

Q 신학의 고유성과 보편성: 초대교회 신학사의 관점에서*

백운철

가톨릭대학교, 성서신학 교수

- I. 서론
- II. Q의 신학
 - 1. Q의 재구성
 - 2. Q의 종말론
 - 3. 예수와 죽음과 부활
 - 4. Q의 구원론
 - 5. Q의 그리스도론
 - 6. 사도행전과의 비교
 - 7. Q의 기원과 형성과정
- III. 결론

* 본고는 2022학년도 가톨릭대학교 성신교정 교비 연구비의 지원을 받아 연구 작성되었음.

I. 서론

공관복음가설인 이출전설에 의하면 Q(Quell)는 마태오 복음서와 루카 복음서에 공통되 마르코 복음 자료를 제외시켜 재구성되는 예수의 어록이다. 20세기 중반까지 Q는, 예수의 죽음과 부활에 집중된 초대교회의 선포를 보완하는 공동체 내부의 교리 교수나 윤리적 가르침을 담은 보충 자료로 이해되었다.¹⁾ 그러나 퇴트(H.E. Tödt)는 1959년에 펴낸 저서에서 Q는 예수의 죽음과 부활의 케리그마를 보완하는 가르침이 아니라 고유한 신학적 특성을 지닌 독립적인 케리그마라고 주장하였다.²⁾ 초대교회는 예수의 하느님 나라 선포와 심판의 메시지를 중요시했고 Q는 사람의 아들 그리스도론을 중심으로 이 과제를 수행했다는 것이다. 퇴트 이후로 Q 연구는 초대교회 신학의 다양성이라는 큰 흐름 안에서 복음서 신학이나 바오로 신학과는 구별되는 Q의 신학적 고유성을 강조하였고 초대교회 안에서 Q가 차지하는 배경과 역할에 대하여 많은 상상력을 제공하였다. 클로펜보그(John S. Kloppenborg)가 층위적 분석³⁾을 통하여 Q1은 지혜 전승 Q2는 예언전승 Q3은 토라를 강조하는 유흥 이야기와 기타 전승으로 구분하였다. 클로펜보그의 층위 분석에 동의하면서 역사적 예수는 바로 지혜의 스승이었다는 주장이 Jesus Seminar⁴⁾에 참여한 이들을 중심으로 전개되었다. 특히 버튼 맥(Burton L. Mack)은 역사적 예수가 팔레스티나의 건유학파에 속하였다고 주장하는데 그 근거를 Q1에서 찾는다. 역사적 예수를 가장 잘 반영하는 Q1이 이를 보여주고 있다는 것이다. 결국 맥은 Q를 갈릴래아에서 자생한 건유학파 예수 추종자들이 수집한 말씀 모음집이라고 보았다.⁵⁾ 버튼 맥에 의하면 Q 공동체의 사람

1) T.W. Manson은 Q (Q)는 초대교회가 선포한 복음이 아니라 복음에 대한 보완자료라고 보았다. *The Saying of Jesus*, SCM Press, London, 1937, 147.

2) H.E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Heidelberg, Gütersloh, 1959, 214.

3) John S. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections. Studies in Antiquity and Christianity*. Philadelphia: Fortress Press, 1987, 89-101, 166-170, 243-244, 247-248.

4) Cf. *The Five Gospels. The Search for the Authentic Words of Jesus*, New Translation and Commentary by Robert W. Funk, Roy W. Hoover and The Jesus Seminar, New York, Macmillan Publishing Company, 1993.

5) 버튼 맥, 『잃어버린 복음서』, 김순덕 옮김, 한국기독교연구소, 1999, 115. 이하. 여기서 건유학파라고 이름을 짓는 것은 가난, 유랑생활, 세인들의 비웃음을 감수하는 삶의 태도 등의 유사성에서 유형적 비교로는 가능하다. 공자도 천하를 주유했으며 석가모니도 설법 여행을 자주 했다. 당대 유다교의 정주형 랍비들의 삶과 교육 방식은 예수 운동의 형태와 매우 달랐다. 그리스도인 설교가들의 순회하는 삶의 특성은 건유학파의 삶의 형태와 일정부분 비교될만한 부분이 있다. 그러나 유랑의 목적은 무엇인가? 자기 삶의 자유를 위해서인가? 아니면 복음 선포를 위해서인가? 예수와 제자들이 보여준 순회 설

들은 그리스도인들이 아니었고 예수를 메시아라고 생각하지 않았으며 특정 제자들을 지도자로 간주하지도 않았고 예수의 죽음을 신적인 사건으로 간주하지 않았으며 구원을 위하여 예수를 따른 것이 아니었다는 것이다.⁶⁾ Q에 관한 최근의 연구는 Q를 첫 번째⁷⁾ 복음서⁸⁾로 간주하고 Q의 배경에는 초대교회와는 매우 다른 알려지지 않은 이질적인 그리스도교⁹⁾가 있다고 평가하기도 한다. 그러나 래리 허타도는 클로펜보그의 Q해석에 의문을 제기하고 Q의 신학이 초대교회의 신학적 내용과 비교하여 그다지 다르지 않다고 주장하였다.¹⁰⁾

과연 Q는 신학적으로 어떤 특징을 가지고 있는가? 이 논문은 방법론적으로 클로펜보그의 층위적 연구와 뤼어만(Dieter Lühmann)¹¹⁾의 편집사 비평을 참고하되 기본적으로 Q의 최종 형태를 대상으로 신학적 내용을 분석할 것이다. 나아가 Q의 신학이 사도행전에 드러난 초대교회의 신학적 전망과 어떤 점이 유사하고 어떤 점이 달랐는지를 비교하고 Q신학의 고유성과 보편성 그리고 Q의 형성과정을 초대교회 신학의 역사라는 관점에서 파악하고자 한다.

교자의 삶이 하느님 나라의 복음을 선포하기 위한 것이었다면 전유학과와 유랑생활은 개인적인 자유를 추구하기 위한 것이었다. 역사적이고 문학적인 관점에서 버튼 맥의 전유학과 가설을 비판한 글 참조. Christopher M. Tuckett, *Q and the history of Early Christianity, Studies on Q*, Edinburgh, T&T Clark, 1996, 368-391.

6) 버튼 맥, 『잃어버린 복음서』, 77.

7) A.D. Jacobson, *The First Gospel, An Introduction to Q*, Sonoma, Calif: Polebridge, 1992.

8) R.J. Miller는 네 개의 정경복음서와 신약외경의 다양한 복음서 양식을 종합하여 네 가지 형태의 복음서를 구별하였다. 1. 이야기 복음서(Narrative Gospels), 2. 유년기 복음서(Infancy Gospels), 3. 단편적 복음서(Fragmentary Gospels), 4. 말씀 복음서(Saying Gospels). 말씀으로만 이루어진 토마 복음서를 복음서라고 하듯이 예수의 어록(Q)도 말씀 복음서라고 부를 수 있을 것이다. 그러나 온전한 형태의 네 복음서와는 달리 Q는 말씀 복음서로서 예수의 수난과 부활 이야기를 포함하지 않는다는 특징을 지닌다. cf. Robert J. Miller, *Complete Gospels: Annotated Scholars Version*, Sonoma, Polebridge Press, 1992.

9) Frédéric Amsler는 Q의 자료에 의하면 그리스도도 교회도 없는 매우 이상한 형태의 그리스도교가 드러난다고 한다. *L'Evangile inconnu, La Source des paroles de Jésus*, Genève, Labor et Fides, 2001, 63. 이와 유사한 견해를 표방한 연구로 참조: Jean-Marc Babut, *Un tout autre christianism*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010.

10) 래리 허타도, 『주 예수 그리스도』, 박규태 옮김, 새물결플러스, 2010, 377-439.

11) D. Lühmann, *Redaktion der Logienquelle*, WMANT 33, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969, 뤼어만은 예언자들과 사도들을 더리는 죽이고 더리는 박해하는(Q 11,49) 이 세대(Q 11,31.50)에 대한 심판이 Q의 편집 의도라고 주장하였다.

II. Q의 신학

1. Q의 재구성

Q를 비판적으로 재구성한 The Critical Edition of Q¹²⁾를 활용하여 제목을 붙여 다음과 같이 소개한다.¹³⁾

제1부: 요한과 예수

요한의 개회 설교

1. 요한의 심판 설교(Q 3,7-9.16b-17)

예수의 세례와 유혹

2. #예수의 세례(Q 3,21-22) 3. 예수의 유혹(Q 4,1-13)

예수의 개회 설교

4. 행복 선언(Q 6,20-23) 5. 원수 사랑(Q 6,27-28.35c-d) 6. 권리포기(Q 6,29-30) 7. 황금률(Q 6, 31) 8. 조건 없는 사랑(Q 6,32-34) 9. 하느님 아버지의 자비를 본받기(Q 6,36) 10. 판단하지 말라(Q 6,37-38) 11. 소경 인도(Q 6,39) 12. 스승만큼 되라(Q 6,40) 13. 눈의 들보(Q 6,41-42) 14. 열매로 알아보기(Q 6,43-45) 15. 주님 부르기와 실천(Q 6,46) 16. 반석 위의 집(Q 6, 47-49)

요한, 예수, 이 세대

17. 백부장의 믿음(Q 7,1b-2(3~5).6-10) 18. 요한의 질문과 예수의 답변(Q 7,18-28) 19. 이 세대와 지혜의 자녀들(Q 7,31-35)

제2부: 예수와 선교

20. 예수 추종 조건(Q 9,57~60) 21. 파견 설교(Q 10,2-12) 22. 선교 실패(Q 10,13-15) 23. 제자들의 권위(Q 10,16) 24. 작은 이들에게 주어진 계시(Q 10,21-22) 25. 제자들의 축복(Q 10,23-24)

12) *The Critical Edition of Q*, by J.M. Robinson, P. Hoffmann, J.S. Kloppenborg, Mineapolis, Fortress Press, 2000.

13) #는 마르코와 겹치는 부분이고 ()는 루카 혹은 마태오의 고유 부분이다. 우리가 제시하는 Q의 재구성은 논란의 여지가 있는 부분은 생략하고 대부분 마태오와 루카에 공통하는 자료들로 제한하였다. Q 자료를 소개하는 의도는 Q 전체를 개관하고 Q의 신학을 논하는 데 도움을 주기 위함이다. Q의 장, 절은 루카 복음서의 장, 절을 따라 표기하였다.

제3부: 예수와 하느님 나라

기도에 대하여

26. 주님의 기도(Q 11,2-4) 27. 기도의 확신(Q 11,9-13)

이 세대와의 논쟁

28. 예수와 베엘제불(Q 11,14-20(#21-22)). 29. 악령의 귀환(Q 11,24-26) 30. (참된 행복)(Q 11,27-28) 31. 요나의 징표(Q 11,16,29-32) 32. 눈은 마음의 등불(Q 11,33-36) 33. 바리사이와 율사 비판(Q 11,39-48) 34. 이 세대에 대한 심판(Q 11,49-54) 35. 숨은 것은 드러나고(Q 12,2-3) 36. 두려워하지 말라(Q 12,4-7) 37. 예수를 고백함(Q 12,8-9) 38. 성령을 거스리기(Q 12,10) 39. 성령의 도우심(Q 12,11-12)

하느님 나라에 대한 가르침

40. 하느님 나라를 먼저 구하기(Q 12,22-31) 41. 변치 않은 보물(Q 12,33-34) 42. 종들의 깨어 있음(Q 12,35-38) 43. 도둑처럼 오는 사람의 아들(Q 12,39-40) 44. 충실한 종과 불충한 종(Q 12,42-46) 45. 불과 가족 분열(Q 12,(49-50).51-53) 46. 시대의 징표(Q 12,54-56) 47. 고소자와의 화해(Q 12,57-59) 48. 거자와 누룩 (Q 13,18-21) 49. 좁은 문(Q 13,24) 50. 닫힌 문(Q 13,25-27) 51. 하느님 나라의 이방인들(Q 13,28-30) 52. 예루살렘 심판(Q 13,34-35) 53. 겸손한 자를 높이심(Q 14,11) 54. 큰 잔치(Q 14,16-24) 55. 가족보다 예수를 사랑하기(Q 14,26) 56. 자신의 십자가를 지기(Q 14,27). 57. 생명을 잃고 생명을 얻기(Q 17,33) 58. 맛 잃은 소금(Q 14,34-35) 59. 되찾은 양(Q 15,4-7) 60. 되찾은 은전(Q 15,8-10) 61. 하느님과 mammon(Q 16,13) 62. 하느님 나라와 폭력(Q 16,16) 63. 율법의 영원함(Q 16,17) 64. 이혼 금지(Q 16,18) 65. 작은 아들을 걸려 넘어지게 하기(Q 17,1-2) 66. 무한히 용서하기(Q 17,3-4) 67. 신앙의 위력(Q 17,6)

종말론적인 가르침

68. 사람의 아들은 번개처럼 온다(Q 17,23-24) 69. 시체가 있는 곳에(Q 17,37) 70. 노아의 날처럼(Q 17,26-27.30) 71. 서로 다른 운명(Q 17,34-35) 72. 미나의 비유(Q 19,12-24.26.27-28) 73. 이스라엘의 열두지파 심판(Q 22,28-30)

2. Q의 종말론

Q의 구성은 놀랍게도 세례자 요한의 심판의 말씀(Q 3,7-9; 16b-17)으로 시작하여 이스라엘에 대한 심판의 말씀(Q 22,28.30)으로 끝난다. Q의 편집자가 처음부터 세례자 요한의

설교를 모으거나 편집의 대상으로 삼지는 않았을 것이므로 요한 설교는 Q의 수집과 편집 과정에서 후대에 속한다고 보는 것이 자연스럽다.

