

종말론적 되갚음의 구속사적 의미와 누가의 백부장의 믿음 해석¹⁾

김성종*

1. 서론

예수가 회당에서 종말론적 회년, 즉 ‘주의 은혜의 해’(ἐνταύτῳ κυρίου δεκτόν)의 출범을 선포할 때 ‘보복의 날’이 생략된다(눅 4:19). 종말론적 보복의 날은 누가복음에서 중요한 의미를 가지며(눅 14:12-14; 21:22) 신약의 회고적 이해를 반영한다(cf. 롬 12:19; 살후 1:3f.; 히 10:30). 누가에게서 되갚음(ἀνταπόδοσις)²⁾의 개념은 ‘이미’(예수가 선포한 은혜 시대의 출범)와 ‘아직 아니’(종말론적 심판 혹은 파루시아)의 관계를 반영한다. 그래서 예수님의 ‘주의 은혜의 해’ 선포에서 종말론적 보복의 날이 언급되지 않는다고 할지라도, 그것의 의미가 완전히 사라진 것이 아니다. 그리고 누가의 전체 내러티브에서 예수의 종말론적 회년 선포에 반영된 ‘이미’와 ‘아직 아니’의 구속사적 긴장 관계는 백부장의 종의 치유 이야기(7:1-10)에 연결되는데, 이 본문은 예수가 이방인과 처음 만나는 이야기로서 누가-행전에서 구속사와 이방 선교에 관한 중요한 주제를 담고 있다. 그렇다면 누가의 백부장의 믿음

* 서울신학대학교 Ph.D

- 1) 이 논문은 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2020S1A5B5A17090275). 또한 ‘2021년 한국신약학회 정기총회 및 정기학술대회’(2021년 5월 1일)에서 발표한 것을 수정한 것임.
- 2) ἀνταπόδοσις는 문맥적 상황에 따라서 ‘보복’과 ‘보상’ 둘 다로 해석할 수 있고 ‘되갚음’은 그 두 가지 의미를 모두 포괄한다.

에 반영된 구속사적 의미가 중요하고 이것을 구속사의 연속성에 관한 논의와 관련해서 살펴볼 필요가 있다.

첫째, 누가의 구속사에 관한 오랜 논쟁이 있는데 그것은 주로 되갚음의 종말론적 의미와 시대구분에 관한 것이다. 자료비평을 주장하는 볼트만(R. K. Bultmann)은 구속사적 신화를 설명하면서 예수 시대와 교회 시대의 구속사적 불연속성을 주장한다. 볼트만의 주장은 콘첼만(H. Conzelmann)의 3시대구분(구약의 예언자 시대와 예수 시대와 교회 시대)에 영향을 미쳤고 그것은 보복의 날이 종말로 지연된 것으로 인한 초기 그리스도교의 실망을 반영한다.³⁾ 마태복음과 누가복음에서 발견되는 예수의 부활과 파루시아 사이의 시간의 간격의 문제와 관련해서, 프레드리ksen(P. Fredriksen)이 제안하는 초기 그리스도교의 회고적 이해 역시 콘첼만의 3시대구분을 반영하면서 이 문제를 하나님 나라의 임박한 도래에 대한 종말론적 기대와 실망으로 설명한다.⁴⁾

하지만 묵시적 종말론을 구속사로부터 분리하는 콘첼만의 3시대구분은 끊임없이 반대에 직면했다. 최근에 다수의 학자는 누가의 구속사와 역사적 시대구분에서 미래적 종말론의 중요성을 강조하면서 3시대구분을 2시대구분으로 대체할 것을 제안한다. 누가의 종말론을 약속과 성취의 구도로 설명하는 킴멜의 비교적 이른 시기의 주장은 이후 콘첼만의 구속사를 평가하는데 많은 영향을 미쳤다.⁵⁾ 예를 들면, 게더트(T. J. Geddert)는 콘첼만이

3) 콘첼만은 이것에 기초해서 로마 제국에서 발생한 초기 그리스도교 운동을 호교론적 (apologetic)으로 설명하는 것이 누가의 저술 의도라고 주장한다. H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke* (London: Faber and Faber, 1960), 137-38, 148-50. 쿨만(O. Cullmann)과 볼트만 사이의 논쟁에 관해서, O. Cullmann, 『그리스도와 시간』, 김근수 옮김 (나단, 1987), 15-34를 참조하라.

4) 이것에 관해서, P. Fredriksen, "Apocalypse and Redemption in Early Christianity: From John of Batmos to Augustine of Hippo," *Vigiliae Christianae* 45:2 (1991), 168, no. 2와 거기에서 언급된 문헌을 참조하라. 반면에 필자가 제안하는 회고적 이해는 프레드리ksen의 것에 반대되는 개념이다. 이것에 관해서, 김성중, 『고린도전서 14장 회고적 읽기와 성령의 은사: 방언과 통역 & 예언과 분별』 (인천: 바울, 2019), *passim*, 특히 30-35를 참조하라.

누가의 미래적 종말론에 관한 관심을 과소평가했다고 지적한다.⁶⁾ 앨리슨(D. C. Allison)은 예수 사건이 구약 예언의 완성이라는 것을 고려할 때, 콘첼만의 3시대구분은 예수 사건을 여전히 과거에 포함하고 그래서 그것이 초기 그리스도교의 종말론을 적절하게 설명하지 못한다고 지적한다.⁷⁾ 그리고 보봉(F. Bovon)은 콘첼만이 제안한 누가의 3시대구분을 2시대구분(‘예언과 성취’ 혹은 ‘약속과 성취’)으로 대체한다. 성취의 시대는 크게 예수의 시대와 증인의 시대로 분류되고 후자는 다시 둘로 나눌 수 있다: 현장 증인의 시대와 누가의 세대를 포함해서 이 세상의 시대.⁸⁾ 그 이후에 다수의 학자는 콘첼만의 3시대 도식에 반대하며 약속과 성취의 구도에 기초한 누가의 2시대구분의 개념에 동의한다.⁹⁾ 그러나 그들이 ‘이미’와 ‘아직 아니’의 구속사적 구도를 제안했음에도, 성취와 묵시의 단절 없이 구속사의 연속성을 설명하는 문제는 여전히 미해결로 남아 있다. 이것은 ‘보복의 날’이 생략된 예수의 종말론적 회년 선포가 사도 바울이 설명하는 케리그마와 비밀에 통일성을 가지는지에 관한

5) W. G. Kümmel, *Promise and Fulfilment: The Eschatological Message of Jesus Studies in Biblical Theology* (London: SCM Press, 1957), 19-20; Idem, “Lukas in der Anklage der heutigen Theologie,” *ZNW* 63 (1972), 149-65.

6) T. J. Gedder, “묵시적 가르침,” 『예수 복음서 사전』, 조엘 B. 그린, 스콧 맥나이트, I. 하워드 마셜 편집 (요단, 2003), 297.

7) D. C. Allison, Jr., “Eschatology,” *DJG*. eds. J. B. Green & S. McKnight (Leicester: InterVarsity, 1992), 208.

8) François Bovon, *L'Évangile Selon Saint Luc 1,1-9,50*, Commentaire du Nouveau Testament IIIa (Genève: Labor et Fides, 1991), 31.

9) Hee-Seong Kim, *Die Geisttaufe des Messias*, Frankfurt am main, 1993, 110; 김희성, 『말씀과 현존: 성서연구 논문집-첫째권』 (서울: 한들출판사, 2000), 126-36; 윤철원, “사도행전을 중심으로 한 누가의 종말론 해석,” 『기독교사상 논단』 (서울: 대한기독교서회, 1999), 43-7, 50-2; 김창선, “누가의 구원사: H. Conzelmann의 구원사 이론 비판,” 『신약논단』 10:2 (2003), 285-304, 특히 300-2를 보라; Charles H. H. Scobie, “A Canonical Approach to Interpreting Luke: The Journey Motif as a Hermeneutical Key,” *Reading Luke: Interpretation, Reflection, Formation*, eds. Craig G. Bartholomew, Joel B. Green, Anthony C. Thiselton, SHS 6 (Grand Rapids: Zondervan, 2005), 340; David E. Garland, *Luke*, ZECNT (Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2011), 36-7; 조광호, “콘첼만의 종말 지연에 대한 비판적 논구,” 『신약논단』 24:3 (2017), 483-518, 특히 493, 507-10을 보라.

것이다.

둘째, 2시대구분은 누가의 구속사에서 미래의 종말론적 사건을 긍정적인 의미로 드러내고 여기에 누가의 구속사적 세계관이 설명될 수 있다. 콜링우드(R. G. Collingwood)가 지적하듯이, 그리스도교 역사 저술은 필연적으로 보편성, 하나님의 (은혜의) 섭리, 묵시, 그리고 시대구분의 성격을 함께 수반해야 한다.¹⁰⁾ 그리고 누가의 구속사를 해석할 때, 그리스도교 묵시문학과 시대구분에 관한 연구가 구속사적 세계관에 이바지하였다는 것이 중요하게 다루어져야 한다.¹¹⁾ 그러나 콘첼만의 3시대구분이 2시대구분으로 대체되어

10) Robin G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford: Oxford University Press, 1994), 49-50.

11) 뢰바이스(K. Löweith)는 초기 그리스도교 구속사를 위해서 묵시적 종말론과 역사적 시대구분의 관련성의 중요성을 주장하는데, 그는 역사 철학은 유대교와 그리스도교의 종말론적 사상이 역사를 성취와 구원의 역사로 인지하는 역사 신학의 개념에 의존한다고 말한다. Löweith, *Meaning in History* (Chicago: University of Chicago, 1949)를 참조하라. 그리고 쿨만의 연구는 볼트만의 시간에 대한 이해에 반대하면서, 역사적 시간을 구속사적 과정에 의해서 직선의 개념(linear concept)으로 이해하고 시대구분하는 데 이바지한다. Cullmann, 『그리스도와 시간』. 엘러트(A. D. Ehlert)의 연구는 하나님과 이스라엘의 관계를 구속사적 수직적 세계관으로 이해하는 데 공헌하였다. A. Ehlert, “Early Periodization of Redemptive History,” *JETS* 14:2 (1971), 95-102. 윌머(H. Willmer)는 로마서 12-15장에서 발견되는 바울의 구속사적 화해(reconciliation)의 개념을 수직적 세계관(vertical worldview)뿐만 아니라 수평적 세계관(horizontal worldview)으로도 설명한다. H. Willmer, “‘Vertical’ and ‘Horizontal’ in Paul’s Theology of Reconciliation in the Letter to the Romans,” *Transformation* 24 (2007), 151-60. 그리고 최근에 캠벨(D. A. Campbell)은 바울의 윤리관이 구원론(구속사)과 분리되지 않고 오히려 전자는 전적으로 후자에 근거함을 설명하려고 시도하였다. 예를 들면, 바울의 윤리적 세계관과 구원론을 유대-그리스도교 전통에서 설명하면서 갈라디아서 3:28이 이것을 가장 잘 보여준다고 말한다. 그러나 바울의 묵시적 종말론이 어떻게 윤리에 연결되는지를 설명하면서, 구속사의 불연속성의 문제를 해결하지 못한 채 바울의 묵시를 구속사보다는 창조 교리에 근거해서 우회적으로 설명하는 데 그쳤다. D. A. Campbell, *The Quest for Paul’s Gospel: A Suggested Strategy* (London: T&T Clark, 2005), 56-68; Idem, “Apocalyptic Epistemology: The Sine Qua Non of Valid Pauline Interpretation,” *Paul and the Apocalyptic Imagination*, eds. B. C. Blackwell, J. K. Goodrich, and J. Maston (Minneapolis: Fortress, 2016), 65-85. 캠벨이 설명하는 불연속성의 문제는 여전히 미해결로 남아 있음에도 불구하고

야 한다는 견해가 지속적으로 제안되었지만, 구속사의 연속성 문제는 여전히 미해결로 남아 있다. 필자는 종말론적 되갚음의 구속사적 의미가 그 공백을 메울 수 있다고 제안한다. 그렇다면 그것이 제3세대 크리스천 누가의 구속사적 세계관을 어떻게 설명하는지 그리고 누가의 백부장의 믿음에 어떻게 반영되는지 살펴볼 필요가 있다.

필스(H. G. L. Peels)는 신구약의 세계에서 보복의 날(*ἡμέρα ἀνταπόδοσ*
εως)의 중요성을 강조한다.¹²⁾ 그리고 피트-리버스(J. Pitt-Rivers)는 되갚음(*ἀνταπόδομα*)이 고대 지중해 세계의 보편적 세계관을 반영한다고 설명한다.¹³⁾ 모क्स니스(H. Moxnes)는 이 그리스어가 누가의 전문용어로 사용되며 고대 지중해 세계에서 후견인제도와 관련한 사회 가치인 상호호혜주의 윤리 문제를 반영한다고 말한다.¹⁴⁾ 누가복음 7장의 백부장의 종의 치유 이야기는 마태복음 8장에서 발견되지 않는 로마의 후견인제도에 관해서 설명하고 이것이 백부장의 믿음에 반영되는데(7:6b-9), 그렇다면 여기에 누가의 구속사적 세계관이 어떻게 설명되는지가 중요하다. 그리고 누가의 내러티브가 보여주는 종말론적 되갚음의 의미가 어떻게 누가복음 7장의 백부장의 믿음에 반영되는지 그리고 종말론적 ‘보복의 날’이 가지는 구속사적 의미는 무엇인지 살펴볼 필요가 있다.

