; 42:18-46:7; 46:8-49:26; 50:1-56:8이다. 그 배열의 원리를 먼저 기술한다면 다음과 같다.

---

37 E. J. Young, *The Book of Isaiah: The English Text, with Introduction, Exposition, and Notes,* vol. II: Chapters 19 to 39 (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 421: "...He will be a victorious king, in a sense that was not true of the actual kings of Judah. The king is not Hezekiah nor any mere human king. The whole context refers to something greater than the bestowal of honor that Hezekiah received (2 Chron. 32:23). It is a king of the redeemed Israel, who reigns when the outward enemy has been punished and when the sinners of Zion have been judged. He is and can only be the Messiah. This does not conflict with what is stated in verse 22, that the Lord Himself is king. The Messiah is a manifestation of the rule of the Lord…" 참조. 오토 카이저, *국제성서주석, 20, 이사야 (II),* 한국신학연구소 학술부 역 (천안: 한국신학연구소, 1991), 458-9: "17절이 원래의 구절일까에 대한 의심을 무시해버릴 경우, 우리는 이 구절에 삽입되어 있는 구원에 대한 묘사의 첫머리에 고지된 왕의 모습이 하느님의 나타남인가 아니면 메시야에 대한 목격인가를 결정하기란 매우 어렵다. 우리는 이 모습이 메시야에 대한 목격이라는 해석을 뒷받침하기 위해 어린 왕의 아름다움을 묘사하고 있는 시편 45편 3절 이하와 그 밖에 하느님을 본 사람은 죽는다(참조. 출 33,20; 사 6,5)는 기본명제를 참조할 필요가 있다. 그렇지만 22절이 하느님을 왕이라고 강조하면서 고백하는 것은 이런 해석과 모순된다…즉 의인들은 '태워버리는 불' 곁에서 머물면서 그들에게 구원과 생명을 주신 하느님을 볼 수 있고 반드시 보아야 한다."

1단계: 이스라엘의 죄악됨(**혹은 연약성**)과 그에 상응하는 심판이 이루어졌음을 언급하며 아울러 이들에 대한 위로(**혹은 회복**)가 이루어질 것을 선포한다. 동시에 지금까지 이스라엘을 심판하는 데에 사용된 이방 나라(**혹은 열방, 혹은 그 열방이 섬기던 우상들**)는 여호와의 심판을 받게 될 것이 나타난다. 즉 이스라엘에 대한 위로는 이방 혹은 우상에 대한 심판의 이중적 측면을 지니는데 이 둘이 합하여 하나의 단락을 이루게 된다. 이것을 A라고 하자.

2단계: A의 내용에 변이를 주나 기본적으로는 A를 반복한 단락이 나타난다. 여기서 주의할 것은 이스라엘의 죄악됨에서 출발한다는 것이다. 그들의 죄악됨과 그에 대한 심판, 그러나 그들에 대한 회복이 언급되고 다른 한편으로는 이스라엘을 심판하는 데에 사용된 이방 나라(**혹은 열방, 혹은 그 열방이 섬기던 우상들**)가 멸망에 이르게 된다. 따라서 이 단락은 A'의 성격이 강하다.

3단계: A'에서 죄에서 시작한 심판과 구원의 메시지는 이번에는 죄에 대한 언급은 생략되고 심판과 구원에 강조점이 주어진 상태로 단락이 이루어진다. 이 단락은 죄론에서 시작하지 않기 때문에 엄밀한 의미에서는 A"라고 보기 어렵다. A'에 직접 이어진 것으로서 그 신학적 주제들 중에서 심판과 구원이 주로 강조된 것으로 볼 수 있기 때문이다. 그러나 역시 A와 A'처럼 구원과 심판이 공통 요소로 나타나기에 A"로 보는 것도 가능하다. 이것이 어려운 점이다.(3**단계에 해당하는 내용은 때에 따라서 생략되기도 한다.**)

4단계: 2단계에서 시작된 죄론–구원론적 언급이 3단계에서는 주로 구원론적 언급으로 확장되고 있다고 한다면 4단계에서는 주로 메시야에 대한 예언, 그 메시야로 인한 종말론적 보편적 구원–심판이 나타나는 것이 특징이다. 여기서 필자가 '보편적' 구원이라고 하는 것은 자유주의자들이 말하는 만인구원론을 의미하는 것이 아니라 '전세계 이방인 남은 자들까지' 구원에 들어오기 때문에 사용하는 용어다. *전세계 이방인 남은 자들까지 구원을 받음으로 하나의 섹션이 마무리된다는 것을 기억해 두면 그 다음에 오는 병행단락의 1–4단계가 잘 이해될 수 있다.* 메시야 주제가 강조되고 있기 때문에 지금까지의 내용 전개와 비교하여 아주 새롭다는 느낌을 이 단락이 갖게 한다. 그래서 이 단락을 B로 볼 수 있고, 그러나 종말론적 보편적인 성격을 지니지만 여전히 구원–심판 주제를 함유함으로 이것을 A'''로 볼 수 없는 것은 아니다. 이 4단계에 해당하는 내용은 하나님의 구원사에 있어 결말을 제시한다. 이것은 단락의 말미를 이루는 것이다.**(이 4단계에 해당하는 단락이 두 번 나타나기도 한다.)**

이러한 단락 이해를 죄론 중심으로 본다면 짧은 단락과 긴 단락의 결합으로 볼 수도 있다. 먼저 죄론으로 시작된 1단계의 짧은 단락(A)이 일단락되고 다시 2단계의 죄론으로 시작된 단락(A')은 이번에는 3, 4단계를 걸쳐 긴 단락을 이루며 마무리된다는 것이다. 3, 4단계의 내용은 2단계인 A'에 부가되고 확장된 것으로 볼 수 있다는 말이다.

다른 한편으로, 1, 2, 3, 4단계의 구원과 심판이라는 공통 내용으로 본다면 이것은 A, A', A", A'''로 나타낼 수 있고, 마지막 A'''는 그래도

메시야라는 특정한 새로운 종말론적 주제를 지님으로 B로 볼 수 있기에 A, A', A", A"'(B)로도 표시할 수 있겠다.

필자는 이 두 가지 구조 이해의 관점들 중에 먼저 것을 중심으로 보되 두 번째 것도 존중하여 아래와 같이 40:1-56:8의 네 단락을 설명하려고 한다. 네 단락은 각각 이러한 단계들을 일관되게 지니고 있다는 것은 구조적으로 아주 흥미로운 사실이다!

40:1-56:8의 서론적 단락이라고 할 수 있는 40:1-42:17은 40:1-26으로 시작된다. 40:1-26은 두 개의 단락으로 나누어지는데 1-11절은 먼저 야곱이 그 죄악에 대한 용서함을 받았다는 것으로 시작한다. "그 복역의 때가 끝났다", "내 백성을 위로하라" 그러면서 여호와의 영광과 마르는 풀과 같은 이스라엘을 대조하고 여호와의 영광은 다시 하나님의 말씀과 연결된다. 여호와께서 통치하실 것이라는 말씀 곧 전하는 자의 아름다운 소식은 이루어질 것이다. 요약하여 말하면 이스라엘의 죄(혹은 연약성)가 "이 백성은 실로 풀이로다"라는 구절에 암시되고 있으며 그 죄에 대한 심판 후에 그들의 회복이 영원하시고 강하신 하나님에 의해 이뤄질 것이 선포되는 것이 이 단락이다. 하나님의 구원사에 있어서 이스라엘의 회복은 그 이스라엘을 심판하는 데에 도구로 사용되었던 이방 나라에 대한 심판과 동시적 사건으로 나타난다. 이어지는 12-26절은 열방들(섬들)이 하나님 앞에 아무 것도 아니며 우상들은 장인이 부어 만든 것에 불과하고 그 통치자들(귀인들, 사사들)은 회리바람에 불려가는 초개와 같은 존재에 지나지 않는다는 점을 강조한다. 즉 이러한 내용은 장차 보다 명시적으로 언급될 바벨론과 그 우상 그리고 바벨론의 통치자들이 하나님 앞에 아무것도 아닌 존재로, 그들은 이스라엘을 괴롭혔으나 이제 하나님의 심판의 대상이 될 것을 예시한

다. 여기서 여호와와 여호와의 신이 교대적으로 사용되었는데 여호와는 주권자이며, 창조주이며, 지혜자이며, 공평하신 분으로 묘사됨으로 이 분이 곧 세상 나라와 그 우상과 그 통치자를 멸하시고 이스라엘을 구원하실 분이라는 점을 강조한다. 즉 이스라엘의 죄에 대한 심판 후의 하나님의 회복은 세상 나라, 특히 바벨론의 심판과 함께 취급될 주제이므로 1-26절을 같이 다룰 필요가 있다. 지금까지 대부분의 학자들은 1-11절을 서론으로 보았으나 그것은 구원사에 있어서 한 쪽면만을 보는 우를 범하게 된다. 구원사는 이스라엘의 회복과 그 이스라엘을 심판하는 데 도구로 사용되었던 나라에 대한 심판과 함께 나타나기에 1-26절을 최초의 서론으로 좀 더 크게는 40:1-42:17을 40:1-56:8의 서론으로 보는 것이 합당하다 하겠다.

40:1-26에 후속하는 단락은 40:27-41:7(40:27-31+41:1-7)인데 이는 그 주제 면에서 40:1-26과 병행을 이룬다(A와 A'). 이 단락은 이스라엘의 "내 사정은 여호와께 숨겨졌으며 원통한 것은 내 하나님에게서 수리하심을 받지 못한다"라는 불평으로 시작되는데 이는 이스라엘의 죄악됨이나 그 연약성을 암시하고 있다. 반면 하나님은 이스라엘에게 새 힘을 주시는 강하신 분이시다. 이 단락은 기본적으로 A의 주제들의 변주곡이라고 할 수 있는데, 다만 A'에서 새롭게 나타나는 것은 이스라엘의 원통한 것이 하나님의 도구로 인하여 풀리게 된다는 것이다. 그 도구는 곧 '동방에서 일으킴을 받을 한 사람'이다. 열국은 이 사람 앞에 굴복하게 될 것이다.

A와 A'에 또하나의 병행 단락이 이어진다. A"인 이 단락은 41:8-29(8-20절+21-29절)인데 여기서 강조된 것은 이스라엘의 회복에 대해 하나님이 확신을 주신다는 것이다. 이것을 엄밀한 의미에서는 A"로

볼 수 없는데 왜냐하면 A와 A'처럼 죄론으로 시작하지 않기 때문이다. 8-20절은 8-13절과 14-20절 두 개의 유닛이 합해진 것으로 볼 수 있는데 이스라엘 회복 주제가 두 번 반복되고 있는 것이다. 35장에서 보였던 이스라엘의 회복에 대한 표상들이 41:18, 19에 거의 다시 사용되고 있음으로 40장 이하는 사실 35장과 연결되고 있음을 보게 된다. 이전 단락에서 동방 출신으로 언급된 하나님의 도구 즉 '한 사람'은 북방에서 오게 될 것이라고 이 단락에서 다시 언급되고 있다. 부가하여 여기서 특기할 것은 이스라엘이 '나의 종'으로 표시되고 있다는 것이다. 40장 이하에서 나타나는 종은 번갈아 이스라엘, 선지자 이사야 자신, 한 사람(고레스), 그리고 메시야를 지칭하는데 사용되어 본문의 문학성을 풍부하게 한다.

이 단락 바로 뒤에 이어 나타나는 '나의 종'은 여호와의 메시야를 가리킨다. 여호와께서 그분의 신을 메시야에게 주심으로 그 메시야는 이방에 공의를 베풀게 될 것이다. 이 메시야(42:1-9)는 백성의 언약과 이방의 빛이 될 것인데 그가 여호와의 종말론적 구원의 도구로 세움받는 존재다. 이 메시야로 인하여 새 일이 시행되고 그로 인하여 새 노래가 불린다. 땅 끝까지(섬들)의 구원이 이루어지고(42:10-12), 한편으로 대적에 대한 심판이 이루어진다(42:13-17; 16절은 구원 내용). 그리하여 메시야로 인한 구원과 종말론적 구원-심판을 한데 묶어 42:1-17을 하나의 단락으로 볼 수 있다. 이러한 메시야를 신이자 인간이신 예수 메시야가 아닌 다른 한 죄많은 인간이나 언약을 밥 먹듯이 파기한 집합적 이스라엘로 해석하는 것은 그 해석자가 자연주의자임을 자증하는 것이다. 한편으로 메시야는 먼저 동방 출신, 북방에서 오는 자로 예시되는

데(이는 고레스를 시사)[38] 실체는 이렇게 예시하는 인물의 특성을 초월한 분으로 나타난다. 이것이 이사야서에서 메시야 예언이 제시되는 방법이다.

여기까지를 전체적으로 보면 하나님의 구원사의 견지에서 하나의 완성된 단락을 이룬다. 즉 죄악으로 심판받은 이스라엘이 하나님의 회복을 경험하고 그 이스라엘을 괴롭히던 열방은 하나님의 도구를 통해 심판을 받게 될 터인데 이것이 메시야가 오실 종말론적 시점으로 급이동하고 그 메시야로 인한 보편적 회복과 열방의 심판으로 비약되고 있다. 이 단락은 A'에서 시작된 죄에 대한 문제의 근본 해결을 담고 있으므로 A'에 부속된 것으로 봄이 옳다. 그러나 이것은 역시 크게는 회복과 심판을 담고 있으므로 앞 단락들에 대한 병행인 A'''로 볼 수 있는 것이다(메시야라는 새 주제가 선두에서 강조됨으로 B로 볼 수도 있음). 이를 도표로 요약하면 다음과 같다(단락이 연속될수록 들여쓰기를 한 것은 그 시점이 더 미래로 진전되었기 때문인데 마지막 단락은 앞 단락들보다 훨씬 종말론적이므로 많이 들여쓰기를 하였다).

짧은 단락 A 40:1-26(40:1-11+40:12-26)
긴 단락 A' 40:27-41:7(40:27-31+41:1-7)
+41:8-29(41:8-20+41:21-29) (A"로 볼 수 있음)
+42:1-17(42:1-9 메시야+42:10-17) (A" 혹은 B로 볼 수 있음)

38 Allan A. MacRae, *The Gospel of Isaiah* (Harleysville, PA: Moody Press, 1977), 26: "Here God specifically claims that He Himself raised up a great conqueror. Although Cyrus came originally from the east, he conquered the regions north of Babylon before attacking that empire, so it is correct to say of him that he came from the north as well as 'from the rising of the sun'."

서론적 단락인 40:1-42:17은 죄악된 이스라엘이 포로를 겪은 후 위로 받을 것, 이스라엘을 그 동안 괴롭힌 우상 나라에 대한 심판 그리고 이것의 메시야 시대의 구원-심판의 종말론적 확대로 진행되었는데 42:18에 오면 다시 죄악된 이스라엘이 포로를 겪은 후 위로받을 것이 다시 나온다. 40:1-42:17과 크게 병행을 이루는 42:18-46:7이 자리하는 것이고 이것이 제2변주다.

42:18-46:7의 첫 단락 42:18-43:21은 42:18-43:7+43:8-21인데 이 두 하위 단락 중 전자는 이스라엘을 못 듣는 이과 맹인으로 부르며 시작한다. 그들은 많은 것을 볼지라도 유의치 않음으로 도적에게 붙인 바 된다. 그러나 주님은 그들을 사랑하심으로 애굽, 구스, 스바와 같은 나라들을 속량물로 삼고 그들을 사방에서 모으실 것이다. 후자는 전자의 변주곡이라고 할 수 있겠는데 특별히 바벨론을 도망가게 하실 것이라는 예언이 강조되어 나타나 있다. 구원자 여호와께서는 새 일, 곧 사막에 강을 내심으로 그 백성을 위해 새로운 구원의 일을 시행하실 것이다.

42:18-43:21을 A라고 하면 그 다음에 오는 단락 43:22-44:20은 A'가 된다. 선행단락처럼 이 단락의 시작은 이스라엘의 죄를 회상하는 것으로부터 다시 시작되고 있고 그러나 주님은 이스라엘을 회복시키실 것이다(43:22-44:8). 여기에 우상숭배에 대한 내용이 뒤따라 붙는다(44:9-20). 즉 A에서는 이스라엘을 괴롭힌 바벨론에 대한 심판이 우세한 반면 A'에는 우상숭배가 강조되고 있다는 것이다.

A'인 43:22-44:20에 부가되어 이스라엘의 회개와 회복을 강조하는 단락 44:21-45:8이 온다. 이 단락은 직접적으로 이스라엘의 죄를 지적하기 보다는 이스라엘을 종으로 지칭하면서 하나님이 그들의 죄를 도

말하셨으니 "너는 내게로 돌아오라"는 회개의 권면이 그 시작에 보인다. 그러면서 하나님은 예루살렘에 거민이 있을 것이고 유다 성읍들은 중건될 것이며 그분의 목자인 고레스를 일으켜 이 모든 일들을 하실 것을 선언하신다. 이것이 44:21-28의 내용이며 이어지는 45:1-8은 고레스를 다시 한번 강조하고 하나님은 그분의 택하신 종 이스라엘에게 의와 구원을 베푸실 것을 재차 언급하신다. 따라서 앞단락 44:21-45:8에 부속된 단락으로 이 단락을 볼 수 있지만 A"로 볼 수도 있다.

