누가행전 강의안 4 대신대학교 신학과 강사명: 김규섭

1. 예수님의 눅 3:21-22에 나타난 “사랑하는 아들” 호칭의 기원과 의미

교재 296페이지 이하를 보라.

공관복음서에 나타난 하나님의 아들 칭호는 이미 수많은 학자들이 다룬 주제이다. 이타이 그라델은 로마 황제 숭배의 기원에 대해 연구한다. 그라델의 황제 숭배에 있어서 비범성 (genius)의 중요성에 관하여 학자들이 간과했다고 말하며 그리고 황제 숭배의 기원을 로마 사회의 가부장의 비범성을 숭배하는하는 가정 제의에서 발견하고자 한다 (196-197). “가부장의 비범성은 로마 가정에서 숭배의 대상이었다” (36). 그리고 황제는 로마제국의 가부장으로서의 비범성으로 인해 숭배받은 것이다. 클라우디우스와 네로의 시기에도 황제의 비범성으로 인한 숭배가 계속되었다. 하지만 네로의 이후에 황제의 비범성을 강조하는 것이 부재하다가 도미티안의 시기에 다시 회복된다 (189-191). 마이클 페파드 (Michael Peppard)는 그라델의 입장을 이어받아 한걸음 더 나아간다. 페파드는 고대 세계에서 인간과 신의 개념이 전적으로 구분된 것이 아니었다고 말하며, 로마와 이탈리아에서 황제가 죽은 이후에야 신격화 되었으며, 신으로 숭배되었다는 옛 관점을 페파드는 반박한다. 곧 죽은 로마 황제만 신으로 생각되지 않았으며 살아있는 황제도 신으로 (혹은 신의 아들 (divi filius))로 불리웠다는 것이다. 페파드는 로마의 입양이 부와 지위의 영속성을 나타낸다고 보았다. 아우구스투스는 입양을 통해서 아버지의 비범성과 신으로서의 시이저의 지위를 상속했다고 페파드는 본다.

페파드의 연구에서 가장 중요한 부분은 황실 입양 (imperial adoption)과 신의 아들 칭호를 연결시킨 부분이다. 시이저에 의해 입양된 아우구스투스와 그의 후계자들은 제국의 아버지로 높임받았다. 또한 아우구스투스가 입양된 황제이며 신적 존재임을 말하는 구절들을 증거로 제시한다. 그는 로마제국에서 황제의 권능이 입양을 통하여 전수되었으며, 황실 입양에 대한 지식이 로마 제국 내에서 동전, 건축물, 비문 등을 통해 광범위하게 퍼져나갔을 것이라고 본다. 페파드는 여러 로마 황제들이 황실 가족의 피입양인이었음을 말하며, 입양된 로마 황제의 권능이 정당화 될 수 있는 근거는 황제인 아버지로부터의 입양이라고 주장한다. 페파드는 또한 구약과 유대문헌에서 신의 아들은 인간으로 태어났으며, 신과 특별한 관계에 있는 사람을 가리킨다고 말한다. 그는 헬라어 eudok-언어 (기뻐하다)가 입양과 관련있을 수 있음을 말한다. 즉 입양 시에 양자를 “기뻐한다”고 말한 사례를 문헌에서 발견한다 (106-112). 새와 관련된 징조 (bird omen)이 군사적 지도자가 황제의 권능을 승계하는 것을 나타내는 증거를 제시한다. 이러한 증거를 토대로 마가복음의 예수의 세례가 신의 아들로 입양된 것이라고 주장하는 것에 이른다.[[1]](#footnote-1)

로마 황제가 제국의 아버지로 불리웠고 (Ovid, *Ex Ponto* 1.1.36; 4.9.133; *Fasti* 2.637; Petronius, *Satyricon*, 60), 황제의 비범성이 황제 숭배와 연관이 있다는 것은 부인될 수 없다. 하지만 본인 (김규섭)은 로마 황제가 황제 숭배를 받은 이유가 황제가 아버지로부터 비범성을 상속받았기 때문 만이 아니라고 주장한다. 그러므로 황제 숭배의 원인은 가정 제의 코드를 넘어선 보다 복잡한 원인을 지닌다고 보아야 한다. 즉 황제가 신 혹은 신의 아들이라고 불리운 것은 황제의 제국의 가부장으로서 상속받은 비범성 이외에 여러 이유가 있다.

