

<서평>

구약성서와 조상 숭배

이희학

서울: 프리칭아카데미, 2007

이영재*

『구약성서와 조상 숭배』는 이희학 교수(이하 존칭생략)가 지난해 2007년 10월 31일에 프리칭 아카데미 출판사를 통해 펴낸 단행본이다. 부피는 전체 250여 쪽으로 아담한 책이다. 이 책은 구약성서에 나타난 조상 숭배의 흔적과 이스라엘이 조상 숭배를 금지하게 된 과정을 검토하고 있다. 저자는 고대 이스라엘에서부터 왕국 시대를 거쳐서 포로기와 포로 이후기에 이르기까지 이스라엘에서 조상 숭배가 어떤 형태와 내용으로 변모되었는지를 살펴본다.

저자의 연구는 문명의 충돌과 융합이라는 아시아의 선교 상황에서 매우 중요한 의미를 지닌다. 한국교회가 전통사회의 조상 제례를 금지하게 된 것에는 어떠한 구약성서의 근거가 있는지를 성찰해 보려는 하나의 새로운 시도라고 평가할 수 있다. 따라서 이 책은 ‘기독교 신앙과 민속 전통’이라는 주제에 공헌을 한다.

로마 가톨릭은 각 민족의 문화와 관습을 존중한다는 교칙을 발표하였고 이에 따라 한국의 천주교는 조상 제례에 참여하는 것을 허용하였다. 이와는 달리 한국의 개신교는 여전히 조상 제례의 참여를 엄

* 에버딘대학교 박사, 구약학

금하고 있다. 제사의 문제에 대해서 첨예한 차이를 보여주고 있는 상황에서 지금까지 한국신학계는 여러 가지 반성을 시도하였다. 저자는 박근원, 류순하, 정진홍, 채필근, 유동식 등의 연구물들을 언급한다. 그러나 구약성서학 분야에서 이 주제를 다룬 학자들이 매우 드물다고 지적한다. 그는 최근에 우택주가 ‘조상 숭배’의 문제를 다룬 것이 거의 유일한 연구라고 지적한다. 저자는 한국의 조상 숭배와 기독교의 문제를 다루는 일이 구약학 분야에서 긴급하고도 매우 중요하다고 인식한다.

1. 저자는 우선 조상 숭배의 개념을 정의한다. 조상 숭배가 우상 숭배나 아니냐는 제의 실행자가 조상을 존경하느냐(veneratio) 아니면 조상을 예배하느냐(adoratio)에 따라 결정된다고 본다. 죽은 조상은 제사에서 초자연적인 능력을 소유한 ‘신적인 존재’로 인정되기 때문에 살아 있는 사람들이 죽은 조상을 숭배하게 된다. 그러므로 저자는 사자/조상 숭배는 단순한 존경을 넘어서는 예배의 행위라고 보아야 한다고 규정한다.

2. 저자는 구약성서학계에서 조상 숭배가 어떻게 연구되어 왔는지를 다음과 같이 살펴본다. 벨하우젠 학파의 연구로 인해 이스라엘의 조상 숭배에 대한 연구가 촉진되었다. 1920년대에 포로기 이전의 조상 숭배에 대해 찬반양론이 분분하였다. 보수주의자들은 고대 이스라엘 사회에 조상 숭배가 있었다는 벨하우젠 학파의 주장을 반대하였다. 궁켈과 그레쓰만을 위시한 종교사학파는 벨하우젠 학파가 주장하는 원시 종교에서 고등 종교로 진화했다는 발전가설을 부정하였다. 이들은 원시 종교의 가설을 부정하는 대신, 유일신론의 보편적 신관을 지닌 ‘야훼-종교’가 다신론의 신관을 지닌 ‘엘-종교’와 동일시되면서 모세 시대 이후의 이스라엘 종교가 되었다고 보았다. 이러한 상황

에서 계시 신학이 대두되어 조상 숭배의 주제는 1930년 이후에 거의 논의되지 않게 되었다.