여기에 이어서 단락 42:18-46:7을 마무리하는 45:9-46:7(45:9-15+45:16-46:7)이 온다. 이는 40:1-42:17의 마무리 단락 42:1-17과 비슷하다. 종말론적 구원과 심판이 나타나기에 앞의 단락들과 병행으로 보아 A"'로 볼 수 있지만 앞에는 나타나지 않던 메시야에 대한 예언이 나타남으로 B로도 볼 수 있는 단락이다. 그러나 본질적으로는 A' 43:22-44:20에서 제기된 죄론이 여기에서 마무리됨으로 A'에 부속된 결론으로 보는 것이 더 적합하다. 그렇게 되면 짧은 단락 A 42:18-43:21과 긴 단락 A' (43:22-44:20)+(44:21-45:8)+(45:9-46:7)의 형태가 된다.

45:9-46:7에서 45:9-15 특히 13-14절은 고레스에 대한 예언으로 생각될 수도 있다. 왜냐하면 "그가 나의 성읍을 건축할 것이며 나의 사로잡힌 자들을 값이나 갚음 없이 놓으리라"은 44장 말미와 45장 초반부에 보이는 고레스의 사명과 연결되기 때문이다. 그러나 13절a의 "내가 의로 그를 일으킨지라"는 42:6의 메시야 예언 구절의 시작부분, "나 여호와가 의로 너를 불렀은즉…"과 거의 유사하다. 따라서 필자는 하나님의 구원 도구 고레스를 투영한 '메시야 예언'으로 보는 것이다. NIV는 45:13의 '그'를 '고레스'로 번역해버리고 각주를 달았는데 이것은 너무 경솔한듯 보인다. 그냥 '그'로 번역하고 각주에 이 사람이 '고

레스'를 지칭하는 것 같다고 하는 것이 더 정직하다. 메시야 예언은 위에서 보았듯이 이런 식으로 기록, 전달된다. 예시하는 사람이 보이고 그 예시하는 사람의 어떤 측면을 사용하지만 이번에는 그 예시하는 사람의 인성과 사역을 초월한 신인 메시야가 뒤따라오는 것이다. 이어지는 45:16-46:7은 선지서의 큰 단락의 마무리가 일반적으로 그러하듯이 내용에 있어서 굉장히 '빠른' 흐름을 나타낸다. 즉 다소 이질적인 내용이 번갈아가며 나타나는 것이다. 16절은 우상 제조자의 멸망, 17절은 이스라엘의 구원, 20절은 열방 중에서 피난한 자들의 구원, 22절은 땅끝의 모든 백성에 대한 권면, 24절은 여호와 대적자의 수치 당함을, 25절은 이스라엘 자손의 칭의가 보이는 것이다. 46:1-2는 우상 멸망, 3-4절은 이스라엘 집의 남은 모든 자의 구원, 5-7절은 구원하지 못하는 우상에 대한 언급이 이어진다. 즉, 메시야에 대한 예언에 이어 그 메시야 시대에 있을 종말적 범세계적 구원-심판을 보게 됨으로 여기에서 이 단락이 다시 일단락됨을 보게 되는 것이다. 이러한 논의를 위에서처럼 도표로 나타내면 다음과 같다.

짧은 단락 A 42:18-43:21 (42:18-43:7+43:8-21)
긴 단락 A' 43:22-44:20 (43:22-44:8+44:9-20)
+44:21-45:8 (44:21-28+45:1-8 고레스) (A"로 볼 수 있음)
+45:9-46:7 (45:9-15 메시야+45:16-46:7) (A"' 혹은 B로 볼 수 있음)

42:18-46:7에 병행되는 46:8-49:26은 제3변주인데, A 46:8-47:15와 병행되는 A' 48:1-22 그리고 A'에 부속하여 결말을 짓고 있는 단락 49:1-26이 주목된다. 즉 짧은 단락과 긴 단락으로 역시 분석할 수 있다는 것이다.

먼저 46:8-47:15는 46:8-13+47:1-15으로 나누어진다. 전자는 "너희 패역한 자들아"(46:8)라는 책망이 보임으로 이스라엘의 죄를 다시 언급한다. 그들은 옛적 일을 기억하고 유일하신 하나님께 나아와야 한다. 이 단락에서 특기할 것은 이름은 명시되지 않으나 고레스의 역할이 나타난다는 것이다. 그는 '동방의 독수리' 혹은 '먼 나라에서 나의 모략을 이룰 사람'으로 묘사되고 있다(46:11). 후자는 바벨론에게 초점을 맞춘 단락이다. 우상에 대해서, 이스라엘의 회복에 대해서 주제의 응집성을 보여주는 단락은 있으나 이렇게 바벨론에 대해서 거의 모든 묘사가 일관된 단락은 이것이 처음이다. 바벨론은 '열국의 주모'로 나타나며 '사치'와 '무역'의 나라, '진언'과 '많은 사술'의 나라로 묘사되어 있다. 이 나라는 멸망할 것이다. 46:8-13이 이스라엘의 회복을 말하고 47:1-15가 바벨론 멸망을 자세히 예언함으로 이 둘은 합하여 하나의 구원사를 언급하고 있다고 하겠다.

46:8-47:15와 병행되는 단락이 그 다음에 나타난다. 48:1-22(A')가 그것인데 이는 48:1-11+48:12-22로 볼 수 있다. 48:1-11은 다시 불의하고 완악한 이스라엘과 그들의 우상숭배의 죄를 고발하며 시작한다. 그러나 여호와께서는 고난의 풀무에서 그들을 택하였다고 하신다. 12-22절에는 다시 고레스가 예시된다. 14절의 "나 여호와의 사랑하는 자가 나의 뜻을 바벨론에 행하리니 그의 팔이 갈대아인에게 임할 것이라"는 고레스가 바벨론을 멸망시킬 것에 대한 예언이다. 이 예언은 여호와께서 밝히 말씀하신 것이요, 선지자 이사야는 그의 대언자가 되었다. 16절 하반절의 "이제는 주 여호와께서 나와 그 신을 보내셨느니라"가 선지자의 그 자신에 대한 언급임을 알 수 있고, 이는 메시야를 예시하고 있다 (참. 61장). 48:1-22는 선행단락만큼 바벨론에 대한 자세한 언급이

없다. 이미 앞에서 나타났던 병행되는 많은 다른 단락들처럼 이스라엘의 바벨론에서의 구출이 일반적인 선에서 묘사되었다고 할 것이다.

그 다음에 나타나는 49:1-26은 선행 단락 A'에서 제기된 문제가 메시야가 도래하심으로 해결됨을 알리는 단락으로서 1차적으로 A'에 부속된 것으로 볼 수 있다. 42:18-46:7 단락에는 죄론이 이끄는 두 단락 A와 A'가 나타난 다음에 '이스라엘 구원에 대한 내용'이 하나의 단락으로 주어진 다음에 메시야 시대의 종말론이 나타났었는데 여기서는 A와 A'가 나타난 다음 이스라엘 구원에 대한 내용을 강조하는 하나의 단락은 *생략*되고 있다.

한편 이 단락 49:1-26은 종말론적 보편적 구원-심판을 담고 있으므로 A"로 볼 수 있지만 그 처음 부분에 메시야에 대한 예언을 전시하고 있으므로 이전 단락과 병행으로 보지 않고 B로 볼 수 있다. 이 단락은 49:1-4, 5-8, 9-13+49:14-26로 볼 수 있는데 1-4절은 여호와의 종인 이스라엘로 시작하고 5-8절은 여호와의 종인 메시야로 진행되며 9-13절은 이스라엘의 회복으로 일단락된다. 1-4절을 5-8절과 묶어 함께 메시야 예언으로 볼 사람들도 있겠으나, 3절에 '내 영광을 나타낼 이스라엘'이 명시적으로 나타나기에 메시야로 보기 어렵다. 다만 이 이스라엘은 여호와의 참 이스라엘의 머리인 메시야를 예시하는 기능을 한다고 하겠다. 반면 5-8절이 메시야에 대한 예언임은 분명하다. 이 구절들에서 보이는 '종'은 '이방의 빛'이요 '백성의 언약'이 될 사람이고 42:6의 메시야 구절에 이미 한번 나타났던 예언이기 때문이다. 이 메시야에 의하여 이스라엘의 회복이 이루어질 것이다(9-13절). 이어지는 14-26절은 시온의 회복을 다시 예언하고, 이 시온의 회복에 열방이 동참하게 될 것(특히 22절 이하)과 그 대적자에 대한 심판이 묘사되었다. 말

하자면 49:1-26은 메시야와 그로 인한 종말론적 보편적 구원-심판의 내용을 담고 있으므로 46:8-49:26 단락을 큰 구도 속에서 마무리하고 있다고 하겠다. *보통 다른 무수한 학자들은 40-48장까지를 한 묶음으로 보고 49-55장까지를 또 다른 한 묶음으로 보는데 이렇게 되면 구원사적 측면에서 일관성을 보이는 배열의 구조는 전혀 인식할 수 없게 된다.* 사실, 50장부터는 이스라엘이 그 죄로 인하여 포로로 잡혀갔음을 다시 상기시키면서 그들의 구원을 언급하기 때문에 새로운 큰 단락의 시작을 알리고 있다. 메시야로 인한 종말을 알리는 49장에 50장의 내용, 즉 가까운 미래의 이스라엘의 포로 회복을 이어버리게 되면 지금까지 진행되어온 배열에 있어서의 논리성을 깨버리게 되고 구원사의 순서에도 혼란을 주게 된다. 46:8-49:26에 속한 단락들을 도표로 나타내면 다음과 같다.

짧은 단락 A 46:8-47:15(46:8-13+47:1-15)
긴 단락 A' 43:22-48:1-22(48:1-11+48:12-22)
+49:1-26(49:1-4 이스라엘,[39] 5-8 메시야, 9-13+49:14-26) (A" 혹은 B로 볼 수 있음)

40:1-56:8의 마지막 큰 단락인 50:1-56:8은 제4변주로서, 선행하는

---

39 여기서 '이스라엘'은 메시야를 예시하는 기능을 하기는 하지만, 이 '이스라엘'은 곧바로 '메시야'로 보는 것이 더 합당하다. Barry Webb, The Message of Isaiah: On Eagles' Wings, The Bible Speaks Today (Nottingham: Inter-Varsity Press, 1996), 193-4: "…Here in chapter 49 he looks rather more like a prophet. Like Jeremiah, he was called even before he was born (1b). His weapon is the word of God that issues from his mouth like a sharp sword (2)…His name is Israel! But how can this be, since, as we have already seen, a key aspect of his mission is to restore Israel to a proper relationship with God (5)? We are forced back to the tentative conclusion we reached in chapter 42, that he is a figure who embodies all that the nation of Israel was called to be, and therefore one who is truly worthy of the name – God's perfect Servant. As such he is far greater than Jeremiah, or any other Old Testament prophet for that matter. He is the prophet par excellence…"

세 단락들 (40:1-42:17; 42:18-46:7; 46:8-49:26)과 병행을 이룬다. 앞 단락들 각각과 마찬가지로 이 단락도 이스라엘의 죄와 바벨론 포로 회복으로 시작하고 그 마지막은 메시야와 그 시대의 종말론적 보편적 구원-심판의 내용으로 마무리하고 있기 때문이다. 이 단락의 마지막은 우리가 잘 알고 있듯이 고자나 이방인들도 다 하나님의 백성으로 가입될 것이 예언되고 있다. 그런데 50:1-56:8의 단락의 내용은 선행 병행단락들보다 더 시간적으로 진전되어 있는 것이 사실이다. 왜냐하면 예를 들어, 이스라엘의 포로 회복을 말하면서도 만민의 심판이 연결되어 나타나고(51:5), 우주적 격변도 보이며(51:6), 라합과 용에 대한 심판이 예기되며(51:9), 보통 예언서들의 큰 단락에 있어 마지막 부분이 흔히 그러하듯이 역사에 있어서 중요한 사건들(예. 창조, 에덴동산, 노아의 홍수, 아브라함과 사라, 출애굽, 다윗 등)에 대한 회상이 이 단락에도 나타나기 때문이다.

먼저 첫 단락 50:1-52:12는 50:1-3에 이스라엘이 죄악으로 인하여 팔렸다는 내용, 4-9에 선지자 이사야의 핍박받음(이는 52:13-53:12 메시야의 핍박받음을 예시함), 10-11에 하나님을 의지하라는 권면과 적대자들에 대한 심판이 짧게 이어지고 있다. 그리고 이러한 내용에 이어 51:1-11+51:12-23+52:1-12의 세 유닛이 붙어있는데 이것들은 모두 시온의 회복, 즉 포로에서 놓임에 대한 세 개의 병행 본문으로 볼 수 있다. 이 중에서 51:1-11은 여호와께서 아브라함이 혈혈단신이었을 때에 그에게 복을 주어 창성케 하셨듯이 시온을 위로할 것이라는 내용이 나온다. 하나님의 의와 구원이 가까왔기에 만민은 심판을 받을 것이고 섬들은 주님을 앙망하게 될 것이다. 여기에 이어 선지자가 "여호와의 팔이여, 깨소서! 깨소서!"라고 외치며 기도하는 대목이 나오고 출애굽 모

티프를 사용하면서 여호와께 구속된 자들이 시온으로 돌아올 것이 예언되어 있다. 12-23절은 결박된 포로가 속히 놓일 것을 말하며 "여호와의 손에서 그 분노의 잔을 마신 예루살렘이여, 깰지어다! 깰지어다!"라는 촉구가 나타난다. 그리고 앞으로는 여호와께서 그 분노의 잔을 거두시고 다시는 이스라엘로 마시지 않겠다는 회복의 내용이 이어진다. 52:1-12는 "시온이여, 깰지어다! 깰지어다!"가 그 서두에 나타나면서 예루살렘에 할례 받지 않은 자나 부정한 자가 들어옴이 없을 것, 즉 성(城)의 성성(聖性)이 회복될 것이 보인다. 하나님의 통치가 선포되며 시온을 향하여 좋은 소식이 공포될 것이다. 여호와께서 열방의 목전에서 그의 거룩한 팔을 나타내심으로 이스라엘은 (바벨론에서) 나오게 될 것이다.

내용상 이 단락은 앞에 나타났던 병행 단락들과는 달리 우상숭배에 대한 탄핵보다는 바벨론에서의 구원이 우세하다. 그리고 여기서 바벨론은 이스라엘을 징계하는 진노의 잔으로 묘사되었다. 그러나 이스라엘은 바벨론을 두려워할 필요가 없다. 그들은 죽을 사람이요 풀 같은 인자에 불과하기 때문이다. 51:1-11; 51:12-23; 52:1-12가 세 병행되는 단락은 특별히 '깨소서!'나 '깰지어다!'가 나타남으로 연속성을 지닌다(같은 히브리어 어근 사용).

이어서 앞 단락에 부속되어 있는 단락 52:13-54:17가 보인다. 이 단락은 앞 단락에서 나타난 죄론에 대한 해결, 곧 메시야로 인한 구원과 심판을 담고 있으므로 본질적으로 앞 단락에 붙어 있다. 그러나 구원-심판만 가지고 보면 앞 단락과 병행을 이루기에 A'로 볼 수 있고 메시야라는 새로운 주제 때문에 B로도 볼 수 있다. 이 단락은 52:13-53:12+54:1-17로 구분된다. 52:13-53:12는 메시야 예언(55:4-5에 그의

구원 사역의 범위가 전세계적으로 확대될 것이 나타남)인데 여기에 보이는 고난 받는 종은 앞에서 예시된 이사야 선지자의 핍박받음의 표상을 이어받고 있다. 이는 마치 열방을 치고 이스라엘을 회복시키는 *고레스의 표상이 메시야의 표상*으로 이어져 그에 대한 예언으로 사용되었던 앞 단락의 형편과 비슷하다고 하겠다. 이러한 메시야 예언의 전달, 기록 방식을 모르면 52:13-53:12의 메시야를 한낱 인간이나 이스라엘로 이해하는 수준에 머무르게 된다. 메시야 시대의 종말론적 회복과 심판은 54:1-17에 나타난다. 이러한 회복-심판을 가지고 앞 단락 50:1-52:12와 52:13-54:17을 병행(A')으로 볼 수 있지만 52:13-54:17에는 메시야라는 새로운 주제가 나타나기에 B로 봄이 바람직하겠다. 메시야 시대가 오면 노아의 홍수와 같은 심판 대신 하나님의 인자와 긍휼이 나타날 것이다. 안위를 받지 못하던 자는 이제 여러 보석들로 단장될 것이다.

