

## 『예수말씀의 대조연구서』를 어떻게 사용할 것인가

제임스 M. 로빈슨

『예수말씀의 대조연구서』<sup>1)</sup>는 예수에게서 기인된 것으로 여겨지는 말씀들이 기록되어 있는 본문을 제공해 주고 있다. 최소한 그 본문이 포함하고 있는 더 오래 된 수집물들은, 예수의 제자들에 의해 수집된 것으로서 현존하는 본문 중에서 가장 오래 된 자료층을 제공해 주고 있다고 일반적으로 받아들여지고 있다.<sup>2)</sup> 그러므로 “Q는 분명히 예수의 가르침을 복원하기 위한 가장 중요한 자료이다.”<sup>3)</sup>

---

1) *The Critical Edition of Q. Synopsis including the Gospels of Matthew and Luke, Mark and Thomas with English, German, and French Translations of Q and Thomas*, eds. James M. Robinson, Paul Hoffmann, and John S. Kloppenborg, Leuven, Peeters, and Minneapolis, Fortress, 2000. 본 논문은 이 책에 근거를 두고 있다.

2) John S. Kloppenborg, in *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Studies in Antiquity and Christianity), Philadelphia, Fortress, 1987, reprinted Harrisburg, PA, Trinity Press International, 2000, 171-245에 의해 분류된 여섯 개의 담론들[Q 6:20b-49; 9:57-62 + 10:2-16, 21-24; 11:2-4, 9-13; 12:2-12; 12:22-34; 13:24-30. Kloppenborg는 이것들을 여섯 개의 sapiential speeches라고 부르며, 그것들이 ‘instruction’ 장르에 속한다고 주장한다 (역자주)]을 포함하는 Q의 그리스어로 기록된 첫 번째 판본이 있었다는 견해에 대해 회의를 나타내는 주장들이 종종 있어왔다. 그러나 이러한 담론들이 어떠한 경우에 있어서도 Q 이전의 옛 전승층에 속한다는 사실이 종종 간과되어왔다. 나는 “The Q Trajectory. Between John and Matthew via Jesus,” in Birger A. Pearson (ed.), *The Future of Early Christianity*. FS Helmut Koester, Minneapolis, Fortress Press, 1991, 173-194, esp. 185-189에서 Dieter Lüthmann, Siegfried Schulz, Dieter Zeller, Ronald A. Piper와 Hans Dieter Betz의 아주 다양한 출발점들에도 불구하고 제시된 결과점에 주목하였다. 그때 나는 “Die Logienquelle. Weisheit oder Prophetie? Anfragen an Migaku Sato, *Q und Prophetie*,” in *EvTh* 53 (1993), 367-389의 385페이지에서 이 학자들의 이름에 Migaku Sato를 포함시켰으며, Kloppenborg 자신은 “The Sayings Gospel Q. Literary and Stratigraphic Problems,” in Risto Uro (ed.), *Symbols and Strata. Essays on the Sayings Gospel Q* (Publications of the Finnish Exegetical Society, 65), Helsinki and Göttingen, Finnish Exegetical Society and Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 1-66, esp. 52에서 Heinz Schürmann의 이름을 추가하였다(48페이지에 있는 여섯 개의 수집물들에 대해 참조하라).

3) Gerd Theißen and Annette Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*,

『예수말씀의 대조연구서』가 출판되기 이전까지, Q는 보통 예수에게서 기인한 것으로 여겨지는 각각의 말씀들을 위한 하나의 자료로만 취급되었다. 결국 Q = 자료(*Quelle*)였다. Q는 거의 하나의 문서로 취급되지 않았으며, 당연히 그랬어야만 했음에도 불구하고 결코 그 자체의 편집 의도를 가진 하나의 복음서로 취급되지 않았다.<sup>4)</sup> 더구나 Q 공동체의 구성원들(Q people), 즉 그들 자신을 언제나 예수의 제자들과 동일시하였던 갈릴리<sup>5)</sup> 사람들에게 대해서는 아무도 관심을 가지지 않았다. 그것은 사도행전에서 누가가 거의 완벽하게 갈릴리를 우회하여 표현하였던 사실 이래로 항상 그래왔다. 예를 들어 행 1:8절을 보면, “너희는 예루살렘과 온 유대와 사마리아에서, 그리고 땅 끝까지, 나의 증인이 될 것이다”라고 되어 있다. 갈릴리의 교회는 지나쳐 가는 일반화된 서술문 안에서 단지 한 번만 언급될 뿐이다(행 9:31): “그래서 유대와 갈릴리와 사마리아 온 지방에 들어선 교회는 안정이 되어 터전을 튼튼히 잡았다.” 예수의 말씀들을 다시 선포하는 것이 다양한 종교 경험 가운데 주된 현상이었던 그러한 예수 운동에 대해 사도행전은 아무 것도 드러내 주는 것이 없다. 따라서 『예수말씀의 대조연구서』는 Q 본문 자체 뿐 아니라, Q 이전의 수집물들, Q 안에 있는 내용들의 삶의

---

Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, 45. ET: *The Historical Jesus. A Comprehensive Guide*, Minneapolis, Fortress Press, 1998, 29.

4) Alan Kirk, *The Composition of the Sayings Source. Genre, Synchrony, & Wisdom Redaction in Q* (NT.S, 91), Leiden, Boston, and Köln, E. J. Brill, 1998.

5) Q 운동(Q movement)의 장소는 추측할 수밖에 없다. 갈릴리 가설—로마와의 전쟁으로 인해 시리아에까지 흩어졌기 때문에 시리아도 또한 포함될 수 있다—은 주로 예루살렘 교회와 관련된 교회 조직과 그리스도론의 특징들이 Q에 결여되어 있다는 사실에 근거를 두고 있다. “Judaism, Hellenism, Christianity. Jesus’ Followers in Galilee until 70 C.E.,” in Vittorio Mathieu (ed.), *Ebraismo Ellenismo Christianesimo* (Archivio di Filosofia, 53, 1), Padova, Cedam, 1985, 241-50, esp. 244에 있는 나의 간략한 설명을 보라:

예수 운동은, 이 전승이 선교를 행했다고 전하고 있는 고라신, 벳새다, 가버나움(Q 10:13-15) 등의 특정한 장소 이름들에 의해 판단해볼 때 명백히 갈릴리에 중심을 두고 있었다. 그러나 이러한 인구 통계학적인 정보는 이 장소들이 그 메시지를 배척하였다는 사실도 포함하고 있다는 것을 간과해서는 안된다. Q는 야고보에 대해서도 베드로에 대해서도(그 둘은 모두 갈릴리를 떠났다) 언급하고 있지 않으며, 열 둘 가운데 그 어느 누구에 대해서도 언급하지 않는다. 그리고 열 둘 또는 사도라는 개념에 대해서도 알지 못하며, 어느 제자의 이름도 언급하고 있지 않다.

반대의 가설을 위해서는 이 책 안에 있는 M. Frenschkowski의 글을 보라. 그는 예루살렘과 펠라로의 이주에 관해 주장하면서, 펠라를 Q의 마지막 편집 장소로 간주한다.

정황(*Sitz im Leben*), 그리고 예수에게 돌릴 수 있는 말씀들에 훨씬 더 쉽게 접근할 수 있게 해준다.

더 실질적인 점에 있어서 Q를 단지 한 가설에 불과한 것으로 쉽고 대수롭지 않게 거부하는 것도 만일 『예수말씀의 대조연구서』를 책상에 펴놓는다면 더 이상 받아들이기 어려운 태도가 될 것이다. Q 본문을 밝혀내는 과정과 최근의 Q 연구의 흐름에 있어서 찬성과 반대 의견들은 상당한 반향을 불러일으켰다. '페터스 프레스'와 '포트리스 프레스'에 의해 Q 본문이 출판된 것과 때를 맞추어서, 『예수말씀의 대조연구서』의 출판을 축하하며 국제성서학회(SBL)가 특별분과를 2000년에 개최한 것으로 인해서 지금까지 계속된 Q 연구의 발전 과정은 절정에 달하게 되었다.

## 1. 이야기 복음서들과 말씀 복음서들

Q가 *도마복음서*와 비슷하게 거의 말씀 복음서인 반면에, 정경에 포함된 복음서들은 모두 이야기 복음서들이다. 말씀 복음서보다 이야기 복음서를 선호하게 되는 한가지 이유는, 이야기 복음서들이 예수의 “공생애” 기간동안 구체적으로 어떤 일들이 발생했는지에 대해 더 잘 보여주는 반면에, 말씀 복음서들은 그렇지 않다고 생각되기 때문이다. 그러나 사실은 결코 그렇지 않다. 역사적 예수에 관한 연구는 예수의 “공생애”의 외적인 단계들과 그의 “메시아 자의식”의 내적인 발전 단계들을 추적하기 위해 일차적으로 마가복음에 의존해 왔다. 그러나 1901년에 윌리엄 브레데는 예수의 공생애가 예수 자신의 행적과 의도에 대한 회상들이 아니라 오히려 마가의 “메시아 비밀” 이론에 근거를 두고 재구성되었다는 것을 보여주었다.<sup>6)</sup>

확실히 19세기말까지 공관복음서의 1년 “공생애”가 요한복음의 3년 “공생애”를 압도하였다. 그러나 요한복음의 이야기를 끝까지 옹호하는 학자들은 공관복음서 이야기의 문제점들을 지적하면서 공세를 취하였다. 그것은 1917년 슈미트가 베를린 대학에 제출한 교수자격논문<sup>7)</sup>이

6) William Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1901. ET: *The Messianic Secret*, Cambridge and London, T. and T. Clarke, 1971.

7) Karl Ludwig Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin, Trowitzsch, 1919.