2.1. 요한의 종말론

Q의 심판 설교는 세례자 요한이 시작하고 예수가 마감하는 형식을 지닌다. 하느님의 진노가 다가오고 있다는 요한의 심판 설교는 Q의 종말론적 전망의 출발점이라고 볼 수 있다. μελλούσης는 μέλλω의 현재 분사로 진노가 닥쳐움을 표현하는데, 심판의 가까움은 도끼의 비유에서 절정에 이른다. 요한은 도끼가 이미 나무뿌리에 닿아 있다(ἡ ἀξίωσις πρὸς τὴν ῥίζαν τῶν δένδρων κεῖται(Q 3,9)라는 말로, 심판이 임박했음을 강조한다. 성경과 유다교 문헌 중에서 Q 3,9에 나타난 요한의 비유보다 더 종말론적 긴장을 담고 있는 표현을 찾기 어렵다. 예수는 여자에게서 태어난 이들 가운데 요한보다 더 큰 인물은 없다(Q 7,28)고 평가하는데, 이는 요한을 종말론적인 예언자로 인정하였기 때문이다. 요한의 물의 세례는 종말의 심판을 준비하는 회개의 세례이다. 그러나 요한은 세례를 성사적인 구원의 표지로 간주하지 않았다. 세례가 중요한 것이 아니라 회개에 합당한 열매를 맺는 실천이 중요하다(Q 3,8). 나이가 아브라함의 후손이라는 특권도 다가오는 진노를 모면하는 수단이 아니다. 하느님께서는 이 돌들로도 아브라함의 자녀들을 만드실 수 있기 때문이다(Q 3,8). 하느님의 선택과 약속에 근거한 구원의 보장 대신(참조: 로마 11,29), 요한은 실천을 강조하는(신명 30,15-30) 신명기의 신학에 입각하여 설교한다.¹⁴⁾ 무엇보다 요한은 현재의 물의 세례와 대비되는 미래의 세례로 성령과 불의 세례를 선포하였다(Q 3,16). Q에서 미래 세례는 구원을 의미하는 성령에 의한 세례와 멸망을 의미하는 불에 의한 세례의 두 형태로 제시되지만 마르코 복음(1,8)과 요한복음(1,33)은 세례자 요한의 심판 설교를 전하지 않고 구원을 강조하는 성령의 세례만을 미래의 유일한 세례로 제시한다. 그러나 세례자 요한이 예고하는 오시는 분(ὁ ἐρχόμενος Q 7,19)은 심판을 통해 구원과 멸망을 가져오는 분이기에 성령과 불에 의한 두 가지 형태의 세례가 요한의 본래 설교를 반영한다.¹⁵⁾

14) A.D. Jacobson, *The First Gospel*, 75.n.79.

15) 게르트 타이센, 『역사적 예수』, 손성현 옮김, 다산 글방, 2000, 303-304. 백운철, 「종말론적 세례에 대한 Q 3,16과 마르 1,1,7-7의 비교연구」, 『가톨릭성서연구』, 2002/ 창간호, 263.

2.2. 예수의 종말론

예수는 요한을 예언자보다 더 중요한 인물로 평가하면서도(Q 7,26) 하느님 나라에서 가장 작은이라도 그보다 크다(Q 7,28)고 단언한다. 왜냐하면 율법과 예언자들의 시대는 요한까지고(Q 16,16) 그 뒤로 하느님의 나라가 가까이 왔기(ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Q 10,9) 때문이다. 무엇보다 예수는 마귀추방을 통하여 하느님 나라가 이미 너희에게 와있다(ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Q 11,20)고 선언한다.¹⁶⁾ Q 10,24는 제자들에게 “예언자와 임금이 너희가 보는 것을 보려고 하였지만 보지 못하였고, 너희가 듣는 것을 들으려고 하였지만 듣지 못하였다고 말하고 너희가 보는 것을 보는 눈은 행복하다”고 선언한다. 이처럼 예수의 말씀과 행위와 그와 함께 있는 현실 그 안에 이미 하느님 나라가 현재하고 이를 체험한 제자들은 하느님 나라의 미래만을 설교한 세례자 요한보다 더 크다(Q 7,28). 예수는 가난한 이들에게 하느님 나라가 그들의 것(Q 6,21)이라고 선포하고, 하느님 나라가 오도록 기도하라고 가르쳤다(Q 11,2). 하느님 나라의 최종적인 도래는 사람의 아들 도래와 맞물려 있다. 하느님의 진노가 다가온다고 설교한 세례자 요한의 긴박한 메시지와 달리 예수는 미나의 비유(Q 19,12-13. 15-24,26,28,30)를 통해 맡겨진 임무를 수행할 시간이 충분히 있음을 암시한다. 다만 그날이 노아의 때처럼, 일상생활의 한복판에서 사람의 아들이 번개처럼 들이닥칠 것이고(Q 17,26-27), 도둑처럼 생각하지도 않은 때에 올 것이기에 늘 준비하고 있어야 한다(Q 12,39-40). Q의 종말론에 의하면 하느님의 나라가 이미 왔지만, 그 나라의 최종적인 도래가 사람의 아들 오심과 연계되어 있어서 Q의 신자들은 종말론적인 긴장 속에 준비의 시간을 살아가야 한다.

2.3. 지혜의 자녀들

장터 어린이들의 비유(Q 7,31-35)에서 예수와 요한은 매우 다른 역할을 한다. 빵을 먹지 않고 포도주를 먹지 않으며 금욕적인 삶을 살아간 요한은 곡을 하는 역할에 견줄 수 있고 먹보요 술꾼으로 세리와 죄인의 친구로 불리는 예수는 피리를 부는 역할로 비유된다. 그러나 이 세대는 요한과 예수의 초대를 외면하고 비난하였다. 그러나 장터의 아이들(Q 7,31-32)과 대조적으로 지혜의 자녀들이 지혜가 옳음을 드러냈다(Q 7,35). 지혜의 자녀들

16) 이 대목에 대한 분석으로 참조: 백운철, 「예수 기적의 역사성과 기적의 해석학」, 『가톨릭신학과사상』, 86/2022, 82-86.

은 무엇보다 요한과 예수를 종속적인 구별 없이 평등하게 가리킨다. 요한과 예수의 관계를 선구자(Q 7,27)와 오시는 이(Q 7,18-23)로 구별하는 방식이 아니라 지혜의 자녀들로 통칭되면서 요한과 예수는 지혜의 거대한 종말론적인 드라마의 핵심 인물로 소개되고 있다. 시대의 징표를 알려주기 위해 지혜는 각각의 세대에 예언자들과 현자들을 파견하였다(Q 11,49). 사토(M. Sato)는 장터 어린이의 비유에서 상대방에 대한 비난이 현재형(λέγετε, Q 7,34)으로 표현되는 점에 주목하고 요한과 예수에게 주어진 비난이 Q의 메시지를 선포하는 선교사들에게도 공히 적용된다고 지적하였다.¹⁷⁾ 지혜의 자녀들은 요한과 예수뿐 아니라 지혜가 파견한(Q 11,49) 예언자와 현자들이고 아울러 그들을 받아들인 사람들도 포함한다.¹⁸⁾

3. 예수의 죽음과 부활

3.1. 신명기적인 역사관에 입각한 예수의 죽음 이해

Q에도 예수의 십자가가 암시되어 있다(Q 14,27). 그러나 십자가는 대속적인 구원의 도구가 아니다. 스승이 졌던 십자가를 제자들도 저마다 자신의 십자가로 져야 한다. 제자는 스승보다 나을 수 없기 때문이다(Q 6,40). 초대교회가 예수의 죽음을 우리를 위한 속죄의 차원에서 해석했다면(참조: 1코린 15,3; 로마 3,24-25) Q는 예수의 죽음을 신명기적 역사관의 관점에서 해석하였다. 신명기적 역사관에 의하면 이스라엘의 역사는 불복종의 역사로 그려진다(신명 9,7-17; 판관 2,11-12; 10,6; 1열왕 19,10; 예즈 9,7; 느헤 1,6; 시편 79,8). 느헤 9,26은 이스라엘이 하느님을 거역하고 반역하였으며 그분의 율법을 등 뒤로 내던져 버리고 당신께 돌아가라고 경고하는 당신의 예언자들을 죽여 큰 불경을 저질렀다고 말한다. 신명기적 역사이해의 목표는 이스라엘을 하느님께 돌아오도록 부르는 회개를 지속적으로 촉구하는 것이다. 스택(O.H. Steck)에 의하면 신명기적 역사관은 기원전 722년과 587년의 민족적 파국을 반성하는 레위 전승에서 시작해서 B.C. 2세기에는 유다교를 박해하고 헬레니즘을 주입하려는 외세에 대항하는 과정에서 이스라엘의 회개를 이끌어 내려는 유다 경건주의 운동(hasidic movement)으로 이어졌다는 것이다.¹⁹⁾ Q는 신명기적인

17) M. Sato, *Q und Prophetie, Studien zur Gattung-und Traditionsgeschichte der Quelle Q*, WUNT,2/29; Tübingen, Mohr, 1988, 181-182.

18) 백운철, 「장터 어린이들의 비유(루카 7,31-35/마태 11,16-19)」, 『사목연구』, 6호(1998) 169-170.

역사이해를 회개 운동과 심판의 관점에서 재해석하였다. 하느님은 이스라엘의 회개를 위해 거듭 예언자들을 보내시지만 이스라엘은 항상 이 예언자들을 거부하고 심지어는 때로 그들을 죽이기까지 한다(Q 6,23c; 11,47-51; 13,34-35; 14,16-24.). Q는 불순종과 폭력의 역사를 아벨에까지 소급한다(Q 11,49-51). Q가 이스라엘의 완고함을 강조하는 데 사용한 이 세대(ἡ γενεὰ αὐτῆς)라는 표현(Q 7,31; 11,29.30.31.32.50.51)은, 구약에서 이스라엘이 하느님께 불순종했던 것을 가리키는 의미(신명 32,5; 민수 32,13; 시편 12,8(=칠십인역 시편 11,8); 예레 8,3; 지혜 3,19)로 사용되었다. 신명기계 역사이해가 Q의 신학적 틀을 형성하는 데 주도적인 역할을 했다면 예수의 죽음은 예언자들의 의로운 죽음이라는 관점에서 이해되었다. 신명기계 신학을 바탕으로 Q는 예수의 죽음을 구원을 가져오는 행위గా 아니라, 계속되는 이스라엘의 완고함을 드러내는 증거로 간주하였다. 신명기계 전승의 맥락에서 요한과 예수는 이스라엘을 회개로 부르는 동일한 소명을 지니고 있다는 점에서 나란히 지혜의 자녀들이라 불린다(Q 7,31-35). 물론 신명기계 역사관은 Q에만 고유하게 있는 것이 아니고 신약성서의 다른 부분에도 나타난다(마르 12,1-12; 1테살 2,15; 사도 7,51-53).²⁰⁾ 그러나 지혜가 예언자와 현자를 파견한다는 개념은 Q에 고유한 것이다.²¹⁾ 지혜 전승과 예언자 전승의 통합은 Q 특유의 전망이면서 지혜와 토라를 동일시(집회 24장; 바룩 3,9-4,4; 1예녹 42장) 하는 당대의 유대교 문헌에 발견되는 현상이었다. 지혜와 토라가 동일시되기에 예언자와 현자는 모두 지혜나 토라에 헌신하고 이스라엘을 토라에로 돌아오게 하는 소명을 지닌다. 이스라엘의 불순종 역사에서 지혜가 파견한(Q 7,31-35; 11,47-51; 13,34-35; 11,29-32) 솔로몬보다 더 크고 요나보다 더 큰(Q 11,31-32) 예수의 죽음이 가져온 결과는 어떻게 해석되었을까?

19) O.H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, Untersuchung zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbilds im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum*. WMANT 23. Neukirchen-Vluyn; Neukirchener Verlag, 1967, 60-80, 184-189.

20) 래리 허타도, 『주 예수 그리스도』, 409.

21) Q 11,49에서 루카는 지혜가 예언자들과 사도들을 파견한다고 말하고 마태오 23, 34는 지혜가 예언자들과 현자들을 파견한다고 전하는데, 대다수의 Q 연구가들은 마태오의 현자를 Q의 본래 어휘로 선택한다. Q는 예언자적이고 지혜 문학적인 특성을 다 함께 가지고 있기 때문이다. Cf. Daniel Marguerat, "Pourquoi s'intéresser à la source ?", in, *La source des paroles de Jésus(Q)*, Genève, Labor et Fides, 2008, 46-47.

