

제90차 한국구약학회

The 90th Conference of Korean Society of Old Testament Studies

추 제 학 술 대 회

주제 : 12소예언서

주제논문발표 : Phyllis Tribble

주제(일반)논문 : 김태용, 김선종, 김정훈,
윤동영, 최종원

신진학자발표 : 김진산, 조학기

일시 : 2012년 9월 21일(금) 15:00~21:00

장소 : 서울신학대학교

주최 : 한국구약학회(<http://www.kots.or.kr>)

<제90차 한국구약학회 추계학술대회 일정표>

■ 주제 : 12소예언서

■ 일시 : 2012년 9월 21일(금) 15:00~21:00

■ 장소 : 서울신학대학교

(경기도 부천시 소사구 호현로 489번길 52, 032-340-9114)

시 간	일 정	비 고
14:30~15:00	접수 및 친교	
15:00~15:30	개 회 예 배	사회: 정중호(회장), 설교: 최종진 전총장(서울신대), 기도: 노세영(부회장)
15:40~16:20	논문발표 ①	발표: 15분 / 논찬①: 5분 / 논찬②: 5분 / 토론: 15분
	김진산, 조학기 박사	
16:30~17:10	논문발표 ②	발표: 15분 / 논찬①: 5분 / 논찬②: 5분 / 토론: 15분
	김정훈, 김래용 박사	
17:20~18:00	논문발표 ③	발표: 15분 / 논찬①: 5분 / 논찬②: 5분 / 토론: 15분
	최종원, 김선중, 윤동영 박사	
18:00~19:00	저 녁 식 사	
19:00~21:00	주 제 발 표	주제강연: P. Tribble 박사 / 패널① 김윤희 (10분) / 패널② 안근조 (10분) / 토론: 70분

<예배, 논문발표 장소 및 장소별 좌장>

* 주제발표 좌장: 이경숙 박사, 장소: 우석지하강당

* 일반논문 좌장:

장소1(성봉강의실 303호) - 서명수 박사(1-1), 이형원 박사(2-1), 이희학 박사(3-1)

장소2(성봉강의실 304호) - 차준희 박사(1-2), 권혁승 박사(2-2), 배정훈 박사(3-2)

장소3(성봉강의실 306호) - 한동구 박사(3-3)

개회예배 (15:00-15:30)

개 회 예 배

사회 : 정중호 박사(회장, 계명대)

예배의 부름 ----- 사 회 자
찬 송 ----- 200장(달고 오묘한 그 말씀) ----- 다 같 이
기 도 ----- 노 세 영 박사
(부회장, 서울신대)
성 경 봉 독 ----- 창세기 15:1-7 ----- 사 회 자
설 교 ----- “신앙의 현장화” ----- 최 종 진 박사
(서울신대, 전총장)
신진학자소개 ----- 사 회 자
찬 송 ----- 218장(네 맘과 정성을 다하여서) ----- 다 같 이
축 도 ----- 설 교 자
광 고 ----- 하 경 택 박사
(총무이사, 장신대)

(통 235)

달고 오묘한 그 말씀

200

P. P. Bliss, 1874

주의 말씀의 맛이 내게 어찌 그리 단지요 내 입에 꿀보다 더 다니이다

(사 55:1-3)

WORDS OF LIFE: 8.6.8.6.6.6.REF.

P. P. Bliss, 1874

보통으로

1. 달 고 오 묘 한 그 말 씀 생 명 의 말 씀 은
2. 귀 한 주 님 의 말 씀 은 생 내 노 래 되 씀 다
3. 널 리 올 리 어 뢰 지 는 생 생 명 의 말 씀 은

귀 한 그 말 씀 진 실 로 생 명 의 말 씀 이
맘 에 용 서 와 평 안 을 생 생 명 의 말 씀 나
나 의 길 과 민 음 밝 히 보 여 주 니
값 도 없 이 수 말 아 씀 들 고 복 을 가 받 네

후렴
아 름 답 고 귀 한 말 씀 생 명 샘 이 로 다
아 름 답 고 귀 한 말 씀 생 명 샘 이 로 다 아 멘

Sing them over again to me

성경

◆ 본문말씀 - 창세기 15:1~7

- 1 이 후에 여호와와 말씀이 환상 중에 아브람에게 임하여 이르시되 아브람아 두려워하지 말라 나는 네 방패요 너의 지극히 큰 상급이니라
- 2 아브람이 이르되 주 여호와여 무엇을 내게 주시려 하나이까 나는 자식이 없사오니 나의 상속자는 이 다메섹 사람 엘리에셀이니이다
- 3 아브람이 또 이르되 주께서 내게 씨를 주지 아니하셨으니 내 집에서 길린 자가 내 상속자가 될 것이니이다
- 4 여호와와 말씀이 그에게 임하여 이르시되 그 사람이 네 상속자가 아니라 네 몸에서 날 자가 네 상속자가 되리라 하시고
- 5 그를 이끌고 밖으로 나가 이르시되 하늘을 우러러 뭇별을 셀 수 있나 보라 또 그에게 이르시되 네 자손이 이와 같으리라
- 6 아브람이 여호와를 믿으니 여호와께서 이를 그의 의로 여기시고
- 7 또 그에게 이르시되 나는 이 땅을 네게 주어 소유를 삼게 하려고 너를 갈대아인의 우르에서 이끌어 낸 여호와니라

(통 369) **네 맘과 정성을 다하여서 218**

정용철, 1966 주 너의 하나님을 사랑하라...내 이웃을 내 자신같이 사랑하라 그 명령 따라서: 10.11.10.10.10.10. 박상수, 1967

보통으로 (마 22:37-39)

1. 네 맘과 정성을 다하여서 주 너의 하나님을
2. 널 미워 해치는 원수라도 언 제나 너그럽게
3. 나 항상 주님을 멀리하고 형 제를 사랑하지

사 랑 하 라 네 몸 을 아 끼 고 사 랑 하 듯
사 랑 하 라 널 꺾 박 하 는 자 위 해서 도
못 하 였 다 이 러 한 죄 인 을 사 랑 하 사

형 제와 이 웃 을 사 랑 하 라 주 께서 우 리 계
신 실한 맘 으 로 복 을 빌 라 주 께서 우 리 계
주 께서 몸 버 려 죽 으 셸 다 속 죄 의 큰 사 랑

명 하시 니 그 명령 따 라 서 살 아 가 리
명 하시 니 그 명령 따 라 서 살 아 가 리
받은 이 몸 내 생 명 다 바 쳐 충 성 하 리 아 멘

쉬운 기타코드 (Capo=1st): Eb → D Bb → A Gm → F#m F → E Ab → G

네 맘과 정성을 다하여서 헌신과 봉사

< 광 고 >

1. 학술대회 장소를 제공해주시고 협조해 주신 서울신학대학교 총장님과 설교해 주신 최중진 전 총장님께 감사드립니다. 또한 학술대회 여러 준비사항을 도와주신 노세영 교수님과 준비팀 여러분께 감사드립니다. 다과 및 음료가 복도에 마련되어 있고, 저녁 식사는 교직원 식당에 마련되어 있습니다.
2. 세미나 일정은 정해진 일정표에 따라 진행됩니다. 논문 발표자 및 논찬자와 좌장을 맡으신 분들은 논문발표가 일정대로 이루어질 수 있도록 시간을 잘 지켜주시기 바랍니다. 발표시간을 발표자에게 15분, 논찬자(논찬1, 논찬2)에게 각 5분을 드리며, 나머지 15분 동안 토론하게 됩니다.
3. 앞으로 남아 있는 한국구약학회 관련 행사들을 안내해 드립니다.
 - 1) 제40차 한국기독교학회 공동학회
 - 일시: 2012년 10월 19일(금) 오후 1시 ~ 20일(토) 1시 30분
 - 장소 : 온양관광호텔
 - 주제 : 통일과 화해
 - 지정 주제 발제: 김회권, 좌장: 정중호, 논찬: 차준희
 - 자유 주제 발제: 이운경, 좌장: 한동구, 논찬: 배희숙
 - 2) 한국신학정보연구원 100회 기념학술세미나
 - 일시: 2012년 10월 25일(목), 오후 5시 30분
 - 장소: 서울교회 1층 웨스트민스터홀
 - 기조강연: 하영선(서울대 정치외교학부 명예교수)
 - 패널토의: 복합과 융합 시대의 성서학의 과제와 전망(왕대일, 이영미, 양재훈, 소기천)
 - 3) 송년학술대회
 - 일시: 2012년 12월 6일(목) 15:00-20:00
 - 장소: 인천내리감리교회
 - 주제: 미정
4. 구약학회 학술대회에서 발표되는 모든 논문은 반드시 소개되지 않은 논문이어야 한다는 점과 구약논단에 게재되는 것은 별도의 절차를 통해서 이루어진다는 사실을 유념해 주시기 바랍니다.
5. 한국구약학회 홈페이지(<http://www.kots.or.kr>)에 회원동정이나 좋은 자료들을 올려주셔서 회원간의 나눔과 소통의 장이 되도록 노력해주시기 바랍니다.

6. 한국구약학회 회비는 2년단위로 아래와 같이 납부합니다. 회비납부 여부에 대한 확인은 재무이사(최기수 010-5260-0873, cks@sungkyul.edu)에게 해주시기 바랍니다. 회비 납부하신 분들은 연4회 구약논단을 받아보실 수 있습니다.
- 전임교수: 60,000원(연3만원)/비전임교수 40,000원(연2만원) /학생 20,000원(연1만원)
 - 계좌번호: 회비 납입 통장 562-001639-01-022(기업은행)

<논문발표자 명단>

※ 아래 구분의 앞 번호는 발표순서를 나타내고, 뒷 번호는 발표장소를 의미합니다. 예컨대 3-1은 3번째 발표시간(17:20-18:00)에 제 1장소에서 발표하는 것을 의미합니다.

구분	좌장	발표자	논문제목	논찬1	논찬2	Page
1-1	서명수 (협성대)	김진산 (서울신대)	예언 담화에 나타난 대화의 역할 - 대화분석에 따른 예언자와 왕의 갈등대화 -	정석규 (한영신대)	김구원 (장신대)	8
1-2	차준희 (한세대)	조확기 (연세대)	요아스 이야기의 문학적 특징	기민석 (꿈의교회)	이은우 (장신대)	22
2-1	이형원 (침신대)	김정훈 (부산장신대)	8HevXIIgr 하박국 본문을 중심으로 본 히브리어 자음 본문의 형태와 역사	유윤종 (평택대)	우상혁 (안양대)	42
2-2	권혁승 (서울신대)	김래용 (협성대)	소예언서에 나타난 미쉬파트(משפט) 연구: 하바국, 스바냐, 스가랴, 말라기를 중심으로	홍성혁 (서울신대)	박영준 (서울신대)	62
3-1	이희학 (목원대)	최종원 (서울신대)	신명기 계약 신학의 범주로서 아모스 읽기: 아모스서의 ‘서너 가지 죄’	이사야 (남서울대)	구자용 (총신대)	83
3-2	배정훈 (장신대)	김선종 (호신대)	모세와 엘리야(말 3:22-24 [한글 4:4-6]): 그 모방의 미학	이승현 (대전신대)	박혜경 (이화여대)	104
3-3	한동구 (평택대)	윤동영 (장신대)	나훔서에 등장하는 구원신탁 요소들	이용호 (서울신대)	임시영 (성결대)	121
주제	이경숙 (이화여대)	P. Trible (미국유니온)	A Journey with Jonah	김윤희 (헛볼트리니티)	안근조 (호서대)	141

<논문발표 장소 1 (성봉강의실 303호)> 15:40~18:00

구분	좌장	발표자	논문제목	논찬1	논찬2	page
1-1	서명수 (협성대)	김진산 (서울신대)	예언 담화에 나타난 대화의 역할 - 대화분석에 따른 예언자와 왕의 갈등대화 -	정석규 (한영신대)	김구원 (장신대)	8
2-1	이형원 (침신대)	김정훈 (부산장신대)	8HēvXIIgr 하박국 본문을 중심으로 본 히브리어 자음 본문의 형태와 역사	유윤종 (평택대)	우상혁 (안양대)	42
3-1	이희학 (목원대)	최종원 (서울신대)	신명기 계약 신학의 범주로서 아모스 읽기: 아모스서의 ‘서너 가지 죄’	이사야 (남서울대)	구자용 (충신대)	83

<논문발표 장소 2 (성봉강의실 304호)> 15:40~18:00

구분	좌장	발표자	논문제목	논찬1	논찬2	page
1-2	차준희 (한세대)	조확기 (연세대)	요아스 이야기의 문학적 특징	기민석 (꿈의교회)	이은우 (장신대)	22
2-2	권혁승 (서울신대)	김래용 (협성대)	소예언서에 나타난 미쉬파트(<u>מִשְׁפָּט</u>) 연구: 하바국, 스바냐, 스가랴, 말라기를 중심으로	홍성혁 (서울신대)	박영준 (서울신 대)	62
3-2	배정훈 (장신대)	김선종 (호신대)	모세와 엘리야 (말 3:22-24 [한글 4:4-6]): 그 모방의 미학	이승현 (대전신대)	박혜경 (이화여 대)	104

<논문발표 장소 3 (성봉강의실 306호)> 17:20~18:00

구분	좌장	발표자	논문제목	논찬1	논찬2	page
3-3	한동구 (평택대)	윤동영 (장신대)	나훔서에 등장하는 구원신탁 요소들	이용호 (서울신대)	임시영 (성결대)	121

<주제발표 (우석지하강당)> 19:00~21:00

구분	좌장	발표자	논문제목	논찬1	논찬2	page
주제	이경숙 (이화여대)	P. Tribble (유니온)	A Journey with Jonah	김윤희 (햇볼트리 니티)	안근조 (호서대)	141

<논문발표 1-1> 15:40~16:20, 성봉강의실 303호

좌 장 : 서명수 박사(협성대)

예언 담화에 나타난 대화의 역할
- 대화분석에 따른 예언자와 왕의 갈등대화 -

발 표 : 김진산 박사(서울신대)

논 찬 1 : 정석규 박사(한영신대)

논 찬 2 : 김구원 박사(장신대)

예언 담화에 나타난 대화의 역할

- 대화분석에 따른 예언자와 왕의 갈등대화 -

김진산(서울신대)

1. 논문의 주제와 목적

본 논문은 성서 내러티브에 등장하는 인물들이 주고받는(turn-taking) ‘대화’(Dialogue)에 대한 대화분석(conversational analysis)¹⁾ 연구이다. 성서 내러티브의 말(speech)을 표현하는 문학적-언어학적 도구들 가운데 하나인 ‘대화’는 직접담화(direct discourse)에 등장하는 대화참여자들의 발화들(utterances)로 이루어져 있다. 대화참여자들의 ‘원 발화’(original utterance)는 직접담화의 특징들인 참여자들의 인격, 사회적 지위, 배후정보 등을 내포하고 있다. 따라서 ‘성서대화’(Biblical Dialogue)의 문학적-언어학적 연구는 다음의 질문들과 관련된다: 1) 성서 텍스트에서 말의 구성은 어떻게 이루어져 있는가?(external expression), 2) 대화의 구조, 기능, 그리고 의미는 어떻게 텍스트 이해에 기여하는가?(internal signification). 성서대화는 직접발화(direct speech)에 의지하여 대화활동을 구성하고 대화교체의 맥락 속에서 참여자들의 연속적 발화들을 발생시킨다. 성서대화에 관한 연구는 연속되는 문장들의 구문론적인 형식, 문체상의 특징, 동사의 구조에만 한정시키지 않는다. 사회적 지위(status)와 권위(authority)라는 면에서 대화참여자들의 사회적 관계(사회언어 사용)를 표시하기 위한 화용론적 전략들에도 집중한다.²⁾

본 논문은 성서 내러티브에서 주요인물인 예언자와 왕 사이에서 일어난 ‘갈등대화’(confrontational dialogue)를 분석하고자 한다. ‘갈등대화’에 등장하는 예언자와 왕은 자신들의 입장을 내세울 뿐만 아니라 반대자의 의견에 도전하고 반대와 대립의 과정을

1) 대화분석은 ‘사회적 질서’(social order)’란 문제를 다루고, 언어가 어떻게 사회적 맥락을 형성하고 사회적 맥락에 의해 형성되는지를 다룬다는 측면에서 상호작용 사회언어학과 유사하다. 하지만 대화분석은 사회 구성원이 사회적 질서의 감각을 형성하는 방법을 발견하려 한다. 그리고 대화분석은 인간의 지식에 관심을 갖고 대화나 상호작용의 세부 사항도 중요하지 않은 것으로 간과하여서는 안 된다고 주장하는 측면에서는 의사소통의 민족지학과 유사하다. 하지만 대화분석은 그 고유의 가정들과 방법론, 그리고 이론화 방법을 제공한다” - 송경숙, 『담화분석: 대화 및 토론 분석의 실제』 (서울: 한국문화사, 2002), 26. 재인용.

2) Alter(1981)는 삼인칭 내러이션은 직접화법을 이루는 보다 큰 단위들을 이어주는 하나의 다리라며 대화의 유용성을 강조했다. Brichto(1992)는 한 명의 등장인물이 자신의 직접담화를 통하여 자신을 드러내려고 할 것이다. 이것은 내러이터의 말로 전달되는 간접담화의 모호한 구성에 반대하는 대화양식을 주장했다. Polak (2001)에 따르면, 직접담화는 발생되었거나, 발생하고 있거나, 발생할 수 있는 상황에 대한 어떤 반응처럼 행위의 연속으로 다른 인물들과 상호작용을 이루는 한 등장인물(a character)의 발화이다. 직접담화에 대한 언어학적 연구는 직접화법에 기초한 텍스트에 대한 구문론적(syntactic)이고 양식적인(stylistic) 변이들을 살펴보는 것이다. 특히 구문론의 특성들 가운데 하나인 직접화법의 ‘인용구’(quotative frame)는 말할이(speaker)와 들을이(hearer/addressee)가 누구인지를 밝혀주고, 언어행위(speech act)가 발생하고 있다는 사실을 알려준다. Longacre(1994)는 다음과 같이 설명했다: “인용구문의 주요 기능들은 이야기 속으로 대화를 넣어 언어행위들과 연결시켜준다. 그리고 이야기를 특징화하는 대화참여자들 가운데 말할이와 들을이가 누구인지를 알려준다.” Miller(1996)는 인용구(quotative frame)와 연결된 직접화법의 세 가지 구문론 변이들을 조사했다: “single-verb frame, multiple-verb frame, and רמאל frame”.

거쳐 협상하려고 한다. 예를 들면, 사무엘과 사울(삼상 13:10-15/ 15:13-31/ 28:14-20), 나단과 다윗(삼하 12:1-15), 엘리야와 아합(왕상 18:16-19), 미가와 아합(왕상 22:15-17), 이사야와 히스기야(왕하 20:12-21) 등 예언자와 왕의 대화는 대부분 갈등적 관계에 있다. 성서의 예언 언어에서 볼 수 있는 “갈등”(confrontation)은 주로 예언자와 왕 사이의 반대, 대립, 긴장을 묘사한다. 예언자는 그의 반대자인 왕 사이에 일어나는 상호작용(interaction)에서 사회적 역할을 충족시키는 예언 기능을 한다. 왕은 왕실의 권위를 남용하고 계약을 깨뜨리고 종교적 우상숭배를 하며 정치적 야합과 같은 사회문화적 맥락에서 부정적인 역할의 왕권을 보여준다. 일반적으로 ‘반대, 대립, 긴장’은 예언자와 왕의 사회문화적 배경이 다르다는 이유 때문에 그들의 대화에서 이루어지는 상호작용의 모든 과정과 밀접하게 관련되어 있다. 따라서 갈등대화의 역할은 텍스트(직접발화)에 대한 문학적-언어학적 접근에 의해 결정될 수 있다. 본 논문에서 시도하는 문학적-언어학적 연구는 직접발화의 구문론적 변화들과 참여자의 발화에 나타난 양식적 변화들을 말한다. 구문론적 변화들은 동사체계, 담화 지시어, 대명사 지시어(pronominal reference), 그리고 “רמאל”의 인용양식을 가리키고, 양식적 변화들은 구성형태(structural formality), 언어적 구성요소(linguistic register), 그리고 대화양상(conversational mood)로 인물 담화의 양식적 패턴을 말한다.

갈등대화 분석은 문학적-언어학적 연구와 함께 화용론적 기능과 담화전략들을 역시 입증한다. 다시 말해서, 1) 예언자와 왕 사이에서 일어나는 사회적 상호작용이 어떻게 구성되는가, 2) 그들의 사회적 역할들이 다양한 상황들 가운데 어떻게 유효하게 하는가, 그리고 3) 그들의 상호작용이 어떻게 실현되는가를 구조적으로 고려하는 것이다. 따라서 본 연구는 “대화분석”(conversational analysis)이란 관점에서 예언자와 왕의 갈등대화 가운데 존재하는 내적 역동성, 즉 넓은 의미에서 언어학적-사회학적 변인(variables)인 적극적 공손(positive politeness)과 소극적 공손(negative politeness), 협상(negotiation), 체면(face), 푸팅 전환(footing change)등을 탐구한다. 대화분석은 단순 발화행위가 아닌 발화수반행위(illocutionary action)와 같이 연속적 발화들의 문학적-언어학적 연구를 위한 새로운 접근이다. 대화분석을 성서대화에 적용하는 것은 참여자들(예언자와 왕)사이에 일어나는 말의 진행을 지배하고 있는 구조와 원칙들을 정의하는 것이다. 즉, 말할 이(speaker)는 뒤따르는 것을 얼마나 결정하는가, 듣는 이(hearer/addressee)는 고발, 선언, 명령, 약속, 요구, 사과, 협박 등 선행행위의 의미에 얼마만큼 영향을 미치는가에 대한 구조분석이다. Edmondson(1981)에 의하면, 이것은 대화의 상호작용에서 질문-대답의 단순구조를 밝히려는 것이 아니라 대화교환(exchange)이 진행되는 동안 상호작용의 연속을 이루는 기본적인 요소들이 최소한 둘 이상의 대화이동(move)이 발생하는 만남(encounter)의 발화들이다(Proffer-Satisfy 제안-충족, Proffer-Contra-Satisfy 제안-반대-충족, Proffer-Contra-Counter-Satisfy 제안-반대-반전-충족, Proffer-Counter-Satisfy-Re-proffer 제안-반전-충족-다시 제안, etc).

비록 담화전략과 같은 오늘날의 방법론을 고대 텍스트에 적용하려는 시도이지만 독자는 성서 내러티브의 한 특징인 성서대화에 대한 대화분석의 과정을 통해 성서를 새롭게 이해할 수 있을 것이다. 특히 예언담화의 다양성을 해석하는데 도움이 된다고 주장한다. 본 연구를 위한 성서 본문에서 예언자와 왕 사이에 일어난 갈등대화(사무엘과 사울, 나단과 다윗, 엘리야와 아합, 미가야와 아합, 이사야와 히스기야)는 다음의 논쟁들을 가져올 수 있다.

- 1) 대화구조에 관한 연구는 예언담화의 문학적-사회적 컨텍스트에서 볼 수 있는 구문론적, 양식적, 그리고 화용론적 분석이 가능한가?
- 2) 예언담화에서 갈등대화의 역할이 무엇인가? 예언자와 왕 사이에 일어난 갈등대화에서 반복되는 문학적-언어학적 양식은 무엇인가? 언어학적 접근을 시도하는 독자는 갈등대화의 어떠한 구문론적이며 양식적인 변인들을 알 수 있는가?
- 3) 대화분석의 특징이 무엇인가? 예언자와 왕 사이에 일어난 갈등대화의 상호작용적 구조를 이해하려면 어떤 화용론적 원칙들과 담화전략들이 있는가?
- 4) 예언자는 사회적 지위와 권위를 인정하면서 왕과의 상호적 관계의 대화를 진행하면서 어떤 역할을 하고 있는가? 왕과의 대화적 상황에서 예언자는 자신의 대화이동과 발화양식을 통하여 예언자의 권력 혹은 권위를 어떻게 드러내는가?

