누가복음 강의안 5 대신대학교 신학과 김규섭

1. 누가복음에 나타난 예수님의 비유 연구
	1. 예수님의 비유

예수님께서 비유로 말씀하셨다. 비유는 청중들에게 특정한 세계관을 심어주기 위해 정교하게 디자인된 이야기이다. 비유는 예수님 당대에 새로운 장르는 아니었다. 히브리어 마샬 (비유)는 칠십인역 성경에서 파라볼레로 번역된다. 마샬 혹은 파라볼레는 폭넓은 문학적 형태 및 함의를 지닌다. 먼저 마샬 (파라볼레)는 격언의 말 혹은 전언 (특정한 경험에 대해서 전달하는 응축되어 있지만, 중요한 언어)을 의미한다. 혹은 마샬은 예언에 나타난 비유적 신탁 (예를 들어 민수기의 발람의 예언 (민 23:7) 혹은 교훈적 시 (욥 29장, 시 49, 78장)이기도 했으며, 지혜자의 말 혹은 은유나 알레고리화된 우화를 의미할 수 있었다 (겔 17:3-10). 이런 관점에서 브랜든 스코트는 다음과 같이 비유를 정의한다: “비유는 초월적 상징을 언급하기 위한 이야기를 사용하는 마샬이다.” 비거 게르하르트손은 다음과 같이 마샬 (복수형은 메샬림)을 정의한다: 1) 메샬림은 간결하다. 결코 책 한권의 분량이 아니다; 2) 메샬림은 구술 (oral) 혹은 기록되어 (written) 전승된 (전해진) 본문이다. 전승 과정 중간에 자유자재로 변형되지 않는다; 3) 메샬림은 예술적으로 디자인되었다. 조잡한 말이 아니다. 우리는 랍비 문헌에서 메샬림의 예들을 발견한다. 랍비들은 그들의 가르침을 위해서 창의적으로 비유를 사용할 수 있었다. 데이비드 스턴은 랍비들이 만찬 시의 토론, 논쟁적 질문에 대한 대답, 사회적 위기 시에 사용된 표현 수단 등 다양한 상황에서 비유를 사용했다는 점을 지적한다. 또한 랍비들의 비유는 학교에서 토라를 가르치기 위한 용도로 고안되었다. 그러므로 랍비들의 비유는 예수님께서 사용하신 비유에 대한 가장 가까운 문학적 양식이었으며, 그리고 큰 어려움 없이 원래의 독자들에게 이해되었을 것이다. 비유라는 장르는 이렇듯 유대적인 환경 속에서 이해될 수 있다.

* 1. 비유와 알레고리

알레고리란 무엇인가? 알레고리는 이원론적 개념이다. 알레고리 해석은 본문을 표면적 의미와 심층적 의미로 구분하고, 본문의 진정한 의미는 심층적 의미에 있다고 해석한다. 우리는 알레고리는 알레고리로 해석하되 (예, 갈 4:21-31), 알레고리가 아닌 본문은 알레고리로 해석해서는 안된다. 인간 저자가 성경을 썼음을 부인하고, 성경의 역사적 맥락을 무시할 때, 주로 알레고리적 성경 해석을 하게 된다. 알레고리적 (풍유적 성경 해석)은 한 동안 한국 교회의 강단에서 흔히 발견할 수 있는 것이었다. 성경이 알레고리로 되어 있는 부분이 있다면, 성경을 그 부분에 한해서 알레고리로 해석할 수 있을 것이다. 하지만 장르를 고려하지 않고, 성경을 알레고리로 읽으려고 한다면, 필연코, 성경 저자가 의도하지 않은 해석을 하게 될 것이다. 특별히 예수님의 비유를 알레고리로 해석하려고 해서는 안 된다.

