

-행전에 나타난
불의 용례와 의미
**The Usage and Meaning of
'Fire' in Luke-Acts**

大學院

神學科 新約神學 專攻

昌 昇

누가-행전에 나타난
불의 용례와 의미
**The Usage and Meaning of
'Fire' in Luke-Acts**

指導 허 주 教授

이 論文을 碩士學位論文으로 提出함

2004年 8月 日

亞細亞聯合神學大學校 大學院

神學科 新約神學 專攻

李 昌 昇

李昌昇의 碩士學位論文을 認准함

主審_____

副審_____

亞細亞聯合神學大學校 大學院

2004年 8月 日

감사의 글

필자는 고등학교 시절에 내가 자랐던 감리교회에서 소위 방언은사를 체험했다. 그래서 ‘성령 운동’의 성서 신학적 기초를 마련하는데 작은 힘을 더하고 싶었다. 처음 누가-행전의 불에 대한 학자들의 견해를 접했을 때 깜짝 놀랐다. 학자의 세계에서 성령과 불은 두 동강나 있었고 불은 차가운 심판의 불로 변해 있었다. 교회 현장에서는 “성령의 불길, 성령 불이야!”, “성령 충만으로 성령 충만으로 뜨겁게 뜨겁게” 찬송하고 기도하다가 불 받았다고 춤춘다. 그러나 상아탑의 학자들은 얼음 위에 앉아서 차디찬 학문의 이름으로 그 불을 끄느라 여념이 없다. 이제 교회와 신학교는 누가-행전의 불은 하나님의 심판의 불이 아닌 하나님의 구원의 불이라는 본래의 의미를 되찾아 내야 한다. 그래서 전도와 선교의 불을 활활 불여야 한다.

누가-행전의 불에 대한 필자의 연구가 누가-행전의 불에 대한 결정판은 아니다. 필자의 본 연구는 다만 첫 발걸음에 불과하다. 그런 만큼 본 논문에는 필자가 보기에든 어눌한 부분이 많다. 필자는 필자보다 더 뛰어난 분들이 누가-행전의 불 연구에 뛰어들어 누가-행전의 불에 대한 연구에 불이 붙기를 고대한다.

필자의 미숙한 논문을 어려운 상황에서도 처음부터 끝까지 읽어주시고 많은 점들을 지적해주신 허주 교수님께 감사드린다. 사실 본 논문은 필자가 허주 교수님께서 강의하셨던 한 신약학 과목에 제출한 소논문으로 처음 탄생했었다. 또한 논문의 형식과 내용에 대해 여러 가지를 지적, 비평해주신 장해경 교수님께도 감사드린다. 그리고 여러 신약신학 과목을 통해 복음주의자로서 가져야 할 자세에 대해 가르쳐주신 강창희 교수님과, 필자에게 1년간의 전액 장학금을 지급해주고, 본 논문을 심사하고 통과시켜준 아세아연합신학대학교와 대학원 교수님들께도 감사를 드린다.

필자의 14년간의 신학공부를 물심양면으로 도와주신 여러 분들께도 감사를 드린다. 특히 그 동안 많은 경제적인 어려움에도 견뎌 내주고 후원해 준 아내 임향희, 딸 하늘, 아들 영찬, 어머니 조안숙 전도사님과 형제들, 장인 임희문 장로님과 처가의 모든 사람들에게 감사한다. 그들의 눈물과 기도, 격려가 아니었으면, 이 논문은 세상의 빛을 보지 못했을 것이다. 끝으로 항상 필자를 위해 마음을 다해 하나님께 기도드려 주시는 대전의 새마음교회 성도님들께도 감사드린다.

2004년 6월 이 창 승 목사

ABBREVIATIONS

AB	The Anchor Bible
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
<i>BibInt</i>	<i>Biblical Interpretation</i>
<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Ryland Library</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>ExpT</i>	<i>The Expository Times</i>
ICC	The International Critical Commentary
IDB	The Interpreter's Dictionary of the Bible
IVP	Inter-Varsity Press
<i>JAOS</i>	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<i>JNES</i>	<i>Journal of the Near Eastern Studies</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Reveiw</i>
NAC	New American Commentary
NIC	New International Commentary
<i>NovT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
OTL	Old Testament Literature
TDNT	Theological Dictionary of New Testament
TDOT	Theological Dictionary of Old Testament
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>WBC</i>	Word Biblical Commentary
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>

목 차

I. 서 론	1
A. 연구 목적과 논지	1
1. 연구 목적	1
2. 논지	1
B. 연구의 중요성	2
1. 누가-행전의 신학을 위한 중요성	2
2. 한국 교회의 현장을 위한 중요성	6
3. 오순절주의 교단의 신학을 위한 중요성	7
C. 연구 범위와 방법	7
1. 연구 범위	7
2. 연구 방법	8
II. 구약과 중간기의 불	11
A. 구약의 불	12
1. 심판의 불	14
2. 비(非) 심판의 불	30
B. 중간기 유대 문헌의 불	48
1. 심판의 불	48
2. 비(非) 심판의 불	50
C. 요약	51
III. 마가와 마태의 불	53
A. 마가복음서의 불	53
1. 귀신 축사 이야기 속의 불	53
2. 사도 요한과의 대화 속의 불	55
B. 마태복음서의 불	59
1. 귀신 축사 이야기 속의 불	59
2. 세례 요한의 언급 속의 불	60
3. 산상수훈의 불	63
4. 천국 비유의 불	65
C. 요약	70

IV. 개괄적으로 본 누가의 불	71
A. 누가복음서의 불	71
1. 심판의 불	72
2. 비(非) 심판의 불	76
B. 사도행전의 불	82
1. 구원의 불	82
2. 구원 표현의 불	86
3. 분리시키는 이중적인 불	88
C. 요약	95
V. 성령과의 연관성을 중심으로 본 누가의 불	96
A. 누가복음서의 성령과 불	96
1. 구조로 본 성령과 불	96
2. 성령과 불에 관한 견해들	97
3. 의미로 본 성령과 불	101
B. 사도행전의 성령과 불	111
1. 예수께서 언급한 성령과 불	112
2. 베드로가 언급한 성령과 불	113
3. 오순절의 성령과 불	114
C. 요약	123
VI. 오순절 사건을 중심으로 본 누가의 불	124
A. 약속의 불	124
1. 약속의 불	124
2. 관련 있는 구약의 약속의 불	127
3. 통합적으로 해석된 약속의 불	128
B. 기도 응답의 불	129
1. 기도 응답으로서 성령과 불	129
2. 기도 응답으로서 오순절의 불	134
3. 관련 있는 구약의 기도 응답의 불	135
C. 하나님의 현현의 불	136
1. 하나님의 현현으로서 오순절의 불	137
2. 뒤집힌 메르카바로서 오순절의 불	139
D. 종말 표징의 불	140

1. 종말적 불	140
2. 종말 표징의 불로서 오순절의 불	140
E. 복음선포 능력의 불	142
1. 복음선포 능력의 불로서 오순절의 불	142
2. 뜨거운 오순절의 불	144
F. 요약	146
VII. 결론	148
BIBLIOGRAPHY	154
ABSTRACT	170

I. 서론

A. 연구 목적 및 논지

1. 연구 목적

본 논문의 연구 목적은 누가-행전에 등장하는 ‘불’(πῦρ)의 의미를 체계적으로 규명하는 것이다. 즉, 누가가 ‘불’이라는 단어를 사용하면서 신학적으로 어떤 의미를 부여하는가를 체계적으로 드러냄으로써 지금까지의 누가-행전에 관한 연구를 보충하며, 더 풍성하게 만드는 것이다. 물론 누가-행전에 등장하는 불에는 객관적이고 실제적인 불도 등장하고, 영적이고 주관적이고 심리적인 불도 등장하는데, 누가는 이야기를 전개하다가 아무 의도 없이 산발적으로 불들을 언급한 것이 아니라, 어떤 신학적 방향성을 염두에 두고 언급한 것이라는 것이다.

또한 본 논문은—전반적으로 다루질 못해서 목적이라고 할 것까지는 없지만—누가의 불과 구약 그리고 중간기 유대 문헌의 불과의 상관성을 찾아보고자 한다. 오순절의 불을 ‘약속의 불’로 규정하고 그것과 구약의 요엘서 예언에 등장하는 마지막 날의 표징으로 주어질 불과의 연관성을 찾는 것이 바로 그 작업의 한 가지 예이다.

2. 논지

누가-행전의 불 언급에 대한 체계적 연구는 다음과 같은 논지를 드러내 줄 것이다. ‘누가는 불 언급에 주로 비 심판/구원의 의미를 부여한다.’ 이와같은 논지는 다음과 같은 사실에 의해 뒷받침될 것이다. 마가복음서와 마태복음서에는 오직 ‘사망과 종말적 심판의 불’만 등장하지만, 누가-행전에는 ‘심판의 불’(약화된)도 등장하고, 또한 ‘구원의 불’이 등장한다. 즉, 누가복음서에는 심판의 불(약화된)이 등장할 뿐만 아니라 심판의 불에 대한 만류 그리고 이중적인 불이 등장한다. 사도행전에는 현재, 과거의 구원의 불, 구원과 심판을 가르는 이중적인 불이 등장한다. 누가-행전의 ‘성령과 불 세례’는 한 가지 세례로서 구원의 소식을 전파하는 능력을 부여하는 한

가지 효과를 가져오는 세례다. 오순절의 불은 약속의 불, 기도 응답의 불, 하나님의 현현의 불, 마지막 날들을 표징 하는 종말적 불, 복음전파 능력의 불이다. 누가에게 성령 세례는 마음에 불이 붙고, 혀가 불에 붙는 뜨거운 세례다.

이렇게 본 논문은 주로 누가가 불 언급에 부여했던 신학적 의도(비 심판/구원)를 규명하고, 또한 그것과 구약 그리고 중간기 유대 문헌의 불과의 상관성을 모색하려 한다.

B. 연구의 중요성

1. 누가-행전의 신학을 위한 중요성

본 논문의 첫 번째 중요성은 '누가-행전 자체에 대한 신학적 중요성'이다. 지금까지 누가-행전에 관한 연구서들은 누가-행전에 나타나는 불에 대해 체계적으로 접근하지 않았다.¹⁾ 물론 학자들이 누가-행전에 관한 논문들

1) 지금까지의 불에 관한 연구물들을 크게 종류별로 소개하자면 다음과 같다. 종교 전반의 불에 관한 언급에 관해서는 *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, A. E. Grawley ed., s.v. "Fire"; O. Rühle, "Feuer," *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* II 569f을 참조하라. 구약의 불에 관한 대표적인 종교사적 연구물들은 다음과 같다. J. G. Frazer, *Myths of the Origin of Fire* (London: Macmillan, 1930); T. Blasius, *Das himmlische Feuer* (diss. Bonn, 1949); F. Lang, *Das Feuer im Sprachgebrauch der Feuervorstellungen in der Umwelt* (diss., Tübingen, 1950); Patrick D. Jr. Miller, "Fire in the Mythology of Canaan and Israel," *CBQ* 27 (1965): 256-261; Bernard Goldman, "Persian fire temples of tombs?" *Journal of Near Eastern Studies* 24 (1985): 305-308.

'하나님의 현현'이라는 항목 하에서 단편적으로 불에 관해 연구한 대표적인 저작들은 다음과 같다. Eichrodt, *Theology of Old Testament II* (Philadelphia : The Westminster press, 1961), 15ff "Theophany"; Bernard Renaud, *La Théophane du Sinaï, Ex 19-24, Exégèse et Théologie*, J. Gabalda et Cie Éditeurs, (Paris: France; Rue Pierre et Marie Curie, 1991).

구약의 불에 관한 연구물들은 다음과 같다. J. Hoftijzer, "Das sogenannte Feureopfer," *Festschrift W. Baumgartner Supplements to Vetus Testamentum*, Leiden 16 (1967): 114-134; Jon Ruthve "A Note on Ealijah's "Fire from

Yahweh" [1 Kgs 18:38], *Journal of the Evangelical Theological Society* 12 (1969): 11-115; James Limburg, "Amos 7:4: a judgment with fire?" *CBQ* (1973): 346-349; David P. Wright, "Purification from Corpse-Contamination in Numbers 31:19-24," *VT* 35 (1985): 213-223; J. Morgenstern, "Fire upon the Altar Once Again: Biblica Studies in Hornor of Yoyozo W Nakarai," *Encounter* 26 (1985): 133-297; Diana Edelman, "The Meaning of Quitter [to burn food offerings] *Vetus Testament* 35 (1985): 395-404; Ronalds, Hendel, "The Flame of the Whirling Sword a Note on Genesis 3:24 [Possible Canaanite Parallels]," *JBL* 104 (1985): 671-174; Rick D. Moore, "Dueteronomy And the Fire of God: A Critical Charismatic Interpretation," *Journal of Pentecostal Theology* n 7 (1995): 11-33; M. Gallway, "Black Fire on White Fire: Historical Context And Literary Subtext in Jeremiah 37-38, Troubling Jeremiah," *JSOT, Supplement Series* 260 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999); Ian Wilson, "Out of the Midst of the Fire: Divine Presence in Deuteronomy," *Biblische Zeitschrift* n.s. 43 n 1 (1999): 110-111.

신약 시대의 불의 그레코-로만적 배경에 관해서는 다음을 참조하라. M. P. Nilsson, "Fire Festivals in Ancient Greece," *The Journal of Hellenic Studies* 43 (1923): 144-148; A. D. Nock, "Gremation and Burial in the Roman Empire," *HThR* 25 (1932): 321-359.

신약의 불에 관한 연구물들은 다음과 같다. William Klassen, "Coals of Fire: Sign of Repentance of Revenge? [Rom 12:20; Prov 25:22]," *NTS* (1963): 337-350; John Proctor, "Fire in God's House: Influence of Malachi 3 in the NT [1Cor 3 : 1Pet 1:6-7]," *JETS* 36 (1993): 9-14; Harm W. Hollander, "The Testing by Fire of the Builder's Works: 1 Corinthians 3:10-15," *NTS* 40 (1994): 89-104.

사전에서 신구약과 유대교의 불에 관해 지면을 할애한 것들은 다음과 같다. *TDOT*, s.v. "שֶֿׁרֶפֶת," by Vinzenz Hamp. *TDNT*, s.v. "πῦρ," by Friedrich Land; *Dictionary of Biblical Imagery*, vol. 5 Leland Ryen and James C. Wilhoit ed. (Downers Grove: Illinois; USA, Inter Varsity Press, 1998), s.v. "FIRE"; *Judaica Lexikon* II, s.v. "Feuer," by H. Fuchs; *TDNT*, s.v. "פָּרֹחַ" in the OT," by G. Von Rad; *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 2. s.v. "FIRE," by H. van Broekhoven Jr.; *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol. 2. s.v. "FIRE," by E. M. Good; *Jewish Encyclopaedia* V, s.v. "Fire," by E. G. Hirsch.

누가-행전에 관련된 불에 관한 종교사적 연구물들은 다음과 같다. Frances Thomas, Glasson, "Water, Wind and Fire: [Luk 3:16] and Orphic Initiation," *NTS* 3 (1956-1957): 69-71; Peter W. Horst, "Hellenistic Paralles to the Acts of Apostles 2:1-47," *JSNT* 25 (1985): 49-60.

이나 주석서들에서 ‘불’에 대해 언급하기는 했지만, 그 언급들은 매우 산발적이며, 또는 어느 한 구절에 집중됐다. 예를 들면 던(J. D. G. Dunn)이나 멘지스(R. P. Menzies) 등이 ‘누가의 불’에 관해 논의하기는 했지만 그들의 논의들은 눅 3:16에 나타나는 세례 요한의 ‘성령과 불 세례’에 관한 언급에 집중됐다. 본 논문은 이러한 누가-행전의 불에 대한 부분적인 연구들을 비판하고 그에 대한 보다 올바른 견해를 피력할 것이다. 던과 멘지스는 누가가 말하는 ‘성령과 불 세례’는 한 가지 세례인가, 아니면 두 가지 세례인가¹⁾라는 문제를 놓고 논쟁했다. 멘지스는 먼저 ‘성령과 불 세례’에는 두 가지 세례로서 ‘씻음’(cleansing)과 ‘멸망’(destruction)이라는 두 가지 국면이 있음을 긍정했다. 그러나 그는 그 성령으로 인한 씻음이 개인의 정결(purification)이나 윤리적 전환(moral transformation)을 의미하는 것이 아니라 악인(죽정이)으로부터 이미 의롭게 된 사람들(알곡)을 분리시킴으로써 이스라엘을 씻는 것을 의미한다고 주장했다. 즉, 그는 ‘성령’은 의인을 악인에게서 분리시키고, ‘불’은 악인을 태워 멸망시킬 것으로 보았다.²⁾ 던은 두 가지 구별된 세례를 비판하고 이 요한의 말을 듣는 사람들은 진정으로 회개하고 세례를 받는 자와 세례 받기를 거절한 회개하지 않는 자 모두라고 보고 요한이 말한 ‘더 강한 자’의 ‘성령과 불 세례’는 분리되지 않는 하나의 심판 세례로서, 두 가지 효과-회개하는 자에게는 죄악을 씻어버리고 정확시켜 구원(redemption or salvation), 회개하지 않는 자에게는 심판-를 가지고 오는 세례라고 주장했다.³⁾ 그런데 이들의 누가-행전의 불에 대한 연구의 범위가 제한적일 뿐만 아니라, 그 결과는 누가의 의도에서 비껴나간 것이다. 그래서 본 논문은 던과 멘지스 양편의 주장 모두에 이의를 제기한다. 본 논문은 멘지스에게는 누가가 언급한 ‘성령과 불 세례’를 두 가지 세례로 나눌 수 없음을, 그리고 던에게는 그 ‘성령과 불 세례’는 한 가지 세례를

누가-행전의 불과 직접 관련된 연구물들은 다음과 같다. James D. G. Dunn, "Spirit-and-Fire baptism [Mk 1:8; Matt 3:11; Lk 3:16]," *NovT* 14 n 2 (1972): 81-92; Glen W. Menzies, "Pre-Lucan Occurrence of the Phrase 'Tongue(s) of Fire'," *Pneuma* 22 n 1 (2000): 27-60.

2) R. P. Menzies, *Empowered for Witness: The Spirit in Luke-Acts* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991), 123.

3) J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (London: SCM Press, 1970), 11, 13.

말하는 것은 분명하지만 그러나 ‘정화’를 위한 것이 아닌 뜨겁게 ‘복음 선포’를 위한 것임을 피력할 것이다.

본 논문은 누가-행전의 불 언급을 집중적이고, 전체적이고, 체계적으로 연구할 것이다. 누가-행전의 불에 집중하지는 않았지만 신약 성경 전체를 대상으로 불에 드러나는 의미를 주제별로 나눈 연구는 이미 진행되었다. 이런 연구는 주로 신학 사전류를 중심으로 이루어졌다. 예를 들면 랑은『신약 사전』(*TDNT*)에서 신약에 등장하는 불들을 주제별로 나누어 다루었다. 랑은 ‘I. 지상적 현상’이란 주제하에서 눅 22:55; 행 28:5을, ‘II. 은유적인 그리고 전이된 용례’란 주제하에서 눅 3:9; 3:17; 12:49을, ‘III. 신학적 사용’이란 주제하에서 ‘하나님의 현현’과 관련하여 행 7:30; 9:3, ‘하나님의 심판의 수단’과 관련하여 눅 9:54; 17:26-30, ‘상징’과 관련하여 눅 9:54; 행 2:19, ‘종말적 심판’과 관련하여 눅 3:16, 17; 12:49을 언급했다.⁴⁾ 브로크호벤은『국제표준성서백과사전』(*ISBE*)에서 ‘I. 문자적 불’이란 항목하에서 행 28:2-5, ‘하나님의 현현’이란 항목하에서 행 2:3, ‘심판의 불’ 항목하에서 눅 3:16, 17; 12:5, 49-51; 17:29을 언급했다.⁵⁾ 그러나 이러한 연구는—사 전이라는 제한적인 성격 문제 때문이겠지만—누가-행전 자체에 집중하지 못했고, 그렇게 분류하는 타당한 이유도 제시하지 않았다.

본 논문은 이렇게 누가-행전 안의 불에 대한 지금까지의 부분적인 연구들을 비판하고 그들의 주장에 필자의 견해를 피력하는 동시에 지금까지 시도되지 않았던 누가-행전의 불 언급을 집중적이고, 전체적이고, 체계적으로 연구할 것이다. 그러므로 본 논문이 시도할 누가의 불에 대한 체계적 연구는 누가-행전에 대한 학문적 연구에서 미진했던 한 부분을 보충하는 것이다. 더 정확히 말하자면 본 논문은 누가의 불에 대한 체계적인 연구의 첫 발걸음이며, 그만큼 중요한 것이다.

2. 한국 교회의 현장을 위한 중요성

본 논문의 두 번째 중요성은 ‘한국 교회 현장에 대한 중요성’이다. 한

4) *TDNT*, s.v. "πῦρ," by F. Lang.

5) *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 2, s.v. "FIRE," by H. Van Broekhoven, Jr.

국 교회는 자주 찬송가 178장을 부르면서 “성령의 뜨거운 불길로써 오늘도 충만케 합소서!” 라고 외친다.⁶⁾ 이 “성령의 뜨거운 불길”(the fire of your Spirit)이란 가사의 근거가 되는 성경 구절이 바로 사도행전 2:3이다. 이렇게 교회 현장에서는 ‘성령의 불’이란 어구가 가사가 되어 선율을 타고 울려 퍼지고 있다.⁷⁾ 그러나 그동안 이러한 ‘성령의 불’이란 가사는 신약 신학적 지지를 받지 못하고 있었다. 왜냐하면 신학적 상아탑 속에서는 ‘성령’과 ‘불’이 역지로 분리되고 있었기 때문이다. 설혹 상아탑 속에서 ‘성령과 불’이 합하여 졌더라도 그 불은 뜨겁게 복음을 전하기 위해 성령과 융합하여 능력을 주는 불로 타오르는 것이 아니라, 정화를 위한 성결의 불로 여겨져 교회 밖을 향한 선교에 불을 지퍼주기에는 역부족인 불이 되었었다. 누가-행전의 불을 면밀히 연구함으로써 이러한 상아탑에서의 ‘성령’과 ‘불’의 분리와 성령과 불의 어색한 통합을 해결하여 교회 현장과 신학적 상아탑의 괴리를 극복할 수 있는 신학적 근거를 제시한다는 것 또한 이 논문의 중요성이다.⁸⁾

3. 오순절주의 교단의 신학을 위한 중요성

6) 김경선 역편, “178장, 은혜가 풍성한 하나님은”, 『표준 한영찬송가 복음성가』(서울: 도서출판 여운사, 1997, 13판). 이 찬송가의 영어 원문에도 “Till the fire of your Spirit consumes me, Fill my heart in your own special way”라고 되어 있다. 다시 말하면 한국어를 사용하는 교회든 영어를 사용하는 교회든 이 찬송가를 부르는 교회는 ‘성령의 불’을 노래하고 있다. 이외에도 173장은 “불길같은 성신여”로 시작한다.

7) 찬송가에 실린 곡 뿐만 아니라 『찬송가』다음으로 한국 교회에서 반주기와 함께 사용되면서 많이 불려지고 있는 안정복 편, 『미가엘 복음성가』(서울: 엘림전자연구소, 2003)의 649장 “오순절 거룩한 성령께서”에도 ‘불같은 성령’이란 어구가 등장한다. 뿐만 아니라 전용복 편, 『Alpha 찬양집』(서울: 서로사랑, 1994)에 실린 복음성가들 중에서도 ‘성령의 불’이라는 어구를 가사 중에 가지고 있는 곡들이 있다. 60장 ‘내일 일은 난 몰라요’는 ‘불과 같은 성령’이라는 어구를 가지고 있으며, 345장 ‘참참참’ 성령의 불길 성령 불이야 ~ 온 천하 세계 만방에 퍼치자 성령의 불길”이라는 가사를 가지고 있다.

8) ‘불같은 성령’이라는 어구는 찬송가나 복음성가에만 등장하는 것이 아니다. “성령의 불받아라!”라는 어구는 한국의 교회나 기도원의 부흥집회나 기도회에서 자주 등장한다. 또한 성령을 받았다는 간증 속에서 “성령 불이 내게로 떨어졌다”라는 어구가 등장하기도 한다. 본 논문은 이러한 교회 현장의 체험에 대한 신학적 근거를 제공한다는 점에서도 중요하다.

본 논문의 세 번째 중요성은 ‘오순절주의를 표방하는 교단들의 신학을 위한 중요성’이다. 지금까지 오순절 신학자들의 글들이나 그와 관련된 신학적 논쟁은 주로 누가-행전에 등장하는 ‘성령 세례의 후속성’이나 ‘방언’ 등에 치우쳐 있었다. 오순절 신학자 글렌 멘지스가 지적한대로 사도행전 2장에 등장하는 ‘불의 혀’를 포함해 누가-행전에 등장하는 ‘불’에 대한 오순절적이고 학문적인 해석이 거의 전무한 상태인 것이다.⁹⁾ 그러므로 본 논문은 누가-행전의 불에 대한 오순절주의적 해석을 시도함으로써 누가-행전에 대한 오순절주의적인 해석의 지평을 넓혀준다는 점에 있어서 오순절주의를 표방하는 교단들의 신학 발전에 중요한 일익을 담당할 것이다.

C. 연구 범위와 방법

1. 연구 범위

본 논문에서는 주로 누가-행전의 불($\pi\upsilon\rho$)에 대한 언급이 다루어질 것이다. 그리고 누가-행전의 불에 대한 언급의 비교 대상으로서 마가복음서와 마태복음서의 불이 다루어질 것이다. 또한 본격적인 누가-행전의 불에 대한 연구의 예비적 연구로서 구약($\psi\chi$)과 중간기 유대 문헌들에 나타난 불이 다루어질 것이다. 지면관계나 논문의 성격상 바울서신의 불, 일반서신의 불, 계시록의 불은 제외될 것이다. 몇 차례 구약, 유대 중간기 문헌, 공관복음서의 불 이외에 주변 문화에 등장하는 불이 다루어질 것이지만 본문에서는 다루어지지 않고 각주에서 참고 사항으로 다루어질 것이다.

2. 연구 방법

본 연구의 기본적인 방법은 먼저 ‘불’이라는 단어를 중심으로 연구하는 ‘주제적 방법’이 될 것이다.¹⁰⁾ 이 주제적 방법은 누가-행전에 나타나는 ‘불’

9) Glen Menzies, "Pre-Lucan Occurrences of the Phrase "Tongue(s) of Fire"," *PNEUMA* 22, no. 1 (2000): 27.

10) Gerhard F. Hasel, *New Testament Theology* (Grand Rapids; Michigan:

에 대한 언급을 모두 나타나는 차례대로 혹은 의미 별로 묶어서 연구하는 것을 의미한다. 또한 누가-행전 안에서 오고 가며 ‘불’ 연구에 관련된 주제나 단어들을 연구하는 것도 누가-행전 안에서의 병행적인 주제적 연구가 될 것이다. 그런데 이 주제적 방법은-누가-행전에만 적용되지 않고 거슬러 올라가 구약과 중간기 유대교 문헌, 그리고 다른 공관복음서에 나타나는 ‘불’을 다룰 것이기 때문에-또한 ‘역사적 방법’과도 관련된 것이다. 누가-행전에 대한 주제적 접근은 그와 관련된 신학적 해석을 동반하기 때문에 또한 ‘신학적 접근’이라고도 불릴 수 있을 것이다.¹¹⁾ 누가 복음서에 나타나는 ‘불’에 관한 언급들은 때때로 병행본문들에 비슷한 모습으로 마태나 마가에도 나타나기 때문에 이 언급들은 마태와 마가의 언급들과 비교될 것이다. 마태나 마가가 병행구에서 ‘불’을 사용한 의미가 누가가 사용한 의미와 비교됨으로써 누가가 의도한 신학적 의미가 보다 선명하게 드러날 수 있기 때문이다. 이러한 누가-행전의 불 언급에 대한 주제적-역사적-신학적 접근은¹²⁾ 해당 단어가 등장하는 문장의 문법적 구조에 대한 분석을 기초로 진행될 것이다.¹³⁾ 이렇게 본 연구에서 사용될 방법은 ‘주제적-역사적-문

Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1978), 72-132은 종래의 신약신학의 방법론을 주제적 접근, 실존적 접근, 역사적 접근, 구원사적 접근으로 나누었다. .

11) 게르하르트 마이어, 『역사비평학의 종말』, 김성수 역 (서울: 여수론, 1986), 73은 탈신학적(theologiefrei), 무신학적(a-theologisch)인 방법으로 신학적 대상을 연구한다는 주장은 그 자체에 있어서 모순이며 참으로 필요한 것과는 전혀 상반된 것이라고 보았다.

12) ‘접근’(approach)은 역사의 절대적 진리라는 것은 존재하지 않는 것이며 모든 것은 상대적이라는 것에서 출발하는 ‘비평’(criticism) 또는 방법론적 의심 대신 본 논문에서 사용되는 말이다. 물론 ‘접근’을 ‘연구’(study)로 대체하는 것도 무리가 없을 것이다. 그러나 본 논문은 ‘연구’를 본 논문의 총체적인 활동을 의미는 용어로, ‘접근’을 그 연구를 수행하기 위한 방법으로 규정한다. ‘비평’의 상대성에 대해서는 에드가 크렌츠, 『역사적 비평방법』, 김상기 역 (서울: 한국신학연구소, 1988), 99-100을 참조하라.

13) ‘문법적’(grammatical)이란 영적 의미나 상징적 의미를 인정하지 않는다는 것이 아니다. 그러한 의미들은 문법적 문자적 의미를 근거하여 해석되어야 한다는 것이다 (장두만, 『예언서 해석의 원리』[서울: 요단출판사, 1992], 56-59). 장두만은 한 논문에서 그의 방법론을 ‘문자적-문법적-역사적 방법’이라고 명명하고, 이 방법은 주어진 본문에 사용된 단어의 의미, 문장의 구조, 문화적 역사적 배경, 문맥 등을 검토해 저자가 최초의 독자에게 전달하려 했던 의미를 밝히는 것이라고 말한다 (장두만, “성경의 문자적-문법적-역사적 해석”, 『신학정론』통권 10권 [1987. 11]: 257).

법적-신학적 방법'이 될 것이다
(Themetic-Grammatic-Historic-Theological Interpretation).¹⁴⁾

본 논문은 기본적으로 '주제적-역사적-문법적-신학적 방법'을 사용하면서 다음과 같은 구성 방법으로 연구를 진행하여 누가-행전의 불 언급에는 주로 비심판/구원의 의미가 담겨있음을 논증할 것이다.

II장에서는 누가-행전의 '불' 연구에 대한 예비 연구로서 구약과 유대교 중간기 문헌의 불이 다루어질 것이다. 이 장에서는 '불'에 대한 언급들이 주제별(예, '심판의 불,' '비(非) 심판의 불')로 묶여 다루어 질 것이며, 원문 구문 분석과 문법적 분석, 그 전후 문맥 분석, 문학적 분석 등의 방법으로 주석 될 것이다.

III장에서는 또한 누가-행전의 불 연구에 대한 예비적 연구의 계속으로서 마가복음서와 마태복음서에 나타나는 '불'이 다루어질 것이다. 그런데 이러한 통시적 연구는 마가복음서나 마태복음서의 기록 연대를 따져 누가의 불이 마가나 마태의 불에 비교해 후대에 이렇게 저렇게 변했다거나 발전했다는 주장을 내세우기 위한 것은 아니다. 이러한 연구는 단지 누가 불에 담았을 신학적 의도가 마가와 누가 불에 담았을 신학적 의도와 비교될 때 어떤 특징이 있을 것인가를 규명하기 위해 행해질 것이다. 이 장에서는 마가복음서와 마태복음서에 등장하는 불들이 주제별로 다루어지지 않고 등장하는 순서대로 다루어질 것이다. 그 불들이 주제별로 다루어질 필요가 없는 이유는 그 불들은 '심판의 불'이라는 단 한 가지 주제 아래 모아질 수 있기 때문이다. 그리고 이 불들이 원문 구문 분석, 평행법 등으로 주석 될 것이며, 그 각각의 결과에는 신학적 의미가 부여될 것이다.

IV장부터는 본 논문의 목적인 누가-행전의 '불'에 대한 연구가 본격적으로 시행될 것이다. IV장에서는 누가-행전의 불에 대한 언급들이 개괄적으로, 주제별(예, '심판의 불,' '비(非) 심판의 불')로 다루어지며 그 성격이 주로 비심판/구원임이 규명될 것이다. 누가복음서에 등장하는 어떤 불에 대한 언급이 마가복음서와 마태복음서에 병행본문을 가지고 있을 때는 그 병

14) L. Berkhof, *Principles of Biblical Interpretation* (Grand Rapids: Baker Book House, 1990, 22 ed.)을 참조하라.

행본문과 비교될 것이다.

V장에서는 누가-행전에 등장하는 성령과 관련된 불에 대한 언급들이 누가-행전의 다른 ‘불’ 언급들과 분리되어 독립적으로 다루어지고, 그 의미가 비심판/구원임이 규정될 것이다. ‘성령의 불’은 ‘구원의 불’임이 드러날 것이기 때문에 본 논문에서 다른 ‘심판의 불’과 비교되어 다루어질 수 있다. 본 논문에서 성령과 불에 대한 언급은 ‘성령과 불 세례’에 대한 언급과 동일하게 취급될 것이다. 이 장은 누가가 전해주는 세례 요한의 예수께서 주실 세례에 대한 언급에서 시작하여 성령과 불 세례의 성격을 규정한다.

VI장에서는 오순절의 불이 보다 다양하고 집중적으로 해석될 것이다. 그 해석은 가능한 한 오순절의 불에 대한 누가-행전의 주제적 언급들과 예비적 연구에서 드러난 구약의 불에 대한 모티브가 통합되어 이루어질 것이다. 그럼으로써 오순절의 불도 역시 비심판/구원의 불임이 드러날 것이다.

II. 구약과 중간기의 불

본격적으로 누가-행전의 불의 ‘비심판/구원성’이 논증되기 전에 구약과 중간기 유대 문헌, 그리고 신약의 마가복음서와 마태복음서에 나타나는 불에 관한 언급들이 연구될 것이다. 먼저 본 장은 구약과 중간기 유대 문헌의 불을 살펴볼 것이다.

성경은 헬라신화와 고대 이란 창조신화와는 달리 불의 기원에 대해 침묵한다.¹⁵⁾ 구약 성경에서 맨 처음 불(**אֵשׁ**)이 등장하는 곳은 창 15:17이다. 아브람은 쪼갠 고기 사이로 지나가는 타는 횃불(**אֵשׁ לְפִיר**)을 보았다. 창세기 기자는 그것은 하나님께서 아브람과 언약을 세우신 의식이였다고 말한다. 이렇게 구약은 하나님께서 사람과 평화로운 관계를 맺는 약속의 상징으로서의 불을 말함으로써 불 이야기를 시작한다.¹⁶⁾

15) *Dictionary of Biblical Imagery*, Leland Ryken, James C. Wilhoit, and Tremper Longman III, gen. ed. (Downers Grove; Illinois: Inter Varsity Press, 1998), s.v. "Fire." 헬라신화는 프로메테우스라는 한 사람이 위로부터 불을 도둑질하여 땅에 가져왔다고 말한다 (*The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade ed. [New York; NY: Macmillan Publishing Company, 1987], s.v. "FIRE."). 고대 이란 창조신화는 신들이 일곱째 날에 볼 수 있는 불뿐만 아니라 볼 수 없는 불도 창조했다고 말한다 (Mary Boyce, *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices* [London; New York: Routledge, 2001], 4ff).

16) 물론 구약 성경에는 ‘횃불’(**אֵשׁ לְפִיר**)이 나타나기 이전에 ‘화염’(**לֶהֱט**, flame)이라는 말이 먼저 등장한다 (창 3:24). 이 단어는 아담과 이브가 에덴에서 쫓겨난 후 에덴동산을 지키게된 그룹이라는 말과 함께 ‘두루 도는 화염검’(**לֶהֱט הָרֶבֶב הַמְחַפֵּקֵת**) 속에서 나타난다. 그러나 본 논문이 집중하는 불은 **אֵשׁ**이므로 본문에서 제외했다. 다만 이 주석에서 ‘두루 도는 화염검’(**לֶהֱט הָרֶבֶב הַמְחַפֵּקֵת**)에 여러 해석을 살펴본다. 폰 라드, 쾰머리, 카스토 등은 ‘두루 도는 화염검’을 자연적으로 해석하고, 그 불을 ‘번갯불’이라고 주장했다 (G. von Rad, *Genesis: A Commentary*, OTL [Philadelphia: Westminster, 1968], 97-98; W. Zimmerli, *I. Mose: Die Urgeschichte* [Zurich: Zwingli, 1957], 183; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis*, Part I [Jerusalem: Magnes, 1961], 176). 궁켈, 가스터 등은 그것을 민속학적으로 해석하여 ‘여호와의 마술적 무기’(the magical weapon of Yahweh)라고 보았다 (H. Gunkel, *Genesis*, 25; T. H. Gaster, *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament* [New York; NY: Harper & Row, 1969], 48-49). 밀러는 가나안, 페니키안의 신화들에 나타나는 신들에게 봉사하는 불꽃같은 존재들을 연구한 것을 바탕으로 ‘그룹과 두루 도는 화염검’이 ‘가나안적 불꽃 메신저들’(the Canaanite fiery messengers)이라고 할 수도 있을 것

A. 구약의 불

구약에는 매우 다양한 불들이 등장한다.¹⁷⁾ 이러한 불들을 책별로, 시대별로 하나하나 다루는 것은 이 연구의 목적도 아니며, 시간과 지면이 허락하지 않는다. 그래서 본 연구는 누가-행전의 불에 대한 예비적 연구로서 구약의 불에 관한 언급들을 비슷한 성격을 띤 것들을 크게 주제별로 묶어서 다루어 보고자 한다.¹⁸⁾

이라고 보았다. 그리고 밀러는 **לֶהֱטֵה הַחֶרֶב הַמְחַפֶּקֶת**를 그룹(**פְּרָכִים**)이 손에 가지고 있는 불꽃이 피어나는 검으로 보았다. 즉, 그는 그 사역자들을 ‘검을 든 용사들’(warriors bearing a sword)로 보았다 (P. D. Miller, Jr., "Fire in the Mythology of Canaan and Israel," *CBQ* 27 [1965]: 256-261). 헨델은 **לֶהֱטֵה הַחֶרֶב הַמְחַפֶּקֶת**이라는 문장에서 **הַפְּרָכִים**과 **לֶהֱטֵה הַחֶרֶב הַמְחַפֶּקֶת**이 라는 대등 접속사 분리되어있는 목적어라는 점에 착안하여 ‘화염’(לֶהֱטֵה, flame)과 ‘그룹’(פְּרָכִים)은 에덴 동산을 지키는 각각 다른 존재들이라고 주장했다 (Ronald S. Hendel, "The Flame of the Whirling Sword: a note on Genesis 3:24," *JBL* 104 [1985]: 671-674). 그에 따르면 ‘화염’은 칼을 들고 있는데, 이러한 모습은 가나안 신화에도 등장한다. CTA 2.132-33=UT 137.32-33=KTU 1.2.32-33. 그리고 그 모습은 아카디아 텍스트에 나타나는 ‘불’(Isu)이라는 신에게서도 찾아볼 수 있다 (L. Cagni, "Erra 1/4-5," *L'oepea di Erra* [Rome: Istituto di Studi Vicino Oriente, 1969], 58와 비교). 이러한 헨델의 해석은 시 104:4의 “바람으로 자기 사자를 삼으시며, 화염(שֹׁאֵל)으로 자기 사역자를 삼으시며”라는 문구에 의해 지지 받을 수도 있을 것이다. 그러나 보다 명확하게 하려면 **לֶהֱטֵה**와 **שֹׁאֵל**의 동질성이 인정되어야만 한다.

17) MT에서 ‘불’을 일컫는 주요 단어는 **שֹׁאֵל**이며, 350회 등장한다. LXX에서는 **שֹׁאֵל**을 πῦρ로 번역하였으며 490회 등장한다. 이 수는 MT의 **שֹׁאֵל**보다 140회나 더 많은 것이다.

18) 구약의 불에 대한 언급들을 이렇게 성격에 따라 크게 묶는 것은 사전류들의 방법을 따르는 것이다. 험프는 구약의 불들을 다음과 같이 분류한다. III. 지상적 불: 1. 일상생활에서 불과 은유적 불, 2. 제의에서 불, IV. 하나님과 관계된 불: 1. 징벌의 수단으로서 불, 2. 하나님의 저주의 불, 3. 하나님의 현현으로서 불, V. 묵시 문학에서의 불: 1. 에스겔과 다니엘서의 불: 하나님의 영광으로서 불, 2. 종말적 불. *TDOT*, s.v. "שֹׁאֵל," by Vinzenz Hamp. 랑은 구약의 불들을 다음과 같이 나눈다. 1. 불에 관한 통계, 2. 기술적 사용, 3. 은유적 사용, 4. 하나님과 관련된 불: a. 불을 통한 하나님의 현현, b. 하나님의 심판의 방법으로서 불, c. 은혜로운 강림으로서 불, d. 하나님을 지칭하는 불. *TDNT*, s.v. "πῦρ," by Riedrich Lang. 브로크호벤은 구약의 불들을 다음과 같이 분류한다. I. 문자적 불: 1. 가정 생활에서의 불, 2. 제의적 불, 3. 전쟁에서의 불 4. 하나님의 현현, II. 은유적 불: 1.

구약의 불에 대한 언급들은 먼저 불을 일으키는 주체들을 중심으로 묶어볼 수 있을 것이다. 그 주체들은 ‘하나님,’ ‘천사,’ ‘인간,’ ‘자연’으로 나누어 질 수 있을 것이다. 본 연구에서는 불을 일으키는 주체들 중에서 주로 ‘하나님’에 집중한다.

또한 구약의 불에 대한 언급들은 불이 나오는 공간과 그 영향을 받는 공간에 의해 즉, 공간에 의해 나누어질 수 있을 것이다. 공간을 중심으로 구약의 불에 대한 언급들을 나눌 수 있는 범주들은 ‘하늘에서 땅으로’(혹은 위에서 아래로), ‘땅에서 하늘로,’(삿 13:20) ‘땅에서 땅으로,’ 그리고 ‘땅 속에서 땅으로’가 될 수 있을 것이다. 본 연구는 주로 ‘하늘에서 땅으로’ 언급들을 다룰 것이다. 이러한 범주는 ‘하늘에서(혹은 하늘에서부터)’(מִן הַשָּׁמַיִם)(왕하 1:10, 대상 21:26, 대하 7:1 등) 혹은 ‘위에서부터’(מִמֶּנִּי, from on high)(애 1:13)라는 단어들과 함께 등장하는 불들을 포함한다. 또한 이 범주에는 하나님을 주체로 삼는 ‘불을 내려(혹은 내리사)’(창 19:24, 출 9:23, 대하 7:3 등) 혹은 ‘불을 보내어’(שָׁלַח אֵשׁ)(호 8:14 등)라는 문구들도 포함된다.

그리고 구약의 불에 대한 언급들은 이 이외에도 불의 재료를 기준으로 나누어질 수 있다. 구약의 불의 재료는 크게 ‘물질’과 ‘비 물질’로 나누어질 수 있을 것이다. 본 연구는 하나님께서 하늘에서 일으키시는 비 물질적 불을 주로 다루려 한다.

개인과 관련된 은유적 불, 2. 국가와 백성들에 대한 심판 은유 불, 3. 하나님과 관련된 은유적 불, III. 종말적 불: 1. 종말적 심판의 불, 2. 지옥의 불, 3. 주의 날의 표징으로서의 불. *The International Standard Bible Encyclopedia*, vol. 2, s.v. "Fire," by H. Van Broekhoven, Jr.:『성서 이미지 사전』(*Dictionary of Biblical Imagery*)은 구약성경의 불을 1. 종교적 불(그 사전은 이 항목을 Religious Uses라고 이름 붙였는데 내용상 제의적 불(Cultic Fire)라고 이름 붙이는 것이 더 좋았을 것이다), 2. 하나님의 현현으로서의 불, 3. 하나님의 징벌의 불과 종말적 불, 4. 은유적 불로 분류했다.『성서 이미지 사전』, “불,” 항목. 험프는 하나님의 징벌과 저주의 불을 종말적 불과 나누어 다루었다. 이에 반해 랑은 하나님의 심판의 방법으로서의 불 항목 안에서 일반적 심판의 불과 종말적 저주의 불을 다룬다. 랑은 불에 관한 전체적인 통계를 낸 점과 ‘하나님의 현현’으로서 불과 ‘은혜로운 강림’으로서의 불을 따로 나누어 다룸으로써 험프와 차별을 둔다. 브로크호벤은 문자적이냐 아니면 수사적이냐로 불을 구분한다. 그리고 그 두 가지 불에 종말적 불을 따로 취급하여 더한다.

또한 구약의 불은 발생 시간 기준으로 나누어질 수 있다. 시간에 의해 구약의 불을 크게 나누어 보면 ‘현세에서의 불’ 그리고 ‘종말적 불’(마지막 날들의 심판의 불과 영원한 지옥의 불을 포함한다)이 될 것이다.

구약의 불은 감각적으로 분류될 수도 있을 것이다. 불이 촉각적으로 분류되면 따듯함 또는 뜨거움을 의미할 것이고 (사 44:16, 47:14 참조), 불이 시각적으로 분류되면 빛을 의미할 것이다 (시 78:14, 겔 1:13 참조). 또한 구약의 불은 심리적으로도 분류될 수 있을 것이다. 심리적으로 분류될 때 불은 열정과 분노 등의 심리적 상태가 은유적으로 표현된 것일 것이다 (렘 4:4 참조). 또한 구약의 불은 문자적인 불과 은유적인 불로 나누어 질 수도 있다.

본 연구는 이러한 분류 기준들 이외에도 중요한 기준을 하나 더 첨가한다. 그 기준은 바로 ‘심판’이다. 하나님께서 일으키시는 불들이 사람들을 심판하는 것이냐, 아니면 심판하지 않는 것이냐에 따라 구약의 불에 대한 언급들을 분류하려한다. 이 심판에 의한 분류는 구약의 불뿐만 아니라 본 연구의 큰 틀이 될 것이다.

1. 심판의 불

랑(F. Lang)이 언급했듯 구약의 주요 관심사는 하나님께서 재판장으로서 역사에 개입하시는 것이다.¹⁹⁾ 이러한 하나님의 개입은 죄인들에 대한 심판과 형벌에서도 나타난다. 그리고 하나님의 심판은 때로 불을 동반했다.

a. 이스라엘 심판의 불

하나님의 심판의 불은 하나님의 백성 이스라엘도 살라버렸다. 하나님의 이스라엘을 향한 첫 불의 심판은 레위기에 등장한다. 레위기 기자에 의하면 아론의 아들 나답과 아비후가 ‘여호와 앞에서’(הָהָה, מִלְּפָנֶי) 나온 불(שֶׁחֶחֶ)에 여호와 앞에서(הָהָה, מִלְּפָנֶי) 죽임을 당했다.²⁰⁾ 그는 그 원인을 그들이 하나님

19) F. Lang, 936.

20) ‘여호와 앞에서’라는 어구는 구약에 85회 등장하는데 레위기에는 12회로 가장 많이 등장하며, 민수기와 신명기에는 각각 11회 등장한다.

께서 명하신 불 이외에 ‘다른 불’(הַחֵהֶב אֲחֵר)을 담아 ‘여호와 앞에’(לְפָנֵי הַיהוָה) 분향하는²¹⁾ 죄를 범했기 때문이라고 전해주었다 (레 10:1-2).²²⁾ 이렇게 하나님의 이스라엘에 대한 첫 번째 불의 심판은 제의적 불과 관계가 있었다.

하나님의 이스라엘을 향한 두 번째 불의 심판은 민수기에 등장한다. 민수 기자는 이스라엘 백성이 광야 생활을 하는 동안 하나님을 원망하는 죄를 범했으며,²³⁾ 하나님께서는 그 소리를 들으시고²⁴⁾ 진노하시고 불을 그들 중에 붙게 하셔서 이스라엘 진 끝을 사르셨다고 전해주었다 (민 11:1).²⁵⁾ 그는 이때의 불이 ‘여호와와 불’(הַחֵהֶב אֲחֵר)이었다고 전해주었다.²⁶⁾

21) 노트는 P는 분향단을 알지 못했다고 보았다 (M. Noth, *Leviticus*, OTL [Philadelphia; Pennsylvania: Westminster Press, 1972], 85). 그러나 그의 그러한 판단은 자료가설에 근거한 것이므로 여기서 그것을 논의하지 않는다.

22) הַחֵהֶב אֲחֵר가 어떤 것인지에 대해 많은 사람들이 다양한 의견을 냈다. 유대교 랍비인 키르슈너는 12가지 가능성을 제안했다 (R. Kirschner, "The Rabbinic and Philonic Exegeses of the Nadab and Abihu Incident [Lev 10:1-6]," *JQR* 73 [1983]: 375-393). 라우글린은 그 불이 성막 바깥에서 가져온 인정받지 못한 불이라고 보았다 (J. C. H. Laughlin, "The Strange Fire of Nadab and Abihu," *JBL* 95.4 [1976]: 561-562). 볼프는 적절하지 않은 재료가 포함된 향으로 보았다 (H. Wolf, *An Introduction to the Old Testament Pentateuch* [Chicago; IL: Moody Press, 1991], 174).

23) 애설리는 이스라엘의 불평이 여호와와 은혜로운 길 인도와 지도하심을 받고 있는 상황에서 발생했다고 분석했다 (T. R. Ashley, *The Book of Numbers*, NIC, 201).

24) 버드는 ‘여호와와 귀에’(הַחֵהֶב אֲחֵר)라는 표현은 분명히 원시 신인동형론 (primitive anthropomorphism)이 아니기 때문에 민 11:1-3은 단 9:18; 느 1:6; 등과 같은 시기의 자료로 보았다. 그러나 그의 판단은 참고사항일 뿐이다. אֲחֵר은 애 3:39과 본문에만 등장한다. 버드는 이 단어가 아카드어 *unninu*(한탄하다)와 관련이 있는 것으로 보았다 (P. J. Budd, *Numbers*, WBC 5, 118-119).

25) 밀그롬은 이 짧은 세 구절이 연이어 등장하는 이스라엘의 불평 이야기들, 하나님의 징벌들, 장소에 이름을 붙여줌으로써 기억하는 것들을 포함하고 있다고 분석했다 (Jacob Milgrom, *Numbers: The Traditional Hebrew Text With the New JPS Translation*, The JPS Torah Commentar [Philadelphia; Pennsylvania: The Jewish Publication Society, 1990], 82). 그래서 콜은 어떤 실례를 들면서 큰 단락을 시작하는 것이 민수기와 다른 오경적 본문들의 전형적 특징이라고 보았다 (R. D. Cole, *Numbers*, NAC 3b, 180).

26) ‘여호와와 불’(הַחֵהֶב אֲחֵר)이라는 단어는 이후 왕상 18:38; 아 8:6; 사 31:9에 등장한다. 아가서 기자는 사랑하는 사람을 향한 투기를 ‘여호와와 불’로 비유한다 (아 8:6). 이사

모세는 모압평지에서 행한 설교에서 이스라엘 민족에게 약속의 땅에 들어가서 우상숭배를 금할 것을 명령했다. 그리고 신명기 기자는 그 이유를 하나님께서는 ‘소멸하는 불’(혹은 ‘삼키는 불’ **אֵשׁ אֹכֶלֶת**)이시기 때문이라고 설명하였다 (신 4:24).²⁷⁾ 신명기 기자는 이 구절에서 ‘소멸하는 불’과 ‘질투하는 하나님’을 평행법적으로 동일시했다.²⁸⁾

A **אֵשׁ אֹכֶלֶת** **יְהוָה אֱלֹהֵינוּ** **כִּי**
 B **אֵל קָדָשׁ** **הוּא**

너희 하나님 여호와와 소멸하는 불이시며
 그분은 질투하는 하나님이시기 때문이다
 A는 ‘a는 b와 같다’라는 은유문장이 아닌 ‘a는 b이다’라는 직유문장이다.

A S + C(능동분사+명사) (a = b)
 B S + C(형용사+명사) (a = b)

야는 이스라엘에게 이방인들을 의지하지 말고 하나님을 의지할 것을 명령하면서 그들이 의지하는 이방인들을 멸망시키는 하나님의 능력을 ‘여호와와 불’로 비유한다 (사 31:9). 왕상 18:38의 ‘여호와와 불’에 대해서는 ‘하나님의 응답의 불’ 항목에서 다룰 것이다. 구약에는 ‘여호와와 불’(**יְהוָה אֵשׁ**)이외에 ‘하나님의 불’(**אֵשׁ אֱלֹהִים**)이 두 번 나타난다 (왕하 1:12, 욥 1:16). 욥기 기자는 욥에게 달려와 비극을 전하는 종의 말을 통해 ‘하나님의 불’을 언급하였다 (욥 1:16). 그런데 욥기 기자는 욥의 소유물을 치는 자가 하나님이 아니라 사단이라고 규정하였다 (욥 1:12). 비록 하나님께서 사단에게 욥의 소유물에 손을 대는 것을 허락하셨지만 직접적으로 불을 내려 욥의 양과 종들을 태워버린 존재는 사단이었다. 그러므로 그 종이 ‘하나님의 불’이 ‘하늘에서 내려와서’ 욥의 양과 종을 태워버렸다는 말은 전적으로 옳은 말은 아니었다. 신약 계시록은 하나님을 대적하는 짐승도 사람들 앞에서 불이 ‘하늘로부터 땅에’ 내려오게 할 수 있을 것이라고 말하고 있기 때문이다 (계 13:13). 왕하 1:12의 ‘하나님의 불’은 ‘하나님의 응답의 불’에서 다룰 것이다.

27) 메릴은 20절의 ‘쇠풀무’(**כֹּר הַבְּרֹזֶל**)와 24절의 ‘소멸하는 불’(**אֵשׁ אֹכֶלֶת**)의 병렬은 우연의 산물이 아니라고 보았다. 그는 신명기 기자가 이 의도적인 병렬을 통해 이스라엘이 불구덩이 같았던 애굽의 압제에서 구원을 받았지만, 만약 그들이 하나님과의 언약을 어긴다면, 불의 징벌을 면치 못할 것임을 말하였다고 본 것이다 (E. H. Merrill, *Deuteronomy*, NAC 4, 125). 크리기는 ‘쇠풀무’란 이스라엘이 애굽에서 보낸 세월은 시험과 정화의 때였다는 것을 각인 시켜 주는 표현이라고 보았다 (P. C. Craigie, *The Book of Deuteronomy*, NIC, 137).

28) 신명기 기자는 후반부(b)에서 **יְהוָה אֱלֹהֵינוּ**를 대명사 **הוּא**로 대치하고 **אֵשׁ**와 상응하는 자리에 **אֵל**을 넣음으로써 그 문장이 시각적으로 뿐만 아니라 음향적으로도 평행법을 이루게 한다.

