정경과 문화

-그 해석적 함의-

김정우*

들어가는 말

2006년 12월 25일 성탄절에 한국 교회의 몇몇 대표적인 목회자들이 현 정부의 '사학법 개정안의 부당함'을 알리기 위하여 삭발을 하고 예배를 인도하는 진풍경이 벌어졌다. 삭발은 한국의 종교적 전통에서 불교 승려의 고유한 모습이며 문화적 전통에서는 저항의 상징이기 때문에, 삭발 목회자의 성탄 예배 집전은 '코드의 오류'나 '장르 파괴'처럼 불편하면서도 심각하게 비추어 졌다. 물론 기독교적 전통에서도 영적 지도자들의 삭발이 없는 것은 아니다. 사도 바울은 제 2차 선교 여행(행 15:36-18:22)을 마무리하고 새로운 사역을 준비하기 위하여 주님의 특별한 인도하심을 구할 때 겐그레아에서 '서원기도'(誓願祈禱)를 드리기 위하여 자신의 머리를 깎았다(행 18:18). 즉, 신약 교회에서는 서원을 하기 위하여 머리를 깎는 종교적 관습이 허용되고 있었다. 그렇지만, 구약 시대에는 서원을 할 때, 절대로 머리를 깎아서 안 되며 서원 기간이 끝날 때까지 온전히 길러야 했다(민 6:5). 만약 서원하는 기간 동안에 머리에 칼을 대어 조금이라도 깎는다면, 그것은 '시체에 접촉하는 것'만큼 심각하며 자신의 서원 전체를 파기하는 것으로 간주되었다(민 6:5; 삿 16:17 참조). 즉, '삭발'이라는 행위 하나 속에도 뿌리 깊은 종교적-문화적 차원이 있으

* 총신대 신대원 교수, 구약학

며, 그 의미는 종교와 문화마다 다를 뿐 아니라, 구약성서와 신약성서에서도 서로 상반된 모습을 보여주고 있다. 이런 관점에서 볼 때, 개신교 목회자들의 삭발 행위는 심각한 해석적 문제를 던져주고 있으며, 그 문제의 핵심 속에는 종교적 코드(inter-canonical codes)와 문화적 코드(inter-cultural codes)의 상호 작용과 충돌이 있음을 알 수 있다.

우리는 이 글에서 성서의 양면성으로서 '정경성'(神性)과 '문화성'(人性)의 문제를 성서 속에서 풀어보고자 한다. 오늘날 한국 교회에서 이루어지고 있는 성서 해석의 전체적인 기상도를 간명하게 요약하여 본다면, 소위 근본주의적이며 보수주의적인 입장에서는 성서의 '종교적-경전적 차원'을 강화하면서 '문화적 차원'을 약화하거나 부정하는 반면에, 소위 자유주의적 입장에서는 전자를 약화시키고 후자를 강화시킴으로써 성서의 '정경성'과 '문화성'을 분리하고 대립시키는 경향이 짙게 드러나고 있다. 그러나 '하나님의 말씀'으로서 성서는 성서가 형성되던 문화와 삶 속에 성육신(incarnation) 한 것이므로 '정경성'과 '문화성'을 분리하고 대립시키는 것은 살아 있는 사람에게서 '피와 살'을 분리해내는 것과 같이 불가능한 작업으로 보인다.

따라서 우리는 성서의 양면성으로서 '정경성'과 '문화성'을 성서의 형성 과정으로부터 완성까지 살필 뿐 아니라 한 걸음 더 나아가 성경으로 완성된 이후에 다양한 문화적 변화 속에서 이 두 요소가 어떻게 새롭게 수용되고 해석되어 왔는지 살펴보아야 하는 해석적 과제를 안고 있다. 성서가 한 권의 책으로서 유대교와 기독교의 경전이 된 이후에 새로운 문명과 문화 속에서 지속적으로 새롭게 해석되어 왔을 뿐 아니라, 기존하는 문명과 문화를 변혁시키는 역할을 끊임없이 해왔음은 주지의 사실이다. 그러므로 성서 속에서 문화를 보며 문화 속에서 성서를 보는 작업과, 성서를 통하여 문화를 보며 문화를

통하여 성서를 보는 작업은 성서 해석의 가장 근본적이며 항구적인 과제라고 말할 수 있을 것이다. 그러므로 표면적으로 서로 대립되어 보이는 성서의 '정경성'과 '문화성'이 심층적으로 어떻게 통합될 수 있는지에 대한 해석학적인 패러다임이 창출될 때에, 비로소 성서를 경전으로 받아들이고 따르는 사람들에게 책임 있는 해석과 올바른 실천의 방향이 제시될 수 있을 것이다.

1. 용어 정리

1.1. 성서(Bible), 성경(Scripture), 언약(Testament), 정경(Canon)

모든 사고방식에서 이분법적 경향이 짙은 한국 교회에서는 '성서'와 '성경'이라는 용어조차도 상호대립적인 개념으로 파악하고, 전자를 사용하면 '보수주의'요 후자를 사용하면 '자유주의'로 여기기 때문에 이 두 용어는 불행하게도 신학적인 '십볼렛'이 되고 있다(삿 12:6). 그러나 성서와 성경은 일반적으로 사용되고 있는 이 두 가지 명칭 외에도 언약, 정경, 경전 등의 다양한 이름으로 불려지고 있으므로, 우리가 사용하는 용어의 의미를 좀 더 분명히 하기 위하여 다음과 같이 용어의 의미를 정리하여 볼 필요가 있다.

'성서'(聖書)라는 말의 영어 대응어(對應語)인 바이블(the Bible)은 원래 '책'(書)을 뜻하는 그리스어 비블리온(biblion)에서 나온 것이며, 비블리온(biblion)은 원래 파피루스를 가리키는 단어인 비블로스(biblos)에서 나왔다.[1] 옛날 이집트의 장인(匠人)들은 파피루스의 껍질을 채취하고 말려서 글을 쓰는 재료로 만들었으며, 성서 시대의 서

1) Michael J. Gorman, "The Bible as Book and as Library," J. Gorman, ed., *Scripture: An Ecumenical Introduction to the Bible and its Interpretation* (Peabody: Hendrickson Publisher, 2005), 3.

기관들은 이것으로 두루마리를 만들어 신탁의 말씀을 모아서(렘 36:1-2, 19, 32 참조), 바이블(bible), 즉, 책을 만들었으며 그 내용이 거룩한 하나님의 말씀을 전하고 있으므로 사람들은 성서(聖書, the Holy Bible)라고 부르게 되었다.

'성경'(聖經)이라는 말의 영어 대응어인 스크립추어(Scripture)는 라틴어에서 '글' 혹은 '책'을 뜻하는 단어 스크립투라(scriptura)에서 나왔으며, 이것의 어근은 그리스어에서 책을 가리키는 비블로스(biblos)와 별 차이가 없지만 후대의 용례에서 '종교적인 경전 모음'을 가리킬 때 주로 사용되었다. 이리하여 이 용어는 불교 경전(the Buddhist Scriptures), 유교 경전(the Confusian Scriptures), 이슬람 경전(the Islamic Scriptures), 혹은 기독교 경전으로서 성경(the Holy Scripture)이란 명칭으로 사용되어 왔다. 그렇지만 '경전'(scripture)이란 용어는 여러 종교에서 널리 사용되고 있으나 '성경'(the Holy Scripture)이라는 용어는 오직 기독교에서만 고유하게 사용되고 있다.

성서와 성경이라는 용어 외에도 기독교에서는 '옛 언약'을 뜻하는 '구약'(舊約, Old Testament)과 '새 언약'을 뜻하는 '신약'(新約, New Testament)이라는 명칭을 통하여 '언약'(言約)으로서의 성서를 신약성서와 구약성서로 구별하고 있다. 유대교에서는 우리가 구약성경이라고 부르는 책을 타낙(Tanak)으로 부른다. 그들은 구약성서를 '율법'(Torah), '예언서'(Nevi'im), '성문서'(Kethuvim)로 3구분(三區分)하며, 이 세 단어의 첫 음절을 따서 '타낙'(Tanak)이라는 명칭을 만들게 되었다. 그렇지만 예수께서 예레미야 31:31에 나오는 '새 언약'에 근거하여 자신의 죽음을 '새 언약의 피'로 해석하며 인용하였을 뿐 아니라(눅 22:20), 사도 바울(고전 11:25; 고후 3:6, 14)과 히브리서 기자(8:8, 13; 9:15; 12:24)도 '언약'을 중심으로 '옛 언약'(舊約)과 '새 언약'(新約)이라는 용어를 사용하고 있으므로 기독교에서는 이 명칭을 사용하게 되었다.

'정경'(Canon)이라는 용어는 주로 유대교와 기독교(개신교, 가톨릭교, 동방정교)와 이슬람교에서 사용되고 있다.[2] 어원학적으로 볼 때 이 용어는 문자적으로는 '잣대'를, 은유적으로는 '규범' 혹은 '이상'(理想)을 뜻하는 그리스어 어근(kanon)에서 나왔다.[3] 기독교 안에서 정경(正經)은 신학적으로 '표준적인 규범'을 뜻하기 때문에, '외경'(外徑, apocrypha)과 '위서'(僞書, pseudepigrapha)와 구별되며, 가톨릭교에서는 개신교에서 외경으로 분류한 책의 위상을 좀 더 높여서 '제 2의 정경'(deuteron canon)으로 부르고 있다.

요약하자면, '성서, 성경, 언약, 정경'이란 용어들은 각각의 독특한 어원(語源), 어감, 그리고 신학적인 강조점이 각각 다르지만, 기독교의 경전을 가리키는 용어이므로 모두 동의어로 사용될 수 있으며 따라서 우리는 이 네 가지 단어를 상호 교통적으로 사용하고자 한다.

1.2. '정경'(canon)의 의미론적 폭과 범위

'정경'은 오늘날 성서학계에서 가장 심각한 화두(話頭) 가운데 하나로서 폭넓은 의미의 스펙트럼 속에서 사용되고 있지만, 여러 사전들과 학자들의 최소한 공통 분모를 수렴해 본다면 다음과 같은 요소들을 중심으로 논의되고 있음을 알 수 있다.[4]

(1) 신적 영감성(divine inspiration). 라너(Rahner)에 따르면 '정경'

---

2) 메츠거(Metzger)에 따르면 성경의 정경 개념은 유대교에서 나왔으며, 이것은 기독교적 전문 용어가 되었다. B. M. Metzger, *The Canon of the New Testament: its Origin, Development and Significance* (Oxford: Clarendon Press, 1987), v.