유명한 알레고리 해석자인 교부 오리겐의 성경 해석을 보자. 오리겐은 선한 사마리아인 비유 (눅 10장)를 다음과 같이 해석한다: 나그네 = 아담, 예루살렘 = 낙원, 여리고 = 세상, 강도들 = 원수들, 상처 = 불순종과 죄악들, 제사장 = 율법서, 레위인 = 예언서, 사마리아인 = 그리스도, 짐승 = 그리스도의 몸, 여관 = 교회, 두 데나리온 = 성부와 성자에 대한 지식, 여관 주인 = 교회를 맡고 있는 천사들, 선한 사마리아인의 돌아옴 = 그리스도의 재림. 그럴 듯 하지 않은가? 하지만 우리는 고대의 알레고리 해석에는 이원론적 해석적 전제가 있음을 기억해야 한다. 고대의 해석자들은 본문을 표면적 의미와 심층적 의미로 나누면서, 본문의 표면적 의미는 모두에게 주어지지만, 심층적 의미는 본문의 의미를 깨달은 소수의 사람들에게 주어진다고 보았다. 그러므로 알레고리 해석은 일종의 엘리트 의식의 발현이었다. 하늘과 땅이 구분된 것처럼 심층적 의미는 하늘에 속한 것이고, 표면적 의미는 땅에 속한 것이다. 이런 식으로 성경을 해석하면 우리는 재미있는 성경을 해석을 할 수 있을 것처럼 여겨진다. 하지만 우리는 본문의 의미가 몇 가지인지를 고려해야 한다. 알레고리 해석을 하면 필연적으로 주관적인 해석을 하며 수백개의 해석을 양산할 수 있다. 본문의 의미는 여러 개가 아닌 한 개이다. 영감된 저자에게 주어진 의미가 우리가 추구해야하는 성경의 의미이다. 성경의 의미는 여러 개가 아닌 단일한 의미 한 가지이다. 다시 말하지만, 알레고리로 명백하게 되어 있는 본문은 알레고리로 해석하되, 그렇지 않다면 알레고리로 해석해선 안된다.

* 1. 비유의 의미와 사황

오히려 우리는 비유가 1세기의 사회, 문화, 역사적 환경 속에 주어졌음을 고려해야 한다. 우리는 비유가 결코 21세기의 상황 속은 진공 상태 속에서 나온 이야기가 아니라는 점을 유의해야 한다. 예수님의 비유는 1세기 팔레스타인의 상황 속에서 주어졌으며, 예수님의 비유는 철저하게 이러한 1세기 상황에서 이해되어야 한다. 우리는 1세기의 역사적, 사회적 상황 속에서 몇몇 비유들을 해석해보도록 하겠다.

* + 1. 눅 10:25-37 (선한 사마리아인 비유)