신명기 기자는 하나님을 불이라고 규정한 것이다. 하나님은 소멸하는 불이시며, 질투하는 하나님이다. 이 문장은 수사적으로 사랑으로 인해 촉발되는 하나님의 질투를 소멸하는 불로 강하게 은유한 문장일 수도 있다.²⁹⁾ 그러나 이 문장은 외형적으로, 문법적으로(A와 B를 동일시함으로써, A = B) 불을 하나님과 동일시한 것으로 해석될 수도 있을 것이다. 불을 의인화시키고(삼키는[אָכַל] 행동을 하는)³⁰⁾ 그 불을 하나님과 하나로 만들었을 가능성이 있다. 즉, 그는 심중에 불을 의인화시킬 뿐만 아니라 신격화시켰을 가능성도 있는 것이다.

선지서들에서도 이스라엘 백성들을 향한 하나님의 심판의 불이 등장한다. 아모스는 ‘여호와께서 가라사대’(הָיָה אָמַר יְהוָה)로 말문을 열면서 유다의 죄를 판결한다. 그리고 형벌의 말을 한다.³¹⁾

판결의 말

이는 저희가 여호와와
율법을 멸시하며 그 율례를 지키지 아니하고
그 열조의 따라 가던 거짓 것에 미혹하였음이라

형벌의 말

a 내가 유다에 불을 보내리니 (שָׁלַחְתִּי אֵשׁ)

b 예루살렘의 궁궐들을 사르리라 (אָכַל) (암 2:5)

29) 크리스텐센은 ‘소멸하는 불’과 ‘질투하시는 하나님’이란 말은 신명기에서 드러나는 하나님의 사랑이라는 주제의 흐름 안에 있는 것이라고 보았다 (D. L. Christensen, *Deuteronomy 1-11*, WBC 6a, 87).

30) אָכַל은 기본적으로 ‘먹다’(eat)라는 의미를 가지며, 개역성경에서는 ‘소멸하다’(신 4:24, 슥 3:8), ‘삼키다’(시 79:7, 렘 2:30), ‘사르다’(욥 22:20, 겔 15:4), ‘태우다’(겔 19:12, 14), ‘식사하다’(삼상 20:5, 왕상 21:7) 등으로 번역됐다 (*Hebrew and Greek Lexicon*, W. Holladay [Grand Rapids; Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co. 1983], s.v. "אָכַל"; “히브리어 사전,” 김용환 발행『구약원어 대조성경』[서울: 도서출판 로고스, 1993], s.v. "אָכַל").

31) 메이스는 유다에 대한 언급들의 진정성을 의심하고 후대의 첨가로 결론지었다 (J. Mays, *Amos*, OTL, 25). 그러나 쇼빌은 그 언급을 아모스 선지자의 진정한 신탁의 말임을 확신 있게 증명했다 (K. N. Schoville, "A Note on the Oracles of Amos against Gaza, Tyre, and Edom," *Studies on Prophecy, Supplements to Vetus Testamentum* [Leiden: Brill, 1974], 56).

유다에 대한 판결의 말은 앞의 6개국에 대한 판결의 말과 달리 언약과 관계된다. 언약위반이 유다의 하나님께 용서받을 수 없는 죄로 그려진다.³²⁾ 신명기 기자는 불을 하나님과 동일시 할 수 있는 가능성을 보여주었지만, 아모스는 하나님과 불을 분리한다. 아모스는 하나님과 불을 분리하고, 불을 인격화시킨다(characterization). 아모스는 형벌의 말의 a 문장에서 하나님을 주어로 삼고 불을 목적어로 삼음으로써 하나님과 불을 따로 분리한다. 그리고 그는 동사(חָלַף, 보내다)를 통해 불을 인격화하여 하나님의 대행자로 삼는다.³³⁾ 하나님의 대행자인 불(אֵשׁ)은 하나님을 대신하여 예루살렘 궁궐을 삼켜버릴 것이다(אָכַל). 이렇게 아모스에 의해 불은 하나님의 보내심을 받기도 하고 하나님을 대신해 궁궐을 삼켜버리기도 하는 하나님의 대행자로 묘사됐다.

A S(여호와가) + V(보내다) + O(불을)
 Conj(그리고)
 B S(불이) + V(삼키다) + O(예루살렘 궁궐들을)

호세아는 아모스처럼 אָמַר יְהוָה로 시작하지 않고 신명기의 전통 (שָׁמַע יִשְׂרָאֵל, 신6:4)을 따라 שָׁמַעוּ דְּבַר-יְהוָה בְּנֵי יִשְׂרָאֵל(이스라엘 자손들이 여호와의 말씀을 들으라)로 시작한다(호 4:1). 그리고 이스라엘과 유다에 대한 판결의 말을 한 후 형벌의 말을 한다.

판결의 말

이스라엘은 자기를 지은 자를 잊어버리고 전각들을 세웠으며

32) B. K. Smith, *Amos*, NAC 19b, 58.

33) 아리스토텔레스(Aristotle)는 이야기(narrative) 안에서 인물의 행동을 강조했다: “그러므로 행동이 없다면 비극도 있을 수 없다” (S. H. Butcher ed. and trans., *Aristotle: On Man in the Universe* [New York; NY: Walter J. Black], 427에서 재인용). 로드스(D. Rhoads)와 미키(D. Michie)는 인물화(characterization)에 대해 *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia: Pennsylvania: Fortress Press, 1982), 101에서 “인물화는 해설자(narrator)가 인물들을 한 이야기 안에 살아 움직이게 하는 방법을 의미한다”라고 말했다.

유다는 견고한 성읍을 많이 쌓았으나
형벌의 말

A 내가 그 고을들에 불을 보내어(שָׁלַחְתִּי אֵשׁ)

B 그 성들을 삼키게 하리라 (אָכַל) (호 8:14)

‘잊어버리다’(שָׁכַח)라는 말은 호세아서에서 언약 배신(covenant infidelity)를 지적할 때 사용된다 (2:15[13]; 4:6; 13:6).³⁴⁾ 호세아는 아모스처럼 하나님과 불을 분리하고, 불을 의인화시켰다. 하나님은 불을 보내시며 (שָׁלַח אֵשׁ), 불은 하나님의 보내심을 받아 행동한다.³⁵⁾

예레미야는 아모스와 호세아와는 달리 하나님을 직접 형벌의 불을 피우시는 분으로 묘사한다. 유다와 이스라엘을 ‘푸른 감람나무’(זֵיתֹן רֵעֵן)로 비유하고 그들의 우상숭배로 인하여 하나님께서 그 나무에 불을 피우실 것

(שָׂרַף אֵשׁ)을 예언한다 (렘 11:16).³⁶⁾ 예레미야는 17:27과 21:14에서도 하나님을 유다백성들의 죄로 인해 그들의 대적이 되셔서 그들에게 불을 피우는(שָׂרַף אֵשׁ) 분으로 묘사한다.³⁷⁾ 그리고 그는 22:7에서는 하나님을 그분의 말을 준행하지 않을 때 대행자(파멸할 자)를 통해 유다를 불에 던지시는(שָׂרַף אֵשׁ) 분으로 묘사한다.³⁸⁾

34) D. Stuart, *Hosea-Jonah*, WBC 31, 137. 본문의 진정성을 의심하는 사람들이 있는데, 이스라엘이 자기 하나님을 ‘잊어버렸다’는 말이 이처럼 여러 곳에 출현하는 것은 본문의 진정성을 지지해준다 (H. W. Wolf, *Hosea, Joel & Amos*, OTL [Philadelphia; Pennsylvania: Fortress Press, 1982], 146). 본문의 진정성을 의심하는 사람들에 관하여는 W. R. Harper, *Amos and Hosea*, ICC 14, 324를 참조하라.

35) 스튜어트는 이 불이 적들의 불일 가능성이 있지만 그 불의 궁극적인 기원은 불로 심판하시는 여호와시라고 보았다 (D. Stuart, 137).

36) 유다와 이스라엘이 ‘푸른 나무’ 아래서 제의적 매춘을 행했으므로 (렘 2:20; 3:13; 17:2. cf. 신 12:2; 왕상 14:23; 사 57:5) 하나님께서 유다를 ‘푸른 올리브’로 묘사하고, 태우신다 (R. P. Carroll, *Jeremiah 1-25*, OTL [London; SCM Press, 1986], 274 참조).

37) 렘 21:14의 하나님께서 태우시겠다는 ‘수풀’(עֵץ)은 왕궁의 재료가 된 백향목, 또는 ‘레바논 수풀의 집’을 암시할 것이다 (왕상 7:2ff.; 사 22:8; cf. 렘 22:7) (W. McKane, *Jeremiah I*, ICC, 512).

에스겔은 하나님께서 주변국가들에 의지하는 예루살렘을 음부로 규정하고³⁹⁾ 그 음부의 옷을 벗겨버리실 것이라고 말한다.⁴⁰⁾ 그는 분노의 피와 노여움의 피를 인격화시키고, 또한 예루살렘을 의인화시켜 예루살렘을 그 피들에게 준다 (נָתַן, 겔 16:38-39). 그리고 그는 하나님께서 무리를 데리고 와서 음부로 묘사된 예루살렘을 태워버릴 것이라고 말한다 (הָרַף, 겔 16:41).⁴¹⁾ 즉, 에스겔은 하나님께서 분노의 피와 노여움의 피를 하나님의 대행자로 삼아 우상을 숭배한 죄를 범한 예루살렘을 불태우실 것이라고 경고했다.

살펴본 바와 같이 신명기 기자는 이스라엘 심판의 말을 통해 불을 인격화시키고, 하나님을 불로 은유한다. 호세아와 아모스는 불을 하나님과 분리하고 하나님의 불형벌의 대행자로 삼았다. 예레미야는 하나님을 대행자를 보내시지 않고 직접 불형벌을 내리시는 분으로 묘사했다. 이렇게 예언자들은 하나님을 죄를 짓는 그의 언약 백성 이스라엘과 유다를 심판하시는 수단으로서 불을 보내시고(שָׂחַח אֵשׁ), 그들에게 불을 붙이시고(שָׂחַח אֵשׁ), 그들을 불에 던지시고(הִפִּיל עַל-הָאֵשׁ), 불살라 버리는(הָרַף) 분으로 묘사했다. 말하자면, 하나님의 언약 백성에 대한 심판이 ‘하나님의 불’을 통해 나타난 것이다.

b. 이방인 심판의 불

38) 예레미야는 하나님께서 성전(Holy War)을 치를 자들을 준비하여 백향목으로 묘사된 다윗의 궁전(다윗의 집/유다를 의미)을 불태우시리라고 말한다 (P. C. Craigie, *Jeremiah 1-25*, WBC 26, 301 참조).

39) 쿠크는 예루살렘의 죄를 단지 주변국들과의 정치적 동맹으로만 보았다 (G. A. Cooke, *The Book of Ezekiel*, ICC 17, 174). 그러나 유다의 주변국들과의 동맹은 유다에 이방 종교의 유입을 가져왔고, 결과적으로 혼합종교의 근원이 됐다 (L. E. Cooper, Sr., *Ezekiel*, NAC 17, 174).

40) 짐멜리는 이러한 하나님의 행위를 예루살렘과의 간접적인 이혼수속이라고 보았다 (W. Zimmerli, *Ezekiel I: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel Chapters 1-24*, Hermeneia [Philadelphia; Pennsylvania: Fortress Press, 1979], 346).

41) 예루살렘을 공격할 ‘무리’(מַרְבָּ)는 어떤 군대일 것이다. ‘칼로 찌를 것’이란 말이 이것을 증명한다 (W. H. Brownlee, *Ezekiel 1-19*, WBC 28, 238).

하나님의 심판의 불은 이스라엘뿐만 아니라 이방인들을 사른다. 그 대표적인 예가 족장시대의 소돔과 고모라 성 멸망사건이다. 이 사건은 하나님께서 불로 심판하신 첫 번째 예이다. 창 18:20은 하나님의 말씀을 통해 소돔과 고모라 성의 멸망원인을 다음과 같이 말한다. “소돔과 고모라에 대한 부르짖음이 크고 그 죄악이 심히 중하니 . . .” 그리고 창세기 기자는 소돔 성에 살고 있던 롯의 집에 방문했던 두 천사들을 소돔성 사람들이 상관하려했던 사건을 예로 들면서 그 성의 죄악상을 고발한다 (창 19:5).⁴²⁾ 창세기 기자는 해설을 통해 소돔과 고모라 성에 내리신 하나님의 심판 장면을 다음과 같이 묘사한다.

여호와께서 하늘 곧 여호와에게로서
유황과 불을 비 같이 소돔과 고모라에 내리사
그 성들과 온 들과 성에 거하는 모든 백성과 땅에 난 것을
다 덮어 멸하셨더라 (창 19:24-25)

하나님께서서는 이 첫 번째 이방인 심판의 불을 하늘에서부터(מן הַשָּׁמַיִם) 땅에 비처럼 내리셨다 (הִמְטִיר).⁴³⁾ 이렇게 창세기 기자는 하나님을 대항자 없이 직접 형벌의 불을 내리시는 분으로 묘사했다.⁴⁴⁾

42) 알더스는 소돔성 사람들의 죄를 동성애(homosexuality)로 보았다 (G. Ch. Aalders, *Genesis*, W. Heynen trans. [Grand Rapids; Michigan: Zondervan Publishing House, 1981], 15). 그의 주장은 본문의 지지를 받는다. 개역에서 ‘상관하다’로 번역된 히브리어는 **נָטַח**이며 이 단어는 구약에서 성관계를 의미하는 말로 사용되기도 하였다 (창 4:1 등). 그래서 LXX는 이 단어를 **συγγενώμεθαι**(**συν**+ **γινόμεθαι**: come into one being)로 번역했다. 남성의 모습으로 나타난 천사들(아브람이 그 천사들을 손님으로 대접했다는 것은 그 천사들이 남성의 모습이었던다는 것을 지지해 준다)과 관계를 맺고 싶어했다는 것에서 동성과의 성관계도 불사했던 소돔 사람들의 죄악이 드러난다.

43) 알더스는 소돔과 고모라 성에 내린 유황불을 자연적 불로 해석하려했다 (G. Ch. Aalders, 19). 그는 그 지역 땅은 아스팔트를 대량 함유하고 있는데 이 아스팔트가 가스를 내었고, 고압의 가스가 땅껍질을 밀어내고 터져 나오면서 대량 함유되어있던 유황을 공중으로 분출시켰으며, 이 유황과 가스가 폭발하여 불덩이가 되었다고 상상했다. 그리고 그는 하나님께서 그 자연적 불을 그 때 그 장소에서 사용하셨으므로 그 불은 또한 이적적인 요소를 가지고 있었다고 보았다. 그러나 그의 유추는 그야말로 상상에 불과하다. 본문의 불은 하나님께서 내리신 초자연적 불이라고 규정되어야한다. 시 11:6과 겔 38:22은 짝을 이루는 ‘유황과 불’을 하나님의 징벌의 수단으로 묘사한다.

하나님께서 이방인을 불로 심판하신 두 번째 예는 하나님께서 모세를 통해 애굽 땅에 내린 10가지 재앙 가운데 하나이다. 출애굽기 기자는 하나님의 불의 심판 장면을 다음과 같이 묘사한다.⁴⁵⁾

- A 모세가 하늘을 향하여 지팡이를 들매
- B 여호와께서 뇌성과 우박을 보내시고
- C 불을 내려 땅에 달리게 하시니라 (개역 출 9:23a)

그런데 개역성경의 이 부분 번역은 좀 더 분명히 해야 할 점을 내포하고 있다. 개역성경은 B와 C의 주어가 ‘여호와’로 되어있으나, 사실은 B의 주어는 יהוה이지만 C의 주어는 שׂאֵף이다. 그러므로 이 부분에 대한 좀더 정확한 번역은 다음과 같다.

- A 모세가 하늘을 향해 그의 지팡이를 뻗으니⁴⁶⁾
- B 여호와께서 뇌성과 우박을 주셨고(מ),
- C 불이 땅에 내려왔다(הָאֵשׁ יָרְדָה) (사역)⁴⁷⁾

C 에서 불은 의인화되어 내려온다. 즉, 불은 하나님의 대행자로서 하늘에서 땅으로 내려와 하나님의 심판을 대행한 것이다. 이렇게 출애굽기 기자는 불을 의인화시키고 하나님의 대행자로 묘사했다. 문맥상 하나님의 두 번째 이방인 심판의 불도 첫 번째 것처럼 하늘에서 땅으로 내려왔다.⁴⁸⁾

44) 스키너는 천사로 나타난 여호와가 동시에 하늘에 앉아 불을 내릴 수 없으므로 본문의 주어는 원래 ‘사람들’이었다고 주장했다 (J. Skinner, *Genesis*, ICC 1, 309). 그러나 그는 여호와와 천사를 통해 현현했을 뿐 천사가 여호와와는 아니었다는 점을 간과했다. cf. G. Ch. Aalders, 20.

45) 노트는 9:13-35까지를 J에게 돌리고 9:22, 23a, 그리고 35을 P에게 돌렸다 (M. Noth, *Exodus*, J. S. Bowden trans. OTL [Philadelphia; Pennsylvania: The Westminster Press, 1962], 80). 그러나 그러한 그의 판단은 어디까지나 인위적인 것에 불과하다.

46) 모세가 하늘을 향해 내민 것을 MT는 ‘지팡이’(מִטָּה)라 하였고, LXX는 ‘손’(χεῖρ)이라고 했다. 그러나 이것은 소위 E가 그것을 삽입했다는 충분한 증거는 되지 못한다 (J. I. Durham, *Exodus*, WBC 3, 129 참조).

47) A Then Moses stretched out his staff toward heaven,
B and the Lord sent thunder and hail,
C and fire came down on the earth (NRSV)

형 식	내 용
하나님의 불형벌의 말 씀	내가 애굽 신들의 집에 불을 놓을 것인즉 (שֶׁן נִצָּר)
하나님의 불형벌의 대행자	느부갓네살이 그들을 불사르며 (נִבְרָץ) 그들을 사로잡을 것이요

이방 민족	하나님의 유죄판결 말씀	하나님의 형벌의 말씀	본 문
다메섹	이는 저희가 철 타작기로 타작하듯 길르앗을 압박하였음이라	내가 하사엘의 집에 불을 보내리니 벤하닷의 궁궐들을 사르리라	암1:3-4
가 사	이는 저희가 모든 사로잡은 자를 끌어 에돔에 붙였음이라	내가 가사성에 불을 보내리니 그 궁궐들을 사르리라	암1:6-7
두 로	이는 저희가 그 형제의 계약을 기억치 아니하고 모든 사로잡은 자를 에돔에 붙였음이라	내가 두로성에 불을 보내리니 그 궁궐들을 사르리라	암1:9-10
에 돔	이는 저가 칼로 그 형제를 쫓아가며 궁궐을 버리며 노가 항상 맹렬하며 분을 끝없이 품었음이라	내가 데만에 불을 보내리니 보스라의 궁궐들을 사르리라	암1:11-12
암 문	이는 저희가 자기 지경을 넓히고자하여 길르앗의 아이 여인의 배를 갈랐음이니라	내가 랍바성에 불을 놓아 그 궁궐들을 사르되 전쟁의 날에 외침과 회리바람 날에 폭풍으로 할 것이며	암1:13-14
모 압	이는 자가 에돔 왕의 뼈를 불살라 회를 만들었음이라	내가 모압에 불을 보내리니 그리옷 궁궐들을 사르리라	암2:1-2

선지서들에서도 이방인들을 향한 하나님의 심판의 불이 등장한다. 아모스는 예언을 통해 하나님의 심판의 불을 말한다. 아모스는 다메섹, 가사, 두로, 에돔, 암몬, 모압의 죄를 말한 후 하나님께서 불(שֶׁן)을 자기의 대행자로 삼아 그 민족들에게 불을 보내시고(שֶׁן נִצָּר) 궁궐들에 불을 붙이셔서(שֶׁן נִצָּר) 불이 그들을 삼켜버리게 하실(לִנְצֹר) 것이라고 예언한다. 이것은 ‘하나님의 이방인들에 대한 유죄판결+불같은 하나님의 형벌’이라는 형식을 띤다.⁴⁹⁾

48) 우박과 천둥과 번개가 자연적 요소로 묘사되고 있긴 하지만, 고센 땅에는 그것들이 내리지 않는 것은 그 요소들이 초자연적이었음을 반증한다 (J. I. Durham, 129 참조).

49) 스미스는 암 1:3-2:16까지에는 5가지 형식이 드러난다고 보았다: 1) 서론적 메신저 형식, 2) 판결의 말, 3) 죄 지적, 4) 형벌의 말 (내가 불을 보내리니), 5) 결론적 메신저 형식 (주께서 말씀하신다) (B. K. Smith, 44).

아모스는 불을 하나님의 형벌 대행자로 지목했는데, 예레미야는 먼저 애굽을 향한 하나님의 불의 형벌 말씀을 전하고 하나님의 애굽을 향한 불의 형벌의 대행자로서 느부갓네살을 지목한다 (렘43:12).⁵⁰⁾

이처럼 구약은 이방인 심판의 말을 통해 하나님을 직접 불형벌을 내리시는 분으로 묘사하기도하고, 불을 하나님의 형벌의 대행자로 묘사하기도 하였으며, 사람을 하나님의 불형벌 대행자로 묘사하기도 했다. 하나님께서는 죄를 범한 이방인들에게 하늘에서(מִן הַשָּׁמַיִם) 땅에 불을 내리시고(הִמְטִיר), 보내셔서(שָׁלַח אֶשׁ) 불을 붙여(אֶצַח אֵשׁ) 그들을 살라버리셨다(שָׂרַף). 말하자면 ‘하나님의 불’은 하나님께서 그분의 언약 백성뿐만 아니라 이방 민족들을 심판하시는 도구로 사용하셨다. 이것은 하나님께서 모든 민족들의 통치자/주관자이심을 보여주는 것이기도 하다.

c. 종말적 심판의 불

선지서들은 하나님의 심판의 불을 종말적 지평에까지 확대했다.⁵¹⁾ 종

50) 비록 주어가 느부갓네살로 바뀌었다할지라도 불을 붙이는 분은 여호와시다 (G. L. Keown, *Jeremiah 26-52*, WBC 27, 257 참조).

51) 브로크호벤(H. van Broekhoven, Jr.)과 랑(F. Lang)이 햄프(V. Hamp)보다 이 종말적 불을 잘 분류했다. 다른 랑은 ‘하나님의 심판으로서의 불’이라는 항목 안에서 한 부분으로 종말적 심판의 불을 세 종류로 나누었다. 1. 아웨의 날의 표적으로서의 불, 2. 원수들의 종말적 파멸을 가져올 불, 3. 영원한 고통의 장소로서의 불. 브로크호벤은 종말적 불(Eschatological Fire)이라는 항목을 따로 만들고 그 안에 세 가지의 불을 분류했다. A. 마지막 세상 심판의 불, B. 지옥의 영원한 불, C. 주의 날의 표징으로서의 불. 브로크호벤과 랑은 말과 순서를 조금 다르게 했을 뿐 똑같은 세 가지 종말적 불을 언급한 것이다. 필자가 보기에는 브로크호벤과 랑이 종말적 불의 종류도 잘못 분류하였으며, 세 가지 불의 시간적 순서도 잘못 설정했다. 필자는 종말적 불을 1. 마지막 날들의 표징으로서의 불, 2. 주의 날에 임할 심판 불, 3. 영원한 형벌의 장소로서의 불로 나눈다. 이러한 분류는 구약과 신약의 종말론적 구조에 대한 필자 나름대로의 이해에 따른 것이다. 필자는 구약과 신약의 종말이 ‘마지막 날들 + 주의 날(혹은 그날)’로 구성되어있다고 이해한다. 이러한 필자의 이해는 누가문서의 베드로의 오순절 설교를 근거로 삼는다. 누가는 베드로의 오순절 설교를 통해 이미 임한 복수의 ‘마지막 날들’(בְּאַחֲרִית הַיָּמִים)(개역에는 ‘말세’라고 번역되었음)과 아직 오지 않은 단수의 ‘주의 날’(הַיּוֹם הַהוּא)을 구분했다. 이러한 누가의 ‘마지막 날들 + 주의 날’ 종말구조는 구약의 종말 구조를 따른 것이

말적 심판의 불은 시간적 순서에 따라 두 가지-‘여호와의 날에 임할 심판의 불’과 ‘영원한 형벌의 장소로서의 불’로 분류할 수 있다.

1) 여호와의 날에 임할 심판의 불

이사야서 기자는 여호와께서 임하시는 날 ‘불과 함께’(שָׁרָף)오셔서 불꽃으로(שֶׁפֶרֶת־אֵשׁ) 견책하실 것이라고 말했다.⁵²⁾ 그리고 그 불과(שָׁרָף)칼로 사람들을 심판하시고 많은 사람들을 죽이실 것이라고 말하였다 (사 66:15-16).⁵³⁾ 이사야는 하나님을 전사(Divine Warrior)로 그려낸 것이다.⁵⁴⁾ 이사야서 기자는 하나님을 전사의 모습으로 그려낼 뿐만 아니라 ‘불’을 인격화시켜 하나님과 함께 임하는 전사로 그려냈다.⁵⁵⁾ 그는 불을 인격화시킬

었다. 구약은 여러 곳에서 ‘그 날’을 ‘주의 날/여호와의 날’을 대체할 수 있는 어구로 사용한다(예, 습 1:14과 습 1:15a, 욥 3:14과 욥 3:18, 슥 4:7과 4:8 등등). 또한 구약은 ‘마지막 날들’과 ‘그 날’을 병치시킨다(사 2:2과 2:11, 미 4:1과 4:6-7a). 이러한 구약의 ‘마지막 날들’과 ‘그 날’의 병치는 결국 ‘마지막 날들’과 ‘주의 날/여호와의 날’의 병치와 같은 것이다. 이러한 구약, 신약의 종말적 구조에 대해서는 다른 글에서 더 자세히 논할 것이다. 그런데 본 항에서 논하고 있는 종말적 불은 종말적 심판의 불인데, ‘마지막 날들의 표징으로서의 불’은 심판의 성격이 없으므로 종말적 심판의 불에서 제외한다.

52) 이사야는 여러 번 하나님의 분노를 불과 비교하였다 (10:17; 29:6; 30:27, 30). 오스발트는 어떤 의미에서 하나님의 본성은 불이라고 할 수 있다(cf. 33:14)고 보았다 (J. N. Oswalt, *The Book of Isaiah 40-66* [Grand Rapids: Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1998], 684).

53) 불은 본문 이외에도 5:24; 9:5, 18; 10:16; 26:11; 30:27; 33:14; 47:14; 64:1[2]; 65:5에 나타난다. 그리고 칼은 65:12에도 나타난다. 또한 공동체 심판은 사회적 죄를 강조한다 (J. D. W. Watts, *Isaiah 34-66*, WBC 25, 364 참조).

54) John D. W. Watts, 364. 신적 전사로서 하나님에 대한 깊은 연구를 위해 서는 P. D. Miller, *The Divine Warrior in Early Israel* (Cambridge: Harvard University Press, 1973); F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), 91-111; D. L. Christensen, *Transformations of the War Oracle in OT Prophecy* (Missoula: Scholars Press, 1975)를 참조하라.

55) 이러한 해석은 필자가 שָׁרָף에 등장하는 전치사 כִּי를 동반을 뜻하는 ‘...과함께’(with)로 해석했기 때문에 가능한 것이다. KJV, NIV, ASV 등이 필자처럼 שָׁרָף를 ‘with fire’로 해석했다. 반면에 RSV와 NRSV는 כִּי를 장소를 뜻하는 전치사로 보고 שָׁרָף를 ‘in fire’로 해석했다. 즉 이 번역들은 하나님께서 불 ‘안’에 싸여 오실 것이라고 본 것이다. 알렉산더는 이사야가 하나님께서 시내산에서 처럼 ‘불 안’에 임하시리라고 말한 것으로 해석했

뿐만 아니라 도구화시켜 전사이신 하나님의 무기로 삼았다.

그런데 이사야서 기자는 여호와께서 임하시는 날을 ‘여호와의 날’이라고 말하지는 않는다. 그래서 이사야서에서 ‘불’과 ‘여호와의 날’은 직접적으로 연결되지 않는다. 그러나 이사야서 기자는 여호와의 날을 ‘전능자에게서 멸망이 임할’ 날로, ‘죄인을 멸하시는’ 날로 묘사하였었다 (사 13:16, 19). 즉, 이사야에게 있어서 하나님께서 죄인들을 멸하실 여호와의 날의 모습은 여호와께서 오셔서 불로 사람들을 심판하실 날과 동일한 것이다. 이러한 이사야의 묘사는 ‘여호와의 분노의 날’(הַיּוֹם הַזֶּה)에 온 땅이 ‘여호와의 질투의 불 안에’(בְּאֵשׁ קִנְיָנוֹ)삼켜질 것이라고(הַיּוֹם הַזֶּה) 전해준 스바냐의 묘사와 일치한다 (습 1:18).⁵⁶⁾

요엘서 기자는 ‘여호와의 날’과 ‘불’을 직접적으로 연결한다. 그는 여호와의 날이 임박하였는데 그 날에 불(שֵׁן)이 많고 강한 백성의 앞에서 삼킬 것이며 불꽃(לֵהָבָה)이 그들의 뒤를 태울 것이므로 땅이 황무하게 될 것이라고 말한다.⁵⁷⁾ 그에 의하면 인격화된 불은 하나님의 심판의 대행자인 ‘강한

다 (J. A. Alexander, *Commentary on the Prophecies of Isaiah* [Grand Rapids; Michigan: Zondervan Publishing House, 1976], 469). 개역도 이런 번역의 흐름을 따라 “여호와께서 ‘불에 웅위되어’ 강림하시리니” 라고 번역했다. LXX는 𐤀를 비유를 뜻하는 ὥς(. . 과 같은, as)로 해석하여 “여호와께서 ‘불처럼’ 임하실 것이다” 라고 번역했다.

56) 겔러맨(Gerleman), 엘리거(Elliger), 포러(Fohrer) 등은 심판의 우주적 요소가 이 본문이 스바냐의 것이 아님을 증명한다고 보았다 (R. L. Smith, *Micah-Malachi*, WBC 32, 132 참조). 그러나 카펠루드는 스바냐는 다음 장에서 유다와 예루살렘 이외에 다른 민족들과 도시들에 대한 멸망을 예기하기 때문에 이 본문이 스바냐의 것임은 의심의 여지가 없다고 했다 (A. S. Kapelrud, "The Message of the Prophet Zephaniah. Morphology and Ideas," *VT* 25 n 3 [1975]: 688-690).

57) ‘여호와의 날’(הַיּוֹם הַזֶּה)이라는 문구는 아모스서에서 등장하기 시작하여 포로기 이전 예언서에서 가장 많이 등장하며, 포로기와 포로기 이후에도 그리고 구약 시대의 마지막 문서에까지 계속 등장하는 어구다. הַיּוֹם הַזֶּה의 기원에 관해 주장하는 대표적인 학자는 그레스만, 모빙켈, 그리고 폰 라트이다. 그레스만은 ‘הַיּוֹם הַזֶּה’가 구약의 종말론의 본질을 구성한다고 결론지으며, 근동 지방, 특히 바벨론 신화에서 유래하였다고 주장했다 (H. Gressmann, *Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie* [1905]). 그러나 그의 견해는 대부분의 학자들로부터 거부됐다. 특히 로빈슨은 그레스만의 이론은 이스라엘의 독특성에 대해 아무런 설명도 제공하지 못한다고 비판했다 (H. W. Robinson, *Inspiration and Revelation in Old Testament* [Oxford: The Clarendon Press, 1956], 139). 모빙켈은 הַיּוֹם

많은 백성'의 앞에서 심판하는 일을 대행한다 (욥 2:1-3).⁵⁸⁾ 이 밖에도 에스겔은 여호와의 날에 하나님께서 애굽에 불을 일으키리라고 예언한다 (겔 30:1-8).

사 66:24	막 9:47-49
그들이 나가서 내게 패역한 자들의 시체들을 볼 것이라	만일 네 눈이 너를 범죄케 하거든 빼어버리라 한 눈으로 하나님의 나라에 들어가는 것이 두 눈을 가지고 지옥(γέεννα)에 던지우는 것보다 나으니라
그 벌레가 죽지 아니하며 불이 꺼지지 아니하여	거기는 구더기도 죽지 않고 불도 꺼지지 아니하느니라
모든 혈육에게 가증함이 되리라	사람마다 불로서 소금치듯 함을 받으리라

2) 영원한 형벌의 장소/수단으로서의 불

영원한 형벌의 장소로서의 불은 구약에서 거의 등장하지 않는다. 구약에 ‘꺼지지 않는 불’(אֵשׁ לֹא תִכָּבֵה)이 등장하는 곳은 렘 17:27과 사 66:24 두 곳이다. 그런데 렘 17:27의 꺼지지 않는 불은 예루살렘 궁에 불을 붙어서 영원한 형벌의 장소라기보다는 안식일을 준수하지 않을 경우 예루살렘 공동체에 임할 형벌의 무거움을 은유한다.⁵⁹⁾ 사 66:24에 나타나는 꺼지지

אֵשׁ의 기원을 제의에서 찾았다 (S. Mowinckel, *He That Cometh*, G. W. Anderson trans. [Oxford: Basil Blackwell, 1956], 132). 그의 주장은 결정적 단서가 되는 성경적 입증 자료가 없다는 점에서 비판받는다 (F. C. Fensham, "A possible Origin of the Concept of the Day of the Lord," *Biblical Essays* [Bepeck S. Africa: Potchefs eroon Herald, 1966], 140 참조). 로빈슨은 “제의적 요소가 종말론을 만들어 냈다기보다는 오히려 제의적 요소가 종말론의 구체적 표현”이라면서 모빙켈의 견해를 반박했다 (H. W. Robinson, 140). 폰 라드는 הַיּוֹם, אֵשׁ를 성전(聖戰)과 연결시켜 그 날은 야웨가 오셔서 그의 적들을 전투에서 패배시키고 정복하는 날로 보았다 (Von Rad, *Old Testament theology*, D. M. G. Stalker trans. [Edinburgh: Oliver and Boyd, 1962], 124).

58) 알렌은 ‘어둡고 캄캄한 날, 뻣뻣한 구름이 끼인 날’이라는 표현을 근거로 스바냐가 불이라고 표현한 것은 사실은 메뚜기 떼라고 보았다 (L. C. Allen, *The Book of Joel*, NIC, 67-68).

59) W. Mckane, 419.

‘종말적 장소’로, 즉 어떤 날에 ‘살륙의 골짜기’(הַחֲרָה)로 바뀔 것을 예언하였다 (렘 7:32 19:6, cf. 사 31:9; 66:24).

살펴본 바와 같이 구약은 하나님께서 하나님의 언약 백성 이스라엘뿐만 아니라, 이방인을 심판하는 수단/대행자로서 불을 사용하셨음을 밝히고 있다. 또한 구약은 하나님께서 불을 종말적 심판의 장소(게헨나)/수단으로 사용하실 것을 미리 내다보고 있다.

2. 비(非) 심판의 불

구약에 나타나는 하나님의 불이 다 형벌과 심판의 불은 아니며, 비심판적인 불들도 있다. ‘하나님의 언약의 불’, ‘하나님의 현현의 불’, ‘하나님의 응답의 불’, ‘하나님의 종말적 불’ 등이 하나님의 비 심판적 불이다.

a. 하나님의 언약의 불

창세기 기자는 하나님이 아브람과 언약을 맺은 이야기에서 불을 등장시킨다. 하나님께서는 아브람에게 하나님을 위해 짐승들을 취할 것을 명하셨고 아브람은 그것들을 취해 그 중간을 쪼개어 마주 놓았다. 창세기 기자는 이 아브람이 쪼개놓은 고기 사이로 ‘햇불’(לֶפֶיד אֵשׁ)이 지나갔다고 당시를 묘사하였다 (창 15:17). 그리고 그 날에 하나님께서 아브람으로 더불어 언약을 세우셨다.

해가 저서 어둠 때에 연기 나는 풀무가 보이며
타는 햇불이 쪼갠 고기 사이로 지나더라
그 날에 여호와께서 아브람으로 더불어 언약을 세워 가라사대

‘언약을 세우다’라는 뜻의 히브리어는 כָּרַת כְּרִית이다. כָּרַת는 ‘가르다, 잘라내다’(cut off, cut down)란 뜻을 가지며,⁶³⁾ כְּרִית는 성서외어에서 유래

63) *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Francis Brown ed., (Oxford; England: Clarendon Press, 1968), s.v. "כָּרַת."

된 단어로서 ‘동의, 동맹, 언약, 조약’의 뜻을 갖는다.⁶⁴⁾ 그런데 LXX는 כְּרִיתָ를 διαθήκη로 번역하였는데, 이 말은 διατίθηναι에서 온 말이다. διατίθηναι는 본래 ‘... 사이로/통하여’(through)라는 의미의 전치사 διά와 ‘놓다’(set)라는 의미의 동사 τίθηναι가 만들어진 합성어로서 ‘사이에 놓다’라는 의미를 갖는다.⁶⁵⁾ 그러므로 כְּרִיתָ כְּרִיתָ라는 말은 ‘희생물을 갈라 놓고 그 사이에 지나감으로서 약속한다’는 의미를 갖는다. 희생의 제물이 되는 짐승을 두 쪽으로 가르고 그 사이를 약속한 자가 지나가는 의식을 행함으로써 양자 사이에 언약이 맺어졌다. 예레미야는 예루살렘 백성들이 하나님과 가상 언약을 맺는 모습을 “송아지를 둘에 쪼개고 그 두 사이로 지나서 내 앞에 언약을 세우고”라고 묘사하였다 (렘 34:18). 갈라진 두 쪽 사이를 지나가는 의식은 죽은 짐승과 약속한 자를 상징적으로 일치시키는 것이며, 약속하는 자가 언약을 위반하게 되면 두 쪽으로 가른 짐승과 같은 운명이 될 것을 다짐하는 것이었다.⁶⁶⁾ 하나님과 아브람 사이에 맺어진 언약은 하나님께서 세우신 ‘하나님의 언약’이었다.⁶⁷⁾ 즉, 하나님께서 아브람에게

64) “히브리어사전,” 『구약원어대조성경』, “כְּרִיתָ” 항목.

65) 『대조신약성경』이병철 편 (서울: 한국성서연구원, 1989), “διατίθηναι,” 항목. 노트는 이러한 LXX의 해석을 따른다. 그는 마리에서 출토된 서신(a letter from Mari)에 근거하여 כְּרִיתָ를 아카드어 brt와 동일시 했다 (M. Noth, *The Laws in the Pentateuch and Other Studies*, D. R. AP-Thomas, Oliver and Boyd trans. [London: SCM Press, 1984], 107-8). 아카드어 전치사인 brt는 ‘... 사이에’(between)라는 의미를 갖는다. 노트가 인용한 마리문서는 아래와 같다.

a-na ch-a-ri-m qatali-im bi-ri-it cha-na W I-da-ma-ra-az
me-ra-na-am w cha-az-za-am wulad-di-in ch-a-ra-am TUR
A-ta-ni-im A-an-ku w-sh[a]-aq-ti-il [s]a-li-ma-am
bi-ri-it cha-na w-I-da-ma-ra-az ash-ku-[u]n.

For "ass-slaying" between the Hana People and Idamaraz one brought young animal and lettuce. An ass, offspring of she-ass I myself cause to be killed; an agreement between the Hana people and Idamaraz I brought about (W. F. Albright 역)

66) G. J. Wenham, *Genesis 1-15*, WBC 1, 332.

67) 학자들은 כְּרִיתָ의 유형을 ‘일방적 계약,’ ‘쌍무적 계약,’ ‘제 3자에 의한 쌍무적 계약’, 세 가지로 나눈다. 그 중 일방적 계약은 종주권 조약(suzerainty treaty)에서 볼 수 있는데, 상급자(a superior)에 의해 하급자(an inferior)에 주어진 계약이었다. (J. Begrich, "bryt, ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlicher Denkenform," *ZAW* 60, N.F. xix (1944): 1-11. 노희원, “구약의 계약(כְּרִיתָ)에 대

언약하신 것이었다. 그래서 아브람이 쪼갠 짐승들 사이를 지나가시는 분은 하나님이어야 했다. 창세기 기자는 아브람이 쪼갠 짐승들 사이로 ‘햇불’이 지나갔다고 보고했다. 이는 ‘햇불’(שֶֿׁפֶּלֶךְ אֵֿשׁ)이 하나님을 상징함을 의미한다. 그러므로 창세기 기자는 하나님께서 햇불을 통해 쪼갠 고기들 사이를 상징적으로 지나가심으로써⁶⁸⁾ 아브람과 언약을 맺으셨다고 말한 것이다. 그러므로 창 15:17의 ‘햇불’은 하나님을 상징하는 비심판적인⁶⁹⁾ ‘하나님의 언약의 불’이었다.⁷⁰⁾

햇불을 통해 쪼갠 고기 사이를 지나가신 하나님께서는 아브람에게 ‘이 땅을 애굽강에서부터 그 큰 강 유브라데까지 네 자손에게 주겠다’고 약속하셨다 (창 15:18).

b. 하나님의 현현의 불

성경은 하나님께서 사람의 눈에 보이지 않으시는 분이시라고 말한다 (신 4:12, 15, cf. 골 1:15, 딤후 1:17, 히 11:27). 그런데 성경 기자들은 보이지 않는 하나님께서 사람들에게 자기를 드러내신 사건들을 기록하기도 했다. 구약에서 나타나는 ‘하나님의 현현’(Theophany)의 여러 형태들 중에

한 어의론적 연구”, 『신학논단』 제 23집 (1995): 25에서 재인용). 노희원은 “일방적인 의미에서의 이러한 계약은 창 15의 하나님과 아브라함 사이에서 제시된다”라고 보았다 (Ibid, 26).

68) 노희원은 ‘햇불’에 대한 언급 없이 “단지 야웨만이 둘로 가른 동물 사이를 지나간다”라고 본문을 해석했다 (노희원, 28). 사실은 하나님께서 햇불을 통해 현현하셔서 가른 동물들 사이를 지나가셨다. 스킨너는 햇불을 하나님의 현현을 상징하는 것(an emblem of the Theophany)으로 보았으며, 홀로 언약의 책무를 지시는 하나님께서 상징적으로 쪼갠 고기들 사이를 지나신다(“Yahwe alone passes (symbolically) between the pieces, because He alone contracts obligation”)고 말했다 (J. Skinner, 283). 이 상징성이 필자가 본문을 ‘하나님의 현현’으로 분류하지 않는 이유이다.

69) 스킨너는 풀무와 햇불을 비심판의 불로 보았다: “The oven is therefore not a symbol of Gehenna” (J. Skinner, 283).

70) 폰 라드는 본문의 불은 우리로 하여금 시내산에서 맺은 모세와의 언약을 주목하게 한다고 말했다 (G. von Rad, *Genesis*, 188). 그러나 시내산 언약은 쌍무적 계약으로서 편무적 계약(monopluric)의 성격을 띠는 아브라함과의 언약과는 사뭇 다르다 (M. Weinfeld, "The Covenant of the Old Testament and the Ancient Near East," *JAOS* 90 [1970], 184-203 참조).

‘불’을 통한 현현이 있다.⁷¹⁾ 불을 통한 하나님의 현현의 가장 좋은 예는 시내산의 현현이다.⁷²⁾

출애굽기 기자는 하나님께서 시내산에 불 가운데 두 번 나타나셨다고 기록했다. 그 첫 번째 현현은 시내산 떨기나무에 붙은 불을 통해서였으며 (출 3장), 두 번째 현현은 시내산 위에 나타난 불을 통해서였다 (출 19장). 보통 떨기나무에 붙은 불은 금새 사라지는데, 모세 앞에 보였던 떨기나무에 붙은 불은 꺼질 줄을 몰랐다. 이점이 모세의 호기심을 사로잡았으며, 모세로 하여금 떨기나무에 가까이 가게 했다. 이 떨기나무에 붙은 불은 떨기나무 자체를 태우는 물질적 불이 아닌 ‘비 물질적 불’이었을 것이다.⁷³⁾ 출애굽기 기자는 그 꺼지지 않고 타는 떨기나무 가운데서(MT *שֶׁחֵרְבָהּ לֹא*,

71) Albrecht Scriba, *Die Geschichte des Motikompleses Theophanie: seine Elemente, Einbindung in Geschehensabläufe und Verwendungsweisen in altisraelitischer, frühjudischer und frühchristlicher Literatur* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995), 29. 아이히로트는 가나안과 바빌로니아의 신들의 현현이 자연력을 통해 묘사되는 반면에 이스라엘의 하나님의 현현은 돌연히 출현하여 엄청난 파괴력으로 사람들을 위협하며 공포에 떨게 만드는 폭풍우나, 천둥, 번개, 불 등으로 묘사되었다고 보았다. 또한 그는 마이어(E. Meyer) 등이 야웨는 원래 불의 신으로서 다른 신들과 마찬가지로 일종의 자연신이었다고 주장한 것을 일축하고, 불을 통한 현현이라는 개념이 외부에서 이스라엘의 하나님 개념에 도입된 것이 아니라 하나님의 거룩함과 권능을 체험한 사람들이 그 돌연한 발생과 인간의 모든 방어들을 조롱거리로 만드는 불의 특성이 하나님의 본성과 유사함을 발견하고 불을 하나님에 대한 상징으로 말하게 되었다고 보았다. 그리고 그는 이스라엘의 신성한 불에 대한 개념은 눈부신 빛 또는 불을 보는 일이 자주 일어났던 이상(異象) 체험을 통해 강화되고, 내면화되었다고 보았다 (발터 아이히로트, 『구약성서신학』, 박문재 역 [서울: 크리스찬다이제스트사, 1998], 20-22; Eduard Meyer, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme: alttestamentliche Untersuchungen* [Halle a.s.: Max Niemeyer, 1906], 70).

72) V. Hamp, 426. F. Lang, 935; W. 아이히로트, 21.

73) 물론 하나님께서는 그분의 능력으로 떨기나무에 붙은 물질적인 불을 꺼지지 않고 타게 할 수도 있으시다. 그러나 대부분의 주석가들은 떨기나무에 붙었던 그 불을 필자처럼 비 물질적 불로 보았다. 더함은 이 불을 “a theophanic fire, one of the recurring symbols of God’s advent in the OT”라고 보았다 (J. I. Durham, 31). 야곱은 이 불을 ‘an unearthly fire’라고 보았다 (Benno Jacob, *Exodus* [Hoboken; NJ: Ktav Publishing House, Inc., 1992], 51). 부쉬는 이 불을 “the supernatural fiery splendor which constituted the Shekinah, the symbol of the divine presence”라고 보았다 (George Bush, *Commentary on Exodus* [Grand Rapids; MI: Kregel Publications, 1993], 41).

LXX ἐν φλογί πυρός) 하나님께서 모세에게 말씀하셨다고 보고하였다 (출 3:2-4).⁷⁴⁾ 이처럼 하나님께서는 모세에게 불로 현현하셨다. 불로 현현하신 하나님께서는 모세에게 이스라엘 백성을 애굽에서 인도해내어 아브람에게 약속해 주셨던 젖과 꿀이 흐르는 땅으로 올라가게 하는 사명을 맡기셨다 (출 3:10-17). 출애굽기 기자는 불을 통해 현현하신 하나님께서 모세를 이스라엘 구원의 대행자로 삼으시고, 보내셨다(πλψ)고 말한 것이다.⁷⁵⁾ 구약에서 보내는 자는 보냄을 받는 자들을 통해 말씀하시고 행동하셨다. 그래서 보냄을 받은 메신저들은 보내는 자 자신처럼 말할 수 있었다 (사 11:13, 삼하 3:12f 등).⁷⁶⁾

출애굽기 기자는 19:18에서 하나님께서 시내산에 불 가운데서 두 번째

74) 출애굽기 기자는 ‘여호와와 사자’(יהוה וַיִּשְׁלַח)가 떨기나무 불꽃 가운데서 나타나셨다(וַיֵּרָא)고 말한 후 (출 3:2), 여호와(יהוה)께서 떨기나무 가운데서 모세를 부르셨다(וַיִּקְרָא)고 말한다 (출 3:4). 즉, 출애굽기 기자는 나타난 존재를 ‘여호와와 사자’로, 말씀하신 존재를 ‘여호와’로 묘사한 것이다. וַיִּשְׁלַח는 보통 ‘메신저’(messenger)를 의미한다. 보냄을 받은 메신저의 말/행동은 보낸 자의 말/행동과 밀접한 관련을 갖는다. 그래서 메신저들은 보낸 자 자신이 말하는 것처럼 말할 수 있었다 (사 11:13, 삼하 3:12f 등). 메신저들을 잘못 대우해주는 것은 곧 그들을 보낸 자들을 잘못 대우하는 것이었다 (삼상 25:9ff., 14ff.). 초대교회에서는 ‘여호와와 사자’가 Logos였다고 보았다. 그러나 오늘날에 이 설을 따르는 사람은 거의 없다 (Cornelis Houtman, *Exodus I, Historical Commentary on the Old Testament*, John Rebel trans. [Kampen: Kok Publishing House, 1993], 335-336 참조). 이 ‘여호와와 사자’에 대한 신약적 해석은 누가와 바울에 의해 시도됐다. 누가는 스데반 집사의 회당 설교를 통해 가시떨기나무에 나타났던 존재가 ‘천사’(ἄγγελος)였다고 말하였다 (행 7:30, 35). 바울은 하나님께서 ‘천사’의 중재를 통해 율법을 주셨다고 밝혔다 (갈 3:19). 그러므로 떨기나무에 나타났던 ‘여호와와 사자’는 한 천사였다. 그 천사와 불꽃은 구별될 수도 있을 것이다. 그래서 불꽃은 하나님의 영광의 현현을 상징하고, 그 현현 속에서 천사가 활동하였다고 말할 수도 있을 것이다.

75) 누가는 떨기나무와 모세의 파송(πλψ, ἀποστέλλω)의 밀접한 관련성을 스데반의 회당설교를 통해 제기했다.

저희 말이 누가 너를 관원과 재판장으로 세웠느냐 하며 거절하던 그 모세를
하나님은 가시나무떨기 가운데서 보이던 천사의 손을 의탁하여
관원과 속량하는 자로 보내셨으니(ἀποστέλλω) (행 7:35)

이 구절에서는 ‘불’이 언급되지 않는다. 그러나 누가는 이미 ‘가시떨기 불꽃’을 언급했었다 (행 7:30).

76) Cornelis Houtman, 335.

현현하셨다고 기록했다. 출애굽기 기자는 시내산에 우뢰와 번개(불), 그리고 구름이 있었고, 큰 나팔소리가 났고(출 19:16), 하나님이 모세의 말에 음성으로 대답하셨다고(출 19:19) 기록했을 뿐만 아니라, 하나님께서 불 가운데 내려 오셨으며(שָׁמַיִם וָאֵשׁ), 모세를 부르셨다고(출 19:18, 20) 기록했다.⁷⁷⁾ 불 가운데 강림하셔서 말씀하신 하나님에 대한 직접적인 언급은 이 본문에서 최초로 발견된다.⁷⁸⁾

출애굽기 기자는 불 가운데서 시내산에 내려오셔서 현현하셨던 하나님께서는 그 장소에만 한정되지 않으시고 이스라엘 백성들을 인도하시고 지켜주셨다고 기록했다.⁷⁹⁾ 출애굽기 기자는 하나님께서 그저 하늘에서 땅으로 내려오셨다고만 하셨을 뿐만 아니라 계속 땅에서 활동하셨음을 보고한 것이다. 하나님께서 이러한 땅에서의 지속적인 활동은 구름 기둥과 불기둥 언급에서 발견할 수 있다. 출애굽기 기자는 그 모습을 다음과 같이 기술했다.

여호와께서 그들 앞에 행하사
 낮에는 구름 기둥으로 그들을 인도하시고
 밤에는 불기둥으로 그들에게 비취사 주야로 진행하게 하시니
 낮에는 구름 기둥, 밤에는 불기둥이 백성 앞에서 떠나지 아니하니라
 (출 13:21-22)

출애굽기 기자는 하나님의 활동을 스스로 ‘행하심’(הִלָּךְ), 이스라엘 백성에게서 ‘떠나지 않으심’(לֹא-יָסִיחַ), 이스라엘 백성의 ‘길 인도하심’(לְהַנְחִיחַ), 이스라엘 백성으로 하여금 ‘진행하게 하심’(לְלַכֵּךְ)으로 묘사했다. 그런데 출애

77) 예레미야는 출 19장을 두 전승으로 나누었다. 그는 출 19:16, 19을 소위 E(Elohist) 전승으로 보았으며, E 전승에 따르면 엘로힘의 현현은 번개, 우레, 구름 같은 자연적 현상을 동반한다고 분석했다. 그리고 그는 출 19:18을 소위 J 전승으로 보았으며, J 전승에 따르면 야웨는 연기를 동반하는 불 속에 강림한다고 분석했다 (Jörg Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung* [Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1965], 104). 그러나 필자는 출애굽기를 저자를 모세로 보며, 출애굽기 최종 본문 전체를 하나의 책으로, 나아가 정경으로 삼는 전통적이고 정경비평적 태도를 취한다. 본문에서 번개, 우레, 구름은 하나님께서 불 가운데 강림하시기 이전에 나타난 현상이었다.

78) B. Jacob, 539.

79) F. Land, 936.

יְהוָה(S)	הָלַךְ(In. V)		
	יוֹמָם(M-time)	עָנָן בְּעַמּוּד(M-place)	לְנֶחֱמָם(M-purpose)
	וּלְלַיְלָה(M-time)	אֵשׁ בְּעַמּוּד(M-place)	לָהֶם לְהָאִיר(M-purpose)

이러한 필자의 분석은 MT **עָנָן בְּעַמּוּד**을 ἐν στυλῷ νεφελῆς로 번역하고 **אֵשׁ בְּעַמּוּד**을 ἐν στυλῷ πυρός로 번역한 LXX에 의해 지지 받는다. 문장구조를 이렇게 볼 때 하나님이 불기둥 안에 현현하셔서 이스라엘 백성들을 인도하셨다는 신학적 주제가 선명하게 드러난다. 출애굽기 기자는 하나님께서 불기둥 안에서 걸으시면서 이스라엘 백성을 떠나지 않고 길을 인도하셨음을 말한 것이다.

출애굽기 기자는 13장에서는 낮의 구름기둥과 밤의 불기둥을 따로 분리하였지만, 14장에서는 구름기둥과 불기둥을 하나의 기둥으로 묘사하였다(**אֵשׁ וְעָנָן**, a pillar of fire and cloud). 그리고 그 하나의 불-구름기둥이 등장한 때는 ‘아침’(בֹּקֶר)이었다고 그 기자는 기록했다. 출애굽기 기자는 이렇게 불과 구름이 혼재하는 기둥 안에서(**בּוֹ**)⁸¹⁾ 하나님께서 애굽 군대가 바다 가운데로 들어오는 것을 보시고(**וַיַּשְׁקֹךָ**) 그 군대를 어지럽게 하셔서(**וַיִּמָּחַ**), 그 병거의 바퀴를 벗겨버리셨다고(**וַיִּסַּר**) 전해주었다(출 14:24). 이렇게 출애굽기 기자는 하나님께서 불기둥 안에서 이스라엘 백성을 인도하셨을 뿐만 아니라, 불기둥 안에서 이스라엘의 적군을 무찌르는 행동도 하셨다고 기록했다.

