

2006學年度

碩士學位 請求論文

# 누가福音에 나타난 아담基督論

總神大學校 大學院

神學科 新約神學專攻

李 鍾 晚

# 누가福音에 나타난 아담基督論

指導教授 유 상 섭

이 論文을 碩士學位(Th.M.)請求論文으로 제출함

2006年 1月 日

總神大學校 大學院

神學科 新約神學專攻

李 鍾 晚

李鍾晩의 碩士學位(Th.M.) 論文을 認准함.

審査委員 유 상 섭 (印)

審査委員 정 창 욱 (印)

審査委員 정 우 홍 (印)

2006年 月 日

總神大學校 大學院

# 목 차

국문개요

약어표

|                                             |    |
|---------------------------------------------|----|
| 1. 들어가는 말 .....                             | 1  |
| 1.1. 문제제기 .....                             | 8  |
| 1.2. 연구 방법 .....                            | 12 |
| 2. 구약성경에 나타난 "아담" .....                     | 15 |
| 2.1. '아담'의 용례 .....                         | 15 |
| 2.2. '아담'에 대한 기술의 예 .....                   | 16 |
| 2.3. 창세기 1-3장에서 본 '아담' .....                | 21 |
| 2.4. 반복되는 '아담'의 이미지 - '회복'을 향해 나아감 .....    | 26 |
| 3. 신구약 중간기 문헌에 나타난 "아담" .....               | 34 |
| 3.1. 시락서(Sirach) .....                      | 34 |
| 3.2. 토비트(Tobit) .....                       | 36 |
| 3.3. 지혜서(Wisdom of Solomon) .....           | 36 |
| 3.4. 레위의 유언(Testament of Levi) .....        | 38 |
| 3.5. 희년서(Jubilees) .....                    | 45 |
| 3.6. 사해 문헌(Dead Sea Scrolls) .....          | 46 |
| 4. 신약 성경에 나타난 "아담": 바울 서신과 마가복음을 중심으로 ..... | 50 |
| 4.1. '바울 서신'에 나타난 '아담'의 이미지 .....           | 50 |
| 4.2. 마가복음에 나타난 '아담'의 이미지 .....              | 58 |
| 5. 누가복음에 나타난 "아담" .....                     | 64 |
| 5.1. 아담 기독교론이 분명하게 드러나는 본문들 .....           | 64 |
| 5.1.1. 눅 1:5-2:52 .....                     | 64 |
| 5.1.2. 눅 3:21-4:13 .....                    | 72 |

|                                    |    |
|------------------------------------|----|
| 5.1.3. 눅 23:43,45; 24:52-53.....   | 79 |
| 5.2. 아담 기독론이 암시되거나 전제된 본문들의 예..... | 79 |
| 5.2.1. 눅 4:14-44.....              | 80 |
| 5.2.2. 눅 10:1-24.....              | 81 |
| 5.2.3. 눅 11:1-13, 29-32.....       | 82 |
| 5.3. 누가의 아담 기독론 제시 목적.....         | 85 |
| 5.3.1. 문제의 근원으로 회귀.....            | 86 |
| 5.3.2. 민족적 경계를 초월한 복음 제시.....      | 86 |
| 6. 나가는 말: 요약 및 더 나은 연구를 위한 제안..... | 88 |
| 참고 문헌.....                         | 92 |
| ABSTRACT.....                      | 99 |

## 국문 개요

본 논문의 목적은 둘로 요약할 수 있다. 하나는 누가복음에서 분명하게 아담-그리스도의 유형이 등장한다는 것을 밝히고, 다른 하나는 누가의 복음서 속에서 이러한 아담 기독교론이 왜 등장하는가, 또한 어떠한 역할을 하는가를 살피는 것이다.

이전까지 아담 기독교론은 주로 바울 서신에서 연구되었다. 바울 서신에는 롬 5장, 고전 15장 등에서 보듯, 분명한 아담과 그리스도의 대조가 나타난다. 하지만, 이러한 직접적인 대조는 드러나 있지 않지만, 누가는 그의 복음서 속에서 간접적인 인용을 통해 예수님을 아담과 대비되는 구원자로 묘사하고 있다.

이것을 살피기 위해서, 필자는 2-4장에서 누가 이전의 문헌 들 속에서 '아담'과 '아담과 대비되는 구원자'의 모습이 어떻게 그려지고 있는지를 살펴보았다. 구약성경에서 아담은 하나님의 형상으로 창조되었다. 그는 낙원에서 왕과 제사장이었다. 하지만, 불순종으로 인한 타락으로 인해 하나님과 사람, 그리고 피조물들과의 관계가 깨어지고, 저주와 사망이 들어왔다. 하지만, 회복에 대한 대한 기대는 구약 성경 속에서, 그리고 신구약 중간기 문헌에서 계속 이어져 왔다. 그리고 마침내 아담의 타락을 극복할 메시아로 예수님이 오셨다. 이를 제일 먼저 주목한 사람은 사도 바울이었다.

5장에서는 바울의 동역자였던 누가가 바울과 같은 직접 인용은 아니지만, 간접적인 인용, 혹은 암시를 통해서 예수님을 아담과 대비되는 구원자로 묘사하고 있음을 살펴보았다. 누가에 의하면, 예수님은 마지막 아담으로서 시험을 이기고, 사탄을 짓밟으며, 모든 민족적 사회적 경계를 넘어서 구원을 베푸시는 구원자이시다. 누가는 이것을 나타내기 위해서, 아담과 대비되는, 아담을 기억하게 하는 예수님의 모습을 그의 복음서

초두와 말미에서 제시하며, 또한 누가복음 곳곳에서 묘사한다.

이렇듯 누가가 예수님을 아담과 대비되는 구원자로 묘사하는 이유는 다음의 두 가지로 생각해 볼 수 있다. 하나는 예수님을 인류의 근본적인 문제를 해결하는 구원자로 묘사하기 위함이며, 다른 하나는 예수님을 민족과 사회적 경계를 뛰어넘는 구원자로서 묘사하기 위함이다. 이러한 예수님의 오셨다는 소식은 진정 "온 백성에게 미칠 큰 기쁨의 좋은 소식"이었던 것이다(눅 2:10).

# 1. 들어가는 말

## 1.1. 문제제기

중세의 신학자 안셀름(St. Anselm von Canterbury)는 그의 유명한 신학저서인 '왜 하나님은 인간이 되셨는가?'(*Cur Deus Homo*) 2권 제 8장에서 왜 예수님께서 아담의 후손으로 오셨어야만 했는지에 대해서 다음과 같이 설명하고 있다.

만약 하나님이 아담의 혈통으로부터가 아닌 새 사람을 창조하신다면, 그 사람은 아담으로부터 연유하는 인류 속에 포함되지 않게 될 것이다. 그러한 경우에는 그가 대가를 치를 필요가 없을 것이니, 왜냐하면 그는 인류로부터 태어나지 않았기 때문이다. 인간 자신이 죄과를 치르는 것이 합당하기 때문에, 대가를 치르는 사람은 죄인 자신이거나 같은 혈통에 속하는 사람이어야 하는 것이 필연적이다. 그렇지 않다면 아담이나 그의 후손들은 그들을 위한 속량을 받지 못하게 되기 때문이다.<sup>1</sup>

이러한 안셀름의 말에서 우리는 예수님께서 아담의 죄과를 치르시고, 그 후손들을 위한 구원을 이루시기 위해서, 그 역시 아담의 후손으로 오셨어야만 하는 필연적인 이유를 발견하게 된다.<sup>2</sup> 그의 말에 따르면, 예수님께서 아담의 후손으로, 둘째 아담으로 오시는 것은 우리 구원에 있어서 필수적인 요소이다.

이것은 안셀름에 의해서 최초로 제기된 것이 아니다. 기독교 최초의 신학자라 할 수 있는 사도 바울은 우리의 구원을 위해 예수님께서 둘째

---

<sup>1</sup> St. Anselm, 『인간이 되신 하나님』, 이은재 역 (서울: 한들출판사, 1992), p. 201.

<sup>2</sup> 안셀름은 예수님이 인간으로 오셨어야만 하지만, 동시에 하나님이셨어야만 하는 이유도 2권 6장과 7장에서 역설하고 있다. Ibid., pp. 195-201. 따라서 그는 인간을 구원하기 위해서 아담의 혈통과 한 처녀인 여인으로부터 인간을 취하셔야만 했다고 주장한다. 안셀름, pp. 201-207.

아담으로 오셨음을 그의 서신서 속에서 분명하게 드러내고 있다. 그는 예수님을 여러 모양으로 묘사하였는데, 그 중 하나가 바로 예수님을 아담과 대비되는 구원자로 묘사하는 것이었다(롬 5:12-21; 고전 15:20-22,45-49). 이러한 분명한 묘사로 인해서인지, 이후로 아담 기독교론은 바울 서신을 통해서 연구되어져 왔다.

스크록스(R. Scroggs)의 고전적인 연구서<sup>3</sup> 이후로도 바울 서신 속에 나타난 아담에 대한 연구는 다양하게 계속되어 왔지만, 놀랍게도 복음서에서는 아담 기독교론이 그리 주목을 받지 못했다.

예레미아스(J. Jeremias)는 신약신학사전(Theological Dictionary of the New Testament)에 기고한 글<sup>4</sup> 에서 막 1:13; 눅 3:38,4:1-13에서 아담/그리스도의 유형론(Typology Adam/Christ)이 있음을 언급했다. 하지만, 이러한 소수의 본문들에서 아담 기독교론이 나타난다는 것만 언급하는 것에 그치고 만다. 이것은 다른 주요 신학사전에서도 마찬가지이다.<sup>5</sup>

신약성경의 기독교론을 다룬 서적들에서도 사정은 마찬가지이다:

<sup>3</sup> R. Scroggs, *The Last Adam: A Study in Pauline Anthropology* (Philadelphia: Fortress Press, 1966). 최근의 연구로는 페이트(C. M. Pate)의 2권의 연구서 *Adam Christology as the Exegetical & Theological Substructure of 2 Corinthians 4:7-5:21* (Lanham: University Press of America, 1991).과 *The Glory of Adam and the Afflictions of the Righteous: Pauline Suffering in Context* (Lewiston: Mellen Biblical Press, 1993)를 꼽을 수 있다. 하지만, 제목에서 보듯 이 연구서들은 바울 서신과 관련된 것이다.

<sup>4</sup> J. Jeremias, "avda, m", in TDNT, 1:141-43. 그런데 여기서 주목할 것은 예레미아스는 누가복음 속에서 이러한 아담/그리스도의 유형론이 나타나는 이유로 누가 바울의 추종자로서 바울의 아담/그리스도 유형론을 알았기 때문이라고 주장한다. Ibid., 141.

<sup>5</sup> 예를 들면, A. J. M. Wedderburn, "Adam", in NBD, pp. 13-15. H. A. G. Blocher, "Adam and Eve", in NDBT, pp. 372-76. B. S. Childs, "Adam", in IDB, 1:42-44. 차일즈(B. S. Childs)는 아담에 대한 그의 글에서 신약성경에 나타난 아담에 대해서 다룰 때, 바울 서신만 다룰 뿐 복음서에 대해서는 언급하지 않는다. 이것은 1992년에 나온 J. B. Green, S. Mcknight, I. H. Marshall이 공동 편집한 DJG, (Downers Grove: IVP, 1992).에서도 마찬가지이다. 이 사전에는 아담에 관한 항목조차 없다!

쿨만(O. Cullmann)의 '신약의 기독교론'에서도 예수님을 제2의 아담으로 보는 것은 주로 바울과 관련지어 논하고 있다.<sup>6</sup> 마테라(F. J. Matera) 역시 누가복음 속에서 아담 기독교론에 대해 주목하지 않고 바울 서신에서만 이를 다루고 있다.<sup>7</sup> 슈나켄부르크(R. Schnackenburg)는 1993년에 복음서를 중심으로 기독교론을 다룬 책을 출판하였는데<sup>8</sup>, 누가복음에 나타난 예수님의 모습에 대해서 설명하는데 88페이지의 분량을 다루면서도 아담과 대비되는 제2의 아담으로서의 예수님에 대한 이야기는 하지 않는다.<sup>9</sup> 어떤 학자는 그나마 언급된, 눅 3:38에 아담의 이름이 언급된 것도 큰 의미를 부여하지 않는다.<sup>10</sup>

과연 복음서에는 드물게 한두 번 아담에 대한 언급만 있을 뿐, 아담과 대비되는, 아담의 타락을 극복하는 예수님의 모습이 전혀 나타나지 않는 것일까? 필자는 신약성경 각 권 저자의 다양성과 각기

<sup>6</sup> O. Cullmann, 『신약의 기독교론』, 김근수 역 (서울: 나단, 1994), pp. 217-98. 이 책은 본래 1963년에 출판된 책인데, 쿨만은 '인자'와 '제2아담'은 동일한 기독교론적 관념의 두 상이한 발전이라고 말하며, 이를 함께 다루고 있다. Ibid., p. 229.

<sup>7</sup> F. J. Matera, *New Testament Christology* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1999), p. 56에서 누가복음에 나타난 예수님의 족보를 다룰 때, 아담의 이름이 한번 언급되기는 한다. 하지만, 그는 바울 서신을 다룰 때만 아담과 그리스도를 대조해서 설명하는 항목을 두고 있다. 참조. Ibid., pp. 95-98, 112-15.

<sup>8</sup> R. Schnackenburg, *Jesus in the Gospels: A Biblical Christology*, tr. O. C. Dean Jr. (Louisville: Westminster John Knox Press, 1993).

<sup>9</sup> 이것은 가장 최근에 나온 저서에서도 마찬가지이다. R. N. Longenecker ed., *Contours of Christology in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005). 이 책에서도 아담 기독교론은 바울 서신을 중심으로 다뤄지고 있다. Ibid., pp. 196, 202, 216, 222-29.

<sup>10</sup> 샬러(B. Schaller)는 바울 서신을 제외한 나머지 신약성경에서는 산발적으로 아담이 언급된다고 말하면서, 눅 3:38에서 아담의 이름이 족보에 거명되었지만, 예레미아스나 다른 학자들이 주장하듯, 바울 신학에서 보는 것과 유사한, 아담과 그리스도 사이에 특별한 관계가 그 족보에 나타난다고 보기는 어렵다고까지 말한다. 그 족보는 다만 아담을 거쳐 하나님께로 확장될 뿐이라는 것이다. B. Schaller, "avda, m", in EDNT, 1:28.

고유의 독특한 관점을 인정한다 할지라도, 복음서 저자들이 아담 기독론에 대해서 관심을 갖지 않는다는 것에 대해서 다음의 3가지 이유로 받아들이기 어렵다.

첫째, 앞서 안셀름의 말처럼, 우리 구원에 있어서 필수적인 요소인 아담 기독론에 대해서 주목하지 않는 것은 이해하기 어렵다. 더군다나, 예수님의 인격과 사역의 모습을 그려나가는 복음서 기자들이 이를 간과했다는 것은 생각하기 어렵다.

둘째, 신약성경 중에서 초기에 기록된 바울 서신에서 아담 기독론이 나타났음에도 불구하고, 그 뒤에 나타난 복음서에서 이것을 간과했다는 것을 이해하기 어렵다. 물론 이후로 아담 기독론에 대한 관심이 시들해졌다면, 그럴 가능성도 있지만, 아담과 대비되는 예수님의 모습은 1세기 말로 추정되는 요한 계시록에도 나타난다. 계 2:7에는 예수님께서 에베소 교회에게 하신 말씀, 곧 '이기는 그에게는 내가 하나님의 낙원에 있는 생명나무의 열매를 주어 먹게 하리라'는 말씀은 분명 에덴 동산을 염두에 둔 표현이며(창 3:22-24)<sup>11</sup>, 여기서 예수님은 아담의 타락 이래로 접근이 금지되었던 동산으로 재 입성하게 하시는 분이요, 그 생명나무의 열매를 주시는 분, 곧 아담의 타락을 극복하고 낙원으로 인도하시는 분으로 묘사된다. 이것은 22장에서도 마찬가지이다. 생명수의 강이 흐르고(22:1), 생명나무가 나타나는데, 저자는 이러한 묘사를 하면서 에덴을 염두에 두었음이 분명하다(22:2).<sup>12</sup>

셋째, 복음서 기자 중에서 특별히 바울의 동역자로 알려진 누가(골 4:14; 딤후 4:11; 몬 1:24)가 바울에게 있어서 예수님께서 구원자 되심을 선포하는 중요한 수단이었던 아담 기독론에 대해서 별 관심을 두지 않는다는 것은 납득하기 어렵다.

---

<sup>11</sup> G. R. Beasley-Murray, *The Book of Revelation*, NCBC (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), pp. 79-80.

<sup>12</sup> Ibid., p. 330.

그런데, 1997년 나요섭은 덴버 대학교에 제출한 그의 학위논문에서, 복음서 중에서 가장 아담 기독교론과 거리가 먼 것 같았던 마태복음 가운데 아담 기독교론이 나타남을 주장하였다.<sup>13</sup> 비록 마태복음에는 분명하게 아담이나, 에덴과 같은 단어는 등장하지 않지만, 신구약 중간기 문헌에 나타난 아담의 묘사나, 혹은 그와 대비되는 구원자의 모습을 서술한 부분을 찾아서 마태복음 속에서 유사한 부분을 찾아내는 작업을 했다.

필자는 그의 작업을 보면서, 특별히 그가 제시한 본문들을 직접 찾아 읽으면서, 오히려 마태복음 보다는 누가복음에 더 적용이 된다고 생각하게 되었다. 따라서 필자는 본 논문에서 누가가 직접적인 인용은 하지 않더라도, 아담 기독교론에 대해서 관심을 가지고 있었고, 복음서에서 아담과 대비되는, 아담의 타락을 극복하는 예수님의 모습을 그리고 있음을 밝히고, 더불어 이러한 아담 기독교론이 누가복음 속에서 어떻게 나타나는지, 왜 나타나는지를 살피고자 한다.

## 1.2. 연구 방법

나요섭은 자신의 해석학적 방법론을 다음의 세 가지로 제시하고 있다: 1. 유형론(Typology), 2. 글사이끼침(Intertextuality), 3. 편집-서사적 접근(Redaction and Narrative Criticism).<sup>14</sup> 이 중에서 '글사이끼침'은 다소 생소한 용어이다. 나요섭의 설명에 의하면, '글사이끼침'이란 어떤 본문이 그 이전의 본문으로부터 어떤 영향을 받고 있는지를 밝히는 것이다. 비록 직접적인 인용은 없다 하더라도, 저자의 의도된 표현을 위해 연상을

<sup>13</sup> 이 책은 『천국의 서기관 마태』라는 제목으로 번역 출판되었다. 본래 논문의 제목은 *Return to the Garden of Eden: The Adamic Jesus and the Gardenic Kingdom in Matthew's Gospel*이다. 나요섭, 『천국의 서기관 마태』 (서울: 한국 장로교 출판사, 2001), p. 3.

<sup>14</sup> Ibid., pp. 24-46.

이끌어내도록 하는 수준에서 차용될 수도 있다는 것이다.<sup>15</sup> 필자는 이러한 '글사이끼침'에 대해서 수긍한다. 하지만, 그의 방법론에는 조심해야 할 점도 있다. 예를 들면, 편집-서사적 접근이란, 어떠한 전제를 가지고 있느냐에 따라서 위험성을 내포한다. 성경 무오를 받아들인다고 하는 것은 과학적 방법을 무시하는 것은 아니다.<sup>16</sup> 하지만, 성경에 대한 올바른 전제를 늘 견지하고 있어야 한다. 따라서 필자는 성경이 하나님의 영감으로 된 오류가 없는 하나님의 말씀<sup>17</sup>이라는 전제 위에서 비판적으로 도구들을 사용하려고 한다.

먼저, 필자는 누가 이전의 문헌들 속에서 "아담 기독교론"이 어떻게 다루어졌는지를 살피려고 한다. 누가에게 영향을 주었으리라 생각되는 문헌들, 곧 구약성경(2장)과 신구약 중간기 문헌(3장), 그리고 바울 서신과 마가복음(4장) 속에서 아담과 그리고 아담과 대비되는 구원자 상이 어떻게 제시되는지를 살필 것이다. 또한 거기서 사용된 묘사와 관계된 단어들이 어떻게 직간접적으로 누가복음 속에 나타나는지를 살필 것이다. 물론 신구약 중간기 문헌, 곧 외경과 위경으로 불리는 책들은 조심해서 사용해야 한다. 필자는 외경과 위경들이 배경으로서 가치와 중요성을 인정하면서도, 결코 정경적 권위를 가지고 있지 않다고 생각한다.<sup>18</sup> 다만, 외경과 위경 같은 문헌들은 당시의 사람들이 어떻게 구약성경을 이해하고

<sup>15</sup> Ibid., pp. 33-37. 그는 '글사이끼침'이 주후 1세기 신약문서에서도 널리 사용된 것이라 그는 주장한다. 실제로 앞서 언급한 계 2:7이나, 22:1,2의 경우도 아담이란 단어가 언급되지 않아도 그와 관련된 다른 표현들, 예를 들면, '생명나무'나 '생명수의 강'등을 보면서 이를 제시하시는 예수님과 아담을 자연스럽게 비교하게 된다.

<sup>16</sup> 참조. 권성수, 『성경해석학(1)』 (서울: 총신대학교 출판부, 1991), pp. 102-107.

<sup>17</sup> 웨스트민스터 신앙고백서 I. 2-3. 김의환 편역, 『개혁주의 신앙고백집』 (서울: 생명의 말씀사, 1997), p. 19.

<sup>18</sup> 홀랜드(T. Holland)는 과도한 외경과 위경들은 제한적 가치만을 지님을 주장하며, 과도한 사용에 대해서 경계하고 있다. T. Holland, 『바울신학개요』, 박문재 역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 2005), pp.68-85.

해석했는지를 보여주는 하나의 '창'으로 여기고, 이를 다루려고 한다.

5장에서는 아담 기독론이 누가복음 속에서 어떻게 독특하게 나타나는지 살피기 위해 누가 만의 독특한 기록, 혹은 마태복음과 마가복음과 중복되는 부분이라 할지라도 누가 만의 고유한 묘사들을 통해 아담 기독론이 강조되고 있는지를 살필 것이다. 그리고 그렇게 해서 나타난 아담 기독론과 관련된 본문들과 주제들이 누가복음 전체 속에서 아담 기독론이 어떤 비중을 가지고 다뤄지고 있으며 어떤 역할을 하는지, 혹은 어떤 목적으로 제시되었는지 살피려고 한다. 마지막 결론에서는 모든 논의를 요약한 후에, 더 나은 연구를 위한 제안들을 제시하면서 마치려고 한다.

## 2. 구약성경에 나타난 "아담"

눅 24:25-27에 의하면, 예수님의 인격과 사역은 구약성경에 깊이 뿌리박고 있다. 구약성경에 대한 이해가 없이는 예수님의 인격과 사역에 대해 알기 어렵다. 또한 아담과 대비되는 구원자로서의 예수님의 모습을 살필 때, 아담에 대해 묘사하고 있는 구약성경을 살피게 되는 것은 필수적이라고 할 수 있다. 따라서 본 장에서는 구약성경에서 '아담'에 대해 어떻게 묘사하고 있는지를 살피고자 한다.

### 2.1. '아담'의 용례

'아담'이라는 명사는 구약에서 562회 등장한다.<sup>19</sup> 하지만, 대부분이 인류의 조상 첫 사람 아담이 아니라, 일반적인 '인간'을 가리킨다. 구약성경 속에서 고유명사로서의 아담에 대한 언급은 그리 많지 않다. 여리고 북쪽 28km 떨어진 곳에 위치한 도시 이름 '아담'<sup>20</sup>을 제외하고서라도, '아담'이라는 용례의 다양함은 아담이 처음 언급되는 창 1~2장만 보아도 알 수 있다.

창 1:26절에서는 아담이 고유명사라고 하기는 어렵지만, 특정하게 의도된 한 '사람'을 가리킬 때 사용된다.<sup>21</sup> 주후 1세기 중반이나 2세기 전반에 만들어진 타르굼 옹켈로스(Targum Onkelos) 창 1:26-27절에 보면, 아담은 고유 명사로 사용된다. 1:26절 "우리의 형상으로, 우리의 모습처럼, 인간을 만들자"라는 구절 속에서 '인간'이라는 말을 위해 맞소라 본문에서는 ~d"a'이 사용되었지만, 타르굼 옹켈로스에서는 av'n"a]으로 바

<sup>19</sup> H. A. G. Blocher, "Adam and Eve", p. 373.

<sup>20</sup> J. P. U. Lilley, "Adam", in NBD, p. 13.

<sup>21</sup> A. J. M. Wedderburn, "Adam", in NBD, p. 13.

뀌어 있다. 타르굴 웅켈로스에 의하면 아담이 고유명사로 사용된 것이 분명하다. 곧 26절에서 주님은 '인간'이라는 종(種)을 창조하겠다고 결심하시고, 27절에서 인간이라는 종(種) 가운데 한 사람, 곧 아담을 창조하신 것이다.<sup>22</sup>

하지만, 맛소라 본문에서는 이러한 구분은 나타나지 않는다. 창 2:5 절에서는 일반적으로 '사람'이라고 부르는 용례의 '아담'이 가장 분명하게 나타난다. 그리고 2:20절에 가서야 처음으로 확실하게 고유명사라고 부를 수 있는 '아담'이 등장한다.<sup>23</sup> 이처럼 다양한 '아담'의 용례 속에서 첫 사람 아담을 가리키는 구절들을 추려본다면, 첫 사람 아담에 대한 기술은 주로 창 2-3장에 집중되어 있으며, 그 외의 구절들은 2-3장의 진술들을 전제로 한 것들이다.<sup>24</sup>

## 2.2. '아담'에 대한 기술의 예

먼저, 창 2-3장 이외의 다른 구약성경에서 아담에 대해서 어떻게 언급하고 있는가를 살펴보자. 호 6:7의 "그들은 아담처럼 언약을 어기고"라는 구절은 다소 논란의 여지가 있다. 이것은 앞서 본 '아담'의 다양한 용례에 기인한 것이다. 하지만 이 경우에 '아담'을 첫 사람 '아담'으로 보는 전통적 해석이 보다 자연스럽다.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> 배철현 역주, 『타르굴 웅켈로스 창세기』 (서울: 한님 성서연구소, 2000), p. 119.

<sup>23</sup> Wedderburn, p. 13. 그러나 칠십인경(LXX)에 의하면, 2:16절부터 "아담"을 고유명사로 사용한다.

<sup>24</sup> 어떤 학자는 창 2-3장 이외의 구약에서 아담이 거의 언급되지 않는 것은 너무나 이상하기까지 하다고 지적한다. Michael Stone, *A History of the Literature of Adam and Eve*, SBLEJL 3 (Atlanta: Scholars Press, 1992), p. 1. 나요섭, 『천국의 서기관』, pp. 100-101에서 재인용.

<sup>25</sup> O. P. Robertson, 『계약신학과 그리스도』, 김의원 역 (서울: 기독교 문서 선교회, 1993), pp. 30-31. 팔머 로벗슨은 아담을 장소로 보는 견해에 대해서 이스라엘이

시 82:7에서는 "너희는 범인처럼 죽으며"라는 구절이 등장한다. 한글 개역성경은 약간 오해의 소지가 있다. 히브리어 성경에는 "너희는 확실히 아담같이 죽을 것이다."(!Wt+WmT. ~d"äa'K. !kea'â)라고 되어 있다. 물론 여기서도 '아담같이'라는 표현은 그 용례로 보아 논란의 소지가 있다. 칠십인역(LXX)에서도 '사람들처럼'(w`j a;nqrwpoi)이라고 번역한다.<sup>26</sup> 하지만, 바로 그 앞 절(6)에서 '신들이며, 지존자의 아들들'(!Ayæl.[, ynEßb.W ~yhiäl{a/)로 불리다가 '아담처럼' 죽을 이들에 대한 언급을 보면서, 이 시편의 독자들이 창세기 2-3장에 언급된 아담을 떠올릴 가능성을 배제할 수 없다.<sup>27</sup>

겔 28:9에 나오는 아담이라는 표현도 주목할 만 하다: "너는 아담이다. 그리고 너는 하나님이 아니다."(laep-al{w> ~d"²a' hT'îa;w>) 물론 여기서도 "너는 사람이지, 하나님이 아니다"라는 보통 명사로도 번역이 가능하다. 하지만, 이 구절이 들어있는 겔 28장은 창 2-3

---

아담이라는 장소에서 국가적인 범죄를 저질렀다는 구약성경 속에 구체적인 증거가 없다는 것과 맞소라 본문을 수정해야 한다는 점을 들어 반대한다. 또한 아담을 보통 명사로 보는 것에 대해서도 구체적인 증거가 없음을 들어 반대하고 있다.

<sup>26</sup> 한편, 라틴 별게이트역에서는 'quasi Adam'(아담처럼)이라고 번역하고 있다.

<sup>27</sup> 실제로 H. N. 월라스(H. N. Wallace)는 "여기서 '아담'에 대한 언급은 확실하게 이 시편의 청중들에게 창 2-3장에 기록된 아담의 운명을 생각하게(recall) 할 것이다"라고 말한다. Blocher, p. 373.에서 재인용. 더군다나 시편 8편에는 시인은 '인자'(벤-아담, ~d"a' - !b,)를 하나님보다 못하게 지으셨다(~yhi\_l{a/me j[;M.â whrEäS.x;T.w:)고 노래한다(4,5). 흥미로운 것은 이 '벤-아담'에 해당하는 아람어는 바르-에나쉬(vna rb)인데, 이 표현은 바로 단 7:13에서 종말론적 심판자/통치자를 묘사하는데 사용되었다. 참조. I. H. Marshall, 『신약 기독교론의 기원』, 배용덕 역 (서울: 기독교 문서 선교회, 1999), p. 87. 왕대일, 『묵시 문학과 종말론: 다니엘의 묵시록 새롭게 읽기』 (서울: 대한기독교서회, 2004), pp. 448-66.