2. 대화분석의 갈등대화 적용

필자는 예언자와 왕의 갈등대화 본문들 가운데 삼상 13:10-15에서 사무엘과 사울의 대화를 살펴보고자 한다. 삼상 13:10-15은 다음과 같은 구조로 이루어져있다: 1) 사전 정보, 2) 강도 높은 감정적 표현으로 왕의 범죄를 알리기 위한 수사의문문 사용, 3) 권한을 가진 자(the authorized 사무엘)과 피고소인(the accused 사울) 사이의 갈등, 4) 피고소인은 결정할 권한과 힘을 가진 예언자에 의해 왕권을 상실한 자 등으로 나타난다. Bartor(2003)는 삼상 13:11-14을 “판결대화”(juridical dialogue)에 속한다고 주장한다. 판결대화는 “피고인과 그/그녀와 맞서고 있는 자 사이에 일어나는 구두적 갈등을 묘사하는” 것이다 (창 3:9-19; 4:9-16, 삼상 14:43-45; 15:13-31; 22:11-16, 왕상 21:17-29)³⁾. 본문비평의 관점에서 본다면, 사무엘의 사울 거부(rejection)에 관한 기사는 왕의 후보자(nagid)로 지명된 사울을 다루고 있는 삼상 9:1-10:16을 다시 기록한 것이다. Campbell(1986)은 삼상 13:10-15이 “예언 보고”(Prophetic Report)로 불리는 전승을 전해주는 예언자 집단으로부터 구성된 것으로 보고 있다. 하지만 왕의 후보자로 합법적으로 지명된 사울을 인정하는 예언자 집단은 그 합법성을 철회할 수 있는 권한을 가졌다고 믿었다. 결국 예언자 사무엘은 왕권의 합법성을 부여할 수도 철회할 수도 있는 예언자 권한을 가지고 있는 것이다. 본문(삼상 13:10-15)은 사무엘상 전체에서 중심적 역할을 수행하고 있는 것으로 볼 때, 사무엘과 사울의 갈등대화는 사무엘상 전체를 이해하는데 결정적 역할을 한다고 볼 수 있다.

본문의 갈등대화에 대한 대화분석적 접근은 예언언어의 원 발언을 발견할 수 있다. 그 이유는 갈등대화 구조의 대화교환 국면에서 드러난 대화의 역할과 분명한 말순서 체제(turn-taking formats)로 특징화된다:

3) Bartor, 2003, 445-64.

Pre-Exchange (Encounter of Samuel and Saul)	S a m u e l (Proffer)	Arrival at scene (v. 10c)
	Saul (Satisfy)	Coming out in order to greet (vv. 10de: positive face)
Head-Exchange (Dispute of Samuel and Saul)	S a m u e l (Proffer)	Accusation in context (v. 11a: positive face)
	Saul (Counter)	Disagreement (vv. 11b-12: negative face)
	S a m u e l (Satisfy)	Announcement (vv. 13-14: positive face)
Post-Exchange (Separation of Samuel and Saul)	S a m u e l (Proffer)	Leaving (v. 15ab)
	Saul (Satisfy)	Going back (v. 15cd)

1) 사전 교환(Pre-Exchange)

v. 10c(제안)

וְהָנָה שְׁמוּאֵל בָּא

“사무엘이 온지라”

v. 10de(충족)

וַיֵּצֵא שָׁאוּל לִקְרָאתוֹ לְבָרְכוֹ:

“사울이 나가 맞으며 문안하매”

‘사전 교환’에서 사무엘의 등장(10절c)과 퇴장(10절de)은 비구두적 상호작용(non-verbal interaction)으로 안부 대화의 교환을 구성한다. 사무엘은 사울과의 만남(encounter)에서 먼저 ‘제안’(“וְהָנָה שְׁמוּאֵל בָּא”)을 시도한다. 사울은 자세를 낮추고 (“וַיֵּצֵא שָׁאוּל לִקְרָאתוֹ לְבָרְכוֹ”) 사무엘의 ‘제안’을 충족시키기 위해 다가간다. 비구두적 행위는 화자와 청자 사이에 발생하는 잠재적 갈등을 수행하게 되는 사회적 관계를 결정하는 하나의 유사언어적 지시어일 수 있다. 사울은 불리한 상황을 모면하기 위해 사무엘에게 억지로 다가가는 것이다. 그것은 자신의 불공평한 처지를 알리기 위한 목적이기도 하다 (10절e).

1) ‘헤드 교환’(Head-Exchange)

v. 11a(제안)

וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל מַה עָשִׂיתָ

“사무엘이 이르되 왕이 행하신 것이 무엇이냐 하니”

v. 11b-12(반대)

וַיֹּאמֶר שָׁאוּל כִּי־רָאִיתִי כִּי־נָפֵץ הָעָם מֵעָלַי וְאַתָּה לֹא־בָאתָ לְמוֹעֵד הַיָּמִים
וּפְלִשְׁתִּים נֹאסְפִים מִכְמָשׁ: וְאָמַר עָתָה יֵרְדוּ פְּלִשְׁתִּים אֵלַי הַגִּלְגָּל וּפָנִי יְהוָה לֹא חָלִיתִי
וְאַתָּאֲפֹק וְאֶעֱלֶה הָעֵלָּה:

“사울이 이르되 백성은 내게서 흩어지고 당신은 정한 날 안에 오지 아니하고 블레셋 사람은 므마스에 모였음을 내가 보았으므로 이에 내가 이르기를 블레셋 사람들이 나를 치러 길갈로 내려오겠거늘 내가 여호와께 은혜를 간구하지 못하였다 하고 부득이하며 번제를 드렸나이다 하니라”

vv. 13-14(충족)

וַיֹּאמֶר שְׁמוּאֵל אֶל־שָׁאוּל נִסְכַּלְתָּ לֹא שָׁמַרְתָּ אֶת־מִצְוַת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲשֶׁר צֻוֶּךָ
כִּי עָתָה הֵכִין יְהוָה אֶת־מַמְלַכְתְּךָ אֶל־יִשְׂרָאֵל עַד־עוֹלָם:
וְעָתָה מִמַּלְכְּתְּךָ לֹא־תִקּוּם בְּקֶשֶׁי יְהוָה לוֹ אִישׁ פְּלִבּוֹ
וַיִּצְוֵהוּ יְהוָה לְגִידֹר עַל־עַמּוֹ כִּי לֹא שָׁמַרְתָּ אֶת אֲשֶׁר־צֻוֶּךָ יְהוָה:

“사무엘이 사울에게 이르되 왕이 망령되이 행하였도다 왕이 왕의 하나님 여호와께서 왕에게 내리신 명령을 지키지 아니하였도다 그리하였더라면 여호와께서 이스라엘 위에 왕의 나라를 영원히 세우셨을 것이거늘 지금은 왕의 나라가 길지 못할 것이라 여호와께서 왕에게 명령하신 바를 왕이 지키지 아니하였으므로 여호와께서 그의 마음에 맞는 사람을 구하여 여호와께서 그를 그의 백성의 지도자로 삼으셨느니라 하고”

‘헤드 교환’에서 사무엘의 ‘제안’(accusation; 11a)과 사울의 ‘반대’(disagreement; 11b-12절)는 예언자(“מָה עָשִׂיתָ”)와 왕(“וְאַתָּה לֹא־בָאתָ”) 사이에 일어난 갈등 대화의 주요 요소이다. 사무엘의 ‘제안’은 ‘체면 위협 행위’(Face-threatening act, FTA) 전략 가운데 하나인 “직접적으로 표현하라, 가정하지 말라”⁴⁾ 전략을 취하고 있고, 사울의 위반 사실을 알리기 위한 목적으로 강한 어조의 수사 의문문을 사용하고 있다. Bartor의 주장에 따르면, 사무엘의 수사 의문문 사용은 성서 이야기 가운데 갈등 대화에서 자주 나타나는 양식이다. 화자가 비난 받고 있는 청자보다 유리한 위치를 차지하고자 하는 대화 전략이다 (창 4:10; 20:9; 31:26). 즉, 사무엘의 ‘비난’(accusation) 전략은 사울의 무력함을 밝히고, 또한 사울의 ‘소극적 체면’(negative face)를 불러일으키는 전략이다.

사울의 ‘반대’(disagreement; 11b-12절)는 자신의 행위를 정당화하는 방식으로 순간적으로 자신의 소극적 체면을 거부한다. 사울은 주로 짧은 문장을 연결하는 방식의 언어를 사용하는데, 이것은 사울 자신의 순간적인 위급함과 흥분된 상태를 보여준다. 사울의 계속되는 대화이동은 사무엘의 비난이 부적절하다는 사실을 밝히고, 자신에게

4) Brown & Levinson, 1987, 103.

벌어진 상황을 반전시키려는 노력을 보여주하고자 한다. 사울의 직접화법에서 사용된 “יִכְ”는 연속으로 나타난다. Niccacci(1990)는 “יִכְ”와 ‘회고적’ qatal의 동시 사용이 과거의 사건을 불러오는 역할이 있고, 또한 결과를 알리는 “הִתַּע”의 이유를 알리는 역할로 문장의 처음에 등장하기도 한다. “Wa-x-qatal”(וְאַתָּה לֹא-בָאתָ)의 사용은 ‘발생한 상황’(background)을 알리고 있고, “Wa-단순명사절”(וּפְלִשְׁתִּים נֹאכְפִים מִכְמָשׁ)의 사용은 ‘발생하고 있는 상황’(foreground)에서 나타난다.

마지막 사무엘의 ‘충족’(announcement; 13-14절)은 사울의 ‘반대’(disagreement; 11b-12절)를 전략적으로 무효화하려는 의도이고 초기의 ‘제안’을 강조하려는 목적이다. 사울의 ‘반대’(11b-12절)에서 드러난 왕의 언어 양식은 짧고, 단순 문장들로 이루어져 있는 반면에, 사무엘의 왕권에 대한 사무엘의 예언적 선포는 정돈되고, 높은 양식을 갖춘 시적 표현의 문장들로 이루어져 있다. 사무엘의 언어는 왕과의 갈등 상황에서 예언자의 위치를 수행하고 있다.⁵⁾ 13절의 “נִסְכַּלְתָּ”은 비록 한 단어로 이루어져 있지만 사무엘이 사울을 향해 던졌던 질문인 “מָה עָשִׂיתָ” (11b절)에 대한 함축적인 대답이다. 이제 예언자 사무엘은 사울의 행위를 비난하고, 사울의 변명을 수용하지 않는 재판관의 역할을 수행하고 있다. 화용론적인 면에서 사무엘은 소극적인 예의를 취하면서 청자인 사울의 주의(attention)를 하나님의 메시지로 돌리고 있다.

2) ‘사후 교환’(Post-Exchange)

v. 15ab (제안)

וַיָּקָם שְׁמוּאֵל וַיַּעַל מִן-הַגִּלְגָּל וַיִּבְעֵת בְּנִימֹן

사무엘이 일어나 길갈에서 떠나 베냐민 기브아로 올라가니라

v. 15cd (충족)

וַיִּפְקֹד שָׁאוּל אֶת-הָעָם הַנִּמְצָאִים עִמּוֹ כְּשֶׁשׁ מֵאוֹת אִישׁ:

사울이 자기와 함께 한 백성의 수를 세어 보니 육백 명 가량이라

‘사후 교환’에서 사무엘의 ‘제안’(15절ab)과 사울의 ‘충족’(15절cd)은 ‘사전 교환’(Pre-Exchange)과 동일하게 비구두적 행위의 대화교환을 구성하고 있지만, ‘사전

5) 사무엘의 발화에서 예언신탁의 양식인 “messenger formula”가 결여되어 있기 때문에 사물의 발화가 예언자로서의 말인지 혹은 신탁인지에 대한 의문이 제기되어 왔다. Amit(1992)의 견해에 따르면, 사무엘의 발화는 수사적 과장(exaggeration)을 포함하고 있는 개인적인 해석으로 이해될 수 있다고 주장한다. Avioz(2005) 역시 비록 신탁의 기본원칙(messenger formula)을 지키지 않는다고 하더라도 사무엘의 발화는 예언자의 심판선언에 속한다고 강조한다.

교환'과는 정반대의 국면을 보여준다.⁶⁾ 비구두적 교환은 말보다는 상호적 신체적 결합체이다. 사무엘은 소극적 예의로 자신의 푸팅을 전화시키면서 청자인 사울에게 하나님의 메시지를 전달하려고 한다. 반대로, 청자인 사울은 소극적 예의(negative politeness)로 자신의 푸팅을 전화하면서, 화자인 사무엘이 예언자가 예언자의 영역을 넘지 못하도록 하기 위하여 강제적으로 그 상황을 회피하려고 한다.

3. 대화분석에 따른 예언자의 역할 재평가

오늘까지 예언자의 역할에 대한 연구에서 예언자는 하나님의 메시지를 이스라엘 백성들에게 전달하는 중재자로 인식되어 왔다. '죄에 대한 고발'과 '말씀선포' 양식의 메시지를 전달하는 예언자와 예언활동에 관한 연구는 중재적(Westermann, Lindblom), 정치적(Cross, Dietrich, Holladay), 종교 제의적(Mowinkel), 사회적(Petersen, Wilson, Overholt) 역할에 집중되어 있었다. Wilson(1980)은 고대 이스라엘 사회에서 예언자 집단을 중심부와 주변부로 구분하고 각각 주요한 사회적 역할을 갖고 있었다고 주장한다. Wilson은 "일반적으로 주변부 중재자 (예언자)들은 자신들이 지지하는 집단들의 사상과 견해를 발전시키는데 관련되어 있다. 주변부 중재자들의 목표는 주변부 집단들의 지위와 사회적 변화를 촉구하려는데 있다. 반면에, 중심부 중재자들은 확립된 사회적 질서를 유지하려는데 관심이 있고 사회적 변화를 조절하려 한다" 라고 주장한다.⁷⁾ Overholt(1989)는 인종학적 데이터가 사회적 실체의 패러다임을 형성한다고 강조한다. 그 사회적 실체는 구약성서에서 예언자들의 지위, 특성과 활동들을 확인해줄 수 있는 것이다. Overholt의 패러다임은 예언활동의 과정이 하나님, 예언자와 왕 등 세 등장인물들의 상호작용을 묘사하고 있다. 사회적 실체의 분명한 패러다임은 예언활동의 기능적인 면에서 매우 중요하다 ("예언자적 권위의 본질, 힘이나 이적들을 일으키는 예언적 행위의 본질과 기능, 그리고 예언자가 활약하는 상황의 본질"⁸⁾). 이와 같이 사회적, 인류학적 관점에서 고대 이스라엘의 예언자들을 연구하고자 할 때, '역할'(role) 이해는 갈등의 사회적 상황에서 참여자들의 지위를 밝히는 데 중요한 개념이다. 특히 예언자와 왕의 갈등적 상황에서 일어나는 상호작용에서 그들의 역할과 지위를 분명히 할 수 있다.

본 연구는 예언자들의 역할 이해를 위해 예언자들의 발화에 관심을 둔다. 예언자들의 발화에 관한 연구는 예언자와 왕의 사회적 관계와 정체성 연구를 통하여 밝혀지는 상호관계, 상호작용, 그리고 협상상황들과 관련된 예언자 역할에 집중한다. 또한 예언자와 왕의 갈등대화를 연구를 위한 대화분석은 예언자와 그의 대화상대인 왕의 역할들이 암시하는 것들을 재평가할 수 있다. 특히 예언자의 발화에 대해 왕은 어떻게 반응하는가, 그리고 왕의 반응이 대화이동에서 예언자의 행위에 영향을 주는 가능성을 새롭게 이해할 수 있다. 대화분석은 대화의 언어적 양식과 사회적 상호작용에 따른 예언자 역할을 재고하는데 기여한다. 본 연구는 사회적인 상호작용을 구조적으로 분석하여 예언자의 역할을 재평가할 수 있다. 예언자의 역할에 관한 재고는 예언자와 왕의 갈등을 협상하려는 과정에서 드러난

6) Edmondson(1981)은 비평적인 이해에 따르면 앞서 행한 비구두적 행위는 비구두적 행위에 대한 하나의 요구가 가져온 결과이다.

7) Wilson, 1980, 88.

8) Overholt, 1989, 66.

상호작용적 전략과 구두적 구성형태를 연구하는데 도움을 줄 수 있다. 협상과정에서 한 쪽에서 다른 쪽을 주도하려고 할 것이고 권리를 얻고 협력하기 위한 동의를 이끌어 내려고 할 것이다. 반면에 다른 쪽은 그것들에 대한 거부를 위한 제안을 할 것이다. 예언자와 왕의 대화장면들에서 협상의 처음과 끝 모두 ‘지배적’ 지위를 가진 예언자에 의해 주도되어 왔다. 하지만 양편의 협상은 협력적이고 상호작용에 따른 거래(transaction)로 결론이 난다.

결론적으로 대화분석은 이스라엘 예언자의 독특한 사회적 역할을 보여줄 뿐만 아니라 예언자 발화의 사회적 형태와 예언활동의 사회적 현실을 보여준다. 예언담화에 대한 대화분석적 연구는 예언자적 선언, 판결, 약속이 아니라 예언자와 왕의 인접쌍(adjacency pairs)에 의한 발화들을 통하여 상호작용을 볼 수 있도록 한다.

참고문헌

- 송경숙 『담화분석: 대화 및 토론 분석의 실제』 서울: 한국문화사, 2002.
 Alter, R. *The Art of Biblical Narrative*, New York: Basic Books, 1981.
 “‘The Glory of Israel Does not Deceive or Change His Mind’: On the Reliability of Narrator and Speakers in Biblical Narrative,” *Prooftexts* 12, 1992, 201-212.
 Amit, Y.
 Austin, J. *How To Do Things With Words*, 2nd ed., Cambridge: Harvard University Press, 1975.
 Avioz, M. “Could Saul Rule Forever? A New Look at 1 Samuel 13:13-14,” *JHS* 5/4, 2005.
 Bartor, A. “The Juridical Dialogue: A Literary-Juridical Pattern,” *VT* 53, 445-64, 2003.
 Birch, B. C. *The Rise of The Israelite Monarchy: The Growth and Development of 1 Samuel 7-15*, Missoula. Mont: Scholars Press, 1976.
 Brichto, H. C. *Toward a Grammar of Biblical Poetics: Tales of the Prophets*, New York: Oxford University Press, 1992.
 Brown, P. & Levinson, S. C. *Politeness: Some Universals in Language Usage*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
 Brueggemann, W. *First and Second Samuel*, Louisville: John Know Press, 1990.
 Campbell, A. F. *Of Prophets and Kings: A Late Ninth-Century Document (1 Samuel 1 - 2 Kings 10)*, Washington: Catholic Biblical Association, 1986.
 Coulthard, M. (ed.) *Advances in Spoken Discourse Analysis*, London: Routledge & Kegan Paul, 1992.
 Coulthard, M. *An Introduction to Discourse Analysis*, 2nd ed., London: Longman, 1985.
 Driver, S. R. *Notes on the Hebrew Text and the Topography of the Books of Samuel*, 2nd ed., Oxford: Oxford University Press, 1913.
 Edmondson, W. *Spoken Discourse: A Model for Analysis*, London: Longman, 1981.
 Eggins, S. & Slade, D. *Analyzing Casual Conversation*, London: Cassell, 1997.

- Eskhult, M. *Studies in Verbal Aspect and Narrative Technique in Biblical Hebrew Prose*, Acta Universitatis Upsaliensis: Studia Semitica Upsaliensia 12, Uppsala and Stockholm: Almqvist & Amsell, 1990.
- Fokkelmann, J. P. *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel: A Full Interpretation Based on Stylistic and Structural Analysis. Vol. II: The Crossing Fates (I Sam. 13-31 & II Sam.1)*, Assen: Van Gorcum, 1986.
- Goffman, E. *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*, Indiana: Bobbs-Merrill, 1961.
- Goffman, E. *Interaction Ritual*, New York: Doubleday, 1967.
- Goffman, E. *Forms of Talk*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1981.
- Greenstein, E. L. "Direct Discourse and Parallelism," in S. Vargon et al., eds., *Studies in Bible and Exegesis 5, presented to Uriel Simon*, Ramat Gan: Bar Ilan University, 33-40, 2000 [in Hebrew with Eng. Summary].
- Haran, M. "From Early to Classical Prophecy Continuity and Change," *VT XXVII*, 385-97, 1977.
- Levinson, S. C. *Pragmatics*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Longacre, R. E. "Weqatal Forms in Biblical Hebrew Prose," in R. D. Bergen, ed., *Biblical Hebrew and Discourse Linguistics*, Winona Lake: Eisenbrauns, 50-98, 1994.
- Longacre, R. E. *The Grammar of Discourse*, 2nd ed., New York: Plenum Press, 1996.
- MacDonald, P. J. "Some Distinctive Characteristics of Israelite Spoken Hebrew," *Bi.Or.* 32, 162-75, 1975.
- MacDonald, P. J. "Discourse Analysis and Biblical Interpretation," in W. R. Bodine, ed., *Linguistics and Biblical Hebrew*, Winona Lake: Eisenbrauns, 153-75, 1992.
- Mali, U. *The Language of Conversation in the Former Prophets*, Jerusalem: Ph.D. diss., Hebrew University, 1983 [in Hebrew with Eng. summary].
- McCarter, R. K. *I Samuel*, Anchor Bible 8, New York: Doubleday, 1980.
- Meier, S. A. *Speaking of Speaking: Marking Direct Discourse in the Hebrew Bible*, Leiden: Brill, 1992.
- Miller, C. L. *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative: A Linguistic Analysis*, Atlanta: Scholars Press, 1996.
- Niccacci, A. *The Syntax of the Verb in Classical Hebrew Prose*, JSOT Sup 86, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1990.
- Overholt, T. W. *Channels of Prophecy: The Social Dynamics of Prophetic Activity*, Minneapolis: Fortress Press, 1989.
- Person, R. F. *In Conversation with Jonah: Conversation Analysis, Literary Criticism, and the Book of Jonah*, JSOT Sup 220, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.

- Petersen, D. L. *The Roles of Israel's Prophets*, JSOTS 17, Sheffield: JSOT Press, 1981.
- Petersen, D. L. "Rethinking the Nature of Prophetic Literature," in Y. Gitay, ed., *Prophecy and Prophets: The Diversity of Contemporary Issues in Scholarship*, Atlanta: Scholars Press, 23-35, 1997.
- Polak, F. H. "The Style of the Dialogue in Biblical Prose Narrative," *JANES* 28, 53-95, 2001.
- Roulet, E. "On the Structure of Conversation as Negotiation," in H. Parret & J. Verschueren, eds., *Searle on Conversation* (Amsterdam: Benjamins), 91-9, 1992.
- Sacks, H., Schegloff, E. A. & Jefferson, G. "A Simplest Systematics for the Organization of Turn-taking for Conversations," *Language* 50, 696-735, 1974.
- Schiffrin, D. *Discourse Markers*, Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Searle, J. R. *(On) Searle on Conversation*, Amsterdam, Philadelphia: John Benjamins, 1992.
- Sternberg, M. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- Tannen, D. *Conversational Style: Analyzing Talk Among Friends*, Norwood/ NJ: Ablex, 1984.
- Westermann, C. *Basic Forms of Prophetic Speech*, trans. by H.C. White, Cambridge: Lutterworth, 1991.
- Wilson, R. R. *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia: Fortress Press, 1980.

예언 담화에 나타난 대화의 역할

- 대화분석에 따른 예언자와 왕의 갈등대화 - 에 대한 논찬

정석규(한영신대)

<요약>

본 논문은 ‘텍스트 언어학(text linguistic)’의 ‘담화 화용론(discourse pragmatics)’의 분야에서 제시된 ‘대화분석(conversational analysis)’의 방법론에 근거하여 예언자와 왕 사이의 갈등대화를 분석한 글이다. 즉 본 논문은 사무엘상 13:10-15에 있는 예언자 사무엘과 사울 왕 사이의 갈등대화를 대화분석의 방법론으로 적용하여 분석한 글이다.

이를 위해 본 논문은 크게 세 단계로 자신의 논지를 전개한다. 첫째, 본 논문은 텍스트 언어학 분야에서 제시된 대화분석에 대하여 간략하게 소개한다. 즉 대화분석이 무엇이며, 그것의 유용성에 대하여 언급한다. 둘째, 본 논문은 사무엘상 13:10-15에 나타난 사무엘과 사울의 대화를 갈등대화의 대화 분석적 접근으로 다룬다. 이 논문은 사무엘상 13:10-15에 나타난 대화를 사무엘과 사울의 만남을 다루는 ‘사전 교환(pre-exchange)’, 사무엘과 사울의 논쟁을 다루는 ‘헤드 교환(head-exchange)’, 그리고 사무엘과 사울의 헤어짐을 다루는 ‘사후 교환(post-exchange)’이라는 구조로 설명한다. 셋째, 본 논문은 사무엘상 13:10-15의 갈등대화의 분석을 통하여 예언자의 역할을 재평가한다. 즉 예언자와 왕의 갈등 협상 과정에서 처음과 마지막은 모두 예언자의 주도적 지위가 나타나지만, 협상 자체는 예언자와 왕이 서로 협력적이고 둘 사이에 상호작용이 나타나는 관계라고 주장한다.

