

성막과 제사장의 관계와 그 의의

배선복*

1. 들어가며

이스라엘을 포함한 고대 근동의 종교에는 성소, 제단 혹은 신상, 제사장, 제물 등으로 이루어지는 제사가 매우 중요하다. 그러나 이 제사의 모습은 시간에 따라, 지역에 따라 다르다. 심지어 성경 안에서도 다양한 제사의 모습이 나온다. 성경 어떤 부분에는 형편이 되지 않을 때 제사장이 없이 제사가 드려지는 경우도 있고(예: 삼상 13:9), 성전이 아닌 곳에 제단을 쌓고 제사를 드리는 경우도 나온다(예: 출 20:24-26; 24:5). 그러나 적어도 레위기를 중심으로 한 제의법은 제사장과 제사 장소(성막)를 매우 중요하게 생각한다. 출애굽기부터 민수기에 이르는 회막과 제사에 특화된 일련의 제의 규정들은 가장 제도적이고 엄격한 제의법 준수를 요구하고 있다. 본 연구는 이 규정들을 포함하는 소위 제사장 법전이 그것이 규정하는 제의에서 제의 장소(성막)와 제의 집행자(제사장) 사이의 긴밀한 관계를 어떻게 드러내는가에 관심이 있다.

성전과 거기서 얻는 수입으로 살아가는 제사장이 밀접하게 연결되어 있다는 사실이 어찌면 당연하게 생각될 수 있다. 그렇기 때문에, 성소와 제사장의 관계는 많이 강조되지 않고, 강조된다고 해도 우리 눈에 많이 띄지 않는지도 모른다. 그러나 이것은 생각만큼 당연하지는 않다. 오경의 다른 부분은 제의 장소와 제의 집행자의 관계를 그렇게 강조하지 않는다. 예를 들어, 신명기에는 중앙 성소가 중요하지만(신 12), 그곳을 섬기는 제사장들은 그곳에 매여 있을 필요가 없다(신 18:6). 우리가 당연하다고 생각하지만 본문에서 언제나 그렇지

* 서울신학대학교 강사, 구약학

만은 않은, 성소와 제사장의 관계를 제사장 법전은 여러 가지 장치로 강조하고 있다는 것이 본 연구의 논지이다. 본 연구는 다음과 같은 사실에 주목한다. 제사장 법전에는 오경의 다른 부분과 달리, 오직 하나의 성소에 임재한 아훼를 오직 한 가문만이 제사장으로 섬기도록 허락 받았다. 또 성경이나 다른 고대 근동 제의 문학이 피 의식을 별로 다루지 않는 데 반해, 제사장 법전은 제사장이 이를 행해야 한다는 명령을 반복한다. 하나의 성소에서, 아무에게나 허락되지 않은 피 의식을 제사장의 고유 임무로 귀속시켜 반복적으로 언급하는 것은 성소와 제사장을 긴밀하게 연결하는 제사장 법전의 장치라고 주장할 것이다.

그렇다면 제사장 법전의 이 강조는 누구를 위한 신학인가? 본 연구는 존 바튼(J. Barton)의 2단계 해석 과정을 차용한다. 바튼에 따르면, 성서학 연구의 일차적인 1단계는 성경의 언어와 문학 장르와, 고대 이스라엘과 고대 근동의 문화의 비교 연구를 통한 주석적 작업이어야 한다. 그래야 텍스트가 말하고자 하는 ‘명백한 의미(plain sense)’를 밝힐 수 있기 때문이다.¹⁾ 여기서, 제사장 법전이 피 의식을 통해 성막과 제사장과의 긴밀한 관계를 강조하고 있음을 밝히는 것이 1단계에 해당한다. 본문 그대로의 의미에 다가가려는 이러한 주석적 연구의 결과물을 오늘날의 상황에 적용하는 것이 2단계이다.²⁾ 성막과 제사가 오늘날의 교회나 예배와 똑같지 않지만, 역사적 맥락을 이해한 후, 오늘날의 상황에 적용한다면, 이 신학은 우리의 교회 제도에 대해서 함의하는 바가 있을 것이다.

2. 성막: 하나의 예배 장소

하나의 예배 장소에서 특정 가문만 제사장으로 섬길 수 있다는 것은 그 예배 장소와 제사장 사이에 긴밀한 관계를 전제한다고 볼 수 있다. 이와 달리 신명기에서는, 소수의 레위인만 중앙 성전에서 제사장으로 섬기고, 나머

1) J. Barton, *The Nature of Biblical Criticism* (Westminster John Knox, 2007), 137-186.

2) Barton, *The Nature of Biblical Criticism*, 101-116.

지 대부분의 레위인은 이스라엘 각 성에 흩어져 살았다. 더구나 예루살렘 성전에서 섬기지 않고 흩어져 사는 레위인은 사회가 돌보아야 할 가난한 계층의 하나로 묘사된다(신 12:12, 18-19). 신 18:6-8에서 레위인은 누구나 원하면 중앙 성소에 가서 제사장이 될 수 있었다는 것은, 반대로 중앙 성소에 제사장 역할을 하던 레위인이 원하면 고향으로 돌아갈 수 있었다는 것을 암시한다. 이처럼 신명기에서는 레위인과 중앙 성소의 관계가 생각만큼 끈끈하지 않다. 그러나 제사장 법전은 항상 성막을 섬기는 한 제사장 가문에 대해 이야기 한다.

사실, 예배 장소에 관한 규정은 세 법전 모두 언급하고 있다. 그중에서도 신명기와 성결 법전은 단일한 성소에서만 제사드릴 것을 강조한다. 대부분의 구약 학자는 비평적 성서학에서 제사장 법전 혹은 제사장 문서(Priestly Code/Document, P)라고 불리는 제의법과, 최종적인 제사장 법전의 일부지만 원 제사장 법전과는 저자나 편집자가 다르다고 여겨지는 성결 법전이 신명기와 마찬가지로 중앙 성소만을 인정한다고 본다. 하지만, 제사장 법전과 성결 법전에서 중앙 성소는 아론 가문만 제사장을 할 수 있다는 사실처럼 본문에서 명시적으로 드러나지는 않는다. 일례로, 카우프만(Y. Kaufmann), 밀그롬(J. Milgrom), 바인펠트(M. Weinfeld), 유스틴(J. Joosten) 같은 학자들은 신명기와는 달리 제사장 법전과 성결 법전이 중앙 성소 이외의 지방 성소들을 인정한다고 주장한다.³⁾ 비록 소수의 의견이기는 하지만, 이들이 이스라엘 종교사와 제사장 법전 연구에 큰 영향을 끼친 학자들이기 때문에, 제의 장소와 제사장 사이의 깊은 유대 관계를 옹호하기 위해서는, 이들의 주장을 다루고 넘어갈 필요가 있다.

3) 카우프만과 밀그롬에 관해서는 아래를 보라. M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (Oxford: Clarendon, 1972), 183-184 n. 4; J. Joosten, *People and Land in the Holiness Code: An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26*, VTSup 67 (Leiden: Brill, 1996), 142. 유스틴은 이야기 안에서 성결 법전이 주어질 당시에는 당연히 진영 안에 하나의 성소만 존재하지만, 이스라엘이 약속의 땅에 들어간 이후에 관해서는 성결 법전이 여러 지방 성소의 존재 가능성에 대해 열려있다고 본다.

사실, 다수의 학자가 제의법과 성결 법전이 중앙 성소 외에 어떤 지방 성소도 인정하지 않는다고 보는 이유는 간단하다. 지방 성소에 대한 언급이 전혀 나오지 않기 때문이다. 제의법과 성결 법전은 광야에서 만들어진 회막에서 이룬 계열의 제사장들을 통하여 이스라엘 백성이 제사를 드릴 수 있다고 주장한다. 이들도 물론, 제의법이나 성결 법전에는 신명기 법전(특히 신 12)과 같이, 다른 어떤 곳에서도 예배드려서는 안 된다는 명시적인 규정도 나와 있지 않다는 점을 알고 있다. 그러나 그들에게 이러한 점이 큰 문제가 되지 않았다. 적어도 웰하우젠(J. Wellhausen) 이후부터 소위 제사장 법전을 오경의 여러 자료 중 가장 후대의 자료로 간주하면서, 신명기 개혁에 의해 배타적 중앙 성소화가 이미 이루어졌는데 추가적으로 배타적 중앙 성소화를 명령하는 것이 불필요하다고 보았기 때문이다.⁴⁾ 그래서 그들은 제의법의 설정이 신명기에 이미 나타난 배타적 중앙 성소화를 명시하지 않을 뿐, 전제하고 있다고 주장한다.⁵⁾ 또 최근에 라이더(J. Rhyder)는 제사장 법전과 성결 법전이 페르시아 시기에 작성되었지만, 신명기에 의존하지 않으며 제사장 법전 자체가 성소 중앙화를 제시하고 있기에 성결 법전은 신명기가 아니라 제사장 법전의 성소 중앙화를 이어받고 있다고 주장한다.⁶⁾ 그러나 이러한 논증은 제의법이 신명기보다 늦지 않다고 보는 학자들(예: 카우프만, 밀그롬, 바인펠트, 유스틴)에게는 설득력 있는 논증이 아니다. 이 논의와 관련하여 본 연구는, 제사장 법전과 성결 법전이 신명기보다 앞선다고 생각하는 카우프만과 밀그롬의 주장을 먼저 소개할 것이다. 그 다음에 소위 제사장 법전과 신명기

4) “배타적 중앙 성소화”란 중앙 성소와 지방 성소의 공존을 인정하는 카우프만과 밀그롬의 의견에 반대하여 중앙 성소 이외에 어떤 곳에서도 야훼에게 제사를 드릴 수 없는 신화 사상을 의미하기 위하여 본 연구가 조여한 표현이다.