이어서 A에 역시 부속되어 있는 단락 55:1-56:8이 보인다. 이 단락도 죄론이 없고 메시야로 시작하고 보편적 구원이 오기에 본질적으로 A에 부속한 단락으로 보는 것이다. 그러나 직전 단락처럼 A" 혹은 B'로 볼 수 있는 것은 이 단락도 바로 전 단락인 52:13-54:17과 비슷하게 메시야 예언-종말론적 회복의 내용으로 구성되어 있기 때문이다. 바로 전 단락의 분량에 비하면 비교적 짧지만 메시야 예언(55:1-5; 앞단락들에서 출현하였던 '종'이 곧고난 받는 종일뿐만 아니라 '다윗의 후손'이라는 사실, 즉 그는 메시야-왕이시다)이 보이고 그 다음에 회개 권면과 말씀 성취에 대한 확실성(55:6-13), 그리고 종말론적 보편적 회복(56:1-8)이 오기 때문이다. 병행하는 앞의 세 단락 40:1-42:17; 42:18-45:25; 46:1-49:26과 달리 선지자의 핍박받음, 메시야의 고난, 만민의 증거로 세움 받는 메시야 등의 내용을 담고 있는 것이 이 단락 50:1-56:8의 특별한 점이라

할 것이다. 끝부분에 보이는 여호와께 연합한 이방인과 여호와의 언약을 굳게 잡는 고자들의 구원에 대한 개념은 앞단락들에 보이지 않던 것이다. 그러나 그렇다고 해서 이 점으로 56:1-8을 그 다음의 큰 단락의 서론으로 봄은 큰 실수를 하게 되는 것이다. 그 이유는 첫째로는 메시야 시대의 종말론적 보편적 구원을 나타내는 본문이 선행 단락들의 마지막처럼 이 단락에서도 마지막에 와야 일관성을 이루게 되기 때문이고, 둘째로는 하나의 새로운 단락의 초두에는 이스라엘의 죄에 대한 책망과 심판 그리고 구원이 새로이 전개되어야 하는데 56:1-8은 전혀 그런 내용이 아니기 때문이다. 이스라엘의 죄에 대한 책망과 심판은 실제로 56:9부터 시작된다. 따라서 *B. Duhm이 56-66장으로 새 단락을 묶은 것은 책의 내용 배열에 있어 일관성을 심각하게 손상*시키는 것이 된다. 많은 학자들이 이 구분을 지금도 좇아가고 있는데 이것은 이사야서를 이해하는 데에 치명적인 오류이며, 56:1-8의 회복 내용과 이사야서 맨 마지막과 인클루시오로 보는 것도 또한 현저한 실수로 보인다.[40]

---

40 Joseph Blenkinsopp, *Isaiah 56-66,* AB (New York: Doubleday, 2003), 130ff: "On the other hand, the many points of linguistic and thematic similarity between 56:1-8 and 66:15-24 suggest a deliberate intent at creating a framework for these last 11 chapters, a point on which most commentators would agree. This well-attested technique of "bracketing" makes the point that the material enclosed within the brackets is in some respects one text with a distinctive point of view. This matter will call for discussion again when we reach the last section of the Commentary, but for the moment the main points of overlap may be listed: Servants of YHVH appear in both passages (66:14; 56:6); an imminent intervention in salvation and judgment is foreseen (66:15-16; 56:1), which will be preceded by the gathering in (verb stem qbs) of all nations (66:18; 56:8); symbolically central is "my holy mountain" (har qodsi, 66:20; 56:7), also known as YHVH's house (bet YHVH, beti, 66:20; 56:5, 7); foreigners are qualified to serve (verbal stem srt) as cult ministers (66:21; 56:6); and, not least, the observance of Sabbath is the principal criterion for adherence to the Jewish faith and Jewish observance (66:23 cf. 56:2, 4, 6)."

장세훈, *한 권으로 읽는 이사야서* (서울: 이레서원, 2004), 245f:

A 열방이 참여하는 종말의 예배(56:1–8)
B 두 공동체(의인과 악인)의 운명(56:9–58:14)
C 남은 자를 위한 탄식(59:1–15a)
D 거룩한 전사(59:15b–21)
F 이스라엘의 영광과 회복(60–62장)

왜냐하면 앞에서도 충분히 보았듯이, 선지자 이사야는 이런 식으로 저술-편집하지 않기 때문이다. 만약 50:1-56:8의 마지막 부분 즉 56:1-8을 이사야서의 마지막 부분과 프레임을 이루는 것으로 본다면, 40:1-42:17; 42:18-45:25; 46:1-49:26의 마지막 부분에 나타나는 '보편적' 회복의 내용도 성전, 제사와 같은 주제를 지니지는 않으므로 완전히 꼭 들어맞는 것은 아니라해도 각각 이사야서의 끝부분 (즉, 65-66장)과 프레임을 이룰 수 있게 될 것이다. 그러나 이렇게 이러한 단락들의 끝부분과 65-66장을 대응하는 것으로 분석해버리면 구조에 있어서 혼란만 가중될 뿐이고 논리적 일관성이나 구원사적 순서는 망실 되어 버린다. 50:1-56:8이 포함하는 단락들을 도표로 나타내면 다음과 같다.

A 50:1-52 (50:1-3, 4-9 선지자, 10-11+51:1-11+51:12-23+52:1-12)
+52:13-54:17 (52:13-53:12 메시야+54:1-17) (A' 혹은 B로 볼 수 있음)
+55:1-56:8 (55:1-5 메시야+55:6-13+56:1-8) (A" 혹은 B'로 볼 수 있음)

D' 거룩한 전사(63:1–6)
C' 남은자를 위한 탄식(63:7–64:12)
B' 두 공동체(의인과 악인)의 운명(65:1–66:17)
A' 열방이 참여하는 종말의 예배(66:18–24)

Andrew T. Abernethy, *The Book of Isaiah and God's Kingdom: A Thematic-Theological Approach*, New Studies in Biblical Theology 40 (Downers Grove, Il: InterVarsity Press, 2016), 84:

A. Faithful outsiders to be in God's service upon salvation (56:1–8)
B. Confronting the faithless insiders with judgment and assuring the faithful with salvation (56:9–59:8)
C. Prayer for forgiveness and restoration (59:9–15a)
D. The warrior king judges redeems the repentant and judges the wicked (59:15b–21)
E. Zion's international renown amid King YHWH's glory and his messenger (60–62)
D.' The warrior king judges the wicked (nations) to secure his redeemed (63:1–6)
C.' Prayer for forgiveness and restoration (63:7–64:12[11])
B.' Confronting the faithless insiders with judgment and assuring the faithful with salvation (65:1–66:17)
A.' Faithful outsiders to be in God's service upon salvation and judgment (66:18–24)

결론적으로 40:1-42:17; 42:18-45:25; 46:1-49:26; 50:1-56:8은 병행단락으로서 주요 문학적 주제들도 반복을 이루고, '신론과 죄론, 심판/구원, 메시야, 종말론적 심판/구원'이라는 동일한 신학적 패턴을 보이며, '이스라엘 회복/바벨론 심판(다른 나라 왕을 통해)-메시야를 통해 종말론적 이스라엘과 열방 심판과 회복'이라는 구원사적 경륜을 각 단락이 동일하게 전시하며, 먼 미래의 바벨론 포로 회복에서 아주 먼 미래의 회복으로 선지자의 시점이 똑같이 이동하고 있다. 56:8이 단락의 끝이라는 것을 인식한 몇몇 보수주의 학자들의 분석은 뛰어난 것이나[41] 이와 같은 신학적 구조적 패턴을 찾지는 못한 것이 아쉽다. 이러한 내용의 일관된 전개는 28-35장의 각 단락에서 보았던 것과 아주 유사하다. 물론 28-35장은 8세기의 현실의 이스라엘의 죄에서 시작함으로 40장-56:8과는 약간 차이가 있다. 그러나 기본적인 전개에 있어서는 아무런 차이가 없는 것이다. 특히, 28-35장의 각 단락의 후반부에 나타나는 메시야와 그로 인한 종말론적 심판과 구원의 내용은 40장-56:8에서도 그대로 나타난다.

Duhm이 40-55장을 한 단락으로 끊어 놓았기 때문에 후학들은 그 테두리 내에서 열심히 이사야서의 일관된 구조를 찾으려 애썼다. 그러나 그 결과는 전혀 만족스럽지 못하다.[42]

---

41 MacRae, *The Gospel of Isaiah;* 한정건, *이사야의 메시야 예언 II: 종의 노래* (서울: CLC, 2012); Kirk Patston, Isaiah: Surprising Salvation, Reading the Bible Today Series (Sydney South: Aquila Press, 2010).

42 "Isa 40-53 has a chiastic macro-structure with five cycles, which display alternately a chiastic and a parallel arrangement of their respective units:

	40:1-2	Prologue
Cycle 1	40:3-42:17	Return to Jerusalem
Cycle 2	42:14-44:8	Babylon's fall (predicted)
Cycle 3	44:9-46:2	Cyrus
Cycle 4	46:3-48:21	Babylon's fall (realized)
Cycle 5	48:20-52:12	Rebuilding of Jerusalem

문제는 56:1-8에 대한 Duhm의 주해다. 지면을 아껴야 하기 때문에 여기서 56:1에 대한 그의 주해를 상고해 보자. 56:1을 두 부분으로 나누면, 1a "여호와께서 이와 같이 말씀하시기를 너희는 정의를 지키며 의를 행하라"; 1b "이는 나의 구원이 가까이 왔고 나의 공의가 나타날 것임이라"인데 Duhm은 이 1a를 가지고 제3이사야는 행위의 의를 부르짖는 자였다고 한다(!). 그는 1b에 대해서도 1a와 연결시켜 행위의 의로 설명한다. 즉 제3이사야는 하나님의 의를 선포한 제2이사야와는 다른 신학을 가진 사람이었다는 것이다(!)[43] 이러한 주해는 너무나 기

52:13-53:12 Epilogue

Laato has in fact discussed only the composition of Isa 40-53, for the last two chapters are considered to be 'a summary' which 'does not belong to the macro-structure of Isaiah 40-53' (208 &222)', and he does not elaborate on how Isa 54 &55 are related to the preceding literary entity." A. Laato, "The Composition of Isaiah 40-55," *JBL* 109 (1990): 207-28; cited in Stephen Lee, *Creation and Redemption in Isaiah 40-55, Jian Dao Dissertation Series 2* (Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 1995), 168.

43 "Even in verse 1, the difference between the "second" and "third" Isaiahs is said to be apparent. This difference comes to light in the command, "Keep ye justice and do righteousness". According to Duhm, this is work-righteousness, and not the RIGHTEOUSNESS OF GOD of which the "second" Isaiah speaks. In verse 1b, indeed, the word righteousness (*tzedakah*) is used more in accordance with "second" Isaiah, and hence with a different connotation from that which it bears in 1a. Nevertheless, even in 1b what the author intends primarily to set forth is the condition in which the cult comes to honor, the unworthy ones and heretics are driven out and punished, and the Jews who are true to the Law come into their own, dedicate themselves wholly to the priestly functions and so fulfill all righteousness, they are preparing themselves for the time of God's righteousness.... 56장 1절까지도 제2이사야와 제3이사야 간의 차이가 분명히 언급된다는 것이다. "너희가 공평을 지키고 의를 행하라"는 명령에 비추어 볼 때 이 차이가 나타난다는 것이다. Duhm에 의하면 여기서의 의는 제2이사야가 언급하는 하나님의 의가 아니라 행위의 의라는 것이다. 참으로 1절b ("나의 구원이 가까이 왔고 나의 공의가 쉬 나타날 것임이라")는 제2이사야와 더 일치하여 사용된 의이고, 고로 1절a와는 다른 뜻을 내포한다는 것이다. 그럼에도 불구하고 1절b에서조차 저자가 우선적으로 확립하기를 의도하는 것은, 제사가 영광스럽게 되고 무가치한 자들과 이단들은 몰아내어 심판하고 율법에 대해 진실된 유대인들이 그들이 지닌 것 속으로 들어가서 전적으로 제사장적 역할에로 그들 자신을 헌신하고 그래서 모든 의를 완성하고 하나님의 의를 위해 그들 스스로를 준비시킬 상태라는 것이다…When Duhm asserts that the author of 56:1 is speaking of a work-righteousness, he has completely missed the point of the verse. The prophet does not intend to say, "Obey my commands, and if your obedience proves to be meritorious, then I shall save you". The idea of salvation by works of human righteousness is utterly foreign to every part of the Old Testament. What the prophet means to say is, "Now is the accepted time, now is the day of salvation; therefore, seek the Lord". If he were writing in terms of the New Testament, he might say that the manner in which men are to seek the Lord is by believing in Christ. He writes, however, in common with the other authors of the Old Testament, "Obey the voice of the Lord. Give ear to His revelation and act in accord therewith". The thought is in complete harmony with the utterance of

상천외한 것이고 Young의 판단처럼 보증될 수 없는 논리다. 그는 자기의 제3이사야 논지를 위해 56:1-8을 교묘하게 이용하였다. 이 본문은 행위의 의를 주장하는 것이 아니라 메시야를 기다리며 회개하고 회개를 통해 공의의 열매를 맺어야 할 것을 말하고 있다. 안식일과 할례를 강조하는 '극단적 특수주의자' 제3이사야는 Duhm의 가공의 인물에 지나지 않는다. 56:1-8은 포로후기(느헤미야 시대 어간)의 내용으로 볼 수 없다.[44] 오히려 이것은 아주 먼 미래 메시야 시대를 내다보고 있다. 이방인의 안식일 성수 그리고 고자들의 성전 예배는 모두 메시야의 도래로 말미암은 구원 범위의 보편적 확대를 시사하는 것이다. 여기서 안식일은 법 조항으로서의 좁은 의미가 아니라 여호와의 구원(의)의 시행인 예수 그리스도의 안식에 대한 상징이며, 고자들에 대한 언급은 율법적 제한을 상회하는 하나님의 은혜의 제유다. 이것은 40장-56:8의 네 병행단락들의 말미에 공통적으로 오는 내용들이다.

Isaiah elsewhere, "Learn to do well; seek justice, relieve the oppressed, judge the fatherless, plead for the widow". In other words, the true follower of the Lord must manifest the sincerity of his profession by his manner of life. The Lord requires righteousness upon the part of those who are His. Duhm이 56:1은 저자가 행위의 의를 말하는 것이라고 확언할 때 그는 그 절의 요점을 완전히 벗어난 것이다. "나의 명령들을 순종하라 그리고 너의 순종이 공로가 있는 것으로 증명이 되면 그때 내가 너를 구원하리라"고 말하려고 선지자가 의도한 것이 아닌 것이다. 인간적 의의 행위들에 의해 구원받는다는 사상은 구약의 모든 부분부분에서는 전혀 이질적인 사상이다. 선지자가 말하려고 한 것은, "지금이 주님께서 받으실 때다, 지금이 구원의 날이다. 그러므로 주님을 구하라"인 것이다. 신약적 용어로 그가 저술하고 있었다면 주님을 구하라 대신 그리스도를 믿으라는 식으로 말했을 것이다. 그러나 그는 구약성경의 다른 저자들과 공통적으로 "주님의 음성에 순종하시오. 그의 말씀(계시)을 청종하시고 그 말씀을 따라 행하시오"라고 쓰고 있다. 이러한 사상은 이사야서의 다른 부분의 말씀과 완전히 조화를 이루는데, "잘 행하기를 배우고, 공평을 구하고, 압박 받는 자를 해방하고, 고아를 바르게 재판하고 과부를 신원하라"와 완전한 조화를 이룬다. 달리 말하자면, 주님을 진실로 좇는 사람은 삶으로 그의 신앙고백의 신실함을 나타내야 한다는 것이다. 주님은 그분의 소유인 사람들 편에 의를 요구하시는 것이다." Young, *Studies in Isaiah,* 47-61 (필자의 졸역).

44 많은 사람들이 Duhm의 학설에 영향을 입음으로 사 56:1–8을 잘못 주해하였다. 예. 마빈 스위니, "이사야서의 해결되지 않은 과제들," 정석규 역, *구약논단* 19 (1), 2012: 230–1.

3.2.4 56:9–66장의 신학적 특징과 구조

56:9-66장이 하나의 단락인 것은 몇 가지 점에서 분명하다. 첫째, 유다의 죄에서 시작한다. 56:9, 58:1, 그리고 59:1에서 죄가 시작되는데 여기서 언급하는 죄는 *1-4장, 5-27장, 그리고 28장-56:8의 서두에서 취급하던 죄*들이다. 둘째, 짧은 두 개의 단락(죄-심판-회복) 다음에 나타나는 긴 단락은 죄에서 시작하다가 '선지자의 회개-여호와의 대답'이 두 번(59:9-63:6; 63:7-66장)에 걸쳐 반복됨으로 전체의 결부를 장식한다. 이 때 59:9-63:6에는 메시야에 대한 예언이 두 번 나타나고 종말론적인 심판과 회복이 온다. 단락의 중후반부에 메시야가 나타난 것은 40장-56:8의 네 개의 병행 단락에서도 같은 현상이었다. 63:7-66장은 특히 회복에 있어서 새 하늘과 새 땅, 구원의 범위가 이방인들에게까지 확대됨으로 40장-56:8에 속한 네 개의 병행 단락의 말미의 내용과 일치한다. 셋째, 1-4장에서 나타났던 위선적 예배 주제가 56:9-66장에서 위선적 금식 주제로 대응을 이룸으로 인클루시오를 보인다는 것이다.