<비평>

이 글은 텍스트 언어학이라는 일반 학문의 한 방법론을 구약성서 해석에 적용하고 있다는 면에서 참신하다. 이러한 새로운 해석 방법론은 텍스트 언어학에 보다 큰 관심을 갖게 해 주고, 텍스트 언어학과 성서해석학이라는 학제간의 교류 차원에서도 유의미한 작업이라 할 수 있다. 또한 갈등대화의 분석을 통해 사무엘상 13:10-15의 사무엘과 사울의 관계를 대립적이라기보다는 상호 협력적으로 이해한다는 면에서도 신선하다 하겠다.

이러한 장점들을 갖고 있는 이 논문에, 텍스트 언어학에 전문적인 지식이 거의 없는 논평자가 부족하지만 몇 가지의 질문과 의견을 제시하고자 한다.

첫째, 본 논문은 텍스트 언어학의 대화분석 방법을 성서 해석에 적용했다는 면에서는 유의미하지만, 이러한 방법론이 성서해석에 얼마나 긍정적인 영향을 줄 수 있는가 의문이다. 대화분석 방법을 통해 구약성서에 나타난 대화들을 해석할 때, 이러한 방법이 이전의 성서해석 방법에서 얻어진 결과와 다른 새로운 시각과 결과를 도출할 수 있는지 명확하지 않다(비록 서론에서는 대화분석 방법의 여러 가지 유용성에 대하여 언급했지만, 그러한 유용성을 사무엘상 13:10-15의 분석을 통해 잘 보여주고 있는 것 같지 않다.). 본 논문은 사무엘상 13:10-15에 나타난 예언자와 왕의 대화를 대화분석으로 다루면서 예언자와 왕의 상호작용에서 그들의 역할과 지위를 분명히 밝힌다고 주장하지만(p.8), 이 분석을 통하여 예언자의 어떤 독특한 역할이 드러나고 있는지 불분명하다. 예언자가 왕과 협력 관계에 있었다고 주장하는 것인지, 그렇다면 그 주장이 사무엘상 13:10-15에 있는 사무엘과 사울의 대화 가운데 잘 나타나고 있는지 명확하게 다가오지 않는다. 또한 서론에서 저자가 “대화분석이란 관

점에서 예언자와 왕의 갈등대화 가운데 존재하는 내적 역동성, 즉 넓은 의미에서 언어학적-사회학적 변인인 적극적 공손과 소극적 공손, 체면, 푸팅 전환 등을 탐구한다.”(p.2)고 언급했는데, 사무엘상 13:10-15의 분석에서 이러한 언어학적-사회학적 변인들을 다 다루고 있는지 불분명하다(혹시 발표자의 학위논문에서는 구약성서에 나타난 여러 대화들을 다루면서 이러한 변인들을 각각 보여주고 있을지는 모르지만, 이 소논문에서는 이러한 것들을 다루거나 입증하는 것 같지 않다.).

둘째, 이 논문에서 채택하고 있는 텍스트 언어학의 대화분석 방법이 이 분야의 통일된 이론인지, 아니면 대화분석을 다루는 여러 학자들의 이론 가운데 한 이론을 채택한 것인지 질문하고 싶다. 즉 사무엘상 13장을 분석한 대화분석의 틀이 텍스트 언어학의 대화분석 방법에서 사용하는 일치된 이론인지 묻고 싶다. 예를 들면, 대화분석 방법이 브라운과 레빈슨(P. Brown & S. C. Levinson)의 ‘공손 전략(politeness strategies)’에 관한 연구, 고프만(E. Goffman)의 ‘대화자 모습(face of dialogue partner)’에 관한 연구, 검펠즈(J. Gumperz)의 ‘담화 전략(discourse strategies)’에 관한 연구, 탄넨(D. Tannen)의 ‘대화 스타일(conversation style)’에 대한 연구 등 많은 이론과 방법들이 있고, 이러한 이론들의 토대 위에 발전된 것으로 알고 있는데, 본 논문이 사용하는 것은 이러한 방법론을 종합하여 하나의 이론으로 정립한 것인지, 아니면 대화이론의 한 이론을 채용한 것인지 알고 싶다.

셋째, 이 논문은 일반 독자들이 이해하기 힘든 생소하고 전문적인 용어들(적극적 공손, 소극적 공손, 체면, 푸팅 등)을 설명 없이 사용함으로 글을 이해하는데 어려움을 주고 있다. 각주나 논문 가운데 이러한 용어에 대한 텍스트 언어학적 설명이 덧붙여졌으면 논문을 이해하는데 좀더 수월하지 않았을까 하는 아쉬움이 남는다.

넷째, 대화분석이라는 방법이 성서의 대화라는 장르를 해석할 때는 적용될 수 있는지 모르지만, 구약성서에 있는 많은 다른 장르들에 대하여는 적용할 수 없다는 한계를 지닌다. 그러므로 이 방법이 어느 정도 보편적인 성서해석의 방법으로 자리 매김하기에는 어려움이 있지 않나 생각한다.

다섯째, 각주나 참고문헌의 형식이 일관성이 없어 보인다. 튜라비안(Turabian)/ SBL/ APA/ 구약논단 스타일 등 가운데 하나를 택해서 일관성 있게 사용하면 더 좋지 않을까 생각한다.

이러한 의문들과 한계에도 불구하고, 본 논문은 성서학 분야에서 생소한 텍스트 언어학의 대화분석 방법을 소개하고, 그 방법을 구약성서 해석에 적용하여 시도했다는 면에서 선구자적이며 큰 의의가 있다고 생각한다. 이러한 좋은 글을 제공하신 저자에게 심심한 감사의 마음을 전한다.

예언 담화에 나타난 대화의 역할 - 대화분석에 따른 예언자와 왕의 갈등대화 - 에 대한 논찬

김구원(장신대)

본 논문은 대화 분석이 등장 인물들의 성격, 사회적 지위와 역할, 그리고 그들의 (사회적) 상호 관계 등에 대한 통찰을 준다는 가정하에 사무엘상 13:10-15에 기록된 사무엘과 사울의 대화를 대표 사례로 연구한다. 저자는 대화 분석의 방식으로 구문론적 힌트에 근거한 양식적 분석을 기본으로 하고, 대화가 가지는 화용론적 의미에 주목할 것이라고 말한다.

사무엘상 13:10-15을 분석하면서 그가 사용한 양식적 범주는 “도착”(10c), “문안 인사”(10de), “꾸중”(11a), “반박”(11b-12), “심판 선언”(13-14) 등이며, 이런 양식적 범주들이 일정한 플롯(저자는 “대화 이동”이라는 말을 사용함)을 형성함을 보였다. 예) 제안-충족, 혹은 제안-반대-충족. 그리고 결론에서 대화분석이 예언자의 독특한 사회적 역할을 보여 주었고, 예언자 발화의 “사회적 형태”와 예언 활동의 “사회적 현실”을 보여주었다고 주장한다.

그러나 그런 저자의 주장에도 불구하고, 저자의 논문은 다음의 몇 가지 이유 때문에 설득력이 많이 부족하다. 첫째, 논문에 민망할 정도로 비문이 많다. 우리말을 잘 다듬을 필요가 있다. 지나친 번역어의 사용 때문에 저자는 기본적인 의사소통에 실패하고 있다. 둘째, 사무엘상 13:10-15의 분석이 매우 피상적이다. 저자가 내면화한 본문 분석이라기보단 힘들다. 더구나 저자의 분석이 저자가 결론에서 주장하는 바를 어떻게 지지하는지가 분명하지 않다. 논문의 마지막 문단에서 말하는 내용이 무엇인지 분명하지 않을 뿐더러(대화 분석을 통해 “선지자의 사회적 역할”에 대해 어떤 새로운 것이 발견되었는가?) 그것이 본문 주해를 통해 입증되었다고 여겨지지도 않는다. 셋째, 저자가 사용하는 번역된 전문 용어들, 예를 들어, “소극적 체면” “충족” “반대” “헤드 교환,” “원 발화” “푸팅 전환” 다 빼놓고 히브리어 본문만 잘 관찰해도, 비슷한 결론에 쉽게 이른다는 점을 고려하면, 그런 용어들이 오히려 본문을 의미를 밝히는데 방해가 되는 것은 아닌가라는 생각이 든다. 적어도 논문의 현재 모습에서는 그런 생각을 피할 수 없다.

<논문발표 1-2> 15:40~16:20, 성봉강의실 304호

좌 장 : 차준희 박사(한세대)

요아스 이야기의 문학적 특징

발 표 : 조확기 박사(연세대)

논 찬 1 : 기민석 박사(꿈의교회)

논 찬 2 : 이은우 박사(장신대)

요아스 이야기의 문학적 특징¹⁾

조확기(연세대)

1. 들어가는 말

신명기 사가의 역사서술 속에 다윗왕조 계승의 단절에 관한 이야기가 나타난다. 그것은 열왕기하 11장-12장의 요아스 이야기이다. 또한 이 본문은 유다의 역사에서 유일하게 기록된 다윗왕조의 단절 이야기를 담고 있지만, 한편으로는 다윗왕조의 단절을 극복해 내고 다시 다윗왕조가 계속 이어지게 한 이야기를 포함하고 있다. 그래서 아달라의 6년간의 통치는 다윗왕조의 영속적인 진행에서 일어난 단절의 역사를 담고 있는 불운의 막간극과 같다. 신명기 사가는 그녀의 통치기에 일어난 사건들에 대해 어떤 설명이나 해석도 없이 넘어간다. 단지 아달라의 몰락과 다윗 계보의 회복에 대한 이야기만을 전한다. 이렇게 그녀의 통치에 대한 아무런 공식적인 서론이나 결론이 없다는 점은 아달라의 통치가 불법이라는 것을 암시해 주고 있는 것이다.²⁾

요아스 이야기에서 제기할 수 있는 문제는 다음과 같다. 요아스 이야기는 단지 불법적인 아달라의 통치가 끝나고 합법적인 다윗 계열의 왕이 왕위에 올랐다는 것만을 말하는 것일까? 이스라엘 역사 속에 있는 이 유일한 단절 이야기 속에서 또 다른 함의는 없을까? 지금까지 요아스 이야기에 대한 연구는 편집층을 구분해 역사적 이야기와 편집된 이야기를 재구성해 그 역사적 의미를 찾으려는 역사비평적 연구³⁾와 최종형태로서의 본문을 가지고 문학적 구조 분석을 통해⁴⁾ 신학적 의미를 파악하려는 연구로 전개되었다. 본 논문은 단절의 역사를 중식시키고 다윗왕조를 잇고 있는 요아스 이야기를 편집비평을 통해서 이야기의 층을 구분하고 고대근동과의 비교를 통해서 그 층에서 성서의 저자 혹은 편집자가 무엇을 말하고 싶었는지를 규명하고 신명기 사가의 사건의 흐름을 파악 할 것이다.

2. 편집비평을 통한 층의 구분

바레(L. M. Barré)는 열왕기하 11장을 여러 층으로 나눈다. 열왕기하 11장의 기본층은 다음과 같다: 11장 1-5절(배경, 여호야다와 백부장 간의 언약, 여호야다의 명령), 7-9절(여호야다의 명령과 실행), 11-15a절(여호야다의 인도로 대관식, 아달라의 반역 인식), 16-17a절(아달라의 처형, 여호야다의 중재로 야웨와 왕과 백성 간의 계약), 17b절(왕과 백성과의 계약), 19-20aβ절(대관식 행렬). 기본층 외에 추가되는 층은 “신명기 사가”의 추가와 “후기 신명기 사가”의 추가이다. “신명기 사가”의 추가는 14aβ, 17aβ(יהוה בין 야웨/야웨 사이에))부터, 18a, 19a“כל עם הארץ”(콜 암 하아레쯔/땅의 온 백성), 20aα절이고 그리고 “후기 신명기 사가”의 추가는 6, 10, 15b, 18b, 20b절이다.⁵⁾

1) 본 논문은 필자의 박사학위 논문 “요아스 이야기의 문학적, 신학적 특징과 사회적 정황”에 언급된 주제 가운데 하나를 수정, 보완한 것이다.

2) T. R. Hobbs, *2 Kings*, WBC, vol 13 (Texas: Word, 1985), 150.

3) 크리스토퍼 레빈, 「여왕 아달라의 전복」 (원진희 옮김), (서울: 한우리, 2010), 21-26. 원제는 C. Levin, *Der Sturz der Königin Atalja* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1982).

4) P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 11-22.

5) 바레는 신명기 사가에 대해서는 근본적으로 노트의 견해를 따르고 있다. L. M. Barré, *The Rhetoric*

레빈(C. Levin)은 열왕기하 11, 12장에 대해서 그의 “계속되는 침부 이론”을 가지고 기본층, 즉 역사성이 있는 자료가 무엇이었는가를 재구성하고자 했다. 그는 그 과정에서 기본층에 “계속 침부되는 층”을 구분하였다. 그가 구분하여 놓은 층들은 포로기 시대의 층과 포로기 이후 페르시아 시대에 근거를 두고 있는 층들이다.⁶⁾ 그가 구분해 놓은 층들은 아래와 같다.

기본층⁷⁾은 열왕기하 11장 1, 2, 3b, 4aa, 4ba, 4by, 5a, 5ba, 5bβ, 6a, 8a, 11aa, 11b, 12aβ, 12b, 13a, 14aa, 14b, 16, 17aa, 17b, 19b, 20a, 12장 18-19절이고,⁸⁾ 신명기 사가층⁹⁾은 열왕기하 12장 1-3a, 4, 19a(קדשים/카다섬/성물), 신명기 사가 이후), 20-22절이고, 그리고 후기 신명기 사가층은 열왕기하 11장 14aβ, 17aβ, 18a(계약신학적)¹⁰⁾, 11장 3a, 4aβ, 4bβ, 5ba, 7, 8b, 9, 11a, 12aa, 13b, 15a, 19a, 12장 3b, 5-17절(제사장적)¹¹⁾, 열왕기하 11장 10, 15b, 18b, 20b절(초기 역대기 사가적)¹²⁾이다.

프리츠(V. Fritz)는 추가된 것들을 제외하고, 1-5, 6a, 8a, 9aa, 11-13, 14*, 16, 17*, 18b, 19, 20a절이 본래의 이야기라고 주장한다.¹³⁾

편집비평을 통해서 바레와 레빈은 요아스 이야기가 3개의 층으로 구성되었음을 밝혔다. 즉, 그것은 요아스 시대의 기본층, 포로기 시대의 신명기 사가층, 그리고 페르시아 시대의 후기 신명기 사가층이다. 그러나 각 층의 세부적인 것은 다르다. 이것을 표로 정리하면 아래와 같다.

표1)

	바레(왕하 11장)	레빈(왕하 11-12장)
기본층	11:1-5,7-9,11-15a, 16-17aa, 17b, 19-20a.	11:1, 2, 3b, 4aa, 4ba, 4by, 5a, 5ba, 5bβ, 6a, 8a, 11aa, 11b, 12aβ, 12b, 13a, 14aa, 14b, 16, 17aa, 17b, 19b, 20a, 12:18-19
신명기 사가층	14aβ,17aβ(יהוה בין/베인 야웨/야웨 사이에))부터, 18a, 19a“קדשים(콜 암 하아레즈/땅의 온 백성)”, 20a	12:1-3a, 4, 19a(“קדשים, (카다섬/성물)” 신명기 사가 이후), 20-22

of Political Persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9-11 (Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1988), 4. 신명기 사가의 추가는 신학적인 의도에서 파악된다. 첫째는 왕조의 지속을 말한다. 그것의 기준은 왕이 야웨에 순종하는가 불순종 하는가에 달려있다. 아합 왕조의 멸망은 신명기 법에 불순종한 결과이고 예후 왕조의 존속은 야웨의 명령에 순종한 결과이다. 두 번째는 선택된 성소에서 야웨를 위한 배타적 예배이다. 예후와 여호야다는 제의 개혁자들이다. 둘 다 바알신전과 그 우상을 파괴함으로써 신명기 법에 관한 열정을 드러낸다. 이것은 아합에 의해서 소개된 바알 예배를 근절시킨다. Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion*, 99-100. 후기 신명기 사가의 추가는 제사장적인 목적을 반영한다. 9-10에서 구분해내기가 어렵다. 그것은 상대적으로 짧고 일관성이 분명치 않기 때문이다. 11장에서는 덜 어렵다. Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion*, 124. 1-35, 86-98, 99-143.

6) 레빈, 「여왕 아달라의 전복」 12-20.

7) 레빈, 「여왕 아달라의 전복」 109.

8) 크리스토퍼 레빈, 「구약성서 해석학」 (원진희 옮김), (서울: 동연, 2010), 324. 원제는 C. Levin, *Fortschreibungen: Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2003).

9) 레빈, 「구약성서 해석학」 318-369.

10) 레빈, 「여왕 아달라의 전복」 77-103.

11) 레빈, 「여왕 아달라의 전복」 35-76.

12) 레빈, 「여왕 아달라의 전복」 27-33., 레빈은 초기 역대기 사가의 연대를 주전 4세기 후반부로 본다. 레빈, 「여왕 아달라의 전복」 130.

13) V. Fritz, *1 & 2 Kings*, CC. (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 298, 299-300, 304

후기 신명기 사가층	6, 10, 15b, 18b, 20b	11:14aβ, 17aβ, 18a; 11:3a, 4aβ, 4ba, 5ba, 7, 8b, 9, 11aβ, 12aa, 13b, 15a, 19a, 12:3b, 5-17; 11:10, 15b, 18b, 20b.
---------------	----------------------	---

위의 표에서 볼 수 있듯이 바레는 후기 신명기 사가층의 분량이 적고, 반면에 레빈은 후기 신명기 사가층의 분량이 많다. 또한 열왕기하 11장에서 레빈은 신명기 사가층이 전혀 없고, 바레는 분량이 어느 정도 있다. 따라서 레빈의 견해에 의하면 열왕기하 11장은 신명기 사가의 편집과는 관계가 없고 후기 신명기 사가의 편집과 관계가 있다. 표1로 판단해 볼 때, 바레는 포로기에 중심을 두고 있고, 레빈은 포로기 이후에 중심을 두고 있다.

레빈은 열왕기하 11장 10, 15b, 18b, 그리고 20b절을 초기 역대기 사가적인 층으로 구분하였다. 하지만 본 논문은 편집비평¹⁴⁾ 결과, 그 본문(레빈이 초기 역대기 사가 층이라고 주장하는)을 따로 떼어서 분리시키기보다는 “제사장 여호야다”로 시작되는 층과 같은 층으로 보고 “제사장 여호야다” 층에 합병시켰다. 또한 레빈은 열왕기하 11장 14aβ, 17a, 그리고 18a절을 계약신학적인 층으로 구분하였다. 그러나 본 논문은 그 본문(레빈이 계약신학적인 층이라고 주장하는)을 따로 분리시키지 않고 페르시아 시대층에 합병시켜도 무난하다고 보았다. 그리고 레빈은 6b절: “그리고 너희는 그 집을 주의하여 지키라”, 13a절: “호위병들의”, 15a절: “군대의 지휘관들에게”를 구분하지 못한 채로 두었으나, 본 논문은 6b절은 5b절의 왕궁을 받는 것으로서 6절과 함께 기본층에 포함시켰고, 13a절도 편집 비평¹⁵⁾에서처럼(13절: “그 때에 아달라가 백성과 호위병들의 소리를 듣고 야웨의 성전에 있는 백성에게로 갔다”) 기본층에 포함시켰고, 15a절은 문학 비평¹⁶⁾에(15절: “그리고 제사장 여호야다가 백부장들과 군대의 지휘관들에게 명령하여 그들에게 말하였다”) 따라서 페르시아 층으로 구분하였다.

요아스 이야기 편집층의 구성은 기본층은 열왕기하 11장 1, 2, 3b, 4aa, 4ba, 4by, 5a, 5ba, 5bβ, 6a, 6b, 8a, 11aa, 11b, 12aβ, 12b, 13a, 14aa, 14b, 16, 17aa, 17b, 19b, 20a, 열왕기하 12장 18-19절이고, 신명기 사가의 층은 열왕기하 12장 1-3a, 4, 19a(עֲשֵׂהם/카다셈/성물), 신명기 사가이후), 20-22절이고, 초기 페르시아 시대의 층은 열왕기하 11장 14aβ, 17aβ, 18a절이고, 그리고 그 이후의 페르시아 시대 층은 열왕기하 11장 3a, 4aβ, 4bβ, 5ba(חֲבֹט/샤바트/안식일), 7, 8b, 9, 10, 11aβ, 12aa, 13b, 15a, 15b, 18b, 19a, 20b, 열왕기하 12장 3b, 5-17절인데, 페르시아 시대층은 “제사장 여호야다”로 시작되는 층과, “제사장”으로 시작되는 층이 결합되어 있다. 그리고 본 논문에서 초기 페르시아 시대 층은 페르시아 시대층과 합병시켰다.

본 논문에서는 기본층을 요아스 시대의 기본층이라고 표기하고, 신명기 사가의 층은 포로기 시대의 편집층이라고 표기할 것이다. 그리고 초기 페르시아 시대 층과 그 이후의 페르시아 시대층은 페르시아 시대의 편집층으로 표기할 것이다. 요아스 시대의 기본층의 연대는 주전 9세기로 보고, 포로기 시대의 편집층의 연대는 이스라엘의 포로기 시대로 볼 것이다. 또한 페르시아 시대 편집층의 연대는 포로기 이후 이스라엘이 팔레스틴 땅으로 돌아온 때로부터 학개 스가랴의 시대가 될 것이다.

3. 요아스 이야기의 문학적 특징

14) 조확기, “요아스 이야기의 문학적, 신학적 특징과 사회적 정황”, (서울: 연세대학교, 2012), 35-76.

15) 조확기, “요아스 이야기의 문학적, 신학적 특징과 사회적 정황”, 65-66.

16) 조확기, “요아스 이야기의 문학적, 신학적 특징과 사회적 정황”, 65-66.

1) 요아스 시대의 기본층

(1) 실패 수사학

요아스는 싸우지 않고 조상들의 성물과 자기 자신의 성물과 야웨 성전과 왕궁의 창고에서 발견된 모든 금을 아람 왕 하사엘에게 보냈다. 조상들의 모든 성물과 요아스 자신의 모든 성물이 하사엘에게 빼앗기는 것을 염려한 저자는 19절의 “כֶּסֶף קַדְשִׁים(카다섬/성물)”을 5절에 있는 “כֶּסֶף קַדְשִׁים כָּל (콜 케세프 카다섬/모든 현금)”으로 확대시켜서 모든 현금이 성전수리에 사용 되도록 했다. 하지만 실제적으로 요아스 시대에는 성전수리를 위해서 재정적인 제도를 만드는 것 외에 어떤 일도 일어나지 않았다.¹⁷⁾ 문학적으로 보물들을 빼앗긴다는 것은 성전수리 이야기를 제공하게 된 원인이 된다. 후대의 첨부자는 보물들을 빼앗기기 전에 그 보물들이 성전수리를 위해서 사용된 것으로 본문을 구성하였다.

고대근동에서 신전에 보물을 채우는 일은 신을 기쁘게 하는 일로 여겨진다.¹⁸⁾ 하지만 요아스의 이야기에서 요아스는 성전과 왕궁의 보물을 빼앗긴다. 야웨의 성전의 보물과 왕궁의 보물을 빼앗긴다는 보고는¹⁹⁾ 요아스에 관한 부정적인 평가를 말해준다.²⁰⁾

열왕기에 나타나지 않는 요아스의 실패에 관한 자료가 역대기하 24장 15-23절에 확대되어서 나타난다.²¹⁾ 열왕기는 요아스가 평생 의로웠음을 보여준다. 요아스는 성전수리에 열심을 내어 일을 한다. 그러나 그는 아람 왕 하사엘의 의하여 패배를 맛보았으며, 신하들에 의해 살해되었다. 역대기 사가는 긍정적으로 묘사된 왕이 불행한 종말을 맞이하는 데 의문을 품는다. 그리고 요아스의 통치기를 2부분으로 나누어 그에 관해서 서술하고 제사장인 죽은 후

17) 재정적인 제도를 만드는 것 외에는 요아스 통치 때에 성전에서 어떤 일도 일어나지 않았다는 사실을 강조하기 위해서, 신명기 사가는 문학적인 기교를 사용한다, 이것은 암시적인 병렬을 만드는 것이다. 따라서 그는 요아스가 성전수리를 위해서 지불해야할 새로운 재정제도를 시작한 바로 그 해에 아람(Aram)왕 하사엘(Hazael)의 군사 원정을 참부하고 있다. “רָא(아즈/그 때에)” 아람 왕 하사엘이 올라와서 가드를 쳐서 점령하고 예루살렘을 향하여 올라오고자 하므로”(왕하 12:17)라고 기술하고 있다. 이로써 이 구절은 두 이야기를 결합하고 그것들을 요아스가 제도를 설립한 같은 해로 돌림으로서, 요아스 시대에 은을 모으는 제도를 만들어내는 것 외에는 실제로 어떤 일도 일어나지 않았다는 것을 강조하고 있다. O. Lipschits, "On Cash-Boxes and Finding or Not Finding Books: Jehoash's and Josiah's Decisions to Repair the Temple," in *Essay on Ancient Israel in its Near Eastern Context*, ed. A. Yaira. (Winia Lake: Eisenbrauns, 2006), 250-251.