5) 예를 들어, J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Israel: With a Reprint of the Article “Israel” from the Encyclopedia Britannica*, trans. J. Sutherland Black and Allan Menzies (Edinburgh: Adam & Charles Black, 1885), 50-51.

6) J. Rhyder, *Centralizing the Cult: The Holiness Legislation in Leviticus 17-26, FAT 134* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2019), 113-136. 본 연구는 라이더와는 조금 다른 관점에서 제사장 법전의 중앙 성소화를 주장한다.

법전 사이의 의존 관계의 방향을 어디로 보는지와 상관없이, 제사장 법전의 이야기 배경은 제사장 법전과 성결 법전이 중앙 성소에만 예배드릴 것을 가정하고 있다고 주장할 것이다. 이런 식으로 제사장 법전의 배타적 중앙 성소화가 본문에 기반하여 논증 된다면, 제사장 법전의 예배 장소와 제사장 사이의 관계에 대한 주장도 더 설득력을 가질 것이다.

카우프만과 밀그롬은 제의법과 성결 법전이 배타적 중앙 성소를 명시적으로 언급하고 있지 않을 뿐 아니라, 그것을 암시하고 있지도 않다고 주장한다. 제사장 법전과 성결 법전이 복수의 지방 성소를 인정한다고 보는 여러 근거 중 공통된 요소는, 제의 규정들의 실행 가능성 유무이다. 카우프만이 보기에, 레 17:3-7은 명시적으로 제사 목적이 아닌 가축 도살을 금지하고 있다. 레 17:3-9에 성소 중앙화가 전제되어 있다면, 이 법은 약속의 땅에 이미 흩어져 살고 있는 이스라엘 독자들이 절대로 지킬 수 없는 법이다. 지방에 사는 사람들은 신 12:15-28처럼 고기를 먹을 수 없게 되기 때문이다. 그렇기 때문에 카우프만은 레 17:3-9은 이방신(숫염소) 숭배의 가능성 때문에 모든 도축을 성소에서만 제사로 드리도록 제한하고 있고, 이렇게 명령할 수 있는 이유는 이미 존재하는 여러 지방 성소의 정당성을 전제하고 있기 때문이라고 보았다.⁷⁾

밀그롬은 결론적으로 카우프만의 견해를 대부분 받아들이지만, 카우프만과 밀그롬의 견해 사이에 차이점도 있다. 카우프만이 활동하던 시기에는 성결 법전에 대한 관심과 이해가 아직 발전하지 않았다. 반면, 밀그롬이 그의 주석을 쓸 당시에는 성결 법전의 편집자인 성결 학과가 최종 단계나 그에 가까운 단계의 제사장 법전과 더 나아가 오경을 편집했다고 보는 견해가

7) Y. Kaufmann, *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, trans. and abr. Moshe Greenberg (Chicago: University of Chicago Press, 1960), 180-184. 참조하라, 김선중, “하나님과 사람과 땅의 교향악: 성결법전의 신학과 설교,” 『Canon&Culture』 13 (2019), 190. 김경열은 레위기 성막이 약속의 땅에 들어갔을 때, 복수의 성소로 발전할 수 있는지에 관하여는 언급하지 않지만, 카우프만과 마찬가지로 레 17이 신 12와 같은 “일반 도살”을 허용했을 것이라고 추측한다. 김경열 『레위기의 신학과 해석: 성전과 거룩한 백성』, 한국 구약학 시리즈 01 (서울: 새물결플러스, 2016), 407-411.

힘을 얻고 있었고,⁸⁾ 밀그롬은 이 견해를 차용했다.⁹⁾ 이러한 차이는 밀그롬이 카우프만의 견해를 근소하게나마 수정하도록 만든다. 그는 성결 학과 편집 이전의 제사장 법전은, 제사와 상관없이 식용으로 가축을 도축하는 관습을 허용한다고 본다. 그가 제시하는 본문의 증거는 레 3:16b-17(특히, “모든 기름은 여호와와 것이니라”)이다. 그는 이 본문을, 기존의 제사장 법전 안에 성결 학과가 추가한 짧은 삽입절로 간주한다. 이 삽입절은 이제까지는 제단에서 태워지지 않는 기름이 있었다는 것을 반증한다. 이것이 가능한 경우는 그가 보기에 제사 없이 오직 식사로 고기를 먹을 때뿐이다. 밀그롬은 이렇게 해석된 성결 학과의 레 3:16b-17이, 세속적 가축 도살을 금지하는 성결 법전의 도입부인 레 17:3-7과 사상적으로 일치한다고 본다.¹⁰⁾ 밀그롬이 보기에, 제사장 법전은 제사와 상관없이 오직 식용을 목적으로 한 도축을 인정하지만, 성결 법전은 식용만을 목적으로 한 도축을 허용하지 않는다는 점에서만 둘 사이의 차이를 발견할 수 있다.¹¹⁾

하지만, 밀그롬은 카우프만과 비슷한 이유들로, 성결 법전이 신명기와는 달리 지방 성소를 인정하고 있다고 본다. 성결 법전의 조항들이 실행 가능하려면, 제대로 기능하는 지방 성소들이 존재해야만 한다. 또 레 26:30-31의 성소(שְׂמִינִי)의 복수 형태는 성결 법전이 신명기와 달리 중앙 성소 외에도 지방 성소를 인정하고 있다는 것을 지지한다.¹²⁾ 이에 더해, 성결 법전과 제사장 법전의 저자/편집자나 저작/편집 연대에 차이를 두지 않는 카우프만과 달리 이 둘 사이의 시간적 간격을 고려하는 밀그롬은 성결 학과뿐만 아니라 제사장 법전도 지방 성소를 인정한다고 추가로 증명해야 한다. 즉, 중앙 성소와 식용을 위한 가축 도살을 인정한 밀그롬의 관점이 신명기 12장

8) 대표적으로, I. Knohl, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School* (Minneapolis: Fortress Press, 1995). 참조하라, 김선중, “성결 법전의 땅,” 「Canon&Culture」 5 (2011), 117-118.

9) J. Milgrom, *Leviticus 1-16*, AB 3 (New York: Doubleday, 1991), 28.

10) Milgrom, *Leviticus 1-16*, 28-29.

11) J. Milgrom, *Leviticus 17-22*, AB 3A (New York: Doubleday, 2000), 1514.

12) Kaufmann, *The Religion of Israel*, 183; Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1503-1514.

의 관점과 흡사하다는 점을 고려하면, 신명기와는 달리 제사장 법전은 지방 성소를 인정한다는 근거를 제시해야 한다. 그러나 지방 성소를 명시적으로 꾸짖거나 금지하는 내용이 없다는 것 외에는 밀그롬은 이것에 관해 설득력 있는 이유를 제공하지 못한다.¹³⁾ 그는 제사장 법전이 지방 성소를 인정하고 있고(대전제), 성결 법전은 제사장 법전의 사상을 따르기 때문에(소전제), 성결 법전도 지방 성소를 인정한다고 말한다(결론).¹⁴⁾ 하지만 이 삼단논법은 대전제부터 명확한 근거를 가지고 있지 않을뿐더러, 특히 소전제가 불완전하다. 성결 법전이 제사장 법전의 신학 사상을 이어가는 것은 사실이지만, 수정하는 부분도 많이 있다. 그렇기 때문에, 학자들이 제사장 법전과 성결 법전을 구분할 수 있는 것이다.

그러므로 제사장 법전이 명시적으로 지방 성소의 금지를 이야기하지 않더라도, 회막으로 대표되는 배타적 중앙 성소화를 전제하고 있다는 기존의 견해가 더 옳다. 이러한 관점이 제사장 법전의 이야기 설정과 그것이 나타내는 신학 사상과 더 일치하기 때문이다. 제사장 법전에서 야훼는 성막이 완성되고, 성막 안에 직접 들어와 거하신다(출 40:34-35). 이것은 야훼가 그가 택하신 장소에 자신의 이름만 두고, 정작 자신은 하늘에 거하시는 신명기와는 조금 다른 신학 사상이다.¹⁵⁾ 야훼가 단순히 일시적으로 방문하는 것이 아니라, 성막에 들어와서 이스라엘 백성 중에 거주하신다는 신학 사상은 제사장 법전의 이야기를 끌어 나가는 핵심이다. 제사장 법전의 모든 규정, 왕궁에 사는 왕을 섬기듯 성막에 계신 야훼가 최대한 아늑하게 거하실 수 있도록 섬기는 데에 그 목적을 두고 있다. 그렇기 때문에 출 25-31에서, 야훼는 회막 제작과 관련하여, 원자재와 구조, 내부 기물, 내부의 빛과 향까지, 아주 세밀하게, 어떻게 보면 까다롭기까지 하게 명령하신다. 그러므로 제사장 법전에서 회막은 유일무이한 성전이자, 야훼의 집이다. ‘만남의 장소’를 의미하는

13) Milgrom, *Leviticus 1-16*, 32.

14) Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1505, 1514.

15) B. D. Sommer, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 62-68.

‘회막(מועד אהל)’이라는 명칭은 회막 건물의 기능 중 지극히 일부를 말하는 것이다. 같은 건물이 ‘성막(משכן)’이나 ‘성소(מקדש)’로도 불리는 이유는, 제사장 법전에서 회막의 중요한 기능이 야훼의 주거지나 제의 장소이기 때문이다. 하지만, 어떤 목적을 강조하든 ‘회막(מועד אהל)’이라는 명칭을 사용할 수 있는 이유는 ‘회막’이 거의 고유 명사처럼 쓰이기 때문이다.¹⁶⁾ 회막이 단 한 번도 정관사가 붙어 ‘אהל המועד’로 나온 적이 없다는 사실이 ‘회막’이 거의 고유 명사처럼 사용된다는 사실을 뒷받침한다. 고유 명사와 같은 회막의 용례는 야훼가 임재하는 ‘회막’이 가나안 땅에서 몇 개 더 지어질 것이라는 가정을 배제한다.

고대 근동 종교 배경에서는 성전을 신의 집으로 간주하고, 신이 성전에 사는 것을 당연하게 여길지라도, 성막에 거하는 야훼는 고대 근동의 다른 신들과 분명한 차이점이 있다. 가나안이나 메소포타미아의 신들은 ‘알렘포의 바알,’ ‘자폰 산의 바알,’ ‘니느웨의 이쉬타르,’ ‘아르벨라의 이쉬타르’처럼 어떤 신의 본질이 부분적으로 현세의 사물에 깃들 수 있다고 생각했다. 즉 화신(化身, avatar)이 신상이나 다른 제의 도구를 매개체로 여러 장소(도시, 성전)에 독립적으로, 지속적으로 임재할 수 있다고 여겨졌다.¹⁷⁾ 대표적으로 이집트와 메소포타미아에서 신상을 만든 후 제의에 사용하기 위해, 입을 닦거나 열어 신성하게 하는(sanctify) 의식이 그런 사상과 관련이 있다.¹⁸⁾ 심지어 이스라엘

16) 제의법이 이 세 명칭을 동의어로 사용하기 때문에, 본 연구에서도 성막과 회막이라는 명칭을 구분하지 않고, 자유롭게 사용할 것이다.

17) 이는 여러 조약의 증인을 서는 신들이나 저주를 서는 신들의 목록, 혹은 신명의 목록이나 제의 문헌들을 보면 알 수 있다. 예를 들어, KTU 1.148의 26-27(p.152)번째 줄을 보라. 또 에살하돈 종주 조약의 25번째 줄과 30번째 줄을 보라: 제임스 B. 프리처드 편, 『고대 근동 문학 선집』, 강승일 외 역 (서울: CLC, 2016), 456. Sommer, *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, 12-37.

18) 배희숙, “형상 금지: 고대 이스라엘 종교의 신학 개혁,” 『Canon&Culture』 12 (2018), 160-161; C. L. McDowell, *The Image of God in the Garden of Eden: The Creation of Humankind in Genesis 2:5-3:24 in Light of the mis pî pit pî and uṣṣ-r Rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt*, Siphut 15 (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2015), 43-116; A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, rev. ed. (Chicago: The University of Chicago Press, 1977), 184-186

과 유다에서도, 적어도 민간에서는 성경이 규정하는 신앙과 달리 주변 이웃들의 이러한 신학 사상과 관습을 받아들이는 것으로 보인다. 대표적으로 쿤틸렛 아즈루드(Kuntillet 'Ajrud)에서 '사마리아의 야훼'와 '데만의 야훼'이라는 신명을 포함한 본문이 적힌 도자기 조각이 발견되었다.¹⁹⁾ 그러나 제사장 법전에는 야훼가 화신으로 여러 곳에 임재한다는 암시가 전혀 없다.

야훼는 자신의 본질이나 분신을 땅에 남겨 두고 하늘로 돌아가는 존재가 아니다. 제사장 법전과 연결되는 족장 이야기에서, 성막이 세워지기 전에도 야훼는 자신의 본질 일부가 담긴 어떤 물체를 통해 말씀하시지 않는다. 그는 오히려 땅에 직접 내려와 아브라함과 이야기한 후에 하늘로 올라간다(창 17:1, 22). 출애굽 여정에서도 야훼는 하늘에서 시내산으로(출 24:15b-16), 또 하늘 혹은 시내산으로부터 막 조립된 성막으로(출 40:34) 이동한다. 이때 사용되는 동사는 'שָׁכַן'으로 "거주하다"라는 의미이다. 즉, 야훼의 지속적인 임재를 표현한다.²⁰⁾ 또, 제사장 법전에는 야훼의 신상을 만들라는 명령이 없을 뿐만 아니라, 신상을 만들지 말라는 규정도 없는 것을 기억해야 한다. 이것은 제사장 법전의 이야기 안에서 야훼가 한 성소에 이미 직접 임재하여 그룹들의 날개 위에 좌정하고 있기 때문에, 그 등장인물인 이스라엘이 야훼의 신상을 따로 만들어 지성소 안에 세워둔다는 생각 자체가 불가능하기 때문이다. 이것을 통해, 제사장 법전의 제의는 오직 하나인 야훼가 직접 임재하는 단 하나의 성전에서만 행해지는 것을 전제하고, 야훼가 본질의 파편(fragmentation), 즉 화신으로 여러 장소에 동시에 거하고 있다는 신학을 배격한다고 유추할 수 있다.

이러한 관점은 다른 학자들이 제사장 법전을 보완, 완성한 편집층이라고 여기는 성결 법전에서도 마찬가지로 적용된다. 카우프만과 밀그롬은 레 17:3-9가 식용을 목적으로 하는 도살을 금지하는 것은 사실이나, 신 12:13-14, 17-18,

19) Z. Meshel, *Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman): An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 2012), 87-91, 95-97.

20) T. N. D. Mettinger, *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*, trans. F. H. Cryer, ConBOT 18 (Lund: CWK Gleerup, 1982), 82.

26과 달리 중앙 성소 외에 다른 성소에서 드리는 제사에 대한 금지를 의도적으로 생략하기 때문에, 중앙 성소 이외의 성소에서 드리는 제사를 인정하고 있다고 본다. 그러나 앞서 언급했듯이, 이것은 제사장 법전이 속한 이야기와 신학에 맞지 않는 주장이다. 레 17장에서도 ‘회막’이라는 명칭을 유일무이한 성소의 고유 명사처럼 사용하는 제사장 법전의 용례와의 연속성 안에서 보아야 한다. 식용을 위한 가축이든, 제사를 위한 제물이든, 꼭 ‘회막’ 문 앞에 가져와야 한다는 명령(레 17:4-5, 9)은 중앙 성소에서만 제사를 드려야 하고, 지방 성소에서의 제사도, 식용만을 위한 세속적인 도살도 모두 금지하는 것으로 보아야 한다. 레 26:31에 나오는 ‘מִקְדָּשׁ’의 복수 형태(מִקְדָּשִׁים)도 반드시 여러 성소를 인정한다는 의미로 볼 필요는 없다는 점도 적어도 세 가지 관점에서 지적할 수 있다. 일단 본문 비평적으로, 사마리아 오경과 시리아 역본이 단수 형태(מִקְדָּשׁ)를 가지고 있다. 또 마소라 본문의 복수 형태를 우선적으로 인정한다고 하더라도, 문맥상 우상 숭배와 계명을 불순종하는 경우(레 26:1, 14-15, 18, 21, 23, 27)를 가정하고 있는 것으로 볼 때, 레 26:31의 “성소들”은 하나님께서 인정하시지 않는 성소들일 가능성이 크다. 마지막으로, 샤벨(S. Chavel)은 ‘מִקְדָּשׁ’의 접두사 ‘מִ’이 장소를 나타내기도 하지만, 도구를 나타낼 수도 있음을 지적하며, 레 26:31에서 이 단어는 ‘성소’가 아니라 ‘성막에 속한 물건’이라고 주장한다.²¹⁾ 이 세 가지 중에 어느 것을 택하더라도, 레 26:31은 지방 성소를 지지하는 본문으로 사용될 수 없다.

비교적 최근에, 왓츠(J. W. Watts)가 카우프만이나 밀그롬과 비슷하게, 제사장 법전이 아론 계열로 제사장 직을 통일하지만, 성소 장소는 중앙화하지 않는다는 주장을 펴는다.²²⁾ 왓츠는 제사장 법전이 제2 성전기에 예루살렘 뿐만 아니라 사마리아 등 다른 곳에 있는 성전도 아론 계열 제사장의 통제

21) S. Chavel, “Yahweh Become a Temple? MT Ezekiel 11:16 מִקְדָּשׁ מִנֵּחַ Revisited,” *Contextualizing Jewish Temples*, eds. T. Ganzel and S. E. Holtz, BRLJ 64 (Leiden: Brill, 2021), 105-106. 마찬가지로 레 21:23의 “나의 מִקְדָּשׁ들(מִקְדָּשִׁים)”도 앞에 나오는 회장, 제단 등의 성막 도구들을 의미할 가능성이 크다. 대조하라, Milgrom, *Leviticus* 17-22, 1832; J. Milgrom, *Leviticus* 23-27, AB 3B (New York: Doubleday, 2000), 2320.