Duhm은 56:1-8이 후속 구절들과 직접 연결되지는 않는다고 보아 이 구절이 어느 정도 분리되어 있음을 시사했지만 56:1-8을 55장에 이어서 보지는 않는 치명적 실수를 범했다. 오히려 Duhm은 56:1-8을 56-66장의 서두에 오는 내용으로 보면서 제3이사야의 성격을 억지로 규정하였다.[45] 그러나 이렇게 하면 40장-56:8과 56:9-66장의 문학적,

---

45 "The devout and careful reader of the Bible will probably not discover any hiatus between 55 and 56. In chapter 55 he will have read of the life-giving waters, available to all who thirst. The Messiah has been set forth as a witness of the truth and a commander of the nations. Hence, many nations which previously had not known the truth will acknowledge him. Indeed, they are encouraged to come, while the Lord is near. The mercy of the Lord and His transcendence should also encourage the sinner, for the word that the Lord has spoken will not return to Him void. The righteousness of God, continues chapter 56, is to be fully revealed, and the distinctions of the old dispensation are to be done away. All

신학적 일관성이 모두 깨지고 만다. 이런 일관성을 깬 구조 분석을 오늘날의 편집비평가들 그리고 정경비평가들이 심각한 검토 없이 마치 공리처럼 사용하여 자신들의 신학을 전개하는 것은 반드시 재고되어야 할 것이다. Duhm의 구조 분석을 따르면 선지자의 예언에 있어서의 시공적 확장 방식도 외면하게 된다. 아래의 도표를 보라.

짧은 단락 A 56:9-21 죄, 심판, 회복
짧은 단락 A' 58:1-14 죄, 심판, 회복
긴 단락 A" 59:1-8 죄
+59:9-19 선지자의 회개
+59:20-60:22 (59:20-21 메시야) 여호와의 대답

---

those, whoever they may be, who exhibit faithfulness to that which God has required, will be received and blessed of Him. 헌신되고 주의 깊은 성경의 독자라면 이사야서 55장과 56장 사이를 끊어 읽을 수 있을까. 그 독자는 55장에서 목마른 자들이면 누구나 마실 수 있는 생수에 대해 읽을 것이다. 메시야는 진리의 증인으로, 모든 나라들을 이끄시는 분으로 제시되고 있다. 따라서 진리에 대해 이전에는 알지 못하던 많은 나라들이 그분을 인정하게 될 것이다. 과연, 주님께서 가까이 계신 동안 나아오도록 열방은 격려 받는다. 주님은 불쌍히 여기심과 그의 초월성으로 죄인들을 또한 격려하실 것인데 왜냐하면 주님이 말씀하신 것은 헛되이 그분께로 다시 돌아오지 않을 것이기 때문이다. 56장에는 계속해서, 주님의 의가 온전히 드러날 것이고 옛 세대의 차별들은 사라지게 될 것을 말씀한다. 하나님이 바라시는 것에 대해 신실하게 순종하는 모든 사람들은 그들이 누가 되었든지 간에 그분께 받아들여지게 되고 복된 존재가 된다는 것이다.

With Duhm, however, the plain meaning of the text is not to be accepted. With chapter 56 we find ourselves in the presence of a post-exilic author. The Temple has long been built and Jerusalem is inhabited. Nevertheless, a tragic situation prevails. The leaders of the people do nothing; the rich oppress the poor and the truly pious ones are dying out. The Lord is ready to help. He has no human instrument (like the Cyrus of "second" Isaiah), but will Himself intervene against the enemy, the schismatic heretics of Jerusalem. 그러나 Duhm에게 있어 이러한 본문의 분명한 의미는 받아들여질 수 없다. 56장에서 우리는 포로기 이후의 저자를 만나게 된다는 것이다. 성전은 오랫동안 건축되었고 예루살렘에는 거민이 있다. 그럼에도 비극적인 상황이 압도적이다. 백성의 지도자들은 아무 일도 안하고 부자들은 빈자들을 밟고 진짜 경건한 자들은 죽어나간다. 주님이 도우실 시간이다. 주님에게는 (제2이사야의 고레스 같은) 인간적 도구가 없으시지만, 예루살렘의 분파주의적 이단들 곧 그 대적을 치시려고 그분 자신이 개입하실 것이라고 한다.

According to Duhm, 56:1-8 is a doctrine (Thora) relating to the admission into the cultus of the foreigners and eunuchs. It has a superficial connection with "second" Isaiah, but no connection with what follows. This fact, however, should cause no surprise, since it is a common characteristic of the "third" Isaiah. Duhm은 56:1–8을 외국인들과 고자들의 제사 참여와 관련한 교리라고 한다. 이 구절들의 내용은 제2이사야와 피상적인 연결성이 있으나 후속하는 구절들과는 아무 연결성이 없다. 그러나 놀랄 것이 없는 것이, 왜냐하면 이것이 바로 제3이사야의 일반 특징이기 때문이라 한다." Ibid., 47–8 (필자의 졸역).

+61:1-63:6 (61:1-3 메시야) 여호와의 대답
+63:7-64:12[64:11] 선지자의 회개
+65:1-25 여호와의 대답
+66:1-24 여호와의 대답

3.3 문학적 신학적 요소들을 따른 구조 그리고 반복과 변이

필자는 위에서 문학적 요소들과 신학적 요소들을 구별하여 취급하였다. 여기서는 이 둘을 하나로 통합하여 취급해 보고자 한다. 물론 위에서 다룬 모든 주제들을 여기서 다시 새로이 언급할 필요는 없을 것이다. 다만 각 단락의 처음에 오는 문학적 주제들, 이것들을 신학적 주제로 보면 죄론이라고 할 것인데 이것만으로 반복과 변이의 기법이 어떻게 이사야서 전체의 전개에 사용되었는가를 보려 한다. 이는 이사야서의 통일성을 언급하는 데에 있어 지금까지 지적되지 않은 측면이다.

먼저, 죄론을 중심으로 네 단락의 시작 부분을 단순화한다면 아래와 같이 될 것이다.

A(1-4장)는 유다와 예루살렘의 죄로 시작
A'(5-27장)는 북이스라엘과 남유다의 죄로 시작
A"(28장-56:8)는 에브라임과 유다의 죄로 시작
A"'(56:9-66장)는 파숫꾼(지도자)들과 야곱 집의 죄로 시작

A에서 시작되는 이사야서의 죄론의 핵심은 이스라엘이 '여호와를 거역'(1:2)하였고, '여호와를 알지 못하였다는 것'(1:3)이다. 이 죄는 1-4장에서 구체적으로 다음과 같이 나타난다 1) 제사와 관련된 죄, 2) 방백들(지도자들)의 죄, 3) 우상숭배 및 교만, 4) 인생을 비롯한 다른 것들(양식, 물, 용사 등등)을 의지한 죄, 5) 시온의 딸들의 죄(사치와 정욕) 등 이

러한 상태는 다른 술어로 표현되는데 그것은 '공평과 의'가 상실된 상태이다.

서론에서 제시된 이스라엘의 죄는 후속 단락들에 반복하여 나타나는데 이것을 두 가지로 나누어서 생각할 수 있다. 첫째는 후속단락의 첫머리에 반복하여 나타나는 것, 둘째는 후속단락의 중간에 나타나면서 그 단락의 핵심 죄론을 이루며 전개되는 것- 도표로 그려본다면 다음과 같이 된다.

단락	단락의 첫머리에 특정한 주제들을 지니고 나타나는 죄론
A	a 이스라엘은 알지 못하고 나의 백성은 깨닫지 못하는도다(1:3) b 네 은은 찌끼가 되었고 너의 포도주에는 물이 섞였도다(1:22) c 네 방백들은 패역하여 도적과 짝하며 다 뇌물을 사랑하며(1:23)

A'	b 좋은 포도 맺기를 바랐더니 들포도를 맺었도다(5:2) a 그러므로 내 백성이 무지함으로 말미암아 사로잡힐 것이요(5:13) 너희가 듣기는 들어도 깨닫지 못할 것이요 보기는 보아도 알지 못하리라(6:9) c 아침에 일찍이 일어나 독주를 마시며 밤이 깊도록 포도주에 취하는 자들은 화 있을진저(5:11) 포도주를 마시기에 용감하며 독주를 잘 빚는 자들은 화 있을진저 그들은 뇌물로 말미암아 악인을 의롭다 하고 의인에게서 그 공의를 빼앗는도다(5:22–23)
A"	c 화 있을진저 술에 빠진 자의 성(28:1) 이 유다 사람들도 포도주로 인하여 옆 걸음 치며 독주로 말미암아 비틀거리며 제사장과 선지자도 독주로 말미암아 옆 걸음치며 포도주에 빠지며 독주로 말미암아 비틀거리며 환상을 잘못 풀며 재판할 때에 실수하나니(28:7) b 모든 상에는 토한 것, 더러운 것이 가득하고 깨끗한 곳이 없도다(28:8) a 너희는 놀라고 놀라라 너희는 맹인이 되고 맹인이 되라 그들의 취함이 포도주로 말미암음이 아니며 그들의 비틀거림이 독주로 말미암음이 아니라 대저 여호와께서 깊이 잠들게 하는 영을 너희에게 부어주사 너희의 눈을 감기셨음이니 그가 선지자들과 너희의 지도자인 선견자들을 덮으셨음이라 그러므로 모든 계시가 너희에게는 봉한 책의 말처럼 되었으니...그러므로 내가 이 백성 중에 기이한 일 곧 기이하고 가장 기이한 일을 다시 행하리니 그들 중의 지혜자의 지혜가 없어지고 명철자의 총명이 가리워지리라(29:9–14)
A'''	a 그 파숫꾼들은 맹인이요 다 무지하며 벙어리 개라 능히 짖지 못하며 꿈꾸는 자요 누운 자요 잠자기를 좋아하는 자니(56:10) c 이 개들은 탐욕이 심하여 족한 줄을 알지 못하는 자요 그들은 몰각한 목자들이라 다 자기 길로 돌이키며 어디 있는 자이든지 자기 이만 도모하며 피차 이르기를 오라 내가 포도주를 가져오리라 우리가 독주를 잔뜩 먹자 내일도 오늘같이 또 크게 넘치리라 하느니라(56:11–12) b 무녀의 자식, 간음자와 음녀의 씨 너희는 가까이 오라(57:3)

첫 단락의 서두에 제시된 개념들, 곧 이스라엘의 죄와 관련된 언급들은 후속 단락의 서두에서 반복되고 있다. 그런데 자세히 관찰하면 이 반복은 단순한 반복이 아니다. 첫 단락의 초미에 보인 무지(a), 불순(不純)의 은유(b), 지도자의 타락(c)은 다음의 단락들에서 순서가 바뀌기도 하고 다른 개념들이 더해지기도 하고 제하여지기도 한다.

단락	죄와 관련된 주제들의 결합과 분리	주제들의 첨삭 및 결합 순서
A	무지/ 물 섞인 포도주/ 방백들의 뇌물을 사랑	a–b–c
A’	들 포도 맺은 포도원/ 무지+못 듣는 이+맹인/ 술취함+뇌물	b–a(+못 듣는 이+맹인)–c(+술취함)
A”	술취함/ 술취함+토한 것이 가득한 상/ 맹인+술취함+잠+무지	c–(술취함+)b–(맹인+술취함+잠+)a
A”’	맹인+무지+말 못하는 이+잠/이만 도모(뇌물?)+술취함/무녀의 자식	(맹인+)a(+말 못하는 이+잠) –c(+술취함)–b

여기에 제시된 몇 가지 죄와 관련된 주제들이 이사야서의 모든 죄들을 망라하는 것은 아니지만 흥미롭게도 이 주제들은 특정 위치에서 반복 출현되고 또 그러기에 마땅히 구조 이해의 단서를 제공하기에 함부로 취급되어서는 안 될 것이다.

만약 이러한 위치 설정이 이사야 선지자(혹은 편저자)의 의도적인 계산이었다면 이것은 책의 구조 이해뿐 아니라 책 전체의 통일성을 확증함에 있어서도 아주 중요한 요소가 된다. 여기에 보인 단어나 구절이 저기에 나타날 때 형태론적으로 약간의 변화가 있다고 해도 기본적으로 그것들의 의미가 일관성을 띤다면 그것은 의도적인 배치로 이해되

어야 할 것이다.

만약 위의 도표에서 이사야서의 A‴의 처음에 술취함이나 맹인 주제가 갑자기 사라지고 전혀 이질적인 주제가 나타난다면 누구든지 적어도 한번은 이 단락의 통일성이나 저작권을 의심하게 될 것이다. 즉 A‴를 다른 저자나 다른 편집자의 작품으로 돌리게 될 것이다. 그러나 위에서 보듯 이사야서의 특정 죄론의 주제들은 이전 것이 나중에 갑자기 사라져 버리는 것이 아니라 오히려 나중에 이렇게 혹은 저렇게 서로 결합되기까지 함으로 이전 단락을 쓴 사람이 나중 것도 썼다는 사실을 더욱 확증하게 한다.

A에서 이스라엘이 여호와를 알지 못하는 것 즉 이스라엘의 무지 주제는 A'에서 못 듣는 사람이나 맹인 모티프와 결합이 되고 A"에서는 술취함이나 잠 모티프와 결합되었고 A‴에서는 술취함이 빠지고 말 못하는 이에 대한 내용이 추가된다. 특히 A"에서는 이스라엘의 맹인됨과 술취함이 영적으로 설명된다. 즉, 그들의 맹인됨과 술취함은 하나님의 심판의 결과인 것이다. 하나님이 그들에게 깊이 잠들게 하는 영을 부으셨기에 그들은 영적인 맹인이 된 것이다. 그들이 하나님께서 주신 말씀을 읽어도 도무지 무슨 뜻인지 이해할 수 없게 된 것이다. 또 A에서 이스라엘의 순수치 못함은 물 섞인 포도주로, A'에서 들포도 맺은 포도원으로, A"에서 토한 것이 가득한 상(깨끗한 곳이 없음)으로, A‴에서는 무녀의 자식이나 간음자와 음녀의 씨라는 은유로 나타나고 있다. 이 모든 것들은 동일하게 이스라엘의 불순함을 나타내고 있다. 이사야는 전략적으로 각 단락의 서두에 이러한 죄와 관련된 주제들을 배치함으로 독자에게 그 부분이 큰 덩어리를 이루는 단락의 서두임을 시사하고 있다. 그리고 그 주제들에 얼마간의 변화를 줌으로 내용을 풍성하게 만

들고 있으며, 그러나 기본적으로 같은 의미의 주제들을 나타냄으로 그의 메시지를 강조하고 있는 것이다.

이러한 분석에 비추어 우리는 Conrad처럼 6-39장을 '옛 비전'으로 곧 '봉한 책'으로 보는 것이 적절한가 다시 물어보아야 한다. 맹인이나 못 듣는 이의 모티프는 6장 이하에서 처음 나타나는 것이 아니다. 이는 '무지' 주제를 말하며 이것은 이미 1장에 보인다는 것이다. 또한 Duhm처럼 40-55장과 56-66장의 신학이 1-39장의 신학과 다른 것으로 보아 세 책을 전혀 이질적인 것으로 조각내는 것이 합당한가를 다시 질문해 보지 않을 수 없다. 그리고 이와 관련된 Childs의 정경비평 곧 Duhm의 역사비평과 최종본문의 신학을 동시에 거머쥐려고 한 그의 방법론이 유지될 수 있는가를 우리는 진지하게 물어보아야 할 것이며, 또한 이러한 세 구분이 마치 공리인 것처럼 수용하여 이사야서의 편집과 신학을 논하는 현금의 수많은 학자들의 작업도 진지하게 의심해 보아야 할 것이다.

