

토라와 오경

-토라의 구성에 대한 정경적 해석-

왕대일*

토라는 어떤 책인가? 토라는 오경과 어떤 관련을 지니는가? 왜 토라는 “모세의 토라”로 불리는가? 모세의 토라는 어떻게 구성되어 있는가? “정경적 해석”은 모세의 토라를 어떻게 이해하는가? 오경의 편집과 관련된 학자들의 해석은 많다.¹⁾ 그러나 토라의 형성과 그 구성의 의도를 묻고 답하는 해석은 그리 많지 않다.²⁾ 지금까지 성서학자들은 현재 우리가 읽고 있는 오경이 지금과 같은 모습으로 편찬되기까지 어떤 역사적 과정을 거쳐 왔는지 많은 추론을 제기하였다. 그러다보니 성서 본문을 하나의 ‘역사적 문헌’으로만 대하는 누(累)를 범하고 말았다.

* 감리교신학대학교 교수, 구약학

- 1) 학자들의 의견은 크게 둘로 갈린다. 하나는 오경의 편집은 포로기에 신명기 편집자가 했는데 거기에 포로 후기 시절 제사장의 자료가 일부 첨가되었다고 보는 렌트 토르프(R. Rendtorff)의 의견이다. 다른 하나는 현재 오경 전체 가운데 1/3이 넘는 분량이 법적, 제의적 자료인 것은 오경의 최종 형태를 포로 후기 초 제사장 전승이 편집했기 때문이라고 보는 블레킨소프(J. Blenkinsopp)의 의견이 있다. R. Rendtorff, *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch* (Sheffield: JSOT, 1990); J. Blenkinsopp, *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible* (New York: Doubleday, 1992), 19-28, 229-243. 이런 논쟁은 우리나라 학자들 사이에서도 드러난다. 우택주, “오경에 나타난 제사장 문헌의 공헌에 대한 재평가,” 『복음과 실천』 40 (2007), 69-94; 이영재, “토라 연구의 최근동향,” 김영혜 외 공저, 『토라의 신학』 (서울: 동연, 2010), 13-51; 한동구, “오경 형성에 대한 최근 연구 동향,” 『구약논단』 3 (1997), 154-175.
- 2) 여기에 대해서는 E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (Berlin: Walter de Gruyter, 1990), 345-360; Frank Crüsemann, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, Engl., trans. (Minneapolis: Fortress, 1996), 339-349.

구약성서의 본문이 신앙적, 신학적 실체라는 것을 놓친 것이다.

이제는 성서 해석의 방향을 바꾸어야 한다. 역사(historicity)를 캐는 해석에서 텍스트를 묻는 해석으로 옮겨가야 한다. 오경의 형성이나 편집(redaction)을 묻는 해석에서 오경의 구성(composition)을 묻는 해석으로 나아가야 한다. 성서 본문을 해석의 창(窓)으로 삼지 말고 최종 형태의 성서 본문을 해석의 대본으로 삼아야 한다. 최종 형태의 본문-이 본문이 바로 정경이다-이 무슨 뜻(concept)을 품고 있는지를 해석학적으로 수렴해야 한다. 거기에서 성서 본문은 오늘 우리들과 비로소 소통하기 시작한다. 거기에서 오경 해석은 성서 해석의 새 지평을 제대로 펼쳐가게 된다. 본 논문은 바로 이 과제에 충실하려고 한다.

1. 오경 속의 토라, 토라 속의 오경

구약에서 “토라”는 원래 가르침이라는 의미로 쓰였다. 부모가 자식에게 주는 권면이나 지혜 교사가 학생에게 주는 교훈을 일컬어 토라라고 불렀다(잠 1:8; 3:1; 4:1; 5:14; 6:20; 7:2; 13:14). 경우에 따라서는 예언자의 소리도 토라로 불리어졌지만(사 2:3; 8:16, 20; 42:4; 학 2:11-13), 그보다는 보통 부모의 가르침을 가리켜 토라라고 불렀다. 즉, 토라는 입말로 주어진 가르침이었다.³⁾ 토라는 의사소통의 형식을 일컫는 말이었다.

주전 8-7세기 이스라엘 역사에 예언자들이 등장하면서 토라란 말의 쓰임새는 새로운 지평을 맞는다. 구약의 예언자들이 제사장의 입에서 나오는 말을 가리켜 토라라고 불렀던 것이다.⁴⁾ 예레미야가 “제사장에

3) G. Liedke and C. Petersen, “תורה instruction,” E. Jenni and C. Westermann, eds., *Theological Lexicon of the Old Testament* III, Engl., trans. (Peabody: Hendrickson, 1997), 1416.

4) G. Liedke and C. Petersen, “תורה instruction,” 1417.

게서 토라(תורה)가, 예언자에게서 말씀(다바르, דבר)이 나온다.”고 지적한 것은 그 단적인 경우다(렘 18:18; 겔 7:26; 말 2:6-9). 입으로 전달되는 교훈을 나타내던 말이 특정 계층이 전수하는 전문적인 용어를 지칭하는 말로 변화된 것이다. 오래전 베그리히(J. Begrich)가 “제사장의 토라”(Priestly torah)라는 용어를 제사장의 가르침을 일컫는 전문용어로 보고자 한 것도 이런 이유 때문이다.⁵⁾ 베그리히는 성(聖)과 속(俗) 사이에서 살아가는 이스라엘 백성들에게 제사장이 전달하는 정결과 부정에 관한 가르침을 가리켜 “제사장의 토라”라고 불렀다. 토라를 제사장의 직무와 관련된 말로 보았던 것이다.

베그리히에 따르면, 토라는 보통 2인칭 명령형이나 금령 형태를 띤다(습 3:4; 겔 22:26; 44:23; 학 2:11-13; 레 7:22-25; 11:46; 12:7).⁶⁾ 토라란 제사장이 “중계하는” 야웨 하나님의 말씀이다. 제사장의 토라에는 절기, 희생 제의, 유출병, 문둥병처럼 하나님의 백성이 지켜야 할 종교적 타부에 관한 정보가 담겨 있다. 제사장의 토라는 “제사장의 전문지식”(Priesly daat, 호 4:6; 말 2:7)과 더불어 제의법(cultic law)을 구성하는 기본 양식이라는 것이다. 가령 화목 제물을 드리는 규례에서 어떻게 제물을 하나님께 드려야 된다는 설명은 “제사장이 알고 있어야 할 지식”에 속하지만, 이스라엘 백성을 향하여 “너희는 소나 양이나 염소의 기름기를 먹지 말라”(레 7:23)와 같이 말하는 것은 “제사장이 가르쳐야 할 토라”(Priestly torah)에 든다. 즉, 토라는 하나님이 선포하신 말씀을 제사장이 구두로 지시한 명령이나 권고를 가리키는 말이 된다. 제사장을 토라의 중재자로 본 것이다.

여기에서 토라 이해는 새로운 국면을 맞는다. 부모나 교사의 권면이던 토라가 이스라엘 백성에게 선포된 종교적 가르침이라는 뜻을 지니게

5) J. Begrich and P. Volz, eds., *Werden und Wesen des Alten Testaments*, BZAW 66 (Berlin: A. Töpelmann, 1936), 63-88. 같은 글이 J. Begrich, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TB 21 (Munich: Chr. Kaiser, 1964), 232-260에도 수록되어 있다.

6) J. Begrich, *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, 233-234.

된다. 토라가 오경 속에 종교법의 형태로 수록되어 있다는 것이다. 이때 우리 눈에 들어오는 토라는 단언 레위기이다. 레위기에는 “이것이 토라이다”(조트 토라트, זאת תורה.....우리말에서는 ‘~의 규례는 이러하다’)라는 표제와 함께 일련의 규정들이 소개된다. 가령 하나님께 드리는 코르반(קורבן, 예물)이나 생활 속에서 이스라엘이 반드시 지켜야 할 정결규칙을 설명할 때 레위기는 “이것이 토라이다”라는 표제를 붙여놓았다. 이 표제는 글의 제목(superscription) 형태일 수도 있고[레 6:9(H 6:2), 14 (H 7), 25 (H 18); 7:1, 11; 민 6:13; 19:14], 아니면 글의 말미에 첨부된 맺음말(subscription) 형식일 수도 있다(레 7:37; 11:46; 12:7; 13:59; 14:54, 57; 15:32; 민 5:29; 6:21). 그 어느 경우든 토라는 제의 규정(cultic law) 방식으로 전달된 법규를 지칭하는 용어가 된다.

레위기의 제의 규정은 이스라엘이 반드시 지켜야 할 가르침이다. 물론 토라가 본래부터 법적인 용어로 사용된 것은 아니다. 토라는 법적인 판결 과정이나 상업적인 계약 등과 엄연히 구별된다.⁷⁾ 그렇지만 토라의 내용이 단언적(categorical)이라는 점에서 토라는 법 못지않은

7) 토라(תורה)는 후크(חוק), 미쉬파트(משפט), 에돏트(עדות), 미즈바(מצוה), 베리트(ברית), 다바르(דבר), 데렉(דרך) 등과 함께 일종의 법률적인 명칭으로 사용되었다. 이 가운데서 토라는 비인격적인 속성을 지닌 다른 용어들과는 달리 입말로 전해지면서도 지키지 않으면 안 되는 명령조의 가르침이라는 점에서 독특하게 구별된다. 예를 들어 토라를 미쉬파트이나 후크와 비교하여 살펴보자. 미쉬파트은 재판정에서 이루어지는 결정을 그 배경으로 삼는다. 미쉬파트을 결의법(casustic law, 조건을 가리키는 키/임+3인칭 동사+주어+귀결절/판결 형태를 띤 조건법)으로 보는 것이다. 후크는 필연법(apodictic law, 예를 들어 분사형 구문+목적어+모트 유맛, מותר ימור)을 지칭하는 전문적인 용어다. 지키지 않으면 안 될 사항을 법규 형태로 기록해 놓는 것이다. 미쉬파트이나 후크가 법적인 속성을 강하게 지닌다면, 그래서 그만큼 비인격적인 위앙스를 풍긴다면, 미즈바는 보다 인격적이며 비법률적이다. 명령이나 금령을 지칭하기 때문이다. 토라도 입말로 전해진다는 점에서는 미즈바처럼 인격성을 내포한다. 하지만 미즈바와 달리 토라는 필연법적인 속성을 지니고 있다. 지키지 않으면 안 되는 강한 명령이 선포된 것이기 때문이다. 게다가 또한 법 형식으로서의 토라는 결의법이나 필연법과도 구별된다. W. Malcolm Clark, "Law," John H. Hayes, ed., *Old Testament Form criticism* (San Antonio: Trinity University Press, 1977), 132-133, 99-140.

