

구약과 신약의 소통

박형대*

구약학자와 신약학자는 학회도 따로 모이고 강의도 각각 이뤄진다. 하지만 모두다 성경전서에 관심을 가지고 유사한 연구 방법론을 통해 신학적 질의에 접근하며, 구약성경과 신약성경 전체를 기초 본문으로 사용하여 대답하는 경우가 대부분이다. 신학교에서도 구약 신학과 신약 신학을 구분하여 가르치지만 둘을 ‘성경 신학’(Biblical Theology)이라는 이름으로 묶어서 표현하기도 한다. ‘신구약’(혹은 ‘구신학’¹⁾)이라는 용어에서도 구약성경과 신약성경의 긴밀한 관계를 읽을 수 있다.²⁾ 그런데 ‘구약과 신약의 소통’은 어떤 관점에서의 소통을 의미하는가?

먼저, ‘소통(疏通)’이라 하면 대개 ‘의사소통’을 생각하기에, ‘성경에 소개된 의사소통’을 의미할 수 있다. 요즘 ‘소통’이 화두가 되자 이 문제를 성경과 연관하여 논의한 글이 나왔다. 오택현은 “구약성서에 나타난 소통”에서 사사시대를 ‘소통부재 시대’로 규정한다. 그리고 하나님께서 아브라함이나 욥의 경우처럼 직접 소통하기도 하시지만, 예언자들을 통해서도 소통하신다고 정리한다. 그는 인간사이의 중요한 소통으로 약자와의 소통을, ‘소통의 왕’으로 다윗을 제시한다.³⁾ 석원식은

* 총신대학교 신학대학원 교수, 신약학

- 1) 대부분의 외국어로 구약과 신약을 함께 지칭하여 표현할 때 구약을 앞세우기에(예, ‘Old and New Testament’), 우리말로도 ‘구신학’으로 부르자는 학자도 있다.
- 2) 모벌리(R. W. L. Moberly, *The Old Testament of the Old Testament: Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism, Overtures to Biblical Theology* (Minneapolis: Fortress, 1992), 156)가 지적하듯, ‘신구약’이라는 용어는 유대교가 아니라 기독교적 관점에서의 용어이다.
- 3) 오택현, “구약성서에 나타난 소통,” 『성서마당』 97 (2011), 10-22.

“신약성경에서의 소통”을 통해 신약성경에는 ‘소문(所聞)’과 ‘서신’을 통한 소통과 함께 ‘인적 관계 형성을 통한 소통’이 있음을 밝히고, 특별한 소통으로 ‘성령을 통한 소통’을 제시한다.⁴⁾ 이 두 글을 통해서서는 성경에 제시된 ‘소통’의 방법과 사례(實例)에 대해 배우게 된다. 하지만 필자가 이 글에서 ‘성경이 말하는 소통’을 다루려는 것은 아니다.

한편, 성경에 소개된 담화를 언어 철학이나 언어학적 관점에서 보다 학문적으로 다루기도 하는데, 언어 철학적 입장에서의 접근은 오스틴(J. L. Austin)의 ‘회행론(speech-act theory)’에 기초한다.⁵⁾ 이것은 본문에 등장하는 인물들의 상호간 대화를 분석함으로써 본문의 의미를 명확히 하는 방법으로 새로운 성경 해석 방법론으로 이미 자리를 잡았다.⁶⁾ 언어학적 입장에서 성경의 소통을 다룬 연구도 늘어 가는데, 최근 출판된 『신약성경 언어의 의사소통 기술』에서 박윤만은 신약성경을 1세기 원저자와 원청자가 공유하고 있던 ‘틀지식’으로 이해할 것을 제안한다. 그는 성경 본문에서 크고 작게 돌출된 부분을 어떻게 찾아낼 수 있는지 언어, 문법, 의미적 근거와 방법을 다양한 예를 통해 분명하게 제시한다.⁷⁾ 그러나 언어학적 입장에서 성경에 있는 의사소통을 분석하는 것도

4) 석원식, “신약성경에서의 소통,” 『성서마당』 97 (2011), 23-32.

5) 오스틴의 ‘회행론’에 대해서는 그가 1955년에 미국 하버드 대학에서 한 강연(The William James Lectures) 내용이 담긴 J. L. Austin, *How To Do Things with Words*, 2nd ed. (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975)과 이를 김영진이 번역한 『말과 행위: 오스틴의 언어 철학, 의미론, 회용론』 (과주: 서광사, 1992)을 참고하라.

6) 오스틴의 ‘회행론’에 기초한 국내 연구로는 최승락, “하버마스의 의사소통행위 이론과 바울의 복음의 효과 이해,” 『성경과 신학』 42 (2007), 126-163; 선우천, “직설법과 명령법’을 넘어 바울 윤리를 새롭게 보기: 갈라디아서를 중심으로,” 『Canon&Culture』 6:1 (2012), 193-218; 박형대, “고넬로 사건(행 10:1-11:18) 기술 과정에서 쓰인 반복기법의 역할,” 『성경과 교회』 5 (2007), 181-224; Hyung Dae Park, “Combined Approach to the Repetition in the Stories of the Conversions of Cornelius and Paul in Acts,” *Scripture and Interpretation* 5:2 (2011), 146-168 등이 있다.

7) 박윤만, 『신약성경 언어의 의사소통 기술: 신약성경 본문 읽기에 현대 언어학 이론 적용』 (서울: 그리스, 2013).

필자가 이 글을 통해 다루려는 바가 아니다.

이 글에서는 말 그대로 소통 즉, “막히지 아니하고 잘 통함. 뜻이 서로 통하여 오해가 없음.”이라는⁸⁾ 견지에서 구약과 신약의 소통을 접근할 것이다. 그렇다고 ‘신약의 구약사용’에 기초한 ‘구약과 신약의 관계’만을 정리하려는 것도 아니다.⁹⁾ 신구약의 관계에 대해서는 ‘신약의 구약 사용’ 학회를 오랫동안 인도해 온 스티브 모이즈(Steve Moyise)의 『신약의 구약사용 입문』이 좋은 개론서가 될 수 있다.¹⁰⁾ 그럼, 구약성경과 신약성경이 소통되는지, 된다면 어떻게 소통되는지에 대한 이경숙의 글부터 살펴보자.

1. 이경숙의 “구약성서와 신약성서의 연속과 단절” 재고

이경숙은 구약과 신약의 관계에 대한 글에서 ‘소통’이라는 표현을 쓰며 문헌 소통을 통한 종교간 소통을 생각하는 것 같다. 그는 프랑크 크뤼제만(Frank Crüsemann)과 에리히 쟁어(Erich Zenger) 등을 기초로, 구약성경과 신약성경과의 관계를 5개의 유형(“거절 모델, 대조 모델, 그리스도 증거 모델, 상대화와 선별 모델, 대화 모델”)으로 분류한다.¹¹⁾ 이경숙은 ‘상대화와 선별 모델’이 “대부분의 기독교 신학자들이 속해 있는”, “‘예언과 성취’라는 유형으로 표현될 수 있는 모델”을 포함한다고 보고, ‘상대화와 선별 모델’이 아니라 ‘대화 모델’을 가장 좋은 모델

8) 국립국어연구원, 『표준국어대사전: 중 ㅂ-ㅇ』 (서울: 두산동아, 1999), 3553.

9) 이 주제에 대해서는 송영목, “간본문적 관점에서 본 요한계시록에 나타난 시편,” 『교회와 문화』 19 (2007), 55-57쪽의 각주 1번이 도움이 된다.

10) Steve Moyise, *The Old Testament in the New: An Introduction* (London: Continuum, 2001); 『신약의 구약사용 입문: 신약성경에 나타나는 구약에 대한 해석』, 김주원 역 (서울: 기독교문서선교회, 2011).

11) 이경숙, “구약성서와 신약성서의 연속과 단절: 기독교와 유대교의 문화적 소통을 위하여,” 『구약논단』 15:1 (2009), 157-160.

로 제시한다. “신약을 읽어보면 구약이 신약을 위해서 기록된 것이 아니고, 신약이 구약으로부터 기록되었다는 것이 분명히 드러난다는 것이다.”¹²⁾

이경숙은 신약과 구약의 관계에 대해 잘못 이해하는 예로 예레미야 31장의 ‘새 언약’, 구약과 신약의 하나님ی 다르다는 개념, 율법과 은총 측면에서의 구약과 신약의 대조를 든다.¹³⁾ 이 중 예레미야 31장 31-34 절의 ‘새 계약(신약)’에 대해, “1. 옛 언약의 파기는 이스라엘인들의 잘못 때문이다. 2. 하나님은 그러나 새 언약을 맺으실 것이고, 그 대상은 이스라엘이다. 3. 옛 언약의 파기는 이스라엘에 해당하고, 새 언약의 체결은 기독교인들을 위해서라는 이분법은 구약성서의 의도에 맞지 않는다.”고 주장하는데,¹⁴⁾ 이는 세대주의자들의 입장에서도 비판 받을 수 있다. 자신을 “온건한 세대주의자(a moderate dispensationalist)”로 분류하는 케네스 바커(Kenneth L. Barker)는¹⁵⁾ ‘율법과 은혜’와 ‘이스라엘과 교회’와 같이 구약성경과 신약성경을 분리하여 이해하게 하는 요소를 “하나님의 포괄적인 목적과 통합된 프로그램(God’s comprehensive purpose and unified program)”이라는¹⁶⁾ 견지에서 다룬다. 그는 구약과 신약을 이분법적으로 잘못 이해하는 가장 중요한 예로 “구약은 이스라엘과 관계되는 반면, 신약은 교회와 관계 된다.”고 보는 이분법적 입장을 지적한다.¹⁷⁾ 바커는 구약의 이스라엘과 신약의 교회를 “완전히 구분(total separation)” 짓는 것과 둘을 “완전히 융합(complete amalgamation)” 하는 것 사이 어딘가에 바른 입장이 존재할 것으로 생각한다.¹⁸⁾ 더 나아가, 대럴 박(Darrell L. Bock)은 “이스라엘과 교회 사이의 해석학적

12) 이경숙, “구약성서와 신약성서의 연속과 단절,” 160.

13) 이경숙, “구약성서와 신약성서의 연속과 단절,” 161-164.

14) 이경숙, “구약성서와 신약성서의 연속과 단절,” 162-163.

15) Kenneth L. Barker, “False Dichotomies between the Testaments,” *JETS* 25 (1982), 4.

16) Barker, “False Dichotomies between the Testaments,” 15.

17) Barker, “False Dichotomies between the Testaments,” 10.