선한 사마리아인 비유는 예수와 율법교사 간에 주고받은 대화 속에 존재한다. 율법교사는 무엇을 하여야 영생을 유업을 얻느냐는 질문을 한다. 1세기 유대인들이 종말에 하나님께 유업을 받을 것으로 기대했던 것들이 존재한다 (예를 들어, 4Q418 69 ii 13-14; *Sib.Or.* 3:45; *1 En* 58:2). 유대인들이 받을 것으로 기대했던 상속물은 지혜, 영생, 영광 특히 땅과 관련된 약속과 관련된다. 영생을 상속할 것에 대한 약속이 성취될 것에 대한 기대는 신약의 기대를 반영하는 구절은 계 21:7등에서 발견된다. 이것은 땅에 대한 유대인의 상속에 대한 기대와 크게 먼 약속이 아닌데, 유대인들은 약속된 땅에서 영원한 삶을 영위할 것에 대한 기대를 가지고 있었기 때문이다. 예수님은 이것에 대해서 바로 답변하시지 않는데 그것은 아마도 율법교사가 진심으로 물어보는 것이 아니라 자신을 시험하기 위함을 아셨기 때문이다. 이 질문은 율법교사가 대답을 몰랐기 때문에 한 질문이 아니었을 것이다. 이 질문에 대한 전형적인 대답은 “이스라엘이 구원을 받는다”이다. 하지만 이 단순한 문장은 간단한 의미를 지니지 않았다. 그렇다면 이스라엘은 누구고 이스라엘이 어떻게 정의되는지는 1세기 유대인 그룹들마다 다른 대답을 가지고 있었기 때문이다. 심지어 에녹 1서라는 한 가지 제목으로 묶인 문서마저 이스라엘을 여러 가지로 다양하게 해석한다. 그 이유는 에녹 1서는 한 명의 저자가 쓴 문헌이 아닌 여러 저자가 여러 시대에 걸쳐서 쓴 문헌이기 때문이다. 이스라엘은 인종적으로 정의될 수 있다. 그렇다면 모든 이스라엘이 구원을 얻을 것이다. 즉 모든 아브라함의 자손은 구원받을 것이다. 두 번째로 영생을 받는 사람을 전체 이스라엘이 아닌 일부 유대인으로 한정지어서 생각하는 것이다. 이 의견은 일부 유대인들을 새로운 이스라엘로 규정한다. 곧 쿰란공동체와 같은 특정 공동체에 속해있던 사람들은 자신들의 공동체를 새로운 이스라엘로 여긴다. 이 새로운 이스라엘에 가입하기위한 입회규정이 존재한다. 그리고 쿰란공동체에 가입하고 나서도, 율법준수를 통해서 하나님과의 관계 유지를 하는 것이 쿰란 공동체 멤버들에게 요구되었다. 쿰란 공동체에 입회하여 율법을 준수하는 그들이 바로 새이스라엘이라고 쿰란 공동체 일원은 생각하였다. 에녹 계열 공동체들도 유사한 생각을 가지고 있엇다. 에녹 계열의 일원 혹은 선택된 소수가 새로운 이스라엘이었다. 또한 이스라엘의 개념을 이방인에게 확장한 경우도 존재한다. 이러한 경향은 알렉산드리아의 필로에게서 발견된다.[[1]](#footnote-1) 알렉산드리아의 필로는 하나님을 관상하는 모든 사람들을 이스라엘로 여긴다. 그러므로 필로의 개념에 따르면 하나님을 관상하는 이방인들도 인종적 유대인이 아니더라도 이스라엘의 일원으로 여길 수 있다. 하지만 필로의 이스라엘의 개념에는 모호성이 존재하는데, 하나님을 관상하는 수단은 하나님을 예배하는 것인데, 오직 유대인들만이 하나님을 관상한다고 필로가 말하기 때문이다 (*Spec Leg* 2.165-66). 그러므로 필로 정도의 예외를 제외하고 유대인들은, 이스라엘을 넓게 정의하든 (모든 유대인들), 혹은 좁게 정의하든지 (일부 유대인들), 영생을 상속하는 것은 유대인들의 특권으로 정의하였다.

 그렇다면 율법교사가 예수님을 시험하기 위해서, 무엇을 해야 영생을 유업을 상속한다고 말했는지 추론이 가능하다. 아마도 예수님은 이스라엘에 대한 보편적 개념을 가지고 계셨던 것 같다. 곧 알렉산드리아의 필로처럼 예수님도 이스라엘을 오직 인종적으로 정의하지 않고, 이방인들에게도 열려진 개념으로 이스라엘을 정의하고 계셨을 수도 있다. 율법교사는 이것에 대해서 문제 삼고 싶어했는데, 예수님은 이것에 대해서 직접 대답하기 피하시고, 반문하셨던 것이다. 율법교사는 “네 마음을 다하고 네 영혼을 다하고 네힘을 다하고 네 뜻을 다하여 주 네 하나님을 사랑하고 네 이웃을 네 자신과 같이 사랑하라”는 것을 대답하자, 예수님께서 이스라엘은 그렇게 정의할 수 있다고 정의하신다. 곧 이스라엘이란 “하나님을 사랑하고 이웃을 사랑하는” 자들이라는 것이다. 곧 예수님과 율법 학자간의 대화에서 숨어있는 질문은 “이스라엘은 누구냐”라는 것이다.