민수기 기자도 역시 불기둥을 언급했다. 그런데 흥미로운 것이 하나 발견된다. 민수기 기자는 성막을 세운 날에 ‘구름기둥’이 아니라 ‘구름’이 성막을 덮었으며, 저녁이 되면 ‘불기둥’도 아니고 ‘불’도 아니고 ‘불 모양 같은 것’(כֶּמֶר אֵה-אֵשׁ)이 나타났다고 해설했다.

성막을 세운 날에 구름이 성막 곧 증거막을 덮었고
저녁이 되면 성막 위에 불 모양 같은 것이 나타나서

81) 개역은 **בּוֹ**를 여기서는 ‘가운데서’로 번역했다.

아침까지 이르렀으되 (민 9:15)

LXX는 MT의 מִרְאֵה-אֵשׁ를 ὡς εἰδὸς πυρός로 번역했다.⁸²⁾ 민수기 기자는 16절에서는 כֹּךְ를 제외하고 מִרְאֵה-אֵשׁ(불 모양)라고 기록했다.⁸³⁾

‘불같은’(כֹּךְ, ὡς πυρός)이란 말은 구약의 다른 곳에서도 나타난다. 출애굽기 기자는 시내산 위에 머물렀던 여호와와 영광이 이스라엘 자손의 눈에 ‘불 같이’(מִרְאֵה-כֹּךְ, ὡσεὶ πῦρ) 보였다’고 전한다 (출 24:17). 개역 신명기 32:24은 더위를 ‘불같은 더위’라고 번역했다. 그러나 이 부분의 MT는 רָשָׁף לְחִמִּי이며, 그 문구에는 ‘כֹּךְ’(같은)가 나타나지 않는다. 그러므로 이 부분을 ‘삼키는 불’로 해석했어야 했다.⁸⁴⁾ 그러므로 신 32:24은 ‘... 같은 불’에서 제외되어야 한다. 개역 신명기 33:2은 율법을 하나님의 오른손에는 ‘불같은 율법’이라고 번역했다. 이 본문은 사본들 사이에서 그리고 역본들에서 서로 다르게 기록되고 번역됐다. MT는 이 부분을 אֵשׁ־נֶחֱם로 기록했다. B 사본(editio Bombergiana Iacobi ben Chajjim, Venetiis 1524/5)은 אֵשׁ־נֶחֱם를 가운데서 나누어 אֵשׁ נֶחֱם로 보았다.⁸⁵⁾ 그리고 LXX는 ἀγγελοὶ μετ’ αὐτοῦ로 번역했다. 영어역본들 중에서 NIV는 MT를 따라 “mountain slopes”으로, RSV는 B 사본을 약간 변형하여 אֵשׁ [נֶחֱם]로 읽어⁸⁶⁾ “with flaming fire at his right hand”로, KJV와 ASV는 B 사본을 אֵשׁ [נֶחֱם]로 읽어⁸⁷⁾ “a fiery law”로 번역하였고, NRSV는 LXX를 변형하여 “a host of

82) RSV는 like the appearance of fire until morning로 번역했다.

83) 민수기 기자는 14:14에서 ‘구름기둥’과 ‘불기둥’을 언급함으로써 9:15의 ‘불같은 모양’이 곧 ‘불기둥’과 동일함을 확인시켜준다. 버드는 불같은 모양이 구름과 따로 있지 않았고, 구름이 밤에 불같은 모양(fiery apparence)을 띄었던 것으로 보았다 (P. J. Budd, 103). 그런데 헤리슨은 מִרְאֵה-אֵשׁ를 ‘burning glow of the cloud’로 생각하고 불꽃을 낼 수 있지만 드러나지 않은 ‘잠재적인 불’(latent fire)이라고 보았다 (R. K. Harrison, Numbers, *The Wycliffe Exegetical Commentary* [Chicago: Moody Press, 1990], 162). 에설리는 본문에 분명히 나타나는 מִרְאֵה-אֵשׁ 자체를 외면했다. 그는 그저 ‘구름’과 ‘불’만을 언급했다 (T. R. Ashley, 184).

84) NIV는 consuming pestilence라고 번역하였으며, RSV와 ASV는 with burning heat라고 번역했다.

85) BHS의 신33:2에 대한 난하주 c 참조.

86) [] 안의 것은 필자의 추정임을 밝힌다.

87) [] 안의 것은 필자의 추정임을 밝힌다.

his own”로 번역했다. 개역은 KJV의 독법을 따라 ‘불같은 올법’으로 번역한 듯 하다.⁸⁸⁾ 그러므로 MT를 따르자면 NIV처럼 번역해야 할 것이다(from his mountain slopes).

개역 잠언 16:27은 악인의 입술에 ‘맹렬한 불같은 것이 있다’고 번역했다. 이 번역은 대체로 잘된 것이다.⁸⁹⁾ 이 부분의 MT는 כָּאֵשׁ צָרָבָה로 기록하였고 이문이 없다.⁹⁰⁾

개역 에스겔 8:2은 어떤 형상(דְמוּת)을 ‘불같은 형상’(כְּמִרְאֵה-אֵשׁ)로 번역했다. כְּמִרְאֵה-אֵשׁ(불같은)는 민수기 기자가 9:15에 성막에 떠오른 것을 묘사할 때 사용한 문구와 똑같다. ‘불같은 형상’(כְּמִרְאֵה-אֵשׁ)은 에스겔이 이상 중에 본 존재였다. 에스겔은 먼저 ‘주 여호와와 의 손’(יְהוָה, יָד אֱלֹהֵי, LXX χεῖρ κυρίου)이 자기 위에 떨어졌고(נָפַל)(겔 8:1), 자기가 ‘불같은 형상’(כְּמִרְאֵה-אֵשׁ, דְמוּת, LXX)을 보았다는데 그 형상의 허리 이하의 모양은 불같았고, 허리 이상의 모양은 단 쇠 같은 광채 같았다고 전해 주었다.⁹¹⁾ 그리고 에스겔은 3절에서 신비한 말을 한다. 에스겔은 ‘그 불같은 형상’(남성 단수)이 손 같은 것(יָד, תְּכֵנִית)을 펴서 자기 머리털을 잡았으며, רִוְחַ(여성 단수)가 자기를 하늘과 땅 사이로 들어올려 하나님의 이상 가운데서 예루살렘으로 데리고 갔다고 기록한다.⁹²⁾ 에스겔

88) 이와 같은 읽기는 유대교의 전통에 근거한 것일 것이다. 토라는 시내산 이야기를 기초로 불과 관련되어졌다. 팔레스타인 소타(p.Sotah) 8:4 (32ff)에 의하면 올법의 겹장은 흰 불(white fire)이며, 글자들은 검은 불(black fire)이다. 미드라쉬 신 33:2(Midr. Dt. 33:2)에 의하면 시내산에서 내려온 모세의 오른 손에는 ‘올법의 불’이 있었다. 결국 유대인들은 토라 연구에 몰두하는 사람도 역시 불로 이루어져 있다고 생각했다. 그래서 지옥 불도 그들에게 힘을 발휘할 수 없다 (b.Chag. 27a).

89). 머피는 ‘불같은’을 불의 은유(metaphor of fire)로 보았다 (R. E. Murphy, *Proverbs*, WBC 22, 123).

90) 그런데 LXX 이 부분을 θησαυρὸς ἐν πυρ (불을 쌓는다)로 번역했다.

91) 찰멀리는 불같은 형상이 1:27에 나타나는 보좌에 앉아있던 천상적 존재의 형상과 모습이 아주 흡사하다는 것은 간파하였으나, 이 존재를 천상적 메신저(heavenly messenger) 정도로만 보았다 (W. Zimmerli, 236). 그러나 1:28의 언급대로 그 형상은 ‘여호와와 영광의 형상의 모양’이었다. 즉, 8:2에 나타난 존재도 역시 ‘여호와와 영광의 형상의 모양’이었던 것이다. 그래서 쿠크는 그 형상은 여호와 자신이었다고 보았다 (G. A. Cooke, 90). 그런데 더 나아가 ‘그리스도는 하나님의 형상’이라는 바울의 언급을 적용할 때 에스겔이 보았던 그 형상은 하나님의 아들이었다고 말할 수 있다 (고후 4:4; 골 1:15).

은 יהוה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ (χεῖρ κυρίου, 주 여호와와 손)과 כְּמִצָּחֶה אֵשׁ(불같은 형상)을 ‘불같은 형상의 손 같은 것’(דָּ, תְּכֵנִית)으로 연결하고, 불같은 형상의 손 같은 것이 자기를 ‘잡았다’(יָקַח)는 것으로 רוח(πνεῦμα)가⁹³⁾ 자기를 ‘들어올렸다’(אָפָה)는 것과 연결한다. 그는 그럼으로써 ‘주 여호와와 손’과 ‘불같은 형상’ 그리고 ‘영’을 하나로 묶는다.⁹⁴⁾

주 여호와와	손이	내게	떨어졌다.
	↓		↓
불타는 형상의 손	같은 것이	내 머리털을	잡았다.

92) 스가라는 학의 두 날개 사이에 있던 바람이 에바를 들어올렸다고 전한다 (속 5:9). 찰떡같은 스가라의 언급과 에스겔의 언급을 비교한 후, 후대의 에스겔이 천상적 중재자를 등장시킴으로써 스가라보다 진전을 이루었다고만 말했다 (W. Zimmerli, 236). 그러나 에스겔은 그 형상과 바람을 신비하게 하나로 연결하고 있다.

93) 이 רוח은 아무런 수식어도 동반하지 않는다. LXX도 역시 단순히 πνεῦμα라고 번역했다. רוח은 구약에서 자연적 ‘바람’을 의미하기도 하고, 사람의 숨을 의미하기도 하며, 성령을 의미하기도 한다. 본문의 רוח가 단순한 ‘자연적 바람’을 의미할 수 있다. 그러나 ‘하나님의 이상 안에서’라는 문구와 관련시켜 ‘주의 영’으로 해석하는 것이 더 에스겔의 의도와 가까울 것이다. KJV와 NRSV는 이 רוח을 the spirit(그 영)으로, RSV, NIV, ASV는 the Spirit(성령)으로 번역했다. 즉, 영어 번역은 모두 이 רוח을 natural wind가 아닌 영의 범주로 번역했다. 에스겔은 11:5에서 ‘여호와와 신’(יְהוָה, רוח)이 자기에게 떨어지셨고(임하셨고), 말씀하셨다고(אָמַר) 전해준다. 에스겔서에서 רוח는 주로 에스겔을 들어올리는 행동을 하는 반면에, יְהוָה, רוח는 말씀을 한다.

94) 누가에게 있어서 ‘하나님의 손가락’은 귀신을 쫓아내는 힘의 원천이다. 그는 마태가 예수님의 말씀을 “성령을 힘입어 귀신을 쫓아내는 것이면”(마 12:28)으로 기록한 것과는 달리 “하나님의 손가락을 힘입어 귀신을 쫓아내는 것이면”으로 기록하였다 (눅 11:20). 외형적으로 보면 누가는 ‘하나님의 손가락’을 ‘성령’과 동일한 것으로 본 것이다. 누가의 언급과 비교해 볼 때 에스겔이 ‘주 여호와와 손’과 ‘영’을 따로 경험했으면서도 완전히 떼어놓을 수 없는 무언가 연결성을 갖는 것으로 파악했다고 이해할 수 있다. 또 에스겔이 ‘불같은 모양’과 ‘영’을 연결시킨 것은 ‘성령’과 ‘불같은 모양(혀)’과 ‘바람소리’가 등장하는 누가의 전해주는 오순절의 성령강림 기사를 멀리 바라보게 한다. 그런데 멘지스는 누가의 ‘하나님의 성령을 힘입어 귀신을 쫓아내는 것’을 ‘하나님의 손가락을 힘입어 귀신을 쫓아내는 것’으로 바꾸었다고 보았으며, 누가의 그렇게 한 이유는 그의 ‘예언적 성령론’ (prophetic pneumatology) 때문이었다고 주장했다 (Robert P. Menzies, *Empowered for Witness*, 161-163 참조).

십인이 벌였던 극적인 능력대결 이야기를 통해 하나님의 응답의 불을 소개했다. 엘리야는 바알 선지자들에게 각각 단을 쌓고 제물을 올리되 불을 놓지 말고 (אֱלֹהִים לֹא יִשְׁמְרוּ) 각각의 신의 이름을 부르자고 제안했다. 그리고 그 제물에 ‘불로 응답하는 신’(הָאֱלֹהִים אֲשֶׁר-יַעֲנֶה בְּאֵשׁ) 그가 하나님이라고 주장하였다 (왕상 18:23-24).⁹⁸⁾ 바알 선지자들이 아무리 바알의 이름을 부르며 그가 불로 응답하기를 기도했지만 아무 응답이 없었다. 오정쫘 엘리야는 그들에게 잠든 바알을 깨우라고 조롱한다.⁹⁹⁾ 그리고 저녁 소제 드릴 때에 엘리야가 하나님의 이름을 부르며 그분이 응답하시기를 기도했다.

하 7:1을 언급하였는데, 그가 그 구절들을 넣어 분류한 항목은 ‘하나님의 강림의 표적으로서 불’(Fire as a Sign of Gracious Visitation)이었다 (F. Lang, 937). 앞으로 살펴보면 드러나겠지만 랑이 그렇게 분류한 불들은 하나님의 강림의 표적이었다기보다는 ‘사람의 기도에 대한 하나님의 응답으로서의 불’이었다. 응답의 불을 하나님의 현현의 불이라고 분류할 사람도 있을 것이다. 하지만 하나님의 현현의 불은 하나님께서 그 불 속에 내려오신다든지, 혹은 그분이 그 불 속에서 말씀하신다든지 등등 불 속에서 하나님의 행동들을 동반한다. 그러나 응답의 불은 땅에서 사람들의 적극적인 기도에 의해 하나님께서 주시는 불이며, 하나님께서 그 불 속에서 행동하시거나 말씀하지 않는다. 하나님의 현현의 불과 하나님의 응답의 불은 둘 다 하나님의 불이지만 이렇게 차이가 있다.

98) 라스 샴라에서 발견된 한 비석에는 짧은치마를 입고 투구를 쓴 바알이 번개창을 들고 철퇴를 치켜들고 구름을 타고 있는 모습이 새겨져있다 (John, Gray, "Baal," *IDB* I, 328 참조). 그 비문을 번역한 것을 살펴보면 다음과 같은 글귀가 등장한다 ("Baal Myth of Ras Shamra," *Ugaritic Handbook* 51, V. 68ff, Jon Ruthven, "A Note on Elijah's "Fire from Yahweh," *JETS* 1, II [1969]: 114에서 재인용).

게다가 바알은 그의 비를 풍성하게 내릴 것이다.
비와 눈을 풍성하게;
그는 구름 속에서 소리를 발할 것이며,
번갯불을 땅에 보내리라

J. Day, "Echoes of Baal's seven thunders and lightnings in Psalm xxix and Habakkuk iii 9," *VT* 29 no. 2 (1979): 143-151; P. Dennis, "IZAK CORNELIUS. The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Baal Late Bronze and Iron Age I Periods," *JNES* 58 no. 4 (1999): 317; A. S. Kapelrud, "Baal and Mot in the Ugaritic Texts," *Israel Exploration Journal* 13 no. 2 (1963): 127-129 참조.

99) Gary A. Rendsburg, "The Mock of Baal in 1 Kings 18:27," *CBQ* 50 no. 3 (1988): 414 참조.

עֲנֵנִי יְהוָה עֲנֵנִי

내게 응답하소서 여호와여 내게 응답하소서

그러자 불이 내려 제물을 태웠다. 열왕기 기자는 이 불을 ‘여호와의 불’(הַהָּ, אֵשׁ)라고 이름 붙였다.¹⁰⁰⁾ 이 갈멜산에 떨어진 ‘여호와의 불’은 엘리야의 기도(에 대한 하나님의 응답의 불인¹⁰¹⁾ 동시에 하나님께서 하나님 되심을 선포하고 시위하는 불이었다. 또한 그 불은 엘리야가 진정한 하나님의 종임을 증거한 불이기도 했다.¹⁰²⁾

왕하 1장에 나타나는 응답의 불은 왕상 18장에 나타나는 응답의 불과 성격이 좀 다르다. 왕상 18 장에 나타나는 응답의 불은 제물만 태웠지만, 왕하 1장에 나타나는 두 번에 걸친 응답의 불들은 무려 102명(오십부장 2명과 100인의 군인들)을 태워버린다. 아하시야가 보낸 첫 번째 오십부장이 “하나님의 사람아, 왕이 말씀하신다. 내려오라!(הֵרֵדָה)”며 명령의 말을 한다. 그러자 엘리야는 “내가 만일 하나님의 사람이면”(אִישׁ אֱלֹהִים אָנִי, אֵשׁ), 불이 하늘에서 내려와서 너와 너의 오십인을 삼키리라!” 라고 말한다(왕하 1:10). 그러자 곧 하늘에서 불이 내려와 그들을 태워버렸다(왕하 1:9-10). 열왕기 기자는 ‘하나님의 사람이면’이란 말을 통해 엘리야의 바램에 따라 하늘에서 내려온 불이 하나님으로부터 온 것을 간접적으로 말했다.

100) ‘여호와의 불’의 정체(혹은 재료)에 대한 비평주의자들의 해석은 두 극단으로 갈린다. 한 극단은 자연적 해석(naturalistic interpretation)의 흐름으로 ‘여호와의 불’은 ‘번갯불’을 의미한다고 보았다 (Interpreter's Bible Dictionary III, s.b. by H. H. Snaith; H. H. Rowley, "Elijah on Mt. Carmel," BJRL 43:1 [1960]: 213). 이 주장은 ‘여호와의 불’이 내렸던 날이 구름 한 점 없던 날이었다는 것에 의해 비판받는다. 다른 극단은 인공적 해석의 흐름으로 단에 부은 것은 물이 아니라 나프타 등의 인화물질이었다고 보았다 (Jon Ruthven, 111). 그러나 만약 부었던 것이 인화물질이었다면 바알 선지자들도 그렇게 할 수 있었을 것이라는 점에 의해 비판받는다. ‘여호와의 불’은 비 물질적 불이었다.

101) 드브리스는 왕상 18:19-40의 전체구조를 보여주면서 4 항목의 a 부분을 ‘엘리야의 기도’(Elijah's prayer)라고 이름 붙였으며, b 부분을 ‘야웨의 놀라운 응답’라고 이름 붙였다. 그리고 18:19-40 전체의 이야기의 주제어(thematic word)를 ‘응답’(תְּעֹבֵד, answer, response)으로 정했다 (Simon J. DeVries, *1 Kings*, WBC 12, 226).

102) Ibid.

세 번째 엘리야 앞에 나타난 오십부장은 엘리야 앞에 엎드려 자기와 오십인의 ‘생명’을 귀히 여길 것을 간구했다.

세 번째 ‘하나님의 응답의 불’은 역대기 기자가 보고하는 다윗의 인구 조사와 관련된 이야기에 등장한다. 역대기 기자는 사단이 다윗을 격동하여 이스라엘을 계수 하게 하였으며 (대상 21:1), 하나님은 ‘멸하는 사자’를 보내사 온역을 일으키게 하셨다 (대상 21:14). 그리고 하나님께서는 돌이키는 다윗에게 여부스 사람 오르난의 타작 마당에서 여호와를 위하여 단을 쌓을 것을 명하셨다 (대상 21:18). 이 명령에 다윗은 그 타작 마당에 단을 쌓고 번제와 화목제를 드렸다. 역대기 기자는 이 때의 모습을 다윗이 “여호와께 아뢰었다”(אֶל-יְהוָה קָרָה)고 묘사하였다 (대상 21:26). 그러자 여호와께서 하늘에서부터 번제단 위에 불을 내렸으며, 사무엘 기자와는 달리 역대기 기자는 하나님의 불을 내리심으로 “응답하셨다”(עָנָה) 라고 기술하였다 (대상 21:26).¹⁰³⁾ 그리고 불을 내려 다윗에게 응답하신 하나님께서는 이스라엘 백

103) 같은 사건을 사무엘 기자도 다룬다 (삼하 24:25). 그의 기록에는 역대기의 기록처럼 다윗이 하나님을 부르자 불이 하늘로부터 내렸다는 이야기는 등장하지 않지만 그는 다윗 왕이 아라우나 타작 마당에서 여호와께 단을 쌓고 번제와 화목제를 드리자 하나님께서 그 땅을 위하여 “기도를 들으셨다”(וַיִּעֲנֶה)고 기록했다.

사무엘	역대기
왕이 여호와를 위하여	다윗이 여호와를 위하여
단을 쌓고	단을 쌓고
번제와 화목제를 드렸더니	번제와 화목제를 드려
	여호와께 아뢰었더니
여호와께서 그 땅을 위하여	여호와께서 하늘에서부터
	번제단 위에 불을 내려
기도를 들으셨다	응답하시고

역대기 기자는 하나님께서 오직 다윗이 ‘하나님을 부른’ 후에 응답하셨다고 기록함으로써 다윗 편에서의 기도를 강조했다 (Sara Japhet, *I&II Chronicles* [Louisville; Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993], 387-8 참조).

קָרָה(부르짖다)와 עָנָה(응답하다)는 시편의 탄원시에서 자주 등장하는 용어다. 시 4편 기자는 초두부터 קָרָה와 עָנָה를 함께 두었다-‘בְּקָרָאֵעַ עָנִי’(내가 부를 때에 응답하소서). 시 3:4(MT Ψ3:5)은 “내가 목소리로 여호와께 부르짖으니(קָרָה) 그 성산에서 응답하시는데다(עָנָה)” 라고 찬양했다. 이 부분의 원문에서도 קָרָה와 עָנָה가 함께 붙어 있다.

성들에게 내렸던 재앙을 거두셨다. 다윗은 하나님께서 여부스 사람 오르난의 타작 마당에서 응답하심을 보고 그곳을 ‘하나님의 전,’ ‘이스라엘의 번제단’이라고 이름 붙였으며, 그곳에 성전을 건축하려 하였다 (대상 22:1-4).

네 번째 ‘하나님의 응답의 불’은 다윗이 번제를 드리고 불의 응답을 받았던 바로 그곳에 떨어졌다. 솔로몬은 여부스 사람 오르난의 타작마당에 다윗이 정한 곳에 성전을 건축하였다 (대하 3:1). 솔로몬은 그곳에서 하나님께 기도하였고(תפלה)(대하 3:19), 솔로몬이 기도를 마치자 불이 하늘에서부터 내려와서 번제물과 제물을 살랐다 (대하 7:1).¹⁰⁴⁾ 이 솔로몬의 성전 제단에 떨어졌던 불은 솔로몬의 기도에 대한 하나님의 응답의 불인 동시에 솔로몬의 성전을 승인하는 불이기도 했다.

살펴본 바와 같이 구약은 하나님께서 불을 기도에 대한 응답으로서 수차례 사용하셨음을 말했다. 즉, 하나님께서는 땅에서 기도하는 하나님의 사람들의 기도에 대한 응답으로서 하늘에서 불을 여러 차례 내리셨다.

d. 하나님의 종말적 불

구약에는 악인들을 심판하는 종말적 불만 있지 않고, 종말적인 불이되 비심판의 불이 등장한다. 요엘서 기자는 ‘여호와의 날’(יְהוָה, יוֹם)이 이르기 전에 펼쳐질 날들에 대해 기록했다.

그 후에 내가 내 신을 만민에게 부어 주리니 너희 자녀들이 장래 일을 말할 것이며 너희 늙은이는 꿈을 꾸며 너희 젊은이는 이상을 볼 것이며 그 때에 내가 또 내 신으로 남종과 여종에게 주어 줄 것이며 내가 이적을 하늘과 땅에 베풀리니 곧 피와 불과 연기 기둥이라 여호와의 크고 두려운

קוֹלֵי אֱלֹהֵי יְהוָה אֶקְרָא / נִיַּעַנִי מִמָּוֶר קָדְשׁוֹ

시 3편 기자는 a의 동사를 목적어와 부사어 뒤에 둠으로써 b의 동사와 함께 문장의 중앙에 오게 했다. 그리고 문장을 음성적으로 O-E-A / E-E-O로 펼침으로써 좌우대칭을 이루게 했다. 즉, 시 3편 기자는 קָדְשׁוֹ와 נִיַּעַנִי를 강조한 것이다.

104) 역대하 7장의 평행문은 왕상 9:1-10이다 (Sara Japhet, 608). 열왕기 기자에 비해 역대기 기자는 이 평행문에서 ‘기도’를 강조하였다 (대하 7:14-15). 솔로몬의 기도는 제 1 성전 시대(the first temple period)와 포로기 이후 성전 시대(post-exilic temple period)의 제의에 사용되고, 정기적으로 암송되었을 것이다 (R. B. Dillard, 2 Chronicles, WBC 15, 59 참조).

날이 이르기 전에 해가 어두워지고 달이 핏빛 같이 변하려니와 누구든지 여호와의 이름을 부르는 자는 구원을 얻으리니 (욥 2:28-32a, MT II 3:5a)

요엘은 ‘여호와의 크고 두려운 날’이 이르기 전에 올 날들을 ‘그 날들’(יָמִים)이라고 명명한다(개역은 ‘그때’라고 번역하였다). 그리고 그는 ‘그 날들에’(בְּיָמָיו) 하나님께서 ‘나의 영’(רוּחִי, 하나님의 영, 성령)을 만민에게 보내실 것이라고 외친다. 또한 요엘은 성령이 임하는 그 날들에 하나님에 의해 하늘과 땅에 주어질 ‘표적들’(מוֹפְתִים, 개역은 ‘이적’이라고 번역하였다) 세 가지를 말한다. 그 표적들은 ‘피’(דָּם), ‘불’(אֵשׁ) 그리고 ‘연기 기둥들’(עָשָׁן וְחֹמֶרֶת)이다. 요엘의 ‘불’과 ‘연기 기둥’ 언급은 광야생활의 ‘불기둥과 구름기둥’ 모티브를 따른 것이다.¹⁰⁵⁾ 요엘이 말하는 ‘불’과 ‘연기 기둥’은 광야생활 동안 하나님께서 ‘불기둥과 구름기둥’ 안에 현현하셔서 지켜주시고, 인도하시고, 싸워주실 것을 확인하는 표적인 것이다.¹⁰⁶⁾ 이처럼 ‘불’이 하늘과 땅에 주어질 표적으로 주어지는 때는 ‘여호와의 날’이 아닌 ‘그 날들’이다.¹⁰⁷⁾

105) 알렌이 출 19:18, 시 18:8(9)을 예로 들면서 요엘이 말하는 ‘불’과 ‘연기 기둥’을 전통적인 하나님의 현현(Theophany)의 표적들로 본 것은 적절한 것이었다 (Leslie C. Allen, *The Books of Joel, Obadiah, Jonah and Micah* [Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1976], 100-101). 비록 요엘이 ‘불기둥’이 아니요 ‘불’이라 했을지라도, 출애굽기나 민수기를 읽은 독자들은 ‘불’이 ‘불기둥’을 의미할 수 있으며, ‘구름기둥’과 짝을 이룰 수 있다는 것을 이해할 것이다. 이러한 이해는 민수기 기자가 ‘구름기둥’과 ‘불기둥’을 짝으로 언급하지 않고 ‘구름기둥’과 ‘불 모양’을 짝으로 언급했던 예에 의해 지지를 받는다 (민 9:15). 게다가 시 78 기자는 더 나아가 ‘구름기둥’을 그저 ‘구름’(עָנָן)으로 ‘불기둥’을 그저 ‘불의 빛’(אֵשׁ בְּקֹר)으로 언급하기도 했다 (시 78:14).

106) 알렌은 욥 2:30(MT II 3:3)의 불과 구름기둥을 전쟁에서 도시들이 불타서 파괴되는 모습으로 해석했다 (Leslie C. Allen, 101). 그러나 요엘서 기자는 하나님의 이적이 크고 두려운 여호와의 날에 일어날 것이 아니고, 하나님의 영이 만민에게 부어지는 날들에 나타날 것이라고 말했다.

107) 구약은 이외에도 하나님의 마음과 말씀을 불과 관련시켰다. 예레미야는 하나님께서 자기 입에 있는 ‘하나님의 말씀’을 ‘불’이(אֵשׁ לְדַבָּרִי) 되게 할 것이라고 말씀하셨다고 전해주었다 (렘 5:14). 또한 예레미야는 자기가 여호와의 이름으로 말하지 않을 것을 결심하더라도 그의 마음 안에 있는 ‘하나님의 말씀’이 타오르는 불 같다(אֵשׁ בְּאָשׁ)고 하였다 (렘 20:9). וְהָיָה בְּלִבִּי כְּאֵשׁ בֹּעֶרֶת (his word was in mine heart as a burning fire)

살펴본 바와 같이 구약은 하나님의 심판의 불 그리고 비 심판의 불을 말했다. 구약은 하나님의 심판의 불이 이방인들은 물론 이스라엘도 내렸으며, 여호와와 날은 불의 심판의 날이 될 것이고, 악인들은 영원히 꺼지지 않는 불로 고통을 당할 것을 말했다. 구약은 또한 비심판의 불도 말했다. 구약은 하나님의 언약의 불, 하나님의 현현의 불, 하나님의 응답의 불, ‘그 날들’의 표적으로서의 종말적 불을 말했다.

구약에서 나타난 심판의 불과 비(非) 심판의 불을 통해 우리가 알 수 있는 것은 하나님의 주권이 언약 백성인 이스라엘에만 미친 것이 아니요, 이방인들에게도 미쳤다는 것, 즉 하나님은 모든 인류를 통치하신다는 것이다. 다시 말하면, 보이지 않는 하나님의 존재와 능력, 그리고 세상을 다스리시는 주권이 구약시대에 나타난 심판과 비(非) 심판의 불을 통해 가시적으로 나타났던 것이다.

B. 중간기 유대 문헌의 불

중간기 유대 문헌의 불은 크게 심판의 불과 비(非) 심판의 불로 나누어질 수 있다.

1. 심판의 불

a. 최후 심판의 불

묵시 문헌은 최후의 심판의 도구는 불이라고 말한다 (Eth. En.102:1, S. Bar. 37:1, 48:39, 43, 4 Esr.13:10f., Jub. 9:15, 36:10, Sib., 3, 53f., 71f., 542, 618, 673f., 761, 4, 159f., Apc. Eliae 40:17ff). 최후 심판 때 세상은 불로 사라질 것이다 (Sib., cf. 2, 186ff, 238ff., 3, 83ff., 4, 172ff., 5, 158ff., 211ff., 512-531. cf Eth. En.1:6ff, Vit. Ad. 49f., Apc. Eliae43:5f., Ps.-Sphocles, 2,

(KJV)). 그런데 개역은 ‘하나님의 말씀’이 아닌 예레미야의 마음이 불붙는 것 같이 되는 것으로 의역했다. 예레미야는 23:29에서도 의문형 문장을 사용하여 하나님의 ‘말씀’을 불 같다(**וְכַדֵּם**)고 표현하였다: “나 여호와가 말하노라 내 말이 불같지 아니하냐?” 예레미야는 또한 하나님의 마음에서 일어나는 분노가 불 같다고 표현했다. “너의 마음 가죽을 베고 나 여호와께 속하라 그렇지 아니하면 너희 행악을 인하여 나의 분노가 불같이 발하려 사르리니” (렘 4:4). 예레미야는 15:14과 17:4에서도 역시 하나님의 분노를 불로 묘사했다.

1-6).¹⁰⁸⁾

쿰란 문헌은 하나님의 마지막 심판은 우주적 불의 심판일 것이라고 말한다 (1Qp Hab.10:5; 1QH 3:29-33; Sib. 937, 41ff). 하나님께서 심판의 집을 소돔처럼 유황불(בַּאֵשׁ גּוֹפְרִית)로 심판할 것이며 (1Qp10:13), 선민의 원수들이 심판을 받을 것임(לְמַשְׁפָּטִי אֵשׁ), 1QS 2:15, 1QH 6:18f).¹⁰⁹⁾

랍비 문헌에는 묵시 문헌에서 묘사하는 것과 같은 우주적 불타이 등장하지 않는다.

b. 영원한 형벌의 불

묵시 문헌은 악인들이 불에서 영원히 형벌을 받을 것이라고 말한다 (Eth. En. 9:19, 100:9, 103:8, 4Esr. 7:38. S. Bar. 44:15, 59:2, Apc. Esr. 4:9ff, 16ff, Vis.Esr. 13ff, 19, 45f; Apc. of Sophonias 5:1, 15:6, Sib., 2286ff., 295). 형벌의 불은 영원한 불 (Gr. Bar. 4:16, Test. Zeb. Jud. 25:3, 4Macc. 12:12), 불못 (Eth. En. 90:25, Gr. En.10:6 [ἐμπροτισμός]),¹¹⁰⁾ 불기둥 (Eth. En.18:11, 21:7, 90:26, Apc. of Shphonias 7:2, 3 1 En. 17:5, 2 En. 10:2), 불처럼 뜨거운 오븐 (Eth.En. 54:6, 98:3, 4Esr.7:36)으로 묘사된다. 게엔나는 이 저주받은 계곡은 영원히 저주받은 사람들을 위한 곳이다 (1 Enoch 27:2).¹¹¹⁾ 죽은 자들이 거하는 어두운 스올이 B.C. 2부터 불경건한 자들을 위한 불의 징벌 장소로 변한다 (게힌놈은 불로 징벌을 받는 곳 bChag., 15b, 불이 홍수집 Mek. on Exod. 18:1, bZeb. 22a, Gen. Rab. 39:6, 49:9).¹¹²⁾

쿰란 문헌은 하나님께서 악인들을 영원한 불로 형벌 하실 것이라고 말한다 (1QS 2:8, 1QS 4:13, 1QH 17:13, 깊은 스올의 불 1QH 4:33, 6:25, 8:20, 30).

108) *TDNT*, s.v. "πῶρ," by F. Lang.

109) *Ibid.*, 939.

110) Cf. A. Dieterich, *Nekyia*² (1913), 218-221.

111) 반면에 천상적 세계는 빛으로 가득 차 있으며 (Eth. En. 14:9-25, **71:1-12**, Apc. Abr. 18, Vit. Ad. 25), 불같은 불의 영인 천사들이 있다 (Sl. En. 1:5, 29:3, 4Esr. 8:21, S.Bar. 21:6, Apc. of Sophonias 9:4, Apc.Abr. 19:5-9, Jub. 2:2. 1En. 67:13, 4 Ezra 13:10-11).

112) W. D. Davies and Dale C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew*, vol. 1 (Edinburgh: T. & T. Clark, 1988), 316.

2. 비(非) 심판의 불

묵시 문헌에서 불은 흙, 물, 공기와 함께 세상을 이루는 네 가지 원소로 여긴다 (4 에스드라 4:10(제2에스드라), 8:8). 그리고 성령의 영감은 ‘불같은 색깔’을 띤 물 컵으로 묘사된다 (4 에스드라서 14:39).

랍비 문헌은 불을 창세 전에 존재했던 세 요소들 중 하나로 본다 (Ex. r.,15, 12:12). 하나님의 불은 불같은 존재들인 반역한 천사들을 그분의 손가락으로 태웠다 (bJoma,21b, Bar). 토라는 불과 동일시된다. 율법은 불로 구성되어 있는데 겉장은 흰 불, 글씨는 검은 불이 타고 있다 (jSota.8,4 (22d, 32ff)). 시내산에서 내려오는 모세의 ‘오른 손에는 율법의 불이 있었다’ (미드라쉬 신33:2).¹¹³⁾ 율법의 두 불은 구전 율법과 기록된 율법이다 (Cant.r., 2, 5.) 지옥의 불은 서기관들에게 어떤 힘도 발휘할 수 없다 (bChag., 27a).

쿰란 문헌에도 비 심판의 불이 등장한다. 1Q29는 4Q376⁵⁴에도 포함되어 보존되어있다.¹¹⁴⁾ 밀리크는 1Q29가 ‘불의 혀들’이라는 말을 두 번 등장시키기 때문에 그 문서를 ‘불의 혀의 예식’(The Liturgy of the Three Tongues of Fire)라고 명명했다. 조각 1의 3행에는 בלשונות אש (불의 혀로)라는 말이 등장한다. 더 놀랍게도 조각 2의 3행에는 שלוש לשונות אש (불의 세 혀들, three tongues of fire)라는 말이 등장한다. 이 ‘불의 혀들’은 대제사장의 어깨에 달려있는 예봇에서 나오는 불을 묘사한 것으로 대속 죄일에 선지자들의 진위 여부를 시험하는 의식에서 등장한다.¹¹⁵⁾ 요세푸스

113) H. L. Strack and R. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, (1922), 1068.

114) 밀리크(J. T. Milik)는 1955년에 *editio princeps*라는 제목의 책에 1Q29를 ‘불의 혀들의 예식’(Liturgie des 'trois langues de feu)라 명명하고 출판했다. 그리고 1990년 스트루그넬(John Strugnell)은 4Q376⁵⁴에 밀리크의 1Q29와 동일한 본문 조각들이 보존되어있다는 것을 증명해주었다 (John Strugnell, "Moses-Pseudepigrapha at Qumran: 4Q375, 4Q376, and Similar Works," *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*, L. H. Schiffman ed., Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 8; JSOT/ASOR Monographs 2 (Sheffield: JSOT Press, 1990), 221-256).

(ben Matthias Josephus)는 하나님께서 제사를 인정하실 때마다 대제사장의 어깨에 있던 예봇이 빛나기 시작했다고 전한다. 또한 그는 그러한 일은 유대인들이 율법을 어긴 것을 하나님께서 기뻐하지 않으셨기 때문에 자기가 책을 쓰기 200년 전에 그쳐버렸다고 전한다.¹¹⁵⁾

살펴본 바와 같이 중간기 유대 문헌에서는 심판의 불이 나타나는데 그 불은 주로 최후의 심판과 영원한 형벌과 관련된다. 그리고 중간기 문헌에는 비심판의 불도 나타나는데 흥미로운 것은 예언의 진위를 가리는 ‘불의 혀’의 등장이다.

C. 요약

구약은 하나님의 심판의 불을 말한다. 레위기 기자는 나답과 아비후가 ‘여호와 앞에’ 다른 불을 담아 분향하는 죄를 범했기 때문에 ‘여호와 앞에서 나온 불’로 죽임을 당했다고 말했다. 모세는 하나님을 ‘소멸하는 불’로 묘사했다. 신명기 기자는 불이 신성을 상징할 여지를 남겼다. 아모스와 호세아는 유다와 이스라엘의 죄를 판결하고 하나님의 심판의 대행자로서 불을 말했다. 예레미야는 유다와 이스라엘이 숭배의 대상으로 삼은 ‘푸른 감람나무’에 직접 불을 피우시는 분으로 묘사했다. 에스겔은 하나님께서 음부 예루살렘을 태워버리시는 분으로 묘사했다. 하나님의 심판의 불은 구약시대에 이방인들에게도 내렸다. 소돔과 고모라 성은 그 죄로 인해 하나님께서 하늘로서 내린 불로 멸망당했다. 애굽은 이스라엘을 놓아주라는 하나님의 명령을 거역하여 불의 심판을 받았다. 아모스는 다메섹, 가사, 두로 등 이방 나라들이 그 죄로 인해 하나님의 불로 심판을 받을 것을 예언했다. 구약에는 종말적 심판의 불도 등장한다. 이사야, 요엘 등은 여호와의 날에 임할 심판의 불에 대해 말했다. 또한 예레미야, 이사야 등은 영원한 형벌의 장소/수단으로서 ‘꺼지지 않는 불’을 말했다. 구약은 또한 비(非) 심판의 불도 말했다. 구약은 하나님과 아브람 사이의 언약에 등장하는 하나님의 언약의

115) Glen Menzies, 44-55.

116) Henry St. John Thackeray ed. *Joshephus, vol. 4: Jewish Antiquities, Books I-IV* (Loeb Classical Library; London: Heinemann, 1930), 214-218.

불, 시내산과 광야에 나타난 하나님의 현현의 불, 엘리야와 다윗, 솔로몬에게 임한 하나님의 응답의 불, ‘그 날들’의 표적으로서의 종말적 불을 말했다.

유대 중간기 문헌에서는 심판의 불이 나타난다. 그리고 그 불은 주로 최후의 심판, 영원한 형벌과, 즉 종말론과 관련된다. 중간기 문헌에는 비(非) 심판의 불도 나타난다. 묵시문헌과 랍비문헌은 불을 세상을 구성하는 한 요소로 보았다. 랍비문헌은 율법이 흰 불과 검은 불로 구성되어 있다고 말했다. 한 가지 흥미로운 것은 쿰란 문헌에서 예언의 진위를 가리는 ‘불의 혀’의 등장이다. 구약의 불과 비교할 때 중간기 유대문헌의 불에는 심판적 요소가 더 강하게 나타난다. 즉, 중간기 유대 문헌에는—이 시대에 종말론이 득세했던 것과 관련이 있을 것인데—과거나 현재의 불보다는 미래에 내릴 우주 종말적 심판의 불이 압도적으로 많이 등장한다.

III. 마가와 마태의 불

지금까지 누가-행전의 불에 대한 본격적인 연구의 예비적 연구로서 구약과 중간기 유대 문헌에 등장하는 하나님의 불에 대해 살펴보았다. 이 번장에서는 그 예비적 연구의 연장으로서 마가복음서와 마태복음서에 등장하는 불에 관한 연구를 시행하고 그 성격을 규정할 것이다. 마가복음서와 마태복음서의 불에 대한 기록은 누가-행전의 불에 대한 기록과 거의 동시대의 것이라는 점에서 마가복음서와 마태복음서의 불에 대한 연구가 누가-행전의 불에 대한 연구에 큰 도움을 줄 것이다. 왜냐하면 마가복음서와 마태복음서의 불에 대한 규정은 다음 장부터 펼쳐질 누가-행전의 불에 대한 규정과 비교될 수 있고, 그럼으로써 누가-행전의 불의 성격이 보다 선명하게 드러날 것이기 때문이다. 마가복음서와 마태복음서의 불에 관한 연구는 주로 불이 언급되는 순서에 따라 이루어질 것이다. 왜냐하면 두 복음서에 등장하는 불들은 ‘심판의 불’이라는 한 가지 주제 아래 모아질 수 있기 때문이다.

A. 마가복음서의 불

마가의 불($\tau\omicron\ \pi\omicron\rho$)은 9장에 집중적으로 등장하며, 그리고 9장 중에서도 두 가지 이야기에-예수님의 귀신 축사 이야기(9:14-29)와 예수님의 요한과의 축사금지에 대한 대화(9:38-50)-집중적으로 나타난다.

1. 귀신 축사 이야기 속의 불

이 이적 이야기는 공관복음서들에 모두 등장한다 (막 9:14-29, 마 17:14-20, 눅 9:37-43). 마가의 이 이적 이야기의 구성은 다음과 같다.

- A 9:14-15 --- 귀 쫓아내지 못하는 제자들에게 오신 예수
 B 9:16-18 --- 예수와 귀신들린 아들의 아버와의 첫 대화
 C 9:19 ----- 예수의 탄식과 명령
 D 9:20a ----- 귀신들린 아이를 데리고 옴
 C' 9:20b ----- 귀신의 발광
 B' 9:21-24 --- 예수와 그 아버의 두 번째 대화(불 등장)
 A' 9:25-29 -- 귀신 쫓으심과 제자들과의 대화

교차대구법적 구조 안에서 펼쳐지는 이 이적 이야기에서 불은 B' 부분, 귀신이 그 아이로 심히 경련을 일으키게 한 후 예수님과 귀신들린 자의 아버와의 두 번째 대화에서 등장한다.¹¹⁷⁾ 예수께서 그 아버지께 “언제부터 이렇게 되었느냐?”고 물으시자 그 아버가 대답한다. “귀신이 저를 죽이려고 불(πῦρ)과 물에 자주 던졌나이다” (9:22).

본문에서 등장하는 불은 귀신이 아이를 태워 죽이려 사용하는 불, 즉 사망의 불이다. 이러한 귀신이 아이를 불에(εἰς πῦρ) 던지는 행동은 바룩이 예레미야에게 임한 하나님의 말씀을 기록한 것을 화로 불에 던져서 태워버렸던 유다 왕 여호야김의 행동 (렘 36:23), 어떤 사람들이 자녀들을 던지려 힌놈 골짜기에 불을 피웠던 행동,¹¹⁸⁾ 하늘에서 내려와 욥의 양과 종들을 살라버렸던 사단의 불을 연상시킨다 (욥 1:16).¹¹⁹⁾ 영적인 원인을 보지 못한다면, 외면적으로 이 아이의 행동은 자살행동으로 보여질 것이다.¹²⁰⁾ 귀신

117) 마태는 병행본문(마 17:14-20)에서 마가의 B'부분(예수님과 그 아버와의 두 번째 대화)을 누락시켰다. 마가의 B'에서 누락시킨 ‘불’을 예수님과 그 아버와의 첫 번째 대화에 삽입한 듯 하다.

118) 구약은 이스라엘 백성들에게 이방인들처럼 불을 피워 자녀들을 그곳으로 지나가게 하지 말라고 명한다 (레 18:21, 신 18:10, 왕하 16:3, 17:17, 21:6, 23:10, 렘 7:31, 32:35). 이러한 행위는 몰렉 제의(the cult of Molech)와 관계된 것이었다.

119) 구약에도 사단이 사용한 불이 등장한다. 욥의 종은 ‘하나님의 불’이 하늘에서 내려와 욥이 양과 종을 살랐다고 주인에게 전했다 (욥 1:16). 그런데 욥기 기자는 욥의 소유물을 치는 자가 하나님이 아니라 사단이라고 규정하였다 (욥 1:12). 그러므로 그 불은 ‘하나님의 불’이 아닌 ‘사단의 불’이었다. 앞으로도 하나님을 대적하는 짐승도 사람들 앞에서 불이 ‘하늘로부터 땅에’ 내려오게 할 수 있을 것이다 (계 13:13).

120) H. B. Swete, *Commentary on Mark* (Grand Rapids; Michigan, Kregel Publications, 1977), 199.

들린 아이의 아버지의 대답 중에서 *πολλάκις*(자주), *εἰς πῦρ*(불 속에), 그리고 *καὶ . . . καὶ*(. . . 에도, . . . 에도)는 독자의 귀신의 힘에 대한 느낌을 강화시킨다.¹²¹⁾

마가는 이 빨간 불과 변화산의 예수님의 옷에서 나는, 세상에서 빨래하는 자가 그렇게 희게 할 수 없을 만큼 심히 흰 광채(9:3)와 대조한다. 마가는 변화산 이야기를 통해 광채 나는 옷을 입은 예수를 이스라엘의 구원자 모세보다 우월한 구원자로 제시하면서 귀신 축사 이야기에 등장하는 사람을 죽이려 불에 던져 넣는 귀신과 대조시킨다. 그래서 예수의 옷의 광채는 구원의 빛이요, 귀신이 사용하는 불은 사망의 불이다.¹²²⁾

2. 사도 요한과의 대화 속의 불

마가는 예수님의 강화부분에서도 불 이야기를 한다 (9:43-49). 요한이 예수께 어떤 사람이 예수 이름으로 귀신을 내어쫓는 것을 금했다고 말하자 예수께서 그렇게 하지 말라시며 가르침을 주신다. 그 가르침 말씀 중에 불에 관한 말씀을 하신다. 본문의 예수님의 강화의 구조를 분석해 보면 다음과 같다.

121) Robert H. Gundry, *Mark* (Grand Rapids; Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993), 490.

122) 본문의 이적 이야기에 대한 지금까지의 접근은 크게 두 가지로 나눌 수 있다. 한 흐름은 예수의 능력과 이적에 초점을 맞추었다 (R. Latourelle, *The Miracles of Jesus*, 149-54; H. van der Loos, *Miracles of Jesus*, 397-405; G. Petzke, "Die historische Frage nach den Wundertaten Jesu: Dargestellt am Beispiel des Exorzismus Mar. ix. 14-29," *NTS* 22 [1975-76]: 180-204; G. E. Sterling, "Jesus as Exorcist: An Analysis of Matthew 17:14-20, Mark 9:14-29, Luke 9:37-43a," *CBQ* 55 [1993]: 467-93 등을 참조). 또 다른 흐름은 사람의 믿음과 기도에 초점을 맞추었다 (D. Lührmann, *Glaube im frühen Christentum* [Gütersloh: Mohn, 1976], 17-30; C. D. Marshall, "Faith as a Theme in Mark's Narrative," *SNTSMS* 64 [Cambridge UP, 1989]: 110-23; John P. Keenan, *The Gospel of Mark* [Maryknoll; New York: Orbis Books, 1995], 219-222 등을 참조). 그런데 필자는 지금까지의 두 흐름과는 달리 이 본문을 귀신이 사용한 불에 초점을 맞추므로써 귀신의 활동에 보다 관심을 기울인 것이다 (J. Wilkinson, "The Case of the Epileptic Boy," *ExpTim* 79 [1967]: 39-42를 참조).

- A 9:43 만일 네 손이 너를 범죄케 하거든
영생 vs 게엔나 ----- 꺼지지 않는 불
- B 9:45 만일 네 발이 너를 범죄케 하거든
영생 vs 게엔나
- C 9:47-49 만일 네 눈이 너를 범죄케 하거든
하나님의 나라 vs 게엔나 ----- 불도 꺼지지 아니함
불로서 소금치듯함
보충문 --- 소금을 두고 화목하라

마가는 ‘만일’(ἐάν)으로 시작하는 문장 세 개를 병렬시키며 범죄하지 않고 하나님 나라에 들어가는 것을 강조한다. 그는 A와 B에서 영생에 들어가는 것과 게엔나에 들어가는 것을 대조하고, C에서는 영생(ἡ ζωή)을 하나님의 나라로 바꾸고, 하나님의 나라와 게엔나를 대조한다.¹²³⁾ 그는 B에서 불을 누락시키지만 C에서 불을 두 번 언급함으로써 보충한다.

마 가 는 A 에 서 εἰς τὴν γέενναν이라는 부사구와 εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον이라는 부사구를 병치시킴으로써 동격화 시켰다. 즉, 그는 문법적 장치를 통해 게엔나에 들어가는 것과 꺼지지 않는 불에 들어가는 것을 동일한 것으로 표현한 것이다.

그리고 그는 B에서 ἡ γέεννα를 꾸며주며 관계 부사 ὅπου(where)로 시작하는 종속절을 통해 γέεννα를 다시 한 번 더 설명했다. 그 종속절에서 마가는 게엔나라는 곳은 구더기도 죽지 않으며 불도 꺼지지 않는 곳이라고 설명했다. 또한 마가는 이유를 나타내는 종속절인 49절을 통해 게엔나의 불에서 악인마다 소금치듯함을 받는 때는 미래임을 동사 ὀλισθήσεται 중에서 미래를 의미하는 접미사 σ(future suffix)을 통해 지적했다.¹²⁴⁾

123) Ezra P. Gould, *Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1983), 179

124) 막 9:49에 대한 해석이 아주 다양하다. 이러한 다양한 해석은 49절을 48절과 연결된 종속절로 보느냐, 아니면 49절을 독립된 절로 보느냐에 따라 발생한다. 학자들은 49절에 이 두 가지 해석을 가능하게 하는 요소가 잠재해있다고 본다. 그것은 49에는 48절에 등장하는 πῦρ도 나타나고 50절에 등장하는 ‘소금’(ὀλισθήσεται)도 나타나기 때문이다. 49절에 나타나는 ‘불로 소금치듯함을 받으리라’라는 문구에 대한 해석은 크게 두 가지로 나뉜다. 하나는 그것을 제자도에 관련된 ‘정결케 하는 불’(purifying fire)로 본다. 이렇게 해석하는 사람들은 49절을 독립된 절로 보는 것이다. 레인은 ASV를 영역본문으로 삼아 49절을 독립절로

이사야는 새 하늘과 새 땅이 펼쳐지고 의인들이 그곳에 들어갈 때에 악인들은 시체가 되고 그 벌레가 죽지 않고, 그 불도 꺼지지 않을 것이라고 예언하였었다 (사 66:24). LXX의 사 66:24의 부분은 막 9:48의 것과 아주 흡사하다.

LXX Is ὁ σιῶληξ αὐτῶν οὐ τελευτήσῃ καὶ τὸ πῦρ αὐτῶν οὐ αβησθήσεται
Mk ὁ σιῶληξ αὐτῶν οὐ τελευτᾷ καὶ τὸ πῦρ οὐ αβέννυται

LXX Is 66:24의 동사들이 미래형으로 되어있고, Mk 9:48의 동사들은 현재형으로 되어있다. 이사야서에서는 σιῶληξ(구더기/벌레)와 πῦρ가 악행 하는

보았으며, πᾶς를 적대적인 세상에서 하나님께 신실한 사람들을 가리킨다고 보았다. 그리고 그와 관련된 구약 본문을 레 2:13, 겔 43:24라고 밝혔다 (William L. Lane, *The Gospel according to Mark* [Grand Rapids; Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974], 349; cf. J. R. Edwards, *The Gospel according to Mark* [Grand Rapids; Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002], 279; R. T. France, *The Gospel of Mark* [Grand Rapids; Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002], 383-384). 반면에 필즈는 ‘소금 치듯 하리라’라는 말을 ‘파괴되다’와 ‘소금 쳐지다’라는 두 가지 의미를 다 포함하는 히브리어 מֶלַח를 통해 해석한다. 그는 사 9:45에서 아비멜렉이 세 겹성을 헐고 그 곳에 소금을 뿌린 것을 예로 들면서 49절의 ‘불로 소금치듯 한다’라는 말이 파괴를 의미한다고 보았다. 그리고 건드리는 필즈처럼 49절의 불을 미래의 심판의 불(future judgment)로 보았다 (W. W. Fields, *GTJ* 6 [1985], 299-304; Robert H. Gundry, 526-527). 필자는 후자의 견해를 지지한다. 49절은 종속절을 이끌며 원인을 나타내는 불변사 γάρ로 이끌어지기 때문에 독립된 절이 될 수 없으므로 48절에 종속되든지 50절에 종속되어야만 한다. 50절에서 예수께서는 제자들 사이의 현재적 화목을 말씀하신다. 그런데 49절은 미래를 의미하기 때문에 50절의 문맥과 어울리지 않는다. 47절과 48절에 의하면 게옌나의 불에 던져지는 때는 미래이므로 49절은 48절과 어울린다. 이런 이유 때문에 알란트(Kurt Aland) 헬라어 성경 제 3판은 종지부(.)가 아닌 콜론(:)으로 48절을 끊음으로써 49절을 48절의 종속절로 보았을 것이다. 필자가 보기에 49절과 50절 소금 이야기는 하나의 이야기가 아니라 서로 다른 이야기이다. 마가는 악인들이 게옌나에서 불로 소금치듯함을 받는 모습, 즉 고통받는 모습(49절)과 제자들이 현세에서 소금 치듯 서로 화목한 모습(50절)을 대조하고 있다. 마가는 또한 제자들이 현세에서 소금 치듯 서로 화목하지 않을 때 마치 게옌나에서 괴로움을 당하듯 고통스러울 것을 경고한 것이다. 더 나아가 제자들이 현세에서 소금을 두고 화목하지 못하여 손으로 다른 형제를 해하여 죄를 범한다면 게옌나에 들어가 불로 소금치듯함을 받으리라고 경고한다.