18) “나는 또 위대한 신들에게 많은 선물을 가져오는 자이다. 니사누 달 제10일 신들의 왕 마르둑과 하늘과 지하세계의 모든 신들이 제사때 예배실(신년축제 때)에 자리를 차지할 때 나는 그들을 위해 은 100달란트와 21미나(금 5달란트와 17미나에 해당됨)를 가져 왔고, 그 밖에 해마다 광활한 땅과 산악지대의 풍성한 소출, 사람들이 거하는 지역에서 들어오는 세금, 왕들이 보내오는 예물, 마르둑 왕이 내게 맡겨 준 많은 보물들, 이 모든 것들로부터 나의 통치를 좋아하고 또 나의 생명을 보살피 주는 벨과 느보와 네르갈에게 예물을 가져왔다... 나는 우룩, 라르사, 우르에 값으며 은과 금 그리고 보석을 신, 샤마쉬, 이쉬타르에게 가져왔다” A. L. Oppenheim, "Nabonidus," in *ANET*, ed. J. B. Pritchard (New Jersey: Princeton University, 1969), 310-311.

19) 평가의 부정적인 암시는 요아스 개혁 이야기에 이어지는 부분에서 설명된다. 그것은 성전과 왕궁 보고의 세 번째 약탈이다(18-19절). 설명되어 있지 않은 이유로 아람의 하사엘이 예루살렘을 포위한다. 그것은 요아스로 하여금 성전과 왕궁의 보고를 텅 비게 만들고 그것을 하사엘에게 넘긴다. 신명기 사가적 작가는 산당을 제거하는데 실패했다는 부정적인 보고와 끝마치는 통치의 요약에서 그가 궁중 음모에 의해서 살해됐다는 언급을 한다. 두 개의 언급은 신에 의해서 보호받은 통치라기보다는 통치에 대한 심판을 담고 있다. E. T. Mullen, "Crime and Punishment: The Sins of the Kings and Despoliation of the Treasures", *CBQ* 54 (1992): 239-240.

20) M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings*, AB, vol 11. (New York: Doubleday Company, Inc., 1988), 141.

21) J. C. Endres, S. J. William, R. Miller, and J. B. Burns, *Chronicles and Its Synoptic Parallels in Samuel, Kings, and Related Biblical Texts* (Minnesota: The Liturgical Press, 1998), 275.

그의 실패를 보도하고 있다.

역대기 사가는 요아스의 생애를 통하여 역사의 과정에서 피할 수 없는 하나님의 신적 심판의 역할에 대한 강력한 구조를 만들어냈다.²²⁾ 그럼으로써 역대기 사가는 열왕기에 있는 실패를 보다 확대시켜서 요아스에게 실패의 불명예를 안겨주고 있다.

2) 포로기 시대의 편집층

(1) 통치연도, 통치연수의 이상화 수사학

요아스 왕과 관련된 통치 기록은 다음과 같다:

“요아스가 위에 나아갈 때에 나이 칠세였더라 예후의 칠년에 요아스가 위에 올라 예루살렘에서 사십년을 치리하니라 그 모친의 이름은 시비아라 브엘세바 사람이더라”(왕하 12:1-2).

통치 기록에서 요아스는 예후 7년에 왕위에 올랐고, 그의 통치 기간은 예루살렘에서 40년 간이라고 언급된다. 요아스의 통치 기록은 독특하다. 그것은 고대근동, 신명기 역사서 내의 기록과도 차이가 난다. 고대근동의 아시리아 왕의 목록과 바벨론 연대기를 비교해 볼 때, 아시리아 왕의 목록 D형식(“A, B의 아들, X년간 통치하였다”)과 유사하다.²³⁾ 하지만 요아스의 경우에 “B의 아들”이 생략되어 있다. 바벨론 연대기와 비교해 볼 때, 바벨론 연대기에 나타나는 “제 X년에, 사건 기록”과 유사하다.²⁴⁾ 바벨론 연대기의 경우 항상 “제 X년”(MU X^{KAM})으로 시작하여 사건을 연대순으로 기록하고 있다. 기록할 때, 대체로 그 해에 일어났던 일 가운데 가장 중요한 일을 기록하고 있다.²⁵⁾ 이것과 비교해서 요아스의 통치 기록은 통치 기간이 추가되어 있다. 아시리아-바벨론 연대기(ABC #1:1-2)에 의하면 티글랏빌레셋 3세가 즉위하던 때가 바벨론 왕 나부-나시르(Nabu-nasir) 통치 3년이라고 기록하고 있다. 이것과 요아스의 경우를 살펴볼 때, “상대국가의 왕”이름이 요아스의 통치 기록에는 생략되어 있다. 메소포타미아의 기록에는 왕위에 등극하는 때의 나이 기록이 없다. 메소포타미아에서 사건의 기록은 왕의 치적 중심이고, 군사적 원정, 신전 또는 왕궁건립, 도시건축 사업을 기록하고 있으며, 기록 목적은 선왕의 공적을 알리기 위함이다.²⁶⁾ 이런 측면에서 보았을 때, 요아스에

22) S. Japhet, *The Ideology of the Books of Chronicles and Its Place in the Biblical Thought* (Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1989), 173-176.

23) A형식: 투디아, 아다무, 얀기, 슈흐라무, 하르하르, 만다루, 임수, 하르수, 디다누, 하누, 주아부, 누아부, 아바주, 벨루, 아카라흐, 우쉬피아, 아피아살 모두: 천막에 거주한 17왕 B형식: 일루-카부카부의 아들 아미누, 야즈쿠르-엘의 (아들) 일루-카부카부 야크메니의 (아들)야즈쿠르-엘... 모두: 그들의 조상 10왕 C형식: 아미누의 아들 솔릴리; 키키야, 아키야, 푸주르-아슈르, 살람-아헤, 일루-슈마 모두: 벽돌에 새겨진 6왕 D형식: 에리슈, 일루-슈마의 아들 30/40년간 통치하였다. 이쿠누, 에리슈의 아들 X년간 통치하였다. 앓수르-니나리(V), 아다드-니나리의 아들, 10년간 통치하였다. 티글랏빌레셋(III), 앓수르-니나리의 아들, 18년간 통치하였다. 살만에셀(V), 티글랏빌레셋의 아들, 5년간 통치하였다. 아시리아 왕의 명단은 초기부터 살만에셀 5세 때까지의 통치를 기록하고 있다. A. Millard, "Assyrian King Lists," in *COS* vol 1 ed. W. W. Hallo (Leidenn: Brill, 2000), 463-464.

24) A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2000), 96., "M. Cogan, "Sennacherib's Siege of Jerusalem," in *COS* vol 2 ed. W. W. Hallo (Leidenn: Brill, 2000), 302-303.

25) Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, 100.

26) J. H. Walton, *Ancient Israelite in Its Cultural Context* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1989), 112.

관한 사건의 기록이 메소포타미아의 왕실비문 기록처럼 완전히 유사하지는 않지만, 아람 왕 하사엘에게 침략을 받은 것과 그 침략으로 인해서 성전과 왕궁의 보물을 빼앗긴 것을 기록하고 있고, 마지막에는 그의 신하에 의해서 암살당한 것을 기록하고 있으며, 왕 개인의 역사에서 중요한 사건을 기록하는 점에 있어서는 유사성이 있다.

그래서 고대근동의 통치 기록과 요아스 왕의 통치 기록을 살펴볼 때 차이가 난다. 첫째로 “등극의 나이”가 기록되어 있다. 둘째로 “상대국가 왕의 이름”이 생략되어 있다(아시리아-바벨론 연대기와 비교하여). 셋째로 “누구의 아들”이라는 것이 생략되어 있다(아시리아 왕의 목록과 비교하여). 넷째로 “통치 기간”이 생략되어 있다(바벨론 연대기에). 이러한 요소들은 메소포타미아의 통치 기록과 요아스의 통치 기록을 살펴볼 때 특징적인 것으로 드러난다.

신명기 역사서 내에서 일반적으로 왕의 통치연대²⁷⁾를 기록하는 기본적인 형태는 “~가 유다 왕이 되어 몇 년간 통치하였다” 이거나 혹은 “~의 아들 -가 유다의 왕이 되니 ... 년을 다스리니라”이다. 전자의 유형은 열왕기상 15장 9절에 나타난다.²⁸⁾ 후자의 예는 열왕기상 22장 41-42절에 언급된다.²⁹⁾ 신명기 사가가 채택한 연대 기록 방식인 “A, B의 아들, X년 간 통치하였다”라는 양식은 아시리아 왕의 목록에서 가장 많이 나타나는 양식이다.³⁰⁾ 이와 함께 신명기 사가는 대조연대(synchronism)를 사용하고 있다. 이것은 열왕기상 15장 9절과 25절에 기록되어 있다. 이러한 방식은 아시리아-바벨론 연대기에 등장한다.³¹⁾

그런데 요아스 왕의 통치연대에 대한 기술이 다른 왕들과는 구별된다. 다른 왕들은 대개 “이스라엘 왕[RN 1]~ 년에 유다 왕[RN 2]가 왕이” 되니라의 양식으로 기록되어 있다. 예를 들면, 요아스의 아들 아마샤의 통치에 대해서 “이스라엘의 왕 여호아하스의 아들 요아스 제 2년에 유다 왕 요아스의 아들 아마샤가 왕이 되니”라고 기록하고 있다. 하지만 요아스에 대해서는 이례적인 방법으로 기술하고 있다. 즉 “그의 나이 7세에 요아스가 통치를 시작하였고, 예후의 제7년에 요아스가 왕이 되어 예루살렘에서 40년간 통치하니라”고 기록하고 있다. 요아스의 통치 기록에는 나이가 먼저 기록되어 있다. 이런 표현 공식은 북 왕국 이스라엘이 망한 후에 유다 왕들에게 적용되었다(왕하 21:1; 21:19; 22:1; 23:31; 23:36; 24:8; 24:18).

이런 표현은 북 왕국 이스라엘의 존재가 이미 사라지고 없고 남 왕국 유다만이 이스라엘 땅에 존재하고 있다는 인상을 준다. 그리고 요아스의 통치연대 표현에는 대조연대에서 흔히 사용되는 “이스라엘 왕 A의 아들”이 생략되어 있고, 또한 요아스 자신에게도 “누구의 아들”이라는 것이 생략되어 있다. 대조연대 표시에서 이런 표현은 정상적인 기록방식이 아니다. 요아스의 통치연대 기술에서 “이스라엘 왕”이라는 표현을 쓰고 있지 않는 것은 어떤 의도가 엿보인다. 이런 표현은 마치 요아스가 전체 이스라엘의 왕인 것처럼 보이게 한다. 그리고 요아스에게 “누구의 아들”이라는 표현이 없는 것은 다윗 솔로몬의 통치연대 기술과 유사하다. 이런 표현은 유다 왕 요아스를 더욱 부각시키는 역할을 하고 있다. 이것은 단지 “이스라엘 왕”이란 표현을 쓰지 않음으로 인해서 그렇게 된다. 요아스에게 “누구의 아들”이라는 표현이 없는 것을 통해서 “다윗과 솔로몬의 통치연대 기술”과의 유사성을 보임으로써 요아스를

27) 고대 이스라엘의 연대기록 방식은 구약성서에서 세 가지 방식으로 나타난다. 대조연대(synchronistic)와 상대연대(relative chronology)와 일반적인 연대표시이다. J. H. Hayes and P. K. Hooker, *A New Chronology for the Kings of Israel and Judah and Its Implications for Biblical History and Literature* (Atlanta: Wipf & Stock, 1988), 10-11.

28) “아사가 유다 왕이 되어 예루살렘에서 41년 동안 다스리니라”고 기록하고 있다.

29) “아사의 아들 여호사밋이 유다의 왕이 되니 여호사밋이 왕이 될 때에 나이가 삼십 오세라 예루살렘에서 이십 오년 동안 다스리니라”고 언급한다.

30) A. Millard, "Assyrian King Lists," in *COS* vol 1 ed. W. W. Hallo (Leiden: Brill, 2000), 463-464.

31) Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, 70-71.

그들과 견주어 생각해도 될 만큼 훌륭한 인물임을 암시해 주고 있다. 신명기 사가는 요아스의 통치 기술을 이례적으로 표현함으로써 요아스를 유다의 다른 왕들과는 특별하게 구별시키려는 의도를 가지고 있음을 알 수 있다.

한편 신명기 사가는 이상적인 왕의 통치 기간을 40년³²⁾ 이라고 생각하였다. 사사기의 기록을 보면 알 수 있다. 웃니엘, 에훗, 드보라, 그리고 기드온이 적을 물리치고 그들이 누렸던 평화로운 기간을 40년 혹은 40의 배수인 80년으로 기록하고 있다.

40년이란 실제적인 통치 기간이라기보다는 신명기 사가의 신학 속에 있는 이상적인 왕의 통치 기간이다. 예를 들어 열왕기상 6장 1절에서 이스라엘 백성이 출애굽 한 후 480년 만에 성전을 건축하였다는 것은 신명기 사가가 가진 40에 대한 생각을 분명하게 보여주고 있다.³³⁾ 고대 이스라엘, 고대근동, 그리고 그리스에서 40년은 한세대를 의미한다.³⁴⁾ 이스라엘의 왕 가운데서는 다윗, 솔로몬, 그리고 요아스가 40년을 통치하였다고 기록하고 있다.

그러나 실제로 다윗은 40년간 통치하지 않았다. 사무엘하 5장 5절에서 다윗은 헤브론에서 7년 6개월 동안 유다를 다스렸고 예루살렘에서 33년 동안 온 이스라엘과 유다를 다스렸다고 말하고 있다. 하지만 사무엘하 5장 4절과 열왕기상 2장 11절에서는 40년간 통치한 것으로 기록하고 있다. 이것은 요아스에게도 마찬가지이다. 요아스의 통치 기간은 실제로 39년이다. 툴레(E. R. Thiele)에 의하면, 아달라와 요아스는 무즉위년 방식으로 통치년수가 계산되었다. 그래서 그들의 통치년수에서 각각 1년씩을 빼야한다. 그러면 아달라의 실제 통치년수는 6년, 요아스의 실제 통치년수는 39년이 된다.³⁵⁾

32) 아시리아 왕의 목록에 의하면 40년간의 통치 기록은 상당히 긴 연수에 해당된다. 왕의 목록에 대략 98명의 왕이 등장하는데 그 가운데서 40년을 통치한 왕은 Ishme-Dagan(I)과 Erishu(I), 41년 통치한 왕은 Ashur-rabi(II)이다. Ashur-Dan(I)은 46년을 통치했다. 10년미만 통치한 왕은 24명이고, 10년 이상 20년 미만 통치한 왕은 14명이다. 20년 이상 30년 미만 통치한 왕은 6명이다. 30년 이상 40년 미만 통치한 왕은 6명이다. 나머지의 왕들은 통치 연한에 관한 기록이 없다. 아시리아 왕의 목록을 통해서 볼때, 40년간의 통치는 상당히 긴 통치기간임을 알 수 있다. A. Millard, "Assyrian King List," in *COS vol 1* ed. W. W. Hallo (Leiden: Brill, 2000), 463-465. 수메르 왕의 목록에 의하면 메스-아네-파다(Mes-anne-pada)와 아-아네-파다(A-anne-pada)가 각각 40년간 통치하였다. A. E. Samuel, *Greek and Roman Chronology* (München: Taylor & Francis, 1972), 241-246.

33) 40이라는 숫자는 어림수이고 꾸며낸 이야기에 등장하는 숫자이다. 목적은 행복하게 살았다는 것을 말하려는 데 있다. M. Liverani, "The Books of Kings and Ancient Near Eastern Historiography" B. Halpern(ed.), *The Book of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception* (Boston: Brill, 2010), 159., 열왕기상 6장 1절의 “이스라엘 자손이 애굽 땅에서 나온 지 480년이요”라는 표현에서 480년이라는 숫자는 정확한 숫자가 아니라 12지파와 40년을 결합한 인위적인 숫자이다. M. Cogan, *I Kings AB*, vol 10 (New York: Doubleday Company, Inc., 2000), 236.

34) H. Tadmor, "The Chronology of the First Temple Period: A Presentation and Evaluation of the Sources," in *The World History of the Jewish People: The Age of the Monarchies: Political History*, ed. A. Malamat (Winia Lake: Eisenbrauns, 1972), 44-60., A. E. Samuel, *Greek and Roman Chronology* (München: Taylor & Francis 1972), 241-246.

35) 아시리아, 바벨론, 그리고 페르시아에서는 왕이 왕위에 올랐던 그 해를 그 왕의 “즉위년(accession year)”으로 부르고, 새해의 첫 달 첫 날에 가서야 그의 통치 첫 해로 계산한다. 이 계산법을 “즉위년 방식(accession-year system)”, 혹은 “후기 계산법”이라 부른다. 다른 방법은 왕이 그의 통치 첫 해를 자신이 왕위에 오른 해부터 시작하는 계산법이다. 이 계산법은 “무즉위년 방식(nonaccession-year system)” 혹은 “조기 계산법”으로 부른다. 왕의 통치연도를 무즉위년 방식으로 계산하면 즉위년 방식보다 한 해가 더 많게 나타난다. 아시리아 제국에서 왕의 즉위연대를 표시하는데 있어서 왕이 즉위 날로부터 처음 맞이하는 신년축제까지를 왕의 즉위연대에 포함하지 않고 이 기간을 다른 이름으로 표현하였다. 이러한 이유는 왕이 즉위한 날로부터 처음 신년 축제를 맞이하기 전까지의 기간은 이미 전 왕의 즉위 마지막 해에 포함되어 있기 때문이다. 즉 한해를 두 번 혹은 세 번 계산하는 오류를 피하기 위해서 이다. 이처럼 왕이 즉위해서 처음 신년축제를 맞이하기 전까지의 기간을 아카드어로 “*rēši šarrūti*” 혹은 “*šurrāt šarrūti*”라 부른다. 즉, “즉위년” 혹은 “즉위한 해”란 뜻이다. 이 즉위한 해는 왕의 년대를 계산할 때는 포함되지 않는다. 그리고 즉위한 해를 지나 처음 맞이하

이로써 요아스에게 해당하는 40이라는 숫자는 신명기 사가가 요아스를 이상화시키기 위한 도구임을 알 수 있다.

(2) 실패 수사학

유다 왕들의 통치 기술에 나타난 형식은 다음과 같다. 그 형식은 (1) 이스라엘 왕과 동시대화 (2) 왕위에 오를 때의 나이 (3) 통치 기간 (4) 황태후의 이름 (5) 왕의 인품에 대한 평가 등으로 이루어져 있다. 아달라를 포함해서 열왕기에 거론되는 20명의 유다 왕들 중에 단지 다섯 명만이 위의 언급한 통치의 형식을 갖추고 있다. 여호사밧(왕상 22:41-44), 아마샤(왕하 14:1-4), 아사랴(왕하 15:1-4), 요담(왕하 15:32-35), 그리고 히스기야(왕하 18:1-3)가 그러하다.³⁶⁾

요아스의 통치 기술이 위의 형식과 완전히 일치하지는 않지만 요아스의 통치 기술에는 요아스의 실패 이야기를 담고 있다. 요아스가 하사엘에게 항복했고 여호사밧 통치 이래 모여진 기금의 상실은 그의 죽음에 중요한 역할을 했다.³⁷⁾ 요아스 왕의 후계자 아마샤도 똑같은 운명으로 고생한다(왕하 14:19).³⁸⁾ 역대기 저자는 요아스의 죽음을 아주 수치스럽게 말하고 있으나 본장은 그러한 모든 것을 숨긴 채 사건을 보도하고 있다. 그레함(M. P. Graham)은 열왕기하 12장 22절과 역대기하 24장 26절에서 요아스가 그의 두 신하에 의해서 암살되지만, 역대기하 24장 26절은 첫 번째 암살자의 모친은 암몬 사람이고, 두 번째 암살자의 모친은 모압 사람이라고 언급하면서, 역대기 저자는 열왕기의 본문에 모압과 암몬 여인을 추가 시킴으로 요아스를 이방의 자식으로부터 암살당한 왕으로 더욱 격하시키고 있다.³⁹⁾ 요아스가 신하에 의해서 암살당한 것은 그의 평가에 있어서 부정적인 요소이다.⁴⁰⁾ 신명기 사가는 그에게 부정적인 평가의 빛을 던져준다.⁴¹⁾

3) 페르시아 시대의 편집층

(1) 신화적 수사학

는 니산월(Nisan) 1일부터 즉위 일년으로 계산한다. E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (Grand Rapids: The Zondervan Corporation, 1983), 43-45, 56-57., 요아스가 40년간 왕위에 있었다는 것은 상징적인 수치 또는 추정치로 보아야 할 것이다(다윗과 솔로몬의 재위 기간 40년 비교). J. M. Miller and J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* (Philadelphia: The Westminster Press, 1986), 295.

36) Hobbs, *2 Kings*, 148-149.

37) M. A. Sweeney, *I & II Kings*, OTL (London: Westminster John Knox Press, 2007), 353.

38) 이름이 언급된 신하와 왕을 암살한 음모에 관해서 역대기 저자는 의심할 바 없이 사실적인 것을 가지고 있다. 훌륭한 여호야다가 죽은 후에 그의 아들이자 분명한 후계자 스가랴(Zechariah)가 백성의 죄를 비난했다. 대역죄로 인해서 그는 성전 뜰에서 돌에 맞아 죽었다(그러한 죄의 회상이 맞소라 본문 23:35에 보존되어 있다). 이러한 믿음이 없는 폭행으로 인해서 왕국은 아람 침략자의 먹이로 전락했고, 왕 자신은 '중병'으로 고생했고, 마침내 여기서 언급된 공모에 의해서 그는 죽음을 맞게 된다. 그것이 개인적이든, 정치적이든, 또는 종교적이든지 간에, 공모의 동기(motif)를 추측하는 것은 쓸모없는 일이다. 왕의 후계자 아마샤(Amaziah)도 같은 운명으로 고생한다(14:19). Montgomery & Gehman, *The Books of Kings*, 431.

39) M. P. Graham, "A Connection Proposed Between II Chr 24:26 and Ezra 9-10", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 97 (2, 1985), 256-258.

40) 그의 신하가 요아스를 대항한 공모와 요아스의 암살은 분명히 그의 정책에 관한 중요한 불만족을 나타낸다. R. L. Cohn, *2 Kings* (Minnesota: The Liturgical Press, 2000), 84-85.

41) Mullen, "Crime and Punishment: The Sins of the Kings and Despoliation of the Treasuries", 239-240.