3) 그리스어 kanon은 수메르어에서 '갈대'로서 '표준'을 뜻하는 단어인 gi, gi-na로 거슬러 올라가며(아카드어의 qanu, qin, 우가릿의 gn), '잣대'와 '저울'로서의 의미는 히브리어(qaneh)에서도 나타나고 있다(사 46:6; 겔 40:3). 사도 바울도 이 단어를 '참된 기독교의 규범'으로 사용하고 있다(갈 6:16).

4) David H. Johnson, "Canon and Criterion: Synopsis and Critique," *Didaskalia* 14 (2003), 1-12 참조.

이란 용어는 전통적으로 '신학에서 영감된 책의 모음집을 가리키는 전문 용어'로 사용되어 왔다(딤후 3:16; 요 11:51 참조).[5] 스타인만은 좀 더 구체적으로 '성전에서 수집한 거룩하고(holy) 영감되고(inspired) 권위 있는(authoritative) 책의 모음집'으로 정의하고 있다.[6]

(2) 신적 권위(divine authority). 성서의 '신적 영감성'은 자연스럽게 '신적 권위'와 연결된다.[7] 메츠거(Metzger)는 정경을 '권위 있는 책들의 모음'(an authoritative collection of books)으로 간명하게 정의한다.[8] 레이만(Leiman)에 따르면, "정경이란 유대인들에 의하여 종교적인 실천과 교리의 형성에 권위를 지니는 책(authoritative books)이며, 그 권위는 모든 시대의 유대인에게 구속력을 지니는 책이다."[9]

---

5) K. Rahner and H. Vorgrimler, "Canon," C. Ernst, ed., R. Strachan trans., *Theological Dictionary* (New York: Herder and Herder, 1965), 65. 필로는 구약성서를 신적으로 계시된 '신탁'(theoksresta logia)으로 보며, 요세푸스는 '영감'이라는 단어를 하나님께서 '숨을 불어넣는 뜻'으로 이해하였다(Apion I.vii). 랍비 문헌에서는 '성령'이 성경의 저자들에게 임하여 하나님의 말씀을 주었다는 뜻으로 영감성을 해석하였다(*IDB*, 1, 515). 그러나 레이만(Leiman)은 역사적으로 볼 때 많은 사람들이 자신의 말과 글의 영감성을 주장하였지만, 공동체의 정경으로 받아들여지지 않은 것들이 많다는 점에 근거하여 영감과 정경을 유사어로 보지 않는다. S. Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: the Talmudic and Midrashic Evidence* (Hamden: Archon Books, 1976), 127.

6) E. Steinmann, *The Oracles of God: The Old Testament Canon* (St. Louis: Concordia, 1999), 19.

7) 카메론(Cameron)은 복음주의 신학의 주춧돌로서 성서의 영감성과 권위에 대한 '고백'으로 꼽고 있다. N. M. de Cameron, "Inspiration of the Bible," W. A. Elwell, ed., *Evangelical Dictionary of Biblical Theology* (Grand Rapids: Baker, 1996), 60.

8) Metzger, *The Canon of the New Testament*, 283.

9) Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: the Talmudic and Midrashic Evidence,*1. 솔로몬(Solomon)에 따르면 신약 성서 형성사에서 정경이란 용어는 주후 4세기 교부들에 의하여 결정적이고 권위 있는 성경을 구성하는 책을 가리키는 데 사용되었다고 한다. N. Solomon, *Historical Dictionary of Judaism* (Lanham: Scarecrow, 1998), 79.

(3) 표준적 규범(standard norm). 성서는 영감된 책으로서 권위를 가지기 때문에, '신앙과 행위'의 규범적인 규칙으로 자리를 잡게 되었다. 신약 교회는 주후 2세기부터 '신앙의 규범'(regular fidei)이라는 용어를 사용하여 왔으며, 이 용어를 4세기부터 성서에 적용하였다.[10] 정경이라는 용어는 항상 '믿음의 공동체'를 전제하고 있기 때문에 맥도날드(McDonald)는 정경을 "특정한 종교적 공동체의 믿음과 정체성을 결정하는 고정된 표준 혹은 책의 묶음"으로 본다.[11] 많은 경우에 있어서 정경은 '교리 논쟁'이나 '이단 논쟁'과 같은 위기 상황에서 믿음의 공동체가 자신의 정체성을 지키기 위하여 올바른 규범을 결정하여 가는 맥락에서 형성되었다.

(4) 마감과 완성(closed and completed). 성서의 신적 영감성, 신적 권위성, 그리고 표준적 규범성은 책으로서 성서가 완성되고 '마감되었다'는 논리적 귀결을 보게 된다. 이리하여 정경이란 용어는 "성경이 신적으로 영감 받았다고 믿기 때문에 권위 있는 문헌으로서 더 이상 추가될 수 없는 그 '닫혀진 성격'을 가리킬 때 사용된다."[12]

(5) 목록(list). 성서가 정경으로 결정되어 가는 최종적 단계에서 믿음의 공동체는 정경 배열의 원리에 따라 모든 책들의 목록을 확정

10) 초대교회의 '정경론'에 대한 토론으로서는 David W. Bercot, ed., *Dictionary of early Christian Beliefs: A Reference Guide to more than 700 Topics discussed by the early Church Fathers* (Peabody: Hendrickson, 1998), 82-84를 보라.

11) Lee Martin McDonald, *The Formation of the Christian biblical Canon* (Peabody: Hendrickson, 1995), 20.

12) N. M. Sarna, "Bible," *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem: Macmillan, 1972), 818. 그렇지만, 쿰란 공동체의 정경은 상당히 유동(fluidity)을 띠고 있었기 때문에 '쿰란의 성서들'은 '닫혀진 목록'으로서 정경성을 이해하는 데 어려움을 주고 있다. 쿰란의 성서와 정경성에 대해서는 Peter W. Flint, ed., *The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001); Peter W. Flint, Emanuel Tov and James C. VanderKam, eds., *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint: Essays presented to Eugene Ulrich* (Leiden; Boston: Brill, 2006)을 보라.

하고 순서를 정하게 된다.[13] 바로 이런 관점에서 울리히(Ulrich)는 정경을 '규범적인 책의 목록'으로 정의하고 있다.[14]

(6) 통일성(unity). 정경이라는 용어는 그것을 구성하고 있는 온갖 다양한 문헌들과 장르들이 거대 주제(meta-narrative)로 통합되어 통일성을 이루고 있는 것으로 가정되고 있다. 바로 이런 관점에서 성서의 통일성은 '정경 속의 정경'(canon within the canon)이라는 해석학적 모델을 만들게 되며 이것은 성서 전체의 구심점으로 자리잡게 되었다.[15] 아이철(Aichele)에 따르면, "정경이란 기호학적 관점(semiotics)에서 볼 때 본문 상호 간의 네트웍을 만들며, 본문을 구성하는 부분들이 올바로 이해될 수 있는 독서의 맥락을 제공한다."[16]

위에 제시된 '정경 구성의 핵심 요소들'은 정경의 형성 과정으로부터 완성까지 지속적인 쟁점이 되어 왔을 뿐 아니라, '한 권의 책'으로 완성된 이후에도 믿음의 공동체에 따라 영감성, 권위성, 규범성의 성격과 범위에 대하여 다양하게 해석하여 왔다. 이리하여 정경의 성격과 범위는 유대교와 기독교 사이에 차이를 보이고 있을 뿐 아니라,[17] 기독교 안에서도 동방정교회와 가톨릭교회와 개신교회에 사이

---

13) J. Neusner and W. S. Greeneds, eds., *Dictionary of Judaism in the Biblical Period* (Peaody: Hendrickson, 1999), 1, 112. 정경이란 권위 있는 책의 일부로 여겨지는 책의 목록을 가리키는 용어이다. 이리하여 정경은 그 숫자에 있어서 고정되며 목록에 따라 배열된다.

14) E. Ulrich, "The Notion and Definition of Canon," Lee Martin McDonald and James A. Sanders, eds., *The Canon Debate* (Peabody: Hendrickson Publishers, 2002), 30.

15) 예로서, 종교 개혁자들은 '성경은 성경으로 해석한다.'는 성서 해석의 원리를 만들게 되었다. James D. G. Dunn, "Has the Canon a Continuing Function?" *The Canon Debate* (Peabody: Hendrickson Publisher, 2002), 558-579.

16) George Aichele, *The Control of Biblical Meaning: Canon as Semiotic Mechanism* (Harrisburg: Trinity Press International, 2001), 2.

17) 물론 유대교 안에서도 사마리아 공동체(사마리아 오경), 유대 공동체(타낙), 알렉산드리아 공동체(LXX), 그리고 쿰란 공동체는 각각 정경의 범위와 성격을 달

에 상당히 큰 차이를 드러내고 있다.[18] 그러므로 성서의 해석자가 어떤 믿음의 공동체 안에 있느냐에 따라 정경에 대한 기본적인 개념이 달라질 수 밖에 없다.[19] 바로 이 점에 있어서 바톤(Barton)이 통찰력 있게 관찰한 바, "정경에 대하여 (학자들마다) 다른 정의를 하고 있기 때문에 그 동안의 토론이 지지부진하게 되었다(sterility)."는 지적은 매우 적절해 보인다.[20]

우리는 이 글에서 '정경'이란 용어를 기독교 신학의 범주 안에서 다루며, 기본적으로 "믿음의 공동체에서 영감된 하나님의 말씀으로서 신앙(교리)과 실천에 신적 권위를 가지며, 공의회에서 최종적으로 한정되며 확증되고 완성된 책의 목록"이라는 다소 폭넓은 정의를 중심

리하고 있다.

18) 유대교에서는 마소라 사본에서 보는 바와 같이 토라, 예언서, 성문서의 순서를 따라 모두 24권의 정경을 확정하고 있으며, 개신교회에서는 이 24권을 70인역의 순서를 따라 오경, 역사서, 시가서, 예언서로 배열하여 모두 39권으로 만들며 신약 성경 27권을 포함하여 66권을 정경으로 받아들이고 있다. 가톨릭교회는 구약성경에 있어서 개신교와 동일한 순서를 갖고 있지만, 외경으로 알려진 7권의 책(토빗, 유딧, 마카비 상하, 솔로몬의 지혜, 시락, 바룩)을 포함하여 모두 46권으로 만들며, 신약성경 27권과 함께 모두 73권으로 받아들이고 있다. 동방정교회에서는 구약성서를 역사서(창세기-마카비 3서), 시가서와 교훈서, 예언서로 3구분하며, 70인역에 있는 10개의 외경을 포함하면서, 70인역 순서를 따르고 있다. 유대교와 기독교(개신교, 가톨릭, 동방정교)의 정경에 대한 일목요연한 목록에 대해서는 P. P. Zilonka, "The Bible as Book and as Library," *Scripture: an Ecumenical Introduction to the Bible and its Interpretation* (Peabody: Herndrickson Publishers, 2005), 12-15를 보라. 사마리아 사람들은 아직까지도 모세의 오경만을 정경으로 받아들이고 있음을 참조하라.