장과 병행을 이루고 있다.<sup>28</sup> 블렌킨썩(J. Blenkinsopp)은 그 근거를 다음과 같이 제시한다: 첫째, 에덴 동산이라는 장소가 동일하며(13), 둘 다 보석들에 대해서 말한다(13, 비교. 창 2:11-12). 둘째, 동일한 징벌이 나타난다. 그리고 창세기와 마찬가지로, 겔 28장의 징벌에서도 그룹 천사 또는 수호신이 한 몫을 한다.<sup>29</sup> 한글 개역성경에만 의존해서 읽는다면, 블렌킨썩의 두 번째 근거는 이해하기 어렵다. 창세기 3장에서는 아담이 쫓겨 나가고 천사들이 지킨다(24). 하지만, 에스겔 28장에서는 그룹 천사가 쫓겨나간다(14,16). 그러나 LXX역은 맛소라 본문과 우리말 번역과는 다르게 되어 있다. LXX에 따르면 14절과 16절은 다음과 같다.

그룹들과 함께 내가 너를 하나님의 거룩한 산에 두었다. 너는 불붙는 돌들 가운데 있었다.(14절)<sup>30</sup>  
 너의 무역이 풍성한 가운데서 너는 너의 비밀한 방을 불법들과 죄짓는 것으로 가득 차게 했다. 그래서 너는 하나님의 산에서 쫓겨났다. 그리고 그룹이 너를 불의 돌들로부터 인도했다(끌어냈다)(16절)<sup>31</sup>

이러한 LXX역의 번역에 비추어 볼 때, 블렌킨썩의 근거는 나름대로의 타당성을 갖는다.<sup>32</sup> 그리고 9절과 14,16절을 비교해 볼 때 LXX역의 번

<sup>28</sup> J. Blenkinsopp, 『현대성서주석: 에스겔』, 박문재 역 (서울: 한국장로교출판사, 2002), pp. 176-78.

<sup>29</sup> Ibid. pp. 77-78.

<sup>30</sup> "meta. tou/ ceroub e;qhka, se evn o;rei a`gi,w| qeou/ evgenh,qhj evn me,sw| li,qwn puri,nwn" 칠십인역의 이러한 번역은 bWrK. -T.a;을 bWrK. Ta,로 읽은 결과이다. BHS 난하주를 보라.

<sup>31</sup> "avpo. plh,qouj th/j evmpori,aj sou e;plhsaj ta. tami,eia, sou avnomi,aj kai. h[martej kai. evtraumati,sqhj avpo. o;rouj tou/ qeou/ kai. h;gage,n se to. ceroub evk me,sou li,qwn puri,nwn."

<sup>32</sup> L. Boadt, *Ezekiel* in NJBC, p. 322. 역시 본문 기사가 창 2-3장과 평행을 이루고 있다고 본다. 영어번역에서는 RSV와 NRSV가 LXX역을 따라 번역하고 있다.

역이 보다 더 자연스럽다.

겔 28장에 나오는 두로 왕에 대한 예언과 애가를 아담의 이야기와 비교하는 것으로 볼 때에 두 가지 흥미로운 사실들이 있다. 하나는 12절에 나타난 아담에 대한 묘사이다. "주 여호와와 말씀에 너는 완전한 인이었고 지혜가 충족하며 온전히 아름다왔도다" 블렌킨썩에 의하면, '완전한 인'이란 표현은 그 의미가 모호하지만, 아마도 왕을 상징하는 인장 반지를 의미하는 듯 하다.<sup>33</sup> "그 지혜가 충족하며"는 무엇을 의미할까? 블렌킨썩은 말한다.

최초의 인간은 지혜와 아름다움에 있어서 완전하게 창조되었다. 창세기에서는 명시적으로 이런 말을 하지 않지만, 짐승들의 이름을 지어주는 데서 인간의 지혜가 암시되어 있다.<sup>34</sup>

이름을 지어주는 지혜는 왕상 4:29-34에서 솔로몬의 지혜를 묘사하는 데도 나타난다. 그야말로 아담은 솔로몬의 왕적 지혜의 진정한 원형이요, 솔로몬은 일종의 '새 아담'인 것이다.<sup>35</sup>

다른 하나는 창세기의 아담은 벌거벗은 반면에 겔 28장에서는 대제사장의 예복같이 보석들로 장식된 옷을 입고 있다.<sup>36</sup> 맛소라 본문에서는 보석들이 모두 9개 등장하지만, LXX역에서는 출 28:17-20에 나오는 대제사장의 예복에 관한 묘사에 맞춰서 12개의 보석을 열거한다.<sup>37</sup> 이를 통해서 볼 때에, 겔 28장에 나타난 아담은 왕과 제사장의 지위를 갖는다고 볼 수 있다.<sup>38</sup>

읍 15:7-8 역시 아담과 관련 지어 생각해 볼 수 있다. 역시 여기에서도 '사람'을 '아담'이라 번역하면, 이렇게 된다: "네가 제일 처음 난 아담이

---

<sup>33</sup> Blenkinsopp, p. 177.

<sup>34</sup> Ibid.

<sup>35</sup> "Adam is the true prototype of the royal wisdom of Solomon." DBI, p. 10.

<sup>36</sup> Blenkinsopp, p. 177.

<sup>37</sup> Ibid.

<sup>38</sup> Ibid.

냐? 산들이 있기 전에 네가 출생하였느냐? 하나님의 모의를 네가 들었느냐? 네가 지혜를 홀로 가졌느냐?" 하틀리(J. E. Hartley)는 여기서 엘리바스가 아담을 말한 것은 아마도 '천상적 아담의 신화'(the myth of the heavenly Adam)를 염두에 둔 표현이라고 말한다.<sup>39</sup> 하틀리에 의하면, 여기서 '천상적 아담'이란 땅의 아담을 위한 모델로서 섬기는 근원적 아담을 말한다고 한다.<sup>40</sup> 하틀리는 잠언 8:22-31, 특별히 25b절과 7-8절의 유사성<sup>41</sup>을 들어 욥 15:7-8의 아담은 천상적 아담에만 해당된다고 이야기한다.<sup>42</sup> 하지만 꼭 그렇게 제한되게 볼 필요는 없다고 생각한다. "네가 지혜를 홀로 가졌느냐?"('hm'(k.x' ^yl,äae [r:pg>tiw>)는 엘리바스의 질문은 하나님의 지혜를 자기 것으로 만들려는 아담의 죄악된 욕구, 혹은 그의 죄악을 상기시키는 표현일 수도 있기 때문이다.<sup>43</sup> 따라서 욥 15:7,8의 아담은 하틀리가 주장하듯 소위 "천상적인 아담"만을 가리키는 것 같지 않다. 도리어, 창세기 2-3장 특별히 창 3장의 아담, 곧 지혜를 소유하기 위해(창 3:5,6) 계명을 어기고 타락한 아담 이야기도 포함하는 언급으로 보는 것이 좋을 듯 하다.<sup>44</sup>

<sup>39</sup> J. E. Hartley, *The Book of Job*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), p. 245.

<sup>40</sup> 하틀리의 말을 직접 인용하면 다음과 같다. "he seems to have in mind the myth of the heavenly Adam, the primordial man who served as the model for the earthly Adam." Ibid.

<sup>41</sup> '언덕들이 있기 전('T'l.l'(Ax tA[âb'g>yneßp.liw>)이라는 표현이 욥 15:7과 잠 8:25b에 똑같이 나온다.

<sup>42</sup> 하틀리의 주장에 의하면, 이 천상적 아담과 지혜는 하나님의 창조행위의 첫 행동이며, 그는 겔 28장의 '아담' 역시 이 천상적 아담에 해당한다고 본다. Ibid., pp. 245-56. 또한 R. A. F. Mackenzie, R. E. Murphy, *Job in NJBC*, p. 476을 보라. 하지만, 겔 28장의 경우는 앞서 살펴본 것처럼, 오히려 최초의 아담 이야기에 더 가깝다.

<sup>43</sup> Blocher, p. 373., 또한 G. von Rad, 『구약성서신학 I: 이스라엘의 역사적 전승의 신학』, 허혁 역 (질곡: 분도출판사, 1976), p. 440.을 보라.

<sup>44</sup> 박윤선은 다음의 2가지 이유를 들어 15:7,8의 아담을 '천상의 아담' 혹은 '원인'(Urmensch)로 보는 것을 반대한다. 첫째, 욥기에서는 최초 인간을 흙으로 지음 받은 창세기 2장의 아담으로만 본다는 점(10:9). 둘째, 엘리바스의 말은 가상적이고 시문학적인 묘사라는 점이다. 박윤선, 『성경주석: 욥기, 전도서,

전 7:29은 지금까지 살펴본 다른 구절들과 다른 독특한 점이 있다. 우선 여기서는 '아담'이 관사와 함께 사용된다. 따라서 여기서는 '사람'이라고 번역함이 옳다.<sup>45</sup> 하지만, 이 짧은 구절은 창세기 처음 몇 장의 이야기를 분명하게 반영하고 있다.<sup>46</sup>

이상에서 본 것처럼, 창 1-3을 제외한 다른 구약 본문들을 통해서 '아담'이야기를 살펴보면, 우리는 아담에 대한 다음과 같은 상을 그리게 된다: 첫째, 아담은 하나님께서 지으신 '첫 사람'이다. 둘째, 아담은 지혜와 아름다움에 있어서 완전한 존재로 창조되었으며 왕과 제사장의 지위를 가졌던 것으로 보인다. 셋째, 그럼에도 불구하고 아담은 지혜를 소유하기 위해 계명을 어기고 타락했다. 넷째, 그로 말미암아 인간은 거룩한 동산에서 그룹에 의해 쫓겨났고, 그에게는 죽음이 찾아왔다. 또한 타락 이후 죄악들을 쏟아내게 되었다.<sup>47</sup>

### 2.3. 창세기 1-3장에서 본 '아담'

이제 창세기 1-3장으로 돌아가보면, 위의 결론들과 크게 다르지 않다. 창세기 1장에서 우리는 아담이 첫 인간으로 '하나님의 형상'으로 지으

---

아가서』 (서울: 영음사, 1978), pp. 164-65.

<sup>45</sup> LXX, Vulgate를 비롯하여, KJV, RSV등의 번역들도 '사람'으로 번역한다.

<sup>46</sup> T. Longman III, *The Book of Ecclesiastes*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), p. 207. 뿐만 아니라, 클레멘츠(D. M. Clements)는 "다른 어떤 구약본문도 (아담의) 타락에 관하여 이렇게 간결하고 정확하게 제공하지 않는다."고 했다. D. M. Clements, 'The Law of sin and death: Ecclesiastes and Genesis 1-3', *Them* 19.3, 1994, p. 7. Blocher, p. 373에서 재인용.

<sup>47</sup> 롱맨(T. Longman III)은 전 7:29중 "많은 피를 내었느니라"( $\sim yBi(r : tAn\ddot{o}boV.xi\ Wv\beta q.b\dot{i})$ )가 창 6:5의 반영이라고 본다. 그 근거로 피란 단어가 창 6:5의 "생각"이란 단어와 같은 단어임을 든다. Longman III, p. 207. 따라서 전 7:29의 "많은 피"란 좋은 의미를 갖지 않는다.

심 받았음을 본다. '하나님의 형상'의 의미를 놓고 다양한 의견이 있을 수 있지만<sup>48</sup>, 창 1:26-28에서는 우선적으로 하나님께서 만드신 피조물들에 대한 통치와 관련된 개념으로 보는 것이 좋을 듯 하다.<sup>49</sup>

한편 창 1:28의 명령은 많은 오해를 받았다. 혹자는 이 명령이 자연을 착취하는 것으로 이해 한다.<sup>50</sup> 하지만 이것은 전적인 오해이다. 브루거만(W. Bruggemann)은 다음과 같이 비판한다.

여기(창 1:28)에 규정된 '정복'의 개념은 동물에 대한 것이다. 그 지배권은 동물을 보살피고 돌보며 먹이는 목자의 역할과 관련된다. 또는 정치적인 영역에 적용할 경우 하나님의 형상은 목자와도 같은 왕(shepherd king)을 의미한다(겔 34장 참조). 이처럼 '정복'의 과제는 착취와 남용과 아무런 관련이 없다. 오히려 그것은 다른 피조물들의 안녕을 확보하고 그들에게 주어진 모든 약속이 열매를 맺게 해주는 데에 있다.<sup>51</sup>

창 1:28은 첫 사람 아담의 왕권의 행사와 관련이 있다. 그리고 그 왕권은 착취와 남용, 억압이 아닌 그야말로 다스림과 돌봄과 같은 목자적 왕권이다. 이것은 창 2:15 "하나님은 그를 에덴 동산에 두사 그것을 경작하며 지키게 하셨다"는 구절에서 다시 한번 확증된다.<sup>52</sup> '경작하며 지킨다'

<sup>48</sup> '하나님의 형상'에 대한 다양한 의견들을 보려면, A. A. Hoekma, 『개혁주의 인간론』, 류호준 역 (서울: 기독교 문서 선교회, 1993), pp. 61-117을 보라.

<sup>49</sup> E. H. Merrill, "Image of God", in DOTP, pp. 442-44. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis Chapters 1-17*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1990), pp. 137-38.

<sup>50</sup> Lynn White, "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Science* 155(1967):1203-07. W. Bruggemann, 『현대성서주석: 창세기』, 강성열 역 (서울: 한국장로교출판사, 2000), p. 70에서 재인용.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> 한글 개역성경 번역에 아쉬움이 있다. 그것은 '레아브다 우좌브라'(Hr "m.v'l.W Hd"b. ['l.)를 '다스리며 지킨다'고 번역한 것이다. 보다 좋은 번역은 '경작하며 지킨다'이다. RSV와 NRSV가 이를 따르고 있다(to till it and keep it).

는 이 낱말 짝은 정원지기 내지는 목자를 연상시킨다.<sup>53</sup> 또한 하나님께서 지으신 피조세계 속에서 경작하며 지키는 이 아담의 모습은 훗날 랍비문헌에 등장하는 '청지기'(tyIB; -!B,)와도 무관하지 않을 것이다.<sup>54</sup>

한편 '경작하다(db[ ])', '지키다(rmv)'라는 이 두 동사는 제사장과 관련된 단어이기도 하다. 종교적인 문맥에서 '아바드'(db[ ])란 말은 하나님을 예배한다는 의미로 쓰인다거나(출 3:12; 4:23; 7:16,26; 신 4:19; 시 22:31; 욥 21:15; 말 3:14 등), 레위인들이 성막을 돌본다는 의미로 쓰인다(민 3:7-8; 4:23,24,26 등). 또한 '좌마르'(rmv)는 말 역시 부정한 것으로부터 깨끗하게 지킨다든가(민 4:9; 30:31), 혹은 율법이나 계명을 준수한다(민 17:9; 레 18:5)는 의미로 쓰이는 말들이다.<sup>55</sup> 그러기에 세일해머(J. H. Sailhamer)는 아담은 '단순히 경작자나 땅을 지키는 자가 아니라 제사장이 되어야 한다'고 까지 주장한다.<sup>56</sup>

지금까지 창 1-2장에 나타난 첫 사람 아담의 모습을 요약하면, 왕이며, 제사장이며, 청지기라고 할 수 있다.<sup>57</sup>

한가지 더 기억할 것은 최초의 인간은 아담뿐만이 아니었다. 창

---

<sup>53</sup> Bruggemann, p. 90.

<sup>54</sup> O. Michel, "oivkono, moj", in TDNT, 5:149. 랍비 문헌에서 청지기는 최고 노예의 한 종류로서 온 집안과 심지어 그의 주인의 전 재산을 지휘 감독하는 사람이다.

<sup>55</sup> 손석태, 『창세기 강의』 (서울: 성경읽기사, 1996), p. 42. 손석태는 동산을 위협하는 외부의 적대적인 존재가 없다는 것을 근거로 '아바드'와 '좌마르'가 종교적인 의미로 사용되었다고 주장한다.

<sup>56</sup> J. H. Sailhamer, 『"서술"로서의 모세오경(상)』, 김동진 역 (서울: 새순출판사, 1994), pp. 196-97.

<sup>57</sup> '왕'이며, '청지기(혹은 종)'이라는 두 가지 칭호가 잘 안 어울리는 듯 하지만, 이스라엘의 왕들의 위치가 '이스라엘을 위한 여호와와 종'(the Servant of Yahweh on behalf of Israel)이었음을 기억한다면, 이 두 가지 개념은 충돌을 일으키지 않을 것이다. 참조. 김지찬, 『요단강에서 바벨론 물가까지: 구약 역사서의 문예적-신학적 서론』 (서울: 생명의 말씀사, 1999), p. 343.

1:27은 다음과 같이 기록하고 있다: "하나님이 자기 형상 곧 하나님의 형상대로 사람을 창조하시되 남자와 여자를 창조하시고" 다른 생물에서 성구별은 그렇게 중요하지 않지만, 인간에서는 아주 중요하게 부각된다. 하나님은 "남자와 여자를 창조하셨다." 원래 사람은 남녀가 서로 잘 어울려 살도록 지어진 것이다.<sup>58</sup> 이 같은 사실은 하와의 창조를 기술하고 있는 창세기 2장에 더욱 생생하게 나타나고 있다: "여호와 하나님이 가라사대 사람의 독처하는 것은 좋지 못하니 내가 그를 위하여 돕는 배필을 지으리라 하시니라"(2:18) 홀로 있는 아담을 향한 하나님의 말씀에서 우리는 2가지 사실을 발견한다. '사람이 홀로 있는 것은 좋지 않다'(ADb;l. ~d"pa'h' ( tAyðh/ bAj±-al{)는 것과 하나님께서 이런 그를 위하여 '그에게 일치하는 조력자'(ADg>n<K. rz<[e)를 지으셨다는 것이다. 이러한 표현들은 여자가 남자를 보완하고 그 부족을 채워 온전하게 하며, 남자가 연약한 곳에 여자가 강하여 그의 결함을 보충하여 그의 필요를 채운다는 것을 의미한다.<sup>59</sup>

하지만, 타락은 이러한 상보적(相補的) 관계에 변화를 가져왔다. 아담은 범죄 이후 자신의 범죄의 탓을 하와에게, 더 나아가 하나님께 그 탓을 돌린다(3:12).<sup>60</sup> 타락 이후 하와에 대한 책망에서 우리는 위에서 언급한 상보적 관계가 깨어짐을 발견하게 된다 61: "내가 네게 잉태하는 고통을 크게 더하리니 네가 수고하고 자식을 낳을 것이며 너는 남편을 사모하고 남편은 너를 다스릴 것이니라"(3:16) 여기서 주목할 것은 "너는 남편을 사모하고 남편은 너를 다스릴 것이니라"(%B") -lv'm.yI aWhßw> %teêq'WvâT. '%veyai-la,w>)는 표현이다. 여성의

<sup>58</sup> 김정우, 『김정우의 구약통전: 구약성경 바르게 읽기(상)』 (서울: 이레서원, 2002), p. 356.

<sup>59</sup> A. A. Hoekema, p. 137.

<sup>60</sup> 이러한 아담의 모습은 창 2:23에서 그가 처음 하와를 만났을 때 기쁨으로 노래하던 것과 대조를 이룬다.

<sup>61</sup> 손석태, pp. 66-67.

원래 위치는 남성의 부족한 부분을 채워주는 동등한 것이었으나(참조. 창 2:18)<sup>62</sup>, 인간의 범죄로 인해 종속적 위치로 전락하게 되었다.<sup>63</sup>

타락의 결과는 이뿐만이 아니다. 타락은 아담의 하나님과의 관계, 하와, 그 자신, 땅과 그 안의 모든 피조물들과의 관계와 질서가 모두 깨져 버리는 결과를 가져왔다.<sup>64</sup> 따라서 창 3-4장의 이미지는 '타락'이라기 보다는 '추방'(exile)과 '소외'(alienation)로서의 이미지라고 할 수 있다.<sup>65</sup> 아담은 추방되었다. 그는 하나님의 임재, 생명 나무 그리고 에덴 동산에서 추방되었다(창 3:23-24). 소외의 그림자가 그와 하나님과, 하와, 그리고 그의 아들 가인과와의 관계 사이에(창 4:16-25) 깃들게 되었다.<sup>66</sup>

타락은 그의 일에도 좋지 않은 결과를 가져왔다. 타락 이전 낙원에서 아담의 일이 가장 즐겁고 기쁜 일이었다면, 이제로부터 계속해서 그와 그의 후손들의 일은 수고와 고통이 수반되는 괴로운 일이 될 것이다(창 3:17,18).<sup>67</sup> 그리고 마침내 그 결과는 창 2:17의 금지 명령에 나타난 것처럼, 죽음에 이르게 될 것이다(창 3:19). 물론 이 죽음에는 하나님과의 관계 단절이라는 영적 죽음도 포함된다.<sup>68</sup> 이처럼, 타락은 아담에게 에덴에서의 축복된 관계들, 곧 하나님과의 관계, 다른 인간과의 관계, 다른 피조물과의 관계, 그리고 일 가운데 저주와 단절을 가져다 주었다.<sup>69</sup>

---

<sup>62</sup> 혹자는 "돕는 배필"이라는 표현 속에서 여성의 열등함을 주장하기도 하나, 전 4:9-10,12에서는 하나님께서 이스라엘을 돕는 배필로 등장한다. 따라서 "돕는 배필"이라는 표현이 열등함의 근거는 되지 못한다. 김세윤, 『하나님이 만드신 여성』 (서울: 두란노, 2004), pp. 16-18. 다만, 동등이 남녀의 신체적 차이 등을 무시하는 획일화를 의미하는 것은 아니다.

<sup>63</sup> Hoekema, pp. 230-31. R. J. Clifford, R. E. Murphy, *Genesis*, in NJBC, p. 12.

<sup>64</sup> DBI, pp. 10-11.

<sup>65</sup> Ibid., p. 11.

<sup>66</sup> Ibid.

<sup>67</sup> Hoekema, pp. 231-32.

<sup>68</sup> 후크마(A. A. Hoekema)는 이 죽음에 대해서 단순히 육체의 죽음 뿐만 아니라, 영적인 죽음(하나님과의 교제 단절)이 포함되어져야 한다고 주장한다. Ibid. p. 233.

<sup>69</sup> 참조. DBI, p. 11.

## 2.4. 반복되는 '아담'의 이미지 - '회복'을 향해 나아감

하지만, 아담의 실패는 돌이킬 수 없는 비극으로만 끝날 것인가? 이에 대한 창세기 기자의 답변은 '아니오'이다. 창 3:15에서 우리는 비극 한 가운데 있는 소망을 발견하게 된다: "가 너로 여자와 원수가 되게 하고 너의 후손도 여자의 후손과 원수가 되게 하리니 여자의 후손은 네 머리를 상하게 할 것이요 너는 그의 발꿈치를 상하게 할 것이니라"(창 3:15) 이 구절은 "원시복음"(protoevangelion), 혹은 "최초의 복음"(the first gospel)이라 불리며, 전통적으로 유대인들과 기독교인들 모두에게 인류를 위한 구원자에 대한 첫 힌트로써 잘 알려져 있다.<sup>70</sup>

창 3:15을 보면, 대립하는 두 짝을 보게 된다: 하나는 여자와 그 후손이요 다른 하나는 뱀과 그 후손이다.<sup>71</sup> 이 둘은 서로 원수가 될 것이고 서로 상대방을 상하게 할 것이다. 그러나 여자의 후손이 뱀의 후손의 머리를 상하게 하는 것을 보면 궁극적인 승리는 여자의 후손에게 돌아가게 된다. 그렇다 하더라도 여자의 후손은 발꿈치를 상하여 적잖은 고통을 당하게 될 것을 암시한다.<sup>72</sup>

여기서 궁극적인 결말이 당사자인 뱀과 여인 사이에서 일어나는 것이 아니라, 시간적으로 떨어져 있는 그들의 후손에게서 일어난다는 것에 주목할 필요가 있다.<sup>73</sup> 그런데, 흥미로운 것은 여인의 후손과 뱀의 후손이 원수가 되지만, 정작 서로를 상하게 하는 일은 여자의 후손과 뱀 사이의 일인 것으로 묘사된다: "여자의 후손은 네 머리를 상하게 할 것이요 너는 그의 발꿈치를 상하게 할 것이라"(15b) 뱀의 후손과 뱀에게 일어날 일은

<sup>70</sup> G. J. Wenham, *Genesis*, in NBC, p. 63.

<sup>71</sup> 손석태, p. 65.

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Sailhamer, pp. 207-208.

동일한 반면에 여자의 후손과 여인은 동일시되지 않는다.<sup>74</sup> 따라서 이 구절은 이 말씀의 성취를 가져올 여자의 '후손'이 누구인가에 대한 궁금증을 불러일으키게 한다.<sup>75</sup> 그리고 그 답변은 창세기 나머지 부분에서, 그리고 다른 구약성경에서 발견된다.<sup>76</sup>

창 3:16에 나타난 여인에 대한 심판 선언은 실상 창 3:15에서 제기된 '여인의 후손은 누구인가?'라는 문제와 연관된다. 하나님께서는 여인에게 다음과 같이 말씀하셨다: "내가 네게 잉태하는 고통을 크게 더하리니 네가 수고하고 자식을 낳을 것이며 너는 남편을 사모하고 남편은 너를 다스릴 것이니라"(3:16) 16절만 따로 놓고 본다면, "잉태하는 고통을 크게 더하는 것", "수고하고 자식을 낳는 것"은 저주의 결과처럼 보인다. 하지만, 이 출생은 또한 뱀이 패배하고 축복이 회복되는 수단이기도 하다. 모든 아이의 출생에 있어서의 고통은 하나님의 약속 안에 놓여있는 소망을 상기시켜 준다. 해산의 고통은 단순히 타락의 무익함만을 상기시켜 주지 않고 또한 다가올 기쁨에 대한 표시가 된다.<sup>77</sup> 여전히 소망은 남아 있는 것이다.

아담의 이미지는 가인과 아벨의 비극적인 이야기를 거쳐, 그의 아들 셋에게로 이어졌다: "아담이 일백 삼십세에 자기 모양 곧 자기 형상과 같은 아들을 낳아 이름을 셋이라 하였고"(창 5:3) 그 후 아담의 이미지는 성경 속에서 계속 펼쳐지는 모든 세대의 이야기와 모습 속에 투영된다.<sup>78</sup> 한

---

<sup>74</sup> 우리 말 개역성경에는 "여자의 후손은 네 머리를 상하게 할 것이요"라고 되어 있지만, 히브리어 성경에는 "그는 네 머리를 상할 것이다."(**varo ^p.wvy> aWh**)라고 3인칭 남성 단수 대명사로 받고 있다.

<sup>75</sup> Sailhamer, p. 209.

<sup>76</sup> Ibid. 세일해머는 창세기의 나머지 부분이 15절에서 제기된 문제, 곧 여자의 후손이 누구인가에 대한 답변이라고 말한다. '다른 구약성경에서'라는 것은 필자의 첨가이다.

<sup>77</sup> Ibid., p. 210.

<sup>78</sup> DBI, p. 11.

예로, 노아의 이야기를 들 수 있다.<sup>79</sup> 홍수로 인한 심판 이후 새로운 인류의 조상으로서 노아는 아담이 받았던 것과 같은 명령을 받는다: "하나님이 노아와 그 아들들에게 복을 주시며 그들에게 이르시되 생육하고 번성하여 땅에 충만하라"(창 9:1) 노아가 모든 동물들 위에 가지는 주권적인 관계는 이제는 동물들이 인간을 '무서워하고 두려워하는' 특성을 가지기는 하였지만(창 9:1-4), 아담의 동물들과의 관계를 상기시킨다.<sup>80</sup>

아담의 이미지는 노아에만 국한되지 않는다. 아담이 추방된 방향인 동방에서 아브라함은 하나님께서 그에게 보여주실 약속의 땅(창 12:3)을 향하여 서쪽으로 움직여갔다. 아이러니하게도 바로 그 당시 극심한 가뭄으로 인하여 황폐해진 땅이었다(창 12:10).<sup>81</sup> 하지만, 아브라함은 아담과 달리 하나님의 말씀을 듣고 순종한다(창 12:4). 그는 사라와 함께 '생육하고 번성하는'<sup>82</sup> 삶을 위하여 바닷가의 모래나 하늘의 별처럼 수많은 후손을 남기기 위해 노력한다. 아브라함과 그의 후손이 생육하고 번성하리라는 것과 땅을 기업으로 받으리라는 약속은 창세기의 족장들의 내러티브 안에서 중요한 순간마다 되풀이 된다(창 12:2-3; 17:2,6; 8:2216-18; 26:3-4,24; 28:3; 35:11-12; 47:27; 48:3-4).<sup>83</sup> 동산에서 창 2:7의 계명의 순종 여부에 따라 아담과 그의 후손들의 운명이 결정되었듯이, 하나님의 말씀에 대한 아브라함의 반응에 미래의 나라들에 대한 축복이 달려있다. 이러한 아브라함의 이야기 속에 교묘하게 장식된 아담적 모티프들은 구원의 서곡 속에서 되풀이되는 울림을 형성하고 있다.<sup>84</sup>

이스라엘의 역사 속에서도 아담적 모티프는 나타난다. 이를 잘 보여

<sup>79</sup> Ibid.

<sup>80</sup> Ibid.

<sup>81</sup> Ibid. 창 3:17-18과 비교해 보라: "땅은 너로 인하여 저주를 받고 너는 종신토록 수고하여야 그 소산을 먹으리라 땅이 네게 가시덤불과 엉겅퀴를 낼 것이라"

<sup>82</sup> 참조. 창 12:2; 13:16; 15:5; 17:5-6, 15-16; 22:17-18.

<sup>83</sup> DBI, p. 11.

<sup>84</sup> Ibid. 하나님의 언약의 구성에 대해서는 O. P. Robertson, p. 69.의 도표를 참조하라.