열왕기하 11장 1-3절은 아달라가 그의 아들이 죽은 것을 보고 왕의 자손을 멸절하였고, 아하시야의 아들 요아스는 다른 왕자들이 죽임을 당하는 가운데서도 죽임을 당하지 않고 아웨의 성전에서 6년을 지냈다고 말한다. 요아스가 여호세바를 통해서 아달라로부터 구출되는 장면은 어린 아기 모세가 바로의 딸을 통해서 바로의 칙령(비교. 출2:5-7)으로부터 구출되는 것과 유사하다.⁴²⁾ 요아스가 아웨의 성전에서 6년을 지냈다는 것이 회의적이었던지, 70인역의 바티칸 사본은 “아웨의 성전”에서 “הוּוּה”, (아웨/야웨)”를 생략하고 있다.⁴³⁾ 아하시야의 아들이고 그 당시에 여전히 아기였던 요아스는 북 왕국의 운명적인 여행에 참여하지 않았기 때문에 목숨을 건질 수 있었고, 요아스에게 행해질 공격을 피하기 위해서 숨겨졌을 것이다. 요아스의 생명은 유다 왕가의 왕족인 여호세바에게 맡겨졌으며, 여호세바는 자신의 집에서 요아스를 양육했을 것이다.⁴⁴⁾

성서 저자는 어린 요아스가 성전에서 6년 동안 숨어서 지냈다고 말함으로써 그에게 신비감을 주고 있다. 그는 성전에서 자랐고 또한 아달라에 의해서 6년 동안 발견되지 못했다는 것을 강조하고 있다. 요아스는 신화화된 인물들처럼 극적으로 구조되었고, 마침내 왕위에 오르게 되었다.⁴⁵⁾ 그러나 1절에서 말한 것처럼 모든 왕의 자손을 멸절한 아달라가 성전에 있는 어린 요아스를 6년 동안 발견하지 못했다는 것은 납득하기가 어렵다. 이에 대해 핸디(L. K. Handy)도 6년 동안 성전에서 아기 요아스가 지냈다는 것을 부정적으로 보고 있다.⁴⁶⁾

남 왕국 아달라 시대에 바알종교가 아달라의 후원 아래 세워졌다. 그러나 열왕기하 11장 18절에 온 백성이 바알의 신전으로 가서 그 신전을 허물고 제단과 우상을 철저히 깨뜨리고 그 제단 앞에서 바알의 제사장 맛단을 죽였다고 말하고 있다. “바알 제사장”은 유다에서 이곳 본문에서만 나타난다.⁴⁷⁾ “בֵּית הַבַּעַל”, (베이트 하바알/바알의 신전)”도 유다에서는 이 본문, 이달라 시대에서만 나타난다.⁴⁸⁾ “בֵּית הַבַּעַל”, (베이트 하바알/바알의 신전)”이라는 용어는 사무엘상에서 열왕기하까지 7번 등장하는데, 그 중에서 북 이스라엘 아합 시대에 6번 등장한다. 아합 시대에 바알종교가 얼마나 극심했는가를 가늠해 볼 수 있다. 그러나 “כֹּהֵן הַבַּעַל”, (코헨 하바알/바알 제사장)”이란 용어는 바알종교가 극심했던 아합 시대에조차 나타나지 않고 단지

“כָּל-נְבִיאֵי הַבַּעַל”, (콜 느비이 하바알/바알의 모든 선지자)”로만 등장한다.⁴⁹⁾

이런 용어의 사용으로 볼 때 남 왕국 유다에서 아달라 시대에 바알종교가 크게 세력을 떨쳤다는 것을 알 수 있다. 아달라는 극심한 바알주의자였던 아합의 딸이고 그의 모친은 시돈 왕 엣바알의 딸 이세벨이다.⁵⁰⁾ 이세벨의 영향으로 아달라는 북 왕국의 바알종교를 남 왕국

42) R. L. Cohn, *2 Kings* (Minnesota: The Liturgical Press, 2000), 78.

43) Hobbs, *2 Kings*, 134.

44) Fritz, *1 & 2 Kings*, 298.

45) 모세는 죽음 가운데서 극적으로 구조되었고 이스라엘을 구원한다, 사르곤도 극적으로 구조되고 왕조를 세운다. 다윗도 골리앗과의 싸움에서 이스라엘을 구하고 다윗왕조를 세운다.

46) 요아스의 이야기에서 두 개의 양상이 있다. 하나는 실제 사건의 반영이 아니라는 것과 또 하나는 요아스는 아하시야의 생존한 아들이고 그는 성전에서 양육되었다는 점이다. L. K. Handy, "Speaking of Babies in the Temple", *PEGL & MBS* 8 (1988), 156-158.

47) 이곳과 평행 본문인 역대기하 23장 17절에서만 나타난다. *NCOT*, 1970 2d ed., s. v. "כֹּהֵן הַבַּעַל," by A. Even-Shoshan. 아합시대에는 “כָּל-נְבִיאֵי הַבַּעַל”, (콜 느비이 하바알/바알의 모든 선지자)”로 나타난다.

48) 열왕기상 16장 32절, 열왕기하 10장 21, 23, 25, 26, 27, 열왕기하 11장 18절, 역대기하 23장 17절에서 나타난다. *NCOT*, 1970 2d ed., s. v. "בֵּית הַבַּעַל," by Abraham Even-Shoshan. 바알의 신전의 위치에 대해서 Sanda는 왕궁 근처에 있을 것으로 생각하고 있다. Cogan and Tadmor, *II Kings*, 130.

49) 왕하 10:19.

50) J. M. Miller and J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* (London: Westminster Press,

으로 퍼뜨렸다. 이런 바알 세력 하에서 바알 제사장 맛단(Mattan)이 세워져 있다.⁵¹⁾ 이러한 바알종교의 세력과 또한 아달라의 제사장직에 대한 영향 속에서 요아스가 야웨의 성전에서 6년 동안 지냈다는 성서의 기록은 요아스에 대해서 신명기 사가가 신화적인 채색을 한 것으로 볼 수 있다.⁵²⁾ 따라서 유다의 왕족을 멸한 사건은 아달라가 아니라 열왕기하 9장 27절과 10장 12-14절에 의하면 예후에 의해서 일어난 일이다.⁵³⁾ 다시 말해서, 실제적으로는 아달라가 왕족을 멸하지 않았던 것이고, 그러므로 어린 요아스 또한 성전에서 숨어 지내며 양육 받을 필요가 없었다. 결국 그 성전에서 아기가 6년 동안 들키지 않고 지냈다는 성서의 기록은 실제로 일어난 사건이 아닌 신화적 채색이다. 헨디는 성전 장면이 역사적인 사건이 아니라 일종의 문학적인 형식의 일부분이라고 언급하고 있다.⁵⁴⁾

결국 아이가 성전에서 양육되지 못했는데, 왜 저자는 아이가 성전에서 자랐다고 말하는 것일까? 왜 아기는 성전에 있어야만 하는가? 이것에 대한 의문은 고대근동의 문화를 통해서 해소될 수 있다. 메소포타미아의 통치자는 이집트와는 달리 신이 아니다. 그래서 어린 아이가 성전에서 거하는 예는 많이 있다. 이러한 예의 가장 흔한 경우는 신의 예배를 위해서 헌신된 아이들이다. 아이가 성전 직원의 돌봄에 의해서 양육될 수는 있지만, 성전 바로 그곳에서 양육되는 것 같지는 않다. “naditu, 독신” 여사제가 되기 위해서 보내진 여자 아이는 성전이 아니라 종교적인 구역에서 나머지 “naditum, 독신 사제들”과 함께 “gagû, 여사제 수도원”에서 양육된다.⁵⁵⁾

메소포타미아에서는 신전이 50개가 넘는 방을 가지고 있어서 그곳에서 신전 관리자들과 그들의 가족들이 거주했다. 가끔 “entu, 여자 대사제”들이 신의 제의를 위한 방 바로 곁에 있는 신전에서 살았다. 이러한 건축물에 많은 방들이 있었던 것은 아마도 왕의 어린 아이들을 후계자로 양육하기 위해서였던 것 같다. 메소포타미아에서 제사장은 왕자 양육에 책임이 있었다. 하지만 그 기간이 얼마 동안인지는 확실치 않다.⁵⁶⁾

2006), 303-304. 구약성서에서 “바알”이란 단어는 76번 등장하고 단수로 58번 복수로 18번 나타난다. TDOT, 1986, s. v. “בעל,” by M. J. Mulder., 이런 바알 종교는 유다 남부 네게브지역에까지 영향력이 미쳐 있음을 알 수 있다. 네게브의 쿤틸레트 아즈루드(Kuntillet Ajurud)에서 이러한 글씨가 발견되었다, “사마리아의 야웨와 그의 아세라로 축복한다”. J. M. Hadley, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 121.

51) “מתן כהן הבצל”, (마탄 코헨 하바알/바알 제사장 맛단)이라는 이름은 하나님의 속성을 가진 것으로서 시드기야가 왕이 되기 전에 가졌던 이름(왕하 24:17, מתניה(마탄야/맛다니야))이다. 이러한 형태로 라기쉬 서신들 1:5에 나타난다. 바알 주의는 신명기 사가에 있어서 혐오스러운 것이지만 이 사건에 대한 역사성은 의심할 이유가 없다고 홉즈는 주장한다. Hobbs, *2 Kings*, 143.

52) 모세의 이야기에서도 요아스와 같은 신화적 모티브를 발견할 수 있다. 출애굽기 2장 1-6절에서 모세가 태어나서 석 달 동안 숨어 지냈으나 더 이상 숨길 수가 없어서 갈대 상자를 가져다가 역청과 나무진을 칠하고 아기를 거기에 담아 나일강가 갈대 사이에 둔다. 게리 그린버거, 「성서가 된 신화」 (김한영 옮김), (서울: 씨앗을 뿌리는 사람들, 2001), 228-229. 원제는 G. Greenberg, *101 Myths of the Bible: How Ancient Scribes Invented Biblical History* (Naperville: SIAT Publishing Co., 2000).

53) 긴스버그는 예후가 왕의 측근을 잔인하게 공격한 이후(비교, 10:13-14) 죽임을 당해서 많은 사람이 남겨져 있는지 의심하고 있다. 역대기하 21:4에 있는 또 다른 전승은 그녀의 남편 여호람이 모든 그의 경쟁적인 형제들을 좀 더 일찍 제거한 것을 회상한다. 마이어의 재구성은 아달라를 여왕으로서 섭정자로 보려고 했다, 그녀의 통제에서 요아스는 그의 삶이 위협에 처해서가 아니라 ... 그녀의 권력에 저항할 수 있는 유일한 길은 그것이었기 때문에 요아스는 납치되었다. 하지만 그 이야기는 아달라가 여왕이라는 것을 인정하고 있다, 비록 그녀가 왕좌를 찬탈했다는 것에 대해서는 신랄한 비판을 받고 있지만. 여왕들은 고대근동에서 전적으로 예외는 아니었다; 아리비아에서 그들이 통치했다. Cogan and Tadmor, *II Kings*, 133-134.

54) Handy, "Speaking of Babies in the Temple", 159.

55) Handy, "Speaking of Babies in the Temple", 159

고대근동에서 상속인은 신들에 의해서 보호된다. 왕자들은 신의 무릎에 앉아 있는 것으로 묘사된다. 그리고 그들은 여신의 젖가슴을 빨고 있다. 이러한 것은 미래의 통치자를 신이 보호해 주고 있다는 일관된 표시로서 재미있는 모티브이다.⁵⁷⁾ 고레스왕 실린더의 기록에 의하면, 고레스는 마르둑 신의 도움으로 왕위를 얻게 된다. 왕위를 얻게 되는 사람은 신의 인가와 도움이 필요하다.⁵⁸⁾ 진실된 왕은 신의 현존성과 관련이 있다.⁵⁹⁾

그렇다면 왜 요아스는 위기에 놓인 영웅들처럼 성전에 숨겨지고 신의 보호아래 있게 되는 것일까? 리브라니(M. Liverani)는 제사장 여호야다가 자신의 쿠데타를 합법화하기 위함이라고 주장한다. 리브라니는 7살 난 아이를 왕좌에 올려놓은 책임을 맡은 대제사장의 손의 의해서 이루어진 허구적인 이야기로서 요아스 이야기를 보고 있다.⁶⁰⁾ 코간과 타드모아도 왕정을 회복하고 야웨와 백성 간의 계약을 새롭게 하는 데 있어서 제사장 여호야다(Jehoida)가 열왕기하 11장에서 중심축의 역할을 맡고 있다고 말한다.⁶¹⁾ 리브라니는 요아스 이야기를 다른 고대근동의 자료와 비교하면서, 이러한 것들은 근본적으로 변증(apology)으로 보고 있다. 즉 그것은 다윗왕조 통치의 방해물을 제거하고 난 후 그 일을 합리화하기 위한 대제사장⁶²⁾의 일종의 변증이라고 한다.⁶³⁾

리브라니는 고대근동 자료 가운데 이와 같은 것들이 있는데, 그것은 이드리미(Idrimi),⁶⁴⁾ 하투실리(Hattushili)의 왕의 자서전(royal autobiography), 미타니(Mitannian)왕 샤티바자(Shattiwaza) 이야기, 아무루(Amurru)의 벤테쉬나(Benteshina)왕, 아나톨리아 왕국의 마쉬후일우

56) Handy, "Speaking of Babies in the Temple", 160.

57) Handy, "Speaking of Babies in the Temple", 160.

58) 백성들의 불평을 듣고 신들의 주는 매우 노하여 그들의 지역을 떠났고, 그 지역에 사는 다른 신들도 그가 그들을 바벨론에 끌고 온 사실에 화를 내며 그들의 성소를 떠났다. 그러나 마르둑은 ... 신들의 성소가 황폐화되고 수메르와 아카드의 거민들이 살아있으나 죽은 것처럼 된 것을 보고 그의 얼굴을 돌리고 그의 화를 풀어 그들에게 자비를 보였다. 그는 온 나라를 두루 살피며 신년 축제에서 그의 손을 잡고 인도할 올바른 지도자를 찾았다. 그리고 안산의 왕 고레스의 이름을 온 세상의 통치자라고 선포하였다. 그는 구티 나라와 만다 나라를 그의 발아래 굴복하게 만들었다. 고레스는 마르둑이 그로하여금 정복하게 해준 까만 머리의 사람들을 정당하게 대해 주었다. 그의 백성의 좋은 보호자인 위대한 신 마르둑은 고레스의 올바른 행동과 곧은 성품에 흡족하여 그에게 자신의 도시 바벨론으로 진격하라고 명령을 내렸다. 마르둑은 그를 바벨론으로 가는 길에 세웠으며 그는 그의 곁에 친구처럼 동행하였다. 강물과도 같이 수가 많아 헤아릴 수 없는 그의 군대는 완전 무장을 하고 그의 곁에서 행군하였다. 마르둑은 전쟁을 하지 않고 그를 그의 도시 바벨론에 입성케 함으로써 바벨론의 재앙을 면하게 하였다. 마르둑은 자기를 섬기지 않는 왕 나보니두스를 고레스의 손에 넘겨주었다. 바벨론의 모든 거민들, 수메르와 아카드의 모든 거민들, 귀족들과 총독들이 모두 그에게 엎드려 절하면서 그의 발에 입을 맞추었다. 그들은 고레스가 왕권을 차지하게 된 것을 모두 기뻐하였다. M. Cogan, "Cyrus Cylinder," in COS vol 2 ed. W. W. Hallo (Leidenn: Brill, 2000), 314-316.

59) D. Berrigan, *The Kings and Their Gods* (Michigan: Eerdmans Publishing Company, 2008), 178. 요아스가 성전에 있게 되는 것은 다윗의 무조건적인 계약과 관련이 있다(삼하7:11-16). 요아스는 다윗왕조의 단절의 위기에서, 아달라를 뛰어 넘어서는 미래의 희망으로 구현된다. 성전의 공간은 제사장의 간섭을 통해서 다윗 계열 계승자의 현존성과 연결되어서 남아 있다. 야웨 현존의 그런 장소는 왕에게 좀 더 큰 사회적 질서 안에서 신의 축복과 합법성을 부여해준다. Berrigan, *The Kings and Their Gods*, 180-181.

60) Liverani, *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, 147.

61) Cogan and Tadmor, *II Kings*, 131.

62) 타드모아는 일찍이 제사장 주도하에서 이런 사건이 발생하지 않았다고 말한다. Cogan and Tadmor, *II Kings*, 131.

63) Liverani, *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, 147.

64) 이드리미 이야기는 자신의 입상위에 새겨져 있다. 그는 주전 15세기의 알라나(Alalah)의 왕이다. 언어는 아카드어로 쓰여져 있다. 그 비문(inscription)의 목적은 축하와 변증을 위한 것이다. Liverani, *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, 147-150.

바(Mashhuiluwa)의 이야기라고 말한다.⁶⁵⁾

요아스가 성전에서 6년 동안 양육되었다는 것은 위기에서 구출되고 신의 후원에 의해서 자라났다는 것을 보여주고 있는데, 이것은 성서 내에서 모세의 경우와 유사하고, 신화적인 모티브와 연결성을 지니고 있다. 이러한 신화적인 모티브는 다윗, 솔로몬⁶⁶⁾, 사르곤⁶⁷⁾, 다리우스⁶⁸⁾ 그리고 이드림 이야기 속에서 나타난다.

분명 요아스는 영웅들이 위기에서 구출되어 신의 보호아래 있게 되는 신화적인 모티브를 지니고 있다. 또한 이러한 모티브를 지니게 되는 목적은 여호야다가 자신의 불법적인 쿠데타를 합법화하기 위한 것에 있다. 그러한 목적을 지니고 있기는 하지만 요아스 이야기가 신화적인 모티브를 지니고 있다는 점은 신명기 사가의 목인 아래 요아스를 그만큼 위대한 인물로 부각시키고 있다는 것을 알게 해준다.

4. 나가는 말

문학적 특징에서 요아스 시대의 기본층은 요아스 왕의 실패 수사학을 담고 있다. 요아스 왕은 아람 왕 하사엘의 침입 시에 여호사밧과 여호람과 아하시야와 그 자신이 구별하여 드린 모든 성물과 성전과 왕궁의 모든 금을 하사엘에게 바쳤다. 그래서 성전의 모든 성물과 성전과 왕궁의 모든 금을 빼앗기게 되었고 금고는 비이게 되었다. 신전의 보물이 텅 비게 되는 것은 고대근동에서 불명예스러운 것으로 간주된다. 이것은 요아스 이야기에서도 마찬가지이다. 이런 측면에서 요아스 시대의 기본층은 요아스 왕에게 실패라는 불명예를 안겨주고 있다.

포르기 시대의 편집층에는 통치연도와 통치연수의 이상화 수사학을 지니고 있다. 요아스 왕에게 독특한 통치연대와 통치연수가 주어져 있는데, 요아스 왕의 통치연대 기록은 요아스 왕이 전체 이스라엘을 대표하고 있는 왕으로 부각되게 한다. 통치연대에 앞서서 그의 등극

65) Liverani, *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, 151.

66) 성서는 솔로몬이 예루살렘에서 은을 돌 같이 흔하게 하고 백향목을 평지의 뽕나무 같이 많이 하였다고 말한다(왕상 10:27). 열왕기상 9장 10-11절에 의하면 솔로몬은 성전과 왕궁을 이십 년 만에 건축하기를 마치고 갈릴리 땅의 성읍 스무 곳을 히람에게 주었는데 이는 두로왕 히람이 솔로몬에게 그 온갖 소원대로 백향목과 잣나무와 금을 제공하였기 때문이라고 말하고 있다. 솔로몬은 히람에게 받은 것을 갈릴리 가볼지역의 이십 성읍으로 갚았다. 은과 금이 많고 해상무역까지 했다는 성서의 기록과는 상반된다. 땅은 하나님이 주신 것이라는 사상을 가지고 있는데 어떻게 그 땅을 이방 사람에게 넘겨 줄 수 있는가?

67) 아카드의 시조 사르곤 왕에 대해서 언급할 때, 그는 강가에 버려지게 된다. 그러나 그는 아키의 도움으로 생명을 보존하게 되고 나중에 아카드의 왕이 된다. B. R. Foster, "The Birth Legend of Sargon of Akkad," in *COS* vol 1 ed. W. W. Hallo (Leiden: Brill, 2000), 461.

68) 페르시아의 다리우스왕은 왕위 찬탈자로서 자기의 조상을 적법한 왕의 조상으로 비문에 쓰면서 자기 조상에 대해서 신화화하고 있다. 바벨론에서 에크바타나(Ecbatana)로 가는 길에 위치한 자그로스 산맥, 베히스툰의 한 절벽에 세 언어(고대 페르시아어, 엘람어, 아카드어)로 새겨진 비문은 다리우스가 어떻게 페르시아 왕이 되었는가를 설명한다. M. Van De Mieroop, *A History of the Ancient Near East* (Malden: Blackwell Publishing, 2004), 272. 그는 그 반란자들을 거짓말쟁이라고 부른다. 그들은 왕족이 아니라고 폭로한다. 다리우스 자신이 그 다양한 나라들의 합법적인 후계 왕이라는 것이다. 그 반란은 주전 522년부터 518년까지 계속된다. 진압해도 얼마 후 다시 반란이 일어나는 지역이 있었기 때문에 다리우스는 한 곳에 여러 번 원정해야 하는 경우도 종종 있었다. 이 일에 페르시아 지역을 포함한 제국 전체가 관여 되었다. 다리우스의 당면한 과제는 제국 내 모든 민족 그룹에게 왕으로 인정받는 것이었다. 다리우스는 왕위 찬탈자로서 자신의 행위를 정당화시키기 위해서 위의 비문을 만들었고, 이 비문은 파피루스에 아람어로 번역되어 제국 전역으로 배포되었다. Mieroop, *A History of the Ancient Near East*, 271.

나이를 언급하는 양식은 이스라엘이 멸망한 후에 쓰였던 방식이다. 이 표현이 의미하는 바는 북 왕국 이스라엘에는 왕이 없고 남 유다에만 왕이 있어서 요아스 왕이 전체 이스라엘을 대표하는 왕이 된다는 점을 부각시키고 있다. 또한 다른 유다 왕 앞에는 붙였던 “이스라엘의 왕”이라는 용어도 요아스 왕 앞에 붙이지 않음으로 인해서 오로지 유다 왕 요아스만이 이스라엘에 존재하고 있음을 보여준다. 뿐만 아니라 요아스는 “누구의 아들”이라는 표현도 생략되어 있어서 마치 사람의 아들이 아닌 것 같은 위대함의 이미지를 준다. 다윗도 “누구의 아들”이라는 표현이 등장하지 않는다. 이것은 다윗이 가졌던 위대성을 요아스도 가졌다는 암시를 던져준다. 반면에 사울은 이스라엘의 초대 왕임에도 불구하고 “누구의 아들(삼상 10:21)”이라는 언급을 함으로 그에게 어떤 위대성을 돌리고 있지 않다. 이러한 표현들은 유다에서 다윗 계열의 왕위 계승이 단절된 후에 다시 새롭게 시작되는 요아스 왕에게 의도적으로 사용하고 있음을 알 수 있다. 요아스의 통치연수는 40년이다. 실제 통치연수와는 다르다. 그럼에도 불구하고 그에게 40년이라는 통치연수를 부여하고 있는 것은 그의 통치가 평온한 시대였음을 말하고 있다. 뿐만 아니라 포로기 시대의 편집층은 실패 수사학을 말하고 있다. 요아스 왕은 결국 젊은 나이에 죽음을 맞이하게 되는데, 그것도 그의 신하들에 의해서 죽게 된다. 신명기 사가는 그의 때 이른 죽음뿐만 아니라 신하들에 의한 암살을 그의 평가에 있어서 부정적으로 보고 있다.

페르시아 시대의 편집층에 신화적 수사학이 등장하는데 페르시아 시대의 편집자는 요아스가 성전에서 6년 동안 자랐다고 서술함으로써, 성서 내의 영웅과 고대근동의 영웅처럼 위기에 놓인 영웅의 신적인 보호라는 모티브를 요아스에게 돌리고 있다. 요아스는 위기에서 신이 보호하고 있는 영웅이 된다. 결국 그는 끊어졌던 다윗왕조를 계승하게 된다.

요아스 이야기의 문학적인 특징을 통해서 신명기 사가의 사상의 흐름을 볼 수 있다. 신명기 사가는 주전 9세기의 역사인 요아스 이야기를 바탕으로 해서 그의 사상을 문학적으로 전개하고 있다. 포로기에 신명기 사가는 요아스 왕의 실패를 통해서 반왕조의 사상을 반영하고 있고 요아스 왕의 이상화를 통해서 다윗 왕조의 회복을 꿈꾸고 있다. 그리고 포로기 이후에 요아스 왕에 대한 신화적 수사학을 보여줌으로 인해서 포로기 이후의 시대인 학개 스가랴 시대에도 왕조의 회복을 희망하는 사상을 문학적으로 표현하고 있다.

5. 참고 문헌

- 게리 그린버거, 「성서가 된 신화」 (김한영 옮김), (서울: 씨앗을 뿌리는 사람들, 2001), 228-229. 원제는 G. Greenberg, *101 Myths of the Bible: How Ancient Scribes Invented Biblical History* (Naperville: SIAT Publishing Co., 2000).
- 크리스토퍼 레빈, 「여왕 아달라의 전복」 (원진희 옮김), (서울: 한우리, 2010). 원제 Levin, C., *Der Sturz der Königin Atalja* (Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1982).
- 크리스토퍼레빈, 「구약성서 해석학」 (원진희 옮김), (서울: 동연, 2010). 원제 Levin, C., *Fortschreibungen: Gesammelte Studien zum Alten Testament* (Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2003).
- Barré, L. M. *The Rhetoric of Political Persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9-11*. (Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1988).
- Berrigan, D. *The Kings and Their Gods*. (Michigan: Eerdmans Publishing Company, 2008).
- Cogan, M. *I Kings*. AB, vol. 10. New York: Doubleday Company, Inc., 2000.
- Cogan, M. "Sennacherib's Siege of Jerusalem." In *COS* vol 2, edited by W. W. Hallo (Leidenn: Brill, 2000).
- Cogan, M. "Cyrus Cylinder," in *COS* vol 2 ed. W. W. Hallo (Leidenn: Brill, 2000).