22) J. W. Watts, *Leviticus 1-10*, HCOT (Leuven: Peeters, 2013), 104.

아래 있던 현실을 반영하고 있다고 본다.²³⁾ 하지만, 게준트하이트(S. Gesundheit)는 어느 시대, 어느 곳에서든 모든 유대인들이 ‘배타적 성소 중앙화’와 관련된 율법을 잘 지켰을 것이라는 전제가 오히려 현실을 제대로 반영하지 못하고 있다고 적절하게 지적하였다.²⁴⁾ 같은 맥락에서, 본문 속의 규범들은 현실을 반영하기보다는 이상적 세계가 실현되도록 요구하는 데에 그 목적이 있다. 현실을 반영하기 위해서라면, 굳이 법률의 형식으로 특정 행위를 요구할 필요가 없었을 것이다. 즉, 현실에 복수의 성소가 있었기 때문에, 제사장 법전도 복수의 성소를 인정한다고 주장하는 것은 현실 세계와 제사장 법전이 추구하는 규범적 세계를 혼동하는 것이라고 할 수 있다.

3. 제사장과 피 의식

제사장이 되기 위한 준비와 훈련이 필요 없는 것은 아니었지만, 회막으로 불리는 이 유일무이한 성소에서는 오직 아론 가문의 일원만이 제사장 역할을 수행할 수 있었다. 아론은 모세의 형으로서, 모세가 바로 앞에 서도록 부름을 받았을 때부터 모세의 대언자, 즉 선지자의 역할을 하도록 지명되었다(출 6:13; 7:1). 이때까지 야훼가 이스라엘 가운데 거하지 않고, 필요에 따라 일시적으로 족장들을 방문했었기 때문에(예: 창 17:1, 22; 35:9, 13), 이스라엘 백성은 올바르게 야훼를 섬기는 법을 배우지 못했고, 이 사실이 이스라엘에게도, 야훼에게도 큰 문제가 되지 않았다. 그러나 이스라엘을 애굽 바깥으로 이끌어낸 야훼가 광야에서부터 이스라엘 중에 거하며, 이스라엘과 함께 가나안 땅에 들어가 그들 중에 영원히 거하기 위해서는 야훼를 수용할 공간과 의전이 마련되어야 했다. 야훼는 그 핵심으로 아론과 그의 자손들을 선택한다(출 28:1).

23) Watts, *Leviticus 1-10*, 104-105.

24) S. Gesundheit, “Philology and Theory: Exodus 12:21-27 as a Case Study,” *VT* 70 (2020), 422-424.

제사장 법전에서 제사장들이 맡은 가장 중요한 사역은, 제단에서 섬기며, 제물의 피를 다루는 것이다. 피를 다루는 일은 성경 안팎의 다른 본문과 비교할 때, 제사장 법전이 특별히 강조하고 있는 제사장의 역할이다. 피의 가장 중요한 기능은 제단과 더 나아가 성막을 정화(purification, decontamination)하는 것이다. 이것은 제사장 법전의 성막 신학과 관련이 있다. 인간의 활동으로 어쩔 수 없이 생기는 부정 중, 그 정도가 심한 것이나, 부지중에 야훼의 명령을 어겨서 지은 인간의 죄는 그 정도에 따라 회막 곳곳을 더럽힌다.²⁵⁾ 그렇기 때문에, 이러한 오염은 회막 안에 거하는 야훼의 인락함을 방해하게 된다. 그중에서도 상징적으로 야훼의 식탁 역할을 하는 제단은 가장 빈번하게 더럽혀지고, 제단의 오염은 야훼가 제사를 기쁘게 받지 못하게 만든다. 그러므로 제사를 드리려고 도축했을 때 모은 제물의 피를 먼저 제단에서 뿌리거나 바르는 등, 다양한 방법으로 드러 제단을 깨끗하게 한 후에, 제물을 태울 수 있다.

메소포타미아에서는 피를 제단에 뿌리고 짐승을 태우는 제사보다는, 음식을 만들어 신상 앞에 가져다 놓는 제사가 주를 이루었다는 것은 잘 알려진 사실이다.²⁶⁾ 메소포타미아, 히타이트, 그리스에서 피를 제의적으로 다룰 때

25) J. Milgrom, "Israel's Sanctuary: The Priestly 'Picture of Dorian Gray'," *RB* 83 (1976), 390-399; B. J. Schwartz, "The Bearing of Sin in the Priestly Literature," *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, eds. David P. Wright, David Noel Freedman, and Avi Hurvitz (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1995), 3-21; 배선복, "제사법의 회개에 나타난 책임과 회복의 윤리: 아셈(𐎠𐎺𐎡𐎴) 동사와 레위기 6장 1-7절을 중심으로," 「구약논단」 84 (2022), 128-129.

26) T. Abusch, "Blood in Israel and Mesopotamia," *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, eds. S. M. Paul, R. A. Kraft, L. H. Schiffman, and W. W. Fields, VTSup 94 (Leiden: Brill, 2003), 681; W. G. Lambert, "Donations of Food and Drink to the Gods in Ancient Mesopotamia," *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East: Proceedings of the International Conference Organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991*, ed. J. Quaegebeur (Leuven: Peeters, 1993), 191-201; D. J. McCarthy, "The Symbolism of Blood and Sacrifice," *JBL* 88 (1969), 166-167; Oppenheim, *Ancient Mesopotamia*, 188-189, 191-192.

는, 일반적인 성전에서 드리는 제사라기보다는, 죽음과 관련되었다고 여겨지는 지하의(chthonic) 신들을 달래기 위해 바쳐졌다.²⁷⁾ 이집트에서도 상황은 그리 다르지 않아서, 제사는 주로 요리된 음식이 신상 앞에 차려졌다.²⁸⁾ 물론, 병자에게 피를 바르는 의식이 메소포타미아와 그리스에 있었고, 이러한 행위가 나병 환자나 제사장 위임식 때 제사장의 몸에 피를 바르는 행위와 비슷해 보이는 것은 사실이다, 그러나 전자가 병을 고치거나 악귀를 내쫓으려는 미술적 행위였다면, 후자는 부정을 씻어내는 정결례라는 점에서 이 둘은 그 형태만 같을 뿐, 의미상 차이는 크다.²⁹⁾ 그리고 다른 성물이 아닌 제단에 피를 뿌리거나 바르는 등의 관습은 메소포타미아에 나타나지 않는다.

거리상으로, 문화적으로, 이스라엘과 더 가깝다고 볼 수 있는 가나안 문화에서도 피를 제단에 바르는 것뿐 아니라, 피를 사용한 의식에 대한 언급이 거의 없다.³⁰⁾ 파디(D. Pardee)는 우가리트의 동물 제사도 피의 제사였음이 분명하고, 구약 제사에서처럼 피가 제의에서 중요한 역할을 했을 것이지만, 우가리트 제의 문헌과 레위기 제의법은 장르가 다르기 때문에, 우가리트의 제의 문헌에는 피를 다루는 부분이 생략되어 있다고 주장한다. 즉, 레위기의 제의 법은 내러티브 안에 들어와 있는 문학 작품이지만, 우가리트 제의 문헌은 이미 제의에 관해 잘 알고 있는 제사장들이 편리하게 참고할 수 있는 비망록(aide-mémoires)과 같은 역할을 했다는 것이다.³¹⁾ 그러나 몇 가지 반론이

27) Y. Feder, *Blood Expiation in Hittite and Biblical Ritual: Origins, Context, and Meaning*, WAWSup 2 (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), 120; O. R. Gurney, *Some Aspects of Hittite Religion* (Oxford: Oxford University Press, 1977), 29-30; McCarthy, "The Symbolism of Blood and Sacrifice," 172.

28) McCarthy, "The Symbolism of Blood and Sacrifice," 167-168.

29) Feder, *Blood Expiation in Hittite and Biblical Ritual*, 120, 122.

30) McCarthy, "The Symbolism of Blood and Sacrifice," 170-173; T. J. Lewis, "Covenant and Blood Rituals: Understanding Exodus 24:3-8 in Its Ancient Near Eastern Context," *Confronting the past: Archaeological and Historical Essays on Ancient Israel in Honor of William G. Dever*, eds. S. Gitin, J. E. Wright, and J. P. Dessel (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006) 345; D. Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, WAWSBL 10 (Atlanta: SBL, 2002), 3, 237; G. O.LETE, *Canaanite Religion: According to the Liturgical Texts of Ugarit*, trans. W. G. E. Watson (Maryland: CDL Press, 1999), 41.

가능하다. 첫째, 제사 행위에 대한 묘사를 담고 있는 ‘키르타 이야기’나 ‘아크 하투 이야기’ 같은 우가릿 문학 작품도, 제물의 피를 중요하게 사용하는 것을 묘사하지 않는다.³²⁾ 둘째, 적어도 레 1-7의 제사 규정이 이야기 속에서 야훼라는 화자에 의해 주어지고 있지만, 그 형식과 내용 자체는 우가릿 제의 장르처럼 서술적이기보다는 규범적이다. 이 연장선에서, 셋째, 레 1-7중에 적어도 일부가 그것을 담고 있는 이야기보다 오래된, 실제 사용되었던 제사 안내서였다는 양식 비평적 주장이 옳다면,³³⁾ 실제로 우가릿 제의 본문과 레 1-7 사이에 장르상의 차이는 미미하다. 파디의 주장처럼, 우가릿을 포함한 가나안 종교에서 피 의식이 정말로 중요했는지도 모른다.³⁴⁾ 그러나 파디의 주장을 인정한다고 해도, 장르의 차이 여부와 상관없이, 제사장 법전으로 대표되는 성경의 제의 문학은 가나안의 제의 문학이 강조하지 않던 부분을 강조하고 있다고 볼 수 있다.