계기가 되었는데, 그 논문에서 슈미트는 공관복음서 이야기를 아주 효과적으로 분석하였다. 그는 각 단화(pericope)들에 대해 하나씩 분석한 후, 그의 기념비적인 책에서 다음과 같이 결론을 내렸다:

예수의 역사에 대한 가장 오래 된 개요는 마가복음에서 찾아볼 수 있다. 마가복음 안에 있는 전승들이 불균형하다는 사실은 가장 오래 된 예수 전승이 어떠한가를 보여준다: 연속적인 보도가 아니라 각각의 이야기들을 함께 모아놓은 것인데, 그것들은 전체적으로 볼 때 주제적인 관점에 따라 배열된 것이다.... 그리고 예수의 실제 여정—그리스도교 공동체는 처음부터 그것에 대해 관심이 없었다—은 우리가 거의 재구성할 수 없을 정도로 잃어버렸기 때문에, 만일 우리가 예수의 이야기들을 배열하기를 원한다면 우리는 마태를 따를 수밖에 없다. 또는 심지어 우리는 마태를 넘어설 수밖에 없는데, 마태도 여전히 너무 많은 것을 마가에 의존하고 있기 때문이다.... 그러나 전체적으로 볼 때 발전하고 있는 생애 이야기라든지 예수의 역사에 대한 연대기적 개요라는 의미에 있어서의 예수의 생애는 어느 곳에서도 찾아볼 수 없다. 단지 각각의 이야기들, 즉 단화들만이 있는데, 그것들은 전체 문맥 속에 담겨 있는 것이다.<sup>8)</sup>

결과적으로 볼 때, 마가복음에 있는 이야기들의 순서—그것이 이야기 복음서들이 말씀 복음서들보다 선호되는 주된 이유였다—는 그 자체가 역사적이 아니다. “단화들의 순서로부터 예수의 인격의 발전단계를 읽는 것은 불가능하게 되었다.”<sup>9)</sup>

그러나 마태와 누가도 마가복음의 이러한 상황을 개선하지 못했다. Q 7:22에 언급된 치유의 예들을 보여주기 위해 마 8-9장은 마 11:5절 앞에 나오는 치유들의 순서를 바꾸었다<sup>10)</sup>: “눈먼 사람이 보고, 다리 저는 사람이 걷고, 피부병 환자가 깨끗해지고, 귀먹은 사람이 듣고, 죽은 사람이 살아나고, 가난한 사람이 복음을 듣는다.” 이 구절에 맞추어 치유들을 채워 넣기 위해, 마태는 마가와 Q로부터 치유 이야기들

8) Schmidt, *Rahmen* (n. 7), 317.

9) Theißen and Merz, *Der historische Jesus* (n.3), 25. ET: *The Historical Jesus* (n. 3), 6.

10) Ulrich Luz, “Die Wundergeschichten von Mt 9-9,” in Gerald F. Hawthorne and Otto Betz (eds.), *Tradition and Interpretation in the New Testament: FSE*. Earle Ellis, Grand Rapids, MI, Eerdmans, and Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1987, 149-165. Luz, “Fiktivität und Traditionstreue im Matthäusevangelium im Lichte griechischer Literatur,” in *ZNW* 84 (1993) 153-177.

을 가져와 두 번 반복되는 단락들(doublets)을 만들었다: 눈먼 바디매오의 치유(막 10:46-52 병행 마 20:29-34)는 마 9:27-31에서 반복되었으며, 병어리 귀신의 축출(Q 11:14-15 병행 마 12:22-30)은 마 9:32-34에서 반복되었다. 두 경우 모두 약간의 수정이 가해졌는데, 그렇게 함으로써 편집에 의해 반복되었다는 것이 덜 드러나게 된다. 우리는 여기서 복음서 기자가 신학적인 필요에 따라 이야기들을 들추어내고 있다는 것을 알게 된다. 이러한 경우에 궁극적으로 이사야에 근거를 두고 있는<sup>11)</sup> Q가 열거하고 있는 모든 치유들의 예를 제시하기 위한 것이었다. 그리고 마 12-28장에서 마태는 복음서의 나머지 부분을 위해 오히려 마가의 비역사적인 순서를 전적으로 따르고 있다. 누가의 경우도 비슷하다. “이야기를 차례대로 엮으려는”(눅 1:3) 누가의 의도와 “확실함”(눅 1:4)을 보여주려는 그의 의도는 역사 편찬의 정확성을 염두에 둔 것이 아니라 신학적인 정확성에 관점을 맞추고 있다는 것이 오늘날 밝혀졌다.

이처럼 말씀 복음서보다 이야기 복음서를 선호하는 것은 비역사적인 여정—이야기 그러나 역사가 아닌—에 대한 선호에 불과한 것이다. 그렇지만 단편적으로 흩어져 있는 말씀들보다는, 비록 역사적인 순서에 따른 것은 아닐지라도 각각의 이야기들을 많이 연결하는 것이 선호되었을 것이다. 즉 예수도 어떤 것에 대해서 말씀만 했던 것이 아니라 행동도 했었을 것이기 때문이다. Q도 예수를 단지 말씀들을 전하는 사람으로만 제시하지는 않는다. 오히려 Q도 예수를 이야기 복음서들이 보도하는 것과 똑같은 종류의 일들을 행하는 사람으로 제시한다: 귀신축출자(exorcist)로서의 그의 역할은 바알세불 논쟁을 불러일으킨 귀신 축출(Q 11:14-15)에서 분명히 드러난다. 신앙을 통해서 치유를 배

11) Heinz-Wolfgang Kuhn, “Jesus,” in Lawrence H. Schiffman and James C. Vanderkam (eds.), *Encyclopaedia of the Dead Sea Scrolls*, Oxford University Press, vol. 1, 2000, 404-08, esp. 407:

마지막 때가 곧 도래할 것에 대한 예수의 말씀들 가운데 하나인 마 11:5-6(병행 눅 7:22-23)은 4Q521에 병행구절을 가지고 있다. 그러나 이 쿵란 본문은 오직 미래에 대해 전통적인 방법으로 말하고 있다. 마태복음과 누가 복음으로부터 추정될 수 있는 말씀 자료(Q)의 본문에서 예수는 미래의 종말론적인 구원—그는 그 구원을 이미 현존하는 것으로 이해한다—을 묘사하기 위해 이사야서(35:5-6; 29:18-19; 26:19; 61:1)의 말씀들을 사용한다.... 그 쿵란 사본(4Q521)은 반드시 쿵란 공동체로부터 기인한 것은 아닐 것이다... 예수의 말씀과 4Q521 배후에는 구원의 때에 대해 묘사하고 있는 공통의 유대교 전승이 있을 것이다.

푸는 사람(faith healer)인 예수의 역할은 백부장의 종을 치유하는 사건(Q 7:1-10)에서 잘 드러난다. 세례 요한이 예언했던 “오실 분”이 바로 예수라는 것을 증명하기 위해서, Q는 요한의 제자들에게 예수가 행하는 것을 보고 들으라고 요청했으며, 또한 Q는 그 내역을 제시했다(Q 7:22). 사실 그 내용이 아주 광범위하여 마태는 그것을 문서화하는데 어려움을 겪을 정도였다(위를 보라). 예수가 누구라는 것에 대한 증거로서 설교를 제시하기에 앞서 그의 치유 사역들을 먼저 보도하는 것이 말씀 복음서라는 사실은 정말 묘한 것이다. 더구나, 고라신과 벧새다에서 “기적들”이 행해졌다고 Q 10:13은 보도한다. 그리고 선교 지침(Mission Instructions)에서는 예수의 치유 능력이 제자들에게 계속 이어졌음을 분명히 하면서, 그들에게 병든 사람들을 고쳐줄 것을 명령한다(Q 10:9). 이처럼 귀신축출자와 신앙을 통해서 치유를 베푸는 사람인 예수의 역할은 이야기 복음서들에 분명히 나타나는 것처럼 Q에서도 분명히 드러난다.

귀신축출과 신앙 요법에 의한 치유를 또한 가장 잘 설명해 주는 사람도 Q의 예수이다: 그것은 하나님의 통치이다. “그러나 내가 귀신을 내쫓는 것이 하나님의 손가락에 의한 것이라면, 하나님의 통치가 너희에게 왔다”(Q 11:20). 하나님의 평화가 머물고 있는 집에서, “거기에 있는 병자들을 고쳐주고 ‘하나님의 나라가 너희에게 도달했다’ 하고 그들에게 말해야 한다”(Q 10:9). 하나님께서 지금 통치하고 계신다는 예수의 말씀을 제자들은 믿었으며, 그 메시지는 Q 운동에 있어서 여전히 선포되고 있었다. 그렇기 때문에 그들은 이야기 복음서들에서 발견되는 기적적인 치유 이야기들을 말했으며, 그리고 때때로 정말 놀랍게도 기적적인 언어로 말하곤 했다. 그렇게 과도한 치유 이야기들의 의미를 이해하는데 어려움을 겪는 현대인들에게, 그 이야기들을 문자적으로 이해해서는 안 된다고 말하는 것만으로는 충분하지 않다. 그렇다면 우리는 그 이야기들을 어떻게 받아들여야 하는가? 올바른 대답은 다음과 같을 것이다: Q에서 예수가 말씀하고 있는 그러한 방식으로 그것들을 이해해야 한다! 따라서 만일 복음서들에 있는 귀신축출과 신앙 요법에 의한 치유들과 같은 일들이 하나님의 통치가 지금 이루어지고 있다는 사실을 이해하도록 하는데 Q가 많은 기여를 하고 있다는 것을 우리가 인식한다면, 예수의 “공생애”를 이해하는 데 Q가 많은 관련을 가지고 있다는 사실을 결코 과소평가 할 수 없을 것이다.

