

# 음식과 식사의 신학적 지형학

-신약성서를 중심으로-

차정식\*

## 1. 식사의 풍경, 그때와 지금

먹고 마시는 일은, 모든 인간에게 가장 공통된 것으로 개인에게 고유하며 타인과 나눌 수 없는 무엇이다. 한 사람이 아는 것을 다른 사람이 알 수 있고, 한 사람이 보고 듣는 것을 다른 사람이 보고 들을 수 있는 것과 달리, 한 개인이 먹는 것을 다른 사람이 먹을 수 없다. 이 점에서, 짐멜의 통찰에 의하면, 먹고 마시는 행위야말로 인간에게 “독특하게도 가장 이기적인 것이며, 그야말로 절대적이고 매우 직, 간접적으로 개인에게 한정된 것이다.”<sup>1)</sup> 그 배타적이고 이기적인 속성을 감추기 위해 식사 행위는 공동 식사를 통해 초개인적인 의미의 영역으로 고양되어 왔으며 수많은 규칙과 규범의 창출로 개인의 욕구를 사회화해 왔다. 그 사회화는 다시 개인의 식욕을 ‘미학적 양식화’를 통해 승화시키고, 그 미학적 양식화는 다시금 식사의 사회화를 촉진한다는 것이 짐멜의 통찰이다.<sup>2)</sup> 여기에는 술한 음식의 금기 조항과 급식을 통한 음식 권력의 행사, 식사 시간의 규칙성, 식탁 매너의 규제와 미학적 원리의 표준화 등의 요소가 작용한다.

---

\* 한일장신대 교수, 신약학

1) 게오르그 짐멜, “식사의 사회학,” 『짐멜의 모더니티 읽기』, 김덕영, 윤미애 역 (서울: 새물결, 2005), 142.

2) Ibid., 141-151 참조.

물론 신약성서 시대와 오늘의 시대에 일상의 일부로 나타난 식사의 풍경은 꽤 다를 터이다. 메뉴의 종류뿐 아니라 식사의 관습도 다르다. 오늘날 가족들이 함께 나누는 식사가 드물어질 뿐 아니라, 대량 생산되고 대량 소비되는 음식의 규격화에 따라 맛도 개성을 상실해가고 있다. 아울러, 패스트푸드의 전성기를 맞이하여 식사의 종교·제의적 의미와 그 신학적 의의가 망각된 채, 먹기 위해 사는지, 살기 위해 먹는지 음식 요리와 식사도 속도가 중요한 변수로 작용하기 시작했다. 음식의 규격화와 식사의 속도속결 식 풍조에는 그만큼 먹고 마시는 행위의 향유적 가치가 감퇴되고 그 미학적 양식화의 문화적 두께도 얇아졌음을 뜻한다. 물론 다른 한편으로, 웰빙 시대의 갈망에 편승하여 건강하고 섹시한 몸 만들기과 다이어트 열풍에 연루된 각종 생태적 보신술이 그 이론과 실천의 춘추전국시대를 구가하고 있지만, 이 시대의 식사들은 그리 성스럽지도 아름답지도 못한 채 대체로 밋밋한 풍경을 연출하고 있는 듯하다. 그만큼 식사의 미학적 양식화를 발전, 심화시킬 만한 공동 식사의 자리가 희소해졌고, 그나마 존속되는 것들조차 요식업소의 자본 상락에 편입된 상투적 관행의 반복일 경우가 많다. 그때 식사는 권태로운 욕망의 지루한 자막질이거나 제 새끼 살찌우기 차원의 동물적 영양학의 무성찰적 답습, 늙어가는 제 육신을 달래기 위한 쓸쓸한 자위의 매개로 전략한다. 이 세 종류의 식사 풍경 가운데서도 단연 우리의 일상에 복류하는 식사의 풍경은 세 번째의 유형이다.

가령 시인 황지우가, “몸에 한 세상 떠 넣어 주는 먹는 일의 거룩함이여 이 세상 모든 찬밥에 붙은 더운 목숨이여 이 세상에서 혼자 밥 먹는 자들 풀어진 뒷머리를 보라 파고다 공원 뒤편 순댓집에서 국밥을 숟가락 가득 떠 넣으시는 노인의, 짹 벌린 입이 나는 어찌 이리 눈물겨운가”<sup>3)</sup>라고 늙은 사람의 식사 풍경을 눈물겹게 조형할 때, 그것은 세간의 식사가 먹는 일의 거룩함을 개인적 실존의 쓸쓸함 속에 감추는 모습으

3) 황지우, 『어느 날 나는 흐린 酒店에 앉아 있을 거다』 (서울: 문학과 지성사, 1998), 30.

로 드러난다. 이렇듯 우리 몸을 관통하는 먹을거리의 여정은 가장 보편적이고 낮은 포즈로 생의 다채로운 의미를 조명한다. 배설물이라는 썩을 대로 썩은 추함에 다다르기까지 신의 은총을 머금고 출발한 이 음식의 사회 문화사 가운데 식사의 신학적 지형학이 펼쳐질 수 있으리라는 기대가 이러한 맥락에서 포착된다. 여기서 논의의 초점을 맞추기 위해 신약성서를 그 해석의 반경으로 삼을 테지만, 신약성서가 어찌 먹는 일의 규범적 경계를 한정할 수 있으랴. 실제로 신약성서에 제시된 식사의 신학적 동역학은 공고히 화석화되었던 기존 규범을 해체하고 새로운 지평을 개척하는 중요한 촉매제가 된 것으로 보인다. 아울러, 이 논의의 끝부분에서 음식이 어떻게 새롭게 미학적 양식화의 채널로 유통되면서 바람직한 사회화의 경로를 밟을 수 있는지 그 대안적 희망을 제공할 수 있으리라 기대한다.

## 2. 음식의 유형과 식사의 관습

인간이 먹을 수 있는 음식과 먹을 수 없는 음식을 구분하기 시작한 것은 장구한 경험의 축적과 관련 있을 것이다. 해로운 요소가 들어 있어 몸을 상할 수 있다는 판단은 그 시행착오의 경험이 온축시킨 지혜의 산물이었을 것이다. 그러나 그 경험은 단순히 민간의학적 상식에 따른 건강상의 유·불리에 그치지 않고, 특별한 신념과 교훈을 가미하여 사회적 규범으로 유통되기에 이른다. 그 과정에서 고대 사회의 종교적 기제가 작동하였음은 물론이다. 물론 종교는 그 규범을 내파하면서 새로운 도전과 응전의 과정 속에 식사의 신학적 의미를 심화시켜 온 것으로 판단된다.

## 2.1. 음식의 종류와 금기의 규율

신약시대의 음식들은 구약성서의 음식 규례에 기반을 둔 유대교적 전통에 준하여 그 내용이 분류되고 그 가짓수가 파악된다.<sup>4)</sup> 농경사회의 배경 아래 그들은 밀이나 보리와 같은 주요 곡물을 수확하여 빵을 만들어 먹었고, 조와 귀리도 밭농사의 곡물로 심어(사 28:25) 식용으로 삼았다. 신약성서에 등장하는 무화과, 포도, 올리브, 겨자 등으로, 과육뿐 아니라 음료와 기름, 조미료 따위를 얻었을 것으로 짐작된다. 창세기의 천지창조 기사에서 하나님께서 인간에게 허락하신 “온 지면의 씨 맺는 모든 채소와 씨 가진 열매 맺는 모든 나무”(창 1:29)의 수확물을 식용으로 삼은 전통은 예나 지금이나 비슷했을 것이다. 이집트의 포로생활 당시 이스라엘 백성들이 먹었던 오이, 참외, 부추, 파, 마늘 등이 향수의 대상에 포함되어 있었는데(민 11:5), 그것들이 팔레스타인의 정착 생활 이후에도 내내 식사 메뉴로 지속되었을지 의문이다. 다만 참외만 잠시 언급되는데(사 1:8; 렘 10:5) 그것과 함께 부추나 파, 콩 등의 일부 채소류가 식용으로 재배되었을 가능성은 높아 보인다. 그밖에도 구약성서에 언급되는 사과(을 1:12; 아 2:5)와 석류(민 13:23, 20:5; 신 8:8) 등도 무화과만큼 대중적이지는 못해도 더러 식용으로 사용되었을 것으로 짐작된다. 단맛을 선사하는 대표적인 음식 품목으로 야생으로 채취한 꿀을 들 수 있다. 세례 요한이 먹었던 음식이 이 꿀과 메뚜기라는 기록(막 1:6)에 비추어볼 때 당시의 생활이 정착 생활이었지만 수렵과 채집 경제의 유산을 가미하여 야생으로 식물을 취하기도 했다는 점을 알 수 있다.

갈릴리 호수와 지중해의 어족 자원을 대상으로 각종 어류의 수확물이 음식물의 또 다른 공급원이 되었을 것이다. 예수께서 잡수신 음식 메뉴로 다른 무엇보다 물고기가 언급되는 것은 그 신학적 함의와 별도

4) 이에 대한 구약성서적 배경의 상세한 내용은 서명수, “구약성경과 식생활,” 「성서마당」 66 (2004), 4-8 참조.

로 갈릴리 호숫가 주변에서 주로 활동하신 그 지리적 생활환경으로 미루어 자연스런 일상의 일부였으리라 여겨진다. 제물로 바쳐진 소와 양, 염소 등에서 수육과 우유를 얻었을 것이다. 그러나 구약시대와 마찬가지로 신약시대에도 일반 서민들이 고기 맛을 보기란 쉽지 않았을 것이다. 가축을 잡아 수육을 취하면 농경 노동 공급에 차질이 생길뿐더러 치즈와 우유 생산의 자원을 없애는 격이었기 때문이다. 구약시대에도 제사장만 제물로 바쳐진 것들 가운데 고기를 취할 수 있었다. 종교적 축일이나 민족 단위의 명절을 기해 시장에 유통되는 고기를 사먹을 수 있을 기회가 있었겠지만, 그 또한 간접적 우상 숭배의 위험 때문에 경건한 유대인들 사이에 꺼려하는 분위기가 조장되었을 것이다.<sup>5)</sup>

일반 대중들은 그렇게 부족한 고기 음식을 조류 중 유일하게 제물용으로 언급된 비둘기를 취했을 가능성도 높다. 예수와 그 제자들이 수육을 먹는 장면은 복음서에 그려지지 않는다. 삭개오 같이 부유한 집에 초대받았을 때 고기를 대접받았을 가능성이 없지 않지만, 자세한 내용은 확인할 수 없다. 그의 마지막 만찬에서조차 당시 유행질 명절 분위기에도 불구하고 양고기를 취한 흔적은 보이지 않고, 고작 무교병이나 포도주 정도가 그 식탁의 주요 메뉴로 등장한다. 이방 지역을 멀리 순회하면서 전도한 사도 바울과 같은 원거리 선교사들이 고기를 좀더 자주 먹었을 가능성이 상대적으로 많겠지만, 고린도교회의 우상 제물 문제에서 볼 수 있듯, 바울은 고기 먹는 일로 공동체를 해치는 일이 생긴다면 평생 고기를 먹지 않겠노라며 선언했다(고전 8:13). 이 대목에서 바울이 염두에 두었던 관심사는, 흔히 주장하듯 고린도교회의 연약한 자들이 자신의 신앙적 양심에 반하여 행동하게 만들 죄라기보다 그들이 우상 숭배를 용인하여 그것에 동참하게 할 죄였던 것으로 보인다.<sup>6)</sup>

5) 그밖에도 유대교의 음식 규례에는 위생상의 이유와 종교적인 이유 등으로 그 요리법과 관련해서도 여러 복잡한 조항들이 있었다. Gene Schramm, "Meal Custom: Jewish Dietary Laws," *ABD* 4, 648-650.