권위를 지녔다. 토라 형식의 가르침에 강제성이 내포되어 있다는 사실을 이차적으로 깨닫게 되면서 토라에 법적인 성격이 부여되었다.⁸⁾ 여기에서부터 토라 이해는 율법주의(*legalism*)로 치닫는다. 나중에 토라 시편(시 1편; 19편; 119편)이 토라를 생명에 이르는 길로, 사람을 살리는 하나님의 뜻으로 예찬하면서 토라를 즐거워하고 목상하라고 권고하지만, 제의 규정을 중심한 토라가 선포하는 토라 신앙(*torah piety*)에는 법 지상주의(*legalism*)가 깔려 있다.

구약의 예언자들은 제사장의 토라에 맞서 야웨의 토라를 외쳤다(암 2:4; 호 4:6; 사 8:16; 42:4; 51:4; 렘 6:19; 8:8; 31:33). 제사장들이 야웨 하나님의 토라를 잊어버렸다고 비난하였다. 토라가 본래부터 제의와 관련된 규정은 아니었지만, 또 토라가 제사장의 어법으로만 봐야 할 사항도 아니었지만, 예언자들은 제의 규정 중심의 토라에 집착하는 종교 생활을 율법주의로 본 것이다. 해석학적으로 살필 때 이런 예언자들의 음성 속에는 신명기적인 언어가 각인되어 있다.⁹⁾

토라를 제의 규정으로 이해한다면, 토라는 일상생활과 연관된 충고 이기보다는 종교 생활에서 지켜야 할 지침이 된다. 일상적인 권면이기 보다는 거룩한 스토리가 된다. 오경의 레위기가 바로 그 전형적인 경우다. 신명기는 이런 식의 토라 이해에 일정 부문 이의를 제기한다. 신명기에서 토라는 하나님이 이스라엘에게 계시하신 말씀 전체를 가리킨다. 레위기의 토라에서처럼 종교 생활에 관한 가르침을 영역별로, 주제별로 해설하는 개별적인 가르침이 아니라 하나님이 이스라엘에게 주신 가르침(계시)을 통틀어 토라라고 부른다. 토라의 통일성(*unity*)이 강조된 것이다. 그러면서 신명기는 토라를 법으로 보기보다는 “성경”으로 보는 시야를 열어준다.¹⁰⁾ 토라란 모세의 입으로 선포된 하나님의 말씀이라

8) K. Koch, *Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959), 97f; R. Rendtorff, *Die Gesetze in der Priesterschrift* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953, 1963), 70f.

9) G. Liedke and C. Petersen, “תורה instruction,” 1419-1420.

10) G. Liedke and C. Petersen, “תורה instruction,” 1420-1421.

고 보았던 것이다(신 4:44; 30:10; 31:9). 그래서 토라는 입말로 전해진 하나님의 뜻이다. 이제부터 토라는 하나님의 말씀과 같은 격이 된다. 오경만 토라가 아니라 타낙(Tanakh) 전체가 토라가 된다. 토라 속에 오경이 들어 있는 것이다. 신명기의 토라 이해가 신앙 공동체의 역사 속에서 보편화되는 길에 들어선 것이다.¹¹⁾

2. 토라와 시내 산 전승 단락, 시내 산의 토라와 제사장의 비전

오경을 토라의 시각에서 관찰할 때 우리 눈에 들어오는 지평은 단연 시내 산 이야기다. 오경에서 시내 산은 야웨 하나님이 출애굽 한 이스라엘과 언약을 맺은 곳이다. 하나님의 언약 백성인 이스라엘이 성막을 세운 곳이다. 성막을 세운 이스라엘이 예배하는 공동체로 다져진 곳이다. 해방 공동체였던 이스라엘이 신앙 공동체로 성숙해져 가는 드라마가 시내 산에서 펼쳐진다. 야웨는 시내 산의 하나님이다(삿 5:5; 시 68:9). 시내 산은 “너희는 제사장 나라가 되며 거룩한 민족이 될 것이다”(출 19:6)는 토라의 비전이 실현되는 곳이다. 이 시내 산 스토리를 전하는 본문을 가리켜 우리는 시내 산 전승 단락(출 19:1-민 10:10)이라고 부른다.

시내 산 전승 단락에는 언약법(출 20:22-23:33), 제의법(출 25-31장; 출 34:29-레 16:34), 성결법(레 17-26장), 신명기 법(신 12-26장)이 들어 있다. 이른바 이스라엘 신앙의 법전에 해당되는 텍스트가 모두 오경의 시내 산 이야기에 속한다. 시내 산의 토라는 분량으로 따져 오경 텍스트의 절반에 육박한다. 이스라엘의 신앙과 종교에 관한 직제, 성소, 제도, 의례 등에 관한 규례가 모두 시내 산의 토라로 수록되어 있는 것이다. 그런데 이 시내 산의 토라는 형식상 하나님의 법이다. 시내 산의 토라를

11) Frank Crüsemann, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, 2.

선포한 주체는 왕이나 국가가 아니라 이스라엘의 하나님 야웨다. 오경은 이 하나님의 명령이 선포된 장소를 다른 곳이 아닌 시내 산으로 못 박았다. 우리의 오경 해석은 이런 본문상의 진실(textual truth)에 주목해야 한다.

폰 라드(G. von Rad) 이래 시내 산 전승 단락에 대한 학자들의 시각은 자못 비평적이다. 이른바 “역사 신조”에 해당되는 텍스트(신 6:20-24; 26:5b-9; 수 24:2b-13; 비교, 시 78; 105; 106; 135; 136)가 출애굽에서 가나안 정착에 이르는 구속사의 파노라마를 전개하면서 시내 산 이야기를 전혀 거론하지 않기 때문이다. 그래서 폰 라드 이래 많은 학자들이 시내 산 이야기의 문학적 출처를 따지려고 하였다. 그래서 시내 산 법 이야기를 여러 개의 특정 자료로 세분하거나 시내 산 법 이야기를 지금과 같은 모습으로 꾸민 편집자의 신학을 추적하였다. 이를 테면 신명기 학파가 구성해 놓은 구속사에는 빠져 있던 시내 산 이야기가 오경의 최종 형태를 단장한 제사장 학파의 노력으로 시내 산 스토리가 지금과 같은 모습으로 재구성되었다고 보는 것이다.¹²⁾

그렇지만 이제는 시내 산 단락을 이해하는 해석자의 시각을 바꾸어야 한다. 시내 산 단락의 기원을 묻는 토라의 형성사(history of redaction)가 아니라 오경의 최종 형태가 왜 시내 산의 토라를 지금 위치에서 읽고 있는지, 그 구성(composition)의 뜻을 물어야 한다. 물론 출애굽에서 가나안 땅 정착에 이르는 하나님의 구속사와 시내 산 법 이야기 사이에는 글의 형식상 긴장이 있다. 하나님의 구속사는 하나님이 하신 위대하신 일을 역동적인 내러티브로 전한다. 이에 비해, 시내 산 이야기는 출애굽 한 이스라엘이 시내 산에서 헤쳐 가는 언약 사건, 성막의 건설, 인구 조사, 여행 준비 등을 지루할 정도로 계명, 율례, 법도로 푼다.

게다가 시내 산 단락 안에서도 서로 다른 내용의 전승들이 해석상

12) Frank Crüsemann, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, 30.

갈등을 빚어내고 있다. 이를테면 시내 산 이야기의 구심점인 광야의 성막/회막이 자리 잡는 위치에 대한 증언이 전승에 따라 서로 다르다. 대개는 성막/회막이 장방형의 구도를 띤 이스라엘의 진영 한 가운데에 자리 잡는다고 전하지만(민 1:52-53; 2:17), 그와는 달리 성막/회막은 이스라엘의 진영 밖에 마련된다고 암시하는 증언도 있다(출 33:7). 하지만, 그렇다고 해서 신명기 사가가 주도적으로 활동하였던 포로기-포로 후기 전에는 시내 산 이야기가 역사적 초상으로 그려지지 않았거나 우리는 더는 고대 이스라엘의 시내 산 전승에 관해서 역사적으로 말할 수 없다고 단정해서는 안 된다.¹³⁾ 시내 산 전승 단락에는 형식이나 출처에서 다양한 소 단락들이 모여 있지만, 그 시내 산 전승 단락의 최종 형태는 것처럼 다양한 소 단락들이 모여서 이룬 ‘제의의 관점에서 본 세상’(ritual world)을 펼쳐 보이고 있다. 시내 산의 토라는 ‘제사장이 그리는 제의 중심의 세상’(priestly world of ritual)을 본문의 실체로 소개하고 있는 것이다.