그렇다면 필자는 누가복음 4:19에서 이사야 61장 LXX을 인용할 때

최근에 그의 주장은 학계에서 큰 반향을 일으켰다. C. Tilling, ed., *Beyond Old and New Perspectives on Paul: Reflections on the Work of Douglas Campbell* (Eugene, Oregon: Cascade, 2014). 그의 주장에 대한 비판적 견해에 관해서, J. T. Chopp, “Unearthing Paul’s Ethics: Douglas Campbell on Creation, Redemption, and the Christian Moral Life,” *JTI* 11:2 (2017), 259-276을 참조하라.

- 12) H. G. L. Peels, *The Vengeance of God: The Meaning of the Root NQM & the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament* (Leiden: Brill, 1995).
- 13) J. Pitt-Rivers, “Postscript: the place of grace in anthropology,” *Honor and Grace in Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), 215-21.
- 14) H. Moxnes, *Economy of the Kingdom* (Philadelphia: Fortress, 1988), 127-38, 특히 129를 보라.

‘보복의 날’의 생략이 어떤 의미를 갖는지, 그것이 예수 시대와 교회 시대의 통일성을 보여줄 수 있는지, 그리고 ‘보복의 날’이 누가의 구속사적 세계관에 서 어떤 의미가 있으며 누가의 백부장의 믿음에 어떻게 반영되는지를 살펴볼 것이다.

2. 누가의 2시대구분과 예수의 회년 선포에 반영된 종말론적 되값음

누가복음에서 예수의 종말론적 회년 선포는 새로운 시대의 출범을 알린다. 누가는 예수의 은혜의 해 선포를 통해서 2시대구분할 때 의도적으로 종말론적 보복의 날을 생략한다. 누가의 내러티브에서 이것은 백부장의 믿음에 결부된다. 그렇다면 누가의 2시대구분에서 보복이 생략된 회년 선포(4:19)는 어떤 의미를 갖는지 그리고 종말론적 구속의 의미가 백부장의 믿음을 어떻게 새롭게 해석하는지 살펴볼 필요가 있다.

2.1. 누가의 2시대구분과 종말론적 회년과 보복의 날

2.1.1. 11Q13과 누가복음 4:18-19의 이사야 61장 인용

먼저, 누가복음에서 예수가 종말론적 회년을 선포할 때 보복의 날의 생략이 어떤 의미를 갖는지 살펴볼 필요가 있다. 누가가 4:18-19에서 구약성서를 인용할 때 두 가지 특징이 발견된다. 첫째, 이사야 61:1의 ‘마음이 상한 자를 고치며’(ἰάσασθαι τοὺς συντετριμμένους τῇ καρδίᾳ)가 생략되고 대신에 ‘눌린 자를 자유롭게 하고’(ἀποστεῖλαι τεθραυσμένους ἐν ἀφέσει)가 추가한다. 둘째, 61:2의 ‘보복의 날’(ἡμέραν ἀνταποδόσεως)이 생략한다. 여기에서 전자의 생략에 관해서 어느 정도 선행연구가 이루어졌지만¹⁵⁾ 후자

의 생략에 관해서 연구 간극이 있다. 이것은 신구약의 세계에서 보복의 날의 의미와 누가의 구속사적 개념에서 되갚음의 의미를 살펴보기 위해서 중요하다.

오톨(R. F. O'Toole)은 누가가 누가복음 4:18-19에서 예수를 메시아로 설명한다는 다수의 견해에 기초해서 자신의 주장을 더 발전시킨다. 그는 구성비평(composition criticism)을 사용하면서 누가를 누가-행전의 최종적 구성자로 제안하고 누가의 구약 성서 인용을 복합 인용(composite citation)으로 제안하는데, 예를 들면, 이사야 61:1-2에 대한 11Q13(11QMelchizedek), 4Q521, 누가복음 4:18-19의 복합 인용을 설명한다.¹⁶⁾ 이것은 특별히 누가가 이 본문에서 이사야 61:1-2과 58:6을 인용할 때 이사야서에서 발견되지 않는 메시아의 의미가 어떻게 누가의 인용에서 발견되는지를 설명해준다. 신약성서의 종말론을 위해서 유대적 배경이 중요하고¹⁷⁾ 예수 당시 유대교에서 이러한 해석이 널리 유행했다는 증거가 없으므로 사해문서에서 발견되는 이러한 동시대적 증거가 중요하게 고려된다. 이러한 측면에서 다수의 학자는 누가의 이사야 61장 LXX 인용을 이해하기 위해서 11Q13의 중요성을 제안한다.¹⁸⁾ 이 텍스트는 회년, 메시아사상, 연대기적 체계, 신약의

15) 이 문제와 관련해서 놀란드가 자신의 주석서에서 언급한 학자들을 참조하라. John Nolland, *Luke 1-9:20*, WBC 35a (Dallas: Word Books, 1989), 197.

16) R. F. O'Toole, "Does Luke Also Portray Jesus as the Christ in Luke 4,16-20?," *Biblica*. 76:4 (1995), 498-504.

17) 아우니(D. E. Aune)가 설명하듯이, 신약의 구속사와 묵시적 종말론을 이해하기 위해서 유대적 배경을 살펴보는 것이 중요하다. 왜냐하면 BC 2세기에 히브리어 성경이 그리스어로 번역되었고 신약의 저자들은 주로 70인역을 인용하는 경향이 있지만 신약에서 발견되는 하나님의 종말론적 주권에 관한 사상은 여전히 유대-그리스도교 전통에서 해석되기 때문이다. "Apocalypticism," *DPHL*, eds. G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid (Leicester, England; InterVarsity Press, 1993), 31.

18) I. H. Marshall, *The Gospel of Luke* (Eerdmans: Michigan, 1978), 182-183.; Nolland, *Luke 1-9:20*, 196; Green, *The Gospel of Luke*, NICNT (Cambridge: Eerdmans, 1997), 213; M. O. Wise and J. Tabor, "4Q521 'On Resurrection' and the Synoptic Gospel Tradition," *JSP* 10 (1992), 161; G. J. Brooke, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament* (Minneapolis: Fortress Press, 2005), 162. 특히,

문서와 유사성 등으로 인해서뿐만 아니라, 또한 신약의 구속사와 묵시의 유대적 배경을 위해서 사해사본 중에서 가장 관심을 받는 것 중의 하나이다. 이사야 61:1-2을 인용하면서 종말론적 회년과 보복의 날에 대해서 언급하는 11Q13은 누가복음 4:18-19이 이사야 61:1-2의 회년을 인용하는 방식을 이해하는 데 어느 정도 도움이 된다. 이사야 61:1-2과 11Q13이 보여주듯이, 유대 전통에서 회년과 종말론적 보복은 불가분의 관계이다. 그런데 이사야 61장을 해석하는 이 쿵란 사본에서 9번째와 10번째 회년이 언급되는데, 이것은 종말론적 세계관을 반영하는 것이고 여기에서 하나님의 종말론적 주권은 비밀로 남겨진다.

사실, 히브리어 성경의 정경화 작업이 BC 2세기 경 제2성전시기에 있었고 쿵란 사본의 증거가 히브리어 성경의 정경화 작업의 권위를 지지한다는 것은 잘 알려져 있다. 쿵란 사본은 정경화가 단시간에 이루어진 것이 아니라 오랜 과정을 통해서 이루어졌음을 보여준다. 그리고 이것은 레위기가 설명하는 회년과 보복의 날 개념이 제2성전시기에 변화가 생긴다는 것을 설명한다.¹⁹⁾ 그리고 11Q13 필사자가 하나님의 종말론적 주권의 완성을 비밀로 남기는 것은 제2성전 시기의 유대교의 종말론 사상을 공유하는 것이다.²⁰⁾

놀란드는 누가의 종말론을 약속과 성취의 구도로 설명하는데 (Nolland, “구속사와 종말론,” 『복음의 증거. 사도행전 신학』, ed. by I. H. Marshall, 류근상 역 (고양: 크리스찬 출판사, 2004), 85-8.), 그가 11Q13과 누가복음 4:19 사이의 연관성을 강조하는 것이 이 본문 해석을 위해서 중요하게 고려된다.

- 19) 사해사본의 구약성서 인용에 오류처럼 보이는 것이 발견되는데, 최근에는 이것을 필사자의 능숙한 기교로 이해하는 경향이 있다. 이러한 작업은 이미 칠십인역과 원 맛소라 텍스트(proto-MT) 사이에서 발견되는 것으로서 오래된 유대 전통이었다. 이러한 측면에서 사해사본의 필사자의 역량은 필사자의 수준을 넘어서 저자 수준으로도 이해될 수 있는 것이고 그들이 설명하는 종말론적 보복의 날의 개념은 누가의 이사야 61장 인용을 이해하는 데 도움이 된다. G. J. Brooke, “Between authority and canon: the Significance of Reworking the Bible for Understanding the Canonical Process,” *Reworking the Bible: Apocryphal and Related Texts at Qumran*, eds. E. G. Chazon, D. Dimant & R. A. Clements (Leiden: Brill, 2005), 86-87; Idem, “The Qumran Scrolls and the Demise of the Distinction between Higher and Lower Criticism,” *LSTS*, 26-42를 보라.

게다가, 필스는 멘덴홀(G. E. Mendenhall), 볼츠(P. Volz), 코크(K. Koch)의 주장에 반대하면서 신구약의 세계에서 하나님의 보복에 관한 주제가 중요하게 흐르고 있음을 설명하는데 특별히 사해사본에서 발견되는 ‘보복은 하나님의 특권’이라는 사상의 중요성을 강조한다.²¹⁾ 그의 주장은 이사야 61장과 11Q13이 설명하는 보복의 날에 관한 개념을 살펴보는 데 있어서 그리고 누가의 이사야 61장 인용 방식에 관한 배경을 이해하기 위해서 중요하다.

이 쿨란 사본은 이사야 61장을 인용하면서 회년을 종말론적 사건으로 재해석하는데 그 특징은 다음과 같이 약술될 수 있다. (1) 레위기의 회년의 주제를 종말론적 방식으로 재해석한다. (2) 회년의 종말론적 성취에 관해서 말한다. (3) 그리고 이스라엘의 적대자, 벨리알과의 싸움에 관해서 언급하는데, 여기에서 종말론적 보복 사상이 나타난다. 예를 들면, 벨리알과 이스라엘의 적대자에 대한 하나님의 종말론적 보복과 벨리알의 손에서 이스라엘을 구원하심. 그 종말론적 사건은 ‘의인에게는 축복 그리고 악한 자에게는 심판’이라는 예언의 성취에 대한 기대를 담고 있다. 이 쿨란 사본과 그것에 반영된 유대교의 종말론적 회년 이해는 누가의 구속사에 반영된 종말론적 회년과 보복의 날의 개념을 이해하는 데 도움이 된다.

2.1.2. 11Q13과 누가복음 4:18-19의 종말론적 회년과 보복의 날

누가의 구속사 개념을 살펴보기 위해서 11Q13과 누가복음 4:18-19이 이사야 61:1-2를 인용하는 방식을 비교하며 살펴볼 필요가 있다. 왜냐하면 11Q13과 그것에 반영된 유대 묵시문학을 살펴보지 않고 이사야 61장과 누가복음 4:18-19 사이의 직접적인 상호-텍스트성만을 고려한다면 누가의 예수의 회년 선포가 어떻게 2시대구분을 반영하는지 그리고 보복의 날이

20) J. S. Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran* (Boston: Brill, 2007), 286.

21) Peels, *The Vengeance of God*, 306-12, 특히 307, no. 4를 보라. 멘덴홀, 볼츠, 코크는 신구약 세계에서 ‘보복의 날’의 중요성을 부인하였는데 이는 ‘구속사에 비밀이 없다’는 주장에 영향을 미쳤고, 결국 구속사의 단절 문제에도 영향을 미쳤다.

어떻게 누가의 구속사의 연속성에 연결되는지 설명하기 어렵기 때문이다. 그리고 벌즈마(J. S. Bergsma)가 설명하듯이, 회년 제도는 고엘의 구속 제도에 밀접하게 관련되기 때문에,²²⁾ 이것은 유대 식탁 규범이 누가의 종말론적 구속의 개념에 어떻게 연결되는지 그리고 그것이 누가의 백부장의 믿음에 어떻게 반영되는지를 살펴보는 데에도 중요하다. 11Q13과 누가복음 4:18-19이 이사야 61:1-2을 인용하는 방식을 비교할 때, 그 둘이 공유한 개념이 발견된다.