첫 번째로 황제가 신격화되는 것은 황제의 입양이 아니라, 황제 본인의 치세 때의 공로와 관련된다. 치세 때의 공로가 부족하다면 황제가 살아 있을 때 혹은 죽었을 때 신격화될 때 저항감을 불러일으켰다. 페파드는 아우구스투스가 신의 아들이라고 불리운 이유를 그가 아우구스투스의 양자였으며 입양을 통해서 시어저의 비범성과 신으로서의 시이저의 지위를 상속했다고 주장한다 (63-64). 즉, 아우구스투스가 자신을 “시이저이자, 시이저의 아들 그리고 신의 아들” 이라고 주장한 이유는 입양을 통한 상속에 의하여 신인 줄리우스 카이사르의 황제의 권능을 부여받았기 때문이다. 곧 신의 아들이란 신으로서의 시이저의 아들이라는 뜻이다.

하지만 아우구스투스가 신의 아들이 라고 불리운 이유가 단지 그가 신으로서의 시이저의 아들 (the son of *divus Iulius*)로서 그가 아버지의 비범성을 상속했기 때문이 아니었다. Virgil, *Aeneid*, 6.792에서 베르길리우스는 아우구스투스가 신의 아들임을 암시하면서, 아우구스투스 황제가 신으로 태어났다고 말한다. 곧 아우구스투스가 신의 아들이라고 불리운 이유는 단지 그가 Divus 혹은 Deus였던 줄리우스 시저의 아들로 입양되었기 때문이 아니라, 그 자신이 신으로부터 태어났기 때문이다. 또한 다음의 비문에서 보다 분명하게 신의 아들이라는 칭호가 아버지 카이사르의 아들이라는 의미가 아닌 보다 일반적인 신의 아들 이라는 의미로 나타난다. ‘황제 티베리우스, 높임받은 신, 높임받은 신들의 아들, 땅과 바다의 주인, 온 세계의 후원자이자 구원자” (IGRR III no. 721). 본문에서 티베리우스가 신의 아들이라고 불리우는 것은 입양과 전혀 상관이 없다. 황제가 신(들)의 아들이라고 불리운 이유는 신인 카이사르의 아들이기 때문이 아니라, 그가 로마의 신들의 아들이기 때문이다. Seneca, *Apoco* 10에서, 신인 아우구스투스 (Divus Augustus)가 자신의 신성화 (deification)에 대해서 말하면서 자신이 신이 되었다고 말한다 (내가 신이 된 이래로…(ex quo deus factus sum)). 여기서 신이 되는 것은 입양과 관계없는 개념이다. 또한 일반적으로 황제를 신의 아들이라고 할 때 입양보다는 탄생 언어가 사용되었다. 곧 신격화된 황제는 신에게 입양 되었다기 보다는 아들로서 천상적 기원을 지닌 것으로 간주되었다.

페파드가 결정적 증거라고 말하는 오비디우스의 *Ex Pont* 4.9.127에서 시이저가 “신들의 지위에 입양되었다”는 구절이 있다고 말한다. 하지만 본문의 superis ascite는 아들로 입양된 것이 아니라 특정한 지위로 받아들여졌다고 번역하는 것이 더 나을 수도 있다 (cf. Tacitus, *Hist*. 4.24: “[adsciri](http://nlp.perseus.tufts.edu/hopper/morph.jsp?l=adsciri&la=la&can=adsciri1&prior=adscivit" \t "morph) [in](http://nlp.perseus.tufts.edu/hopper/morph.jsp?l=in&la=la&can=in0&prior=adsciri) [societatem](http://nlp.perseus.tufts.edu/hopper/morph.jsp?l=societatem&la=la&can=societatem0&prior=in" \t "morph) [Germanos](http://nlp.perseus.tufts.edu/hopper/morph.jsp?l=Germanos&la=la&can=germanos0&prior=societatem" \t "morph)”). *Ex Pont* 4.9 본문의 어디에서도 시이저가 신들의 가족의 새로운 멤버가 되었다고 언급하지 않는다. 사실 현존 하는 로마 문헌들은 황제의 입양과 신격화를 거의 연결하지 않는다.

칼리굴라와 도미티안의 경우 사후에 신으로 숭배되지 않았다. 이것은 황제의 신격화가 치세 때의 공로와 관련있다는 것을 보여준다 (H.-J. Klauck 2001: 304, 301). 도미티안의 신전과 신상에서 도미티안의 사후 (AD 96)에 그의 이름이 삭제되고 베스파시안의 이름으로 대체되는 것을 우리는 발견한다 (Klauck, 310). Pliny, the Elder, *Hist. Nat* 2.18-19에서 신이 되는 것이 황제 치세의 공로와 관련있음을 직접적으로 증언한다 (Klauck 302). 리프카에 따르면 공로가 없는 황제가 신이라고 부르는 것에 로마 시민들에게 저항감을 일으켰을 것이고, 로마에서 살아있는 황제에 대한 공식적인 제의는 없었다고 본다 (Lipka 131). 그러므로 살아있는 로마 황제가 그의 입양으로 인하여 신 혹은 신의 아들로 불리웠다는 직접적인 증거를 발견하기 어렵다.