19) C. Helmer and C. Landmesser, eds., *One Scripture or Many? Canon from Biblical, Theological, and Philosophical Perspective* (New York; Oxford: Oxford University Press, 2004)에서 기고한 여러 학자들은 정경 개념을 유동으로 보며, 공동체 마다 다른 잣대를 가지고 있음을 주장하고 있다. 이 글들에 대한 서평으로서 R. Gnuse, "Book Review," *CBQ* 67 (2005), 373-374를 보라.

20) John Barton, *Holy Writings, Sacred Text: the Canon in Early Christianity* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1997), 14.

으로 논의를 전개하고자 한다. 요약하자면, 정경은 공동체의 경전으로 완성된 '책'이며, 그 영감성과 권위에 있어서 '비정경적'인 책과 구별된다. 그러나, 성경의 영감성과 권위의 성격, 소재, 범위 등은 각자가 속한 신앙적-학문적 공동체에 따라 폭넓은 스펙트럼에서 다루어지고 있다.

2. 성서의 정경성과 그 해석적 함의

2.1. 성서의 정경성에 대한 아이크혼(Eichhorn)과 바아(Barr)의 문제제기

현대 역사 비평학의 창시자로 인정받고 있는 아이크혼(Eichhorn)은 그의 『구약서론』에서 성서의 참된 의미를 찾기 위해서는 그 안에 '영원한 진리'(timeless truth)를 담고 있다고 믿는 전통적인 신학적 해석과 결별하고 원래의 '역사적 의미'(historical truth)를 추구하여야 하며, 이 작업을 올바로 수행하기 위해서는 해석자는 무엇보다도 먼저 "정경이라는 용어를 결코 사용하지 않는 것이 바람직하다."고 주장하였다.[21] 그가 볼 때 정경이라는 개념은 후대의 신앙 공동체가 기존하고 있는 문서나 전통을 권위 있는 규범으로 만들기 위하여 '부여한 것'(imparted)이며 원래의 글에 '내재된 것'(inherent)이 아니었다. 따라서 올바른 성서 해석을 위해서는 후대 교회의 신학적 해석을 배제하고 성서가 형성되어 가던 과정에 사용된 '원래의 문서들'을 분류하고 '원문서의 역사적 의미'를 찾아야 한다고 주장하였다.[22]

---

21) J. G. Eichhorn, *Einleitung in das Alte Testament*, 3 vols. (Leipzig, 1780), 1:106; B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979), 36에서 인용됨.

아이크혼으로부터 약 200년이 지난 후, 제임스 바아(Barr)는 그의 신학적 고뇌를 담은 글인 『성경: 정경, 권위, 비평』에서 "성경시대는 아직 성경이 없었던 시대였다."고 간명하게 정리하고 있다.[23] 그는 여기에서 성경에 대한 두 가지 상반된 개념의 유희(遊戱)를 하고 있다. 그가 말하는 '성경 시대'는 성경이 쓰여지던 시대이며, '성경이 없었던 시대'는 후대의 공동체가 경전으로 신학화한 '정경의 시대'를 뜻한다. 즉, "성경이 쓰여지고 있던 바로 그 시대에는 우리가 오늘날 이념화 시킨 정경의 개념이 없었다."는 뜻이다. 그는 역사 비평적인 이스라엘 역사의 재구성에 따라 선지자들이 '야웨께서 말씀하여 가라사대'라며 외칠 때에도 그들은 기존하는 '기록된 성경'(written scripture)에 근거하지 않았으며,[24] 자신이 전하는 바가 장차 '기록된 성경'이 될 것으로 기대하지도 않았다. 바아는 자신의 입장이 구약성서를 '편견 없이 읽은 후'에 자연스럽게 내린 결론임을 다음과 같이 제시한다.[25]

> 우리가 비록 역사(비평)적인 분석을 전혀 하지 않는다 하더라도 구약성서의 대부분의 본문을 현재 있는 그대로 볼 때 저자들은 이스라엘의 삶 속에서 기록된 성경에 대하여 전혀 고려하지 않았다. 그들에게 성경이란 전적으로 삶을 지배하며 널리 알려지고 폭 넓게 인정된 요인과 힘이 아니었다.

---

22) 채프만(Chapman)에 따르면, 성서의 정경성에 대한 비평학의 공격은 "성서적 정경은 개인의 자유에 대한 교회적 모욕으로 보는 세믈러(Semler)로부터 시작되었다(J. S. Semler, *Abhandlung von freier Untersuchung des Canon*, 1771-1776); S. B. Chapman, "Book Review," *Theology Today* 59 (2002), 113-115.

23) James Barr, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism* (Philadelphia: Westminster Press, 1983), 2.

24) Ibid., 5.

25) Ibid.

바아는 '성경 시대에 성경이 없었다.'는 자신의 기본 명제가 신약 시대에도 적용된다고 믿는다. "신약성서에서 성경(scripture)이 입증과 확증과 논증 자료로서 반복적으로 사용되고 있지만, 그 어디에도 기독교 진리의 궁극적 기준으로 생각되거나 생각될 수 있다는 근거가 없다."[26] 물론 그는 성서가 하나님의 계시로서 권위를 갖고 있다는 점을 부인하지는 않는다. "물론, 구약성서는 하나님의 말씀이다. 물론 그것은 권위를 갖고 있다. 물론 그것은 사라지거나 파기될 수 없는 진실된 말씀이다."[27] 그렇지만 바아가 볼 때 성경 시대의 말씀은 개신교 정통 신학이 주장하는 것처럼 '66권으로 목록화되고'(list), '한정되고'(delimited), '완전히 영감되고'(completely inspired), '모든 교리적인 진술들이 그것에 지배되어야 하며,' 나아가 '다른 어떤 권위와도 비교할 수 없는 것'은 아니었다고 주장한다.[28]

아이크홀은 '정경'이라는 용어 자체를 배제하기 원하며, 바아는 후대에서 '정경화' 시킨 성경이 아니라 정경이 없었던 '성서 시대의 성서로 성서'를 읽도록 제안하지만, 정경성에 대한 적절한 이해 없이 성서 신학과 기독교 신학을 할 수 있는지 의문스럽다. 따라서 우리는 신학적으로 함의가 풍부한 '정경'이란 용어를 올바르게 사용하도록 노력하여야 할 것이다. 샌드멜(Sandmel)이 늘 평소에 주장한 바와 같이, "유대교는 토라이며 토라는 유대교이다. 이것을 이해하기 전에는 유대교를 결코 이해할 수 없다."는 점은 정당하다.[29] 차일즈(Childs)도 "기독 교회의 정경은 성서 신학을 하기 위한 가장 적절한 맥락이다."라는 점을 한결같이 주장하여 왔다. 즉, 샌드멜과 차일즈는 동일

26) Ibid., 20.

27) Ibid., 13.

28) Ibid., 23.

29) 이 발언은 샌더스가 그의 스승인 샌드멜에게서 자주 들은 말을 그의 글에서 인용한 것이다. James A. Sanders, "The Issue of Closure in the Canonical Process," *The Canon Debate*, 260.

한 지점에서 각각 유대교와 기독교의 성서를 보고 있다.[30]

어쨌든 아이크혼과 바아가 제기하는 문제는 본질적으로 일치하며, 우리는 그들의 질문을 "어떻게 역사적 문헌으로서의 '열린 성경'이 신앙과 실천에 있어서 최종적인 권위와 규범(regula fidei)이 되는 '닫힌 정경'(sola scriptura)이 되었는가?"로 새롭게 제시해 볼 수 있을 것이다. 물론 우리는 현재의 구약성서와 신약성서가 어떻게 정경이 되었는지에 대하여 최종적인 역사적-본문 비평적 지식을 갖고 있지 않으며, 학자들과 학파들에 따라 다양한 재구성을 하고 있음을 잘 알고 있다. 따라서 우리는 정경화의 과정에 대한 역사적 논증들을 살피면서 어떤 합일점을 도출하기보다, 어떻게 이스라엘이라는 나라의 역사 속에서 형성된 글과 문서와 자료들이 어떻게 '하나님의 말씀'이 되고, 당대와 후대 신앙 공동체의 '정경'이 되었는가?라는 보다 근원적인 문제를 성서 자체의 증거를 따라서 다루어 볼 필요성을 일차적으로 느끼게 된다.

2.2. 구약성서 속에 나타난 정경화의 과정

현재 우리가 가지고 있는 성서는 하루 아침에 만들어진 것이 아니며, 아주 길고 복잡한 역사적-신학적 결정체로 선별된 것이다. 강의 비유를 들자면, 깊은 산 속의 샘물이 흘러 개울을 이루고, 개울들이 모여 실개천을 이루며, 개천들이 모여 지류(支流)를 만든 후, 큰 강을 이루어 가는 것처럼 성서도 이런 긴 과정을 통하여 만들어졌다. 성서는 그 형성 과정 속에 수많은 자료들과 문헌들과 가르침들이 있었지만, 수많은 비정경적 문헌들은 역사 속에서 소멸되고 매우 제한된 내용만이 현재의 정경 속에 포함되며 정경으로 결정되었음을 스스로 증거하여 주고 있다.

---

30) B. S. Childs, *Biblical Theology in Crisis* (Philadelphia: Westminster Press, 1970), 99.

2.2.1. 구약성서 속의 비정경적 문헌들

구약성서의 역사서에는 역사 기록에 관한 자료들로서 수많은 문헌들이 언급되고 있으며, 모세 시대로부터 왕정 초기까지의 역사에 대해서는 여호와의 전쟁기(민 21:14)와 야살의 책(수 10:13; 삼하 1:18)이 대표적으로 인용되고 있다. 왕정시대의 역사에 있어서 다윗 왕의 실록(대상 27:24)을 비롯한 수많은 왕들의 실록들이 인용되고 있다.[31] 또한 독자적으로 존재하던 개별 왕들에 대한 역사적 자료들 외에도, 이스라엘이 남북으로 분열된 이후의 역사는 '왕들의 역대지략'이라는 명칭으로 방대하게 집대성되어 보존되며 전수되었다. 이리하여 북왕국의 역사는 '이스라엘의 역대 지략',[32] 남 왕국의 역사는 '유다 왕의 역대 지략'으로[33] 기술되었고 포로 후기 시대에는 유다와 이스라엘 열왕기(대하 16:11)로 통합되어 사용되었다(느 12:23 참조).[34] 여기에 열거된 책들은 모세 시대로부터 바빌론 포로 후기까지의 풍부한 역사를 담고 있으며, 이 책들은 대부분 성서 안에서 역사적인 기록의 정확성을 입증하기 위한 증빙 자료로 제시되고 있다. 그렇지만 이 책들은 종교적인 가르침이나 실천을 위하여 권위 있는 규

31) 다윗 왕의 실록 외에도 개별 왕들에 대한 기록으로서는 솔로몬의 실록(왕상 11:41), 여로보암 사기(대하 9:29), 예후의 글(대하 20:34), 열왕기 주석(대하 24:27), 웃시아의 사기(대하 26:22), 호새의 사기(대 33:19) 등이 있다. 족보라는 뜻으로 '계보'(seper hayachash)라는 용어는 단 한 번 나오고 있다(느 7:5).