6) Gregory W. Dawes, "The Danger of Idolatry: First Corinthians 8:7-13," *CBQ*

음식의 금기조향은 특정한 전통과 종교적 규율에 기인한다. 구약시대에 가장 오래된 금기 전통은 민족의 조상인 야곱이 환도뼈를 상하는 경험을 한 뒤 생겨난 허벅지 관절 부위의 힘줄을 먹지 않는 전통이다(창 32:33). 이는 특정한 인물에 대한 공경과 의리에 기반을 둔 금기조향으로 이스라엘 민족의 시조에 대한 예의와 과거의 신산한 역사에 대한 기억의 채널로 용인받고 정착된 것으로 보인다. 역사적 기억의 전승 차원에서 정착된 또 다른 금기는 출애굽 당시의 유월절 음식 규정이다. 여기서 야훼의 말씀은 피 흘린 어린양을 불에 구워서 무교병과 쓴 나물과 아울러 먹으라는 지시와 함께 발효시킨 유교병과 그 양고기를 날 것으로 먹거나 물에 삶아먹는 것을 금지했던 것이다(출 12:8-9). 그런가 하면 노아의 언약 전통에 따라 고기를 먹되 피채 먹지 말라(창 9:4)는 규례는 산 동물에서 잘려나간 지체를 식용으로 금하는 전통을 낳았다. 아울러 목매달아 죽인 동물도 피가 빠져나가지 않는다는 이유로 식용으로 금하기도 했는데, 사도행전에서 이방인의 그리스도교 합류를 위해 피해야 할 선결조건으로 제시한 것도 네 개 조향-우상 제물, 피, 목매어 죽인 것, 음행(행 15:29)-가운데 두 개가 이와 연관된 음식에 대한 규정이었다.

무엇보다 광범위하고 체계적인 유대인의 음식 규례(kosher)의 전범이 된 것은 레위기 11장의 금기조향이었다. 거기에 보면 수육의 경우는 굽이 갈라진 것과 새김질 하는 것의 여부로 정결한 짐승과 부정한 짐승을 나누었고, 어류의 경우는 지느러미와 비늘의 유무에 따라 식용과 비식용을 구별하였는데, 패류는 이 범주에 해당되지 않으므로 당연히 비식용으로 인식되었다. 조류는 비둘기 종류 외에 대체로 식용이 금지되었고, 파충류와 양서류는 물론, 곤충 가운데서도 메뚜기, 베짚이, 귀뚜라미, 팔중이 종류 외에는 혐오스러운 것으로 취급되었다. 이 규정은 유대교의 음식 관행에 막대한 영향을 끼쳐 신약시대에도 돼지고기를 즐기는 이방인들을 이 기준에 빗대어 혐오스럽게 여길 정도였다. 고넬

료 에피소드(행 10장)가 암시하듯, 베드로가 환상으로 본 혐오스런 짐승들을 신적인 권능으로 정결하게 하였으므로 먹을 수 있다는 새로운 관점은 이방 선교의 정당성을 뒷받침하는 상징적인 메시지였을 것이다. 비록 유대인 기독교도와 이방인 기독교도 사이에 세부적 차이는 있었을 지라도, 실제로 초기 기독교 공동체 내부에서 그런 짐승을 구별 없이 자유롭게 먹는 풍토가 조성된 것은 아니었을 것이다.

## 2.2. 식사의 관습과 신학적 도전

음식의 종류를 신중히 선택하여 먹는 문제와 관련하여 유대교 전통 속에 공고히 규범화된 예의 관습은 유대인 사회의 일상적 식사를 지배하는 원리였으리라 보인다. 예수께서는 모든 음식이 깨끗하다고 선언하였다(막 7:19). 그는 밖에서 들어가는 것이 아니라 안에서 나오는 것이 인간을 더럽게 한다고 유대교의 음식 규례를 비판하였지만(막 7:20), 예수 일행이 아무것이나 구별 없이 마구 먹었는지 확실하게 확인하기 어렵다.<sup>7)</sup> 바울도 모든 음식이 하나님께로부터 난 것이기에 감사 기도와 함께 먹으면 문제될 것이 없다고 했지만(고전 10:30; 딤펴전 4:4), 그렇다고 당시 그리스도인들에게 모든 것들이 예외 없이 음식물이 된 것은 아니었다. 예수의 경우는 손을 씻고 음식을 먹어야 한다는 정결 예법에

7) 야브로 콜린스에 의하면, 모든 음식이 깨끗하다고 선언한 예수의 말씀은 유대교의 음식 규례를 지키는 것이 예수의 제자들에게 의무 사항이 아님을 나타낼 뿐, 복음서 저자와 그의 모든 청중(독자)들이 그런 규례를 포기했다는 증거로 과도하게 해석되어서는 안 된다. 오히려, 마가 공동체는 음식 관련 율법을 지키는 사람들과 지키지 않는 사람들이 혼재되어 있었을 가능성이 높다. Adela Yabro Collins, *Mark: A Commentary*, Hermeneia (Minneapolis: Fortress Press, 2007), 356 참조. 유사한 관점에서 또 다른 연구자는 여기서 예수가 모든 유대적 성결제의 시스템을 거부한 것이라기보다 대안적 성결의 개념을 두 가지 예로 제시한 것이라고 보았다. Yair Furstenberg, "Defilement Penetrating the Body: A New Understanding of Contamination in Mark 7.15," *NTS* 54 (2008), 176-200 참조.

대한 비판적 반론의 차원에서 이해해야 하고, 바울의 경우는 이방 사회에서 우상 제물로 드려졌을 가능성이 있는 수육의 식용 여부와 관련한 논평으로 비치기 때문이다.

물론 앞에서 살핀 대로 사도행전의 고넬료-베드로 이야기에서 그 모든 레위기의 규정이 철폐된 것처럼 구약을 넘어 새로운 언약의 지평을 활짝 열어두는 것처럼 보이지만, 이는 이방 선교의 본격 도래를 시사하는 차원에서 보편주의적 선교신학이 투사된 사건으로 해석하는 것이 온당하리라 여겨진다.<sup>8)</sup> 이후 예루살렘 공의회를 통해 강조되는 노아 언약의 음식 규제라든가,<sup>9)</sup> 이방인 교인들과의 식사 교제에서 베드로와 바나바 등이 야고보로부터 파송받아 온 사람들의 눈치를 본 나머지 그 식사의 자리를 뜨게 되면서 발생한 이른바 ‘안디옥 사건’, 그밖에 바울서신에서 지속적으로 등장하는 음식 문제와 관련한 각종 논란 등은 초기 그리스도교 내부에서 전통적 음식 규례의 완전한 철폐와 개방을 선포하기엔 시기상조였음을 보여주는 증거들이다.<sup>10)</sup>

예수께서 음식과 관련하여 관심을 집중한 부분은 음식 자체라기보

8) 그 보편주의적 선교신학의 궁극적 지향은 결국 예수의 이웃 사랑 정신과 연계되어 있다. 김경진은 신약성서의 식생활과 관련하여 논하면서 여기서 표상된 음식문화의 신학적 지향이 “이웃 사랑의 한 표현”이라고 적절하게 짚었다. 그런데 그는 그 역사적 기원을 예수의 개방된 식탁 교제로 소급하여 분석하기보다 예루살렘 공회, 고린도교회, 로마교회의 사례를 들어 그 이후의 식탁 교제를 중심으로 논하고 있다. 김경진, “신약성경의 식생활-이웃 사랑의 한 표현으로서의 음식문화,” 『성서마당』 66 (2004. 5.), 9-13 참조.

9) 사도행전 10장에 나오는 베드로의 부정한 음식 환상은 사도행전의 사도회의 보고에서 규정한 해당 본문의 이방인 그리스도교도의 준칙, 이른바 노아적 언약 코드와 상충되는 것처럼 보이지만, 양자는 이방인을 향한 정결 예법이란 전통적 배경을 공유한다. Clinton Wahlen, “Peter’s Vision and Conflicting Definition of Purity,” *NTS* 31 (2005), 505-518 참조.

10) 그런가 하면 다른 측면에서 볼 때, 이 안디옥 사건은 바울의 이방인 기독교와 예루살렘 교회의 전통에 뿌리를 둔 유대적 기독교 사이에 노정된 신학적 토대와 지향점의 차이를 반영한다고 볼 수 있다. 조태연, “갈라디아 논쟁을 통해 본 예루살렘 교회,” 『예수 운동-그리스도교 기원의 탐구』 (서울: 대한기독교서회, 1996), 85-109 참조.

다 그 음식을 통해 사람을 차별하는 문제였다. 음식의 정결과 부정의 기준은 나아가 사람의 정결과 부정을 결정짓는 원리로 작용하였던 셈이다. 이와 관련된 예수의 일관된 언행은 그 차별하는 마음이 생명의 존엄을 외면하고 종교적 기득권을 자폐적으로 지속하는 종교 체제의 타락상에 대한 비판과 개혁의 발로였다고 볼 수 있다. 주지하듯, 세례 요한은 유대교의 음식 규례에 충실하였을 뿐 아니라 그 이상의 금욕적 자세로 음식을 대했다. 약대 털옷을 입고 음식물로 메뚜기와 석청을 취했다는 기록으로 미루어 그의 이러한 생활 스타일은 공동체의 일상적 음식 메뉴와 거리가 멀었다. 이에 대하여 기존의 종교적 기득권 세력들은 그의 금욕주의적 삶의 행태에 대하여 비판적인 입장을 취한 것으로 보인다. 이와 달리 예수는 먹고 마시는 일에 대하여 자유스러운 행동을 보였다. 그것은 당시의 종교적 주류 세력들의 눈에 또 다른 극단으로 비쳤을 가능성이 큰데, 이는 세례 요한의 경우와 또 다른 기준으로 예수를 비난하는 빌미가 되었다. 이 모든 정황과 관련하여 가장 중요한 증거는 다음의 어록에 숨어 있다.