알트가 ‘족장들의 하나님’을 발표했을 때 조상 숭배의 논의는 다시 활기를 띠었다. 알트는 전승사의 연구방법을 적용하여 ‘나의 아버지’, ‘xxx의 하나님’이라는 어법은 원래 반유목민에게서 유래했다고 주장했다. 이스라엘의 족장신 종교는 유목생활에서 성립하였다가 가나안에 정착하면서 가나안 종교들과 만나게 되었다는 가설이다. 이 가설은 1930-1960년대에 널리 인정을 받았다. 하지만 1957년 이후 라스 샤므라의 문서들로 새로운 고고학의 증거물들이 속속 등장하면서 알트의 이론은 무너졌다(34). 유목민과 농경민의 종교를 명확하게 구분되지 않으며 오히려 이 둘은 상호작용한 것으로 드러났다. ‘순수한 유목민의 문화는 불가능하다’(34, 주 36번). 이런 맥락에서 모세 이전 시대의 이스라엘의 종교와 고대 근동의 종교 사이에 무슨 차이가 있었는지에 대해 계속 질문이 제기되었다(33).

고고학의 연구 결과, 유일신 사상은 예언자 시대 이후에 와서야 비로소 등장했다는 설이 인정받았다. 모세 시대의 유목민 종교를 유일신 종교로 간주하려는 모든 시도들은 실패한 것이다(35). 더구나 올브라이트, 링그렌, 하이더, 스프롱크, 루이스, 트롭퍼 같은 학자들의 연구 결과, 고대 이스라엘에 ‘조상 숭배’가 성행하였음이 드러났다(36).

이희학은 고대 이스라엘 사회에서 조상 숭배와 관련된 의식은 “야훼 종교”와 별다른 대립이나 갈등이 없이 매우 오랫동안 중요한 역할을 담당하였을 것이라고 추정한다. 더 나아가 그는 언제, 어떤 이유로, 누가, 이스라엘에서 “조상 숭배”를 거부했는가를 밝히는 일에 집중한다.

3. 저자는 최근에 이 쟁점을 둘러싼 상반된 두 가지 의견을 소개

한다. 로레츠와 쉬미트가 그들이다. 로레츠는 ‘르파임’의 우가릿 평행어 rp'm이 ‘신으로 숭배되는 조상들’을 의미한다고 판단한다. 이로 미루어 로레츠는 이스라엘이 가나안의 영향권 안에 있었으며, 포로 이전의 시기에 조상 숭배와 음식물 제사가 고대 이스라엘에 유행했다고 본다(신 26:14). 그러나 포로 이후기에 이스라엘은 야훼 단일신을 고백하게 되었는데 이때 조상 숭배를 버렸다는 것이다. 부모를 공경하라는 계명(출 20:12; 레 19:3; 신 5:16)은 죽은 조상을 숭배했던 의식을 포로 이후기에 새롭게 발전시킨 것이라고 본다(56).

이와는 반대로 쉬미트는 초기 이스라엘 가정에 조상 숭배나 초혼 풍습이 없었다고 공박한다. 그는 조상 숭배의 개념을 ‘죽은 조상의 초자연적 선행을 행하는 능력’이라고 정의한다. 에블라 문서에 조상 왕들에게 제물을 드린 기록이 나오고, 마리 문서에는 왕의 조상을 경배하는 기록이 보이지만, 그것들은 조상을 숭배한 것이 아니라고 판정한다. 우가릿의 rp'um은 신화적인 무사를 지칭하는 전쟁용사의 호칭이었지 신격화된 죽은 조상을 가리키는 것이 아니라고 보았다. 우가릿 왕들은 죽으면 권력을 박탈당한 후 지하 세계로 내려가므로 숭배대상이 될 수 없었다. 조상 숭배의 근거로 인용되는 아모스 6:7ㄴ(אִם מָרוּחַ סְרוּחִים); 사 8:19-23; 19:3; 28:7-22; 29:4 등은 후대의 편집층에 속하므로 조상 숭배를 증명하는 구절이 될 수 없다. ‘베이트 마르제약흐’(렘 16:5, 개역, 상가집)는 잔치집을 가리킨다. 기원전 1000년경 시리아-팔레스타인의 매장 의식은 ‘죽은 자의 초자연적 힘’을 전제한 것이 아니었다. 죽은 자의 힘은 후대에 가서야 비로소 이스라엘에 유입되었다.