- Cogan, M. and Tadmor, H. *II Kings*. AB, vol 11. (New York: Doubleday Company, Inc., 1988).
- Cohn, R. L. *2 Kings* (Minnesota: The Liturgical Press, 2000).
- Endres, J. C. William, Miller, S. J. R. and Burns, J. B. *Chronicles and Its Synoptic Parallels in Samuel, Kings, and related Biblical Texts* (Minnesota: The Liturgical Press, 1998).
- Foster, B. R. "The Birth Legend of Sargon of Akkad," in *COS* vol 1 ed. W. W. Hallo (Leidenn: Brill, 2000)..
- Fritz, V. *1 & 2 Kings* CC. (Minneapolis: Fortress Press, 2003).
- Grayson, A. K. *Assyrian and Babylonian Chronicles* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2000).
- Graham, M. P. "A Connection Proposed Between II Chr 24:26 and Ezra 9-10", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 97 (2, 1985), 256-258.
- Hadley, J. M. *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).
- Handy, L. K. "Speaking of Babies in the Temple", *PEGL & MBS* 8 (1988), 156.
- Hayes, J. H. and Hooker, P. K. *A New Chronology for the Kings of Israel and Judah and Its Implications for Biblical History and Literature* (Atlanta: Wipf & Stock, 1988).
- Hobbs, T. R. *2 Kings* WBC, vol 13. (Texas: Word, 1985).
- Japhet, S. *The Ideology of the Books of Chronicles and Its Place in the Biblical Thought* (Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1989).
- Lipschits, O. "On Cash-Boxes and Finding or Not Finding Books: Jehoash's and Josiah's Decisions to Repair the Temple." In *Essay on Ancient Israel in its Near Eastern Context*, edited by A. Yaira, 239-251. Winia Lake: Eisenbrauns, 2006.
- Liverani, M., "The Books of Kings and Ancient Near Eastern Historiography" B. Halpern(ed.), *The Book of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception* (Boston: Brill, 2010), 159.
- Mieroop, Marc Van De. *A History of the Ancient Near East*. (Blackwell Publishing: Malden, 2004).
- Millard, A. "Assyrian King Lists," in *COS* vol 1 ed. W. W. Hallo (Leidenn: Brill, 2000).
- Miller, J. M. and Hayes, J. H. *A History of Ancient Israel and Judah*. (London: Westminster John Knox Press, 2006).
- Montgomery, J. A. and Gehman, H. S. *The Books of Kings*. ICC. (Edinburgh: T. & T. Clark, 1976).
- Mullen, E. T., "Crime and Punishment: The Sins of the Kings and Despoliation of the Treasuries", *CBQ* 54 (1992): 239-240.
- NCOT*, 1970 2d ed., S. v. "בִּיַּת הַבַּעַל." By A. Even-Shoshan.
- Oppenheim, A. L. "The Assyrian King List." In *ANET*, edited by J. B. Pritchard, 564-566. New Jersey: Princeton University, 1969.
- Samuel, A. E. *Greek and Roman Chronology* (München: Taylor & Francis 1972).
- Sweeney, M. A. *I & II Kings*. OTL, (London: Westminster John Knox Press, 2007).
- Tadmor, H. "The Chronology of the First Temple Period: A Presentation and Evaluation of the Sources," *The World History of the Jewish People: The Age of the Monarchies: Political History*. Edited by A. Malamat. (Winia Lake: Eisenbrauns, 1972).
- Thiele, E. R. *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (Michigan: The Zondervan Corporation, 1983). *TDOT*, 1986 ed., S. v. "בַּעַל." By M. J. Mulder.
- Walton, J. H. *Ancient Israelite in Its Cultural Context* (Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1989).
- Walls, P. D. *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996).

‘요아스 이야기의 문학적 특징’에 대한 논찬

기민석(꿈의교회)

본 논문은 매우 근간에 나온 저자의 박사학위 논문에서 한 주제를 수정 보완한 것이라 밝히고 있다. 그만큼 이 논문은 매우 탄탄한 자료와 잘 정돈된 전개가 돋보였다. 아주 흥미롭게 요아스의 이야기를 분석하기에 유익하게 읽을 수 있는 논문이었다. 그럼에도 불구하고 의무적인 비평을 나열하게 보겠다.

1. 대개 박사학위 논문을 근거하여 소논문을 발표하게 될 때 발생하는 문제가 있는데, 너무나 많은 부분들이 원 학위 논문의 '요약'인 경우라는 것이다. 요약을 전개 시키는 경우, 우리는 그 요약된 부분과 관련한 주요 쟁점 사항들을 면밀히 볼 수 없기 때문에 그 요약 부분에 대한 신뢰도를 잃게 된다. 이는 구약학회에서 신진학자들이 자신의 학위논문을 발표하는 경우 꼭 유의했으면 좋을 사항이다.

그 대표적 예가 본 논문의 첫 부분인 '편집비평을 통한 층의 구분'이다. 논문 저자가 바레와 레빈의 이론을 분석 비교하며 나름의 새로운 결과를 도출하였는데, 왜 바레와 레빈의 두 이론이 대표가 되어 분석되었는지, 그리고 저자 자신은 왜 그들의 이론에 비평을 가하고 어떤 근거에 의해 새롭게 재구성을 하였는지 아무 설명이 있지 않다. 그저 저자 자신의 학위 논문을 참고 자료로 언급할 뿐이다. 아마도 저자의 원 학위 논문에는 면밀히 다루어 졌으리라 보지만, 이렇게 요약 보고만 하게 되면 사실 이 논문은 처음부터 '논문'으로서의 성격을 잃어버리게 된다. 이는 이 후 본론 부분에 대한 신뢰도를 삭감시킨다. 저자의 새로운 편집층 구분이 본 논문의 뼈대가 되는 가정이기 때문이다.

2. 대개 머릿글에서 발견되는 요소인데, 저자가 다소 어설픈 단언을 하는 경우가 있다. 지금까지 요아스 이야기의 연구는 대개 역사비평적 연구와 최종 본문을 가지고 다루는 문학비평적 연구였다고만 말하는데, 근간의 첨단 성서학계에서 아직도 이런 이분적 경향이 뚜렷한가? 물론 저자는 본론에서 이 두 경향의 분석을 차례로 잘 진행시켜 유익한 내용의 결과물을 도출시키긴 하였지만, 머릿글에 이런 '멘트'는 차라리 없었던 것이 더 좋았을 것이다. 본론에서도 요아스의 통치기를 '40년'이라 말하는 것이 역사적 연수가 아니라 이상적 통치기간을 말하는 문학적 표현이라 소개하는데, 이에 대해 지나치게 길게 부연 설명을 한다. 없었으면 더 세련된 전개였을 것이다.

3. 반면 결론 부분은 다소 풍부하지 못해 아쉽다. 요아스의 이야기를 통해 매우 흥미로운 신명기 사가의 사상 흐름을 보여주었다. 이 결론이 좀 더 신뢰가 가려면, 저자가 얼핏 가볍게 정의하는 '신명기 사가' 그리고 그의 '사상', '흐름'이라는 것을 좀 더 광범위한 배경에서 말해주면 좋지 않았을까? 이 '흐름'이 요아스 이야기 말고 다른 어디에서도 발견 되는지, 이에 상반되거나 충돌하는 흐름은 없는지, 이런 흐름을 가지고 관찰 할 수 있는 신명기 사가는 누구/무엇 인지. 반 왕조 사상에서 왕조 회복 사상으로의 흐름은 전반적으로 어떻게 학

자들에게 평가 받는지 등을 다루었으면 좋았을 것 같다.

하지만 솔직히 이 논문은 참 유익하고 재미있게 읽었다. 이론의 정합을 확인 할 길이 없어 답답했지만 흥미로운 본론이었다. 그래서 위 사항들의 보완이 더 아쉽다.

‘요아스 이야기의 문학적 특징’에 대한 논찬

이은우(장신대)

(참신하고 훌륭한 논문을 읽을 기회를 주신 조חק기 박사님께 감사드립니다. 박사님의 깊은 통찰력과 좋은 생각을 통해 많이 배울 수 있었습니다.)

필자는 열왕기하 11-12장의 요아스 이야기에 대해 기존의 편집층을 구분해 역사적 이야기와 편집된 이야기를 재구성해 그 역사적 의미를 찾으려는 역사비평적 연구나 최종형태로서의 본문을 가지고 문학적 구조 분석을 통해 신학적 의미를 파악하려는 연구와는 달리 본 논문에서는 단절의 역사를 종식시키고 다윗왕조를 잇고 있는 요아스 이야기를 편집비평을 통해서 이야기의 층을 구분하고 고대근동과의 비교를 통해서 그 층에서 성서의 저자 혹은 편집자가 무엇을 말하고 싶었는지를 규명하고자 한다.

필자는 이 이야기가 요시야 시대의 기본층 (열왕기하 11장 1, 2, 3b, 4aa, 4ba, 4by, 5a, 5ba, 5bβ, 6a, 6b, 8a, 11aa, 11b, 12aβ, 12b, 13a, 14aa, 14b, 16, 17aa, 17b, 19b, 20a, 열왕기하 12장 18-19절), 신명기 사가의 층(열왕기하 12장 1-3a, 4, 19a(מִשְׁכָּן/성물), 신명기 사가이후), 20-22절), 초기 페르시아 시대의 층(열왕기하 11장 14aβ, 17aβ, 18a절), 그리고 그 이후의 페르시아 시대 층(열왕기하 11장 3a, 4aβ, 4bβ, 5ba(חַבֻּץ/안식일)), 7, 8b, 9, 10, 11aβ, 12aa, 13b, 15a, 15b, 18b, 19a, 20b, 열왕기하 12장 3b, 5-17절)으로 구성되어 있다고 주장한다.

결론에서 필자는 요아스 시대의 기본층은 요아스 왕의 실패 수사학을 담고 있으며, 포로기 시대의 편집층에는 통치연도와 통치연수의 이상화 수사학을 지니고 있으며, 요아스 왕의 통치연대 기록은 요아스 왕이 전체 이스라엘을 대표하는 왕으로 부각되게 한다고 주장하며, 페르시아 시대의 편집층에는 신화적 수사학이 등장하는데 페르시아 시대의 편집자는 요아스가 성전에서 6년 동안 자랐다고 서술함으로써, 요아스는 위기에서 신이 보호하는 영웅으로 그가 결국 끊어졌던 다윗왕조를 계승하고 있음을 강조한다는 것이다.

1. 필자는 서두에서 본문을 요아스 시대의 기본층, 신명기 사가 층, 페르시아 시대 층으로 구분하지만 그 근거는 제시하지 않는다. 바레와 레빈의 편집층 구분을 소개하지만 어떤 구체적인 연구 없이 자신의 편집층 구분을 단언하듯 제시한다. 이 편집층은 연구의 결론에서나 소개 되어야 할 것으로 보인다.

2. 필자의 논문에는 맥락과 상관없이 신명기 사가가 등장한다.

“역대기 저자는 요아스의 죽음을 아주 수치스럽게 말하고 있으나 본장은 그러한 모든 것을 숨긴 채 사건을 보도하고 있다. 그레함(M. P. Graham)은 열왕기하 12장 22절과 역대기하 24장 26절에서 요아스가 그의 두 신하에 의해서 암살되지만, 역대기하 24장 26절은 첫 번째 암살자의 모친은 암몬 사람이고, 두 번째 암살자의 모친은 모압 사람이라고 언급하면서, 역대기 저자는 열왕기의 본문에 모압과 암몬 여인을 추가시킴으로 요아스를 이방의 자식으로 부터 암살당한 왕으로 더욱 격하시키고 있다.⁶⁹⁾ 요아스가 신하에 의해서 암살당한 것은 그

69) M. P. Graham, "A Connection Proposed Between II Chr 24:26 and Ezra 9-10", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 97 (2, 1985), 256-258.

의 평가에 있어서 부정적인 요소이다. 신명기 사가는 그에게 부정적인 평가의 빛을 던져준다.”(8쪽) =>역대기 저자에 대해 연이어 설명한 후 신명기 사가는 ...이라는 내용으로 결론을 내린다.

“이러한 바알종교의 세력과 또한 아달라의 제사장직에 대한 영향 속에서 요아스가 야웨의 성전에서 6년 동안 지냈다는 성서의 기록은 요아스에 대해서 신명기 사가가 신화적인 채색을 한 것으로 볼 수 있다.”(10쪽)

“그러한 목적을 지니고 있기는 하지만 요아스 이야기가 신화적인 모티브를 지니고 있다는 점은 신명기 사가의 목인 아래 요아스를 그만큼 위대한 인물로 부각시키고 있다는 것을 알게 해준다.”(12쪽) =>이 두 내용은 페르시아 시대의 층에대한 설명에 나타난다.

3. 필자는 “신명기 사가”라는 단어로 논문을 시작한다. 그러나 신명기 사가 이론에 대한 필자의 생각이 전혀 나타나 있지 않다. 필자는 다양한 신명기 사가 이론 중 어떤 이론을 따르고 있는가? 필자 이론의 독특한 점은 무엇인가? 필자의 연구가 어떻게 신명기 사가 이론과 연결되는지 전혀 설명이 없다. 서두 부분에 등장하는 선언적 단언 이외에는 어떤 설명이 없다.

4.필자는 3의 1), 2), 3)에서 본문을 요아스 시대의 층, 포로시대의 신명기 사가 층, 페르시아 시대의 층으로 구분해 연구한다. 그런데 그 본문이 왜 그 시대의 층에 속하는지 전혀 설명이 없다.

5. 요아스 시대의 기본 층에 대한 설명의 결론부에 나타나는 역대기 사가의 기록에 대한 설명은 이 논문의 이해를 어렵게 한다. 역대기 사가의 기록이 요아스 시대의 기본 층에 속한 단 말인가?

1) 요아스 시대의 기본층

(1) 실패 수사학

....

“역대기 사가는 긍정적으로 묘사된 왕이 불행한 종말을 맞이하는 데 의문을 품는다. 그리고 요아스의 통치기를 2부분으로 나누어 그에 관해서 서술하고 제사장이 죽은 후 그의 실패를 보도하고 있다.

역대기 사가는 요아스의 생애를 통하여 역사의 과정에서 피할 수 없는 하나님의 신적 심판의 역할에 대한 강력한 구조를 만들어냈다. 그럼으로써 역대기 사가는 열왕기에 있는 실패를 보다 확대시켜서 요아스에게 실패의 불명예를 안겨주고 있다.”(5쪽)

6.필자는 각 본문과 관련 있는 것으로 보이는 고대 근동 자료를 소개한다. 그러나 그 본문들이 왜 관련이 있는지 어떤 관련이 있는지 서로 어떤 영향을 미치고 있는지 전혀 소개하지 않는다.

7. 필자는 이 본문 연구에 중요한 마소라 본문과 칠십인역 본문의 차이에 거의 관심을 기울이지 않는다. “야웨의 성전”이라는 표현에 대한 어떤 심층 연구도 없이 단지 70인역 바티칸 사본이 “יהוה”, (야웨)”를 생략하고 있다고 주장할 뿐이다.

8.필자는 성경 구절 인용시 어느 역본을 인용하고 있는지 본인의 사역인지 밝혀야 한다.

“요아스가 위에 나아갈 때에 나이 칠세였더라 예후의 칠년에 요아스가 위에 올라 예루살렘에서 사십년을 치리하니라 그 모친의 이름은 시비아라 브엘세바 사람이더라”(왕하 12:1-2).(5쪽)

9. Liverani(2010) 이외에 이 분야의 최근의 연구를 반영하지 못하고 있는 아쉬움이 있다.

10. 맞춤법에 어긋나는 표현은 논문의 이해를 더욱 어렵게 한다.

예)“조상들의 모든 성물과 요아스 자신의 모든 성물이(을?) 하사엘에게 빼앗기는 것을 염려한 저자는 19절의 “קדשים(카다쉬/성물)”을 5절에 있는 “כל כסף קדשים (콜 케세프 카다쉬/모든 현금)”으로 확대시켜서(확대해서?) 모든 현금이 성전수리에 사용되도록 했다.”(4쪽)
“그럼에도 불구하고”(13쪽) 등등...

<논문발표 2-1> 16:30~17:10, 성봉강의실 303호

좌 장 : 이형원 박사(침신대)

8HevXIIgr 하박국 본문을 중심으로 본 히브리어 자음 본문의 형태와 역사진실

발 표 : 김정훈 박사(부산장신대)

논 찬 1 : 유윤종 박사(평택대)

논 찬 2 : 우상혁 박사(안양대)

8HevXIIgr 하박국 본문을 중심으로 본 히브리어 자음 본문의 형태와 역사¹⁾

김정훈(부산장신대)

1. 들어가는 말

오늘날 히브리어 구약성경 비평편집본(BHK³, BHS, BHQ)²⁾에서 주 본문(Haupttext) 구실을 하는 필사본은 1008년에 필사된 레닌그라드 사본(Codex Leningradensis B19^A [L])이다. 비록 더 오래된 몇몇 필사본들이 있기는 하지만,³⁾ 레닌그라드 사본은 마소라 본문(Masoretic Text [MT])의 전통을 잇는 벤 아셰르(Ben Asher) 가문의 필사본 가운데 유일하게 온전한 형태로 보존된 필사본이다. 이 중세의 필사본이 전하는 본문의 형태는 당연히 더 오래된 전승으로 거슬러 올라간다. 놀라운 정도로 MT의 형태를 지지하는 쿰란 본문(특히, 1QIsa^b와 와디 무라바앗[Murabba'at]에서 발견된 본문들)의 발견 덕분에 레닌그라드 사본은 한편으로 그 본문의 신뢰성이 입증되었다.

그러나 다른 한편으로 레닌그라드 사본 등이 전하는 MT과는 다른 본문의 전통을 보여주는 쿰란 예레미야서 단편들(4QJer^c나 4QJer^{b,d})과 같은 본문증거(Textzeuge) 때문에 헬라/초기 유대주의 시대의 MT이 지금과 같이 지배적이지 않았다는 사실 역시 입증되었다.⁴⁾ 곧 당시에는 구약성경의 히브리어 본문은 하나의 형태로 고정되어 있는 채 다중적이었으며(multiple), 서로 다른 다양한 본문의 형태들이 각각 독자적인 전승을 이어가는 동시에 유동적인 상태(flexible)로 공존하고 있었다.⁵⁾ 이로 말미암아 MT과 쿰란 본문, 칠십인경(이하 LXX)의 번역대본(Vorlage), 또는 LXX의 다양한 본문 형태들 사이의 이형(異形; variants)이 생겨났다.

본 연구에서는 헬라/초기 유대주의 시대 구약성경 본문의 다중성(multiplicity)과 유동성(flexibility)을 이 시대의 필사본 단편을 중심으로 좀 더 자세히 살펴 보려한다.

- 1) 이 논문은 2010년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2010-332-A00048).
- 2) 지금까지 독일성서공회(Deutsche Bibelgesellschaft)에서 출간된 BHQ(Biblia Hebraica Quinta)는 다음과 같다: Carmel McCarthy, BHQ-5, Deuteronomy (2007); A. Gelston, BHQ-13, Twelve Minor Prophets (2011); J. de Waard, BHQ-17, Proverbs (2009); J. de Waard et al., BHQ-18, Megilloth (2004); David Marcus, BHQ-20, Ezra and Nehemiah (2006).
- 3) 가령, 925년에 필사된 알렙포 사본 (Codex Aleppensis [A])은 오경 전체와 다른 몇몇 책들이 전해지지 않으며, 10세기의 필사본인 Codex Or. 4445 (B)는 오경만 담고 있고, 895년에 필사된 카이로 사본 (Codex Cairensis [C])은 전기예언서와 후기 예언서를 포함하고 있을 뿐이다.
- 4) 본문의 용례들을 통한 자세한 설명으로는, E. Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, (Minneapolis: Fortress Press, ²1992), 231-232, 319-327쪽을 보라. 짧게 설명하자면, 4QJer^c가 MT의 전통과 가깝다면, 4QJer^{b,d}는 칠십인경 예레미야서의 대본이었을 것으로 추정되는 본문의 형태와 가깝다.
- 5) 이에 관한 구체적인 논의로, S. Kreuzer, "Von der Vielfalt zur Einheitlichkeit –Wie kam es zur Vorherrschaft des Masoretischen Textes?", in: A. Vonach et al. (eds.), *Horizonte biblischer Texte – FS Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag* (OBO 196; Fribourg/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), 117-129; 본문 분석을 통한 보기로는 다음을 참조하라: Kim, Jong-Hoon, *Die hebräischen und griechischen Textformen der Samuel- und Königsbücher. Studien zur Textgeschichte ausgehend von 2Sam 15,1-19,9* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2009); Kim, Jong-Hoon, "The Tradition of Ketib/Qere and its Relation to the Septuagint Text of II Samuel", *ZAW* 123 (2011), 27-46.

본 연구에서 다루려는 구약성경 두루마리 단편의 역사는 1952년 여름으로 거슬러 올라간다.⁶⁾ 한 베두인이 “예루살렘 프랑스 성서대학”(École Biblique Française de Jérusalem)에 가족 두루마리의 일부분을 판매한 것을 시작으로 이듬해는 나머지 부분도 손에 넣게 되었다. 이 두루마리가 원래 어디서 필사되었는지는 알 길이 없다. 하지만 이어진 발굴 결과, 사해 서부에 위치한 마사다(Massada)와 엔 게디(En Gedi) 사이에 있는 나할 헤베르(Naḥal Hever=Wādī Ḥabra)의 한 동굴(일명 “Cave of Horror”)에서 이 두루마리의 다른 단편들이 발견되면서, 적어도 마지막으로 나할 헤베르의 이 동굴에 보관되어 있었다는 사실이 밝혀졌다. 하지만 이 두루마리는 낡고 벌레 먹어 몇몇 단편들(fragments)만 남아 있을 뿐 아니라, 이것의 중요성을 알지 못했을 베두인들이 함부로 다루어 심하게 훼손된 상태였다. 그럼에도 이 두루마리는 놀랍게도 주전 1세기-주후 1세기로 거슬러 올라가는⁷⁾ 헬라어 소예언서 본문을 담고 있었다.⁸⁾ 결국 이 두루마리는 발견지의 순서와 장소, 그리고 본문의 특징에 따라 “8HēvXIIgr” (이하 Hēv)라는 기호로 표시하기에 이르렀다.⁹⁾

본 연구에서는 헬라/초기 유대주의 시대에 필사된 이 두루마리 단편의 본문 형태에 초점을 맞춘다. 그래서 콰란 히브리어 본문과 LXX의 다른 본문 형태들을 비교 분석하여 Hēv 본문의 특징을 재검토해 보려 한다. 이로써 앞서 언급한 대로 헬라/초기 유대주의 시대 구약성경 히브리어 본문 형태의 다중성(multiplicity)과 유동성(flexibility)을 입증해 볼 것이다. 이를 위해서는 물론 두루마리 전체 본문을 면밀히 조사해야 충분하다. 하지만 여기서는 우선 Hēv의 본문이 상대적으로 본문 비교에 충분한 분량이 보존되어 있고, 본문 이형(variants)의 형태도 다양한 하박국 본문을 보기로 삼는다.

2. 선행 연구와 본문 증거

1) 선행연구

(1) Hēv의 첫 출간을 도맡았던 바르텔레미(D. Barthélemy)는 자신의 책 “아퀼라의 선행자”(Les Devanciers d'Aquila, 1963)¹⁰⁾ 후반부에서 이 두루마리 단편의 본문을 분석하였다.¹¹⁾ 자신의 분석을 바탕으로 바르텔레미는, 이 두루마리가 담고 있는 본문은 주전 2-1세기 당대 유대주의의 영향을 받아 원어 중심의 직역을 지향하여 LXX 본문 역사에서 중요한 역할을

6) 이 두루마리의 발견에 대한 자세한 이야기는, D. Barthélemy, “Redécouverte d'un chaînon manquant de l'histoire de la Septante”, *RB* 60 (1953), 18-29와 D. Barthélemy, *Les Devanciers d'Aquila* (S.VT 10; Leiden: Brill, 1963), 163-169를 참조하라.