주는 것으로 에덴과 이스라엘의 성소와의 상호 관계를 들 수 있다.<sup>85</sup> 에덴의 금과 마노<sup>86</sup>가 장막 안에서 다시 나타나는데, 그곳(장막)에는 금이 풍성하게 발견되고 마노석에는 이스라엘의 아들들의 이름이 새겨져 있다(출 28:9-12; cf. 25:7). 동산의 생명 나무는 성막 속에서 나뭇가지와 꽃의 이미지를 장식한 등잔으로 상징된다(출 25:31-40). 그리고 나무 벽과 솔로몬의

<sup>85</sup> Ibid. 프레데임(T. E. Fretheim)은 그의 출애굽기 주석에서 창조세계와 노아의 방주, 그리고 성막 사이의 평행 관계에 주목한다. 이중 몇 가지 유사한 점을 들면 다음과 같다: 첫째, 홍수의 물이 줄어들고 방주의 덮개가 덮인 때는 새해 첫 날로써(창 8:13), 성막이 세워지고 봉헌된 때와 일치한다(출 40:2). 둘째, 언어와 주제의 측면에서 성막과 창조가 서로 연결되어 있다. 이중에서 프레데임은 '하나님의 신'(출 31:1-11, 창 1:2)을 예로 들고 있다. 또한 프레데임은 완성된 세계를 보고 '하나님께서 보시기에 심히 좋았다'(창 1:31)는 그 평가가 모세가 성막을 '보고' 그 완성된 것이 하나님께서 명하신 바와 똑같다고 평가(39-40장에 18회나 언급된다.)에 상응한다고 말한다. 셋째, 출 25-31장에는 창조의 7일에 상응하는 일곱 개의 하나님의 말씀들이 있다(25-31장에는 소위 "신언 공식"(divine speech formula)가 7번 등장한다. 참조. 송제근, "증거막의 건조", 그 말씀, 1999년 10월호, p. 71). 그 중의 일부는 창조의 날들과 평행을 이루며, 이 두 본문은 안식일을 지키는 것에 대한 관심사로 끝을 맺고 있다(출 31:17, 창 2:1-3). 아울러 첫 번째 성막 본문(28-31장)이 안식일에 대한 언급으로 끝나는 것과 마찬가지로, 두 번째 성막 본문은 안식일에 대한 언급으로 시작된다(출 35:2-3). 32-34장이 이처럼 안식일에 대한 언급에 둘러싸여 있다는 것은 이스라엘과의 언약관계를 갱신하려는 하나님의 결정이 창세기 1장의 이야기를 그것이 중단된 지점에서 이어가려는 의도를 갖고 있을지도 모른다는 추측을 가능케 한다고 프레데임은 주장한다. T. E. Fretheim, 『현대성서주석: 출애굽기』, 강성열 역 (서울: 한국 장로교 출판사, 2001), pp. 412-17. 그 밖에도 성막과 창조가 언어나 주제의 측면에서 서로 연결되고 있다는 사실을 주목한 학자로는 블렌킨소프(J. Blenkinsopp), 레벤슨(J. Levenson) 등이 있다. J. Blenkinsopp, "The Structure of P", *Catholic Biblical Quarterly* 38(1976): 275-92. J. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence* (San Francisco: Harper & Row, 1988). Fretheim, p. 413에서 재인용.

<sup>86</sup> RSV 창 2:12 "and the **gold** of that land is good; bdellium and **onyx stone** are there." (굵은 글씨는 필자의 첨가이다.)

성전<sup>87</sup>의 문에는 식물들 – 종려나무, 꽃과 호리병박(왕상 6:25-35) – 이 새겨져 있는데, 그것들의 풍성함은 에덴 동산을 연상시킨다(cf. 시 52:8; 92:12-14).<sup>88</sup>

내벽에 새겨진 것에 동물들은 포함되어 있지 않았지만,<sup>89</sup> 성전 뜰 밖에는 희생제물로 비쳐질 살아있는 짐승들이 많이 있었으며, 원형적인 황소와 사자의 모습이 장식 중에 나타난다(왕상 7:25,29,36). 방의 내부, 장막의 커튼과 베일 위에(출 26:1,31; 36:8,35)와 언약궤의 위로 뻗친 꼭대기(출 25:18-22; 왕상 6:23-38)에 종려나무와 꽃들 가운데 그룹들이 발견된다. 그룹들의 존재는 에덴의 동쪽 출입문을 지키는 파수꾼을 연상시키며(창 3:24; cf. 겔 28:14), 성경의 다른 본문(겔 10장)과 고대의 근동 지역의 장식물들에서 추정해 보는 그들의 모습은 짐승(사자, 때때로 황소)과 새(독수리), 그리고 인간 이미지의 합성체이다.<sup>90</sup>

혹자는 에덴에서 솟아나서 네 강으로 흘러 들어가는 물은 솔로몬 성전 안의 '바다'로 상징되어 있다고 생각한다(왕상 7:23-26).<sup>91</sup> 이 못으로 만들어진 물두멍이 성전의 제사에서 실제적인 역할을 가지고 있기는 하지

---

<sup>87</sup> 성막과 성전은 아주 밀접한 관계를 가지고 있다. 이 둘 사이에는 불연속적인 면과 연속적인 면이 함께 있다. 채규현은 이 둘의 차이점을 다음과 같이 지적한다: 첫째, 성막은 이동하지만, 성전은 한군데 고정되어 있다. 둘째, 성전은 성막보다 하나님의 임재의 측면이 강화되어 있다. 그는 하나님의 임재의 측면에서 볼 때에 성전이 성막보다 더 발전된 형태라고 한다. 채규현, "솔로몬의 성전 건축," 『그 말씀』 2002년 2월호, p. 13.

<sup>88</sup> DBI, p. 11.

<sup>89</sup> 이것은 당연하다. 십계명 중 제2계명이 이를 금하고 있다(출 20:4, 신 5:8).

<sup>90</sup> DBI, p. 11.

<sup>91</sup> 채규현, p. 13. 물론 이러한 의견에 부정적인 견해도 있다. 길크리스트(P. R. Gilchrist)는 솔로몬 성전의 물두멍이 단지 그 크기로 인해 바다로 불리웠을 뿐, 모든 상징적 의미는 추측에 불과할 뿐이라고 일축한다. P. R. Gilchrist, "*~my*" 항목 『구약원어 신학사전(상)』, R. L. Harris, G. L. Archer, B. K. Waltke편, (서울: 요단출판사, 1986), p. 473.

만, 태초의 물과도 무관하지 않다.<sup>92</sup>

이것은 시온 산 자락에 위치한 기혼 샘(cf. 창 2:13; 왕상 1:33,38,45; 대하 32:30; 33:14)의 제례적인 의미와 함께, 시편에 나오는 강의 이미지 – 이 강의 이미지는 시온과 성전에 연관된 것이다. – 에 영감을 준다(시 46:4; 74:13-15). 이 강의 이미지는 에스겔의 종말론적인 성전에 대한 이상(vision)에서 다시 한번 나타난다. 이 이상에서 한 거대한, 나무들 사이로 흐르는 강이 나무들과 수중 생물들을 양육하며 동방으로 흐를 것이다(겔 47:1-12; cf. 슥 14:8; 계 22:1-2).<sup>93</sup> 마지막으로 예루살렘 성전으로 들어가는 출입문과 안쪽의 뜰, 그리고 방들은 모두 동쪽을 향하고 있는데, 이것도 에텐의 문의 방향과도 관련이 있다.<sup>94</sup>

우리는 이미 앞서 아담에게 주어진 사명, 곧 창 2:15에서 사용된 동사인 '경작하다(db['])와 '지키다(rmv)가 제사장과 관련된 단어임을 살펴본 바 있다. 아담에게 주어진 사명은 성소를 지킨다는 점에 있어서 제사장적 의무와 연관을 갖는다(참조. 민 1:53).<sup>95</sup> 또한 아담이 각종 피조물들에게 이름을 지어줌으로써, 동물의 세계에 질서를 만든 것<sup>96</sup>은 깨끗한 짐승을 불결한 짐승으로부터 구별하고 어떠한 짐승이 희생제물로 적합한가를 판단하는 제사장의 역할에 상응한다.<sup>97</sup> 앞서 살펴본 것처럼, 겔 28장에서 아담을 묘사할 때에, 창세기에서의 별거벗은 모습과 달리 대제사장의

---

<sup>92</sup> O. Keel, *The Symbolism of the Biblical World: Ancient Near Eastern Iconography and the Book of Psalms* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1997), pp. 136-38, 142-43. DBI., p. 11에서 재인용.

<sup>93</sup> Ibid.

<sup>94</sup> DBI, p. 11. 참조. 창 2:8 "여호와 하나님이 동방의 에텐에 동산을 창설하시고 그 지으신 사람을 거기 두시고"

<sup>95</sup> Ibid.

<sup>96</sup> 창 2:20에서 아담이 동물들의 이름을 지어준 것은 창 1장에서 하나님께서 세상을 지으시고 질서를 부여하실 때 하셨던 것과 상응하는 행위이다(참조. 창 1:5,8,10). Hamilton, pp. 176-77.

<sup>97</sup> DBI, p. 11.

예복같이 보석들로 장식된 옷을 입고 있는 것으로 묘사한 것은 결코 우연이 아닌 것이다.<sup>98</sup> 범죄 이후, 하나님께서 남자와 여자의 벌거벗은 것을 감추기 위해 '가죽옷'을 지어 입히신 것(창 3:21)도 제사장의 이미지와 관계가 있다.<sup>99</sup>

에덴에서의 아담의 이미지는 단지 제사장의 모습에만 국한되지 않는다. 아담의 이미지는 이스라엘의 삶의 패턴 속에서, 하나님 앞에서 집단적 아담으로 나타난다고 할 수 있다.<sup>100</sup> 이스라엘은 비옥한 땅을 약속으로 받았다. 그리고 그 땅의 열매는 에덴과 같은 수확(edenic fruitfulness), 곧 석류, 포도, 그리고 무화과 등으로 상징되며, 그 땅은 '젖과 꿀이 흐르는 땅'이다(출 3:7-10; 민 13:23,27; cf. 창 13:10).<sup>101</sup> 하나님께서는 아담에게 하셨던 것처럼, 이스라엘에게 축복을 약속하신다. 그러나 하나님께서는 이스라엘에게도 역시 잊을 수 없는 율법의 형식으로, "너는 ...하지 말라"(thou shalt not)는 명령을 주신다. 이것은 에덴에서 "선악과를 먹지 말라"고 하였던 것에 상응한다. 에덴에서와 마찬가지로, 이스라엘도 역시 땅과의 올바른 건전한 관계를 포함한, 하나님의 명령에 대한 순종은 화평한 공동체 안의 삶, 번영의 땅과 하나님의 임재로 요약되는 축복을 가져온다(레 26:3-13; 신 28:1-14). 불순종은 죽음과 깨어진 공동체 속으로 내던져짐, 좋은 땅으로부터의 추방 그리고 이스라엘 가운데 하나님의 영광과 임재가 사라짐 안에 요약된 저주로 인도할 것이다(레 26:14-33; 신 28:15-68).<sup>102</sup>

---

<sup>98</sup> 참조. DBI, p. 12.

<sup>99</sup> 김정우, pp. 372-73. '가죽옷'은 동물의 죽음을 전제로 한다. 아담과 하와는 타락 전에 '벌거벗었지만' 부끄러워하지 않았다(창 2:25). 그러나 타락 이후 자신이 '벌거벗은 것을 보고 부끄러워 숨으며, 무화과 나무 앞으로' 자신을 가린다(창 3:8). 이 때, 하나님은 동물을 죽여 가죽옷을 만든 것 속에서 희생 개념을 예기하신다. 출 28:42에는 주님은 백성들로 하여금 제사장을 위해 옷을 만들어 그 '벌거벗음'을 감추어, 죽지 않도록 하라고 하신다.

<sup>100</sup> Ibid.

<sup>101</sup> Ibid.

<sup>102</sup> Ibid.

아담의 모습은 종말론적 심판자/통치자의 모습을 설명하는데도 나타난다. 단 7:13에서 '인자'가 그 예이다. 왕대일은 종말론적 심판자/통치자의 모습을 왜 '사람의 아들'('아담'의 아들)로 묘사하는지에 대한 좋은 설명을 제공해 주고 있다.

유대 묵시 문학은 역사의 무대에서 왕노릇하는 자는 진정 아담 같은 자여야 한다는 사실을 역설하고자 한다. 아담이 본래 창조세계를 다스리라고 파견된 왕이었다는 점을 기억하라는 것이다. 역사의 무대에서 등장했던 왕들은 모두 그런 아담의 모습을 흉내 냈었다. 그러나 유대 묵시문학은 이제껏 보아온 지상의 왕국들이 모두 실패에 그치고 말았다는 사실을 묵시적으로 주장한다. 역사의 무대에 등장했던 왕들이란 결코 아담답지 않았다. 그들은 모두 짐승에 불과했다! 그들은 우주에 질서를 세우는데 힘쓰지 않고 도리어 우주의 장(場)에 혼돈과 소요만 일으키고야 말았다. 이제 역사의 무대에서 필요한 것은 처음으로 돌아가는 일이다. 마지막은 반드시 처음으로 되돌아가야 한다. 아담에게 세상을 재판하고 다스리는 왕좌를 돌려주어야만 한다. 그래서 그는 새 세상의 시작을 여는 일을 맡아서 할 수 있을 것이다.<sup>103</sup>

스크룩스(R. Scroggs)는 그의 저서<sup>104</sup>에서 "구약성경 속에서 '새' 아담이 존재하는가?"에 대해서 묻고 있다.<sup>105</sup> 그는 존재한다는 것에 대해서는 긍정하면서도, 그 영향에 대해서는 매우 작게 생각하고 있다.<sup>106</sup> 하지만 지금까지 살펴본 것과 같이 아담의 이미지는 낙원의 이미지와 함께 다양하게 반복되어 구약 성경 속에 나타난다. 이처럼 반복되어 나타난다는 것은 무엇을 의미하는가? 그것은 첫 사람 아담의 이야기가 그 당대의 비극으로 끝나지 않고, 하나님께서 주셨던 회복의 약속(cf. 창 3:15)을 향해 나아가고 있다는 것을 암시하고 있는 것이다.

---

<sup>103</sup> 왕대일, pp. 462-63.

<sup>104</sup> R. Scroggs, *The Last Adam: A Study in Pauline Anthropology* (Philadelphia: Fortress Press, 1966).

<sup>105</sup> Ibid., p. 14.

<sup>106</sup> Ibid., pp. 14-15.

### 3. 신구약 중간기 문헌에 나타난 "아담"

신약성경을 이해하는데 직접적인 배경이 되는 것은 구약성경에 나타난 그대로의 문화와 사상이 아니다. 이 표현은 다소 오해를 불러올 수 있지만, 분명한 것은 유대인의 토라(Torah)인 구약성경을 해석하고 적용하는 신약 시대 당시의 이해가 신약 시대의 직접적인 배경이 된다.<sup>107</sup> 따라서 본 장에서는 중간기 문헌에 나타난 아담의 상(Adam's portrait)에 대해서 살펴보고자 한다.

비정경적 유대교 문헌(the Non-canonical Jewish writings)에서 아담의 역할은 새롭고 중요한 의미적 발전을 이루고 있다. 아마도 이것은 이스라엘이 포로기간과 그 이후 겪었던 정치적 재난 속에서 인간의 범죄와 타락에 관한 고대 전통을 재고하면서 나타난 결과일 것이다.<sup>108</sup> 이제 몇몇 본문들을 살펴보자.

#### 3.1. 시락서(Sirach)

정경 외의 글 중에서 아담에 대한 서술은 시락서(Sirach)<sup>109</sup>에 처음으로 나타난다.<sup>110</sup> 집회서 4:14-16은 다음과 아담에 대해서 긍정적인 서술을 하고 있다.

---

<sup>107</sup> 김경희 외, 『신약성서개론: 한국인을 위한 최신 연구』 (서울: 대한기독교서회, 2002), p. 43.

<sup>108</sup> B. S. Childs, "Adam", p. 43.

<sup>109</sup> 집회서, 혹은 시락의 아들 예수의 지혜서(The Wisdom of Jesus, Son of Sirach)은 외경 가운데 가장 긴 책일 뿐 아니라 가장 중요하게, 그리고 가장 높이 여김 받은 책이다. 저작 연대는 주전 180년경으로 보인다. B. M. Metzger, 『외경이란 무엇인가』, 민영진 역 (서울: 컨콜디아사, 1979), pp. 77-78.

<sup>110</sup> 나요섭, p. 102.

세상에 태어난 사람으로서 에녹을 당할 사람이 있으랴. 그는 땅에서 하늘로 불러 올라갔다. 또 요셉과 같은 사람도 일찍이 태어난 적이 없었으니, 그는 자기 형제들의 으뜸이었고 자기 백성의 기둥이었다. 그의 유골은 특별한 추앙을 받았다. 셈과 셋도 사람들의 존경을 받았지만, **생명을 가진 모든 창조물 가운데 가장 으뜸가는 이는 역시 아담이다.**(집회서 4:14-16, 공동번역)

시락서 저자는 44:1부터 이스라엘의 위대한 조상들을 칭송한다.<sup>111</sup> 저자는 44장부터 계속되는 칭송의 마지막을 아담에 대한 것으로 매듭짓는다. 하지만 거기서 끝이 아니다. 저자의 칭송은 50장에서 요하난의 아들 시몬에 대한 칭송으로 이어진다(50:1-21).

아담이 순서적으로 44장 초두에 등장하지 않고, 49장 뒷부분에 등장하는 것이 중요하다. 물론 49:13에서 느헤미야를 끝으로, 에녹, 요셉 등이 등장하기는 하지만(49:14), 에녹의 경우는 44:16, 곧 이 긴 칭송의 초두에 이름이 언급되었다가 다시 등장하는 것이고, 요셉도 44:23에 암시되어 있다. 따라서 셈과 셋, 그리고 아담 만이 앞에서 언급되지도 않았고, 연대순에서도 이탈한 경우인데, 위의 인용구에서 보듯이 아담이 49:16의 중심을 이루고 있다. 생명을 가진 모든 창조물 가운데 가장 으뜸가는 이가 아담이라고 칭송한 이후에 대제사장에 대한 칭송을 배치한 것은 어떤 의도가 있을까? 램든(S. N. Lambden)은 집회서 저자, 벤 시락(Ben Sirach)이 아담을 승귀된 대제사장으로서의 모습으로 보고, 대제사장직의 근원이 바로 아담에게서 시작되었다고 본다고 생각한다.<sup>112</sup> 이와 같이 시락서는 아담을 긍정적으로 서술하며<sup>113</sup>, 대제사장과 연결된 존재라고 생각한다.

<sup>111</sup> 집회서의 내용 개요는 A. A. Di Lella, *Sirach*, in NJBC, pp. 497-98을 참조할 것.

<sup>112</sup> S. N. Lambden, "From Fig Leaves to Fingernails, " in *A Walk in the Garden: Biblical, Iconographical and Literary Images of Eden*, JSOTSup 136, eds., P. Morris and D. Sawyer (Sheffield: Sheffield Academic, 1992), p. 79. 나요섭, p. 102에서 재인용.

<sup>113</sup> 그러기에 벤 시라는 죄도 아담이 아닌 하와에 그 책임을 전가하는 듯하다. 집회서 25:24을 보라: "죄는 여자로부터 시작하였고, 우리의 죽음도 본시 여자

### 3.2. 토비트(Tobit)

메츠거(B. M. Metzger)에 의하면, 기독교회에서 존 번연(J. Bunyan)의 『천로역정』에 비견될 만큼, 고대 유대인들 사이에서 널리 읽혀지던 경건 소설 가운데 하나가 바로 토비트(Tobit)이다.<sup>114</sup> 이 책은 주전 8세기를 배경으로 하고 있지만, 실제로 주전 190-170년 경에 기록된 것<sup>115</sup>으로 추정된다. 토비트에도 아담 이야기는 등장한다.

주님이 창조하신 하늘과 만물로 하여금 영원토록 찬양하게 하소서. 주님은 아담을 창조하셨고, 그를 돕고 받들어줄 아내로서 하와도 창조하셨습니다. 그 둘에게서 인종이 퍼졌습니다. '사람이 혼자 있는 것이 좋지 않으니, 그를 닮은 짝을 만들어 그를 돕게 하자.' 하고 주님은 말씀하셨습니다. (토비트 8:5,6, 공동번역)

여기에서 볼 수 있는 것은, 아담은 첫 사람으로 모든 인류의 조상이라는 것이다: "그 둘에게서 인종이 퍼졌습니다." (8:6). 이 구절들은 창세기 앞 부분의 몇 장을 잘 요약해 주고 있다.

### 3.3. 지혜서(Wisdom of Solomon)

지혜서(Wisdom of Solomon)<sup>116</sup>에도 아담의 이야기는 등장한다(2:23; 9:2; 10:1). 각각 그 본문들을 살펴보면 다음과 같다.

---

때문이다." (공동번역)

<sup>114</sup> Metzger, p. 35.

<sup>115</sup> Ibid.

<sup>116</sup> 이 책은 집회서와 더불어 지혜 문학(Wisdom Literature)으로 알려진 고대 문학 장르에 속한다. 많은 독자와 청중을 확보하기 위하여 이 책의 저자는 이스라엘의 가장 지혜로운 왕으로 알려진 솔로몬의 이름을 내세운다. 하지만, 본서의 저작 연대는 주전 100년부터 주후 40년 사이에 편찬된 것으로 보이며 저자는 헬라 철학에 능통한 유대인으로 보인다. Metzger, pp. 65-67.

그러나 하느님은 인간을 불멸한 것으로 만드셨고 당신의 본성을 본떠서 인간을 만드셨다. 죽음이 이 세상에 들어온 것은 악마의 시기 때문이니 악마에게 편드는 자들이 죽음을 맛볼 것이다. (2:23-24)<sup>117</sup>

우리 조상들의 하느님이시며 자비로우신 주님, 당신은 말씀으로 만물을 만드셨고, 당신의 지혜로 인간을 내시어 당신 손에서 생명을 받은 모든 피조물을 지배하게 하셨습니다. 또 인간으로 하여금 세상을 거룩하고 의롭게 다스리게 하시고 정직한 마음으로 통치하게 하셨습니다.(9:1-3)

맨 먼저 조성된 인류의 아버지가 홀로 창조되었을 때에 그를 보호해 준 것이 지혜였으며 그가 죄를 지었을 때에 그를 구해 준 것이 또한 지혜였다. 지혜는 그에게 만물을 지배할 힘을 주었다.(10:1-2, 이상 공동번역)

위의 구절들을 볼 때에 우리는 다음과 같은 사실을 발견할 수 있다: 첫째, 하나님께서는 하나님 자신의 불멸의 형상으로 영생하도록 인간을 만드셨다. 둘째, 하나님께서는 인간을 지혜로 지으셨고, 모든 피조물들을 지배하고(2)<sup>118</sup> 다스리게(3)<sup>119</sup> 하셨다. 즉 왕권을 행사하도록 하셨다. 셋째, 첫 사람 아담은 지혜와 함께 있었고, 지혜는 아담을 죄로부터 회개하도록 도왔다.<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> 공동번역의 번역은 다소 오해의 소지가 있다. "인간을 불멸한 것으로 만드셨다"는 것은 오역이라 판단된다. 지혜서 2:23의 LXX 본문은 다음과 같다: "o[ti o` qeo.j e;ktisen to.n a;nqrwpon evpV avfqarsi,a| kai. eivko,na th/j ivdi,aj avi?dio,thtoj evpoi,hsen auvto,n" 이를 번역하면 다음과 같다. "왜냐하면 하나님께서는 인간을 불멸을 위하여(영생하도록) 창조하셨습니다. 그리고 (하나님은) 자신의 불멸의 형상으로 그(인간)를 만드셨습니다."

<sup>118</sup> LXX, "i[na despo,zh|"라고 되어 있다.

<sup>119</sup> LXX, "die,ph|"

<sup>120</sup> 지혜서 10:1에서 "그가 죄를 지었을 때에 그를 구해 준 것이 또한 지혜였다"(공동번역)라고 된 부분이 LXX에는 "evxei,lato auvto.n evk paraptw,matoj ivdi,ou"라고 되어 있다. 따라서 직역하면, "(지혜가) 그(아담)를 그 자신의 범죄로부터 지켜주었다"는 의미이다. 이것이 타락 이후에 회개하도록 했다는 의미인지, 범죄하지 않도록 했다는 것인지 분명하지 않다.

### 3.4. 레위의 유언서(Testament of Levi)

열두 족장들의 유언서들(The Testaments of the Twelve Patriarchs) 중 레위의 유언서(Testament of Levi)<sup>121</sup> 18장에는 하나님께서 세우실, 아담과 대조되는 새로운 제사장이 서술된다.<sup>122</sup> 먼저, 18:1-3에는 하나님께서 새로운 제사장을 세우실 것을 언급된다.

주님으로부터 보복이 이를 때, 제사장직이 쇠퇴하리라, 그리고 주님께서 한 새로운 제사장을 일으키실 것이다. 그에게 모든 주님의 말씀이 계시될 것이다. 그는 많은 날 동안 진리의 심판을 가져올 것이다. 그리고 그의 별<sup>123</sup>은 왕처럼 하늘에서 빛날 것이다. 태양이 낮을 비추는 것처럼 그는 지식의 빛을 밝힐 것이다. 그리고 그는 온 땅의 거주민들에게 칭송을 받을 것이다.(레위의 유언서 18:1-3)<sup>124</sup>

여기에서 보듯이 주님께서 종말론적인 새 제사장을 일으킬 것이다. 그런데 이 새로운 제사장 속에 왕권과 제사장직과 선지자의 모습이 통합되어 있다.<sup>125</sup> 그가 밝힐 지식의 빛은 마치 태양이 낮을 비추는 듯 하여 이방인들을 포함하는, '온 땅의 거주민'들이 그 빛을 보고 칭송할 것이다.

---

공동번역은 타락 이후의 회개를 염두에 둔 것 같다. 하지만, 리바이슨(J. R. Levison)은 지혜서 9:10-12과의 비교를 통해 범죄하지 않도록 지켰다는 것에 무게를 둔다. 하지만 지혜서의 저자가 타락 이후 회개의 가능성을 염두에 둔 것 자체마저 부인하지는 않는다. J. R. Levison, *Portraits of Adam in Early Judaism: From Sirach to 2 Baruch*, JSPS 1. (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988), pp. 60-61.

<sup>121</sup> 열두 족장의 유언서의 저작 연도는 대개 주전 160년에서 150년 사이로 본다. 하지만, 최종 편집은 주후 200년 경에 한 기독교인에 의해서 이루어졌다고 한다. 나요섭, p. 103. 하지만, 레위의 유언서의 경우는 주전 137년에서 107년에 기록된 것으로 보인다. H. C. Kee, "Testaments of the Twelve Patriarchs," in OTP, ed., J. H. Charlesworth (Garden City: Doubleday, 1983), 1:778

<sup>122</sup> 나요섭, p. 103.

<sup>123</sup> 이 별의 이미지는 민 24:17에서 온 듯 하다. OTP, 1:794.

<sup>124</sup> Ibid.

<sup>125</sup> 어쩌면 이러한 통합은 당시의 대제사장이 산헤드린의 최고 통치자 역할을 했기 때문일 것이다. 나요섭, p. 103.

흥미롭게도, 이 '온 땅 거주민들이 칭송할, 태양 같은 지식의 빛'의 이미지는 누가가 기록한 눅 2:2-32; 행 9:3; 13:47; 22:6; 26:13등에서 발견된다. 물론 이러한 구절들은 사 42:6-7; 49:1,6등을 직접적으로 반영한다.<sup>126</sup> 하지만, 행 26:13에서 이전의 9:3; 13:47과 달리 그 '빛'을 '해'에 견주는 것은 레위의 유언서 18:3이 반영되었다고 볼 수도 있다.

계속해서 이 제사장의 모습을 보자: "이 사람은 땅을 해처럼 비출 것이다. 그는 하늘 아래 모든 어둠을 치워버릴 것이다. 그리하여 모든 땅에 평화가 있을 것이다." (레위의 유언서 18:4)<sup>127</sup> 어둠에 덮인 땅을 해처럼 비춰 어둠을 치워짐으로 평화가 있을 것이라는 이 구절은 눅 1:78-79와 상당히 유사하다: "이로써 돋는 해가 위로부터 우리에게 임하여 어둠과 죽음의 그늘에 앉은 자에게 비취고 우리 밭을 평강의 길로 인도하시리이다."<sup>128</sup>

계속해서 5절부터 보면, 다음과 같다: "하늘들도 그의 날에 기뻐할 것이다. 그리고 주님의 지식이 땅 위에 바닷물과 같이 덮여질 것이다."<sup>129</sup> 그리고 주님의 임재의 영광의 천사들이 그로 인해 기뻐하게 될 것이다."<sup>130</sup> 이 구절 역시 '주님의 지식이 땅 위에 바닷물과 같이 덮여질 것이다'는 부분만 제외하면, 눅 2:8-14와 비슷하다. 눅 2:10에서 천사가 목자들에게 '온 백성에 미칠 큰 기쁨의 좋은 소식'을 전한다. 그러나 그 기쁨은 땅에만 국한된 것이 아니다. 그것은 이어지는 13,14절에서 분명하게 나타

<sup>126</sup> 김세윤, 『바울 신학과 새관점: 「바울 복음의 기원」에 대한 재고』 (서울: 두란노서원, 2002), p. 174.

<sup>127</sup> OTP, 1:794.

<sup>128</sup> 참조, J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke I-IX: A New Translation with Introduction and Commentary*, ABC vol 28. (New York: Doubleday, 1981), p. 387.

<sup>129</sup> 참조. 사 11:9

<sup>130</sup> 참조. 예눅 1서 51:4 "그 날에 산들이 숫양처럼 춤을 출 것이며, 언덕들이 배불러 만족한 아이들처럼 떨 것이다. 그리고 하늘에 있는 모든 천사들의 얼굴들이 기쁨으로 빛날 것이다. 왜냐하면 그 날에 그 선택된 자가 일어날 것이기 때문이다." OTP, 1:37.

난다: "홀연히 허다한 천군이 그 천사와 함께 있어 하나님을 찬송하여 가로되 지극히 높은 곳에서는 하나님께 영광이요 땅에서는 기뻐하심을 입은 사람들 중에 평화로다 하니라" 앞선 언급했던 4절과도 비교해 보면, 유사성은 두드러진다. 눅 2:8-14의 사건이 벌어진 것은 밤이었다(2:8).

이어서 6절을 보자: "하늘들이 열릴 것이다. 영광의 성전으로부터 아브라함이 이삭에게 그러했던 것처럼 자애로운(fatherly) 음성과 함께 거룩(sanctification)이 그(새 제사장) 위에 임할 것이다."<sup>131</sup> 이 부분 역시 누가복음 3장에서 예수님께서 세례 받으실 때 하늘이 열리고<sup>132</sup> 아버지의 음성과 함께 성령이 임재하시는 그 장면과 유사하다(참조. 눅 3:21-23).