이야기 복음서들에 있어서, 예수를 귀신축출자나 신앙 요법에 의한

치유자로 제시하는 이야기들뿐만 아니라, 배고픈 사람들에게 음식을 제공하는 사람으로 묘사하는 극적인 장면들도 현저하게 나타나 있다. 그러나 그러한 급식 이야기들에 있어서 없어서는 안 될 전제, 즉 그 이야기들의 신학적인 의미가 분명히 드러나는 곳은 무엇보다도 Q라는 사실이다. 왜냐하면 하나님께서 배고픈 사람들을 먹이신다는 사실을 확신하라는 말씀을 예수는 반복하여 명백하게 말하고 있기 때문이다: 주기도문에서 “나라가 임하게 하시오며”라는 청원 다음에 지금 이 세상에서 그것이 뜻하는 바인 “우리에게 필요한 하루의 양식을 오늘 우리에게 주옵소서”라는 청원이 곧바로 뒤따라 나온다(Q 11:2-3). 하나님께서 양식을 주시리라는 것을 확신할 수 있다고 예수는 사람들에게 약속한다: “너희 가운데서 아들이 빵을 달라고 하는데 돌을 줄 사람이 어디에 있겠느냐? 또는 다시 그가 생선을 달라고 하는데 뱀을 줄 사람이 어디에 있겠느냐? 너희가 악할지라도, 너희 자녀에게 좋은 선물을 줄 줄 알거든, 하물며 하늘에 계신 아버지께서야 구하는 사람에게 좋은 것을 더더욱 주시지 않겠는가!”(Q 11:11-13). 하나님께서 까마귀들을 먹이시는 것처럼 우리를 먹이실 것이다: “그러므로 내가 너희에게 말한다. 목숨을 부지하려고 ‘무엇을 먹을까’ 하고 걱정하지 말아라.... 까마귀들을 생각해 보아라. 까마귀들은 씨를 뿌리지도 않고, 추수하지도 않으며, 공간에 거두어들이지도 않는다. 그러나 하나님께서 그것들을 먹이신다. 너희는 새보다 훨씬 더 귀하지 않으냐?... 그러므로 너희는 무엇을 먹을까, 무엇을 마실까 하고 염려하지 말아라.... 너희 아버지께서는, 그 모든 것들이 너희에게 필요하다는 것을 아신다. 오히려 너희는 그의 나라를 구하여라. 그러면 이 모든 것들을 너희에게 허락하여 주실 것이다”(Q 12:22b, 24, 29-31). 그리고 선교 지침에서는 일꾼들이 음식을 얻게 될 것이 보장되고 있다: “너희는 그 집에 머물러 있으면서, 그들이 주는 것을 먹고 마셔라. 일꾼이 자기 삯을 받는 것은 마땅하기 때문이다. 이 집 저 집 옮겨 다니지 말아라. 어느 마을에 들어가든지, 사람들이 너희를 영접하거든, 너희에게 차려 주는 음식을 먹어라. 그리고 거기에 있는 병자들을 고쳐주며 ‘하나님의 나라가 너희에게 도달하였다’ 하고 그들에게 말하여라”(Q 10:7-9). 이처럼 Q의 예수에 의하면, 음식은 치유와 마찬가지로 하나님께서 통치하실 때 있게 될 것이다. 예수는 금욕주의적인 삶의 방식—비록 고대에 있어서는 그것이 존경을 받았으며, 예수의 스승인 세례 요한은 그것을 모범적인 예로 보여 주었지만—을 모범적인 예로 제시하는 것이 아니다. 오히려

려, 그는 음식을 먹었으며, 음식을 다른 사람들과 나누었다: “사람의 아들은 와서, 먹기도 하고 마시기도 하니, ‘보아라, 저 사람은 먹보요, 술꾼이다! 세리와 죄인과 단짝이다!’ 하고 너희가 말한다”(Q 7:34). 수천 명을 먹이는 예수를 - 또는 그가 말하듯이 하나님을 - 어떻게 생각해야 하는지는 쉽게 알 수 있다.

물론 Q에는 기적 이야기 자체는 없다(단지 우리는 위에서 이미 언급한 신앙 요법에 의한 치유와 귀신 축출의 예를 들 수 있다. 그러나 양식비평학적으로 볼 때, 그것들은 전혀 기적 이야기들로 제시되고 있지 않다). 특히 물 위를 걷는 것, 어떤 사람이 가져온 빵과 생선으로 수천 명을 먹이는 것과 같은 그런 가장 극적인 자연 기적들은 Q에 나오지 않는다. 사실 오늘날 우리가 문자적으로 받아들여서는 안 되는 것은 바로 이러한 기적들인 것이다. 그러나 만일 그 믿을 수 없는 이야기들이 예수가 그것들을 글자 그대로 행했던 사실로부터 기인한 것이 아니라면, 그 이야기들은 어디서 생겨난 것인가? 그 이야기들은 우리가 Q에서 발견할 수 있는 그러한 말씀들로부터 생겨난 것인데, 그 말씀들은 초대 교회에서 계속하여 믿어지고 선포되었던 것이다!

그러나 Q의 중요성을 인정하지 않는 이유는 다른 것일 수 있다. 사실 정경이 이루어지고 있을 때의 이유와 오늘날의 이유는 동일한 것이다: 마가복음의 수난 이야기, 그 다음에는 마태와 누가복음의 유아기 이야기들과 부활 이후 출현들의 단계를 거치는 케리그마의 발전 과정은 예수의 말씀들을 완전히 대체하였으며, 2세기의 사도신경의 시대에 이르러서는 심지어 예수의 “공생애” 그 자체마저도 이미 대체하게 되었다. 우리 모두가 외우고 있을 정도로 잘 알고 있는 사도신경에서 우리는 예수의 “공생애”와 말씀들에 대해 어떤 것도 들을 수 없기 때문이다: “...성령으로 잉태하사 동정녀 마리아에게 나시고, 본디오 빌라도에게 고난을 받으사, 십자가에 못 박혀 죽으시고, 장사한 지 사흘 만에 죽은 자 가운데서 다시 살아나시며, 하늘에 오르사...” 예수의 “공생애”와 모든 말씀들을 제외시킨 이 신조의 발전 단계가 그 이유였는데, 정경에 어떤 것이 포함될지는 그것에 의해 결정되었다. 즉 예수의 죽음과 부활에서 절정을 이루고 있는 복음서들은 정경에 포함되었다. 비록 마가와 요한복음은 탄생 이야기를 포함하고 있지 않지만 예수의 죽음과 부활에서 절정을 이루고 있기 때문에 정경으로 인정받을 수 있었다. “에큐메니칼적인” 예루살렘 사도회의에서 유대 그리스도교와 이방 그리스도교가 모두 인정되었던 사실은 이미 오래 전에



깨어져 버렸다. 그것은 성공적인 이방 그리스도교가 성공적이지 못한 유대 그리스도교를 이단으로 배척하여 결국 더 이상 그리스도교인으로 인정하지 않았기 때문이다. 이처럼 유대 그리스도교의 가장 오래된 복음서가 정경에서 배제되는 것은 불가피한 일이었다.

현대에 있어서 성탄절과 부활절의 세속화와 상업화가 사려 깊은 그리스도인들에게 명백히 보여주는 것처럼, 쟁점이 되고 있는 것은 장식들이 아니라 본질인 것이다. 만일 그 본질이 사실상 천사들이 케를을 부르고 또 돌을 옮겨놓는 것 이상의 것이며, 미래의 하늘나라에서 양식을 먹는 것 이상이라면, 아마 Q가 정말로 케리그마의 본질을 지니고 있다고 말할 수 있을 것이다. Q에 따르면, 겉으로 보이는 모든 반대되는 상황에도 불구하고, 하나님께서는 우리들의 삶 가운데서 우리의 유익을 위해 행동하시며, 우리를 돌보시며, 다른 사람들을 돌보라고 우리를 내보내시며, 그것으로 우리의 삶에 궁극적인 의미를 주시면서, 여기에 우리와 함께 계신다는 것이다.

나는 케리그마—사실 그것은 Q에 더 직접적으로 적용되는 것이다—에 대해 볼트만(Rudolf Bultmann)이 유사한 설명을 언급해 준 것을 분명히 하고자 한다:

나에 대한 비판은, 대부분의 경우에 있어서, 나의 케리그마 해석에 의하면 예수가 케리그마 안에서 부활했다는 비판이 종종 제기되는 것이다. 나는 이 명제를 받아들인다. 그것이 정당하게 이해된다고 가정한다면, 그것은 전적으로 옳은 것이다. 그것은 케리그마 자체가 종말론적 사건임을 전제하고 있으며, 그리고 그것은 예수가 정말로 케리그마 안에 현재한다는 사실과, 케리그마 안에서 청중을 관련시키는 것이 그의 말이라는 사실을 보여준다. 만일 그것이 사실이라면, 그때에는 부활한 자의 존재 방식에 대한 모든 사변과 빈 무덤에 대한 모든 이야기들과 모든 부활절 전설들은, 그것들이 역사적 사실로서의 어떠한 요소들을 포함하고 있든지, 또 그것들이 그 상징적인 양식에 있어서 진실이라 하더라도 전혀 중요한 것이 아니다. 케리그마 안에 현재하는 그리스도를 믿는 것이 부활절 신앙의 의미인 것이다.<sup>12)</sup>

Q 공동체의 구성원들에 대해 정말 놀라운 일은 그 모든 것들 즉 예수의 끔찍한 죽음—그것은 하나님께서 당신의 백성들을 사랑하시는

12) Rudolf Bultmann, "Das Verhältnis der urchristlichen Christusbotschaft zum historischen Jesus," in SHAW.PH, Jg. 1960, Abh. 3, Heidelberg, Winter, 1960, 1962<sup>3</sup>, 27. ET: "The Primitive Christian Kerygma and the Historical Jesus," in Carl E. Braaten and Roy A. Harrisville (eds.), *The Historical Jesus and the Kerygmatic Christ*, Nashville, Abingdon, 1964, 15-42, esp. 42.

아버지로서 돌보신다는 사실에 대한 예수의 모든 보증의 말씀을 소멸 시키기에 충분한 것이었다—에도 불구하고 그들은 정반대로 돌아서서 그 죽음을 다시 한 번 되풀이해서 선포했는데(마치 세례 요한의 끔찍한 죽음 후에 예수가 그랬던 것과 마찬가지로), 예수의 이름으로 전하는 그들의 선포에 있어서 예수 자신이 여전히 말하고 있으며 이전과 마찬가지로 여전히 진실이라고 그들은 선포했다.