32) '이스라엘 왕의 역대지략'(왕상 14:19; 15:31; 16:6, 14, 20, 27; 22:39; 왕하 1:18; 10:34; 13:8, 12; 14:15, 28; 15:11, 15, 21, 26, 31). 역대상 9:1의 이스라엘 열왕기는 이것과 동일한 책으로 사료된다.

33) 유다 왕의 역대지(왕상 14:29; 15:7, 23; 22:45; 왕하 8:23; 12:19; 14:18; 15:6, 36; 16:19; 20:20; 21:17, 25; 23:28; 24:5).

34) 이 외에도 외국의 역사서로서는 페르시아 왕국의 역대일기(에 6:1)과 메대와 바사의 왕조실록(에 10:2)이 언급되고 있다.

범으로 제시되고 있지는 않다.

위에 제시된 일반 역사와 왕들의 행적에 대한 책들 외에도 선지자들의 글과 책들이 독립적으로 존재하고 있었다. 예로서 우리는 선견자 사무엘의 글(대상 9:1; 대하 20:34),[35] 나단의 글(대상 29:29; 대하 9:29), 갓의 글(대상 29:29), 잇도의 묵시(대하 9:29), 잇도 선견자의 '역사책'(표준, 대하 12:15), 선지자 잇도의 '주석 책'(『개역개정』, 대하 13:22), 아히야의 예언(대하 9:29), 스마야 예언자의 역사책(대하 12:15) 등을 구약성서 안에서 만나게 된다.[36] 우리는 구약성서 안에 열거된 방대한 문헌과 자료들을 보면서, 왜 어떤 글들과 책들은 정경 속으로 들어오고 어떤 것들은 들어오지 못했으며, 그 기준에 대하여 질문을 던지지 않을 수 없게 된다.

2.2.2. 구약성서 속의 정경적 문헌들

성서가 정경으로 형성되어 가던 역사적 과정과 각 책의 정경성에 대한 질문들을 일단 접어두고 성서 자체의 증거를 살펴볼 때, 성서 시대의 사람들도 오늘날의 우리들과 동일한 고민을 하고 있었음을 보게 된다. 신명기 18:19에 보면 당대의 사람들이 "어떤 말씀은 하나님의 말씀이며, 어떤 것은 아닌지 우리는 어떻게 알 수 있는가?" 하는 문제를 제기하고 있다. 왜냐하면, 성서가 쓰여지던 당대에도 하나님의 이름을 빙자하면서 자신의 말에 신적 권위를 부여하는 '거짓 선지자들'은 온갖 종교적인 기술을 부리며 백성들을 현혹하고 있었기 때문이다(신 13:1-5; 18:9-22). 즉, 성서가 형성되어 가던 과정 속에

35) 『공동』, '선견자 사무엘의 역사서와 예언자 나단의 역사서와 선견자 가드의 역사서' 참조(대상 29:29).

36) 구약성서에 나타나는 비정경적 책들의 목록에 대해서는 Leiman, *The Canonization of Hebrew Scripture: the Talmudic and Midrashic Evidence*, 17-18을 보라.

있던 사람들도 참된 예언과 거짓 예언을 구별할 필요가 있었으며, 권위 있는 참된 표준과 규범으로서 하나님의 말씀을 정경화 하는 과정 속에 있었음을 보여주고 있다. 고대 이스라엘 사람들은 이와 같은 역사적인 상황 속에서 자신의 역사적-신앙적 유산들 가운데 진정한 신적 권위를 가지는 내용들을 규범적 경전으로 만들어가는 작업을 하게 되었음을 성서는 다양하게 증거하고 있다.

(1) 이스라엘 백성들이 출애굽하는 과정에서 아말렉 사람들이 몹시 괴롭히자 전쟁이 일어났으며 이스라엘이 승리를 거두자, 주님께서는 모세에게 "이것을 책에 기록하여 기념하게 하고 여호수아의 귀에 외워 들리라."고 명령하셨다(출 17:14). 여기에서 우리는 구약성서에서 처음으로 '책'(seper)이라는 단어를 보게 된다.

(2) 모세는 시내산에서 주님과 이스라엘 백성 사이에 언약을 체결하게 하는 중보자로서 언약의 의무를 담은 '언약서'(seper haberit)를 가져와서 백성들에게 낭독하여 주었으며, 그들은 한 목소리로 "여호와의 모든 말씀을 우리가 준행하겠습니다."라고 대답하였다(출 24:7). 여기에서 우리는 이스라엘 백성들이 '언약의 책'을 공동체의 정경적인 규범으로 수납하고 있음을 볼 수 있다.

(3) 모세는 모압 동편 땅에서 시내산 언약을 갱신하고 이집트에서 약속의 땅까지 이르는 구속사를 모두 정리한 후에 '율법을 써서 언약궤를 메는 레위 제사장들'에게 주며(신 31:9), '율법의 말씀을 모두 책에 써서 마쳤다.'고 한다(24절). 신명기의 저자는 이것을 '율법책'으로 부르며(seper hatora, 26절), 후대의 신명기적 저자는 이스라엘의 지도자들과 왕들의 삶을 판단하는 잣대(canon)로 사용하고 있다(수 1:8; 8:31, 34; 왕하 14:6; 23:2, 21 등; 대하 34:30 참조).

(4) 이사야는 자신의 말씀을 '큰 서판 위에 통용 문자로' 기록하며(8:1), '진실한 증인 제사장 우리야와 여베레기야의 아들 스가랴를 불러 그 기록의 진실성을 증거하게 하며'(8:1-2), 그가 증거한 말씀을

'제자 중에 인봉(印封)하였다.'고 한다(8:6).

(5) 예레미야는 그의 서기관 바룩을 불러서 그가 전한 말씀을 모두 '두루마리 책'(megillat seper)에 기록하게 하였다(렘 36:4, 11). 또한 그는 이스라엘 백성들이 70년 간 바빌론에 포로로 잡혀갈 것을 예언하면서 책에 남겼고, 다니엘은 '그 책(separim)의 말씀을 읽고' 예언된 70년의 기간이 찼음을 깨닫게 되었다(렘 29:10; 단 9:2).[37]

(6) 바빌론 포로 생활에서 귀환한 에스라는 예루살렘 성벽 공사를 끝낸 후, 수문 앞 광장에서 이스라엘 백성들을 모은 후에 '모세의 율법책'을 낭독하였다(느 8:1-6). 이 때, '뭇 백성이 그 율법책에 귀를 기울였으며'(3절), 에스라가 "하나님의 율법 책을 낭독하고 그 뜻을 해석하여 백성으로 그 낭독하는 것을 다 깨닫게 하매 백성이 율법의 말씀을 듣고 다 울었다."고 한다(8-9절). 즉, 에스라 시대에는 이미 완성된 모세 오경이 권위 있는 규범으로 가르쳐지고 수용되었음을 시사하고 있다.[38]

성서의 형성 과정에 있어서 책이 있었다는 점에 대한 증거로서 위에 제시된 예들은 결코 종합적이지 않지만, '권위 있는 경전으로서의 책'이 성서의 본문 안에 나오고 있다는 점은 명백해 보인다. 또한 위에 제시된 모든 본문들은 역사적으로나 신학적으로 매우 중요한 분수령에 자리잡고 있을 뿐 아니라, 믿음의 공동체는 이 기록들을 통하여 자신의 정체성을 확인하고 이것들을 보존하고 전수하면서 지속

37) 클레멘츠(Clements)는 구약성서의 예언들이 (1) 북 왕국과 사마리아의 멸망(주전 722년), (2) 유다와 예루살렘의 멸망(주전 587년), (3) 페르시아 시대가 시작하면서 예루살렘이 회복된 때(주전 538년)에 대부분 집대성 되었다고 본다. R. E. Clements, *Old Testament Prophecy: from Oracles to Canon* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1996), 197-198 참조.

38) 구약성서에는 율법서와 예언의 말씀 외에도 '주의 책' (출 32:32; 시 56:8; 139:16),'주의 생명책' (시 69:28), 그리고 '여호와의 책' (『개역』 사 34:16) 등이 있다. 구약 성서의 '생명책'은 신약성서에서도 동일한 명칭으로 자주 나오고 있다(빌 4:3; 계 3:5; 13:8; 17:8; 20:12, 15; 21:27).

적으로 사용하고 있음을 확실하게 증거해주고 있다.

위에 제시된 여러 책들은 성서의 본문 속에 정경적인 권위를 지니는 책들이 편집되어 가는 과정이 있었음을 보여주고 있지만, 무엇보다도 오경 안에서 구원사와 계시사에서 주도적인 위치를 지니고 있는 모세는 자신이 증거하고 있는 '예언적 말씀'을 '한 말씀도 더하거나 빼지 않도록' 명백하고도 엄하게 명령하고 있으며, 이 명령은 역사의 한 단계 속에서 모세의 말씀이 정경화 되어 가던 과정을 증거하여 주고 있다[신 4:2; 12:32(히 13:1)]. 이와 동일한 정경적 형식이 다니엘서(12:4)와 요한계시록에도 나타나고 있다(22:18-19).[39]

2.3. 구약성서의 정경성과 그 해석적 함의

우리는 위에 제시된 여러 본문들에 대한 역사적이며 비평적인 재구성과 그 함의에 대해서는 학문적인 토론의 문을 넓게 열어두어야 할 것이다. 그렇지만, 서사론적 관점에서 볼 때 성서의 이야기 속에서 말씀의 담지자들과 메신저들이 매우 신뢰할 만한 수준의 사람들로 비추어지며 평가되고 있다는 점을 놓쳐서는 안 될 것이다. 구체적으로 성서의 내레이터는 모세를 '주님의 영광을 보고'(출 33:18-23), 주님과 '얼굴과 얼굴을 맞대고 이야기하며'(출 33:11), '입과 입을 맞대어 대화를 나누는 선지자'로 묘사하고 있다(민 12:8). 따라서 그가 전하는 계시의 직접성과 진실성과 질은 다른 모든 선지자들 보다 탁월하게 우월한 위치에 있는 것으로 받아들여지고 있다(민 12:6-8). 스턴버거(Sternberg)는 구약성서에서 예언적인 모든 글과 권위가 모세와 연결되어 있는 점을 발견하고 이 사실은 "오경의 저자가 모세여

39) 신명기 율법의 정경 형식과 고대 히타이트의 법과 근동 아시아의 법 사이에 있는 형식적 유사성과 차이에 대하여서는 B. M. Levinson, "You must not add anything to what I command you: Paradoxes of Canon and Authorship in ancient Israel," *Numen* 50 (2003), 1-5을 보라.