18) Barker, “False Dichotomies between the Testaments,” 10.

이면서도 신학적인 차이를 인정하면서도”, “하나님의 계획” 측면에서 신구약의 연속성을 더 강조하는 “수정된(revised)” 형태의 세대주의 이론을 소개한다. 그는 “다윗 언약마저도 교회에게서 처음으로 성취되었다”고 주장한다.¹⁹⁾ 이처럼 세대주의 진영에서조차 ‘이스라엘’과 ‘교회’가 연속성을 가진다고 주장하는 때에, 예레미아서의 ‘새 언약’은 구약의 ‘이스라엘’에 국한된 언약이라고 주장하는 것은 재고의 여지가 있다.

둘째로, 이경숙이 레위기 19장 18절과 마태복음 5장 43-44절의 해석을 통해 “구약의 하나님은 분노와 징벌의 하나님이고 신약의 하나님은 은총과 사랑의 하나님이라고 보는 것”에 대해 비판하는 것은 일면 적절하지만 충분한 것 같지는 않다. “마태복음 5장 43-44절에서 ‘네 이웃을 사랑하라 그리고 원수를 미워하라’고 한 것은 구약에서 온 것이 아니다”라는 말은 맞지만, 이 말 속에서 읽을 수 있는 당시 유대교 내의 변질과 1차 독자에 대한 기자 마태의 권면이 충분히 논의되지 않았기 때문이다. 이 점은 양용의의 논문으로 보충할 수 있다. 그에 따르면, 예수께서는 이미 구약에서 떨어져 있는 유대인들에게 구약 율법의 온전한 정신으로의 회귀를 말씀하고 있고, 마태는 독자들에게 율법을 멸시하지도 말고 ‘율법주의’에 빠지지도 말라고 권면한 것이다.²⁰⁾

19) Darrell L. Bock, “Current Messianic Activity and OT Davidic Promise: Dispensationalism, Hermeneutics, and NT Fulfillment,” *TrinJ* 15 (1994), 56-57. 박(59-65)은 예수 그리스도의 하나님 나라 개념을 다윗 왕국과 연결 짓는다. 동시에 다윗 언약과 관계된 주요 본문으로 여러 구절들(눅 1:67-79; 마 3:1-12; 눅 24:43-49; 행 2:14-39; 행 13:15-39; 마 13:51-52; 롬 16:25-27)을 제시하는데 (73-85), 대부분 자신이 주석을 쓴 누가복음과 사도행전에 있는 것이기에 더욱 신뢰할 만하다.

20) 양용의, “마태복음과 토라,” 『Canon&Culture』 5:1 (2011), 37-79. 그의 표현을 그대로 인용하자면, “예수님은 토라가 궁극적으로 내다보았던 목표를 성취하셨고, 그 결과 토라의 원래 의도와 근본정신을 총체적으로 드러내 보여 주신다 (69-70).” 또한 “한편으로 마태는 단순히 토라를 있는 그대로 여전히 지키려는 율법주의에 대해서는 성취의 불연속성을 부각함으로써 그들의 문제를 경고한다. 다른 한편으로, 예수님께서 토라를 완전히 대체했으며 따라서 제자는 토라를 더는 지키지 않아도 된다고 생각하는 율법 경시론/폐기론에 대해서는 성취의 연속성을

이경숙이 셋째 예로 제시하는 “구약은 공적 사상, 즉 율법을 강조하고 신약은 은총 사상을 강조한다고 주장하는 것도 구약을 잘못 해석한 것이다”라고 지적한 것은²¹⁾ 적절하다. 이는 앞서 언급한 바커와 같은 학자들에 의해서도 충분히 설명되었다.²²⁾

하지만 이경숙의 글을 통해 ‘구약과 신약의 소통’을 이끌어 낼 수 있을지는 의문이다. 신약성경이 “상반되는 주장을 함께 담고 있다”고, “유대교와 기독교는 서로의 특징과 긴장과 ‘자신만의 목소리’와 ‘자신만의 가치’를 가져야 한다”고 주장하면서 “함께 어울리는 교향악”을 기대하기 때문이다.²³⁾ 유대교와 기독교가 각기 ‘자신만의 가치’를 가질 수는 있지만, 자신들만의 목소리만을 낸다면 “함께 어울리는 교향악”이 아니라 ‘소음’이 될 여지도 있는 것이다. 더욱이, 신약성경 자체의 통일성을 기대할 수 없다면, 구약과 신약의 소통은커녕 신약성경 내에서의 대화와 소통도 기대하기 어려울 것이다.

2. 구약과 신약은 소통될 수 있는가?: 말시온의²⁴⁾ 입장 재고

구약과 신약이 소통될 수 있다는 입장에서 글이 전개되더라도, 결국 그 소통이란 게 피상적인 수준에 머물거나 ‘각자 자기 목소리를 내도록 하자’는 식의 결론에 도달하게 된다면, 둘 간의 소통이 실제로 일어난다고 말하기 어려울 것이다. 구약과 신약이 소통되기 어렵다는 입장의 가장 극단적인 형태로, ‘구약의 하나님’과 ‘신약의 하나님’을 다른 존재로 인식한 말시온(Marcion)과 같은 입장을 생각할 수 있다.²⁵⁾ 말시온과

부각함으로써 토라의 지속적 유효성을 강조한다(71).”

21) 이경숙, “구약성서와 신약성서의 연속과 단절,” 164.

22) Barker, “False Dichotomies between the Testaments,” 6-10.

23) 이경숙, “구약성서와 신약성서의 연속과 단절,” 171.

24) 국립국어연구원의 『표준국어대사전』에서는 ‘마르키온’이라 쓴다. 여기서는 교회에 널리 알려진 표현을 따라 ‘말시온’을 썼다.

같이 본다면, 구약과 신약은 대립되는 문서로 인식되어 소통은 전혀 기대하기 어려울 것이다. 이경숙에 의해 말시온의 입장이 이미 비판되었지만,²⁶⁾ 최근 ‘말시온의 복음서는 누가복음을 변개한 것’이라는 전통적인 입장을 벗어나 ‘말시온의 복음서가 누가복음 형성에 영향을 미쳤다’는 식의 논의가 진행되고 있다.²⁷⁾ 동시에 최근 이슬람의 테러와 관련하여 말시온 식 즉, 사상적으로 동의하기 어렵다 여겨지는 책을 정경에서 제외시키는 식의²⁸⁾ 해결방법이 제안되고 있기에, 말시온의 입장에 대한 추가적인 논의가 필요하다고 사료된다.

이레니우스에 따르면, 말시온은 구약의 하나님을 “악을 만든 자로 전쟁을 기뻐하고 목적이 불분명하며 스스로에게도 모순된” 신으로 인식하고,²⁹⁾ “당연한 결과로 구약성경 전부를 버렸다.”³⁰⁾ 말시온이 구약의 하나님과 예수 그리스도의 아버지이신 사랑의 하나님을 다르게 보는데 가장 많이 영향을 끼쳤을 부분으로 구약성경에 나오는 헤렘을 고려해 볼 수 있다.³¹⁾ 일반적으로 헤렘을 전쟁과 연결시키고 헤렘 과정에서

- 25) 말시온에 대한 사상에 대해서는 이레니우스(Irenaeus)의 『이단 반박(*Against Heresies*)』 중, “케르도와 말시온의 교리(Doctrines of Cerdo and Marcion)” 부분 (ANF I, 493)과 서요한, 『초대교회사』 (서울: 그리스심, 2010), 301-306쪽 참고.
- 26) 이경숙, “구약성서와 신약성서의 연속과 단절,” 158, 168-169 참고.
- 27) 말시온의 복음서와 누가복음과의 관계에 대한 고찰을 위해서는 Dieter T. Roth, “Marcion’s Gospel and Luke: The History of Research in Current Debate,” *JBL* 127:3 (2008), 513-527쪽을 참고하고, 누가복음과 사도행전이 말시온의 복음서에 대한 반응으로 편집되었다고 보는 견해에 대해서는 Joseph B. Tyson, *Marcion and Luke-Acts: A Defining Struggle* (Columbia: University of South Carolina, 2006) 을 보라. 로쓰는 말시온의 복음서가 누가복음 형성에 영향을 미쳤다고 보는 입장에는 여러 가지 오류가 존재한다고 지적한다.
- 28) 말시온은 “구약의 하나님을 거부하고 유대인 독자들을 차별적으로 우대한다고 믿은 마태복음, 마가복음, 사도행전, 히브리서 등을 신약성경으로 인정하지 않았으며 디모데전후서와 디도서를 부인하였다. 그리고 그는 예수님의 탄생 사건을 제외한 누가복음 일부와 바울의 10개 서신들만을 인정하였다(서요한, 『초대교회사』, 301).”
- 29) ANF I: 493: “to be author of evils, to take delight in war, to be infirm of purpose, and even to be contrary to Himself.”
- 30) Frank H. Hallock, “Marcion,” *Anglican Theological Review* 5:3 (1922), 215.

발생하는 ‘대량 학살’에 대해 의견이 분분할 뿐 아니라, 구약성경의 헤렘에 대해 말시온 식의 해결 방법이 제시되기도 하기 때문이다.³²⁾

2001년 9월 11일에 미국에서 테러가 일어난 후, 구약성경에 나오는 헤렘에 대한 관심이 많아졌으나 본문을 다루기는 더 어려워졌다. 이에 헤렘에 대한 네 가지 견해가 토론 형식으로 편집되어 2003년 『그들에게 자비를 베풀지 말라(*Show Them No Mercy*)』란 제목으로 출판되었다.³³⁾ 이 책에서 가장 먼저 소개하는 견해는 코울즈(C. S. Cowles)의 견해이다. 그는 헤렘을 구약과 신약 사이의 “급진적 불연속의 예(the case for radical discontinuity)”로 보면서, 헤렘 법은 예수님이 드러내신 하나님의 속성인 사랑을 반영하지 않는다고 주장한다.³⁴⁾ 코울즈가 지적하는 ‘십자가군 전쟁’이나 ‘나치의 유대인 학살’과 같은 역사적 사실을³⁵⁾ 고려하면 그의 입장이 이해되지 않는 바도 아니다. 하지만 그의 입장에는 ‘예수님의 십자가 죽음과 헤렘’의 관계가 반영되어 있지 않다.³⁶⁾ 십자가와 헤렘을

31) 헤렘 개념에는 ‘자발적 헤렘’과 같이 긍정적인 영역도 있다는 것과 이 개념이 예수 그리스도의 십자가 죽음과 연결됨으로써 구약과 신약을 연결시키는 중요한 요소가 된다는 것을 보여준 논문으로, Hyung Dae Park, *Finding Herem?: A Study of Luke-Acts in the Light of Herem*, LNTS 57 (London/New York: T & T Clark International, 2007); 박형대, 『헤렘을 찾아서?: 헤렘의 빛으로 본 누가행전 연구』, (서울: 그리스심, 2011)을 참고하라.