이전 세대의 학자들이 히타이트 제의의 피 사용에 주의를 기울이지 않거나 그 의미를 평가 절하했지만,³⁵⁾ 비교적 최근의 몇몇 학자들이 이미 지적했듯이, 제사장 법전의 피 사용과 가장 비슷한 예는 히타이트 종교에서 발견된다.³⁶⁾ 히타이트 종교에서는 지하의 신들에게만 피를 제공한 것이 아니라,

31) Pardee, *Ritual and Cult at Ugarit*, 3, 237.

32) 참조하라, 제임스 B. 프리처드 편, 『고대 근동 문학 선집』, 296-327, 327-352.

33) 예를 들어, R. Rendtorff, *Die Gesetze in der Priesterschrift: Eine Gattungsgeschichtliche Untersuchung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954); K. Koch, *Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16: Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959), 특히, 96-104; R. P. Knierim, *Text and Concept in Leviticus 1:1-9: A Case in Exegetical Method*, FAT 2 (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992), 105-106; P. J. Budd, *Leviticus: Based on the New Revised Standard Version*, NCBC (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 13-14; C. Nihan, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, FAT 2/25 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 218-219.

34) 적어도 그리스의 희생 제사에는 제단에서 행해지는 피 의식이 있었다는 것을 참조하라. 왕대일, “유대 신앙과 헬라 문화, 그 만남과 갈등: 희생 제물의 경우,” 『Canon&Culture』 3 (2009), 82-84.

35) Gurney, *Some Aspects of Hittite Religion*, 28-30; McCarthy, “The Symbolism of Blood and Sacrifice,” 169.

정결 의식이 필요한 신상이나 출산 의자 등에도 피를 발랐다.³⁷⁾ 그러므로 이것은 제사장 법전의 피 사용과 비슷하다고 볼 수 있다. 앞서 언급했듯이, 야훼가 실제로 임재하고 있는 회막에서는 신상이 필요하지 않다. 만약 육안으로 야훼를 보지 않더라도, 야훼가 실제로 임재해 여기 살고 있다는 감정을 환기하는 증거케(העדות)와 속죄소(כפרת)가 신상의 기능을 어느 정도 대신했기 때문에, 피로 제단을 정화하는 것과 신상을 정화하는 것이 서로 대응한다고 볼 수 있다. 다른 고대 근동의 제의 관습에서 나타나지 않는 이러한 평행이 제사장 법전과 히타이트 제의 사이에서만 발견된다는 사실은, 제사장 법전 제사의 피에 대한 강조가 유일하지는 않아도 여전히 독특하다는 점을 시사한다. 더 나아가, 피를 강조한다는 점이 히타이트 종교와 비슷하더라도, 제사장 법전이 피와 함께 제단을 강조한다는 점은 히타이트 제의와 눈에 띄게 차이 나는 지점이다. 제사장 법전은 제사장, 피, 제단을 연결하고 있고, 이것은 고대 근동 제의 문화에서도 특별한 양태이다. 다른 고대 근동 문헌에 나오지 않는 피 제의가 제사장 법전 제의 전반에서 매우 중요하다면, 제사장 법전이 이 피 제의를 강조하고 있다고 볼 수 있다. 이 피 의식이 어떻게 성막과 제사장의 관계를 긴밀하게 하는지는 아래서 살펴볼 것이다.

4. 성막과 제사장의 관계

제사장 법전 제의의 특징이, 제사장이 제물의 피를 가지고, 제단과 성막 등을 정결케 하는 것이라는 관찰에서, 성막과 제사장 사이의 밀접한 관계가 어느 정도 암시되었다. 하지만 제사장이 제의적 정결을 위해 왜 피를 사용하

36) Feder, *Blood Expiation in Hittite and Biblical Ritual*, 1-3, 123-143; D. J. McCarthy, "Further Notes on the Symbolism of Blood and Sacrifice," *JBL* 92 (1973), 205-206; G. Beckman, "Blood in Hittite Ritual," *JCS* 63 (2011), 97-102.

37) Feder, *Blood Expiation in Hittite and Biblical Ritual*, 7-33, 118; Beckman, "Blood in Hittite Ritual," 101

는지 그 이유는 분명하지 않다. 피를 사용하는 이유가 가장 분명하게 드러난 본문은 레 17:11이다. “육체의 생명은 피에 있음이라 내가 이 피를 너희에게 주어 제단에 뿌려 너희의 생명을 위하여 속죄하게 하였나니 생명이 피에 있으므로 피가 죄를 속하느니라.”

많은 학자들이 제사장이 피 의식을 행하는 이유를 레 17:11을 통해 논한다. 예를 들어, 레빈(B. A. Levine)은 죄와 부정이 있는 인간이 완전한 하나님 앞에 나간다는 사실 자체가 생명을 대가로 지불해야 할 위험을 언제나 내포하기 때문에 속전이 필요하다고 보았다.³⁸⁾ 그러나 슈윙츠(B. J. Schwartz)가 지적하듯이, 제사 자체가 하나님에 대한 범죄를 수반한다는 레빈의 함의는 제사장 법전에서 찾을 수 있는 사상은 아니다.³⁹⁾ 블룸(E. Blum)은 레 17 전체가 화목제와 관련되기 때문에, 동물의 피는 속전이 아니라 하나님께 드리는 “선물(Gabe)”이라고 본다.⁴⁰⁾ 그러나 이 견해는 죄책과 관련한 속죄와 속전을 의미하는 “כפר”라는 단어를 사용하는 이유를 설명할 수 없다.⁴¹⁾ 구약 제사는 제사자의 목숨을 드리는 것이기에,⁴²⁾ 그 헌신의 상징으로 인간의 생명을 제물의 생명으로 대신한다는 김근주의 견해는 레빈과 블룸의 견해 사이에 위치할 수 있을 것 같다.⁴³⁾ 그러나 레빈이나 밑에 언급할 ‘속전’ 개념을 주장하는 다른 학자들과 달리, 김근주는 왜 야훼가 인간의 목숨을 요구하는지, 혹은 제사자가 왜 자신의 목숨을 드려야 하는지 밝히지 않는다. 그가 속죄제의 형벌 대속론을 거부했고,⁴⁴⁾ 화목제와 “כפר”가 죄와 관련 없는 ‘대체’라고 주장

38) B. A. Levine, *The JPS Torah Commentary: Leviticus* (Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989), 115-116; idem, *In the Presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*, SJLA 5 (Leiden: Brill, 1974), 67-72.

39) B. J. Schwartz, “The Prohibitions Concerning the ‘Eating’ of Blood in Leviticus 17,” *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, eds. G. A. Anderson and S. M. Olyan, JSOTSup 125 (Sheffield: JSOT Press, 1991), 58-59.

40) E. Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189 (Berlin: de Gruyter, 1990), 324-325.

41) Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1475.

42) 김근주, 『오늘을 위한 레위기』, (서울: IVP, 2021), 81.

43) 김근주, 『오늘을 위한 레위기』, 376-377.

하기 때문에, 왜 인간이 제사를 속전 삼아 자신의 목숨을 대체해야 하는지 알기 어렵다. 그가 ‘헌신’이라는 단어를 사용함을 볼 때, 불륜과 비슷하게, 제사자가 자기 목숨을 야훼께 선물로 드린다고 보는 것이 아닌가 하는 생각이 든다.⁴⁵⁾ 그럼에도 두 가지 질문이 생긴다. 첫째, 김근주의 죄와 상관없는 대속물이라는 개념에는 ‘왜 대속해야 하는가’라는 질문에 대한 답이 빠져 있다. 둘째로, “헌신” 개념이 기본적으로 제사자의 생명을 내포한다면, 이 단어는 제사 전반을 특징 짓는 용어로 적합하지 않다. 본문이 제사를 자생한 관습이 아니라, 야훼가 ‘명령’하여 세운 제도로 제시한다는 사실을 기억하면, 특별한 이유 없이 인간의 생명을 선물로 요구하는 레위기의 야훼는 어떤 성격의 신인가? 제사가 제사자의 생명을 드리는 것이라는 사상은 제사법에 이질적이다.

여러 의견 중, 동물을 죽인 죄가 살인죄에 해당하기 때문에 자신의 목숨을 대신 할 속전(코페르, כֹּפֶר)이 필요하다고 보는 김경열, 게인(R. E. Gane), 스클라(J. Sklar), 하틀리(J. E. Hartley), 부드(P. J. Budd), 밀그롬 등의 견해가 레 17:11을 가장 잘 설명하는 것 같다.⁴⁶⁾ 그럼에도 불구하고, 슈월츠가 지적하듯이, 레 17:11의 ‘속전’ 개념은 성결 법전 이전의 제사장 법전에는

44) 김근주, 『오늘을 위한 레위기』, 156.

45) 물론 불륜은 제사자의 생명이 아니라, 짐승의 생명이 제사로 드리는 선물이라고 보았다.