3.2. 예수의 부활

Q는 예수의 부활도 예수의 발현도 언급하지 않는다. 이는 Q가 예수의 부활을 몰라서가 아니라 부활에 대한 해석이 달랐음을 의미한다. 1코린 15,3 이하의 내용에 의하면 발현은 사도적 권위의 근거로 활용되었다. 사도 바오로 또한 1코린 9,1에서 자신의 사도적 권위를 드러내기 위해 “내가 우리 주 예수님을 뵈지 못하였다는 말입니까?”라고 반문한다. 사실 발현 이야기는 그 자체로 예수의 부활을 증명하지 못한다. 이는 부활하신 예수의 발현을 보고 유령(πνεῦμα)을 보는 줄로 생각한 제자들의 반응을 통해서도 드러난다(루카 24,37). 그러기에 빈 무덤 이야기는 육신의 부활 신앙을 뒷받침하는 기능을 수행하였다. Q 편집자들은 예수가 십자가에 달려 죽은 것을 알고 있었고 그분이 부활했다는 이야기도 들었을 것이다. 그러나 부활을 어떻게 이해할 것인가? 빈 무덤 이야기와 부활과 발현 이야기는 공관 복음서와 요한 복음서를 중심으로 전개되었다. 바오로는 그리스도의 부활을 강조하고(1코린 15,12-17) 이를 영적인 몸(σῶμα πνευματικόν, 1코린 15,44)으로 표현하지만 빈 무덤 이야기는 하지 않는다. 루카는 바오로적인 영적인 몸과 육신의 부활을 연결시키고자 루카 24, 43과 사도 1,42); 10,41-42에서 부활한 예수가 제자들과 식사하는 모습을 묘사하고 이로써 부활의 육체성을 강조하였다. 부활의 육체성은 아마도 80년대에 그리스도교적인 자기 동일성을 확립하는 과정에서 그리스적 영혼 불멸과 구별하기 위해 더욱 강조되었을 것이다. 사실 50년대까지는 예루살렘 사도회의(사도 15장)와 바오로 서간이 보여주는 것처럼 이방인 선교 과정에서 나타나는 토라 해석이 신생 그리스도교의 주된 관심사였다. 아마도 초대교회에는 예수 부활의 현실성을 해석하는 데 있어서 통일적인 기준이 존재하지 않았던 것으로 보인다. 사실 구약에서 부활에 대한 묘사는 매우 모호하였다. 이사 26, 19; 다니 7,1-2에서 부활은 육신의 재생수준으로 묘사되는데 왜냐하면 먼지 속에 잠들어 있는 이들이 일어나기 때문이고, 무덤 속에 누워있던 존재들이 일어나기 때문이다. 더욱이 2마카 14,46에서 라지스는 자기 창자를 뽑아내어 움켜쥐고 생명과 목숨의 주인이신 분께 그것을 되돌려 달라고 탄원하였다. 그러나 바오로는 씨앗의 비유를 들어 영적인 몸과 물리적인 몸(σῶμα ψυχικόν)이 다르다는 것을 강조하였다(1코린 15,35-58). 루카는 제자들이 부활하신 예수를 알아보지 못했다고 두 번이나 말한다(루

22) συναλίζόμενος(사도 1,4)는 직역하면 소금을 나누다는 뜻이고 의역하면 식사를 함께 하다는 의미한다.

카 24,16,37). 초대교회는 부활의 언어 외에도 고양의 언어를 사용하였다.²³⁾ 필리 2장의 그리스도 찬가는 하느님께서 십자가의 죽음에 이르기까지 순종한 예수를 드높이 올리셨다(ὑπερέψωσεν 2,9)고 말한다. Q 11,31은 심판 때 남쪽의 여왕이 이 세대 사람들과 함께 부활하여(ἐγερθήσεται) 이 세대 사람들을 단죄할 것이라고 말한다. 부활은 심판 때 발 생활 종말론적인 사건이다(참조 요한 11,24). 사실 죽음 이후에 중요한 것은 그가 겪을 운명이요 역할이다. Q에 의하면 예수는 이 세대에 의해 불의한 죽음을 당했으나 신원(伸冤)²⁴⁾을 받았다(vindicated). Q에서 예수 부활은 언급되지 않으나 예수는 요한이 설교한 오시는 이와 동일시되었다(Q 7,18-23). 예수는 십자가에서 죽었으나(Q 14,27) 주님의 이름으로 오시어(Q 13,35), 이스라엘의 열두지파를 심판할 것이다(22,30). 예수 부활의 결정적인 의미는 그의 고양이다. Q가 부활을 고양으로 해석할 수 있었던 근거는 구약에서 승천한 에녹(창세 5,24)과 엘리야(2열왕 2,11)의 사례를 통해서일 것이다²⁵⁾. 특히 엘리야가 돌아오리라는 기대(집회 48,9-10)는 그가 승천하여 하느님 곁으로 고양되었음을 함축하는 것이다. 유다교 전승에 의하면 모세 또한 하늘로 올라갔다고 한다.²⁶⁾ Q는 하늘로 올라가 고양된 구약의 인물들에게서 부활의 해석학적 의미를 찾은 것으로 보인다. 초대교회가 예수의 육신 부활을 강조한 것은 대부분 영혼 불멸을 믿는 그리스 문화권에서 매우 낮은 육신의 부활을 강조하기 위한 것이고 발현 체험을 통하여 육신 부활의 현실을 증언하고자 했기 때문이다. 그러나 발현은 매우 모호한 현상이다. 극단적으로 말해서 예수의 발현을 본 것과 영매를 통해 죽은 사무엘을 본 것(1사무 28,14)과의 차이는 무엇인가? Q의 인간학에 의하면 육신(σῶμα)은 죽어도 영혼(ψυχή)는 죽이지 못하는 자를 두려워하지 말고 육신도 영혼도 죽이는 분을 두려워하라!(Q 12,4-5)²⁷⁾는 말씀을 통하여 죽음 이후에

23) D. Marguerat, *Résurrection, Une histoire de vie*, Poliz-le-Grand, Edition du Moulin, 2001, 15-16.

24) 신원(伸冤)이라는 번역어는 N.T.라이트, 『예수와 하나님의 승리』, 박문재 옮김, 크리스찬 다이제스트, 2004, 788에서 취한 것이다.

25) John S. Kloppenborg, *Excavating Q, The History and Setting of the Sayings Gospel*, Edinburgh, T&T Clark, 2000, 377-378.

26) F. Josephus, *The Antiquities of the Jews*, 4.326. “모세가 엘리아잘과 여호수아와 대화를 나누는 중에 갑자기 구름이 모세 위에 내리더니 모세가 어떤 한 계곡으로 사라지는 것이었다. 그러나 모세는 거룩한 책에 자기가 죽었다고 기록했다. 그가 이렇게 한 것은 백성들이 모세는 아마 그의 출중한 덕 때문에 하느님께 갔을 것이라고 함부로 말을 할까 두려워했기 때문이다”, 플라비우스, 『유대고대사 I』, 김지찬 옮김, 생명의말씀사, 1987, 288. 헤로데 대왕이 죽은(기원전 4년) 다음에 쓰인 것으로 추정되는 모세 승천기는 모세의 승천에 대한 구체적인 언급은 보이지 않지만 다른 정황으로 볼 때 없어진 장들에서 승천을 묘사한 것으로 추정된다.

혼이 살아남는다는 인간 이해를 보여준다. 이는 예수가 죽기 전에 내 영을 당신 손에 맡긴다는 루카 23, 46의 인간학적인 개념과도 일치한다. 신약성경의 사후 운명에 대한 이해는 당대 유다교의 죽은 후에 영혼 또는 영이 살아남는다는 믿음과 상통한다. 예컨대 1에녹 22,3은 죽은 영혼들의 영들에 대해 언급한다.²⁸⁾ 이처럼 영이나 혼이 죽은 후에도 살아남는다는 믿음을 가진 Q는 예수의 부활과 발현을 언급하는 대신에 그의 사후 운명과 역할 곧 그의 고양과 재림에 집중했다.

4. Q의 구원론

4.1. 하느님 나라

예수는 개회 설교에서 하느님 나라가 가난하고 굶주린 이들의 것이라고 행복 선언(Q 6,20-21)을 하고 파견 설교에서는 먼저 병자를 치유하고 하느님 나라가 가까이 왔다(Q 10,9)고 선포하라고 제자들을 파견한다. Q는 부활 중심의 바오로적인 케리그마와 달리 치유행위와 하느님 나라의 도래를 결합하는 방식으로 복음을 선포하였다. 예수는 눈먼 이들이 보고 다리 저는 이들이 걸으며 나병 환자들이 깨끗해지고 귀먹은 이들이 들으며, 죽은 이들이 되살아나고, 가난한 이들이 복음을 듣는다는 말로써 자신이 한 복음 선포와 구원 행위를 종합하였다(Q 7,22). 종말론적인 심판관으로 오시는 분이 이사야의 비전을 실현하는 종말론적인 예언자의 모습으로 소개되자, 예수는 자신을 의심하는 요한에게 “나에게 의심을 품지 않는 이는 행복하다”(Q 7,23)는 말로써 오시는 이가 바로 자신임을 드러낸다. 하느님의 나라는 군중(ὄχλος; Q 7,24; 11,14)²⁹⁾에게 선물로 선포되고 그 말씀을 수용함으로써 수혜자가 된다. Q는 무엇보다 하느님을 πατήρ로 소개하면서 아버지의 자비와 왕의 통치를 통합하는 하느님 나라의 도래를 위해 기도하라고 가르친다.

Q에 예수의 세례가 포함되는지 여부는 마르코에 반하는 마태오와 루카의 작은 일치(The Minor Agreements)³⁰⁾를 통해 판단할 수 있다. 이 작은 일치는 동사 σιζῶ대신에

27) Q, *Critical Edition*은 루카 12,4-5 대신에 마태오 10,28의 버전을 따른다.

28) 『구약 외경 I』, 송혜경 번역, 주해. 한남성서연구소, 2018, 154.

29) Q에서 ὄχλος 갖는 사회사적인 의미에 대하여 참조. Myung-Soo Kim, *Die Trägergruppe von Q.-Sozialgeschichtliche Forschung zur Q-Überlieferung in den synoptischen Evangelien-*, Ammersbek bei Hamburg, Verlag an der Lottbek, 1990.

30) F. Neirynck, “The Minos Agreement and Q” in *The Gospel Behind the Gospels Current Studies on Q*, E.J. Brill, 1995, 49-72; A. Ennulat, *Die Minor Agreements, Untersuchungen zu einer*

ἀνοίγω를 사용하고 전치사 εἰς대신에 ἐπὶ를 사용하며 비둘기 단어의 위치가 다르다는 것이다. 그리고 Q의 유평 이야기에서 악마가 예수를 하느님의 아들로 부르는데, 이는 예수의 세례 사건을 전제하지 않으면 이해하기 어렵다. Q는 예수의 세례를 원인으로 하여 세례를 통하여 하느님의 아들이 되는 가르침을 전달한다. 하느님을 Πατήρ³¹⁾ 라고 부르는 주님의 기도는 세례를 통하여 아들이 되는 이야기와 연계되어 있다. 자녀 됨은 초대이고 이에 합당한 응답은 자녀로서의 실천이다. 아버지의 아들이 되기 위해서는 박해하는 이들을 위해 기도하고 원수를 사랑해야 한다(Q 6, 27). 예수를 주님(Q 6,46)으로 부르는 것으로 충분하지 않다³²⁾. 믿음에는 실천이 따라야 한다. 유평 이야기는 하느님의 아들이라는 신원도 유평의 과정을 통과해야만 유지된다는 것을 암시한다. 예수의 제자가 된 이들은 하느님의 아들로 초대받고 하느님을 아버지라고 부르는 특권을 받았지만, 그들은 시련과 유평을 통하여 아들 됨의 자격을 인정받아야 한다. 예수가 하느님의 아들이로서 받은 유평 이야기는 예수의 제자들에게도 적용된다.

4.2. 세례와 성령

예수가 요한을 예언자로(Q 7,26) 본 이유는 무엇인가? 그것은 성령의 회귀이다. 랍비들이 선언한 것처럼³³⁾ 말라기 이후에 이스라엘을 떠났던 영이 다시 와서 요한은 영을 받은 예언자로 활동하고 있다고 예수가 인정한 것이다. 그리고 요한이 예고한 성령의 세례는 예수의 세례를 통해 실현되었다. Q의 신자들도 세례를 통하여 성령을 받고 하느님의 아들로 초대받는다. Q는 성령의 활동을 세례(Q 3,22)와 유평 이야기(Q 4,1)에서 그리고 성령을 거슬러 말하는 것(Q 12,10)과 심문을 받는 장면(Q 12,12)에서 언급하는데 이는 Q의 신자들이 세례를 통해 성령을 받았다는 것을 의미한다. 사실 요한이 말한 성령과 불의 세례 중에서 Q의 신자들은 세례로 성령을 받았고 그들도 성령 안에서 예수를 주님으로

offenen Frage dessynoptischen Problems, Tübingen, J.C.B. Mohr(Paul Siebeck), 1994. 36-37.

31) 예수는 하느님을 Abba라고 부르도록 가르쳤을 것이다. 그러나 Q는 하느님과의 가까움을 파격적으로 드러내는 Abba라는 호칭을 Πατήρ (Q 11,2)라는 평범한 단어로 번역하였다. 이에 반하여 마르코의 예수(마르 14,36)와 사도 바오로(갈라 4,6; 로마 8,15)는 하느님을 Αββᾶ, ὁ πατήρ라고 부른다. 백운철, 「주님의 기도 연구」, 『가톨릭신학과사상』, 68 (2011/겨울), 182-184.

32) 비교: 1코린 12,3; 사도 2,21.

33) 마지막 예언자들인 하깨, 즈카리야, 말라기와 함께 영이 소멸되었는데 그것은 이스라엘의 죄 때문이었다. *Tos.Sota13,2b. Sanh.11a Bar.* 요아킴 예레미아스, 『예수의 선포』, 김경희 옮김, 분도출판사, 1999, 121에서 인용.

고백하였다. 성령 안에서의 세례가 이미 실현되었다면 불의 심판 세례는 아직 남아 있는 셈이다. 이점이 왜 요한의 심판 설교가 Q의 서두에 등장하는지 그리고 Q의 결론이 심판으로 끝나는지를 설명해준다.