첫째, 11Q13과 누가복음 4:18-19은 종말론적 회년을 새로운 시대의 출범으로 이해하는데 이것은 유대-그리스도교의 묵시 문학적 특징을 보여준다. 레위기 25장에서 회년은 구속의 날(the day of atonement)의 출범으로 시작한다(레 25:9f.). 반면에 11Q13과 누가복음 4:18-19의 이사야 61장 인용에서 회년이 종말론적 사건의 시작으로 소개되면서 종말론적 시대를 구분하는 역할을 한다. 회년서(Jubilees), 에녹 1서(1 Enoch), 열두 족장의 유언서(Testaments of the Twelve Patriarchs)는 쿨란 공동체 형성 이전의 시기에 속하는 제2성전 시기의 회년의 개념을 보여주는데, 여기에서 회년은 주로 연대학(chronology/chronography)과 관련해서 기술된다. 벌즈마는 이 시기의 유대 문헌의 시대구분법이 서로 정밀하게 일치하지는 않더라도 회년의 연대학에 대한 세밀한 계산법을 통해서 이사야 61장의 회년을 구시대의 마지막 기간이 아니라 오히려 마지막 새 시대의 출범을 지칭하는 것으로 해석하는 새로운 경향이 생겼다고 말한다.²³⁾ 이 시기의 유대 전통은 누가가 회년을 종말론적 시대의 출범으로 소개하며 시대구분하는 것의 배경을 설명한다.

둘째, 보복의 날과 종말론적 묵시의 완성에 관한 유대-그리스도교의 연속성. 유대교는 메시아 시대와 하나님 나라의 완성은 하나님의 ‘감추어진’(κρυπτω/ἀποκρύπτω) 지혜로서 그것이 종말에 ‘계시’(ἀποκαλύπτω)될 것으로

22) Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 287-8.

23) Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 233-250.

생각하였다.²⁴⁾ 그래서 유대 문헌에서 종말론적 메시아 시대의 완성이 감추어진 성격을 가지는 것으로 묘사되는 것은 자연스러운 것이다.²⁵⁾ 이것이 11Q13에 반영되고 앞에서 살펴본 바와 같이, 사해사본의 메시아사상과 묵시적 종말론은 후기 포로기 시대의 유대 문헌과 통일성을 이룬다.

다시 말하자면, 은밀한 중에 보시는 하나님이 종말론적 메시아 시대를 성취하실 것이라는 묵시적 기대가 11Q13과 누가복음 4:18-19(또한 14:12-14를 보라)에 반영된다. 이 두 텍스트에서 종말론적 메시아 시대의 완성은 하나님의 숨겨진 지혜로 설명된다. 예를 들면, 11Q13:5은 하나님이 종말론적 메시아 시대를 계시하실 것이라고 말하는데 그 미래적 사건에 관한 지혜는 감추어진 하나님의 비밀이다([ו]סְתֵּר הַהִבְאֹר - “그 선생들은 비밀로 감추어졌다”). 종말론적 메시아 시대에 관한 예언은 비밀의 성격을 가지는데 이것은 오직 하나님에 의해서만 계시가 된다. 그리고 누가의 예수는 자신을 인자로 소개하고 종말론적 회년을 출범시킨다. 중요한 것은 인자에 관한 지혜는 오직 하나님에 의해서 계시가 되는데 그 계시는 이 세상 지혜가 알 수 없는 불가해적인 것이다(눅 10:22; 고전 2:6f.). 그리고 누가복음에서 ‘보복의 날’은 ‘인자의 날’과 동일시되면서 ‘그날’과 ‘그때’는 아무도 모르고 아버지만 아신다(눅 17:22-30; 또한 마 24:36; 막 13:32). 신약성서는 마지막 날이 도적과 같이 임할 것이라고 말한다(마 24:43; 25:13; 눅 12:39-40; 행 1:6-7; 살전 5:2; 벧후 3:10; 계 3:3; 16:15). 이러한 신약의 독특한 종말론적 완성의 개념은 보복의 날에 관한 묵시적 종말론을 통해서

-
- 24) Albrecht Oepke, “ἀποκαλύπτω,” *TDNT III*, ed. by G. Kittel, trans. by G. W. Bromiley (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1965), 577-8; “κρύπτω,” *TDNT III*, ed. by G. Kittel, trans. by G. W. Bromiley (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1965), 971; Karl G. Kuhn, “βασίλειος,” *TDNT I*, ed. by G. Kittel, trans. by G. W. Bromiley (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1964), 573.
- 25) George J. Brooke, “The ‘Apocalyptic’ Community, the Matrix of the Teacher and Rewriting Scripture,” *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, ed. M. Popović (Leiden: Brill, 2010), 37-53; C. A. Newsom, “Apocalyptic and the Discourse of the Qumran Community,” *JNES* 49:2 (1990), 135-144 등을 참조하라.

설명될 수 있다. 따라서 11Q13의 필사자와 누가복음의 저자 사이에 종말론적 보복의 날에 관한 묵시 사상이 어느 정도 통일성을 보여준다는 것을 알 수 있다. 그 둘이 공유한 유대-그리스도교의 묵시 사상은 회년을 종말론적 메시아 시대의 출범으로 이해하며 시대구분한다는 것과 보복의 날에 관한 묵시적 종말론으로 설명된다.

하지만 누가는 회년과 보복의 날의 불가분의 관계를 새롭게 설정한다. 이것은 누가의 2시대구분 이해를 위해서 중요하고 여기에서 ‘보복의 날’의 생략은 누가의 구속사적 의도를 드러낸다.

첫째, 누가의 예수는 구속/보복 없이 하나님의 구원과 성취의 시대를 출범시키고 그것은 종말론적 보복의 날까지 지속된다.

레위기 25장에서 회년은 구속의 날(속죄일) 선포로 출범한다(25:9). 하지만 별즈마가 설명하듯이, 11Q13은 레위기 25장을 재해석하면서 의도적으로 회년과 보복의 날의 순서를 바꾼다. 이 사해사본이 설명하는 하나님의 종말론적 구원은 회년을 통해서 출범하고 구속/보복의 날을 통해서 절정에 이른다.²⁶⁾ 여기에서 회년과 보복의 날은 불가분의 관계로 설정된다. 그리고 종말론적 회년과 보복의 날은 둘 다 감추어진 계시로서 구속사적 성취의 시대는 아직 미래의 종말론적 사건이다.

하지만 누가의 예수는 종말론적 회년을 출범시키고 하나님 나라의 임박한 도래를 선포한다. 이때 누가는 종말론적 회년이 예수를 통해서 성취되었다고 말한다(눅 4:21의 “이 글이 오늘 너희 귀에 응하였느니라”). 그리고 보복의 날은 하나님의 비밀로 숨겨진다. 여기에서 회년과 보복의 날의 불가분의 관계를 고려할 때, 누가의 예수가 선포하는 회년과 그 구속사적 의미가 설명된다. 예수의 회년 선포를 통해서 하나님의 종말론적 구속이 성취되고 시대구분이 될 때 그것은 ‘구속-보복이 없는 구속사’의 의미를 갖게 된다.

둘째, 누가의 구속사에 수평적 세계관이 반영된다.

11Q13이 종말론적 구속의 날을 보복의 날과 동일시하는 것은 제2성전

26) Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 286.

시기의 유대교의 종말론적 세계관과 평행한 개념을 반영한다. 사해사본에서 발견되는 ‘보복은 하나님의 특권’²⁷⁾이라는 사상은 이 시기에 발견되는 보복에 관한 보편적 세계관, 즉 보복은 가족 단위에서 친척이 되갚음(대신 복수해주는 전통)해 줌으로써 ‘구속’(atonement, $\lambda\alpha\lambda\alpha$)이 이루어진다는 개념(행 7:23-25)에 역행하는 묵시적 특징으로 보인다. 그런데 11Q13이 보복의 날을 통해서 하나님의 예언 성취가 절정에 이르는 것으로 설명하는 것과 달리, 누가의 예수는 종말론적 회년을 선포하고 성취 시대를 출범시킨다. 이때, 하나님의 예언 말씀이 보복의 날 없이 성취되었다. ‘이미’와 ‘아직 아니’의 구도에서 ‘보복의 날’의 생략의 의미가 중요하다는 것을 고려할 때, 이 은혜의 시대는 하나님의 비밀인 보복의 날이 계시가 되고 완성될 때까지 단절 없이 지속된다. 이것으로 인해서 예수의 회년 선포와 파루시아 사이의 시간적 개념이 새롭게 설정될 뿐만 아니라 또한 하나님의 구속사에 수평적 화해가 설정된다. 이것은 제3세대 크리스천 누가가 설명하는 종말론적 식탁 윤리 이해를 위해서 중요하다(cf. 14:12-14).

2.2. 예수 시대와 교회 시대의 연속성에서 종말론적 보복의 의미

2.2.1. 구속사적 통일성과 보복의 문제

3시대구분에서 2시대구분으로 수정될 때 가장 드라마틱한 변화는 예수 시대와 교회 시대의 연속성이다. 그렇다면 누가가 설명하는 구속사적 구도에서, ‘보복의 날’의 생략이 미해결로 남아 있는 예수 시대와 교회 시대의 연속성에서 설명될 필요가 있다. 마틴(R. P. Martin)은 누가복음 4:19의 ‘주의 은혜의 해’(ἐνιαυτὸν κυρίου δεκτόν)를 고린도후서 6:2에 나타난 회년의

27) 필스는 사해사본이 “보복은 하나님의 특권”이라는 사상을 잘 보여준다고 설명한다. 이것이 반영된 사해사본의 본문에 대해서 Peels, *The Vengeance of God*, 307, no. 4를 참조하라.

개념에 연결하고 둘 다 성취 시대를 위한 시대구분으로 이해한다.²⁸⁾ 마틴의 주장은 예수의 희년 선포를 바울이 설명하는 은혜 시대에 연결하는 시작점에서 중요하다. 그렇다면 이 구속사적 시간 개념에서 구속/보복의 날이 생략된 것은 어떤 의미가 있는가? 이것은 성취와 묵시의 관계 그리고 케리그마와 비밀의 관계에 관한 오랜 문제로서 여전히 논의 과제이다.

초기 그리스도교의 선포와 종말론적 묵시를 구속사적 시간 위에 함께 올려놓으려는 시도는 쿨만에 의해서 비교적 이른 시기부터 제안되었다.²⁹⁾ 그리고 아우니는 바울의 구속사와 묵시적 종말론이 상반되는 것이 아니라 연결되는 것이라고 말한다. 왜냐하면 후자는 전자를 더 구체적이고 특별하게 설명하는 것이기 때문이다.³⁰⁾ 만일 그렇다면, 하나님은 역사의 주체로서 처음부터 인류를 구원하기 위한 궁극적인 목표를 가지고 있었다는 것이 바울의 묵시적 종말론을 통해서 설명될 수 있을 것이다. 하지만 이것을 설명하기 위해서, 바울의 비밀이 구속사의 시간에 어떻게 연결되고 중첩되는지에 관한 문제가 남아 있다.

고린도전서 2장에서, 바울이 설명하는 초기 그리스도교의 선포와 비밀의 관계가 중요한데 바울은 십자가 선포를 비밀과 동일시한다(2:1f.). 그는 은밀한 가운데 있는 하나님의 지혜에 관해서 설명하는데, 그것은 감추어진 것으로서 하나님이 만세 전에 성도의 영광을 위하여 미리 정하신 것이다(*ἡν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν*). 여기에서 비밀은 구속사적 시간 개념에 의해서 설명되는데, 창조(혹은 그 이전)와 종말 사이에서 구속사적 사건이 이 시대에 발생했다. 그렇다면 바울이 지금 성취의 시대에 하나님의 비밀이 계시가 된다고 설명할 때, 비밀이 남김없이 다 계시가 된 것인가? 만일 십자가의 비밀이 계시가 되어 선포된 것이면 왜 그것은 여전히 비밀이라고 불리는가? 그리고 이 문제가 구속사적 시간 개념과 하나님의 구속 동인(動因)을 어떻게 설명하는가?

28) R. P. Martin, *2 Corinthians*, WBC 40 (Zondervan, 2014), 168.

29) Cullmann, 『그리스도와 시간』, 82-85를 보라.

30) Aune, "Apocalypticism," 31.