32) 여기에 언급된 『그들에게 자비를 베풀지 말라(*Show Them No Mercy*)』 서평은, 헤렘을 기독교와 유대교와 이슬람교 측면에서 비교하면서 헤렘이 신약 윤리 개념으로 사용될 수 있음을 주장한 Hyung Dae Park, “Further Reflections on the Concept of HEREM as an Ethical Criterion,” *Cbongshin Theological Journal* 18:1 (2013), 23-26쪽을 번역한 것으로, 이 글의 논의에 필요하다 여겨져 다시 신는다.

33) C. S. Cowles, et al., *Show Them No Mercy: Four Views on God and Canaanite Genocide* (Grand Rapids: Zondervan, 2003). 네 학자는 가나안인 헤렘에 대해 각각 ‘급진적 불연속(radical discontinuity)’, ‘온건한 불연속(moderate discontinuity)’, ‘종말론적 연속(eschatological continuity)’, ‘영적 연속(spiritual continuity)’의 관점에서 바라본다.

34) Cowles, et al., *Show Them No Mercy*, 13-44.

35) Cowles, et al., *Show Them No Mercy*, 16.

36) 코울즈에 따르면, 헤렘이 아닌 십자가가 “구약과 신약을 관통하고 처음과 끝을 묶으며 하나님의 근본적인 속성을 드러낸다(Cowles et al., *Show Them No Mercy*,

분리함으로써 코울즈는 메릴(Eugene H. Merrill)의 평가처럼 “성경의 4분의 3을 비정경화”하는³⁷⁾ 문을 열었다고 할 수 있다. 게다가 코울즈의 판단을 가지고는 신약성경에 나타난 심각한 심판의 경우(예, 행 5:1-11의 아나니아와 삽비라 사건)도, 예수님의 삶을 모세 율법과 선지자의 성취로 보는 구절들(예, 눅 2:22-24, 39; 18:31; 24:44)도, 구약 율법이 성취되어야 한다는 예수님의 주장(예, 눅 4:1-13; 5:14; 6:9; 8:21; 10:25-28; 11:42; 16:16-18; 21:22; 22:37)도 설명할 수 없다.

코울즈는 구약성경의 헤렘 법이 예수님의 가르침과 부합되지 않으므로 하나님의 뜻일 수 없다고 본다. 그는 “지하드는 무슬림[이슬람교도]의 창작품이 아니다. 그 기원과 정당성은 히브리 성경[구약성경]에서 발견된다.”고 주장하여³⁸⁾ 지하드를 구약의 헤렘과 연결하면서, 두 개념을 예수님의 십자가 죽음에서 분리시킨다. 그에 따르면 “이슬람의 교리인 지하드는 강압적이고 파괴적인 폭력이 구현된 이데올로기”지만 “십자가 위의 예수는 비강압적이고 생명을 중시하며 자신을 희생하시는, 하나님 사랑의 전시(展示)”이므로 둘 사이에는 분명히 차이가 있다.³⁹⁾ 결국 코울즈는 구약 헤렘 본문의 대부분을 기독교가 아니라 이슬람교와 연관시킨다.

롱맨(Tremper Longman III)은 “예수 그리스도가 성경 계시의 중심에 있다”는 점과 “구약의 성전(聖戰) 본문이 현대 기독교인에게 어떤 종류의 전쟁이나 폭력에 가담하는 것에 대한 정당성을 제공하지 않는다.”는 점에서⁴⁰⁾ 코울즈와 같은 입장이다. 하지만 롱맨은 성경으로서의 구약의 권위와 신구약의 연속성을 심각하게 손상시키는 것을 원하지 않는다.⁴¹⁾ 그래서 롱맨은 헤렘을 전쟁의 측면에서 분석하고 “이 도시들의

195).”

37) Cowles, et al., *Show Them No Mercy*, 47.

38) Cowles, et al., *Show Them No Mercy*, 16.

39) Cowles, et al., *Show Them No Mercy*, 29.

40) Cowles, et al., *Show Them No Mercy*, 57-58.

41) Cowles, et al., *Show Them No Mercy*, 59-60, 163.

남자, 여자, 아이들의 진멸을 무죄한 자의 살육(殺戮)으로 보는 것은 성경의 올바른 이해가 아니다”고 결론짓는다.⁴²⁾ 하지만 롱맨의 분석은 구약 헤렘 본문이 아닌, 전쟁 본문에 기초한 것이다.⁴³⁾ 그는 헤렘을 전쟁과 혼동한 것 같다. 그의 논리는 신약성경 몇 구절(계 20:11-15; 19:11-21; 엡 6:10-18)에 근거하므로 통찰력은 있지만 안정적이지는 않다. 이에 코울즈는 롱맨을 다음과 같이 비난한다. “공중전화 박스에서 슈퍼맨이 되어 나오는 클락 켄트(Clark Kent, 영화 <슈퍼맨>의 주인공)처럼, 예수님도 다시 오실 때 그의 종(從) 복장을 벗어버리고 자신이 실제로 누구인지 드러내실 것이다. 사납고 무자비하며 물리적으로 폭력적인, 마지막 때의 종결자이다. 그는 여호수아의 때와 같이 자신의 원수들의 피를 무릎 깊이로 흐르게 할 것이다.”⁴⁴⁾ 롱맨처럼 성경을 보면 예수님은 자신을 숨기고 다니다가 가끔 제 모습을 나타내는 슈퍼맨과 유사하다는 것이다.

가드(Daniel L. Gard)는 헤렘의 유효성을 인정하는 점에서 롱맨과 비슷하다. 두 사람 간의 차이는 가드가 폰 라트(von Rad)를 의지하는 데서 기인한다. 가드는 전투 행위에 대해 라트의 구성을 사용하되, 주로 역대기에 기초하여 헤렘의 종말론적인 상황을 그려낸다.⁴⁵⁾ 그 다음, 유대 중간기 문헌 중 『에녹1서』와 신약성경 몇 구절(딤후 6:13-16; 빌 2:9-11; 벧후 3:7, 10, 13)과 같이 매우 제한적인 본문을 근거로, “신약의 종말의 때에, 그[예수]는 온순하고 부드러운 구주가 아니라 정복하는 왕”이라고 결론짓는다.⁴⁶⁾ 구약성경의 헤렘과 신약의 종말론을 연결하

42) Cowles, et al., *Show Them No Mercy*, 173.

43) 메릴은 롱맨이 “헤렘이 의도되지도 않은 과정을 묘사할 때도 성전(聖戰) 개념을 사용한다.”면서 “특히 당황스러운 점은 헤렘이 언급되지도 않는 전쟁 기사에 대해 서조차 헤렘전(戰) 개념을 지속적으로 사용하는 것”이라고 지적한다(Cowles, et al., *Show Them No Mercy*, 197-198).

44) Cowles, et al., *Show Them No Mercy*, 193.

45) 이에 대해 메릴은 증거의 희박성을 강조한다(Cowles, et al., *Show Them No Mercy*, 154).

46) Cowles, et al., *Show Them No Mercy*, 135. 가드의 견해에 대해 코울즈는 “가나안

는 룡맨은, 고대 이스라엘은 “교회이자 국가”였으나 신약의 교회는 다르다며 헤렘 개념을 현대에 적용하는 것을 거부한다.⁴⁷⁾

코울즈보다는 가드나 룡맨에 더 가까운 입장을 취하는 것으로 보이는 메릴은 헤렘을 “여호와와의 전쟁”의 한 요소로 간주하고 헤렘에 대한 몇 군데 본문을 분석한다.⁴⁸⁾ 그의 견해의 강점은 선지서 특히, 이사야 11장 11-16절과 예레미야 50장 21-26절에서 헤렘의 종말론적인 모습을 발견한다는 데 있다.⁴⁹⁾ 또한 메릴은 “이스라엘 자체 안에 있는 사람들과 장소들”의 헤렘에 대해서도 관심을 기울이는 세심함을 보여준다.⁵⁰⁾ 그룹에도 헤렘을 포함한 “여호와와의 전쟁”에 대한 부분이 예수님의 가르침에 인용뿐 아니라 암시도 되지 않은 것으로 보고, 헤렘 측면에서 구약과 신약을 분리하고 있다.⁵¹⁾ 그러면서도 신약 서신서 안에 “여호와와의 전쟁” 개념이 “영적 투쟁 면에서” 발견된다 생각하고, “영적이면서 동시에 육적인 전쟁으로 이해되는 여호와와의 전쟁이 마지막 때에 재개(再開)된다는 분명한 증거가 구약뿐 아니라 신약의 종말론 본문에 있다”고 주장한다.⁵²⁾

구약의 헤렘을 어떻게 이해할 것인가에 대해 서로 다른 견해를 보이지만, 『그들에게 자비를 베풀지 말라』의 저자 네 사람은 ‘하나님은 사랑이다’, ‘예수님은 성경을 이해하기 위해 중요한 분이다’, ‘헤렘 개념을 가지고 타인을 죽이는 것, 특히 대량 학살의 근거를 형성할 수 없다’는 점에 모두 동의한다. 하지만 네 가지 견해 모두 여러 면에서 부족한

사람들을 개인들의 상대적 죄책감이나 결벽(潔癖)에 대해 아무 고려도 없이 무자비하게 진멸한 것이야말로 ‘세상에서 죽임 당한 어린 양’(계 13:8)에 의해 주도되는 최후의 심판과 가장 불연속적이고 무관하며 상반된다.”고 주장한다(Cowles, et al., *Show Them No Mercy*, 148).

47) Cowles, et al., *Show Them No Mercy*, 136, 138.

48) 메릴에 따르면 성전(聖戰)보다 “여호와와의 전쟁”이 “더욱 일반적이고 정확한 묘사”이다(Cowles et al., *Show Them No Mercy*, 64).

49) Cowles, et al., *Show Them No Mercy*, 71.

50) Cowles, et al., *Show Them No Mercy*, 73-74.

51) Cowles, et al., *Show Them No Mercy*, 88-89.

52) Cowles, et al., *Show Them No Mercy*, 91.