4.3. 믿음

Q는 믿음의 중요성과 효과를 강조하는 말씀들을 담고 있다. 백부장의 믿음은 원격 치유를 가능케 했고, 예수는 이스라엘에서 이런 믿음을 본 일이 없다고 칭찬한다(Q 7,1-10). 여기서 믿음은 단지 치유에 대한 확신만이 아니라 예수의 권위를 전폭적으로 수용하는 믿음(Q 7,7)이라는 특징을 지니고 있다. 예수에 대한 인격적인 신뢰가 강조된다는 점에서 Q에서 믿음이 의미하는 바는 은총을 얻는 수단으로서의 믿음이라는 초대교회의 신앙이해와 궤를 같이한다. 믿음의 힘은 겨자씨 알만한 믿음이라도 있으면 돌무화과 나무더러 뿔혀서 바다에 심기게 할 수 있는 (Q 17,6)정도이다. 마르코는 산 더러 들러서 바다에 빠지라 하면 그대로 될 것(마르 11,23)이라며 믿음의 능력을 더욱 과장하는데, 믿는 이에게는 모든 것이 가능하다(마르 9,23) 말씀처럼, Q에서 믿음은 치유(Q 10,9)와 구마(Q 11,20)의 기적을 행하는 순회 선교사들의 카리스마적인 활동의 근거이다.

4.4. 율법과 실천

Q신학에서 구원을 받기 위한 조건은 무엇인가? 신명기계 역사관에 입각하여 지혜가 보낸 예언자들의 말씀에 따라 회개하고 실천하는 것이다(Q 3,8; 10,13-16). 이미 요한은 회개의 세례도, 아브라함의 후손이라는 하느님의 선택도 구원을 보장하지 않으며 좋은 열매를 맺지 못하는 나무는 모두 찍혀서 불 속에 던져질 것(Q 3,9)라고 경고하였다. 예수를 주님, 주님하고 부르더라도 (Q 6,46), 주님 앞에서 먹고 마시고 가르침을 들었다 하더라도 (Q 13,26) 예수가 말한 것을 실행하지 않으면 강물이 들이닥칠 때 무너질 집에 불과하다(Q 6,49). 이는 사도행전에서 베드로가 주님의 이름을 받들어 부르는 이는 모두 구원을 받고(사도 2,21) 조상들과 맺어주신 계약의 자손(사도 3,26)으로 복을 받으리라고 연설한 것과는 매우 다르다. “그대가 예수님은 주님이시라고 고백하고 하느님께서 예수님을 죽은 이들 가운데서 일으키셨다고 마음으로 믿으면 구원을 받을 것이다”(로마 10,9)라는 사도 바오로의 가르침과도 크게 다르다. Q는 정통 실천을 고백 신앙보다 우위에 두었던

것이다.

그러면 Q에서 율법은 어떻게 해석되는가? 터켓(Ch. Tuckett)³⁴⁾은 하늘과 땅이 사라지는 것이 율법의 일점일획이 없어지는 것이 보다 쉽다 (Q 16,17)라는 말씀과 바리사이들에 대한 비판에서 십일조를 인정하는 대목(Q 11,42)을 바탕으로 Q는 율법에 대해 자구적으로 충실한 입장을 가진다고 해석하였다³⁵⁾. 그러나 Q는 바리사이들에 대한 비판에서 십일조를 인정하되 그보다 중요한 정의와 자비의 실천을 강조하고(Q 11,42) 율법의 본뜻을 살리고자 한다. 하느님 나라의 임박한 도래는 율법을 종말론적인 차원에서 재해석하게 만든다. Q는 아버지의 장례를 거부한다거나(Q 9,60), 특별한 조건 하에 모세도 인정한 이혼(탈출 21,10-11; 신명 24,1-4)을 금지한다거나(Q 16,18), 세리와 죄인들의 친구로 조롱받으면서(Q 7,34) 정, 부정의 기준을 넘어선다는 점에서 율법에 대해 과격적인 해석을 제시하였다. 율법과 예언서가 요한에까지 이르렀다(Q 16,16)는 말씀은 율법이 더 이상 유효하지 않아서가 아니라 율법의 근본적인 취지가 예수를 통하여 완성되었음을 의미한다.³⁶⁾ 예수가 선포한 하느님 나라가 율법이 지향하는 바를 실현하는 것이다.

5. Q의 그리스도론

5.1. 메시아 칭호의 부재

Q에 나타나는 그리스도론적인 칭호는 아들, 하느님의 아들, 주님, 사람의 아들로 다양하지만, 메시아 곧 그리스도 칭호는 나타나지 않는다. Q는 초대교회에서 보편적으로 사용되었던 메시아 칭호를 왜 사용하지 않았을까? 물론 그리스도 칭호의 부재에서 Q가 예수의 메시아 신원을 부정한다고 결론을 내리는 것은 선부르다고 볼 수 있다. Q에 그리스도 칭호가 나타나지 않는 것이 순전히 우연일 수도 있다.³⁷⁾ 그러나 Q에서 다른 그리스도론

34) Christopher M. Tuckett, *Q and the history of Early Christianity, Studies on Q*, Edinburgh, T&T Clark, 1996, 404-413.

35) 소기천도 Q 11,39-40,42와 이혼 금지(Q 16,18)규정이 율법의 일점일획이라고 소홀히 하지 않으려는 유대적 보수성의 결정체라고 평가한다. 『예수말씀 복음서 Q 개론』, 36. 그러나 필자가 보기에 Q는 율법에 대해 자구적인 의미로 보수적인 것이 아니라 율법의 근본 취지를 성취하려고 한다는 의미로 급진적이다. 참조 게르트 타이센, 아네테 메르츠, 『역사적 예수, 예수의 역사적 삶에 대한 총체적 연구』, 손성현 옮김, 다산글방, 2001, 522-526.

36) Darrell L. Bock, *Luke 9,51-24,53*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 1996, 1356.

적 칭호들은 두루 사용되는데 초대교회에서 가장 널리 사용되던 그리스도 칭호가 유독 없는 것일까? 여기에는 오히려 모종의 신학적이고 역사적인 이유가 있지 않을까? 암슬러에 의하면, 그리스도 칭호는 역사의 예수가 수용한 것도 아니며 예수의 설교를 들은 제자들이 모두 동의하는 바도 아니다.³⁸⁾

5.2. 모세 유형론과 사람의 아들

예수는 지혜를 대표하는 솔로몬보다 더 크고 이방인에게 표징이 된 예언자 요나보다 더 크다(Q 11,31-32). 예수는 현자와 예언자이면서 이들을 능가하는 인물이다. 예수의 이러한 정체성은 Q가 예언서이자 지혜문학이라는 두 가지 문학 유형의 요소들을 두루 갖는 이유를 설명한다.³⁹⁾ 후기 유다교 문헌에는 토라, 지혜, 예언이 통합되어 나타난다. 신명 5장에 나오는 토라는 교육적이고 지혜적인 성격을 지니고 있고 집회 24,23은 토라와 지혜를 동일시한다.⁴⁰⁾ 신명 30,16.19의 가르침이 지혜문학에서 지혜를 선택하는 것이 곧 생명의 길을 선택하는 것임을 반복해서 가르치는 것과 일치한다.⁴¹⁾ 기원전 180년경에 집회서를 저술한 시라는 자신을 지혜의 스승이자 예언자로 영감을 받은 사람이라고 표명한다(집회 24,33). 기원전 2세기 유다교 쇄신 운동의 흐름 안에서 탄생한 종말론에는 신명기적 역사관과 지혜 전승이 혼합되었고(예컨대 12성조의 유언)⁴²⁾ Q의 신학도 이 흐름 안에서 속한다고 이해된다. 예수는 모세가 토라를 전한 것처럼 Q에서 하느님 나라의 토라를 전한다. 예수는 모세(탈출 33:11)처럼 하느님과 대면하고 아버지와 아들 사이의 상호 지식을 철부지들에게 드러내 보인다(Q 10:22). 후기 유다이즘에서 하느님을 아버지로 부른 이들은 현자였다(지혜 2,16.18; 9,12; 11,10; 14,3). 이 지혜 문학적인 전통을 배경으로 예수는 아버지 앞에 있는 아들로서 하느님을 Πάτερ로 부르도록 가르친다(Q 11,2). 그리고 예수는 해방자 모세처럼 사탄으로부터 사람들을 해방시킨다. 사탄을 쫓아낸 예수의 손가락

37) Christopher M. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity*, Edinburgh, 214.

38) Frédéric Amsler, *L'évangile inconnu*, 50.

39) Q의 문학 유형에 대하여 참조. John S. Kloppenborg, "Sagesse et prophétie dans l'évangile des paroles Q", in *La source des paroles de Jésus(Q), Aux origines du christianisme*, Genève, Labor et Fides, 2008, 73-98; Migaku Sato, "le document Q à la croisée de la prophétie et de la sagesse", in *La source des paroles de Jésus(Q)*, 99-122.

40) 박요한 영식, 『성서 지혜문학 입문』, 성서와 함께, 2022, 183-184.

41) 박요한 영식, 『성서 지혜문학 입문』, 지혜문학 입문, 188.

42) O.H., Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, 205-208.

은 하느님의 손가락(탈출 8,15; 31,18)과 동일시된다(Q 11,20). 한편 예수는 이사야적 비전을 실현하는 예언자이다. 예수는 다양한 치유의 기적을 행하고 (Q 7,22; 이사 29,18-19; 35,5-6) 죽은 아들이 되살아나고 (Q 7,22; 이사 26,19) 가난한 이들에게 복음을 선포함으로써 (Q 7,22; 이사 61,1) 하느님 나라의 힘찬 도래(이사 40,10)를 실현한다. 그리고 예수는 자기 자신을 가리키는 완곡어법(Circumlocution for I)으로 사람의 아들이라는 표현을 사용한다. 예수는 하느님 나라의 실현과 미래의 심판을 사람의 아들의 이름으로 수행한다 (Q 17,22,24,26). “나의 아버지께서는 모든 것을 나에게 맡기셨다”(Q 10,21)는 말씀은 “사람의 아들이 연로하신 분에게 나아가 통치권과 영광과 나라를 받았다”는 다니 7,13-14를 배경으로 한다. 사람의 아들이라는 표현이 사용된 다니엘서와 1에녹서에서 사람의 아들은 다윗 가문의 메시아가 아니다.⁴³⁾ 특히 1에녹서에서 사람의 아들은 지혜처럼(잠언 8,22-31) 선재하는 존재이고(48,3) 종말론적인 심판관이다(62,5; 69,29). 사람의 아들은 아담의 종말론적인 표상이고 회복된 하느님의 모상이다. 사실 사람의 아들 표현에는 모세와 같은 예언자, 현자의 모습이 함께 담겨있다. 사람의 아들과 더불어 하느님께 나라와 권세와 영광을 물려받은 거룩한 백성은 부활하여 창공의 광채처럼 빛나게 될 현명한 이들이다(다니 12,3; 참조: 11,33-35). 현명한 이들(maskilim)은 신앙을 위해 순교하였으나 부활하여 지극히 높으신 분의 거룩한 백성으로 고양되었다. 이 거룩한 백성에게도 사람의 아들처럼(다니 7,13-14) 나라와 통치권과 온 천하 나라들의 위력이 주어질 것이다(다니 7,27). 다니엘서에서 사람의 아들은 한 개인이면서 이들을 대표한다는 의미로 포괄적 대표자이다(inclusive representative). 그러므로 사람의 아들은 하느님께 죽기까지 순종하고 부활한 종말론적 아담의 본보기이며 하느님 나라의 새로운 인간이다. 사람의 아들은 하느님께 모든 것을 넘겨받았으나(Q 10,22), 머리를 기댈 곳조차 없고(Q 9,58), 사람들에게 미움과 모욕의 대상이 되지만(Q 6,22), 하느님의 천사들 앞에서 증언할 것이고(Q 12,8) 종말론적인 심판관으로 번개처럼 나타날 것이다(Q 17,22). 제자들은 사람의 아들이 가는 길을 따라가고 마침내(Q 9,57-60) 종말론적인 심판에 심판관으로 참여할 것이다(Q 22,28,30).⁴⁴⁾ 다니엘서에서 사람의 아들이 메시아라고 불리지 않듯이 Q에서 사람의 아들

43) Cf. Chrys C. Caragounis, *The Son of Man, Vision and Interpretation*, Tübingen, J.C.B. Mohr(Paul Siebeck), 1986, 78-79.

44) 제자들이 열두지파의 심판에 공동 심판관으로 참여한다는 것은 유다교의 메시아니즘에서는 찾아 볼 수 없는 예수의 분권적 메시아니즘의 사례를 보여준다. 참조: 백운철, 「분권적 메시아니즘과 시노달리

은 다윗 가문의 후손으로 소개되지도 않고 메시아라고 불리지도 않는다. 하느님의 말씀 때문에 순교하고 부활한 이들을 대표하는 사람의 아들에게 순교와는 거리가 멀고 정치적인 너무나 정치적인(2사무 16,5-8)⁴⁵⁾ 다윗왕의 후계자를 의미하는 메시아 칭호를 부여하는 것이 적절하지 않다고 Q의 편집자들은 판단했는지도 모른다. 예수는 세례를 통하여 하느님의 아들로 불리지만, 유혹 이야기는 신명기 6-8장의 말씀을 인용하면서 말씀에 순종하는 하느님의 아들로 소개한다.⁴⁶⁾ Q에 그리스도 칭호가 나타나지 않는 이유는 결국 모세 유형론에 입각한 토라 중심주의와 새로운 묵시문학적 인간의 전형인 사람의 아들을 예수의 참된 신원으로 제시한 데에서 찾을 수 있다. 정치적 메시아 운동과 연결된 온갖 오해를 피하기 위하여 사람의 아들은 예수의 메시아적 신원과 업적을 드러내는데 단순히 적절한 수단이었을 뿐 아니라 어쩌면 대체 불가의 유일한 표현 방식이었을 것이다. 그렇다면 모세 유형론과 사람의 아들 표현은 Q만의 고유한 관점인가?