자들의 몸에서 나오는 것이며, 마가복음서에서는 $\sigma\iota\omega\lambda\eta\varsigma$ 는 악행 하는 자들의 것이지만 $\pi\omicron\rho$ 는 게엔나 자체에 속한 것으로 되어있다. 그래서 마가복음서의 $\pi\omicron\rho$ 에는 LXX에는 있는 소유를 뜻하는 대명사 $\alpha\upsilon\tau\omega\nu$ (그들의)이 빠진 것이다. 마가복음서의 동사들이 현재형으로 되어있는 것은 관계부사($\delta\pi\omicron\upsilon$, where)로 연결되는 문장의 성격 때문이다. 그런데 마가는 곧 49절에서 사람마다 그 불에 소금 치듯 함을 받을 것임을 미래형으로 말함으로써 48절의 동사들의 미래성을 보충했다. 게엔나에서의 악인들의 고통받음은 이사야에게나 마가에게 미래의 일이다.¹²⁵⁾ 마가는 의인들이 이사야가 말한 대로 새 하늘과 새 땅에 들어가는 날에 악인들이 예레미야의 예언에 따라 ‘살륙의 골짜기’(מַגְלֵלֵי דָּמִים)로 변한 게엔나에(렘 7:32 19:6) 던져져 고통받을 것을 말한 것이다.¹²⁶⁾ 마가는 본문에서 게엔나의 불, 즉 종말적 심판의 불을 말했다.

살펴본 바와 같이 마가가 언급하는 불은 모두 변화산 이야기 직후에 등장한다. 마가는 예수 그리스도의 광채와 현재의 사망과 미래의 심판의 불을 대조하고 있다. 그러므로 마가가 언급하는 불은 오직 사망과 심판의 불이다.

B. 마태복음서의 불

마가의 불은 오직 명사형 $\pi\omicron\rho$ 로 표현되지만, 마태의 불은 명사형 $\pi\omicron\rho$ 에 더하여 동사형 $\kappa\alpha\tau\alpha\kappa\alpha\iota\omega$ 와 $\acute{\epsilon}\mu\pi\lambda\acute{\eta}\theta\omega$ 로 표현된다. 마태의 불은 주로 세례 요한의 언급(3장), 산상수훈(5-7장), 천국 비유(13장, 22장), 천국이야기(18장, 25장)에 등장한다.

125) 묵시문학에서 게엔나는 악인들이 영원히 형벌 받을 곳으로 묘사된다: “이 저주받은 계곡은 영원히 저주받은 사람들을 위한 곳이다” (1 Enoch 27:2).

126) 베드로후서 기자는 새 하늘과 새 땅을 ‘주의 날’(ἡ ἡμέρα κυρίου)/하나님의 날(ἡ ἡμέρα θεοῦ)과 연결시켰다 (벧후 3:10-13). 요한 계시록 기자도 크고 흰 보좌에서의 심판 이후에 생명책에 기록되지 못한 사람들이 불못에 던져지고 나서 새 하늘과 새 땅이 펼쳐질 것이라고 전망하였다 (계 20:11-21:1).

1. 귀신 축사 이야기 속의 불

마태는 마가도 기록한 변화산 이야기 후의 귀신 축사 이야기도 기록한다(마 17:14-20). 이 이야기의 구조를 살펴보면 다음과 같다.

- A 17:14-16 - 예수께 한 사람의 간청 (불 등장)
- B 17:17 ----- 예수의 탄식과 요청
- B' 17:18 ----- 예수의 축사
- A' 17:19-20 ----- 예수와 제자들과의 대화

마가는 귀신이 그 아버지의 아들을 불에 던진다고 말하였으나 마태는 간질로 고생하는 아들이 불에 넘어진다(πίπτει εἰς τὸ πῦρ)고 말한다.¹²⁷⁾ 그런데 마태는 18절에서 예수께서 귀신을 꾸짖었더니 나가고 그 아이의 간질병이 나았다고 말함으로써 귀신과 그 아들이 불에 넘어짐을 간접적으로 연결시킨다. 즉, 마태도 마가처럼 그 아들이 귀신에 의해 불에 넘어졌다고 말하는 것이다.¹²⁸⁾ 마태도 역시 마가처럼 귀신 축사 이야기에서 사망의 불을 말하고 있다.

마태는 마가가 시도했던 예수님의 빛과 귀신이 사용한 불의 대조를 더

127) 마태는 마가에게서 볼 수 있는 귀신축사와 예수와 그분 아비와의 두 번째 대화부분(C'와 B')을 누락시키고, 두 번째 대화부분에 있던 '불'을 첫 번째 대화부분에 삽입했다. 데이비스는 마태가 마가의 9:18절을 마가의 9:22a 로 대체했다고(replace) 보았다 (W. D. Davies, *The Gospel According to Saint Matthew 2* [Edinburgh: T. & T. Clark, 1991], 722). 그러나 필자가 보기에는 단순한 대체가 아니고 주어를 바꾸어(귀신에서 그 아이로) 삽입한 것이다. 이렇게 마태는 자료를 간략화 하지만 필요한 것은 존속시키는 그의 편집적 경향을 보인다. cf. Ulrich Luz, *Matthew 8-20*, J. E. Crouch trans. (Minneapolis: Fortress Press, 2001), 405. 여기서 필자가 말하는 '편집적 경향'이란 극단적 편집비평가들처럼 없던 것을 있었던 것처럼 완전히 꾸며낸다는 말이 아님을 밝힌다.

128) 키너는 인류학자들의 보고를 통해 현대에서도 귀신에 사로잡혀 있는 사람들이 자신을 불태우려하는 현상에 주목했다 (Bert, Kaplan and Johnson Dale, "The Social Meaning of Navaho Psychothology and Psychotherapy," *Magic, Faith, and Healing: Studies in Primitive Psychotherapy Today*, Ari Kiev ed. [New York: The Free Press, A Division of Macmillan Publishing Company, 1964], 203-29; Crgaig S. Keener, *A Commentary on the Gospel of Matthew* [Grand Rapids; Michigan, Willam B. Eerdmans Publishing Company, 1999], 500).

욱 강화시킨다. 마가는 예수의 옷의 흰 광채와 귀신의 불을 대조시키지만, 마태는 예수의 옷의 흰 광채에 ‘해같이 빛나는 예수의 얼굴의 광채’(τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος)를 더하고(마 17:2) 그 빛을 귀신의 불과 대조시킨다.

2. 세례 요한의 언급 속의 불

마태는 세례 요한을 통해 ‘성령과 불로 세례 주실 자’를 소개한다. 이 부분의 구조를 살펴보면 다음과 같다.

- A 3:10 이미 도끼가 나무 뿌리에 놓였으니
열매 맺지 아니하는 나무마다 찍혀 (πῶρ)에 던지우리라
B 3:11a 회개케 하기 위하여 물로 세례를 주거니와
C 3:11b 내 뒤에 오시는 이는 나보다 능력이 많으시니
나는 그 의 신을 들기도 감당치 못하겠노라
B' 3:11c 성령과 불(πῶρ)로 세례를 주실 것이요
A' 3:12 킌을 들고 자기의 타작 마당을 정하게 하사
알곡은 모아 곡간에 들이고
쭉정이는 꺼지지 않는 불(πῶρ)에 태우시리라

여기서 등장하는 마태의 불은 좋은 열매 맺지 아니하는 나무와 쭉정이가 태워질 꺼지지 않는 불, 즉 심판의 불이다. 마태와 마가의 성령으로 세례 주실 자에 대한 소개가 각각 다르다.

막 1:7-8
그가 전파하여 가로되

나보다 능력 많으신 이가 내 뒤에 오시나니
나는 굽혀 그의 신들메를 풀기도 감당치
못하겠노라

나는 너희에게 물로 세례를 주었거니와

그는 마태는 마가의 성령으로 세례 주실 자 구조에 마태의 성령으로 세례 주실 자 구조를 위하여 교

마 3:11
나는 너희로 회개케 하기 위하여
물로 세례를 주거니와

내 뒤에 오시는 이는 나보다 능력이 많으시니
나는 그의 신을 들기도 감당치 못하겠노라

마태는 마가의 성령으로 세례 주실 자 구조에 마태의 성령으로 세례 주실 자 구조를 위하여 교

차대구법화 한다. A 부분의 열매 맺지 아니하는 나무가 찍혀 던져질 불은 A' 부분의 쭉정이가 던져질 꺼지지 않는 불과 교차대구법적(Chiastic)으로 동일시된다. 마태는 마가의 “나는 너희에게 물로 세례를 주었거니와”에 “회개케 하기 위하여”(εἰς μετάνοιαν)를 더한 후¹²⁹⁾ “나보다 능력 많으신 이가”라는 문구 앞에 둔다.

그리고 마태는 마가의 ‘성령으로 세례 주실 자’에 ‘불’을 더한다. 마가는 “그는 성령으로 너희에게 세례를 주시리라”(βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ)라고 말하지만, 마태는 “그는 성령과 불로 너희에게 세례를 주시리라”(βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί)고 말한다.¹³⁰⁾ 그렇게 함으로써 마태는 Ba(나는 너희로 회개케 하기 위하여 물로 세례를 주거니와)와 B'b(그는 성령과 불로 너희에게 세례를 주실 것이요)를 평행법적으로 대조한다. B'의 불은 AA'의 꺼지지 않는 영영한 불과 동일시된다. 마태가 ‘세례적 불’(baptismal fire)의 앞과 뒤에 ‘심판적 불’(judgmental fire)을 놓음으로써 요한의 세례와 예수의 세례 사이의 평행(the parallel)을 다소 느슨하게 한 것은 ‘세례적 불’을 의인들에 대한 정화(purification of the righteous)로 해석하는 것을 막으려 한 것이었다.¹³¹⁾ 즉, 마태가 말하는 ‘불 세례’는 타락 마당을 정하게 할 때 있을 미래적 종말적 심판의 세례이

129) 물론, 더한다는 것은 예수께서 하시지 않은 말씀을 마태가 완전히 새롭게 창작하여 더하였다는 뜻은 아니다. 마태는 예수께서 하신 말씀 중에서 취사 선택을 할뿐이다. 즉, 마가가 예수께서 하신 말씀 중에 ‘불’을 누락시킨 것을 마태가 복원하였다고 볼 수 있다. 헤그너는 11절과 12절이 대체적으로 Q로부터 왔다고 보았다. 그런데 그는 이것이 마태가 사용하고 있는 자료에 대해 모든 것을 알 수 있다는 것을 의미하지는 않는다고 말했다. 그는 그 이유를 M은 가설에 의해 세워진 것이어서 그 내용과 모양을 정확하게 알지 못하며, Q라는 것은 그 자체가 눈앞에 존재하지 않기 때문이라고 밝혔다 (Donald A. Hagner, *Matthew 1-13*, WBC 33a, 45).

130) H. J. Flowers, *ET* 54 (1952-53): 155-156)는 본문의 πνεῦμα를 ‘바람’으로 읽어야 하며, 그래서 그는 요한이 본문에서 ‘바람과 불’의 심판을 예고한 것으로 보았다. 또한 슈바이처(E. Schweizer)도 이 견해를 지지했다 (*ET* 55 (1953-54): 29). 그러나 모리스는 신약에서 πνεῦμα는 지속적으로 성령을 지칭하며, 여기서만 예외가 될 수는 없다고 보았다 (Leon Morris, *The Gospel according to Matthew* [Grand Rapids; Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1992], 61).

① 131) R. H. Gundry, *Matthew* (Grand Rapids; Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994), 49.

다.¹³²⁾ 마태는 마가보다 불의 종말적 심판성을 더 강화한 것이다. 마태는

- ② 132) 마태의 ‘성령과 불 세례’는 성령 세례와 불 세례 두 개의 세례로 해석되기도 하며, 하나의 세례로 해석되기도 한다. 1. 두 가지 세례, 두 효과(two baptisms, two effects): 브루너는 마태의 성령과 불 세례의 종말적으로 해석한다면 구원과 심판의 분리(great divorce of salvation and judgment)를 의미하며, 예수님의 공생애의 입장에서 본다면 마태는 예수의 전 사역이 성령과 불을 주신 것이었다 이해했을 가능성이 있다고 보았다. 그는 예수께서는 언제나 씻는 것(washed) 아니면, 태우는 것(burned)을 말씀하셨는데, 그분의 말씀을 듣는 사람들은 씻음을 받을 것이요, 그분의 말씀을 거절하는 사람들은 태워졌다고 보았다(Frederick Dale Bruner, *Matthew* 1 [Dallas · London · Vancouver · Melbourne: Word Publishing, 1987], 79). 키너는 성령 부어주심은 오직 하나님의 은사이며, 불 세례는 이 문맥에서 불 때 악한 자들의 심판을 의미한다고 보았다(Craig S. Keener, 130. 2). 하나의 세례: 1) 하나의 세례, 한 효과(one baptism, one effect): 모리스는 성령으로 인한 세례는 불로 인한 세례를 동반하며(go along with) 정화(purification)을 위한 것이라고 보았다(Leon Morris, 62). 2) 하나의 세례, 두 효과(one baptism, two effects-judgment or purification): 바나드는 본문의 요한의 설교의 배경이 이란적 종말론(Iranian eschatology)이라고 보았다(cf. 조로아스터교의 책 *Bundahis* 30). 그는 이란적 종말론이 선인이든 악인이든 똑같이 불의 강에 잠겨야만 한다고 말하는 것에 주목했다. 그래서 그는 요한의 물세례는 모든 사람들에게 불의 강(fiery stream)에 들어갈 준비를 하라고 가르친 것이었다고 보았다(L. W. Barnard, *JTS*, 8 [1957]: 107). 그러나 모리스는 요한의 가르침과 실천이 이란적 종말론에서 왔다는 그 어떤 증거도 없다면서 바나드의 설을 일축했다(Leon Morris, 62, 각주 49에서 재인용). 렌스키는 하나의 세례가 성령과 불을 하나로 묶고 있으며 이것은 정결케 하는 불(refiner's fire, 말 3:2, 3), 정결의 이미지를 주는 불(숙 13:9, 사 6:6, 7) 그리고 심판과 관계된 불에 관한 예언들이 통합된 것(combined)이라고 보았다(R. C. Lenski, *The Interpretation of St. Matthew's Gospel* [Minneapolis; Minnesota: Augsburg publishing House, 1964], 117). 데이비스는 이사야가 ‘심판의 영’(a spirit of judgment)과 ‘태우는 영’(a spirit of burning)을 함께 거론한 것(사 4:4)을 근거로 마태가 언급한 성령과 불 세례는 의인은 정화시키고(purify) 악인은 멸하는 한 가지 세례(fiery breath)라고 해석했다(W. D. Davies, 317). 건드리는 마태가 본문에서 예수님께서 오직 성령과 불이라는 한 가지 세례를 베푸실 것이지만, 좋은 열매나 아니면 나쁜 열매나에 따라 다른 효과를 낼 것이라고 말했다고 보았다. 그리고 그는 좋은 열매를 맺는 사람은 성령의 은사를 받을 것이요, 반면에 나쁜 열매를 맺는 사람은 끝없는 형벌을 받을 것이라고 보았다(Robert H. Gundry, 49). 필자가 보기에 ‘한 가지, 두 효과설’의 약점은 이 설이 악인에게도 성령이 임해야 한다는 것을 전제로 삼아야 한다는 것이다. 이 설에 따르면, 한 가지 세례이므로 악인에게도 ‘성령’이 주어져야만 한다. 그러나 구약이나 신약의 전통에 따르면 악인에게도 성령이 주어지지 않는다. 창세기 기자는 사람들이 악해졌기 때문에 ‘하나

마가의 세례 요한의 성령으로 세례 주실 예수 소개에 심판의 불을 더한다. 또한 마태는 이 심판의 불과 하늘이 열리고 예수님 위에 오신 성령의 비둘기 같이 흰 (빛)을 대조시키고 있다 (3:16).

3. 산상수훈의 불

마태는 산상수훈을 통해 불을 두 번 언급한다. 이 두 가지 언급 모두 게옌나의 불, 즉 종말적 심판의 불에 관한 것이다.

나는 너희에게 이르노니

- A 형제에게 노하는 자마다 심판을 받게 되고
- B 형제를 대하여 라가라 하는 자는 공회에 잡히게 되고
- C 미련한 놈이라 하는 자는 지옥 불(πῦρ)에 들어가게 되리라(마 5:22)

마태는 5:22에서 점층법(A→B→C)을 사용해 점점 강한 심판으로 이끌고 간다.

A → B → C

범죄: ὀργιζόμενος → εἴπη ῥακά → εἴπη μωρέ

판결: τῇ κρίσει → τῷ συνεδρίῳ → εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός

마태는 ῥακά와 μωρός를 번역하지 않은 채 그대로 음역했다. 이것은 그가 이 두 단어가 번역하지 않더라도 유대인들이 그것을 이해할 수 있었기 때문이었을 것이다.¹³³⁾ ῥακά는 ‘텅빈 것’(empty one)을 μωρός는 ‘바보’(fool)를 의미한다.¹³⁴⁾ 마태는 다른 곳에서 μωρός를 천국에 속하지 않은

님의 신'이 더 이상 사람과 함께 하지 않았다고 기록하였다 (창 6:3). 그러므로 마태가 말한 ‘성령과 불 세례’는 두 가지, 두 효과의 세례로 분류하는 것이 적절하다. 이러한 분류는 마태에게 있어서 불은 오직 악인들의 심판을 위해서만 임하는 것이라는 분석과 조화를 이룬다. 덧붙여서 데이비스가 한 가지 세례, 두 가지 효과의 근거로 든 사 4:4의 ‘심판하는 영’(רוּחַ מְשַׁפֵּט)과 ‘태우는 영’(רוּחַ מְקַדֵּשׁ)은 이방인과 이스라엘에게 각각 역사 하는 것이 아니라 두 영이 다 ‘시온의 딸’(בְּנוֹת צִיּוֹן)들의 더러움을 씻는데 함께 역사 한다.

③ 133) R. C. H. Lenski, 220.

④ 134) ῥακά는 신약에서 이 본문에서만 나타나며, 아람어 ܪܟܐ에서 온 것으로

사람들을 지칭하는데 사용했다 (7:26, 23:17, 25:2, 3, 8). ἡ κρίσις는 지방 재판소를 의미하며, τὸ συνέδριον은 예루살렘에서 열리며 제사장들, 장로들, 그리고 서기관들로 구성된 산헤드린을 의미할 것이다.¹³⁵⁾ 종합하면 마태는 사람들이 자기 판단에 따라 다른 사람들을 μωρός, 즉 천국에 속하지 않은 바보로 판단하고, 그렇게 부른다면 영영한 ‘불의 게엔나에’(εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός) 던져질 것이라고 경고한 것이다.

산상수훈에서 또 다른 불은 거짓 선지자들에 대한 경고 말씀 가운데서 등장한다 (7:19).

아름다운 열매를 맺지 아니하는 나무마다
썩혀 불(πῦρ)에 던지우느니라(마 7:19)

이 구절은 세례 요한의 말에 사용했던 것과 동일하다 (3:10).¹³⁶⁾ 열매 맺지 아니하는 나무가 던져질 불은 세례 요한의 말에서 교차대구법적으로 ‘꺼지지 않는 불’과 동일시된 종말적 심판의 불이었다 (마 3:12).¹³⁷⁾

4. 천국 비유의 불

마태는 예수님의 천국비유 말씀 가운데서도 불을 언급한다. 그런데 마태는 천국비유 말씀 가운데서 불의 명사형 πῦρ를 쓸 뿐만 아니라 동사형 κατακαίω와 ἐμπύλημι도 사용한다.

‘텅빈’이라는 뜻을 띄는 것으로 보인다. μωρός는 신약에 12회 등장하고 마태에서는 6회 등장한다. 그런데 이 단어는 다른 복음서에서는 등장하지 않는다. 이 단어는 히브리어 מְרֹם에서 온 것으로 ‘반역,’ ‘배신’의 뜻을 띄는 것으로 보인다 (Leon Morris, 114-115 참조).

⑤ 135) Ibid., 115.

⑥ 136) R. H. Gundry, 130. 개역에서는 ὁ καρπὸς ὁ καλὸς를 ‘좋은 열매’와 ‘아름다운 열매’로 형용사를 달리하여 번역했다.

⑦ 137) D. A. Hagner, 184.

a. πυρ

마태는 천국 비유 중 가라지에 대한 언급에서 불을 등장시킨다.

가라지를 심은 원수는 마귀요 추수 때는 세상 끝이요 추숫군은 천사들이니
 가라지를 거두어 (πῦρ)에 사르는 것 같이 세상 끝에도 그러하리라
 인자가 그 천사들을 보내리니 저희가 그 나라에서
 모든 넘어지게 하는 것과 또 불법을 행하는 자들을 거두어 내어
 풀무 불(πῦρ)에 던져 넣으리니 거기서 울며 이를 갚이 있으리라
 (마 13:39-42)

이 부분은 마태만의 자료에 의한 본문이다. 마태는 가라지에 대한 언급에서도 역시 심판의 불을 말한다. 가라지 이야기에서 좋은 씨를 천국의 아들들로 가라지를 악한 자의 아들들로 비유하고, 농사의 끝인 추수 때 가라지를 거두어 불에 사르는 것처럼 가라지 같은 악한 자의 아들들을 ‘이 세대의 끝에’(ἐν τῇ συντελείᾳ τοῦ αἰῶνος), 즉 종말에 ‘풀무 불에’(εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός) 던져 넣으리라고 말한다.¹³⁸⁾ 마태는 가라지를 사르는 불과 악한 자들이 던져질 불을 빗대어 말하고 있는 것이다. 가라지가 던져질 불과 악한 자의 아들들이 던져질 ‘풀무 불’ 모두 미래 종말적 심판의 불이다.¹³⁹⁾ 마태는 악인들이 던져질 풀무 불과 의인들이 아버지

⑧ 138) 구약성경의 선지자들은 역사에 대한 직선적 철학을 계발했다. 이에 의하면 역사는 두 세대로 나눌 수 있다. ‘이 세대’는 악하다(this evil age). 그리고 ‘새로운 세대’(the new age)는 ‘주의 날’로 인해 시작된다 (암 5:18-20). 하나님의 기쁨부음 받은 자나 메시아 (사 11:1-9)에 의해 소개될 새로운 세대는 평화, 번영, 안전과 풍요의 시간이 될 것이다 (사 2:1-4, 암 9:13-15). 유대교 문헌에서도 두 세대(two eons)가 등장한다. 프로스트는 히브리-유대 사상에서 미래에 대한 네 가지 다른 개념들을 발견한다. 개선세대(Better Age), 황금세대 (Golden Age), 미래세대(Future Age), 그리고 ‘오는 세대’(Age to come)가 그 개념들이다. ‘오는 세대’는 초역사적 세계의 초월적 질서이다. 프로스트는 이러한 ‘오는 세대’를 구약성경이 아닌 유대 묵시문학의 후기 발전에서만 발견한다. 선지자들이 마음에 품고 있는 소망은 황금세대에 관한 것이거나(아모스, 스바냐, 예레미야) 미래세대에 대한 것이다(에스겔) (S. B. Frost, *Old Testament Apocalyptic: It's Origins and Growth* [London: Epworth Press, 1952], 48, 114, 236f). cf. G. 래드『예수와 하나님의 나라』, 이태훈 역 (서울: 엠마오, 1988), 75.

나라에서 받을 ‘해와 같은 빛’을 대조시키고 있다 (13:42-45).

마태는 13:42에 나타나는 ‘풀무 불’을 13:50에 다시 등장시킨다.

세상 끝에도 이러하리라 천사들이 와서 의인 중에서 악인을 갈라내어
풀무 불(πῦρ)에 던져 넣으리니 거기서 울며 이를 앓으리라
(마 13:49-50)

마태는 이 구절에서 보다 명확하게 천사들이 ‘의인 중에서’ 악인을 갈라내어(ἀφορίζω, separate) 미래 종말적 풀무 불에 던져 넣을 것이라고 기록한다.

마태는 예수께서 어린아이를 세워놓고 하신 천국 이야기에서도 불(πῦρ)을 말씀하신다.

- A 18:8 만일 네 손이나 네 발이 너를 범죄케 하거든 찍어 내버리라
불구자나 절뚝발이로 영생에 들어가는 것이
손과 두 발을 가지고 영원한 불(πῦρ)에 던지우는 것보다 나으니라
- B 18:9 만일 네 눈이 너를 범죄케 하거든 빼어 내버리라
한 눈으로 영생에 들어가는 것이
두 눈을 가지고 지옥 불(πῦρ)에 던지우는 것보다 나으니라

마태는 A와 B의 평행법을 통해 영원한 불과 게헨나의 불을 동일시하며 강조한다. γέεννα는 신약에서 모두 12회 등장하는데 마태복음서에서 7회 등장한다. 그리고 불과 관련해서 마가 게헨나를 1회 사용하였으며 (막 9:47), 마태는 2회 사용하였다 (마 5:22, 18:9). 그러므로 신약에서 γέεννα는 마태의 용어라고 해도 무리가 없을 것이다.¹⁴⁰⁾ 마 18:8-9의 평행본문은

⑨ 139) ‘εἰς τὴν κάμινον τοῦ πυρός’란 어구는 LXX Dan.3:6에 등장한다. 느부갓네살은 금으로 만든 자기의 동상을 세우고 그곳에 절하지 않는 사람을 ‘풀무 불에’ 던질 것이라는 법을 선포했다. 그 후 ἡ κάμιος τοῦ πυρός는 중간기를 거치며 종말적 심판의 장소로 변했다. 제 2 에스드라서에 의하면 지극히 높으신 자가 심판의 보좌에 앉는 날에 의인들에게는 휴식의 장소와 기쁨의 낙원이 펼쳐지겠지만 악인들에게는 형벌의 장소, ‘지옥의 풀무’(the furnace of hell)가 나타날 것이다 (7:36). 라틴, 시리아, 에디오피아 역본에서는 ‘지옥의 풀무’를 ‘γέεννα’로 번역했다.

막 9:43-49이다. 마태는 마가와는 달리 조건절을 ἔάν으로 시작하지 않고 εἰ로 시작하며, ‘두 발’에 관한 말씀을 ‘두 손’ 말씀과 통합하여 ‘불구자나 절뚝발이로’ 그리고 ‘두 손과 두 발을 가지고’라는 문구를 만들었으며, 두 개의 ‘게엔나’를 삭제하고 ‘영원한’이라는 형용사를 불 앞에 붙였다. 그러나 이러한 마가와와 차이점에도 불구하고 마태는 마가와 동일하게 본문의 미래 종말론적 시각을 유지하고 있다. 마태는 오히려 마가가 ‘게엔나’와 ‘불’을 떼어놓은 것을 ‘불의 게엔나’(ἡ γέεννα τοῦ πυρός)라는 한 단어로 통합함으로써 불의 종말성과 심판성을 더욱 강화시켰다. 마태는 이렇게 천국 이야기에서 미래 종말적 심판의 불을 말한다.

마태는 세상 끝에 일어날 일에 관한 예수의 양과 염소의 비유에서 불(πῦρ)을 언급한다.

또 왼편에 있는 자들에게 이르시되 저주를 받은 자들아 나를 떠나
마귀와 그 사자들을 위하여 예비된 영영한 불(πῦρ)에 들어가라(마 25:41)

이 부분은 다른 복음서들에서 발견되지 않고 오직 마태에서만 발견되는 마태만의 자료에 의한 것이다. ‘영영한 불’은 18:8절의 ‘영원한 불’과 같은 말이다(εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον). 영영한 불은 마귀와 그 사자들이 들어갈 곳인데 그곳에 저주를 받은 자들이 들어가게 된다.¹⁴¹⁾ 이 불도 역시 미래 종말적 심판의 불이다.

b. καταιάω

마태는 가라지 비유에서 καταιάω(불사르다)를 두 번 사용한다.

다 추수 때까지 함께 자라게 두어라 추수 때에 내가 추수군들에게 말하기를

⑩ 140) *Greek-English Concordance to the New Testament*, J. B. Smith (Scottsdale; Pennsylvania: Herald Press, 1955), s.v. "1067 γέεννα."

⑪

⑫ 141) 계시록 기자는 천년왕국 이후에 마귀와 짐승과 거짓 선지자가 불과 유황 못에 던져질 것이며, 생명책에 기록되지 못한 자들도 불못에 던져질 것이라고 기록하였다(계 20:10, 15). cf. 에녹1서 10:13.

- A 가라지는 먼저 거두어 불사르게(καταιαίω) 단으로 묶고 곡식은 모아
내 공간에 넣으라 하리라 (마 13:30)
- B 그런즉 가라지를 거두어 불(πῦρ)에 사르는(καταιαίω)것 같이
세상 끝에도 그러하리라 (마 13:40)

마태는 καταιαίω(불사르다)라는 동사형 불을 말하면서도 역시 추수 때, 이 세대 끝에 내릴 종말적 심판의 불을 말했다.

c. ἐμπίπλημι

마태는 천국을 자기 아들을 위해 혼인 잔치를 베푸는 어떤 임금과 초청을 받은 동네사람들의 비유에서 불을 언급한다.

임금이 노하여 군대를 보내어
그 살인한 자들을 진멸하고 그 동네를 불사르고 (마 22:7)

마태는 이 혼인 잔치 비유에서도 역시 심판의 불을 말했다. 임금은 자기 아들의 혼인 잔치에 오지도 않고 도리어 파송한 종들을 죽인 사람들을 군대를 보내어 죽이고 그 동네를 불사른다(ἐμπίπλημι).¹⁴²⁾ 이 비유를 통해 마태는 임금이신 하나님 아버지께서 아들이신 예수 그리스도를 환영하지 않는 사람들을 심판하실 것을 말한다. 그래서 이 비유에 등장하는 불도 역시 종말적 심판의 불이다.

142) 메신저를 죽이는 것은 명백한 반역 행위로 간주되었다 (cf. Jos. War 2:450-56; 9:264-66) (Craig S. Keener, 324). 도시를 불태우는 것은 구약의 전쟁 이야기에도 등장한다 (삿 1:8, 9:49, 18:27, 20:48, 삼상 30:1-4, 왕상 9:16). 그리고 결국 거룩한 성도 불탔다 (대하 36:19, 렘 17:27, 21:10, 22:7, 32:29). 또한 A. D. 70년에도 예수의 이 비유처럼 예루살렘이 파괴되었다 (cf. 마 23:37-38) (R. C. H. Lenski, 852). 건드리는 본문이 사 5:24-25을 암시하고 있다고 보았다 (R. H. Gundry, 436). 그러나 본문은 그 청한 사람들의 범위를 이스라엘 사람들에게만 한정하고 있는 것은 아니다. 그러므로 본문에서 파괴되는 도시는 한 특정한 도시라기 보다는 세상을 의미한다. 그리고 그 시간은 종말적이다. 10절에 등장하는 ‘메시아 잔치’ (the messianic banquet)의 종말성은 이러한 필자의 견해를 지지한다 (D. A. Hagner, 631).

살펴본 것처럼 마태가 말하는 불은 마가가 말한 불처럼 ‘현재의 사망’과 ‘미래 종말적 심판의 불’(eschatological and judgmental fire)이다.¹⁴³⁾ 또한 마태는 마가보다도 불의 종말적 심판성을 더 다양하고 강하게 표현한다.

C. 요약

마가는 귀신 축사 이야기에서 귀신이 아이를 태워 죽이려 사용하는 불, 예수의 요한과의 축사 금지에 대한 대화에서 범죄 하게 한 신체 부위를 던질 게엔나의 꺼지지 않는 불, 즉 사망과 심판의 불을 언급했다. 마태는 변화산 이후 귀신 축사 이야기에서 아이가 그 속으로 넘어지는 불, 세례 요한의 ‘성령과 불 세례’ 언급에서 좋은 열매 맺지 않는 나무가 던져질 불, 쭉정이가 던져질 불, 산상수훈에서 형제에게 미련한 놈이라 하는 사람이 들어 가게 될 게엔나의 불, 천국비유에서 종말에 불법을 행하는 자들이 던져질 풀무 불, 천국 이야기에서 영원한 게엔나의 불, 즉 사망과 심판의 불을 말했다. 또한 마태는 마가보다 불에 종말적 성격을 더 부여했다. 이렇게 마가와 마태는 사망과 심판의 불만 언급했을 뿐이다.¹⁴⁴⁾

IV. 개괄적으로 본 누가의 불

143) 데이비스가 “예외적인 17:15(자기 자신을 자주 불에 던지는 간질병 환자 이야기)을 제외하고, 제 1 복음서에서 불은 언제나 종말적이다(an eschatological element, 3:10, 12; 5:22; 7:19; 13:40, 42, 50; 18:8, 9; 25:41)” 라고 지적한 것은 필자와 맥을 같이한다. 그런데 그는, 의도적이었는지 아니면 부주의하여 그렇게 했는지 알 수 없지만, 3:11에 등장하는 불을 누락시켰다 (W. D. Davies, 318).

144) 조심스럽지만, 중간기 유대 문헌의 불과 비교해 볼 때 마가와 마태의 불은—특히 마태의 불—‘종말적 심판성이 더욱 극대화된 것’이라고 말할 수도 있을 것이다. 왜냐하면 마가와 마태에는 종말적 심판성이 강화된 중간기 유대 문헌의 불에도 등장하는 비심판의 불이 전혀 등장하지 않기 때문이다.

지금까지는 누가-행전의 불에 대한 예비적 연구로서 구약과 유대 중간기 문헌의 불, 그리고 마가복음서, 마태복음서의 불이 연구됐다. 본 장부터는 누가-행전의 불이 본격적으로 다루어질 것이다. 본 장에서는 누가-행전에 나타나는 일반적인 불의 성격이 주로 비심판/구원임이 규정될 것이다. 누가는 복음서에서 ‘불’(τὸ πῦρ)을 7회(3:9, 16, 17, 9:54; 12:49; 17:29; 22:55) 언급한다. 그런데 사도행전에 나타나는 6회의 ‘불’(πῦρ) 언급들(2:3, 19; 7:30; 28:2, 3, 5)을 합치면, 누가는 ‘불’(πῦρ)에 관해 모두 13회 언급하는 셈이다.¹⁴⁵⁾ 본 장에서는 이러한 누가-행전의 불에 대한 언급들이 주제별(예, ‘심판의 불,’ ‘비(非) 심판의 불’)로 다루어질 것이다. 누가복음서에 등장하는 어떤 불에 대한 언급이 마가복음서와 마태복음서에 병행본문을 가지고 있을 때는 그 병행본문과 비교될 것이고, 그로 말미암아 누가의 특징이 어떤 것인지가 규명될 것이다.

A. 누가복음서의 불

본 항에서는 누가복음서의 불이 개괄적으로 다루어질 것이다. 누가복음서의 불이 다루어지되 등장하는 순서대로 다루어지지 않고, 주제별로 묶여서 다루어질 것이다. 누가복음서의 불에 대한 연구는 누가는 복음서에서 오직 사망과 심판의 불만을 다루는 마가와 마태와는 달리 심판의 불뿐만 아니라 심판의 불에 대한 만류 그리고 이중적인 불이 등장함을 밝힐 것이다. 즉, 본 항을 통해 누가복음서에는 심판의 불과 비심판의 불이 함께 나타나지만 주로 비심판의 불이 나타난다는 것이 드러날 것이다.

1. 심판의 불

145) J. B. Smith, s.v. "4342. πῦρ." 그런데 스미스는 행28 원문 2절과 3절에 등장하는 πῦρ를 셈하지 않았다. 개역성경은 누가복음서에서 ‘불’을 8회 등장시킨다. 그런데 개역성경이 12:49절에서 등장시킨 두 개의 ‘불’ 중에 두 번째 불은 원문 상에서는 생략됐다.

a. 현재 개인 종말적 심판의 불

누가는 ‘예루살렘으로 여행’(9:51-19:27) 중 재물에 관한 예수 말씀 중 ‘나사로와 부자 비유’ 가운데서 불을 말한다.

저가 음부(ὁ ᾗδης)에서 고통 중에 눈을 들어
멀리 아브라함과 그의 품에 있는 나사로를 보고 불러 가로되
아버지 아브라함이며 나를 긍휼히 여기사 나사로를 보내어
그 손가락 끝에 물을 찍어 내 혀를 서늘하게 하소서
내가 이 불꽃(ἡ φλόξ) 가운데서 고민하나이다 (눅 16:24)

부자와 나사로의 비유는 마가와 마태가 가지고 있지 않은 누가만의 14개 비유 가운데 하나이다. 학자들은 이 자료에 ‘L’이라는 이름을 붙인다.¹⁴⁶⁾ 이 비유 이야기 속에서 세상을 떠난 부자는 음부(ᾗδης)의 불꽃(φλόξ) 속에서 고통을 당한다.¹⁴⁷⁾ φλόξ는 복음서에서 단 한 번, 이 본문에서 등장한다. 누가는 사도행전에서도 한 번 이 단어를 사용한다 (가시떨기 나무의 불꽃-7:30). 바울은 그의 전 서신에서 이 단어를 단 한 번 사용한다 -“주 예수께서 저의 능력의 천사들과 함께 하늘로부터 불꽃 중에 나타나실 때에”(살후 1:8). 히브리서 기자는 한 번 -“그는 그의 천사들을 바람으로, 그의 사역자들을 불꽃으로 삼으시느니라”(히 1:7), 계시록 기자는 세 번 사용한다 -“그의 눈은 불꽃같고”(1:14; 2:18; 19:12). 이처럼 누가는 다른 복음서 기자들이 사용하지 않은 ‘불꽃’(φλόξ)을 등장시킨다. 그런데 누가는 세례 요한이 언급한 ‘꺼지지 않는 불’ 이외에는 게옌나의 불을 말하지 않는다. 누가는 자기만의 자료에서(L) 게옌나를 단 한 번 언급하는데 그 언급에서는

146) Keith F. Nickle, *The Synoptic Gospels* (Atlanta: John Knox Press, 1933), 135. 이러한 구분은 스크리터가 주장한 4 자료설을 바탕으로 한 것이다. 그는 마태와 누가가 사용한 자료를 Mk(마가의 자료), Q(누가와 마태의 공동자료), M(마태의 예루살렘자료), L(누가의 가이사랴자료)로 분류했다 (B. H. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Christian Origins* [New York; NY: Macmillan, 1926], 227 참조). 하지만 Q가 존재했는지 확인할 수 없고, ‘L’이 오직 하나의 문서였는지도 미지수다.

147) 비유(parable)는 복음서를 양식적으로(form) 분류한 Pronouncement story, Miracle story(이적 이야기), Stories about christ(그리스도에 대한 말씀), Sayings of the Lord(주의 강화들) 중 ‘주의 강화들’에 속한다 (Keith F. Nickle, 32-45).

불을 등장시키지 않는다. “마땅히 두려워할 자를 내가 너희에게 보이리니 곧 죽인 후에 또한 게엔나에 던져 넣는 권세 있는 자를 그를 두려워하라” (눅 12:5). 다시 말하면 누가는 예수 말씀에서는 게엔나의 불을 등장시키지 않는다. 누가는 예수의 입을 통해 다만 본문처럼 하데스의 불꽃을 말할 뿐이다. 비록 게엔나의 불(πῦρ)과는 달리 하데스에는 불꽃(φλόξ)이 있지만 악인들을 괴롭히기에는 충분하다. 누가는 이 개인적 종말을 당한 나사로 이야기에서 개인 종말적 심판의 불을 말한다.¹⁴⁸⁾

b. 과거 집단적 심판의 불

누가는 예루살렘으로 향한 여행 중 말씀하신 예수의 강화(discourse) 중 ‘인자의 날’(ἡ ἡμέρα τοῦ υἱοῦ) 언급에서 불을 말한다.

또 롯의 때와 같으리니 사람들이 먹고 마시고 사고 팔고 심고 집을 짓더니
롯이 소돔에서 나가던 날에 하늘로서 불(πῦρ)과 유황이 비오듯하여 저희를
멸하였느니라 (눅 17:28-29)

에드워즈는 본문을 17:22-37에 묶어서 마태의 24:23; 24:26-27; 24:37-39; 24:17-18; 10:39; 24:40-41; 24:28과 함께 Q 46번 ‘Day of the Son of Man’ 항목으로 분류했다.¹⁴⁹⁾ 그러나 그는 17:28-29은 마태와 마가에도 나타나지 않는 누가만의 자료인 것을 지적하지 못했다.

누가는 제자들에게 ‘인자의 날’ 직전의 ‘인자의 날들’이 ‘롯의 날들’과 같을 것임을 말하며, 먹고 마시고 사고 팔고 심고 집을 짓던 사람들에게 임했던 과거 이방인을 향한 하나님의 심판의 불을 말한다. 누가는 단수인 ‘인자의 날’(ἡ ἡμέρα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου)과 복수인 ‘인자의 날들’(αἱ ἡμέραι τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, 개역에서는 ‘인자의 때’)을 구

148) 하데스(ᾗδης)는 게엔나와는 달리 영원한 형벌의 장소는 아니다. 하데스는 개인적으로 세상을 떠난 모든 악인들이 우주적인 최후의 심판 때까지 있는 곳이다 (TDNT, s.v. "ᾗδης," by J. Jeremia).

149) Richard Alan, Edwards, *A Theology of Q: Eschatology, Prophecy, and Wisdom* (Philadelphia: Fortress Press, 1976), xi-xiii.

별한다 (눅 17:24, 26). 누가는 또한 복수인 ‘룻의 날들’(αἱ ἡμέραι Λώτ)과 단수인 ‘룻이 소돔에서 나가던 날’(ἡ ἡμέρα ἐξῆλθεν Λώτ)을 구분한다. 누가는 사람들이 미래의 인자의 날들에 과거의 ‘룻의 날들’처럼 죄악을 범하다가 미래의 ‘인자의 날’에 과거의 소돔 사람들이 갑자기 불로 죽임을 당한 것처럼¹⁵⁰⁾ 그렇게 미래에 심판을 받을 것이라고 말한다. 누가의 이러한 구분은 우리로 하여금 ‘인자의 날들(복수)+인자의 날(단수)’이라는 그의 우주적 종말론의 구조를 가늠케 한다. 룻 이야기와 인자의 날 언급을 비교하면 다음과 같다.

죄악의 날들	심판의 날
과거 : 룻의 날들(복수) + 룻이 소돔에서 나가던 날(단수)-불 심판	
미래 : 인자의 날들(복수) + 인자의 날(단수)----- (?)	

그런데 누가는 본문에서 인자의 날에 ‘심판의 불’이 하늘로부터 내릴지에 대해서는 직접적으로 언급하지 않는다. 누가는 과거에 “룻이 소돔에서 나가던 날에 하늘로서 불(πῦρ)과 유황이 비오듯하여 저희를 멸하였느니라”라는 말에 미래의 ‘인자의 나타나는 날에도 이러하리라’(κατὰ ταῦτα ἔσται ἡ ἡμέρα τοῦ υἱοῦ ἀποκαλύπτεται, 17:30)라는 말을 연결할 뿐 인자의 날에 불이 내릴지에 대해서는 직접적으로 묘사하지 않는다.

누가는 불을 사망과 심판의 불로 묘사하기를 피하고 있는 듯하다. 이러한 그의 성향은 마가와 마태의 글의 평행문에서 등장하는 불을 그가 누락시킨 것에서 드러난다. 그 평행문들은 변화산 하산 직후 예수께서 행하신 이적 이야기를 담고 있다 (막 9:14-29; 마 17:14-20; 눅 9:37-43). 이 평행문들을 비교하면 다음과 같다.

9:14-20	마 17:14-20	눅 9:37-43
9:14-18 예수님과 아버지의 첫 대화	17:14-16 예수님께 한 사람의 간청 (등장)	9:37 예수님께 한 사람의 간청
9:19 예수님의 탄식과 명령	17:17 예수님의 탄식과 명령	9:41 예수님의 탄식과 명령
9:20a 예수님께 온 귀신들린 아이	x	9:42a 예수님께 온

150) 특히 누가는 이 집단적 심판의 불이 ἀπ οὐρανοῦ(하늘로부터) 내렸다고 말한다.

9:20b	발광	x	귀신의 발광
9:21-24	예수님과 아버지의 두번째 대화(등장)	x	x
9:25-29	예수님의 귀신 쫓음과 제자들과의 대화	17:18 예수님의 축사 17:19-20 예수님과 제자들과의 대화	9:42b 예수님의 귀신 쫓음 x 9:43 사람들의 반응

비교한 바와 같이 누가는 마가와 마태가 평행문에서 등장시킨 귀신이 사용한 사망의 ‘불’을 누락시켰다. 마태와 누가가 이렇게 각각 다른 편집결과를 가져온 것에 대해 편집 접근들의 견해를 루즈가 집약하여 설명을 시도했다. 1) 마태와 누가가 각각 독립적으로 마가의 본문을 편집했다. 2) 마태와 누가가 마가의 보다 오랜 다양한 사본들을 자료로 사용했다. 3) 마태와 누가는 막 9:14-29을 짧고 단순하게 만든 개정본을 사용했다. 루즈는 3)을 지지했다.¹⁵¹⁾ 그러나 루즈는 마가와 마태가 함께 등장시키고 있는 귀신이 그 아이를 던져 넣었던 불을 누가가 누락시킨 것을 지적해내지 못했다.

살펴본 바와 같이 누가는 사망의 불을 누락시키기도 하며, 심판의 불에 대해서는 개인적 종말 차원의 불과 우주적 차원의 종말에 대해 언급하지만, 미래적이고 우주 종말적 심판의 불(주의 날의 심판의 불이나 게오티아의 불)을 직접적으로 언급하지는 않는다.

2. 비(非) 심판의 불

누가복음서에는 이상과 같은 심판의 불만 나타나지는 않고 마가와 마태에는 등장하지 않는 비(非) 심판의 불도 나타난다.

a. 저지된 심판의 불

151) Ulrich Luz, 405-406. 볼트만은 막 9:14-29을 두 치유 이야기들이 하나로 합쳐진 것으로 보았다. 그는 그 하나는 능력 없는 제자들과 능력 있으신 예수님을 대조시키는 것이고, 다른 하나는 믿음 모티브를 포함하고 있는 것이라고 보았다 (Rudolf Karl Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition* [Peabody; Mass.: Hendrickson, 1994], 211-12).

누가는 예수님의 예루살렘 여행 기사(9:51-19:27)의 첫머리에서 심판의 불을 만류하시는 예수님의 말씀을 기록한다 (9:51-56). 이 부분은 공관복음서에서는 평행본문을 찾아볼 수 없는 누가만의 자료에 의한 것이다.¹⁵²⁾

예수께서 승천하실 기약이 차가매 예루살렘을 향하여 올라가기로
굳게 결심하시고 사자들을 앞서 보내시매 저희가 가서 예수를 위하여
예비하려고 사마리아인의 한 촌에 들어갔더니 예수께서
예루살렘을 향하여 가시는 고로 저희가 받아들이지 아니하는지라
(9:51-53)

누가는 예수께서 마지막으로 예루살렘으로 올라가시면서 제자들을 앞서 보내셨다고 말한다. 보냄을 받은 제자들이 사마리아의 한 촌에 들어가 예수를 맞을 준비를 했지만, 그 촌의 사람들이 예수를 받아들이지 않았다. 이에 분개한 야고보와 요한이 그 마을을 불로 심판할 것을 제안한다.

ἰδόντες δὲ οἱ μαθηταὶ Ἰάκωβος καὶ Ἰωάννης εἶπαν,
Κύριε, θέλεις εἶπωμεν πῶς καταβῆναι ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ
καὶ ἀναλῶσαι αὐτούς;

제자 야고보와 요한이 이를 보고 말했다.
주여, 저희가 불(πῦρ)을 명하여 하늘로부터(ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ) 내려와
저들을 파멸시키기를 바라십니까? (사역, 눅 9:54)

이 구절은 본문비평적으로 이문을 갖고 있다. 인용한 내용을 가진 사본들은 p^{45,75} ⋈ B L Ɖ 700* 등과 제롬 사본이다. 그런데 A C D K X Θ Π Ψ 등의 사본들은 αὐτούς에 이어서 ὡς καὶ Ἠλίας ἐποίησεν(엘리야가 행했던 것처럼)이라는 문구를 더 가지고 있다. 이 사본을 바탕으로 엘리야 모티브를 본문에 적용하기도 한다. 그런데 이 사본의 흐름은 마르시온의 디아

152) 로버트슨은 요 7:10-“그 형제들이 명절에 올라간 후 자기도 올라가시되 나 타내지 않고 비밀히 하시니라”-을 눅 9:51-56의 평행본문으로 제시한다 (A. T. Robertson, *A Harmony of the Gospels for Students of the Life of Christ, based on the Broadus Harmony in the Revised Version* (New York: Harper & Row Publishers, 1950), 148).

테사론에서 그 기원을 찾을 수 있다.¹⁵³⁾

예수께서는 이렇게 제안하는 야고보와 요한을 꾸짖으신다.

στραφείς δε ἐπετίμησεν αὐτοῖς.

그분께서 돌아보시며 꾸짖으셨다.

이 구절도 본문비평적으로 논란이 있는 본문이다. p^{45,75} ⋈ A B C L W X 등의 사본들은 αὐτοῖς로 이 절을 끝맺는다. 그런데 D it^d 등의 사본들은 αὐτοῖς에 καὶ εἶπεν οὐκ οἶδατε οἴου πνεύματος ἐστε (그리고 말씀하시되 너희가 무슨 정신으로 말하는지도 모르는구나)를 덧붙인다. 그리고 K Π 1079 1242 1546 등의 사본들은 καὶ εἶπεν οὐκ οἶδατε οἴου πνεύματος ἐστε에 ὑμεῖς· ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν ψυχὰς ἀνθρώπων ἀπολέσαι ἀλλὰ σώσαι(인자는 사람의 생명을 멸하러 온 것이 아니요 구하러 왔노라)를 덧붙인다. 개역은 이 사본 계열을 따른 번역을 ‘()’ 처리했다. 이 사본에 따르면 예수님의 사역은 제자들이 상상했던 심판의 사역이 아닌 생명을 살리는 사역이었다.¹⁵⁴⁾ 필자는 ⋈ 사본 계열을 따라 연구한다.¹⁵⁵⁾

누가는 야고보와 요한이 제안한 사마리아에 심판의 불을 내리는 것을 예수께서 꾸짖어 만류하고 거부하셨다고 말한다. 사마리아 사람들은 예수를 받아들이지 않았지만, 예수는 사마리아 사람들에게 심판의 불이 내리는 것을 받아들이지 않으신다.

누가는 사마리아에 대해 호의적이다. 본문에서 누가는 사마리아에 심판의 불을 내리는 것을 예수께서 만류하셨다고 전한다. 누가는 선한 이웃 비유에서 강도 만난 자를 도와주는 이웃을 사마리아 사람이라고 지적한다 (10:25-37). 누가는 이적 이야기에서 예수께서 치료하셨던 문둥병자 열 명 중 사마리아 사람 하나만 예수께 사례하였다고 전한다 (11:16). 누가는 예수의 승천 선교 명령에서 사마리아를 선교 대상지역으로 선포하셨다고 보

153) Kurt Aland ed., *The Greek New Testament*의 9:54에 대한 난하주 참조.

154). 이 예수 말씀은 열왕기서 기자가 둘째 책에서 엘리야에게 온 세 번째 오십부장이 불로부터 자기와 오십인의 생명을 구해달라고 간청한 것을 떠올리게 한다 (왕하 1:13). 이 사본에 따르면 누가는 이 엘리야 모티브를 통해 예수를 엘리야보다 더 우월한 분으로 그린다.

155) Kurt Aland, *The Greek New Testament*의 9:55에 대한 난하주 8번 참조.

고한다 (행 1:8). 그리고 누가는 빌립에 의한 사마리아 선교를 기록한다 (행 8:5-26).¹⁵⁶⁾ 우리는 누가가 불 이야기를 하면서 ‘성령과 불 세례’ 언급 (3:16) 이외에는 이 심판의 불 만류 이야기를 제일 먼저 언급한다는 것에 유의해야한다.

누가에게 있어서 ‘하늘로서,’ 혹은 ‘하늘로부터’(ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ)라는 문구는 심판과 관련되지 않는다. 그 문구가 누가문서에서 심판과 관련되어 사용될 때는 오직 과거의 심판을 말할 때이다 (소돔의 불심판-눅 17:28-29). 누가는 ‘하늘로서,’ ‘혹은 하늘로부터’라는 문구를 오직 좋은 일과 관련하여 사용한다. 누가는 예수께서 세례를 받으셨을 때 ‘하늘로부터’ 소리가 나며 예수를 인정했다고 전한다 (눅 3:22). 사단이 패배하여 하늘로부터 번개처럼 떨어져 버린다 (눅 10:18). 누가복음서에 등장하는 어떤 사람들이 생각 하기에 하나님의 표적은 하늘로부터 온다 (눅 11:16). 하늘로부터 오는 선 지자를 믿어야만 한다 (눅 20:4-5). 종말에 하늘로부터는 큰 징조들이 있을 뿐이다 (눅 21:11). 하늘로부터 천사가 내려와 예수의 기도를 돕는다 (눅 22:43). 예수께서 하늘로 올라가신 것처럼 하늘로부터 오실 것이다 (행 1:11). 하늘로부터 성령이 오신다 (행 2:2). 하늘로부터 예수의 영광의 빛이 비춘다 (행 9:3; 22:6; 26:13). 환상 속에서 하늘로부터 이방인 선교를 깨우 치기 위한 그릇이 내려온다 (행 11:5). 그리고 하늘로부터 이방인 선교를 명하는 음성이 들린다 (행 11:9). 하나님은 하나님을 모르는 이방인들에게도 하늘로부터 비를 내려주신다 (행 1:17). 본문에서도 역시 예수께서는 하늘로부터 불을 내려 심판하는 것을 만류하신다 (눅 9:54). 굴더와 그린은 예수님의 일행의 사마리아 여행을 엘리야의 마지막 행선과 관련지어 주석 했다.¹⁵⁷⁾ 그러나 에반스는 그 이전에 엘리야 모티브를 본문에 적용하는 것은 잘못 붙여진 모형론(This is wrongly called typological)이라고 비판하고 그 이유를 본문에서 엘리야처럼 불을 내리는 것 같은 행동은 거절당하기(repudiate) 때문이라고 말했다.¹⁵⁸⁾ 누가는 예수의 사역이 소돔성을 불로 심판하듯 세상을 불로 심판하는 것이 아님을 말한 것이다. 즉, 누가는 소돔성의 불심판과 예수의 평화적 사역을 대조시키신다. 예수의 지상사역 기간

156) cf. Joel B. Green, *The Gospel of Luke* (Grand Rapids; Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997), 290.

157) Michael D. Goulder, 459-461; Joel B. Green, 289-290.

158) C. F. Evans, *Saint Luke* (London: SCM Press, 1990), 438.

동안 하늘로부터 괴롭힘을 받는 것은 악한 영적 존재이다 (눅10:18).

b. 분리시키는 불

누가복음서에는 심판의 불도 아니고 비(非) 심판의 불도 아닌 ‘분리시키는 불’(separating fire)이 등장한다.

Πῦρ ἤλθον βαλεῖν ἐπὶ τὴν γῆν, καὶ τί θέλω εἰ ἤδη ἀνήφθη.