이러한 문제가 해결되지 않은 상황에서, 바울의 비밀과 구속사적 성취의 관계에 관한 오랜 논의는 최근까지 서로 다른 두 방향으로 나뉘어서 발전하였다. 구속사의 한 방향은 ‘약속과 성취’(promise and fulfillment)이고 다른 방향은 ‘비밀과 계시’(hiddenness and revelation)이다. 그 두 가지 요소를 구속사적 직선 위에 함께 중첩해서 올려놓지 않으면 바울이 설명하는 복음에는 두 가지 측면이 있다고 가정할 수밖에 없다.³¹⁾ 전자는 구속사와 묵시문학의 불연속성을 발견하게 되고 반면에 후자는 비밀과 계시가 가지는 불연속적 특성을 묵시 사상에 연결해서 연속성을 설명하려고 시도하며 예수 공동체를 묵시적 공동체로만 이해하는 경향이 있다.

일부 학자들은 예수가 선포한 하나님 나라의 임박한 도래가 가지는 의미에 집중하며 ‘이미’와 ‘아직 아니’의 의미를 해석하였다. 쿼멜(W. Kümmel)은 ‘이미’와 ‘아직 아니’의 구도에서 예수의 하나님 나라의 임박한 도래 선포를 설명한다.³²⁾ 게더트가 설명하듯이, 실현된 종말론을 주장한 도드(C. H. Dodd) 이후에 래드(G. E. Ladd), 엘리스(E. E. Ellis), 마샬과 같은 학자들은 쿼멜이 옹호한 절충적 견해를 밝히면서 예수가 선포한 하나님의 나라의 성격을 ‘이미’와 ‘아직 아니’로 해석하였다.³³⁾ 쿼멜 이후에 그들의 주된 관심은 성취의 시대에 바울의 케리그마와 비밀의 관련성에 관한 것인데 그 논의는 초기 그리스도교의 케리그마를 반영하는 표현인 “주께서 말씀하시니라”(ἀλέγει κύριος³⁴⁾)에 성취와 묵시가 어떠한 방식으로 반영되었는지에 관한 것이다.

31) 이것에 관해서 J. D. G. Dunn, “How New Was Paul’s Gospel, The Problem of Continuity and Discontinuity,” *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker*, JSNT Supp 108 (Sheffield Academic Press, 1994), 367-69; Donald A. Carson, “Mystery and Fulfillment: Toward A More Comprehensive Paradigm of Paul’s Understanding of the Old and the New,” *Justification and Variegated Nomism*, Vol. 2. eds. D. A. Carson, P. T. O’Brien, and M. A. Seifrid. (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 425를 보라.

32) Werner G. Kümmel, *Promise and Fulfillment: The Eschatological Message of Jesus* *Studies in Biblical Theology* (London: SCM Press, 1957), 19-20.

33) Gedder, “묵시적 가르침,” 291.

34) 행 7:49; 15:16f.; 롬 12:19; 14:11; 고전 14:21; 고후 6:16f.; 히 8:8-12; 10:16f.;

그런데 여기에서 한 가지 중요한 것은 신약의 ‘보복의 날’의 이해에 관한 충분한 논의 없이 구속사에 관한 논의가 진행되었다는 것이다. 그래서 엘리스는 비밀이 예언을 통해서 이미 다 계시가 되었다고 주장하며 이것이 “주께서 말씀하시니라”의 신약적 표현에 반영되었다고 말한다. 그는 구약과 신약의 연속성에서 신약의 교회가 그 표현에 성취의 의미를 부여했다고 제안하며 바울이 구약을 인용할 때 사용하는 λέγει κύριος를 ‘(초기 그리스도교의) 예언적 선포의 배지’(the badge of prophetic pronouncement)라고 부른다.³⁵⁾ 그리고 바울이 설명하는 성령의 은사(τὰ πνευματικά)와 관련해서, 그는 예언을 성령이 특별히 지정한 은사로 소개하며 이 은사를 과도하게 높이 평가한다.³⁶⁾ 라이트(N. T. Wright)는 구약에 대한 바울의 충성도를 고려할 때, 그가 설명하는 비밀이 헬라의 비의적 종교와 관련성이 없고 그래서 바울의 비밀에는 비밀이 없음을 강조한다.³⁷⁾ 고린도후서 3장 새 언약에 기초해서 “토라와 그 말씀을 듣는 자들 사이에 베일(veil)이 벗겨졌다”³⁸⁾는 라이트의 해석은 엘리스의 주장과 일치하는 것이다. 그러나 구속사에 관한 이들의 주장은 결국 ‘성취’와 ‘묵시’의 단절이라는 한계를 갖는다.

샌더스(E. P. Sanders) 이후로 던(J. D. G. Dunn)과 카슨(D. A. Carson)은 엘리스와 라이트와 다른 방식으로 ‘약속과 성취’와 ‘비밀과 계시’의 관계를 설명하려고 시도하였다. 예를 들면, 던은 바울의 묵시를 통해서 바울 복음의 이중성의 문제, 즉 구속사의 연속성과 묵시적 불연속성의 문제를 새롭게 설명하려고 시도한다. 그는 묵시를 통해서 구속사적 연속성을 설명하는데

10:30를 참조하라.

35) Edward E. Ellis, *Paul's Use of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker, 1991), 109.

36) Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 109; Idem, *Prophecy & Hermeneutic in Early Christianity* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1978), 24-30.

37) N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 181-3. 또한 C. K. Barrett, *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, BNTC (London: Adam & Charles Black, 1973), 311를 참조하라.

38) Wright, *The Climax of the Covenant*, 181-2를 참조하라.

그것은 쿨만이 초기에 제안한 구속사적 시간의 개념에 반대한다.

“..결론을 언급하지 않을 수 없다. 바울에게서 복음은 현재 진행 중인 구속사의 선에서 (종말을 향해서) 앞으로 연장된 것이 아니라, 그 선이 단절되어 완전히 새롭고 다른 시대가 그 옛 시대 위에 침입한 것을 의미한다. 그래서 옛 시대는 이제 선행하는 시대나 예기적 은혜의 시대가 아니라 악에 의해 특징지어지는 시대로 이해되어야 하며 복음은 구원의 수단을 제공하게 된다.”³⁹⁾

이처럼, 던은 불연속성 안에서 연속성(the continuity in the discontinuity), 즉 묵시적 종말론을 통한 연속성을 제안한다. 그는 바울이 그 새로운 것을 통해서 구약의 약속을 새로이 마지막 전개로 이해했고 그것은 내용(what)에 있어서가 아니라 방법(how)에 있어서 새로운 것이라고 설명한다.⁴⁰⁾ 카슨은 던이 바울의 그리스도 중심성으로 구약성서를 읽는 방식에 문제를 제기하고(“그것이 어떻게 해서 바울 복음의 급진적인 성격을 설명해 줄 수 있는가?”) 이 문제를 더 친-유대적 방향으로 발전시킨다.⁴¹⁾ 카슨은 약속과 성취의 구도에서 구속사의 동인에 관해서 설명하려고 노력하기보다는 구속사를 율법에 연결하면서 바울이 의도한 율법의 목적에 관해서 더 관심을 둔다.

그러나 카슨 자신도 인지하듯이, 구속사에서 약속-성취의 선과 묵시의 선이 일치하려면 고린도전서 2장(특히 1절과 7절)에서 설명하는 비밀(*μυστήριον*)의 선이 구속사의 직선에 중첩되는 것이 중요하다.⁴²⁾ 사실, 던과 카슨은 이 문제에 있어서 엘리스와 라이트의 주장에 의존하고 있고 전자는 후자의

39) Dunn, “How New Was Paul’s Gospel?,” 376.

40) Dunn, “How New Was Paul’s Gospel?,” 367-9, 387-8.

41) “율법의 목적에 대한 바울의 분석이 더 통찰적이면서 더 급진적일 수 있었던 이유는 그의 심오하고 복잡한 예표론적 해석 때문만이 아니라, 또한 구약성서에 대한 그의 구속사적 해석으로 인해서 창조/타락/아브라함에게 주어진 약속/이스라엘과 시내산/그리스도의 더 큰 이야기 틀 안에서 율법의 본질과 역할을 이해했기 때문이다.” Carson, “Mystery and Fulfillment,” 435.

42) Carson, “Mystery and Fulfillment,” 397-8.

한계를 극복하지 못했다. 예를 들면, 카슨은 라이트의 주장에 의존하면서 바울의 비밀에 관한 자신의 견해를 설명한다. “비밀은 드러났고 십자가와 부활이 이미 계시가 되었음에도 그것이 불신자들에게 여전히 비밀로 남아 있는 이유는 그들의 마음이 여전히 굳어 있기 때문이다.”⁴³⁾ 이러한 점을 고려할 때, 던이 제안하는 ‘비밀 없는 비밀’(mystery without mystery)과 비밀이 이미 다 계시가 되었기 때문에 구속사적 전개에서 율법의 역할이 중요하다는 카슨의 주장은 엘리스나 라이트의 주장에서 크게 진전한 것이라고 보기 어렵다.

그렇다면 여기에서 한 가지 제기되는 중요한 문제가 있다. 바울의 비밀은 헬라 비의적 종교와 관련이 없다는 라이트의 주장은 옳은 것이지만 과연 바울이 설명하는 구속사에서 하나님의 종말론적 비밀이 그리스도를 통해서 계시 될 때 하나도 남김없이 다 성취되었는가? 누가복음 4:19과 고린도후서 6:2에서 보복/구속의 날이 생략된 것이 성취의 시대에 비밀이 다 계시가 된 것을 의미한다면, 왜 신약성서는 ‘보복의 날’을 중요하게 다루는가(눅 21:22; 롬 12:19; 살후 1:3f; 히 10:30; 그 외에도 고전 4:1-5; 계 22:10-13 등을 참조하라)? 만일 하나님의 구속에 관한 비밀이 남김없이 다 계시가 된 것이라면, 예수가 메시아의 종말론적 구원에 관한 기대(예를 들면, 모든 권세를 가진 왕으로서 악한 자의 심판과 하나님 백성의 구원)를 아직 완성한 것이 없는데(솔로몬의 시편 17장; 에스라 4서 12장; 바룩 2서 40장), 왜 초기 그리스도교는 예수의 십자가를 선포의 주제로 삼았는지 그리고 그것의 구속사적 동인은 무엇인가가 적절하게 설명되지 않는다. 예수의 십자가와 부활을 종말론적 성취 시대 출범의 사건으로 이해하게 된 것은 무엇에 근거하며, 이미와 아직 아니의 구속사적 시간에서 하나님의 구원 동인은 궁극적으로 어떻게 설명되는가?

결국, 킴멜과 쿨만이 초기에 제시한 구속사적 개념을 발전시키고 성취를

43) Wright, *The Climax of the Covenant*, 181-3; Carson, “Mystery and Fulfillment,” 432를 보라.

묵시적 완성에 단절 없이 연결하기 위해서, 엘리스의 가정으로 돌아가서 그것을 재고할 필요가 있다. 예수 시대와 교회 시대의 연속성에서, 그리고 바울의 선포에서 비밀이 핵심적인 위치에 있는데, 기존의 약속과 성취 구도 이해는 이 문제를 충분히 반영하지 못했다. 그래서 성취와 묵시적 종말 사이의 분리를 초래하였다. 그렇다면 바울이 설명하는 비밀이 헬라의 비의적 종교와 관련성이 없다는 것을 염두에 두면서 그리고 이사야 61:1-2과 11Q13을 누가복음 4:18-19과 고린도후서 6:1-2과 비교할 때, 약속의 성취를 반영하는 신약적 표현 “주께서 말씀하시니라”에 ‘보복의 날’의 생략이 어떻게 반영되는지가 중요하다. 현재 진행 중인 구속사의 선에서 성취와 묵시가 단절 없이 종말론적 완성까지 앞으로 연장되는 것을 설명하기 위해서, 성취의 시대에 ‘보복의 날’과 ‘아직 아니’의 상관관계를 살펴볼 필요가 있다.

2.2.2. 성취의 시대에서 비밀에 대한 새로운 이해: “보복은 나의 것이다. 내가 되갚음하리라”

앞에서 설명한 바와 같이, 구속사의 전체적인 윤곽은 회년의 출범뿐만 아니라 보복의 날의 의미도 함께 드러나야 한다. 구속사적 구도에서 그 둘은 불가분의 관계이다. 그렇다면 바울의 구속사적 개념에서 보복의 날과 비밀은 어떤 상관관계를 갖는지 그리고 어떻게 비밀이 수평적 화해의 개념을 설명하는지 살펴볼 필요가 있다.

바울은 자신이 예수 그리스도를 이방 세계에 전파함은 신비의 계시로 한다고 말한다(롬 16:26; 고전 2:1,7). 여기에서 그리스도는 하나님의 비밀이 고(예. 엡 3:4; 빌 2:5-11; 골 2:2; 4:3-4) 바울은 자신이 이것을 위해서 보냄을 받았다고 말한다(고전 1:17). 그렇다면 ‘은밀한 가운데 감추어졌던’(ἐν μυστηρίῳ τὴν ἀποκεκρυμμένην) 비밀이 성령을 통해서 계시가 될 때 그 비밀은 남김없이 모두 다 드러났는가?