 하지만 율법교사는 이에 그치지 않는다. 왜냐면 예수님을 시험하기 위한 자신의 목적이 달성되지 않았기 때문이다: “누가 내 이웃입니까?” 이것에 대한 대답으로 예수님은 자비를 베푼 사람이 네 이웃이다라는 것을 대답하지 않고, 오히려, 이스라엘의 개념을 인종적으로 확장하신다.

 떼강도가 여리고로 내려가는 한 사람을 벗기고 두들겨 팼다. 그 사람은 쓰러져있다. 여기에 새로운 등장인물이 나오는데, 그는 제사장이다. 예루살렘 성전에서 섬기고 있는 세 계급이 존재한다. 제사장은 첫째이고, 둘째는 레위인, 셋째는 성전에서 이루어지는 삶의 여러부분을 돕던 평신도였다. 제사장은 산을 따라 내려가다가 예루살렘에서 여리고로 가고 있었다. 1세기에는 여리고에 사는 제사장이 많았다. 그들은 두 주씩 맡은 일을 행하고자 예루살렘으로 올라갔다가 여리고의 집으로 돌아가곤 했다. 제사장은 세습집단이었으며 부유하다고 알려져있다. 예루살렘에서 여리고로 가는 길을 부유한 제사장이 걷지는 않았을 것이다. 그렇다면 이 제사장은 아마도 말 혹은 수레 등을 타고 가고 있엇을 것이다. 그렇다면 이런 제사장은 충분히 피해자를 탈 것을 태우고 데려가 도움을 줄 수 있었을 것이다. 하지만 다친 피해자는 죽었을 수도 있다. 그가 정말 죽었다면 그에게 다가간 제사장은 의식법상 부정한 자가 된다. 부정한 자가 된다면, 이 제사장은 예루살렘으로 돌아가 일주일 동안 정결해지는 과정을 거쳐야 한다. 이런 일을 하려면 시간이 제법 걸릴 것이다. 이 과정을 밟는 동안, 그는 제물의 십일조를 먹을 수 없고, 심지어 십일조를 거두어들이지 못할 수도 있다. 그의 가족과 종들도 똑 같은 금령을 적용받았을 것이다. 가난한 이들에게 베푸는 일도 하지 못했을 것이다. 더구나 길에 쓰러져있는 피해자는 이집트인이나 그리스인이나 시리아인이나 페니키아인일 수도 있는데, 그럴 경우 율법에 따르면 제사장에게 딱히 어떤 책임이 없었다. 만일 제사장이 피해자에게 다가가 그를 만졌는데 그가 나중에 죽었다면 이 제사장은 그가 입었던 제사장 옷을 찢어야 했을 텐데 그렇게 되면 귀중한 재산을 파괴하지 말라는 율법도 어기게 된다. 부정한 상태로 제단에 제사를 올리려 한다면 그는 다음과 같은 운명을 감내해야 했다: “그의 형제 제사장들은 그를 법정으로 데려가지 않았지만, 제사장들 가운데 젊은 사람들이 그를 성전 뜰 밖으로 끌어낸 뒤 몽둥이로 머리를 쳐서 그 두개골을 쪼개버렸다” (Mishnah, Sanhedrin 9:6).그렇다면 제사장이 쓰러져있는 사람을 돌보지 않은 것은 정상을 참작할 여지가 있다.

 두번째 등장 인물이 지나간다. 그는 레위인이다. 레위인은 성전에서 제사장의 보조자역할을 했다. 이야기 속의 레위인은 아마도 그 제사장을 뒤따라가는 그의 돕는 보조자일 수 있다. 앞서간 제사장이 선례를 보여주었기 때문에, 이 레위인은 양심의 부담없이 다친 피해자를 지나쳐 갈 수 있었다. 제사장도 아닌 일개 레위인이 제사장보다 잘난 체 할 수 있었을까? 과연 이 레위인이 자기가 제사장보다 율법을 더 잘 안다고 생각했을까? 이 레위인이 다친 사람을, 그것도 제사장이 율법에 순종하느라 못 본 체 하고 지나친 사람을 데리고 여리고로 들어갈 수 있었을까? 만일 그가 다친 사람을 데리고 여리고에 들어갔다면, 제사장을 모독하는 일이 되었을 것이다.