내가 불을 땅에 던지러 왔노니 이 불이 이미 붙었으면

내가 무엇을 원하리요 (눅 12:49)

누가는 혼인집에서 돌아온 주인과 영접하는 종의 이야기를 통해 미래의 종말을 말하다가 본문에서부터 현재의 이야기로 되돌아온다. 야고보와 요한이 하늘에서 불을 내려 사마리아의 한 촌을 태우겠다는 것을 꾸짖으셨던 예수께서 이번에는 자기가 이 세상이 온 목적이 땅에 불을 붙이는 것이라고 말씀하신다. 누가는 첫 문장의 목적어 πυρ를 맨 앞에 놓음으로써 그 단어를 강조한다. 그리고 ἤδη ἀνήφθη(ἀνάπτω; 이미 붙었으면)를 두 문장의 가장 뒷부분에 놓음으로써 그 불이 이미 붙어있기를 바라는 것을 강조한다. 예수께서는 아직 그 불이 땅에 붙지 않았다고 말씀하신다.

대부분의 사람들은 예수께서 땅에 던지기 원하셨던 불을 심판의 불로 보았다. 놀랜드는 이 불을 확실하지는 않지만 ‘종말적 정확도와 심판에 대한 묵시적 언어’로 추측했다.¹⁵⁹⁾ 보크도 눅3:9, 17, 9:54, 17:29을 비교하면서 이 불이 심판을 의미할 것이라고 말했다.¹⁶⁰⁾ 그가 심판의 불이라고 제시한 9:54의 불 자체는 심판의 불이지만 문맥상 그 불은 예수께서 거부하시는 불이다. 굴더는 누가는 여기서 불은 임박한 심판을 의미하며 오순절 사건과는 전혀 관계가 없는 것으로 보았다.¹⁶¹⁾ 그런도 역시 이 불을 심판의 은유적 표현으로 보았다. 모리스는 이 불을 ‘불신자들에 대한 심판’을 의미하는 것으로 보았다.¹⁶²⁾

159) John Nolland, *Luke 9:21-18:34*, WBC 35b, 708.

160) Darvell L. Bock, *Luke* (Downers Grove; Illinois: IVP, 1994), 235.

161) Michael D. Goulder, 552.

화평이 아니요 검을 주러(βάλλω) 왔노라 (마 10:34)

마태는 예수께서 세상에 화평을 던지러(βάλλω) 온 것이 아니고, 검을 던지러(βάλλω) 오셨다고 말한다. 그런데 누가는 예수께서 세상에 화평을 주려고(δίδωμι) 온 것이 아니고 불을 던지러(βάλλω) 오셨다고 말한다. 만약 누가가 B에서 마태처럼 예수께서 세상에 ‘화평을 던지러’(βάλλω) 왔다고 표현했다면 ‘불을 땅에 던지러’(βάλλω)와 함께 더 강한 대조가 발생했을 것이다. 이렇게 누가가 ‘βάλλω와 βάλλω의 대조,’ ‘검과 화평의 대조’에서 ‘βάλλω와 δίδωμι 대조,’ ‘불과 화평의 대조’로 약화시킨 이유는 그가 불의 성격이 화평과 반대되는 것만이 아님을 즉, 심판의 불만이 아님을 염두에 둔 때문이었을 것이다.¹⁶⁶⁾

고덧은 이 불을 예수의 오심에 의해 사람들을 양편으로 나누는 (division) ‘영적 동요’(spiritual excitement)라고 보았다.¹⁶⁷⁾ 고덧의 통찰은 ‘분쟁케 하려 함이로라’라는 어구의 지지를 받는다. 이렇게 누가는 야고보와 요한이 끌어내리고 싶었던 오직 심판만을 위한 불을 거부한 것이다. 이러한 누가의 시각은 예수께서 야고보와 요한을 꾸짖으신 것에 의해 지지를 받는다.

살펴본 바와 같이 누가는 복음서에서 심판의 불을 말하긴 하지만 사망과 우주적-종말적 심판의 불만 말하는 마가와 마태와는 달리 비우주적인 심판의 불로 약화시켜 말한다.

166) 예수의 ‘불을 던지는 말씀’과 ‘검을 던지는 말씀’은 마태와 누가의 창작물 이라기 보다는 예수께서 각각 따로 말씀하신 것이거나, 아니면 말씀과 검을 함께 말한 것을 마태와 마가가 취사 선택한 것일 수 있다.

167) Frederic Lous Godet, *Commentary on Luke* (Grand Rapids; Michigan: Kregel Publications, 1981), 352, line 18. 이밖에 쉘라드는 12:49을 12:50절과 구조적으로 균형을 잡는 것으로 보고 이 구절의 불은 ‘오순절의 성령의 불’을 가리키고 있을 것이며, 동시에 ‘정화시키는 불’을 의미한다고 보았다 (Barbara Shellard, 110). 겔덴후에 의하면 이 불은 한 편으로 ‘타는 것들을 파괴하는 불’이며, 다른 한 편으로 ‘타지 않는 것들을 정화시키는 불’이다 (Norval Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke* [Grand Rapids; Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1988], 366). 에반스는 12:49절과 50절을 하나로 보고 49절의 불은 심판을, 50절의 세례는 정화를 의미한다고 보았다 (C. F. Evans, 539).

B. 사도행전의 불

복음서에서는 비우주적 심판의 불과 비심판의 불, 중립적인 불을 말하던 누가는 사도행전에서 적극적으로 구원의 불을 말한다.

1. 구원의 불

누가는 스테반 집사의 공회 설교에서 불을 말한다 (7:30-35). 본문은 하르낙의 자료접근에 의하면 ‘예루살렘-안디옥 자료’에 속하며, 슈츠에 의하면 ‘예루살렘의 12사도 자료’에 속한다.¹⁶⁸⁾ 본문의 양식은 설교로 분류된다. 그리고 본문은 설교 중에서 주장을 뒷받침하기 위한 근거로 제시된다. 누가는 이 뒷받침을 위한 근거를 위해 구약으로부터 인용한다. 7:31은 출 3:6를 직접인용하며 (“주의 소리 있어”), 7:33f., 7-10은 출 3:5을 직접 인용한다 (“주께서 가라사대”).¹⁶⁹⁾

168) 하르낙(A. Harnack)은 사도행전의 자료들을 여러 지역 전승자료들-1) 예루살렘 자료(1장, 2장, 5:17-42), 2) 예루살렘-가이사랴 자료(3:1-5:16; 8:5-40; 9:31-11:18; 12:1-23), 3) 예루살렘-안디옥 자료(6:1-8:14; 11:19-30; 12:24-15:35)-로 구분했다. 슈츠(Shuetz)는 사도행전을 예루살렘과 12 사도들의 활동을 중심으로 자료를 구분하여, 1) A 자료(Apostoloi)-예루살렘의 12사도 자료(1-5장; 7:2-47; 8:1; 8:14-25; 9:27-28; 9:31-11:18, 19; 15:1-33; 16:3-4; 19:2-7; 21:20-27), 2) M 자료(Mathetai)-예루살렘 이외 지역의 자료; A 자료 이외의 모든 자료들-로 나누었다 (김득중『사도행전 연구』(서울: 도서출판 나단, 1994), 11에서 재인용). 그에 의하면 본문은 12 사도들의 자료에 속하는데 사실 본문은 스테반 집사의 회당 설교이므로 이름과 내용이 서로 상충된다. 이러한 자료 비평은 어디까지나 개연성에 불과하지 절대적인 것이 되지 못하므로 본문을 연구하는데 참고사항은 될 수 있지만 절대적 판단 기준은 아니다.

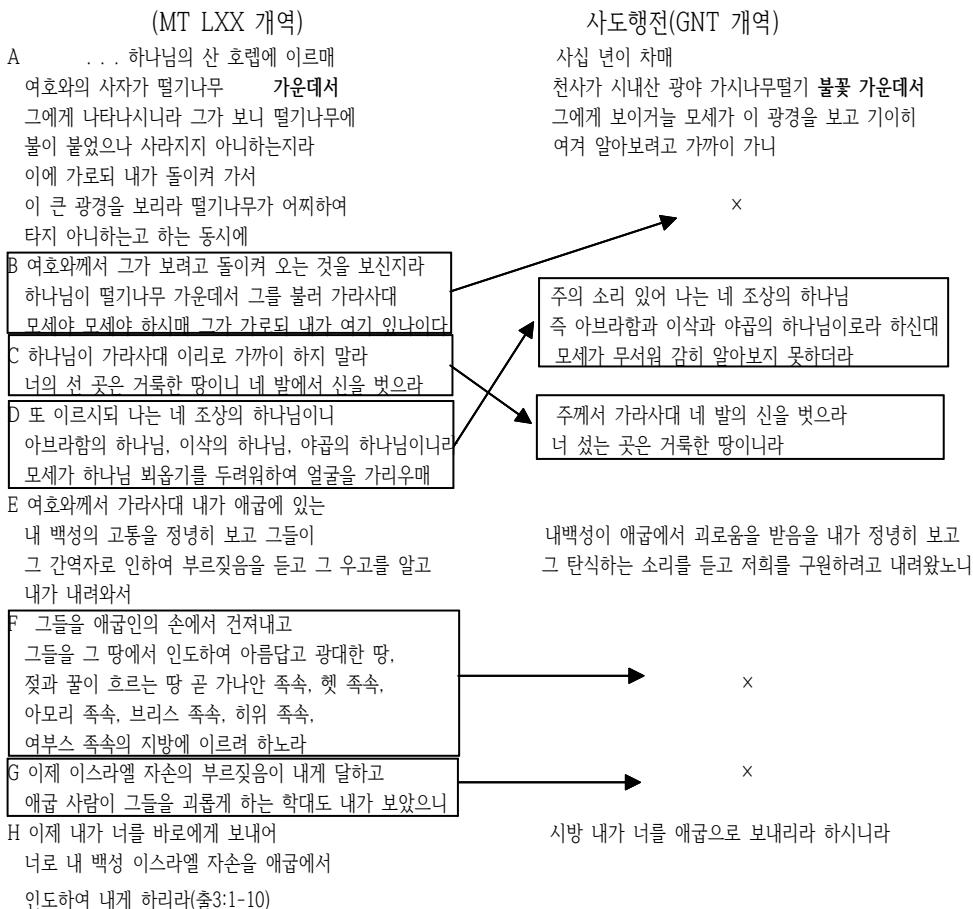
169) 사도행전은 베드로, 스테반, 빌립, 야고보 그리고 바울이라는 5명의 주요 설교자들의 직접인용들을 담고있다. 그 중 스테반의 설교중 인용은 다음과 같다 (Richard Longenecker, *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*, 2nd ed.(Grand Rapids; Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1983), 86-87).

7:3 (창 12:1)-I.F.: “가라사대 . . . 가라 하시니”

7:6f. (시 15:13f.)-I.F.: “하나님이 또 이같이 말씀하시되”

7:7b (출 3:12)-I.F.: “또 가라사대”

누가의 스테반 설교 중 모세의 소명이야기 인용문은 구조에 있어서 MT와 다소 다르다.



7:27f. (출 2:14)-I.F.: “그 동무를 해하는 사람이 . . . 가로되”

7:31 (출 3:6)-I.F.: “주의 소리 있어”

7:33f. (출 3:5, 7-10)-I.F.: “주께서 가라사대”

7:37 (신 18:15)-I.F.: “이스라엘 자손을 대하여 . . . 하리라 하던 자가 곧 이 모세라”

7:42f. (암 5:25-27)-I.F.: “이는 선지자의 책에 기록된바”

7:48 (사 66:1f.)-I.F.: “선지자의 말한바”

누가는 MT의 B, F, G를 생략하며, C와 D의 순서를 바꾼다. MT에서 G는 E의 반복이며 이는 강조를 의미한다. LXX는 D에서 ‘Ἐγὼ εἰμι ὁ θεός’라고 말하는데 누가는 εἰμι를 생략하여 ‘Ἐγὼ ὁ θεός’라고 말한다. 이런 생략으로 더 직접적이고 구어체적인 문장이 됐다. 이런 구어체적인 문장은 본문이 원래의 스테반 설교를 현장감있게 전해준다는 의미이기도하다.

누가는 모세의 소명기사를 간략하게 전개한다. 이러한 누가의 간략하게 함은 ἐν φλογὶ πυρὸς βάτου에서도 나타난다. 그는 LXX의 ἐν φλογὶ πυρὸς ἐκ τοῦ βάτου에서 ἐκ τοῦ를 생략하여 ἐν φλογὶ πυρὸς βάτου라고 기록한다. 그는 30절에서 천사(ὁ ἄγγελος)가 가시나무떨기 불 꽃 가운데서 나타났다고(ᾠφθη: ὁράω의 과거) 말한다. 그런데 그는 31절에서는 천사의 소리가 아닌 ‘주의 소리’(ἡ φωνὴ κυρίου)가 있었다고(ἐγένετο: γίνομαι의 과거) 말한다. 그리고 32절에서는 그 목소리의 주인공이 바로 하나님이셨다고 말한다(Ἐγὼ ὁ θεός). 종합해 보면 천사가 불꽃 가운데 나타나 하나님의 말씀을 모세에게 전달한 것이다.

Καὶ πληρωθέντων ἐτῶν τεσσαράκοντα ᾠφθη αὐτῷ ἐν τῇ ἐρήνῃ τοῦ ὄρου Σινᾶ ἄγγελος ἐν φλογὶ πυρὸς βάτου. ὁ δὲ Μωϋσῆς ἰδὼν ἐθαύμαζεν τὸ ὄρμα πρὸς ἐρχομένου δὲ αὐτοῦ κατανοῆσαι ἐγένετο φωνὴ κυρίου, Ἐγὼ ὁ θεὸς τῶν πατέρων σου (행 7:30-32a)

계속되는 설교에서 누가는 모세의 소명기사를 해석하고 정리하여 말한다.

저희 말이 누가 너를 관원과 재판장으로 세웠느냐 하며 거절하던
그 모세를 하나님은 가시나무떨기 가운데서 보이던 천사의 손을 의탁하여
관원과 속량하는 자로 보내셨으니 (행 7:35).

그는 가시나무떨기 불꽃 가운데 나타났던 천사의 손을 통해 (ἐν χειρὶ ἀγγέλου) 하나님께서 모세를 이스라엘의 구원자(속량하는 자, λυτρωτής)로 세웠다고 말한다. 즉, 누가는 가시나무떨기 불꽃 가운데

현현하신 하나님께서 모세를 부르시고 사명을 부여하여 이스라엘을 애굽에서 속량하는 자로 보내셨다고 말한다. 본문에서 불은 하나님께서 모세를 구원자로 보내는 매개체로 사용된 것이다. 그러므로 이 불은 과거 구원의 불이다.

2. 구원 표현의 불

누가는 바울의 에베소 선교이야기에서 마태의 ‘종말적으로 가라지를 심판하는 불’(동사형 κατακαίω, 마 13:30))을 ‘구원 표현의 불’(동사형 κατακαίω)로 바꾸는 듯 하다.

에베소에 거하는 유대인과 헬라인들이 다 이 일을 알고 두려워하며
 예수의 이름을 높이고 믿은 사람들이 많이 와서 자복하여 행한 일을 고하며
 또 마술을 행하던 많은 사람이 그 책을 모아 가지고 와서
 모든 사람 앞에서(ἐνώπιον πάντων) 불사르니(κατακαίω)
 (행 19:19)

이 사건에 등장하는 불은 물질적이고 실제적인 불이다. 그러나 누가가 그 실제적인 불에 신학적 의미를 부여했을 가능성도 있다. 즉, 그들이 마술 책을 불에 태움으로써 자신들이 구원받았음을 간접적으로 표현한 것이라고 볼 수도 있다. ‘모든 사람 앞에서’라는 말에서 그 불의 신학적 의미 함유 가능성을 찾아볼 수 있을 것이다. 누가-행전에서 ‘모든 사람 앞에서’(ἐνώπιον πάντων)라는 말은 회심자들이 비신앙인을 포함한 많은 사람들 앞에서 신앙을 고백했다(ἐξομολογούμενοι)는 말을 강조하는 의미로 사용된다. ἐνώπιον πάντων은 GNT(헬라어 신약)에서 오직 누가 만의 용어이다. 게다가 ἐνώπιον πάντων은 고백적인 용어이다. 누가 문서에는 ἐνώπιον πάντων란 문구가 3회 등장하는데 본문 이외에 눅 8:47, 행 27:35에 등장한다.

예수께서 가라사대 내게 손을 댄 자가 있도다 이는 내게서
 능력이 나간 줄 앎이로다 하신대 여자가 스스로 숨기지 못할 줄을 알고

떨며 나아와 엎드리어 그 손 댄 연고와 곧 나온 것을
모든 사람 앞에서(ἐνώπιον πάντος) 고하니(ἀπήγγειλεν)

누가는 혈루증을 앓던 여인이 예수의 옷자락을 만지고 나았음을 고했는데(ἀπαγγέλλω) ‘모든 사람 앞에서’(ἐνώπιον πάντος) 고했다고 전한다. 본문도 행 19:19처럼 고백적인 상황이다. 행 27:35에서는 바울이 표류하고 있는 배 안에 타고 있는 ‘모든 사람들 앞에서’(ἐνώπιον πάντων) 음식을 먹음으로써 자기가 선포한 하나님의 구원의 말씀의 신실성에 대한 믿음을 행동으로 고백하고 증거 한다. 이외에도 개역에 ‘모든 사람 앞에서’라는 문구들이 5회 등장하지만 원문에서 차이를 보인다. 마태는 베드로가 숯불을 앞에 두고 모든 사람 앞에서(ἐμπροσθεν πάντων) 예수를 부인했다고 기록한다 (마 26:70). 마가는 중풍에 걸려던 사람이 예수의 명령에 따라 침상을 들고 ‘모든 사람 앞에서’(ἐναντίον πάντων) 나갔다고 전한다 (막 2:12). 누가는 베드로가 미문에 있던 장애인을 치료한 후 예수 이름이, 예수로 난 믿음이 ‘모든 사람 앞에서’(ἀπέναντι πάντων) 그 사람을 치료했다고 기록한다 (행 3:16). 누가는 바울이 영문 총대 설교에서 예수께서 자기에게 보고 들은 것을 ‘모든 사람 앞에서’(πρὸς παντας ἀνθρώπους) 증거하는 증인이 되라고 명령하셨다고 말했다고 전한다 (행 22:15). 바울은 로마교회에 보내는 편지에서 ‘모든 사람 앞에서’(ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων) 선한 일을 도모하라고 권면한다 (롬 12:17). 살피본 바와 같이 ἐνώπιον πάντων이란 문구는 누가 만의 문구이며 신앙고백적인 상황에서 사용됐다.

또한 누가는 ‘모든 사람 앞에서’(ἐνώπιον πάντων)라는 말을 ‘하나님 앞에서’(ἐνώπιον τοῦ θεοῦ)라는 말과 동일어로 사용했을 것이다. ἐνώπιον τοῦ θεοῦ라는 말은 복음서에는 등장하지 않으며 사도행전에 3회 등장한다 (4:19; 7:46; 8:21).¹⁷⁰⁾

마술 하던 사람들이 ‘모든 사람 앞에서’(ἐνώπιον πάντων) 마술책을 태운다는 것은 회심자들이 비진리, 거짓을 좇아 살았던 지난날의 삶을 하나님과 사람 앞에서 행동으로 회개하고 청산하는 상징적인 몸짓이다. 그러므

170) ‘하나님 앞에서’(ἐνώπιον τοῦ θεοῦ)라는 문구는 바울의 문서(롬 4:2; 14:22; 고전 1:29 등)와 요한의 문서(계 12:10)에 등장한다. 그러나 이 문구는 누가복음 이외의 복음서에는 등장하지 않는다.

로 본문에 등장한 불은 마술책에 대해서는 심판의 불이지만 그 책을 태운 사람들에게는 비종말적인 구원의 고백과 신앙 표현의 불일 가능성을 내포한다.

3. 분리시키는 이중적인 불

누가는 바울의 로마로의 여행 보고에서 멜리데라는 섬에 불을 피운다.

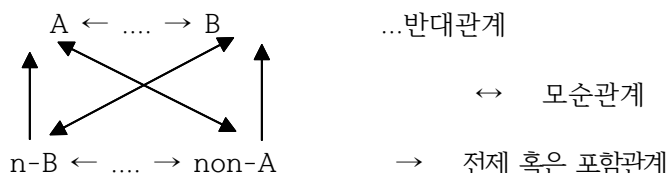
토인들이 우리에게 특별한 동정을 하여 비가 오고 날이 차매
불(πυρά)을 피워 우리를 다 영접하더라 (행 28:2)
바울이 한뭇 나무를 거두어 불(πυρά)에 넣으니
뜨거움을 인하여 독사가 나와 그 손을 물고 있는지라 (행 28:3)
바울이 그 짐승을 불(πῦρ)에 떨어버리매 조금도 상함이 없더라 (행 28:5)

물론 본문은 실제로 일어났던 사건에 대한 보고이고, 등장하는 불은 물질적인 불이다. 그럼에도 불구하고 누가가 이 불에 신학적 의미를 담았을 가능성은 있다. 이 사건 보고를 ‘발단-전개-갈등(혹은 절정)-해소’라는 이야기 줄거리(plot)에 따라 전개해보면 다음과 같다.¹⁷¹⁾

171) 서사문의 구조를 말할 때 가장 널리 사용되는 개념은 사건과 플롯이다. 허드슨은 서사문의 구성요소를 여섯 가지로-plot, character, dialogue, time and place of action, style, philosophy of life-정리했다 (W. H. Hudson, *An Introduction to the Study of Literature* [London: George G. Harrap Press, 1958], 131). 플롯은 쉽게 규정하기 어려운 개념이다. 카실은 플롯이란 행동의 인관 관계에 의한 연결이라고 규정했다 (R. V. Cassill, *Writing Fiction* [New York, Pocket Books, 1963], 226. cf. F. J. Matera, "The Plot of Matthew's Gospel," *CBQ* 49 [1987]: 233-53). 디트리히는 플롯이란 주제를 전달하기 위한 행동의 배열이라고 정의했다 (R. F. Dietrich & Roger H. Sundell, *The Art of Fiction* [New York; NY: Holt, Rinehart and Winston, 1974], 48). 플롯 구축의 중요한 원리로서 공통적으로 거론되는 것들은 대체로 ㄱ) 인과성, ㄴ) 갈등, ㄷ) 핵심사건과 주변사건, ㄹ) 등장인물, ㄴ) 시간 등이다 (M. A. Powell, *What is Narrative Criticism?* [Minneapolis: Fortress Press, 1990], 72-85). 헤리스는 플롯의 핵심은 갈등(conflict)이라고 말하면서 플롯을 4 단계- 1) 발단(exposition), 2) 전개(development), 3) 절정(climax), 4) 해소(resolution)-로 나누었다 (Forster Harris, *The Basic Formulas of Fiction* [Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1952], 91).

1. 발단: 폭풍(유라굴로)으로 배가 파선되었으나
바울은 하나님의 구원을 받아 멜리데라는 섬에 오른다.
2. 전개: 폭풍 속에서 살아 나온 바울은 멜리데 섬사람들에게 영접을 받는다.
섬의 날씨는 비가 내리며 춥다.
섬사람들은 바울을 위해 불을 피워준다.

이 전개까지를 그레마스의 행위자 모델(Greimas' *actantial model*)로 표현해 볼 수도 있다. 그레마스는 의미작용의 구조란 상정된 두 대상사이의 대립관계와 계층관계에 의해 규정되어질 수 있다고 보았으며, 이런 대립과 계층의 관례로부터 차이점의 본질과 관계의 망을 고려하여 제시된 '의미작용의 기본적 구조'로 불리는 모델인 기호학적 사각형을 제시했다.¹⁷²⁾



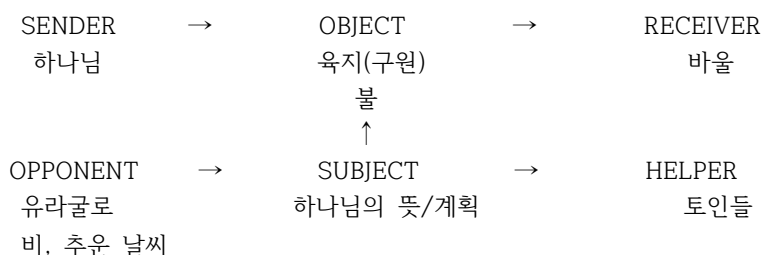
위의 도식에서 알 수 있듯 의미작용은 대립되는 관계에 의해 그 형태를 포착하는 것으로 A 대 B의 상태에서 출발하여 이 대립관계는 동질성을 부정하는 모순 관계를 거쳐 다른 편에 이르게 된다. 이런 기호학적 사각형의 구성은 의미 구조의 기본을 이루며, 이것은 표층 층위인 이야기체 층위에서 행위자 모델과 이야기체 도식으로 전환되어 나타난다.¹⁷³⁾

172) 홍문균, 『문학비평론』(서울: 양문각, 1995), 제8장 '기호학 비평', 349-350. 구조주의자들(Structuralists)은 산문의 양식, 이야기 양식, 담화나 담론의 양식으로서 문학을 설명하는데 이것을 일컬어서 내러톨로지(narratology), 즉 설화학이라고 한다. 프롭은 러시아 민담의 구조 분석을 시도했으며, 7개의 행동권으로 분류하였다 -1) 악행자, 2), 증여자, 3) 돕는 자, 4) 왕녀(탐색대상자)와 부친, 5) 파견자, 6) 주인공 공(영웅), 7) 가짜 주인공. 그레마스는 프롭의 이론을 간소화하여 6개의 기능-대리자(function-agent)으로 분류했다 (Ibid., 제7장 구조주의 비평, 313-317).

173) A. J. Greimas, *Structural Semantics: An Attempt at a Method*, trans. D. McDowell et al. (Lincoln: University of Nebraska Press, 1983), 198-215, orig. pub., *Semantique structurale: recherche de méthode* (Paris: Larousse, 1966). cf. Ju Hur, *A Dynamic Reading of the Holy Spirit in Luke-Acts*,



그레마스 행위자 모델로 본문을 분석해보면 다음과 같다.



3. 갈등: 그런데 바울이 섬사람들이 피운 불에 나무를 집어넣는 순간
독을 품은 뱀 한 마리가 그 나무에서 나와 바울의 손을 문다.
섬사람들은 바울이 바다에서는 구원을 얻었지만
공의가 그를 살지 못하게 한다고 판단한다.
뱀의 등장과 함께 바울을 돕던 자들이 바울을 적대하며
바울을 ‘살인한 자’로 몰아세운다.
4. 해소: 그러나 바울은 그 뱀을 불에 떨어뜨려 태워버리고,
뱀의 독에 영향을 받지 않는다.
그러자 섬사람들은 다시 바울을 선대하며 바울을 신이라고 생각한다.

누가는 바울의 손을 물었던 뱀이 독사(ἡ ἔχιδνα)였다고 말한다. 누가는 복음서에서도 독사를 말한다.

요한이 세례 받으러 나오는 무리에게 이르되
 독사(ἔχιδνα)의 자식들아 누가 너희를 가르쳐
 장차 올 진노를 피하라 하더냐 (눅 3:7)

세례 요한은 세례를 받으러 나오는 사람들을 ‘독사들(복수형)의 자식들’이라고 쏘아붙인다. 여기서 독사는 사람들이 그 영향력 아래 있는 어떤 존재들을 상징한다. 이 ‘상징화된 독사’(symbolized viper)의 원관념은 무엇인가? 그것은 무엇을 의미하는 것인가? 마태는 이 세례 요한의 독설을 두 번 더 말한다.

요한이 많은 바리새인과 사두개인이 세례 베푸는데 오는 것을 보고 이르되
 독사의 자식들아 누가 너희를 가르쳐 임박한 진노를 피하라 하더냐(마 3:7)
 독사의 자식들아 너희는 악하니 어떻게 선한 말을 할 수 있느냐
 이는 마음에 가득한 것을 입으로 말함이라 (마 12:34)
뱀들아 독사의 새끼들아 너희가 어떻게 지옥의 판결을 피하겠느냐(마 23:33)

마태는 23:33에서 독사의 새끼들을 뱀들과 동일시한다. 그리고 마태가 말하는 독사의 자식들, 혹은 뱀들은 모두 바리새인들과 사두개인들을 상징한다. 그러나 마태는 ‘독사들’이 무엇을 상징하는 지를 밝히지 않는다. 누가는 요한에게 세례를 받으러 나오는 모든 사람들(λαός)을¹⁷⁴⁾ ‘독사들의 자식들’이라고 부른다. 누가는 마태처럼 독사들이 무엇을 상징하는 것인지 정확하게 밝히지 않는다. 하지만 독사들이 부정적인 존재들을 상징하는 것만은 틀림없다.

연구자들은 이 멜리데의 불 이야기에 등장하는 뱀이 사실적 뱀이지만 상징성을 띠 수 있다는 가능성을 간과하고 이 뱀에 독이 있었느냐 없었느냐에만 관심을 쏟았다. 이러한 편향성은 본문의 문학적정보다는 역사성에 치우친 연구자들의 연구자세 때문이다. 이 편향적 관심은 오늘날 멜리데섬에는 독사(viper)가 없다는 사실에서 더 촉발된다. 폴힐은 로버트슨의 말을 인용하며 그 섬은 수세기 동안 인구 밀집지역이었기 때문에 독사가 생존할

174) 이 용어는 누가 복음서에서는 이스라엘 사람들을(36회), 사도행전에서는 믿는 자들을 지칭한다(48회). 마태는 이 용어를 15회, 마가는 3회 사용한다.

수 있는 확률이 희박하다고 말한다.¹⁷⁵⁾ 콘첼만은 독사는 물고 매달리지 않기 때문에 본문이 말하는 뱀은 독사가 아니라고 주장한다. 그러면서도 그는 누가 이 이야기에서 의도하는 것은 ‘진짜 이적’(a genuine miracle)이 일어났음을 말하려고 하는 것이라고 주장한다.¹⁷⁶⁾ 그러나 만약 그 뱀이 독사가 아니었다면 그 독사가 아닌 뱀에 물린 바울이 죽기를 바랐던 섬사람들이 우스꽝스런 사람들로 전락하고 만다. 그리고 바울이 아무런 해도 입지 않은 것은 당연한 사실이 될 것이고, 신으로 추앙 받을 만한 것이 되지 못했을 것이다. 그리고 본문은 코메디극 대본으로 전락할 것이다. 그러므로 그 뱀은 사람을 죽일 수 있는 독을 품은 독사였다. 이렇게 본문에 등장하는 뱀에 대한 역사적 연구는 큰 소득을 얻지 못했다. 우리는 이 뱀이 독사였느냐 아니었느냐의 논의에서 더 나아가 그 뱀이 무엇인가를 상징할 수 있는 가능성을 간파해야 한다.¹⁷⁷⁾

마태는 바리새인들과 사두개인들을 뱀이라고 몰아붙인다. 그런데 누가는 뱀(ὁ ὄφις)을 사람들이 아닌 제자들을 대적하는 영적 존재로 그린다. 누가 복음서의 뱀은 사단, 원수, 귀신들과 같은 범주에 놓이고, 제자들에 의해 밟히고 제어 당하며, 그들에게 항복하는 영적 존재이다.¹⁷⁸⁾

175) John B. Polhill, *Acts*, The New American Commentary vol. 26 (Nashville; Tennessee: Broadman Press, 1992), 532; A. T. Robertson, *Word Pictures in the New Testament* (Nashville: Southern Baptist Sunday School Board, 1930), 3:478.

176) Hans Conzelmann, *Acts on the Apostles*, James Limburg, A. Thomas Kraabel, and Donald H. Juel trans. (Philadelphia Pennsylvania: Fortress Press, 1987), 223.

177) 브룩스(C. Brooks)와 워렌(R. P. Warren)은 상징(symbol)이란 원관념(first term)이 생략된 은유라고 보았다. 물톤은 상징의 예로서 밀톤(Milton)이『失樂園』에서 노래한 구약의 아가서 인용을 예로 들었다. 그는 아가서가 “그의 머리는 최상의 순금이며/ 그의 머리는 덩수룩 하고 까마귀처럼 검구나”라고 노래하면, 은유와 직유, 즉 비유가 나타나지만, “그들이 나를 포도원지기로 삼았으나/ 내 포도원을 나는 지키지 못했구나”라고 노래하면 원관념이 나타나지 않는 상징이 나타난다고 설명했다. 그리고 그는 이 시에서 포도원은 하나의 보조관념이고 굳이 원관념을 찾으면 관례적으로 처녀성을 뜻하기 때문에 이것은 단순한 비유가 아니라 상징이라고 설명했다 (『世界文藝辭典』[서울: 研究社, 1954], R. G. Moulton, “상징.”).

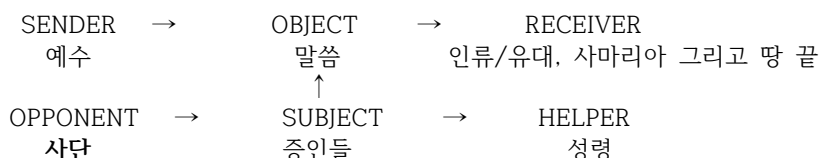
178) 기벤스는 사도행전에 대한 행위자 모델을 아래와 같이 그린다 (M. D. Given, "Not Either/Or but Both/And in Paul's Areopagus Speech," *BibInt* 3.3 [1995]: 356-72).

사단이 하늘로서 번개 같이 떨어지는 것을 보았노라
 내가 너희에게 뱀(ὄφις)과 전갈을 밟으며
 원수의 모든 능력을 제어할 권세를 주었으니
 너희를 해할 자가 결단코 없으리라
 그러나 귀신들이 너희에게 항복하는 것으로 기뻐하지 말고 (눅 10:18-20)

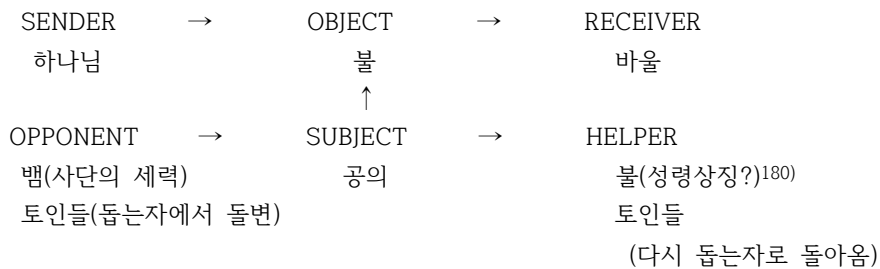
누가는 ‘뱀들과 전갈들을 밟는 것’과 ‘원수의 모든 능력을 제어하는 것’을 평행법적으로 동일시하고 있다.¹⁷⁹⁾ 다시 말한다면, 누가에게 있어서 뱀은 원수인 사단의 세력인 것이다. 또한 뱀은 누가복음서에서 아비된 자가 아들에게 주지 못할 나쁜 것으로 등장한다.

너희 중에 아비된 자 누가 아들이 생선을 달라 하면
 생선 대신에 뱀(ὄφις)을 주며 (눅 11:11)

누가는 복음서를 통해 하나님과 제자들을 대적하는 사단과 같은 범주에 놓이는 즉, 사단의 세력인 독사들 또는 뱀들을 등장시킨 후, 사도행전에서 멜리데 이야기를 통해 바울은 구원받고, 뱀은 불에 던져짐을 말한다. 뱀에게 토인들이 피운 불은 심판의 불이지만, 바울에게 그 불은 구원의 불이다. 이 장면을 행위자 모델로 표현해 보면 다음과 같다.



179) 누가는 ‘원수의 권능’(ἡ δυνάμις τοῦ ἐχθροῦ, 눅 10:18)과 ‘성령의 권능’(ἡ δυνάμις τοῦ πνεύματος, 눅 4:14)을 대비시킨다. 누가는 예수께서 마귀의 시험을 이기신 후 ‘성령의 권능’(ἡ δυνάμις τοῦ πνεύματος)으로 갈릴리로 돌아가셨다고 말한다. 그리고 ‘성령의 권능’으로 일하시는 예수께서는 그의 제자들에게 ‘원수의 권능’(ἡ δυνάμις τοῦ ἐχθροῦ)을 제어할 권세를 주신다.



그렇다면 누가는 왜 ‘멜리데의 불’ 사건 보고를 자기의 자료에서 선택하여 바울이 로마에 당도하기 직전 부분의 무대에 올려놓은 것인가? 누가는 이 ‘멜리데의 불’ 이야기를 앞으로 일어날 사건의 전조로 삼았을 가능성이 있다. 누가는 이 ‘전조적 사건’을 통해 앞으로 바울의 로마 선교를 통해 바울을 대적하는 악한 뱀같은 존재들은 심판을 받아 패배하고 로마 사람들이 구원을 받게 될 것이라는 것을 미리 말하는 것이라고 볼 수도 있다. 즉, ‘멜리데의 불’ 이야기는 앞으로 바울의 선교로 인해 믿고 구원받을 사람과 사단의 영향 아래 믿지 않고 심판 받을 사람이 나누어 질 것임을(행 28:24-25) 미리 말하고 있다고 볼 수도 있는 것이다. 이렇게 멜리데의 불은 심판과 구원이라는 이중적 의미를 띄는 불이라고 볼 수 있다.

이상 살펴본 바와 같이 사도행전의 불은 현재, 과거의 구원의 불, 구원과 심판을 가르는 이중적 불이다.

C. 요약

누가는 복음서에서 심판의 불을 말하긴 하지만 사망과 우주적-종말적 심판의 불만 말하는 마가와 마태와는 달리 비우주적인 심판의 불로 약화시켜 말한다. 누가는 복음서에서 마가와 마태의 평행본문에서 등장하는 사망의 불을 누락시키기도 하며 (눅 9:37-43), 심판의 불에 대해서는 개인적 종

180) 기벤스의 행위자 모델을 적용해 볼 때 뱀은 대적자인 사단을, 불은 돕는자인 성령을 상징할 수 있다. 사도행전에서 ‘불’이 성령을 상징할 수 있다는 것은 차후에 살펴볼 것이다.

말 차원의 불과 우주적 차원의 종말에 대해 언급하지만 미래적이고 우주 종말적 심판의 불(주의 날의 심판의 불이나 계엔나의 불)을 직접적으로 언급하지는 않는다. 나아가 누가는 복음서에서 마가와 마태가 언급하지 않은 비심판의 불도 말한다. 누가는 예루살렘 여행 기사(9:51-19:27)의 첫머리에서 야고보와 요한이 제안한 사마리아에 하늘로서 심판의 불을 내리는 것을 만류하시는 예수의 말씀을 기록한다. 이 심판의 불 만류 기사는 세례 요한의 ‘성령과 불 세례’를 제외하면 누가가 복음서에서 가장 먼저 언급하는 불이 등장하는 기사이다. 누가는 복음서에서 심판의 불도 아니고 비(非) 심판의 불도 아닌 ‘분리시키는 불’을 등장시킨다. 누가는 예수께서 세상에 오신 목적이 ‘불을 땅에 던지는 것’이라고 말한다 (눅 12:49). 그런데 이 본문과 평행을 이루고 있는 마 10:34을 비교해 보면 누가가 마태의 ‘βάλλω와 βάλλω의 대조,’ ‘검과 화평의 대조’에서 ‘βάλλω와 δίδωμι 대조,’ ‘불과 화평의 대조’로 약화시킨 것이 드러나며, 이는 그가 그 불의 성격이 화평과 반대되는 것만이 아님을, 즉 심판의 불만이 아님을 염두에 둔 때문이었을 것이다. 누가는 “분쟁케 하려 함이라”라는 문구를 통해 이 불이 ‘분리시키는 불’임을 드러낸다.

누가는 사도행전에서 적극적으로 구원의 불을 말한다. 그는 스테반 설교 중 모세의 소명 이야기 인용문에서 하나님께서 불을 통해 현현하시고 모세를 구원자로 세웠음을 말했다. 즉, 누가는 가시덤불에 붙었던 불을 ‘구원의 불’이라고 말한 것이다. 누가는 또한 바울의 에베소 선교 이야기에 서 마술을 하던 사람들이 마술책을 “불살랐다”라는 말을 통해 ‘구원 표현의 불’을 말한다고 볼 수도 있다. 누가는 멜리데 섬의 불을 통해 동시에 심판의 불과 구원의 불이 되는 이중적인 불을 제시한다고 볼 수도 있다.

V. 성령과의 연관성을 중심으로 본 누가의 불

지금까지 누가의 불에 관한 일반적인 언급이 다루어졌다. 이제부터는 누가-행전에 등장하는 ‘성령’과 관련된 불이 집중적으로 다루어질 것이다. 그럼으로써 ‘성령과 불 세례’의 성격이 비심판/구원임이 규명될 것이며, 오순절의 불이 해석될 것이다.

A. 누가복음서의 성령과 불

누가-행전에서 ‘성령과 불의 세례’에 대해 맨 처음 언급하는 사람은 세례 요한이다. 세례 요한은 자기는 물로 세례를 주지만 자기 보다 능력 많으신 분이 오셔서 ‘성령과 불’로 세례를 주실 것이라고 외친다 (눅 3:9-17).

1. 구조로 본 성령과 불

A 이미 도끼가 나무 뿌리에 놓였으니

열매 맺지 아니하는 나무마다 찍혀 (πῶρ)에 던지우리라 --(눅 3:9)

(세례 요한과 무리들과의 대화 삽입)

B 요한이 모든 사람에게 대답하여 가로되

나는 물로 너희에게 세례를 주거니와 ----- (눅 3:16a)

C 나보다 능력이 많으신 이가 오시나니

나는 그 신들매를 풀기도 감당치 못하겠노라 ----- (눅 3:16b)

B' 그는 성령과 불(πῶρ)로 너희에게 세례를 주실 것이요 ----- (눅 3:16c)

A' 키를 들고 자기의 타작마당을 정하게 하사 알곡은 모아 곡간에 들이고

없는 불(πῶρ)에 태우시리라(κατακαίω) ---- (눅 3:17)

누가는 마태와는 달리 교차대구법적으로 짜 놓은 세례 요한의 말에 세례 요한과 무리들, 세리들, 그리고 군병들의 대화와 사람들의 심중의 생각을 삽입함으로써(A와 Bb 사이의 3:10-16a 부분) 그 교차대구법을 약화시킨다. 이렇게 전체 교차대구법 구조는 마태의 것보다 약화되었지만, 그러나 B와 B'의 대조는 마태의 것보다 오히려 더 강화됐다. 누가는 B와 평행인 마

태의 B(마 3:11a)에서 ‘회개케 하기 위해’(εἰς μετάνοιαν)라는 문구를 생략한다. 이렇게 함으로써 그는 ‘물 세례’와 ‘성령과 불 세례’를 더 직접적으로 강하게 대조한다. 그 외에는 몇 가지를 빼놓고 마태의 것과 거의 흡사하다.¹⁸¹⁾

2. 성령과 불에 관한 견해들

누가복음서에 세례 요한이 언급한 ‘성령과 불 세례’(βαπτισμα ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ)에 대한 편집 접근은 다양한 결과를 낳았다. 이러한 다양한 결과가 산출된 것은 마가의 언급과 마태, 누가의 언급이 다르기 때문이다.

오실 자의 세례에 대한 요한의 예언

Mk 1:8 ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ὕδατι

αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι

Mt 3:11 ἐγὼ ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι . . .

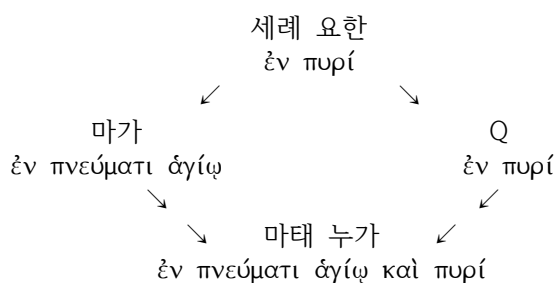
αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ

Lk 3:16 ἐγὼ ὑμᾶς βαπτίζω ὕδατος . . .

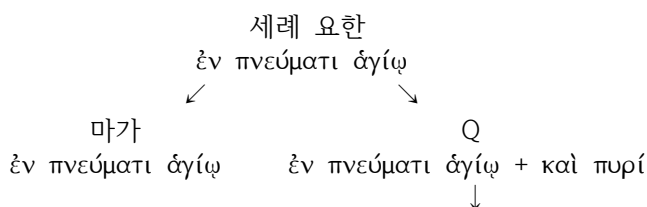
181) 이러한 유사함에 대해 어떤 사람들은 마태와 누가가 세례 요한의 말을 독립적으로 편집했지만 결과가 우연히 유사하게 되었다고 생각했다 (D. R. Catchpole, *The Quest for Q* [Edinburgh: T. & T. Clark, 1993], 7-12; T. W. Manson, *The Sayings of Jesus* [London: SCM Press, 1949], 41). 반면에 어떤 사람들은 마태가 먼저 편집하고 그것을 후에 누가가 사용했다고 생각했다 (Michael D. Goulder, *Luke I*, *Journal for the Study of the New Testament Supplement Series*; 20 [Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994], 277-78 등). 누가의 본문과 마태의 본문이 거의 흡사하지만 앞에서 언급한 것 이외에도 다른 점이 있다면 ἐν의 사용이다. 마태는 물(ὕδατι)과 ‘성령과 불’ 앞에 모두 ἐν을 사용하지만, 누가는 ὕδατι 앞에는 ἐν을 사용하지 않고 πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρὶ 앞에만 사용한다. ἐν이 문법적으로 장소(locative)를 의미하는지, 도구(instrumental)를 의미하는지, 아니면 방법(means)을 의미하는지 확실하지 않다. 렌스키는 ἐν을 방법을 의미하는 것으로 보고 그것을 “. . . 과 관련하여”(in connection with)로 해석했다 (R. C. H. Lenski, *The Interpretation of St. Luke's Gospel* [Minneapolis; Minnesota: Augsburg Publishing House, 1961], 200). 짠은 도구격으로 해석했다 (Theodor Zahn, *Das Evangelium des Lucas* [Wuppertal: Brockhaus, 1988], 196 각주 55).

αὐτὸς ὑμῶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί

바이어와 볼트만과 테일러는 ‘불 세례’(Fire-baptism)가 원래 요한이 말한 것이고 후에 마가가 그것을 ‘성령 세례’(Spirit-baptism)로 바꾸었다고 보았다.¹⁸²⁾ 그 이후에 이렇게 주장한 사람은 케스폴이다. 그는 마태와 누가 독립적으로 Q의 ‘불’에 마가의 ‘성령’을 더하여 ‘성령과 불’로 만들었다고 주장했다.¹⁸³⁾ 그런데 굴더는 마태와 누가 독립적으로 일한 것이 아니고, 누가 마태의 것을 사용했다고 보았다.¹⁸⁴⁾ 이들의 주장을 정리해보면 다음과 같다.



이들과는 반대로 엘리스는 ‘성령 세례’(Spirit-baptism)가 본래적이었고 기독교인들(Q)이 후에 그것에 ‘불’을 더했다고 보았다.¹⁸⁵⁾



182) H. Von Baer, *Der heilige Geist in den Lukasschriften* (Stuttgart: Kolhammer, 1926), 161; R. Bultmann, 246; V. Taylor, *The Gospel According to St Mark* (London; UK: Macmillan, 2nd edn, 1965), 157. 이들 이전에 이렇게 주장한 사람들에 관해서는 James D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (London; UK: SCM Press, 1970), 8 각주 1을 참조하라.

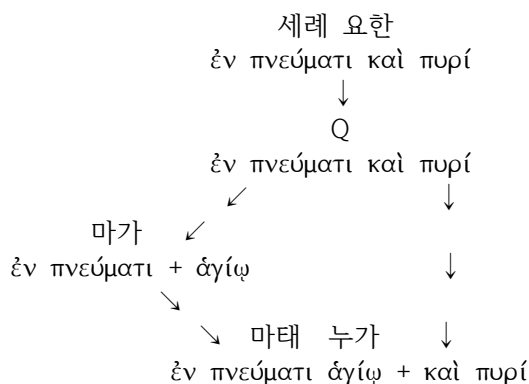
183) D. R. Cathpole, 7-12.

184) Michael D. Goulder, 277-18.

185) E. E. Ellis, *The Gospel of Luke*, NCB (London: T. Nelson, 1966), 89.

마태 누가
ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί

에 반스 는 바렛 (C. K. Barrett)을 따라 ‘바람과 불로’ (ἐν πνεύματι καὶ πυρί)라고 기록했을 Q가 본래적인 것이라고 보았다. 그리고 그는 마가가 ‘바람’(πνεῦμα)에 ‘거룩한’(ἁγία)이라는 말을 더하여 ‘성령으로’(ἐν πνεύματι ἁγίῳ)로 바꾸고, ‘불’을 제거하였다고 보았다. 또한 그는 마태와 누가가 Q의 ‘바람과 불로’(ἐν πνεύματι καὶ πυρί) 그리고 마가의 ‘성령으로’(ἐν πνεύματι ἁγίῳ)를 각각 취하여 ‘성령과 불로’ (ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ πυρί)라는 문구를 만들었다고 보았다.¹⁸⁶⁾ 최근에 멘지스도 이렇게 주장했다. 그는 마가가 ‘불’을 생략한 것은 그의 ‘예수의 복음’(막 1:1)과 조화를 이룬다고 보았다.¹⁸⁷⁾ 이 주장을 정리해보면 다음과 같다.

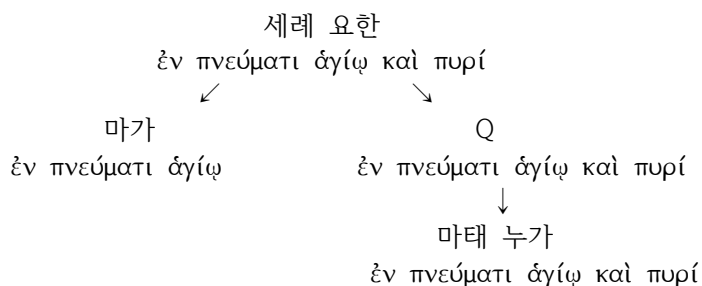


던은 ‘성령과 불 세례’(Holy Spirit & Fire-batism)가 요한이 원래 말한 것이며, Q는 그것을 그대로 받았고, 누가와 마태가 각각 그것을 그대로 받았다고 보았다. 그리고 그는 마가가 요한의 ‘성령과 불 세례’를 담고있던 원래의 기독교전승에서 ‘불’을 생략했다고 보았다.¹⁸⁸⁾ 이들의 견해를 정리

186) C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition* (London; SPCK, 1947), 126; C. F. Evans, 243. 그 이전과 이후에 ‘바람과 불’이 본래적이라고 주장한 사람들에 관해서는 던의 *Baptism in the Holy Spirit*, 8 각주 2를 참조하라.

187) R. P. Menzies, *Empowered for Witness*, 123.

하면 다음과 같다.



이런 편집접근적 견해들은 단지 추측에 불과한 것이고 본래적인 것이 무엇이었는지는 단정적으로 말할 수 없다. 확실한 것은 마가는 예수를 성령으로 세례주시는 분으로 그리며, 마태와 누가는 예수를 성령과 불로 세례주시는 분으로 그리고 있다는 것이다.

3. 의미로 본 성령과 불

‘성령과 불 세례’는 한 가지 세례인가, 아니면 두 가지 세례인가? ‘성령과 불 세례’의 의미를 묻는 질문에 대해 지금까지 시도된 대답들은 크게 세 가지로 분류될 수 있다.

a. 두 가지 세례, 두 효과 (two baptisms, two effects)

오리겐(Origen)은 ‘성령과 불 세례’를 둘로 나누고 요한은 회개하는 자는 성령 세례를, 회개하지 않는 사람들은 영원한 불의 형벌 세례를 받을 것을 예언했다고 보았다.¹⁸⁹⁾ 이스톤(B. S. Easton)도 ‘성령과 불 세례’를 둘로 나누어 ‘성령 세례’는 의인에게 주는 것이고, ‘불 세례’는 악인에게 주는 것

188) James D. G. Dunn, "SPIRIT-AND-FIRE BAPTISM," 83-85.

189) Ibid., 81에서 재인용.

이라고 보았다.¹⁹⁰⁾ 멘지스는 먼저 ‘성령과 불 세례’는 두 가지 세례로서 씻음(cleansing)과 멸망(destruction)이라는 두 가지 국면이 있음을 주장한 것을 긍정했다. 그러나 그는 그 성령으로 인한 씻음이 개인의 정결(purification)이나 윤리적 전환(moral transformation)을 의미하는 것이 아니라 ‘분리’(separation)-악인(죽정어)으로부터 이미 의롭게 된 사람들(알곡)을 분리시킴으로써 이스라엘을 씻는 것을 의미한다고 주장했다. 즉, 그는 ‘성령’은 의인을 악인에게서 분리시키고, ‘불’은 악인을 태워 멸망시킬 것으로 보았다.¹⁹¹⁾ 웹은 두 가지 세례를 말하며 예수께서 회개하여 물세례를 받은 자들에게는 성령의 세례를(시온 회복), 회개하지 않는 자들에게는 불 세례를(심판) 주실 것을 의미한다고 보았다.¹⁹²⁾ 뷰로우스도 두 가지 세례를 말하지만 두 가지 세례 모두 심판보다는 주로 ‘완전한 전환’(complete transformation)을 가져오는 정화(purification)를 의미한다고 보았다.¹⁹³⁾

b. 한 가지 세례, 한 효과 (one baptism, one effect)

크리소스톰(Chrysostom)은 불을 성령과 관련시키고 요한이 ‘성령의 불’(the fire of the Holy Spirit)을 은혜롭게 부여주심을 말했다고 보았다.¹⁹⁴⁾ 이와 달리 브루스는 요한이 여기서 그리스도의 은혜를 말하지 않았으며, 성령이 강한 심판의 바람으로서 쓸모 없는 것들을 쓸어버리며, 불은 바람이 휩쓸고도 남은 것을 파괴해 버릴 것을, 즉 완전한 파괴를 말한 것이라고 보았다.¹⁹⁵⁾ 심판만을 주장하는 브루스와는 달리 모리스는 εὖ이라는 전

190) 이렇게 주장하는 사람들에 관해서는 J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 10, 각주 8을 참조하라.

191) R. P. Menzies, *Empowered for Witness*, 127. 멘지스는 차후에 말할 던의 견해를 비판한다.

192) R. L. Webb, *John the Baptizer and Prophet: A Socio-Historical Study*, Journal for the study of the New Testament. Supplement series; 62 (Sheffield: JSOT Press, 1991), 116-20.

193) Edward W. Burrows, "Baptism in Mark and Luke," *Baptism, the New Testament and the Church*, Journal for the Study of the New Testament Supplement Series; 171 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999), 106.

194) J. D. G. Dunn, "Spirit-And-Fire Baptism," 81.