인자는 와서, 먹기도 하고 마시기도 하니, 그들이 말하기를 “보아라, 저 사람은 먹기를 탐하는 자요, 포도주를 즐기는 자요, 세리와 죄인의 친구다” 한다(마 11:9, 『새번역』).

이 어록에서 확인할 수 있는 당시 식사의 관행은 종교적 지도자로서 먹기를 탐하는 것은 악덕이었다는 것이다. 아울러 포도주를 마시는 것 자체는 문제가 안 되더라도 그것을 과도하게 즐기는 자는 술꾼처럼 인식되었다는 사실도 알 수 있다. 더 중요한 사실은, 그러한 식사의 행태가 죄인과 세리의 부류로서 인식될 만큼 음식을 대하는 자세가 그 사람의 품격과 자질을 결정짓는 중요한 잣대였다는 것이다. 당시 죄인이라 함은 유대교 언약 공동체 안에 들지 못한 자로서 복음서에 나오는 창기와 사마리아 사람, 나병 환자를 비롯한 각종 고질병에 걸린

자들, 그밖에 다른 신을 숭배하는 이교도로서의 이방인 전체를 싸잡아 일컫는 범주였다. 그 중에서 ‘세리’를 별도로 특기한 것은 그가 죄인과 다른 범주의 사람이어서가 아니라, 삭개오 이야기를 통해서 보듯, 죄인이 이방인 세력에 빌붙어서 동족을 수탈하는 행실 때문에 특히 악질 부류로 인식되었기 때문이다.

예수는 자칭 경건한 종교인으로서의 관습을 깨고 그 죄인들과 더불어 어울려 특정한 부류의 사람들끼리 특정한 종교적 기득권을 공유하며 나누던 그 배타적 식탁을 개방하였다.<sup>11)</sup> 그는 당시 세리라는 죄인의 오명으로 다른 사람들이 가까이 하기를 꺼리던 레위나 삭개오 같은 세리와 함께 식탁 교제를 마다하지 않았고, 죄인들과 더불어 어울리며 먹고 마시기를 마다하지 않았다. 그것은 경계 없는 하나님 나라의 보편성을 시위하는 의도적 행위였으며, 음식 규례에 적용된 정·부정의 원리를 인간 사회에 확대·적용시켜 배타와 차별의 장막을 고착시키려는 체제의 자기 동일성에 반대하여 이를 변혁하려는 대안정치의 발현이었다.<sup>12)</sup> 이로써 예수는 사회의 변두리 인생들에게 부과된 죄인의 딱지를 제거하고 생명의 본질을 돌려준 것이다. 아울러, 음식이 하나님의 은총의 선물로서 모든 인생들에게 차별 없이 분배되는 것이 마땅하다는 창조의 이치를 설파한 셈이다.

예수는 이러한 일관된 신념으로 굶주린 생명들이 유랑하면서 떠돌

11) 문화인류학적 관점에서 볼 때 예수의 이러한 파격적 식사 행위는 예수를 ‘대중적 영웅’뿐 아니라 ‘전복적 현자’로 비치게 한다. Dieter Neufeld, “Jesus’ Eating Transgressions and Social Impropriety in the Gospels of Mark: A Social Scientific Approach,” *BTB* 30/1 (2000), 15-26 참조.

12) 차정식, “평등한 식탁, 식탁의 구원. 마가복음 2:13-17,” 『예수와 신학적 상상력』 (과주: 한국학술정보, 2007), 273-293 참조. 물론, 예수에게 유대교 전통의 정결 개념이 전무한 것은 아니다. 그가 세례요한의 세례를 수용했다거나 나병환자의 치유를 제사장에게 확인받으라는 지시(막 1:44), 성전 청결 사건(막 11:15-19) 등은 유대교적 정결법의 흔적을 나타내 보이기 때문이다. 그러나 이러한 외관상의 양면성에도 불구하고 예수는 그러한 정결법상의 관심사를 하나님의 새 이스라엘이라는 정체성의 핵심적 요소로 간주하지는 않았다. James D. G. Dunn, “Jesus and Purity: An Ongoing Debate,” *NTS* 48 (2002), 449-467 참조.

때 그들을 먹이는 음식의 민생정치를 실천하였으며, 그것은 오병이어, 칠병이어의 광야 식탁 사건을 통해 재현되곤 하였다. 또한 그는 왕의 큰 잔치 비유(눅 14:15-24)로 애당초 만찬의 초청 대상에 낄 수 없었던 거리의 장애인들을 흔쾌히 불러들여 왕의 잔칫상에서 함께 먹고 마시는 개방적 소통의 메시지를 들려주어 어떻게 평등한 식탁의 회복으로 구원이 발생할 수 있는지 보여주기도 하였다. 이러한 사례들을 통해 우리는 식사가 사회적 교제와 소통의 매개 역할을 수행하는 동시에 인간관계의 배타적 경계를 넘어 하나님의 구원을 선취하는 일상적 삶의 자리를 확인할 수 있다.<sup>13)</sup>

### 3. 일용할 양식과 분배의 문제

예수는 양식의 메뉴보다 그것의 일상적 용도에 주목하여 ‘일용할 양식’을 하나님께 간구할 것을 기도로 가르쳤다. 이 단순한 기도문에는 양식의 공공재 성격이 드러나 있으며, 동시에 어떻게 그 양식이 ‘우리’의 양식으로 균등하게 분배되어야 할지 그 문제의식이 반영되어 있다. 양식에 대한 이러한 신학적 통찰은 구약성서의 ‘만나’ 양식으로 소급되 거니와, 동시에 이후 초대교회 공동체의 전통으로 고착되어갔다.

#### 3.1. 왜 ‘오늘’, ‘우리의’, ‘일용할 양식’인가

음식의 문제는 무엇보다 생명의 문제이다. 그것의 적절한 조달과

---

13) 예수의 식탁 교제가 하나님 나라의 포용성과 개방성에 어떻게 잇닿아 있는지 그 긴밀한 상호관계는 이미 술하게 강조했다. John Dominic Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper, 1991), 341-344. 그는 이 식탁 교제의 실천을 당시 로마 제국주의적 브로커에게 매개되지 않은 하나님 나라의 평등주의 지향에 비추어 해석하였다.

섭취 여부가 생명의 지속과 단절을 결정한다. 구약시대에 볼 수 있듯, 한 부족의 기근은 그 부족 전체의 멸망을 초래할 수 있는 최대의 생존 위기로, 그것을 타개하기 위해 그 공동체의 삶의 뿌리를 뽑아 다른 곳으로 이주하는 일을 감수해야 하는 현실이었다. 창세기에 나오는 야곱 가족들의 이집트 이주와 롯기에 나타난 나오미 가족의 모압 이민과 가나안 역이민이 그 대표적인 사례라 할 수 있다. 한편 전쟁과 같이 극단적인 기아의 현실 속에서는 제 한 목숨을 보존하기 위해 인육을 식용으로 삼을 만큼 절박하였는데, 특히 자식을 잡아먹는 하극상의 현실이 실제로 발생했던 것으로 보인다(애 4:10). 그런가 하면 일상의 식욕은, 사냥이든, 농사든, 매일의 노역을 통해 채워져야 할 생명 유지와 신체 에너지 확보의 기본 동인이었기에 오늘날과 달리 재화 축적의 용도보다는 즉각적 사용가치가 절박하였다.

에서가 야곱의 팔족 한 그릇으로 장자의 명분을 판 일이나(창 25:27-34) 야곱이 아버지가 이삭이 즐기는 별미를 만들어 바쳐 그의 축복을 받은 것(창 27:1-29)은 고대 사회에 두루 해당된 양식의 절박한 필요성을 대변한다. 당연하게도 그렇게 음식을 취하고 이삭이 아들 야곱을 축복한 내용도 먹고 마시는 양식의 풍요함에 대한 것이었다. “하나님은 하늘의 이슬과 땅의 기름짐이며 풍성한 곡식과 포도주를 내게 주시기를 원하노라”(창 27:28).

이러한 연유로 인간의 생명을 나타내는 어휘(nepes)가 양식과 동일한 의미로 통하고,<sup>14)</sup> 하나님과의 언약을 일컫는 단어(berit)가 어원론적으로 ‘먹다’라는 뜻을 가진 단어(barah)에서 비롯되었다는 주장이 제기되기도 한다.<sup>15)</sup> 그만큼 일용할 양식의 문제는 절실한 생존의 관심사였을 뿐 아니라 하나님과의 언약 관계에서도 본질적인 위상을 차지하는 운명의 문제였다는 것이다.

14) Alan W. Jenks, “Eating and Drinking in the Old Testament,” *ABD* 2, 250-254, 특히 251 참조.

15) 서명수, “구약성경과 식생활,” 6.

신약성서 시대에도 먹고사는 일의 일상적 문제는 절박한 현실이라서 가족 공동체를 떠나거나 남편이 일찍 죽어 과부가 되는 경우에는 먹고 사는 일을 안정되게 해결할 수 없었고 이로 인해 생사의 기로에 봉착하게 되었다. 탕자의 비유에 투영된 대로 아버지의 집을 떠난 아들이 그 가산을 탕진하면 가장 먼저 떠오르는 걱정이 ‘굶주려 죽는’ 문제였다(눅 5:17). 뿐만 아니라 불의한 청지기의 비유에서도 그 주인공이 주인에게 해고되면서 닥친 가장 큰 근심도 ‘땅을 파자니 힘이 없고 빌어먹자니 부끄럽다’는 먹고 사는 문제였다(눅 16:3). 예루살렘에 최초로 세워진 초대교회의 공동체 생활에서 가장 먼저 불거진 내홍 역시 헬라파와 히브리파 과부들의 밥그릇 싸움이였다(행 6:1). 과부들을 음식으로 공궤하면서 특정 그룹에 편중되어 또 다른 그룹을 소외시키는 문제가 발생한 것이었다.