 이제 세번째 등장인물이 등장한다. 비유를 듣는 청중들은 제사장과 레위인이 등장했으므므로, 세번째 등장인물은 성전을 돕는 평신도 이거나 적어도 유대인일 것으로 기대했을 것이다. 하지만 이러한 기대를 배신하고 등장한 세번째 등장인물은 바로 사마리아인이었다. 만일 예수님이 선한 유대인이 세겜으로 가는 길에 다친 사마리아인을 만나 그를 도와주었다고 말씀하셨다면 청중들은 좋아했을 것이다. 만약 그가 사마리아인을 도와주었다면 청중들은 그를 “선한 유대인”으로 칭송했을 것이다. 하지만 예수님은 유대인이 아닌 사마리아인을 언급하시고 이것은 아마 청중들에게 느닷없는 폭탄처럼 들렸을 것이다. 사마리아인은 자신이 활용할 수 있는 모든 것으로 다친 사람을 보살핀다 (기름, 포도주, 천으로 싸매기, 탈 짐승, 시간, 에너지와 돈). 사마리아인은 다친 사람을 유대지역의 여관으로 데려간다. 예수 시대에 예루살렘에서 여리고에 이르는 광야에 여관이 있었음을 알려주는 고고학 유적은 남아있지 않다. 그렇다면 이 이야기를 듣는 사람은 사마리아인이 다친 사람을 여관이 존재하는 여리고로 데려갔다고 생각했을 것이다. 사마리아인이 사람을 태우는 짐승 위에 다친 유대인을 태우고 유대인 동네에 들어가는 것은 위험했을 것이다. 설령 이 사마리아인이 다친 유대인의 생명을 구해줬다 하더라도 동네 사람들은 유대인 동네로 들어온 사마리아인을 해롭게 할 수 있었다. 사마리아인은 두 데나리온을 지불하는데 이것은 한 주나 두 주 동안 여관에서 묵는데 충분한 비용이었을 것이다. 곧 사마리아인은 자기 목숨을 걸고 유대인 동네에 있는 여관에서 피해자를 돌봐주었다고 추론할 수 있다. 당시에는 집을 갚지 못하는 사람은 노예로 팔릴 수 있었다. 여관에 묵는 사람이 여관비를 내지 못하면, 당시에 대체로 평판이 좋지 못하던 여관주인들을 통해 노예로 팔릴 위험이 있었다. 사마리아인에게 여관비를 계산한 뒤에도 그 마을을 빠져나가는 일이 남아있다. 여관 밖에는 군중이 모여 이 사람을 기다리고 있었을까? 이 사람은 그들에게 두들겨 맞거나 죽임을 당했을까? 예수님은 말씀하지 않으신다.

 이 비유에서 사마리아인은 다친 사람에게 전혀 기대할 수 없었던 사랑을 베푼다. 예수님은 누가 내 이웃입니까? 라는 율법 교사의 질문을 답하시는 대신에 내가 누구에게 이웃이 되어야 하는가라는 질문으로 바꾸신다. 그 답은 절박한 처지에 있는 사람이다. 사마리아인은 큰 희생을 치루고 다친 사람에게 이웃이 되었다. 이 비유에서 사마리아인을 상징하는 것이 예수님이시라면 (교부들은 이렇게 해석했다), 예수님은 놀랍게도 유대인이 아닌 사마리아인과 자기 자신을 동일시하신 것이다. 예수께서 당신이 달릴 십자가에서 절정에 이를 고귀한 사랑의 능력을 보여주었다.