3.4 메시야 예언의 기술 방식

더불어서, 반드시 짚고 넘어가야 할 또 하나는 메시야 예언의 기술 방식이다. 위에서 언급한 이사야서의 네 주요 단락들에서 메시야는 먼저 '예시'되는데 이 예시는 여러 가지 방법으로 이루어진다. 이사야서의 편저자는 어떤 개념 (미슈파트, 쩨다카) 혹은 어떤 인물(처녀가 낳는 아들, 고레스, 이스라엘, 선지자 [이사야 자신]) 등을 말하다가 어느 대목에 가서는 신-인인 존재(곧 다윗의 자손으로 오시되 영존하시는 아버지-전능하신 하나님-평강의 왕이신 분으로서 이스라엘과 열방의 남은 자를 구원하실 분)를 제시한다. 이는 먼저 '그림자'(shadow)에 해당하는 인물을 말하다가 '실체'(reality)를

말하는 것과도 같고, '예표'에 해당하는 인물을 말하다가 그 '예표와 대응되는 대상'(antitype)을 말하는 것과도 같고, '부분' (part. 어떤 주체의 부분적 속성 같은 것)을 말하다가 '전체/총체'(entirety)말하는 방식과도 같다. 그런데, 이 존재는 단락의 처음에 오지 않고 심판과 구원을 언급하는 곳에서 나타나는데 곧 단락의 중후반부의 일정한 위치에 나타난다. 다시 말해, 이사야서의 주요 단락들의 처음에는 (그리고 물론 두루두루에는) 언약주 여호와 곧 성부 하나님이 전면에 드러나며 메시야는 중후반부에 미래에 나타날 분으로 성부의 의의 시행에 따라 나타날 분(성부에 비하면 아주 지엽적으로 나타남; 성부보다 열등하다는 것이 결코 아님; 다만 우선적 캐릭터로 나타나지 않는다는 의미임)으로 제시된다. 위에서 언급한 것을 다시 강조한다면, 메시야 예언의 일정한 배열로 볼 때 이사야서의 최종본문의 편저자는 그 예언이 지시하는 실체가 어떤 분인지를 이미 알고 있었다는 것이 틀림없다는 것이다. 그는 하나님의 구원사(심판과 구원)에 있어 그 메시야가 차지하는 신학적 비중을 이해하고 있었던 것이 틀림없다. 이 메시야 예언들은 결코 과거의 어떤 인물이나 사상을 재해석해서 본문에 가미된 것들로 볼 수 없다는 것이다.

한편, 이 메시야가 신약에서는(마태와 누가만을 다루기로 함) 구약과는 달리 각 단락의 서두에 우위를 점하는 캐릭터로 나타나는 것은 흥미롭다(이때 성부는 성자의 '아버지'로서 지엽적으로 그리고 배경 속에서 나타나심)는 것이다. 이는 이제 구약 (이사야서)에 예언된 성부의 구원이 성자를 통하여 신약시대에는 성취되기 때문이다. 우리는 이제 이 신약 책들의 구조적 특성과 그 구조에서 메시야의 위치를 구체적으로 살펴보아야 할 것이다.

4. 마태와 누가의 구조 속의 메시야

본고는 마태와 누가의 구조에 대한 학자들의 언급을 자세히 소개하지 않는다.[46] 지면이 허락하지 않을뿐더러 이것이 본고의 목적도 아니기 때문이다. 필자는 다만 스스로 분석한, 문학적(주제적), 신학적 요소들을 통한 마태와 누가의 구조를 간단히 제시하고 그 구조의 어디에 메시야가 위치하며, 그 메시야의 정체는 이사야서에서 예언된 메시야와 일치하는가를 보려 한다. 이는 구약과 신약의 문학적, 신학적 통일성과 연관 있는 연구인데, 본고에서 보다 적은 지면을 차지하게 되나 결코 덜 중요하다고 볼 수는 없다.

4.1 마태복음의 구조와 메시야

주제를 따라 보면 마태복음은 1-7장; 8-13장; 14장-20:29; 20:30-26:5; 26:6-28장으로 나누어진다. 각 단락의 처음은 예수님이 누구신가(identity; person)가 나타난다. 첫 단락(1-7장)의 시작에 나타나는 것은 예수 그 메시야의 족보인데 '다윗의 자손'이라고 나오고, 이사야서의 예언의 성취로서 성령에 의한 처녀 잉태를 우리에게 보도한다. 이 분은 아버지께서 함께 하시는 분('임마누엘')이시다. 이 분의 이름을 '예수'라 함은 '이 분이 자기 백성을 그들의 죄에서 구원하실 분'이시기 때문이다. 이 분은 '한 다스리는 자'이시며 '이스라엘의 목자'이시며(미가 예언

---

46 복음서들의 구조에 대한 기본 설명과 소개는, D. A. Carson, Douglas J. Moo and Leon Morris, *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Apollos, 1992); Merrill C. Tenny, *New Testament Survey,* rev. Walter M. Dunnett (Eerdmans: Inter-Varsity Press, 1985); Robert H. Gundry, *A Survey of the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1981); 조병수, *신약성경 총론* (수원: 합동신학대학원출판부, 2006); 김득중, *신약성서개론* (서울: 컨콜디아사, 2015); 데이비드 A. 드실바, *신약개론,* 김경식 옮김 (서울: CLC, 2013) 등을 보라.

의 성취), 동방박사들의 증언에 따르면 이 분은 '유대인의 왕'이시다. 세례/침례 시 아버지의 증언을 따르면 이분은 아버지의 '사랑하는 아들'이시다.

둘째 단락(8-13장), 셋째 단락(14:1-20:29), 넷째 단락(20:30-26:5), 다섯째 단락(26:6-28장)은 공히 예수님이 이적을 일으키시는 사건이든지 아니면 다른 사건이든지 간에 예수님이 누구신가가 언급된다. 주로 예수님은 '주' 혹은 '다윗의 자손'이라고 불리운다. 하나님의 기름부음 받았던 다윗 왕의 자손이신 예수님 또한 기름부음 받으신 분(곧 그리스도)인데 이는 다윗에게 하신 언약(삼하 7장; 역대상 17장)을 따라서 이땅에 오신 분(다윗의 자손)이심을 가리킨다. 그런데 다윗은 자기 자손인 이 사람을 하대하지 않고 '주'라고 불렀다(시 110:1; 마 22:41-46; 막 12:35-37; 눅 20:41-44). 다윗이 시편에서 '주'를 부를 때, 그 주는 여호와 하나님과 동의어이다. 흥미로운 것은 마태복음의 각 단락에서 '다윗의 자손'이라는 명칭이 나옴과 동시에 혹은 그 명칭이 나온 다음에는 꼭 '주' 아니면 '하나님의 아들'이라는 명칭이 나온다는 것이다(한편, 예수님이 자기 자신을 표현하실 때에는 '사람의 아들'이라고 하심). 이것을 압축된 표현으로 정리한다면 예수님은 곧 '다윗의 자손-하나님(의 아들)'이시라는 것인데, 이것은 사도 바울이 예수님을 이해한 것과 꼭 같다(자유주의 학자들은 롬 1:3, 4를 초대교회의 짧은 신앙고백이라 하고 이것을 바울 사도가 가져와서 자기 편지에 넣었다고 하지만 구약을 제대로 이해한 [유대인] 성도라면 사실 이런 고백은 누구나 할 수 있는 것이다. 사도 바울이 성령충만한 '사도'로서 하나님의 계시를 따라 이 기본적인 고백을 못했을 리가 없고, 구약에 정통한 그가 초대교회에 유포된 신앙고백을 가져와서 자기 편지의 내용 중 일부로 사용했을 가능성은 희박하다).

이러한 예수님의 '신-인'으로서의 정체가 나온 다음에는 제자들 관

런 내용(그들을 부르시고, 파송하시고, 데리고 다니시면서 가르치시는 내용)이 나오고, 한편으로는 바리새인과 서기관들과의 논쟁들이 나온 다음 마지막에는 어김없이 제자들에게 주신 긴 종말론적 강화가 나온다. 이 강화의 특징을 보면, 예수님이 구약의 토라(율법)와 네비임(선지자들)과 케투빔(시편과 잠언 등, 특히 지혜)을 완성하시는 분으로 나타난다. 환언하면, 예수님의 가르침은 모세의 토라보다 크다.[47] 예수님은 솔로몬이 지은 성전보다 크시다. 예수님은 요나(선지자)보다 크시다.[48] 그리고 예수님은 솔로몬(지혜자)보다 크시다.[49] 이스라엘 역사상의 다윗이 모세의 토라를 사랑했고(시 18:20-31=삼하 22:21-32; 19:7-14), 하나님의 집을 사모했고(시 84:2; 대상 22:1-5), 그 자신이 선지자(삼하 23:1-7; 행 2:30-31)였으며 또한 지혜자(삼상 18:14, 15, 30)였는데 이는 신-인이신 다윗의 아들(자손)이 모세의 토라를 완성하시고(마 5:17), 가르치시는(해석하시는) 분이시요(마 5:21 이하), 성전보다 크신 분이시요, 참 선지자시요, 최상의 지혜자(참. 마 7:24; 11:19; 13:3 이하; 25:1-13)이심에 비하면 사실 아무 것도 아닌 것이다.

이러한 마태복음 전체 구조의 이해에 있어 세 가지 보탤 것은 첫째로 이 복음서를 1-13장과 14-28장, 크게 두 부분으로 볼 수 있다는 것

---

47 예를 들어 예수님은 구약의 동해보복법이 아닌 원수를 사랑하라고 가르치신다(첫 단락); 안식일의 참 의미를 가르치신다(둘째 단락); 이혼에 대해 가르치신다(셋째 단락); 가장 큰 계명을 가르치신다(넷째 단락); 원수를 사랑하라는 가르침을 실천하시고(대제사장의 종의 귀 사건), 제자들에게 당신이 분부하신 것을 가르쳐 지키게 하라고 명하신다(다섯째 단락).

48 예를 들어 예수님은 천국(혹은 영생)과 지옥불(풀무불, 지옥의 판결, 영벌, 영영한 불 등으로도 표현)에 대하여 모든 선지자들보다 분명히 가르치시며 자기 자신 곧 인자가 다시 오실 것을 가르치신다; 선지자들은 삶으로 말씀으로 예수님을 예시(요나, 침례/세례 요한 등)한데 불과했으나 예수님은 그 예시의 실체로 오셔서 선지자로 말씀을 전하시고 선지자로 이적을 행하시고 선지자로 핍박을 받으셨다.

49 예를 들어 예수님의 말씀을 듣고 행하는 자는 '지혜로운 자'라고 하심으로 예수님이 지혜자이심을 나타내신다(첫 단락); 비유(구약의 '마샬=빗댄 지혜 말씀')를 말씀하심으로 지혜자이심을 보여주시고(첫째–넷째 단락 특히 말미), 세리와 죄인의 친구로서 지혜롭게 행하심으로 그들을 구원으로 이끄신다(둘째 단락); 슬기로운 다섯 처녀 비유에서 지혜자이심을 보여주신다(넷째 단락).

이다. 1장의 헤롯 대왕의 영아 살해는 14장의 분봉왕 헤롯의 세례/침례 요한 살해와 병행을 이룬다. 세례/침례 시의 성부의 증언과 변화산에서의 성부의 증언도 병행을 이룬다. 둘째로, 마지막 단락인 26:6-28장은 앞에서 예시되던 죽으심과 부활이 성취되는 장이다. 셋째로, '임마누엘', '갈릴리' 주제가 처음과 마지막에 나타나 수미쌍관을 이룬다는 것이다.

이러한 마태복음의 구조에 나타나는 예수상은 이사야서에 나타난 메시야상과 정확하게 일치한다. 이사야서는 각 단락의 첫부분에 언약주 여호와의 정체와 언약 백성 이스라엘의 죄가 나타나고 그 다음에 심판과 구원이 나오는데 메시야 예언은 이렇게 심판과 구원이 나타나는 중후반부에 나왔었다. 맨 마지막에는 종말적 우주적 여호와의 심판과 구원이 자리한다. 이제 이 예언된 메시야는 마태복음에서는 각 단락의 처음에 오는데 그는 처녀 마리아에게 성령으로 잉태되신 분이셨다(사 7:14; 마 1:22). 또한 그는 다윗의 자손인 동시에 주(하나님의 아들)이시다(사 9:6-7;, 11:1;, 55:3 등과 마태복음의 네 단락의 처음 부분, 마지막 단락의 26:63, 64). 마태복음에서는 이사야서와는 달리 각 단락의 맨처음에 언약주 여호와 곧 성부가 아니라 그 성부가 보내신 성자에게 초점이 맞추어진다. 이 성자는 하나님의 아들이신데 이 아들이 하나님을 아버지라 부르는 가운데 성부가 표현되는데 이 성부는 기독론의 배경에 나타난다고 하겠다(그렇다고 성부가 성자보다 덜 중요하다는 것이 아니라 구원사적 측면에서 성자의 정체가 각 단락의 처음에, 전면에 놓이는 것이다). 그 다음에 오는 것이 제자와 그에 대립적으로 등장하는 바리새인과 서기관들이다. 이는 이사야서로 보면 남은 자와 하나님을 알지 못하는 백성(맹인과 듣지 못하는 이)의 대립에 견줄 수 있다. 종말론의 위치는 마태나 이사야나 공

히 각 단락의 마지막을 차지한다. 마태복음 두 번째 단락(8-13장)의 중후반부에 이사야의 메시야 예언 인용(마 12:18-21; 사 42:1-4)이 있는데 이는 각 단락의 처음 나타나는 것(메시야의 정체)과는 달리 이방인 관련 사항이기 때문에 그렇다고 볼 수 있다. 왜냐하면 마태복음의 1차적 포커스는 유대인이지만 이 유대인(특히 바리새인과 서기관들)이 예수님을 배척하였기에 구원의 빛이 이방인에게 비춰짐이 사실 더 중요한 포커스로 나오기 때문이다. 다시 말해, 마 12:18-21은 예수님의 정체를 언급하기는 하지만, 유대인이 아닌 동방박사들(곧 이방인들)이 아기 예수를 경배한 사실, 가버나움의 한 '백부장'의 믿음 언급, '이방'의 갈릴리에 대한 언급, 11제자가 '갈릴리'의 주님이 명하시던 산에서 주님을 경배함 등과 같이 마태복음의 여기 저기에 나타나는 이방인의 구원과 관련되는 사실이기에 이사야서의 메시야 인용은 분명하나 이 경우는 단락의 처음에 오지는 않은 것이다.

4.2 누가복음의 구조와 메시야

누가복음은 먼저 1-2장까지 한 단락으로 나눌 수 있다. 이 서론적인 장들에는 침례(세례) 요한 잉태 예고와 예수님 잉태 예고, 침례(세례) 요한 출생과 예수님 출생이 교대적으로 나타나는 가운데 앞으로 누가복음 전체에서 전개될 기본적인 주제들이 나타난다. 사실 3장에도 침례(세례) 요한의 설교와 이어지는 예수님의 설교가 교대적으로 나타나기에 3장을 1-2장과 한 군데 묶을 수 있지만 그렇게 묶을 수 없는 이유가 있다. 왜냐하면 3:1-22은 요한의 설교와 그의 옥에 갇힘, 그의 예수님에 대한 침례(세례) 베풂 등이 나오다가 이 부분 다음부터는 예수의 사역의 전개를 위해서 족보로부터 다시 시작하고 있기 때문이다. 요

한의 사역과 예수의 사역을 아무 구분 없이 1-2장에 하던 것처럼 그저 교대적으로 이어가고자 했다면 왜 굳이 족보로 두 사이를 띄워 놓았겠는가를 우리는 생각해 보아야 한다. 이는, 앞에서 서술해 오던 방식을 잠시 중단하고 앞으로 올 내용을 보다 확장적으로 언급하기 위해 내러티브가 취하는 서술 방식으로 보인다. 즉, 요한 관련 내용을 잠시 중단하고 족보를 넣은 후에 예수 관련 내용을 더 자세히 기록하는 방식인데 사실 이는 창세기와 출애굽기에도 많이 보이는 서술 방식이다.

이로써 우리가 처리할 수 있는 것은 1-2장을 하나로 일단 묶고 3-24장까지가 큰 그림으로 보아 요한의 사역 vs 예수님의 사역으로 대별한 전개로 이해할 수 있다는 것이다. 여기서 예수님의 사역을 확장적으로 언급하기 위해 먼저 족보를 넣음으로 앞으로의 '긴 호흡'의 준비를 하고 있는 것으로 볼 수 있다는 것이다.

그러면, 1-2장의 두 인물에 대한 교대적 배치를 통해 우리에게 제시하는 주요 주제들은 무엇인가. 이를 상고하는 것은 중요한데 왜냐하면 이것이 앞으로의 내용들의 배치 이해의 초석이 되기 때문이다. 즉, 1-2장의 주요 주제들이, 앞으로 전개될 내용들에 대한 주제적 구조 분석의 주요 요소들이 된다는 것이다.

1-2장에 나타나는 주제들은 첫째, 말씀 주제다. 누가는 먼저 복음 기록자들을 '목격자'나 '말씀의 일꾼'(눅 1:2. "ὑπηρέται τοῦ λόγου")[50]이라고 언급한다. 여기서 '말씀의 일꾼'이란 표현은 누가복음 전체 서술에 중요성을 부여하는 듯하다. 누가는 이 말을 함으로써 벌써 자신과 그 하고 있는 일에 특별한 의미를 부여하는 것이 아닌가. 누가는 이 표현을 통해 하나님이 그분의 말씀을 위해 세우신 자로 자신을 알리는 듯하다.