46) 김경열 『레위기의 신학과 해석: 성전과 거룩한 백성』, 415-417; R. E. Gane, *Cult and Character: Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2005), 169-171; J. Sklar, *Sin, Impurity, Sacrifice, and Atonement: The Priestly Conceptions*, HBM 2 (Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2005), 181; J. E. Hartley, *Leviticus*, WBC 4 (Dallas: Word Books, 1992), 274-275; Budd, *Leviticus*, 247-248; Milgrom, *Leviticus 17-22*, 1474-1475. 밀그롬과 언급된 다른 학자들 사이에 차이도 있다. 레 17:11은 모든 희생 제사 혹은 속죄제와 속전제만 염두에 두고 있는 반면, 밀그롬은 레 17:11은 화목제에 국한된다고 본다. 밀그롬은 레 17:11을 17:3-4와 긴밀히 연결한다. 하지만, 키우치와 불륜은 밀그롬이 레 17:11을 17:3-4와 긴밀하게 연결하는 것에 대해 회의적이다. N. Kiuchi, *The Purification Offering in the Priestly Literature: Its Meaning and Function*, JSOTSup 56 (Sheffield: JSOT Press, 1987), 102-103; Blum, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 324 n. 139. 특히 불륜은 피만 먹지 않으면 들짐승 사냥이 살인죄가 되지 않는다는 사실을 지적하며(레 17:13), 동물을 죽이는 것을 살인죄로 결부시키는 밀그롬이 과한 해석을 하고 있다고 본다.

나타나지 않는다.⁴⁷⁾ 이런 맥락에서 길더스(W. K. Gilders)는 성결 법전에 속한 레 17:11이 다른 제사장 법전의 제의법보다 더 후대의 것이므로, 제사장 법전의 피의 의미를 레 17:11로부터 소급할 수 없다고 주장한다.⁴⁸⁾ 레 17:11과 비슷한 표현이 제사장 법전에 속하는 창 9:4에 나오는 것은 사실이다. “그러나 고기를 그 생명 되는 피째 먹지 말 것이니라.” 하지만 길더스가 보기에, 창 9:4는 살인죄에 관한 언급일 뿐, 제사 과정에 나타나는 피의 효력에 대해서는 아무것도 말하지 않는다.⁴⁹⁾

상징이라는 것이 원래 임의적이기 때문에, 본문이 분명한 표지를 제공하지 않는 경우, 피가 무엇을 ‘상징’하는지 명확하게 알 수 없다는 사실이, 학자들의 서로 상이한 견해로 증명된다. 이러한 난국에서, 길더스는 종교학 이론을 통해 신선한 관점을 제공한다. 그가 보기에, 우리가 가진 제의 정보는 텍스트를 통한 것이고, 텍스트는 언제나 틈이 있기 때문에, 상징의 의미는 불확정적일 수밖에 없다.⁵⁰⁾ 이를 극복하기 위한 방안으로, 그는 ‘지시(index)’라는 개념을 빌려온다. ‘지시’는 일반적인 상징과는 다르다. 일반적인 상징은 상징과 상징되는 것 사이에 고유한 관련이 없고, 때, 장소, 관습에 따라 한 상징이 여러 다른 것을 상징할 수 있다. ‘만(卍)’자를 예로 들면, 이것은 동양에서는 긍정적인 인상을 주지만, 서양에서는 나치 이후에 부정적인 인상을 주는 상징이다. 그러나 ‘지시’는 손가락과 손가락이 가리키는 물체의 관계처럼, 실존적이고(existential) 실제적인(matter of fact) 관계가 있다.⁵¹⁾ 이러한 이론적 관점은, 위에 언급된 여러 학자들이 피의 상징에 관한 여러 견해를 보다 조금 더 확실한 결론을 가능하게 해준다. 길더스는 ‘지시’ 개념을 적용하여, 제사장의 피 의식이 제사장을 비제사장과 구별하는 우월한 신분을 가리킨다고 보았다. 이 관찰의 연장선상에서, 우리는 피를 가지고 제단과 성막

47) Schwartz, “The Prohibitions Concerning the ‘Eating’ of Blood in Leviticus 17,” 59-60.

48) W. K. Gilders, *Blood Ritual in the Hebrew Bible: Meaning and Power* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004), 20-25, 158-180.

49) Gilders, *Blood Ritual in the Hebrew Bible*, 17-20.

50) Gilders, *Blood Ritual in the Hebrew Bible*, 8-11.

51) Gilders, *Blood Ritual in the Hebrew Bible*, 8.

곳곳을 다니며 정화하는 제사장의 ‘성막 접근성’ 또한, 비제사장과 그들을 구분 짓는 특권을 ‘지시’한다고 해석할 수 있다. 그리고 이러한 신분적 특권은 다른 것이 아니라, 피를 통해 제사장이 비제사장보다 성막과 더 밀접한 관련이 있음을 나타내는 장치이다.

5. 나가는 말: 성막, 제사장, 이스라엘의 관계가 주는 교훈

이제까지 제사장 법전(과 성결 법전)이 어떻게 성막과 제사장의 긴밀한 관계를 강조하는지 살펴보았다. 먼저, 제사장 법전은 유일한 성소에서 오직 하나의 제사장 가문만 성소를 섬기게 함으로써, 오경 다른 부분보다 제사장과 성막의 긴밀한 관계를 강조하고 있음을 보였다. 그 다음, 제사장의 피 의식에 대한 자세한 묘사는 고대 근동의 제의 문화에서 히타이트와 이스라엘에서 유독 많이 나타나는 독특한 것임을 보였다. 특히 성소 안의 기물에 행하는 피 의식은 히타이트 제의 문화에서도 흔하게 나타나지 않는 특징이다. 다른 고대 근동 문헌에 나오지 않는 이러한 제의가 제사장 법전 제의 전반에서 매우 중요하다면, 제사장 법전은 이 제사장의 피 제의를 강조하고 있다고 볼 수 있다. 그 후에 길더스를 따라, ‘지시’라는 개념을 빌려, 제사장 법전에서 피 의식은 제사장과 성막의 긴밀한 관계를 표현하는데 사용된 장치라고 주장했다. 유일한 성소에서 섬기는 유일한 제사장 가문에게만 허용된 독특한 제의와 성소 안의 장소가 있다면, 이는 성소와 제사장과의 관계를 더 강조하고 있다고 볼 수 있을 것이다.

제사에서 제사장과 비제사장이 하는 일을 비교하면, 이 관계가 더 부각된다. 제사의 전 과정을 제사장이 도맡아 하는 것은 아니었다. 제물이 될 짐승을 가져오고, 안수하고, 도살하고, 피를 모으고, 각을 뜨는 일은 제사를 드리는 사람 쪽에서 해야 하는 일이었다. 제사장의 역할은 그 이후에 시작된다. 제사 드리는 이가 모아온 피를 받아서 제단에 뿌리거나 바른다. 제사의 종류

와 제사 드리는 이의 신분에 따라, 일반 제사장이 아닌 대제사장만이 받은 피를 성소 안 휘장 앞이나, 속죄일이라면 지성소 안까지 가지고 들어가 피를 뿌려야 하는 경우도 있었다. 그 후에 각을 뜯은 제물을 제사장이 제단 위에 태워 드린다. 실제적으로 제사라고 할 수 있는 부분은 제사장이 제단에서 행하는 피 의식과 태움 의식이다. 제사장이 이 의식을 하기 이전에, 제사 드리는 이의 행위는 엄격히 말해 아직 제사는 아니고, 모두 준비 단계에 해당한다.

이렇게 피를 가지고 제단이나 성막에서 제사장만이 할 수 있는, 이 고유한 역할은 제사장과 제사장이 아닌 사람 사이의 위계를 나누게 된다. 사실, 이러한 구별과 분리는 제사장에게만 있는 것은 아니고, 제사장 법전의 전반적인 특징이다. 회막도, 지성소와 성소, 그리고 회막 뜰로 공간이 구분되고, 이 구분은 진영 안과 밖으로 확장된다. 장소 뿐 아니라 절기 등을 포함한 시간도, 제물을 포함한 사물도, 지극히 거룩한 것, 거룩한 것, 속된 것으로 나뉜다.⁵²⁾ 제의 문맥을 넘어, 제사장 법전과 연결되는 창세기 1장의 천지 창조 때부터, 야훼는 하늘, 땅, 물을 나누고, 생명체들이 사는 공간을 하늘, 땅, 물로 지정했다. 그러므로 온 세상에 깃든 이러한 구분과 위계질서는 제사장 법전이 세상을 바라보는 방식이라고 할 수 있다.

이러한 결론이 오늘날의 우리 신앙생활에 어떠한 의의가 있는가? 십여 년 전부터, 가나안 성도라는 현상이 생겨나고, 사역자 중심의 기존 교회에 대한 대안이 요구되고 있다. 전임 사역자가 없는 교회나 코로나 이후 온라인 교회를 대안으로 생각하는 이들도 있다. 그러나 성막과 제사장의 긴밀한 관계에 관한 신학은 교회 제도의 중요성과 함께 교회와 성도 간의 깊은 관계를 환기한다. 먼저, 만인제사장론을 고려하면, 제사장 법전에 나타난 제사장과 성막의 긴밀한 관계는 목회자와 교회 사이에만 해당하는 신학이 아니다. 모든 성도에게 해당되는 신학이다. 이는 특정한 장소를 중심으로

52) P. P. Jenson, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*, JSOTSup 106 (Sheffield: JSOT Press, 1992); D. P. Wright, "Holiness in Leviticus and Beyond: Differing Perspectives," *Interpretation* 53 (1999), 351-364.