두 번째로 양자들 뿐 아니라 황제의 가족 전체가 종종 신격화 되었으며 숭배의 대상이 되었다. 예를 들어, Ovid. *Ex Ponto* 2.8.1-4 (AD 12-13)에서 두 명의 시이저 (아우구스티누스, 티베리우스)와 리비아가 신이 라고 불리운 것을 암시한다. 이 용례는 황실 가족이 신들로 불리웠다는 것을 암시하지만 리비아도 함께 신적 존재로 인식되었다는 것도 명심해야 한다. 리비아가 신이라고 불리운 것은 그녀가 비범성을 황제로부터 상속받았기 때문이 아니다. 그리고 황제의 다른 양자들에게 신적 칭호가 주어지지 않는다. 입양으로 인해서 신적 존재가 되는 것이 아니라 황제의 가족과 후계자이기 때문에 신적 존재로 불리우는 것이다. 그러므로 입양 시에 로마 사회가 황실 입양이 신격화와 어떻게 연결되는지는 분명하지 않다. 또 다른 예로서 Ovid, *Ex Ponto* 3.1.135에서 아우구스투스의 가정이 카피톨 신전 (로마 언덕위에 있던 만신전)처럼 여겨졌다는 것을 보여준다 (cf. Horace, *Odes*, 1.12.12). 하지만 아우구스투스의 집이 카피톨 신전과 비교되는 이유는 시이저가 주피터와 같은 신으로 여겨지기 때문이다. 이 구절에서 입양된 양자들이 시이저와 같이 신 혹은 신의 아들로 불리운 증거를 발견하지 못한다. *Ex Ponto* 3.1.163-4는 시이저 뿐 아니라 그의 자손들이 모두 숭배되었다는 것을 보여준다. 이 구절은 황실 가족들이 오비디우스의 어용 문학에서 일종의 신적 존재들로 여겨졌다는 것을 보여주지만, 이 구절은 아우구스티누스의 신성을 강조한다 (Augustum numen). 황제의 가족은 황제 제의에서 황제와 함께 숭배되었지만, 황제와는 달리 신, 혹은 신의 아들이라고 불리우지 않았다. 곧 황제와 황제의 가족이 신적 존재로 불리우는 것은 황실 권력과 비범성을 입양시에 상속받은 것을 넘어서 더욱 복잡한 원인을 지닌다.

세 번째로 입양 이데올로기가 양자의 신적 타이틀과 어떤 관계인가 (페파드 85)? 입양과 로마의 공로 중심 주의가 어느 정도 연결되는 것은 사실이다. 하지만 아우구스티누스의 경우, 티베리우스는 입양과 함께 황제의 권능을 상속받지 못했다. Tacitus, *Ann* 1.3.에서, 티베리우스와 클라디우스 드라수스에게 사령관 (Imperatorius)의 칭호를 수여했다고 말한다. 하지만 이것은 그들이 입양 시에 받은 칭호가 아니라 입양 이후 시간이 지난 시점에 받은 것이다. Gaius Caesar와 Lucius Caesar도 젊은 일인자 (princeps iuventutis)라고 불리웠지만, 이것들은 그들이 입양시에 받은 호칭들이 아니다. 티베리우스 네로에게 권력이 집중되었다고, 타키투스가 말하지만 아우구스투스의 생전에 티베리우스가 입양되었거나 신의 아들이였기 때문이 아니라 티베리우스가 아우구스투스의 계승자였기 때문이다.