이희학은 쉬미트의 주장을 반박한다. 조상 숭배에 대한 쉬미트의 개념 정의는 편협하다고 본다(59). 모든 조상 숭배에는 종교적 숭배의 모습이 내포되어 있다는 것이다.

4. 저자는 구약성서에 나타난 조상 숭배의 요소들을 검토한다. 호명, 헌주, 제물, 초혼의 행위를 차례로 살펴본다. ‘호명’은 마체바를 세우고 조상의 이름을 부르는 순서였다. 이것은 죽은 조상을 신적 존재로 간주하는 주술적 외침으로 다음에 이어질 순서들을 위한 서곡이었으며, 산 자와 죽은 자 사이의 접촉점이었다. ‘헌주’는 조상을 위무하는 행사로서 불행을 방지하는 수단이었다. ‘제물’은 조상과 후손의 공동식사이며 죽은 조상이 동석한 가운데 후손이 죽은 조상과 돈독한 결속을 다지는 의식이었다. 이스라엘 왕국 초기에 유행하던 ‘초혼’의 풍습은 야훼 종교에서 금지되었다. 초혼자는 죽은 자에게 묻는 사람이다. 이사야 8:19은 은밀한 초혼 행위의 성행을 고발하는데 여기서 ‘암’은 백성이 아니라 혈족군을 가리킨다. 즉 가정 제사에서 초혼이 이루어졌음을 암시한다. 저자는 사무엘상 28:3-25의 본문을 주석하여 초기 이스라엘에 초혼의 관습이 있었음을 짚어 낸다. 이로 미루어 조상 제사는 고대 근동의 제 국가들과 이스라엘에 공통된 풍습이었으며 포로 이전 시기의 고대 이스라엘에서 가정 제사로서 행해지고 있었다고 본다(70). ‘사적인 가정 제의’의 조상들(오보트)와 마술사들(이드오남)은 우상 숭배로 규정되어 후기 유대공동체에서 거부당했다. 이런 과정을 거쳐서 구약성경은 죽은 자의 제의를 금지하였다(69).

5. 저자는 다음과 같이 결론을 짓는다. 포로기 이전의 이스라엘은 야훼 하나님을 죽은 자와 무관한 ‘산 자의 하나님’으로 믿었다. 따라서 스올은 야훼의 활동 영역이 아니다. 이것은 공적 종교로서의 ‘야훼 제의’였다. 이와 나란히 고대 이스라엘의 가정 종교 안에 조상 제사가 있었다. 이것은 이스라엘에서나 고대 근동의 여러 국가들에서나 공통된 문화유산이었다. 포로 이전기의 가정 종교에서 죽은 조상들은 살아있는 후손의 존속과 행복을 보살피는 신적인 존재로서 숭배되었

다. 이는 공적 종교였던 ‘야훼 제의’가 사적인 가정 종교로 ‘조상 제의’와 나란히 병존하였음을 의미한다.

주전 7세기 요시아의 종교 개혁 이후에 상황은 돌변하였다. 중앙 집중화로 다른 제의가 부정되었다. 사적인 가정 종교는 공적인 야훼 종교에게 지배를 받아 설 자리를 잃고 말았다. 이러한 종교개혁의 바탕 위에서 이스라엘은 포로기-포로 후기를 맞아 큰 변화를 겪게 되었다.