 본 이야기의 교훈은 무엇인가? 첫번째로 예수님께서는 이스라엘의 개념을 확장시켰다는 것을 알 수 있다. 인종적 유대인 만이 아니라 사랑하는 자들이 이스라엘이라는 것이다. 심지어 당시에 경멸되던 사마리아인들도 이스라엘이 될 수 있다. 이것은 청중들에게 충격적으로 들렸을 것이다. 그리고 예수님께서 제사장과 레위인을 등장인물로 삼은 것을 기억하라. 제의법도 정결법도 심지어 성전도 사람을 사랑하고 희생하는 것보다 우선할 수 없다. 곧 예수님은 율법준수의 개념을 바꾸고 있는 것이다. 율법의 엄격한 준수에 얽매여있던 유대인들에게 이것 또한 충격적으로 들렸을 것이다. 예수님은 사랑하는 것보다 우선하는 것은 없다고 말한다. 곧 예수님은 율법 해석에 있어서 사랑의 해석학을 제안하는 것이다. 모든 율법은 사랑에 의하여 재해석되어야 한다. 종교개혁자들은 의미없이 지켜야하는 율법을 벌거벗은 법 (lex nuda)이라고 말했다. 하나님의 법은 벌거벗은 법이 아니라 생명의 법이어야 한다. 우리들과 우리들의 이웃에게 생명을 주는 법이어야 한다. 본 비유에서 이웃의 범위가 확장된다. 본 이야기에서 숨어있는 이웃은 사마리아인이다. 유대인들에게 사마리아인이 이웃이 된다는 것은 상상할 수 없는 것이었다. 예수님께서는 충격적인 본 비유를 통하여 유대인의 민족적 중심성을 극복하고, 이스라엘과 이웃의 범위를 확장하며, 과격한 사랑과 희생을 베풀어야함을 말한다.

* + 1. 눅 15:11-32 (탕자의 비유)

예수님의 비유는 기본적으로 하나님 나라가 어떤 것인지 보여주는 실례이다. 예수님은 세리와 죄인들과 같이 잃어버린 자들을 위해서 헌신하시는 하나님의 모습을 통해서 하나님 나라의 실체를 알 수 있다고 가르치신다. 세리, 죄인들과 같이 잃어버린 자들은 누가복음 15장에서 잃은 양, 잃은 동전, 방탕한 아들로 비유된다. 하나님 나라는 돌아오는 모든 죄인을 기뻐하고 환영받으며, 발견되는 곳이다. 이 기쁜 소식을 비판하는 사람들이 있었다. 이러한 자들은 죄인이 아닌 자기 자신의 모습을 돌아보아야 한다. 탕자의 형은 동생이 회복되는 것에 불만을 품는다. 우리는 첫째 아들과 달리, 한때 잃어버렸으나, 이제 발견된 모든 사람을 영접해야 한다 (교재 283페이지 이하를 보라).

 비유에서 작은 아들은 미혼임이 분명하다. 팔레스타인의 일반적인 결혼 연령은 18-20세 였으므로 작은 아들의 나이도 이에 상당한 나이로 여겨졌을 것이다. 다우비 (Daube)와 예레미아스 (Jeremias)는 작은 아들에게 소유권을 넘겨주었지만, 작은 아들이 처분권과 수익권을 받지 못했을 것이라고 추정한다. 하지만 그레코-로만법에 따르면, 아들이 상속을 받는다면 그 처분권은 아들에게 속했다 (물론 아버지는 아들의 재산에 대한 영향권을 행사할 수 있었다. 고대 사회의 가부장의 권한은 막강했다). 본 비유에서 작은 아들은 아버지가 죽기 전에 미리 받는다. 이것은 고대 사회에서 가능한 일이기는 했지만, 고대의 아버지들은 아들들에게 미리 상속물을 나누어주는 것을 꺼려했다. 왜냐면, 미리 상속물을 나누어 준다면, 상속물을 먼저 받은 아들이 아버지를 잘 대접해주지 않을 수도 있었기 때문이었다. 하지만 본 비유에서 아버지는 작은 아들의 요구대로 상속물을 나누어 미리 나누어 준다. 그러므로 본 비유는 사실 이례적인 비유이며, 아버지가 매우 관대한 존재라는 것을 보여준다.