6. 사도행전과의 비교

사도행전에는 모세 유형론과 사람의 아들이 어떻게 그려지고 있는가? 부활 체험 이후, 예수의 제자들과 가족들(사도 1,14)⁴⁷⁾은 갈릴래이를 떠나 예루살렘에 정착하여 이스라엘 왕국을 회복하실 주님의 오심을 기다리게 되었다(사도 1,6).⁴⁸⁾ 부활 사건은 다윗의 가문(로마 1,4)에 속한 예수의 메시아적 즉위와 그의 즉각적인 재림으로 이해되었다(참조: 마

타스」, 『가톨릭신학과사상』 87(2022/겨울), 9-52, 특히 19-25.

45) Cf. D.T. Tsumra, *The Second Book of Samuel*, Grandrapids, Michigan, Eerdmans, 2019, 245ff.

46) 토라의 해석은 예수 당대의 의제였고 콰란 공동체는 그것을 그들의 주요 임무로 여겼다(1QS 6:6 이하; 8:11 이하; 신 6:9). 랍비의 전통은 메시아 시대의 토라 해석에 대해 말한다. P. Billerbeck, IV 참조: 1. 1-22.

47) 교회사가 에우세비우스는 『교회사』 22,4에서 헤게시포스의 말을 인용하여 “의인 야고보의 순교 이후, 주님의 삼촌 클레오파스의 아들 시므온이 예루살렘의 두 번째 주교로 세워졌는데, 그가 주님의 사촌 이어서 모든 사람이 그를 더 선호하였다.”라고 전한다. 주님의 친척들에게 인정된 권리는 예수와의 인척 관계에 근거할 뿐만 아니라 그들이 다윗의 후손으로 간주된다는 사실에도 근거한 것이었다. cf. F. Manns, «Liste des premiers évêques de Jérusalem», in, *Aux origines juives du christianisme*, Jérusalem, 1993, 155-156.

48) E. Grässer는 *Das Problem der Parousieverzögerung*, 1959, 204-207, 에서 이 전승의 역사성을 이미 옹호한 바 있다. 그 뒤로 G.Lüdemann은 이스라엘 왕국에 대한 기대가 예루살렘에 첫 공동체가 생긴 이유를 설명한다고 보았다. G. Lüdemann, *Early Christianity According to the Traditions in Acts*, A Commentary, London, 1989, 30.

르 14,62). 베드로의 설교는 파루시아의 지연을 암시하지만(2,33, 3,21), 베드로의 첫 번째 연설(사도 2,14-36)은 다윗의 메시아니즘을 강조한다. 베드로는 다윗 혈통(사도 2,30)의 예수가 저승에 버려지지 않고 부패를 겪지 않은 가운데(2,31) 부활하여 하느님 오른편으로 들어 올려져서 주님과 메시아(사도 2,36)가 되었다고 설교한다. 베드로의 설교는 육신의 부활과 하느님 오른편으로의 고양, 그리고 천상적인 다윗 메시아니즘이라는 초대교회의 케리그마를 종합한다. 다윗의 후손 야고보가 예루살렘 사도 회의에서 다윗의 초막 재건에 대해 연설한 것은 결코 우연이 아니다(15,16-17).⁴⁹⁾ 그러므로 예루살렘 교회는 베버(M. Weber)가 식별한 유전적 카리스마(le charisme héréditaire)의 범주에 해당하는 왕조 그리스도교의 단면을 보여준다고 하겠다.⁵⁰⁾

그러나 베드로의 두 번째 설교(사도 3,13-26)는 더는 다윗 메시아니즘을 언급하지 않고 하느님의 종 예수의 죽음에 대한 신명기적 해석⁵¹⁾으로 옮겨간다. 예수는 모세와 같은 예언자로 간주되고(사도 3,22, cf. 신명 18,15), 모세 유형론은 스테파노의 설교(사도7장)에 더 많이 나타난다. 모세가 증보자이자 구원자로서 역할을 한 것(7,25; 37)과 백성이 모세를 거부하는 것(7,29; 39-43)은 유대인들이 예수를 거부한 것 (3,26)과 유사하게 나타난다. 그들은 무지한 탓에 예수를(3,17) 배척했지만(3,14), 이제 예수가 파견한 예언자들의 말을 듣지 않는 자들은 그 백성에게서 잘려나갈 것이다(사도 3,23). 루카는 모세의 유형론(사도 3,22)을 활용하여 예수를 하느님의 구원의 증보자, 하느님 말씀의 계시자, 거부된 예언자로 제시한다. 베드로의 설교는 세상의 모든 종족을 위한 보편적 구원의 관점에서 예수의 죽음을 신명기적 관점에서 해석하는 반면(3,25-26), 스테파노의 설교는 모세의 유형론을 바탕으로 율법과 성전을 비판한다. 그에게 예수는 성전을 헐고 모세의 율법을 변경할 (사도 6,14) 새로운 모세이다(사도 7,37). 스테파노는 모세를 이스라엘의 지도자요 해방자로 소개하고 그의 가장 중요한 업적으로 천사와 백성 사이에 중개자가 되어 살아있는 말씀을 전해주었다는 점을 부각시킨다(사도 7,38).⁵²⁾ 그러나 다윗과 솔로몬에 대해서는 아주

49) 예수의 탄생 이야기에는 강한 다윗 메시아니즘이 있고 이 전승의 핵심 내용은 예수의 가족에게서 나왔을 것이다. 마태 1,20; 2,2-6; 루카 Lc 1:32-33. 참조: C. Perrot, *Les récits de l'enfance de Jésus*, CaEv 18, 1976; R.E. Brown, *The Birth of the Messiah*, Doubleday, New York, 1993.

50) C. Gippe, *D'un Temple à l'autre*, 84; J.Schlosser, *Le Règne de Dieu*, II, Paris, Gabalda, 1980, 627.

51) Cf. J. Roloff, *Apostelgeschichte übersetzt und erklärt*, Göttingen, 1981, 49-51.

52) John Kilgallen, *The Stephen Speech*, Rome, Biblical Institute Press, 1976, 82-83.

간략하게 언급하는데(사도 7,46-48), 그들의 중요 업적은 성전을 지은 것이지만, 정작 하느님은 사람의 손으로 지은 집에 살지 않는다고 함으로써 성전의 중요성을 평가절하한다(사도 7,48-50). 스테파노는 성전 예배보다 율법의 준수를 강조함으로써(사도 7,53) 사람들의 분노를 자아내었고 사람의 아들이 하느님 오른편에 서 있다(사도 7,56)고 고백함으로써 성난 군중의 돌에 맞아 죽임을 당한다. 사람의 아들은 사도 7,56과 묵시 1,13과 14,14를 제외하면 오직 복음서에만 82회 나타난다. 스테파노가 모세를 중심으로 이스라엘의 역사를 개관하고 토라의 중요성을 강조하면서 예수를 사람의 아들로 표현하고 하느님 옆으로의 고양을 언급했다는 것은 초대교회 안에 Q와 유사한 신학적 패러다임이 있음을 보여준다. Q의 예수가 그러했듯이 스테파노의 연설은 성전과 율법주의에 기초한 기존의 종교적 권위를 신랄하게 비판한다. 그 결과로 예루살렘 교회에 닥친 첫 번째 박해는 스테파노와 필리포스와 같이 유다이즘의 특수주의와 거리를 두고 보편적 구원을 지향하는 디아스포라 출신의 유다계 그리스도인들을 대상으로 한 선택적 박해였다(참조: 사도 8,1).

한편 예루살렘 공동체는 성전 기도에는 충실하게 참여하였으나(사도 3,1) 성전의 유허 제사에 참석하지 않은 것⁵³⁾으로 보인다. 공동체는 오순절의 성령 체험을 통해 시나이산에서의 새로운 계시에 대한 개념을 발전시킬 수 있었다. 루카는 모세의 유형론을 사용하여 이 새로운 성령 체험을 시나이 사건과 병행시킨다. 루카가 유일하게 예수의 승천을 기록한 것은(사도 1,9), 모세가 시나이산으로 올라간 것과 비교하기 위함이었을 것이다. 예수는 승천하기 전에 제자들에게 성령을 보내주겠다고 약속하였고(사도 1,8) 그들은 율법 수어를 기념하는 오순절에 성령을 새로운 토라처럼 받았다(사도 2,2,1-4). 사도행전에 따르면 예루살렘 공동체는 그리스도론에서 다윗 메시아니즘과 모세의 유형론이라는 두 가지 해석 모델로 가지고 있었다. 다윗 메시아니즘은 예루살렘 교회가 이스라엘 왕국의 회복을 기다리는 종말론적 분파로서 존재하는 이유를 설명한다. 모세 유형론은 예수의 죽음을 의로운 이의 죽음으로 이해하고 예수와 그의 후계자들을 박해하는 자들의 행위를 신명기계 역사관에 입각하여 설명한다.

이처럼 Q와 사도행전에 나타난 그리스도론의 근저에는 모세의 유형론이 공통으로 자

53) 초기 그리스도인들은 어린 양 없이 유월절을 기념했다(참조: 1코린 5,7). 에비온 복음서 단편 6에 따르면, 예수는 제사를 폐지하러 왔다고 한다. 그러한 관습은 독특한 것이 아니었는데, 예세네파 역시 성전에서 제사를 지내는 일을 금했기 때문이다. C. Grappe, *D'un Temple à l'autre*, 68, C. Perrot, *Jésus et l'histoire*, 141-150.

리하고 있음을 알 수 있다. 모세 유형론에 입각한 토라 중심주의는 왜 Q에 그리스도라는 칭호가 나타나지 않는지를 설명한다. 예수의 말씀은 생명을 얻기 위한 종말론적 토라로 간주되었던 것이다. Q는 예수의 부활도 발현도 언급하지 않았지만, 그것은 보기(현시)보다는 듣기(말씀)를 더욱 중요하게 생각하는 토라 중심주의의 특성에서 비롯된 것일 수 있다. 이러한 모세 유형론을 바탕으로 Q는 사람의 아들에게 세례자 요한이 설교한 종말론적 심판관의 역할을 부여한다. 사람의 아들이 열두지파를 심판한다는 것은 이스라엘의 종말론적 쉔신이라는 목표가 다윗 메시아니즘보다 더욱 오래된 신정제(Theocracy)의 이상을 구현하는 것을 목표로 하고 있음을 보여준다.⁵⁴⁾

7. Q 전승의 기원과 형성과정

슈미탈스(Walter Schmithals)⁵⁵⁾는 Q 전승이 파스카 체험을 하지 못한 갈릴래아의 제자들이 수집하였기에 수난, 부활, 발현 이야기가 없는 것이라고 주장한 바 있다. 그러나 우리는 발현 체험의 유무와 무관하게 Q가 부활을 고양이라는 범주로 해석하였다고 논증하였다. 클로펜보그⁵⁶⁾를 비롯하여 다수의 Q 연구가들은⁵⁷⁾ Q가 갈릴래아에서 형성되었다고 본다. Q 10,13-15은 코라진과 벳사이다와 카파르나움을 회개하지 않는 고을들로 열거하면서 Q의 갈릴래아 기원설을 뒷받침하는 사례로 흔히 인용된다. 나아가 고고학적 연구는 Q 자료의 갈릴래아 배경에 대하여 많은 정보를 제공해 준다. Q에는 농촌을 근거로 활동한 흔적이 많다. 농기구들(Q 3,9,17; 17,2,35), 농촌 생활(Q 3,8-9; 6,41-42.43-45.48-49; 10,2,13; 11,34; 12,24.27-28; 13,19,21; 14,5,35; 15,4; 17,2,6,35; 19,20-21), 목수 생활을 반영하는 눈 속의 티(Q 6,41-42), 시골 장터 모습(Q 7,32), 갈릴래아 호수에서 잡은 생선

54) 요세푸스는 모세의 입을 통하여 “여러분들에게 주어진 율법 외에 어떤 통치체제를 더 좋아하지 마시오”라고 권고한다(『유다 고대사』 4,223). 그는 유다적 공동체의 본질은 귀족제도라고 생각하였다(『유다 전쟁사』 1.169이하; 『유다 고대사』 4,223; 6,36; 20,51). 왕국은 단지 두 번째 가능성으로만 불린다(『유다고대사』 4,223이하). 귀족제도는 실제로 집단적 신정제도이다. 하느님의 통치가 자신의 사제들을 통하여 이루어지기 때문이다(『아피온 반박문』 2,164-166). 왕국을 이렇게 이해한 요세푸스는 다윗의 약속을 상대화시켜 해석하였다. 그 약속은 그저 21대까지만 유효할 뿐이다(『유다고대사』 5,336 참조 9,93). 백운철, 「분권적 메시아니즘과 시노달라타스」, 『가톨릭신학과사상』, 87(2022/겨울), 14에서 인용.

55) Walter Schmithals, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Walter de Gruyter, 1985, 402-404.

56) John S. Kloppenborg, *Excavating Q*, 214ff.

57) Cf. Daniel Marguerat, *Pourquoi s'intéresser à la source?*, 47.