50 NSAB; NRSV; NIV는 "servants of the word"로, NKJV는 "ministers of the word"로 번역하였다.

사가랴의 간구에 대한 하나님의 응답으로 침례(세례) 요한이 탄생할 것을 천사가 말씀으로 전달하였을 때 사가랴는 믿지 않았다. 여기서 하나님 말씀(및 그것을 믿음) 주제가 먼저 나타난다. 가브리엘의 마리아에 대한 수태고지의 말씀에서는 예수님을 큰 자, 지극히 높으신 이의 아들, 다윗의 위에 앉으셔서 야곱의 집에 왕 노릇할 분으로 소개한다. 그 분에게 성령이 임하시고 능력이 덮는다는 말씀 등등, 이 모든 것이 '말씀' 주제에 연결된 중요한 주제들이다. 하나님의 말씀은 능치 못하심이 없다. 마리아는 말씀대로 내게 이루어지이다고 말한다. 말씀을 믿은 여자 마리아는 복이 있다. 하나님의 긍휼, 이스라엘을 긍휼히 여기심, 교만한 자들을 흩으심 등의 중요한 주제들이 마리아의 노래에 나타나는데 이 노래는 단순한 찬가가 아니라 이미 '예언'이며, 이 말씀 주제에 이어져 있다. 마리아의 기도-노래는 한나의 기도와 내용상 유사한데 사무엘서를 생각나게 한다. 그리고 하나님의 말씀의 능력과 성취는 예레미야서(예레미야서의 앞 단락에 예언된 것이 뒷 단락들에서 성취)를 특히 생각나게 한다.

천사가 전한 말씀은 '하나님의 말씀'이기 때문에 권위가 있고 그 '말씀'을 믿지 않은 사가랴는 징계를 받으나 그 '말씀'을 믿은 마리아는 복된 자로 세움 받는 것이다. 이 말씀은 천사가 전했든, 아들 예수님이 전하셨든 그대로 이루어진다. 여기서 우리는 두 가지 중요한 사실을 생각할 수 있다. 첫째는 마태가 바로 예수께서 메시야라는 사실을 증거하기 위해 구약의 여러 예언들을 인용하는 것과는 달리, 이 예수님이 하나님의 아들로서 구약의 법과 지혜와 예언들의 본질이심을 보여주는 것과는 달리, 누가복음은 예수님이 '복음=말씀'을 전하시는 주체이시며, 그 말씀이 예수님의 인성을 일부러 부각시키는 누가에 의해서 기

도하시고 그 기도 속에서 성령의 충만을 받으시고 아버지께 순종하는 아들에게서 나와 그 말씀이 지시하는 것이 현실 세계 속에서 실제적으로 성취됨을 강조한다는 것이다. 둘째로, 누가가 말하는 "복 있는 자"는 바로 이 말씀의 능력 곧 무엇이든 그 지시하는 것을 못 이루실 것이 없는 말씀의 실재 속에 세워진 나라 안에 있는 자의 복을 말한다. 마리아가 후세의 사람들이 자기를 복 있는 자라 할 것이라는 말은[51] 모든 것을 가능케 하시는 이 말씀을 받아들였기 때문이다.[52] 누가가 누가복음 전편에 걸쳐 복 있는 자라고 할 때 그는 이 말씀의 지시하는 내용의 일부로 들어간 자가 말씀하시는 하나님 혹은 하나님의 아들과의 관계성 속에 서 있게 되고 그러기 때문에 하나님을 찬양하는 의미에서 복 있는 자라고 한다는 것이다. 적어도 이 점에서는 마리아는 특별한 존재로 여겨질 수 없다. 우리가 한 성도로서 그녀의 믿음을 본 받는 것은 옳으나, 그리스도의 말씀을 진실로 따르는 한 사람 한 사람이 사실은 마리아와 같이 능력있는 하나님 혹은 그 아들의 말씀이 지시하는 내용에 참여하여 서 있으므로 교회는 이미 마리아와 꼭 같이 복 있는 자들이기 때문이다.

예수님은 말씀(복음)을 전하시는 분이고 이 말씀의 지시 대상이 되어 이 말씀의 터치를 받는 사람들은 회개와 죄 사함의 은혜에 들어가게 된다. 누가가 이사야서 61장을 가지고 복음 사역의 첫 걸음을 떼시는 예수 그리스도를 보여줄 때(마태와는 이점에서 구약 인용 취지가 다르다) 이분은 말씀을 직접 입으로 발하시는 분이시다.[53] 천사들과 선지자들

51 눅 1:48 "...보라 이제 후로는 만세에 나를 복이 있다 일컬으리로다."

52 참. 눅 1:45의 엘리사벳의 말, "주께서 하신 말씀이 반드시 이루어지리라고 믿은 그 여자에게 복이 있도다."

53 누가복음의 끝 부분에서 특별히 부활하신 예수님은 성경(모세의 율법과 선지자의 글과 시편)에 자신을 가리켜 기록된 모든 것을 "자세히 설명하시는"(24:27 "διερμήνευσεν". KJV "expounded"; INT

은 대언하나 이분은 그의 인성 속에서 아버지와의 특별한 관계 속에서 기도하시고 성령이 충만하여 발하는 그의 말씀마다 지시 내용을 현실화시키시는 분이시다. 이것이 누가가 제시하는 예수 메시야의 초상의 특별-독특한 점이다. 예수 메시야는 이런 독특하고 특별한 측면에서의 선지자-사자이시다. 예수님은 요한에게 가난한 자에게 복음이 전파된다고 말하라고 요한의 제자들에게 말씀하신다(눅 7:22; 사 61:1). 이 말씀은 불쌍한 자에게 발하여짐으로 그를 고치시고, 회개시키시고, 죄사함 받게 하시고, 살리신다. 누가복음 초두에서는 이 말씀으로 사람들을 구원하시는 분을 하나의 명사(1:47; 2:11. σωτήρ)로 제시하는데 이는 다시 차후의 매 병행단락 초두에서 아주 뚜렷하게 실제로 구원하시는 예수 메시야(사 11:3-5; 42:7; 45:13; 49:6; 53:11; 59:20; 61:1-3에서의 메시야의 구원사역과 비교됨)의 사역을 통해 구체화된다. 그런데 이 말씀은 아버지께 순종하시는 아들에게서 발하여지기 때문에 말씀이 현실화될 때 사람들은 하나님께 영광과 찬양을 드리게 되고 아들 자신도 자신이 아니라 아버지께 영광과 찬양을 드리게 된다. 누가복음에서는 이 찬양이 또하나의 예언이 되는데 이는 다윗이 노래한 것이 예언이 되는 것과 같다(다윗이 "이 노래의 말씀"으로 여호와께 아뢰어. 삼하 22:1. "דברי השירה הזאת";

"interpreted") 분이시요, 또한 "그들의(제자들의) 마음을 열어 깨닫게 하시는"(24:45 "διήνοιξεν αὐτῶν τὸν νοῦν τοῦ συνιέναι τὰς γραφάς". NASB "He opened their minds to understand the Scriptures") 분으로 보도된다. 따라서 누가복음의 예수님은 말씀을 발하셔서 그 말씀의 내용을 현실화시키시는 분이실 뿐만 아니라 이미 선지자들을 통해 발하여진 구약의 하나님 말씀의 최고의 강해자(해설자 혹은 해석자)이시자, 계시 "수납"과 계시 "의미 이해"를 동시에 가능케 하시는 원인자이시다. 이러한 예수님의 사역 곧 우리 마음을 여시어 말씀([구약]성경)에 대하여 말씀(설명)하시고 그 말씀의 의미를 이해케 하시는 사역은 성령의 사역에 비견된다(요 14:26). 본고의 논의와 관련하여 말한다면, 이러한 예수님 혹은 "진리의 성령"의 내적 가이드(요 16:13. "ὁδηγήσει ὑμᾶς εἰς τὴν ἀλήθειαν πᾶσαν")를 받지 못한 사람은 이사야서의 메시야 예언들을 인정하는 것이 원천적으로 불가능할 뿐 아니라 그 예언들이 신약에 정확하게 이루어진 사실도 받아들이는 것이 사실상 불가능하다. 요컨대, 누가복음에서 말씀과 관련하여 예수님을 언급한다면, 예수님은 말씀하시고 그 말씀이 지시하는 것을 현실화시키시는 분일 뿐만 아니라, 당신이 원하시는 자에게만(배타적으로) 당신의 말씀(당신의 정체와 구원의 역사)을 알려주시고 이루어지게 하시는 분이시다.

시 22:1에서 동일하게 제시됨). 이것이 누가의 예수 메시야의 초상이다. 이 예수 메시야는 아주 많은 말씀들을(!) 바리새인들에게, 다른 한편으로는 제자들을 향해 하신다. 그리고 이러한 많은 말씀들 곧 여러 가르치심과 종말론을 포함하는 말씀들이 놓이는 곳이 큰 단락들을 마무리하는 곳이다. 큰 단락이 마무리되기까지 이 말씀들은 여러 임시적 마무리 단계들을 거친다.[54]

둘째, 그 다음으로 엘리사벳이 아들을 낳았을 때 사가랴의 찬송 속에 나타나는 것은 '죄 사함으로 말미암는 구원'이라는 주제이다. 이것은 3장에 가서 세례 요한이 설교를 할 때 나타나는 내용과 연결되는데 죄 사함을 얻게 하는 회개의 세례의 전파이다. 물론 이 요한 관련 내용은 예수님의 사역과 비교할 때, 둘은 같은 죄사함이지만 그분의 사역 속에서 예수님은 죄 사하시는 주체이시며 또한 회개하는 죄인에게 구원을 선포하시는(말씀하시는) 분이시고 성령을 주시는 분이시다. 이런 점에서 세례 요한과 예수님의 사역 사이에는 차이가 있다. 특히 죄 사함을 얻게 하는 회개 주제는 누가복음 끝 부분에도 나타난다. 마태복음의 지상 명령이나 요한복음, 마가복음의 지상 명령과 다른 점은 '죄 사함을 얻게 하는 회개'라는 표현이다.

셋째는, 시므온의 찬송을 통해 나타나는 내용 중 눈에 띄는 것 하나

---

54 이러한 누가복음의 '말씀' 주제의 중요성은 사도행전에서 그대로 이어진다. 그리고 이것이 눅–행의 한 연속성이다. 그러나 누가복음과 달리 사도행전에서는 예수의 죽으심과 부활의 말씀(케리그마=복음)이 사도들의 입에서 발하여짐으로 이 말씀은 현실화된다. 여기서 사도들의 권위가 자리매김되며 오늘날 말씀의 일꾼들 곧 일반적으로 설교자들이 비록 사도들과는 권위가 다르나 이 말씀을 발하는 사역 속에서 권위를 갖는다. 이것은 신학자들의 글(혹은 말)에도 적용해 말할 수 있을 것이다. 그러므로 오늘날 설교자와 신학자가 아버지 안에서 아들이 지정하신 누가와 사역형태는 다르지만 내용에서는 동일선상에 있는 '말씀의 일꾼'이 아니라면 또 인성 속의 죄성과 연약성 속에서 기도하여 성령충만 받는 자가 아니라면 그는 말씀의 일꾼임을 속히 포기해야 할 것이다. 왜냐하면 그가 전하는 말이나 그가 쓰는 글은 현실 속에서 하나님의 열매로 나타나지 않을 것이기 때문이다. 오히려 그는 하나님의 포도원을 허는 자로 역할함으로 하나님의 엄위하신 심판을 무서운 마음으로 기다리는 자(히 10:27)가 될 것이다.

는 이스라엘과 이방 중에 '이방'이 먼저 언급된다는 것이다. 곧 '이방' 주제다. 예수님은 이방을 비추는 빛, 이스라엘의 영광이라고 한다(이것이 이사야서의 인용인데 누가는 고의로 이스라엘과 이방의 순서를 뒤집음[55]). 이방인의 구원 주제는 이스라엘의 완악과 연결되어 있는데, 이 주제는 각 단락 초두에 옴으로, 누가복음의 단락 구분에 중요한 역할을 한다!

넷째는, 엘리사벳과 마리아, 그리고 아기들의 탄생에서 여자들과 어린 아기들, 아이들 등의 주제가 서론에 보인다는 것이다. 수태고지 내러티브에 있어 마태는 요셉에게 누가는 마리아에게 초점을 맞춘다. 또한 누가는 열두 제자와 칠십 명의 제자들뿐만 아니라 복음 사역에 수종든 여자들에 대해서도 비교적 자세히 언급하고 있다. "예루살렘의 딸들아, 너희 자녀를 위해 울라"(눅 23:28)는 내용 등등도 이 주제와 관련되어 있다.

다섯째는, 율법과 성전에 대한 긍정적 언급들이다. 예수님의 할례(2:21), 예수님 12살 때 성전에 올라가심(눅 2:41-52), 성전에서 기도하던 시므온과 안나(2:38), 예수님 승천 후에 제자들이 성전에 모여 늘 찬송함(24:53) 등은 이를 증거한다. 문둥병 걸린 자들을 제사장에게 보이라는 언급(17:14) 등도 그러하다.

여섯째는, 부와 가난 주제인데, 누가는 부자와 가난한 자에 대해 강조한다. 예수님 탄생 시에 비둘기 둘로 제사 드림, 삭개오 이야기, 가난한 자가 복이 있다는 말씀, 바리새인들은 돈을 좋아한다는 표현, 부자

---

55 사 42:6 나 여호와가 의로 너를 불렀은즉 내가 네 손을 잡아 너를 보호하며 너를 세워 백성의 언약(LXX. διαθήκην γένους)과 이방의 빛(LXX. φῶς ἐθνῶν)이 되게 하리니; 49:6 그가 이르시되 네가 나의 종이 되어 야곱의 지파들을 일으키며 이스라엘 중에 보전된 자를 돌아오게 할 것은 매우 쉬운 일이라 내가 또 너를 이방의 빛으로 삼아 나의 구원을 베풀어서 땅 끝까지 이르게 하리라; 눅 2:32 이방을 비추는 빛이요 주의(원문은 "당신의") 백성 이스라엘의 영광이니이다 하니 (Westcott and Hort/[NA27 and UBS4 variants: φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν καὶ δόξαν λαοῦ σου Ἰσραήλ.)

와 나사로 이야기, 성전을 호화찬란하게 치장함 등은 모두 누가복음에서 강조되는 주제들이다. 제자가 되기 위한 조건도 모든 것을 버리는 것이다. 목숨을 잃는 것이다. 누가 속의 예수님은 열두 제자와 칠십 명의제자들도 배낭이나 두 벌 옷이나 양식이나 돈을 가지지 말라고 경계하신다.

일곱째는, 하나님의 은혜, 은혜로운 말씀, 성령의 기쁨 등의 주제다. 이는 위에서 말씀 주제와 관련하여 언급하였다.

여덟째는, 기도 주제다. 예수님은 끊임없이 기도하시는 분이시고, 기도할 때 성령이 주어지고, 기도에 대한 여러 가지 비유들이 포함된 복음서가 누가복음인데 이 기도 주제가 벌써 1-2장에 강조된다. 예수님은 아버지께 기도함으로 성령충만 받아 일하시는 분이다. 기도는 인성의 연약성 속에 있으신 예수님의 모습을 강조한다. 이 점에서 다윗의 자손=왕이심을 강조하는 마태나, 하나님 아버지와 동등하신 아들이심을 강조하는 요한이나, 기적과(전사 혹은) 영웅의 모습을 강조하는 마가와 비교할 때 누가는 차이를 나타낸다 하겠다.

이렇게 누가복음 전체의 중요 주제들이 1-2장에 모여 있고, 이 주제들이 누가복음의 3-6장에 나타나기에 3-6장을 다시 7-24장에 대한 서론으로 볼 수 있다는 것이다. 7-24장은 다시 7장-17:10과 17:11-24장으로 나눌 수 있는데 이 두 단락도 서로 주제적 병행을 이루기 때문이다. 편의상 이것을 아래와 같이 도표로 제시할 수 있을 것이다. 3-6장은 "가버나움"이 눈에 띄는 장소이며 7장의 처음에는 "가버나움으로 들어가신다"는 것이 나오며, 7장-17:10은 "예루살렘으로 올라가기로 굳게 결심"하시는 대목이 눈에 띄는데 17:11은 "예루살렘으로 가실 때"라는 말로 시작한다.