시내 산의 토라는 세상을 이분법적으로 본다. 세상은 거룩한 곳/것과 부정할 곳/것으로 이루어져 있다. 이런 세상에서 이스라엘은 완전한 하나님의 백성으로 살아가야 한다. 부정할 것을 멀리하고, 피를 먹지 않으며, 할례를 받고, 유월절 등을 지키는 종교 예식(ritual)을 통해 하나님 앞에서 경험하는 삶을 실천해야 한다. 그 삶의 기준이 바로 하나님의 영광을 드러내는 일이다. 시내 산에서 모든 이스라엘에게 주어진 법조문은 이스라엘로 하여금 지속적으로 부정할 것에서 구별되어 거룩하신 하나님의 임재에 참여하는 삶을 실천하라고 지시한다. 하지만 삶은 언제나 죄와 허물의 연속이기에 시내 산의 토라는 죄에서 씻음을 받고 하나님의 용서를 받는 제도적 장치에 관심을 기울인다. 시내 산 토라가 규정하는 희생 제사 규례나 제의적인 규정들은 모두 사람이란 누구나 “용서받은 백성”(the pardoned people)이라는 것을 일깨워준다.¹⁴⁾

13) Frank Crüsemann, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, 32.

시내 산 토라에서 두드러지는 것은 성막 건축에 관한 준비(출 25-31장)와 실행(출 35-39장, 40장)이다.¹⁵⁾ 이 본문 앞에 하나님과 이스라엘과 맺은 언약이 나오고(출 19-24장), 이 본문 뒤에 하나님을 예배하는 이스라엘을 위한 처방이 나온다(레위기). 그 뒤에 계속 첨부되는 본문은 성막 예배를 중심으로 결성된 이스라엘이 갖추어야 할 광야 여행 준비다(민 1:1-10:10). 이런 구도에서 볼 때 시내 산 단락의 중심은 성막 건설이 된다. 하나님이 누구에게 성막을 짓게 하는가? 하나님과 언약을 맺은 백성이다. 하나님과 언약을 맺은 백성이라야 성막을 짓는 은총에 참여하게 된다. 성막 건설의 준비와 실행을 통해서 시내 산의 토라는 우리에게 오시는 하나님을 전한다(출 25:8, 22). 시내 산 위에 계시지 않고 산 아래 마련된 성막에 내려와 임재하시는 하나님을 전한다. “성막으로 거(居)하시느’ 하나님의 임재”(tabernacling presence of God)야말로 시내 산 토라의 비전이다. 우리 가운데 하나님이 “거하심으로” 이스라엘은 마침내 예배 공동체로 탄생하였다는 것이다. 이처럼 시내 산 단락의 구도에서 오경의 토라를 읽을 때 토라는 단연 제의적인 성격을 띤다. 시내 산의 토라는 이스라엘 신앙의 공식 종교를 성막 중심의 예배로 못 박는다. 하나님이 이스라엘에게 성막 예배를 통해서 이스라엘과 영속적인 관계를 맺으시겠다는 처방을 내리셨다는 것이다.¹⁶⁾ 그

14) Frank Crüsemann, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, 310-322.

15) 여기에 대한 논의는 왕대일, 『구약신학』, 개정판 (서울: 감신대성서학연구소, 2010), 126-142를 보라.

16) 이 같은 제안은 두 갈래 이스라엘 종교 제도를 비판한다. 하나는 크루지만이 제안한 대로 북 왕국 이스라엘이 주전 721년 멸망하기 전까지 유지하였던 송아지 숭배라는 국가 종교에 대한 비판이다. 성막 건설을 전하는 시내 산 단락(출 25-31장, 35-39장)이 성막과 상관없는 송아지 숭배(출 32-34장)를 고발하고 있다는 점이다. 여기에 대해서는 Frank Crüsemann, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, 50-55, 56을 보라. 다른 하나는 광야 시대의 성소인 성막을 이스라엘 종교의 공식 성소로 단정하는 시내 산 단락은 예루살렘 성전을 중심으로 형성되었던 남 왕국 유다의 종교 생활에 대한 대안으로 비쳐진다. 성막과 성전 사이의 긴장과 갈등은 성서 본문 안에서 두드러진다. 여기에 대해서는 왕대일,

런데 왜 시내 산일까?

오경에서 시내 산은 하나님의 산이다. 하나님은 시내 산에서 오시는 분이시다(아도나이 미시나이 바, יהוה מיטני בא)! 시내 산으로 가시는 분이 아니다. 야웨 하나님은 시내 산에서부터 우리에게 오신다. 토라의 수수께끼를 풀기를 원하는 자는 하나님이 이스라엘에게 처음 토라를 주신 장소가 바로 이 시내 산이라는 사실에 주목해야 한다(삿 5:4-5; 신 33:2; 시 68:8).¹⁷⁾ 시내 산은 하나님의 산이다. 하나님의 산은 구원의 하나님이 그 구속사의 발걸음을 떼기 시작한 곳이다. 모세도, 엘리야도 구원의 하나님을 경험하기 위해서는 하나님의 산으로 나아가야 했다(출 3장; 왕상 19장). 오경은 이런 전승의 지평에서 시내 산을 수렴하고 있다.

드보라의 노래로부터 모세의 축복 기도(신 33장)에 이르기까지 시내/호렙 산이 감당하는 역할은 이런 것이다.....시내 산은 분명 포로기 이전 전승에 속한 본문 가운데서 구원의 산으로 등장한다. 그곳이 바로 구원의 하나님이 계셨던 곳이었기 때문이다. 토라가 시내 산과 연결되어 있다는 것은 시내 산이 구원의 장소로 이해되어야 한다는 뜻이다. 시내 산에서 일어났던 사건은 출애굽에 대한 대안이나 해방 행위의

『구약신학』, 365-378을 보라. 레벤슨은 성막과 성전을 두 대립된 종교 요소로 보기를 거부하고 성막 신앙과 성전 신앙이 유대 종교의 영성을 떠받치는 두 기둥으로 종합하였다. Jon D. Levenson, "The Jerusalem Temple in Devotional and Visionary Experience," Arthur Green, ed., *Jewish Spirituality From the Bible through the Middle Ages* (New York: Crossroad, 1988), 32-61.

17) “주님, 주님께서 세일에서 나오실 때에, 주님께서 에돔 땅에서 출동하실 때에, 땅은 흔들리고, 하늘은 물을 쏟아내고, 구름은 비를 쏟았습니다. 산들이 주님 앞에서 진동하였고, 저 시내 산마저, 주 이스라엘의 하나님 앞에서 진동하였습니다.”(삿 5:4-5). “주님께서 시내 산에서 오시고, 세일 산에서 해처럼 떠오르시고, 바란 산에서부터 당신의 백성을 비추신다. 수많은 천사들이 그를 옹위하고, 오른 손에는 활활 타는 불을 들고 계신다.”(신 33:2). “하나님이여 주의 백성 앞에서 앞서 나가사 광야에서 행진하셨을 때에 땅이 진동하며 하늘이 하나님 앞에서 떨어지며 저 시내 산도 하나님 곧 이스라엘의 하나님 앞에서 진동하였나이다.”(시 68:8).

결과나 그와 관련된 관점으로 간주되어서는 안 된다. 시내 산 이야기는 출애굽이 어떤 것인지를 구체적으로 보여주는 실체이다.¹⁸⁾

이스라엘은 자유를 얻기 위해 이집트의 억압에서 해방되지 않았다. 이스라엘은 하나님의 산에서 하나님을 섬기기 위해서 해방되었다. 오경은 그 하나님의 산을 시내 산으로 소개한다. 특히, 오경의 제사장 전승에서 시내 산은 이스라엘을 위한 예배와 법이 주어진 곳이다. 시내 산은 레벤슨(Jon D. Levenson)의 말대로 “하나님의 고향”이다.¹⁹⁾ 이 하나님의 고향은 사람의 손발이 닿지 않는 곳에 위치하고 있다. 왕국이라는 제도적 권위가 침범할 수 없는 곳에 우뚝 서 있다. 이것은 시내 산의 토라가 왕이나 제국 같은 세속적 권력과 결코 연루되지 않는 법조문이라는 것을 일깨워준다. 시내 산의 토라는 이스라엘이 구축해야 할 세상이 바로 하나님의 나라인 것을 암시한다. 이런 맥락에서 시내 산 전승 단락이 전하는 하나님의 토라는 이스라엘이 지향하는 실존의 토대를 구축하고 있다. 이스라엘은 바로 야웨 하나님을 섬기는 신앙 공동체여야만 한다.

3. 토라와 모세, 신명기의 토라와 삶을 위한 처방

문제는 하나님의 법이 주어진 곳이 꼭 시내 산만은 아니라는 데 있다. 출애굽 사건을 전하는 이스라엘의 옛 서사시에 따르면 해방 공동체인 이스라엘에게 하나님의 법도와 율례(혹크 우미쉬팻, חוק ומשפט)가 맨 처음 제시된 곳은 수르 광야의 마라이다(출 15:22-26). 출애굽 한

18) Frank Crüsemann, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, 37.

19) Jon D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (San Francisco: Harper, 1985), 19-22.