195) A. B. Bruce, *The Synoptic Gospels*, Expositor's Greek Testament I

치사 하나가 ‘성령’과 ‘불’을 꾸미는 것이라는 것과, 성령 세례와 불 세례가 같은 사람들에게 주어지는 것이라는 것에 착안하여 ‘성령과 불 세례’란 불로 정화하고, 성령으로 힘을 주는 세례라고 주장했다.¹⁹⁶⁾

c. 한 가지 세례 두 효과 (one baptism, two effects)

던은 요한이 두 가지 구별된 세례를 말했다는 주장들을 비판하고 요한의 이 말을 듣는 사람들은 진정으로 회개하고 세례를 받는 자와 세례 받기를 거절한 회개하지 않는 자 모두라고 보았다. 그리고 그는 요한이 말한 ‘더 강한 자’의 ‘성령과 불’ 세례는 분리되지 않는 하나의 심판 세례로서, 두 가지 효과-회개하는 자에게는 죄악을 씻어버리고 정화시켜 구원 (redemption or salvation), 회개하지 않는 자에게는 심판-를 가져오는 세례라고 주장했다.¹⁹⁷⁾ 모리스가 말하는 것처럼 예수께서 성령과 불로 주시는 한 세례로 두 가지 효과-회개하는 자에게는 구원, 회개하지 않는 자들에게는 심판-를 가져온다는 주장의 주요 약점이 바로 이것이다. 요한은 회개하지 않는 사람들에게 예수께서 성령과 불 세례를 주실 것이라고 말하는 것이 아니라, 회개의 세례를 받으러 나오는 사람들에게 성령과 불 세례를 주겠다고 말하고 있기 때문이다. 터너는 ‘성령과 불 세례’는 한 세례로서 요한이 물세례로 회개하는 이스라엘의 죄를 깨끗하게 씻은 것처럼, 메시아도 회개하는 이스라엘을 성령과 불로 깨끗하게 씻으시는 것이라고 보았다. 그는 메시아가 성령과 불 세례를 통해 시온 유토피아를 회복하신다고 본 것이다. 그는 그 근거로서 메시아 시대를 예언한 사 4:2-6의 ‘심판의 영광과 태우는 영으로서’ 시온이 정화될 것이라는 언급을 든다. 메시아가 성령과 불 세례를 통해 이스라엘을 불로 심판하여 정화하고 구원한다는 것이다.¹⁹⁸⁾ 터너가 말하는 성령과 불 세례는 한 세례이며 두 효과를 나타내지만 그 대상은 던이 말하는 것처럼 회개하는 자/회개하지 않는 자, 둘이 아니요 하나-

(Grand Rapids; Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1951), 84.

196) C. L Morris, 107.

197) J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit*, 11, 13.

198) M. Tuner, *Power From on High: The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 181-85.

이스라엘이라는 것이다.

d. 필자의 견해-한 가지 세례, 한 효과
(one baptism, one effect)

필자가 보기에 누가가 요한을 통해 소개하는 ‘성령과 불 세례’는 의인들에게만 임하는 한 가지 세례이다. 첫째로, 교차대구 구조가 이 견해를 뒷받침한다. 누가가 구원받을 알곡과 심판 받을 쭉정이를 말하고 있는 곳은 B'이 아닌 A'부분이다. 또한 B'의 ‘성령과 불’은 그렇게 멀지 않은 임박한 미래에, 현재라고도 말할 수 있는 시간에 나타나겠지만, A'의 ‘꺼지지 않는 불’은 먼 미래에 나타날 것이다. 이렇게 B'의 불과 A'의 불은 시간적 차이를 갖는다. 그러므로 B'의 불과 A'의 불을 동일시하여 B'의 불이 A'의 불처럼 두 가지 효과를 가져온다고 주장하는 것은 무리가 있다.

누가는 교차대구법적 구조 안에서 AA'를 BB'와 평행법적으로 대조했다. 즉, 누가는 교차대구법의 바깥 부분인 A와 A'에서는 미래 종말적 심판의 불(꺼지지 않는 불)을 말하고, 반면에 교차대구법의 안쪽 부분인 B와 B'에서는 현재적 불(성령과 불)을 말함으로써 AA'를 BB'와 (시간)평행법적으로 대조했다.¹⁹⁹⁾ AA'가 미래적 종말적 심판의 불을 말하는 것은 분명하다(꺼지지 않는 불). 마태의 것보다는 약화되었지만 A와 A'는 교차대구 구조 안에서 평행을 이룬다. 열매 맺지 않는 나무와 쭉정이가 동일시되고, 불과 꺼지지 않는 불이 동일시된다. ἀσβέστος(꺼지지 않는)는 신약 성경에 단 네 번-마 3:12, 막 9:43:45, 눅 3:17- 등장한다.²⁰⁰⁾ ‘꺼지지 않는 불’은 종말적 심판의 불인 것은 분명하다. 그것은 알곡과 쭉정이를 가릴 수 있는 때

199) 필자의 이러한 해석은 마태의 평행 본문 해석과는 전혀 다른 해석이다. 필자는 마태의 평행본문에서 BB'의 불은 AA'의 꺼지지 않는 불과 동일시하여 심판의 불로 해석했다. 왜냐하면 마태는 구원의 불을 한번도 말하지 않기 때문이다. 반면에 필자가 누가에서 BB'의 ‘성령과 불’을 AA'의 꺼지지 않는 심판의 불과 대조되는 구원의 불로 보는 것은 누가가 마태의 교차대구법적 구조를 약화시켰고, 또한 누가는 마태처럼 심판의 불뿐만 아니라 구원을 불을 말하고 있기 때문이다. 누가는 구조적으로 마태와 비슷한 본문을 사용하지만 그 구조에 의미를 다르게 부여하는 것이다.

200) *Greek-English Concordance to the New Testament*, J. B. Smith (Scottsdale; Pennsylvania: Herald Press, 1955), s.v. "762. ἀσβέστος."

는 농사철의 마지막 시기이기 때문이다. 그래서 마가는 ‘꺼지지 않는 불’(τὸ πῦρ τὸ ἀσβέστος)을 ‘게헨나(개역에는 ‘지옥’)의 불’이라고 말한다.

만일 네 손이 너를 범죄케 하거든 찍어버리라
불구자로 영생에 들어가는 것이
두 손을 가지고 지옥 꺼지지 않는 불에 들어가는 것보다 나으니라(막 9:43)

그런데 BB'의 불의 성격을 결정하기는 그리 쉽지 않다. 우선 B에 나타나는 요한의 세례는 심판의 세례가 아닌 것은 분명하다. 비록 누가가 B에서 마태의 평행본문에 나타나는 “회개케 하기 위하여”(εἰς μετάνοιαν)라는 문구를 생략하였지만, 그는 요한의 요단강 세례 사역을 소개하기 시작하는 부분에서 마태가 세례 요한의 말을 통해 “회개하라 천국이 가까웠느니라”라고 말하게 한 것과는 달리 해설자(narrator)가 “죄 사함을 얻게 하는 회개의 세례를 전파하니”라고 말하게 함으로써 요한의 물 세례를 규명한다. 즉, 누가는 요한의 물 세례가 죄 사함으로 인도하는 세례라고 규정하는 것이다. 그러므로 B의 세례는 심판의 세례가 아니다. A와 A'가 서로 시간적으로 일치하고, B와 B'가 서로 시간적으로 일치한 반면에 AA'와 BB'는 시간적으로 서로 일치하지 않고 대조된다면, 내용적으로도 A와 A'는 서로 일치하고, B와 B'도 서로 일치한 반면에, AA'와 BB'는 내용적으로 서로 일치하지 않고 대조될 것이다. 이러한 논리로 본다면 누가가 B에서 심판 세례를 말하지 않는다면, B'에서도 역시 심판의 세례를 말하지 않으며, 대신 의인을 위한 한 가지 세례를 말하는 것이다.²⁰¹⁾

201) 글래스는 종교사적 연구를 통해 요한의 언급이 한가지 세례에 대한 것이었음을 간접적으로 말했다. 그는 버질의『아에네이드』(Virgil's *Aeneid*) 6권(739-42)에서 영혼들이 하데스에서 바람, 물, 불에 의해 삼중적 정화(Threefold Purgation by wind, water, and fire)를 거쳐 깨끗케 된다는 언급이 오르픽(Orphic) 문헌을 인용한 것으로 본다. 오르픽 입교식(Orphic initiation)의 한 형식은 세상에서 물, 바람, 불에 의한 삼중적 정화를 포함했다. 그는 오르픽 또는 피타고라스주의(Pythagorean)의 가르침이 에세네파에 영향을 주었고 에세네파는 ‘유대-오르픽-영지주의’로 가정한다. 그리고 요한이 삼중적 정화에 대한 오르픽 전통을 유대교 세례에 받아들였던 에세네파를 따랐다고 가정해보았다. 그러나 그는 요한이 에세네파의 영향을 받았다는 가설은 근거를 내세울 수 없는 것이라고 보았다. 그는 그러므로 그러한 가정은

A 미래 종말적 심판의 불

B 세례 요한의 현재 물 세례

B' 예수의 현재적 성령과 불 세례

A 미래 종말적 심판의 불

고맏은 16절의 불을 회개하고 요한의 세례를 받으러 나오는 사람들이 받을 '성결의 불'(the fire of holiness)로 보고 그 불은 17절에 나타나는 '꺼지지 않는 불'과 대조되는 것으로 보았다.²⁰²⁾ 그러나 그는 그 두 불을 교차대구법 구조 안의 평행법적 대조로 보지는 못했다.

둘째로, 누가의 '세례 이야기'는 B'가 한 세례를 말한다는 견해를 뒷받침한다. 누가 이야기 속에서 '성령과 불 세례'를 최초로 받는 사람들은 바로 요한의 물 세례를 받은 사람들이다. 세례 요한이 예언한 '성령과 불 세례'의 최초의 성취 사건인 오순절 성령강림 이야기를 살펴보면 성령 세례를 받은 120명이 그 전이나 후에 물 세례를 받았다는 문구가 나타나지 않는다. 대신에 누가는 바리새인과 율법사들 이외에 모든 백성들이 요한의 세례를 받았다고 말한다.

모든 백성과 세리들은 이미 요한의 세례를 받은지라

이 말씀을 듣고 하나님을 의롭다 하되

오직 바리새인과 율법사들은 그 세례를 받지 아니한지라

스스로 하나님의 뜻을 저버리니라 (눅 7:29-30)

또한 누가 이야기 속에서 '성령과 불 세례'를 최초로 받은 사람들은 말씀을 깨닫고 예수를 믿어 구원받은 사람들이다. 누가는 예수께서 하나님의 뜻을 저버리지 않고 요한의 세례를 받은 사람들 중에서 열 한 사도와 및 그와 함께 한 자들에게(눅 24:33)²⁰³⁾ 그들의 믿음 없음을 꾸짖으시고("어찌

흥미거리 이상은 아니라고 결론지었다 (T. Francis Glasson, "Water, Wind and Fire [Luke 3:16] and Orphic Initiation," *NTS* 3 [1956-1957], 69-71).

202) Frederic Louis Godet, 115.

203) 어원은 오순절에 성령을 받은 120명이 그 이전에 물 세례를 받았다고 추정

하여 마음에 의심이 일어나느냐!” 눅 24:38), 그들에게 모세의 율법과 선지자의 글과 시편에 자신을 가리켜 기록된 모든 것을 그들의 마음을 열어 깨닫게 하시는 이야기를 전개해나간다 (눅 24:44-45). 누가는 자기 이야기 속에서 ‘깨달다’(συνίημι)라는 용어를 대부분 구원과 관련시킨다 (8회 중 7회).²⁰⁴⁾ 그 첫 번째 예는 예수께서 비유로 말씀하시는 이유를 스스로 밝히는 장면에서 등장한다.

가라사대 하나님 나라의 비밀을 아는 것이 너희에게는 허락되었으나
다른 사람에게에는 비유로 하나니 이는 저희로 보아도 보지 못하고
들어도 깨닫지 못하게 하려 함이니라 (눅 8:10)

비유를 깨닫는 것은 ‘듣고 믿어 구원을 얻는’(눅 8:12) 말씀, 즉 하나님의 나라의 비밀을(눅 8:10, 12) 아는 것이다. 마가는 평행본문에서 “깨닫지 못하게 하여 돌이켜 죄사함을 얻지 못하게 하려 함이라”(막 4:12) 라고 아주 분명하게 깨달음을 구원과 관련시켰다. 마태는 평행본문에서 “마음으로 깨달아 돌이켜 내게 고침을 받을까 두려워함이라” 라고 마가보다는 간접적으로 깨달음을 구원과 관련시켰다. 그런데 누가는 평행본문에서 “깨닫지 못하게 하려 함이라”(눅 8:10) 라고 말함으로써 깨달음과 구원과의 관련성을 제거하는 듯 하지만, 그는 비유 설명 속에서 “이에 마귀가 와서 그들로 믿어 구원을 얻지 못하게 하려고 말씀을 그 마음에서 빼앗는 것”(눅 8:12)이라고 말함으로써, 즉 “믿어 구원을 얻지 못하게 하려고”라는 어구를 선택하

할 수 있다고 한다. 그는 요한이나 예수에게 물 세례는 제자도의 중요한 요소였음을 그런 추정의 근거로 든다: “There are hints in the Gospels that the 120 at Pentecost had been baptized previously. Some of Jesus' disciples had experienced John's baptism. For John and Jesus, baptism was an important element in discipleship (Matt. 28:29; John 3:22-26; 4:1-2)” (Howard M. Ervin, *Conversion Initiation and the Baptism in the Holy Spirit: A Critique of James D. G. Dunn, Baptism in the Holy Spirit* [Peabody; Mass: Hendrickson Publishers, Inc., 1984], 17). 요한복음서는 적어도 예수의 제자들 중 둘은-그 둘 중 하나는 안드레-세례 요한의 제자였다고 말한다 (요 1:35-40).

204) 1번의 예외는 예수께서 “어찌하여 나를 찾으셨나이까 내가 내 아버지 집에 있어야 될 줄을 알지 못하셨나이까” 라고 말씀하시자 “양친이 그 하신 말씀을 깨닫지 못하더라”(눅 2:50)는 말씀에서 등장한다. 여기서 사용된 ‘깨달다’라는 말은 구원과 관계가 없다.

여 예수 말씀에 복원함으로써 말씀을 깨닫는 것과 구원을 간접적으로 관련시킨다. 이렇게 누가는 깨닫는 것을 구원과 관련시킨다.

그 두 번째 예는 예수께서 제자들에게 자신이 죽으시고 부활하실 것을 말씀하셨으나 제자들이 말씀을 깨닫지 못했다고 누가가 해설하는 곳에서 등장한다.

제자들이 이것을 하나도 깨닫지 못하였으니
그 말씀이 감추였으므로 저희가 그 이르신 바를 알지 못하였더라
(눅 18:34)

누가는 예수의 죽음과 부활 예언을 깨닫지 못한 제자들이 예수님의 부활을 믿지 못하는 것을 묘사한다 (눅 24:11, 25, 38, 41). 그러다가 누가는 마지막으로 해설 속에서 제자들에게 ‘깨닫다’(συνίημι)라는 동사를 사용한다.

이에 저희 마음을 열어 성경을 깨닫게 하시고 (눅 24:45)

누가는 예수께서 그분의 부활을 의심하고 믿지 못하는 제자들에게 그리스도가 고난을 받고 제 삼일에 죽은 자 가운데서 살아날 것 즉, 자기를 가리켜 성경에 기록된 모든 것을 가르쳐 주셔서 제자들이 그 말씀을 깨닫게 하셨다고 말한다. 눅 18:34에서 예수의 죽음과 부활 예언 말씀이 감추여서 제자들이 그 말씀을 깨닫지 못했다고 말한 누가는 24:45에서 이제 예수께서 제자들의 마음을 열어 그 말씀을 드러내어 깨닫게 하셨다고 말한다 (성경을 깨닫게 하시려고 그들의 마음을 여셨다). 제자들은 이렇게 말씀을 깨달아 믿음으로써 구원을 받은 것이다 (눅 8:12).

제자들의 마음을 여셔서 감추였던 그리스도의 죽음과 부활을 깨닫게 하신 예수께서는 그 제자들을 이 모든 일 즉, 예수 그리스도의 죽음과 부활의 증인이 되라고 말씀하신다. 누가는 예수께서 예수의 말씀 증거를 받고 깨달아 믿어 구원받은 제자들 그리고 그들과 함께 있던 자들에게 “너희는 이 모든 일에 증인이라”(눅 24:49)고 말씀하셨다고 보고한다. 다시 말하면, 누가에게 있어서 증인은 예수의 증거를 들어 죽음과 부활을 깨달아 믿고 구원받은 사람인 것이다. 예수께서는 이 증인들에게 아버지의 약속하신 것

을 받아 위로부터 능력을 입으라고 명령하신다 (눅 24:49). 그리고 예수께서는 이 증인들에게 진정한 증인이 될 수 있도록 성령으로 세례를 주신다.

누가는 사도행전에서도 역시 깨닫는 것을 구원과 관련시킨다. 그 첫 번째 예는 스테반의 설교에서 등장한다.

저는 그 형제들이 하나님께서 자기의 손을 빌어
구원하여 주시는 것을 깨달으리라고 생각하였으나
저희가 깨닫지 못하였더라 (행 7:25)

스테반은 회당설교에서 이스라엘 자손들이 모세가 구원자임을 깨닫지 못하여 구원이 40년이나 지연되었음을(행 7:30) 상기시킨다. 이 본문에서도 여기 누가는 ‘깨달다’와 구원을 관련시킨다.

그 두 번째 예는 바울이 로마에서 사 6:9-10을 인용하여 말한 것에서 등장한다.

일렀으되 이 백성에게 가서 말하기를 너희가 듣기는 들어도
도무지 깨닫지 못하며 보기는 보아도 도무지 알지 못하는도다
백성들의 마음이 완악하여져서 그 귀로는 둔하게 듣고 그 눈을 감았으니
이는 눈으로 보고 귀로 듣고 마음으로 깨달아 돌아와
나의 고침을 받을까 함이라 하였으니 (행 28:26-27)

마태는 예수님의 비유로만 말씀하심 설명 가운데서는 사 6:9-10을 인용하지만, 누가는 평행본문에서 그 인용을 사용하지 않는다. 대신 누가는 바울의 로마에서의 말에서 사 6:9-10을 마태와 거의 유사하게 인용한다. 누가는 본문에서 깨달음과 고침 받음을 동일시한다. 그리고 누가는 바로 다음절에서 ‘구원’이라는 말을 등장시킨다. 즉, 누가는 깨닫지 못하는 유대인들 대신 깨닫는 이방인들에게 구원이 보내졌다고 말한다 (행 28:28).

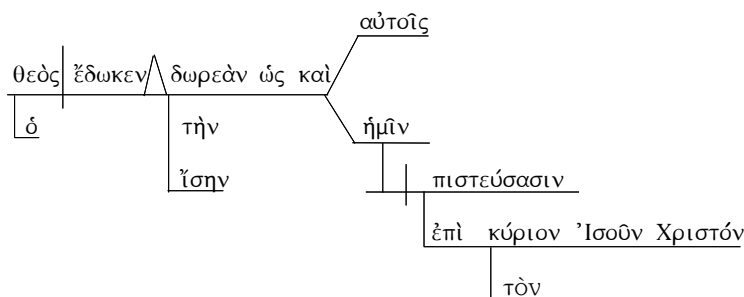
이렇게 누가는 ‘깨달다’(συνίημι)라는 동사를 구원과 관련시켰으므로, 그의 이야기 속에서 믿지 못하던 제자들이 예수의 증거를 듣고 깨달았다는 것은 구원을 받았다는 것을 의미하는 것이다. 그렇게 구원을 받은 자들이 오순절에 ‘성령과 불 세례’를 받은 것이다. 이방인 고넬료와 접촉한 것에

대해 힐난하는 할례자들에게 베드로는 다음과 같이 말한다.

εἰ οὖν τὴν ἴσην δωρεὰν ἔδωκεν αὐτοῖς ὁ θεός

ὥς καὶ ἡμῖν πιστεῦσασιν ἐπὶ τὸν κύριον Ἰσοῦν Χριστόν (행 11:17)

εἰ οὖν



누가는 ‘그들에게’(αὐτοῖς)와 ‘우리들에게’(ἡμῖν)라는 두 개의 직접보어가 동사 ἔδωκεν(δίδωμι의 과거) 하나를 꾸미도록 문장을 만들었다. 그리고 ‘믿고 있었던’(πιστεῦσασιν)의 분사 시제를 과거(aorist)로 잡고 ‘우리들에게’(ἡμῖν)라는 직접보어를 형용사적으로 꾸미게 했다.²⁰⁵⁾ 과거분사의 시제는 본 동사의 시제에 의해 좌우되며, 과거분사는 본 동사의 시제보다 한 시제 앞선다.²⁰⁶⁾ πιστεῦσασιν은 ἔδωκεν보다 한 시제 앞서는 것이다. 그러므로 베드로를 포함한 ‘우리’가 예수를 믿은 것은 선물을(δωρεά) 받기(ἔδωκεν) 전이다. 즉 베드로는 예수를 믿은 다음에 성령의 선물을 받았다고 말하는 것이다.

그러므로 누가가 말하는 ‘성령과 불 세례’는 악한 자들에게 주어지는 심판의 세례가 아니라 하나님의 뜻을 저버리지 않고 요한의 물 세례를 받고 나아가 이미 예수를 믿어 구원받은 의인에게 최초로 주어진 한 가지 세

205) 구문 분석 구조는 Vaughan Curtis and E. Virtus, *Gideon, A Greek Grammar of the New Testament* (Nashville; Tennessee: Broadman Press, 1979)를 참조했다.

206) Huber L. Drumwright, Jr., *An Introduction to New Testament Greek* (Nashville; Tennessee: Broadman Press, 1980), 112.

레인 것이다.²⁰⁷⁾

이러한 필자의 주장은 ‘성령과 불 세례’에 관하여 한 편으로는 그 세례가 두 가지 세례를 의미하는 것으로서 성령 세례는 의인들에게 씻음을, 불 세례는 악인들에게 심판을 가져오는 세례라고 보는 멘지스와 터너의 두 세례 주장을 비판하는 것이며, 또 한편으로는 그 세례가 한 가지 심판의 세례이지만, 두 가지 효과를, 의인에게는 정결과 구원을, 악인에게는 심판을 유발시킨다는 던의 견해를 동시에 비판한다. 필자는 던이 ‘성령과 불 세례’는 한 가지 세례를 말한다는 것에 동의하지만 그 한 가지가 심판을 의미한다는 것, 그리고 그 심판이 어느 사람들에게는 구원을 가져온다는 주장에는 동의하지 않는다 (또한 두 가지 효과를 가져온다는 것에도 동의하지 않는다). 또한 필자는 멘지스가 ‘성령과 불 세례’를 두 가지로 분리할 수 있는 세례를 의미한다는 것, 불 세례가 악인에게 멸망을 가져온다는 것에는 동의하지 않지만 성령 세례가 변화(transformation)나 구원(salvation)을 의미하는 것이 아닌 이미 구원받은 의인을 악인으로부터 분리(separation)하여 씻는 세례라는 것에는 동의한다. 필자의 주장은 누가가 말하는 ‘성령과 불 세례’는 예수 믿고 구원받아 증인된 사람들에게 최초로 부여된 한 가지 세례라는 것이다. 즉 ‘성령과 불 세례’는 믿는 사람들에게 주어지는 한 가지 세례로서, 증인되는 능력을 부여하는 한 가지 효과를 낳는다.²⁰⁸⁾

B. 사도행전의 성령과 불

누가는 데오빌로에게 보내는 두 번째 이야기에서 요한의 세례와 관련된 ‘성령으로 세례’를 두 번 언급한다. 누가는 이 세례를 한 번은 예수의 말을 통해 언급하고 (행 1:5), 다른 한 번은 베드로의 말을 통해 언급한다

207) 아링턴은 예수께서 “너희는 몇 날이 못되어 성령으로 세례를 받으리라”라고 말씀하신 상대인 제자들은 이미 성령의 중생케 하시는 사역에 의해 이미 새로운 마음을 받았다’고 말했다. 따라서 그는 예수께서 약속하시는 성령 세례는 회개와 신앙을 동반하는 새로운 삶의 시작과 동일한 것이 아니라고 주장했다 (Frech L. Arrington, *The Acts of the Apostles* [Peabody; Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1988], 6).

208) 이러한 필자의 견해에 가장 가까운 견해를 가진 사람은 모리스(C. L. Morris)이다. 위에서 언급한 것처럼 그는 ‘성령과 불 세례’는 한 가지 세례로서 불로 정화하고 성령으로 힘을 주는 세례라고 보았다. 각주 138 참조.

(행 11:16).

1. 예수께서 언급한 성령과 불

누가는 예수께서 사도들에게 성령으로 명하시고 승천하신 날까지의 일을 다시 이야기하며 두 번 째 이야기를 시작한다. 이 다시 이야기 속에서 예수께서는 요한이 예언한 세례를 자신이 직접 언급한다.

요한은 물로 세례를 베풀었으나
너희는 몇 날이 못되어 성령으로 세례를 받으리라 (행 1:5)

이러한 예수의 언급은 세례 요한의 대차대구법적 언급 중에서 B와 B'만을 취한 것이다.

B 나는 물로 너희에게 세례를 주거니와 (눅 3:16a)
B' 그는 성령(과 불)로 너희에게 세례를 주실 것이요(눅 3:16c)

예수의 언급은 B에서 '나'를 '요한'으로 바꾸고, '너희에게'를 생략하였으며, B'에서 주어인 '그'를 '너희'로 바꾸고 능동적 동사를 수동적 동사로 바꾸어 '몇 날이 못되어'라는 어구를 더했다. 누가는 세례요한의 언급 중에서 심판의 불에 관한 부분인 AA'를 완전히 생략한다. 또한 B'에서 '불'을 생략한다. '성령과 불 세례'는 '성령으로 세례'로 바뀐다. 이것은 마가로 회귀하는 것인가? 외관상 누가는 두 번째 이야기에서 마가로 회귀한 듯 하다.

나는 너희에게 물로 세례를 주었거니와
그는 성령으로 너희에게 세례를 주시리라 (막 1:8)

그러나 누가는 결코 마가로 회귀하지 않았다. 마가의 청중은 '온 유대 지방과 예루살렘 사람'(막1:5)이지만 누가의 본문의 청중은 예수의 '사도'들이다 (행1:4). 마가의 청중은 아직 예수를 믿지 않은 사람들이지만 누가의 청중인 사도들은 데오빌로에게 보낸 첫 이야기 후반부에서 나타나듯 예수

의 증거를 듣고 깨달아 믿어 구원을 얻고 증인이라고 불린 사람들에게 속한다. 그래서 첫 이야기 전반부에서 세례요한이 말한 심판의 불이 이글거리는 AA'는 생략된다. 이미 구원을 얻은 사람들에게 심판의 불 이야기는 어울리지 않기 때문이다. 그렇다면 누가는 왜 B'의 불이 심판의 불이 아닌데도 그 불을 두 번째 이야기의 예수의 언급에서 생략하였는가? 그런데 지금까지 누가가 예수의 '성령 세례'에 관한 언급에서 '불'을 생략한 것에 특별한 의미를 부여한 사람이 없다. 멘지스는 세례 요한이 언급한 '성령과 불 세례'를 '성령 세례'와 '불 세례'로 나누고 '불 세례'는 악한 자들에게 임하는 것이라고 보았기 때문에 그가 예수께서 사도들에게 다시 언급한 '성령 세례'에서 '불'을 생략한 것을 너무도 당연하게 생각하여 특별한 의미를 부여하지 않았을 것은 짐작할 수 있는 일이다. 그러나 '성령과 불 세례'를 한 가지 세례로 보았던墩이 그의 사도행전 주석에서 '불'의 누락에 주의를 기울이지 않은 것은 납득하기 어렵다. 멘지스는 세례 요한의 예언을 마가가 사용한 것을 언급하면서 누가의 '불' 생략을 단순하게 다룬다.²⁰⁹⁾ 이러한 누가의 '불' 생략이 단순히 마가로 돌아간 것이 아니라면, 누가는 왜 '불'을 생략하였는가? 멘지스나 터너가 주장하는 것처럼 누가는 '불 세례'는 심판의 불이므로 아직 이루어질 수 없는 일이므로 생략하고 '성령 세례'만을 말한 것인가? 아니면 누가는 특별한 의미 없이 '불'을 생략한 것인가? 그건 아니다. 왜냐하면 누가는 두 번째 이야기에서 한 번만 '불'을 생략한 것이 아니기 때문이다.

2. 베드로가 언급한 성령과 불

누가는 베드로의 '성령으로 세례' 언급에서도 '불'을 생략했다 (행 11:16). 베드로는 이방인과 접촉하고 왔다고 자기를 힐난하는 할례자들을 향해 그의 행동의 정당성을 말하면서 '성령으로 세례'를 언급한다.

209) "The form of Mark's account (Mk 1.8), so similar to Acts 1.5 and 11.16, probably reflects the conviction that the prophecy was fulfilled, at least in part, at Pentecost." R. P. Menzies, *Empowered for Witness*, 128.

내가 주의 말씀에
 요한은 물로 세례를 주었으나 너희는 몇 날이 못되어
 성령으로 세례 받으리라 하신 것이 생각났노라 (행 11:16)

베드로는 세례 요한의 말을 인용하지 않고 예수의 재 언급을 인용한다. 베드로의 예수 말씀 인용에서 누가는 또다시 ‘불’을 생략한다. 그러므로 누가가 사도행전에서 2 번이나-두 번의 언급에서 2회 생략이니까 사실 100% 생략-‘성령 세례’에서 ‘불’을 생략한 것은 특별한 의도가 있어서 생략한 것이다. 그렇다면 그 특별한 의도는 무엇인가?

3. 오순절의 성령과 불

누가는 세례 요한의 최초 언급에 대한 예수의 인용의 말, 그 인용에 대한 베드로의 인용의 말에서 ‘불’을 생략하지만 오순절 성령강림 사건의 해설 속에 불을 등장시킨다.

홀연히 하늘로부터 급하고 강한 바람 같은 소리가 있어
 저희 앉은 온 집에 가득하며
 불의 혀 같이 갈라지는 것(διαμριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός)이
 저희에게 보여 각 사람 위에 임하여 있더니 (행 2:3)

누가는 해설자를 통해 오순절에 성령께서 시각적으로 ‘불같은 혀들’(γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός)로 임하셨다고 이야기한다. 누가는 이런 방식으로 예수와 베드로가 생략했던 ‘불’을 ‘성령 세례’와 묶는다. 그는 ‘불같이’라고 시각적으로만 표현하지 않고 더 나아가 ‘불같은 혀’라고 표현함으로써 불을 더 감각적이고 구체적으로 표현한다.²¹⁰⁾ 다시 말하면 불을 더 강화하는 것

210) 던도 누가가 오순절 경험의 객관적 실재성을 ‘불같은 혀’ 언급을 통해 강조했다는 것을 인정했다: “which may be an example of his tendency to stress the objectivity of the experience.” 그런데 그는 누가의 불 언급을 ‘visual experience’(시각적 경험)라고 해석하지 않고 ‘visionary experience’(환상적 경험)라고 표현했다. 그는 오순절의 실제적이고 시각적 경험을 환상적 경험으로 전락시켰다 (J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* (London: SCM Press, 1978), 147). 그렇다면 그는 ‘바람 같은 소리’도 환청(幻聽)으로 취급하는 것이나 마찬가지이다.

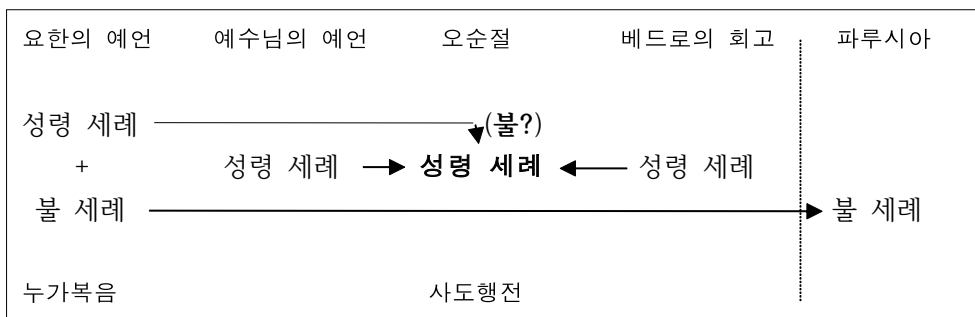
이다. 이 표현에서 ‘불’은 결코 수사적 양념이 아니라 표현의 중심이다. ‘불 같은 혀’는 ‘혀같은 불’이라고 해도 좋을 것이다. 왜냐하면 불은 날름거리는 혀처럼 보이기 때문이다.²¹¹⁾ 혀는 불이 맹렬하고 뜨겁게 타며 움직이는 모양을 묘사하는 것이다. 누가는 오순절 이전의 예수의 언급과 오순절 이후의 베드로 언급에서 ‘불’을 생략함으로써 궁금증을 자아내게 한 후 오순절 사건에 ‘불’을 등장시킴으로써 보이지 않는 성령의 역동적 강림을 불로써 시각화, 감각화, 구체화한다. 즉, 누가는 보이지 않는 ‘성령 세례’ 언급들과 ‘불’을 갈라 놓고 오순절에 하나로 통합함으로써 ‘성령과 불 세례’를 강조하는 것이다.

그런데 멘지스는 성령과 불의 세례를 성령 세례와 불 세례 두 가지로 나누고, 성령 세례에 대한 예언과 약속은 오순절에 성취되었으며, 불 세례는 미래로 밀어 파루시아 때에 이루어질 것으로 보았다.²¹²⁾

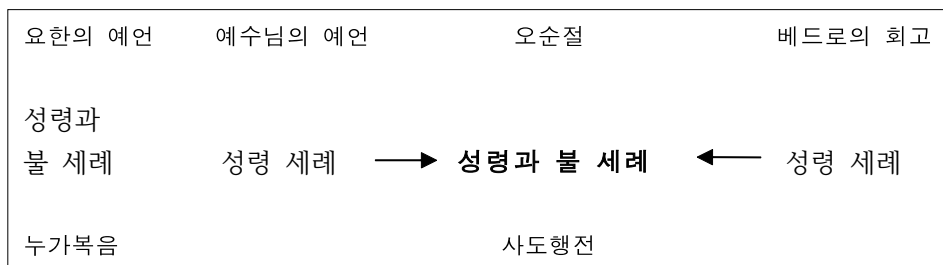
누가는 오순절 날에 ‘실제적-시각적이고 청각적 현상’(actual-visual and auditorial experience)이 있었다고 보고하는 것이지 환상적 경험이 있었다고 보고하지 않는다. 오순절에 제자들은 실제로 불같은 혀가 각 사람 위에 있는 것을 볼 수 있었고, 급하고 강한 바람 같은 소리를 들을 수 있었다. 제자들뿐만 아니라 베드로의 설교를 듣고 있던 사람들도 그것을 볼 수 있었고, 들을 수 있었다. 그러했기에 베드로는 “하나님이 오른손으로 예수를 높이시매 그가 약속하신 성령을 아버지께 받아서 너희 보고 듣는 이것을(ὁ ὑμεῖς βλέπετε καὶ ἀκούετε) 부어 주셨느니라”라고 외친다(행2:33). 후에 누가는 교회가 기도할 때 성령이 충만하였으며 모였던 곳이 흔들렸다고 기록한다(행 4:31). 던은 이것도 몸의 착각현상이라고 설명하려고 할 것이다.

211) 이러한 표현은 ‘불꽃’이라는 표현과 유사한 것일 것이다.

212) 던은 누가가 예수의 세례 언급에서 불을 생략한 것이 아니라, 불이 생략된 것이 원래 예수님의 말씀이었다고 보았다. 그는 예수께서 세례 요한의 “예언을 급진적으로 재해석했다”(reinterpreted)고 보았다(눅 12:49f.; 행 1:5) (J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit* [London: SCM Press, 1978], 148). 던은 그 이후에 그러한 자신의 결론을 반복했다. 그는 요한이 예언한 ‘성령과 불 세례’를 먼저 예수 자신이 받았다고 보았다. 그는 예수께서 요단강에서 ‘성령의 세례’(Holy Spirit baptism)를 받으셨고, 만민의 대리자로서 십자가에서 죽는 고통을 당하심으로써 ‘불 세례’(fire baptism)를 받았다고 보았다. 그리고 그는 예수 자신이 불 세례를 받으셨기 때문에 그 후 예수께서 사람들에게 오직 ‘성령 세례’만을 언급하셨다고 보았다(행 1:5) (J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* [London: SCM Press, 1984], 41-43). 그렇다면 던은 세례요한은 ‘성령과 불 세례’를 하나로 보았지만, 그것은 잘못 보았던 것이고, 실제로는 ‘성령 세례’와 ‘불 세례’로 나누어 보았어야 한다고 주장하는 것이다. 던은 어느 때는 ‘성령과 불 세례’를 한 세례로 이야기했다가, 어느 때는 두 개의 세례로 말함으로써 혼란을 가중시킨다.



하지만 누가는 세례 요한이 예언한 성령과 불 세례를 하나의 세례로 보았다.²¹³⁾ 그럼에도 불구하고 누가는 예수님의 성령 세례에 대한 예언에서 불을 누락시키고, 또한 베드로의 성령 세례 회고에서 불을 누락시켰다. 그는 그렇게 생략함으로써 독자들로 하여금 궁금증을 자아내게 하고, 오순절 성령강림 사건에 불을 등장시킴으로 성령 세례가 동시에 불의 세례임을 강조한다.



213) 굴더도 행 1:5, 행 11:15을 언급하며 그 약속들이 행 2에서 성취되었으므로 누가는 눅 3:16에서[성령과 불 세례 예언에서] 오순절을 언급한 것이었다고 주장했다 (Michael D. Goulder, 277).

EXCURSUS: 독자반응적 측면에서 성령과 불 세례

지금까지 대부분의 학자들은 ‘성령과 불 세례’에 대해 편집적이고 지엽적으로 접근해왔다. 그 결과 그들은 ‘성령과 불 세례’를 누가-행전 전체를 통해 펼쳐지는 하나의 이야기(narrative) 속에서 볼 수 있는 눈을 가지지 못했다. 그들은 복음서의 요한의 언급과 사도행전의 예수님의 언급, 오순절 사건 보고 그리고 베드로의 언급을 통합해서 보지 못한 것이다. 문학적 접근 방법에 속하는 독자반응 접근은 그렇게 통합적으로 누가-행전을 볼 수 있는 눈을 제공해 준다. 독자반응 접근으로 누가-행전의 ‘성령과 불 세례’ 언급을 분석, 종합해보면 그 의미가 보다 명확해진다.²¹⁴⁾

누가-행전의 성령과 불 세례 언급에 독자반응 접근을 시도하기 전에 간략하게 그 이론을 소개한다. 독자반응접근은 작가·작품·독자 등 문학접근의 주요 대상 또는 요소 중에서 독자를 접근의 가장 중심 위치에 놓는 방식이다. 이 접근은 수용미학(aesthetics of reception)으로 불리기도 한다. 수용미학이란 용어는 야우스(H. R. Jauss)가 1967년 서독의 콘스탄츠대학 취임 강의 논문『문예학의 도전으로서의 문학사』에서 처음 사용됐다. 그는 이 논문에서 60년대 말까지 진행된 모든 비평 이론에 도전하여 문학사는 작품과 독자간의 대화의 역사로 써져야 한다고 주장했다. 그 이전까지 진행된 모든 문학연구 방법론들은 ‘형식-심미적 자세’이거나 ‘역사-사회적 자세’의 두 가지 측면의 어느 한 면에 속했다. 즉 작품 내재적 연구 또는 작품 외재적 연구에 속하여 독자에 관한 관심과 연구가 빠져있었다. 그리고 그는 문학사는 작품과 독자간의 대화의 역사로 써져야 한다고 주장하며 독자중심적인 문학연구를 시작했다.²¹⁵⁾

수용미학은 언어학의 발전으로부터 큰 영향을 받았다. 언어학이 특히 ‘언어소통’(communication)에 관심을 기울이게 되면서 문학연구도 그 영향을 받게 됐다. 소쉬르(F. de Saussure)는 ‘언어’(랑그, langue)와 ‘언사’(빠롤, parole)를 구분하였고,²¹⁶⁾

214) 필자가 처음으로 독자반응접근을 성령과 불 세례에 사용하는 것은 아니다. 터너(M. Turner)는 브라우리(R. L. Brawley)의 지적에 따라 성령과 불 세례 언급에 독자반응접근을 적용했다 (R. L. Brawley, *Centering on God: Method and Message in Luke-Acts* [Louisville: Westminster Press, 1990]; M. Turner, 176). 그러나 그는 예수님의 성령 세례언급과 베드로의 성령 세례언급을 주목하지 못했다.

215) 그의 수용이론에 관해서는 Hans Robert Jauss, *Towards and Aesthetic of Reception* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982), 3-45; *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982)을 참조하라.

216) Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics* (London: Owen, 1960) 참조.

야콥슨(R. Jakobson)은 소쉬르의 이분법을 ‘약호’(code)와 ‘전언’(message)의 대립관계로 포괄적으로 정식화했다. 그는 언어소통이론에서 원용한 도식을 바탕으로 ‘언어활동의 6기능’ 도식을 정식화했다.²¹⁷⁾

문맥(contexte)
 <지시적 기능>
 발신자(addresser) . . . 전언(message) . . . 수신자(addressee)
 <정서적 기능> <시적 기능> <능동적 기능>
 접촉(contact)
 <친교적 기능>
 약호(code)
 <메타언어적 기능>

야콥슨의 언어소통 모델에서 ‘발신자(화자)-전언(소통기호)-수신자(청자)의 관계’는 바로 ‘작가-텍스트-독자의 관계’와 같다. 다시 말하면, 언어소통에서 발신자인 화자가 언어를 통해서 수신자인 청자에게 자신의 의사를 전달한다면 작가는 텍스트를 통해서 독자에게 작품을 전달한다. 작가의 문학텍스트와 독자간의 대화를 거치게 되고 ‘독자의 수용’이 이루어진다.²¹⁸⁾

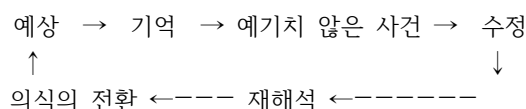
이저는 ‘텍스트’(text)와 ‘작품’(work)를 구분한다. 그는 작가가 만들어 놓은 인쇄물인 창작품을 텍스트라 부르고, 독자가 읽고, 수용하고, 이해하며 재생산해낸 문학 텍스트를 작품이라고 한다.²¹⁹⁾ 즉 그는 문학작품의 이해는 텍스트와 독자간의 상호작용에 의해 이루어진다고 보았다. 그는 특히 독자의 능동적인 독서과정을 중시했다. 이저는 독자가 독서과정에서 경험하는 심미적 경험을 ‘이동 시점’(wandering point view)의 개념으로 설명한다. 이 개념은 텍스트 내부에 있어서의 독자의 독서행위에서 일어나는 의식의 전환활동이다. 텍스트는 시간성에 바탕을 둔 직선적 구조를 갖고 있다. 독자는 작품을 독서하는 과정에서 의미 방향에 대한 ‘기대’(expectation)를 갖지만 작품은 독자의 기대에 부응되는 것만은 아니다. 오히려

217) Roman Jakobson, *Linguistics and Poetics, Selected Writings* (Paris: Mouton and Co., 1981), 22. cf. 홍문균, 『문학비평』, 339.

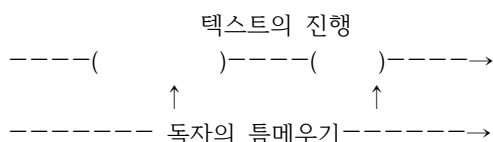
218) 홍문균, 399.

219) W. Iser, "Indeterminacy and the Reader's Response to Prose Fiction," *Aspects of Narrative*, J. H. Miller ed. (New York: Columbia University Press, 1971); *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974); *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978) 참조.

문장에 대한 판단을 보류하고 직선적으로 나타나는 이미지를 연결하여 ‘일관성 형성’(consistency-building)을 시도하고, 이를 통하여 작품을 구체화시킨다. 즉 독자는 의미방향에 대한 ‘예상’(pretension)과 텍스트를 읽으며 형성된 과거에 형성된 ‘기억’(retention)을 갖고 텍스트를 읽어나간다. 그러나 텍스트 내의 ‘예기치 않았던 사건’(unexpected thing)은 독자의 예상을 ‘수정’(modification)하고, 이미 일어난 일에 부여했던 의미를 ‘재해석’(re-interpretation)하도록 한다. 즉 예상의 수정과 기억의 변형이라는 ‘연속적인 의식의 전환’(transformation), 즉 시점의 이동 과정을 밟는다.²²⁰⁾



이저는 또한 독자의 읽기에서 ‘틈 메우기’(filling gaps)라는 활동을 중시했다. 이 이야기의 통일성은 틈 메우기라는 독자의 읽기 행위에 의해 이루어진다. ‘틈’이란 논리적으로 연결이 잘 안되는 것, 시간적으로 연속성이 없는 것, 주제의 단절이 나타난 것 등을 말한다.²²¹⁾ 이런 틈들은 내재 독자에게 긴장감을 유발시키기 위한 수사학적 전략일 수 있으며, 구두 읽기와 듣기 문화를 배려한 의도적인 것일 수도 있다.²²²⁾ 이저는 독자에 의한 틈 메우기야말로 문학적 의사소통에 있어서 가장 중심적 요소라고 보았다: “독자가 틈을 메울 때 의사소통이 시작된다. 틈들은 본문과 독자의 전체 관계가 전개되는 일종의 주축(pivot)의 역할을 담당한다.”²²³⁾



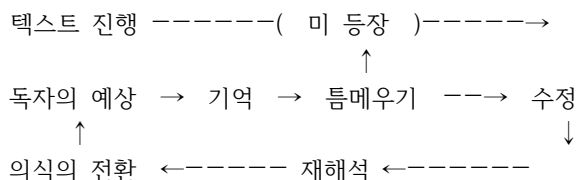
220) 홍문균, “제 10 장 독자중심비평”, 414.

221) 오덕호, 『사람이나 돈이나?: 누가복음 16장의 문학, 역사비평적 연구』(서울: 한국신학연구소, 1998), 47.

222) David Rhoads & Donald Michie, *Mark as Story An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Minneapolis; Pennsylvania: Fortress Press, 1982), 4.

223) Wolfgang Iser, *The Act of Reading* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978), 169.

이제가 제기한 ‘예상,’ ‘예기치 않던 사건,’ ‘수정,’ ‘재해석’이란 읽기 이론과 ‘틈 메우기’ 이론을 통합해 본다. 텍스트 내에 저자가 장치해둔 ‘예기치 않던 사건’을 ‘기대했던 것이 등장하지 않는 것’으로 삼고 두 이론을 합하여 도표화하면 다음과 같을 것이다.



이제 정리한 독자반응 접근방법 사용하여 누가-행전의 ‘성령과 불 세례’를 해석해본다. 누가-행전을 읽는 독자는(내포독자이든 현실독자이든) 먼저 세례 요한의 예수께서 베푸실 ‘성령과 불 세례’에 대한 언급을 읽게 된다. 그리고 독자는 예수께서 성령과 불 세례를 베푸실 것을 기대하며 누가-행전을 계속 읽어간다. 읽어가던 독자는 예기치 못한 일에 부딪힌다. 그것은 예수님의 성령 세례 언급에서 ‘불’이 빠져있음을 발견하기 때문이다. 분명 독자는 세례 요한의 말을 신뢰하고 예수께서 성령과 불로 세례를 주실 것을 기대하고 그곳까지 읽어왔는데 정작 예수의 성령 세례 언급에서는 불이 사라져 버리는 읽기 경험을 하면서 당황하게되고 의문을 품게 된다. 그리고 ‘불’이 사라져 생긴 틈(gap)을 메우기 위해 마음속에서 여러 가지를 시도하게 된다. 그렇게 하는 가운데 잠시 멈추었던 읽기를 다시 시작한다. 계속 읽어나가던 독자는 오순절 성령강림 사건에 대해 누가가 전해주는 이야기를 읽어가다가 ‘불같은 혀’라는 문구를 발견하게 된다. 그 순간 예수의 성령 세례 언급에서 불이 사라졌던 것을 기억하게 되고 그 때 품었던 의문을 다시 떠올리며 그 의문이 ‘불같은 혀’를 읽으며 풀리는 경험을 하게 된다. 그리고 누가가 불을 생략한 의도에 대해 잘못 내렸던 해석을 수정하게 된다. 즉, 독자는 예수님의 성령 세례 언급에서 불이 보이지 않았던 것은 우연히 일어난 일이 아니라 누가가 오순절 사건에 나오는 불에 관심을 집중시키기 위해 의도적으로 예수님의 승천 이야기 중 ‘성령 세례’ 언급에서 ‘불’을 등장시키지 않았다는 것을 알게된다.²²⁴⁾ 누가는 예수

224) 던이 “for Luke Pentecost is the climax of all that has gone before. From the start of the ministry of Jesus we are pointed forward, not to the death of Jesus, but beyond that to the baptism which he will give (Luke 3:15-17). And even at the Ascension we are still looking forward that baptism, still unfulfilled, and still awaited as the culmination to Jesus' ministry (Acts 1:5)” 라고 말함으로써 누가에게 있어서 오순절의 중심성(central point), 절정성(climax/culmination)을 간파한 것은 참으로 칭찬할만하다 (J. D. G. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (London: SCM Press, 1974),

의 언급에서 불을 생략함으로써 독자로 하여금 의문을 품게 했다가 오순절 이야기에서 다시 불을 등장시킴으로써 독자에게 그 사건의 중요성을 깨닫게 하고 독자의 기대와 해석을 수정하여 예수의 성령 세례 언급과 오순절 이야기를 재해석하게 한다. 예수의 언급은 본래 ‘성령과 불 세례’였으나 누가는 해설자가 해설하며 펼쳐 나가는 이야기 속에서 불을 생략함으로써 틈을 만들어 독자의 능동적 읽기에 초대하고 다시 오순절 성령강림에 불을 등장시킴으로써 그 중요성에 주목하게 한 것이다. 독자는 회상과 수정과 재해석을 마치고 다시 앞으로 읽어나가기 시작한다. 읽어나가던 독자는 다시 베드로의 예수의 성령 세례 언급에서 ‘불’이 다시 누락된 것을 만나게 된다. 그리고 틈메우기를 시도하며 오순절에 등장했던 불을 회상하게 된다.²²⁵⁾ 이제 독자는 세례요한의 예수께서 베푸실 ‘성령과 불 세례’ 언급과 예수의 성령 세례 언급, 그리고 오순절 성령 강림에 등장했던 불을 종합적으로 회상하게 된다. 독자는 세례요한이 소개했던 예수님께서 베푸실 세례는 성령과 불 세례였으며, 그런데 저자가 예수의 언급에서 의도적으로 불을 생략함으로써 독자의 능동적인 틈메우기를 유도했으며 성령이 임하는 오순절에 불을 등장시킴으로써 오순절의 불을 강조했고, 그후 베드로의 언급에서 다시 한 번 불을 생략함으로써 오순절의 불에 다시 주목하게 했다는 것을 알게된다.²²⁶⁾ 지금까지 독자접근방식으로 누가-

44).

225) 터너는 이스라엘의 정화와 회복이라는 유대교의 희망을 잘 알고 있는 내포독자들(implied readers)들이 눅 3:16-17의 요한의 약속을 병행본문(cotext)인 눅 1:4-3:15 속에서 읽고는 기대하며(progressively) 그리고 회상하며(retrospectively) 누가-행전을 읽어가다가 오순절 기사에서 그 성취를 읽게된다고 보았다 (M. Turner, 176). 그러나 그는 사도행전에서의 예수의 성령 세례언급에서 불이 생략된 것, 베드로의 성령 세례언급에서 불이 생략된 것에 주목하지 못했으며, 따라서 틈메우기를 시도하지 못했다. 이에 따라 그의 적용은 너무도 간략하고 단순해졌고, 그에 따른 결론은 왜곡됐다.

226) 던이 강조했던 것처럼 오순절은 누가-행전의 중심이다. 그런데 울프는 누가행전을 지역을 중심으로 한 교차대구법구조로 파악하였고, 그 중심에 승천기사를 위치시켰다.

A 갈릴리, 눅 4:14-9:50

B 예루살렘을 향한 여행(사마리아와 유대를 통해), 눅 9:51-19:40

C 예루살렘, 눅 19:41-24:49

D 승천, 눅 24:50-51

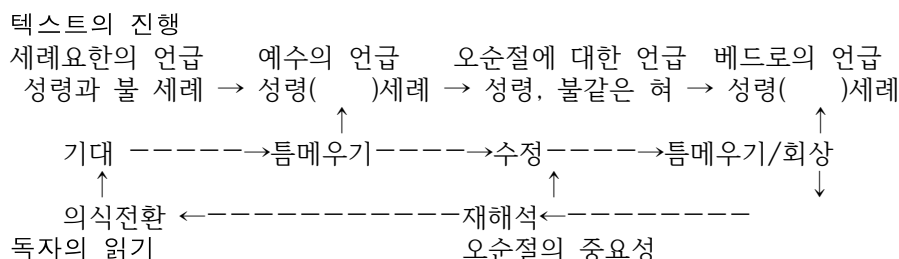
C' 예루살렘, 행 1:12-8:1a

B' 유대와 사마리아, 행 8:1b-11:18

A' 땅끝까지, 행 11:19-28:31

울프는 승천에만 관심을 가졌지 승천의 결과인 오순절 성령강림에 주목하지 못

행전의 ‘성령과 불 세례’언급을 분석한 것을 도표화하면 다음과 같다.



C. 요약

누가는 성령과 불 세례에 대한 세례 요한의 언급에서 완벽한 교차대구법을 사용했던 마태와는 삽입부분으로써 그 교차대구법의 균형을 깨뜨려 약화시켰다. 마가의 ‘성령 세례’와 마태와 누가의 ‘성령과 불 세례’ 중 어느 것이 본래 세례 요한의 말이었는지에 대해서는 여러 가지 편집 접근적 견해가 있었지만 그 견해들은 단지 추측에 불과하고, 분명한 것은 마가는 예수를 성령으로 세례주시는 분으로, 마태와 누가는 예수를 성령과 불로 세례주시는 분으로 그리고 있다는 것이다. 누가가 전해주는 ‘성령과 불 세례’의 의미에 대해 ‘두 가지 세례, 두 효과,’ ‘한 가지 세례, 한 효과,’ ‘한 가지 세례 두 효과’ 등 세 가지 설들이 제기되었는데 필자는 그 세례에는 악한 자들에게 주어지는 심판의 세례의 의미는 없고, 그 세례는 이미 예수를 믿어 구원받은 의인에게 주어진 한 가지 세례로서 증인되는 능력을 부여하는 한 가지 효과를 낳는 세례라고 보았다. 필자는 이러한 주장의 근거로서 세

했다. 울프는 승천과 성령강림을 하나로 묶어 중심에 두었어야 했다. 그가 진정으로 누가-행전을 지역으로 구분하고자 했다면 행 2:9-11에 모든 지역이 다 등장한다는 것을 주목했어야 했다. 누가가 오순절 성령강림 이야기에 모든 지역을 포함시킨 것은 성령강림의 결과로 그 지역들의 선교가 가능해졌음을 말하고 있는 것이다. 그러므로 D에 행 2:11까지를 포함시켜야 하며, C'의 처음에 베드로의 설교를 위치시켜야 한다. 왜냐하면 베드로의 설교야말로 진정한 예루살렘 전도의 문을 열었기 때문이다 (Kenneth R. Wolfe, "The Chiastic Structure of Luke-Acts and Some Implications for Worship," *SJT* 22, no. 2 (1980): 60-71).

레 요한의 성령과 불 세례 언급에 대한 누가의 약화된 교차대구법, 누가의 세례 이야기를 제시했다.