복음서와 유사한 장면은 계속된다: "그리고 지극히 높으신 분의 영광이 그(새 제사장) 위에 갑자기 일어날 것이다. 이해와 거룩의 영이 그(새 제사장) 위에 [물 안에서]<sup>133</sup> 임할 것이다"(18:7). 이 장면 역시 예수님께서 세례 받으실 때, 성령이 임하시는 장면과 유사하다(눅 3:22). 레위의 유언서 저자는 그가 종말론적이고 영원한 제사장임을 말한다: "왜냐하면 그(새 제사장)가 주님의 위엄을 진리 안에서 그의 자녀들에게 영원토록 줄 것이기 때문이다. 그리고 영원히 대대로 그를 위한 계승자가 없을 것

<sup>131</sup> Ibid., p. 795. 여기서 새로운 종말론적 제사장의 출현으로 인해 영광의 천사들이 기뻐하게 된다는 것은 창 3:24에서 낙원의 재입성을 가로막는 것이 천사들이라는 사실과 연결지어 생각해 보아야 한다. 곧, 이 아담과 대비되는 종말론적 제사장은 천사들과 화해된 자이다.

<sup>132</sup> '하늘이 열리다'란 표현은 마태, 마가, 그리고 누가복음서에 모두 등장한다(마 3:16; 막 1:10; 눅 3:21). 여기서 마태와 누가는 '열다'라는 의미의 *avnoi, gw* 동사를 사용하는 반면, 마가는 '쪼개다', '나뉘다'는 의미의 *sci, zw* 동사를 사용하고 있다.

<sup>133</sup> '물 안에서'라는 후대의 삽입으로 보인다. 아마도 이것은 예수님께서 세례 받으시는 장면과 유사하여 삽입해 넣은 것 같다. OTP, 1:795. 이것은 이미 초기 그리스도인들이 레위의 유언과 예수님의 세례 장면의 유사함을 이미 읽고 있었던 증거가 아닐까? 또한 이것은 초기 그리스도인들에게 레위의 유언서가 잘 알려져 있었던 문서라는 증거도 될 수 있다.

이다"(18:8).<sup>134</sup> 9절에서 레위의 유언서 저자는 그의 제사장직이 단순히 이스라엘 만을 위함이 아님을 밝힌다.

그리고 그의 제사장직 안에서 나라들(이방인들)은 땅 위에서 지식으로 증대될 것이다. 그들(나라들)은 주님의 은혜로 비침을 얻을 것이다. 그러나 이스라엘은 그녀(이스라엘)의 무지로 약해질 것이며, 그녀의 슬픔으로 어두워질 것이다. 그의 제사장직 안에서 죄가 그칠 것이며, 무법한 사람들이 그들의 악한 행위로부터 쉬게 될 것이다. 그리고 의로운 자들은 그(새 제사장) 안에서 안식을 발견할 것이다. (18:9)<sup>135</sup>

이방은 은혜로 비침을 얻고, 도리어 이스라엘은 어두움에 처하게 된다는 것은 복음서에 종종 등장한다.<sup>136</sup>

그런데 레위의 유언서의 저자는 10-14절에서 이 새로운 제사장을 아담과 비교한다.

그는 낙원(paradise)<sup>137</sup>의 문을 열 것이며, 아담 이후로 위협하는 그 검<sup>138</sup>을 제거할 것이다. 그는 그 성도들에게 생명 나무의 과실을 먹도록 줄 것이다. 성결의 영(The spirit of holiness)이 그들(성도들) 위에 있을 것이다. 그리고 벨리알은 그(새 제사장)에 의해 결박될 것이다. 그리고 그는 그의 자녀들에게 악한 영들을 짓밟는 권세를 줄 것이다.<sup>139</sup> 그리고 주님은 그의 자녀들로 인해 기뻐하실 것이다. 그는 그의 사랑하는 자들로 인해 영원토록 기뻐하실 것이다. 그리고 나서

---

<sup>134</sup> 그는 영원한 종말론적 제사장이기 때문이다. 나요섭, p. 103. 누가복음 3:23-38의 족보는, 예수님으로부터 시작해서 하나님까지 거슬러 올라가는 족보가 나타난다. 이를 통해 누가는 예수님이 하나님의 마지막 아들임을 보여주고 있다. 유상섭, 『분석 누가복음』 (서울: 규장, 1998), p. 58.

<sup>135</sup> OTP, 1:795.

<sup>136</sup> 누가복음의 예를 들면, 눅 4:23-28; 7:9; 10:12-15; 11:29-32; 17:19; 20:9-18 등을 꼽을 수 있다. 사도행전의 경우 13:46-47이 그러한 예 중에 하나일 것이다.

<sup>137</sup> 최초의 낙원은 회복된다. 그 정문은 화염검에 의해서 보호된다(창 3:24) OTP, 1:795

<sup>138</sup> 역시 창 3:24의 화염검을 말한다.

<sup>139</sup> 악한 영들을 짓밟는 것은 창 3:15의 반영이다. 또한 롬 16:20을 보라.

아브라함, 이삭, 그리고 야곱이 기뻐할 것이다. 그리고 나도 기뻐할 것이다. 그리고 모든 성도들이 의로 옷 입을 것이다.<sup>140</sup>

이러한 아담과의 비교는 9절에서 기인한 것이다. 왜냐하면, 하나님께서 일으키실 새로운 제사장은 단순히 이스라엘을 위한 것이 아닌, 이방 나라들을 위한 것이기에, 아담과의 비교는 필수적이라 할 수 있다. 누가복음 3장에 등장하는 예수님의 족보(3:23-38)는 아담과 연결 되어 있다(38). 하나님께서 일으키실 종말론적인 영원한 새 제사장은 낙원의 문을 열 자이다. 이것은 누가복음 24:43의 예수님의 말씀을 생각나게 한다: "내가 진실로 네게 이르노니 오늘 네가 나와 함께 낙원에 있으리라" 실제로, 누가복음에서 온 땅에 어두움이 임하는 가운데, 성소의 휘장 한 가운데가 찢어지는 일이 발생한다(눅 23:44-45). 이 성소의 휘장은 대제사장이 일년에 한번 나아갈 수 있도록 허락된 하나님의 임재의 장소인 지성소를 가리기 위한 휘장이었을 것이다.<sup>141</sup> 성전의 휘장이 찢어짐은 성전 파괴의 예고일 수도 있고<sup>142</sup>, 모든 민족을 향한 선교를 예고하는 것일 수도 있다.<sup>143</sup> 혹은 예수님의 영을 받기 시작하는 하나님의 사역을 대표하는 것일 수도 있다.<sup>144</sup> 이 중에서 한 가지 의미에만 치우치는 것은 옳지 않다고 필자는 생각한다. 한 예로, 댄커(F. W. Danker)는 누가가 이중 메시지(double message)를 주고 있다고 생각한다: 한 가지는 성전 파괴의 예고이며, 다른 한 가지는 하나님의 자녀들이 예수님의 십자가 사건에 의해서 전통적인 예전적

---

<sup>140</sup> OTP, 1:795.

<sup>141</sup> E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*, NCBC (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), p. 269.

<sup>142</sup> 유상섭, 『분석 누가복음』, pp. 364-65. J. A. Fitzmyer, *The Gospel According to Luke X-XXIV: A New Translation with Introduction and Commentary*, ABC vol 28A. (New York: Doubleday, 1985), pp. 1518-19. I. H. Marshall, 『루가복음(II)』, 강요섭 역, 국제성서주석 31-2 (서울: 한국신학연구소, 1997), pp. 700-701.

<sup>143</sup> J. B. Green, "The Demise of the Temple as 'Culture Center' in Luke-Acts: An Exploration of the Rending of the Temple Veil (Luke 23.44-49)", *Revue Biblique* 101:502-15. R. C. Tannehill, *Luke*, ANTC (Nashville: Abingdon Press, 1996), p. 345에서 재인용

<sup>144</sup> Ibid.

이고 관료적인 구조들이 없이 함께 지낼 수 있게 된 것을 공인하는 사건이다.<sup>145</sup> 다시 말해 한편으로는 눅 21:20-24에서 예고된 성전 파괴의 첫 출발이면서 동시에, 그로 말미암아 십자가 사건으로 말미암아 유대인들과 이방인들이 기독교 공동체 안에서 표준화된 제사 행위 없이도 서로 하나로 연합되는 의미로 볼 수도 있다. 이렇듯 성전의 휘장이 찢어지는 사건은 그야말로 복합적 의미를 가진 사건이 아니었을까 필자는 생각한다.<sup>146</sup>

다만, 한가지 성소의 휘장이 찢어지는 사건(눅 23:45)의 의미를 성전 파괴의 예고, 분리의 사라짐, 그리고 십자가 사건으로 말미암아 하나님 앞에 나아감<sup>147</sup> 등과 관련 지어 생각해 볼 때, 눅 23:43에 나타난 강도를 향한 낙원 입성 약속과 성소의 휘장이 찢어지는 사건은 에덴 동산 모티프로 연결되어 있다. 요세푸스의 기록<sup>148</sup>에 의하면, 주후 1세기 헤롯 왕이 개축한 성전 문에는 에덴 동산을 상징하는 포도와 그룹들이 그려져 있었는데, 이것을 통해 알 수 있는 것은 성전은 에덴 동산을 상징한다는 것이다.<sup>149</sup> 따라서 예수님의 십자가 사역은 에덴 동산의 지상의 상징<sup>150</sup>이었지만, 장

<sup>145</sup> F. W. Danker, *Jesus and the New Age: A Commentary on St. Luke's Gospel*, revised edn. (Philadelphia: Fortress Press, 1988), pp. 378-79.

<sup>146</sup> 그린(J. B. Green)은 이 구절이 해석하기에 악명높은 구절이라고 하면서 그 어려움을 토로하고 있다. J. B. Green, *The Gospel of Luke*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), p. 825.

<sup>147</sup> 모리스(L. Morris)는 성소의 휘장은 하나님과의 분리를 상징하며, 휘장이 찢어진 사건은 예수님의 죽으심으로 하나님의 임재로 나아가는 길이 열렸음을 의미한다. L. Morris, *Luke*, revised edn. TNTC (Downers Grove: IVP, 1988), p. 360.

<sup>148</sup> The Jewish Antiquities 15.11,3 §395; The Jewish War, 5.5,4 §210-14. Josephus, *The New Complete Works of Josephus*, tr. W. Whiston, comm., P. L. Maier (Grand Rapids: Kregel, 1999), p. 523; p. 856. 이 중에서 유대 고대사 15.11,3 §395는 성전 문에 관한 이야기이고, 유대전쟁사 5.5,4 §210-14는 성소의 휘장에 관한 이야기이다. 또한 A. Edersheim, *The Temple: Its Ministry and Service*, (Peabody: Hendrickson, 1994), pp. 33-34를 참조할 것.

<sup>149</sup> 나요섭, p. 126.

<sup>150</sup> 눅 23:43의 '낙원'은 이 곳 외에도 신약에서 고후 12:4와 계 2:7에서 발견되는데, 천국을 가리키는 성경적 언어이다. Fitzmyer, *Luke X-XXIV*, p. 1510.

소적 민족적 한계에 갇힌 성전을 뛰어 넘어 하나님의 임재로 들어가게 하는 사건이 아니었을까 필자는 생각한다. 누가의 기록만 본다면, 종말론적인 새 제사장이신 예수님께서 '낙원의 문을 열고 아담 이후로 위협하는 점을 제거하시고'<sup>151</sup> 생명 나무의 과실을 성도들에게 주실 때, 그 첫 수혜자는 바로 십자가 상에서 예수님을 향해 자신의 구원을 호소하던 강도인 셈이다.

한편, 새로운 제사장을 통해 '성도들 위에 성령께서 머무른다'<sup>152</sup>는 것 역시 눅 24:49; 행 1:8; 2:33등에서 발견되는 예수님의 사역을 통해서 제자들에게 성령이 임하는 것과 유사함을 볼 수 있다.<sup>153</sup> 새로운 제사장이 벨리알(사탄)을 결박할 것과 그의 자녀들에게 악한 영을 짓밟을 권세를 주는 것도 누가복음에서 발견된다: 예수님은 마귀의 시험을 이기신다(눅 4:1-14). 예수님은 귀신들을 축출하신다(눅 4:31-37, 41; 8:2,26-39; 9:37-43; 11:20; 13:10-17). 뿐만 아니라, 귀신들을 제어할 권세를 주신다(9:1; 10:17-20). 아울러 또 한가지 흥미로운 것은 레위의 유언서 18:12,13에서 새 제사장이 "그의 자녀들에게 악한 영들을 짓밟을 권세를 줄 것이다. 그는 그의 사랑하는 자들로 인해 영원토록 기뻐하실 것이다."라고 기록되어 있는데, 누가복음에서 이와 병행되는 본문이 있다.

칠십 인이 기뻐 돌아와 가로되 주여 주의 이름으로 귀신들도 우리에게 항복하더이다. 예수께서 이르시되 사단이 하늘로서 번개같이 떨어

<sup>151</sup> 이것은 각각 눅 23:43,45와 평행을 이루는 것으로 필자는 생각한다.

<sup>152</sup> 레위의 유언서에서는 '성령'을 '성결의 영'(the spirit of holiness)이라고 표현한다. 이것은 유대식 표현으로 롬 1:4에도 나타난다. 참조. M. Black, *Romans*, 2nd edn. NCBC (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), p. 23.

<sup>153</sup> 승귀하신 주님과 성령의 밀접한 관련으로 인해, 행 8:39; 16:7에서는 성령을 '주님의 성령', '예수의 영'이라고 표현한다. 참조. 유상섭, 『분석 사도행전 II』 (서울: 생명의 말씀사, 2002), p. 72.

어지는 것을 내가 보았노라. 내가 너희에게 뱀과 전갈을 밟으며<sup>154</sup> 원수의 모든 능력을 제어할 권세를 주었으니 너희를 해할 자가 결단코 없으리라. 그러나 귀신들이 너희에게 항복하는 것으로 기뻐하지 말고 너희 이름이 하늘에 기록된 것으로 기뻐하라 하시니라 이 때에 예수께서 성령으로 기뻐하사... (눅 10:17-20).

이처럼 레위의 유언서 18:1-10에 나타나는 제사장의 모습은 다음과 같이 요약할 수 있다: 첫째, 그는 종말론적이 영원한 제사장이다. 둘째, 그에게는 왕권과 제사장직과 선지자의 모습이 통합되어 있다. 셋째, 그는 아담이 야기시켰던 타락의 문제를 구원의 상태로 다시 회복시키는 구원자이다. 넷째, 그의 구원의 대상은 단순히 이스라엘을 넘어선 열방에까지 미친다. 다섯째, 그에 대한 레위의 유언서의 묘사는 누가복음이 묘사하는 예수님의 모습과 상당히 유사하다.<sup>155</sup>

### 3.5. 회년서(Jubilees)

레위의 유언서가 아담과 대비되는, 아담으로 인해 생긴 타락의 문제를 회복하는 구원자의 모습을 서술하고 있다면, 회년서(Jubilees)는 창세기에 서술된 아담에 대한 재서술을 시도한다(3장).<sup>156</sup> 이 책에 의하면 아담은

---

<sup>154</sup> 물론 레위의 유언서에서나 누가복음에서 악한 영, 혹은 뱀과 전갈을 밟는다는 모티프는 창 3:1-15에서 비롯된 것이다. 특별히 창 3:15를 보라. 참조. Fitzmyer, *Luke X-XXIV*, p. 863. 또한 레위의 유언서 18:10-12과 눅 10:17-20의 유사성을 지적한 학자로는 테너힐(R. C. Tannehill)이 있다. Tannehill, pp. 178-79.

<sup>155</sup> 요약서는 레위의 유언서 18:1-14에 나타난 새 제사장의 모습이 마태복음에 서술된 예수님의 역할과 상당히 비슷한 것으로 보고 있으나, 필자가 위에서 여러 본문을 대비시킨 것에서 보듯 오히려 누가의 예수상(像)에 더 근접한 것을 볼 수 있다.

<sup>156</sup> 회년서는 주전 161과 140년 사이에 기록된 것으로 보인다. 이 책은 예수님 탄생 이전에 유대 지역에 널리 알려진 유대교 분파들의 발전을 연구하는데 중요한 일차 자료로 여겨진다. O. S. Wintermute, "Jubilees," in OTP, 2:44, 46.

에덴 동산 밖에서 창조된 이후 약 40일을 지난 후, 그 동산 안으로 인도 되었다고 한다(3:9).<sup>157</sup> 그리고 그 아내 하와는 80일이 지난 후에야 동산으로 인도된다(3:11). 이러한 기술은 레위기 법전에 사내 아이의 출생 이후 그 부모가 각각 사십 일, 그리고 팔십 일이 지난 후에 성전에 들어갈 수 있다(레 12:1-5)는 것과 일치시키기 위한 기술로 보인다.<sup>158</sup> 이를 통해 볼 때에, 한가지 추론 가능한 것은 희년서 저자는 성전과 에덴 동산을 같은 것으로 보고 있다는 점이다. 실제로 희년서 저자는 에덴 동산을 다음과 같이 묘사한다: "그 곳(에덴)은 어떤 땅보다도 거룩하다." (희년서 3:12)<sup>159</sup>

아담이 동산 안으로 인도된 것은 동산에서 일하고 그곳을 지키기 위함이었다(3:9). 아담과 그의 아내는 칠 년간 에덴 동산에서 경작하고 지켰다(3:15). 하지만, 칠 년째 되는 해 둘째 달 17일에 뱀이 찾아왔고(3:17), 그 이후의 기록은 창세기 3장의 기록과 유사하다(3:26까지). 그런데 여기에 창세기와는 다른 특이한 기록이 나타난다. 희년서 3:27에는 아담이 쫓겨난 직후 아침에 하나님께 향기로운 제사를 드렸다고 기록되어 있다.<sup>160</sup>

요약해 보면, 희년서는 에덴 동산을 성전과 동일시하며, 타락 이후의 아담에게 제사장의 기능을 부여하고 있고<sup>161</sup>, 또 아담에 대해 긍정적인 서술을 하고 있음을 발견하게 된다.

### 3.6. 사해 문헌(Dead Sea Scrolls)

---

<sup>157</sup> 나요섭, p. 104.

<sup>158</sup> Ibid.

<sup>159</sup> 참조. Levison, p. 93-94. 참고로, 희년서 8:19는 다음과 같이 말한다: "그(셈)는 에덴 동산을 지성소(the holy of holies)요, 주님의 처소(the dwelling of the LORD)로 알았다." OTP, 2:73.

<sup>160</sup> Ibid., p. 60.

<sup>161</sup> 리바이슨(J. R. Levison)은 다음과 같이 말한다: "그 동산(에덴)은 하나님의 성소요(3:12-13), 지성소(8:19)이다. 따라서 아담은 제사장으로 혹은 아마도 대제사장으로 지성소에서 행동한다." Levison, p. 94.

아담에 대한 서술은 이후 콤란 문서에도 나타난다.<sup>162</sup> 회년서가 소위 '원-엣세네 공동체'(proto-Essene communities) 가운데 하나인 공동체의 작품인 것을 감안할 때<sup>163</sup>, 콤란 문서에서 아담에 대해서 긍정적으로 서술할 것을 기대할 수 있다. 한 예로, '새 언약의 규례'(The Damascus Document, CD) 3:18-20은 다음과 같다.

'이것이 우리들의 것이다'라고 말했다. 하나님은 당신의 놀라운 신비로 그들의 죄를 용서하여 주셨고 그들의 죄악을 짚어지셨다. 그들을 위하여 견고한 집을 이스라엘에 지으셨으며 이 같은 것이 이전부터 이제까지 서 있어 본 적이 없었다. 이를 간직한 자들은 영원히 살 것이었고 아담의 영광이 그들의 것이었다.<sup>164</sup>

하나님에 의해 죄 씻음을 받고 영원한 생명을 위해 하나님의 집을 굳세게 잡는 자들은 아담의 영광을 이어받을 것이라는 진술 속에서 우리는 콤란 공동체가 아담을 긍정적으로 묘사하고 높이고 있음을 볼 수 있다.<sup>165</sup>

'감사 시편들'(The Thanksgiving Hymns, 1QH)에서는 콤란 공동체의 지도자인 '의의 교사'(Teacher of Righteousness)를 에덴 동산을 연상케 하는 동산의 정원사로 묘사한다.<sup>166</sup> 감사의 시편 일부를 보자.

주님, 나는 당신께 감사 드립니다. 왜냐하면, 당신은 나를 불모의 땅 가운데서 시냇가 흐르는 물의 원천 곁에 나를 두셨기 때문입니다. 그리고 (그곳은) 메마른 땅 가운데서 물들이 솟아나오는 곳에 가까

<sup>162</sup> 나요섭, p. 105.

<sup>163</sup> Wintermute, 2:46.

<sup>164</sup> 안성림, 조철수 역주, 『사해문헌(1)』 (서울: 한국문화사, 1996), p. 19.

<sup>165</sup> 나요섭, p. 105. '새 계약의 규례' 혹은 '다메섹 문서'는 '의의 교사'(The Teacher for Righteousness)가 죽은 뒤에 완성된 것으로 보이며, 그 저작 연대는 주전 100년 경으로 잡고 있다. 김창선, 『콤란 문서와 유대교: 중요 유대 문헌을 중심으로 한 유대학 입문』 (서울: 한국 성서학 연구소, 2002), p. 55.

<sup>166</sup> 나요섭, p. 105.

이 있습니다. 또한 광야 가운데서 물댄 동산 곁에 있습니다. 왜냐하면 당신께서는 당신의 영광을 위한 잎 무성한 나무들, 소나무들, 계달 나무의 정원을 두셨기 때문입니다. 그 신비한 원천 곁에는 생명 나무가 있어 그 물 곁에 있는 나무들 사이에 숨겨져 있습니다. 그리고 그들은 그 영원한 나무의 가지를 냅니다. 그들은 가지를 내기에 앞서 뿌리를 내리고 그 뿌리를 물줄기에 댑니다. 그 가지들은 살아있는 물들을 향해 열려 있습니다... (중략)... 모든 숲 속의 짐승들이 그 잎 무성한 가지에서 먹이를 얻습니다... (중략)... [오 하나님] 당신은 그 열매들을 보호하기 위해, 신비하고 강한 영웅들로, 거룩한 영들로, 두루 도는 불꽃 화염들로 울타리를 두셨습니다. 아무도 그 생명이 솟아나는 우물에 (접근하거나) 영원한 나무들과 함께 한 거룩의 물들을 마시지 못할 것입니다. 천상의 식물들의 열매를 맺지 못할 것입니다. 그들은 생명의 원천에 대해서 본 것을 분별하지 못하고, 숙고한 것을 믿지 않습니다. 그들은 그 영원한 (가지)에 (대항해서 그들의 손을) 거둘 것입니다. 그리고 나는 소동하는 강물들을 경멸했습니다. 왜냐하면 그들은 그들의 진흙을 내 위에 던질 것입니다. 그러나 나의 하나님, 당신은 내 입에 (목마른) 모든 자들을 위한 비같은 것을 두셨습니다. 살아있는 물들의 원천을 망하지 않을 것입니다. (감사시편 8:4-16)<sup>167</sup>

이 묘사들은 분명 창세기 2-3장의 에덴 동산의 이미지를 반영한 것이다.<sup>168</sup> '생명 나무'; 두루 도는 불꽃 화염'등의 표현이 이를 말해 준다. 그런데, 여기서 찬양하고 기도하는 '의의 교사의 역할은 무엇인가? 특별히 마지막 부분인 13-16절을 보면, '의의 교사' 자신을 살아있는 물들의 원천으로 소개하는 것을 본다. '의의 교사'의 역할은 감사시편 8:21-23에도 나온다.

당신께서 내 손으로 올바르게 정해진 곳으로 물이 흐르도록 우물과

<sup>167</sup> G. Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, revised edn. (London: Penguin Books, 2004), pp. 284-85. F. G. Martínez, E. J. C. Tigchelaar, eds., *The Dead Sea Scrolls Study Edition*, vol. 1. (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), p. 181. 감사시편의 분류는 버메스(G. Vermes)나 말티네즈(Martínez)가 각각 달리 한다. 따라서 장절은 수케닉(Sukenik)의 분류를 따랐다.

<sup>168</sup> 실제로, 20절에는 '영광의 에덴'(dwbk !d[1])이라는 표현이 나온다. Martínez, Tigchelaar, p. 180. 참조. Vermes, p. 285.

수로, 강바닥을 열게 하셨습니다. 또한 아름답고 영광스러운 가지가 되도록 태양이 비취는 곳을 따라 나무들을 심게 하셨습니다. 내가 내 손을 들어 그 수로를 팠을 때, 그것(나무)의 뿌리는 단단한 바위 속으로 깊이 파고 들었습니다. 그리고 그 가지는 땅 위로... 뜨거운 계절에도 그 나무는 튼튼히 설 것입니다.<sup>169</sup>

이처럼, '의의 교사'<sup>170</sup>는 광야 같은 땅 주변에 있는 시냇가 근처에 하나님에 의해 놓여진 자로서(8:4), 많은 물의 근원이자, 계시의 담지자로서술되기도 하며(8:16), 신비한 샘 주변의 나무들로 상징되는 그의 추종자들을 잘 가르칠 의무를 가진 자로 아담과는 대조되는 인물로 묘사된다.<sup>171</sup>

이상에서 보는 것처럼, 중간기 문헌에서의 '아담'은 구약성경에 기초해 있지만, 구약성경에 나타난 '아담'보다 훨씬 직접적이면서 풍성한 내용으로, 또 비교적 긍정적으로 묘사되고 있음을 보았다. 특별히 아담은 종말론적인 구원자를 설명하는데 도움을 주는 이미지로 나타난다. 위에서 살펴본 것처럼, 아담과 아담과 대비되는 종말론적 구원자를 묘사하는데 있어서 사용된 이미지들을 나열해 보면, 그는 '왕-제사장-예언자-말씀 교사-청지기'등의 다양한 이미지가 사용되었음을 볼 수가 있다. 또한 레위의 유언서 18:9에서 보듯이, 아담과 대비되는 구원자 상(像)은 민족적 경계를 넘어선 구원을 제시하는데 사용됨을 볼 수가 있다.

---

<sup>169</sup> 감사시편 8:21-23

<sup>170</sup> '의의 교사'는 에세네파의 설립자로, 그는 공동체 속에서 계시의 중개자이며 성경 해석의 전권을 가진 자로 나타난다. 김창선은 그를 당시 마카비 사람 요나단과 대립관계에 있었던 대제사장으로서 요나단으로부터 그의 대제사장직을 불법적으로 빼앗긴 사람으로 추정한다. 김창선, p. 102.

<sup>171</sup> 나요섭, p. 105.

## 4. 신약 성경에 나타난 "아담": 바울 서신과 마가복음을 중심으로

아담에 대한 분명한 언급들은 신약 전체에 다양하게 분포되어 있으나, 여기서는 누가복음 형성에 영향을 미쳤으리라고 추정되는 책들에 나타나는 아담의 모습에 대해서 간략하게 살펴보기로 한다.<sup>172</sup>

### 4.1. '바울 서신'에 나타난 '아담'의 이미지

<sup>172</sup> 누가복음의 저작 연대는 학자들에 따라 주후 60년대로 보는 견해와 주후 80-90년경으로 보는 견해로 나뉜다. 대부분의 많은 학자들은 이중 후대의 연대를 취하고 있으나, 이들은 다음의 몇 가지 전제 위에서 그렇게 생각을 한다: 첫째, 누가는 복음서 서문에서 다른 많은 복음서 문서들을 참조한 것으로 묘사하고 있는데, 60년경에는 그런 '많은' 복음서들이 있을 수 없다. 더군다나 누가가 마가복음을 사용했다는 것을 전제로 하면, 그 연대는 아무리 이르게 잡아도 70년대 이후로 보여진다. 둘째, 막 13:14와 눅 21:20을 비교해 보면, 누가는 예루살렘 멸망을 알고 있었던 것 같다. 셋째, 마태복음의 연대가 80년대로 추정되므로 누가 역시 80년대로 보아야 한다. 하지만, 이러한 전제들은 상당히 주관적이다. 누가복음의 연대를 늦게 잡으면 다음과 같은 질문들에 대한 답변에 어려움이 생긴다: 첫째, 왜 누가는 52년 이후의 사건에는 아무런 언급을 하지 않는가? 둘째, 왜 누가는 바울을 감옥에 남겨둔 채 사도행전을 끝내고 있는가? 또한 초기의 바울 서신들에 대한 언급을 전혀 하지 않고 있는가? 셋째, 왜 누가는 복음서에서 예루살렘 멸망에 대한 예언은 기록하면서 그 성취에 대해서 언급하지 않고 있는가? (cf. 아가보의 예언의 경우 행 11:28에 그 성취가 기록되어 있다.) 따라서 바울의 로마 투옥 이후에 사도행전(63년)이 기록되었고, 그 이전에 전편인 누가복음이 60년대 초반에 기록되었다고 보는 견해가 설득력이 있다. 따라서 이 장에서는 바울 서신과 마가복음에 나타난 아담의 상(像)에 대해서 살필 것이다. 참조. D. Guthrie, 『신약서론(상)』, 김병국, 정광욱 역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1992), pp. 99-104. D. A. Carson, D. J. Moo, L. Morris, 『신약개론』, 노진준 역 (서울: 은성, 1993), pp. 124-26. 김경희 외, 『신약성서개론』, p. 259.

아담의 이름은 바울 서신들에서 7번 나타난다(롬 5:14(2번); 고전 15:22,45(2번); 딤편전 2:13, 14).<sup>173</sup> 하지만, 이러한 직접적인 언급 외에도 간접적인 언급은 더욱 많이 나타난다.<sup>174</sup> 이러한 언급들에서 바울은 아담을 어떻게 묘사하는지 살펴보자.

딤편전 2:13-14에서 바울은 아담을 '최초의 인간'으로 묘사한다: "이는 아담이 먼저 지음을 받고 이와가 그 후며 아담이 꾀임을 보지 아니하고 여자가 꾀임을 보아 죄에 빠졌음이니라" 여기서 바울은 창세기 2-3장에 기초해서 교회에 권면<sup>175</sup> 하고 있는데<sup>176</sup>, 이러한 권면이 가능한 것은 아담과 하와가 단순히 창조 시에 있었던 최초의 인간이었다는 역사적인 의미 뿐만 아니라, 오늘을 위한 대표적 성격을 가지는 것으로 보이기 때문에 가능한 것이다.<sup>177</sup>

이러한 대표적 성격은 롬 5장과 고전 15장에 이르러 더욱 분명해진다.<sup>178</sup> 먼저 롬 5장을 보자. 바울은 롬 5장에서 아담의 타락으로 빚어진

<sup>173</sup> L. J. Kreitzer, "Adam and Christ", in DPL, eds., G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid, (Downers Grove: IVP, 1993), p. 9.

<sup>174</sup> Blocher, pp. 373-74.