이스라엘이 수르 광야의 마라를 거쳐 갈 때 하나님은 이스라엘을 위해서 쓴 물을 단물로 변하게 하신 적이 있다. 그때 하나님은 “이스라엘을 위하여 법도와 율례를”(출 15:25) 정하셨다. 수르 광야의 마라에서 이스라엘을 위한 법도와 율례가 처음으로 주어졌다는 것이다. 이스라엘을 위한 율례와 법도는 세겔에서도 제정되었다. 이스라엘의 가나안 땅 정착이 마무리되어갈 즈음 여호수아는 온 이스라엘을 세겔에 모으고 하나님과 언약을 새롭게 맺고자 하였다. 그때 여호수아는 세겔에서 온 이스라엘을 위하여 “율례와 법도”(혹크 우미쉬팻)를 제정하였다(수 24:25). 하나님이 모세가 아닌 여호수아를 통하여, 시내 산이 아닌 세겔에서 이스라엘에게 법을 주셨다는 것이다.

하나님이 이스라엘에게 법과 규정을 주신 곳이 시내 산만은 아니라는 사실은 오경의 제의 규정인 민수기에서도 발견된다. 하나님은 이스라엘이 시내 산을 떠나 모압 땅에 당도하기까지 광야를 헤쳐가야 했을 때 이스라엘에게 희생 제의, 안식일, 제사장 제도, 정결례, 절기력, 서원, 도피성, 딸이 받을 유산 등에 관한 규정 등을 쉴 새 없이 말씀하신다(민 15장; 18장; 19장; 27장; 28-29장; 35장; 36장). 이런 사실들은 모두 하나님의 법이 주어진 장소가 반드시 시내 산만은 아니라는 사실을 분명하게 보여준다. 이때 마라의 사건이나 세겔 언약을 전하는 본문은 신명기적인/신명기 사가적인 색채를 지니고 있다. 마라의 이야기나 세겔 스토리 모두 하나님의 법이 수여되는 동기를 출애굽에서 가나안 땅 정착에 이르는 구속사와 연관 짓고 있다. 시내 산과 연결 짓는 것이 아니라, 해방과 구원의 여정이거나 가나안 땅 정착과 관련하여 하나님이 이스라엘에게 법도를 세웠다고 증언하고 있다.²⁰⁾ 수르 광야의 마라가 출애굽 여정의 서두에 자리 잡고 있다면, 가나안 땅의 세겔은 출애굽 여정의 결론(가나안 정착)에 자리 잡고 있다. 마라와 세겔 사이에 신명기 사가가 진술하는 토라 이야기가 자리 잡고 있는 것이다.²¹⁾

20) 이런 증언은 신명기적인 언어와 사상을 반영하고 있는 예언자들의 글에서도 드러난다.

신명기는 이런 맥락에서 우리 논의의 대상이 된다. 신명기는 요단 맞은 편 모압 땅에 모인 이스라엘에게 모세가 선포한 말씀이다(신 1:1). 신명기의 청중은 경계선상에 서 있는 이스라엘이다. 신명기에서 모세는 40년 광야 유랑을 뒤로 하고 약속의 땅 가나안을 내다보고 있다. 실패로 점철된 과거를 뒤로 하고 힘차게 전진해야 하는 미래를 조망하고 있다. 신명기가 다루는 경계선은 문자적, 역사적, 신학적인 성격을 지닌다.²¹⁾ 신명기의 모세가 이스라엘에게 가르치는 규례와 법도(혹크 우미쉬팻)는 이런 경계선에서 들어보아야 한다(신 4:1, 5, 8). 그럴 때 우리는 신명기가 권고하는 일상생활의 도덕적 의무가 무엇인지를 제대로 파악할 수 있다.²³⁾

신명기에서 토라는 삶에 이르는 처방이다(신 4:1, 8). 신명기는 모세가 시내 산에서 들었던 하나님의 토라를 모세의 말글로 다시 푸는 방식으로 전개된다. 하나님의 토라에 관한 모세의 설교는 이스라엘이 장차 약속의 땅에서 실천해야 할 삶의 토대가 된다. 신명기에서 이스라엘은 불신앙과 불순종과 부정직함을 청산하고 야웨 하나님만을 사랑하는 신앙과 생활의 개혁을 이루어야 한다. 어제의 부패와 내일의 성공 사이에 이스라엘이 서 있는 것이다. 만약 신명기의 삶의 자리를 포로기의 이스라엘로 보려고 한다면 신명기의 경계선은 잃어버린 왕국/영토/성전과 회복해야 할 나라/땅/성소 사이가 될 것이다.

신명기에서 하나님의 토라가 해설되는 곳은 모압 평지이다. 신명기의 규례와 법도는 신명기보다 앞서 등장했던 본문의 신학을 종교에서 삶으로, 제의에서 윤리로 바꿔놓는다. 물론 신명기 법전에서조차 종교와 제의, 신앙과 직제 등이 다루어진다. 그렇지만 그 관심사는 어디까지나

21) Frank Crüsemann, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, 38-45.

22) Samuel E. Balentine, *The Torah's Vision of Worship* (Minneapolis: Fortress, 1999), 178-184.

23) M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Clarendon, 1972), 282-297.

거룩함을 추구하는 신앙에서 정의와 공평을 추구하는 삶으로 바뀌어져 있다. 이런 신명기적 개혁에 이의를 제기하는 학자도 있지만,²⁴⁾ 신명기의 규례와 법도가 오경의 언약법이나 제의 규정과는 그 성격이나 관점에서 큰 차이가 난다는 점은 분명하다.

신명기가 경전적으로나 역사적으로 토라의 비전에서 차지하는 자리는 하나님의 백성이 서 있는 경계선이다. 즉, 신명기는 모압과 가나안 사이, 과거와 미래 사이, 거룩한 관점과 윤리적 시각 사이에 위치하고 있다. 신명기는 이 양안(兩岸) 사이에서 다리 역할을 한다. 이 때 신명기는 어느 한 곳에 발을 들여놓기 위해서 다른 곳을 없애버리지 않는다. 신명기에서는 양쪽 모두 장차 전개될 여행에서 일정한 역할을 맡지 않으면 안 된다.

신명기는 이스라엘이 경계선을 넘어 새로운 땅으로 들어서는 길을 안내한다. 이 안내판의 시각은 제사장적인 것과는 무관하다. 예언자적이거나 서기관적인 관점도 아니다. 물론 거기에 그런 관점들이 끼친 영향이 없는 것은 아니지만, 신명기의 관심사는 종교적인 문제와 사회정의 쟁점에 쏠려 있다. 결코 어느 한 쪽을 강조하거나 다른 어느 한 쪽을 무시하지 않는다. 신명기의 안내를 따를 때 신앙 공동체는 두 가지 사명을 이루는 일에 부름 받는다. 사람들은 누구나 분명하고 단호하게 이 요청을 실천해야 한다. 즉, 마음을 다하여 하나님을 사랑해야 하고 서로 간 공정하게 살아가야 한다는 것이다. 이런 목표를 이루기 위해서 신명기는 이스라엘적인 “통치철학”을 제공하는데, 그것이 바로 맥 브라이드(S. D. McBride)가 제안하였던 “하나님 중심적인 인본주의”(theocentric humanism)에 대한 헌신이다.²⁵⁾

하나님 중심적인 인본주의에 대한 헌신! 신명기는 토라의 관심사를 종교의 영역에서 세속의 지평으로 돌린다. 하나님 신앙을 유지하면서도 그 하나님 신앙의 자리를 제단이 아닌 공평과 정의가 실현되는 일상사

24) 이런 입장은 I. Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School* (Minneapolis: Fortress, 1995)이 대표적이다.

25) Samuel E. Balentine, *The Torah's Vision of Worship*, 184.

로 고정시킨다. 신명기는 “다시 듣는 토라”다. 즉, 토라의 해석이다. 기존의 법에 대한 신학적 해석을 담고 있다. 그 해석의 토대가 호렙 산에서 하나님이 이스라엘에게 직접 주신 ‘열 마디 말씀’이다(신 5:6-21). 신명기는 과거 하나님의 산에서 있었던 놀라운 광경을 하나님의 소리를 들었던 일로 압축하였고, 그것을 다시 십계명으로 요약하였다. 이것은 출애굽기의 십계명(출 20장)과는 큰 차이가 있다. 신명기의 토라(신 6-11장, 12-26장)가 십계명에 대한 각론 형식을 띠는 것에 비해서 시내 산 단락에서 십계명(출 20장)은 그 형식과 내용에서 시내 산의 토라(출 19:1-민 10:10)와는 별도로 존재한다. 그렇지만 신명기에서 십계명 뒤에 소개되는 본문은 모두 십계명에 대한 부연 설명이다.

학자들 가운데는 신명기의 이런 구도가, 다시 말해 신명기의 토라(신 12-26장)가 호렙 산의 말씀 뒤에 연결되는 것은, 후대에 (이를 테면 포로기 이후에) 이루어진 신명기 편집의 결과로 보기도 한다. 신명기의 법규를 최종적으로 재개념화(reconceptualization)시킨 책임은 오경을 편집한 제사장이나 성결 법전(레 17-26장)의 편집자들에 있다고 보는 것이다.²⁶⁾ 그렇지만 우리 해석에서 중요한 것은 신명기가 위치하고 있는 경전상의 자리다. 현재 오경에서 신명기는 그 결론이 되는 자리에 위치하고 있다. 오경이라는 경전 속에서 신명기가 감당하는 역할은 과연 어떤 것일까?

데니스 올슨(Dennis Olson)은 이 점에서 우리 논의에 기여한다.²⁷⁾ 시내 산에서 맺었던 이스라엘과 하나님의 언약은, 그리고 그 언약의 내용이 되는 하나님의 토라는, 이스라엘의 복종을 강조하였다. 이스라엘은 야웨 하나님과 언약을 맺은 파트너로서 스스로 나서서, 먼저, 하나

26) Jeffrey Stackert, *Rewriting the Torah: Literary Revision in Deuteronomy and the Holiness Legislation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007). 비교, Bernard M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation*; 『신명기와 법 혁신의 해석학』, 이영미 옮김 (오산: 한신대학교 출판부, 2009).