누가는 두 번째 승천 기사에서 예수의 ‘성령 세례’ 언급과 고넬료 가정에서 베드로의 ‘성령 세례’ 언급에서 ‘불’을 생략한다. 학자들은 이러한 누가의 생략에 주목하지 못했고, 그래서 그것에 대해 해석을 가하지 못했다. 이러한 누가의 생략은 어떤 특별한 의도가 있었다. 왜냐하면 오순절 성령 강림 기사에서 누가는 불을 등장시키기 때문이다. 누가는 ‘불같은 혀’처럼 성령이 임했다고 묘사한 것이다. 누가는 오순절 사건 전의 예수의 성령 세례 언급에서, 그리고 오순절 사건 후의 베드로의 성령 세례 언급에서 불을 생략하지만, 가운데 우뚝 세운 오순절 사건에 성령과 함께 불을 등장시킨다. 누가는 세례 요한이 성령과 불 세례를 언급했던 것처럼 예수께서 하늘로 오르신 후 성령과 불 세례를 보내주셨음을 보고했다. 누가가 오순절 사건 전 후에 성령 세례 언급에서 불을 생략한 것은 오순절 사건의 성령과 불 세례를 강조하기 위한 것이었던 것이다. 이렇게 누가는 성령과 관련된 불 언급을 통해 비심판/구원을 말했다.

VI. 오순절 사건을 중심으로 본 누가의 불

본 장에서는 누가가 전해주는 오순절에 예수의 제자들 위에 머물렀던 불이 집중적으로 해석될 것이다. 오순절 사건보고에 등장하는 불은 눈으로 볼 수 있는 객관적이고 실제적인 불이면서도 영적인 불이었다. 다시 말하면 신비한 불이었다. 그래서 그 불은 신학적으로 해석될 가능성도 내포하고 있다. 이 해석은 먼저 각 주제에 관한 누가의 언급을 누가-행전 내에서 추적해보고, 그 다음 구약과 유대교 문헌에서 그와 유사한 모티브를 찾아 연결 시킴으로써 수행될 것이다. 그럼으로써 오순절에 등장한 불이 비심판/구원을 의미함이 드러날 것이다.

A. 약속의 불

누가가 오순절에 등장시킨 불은 약속과 관련된 불이었다. 누가는 오순절에 제자들이 받았던 성령과 불 세례는 갑자기, 아무 예고도 없이 일어났던 것이 아니고, 하나님의 약속에 의한 것이었음을 강조한다.

1. 약속의 불

누가는 복음서의 승천기사에서 예수의 말씀을 통해 하나님 아버지께서 주시기로 이미 약속한 것이 있음을 언급한다. 그러나 그는 그것이 무엇인지 밝히지는 않는다.²²⁷⁾ 하지만 그것이 위로부터 오는 것이며 제자들에게 능력을 주는 것임은 분명하게 밝힌다.

불찌어다 내가 내 아버지의 약속하신 것(ἡ ἐπαγγελία τοῦ πατρὸς)을

227) 누가가 본문에서는 아버지께서 약속하신 것의 내용을 밝히지는 않지만, 그는 이미 아버지께서 구하는 자에게 주실 것을 언급하였었다. 그것은 바로 성령이었다: “너희가 악할찌라도 좋은 것을 자식에게 줄줄 알거든 하물며 너희 천부께서 구하는 자에게 성령을 주시지 않겠느냐” (눅 11:13).

너희에게 보내리니 너희는 위로부터 능력을 입히울 때까지
이 성에 유하라 (눅 24:49)

‘약속’(ἡ ἐπαγγελία)이란 용어는 복음서에서 누가만의 용어이다.²²⁸⁾ 이 용어는 신약에 총 52회 등장하는데 누가복음서에 1회(24:29), 사도행전에 8회(1:4; 2:33, 39; 7:17; 13:23, 32; 23:21; 26:6) 등장하며, 바울서신에 26회(갈라디아서에 10회, 로마서에 8회 등), 히브리서에 14회, 그 외 일반서신에 3회 등장한다. 누가복음서와 사도행전을 한 권으로 묶으면 누가는 ἐπαγγελίᾱ를 총 9회 언급한 셈이다. 비록 그가 히브리서와 갈라디아서보다 적게 ἐπαγγελίᾱ를 언급했다할지라도 마태와 마가 그리고 요한도 사용하지 않은 용어를 복음서에서 사용했다는 것은 주목할만한 것이다.

누가는 자기의 두 번째 책에서도 예수의 승천기사를 다시 기록한다. 그 승천기사에서 누가는 ἡ ἐπαγγελία τοῦ πατρός를 다시 언급한다.

사도와 같이 모이사 저희에게 분부하여 가라사대 예루살렘을 떠나지 말고
내게 들은 바(ἡ κούσατέ μου) 아버지의 약속하신 것을 기다리라 (행 1:4)

누가의 두 번째 승천기사에서 덧붙여진 것은 ‘내게 들은 바’(ἡ ἡκούσατέ μου)이다. 누가는 이 문구를 통해 첫 책과의 연속성을 드러내며, 또한 ἡ ἐπαγγελία τοῦ πατρός를 강조한다.²²⁹⁾ 그리고 누가는 아버지의 약속하신 것을 언급한 직후 바로 ‘성령[과 불] 세례’를 언급함으로써 첫 번째 책에서 의문사항으로 남겨두었던 ‘아버지의 약속하신 것’이 ‘성령과 불 세례’와 관련이 있는 것임을 밝힌다(1:5).²³⁰⁾ 또한 그는 1:8을 통해 성령이 예수의 증인이 되는 권능과 관련이 있음을 밝힌다.

예수의 승천기사에서 ‘아버지의 약속하신 것’이 예수를 증거하는 능력을 주는 ‘성령과 불 세례’와 관련이 있는 것임을 밝힌 누가는 성령을 받음

228) ἐπαγγελία라는 용어는 LXX에서 별 주목을 받지 못했다. 히브리어 נְתַתָּה(‘책’)를 ἐπαγγελίᾱ로, 즉 넓은 의미로 하나님의 말씀으로 번역한 시 55:8 이외에서는 이 용어는 종교적 의미를 가지지 못했다. 이 용어는 누가적 용어이다.

229) C. H. Talbert, *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*, SBLMS 20 (Missoula; MT: SBL and Scholars Press, 1974), 60.

230) John Nolland, 1220.

으로써 증거하는 능력을 받은 베드로의 오순절 설교에서 아버지의 약속하신 것이 성령임을 확실하게 밝힌다 (행 2:33).²³¹⁾

하나님이 오른손으로 예수를 높이시매
그가 약속하신 성령을 아버지께 받아서
너희 보고 듣는 이것을 부어 주셨느니라 (행 2:33)

누가는 하늘에 오르신 예수께서 성령의 약속을 아버지로부터 받아 (ἡ ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρός) 부여주었다고 말한다.²³²⁾ 누가는 ἡ ἐπαγγελία τοῦ πατρός를 ἡ ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου라고 기록한다. ἡ ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου는 성령께서 하신 약속이란 뜻이 아니고 성령에 대한 약속, 즉 약속하신 성령을 의미할 것이다. 그리고 이 표현은 헬라적이기보다는 셈어적인 표현일 것이다. 이것이 헬라적으로 표현된다면 소유격이 약속에 붙어 ‘약속의 성령’이 될 것이다. 그래서 NIV도 ‘the promised Holy Spirit’로 번역했을 것이며, 개역도 ‘약속하신 성령’이라고 번역했을 것이다. 누가는 베드로의 설교 종결부분에서도 성령을 약속과 관련시킨다.²³³⁾ 그는 회개하

231) 놀란드는 ‘아버지의 약속하신 성령’을 전승적으로 접근하여 사 32:15(필경은 위에서부터 성신을 우리에게 부어주시리니 광야가 아름다운 밭이 되며 아름다운 밭을 삼림으로 여기게 되리라); 44:3(대저 내가 갇힌 자에게 물을 주며 마른 땅에 시내가 흐르게 하며 나의 신을 네 자손에게, 나의 복을 네 후손에게 내리리니); 겔 39:29(내가 다시는 내 얼굴을 그들에게 가리우지 아니하리니 이는 내가 내 신을 이스라엘 족속에게 쏟았음이니라); 욥 2:28의 본문들을 예로 든다 (John Nolland, 1220).

232) 막스 터너도 행 1:4-5; 2:5; 2:16-17; 2:33을 예로 들며 오순절의 성령강림을 약속의 성취로 보았다. 그러나 그는 성령의 언약과 불을 연결시키지 못했다 (이한수, 막스 터너 공저, “사도행전에서의 성령 세례”, 『그리스도인과 성령』[서울: 총신대 출판부, 1991], 65f). 최갑종은 누가는 바울이 그렇게 했던 것처럼(갈 3:13 [그는 성구를 잘못 기입했다. 13절이 아니고 14절이다], 엡 1:13) 성령을 ‘그 약속하신 성령’이라고 부름으로써 바울과의 일치를 보여주었는데 이는 초대교회 안에서 성령에 관해서도 다양성 못지 않게 통일성을 유지하고 있었다는 증거라고 보았다. 최갑종은 원문은 ‘약속하신 성령’이 아니라 ‘약속의 성령’(ἡ ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος)인 것은 지적하지 못했다 (최갑종, 『율법과 성령』[서울: 기독교문서선교회, 1994], 26, 각주 10).

233) 탄네힐도 누가는 이 사건을 누가-행전 전체를 관통하고 있는 중요한 신학

고 ‘성령을 선물로 받는’ 것을 약속이라고 표현한다 (행 2:39). 이렇게 누가는 약속을 9회 언급한 것 중에서 4회를 성령과 관련시켰다.

2. 관련 있는 구약의 약속의 불

구약에 등장하는 성령주심의 약속 구절을 말하자면 사 32:15; 44:3; 겔 39:29; 욥 2:28이다. 누가는 성취본문으로 사 32:15을 취할 수도 있었을 것이다. 이사야는 하나님께서 영을 ‘위로부터’(οὐρανῶν) 부어 주신다고 약속하셨다고 전한다. LXX는 οὐρανῶν을 ἄφ' ὑψηλοῦ로 번역하였으며, 누가는 눅 24:49에서 아버지의 약속하신 것과 관련하여 ‘위로부터’(ἐξ ὑψους)라는 용어를 사용한다. LXX는 전치사 ἄπο를 통해 영을 주시는 기점(from)을 강조하며, 누가는 전치사 ἐκ를 통해 위에서 아래로 나옴(out)을 강조하는 것, LXX는 형용사 ὑψηλος를 명사로 전용하여 사용하고, 누가는 명사 ὕψος를 사용한다는 것 이외에는 두 언급은 거의 흡사하다.²³⁴⁾ 그러나 누가는 그 구절들 중에서 성령주심에 대한 약속과 불이 함께 등장하는 욥 2:28을 택하여 성취본문으로 삼는다.²³⁵⁾

내가 내 영으로 모든 육체에게 부어주리니 . . .

또 내가 위로 하늘에서는 기사와 아래로 땅에서는 징조를 베풀리니

적 주제인 ‘약속과 성취’의 관점에서 취급하고 있다고 보았다 (Robert C. Tannehill, *The Narrative Unity of Luke-Acts, A Literary Interpretation Volume Two: The Acts of the Apostles* (Minneapolis; Pennsylvania: Fortress Press, 1990), 26-28).

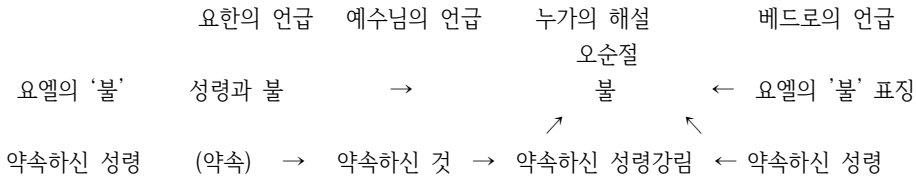
234) 마티아스도 눅 24:49의 ‘위로부터’라는 언급은 사 32:15을 암시한다고 보았다 (Wenk, Matthias, *Community-Forming Power: The Socio-Ethical Role of the Spirit in Luke-Acts* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 239).

235) 멘지스도 ‘아버지의 약속’이 MT J13:1-5a 언급한다고 보았다. 그리고 그는 누가가 오순절을 MT J13:1-2의 빛에 따라 해석했다고 보았다 ("Luke interprets this event in light of Joel 3.1-2") (Robert P. Menzies, *Empowered for Witness*, 171). 그는 이와 관련된 참조문헌을 다음과 같이 제시했다. E. Lohse, "Die Bedeutung des Pfingstberichtes in Rahmen des lukanischen Geschichtswerks," *Die Einheit des Neuen Testaments* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973), 188. 그러나 멘지스는 욥 3:1-5의 성령과 불을 누가의 성령과 불 언급들과 연결하지는 못했다.

곧 피와 불과 연기로다

3. 통합적으로 해석된 약속의 불

누가는 승천 기사를 두 번 기록함으로써 아버지의 약속하신 성령을 두 번 언급하여 강조하고 독자로 하여금 오순절을 기대하게 하였으며, 베드로의 설교를 통해 약속하신 성령이 임하셨음을 말함으로써 독자로 하여금 오순절을 회상하게 한다. 그렇게 함으로써 누가는 오순절의 성령에 독자의 관심을 집중시키며, 그 관심의 중심에 불을 등장시키고 전면 요엘의 성령 부어주심과 불 표징에 대한 예언이 드러나게 한다.²³⁶⁾ 그리고 오순절의 불 같은 혀와 함께 임한 성령강림 이야기는 누가의 ‘아버지의 약속하신 것’ 언급의 절정이요, 중심이다. 또한 불과 함께 임한 성령은 땅끝까지 예수를 증거하는 능력을 부여한다. 그러므로 오순절의 불은 비 심판의 불로서 약속의 불이다.



236) 마티아스도 눅 24:44-49과 행 1:4-8은 오순절을 기대하며, 오순절은 ‘아버지의 약속’의 성취를 묘사한다(represent)고 보았다. 그리고 그는 베드로의 오순절 설교에 등장하는 율 3:1-5이 분명 ‘아버지의 약속’을 묘사한다고 보았다 (Wenk Matthias, 238). 그러나 그는 행 1:4의 ‘내게 들은 바’에 주목하고 율 3:1-5은 누가의 행 1:4 이전의 이야기(narrative)에 속하지 않는 것이므로 예수께 들은 것이 아니라고 판단했다. 그는 제자들이 예수로부터 들은 ‘아버지의 약속’을 눅 11:13의 “아버지께서 구하는 자에게 성령을 주시지 않겠느냐” 라고 본다. 그리고 그는 눅 11:1-12의 그 문맥은 영감된 말의 능력이 아니라 하나님 나라의 회복을 말한다고 보았다. 그러나 필자가 보기에 눅 11:1-13의 문맥은 ‘기도’이지 하나님 나라는 아니다. 물론 문맥에 등장하는 주기도문에 하나님 나라 주제가 들어있기는 하지만 그것만이 다는 아니며, 그것이 1절부터 13절까지 전체 주제는 더더욱 아니다. 멘지스는 비록 눅 11:3이 아버지께서 주시는 성령의 은사를 언급하고는 있지만 그 구절은 성령 수여 약속을 구약과 관련시키지는 않는다고 지적했다 (R. P. Menzies, *Empowered for Witness*, 170).



B. 기도 응답의 불

1. 기도 응답으로서 성령과 불

누가가 오순절에 등장시킨 불은 또한 기도 응답의 불이다. 누가는 다른 복음서 기자들보다도 기도에 더 많은 관심을 드러낸다.²³⁷⁾ 누가가 사용하는 기도에 관한 용어는 크게 두 가지로 나눌 수 있다. 첫째는 ‘간구’란 뜻을 가진 *δέησις*와 그 동사형 *δέομαι*이고, 다른 하나는 일반적으로 ‘기도’를 의미하는 *προσεύχη*와 그 동사형 *προσεύχομαι*이다. *δέησις*는 신약에 총 12회 등장하는데 누가복음서에 3회(1:13; 2:37; 5:33), 고린도후서와 빌립보서에 각 2회 나타난다. *δέομαι*는 신약에 총 11회 등장하는데, 누가복음서에 3회(10:2; 21:36; 22:32), 사도행전에 5회(4:31; 8:22, 24, 34; 10:2), 고린도후서에 2회 나타난다. 이렇게 누가는 ‘간구’라는 용어를 신약기자들 중에서 가장 많이 사용한다. *προσεύχη*는 누가복음서에 3회(6:12; 19:46; 22:45), 사도행전에 9회(1:14; 2:42; 3:1; 6:4; 10:4, 31; 12:5; 16:13, 16), 마가, 마태 복음서에 각각 2회 등장한다. *προσεύχομαι*는 누가복음서에 19회, 사도행전에 16회, 마태에 15회, 마가에 10회 등장한다. 이렇게 누가는 다른 신약기자들 보다 더 기도에 관심을 가진다.²³⁸⁾

누가가 주목하는 기도를 성령과 관련시키는 명백한 본문은 복음서의 11:13이다. 에드워즈는 눅 11:9-13의 평행본문으로 마 7:7-11을 제시하고 Q 18 ‘기도 격려’(encouragement to pray)로 분류했다.²³⁹⁾ 마태는 자

237) 김득중, 『누가의 신학』(서울: 컨콜디아사, 1995), 266. 거스리(D. Guthrie)도 누가의 기도에 대한 관심에 주목했다. 그는 누가 만의 특별한 강조점으로 기도와 성령과 기쁨을 들었다 (도날드 거스리, 『신약서론』 김병국, 정광욱 공역 [서울: 크리스찬 다이제스트, 1992], 83f).

238) A. T. Allison, "The Prayer Motif in Luke-Acts," *Perspectives on Luke-Acts* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1978), 169.

239) Edwards, xi-xiii.

기 본문을 산상 수훈에 포함시켰으며, 누가는 기도를 마치신 예수께서 제자들에게 기도를 가르친 문맥에 포함시켰다.²⁴⁰⁾ 두 본문을 비교하면 다음과 같다.

Mt. 7:11	Lk 11:13
εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὄντες	εἰ οὖν ὑμεῖς πονηροὶ ὑμάρχοντες
οἴδατε δόματα ἀγαθὰ διδόνται	οἴδατε ἀγαθὰ δόματα διδόνται
τοῖς τέκνοις ὑμῶν	τοῖς τέκνοις ὑμῶν
πόσῳ μᾶλλον ὁ πατήρ ὑμῶν	πόσῳ μᾶλλον ὁ πατήρ
ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς	ὁ ἐξ οὐρανοῦ
δώσει ἀγαθὰ	δώσει πνεῦμα ἅγιον
τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν:	τοῖς αἰτοῦσιν αὐτόν:

두 본문 사이의 현저한 차이점은 ἀγαθὰ(좋은 것)와 πνεῦμα ἅγιον(성령)에서 드러난다. 마태는 아버지께서 구하는 자에게 좋은 것을 주실 것이라고 말하는 반면에, 누가는 아버지께서 구하는 자에게 성령을 주실 것이라고 말한다. 마태는 그의 자료에 등장하는 πνεῦμα를 결코 누락시키거나 삽입하지 않는다. 반면에 누가는 πνεῦμα를 세 차례나 삽입하였고 (눅 4:1; 10:21; 11:13), 마가적 자료에는 한 차례 삽입하였다 (눅 4:14).²⁴¹⁾ ἀγαθὰ를 πνεῦμα ἅγιον로 바꿈으로써 누가는 δόματα ἀγαθὸν과 ἀγαθὰ의 평행을 무너뜨리고, δόματα ἀγαθὸν(좋은 선물)과 πνεῦμα ἅγιον의 평행을 세운다. 누가에 의하면 아버지께서 구하는 자에게 주시는 좋은 선물은 성령이다.

이후 누가는 세 차례 성령을 선물로 표현한다 (행 2:38; 8:19-20; 11:16-17). 세 차례 모두 베드로의 말에서 등장하는데 이는 성령과 선물의 동일시에 대한 권위를 부여해준다. 이곳에서 누가는 δόμα(선물)대신 같은

240) 탈버트는 눅 11:1-13이 여러 개의 독립된 전승으로 구성되었음을 밝히고 (1-4(마 6:9-13); 5-8(누가자료); 9-10(마 7:7-8); 11-13(마 7:9-11)), 이 전승들은 “기도라는 주제에 의해 모여졌고 내부 연결장치로 연결되었다”고 보았다 (Charles H. Talbert, *Reading Luke: A Literary and Theological Commentary On the Third Gospel* [New York; NY: Crossroad Press, 1982], 200).

241) C. S. Rodd, "Spirit or Finger," *ExpT* 72 (1960-1961): 157-58.

어원(δίδωμι: ‘주다’)에서 δωρεά(선물)을 사용한다. 아마도 누가는 예수 말씀에서는 어원이 같으므로 δόμα를 살려놓고 베드로의 말에서는 보다 헬라 문화에 친숙한 δωρεά를 사용했을 것이다. 특히 그는 베드로의 오순절 설교에서 성령을 소유격으로 만들어 선물과 하나로(δωρεά τοῦ ἁγίου πνεύματος: 성령의 선물) 만든다 (행 2:38). 이렇게 함으로써 누가는 기도하는 자에게 주어지는 좋은 선물은 성령임을 더욱 분명하게 말한다.

누가의 기도-성령 모티브는 예수의 수세장면에서도 나타난다 (눅 3:21-22; 막 1:9-11; 마 3:13). 마가와 마태는 예수께서 ‘물에서 올라오실 때’(ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος, ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος) 성령이 비둘기 같이 예수 위에 내려오셨다고 말하는 반면, 누가는 예수께서 ‘기도하실 때’(προσευχόμενου) 성령이 예수 위에 강림하셨다고 말한다.²⁴²⁾

오순절 성령강림도 기도와 관련이 있다. 누가는 예수를 증거 할 권능을 주시는 아버지의 약속하신 성령이 오시기까지 예루살렘을 떠나지 말라는 예수의 명령을 들은 제자들은 “다 하나가 되어 기도와 간구를 계속했다”(οὗτοι πάντες ἦσαν προσκαρτεοῦντες ὁμοθυμαδὸν τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δεήσει)고 전한다 (행 1:14). 그리고 오순절에 성령이 임하신다. 그런데 누가는 오순절의 성령을 기도와 명확하게 연결하지 않는다.²⁴³⁾ 그래서인지 탈버트는 “제자들은 사도행전 2장에 나오는 성령이라는 오순절 선물을 받기 이전에 기도하였다”라고 기도와 성령과의 관계를 우회적으로 표현했다.²⁴⁴⁾ 멘지스는 “기도가 오순절의 성령 받음과 불분명하게(implicitly) 관련되어 있다 (행 1:14; 2:4)”고 말했다.²⁴⁵⁾ 이러한 오순절의 성령강림과 기도와의

242) R. P. Menzies, *Empowered for Witness*, 134. cf. 김득중, 『누가의 신학』, 268.

243) 김득중은 “사도행전에서 초대 교인들이 오순절 다락방에 모여 기도할 때 성령이 그들에게 임했다”고 간략하게 그리고 분명하게 언급했다. 그러나 그의 언급은 결론적으로는 옳지만 다소 진지하지 못한 자세를 드러낸다 (김득중, 『누가의 신학』, 293). 유상현은 “그런데 이 오순절 성령의 선물은 그 이전 예루살렘 다락방에서의 ‘준비와 기다림’의 결과로 주어진 것임을 행 1:13이하의 기록으로 알 수 있다. 그 기록에 의하면(행 1:14), “열 한 제자들은 . . . 마음을 합하여 기도에만 힘썼다”는 말씀이 있다”라고 기도와 성령을 다소 느슨하게 연결시켰다. 유상현, “사도행전의 기도”, 『신학논단』제23집 (1995. 6): 39-40.

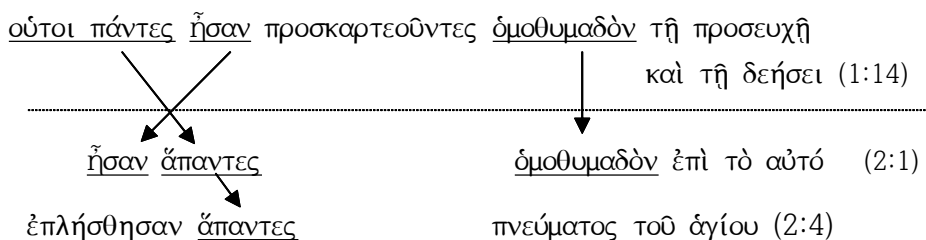
244) C. H. Talbert, 210.

245) R. P. Menzies, *Empowered for Witness*, 160.

관계의 불분명성은 누가가 제자들의 기도언급과 오순절의 성령강림 사이에 사도충원 기사를 삽입함으로써 발생한다 (행 2:15-26). 그러나 사도충원 기사 삽입으로 인한 오순절 성령강림과 기도와의 불분명성은 누가의 두 가지 언급으로 극복될 수 있다. 하나는 누가가 충원기사 중에 “저희가 기도하여”(προσευξάμενοι)라는 문구를 등장시킨다는 것이다 (행 1:24). 누가는 120명이 마음을 합하여 기도하던 “그 때에”(ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις) 그들이 예수의 부활을 증거 할(행 1:22) 사도충원을 위한 기도를 드렸다고 말한다. 누가는 “다 하나가 되어” 기도하고 간구 하던 사람들이 계속 기도했음을 말하는 것이다. 그리고 누가는 바로 이어 오순절 성령 강림 이야기를 펼친다. 이렇게 누가는 사도충원 기사에 기도를 등장시킴으로써 그것을 다리 삼아 제자들의 기도와 오순절 성령강림을 연결시킨다.

다 하나된 기도 → 사도충원기도 → 오순절 성령 강림
원인 → 다리(연결고리) → 결과

오순절 성령강림과 기도와의 관계의 불분명성을 극복할 수 있는 누가의 두 번째 언급은 ἦσαν ἅπαντες ὁμοθυμαδόν(다 하나가 되어)이다 (행 2:1). 누가는 이 문구를 제자들이 다 하나가 되어 기도한 장면 묘사에도 등장시켰었다. 또한 누가는 2:4에도 ἅπαντες(다)를 등장시킨다.



누가는 οὗτοι πάντες가 ἅπαντες로 바뀌고, ἦσαν의 자리가 바뀌고 προσκαρτεοῦντες(계속)가 생략된 것, 그리고 ὁμοθυμαδὸν 이후의 부사구의 내용변화 이외에는 거의 흡사한 문장으로 오순절 이야기를 시작한다. “다 하나가 되어 계속 기도하고 간구했다”라는 문구는 “다 하나가 되어 한 자

리에 있었다”라는 문구와 연결된다.²⁴⁶⁾ 그는 다같이 하나 되어 드렸던 제자들의 기도와 오순절의 성령 강림을 ‘다 하나가 되어’(ἦσαν ἅπαντες ὁμοθυμαδόν)라는 문구를 다리 삼아 연결한다. 이렇게 누가는 성령 받기를 위해 다같이 하나가 되어 기도하던 제자들이 그 기도의 응답으로 다같이 성령을 받았다는 것을 묘사한다.

하나가 되어 기도하였다 → 다 하나가 되어 한 자리에 있었다 → 다 성령을 받았다
원인 → 다리(연결고리) → 결과

2. 기도 응답으로서 오순절의 불

제자들의 기도의 응답으로 강림하시는 성령은 불을 동반한다.²⁴⁷⁾ 누가-행전에서 기도와 불의 관계는 불분명하다. 기도와 불의 암시적이고 간접적인 관계는 사가랴의 분향과 천사의 현현 이야기에 내포되어있다고 볼 수 있다.²⁴⁸⁾ 누가는 사가랴가 “분향하는 그 시간에”(ἔξω τῇ ὥρᾳ τοῦ θυμιάματος) 백성들이 기도하고 있었다고 전한다 (눅 1:10). 구약에 따르면 성전 안의 향을 피우기 위해서는 불을 피워야 하며, 이 불은 하나님의 말씀에 따른 불이어야 했다. 나답과 아비후는 다른 불을 담아 분향하다가 죽임을 당했다 (레 10:1, cf. 민 3:4, 26:61). 사가랴는 백성들이 밖에서 기도하

246) ὁμοθυμαδὸν ἐπὶ τὸ αὐτό가 ‘한 자리에’로 번역되었지만, 이 헬라어 표현은 장소적 단일성 이상을 의미한다. 이 용어는 LXX가 히브리어 **יחד**를 번역할 때 자주 쓰는 용어로서 ‘마음의 하나됨’을 의미한다. 그리고 이러한 의미는 근본적으로 행 1:14에서 말하는 “다 마음이 하나되어 기도했다(개역)는 의미와 동일하다. 탈군은 유대 공동체가 율법을 받기 직전의 주간 동안 ‘마음이 하나되어’ 지속적으로 기도했다고 말한다 (PsJon. Ex.19:2b). George T. Montague, *Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition* (Peabody; Massachusetts: Hendrickson, 1976), 277 참조.

247) 아령턴은 성령과 불이 함께 나타나는 구약의 예로 삿 15:14을 든다. 주의 영이 삼손에게 임하시자 그의 팔을 묶었던 줄들이 불탄 삼같이 됐다 (F. L. Arrington, *The Acts of the Apostles* [Peabody; Massachusetts: Hendrickson, 1988], 20의 각주 1).

248) 또 다른 경우 하나를 더 들 수 있는데 그것은 누가의 변화산 이야기이다. 누가는 예수께서 기도하실 때에 용모가 변화되고 그분의 옷이 희어져 광채가 났다고 전한다 (눅 9:29). 이렇게 누가는 기도와 광채를 연관시킨다.

고 있는 시간에 성전 안의 향에 불을 피우고 있었을 것이다. 그리고 불이 붙어있을 그 향로 옆에 천사가 나타나 사가랴의 기도에 대한 하나님의 응답을 전해주었을 것이다 (눅 1:11-13:).

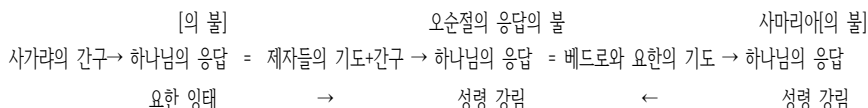
주의 사자가 저에게 나타나 향단 우편에 선지라 사가랴가 보고
놀라며 무서워하니 천사가 일러 가로되 사가랴여 무서워 말라
너의 간구함이 들린지라(εἰσηκούσθη ἡ δέησις) 네 아내 엘리사벳이
네게 아들을 낳아주리니

δέησις(간구)는 다른 복음서에는 등장하지 않는 누가 만의 용어로서 누가복음서에 3회 등장한다 (눅 1:13; 2:37; 5:33).²⁴⁹⁾ 그리고 누가는 이 용어를 제자들이 성령을 기다리라는 예수님의 명령을 받고 “다 하나가 되어 계속 기도하였다”라는 문구에 등장시킨다 (행 1:14). 누가는 이곳에서 제자들이 ‘τῇ προσευχῇ καὶ τῇ δέησει’(기도하고 간구하더니)라며 기도의 두 가지 용어를 다 동원한다.²⁵⁰⁾ 이렇게 누가는 불을 사가랴가 피웠을 성전 향단에 간접적으로 등장시키고, 천사가 불이 피워져 있을 향단 우편에 서서 사가랴의 간구에 대한 하나님의 응답 말씀을 전하였다고 말한다. 그리고 그는 이 ‘간구’(δέησις)를 제자들의 성령 받기 위한 기도에 더한 후, 오순절 성령 강림에 불을 등장시켜 오순절의 불이 기도응답의 불임을 말한다. 또한 누가는 베드로와 요한이 사마리아 사람들을 위해 “성령 받기를 기도하니” 성령이 임하셨다고 기록함으로써 기도의 응답으로서 성령을 직접적으로 언급하여 독자에게 오순절을 회상케 한다 (행 8:15-17).²⁵¹⁾

249) 개역 마태복음과 마가복음에 ‘간구’로 번역된 원어는 δέησις가 아닌 παρακαλέω이다.

250) 개역은 τῇ προσευχῇ만 번역하여 ‘기도하더니’라고 말한다. 누가-행전에서 기도와 간구가 한 어구로 나타나는 곳이 이곳뿐이다.

251) 램페는 기도는 “성령의 역동적인 능력을 붙잡을 수 있는 수단”(the means by which the dynamic energy of the Spirit), “사람이 성령의 능력과 영향력 아래 있기 위한 수단”(the means by which men become subject to the Spirit's power and influence)이라고 말했다 (G. W. H. Lampe, "The Holy Spirit in the Writings of St. Luke," *Studies in the Gospels*, D. E. Nineham ed. [London, 1957], 169-170. 물론 기도할 때만 성령이 임하는 것은 아니다. 안수하고 (행 8:17), 말씀을 전파할 때도(행 10:44) 성령께서 임하셨다.



3. 관련 있는 구약의 기도 응답의 불

이 누가-행전에 나타나는 ‘기도-응답의 불 모티브’(prayer-fire of response motif)는 구약에도 등장하는 것이었다. 열왕기 기자는 엘리야 한 사람과 바알 선지자 사백 오십인이 벌였던 극적인 능력대결 이야기를 통해 하나님의 응답의 불을 소개했었다. 엘리야는 제물에 ‘불로 응답하는 신’(אֱלֹהִים אֲשֶׁר-יַעֲנֶנּוּ בָאֵשׁ) 그가 하나님이라고 주장했었다 (왕상 18:23-24). 그리고 엘리야는 하나님의 이름을 부르며 그분이 응답하시기를 기도했었다 (עֲנֵנִי, הָאֵל, עֲנֵנִי). 그러자 하늘에서 불이 내려 제물을 태웠었다. 열왕기 기자는 이 불을 ‘여호와와 불’(אֵשׁ, הָאֵל)이라고 이름 붙였었다. 이 갈멜산에 떨어진 ‘여호와와 불’은 엘리야의 기도에 대한 하나님의 응답의 불이었다. 또한 그 불은 엘리야가 진정한 하나님의 종임을 증거 해준 불이 기도 했었다. ‘하나님의 응답의 불’은 역대기 기자가 보고하는 다윗의 인구 조사와 관련된 이야기에 도 등장했었다. 역대기 기자는 다윗이 여호와께 아뢰어 (אֵל-יְהוָה קָרָה) 용서를 구하였더니 (대상 21:26), 여호와께서 하늘에서부터 번제단 위에 불을 내려 “응답하셨다”(עָנָה)라고 기술하였었다 (대상 21:26). 또 역대기 기자는 솔로몬이 다윗이 불의 응답을 받았던 곳에 성전을 건축하고 (대하 3:1), 그곳에서 하나님께 기도하였고(תַּפִּלָּה) (대하 3:19), 솔로몬이 기도를 마치자 불이 하늘에서부터 내려와서 번제물과 제물을 살랐다고 전했었다 (대하 7:1). 누가는 오순절 성령 강림에 불을 등장시킬 때 이러한 구약의 ‘기도-응답의 불 모티브’를 염두에 두었다. 그러므로 오순절의 불은 비 심판의 불이며, 기도응답의 불이다.

누가-행전

불	향단[불]	오순절 불	사마리아 [불]
기도→응답모티브 = 사가랴기도→응답아들 = 다 기도→사도총원기도→ 다 응답성령 = 베드로와요한기도→응답성령			
	다리(연결고리)		
	천부께서 구하는 자에게 성령을 주시리라		

C. 하나님의 현현의 불

1. 하나님의 현현으로서 오순절의 불

누가가 묘사한 오순절의 불은 또한 하나님의 현현의 불이다. 누가-행전에서 하나님의 현현과 불과의 관계는 불분명하다.²⁵²⁾ 그러므로 오순절의 불을 ‘하나님의 현현’(theophany)으로 규정하기 위해서는 누가가 누가-행전 내에서 하나님의 현현과 불의 관계를 어떻게 그려내고 있는지 먼저 자세히 살펴보아야 한다. 누가복음서에서는 하나님의 현현과 불의 관계가 명확하게 드러나 있지 않다. 다만 기도의 응답으로서 불을 논할 때 살펴본 것처럼 누가는 사가랴가 피웠을 향단 옆에 하나님께서 보내신 천사를 등장시켰다 (눅 1:11-13:). 그 천사는 다음과 같이 말한다.

천사가 대답하여 가로되 나는 하나님 앞에 섰는 가브리엘이라
이 좋은 소식을 전하여 네게 말하라고 보내심을 입었노라 (눅 1:19).

누가는 그 천사가 하나님께로부터 보냄을 받은 하나님의 대행자(agent)라고 말한다. 하나님의 대행자는 하나님과 동일시되며, 그가 전하는 말은 곧 하나님의 말씀이다. 누가는 본문에서 하나님께서 천사를 통해 불이 피워졌을 향단 옆에 현현하셨다고 말하는 것이다.

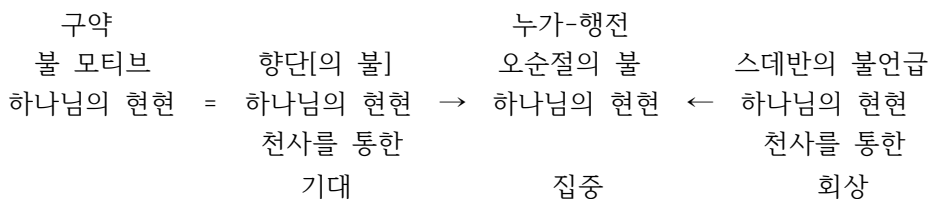
하나님의 현현과 불의 관계가 수태고지보다 좀더 확실하게 드러나 있는 곳은 스테반의 회당설교이다. 그 설교 속에는 ‘떨기나무 불꽃 모티브’가 등장한다. 누가는 출애굽기 기자의 묘사를 따라 먼저 천사(ἄγγελος)가 시

252) 그럼에도 콘젤만은 “불은 하나님의 현현의 도구이다” (Fire is part of the apparatus of theophany)라고 언급하며 단순하고 성급하게 오순절의 불을 설명한다 (H. Conzelmann, *Acts of the Apostles*, 13).

내산 가시나무떨기 ‘불꽃 가운데’(ἐν φλογὶ πυρὸς) 모세에게 보였다(ὥφθη)고 말한다 (행7:30). 그러나 그는 곧 그 불꽃에서 “나는 네 조상의 하나님 즉 아브라함과 이삭과 야곱의 하나님이로라”(Ἐγὼ ὁ θεὸς)라는 음성이 들렸으며, 그 음성은 ‘주의 소리’(φωνή κυρίου)였다고 말한다 (7:31-32). 또한 누가는 하나님께서 자기 백성을 구원하시려 친히 “내려오셨다”(κετέβην)고 말한다 (행7:34). 누가는 출애굽기 기자의 묘사를 따라 하나님께서 천사를 통해 ‘불꽃 가운데’(ἐν φλογὶ πυρὸς) 현현하셨다고 말하는 것이다.

누가는 이렇게 오순절을 중심으로 양편에 하나님께서 천사를 통해 불을 매개로 현현하신 이야기를 기록한다. 그리고 두 이야기는 가운데 있는 오순절의 불에 독자들의 관심을 집중시키는 역할을 한다. 향단 불을 매개로 한 하나님의 현현은 독자에게 오순절의 불을 매개로 한 하나님의 현현을 기대케 하며 떨기나무 불을 매개로 한 하나님의 현현은 독자에게 오순절의 불을 매개로 한 하나님의 현현을 회상하게 한다.²⁵³⁾

253) 헨헨은 오순절의 불을 시내산의 불과 관련시켰다 (Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles ; a commentary* [Philadelphia: Westminster Press, 1971], 174). 그러나 콘젤만은 오순절의 불이 시내산의 불과 관련이 있긴 하지만 누가는 오순절을 ‘시내산의 계약 수여’(the giving of the covenant at Sinai)와 관련시키지는 않는다고 보았다 (H. Conzelmann, *Acts*, 16). 로제도 오순절 이야기는 시내산 전승과 전혀 관계가 없다고 결론지었다 (*TDNT*, s.v. "πέντεκοστή," by E. Lohse). 던도 유대교 전승에서 바람과 불은 전형적인 하나님의 현현(theophany)이었으며, 특히 바람은 신적 영에 대한 유비였으며, 불은 헨헨이 지적한대로 시내산 전승들에서 자주 등장하는 것이었다는 것을 인정하였지만, 누가가 시내산 전승에 영향을 받았다는 것은 근거가 희박하다고 결론지었다. 그리고 그는 오순절의 바람과 불의 등장은 오순절의 성령 강림이 예기치 못한(unexpectedness) 경험이었음을 의미할 수 있다고 보았다 (J. D. G. Dunn, *Jesus and the Spirit*, 147-148). 멘지스도 누가의 오순절 묘사와 필로(Philo)와 벤 우찌엘(Ben Uzziel)의 시내산 전승들은 공통적으로 익숙한 유대교 하나님의 현현(theophany)의 전형적인 용어들이 등장하는 것뿐이지 그것들이 오직 유일하게 시내산 전승의 영향을 드러내지는 않는다고 보았다 (R. P. Menzies, *Empowered for Witness*, 196). 결론적으로 누가의 오순절의 불은 시내산 전승으로부터 영향을 받은 것이 아니라 유대적 하나님의 현현의 전형을 따르고 있을 뿐이다.



2. 뒤집힌 메르카바로서 오순절의 불

오순절의 불은 전승접근을 통해 불 때도 하늘의 신성함이 나타난 것이다. 에녹 1서 14은 다음과 같이 묘사한다.²⁵⁴⁾

(9) 그리고 나는 그 벽에 가까이 다가갔는데, 그 벽은 우박과 그 벽 사방을 둘둘싸고 있는 불의 혀들로 만들어졌다. 그리고 나는 그 벽 때문에 두렵기 시작했다. (10) 그리고 나는 그 불의 혀들 안으로 들어가 우박으로 만들어진 한 커다란 저택에 가까이 갔다. 그리고 그 집의 벽들은 바둑판 모양으로 포장된 돌들로 만들어졌는데, 그 돌들은 모두 눈으로 만들어졌으며, 그 집의 바닥은 눈으로 만들어졌었다. 그 집의 윗 층들은 불덩어리들과 번개들이었으며, 그 한 가운데에 하늘의 파수군들인 불같은 그룹들이 있었다 (15) 그리고 보라! 그것보다 더 큰집이 있었으니 그 문은 나를 향해 활짝 열려 있었다. 그리고 그 집은 모두 불의 혀들로 만들어졌었다. (16) 나는 그 놀라운 영광과 장엄함을 당신에게 묘사할 수 없다. (필자 한글역)

‘불의 혀들’(αἱ γλῶσσαι τοῦ πυρός)이란 표현은 에녹 1서 14:8-25까지 3 회 등장한다. 에녹 1서의 이 부분이 제작된 시기는 중간기(Diadochoi 대략 323-281 B.C.)로 추측된다.²⁵⁵⁾ 본문은 에녹이 하늘로 올라가 하늘의 성전(집)으로 들어가는 장면을 묘사한다. 에녹은 이 여행 중에

254) 영역 본문은 Black Matthew, *The Book of Enoch or I Enoch: A New English Edition* (Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha; Leiden: Brill, 1985) 참조.

255) E. Issac, "1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch," *The Old Testament Pseudepigrapha; vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments*, J. M. Charlesworth ed. (Garden; New York: Doubleday, 1983), 7.

불로 만들어진 것들을 만난다. 불은 초월적인 것에 대한 우주적인 상징이다. 에녹이 묘사한 것은 ‘사람의 손으로 만들지 않은’ 것을 의미한다. 본문에서 ‘불의 혀들’은 하늘의 것들과 땅의 것을 대조시키는 표징이 된다. 분명하게 ‘불의 혀들’은 ‘신적 기원’(divine origin)을 의미한다.²⁵⁶⁾

이 에녹서의 ‘불의 혀들’ 전승은 누가의 오순절 ‘불같은 혀들’과 어구적으로 관련을 맺는다. 그런데 오순절의 ‘불같은 혀들’은 하늘에서 땅으로 내려온 불이므로, 오순절의 불은 하늘에 있는 신성한 것이 땅에 나타난 것을 의미한다. 그러므로 오순절의 불은 소위 ‘뒤집힌 메르카바’(inverted *Merkabah*)라고 말할 수 있다.²⁵⁷⁾

D. 종말 표징의 불

1. 종말적 불

누가가 묘사한 오순절의 불은 또한 ‘종말적 불’(eschatological fire)이다. 그런데 여기서 말하는 ‘종말적 불’이란 악인들이 예수의 재림 때에 던져질 게헨나(γέεννα)의 불이 아니다. 앞에서 살펴보았던 것처럼 누가-행전에는 구약이나 마가나 마태와는 달리 여호와와 그의 날(주의 날)과 관련된 게헨나의 심판의 불이 등장하지 않는다. 여기서 말하는 ‘종말적 불’이란 ‘주의 날’(ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου)과 함께 종말의 날들을 구성하고 있으나 ‘주의 날’ 이전의 날들인 ‘마지막 날들에’(ἐν ταῖς ἔσχαταις ἡμέραις) 나타난 표징으로서의 불이다.²⁵⁸⁾

2. 종말 표징의 불로서 오순절의 불

256) Glen Menzies, 36-38.

257) 에녹 1서 14장과 17장은 *Merkabah* 본문들이라고 불린다 (G. Menzies, 58 참조).

258) 필자는 이미 구약 예비연구 1) ‘하나님의 심판과 형벌의 불’ 항목 (3) ‘종말적 심판의 불’의 각주에서 필자가 파악한 누가의 종말론의 구조를 간략하게 설명한 바 있다. 누가는 종말을 ‘마지막 날들 + 주의 날’로 파악한다.

누가복음서에서 불은 종말과 불분명하게 관계된다. 불분명하게나마 불을 종말과 연결시킬 수 있는 본문은 눅 12:49이다. 예수께서는 자기가 땅에 “불을 던지러 왔다”고 말씀하신다. 그런데 예수께서 땅에 불을 던지러 오신 때는 마지막 날들이다. 누가는 예수님의 이적적 탄생이나 유아기 이야기 (infancy narratives) 안에서 발생한 사건들과 함께 메시아적 성취의 시 간이 시작되었음을 말한다.²⁵⁹⁾ 그리고 예수님의 전체 사역이 ‘마지막 날들’ 안에서 수행되었다고 말한다.²⁶⁰⁾ 즉, 누가는 이미 종말이 시작되었다고 말하는 것이다.²⁶¹⁾ 그러므로 누가는 본문에서 ‘마지막 날들’에 예수께서 땅으로 던지기 원하셨던 불을 말하는 것이다.

그리고 누가는 베드로의 오순절 설교 중 불이 등장하는 요엘의 예언에서 כִּנְיָרִיָא/μετὰ ταῦτα ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις(마지막 날들에)로 대치함으로써²⁶²⁾ 오순절의 성령 강림이 ‘주의 날’ 이전의 ‘마지막 날들’에 이루어진 것이라고 말한다. 그럼으로써 누가는 독자로 하여금 베드로의 설교를 통해 마지막 날들에 속한 오순절에 임한 성령과 불을 회상하게 한

259) R. P. Menzies, *Empowered for Witness*, 180.

260) A. Weiser, *Die Apostelgeschichte. Kapitel 1-12*, vol. 2, δTNT. 5 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1981), 92.

261) "'the last days' were **already** in train." J. D. G. Dunn, Acts, 28.

262) R. F. Zehnle, *Peter's Pentecost Discourse*, Society of Biblical Literature Monograph Series 15, (Nashville; New York: Abingdon Press, 1971), 86. 누가가 (혹 베드로가) 그 이전의 전승을 따라 ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις(כִּנְיָרִיָא)를 כִּנְיָרִיָא(μετὰ ταῦτα)의 동의어로, 서로 대체할 수 있는 동의어로 사용했을 가능성이 있다. 호세아는 כִּנְיָרִיָא와 ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις의 히브리어 상당어인 כִּנְיָרִיָא를 한 문장 안에서 사용하였다 (3:5). 이 문장은 ‘교차대구법적 구조’ (Chiastic structure)로 이루어져 있다. LXX는 כִּנְיָרִיָא를 μετὰ ταῦτα로 번역하고, כִּנְיָרִיָא를 ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν로 번역했다. 또 LXX는 MT를 따라 μετὰ ταῦτα를 3:5의 맨 앞에 ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν을 맨 끝에 놓았다. 즉, LXX는 μετὰ ταῦτα와 ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν을 대차대구법 구조 속의 평행법에 의해 같은 의미로 사용했다. 베드로나 누가는 LXX의 호세아가 μετὰ ταῦτα와 ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν을 동의어로 사용한 것을 알고 있었을 것이며, 또한 LXX가 ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν과 ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις를 의미차이 없이 동일어로 사용한 전통을 알고 있었을 것이며, 이 전통을 받아들여 요엘서의 μετὰ ταῦτα를 ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις로 바꾸었을 것이다.

다.²⁶³⁾ 이렇게 오순절의 불은 비심판의 불로서 마지막 날들에 성령의 임하심을 표징 하는 불이다.

구약		누가-행전	
요엘의 언급	예수의 언급	누가의 해설	베드로의 설교
그 후에	[마지막 날들에]	→ 오순절에	← 마지막 날들에
불	불	불	표징의 불
성령주실 것	[성령]	성령강림	성령부어주셨음

E. 복음선포 능력의 불

1. 복음선포 능력의 불로서 오순절의 불

오순절의 불은 또한 복음선포 능력의 불이다. 누가복음서에서 불과 복음전파 능력은 다소 느슨하게 연결되어있다. 더 정확하게 말하면 누가복음서에서 성령과 복음전파 능력은 불분명하게 관계되어있다. 누가는 첫 번째 승천기사에서 ‘아버지의 약속’을 받는 것과 ‘증인되는 능력’을 받는 것을 평행법적으로 동일시한다 (눅 24:48-49).

263) ‘마지막 날들’(the last days)은 누가의 유대교 독자들에게 분명하게 이해되었을 것이다. 이 어구 ‘יְמֵי הַאֲחֵרִים’(LXX에서 ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις)는 구약에 자주 등장한다. 그리고 이 어구는 어떤 주어진 예언이 성취될 미래의 그 시기를 언급하였다 (사 2:2-3; 미 4:1-2). 쿨란 문서에서 이 어구는 약 28회 등장하며, 주로 어떤 예언의 시작부분에 위치하며, 해당되는 날에 성취되었다는 것을 말하기 위해 사용됐다 (J. Carmignac, "La notion d'eschatologie dans la Bible et à Qumran," *Rvue de Qumran*, 2696, 7, 22ff. Kevin Giles, "Present-Future Eschatology in the Book of Acts (II)," *The Reformed Theological Review* 39, 11에서 재인용). 이것은 이 어구가 종말론적 본문과 함께 사용되었을 때, 그 현재는 주의 날(the day of the Lord)을 기대하는 세계사의 마지막 시기라는 것을 의미했다 (K. Giles, 11 참조). 1세기 유대교 사상에서 “성령 주심은 마지막 구원 시대의 근본적인 성격이었다” (G. W. H. Lampe, "The Holy Spirit in the Writings of St. Luke," *Studies in the Gospels*, ed. D. E. Nineham, (London, 1955), 162).

너희는 이 모든 일의 증인이라
 불찌어다 내가 내 아버지의 약속하신 것을 너희에게 보내리니
 너희는 위로부터 능력을 입히울 때까지 이 성에 유하라

누가는 예수께 “내가 . . . 보내리니”라고 말씀하게 한 후 예수를 하늘로 올려보낸다 (행 24:52). 독자는 두 말씀을 연결함으로써 예수께서 하늘로부터 아버지의 약속하신 것을 보내시리라고 기대하게 된다. 그리고 그는 ‘위로부터’라는 말을 ‘하늘로부터’라는 말과 동일하게 생각하게 만든다. 그럼으로써 누가는 아버지의 약속하신 것을 받는 것을 능력 입히움과 동일시한다.²⁶⁴⁾

누가는 두 번째 승천기사에서 성령과 복음전파(예수 증인) 능력을 보다 더 긴밀하게 연결한다. 누가는 예수말씀 가운데서 성령이 임하시면 권능을 받을 것이고 권능을 받으면 예수의 증인이 되리라고 말한다 (행 1:8). 그리고 누가는 사도충원 기사에서 베드로의 입을 통해 성령을 다윗의 입을 의탁하사 가롯 유다에 대해 미리 말씀하신 분으로 묘사한다 (행 1:16).

그리고 누가는 오순절 성령강림에 ‘불같은 혀’를 등장시킨다. 누가가 묘사한 오순절의 ‘성령과 불 세례’는 제자들을 위한 회심-입문 (conversion initiation), 즉 구원을 위한 것은 아니다.²⁶⁵⁾ 누가는 성령의 내적 갱신을 강

264) cf. R. P. Menzies, *Empowered for Witness*, 170.

265) 최갑종, 30-31은 예수께서 사도들이 회개와 사죄의 선포를 할 수 있도록 성령을 보내시겠다고 하신 점(눅 24:47-49), 베드로가 요엘의 “누구든지 주의 이름을 부르는 자는 구원을 얻으리라”는 구절을 인용함으로써 오순절의 성령이 모든 사람에게 구원이 미칠 수 있도록 하였다는 사실을 강조한 점(행 2:21), 누가가 오순절 사건 문맥에서 성령의 선물을 받는 것과 구원의 선물을 받는 것이 서로 평행을 이루고 있다는 점(행 2:38; 40) 등을 들어 오순절의 성령강림이 실제적인 구원역사와 직접 연결되어 있다는 점을 부인하기 어렵다고 말했다. 그리고 그는 “너희가 회개하여 각각 예수 그리스도의 이름으로 세례를 받고 죄사함을 얻으라 그리하면 성령을 선물로 받으리니”라는 말에서 누가가 시간적인 간격을 강조하고 있었다고 보아서는 안될 것이라고 말했다. 그러나 그는 누가가 죄사함을 받는 것과 성령을 선물로 받는 것 사이에 시간적 간격을 의도했는지를 간과하더라도, 누가는 이 문장의 종속절을 가정법으로 만듬으로써 죄사함 받는 것을 성령을 선물로 받는 것의 ‘필수 조건’으로 내걸었다는 것은 피할 수 없는 사실임을 간과하지 말았어야 했다. 그런데 본 논문의 초점은 오순절 성령강림 사건이다. 분명 오순절 성령강림은 믿고 구원받아 제자가 된 사람들, 또는 사도가 된 사람들 120명에게 임한 사건이며, 성령은 그들에게 복음증거의 능력을 부여하시는 성령이시다.

조한 이사야나 에스겔 같은 선지자들을 인용하지 않고, 은사적이고 예언적 현시를 약속한 요엘을 인용한다.²⁶⁶⁾ 누가는 요엘을 인용하되 “예언 할 것이요”(καὶ προφητεύουσιν)라는 말을 삽입함으로써 성령과 불의 세례를 받을 남종과 여종이 예언적 선포의 말을 할 것을 강조한다.²⁶⁷⁾ 누가는 “성령이 불같은 혀로 임했다”고 표현한 후 그 위에 혀(γλῶσσα)가 임한 사람들로 하여

금 γλῶσσα(혀, 방언)를 말하게 한다.²⁶⁸⁾ 그리고 성령의 이러한 불같은 활동의 즉각적인 결과는 영감 넘치는 선포였다 (예: 베드로의 오순절 설교).²⁶⁹⁾ 그러므로 누가에게 있어서 오순절의 불은 예수를 증거하는 능력을 주는 불이다.