7) 이 두루마리의 발견 장소인 “Cave of Horror”에서는 가족들로 보이는 유골이 다수 발견되었는데, 바르-코호바 혁명 당시 로마군에게 죽임 당한 사람들로 추정한다. 그 이후에는 폐허인 채 방치되었으므로 주후 135년이 하한선(ad quem)이 된다. 이 필사본 단편의 연대 추정에는 고대 글꼴(paleographic evidence) 비교법이 사용되었다. 연대 추정에 대한 여러 논의와 결론은 E. Tov/R. Kraft (eds.), *The Greek Minor Prophets Scroll from Naḥal Hever (8HēvXIIgr)* (DJD VIII; Oxford: Clarendon Press, 1990), 22-26을 참조하라(이하 DJD VIII).

8) 적어도 55단 이상이었을 것으로 추정되는 가운데, 두 명의 필사자가 필사한 39단(column)의 단편으로 나눌 수 있는 이 두루마리가 담고 있는 본문은 대략 다음과 같다(“[]”는 남아 있는 않은 단 또는 부분을 뜻한다): 1-4단([?]-요나), 4-[12]단(미가), [12]-16단(나훔), 16-20(하박국), 20-[25](스바냐), [25]-[28](학개), 28-[B18](스가랴).

9) DJD VIII, 같은 곳.

10) 위의 각주 6)을 참조하라.

11) 참조. D. Barthélemy, 앞의 책 (1963), 179-245.

차지하고 있던 이른바 “카이게 개정본”(Kaige Recension)¹²⁾에 속한다고 주장하였다.¹³⁾ Hev에서도 카이게 개정본의 대표적인 번역기법을 어렵지 않게 찾아볼 수 있다(가령, 합2:16 MT $\eta\eta\alpha\eta\eta\eta$ /LXX $\kappa\alpha\iota\ \sigma\upsilon$ /Hev KAI ΓΕ ΣΥ). 이런 점에서 바르텔레미의 연구는 LXX 본문 형태와 역사 연구에서 매우 획기적인 전환점이 되었다. 곧 이런 형태의 원어 중심적 개정 경향이 아무리 늦어도 주전 1세기에는 존재하고 있었다는 점이 증명된 것이다.¹⁴⁾ 하지만 바르텔레미는 후대의 이차 번역본들이나 교부들의 인용을 제외하고는 MT와 LXX(Codex Washintonensis 포함), 그리고 Hev 본문만 비교 대상으로 삼고 있어서, 카이게 개정본의 특징 말고 더 다양한 양상을 관찰하는 데는 한계점을 안고 있다. 이는 바르텔레미의 목적이 Hev 본문의 개괄적인 특징을 통해 카이게 개정본의 고대성을 밝히고, 이 개정본의 장본인을 주후 1세기 랍비 힐렐(Hillel)의 제자였던 요나단 벤 웃시엘(Jonathan Ben ‘Uzziel)로 증명하는데 목적이 있었기 때문이었다.¹⁵⁾

(2) 바르텔레미 이후 Hev는 1990년에 가서야 와디 쿨란의 동굴을 비롯한 유대 광야에서 발견된 문서들의 공식 편집본인 “Discoveries in the Judean Desert”(DJD)의 하나로 출간되었다(DJD VIII). 이 책에서 편집자들은 바르텔레미보다 더 면밀하고 체계적으로 Hev 본문을 재구성하고 분석하였다.¹⁶⁾ 그리고 MT과 LXX을 견주며 본문 재구성과 본문 비교를 위한 각주

- 12) “카이게 개정본”(Kaige recension)이라는 개념은 사실상 바르텔레미가 처음 사용하였다. 그러나 바르텔레미가 만든 용어는 “groupe καίγε”였다. 이는 히브리어 “ קאִיגֶה ”(감[브감]/또한)을 헬라어에서 문맥이나 구문에 상관없이 “καίγε”(카이게)로 옮기는 경향에서 비롯하였다. 바르텔레미가 분석한 카이게 개정본의 번역 특징은 D. Barthélemy, 위의 책 (1963), 48-80; 김정훈, 「칠십인역 입문」 (유다·그리스도교 고전 입문 총서 I-1; 서울: 바오로딸, 2009), 128-141을 참조하라.
- 13) D. Barthélemy, 앞의 책 (1963), 198-202, 특히 “Les concordances précédentes sont cependant assez claires pour établir que notre recension, manifestement antérieure à Aquila, se rattache au groupe kaige dont elle confirme la cohérence.”
- 14) 카이게 개정본은 히브리어 자음 본문의 중요성을 강조하던 헬라/초기 유대주의 성서해석의 영향을 받아 원어 중심의 일대일 직역을 원칙으로 하여 구약성경을 전반적으로 개정한 것으로 보인다. 주로 주후 3-4세기 사무엘-열왕기의 LXX 대문자 필사본(B A 등)에서 주로 발견되는 현상이었는데, 바르텔레미의 이 발견으로 카이게 개정본의 시기가 주전 1세기 이전으로 앞당겨졌다. 이 시기 유대주의 성서해석 원칙에 대해서는, 쿼터 스탬베르거, 「미드라쉬 입문」 (유다·그리스도교 고전 입문 총서 III-2; 서울: 바오로딸, 2008)과 김정훈, “칠십인역 사무엘-열왕기서의 본문 형태와 그 역사”, 「Canon & Culture」 3권 1호 (2009), 181-210, 그리고 김정훈, “칠십인역 헬라어 구약성경의 기원과 그 영향: ‘아리스테아스의 편지’를 중심으로”, 「부산장신논총」 11 (2011), 24-47을 견주어 보라. 바르텔레미 이전에 이런 번역 경향에 대한 대표적인 이론으로는, 주후 2세기의 보충 번역으로 여겨졌던 테커레이의 이중번역이론을 들 수 있다. 이 이론에 대해서는, H. St. J. Thackeray, *The Septuagint and Jewish Worship* (London: Oxford University Press, 1921)을 보라.
- 15) 참조. D. Barthélemy, 앞의 책, 148-157.
- 16) 바르텔레미는 스물네 단(column)으로 본문을 재구성하였는데(D. Barthélemy, 앞의 책 [1963], 170-178), 여기서는 두 명의 필사자가 필사한 39단의 단편으로 확장 인식하기에 이르렀다. 구체적 본문도 바르텔레미보다 더 많은 본문을 인식해 냈다. 하박국서의 본문에서 보기 하나를 들어 보자. 아래 그림은 합2:13-15의 본문을 담고 있는 DJD VIII Col. 18a 단편이다(PLATE XII).



이 단편에서 바르텔레미는 셋째 행에 있는 합2:13의 “ $\kappa\epsilon\iota\omicron\nu\varsigma$ ”에서부터 본문 인식을 시작하였다(바르

를 달아 놓았다.¹⁷⁾ 이 편집본의 핵심적 유용성은 이어지는 본문 분류와 분석에 있다.¹⁸⁾ 이 분류와 분석은 크게 번역 기법, 철자법 상의 특수성, MT·LXX 본문과의 관계로 구분하였다. 여기에서 열여섯 가지의 세부 구분 항목으로 H_{ev} 본문의 모든 용례를 포함하였다.

하지만 여기에도 한계점이 있다. 먼저 바르텔레미보다 훨씬 더 상세하게 본문을 분석하였으면서도 이 “복잡한”(complicated) 분류체계에 대한 보충자료로 다시금 바르텔레미의 연구를 참조하도록 지시한다.¹⁹⁾ 이는 본문 형태 분류를 하지 않은 채 이형들(variants)의 자료 분석에만 의존하는 연구방법론 때문인 것으로 보인다. 곧 헬라/초기 유대주의의 본문 양상이 반영되어 있지 않다는 점이다. 또한 이 책에서는 다른 소예언서 콤란 본문들이 언급되어 있지 않다. 그래서 이 책은 H_{ev}의 본문 번역 기법과 대본 재구성에만 제한적으로 참조할 수 있다는 한계가 있다.

(3) 소예언서의 본문을 콤란 성경 본문 증거의 바탕에서 조명한 것으로는 2004년에 나온 “Biblia Qumranica”(BQ)를 언급할 수 있다.²⁰⁾ 기본적으로 이 편집본은 콤란 소예언서 성경 본문을 한 가운데 두고 왼쪽에는 LXX(과 콤란 헬라어 본문), 오른쪽에는 MT을 대조해 놓았다. 그리고 본문 증거들 사이에 이형이 있을 경우 각각 해당 낱말을 네모 음영으로 처리해서 알아볼 수 있도록 표시하였다. 하박국서는 “LXX, H_{ev}, 1QpHab, MurXII, MT” 순서로 본문이 대조되어 있다. 하지만 이 편집본은 이형에 대한 설명이 없어서 연구를 위한 데이터베이스 작성의 기초 자료로서 가지는 유용만 언급할 수 있다.²¹⁾

(4) H_{ev}의 본문 증거가 본문 비평에 체계적으로 사용된 최근의 연구로는 우리가 첫머리에 언급한 “Biblia Hebraica Quinta”(BHQ) 소예언서 편집본을 들 수 있다.²²⁾ LXX의 필사본들을 자세히 언급하지 않았던 이전 편집본 “Biblia Hebraica Stuttgartensia”(BHS)²³⁾와 달리 BHQ에서는 H_{ev}의 중요한 본문 이형들을 분류하여 평가하였다.²⁴⁾ 이 편집본은 비교 가능한 모든 본문 증거들을 바탕으로 본문 이형의 형성을 재구성하고 있어서 매우 유용하다. 더욱이 논란의 여지가 있는 본문은 본문비평 해설을 따로 제공한다.²⁵⁾ 그러나 이 편집본은 MT가 중심이다 보니 헬라어 본문 증거들의 사용에 소극적이다. 결국 H_{ev}의 모든 경우를 다루고 있

텔레미, 앞의 책, 175). 하지만 DJD에서는 그 위에 있는 “M”와 “THT[l]”도 포함하여 본문을 재구성하였다(DJD VIII, 54-55).

17) DJD VIII, 83-98 (하박국 본문은 91-94).

18) DJD VIII, 99-158.

19) DJD VIII, 158.

20) B. Ego et al. (eds.), *Biblia Qumranica. Vol. 3B Minor Prophetes* (Leiden/Boston: Brill, 2005)(이하 BQ). 하박국서의 본문은 이 책 127-139를 보라.

21) 콤란 성경 히브리어 본문 편집본으로는 E. Ulrich (ed.), *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants* (Leiden: Brill, 2010)을 들 수 있다. 이 편집본은 콤란 히브리어 본문을 중심으로 나머지 이형들을 비평 각주로 돌리고 있다. 근본적으로는 BQ와 다른 정렬의 동일한 편집 형태라 할 수 있다.

22) A. Gelston (ed.), *The Twelve Minor Prophets* (BHQ 13; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2010)(이하 BHQ).

23) K. Elliger (ed.), *Liber XII Prophetarum* (BHS 10; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1970/1977), 991-1086(이하 BHS).

24) BHQ가 내린 H_{ev}에 대한 본문 평가를 하박국 본문으로 보면 다음과 같다. ① 자음 본문의 차이 (abbr; err-graph; subst; via [히브리어 대본]) ② 같은 자음의 다른 읽기(differ-div; differ-vocal ③ 번역기법에 따른 이형(assim-ctext; exeg; facil-seman; facil-styl; facil-synt; ign-lex; implic; lib-semant; transl). 줄임말에 대한 설명은 BHQ, XX-XXVI을 참조하라.

25) 하박국은 BHQ, 114*-126*을 보라.

지 않다. 이는 헬라어 본문 증거들 사이의 이형들에 대한 관심이 적다는 말이다. 더욱이 헬라어 본문의 이형들을 되도록 번역자의 수정이나 풀이로 보려는 경향이 있다. H_{ev}가 기본적으로 원어중심의 번역을 지향하는 카이게 개정본을 담고 있다는 사실을 간과한 결과라 여길 수 있다. 그러니 우리는 BHQ의 의견을 바탕으로 이형의 유형을 재고해 보아야 한다.

본 연구에서는 바르텔레미가 밝혀낸 H_{ev} 본문의 기본적 특징을 바탕으로 한다. 곧 이 두루마리의 헬라어 본문이 전반적으로 ‘카이게 개정본’의 본문 형태를 담고 있음에 동의한다. 하지만 H_{ev}가 카이게 개정본 뿐 아니라, 다른 형태의 본문도 담고 있음을 밝혀서, 이 당시 본문의 ‘다중성’과 ‘유동성’이 반영된 형태의 본문임을 밝히려 한다.

2) 본문 증거

본 연구에서는 주로 본문 증거들을 비교하고 분석할 터인데,²⁶⁾ 그 기준은 H_{ev} 하박국 본문이다. 이 본문과 더불어 아래에서 언급하는 본문 증거들이 H_{ev} 헬라어 본문의 히브리어 대본(Vorlage) 추정과 본문 판정에 사용될 것이다.

(1) 8H_{ev}XIIgr 하박국 본문

H_{ev}에서 하박국 본문은 전체 구절과 비교했을 때 상대적으로 많은 부분이 남아 있다. 하박국서의 본문은 17-20단에 걸쳐서 모두 34절(1:5-11; 1:14-2:8; 2:13-20; 3:9-15)의 일부가 남아 있다. DJD에서는 해당 본문의 두루마리 단편에는 남아 있지 않더라도 추정 가능한 본문들은 복원해 놓았다. BQ에서는 단편에 남아 있는 본문은 대문자로, 복원 본문은 소문자로 표시하였다. 우리도 이 체계를 따르지만, 한 글자라도 남아 있는 본문들만 다루기로 한다. 이 기준에 해당하는 이형들은 모두 150개인데, 우리는 이 이형들을 분석 대상으로 삼는다. 이 이형들을 우리는 MT와 다른 자음 본문의 반영(V), 헬라어 철자법 상의 특징(Orth), MT와 같은 자음의 다른 읽기, H_{ev}의 구분되는 번역 특징으로 분류하여²⁷⁾ 분석한다.

(2) 하박국 히브리어 본문 증거

우선 우리는 BHQ에서 제공하는 MT와 더불어 하박국서의 콤파트 히브리어 본문으로 다음 두 가지 본문 증거를 비교 본문으로 사용한다.

① 하박국 페세르(1QpHab)의 본문 인용

26) 이 작업을 비교적 수월하게 할 수 있는 도구로 우선 BQ, 127-139를 참조할 수 있다. 당연히 LXX-Ra와 LXX-Gö, BHS와 BHQ의 비평각주는 물론, 본 연구에서는 이와 더불어 몇몇 소프트웨어를 사용하였는데, MT와 LXX, 그리고 MurXII와 H_{ev}는 물론 1QpHab까지도 동시에 비교할 수 있는 “어코던스”(Accordance)를 사용하였으며, MT와 LXX의 병행 본문 대조와 이형(variant) 분석에는 CATSS 데이터베이스를 기반으로 한 “바이블웍스”(Bible Works)의 대조 기능을 사용하였다.

27) http://ihoze.pe.kr/Hab_data/8HevXIIgr_DB.pdf(이하 DB)로 올린 필자의 온라인 데이터 베이스를 참조하라.

이 가죽 두루마리는 1947년에 사해 북서쪽 와디 쿨란의 동굴에서 최초로 발견된 문헌 가운데 하나로 하박국서 1장과 2장의 본문을 한 절 한 절 인용하며 절마다 해석(פֶּשֶׁר/페세르)을 달아 놓은 쿨란 공동체의 신학과 세계관이 스며있는 독특한 형태의 주석이다.²⁸⁾ 문제는 하박국서 본문을 인용한 부분(lemmata)이다. 이미 여러 연구에서 이 본문이 단순한 인용뿐 아니라, 의도적으로 수정한 본문도 섞여 있다는 점이 밝혀졌다.²⁹⁾ 그럼에도 몇몇 본문 인용은 고대 본문 형태의 흔적을 담고 있음도 부정할 수 없다(가령, 합2:8 MT יִשְׁלוֹךְ=MurXII יִשְׁלוֹךְ[׳]=LXX σκυλεύσουσιν σε; 1QpHab וַיִּשְׁלֹכָהּ=Hev KAI ΣΚΥΛΕΥ[σουσιν σε]). 따라서 본 연구에서는 그러한 용례를 제한적으로 사용한다.

② 무라바앗 열두 소예언서 본문(MurXII)

1951년 10월에 몇몇 베두인이 예루살렘에 있는 록펠러 박물관(Rockefeller Museum)에 히브리어와 헬라이어 본문이 적힌 가죽 두루마리 단편 두 조각을 가져왔다. 이것을 시작으로 드보(R. de Vaux)와 하딩(G. L. Harding)을 중심으로 한 발굴단은 이 단편들이 보관되어 있던 와디 무라바앗(Wadi Murabba'at = Nahal Darga)의 동굴에서 주후 2세기 초반으로 거슬러 올라가는 수많은 유물들과 필사본들을 발견하거나, 이미 먼저 이 동굴에서부터 필사본들을 가져간 베두인들에게서 매입하였다.³⁰⁾ 이 가운데는 우리가 본문 비교에 사용하려 하는 열두 소예언서 히브리어 본문도 포함되어 있다.³¹⁾ 무라바앗에서 발견된 성경 본문은 앞서 언급했듯이 MT와 매우 가까운데, 하박국서의 경우 75개의 비교 가능 이형 가운데 단 하나만 MT와 다른 전통을 보여준다(합3:10 MT יָרָם[제렘/큰 비]=Hev ENTINA[γ]MA; MurXII זָרַמוּ[구름이 비를 쏟아 비우다]; 비교. LXX σκορπίζων³²⁾).

28) 1QpHab의 사진본으로는 J. C. Trever, *Scrolls from Qumran Cave 1: the Great Isaiah Scroll, the Order of the Community, the Pesher to Habakkuk from Photographs by John C. Trever* (edited by F.M. Cross, D.N. Freedman, J.A. Sanders) (Jerusalem: The Albright Institute of Archeological Research and the Shrine of the Book, 1972)를 참조하라. 편집본문으로는 E. Lohse, *Die Texte aus Qumran* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964), 227-243와 우리말 번역본과 함께 볼 수 있는 본문으로는 F. 마르티네즈/E. 티그셀라아르, 「사해문서 1 (1Q1-4Q155)」 (강성렬 옮김), (서울: 나남, 2008), 55-68[우리말 번역], 388-394[히브리어 원문]을 참조할 수 있다. 페세르에 관한 개관은 J. H. Charlesworth, *The Pesharim and Qumran History. Chaos or Consensus?* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans Publishing Company, 2002)를 참조하라.

29) 의도적 수정에 초점을 맞춘 최근의 연구로는, Kim, Jong-Hoon, "Intentionale Varianten der Habakukzitate im Pesher Habakuk. Rezeptionsästhetisch untersucht", *Biblica* 88 (2007), 23-37를 참조하라. 이 논문에서 필자는 페세르 부분의 논증을 위해 미세한 본문 수정을 가한 용례들을 들어 본문 인용의 수용 미학적 성격을 규명하였다.

30) 더 자세한 내용은 와디 무라바앗 필사본의 정식 편집본을 참조하라. 발굴에 대한 이야기와 필사본 편집 본문은, P. Benoit et al. (eds.), *Les Grottes de Murabba'at* (DJD II; Oxford: Clarendon Press, 1961)(이하 DJD II); 유물과 필사본들의 사진은, P. Benoit et al. (eds.), *Les Grottes de Murabba'at* (DJD IIa; Oxford: Clarendon Press, 1961)을 보라.

31) DJD II, 181-205; 하박국서 본문은 199-200.

32) LXX의 번역에 대해 BHQ, 125*에서는 MT와 같은 자음을 두고 분사(participle) “יָרָם”(조렘)으로 읽었다고 판단하였다(differ-vocal). 그러나 헬라이어 번역어인 “σκορπίζω”(스코르핏조/홀다)는 말2:3; 스5:12 등에서 “יָרָה”(자라/홀다)로 옮기는데, 이에 따라 LXX의 대본이 “יָרָה”(조레)였을 가능성도 완전히 배제할 수는 없다.

(3) 하박국 헬라어 본문 증거

본 연구에서 LXX 헬라어 본문은 괴팅엔 대비평편집본(LXX-Gö)을 사용한다.³³⁾ 연구의 대상이 되는 이형들 가운데 이전 소비평편집본인 랄프스판(LXX-Ra)³⁴⁾과 본문 편집이 다른 경우는 하박국 2장18절에서 아래와 같이 발견된다.

		MT	MurXII	1QpHab	LXX-Gö	Hev	
2	18	פסלו	פסלו	פסל	ἐγλυψεν αὐτό	ἸΝ ΑΥΤΟ	LXX-Gö < 410=MT; LXX-Ra -ψαν < rel
2	18	יִצְרוּ	יִצְרוּ	יִצְרוּ	ἐπλασεν αὐτὸ	Ο ΠΛΑΣΑΣ ΑΥΤΟ	LXX-Gö < B S A; LXX-Ra -σαν < rel(W); 8HevXIIgr=Ptc

이 경우에도 우리는 LXX-Gö의 본문을 원-칠십인경(Ur-LXX; Old Greek)으로 여긴다. 필요한 경우 개별 필사본이나 헥사플라(Hexapla)의 이형들도 본문 비교에 사용한다. 이밖에 몇몇 중세 필사본의 하박국 3장에서 찾아볼 수 있는 이른바 “바르베리니 본문”(Barberini Text)는 BHS와 BHQ의 비평 각주에서 언급하고 있지만, 본문 비평적 가치에 대한 별도의 논의가 더 필요하기 때문에 본문비교에서 제외하였다.³⁵⁾

3. 8HevXIIgr 하박국 본문의 자음 본문 이형(variants) 분석

이제 본격적으로 Hev 하박국 이형들을 분석한다. 모든 이형들을 다 설명하는 것이 옳으나 여기서는 편의상 제각각 해당 분류 항목을 잘 설명해 주는 이형을 보기로 들어 분석한다.³⁶⁾ 그리고 헬라어 철자법 상의 차이는 번역 대본과 상관이 없는 문제이므로 우리의 목적에 직접 필요하지 않기 때문에 여기서 다루지 않는다(DB: Orth[시트] 참조). 또한 같은 본문에 대한 번역 기법(translation technique)의 차이 문제도 본 연구에서는 언급하지 않는다(DB: Tr.T[시트] 참조). 다만 데이터베이스 분석 결과만 언급하자면, 번역 기법과 관련한 66개의 이형들 가운데 28개의 이형(참조. L항-MT)이 Hev가 MT와 동일한 히브리어 대본을 직역하고 LXX는 다소 의역하여, Hev의 카이게 개정본 근접성과 MT 근접성을 말해준다. 상대적으로 Hev와 LXX가 더불어 의역한 경우는 5개(참조. L항-LXX)로 상대적으로 적었다. 하지만 절반 정도인 32개(참조. L항-al.)의 이형에서 LXX와 Hev가 어휘 선택의 차이 등으로 경쟁본의 성격을 드러내어 히브리어 본문 뿐 아니라, 헬라어 번역의 유동성과 다중성을 반영한다. 하지만 본 연구에서는 히브리어 자음 본문과 관련한 이형들로 분석 대상을 한정한다.

33) J. Ziegler (ed.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. XIII Duodecim Prophetiae* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, ³1984).

34) A. Rahlfs/R. Hanhart (eds.), *Septuaginta. Editio altera* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006).

35) 이 본문은 12세기 소문자 필사본인 MS Barberinus Gr. 549 (Ra: 147)에서 처음 발견되었다고 하여 “바르베리니 본문”이라고 일컬어졌다. 같은 형태의 본문이 8세기의 대문자 필사본인 Codex Venetus와 계속해서 9-11세기의 소문자 필사본 세 개(62-86-407)에서 더 발견되었다. 페르난데즈 마르코스(N. Fernández Marcos)는 이 본문이 심마쿠스(Symmachus) 본문 전통을 간직하고 있다고 여긴다. 이에 관해, N. Fernández Marcos, “Der Barberini-Text von Hab 3 – eine neue Untersuchung”, in: H.-J. Fabry/D. Böhler (eds.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Bd. 3* (Stuttgart: Kohlhammer, 2007), 151-180와 거기에 소개된 참고문헌들을 보라.

36) 모든 이형들에 대한 간략한 분석은 필자가 온라인에 게시해 놓은 데이터베이스(DB)를 참조하라(위의 각주 27) 참조).