페파드는 황실 입양의 복잡성을 무시하고 과도하게 단순화시키는 경향이 있다. 그리고 페파드는 입양과 즉위의 관계를 필연적으로 만들려고 애쓴다. 황제의 피입양자들 중에 하나가 황제가 되었지만, 입양과 즉위는 필연적인 것이 아니었다. 로마 제국 내에서 황제의 입양이 잘 알려졌다고 해도 일련의 입양 과정은 로마 시민들에게 이해할 수 없는 것이었을 것이다. 그렇다면 많은 피입양인이 입양되었다가 (double adoption), 파양되는 것을 반복하는 황실 입양은 어떻게 설명할 것인가? 아우구스투스는 티베리우스만 입양한 것이 아니다. 게다가 황실 입양의 복잡성은 황실 입양을 황제 권력의 이양으로 보기 어렵게 만든다. Lindsay가 말하는 바와 같이, 1세기 로마 당대인들은 황제 입양의 복잡함을 보고 당황했을 (puzzled) 것이며, 입양을 통해서 황제의 권력 혹은 신의 아들로서의 회칭을 받았다고 생각할 수 없었을 것이다. AD 4년에 아우구스티누스는 티베리우스와 아그리파 포스투무스 를 입양한다 (이중 입양). 하지만 아그라파는 아우구스투스의 계승자가 되지 못한다 (Suetonius, *Aug*, 65). Ovid, *Tristia* 4.2.9-10에서 시이저의 양자들 게르마니쿠스와 드루수스는 황제의 이름을 물려받았다고 말하지만, 그들은 아우구스투스와는 달리 신적 타이틀로 불리우지 않는다. 양자와 신성의 직접적 연결은 기원전 1세기의 아우구스투스 이외에는 발견되지 않는다 (Pliny, *Penegyric*, 11.1-3을 볼 것). 그러므로 입양이 양자에게 신적 권위를 부여했다고 로마 시민들은 보지 않았을 것이다.

결국 페파드는 신의 아들 칭호와 황실 입양의 관계를 과장하고 있으며, 로마 황제가 신의 아들이라고 불리우게 된 이유와 황제의 입양의 직접적 관계를 제시하지 못한다. 로마 황실에서 입양이 정치적 승계의 제일 좋은 길로 여겨졌지만, 이것이 신의 아들 칭호와 어떤 관련이 있는지 페파드는 직접적 증거를 제시하지 못한다. 페파드는 로마 황제가 신적으로 선택되었다고 말하지만 이것도 입양과 직접 상관이 없다.

오히려 우리는 입양 때 신의 아들이라고 불리우는 것이 아니라는 점을 명심해야 한다. 오히려 시어저를 신 혹은 신의 아들이라고 부르는 것은 신의 아들이 천상적 기원을 가지기 때문이다. 신 혹은 신의 아들 타이틀은 시이저가 로마 제국을 다스리는 것을 정당화하며, 시이저에게 권위를 부여한다. 즉 시이저는 로마를 다스리기에 합당하다 왜냐하면 그는 신성하기 때문이다. 시이저가 신이기 때문에 황제의 가족이 신성하게 여겨진 것이다. 양자가 신적 권능을 이양받았기 때문에 황제의 권능을 이양 받았기 때문에 신의 아들이라고 불리우지 않았다. 신적 권능을 받지 않은 황제의 배우자도 신적 존재로 숭배의 대상이 되었다.

Ovid. *Fasti* 3.157에서 시이저는 신 (deus)라고 불리운다 (Ovid, *Trivia* 3.2.28; 5.5.61도 볼 것). 아우구스투스의 신성 (numen)은 숭배의 대상이었다 (*Trivia* 3.8.13). 아우구스티누스는 주피터와 함께 두 초인간적 존재들 이라고 불리운다 (*Trivia* 4.4.19). 천상은 시이저의 약속된 땅이다 (*Fasti* 3.159). *Fasti* 3.420에서 시이저는 신적 명예를 얻었으며, 신성한 존재이다 (*Fasti* 3.421-22). 시이저는 그에게 헌상된 천상의 신전을 가지고 있다 (*Fasti* 3.700). 아우구스티우스와 티베리우스는 신계로 갔다 (Seneca, *Apocol*, 1). 이러한 구절들에서 *로마 황제는 그가 입양되었기 때문에 신의 아들이라고 불리우는 것이 아니라 황제이기 때문에 신의 아들이라고 불리우는 것이다.* 그러므로 우리는 누가복음과 마가복음의 수세 장면이 로마 황제의 입양과 관련있으며, 예수를 입양되신 아들로 초대 그리스도인들이 이해했다는 관점을 우리는 거절한다.