 그린스펀 (Greensphan)과 에슬러(Philip Esler)는 1세기 팔레스타인에 장자권이 존재하지 않았다고 주장한다. 그러므로 차자는 장자와 동등한 재산을 받았을 것이라고 본다. 하지만 1세기 유대문헌과 이후의 탈무드 자료를 보건데 1세기 혹은 그 이후에 분명히 장자권이라는 제도가 존재한 것이 사실이었다. 그러므로 차자는 신 21:15-17의 규례에 따라서 아버지의 재산의 3분의 1을 받았을 것이다.

작은 아들은 돼지 쥐엄 열매로 배를 채운다. Baba Qamma 82b에 의하면, 유대인들에게 “돼지를 치는 자는 저주가 있을” 것으로 여겨졌다 (레 11:7도 볼 것). 본 비유에서 작은 아들은 이미 자신에게 주어질 상속분을 이미 받았다. 그러므로 가정에서 자신이 소유권, 심지어 음식과 의복에 대한 권리도 주장할 수 없을 것으로 작은 아들은 이해했을 것이다. 20절에서 아버지는 작은 아들을 보고 달려간다. 아무리 급할 때라도 나이 많은 팔레스타인 노인은 뛰지 않는다. 그러므로 이것은 보통 있는 일이 아니며, 그 자신의 품위를 떨어뜨리는 일이었다. 신약 시대의 팔레스타인이 명예와 수치의 문화를 가지고 있었음을 고려해야 한다. 이것은 서구 문화와 고대 지중해 문화의 차이점이기도 하다. 한국도 고대 팔레스타인과 같이 명예와 수치의 문화를 지닌다. 이것은 본 문화권의 구성원이 본인과 가문의 명예를 중시하며, 체면을 매우 중요한 가치로 여겼다는 것을 의미한다. 그러므로 돌아오는 작은 아들을 보고 뛰어가면서 자신의 품위를 떨어뜨리는 가부장의 모습에 대한 예수님의 비유를 들으면서, 1세기 청중들은 매우 특별한 의미를 발견했을 것이다.

아버지는 18-19의 결어인 “나를 품꾼의 하나로 삼으소서”에 이르기 전에 그의 말을 중단시키고 미쳐 다하지 못한 말을 그 반대로 바꾼다. 즉 돌아온 아들을 품꾼이 아닌 주빈처럼 대우한다. “제일 좋은 옷”이란 고대 사회에서 큰 영예를 의미한다. 이것은 탕자의 명예가 회복되었다는 것을 암시하며, 하나님 나라의 구성원들 (특히) 죄인들에게 주어질 하나님의 특별한 선물을 암시한다. 반지는 인장반지를 의미했을 것이다. 반지가 주어졌다는 것은 작은 아들이 가문의 지도자로서의 지위가 회복되었다는 것을 의미할 것이다. 신발은 그가 자유인으로서의 지위를 가진다는 것을 의미할 것이다. 자유인이라야 신발을 신는다. 아들은 더 이상 노예처럼 맨발로 다닐 수 없다. 아버지는 아들을 위하여 고기를 준비한다. 고기를 먹는 일은 일반적으로 극히 드물다. 특별한 이유가 있을 때만 살찐 송아지를 준비한다. 이것을 잡는다는 것은 가족과 하인을 위해 베푼 축하연, 집으로 돌아온 아들을 성대히 영접하는 것을 뜻한다. 이 세 가지 지시 사항은 아버지의 용서와 아들의 지위 회복을 공적으로 분명히 밝히는 것이다.

큰 아들은 아버지를 호칭하는 말도 빠뜨리고 아버지에게 비난을 퍼붓는다. 그리고 돌아온 동생을 동생이라고 부르지 않는다. 즉 이 자 (후토스)라고 부른다. 이것은 약간의 경멸적 함의를 지닌 호칭이었을 것이다. 이러한 형에 대한 아버지의 말투는 사실 부드럽다. 아버지는 아들에게 권한다. 팔라칼레인 (권하다)라는 동사는 아버지의 말투가 친절했다는 것을 암시할 것이다. 그리고 큰 아들을 테크논 즉 아들아라고 호칭한다. 그리고 32절의 마땅하다라는 동사는 큰 아들에게 아버지가 강요하는 것이 아니라 애둘러 권하고 있음을 보여준다.