27) D. Olson, *Deuteronomy and the Death of Moses: A Theological Reading* (Minneapolis: Fortress, 1994), 152-156.

님의 뜻에 순종해야만 하였다. 그렇지만 이스라엘(출애굽 1세대)은 그렇게 하지 못했다. 시내 산을 떠나 가나안을 향해 가던 40년 광야 유랑 중에 옛 이스라엘(출애굽 1세대)은 사라지고 새 이스라엘(출애굽 2세대)이 하나님의 파트너로 다시 등장하게 된다. 모압 평지에서 맺는 하나님과 이스라엘의 언약(신명기)은 그 강조점이 이스라엘의 헌신에서 하나님의 약속으로 넘어간다. 신명기에서는 인간의 실패에도 약속을 지키시려는 하나님의 의지가 강조되고 있다. 물론, 이 의지의 마침표는 신명기가 아니다. 그것은 오경의 지평을 훌쩍 뛰어넘어 예언자의 세계로까지 뻗어나간다. 예레미야가 전하는 새 언약이 바로 그것이다(렘 31:31-34). 예레미야는 “그날”이 되면 하나님이 이스라엘의 마음에 새 언약을 새겨 넣으실 것이라고 선포하지 않는가! “그날에” 이루어질 이 새 언약 체결에는 그 어떤 중재자도 없다. 하나님 스스로 그것을 이루실 것이다. 즉, 신명기가 전하는 모세의 토라는 시내 산의 언약(옛 언약)과 예레미야의 언약(새 언약) 사이에 놓여 있다.

신명기에서 토라는 모세가 입술로 가르치는 하나님의 말씀이다. 시내 산 전승 단락이나 민수기의 제의 규정에서 토라는 그 초점이 종교 의례를 위한 규정에 있었다. 토라의 성격을 종교적인 것이거나 제의적인 것으로, 아니면 제사장의, 제사장에 의한, 제사장을 위한 가르침으로 고정시켜 놓았었다. 한 마디로 하나님의 토라를 종교 의식(cult and ritual)을 위한 규정으로 보게 하였다. 그랬던 토라의 이미지가 신명기에서는 과감하게 벗겨진다. 신명기에서 토라는 하나님이 주시는 생생한 말씀이다. 신명기는 토라의 구심점을 제사장의 성막에서 세속에 마련되는 성소(성전)로 대체한다. 토라의 비전을 제사장의 종교에서 평신도의 신앙으로 대체한다. 토라의 지평을 종교 의례를 위한 가르침에서 가나안 땅에서 이루어 가는 삶을 위한 처방으로 대체한다.

4. 토라와 에스라, 오경으로서의 토라

구약성서에서 토라가 유대 신앙 공동체의 경전으로 읽히던 역사는 포로 후기 시대다. 유대 백성이 페르시아의 지배를 받던 시절(주전 539-333년) 토라는 모세의 율법책(세페르 토랏트 모쉐, ספר תורה משה, 느 8:1)이라는 오경으로 부상하였다. 오경의 편집과 구성에 대해서는 학자들 사이에 추론이 엇갈리지만, 한 가지 분명한 것은 오경이 페르시아 통치 기간 예후드(Yehud)에 거주하던 유대인들의 내적인 욕구와 페르시아의 식민지 정책에 의해서 모세의 토라라는 경전으로 읽혀졌다는 사실이다.²⁸⁾

의심할 여지없이 오경이, 토라가, 경전으로 읽혀지던 시기는 포로 후기 시대보다 훨씬 더 앞선 시기일 수 있다. 포로기를 맞으면서 유대 백성들은 오경을 거룩한 이야기로 읽기 시작했을 것이다. 그랬기에 팔레스타인 땅에 헬레니즘 시대가 개시되던 주전 4세기 중반에는 이미 유대 신앙 공동체 사이에서 오경이 확고하게 토라라는 경전으로 간주되었던 것으로 보인다. 주전 3세기에 이뤄진 셉투아진트(LXX)의 오경 번역이나 유대교 경전의 첫 번째 부분을 토라로 소개하는 주전 2세기 시락(Sirach)의 지혜서 서문은 주전 2세기 말에 있었던 유대 공동체와 사마리아 공동체(사마리아 오경 공동체)의 분리와 함께 유대 사회가 오경을 일찍부터 경전으로 읽었다는 사실을 입증하는 사례들에 속한다.²⁹⁾ 에스라와 느헤미야가 예루살렘으로 귀환하였던 주전 5세기 중반

28) Samuel E. Balentine, *The Torah's Vision of Worship*, 39-57; E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch* (Berlin: Walter de Gruyter, 1990), 345-360; J. Blenkinsopp, *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*, 239-242; R. Albertz, *History of Israelite Religion, vol. 2: From the Exile to the Maccabees* (Louisville: Westminster/John Knox, 1994), 466-493; Frank Crüsemann, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, 329-338.

29) 사마리아 공동체가 유대 공동체로부터 떨어져 나가게 된 결정적인 사건은 유대 땅을 다스리던 하스몬 왕조의 요한 히르카누스(John Hyrcanus)가 그리심 산의 사마리아 성전을 파괴한 일이다(주전 129-128년). 사마리아 공동체는 구약의 오

이후 페르시아의 식민지 예후드의 유대인 공동체가 에스라가 읽는 “모세의 율법책”을 들으면서 우리가 누구이고, 우리가 어떻게 살아야 하는지를 결단하였다는 사실은 이런 배경에서 자연스럽게 수렴된다(는 8장). 당시 유대 공동체가 “모세의 율법책”을 간절히 듣고자 했던 데에는 예후드에 거주하던 유대인들 사이에서 공통적으로 나누는 관심사가 있었다고 봐야 한다.

(그들은) 왕국 시대 이전에 권위 있는 헌법이었던 모세의 토라로 그들의 공동체를 세우는 초석으로 삼고자 했다. 외국인의 지배를 받던 시기였지만 자기들의 땅에서나마 온전히 살아가고자 했다. 그러기 위해서는 유대인의 조망(眺望)을 새롭게 해야 했고, 그것을 위해서 강력한 사회적 연대감과 강한 자기 정체성을 지닌 공동체를 일으켜야만 했다. 이런 것들이 어우러진 목표가 있었기에 다양한 유대인 그룹들이 서로 초기 이스라엘의 역사를 페르시아의 지배를 받는 공동체의 생존을 담보하는 기본 문서로 함께 공유하고자 했을 것이다.³⁰⁾

유대 공동체가 페르시아의 지배를 받던 시절 생존의 위기를 겪게 되자 공동체의 정체성과 연대감을 구축하는 터전으로 초기 이스라엘 역사의 헌법이었던 “모세의 토라”를 붙들었다는 것이다. 에스라의 토라가 아니다. 모세의 토라이다. 율법책의 권위가 “모세”로부터 나오고 있다! 여기에서 우리는 페르시아가 유대 공동체를 지배하던 시절 에스라가 들고 온 아닥사스다(Artaxerxes, 아마도 아닥사스다 I세)의 조서(스

경만을 신앙 공동체의 경전으로 삼았다. 또 셉투아진트의 오경 번역이 주전 3세기 중반에 이루어졌다는 것은 그 이전에 오경은 이미 경전으로서의 지위를 확고하게 지니고 있었다는 것을 뜻한다.

30) Samuel E. Balentine, *The Torah's Vision of Worship*, 40. 발렌타인은 페르시아의 지배를 받던 예후드의 유대인 사회를 두 그룹으로 나눈다. 하나는 제사장 계층이고 다른 하나는 제사장 계층이 아닌 자들이다. 발렌타인은 이 두 그룹이 서로 공유하는 관심사와 목적이 토라를 공동체의 책으로 보게 만들었다고 본다. 위 인용문에서 필자가 “그들”이라고 번역한 단어는 발렌타인의 글에서는 원래 “두 그룹”이다.

7:11-26)에 관심을 기울여야 한다.³¹⁾ 에스라가 주전 458년 페르시아의 왕 아닥사스다의 명령으로 바벨론에서 예루살렘으로 귀환할 때 가지고 갔던 왕의 서신에 “하나님의 율법”이라는 말이 거론되고 있기 때문이다. 이 서신의 내용은 토라로서의 오경이 언제, 어떻게 역사의 무대에 공개되었는지를 보여주는 증거가 된다. 특히 에스라 7:25-26이 그 중에서도 우리 눈길을 끈다.

또 그대 에스라는, 그대가 섬기는 하나님이 그대에게 주신 지혜를 따라, 그대가 섬기는 하나님의 율법을 잘 아는 사람들 가운데서 법관들과 판사들을 뽑아 세워, 유프라테스 강 서쪽에 있는 모든 백성의 재판을 맡아 보게 하여라. 율법을 잘 알지 못하는 사람들은 그대들이 가르쳐라. 하나님의 율법과 왕의 명령대로 따르지 아니하는 자는, 반드시 죽이거나 귀양을 보내거나 재산을 빼앗거나 옥에 가두거나 하여, 엄하게 다스려라(스 7:25-26).

에스라는 “학사이자 제사장”(에즈라 학코헨 핫소페르, עזרא הכהן והספר)이다(스 7:11). 아람어로 된 아닥사스다의 조서에서는 “하늘의 하나님의 율법에 통달한 학사이자 제사장”(에즈라 카하나 사파르 다타-엘라 쉘마야, עזרא כהנא ספר דתא דאלה שמיא)이다(스 7:12). 이 에스라가 바벨론에서 예루살렘으로 올 때 “하나님의 율법”(다테이 엘라하크, דתי אלהך)을 가지고 왔다! 이 “하나님의 율법”에 따라서 에스라는 법관과 판사들을 세우고, 백성들을 재판하며, 예후드 지역을 다스려야 했다.