것이 있음을 지적하지 않을 수 없다. 첫째, 그들 모두 헤렘에 대해 불완전한, 어떤 면에선 편파적인 연구에 기초하고 있다.⁵³⁾ 둘째, 각각의 견해는 성경 전체가 아니라 성경의 일부만을 설명한다. 셋째, 어떤 견해도 지하드와 헤렘을 종합적으로 비교하도록 도울만한 조직적인 체계를 제시하지 못한다. 넷째, 네 가지 견해에 따르면, 구약성경에 지속적으로 나타나는 헤렘 개념은 기독교인들에게 특히, 오늘날의 우리에게 실제적인 면에서 무의미한 것이 된다.

이에 우리는, 구약의 하나님을 신약의 하나님과 다르다고 보고 구약성경을 경전에서 배제하는, 구약과 신약의 소통을 원천적으로 봉쇄하는 말시온 식 논리와 함께, 이와 유사한 방법으로 신구약 사상을 접근하는 것이 부적절할 수 있다고 판단하게 된다.

3. 구약과 신약의 소통

구약과 신약의 소통에 대해 우리는 무엇을 말할 수 있는가? 우선, 신약이 구약과 소통하느냐에 대해서는 따로 다룰 필요가 없을 만큼 당연하게 여겨진다. 하워드 마샬(I. Howard Marshall)의 표현을 빌리자면 구약성경은 신약성경의 “토대(substructure)”가 된다.⁵⁴⁾ 그러기에 신약에는 구약이 ‘인용’될 뿐 아니라, ‘암시’되고 ‘반향’된다.⁵⁵⁾

그렇다면 구약도 신약과 소통하는가? 그보다 먼저, 구약성경은 다른

53) Park, *Finding Herem?*은 구약성경의 모든 헤렘 본문과 함께 중간기 유대 문헌(외경, 외경, 쿠파란 문헌, 요세푸스, 필로)에서 헤렘을 엿볼 수 있는 모든 본문을 다룬 것이다.

54) I. Howard Marshall, *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel* (Downers Grove: IVP, 2004), 707. 구약성경이 신약성경의 토대를 제공한다는 점은 신약성경의 통일성을 다룰 때 중요하다.

55) ‘인용, 암시, 반향’에 대한 기본 개념을 위해서는 스티븐 모이스, 『신약의 구약사용 입문』, 23-24쪽을 보라.

문헌과 소통하는가? 이 질문에 대해 구약학자들은 구약성경과 고대근동 문헌과의 소통을 말하고 싶을 것이다.⁵⁶⁾ 또한 구약성경에 언급된 책들에 대해 얘기할 것이다. 구약성경을 보면, 솔로몬의 “잠언 삼천 가지”와 “그의 노래 천다섯 편”과 그가 말한 것 중 “레바논의 백향목으로부터 담에 나는 우슬초까지”의 ‘초목’에 대한 것과 “짐승과 새와 기어 다니는 것과 물고기에 대하여 말한” 것을 언급한다(왕상 5:12-13). “야살의 책”(수 10:13; 삼하 1:18), “솔로몬의 실록”(왕상 11:41), “이스라엘 왕 역대지략”,⁵⁷⁾ “유다 왕 역대지략”,⁵⁸⁾ “선견자 사무엘의 글과 선지자 나단의 글과 선견자 갓의 글”(대상 29:29), “이스라엘 왕들의 행장”(대하 33:18), “호새의 사기”(대하 33:19), “율법책”(왕하 22:8; 대하 34:14), “메대와 바사 왕들의 일기”(에 10:2), “엘리아십의 아들 요하난 때까지 역대지략”(느 12:23) 등을 언급한다. 이러한 표현들이 성경 기록의 “자료”에 대한 참조문헌”으로 주어졌다고 보기도 한다.⁵⁹⁾ 사라 야벳(Sara Japhet)의 표현을 빌리자면, “역대기 기자는 자신의 역사 방법과 철학을 사용하여 성경에서 추출된 것과 자신의 글쓰기로, 이러한 [성경 외적인] 기록물과 단편 구전들을 포괄적인 새로운 역사로 엮어낸다.”⁶⁰⁾ 이처럼

56) 이 부분에 대해서는 필자가 문외한이기 때문에 더는 기술하지 않는다.

57) 열왕기상 14:19; 15:31; 16:5, 14, 20, 27; 22:39; 열왕기하 1:18; 10:34; 13:8, 12; 14:15, 28; 15:11, 15, 21, 26, 31.

58) 열왕기상 14:29; 15:7, 23; 22:46; 열왕기하 8:23; 12:20; 14:18; 15:6, 36; 16:19; 20:20; 21:17, 25; 23:28; 24:5.

59) Martin J. Mulder, *1 Kings, Volume 1/1 Kings 1-11*, Historical Commentary on the Old Testament, John Vriend, trans. (Peeters: Leuven, 1998), 660. 또한 Mordechai Cogan, *1 Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible (New York: Doubleday, 2001), 89-92쪽과 Sara Japhet, *I & II Chronicles*, Old Testament Library (SCM: London, 1993), 14-23쪽을 보라. 월터 브루그만[Walter Brueggemann, *1 & 2 Kings*, Smyth & Helwys Bible Commentary (Macon: Smyth & Helwys, 2000), 148]은 참조문헌에 대한 이러한 언급을 통해 “성경이 ‘모든 이야기’를 제공하려 한 것이 아니다.”라는 것을 알 수 있다고 말한다.

60) Japhet, *I & II Chronicles*, 23. “[I]t is the Chronicler’s historical method and philosophy which, together with the biblical extracts and his own writing, bind

구약성경은 당시 기록물들과 소통하고 있다.

그럼에도 ‘모세와 같은 선지자’(신 18:15), ‘여호와와 종’(사 42:1 등)과 같은 호칭을 통해, 아직 기록되지는 않았지만 구약성경이 신약성경과의 소통을 예상하고 있다는 것을 생각할 수 있다. 흥미롭게도, 여러 구약학자들이 구약성경과 신약성경과의 관계에 대해 논술했다. 월터 뢰르(Walter R. Roehrs)는 바울이 구약을 예표론적으로 사용한 것을 다루고서, 예표론(혹은 유형론)에 대한 결론 중 하나로 “예표론은 하나님이 구약에서 목적론적으로만 일하신다고 선포하지 않는다. 하나님이 시작하셨던 것을 예수 그리스도 안에서 성취하셨다고 선언한다. 그분 [예수 그리스도] 안에서 하나님이 구약성경에 약속하시고 착수하신 모든 것은 결코 되풀이 되지 않는 최종적인 목표에 도달했다.”라고 제시한다.⁶¹⁾ 김은규도 구약과 신약의 관계를 ‘유형론’보다는 “약속/성취의 도식”으로 보기를 제안한다.⁶²⁾

구약에서 예언된 바가 신약에서 성취되었다는 것을 인정한다면, 이를 근거로 구약성경이 신약성경의 내용을 기대한다고 말할 수 있을 것이다.⁶³⁾ 선지서에 있는 다양한 신학적 주제, 이를테면, “여호와와 날”에 대한 예언이 예수 그리스도를 통해 성취되었다는 입장을 받아들인다면,⁶⁴⁾ 구약성경은 예수 그리스도와 그분을 통한 구원에 대해 기록

these written and oral pieces into a new comprehensive history.”

61) Walter R. Roehrs, “The Typological Use of the Old Testament in the New Testament,” *Concordia Journal* (1984), 212.

62) 김은규, “구약과 신약의 관계: ‘유형론’적 해석,” 『성공회대학논총』 6 (1992), 235.

63) 발터 쯔머리[Walter Zimmerli, “‘Offenbarung’ im Alten Testament,” *EvTh* 22 (1962), 15-31; Walter Zimmerli, *Old Testament Theology in Outline*, David E. Green, trans. (Edinburgh: T. & T. Clark), 238-240]은 이것을 “구약의 개방성(‘Offenbarung’ im Alten Testament)”이라고 표현했다. 이러한 그의 입장은 호스트 프리스[Horst Dietrich Preuss, *Old Testament Theology II*, Leo G. Perdue, trans., OTL (Louisville: Westminster John Knox, 1996), 305-307, 405]에 의해서도 받아들여진다.

64) 프리스(Preuss, *Old Testament Theology II*, 272-274)는 선지서의 ‘여호와와 날’을

하고 있는 신약성경과의 소통을 예상하고 있다고 할 수 있다. 또한 학개는 스룹바벨 성전의 “나중 영광”(2:9)을 언급하는데, 신약성경에서는 ‘성전’되신 예수 그리스도에 대해 소개한다.⁶⁵⁾ 학개는 스룹바벨 성전이 끝이라 생각하지 않았고, 더 큰 영광이 있는 성전에 대해 기대하고 있었던 것이다. 또 다른 예를 들어보면, 스가라는 “그들이 그 찌른 바 그를 바라보고 그를 위하여 애통”할(슌 12:10) 것을 말하는데, 사도 요한은 이 구절에서 “그들이 그 찌른 자를 보리라”(요 19:37)를 인용하고, 누가는 십자가를 지고 가시는 예수님을 보고 우는 “에루살렘의 딸들”(눅 23:28)과 십자가에서 돌아가신 예수님을 보고 “가슴을 치며” 돌아간 무리(눅 23:48)에 대해 언급한다. 스가라는 ‘찢린’ 누군가와 ‘애통’할 무언가를 예상하고 있다.

인물과 관계된 예를 들어보자. 말라기는 “선지자 엘리야”(4:5)가 올 것에 대해 말하는데, 신약에서는 엘리야에 대한 기대를 다양하게 읽을 수 있다.⁶⁶⁾ 특히, 천사 가브리엘에 의해 “엘리야의 심령과 능력으로”를 사람이라고 예언된(눅 1:17) 세례 요한은 “나는 선지자 이사야의 말과 같이 주의 길을 곧게 하라고 광야에서 외치는 자의 소리로라”(요 1:23)고 하면서 자신의 정체성을 이사야 40장 3절에 있는 표현으로 밝히고 있다. 세례 요한의 자기 정체성이 옳다면 이사야서도 신약시대에 이루어진 일에 대해 기록하고 있는 신약성경과의 소통을 예견했다고

종말적 성격을 지닌 역사적인, 구원과 심판이 이뤄지는 날로 본다. 원용국[‘여호와와의 날(The Day of Jehovah): 소선지서에 근거하여,’ 「성경과 고고학」 27 (2000), 4-19]은 구약의 ‘여호와와의 날’과 신약의 ‘하나님의 나라’를 연결 짓는다.