그러나 일용할 양식의 신학적 의미와 관련하여 무엇보다 가장 중요한 문구는 예수께서 친히 기도문까지 만들어 설교한 다음의 청원구라 할 수 있다. “오늘 우리에게 우리의 일용할 양식을 주옵소서.” 이 청원구는 예수의 주기도문에서 하나님을 위하여 세 가지(아버지의 나라, 이름, 뜻)를 구한 뒤에 이어지는 인간을 위한 간구 중 첫 번째 항목을 차지한다. 죄의 용서(빛의 탕감)와 시험과 악에서 구원에 대한 간구에 선행하여 예수께서 일용할 양식의 필요를 거론했다는 점이 주목된다. 이 기도문은 얼핏, “사람이 떡으로만 살 것이 아니요 하나님의 입으로부터 나오는 모든 말씀으로 살 것이다”(신 8:3; 마 4:4)는 교훈이나 “무엇을 먹을까…염려하지 말라”(마 6:25)는 예수의 가르침에 어긋나는 것 같지만, 그만큼 고대 사회에서 일용할 양식의 문제가 절박한 관심사였음을 반증하는 역설로 볼 수도 있다.<sup>16)</sup> 다시 말해, 일용할 양식에 대한 과도한 집착으로 그 이상의 삶의 지평을 보지 못하는 인생들을 안타깝게

16) 고대 사회에서 ‘빵’으로 표상되는 양식의 중요성에 대하여 다음의 논문을 참조할 것. M. J. Brown, “‘Panem Nostrum’: The Problem of Petition and the Lord’s Prayer,” *JR* 80/4 (2000), 595-614.

여긴 것은 분명하지만, 그 일용할 양식의 문제에 대한 적절한 해결 없이 생명이 온전히 건사될 리 없고, 그런 상태로 죽어버린다면 죄의 용서와 시험이나 악의 문제가 전혀 문제될 수 없다는 것이다. 이러한 엄정한 삶의 리얼리즘을 직시한 예수께서 인간을 위해 간구해야 할 첫 항목으로 ‘일용할 양식’을 하나님 아버지께 구하라고 한 것은 지당한 노릇이었으리라 보인다.<sup>17)</sup>

이 문구의 해석과 관련하여 일각에서는 그 양식이 육적인 양식뿐 아니라 영적인 양식까지 포함한다고 보면서 도리어 후자에 더 비중을 맞추려 하는 시도가 없지 않지만, 이는 일용할 양식과 관련된 예수의 리얼리즘을 관념화할 우려가 있는 불필요한 과잉 해석과 적용이다. 아울러, 이 양식이 ‘오늘’의 필요에 충족되어야 할 ‘일용할 양식’이라는 점에 주목할 필요가 있다. 이 점을 너무 야박하게 생각한 나머지 ‘내일의 양식’까지 추가하는 변이본이 생산되기도 했지만, 이는 예수의 하나님 나라 운동에서 나타난 신학적 지향을 너무 가볍게 본 결과이다. ‘일용할 양식’이라는 문구를 통해 예수는 음식을 축적의 대상이나 권력의 매개로 구하지 않았음이 분명하다. 그것은 오늘의 필요에 맞추어 매일매일 양식을 넉넉히 베풀어주시는 아버지로서의 하나님에 대한 절대적인 신뢰를 기반으로 한 청원인 것이다. 그렇지 않고 내일의 양식까지 축적하는 행위는 내일은 어려울지 모른다는 불신의 정도를 반영하는 셈이다. 아울러, 그 양식이 ‘우리의’ 양식으로 표현되었다는 것은 그 양식이 나와 너의 배타적 범주에 머물지 않고, 그 양식이 공동의 가치를 지니고 있다는 의미이다. 그 양식이 우리 앞에 공동의 식사로 베풀어지기까지 개입한 하나님의 선한 은총은 물론이려니와 농부, 제분업자, 제빵업자의 노동과 상인들의 수고, 나아가 그것을 식탁에 올려놓기까지 개입한 부모의 노동까지 포함하는 ‘우리의’ 노력이 두루 담겨

17) 주기도문의 이 청원구에 대한 연구로 차정식, “그 ‘뜻’이 이루어지는 이 땅의 자리-주의 기도 탐구 2,” 『마음의 빛을 부르는 기도』 (서울: 대한기독교서회, 2003), 97-130 참조.

있다는 것이다.<sup>18)</sup> 그러므로 그것은 그 ‘우리’의 포용적 범주에 합당하게 넓게, 활수하게 나뉘어져야 마땅하다. 배타적 ‘그들’이 아닌 포용적 ‘우리’의 범위에서 유통되고 취해질 만큼 하나님은 이 땅의 자원 가운데 넉넉한 매일의 양식을 예비해두었으며, 그것을 책임지고 관장하는 아버지로서의 창조주 하나님께 그것을 구하는 것이 자녀 된 자로서의 자연스런 도리라는 농경 신학적 관심이 여기에 반영된 것이다.

### 3.2. 균등한 분배를 실현하는 자리

‘일용할 양식’에 대한 이러한 신학적 원리는 결국 음식과 식사의 문제를 ‘분배’의 관점에서 조명해야 할 당위성을 제기한다. 그것은 결국 특정한 부류의 사람을 위한 것이 아니라 모든 ‘우리’를 위한 양식이기 때문이다. 하나님이 선한 자와 악한 자, 의인과 불의한 자 모두에게 햇별과 비를 내려주시는 이치대로(마 5:45) 그 은총의 분깃이 일용할 양식을 취하여 생명을 연장해 나가는 일상의 신진대사에까지 머문다고 볼 수 있다. 그리하여 구약의 율법 가운데 가난한 자를 위하여 밭의 곡식을 거둘 때 이삭까지 다 줍지 않고 일정 부분 자투리로 남겨 사회적 약자들이 양식을 삼게 하여 최소한의 안전망을 설치했던 것이다(레 19:9-10, 23:22; 신 24:19-22). 이러한 사회정의와 사회복지의 신학적 지향은 신약시대에도 유효했으리라 여겨진다. 특히 로마제국의 식민지 압제가 기승을 부리고 그것에 빌붙어 권력을 유지했던 헤롯 일당과 산헤드린 종교 체제가 민생의 현장을 억압하여 그러한 정의와 평화의 갈증은 더욱 깊어졌으리라 추측된다.

예수의 하나님 나라 사역은 이러한 열악한 생존 현장에서 먹고 사는 문제와 영 무관한 하늘의 신령한 질서만을 강조할 수 없었다. 실제로 그의 사역이 취약한 민중의 생존 여건을 고려하여 건강한 몸을 회복시

18) Ibid., 105.

키고 함께 나누는 식사와 코이노니아를 중시한 흔적은 많다. 그의 비유들이 당시 1세기 팔레스타인의 생업 현장과 긴밀히 연동된 것은 그의 핵심 메시지인 하나님의 나라가 일상생활의 현실과 무관치 않았음을 방증한다. 그뿐 아니라, 목자 없이 유리하는 양떼들의 뿌리 뽑힌 삶을 애끓는 긍휼함으로 대하면서 예수는 그들과의 즉각적인 식탁 교제를 광야의 풀밭에서 실시할 정도였다(막 6:30-44). 이른바, 오병이어, 칠병이어의 기적으로 전승된 이 이야기의 주된 신학적 메시지는 관대한 나눔과 이로써 성취되는 풍성한 누림의 삶이라 할 수 있다. 저자는 광야처럼 척박한 인간의 현실에서 푸른 풀밭의 생기를 기반으로 적은 양식을 공평하게 나누어 먹어 어떻게 하나님의 은혜가 모두에게 풍성한 일용할 양식으로 나타나는지 보여주고자 했을 것이다.<sup>19)</sup>

또 다른 맥락에서 제자들이 안식일에 밀밭 사이로 지나가다가 밀 이삭을 잘라 먹은 것을 두고 바리새파 사람이 비난하자 이에 대하여 예수께서 하신 말씀도 음식과 관련된 분배의 정의와 생명의 우선성을 강조한 것이다(막 2:23-28). 주지하듯, 예수와 그 제자들은 무소유의 유랑 선교를 추구했다. 그들은 사회경제적으로 박탈된 삶을 살면서 율법의 규례대로 그 굶주림을 해소하기 위하여 이삭 정도를 베어 먹을 권한이 있었다. 물론 그때는 안식일이었지만, 안식일에 일용할 양식을 챙겨먹지 못하는 생명이 그 어떤 안식도 누릴 수 없음을 감안할 때, 그것은 우선권의 문제에서 정당화될 법한 처신이었다.

예수의 답변은 성서에 근거하여 다윗과 그 일행이 굶주렸을 때 제사장들 밖에 먹을 수 없는 제단의 떡을 취한 사실을 상기시켰다. 다윗이 제사장 떡의 관례를 위반하면서 그것을 먹었고 일행들에게도 나누어주었지만, 그로써 하나님의 징벌을 받은 것은 아니었다. 일단 주려 죽는 극단의 비극을 피하는 것으로 양해하고 양해받을 만한 사안이었기 때문이다.

19) 복음서의 이 신학적 모티프에 대해서는 차정식, “광야의 풀밭 식탁,” 『목사의 하늘과 지혜의 땅-예수신학 비평』 (서울: 대한기독교서회, 2001), 190-204 참조.

이 구약성서의 에피소드를 당시의 사안에 적용하면서 예수께서 선포하신 결론의 말씀은 매우 급진적인 인권 선언이라 할 만하다. 요컨대, 안식일이 사람을 위하여 생긴 것이지 사람이 안식일을 위하여 생긴 것이 아니라는 것이었다(막 2:27).<sup>20)</sup> 안식일은 창조 후 하나님의 안식을 기리며 제정된 것(출 20:8-11)인 동시에 출애굽의 구원 사건을 기리는 역사적 의미가 있다(신 5:12-15). 이 계명을 준 원초적 맥락에 따르면 그것은 하나님의 안식과 더불어 인간의 안식, 나아가 모든 생명 있는 피조물들의 안식이 동시적으로 발생해야 한다. 그런데 그 규정이 밀 이삭 몇 개 잘라먹는 것조차 금지하여 굶주린 생명을 억압할 때 선택과 판단의 우선권은 안식일이라는 명분보다 생명의 보존과 굶주림의 해소라는 실질적 필요에 있어야 한다는 것이다. 그것은 이 세상의 음식들이 모든 피조생명의 공생공영을 위한 ‘우리의 양식’이 되어야 한다는 하나님의 창조 질서와 그것들이 사회적 약자를 포함하여 모두에게 균등하게 분배되어야 한다는 정의와 복지의 법규에 맞아 떨어진다.

균등한 분배의 원리를 구현하는 하나님 나라의 신학적 이념은 초기 교회 공동체의 일상적 삶에 재현된 것으로 보인다. 모두가 각 사람의 필요에 따라 재화를 분배하며 “날마다 마음을 같이하여 성전에 모이기를 힘쓰고 집에서 떡을 떼며 기쁨과 순전한 마음으로 음식을 먹었다”(행 2:45-46)는 기록은 비록 그 이상적 유형을 제출한 것이라고 해도 당시 교회 공동체의 현실 반영적인 측면을 단적으로 보여준다. 여기서 특기

---

20) 이 어록은 유대교 랍비 시몬 벤 메나시아(Simon b. Menasiah)에 다음과 같이 유사한 어록이 발견되는 만큼 예수의 고유한 원리라고 보기는 어렵다. “안식일이 너에게 주어진 것이지 네가 안식일에 주어진 것이 아니다”(Mekilta de-Rabbi Ismael) 다만 이러한 원리를 적용하는 실천 방식상의 차이점이 있었을 가능성은 있다. 한 평자는 예수가 사람의 어떤 필요가 절박하든 그렇지 않든, 자비가 없는 행위가 안식일로 인해 정당화될 수 없다는 입장을 취한 것으로 보았다. 실제로 예의 본문이 액면 그대로 예수의 신학적 입장을 액면 그대로 대변한 것이었는지 불분명하지만, 적어도 본문에서는 사람의 일상적 유익과 편의를 위해 안식일 법을 철폐할 수 있다는 일반적 권리를 단언한 것으로 볼 수 있다. Adela Yabro Collins, *Mark*, 204, note 137, 138 참조.