야만 한다는 것이 아니라, 모세와 같은 자여야만 한다는 점을 시사한다."로 새롭게 해석하고 있다.[40] 즉, 그가 볼 때 오경에서 모세는 계시의 전달자로서 '신성화된 패러다임'(hallowed paradigm)으로 존재하고 있으며, 이 현상은 뒤따라오는 역사서의 내러티브 싸이클에까지 자연스럽게 확장되고 있다. 이리하여 스턴버거는 "여호수아서에서 열왕기까지의 책이 '전 선지서'(Former Prophets)라는 이름으로 정경화된 것이 자연스럽다."라고 평가한다.[41]

오경과 전 선지서가 '하나님을 대면한 권위 있는 계시 전달자'의 말씀으로 쓰여졌다는 '성서 저술의 패러다임'은 포로 후기 이스라엘의 역사를 열왕기와 달리 완전히 재조명하는 역대기에서도 계속되고 있다. 역대기자에 따르면 다윗 왕의 모든 역사적 행적은 "선견자 사무엘의 글과 선지자 나단의 글과 선견자 갓의 글에 다 기록되었다."고 한다(대상 29:29; 삼상 9:18; 9:19; 대상 26:28). 그는 솔로몬의 모든 행적 역시 "선지자 나단의 글과 실로 사람 아히야의 예언과 선견자 잇도의 묵시 책 곧 잇도가 느밧의 아들 여로보암에게 대하여 쓴 책에 기록되지 아니하였느냐"고 되묻는다(대하 9:29; 29:25).

오경과 전선지서와 역대기 밖에 있는 예언서에 있어서도 선지자들은 모세의 반열을 따라 하나님의 말씀을 받은 자라는 관점이 지속되고 있다. 대표적으로 에스겔은 자신의 소명 기사에서 하나님의 말씀을 담은 '두루마리'를 직접 먹고 삼키는 특이한 장면을 우리에게 보여주고 있다. 스턴버거에 따르면 이것은 주님께서 에스겔에게 '사신의 신임장'을 수여하는 장면이며, 청중들에게 이것을 보고 "믿음과 공경심을 가지고 선지자의 말씀을 받도록 명령하는 것이다."[42] 우리

40) Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1985), 77.

41) Ibid.

42) Ibid., 78.

가 볼 때 에스겔 선지자는 말씀의 두루마리를 먹음으로써 주님이 주신 신임장을 완전히 내면화 하는 작업을 하고 있다.

구약성서의 중심축을 이루고 있는 오경과 전 선지서(소위 역사서)와 후 선지서가 하나님과 대면한 모세와 그의 반열을 따르고 있는 권위 있는 선지자들의 말씀으로 이루어져 있다는 사실은 성서의 정경성에 깊은 신학적 함의를 던져주고 있다(신 18:18). 즉, 성서의 정경성은 후대의 공동체가 선지자들의 말씀을 경전으로 받아들임으로써 결정된 것이라기 보다, 오히려 선지자들이 하나님의 말씀으로 '믿음의 공동체'를 만들었으며, 결과적으로 믿음의 공동체가 그 말씀을 하나님의 말씀으로 수납하게 되는 순환적 과정을 보여주고 있다. 역사적 관점에서 볼 때, 모세 당대의 사람들이 모세의 말씀을 하나님의 말씀으로 받아들임으로써 그 말씀이 정경이 된 것이라기 보다, 오히려 그의 말씀이 위기 가운데 있는 믿음의 공동체를 형성함으로써 신앙 공동체 속에서 정경적 역할을 하게 되었다. '말씀'이 공동체를 만들었으며, 공동체가 말씀을 정경으로 수납하였다는 패러다임은 사무엘, 엘리야, 이사야, 예레미야, 에스겔 등의 선지자들 모두에게 적용될 수 있을 것이다. 모세의 반열을 따르는 영감받은 예언자가 하나님의 말씀을 전하여 신앙 공동체를 형성하였다는 패러다임은 다윗에게까지도 적용되어 그는 '기름부음 받은 자', '노래 잘 하는 자', '야웨의 신이 그를 빙자하여 말씀하는 자', 그리고 '주의 말씀이 그의 혀에 있는 자'로 소개되고 있다(삼하 23:1-2). 이런 관점에서 본다면, 성서의 정경성은 후대 공동체가 기존하는 비정경적인 문서나 책에 권위를 '부여하여'(imparted) 공동체의 규범으로 만든 '후대의 종교적 개념'이라기 보다, 오히려 선지자의 말씀 속에 '원래부터 내재된 정경성'이 믿음의 공동체를 창조함으로써 정경으로 보존되어 왔다고 볼 수 있을 것이다.

3. 성서의 문화성과 그 해석적 함의

하나님의 말씀을 시대마다 증거한 구약시대의 여러 선지자들, 제사장들, 역사가들, 지혜자들, 시인들과 신약시대의 여러 사도들과 사가들은 그들의 메시지를 구두 선포로 그치지 않고, 최종적으로 기록과 문헌으로 남기게 되었다. 그리고 그들이 남긴 기록 문헌은 정경으로 자리를 잡아 가면서 그 성장 과정에서 당대의 문화적인 옷을 자연스럽게 입게 되었으므로, 성서는 '하나님 말씀의 문화적 성육신'(cultural incarnation)이라고 말할 수 있다. 또한 성서는 인류 문명사와 함께 형성되어 왔기 때문에, 성서가 옷으로 입은 문화는 동질성을 띤 하나의 문화가 아니라 복합 문화와 문명이었으며, 바로 이런 점에서 샌더스가 간파한 바와 같이 성서는 '복합 문화적인 실재'(multicultural reality)라고 말할 수 있다.[43]

말씀의 문화적 성육신으로서의 성서는 언어적 관점에서 볼 때, 히브리어와 아람어로 쓰여진 구약성서와, 그리스어로 쓰여진 신약성서로 구성되어 있다. 그렇지만, 이 언어들은 고대 메소포타미아와 고대 이집트로부터 그리스와 로마시대까지의 문화적 배경 속에서 형성되었기 때문에, 이 역사적인 기간 동안 사용되었던 수많은 언어들의 영향 속에 있었다. 그러므로 성서의 언어와 그 의미를 파악하기 위하여서는 고대의 수메르어, 셈어와 함어, 페르시아어와 그리스어 등에 대한 비교 언어학적 연구와 각 언어의 어휘 의미론적 해석을 함께 요청하고 있다.

성서가 문헌으로 자리를 잡는 과정에 있어서 기록의 과정은 불가피 하였으며, 이것을 위하여 다양한 기록 자료와 도구를 필요로 하게

43) J. A. Sanders, "Canon as Dialogue," *The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation*, 8.

되었다. 기록 문화의 관점에서 볼 때, 성서의 초기 형태는 현재 우리가 가지고 있는 책과는 매우 다른 형태를 취하였다. 성서 자체의 기록을 본다면, 고대의 저자들은 철필이나 납을 사용하여(렘 17:1; 욥 19:24), '토판', '돌판'(출 34:1; 신 27:2; 욥 19:24, 실로암 비문 참조), '나무 판'(사 8:1; 30:8; 합 2:2), '두루마리'(민 5:23; 시 40:7; 사 34:4; 렘 36:2, 32; 겔 2:9; 3:3; 슥 5:1; 히 10:7) 등에 중요한 기록들을 남겼다. 이 과정에서 가장 중요한 역할을 한 사람은 바로 전문적인 훈련을 받은 서기관들이었다.[44]

성서가 한 권의 책으로 만들어져 가는 과정 속에서 가장 일차적인 작업은 자료를 수집하고 정리하는 것이었다. 우리는 앞에서 현재의 성서가 형성되어 가던 과정 속에서 저자들이 수많은 비정경적 문헌과 정경적인 자료들을 사용하였음을 위에서 보았다. 후대의 성서 저자들이 '모세의 율법'으로 부르고 있는 오경에서조차, 모세 이전의 사료들인 아담의 후손들의 계보(창 5:1-32), 홍수 이야기(6:1-29), 노아 후손들의 계보(10:1-31), 바벨탑 사건(11:1-9), 셈의 계보(11:10-26). 족장들의 이야기들(창 11:27-50:26)과 모세의 죽음에 대한 보고까지 담고 있음을 볼 때(신 34:5-11), 오경의 저자는 그에게 전수된 구전(口傳)이나 기록(記錄)을 자신의 문체와 구성 원리를 따라 현재의 형태 속에 담았다고 추정해 볼 수 있다.[45] 이런 관점에서

---

44) 데이비스(Davies)에 따르면, 우리가 서기관 계층의 멘탈리티와 문화를 알기 위해서는 "글은 단지 편리한 수단이나 인간의 발명이 아니라 신들의 선물로 여겨졌음을 인식하여야 한다."고 한다. 그가 볼 때, "서기관들은 자신의 글을 다른 사람이 말한 바를 한 번도 들어본 적도 없는 사람들에게 축어적으로 재생시킬 수 있는 기적과 비전(秘傳)의 예술로 여겼다." Philip R. Davies, "The Jewish Scriptural Canon in Cultural Perspective," *The Canon Debate*, 36-52. 히브리 성서와 정경 형성 과정에서 서기관들의 역할에 대해서는 Philip R. Davies, *Scribes and Schools: the Canonization of the Hebrew Scripture* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1998)를 보라.