예수의 말씀들을 선포하는 그들의 중심적인 선교에 있어서 Q 공동체의 구성원들은 예수의 부활—비록 부활에 관한 언어가 그들의 것이 아니라 우리들의 것이라 할지라도—에 대한 그들의 신앙을 실행했던 것이다. Q에 있어서, 예수를 따르던 사람들은 예수의 언어를 사용했다. 바울은 그 예수의 언어를 직접적으로 처분할 수 있는 입장에 있지 않았으며, 그 이유로 인해 그는 케리그마의 언어—그 안에서 자신의 그리스도인으로서의 경험이 일어났던 것이다—를 선호했다. 우리 자신들도 전통적으로 바울의 언어를 사용해 왔다. 그러나 해석자들인 우리의 진정한 임무는 그 갈라져나간 언어의 심층부로 내려가 진정한 의미에 도달하는 것이다. 그렇게 되면, 예수의 하나님 나라 언어가 사실이라면 바울의 케리그마적 언어도 사실일 수 있다는 것이 명백해 질 것이다.

## 2. Q의 편집

20세기 후반부에 주된 관심 분야로 떠오른 새로워진 Q 연구는 기본적으로 1968년 하이델베르크 대학에 제출한 뤼어만(Dieter Lührmann)의 교수자격논문인 '어록자료의 편집'<sup>13)</sup>에 기초를 두고 발전하였다. 간단히 말해 그의 논문은 Q가 단순히 예수의 말씀들의 중립적인 “수집물”이 아니라, 특정한 관점—이스라엘 역사에 대한 신명기적 관점 (deuteronomistic view of Israelite history)<sup>14)</sup>—을 가지고 그 본문에 그 관점을 집어넣었던 어떤 “편집자”에 의해 함께 엮어진 말씀들로

13) Dieter Lührmann, *Die Redaktion der Logienquelle* (WMANT, 33), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969.

14) Lührmann은 그의 Heidelberg대학 동문인 Steck의 1965년 박사학위 논문에 기초를 두고 자신의 이론을 전개하였다: Odil Hannes Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* (WMANT, 23), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1967.

구성되었다는 것을 밝히려 했다. 이러한 신명기적 관점은 바벨론 포로기 때 발전되었는데, 그것은 하나님께서 예루살렘이 멸망하고 성전이 파괴되도록 허락하신 이유를 설명하기 위한 것이었다: 이러한 엄청난 불행은 하나님께서 언약에 불충실하셨기 때문이 아니라 이스라엘 자신이 계속하여 하나님께서 보내셨던 예언자들을 거부하면서 언약에 불충실했기 때문에 하나님이 필연적인 징벌로 예루살렘을 멸망시키셨다는 것이다. 이러한 정경적 역사관은 Q 공동체의 구성원들에 의해 주후 70년의 예루살렘 멸망과 성전 파괴에 대해 다시 적용되었다. 하나님의 예언자들을 거부하였고, 지금은 예수를 거부하며 또한 Q 공동체의 구성원들에 의해 여전히 선포되고 있는 예수의 메시지를 거부하고 있는 “이 세대(this generation)”는 하나님의 인내심을 한계점에 도달하게 하였으며, 따라서 징벌이 필연적으로 내려질 곳이 바로 “이 세대”인 것이다.

하나님의 지혜 그 자신, 즉 Sophia를 예수가 인용하고 있는 Q의 한 단락에서 이러한 신명기적 역사관이 가장 명백히 드러나고 있다. 이 본문이 누가복음(11:49-51; 13:34-35)에서는 두 부분으로 나누어져 있기 때문에 많은 사람들은 그 두 부분이 Q에서도 나누어져 있었다고 생각한다. 그러나 사실 그것들은 마태복음에서는 나란히 나오는데, 아마 Q에서의 위치도 그렇게 나란히 있었을 것이다.<sup>15)</sup> 이 전체 구절은 유대 지혜 문학에 속하는 어떤 분실된 본문의 발췌문인 것처럼 보여진다. 왜냐하면 여기서 예수는, 명백히 Sophia를 인용하면서, 그 자신에게는 맞지 않지만 Sophia 자신에게는 맞는 그러한 일들을 Sophia로 하여금 말하게 하고 있기 때문이다. 즉 Sophia는 성경의 역사의 시작 때부터 계속하여, 즉 아벨의 때부터 사가랴의 때까지(이러한 표현은 Q에 있어서 이상한 것인데, 비록 세례 요한, 예수, 그리고 Q 공동체의 구성원들에게까지 내려오고 있지는 않지만<sup>16)</sup>), 예언자들을 보내고 있었으며<sup>17)</sup>,

15) James M. Robinson, “The Sequence of Q. The Lament over Jerusalem,” in Rudolf Hoppe and Ulrich Busse (eds.), *Von Jesus zum Christus. Christologische Studien*. FS Paul Hoffmann (BZNW, 93), Berlin and New York, Walter de Gruyter, 1998, 225-260.

16) 마태와 누가는 이러한 결핍을 감지하여, 마 23:34절은 “십자가에 못박고”를 첨가했으며, 눅 11:49절은 “사도들”을 첨가했다.

17) Sophia에게서 기인한 것으로 돌려진 이 말씀은, 지혜와 예언 두 가지를 Q의 배타적인 두 장르로 제시하는 주장이 적절하지 않다는 것을 보여주기에 충분한 것이다. 그 주장은 Richard A. Horsley, “Logoi Profêtôn. Reflections on the Genre of Q,” in *The Future of Early Christianity* (n. 2), 195-209에서 제시되었다.

때때로 예루살렘에 직접 호소하기도 했었다. 실로, 이처럼 예루살렘에 반복적으로 호소하는 것은, 요한복음에 나타나고 있는 것처럼 예루살렘에 반복적으로 다가오는 예수 자신의 “공생애”를 염두에 둔 것이 아니라, 오히려 1 Enoch 42에 있는 유대교의 Sophia 신화에서처럼 이스라엘의 예언자들을 통하여 예루살렘에 반복적으로 다가오다가 이스라엘로부터 최종적으로 철수하면서 끝마침하고 마지막 때에 예수로서 돌아오게 될(Q 13:35b) Sophia를 나타내고 있는 것이다. 말하자면, 우리는 이차적으로 기독교로 화(化)한 유대교의 지혜 문헌을 다루고 있는 것이다.<sup>18)</sup>

또한 Q의 편집자의 이러한 심판적인 신명기적 경향은 “이 세대”에 대한 빈번한 언급에서도 발견되는데, 그것은 Q에 여덟 번이나 나온다(7:31; 11:29에 두 번, 30, 31, 32, 50, 51).

이와 같이 Q의 이러한 편집층은 상당히 심판의 성격이 강한데, 그것은 예루살렘의 멸망과 함께 “이 세대”에 내려진 하나님의 심판을 중심으로 삼았기 때문이다. 사실, 동일한 주제로 시작되고 끝나는 문서로 Q가 편집된 것은 이러한 심판의 관점을 드러내는 것이다. Q는 이스라엘 대신에 (이방의) 돌들로 아브라함의 자손을 만드실 것이라는

---

그렇게 서로 배타적인 두 장르로 구분하는 것이 적절하지 않다는 것에 대해서는 가장 최근의 작품인 다음을 보라: “Welche biographischen Kenntnisse von Jesus setzt die Logienquelle voraus? Beobachtungen zur Gattung von Q im Kontext antiker Spruchsammlungen” (n. 15), 5-6.

18) Frans Neirynck, “Recent Developments in the Study of Q,” in J. Delobel (ed.), *Logia. Les paroles de Jésus - The Sayings of Jesus* (BETL, 59), Leuven, University press - Peeters, 1982, 27-75, esp. 66-67:

Q에 있어서 화 선언들(woes)은 이 세대에 반대하는 말씀으로 결론을 짓고 나서 (눅 11:49-51) 예루살렘 말씀으로 이어졌을 것이다(13:34-35)... 13:34-35a와 35b 사이의 현저한 차이점이 간과되어서는 안되며, λέγω ὑμῖν(눅 13:35b δὲ / 마 23:39 γάρ)이라는 말로 도입되는 마지막 문장은 전승의 말씀에 대한 해석으로 첨가된 것이라는 가설은 옳다. 눅 11:51b는 11:50절의 반복이며 확증이다: καὶ λέγω ὑμῖν(마 23:36 ἀμὴν λ. ὁ.)에 의해 도입되는 ἐκζητηθήσεται (ἵνα ἐκζητηθῆ) ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης는 11:49-51절의 결론이며 또한 11:39-51절에 있는 화 선언들의 전체 수집물의 결론이다. 11:51b의 기능은 선교 담론(mission discourse)의 결말 부분에 있는 λέγω ὑμῖν 말씀의 기능과 비교된다: 예수의 사절들(engvoys)을 거부했던 도시와 마을들에 대한 심판의 위협(10:12절 τῇ πόλει ἐκείνῃ를 10:10-11a와 비교하고 11:51b를 11:49-51a와 비교하라)과 그 뒤에 나오는 예수의 사역을 거부하였던 도시와 마을들에 대한 비난인데, 10:13-15절에서는 갈릴리의 마을들이며 13:34-35절에서는 예루살렘에 대한 것이다.

또한 Kloppenborg, “The Sayings Gospel Q” (n. 2), 18-24를 보라.

위협(Q 3:8)으로 시작되고 있기 때문이다. 그리고 나서 Q 11장에 있는 “이 세대”에 대해 선언되는 심판 다음에, 이스라엘이 바깥 어두운 곳에서 슬피 울면서 이를 갈고 있는 동안 이방인들은 해 뜨는 곳과 해 지는 곳에서 와서 족장들과 함께 종말론적인 잔치에 참여하게 될 것(Q 13:29, 28)이라는 말씀이 나온다. 마지막으로, Q는 예수를 따르는 사람들이 보좌에 앉아 이스라엘의 열두 지파를 심판할 것(Q 22:28, 30)이라는 말씀으로 끝난다.

더 중요한 것은, 이러한 심판에 관한 주제는 Q의 편집이 이스라엘을 비난하고 있다는 것을 지적할 뿐 아니라 사실상 옛 수집물들(archaic collections) 안에 있는 중심적인 특징들을 숨기고 있다는 것이다. 즉 예수의 관점에 있어서, 하나님에 대해 어떻게 생각해야 하며 또 그것에 따라 어떻게 행동해야 하는가에 대한 중심적인 특징들을 감추고 있는 것이다.