하는 유형의 교회와 성도들이 깊은 관계 가운데 있어야 한다는 신학을 제안한다. 성막을 떠난 제사장이 온전한 제사장일 수 없듯이, 교회를 떠난 성도가 성도의 역할을 제대로 감당할 수 없다.

또, 교회의 직제가 너무 권위주의적인 것으로 여겨지는 요즘, 제사장과 성막의 관계는 교회 조직의 필요성을 환기한다. 물론, 성막은 오늘날의 교회 아니고, 제사장도 목회자와는 여러 가지 면에서 다르다. 오늘날의 목회자가 동물 제사와 피를 다루지 않는 것은 말할 것도 없고, 목회자가 없으면 예배를 드리지 못하는 것도 아니다. 목회직도 한 가문이 독점할 수 있는 것이 아니라, 소명을 받은 누구나 목회자가 될 수 있도록 열려 있다. 목회직은 제사장 법전의 제사장처럼 혈연을 통해 계승되지 않는다. 교회도 성막과 동일하지 않다. 오늘날 지역 교회는 여러 장소에 세워질 수 있고, 모든 사람이 예배를 드려야 하는, 단 하나의 교회만 존재하는 것이 아니다. 하지만, 양자 사이의 기능적 유사점이 없는 것은 아니다. 제사장이 담당하는 동물 희생 제사의 피 의식은, 기독교 신학에서 예수 그리스도의 십자가 대속을 예표한다. 이것은 강단에서 말씀 사역자가 십자가에서 피 흘려 돌아가신 예수 그리스도의 대속을 선포하는 말씀 사역과 신학적으로 연결할 수 있다. 성막은 아벨이 이스라엘 중에 거하시며, 그들의 제사를 흠향하시던 장소이다. 마찬가지로 교회는 성도가 모여 예배드릴 때, 여전히 성령께서 임재하시는 장소이다.

제의법을 율법주의로 폄하하지 않고, 제사법에 나타난 직제와 위계질서를 존재적인 차이가 아니라 기능적인 구분으로 이해한다면, 제의법은 여전히 우리에게 올바른 교회론을 제시하고, 신앙 안에서의 교회 생활과 일상생활을 위해 여러 가지 통찰력을 제공할 수 있을 것이다. 코로나19로 인해 비대면 시대를 경험한 후, 무형의 교회가 성도의 신앙을 유지하는 데 유용하지 않다는 것을 통계가 증언하고 있다.⁵³⁾ 그러므로 기존 교회의 형태가 약점이 있을지언정, 이를 개선하고 개혁해야지, 무조건 배척해서는 안 된다. 가나안 성도 현상을 연구하는 정재영과 이경선도 교회 제도의 폐쇄성이 남긴 많은

53) 지용근 외, 『한국 교회 트렌드 2023』 (서울: 규장, 2022), 59-62.

문제점에도 불구하고, 교회의 제도화는 개혁이 필요할지언정, 교회 사역의 효율성과 존속을 위해서 유지할 수밖에 없다고 인정한다.⁵⁴⁾ 종종, 성직자를 통하지 않고도, 그리스도를 통하여 직접 하나님께 나아갈 수 있고 누구나 성경을 해석할 수 있는 권리를 가진다는 만인제사장론이 교회의 직제를 거부하는 것으로 오해되기도 한다. 이 교리가 개신교의 근간이 되는 것은 사실이지만, 이것을 처음 주창한 루터를 비롯해, 당대에 가톨릭을 비판했던 많은 종교 개혁가조차, 교회 직제의 필요성을 강조하였다.⁵⁵⁾ 전인 사역자를 중심으로 한 교회의 직제는 초대 교회의 시작을 보아도 알 수 있다. 초대 교회의 시작부터 교회의 지도자들인 사도들과 사도가 아닌 이들이 공존했으며, 교회가 부흥해 감에 따라, 사도들은 자신들을 도울 집사를 세웠다(행 6:1-7). 바울이 세운 교회에는 이미 장로가 있었고, 저자가 누구든지 간에 묵회 서신에서 교회의 직제를 명령하고 있다(딤후 3:1-13; 딤후 1:5-9).

<주요어>

성막, 제사장, 제의법, 피 의식, 정결/부정, 교회 제도, 가나안 성도

<Keywords>

The Tent of Meeting, Priests, Cultic Law, Blood Ritual, Purity/Impurity, Institutional Church, Believing without Belonging

* 접수일 2023년 8월 19일, 수정일 2023년 9월 1일, 게재 확정일 2023년 9월 4일

54) 정재영, 『교회 안 나가는 그리스도인: 가나안 성도를 어떻게 이해할 것인가?』 (서울: 한국기독교학생회출판부, 2015), 183-200; 이경선, 『가나안성도 전도전략: 가나안 성도의 회복을 위한 전략적 연구 보고서』 (서울: 토비아, 2019), 76-80.

55) 우병훈, “루터의 만인 제사장직 교리의 의미와 현대적 의의,” 『신학논단』 87 (2017), 209-235; 김효남, “종교개혁과 교회직분의 개혁: 개혁과 신학을 중심으로,” 『성경과 신학』 85 (2018), 35-69; 이상조, “만인 제사장직과 개신교의 성직 이해의 역사적 변천: 마르틴 루터에서 필립 야콥 슈페너까지,” 『선교와 신학』 56 (2022), 275-311; 이경선, 『가나안성도 전도전략: 가나안 성도의 회복을 위한 전략적 연구 보고서』, 78-79.

참고문헌

- 김경열, 『레위기의 신학과 해석: 성전과 거룩한 백성』, 한국 구약학 시리즈 01, 서울: 새물결플러스, 2016.
- 김근주, 『오늘을 위한 레위기』, 서울: IVP, 2021.
- 김선중, “하나님과 사람과 땅의 교향악: 성결법전의 신학과 설교,” 「Canon&Culture」 13 (2019), 177-204.
- _____, “성결 법전의 땅,” 「Canon&Culture」 5 (2011), 117-143.
- 김효남, “종교개혁과 교회직분의 개혁: 개혁과 신학을 중심으로,” 「성경과 신학」 85 (2018), 35-69.
- 배선복, “제사법의 회개에 나타난 책임과 회복의 윤리: 아셈(אָסעם) 동사와 레위기 6장 1-7절을 중심으로,” 「구약논단」 84 (2022), 105-141.
- 배희숙, “형상 금지: 고대 이스라엘 종교의 신학 개혁,” 「Canon&Culture」 12 (2018), 159-185.
- 왕대일, “유대 신앙과 헬라 문화, 그 만남과 갈등: 희생 제물의 경우,” 「Canon&Culture」 3 (2009), 67-95.
- 우병훈, “루터의 만인 제사장직 교리의 의미와 현대적 의의,” 「신학논단」 87 (2017), 209-235.
- 이정선, 『가나안성도 전도전략: 가나안 성도의 회복을 위한 전략적 연구 보고서』, 서울: 토비아, 2019.
- 이상조, “만인 제사장직과 개신교의 성직 이해의 역사적 변천: 마르틴 루터에서 필립 야콥 슈페너까지,” 「선교와 신학」 56 (2022), 275-311.
- 정재영, 『교회 안 나가는 그리스도인: 가나안 성도를 어떻게 이해할 것인가?』, 서울: 한국기독교학생회출판부, 2015.
- 제임스 B. 프리처드 편, 『고대 근동 문학 선집』, 강승일 외 역, 서울: CLC, 2016.
- 지용근 외, 『한국 교회 트렌드 2023』, 서울: 규장, 2022.
- Abusch, Tzvi, “Blood in Israel and Mesopotamia,” *Emanuel: Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, eds. Shalom M. Paul, Robert A. Kraft, Lawrence H. Schiffman, and Weston W. Fields, VTSup 94, Leiden: Brill, 2003, 675-684.

- Barton, John, *The Nature of Biblical Criticism*, Louisville: Westminster John Knox, 2007.
- Beckman, Gary, "Blood in Hittite Ritual," *JCS* 63 (2011), 95-102.
- Blum, Erhard, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, BZAW 189, Berlin: de Gruyter, 1990.
- Budd, Philip J., *Leviticus: Based on the New Revised Standard Version*, New Century Bible Commentary, Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Chavel, Simeon, "Yahweh Become a Temple? MT Ezekiel 11:16 מקדש מעט Revisited," *Contextualizing Jewish Temples*, eds. Tova Ganzel and Shalom E. Holtz, BRLJ 64, Leiden: Brill, 2021, 103-122.
- Del Olmo Lete, Gregorio, *Canaanite Religion: According to the Liturgical Texts of Ugarit*, trans. Wilfred G. E. Watson, Maryland: CDL Press, 1999.
- Dietrich, M., O. Loretz, and J. Sanmartín, eds., *Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Ras Ibn Hani und anderen Orten*(KTU), 3rd ed., AOAT 360/1, Münster: Ugarit-Verlag, 2013.
- Feder, Yitzhaq, *Blood Expiation in Hittite and Biblical Ritual: Origins, Context, and Meaning*, Writings from the Ancient World Supplements Series 2, Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.
- Feldman, Liane M., *The Story of Sacrifice: Ritual and Narrative in the Priestly Source*, FAT 141, Tübingen: Mohr Siebeck, 2020.
- Gane, Roy E., *Cult and Character: Purification Offerings, Day of Atonement, and Theodicy*, Winona Lake: Eisenbrauns, 2005.
- Gesundheit, Shimon, "Philology and Theory: Exodus 12:21-27 as a Case Study," *VT* 70 (2020), 414-425.
- Gilders, William K., *Blood Ritual in the Hebrew Bible: Meaning and Power*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2004.
- Gurney, O. R., *Some Aspects of Hittite Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1977.
- Hartley, John E., *Leviticus*, WBC 4, Dallas: Word Books, 1992.