바울은 구속사적 시간에 하나님의 비밀을 중첩시킨다. 로마서에서, 11:33의 헤아릴 수 없고 찾을 수 없는 하나님의 종말론적 비밀이 12-15장,

특별히 12:19이 설명하는 성취 시대의 수평적 화해(horizontal reconciliation)에 연결된다.⁴⁴⁾ 여기에서 11:33의 ‘하나님의 비밀’이 12:19의 ‘보복의 날’에 연결되면서 바울은 성취 시대에 이방인이 십자가를 통해서 수평적 화해에 참여하게 됨을 설명한다. 종말론적 보복이 구속사의 전체적인 구도에서 중요한 주제는 점에서 그리고 이 본문에서 보복의 날이 신약의 회고적 이해(“원수 갚는 것이 내게 있다”)를 반영한다는 점에서 이 본문이 중요하다. 그런데 바울이 로마서 12:19에서 인용한 것은 신명기 32:35 LXX의 언어적 표현과 다른데 여기에서 바울이 의도한 것은 무엇인가? 코크(D.-A. Koch)는 바울이 여기에서 강조한 것이 하나님의 권위와 주권이라고 올바르게 말했다.⁴⁵⁾ 하지만 코크와 엘리스는 로마서 11:33의 헤아릴 수 없고 찾을 수 없는 하나님의 종말론적 비밀이 12:19의 “보복은 나의 것이다. 내가 갚으리라”(ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω)에 연결되며 구속사적 개념을 설명한다는 것을 간과하였고 그래서 후자가 설명하는 ‘보복/되갚음’을 단순히 하나님의 특권으로만 이해한다.⁴⁶⁾

하지만 최근에 즈웬트(R. Jewett)은 롬 12:19의 “하나님의 진노하심에 맡기라”(ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ)의 표현을 바울의 구속사에 연결하는 중요한 단서를 제공한다. 바울이 사용한 이 표현은 헬라 유대적 전통을 따르고 있다(Plutarch Cohib. ira 14; 시락 4:5; 솔로몬의 지혜 12:10). 하지만 이 전거가 신의 진노하심과 관련해서 한 번도 사용되지 않았고 바울이 진노를 가리키는 ὀργῇ를 정관사 ὁ와 함께 사용한다는 점에서 이것이 분명히 하나님의 진노를 가리킨다. 이러한 점에서 바울이 이 전형적인 그리스 관용구를 하나님의 진노와 결합한 최초의 저자라고 할 수 있다.⁴⁷⁾ 그러면 여기에서

44) Willmer, “‘Vertical’ and ‘Horizontal’ in Paul’s Theology of Reconciliation in the Letter to the Romans,” 151-60.

45) D.-A. Koch, *Die Schrift als Zuege des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1986), 139.

46) Koch, *Die Schrift als Zuege des Evangeliums*, 139; Ellis, *Paul’s Use of the Old Testament*, 107-8.

47) Jewett, *Romans*, 775.

τόπος의 의미가 중요해진다(롬 12:19). 그리고 이 τόπος의 의미는 그리스도와 십자가의 구속사적 비밀에 관해서 설명하는 빌립보서 2:6의 ἄρπαγμός와 비교할 때 그 의미가 더 잘 드러난다. 트릴링(W. Trilling)이 지적하듯이, ἄρπαγμός는 신약성서에서 hapax legemonon으로서 칠십인역과 교부의 글에서도 발견되지 않는다. 이 그리스어를 세속적인 그리스어의 용례로 해석하는 것은 지양해야 하지만 유대-그리스도교적 용례에서 장소나 소유권을 약탈한다는 의미를 가진 ἄρπαγμα와 언어학적인 유사성에서 해석하는 것은 가능하다.⁴⁸⁾ 이 설명에 의하면, 로마서 12:19의 τόπον과 빌립보서 2:6의 ἄρπαγμόν은 바울의 비밀과 구속사적 연속성 사이의 상관관계를 상징한다. 이러한 것을 고려할 때, 즈웨트의 설명은 λέγει κύριος에 관한 코크⁴⁹⁾와 엘리스⁵⁰⁾의 주장에 기반하지만 반면에 ‘보복에 관한 하나님의 특권’을 종말론적 심판에 연결하면서 그들이 놓친 중요한 것을 보완한다는 것을 알 수 있다. 왜냐하면 여기에서 바울이 의도하는 것은 ‘하나님의 마지막 심판의 권리를 약탈’할 수 없다는 것이고 이것은 바울이 로마서에서, 특별히 12:19의 케리그마적 표현이 설명하는 비밀을 가리키기 때문이다.⁵¹⁾ 그렇다면 바울이 설명하는 비밀과 보복의 날의 관련성은 구속사적 시간에 관한 새로운 관점을 제시한다. 미래에 이루어질 종말론적 심판은 오직 하나님의 특권이고, 하나님의 보복은 종말의 끝까지 헤아릴 수 없고 찾을 수 없는 비밀로 남게 된다. 종말에 그리스도는 하나님께 심판의 결정권의 지위를 드릴 것이다(고전 15:24-28).

그리고 그리스도의 선재성에 관해서 설명하는 빌립보서 2:6의 ἄρπαγμός를 로마서 12:19의 τόπος에 연결할 때 바울이 설명하는 구속사의 시간 개념이 새롭게 설명된다. 그것은 ‘선재하신 그리스도부터’(빌 2:6) ‘그리스도의

48) W. Trilling, “ἄρπαγμός,” *EDNT* 1, ed. by H. Balz and G. Schneider (Michigan: Eerdmans, 1990), 156.

49) Koch, *Die Schrift als Zuege des Evangeliums*, 139.

50) Ellis, *Paul's Use of the Old Testament*, 109-11.

51) Jewett, *Romans*, 776.

종말론적 심판까지’(롬 11:33; 12:19) 직선으로 이어지는데(cf. 히 13:8) 이 직선의 시간에서 그리스도는 만세 전부터 종말론적 보복의 날까지 하나님의 진노와 특권에 관한 신적인 지위를 침범하지 않는다. 왜냐하면 보복은 만세 전부터 종말까지 하나님 고유의 특권이기 때문이다. 이것은 만유의 주로서 만유 안에 계시는 하나님의 해야될 수 없는 구속사적 비밀이다(τὰ πάντα ἐν πᾶσιν - 고전 12:6; 15:28; 엡 1:23; 골 3:11). 이방 선교의 사도 바울은 이것에 의해서 구속의 동인을 설명한다: “이는 만물이 주에게서 나오 고 주로 말미암고 주에게로 돌아감이라”(롬 11:36).

이처럼, 보복의 날에 관한 신약의 회고적 이해와 새로운 구속사적 관점이 바울이 사용하는 케리그마적 표현, λέγει κύριος에 반영된다는 것을 알 수 있다(12:19; 고전 14:21). 바울의 계시는 구속사적이고 이방인을 향한 그의 복음(롬 2:16)은 보복의 날에 관한 회고적 이해에 기초한다. 그래서 지금은 은혜의 시대는 성령의 시대이고(롬 1:11의 χάρισμα πνευματικόν; 고전 2:12의 τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν) 성령의 은사는 하나님의 비밀과 그의 구속사적 동인을 드러낸다. 은혜의 시대가 출범하게 된 동인은 하나님의 약속의 말씀이 모두 계시가 되었기 때문이 아니라 오히려 보복의 날이 비밀로 남아 있기 때문이다. 예언은 이미 성취된 케리그마를 말한다. 그리고 방언-통역을 통한 계시는 아직 성취되지 않은 케리그마를 말하며 구속사적 동인을 설명한다. 방언으로 말하는 비밀은 ‘이미’와 ‘아직 아니’ 사이의 시간적 연속성을 설명해주고 방언-통역은 종말론적 보복의 날까지 이방 세계에서 불신자에게 하나님의 비밀을 계시하는 표적이 된다(14:21-22).⁵²⁾ 그래서 이방인이

52) 엘리스의 주장은 많은 주석가에게 영향을 미쳤고 그들은 고린도전서 2:7에서 하나님의 비밀이 구속의 시간에 예언을 통해서 다 계시가 되었다고 설명한다. 그래서 최근까지 신약학자들은 14:21의 (ἐν τῷ νόμῳ γέγραπται)...λέγει κύριος에 반영된 구속사적 의미를 발견하지 못했고 방언-통역을 통한 구속사적 비밀의 계시를 소외시키는 경향이 있다. 반면에 엘리스의 주장에 반대하면서 14:21의 λέγει κύριος를 하나님의 종말론적 되갚음의 비밀에 관한 구속사적 의미로 해석하고 방언-통역의 계시를 이방인을 향한 케리그마라 해석하는 것에 관해서, 김성중, 『고린도전서 14장 회고적 읽기와 성령의 은사』, passim, 특히 60-97; “방언의 음성학적 특징에 관한 새로운 이해: 그레코-로마

이스라엘에 속하게 되는 것은 구속 없는 구속사를 통해서 설명될 수 있다. 이 은혜의 시대에(눅 4:19과 고후 6:2의 δεκτός를 보라) 헬라인이나 유대인이나, 남자나 여자나, 종이나 자유인이 모두 그리스도의 몸에 속하게 되고 이방인들은 믿음으로 의롭다 하심을 받게 된다. 왜냐하면 하나님의 구속은 보복의 날까지 헤아릴 수 없고 찾을 수 없는 비밀이기 때문이다.

바울이 그러하듯이 누가 역시 성취의 구도에서 하나님의 되갚음을 종말론적 사건으로 설명한다. 바울은 자신의 편지에서 보복의 날을 의인의 부활에 연결하면서 설명한다(살전 4:15-18; 살후 1:5-10). 사도행전에서도 ‘의인의 부활’은 초기 그리스도교의 선포 주제였고(행 4:2) 바울 역시 예수와 부활을 선포하는 것으로 묘사된다(17:18,32). 이처럼 누가는 종말론적 되갚음을 의인의 부활에 연결한다: 구속/속량(ἀπολύτρωσις)이 완성되는 그 날(눅 21:27-28) 의인이 부활하며 하나님의 종말론적 되갚음이 있을 것이다(14:14; 또한 살전 4:16-17; 살후 1:6-10). 그리고 부활 선포는 초기 그리스도교의 케리그마적 특징으로서 “종말론적 부활이 없다”는 초기 영지주의적 슬로건에 대조되기도 한다.⁵³⁾ 이러한 점에서 로마서 12:19의 “내가 되갚음

세계에서 방언과 유사 언어 비교를 중심으로,” 「신약논단」 27:3 (2020), 769-805을 참조하라. 그리고 이 새로운 해석은 바울의 복음과 계시를 ‘이미’와 ‘아직 아나’의 구속사적 구도에서 설명하면서 어떤 점에서 바울의 복음이 “종말론적 부활이 없고 이미 하나님의 구속이 완성되었다”(고전 15:12)는 고린도의 초기 영지주의적 슬로건에 대조되는지를 더 잘 설명한다(고전 11:26을 보라).

- 53) 초기 그리스도교의 가르침, 특히 종말론적 가르침은 전반적으로 유대 묵시에 의존한다. 하지만 종말론적 부활과 관련해서, 바울과 누가와 같은 신약의 저자들과 영지주의의 사상 사이에 분명한 차이가 발견된다. 전자의 케리그마와 구속사적 개념에서 종말론적 심판/되갚음은 부활과 연동하며 발전한다. 이것에 관해서, J. Kremer, “ἀνάστασις,” *EDNT* 1, ed. by H. Balz and G. Schneider (Michigan: Eerdmans, 1990), 90-1; J. Becker, *Auferstehung der Toten im Urchristentum*, SBS 82, 1976, 69-76; A. Oepke, “ἀνίστημι,” *TDNT* I, 368-72; “ἐγείρω,” *TDNT* II, 333-39; E. S. Fiorenza, “Die tausendjährige Herrschaft der Auferstandenen (Apg 20,4-6),” *BibLeb* 13 (1972), 115,123 등을 참조하라. 그리고 누가-행전에서 예수의 부활에 관한 케리그마가 강조되는데 이것에 관한 누가의 의도를 반-영지주의로 해석하는 것에 관해서, Charles H. Talbert, *Luke and the Gnostics: an examination of the Lucan Purpose* (Nashville,

하리라”(ἐγὼ ἀνταποδώσω)는 주의 말씀(λέγει κύριος)이 누가복음 14:14이 설명하는 ‘부활’과 ‘종말론적 되갚음’에 반영된다.

따라서 성취의 구도에서 누가의 케리그마는 통일성을 보여주고, 그리고 그것은 이미 성취된 말씀뿐만 아니라 아직 성취되지 않은 종말론적 소망, 즉 의인의 부활과 종말론적 되갚음도 반영한다. 이 성취의 구도는 예수 부활과 파루시아 사이에 시간의 간격의 문제를 새롭게 이해한다. 따라서 회년의 출범과 종말론적 되갚음의 구도에서 강조되는 것은 지연된 종말에 대한 실망이 아니라, 이미 성취된 예수의 부활과 아직 성취되지 않은 의인의 부활 사이에서 초기 그리스도교의 선포 역할이다.