예수의 신학과 그의 윤리 사이의 상관관계는 예수의 종말론에 대한 그의 신학과 윤리의 관계보다 훨씬 더 명백하게 드러난다.<sup>19)</sup> 왜냐하면 Q에 있는 옛 수집물들에서는 “중간 윤리”라든지 “임종의 회개” 같은 것은 명백히 드러나지 않기 때문이다.<sup>20)</sup> 오히려 거기에는 하나님에 대한 예수의 가르침과 예수의 윤리 사이에 명백한 상관 관계가 있다는 것을 알 수 있다(Q 6:36-38):

너희의 아버지께서 자비하신 것과 같이, 너희도 전적으로 자비로워라. 남을 심판하지 말아라. 그러면 너희도 심판을 받지 않을 것이다. 너희가 남을 심판하는 그 심판으로 너희가 심판을 받게 될 것이기 때문이다. 그리고 너희가 되질

19) Hans Conzelmann, “Jesus Christus,” in RGG<sup>3</sup>, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), vol. 3, 1959, 634, 637:

예수는 가르침의 어떤 체계도 구상하지 않았다. 반대로, 언뜻 보면 하나님에 대한 그의 가르침과 종말론, 종말론과 윤리가 비교적 따로따로 떨어진 방식으로 서로 나란히 나오는 것처럼 보이는 것이 놀랍다.

예수의 가르침에 대한 “철저 종말론적” 해석에 반대하여 다음과 같은 것이 강조되어야 한다: 하나님의 지배 그 자체가 전개된 곳에, 세상의 임박한 종말에 대한 전망이 결여되어 있다. 세상은 단순히 피조물 즉 하나님의 다스림과 보살피심의 영역으로 나타난다.

ET: *Jesus*, Philadelphia, Fortress Press, 1973, 51, 58.

20) Albert Schweitzer의 견해에 있어서도 그런 것은 없는데, 최소한 파루시아의 지연에 의해 취소될 수 있는 것과 같은 의미에 있어서의 그런 것은 없다. Erich Gräßer, “Noch einmal: ‘Interimsethik’ Jesu?” in ZNW 91 (2000) 136-42를 보라.

하여 주는 그 되로 너희에게 되어서 줄 것이다.

여기서 예수는 명백히 하나님의 자비에 호소하는데, 그것이 바로 하나님의 백성들이 따라야 할 모델인 것이다. 그는 이것을 몇 번이고 반복한다: 그는 돌보시는 하늘의 아버지께서, “우리가 또한 우리에게 빛진 사람들의 빛을 삭쳐 준 것처럼, 우리의 빛을 삭쳐 주실 것”으로 기대했다(Q 11:4). Q 공동체의 구성원들은 그들이 하나님으로부터 매일 매일의 용서를 기대하는 것처럼 날마다 다른 사람들을 용서하도록 요구받는다. “만일 하루에 일곱 번 [너의 형제가] 너에게 죄를 지으면, 너도 또한 일곱 번 그를 용서하여야 한다” (Q 17:4). 원수를 사랑하라는 예수의 중심 호소는 하나님의 품행에 근거를 둔 것이다(Q 6:35):

너희의 원수를 사랑하고, 너희를 박해하는 사람을 위하여 기도하여라. 그래야만, 너희가 너희 아버지의 자녀가 될 것이다. 그분은 악한 사람에게나 선한 사람에게나, 똑같이 해를 떠오르게 하시고, 의로운 사람에게나 불의한 사람에게나, 똑같이 비를 내려 주시기 때문이다.

Q 공동체의 구성원들에게는 하나님에 대한 예수의 계시만큼 중요한 것이 아무 것도 없었다. 예수가 쿨란의 종교의식적인 감사찬송(Hodayot) 형식을 이용한 것으로, 즉 하나님께 가장 명백하게 감사를 드린 것으로 묘사한 것은 이러한 점을 잘 드러낸 것이다: “하늘과 땅의 주님이신 아버지, 이 일들을 현인들과 학자들에게는 감추시고, 어린이들에게는 드러내 주셨으니, 감사합니다”(Q 10:21). “아들과 또 아들이 계시하여 주고자 선택한 사람밖에는 아버지를 아는 이가 없기”(Q 10:22) 때문이다.

그러나 아들이 아버지를 계시함으로써 예수를 따르던 사람들이 또한 하나님의 자녀들이 될 수 있었던 그런 방식은 더 이상 Q의 편집에는 적용되지 않았던 것이 분명하다! 하나님의 인내는 분명히 다 끝난 것처럼 보였다. 왜냐하면 하나님께서는 “악한 사람들”과 “불의한 사람들”을 향해 불쌍히 여기시고, 용서하시고, 사랑으로 대하시기보다는 징계하시며 예루살렘을 파괴하시고 계시기 때문인데, 그것은 예수가 하나님의 행동에 대해 가르친 것과 반대되는 것이다! 오랫동안 옛 수집물로 인식되어 왔던 Q의 그 부분들은 편집자에 의해 무시되었던 것처럼 보인다. 심판을 내리시는 하나님이 죄인들을 불쌍히 여기시는 하

나님을 대체하였기 때문이다! 따라서 Q의 옛 수집물과 마지막 편집 사이의 편집비평학적인 구별은, 원수에 대한 사람들의 태도와 그 태도가 근거를 두고 있는 하나님의 태도에 대한 상호관계의 관점과 관련하여 뛰어만이 Q의 두 편집층 사이를 대조시켰던 것보다 훨씬 더 본질적이고 신학적이며 윤리적인 관점으로부터 확인될 수 있다. 어떤 문서의 본질적인 메시지가 일관되게 전개되지 않는 곳을 찾아내는 과정에 있어서, 어떤 문서의 본질적인 메시지와 관련한 내적인 비평이 바로 루돌프 볼트만이 말했던 이른바 내용비평(material criticism)<sup>21)</sup>인 것이다. 만일 우리가 그 전반적인 문제점을 우리의 최고의 이상들에 관한 인간의 통상적인 모순으로 간주하거나 또는 전승사에 있어서 성서의 잘 알려진 편집층의 필연적이지만 부적절한 결과로 간주하지 않는다면, 우리는 Q의 두 주된 편집층들, 즉 옛 단락들(archaic clusters)과 마지막 편집층 사이의 본질적인—신학적이며 윤리적인—긴장 관계를 진지하게 받아들여야만 한다.<sup>22)</sup> 끝없이 용서하시며 따라서 놀랍게

21) Rudolf Bultmann은 내용비평(Sachkritik)의 개념을 그의 서평인 "Karl Barth, 'Die Auferstehung der Toten'," in *TBI* 5 (1926) 1-14, reprinted in Bultmann, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1933, 38-64(이곳에서 인용했음)에서 처음으로 제시하였다. Karl Barth의 고린도전서 주석인 *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1. Kor. 15*, München, Chr. Kaiser, 1924에 대한 비평적인 서평에서, Bultmann은 Barth가, 바울이 때때로 그 자신의 규범적인 신학적 통찰을 일관되게 이끌어내지 않았다는 것을 인정해야만 하는 것을 단순히 회피하기 위하여, 유지될 수 없는 주석적 입장을 반복하여 도입하고 있다는 것을 여러 번 지적하였다(39-40, 44, 52, 57; ET 67, 72, 81, 86):

물론 이 개념은 주석을 위한 처방이 아니라 단지 문제 제기로서만 사용될 수 있다. 문제제기로서 그것은 바울 자신으로부터 얻은 비평적 기준을 제공하는데, 그 비평적 기준은 개별적인 서술문들을 해석하는데 사용될 수 있다. 따라서 주석은 또한 진정한 의미에 있어서 내용비평일 수 있는 가능성을 얻게 된 것이다. 그러므로 바르트 자신이 얼마나 철저히 그 주된 주제를 자신의 해석을 위한 지침으로 사용하였는지가 질문의 대상이 되어야만 한다.

ET: Robert W. Funk (ed.), *Faith and Understanding*, London, SCM, and New York, Harper and Row, 1969; reprinted Philadelphia, Fortress Press, 1987, 66-94, esp. 67. Barth의 책의 영어 번역인 *The Resurrection of the Dead*, New York, London, and Edinburgh, Fleming H. Revell, 1933은 불행하게도 너무 부정확하여 거의 사용할 수 없을 정도이다. Barth의 입장은 Bultmann의 서평에 있는 인용들에서 더 명확하게 드러나는데, 그 서평의 영어 번역이 정확한 것이다.

22) Peter Kristen이 "Nachfolge Leben. Drei Modelle von Kreuzesnachfolge in Q und Markus," in Stefan Maser and Egbert Schlarb (eds.), *Text und Geschichte. Facetten theologischen Arbeitens aus dem Freundes- und Schülerkreis. Dieter Lührmann zum 60. Geburtstag* (MThSt, 50), Marburg, N. G. Elwert, 1999, 89-106, esp. 98에서, Jens Schröter의 책 *Erinnerungen an Jesu Worte. Studien zur Rezeption*

도 선한 사람뿐 아니라 악한 사람도 공평하게 대하시는 분으로서의 돌보시는 아버지에 대한 예수의 비전은, 한 세대 후에는 시야에서 사라졌던 것 같다. 그것은 유대 전쟁의 참혹한 경험의 결과 때문이었는데, 그 전쟁은 이스라엘에 대한 하나님의 상당한 심판적인 징계로 이해되었다.

Q의 편집에 있어서, “이 세대”, 바리새인들, 그리고 율법학자들에 대한 심판은 지금 이 세상에서 Q 공동체의 구성원들 자신들에 의해 수행될 것이 아니라 오히려 예루살렘의 멸망의 때뿐만 아니라 앞으로 오게 될 심판의 날에 하나님에 의해 이루어질 것이라고 생각되었다. 그것은 바울이 롬 12:14, 19절에서 신 32:35절을 인용하면서 말했던 것과 마찬가지로이다:

여러분을 박해하는 사람들을 축복하십시오. 축복을 하고, 저주를 하지 마십시오. 오.... 사랑하는 여러분, 여러분은 스스로 원수를 갚지 말고, 그 일은 [하나님의] 진노하심에 맡기십시오. 성경에도 기록되기를 “원수 갚는 것은 내가 할 일이니, 내가 갚겠다고 주님께서 말씀하신다” 하였습니다.