들(Q 11,11-12)등은 확실히 Q 전승이 갈릴래아의 시골을 배경으로 하고 있음을 보여준다.⁵⁸⁾ 그러나 이런 자료들은 본래 시골 상황을 배경으로 선교하던 역사적 예수의 전승이었을 것이다. 오히려 어떤 고을(εις ἡν ἂν πόλιν)이든지 들어가라고 두 번이나 언급하는 선교 지침(Q 10,8.10)은 Q 선교사가 시골(κῶμ, 마르 6,36; 루카 8,1)이 아닌 도시(πόλις, 고을)를 상대로 했음을 보여준다. Q 13,34-35는 예루살렘을 여러 번이나 방문하였음을 암시한다. 이어서 예언자들을 죽이고 파견된 이들에게 돌을 던져 죽였다(Q 13,34)고 언급함으로써 예루살렘에서 스테파노를 위시하여 야고보 사도와 제자들이 겪은 순교를 암시한다.⁵⁹⁾ 사실 Q 뿐만 아니라 신약성서 어디에도 묵숨까지 앗아기는 박해가 갈릴래아에서 일어났다는 이야기는 없다. 단지 유대인들에게 쫓겨나고 모욕을 당했을 뿐이다(Q 6,22). 열두지파에 대한 심판을 말하는 Q 22,28.30은 Q 전승의 기원이 열두 사도들과 관련이 있음을 시사한다. 하르낙(A. von Harnack)⁶⁰⁾은 이미 한 세기 전에 Q 자료가 사도적 전통에서 나왔다고 지적하였으나 그렇다고 Q 전승의 기원을 열두 사도에게 돌리기도 쉽지 않다. 무엇보다 Q에는 사도라는 단어가 한 번도 나오지 않는다. Q 22,28.30은 심판 때에 열두 옥좌에 앉을 사람이 누구인지는 언급하지 않고 단지 예수와 함께 시련을 겪어낸 사람들이라는 단서를 제공한다(비교 마르 10,40). 열두 옥좌는 열두 제자에게 귀속되는 전유물이 아니다. Q 11,29-32에 의하면, 심판 때에 남방의 여왕이 이 세대 사람들과 함께 되살아나 이 세대 사람들을 단죄할 것이고(11,31) 심판 때에 니네베 사람들이 이 세대와 함께 되살아나 이 세대를 단죄할 것이다(11,32). 회개하지 않은 이스라엘의 이 세대 사람들은 요나의 설교를 듣고 회개한 이방인들에게 단죄를 받는다는 것이다. 이처럼 이스라엘의 12지파를 심판할 주체는 다양하다. 그러기에 Q전승의 배후에 배타적으로 열두 사도가 있다고 보기 어렵다. 오히려 예루살렘의 다른 그룹과도 관련이 있을 수 있다. 예루살렘 공동체는 아람어를 사용하는 팔레스타인 출신의 유대인과 그리스어를 사용하는 디아스포라 출신의 유대인으로 구성되어 있었다(사도 6,1). 그 당시 예루살렘에 그리스계 유대인들의 회당이(사도 6,9) 존재하였고 요한 복음서가 말하는 것처럼 예수가 예루살렘에 여러 번 머물렀다면(요한 2,13; 5,1; 7,10; 12,12), 그의 방문 중에 그리스계 유대인 제자들

58) 소기천, 『예수 말씀 복음서 Q 개론』, 60.

59) 무엇보다 이 말씀은 예수로부터 시작하여 스테파노와 야고보 사도의 순교 그리고 사도들이 박해를 받고 예루살렘을 떠남으로써 예루살렘 선교가 실패했음을 암시한다.

60) A. von Harnack, *Sprüche und Reden Jesu*, 1907, 172.

이 생겼을 가능성이 크다고 하겠다(참조: 요한 12,20).⁶¹⁾ 실제로 예수의 격언들은 지혜로 가득 차 있고 율법에 대한 가르침도 보편주의적인 그리스 사상과 유사성을 가지고 있었기에 디아스포라 출신의 유대인들에게 특별히 매력적이었을 것이다.⁶²⁾ 그러므로 보편주의자인 유다-그리스계 스테파노는 자신이 의롭다고 믿었던 예수의 종말론적 메시지에 기초하여 성전과 모세의 율법에 관한 유대교의 특수주의를 더 자유롭게 비판할 수 있었다(사도 6,13-14). 예루살렘 공동체 내에 다양한 그룹이 있다는 점을 고려하면, 유다-그리스계 공동체 안에서 이미 예수의 지혜로운 말씀을 수록한 어록이 그리스어로 아주 일찍부터 존재할 수 있었을 것이다. 그러므로 예루살렘 공동체의 사회-종교적 상황에서 구전 전통은 유일한 효과적인 수단이 될 수 없었고 적어도 격언 형식으로 구성된 Q의 그리스어 버전⁶³⁾이 예수의 가르침을 전하는 목적으로 유다-그리스계⁶⁴⁾ 예루살렘 공동체에 이미 존재했다고 보는 것이 합리적이다.⁶⁵⁾ 루카는 갈릴래아에 교회가 생겼다고 하는데(사도 9,30) 갈릴래아 출신의 제자들도 예수의 말씀을 수집하였을 것이다. 예루살렘에서는 디아스포라 출신의 그리스계 유대인들이 예수 전승을 수집하였을 것이다.⁶⁶⁾ 이 두 장소에서 수집된 예수 전승들이 어떻게 서로 만나고 종합되었는지는 알 수 없으나 아마도 선교 과정에서 전승이 취합되고 종합되었을 것으로 추론할 수 있다. 그러나 선교가 주도적으로 이루어진 시점은 예루살렘에서 박해가 일어난 뒤부터였을 것이다. 사도행전(8,1 이하)에 따르면 교회가 세워진 지 약 3년⁶⁷⁾만에 유다-그리스계가 흩어지면서 예루살렘을 벗어나 순회 선교

61) Cf. O. Cullmann, *Le milieu johannique*, 134-135. F. Vouga, *A l'aube du christianisme*, 61; C. Grappe, *D'un Temple à l'autre*, 78.n. 2.

62) M. Hengel, *Early Christianity*, 72.

63) 클로펜보그는 Q가 갈릴래아에서 쓰였다고 보지만 Q에 나타난 $\mu\epsilon\lambda\lambda\omicron\tau\epsilon\rho$, $\gamma\alpha\rho$, $\omicron\upsilon\tau$ 등이 아람어에서는 올 수 없는 그리스어의 관용적인 표현들이기 때문에 Q가 처음부터 그리스어로 쓰였다고 주장한다. John S. Kloppenborg, *The Formation of Q*, 84.

64) C. Perrot, «Des premières communautés aux Eglises constituées», *RSR*79/2 (1991), 230.

65) Cf. Hengel: *Studies in early Christology*. London, 1995, 76.

66) 래리 허타도는 Q 저자들이 그리스계 유대인들이었다면 Q가 상당히 세련된 문에 솜씨를 통해 그리스어로 쓰인 뒤 급속도로 널리 퍼지게 된 이유를 설명하는 데 도움이 될 거라고 말한다. 『주 예수 그리스도』, 437.

67) 스테파노의 순교 시기는 사울과 관련하여 추정해 볼 수 있다. 스테파노가 돌에 맞아 죽는 동안 사울이 있었다는 사도 7:58-59의 신빙성은 주석가들에 의해 부인되기도 하지만(예를 들어, S. Légasse, *Paul, Apôtre*, Paris, 1991, 30), 스테파노의 순교가 사울의 회심 전에 발생한 사건이라고 볼 수 있다. J.M. O'Conner는 예수가 30년 유월절에 십자가에 달리고 바오로는 스테파노의 순교 후 33년경에 회심하였다고 본다. J.M. O'Conner, *Paul, A critical Life*, Oxford, 1996, 8.; J. Berker, *Paulus, Der Apostel der Völker*, Tübingen, 1992, 2aufl., 17-33.; Luke Timothy Johnson, *Constructing Paul, The*

가 시작되었다. 바오로는 회심한 지 3년 후, 예루살렘의 교회를 처음 방문할 때 베드로와 함께 15일을 머물렀으나 야고보 외에는 다른 사도를 보지 못했다고 말한다. 이것은 다른 사도들이 순회 설교자로 이미 선교 여행을 떠났음을 의미한다.⁶⁸⁾ 이처럼 선교 활동이 30년대부터 예루살렘을 벗어나 활발하게 전개되었고 Q는 선교사들이 사용하는 자료로 사용되었을 것이다. 파견설교(Q 10,2-15)가 암시하듯이 Q는 선교를 위한 예수의 말씀집이 되었고 켈러(D. Zeller)⁶⁹⁾가 지적하였듯이 Q의 전통을 전수한 것은 순회 선교사들이었을 것이다. Q의 선교사들이 누구인지는 알 수 없으나 열두 사도의 일부가 포함될 수 있었고, 보편주의적 전망을 공유하는 그리스계 유대인들도 있었을 것이다. 슬츠⁷⁰⁾는 Q의 배후에 묵시적 종말론을 신봉하는 공동체가 있다고 추측하는데, 아마도 이들은 세례자 요한에게서 영향을 받은 사람들이었을 것이다. 요한의 설교가 Q에 도입되었던 과정은 알 수 없다. 선교 기간 동안 요한 제자들과의 만남이 있을 수 있었고 (Q 7,18-23, 참조: 요한 3,22-26; 사도 18,25) 필리포스가 시작한 사마리아 선교(사도 8,5)는 애논에서 활동하던 세례자 요한의 전통(요한 3,23)을 수집하는 계기가 되었을 가능성도 있다. 무엇보다 예수의 첫 제자들인 안드레아, 베드로, 필리포스는 요한의 제자 출신(요한 1,35-51)이었기에 이들로부터 요한 전승이 전해졌을 수도 있다. 사실 예수 자신이 요한의 세례를 받았고 그의 설교 내용을 잘 알고 있지 않았을까? 박해 때문에 예루살렘을 떠난 선교사들이 갈릴래아로 와서 예수를 생전에 만났던 제자들과 만나면서 공동체를 튼튼히 하고 여기서 예수 전승을 더욱 다양하게 수집하였을 수도 있다. 이처럼 Q전승의 기원 문제는 우리의 시야를 벗어나 있다. 루카도 말씀의 종이 된 이들이 전해 준 것을 엮었다고 하는데(루카 1,2) 중요한 것은 최종 편집자가 어떤 관점에서 예수 전승을 종합하고 편집했는가이다.

세례자 요한의 설교 도입과 예수와 요한의 관계에 대한 신학적 성찰은 Q 형성의 중요한 단계를 나타낸다. 이러한 관점에서 볼 때 Q 3,2-4.7-9.16-17; 7,18-28. 31-35는 Q 편집의 후기에 속하고, Q 22,28.30의 결론은 요한의 심판 설교와 상통하는 후대의 편집에 속할 것이다. Q 자료의 편집 역사는 유혹 이야기에서 알 수 있듯이 기적을 행하는 카리스

Canonical Paul, Volume 1, Grand Rapids, Michian, Wikiam B. Eerdmans Publishing Company, 2020, 43-46.

68) G. Theissen, *Soziologie der Jesusbewegung*, München, 1977, 108; S. Légasse, *Paul, apôtre*, Paris, 1991, 78.

69) D. Zeller, *Kommentar zur Logienquelle*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1984. 98.

70) S. Schulz, *Q*, 481-485.

마적 선교(Q 10,9)에서 말씀 중심의 지혜 주의로 옮겨갔다. Q 자료의 편집은 지혜가 과견한 현자들(Q 11,49, 비교: 마태 13,52 하느님 나라의 율법 학자들)의 몫이었을 것이다. 순회 선교사들이 구전이나 서면으로 예수의 말씀을 전한 것을 현자(Q 11,49) 또는 지혜의 자녀들(Q 7,35)이 앞에서 제시한 Q의 최종 편집을 담당했을 것이다.

그리고 Q의 선교가 이방인들을 포함하느냐의 문제가 제기되는데, 백인대장의 하인을 치유하는 이야기(Q 7,1-10)와 티로와 시돈에 대한 언급(Q 10,13), 이 세대에 대한 신랄한 비판(Q 7,31; 11,29.30.31.32.50.51), 그리고 하느님 나라의 잔치에 이방인들이 참여할 것(Q 13,29)등의 자료들은 표방하는 보편적 구원론의 관점을 표방한다. 이는 Q 선교사들이 유대인 선교의 실패를 자인하고 이방인 상대로 선교를 시작하였다고 볼 수 있다. 소기전은 전형적인 유대인의 인사방식인 이 집에 평화(εἰρήνῃ τῷ οἴκῳ τοῦτω, Q 10,5)라는 표현에서 Q의 선교대상이 유대인들이었다는 논증을 끌어낸다.⁷¹⁾ 만일 유대인을 대상으로 선교한다면, 평화라는 유대인들의 인사법을 굳이 선교 명령에 넣을 이유가 무엇인가? 오히려 이방인을 상대로 선교하고자 하였기에 유대인들의 인사법을 강조할 필요가 있었을 것이 아닌가?⁷²⁾ 나아가 Q 10,7의 “주는 것을 먹고 마셔라”라는 말은 유대인에게 허용되는 음식만을 먹으라는 뜻이 아니라고 해석할 수 있다. 왜냐하면 Q 10,7(ἐσθίοντες καὶ πίνοντες τὰ παρ’ αὐτῶν)의 내용이 Q 10,8(ἐσθίετε τὰ παρατιθέμενα ὑμῖν)에서도 반복되기 때문이다. 슈바이처(Euuard Schweizer)⁷³⁾는 Q 10,8의 ‘어떤 고을에 들어가든 지’(εἰς ἣν ἂν πόλιν)는 비 유대인 고을을 염두에 둔 표현이라고 해석된다. 식사를 통해 공동체의 일치가 드러나는데(참조: 갈라 2,12) 이 일치를 저해하는 관습이나 해석, 그리고 이방인 차별은 하느님 나라 복음 선포에 적합하지 않은 것이다.⁷⁴⁾ 베드로가 로마 백인대장 코르넬리우스 집에 초대를 받아 식사한 것처럼(사도 11,3) Q 선교사들도 이방인들의 집에 초대를 받아 하느님 나라의 복음을 전하고 식사를 나누었을 것이다. 그러나 이방인들과의 식사 문제(사도 11,3; 갈라 2,11-14)와 이방인 할례 문제를 다루기 위하여 예루살렘 사도 회의가 51년⁷⁵⁾에 열리고 여기서 4가지 교령이 발표되었다. 우상에게 바쳐진

71) 소기전, 『예수 말씀 복음서 Q 개론』, 대한기독교서회, 2020, 36-37.