할 만한 점은, 합심하여 성전에서 모이는 예배의 행위가 집에서 떡을 떼는 일상적 행위와 유리되지 않았고, 기쁨과 순전한 마음의 정신적 감성적 영역이 음식을 먹는 육체적 영역에 깊이 연동되어 있었다는 점이다. 이와 같이 음식과 식사 자체가 목적이 되지 않고 공동체의 연대를 공고히 하는 노력들은 교회 내부에 국한되지 않고 교회 간 후원 관계에서도 드러나는데, 이방인 교회들과 예루살렘의 가난한 성도들 사이를 중개하며 모금 캠페인을 벌인 바울의 사역이 대표적인 예이다. 이는 이방인 교회의 물질적 여력을 가지고 열악한 형편에 처한 예루살렘 교회를 돕는 재정적 후원관계를 상징한 것이지만, 음식의 균등한 분배라는 메타포(metaphor)로 그 신학적 의미가 새겨진다는 점이 흥미롭다.

고린도후서 8·9장의 이른바 행정 서신은 일부 학자들 사이에 순전히 모금 캠페인을 위해 작성된 별도의 독립적 서신이라고 알려져 있다. 이 서신에서 일차적으로 흥미로운 것은 씨 뿌림과 수확의 관계(고후 9:6), 심는 자에게 씨와 먹을 양식을 주시는 하나님의 이해 방식(고후 9:10), 연보의 원리를 설명하는 방식이 농경 신학의 이미지들에 의지하고 있다는 점이다.<sup>21)</sup> 그 모든 농경신학의 이미지들이 맞닿는 꼭짓점은 ‘균등’이라는 원리인데, 이 개념은 “너희의 넉넉한 것으로 그들의 부족한 것을 보충함”으로 정의된다(고후 8:14). 바울은 이 균등의 이치를 설득력 있게 논증하기 위해 구약성서의 만나 이야기에서 유추한 양식의 공정한 분배 원리를 인용문으로 제시한다. “많이 거둔 자도 남지 아니하

21) 당연히 바울의 농경신학(agrarian theology)은 그만의 고유한 것이 아니라 유대교와 고대 헬라문화를 통해 전승된 것이다. 농경신학의 씨알은 인간이 농경을 일삼던 시대에 배태되었을 것이니 그것들보다 훨씬 이전 단계로 소급된다고 봐야 할 것이다. 실제로 고대 사회에서 농경은 단지 농사일에 관한 실천적인 관심이 아니라 자연을 개간하면서 얻은 대중적 지혜와 잇닿아 있었고, 그 배경에 종교와 철학사상이 자리 잡고 있었다. 고린도후서의 해당 본문에 나오는 심는 대로 거두는 원리나 하나님이 그 곡물을 자라게 하신다는 종류의 농경신학과 관련한 상세한 논의는 H. D. Betz, *2 Corinthians 8 and 9* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 98-100 참조.

였고 적게 거둔 자도 모자라지 아니하였으니라”(고후 8:15). 일용할 양식의 신학적 원리는 구약성서의 만나 이야기에 그 전모가 드러나 있다. 하나님의 선물로 베풀어지는 오늘의 양식은 모든 사람에게 균등하게 분배되어야 합당하며 필요 이상의 양식을 챙기는 것은 하나님의 약속에 대한 불신과 탐욕의 결과로 곧 부패할 수밖에 없다는 것, 바로 이러한 관점에서 예수께서는 일용할 양식의 공동체적 나눔과 균등한 분배의 원리를 역설하였던 것이다.

#### 4. ‘마지막 식사’와 종말론적 향연

예수는 이 세상을 떠나기 전에 유월절을 기하여 제자들과 마지막으로 식사를 나누었다. 그것은 ‘마지막’ 식사였기에 각별한 자리였는데, 예수는 여기서 제자들과의 이별을 앞두고 삶과 죽음을 초월하는 상호 연대와 자신의 죽음에 대한 ‘기념’의 제의적 토대를 구축하였다. 그것은 기독교론, 구원론, 종말론, 교회론, 심지어 창조론 등의 신학적 제 분야에 비추어 다각도로 분석할 요체가 있는 중요한 사건이지만, 이 행사의 원초적 파토스는 죽어가는 자의 마지막 생명을 그 식욕에 기초하여 달래는 문화사적 배경에 걸쳐져 있다. 이 장에서는 그동안 별로 주목하지 못했던 식사의 이러한 문화사적 측면과 함께, 사후의 내세에서 가장 화려한 식사의 향연을 꿈꿔온 인간의 갈망이 ‘메시아의 향연’이라는 종말론적 주제와 어떻게 연계되는지 살펴보기로 한다.

##### 4.1. 마지막 식사의 신학적 의의

인생의 가장 큰 즐거움으로 먹고 마시는 행위를 꼽은 전도서의 관점(전 2:24, 3:13, 5:18, 8:15, 9:7-9)을 상기시키지 않더라도, 식욕이야말로

최후의 순간까지 추구되는 끈질긴 생명의 욕구일 뿐 아니라 누려야 할 가장 즐거운 생명의 복락을 대변한다. 그리하여 죽음에 임박한 생명들은 고래로 가장 먹고 싶은 음식을 취할 수 있도록 주변의 배려를 받았던 것이다. 이러한 관행은 단지 인간의 본능적 욕구의 발로로 머물지 않고 장구한 문화사적 전통을 지니고 있거니와, 여기에 첨가된 다양한 모티프는 마지막에 나누는 식사에 특별한 의미를 부각시키는 방향으로 일조하였다. 가령, 그레코-로마시대의 맥락에서 한 시대를 풍미한 영웅이나 역사가 평가한 특정 인물들은 죽음에 임박하여 마치 개인의 제의적 의식을 치르듯 공통된 궤적을 보여주는데, 그 중에 평소 친애하던 친구들이나 가족들과 함께 음식을 차려 식사하는 대목이 포함된다. 그 자리에서 만찬을 베푸는 사람은 자기의 평생을 통해 가장 추억할 만한 삶의 부분을 회상하면서 더불어 즐겁게 나누며, 상호 대화로 그 사건을 의미화한다. 마치 자신의 유언을 남기듯, 생의 가장 보람차고 의미심장한 기억이나 성취를 특정한 이미지나 문구에 새겨 자화상으로 조형하는 작업도 이와 함께 이루어진다.<sup>22)</sup>

이러한 마지막 식사에 자리는 자신의 삶이 비록 꺼져가는 촛불처럼 위태롭게 죽음에 걸려 있을망정 그 마지막 순간을 생명의 소중한 가치로 긍정하는 수순인 동시에 자신의 삶을 정리하며 맺힌 것을 풀고 이 세상과의 특별한 인연이나 여러 사람들과의 관계를 회복하는 차원으로 이어지기도 한다. 아울러, 이러한 계기는 식사라는 특수한 행위를 통하여 삶의 욕망을 달래는 동시에 가장 원초적인 생의 가치를 향유하는 상징적 의미도 부여받을 수 있다. 특히 그것이 ‘마지막’ 식사라는 점에서 생의 의미는 더욱 극대화되기 마련이고, 식사를 매개로 한 그 대화의 자리에서 그 의미는 더욱 극적으로 표현되기 십상이다. 이는 동시에 죽음을 감당하는 주체가 개체 생명이라는 점에서 자신의 그 최후 운명

22) 이러한 문화사적 모티프에 대해서는 필자의 다음 학위논문에서 연구되었다.

Jung-Sik Cha, “Confronting Death: The Story of Gethsemane in Mark 14:32-42 and Its Historical Legacy,” Ph.D. diss. (The University of Chicago, 1996)

과 싸워야 하는 그 고독에 들기에 앞서 생의 친근한 동반자나 평생 동일한 신앙적 지향이나 정치적 이념, 학문적 신념을 나누었던 동무들과 더불어 자신의 그 운명을 위무하는 소통적 연대의 의미를 내포한다고 볼 수 있다.<sup>23)</sup>

예수의 마지막 만찬은 바로 이러한 문화사적 맥락에서 새로운 조명을 요한다.<sup>24)</sup> 그 역사적 기원이 유대교의 유월절 식사에 있든, 그레코-로마의 저녁 만찬(symposium)으로 소급되든, 평소 소외된 이웃들과 함께 나누는 열린 식탁 교제의 연장이든, 부인할 수 없는 점은 그것이 공적으로 배설된 예수의 마지막 식사였다는 사실이다. 앞서 제기한 마지막 식사의 문화사적 의미들이 예수의 경우 직접 표면에 도출하지 않아도 그것이 그 배후에 사상적 태반으로 깔려 있음을 미루어 짐작할 수 있는 것이다. 예수 일행이 모인 그 다락방은 유월절 명절을 기하여 모인 식사의 자리였지만, 거기에 전통적으로 용인된 불에 구운 어린양 고기나 쓴 나물 등이 메뉴로 배설되었다는 증거를 찾아볼 수 없다. 그 대신 나누는 음식은 아마도 무교병이었을 빵과 함께 포도주가 전부이다. 예수가 의식하였든, 후대의 해석 과정을 통해 추가적으로 의미가 부여되었든, 아무래도 어린 양 고기는 그 빵과 함께 그 상징적 의미가 부여된 예수의 몸이었을 것이다. 아울러 죽음의 세력이 침투하는 걸 막기 위해 문설주에 뿌린 그 어린 양의 피는 예수가 새 언약의 잔과 포도주를 통해 상징적 의미를 부여한 바로 자신의 피였을 것이다. 여기까지 유월절의 신학적 후광은 빛을 발하며 예수의 마지막 식사의 의미를 증폭시키는 매개로 작용한다. 물론 빵을 먼저 나누고 이후에 잔을 나누는

23) 굳이 죽을 때라는 특정한 시점을 전제하지 않더라도 이와 같이 우의적 연대의 강화는 생명의 에너지를 공급하는 물리적인 차원의 식사 목적 이외에 가장 대표적인 식사의 사회적 기능이라고 할 수 있다. Alan W. Jenks, "Eating and Drinking in the Old Testament," 250-254 참조.