또한 히 10:30절도 신 32:35절을 인용하며 주석을 붙인다(히 10:31): “살아 계신 하나님의 징벌하시는 손에 떨어지는 것은 무서운 일입니다.” 그러나 Q 공동체의 구성원들은 그들의 원수를 사랑하는 데 있어

---

*der Logientüberlieferung in Markus, Q und Thomas* (WMANT, 76), Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1997, 468-469가 Q 12:22b-31과 같은 편집 이전의 수집물을 너무 쉽게 배척한 것에 대해 비판한 것도 거의 동일한 내용이다:

Auch Jens Schröter akzeptiert keine literarischen Vorstufen in Q und sieht die “unterschiedlichen rhetorischen Ausrichtungen in den Redekompositionen” als “zusammengehörige Aspekte einer Perspektive.” “Gerade das Nebeneinander von Instruktionen, Drohworten und eschatologischen Verheißungen” sei “für Q charakteristisch”, eine Beschreibung, die für die Endgestalt des Spruchevangeliums zutreffend erscheint, nicht jedoch für seine erkennbare literarische Vorstufe Q<sup>1</sup>. Sicher stehen die Anweisungen in Q 10,2-16 und 12,22-31 “unter der Perspektive der nahen basileiva”, wie Schröter feststellt, doch zeigen Q<sup>1</sup> und Q<sup>2</sup> gerade signifikante Unterschiede in bezug auf das, was das Gottesreich ist. Während Q<sup>1</sup> die basileiva als eine gegenwärtig mögliche alternative Lebensordnung betrachtet, wird sie in Q<sup>2</sup> als eine erin zukünftige, deutlich abgrenzbare Größe beschrieben, die mit dem zum Gericht kommenden Menschensohn verbunden ist.



서 하나님을 본받으면서 원래 하나님의 자녀들이었었다. 그 하나님은 원래 상당히 다른 방식으로 이해되었는데, 그분은 선한 사람들뿐만 아니라 악한 사람들에게도 똑같이 해를 비취주시며 비를 내려주시는 분이시다. 그들이 하나님처럼 되기를 추구했던 것은 바로 이러한 의미에 있어서였다(Q 6:35-36).

탁월한 고전 학자였던 딜(Albrecht Dihle)은 고대에 널리 퍼져 있던 보상과 보복에 대한 상식적인 정의를 초월하는 극적인 범위를 상세하게 전개하였다<sup>23)</sup>:

...나사렛 예수의 선포 그리고 그것에 연결된 초대 그리스도교의 신학은, 윤리적 질서를 위한 근거로서의 그러한 보복의 개념을 또는 그 윤리적 질서의 한 요소로서의 그러한 보복의 개념을 제거하였다.

그러나 Q의 편집은 다시 한 번 Q 공동체의 구성원들을 하나님처럼 생각하게 하였다. 그러나 상당히 다른 방식으로 자신들을 이해하였는데, Q의 마지막 문구가 표현하듯이(Q 22:30절에 있는 Q의 “마감 말 (*explicit*)”) 마치 보좌에 앉아서 이스라엘의 열두 지파를 심판하는 심판자 하나님처럼 생각하였다. 보복적인 정의를 확고히 하시는 그러한 하나님에 대한 고대로부터의 관점이 다시 드러남에 따라, 하나님의 끊임 없이 사랑하시며 용서하시는 본성에 대한 예수의 기본적인 통찰이 사라진 것처럼 보인다. 사상사에 대한 예수의 가장 중요한 신학적 기여—플라톤의 전통과 유일하게 견줄 만한 것인데—에 주목하도록 만든 사람이 신학자가 아닌 고전학자라는 것이 정말 기이하기만 하다. 결국, 윤리적 행동의 근거에 있어서 신론에 이러한 기본적인 전이—Q 안에 편입된 예수의 말씀들의 옛 수집물들과 한 세대 후의 Q의 편집 사이에서 발생했던—가 있었다는 것을 알아야만 하는 것은 신학자들의 임무이다.

### 3. Q 안에 있는 오래 된 수집물들

23) Albrecht Dihle, *Die Goldene Regel. Eine Einführung in die Geschichte der antiken und frühchristlichen Vulgärethik* (SAW, 7), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1962, esp. chapter V, Prinzipielle Überwindung des Vergeltungsdenkens, b) Christentum, 72-79, esp. 72. 나의 서평 *JHP* 4 (1966) 84-87을 보라.

우리는 예수 자신의 말씀들에 돌아갈 수 있는 내용에 대해 Q 안에 삽입된 오래 된 수집물들에서 가장 확실하게 말할 수 있다. 그러한 오래 된 수집물의 가장 명백한 예는 다음과 같은 단락(cluster)일 것이다: 까마귀와 백합꽃처럼, 걱정하지 말아라(Q 12:22b-31). Q에 있는 이 단락보다 더 오래 된 형태의 말씀은 도마복음의 말씀 36 속에 담겨 있다. 분명히 이러한 오래 된 형태의 말씀은 나그 함마디(Nag Hammadi)에서 발견된 4세기의 콕틱 본문에 아주 잘 요약되어 있는 것으로 보아 제대로 보존되지 않았고, 오히려 훨씬 더 초기의 것이며 더 긴 P. Oxy. 655의 그리스어 본문에 더 잘 보존되어 있다. 현저하게 드러나는 사실은 도마복음의 말씀 36의 이러한 본래적인 본문이 마태와 누가복음에서 발견되는 필사가의 실수—따라서 그 실수는 『예수말씀의 대조연구서』에 복원된 것처럼 그 두 복음서들의 Q 원형에도 이미 현재하고 있었다—를 담고 있지 않을 뿐만 아니라, 또한 지난 세기를 통해 학자들 대부분이 이차적인 첨가물로 인정해 왔던 다른 특징들을 결여하고 있다는 것이다. Q 안에서 이미 그것들은 잘 짜여진 Q 수집물에 끼어들어 흐름을 방해하고 있다. 그러므로 이러한 이차적인 특징들은 P. Oxy. 655에서 그것들이 없다는 사실에 의해 두드러지게 드러난다. Q에 있는 필사가의 실수는 마태와 누가복음 배후에 있는 Q 원형이 이 말씀에 대해 기록된 그리스어 본문에 근거를 두고 있다는 것을 분명히 보여주는 것이기 때문에, 여기서 우리는 분명히 예수의 기록된 말씀들—마태와 누가에 의해 공유된 Q의 사본보다도 더 오래 된—에 대한 가장 오래 된 증거를 가지고 있는 것이다.<sup>24)</sup>

Q에 있는 일반적으로 인정되는 또 다른 수집물들은 이 가장 오래 전에 기록된 수집물과 내용에 있어서 현저하게 비슷하며, 그것들도 역

24) James M. Robinson and Christoph Heil, "Zeugnisse eines schriftlichen, griechischen vorkanonischen Textes. Mt 6, 28b a\*, P.Oxy. 655 I,1-17 (EvTh 36) und Q 12,27," in *ZNW* 89 (1998) 30-44; Robinson, "The Pre-Q Text of the (Ravens and ) Lilies. Q 12:22-31 and P. Oxy. 655 (Gos. Thom. 36)," in *Text und Geschichte: Facetten theologischen Arbeitens aus dem Freundes- und Schülerkreis. Dieter Lührmann zum 60. Geburtstag* (n. 26), 143-180; Robinson, "A Written Greek Sayings Cluster Older than Q. A Vestige," in *HTR* 92 (1999) 61-78; 그리고 Robinson, "Excursus on the Scribal Error in Q 12:27," in *The Critical Edition of Q* (n. 1), xcvi-c. 또한 그 책의 면지에 있는 Codex Sinaiticus와 P. Oxy. 655의 관련 구절들의 사진들을 보라. Jens Schröter, "Vorsynoptische Überlieferung auf P. Oxy. 655? Kritische Bemerkungen zu einer erneuerten These," in *ZNW* 90 (1999), 265-272에 관해서는 Robinson and Heil, "Noch einmal: Der Schreiberfehler in Q 12,27," in *ZNW* (근간)에 있는 비판적인 논평을 보라.

시 아주 옛것들이다: 주의 기도(Q 11:2b-4), 그것에 대한 주석인 기도의 응답에 대한 확신(Q 11:9-13), 그리고 마태가 다른 오래 된 수집물들을 그 안에 끼워 넣었던 취임 설교 그 자체(Q 6:20-49). 이처럼 우리는 예수가 무엇을 말하려 했던가를 결정할 수 있게 해주는 오래 된 자료의 상당히 넓은 기반을 가지고 있는 것이다. 그리고 예루살렘의 멸망과 함께 이스라엘을 벌하시는 하나님에 대한 심판적인 신명기적 관점과 긴장 관계에 있는 것이 바로 그 수집물들이다.

물론 예수는 Q의 이러한 핵심부분에 기록된 것 이외에도 다른 많은 말씀들을 말했고 다른 많은 일들을 행했으며, 그것들의 일부는 다른 복음서들(또는 Q의 다른 부분들)에 보존되어 있다. 그러나 그것들의 대부분은 영원히 분실되었다. 그리고 심지어 이 핵심 부분의 모든 것들이 확실히 예수에게 되돌아갈 수 있는 것은 아니다. 예를 들면 까마귀와 백합꽃과 같이 걱정하지 말라는 오래 된 수집물 속에 있는 이차적인 첨가들이 그렇다(위를 보라). 그러나 Q의 가장 오래 된 핵심부분을 구성하고 있는 이러한 수집물들을 그 중심에서 빼놓고 예수를 묘사하는 것은 그만큼 불충분한 것이다.