<sup>175</sup> 권면의 내용은 딤편전 2:11-12이다: "여자는 일절 순종함으로 종용히 배우라 여자의 가르치는 것과 남자를 주관하는 것을 허락지 아니하노니 오직 종용할찌니라"

<sup>176</sup> 아마도 이 권면의 대상은 거짓 선생들의 영향아래 있었던 어떤 여인들인 것 같다. T. C. Oden, 『현대성서주석 디모데전후서•디도서』, 김도일 역 (서울: 한국장로교 출판사, 2002), p. 153. 마샬은 다음과 같이 말한다. "그 여성들은 반대자들의 이단적 가르침과 연관되어 있었다. 그리고 그들(여성들)은 남자들 위에 군림하는 교사로서 활동했는데, 이러한 방식은 창 1-3장에 대한 기괴한 해석에 기초해서 나타난 것이었다. 저자는 그들에 대하여 창 1-3장이 그들의 주장을 지지하지 않는다는 것을 주장함으로 응답하는 것이다." I. H. Marshall, *The Pastoral Epistles*, ICC (Edinburgh: T&T Clark, 1999), p. 467.

<sup>177</sup> 참조. G. D. Fee, *1 and 2 Timothy, Titus*, NIBC (Peabody: Hendrickson, 1988), pp. 73-74.

<sup>178</sup> 참조. Kreitzer, p. 10. 크레이처(L. J. Kreitzer)는 딤편전 2:13-14를 윤리적 예로 간주하며, 이러한 윤리적 예가 롬 5장과 고전 15장에 있는 아담/그리스도 유비

결과와 그리스도 안의 은혜를 대조하고 있다(롬 5:12,14-15,16-19,21). 여기서 바울은 아담을 오실 자의 '표상'(tu, poj)이라고 말하는데(5:14), 보다 정확하게 말하면, 대형(antitype)이다.<sup>179</sup> 타락한 옛 아담과 대비되는 종말론적 구원자의 모습은 레위의 유언서 18장에서도 살펴본 바 있다.<sup>180</sup> 하지만, 단순히 아담과 대비되는 종말론적 구원자의 모습이 이전의 어느 문헌에 나타난다라는 사실 만으로는 충분하지 못하다.

왜 바울은 여기서 아담과 그리스도를 대조할까? 아담과 그리스도의 대조는 롬 5:12-21에 집중적으로 나타나는데, 이 문단이 시작되는 5:12은 다음과 같은 말로 시작한다: "이러므로"(dia. tou/to). 이 말은 5:12-21이 5:1-11에서 내세운 주장에 대해 추가 설명을 제공해 줄 것임을 암시하고 있다.<sup>181</sup> 곧 '어떻게 우리가 그의 아들의 죽음을 통하여 하나님께 화목하게 되었는지'를 보여준다.<sup>182</sup> 바울의 전반적인 의도는 의심할 바 없이 아담의 불순종의 모든 결과들을 극복하는 데에 그리스도의 능력이 압도적으로 충분하다는 것을 확인하는 것이다.<sup>183</sup> 하지만, 여기엔 보다 더 깊은 이유가 있다. 그것은 모든 인류가 – 유대인이든지 이방인이든지 – 아담의 계통에 속해 있다는 점을 인식시켜서 불순종, 죄, 비난 그리고 죽음에 있어서 아담 안에서 동등한 것처럼, 또한 순종, 속죄, 죄사함, 그리고

---

속에 있는 보다 예표적인 사용을 예견한다고 말한다.

<sup>179</sup> J. Jeremias, "Vada, m", 1:141. J. A. Fitzmyer, *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*, ABC vol. 33 (New York: Doubleday, 1992), p. 418.

<sup>180</sup> 바울이 레위의 유언서를 알았을까? 이것을 확실하게 단언하기는 어렵다. 하지만, 신약성경에서 레위의 유언서를 인용하거나, 유사한 표현들이 등장하는 본문들이 모두 6군데 있는데(롬 1:4; 2:5,22; 12:1; 고후 12:2; 히 9:26), 이 중 히 9:26을 제외한 5군데가 바울 서신이다. 참조. K. Aland, et al. eds., *Greek-English New Testament*, 7th edn. (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993), p. 774.

<sup>181</sup> 최종상, 『이방인의 사도가 쓴 로마서: 바울의 사도적 자기 인식과 그것이 로마서의 구원론 논쟁에 미친 영향』, 신대현 역 (서울: 아가페, 2003), p. 222.

<sup>182</sup> Ibid.

<sup>183</sup> Ibid.

생명에 있어서 그리스도 안에서 동등하다는 것을 주장하기 위함이다.<sup>184</sup> 그리스도는 아담과 대비되는 구원자요, 그 안에서 유대인이나 이방인의 차별이 없다(참조. 롬 3:21-24).<sup>185</sup>

롬 5장에 나오는 아담 기독론이 그리스도의 죽음에 초점을 맞추고 있다면, 고전 15장에 나오는 아담 기독론은 그리스도의 부활에 초점을 맞추고 있다.<sup>186</sup> 고전 15장은 죽은 자들의 부활에 대한 논의를 담고

---

<sup>184</sup> Ibid., pp. 222-24. 슈틀마허(P. Stuhlmacher)는 다음과 같이 말한다: "바울은 아담과 그리스도를 대조함으로써 죄와 칭의에 대한 자신의 자세한 설명을 종결시킨다. 이미 아브라함은 바울에게 모든 믿는 자의 조상이다(4:11-12). 그러나 아담의 관점에서 비로소 한 분 하나님으로 말미암은 유대인과 이방인에 대한 칭의의 보편성(3:28-30) 완전하게 명료될 수 있다. 선조요 운명 담지자인 아담을 되 붙잡음으로써 바울은 정말 모든 사람들과 관련되어 있는 형편을 알 수 있게 하고 알게 하려 한다." P. Stuhlmacher, 『로마서 주석』, 장홍길 역 (서울: 장로회 신학대학교 출판부, 2002), p. 154. 베커(J. C. Beker)도 이와 같은 관점에서 말한다: "아담 이야기는 유대인과 그리스인(이방인) 사이의 관계에 대한 '유대적 질문'을 초월한다. 왜냐하면 인류의 궁극적 분열은 유대인과 그리스인(이방인) 사이에 있지 않고, '아담 안의 존재', 혹은 '그리스도 안의 존재' 사이에 있기 때문이다." J. C. Beker, 『사도 바울: 바울의 생애와 사상에서의 하나님의 승리』 장상 역 (천안: 한국신학연구소, 1992), p. 137.

<sup>185</sup> 롬 3:23에도 역시 아담 기독론이 반영되어 있다. J. D. G. Dunn, 『바울신학』, 박문재 역 (서울: 크리스찬 다이제스트, 1998), pp. 162-63. 던(J. D. G. Dunn)은 '모세의 묵시록'(Apocalypse of Moses), '제4 에스드라'(4 Esdras), '제2 바룩'(2 Baruch)에서 유사한 구절들을 찾아 근거로 들고 있으나, 이 책들은 엄밀히 말해 바울 서신보다 그 연대가 빠르다고 보기 어렵다. '모세의 묵시록'은 라틴어로 쓰여진 아담과 하와의 생애(Life of Adam and Eve)의 헬라어판인데, 아담과 하와의 생애는 주전 100년부터 주후 200년 사이에 형성된 것으로 보이며, 아마도 주후 1세기 말에 최종편집된 것으로 보인다. 헬라어와 라틴어로 된 본문은 주후 1세기 말부터 400경 사이에 나온 것으로 보인다. M. D. Johnson, "Life of Adam and Eve", in OTP, 2:252. 또한 제4에스드라 역시 주후 1세기 말경 어느 유대인이 아람어로 쓴 작품으로 여겨진다. Metzger, p. 26. 마지막으로 제2 바룩은 제4 에스드라보다 후대로 여겨진다. 따라서 제4 에스드라보다 늦은 주후 1세기 말에서 2세기 초로 그 연대를 잡는다. A. F. J. Klijn, "2 Baruch", in OTP, 1:616-17.

<sup>186</sup> Ibid., p. 349.

있는데, 일차적인 목적은 단순히 그리스도의 부활의 사실을 확인하는 데만 그치지 않고, 신실한 자들의 생명을 위한 그 의미를 설명하는데 있다.<sup>187</sup> 따라서 이 장은 그리스도의 부활의 실재성과 기독교 신자들의 삶 속에서의 영향에 대해서 다루고 있다. 이 장 속에서 분명하게 아담 기독교론이 나타나는 부분은 고전 15:20-22, 44-49이다.

먼저, 고전 15:20-22을 보자: "그러나 이제 그리스도께서 죽은 자 가운데서 다시 살아 잠자는 자들의 첫 열매가 되셨도다 사망이 한 사람으로 말미암았으니 죽은 자의 부활도 한 사람으로 말미암는도다 아담 안에서 모든 사람이 죽은 것 같이 그리스도 안에서 모든 사람이 삶을 얻으리라" 여기서도 '아담'과 '그리스도'는 대표자로 등장한다.<sup>188</sup> 그들이 각각 대표하는 '모든 사람'은 누구를 가리키는가? 이는 말 그대로 '모든 인류'(all humankind)를 가리킨다.<sup>189</sup> 던(J. D. G. Dunn)은 다음과 같이 말한다: "아담이 생명을 거쳐 죽음으로 향하는 인류를 대표한다면, 그리스도는 죽음을 거쳐 생명으로 향하는 인류를 대표한다."<sup>190</sup> 여기서도 역시 유대인과 이방인의 구별이 존재하지 않는다. 오직 아담 안의 인류와 그리스도 안의 인류 만이 있을 뿐이다.

고전 15:45-49중에서, 특별히 45절은 창 2:7에 대한 해석적 인용(a quotation of the midrashic commentary)이다.<sup>191</sup>: "첫 사람 아담은 산 영이 되었다 함과 같이 마지막 아담은 살려 주는 영이 되었나니" 여기서

<sup>187</sup> Kreitzer, p. 11.

<sup>188</sup> F. F. Bruce, *1 & 2 Corinthians*, NCBC (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), p. 145.

<sup>189</sup> C. K. Barrett, 『고린토전서』, 박경미, 박재순 역, 국제성서주석 35 (천안: 한국신학연구소, 1999), pp. 401-402. F. F. Bruce, pp. 145-46. Kreitzer, p. 11.

<sup>190</sup> Dunn., p. 350.

<sup>191</sup> Kreitzer, p. 11. '미드라쉬 페쉐르'(rvp vrdm)는 인용과 함께 해석을 곁하는 것이다. G. D. Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*, (Peabody: Hendrickson, 1994), p. 264. 바울은 여기서 LXX 창 2:7을 인용하면서 '첫'(prw/toj)이라는 단어와 '아담'(avda,m)이라는 말을 덧붙였다. 이러한 첨가는 그리스도와의 대칭을 이루도록 하기 위함이다. Fee, pp. 264-67.

"살려주는 영"(pneu/ma zw|opoioi/n)의 의미가 무엇일까? 바울이 여기서 그리스도께서 '살려주는 영'이라는 표현을 사용하였을 때에는 아마도 성령을 생각하도록 의도한 것 같다.<sup>192</sup> 이것은 바울이 인용하고 있는 창 2:7과 그 병행구절들과 비교해 볼 때 분명해진다(욥 33:4; 시 104:29-30).<sup>193</sup> 또한 바울은 고후 3:6에서 성령의 생명 주는 능력<sup>194</sup>에 대해서 말하고, 롬 8:2에서는 성령을 '생명의 성령'으로 지칭하고 있다.<sup>195</sup> 따라서 여기 함축된 의미는 바울은 부활하신 그리스도를 어떤 의미에서 생명을 주는 하나님의 성령의 역할을 담당하거나 또는 동일한 것으로 묘사하고자 했다는 것이다.<sup>196</sup> 이것은 레위의 유언서 18:6-11과 비교해 보면, 쉽게 이해될 수 있다. 레위의 유언서에 의하면, 아담과 대비되는 종말론적인 새로운 제사장 위에는 성령께서 머물러 계신데(6,7), 그 제사장으로 인해 성도들 위에 성령께서 머무르신다(11). 바울의 설명은 그 종말론적 새 제사장에 해당하는 그리스도와 성령의 관계를 좀더 밀접하게 서술한 것이다.

누가에 이르면 이 관계는 더욱 분명해진다. 누가는 오순절 성령강림사건 이후 행해진 베드로의 설교를 다음과 같이 보도한다: "하나님이 오른손으로 예수를 높이시매 그가 약속하신 성령을 아버지께

<sup>192</sup> Dunn, p. 377.

<sup>193</sup> Ibid. 창 2:7 "여호와 하나님이 흙으로 사람을 지으시고 생기(~yYI+x; tm;v.nI)를 그 코에 불어 넣으시니 사람이 생령이 된지라" 욥 33:4 "하나님의 신(laeî-x:Wr)이 나를 지으셨고 전능자의 기운(yD:v; tm;v.nI)이 나를 살리시느니라" 시 104:29-30 "주께서 낮을 숨기신즉 저희가 떨고 주께서 저희 호흡을 취하신즉 저희가 죽어 본 흙으로 돌아가나이다 주의 영(^x]Wr)을 보내어 저희를 창조하사 지면을 새롭게 하시나이다"

<sup>194</sup> "성령은 생명을 주신다"(to. de. pneu/ma zw|opoiei/) (고후 3:6) 여기서 "생명을 주신다"(zw|opoie,w)는 동사는 고전 15:45에 쓰인 것과 같은 동사이다.

<sup>195</sup> Dunn, p. 377.

<sup>196</sup> Ibid.

받아서 너희 보고 듣는 이것을 부어주셨느니라"(행 2:33) 누가 자신의 표현에서도 성령은 '주님의 영'(5:9; 8:39) 혹은 '예수의 영'(16:7)로 불린다.<sup>197</sup>

이상에서 보듯, 고전 15:20-22; 45-49에는 아담과 대비되는 그리스도의 모습이 나타나는데, 그리스도 안에서는 아담 안에 속한 자들과의 대비가 있을 뿐 모든 차별이 없어지며, 그리스도는 그들에게 성령을 통해 생명을 주시는 분으로 묘사된다는 것을 알 수가 있다.

바울의 아담 기독론을 살펴보면 주목해야 할 용어 중 하나는 '하나님의 형상'(eivkw, n tou/ qeou/)이다. 바울은 고후 4:4와 골 1:15에서 그리스도를 하나님의 형상이라 부르고 있다.<sup>198</sup> 의심할 바 없이 이것은 창 1:27에서 끌어온 것이다.<sup>199</sup> 바울이 그리스도를 '하나님의 형상'으로 불렀다는 것은 창 1:27에서 의도된 아담(타락 이전의 아담)의 자리에 그리스도를 두는 것을 의미한다.<sup>200</sup> 이것은 이미 고전 15:45에서 그리스도를 '마지막 아담'이라 묘사한 것에서도 확인된다. 그리스도는

---

<sup>197</sup> 참조. 유상섭, 『분석 사도행전I』 (서울: 생명의 말씀사, 2002), p. 24. '주님의 영', '예수의 영'이란 표현은 성령이 '부활하신 예수님의 활동적이고, 직접적인 임재의 영'임을 의미한다. M. Turner, *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*, JPTS 9 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), pp. 304-305.

<sup>198</sup> G. Kittel, "eivkw, n", in TDNT, 2:395. 빌 2:6에서는 그리스도를 morph/| qeou/라고 하는데, 이 역시 같은 구약 배경에서 나온 것이다. 참조. Kreitzer, p. 13. 김세운은 다메섹에서 바울이 부활하신 그리스도를 하나님의 형상으로 인식하게 된 것이 각각 지혜 기독론과 아담 기독론으로 발전했다고 주장한다. 그의 주장에 의하면, 바울은 그의 유대적, 헬라적 배경 속에서 다메섹 체험을 바탕으로 아담과 대비되는 구원자 그리스도의 모습을 묘사한 최초의 기독교 신학자일 것이다. 참조. 김세운, 『바울복음의 기원』, 홍성희 역 (서울: 엠마오, 1994), pp. 423-41. 흥미로운 것은 마태복음에 나타난 아담 유형론을 발견해낸 나요섭 역시 마태복음의 아담유형론의 기원을 바울일 것이라 추측한다. 나요섭, p. 110.

<sup>199</sup> Kittel, p. 395.

<sup>200</sup> Ibid., p. 396.

아담의 타락으로 변질된<sup>201</sup> 하나님의 형상을 회복시킬, 하나님의 형상이신 마지막 아담이시다.

그 분이 아담의 타락으로 인한 비참한 결과를 회복시킬 구원자란 사실을 바울은 창 3:15에 기초해서 설명한다: "때가 차매 하나님이 그 아들을 보내사 여자에게서 나게 하시고"(갈 4:4). 여기서 사도 바울이 예수님의 동정녀 탄생에 대해서 언급하고 있는지는 분명치 않다.<sup>202</sup> 비록 '여인에게서 나셨다'(geno, menon evk gunaiko, j)는 표현이 마 11:11; 눅 7:28에서 보듯, 여느 인간을 가리키는 표현이라 할 지라도, 그래서 동정녀 탄생까지는 염두에 두지 않았다 할지라도 사도 바울이 창 3:15을 염두에 두었다는 것을 부정할 논거는 아무 것도 없다. 더군다나 바울이 이것을 언급하는 것은 '그리스도로 말미암아 유대인이나 헬라인이나 종이나 자주자나 남자나 여자 없이 다 그리스도 예수 안에서 하나'(갈 3:28)임을 역설하는 가운데서 등장한 표현이다. 따라서 이것은 아담 기독교론의 관점에서 나타난 표현일 수 있다.

이제 바울은 그리스도 안에서 우리가 '하나님의 형상'이신 그리스도의 형상으로 회복될 것을 기대한다.

하나님이 미리 아신 자들로 또한 그 아들의 형상을 본받게 하기 위하여 미리 정하셨으니 이는 그로 많은 형제 중에서 맏아들이 되게

---

<sup>201</sup> 타락 이후에도 인간은 여전히 하나님의 형상이다(참조. 창 9:6; 시 8편; 약 3:9). 다만, 변질되고 어그러졌을 뿐이다. Hoekema, pp. 30-40, 147-51.

<sup>202</sup> 베티(H. D. Betz)는 예수님의 동정녀 탄생 교리는 바울에게 알려지지 않았다는 극단적인 주장을 한다. H. D. Betz, 『갈라디아서』 강원돈외 역, 국제성서주석 39 (천안: 한국신학연구소, 1987), p. 431. 이러한 주장은 물론 지나친 것이지만, 여기서 바울이 동정녀 탄생에 대해서 언급하는지에 대해서는 알 수가 없다. 아마도 동정녀 탄생보다는 예수님께서 인간으로 오신 것을 강조하는 표현일 것이다(참조. 마 11:11; 눅 7:28). F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), p. 195. D. Guthrie, *Galatians*, NCBC (Grand Rapids: Eerdmans, 1973), p. 114. L. Morris, *Galatians: Paul's Charter of Christian Freedom* (Downers Grove: IVP, 1996), p. 129.

하려 하심이니라(롬 8:29)

우리가 흠에 속한 자의 형상을 입은 것 같이 또한 하늘에 속한 자의 형상을 입으리라(고전 15:49)

이것은 물론 종말론적인 미래에 완성될 것이다.<sup>203</sup> 하지만, 이것은 고후 3:18과 골 3:10에서 보듯이, 이미 그리스도인들에게 현재 이미 일어나고 있는 사건들과 연결되어 있다.<sup>204</sup> 그리스도가 진정한 하나님의 형상이시며, 그리스도 안에 있는 자들이 그리스도의 형상을 닮게 될 것은 누가복음과 사도행전에서 매우 드라마틱하게 펼쳐져 있다. 특별히 사도행전 속에서 사도들과 제자들의 모습은 놀랍도록 예수님과 닮아 있다.<sup>205</sup>

이상을 요약하면 다음과 같다: 바울은 그리스도를 아담과 대비되는 구원자로 묘사하고 있다. 하나님께서는 창 3:15에 그려진 것처럼, 여자의 후손으로 태어나게 하셨다. 그리스도 이후 인류는 아담 안의 인류와 그리스도 안의 인류로 나뉜다. 더 이상 유대인과 이방인의 차별은 존재하지 않는다. 부활하신 그리스도는 성령을 통해 믿는 자들에게 생명을 주신다. 그리스도는 하나님의 형상으로 그를 믿는 자들은 그 안에서 하나님의 형상이 회복되고, 또 회복을 위해서 나아간다. 믿는 자들은 마지막 아담 그리스도 안에서 하나님의 형상, 곧 그리스도의 형상을 닮아간다.

#### 4.2. 마가복음에 나타난 '아담'의 이미지

공관복음서 가운데 가장 먼저 기록되었을 것이라 생각되는

---

<sup>203</sup> Kittel, p. 397.

<sup>204</sup> Ibid.

<sup>205</sup> R. F. O'Toole, 『루가 신학의 통일성: 루가복음과 사도행전의 분석』, 유철 역 (서울: 가톨릭 출판사, 1991), pp. 81-128. 유상섭, 『분석 사도행전I』, pp. 33-38. 김경희 외, pp. 268-72.

마가복음<sup>206</sup> 속에서는 아담의 모습이 어떻게 나타나있을까? 마가복음 속에서 그리스도와 아담을 연관 지어 설명하는 부분이 많지 않아 보인다. 예레미아스(J. Jeremias)는 마가복음 속에서 아담이 그리스도의 대형(antitype)으로 나타나는 곳으로 1:13을 꼽고 있다.<sup>207</sup> 그는 다음과 같이 말한다.

마가는 시험 기사에서 어떻게 예수님이 첫 사람 아담을 굴복시킨 시험을 극복한 새로운 사람(new man)이 되셨는가를 보여준다. 예수님께서서는 아담처럼 사탄에게 시험 받으셨다. 또한 미드라쉬에 따르면 전에 아담이 낙원에서 짐승들에게 존경 받았던 것처럼 그렇게 그리스도는 시험을 극복한 후에 짐승들과 함께 계셨다. 그러므로 그는 마지막 날의 낙원 상태의 도래를 알리신다. 그때에 거기엔 사람과 짐승간의 평화가 있을 것이다(사 11:6-8; 65:25). 미드라쉬에 따르면, 아담이 낙원에서 천사들의 음식을 즐겼던 것과 같이, 그렇게 천사들이 천상의 음식을 새로운 사람(new man)에게 공급한다. 예수님께서서는 첫 사람에게 단혔던 낙원을 다시 여신다.<sup>208</sup>

막 1:13에 아담 기독론이 나타난다는 예레미아스의 주장에 대해서 여러 주석가들이 동의한다.<sup>209</sup> 물론, 모두가 이에 동의하는 것은 아니다.

---

<sup>206</sup> 성 아우구스티누스(St. Augustinus)가 파피아스(Papias)의 논평, 즉 마가가 사도 베드로에 대한 해석자라는 견해를 중시한 이래로, 마가복음이 마태복음을 자료로 사용하였다는 마태 우선설이 교회 전통 속에서는 우세한 가운데 있었지만, 오늘날에는 마가복음 우선설이 가장 설득력있는 가설로 받아들여지고 있다. 물론 마가복음 우선설에 난점이 없는 것은 아니다. 참조. D. Guthrie, pp. 122-29. R. H. Stein, "Synoptic Problem", in DJG, pp. 787-90. 스타인(R. H. Stein)은 공관복음 문제를 설명하는데 가장 유용한 가설은 마태와 누가의 그들의 복음서를 기록할 때 마가를 사용했다는 것이다. 한편 그는 마태와 마가가 서로의 복음서를 알았을 가능성에 대해서는 부정한다. Ibid., p. 790.

<sup>207</sup> Jeremias, "avda, m", 1:141.

<sup>208</sup> Ibid.

<sup>209</sup> C. E. B. Cranfield, *The Gospel according to St. Mark*, CGTC (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1959), pp. 59-60. W. L. Lane, *The Gospel of Mark*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1974), p. 61. J. Gnllka, 『마르코 복음(I)』, 김필진, 박경미 역, 국제성서주석 30-1 (천안: 한국신학연구소, 1997), pp. 67-71. B. Schaller, " avda, m",

예를 들면, 홀타도(L. W. Hurtado)는 예수님의 광야 시험이 아담과 대비되는 것이 아니라, 모세와 이스라엘의 출애굽 때와 비교된다고 생각한다.<sup>210</sup> 하지만, 홀타도의 말처럼, 예수님의 시험기간 40일이 광야 40년의 율림이라 할지라도, 중간기 문헌의 아담 이야기에서도 40일과 평행을 이루는 부분이 있다. 예를 들면, 희년서 3:9에서 아담은 창조된지 40일 만에 동산 안으로 인도된다. 13절에 "짐승들과 함께 계시며, 천사들의 수종을 받으시는" 것에 대한 묘사가 유대교 문헌에서 아담과 관련된 표현이라는 것은 제쳐놓더라도, 막 1:12-13이 아담과 관련된 묘사라는 증거는 또 있다. 곧 막 1:12에서 성령께서 예수님을 광야로 내몰았다(*evkba, llei*)는 표현이 나오는데, 이 동사는 하나님께서 아담을 동산에서 내어쫓으시는 장면에서도 등장한다(창 3:24, "*kai. evxe, balen to.n Adam*")<sup>211</sup> 또한 창조와 출애굽이 아무런 상관없는 듯이 나눌 수 있는지도 의심스럽다. 프레데임(T. E. Fretheim)은 다음과 같이 말한다.

하나님께서 이스라엘 가운데 행하신 것은 넓게 보면, 창조의 목적을 담고 있다. 이스라엘을 위한 하나님의 구속사역은 전체적으로 창조를 향한 하나님의 의도에 대한 봉사에 서 있다. 출 9:16은 특별히 주목할 만 하다. 하나님께서 이스라엘을 위해 행하신 행동은 하나님의 이름을 온 세상에 다시 올려 퍼지게 하시기 위함이었다. 구속은 새로운 창조로 이끈다.<sup>212</sup>

따라서, 막 1:12-13에는 분명 아담 기독론이 나타난다고 보는 것이 옳을 것이다. 그런데 이외의 본문에서 마가는 더 이상 아담 기독론을

---

in EDNT, 1:28.

<sup>210</sup> L. W. Hurtado, *Mark*, NIBC (Peabody: Hendrickson, 1989), pp. 20-21.

<sup>211</sup> "내몰았다"는 표현은 크랜필드의 말을 빌리면, '강한 강요'(strong compulsion)의 표현이다. Cranfield, p. 56. 이런 강한 표현은 아마도 창 3:24를 떠올리도록 의도된 표현이라 생각된다. 참조. 나요섭, p. 113.

<sup>212</sup> T. E. Fretheim, "Book of Exodus", in DOTP, p. 250.

발견시키고 있지 않는 것 같다. 실제로 학자들은 막 1:12-13을 제외하고는, 더 이상 마가복음에 나타난 아담 기독교론에 관심을 두지 않는다.<sup>213</sup>

하지만, 앞서 레위의 유언서 18:6과 눅 3:21-23의 예수님께서 세례 받으시는 장면의 유사성을 언급한 바 있는데, 막 1:9-11에서도 예수님의 세례 받으시는 장면이 등장한다. 물론, 마가복음의 보도는 누가복음과 비교해 볼 때 레위의 유언 18:6과는 차이가 있다. 앞서 언급한 것처럼, 마가는 '하늘이 갈라지다'<sup>214</sup> (*scizome, nouj tou.j ouvranou.j*)라는 독특한 표현을 사용하고 있다.<sup>215</sup> 왜 마가는 이런 독특한 표현을 사용했을까? 여러 주석가들은 이 표현이 사 64:1<sup>216</sup>의 반영이라고 생각한다<sup>217</sup>: "원컨대 주는 하늘을 가르고 강림하시고 주의 앞에서 산들로 진동하기를"(사 64:1) 흥미로운 것은 맛소라 본문에는 '찢다', '가르다'는 의미인 [r:q"동사가 사용되었는데, LXX에는 *sci, zw*동사 대신, *avnoi, gw*동사가 사용되었다. 그렇다면, 마가는 맛소라 본문의 의미를 살려서 *sci, zw*동사를 사용했고, 마태와 누가는 LXX을 받아들여 *avnoi, gw*동사를 사용했을까? 물론 그럴 가능성도 있다. 그런데 마가는 분명히 LXX을 알고 있었다. 한 예로 이 본문 바로 앞 부분에 있는 1:3에서 마가는 사 40:3을 인용하고 있는데, 마가의 인용 본문은 LXX에 가깝다.<sup>218</sup> 따라서 마가가 1:3에서는 LXX을 사용하고 1:10에서는 맛소라

---

<sup>213</sup> Jeremias, "avda, m", p. 141. B. Schaller, "avda, m", in *EDNT*, 1:27-28. 심지어 블로처(H. A. G. Blocher)는 다음과 같이 말한다: "공관복음서에서는 오직 아담-그리스도 유형론(Adam-Christ typology)에 대해서 오직 힌트 만을 제공하며, 누가복음 안의 예수님의 족보와 시험의 병치(눅 3:23-4:13)에서 가장 분명하게 드러난다" Blocher, p. 373.

<sup>214</sup> 혹은 '찢어지다'

<sup>215</sup> 크랜필드(C. E. B. Cranfield)는 표현의 차이를 주목하지 못했다. Cranfield, p. 53. 하지만, 그닐카(J. Gnika)는 이를 옳게 지적했다. Gnika, p. 60.

<sup>216</sup> LXX에서는 사 63:19b이다.

<sup>217</sup> Cranfield, p. 53. Gnika, p. 60. Lane, p. 55.

<sup>218</sup> 마가는 사 40:3을 인용하면서 마지막 부분에 있는 '우리 하나님의

본문을 따라 갔다면, 여기에는 마가의 특별한 의도가 담겨 있다고 볼 수 밖에 없다.