31) 에스라의 시대에 대한 논의나, 에스라와 느헤미야의 관계, 에스라서가 소개하는 아닥사스다 왕의 칙령, 특히 에스라 7-10장이나 느헤미야 8-10장이 소개하는 정보 등에 관한 역사적 논의는 본 논문의 범위를 벗어난다. 필자는 에스라 7:11-26에 소개된 아람어로 기록된 아닥사스다의 칙령이 상당할 정도로 역사적 실체를 반영하고 있다는 최근의 논의를 적극 수렴하고 있다. 여기에 대해서는 Frank Crüsemann, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, 334-339를 보라.

여기에서 우리가 주목해야 할 것은 에스라 7장이 보도하는 왕의 조서에 따르면 페르시아 정부가 유대인의 전통적인 율법을 알고 있었고 그것으로 유대 공동체를 통치하는 법적 규범으로 삼았다는 사실이다. “하나님의 율법과 왕의 명령대로 따르지 아니 하는 자는, 반드시 죽이거나 귀양을 보내거나 재산을 빼앗거나 옥에 가두”라고 하지 않는가(스 7:26)! 우리는 “하나님의 율법과 왕의 명령”(개역에서는 ‘하나님의 명령과 왕의 명령’으로 되어 있으나 문자적으로는 “하나님의 율법과 ‘그리고’ 왕의 법”으로 읽어야 한다. 다타 디-엘라하크 베다타 디 말카, דַּתָּא דִּי מְלִיכָא וְדַתָּא דִּי וְדַתָּא דִּי וְדַתָּא דִּי וְדַתָּא דִּי)이란 구절에 주목해야 한다.³²⁾ 하나님의 율법과 왕의 법이 “그리고” 라는 접속사로 연결되고 있다. 하나님의 율법을 왕의 법으로 받아들이면서 하나님의 율법이 왕의 법과 똑같이 법적인 효력을 지닐 뿐만 아니라 사법상의 구속력을 지닌다는 것이다. 이스라엘이 간직해온 전통적인 법이 페르시아 제국의 통치를 받던 유대인들을 위한 법이 되었다는 것이다.

페르시아는 제국의 전 땅을 다스리려는 의도로 자기들만의 고유한 획일적인 법전을 만들지 않았다. 그 대신 식민지 백성들로 하여금 그들의 고유한 법적 전통을 성문화하여 활용하도록 권고하는 정책을 펼친 것으로 보인다. 그런 뒤 그것을 왕의 법으로 다시 흡수하여 제국의 권력으로 행사하였다. 식민지 백성의 고유한 법적 관습에 제국의 권위를 부여함으로써 페르시아는 그들의 지배를 받는 시민들의 내적인 문제에 직접 개입할 수 있었을 뿐만 아니라 식민지 땅에 허용된 자치 행정으로 인해서 제국의 이익이 정녕 위협 받지 않도록 했다.³³⁾

페르시아의 식민지 정책이라는 환경이 모세의 토라라는 유대법을 성문화(codification)시키는 계기를 이루게 했고, 거기에서 오경의 경전

32) Frank Crüsemann, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, 335-337.

33) Samuel E. Balentine, *The Torah's Vision of Worship*, 51.

화(canonization)가 가능했다는 것이다.³⁴⁾ 하지만 그렇다고 해서 토라의 성문화나 오경의 경전화가 꼭 페르시아 식민지 통치 때 이루어진 것이라고 단정해서는 안 된다. 우리가 말할 수 있는 것은 이스라엘의 “거룩한 이야기”(sacred story)가 유대 신앙 공동체의 “거룩한 책”(sacred Scripture)으로 읽혀지던 확실한 증거가 페르시아 시대의 에스라와 느헤미야에게서 발견된다는 사실이다. 에스라가 가지고 온 아닥사스다의 조서에 언급되는 하나님의 율법(스 7:25-26)이나 에스라가 수문 앞 광장에서 낭독했다는 모세의 율법책(느 8장)이 바로 그 단적인 예다.

최근 출간된 세계성서학회의 연구물도 현재 우리가 읽고 있는 오경이 왜, 언제, 어디에서, 어떻게 토라라는 법적인 문서로 받아들여지게 되었는지를 밝히는 여러 이론들을 제시하고 있다.³⁵⁾ 그렇지만 그 논의의 출발은 여전히 오경이 지금과 같은 토라가 된 것은 페르시아 제국의 공인(Persian imperial authorization)에 기인한 것이었다는 견해에 둔다. 데이비드 카(David Carr)가 포로 후기 시대 페르시아의 통치를 받던 유대 공동체가 유대 제사장과 서기관 엘리트 계층에게 유대적 가치를 가르치는 도구로 오경을 활용하고자 오경을 토라로 재구성하였다고 생각하는 것도 이런 맥락과 그 생각이 닿아 있다.³⁶⁾ 이런 통찰은 하계돈

34) E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 345-360; J. Blenkinsopp, *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*, 239-242; R. Albertz, *History of Israelite Religion, vol. 2: From the Exile to the Maccabees*, 467-468; Frank Crüsemann, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, 337-339.

35) Gary N. Knoppers and Bernard M. Levinson, eds., *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2007). 이 책은 2006년 에딘버러(Edinburgh)에서 열린 세계성서학회(International SBL Meeting)의 결과물로 오경의 구성, 오경의 콘텍스트, 오경의 의도, 토라로서의 오경에 얽힌 갈등과 타협, 오경/토라 형성에 끼친 디아스포라 공동체의 역할이나 사마리아 오경 공동체와의 관계, 오경의 규범성, 토라의 형성에 끼친 외부의 영향 등을 살피는 14명의 학자들의 글을 실고 있다.

36) David Carr, “The Rise of Torah,” Gary N. Knoppers and Bernard M. Levinson, eds., *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2007), 39-56.

(Anselm Hagedorn)의 주장에서도 크게 다르지 않다. 하계돈은 비록 포로 후기 시대 때 유대 땅에 거주하던 유대인들이 주도적으로 토라를 제시했지만, 거기에는 페르시아 제국의 가치와 어울리는 이데올로기가 담겨 있었기 때문에, 페르시아가 토라에다가 법적인 지위를 공식적으로 부여하였을 것이라고 생각한다.³⁷⁾

토라가 오경으로 읽혀지면서, 아니 오경이 토라로 읽혀지면서, 토라는 페르시아 정부로부터 법적, 종교적, 신학적, 도덕적 가르침을 담은 법전이라는 지위를 얻게 되었다. 유대 공동체가 전통적으로 읽어온 모세의 가르침을 페르시아 정부가 유대 땅을 다스리는 통치 원리로 삼은 것이다. 중요한 것은 유대 사회가 와해될 수도 있는 생존의 격동기에서, 유대 땅에 거주하던 유대인 공동체와 디아스포라의 다양한 유대인 그룹들이 서로 유대 사회를 하나로 모으고자 왕국 시대 이전의 초기 이스라엘 사회를 유대 민족의 구심점으로 제시했다는 점이다. 왕국 시대 이전의 모세 이야기를, 그 모세가 전수해 준 하나님의 토라를, 유대 신앙 공동체가 지켜야 할 초석으로 제시했다는 것이다. 모세가 전해 준 하나님의 토라, 곧 모세의 토라가 유대 사회의 정체성과 유대 사회의 연대감과 유대 사회의 에토스를 밝히는 정신적 토대로 구축된 것이다.

5. 맺음말: 토라, 모세가 전한 복음서

토라의 시각에서 오경을 살필 때 거기에는 법 형성에 관한 두 개의 큰 흐름이 존재한다. 하나는 이스라엘 신앙의 제의를 중심한 종교적인 법규(cultic law)이고 다른 하나는 이스라엘 사회의 도덕을 중심으로 한

37) Anselm Hagedorn, "Local Law in an Imperial Context: The Rise of Torah in the (Imagined) Persian Period," Gary N. Knoppers and Bernard M. Levinson, eds., *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2007), 57-76.

일상적인 법규이다(civil law). 전자의 관심사가 정결과 기록함에 있다면, 후자의 관심사는 정의와 공평에 있다. 제사장의 신학이 전자와 관련된다면, 평신도의 신앙은 후자와 연관된다. 전자에는 시내 산 전승 단락을 “말의 자리”로 삼은 법들이 집대성되어 있고, 후자에는 신명기를 “책의 자리”로 삼은 법전이 세심하게 배열되어 있다. 언약법(출 20:22-23:33), 제의법(출 25-31장; 출 34:29-레 16:34), 성결법(레 17-26장) 등이 전자에 속한다면, 신명기 법전(신 12-26장)은 후자에 속한다. 이 둘 사이에는 법정신의 차이가 있다. 이 두 흐름은 법 철학의 기초에서 서로 다르다. 이 두 전통 사이에는 법 신학적인 긴장도 있다. 그렇지만 현존하는 오경은 이 두 흐름을 하나의 책으로 구성해 놓았다.

페르시아 시대 당시 에스라의 유대 신앙 공동체는 “모세의 토라”를 유대 사회의 경전으로 삼았다. “모세의 토라”를 신앙생활의 지침서로만 삼지 않고 온 유대 사회를 이끌어가는 법 철학으로 삼았다. 물론, 에스라가 바벨론에서 예루살렘으로 가져온 “하나님의 율법”(스 7:11-26)이 과연 오늘날의 오경인지에 대해서 궁금해 하기도 한다. 가령, 에스라 7:25-26이 거론하는 “하나님의 율법”이 오경인지, 제사장의 규정인지, 성결 법전인지, 아니면 신명기인지가 확실치 않다는 것이다.³⁸⁾ 분명한 것은 에스라 시대 당시 그 하나님의 율법이 “모세의 토라”라고 불렀다는 사실이다.