45) 신약 성서의 형성 과정에 있어서도 저자들은 자신의 책들이 단순한 창작물이

볼 때, 성서 해석에 있어서 현재의 본문 배후에 어떤 자료들이 사용되었는가를 밝히는 작업은 자연스럽게 요청된다고 말할 수 있을 것이며, 바로 이런 문제 의식 속에서 역사 비평학의 한 줄기로 소위 '문서설'이라고 하는 자료 비평이 나오게 되었다.[46]

또한 성서의 저자들은 기존 자료를 사용할 뿐만 아니라, 당대에 유행하고 있던 문학적인 형식들을 차용하거나 변용하기도 하였다. 현재의 성서 속에는 율법, 역사, 족보, 시, 잠언, 예언, 묵시, 설교, 편지, 수수께끼 등 온갖 다양한 문학적인 형식들이 사용되고 있다. 성서 속에 나타나는 모든 형식들은 당대 문헌에서도 일반적으로 발견되고 있는 문화적인 현상이었다. 바로 이와 같은 사실에 근거하여 궁켈은 성서 해석에서 "양식에 대한 연구는 타협이 불가능한 것이며(nonnegotiable), 해석자의 기호(嗜好)에 따라 시행하거나 무시할 수 있는 것이 아니라, 그것 없이는 나머지 (해석)에 대하여 확신할 수 없는 근본적인 작업(the fundamental work)"이라고 주장하게 되었다.[47] 올브라잇(Albright)은 1940년대에 "고대 근동 아시아의 학도들

아니라 기존 자료들을 사용하였음을 분명히 하고 있다(눅 1:2; 요 21:25; 고후 7:8).

46) 벨하우젠과 그라프의 가설이 제시된 19세기 후반에서부터 오늘 날에 이르기까지 자료비평의 전제와 기준과 그 해석적 기여에 대해서 논쟁이 계속되고 있다. Julius Wellhausen, *Prolegomena zur Geschichte Israel* (1885), *Prolegomena to the History of Israel,* preface by W. Robertson Smith; foreword by Douglas A. Knight (Atlanta: Scholars Press, 1994). 문서설에 대한 평가로서는 대표적으로 Umberto Cassuto, *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch: Eight Lectures*, Israel Abrahams trans. (Jerusalem: Magnes Press, 1961); Oswald T. Allis, *The Five Books of Moses* (Philadelphia: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1943)을 참조하라.

47) 궁켈은 문학에서 형식을 결정하는 네 가지 중심 요소로서 (1) 삶의 정황(*Sitz im Leben)*, (2)본문의 사상(thought)과 분위기(moods), (3)형식과 관련된 언어(language related to the form), (4) 모티프(motif)를 제시하고 있다. H. Gunkel, *Einleitung in die Psalmen* (Goettingen: Vandenheock & Ruprecht, 1933), 5; H.

에게 있어서 노던(Norden)과 궁켈의 방법론은 응용 가능할 뿐 아니라 유일하게 응용될 수 있는 것이다."라고 말한 바 있다.[48] 양식 분석이 성서 해석에서 결정적으로 중요한 역할을 할 수 있는 하나의 예로서, 클라인(Kline)은 신명기와 히타이트 조약 사이의 형식적 유사성에 근거하여 신명기의 고대성과 정경성을 새롭게 제시하기도 하였다.[49] 구약시대의 선지자들은 하나님의 말씀을 증거할 때 '메신저 형식'을 사용하고 있으며, 이 형식은 고대 근동 아시아의 메신저 형식과 거의 유사한 것으로 밝혀졌다.[50] 바로 이런 관점에서 볼 때, 성서 해석은 양식 분석을 기본적으로 요청하고 있다고 말할 수 있다.

성서는 기존하고 있는 여러 자료들을 새로운 형식 속에 담아 만들어져 가는 과정을 거치면서, 자연스럽게 편집의 과정을 거쳤음을 스스로 증거하여 주고 있다. 시편은 최종적인 형태에서 고대의 시로부터(18편; 68편) 바빌론 포로 후기의 시(137편)에 이르기까지 수백

Gunkel, *Introduction to Psalms. The Genres of the Religious Lyric of Israel,* J. D. Nogalski trans. (Marcon, Ga.: Mercer University Press, 1999), 16. 궁켈의 방법론에 대한 복음주의적 평가로서는 T. Longman, "Form Criticism, Recent Development in Genre Theory and the Evangelical," *WTJ* 47 (1985), 46-67. 을 보라. 크라우스는 양식 비평의 한계와 연관하여 "우리는 형식 비평(form criticism)의 형식주의(formalism)를 극복해야 한다."고 잘 지적하였다. J. Kraus, *Psalms 1-59: A Commentary,* H. C. Oswald, trans. (Minneapolis: Augsburg Pub. House, 1988), 40.

48) W. F. Albright, *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1940), 44.

49) Meredith G. Kline, *The Structure of Biblical Authority* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1997), 27-44. 필자는 고대 근동 아시아의 "희사형 조약 형식"(grant treaty)에 근거하여 다윗 언약 속에 나오는 무조건성과 조건성 문제를 다루었다. 김정우, 『시편 89편: 그 문학과 신학』 (서울: 총신대출판부, 1990), 134-191.

50) K. Nielsen, *Yahweh as Prosecutor and Judge* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1978); Claus Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech*, Hugh Clayton Whit trans. (Louisville: Westminster, John Knox Press, 1991).

년 동안 쓰여진 다양한 시들을 담고 있지만 오경을 모방하여 다섯 권으로 나누어져 편집되어 있으며, 각 권 끝마다 편집 부호를 삽입하고 있다. 역대기 기자는 열왕기서를 방대하게 사용하면서 자신의 신학적 관점에 따라 생략 또는 첨가의 기법으로 바빌론 포로 후기의 정황 속에서 역사를 재구성하고 있다.[51] 흥미롭게도 잠언의 형성 과정에 있어서 히스기야의 신하들은 '솔로몬의 잠언'을 편집하였음을 본문 속에서 분명히 증거하고 있다(25:1). 전도서의 결어에는 '전도자의 지혜'와 '지혜자들의 말씀'이 구별되며, 최종 저자가 전도자의 말씀을 인준해 주는 작업을 하고 있다(전 12:9-14). 이런 관점에서 본다고 한다면, 성서 해석에 있어서 편집의 과정을 추적하는 것도 중요한 영역으로 꼽을 수 있을 것이다.

그렇지만, 세계 열강들의 완충 지역으로서 팔레스타인이라는 지역적 특수성 속에 놓여 있던 이스라엘에는 빈번한 전쟁의 발발과 사회적 혼란 등으로 원본들뿐 아니라 사본들의 보존조차도 어려웠을 수 밖에 없었다. 또한 한 명의 저자가 긴 세월 동안 지속적으로 선포하거나 가르친 것들을 그의 제자들이 기록화하는 과정 속에서 초기의 문헌과 후기의 문헌 사이에 변화가 만들어질 수 밖에 없었다. 무엇보다도 이스라엘 백성들이 바빌론으로 포로로 잡혀 가던 과정과 그 이후의 정착과 귀환의 과정 속에서 기존하고 있던 본문의 전승 과정은 매우 복잡하게 변형되어 갈 수 밖에 없었다.[52] 또한 구약성서가 완성된 이후에서조차도 히브리 전통(마소라 본문)과 알렉산드리아 전통(70인역) 사이에는 성서 전체의 배열까지 변형되는 현상이 일

51) 역대기의 열왕기 사용과 역대기 신학 및 해석학에 대해서는 B. Dillard, *2 Chronicles* (Waco: Word Books, 1987)를 보라.

52) 하나의 예로서, 사무엘서의 본문은 마소라 사본과 70인역과 쿰란 사본 사이에 상당한 차이를 보이고 있으며, 예레미야서는 그 배열과 크기에 있어서 70인역과 마소라 사본 사이에 근본적인 차이를 보여주고 있다.

어나게 되었으며, 이와 같은 변화는 신약성서의 구약성서 사용에 지대한 영향을 미치게 되었다.[53] 따라서 성서를 정경으로 인식하고 해석하여 가는 과정 속에서 어떤 독법이 원본에 가까우며, 본문과 사본들의 다양한 유형들이 어떻게 발전하고 전수되어 왔는지 살피는 본문 비평(textual criticism) 작업이 본질적으로 요청된다고 말할 수 있을 것이다. 특히, 1948년 쿰란 사본의 발견은 구약성서 본문들의 다양성뿐 만 아니라, 정경의 개념 자체에 대해서도 새로운 도전을 던져주고 있다.[54] 따라서 정경과 본문(사본과 역본들) 사이의 관계를 면밀히 살피는 본문 비평적 작업은 성서 해석과 본질적으로 밀착되어 있음을 알 수 있다.

요약하자면, 성서는 하나님의 말씀이 한 권의 책으로 성육신한 것이므로 형성과 완성의 모든 과정에 있어서 문화적인 옷을 입을 수 밖에 없었다. 따라서 우리의 성서 해석은 성서를 정경으로서 수용하는 신앙적 차원뿐만 아니라, 궁극적으로 상대성을 띨 수 밖에 없는 그 복합적인 문화적 차원까지 고려하지 않을 수 없다.

4. 성서의 정경성과 문화성 및 그 해석적 함의

리츠만(H. Lietzmann)이 "정경 형성사는 교회사 연구에서도 가장 복잡한 차원 가운데 하나이다."라고 잘 지적한 바와 같이 성서가 어떤 구체적인 역사적 과정을 거쳐 현재의 형태로 정경화 되었는지에 대하여 학자들 사이에는 아직까지 확고한 합의점을 찾지 못한 것은

53) 70인역의 정경성에 대한 최근의 토론으로서는 Martin Hengel, *The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of its Canon,* Mark E. Biddle, trans. (Grand Rapids: Baker Academic, 2004)를 보라.

54) 최근에 출판된 영지주의 문헌으로서 『유다 복음서』와 같은 새로운 외경 사본들의 발견은 초대교회의 신앙과 본문 전수 과정 자체에 대하여 새롭고 심각한 논쟁거리를 던져 주고 있다.

사실이다.[55] 그럼에도 불구하고, 성서의 양면성으로서 정경성과 문화성은 모든 시대의 성서 해석에 있어서 성서의 지평과 현대의 지평 사이의 거리를 극대화 하는 '문화적-역사적 해석'과 두 지평을 융합시키는 '신앙적-신학적 해석'을 동시에 요청하고 있다. 성서가 가지고 있는 이 양면성은 해석사적 관점에서 볼 때 지난 2000년 동안 끊임 없이 충돌하여 왔으며, 역사 비평학이 등장한 비평학 시대(critical period)를 중심으로 비평 전 시대(pre-critical period)와 비평 후 시대(post-critical period)로 나누어 볼 때, 극명한 대비를 나타내고 있는 것이 사실이다.