A 3–6장	A' 7–24장	
	a 7장–17:10	a" 17:11–24장
침례(세례) 요한 언급a 죄 사함을 얻게 하는 회개의 세례 전파b 예수님 말씀으로 마귀 물리치심c 가난한 자d, 포로된 자에게 복음 전파 (갈릴리 회당에서, 다른 마을들, 두로 시돈에서, 예루살렘 등지에서) ***가버나움 회당*** 이방인 구원 주제f (사렙다 과부, 나아만) 베드로 말씀에 의지하여 그물을 내림c 베드로 죄인임을 회개b 하루는 가르치실 때…i 레위 부르심. 죄인을 불러 회개시키러 오셨음b 신랑을 빼앗긴다는 주제c 안식일 이삭을 잘라 먹음g 안식일 오른편 손마른 자를 고치심. 분기가 가득g 12 사도h, 말씀듣고c 병고침 가난한 자d 자비하라e 제자가 선생보다 높지 못함i 말씀을 듣고 행하는 자 복c (이 단락의 초두에 나오는 예수님의 초상 곧 가난한 자, 이방인에게 복음=말씀을 전하시고 그 말씀대로 이루어지는 모습에 유의하라; 이 단락의 후미로 갈수록 가르치심, 특히 종말론 관련 가르치심이 많아짐)	***가버나움으로 들어가심*** 백부장 믿음 (이방인f) 말씀만 하옵소서c 나인성 과부d 긍휼e, 말씀으로 독자 살리심 c 요한이 제자들을 보냄a 죄인인 한 여자, 향유b 12제자h, 여자들– 12제자 파송h 베드로, 신앙고백, 십자가 부활 예고 변화산, 십자가 부활 예고 **<u>예루살렘으로 올라가기로 굳게 결심</u>** 70제자h 하루는 호수 저편으로…i 하나님 말씀 듣고 지키는 자가 복 (11:24ff)c 안식일 한 회당, 18년 동안 귀신 들려 앓음…g 안식일에 고창병…g 사람 중에 높임i 부자와 나사로d 회개 주제b 회개하면 용서b 무익한 종 등h (이 단락의 초두에 나오는 예수님의 초상 곧 가난한 자, 이방인에게 복음=말씀을 전하시고 그 말씀대로 이루어지는 모습에 유의하라; 이 단락의 후미로 갈수록 가르치심, 특히 종말론 관련 가르치심이 많아짐)	**<u>예루살렘으로 가실 때</u>** (사마리아와 갈릴리 사이로) 문둥병자 10명 중 이방인 1명f 하나님께 영광 여리고 한 소경d, 불쌍히 여기심e, 말씀으로c 삭개오 죄인의 집b 20:1 하루는 성전에서 가르치심i 요한의 세례가 하늘?a 회당의 상좌g 가난한 과부d 두 렙돈 성전의 미석 꾸민 것d 누가크냐i 베드로 회개b 죄가 없도다, 죄를 찾지 못하고 십자가 부활 성취c 말씀 기억.ch 선지자들의 말한 것을 더디 믿는 자들, 모든 성경 설명, 성경을 깨닫게c, 죄 사함을 얻게 하는 회개가 모든 족속에게bf…위로부터 능력, 늘 성전에 있어 하나님을 찬양 (이 단락의 초두에 나오는 예수님의 초상 곧 가난한 자, 이방인에게 복음=말씀을 전하시고 그 말씀대로 이루어지는 모습에 유의하라; 이 마지막 단락의 후미도 예수님은 말씀하시는 분으로 나타남, 성경을 가르치시고, 죄 사함을 얻게 하는 회개가 모든 족속에게 전파될 종말론적 사건을 예언적으로 말씀하심)

이러한 구조 속에서 보면 누가가 그리는 메시야의 정체는 각 단락의 처음에서 발견된다. 여섯 가지가 정확하게 이사야의 메시야와 누가의

메시야 사이에 일치한다. 첫째로, 이사야는 메시야를 성령의 기름부음을 받아서 복음=말씀을 전하는 자로 그리는데(사 61:1, 11:2 "그의 위에 여호와의 영 곧 지혜와 총명의 영이요 모략과 재능의 영이요 지식과 여호와를 경외하는 영이 강림하시리니") 그는 슬퍼하는 자에게 기쁨과 찬송을 주시는 분이시다(사 61:2). 이 초상은 누가복음의 곳곳에서 그대로 실현된다. 누가복음에서 예수님은 성령의 충만함을 입어(눅 4:1), 은혜로운 말(4:22)을 하신 분이신데, 이 복음을 받은 자들 마다 크게 기뻐하였고(24:52), 하나님을 찬송하였다(24:53). 이는 사도행전에 사도들의 복음=말씀 전파로 동일하게 이루어진다. 둘째로, 이 메시야를 이사야는 '다윗'(사 55:3)이라고 소개하며[56] 하나님이 이 다윗을 통해 맺으시는 언약을 '영원한 언약'(55:3; 참. 61:8)이라고 한다. 이 '다윗'은 이어지는 4절에서 '그'로 바뀌는데(이는 마치 44-45장의 '고레스'가 45:13에서 '그'로 바뀌는 것과 비슷하다!), 여호와께서 만민에게 증인으로 세우신 분이요, '만민의 인도자와 명령

56 55장의 이 '다윗'에 대한 자유주의(유대주의) 학자와 보수주의 학자의 해석을 비교해 보라: 스위니, "이사야서의 해결되지 않은 과제들," 231–2, "...이사야 55장은 다윗에게 한 영원한 언약에 대한 약속이 더 이상 다윗 왕조의 왕들에게 적용되지 않을 것임을 보여준다. 그 대신, 다윗의 약속은 이스라엘 백성 전체에게 주어진다. 이러한 주장은 성전 건축가의 역할을 수행해야 할 다윗 왕조가 아니라, 고레스가 야웨의 기름부음 받은 성전의 건축가라는 이사야 44:28과 45:1의 이전 언급들에서 살펴볼 수 있다...즉, 제 2 이사야의 시대까지 다윗 왕조의 미래는 확실치 않았고, 페르시아의 고레스 왕의 힘은 의심할 여지가 없었다. 그러므로 제2이사야는 야웨께서 고레스를 선택하셨고, 다윗의 영원한 언약은 이제 다윗 왕조보다는 이스라엘에게 적용되어질 것이라고 주장할 수 있었다...제1이사야는 이사야 8:23–9:6; 11:1–16; 32:1–2; 36–38에서 미래의 다윗 왕조를 야웨께서 옹호하고 계심을 반복해서 언급한다. 그러나 공시적으로 제1이사야서와 제2이사야서를 함께 읽을 때, 다윗 왕조에 대한 야웨의 옹호는 설명 없이 시야에서 사라짐으로 야웨의 다윗 왕조에 대한 지지는 변화된다. 이러한 지지는 먼저는 고레스가 야웨의 선택된 왕이라는 주장을 통하여, 그리고 최종적으로는 이사야 66장에서 야웨가 진정한 왕이라는 주장을 통하여 궁극적으로 대체된다. 간단하게 말하면, 이사야서는 다윗 왕조가 종말을 맞이했다는 사실을 수용하여, 대신 이스라엘이 언약의 진정한 상속자이고 야웨께서 진정한 왕이라고 주장함으로 다윗 언약을 재해석한다."; Young, *The Book of Isaiah* vol. 3, 378, "…Perhaps the answer is suggested by the phrase in verse 3, *the sure mercies of David.* These are the mercies that were promised to David, namely that his seed should ever be upon his throne. In Acts 13:34, the phrase is directly applied to Christ (cf. Isa. 9:6 and Luke 1:32, 33). The suffix in the verb *I will give him* refers, it would seem, to the seed of David, who is brought to the fore in the phrase the sure mercies of David. The context requires that in this verse the suffix refer to the seed of David, the Messiah. In the following verse it is the seed of David who acts and calls the unknown heathen into his kingdom. The subject in both verses is the same." (Young의 이탤릭)

자'(נָגִיד וּמְצַוֶּה לְאֻמִּים)로 삼으신 분인데(55:4) 곧 백성의 언약과 이방의 빛이 되실 분(42:6; 49:6)이다. 누가복음에서는 특히 이방인들이 구원받는 장면이 각 단락의 처음에 온다. 또한 이사야가 '언약'을 언급하듯 누가도 '언약'(1:72)을 언급한다. 또한 셋째로, 이사야는 이 '다윗'을 언급하시는 여호와의 "말씀은 반드시 이루어진다"(사 55:10-11[57])고 증거한다. 누가의 각 단락에서 이 '다윗'이 하시는 말씀은 헛되이 사라짐 없이 그 입에서 나가서 반드시 그가 하고자 하시는 특정한 일을 실현한다. 자신의 입으로 말씀하신 죽으심과 부활도 누가복음의 마지막 단락에서 그대로 이루어진다. 예수님의 말씀의 능력의 은택을 맛보는 자는 그 입의 말씀이 그대로 이루어질 줄 알고 그 말씀을 믿는 자이다. 넷째로, 이사야가 그리는 메시야의 초상은 자기 자신의 죄인됨을 인정하고 회개하고 돌아오는(55:7) '가난한 자'(11:4 "공의로 가난한 자를 심판하며 정직으로 세상의 겸손한 자를 판단할 것이며"; 61:1)를[58] '긍휼히 여기시는'(55:7) 분

---

57 "이는 비와 눈이 하늘로부터 내려서 그리로 되돌아가지 아니하고 땅을 적셔서 소출이 나게 하며 싹이 나게 하여 파종하는 자에게는 종자를 주며 먹는 자에게는 양식을 줌과 같이 내 입에서 나가는 말도 이와 같이 헛되이 내게로 되돌아오지 아니하고 나의 기뻐하는 뜻을 이루며 내가 보낸 일에 형통함이니라"

58 누가는 '가난한 자'에 관심이 많지만 이 가난한 자는 '하나님 앞에 겸손한 자'를 말한다. 이 가난한 자는 1차적으로 경제적 약자를 의미하지만 이를 단지 경제적인 측면에서만 해석하는 것은 누가복음을 잘못 읽은 것이다. 눅 4:25, 26을 보라: "내가 참으로 너희에게 이르노니 엘리야 시대에 하늘이 삼 년 육 개월간 닫히어 온 땅에 큰 흉년이 들었을 때에 이스라엘에 많은 과부가 있었으되 엘리야가 그 중 한 사람에게도 보내심을 받지 않고 오직 시돈 땅에 있는 사렙다의 한 과부에게 뿐이었으며". 예수님이 전하는 복음이 '사회 복음'이었다면 누가는 이 구절을 생략했을 것이다. 엘리야는 당시 사회의 돈 없어 비참한 "모든 과부"에게 가지 않았다. 예수님은 누가 돈 없어 굶는다면 그에게 빵을 주시겠지만, 가난한 그가 하나님을 의지함 없이 교만하다면 그 교만한 자에게 가시지 않는다. 우리가 누가복음을 정확하게 읽는다면, '부자' 삭개오는 '가난한 자'이다. 삭개오가 가난하지 않았다면 예수님은 굳이 그를 불러 그의 집에 유하시지 않았을 것이다. 맑시즘 성경해석이 이 가난한 자=겸손한 자에 대한 신학을 이해하지 못하기 때문에 다만 피를 부르는 것이다. 출애굽을 제대로 이해했다면 출애굽을 민족 해방이나 민중 봉기와 등식화하지 않을 것이다. 그것을 "언약을 따라 하나님이 주시는 해방–해방된 자들의 예배–해방된 자들의 언약주와 이웃에 대한 사랑"과 등식화할 것이다. 누가를 제대로 이해하면 언약주에 대한 전제 없이 유물론에 기반을 둔 맑시즘은 전혀 필요치 않다 할 것이다. 맑시스트들이 누가를 제대로 이해했다면 어떻게 성공한 해방자들이 독점하는 새로운 자본주의 왕국을 세울 수 있겠는가(한편으로, 자본주의자들이 누가를 제대로 이해했다면 어떻게 노동자들의 피로 얼룩진 지폐들을 엮어만든 침대에 누워 다시 자기들의 피로 그 지폐들을 흠뻑 적실 날을 기다리겠는가).

이신데 이 초상은 각 단락의 첫 부분에 나타난다. 다섯째로, 이사야가 그리는 메시야는 우리의 허물과 죄 때문에 찔림과 징계를 받으실 분(사 53:5), 우리 모두의 죄악을 담당하실 분(53:6),[59] 죄가 없으신 분(53:9 "그는 강포를 행하지 아니하였고 그의 입에 거짓이 없었으나"), 범죄자를 위하여 기도하신 분(55:12)인데 누가가 보도하는 메시야 예수도 이와 동일하다. 누가는 예수님은 죄도 없으셨고(눅 23:4 "내가 보니 이 사람에게 죄가 없도다; 23:14 "이 사람에게서 죄를 찾지 못하였고"; 23:22 "이 사람이 무슨 악한 일을 하였느냐 나는 그에게서 죽을 죄를 찾지 못하였나니), 오히려 죄인들을 위해 기도하셨다(눅 23:34 "아버지 저들을 사하여 주옵소서 자기들이 하는 것을 알지 못함이니이다")는 사실을 이사야와 똑같이 보도한다. 여섯째로 이사야는 죽은(자기 영혼을 속건제물로 드린) 메시야가 영원히 사실 것을 시사했는데[60] 누가도 예수님 살아나심을 보도[61]한다.

5. 나가는 말

최근에 Webb은 그의 이사야서 주석에서 이사야서의 신학적 통일성을 주장하였다. 그의 요점은 다음과 같다: 1) 이사야서에는 여러 사람

---

59 한편, 이사야의 예언과 복음서들의 증언들과는 달리, 근래에는 메시야 예수의 형벌-대속(penal-substitution)의 속죄를 부정하고, 하나님의 사랑-은혜에만 치우쳐서 거룩하신 하나님의 죄에 대한 진노를 부정하는 자유주의 신학이 유행하니 우리는 이를 철저히 경계해야 할 것이다(이들은 예수님이 받으신 십자가형을 성이 날대로 나신 하나님의 무시무시한 '아동학대' 정도로 본다). 결국 이들은 예수 메시야를 거부한 악인들과 마귀들도 사랑의 하나님이 구원하신다고 하고 공의와 거룩의 하나님은 외면함으로 이단 오리겐의 후예임을 스스로 드러낸다(Contra Moltmann).

60 사 53:10 (אִם-תָּשִׂים אָשָׁם נַפְשׁוֹ יִרְאֶה זֶרַע יַאֲרִיךְ יָמִים) 개역개정: "...그의 영혼을 속건제물로 드리기에 이르면 그가 씨를 보게 되며 그의 날은 길 것이요..."

61 눅 24:38-43 "...보라 영은 살과 뼈가 없으되 너희 보든 바와 같이 나는 있느니라...여기 무슨 먹을 것이 있느냐 하시니 이에 구운 생선 한 토막을 드리니 받으사 그 앞에서 잡수시더라"

의 글들이 있는 것 같은데 이들간에는 긴장(tensions)이 있다. 2) 그러나 원조로서 영향력 있던 이사야에게서 영감을 받은 여러 세대를 걸친 이사야 학파(school; 이사야의 제자들)가 결국 최종 편집본을 완성했는데 여기에는 근본적인 신학적 통일성이 있다. 왜냐하면 최종 편집본은 한 신학적 전통의 표현이기 때문이다.[62]

필자는 Webb의 생각과 다르다. 이사야서는 신학적 통일성뿐만 아니라 문학적 통일성까지 발견된다고 본다. 1-4장에 나타났던 주제들이 5-27장에서 1차적으로 확장되어 병행을 이루고, 28장-56:8에서 다시 변이를 이루며 반복되어 병행 단락을 형성한다. 또 56:9에서 마지막 66장은 바로 전 단락과는 다른 하위단락들을 그 안에 포함하면서 그 이전의 단락들과 주제적 병행을 이룬다. 이사야서는 문학적으로 질서정연하기 때문에, 이것을 굳이 여러 제자들이 여러 세대들을 걸쳐 가필, 편집하여 최종형태를 이루었다고 볼 필요가 없다는 것이다.

Webb은 40-55장 같은 경우는 기원전 8세기 이사야가 아닌 그 이사야의 신학을 계승한 다른 제자의 작품으로 본다. 왜냐하면 이전 본문들과는 다른 문체를 제시하기 때문이다. 그러나 40장-56:8은 문체가 달라도 동일한 주제들을 가지고 생각을 이어나가고 있지 않은가. 보다 구체적으로 말한다면, 우리는 Webb이 구분짓는 40-55장(물론 이것을 그는 40장-51:11을 "Comfort my people"과 51:12-55:13 "Grace triumphant" 두 단락으로 다시 나누어 보는데 그 구분의 근거는 다소 주관적인 것 같다)[63] 보다는

---

62 "A book may be from various hands, but have an editorial unity imposed by someone who has worked over the material and given it its final form. It may have tensions within it but have a fundamental theological unity because it is the expression of one theological tradition...[A] book may have a unity because it is a product of a 'school' of writers who have drawn their inspiration from one very influential founding figure (e.g. an 'Isaiah school, consisting of Isaiah himself and several generations of his disciples)." Webb, *The Message of Isaiah,* 33.