38) 렌토르프(Rendtorff)가 바로 이 점을 지적한다. 렌토르프는 에스라 7:25에서 아람어로 기록된 페르시아의 용어 다트(דַּת)가 느헤미야 8장이 거론하는 토라(תּוֹרָה)와 같은 뜻을 지니지 않는다고 본다. 에스라 7장에서 다트는 분명히 법적인 용어이지 만, 느헤미야 8장에서 토라는 예배 중에 읽는 하나님의 말씀이라는 점에서 종교적 색채를 띠고 있다는 것이다. R. Rendtorff, “Esra und das Gesetz,” *ZAW* 96 (1984), 183. 그렇지만 아람어 다트는 왕의 칙령에도 사회생활의 법규에도 고루 적용된다. 에스라 7:25-26이 말하는 것은 유대인의 하나님의 법(토라)이 아닥사스다 왕의 법(다트)으로도 받아들여졌다는 점이다. 다트와 토라에 대한 상용어로 읽을 수 있다는 말이다. 다니엘 6:6에서도 아람어의 율법(דַּת)은 토라를 지칭하고 있다. Frank Crüsemann, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, 338.

에스라는 형성기의 유대교를 거론할 때 빼 놓을 수 없는 인물이다. 그로부터 유대교, 유대 사상, 유대주의가 구체적으로 시작되었다. 그 에스라가 유대 사상의 기조로 내건 문헌이 바로 모세의 토라다. 에스라의 토라가 아닌 모세의 토라다. 오경을 모세의 토라라고 불렀다. 모세의 토라에서 두 전통이 하나로 통합되었다. 제사장 공동체가 피력하는 제사장적인 신학과 평신도 공동체가 지지하는 신명기적인 개혁 신앙이 모세의 토라라는 경전 속에 고스란히 통합되었다.³⁹⁾ 에스라의 직위가 이중적인 것은 결코 우연이 아니다. 에스라는 제사장이자 학사(서기관)라고 불리지 않는가! 에스라라는 인격 속에 법을 가르쳤던 제사장 전승과 법을 해석하였던 서기관(평신도) 전통이 통합되어 있는 것이다.

에스라가 오경을 모세의 토라라고 불렀다고 해서 모세의 토라가 페르시아 때에 가서야 구성되었다고 말해서는 안 된다. 이스라엘 역사에서 모세는 이스라엘을 하나님의 백성이 되게 하였던 원천이다. 왕국 시대 이전 시대부터 법적인 제도와 시행은 모세의 이름으로 주어졌다(출 18장; 비교, 신 1장). 왕국 시대 당시 예루살렘의 왕이 최고 재판관 역할을 했다고 해도 그가 시행한 것은 왕의 법이 아니라 모세를 통해서 이스라엘 백성에게 주어졌던 하나님의 법이다. 페르시아 시대 당시 에스라가 소개한 모세의 토라는 유대 사회의 뿌리가 왕국 건설 이전 시대로 거슬러 올라간다는 사실을 포로 후기 시대의 유대 공동체에게 거듭 확인한 것으로 봐야 한다. 거기에 유대 땅에 돌아와 살게 되었으면서도, 여전히 그 땅의 소유주가 되지 못했던 유대 사람들의 정체성과 식민지 시대를 살아야 했던 유대 신앙 공동체가 지향해야 할 삶의 방향이 제시되어 있기 때문이다.

페르시아 시대의 에스라와 느헤미야는 토라를 모세와 구체적으로 연관시킨다. 재미있는 것은 에스라서와 느헤미야서에 모세의 토라라는 단어가 그토록 자주 사용되는데도 그 책들이 전하는 역사 기록에는

39) Frank Crüsemann, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, 105-106.

모세에 관한 역사적 이야기가 결코 거론되지 않는다는 사실이다.⁴⁰⁾ 에스라와 느헤미야 당시 유대인들은 역사적 모세에 관한 신명기의 증언을 고스란히 수용하였다. 역사적 모세에 관한 신명기의 회상을 에스라, 느헤미야가 명확한 것으로, 영원히 정당한 것으로 받아들였다는 뜻이다. 오경이 모세의 토라로 그 뿌리를 굳힌 것이다.

그런데 여기에서 우리가 확인해야 할 사실이 하나 있다. 비록 경전상의 오경은 다섯 권의 책으로 되어 있지만, 오경의 내용은 모세의 탄생에서 모세의 죽음에 이르는 모세의 일대기를 토라의 열개로 삼는다는 점이다. 토라의 제1부를 모세 이전 시대에 관한 이야기(창세기)로 본다면, 토라의 제2부는 모세의 일대기, 곧 모세의 이야기(출애굽기-신명기)가 된다.⁴¹⁾ 이런 틀에서 토라는 “모세에 관한 오경”(mosaic Pentateuch)이 되고,⁴²⁾ 모세가 선포한 한 권의 율법이 된다. 오경 안에 여러 법전들이 그냥 나열되어 있는 것이 아니라는 것이다. 상이한 내용의 법들이 하나의 단일 실체로 연결되어 있다는 것이다. 그 연결의 프레임이 바로 모세의 일대기다. 특히 출애굽기-신명기가 그렇게 구성되어 있다. 그 구성 속에서 이집트를 떠나 시내 산에 당도하기까지 헤쳐가야 했던 여정과 시내 산을 떠나 모압 평지에 다다르기까지 겪어야 했던 광야 유랑 이야기가 펼쳐진다. 오경의 법 이야기는 바로 이 여행과 유랑 사이에 의도적으로 자리 잡고 있다. 이런 틀에서 시내 산 단락(출 19:1-민 10:10)과 거기에 수록된 법들은 해방과 광야 여행 이야기를 해석하고, 신명기와 신명기 법전은 40년 광야 유랑의 의미를 되새기면서 가나안 땅 정착을 향한 발걸음을 조망한다. 이 모세의 토라

40) G. Liedke and C. Petersen, “הרות instruction,” 1421.

41) 오경을 모세의 일대기를 중심한 두 개의 구조(bipartite Pentateuch)로 본 것은 크니림(Rolf P. Knierim)이다. R. Knierim, *The Task of Old Testament Theology: Substance, Method, and Cases* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 353-354.

42) “오경은 모세의 것이 아니라 모세에 관한 것이다.”(The Pentateuch is not Mosaic, but a mosaic)라는 주장은 오래전 카이저(O. Kaiser)가 한 것이다. O. Kaiser, *Introduction to the Old Testament*, Engl., trans. (Minneapolis: Augsburg, 1975), 44.

에서 여행(이집트와 시내 산 사이, 출 1-18장)과 유랑(시내 산과 모압 사이, 민 10:11-36:13)은 이야기체로 기록되어 있고, 시내 산에서 들은 말씀(출 19:1-민 10:10)과 모압 평지에서 들은 설교(신 1-34장)는 법과 규범 등의 형식으로 기록되었다. 즉, 모세의 토라는 이야기(학가다)와 법(할라카)으로 이루어져 있다.

모세의 토라는 모세 이야기를 이스라엘 신앙의 초석으로 전한다. 토라의 범주에 여호수아서가 빠지게 된 것은 결코 우연이 아니다. 경전의 지위에서 신명기와 신명기 이후의 글은 서로 구분될 수밖에 없었다. 왕국 시대 이전의 이스라엘과 왕국 시대의 이스라엘은 엄격하게 구분되어야 했다. 왕국 시대의 이스라엘은 실패한 역사였지 않은가! 나라를 잃어버린 유대 민족에게 생존의 희망은 어디에서 오는가? 유대 공동체의 희망은 실패한 왕국사가 아니라 왕국 시대 이전 모세를 중재자로 삼았던 초기 이스라엘로부터 온다. 예컨대 예루살렘 성전이 아니라 광야 시대의 성막 규정(출 25-31장, 35-40장)에서 우리에게 오시는 하나님 이야기를 찾았다. 포로 후기 시대에 세워진 제2성전의 모습은 에스라와 느헤미야의 이야기에서도 결코 자세히 묘사되지 않는다.⁴³⁾ 모세의 토라가 일깨워주는 하나님 백성의 정체성과 에토스야말로 페르시아의 지배를 받던 유대 땅의 예후드를 하나로 묶는 구심점이 된 것이다.

이제부터 유대 신앙 공동체는 모세의 토라를 자기 시대의 상황 속에서 해석하게 된다. 느헤미야가 단행했던 사회 개혁(느 10장)이 바로 그 첫 번째 경우다. 느헤미야 10장을 읽어보라. 느헤미야가 내건 개혁조치에는 오경의 언약법, 신명기 법, 제의법이 총 망라되어 있다. 이것은

43) Samuel E. Balentine, *The Torah's Vision of Worship*, 55-56. 가령 고레스 왕의 칙령(스 6:3-5)은 성전 재건축에 대한 개괄적인 거문만 전하지 다시 세워지게 되는 성전에 대해 구체적으로 언급하지 않는다. 제2성전에 대한 언급은 페르시아 시대의 예언자 학개와 스가라의 예언에서 찾을 수 있지만, 그마저도 성전을 자세히 묘사하지 않는다. 에스겔 40-48장을 제2성전의 청사진으로 제시하는 의견도 있지만, 엄격히 말해 에스겔 40-48장은 미래의 성전에 관한 에스겔의 비전이므로 결코 역사상의 성전에 대한 묘사가 아니다.