2. 뜨거운 오순절의 불

아마도 누가는 ‘성령과 불 세례’는 감각적으로 차가운 물 세례와는 다른 뜨거운 세례라고 말하고 있는 것일 것이다. 성령은 불같은 혀처럼 각 사람들에게 임한다. 즉, 성령은 혀를 달구기 전에 사람을 전인적으로 뜨겁게 달군다. 누가는 부활하신 예수의 말씀을 듣는 사람의 마음이 어떻게 되었는가를 엠마오로 가던 두 제자의 대화를 통해 독자들에게 이야기한다.

266) French L. Arrington, 7.

267) R. P. Menzies, *Empowered for Witness*, 184.

268) 브루스는 ‘불의 혀’가 제자들이 말한 ‘다른 혀들(방언들)’을 상징하도록 어느 정도로 의도되었는지는 불확실하다고 보았다 (F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, 51). 던은 누가의 ‘불같은 혀’와 ‘방언’과의 관계를 가능성 있는 것으로 보았다: “There is presumably another play between ‘tongues’ of fire and speaking in ‘other tongues’” (James D. G. Dunn, *Acts*, 25). 폴힐은 좀더 적극적으로 혀와 같은 불은 신자들의 혀로 하여금 영감있는 말을 할 수 있는 능력을 부여했다고 봄으로써 불같은 혀와 제자들의 다른 방언과의 관계를 적극적으로 보았다 (John B. Polhill, 98). 몽테규는 이들보다도 먼저 불같은 혀들은 성령의 은사와 사도들이 말하게 될 다른 방언들을 상징한다고 보았다 (George T. Montague, 277).

269) R. P. Menzies, 177. 또한 브루스도 성령 부어주심의 효과는 환상과 꿈, 그리고 입의 말로 행해지는 예언의 은사라고 하였다: “The effect of the Spirit’s outpouring is the gift of prophecy, exercised in visions and dreams and by word of mouth” (F. F. Bruce, *The Book of the Acts*, 61).

저희가 서로 말하되 길에서 우리에게 말씀하시고
 우리에게 성경을 풀어 주실 때에
 우리 속에서 마음이 뜨겁지 아니하더냐 (눅 24:32)

누가는 그 두 제자들의 마음이 단순히 뜨거워진 것이 아니고 마음이 타고 있었다고 말한다: Οὐχι ἡ καρδία ἡμῶν καιομένη ἦν ἐν ἡμῖν(우리 마음이 우리 안에서 타고 있지 않았느냐?). 구약은 하나님의 말씀을 불로 표현하기도 했다.²⁷⁰⁾ 중간기 문헌에서도 하나님의 말씀은 불로 표현됐다.²⁷¹⁾ 제자들이 엠마오 마을로 가던 길에서 들은 예수의 말씀이 제자들의 마음에서 불이 되어 제자들의 마음을 태운 것이다. 마음이 타올라 뜨거워진 그들은 곧 그 시로 엠마오로 가던 발걸음을 돌려 예루살렘으로 돌아간다. 그리고 누가는 그들 위에 ‘불같은 혀’를 등장시킨다. 객관적이면서 영적인 불같은 혀는 신비하게 제자들의 혀를 움직이게 하여 예수를 뜨겁게 증거하게 한다. 그래서 누가는 오순절의 해설에 다른 예언서가 아닌 불이 등장하는 요엘을 인용했을 것이다.

또 내가 위로 하늘에서는 기사와
 아래로 땅에서는 징조를 베풀리니 곧 피와 불과 연기로다 (행 2:19)

누가는 사도행전에서 성령이 불같은 혀로 역동적으로 임하는 것으로 묘사함으로써 그것을 복음서의 나사로와 부자 이야기에서 부자의 혀를 달군 음부의 불꽃과 대조한다.

그 손가락 끝에 물을 찍어 내 혀(γλῶσσα)를 서늘하게 하소서

270) 예레미야는 하나님께서 자기 입에 있는 ‘하나님의 말씀’을 ‘불’이(שֵׁשׁלִּי) 되게 할 것이라고 말씀하셨다고 전해주었다 (렘 5:14). 또한 예레미야는 자기가 여호와와 이름으로 말하지 않을 것을 결심하기라도 하면 그의 마음 안에 있는 ‘하나님의 말씀’이 타오르는 불같다(שֵׁשׁלִּי)고 하였다 (렘 20:9).

271) 토라는 불과 동일시됐다. 율법은 불로 구성되어있으며, 겉장은 흰 불, 글씨는 검은 불이다 (jSota.8,4 22d, 32ff). 미드라쉬 신 33:2는 “그의[모세] 오른 손에는 율법의 불이 있었다” 라고 말한다. 율법의 두 불은 구전 율법과 기록된 율법이다 (Cant.r.,2, 5).

내가 이 불꽃(φλόξ) 가운데서 고민하나이다 (눅 16:24)

음부의 불꽃에 데인 혀로 한 간구는 응답되지 않고 메아리가 되지만 (눅 16:25-31), 하늘로부터 내려온 불같은 혀(ἡ γλῶσσα ὡσεὶ πυρός)에 데인 혀(γλῶσσα)로 선포하는 예수의 소식은 사람들의 마음을 뒤흔들고 뜨겁게 하여 “우리가 어찌할꼬!” 라고 탄식하게 한다 (행 2:37).

F. 요약

오순절에 등장한 불은 첫째로 ‘언약/약속의 불’이라고 해석될 수 있다. 오순절의 불은 아무 예고도 없이 갑자기 임한 것이 아니고 하나님의 약속에 의해 임했다. 누가는 두 번의 승천 기사에서 각각 ‘아버지의 약속하신 것’을 언급한다. 그 약속하신 것은 성령이며, 그 약속은 세례 요한이 말한 것처럼 ‘성령과 불 세례’로 오순절 사건에서 성취됐다. 오순절의 불에는 요엘을 통해 주신 성령 부어주심과 불 표징이 드러난다. 오순절에 등장한 불은 둘째로 ‘기도 응답의 불’이라고 해석될 수 있을 것이다. 누가는 다른 복음서 기자들보다 더 기도에 관심을 가지는데 그 기도에 대한 관심은 성령에 집중된다. 누가는 하나님 아버지를 ‘기도하는 자에게 성령을 주시는 분’으로 묘사하고 ‘다 하나가 되어 기도’하던 제자들이 ‘다 하나가 되어 한 자리’에 있다가 불의 혀같이 임하신 성령을 받았다고 말한다. 즉, 오순절의 불은 기도 응답으로 내린 불이었다. 이러한 ‘기도-응답의 불’ 오순절 성령 불은 누가복음서 안에서는 사가랴의 이야기에서 등장하는 ‘성전 안의 향단’에 사가랴가 피웠을 불과, 구약에서는 엘리야의 기도에 갈멜산에 내렸던 불, 다윗의 기도에 아리우나 타작 마당에 내렸던 불, 솔로몬의 기도에 예루살렘 성전에 내렸던 불과 연결될 수 있을 것이다. 오순절의 불은 셋째로 ‘하나님의 현현의 불’이라고 해석될 수 있을 것이다. 하나님의 현현과 불의 관계는 사가랴에게의 수태고지에서 불분명하게 드러나지만, 스테반의 회당 설교에서는 ‘떨기나무 불 모티브’를 통해 보다 확실하게 드러난다. 오순절의 불은 또한 유대 중간기 문헌인 에녹 1서에서 세 번 등장하는 ‘불의 혀들’이라는 문구와 관련된다면 하늘에 있는 신성한 것이 땅에 나타난 ‘뒤집힌 메르카바’라고 언급될 수 있을 것이다. 오순절의 불은 넷째로 ‘종말적

불'이라고 해석될 수 있을 것이다. 그런데 누가-행전에는 여호와의 날과 관련된 게옌나의 심판의 불이 등장하지 않으며, 그래서 누가-행전에서 '종말적 불'이란 '주의 날/여호와의 날'과 함께 종말의 날들을 구성하고 있으나 '주의 날/여호와의 날' 이전의 날들인 '마지막 날들'에 나타난 표징으로서의 불이라고 해석될 수 있다. 오순절의 불은 다섯째로 '복음선포 능력의 불'이라고 해석될 수 있다. 누가는 '아버지의 약속', 즉 성령을 받는 것과 '증인 되는 능력'을 받는 것을 평행법적으로 동일시한다. 그리고 누가는 오순절 성령강림에 '불같은 혀'를 등장시킨다. 누가는 요엘을 인용하면서 "예언 할 것이요"라는 말을 삽입함으로써 성령과 불 세례를 받을 남종과 여종이 예언적 선포의 말을 할 것을 강조하며, 성령이 불같은 혀로 임했다고 표현한 후 그 위에 혀가 임한 사람들로 하여금 혀/방언을 말하게 한다. 이러한 성령의 불같은 활동의 즉각적인 결과는 영감 넘치는 선포였다. 이런 복음선포의 능력의 불은 뜨거운 불이었다. 누가는 예수의 복음선포로 마음이 불타오른 두 제자가 예루살렘으로 돌아가 오순절날 불같은 혀에 혀를 그을리고 그 혀로 예수를 뜨겁게 증거했다고 전한다. 음부의 불꽃에 데인 혀의 간구는 응답되지 않지만, 하늘로부터 내려온 불같은 혀에 데인 혀로 선포하는 예수의 소식은 사람들의 마음을 뒤흔들고 뜨겁게 하여 "우리가 어찌할꼬!"라는 탄식을 자아낸다.

VII. 결론

본 논문은 '주제적-역사적-문법적-신학적' 연구라는 기본 방법을 통해 누가-행전의 '불'에 대한 다음과 같은 논지를 입증하려고 노력했다. '누가-행전에 나타나는 불에 대한 언급들은 주로 비심판/구원과 관련된다.' 이러한 논지는 다음과 같은 사실들에 의해 뒷받침 된다. 사망과 우주적이고 영원한 심판의 불만을 말하는 마가나 마태와는 달리 누가는 비록 심판의 불을 말하지만 우주적이고 영원한 심판성을 약화시키며, 나아가 마가나 마태가 말하지 않은 구원의 불을 말한다. 누가-행전의 '성령과 불 세례'는 이미 구원받은 자에게 임하는 한 가지 세례로서 구원의 소식을 전파하는 능력을 부여하는 세례이다. 오순절의 불은 약속의 불이며, 기도 응답의 불이며, 하

나님의 현현의 불이며, 종말적 불이며, 복음전파 능력부여의 불이다.

본 논문은 위에서 언급된 기본적인 방법에 의한 논지 입증을 다음과 같은 구성 방법에 의해 강화하려 했다. II장에서는 구약과 유대 문헌에 등장하는 불을 예비적으로 연구했다. 본 장에서 주로 사용된 방법은 주제적 방법이었다. 구약에 등장하는 불에 대한 언급들 중에는 심판이라는 범주 안에 모을 수 있는 것들이 있었다. 심판의 불들 중에는 이스라엘을 심판하는 불들이 있었다. 신명기 기자는 이스라엘에 대한 심판의 말을 통해 불을 의인화시킬 뿐만 아니라 불이 신성을 상징할 여지를 남겼다. 호세아와 아모스는 불을 하나님과 분리하고 하나님의 불형벌의 대행자로 삼았다. 예레미야는 하나님을 대행자를 보내시지 않고 직접 불형벌을 내리시는 분으로 묘사했다. 이렇게 예언자들은 하나님을 죄를 짓는 이스라엘과 유다에게 불을 보내시고, 그들에게 불을 붙이시고, 그들을 불에 던지시고, 불살라 버리는 분으로 묘사했다. 심판의 불은 이방인들에게도 향했다. 구약은 이방인에 대한 심판을 통해 하나님을 직접 불형벌을 내리시는 분으로 묘사하기도 하고, 불을 하나님의 형벌의 대행자로 묘사하기도 하였으며, 사람을 하나님의 불형벌 대행자로 묘사하기도 했다. 하나님께서는 죄를 범한 이방인들에게 하늘에서 땅에 불을 내리시고, 보내셔서 불을 붙여 그들을 살라버리셨다. 구약에는 이런 현재적 심판의 불 이외에도 종말적 불들이 등장했다. 선지자들은 여호와의 날에 임할 심판의 불과 영원한 형벌의 장소로서의 불을 구별하여 말했다.

구약에는 하나님의 비(非) 심판의 불도 등장했다. 창세기 기자는 하나님께서 아브람이 쪼개놓은 고기들 사이로 횃불을 통해 지나가심으로써 아브람과 언약을 맺으신 사건 보고에서 언약의 불을 말했다. 출애굽기 기자는 시내산에 불을 두 번 등장시키고 하나님께서 그 불 가운데 나타나시고, 강림하셨다고 말함으로써 하나님의 현현의 불을 말했다. 에스겔은 ‘주의 손’과 ‘불같은 형상,’ 그리고 ‘영’을 하나로 묶어서 묘사하기도 했다. 열왕기 기자와 역대기 기자는 엘리야와 바알 선지자들 사이의 갈멜산에서의 능력 대결, 다윗의 아라우나 타작 마당에서의 번제와 솔로몬의 성전 봉헌 기도를 통해 하늘에서 내리는 기도 응답의 불을 등장시켰다. 요엘서 기자는 여호와의 날이 이르기 전에 펼쳐질 날들에 불의 표징이 있을 것이라고 예언함으로써 ‘그날들의 표징의 불’을 말했다.

중간기의 유대 문헌에서는 심판의 불과 비 심판의 불이 나타나지만, 심

판의 불이 압도적으로 많이 나타났다. 중간기 유대 문헌에 등장하는 심판의 불은 주로 최후의 심판, 영원한 형벌과, 즉 종말론과 관련된다. 중간기 문헌에는 비(非) 심판의 불도 나타난다. 묵시문헌과 랍비문헌은 불을 세상을 구성하는 한 요소로 보았다. 랍비문헌은 율법이 흰 불과 검은 불로 구성되어 있다고 말했다. 한 가지 흥미로운 것은 쿰란 문헌에서 예언의 진위를 가리는 ‘불의 혀’의 등장이다. 구약의 불과 비교할 때 중간기 유대문헌의 불에는 심판적 요소가 더 강하게 나타난다. 즉, 중간기 유대 문헌에는 과거나 현재의 불보다는 미래에 내릴 우주 종말적 심판의 불이 압도적으로 많이 등장한다.

III장에서는 누가-행전의 불 연구에 대한 예비적 연구로서 마가복음서와 마태복음서의 불을 연구했다. 마가는 변화산 이야기 직후에 전개시킨 예수님의 귀신 축사 이야기와 예수의 요한과의 축사 금지에 대한 대화에서 귀신에게 사용된 사망 불과 게엔나의 영원히 꺼지지 않는 불을 말했다. 마가는 오직 사망과 심판의 불만을 말했다. 마태도 마가처럼 귀신 축사 이야기에 불을 등장시켰다. 마가는 귀신이 그 아버지의 아들을 불에 던진다고 말했으나 마태는 그 아들이 불에 넘어진다고 말한 점에서 차이는 있으나 결과적으로 그 아들이 귀신의 영향력에 의해 불에 던져진다는 것은 명확한 것이었다. 마태는 세례 요한을 통해 ‘성령과 불 세례’를 말하면서 교차대구법을 통해 꺼지지 않는 불과 불 세례를 같은 것으로 보았다. 마태는 산상수훈에서 더 적극적으로 게엔나의 심판의 불을 등장시켰다. 마태는 천국 비유 중 가라지에 대한 언급에서 세상 끝에 타오를 풀무 불을 등장시켰다. 마태는 또한 천국 이야기, 양과 염소의 비유에서 영원한 게엔나의 불을 말했다. 마태는 공관복음서 기자들 중에서 게엔나의 불을 가장 많이 등장시켰다. 마태는 ‘불사르다’라는 동사를 통해 또한 미래 종말적 심판의 불을 묘사했다. 마태는 마가처럼 심판의 불만 말하되 마가보다 더 다양하고 강하게 표현했다. 이렇게 마가와 마태는 불 언급을 통해 심판만 말했다.

IV장에서는 “누가-행전의 불에 대한 언급들은 주로 구원/비 심판을 의미한다”라는 논지를 입증하기 위해 본격적으로 누가-행전의 불에 대해 연구하기 시작했다. 그리고 본 장에서는 누가의 불에 관한 개론적 고찰이 이루어졌다. 누가는 복음서에서 마가와 마태처럼 심판의 불을 말한다. 하지만 그는 심판의 불언급을 아주 약화시켰다. 누가는 나사로와 부자 비유에서 우주적 심판의 불인 게엔나의 불과는 다른 개인적 심판의 불인 하데스의 불

꽃을 등장시켰다. 누가는 예수의 강화 중 인자의 날 언급에서 인자의 날들에 소돔성에 내렸던 과거 심판의 불을 말했다. 여기서 누가는 인자의 날에 불심판이 있을지에 대해서는 명확한 언급을 회피했다. 누가는 사망과 심판의 불언급을 할 수 있는 한 피하고 있는 듯 했다. 그러한 경향은 변화산 직후 귀신 축사 이야기에서 마가와 마태와는 달리 불을 생략한 것에서 드러났다. 그는 나아가 게엔나의 불을 등장시키지 않았다.

누가는 마가나 마태가 등장시키지 않았던 비(非) 심판의 불들을 등장시켰다. 누가는 그의 글에서 가장 먼저 하늘에서 불을 끌어내려 어떤 사마리아 마을의 사람들을 태워 죽이려는 요한의 요청을 예수께서 꾸짖으셨다고 전함으로써 심판의 불 만류를 기록했다. 누가는 ‘하늘로부터’라는 문구를 심판과 관련시키지 않는 경향을 띄었다. 누가는 예수께서 하늘에서 심판의 불을 끌어내리시는 분이 아니셨음을 말한 것이었다. 이러한 누가의 경향은 불을 땅에 던지려 내려왔다는 예수 말씀 언급에서도 드러났다. 누가는 예수께서 땅에 던지고 싶었던 불은 심판의 불이 아니라 악인과 선인을 분리시키는 불이었다고 말했다.

복음서에서 비우주적 심판의 불과 비(非) 심판의 불을 말했던 누가는 그의 두 번째 책인 사도행전에서 적극적으로 구원의 불을 등장시켰다. 누가는 스데반 집사의 공회 설교에서 하나님께서 모세를 이스라엘의 구원자로 부르시기 위해 사용하셨던 과거 구원의 불을 등장시켰다. 누가가 에베소의 마술사들이 마술책을 태우는 장면을 통해 구원 표현의 불을 묘사했다고 볼 가능성도 있었다. 누가가 악의 세력으로 상징화된 뱀을 불에 던짐으로써 구원의 불이며, 구원과 심판을 가를 복음사역의 전조적 불을 등장시켰다고 볼 가능성도 있었다. 누가의 멜리데의 불 이야기는 그레마스의 행위자 모델로 설명될 수도 있었다. 이렇게 개괄적으로 살펴진 누가-행전의 불은 주로 구원/비 심판의 불이었다.

V장에서는 특별히 누가의 성령과 관련된 불들을 집중적으로 살펴보았다. 그럼으로써 역시 이 불도 비심판/구원의 불임이 드러났다. 누가는 마태처럼 세례 요한의 ‘성령과 불 세례’를 언급했다. 그런데 누가는 그 복음서에서 마태와는 달리 교차대구법으로 치밀하게 짜놓은 성령과 불 세례 언급에 무리들과의 대화를 삽입함으로써 대구법을 약화시켰다. 그러나 그는 오히려 요한의 물 세례와 예수의 성령과 불 세례를 더욱 강하게 대조시켰다. 마가, 마태 그리고 누가의 성령과 불 세례 언급에 대한 학자들의 견해들은

(1). 두 가지 세례, 두 효과, (2). 한 가지 세례, 한 효과, (3). 한 가지 세례, 두 효과로 구분될 수 있다. 필자는 누가가 한 가지 세례, 한 효과를 말하였으며, 심판의 세례가 아닌 구원의 세례로서 복음을 전하는 능력을 부여하는 세례를 말하는 것으로 보았으며, 그 근거로서 세례 요한의 성령과 불 세례 언급에 대한 누가의 약화된 교차대구법, 누가의 세례 이야기를 제시했다.

누가는 두 번째 책(사도행전)에서 성령 세례를 두 번 언급했다. 누가는 두 번째 승천 기사에서 예수 말씀을 통해 성령 세례를 언급했는데, 그 언급에는 세례 요한의 언급과는 달리 ‘불’이 등장하지 않았다. 또한 누가는 베드로의 고넬료집 설교에서도 성령 세례 언급에서 불을 언급하지 않았다. 이러한 누가의 예수님과 베드로의 성령 세례 언급에서 불 생략은 부주의에서 발생한 것이 아니고, 누가의 의도에서 비롯된 것이었다. 누가는 예수님과 베드로의 성령 세례 언급에서 불을 생략했지만 오순절 사건의 해설 속에 불을 등장시켰다. 누가는 해설자를 통해 오순절에 성령께서 ‘불같은 혀’로 임하셨다고 이야기했다. 누가는 이런 방식으로 예수님과 베드로의 성령 세례 언급에서 생략했던 불을 다시 성령 세례와 묶었다. 누가는 이렇게 함으로써 누가는 이 두 가지가 다른 세례가 아닌 하나의 세례임을 더욱 극적으로 보여 주고 오순절의 불을 강조한 것이다. 이렇게 누가-행전에서는 성령과 관련된 불도 주로 심판보다는 비심판/구원을 의미했다.

VI장에서는 특별히 오순절 사건에 등장한 불이 집중적으로 연구되었고, 그 불도 역시 비심판/구원임이 규명되었다. 첫째, 오순절의 불은 약속의 불이었다. 누가는 첫 승천기사에서 ‘아버지의 약속’을 언급하였으며, 두 번째 승천기사에서는 그 ‘아버지의 약속’이 성령임을 간접적으로 밝혔다. 그리고 누가는 베드로의 오순절 설교에서 아버지의 약속이 성령임을 확실하게 밝히고, 그 아버지의 약속인 성령이 임하시기 시작했음을 말했다. 오순절의 성령 강림에서 등장한 불은 구약 요엘서의 마지막 날에 내리시리라 약속한 불과 연결될 수 있었다. 즉, 누가는 오순절의 성령강림 이야기에 불을 등장 시킴으로써 성령강림이 하나님의 약속에 의한 것임을 드러냈다.

둘째, 오순절의 불은 기도응답의 불이었다. 기도에 관심이 많았던 누가는 특히 기도와 성령을 관련시켰다. 누가는 사도충원 기사에서의 기도를 다리 삼아 제자들이 “다 하나가 되어 기도와 간구를 계속했다”는 말을 오순절 기사의 “다 하나가 되어 한 자리에 있었다”라는 문구와 연결하고 성령강림 이야기를 전개했다. 즉, 누가는 제자들이 다 하나가 되어 기도한 결과

그 응답으로 성령이 임하셨음을 말했다. 제자들의 기도의 응답으로 강림하시는 성령은 불을 동반했다. 누가는 향단에 간접적으로 불을 피우고 그 불 옆에서 사가랴의 간구기도의 응답을 전해 준 것처럼 오순절에 불을 피우고 제자들의 기도의 응답인 성령이 하늘에서 내려오신 것을 묘사했다. 오순절의 불은 엘리야의 기도 응답으로 내렸던 불, 다윗의 기도 응답으로 내렸던 불, 솔로몬의 기도 응답으로 내렸던 불 등 구약의 기도 응답의 불과 연결될 수 있었다. 이렇게 오순절의 불은 기도 응답의 불이었다.

셋째, 오순절의 불은 하나님의 현현의 불이었다. 누가는 오순절의 불 이야기를 중심으로 양편에 하나님께서 천사를 통해 불을 매개로 현현하신 이야기를 기록했다. 향단에 피워졌을 불을 매개로 한 하나님의 현현은 독자에게 오순절의 불을 매개로 한 하나님의 현현을 기대케 했으며, 떨기나무 불을 매개로 한 구약 시대의 하나님의 현현에 대한 스데반의 언급은 독자에게 오순절의 불을 매개로 한 하나님의 현현을 회상케 했다. 또한 오순절의 불은 뒤집힌 메르카바로서 하늘의 신성함이 나타난 것을 의미했다.

넷째, 오순절의 불은 마지막 날들을 표징 하는 종말적 불이었다. 누가는 이미 종말 또는 마지막 날들이 시작된 시점에 예수께서 불을 던지려 왔다고 언급했다. 그리고 누가는 베드로의 오순절 설교 중 구약 요엘서 인용에서 ‘그 날들’을 ‘마지막 날들’로 대치함으로써 오순절의 성령 강림이 주의 날 이전의 마지막 날들에 이루어진 것이라고 말함과 동시에 오순절의 불이 요엘이 예언했던 마지막 날들의 표징이었음을 말했다.

다섯째, 오순절의 불은 복음선포 능력부여의 불이었다. 누가는 첫 승천 기사에서 ‘아버지의 약속’을 받는 것과 ‘증인되는 능력’을 받는 것을 평행법적으로 동일시 했다. 누가는 두 번째 승천기사에서 성령과 복음전파 능력을 보다 더 긴밀하게 연결했다. 그리고 누가는 오순절 성령강림에 ‘불같은 혀’를 등장시켰다. 누가는 성령이 불같은 혀로 임했다고 말한 후, 그 위에 혀가 임한 사람들로 하여금 혀(방언)를 말하게 했다. 그리고 이러한 불같은 혀의 활동의 즉각적 결과는 영감 넘치는 선포였다. 누가의 성령과 불 세례는 감각적으로 차가운 물 세례와는 다른 뜨거운 세례였다. 객관적이면서도 영적인 불같은 혀는 신비하게 제자들의 혀를 움직이게 하여 예수를 뜨겁게 증거하게 했다. 음부의 불꽃에 데인 혀로 한 간구는 응답되지 않고 메아리가 되었지만 하늘로부터 내려온 불같은 혀에 데인 혀로 선포하는 예수의 소식은 사람들의 마음을 뒤흔들고 뜨겁게 하여 “우리가 어지할꼬!”라는 탄

식을 자아냈다. 이렇게 오순절의 불도 역시 심판이 아닌 비심판/구원의 불이었다.

이상과 같은 누가-행전의 ‘불’에 관한 개괄적 연구, 누가-행전의 성령과 관련된 불에 관한 연구, 그리고 오순절의 불에 관한 집중적인 연구는 누가가 ‘하나님의 심판하심’보다는 ‘하나님의 구원하심’에 관심이 더 많았다는 신학적 결론에 이른다. 즉, 누가는 ‘불’에 대한 언급을 통해 독자에게 하나님께서는 불신자들의 구원에 관심이 많으니 그들을 위해 뜨겁게 복음을 전할 것을 촉구한 것이다.

참고 문헌

- 게르하르트 마이어.『역사비평학의 종말』. 김성수 역. 서울: 여수론, 1986.
- 김경선 역편.『표준 한영찬송가 복음성가』. 서울: 도서출판 여운사, 1997, 13판.
- 김득중.『사도행전 연구』. 서울: 도서출판 나단, 1994.
- 『누가의 신학』. 서울: 컨콜디아사, 1995.
- 노희원. “구약의 계약(ברית)에 대한 어의론적 연구”.『신학논단』. 제 23집 (1995년): 5-35.
- 도날드 거스리.『신약서론』. 김병국.정광욱 공역. 서울: 크리스찬 다이제스트, 1992.
- 발터 아이히로트.『구약성서신학』. 박문재 역. 서울: 크리스찬다이제스트사, 1998.
- 에드가 크렌츠.『역사적 비평방법』. 신학사상문고 16. 김상기 역. 서울: 한
국신학연구소, 1988.
- 오덕호.『사람이나 돈이나?: 누가복음 16장의 문학, 역사비평적 연구』. 서울: 한
국신학연구소, 1998.
- 유상현. “사도행전의 기도”.『신학논단』. 제23집 (1995. 6): 37-61.
- 이한수.『신약의 성령론』. 서울: 총신대학출판부, 1994.
- .막스 터너 공저. “사도행전에서의 성령 세례”.『그리스도인과 성령』. 서
울: 총신대 출판부, 1991.
- 장두만. “성경의 문자적-문법적-역사적 해석”.『신학정론』. 통권 10권 (1987. 11):
257.
- 전용복 편.『Alpha 찬양집』. 서울: 서로사랑, 1994.
- 『예언서 해석의 원리』. 서울: 요단출판사, 1992.
- 최갑중.『율법과 성령』. 서울: 기독교문서선교회, 1994.
- 홍문균.『문학비평론』. 서울: 양문각, 1995.
- Aalders, G. Ch. *Genesis*. W. Heynen trans. Grand Rapids; Michigan: Zondervan Publishing House, 1981.
- Abrams, M. H. *A Glossary of Literary Terms*. New York: Harcourt Brace College Publisher, 6th edition, 1993.
- Alexander, J. A. *Commentary on the Prophecies of Isaiah*. Grand Rapids; Michigan: Zondervan Publishing House, 1976.
- Allen, L. C. *The Book of Joel, Obadih, Jonah and Micah*. NIC. Grand Rapids; Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1976.
- Allison, A. T. "The Prayer Motif in Luke-Acts." *Perspectives on Luke-Acts*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1978: 169.

- Arrington, F. L. *The Acts of the Apostles*. Peabody; Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1988.
- Ashley, T. R. *The Book of Numbers*. NIC. Grand Rapids; Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993.
- Baer, H. Von. *Der heilige Geist in den Lukasschriften*. Stuttgart: Kolhammer, 1926.
- Barrett, C. K. *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*. London: SPCK Press, 1947.
- Beasley-Murray, G. R. *Baptism in the New Testament*. Exeter: The Paternoster Press, 1972.
- Begrich, J. "bryt, ein Beitrag zur Erfassung einer alttestamentlicher Denkenform." *ZAW* 60, N.F. xix (1944): 1-11.
- Bock, Darvell L. *Luke*. Downers Grove; Illinois: Inter-Varsity Press, 1994.
- Boyce, Mary. *Zoroastrians: Their Religious Beliefs and Practices*. London; New York: Routledge Press, 2001.
- Brawley, R. L. *Centering on God: Method and Message in Luke-Acts*. Louisville: Westminster Press, 1990.
- Brownlee, W. H. *Ezekiel 1-19*. WBC 28. Waco: Word Books, 1986.
- Bruner, Frederick. *Dale Matthew I*. Dallas · London · Vancouver · Melbourne: Word Publishing, 1987.
- Bruce, A. B. *The Synoptic Gospels*. Expositor's Greek Testament I. Grand Rapids; Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1951.
- Bruce, F. F. *The Book of the Acts*. Grand Rapids; Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988.
- Budd, P. J. *Numbers*. WBC 5. Waco: Word Books, 1984.
- Bultmann, Rudolf Karl. *The History of the Synoptic Tradition*. Peabody; Mass.: Hendrickson Publishers, 1994.
- Burrows, Edward W. "Baptism in Mark and Luke." *Baptism, the New Testament and the Church*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Seires 171. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Bush, George. *Commentary on Exodus*. Grand Rapids; MI: Kregel Publications, 1993.
- Carroll, R. P. *Jeremiah 1-25: A Commentary*. OTL. London: SCM Press, 1986.
- Cassill, R. V. *Writing Fiction*. New York; NY: Pocket Books, 1963.
- Cassuto, U. *A Commentary on the Book of Genesis*. Part I. Jerusalem: Magnes Press, 1961.
- Catchpole, D. R. *The Quest for Q*. Edinburgh: T. & T. Clark Press, 1993.
- Christensen, D. L. *Transformations of the War Oracle in OT Prophecy*. Missoula: Scholars Press, 1975.
- _____. *Deuteronomy 1-11*. WBC 6a. Waco: Word Books, 1983.
- Cole, R. D. *Numbers*. NAC 3b. Nashville; Tenn.: Broadman & Holman Publishers, 2000.

- Conzelmann, Hans. *Acts on the Apostles*. James Limburg, A. Thomas Kraabel, nd Donald H. Juel trans. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- Cooper, Sr., L. E. *Ezekiel*. NAC 17. Nashville; Tenn.: Broadman & Holman Publishers, 1994.
- Cooke, G. A. *The Book of Ezekiel*. ICC 17. Edinburgh: T. & T. Clark, 1936.
- Craigie, P. C. *The Book of Deuteronomy*. NIC. Grand Rapids: Eerdmans, 1976.
- _____. *Jeremiah 1-25*. WBC 26. Waco: Word Books, 1991.
- Greimas, A. J. *Structural Semantics: An Attempt at a Method*. D. McDowell trans. et al. Lincoln: University of Nebraska Press, 1983.
- Cross, F. M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- Curtis Vaughan and Virtus, E. Gideon. *A Greek Grammar of the New Testament*. Nashville; Tennessee: Broadman Press, 1979.
- Davies, W. D. and Allison, Dale C. *The Gospel according to Saint Matthew 1*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1988.
- _____. *The Gospel According to Saint Matthew 2*. Edinburgh: T. & T. Clark, 1991.
- Day, J. "Echoes of Baal's seven thunders and lightnings in Psalm xxix and Habakkuk iii 9." *VT* 29 no. 2 (1979): 143-151.
- Dennis, P. "IZAK CORNELIUS. The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Baal Late Bronze and Iron Age I Periods." *JNES* 58 no. 4 (1999): 317.
- DeVries, Simon J. *1 Kings*. WBC 12. Waco: Word Books, 1985.
- Dietrich R. F. & Sundell, Roger H. *The Art of Fiction*. New York; NY: Holt, Rinehart and Winston Press, 1974.
- Dillard, R. B. *2 Chronicles*. WBC 15. Waco: Word Books, 1987.
- Draisma, Spike (ed). *Intertextuality in Biblical Writings. Essays in Honour of Bas van Iersel*. Kampen: Kok Pharos, 1989.
- Drumwright, Jr., Huber L. *An Introduction to New Testament Greek*. Nashville; Tennessee: Broadman Press, 1980.
- Dunn, J. D. G. "Spirit and Fire Baptism." *NovT* 14 (1972): 81-92.
- _____. *Jesus and the Spirit*. London: SCM Press, 1978.
- _____. *Baptism in the Holy Spirit*. Peabody; Mass: Hendrickson Publishers, 1984.
- _____. *The Acts of the Apostles*. Valley Forge; Pennsylvania: Trinity Press International, 1996.
- Durham, J. I. *Exodus*. WBC 3. Waco: Word Books, 1987.
- Edwards, J. R. *The Gospel according to Mark*. Grand Rapids; Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.
- Edwards, Richard Alan. *A Theology of Q: Eschatology, Prophecy, and Wisdom*. Philadelphia: Fortress Press, 1976 .
- Ellis, E. E. *The Gospel of Luke*. NCB. London: T. Nelson Press, 1966.
- Ervin, Howard M. *Conversion Initiation and the Baptism in the Holy Spirit*.

- A Critique of James*. Peabody; Mass: Hendrickson Publishers, 1984.
- Evans, C. F. *Saint Luke*. London: SCM Press, 1990.
- Fensham, F. C. "A possible Origin of the Concept of the Day of the Lord." *Biblical Essays*. Bepeck S. Africa: Potchefs Eeroon Herald, 1966.
- Fitzmyer, Joseph A. *Luke (X-XXIV)*. AB 28a. New York; NY: Doubleday, 1965.
- France, R. T. *The Gospel of Mark*. Grand Rapids; Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 2002.
- Frost, S. B. *Old Testament Apocalyptic: It's Origins and Growth*. London: Epworth Press, 1952.
- Gaster, T. H. *Myth, Legend, and Custom in the Old Testament*. New York; NY: Harper & Row, 1969.
- Geldenhuis, Norval. *Commentary on the Gospel of Luke*. Grand Rapids; Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1988.
- Giles, Kevin. "Present-Future Eschatology in the Book of Acts (II)." *The Reformed Theological Review* 39 (1980): 11-18.
- Given, M. D. "Not Either/Or but Both/And in Paul's Areopagus Speech." *BibiInt* 3.3 (1995): 356-372.
- Glasson, T. Francis. "Water, Wind and Fire (Luke 3:16) and Orphic Initiation." *NTS* 3 (1956-1957): 69-71.
- Godet, Frederic Lous. *Commentary on Luke*. Grand Rapids; Michigan: Kregel Publications, 1981.
- Gould, Ezra P. *Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark*. ICC 27. Edinburgh; England: T. & T. Clark, 1996.
- Goulder, Michael D. *Luke A New Paradigm*. vol. II, Part II (cont.). Commentary: Luke 9.51-24.53. Journal For the Study of the New Testament Supplement Series 20. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Green, Joel B. *The Gospel of Luke*. Grand Rapids; Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1997.
- Gundry, Robert H. *Mark*. Grand Rapids; Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1993.
- _____. *Matthew*. Grand Rapids; Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994.
- Haenchen, Ernst. *The Acts of the Apostles ; A Commentary*. Philadelphia: Westminster Press, 1971.
- Hagner, Donald A. *Matthew 1-13*. WBC 33a. Waco: Word Books, 1993.
- Harper, W. R. *Amos and Hosea*. ICC 14. Edinburgh: T. & T. Clark, 1905.
- Harris, Forster. *The Basic Formulas of Fiction*. Oklahoma: University of Oklahoma Press, 1952.
- Harrison, R. K. *Numbers*. The Wycliffe Exegetical Commentary. Chicago:

- Moody Press, 1990.
- Hasel, Gerhard F. *New Testament Theology*. Grand Rapids; Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1978.
- Hendel, Ronald S. "The Flame of the Whirling Sword: a note on Genesis 3:24." *JBL* 104 (1985): 671-674.
- Houtman, Cornelis. *Exodus I. Historical Commentary on the Old Testament*, John Rebel trans. Kampen: Kok Publishing House, 1993.
- Hudson, W. H. *An Introduction to the Study of Literature*. London, George G. Harrap Press, 1958.
- Hur, Ju. *A Dynamic Reading of the Holy Spirit in Luke-Acts*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 211. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2001.
- Iser, W. "Indeterminacy and the Reader's Response to Prose Fiction." *Aspects of Narrative*. J. H. Miller ed. New York; NY: Columbia University Press, 1971.
- _____. *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose/Fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974.
- _____. *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.
- Issac, E. "1 (Ethiopic Apocalypse of) Enoch." *The Old Testament Pseudepigrapha; vol. 1: Apocalyptic Literature and Testaments*. J. M. Charlesworth ed. Garden; New York: Doubleday, 1983.
- Jacob, Benno. *Exodus*. Hoboken; NJ: Ktav Publishing House, Inc., 1992.
- Jakobson, Roman. *Linguistics and Poetics, Selected Writings*. Paris: Mouton and Cooperation, 1981.
- Japhet, Sara. *I&II Chronicles*. Louisville; Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1993.
- Jauss, Hans Robert. *Towards and Aesthetic of Reception*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- _____. *Aesthetic Experience and Literary Hermeneutics*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.
- Jeremias, Jörg. *Theophanie: Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag des Erziehungsvereins, 1965.
- Kapelrud, A. S. "Baal and Mot in the Ugaritic Texts." *Israel Exploration Journal* 13 no. 2 (1963): 127-129.
- Kaplan, Bert and Dale, Johnson. "The Social Meaning of Navaho Psychothology and Psychotherapy." *Magic, Faith, and Healing: Studies in Primitive Psychotherapy Today*, Ari Kiev ed. New York: The Free Press, A Division of Macmillan Publishing Company, 1964.
- Keegan, T. *Interpreting the Bible: A Popular Introduction to Biblical Hermeneutics*. New York; NY: Paulist Press, 1985.
- Keenan, John P. *The Gospel of Mark*. Maryknoll; New York: Orbis Books, 1995.

- Keener, Craig S. *A Commentary on the Gospel of Matthew*. Grand Rapids; Michigan, William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.
- Keown, G. L. *Jeremiah 26-52*. WBC 27. Waco: Word Books, 1995.
- Kirschner, R. "The Rabbinic and Philonic Exegeses of the Nadab and Abihu Incident (Lev 10:1-6)." *JQR* 73 (1983): 375-393.
- Lane, William L. *The Gospel according to Mark*. Grand Rapids; Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974.
- Lampe, G. W. H. "The Holy Spirit in the Writings of St. Luke." *Studies in the Gospels*. D. E. Nineham ed. London: 1957.
- Laughlin, J. C. H. "The Strange Fire of Nadab and Abihu." *JBL* 95.4 (1976): 559-565.
- Lenski, R. C. H. *The Interpretation of St. Luke's Gospel*. Minneapolis; Minnesota: Augsburg Publishing House, 1961.
- _____. *The Interpretation of St. Matthew's Gospel*. Minneapolis; Minnesota: Augsburg publishing House, 1964.
- Longenecker, Richard *Biblical Exegesis in the Apostolic Period*. 2nd ed. Grand Rapids; Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1983.
- Lohse, E. "Die Bedeutung des Pfingstberichtes in Rahmen des lukanischen Geschichtswerks." *Die Einheit des Neuen Testaments*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1973.
- Luz, Ulrich *Matthew 8-20*. J. E. Crouch trans. Minneapolis: Fortress Press, 2001.
- Malbon, Elixabeth S. "Narrative Criticism; How Does the Story Mean." *Mark and Method: New Approaches in Biblical Studies*. J. C. Anderson and S. D. Moore ed. Minneapolis: Fortress Press, 1992.
- Manson, T. W. *The Sayings of Jesus*. London: SCM Press, 1949.
- Marshall, C. D. "Faith as a Theme in Mark's Narrative." *SNTSMS* 64. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Matera, F. J. "The Plot of Matthew's Gospel." *CBQ* 49 (1987): 233-253.
- Matthew, Black. *The Book of Enoch or I Enoch: A New English Edition*. *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha*; Leiden: Brill, 1985.
- Matthias, Wenk. *Community-Forming Power: The Socio-Ethical Role of the Spirit in Luke-Acts*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Mckane, W. *Jeremiah I*. ICC 20. Edinburgh : T. & T. Clark, 1986.
- Menzies, Glen "Pre-Lucan Occurrences of the Phrase "Tongue(s) of Fire"." *Pneuma* 22 no. 1 (2000): 27-60.
- Menzies, R. P. *Empowered for Witness The Spirit in Luke-Acts*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- Merrill, E. H. *Deuteronomy*. NAC 4. Nashville; Tenn.: Broadman & Holman, 1994.
- Meyer, Eduard. *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme: alttestamentliche Untersuchungen*. Halle a.s.: Max Niemeyer, 1906.

- Michael D. Goulder, *Luke I*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 20. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- Milgrom, Jacob. *Numbers: The Traditional Hebrew Text With the New JPS Translation*. The JPS Torah Commentar. Philadelphia; Pennsylvania: The Jewish Publication Society, 1990.
- Miller, Jr., P. D. "Fire in the Mythology of Canaan and Israel." *CBQ* 27 (1965): 256-261.
- _____. *The Divine Warrior in Early Israel*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- Montague, George T. *Holy Spirit: Growth of a Biblical Tradition*. Peabody; Mass: Hendrickson Publishers, 1976.
- Morris, Leon. *Luke*. Grand Rapids; Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1988.
- _____. *The Gospel According to Matthew*. Grand Rapids; Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company, 1992.
- Mowinckel, S. *He That Cometh*. G. W. Anderson trans. Oxford: Basil Blackwell Press, 1956.
- Murphy, R. E. *Proverbs*. WBC 22. Waco: Word Books, 1998.
- Nickle, Keith F. *The Synoptic Gospels*. Atlanta: John Knox Press, 1933.
- Nolland, John. *Luke 9:21-18:34*. WBC 35b. Waco: Word Books, 1993.
- Noth, M. *Exodus*. J. S. Bowden trans. OTL. Philadelphia; Pennsylvania: Westminster Press, 1962.
- _____. *Leviticus: A Commentary*. OTL. Philadelphia; Pennsylvania: Westminster Press, 1972.
- _____. *The Laws in the Pentateuch and Other Studies*. D. R. AP-Thomas, Oliver and Boyd trans. London : SCM Press, 1984.
- Oswalt, J. N. *The Book of Isaiah 40-66*. Grand Rapids; Michigan: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1998.
- Plummer, Alured. *The Gospel According to S. Luke*. T & T Clark, 1981.
- Polhill, John B. *Acts*. NAC 26. Nashville; Tennessee: Broadman Press, 1992.
- Powell, M. A. *What is Narrative Criticism?* Minneapolis: Fortress Press, 1990.
- Rendsburg, Gary A. "The Mock of Baal in 1 Kings 18:27." *CBQ* 50 no. 3 (1988): 414.
- Rad, G. von. *Old Testament Theology*. D. M. G. Stalker trans. Edinburgh: Oliver and Boyd Press, 1962.
- _____. *Genesis: A Commentary*. OTL. Philadelphia: Westminster University Press, 1968.
- Rhoads, D. and Michie, D. *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*. Philadelphia; Pennsylvania: Fortress Press, 1982.
- Robertson, A. T. *Word Pictures in the New Testament*. Nashville: Southern Baptist Sunday School Board, 1930.
- _____. *A Harmony of the Gospels for Students of the Life of Christ*, Based on the Broadus Harmony in the Revised Version. New York; NY: Harper

- & Row Publishers, 1950.
- Robinson, H. W. *Inspiration and Revelation in Old Testament*. Oxford: The Clarendon Press, 1956.
- Rodd, C. S. "Spirit or Finger." *ExpT* 72 (1960-1961): 157-158.
- Rowley, H. H. "Elijah on Mt. Carmel." *BJRL* 43:1 (1960): 213.
- Ruthven, Jon Mark. "A Note on Elijah's "Fire from Yahweh." *JETS* 1, II (1969): 111-115.
- Saussure, Ferdinand de. *Course in General Linguistics*. London: Owen Press, 1960.
- Schoville, K. N. "A Note on the Oracles of Amos against Gaza, Tyre, and Edom." *Studies on Prophecy, Supplements to Vetus Testamentum*. Leiden: Brill Press, 1974.
- Scriba, Albrecht. *Die Geschichte des Motikompleses Theophanie: seine Elemente, Einbindung in Geschehensabläufe und Verwendungsweisen in altisraelitischer, frühjudischer und frühchristlicher Literatur*. Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995.
- Shellar, Barbara. *New Light on Luke-Its Purpose, Sources and Literary Context*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 215. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2002.
- Skinner, J. *Genesis*. ICC 1. Edinburgh : T. & T. Clark, 1930.
- Smith, B. K. *Amos, Obadiah, Jonah*. NAC 19b. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1995.
- Smith, R. L. *Micah-Malachi*. WBC 32. Word Books, 1984.
- Spencer, F. Scott. *The Portrait of Philip in Acts a Study of Roles and Relations*. Journal for the Study of the New Testament Supplement Series 67. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Sterling, G. E. "Jesus as Exorcist: An Analysis of Matthew 17:14-20, Mark 9:14-29, Luke 9:37-43a." *CBQ* 55 (1993): 467-493.
- Strack, H. L. and Billerbeck, R. *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*. 1922.
- Streeter, G. H. *The Four Gospels: A Study of Christian Origins*. New York; NY: Macmillan Company, 1926.
- Strugnell, John. "Moses-Pseudepigrapha at Qumran: 4Q375, 4Q376, and Similar Works." *Archaeology and History in the Dead Sea Scrolls: The New York University Conference in Memory of Yigael Yadin*. L. H. Schiffman ed. Journal for the Study of the Pseudepigrapha Supplement Series 8; JSOT/ASOR Monographs 2. Sheffield: JSOT Press, 1990.
- Swete, H. B. *Commentary on Mark*. Grand Rapids; Michigan, Kregel Publications, 1977.
- Talbert, C. H. *Literary Patterns, Theological Themes, and the Genre of Luke-Acts*. SBLMS 20. Missoula; MT: SBL and Scholars Press, 1974.
- _____. *Reading Luke: a Literary and Theological Commentary on the Third*

- Gospel*. New York; NY: Crossroad Press, 1982.
- Tannehill, Robert C. *The Narrative Unity of Luke-Acts, A Literary Interpretation Volume Two: The Acts of the Apostles*. Minneapolis; Pennsylvania: Fortress Press, 1990.
- Taylor, V. *The Gospel According to St Mark*. London: Macmillan Company, 2nd edn, 1965.
- Thackeray, Henry St. John ed. *Joshephus, vol. 4: Jewish Antiquities*. Books I-IV. Loeb Classical Library, London: Heinemann Press, 1930.
- Thiselton, Anthony C. *New Horizons in Hermeneutics*. London: Harper Collins Publishers, 1992.
- Turner, Max. *Power from on High, The Spirit in Israel's Restoration and Witness in Luke-Acts*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- Watts, J. D. W. *Isaiah 34-66*. WBC 25. Waco: Word Books, 1985.
- Webb, R. L. *John the Baptizer and Prophet : A Socio-Historical Study*. Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series 62. Sheffield: JSOT Press, 1991.
- Weinfeld, M. "The Covenant of the Old Testament and the Ancient Near East." *JAOS* 90 (1970): 184-203.
- Wenham, G. J. *Genesis 1-15*. WBC 1. Waco: Word Books, 1987.
- Westermann, C. *Isaiah 40-66: A Commentary*. London: SCM Press, 1969.
- Wilkinson, J. "The Case of the Epileptic Boy." *ExpT* 79 (1967): 39-42.
- Wolf, H. W. *Hosea, Joel & Amos*. OTL. Philadelphia; Pennsylvania: Fortress Press, 1982.
- _____. *An Introduction to the Old Testament Pentateuch*. Chicago; IL: Moody Press, 1991.
- Zahn, Theodor, *Das Evangelium des Lucas*. Wuppertal: Brockhaus, 1988.
- Zehnle, R. F. *Peter's Pentecost Discourse*. Society of Biblical Literature Monograph Series 15. Nashville; NY: Abingdon Press, 1971.
- Zimmerli, W. I. *Mose: Die Urgeschichte*. Zurich: Zwingli, 1957.
- _____. *Ezekiel I: A Commentary on the Book of the Prophet Ezekiel, Chapters 1-24*. Hermeneia. Philadelphia; Pennsylvania: Fortress Press, 1979.

사전류

- 『구약원어대조성경』서울: 도서출판 로고스, 1993. "히브리어 사전."
- 『대조신약성경』이병철 편. 서울: 한국성서연구원, 1989.
- 『성서백과대사전』12. 민영진 편. 서울: 성서교재간행사, 1991.
- 『世界文藝辭典』서울: 研究社, 1954. Moulton, R. G. "상징" 항목.

Dictionary of Biblical Imagery. Ryken, Leland; Wilhoit, James C.; and Longman III, Tremper gen. ed. Downers Grove; Illinois: Inter Varsity Press, 1998. S.v. "Fire."

⑬ *Greek-English Concordance to the New Testament*. Smith, J. B. Scottdale;

- Pennsylvania: Herald Press, 1955.
- Hebrew and English Lexicon of the Old Testament.* Brown, Francis ed. Oxford; England: Clarendon Press, 1968.
- Hebrew and Greek Lexicon.* Holladay, W. Grand Rapids; Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co. 1983. S.v. "אֶלֶל."
- IDB I.* S.v. "Baal," by Gray, John.
- TDNT.* Geoffrey W Bromiley trans. Grand Rapids: Eerdmans, 1964. S.v. "ἄδης," by Jeremias, J.
- TDNT.* Geoffrey W Bromiley trans. Grand Rapids: Eerdmans, 1964. S.v. "γέννα," by Jeremias, J.
- TDNT.* Geoffrey W Bromiley trans. Grand Rapids: Eerdmans, 1964. S.v. "πέντεκοστη," by Lohse, E.
- TDNT.* Geoffrey W Bromiley trans. Grand Rapids: Eerdmans, 1964. S.v. "πῦρ," by Lang, Riedrich.
- TDOT.* G. J. Botterweck and H. Ringgren eds. Dougals W. Stott trans. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1974. S.v. "πῦρ," by Hamp, Vinzenz.
- The Encyclopedia of Religion.* Eliade, Mircea ed. New York; NY: Macmillan Publishing Company, 1987. S.v. "Fire."
- The International Standard Bible Encyclopedia.* vol. 2. S.v. "Fire," by Broekhoven, Jr., H. Van.

ABSTRACT

The Usage and Meaning of ‘Fire’ in Luke-Acts

Lee, Chang Soung
Th. M. (N. T. Theology)
The Graduate School of Asia
United Theological University

The purpose of this study is to examine the meaning of ‘fire’(πῦρ or ψῆς) in Luke-Acts systematically. This study is for Lucan theology itself, for the field of church, and for the theology of the denominations emphasizing Pentecostal experience especially the Assemblies of God. Until now, scholars have given no systematic attention to the meaning of fire in Luke-Acts. Therefore, we will explore the use of fire, and examine the meaning of this term systematically.

Luke gives mainly a ‘non-judgmental/salvational’ meaning to fire-passages. In the Gospels of Matthew and Mark only judgmental and eschatological meaning of fire appears. But in Luke-Acts, passively, judgmental fire is weakened or omitted, and actively, ‘salvational fire’ emerges.

To demonstrate this thesis, this study uses a ‘Thematic-Historic-Grammatic-Theological Method’ within the frame work of the canon.

Chapter two is a background study for the study of the Lucan term fire with the term in the Old Testament and intertestamental Jewish literature. In the OT, both judgmental fire and non-judgmental use of fire appears. The intertestamental materials contain both judgmental and non-judgmental fire.

Chapter three is also another background study and deals with the term for fire in the Gospel of Mark and the Gospel of Matthew. Mark writes only of judgmental fire in his Gospel. Like Mark, Matthew writes only of judgmental fire, but in mentioning πῦρ of γέννα, he goes further than Mark.

Chapter four begins the study of the Lucan term for fire itself. And it deals with the term generally. Luke introduces weakened judgmental fire, non-judgmental fire, and salvational fire to the readers of his two books: the Gospel of Luke and Acts. Firstly, Luke also talks about judgmental fire, but makes the references to fire weak in his Gospel. He seems to try to avoid mentioning deadly/judgmental fire if possible. This tendency can be seen in his omission of fire in the story of Jesus' driving out a demon right after the Transfiguration. Secondly, Luke refers to non-judgmental fire which Mark and Matthew do not. In the Gospel of Luke, Jesus scolds the apostle John for his suggestion to call fire from heaven on a Samaritan village. Thirdly, Luke speaks of salvational fire in Acts. The fire of a burning bush on Mt. Sinai, the fire of burning magical books in Ephesus, and the fire of Melide represent such fires.

Chapter five concentrates on the term for the fire that is connected to Holy Spirit. In the eyes of Luke, the 'Baptism of Holy Spirit and fire,' which Jesus will give, means one baptism and produces one effect, salvation. Luke twice omitted the mention of fire on purpose, one before Pentecost through Jesus and the other after Pentecost through Peter. But then Luke recovers the use of fire in the event of the filling of the Holy Spirit. In that way, Luke emphasizes Pentecostal fire.

Chapter six focuses on the fire of Pentecost and examines the meaning of this fire. Firstly, Pentecostal fire is a 'fire of promise.' Secondly, Pentecostal fire is a 'fire of response' to prayer. Thirdly, Pentecostal fire is a 'fire of theophany.' Fourthly, Pentecostal fire is an 'eschatological fire' which symbolizes the last days, not the consuming fire at the Lord's day. Lastly, Pentecostal fire is a fire of

empowerment for evangelization, being hot, not cold.

In conclusion, Lucan fire means mainly non-judgmental/salvational fire. In other words, Luke is urging readers to burn with the salvational fire of the Holy Spirit to spread the Gospel to unbelievers.