24) 이러한 종교문화사적 관점에서 한 여인에 의한 기름 부음 사건과 예수의 마지막 만찬을 조명하려는 시도는 필자에 의해 최초로 시도되었다. 차정식, "향유(香油), 그리고 향유(享有)," "마지막 만찬과 함께 이별을," 『목사의 하늘과 지혜의 땅-예수신학 비평』 (서울: 대한기독교사회, 2001), 287-298, 299-311.

순서, 하나님께 드리는 감사기도 형식에 착안하여 함께 식사를 하고 주연을 행했던 그레코-로마 시대의 만찬 관행에 비추어 분석할 여지도 없지 않다.<sup>25)</sup>

그러나 이러한 여러 식사 모델의 구조적 상징적 영향 관계 외에도 예수께서 제자들에게 남긴 다음의 유언은 이 마지막 식사가 생사를 넘어서는 제자들과의 치열한 유대관계를 정초하는 또 다른 의미를 낳고 있다.<sup>26)</sup>

...이것을 행하여 나를 기념하라...이것을 행하여 마실 때마다 나를 기념하라...너희가 이 떡을 먹으며 이 잔을 마실 때마다 주의 죽으심을 그가 오실 때까지 전하는 것이라(고전 11:24-26).

예수의 몸과 피를 빵과 포도주의 상징적 의미에 담아 표현한 것의 이면에는 이른바 ‘혈맹’의 우정관계를 다짐하며 각자의 피를 섞어 함께 나눠마셨던 사례가 변용된 측면을 엿볼 수 있다. 그러나 상기 본문에서 보듯, 이러한 혈맹의 유대관계는 단순히 ‘우정’의 차원을 넘어 예수 그리스도를 주님으로 섬기는 반복적 제의로서 ‘기념’되어야 할 성격을 띤다. 그리고 그것은 장차 죽음 이후의 내세적 재회를 기약하며 주님으로서 예수의 죽음을 다시 오실 때까지 전해야 할 종말론적 선교 사명을 부여받는다. 바울의 이 서신에서는 그 종말이 예수의 재림 모티프와 연계되어 나타나지만, 마가복음의 버전에서 예수의 마지막 말씀은 그 종말은 하나님 나라에서의 상봉과 더불어 나눌 메시아적 향연으로 특징

---

25) 그레코-로마의 ‘심포지엄’ 식사 관행에 대해서는 Dennis E. Smith, “Meal Customs: Greco-Roman Meal Customs,” *ABD* 4, 650-653, 특히 652 참조.

26) 종교사회학적 관점에서 볼 때 고린도교회에 소개, 적용된 바울의 ‘주의 만찬’은 하나님과 반대되는 혼돈된 복잡성의 세계, 즉 마귀와 잡신들이 들끓고 우상제물이 만연한 이 세상과의 경계를 설정하여 그리스도의 몸이라는 상징체 안에 통일된 성스러운 세계를 구축하는 연대의 제의라고 할 수 있다. Wayne A. Meeks, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul* (New Haven and London: Yale University Press, 1983), 157-163 참조.

지어진다. “내가 포도나무에서 난 것을 하나님 나라에서 새 것으로 마시는 날까지 다시 마시지 아니하리라”(막 14:25).<sup>27)</sup> 여기서 우리는 예수의 ‘마지막 식사’(the last meal)가 추가적 해석과 의미 부여를 통해 ‘주의 만찬’(the Lord’s Supper) 단계를 넘어 ‘거룩한 성찬’(the Holy Communion)으로 제의화되어가는 과정을 엿볼 수 있다. 그 제의적 상징성 가운데 반성전적 모티프가 가미되어 있는지의 여부는 논란의 여지가 있지만 전통적 희생 제의의 요소가 영적인 맥락에서 응용된 흔적은 부인하기 어렵다.<sup>28)</sup> 나아가 그것이 종말의 시점에서 나눌 내세적 만찬으로 ‘메시아의 향연’(the messianic banquet)의 모티프와 융합된 접점을 확인할 수 있다.

#### 4.2. 메시아의 향연과 식사의 미래

식사와 관련하여 사람들의 오래된 관심은 죽은 자의 내세적 삶의 양태에 결부된 것이었다. 그래서 고대 사회의 일각에서 시행된 장례식 연회가 장차 내세의 식사를 미리 즐기는 종말론적 사건으로 풀이되기도 한다. 그것을 배제하더라도 죽은 자의 무덤 벽화에 식사 장면을 그려놓는다는든지, 사자를 위해 제물 봉헌과 함께 주기적으로 제사를 지낸다는지 하는 관행은 죽은 이후에도 식사 행위가 지속되리라는 종교적 희망 사항을 대변한다고 볼 수 있다. 이러한 희망은 종교 제의에서 신의 거룩한 음식을 함께 먹고 마시는 열락의 종말론적 환상으로 이어졌거니와, 혼인 잔치 등의 모티프를 통해 신과의 공동 식사를 꿈꾸는 내세적

27) 포도주를 마시는 행위는 종종 종말론적 완성의 상징으로 제시된다(사 25:6-8; 바룩2서 29). 또한 이 모티프는 하나님 나라에서 아브라함과 이삭과 야곱과 함께 만찬에 참여하여 먹는 이미지(마 8:11-12; 눅 13:28-29)와 유비적 관계에 있다. Adela Yarbro Collins, *Mark*, 657 참조.

28) Jonathan Klawans, “Interpreting the Last Supper: Sacrifice, Spiritualization, and Anti-Sacrifice,” *NTS* 48 (2002), 1-17 참조.

모델이 이러한 배경에서 창출되었다. 이러한 내세 지향적 식사 모델은 유대사회뿐 아니라 그리스 로마 시대에도 특히 오르페우스, 디오니소스 종교의 영향 하에 축제적 연회가 열락의 내세에 대한 상징으로 활용되기도 하였다. 이러한 종교사적 맥락에서 ‘메시아의 향연’(messianic banquet)이란 개념도 좀 더 입체적으로 이해할 수 있다.<sup>29)</sup> 요컨대, 현생의 식사 행위를 내세의 희망으로 연장시켜 투사하거나 내세의 그 종말론적 식사의 희망을 현생 속에서 선취하는 일환으로 최후의 날, 이 세상의 모든 대적들을 평정하고 구세주 메시아와 함께 먹고 마시는 성대한 잔치의 비전이 메시아의 향연이란 개념으로 태동되었으리라는 것이다.

메시아의 향연 개념이 태동하기까지 이른바 ‘성스러운 음식’(sacred foods) 전통이나 ‘성스러운 식사’(sacred meals)와 연관된 각종 신화적 배경이 거론되기도 하지만,<sup>30)</sup> 구약성서의 다음 구절이 그 원조 격의 증거 자료로 종종 언급된다.

만군의 여호와께서 이 산에서 만민을 위하여 기름진 것과 오래 저장하였던 포도주로 연회를 베푸시리니 곧 골수가 가득한 기름진 것과 오래 저장하였던 맑은 포도주로 하실 것이며 또 이 산에서 모든 민족의 얼굴을 가린 가리개와 열방 위에 덮인 덮개를 제하시며 사망을 영원히 멸하실 것이라 주 여호와께서 모든 얼굴에서 눈물을 씻기시며 자기 백성의 수치를 온 천하에서 제하시리라. 여호와께서 이같이 말씀 하셨느니라(사 25:6-8).

이러한 계통의 텍스트에는 메시아의 향연을 구성하는 기본 모티프로는 죽음과 같은 원초적 대적과의 싸움에서 승리, 영원히 즐거운 축제,

29) 메시아의 향연과 관련해서는 Dennis E. Smith, “Messianic Banquet,” *ABD* 4, 788-791 참조.

30) 그레코-로마 시대의 ‘거룩한 음식’, ‘거룩한 식사’ 개념에 대해서는 Dennis E. Smith, “Meal Customs: Greco-Roman Sacred Meals,” *ABD* 4, 653-655 참조.

풍성하고 기름진 음식, 메시아의 현존과 심판, 열방의 순례 등이 등장한다. 이러한 관점에서 조명하면 복음서의 각종 음식 관련 일화들은 메시아의 향연을 구현하는 소품들처럼 보인다. 예수의 음식 기적들(막 6:32-44, 8:1-10; 요 2:1-11)이 그렇고, 굶주린 자가 배부름을 얻는다는 어록(눅 6:21)도 그렇다. 뿐만 아니라 큰 잔치의 비유(마 22:1-10; 눅 14:16-24)와 예수의 개방적 식탁 교제도 이러한 맥락에서 메시아의 향연을 선취하는 예변적 행동으로 해석할 수 있다. 특히 열방의 순례와 심판의 모티프는 다음의 예언 문구에서 분명히 탐지된다.

또 너희에게 이르노니 동 서로부터 많은 사람이 이르러 아브라함과 이삭과 야곱과 함께 천국의 식탁에 기대어 앉으려니와 그 나라의 본 자손들은 바깥 어두운 데 쫓겨나 거기서 울며 이를 갈게 되리라(마 8:11-12).

이러한 열방의 쇄도는 이스라엘을 중심으로 열방이 함께 뭉쳐 한 분 하나님을 경배하는 예배의 공동체를 전망한 초대교회의 이상과 통하거니와<sup>31)</sup> 그 예전이 아무리 아름다운 음악과 풍경 속에 펼쳐진다 한들 음식 없이, 식사 없이 허전하지 않겠는가. 그리하여 요한계시록은 이사야 55:1-2에 반향하면서 교회와 그리스도의 종말론적 혼인 잔치의 자리에 성령과 신부의 목소리로 구원받은 백성들을 초청한다. “오라…듣는 자도 오라 할 것이요, 목마른 자도 올 것이요, 또 원하는 자는 값없이 생명수를 받으라”(계 22:17). 이 땅에서 먹고 사는 수고의 가장 큰 비용은 단지 음식을 위한 육체 노동의 땀에 국한되지 않는다. 그것은 노역의 임금을 지급하는 고용주와 고용자들 사이의 복잡한 정치사회적 체계와 경제적 구조로 인해 발생하는 ‘치욕’이라는 정신적 비용까지 지불되어

31) 이러한 신학적 이상은 바울에게도 나타나는데, 그는 특히 로마교회의 유대인 그리스도교도와 이방인 그리스도교도의 연합이 열방의 이방인들이 주의 백성 곧 이스라엘과 함께 모여 주께 감사하고 주의 이름을 찬송하는 구약성서적 예언에 비추어 예배의 공동체 구현되길 기대하였다(롬 15:8-13).

야 얻을 수 있는 소득이다. 그런데 ‘값없이’ 영원한 생명수를 누구에게나 나눠준다니 삶의 수고가 제거된 채 그 본래의 목적인 향유적 가치가 다시 극대화된다는 말일 것이다.