3. 백부장의 믿음에 반영된 누가의 구속사적 세계관

앞에서 설명한 바와 같이, 누가의 구속사적 개념에서 종말론적 되갚음(ἀνταπόδομα)이 중요하고 이것은 미래의 종말론적 사건을 긍정적인 의미로 드러낸다. 그렇다면 구속사적 세계관이 누가의 백부장의 믿음에 어떻게 반영되는지 살펴볼 필요가 있다.

3.1. 이방인 백부장의 식탁에 반영된 사회 규범의 문제

예수의 회년 선포에서부터 보복의 날의 생략은 중요한 의미를 내포한다. 목스니스에 의하면, 누가는 되갚음을 전문용어로 사용하는데 그 용어는 예수 공동체의 종말론적 환대의 성격을 반영한다.⁵⁴⁾ 누가의 예수가 갈릴리에서

Abingdon Press, 1966), passim을 보라.

54) Moxnes, *Economy of the Kingdom*, 127-38, 특히 129를 보라. 그리고 비록 스콧 맥나이트(Scot McKnight)는 초기 그리스도교의 연속성에서 구속사의 문제를 해결하지는 못했지만, 이것에 관한 실마리가 될만한 언급을 했다. 예수의 회년 선포에서 보복의

선포한 하나님의 나라는 종말론적 비밀의 성격을 내포하고(8:10a) 여기에서 종말론적 구속/보복은 하나님의 고유 특권으로 이해된다(14:12-14; 21:20-28; cf. 20:25). 그리고 이것은 하나님의 자비하심과 보편적 사랑을 강조한다(4:19의 *δεκτός*; 6:36의 *οἰκτίρων*을 보라). 이러한 점에서 회년 선포와 종말론적 되갚음은 예수 공동체가 가지는 종말론적 환대의 비-상응성을 설명해 줄 수 있다.

신구약의 세계에서 보복과 되갚음에 관한 주제가 중요하고 이것이 신약 성서에서 예수가 갈릴리에서 이방인과 만나는 사건을 구체적으로 기록한 본문인 누가복음 7:1-10에 반영된다. 게다가, 이 본문에서 고대 지중해 세계 식탁과 관련한 사회 규범과 윤리적 문제가 백부장의 식탁에 반영된다. 예를 들면, 유대인들은 로마의 후견인제도에 친숙한 인물로 묘사되는데 로마의 백부장은 유대인들에게 회당을 지어주었고 백부장은 후견인으로서 그리고 유대 지도자들은 파-후견인으로서 역할을 한다(7:3-5). 이러한 상황에서 예수가 백부장의 집에 들어가게 되면 식탁 규례의 문제에 직면하게 되는데 백부장의 식탁에서 그는 높은 위치에 앉게 되고 예수는 낮은 위치에 앉게 될 것이다.⁵⁵⁾ 따라서 이 본문에서 유대 세계의 확대가족과 로마 제국의 후견인제도는 되갚음을 통한 상호호혜주의 개념을 공유하며 유사한 성격의 사회 규범을 갖는 것으로 설명된다.

인류학적 접근에 의하면, 고대 지중해 세계에서 되갚음에 관한 공유된 개념이 발견된다. 그것은 보복(피의 복수)이 가족이나 확대가족을 통해서 이루어진다는 보편적 세계관을 반영한다.⁵⁶⁾ 고대 지중해 세계는 구속을 확대

생략은 이방 선교를 위해서 중요한 역할을 한다. 그것은 이방인에 대한 하나님의 심판과 복수가 있을 것이라는 종말론적 기대를 제거하고 대신에 그들을 초기 그리스도교의 종말론적 화해와 보편적 환대로 초대한다. “이방인,” 『예수 복음서 사전』, 조엘 B. 그린, 스콧 맥나이트, I. 하워드 마샬 편집 (요단, 2003), 956.

55) 7:6의 *εἰσέρχομαι*는 7:36의 *εἰσέρχομαι εἰς τὸν οἶκον ... κατακλίνω*를 반영하고 7:6f.의 상황은 14:8의 식탁 규범을 반영한다.

56) J. K. Campbell, “The Greek hero,” *Honor and Grace in Anthropology*, eds. J. G. Peristiany and J. Pitt-Rivers, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992),

가족의 의무에 의해서 행해지는 사회 규범으로 이해했고 상호호혜주의는 가족(household)의 보호를 위한 가장 적절한 전략으로 자리를 잡았다. 이것은 더 높은 위치에 있는 사람이 더 낮은 위치에 있는 사람을 보호해주는 후견인제도로 설명되는데 그 안에서 자연스럽게 위계적 질서가 형성된다.⁵⁷⁾ 그리고 유대교의 고엘(גּוֹאֵל) 제도 역시 그와 비슷한 두 가지 중요한 규정을 갖는다. 친척의 구원과 친척의 적에 대한 보복. 이것은 고대 팔레스타인 세계에서 가족이나 확대가족이 대신 복수해 주는 전통에 기초한다(행 7:24).⁵⁸⁾

최근에 학계에서는 예루살렘과 유대 지역이 코스모폴리탄(Cosmo-politan)이었을 것이라고 가정하며 예수 시대의 갈릴리 사람들이 로마 제국의 후견인제도를 알고 있었을 가능성을 제기한다. 찬시(M. A. Chancey)는 팔레스타인의 다른 지역과 마찬가지로 갈릴리 역시 로마 군대에 의해서 점령되었고 심지어 로마 식민지 개척자들에 의해서 정착화가 시작되었을 것이라고 설명한다.⁵⁹⁾ 목스니스에 의하면, 헤롯 시대의 팔레스타인 농부 가옥 구조는 토지 소유의 변화와 넓은 토지의 증대에 의해서 영향을 받았다. 그래서 많은 농부가 땅을 잃어버렸고 소작인의 신세로 전락하였다.⁶⁰⁾ 이러한 변화로 인해서 전통적인 씨족 사회구조는 붕괴하였고 유대교의 확대가족 되갚음의 개념은 위협을 받았다.

129-149; R. Jamous, "From the death of mento the peace of God: violence and peace-making in the Rif," *Honor and Grace in Anthropology*, 167-178; W. T. Pitard, "Vengeance," *ABD* 6, 786-87.

57) G. da Col and A. Shryock eds, *From Hospitality to Grace: A Julian Pitt-Rivers Omnibus*, (Chicago: Hau Books, 2017), 20; Pitt-Rivers, "Postscript: the place of grace in anthropology," 215-21.

58) Bergsma, *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, 287-88.

59) M. A. Chancey, *Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus*, SNTSM 134 (Cambridge: Cambridge University Press, 2005), 6. 그 외에도 다음을 참조하라. J. F. Strange, "First-Century Galilee from Archaeology and from the Texts," *Archaeology and the Galilee*, ed. E. H. Lovering Jr. SBLSP (Atlanta: Scholars Press, 1994), 81-90; M. Sawicki, *Crossing Galilee: Architectures of Contact in the Occupied Land of Jesus* (Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 2000), 82-85.

60) H. Moxnes, *Constructing Early Christian Families* (London: Routledge, 1997), 25.

게다가, AD 17년과 20년 사이에 헤롯 안디바에 의해서 건설된 디베라는 주변 세계 각지로부터 유대인과 헬라인, 부자와 가난한 자들과 같은 이민자들을 받아들였고 그래서 갈릴리는 지리적으로 헬라 세계에서 고립되지 않았으며, 또한 유대 지도자들과 심지어 지방의 소작농들도 헬라화되었다. 그래서 로마 제국 시대에 팔레스타인 유대인들은 그 자체가 거대한 농경주의, 관료주의 그리고 부분적으로 상업화된 귀족 제국주의의 특성을 가진 농경사회에 살았을 것이다.⁶¹⁾ 팔레스타인 지역에서 전통적 고엘 제도는 무력화되었고, 이미 상당 부분 헬라화되었으며, 점차 로마화 되어가면서 로마 제국의 후견인 제도와 상호호혜주의는 팔레스타인의 경제 체계를 상당 부분 바꾸어놓았을 것이다. 그에 따라서 구속과 되갚음에 관한 사회적 규범의 세속화가 발생했을 것이다. 누가복음 20:25에서 ἀπόδοτε⁶²⁾는 이 문제를 반영하는데 여기에서 누가는 가이사의 세금에 반영된 되갚음과 하나님의 종말론적 되갚음(롬 12:19; 히 10:30의 ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω를 보라)을 대조시킨다. 예수가 보이라고 한 데나리온은 팔레스타인 밖에서 주조된 은화였다. 이때는 디베료(Tiberius Julius Caesar Augustus)의 통치 기간이었고, 이 동전에 새겨진 글귀(Pontifex Maximus)와 이미지가 보여주는 디베료 황제의 신성화는 이러한 상황을 반영한다.⁶³⁾ 로마 제국이 세금을 징수하는 목적은 군대 유지이다. 고대 로마의 웅변가 키케로(Marcus Tullius Cicero)는 로마가 세계의 ‘제국’(the Empire)이 아니라 ‘보호국’(a protectorate)이라는 칭호를 얻음으로써 제국주의와 거리를 둘 수 있다고 제안한다(De Officiis I, 35-36; De Republica III, 35; pro lege Manilia 6). 로마는 동전에 보호국의 의미를 부여하고자 하였고 제3세대 크리스천 누가가 가이사의 것과 하나

61) Stambaugh and Balch, *The Social World of the First Christians* (London: SPCK, 1986), 92-93.; A. J. J. Saldarini, *Pharisees Scribes and Sadducees in Palestinian Society* (Edinburgh: T&T Clark, 1989), 35, 39-41를 참조하라.

62) 개역 개정은 ἀπόδοτε를 ‘바치라’로 번역하였다. 그러나 이것의 본래 의미는 ‘돌려준다’(give back)이고 이 본문에서 각각 사회적 의미와 종말론적 구속의 의미를 반영한다.

63) E. Stauffer, *Christ and the Caesars: Historical Sketches*, trans. by K. and R. Gregor Smith (Philadelphia: Westminster Press, 1955), 112-37을 보라.

님의 것을 나란히 병렬시킨 의도는 아마도 이방인에 대한 종말론적 보복의 제거로 인해서 하나님의 종말론적 평화와 이방선교가 보호국으로서 로마의 Pax Romana와 어떻게 서로 양립할 수 있는가에 관한 것일 것이다(cf. 눅 1:1-4).

전체적으로 볼 때, 누가의 내러티브는 당시의 사회적 정황을 반영하면서 유대 지도자들과 백부장이 구속에 관한 공동된 사회 가치를 공유했다고 말한다. 누가복음 7:6에서 사용된 전치사 ὑπο(아래에)는 백부장의 식탁에서 이러한 문제를 반영한다. 백부장이 예수를 맞이하여(ὑπο-δέχομαι) 예수가 그의 지붕 아래로 들어오면(ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσέλθης), 유대 지도자들이 그러했듯이 예수 역시 백부장 위에 있는 권세 아래로 들어오게 되고(7:8) 백부장은 사회 가치에 따라서 예수의 후견인 역할을 하게 될 것이다. 유대 지도자들은 백부장의 식탁에서 그가 유대인을 위해서 회당을 지어준 것에 대한 보상(ἀνταπόδοσις)의 문제를 제기했을 것이다. 팔레스타인 전체 지역이 로마의 통치의 직접적인 간섭을 받았던 상황에서 예수와 그의 종말론적 공동체는 로마 세계에서 지배적인 사회 관습이었던 후견인제도와 갈등 구도를 경험하였을 것이고 이것은 초기 가옥교회의 삶의 자리를 반영하였을 것이다.

3.2. 누가의 백부장의 믿음과 구속사적 세계관

누가의 내러티브를 되짚음에 관한 구속사적 관점에서 해석할 때 가장 극적으로 드러나는 것이 백부장의 믿음이다. 되짚음은 고대 지중해 세계의 사회 가치(social value)인 상호호혜주의를 반영하고 백부장의 말은 이 문제를 반영한다(7:6b-8). 그렇다면 누가의 내러티브에서 예수의 회당 회년 선포와 종말론적 시대구분이 종의 치유 이야기에 연결될 때 백부장의 믿음은 어떻게 설명되는가?⁶⁴⁾

7:1-10의 문맥적 의미에서, 3-6a절이 설명하는 식탁 규례와 로마의 후견 인제도는 6b-8절의 ὑπὸ- 구문에 반영되며 후자는 백부장이 예수를 자신의 식탁으로 맞이하지 못하는 이유를 설명한다. 7:6b의 οὐ γὰρ ἱκανός εἰμι ἵνα ὑπὸ τὴν στέγην μου εἰσέλθῃς를 직역하면 “당신이 내 지붕 아래로 들어오심을 나는 감당하지 못하겠나이다”로 번역될 수 있다. 백부장은 예수를 자신의 지붕 아래로 맞이하지(ὑπὸ-δέχομαι) 않지만, 예수의 말씀은 받아들인다(δεκτός; 7:7의 ‘말씀만 하샤’를 보라). 여기에 누가의 구속사적 세계관이 반영되는데 그것은 다음과 같이 설명될 수 있다.