72) 베드로는 백인대장 코르넬리우스의 집에 가서 평화의 복음을 전하였다(사도 10,36).

73) E. Schweizer, *Das Evangelium nach Lukas*, 115.

74) 참조: D.L. Bock, *Luke*, 9,51-24,53, 999.

75) 예루살렘 회의가 개최된 시기에 대해서는 사도 바오로의 첫 번째 편지인 테살로니카 1서에 1코린 8장과 달리 사도회의 교령에 대한 어떠한 암시도 없기에 학자들은 이 사건이 50년경에 쓰인 다음에

음식과 피를 금하는 교령에 근거하여 아마도 Q 선교사들은 이방인들과의 자유로운 식사 방식을 수정해야 했을 것이다. Q의 편집 시기를 가늠해볼 수 있는 두 가지 요소가 있다. 첫째는 유혹 이야기인데 게르트 타이센(Gerd Theissen)의 분석에 의하면, Q 4,7-8이 70년 역 신명 6,13을 인용하면서 φοβέω 대신에 προσκυνέω 동사를 사용하는데, 이 동사가 헤로데 아그리파 1세가 로마 황제에게 부복하고 왕의 칭호를 받았던 절차를 암시할 수 있다면 유혹 이야기는 41년에 유다와 사마리아의 왕이 된 헤로데 아그리파 1세의 통치 시대를 반영한다고 볼 수 있다는 것이다.⁷⁶⁾ 그렇다면 제자들이 헤로데 아그리파 1세에게서 박해와 순교를 당한 사건(사도 12,1-5)이 세 번째 유혹 이야기의 배경이라는 해석이 가능해진다. 두 번째는 바로 이방인들과의 친교의 식사 문제이다. Q 10,7-8은 예루살렘 사도 회의의 교령이 발표되기 전의 상황을 반영하는 것으로 판단된다. 나아가 Q에는 66년에 발발한 유다 전쟁에 대한 언급이나 암시가 없다.⁷⁷⁾ Q의 모든 종말론적인 말씀들은 평범한 삶 안에서 사람의 아들이 번개처럼 올 것이기에 늘 준비하라는 일상의 종말론화를 촉구한다. 그러므로 Q의 편집연대는 대략 40년대로 추정된다. 최종 집필 장소는 아주 초기부터 다양한 그리스도교 공동체가 존재했던 시리아를 생각할 수 있다⁷⁸⁾. 마태오 복음이 안티오키아에서 기록되었다면 Q 자료와의 연관성은 신학적 경향뿐 아니라 지리적 근접성으로도 정당화될 수 있다. Q의 최종 편집 장소를 시리아로 보는 관점은, 루카가 Q 자료에 접근했을 가능성도 높인다. 2-4세기에 만들어졌을 익명의 「반 마르키온 네 복음서 서문」에서 루카는 안티오키아 출신의 시리아인 의사이자 바오로의 제자로 소개된다. 이것

회의가 있었을 것으로 보고 51년 또는 52년으로 추정한다. 참조: 샤를로 페로, 『초대교회의 예수, 그리스도, 주님, 주석학적 그리스도론』, 백운철 옮김, 가톨릭대학교출판부, 2001, 68.

76) Gerd Theissen, *The Gospels in Context, Social and Political History in the Synoptic Tradition*, Edinburgh, T&T Clark, 1992, 207-208.

77) 호프만은 Q 13,34-35가 예루살렘 성전 파괴 후에 성전이 왜 버림을 받았는지를 설명한다고 보았다. 그들이 예수와 그의 제자들을 거부했기 때문에 성전이 파괴되었다는 것이다. 이런 관점에서 호프만은 Q의 최종 편집 시기를 성전 파괴 이후 곧 70년 이후로 본다. Paul Hoffmann, *Tradition und Situation, Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien*, Münster, Aschendorff Verlag, 1995, 201-204. 하지만 Q에서 oi=koj 는 성전이 아니라 집을 상징한다. Q 13, 34의 너희의 자녀들이라는 표현은 성전의 자녀들이라 아니라 이스라엘의 자녀들을 의미한다. 그러므로 너희 집이 버려질 것이라는 Q 13,35의 말씀은 이스라엘 집안이 무너질 것이라는 뜻이다. cf. Darrell L. Bock, *Luke* 9,51-24,53, 1250-1251.

78) 안티오키아의 그리스도교에 대하여 참조 R.E. Brown et J.P. Meier, *Antioche et Rome*, Cerf, Paris, 1988, 31-117. P.J. Hartin 은 Q가 안티오키아에서 그리스어로 편집되었다고 생각한다. *James and the Q Sayings of Jesus*, JSNT Supplement Series, 47, Sheffield, 1991, 220-224.

이 사실이라면 시리아 출신으로 알려진 루카가 Q를 접하기가 어렵지 않았으리라 추정할 수 있다.⁷⁹⁾

III. 결론

1. 서론에서 제기했던 질문, 곧 Q의 신학이 초대교회의 신학과 어떤 점이 다르고 어떤 점이 유사한지에 대하여 답변을 시도해 보자. Q의 신학은 발현 체험을 바탕으로 육신의 부활을 강조하고 예수의 죽음을 속죄의 죽음으로 해석하면서 다윗 가문의 메시아니즘과 교회론적인 구조를 발전시킨 바오로 및 복음서의 상황과는 매우 다르다는 점을 인정해야 할 것이다. 그러나 하느님을 아버지라 부르며 하느님 나라의 도래와 함께 심판을 설교했던 Q의 신학은 초대교회의 신학적 전망과 공통하는 부분도 적지 않음을 보여준다. Q의 신자들도 세례를 통하여 성령을 받았고 성령의 인도하에 예수의 가르침을 따라 살고자 노력한 것으로 보인다. 예수의 죽음에 대한 대속적인 의미가 나타나지는 않지만⁸⁰⁾ 그의 죽음이 가져오는 결과는 그가 하느님께 고양되어 이스라엘을 심판하는 종말론적인 심판관으로 오리라는 기대 속에서 구원론적인 의미를 지닌다. 예수를 주님으로 고백하면서 예수를 따르고 예수의 가르침을 받아들이며 살아온 사람들에게는 하느님의 아들이며 아버지가 베푸는 잔치(Q 13,29)에 참여할 것이기 때문이다. Q는 믿음 없는 이 세대를 비판하고 번개처럼 다가올 심판을 예고하지만, 끊임없이 회개를 촉구하고 회개에의 가능성을 남겨두고 있다. 아흔아홉 마리의 양을 남겨두고 잃어버린 한 마리 양을 찾아 나서는 비유나(Q 15,4), 하루에도 일곱 번 죄를 짓고 일곱 번 돌아와 회개하면 용서해주어야 한다(Q 17,4)는 말씀처럼 용서에는 제한이 없다. 유대인 학자 J.M.B.구티에레즈(Juan Marcos Bejarano Gutierrez)는 유대교와 그리스도교와의 근본적인 유사성이 회개를 강조하는 것

79) 반 마르친은 서문의 작성 시기를 2세기 말에 쓰였다고 보는 이도 있고 4세기 초에 쓰였다고 보는 이도 있다. Philippe Bousset et Jean Rademakers, *Jésus Parole de la Grâce selon saint Luc*, Bruxelles, 1981, 14.

80) 수난 이야기는 유대교의 유월절을 대신하여 예루살렘 공동체에서 발전한 전승이고 수난 이야기와 더불어 예수의 죽음의 대속적 해석이 발전하였을 것으로 보인다. E. Trocmé, *La formation de l'Evangile selon Marc*, Paris, 1963, 50. 클로펜보그는 Q가 마르코 복음에 나타난 수난 이야기 전승보다 앞서서 예수의 죽음을 해석한 사례를 보여준다고 주장한다. cf. John S. Kloppenborg, *Excavating Q*, 369-374.

이라고 지적하였다.⁸¹⁾ Q에서 회개는 세례자 요한과 예수 그리고 Q의 선교사들을 관통하는 공통의 메시지이다. 나아가 신명기계 역사가가 회개를 강조하되 회개의 근원에는 하나님의 은총이 선행한다는 점에서 Q 역시 성서 종교의 공통점을 갖는다.⁸²⁾

2. Q의 신학의 고유성은 무엇보다 그리스도라는 칭호를 사용하지 않고 부활을 고양과 귀환의 관점에서 해석한다는 것이다. Q의 신학은 예루살렘 중심의 다윗 메시아니즘의 좁은 틀을 넘어서서 이스라엘의 열두지파뿐 아니라 이방인을 상대로 선교하면서 보편적인 심판과 구원을 강조하였다. 고양은 부활과 함께 초대교회 케리그마의 공통된 주제였다. 바오로, 마르코, 마테오, 루카, 요한 모두 부활과 고양의 언어를 함께 사용하였다. 그러나 부활과 발현 이야기가 없는 Q는 고양을 통하여 종말론적인 심판관이 된 예수의 신원(伸冤)을 부활의 진정한 의미로 제시하였다. 종합적으로 말해서 Q는 신명기계 역사가에 근거하여 예수의 죽음을 대속적인 죽음이 아닌 고난받는 예언자의 죽음으로 이해하고 부활을 오로지 고양과 귀환의 언어로만 이야기한다. 최종 편집 단계에서 Q는 다윗 메시아니즘 대신에 사람의 아들들 종말론적인 심판관으로 대망하는 가운데, 다가올 심판을 준비하는 정통 실천을 강조하였다. Q의 이러한 신학적 특징은 이 세대로부터 박해와 순교를 경험하면서 예수와 제자들의 고난을 신명기적인 역사관에서 해석하고 부활도 신원(伸冤)과 심판의 관점에서 이해했던 Q 선교사들의 고유한 체험에 근거한다고 하겠다. Q는 대략 40년대에 순회 선교사들의 가르침을 바탕으로 현자들이 편집한 자료이기에 그리스도론적으로 편중되어 있었고 교회론적으로도 직무가 나타나기 이전의 단계를 반영한다. 결과적으로 Q 자료는 후대에 마테오 복음서와 루카 복음서에 편입되면서 예수 말씀의 복음서로서 영원히 남게 되었다.

81) Juan Marcos Bejarano Gutierrez, *Forgotten Origines*, Taron Publishing Grand Prairie, TX, 2017, 527.

82) E.P. 샌더스가 성서 종교의 공통점으로 언급한 계약적 율법주의(covenantal nomism)의 범주에 Q 역시 포함될 수 있을 것이다. 참조: E.P. 샌더스, 『바울과 팔레스타인 유대교』, 간추린판, 박규태 옮김/ 김선용 간추림, 비아토르 & 알맹, 2000.

참고문헌

- 박요한 영식, 『성서 지혜문학 입문』, 성서와 함께, 2022.
- 백운철, 「예수 어록의 아들 그리스도론」, 『사목 연구』, 5호 (1997), 137-163.
- _____, 「장터 어린이들의 비유(루카 7,31-35//마태 11,16-19)」, 『사목연구』, 6호(1998), 153-181.
- _____, 「예수의 세례(마르 1,9-10; 마태 3,13-17; 루카 3,21-22)」, 『가톨릭신학과사상』, 33(2000/가을), 75-103.
- _____, 「요한에 대한 예수의 증언(마태 11,7-11//루카 7,24-28)」, 『가톨릭신학과 사상』, 35(2001/봄), 94-116.
- _____, 「예수와 오시는 분(ho erchomenos)」, 『사목연구』, 9호 (2001), 109-131.
- _____, 「종말론적 세례에 대한 Q 3,16과 마르 1,1,7-7의 비교연구」, 『가톨릭성서연구』, 2002/창간호, 251-273.
- _____, 「예수와 인자」, 『가톨릭신학과사상』, 44(2003/여름), 144-173.
- _____, 「어록에 나타난 지상활동의 인자」, 『가톨릭신학과사상』, 45(2003/가을), 180-206.
- _____, 「어록의 종말론적인 인자」, 『가톨릭신학과사상』, 54(2005/겨울), 15-187.
- _____, 「주님의 기도 연구」, 『가톨릭신학과사상』, 68(2011/겨울), 173-218.
- _____, 「예수 기적의 역사성과 기적의 해석학」, 『가톨릭신학과사상』, 86(2022), 51-113.
- _____, 「분권적 메시아니즘과 시노달라타스」, 『가톨릭신학과사상』, 87(2022/겨울), 9-52.
- 소기천, 『예수 말씀 복음서 Q 개론』, 대한기독교서회, 2020.
- E.P.샌더스, 『바울과 팔레스타인 유대교』, 간추린판, 박규태 옮김/김선용 간추림, 비아토르 & 알맹e, 2000.
- N.T.라이트, 『예수와 하나님의 승리』, 박문재 옮김, 크리스찬 다이제스트, 2004.
- 게르트 타이센, 『역사적 예수』, 손성현 옮김, 다산 글방, 2000.
- 게르트 타이센, 아네테 메르츠, 『역사적 예수, 예수의 역사적 삶에 대한 총체적 연구』, 손성현 옮김, 다산글방, 2001.
- 래리 허타도, 『주 예수 그리스도』, 박규태 옮김, 새물결플러스, 2010.
- 버튼 맥, 『잃어버린 복음서』, 김순덕 옮김, 한기독교연구소, 1999.
- 샤를르 페로, 『초대 교회의 예수, 그리스도, 주님, 주석학적 그리스도론』, 백운철 옮김, 가톨릭대학교 출판부, 2001.
- 송혜경 역, 『구약 외경 I』, 주해, 한님성서연구소, 2018.