이러한 즐거움과 누림의 차원에서 초대 그리스도교도들은 메시아를 주인공으로 종말론적 향연을 꿈꾸었다. 그것은 곧 이전의 고단한 육체적 삶을 위무하고 그것을 보상받고자 한 신학적 이념의 발로이자 인간적 욕망의 산물이었다. 이러한 목적으로 요한계시록은 묵시문학적 맥락에서 처음 하늘과 땅, 바다를 대체하는 새 하늘과 새 땅을 전망하였다. 그 가운데 단장된 거룩한 성 새 예루살렘이 이스라엘의 역사적 총화라면(계 21:1-2) 어린양의 보좌로부터 발원하는 수정 같이 맑은 생명수의 강과 그 강 좌우에 위치한 생명나무 열두 실과들은 태초의 낙원 에덴의 재현으로 파악된다(계 22:1-2). 이 모든 것이 선악과의 타락 이전 단계를 회복시키는 오염되지 않은 천연음식이려니와, 설사 죄악으로 오염되었다 할지라도 그 나무 잎사귀가 만국을 치료할 수 있으니 그야말로 열방의 순례행렬을 맞이할 온전한 잔치의 구비 요건은 다 충족하고 있는 셈이다.

## 5. 식사의 신학적 양식화를 위하여

오늘날 이 땅에서 불길 같이 번진 촛불시위의 행렬은 현 정부를 향하여 축적된 불만이 폭발한 측면이 강하지만, 시민들의 먹을거리에 대한 생활 정치적 감수성이 기폭제가 되었다는 점에서 중요한 상징적 사건으로 자리매김된다. 그토록 경미하다는 미국산 쇠고기 식용자의 광우병 발생 확률에도 불구하고 시민들은 자신과 그 자손들의 미래의 위험에 그토록 민감하게 반응한 것이다. 물론 이 촛불시위 사건의 위대한 상징성 이면에 가려진 그늘도 없지 않다. 시위대의 가장 큰 목소리는 미국산 쇠고기 수입 자체를 반대하는 것이 아니라 20개월, 또는 30개월

미만의 안전한 살코기 위주로 수입하면 환영한다는 것이다. 국민건강을 가장 우선적으로 배려해야 한다는 목소리도 그 연장선에 있다. 검역 주권을 둘러싼 애국적 관심도 그 ‘안전’과 ‘건강’을 위해 필요한 부대적 요소일 뿐이다. 이러한 관심과 그 논리적 추궁은 하등의 오류 없이 정당한 것처럼 보인다. 그러나 논의의 지형을 한우를 키워 먹고 사는 축산 농가와 수육 소비자를 위해 천문학적 규모로 비참하게 도살되는 가축 생명들의 현실을 감안하면 그 안전과 건강의 논리는 제 몸의 안녕에 몰두하는 집요한 중산층의 욕망을 대변하는 계급적 과당적 논리라는 제약이 갖는다. 이는 음식과 식사의 지형이 때로 권력과 순치와 길항이라는 역동적 관계를 형성한다는 증거이기도 하다.<sup>32)</sup> 거대 도시를 중심으로 하는 중산층 위주의 자기 건강과 안전에 대한 배려는 점점 더 황폐해지는 이 땅의 축산 농가에 대한 배려를 사장하고 있으며, 동물들을 단순히 ‘먹이’로 보지 않고 하나님 나라의 도래를 위해 함께 탄식하며 동행해야 할 이웃생명으로 보는 생명 정치의 신학적 안목(사 11:6-9; 롬 8:19-22)에 미치지 못하는 형편이다.

물론 그 건강과 안전의 논리가 빛을 발하는 대목도 있다. 내가 특히 이 글의 핵심 논지와 연결지어 강조하고 싶은 부분이 이 지점인데, 그것은 안전한 먹을거리에 대한 욕구가 기존의 ‘더 많이’, ‘더 싸게’의 물량주의적 천박성을 넘어 하나님의 창조 법칙에 근접하는 생태적 삶의 관심을 제고하고 있다는 것이다. 이제 사람들은 점점 더 자신의 몸이 아무것이라도 먹고 살아남아야 할 고깃덩이가 아니라 소중히 돌보고 양생해야 할 고귀한 영성적 존재로 파악하게 된 것이다. 이로부터 신앙

---

32) 이와 관련하여 초기 기독교 역사에서 감옥에 갇힌 순교 대기자들에게 교회 측에서 음식을 풍성히 공급하여 순교자들과의 특별한 영적인 후원 관계를 도모하거나 그들 스스로 금식을 단행하여 권력에 대한 암묵적 저항의 상징 행위를 보인 사례를 참조할 만하다. Andrew McGowan, “Discipline and Diet: Feeding the Martyrs in Roman Carthage,” *HTR* 96/4 (2003), 455-476 참조. 고대 교회사에서뿐 아니라 오늘날도 ‘식량 전쟁’이라는 말의 배경이나 ‘단식 투쟁’이라는 정치적 저항의 상징 행위를 통해 음식과 식사가 어떻게 권력 관계와 접속되는지 풍성한 실례들을 찾아볼 수 있다.

적 접촉이 가능하다면, 바울의 통찰대로, 그들은 자신의 몸을 함부로 굴리지 않고 ‘성령이 거하시는 전’(고전 6:19)으로서의 가치를 발견할 수 있을 것이다.

이러한 발견에 이르기까지 오늘날 음식과 식사 문제와 관련하여 우리가 그려내야 할 지형학은 기본적으로 신학적 양식화를 피해갈 수 없다. 그것은 음식의 기원을 묻는 데서부터 시작하여 그 음식의 선택과 가공법, 섭생의 방식, 식탁 교제의 제반 규칙 등의 요소를 아우른다. 먹을거리가 백화제방의 추세로 증가하는 시대에 그것의 자본제적 값에 휘둘려 속전속결로 먹어치우기보다 그것의 인간학적 가치를 진작시키고 그 각각의 신학적 의미를 살려 소박한 메뉴로 천천히 음미하며 취하는 감사와 향유의 자세가 필요하다. 물론 그렇게 받는 식단은 건강 유지에 부응하여 균형 잡히고 영양분이 풍성한 것이어야 한다.<sup>33)</sup> 아울러, 많이 먹고자 하는 식욕을 넘어 덜 먹고자 하는 절제의 연습이 필요하며, 더 화려하고 맛있게 먹고자 하는 욕망을 다독이며 천연의 맛 그대로 담백하게 먹고자 하는 욕망을 증폭시키는 생태적 마인드가 절실하다. 이러한 먹을거리에 얽힌 잡다한 욕망들의 심리적 지향성과 신학적 정당성 사이에 발생하는 균열을 조율하는 지혜가 동시에 요청된다.<sup>34)</sup> 불량 식품과 우량식품을 분별하는 상식의 통찰도 우리 사회에 확산되어 이제 먹을거리로 생명을 가지고 장난치는 부패한 세력들이 받을 붙이지 못하도록 해야 한다.

그러나 무엇보다 중요한 신학적 양식화의 지침은 예수께서 몸소 체현하고 초대교회 지도자들이 설파한 대로, 그 모든 양식이 ‘오늘’의

33) 한 고찰에 의하면 모든 사람들에게 똑같이 통용되는 유일한 표준식단은 없다. 각자의 체질과 형편에 따라 자연 생태 그대로의 천연 영양소를 기본으로 편중되지 않은 균형 잡힌 식단이 필요할 뿐이다. 나혜복, “기독교인과 식생활,” 『성서마당』 66 (2004), 14-17 참조.

34) 실제로 음식의 문화적 특질들은 개인별 집단별 심리적 기제의 영향을 받으면서 형성되어왔다. 리언 래퍼포드, 『음식의 심리학』, 김용환 역 (서울: 인복스, 2006) 참조. 이점에서 음식의 사회문화사는 음식 소비자들의 복잡다단한 심리적 경향성을 따져야 비로소 신학적 지형학의 진경을 풍성히 그려낼 수 있을 것이다.

양식으로 배설되는 종말론적 신앙의 회복이 절실하다. ‘내일’의 양식을 위해 질주하는 세대는 분명 하나님이 우리의 아버지로서 모든 양식을 매일매일 넉넉히 베풀어주시리라는 창조주에 대한 신뢰를 저버린다. 그 아버지가 오늘은 빵과 생선을 줄지라도 내일은 돌과 뱀을 줄지 모른다는 깊은 불신이 그 신뢰를 대신해 버리는 것이다. 그것은 양식의 무신론이라 할 만한, 하나님을 상실한 세대의 고질적인 병통이다. 특히, 이즈음 자본천하의 사탄적 문화가 그러한 병통을 더욱 부추기고 있다.

아울러, 그 양식이 ‘우리의 일용할 양식’으로 나뉘어야 한다는 사실은 아무리 강조해도 지나치지 않다. 오늘날 재화의 대부분을 차지하고 있는 나라와 사람들은 소수이다. 그 소수가 독과점한 과일 양식들이 이 세상에 골고루 분배될 때 먹을거리를 향한 하나님의 창조적 섭리는 실현 가망성이 높아진다.<sup>35)</sup> 그러나 여전히 우리의 양식은 진정한 의미의 ‘우리’ 양식이 되지 못한 채 ‘나’와 ‘너’의 양식, 고작해야 우리 ‘가족’의 양식일 뿐, 양식의 신학은 일천한 수준에 머물고 있다. 그런 상태에서 우리 교회들조차 부익부 빈익빈의 양식 불균등을 부채질하여 양식 양극화 현실에 편승한다면, 우리의 성만찬은 전혀 성스럽지 못하고, 마지막 식사를 넘어 내세의 성대한 메시아의 향연을 꿈꾸는 종말론적 희망은 아무지다 못해 가증스럽다.

모든 음식은 하나님이 주신 것으로 감사함으로 받으면 버릴 것이 없다. 이 바울의 명제는 보편타당성을 띤다. 입으로 들어가는 것이 아니라 입에서 나오는 것들이 부정하다는 예수의 어록도 여전히 유효하다. 그 음식의 음식다움을 위해서 그것이 오늘 우리 모두의 양식으로 나뉘어야 함은 물론이다. 이를 위한 양식(糧食)의 신학적 양식화(樣式化)는 요긴하다. 그것은 먹을거리가 단순히 일회용 인스턴트 물질이 아니라 그 이상의 신학적 가치를 갖는다는 표현이기 때문이다. 이렇듯, 우리의 음식이 신령한 하나님의 은혜로운 선물일진대, 하나님을 안다는 사람들

35) 서명수는 성서의 이러한 식사교훈을 ‘공생 공식주의’(共生共食主義)라 부르고 있다. 서명수, “구약성경과 식생활,” 7.