63 Ibid., 160 이하.

28장-56:8(28장-35장; 36-39장; 40장-56:8의 병행과 진전성)의 첫 부분이 다른 대병행단락들과 같은 주제로 시작하기에, 그리고 남북 왕조의 타락으로 시작하여 마지막은 우주적 종말론을 끝나기에 이 28장-56:8 속에서 40장-56:8을 생각해야 하지 않겠는가. 40장-56:8의 주제들을 28장-56:8 속에서, 그리고 이 긴 단락이 바로 이전의 긴 단락 5-27장과의 신학적 주제들과 병행을 이루고 있는 사실을 가지고 바라볼 때, 우리는 40장-56:8을 바르게 이해할 수 있는 것이 아닌가. Webb이 신학적 통일성을 주장하는 것은 인정할 수 있지만, 사실 그의 40-55장, 56-66장의 문단나누기는 Duhm을 그대로 따라간것이 아닌가. 또한 역사비평을 그대로 수긍하면서 신학적 통일성을 주장한 Childs를 유사하게 답습한 것이 아닌가. 본론에서 여러 객관적 증거들과 분석을 통해서 충분히 언급한 것처럼, 필자는 40-55장, 56-66장의 구분을 도저히 받아들일 수 없다. 이 단락 구분은 본문 내용을 이스라엘의 특정 시대상황과 억지로 끼워맞추어(예를 들어, 종말론 내용인 56:1-8['안식일' 준수]을 억지로 포로후기의 시기로, 특히 58:13['안식일' 성수]을 느헤미야의 시기에 끼워 맞춤) 기원전 8세기가 아닌 후대로 주장한 Duhm의 구분인데, Webb은 비록 신학적 통일성을 견지하고는 있지만, 어떻게 이 구분을 비평적으로 논구함 없이 그대로 수용하는가. 이러한 틀린 구분에 의해 신학적 통일성이 제대로 견지될 수 있는가도 사실 의문이다. 특히 Webb은 56:1-8을 뒤에 오는 내용에 대한 서론이라고 하는데[64] 필자는 마땅히 재고되어야 할 주장으로 본다.

---

64 Ibid., 220: "These eight verses are a very fitting introduction to what follows, serving as a kind of charter for the restored community. Those whom God has freed from condemnation and despair have an obligation to do his will, and these verses set forth very clearly the ideals God has for them. They are to be marked by two things: justice and openness."

메시야 예언들은 일정한 자리에 올 뿐 아니라, 제시되는 방식에 있어서도 패턴을 보여준다. 그것은 먼저 어떤 사상이나 인물을 통해 메시야가 예시되고 그 다음에 실제 메시야가 나온다는 것이다. 예를 들면 처녀에게서 잉태될 아기가 먼저 나오는데 이는 기원전 8세기에는 누구에게 성취되었는지 불분명하다. 그런데 예시된 이것이 그 자체로 실체인 메시야를 가리키고 뿐만 아니라 9장에서는 또다시 그 실체로 증거된다. 9장에서 바로 그 메시야에 대한 예언이 보다 확실히 나오는 것이다. 그 아기는 기묘자요 모사요…다윗의 왕좌와 그의 나라에 군림하여 그 나라를 굳게 세우고 지금 이후로 영원히 정의와 공의로 그것을 보존하실 분이시다(사 9:6, 7). 이러한 이해는 비평가들이 이전의 자료를 메시야적으로 '재해석'하였다는 입장과 근본적으로 다르다. 또한 이전의 메시야를 이번에는 이렇게 저렇게 다른 신학 속에서 '재해석'하였다는 입장과도 근본적으로 다르다.

필자는 이사야서는 그 전체가 문학적으로 그리고 신학적으로 우리가 생각하는 것 이상으로 정교한 통일체라고 본다. 이는 세공한(polished) 다이이몬드 같다. 필자는 이사야 선지자가 그의 사역의 여러 시기마다 다양한 하나님의 말씀을 받았고 이것이 수집되어 있었을 가능성을 부인하지 않는다. 그러나 이 말씀들은 충돌하지도 않고 다른 주제들을 전시하는 것들도 아니다. 필자는 이 말씀들을 기원전 8세기 말/7세기 초의 이사야 혹은 동시대의 이사야와 함께 한 제자들(편집위원회)이 짧은 기간 (대충 몇 개월이나 1년 이내)에 전체를 저술-편집한 것으로 본다.[65] 만약 그렇지 않다면 이러한 일관된 구조를 드러낼 수 없

65 하나님을 경외한 왕 히스기야 시대에 이러한 학문적 활동이 왕성했었을 것이라는 추측은 근거가 없는 것이 아니다. 참. 잠 25:1.

었으리라 본다. 앞의 주제들이 뒤에 가면서 서로 다양하게 결합, 순서들에도 변화를 주면서, 그러나 동일한 메시지들을 전달하고 있다는 것은 장구한 세월에 걸친 이사야 학파에 속한 여러 제자들에 의한 (충돌과 긴장성을 문서들 간에 지니고 있는) 편집으로 보기는 아주 어렵다는 것이다. 특히, 메시야 예언들은 너무나도 일정한 장소에 놓여 있다. 다시 말해, 신론과 죄론에서 시작된 각 단락의 주제가 가까운 미래와 먼 미래의 (이스라엘과 이방의) 심판과 구원으로 진행할 때 단락들의 중후반부에 이 메시야 예언을 배치함으로, 이사야서의 최종 편집자/편집부는 결국 하나님의 최종의 심판과 구원은 반드시 이 다윗의 후손으로 오실 신-인이신 메시야의 사역으로 이루어진다는 것을 본문의 구조로서 알려주려 의도하고 있다. 이 편집자 이사야/이사야 편집위원회는 이 메시야가 어떤 분인지 이미 알고 있었던 것임에 틀림없다. 그렇지 않다면 최종 본문의 바로 그 자리들에 이 메시야 예언들을 갖다 놓을 수 없기 때문이다.

이러한 구조적 인식 외에 기원전 8세기 선지자 이사야가 미래 일을 예언할 수 있다는 사실을 인정한다면 이사야 전체의 신학적 통일성은 더욱 확실해진다. 우리는 진지하게 생각해 보아야 한다. 자기와 동시대 선지자인 호세아가 메시야를 예언할 수 있었는데(호 1:11; 3:5), 또한 미가가 메시야가 어디서 나실 것까지 구체적으로 예언할 수 있었는데(5:2-5상), 이사야인들 그보다 훨씬 가까운 미래에 나타날 인물 고레스와 그 고레스가 할 일에 대하여 예언을 할 수 없었겠는가. 이사야가 고레스의 할 일을 알고 있었다면 이사야는 그의 일을 가지고 메시야에게 적용하여 그 메시야까지를 예언하는 것은 충분히 가능하였을 것이다. 예언자 이사야에게 있어 고레스는 예표이지 '재해석'을 위해 사용한 인

물이 아니다. 일이 일어나기 전에 선지자를 통해 미리 알려주시는 것이 하나님의 습관이라면, 이것을 통해 하나님 자신의 전능과 주권을 알려주시려는 것이 하나님의 취지인 것이 사실이라면 하나님의 충실한 종 이사야가 고레스에 대해서도, 메시야의 초림에 대해서도, 메시야의 재림에 대해서도, 심지어 재림 후의 1000년 통치나 새 하늘과 새 땅에 대해서도 예언할 수 있는 것은 너무나 당연하다.

필자는 이사야서의 이 메시야 위치의 일정함을 언급하고 나서 이 메시야가 신약책들에서는 어떻게 위치하는지, 이 메시야는 신약이 전달하는 메시야와 동일한지를 논구하였다. 신약책들에서는 마태와 누가에만 범위를 축소해서 이 책들의 문학적, 신학적 구조를 간략히 언급했고, 결론은 필자가 분석한 각 주요 단락의 초두에 여호와가 아니라 이제는 전면에 예수 메시야가 나타남을 보여주었다. 이는 구원사의 변화를 의미한다.

마태복음의 주요 단락(1-7장; 8-13장; 14:1-20:29; 20:30-26:5; 26:6-28장)의 처음에는 '다윗의 자손' 혹은 '주'이신 예수가 등장하셔서 사역하시고 이 분은 다시 '하나님의 아들'로 언급된다. 이 하나님의 아들은 구약의 토라를 완성하시는 분이시요, 요나보다 성전보다 솔로몬보다 크신 분이시다. 각 단락은 예수의 바래새인들과의 논쟁들을 거쳐 제자들에 대한 가르침과 종말론적 강화로 마무리된다. 이사야서의 메시야는 마태가 그리는 신-인이신 하나님의 아들 메시야와 정확히 일치한다.

누가복음의 주요단락(1-2장; 3-6장; 7장-17:10; 17:11-24장)도 '복음=말씀을 전하시는 메시야 예수'께서 나타나신다. 이 메시야는 기도하시고 성령충만 받아 그 입으로 말씀을 할 때 그것이 현실화된다. 이 분은 가난한 자를 긍휼히 여기셔서 구원하시고 죄인으로 회개케 하시고 용서

하시며 이스라엘과 이방인 중에 특히 이방인에게 다가가신다. 이러한 메시야는 이사야서에 나타났는데 누가에서 똑같은 초상으로 나타난다. 각 단락은 제자들을 세우시고 파송하시는 내용, 바리새인과 쟁론하시는 내용, 그리고 각 단락의 끝은 종말론적 내용들로 마무리한다. 누가가 하나님께 전적으로 의존하는 한 연약한 인간으로서 메시야가 말씀을 전하실 때 그 말씀이 현실화되는 측면을 구약과 연관하여 보도한다면, 마태는 이 분이 바로 기다리던 메시야이심을 보여주기 위해 구약을 인용한다. 예수님은 마태에서 아버지를 의지하는 분으로 제시되나 누가보다는 덜 수동적인 분으로 나타나며, 오히려 그분은 옛 언약과 그 구약의 모든 언약 직분자들, 그들이 말했던 토라, 예언, 지혜 "위에" 계신 분으로 그려진다.

필자는 지금까지 구약학자들이 거의 손대지 않은 구약책(이사야)의 구조 속에서 메시야 예언이 어디에 나타나는지를 조사하되, 1-39장; 40-55장; 56-66장의 단락 구분을 의심하는 가운데 일관된 문학적, 신학적 구조가 있는지를 찾아보려고 하였다. 그리고 마태와 누가의 구조도 같은 방법론으로 접근하였고, 이사야가 제시하는 메시야 상이 마태와 누가의 메시야 상과 일치하는지를 논구하였다. 필자의 결론은, 1세기 갈릴리 호숫가를 걸어다니셨던 청년 예수, 참혹한 죽음을 당하시고 3일만에 그 육체가 부활하여 영광스러운 몸을 입으신 분이 곧 우리 하나님이시요 "그 그리스도(함 마쉬아흐)"[66]라는 것인데 이분은 이사야에

---

66 신약이 증거하는 예수가 바로 구약이 증거하였던 예수이며, '신앙' 속에만 존재하는 예수가 아니라(Contra Bultmann), 이 예수는 2000년전 역사의 현장에 죽으심과 부활로 실제로 계셨고(예수의 십자가의 죽음과 부활은 둘다 역사적 사건: Contra Barth) 동시에 믿음의 남은 자들의 마음에 영원토록 살아계시는 예수이며, 이 예수 외에 다른 그리스도는 없다(보편자 그리스도를 말하고 예수는 여러 그리스도들 중 하나라고 말하는 자는 이 점에서 이단자이다; 이사야와 복음서들은 한결같이 특정한 '그' 그리스도를 말한다는 사실을 필자는 다시 한번 강조하고 싶다). 이제 부활하신 예수는 시공과 만유를 초월하시고 만유 안에 계시는 그리스도이시나 이 예수가 '그' 그리스도와 분리되는 것은 아니다. 그리

서 예언된 인물과 정확히 일치한다는 것이다. 우리 위해 속건제물로 자기를 드리신 이 분은(사 53:10) 전능하신 '하나님'이시요 영존하시는 아버지시요(9:6; 성부와 혼동하면 안됨), 또 우리의 유일한("그 그리스도") 구원과 의가 되시고(59:17), 긴 날을(53:10) 우리와 함께 하실 분이시다. 그런데 이 분은 구약에서 독특한 제시 방식을 따라 나타나며, 구약과 신약 본문들 속에서 일관된 문학적 신학적 구조 속에서 일정한 자리에 나타나신다는 것이다. 이 주제와 관련된 더 많은 연구가 이뤄지길 소망하며 글을 맺는다.

고 이 예수는 미래의 특정 시점에 반드시 오실 분(사 63:1–6)이시다(Contra Brunner).

참고문헌

길강호. "이사야서 연구의 최근 동향." *복음과 실천* 29 (1), 2002: 81-105.

김득중. *신약성서개론*. 서울: 컨콜디아사, 2015.

김창대. *이사야서의 해석과 신학: 시온이 공의와 의로 빛나게 하라*. 서울: CLC, 2019.

드실바, 데이비드 A. *신약개론*. 김경식 옮김. 서울: CLC, 2013.

박경철. "이사야서 최종 형태 구성의 신학-이스라엘의 정의와 민족들의 구원: 이사야서 최종형태에 나타난 제의, 성전, 종말론, 사회 정의 주제들과의 관련 속에서 살펴 본 이스라엘과 민족들." *헤르메네이아 투데이* 31, 2005: 4-14.

송병현. "이사야의 복음: 1-2장을 배경으로 읽는 사 57장 14-21절." *헤르메네이아 투데이* 15, 2001: 56-76.

스위니, 마빈. "이사야서의 해결되지 않은 과제들." 정석규 역. *구약논단* 19 (1), 2012: 222-40.

장세훈. "이사야서의 중심 신학: 이스라엘의 거룩한 자." *헤르메네이아 투데이* 16, 2001: 82-89.

———. *한 권으로 읽는 이사야서*. 서울: 이레서원, 2004.

조병수. *신약성경 총론*. 수원: 합동신학대학원출판부, 2006.

한정건. *이사야의 메시야 예언 II: 종의 노래*. 서울: CLC, 2012.

Abernethy, Andrew T. *The Book of Isaiah and God's Kingdom: A Thematic-Theological Approach,* New

Studies in Biblical Theology 40. Downers Grove, Il: InterVarsity Press, 2016.

Allis, O. T. *The Unity of Isaiah.* Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1950.

Baltzer, Klaus. *Deutero-Isaiah: A Commentary,* Hermeneia. Trans. Margaret Kohl. Minneapolis: Fortress, 1999; Eng. 2001.

Blenkinsopp, Joseph. *Isaiah 40-55.* New Haven: Yale University Press, 2007.

———. *Isaiah 56-66.* New Haven: Yale University Press, 2003.

Brownlee, W. H. *The Meaning of the Qumran Scrolls for the Bible.* New York: Oxford University, 1964.

Carson, D. A., Moo, Douglas J. and Morris, Leon. *An Introduction to the New Testament.* Grand Rapids: Apollos, 1992.

Childs, B. S. *Isaiah: A Commentary.* Louisville; London: Westminster John Knox Press, 2001.

Conrad, E. W. *Reading Isaiah,* Overtures in Biblical Theology. Minneapolis: Fortress 1991.

Döderlein, J. C. *Esaias.* Neurenberg, 1789.

Duhm, B. *Das Buch Jesaia.* Göttingen, 1892.

Eichhorn, J. G. *Einleitung ins alte Testament* iii. Leipzig, 1783.

Eissfeldt, Otto. *The Old Testament: An Introduction.* New York: Harper & Row, 1934, 1955, 1964; Eng. 1965.

Gileadi, A. "A Holistic Structure of the Book of Isaiah." Ph.D. diss., Brigham Young University, 1981.

Gundry, Robert H. *A Survey of the New Testament.* Grand Rapids: Zondervan, 1981.

Laato, A. "The Composition of Isaiah 40-55." *JBL* 109. 1990: 207-28.

Lee, Stephen. *Creation and Redemption in Isaiah 40-55,* Jian Dao Dissertation Series 2. Hong Kong: Alliance Bible Seminary, 1995.

MacRae, Allan A. *The Gospel of Isaiah.* Harleysville, PA: Moody Press, 1977.

Motyer, J. A. *The Prophecy of Isaiah: An Introduction & Commentary.* Downers Grove, Il: InterVarsity Press, 1993.

Patston, Kirk. *Isaiah: Surprising Salvation,* Reading the Bible Today Series. Sydney South: Aquila Press, 2010.

Sheppard, G. T. "The 'Scope' of Isaiah as a Book of Jewish and Christian Scriptures." In Roy F. Melugin and Marvin A. Sweeney, eds., *New Visions of Isaiah.* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996, 258-82.

Smith, Gary V. *Isaiah 40-66,* The New American Commentary. Nashville, TN: B & H Publishing Group,

2009.

Tenny, Merrill C. *New Testament Survey,* rev. Walter M. Dunnett. Eerdmans: Inter-Varsity Press, 1985.

Thompson, Michael E. W. *Isaiah Chapters 40-66.* Eugene, Oregon: WIPF & Stock, 2001.

Webb, Barry. *The Message of Isaiah: On Eagles' Wings,* The Bible Speaks Today. Nottingham: Inter-Varsity Press, 1996.

Westermann, Claus. *Isaiah 40-66: A Commentary,* OTL. Philadelphia: The Westminster Press, 1966; Eng. 1969.

Whybray, R. N. *Isaiah 40-66,* The New Century Bible Commentary. Grand Rapids: Marshall, Morgan & Scott, 1975, 1981.

Young, E. J. *Studies in Isaiah.* London: Tyndale, 1954.

———. *The Book of Isaiah: The English Text, with Introduction, Exposition, and Notes,* 3 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1965.

Zenger, Erich. et al. *Einleitung in das Alte Testament.* Stuttgart: W. Kohlhammer GmbH, 2004.