포로기-포로 이후기에 산 자의 하나님이던 야훼의 통치 영역은 지하계까지 뻗었고, 야훼는 산 자의 하나님일 뿐만 아니라 죽은 자의 하나님으로 고백되었다. 하나님의 우주적 통치사상이 죽음의 세계로 까지 확대된 것이다. 포로 이후기에 죽은 자의 부활과 같은 신학이 발전함에 따라 조상신들이 가정 종교로부터 완전히 사라지고 말았다. 포로기 이전의 이스라엘에 시행되던 고대 근동의 조상 숭배 관습은 포로기를 겪으면서 완전히 금지되었다. 신명기 사가와 제사장들(P)이 왕국 시대의 관습들을 완전히 수정하여 거룩한 하나님의 백성의 신학을 정립하였는데, 이때 조상 숭배의 관습은 이방 종교의 우상 숭배로서 금지되었다.

6. 저자는 자신의 결론을 증빙하기 위해서 고고학의 증거들을 살펴본다. 무덤에서 출토된 부장품들을 볼 때 고대 이스라엘에는 야훼 종교와는 어긋나는 조상 숭배의 모습을 보여준다. 이러한 점은 성서의 언급들을 살펴보아도 마찬가지이다. 막벨라 동굴의 매장 이야기는 사자 숭배/조상 숭배와 아무 관련이 없다. P의 포로기 상황을 반영할 뿐이다(115).

아브라함의 죽음 보도에 쓰인 상투어 ‘자기 열조에게 돌아갔다’는 표현도 조상 숭배와는 무관하다. 열왕기와 역대기의 매장 보도도 조상 숭배와 무관하다. 신명기 사가의 편집적 논평인 ‘~은 그의 열

조와 함께 누워 자니 ~에 장사되었다'(וַיִּשְׁכַּב...עִם־אֲבֹתָיו וַיִּקְבְּרוּ)도 왕들의 평화로운 죽음을 암시할 뿐이다. 역대기 사가는 다윗의 성을 역대 왕들의 '명예의 전당', '만남과 집결의 장소'로 신학화하였다.

사사들과 모세의 매장 보도도 그렇다. 사사기의 도식적인 보도(בְּיָמֵינוּ וַיִּקְבְּרוּ ב)가 기드온(삿 8:32), 돌라(삿 10:2), 야일(삿 12:7), 입산(삿 12:10), 엘론(삿 12:12), 압돈(삿 12:15)에 대해 나온다. 신명기 사가의 이전부터 내려오던 옛 전승이 보인다(삿 10:1-5; 12:7-15). 토라에서, 드브라(창 35:8), 라헬(창 35:19), 미리암(민 20:1), 아론(신 10:6; 비교, 민 20:26, '죽어 그의 조상에게 돌아가리라', 28, 29, 30, '죽으니라. 삼십일 동안 애곡하니라')도 조상 숭배를 보여주는 것은 아니다. 모세의 죽음 보도(신 34:5-6)도 모세의 죽음을 '야훼의 종'의 죽음으로 전형적인 신명기 사가의 전문용어를 사용한다(수 24:29; 삿 2:8). 이것은 다른 매장 보도와 다른 위치를 차지하고 있다(122).

벤치 무덤의 부장품도 야훼 종교의 특징을 보여주지 않는다. 왕국시대의 민간 종교나 가정 종교의 특징을 드러낸다(123). 포로 이전의 이스라엘은 죽은 자들의 하나님이 아니라 산자의 야훼를 고백하였다. 도시 바깥의 '아버지의 무덤(케레브 아브)'에 매장되었다. 이것은 P문서의 매장 신학을 보여주며 포로기의 가족 결속의 중요성을 상징적으로 강조한다(124).

분리 의식, 변이 의식(상복, 부장품-잘 넘어가기를 기원), 통합 의식(공동체로 복귀, 전주, 공동만찬)을 보여주는 애도 의식도 야훼 종교와 무관하다(128). 뿐만 아니라 애곡, 애가, 상복, 신체 훼손의 의식도 야훼 종교의 특징을 보여주는 것은 아니다. 야훼의 백성으로 인식하는 이스라엘은 옛 애도 의식을 제한하여 포로기에 야훼 신앙의 순수성을 보존하였다. 포로기에 이스라엘이 주변 국가들과 대결하면서 내적인 자기 정체성을 확립시키기 위해서 신학으로 투쟁한 노력

이 여기에 드러나 있다(142). 애도 의식이 야훼 앞에서 신앙의 겸손을 표현하는 의식으로 바뀐 것은 포로기-포로 이후기에 가서야 비로소 가능해졌다. 포로민이 자신을 ‘하나님의 백성’으로 인식하게 된 결과물이다. 또 주변 국가들의 종교 세계로부터 벗어나 자기 정체성을 확립하려는 종교의 투쟁과 관련된다(145).