이라면 오늘의 먹을거리가 내일의 배설물이 되기까지 그 모든 내력과 절차에 대한 좀더 섬세한 통찰과 배려가 필요하지 않을까.

**<주요어>**

음식, 식사, 신학적 지형학, 신약성서, 예수, 식탁 교제, 일용할 양식, 바울, 마지막 식사, 주의 만찬, 메시아 향연

**<Key words>**

food, diet, theological topography, the New Testament, Jesus, table fellowship, daily bread, Paul, the last meal, the Lord's supper, messianic banquet

## 참고문헌

- 김경진, “신약성경의 식생활-이웃 사랑의 한 표현으로서의 음식문화,” 「성서마당」 66 (2004), 9-13.
- 나혜복, “기독교인과 식생활,” 「성서마당」 66 (2004), 14-17.
- 래퍼포드, 리언, 『음식의 심리학』, 김용환 역, 서울: 인북스, 2006.
- 서명수, “구약성경과 식생활,” 「성서마당」 66 (2004), 4-8.
- 조태연, “갈라디아 논쟁을 통해 본 예루살렘교회,” 『예수운동-그리스도교 기원의 탐구』, 서울: 대한기독교서회, 1996, 85-109.
- 짐멜, 게오르그, “식사의 사회학,” 『짐멜의 모더니티 읽기』, 김덕영, 윤미애 역, 서울: 새물결, 2005.
- 차정식, “평등한 식탁, 식탁의 구원-마가복음 2:13-17,” 『예수와 신학적 상상력』, 광주: 한국학술정보, 2007, 273-293.
- 차정식, “그 ‘뜻’이 이루어지는 이 땅의 자리-주의 기도 탐구 2,” 『마음의 빛을 부르는 기도』, 서울: 대한기독교서회, 2003, 97-130.
- 차정식, “향유(香油), 그리고 향유(享有),” “마지막 만찬과 함께 이별을,” 『목사의 하늘과 지혜의 땅-예수신학 비평』, 서울: 대한기독교서회, 2001, 287-298, 299-311.
- 차정식, “광야의 풀밭 식탁,” 『목사의 하늘과 지혜의 땅-예수신학 비평』, 서울: 대한기독교서회, 2001, 190-204.
- 황지우, 『어느 날 나는 흐린 酒店에 앉아 있을 거다』, 서울: 문학과 지성사, 1998.
- Betz, H. D., *2 Corinthians 8 and 9*, Philadelphia: Fortress Press, 1985.
- Brown, M. J., “‘Panem Nostrum’: The Problem of Petition and the Lord’s Prayer,” *JR* 80/4 (2000), 595-614.
- Cha, Jung-Sik, “Confronting Death: The Story of Gethsemane in Mark 14:32-42 and Its Historical Legacy,” Ph.D. diss., The University of Chicago, 1996.
- Collins, Adela Yabro, *Mark: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 2007.
- Crossan, John Dominic, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish*

*Peasant*, San Francisco: Harper, 1991.

Dawes, Gregory W., "The Danger of Idolatry: First Corinthians 8:7-13," *CBQ* 58/1 (1996), 82-98.

Dunn, James D. G., "Jesus and Purity: An Ongoing Debate," *NTS* 48 (2002), 449-467.

Furstenberg, Yair, "Defilement Penetrating the Body: A New Understanding of Contamination in Mark 7.15," *NTS* 54 (2008), 176-200.

Jenks, Alan W., "Eating and Drinking in the Old Testament," *ABD* 2, 250-254.

Klawans, Jonathan, "Interpreting the Last Supper: Sacrifice, Spiritualization, and Anti-Sacrifice," *NTS* 48 (2002), 1-17.

McGowan, Andrew, "Discipline and Diet: Feeding the Martyrs in Roman Carthage," *HTR* 96/4 (2003), 455-476.

Meeks, Wayne A., *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, New Haven and London: Yale University Press, 1983.

Neufeld, Dieter, "Jesus' Eating Transgressions and Social Impropriety in the Gospels of Mark: A Social Scientific Approach," *BTB* 30/1 (2000), 15-26.

Schramm, Gene, "Meal Custom: Jewish Dietary Laws," *ABD* 4, 648-650.

Smith, Dennis E., "Meal Customs: Greco-Roman Meal Customs," *ABD* 4, 650-653.

Smith, Dennis E., "Meal Customs: Greco-Roman Sacred Meals," *ABD* 4, 653-655.

Smith, Dennis E., "Messianic Banquet," *ABD* 4, 788-791.

Wahlen, Clinton, "Peter's Vision and Conflicting Definition of Purity," *NTS* 31 (2005), 505-518.

<초록>

## 음식과 식사의 신학적 지형학

-신약성서를 중심으로-

차정식

(한일장신대 교수, 신약학)

각 개인에게 고유한 주체 행위인 식사는 음식에 대한 선 이해를 전제로 한다. 신약시대의 음식들은 구약시대 음식의 연장 선상에서 채소와 과일, 곡물 등을 기본으로 하면서 드물긴 해도 소, 양, 비둘기 등의 육식을 포함했다. 문제는 유대교의 음식 규례법에 따라 먹을 수 있는 음식과 금지된 음식의 전통을 어떻게 새롭게 해석하고 이해하는가 하는 점이었다. 음식에 대한 규율은 유대교만의 법식은 아니었지만, 신약시대에 기독교가 신학적 보편성을 획득해 나가기 위해서는 반드시 넘어야 할 경계였다. 예수와 바울은 공통적으로 음식 규례를 하나님의 언약 백성 범주를 특징짓는 구원론적 선결 요건으로 포함시키지 않았다. 외려 이들은 정결과 부정의 배타적 경계를 넘어 개방적 식탁 교제를 지향하여 선물인 음식과 사회적 소통인 식사라는 돌파구를 실천하는데 주력하였다.

신약시대에 음식의 신학적 지형에서 빠뜨릴 수 없는 또 다른 중요한 요소는 양식의 균등한 분배와 그 신학적 근거이다. 예수의 주기도문 넷째 간구에서 설파되고 예루살렘 교회를 위한 바울의 모금 캠페인에서 확인되듯, 그것은 지상의 양식이 특정한 부류의 탐욕을 섬기는 독점적

가치가 아니라 모두에게 두루 나누어져야 할 ‘우리의 양식’이라는 사실이다. 아울러, 그것은 ‘오늘’의 생명을 돌보는 하나님의 은혜와 섭리에 대한 신뢰를 전제하는 오늘의 양식으로 충족되어야 한다.

오늘의 양식이 내일의 식사로 이어지길 바라는 신앙의 초월적 가치는 인간 생명의 고귀함을 극적으로 향유하고 그 유한한 존재로서의 아쉬움을 달래는 ‘마지막 식사’의 사건을 제의적 맥락에서 신학적으로 양식화하여 ‘주의 만찬’과 ‘성만찬’이라는 획기적인 공동 식사의 전통을 탄생시켰다. 그 역사적 형성 과정에 유월절의 신학적 배경과 그레코-로마시대 십포지엄의 거룩한 음식과 성스러운 식사의 종교적 요소가 탐지되지만, 이 식사 모델은 기독교 내부의 고유한 공동체 전통으로 정착되면서 그 내부적 연대와 정체성을 강화하는 역할을 수행하였다. 뿐만 아니라, 이 전통은 미래의 사후 세계에서 이 땅의 모든 족속들이 순례자로 함께 모여 하나님이 배설한 풍성한 식사 자리에 참여하리라는 메시아 향연의 종말론적 기대를 창출하기도 하였다. 이와 같이 창세기 첫 대목에서 음식으로 실패한 인간의 역사는 요한계시록 마지막 장면에서 새 예루살렘의 생명나무 열두 실과의 회복으로 구원의 완성을 전망한다.

오늘날 음식과 식사의 신학적 지형학은 단지 음식의 안전과 양생을 통한 건강의 차원에 국한될 수 없다. 우리의 양식은 죽은 물건이 아니라 인간에게 제 몸을 내주는 이웃 생명의 희생이라는 사실에 정초한 창조 신학적 통찰과 함께 이 땅의 식사를 물량주의적 자본 증식의 수단이나 권력집중의 매개가 아니라 구원이 솟구치는 영성의 출처로 재구성하는 생태신학적 안목이 요청된다. 무엇보다 이 땅의 양식이 하나님의 선물로 우리 모두의 양식으로 베풀어지기 위한 활수한 나눔의 실천이 중요하다. 이러한 방향의 신앙적 감수성은 양극화를 부추기는 자본 천하의 사탄 문화에 저항하면서 하나님의 초청 아래 이 땅의 모든 족속들이 순례자로 만나 함께 메시아의 향연을 꿈꾸는 종말론적 희망에 제 값을 할 수 있을 것이다.

<Abstract>

## A Theological Topography of Food and Diet in the New Testament

Prof. Jung-Sik Cha

(Hanil University & Presbyterian Theological Seminary)

Eating food is a universal, yet peculiar act unique to each individual person which cannot be transferred to others. In New Testament times, theological topoi regarding food and diet vary, so that one cannot reduce them to a particular topic. That is why we need an economized theological topography which covers a full range of understanding in their own social and historical context.

People then could have access to all edible kinds of grains, vegetables, and fruits in addition to the occasional provision of meat, although biological edibility did not precisely coincide with the legal edibility of Jewish kosher regulations. Jesus was not clear about what to do with the formal observance of the kosher law. Yet it seems apparent that he did not feel reluctant

in eating and drinking with those who were then forbidden to be part of table fellowship. This means that Jesus did not consider the dietary regulation to be essential for the distinction of people between purity and impurity. Perhaps he would claim that in the Kingdom of God one cannot be valued with what, where, how one eats.

What mattered more significantly to Jesus and his followers was how the daily food as a divine gift should be shared equally among them. Fair distribution of food as “our daily bread” was at issue not only in the Lord’s prayer but also in Paul’s collection campaign for the poor saints in Jerusalem and Judea. Nowadays, people are increasingly concerned about the equal sharing of food as human society became more bipolarized with the monopoly of food by particular groups of people in particular geographical areas.

From a religio-cultural perspective, the last meal Jesus offered to his disciples seems to have originated in one’s way to satisfy the last appetite and so to celebrate one’s last moment of life in fellowship with one’s associates. This personal ceremony came to be recognized as the Lord’s Supper, later settled in the theological fabric of the Holy Communion. This event ritually performed in early Christian community served to consolidate the members into a single identity. Furthermore, the so-called messianic banquet was likely to be a projection of the eschatological vision to continue earthly table fellowship in

afterlife. Keeping this vision alive and legitimate, Christians should be enlightened to appreciate what God wants to do with the creation of abundant foods, thus utilizing them in a way that activates the Kingdom of God in this world.