이 비유의 의미는 이와 같이 하나님께서 자비롭고 은혜로우며 긍휼로 가득차고 사랑으로 넘친다는 것을 보여준다. 그는 축하의 잔치를 베푼 아버지처럼 잃은 아들의 돌아옴을 기뻐한다. 본 비유는 두 부분을 나누어진다 (24, 32절이 후렴처럼 같은 표현을 종결됨을 보라). 이것은 복음이 죄인들에 대한 기쁜 소식일 뿐 아니라 큰 아들과 같은 비판자들을 위한 기쁜 소식이기도 하다는 것을 보여준다. 예수님의 비유는 사실 갑자기 종결된다. 아버지의 권유의 말이 주어지지만, 큰 아들의 반응은 없다. 여기서 우리는 예수의 청중들이 아버지의 간청하는 말에 순종하고 같이 기뻐할 것인지 아닌지를 결단해야만 하는 큰 아들의 상황에 놓인다. 큰 아들과 같은 비판자들에게 예수는 사형을 선고하지 않는다. 오히려 예수님은 그들에게 하나님께서 죄인들을 위한 잔치에 참여하도록 간청하는 분이심을 알 수 있다. 눅 15:11-32은 원래 예수가 비판자들에게 죄인들과의 공동식사를 변호하는데 사용된 비유라는 것을 염두에 두어야 한다. 우리가 위에서 살핀 바와 같이 예수는 이 비유에서 되돌아오는 죄인에 대한 하나님의 사랑이 무한정하다는 것을 알 수 있다. 곧 예수님은 하나님의 본질과 뜻에 맞게 행동한다고 말함으로 자신이 받고 있던 비난에 관해 자신을 정당화한다. 예수는 회개한 죄인에 대한 하나님의 사랑을 자신의 행동에서 힘써 실제화한다.

우리는 예수님이 제시하시는 아버지의 모습이 당대 사회에서 어떻게 이해되었을지 고려해야 한다. 고대에서 가부장의 체벌은 당연한 것으로 여겨졌다. 체벌은 고대 교육에서 매우 당연한 교육의 수단이었다 (파이데이아). 플라톤은 아이들의 심성이 원래 비틀어져있으며, 체벌을 통해서만 아이들이 바르게 자랄 수 있으며 영혼이 변화될 수 있었다고 믿었다. 고대인들은 이와 같은 교육관을 공유하고 있었으며, 어린 아이들이 아닌 청년들도 체벌의 대상이 될 수 있었다. 우리는 눅 15장에서 아버지가 잘못 행동한 아들을 패거나 체벌하는 이로 등장하지 않는다는 것을 생각해야 한다. 고대에도 자상한 아버지도 존재했고 엄격한 아버지도 있었겠지만, 잘못하면 일단 맞고 시작하는게 상례였다. 하지만 누가복음 15장에서 아버지는 그렇지 않다. 곧 탕자의 비유의 아버지는 분명히 고대의 아버지상, 특히 권위적인 아버지의 이미지와 상당한 차이가 있다. 그러므로 눅 15장의 탕자의 비유는 당대 아버지와 다른 “아버지로서의 하나님”을 제시한다. 곧 당대의 아버지의 모습을 통해서 하나님을 이해하는 것을 교정하는 기능을 가지는 것이다. 이러한 맥락에서 탕자의 비유는 용서하시는 하나님의 무한한 은혜를 보여주며, 이것은 당대의 아버지 상과 사회상의 관점으로 볼 때, 매우 충격적인 비유로 여겨졌을 것이다.

1. Ellen Birnbaum, *The Place of Judaism in Philo’s Thought: Israel, Jews, and Proselytes* (BJS 90; SPhiloM 2; Atlanta: Scholars, 1996), 213. [↑](#footnote-ref-1)