65) Steve Walton[“A Tale of Two Perspectives: The Place of the Temple in Acts,” T. Desmond Alexander and Simon Gathercole, eds., *Heaven on Earth* (Carlisle: Paternoster, 2004), 144-146]과 G. K. Beale[*The Temple and the Church’s Mission* (Downers Grove: IVP, 2004), 176-180, 216-244]은 예수님을 ‘참 성전’으로 제시한다.

66) 신약성경에는 복음서를 중심으로 세례 요한이나 예수님과 관계하여 ‘엘리야’가 27회 나온다(마태복음 9회, 마가복음 9회, 누가복음 7회, 요한복음 2회). 그 외에는 로마서와 야고보서에 각각 1회씩 나온다.

말할 수 있다. 복음서 기자들은 세례 요한의 자기 정체성이 바른 것임을 모두 증거한다(마 3:1-3; 막 1:2-4). 누가는 천사 가브리엘과 예수께서 세례 요한이 말라기에 예언된 ‘사자’임을 말씀하셨다고 증언하면서도(1:17; 7:27), 세례 요한이 광야(“빈 들”, 1:80)에 있었음과 하나님의 말씀이 광야(“빈 들”, 3:2)에서 그에게 임했다는 점도 명시한다.

특별히 예수 그리스도는 구약성경이 자신에 대해 예상하고 있다고 여러 번 말씀하셨다. “내가 너희와 함께 있을 때에 너희에게 말한 바 곧 모세의 율법과 선지자의 글과 시편에 나를 가리켜 기록된 모든 것이 이루어져야 하리라 한 말이 이것이라”(눅 24:44). “이같이 그리스도가 고난을 받고 제삼일에 죽은 자 가운데서 살아날 것과 또 그의 이름으로 죄 사함을 받게 하는 회개가 예루살렘에서 시작하여 모든 족속에게 전파될 것이 기록되었으니”(눅 24:46-47). “너희가 성경에서 영생을 얻는 줄 생각하고 성경을 연구하거니와 이 성경이 곧 내게 대하여 증언하는 것이니라”(요 5:39). “모세를 믿었더라면 또 나를 믿었으리니 이는 그가 내게 대하여 기록하였음이라”(요 5:46).

구약에서 중요한 신학적 주제나 인물이 신약시대에 현실화되고 신약성경을 통해 표현될 것이 이미 기대되었다는 것은 신약의 서신서를 통해서도 확인된다. 사도 바울은 “무엇이든지 전에 기록된 바는 우리의 교훈을 위해 기록된 것이니 우리로 하여금 인내로 또는 성경의 위로로 소망을 가지게 함이니라”(롬 15:4)고 하면서, 구약성경이 여전히 가르치고 소망을 주는 기능을 하고 있다고 말한다.⁶⁷⁾ 베드로전서와 히브리서에서는 하나님과 하나님의 영을 매개로 한 구약 기록자 및 등장인물과 신약 기록자 및 등장인물 사이의 소통에 대해 말한다. 베드로전서 1장 10-12절에는,⁶⁸⁾ 선지자들의 일반적인 활동이 아니라 부지런히 연구하

67) Douglas Moo, *The Epistle to the Romans*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 869-871쪽을 참고하라. 무는 “구약성경과 그것이 그리스도와 교회 안에서 성취된 것을 보면 믿는 자의 소망이 증진된다”고 하였다(870쪽).

68) “이 구원에 대해서는 너희에게 임할 은혜를 예언하던 선지자들이 연구하고 부지런히 살펴서 자기 속에 계신 그리스도의 영이 그 받으실 고난과 후에 받으실 영광을

고 살피고 상고하는 활동과 ‘그리스도의 영’을 통한 계시가 소개된다. 존 엘리엇(John H. Elliott)은 이 ‘그리스도의 영’(롬 8:9; 행 16:7; 갈 4:6; 빌 1:19)은 기독교 공동체 안에서 활동하는 영이라고 하면서, ‘그리스도’를 ‘오랫동안 고대하던 메시아’와 오신 메시아인 ‘예수’를 함께 지칭하는 것으로 볼 것을 제안한다.⁶⁹⁾ 그에 따르면, ‘그리스도의 영’을 매개로 한 구약 기록자와 신약 성도간의 소통을 생각할 수 있다. 또한 히브리서 11장 4절에서는 아벨에 대해 “그가 죽었으나 그 믿음으로써 지금도 말하느니라”고 말한다. 피터 오브라이언(Peter T. O’Brien)은 이 부분에 대한 기존의 해석을 반대하면서 이 ‘말하다’는 창세기 4장 10절을 암시하는 것이 아니라 믿음으로 “성경을 통해 우리에게 계속 말하는 (continues to speak to us through Scripture)” 것을 의미한다고 주장한다.⁷⁰⁾ 아벨은 구름 같은 허다한 증인 중 한 사람이다. 종합하면 구약에서 믿음으로 산 ‘많은’ 사람들이, 관중들이 무대의 배우들에게 환호나 야유, 박수 등을 통해 배우들과 소통하듯,⁷¹⁾ 신약의 성도들에게 말을 걸며 소통하고 싶어 한다는 것이다.

이처럼 신약이 구약과 소통할 뿐 아니라 구약도 신약과 소통한다는 점을 고려하면, ‘예언과 성취’라는 구도로 성경을 보는 입장도 쟁어의 “대화 논리적인 정경 해석법”에⁷²⁾ 포함될 수 있을 것 같다. 실제로,

미리 증언하여 누구를 또는 어떠한 때를 지시하시는지 상고하니라 이 섬긴 바가 자기를 위한 것이 아니요 너희를 위한 것임이 계시로 알게 되었으니 이것은 하늘로부터 보내신 성령을 힘입어 복음을 전하는 자들로 이제 너희에게 알린 것이요 천사들도 살펴 보기를 원하는 것이니라.”

69) John H. Elliott, *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible (New York: Doubleday, 2000), 346.

70) Peter T. O’Brien, *The Letter to the Hebrews* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 404.

71) 해롤드 아트리지[Harold W. Attridge, *The Epistle to the Hebrews*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1989), 354]에 따르면, 히브리서 12장 1절에 사용된 ‘구름’이라는 단어는 “많은 군중”을 은유적으로 표현한 것이고, ‘증인’이라는 단어는 경기장의 “관중”을 의미한다. 또한 O’Brien, *Hebrews*, 450쪽을 보라.

72) Erich Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer Studienbücher Theologie (Verlag W. Kohlhammer: Stuttgart Berlin Köln, 1995), 20.

구약성경을 ‘그림자(shadow)’와 ‘약속(promise)’으로, 신약성경을 ‘실체(reality)’와 ‘성취(fulfillment)’로 본 칼빈은⁷³⁾ 구약과 신약의 소통에 대해 다음과 같이 말했다. “...거룩한 조상들은 구약성경 아래에서 살았지만 거기에 멈추지 않고 신약에 대한 열망을 항상 지니고 있었고, 그 결과 신약과 확실하게 교체하였다. [반면] 현존하는 그림자에 만족했던 사람들은 생각이 그리스도에게까지 미치지 못했다...”⁷⁴⁾ 칼빈은 구약의 인물 중 일부는 “신약에 대한 열망을 항상 지니고 있었다.”고 말한다. 구약시대 인물들이 아직 기록되지는 않았지만 앞으로 기록될 것으로 기대되는 신약성경의 내용에 대한 ‘열망’을 가지고 있었다는 것이다.

‘구약과 신약의 소통’ 주제를 다루면서, 마지막으로 한 가지 질문을 더 추가해 볼 수 있다. ‘신구약성경은 신구약성경 외의 다른 문헌과의 소통을 기대하지 않는가?’라는 질문이다. 양적인 면에서 볼 때, 구약은 신약과 신약은 구약과 가장 많이 소통한다고 말할 수 있다.⁷⁵⁾ 앞에서 살펴본 바에 따르면, 구약은 질적으로도 신약과의 소통을 예상한다고 말할 수 있다. 그러므로 질문을 “신약성경이 질적으로도 다른 문헌들보

73) Willem A. VanGemeren, “Israel as the Hermeneutical Crux in the Interpretation of Prophecy,” *WTJ* 45 (1983), 134. [C. Graafland, *Het Vaste Verbond. Israel en bet Oude Testament bij Calvin en bet Gereformeerd Protestantisme* (Amsterdam: Uitgeverij Ton Boland, 1978)의 서평 논문] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Henry Beveridge, trans. (Peabody: Hendrickson, 2008), 290: “Another distinction between the Old and New Testaments is in the types, the former exhibiting only the image of truth, while the reality was absent, the shadow instead of the substance, the latter exhibiting both the full truth and the entire body.” (2.11.4) 참고.

74) Calvin, *Institutes*, 294: “... with regard to the holy fathers, it is to be observed, that though they lived under the Old Testament, they did not stop there, but always aspired to the New, and so entered into sure fellowship with it. Those who, contented with existing shadows, did not carry their thoughts to Christ, ...” (2.11.10).

75) NA 27권의 부록 IV와 28권의 부록 III을 참고하라. 또한 Craig A. Evans, *Ancient Texts for New Testament Studies: A Guide to the Background Literature* (Peabody: Hendrickson, 2005), 342-417쪽을 참고하라.

다 구약성경과 더 잘 소통한다고 볼 수 있는가?”로 바뀌는다. 크레이그 에반스(Craig A. Evans)는 신약성경과 관련된 문헌들을 다루면서, 11Q13(Melchizedek)과 4Q521과 누가복음 4장 18-19절을 비교한다. 그는 이사야 61장 1-2절에 대한 이해와 적용면에서 사해 문헌과 누가복음이 다르다고 주장한다. 11Q13의 저자와 누가복음의 예수님 모두 이사야 61장 1-2절이 ‘종말의 때에 메시아에 의해 이루어질 일이 성취되었음’을 나타낸다고 보지만, 둘의 강조점은 다르다는 것이다. 11Q13의 강조점은 예수님의 고향 사람들이 그러했던 것처럼 “자신들에게는 축복, 그들의 원수들에게는 심판”을 내리는 것에 있었다. 하지만 예수님은 이사야 61장 1-2절에서 “모든 사람을 위한 용서와 자비”를 강조한다고 보셨다.⁷⁶⁾ 한편, 사해 문헌을 우리말로 번역하면서 신약과의 관계도 각주에 소개하는 안성림과 조철수는 11Q13과 관련해서는 “제2성전 시대에 하느님의 대사제 멜키제덱이 메시아로 올 것이라는 전승이 있었다. 신약성서의 히브리서 7장과 비교하면 이러한 멜키제덱이 바로 예수임을 알 수 있다”고 하고, 4Q521의 첫 줄인 “하늘과 땅은 그분의 메시아에게 귀를 기울인다.”에서 “마가복음 4장 35-41절의 ‘예수께서 풍랑을 잔잔하게 하셨다’는 단락에서도 바람과 바다까지도 메시아의 말씀에 복종한다는 이야기를 읽을 수 있다.”고 말한다.⁷⁷⁾ 에반스는 이 부분에서 구약과 신약이 사해 문헌보다 서로 더 잘 통한다고 보지만, 안성림과 조철수는 사해 문헌도 신구약과 잘 통한다고 보는 것이다. 필자는 에반스가 더 설득력이 있다고 생각한다.