학자들은 복음서들의 본문으로부터 예수의 전기와 그의 **진정한 말씀들(ipsissima verba)**을 간단히 모두 읽어낼 수 있을 것 같았던 순진함을 양식비평의 결과로 인해 모두 잃어버렸다. 그러나 예수가 무엇을 말했는가에 대해 더 이상 말할 수 없다는 것은 사실이 아니다.<sup>25)</sup> 양식비평가들 가운데 가장 회의적이었던 Rudolf Bultmann 자신이 이러한 변증법을 강조했다:

전승에 의하면 예수가 그 메시지를 전하던 사람으로 알려지고 있다. 압도적인 개연성에 따르면 그가 실제로 그러하였다.... “예수”라는 이름을 인용부호 안에 넣고 그것을 우리가 관심을 가지고 있는 역사적 현상에 대한 약어로 여기기를 원하는 사람들은 누구나 자유롭게 그렇게 할 수 있을 것이다.<sup>26)</sup>

25) 이 책 안에 있는 A. Järvinen, “Jesus as a Community Symbol in Q”가 기여하는 바는 바로 이러한 방향으로 나아가고 있다.

26) Rudolf Bultmann, *Jesus* (Die Unsterblichen. Die geistigen Heroen der Menschheit in ihrem Leben und Wirken mit zahlreichen Illustrationen, 1), Berlin, Deutsche Bibliothek, n. d. [1926], 13. bis 14. Tausend, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1951, 16:

비록 단지 상대적인 정확성만을 가지고 그 층들의 경계가 구분될 수 있을지라도, 이러한 비판적인 분석에 의해 가장 옛 층이 결정된다. 물론 이 가장 옛 층의 말들 그대로가 실제로 예수에 의해 말해졌다고 우리는 확신할 수 없다. 이 가장

그러한 비판적인 신중함을 항상 염두에 두어 그것의 긍정적인 측면을 의심하지 않도록 해야 하는데, 그러한 긍정적인 측면이 여기서 우리의 기본적인 관심거리이다.<sup>27)</sup> 확실히 Q 안에 있는 예수의 말씀들은 마가에 의해 정형화된 더 좁은 의미로 케리그마화하지 않았다. 마가복음에서는 십자가와 부활이 매우 두드러진 역할을 하여 마가복음이 단

---

옛 층의 내용도 이미 우리가 더 이상 추적할 수 없게 된 복잡한 역사적 과정의 결과일 수도 있다. 물론 예수가 정말로 실존했는가라는 의심은 근거가 없는 것이고, 이를 반박할 가치조차 없다. 그 첫 번째 뚜렷한 발전단계가 가장 오래 된 팔레스틴 공동체에 의해 대표되는 그 역사적 운동의 배후에 예수가 창시자로서 있다는 사실은 분별 있는 사람이라면 그 누구도 의심할 수 없다. 그러나 그 공동체가 얼마만큼 객관적으로 사실적인 그의 모습과 그의 메시지를 보존하였는가는 별개의 문제이다. 예수의 인격에 대해 관심을 가지고 있는 사람들에게 있어서, 이러한 실정은 침울하고 또는 절망적인 것이다. 그러나 우리의 목적을 위해서는 그것은 어떤 특별한 의미도 지니고 있지 않다. 공관복음서의 가장 옛 전승층 안에 담겨 있는 사상들의 복합체가 바로 우리가 고려해야 할 대상인 것이다. 그것은 우선 과거로부터 우리에게 다가오는 전승의 한 단편으로서 우리를 만나고 그리고 그것을 검토하는 과정에서 우리는 역사와 해후하게 된다. 전승에 의하면 예수가 그 메시지를 전하던 사람으로 알려지고 있다. 압도적인 개연성에 따르면 그가 실제로 그러하였다. 그것이 틀린 것이라고 밝혀진다 하더라도, 어쨌든 그 기록 안에서 말해지고 있는 것을 변경시키지는 않는다. 따라서 나는 다음의 서술에서 예수를 선포자라고 말하지 않아야 할 어떤 이유도 발견하지 못한다. “예수”라는 이름을 인용부호 안에 넣고 그것을 우리가 관심을 가지고 있는 역사적 현상에 대한 약어로 여기기를 원하는 사람들은 누구나 자유롭게 그렇게 할 수 있을 것이다.

ET: *Jesus and the Word*, New York, Charles Scribner's Sons, 1934, reprinted 1958, 13-14.

27) 널리 대중화된 나의 강의에서 이러한 변증법—그것은 우리 모두에게 명백한 것이었음에 틀림없다—에 대해 언급하지 않았기 때문에 Helga Melzer-Keller가 나의 입장에 대한 풍자적인 모습을 그리게 만든 것에 대해 나는 후회한다. Helga Melzer-Keller, “Frauen in der Logienquelle und ihrem Trägerkreis: Ist Q das Zeugnis einer patriarchatskritischen, egalitären Bewegung?,” in Stefan H. Brandenburger and Thomas Hieke (eds.), *Wenn Drei das Gleiche sagen - Studien zu den ersten drei Evangelien. Mit einer Werkstattübersetzung des Q-Textes* (Theologie, 14), München, Lit, 1998, 37-62, esp. 37: “... die hier pauschal vorgenommene unkritische Übertragung jeglicher Redenstoffe aus Q auf den sogenannten ‘historischen Jesus’.” 물론 지지할 수 없는 이러한 입장을 “문제가 있는 것”으로 거부하는 반면에, 그녀는 상당히 옳게 다음과 같이 계속하여 말한다: “... kann eines nicht zweifelhaft sein: Dass der Trägerkreis der Logienquelle Aussprüche Jesu von Nazaret in großer Zahl weitertradierte und der Jesusgruppe zeitlich und soziologisch noch sehr nahe stand. Die Logienquelle läßt also immerhin Rückschlüsse auf den ‘historischen Jesus’ und das Profil seiner Nachfolgengemeinschaft zu.” 그녀와 나는 사실상 이러한 변증법의 두 측면에 관해 동의하고 있는 것이다.

지 긴 서론을 지닌 수난 이야기처럼 보이게 만든다. 그러나 Q의 본문에 남긴 Q 공동체 구성원들의 흔적은 명백하다. 그것은 예루살렘이 멸망할 때 Q의 편집자가 “이 세대”에 대한 신명기적 역사관을 적용하였던 경우에 있어서 가장 뚜렷하게 드러난다. 그러나 심지어 그 가장 오래 된 단락들도 예수를 따르던 사람들 가운데서 이용되면서 잘 구성된 것으로 우리에게 전해지고 있다.<sup>28)</sup> 이것이 인정된다면, 이 가장 오래 된 전승층이 사실상 예수가 말했던 것을 반영하고 있을 “압도적인 개연성”이 있다고 말했던 볼트만의 주장을 심각하게 받아들여야 할 것이다.

#### 4. 사회적 현실로서의 예수의 공생애

우리가 그리스도의 진정한 말씀(*ipsissima verba Christi*)에 도달했다고 결코 주장할 수는 없지만 사실상 우리가 예수에 대해 말하고 있다고 상당히 확신 있게 주장할 수 있는 가장 좋은 곳은 아마도 Q의 마지막 편집 배후에 있는 또 다른 오래 된 수집물인 이른바 선교 지침(Mission Instructions; Q 10:2-16)일 것이다. 예수가 열 둘 (또는 이른 둘) 앞에 서서 그러한 취지로 말했다고 감히 가정할 사람은 아무도 없을 것이다. 더구나 실질적인 선교 활동에 있어서 필요한 변화들에 맞추기 위해 선교 지침은 부단히 전승을 개정하고 최신의 것으로 바꾸었을 것이다. 그러나 그 선교 지침은 아주 초기부터 실질적으로 실행되었으며 또 의심할 여지없이 이미 예수 자신이 본을 보여주었던 선교 활동에 대해 상당히 자세하고 비교적 분명한 모습을 제시한다. 따라서 만일 우리가 그 선교 지침의 가장 오래 된 전승층을 해석하기 위해 옛 말씀 수집물들을 이용한다면,<sup>29)</sup> 우리는 갈릴리 선교에 있어서

28) John S. Kloppenborg, “The Sayings Gospel Q and the Quest of the Historical Jesus,” *HTR* 89 (1996) 307-44, 특히 그의 칭호가 규정되고 있는 단락인 “Invention and Arrangement,” 326-329, esp. 326:

나는 이러한 용어들을 “위조”라는 통속적인 의미에서가 아니라 엄격히 수사학적인 의미에서 사용하는 것이다. 수사학적인 의미란 어떤 결론을 이끌어 내기 위한 논증과 관련되어 자료들을 찾아내고 정리하는 지적인 과정을 뜻하는 것이다. 신중하고 계획적인 저작물로서 Q는 마지막 편집에 있어서나 그것의 더 작은 요소로서의 수집물의 단계에 있어서 창작의 징후들을 보여주고 있다.

29) Lief E. Vaage, *Galilean Upstarts. Jesus' First Followers According to Q*, Valley Forge, PA, Trinity Press International, 1994의 기본적인 결점이 바로 Q

구체적으로 일어나고 있던 일들을 이해하는 데 있어서 상당히 확고한 근거를 가지고 있는 것이다. 이처럼 어떤 점에 있어서는 Q의 본문이 이야기 복음서의 양식으로 고쳐 쓰여질 수 있을 것이다:

요한에 의해 세례를 받고(Q 3:21-22), 세상적인 실존을 되찾으려는 유혹을 거부한 후(Q 4:1-13), 예수는 나자라(Nazara Q 4:16)로 돌아갔으며, 단지 자신의 과거와 단절할 만큼의 시간만을 가진 후 가버나움으로 옮겨갔다(Q 7:1). 이곳이 바로 일차적으로, 갈릴리 호수의 북쪽 끝에 있는 해수면 보다 훨씬 낮은 가버나움, 그 뒤의 산 속에 격리되어 있는 고라신, 그리고 동쪽으로 요단 강 건너 빌립의 더 안전한 영토에 있는 벳세다를 포함하는 순회 구역을 위한 본부가 되었다(Q 10:13-15).