주목할 것은 **sci, zw**동사가 마가복음에서 단 2번 사용된다는 것이다. 1:10이외에 이 동사가 사용된 곳은 15:38이다: "이에 성소 휘장이 위로부터 아래까지 찢어져(**evsci, sqh**) 둘이 되니라"<sup>219</sup> 그렇다면, 마가는 복음서 초두에 나오는 '하늘이 찢어지는' 사건과 복음서 말미에 등장하는 '성소 휘장이 찢어지는' 사건을 연결하려는 의도를 갖고 있었다고 생각된다. '하늘이 찢어진다'는 이 강한 표현이 성전 휘장의 찢어짐을 염두에 둔 표현이며, 의미상으로는 '열리다'와 같은 것이라면, 마가 역시 레위의 유언서 18:6이하에 언급된 '하늘이 열리고 종말론적 제사장 위에 성령이 임하고, 마침내 그가 낙원의 문을 열 것이라'는 전승을 사용했을

---

길들을(**ta.j tri, bouj tou/ qeou/ h`mw/n**)이란 말을 '그의 길들을(**ta.j tri, bouj auvtou/**)로 바꾸었을 뿐이다. 참고로, LXX에는 맛소라 본문의 '사막에' 혹은 '아라바에'로 번역될 수 있는 단어(**hb'r"[]B'**)에 대한 대응부분이 빠져 있다. 이 밖에도 론지네커(R. N. Longenecker)는 복음서 안에서 구약 성경 인용을 할 때에 예수님이 헬라어로 가르치셨을 가능성이 불확실하고 오히려 모국어인 아람어를 더욱 많이 사용하셨을 것임에도 불구하고, 자주 LXX을 따라간다는 사실을 관찰하였다. 참조. R. N. Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 2nd edn. (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), pp. 36-50. 참고로, 터피(D. M. Turpie)의 조사에 의하면, 신약성경이 구약성경을 인용할 경우에, 신약 본문과 맛소라 본문, 그리고 LXX이 일치하는 경우는 전체 인용의 20% 정도이며, 이중에서 불일치가 일어나는 80%의 경우에, 신약성경과 LXX이 일치하는 경우가 그 중 1/3이었던 반면에, 신약성경과 맛소라 본문이 일치하는 경우는 5%도 채 안 된다고 한다. D. M. Turpie, *The Old Testament in the New* (London: Williams & Norgate, 1868), pp. 267-69. K. H. Jobes, M. Silva, *Invitation to the Septuagint* (Grand Rapids: Baker Book House, 2000), p. 189에서 재인용.

<sup>219</sup> **sci, zw**동사의 공통적인 사용을 가지고 '하늘의 갈라짐'과 '성전 휘장의 찢어짐'의 관계를 언급한 주석가는 윌리엄슨(L. Williamson Jr.)이다. L. Williamson Jr., 『현대성서주석: 마가복음』, 소기천 역 (서울: 한국 장로교 출판사, 2001), p. 71. 하지만, 그는 아담 기독교론에 대해서 언급하지는 않는다.

가능성이 있다.<sup>220</sup> 하지만 마가에 있어서는 누가처럼 분명하지는 않다. 누가의 경우는 성전의 휘장이 찢어지는 사건(23:45) 앞 부분에 낙원에 대한 언급(23:43)을 두어 레위의 유언서 18:6이하의 전승을 사용했을 가능성을 보여 준다.

앞서 2장에서 보았듯이, 단 7:13에 나타난, 아담과 관련된 종말론적 심판자/통치자의 칭호인 '인자'가 마가복음에서 예수님의 자기 칭호로 등장한다는 것도 주목할 필요가 있다(2:10,28; 8:31,38; 9:9,12,31; 10:33,45; 13:26; 14:21,41,62).

이상에서와 같이 마가복음에도 아담 기독교론이 두드러지지 않는 않지만, 사용되었음을 보게 된다. 하지만, 빈도수는 적다 할지라도 마가복음의 초두와 끝에 나타나기 때문에<sup>221</sup>, 또한 예수님의 자기 칭호 속에서 암시되기 때문에 구조적인 면에서 그 비중을 작다고 하기는 어렵다. 마가 역시 예수님을 아담과 대비되는 종말론적 구원자로 그리고 있다.

---

<sup>220</sup> 1:13과 비교해 보았을 때, 그 가능성은 더욱 높아 보인다.

<sup>221</sup> 인클루지오(inclusio)는 초두에 나타난 어구나 사상을 말미에 반복함으로 그것의 중요성을 강조하기 위한 수사학적 방법이다. 참조. R. N. Soulen, R. K. Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*, 3rd edn. (Louisville: Westminster John Knox Press, 2001), pp. 85-86. A. G. Patzia, A. J. Petrotta, *Pocket Dictionary of Biblical Studies*, (Downers Grove: IVP, 2002), pp. 62-63.

## 5. 누가복음에 나타난 "아담"

지금까지 구약성경으로부터 시작해서, 신구약 중간기 문헌과 바울 서신, 그리고 마가복음에 나타난 아담 기독교론에 대해서 살펴보았다. 본 장에서는 누가복음에 나타난 아담 기독교론에 대해서 살펴보기로 한다.

### 5.1. 아담 기독교론이 분명하게 드러나는 본문들

지금까지 누가복음에 나타난 아담 기독교론은 크게 주목 받지 못했다. 마가복음에 있어서 아담 기독교론이 등장하는 본문으로 1:13에만 관심을 두는 것처럼, 누가복음 속에서도 아담 기독교론이 나타나는 본문으로 눅 3:38 정도를 꼽는 것에 그쳐왔다.<sup>222</sup> 하지만, 신구약 중간기 문헌을 살피는 가운데 본 것처럼, 누가복음에는 아담 기독교론이 3:38의 족보에 언급되는 것 이상으로 나타난다.

#### 5.1.1. 눅 1:5-2:52

1:1-4의 서론을 제외하면, 누가복음의 실질적 서문은 1:5-2:52라고 볼 수 있다.<sup>223</sup> 이 부분은 세례 요한과 예수님의 탄생 이야기, 그리고

---

<sup>222</sup> Jeremias, "avd, am", 1:141., Wedderburn, p. 14-15., H. N. Wallace, "Adam", in ABD, ed. D. N. Freedman, vol. 1. (New York: Doubleday, 1998), p. 64.등이 그러한 예이다. 하지만, 블로처는 이보다는 넓게 3:38-4:13까지, 곧 예수님의 족보와 시험기사를 아담 기독교론이 나타나는 본문으로 보고 있다. Blocher, p. 373.

<sup>223</sup> 콘첼만(H. Conzelmann)은 눅 1,2장이 그 후속 부분과 아무런 연계점이 없다고 보고, 1,2장의 신학적 중요성을 평가절하 시킨 바 있다. H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, tr. G. Buswell (New York: Harper & Row, 1960), pp. 16,172. I. H. Marshall, 『누가행전』, 이한수 역 (서울: 엠마오, 1993), pp. 133에서 재인용.

예수님의 유년 시절의 이야기를 담고 있다. 누가복음 전체는 성전을 배경으로 인클루지오(inclusio)를 이루고 있는데(1-2장; 24:52-53), 1:5-2:52 단락 역시 성전을 배경으로 인클루지오를 이루고 있다(1:9; 2:46). 또한 눈여겨 볼 것은 이 단락에서 성령의 활동이 빈번하게 나타난다는 점이다(1:41,67; 2:25, cf. 1:15, 35; 2:26). 이한수 교수는 구약과 유대교에서 전승되어온 성령의 패러다임들을 다음의 세 가지로 분류한다<sup>224</sup>: 예언의 영, 새 언약의 영, 그리고 (새)창조의 영이 그것이다. 하지만, 이러한 범주의 분류가 각각 독립적임을 의미하지는 않는다고 말한다.<sup>225</sup> 예를 들면, 새 언약의 영 개념과 (새)창조의 영 개념은 쉽게 결합된다.<sup>226</sup> 또한 새 창조는 사 65:17-19와 벧후 3:12-13의 비교에서 보듯 종말론적 구원 사건과 맞닿아 있다.<sup>227</sup> 따라서 눅 1-2장에 나타난 성령의 활동 재개는

---

하지만, 마샬(I. H. Marshall)은 콘첼만의 주장에 반박하여 눅 1,2장은 누가신학의 주요 주제들을 담고 있으며, 이후 전개될 "구원의 교향곡"에서 중요한 역할을 담당하고 있음을 역설한다. Ibid., pp. 133-42. 눅 1,2장은누가만의 독특한 기록으로(참조. Ellis, p. 24.), 배경의 관점에서 볼 때, 2:47-53과 더불어 '성전-성전'의 인클루지오를 이루고 있다. 한편, 김영봉은 눅 1:5-2:52를 '이야기 서문'(narrative preface)라고 부른다. 김영봉, "누가의 탄생이야기(1:5-2:52)에 대한 문학적 분석", in 『누가복음 새로 읽기: 문학적 읽기의 이론과 실제』, 김영봉, 오덕호 편, 신약연구 시리즈 1권 (서울: 한들, 2001), p. 66.

<sup>224</sup> 이한수, 『신약은 성령을 어떻게 말하는가』 (서울: 이레서원, 2001), pp. 27-43. 비교. M. Turner, "Holy Spirit", in DJG, pp. 342-43.

<sup>225</sup> 이한수, p. 42.

<sup>226</sup> Ibid., p. 41. 좋은 예로는 고후 3-4장을 들 수 있을 것이다. 바울은 고후 3:6에서 '새 언약의 영'에 대해서 말하면서도 이를 창조와 연관 짓고 있다: "어두운데서 빛이 비취리라 하시던 그 하나님께서 예수 그리스도의 얼굴에 있는 하나님의 영광을 아는 빛을 우리 마음에 비취셨느니라"(고후 4:6)

<sup>227</sup> 사 65:17-19 "보라 내가 새 하늘과 새 땅을 창조하나니 이전 것은 기억되거나 마음에 생각나지 아니할 것이라 너희는 나의 창조하는 것을 인하여 영원히 기뻐하며 즐거워할지니라 보라 내가 예루살렘으로 즐거움을 창조하며 그 백성으로 기쁨을 삼고 내가 예루살렘을 즐거워하며 나의 백성을 기뻐하리니 우는 소리와 부르짖는 소리가 그 가운데서 다시는 들리지 아니할 것이며" 벧후

하나님의 구원 사역의 시작이며<sup>228</sup>, 새 창조의 시작이라고 볼 수 있다. 창 1:2에서 혼돈과 공허에 놓여있던 땅과 깊은 흑암에 놓여있던 세계에 하나님의 영의 활동이 신적 질서를 제공했던 것처럼, 이제 어두움과 죽음의 그늘이 드리워진 세상(cf. 눅 1:79)에 성령이 새 창조의 역사를 시작하시는 것이다. 앞서 눅 1:5-2:52 단락이 성전을 배경으로 인클루지오를 이루고 있음을 살펴 보았는데, 3장에서 전술한 것처럼, 성전이 에덴과 깊은 연관을 맺고 있음을 생각해 볼 때, 눅 1,2장은 창조 이야기가 바탕을 이루고 있음을 보게 된다.

빈번하게 등장하는 '천사'도 아담 기독론과 관련이 있다. '천사'(a;ggeloj)는 누가복음에서 22번 등장한다(1:11,13,18,19,26,30,34,35,38; 2:9,10,13,15,21; 4:10; 9:26; 12:8,9; 15:10; 16:22; 22:43; 24:23).<sup>229</sup> 복음서에서 천사가 총 49회 등장하는 것을 생각해 본다면, 누가복음에서 천사의 등장이 매우 두드러짐을 알 수가 있다. 그런데 모두 22회 나타나는 천사의 등장 중 절반이 넘는 14번의 등장이 1-2장에 집중적으로 나타난다(1:11,13,18,19,26,30,34,35,38; 2:9,10,13,15,21). 천사의 등장은 아담 기독론과 어떤 관계가 있을까? 이를 이해하기 위해서 창 3장으로 돌아갈 필요가 있다. 아담이 타락 이후 에덴 동산에서 쫓겨났을 때, 이후로 아담이 낙원으로 재 입성하는 것을 막는 것은 바로 천사들이었다(창 3:24). 따라서 낙원으로의 복귀에는 천사들과의 관계

---

3:12-13 "하나님의 날이 임하기를 바라보고 간절히 사모하라 그 날에 하늘이 불에 타서 풀어지고 체질이 뜨거운 불에 녹아지려니와 우리는 그의 약속대로 의의 거하는바 새 하늘과 새 땅을 바라보도다" 참조. 이한수, p. 41.

<sup>228</sup> 유상섭, 『분석 누가복음』, p. 25. "성령의 활동 재개는 새로운 종말론적인 시대가 다가오고 있음을 예고한다."

<sup>229</sup> 복음서에서 a;ggeloj는 총 54회 등장한다. 이 중에서 5번(마 11:10; 막 1:2; 눅 7:24,27; 9:52)은 인간 소식 전달자를 가리키며, 나머지는 천사들을 가리킨다. M. J. Davidson, "Angels", in DJG, p. 8.

회복이 요구된다.<sup>230</sup> 그런데 눅 1-2장에서는 이 천사들이 구원의 새 시대를 알리는 전령사의 역할을 한다. 특별히 종말론적 새 아담의 출현을 알리는 전령사의 역할을 감당한다(1:26,30,35,38; 2:9,10,13,15,21). 이미 4장에서 막 1:13에 나타난 '천사들의 수종'이 아담 기독교론과 관련되어 있음을 보았는데, 눅 22:43에서도 천사들은 예수님의 기도를 돕는 이들로 나타난다.<sup>231</sup>

예수님의 잉태를 예고하는 구절에 있어서도 아담 기독교론은 나타난다. 눅 1:35은 다음과 같다: "천사가 대답하여 가로되 성령이 네게 임하시고 지극히 높으신 이의 능력이 너를 덮으시리니 이러므로 나실 바 거룩한 자는 하나님의 아들이라 일컬으리라" 여기서 35절 전반구의 어구는 사 32:15에 연관되어 있는 것으로 보인다: "필경은 위에서부터 성신을 우리에게 부어 주시리니 광야가 아름다운 밭이 되며 아름다운 밭을 삼림으로 여기게 되리라"<sup>232</sup> 사 32:15-20은 광야를 열매 맺는 밭으로 변화시키는 것을 묘사하는데, 이것은 이스라엘을 새롭게 하고 새 창조할

---

<sup>230</sup> 나요섭, p. 102. 나사로가 천사들에게 받들려 '아브라함의 품'에 들어가는 것도 좋은 예일 것이다(눅 16:22). 예레미아스에 의하면, '아브라함의 품'(혹은 아브라함과의 교제)은 현재의 숨겨진 낙원을 가리키는 다른 표현이다. Jeremias, "para, deisoj", in TDNT, 5:769

<sup>231</sup> 어떤 고대 사본들(p<sup>75</sup>, a<sup>1</sup>, A, B, ... 등)은 눅 22:43-44을 생략하고 있다. 이것을 생략하는 것은 다음과 같은 이유에서 자연스러워 보인다: 1. 짧은 독법이 우선한다(*lectio brevior portior*), 2. 고대 사본에 나타나지 않는다, 3. 어떤 사본들(f13) 속에 이 구절들은 마 26:39/40에 삽입되어 있다. 참조. Fitzmyer, *Luke X-XXIV*, pp. 1443-44.) 하지만, 그럼에도 불구하고 마샬(I. H. Marshall)은 다음과 같은 이유를 들어 이 구절들을 본래적인 것으로 받아들이고 있다: 첫째, 이 구절들이 순전히 창작된 것은 아니다. 둘째, 여기의 용어들은 누가의 저술과 부합한다. 셋째, 사상 역시 누가의 견해에 들어 맞는다. Marshall, 『루가복음(II)』, pp. 634-35. 또한 짧은 독법이 우선한다든지, 오래된 사본에 나타나지 않는다는 기준이 절대적인 것도 아니다. 이에 대해서는 신현우, 『사본학 이야기』 (서울: 웨스트민스터 출판부, 2003)을 참조할 것.

<sup>232</sup> Fitzmyer, *Luke I-IX*, p. 351.

약속을 가리키는 은유이다.<sup>233</sup> 여기서 성령은 창조와 관련된, 생명을 주는 기능을 담당하고 있다.<sup>234</sup> 더군다나 누가복음 속에서 '하나님의 아들'이란 표현은 눅 3:38과 비교해 볼 때, 아담과 관련된 표현이라는 것을 알 수 있다. 필자는 눅 3:38이 누가복음 속에서 아담이 명시된 유일한 본문이 아니라, '하나님의 아들'을 아담과 연관시켜서 이해할 수 있도록 돕는 열쇠의 역할을 한다고 생각한다.<sup>235</sup>

사가라의 찬송시(*Benedictus*, 눅 1:68-79)와 예수님의 탄생을 기뻐하며 불렀던 천사들의 찬양(2:14)에서도 아담 기독교론은 나타난다. 레위의 유언서 18:4에서 본 것처럼, 아담과 대비되는 종말론적 제사장이 "땅을 해처럼 비출 것이며, 하늘 아래 모든 어둠을 치울 것"이라는 구절은 눅 1:78-79와 유사하며, 이로 말미암아 "땅에 평화가 있을 것이며(레위의 유언서 18:4), 하늘에 기쁨이 있고, 주님의 임재의 영광의 천사들이 그로 인해 기뻐하게 될 것(레위의 유언서 18:5)"은 메시아의 탄생을 기뻐하며 울려 퍼졌던 천사들의 찬양과 평행을 이룬다: "지극히 높은 곳에서는 하나님께 영광이요 땅에서는 기뻐하심을 입은 사람들 중에 평화로다." (눅 2:14)

무엇보다도 예수님의 동정녀 탄생은 창 3:15의 성취로 오신 분임을 분명히 보여준다. 앞서 4.1.에서 본 것처럼, 갈 4:4에서 사도 바울이 예수님을 '여인의 후손'으로 오셨다고 묘사한다. 이것은 비록 바울이

<sup>233</sup> 이한수, p. 213. 이한수 교수는 35절에서 "덮는다"(*evpeski, azw*)라는 동사가 출 40:35에도 사용됨을 근거로, 사 32:15와 더불어 메시아 잉태 예고 구절이 '새 출애굽'(New Exodus) 사건의 함축을 갖게 된다고 주장한다. '출애굽'의 주제가 '창조'와 연관을 가지고 있음에 대해서는 이미 2,3장에서 살펴보았다.

<sup>234</sup> 참조. 시 104:30. J. A. Motyer, *The Prophecy of Isaiah* (Downers Grove: IVP, 1993), p. 260.

<sup>235</sup> 참조. D. S. Huffman, "Genealogy", in DJG, p. 257. 김득중, 『누가복음 I』 (서울: 대한기독교서회, 1993), p. 239. C. A. Evans, *Luke*, NIBC (Peabody, Hendrickson, 1995), pp. 58-59. 에반스는 눅 3:38의 족보가 롬 5:12-21의 아담/그리스도 유형론과 유사하며, 또한 같은 근원을 가졌을 것이라 짐작한다.

동정녀 탄생에 대해서 언급했는지는 확실치 않더라도, 또 예수님의 인성에 초점을 맞춘 것이라 할 지라도, 창 3:15을 염두에 두고 표현했던 것일 가능성이 있다. 누가는 바울에게 있어서 불분명했던 것을 보다 분명하게 설명해 준다. 그 분은 '문자 그대로' '여자의 후손'이셨다는 것이다! 물론 예수님의 동정녀 탄생의 기록은 마태에도 소개되어 있다(마 1:18-25). 그런데 여기에 흥미로운 차이점이 하나 있다. 마태의 기록에서는 천사가 요셉에게 수태고지를 하는 등, 요셉이 중요한 역할을 맡고 있지만(마 1:19-20,24-25), 누가의 기록에서는 요셉이 아예 배제된다(눅 1:26-38). 그야말로 누가의 기록이 더 철저하게 창 3:15에 밀착되어 있다.

여기서 주목할 것은 눅 1-2장에 보면, 남녀가 동등하게 나온다는 사실이다. 아니, 누가복음 전반에 보면, 누가는 사회적으로 소외되어 있으며 약자인 여자에 대한 관심을 아주 포괄적으로 언급하고 있다. 특별히 그는 남자와 여자를 교차로 배열하고 있다<sup>236</sup> : 사가랴와 마리아(1:10-20, 1:26-38), 시므온과 안나 여선지(2:25-38), 사렙다 과부와 나아만 장군(4:25-27), 더러운 귀신들린 남자와 베드로 장모(4:31-39), 백부장과 나인성 과부(7:1-17), 세례 요한의 제자들과 용서받은 죄 많은 여인(7:18-50), 거라사의 귀신들린 사람과 야이로의 딸, 그리고 혈루병 여인(8:26-55), 선한 사마리아 인과 마르다와 마리아(10:25-42), 마른 무화과 나무의 비유와 등이 굽은 여인(13:6-17), 남자가 심은 겨자씨와 여자가 취한 누룩(13:8-21), 100마리 양을 가진 남자와 10개 드라크마 가진 여인(15:3-10), 과부와 불의한 재판관, 바리새인과 세리(18:1-14). 이처럼 사회적으로 소외된 계층에 대한 여인에게 깊은 관심을 두고 그들을 적극적으로 묘사하는 것은 창 1:27의 반영일 수 있다: "하나님이 자기 형상 곧 하나님의 형상대로 사람을 창조하시되 남자와 여자를 창조하시고"(창 1:27) 그리스도는 아담의 타락으로 인해 어그러진 관계(창 3:16!)를 회복하시는 분이시기에, 바울은 갈 3:28에서 다음과 같이

<sup>236</sup> 유상섭, 『분석 누가복음』, p. 30-31.

선언했던 것이다: "너희는 유대인이나 헬라인이나 종이나 자주자나 남자나 여자 없이 다 그리스도 안에서 하나이니라"(갈 3:28)

앞서 2.3.에서 창세기 3-4장에 나타난 타락의 이미지는 '추방'과 '소외'의 이미지임을 언급했는데, 누가복음 속에서 나타난 구원에 대한 묘사는 정확히 그 반대이다. 마샬은 다음과 같이 말한다.

누가의 저술들의 중심 주제는 예수께서 사람들을 구원하신다는 것이다. 우리가 누가복음의 메시지를 요약할 만한 본문을 찾는다면, 그것은 의심할 여지도 없이 눅 19:10일 것이다: "인자의 온 것은 잃어버린 자를 찾아 구원하려 함이니라"<sup>237</sup>

예수님은 여인들 뿐만 아니라, 모든 소외된 자들을 구원하신다. 그는 소경을 보게 하시고(눅 7:21; 18:35-43), 절름발이를 걷게 하셨으며(cf. 눅 17:26; 행 3:1-10; 8:7; 14:8-10), 죽은 자들을 일으키시고(눅 7:11-17; 8:40-56), 가난한 자들에게 복음을 전하셨다(cf. 눅 6:20).<sup>238</sup> 이들이 소외 대상이었음은 사해 문헌과의 비교에서 엿볼 수 있다.

사람의 온갖 부정 중에 하나라도 오염된 사람은 이 회중에 들어오지 않을 것이다. 아래와 같은 것에 오염된 사람은 공동체 중에서 그의 지위를 절대로 유지하지 않을 것이다. 그의 살이 오염됐거나 팔다리가 불수인 사람, 절름발이, 또는 장님이나 귀머거리, 열간이, 눈에 보이게 그의 살에 결점이 있는 자, 비틀거리는 노인도 공동체 중에 지위를 유지하지 않을 것이다. 이러한 자들은 이름 있는 사람들의 공동체에 참여하려 들어오지 않을 것이다. 거룩한 천사들이 그들의 공동체에 있기 때문이다. (1QSa 2:4-9)<sup>239</sup>

---

<sup>237</sup> Marshall, 『누가행전』, p. 165.

<sup>238</sup> Ibid., p. 174.

<sup>239</sup> 안성림, 조철수, p. 95. 한편 4Q521. 4-8,12 등에서는 '주님은 갇힌 자들을 풀어주시며 장님들의 눈을 뜨게 하시며 눌린 자들을 들어올리신다'(참조. 사 61:1f.)라고 언급하고 있기도 하다. 공교롭게도 주님께서 나사렛 회당에서 자신의 사역 시작을 선포하실 때, 바로 사 61:1이하를 읽으셨다.

주님의 구원은 잃은 자를 향해 계속 나아간다. 주님은 세리들과 죄인들과 함께 식사하셨다(눅 7:34; 눅 15:1-2; 눅 19:1-10). 이것은 하나님의 죄 용서가 그들에게도 확대되었다는 표시이며, 동시에 하나님 나라에서 있을 종말론적인 식사를 미리 예시하시는 것을 의미한다.<sup>240</sup> 아담의 타락으로 인해 나타난 추방과 소외를 극복하고, 잃은 자를 향한 구원의 손을 펼치시는 그 사랑의 묘사는 15장에 연속된 비유, 특별히 탕자의 비유에서 그 절정에 달한다(눅 15:11-32).<sup>241</sup> 이처럼, 누가복음 속의 예수님의 아담의 타락 이후로 추방과 소외의 고통 속에 있는 사람들을 구원하시는 마지막 아담이시다.

예수님의 성전 방문 기사(눅 2:21-39) 속에서도 아담 기독론이 나타난다. 특별히 시므온의 찬송(*Nunc Dimitties*, 눅 2:29-32)에서 예수님은 '이방을 비추는 빛'으로 묘사되는데, 이것은 사 42:49장의 반영이면서 동시에 또한 레위의 유언 18:9와 유사하다.<sup>242</sup>

1:5-2:52의 마지막 부분인, 예수님의 성장 기사(1:40-52)에서도 아담 기독론이 나타난다. 1:40-52은 다음과 같은 역교차 구조를 이루고 있는데, 여기서 핵심적인 것은 예수님의 지혜이다.<sup>243</sup>

A: 아기가 자라며 강하여지고 지혜가 충족하며 하나님의

<sup>240</sup> Marshall, 『누가행전』, pp. 201-202.

<sup>241</sup> 정종성은 15장의 '잃은 자를 찾아 구원하시는 예수님을 묘사하는 3개의 비유'(15:3-7, 8-10, 11-32)와 15:25-32의 맏아들에 대한 이야기부터 시작해서, '불의한 청지기의 비유'(16:1-13), 그리고 '부자와 나사로의 비유'(16:19-31)는 잃은 자를 찾아 구원하시는 그 사랑에 대한 결단을 촉구하는 역할을 한다고 말한다. 정종성, 『예수님의 비유(눅 15-16장)와 비호친 독자』 in 『누가복음 새로 읽기』, pp. 158-81.

<sup>242</sup> 피츠마이어(J. A. Fitzmyer)는 이것이 사 49:6에서 왔다고 본다. Fitzmyer, *Luke I-IX*, p. 428. 하지만, 앞서 3장에서 살펴본 것처럼, 레위의 유언서 18:9와 유사한 것도 분명하다.

<sup>243</sup> 유상섭, 『분석 누가복음』, p. 43.

- 은혜가 그 위에 있었다(40)  
 B: 예루살렘으로 올라감(41-42)  
 C: 예루살렘에 머무는 소년 예수(43), 부모의  
 알지 못함(43)  
 D: 아이를 찾는 부모(45)  
 E: 성전에서 선생들 중에 앉아 듣기도 하고  
 묻기도 하는 소년 예수(46)  
 F: 듣는 자가 다 그 지혜와 대답을 기이히 여김(47)  
 E': 그 부모가 놀람(48a)  
 D': 아이를 찾는 부모(48b)  
 C': 아버지 집에 머물러야만(h; |deite) 하는 예수(49),  
 깨닫지 못하는 부모(50)  
 B': 나사렛으로 내려감(51)  
 A': 예수는 그 지혜와 그 키가 자라가며 하나님과 사람에게  
 더 사랑스러워 가셨다(52)

이 구조를 통해 보면, 예수님의 놀라운 지혜와 부모의 무지가 대조됨을 알 수 있으며(C-C'), 또한 예수님의 지혜에 대한 언급이 3번이나 반복되어 강조됨을 알 수가 있다(A-A', F).<sup>244</sup> 지혜와 아담과의 관계는 이미 지혜서 9:1-3; 10:1-2에서 살펴본 바 있다. 지혜서에 의하면, 첫 사람 아담은 지혜와 함께 있었고, 지혜는 아담을 죄로부터 보호해 주었다. 또한 지혜는 아담이 왕권을 행사할 수 있도록 해주었다. 그런데 이제 마지막 아담(둘째 아담)이신 예수님이 어린 시절부터 지혜로 충만했고, 계속해서 그 지혜가 자라간다(52).

### 5.1.2. 눅 3:21-4:13

눅 1:41-52에서 보듯, 제2의 아담으로 성장하신 예수님은 눅 3:21-4:13에서 요한에게 세례를 받으시고, 광야에서 사단의 시험을 받으신다.

먼저, 세례 받으시는 장면을 속에 나타나는 아담 기독교론을 살펴보자. 레위의 유언서 18:6에 나타난 아담과 대비되는 종말론적 제사장의 모습과

<sup>244</sup> Ibid., p. 44.

눅 3:21-22에서 세례 받으시는 예수님의 모습의 유사함을 살핀 바 있는데, 이 둘의 모습은 다음의 3가지 점에서 유사하다: 첫째, 하늘이 열리고, 둘째, 성령이 임하고, 셋째, 아버지의 음성이 들린다. 더군다나, 바로 뒤이어 등장하는 예수님의 족보와 비교해 볼 때, "너는 내 사랑하는 아들이라"(눅 3:22)는 아버지의 음성은 단순히 시 2:7의 인용을 넘어서, 마태와 마가복음보다도 분명하게 예수님이 하나님의 아들이자, 마지막(둘째) 아담으로 오셨음을 분명하게 보여준다.<sup>245</sup>

눅 3:23-38의 족보는 누가만의 독특한 특징을 가지고 있다. 족보는 마태복음에도 나타나지만(마 1:1-17), 누가복음의 족보는 마태의 것과 다음과 같은 차이들이 있다: 첫째, 마태는 14대-14대-14대의 틀을 가진 42명의 족보를 제시하지만, 누가는 어떤 틀도 없이 77명의 이름을 열거한다. 둘째, 마태는 족보 가운데, 일반적이지 않은 이름들(예를 들면, 여인들, 형제들의 이름들)을 삽입하지만, 누가는 직선적이고 단순한 족보를 제시한다. 셋째, 마태는 아브라함부터 족보를 시작하지만, 누가는 아담을 거쳐 하나님에게로 거슬러 올라간다. 넷째, 마태와 누가는 예수님이 다윗의 자손임을 보여주는데 똑같은 관심을 가지지만, 마태가 다윗 다음에 솔로몬을 넣은 반면에, 누가는 다윗의 아들 나단을 통해 메시아의 가계를 추적한다. 다섯째, 마태는 복음서 초두에 족보를 넣었지만, 누가는 예수님의 세례 기사와 시험 기사 사이에 넣었다.<sup>246</sup> 이러한 차이에도 불구하고 확실히 우리가 누가복음의 족보를 통해서 알 수 있는 것은 이미 전술한 것처럼, 하나님의 아들 예수님은 하나님의

---

<sup>245</sup> "누가에게 있어서는 아담이 하나님의 피조물일 뿐만 아니라 하나님의 아들이다. 그리고 누가는 이런 족보를 통해서 예수의 조상들의 마지막 꼭대기는 하나님의 아들임을, 즉 예수가 하나님으로부터 태어난 '하나님의 아들'임을 증거하면서, 바로 앞에 소개한 예수의 수세 때 있었던 하늘 음성, '너는 내 사랑하는 아들이라'는 말을 뒷받침하고 있다." 김득중, p. 239.