포로기 이전에는 야훼 종교가 아니라 다신론적 종교가 우세하였다. 이스라엘에는 여러 종교들이 뒤섞여 혼재하였고 가정에서는 개인적 경건 생활을 위한 가족신과 가족 제단이 중시되었다(146).

신명기 18:10-11에는 사자 숭배와 주술적 제의 관습들 중 아홉 가지가 금기사항으로 나열되어 있다. 이것은 야훼 하나님께 대한 이스라엘의 절대 의존성을 요구한다. 인신 제사는 사사기 11:3(입다), 창세기 22장(비교, 출 13:2, 12-13, 15; 34:19-18), 미가 6:6-8, 열왕기하 21:6, 열왕기상 16:34(수 6:26), 열왕기하 23:10, 예레미야 19:5-6, 에스겔 20:26, 열왕기하 3:27(그모스), 이사야 57:5, 시편 106:37에서 엿보인다. 이것은 앗시리아의 위협이 심해진 8세기 후반에 인간 제물이 성행했음을 보여준다. 그러나 인신 제사는 포로기에 신명기 사가가 완전히 부정했다(161). 복술자는 8세기에 예언자(나비)와 장로(자켄)와 더불어 사회의 중요인사였다(162). 신명기 사가는 복술을 금지한다(163). 길흉을 말하는 자(머오넨)는 포로기-포로 후기 본문에 등장하여 우상 숭배적이고 미신적인 길흉을 말하는 행위로 금지된다. 요술자(머낙헤쉬)는 어떤 징조를 가지고 점을 친다. 요셉(창 44:5, 15)과 아합(왕상 20:33), 발람(민 22:22-25)은 결코 부정적 사례로 평가되지 않는다. 그러나 신명기 사가는 이를 부정한다(왕상 20:33; 왕하 17:17; 21:6; 레 19:26). 무당(머카쉐프)도 없애야 할 인물이다(딤크 5:11-13; 말 3:5; 렘 27:9; 사 47:9, 12; 단 2:2; 나 3:4). 진언자(호베르 하베르)는 바빌론과 관련된다(사 47:9, 12; 44:11). 신 접자(쇼엘 오브)와 박수(이드오니)와 초혼자(도레쉬 엘-함메팀)도 금지

되었다.

신명기 사가는 이러한 이방의 제의 관습을 포로기 이스라엘 사회에서 더는 존재해서는 안 되는 것으로 엄격하게 금지하였다. 뿐만 아니라 조상 제사의 제물들도 금지하였다. 이방 종교의 제사에서 죽은 자에게 드리는 제물로 사용되던 돼지는 포로기 내지는 포로 후기에 야훼 종교에서 금지되었다(레 11:7; 신 14:8). 헬라 세계에서 돼지는 거룩한 짐승으로 간주되었다(180). 신명기 26:12-15의 ‘십일조’는 애곡하는 날에 먹지 않았고(185), ‘애도의 떡’을 먹었다(렘 16:7; 호 9:4). 이스라엘은 십일조를 죽은 자를 위한 제물로 사용하지 않았다. 이외에도 제사 제물들을 거론할 수 있다(삼상 20:6, 29, 매년제-짜박흐 하야밋//제사-짜박흐 미쉬팍하; 참조, 출 23:17; 삼상 1:3, 21; 2:19; 사 57:6, 전제-네세크//소제-민하; 겔 8:11, 향연-‘아난-하크토레트’, 197-198).