그러한 순회 구역에서 그는 무엇을 하였는가? 그는 어떤 인간적인 보호 수단도 없이 시작하였다. 그는 식량을 넣을 여행용 자루도 없었으며, 돈도 - 무일푼으로 - 전혀 없었으며, 신발도 지팡이도 없었고, 말 그대로 어떤 도움도 없는 무방비의 상태였다(Q 10:4). 종교사적인 관점에서 보면 이것은 정말 이해되지 않는 일이다. 그의 모습은 그의 선구자인 세례 요한의 옷차림도 아니었고 견유학파의 복장도 아니었다.<sup>30)</sup> 그러나 그것은 Q의 또 다른 옛 수집물들에 반영된 그의 메시지에 비추어볼 때 이해가 된다: 까마귀나 백합꽃이 걱정하지 않는 것처럼 사람들은 음식이나 옷에 대해 걱정하지 말아야 한다(Q 12:22b-30). 오히려 사람들은 전적으로 하나님의 지배에 순응하여야 한다(Q 12:31). 하나님께서 다스리시기를 기도하며, 따라서 양식을 주실 것을 기도해야 한다(Q 11:2b-3). 사람들에게 빵과 생선이 필요하다는 것을 아시고 그것들을 공급해 주시는 자비로우신 아버지로 하나님을 신뢰해야 한다(Q 11:9-10). 우리들은 하나님께서 빵과 생선대신 돌이나 뱀을 주시지 않고, 다른 경우와 마찬가지로 이 경우에 있어서도 사실상 자비로우신 아버지로서 다스리실 것을 신뢰한다(Q 11:11-13). 그것이 현실에서 믿

자체의 이러한 문맥을 간과한 점이다. 나의 비판적인 서평, "Galilean Upstarts. A Sot's Cynical Disciples?," in William L. Petersen, Johan S. Vos, and Henk J. de Jonge (eds.), *Sayings of Jesus. Canonical and Non-Canonical*. FS Tjitze Baarda (NT.S, 89), Leiden, New York, and Köln, E.J. Brill, 1997, 223-249, esp. 243-49를 보라.

30) James M. Robinson, "Building Blocks in the Social History of Q," in Elizabeth A. Castelli and Hal Taussig (eds.), *Reimagining Christian Origins*. FS Burton L. Mack, Valley Forge, PA, Trinity Press International, 1996, 87-112, esp. 87-90.

을만한 것으로 확인되려면, 철저한 신뢰에 대한 그러한 종류의 메시지는 대안으로서의 물질적인 보호 수단에 대한 그러한 종류의 철저한 포기를 요구한다.

선교 지침의 경우에 있어서, 그 지역의 회당(그 당시에 갈릴리에는 건물로서의 회당은 존재하지 않았던 것 같다)에 가야 한다고 예수가 주장하지도 않았고, 산 위에서도 평지에서 또는 호숫가에서 무리들에게 말씀을 전하지도 않았다는 것이 잘 드러난다. 오히려 선교 지침은 집들을 향하고 있다(Q 10:5, 7).<sup>31)</sup> 그들은 이 밭에서 저 밭으로, 이 마을에서 저 마을로, 이 집에서 저 집으로 걸어다녔으며, 그 집의 문을 두드리 자신들이 온 것을 알렸다. 집안으로 받아들여질 수 있기 위해 그들은 “살롬!” 하고 소리쳤다(Q 10:5b). 만일 그 집의 가장에 의해 받아들여져 통상적인 환대가 제공된다면, 그들은 그를 “평화의 아들”이라고 명명하였다(Q 10:6a). 왜냐하면 첫 인사의 살롬에서 “수행적인 언어(performative language)”로서 하나님의 평화가 수여되었기 때문이다. 만일 문에서 거절당하면 하나님의 평화는 예수나 그의 제자들과 함께 떠날 것이며(Q 10:6b), 그들이 문을 두드리게 될 다음 집에 다시 권할 것이다. 그러나 그들을 받아들인 집에서 행해지는 일들은 하나님의 통치로 이해되었다. 이것은 사실 그 집에 있는 동안 집주인에게 명백하게 말해졌다: “하나님의 나라가 너희에게 임하였다”(Q 10:9b).

하나님의 통치는 환대 그 자체를 포함하는 것이다. 그 환대는 문자 그대로 하나님의 선물로서 받아들여졌으며, 세례 요한이나 그 당시의 다른 “성자들”이 행했던 것과 같은 음식에 대한 금욕주의적인 제한 없이 음식이 제공되는 대로 먹었다. 이러한 것은 여행 용품을 전혀 가지고 다니지 않았던 것이 금욕주의적인 이데올로기 때문이 아니라 오히려 그러한 인간적인 필수품들을 하나님께서 제공해 주실 것을 전적으로 신뢰한다는 것을 명시적으로 문서화했음을 분명히 보여주는 것이다. 다른 옛 수집물들이 분명히 보여주는 것처럼 그 집에서 제공되어 먹고 마셨던 음식은 실제로는 하나님께서 마치 까마귀들을 위해 그렇게 하시듯이 이미 사람들의 필요를 아시고 그것을 제공해 주신 것이기 때문이다. 그것은 돌이 아니라 일용할 양식을 주심으로써 하나

31) James M. Robinson, “From Safe House to house Church. From Q to Matthew,” in Michael Becker and Wolfgang Fenske (eds.), *Das Ende der Tage und die Gegenwart des Heils. Begegnungen mit dem Neuen Testament und seiner Umwelt*. FS Heinz-Wolfgang Kuhn (AGJU, 44), Leiden, E.J. Brill, 1999, 183-199.

님께서 다스리시기를 바라는 그러한 기도에 대한 응답이었다.

그 집 자체에서 필요한 것들도 또한 이루어진다: 병자들이 고침을 받는데, 이것이 바로 이번에는 하나님의 다스리심이 그들에게까지도 임했다는 것을 의미한다는 것이다(Q 10:9). 치유는 하나님의 손가락에 의해 행해지는데, 그 치유에 관여한 사람이 예수이든 또는 다른 어떤 사람이든지에 상관없이(Q 11:19), 그것은 바로 하나님의 다스리심인 것이다(Q 11:20). 사실 그것은 인간의 행위가 아니라 하나님의 행위로 이해되었다.

이러한 이해는 하나님의 통치의 “종말론적인” 차원을 배제하는 것이 아니다. 오히려 그것은 이미 하나님께서 다스리신다고 전하였던 자신의 메시지 안에서 예수가 그렸던 구체적인 현실에 대한 표현인 것이다. 이처럼 Q는 예수가 갈릴리에서 어떤 일을 행했던 것에 관련되었음을 분명히 보여준다. 즉, 그가 사실상 거기서 “공생애”를 가졌다는 것을 Q는 분명히 보여주고 있다.

그 집의 한 명이 방랑하는 사역자(itinerant worker)가 되려는 결단은 쉽게 일어나는 것이 아니었을 것이다. 예수는 고향 나자라를 떠났을 뿐 아니라, Q에서는 그가 더 이상 자신의 가족들과 어떤 관계도 갖고 있지 않았다. Q에는 심지어 가족 연분을 단절할 것을 명백히 요구하는 말씀들도 있다: 예수는 아들을 아버지로부터, 딸을 어머니로부터, 며느리를 시어머니로부터 갈라내려고 왔다(Q 12:53). 제자가 되기 위해서는 아버지나 어머니를, 아들이나 딸을 미워해야만 한다(Q 14:26). 자신의 가족을 미워하고 원수들을 사랑하는 것보다 더 극단적인 것은 없을 것이다! 비록 이 “미워함”이 가족들보다 예수를 더 “사랑하는 것”으로 완곡하게 이해되었다 하더라도(마 10:37), 그것은 어떤 경우에 있어서도 가족을 버리고 떠나는 것을 의미하며 집에서 자신의 책임을 포기하는 것을 의미하는 것이었다.

예수가 그렸던 삶의 방식의 중심은 확실히 원수를 사랑하는 것이었다(Q 6:27). 자신을 박해하는 사람을 위해 기도하는 것에서 잘 설명되듯이(Q 6:28), 이것은 하나님의 아들이 되게 하며, 하나님처럼 되게 하는 최상의 존재 가치에 일치하기 때문이다. 왜냐하면 하나님께서는 악한 사람에게나 선한 사람에게 똑같이 해를 떠오르게 하시고 비를 내려 주시기 때문이다(Q 6:35). “하나님의 아들”이라는 칭호는, 헬라-로마 세계에서 영웅들에 대해 경의를 표하는 칭호로서 사용되던 것에서 차용해온 그리스도론적인 칭호로서 단순히 시작된 것이 아니라, “평화



의 아들”이라는 칭호와 같이 예수 운동에 참여하였던 사람들을 가리키는 칭호로 시작된 것이다. 이것은 단지 행복을 기원하는 종교적인 감정이 아니라, 실제로 다른 빵을 돌려대고, 속옷까지 벗어주고, 십 리를 같이 가 주고, 결코 돌려달라는 말 없이 빌려주는 것을 의미하는 것이었다(Q 6:29-30).

Q의 교훈은 결코 쉬운 것이 아니었다: 단지 몸만을 죽일 수 있는 사람들을 두려워해서는 안 된다(Q 12:4). 오히려 자신의 목숨을 잃어야만 하며(Q 17:33), 정말로 자신의 십자가를 져야만 한다(Q 14:27). 이러한 Q 공동체에 참여하는 사람들은 거의 없었을 것이며(Q 10:2), 중도에 탈락하는 비율은 압도적이었을 것이다. 그러한 운동에 있어서 조금이라도 그 맛을 잃게 되면 밖에 내버려져야만 했다는 것(Q 14:34-35)은 결코 놀랄 만한 일이 아니다. 이론은 여하튼간에, 실제로는, Q 운동은 소멸하여 사라졌다. 그러나 그것의 자취는 복음서 기자 “마태”의 지도력 하에 있었던 이방 그리스도교회 안으로 흡수되었다. 마태에 의해 그 본문, 즉 말씀 복음서 Q는 보호되었으며, Q에서 우리는 역사적 예수에 대해 가장 신뢰할 만한 정보를 가지게 되었다.

번역 : 소기천