<sup>246</sup> Huffman, pp. 254-59. 유상섭, 분석 누가복음, p. 57.

둘째 아담, 곧 마지막 아담으로 오셨다는 사실이다.<sup>247</sup>

누가는 이러한 족보를 통해서 무엇을 의도했을까? 후프만(D. S. Huffman)은 누가복음에 나타난 족보의 의도를 다음의 두 가지로 설명한다: 하나는 하나님께서 선택하신 대리자인 예수님의 인성과 그의 혈통적 자격을 강조하기 위해서이고, 다른 하나는 아담까지 거슬러 올라가는 족보를 제시함으로써, 모든 민족 - 유대인과 이방인 - 이 예수님을 통해 하나님과의 관계에 초대된 것으로 보이려 했다는 것이다. 누가는 이 모두를 포괄하는 족보를 예수님의 사역 첫머리에 위치시킴으로써 예수님의 사역의 혜택이 모두에게 유효하다는 것을 말하고 있다(눅 24:46-47; 행 1:8; 13:46-48; 26:23; 28:28).<sup>248</sup> 사실, 여기에 아담 기독교론의 목적이 있다.<sup>249</sup>

마태, 마가와 비교해 보면, 오직 누가만이 이 독특한 족보(3:23-38)를 수세 기사(3:21-22)와 시험 기사(4:1-13) 중간에 넣었다(비교. 마 3:13-17; 4:1-12; 막 1:9-11, 12-13). 이것은 일종의 연결고리(pivot pattern)로서 예수님의 시험 기사 역시 하나님의 아들이자, 마지막 아담으로 오신 예수님의 정체성과 관련 지어 보아야 함을 의미한다.<sup>250</sup>

뿐만 아니라, 시험의 내용도 아담의 시험과 연관되어 있다. 물론 혹자는 이 시험 속에서 예수님께서 대답하실 때 인용한 성구들(신 8:3; 6:13; 6:16)이 모두 신명기에서 인용된 것에 기초해서, 이 시험의 내용이

---

<sup>247</sup> Ibid.

<sup>248</sup> Huffman, pp. 256-57.

<sup>249</sup> 이것은 이미 레위의 유언서 18:9와 롬 5:12-21에서 살펴 본 바 있다.

<sup>250</sup> 모두가 이에 동의하는 것은 아니다. 혹자는 족보를 수세 사건에 넣어서 읽을 것을 말하면서도 시험 기사와 연결하는 것은 그 연결점이 희박하다고 생각한다. 이달, "누가복음서 3:1-4:15에 나타난 반복형태와 그 문학적 효과에 관한 연구", in 『누가복음 새로 읽기』, p. 99. 하지만, 눅 3:22에서 '하나님의 아들'로 선언된 예수님은 눅 3:38의 족보에서 하나님의 아들이자, 마지막 아담으로 등장하며, 눅 4:3에서 마귀에서 '하나님의 아들'로서 시험을 당한다. 참조. Huffman, p. 256. 유상섭, 『분석 누가복음』, p. 61-62.

과거 이스라엘의 광야 시험과 연관되어 있다고 본다.<sup>251</sup> 에반스(C. A. Evans)는 다음과 같은 이유를 들어 예수님께서 받으신 시험을 아담의 시험과 대비하는 것을 반대한다<sup>252</sup>: 첫째, 적어도 외관상, 아담의 시험과 예수님의 시험이 일치하는 것은 먹는 것과 관련된 첫째 시험 밖에 없다. 둘째, 복음서 전승의 시험 기사들은 그 사상에 있어서 창 3장이 아니라, 신 6,8장을 반영한다. 바꾸어 말하면, 예수님은 창 3장이 아니라, 신 6,8장에서 그 답변을 말씀하신다. 이것은 예수님 자신이 광야 시험을 이스라엘의 광야 시험과 연관지어 인식하고 계신다는 것을 의미할 수 있기 때문에 설득력이 있다.

에반스의 의견은 타당하다. 예수님의 시험 기사는 이스라엘의 광야 시험과 분명 연관되어 있다. 하지만, 에반스는 다음의 두 가지를 놓친 것 같다: 하나는 이미 2.4.에서 언급한 것처럼, 아담의 모습은 이스라엘 속에서 반복 투영되기 때문에, 에덴 동산에서의 시험과 낙원에서의 시험이 전혀 무관한 것이라고 할 수 없다. 이스라엘의 광야 시험은 동산에서의 시험의 연장선상에 놓여 있는 것이다. 다른 하나는 앞서 기술한 것처럼, 시험 기사는 족보와 연관지어 보아야 한다. 즉 예수님은 하나님의 아들이자, 둘째 아담으로서 시험을 받으신 것이다. 실제로 사탄이 예수님께 한 첫 말은 '네가 만일 하나님의 아들이거든...'이었다. 이것은 분명한 족보(눅 3:38)의 반영이다.<sup>253</sup>

에반스는 시험의 내용 중 첫 번째만 창 3장과 유사하다고 했다. 그도 인정한 것처럼, 돌로 떡을 만들어 먹으라는 시험은 선악과를 따먹으라는 시험과 연결되어 있다(창 3:5; 눅 4:3).

그렇다면, 다른 두 가지 시험의 내용은 동산에서의 시험과 어떻게 연관이 될까?

---

<sup>251</sup> Evans, pp. 66-67.

<sup>252</sup> Ibid., p. 67.

<sup>253</sup> 김득중, 『누가복음(I)』, p. 248.

두번째 시험의 내용을 보자: "마귀가 또 예수를 이끌고 올라가서 순식간에 천하 만국을 보이며 가로되 이 모든 권세와 그 영광을 내가 네게 주리라 이것은 내게 넘겨준 것이므로 나의 원하는 자에게 주노라 그러므로 네가 만일 내게 절하면 다 네 것이 되리라"(눅 4:5-7) 이 시험이 먼저 '보는 것'과 관련된 것이라는 것을 주목해 볼 필요가 있다. 이것은 창 3:6과 관련이 있다: "여자가 그 나무를 본즉 먹음직도 하고 보암직도 하고 지혜롭게 할만큼 탐스럽기도 한 나무인지라"(창 3:6) 아울러, 이 시험은 천하만국의 통치권과 연결되어 있는데, 이것 역시 만물에 대한 아담의 통치권과 연결되어 있다(창 1:26-30; 눅 4:5-6).<sup>254</sup> 사탄은 만물에 대한 통치권이 자신에게 넘겨진 것이라고 주장한다(4:6).<sup>255</sup> 하지만, 이것은 거짓이 아니다.<sup>256</sup> 실제로 성경 여러 곳곳에서 사탄은 '이 세상의 통치자'로 묘사된다(비교. 요 12:31; 14:30; 16:11; 계 13:2).<sup>257</sup> 그렇다면, 언제 이런 일이 발생했을까? 우리는 바울이 아담 기독교론을 언급하는 성경 본문에서 그 단서를 찾을 수 있다.

이러므로 한 사람으로 말미암아 죄가 세상에 들어오고 죄로 말미암아 사망이 왔나니 이와 같이 모든 사람이 죄를 지었으므로 사망이 모든 사람에게 이르렀느니라 죄가 율법 있기 전에도 세상에 있었으나 율법이 없을 때에는 죄를 죄로 여기지 아니하느니라 그러나 아담으로부터 모세까지 아담의 범죄와 같은 죄를 짓지 아니한 자들 위에도 사망이 왕노릇하였나니 아담은 오실 자의 표상이라 (롬 5:12-14)

한 사람의 범죄를 인하여 사망이 그 한 사람으로 말미암아 왕노릇 하였은즉 더욱 은혜와 의의 선물을 넘치게 받는 자들이 한 분 예수

<sup>254</sup> 유상섭, 『분석 누가복음』, p. 62.

<sup>255</sup> 여기서 누구에 의해서 넘겨졌는지에 대한 언급은 없다. 이것은 '신적 수동태'로서 아마도 하나님께서 하신 것임을 가리키는 것 같다. 실제로 욥 1:2에는 비슷한 표현이 있다. Fitzmyer, *Luke I-IX*, p. 516.

<sup>256</sup> 마샬(I. H. Marshall)은 사탄의 이러한 주장이 허위라고 주장한다. Marshall, 『루가복음(I)』, p. 220.

<sup>257</sup> Morris, *Luke*, p. 113.

그리스도로 말미암아 생명 안에서 왕노릇 하리로다 (롬 5:17)

여기서 '사망이 왕노릇 한다'는 표현 때문에 눅 4:6과 다르다고 생각할 수 있지만, 앞서 3.3.에서 보았듯이 지혜서 2:23-24에서는 사탄과 사망은 밀접한 관련이 있다.<sup>258</sup>

그리고 성전 꼭대기에서 뛰어내리라는 세 번째 시험은 유일하게 성경의 말씀을 왜곡하여 인용한 시험이다.<sup>259</sup> 사탄은 시편 91:11,12를 인용하며, 예수님으로 하여금 성전에서 뛰어내리라고 요구한다(4:9-12). 그런데 사탄의 성경 인용에는 문제가 있다.<sup>260</sup> 본래 시편 91편은 하나님을 신뢰하는 자의 노래이다(시 91:1,2,9,14,15). 이 시 속에서 하나님께서는 하나님을 철저히 신뢰하는 시인에게 보호를 약속하시는데, 사탄은 그것을 생략한 채, 보호하시나 안 하시나 시험하는데 이 구절을 사용하고 있는 것이다. 이 시험 역시 선악과를 먹으면 정녕 죽으리라는 말씀을 왜곡하여 정녕 죽지 아니하리라고 한 뱀의 유혹과 관련되어 있다(창 3:3, 2:17; 눅 4:9-11).<sup>261</sup> 이처럼, 예수님의 시험 기사는 그 내용에 있어서도 에덴 동산에서의 시험과 깊은 연관성을 가지고 있다.

누가 만의 독특한 시험 기사 배열도 주목해볼 필요가 있다. 예수님께서 받으신 시험의 순서는 마태의 기록과 다소 차이가 있다(4:1-10). 곧, 누가는 마태의 기록과는 달리 두 번째와 세 번째의 시험 순서를 바꾸어 성전에서 뛰어내리라는 시험을 마지막에 배치하고 있다(4:9).<sup>262</sup> 누가가 이렇게 배열한 이유에 대하여 놀랜드(J. Nolland)는 다음과 같이 말한다: "누가가 순서를 바꿔놓는 이유에 관한 수많은 견해들 중에서도

---

<sup>258</sup> 참조. F. F. Bruce, 『로마서』, 권성수 역, 틈텔주석 6 (서울: 기독교 문서 선교회, 2000), p. 134.

<sup>259</sup> 유상섭, 『분석 누가복음』, p. 62.

<sup>260</sup> Morris, p. 114.

<sup>261</sup> 유상섭, 『분석 누가복음』, p. 62.

<sup>262</sup> 피츠마이어(J. A. Fitzmyer)는 마태의 순서가 보다 본래적 순서를 보여준다고 생각한다. Fitzmyer, *Luke I-IX*, pp. 507-508.

가장 설득력 있는 견해는 예루살렘(성전)이 나오는 대목을 누가 절정으로 삼고 싶었기 때문이라는 것이다."<sup>263</sup>

누가복음에 의하면, 예루살렘은 예수님의 전 삶의 목표라 해도 과언이 아니다.<sup>264</sup> 누가복음 전체가 성전을 배경으로 인클루지오를 이루고 있으며<sup>265</sup>, 또한 눅 9:51-19:27은 예수님의 예루살렘 행 여행(Journey to Jerusalem)을 주요 핵심으로 하고 있다. 1-2장에서 예루살렘 성전은 중요한 계시의 장소이며, 그곳은 예수님의 가르침의 발판이기도 했다(19:47; 20:1, 21:37-38; 22:53). 모세와 엘리야는 구약의 모든 예언이 예수님에 의해 예루살렘에서 성취될 것을 말씀했다(9:31). 사도행전으로 넘어가면 예루살렘 성전은 초대교회의 삶의 무대로 등장한다(2:46; 3:1; 5:20,25,42).

이처럼 누가의 기록 속에서 성전은 중요한 역할을 하기 때문에 놀랜드의 주장은 매우 설득력이 있다. 하지만, 지금까지 아담과 관련 지어 수세 기사와 족보, 그리고 시험 기사를 살펴본 것을 감안한다면, 에덴과 관련된 성전을 그 시험의 마지막에 둔 것은 어찌면 당연한 것이다. 왜냐하면, 첫째 아담이 동산에서 타락했는데, 이를 극복하는 둘째 아담이 동산을 연상케 하는 성전에서 세 번째 시험을 이겼다는 것만큼 분명한 대비는 없기 때문이다.<sup>266</sup>

---

<sup>263</sup> J. Nolland, 『누가복음 1:1-9:20』 김경진 역, WBC 성경주석 35상 (서울: 솔로몬, 2003), p. 377.

<sup>264</sup> 유상섭, 『분석 누가복음』, p. 47.

<sup>265</sup> 앞서 보았듯이 1:5-2:52도 그러하다.

<sup>266</sup> 참고로, 누가는 마태의 기록과는 달리 둘째 시험에서 어디로 이끌려 올라갔는지에 대한 언급을 하지 않는다(눅 4:5). 에눅 1서 25:2이하에는 에덴 동산을 연상케 하는 종말론적 심판의 장소가 '높은 산'으로 묘사되는데(25:3), 마태는 셋째 번 시험 장소로 '지극히 높은 산'이라는 표현을 쓴다(마 4:8). 아마도 누가가 에눅 1서 25:2을 알았다면, 그가 둘째 번 시험에서 예수님이 어디로 이끌려 올라갔는지에 대한 장소 언급을 하지 않은 이유에 대해서 하나의 가능성을 생각해 보게 되는데, 그것은 세 번째 시험 장소인 성전과 중복을 피하기 위함이 아니었을까 하는 것이다.

### 5.1.3. 눅 23:43,45; 24:52-53

눅 23:43에서 아담 기독론이 나타난다는 것은 레위의 유언서 18:10이하와 비교하면서 언급한 바 있다. 아담과 대비되는 종말론적 제사장이 아담 이후로 위협하는 검(창 3:24)을 제거하고, 낙원의 열매를 그의 성도들에게 줄 것이라는 레위의 유언서 18:10이하의 구절은 눅 23:43,45를 이해하는 좋은 실마리를 제공해 준다.

앞서, 누가복음의 마지막 부분(24:52-53)의 배경인 것이 성전이며, 1-2장과 인클루지오를 이룬다는 것을 언급했는데, 이것 역시 아담 기독론과 관련이 있어 보인다. 여기에는 두 가지 이유가 있다: 첫째, 구약성경<sup>267</sup>과 희년서 3:9-12에서 보듯, 성전과 에덴은 밀접한 관계가 있기 때문이다. 둘째, 제자들은 성전에서 성령 약속을 기다리는데(눅 24:49, cf. 행 1:8; 2:1이하), 이것 역시 레위의 유언서 18:10이하에서 그가 낙원의 열매를 그의 성도들에게 줄 것이라는 내용 다음에 성결의 영(성령)이 그들 위에 있을 것이라는 내용과 유사하다. 이처럼, 누가복음의 말미에도 처음 1-4장과 더불어 아담 기독론이 나타나며, 누가복음 전체는 아담 기독론이 나타나는 본문들로 인클루지오를 이루고 있다고 볼 수 있다.

### 5.2. 아담 기독론이 암시되거나 전제된 본문들의 예.

이상에서 아담 기독론이 누가복음의 초두와 말미에 나타남을 살펴보았다. 그런데 누가복음 속에서 아담 기독론의 등장은 여기에서 그치지 않는다. 아담 기독론이 암시되거나, 초두에 언급된 아담 기독론을 전제한 본문은 누가복음 곳곳에서 나타난다. 이제 몇 가지 예들을 살펴보기로 한다.

---

<sup>267</sup> 예를 들면, 겔 47:1-12.

### 5.2.1. 눅 4.14-44

앞서, 수세 기사(3:21-22)와 족보(3:23-38), 그리고 시험 기사(4:1-13)가 아담 기독교론으로 연결되었음을 보았다. 그런데, 3:3:21-4:44는 하나의 내러티브 구조를 형성하고 있다. 리(D. Lee)에 의하면, 이 구조는 다음과 같은 도표로 정리할 수 있다.<sup>268</sup>

| 진술들             | 처음 진술에 대한 내러티브적 주해 |                |              | 요약                            |
|-----------------|--------------------|----------------|--------------|-------------------------------|
| 세례(3:21-22)     | 족보(3:23-38)        | 시험(4:1-13)     | 회당(4:14-39)  | '전형적인 날'<br>(4:31-44)         |
| (1)예수님 가계       | 예수님의<br>족보         |                |              | 예수님은<br>세가지<br>국면들을<br>결합하신다. |
| (2)기름부음 받은<br>자 |                    |                | 예수님<br>위의 성령 |                               |
| (3)아들로 선언됨      |                    | 그 아들에<br>대한 시험 |              |                               |

이 표에서 보여주는 것은, 수세 사건에서 나타난 예수님에 대한 진술들이 이어지는 족보(3:23-38)와 시험 기사(4:1-13), 그리고 회당에서의 사건(4:14-39)에서 하나씩 일화들을 통해서 풀어 설명되며, 마지막으로 4:31-44에서 다시 요약 진술된다는 것이다. 따라서 아담의 이야기는 4:44까지 확장된다고 볼 수 있다.

위의 도표 속에서 보듯, 나사렛 회당에서 예수님께서 사 61:1,2을 읽으시고 '이 글이 오늘날 너희 귀에 응하였다'고 하신 것이 수세 당시의

<sup>268</sup> D. Lee, *Luke's Stories of Jesus: Theological Reading of Gospel Narrative and the Legacy of Hans Frei*, JSNTS 185 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), p. 191.

성령의 임함과 관련이 있다면, 이 역시 레위의 유언서 18:6,7과 관련이 있다고 볼 수 있으며, 아담 기독론과 연결 지을 수 있을 것이다. 또한 회당 설교 다음에 이어지는 논쟁 속에서(4:22-31), 은혜의 수혜자로 이스라엘 사람이 아닌, 이방인 두 사람을 지목한 것<sup>269</sup>은 이 단락이 아담 기독론과 관련이 있음을 보다 분명하게 해준다. 4:31이하에 나오는 귀신과 열병을 꾸짖으시며<sup>270</sup>, 승리하시는 사건 역시 4:1-13에서 거둔 승리의 연장이며, 이를 통해 '하나님의 거룩한 자'(4:34), '하나님의 아들'(4:41), 그리고 '그리스도'(4:41)로 입증되는 사건임을 볼 때에 예수님은 첫 사람 아담의 시험을 극복하고, 오히려 이를 넘어 승리하시는 마지막 아담으로 볼 수 있는 것이다.

### 5.2.2. 눅 10:1-24

누가복음은 독특하게 예수님의 70(2)인 제자 파송을 기록하고 있다.<sup>271</sup> 70(2)인들을 세우심은 신학적으로 중요한 의미를 가진다. 창세기 10장에는 홍수 이후에 흠어진 노아의 아들들로 인해 세워진 70개의 (이방)민족들이 나타난다. 그래서 12이라는 숫자가 이스라엘의 12지파를 떠올리게 하듯이 70이라는 숫자는 이방 나라들을 대표한다.<sup>272</sup> 또 1세기 당시의 사람들은 온 세상에 72명의 왕자들과 72개의 언어가 있다고 생각했다고 한다(에녹 3서 17:8; 18:2-3; 30:2).<sup>273</sup> 따라서 숫자가 70이 되었든, 72가 되었든 의미는 분명하다. 예수님의 70제자 선택과 파송은 상징적으로 사도행전에 기록된 세계 선교 사역을 예고하는 의미를

<sup>269</sup> 시몬 땅에 있는 사렙다 과부(26), 수리아 사람 나아만(27)

<sup>270</sup> 누가복음 속에서는 열병도 귀신의 활동과 관련이 있다. 유상섭, 『분석 누가복음』, p. 77.

<sup>271</sup> 어떤 고대 사본(p<sup>75</sup>, B, D, ... 등)에는 72명으로 되어 있다.

<sup>272</sup> Evans, p. 169.

<sup>273</sup> Marshall, 『루가복음(II)』, p. 41.

가진다.<sup>274</sup>

아마도 이러한 파송이 가능한 것은 이미 눅 1-4장에서 민족적 경계를 뛰어넘는, 곧 아담과 대비되는 하나님의 아들로써 예수님의 모습을 제시했기 때문일 것이다. 또한 예수님은 70(2)제자들을 파송하시면서, 이스라엘에 대한 심판을 선언하시는데, 이것은 레위의 유언서 18:9에서 아담과 대비되는 종말론적 제사장의 사역으로 인해, 이방은 지식으로 증대되고 은혜 비침을 얻지만, 이스라엘은 무지로 약해지고, 슬픔으로 어두워질 것이라는 구절과 유사하다(비교. 롬 9-11장).

파송된 제자들이 돌아와서 "주여 주의 이름으로 귀신들도 우리에게 항복하더이다"라고 선교 보고를 할 때, 이어지는 예수님 말씀(눅 10:18-20) 역시 레위의 유언서 18:10-14에서 '아담과 대비되는 제사장이 벨리알을 결박하고, 그의 자녀들에게 악한 영들을 짓밟을 권세를 줄 것이다'라는 구절과 유사함을 지적한 바 있다. 이처럼, 예수님은 아담과 대비되는 종말론적 구원자로서 사단에게 승리하시며, 제자들에게 악한 영들을 짓밟을 권세를 주시고, 또한 유대인과 이방인의 경계를 뛰어넘어 은혜를 비추시는 분이라고 누가는 묘사한다.

### 5.2.3. 눅 11:1-13, 29-32

기도는 누가복음 속에서 중요한 신학적 주제 중 하나이다.<sup>275</sup> 누가는 그의 복음서에서 기도하시는 예수님에 대해 강조를 한다. 앞서 보았던 눅 3:21-22의 수세 장면에서도 오직 누가 만이 세례 받으실 때 기도하시는 예수님에 대해서 묘사하고 있다(3:21). 그런데, 기도하실 때, 하늘이 열리고(avnew|cqh/nai), 성령이 임하시는 이 패턴이 제자들에게 기도의

<sup>274</sup> 유상섭, 『분석 누가복음』, p. 175.

<sup>275</sup> 김경희, p. 272-74. 또한, 누가의 기도 신학에 대한 좋은 안내서로는 유상섭, 『예수님의 기도로 돌아가자』 (서울: 규장, 1997), pp. 19-142.가 있다.

가르침을 주시는데도(특별히, 눅 11:9,10,13) 나타나고 있다.

내가 또 너희에게 이르노니 구하라 그러면 너희에게 주실 것이요  
찾으라 그러면 찾을 것이요 문을 두드리라 그러면 너희에게 열릴  
것이니(avnoigh, setai) 구하는 이마다 받을 것이요 찾는 이가  
찾을 것이요 두드리는 이에게 열릴 것이니라(avnoigh, setai)...  
하물며 너희 천부께서 구하는 자에게 성령을 주시지 않겠느냐  
하시니라 (눅 11:9-10,13)

이 부분은 마 7:7-11과 평행을 이루지만, 누가는 마태에는 없는 말,  
곧 '성령을 주시지 않겠느냐'라는 말을 더했는데, 이로 인해 눅 11:9-  
10,13은 예수님의 수세 사건(눅 3:21-22)과 비슷한 패턴이 연결된다.  
흥미롭게도 눅 11:9,10에는 무엇이 열릴 것이라는 것에 대한 설명은 없다.  
하지만, 수세 사건과 비교해 볼 때, 무엇이 열릴지 짐작해 볼 수 있다.

중요한 것은, 예수님께서 세례받으실 때 기도하셨던 그 기도가  
제자들의 기도 모범으로 제시된다는 것이다. 바꾸어 말하면, 세례 받으실  
때 기도하시던 예수님의 모습(둘째 아담의 모습)은 제자들이 닮아야 될  
기도의 모델로 등장한다. 실제로 누가복음 속에서 기도하는 예수님의  
모습을 닮은 제자들은 사도행전 속에서 예수님의 사역을 계승한다.<sup>276</sup>  
이러한 기도가 명령으로 제시되었다는 것은 바울이 제시한 아담 기독교론을  
자연스럽게 떠올리게 해준다(참조. 롬 8:29; 고전 15:49).

한편 11:29-31에서도 아담 기독교론은 나타난다. 예수님은 표적을  
구하는 악한 세대를 향해 요나의 표적 밖에는 보일 표적이 없다고  
말씀하시는데, 이것은 같은 내용을 기록하고 있는 마 12:41-42와 비교해  
볼 때, 다음과 같은 2가지 차이가 있다<sup>277</sup>: 첫째, 배열에 있어서, 마태는  
남방 여왕에 대한 언급은 요나에 대한 표적 이야기가 나오고, 뒤이어  
남방여왕과 솔로몬에 대한 이야기가 나오는데(12:40-41), 누가는 요나의

<sup>276</sup> 유상섭, 『분석 사도행전 I』, pp. 22-23, 33-38.

<sup>277</sup> 유상섭, 『분석 누가복음』, p. 194.

표적에 대해서 설명하는 29,30절과 32절 사이에 솔로몬과 그 지혜를 남방 여왕에 대한 언급을 넣고 있다(31). 둘째, 내용에 있어서도, 마태는 요나가 밤낮 사흘을 물고기 뱃 속에 있었던 것 같이 예수님도 죽으시고 사흘을 땅 속에 있으실 것을 언급한다. 곧 요나의 표적이 가리키는 것은 예수님의 죽으심과 부활에 대한 예고라는 것이다. 하지만, 누가는 이러한 표적 내용에는 관심이 없다. 도리어 누가는 요나의 메시지에 초점을 두고 있다. 니느웨 사람들이 죽고사는 것은 요나의 메시지에 달려있다는 점에서 요나는 니느웨 사람들에게 표적이다(31).<sup>278</sup> 이와 같이 이 세대가 죽고 사는 것은 예수님께서 전파하는 복음의 말씀에 대한 반응에 달려있다. 바로 이 요점을 분명하게 하기 위해서, 누가는 남방, 곧 스바 여왕의 이야기를 중간에 삽입했다.<sup>279</sup> 이것은 다음과 같은 구조로 나타난다.<sup>280</sup>

- A: (29) (a) 무리가 모였을 때에 예수께서 말씀하시되,  
           (b) 이 세대는 악한 세대라 표적을 구하되  
           (c) 요나의 표적 밖에는 보일 표적이 없나니
- (30) (c') 요나가 니느웨 사람들에게 표적이 됨과 같이  
           (b) 인자도 그리하리라
- B: (31) (a) 심판 때에 남방 여왕이 일어나  
           이 세대 사람을 정죄하리니  
           (b) 이는 그가 솔로몬의 지혜로운 말을 들으려고  
           땅끝에서 왔음이어니와  
           (c) 솔로몬보다 더 큰 이가 여기 있으며
- A': (32) (a) 심판 때에 니느웨 사람들이 일어나 이 세대 사람을  
           정죄하리니  
           (b) 이는 그들이 요나의 전도를 듣고  
           회개하였음이어니와  
           (c) 요나보다 더 큰 이가 여기 있느니라

누가는 이러한 배열을 통해서 예수님의 메시지에 초점을 분명히

<sup>278</sup> Ibid., pp. 194-95.

<sup>279</sup> Ibid., p. 195.

<sup>280</sup> Ibid., p. 194.

한다. 곧 솔로몬의 지혜를 들으려고 땅 끝에서 한 나라의 여왕이 왔는데, 지금 이 세대의 사람들은 솔로몬보다 더 큰, 다시 말해서 솔로몬보다 더 지혜로운<sup>281</sup> 예수님의 말씀을 듣고도 믿지 않는 것이다. 이미 2.2.에서 아담은 솔로몬의 왕적 지혜의 진정한 원형이요, 일종의 '새 아담'으로 볼 수 있음을 언급한 바 있는데, 11:31에서 예수님은 자신을 진정한 새 아담<sup>282</sup> 이요, 마지막 아담으로서 자신을 제시하고 있음을 보게 되는 것이다.

이처럼 아담 기독교론은 누가복음의 초두(1-4장)와 말미(23-24장) 뿐만 아니라, 곳곳에 암시되거나 전제된 본문들 속에서 나타난다. 또한 누가가 묘사하는 예수님을 요약해 보면, 다음과 같다: 아담의 타락을 극복하고, 사탄을 짓밟으며, 민족적 사회적 경계를 뛰어넘어 구원을 베푸시는 구원자이시다. 그는 낙원의 문을 다시 여시며, 믿는 자들에게 성령을 주시는 분이시다. 이를 통해 하나님의 자녀들은 진정한 아담이신 예수님을 닮아간다.

### 5.3. 누가의 아담 기독교론 제시 목적

이상과 같이 누가복음 속에서 아담 기독교론이 나타나는 본문의 예들을 살펴보았다. 그렇다면, 왜 누가는 그의 복음서에서 아담과 대비되는 예수님의 상(像)을 제시하고 있을까? 분명하게 단정 지을 수 없지만, 지금까지 열거된 아담 기독교론의 기능과 관련해서 몇 가지 대답을 생각해 볼 수 있다.

<sup>281</sup> 참조. 5.1.1. 눅 2:52에서 지혜와 예수님, 그리고 아담에 대한 설명을 참조할 것.

<sup>282</sup> 솔로몬은 왕이요, 지혜자로서 새 아담의 표상을 가졌지만, 말년의 그의 타락은 그가 아담의 타락을 극복하는데 있어서 한계를 가졌음을 보여준다. 참조. 왕상 11장.