신구약성경이 다른 문헌들보다 질적으로 더 친밀하게 소통하느냐

76) Evans, *Ancient Texts for New Testament Studies*, 330. 이 외에도 에반스가 6개의 예를 더 들지만, 모두 신약 위경, 탈군, 랍비 문헌, 초대 교부 문헌과 관계되기에 더 자세히 다루지는 않겠다. 신약 위경, 랍비 문헌, 초대 교부 문헌 모두 신약성경 이후 문헌이기 때문이다. 탈군과 관계되는 예를 다루지 않는 이유는, 탈군이 신약성경 이전의 유대교 전통을 일부 반영하고 있다고 보기도 하지만 신약시대 이후의 요소도 포함되어있다고 볼 수 있기 때문이다.

77) 안성림·조철수, 『사해 문헌(1)』 (서울: 한국문화사, 1996), 195 각주 2, 208 각주 1.

에 대해서는 앞으로 논의될 여지가 많다. 다만, 필자의 논문이 이에 대해 언급하고 있기에 인용하자면, 헤렘법과 관련해서는 누가복음과 사도행전의 기자인 누가는 “지금까지 연구된 유대인 저자들[제2성전기 문헌의 저자들]과 달리, 편애나 세속화를 보이지 않는다.”고 말할 수 있다.⁷⁸⁾ 다시 말해, 신구약성경은 제2성전기(혹은 중간기) 문헌보다 서로 더 친밀하게 소통한다.

4. 구약과 신약의 소통 검증

이제는 다른 측면에서 구약과 신약의 소통을 살펴보자. 먼저는 신구약의 ‘기자’와 ‘독자’와 ‘하나님’ 측면에서의 검증이다. 신구약성경은 이스라엘 민족·로마 제국의 분류에 따르면 신약성경은 ‘유대인’⁷⁹⁾에 의해 기록되었다.⁷⁹⁾ 신구약성경의 기록자들에게는 아브라함과 이삭과 야곱에게 주신 하나님의 언약과 약속의 땅 가나안이 중요했다. 모세는 그 땅을 밟아 보지는 못했지만 그 땅을 바라보았고(신 34:1-4), 밟아보고 싶어 했다(신 3:25). 이후 포로기 이전 책의 기자들은 대부분 그 땅의 사람들이었고, 신약의 기자들도 그랬다. 바울이 전도여행을 하며 이곳 저곳을 다녔지만, 그의 예루살렘으로의 여행에서 읽을 수 있듯이⁸⁰⁾

78) 박형대, 『헤렘을 찾아서?』, 369.

79) 누가복음과 사도행전의 기록자로 알려진 누가가 이방인이라는 주장도 있지만 유대인이라고 생각하는 학자도 많다. 누가가 유대인인지 이방인인지에 대한 논의는 Joseph A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke (I-IX): Introduction, Translation, and Notes*, Anchor Bible (Garden City: Doubleday, 1981), 41-42쪽과 Craig S. Keener, *Acts: An Exegetical Commentary, Vol. 1: Introduction and 1:1-2:47* (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 404-405쪽 참고. 누가가 유대인이라면, 바울이 57년경 그리스 아가야 지방에서 기록한 로마서에서 표현한 대로, 할례 받은 이스라엘 민족이 “하나님의 말씀을 맡았다”(3:2)고 말할 수 있다. 물론 이 표현이 의미하는 바에 대해서는 이견이 많다. Moo, *Romans*, 182-183쪽 참고.

80) 사도행전 19장 21절 이하 참고.

그에게도 약속의 땅은 중요했다. ‘독자’의 문제는 앞서 언급한 ‘이스라엘과 교회’ 주제를 고려할 때, ‘하나의 그룹’으로써의 독자를 생각할 수 있다. 하나님에 대한 부분도 말시온과 관련된 논의를 생각할 때, ‘한 분 하나님’을 상정할 수 있다. 히브리서 기자는 표현을 빌리자면, “옛적에 선지자들을 통하여 여러 부분과 여러 모양으로 우리 조상들에게 말씀하신 하나님이 이 모든 날 마지막에 아들을 통하여 우리에게 말씀하셨다(1:1-2상). 그러므로 구약과 신약의 긴밀한 관계는 기본적으로 ‘기자’와 ‘독자’, 그리고 중심되시는 ‘하나님’의 측면에서 전제될 수 있을 것 같다.

둘째로는 시간과 공간적인 측면에서의 검증이다. 구약과 신약 사이에는 400여 년의 시간적 간격이 있지만,⁸¹⁾ “모든 선지자와 율법이 예언한 것은 요한까지니”(마 11:13)라고 하신 예수님의 말씀을 따라 구약을 세례 요한 때까지로 연장시킨다면 둘 사이의 간격은 거의 없어질 수 있다. 오히려 구약과 신약 자체 내의 시간적 간격이 더 크다고 할 수 있다. 각각은 그 간격에도 구약은 구약 내에서, 신약도 신약 내에서 소통한다. 마찬가지로 구약과 신약도 시간적 간격이 존재하지만 둘 사이는 소통된다. 시간적으로 구약은 선배이고 신약은 후배이다. 공간적인 면에서도, 구약과 신약 모두 약속의 땅에 관심이 있지만 온 땅과 우주에 대한 관심을 읽을 수 있다. 이 점에서 구약과 신약은 공간적으로도 소통한다고 말할 수 있다. 공간적으로 구약은 1층, 신약은 2층이다.

셋째로는 언어적인 면에서의 검증이다. 구약은 히브리어와 아람어, 신약은 헬라어로 기록되어있다. 그러면 둘 사이는 언어적으로 소통하는가? 우리는 구약의 헬라어 역인 칠십인 역과 신약성경에 나타나는 셈어적 특성(Semitism)을 통해 둘 사이의 언어적 소통 가능성을 보게 된다.⁸²⁾

81) 이 간격은 구약 성경 기록연대를 어떻게 정하느냐에 따라 다르게 상정되기도 한다.

82) 칠십인 역에 대한 개론서에서 카렌 줍스(Karen H. Jobes)와 모세 실바(Moisés Silva)[*Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids: Baker Academic, 2000), 184]는 “신약성경 기자들이 구약성경을 헬라어 형태로 알고 사용했다”는 것을 “반박할

사실, 언어 간 소통은 구약 내에서 다양하게 발견된다. 히브리어와 아람어, 히브리어와 가나안어, 히브리어와 애굽어, 히브리어와 아람어 등의 소통이다. 요셉은 자기 형제들과 자신 사이에 통역을 세웠다. 출애굽기에는 애굽 바로의 말도 히브리어로 기록되어 있다. 기록자는 역사 속의 사건을 1차 독자들에게 전달하기 위해 번역을 통해 언어적 간격을 메움으로써 소통을 시도하고 있다. 이러한 소통의 대표적 모습을 오순절 성령 강림 사건 속에서 읽을 수 있다. 각 나라에서 온 유대인과 유대교로 개종한 사람들은 “우리가 다 우리의 각 언어로 하나님의 큰일을 말함을 듣는도다”(행 2:11)라고 외치며, “다 놀라며 당황하여 서로 이르되 이 어찌 된 일이냐”(2:12)고 한다. 3차 전도여행을 마치고 예루살렘에 돌아온 바울은 천부장과는 헬라어로 소통하고 유대인들과는 히브리말로 소통한다(행 21:37-22:2). 이처럼 신약성경은 구약성경과 유사언어 사용과 번역 등을 통해 언어적으로 소통된다.

넷째로는 문화적 측면에서의 검증이다. 언어뿐 아니라 생활양식 면에서도 구약과 신약은 소통된다. 로마 통치로 인해 분봉왕과 총독과 지방 수세관이 있지만,⁸³⁾ 왕정은 여전히 기본적인 정치구조이다. 상업

수 없는 사실”로 제시한다. 칠십인 역에 있는 셈어적 특징에 대해서는 같은 책 107-114쪽을 보라. 또한 아람어가 구약과 신약 모두와 연관된다는 것은 Joseph A. Fitzmyer, “The Aramaic Language and the Study of the New Testament,” *JBL* 99:1 (1980), 5-21쪽을 통해서도 확인할 수 있다. 또한 매튜 블랙(Matthew Black)의 *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts* (Oxford: Clarendon, 1967)에 대한 핏츠마이어의 서평[*CBQ* 30 (1968), 417-428]을 참고하라.

- 83) 신약성경에 나오는 ‘왕’, ‘분봉왕’, ‘총독’은 로마 황제나 원로원에 의해 임명된 통치자의 직함이다. ‘분봉왕(tetrarch)’이라는 단어가 ‘4분의 1지역의 통치자’란 뜻을 가지므로, 보통은 ‘왕(king)’의 영지가 ‘분봉왕’의 영지보다 넓지만 늘 그런 것만은 아니었다. 마태복음 2장의 헤롯은 황제가 없던 주전 40년에 로마 원로원에 의해 ‘왕’으로 임명되었다. 사도행전 12장의 헤롯은 가이오 황제(37-41년)에 의해, 사도행전 25-26장의 아그립마는 글라오디오 황제(41-54년, 행 18:2)에 의해 ‘왕’으로 임명되었다. 헤롯의 아들 헤롯[안티파스]은 갈릴리 지역의 ‘분봉왕’으로, 헤롯의 아들 빌립은 이두래와 드라고닛 지방의 ‘분봉왕’으로 임명되었다(눅 3:1). 헤롯을 이어 유대와 사마리아를 다스리던 아켈라오가 ‘임금’이라 불리는데(마 2:22), 그는 ‘왕’과 ‘분봉왕’ 사이에 해당하는 직함(ethnarch)을 받았다. 한편, ‘총

이 이전보다 더 중요한 산업으로 등장했지만,⁸⁴⁾ 농업이 여전히 중요한 산업이다. 화폐 사용의 증가와 디아스포라 유대인의 등장으로 돈으로 현물을 드리는 양식이 발전했지만,⁸⁵⁾ 성전 제사가 여전히 중요했다.⁸⁶⁾ 바리새파, 사두개파, 엷센파 등 새로운 그룹이 등장했지만, 제사장 그룹과 모세 율법이 여전히 중요했다.⁸⁷⁾ 즉, 문화적인 면에서 변화가 없는 것은 아니지만, 신구약은 소통되고 소통 가능하다.