먼저 초대교회에서 종교개혁시대까지 이르는 비평 전 시대는 성서 해석에 있어서 문화적-역사적 차원 보다는 경전적-영적 차원이 주류를 이루었다.[56] 그러나 유신론적인 세계관 속에서 성서를 하나님의 말씀인 정경으로 보던 비평 전 시대의 시각은 계몽주의 및 이신론적(理神論的) 세계관에 입각한 역사 비평학에 의하여 철저하게 배제되

---

55) H. Lietzmann, "Wie wurden die Buecher des Neuen Testaments Heilige Schrift?" H. Lietzmann, *Kleine Schriften* 2, TU 68 (Berlin: Akademie, 1958), 15-98.; Harry Y. Gambl, "The New Testament Canon: Recent Research and the Status Quaestionis," *The Canon Debate*, 267에서 인용됨.

56) 초대교회의 성서해석은 알렉산드리아 학파의 오리겐(125-185년)에게서 보는 바와 같이 주로 성경의 삼중적인 의를 추구하였다. 오리겐은 잠언 22:2의 70인역에 근거하여 성경은 역사적 의미(성경의 몸에서 나온 뜻), 도덕적 의미 (성경의 혼에서 나온 뜻), 영적 의미(성경의 영에서 나온 뜻)로 구성된다고 보았으며, 이 가운데 영적 의미가 가장 중요하다고 보았다. Robert Grant with David Tracy, *A Short History of the Iinterpretation of the Bible* (London: SCM Press, 1984), 52-62; F. W. Farrar, *History of Interpretation* (London, 1886). 중세 교회는 초대교회의 삼중적 의미를 사중적 의미로 발전시켰다. Robert Grant, *A Short History of the Interpretation of the Bible*, 85.

"문자는 하나님과 우리 조상들이 행하신 것을 보여준다.
알레고리는 우리 믿음이 어디에 감추어져 있는지 보여준다.
도덕적 뜻은 우리 일상 생활의 법칙을 제공한다.
유추(천상적 의미)는 우리의 싸움이 어디서 끝나는지 보여준다."

었을 뿐만 아니라, 이 시대에 성서는 이스라엘의 종교사 속에서 쓰여진 하나의 역사적 문헌이 되었다. 이 시대의 해석자들은 성서의 원자료들이 어떤 역사적 과정을 통하여 현재의 형태로 자라왔는지에 대한 중심 관심을 쫓아 성서를 해석하게 되었으며, 대표적으로 자료비평(source criticism), 양식 비평(form criticism), 편집 비평(redaction criticism)이라는 비평적 방법론을 사용하여 성서와 교회 및 후대 독자와의 거리를 극대화 시키게 되었다. 역사 비평학은 근본적으로 현재의 본문 배후에 있는 원래의 단위(original unit)를 찾아내려는 '통시적'(diachronic) 작업, 가설적인 삶의 정황을 찾아내려는 '사회적-역사적'(socio-historical) 작업, 유사한 형식과 내용을 찾아내려는 '유전자적'(genetic) 작업이었다. 따라서 해석자들은 성서의 본문을 '단편화-파편화'하고 성서 이야기의 역사성과 진실성을 부인하며 궁극적으로 교회의 신앙과는 깊은 거리감을 만들지 않을 수 없게 되었다.

역사 비평학이 그 절정에서 황금기를 누리고 있을 때, 차일즈(Childs)는 당대의 성서학계가 "그 학문적 기초에 있어서 근본적으로 뭔가 잘못되었다."고 진단하면서 '비평 후기(post-critical era)의 해석'으로 넘어가도록 제안하게 되었다.[57] 그는 당대의 성서학자들이 학계를 풍미하고 있는 비평적 방법들을 좀 더 예리하게 발전시키는 방향으로 학문적 과제를 설정해서는 안 되며, '성경에 대한 역사 비평적 연구와 그 신학적 용도' 사이의 관계 문제를 "완전히 재고하여야 한다."고 제안하였다.[58] 나아가 그는 역사 비평학계가 '불모의 난국'(sterile impasse)에 빠지게 된 근본적인 문제가, 경전으로서의 성경을 외면한 데 있다고 잘 지적하였다.

---

57) B. S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979), 16.

58) Ibid., 16.

현대 해석학의 난관(hermeneutical impasse)은 과거와 현재 사이에 다리를 성공적으로 놓지 못하여, 성경의 정경적인 형성을 무시하는 데에서 주로 기인되고 있다. 성경 해석을 하는 데 있어서 비평학의 일반적인 방법론은 먼저 정경적인 모양을 형성한 바로 그 요소들을 배제해 버림으로써 원래의 역사적 배경을 찾는 데 있다. 그러나 성경을 '비정경화하여'(decanonizing) 성경 본문이 역사적인 과거에 안전하게 닻을 내린 순간, 해석자는 성경을 현대의 종교적 맥락 속에 적용하는 데 어려움을 느끼는 것은 조금도 이상한 일이 아니다.

그는 역사 비평학적인 연구에 대한 대안으로서, '정경적 해석학'을 제안하면서, 자신의 해석적 방향이 자료 비평, 양식 비평, 수사 비평 등과 같은 하나의 방법이 아니라, 성서(the Bible)를 성경(the Sacred Scripture)으로 보는 시각으로 이해되도록 요청하였다.[59] 그가 볼 때, 성경은 '하나님과 이스라엘 사이의 만남의 역사'를 증거하여 주고 있지만, 궁극적으로는 역사의 가변성을 넘어서 '하나님의 실재를 가리켜 주고 있다.' 따라서 주석의 최종 목표는 '하나님의 말씀을 듣는 데 있다."[60]

차일즈의 정경에 대한 관심은 학계에 큰 파장을 일으켰으며, 이후 여러 학자들에 의하여 '정경적 해석'은 성서학계에 하나의 중심 화두로 자리잡게 되었다. 특히, 샌더스(Sanders)는 차일즈의 신학적 해석학과는 달리, 왜 어떤 공동체가 어떤 책을 권위 있는 책으로 수용하게 되었으며, 공동체 마다 서로 다른 정경론을 갖고 있는지에 대한 문제를 문화적인 관점에서 다룸으로써 정경론의 토론에 있어서

59) B. S. Childs, "The Canonical Shape of the Prophetic Literature," *Interpreting the Prophets*, J. L. Mays and P. J. Achtemeier, eds. (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 48-49.

60) Childs, *Introduction to the Old Testament*, 75-77; Childs, "Interpretation in Faith: The Theological Responsibility of an Old Testament Commentary," *Interpretation* 18 (1964), 432-449.

새로운 축을 형성하고 있다.[61]

나가는 말: 말씀의 성육신으로서의 성서와 해석적 과제

우리는 위에서 '문화 속에 성육신한 하나님의 말씀'으로서의 성서는 정경성과 문화성을 동시에 가지고 있으므로 이 양면성 가운데 어느 한 면도 무시되거나 포기되어서는 안되며, 둘 다 견고하게 지지되어야 함을 보았다. 일차적으로 성서의 문화적 차원은 성서가 형성되어 가던 원래의 역사적-문학적 배경에서 원문을 해석해가는 작업을 우리에게 요청하고 있다. 바로 이 점에 있어서 역사 비평학적인 작업들은 상당한 기여를 하여 왔다고 평가할 수 있을 것이다.[62] 성서 속에 문화적 차원이 있다는 인식은 해석자들로 하여금 성서의 문화와 오늘의 문화 사이의 거리를 충분히 인식하게 하고, 우리와 다른 문화적 환경 속에 있었던 성서의 이야기들을 현대의 문화 속에서 어떻게 올바로 재해석할 수 있는지 검토하도록 요청하고 있다.

그렇지만, 모든 성서 해석자의 궁극적인 관심은 성서의 정경성에 있어야 할 것이다. 왜냐하면, 하나님의 말씀으로서 성서가 믿음의 공동체를 형성하여 왔을 뿐 아니라, 그 공동체에 의하여 수 천년 동안 정경으로 수납되고 해석되어 왔기 때문이다. 따라서 성서의 정경성은 해석자들로 하여금 성서를 고대의 역사적인 문헌으로 보는 데 그치지 않고, 성서가 증거하고 있는 하나님을 살아 있는 믿음으로 해석할 것을 요청하고 있다. 이 점에 대하여 차일즈는 이미 『정경으로서의

61) '정경 비평'(canonical criticism)이라는 용어는 샌더스가 가장 먼저 사용하였다. James A. Sanders, *Torah and Canon* (Philadelphia: Fortress Press, 1972), ix-xx.

62) 한국 성서 해석사에서 역사 비평학의 문제와 수용 과정에 대한 토론으로서는 김정우, "20세기 한국의 구약학 연구사와 역사 비평학(1)," 「목회와 신학」 126 (1999.12), 208-219; 김정우, "20세기 한국의 구약학 연구사와 역사 비평학(2)," 「목회와 신학」 127 (2000.1), 186-197을 보라.

신약』(1984)에서 설득력 있게 논증한 바가 있다.[63]

> 신약 성경에 반영된 믿음에 대하여 별로 혹은 거의 참여하지 않는 사람에 의하여 신약에 대한 통렬한 신학적 주석이 이루어 진 것을 거의 찾아 볼 수 없다. 주석 작업에 있어서 우선 순위를 달리하게 되면, 본문에 대한 관심 역시 달라지게 된다. 핵심적인 해석적 쟁점을 한마디로 요약한다면…그것은 전수된 믿음의 맥락 속에서 해석하고자 하는 의지가 있느냐 하는 데 있다.

즉, 기독교의 경전으로서의 성서는 오늘도 살아 있는 하나님의 말씀으로서 독자들에게 믿음과 헌신을 요청하며 다가오고 있다. 따라서 성서는 '정경'으로 닫힌 책이지만, 오늘날에도 여전히 '열린 책'이며, 역사적인 문헌이지만 현대 사회의 지금 이곳에서 말씀하고 있는 '현대적 기능'을 지속적으로 가지고 있다 성서의 '닫힘'과 '열림', '정경성'과 '문화성', '고대성'과 '현대성'은 성서 해석자들에게 '객관적인 학문성'과 '주관적인 경건성'의 양면성을 균형 있게 유지하도록 요청하고 있다. 이리하여 우리는 성서 해석에 있어서 비평적 관점과 신앙적 관점을 동시에 살리며 융합함으로써 '과거의 성서를 오늘의 말씀으로 만드는 해석적 작업'을 성공적으로 수행할 수 있을 것이다.[64]

<주요어>
정경, **성서**, **성경**, **경전**, **문화**, **성육신**, **역사 비평학**, **정경성**
<Key Words>
canon, culture, incarnation, Bible, Scripture, Testaments, historical-critical approach, criticism, canonicity.

63) B.S. Childs, *The New Testament as Canon: An Introduction* (London: SCM, 1984), 39.