### 5.3.1. 문제의 근원으로 회귀

문제 근원으로의 회귀는 자연스러운 본능과도 같은 것이다. 문제가 있을 때 원인을 올바르게 규명하는 것은 해결을 향해 나아가는 지름길이기 때문이다. 이것은 왜 모세가 출애굽의 정황에서 오경을 서술하지 않고, 창조와 아담 이야기로부터 서술해가는지에 대한 답이 될 수도 있다. 뿐만 아니라, 왜 신구약 중간기 문헌이 구약보다 풍성하게 아담의 상(像)을 묘사하고 있는지에 대한 답변도 될 것이다. 아마도 이러한 문헌의 저자들은 포로 생활을 끝내고 돌아올 때 느꼈던 잠시의 기쁨이 무색할 정도로 계속되는 정치, 경제, 종교 전반에 걸친 혼란에 직면해서<sup>283</sup>, 그들에게 주어진 구약성경에 기초해서 문제의 근원으로 거슬러 올라가서 그 문제를 극복하는 구원자 상을 그렸던 것이라 생각된다. 누가 역시 그의 복음서 초두에 '그 모든 일을 근원부터(a;nwqen)<sup>284</sup> 자세히 미루어 살폈다'고 기록하고 있다(1:3). 그 결과, 인간의 첫 번째 타락과 대비되는, 그 타락의 영향을 극복하는 마지막 아담의 모습에 관심을 가지고 예수님을 바라보고, 이를 묘사했을 수 있다.

### 5.3.2. 민족적 경계를 초월한 복음 제시

누가는 전통적으로 바울의 친구요, 이방인 의사 출신 누가로 알려져 있다(참조. 골 4:14). 하지만, 이런 전통에 대해서 어떤 학자들은 의심을 품는다. 그 중에서도 가장 강력한 의심의 근거는 사도행전과 관련된 것으로, 사도행전에 기록된 내용과 바울 서신이 일치하지 않는다는 것이다(바울의 예루살렘 방문 기록, 행 9:26; 11:30; 15:2와 같

<sup>283</sup> 참조. E. Lohse, 『신약성서 배경사』 박창건 역 (서울: 대한기독교출판사, 1996), pp. 62-74.

<sup>284</sup> 본래 이 단어는 "위로부터"라는 의미가 있으나, 시간적 의미로는 avp v avrch/의 의미가 있다. Fitzmyer, Luke I-IX, p. 298.

1:18; 2:1).<sup>285</sup> 더 나아가 바울의 신학과 사도행전의 신학이 일치하지 않는다는 것이다.<sup>286</sup> 하지만, 이것은 일부의 차이점을 지나치게 과장하는 판단이라 생각된다.<sup>287</sup>

실제로 바울과 누가 사이에는 차이점뿐만 아니라, 일치하는 점도 많다. 그 중 하나는 바로 누가의 보편주의, 곧 민족적 경계를 뛰어넘는 구원의 제시이다(4:27; 24:47).<sup>288</sup> 바울은 이방 선교를 하는 가운데서, 이방인의 사도로서(롬 11:13; 15:16; 갈 2:7-9) 복음을 제시할 때, 아담 기독교론을 제시한다. 누가 역시 마찬가지이다. 누가에게 있어서 예수 그리스도의 구원은 '만민에게 예비하신 것이요, 이방을 비추는 빛이요, 주의 백성 이스라엘의 영광'이었다(눅 2:31-32). 따라서 그가 묘사하는 예수님의 모습 속에 아담과 대비되는 구원자의 모습이 나타나는 것은 어찌면 당연하다 할 수 있다.

---

<sup>285</sup> Carson, Morris, Moo, p. 123, 211-214.

<sup>286</sup> 김경희 외, p. 258-59.

<sup>287</sup> 유상섭, 『분석 사도행전 I』, p. 17-18.

<sup>288</sup> 김경희 외, p. 258.

## 6. 나가는 말: 요약 및 더 나은 연구를 위한 제안

지금까지 아담 기독론은 주로 바울 서신에 국한되어 연구되어 왔으며, 복음서에 나타난 아담 기독론은 별로 주목 받지 못했다. 누가복음에 있어서도 마찬가지이다. '아담'이라는 명칭은 누가복음 속에서 오직 3:38에서만 발견되며, 아담과 관련된 '낙원'이라는 단어까지 꼽아봐야 24:45 정도 제시할 수 있을 뿐이다.

하지만, 누가복음 속에서는 아담 기독론이 매우 풍성하고 다양하게 나타난다. 그런데 직접적인 언급이 아닌, 암시와 전제를 통해 나타나기 때문에, 이를 발견하기 위해서 구약성경에서부터(2장) 신구약 중간기 문헌(3장), 그리고 바울 서신과 마가복음(4장)까지, 누가 이전에 누가에게 영향을 주었으리라 판단되는 몇몇 본문들을 취해서 거기에 나타나는 아담의 이미지들을 찾아보았다.

2장에서 본 것처럼, 구약성경에 나타난 아담은 하나님의 형상으로 지은바 된 최초의 인간으로, 그는 왕과 제사장과 청지기의 이미지를 가지고 있었다. 하지만, 그는 타락 이후, 낙원에서 추방되었을 뿐만 아니라, 하나님과의 관계, 하와와의 관계, 땅과 그 안의 모든 피조물들과의 관계와 질서가 모두 깨져버리는 결과를 가져왔다. 하지만, 소망은 남아 있었다. 원시복음(창 3:15)에서 보는 것처럼, 뱀이 패배하고 축복이 회복되는 출생의 소식이 그것이었다. 이후 아담의 이미지는 가인과 아벨의 비극적인 이야기를 거쳐, 그의 아들 셋에게로(창 5:3), 노아에게로(창 9:1), 또 아브라함(창 12:1-4) 이어져 간다. 아담이 가져온 불행한 결과를 극복하고 온전한 회복을 가져다 줄 구원자의 모습은 출애굽을 통해, 성전을 통해, 왕, 혹은 제사장을 통해 반복 투영되었다(2장).

3장에서는 구약성경에서의 아담의 이미지가 신구약 중간기 문헌을 통해서도 반복, 확대됨을 살펴 보았다. 포로기 이후 여전히 절망적인 현실

속에서 중간기 문헌의 저자들은 아담과 대비되는 구원자의 모습을 그려왔다. 아담을 닮은, 혹은 아담과 대비되는 구원자의 모습은 더욱 직접적으로, 풍성하면서도 분명하게 그려졌다. 물론 이것은 그들이 구약성경을 읽고 해석한 결과일 것이다. 그들은 아담의 문제를 던고 서서, 구원을 가져다 줄 구원자를 구약성경에서 묘사된 아담의 이미지를 기초로, '왕-제사장-예언자-말씀 교사-청지기'등의 모습으로 다양하게 그려왔다.

4장에서는 신약성경 중에서 초기 저작이라 할 수 있는 바울 서신과 마가복음 속에서 아담 기독교론이 어떻게 나타나는지, 왜 나타나는지를 살펴보았다. 특별히 하나님의 아들, 예수님이 오래 전부터 그려오던 아담과 대비되는, 아담을 능가하는 구원자라는 것을 제일 먼저 주목했고, 강조한 신약 저자는 사도 바울이었다. 바울은 특별히 그가 주목하고 깨달았던 이 비밀을 선교 현장에 적용했다. 곧 그리스도는 아담으로 인한 타락의 문제를 능히 극복하시고 회복시키실 수 있는 구원자시며, 아담이 민족들이 나뉘기 전 첫 조상이었던 것처럼, 그 분 안에서는 유대인이나 이방인들이 차별 없이 한 새로운 백성으로 구원에 참여하게 될 것이라는 메시지를 전달할 때 아담 기독교론을 제시하였다(4.1.). 또한 마가 역시, 비록 분량은 적지만, 예수님을 이해하는 하나의 틀로써, 아담 기독교론을 제시하고 있다(4.2.).

5장에서는 바울의 동역자였던 누가가 비록 바울처럼 직접적이진 않지만, 암시와 간접적 인용을 통해 예수님을 아담과 대비되는 구원자로 제시함을 살펴보았다. 눅 3:32-38에 나타난 족보에서만 아니라, 예수님의 탄생과 유아기사 속에서(1:5-2:25), 또 세례 받으시고(3:21-23), 시험 당하시는 과정 속에서(4:1-13) 그 분의 둘째 아담이자, 마지막 아담으로써 제시된다. 뿐만 아니라, 이어지는 귀신의 세력들을 이기시고 치유하시는 기사(4:31-42) 가운데서도 우리는 아담과 대비되는 구원자 예수님을 보게 된다. 그 분은 제자들 가운데서도 진정한 하나님의 형상을 회복하시는 분으로 나타난다(10:1-20). 그 분은 구약성경에서 대망하던

진정한 하나님의 형상의 아담이었다(11:29-32). 마침내 그 분은 십자가에서 승리하셔서, 비록 강도로서 죄인의 신분으로 함께 달린 자였지만, 자신에게 겸손히 구원을 청하는 자를 진정한 낙원으로 들이신다(24:43,45). 그 분은 민족적 경계를 뛰어넘는 제2의 아담이시기에, 제자들에게 세계 선교를 명하시며, 그들에게 성령을 부어주신다(10:1,2; 24:47-53).

이처럼, 누가복음 속에 아담과 대비되는 그리스도의 모습은 단편적으로 발견되는 정도가 아니라, 더 많은 본문에 나타나서 전체 구조에 있어서 핵심적인 이해의 틀을 이루며(5.1.), 그 밖의 내용에서도 몇몇 주요 주제와 연관되어 나타남을 살펴보았다(5.2.). 또한 누가가 아담 기독교론을 제시하는 목적에 대해서 살펴 보았다(5.3.). 필자는 그 목적으로 문제의 근원으로 회귀를 통해 예수님께서 진정한 구원자 되심을 묘사하기 위해서(5.3.1), 그리고 민족적 경계를 뛰어넘는 보편적인 복음으로의 초대를 위함이라고 제시했다(5.3.2.). 누가는 아담의 타락으로 인해 빚어진 온 세상의 죄와 어둠을 제거하는 구원자로서 마지막 아담 되신 예수님을 그의 복음서에서 그리고 있다. 비록 직접적인 언급은 적지만, 구약성경에서부터 중간기 문헌, 그리고 앞선 신약 성경 속에 나타난 아담 기독교론의 다양한 이미지들을 사용하여, 구원자 예수님의 모습을 그리고 있다. 곧 누가가 그린 예수님은 아담의 타락을 극복하고, 사탄을 짓밟으며, 민족적 사회적 경계를 뛰어넘어 구원을 베푸시는 구원자이시다.

이제 다음의 몇몇 제안을 하며 본 논문을 마무리 하려고 한다.

첫째, 아담 기독교론 연구에 있어서, 우선 연구의 근저를 이루는 본문들에 대한 연구가 선행되어야 할 것이다. 구약 성경의 경우, 맛소라 본문, LXX, 아람어 탈군(Targum)등에 대한 기본적 이해와 더불어, 신약저자들이 구약을 인용할 때, 특별히 서로 본문이 충돌할 때 신약 저자들이 어느 본문을, 왜 선택하는지, 그리고 그것이 성경의 영감과 무오성 교리와는 어떤 관련이 있는지에 대한 충분한 논의가 이루어져야 할 것이다. 또한 신약 저자들의 또다른 배경으로서 외경과 위경, 혹은

그외의 문헌(예를 들면, 알렉산드리아의 필로)에 대한 보다 폭넓은 독서와 깊이 있는 연구가 필요할 것이다. 외경이나 위경이라는 선입견 때문에, 신약 저자들 이전에, 혹은 동시대의 성경 이해를 엿볼 수 있는 하나의 창을 외면해서는 안될 것이다.

둘째, 본 논문에서는 제시한 목적에 따라 누가복음에서 기존의 이해보다 아담 기독교론이 더 분명하게, 많이 나타난다는 것을 보여주는데, 초점을 맞췄다. 하지만, 예수님을 아담과 대비되는 구원자로서 제시하는 것은 필연적으로 누가 그 구원에 초대되는가 하는 문제를 낳는다. 이 문제 역시 구약성경부터 시작해서, 누가복음 이전의 문헌들을 통해 살펴보고, 본 논문에서 제시된 둘째 아담이자, 마지막 아담으로 제시된 여러 증거들과 연관시켜 본다면, 누가복음 속에서 아담 기독교론이란 주제는 더욱 큰 비중으로 부각될 것이다.

셋째, 본 논문에서는 누가복음 이전의 문헌에만 초점을 맞추어 살펴 보았는데, 시간과 지면의 제한 상 누가와 동시대에 혹은 그 후대의 문헌(예를 들면, 아담과 이브의 생애, 랍비 문헌)에서 아담 기독교론이 어떻게 제시되는지에 대해서 다루지 못했다. 앞서 아담 기독교론을 제시되는 이유, 혹은 목적 하나로 문제 근원으로의 회귀를 꾀은 바 있는데, 이것은 기독교 공동체 안에서만 있었던 것은 아니다. 오히려 신구약 중간기 문헌은 이미 유대교 내에서도 그러한 움직임이 활발했음을 보여주는데, 이것이 어떻게 발전되어 나가며(예를 들면, 랍비 유대교 속에서), 신약성경과 서로 어떤 관계에 있는지를 살펴보는 것은 신약 연구에 있어서도 의미 있는 일일 것이다.

## 참고 문헌

### 1. 성경(외경, 위경 포함).

한글 개역성경(1956)

공동번역 성서(1999)

King James Version (1611)

Revised Standard Version (1971)

New Revised Standard Version (1989)

Aland, K. *et al.*, eds. *Greek-English New Testament*. 7th ed. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

Aland, K., ed. *Synopsis of the Four Gospels*. 10th edn. Stuttgart: Germany Bible Society, 1993.

Brenton, L. C. L. *The Septuagint with Apocrypha: Greek and English*. London: Samuel Bagster & Sons, 1851.

Charlesworth, J. H., ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*. 2 vols. New York: Doubleday, 1983.

Elliger, K. *et al.*, eds. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1990.

### 2. 사전

Alexander, T. D., D. W. Baker., eds. *Dictionary of the Old Testament Pentateuch*. Downers Grove: IVP, 2003.

Bauer, W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. 3rd edn. by F. W. Danker. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

Crim, K., G. R. Buttrick., eds. *The Interpreter's Dictionary of the Bible*. 5 vols. Nashville: Abingdon, 1976.

Douglas, J. *et al.*, eds. *New Bible Dictionary*. 2nd edn. Downers Grove: IVP, 1994.

- Freedman, D. N., ed. *The Anchor Bible Dictionary*. 6 vols. New York: Doubleday, 1992.
- Green, J., S. McKnight, I. H. Marshall., eds. *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Downers Grove: IVP, 1992.
- Hawthorne, G. F., R. P. Martin, D. G. Reid., eds. *Dictionary of Paul and His Letters*. Downers Grove: IVP, 1993.
- Harris, R. L., G. L. Archer, Jr., B. K. Waltke., eds. 『구약원어 신학사전(상)』. 번역위원회 역, 서울: 요단출판사, 1986.
- Kittel, G., G. Friedrich., eds. *Theological Dictionary of the New Testament*. tr. G. W. Bromiley. 10 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1964/1976.
- Ryken, L., Wilhoit, J. C., Longman III, T., eds. *Dictionary of Biblical Imagery: And encyclopedic exploration of the images, symbols, motifs, metaphors, figures of speech and literary patterns of the Bible*. Downers Grove: IVP, 1998.
- Patzia, A. G., A. J. Petrotta, *Pocket Dictionary of Biblical Studies*. Downers Grove: IVP, 2002.

### 3. 주석류

- 김득중. 『누가복음 I』. 서울: 대한기독교서회, 1993.
- 박윤선. 『성경주석: 욥기, 전도서, 아가서』. 서울: 영음사, 1978.
- 배철현 역주. 『타르굼 옹켈로스 창세기』. 서울: 한님 성서연구소, 2000.
- 손석태. 『창세기 강의』. 서울: 성경읽기사, 1996.
- 유상섭. 『분석 누가복음』. 서울: 규장, 1998.
- \_\_\_\_\_. 『분석 사도행전I』. 서울: 생명의 말씀사, 2002.
- Barrett, C. K. 『고린토전서』. 박경미, 박재순 역. 국제 성서 주석 35. 천안: 한국신학연구소, 1999.
- Beasley-Murray, G. R. *The Book of Revelation*. NCBC. Grand Rapids: Eerdmans, 1983.
- Betz, H. D. 『갈라디아서』. 강원돈 외 역. 국제성서주석 39. 천안:

- 한국신학연구소, 1987.
- Black, M. *Romans*. 2nd edn. NCBC. Grand Rapids: Eerdmans, 1989.
- Blenkinsopp, J. 『현대성서주석: 에스겔』. 박문재 역. 서울: 한국 장로교 출판사, 2002.
- Brown, R. E., J. A. Fitzmyer, R. E. Murphy. eds. *The New Jerome Biblical Commentary*. London: Geoffrey Chapman, 2000.
- Bruce, F. F. *1 & 2 Corinthians*. NCBC. Grand Rapids: Eerdmans, 1971.
- \_\_\_\_\_. *The Epistle to the Galatians*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans, 1982.
- \_\_\_\_\_. 『로마서』. 권성수 역. 틴델주석 6. 서울: 기독교 문서 선교회, 2000.
- Bruggemann, W. 『현대성서주석: 창세기』. 강성열 역. 서울: 한국 장로교 출판사, 2000.
- Cranfield, C. E. B. *The Gospel according to St. Mark*. CGTC. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1959.
- Danker, F. W. *Jesus and the New Age: A Commentary on St. Luke's Gospel*. revised edn. Philadelphia: Fortress Press, 1988.
- Ellis, E. E. *The Gospel of Luke*. NCBC. Grand Rapids: Eerdmans, 1974..
- Evans, C. A. *Luke*, NIBC. Peabody, Hendrickson, 1995.
- Fee, G. D. *1 and 2 Timothy, Titus*. NIBC. Peabody: Hendrickson, 1988.
- Fitzmyer, J. A. *The Gospel According to Luke I-IX: A New Translation with Introduction and Commentary*. ABC. vol 28. New York: Doubleday, 1981.
- \_\_\_\_\_. *The Gospel According to Luke X-XXIV: A New Translation with Introduction and Commentary*. ABC. vol 28A. New York: Doubleday, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Romans: A New Translation with Introduction and Commentary*. ABC. vol. 33. New York: Doubleday, 1992.
- Fretheim, T. E. 『현대성서주석: 출애굽기』. 강성열 역. 서울: 한국 장로교 출판사, 2001.
- Gnilka, J. 『마르코 복음(I)』. 김필진, 박경미 역. 국제성서주석 30-1. 천안: 한국신학연구소, 1997.

- Green, J. B. *The Gospel of Luke*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Guthrie, D. *Galatians*. NCBC. Grand Rapids: Eerdmans, 1973.
- Hamilton, V. P. *The Book of Genesis Chapters 1-17*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1990.
- Hartley, J. E. *The Book of Job*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1988.
- Hurtado, L. W. *Mark*. NIBC. Peabody: Hendrickson, 1989.
- Lane, W. L. *The Gospel of Mark*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans, 1974.
- Longman III, T. *The Book of Ecclesiastes*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.
- Marshall, I. H. 『루가복음(II)』. 강요섭 역. 국제성서주석 31-2. 서울: 한국신학연구소, 1997.
- \_\_\_\_\_. *The Pastoral Epistles*. ICC. Edinburgh: T&T Clark, 1999.
- Morris, L. *Luke*. revised edn. TNTC. Downers Grove: IVP, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Galatians: Paul's Charter of Christian Freedom*. Downers Grove: IVP, 1996.
- Motyer, J. A. *The Prophecy of Isaiah*. Downers Grove: IVP, 1993.
- Nolland, J. 『누가복음 1:1-9:20』. 김경진 역. WBC 성경주석 35상. 서울: 솔로몬, 2003.
- Oden, T. C. 『현대성서주석 디모데전후서•디도서』. 김도일 역. 서울: 한국장로교 출판사, 2002.
- Tannehill, R. C. *Luke*. ANTC. Nashville: Abingdon Press, 1996.
- Wenham, G., J. A. Motyer, D. A. Carson, R. T. France. eds. *New Bible Commentary*. 21st Century edn. Downers Grove: IVP, 1994.
- Williamson Jr., L. 『현대성서주석: 마가복음』. 소기천 역. 서울: 한국장로교 출판사, 2001.

#### 4. 단행본

- 권성수. 『성경해석학(1)』. 서울: 총신대학교 출판부, 1991.
- 김경희 외. 『신약성서개론: 한국인을 위한 최신 연구』. 서울:

- 대한기독교서회, 2002.
- 김세윤. 『바울복음의 기원』. 홍성희 역. 서울: 엠마오, 1994.
- \_\_\_\_\_. 『바울 신학과 새관점: 「바울 복음의 기원」에 대한 재고』. 서울: 두란노서원, 2002.
- \_\_\_\_\_. 『하나님이 만드신 여성』. 서울: 두란노, 2004.
- 김영봉, 오덕호 편. 『누가복음 새로 읽기: 문학적 읽기의 이론과 실제』. 신약연구 시리즈 1권. 서울: 한들, 2001.
- 김정우. 『김정우의 구약통전: 구약성경 바르게 읽기(상)』. 서울: 이레서원, 2002.
- 김지찬. 『요단강에서 바벨론 물가까지: 구약 역사서의 문예적-신학적 서론』. 서울: 생명의 말씀사, 1999.
- 김창선. 『쿰란 문서와 유대교: 중요 유대 문헌을 중심으로 한 유대학 입문』. 서울: 한국 성서학 연구소, 2002.
- 나요섭. 『천국의 서기관 마태』. 서울: 한국 장로교 출판사, 2001.
- 신현우. 『사본학 이야기』. 서울: 웨스트민스터 출판부, 2003.
- 안성림, 조철수 역주. 『사해문헌(1)』. 서울: 한국문화사, 1996.
- 왕대일. 『묵시 문학과 종말론: 다니엘의 묵시록 새롭게 읽기』. 서울: 대한기독교서회, 2004.
- 유상섭. 『예수님의 기도로 돌아가자』. 서울: 규장, 1997.
- 이한수. 『신약은 성령을 어떻게 말하는가』. 서울: 이레서원, 2001.
- 최종상. 『이방인의 사도가 쓴 로마서: 바울의 사도적 자기 인식과 그것이 로마서의 구원론 논쟁에 미친 영향』. 신대현 역. 서울: 아가페, 2003.
- Beker, J. C. 『사도 바울: 바울의 생애와 사상에서의 하나님의 승리』. 장상 역. 천안: 한국신학연구소, 1992.
- Carson, D. A., D. J. Moo, L. Morris, eds. 『신약개론』. 노진준 역. 서울: 은성, 1993.

- Cullmann, O. 『신약의 기독교론』. 김근수 역. 서울: 나단, 1994.
- Dunn, J. D. G. 『바울신학』. 박문재 역. 서울: 크리스찬 다이제스트, 1998.
- Edersheim, A. *The Temple: Its Ministry and Service*. Peabody: Hendrickson, 1994.
- Fee, G. D. *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul*. Peabody: Hendrickson, 1994.
- Guthrie, D. 『신약서론(상)』. 김병국, 정광욱 역. 서울: 크리스찬 다이제스트, 1992.
- Hoekma, A. A. 『개혁주의 인간론』. 류호준 역. 서울: 기독교 문서 선교회, 1993.
- Holland, T. 『바울신학개요』. 박문재 역. 서울: 크리스찬 다이제스트, 2005.
- Jobes, K. H., M. Silva, *Invitation to the Septuagint*. Grand Rapids: Baker Book House, 2000.
- Josephus, F. *The New Complete Works of Josephus*, tr. W. Whiston, comm. P. L. Maier. Grand Rapids: Kregel, 1999.
- Lee, D. *Luke's Stories of Jesus: Theological Reading of Gospel Narrative and the Legacy of Hans Frei*. JSNTS 185. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Levison, J. R. *Portraits of Adam in Early Judaism: From Sirach to 2 Baruch*. JSPS 1. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1988.
- Longenecker, R. N. *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 2nd edn. Grand Rapids: Eerdmans, 1999.
- \_\_\_\_\_, ed., *Contours of Christology in the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans, 2005.
- Marshall, I. H. 『누가행전』. 이한수 역. 서울: 엠마오, 1993.
- \_\_\_\_\_. 『신약 기독교론의 기원』. 배용덕 역. 서울: 기독교 문서 선교회, 1999.
- Martínez, F. G., E. J. C. Tigchelaar. eds., *The Dead Sea Scrolls Study Edition*. 2 vols. Grand Rapids: Eerdmans, 1997.
- Matera, F. J. *New Testament Christology*. Louisville: Westminster John Knox Press,

1999.

- Metzger, B. M. 『외경이란 무엇인가』. 민영진 역. 서울: 컨콜디아사, 1979.
- O'Toole, R. F. 『루가 신학의 통일성: 루가복음과 사도행전의 분석』. 유철 역. 서울: 가톨릭 출판사, 1991.
- Rad, G von. 『구약성서신학 I: 이스라엘의 역사적 전승의 신학』. 허혁 역. 칠곡: 분도 출판사, 1976.
- Robertson, O. P. 『계약신학과 그리스도』. 김의원 역. 서울: 기독교 문서 선교회, 1993.
- Sailhamer, J. H. 『"서술"로서의 모세오경(상)』. 김동진 역. 서울: 새순출판사, 1994.
- Schnackenburg, R. *Jesus in the Gospels: A Biblical Christology*, tr. O. C. Dean Jr. Louisville: Westminster John Knox Press, 1993.
- Scroggs, R. *The Last Adam: A Study in Pauline Anthropology*. Philadelphia: Fortress Press, 1966.
- Soulen, R. N., R. K. Soulen, *Handbook of Biblical Criticism*. 3rd edn. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- St. Anselm. 『인간이 되신 하나님』. 이은재 역. 서울: 한들출판사, 1992.
- Stuhlmacher, P. 『로마서 주석』. 장홍길 역. 서울: 장로회 신학대학교 출판부, 2002.
- Turner, M. *Power from on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*. JPTS 9 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).
- Vermes, G. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*. revised edn. London: Penguin Books, 2004.

## 5. 기타

채규현. "솔로몬의 성전 건축", 『그 말씀』 2002년 2월호, 13.

# **ABSTRACT**

## **Adam Christology in Luke**

Jongman Lee

The Department of Theology

Graduate School of Chongshin University

The purpose of this study can be summarized in two. The first is to reveal that Adam-Christology clearly appears in the Gospel of Luke and the second is to determine the reason such Adam Christology appears in the Gospel of Luke and the role it plays.

In the past, Adam Christology has primarily been studied through the Epistles of Paul. In the Epistles of Paul, as can be seen in Romans Chapter 5 and 1 Corinthians Chapter 15, comparison and contrast between Adam and Christ are clearly made.

However, although such direct comparison and contrast are not revealed, Luke uses indirect quotes in this Gospel through which he portrays Jesus as a savior in comparison to Adam. In order to examine this, in chapter 2-4, the images of “Adam” and “Savior as compared to Adam” portrayed in documents prior to those of Luke were examined.

In the Old Testament, Adam was created in the image of God. He was the king and the priest of the Paradise, the Garden of Eden. However due to his fall resulting from disobedience, relationship between God and Man, and all his creatures were broken, and resulted in evil and death. However, the anticipation for recovery of the relationship continued throughout the Old Testament and Intertestamental literature. And finally, Jesus, the Messiah who would overcome the fall of Adam was born. The first person to give attention to this fact was apostle Paul.

In chapter 5, it can be evidenced that Luke, a partner of Paul, although not through direct quotes as Paul but through indirect quotes and allusions, portrays Jesus as the Savior who can be compared to Adam. According to Luke, Jesus overcame his temptations and won Satan as the last Adam, and is a savior who gives salvation by stepped over all racial and social boundaries.

In order to reveal this, Luke presented Jesus, who can be compared to Adam, who makes us remember Adam, at the beginning and the closing of his Gospel, and is portrayed in various places through out the book of Luke. As such, the reason Luke portrays Jesus as savior who can be contrasted to Adam can be considered as the following two points.

First, it was to portray Jesus as the savior who solves all fundamental problems of man kind, and the other was to portray Jesus as the savior who steps over all racial and social boundaries. The news of coming of Jesus was truly a “Good News brining joy to all nations”(Lk 2:10).

## 약어표(List of Abbreviations)

|              |                                                                                    |
|--------------|------------------------------------------------------------------------------------|
| <b>ABC</b>   | Anchor Bible Commentary                                                            |
| <b>ABD</b>   | Anchor Bible Dictionary                                                            |
| <b>ANTC</b>  | Abingdon New Testament Commentary                                                  |
| <b>CGTC</b>  | Cambridge Greek Testament Commentary                                               |
| <b>DBI</b>   | L. Ryken and T. Longman III (eds.), Dictionary of Biblical Imagery                 |
| <b>DJP</b>   | J. Green et al. (eds.), Dictionary of Jesus and the Gospels                        |
| <b>DOTP</b>  | T. D. Alexander and D. W. Baker (eds.), Dictionary of the Old Testament Pentateuch |
| <b>DPL</b>   | G. F. Hawthorne et al. (eds.), Dictionary of Paul and His Letters                  |
| <b>EDNT</b>  | H. Balz and G. Schneider (eds.), Exegetical Dictionary of the New Testament        |
| <b>ICC</b>   | International Critical Commentary                                                  |
| <b>IDB</b>   | G. A. Buttrick (ed.), Interpreter's Dictionary of Bible                            |
| <b>JPTS</b>  | Journal of Pentecostal Theology Supplement Series                                  |
| <b>JSNTS</b> | Journal for Study of the New Testament Supplement Series                           |
| <b>JSPS</b>  | Journal for Study of the Pseudepigrapha Supplement Series                          |
| <b>KJV</b>   | King James Version                                                                 |
| <b>NBC</b>   | G. J. Wenham et al. (eds.), New Bible Commentary                                   |
| <b>NBD</b>   | New Bible Dictionary                                                               |
| <b>NCBC</b>  | New Century Bible Commentary                                                       |
| <b>NICNT</b> | New International Commentary of the New Testament                                  |
| <b>NICOT</b> | New International Commentary of the Old Testament                                  |
| <b>NIGTC</b> | New International Greek Testament Commentary                                       |
| <b>NJBC</b>  | R. E. Brown et al. (eds.), The New Jerome Biblical Commentary                      |
| <b>NRSV</b>  | New Revised Standard Version                                                       |
| <b>OTP</b>   | J. H. Charlesworth (ed.), The Old Testament Pseudepigrapha                         |
| <b>RSV</b>   | Revised Standard Version                                                           |

- TDNT** G. Kittel and G. Friedrich (eds.), Theological Dictionary of the New Testament
- TNTC** Tyndale New Testament Commentary
- WBC** Word Biblical Commentary