다섯째로는 사상적인 측면에서의 검증이다. 이는 이미 다룬 ‘이스라엘과 교회’, ‘율법과 은총’과도 관계가 있다. 헬라 문화와 사상이 보편적인 신약시대에 기록된 신약성경에는, 구약성경의 사상을 이어받아 헬라 문화에 익숙한 독자들에게 구약성경과의 사상적 소통을 도우려는 신약 기자들의 노력이 발견된다. ‘과부’에 대한 이해가 당시 유대사회에서

독은 세금 징수를 주로 하는 ‘지방 수세관(procurator)’과 군대를 거느리면서 세금도 징수하는 ‘총독’으로 나뉜다. 후자는 황제에 의해 임명된 ‘총독(prefect, legate)’과 로마 원로원에 의해 임명된 ‘총독(proconsul)’으로 구분된다. prefect와 proconsul이 가장 높은 지위를 가진 총독이다. 벨릭스(행 23-25장)와 베스도(행 25-26장)는 ‘지방 수세관’이다. 황제에 의해 임명된 총독으로 분디오 빌라도(prefect)와 구레노(legate, 눅 2:2)가 있다. 원로원에 의해 임명된 총독(proconsul)으로는 서기오 바울(행 13:7)과 갈리오(행 18:12)가 있다.

- 84) 달란트 비유를 보면, 다섯 달란트와 두 달란트 받은 종들이 ‘장사’하여 달란트를 남겼다고 비유된다. 성전 안에서마저 장사하는 자들이 많았다(마 21:12). 루디아는 “자색 옷감 장사”(행 16:14)였고, 바울은 종종 무역선을 타고 다녔다(예, 21:2-3).
- 85) 현금하는 부자들과 과부가 소개되고(눅 21:1-4), 성전에는 돈 바꾸는 자들이 있다(마 21:12).
- 86) 헬라 ‘문화’와 유대 ‘신앙’과의 갈등을 희생제사 측면에서 다룬 글인 왕대일, “유대 신앙과 헬라 문화, 그 만남과 갈등,” 『Canon&Culture』 3:1 (2009), 67-96쪽을 참고하라.
- 87) ‘유대주의들’과 ‘공통의 유대교’ 사이에 바리새인들을 위치시키는 롤랜드 다이네스[Roland Deines, “The Pharisees between ‘Judaisms’ and ‘Common Judaism,’” D. A. Carson, Peter T. O’Brien, and Mark A. Seifrid, eds., *Justification and Variegated Nomism, Vol. 1: The Complexities of Second Temple Judaism* (Grand Rapids: Baker Academic, 2001), 443-504]의 글과 필자의 서평[『Canon&Culture』 5:2 (2011), 293-297]을 참고하라.

보편적으로 발견되는 것과는 달리 구약성경에서 발견되는 형태로 제시된다.⁸⁸⁾ 신약성경에는 헬라 철학의 ‘로고스’ 사상과는 다른, 구약의 ‘말씀’ 사상에 근거한 ‘로고스’ 사상이 나타난다.⁸⁹⁾ 베드로는 요엘 2장 28-32절을 해석하면서, 구약성경과의 소통을 통해 그 ‘주’가 바로 ‘예수’라고 결론짓는다(행 2:21, 36). 아모스 9장 11-12절에 기초한 야고보의 해석은 신약 공동체의 소통으로 이어진다.⁹⁰⁾ 앞에서 언급한 ‘헤렘’ 주제도 신구약의 사상적 소통을 보여주는 중요한 예라 할 수 있다.

요약하면, 신구약성경은 ‘기자’, ‘독자’, ‘하나님’ 견지에서 소통이 전제되고, 시간, 공간, 언어, 문화, 사상 면에서 소통이 검증될 수 있다.

5. 결론

지금까지 구약과 신약이 어떻게 소통되는지 살펴보았다. 구약의 하나님과 신약의 하나님을 다른 신으로 규정함으로써 구약과 신약의 소통을 근본적으로 봉쇄한 말시온과 그와 같은 방식으로 문제를 해결하는 입장은, 헤렘에 대한 필자의 논문 등을 통해 볼 때 부적절하다. 구약성경은 고대근동문헌 등 당시 문헌과 소통하지만, ‘여호와와의 날’, ‘성전’, ‘엘리아’, ‘메시아’, ‘여호와와의 종’ 등 주요 주제 측면에서 그 당시에 아직 기록되지 않은 신약성경과의 소통을 예상한다. 신약성경도 양적으로뿐 아니라 질적으로도 제2성전기 유대교 문헌보다 구약성경과 더

88) 이에 대해 다른 논문으로 필자가 지도한 이원재, “제2성전기 유대교 문헌에 비추어 본 누가행전의 과부분문 연구,” 석사학위논문 (총신대학교 신학대학원, 2010)을 참고하라.

89) ‘하나님의 말씀’의 개념사적 연구를 통해 헬라 철학의 ‘로고스’ 개념과 신약성경의 ‘로고스’ 개념이 다르다는 것을 논증한 글로, 오성중, “신약의 전문용어 ‘하나님의 말씀’ 개념의 기원과 이해,” 『신약연구』 11:1 (2012), 161-211쪽을 참고하라.

90) 사도행전 15장이 ‘소통’의 관점에서 읽힐 수 있다는 것은 Hyung Dae Park, “Drawing Ethical Principles from the Process of the Jerusalem Council: A New Approach to Acts 15:4-29,” *Tyndale Bulletin* 61:2 (2010), 271-291쪽을 참고하라.

친밀하게 소통한다고 말할 수 있다. 구약의 성도들은 신약의 가르침을 ‘열망’하고, 신약의 성도들은 구약 성도들의 ‘응원’을 받으며 믿음의 선한 싸움을 싸운다. 정리하면, 구약은 신약과의 소통을 예상하고, 신약은 구약과의 소통 위에 세워져 있다.

한편, 구약과 신약의 소통은 여러 요소를 통해서 검증할 수 있다. 먼저, 같은 믿음을 가진 ‘기자’들이 유사한 성격을 가진 ‘독자’들에게 동일한 한 분 ‘하나님’을 전하기에, 신구약성경의 소통은 전체될 수 있다. 또한 시간, 공간, 언어, 문화, 사상 면에서 구약과 신약은 소통하고 있다. 단위별로 소통되면서도, 구약 전체와 신약 전체가 서로 소통한다. 소통을 어렵게 하는 요소들이 분명히 존재하지만 이 요소들을 극복하려는 기자들의 노력이 돋보인다.

이와 같이 시간, 공간, 언어, 문화적 간격이 존재함에도 소통을 이뤄 낸 신구약성경을 보면서, 성경전서와 오늘날 독자 사이의 소통에 적용할 수 있는 부분도 생각하게 된다. 구약이 신약을 예상하듯, 신구약성경이 이어지는 믿음의 세대들을 예상하기 때문이다. 모세는 모압 언약에서 “내가 이 언약과 맹세를 너희에게만 세우는 것이 아니라 오늘 우리 하나님 여호와 앞에서 우리와 함께 여기 서 있는 자와 오늘 우리와 함께 여기 있지 아니한 자에게까지이니”라며(신 29:14-15), 앞으로 올 세대를 언약 당사자로 지칭했다. 베드로도 성령이 강림한 오순절에 “이 약속은 너희와 너희 자녀와 모든 먼 데 사람 곧 주 우리 하나님이 얼마든지 부르시는 자들에게 하신 것이라”며(행 2:39), 성령의 약속이 장차 믿게 될 모든 민족에게 적용됨을 분명히 하였다. 이로 볼 때, 신구약성경은 성경 기록 이후 세대를 예상하고 그들이 믿음으로 살기를 가르치고 응원한다고 말할 수 있다. 그렇다면 우리도 신구약성경과 질적으로뿐 아니라 양적으로도⁹¹⁾ 소통하는 것이 마땅할 것이다. 신구약성경과 우

91) 신구약성경의 소통을 다룰 때는 질적인 것에, 여기서는 양적인 것에 더 강조점을 두었다. 오늘날 성도들이 신구약성경과 질적으로뿐 아니라, 양적으로도 소통을 충분히 해야 한다고 여기기 때문이다. 즉, 성경을 많이 읽어야 한다는 말이다.

리 사이에 신구약 사이보다 더 큰 시간적, 공간적, 언어적, 문화적, 사상적 간격이 존재하지만 그 말씀이 우리 속에 체화되도록 노력해야 할 것이다.

마지막으로, 구약과 신약의 소통을 우리가 속한 공동체의 소통과 ‘사귄(코이노니아)’에 적용해 보는 것도 필요하리라 사료된다. 소통 ‘불통’이 교회 안에서 세대간, 공동체간, 심지어 가족 간에도 발생하고 있기 때문이다. 구약과 신약이 그토록 긴 시간 동안 여러 기자들에 의해 기록되었지만 같은 믿음을 가지고 한 하나님을 섬기며 소통에 성공했다면, 오늘날 같은 하나님을 섬기는 신자간 소통은 당연한 것일 뿐 아니라 겸손한 마음으로 노력한다면 분명 가능할 것이기 때문이다.