에스라 이후부터 유대 공동체가 본격적으로 토라를 해석하기 시작하였다는 증거가 된다.⁴⁴⁾ 유대 미쉬나의 지적대로 느헤미야는 “토라에 율타리를 친 것”이다(Abot 1.1).

모세의 토라는 모세가 전한 복음서이다. 창조와 구원, 이스라엘의 신앙과 삶을 가르치는 복음서이다. 구원과 해방을 경험한 하나님의 백성에게 생명/삶에 이르는 처방을 가르쳐 주는 복음서이다. 페르시아 시대의 예후드 공동체는 여전히 도상(途上)의 존재이었다. 가나안 정착의 과제가 여전히 미완의 과제로 남아 있었던 것이다. 모세의 토라는 오늘도 도상의 존재로 살아가는 자들에게 공유해야 할 신앙고백이 있음을 강하게 일깨워준다. 그것이 바로 “주님은 우리의 하나님이시오, 주님은 오직 한 분뿐이시다!”라는 고백이다.

<주요어>

오경, 토라, 모세의 토라, 제사장의 토라, 시내 산 전승 단락, 신명기, 에스라

<Key Words>

Pentateuch, Torah, Moses' Torah, Priestly Torah, Sinai Pericope, Deuteronomy, Ezra

* 접수일 2011년 2월 25일, 수정일 2011년 3월 4일, 게재 확정일 2011년 3월 14일

44) Frank Crüsemann, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, 340-343. 느헤미야 10장에 소개된 개혁 조치는 다음 열 개다. 1) 혼혈 결혼 금지(30절), 2) 안식일 준수(31절), 3) 성전세(32절), 4) 가난한 자를 위한 예물 봉헌(33절), 5) 성전에 정규적으로 나무 제공(34절), 6) 토지 소산의 만물 봉헌(35절), 7) 매향 봉헌(36절), 8) 밀가루, 과일, 포도주, 기름 봉헌(37a절), 9) 레위인을 위한 십일조(38절), 10) 하나님의 전 섬기기(39절).

참고문헌

- 왕대일, 『구약신학』, 개정판, 서울: 감신대성서학연구소, 2010.
- 우택주, “오경에 나타난 제사장 문헌의 공헌에 대한 재평가,” 『복음과 실천』 40 (2007), 69-94.
- 이영재, “토라 연구의 최근동향,” 김영혜 외 공저, 『토라의 신학』, 서울: 동연, 2010, 13-51.
- 한동구, “오경형성에 대한 최근 연구 동향,” 『구약논단』 3 (1997), 154-175.
- Balentine, Samuel E., *The Torah's Vision of Worship*, Minneapolis: Fortress, 1999.
- Begrich, J., “Die priestliche Tora,” P. Volz, ed., *Werden und Wesen des Alten Testaments*, BZAW 66, Berlin: A. Töpelmann, 1936, 63-88.
- Begrich, J., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, TB 21, Munich: Chr. Kaiser, 1964.
- Blenkinsopp, J., *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*, New York: Doubleday, 1992.
- Blum, E., *Studien zur Komposition des Pentateuch*, Berlin: Walter de Gruyter, 1990.
- Carr, David, “The Rise of Torah,” Gary N. Knoppers and Bernard M. Levinson, eds., *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2007, 39-56.
- Clark, W. Malcolm, “Law,” John H. Hayes, ed., *Old Testament Form criticism*, San Antonio: Trinity University Press, 1977, 99-139.
- Crüsemann, Frank, *The Torah: Theology and Social History of Old Testament Law*, Engl., trans., Minneapolis: Fortress, 1996.
- Hagedorn, Anselm, “Local Law in an Imperial Context: The Rise of Torah in the (Imagined) Persian Period,” Gary N. Knoppers and Bernard M. Levinson, eds., *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2007, 57-76.
- Kaiser, O., *Introduction to the Old Testament*, Engl., trans., Minneapolis:

- Augsburg, 1975.
- Knierim, Rolf P., *The Task of Old Testament Theology: Substance, Method, and Cases*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995.
- Knohl, I., *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis: Fortress, 1995.
- Knoppers, Gary N. and Levinson, Bernard M., eds., *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2007.
- Koch, K., *Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.
- Levenson, Jon D., "The Jerusalem Temple in Devotional and Visionary Experience," Arthur Green, ed., *Jewish Spirituality From the Bible through the Middle Ages*, New York: Crossroad, 1988, 32-61.
- Levenson, Jon D., *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*, San Francisco: Harper, 1985.
- Levinson, B. M., *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovations*; 『신명기와 법 혁신의 해석학』, 이영미 옮김, 오산: 한신대학교 출판부, 2009.
- Liedke, G. and Petersen, C., "תורה instruction," E. Jenni and C. Westermann, eds., *Theological Lexicon of the Old Testament. vol. III, Engl., trans.*, Peabody: Hendrickson, 1997, 1415-1422.
- Olson, D., *Deuteronomy and the Death of Moses: A Theological Reading*, Minneapolis: Fortress, 1994.
- Rendtorff, R., "Esra und das Gesetz," *ZAW* 96 (1984), 165-184.
- Rendtorff, R., *Die Gesetze in der Priesterschrift*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1953, 1963.
- Rendtorff, R., *The Problem of the Process of Transmission in the Pentateuch*, Sheffield: JSOT, 1990.
- Stackert, Jeffrey, *Rewriting the Torah: Literary Revision in Deuteronomy and the Holiness Legislation*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Weinfeld, M., *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, Oxford: Clarendon, 1972.

토라와 오경

-토라의 구성에 대한 정경적 해석-

왕대일

(감리교신학대학교 교수, 구약학)

이 논문은 토라의 의미를 현재 우리가 읽고 있는 오경의 구성에서 추적한다. 신앙 공동체가 “모세오경”이라고 부르는 토라를 “모세에 관한 오경”이라는 시각에서 관찰하면서 토라가 어떻게 해서 포로 후기 유대 공동체에서 법으로 수렴되게 되었는지를 논의한다.

토라의 세계, 곧 최종 형태의 오경에는 두 개의 신학적, 법률적, 사회 종교사적인 흐름이 존재한다. 하나는 시내 산 전승(출 19:1-민 10:10)이고, 다른 하나는 신명기 전승이다. 이 두 전승이 하나로 합해져서 오경이라는 경전을 이루고 있다. 시내 산 전승은 시내 산에서 토라가 주어졌다는 사실을 제사장의 시각에서, 종교 의례적인 관점에서 다루고 있다. 신명기 전승은 광야 유랑을 마치고 가나안 땅 변경에서 있던 이스라엘에게 토라가 주어졌다는 사실을 시민사회의 시각에서, 도덕적인 규정이라는 차원에서 해설한다.

페르시아 통치 시절 유대 공동체는 이 두 전승이 합류되어 있는 오경을 모세의 율법으로 공포하게 된다. 그때부터 토라는 유대 공동체의 일상을 법적으로 제어하는 기능을 수행하게 된다. 학사이자 제사장 이었던 에스라가 모세의 율법을 당시 유대 공동체의 헌장으로 공포하였던 사실에 주목해야 한다. 오경의 토라가 “모세의 토라”라는 이름으로 받아들여지면서 토라는 여러 유대 공동체 사이에서 하나님의 법이자 유대 사회를 이끄는 율법으로 간주되었다. 오경을 토라로 읽으면서 유대 공동체는, 그들이 유대 땅에 거주하던 유대 제사장이든, 아니면 디아

스포라 유대 사회에 모여 살던 평범한 유대인이든, 토라의 이야기와 가르침에서 자기들의 정체성과 에토스와 사회적 연대감을 확인하였다. 모세의 일대기를 전하는 “모세적인 오경”을 읽으면서 이스라엘 역사의 시작의 근본이 무엇인지를 바르게 깨달았다. 그 근본을 확인함으로 포로 후기 유대 사회는 페르시아의 지배를 받는 유대 공동체가 어떻게 해야 현실의 위기를 극복할 수 있는 지를 파악할 수 있었다. 모세의 토라를 규범적으로 읽으면서 그들이 신앙 공동체 안에서 하나님의 백성으로 생존할 수 있다는 사실을 깨달았던 것이다.

<Abstract>

The Pentateuch as Torah: Understanding the Canonical Reality of “mosaic Pentateuch” for the codification of Torah as Jewish Law

Prof. Tai-il Wang
(Methodist Theological University)

This paper is intended to explore the meaning of Torah within the composition of “mosaic Pentateuch”. It deals with the textual world of Torah in which two theological, legal, and socio-religious perspectives are to be combined to shape the canonized Pentateuch: one from the Sinai Pericope(Ex. 19:1-Num 10:10) which shows the priestly, cultic, and ritual perspective about the giving of Torah at Sinai, the other from the Deuteronomic perspective of Torah that is given at the crossroad between the wilderness and Canaan in the form of civil, secular, and moral legislation. The final form of the canonized Pentateuch, which was viewed as the “Law of Moses” during the period when Jews were subject to Persian rule, is under-

stood to have the function as the “constitutive Torah” in Persian Judaic community. The Law of Moses, which was promulgated by Ezra the scribe and the priest, was received as a foundation document, a codified form of Jewish Law with Mosaic authority, by various Jewish groups. The Pentateuch as Torah or the Torah of Moses, provides Jewish people with not only self-identity, but also Jewish ethos and social solidarity, i. e, the “mosaic Pentateuch,” the story about Vita Moses, which is fundamental for the beginnings of the history of Israel, is seen as a normative text that would help secure the survival of Jewish communities under Persian rule. All the Jews, including Priestly groups in the land of Judea and non-priestly Jewish people living in Diaspora, were brought together to “read” the Torah of Moses as the most authoritative story making the people of God survive in the form of faith community.