첫째, 누가의 구속사에서 ‘수평적 화해’의 의미가 중요하게 다루어진다. 이것은 로마의 상호 호혜주의 세계에서 구속의 문제를 새롭게 이해하게 되는 계기가 되었을 것이다. 예를 들면, 보봉과 스티브 월튼(Steve Walton)은 누가에게서 초기 그리스도교와 로마 제국 사이의 조화로운 동행에 대한 암시가 발견될 수 있다는 것은 인정하지만, 누가의 의도를 호교론과 관련해서 해석하는 기존의 다양한 주장들에 반대한다. 로마 제국에 대한 누가의 (구속사적) 관점은 로마서 13장과 계시록 13장 사이의 양 끝에 걸쳐져 있고 그래서 저자의 의도는 초기 교회에게 로마 제국의 Pax Romana에 관한 비판적 식견과 이방 선교의 전략적 중요성을 함께 고려하면서 이해하도록 돕는 것이다.⁶⁵⁾ 이방인 백부장의 집에서 후견인제도에 의한 위계적 관계와 그리스도교의 종말론에 기반한 수평적 화해가 교차하는 장면은 고대 지중해 세계에서

64) 탈버트(C. H. Talbert)와 텐넬(R. C. Tannehill)은 누가의 내러티브가 드러내는 사회 가치와 누가의 의도를 설명하는 데 있어서 역사 비평적 방법보다는 문학적 비평 방법이 더 적절함을 제안한다. 이런 점에서 예수의 회년 선포가 백부장의 믿음에 반영된 초기 그리스도교의 종말론적 식탁 규범에 연결되어 설명될 수 있다. C. H. Talbert, *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel* (New York: Crossroad, 1982); R. C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation, vol. 1: The Gospel according to Luke* (Fortress Press, 1986).

65) F. Bovon, *New Testament Traditions and Apocryphal Narratives*, trans. by J. Haapi-seva-Hunter; PTMS 36 (Penn.: Pickwick Publications, 1995), 82-87; S. Walton, “The State They were in: Luke’s View of the Roman Empire,” *Rome in the Bible and the Early Church*, ed. by Peter Oakes (Paternoster Press, 2002), 1-41.

초기 가옥교회가 놓인 상황을 반영한다. 누가의 구속사적 개념은 적어도 구속의 문제를 새롭게 바라보는 계기가 되었을 것이고 하나님의 은혜에 기초한 약자 보호의 역할에 기여했을 것이다.

둘째, 누가의 백부장의 믿음은 초기 그리스도교의 로마 세계 선교를 향한 구속사적 비전을 설명하고 백부장의 식탁이 이방 선교의 가교적 역할을 한다. 조엘 그린은 백부장을 로마 시민권자로 제안하며 그가 가버나움 주민과 로마 황제 사이에서 중재자 역할을 했을 것이라고 설명한다.⁶⁶⁾ 하지만 이 해석은 로마의 후견인제도에 관한 비판적 식견을 반영하기에 적절해 보이지 않는다. 반면에 서원 화이트(Adrian N. Sherwin-White)에 의하면, AD 44년 이전에 갈릴리에 로마군이 없었다.⁶⁷⁾ 백부장은 아마도 ‘로마 계열’(Roman lines)로 조직된 헤롯 안디바의 군인이었을 것이다(cf. Josephus, Ant. 17.198).⁶⁸⁾ 그렇다면 누가복음 7:8의 권세(ἐξουσίαν)를 로마 황제에 직접 연결하는 것은 적절한 해석으로 보이지 않는다. 헤롯 안디바는 자신의 군대를 보유하고 있었고(cf. 3:14; 23:11) 백부장은 아마도 용병(mercenary soldier)이었을 것이다(용병은 그리스어로 ξένος(크세노스)이다 - 1G12. 949.89; X.An. 1.10; D. 18.152).⁶⁹⁾ 백부장이 자신 위에 있는 권세로 인해서 예수를 자기 집 안으로 들이지 못하는 것은 헤롯 안디바와의 연관성을 상징한다(눅 13:32의 ‘저 여우에게 말하라’를 보라). 그러므로 한 편으로는 팔레스틴 지역에서

66) Green, *The Gospel of Luke*, 285-86.

67) A. N. Sherwin-White, *Roman Society and Roman Law in the New Testament* (Oxford, 1963), 123f.

68) T. R. S. Broughton, “Roman Army,” *The Beginnings of Christianity, Part 1*, Vol. 5, ed. F. J. Foakes-Jackson and K. Lake (London: Macmillan, 1933), 427-45; Marshall, *The Gospel of Luke*, 279. 그리고 3:14의 στρατευόμενοι에 관한 마샬의 설명을 참조하라.

69) 렘 26:21 LXX; *Jdt* 6:2와 같은 유대 문헌에서 μισθωτός는 용병의 의미로도 사용되지만 신약 시대에 μισθωτός는 주로 품꾼(day laborer)의 의미로 사용되고 용병을 위해서는 ξένος가 사용된다(롬 16:23; cf. 고전 9:7a). 눅 7장의 백부장을 크세노스와 유사한 인물로 이해하는 것은 초기 그리스도교 사회에서 바울의 동역자이며 온 교회를 돌보아 주는 크세노스, 가이오(롬 16:23)를 이해하는 데 도움이 된다.

7:8의 ‘권세’가 디베료 황제를 직접적으로 지칭하지 않고 유대 지방의 로마 총독 빌라도나 갈릴리의 헤롯 안디바와 같은 권세가를 지칭하지만, 다른 한편으로는 고대 지중해 세계에서 하나님의 종말론적 구속과 로마의 후견인 제도 사이에 놓인 긴장 관계를 반영한다.

초기 그리스도교의 선교 범위가 점차 확장될 때, 이 세대의 구속과 신약의 종말론적 구속 사이의 갈등은 중요한 문제였을 것이다. 유대-그리스도교의 묵시 사상에서 로마의 제국주의가 하나님의 종말론적 적대자로 묘사되는 것은 놀랄만한 일이 아닐 것이다(특히, 계 14:8; 16:19; 17:5; 18:2,10,21을 보라). 그리고 누가의 구속사에서 종말론적 되갚음의 강조는 구속의 개념을 새롭게 이해하게 만든다. 그러나 초기 그리스도교와 이 세대가 상반되는 되갚음의 개념을 가진다고 할지라도, 누가의 백부장은 초기 그리스도교의 구속의 개념이 로마 세계에서 결코 용인될 수 없는 것으로 보지 않는다. 왜냐하면 하나님 나라의 종말론적 새 시대의 출범에서 이방인도 받으실만한 존재로 초대받기 때문이다(눅 7:9; 행 10:35; 13:43). 누가의 내러티브에서 백부장은 예수를 그리스도로 인지하지는 못하지만, 그는 예수가 회당에서 선포한 구속의 개념을 적어도 어느 정도 이해하는 인물로 묘사된다. 그는 구속과 되갚음에 관한 시대적 요청에 대한 하늘의 ‘도움’(βοηθέω)의 필요성을 절감하며 구원의 시대를 기다리는 이방인이다(마 15:25; 행 16:9; 고후 6:2을 보라). 누가의 백부장은 예수의 말씀을 받아들이는데, 누가는 초기 그리스도교의 이방 선교 전략을 위해서 하나님 나라의 선포와 구속의 의미를 받아들이고 온 교회를 돌보아 주는 백부장과 같은 인물의 역할이 중요하다고 말한다. 따라서 누가의 백부장의 믿음에서 드러나는 구속사적 의도는 고대 지중해 세계에서 두 세대의 되갚음의 개념이 충돌하는 상황에서 초기 그리스도교의 선교 비전을 제시하는 것이고 이것은 이후에 로마 제국과 그리스도교의 오랜 동행에서 일종의 이정표 역할을 했을 것이다.

4. 결론

제3세대 크리스천 누가의 구속사를 위해서 2시대구분이 제안되었지만, 구속사의 연속성 문제는 여전히 미해결로 남아 있다. 필자는 종말론적 되갚음의 구속사적 의미가 그 공백을 메울 수 있다고 제안하는데 특별히, 유대-그리스도교 전통에 기초해서, 종말론적 되갚음의 개념이 구속사의 연속성 문제를 해결할 수 있다. 그리고 이것에 기초해서 누가가 설명하는 구속사적 세계관과 백부장의 믿음을 새롭게 해석하였다.

먼저, 3시대구분은 예수의 선포와 종말론적 보복의 날 사이의 시간적 간격의 문제를 종말의 지연에 대한 실망으로 해석한다. 반면에 최근에 다수의 학자에 의해서 제안된 2시대구분은 예수의 회년 선포와 종말론적 되갚음 사이의 시간의 문제를 구속사적 관점에서 새롭게 해석하도록 요구한다. 구속사의 연속성의 문제는 보복의 날에 관한 비밀이 신약의 케리그마에 어떻게 반영되는지에 관한 문제와도 연관되는데 방언-통역을 통한 계시가 구속사의 연속성을 설명하는 데 중요한 역할을 한다. 그렇다면 누가의 예수가 선포한 회년 선포에서 ‘보복의 날’이 생략되었지만, 그것의 미래적이고 종말론적 의미는 사라진 것이 아니라 종말론적 보복의 날까지 이어진다(사 61:2; 11Q13; 눅 4:19; 14:12-14; 21:20-28). 이러한 점에서 예수의 회년 선포는 사도들의 부활 선포와 동일시된다.

둘째, ‘구속 없는 구속사’를 통해서 새롭게 설명되는 구속사의 직선적 개념은 하나님과 이스라엘 사이의 수직적 화해뿐만 아니라 또한 인간(혹은 피조물) 사이의 수평적 화해를 반영하는 십자가의 구도를 설명한다. 누가의 예수가 회년을 선포할 때 종말론적 되갚음의 구속사적 의미는 완벽히 제거된 것이 아니라, 오히려 누가는 되갚음을 전문용어로 사용하고 여기에 이방인을 향한 구속사적 화해의 의미를 반영한다.

셋째, 예수가 백부장의 집을 방문하는 이야기에서 누가의 종말론적 되갚음의 개념이 중요하고 이것은 누가가 설명하는 종말론적 식탁 규례 문제를

이해하는 데 중요하다. 백부장의 말(7:6b)은 메시아 시대의 출범과 파루시아 사이에서 로마 제국의 후견인제도와 함께 살아가는 초기 가옥교회의 삶의 자리를 반영한다. 구속사에 기반한 수평적 세계관이 고대 지중해 세계의 조직적이고 위계적인 성격의 후견인제도에 대조되는 것으로 설명될 수 있는데 누가의 궁극적인 의도는 고대 로마의 상호호혜주의 세계에서 초기 그리스도교의 구속사적 세계관을 제시하는 것이다. 이방인 백부장이 예수의 말씀을 받아들이는 것은 초기 그리스도교의 로마 선교에 대한 비전을 반영하는 것이고, 백부장과 같은 크세노스가 복음을 받아들일 때 그는 초기 그리스도교의 복음 선포가 가지는 구속사적 의미와 수평적 화해의 의미를 함께 받아들이며 이방 선교를 위해서 전략적 역할을 하였을 것이다.

그러므로 누가의 의도는 백부장의 믿음을 구속사적 관점에서 설명하는 것이다. 예수가 선포한 종말론적 회년은 하나님과 이스라엘 사이의 수직적인 화해를 형성할 뿐만 아니라 또한 하나님의 은혜에 기초한 수평적 화해의 세계관을 반영한다. 누가의 예수가 선포한 하나님 나라는 회년의 출범과 종말론적 되갚음 사이의 마지막 시간에 놓인 모든 인류에게 주는 보편적 구원의 선포로 이해될 수 있고 그 구속사의 직선에서 수평적 세계관이 중요하게 자리 잡는다. 이러한 점에서 누가의 이방인 백부장이 예수의 말씀을 받아들이는 것은 예수의 종말론적 회년 선포와 초기 그리스도교의 구속사적 세계관 사이의 연속성을 상징한다.