- Jenson, Philip Peter, *Graded Holiness: A Key to the Priestly Conception of the World*, JSOTSup 106, Sheffield: JSOT Press, 1992.
- Joosten, Jan, *People and Land in the Holiness Code: An Exegetical Study of the Ideational Framework of the Law in Leviticus 17-26*, VTSup 67, Leiden: Brill, 1996.
- Kaufmann, Yehezkel, *The Religion of Israel: From Its Beginnings to the Babylonian Exile*, trans. and abr. Moshe Greenberg, Chicago: University of Chicago Press, 1960.
- Kiuchi, N., *The Purification Offering in the Priestly Literature: Its Meaning and Function*, JSOTSup 56, Sheffield: JSOT Press, 1987.
- Knierim, Rolf P., *Text and Concept in Leviticus 1:1 -9: A Case in Exegetical Method*, FAT 2, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992.
- Knohl, Israel, *The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School*, Minneapolis: Fortress Press, 1995.
- Koch, Klaus, *Die Priesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16: Eine überlieferungsgeschichtliche und literarkritische Untersuchung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1959.
- Lambert, W. G., "Donations of Food and Drink to the Gods in Ancient Mesopotamia," *Ritual and Sacrifice in the Ancient Near East: Proceedings of the International Conference Organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 17th to the 20th of April 1991*, ed. Jan Quaegebeur, Leuven: Peeters, 1993, 191-201.
- Levine, Baruch A., *The JPS Torah Commentary: Leviticus*, Philadelphia: Jewish Publication Society, 1989.
- _____, *In the Presence of the Lord: A Study of Cult and Some Cultic Terms in Ancient Israel*, SJLA 5, Leiden: Brill, 1974.
- Lewis, Theodore J., "Covenant and Blood Rituals: Understanding Exodus 24:3-8 in Its Ancient Near Eastern Context," *Confronting the past: Archaeological and Historical Essays on Ancient Israel in Honor of William G. Dever*, eds. Seymour Gitin, J. Edward Wright, and J. P.

- Dessel, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2006, 341-350.
- McCarthy, Dennis J., "The Symbolism of Blood and Sacrifice," *JBL* 88 (1969), 166-176.
- _____, "Further Notes on the Symbolism of Blood and Sacrifice," *JBL* 92 (1973), 205-210.
- McDowell, Catherine L., *The Image of God in the Garden of Eden: The Creation of Humankind in Genesis 2:5-3:24 in Light of the mīs pî pî pî and wpt-r Rituals of Mesopotamia and Ancient Egypt*, Siphut 15, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2015.
- Meshel, Ze'ev, *Kuntillet 'Ajrud (Horvat Teman): An Iron Age II Religious Site on the Judah-Sinai Border* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 2012).
- Mettinger, Trygve N. D., *The Dethronement of Sabaoth: Studies in the Shem and Kabod Theologies*, trans. Frederick H. Cryer, ConBOT 18, Lund: CWK Gleerup, 1982.
- Milgrom, Jacob, *Leviticus 1-16*, AB 3, New York: Doubleday, 1991.
- _____, *Leviticus 17-22*, AB 3A, New York: Doubleday, 2000.
- _____, *Leviticus 23-27*, AB 3B, New York: Doubleday, 2000.
- _____, "Israel's Sanctuary: The Priestly 'Picture of Dorian Gray,'" *RB* 83 (1976), 390-399.
- Oppenheim, A. Leo, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, rev. ed., Chicago: The University of Chicago Press, 1977.
- Nihan, Christophe, *From Priestly Torah to Pentateuch: A Study in the Composition of the Book of Leviticus*, FAT 2/25, Tübingen: Mohr Siebeck, 2007.
- Pardee, Dennis, *Ritual and Cult at Ugarit*, Writings from the Ancient World Society of Biblical Literature 10, Atlanta: SBL, 2002.
- Rendtorff, Rolf, *Die Gesetze in der Priesterschrift: Eine Gattungsgeschichtliche Untersuchung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1954.
- Rhyder, Julia, *Centralizing the Cult: The Holiness Legislation in Leviticus 17-26*, FAT 134, Tübingen: Mohr Siebeck, 2019.

- Schwartz, Baruch J., "The Prohibitions Concerning the 'Eating' of Blood in Leviticus 17," *Priesthood and Cult in Ancient Israel*, eds. Gary A. Anderson and Saul M. Olyan, JSOTSup 125, Sheffield: JSOT Press, 1991, 34-66.
- , "The Bearing of Sin in the Priestly Literature," *Pomegranates and Golden Bells: Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*, eds. David P. Wright, David Noel Freedman, and Avi Hurvitz, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1995, 3-21.
- Sklar, Jay, *Sin, Impurity, Sacrifice, and Atonement: The Priestly Conceptions*, Hebrew Bible Monographs 2, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2005.
- Sommer, Benjamin D., *The Bodies of God and the World of Ancient Israel*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Jeffrey Stackert, "Political Allegory in the Priestly Source: The Destruction of Jerusalem, the Exile and Their Alternatives," *The Fall of Jerusalem and the Rise of the Torah*, eds. Peter Dubovsky, Dominik Markl, and Jean-Pierre Sonnet, FAT 107, Tübingen: Mohr Siebeck, 2016, 211-226.
- Watts, James W., *Leviticus 1-10*, Historical Commentary on the Old Testament Leuven: Peeters, 2013.
- Weinfeld, Moshe, *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford: Clarendon, 1972.
- Wellhausen, Julius, *Prolegomena to the History of Israel: With a Reprint of the Article "Israel" from the Encyclopedia Britannica*, trans. J. Sutherland Black and Allan Menzies, Edinburgh: Adam & Charles Black, 1885.
- Wright, David P., "Holiness in Leviticus and Beyond: Differing Perspectives," *Interpretation* 53 (1999), 351-364.

<초록>

성막과 제사장의 관계와 그 의의

배선복

(서울신학대학교)

본 연구는 성막, 제사장, 이스라엘과 그들 사이의 관계를 제사장 법전이 어떻게 바라보고 있는지 살펴본다. 제사장 법전과 성결 법전에서 성막은 ‘배타적 중앙 성소’이다. 다른 장소에서의 예배는 허용되지 않는다. 제사장 법전의 성막이 ‘배타적 중앙 성소’라는 가장 강력한 근거는 이 성막은 야훼가 직접 임재하여 거주하는 장소라는 이야기 배경이다. 이 이야기 배경은 제사장 법전이 이스라엘에게 언제나 중앙 성소에서 야훼를 경배할 것을 명령하는 이유가 된다. 다음으로 제사장 법전과 성결 법전은 제사장의 역할을 강조한다. 오직 제사장만이 제사를 집전할 수 있다. 고대 근동의 다른 종교 관습과 비교할 때, 눈에 띄는 차이점은 제사장 법전은 제사장들이 피로 제단과 성막의 부정을 처리하는 방식에 많은 관심을 기울였다는 점이다. 제물의 피는 오직 제사장만 다룰 수 있고, 이것은 제사장의 특권을 ‘지시’한다. 특히 피를 가지고 성막 곳곳에 접근하여, 오염된 것을 정화 할 수 있었다는 것은, 비제사장보다 제사장이 성막과 더 밀접한 관계를 가지며, 이것이 그들에게 우월한 신분과 특권을 제공한다는 것을 드러낸다. 이러한 주석적 연구를 염두에 두고, 본 연구는 결론에서 유형의 교회를 거부하는 일부 경향에 대해, 성경과 성서학이 무엇을 어떻게 말할 수 있는지를 간단하게 살펴본다.

<Abstract>

The Relationship between the Tabernacle and the Priests, and Its Significance

Dr. Sun Bok Bae

(Seoul Theological University)

This study examines the tabernacle, the priests, Israel, the priestly law, and the relationship between them. In the priestly law and the holiness law, the tabernacle is the 'exclusive central sanctuary'. Worship in other places is not permitted. The most powerful reason that the tabernacle of the priestly code is the 'exclusive central sanctuary' is the story background that this tabernacle is a place where Yahweh is directly present and dwells. This story background is the reason why the priestly law commands Israel to always worship Yahweh in the central sanctuary. Next, the priestly law and the holiness law emphasize the role of the priest. Only the priests could officiate the sacrifices. Compared to other religious practices in the ancient Near East, a notable difference is that the priestly law pays much attention to the way priests deal with the uncleanness of the altar and the tabernacle by blood. The blood of the sacrifice could only be handled by the priest, and this 'indexes' the privileges of the priest. In particular, being able to approach every corner of the tabernacle with blood and purify the contaminated parts reveals the priests' closer relationship with the tabernacle than the non-priests. With this exegetical study in mind, this study finally, though briefly, discusses in its conclusion what and how the Bible and biblical studies can say about some of the recent tendencies to avoid the institutional church.