7. 저자가 조상 숭배의 주제에 대한 학계의 연구 동향을 소개한 것은 매우 중요한 공헌이다. 그의 공헌으로 왕국시대에 조상 숭배가 성행하였다는 사실과 포로기-포로 이후기에 신명기 사가와 제사장들이 조상 숭배를 금지하였다는 사실이 드러났다.

나는 몇 가지 점에서 더 상론하고 싶은 유혹을 느낀다. 포로기나 포로 이후기에 이스라엘이 조상 숭배의 전통을 부정하게 되었다면 이때 이스라엘이란 누구인가 하는 점이다. 포로기-이후기의 이스라엘은 디아스포라 유민공동체였다. 이희학은 포로기 이전에 십계명의 위상숭배 금지 규정이 이미 있었지만 조상 숭배가 워낙 깊숙이 민간에 뿌리박고 있어서 그것을 금지할 수 없었다고 본다(8). 그러나 나는 십계명이 포로기 이전의 왕국 시대에 존재하지 않았다고 판단한다. 십계명은 디아스포라가 자신을 하나님의 백성 공동체로 고백하고 하나님께서 다스리시는 새로운 사회를 갈망하면서 선포하였던 신앙의

대강령이다.

이희학은 모세 이전 시대에 이스라엘에 족장 종교가 존재하였다 고 가정한다. ‘고대 근동의 종교를 통해 모세 이전 시대 이스라엘의 족장 종교의 모습에 대한 간접적인 증거들을 찾아볼 수 있게 된 것이다’(35). 나는 ‘이스라엘의 족장 종교’라는 제제는 근거가 없는 가설에 의존하고 있다고 일축하는 편이다.

아쉽게도 다른 학자들과 마찬가지로 이희학도 성경의 배경을 이루는 사회가 고대 노예제 사회의 사회구성에 주목하지 못했다. 고대 노예제의 생산주체는 노예들이다. 성경은 노예의 복지에 지대한 관심을 기울인다. 고대 문명에서 피지배층은 글자를 몰랐고 지배자들이 문자를 독점하였다. 에누마 엘리쉬나 길가메쉬와 같은 고대 문서들은 하나같이 영웅을 숭배하는 지배자의 사상체계를 대변한다. 그러나 성경은 그 반대이다. 왕과 귀족이 주도하는 도성(דִּישׁ) 문명의 한가운데서 고통당하는 노예들과 유민들의 아픔을 대변한다. 성경은 고대 노예제 사회의 피억압민들을 대표하는 유일한 전통이다.

요시아 시대에 신명기가 작성되었다는 드베테의 오랜 주장은 무너졌다.¹⁾ 요즈음 포로기에 왕국 시대를 해석한 역사가 신명기라는 주장이 힘을 얻고 있다. 이희학의 연구에서 드베테의 가설이 중요한 위치를 차지한다. 포로기에 야훼 신앙이 싹트는 발아점을 보여주는 것이 신명기의 십계명이다. 하나님은 ‘노예들의 집’ 애굽에서 히브리인 노예들을 이끌어낸 야훼다(출 20:2). ‘너희는 내 앞에 다른 신들을 있게 해서는 안 된다’(출 20:3). ‘너희는 자기를 위하여 새긴 우상(페셀)을 만들어서는 안 된다’(출 20:4). 이 세 가지를 조합하여 한

1) 레빈슨과 옷토는 드베테의 가설을 철저히 반성한다. Eckart Otto, “Perspektiven der neueren Deuteronomiumsforschung,” ZAW 119 (2007); B. M. Levinson, *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation* (Oxford: Oxford University Press, 1997).

데 뭉뚱그리면 다음과 같이 된다. 야훼 하나님께서는 고대 노예제 사회의 체제를 대표하는 만신전의 체제에 속하지 않는다. 노예주를 옹립하는 신들이 만신전을 구성하였지만 야훼는 노예를 해방시키는 신으로 자신을 계시하신다. 그 분은 어떤 다른 신들과도 비견할 수 없는 분이다. 만신전의 신들은 통상 조형물로 구상화되었지만 야훼는 어떠한 조형물로도 표현할 수 없다.