<주요어>

신구약 소통, 성경 신학, 말시온, 약속과 성취, 예표론

<Key words>

OT and NT communication, Biblical Theology, Marcion, Promise and fulfillment, Typology

* 접수일 2013년 3월 27일, 수정일 2013년 4월 1일, 게재 확정일 2013년 4월 9일

참고문헌

- 국립국어연구원, 『표준국어대사전: 중 보 - ○』, 서울: 두산동아, 1999.
- 김은규, “구약과 신약의 관계: ‘유형론’적 해석,” 『성공회대학논총』 6 (1992), 221-236.
- 박윤만, 『신약성경 언어의 의사소통 기술: 신약성경 본문 읽기에 현대 언어학 이론 적용』, 서울: 그리심, 2013.
- 박형대, “고넬료 사건(행 10:1-11:18) 기술 과정에서 쓰인 반복기법의 역할,” 『성경과 교회』 5 (2007), 181-224.
- 박형대, “D. A. Carson, Peter T. O’Brien, and Mark A. Seifrid, eds., *Justification and Variegated Nomism, Vol. 1: The Complexities of Second Temple Judaism* (Grand Rapids: Baker Academic, 2001) 서평,” 『Canon&Culture』 5:2 (2011), 291-302.
- 서요한, 『초대교회사』, 서울: 그리심, 2010.
- 석원식, “신약성경에서의 소통,” 『성서마당』 97 (2011), 23-32.
- 선우천, “‘직설법과 명령법’을 넘어 바울 윤리를 새롭게 보기: 갈라디아서를 중심으로,” 『Canon&Culture』 6:1 (2012), 193-218.
- 송영목, “간본문적 관점에서 본 요한계시록에 나타난 시편,” 『교회와 문화』 19 (2007), 55-93.
- 안성림·조철수, 『사해 문헌(1)』, 서울: 한국문화사, 1996.
- 양용의, “마태복음과 토라,” 『Canon&Culture』 5:1 (2011), 37-79.
- 오성중, “신약의 전문용어 ‘하나님의 말씀’ 개념의 기원과 이해,” 『신약연구』 11:1 (2012), 161-211.
- 오택현, “구약성서에 나타난 소통,” 『성서마당』 97 (2011), 10-22.
- 왕대일, “유대 신앙과 헬라 문화, 그 만남과 갈등,” 『Canon&Culture』 3:1 (2009), 67-96.
- 원용국, “여호와의 날(The Day of Jehovah): 소선지서에 근거하여,” 『성경과 고고학』 27 (2000), 4-19.
- 이경숙, “구약성서와 신약성서의 연속과 단절: 기독교와 유대교의 문화적 소통을 위하여,” 『구약논단』 15:1 (2009), 157-160.
- 이원재, “제2성전기 유대교 문헌에 비추어 본 누가행전의 과부분문 연구,”

- 석사학위논문, 총신대학교 신학대학원, 2010.
- 최승락, “하버마스의 의사소통행위 이론과 바울의 복음의 효과 이해,” 「성경과 신학」 42 (2007), 126-163.
- Attridge, Harold W., *The Epistle to the Hebrews*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 1989).
- Austin, J. L., *How To Do Things with Words*, 2nd ed., Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975; 『말과 행위: 오스틴의 언어 철학, 의미론, 화용론』, 김영진 역, 파주: 서광사, 1992.
- Barker, Kenneth L., “False Dichotomies between the Testaments,” *JETS* 25 (1982), 3-16.
- Beale, G. K., *The Temple and the Church’s Mission*, Downers Grove: IVP, 2004.
- Bock, Darrell L., “Current Messianic Activity and OT Davidic Promise: Dispensationalism, Hermeneutics, and NT Fulfillment,” *TrinJ* 15 (1994), 55-87.
- Brueggemann, Walter, *1 & 2 Kings*, Smyth & Helwys Bible Commentary, Macon: Smyth & Helwys, 2000.
- Calvin, John, *Institutes of the Christian Religion*, Henry Beveridge, trans., Peabody: Hendrickson, 2008.
- Cogan, Mordechai, *1 Kings: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible, New York: Doubleday, 2001.
- Cowles, C. S., et al., *Show Them No Mercy: Four Views on God and Canaanite Genocide*, Grand Rapids: Zondervan, 2003.
- Deines, Roland, “The Pharisees between ‘Judaisms’ and ‘Common Judaism’,” D. A. Carson, Peter T. O’Brien, and Mark A. Seifrid, eds., *Justification and Variegated Nomism, Vol. 1: The Complexities of Second Temple Judaism*, Grand Rapids: Baker Academic, 2001, 443-504.
- Elliott, John H., *1 Peter: A New Translation with Introduction and Commentary*, Anchor Bible, New York: Doubleday, 2000.
- Evans, Craig A., *Ancient Texts for New Testament Studies: A Guide to the Background Literature*, Peabody: Hendrickson, 2005.
- Fitzmyer, Joseph A., “The Aramaic Language and the Study of the New

- Testament,” *JBL* 99:1 (1980), 5-21.
- Fitzmyer, Joseph A., *The Gospel According to Luke (I-IX): Introduction, Translation, and Notes*, Anchor Bible, Garden City: Doubleday, 1981.
- Fitzmyer, Joseph A., “Review on Matthew Black’s *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford: Clarendon, 1967,” *CBQ* 30 (1968), 417-428.
- Hallock, Frank H., “Marcion,” *Anglican Theological Review* 5:3 (1922), 211-223.
- Japhet, Sara, *I & II Chronicles*, Old Testament Library, SCM: London, 1993.
- Jobes, Karen H. and Moisés Silva, *Invitation to the Septuagint*, Grand Rapids: Baker Academic, 2000.
- Keener, Craig S., *Acts: An Exegetical Commentary, Vol. I: Introduction and 1:1-2:47*, Grand Rapids: Baker Academic, 2012.
- I. Howard Marshall, *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel*, Downers Grove: IVP, 2004.
- Moberly, R. W. L., *The Old Testament of the Old Testament: Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism, Overtures to Biblical Theology*, Minneapolis: Fortress, 1992.
- Moo, Douglas, *The Epistle to the Romans*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Mulder, Martin J., *1 Kings, Volume 1/1 Kings 1-11*, Historical Commentary on the Old Testament, John Vriend, trans., Peeters: Leuven, 1998.
- Moyise, Steve, *The Old Testament in the New: An Introduction*, London: Continuum, 2001; 『신약의 구약사용 입문: 신약성경에 나타나는 구약에 대한 해석』, 김주원 역, 서울: 기독교문서선교회, 2011.
- O’Brien, Peter T., *The Letter to the Hebrews*, Grand Rapids: Eerdmans, 2010.
- Park, Hyung Dae, *Finding Herem?: A Study of Luke-Acts in the Light of Herem*, LNTS 57, London/New York: T & T Clark International, 2007; 박형대, 『헤렘을 찾아서?: 헤렘의 빛으로 본 누가행전 연구』, 서울: 그리스심, 2011.
- Park, Hyung Dae, “Drawing Ethical Principles from the Process of the Jerusalem Council: A New Approach to Acts 15:4-29,” *Tyndale*

- Bulletin* 61:2 (2010), 271-291.
- Park, Hyung Dae, "Combined Approach to the Repetition in the Stories of the Conversions of Cornelius and Paul in Acts," *Scripture and Interpretation* 5:2 (2011), 146-168.
- Park, Hyung Dae, "Further Reflections on the Concept of HEREM as an Ethical Criterion," *Chongshin Theological Journal* 18:1 (2013), 22-53.
- Preuss, Horst Dietrich, *Old Testament Theology* II, Leo G. Perdue, trans., OTL, Louisville: Westminster John Knox, 1996.
- Alexander, Roberts and James Donaldson, eds., *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325*, Grand Rapids: American reprint of the Edinburgh edition, 1985-1987, 1989-1990.
- Roehrs, Walter R., "The Typological Use of the Old Testament in the New Testament," *Concordia Journal* (1984), 204-216.
- Roth, Dieter T., "Marcion's Gospel and Luke: The History of Research in Current Debate," *JBL* 127:3 (2008), 513-527.
- Tyson, Joseph B., *Marcion and Luke-Acts: A Defining Struggle*, Columbia: University of South Carolina, 2006.
- VanGemenen, Willem A., "Israel as the Hermeneutical Crux in the Interpretation of Prophecy," *WTJ* 45 (1983), 134.
- Walton, Steve, "A Tale of Two Perspectives: The Place of the Temple in Acts," T. Desmond Alexander and Simon Gathercole, eds., *Heaven on Earth*, Carlisle: Paternoster, 2004, 135-149.
- Zenger, Erich, *Einleitung in das Alte Testament, Kohlhammer Studienbücher Theologie*, Verlag W. Kohlhammer: Stuttgart Berlin Köln, 1995.
- Zimmerli, Walter, "'Offenbarung' im Alten Testament," *EvTh* 22 (1962), 15-31.
- Zimmerli, Walter, *Old Testament Theology in Outline*, David E. Green, trans., Edinburgh: T. & T. Clark.

<초록>

구약과 신약의 소통

박형대

(충신대학교 신학대학원 교수)

구약성경과 신약성경의 관계는 신약에서의 구약 ‘사용’ 측면에서 연구되어왔다. 이러한 ‘사용’은 신약의 입장에서 구약을 바라보는 방식으로 예표론적 사용, 인용, 암시, 반향, 복귀, 성취 등을 지칭하였다. 구약과 신약이 소통한다고 주장하기 위해, 이 글은 이와 같은 전형적인 신약의 구약 ‘사용’과 함께 신약에 대한 구약의 ‘기대’를 다룬다. 구약이 신약을 기대하고 신약이 구약을 중요하게 ‘사용’한다는 두 가지 내용을 모두 성경을 통해 확인할 때, 구약이 신약과 소통하고 신약은 구약과 소통한다고 말할 수 있을 것 같기 때문이다. 이 글은 먼저 2003년에 출판된 『그들에게 자비를 베풀지 말라』라는 책을 평가함으로써 구약을 제외시키는 말시온 식 경향을 재고한다. 또한 많지는 않지만 구약이 신약을 기대한다는 것을 보여줄 만한 충분한 예들을 제시한다. 더불어 구약과 신약의 소통을 해석학적 요소들 즉, 한 분 하나님, 같은 믿음을 가진 기자들, 하나님의 백성으로서의 청중, 시간, 공간, 언어, 문화, 사상 /신학적 견지에서 재확인한다. 끝으로, 저자는 구약과 신약의 소통을 통해 발견되는 특징을 성경과 현대 신자간의 소통 및 현대 신자 상호간의 소통에 적용할 것을 제안한다.

<Abstract>

Intercommunication between the OT and the NT

Prof. Hyung Dae Park
(Chongshin Univ.)

The relationship between the Old Testament and the New Testament has been mainly studied in terms of the 'use' of the OT in the NT. This 'use', based on the NT and pointing to the OT, may refer to typological use, quotation, allusion, echo, repetition, rehabilitation, fulfillment, etc. In order to insist that the OT communicates with the NT, this article deals with the OT 'expectations' for the NT along with the typical 'use.' It is because, when both the OT expectations and the NT uses can be read in the Bible, it is likely that the OT communicates with the NT and vice versa. Marcion's tendency to discard the OT is examined by reviewing "Show Them No Mercy" published in 2003 by Zondervan. Also, not many but enough examples of the OT expectations for the NT are provided. Furthermore, the intercommunication between the OT and the NT is confirmed by the hermeneutical elements, namely the one God, authors who have the same faith, the reader and audience as God's people, time, space, language, culture, and theology. Lastly, the present author suggests the features found in the intercommunication of the OT and the NT may be applied to that of the Bible and the modern believers, and to that of believers themselves.