그렇다면 누가복음 3:21-22의 수세장면은 로마 황제의 입양 보다는 유대적 기원을 지닌다고 보는 것이 가장 적합할 것이다. ‘하늘이 열리며’라는 표현은 사 64:1에서 유래했을 것이며 (하늘이 열리는 것은 유대 묵시 문헌에서 흔한 표현이었다), 내가 너를 기뻐한다는 표현을 초대 그리스도인들은 사 42:1 (cf. 삼하 22:20)에 비추어 이해했을 것이다. 특히 내 사랑하는 아들은 시 2:7에서 유래했을 수 있지만 (“너는 내 아들이라”), 메시아적 통치자가 ‘사랑하는 아들’이라고 불리우는 문헌적 증거를 우리는 발견하지 못한다 (사실 눅 3:22의 “너는 내 사랑하는 아들이라”의 문장 구조는 LXX 시편 2:8의 문장과 유사하다. 그러므로 본인은 눅 3:22의 선언이 메시아적으로 이해되었을 가능성을 배제하지는 않는다). 그러므로 사랑-아들의 결합의 견지에서 수세 장면시 예수님의 “사랑하는 아들”의 호칭은 창 22장에서 아브라함-이삭 전통 (아케다 전통)에 비추어 이해되었을 가능성이 높다 (Leroy Huizenga). 초대 교회는 하나님-예수의 관계를 아브라함-이삭의 관계에 비추어 이해하는 전통을 가지고 있었으며, 예수의 내어줌도 이러한 아브라함-이삭 전통 (아케다 전통)에 비추어 이해했을 것이다. 우리는 신약성경에서 이러한 전례를 발견한다. 예를 들어 롬 8:32에서 아케다 전통과의 평행 관계를 발견한다.

|  |  |
| --- | --- |
| Rom 8:32 | LXX Gen 22 |
| οὐκ ἐφείσατο (그가 아끼지 않았다) | οὐκ ἐφείσω (v. 12, 16) (네가 아끼지 않았다) |
| τοῦ ἰδίου υἱοῦ (그 자신의 아들을) | τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ (v. 12, 16) (네 사랑하는 아들을) |

즉, 우리는 롬 8:32의 내어줌의 공식 (giving-up formula: 하나님의 사랑과 관련된 표현 + 아들을 내어준다)이 아케다 전통과 관련된다고 생각할 수 있다 (요 3:16의 내어줌의 공식을 생각해 보라). 이러한 생각의 기원은 무엇인가? 왜 내어줌의 공식은 “하나님의 사랑”과 더불어 나타나는가? 그것은 바울과 초대 그리스도교인들이 하나님의 예수를 내어줌을 아케다 전통에 비추어 이해했으며, 이러한 이해의 기원은 수세 장면에서 예수가 하나님의 사랑받는 아들로 불리웠다는 것 그리고 포도원의 비유에서 (눅 20:9-18)에서 사랑하는 아들로서 보내심 받는 이 (눅 20:13; 막 12:6)가 예수로 해석되기 때문일 수 있다. 곧 수세와 변화산 이야기에서 예수는 하나님의 사랑받는 아들이며, 포도원 비유에서 예수님은 죽임당하는 “사랑받는 아들”이시다. 예수님의 세례도 또한 예수의 죽음과 관련하여 생각할 수 있었을 것이다 (곧 사랑받는 아들로서의 죽음을 예고함. 세례를 죽음과 관련시키는 로마서 6장을 볼 것). 곧 수세 이야기와 예수 어록에 비추어 예수님의 사랑받는 아들됨이, 아케다 이야기에서 아브라함과 이삭의 관계와 같다는 것을 유추했으며, 하나님께서 이삭과 같은 자신의 사랑받는 아들을 내어주었다는 전승을 만들어낼 수 있었을 것이다. 그러므로 예수님의 수세 장면은 페파드의 주장처럼 예수님이 원래 인간이었다가 하나님의 아들로 입양되었다는 것을 묘사한 것이 아니라, 정반대로 오히려 초대 그리스도인들은 수세장면을 통하여 예수님이 하나님의 친아들 (아브라함-이삭과 같은) 로서 이해했을 가능성이 높다고 본 강의안은 결론 내린다. 그리고 누가와 초대 그리스도인 (바울을 포함하여)들은 하나님을 우리를 위하여 자신의 친아들을 내어주시는 분으로 이해했을 것이다. 곧 예수님의 아들 칭호는 아들을 내어주시는 하나님의 사랑과 은혜를 강조하는 맥락에서 언급된다는 점을 우리는 이해해야 한다.

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 안된다.

유명한 알레고리 해석자인 교부 오리겐의 성경 해석을 보자. 오리겐은 선한 사마리아인 비유를 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 사회적 상황

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 사회적 상황 속에서 몇몇 비유들을 해석해보도록 하겠다.

* + 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 그레코로만법에 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 세가지 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. 어떤 측면에서 Peppard의 논지는 H.-J. Klauck의 언급을 확장시킨 것으로 보인다. 특히 Klauck, 293을 볼 것. [↑](#footnote-ref-1)