64) G. E. Sterling, "Making the Past Present: the Roles of Critical Scholarship and Faith in the Interpretation of Scripture," *Revue de Qumran* 44 (2002), 65-72를 보라.

참고문헌

Aichele, George, *The Control of Biblical Meaning: Canon as Semiotic Mechanism,* Harrisburg: Trinity Press International, 2001.

Albright, W. F., *From the Stone Age to Christianity: Monotheism and the Historical Process*, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1940.

Bainton, R. H., "The Bible in the Reformation," S. L. Greenslade, ed., *The Cambridge History of the Bible. The West from the Reformation to the Present Day*, vol. 3, Cambridge: University Press, 1988,1-37.

Barr, James, *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*, Philadelphia: Westminster Press, 1983.

Barton, John, *Holy writings, sacred text: the Canon in early Christianity,* Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.

Bercot, David W., ed., *Dictionary of early Christian Beliefs: A Reference Guide to more than 700 Topics discussed by the early Church Fathers*, Peabody: Hendrickson, 1998, 82-84.

Cassuto, Umberto, *The Documentary Hypothesis and the Composition of the Pentateuch: Eight lectures,* Israel Abrahams, trans., Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1961.

Childs, B. S., "Interpretation in Faith: The Theological Responsibility of an Old Testament Commentary," *Interpretation* 18 (1964), 432-449.

Childs, B. S., "The Canonical Shape of the Prophetic Literature," *Interpreting the Prophets*, J. L. Mays and P. J. Achtemeier, eds., Philadelphia: Fortress Press, 1987, 48-49.

Childs, B. S., *Biblical Theology in Crisis*, Philadelphia: Westminster Press, 1970.

Childs, B. S., *Introduction to the Old Testament as Scripture,* Philadelphia: Fortress, 1979.

Childs, B. S., *The New Testament as Canon: An Introduction*, London: SCM,

1984.

Clements, R. E., *Old Testament Prophecy: from Oracles to Canon*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1996.

Davies, Philip R., "The Jewish Scriptural Canon in Cultural Perspective," Lee Martin McDonald, James A. Sanders, eds., *The Canon Debate*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2002.

Davies, Philip R., *Scribes and Schools: the Canonization of the Hebrew Scriptures*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.

De Cameron, N. M., "Inspiration of the Bible," W. A. Elwell, ed., *Evangelical Dictionary of Biblical Theology*, Grand Rapids: Baker, 1996, 60-61.

Dunn, James D. G., "Has the Canon a Continuing Function?" Lee Martin McDonald , James A. Sanders, eds., *The Canon Debate,* Peabody: Hendrickson Publishers, 2002, 558-579.

Eichhorn, J. G., *Einleitung in das Alte Testament*, 3 vols, Leipzig, 1780.

Farrar, F. W., *History of Interpretation*, London, 1886.

Flint, Peter W., ed., *The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation*, Grand Rapids: Eerdmans, 2001.

Flint, Peter W., Tov, E., and VanderKam, J. C., eds., *Studies in the Hebrew Bible, Qumran, and the Septuagint: Essays presented to Eugene Ulrich*, Leiden; Boston: Brill, 2006.

Gamble, Harry Y., "The New Testament Canon: Recent Research and the Status Quaestionis," Lee Martin McDonald, James A. Sanders, eds., *The Canon Debate*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2002, 267-294.

Gorman, Michael J., "The Bible as Book and as Library," M. J. Gorman, ed., *Scripture: an Ecumenical Introduction to the Bible and its Interpretation*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2005, 3-23.

Grant, Robert, *A Short History of the Interpretation of the Bible,* London:

SCM Press, 1984.

Gunkel, H., *Einleitung in die Psalmen*, Goettingen: Vandenheock & Ruprecht, 1933; J. Begrich. comp., *Introduction to Psalms*; J. D. Nogalski, trans., *The Genres of the Religious Lyric of Israel*, Marcon, Ga.: Mercer University Press, 1999.

Helmer C. and Landmesser, C., eds., *One Scripture or Many? Canon from Biblical, Theological, and Philosophical Perspective*, New York; Oxford: Oxford University Press, 2004.

Hengel, Martin, *The Septuagint as Christian Scripture: Its Prehistory and the Problem of its Canon*, Mark E. Biddle, trans., Grand Rapids: Baker Academic, 2004.

Johnson, David H., "Canon and Criterion: Synopsis and Critique," *Didaskalia* 14 (2003), 1-12.

Leiman, S., *The Canonization of Hebrew Scripture: the Talmudic and Midrashic Evidence*, Hamden: Archon Books, 1976.

Levinson, B. M., "You must not add anything to what I command you: Paradoxes of Canon and Authorship in ancient Israel," *Numen* 50 (2003), 1-51.

Longman, T. III., "Form Criticism, Recent Development in Genre Theory and the Evangelical," *WTJ* 47 (1985), 46-67.

McDonald, Lee Martin, *The Formation of the Christian biblical Canon,* Peabody: Hendrickson, 1995.

Metzger, Bruce M., *The Canon of the New Testament: its Origin, Development, and Significance*, Oxford: Clarendon Press, 1987.

Muilenburg, J., "Form Criticism and Beyond," *JBL* 88 (1969), 1-18.

Sanders, James A., "Canon as Dialogue," Peter W. Flint, ed., *The Bible at Qumran: Text, Shape, and Interpretation,* Grand Rapids: Eerdmans, 2001, 7-26.

Sanders, James A., "The Issue of Closure in the Canonical Process," Lee

Martin McDonald, James A. Sanders, eds., *The Canon Debate*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2002, 3-20.

Sanders, James A., *Torah and Canon*, Philadelphia: Fortress Press, 1972.

Sarna, N. M., "Bible," *Encyclopaedia Judaica*, Jerusalem: Macmillan, 1971, 818.

Steinmann, E., *The Oracles of God: The Old Testament Canon*, St. Louis: Concordia, 1999.

Sternberg, Meir, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington: Indiana University Press, 1985.

Ulrich, E., "The Notion and Definition of Canon," Lee Martin McDonald , James A. Sanders, eds., *The Canon Debate*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2002, 21-35.

Wellhausen, Julius, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, 1885, *Prolegomena to the History of Israel*, preface by W. Robertson Smith; foreword by Douglas A. Knight, Atlanta: Scholars Press, 1994.

Westermann, Claus, *Basic Forms of Prophetic Speech*, Hugh Clayton White trans., Louisville: Westminster, John Knox Press, 1991.

Zilonka, P. P., "The Bible as Book and as Library," Michael J. Gorman, ed., *Scripture: an Ecumenical Introduction to the Bible and its Interpretation*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2005, 3-21.

<초록>

정경과 문화

-그 해석적 함의-

김정우

(총신대 신대원 교수, 구약학)

성서의 양면성을 이루고 있는 '정경성'과 '문화성'은 표면적으로 대립되어 보이지만, 심층적으로 통합이 될 수 있음을 성서의 형성사와 그 해석사를 통하여 살펴보았다. 성서는 그 형성 과정에서 초월적인 계시나 탈 역사적인 각성으로 쓰여지지 않고, 복합적인 문화와 문명 속에서 문화의 옷을 입고 쓰여졌으므로, '하나님의 말씀의 문화적 성육신'으로 정의할 수 있을 것이다. 그러나 지난 2000년 동안 이루어진 성서 해석사를 되돌아 볼 때, 비평 전 시대의 해석은 성서의 삼중적 의미, 사중적 의미, 신학적 의미에 집착함으로써 성서의 문화성을 희생하고 정경성을 살리고자 하였으며, 이에 대한 반작용으로서 역사 비평적 해석은 자료 비평, 양식 비평, 편집 비평 등의 방법론을 따라 성서의 원래의 역사적 의미만을 고집하고 정경적 차원을 철저하게 배제하게 되었다. 그러나 성서는 그 형성 과정에 있어서 당대의 언어와 기록 매체를 이용하였을 뿐 아니라, 자료, 형식, 편집, 사본 전수 등의 기록 문화적 과정을 거쳐갔으므로 성서 해석은 성서의 문화적 차원을 깊게 고려할 것을 요청 받고 있다. 또한 성서는 그 형성 과정에서부터 선별적인 정경화의 과정을 거쳐 가고 있었으며, 특히 구약성서는 '모세와 그의 반열을 따르는 권위 있는 선지자들의 말씀'으로 이루어져 가고 있었음을 스스로 증거하고 있으므로(신

18:18), 우리는 정경으로서의 성서를 수용하고 성서 해석을 하도록 요청 받고 있다. 이런 맥락에서 볼 때, 1980년대 이후로 해석학의 중심축을 정경적 해석학은 성서의 경전적 성격에 대하여 새로운 관심을 충분히 환기시켜 주었다고 평가할 수 있을 것이다. 우리는 성서의 문화성에 대한 이해를 통하여 성서와 오늘날의 거리를 충분히 인식하여야 하면서 해석의 겸손과 관용을 실천하여야 하며, 기독교 경전으로서의 성서를 마음으로 믿고 받아들임으로써, '과거의 문화 속에 성육신한 성서를 오늘 이곳에 찾아오는 하나님의 말씀으로 듣고 따르는 해석적 작업'을 성공적으로 수행하여야 할 것이다.

<Abstract>

Canon and Culture: It's Hermeneutical Implications

Prof. Jung-Woo Kim
(Chongshin Univ.)

The aim of this paper is to provide a hermeneutical model which will help biblical interpreters to resolve the seemingly insoluble conflicts between cultural and canonical dimensions of the Bible, based on the understanding of the Bible as 'the cultural incarnation of the word of God.' Looking back on the history of biblical interpretations for the last two thousand years, the pendulum has been oscillated between two opposing interpretative paradigms in terms of 'theological-canonical' and 'cultural-historical' interpretations. The former is represented by the threefold meaning (early church), fourfold meaning

(medieval church) and theological meaning (reformation), and the latter by the historical meaning (the historical-critical methods). However, the Bible itself has gone through the process of cultural formations using the existing annals, documents, forms, traditions, literatures and redactions. This cultural aspect of the Bible invites the interpreters to be alert and sensitive to the multi-cultural contexts in the near eastern worlds as well as the Greco-Roman worlds, and thereby appreciate the remoteness and distance between the biblical world and today. And the Bible itself testifies that it has gone through the canonical process by deciding the true word of God from the false one. And it claims its inspiration and authority in the normative level as the living canon for the believing communities. The dual character of the Bible in terms of the cultural incarnation of the word of God requires us to pursue both the cultural dimension and canonical dimension in the interpretation of the Bible in its own context as well as in our own interpretations in the contemporary context.