<주요어>

구속사의 연속성, 주의 은혜의 해, 보복의 날, 누가의 백부장의 믿음, 누가의 이방 선교 비전

<Keywords>

the continuity of salvation-history, the year of the Lord's favor, the day of vengeance, Lukan centurion's belief, Luke's vision of the Gentile Mission

참고문헌

- 김성중, 『고린도전서 14장 회고적 읽기와 성령의 은사』, 인천: 바울, 2019.
- _____, “방언의 음성학적 특징에 관한 새로운 이해: 그레코-로마 세계에서 방언과 유사 언어 비교를 중심으로,” 『신약논단』 27:3, 2020, 769-813.
- 김창선, “누가의 구원사: H. Conzelmann의 구원사 이론 비판,” 『신약논단』 10:2, 2003, 285-304.
- 김희성, 『말씀과 현존: 성서연구 논문집·첫째권』, 서울: 한들출판사, 2000.
- 윤철원, “사도행전을 중심으로 한 누가의 종말론 해석,” 『기독교사상 논단』, 서울: 대한기독교서회, 1999.
- 조광호, “콘첼만의 종말 지연에 대한 비판적 논구,” 『신약논단』 24:3, 2017, 483-518.
- Allison, Jr., D. C., “Eschatology.” *DJG*, Edited by J. B. Green, S. McKnight. Leicester: InterVarsity, 1992, 206-209.
- Aune, D. E., “Apocalypticism.” *DPHL*, Edited by G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid. InterVarsity Press, 1993, 25-35.
- Barrett, C. K., *A Commentary on the Second Epistle to the Corinthians*, BNTC, London: Adam & Charles Black, 1973.
- Becker, J., *Auferstehung der Toten im Urchristentum*, SBS 82, 1976.
- Bergsma, J. S., *The Jubilee from Leviticus to Qumran*, Boston: Brill, 2007.
- Bovon, F., *L'Évangile Selon Saint Luc 1, 1-9, 50*, Commentaire du Nouveau Testament IIIa, Genève: Labor et Fides, 1991.
- _____, *New Testament Traditions and Apocryphal Narratives*, Translated by J. Haapiseva-Hunter, PTMS 36, Allison Park, Penn.: Pickwick Publications, 1995.
- Brooke, G. J., “The ‘Apocalyptic’ Community, the Matrix of the Teacher and Rewriting Scripture,” *Authoritative Scriptures in Ancient Judaism*, Edited by M. Popović, Leiden: Brill, 2010, 37-53.
- _____, *The Dead Sea Scrolls and the New Testament*, Minneapolis: Fortress Press, 2005.

- Broughton, T. R. S., "Roman Army," *The Beginnings of Christianity*, Part 1, vol. 5, Edited by F. J. Foakes-Jackson, K. Lake, London: Macmillan, 1933, 427-45.
- Campbell, D. A., *The Quest for Paul's Gospel: A Suggested Strategy*, London: T&T Clark, 2005.
- , "Apocalyptic Epistemology: The Sine Qua Non of Valid Pauline Interpretation," *Paul and the Apocalyptic Imagination*, Edited by B. C. Blackwell, J. K. Goodrich, and J. Maston, Minneapolis: Fortress, 2016, 65-85.
- Campbell, J. K., "The Greek hero," *Honor and Grace in Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992, 129-149.
- Carson, D. A., "Mystery and Fulfillment: Toward A More Comprehensive Paradigm of Paul's Understanding of the Old and the New," *Justification and Variegated Nomism*, Vol. 2, Edited by D. A. Carson, P. T. O'Brien, and M. A. Seifrid, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, 393-436.
- Chancey, Mark A., *Greco-Roman Culture and the Galilee of Jesus*. SNTSM 134, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Chopp, Joel Thomas., "Unearthing Paul's Ethics: Douglas Campbell on Creation, Redemption, and the Christian Moral Life," *Journal of Theological Interpretation*, 11:2 (2017), 259-276.
- Collingwood, R. G., *The Idea of History*, Oxford University Press, 1994.
- Conzelmann, H., *The Theology of St. Luke*, London: Faber and Faber, 1960.
- Cullmann, O., 『그리스도와 시간』, 김근수 옮김, 나단, 1987.
- Da Col, G., A. Shryock eds., *From Hospitality to Grace: A Julian Pitt-Rivers Omnibus*, Chicago: Hau Books, 2017.
- Dunn, J. D. G., "How New Was Paul's Gospel? The Problem of Continuity and Discontinuity," *Gospel in Paul: Studies on Corinthians, Galatians and Romans for Richard N. Longenecker*. JSNT Supp 108, Sheffield Academic Press, 1994, 367-88.

- Ellis, E. E., *Paul's Use of the Old Testament*, Grand Rapids: Baker, 1991.
- , *Prophecy & Hermeneutic in Early Christianity*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1978.
- Fiorenza, E. S., “Die tausendjährige Herrschaft der Auferstandenen (Apk 20,4-6),” *BibLeb* 13 (1972), 107-24.
- Fredriksen, P., “Apocalypse and Redemption in Early Christianity: From John of Batmos to Augustine of Hippo,” *Vigiliae Christianae* 45:2 (1991), 151-83.
- Garland, E., *Luke*. ZECNT, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 2011.
- Geddert, T. J., “목시적 가르침,” 『예수 복음서 사전』, 조엘 B. 그린, 스콧 맥나이트, I. 하워드 마샬 편집, (요단, 2003), 290-99.
- Green, J. B., *The Gospel of Luke*, NICNT, Cambridge: Eerdmans, 1997.
- Hee-Seong Kim, *Die Geisttaufe des Messias*, Frankfurt am main, 1993.
- Jamous, R., “From the death of mento the peace of God: violence and peace-making in the Rif,” *Honor and Grace in Anthropology*, Edited by J. G. Peristiany, J. Pitt-Rivers, Cambridge University Press, 1992, 167-91.
- Jewett, R., *Romans: A Commentary*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress, 2007.
- Koch, D.-A., *Die Schrift als Zuege des Evangeliums. Untersuchungen zur Verwendung und zum Verständnis der Schrift bei Paulus*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1986.
- Kremer, J., “ἀνάστασις,” *EDNT* 1, Edited by H. Balz, G. Schneider, Michigan: Eerdmans, 1990, 88-92.
- Kuhn, K. G. “βασιλεύς,” *TDNT* 1, Edited by G. Kittel, Translated by G. W. Bromiley, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1964, 571-4.
- Kümmel, W. G., “Lukas in der Anklage der heutigen Theologie,” *ZNW* 63 (1972), 149-65.
- , *Promise and Fulfilment: The Eschatological Message of Jesus*, Studies in Biblical Theology 23, London: SCM Press, 1957.
- Löweith, K., *Meaning in History*, Chicago: University of Chicago, 1949.

- Marshall, I. H., *The Gospel of Luke*, Eerdmans: Michigan, 1978.
- Moxnes, H., *Constructing Early Christian Families*, London: Routledge, 1997.
- _____. *The Economy of the Kingdom*, Philadelphia: Fortress, 1988.
- Newsom, C. A., "Apocalyptic and the Discourse of the Qumran Community," *Journal of Near Eastern Studies* 49:2 (1990), 135-144.
- Nolland, J., *Luke 1-9:20*, WBC 35a, Dallas: Word Books, 1989.
- Oepke, A., "ἀνίστημι," *TDNT I*, Edited by G. Kittel, Translated by G. W. Bromiley, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1964, 368-72.
- _____. "ἀποκαλύπτω," *TDNT III*, Edited by G. Kittel, Translated by G. W. Bromiley, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1965, 563-92.
- _____. "ἐγείρω," *TDNT II*, Edited by G. Kittel, Translated by G. W. Bromiley, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1964, 333-39.
- _____. "κρύπτω," *TDNT III*, Edited by G. Kittel, Translated by G. W. Bromiley, (Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1965), 954-78.
- O'Toole, R. F., "Does Luke Also Portray Jesus as the Christ in Luke 4,16-30?" *Biblica* 76:4 (1995), 498-522.
- Peels, H. G. L., *The Vengeance of God: The Meaning of the Root NQM & the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament*, Leiden: Brill, 1995.
- Pitard, W. T., "Vengeance," *ABD* 6, London: Doubleday, 1992, 786-87.
- Pitt-Rivers, J., "Postscript: the place of grace in anthropology," *Honor and Grace in Anthropology*, Cambridge University Press, 1992, 215-46.
- Saldarini, A. J. J., *Pharisees Scribes and Sadducees in Palestinian Society*, Edinburgh: T&T Clark, 1989.
- Sawicki, M., *Crossing Galilee: Architectures of Contact in the Occupied Land of Jesus*, Harrisburg, Penn.: Trinity Press International, 2000.
- Scobie, C. H. H., "A Canonical Approach to Interpreting Luke: The Journey Motif as a Hermeneutical Key," *Reading Luke: Interpretation, Reflection, Formation*, Edited by C. G. Bartholomew, J. B. Green, A. C. Thiselton, SHS 6, Grand Rapids: Zondervan, 2005, 327-49.

- Sherwin-White, A. N., *Roman Society and Roman Law in the New Testament*, Oxford: Clarendon Press, 1963.
- Stambaugh, J., D. Balch, *The Social World of the First Christians*, London: SPCK, 1986.
- Stauffer, E., *Christ and the Caesars: Historical Sketches*, Translated by K. and R. Gregor Smith, Philadelphia: Westminster Press, 1955.
- Strange, J. F., "First-Century Galilee from Archaeology and from the Texts," *Archaeology and the Galilee*, Edited by E. H. Lovering Jr., SBLSP 1994, Atlanta: Scholars Press, 1994, 81-90.
- Talbert, C. H., *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary on the Third Gospel*, New York: Crossroad, 1982.
- _____, *Luke and the Gnostics: an examination of the Lucan Purpose*, Nashville, Abingdon Press, 1966.
- Tannehill, R. C., *The Narrative Unity of Luke-Acts: A Literary Interpretation, vol. 1: The Gospel according to Luke*, Fortress Press, 1986.
- Tilling, C., ed. *Beyond Old and New Perspectives on Paul: Reflections on the Work of Douglas Campbell*, Eugene, Oregon: Cascade, 2014.
- Trilling, W., "ἀρπαγμός., EDNT 1, Edited by H. Balz, G. Schneider, Michigan: Eerdmans, 1990, 156.
- Walton, S., "The State They were in: Luke's View of the Roman Empire," *Rome in the Bible and the Early Church*, Edited by P. Oakes, Carlisle, Cumbria: Paternoster Press, 2002, 1-41.
- Willmer, H., "'Vertical' and 'Horizontal' in Paul's Theology of Reconciliation in the Letter to the Romans," *Transformation* 24 (2007), 151-60.
- Wise, M. O., J. Tabor, "4Q521 'On Resurrection' and the Synoptic Gospel Tradition," *JSP* 10 (1992), 149-62.
- Wright, N. T., *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology*, Edinburgh: T&T Clark, 1991.

<초록>

종말론적 되갚음의 구속사적 의미와 누가의 백부장의 믿음 해석

김성종

(서울신학대학교 Ph.D)

이 논문의 목적은 콘첼만의 누가의 신학을 비평적 관점에서 고찰하고 누가가 설정한 구속사의 연속성을 유대-그리스도교 전통에서 설명하는 것이다. 다수의 학자가 누가의 구속사적 구도를 위해서 콘첼만의 3시대구분을 2시대구분으로 대체해야 함을 제안했지만, 구속사의 연속성 문제는 여전히 미해결로 남아 있다. 이 논문은 종말론적 ‘보복/되갚음’의 구속사적 의미가 그 공백을 메울 수 있다고 제안한다. 그래서 성취와 묵시 사이의 단절이 구속사의 불연속성을 보여주는 것이 아니라 오히려 그 불연속성의 문제가 ‘구속 없는 구속사’를 통해서 해결될 수 있다. 그리고 이렇게 새롭게 제안되는 종말론적 구속의 개념은 이 세대의 구속에 대한 비판적 식견을 보여준다. 그렇다면 누가복음 7장 백부장의 믿음이 반영된 6b절이 새롭게 해석될 수 있다. 백부장이 예수의 선포를 받아들이는 이야기를 통해서 드러나는 누가의 구속사적 의도는 고대 지중해 세계에서 초기 그리스도교의 이방 선교의 비전을 제시하는 것이다.

<Abstract>

**The meaning of salvation-history
on eschatological repayment and
an interpretation of the Lukan centurion's belief**

Seongjong Kim
(Seoul Theological University, Ph.D)

The purpose of the present study is to examine Hans Conzelmann's Lukan theology from a critical point of view and explain the continuity of the salvation-history displayed by the third generation of christian, Luke in the Jewish-Christian tradition. Although many scholars have suggested that Conzelmann's three periodization should be replaced with the two periodization for the scheme of Luke's salvation-history, the problem of continuity remains unresolved. This article argues that the meaning of salvation-history on eschatological 'vengeance/repayment' can fill the gap. And then, a break between fulfillment and apocalypse does not show the discontinuity of salvation-history, but rather the problem can be solved through 'the salvation-history without redemption.' And this newly proposed concept of eschatological redemption shows a critical insight into the redemption of this generation. If so, verse 6b, which reflects the faith of centurion in Luke 7 can be interpreted anew. Through the story of the centurion accepting Jesus' proclaiming, Luke presents a vision of Gentile Mission in the ancient Mediterranean world.