요아킴 예레미아스, 『예수의 선포』, 김경희 옮김, 분도출판사, 1999.

Amsler, Frédéric. *L'Evangile inconnu, La Source des paroles de Jésus*, Genève, Labor et Fides, 2001.

Babut, Jean-Marc, *Un tout autre christianism*, Paris, Desclée de Brouwer, 2010.

Bazzana, G.B., *Kingdom of Bureaucracy: The Political Theology of Village Scribes in the Sayings Gospel Q*, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 2014.

Berker, J., *Paulus, Der Apostel der Völker*, Tübingen, 1992.

Bock, Darrell L. *Luke 9,51-24,53*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids, Michigan, Baker Academic, 1996.

Bousset Philippe et Jean Radermakers, *Jésus Parole de la Grâce selon saint Luc*, Bruxelles, 1981,

Brown R.E. et J. P. Meier, *Antioche et Rome*, Cerf, Paris, 1988.

_____, *The Birth of the Messiah*, Doubleday, New York, 1993.

Caragounis, Chrys C., *The Son of Man, Vision and Interpretation*, Tübingen, J.C.B. Mohr(Paul Siebeck), 1986.

Catchpole David, *The Quest for Q*, Edinburgh, T&T Clark LTD, 1993.

Cullmann, O., *Le milieu johannique*, Geneve, Labor et Fides, 1976.

Ennulat, A., *Die Minor Agreements, Untersuchungen zu einer offenen Frage des synoptischen Problems*, Tübingen, J.C.B. Mohr(Paul Siebeck), 1994.

Funk, Robert W., Roy W.Hoover and The Jesus Seminar, *The Five Gospels. The Search for the Authenctic Words of Jesus. New Translation and Commentary*, New York, Macmillan Publishing Company. 1993.

Garppe, C., *D'un Temple à l'autre*. Presses Universitaires de France, 1992.

Gutierrez John Marcos Bejarano, *Forgotten Origines*, Taron Publishing Grand Prairie, TX, 2017.

Harnack, A. von., *Sprüche und Reden Jesu*, 1907.

Hartin. P.J., *James and the Q Sayings of Jesus*, JSNT Supplement Series, 47, Sheffield, 1991.

Hengel, M., *Studies in early Christology*, Edinburgh, T&T Clark, 1995.

- _____, *Early Christianity. containing. Acts and History of Earliest Christianity. Property and Riches in the Early Church*, SCM Press LTD, 1986.
- Hoffmann, Paul, *Studien zur Theologie der Logienquelle*, Münster, Aschendorf, 1972.
- _____, *Tradition und Situation, Studien zur Jesusüberlieferung in der Logienquelle und den synoptischen Evangelien*, Münster, Aschendorff Verlag, 1995.
- Jacobson, A.D., *The First Gospel, An Introduction to Q*, Sonoma, Calif: Polebridge, 1992.
- Johnson Luke Timothy, *Constructing Paul, The Canonical Paul*, Volume 1, Grand Rapids, Michian, Wikiam B. Eerdmans Publishing Company, 2020.
- Kilgallen John, *The Stephen Speech*, Rome, Biblical Institute Press, 1976.
- Kim, Myung-Soo, *Die Trägergruppe von Q,-Sozialgeschichtliche Forschung zur Q-Überlieferung in den synoptischen Evangelien-*, Ammersbek bei Hamburg, Verlag an der Lottbek, 1990.
- Kloppenborg, John S., *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections.mStudies in Antiquity and Christianity*. Philadelphia : Fortress Press, 1987.
- _____, *Excavating Q, The History and Setting of the Sayings Gospel*, Edinburgh, T&T Clark, 2000.
- _____, “Sagesse et prophetie dans l’évangile des paroles Q”, in *La source des paroles de Jesus(Q), Aux origines du christianisme*, Genève, Labor et Fides, 2008, 73-98.
- _____, *Q Parallels, Synopsis Critical Notes & Concordance*, Sonoma, California, Polebridge Press, 1988.
- _____, *Q the Earliest Gospel, An Introduction to the Original Stories and Sayings of Jesus*, Louisville.London, Westminster John Knox Press, 2008.
- _____, Ed.. *The Shape of Q, Signal Essays on the Sayings Gospel*, Minneapolis, Fortress Press, 1994.
- _____, Ed.. *Conflict and Invention, Literary, Rhetorical, and Social Studies on the Sayings Gospels Q*, Valley Forge, Pennsylvania, 1995.
- Légasse, S. *Paul, apôtre*, Paris, 1991.

- Lüdemann, G., *Early Christianity according to the Traditions in Acts, A commentary*, London, 1989.
- Lührmann, D., *Redaktion der Logienquelle*, WMANT 33, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1969.
- Manns, F. «Liste des premiers évêques de Jérusalem», in, *Aux origines juives du christianisme, Jérusalem*, 1993, 155-156.
- Manson, T.W., *The Saying of Jesus*, SCM Press, London, 1937.
- Marguerat, D., *Résurrection, Une histoire de vie*, Poliz-le-Grand, Edition du Moulin, 2001.
- _____, “Pourquoi s’intéresser à la source ?”, in, *La source des paroles de Jésus(Q)*, Genève, Labor et Fides, 2008, 19-49.
- Miller, Robert J., *Complete Gospels: Annoted Scholars Version*, Sonoma, Polebridge Press, 1992.
- Myre André, *La source des paroles de Jésus*, Paris, bayard, Edition, 2012.
- Neirynek, F., “The Minos Agreement and Q” in *The Gospel Behind the Gospels Current Studies on Q*, E.J. Brill, 1995.
- O’Conner, M., *Paul, A critical Life*, Oxford, 1996,
- Perrot, C., *Jésus et l’histoire*, Paris, 1993.
- _____, «Des premières communautés aux églises constituées», RSR 79/2 (1991), 220-235.
- _____, *Les récits de l’enfance de Jésus*, CaEv 18, 1976.
- Piper, R.A., *Wisdom in the Q-tradition, The aphoristic teaching of Jesus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- _____, Ed. *The Gospel Behind the Gospels, Current Studiens on Q*, Leiden, E.J. Brill, 1995.
- Robinson, J.M., Hoffmann, P.J., Kloppenborg, S. *The Critical Edition of Q*, Mineapolis, Fortress Press, 2000.
- Rolloff, *Apostelgeschichte übersetzt und erklärt*, Göttingen, 1981,
- Sato, M., *Q und Prophetie, Studien zur Gartungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q*, WUNT, 2/29; Tübingen, Mohr, 1988.

- _____, “le document Q à la croisée de la prophétie et de la sagesse”, in, *La source des paroles de Jesus(Q)*, 99-122.
- Schlosser, J., *Le Règne de Dieu, II*, Paris, Gabalda, 1980.
- Schmithals, Walter, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Walter de Gruyter, 1985.
- Schulz, S., *Q, Die Spruchquelle der Evangelisten*, Zürich, Theologischer Verlag, 1972.
- Schweizer, E., *Das Evangelium nach Lukas*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Steck, O. H., *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten, Untersuchung zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbilds im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum*. WMANT 23, Neukirchen-Vluyn; Neukirchener Verlag, 1967.
- Theissen, Gerd, *The Gospels in Context, Social and Political History in the Synoptic Tradition*, Edinburgh, T&T Clark, 1992.
- _____, *Soziologie der Jesusbewegung*, München, 1977.
- _____, “Jésus et la crise sociale de son temps, in *Jésus de Nazareth, Nouvelles approches d’une énigme*, Genève, Labor et Fides, 1998.
- Tödt, H.E., *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung*, Heidelberg, Gütersloh, 1959.
- Trocmé, E., *La formation de l’Evangile selon Marc*, Paris, 1963.
- Tuckett, Christopher M., *Q and the history of Early Christianity, Studies on Q*, Edinburgh, T&T Clark, 1996.
- Tsumra, D.T., *The Second Book of Samuel*, Grand Rapids, Michigan, Eerdmans, 2019.
- Vouga, F., *A l’aube du christianisme*, Edition Moulin, 1999.
- Zeller, D., *Kommentar zur Logienquelle*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk, 1984.

Q신학의 고유성과 보편성: 초대 교회 신학사의 관점에서

백운철

Q에는 수난 이야기도 부활 이야기도 발현 이야기도 없다. 그리스도라는 칭호도 없다. Q에는 사도라는 말도 없고 그 어떤 제자의 이름도 등장하지 않으면서 교회론적인 조직도 드러나지 않는다. Q의 신학은 과연 초대교회의 신학과 다르고 매우 이질적인 다른 그리스도교를 표방하는가? 아니면 Q 신학이 근본적으로 초대교회의 신학과 공통점이 있는가? Q의 신자들도 세례를 통하여 성령을 받았고 성령의 인도하에 하느님을 아버지라 부르며 하느님 나라의 도래를 기다렸다는 점에서 Q의 신학은 초대교회의 신학적 전망과 공통한다. 예수를 주님, 아들, 하느님의 아들로 고백한 것도 초대교회의 신앙과 공통한다. 예수에 대한 인격적인 신앙과 죄인의 회개를 기다리는 하느님의 자비를 강조한 것도 초대교회의 일반적인 경향과 동일하다. 그러나 Q의 신학은 예수의 죽음을 속죄의 죽음으로 해석하면서 다윗 가문의 메시아니즘과 교회론적인 구조를 발전시킨 바오로 및 복음서의 상황과는 매우 다르다. Q는 신명기적 역사관에 근거하여 예수의 죽음을 대속적인 죽음이 아닌 고난받는 예언자의 죽음으로 이해하고 부활을 고양과 귀환의 언어로 이야기한다. Q는 예수가 하느님 오른편에 고양되어 종말론적 심판관으로 다시오는 것이 예수 부활의 진정한 의미로 보았다. 다시 오시는 이는 다윗의 메시아로서가 아니라 사람의 아들로 오신다. Q는 사람의 아들의 도래를 준비하기 위하여 토라 중심주의의 정통 실천을 강조하였다. Q는 이스라엘의 선교가 실패로 돌아가자 예루살렘 중심의 다윗 메시아니즘의 좁은 틀을 넘어서서 열두지파뿐 아니라 이방인을 상대로 선교하면서 보편적인 심판과 구원을 선포하였다. Q는 순회 선교사의 설교나 자료를 지역공동체의 현자들이 최종 편찬한 예수 말씀 복음서다. Q는 마태오 복음서와 루카 복음서에 흡수되어 예수 말씀 복음서로서 영원히 남게 되었다.

주제어: 신명기적 역사관, 모세 유형론, 사람의 아들, 고양, 심판

Uniqueness and Universality of Q's Theology: From the perspective of theological history of early church

Baik, Woon-Chul

In Q, there is no passion narrative, resurrection narrative, or apparition narrative. There is no title like Christ. In Q, there is no mention of apostle, no names of any disciples, and no ecclesiological organization is revealed. Does Q's theology really represent a different form of Christianity that is different from that of the early church and is very heterogeneous? Or does Q's theology fundamentally have something in common with the theology of the early church? Q's theology is in common with the theological outlook of the early church in that Q's believers also received the Holy Spirit through baptism, and under the guidance of the Holy Spirit, they called God Father and waited for the coming of God's kingdom. Confessing Jesus as Lord, Son, and Son of God is also common with the faith of the early church. The emphasis on personal faith in Jesus and God's mercy waiting for sinners to repent is also the same as the general tendency of the early church. However, Q's theology is very different from the situation of Paul and the Gospels, who developed the Davidic Messianism and ecclesiological structure while interpreting Jesus' death as an atonement. Based on the Deuteronomistic view of history, Q understands the death of Jesus as the death of a suffering prophet rather than a substitutionary death, and speaks of resurrection in the language of exaltation and return. Q saw the true meaning of Jesus' resurrection as Jesus being exalted to the right hand of God and returning as an eschatological judge. The one who comes again will not be David's Messiah, but as the Son of Man. Q

emphasized the orthodox practice of Torah-centeredness in preparation for the coming of the Son of Man. When Israel's missionary work failed, Q went beyond the narrow framework of Jerusalem-centered Davidic Messianism and proclaimed universal judgment and salvation by doing missionary work not only for the twelve tribes but also for Gentiles. Q is the Gospel of Jesus' Sayings, which was the final compilation of itinerant missionaries' sermons and materials by wise men in the local community. It was absorbed into the Gospel of Matthew and Luke and remained forever as the Sayings Gospel.

Key Words: Deuteronomistic view of history, Moses typology, the Son of Man, Exaltation, Judgement

논문 투고일	2023년 11월 5일
논문 수정일	2023년 12월 2일
논문게재 확정일	2023년 11월 27일