‘페셀’(개역, 새긴 우상)과 ‘마세카’(출 34:17, 개역, 부어만든 신상)는 금지된 조형물이다. 야훼의 제단은 제국의 제단들과 달라야 한다. ‘떠낸 돌’(까지트)로 만들어서는 안 되며 층계를 두어서도 안 된다. 흙으로 쌓아야 으뜸이다(출 20:23-26). 페셀은 돌을 깎은 석조물이나 나무를 깎은 목조물이고 마세카는 금속을 주조한 주물상이다. ‘페셀’이나 ‘마세카’나 ‘까지트’는 노예 노동이 투여된 작품이다. 돌을 떠내고 깎는 작업은 채석장에서 이루어지고, 목조물은 산림 채벌장에서 운반해온 목재로, 주물상은 광산에서 캐온 광석으로 만들어진 것이다. 채석장과 산판과 광산에는 노예들이 투여된다(참조, 왕상 5:13-18). 십계명과 계약법은 이러한 제품들을 야훼 종교와는 무관한 것이라고 선언한다.

이렇게 볼 때 십계명과 계약법은 고대 노예제 사회를 주도하는 제국들을 부정하고 대안사회로 하나님 나라를 제시하는 기초가 된다. 제국들 안에서 성행하던 모든 문명과 관행은 하나님의 백성 공동체 안에서 반추되고 부정되었다. 조상 숭배의 관행도 예외가 아니었을 것이다. 디아스포라는 왕들과 귀인들이 성곽(ἰσχυρ) 안에서 행하는 조상 숭배의 관례들을 금지했다. 노예의 해방 사상이 디아스포라에서 조상 숭배를 배격하는 데 힘을 실었을 것이다.

이희학은 고대 노예제 사회의 구조악에 전혀 주목하지 않았기 때문에 한국 개신교 교회가 전통의 조상 제례를 금했던 일이 지니는 문명사적 의의를 정확하게 짚어내지 못하였다. 고대 이스라엘에 조상

제사가 성행했다가 포로기에 가서 금지되었다는 역사의 사실이 오늘의 우리에게 도대체 무슨 의미가 있는가? 성경은 조상 제사를 허용하기도 하고 금지하기도 하는가? 독자들은 헛갈린다.

나는 조선 말기에 기독교인들이 제사를 거부한 것은 명백히 성경에 부합한다고 단언한다. 그것은 열국 광야에서 디아스포라가 제국의 조상 숭배를 배격한 신앙고백의 전통을 계대한 것이다. 그러나 왕정 체제가 무너지고 국민 국가가 정립된 현대의 시점에서 이제 조상 제사는 더 이상 아무런 신앙의 위협이 될 수 없다. 오히려 문명의 충돌과 융합의 과정에서 조상 제례는 동양인의 정체 의식을 담보하는 문화의 요인으로 평가받고 있다. 더 나아가 가족 공동체의 유대를 강조하는 제사는 자본주의의 개인주의 문명에 맞설 수 있는 대안사회를 위한 공동체 문화로 재평가할 수 있다. 자본주의가 가족을 핵가족 단위로 해체하였다면, 전통의 조상 제례는 가족을 더 큰 공동체라는 단위에서 설 수 있도록 도와준다.

지금까지 제시한 모든 아쉬운 점들은 저자의 노작이 지닌 커다란 공헌도에 비하면 옥의 티에 지나지 않는다. 저자의 『구약성서와 조상 숭배』는 한국의 구약성서 연구사에서 단연 돋보이는 위상을 차지할 것임에 틀림없다. 이 책을 바탕으로 이제부터 한국 전통과 기독교라는 화두가 성행하면 좋겠다. 문명의 충돌과 융합이라는 아시아의 상황에서 조상 제례에 대한 성경의 입장을 명확하게 제시하였다는 점에서 저자의 공헌은 아무리 강조해도 지나치지 않다.