1) 히브리어 자음 본문의 차이

(1) Hev=MT≠LXX

하박국 Hev 본문에서 우리는 먼저 히브리어 번역 대본(Vorlage)의 차이에서 비롯한 이형들을 살펴본다. 본 연구에서 분류한 150개의 이형 가운데 64개의 이형이 여기에 속하는데, 이 가운데서 가장 많은 34개가 LXX와 달리 MT와 일치한다. 이 이형들에서는 LXX의 추정 히브리어 대본과 비교했을 때, 자음 본문이 길거나 짧다.³⁷⁾

보기를 들자면, 하박국 2장6절에서 LXX는 “καὶ βαρύνων τὸν κλοιὸν αὐτοῦ στιβαρῶς”(그리고 체 목줄을 아주 무겁게 한 자)이다. 여기서 밑줄 친 부분에서 쓰인 헬라어 “κλοιός”는 LXX에서 주로 “עֵל”(올/명예)의 번역어로 쓰인다.³⁸⁾ 그러므로 LXX의 번역 대본은 “עֵל”(올로)가 된다. 이것을 MT “עֲלִי”와 그에 상응하는 Hev 본문 “ΕΦ ΕΑΤΟΝ”(=εφ᾽ ἐαυτὸν)과 비교해 보면 자음 ‘요드’가 빠져 있는 상태다. 흥미롭게도 LXX 본문의 전통은 1QpHab에서 찾아볼 수 있는데, 이로써 LXX의 본문 형태가 적어도 주전 1세기에는 MT로 이어진 본문 형태와 공존하고 있었음을 알 수 있다.

그 반대 경우의 보기로 하박국 2장14절에 있는 이형을 들 수 있다. 이 구절의 마지막 부분에서 MT는 “כִּסּוֹ עַל-יָם” (물이 바다를 덮는 것처럼)이다. 이 본문은 Hev가 지지한다 (ΩΣ [ῥδ- κατακαλύψει ἐπὶ ΘΑΛΑΣΣ[ης; 참조. Hev 1QpHab). 그런데 LXX는 여기서 “ὡς ῥδωρ κατακαλύψει αὐτούς”(물처럼 그것이 그들을 덮을 것이다)로 옮긴다. 밑줄 친 부분의 LXX 번역은 BHS에서 제안하듯 “עַל-יָם”을 대본으로 읽었음에 틀림없다. 그렇다면 이 히브리어 본문은 1QpHab와는 음위전환(metathesis)의 관계에 있으며, MT의 전통에 비해 자음 ‘헤’가 더 있다. 여하튼 이 두 본문은 1QpHab의 인용본문과 더불어 히브리어 본문의 형태로 공존하였을 것이다.

그런가 하면 LXX의 추정 히브리어 대본과 비슷한 자음의 다른 본문이거나, 차이의 폭이 좀 더 큰 경우도 있다.³⁹⁾ 가령, 하박국 2장19전반절을 보자.

37) 긴 경우(Hev=MT≠LXX[히브리어 추정대본] 순서)- 1:8 και οι ιπ]ΠΕΙΣ ΑΥΤΟΥ=וּפְרִישׁוּ=καὶ ὀρμήσουσιν(וּפְרִישׁוּ); 1:9 ΚΑΥΣΩΝ=קָרִימָה≠ἐξ ἐναντίας(קָרִימָה); 1:15¹ ΕΣΥΡΕΝ [αυτον=וּסִפְּהוּ=καὶ εἵλκυσεν(וּסִפְּהוּ); 1:15² αμ]ΦΙΒΛΗΣΤΡΩ ΑΥΤΟΥ=בְּחַרְמוֹ=ἐν ἀμφιβλήστρω(בְּחַרְמוֹ); 1:17 ΕΙ ΔΙΑ ΤΟΥ[το=כֶּן עַל≠δὶα τοῦτο(כֶּן עַל); 2:6 ΕΦ ΕΑΤΟΝ=עֲלִי=τὸν κλοιὸν αὐτοῦ(עֲלִי 1QpHab); 2:7 ΕΙΣ ΔΙΑΠΛΑΓΑΣ=לְמַשְׁסוֹת≠εἰς διαρπαγῆν(לְמַשְׁסוֹת); 3:13 ἐξ]ΚΕΝΩΣΑ[ς=רוּחַ≠ἐξήγειρας(רוּחַ). 짧은 경우- 1:5 (-)=(-)≠καὶ ἀφανίσθητε(שָׁמוּ BHS); 1:15³ εν τη] ΣΑΓΗΝΗ ΑΥΤΟΥ=בְּמַכְמֶרֶת≠ἐν ταῖς σαγήναις αὐτοῦ(בְּמַכְמֶרֶת); 1:15⁴ (-)=(-)≠καρδία αὐτοῦ(לִבּוֹ); 1:16¹ ΕΛΙΠΙΑΝΘΗ=שָׁמַן≠ἐλίπανεν(שָׁמַן); 1:16² και] ΤΟ Β[ρ]ΩΜΑ ΑΥΤΟΥ=לֶחֶם=וּמַאכְלִי=καὶ τὰ βρώματα αὐτοῦ(וּמַאכְלִי); 2:6 ΚΑ[ι ερ]ΕΙ=וּיִאמֶר=καὶ ἐροῦσιν(וּיִאמֶר 1QpHab); 2:14 επι] ΘΑΛΑΣΣΕ[ης=עַל-יָם≠αὐτούς(עַל-יָם BHS); 2:19¹ ΛΕΓΩΝ=אָמַר≠ὁ λέγων(אָמַר 1QpHab); 2:19² ΤΩ ΛΙΘΩ=לְאֶבֶן≠καὶ τῷ λίθῳ(לְאֶבֶן); 2:19³ ΑΥΤΟΣ=הוּא≠καὶ αὐτό ἐστιν(הוּא); 2:20 ΣΙΩΠΗΣΟΝ=סָם≠εὐαγγελίσθη(סָם); 3:15 ΕΝΕΤΕΙ[νς=דִּרְכַּת≠καὶ ἐπεβίβασας(דִּרְכַּת).

38) 왕상 12:4(×2), 9, 10, 11(×2), 14(×2), 겔 34:27 등. 참조. E. Hatch/H. A. Redpath (eds.), *A Concordance to the Septuagint* (Grand Rapids: Baker Books, 1998), 772a (עֵל, HR).

39) Hev=MT≠LXX[히브리어 추정대본] 순서- 2:3 δ]ΙΑΨΕΥΣΕΤΑΙ=יִכְזֹב≠εἰς κενόν(לִכְזֹב); 2:4¹ ΨΥΧΗ ΑΥΤΟΥ=נַפְשׁוֹ≠ψυχή μου(נַפְשִׁי); 2:4² ΕΝ ΠΙΣΤΕΙ ΑΥΤΟΥ=בְּאִמוּנָתוֹ≠ἐκ πίστεώς μου(בְּאִמוּנָתִי); 2:7¹

MT	הוי אָמַר לַעֲן הַקִּיצָה עוֹרִי לְאַבֵּן דּוֹמָם
MurXII	[הוי אָמַר] לַעֲן הַקִּיצָה עוֹרִי לְאַבֵּן דּוֹמָם
Hev	[Οὐα]Ι ΛΕΓΩΝ ΤΩ ΞΥΛΩ ΕΓΝΗΨΟΝ ΕΞΕ[γέρθητι] ΤΩ ΛΙΘΩ ΣΙΩΤΩΝ
LXX	οὐαὶ ὁ λέγων τῷ ξύλῳ ἔκνηψον ἔξεγέρθητι καὶ τῷ λίθῳ ὑψώθητι
1QpHab	הוי ה[אָמַר] לַעֲן הַקִּיצָה [עוֹרִי לְאַבֵּן] דּוֹמָם ⁴⁰⁾

여기서 MT와 MurXII는 “הוי אָמַר לַעֲן הַקִּיצָה עוֹרִי לְאַבֵּן דּוֹמָם”(조용한 돌에게)으로 쓴다. 이것은 Hev의 번역과 일치한다(ΤΩ ΛΙΘΩ ΣΙΩΤΩΝ). 그러나 여기서 LXX는 “καὶ τῷ λίθῳ ὑψώθητι”(그리고 돌에게 [말하기를], ‘높임을 받으소서’)로 옮긴다. 이 본문은 우선 BHQ에서 설명하듯, 구문을 문맥에 맞게 조정한 전통(assim-ctext)을 반영한다. 곧 “ἔξεγέρθητι”(일어나소서)를 앞선 명령형 “ἔκνηψον”(깨어나소서)과 붙여서 이중 명령으로 이해하고, 마지막 낱말을 동사로 읽었다. 하지만 이런 구문 이해는 히브리어 본문 전통의 차이에서 왔다는 사실을 우리는 1QpHab에서 드문 형태지만 동사 ‘רום’(롬/높아지다)의 수동형의 일종인 폴랄(Polal) 2인칭 남성 단수 명령형으로 읽을 수 있는 형태가 확인된다(רוֹמָם; ㄴ9:5; 시66:17 등 참조). 그러니 우리는 여기서 ‘달렛’으로 시작하는 본문과 ‘레쉬’로 시작하는 본문의 두 전통을 다 찾아볼 수 있다.

(2) Hev≠MT=LXX

앞선 경우와는 반대로 MT와 LXX가 일치하는 반면에 Hev가 다른 본문 전통을 반영하는 경우도 있다.⁴¹⁾ 하박국 2장8절의 경우, MT와 LXX(=Cod. W)는 물론, 1QpHab에도 인칭대명사 주어가 존재한다.

MT(=1QpHab): כִּי אַתָּה שְׁלֹחַת גּוֹיִם רַבִּים

ΟΥΧΙ=הלווא=כ(כ); 2:7² ΔΑΚΝΟΝΤΕΣ ΣΕ=נשכיך=δᾶκνοντες αὐτόν(נשכיו); 2:15 ἐπὶ τὴν ἀσχημοσύνην AY[τω]N=על-מעוריהם=ἐπὶ τὰ σπῆλαια αὐτῶν(על מערותם); 2:19 ΣΙΩΠΩΝ=דומם=ὑψώθητι(דומם 1QpHab); 3:10¹ ὠδυνῆς]AN=יחילו=καὶ ὠδυνήσουσιν(וחילו); 3:10² ΟΡΘ=הרים=λαοί(חרים); 3:10³ ENTINA[γ]MA=זרם=σκορπίζων(זרר); 3:13¹ κε]ΦΑ[λη]N ΕΞ ΟΙΚΟΥ [ασ]ΕΒ[ους]=רשע=מבית ראש מחצת=ἔβαλες εἰς κεφαλὰς ἀνόμων θάνατον(מות רשעים מוחי לראש רשעים); 3:13² ΘΕΜΕΛΙΟΣ=יסוד=δεσμούς(אסר); 3:14¹ EN PABΔOIS AYTOY=במשיו=ἐν ἐκστάσει(במתהוה); 3:14² ΤΟ ΓΑΥΡΙΑΜΑ ΑΥΤΩΝ=עליצותם=χαλινούς αὐτῶν(אלצותם?).

40) 참조. BHQ, 98; 비교. Lohse, 앞의 책, 242 (דומה [두마/침묵, 정적])와 BQ, 135 (דומם=MT)에서 첫 자음을 ‘달렛’으로 본 것은 분명 잘못이다. 같은 단(1QpHab 12) 13행에 나오는 ‘הרבֿר’⁴¹⁾의 달렛과 비교해 보면, 우리 본문(1QpHab 12)의 첫 자음은 오른쪽 모서리가 도드라져 올라가지 않아서 분명히 구분이 되며, 가로줄 가운데 부분이 손상되어 있지만 분명히 ‘레쉬’임을 알아볼 수 있다. 그리고 로제의 재구성과는 달리 마지막 자음은 아랫 부분이 손상된 꼬리형 ‘뎀’으로 보는 것이 옳다.

41) Hev(히브리어 추정대본)≠MT=LXX 순서- 1:16¹ ΑΡΤΟΣ [αυτου(חלתו)]=לקי=μερίδα αὐτοῦ; 1:16² ΣΤΕΡΕΟΝ(אכרי)=בראה=ἐκλεκτά; 1:17 ΜΑΧΑΙΡΑΝ ΑΥΤΟΥ(חרבו)=חרמו=τὸ ἀμφίβληστρον αὐτοῦ; 2:5 ΟΣ ΑΝΗΡ=גבר=ἀνὴρ; 2:6¹ ΛΗΨΕ[ται(ישא)]=λῆψονται; 2:6² (-)=ער-מתיו=ἔως τίνος; 2:7 ΟΙ ΣΑΛΕΥΟΝΤΕΣ ΣΕ(מנענעך)=σκελεύουσιν σε; 2:8¹ (-)=אחה=σὺ; 2:8² ΚΑΙ ΣΚΥΛΕΥ[σουσιν σε(שלוכה 1QpHab)]=שלוך=σκελεύουσιν σε.

LXX: διότι σὺ ἐσκόλευσας ἔθνη πολλά

하지만, H_{ev}에는 이 주어가 빠져 있어서 짧은 자음 본문을 보여준다(OTI (-) ΕΣ[κ]ΥΛΕΥΣΑΣ ΕΘΝΗ ΠΟΛΛΑ). H_{ev}와 같은 본문 전통이 3~4세기의 대문자 필사본(Codd. B, S; 참조. Cod. V)에서도 찾아볼 수 있다. 아마도 H_{ev}의 짧은 형태도 MT의 긴 형태와 더불어 공존하던 시절이 있었던 듯하다. 같은 구절에서 이어지는 동사가 MT와 LXX에서는 접속사 없이 쓰인다(שָׁלַח=σκυλεύουσιν σε). 반면에 H_{ev}와 1QpHab에서는 접속사와 더불어 쓰인다(KAI ΣΚΥΛΕΥ[σουσιν σε=וישלח]). 흥미로운 점은 1QpHab가 2장8절 한 구절에서 매우 유동적인 본문을 내보인다는 것이다.

(3) H_{ev}=LXX≠MT

H_{ev}가 MT와는 다르지만, LXX와 같은 본문 형태를 나타내는 경우는 상대적으로 적지만, 분명히 찾아볼 수 있다.⁴²⁾ 간단히 하박국 2장5절의 보기를 들어 보자. 이 구절에서 MT는 “וְלֹא יִשְׁבַּע”(그래도 그는 배부르지 않을 것이다)로 쓰는 데 비해, H_{ev}와 LXX는 접속사가 없는 본문 전통 “(-) οὐκ ἐμπιπλάμενος”를 보여준다. 이 전통은 1QpHab에서 뒷받침된다(וְלֹא יִשְׁבַּע). 그러므로 접속사가 있는 본문과 없는 본문의 우열을 가리기란 쉽지 않으며, 적어도 주전1세기-후주1세기에는 두 전통이 공존하고 있었을 것이다. 이로써 우리는 H_{ev} 본문 형태의 유동성을 다시금 확인해 볼 수 있겠다.

(4) H_{ev}≠MT≠LXX

H_{ev}에서 찾아볼 수 있는 이형으로서 본문 형태의 유동성을 좀 더 적극적으로 가늠해 볼 수 있는 보기로는 모든 본문 증거들이 제각각 다른 자음 본문을 전제하고 있는 경우이다.⁴³⁾ 하박국 2장4절의 경우에 LXX은 “ὑποστείλῃται”(취포스테일레타이/덮여있다)⁴⁴⁾로 옮겼는데, 이는 MT의 “עֲפֻלָּה”(우플라/교만하다; =1QpHab)를 번역한 것이라고 볼 수 없다. LXX의 본문은 아마도 MT와는 음위전환의 관계에 있었을 “עֲלֻפָּה”(올르파/씩워지다, 덮이다)를 그 대본으로 했을 것이다.⁴⁵⁾ MT와 LXX 사이의 이형은 분명히 필사된 히브리어 전통에서 생겨났을 것이

42) H_{ev}(≈LXX; 히브리어 추정대본)≠MT 순서- 1:15 KAI ΕΣΥΡΕΝ [αυτον(וְיָנִיחַ 1QpHab)≠וְיָנִיחַ=καὶ ἔλκυσεν αὐτόν; 2:5 ΟΥΚ ΕΝΙΠΠΛΑΜ[ενος (שָׁבַע 1QpHab)≠שָׁבַע 1QpHab)≠וְלֹא יִשְׁבַּע; 2:6¹ KAI ΠΡΟΒΑ[ημ]A (וְחִירָה)≠וּמְלִיצָה; 2:6² ΔΙΗΓΕΣΙΣ ΑΥΤΟΥ(≈εἰς διήγησιν αὐτοῦ; 추상명사형 וְחִירָה)≠וְחִירָה; 2:17 πτοση[ΕΙ]ΣΕ(וְחִירָה BHQ)≠וְחִירָה; 2:18 και φα[NΑΝΤΑΣΙΑΝ(וּמְרָאָה)≠וּמְרָאָה; 3:9 ΕΞΕΓ[ερ]ΕΙΣ(≈ἐντενείς; תַּעֲרִיר)≠תַּעֲרִיר;

43) H_{ev}(히브리어 추정대본)≠MT≠LXX 순서(히브리어 추정대본)- 2:4 ΣΚΟΤΙΑ(אֶפְלָה)≠עֲפֻלָּה=ὑποστείλῃται(עֲלֻפָּה); 2:16 KAI ΕΜΕΤΟΣ [ατιμίας(קְלִיּוֹן וְקִיָּא)≠וְקִיָּא=καὶ συνήχθη ἀτιμία(קְלִיּוֹן וְקִיָּא); 2:18 Ο [π]ΛΑΣΑΣ ΕΠΙ ΤΟ ΠΛΑΣΜΑ ΑΥΤΟΥ ΕΠΙ ΑΥΤΟ(עַל יָצְרוּ עַל יָצְרוּ)≠עַל יָצְרוּ=ό πλάσας ἐπὶ τὸ πλάσμα αὐτοῦ(יָצְרוּ עַל יָצְרוּ); 2:19 ΦΩ[τειν(וְהִירָה)≠וְהִירָה=φαντασία(וּמְרָאָה).

44) “ὑποστέλλω”를 이렇게 이해하는 것에 대해서는, H. G. Liddell et al. (eds.), *A Greek-English Lexicon with Supplement* (Oxford: Clarendon Press, ⁹1996), 1895를 보라.

45) 참조. M.J.J. Menken/S. Moyise (eds.), *The Minor Prophets in the New Testament* (New York: T&T Clark, 2009), 118.

다. 그 시기는 아무리 늦어도 주후 1세기를 넘을 수는 없다. 왜냐하면 LXX의 번역이 히브리어 10정38절에서 그대로 인용되기 때문이다. 한편, H_{ev}의 이형은 좀 다른 성격을 내보인다. H_{ev}는 이 부분에서 “ΣΚΟΤΙΑ”(스코티아/어둠, 암흑)로 번역했는데, 이는 MT나 LXX의 전통과는 전혀 다르다. 이 번역은 아마도 MT와 비슷한 발음의⁴⁶⁾ “אֶפֶלָה”(아펠라/암흑, 흑암)⁴⁷⁾를 대본으로 했으리라 추측할 수 있겠다. 만약 그렇다면 이 이형은 필사 이전 구전의 시대로 거슬러 올라가야 할 것이다. 어쨌거나 여기서 우리는 세 본문 전통이 제각각 다른 히브리어 본문을 전제하는 모습을 분명히 볼 수 있다.

2) 같은 히브리어 자음 본문의 다른 읽기

(1) H_{ev}=MT≠LXX

모음 부호가 없었던 때의 히브리어 본문은 같은 자음을 두고서 다르게 읽을 가능성이 충분히 있었다. H_{ev}의 본문에서도 16개의 이형에서 같은 자음 본문의 다른 읽기를 찾아볼 수 있다. 먼저 H_{ev}가 MT와 같은 읽기를 보이는 데 비해, 칠십인경이 다르게 읽은 경우가 있다.⁴⁸⁾ 하박국 1장5절의 경우를 보자. 여기서 MT는 “יִסְפָּר”(여수파르/전해지다)로 수동 강의형인 푸알(pual)로 읽는다. 이 읽기는 접속법 수동태 단순과거형을 쓰는 H_{ev}의 번역 “ἐκδιηγ[ΗΘΗ]”가 지지한다. 반면에 LXX는 능동의 의미가 있는 접속법 중간태 현재형 “ἐκδιηγῆται”을 쓴다. 이 번역은 분명히 강의능동형인 피엘(piel) “יִסְפָּר”(여사페르/전하다, 이야기하다)을 전제한다. 그리고 LXX는 대본의 능동형을 헬라어에서 명확히 하려고 히브리어에 없는 의미상 주어로 부정(否定)대명사 “τις”를 삽입하였다.

또한 흥미로운 보기를 들자면, 하박국 1장8절에서 MT는 “מִזְאֲבֵי עָרֵב”(밋제으베 에레브/ 저녁 이리보다)인데, 이는 H_{ev}의 번역이 지지한다(ὕπὲρ τοὺς λυκοὺς τῆς ἐσπέ[ΡΑΣ]). 그런데 여기서 LXX는 “ὕπὲρ τοὺς λύκους τῆς Ἀραβίας”(아라비아의 이리보다)로 밑줄 친 부분의 번역이 다르다. LXX의 번역은 히브리어 자음을 “עָרֵב”(에레브)가 아니라 ‘아라비아’를 뜻하는 “עֲרָב”(아라브)로 읽은 결과다.⁴⁹⁾

46) 칠십인경이 번역되던 당시에는 아마도 ‘알렙’과 ‘아인’의 발음에 대한 구분이 혼용되어 있었던 듯하다. 두 자음 모두를 모음 ‘알파’로 음역하는 경우를 볼 수 있는가 하면(가령, Ἀμεσεί 2에스21[느 1]: 12 אֲמַצִּי; 왕하17:25 עֲמַשָּׂא), ‘알렙’과 구분되게 ‘아인’을 ‘감마’로 음역하는 경우도 볼 수 있다(Γόμορρα עֲמֹרָה). 어쨌거나 구술전승에서는 혼동할 가능성이 있었던 사실은 틀림없다.

47) 참조. 신28:29; 사8:22; 58:10. 비교. 욥3:6; 10:21(22); 23:17; 시90(91):6; 사29:18에서는 σκοτία가 אֶפֶלָה를 번역하는 데 쓰였다.

48) MT=H_{ev}≠LXX 순서- 1:5 יִסְפָּר=ἐκδιηγ[ΗΘΗ]≠ἐκδιηγῆται(יִסְפָּר); 1:8 מִזְאֲבֵי עָרֵב=ὕπὲρ τοὺς λυκοὺς τῆς ἐσπέ[ΡΑΣ]=ὕπὲρ τοὺς λύκους τῆς Ἀραβίας(עָרֵב מִזְאֲבֵי); 1:9¹ כָּלָה=π[ΑΝΤΑ]≠συντέλεια(כָּלָה); 1:9² סָחַק=EΙΣ ΑΔΙΚΙΑΝ=εἰς ἀσεβείας(סָחַק DJD 151); 2:16 שָׁבַע=EΝΕΠΙΘ[ης]≠πλησμονήν(שָׁבַע BHS); 2:18 יָצַר=Ο ΠΛΑΣΑΣ ΑΥΤΟ=ἔπλασεν αὐτὸ(Codd. BSA; יָצַר BHQ).

49) 이런 경우를 겔27:21; 습3:3; 대하9:14에서도 찾아볼 수 있다. 참조. Kim, Jong-Hoon, “Text und Übersetzung des griechischen Zephaniahbuches”, in: Kreuzer, S. et al (eds.), *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 159.

(2) H_{ev}≠MT=LXX

하박국 2장4절에서 MT는 “וְנִפְשׁוּ בְּרוּחֵי יְהוָה” (로-야쉬라 나프쇼 보/그의 영혼은 그 속에서 울곧지 않다)로 쓴다. 여기서 MT는 밑줄 친 부분을 부정어와 함께 쓰인 동사로 이해하였다. 그런데 H_{ev}는 “OYK EYΘEIA”로 옮겨서 같은 자음 본문을 동사가 아닌 서술적 용법으로 쓰인 형용사로 이해하여 “וְנִפְשׁוּ” (로-야샤라)로 읽었다. 한편, LXX는 “οὐκ εὐδοκεῖ” (그[내 영혼 sic.]는 당연히 여기다)⁵⁰⁾로 옮기는데, 이 번역은 마소라 본문과 같은 자음 본문으로 재구성할 수 없다. 칠십인경에서 이 번역은 일반적으로 “וְנִפְשׁוּ” (라차)의 대응어로 쓰인다.⁵¹⁾ 그래서 BHS에서는 칠십인경의 대본을 “וְנִפְשׁוּ”로 재구성하기를 제안한다. 하지만 그러기에는 자음 본문의 연관성이 너무 부족하다. 오히려 BHQ에서 제안하듯 MT와 같은 읽기 전통에 대한 의역(lib)이라고 보는 것이 합당해 보인다. 곧 “영혼이 울곧다”는 표현을 직역하기보다는 “당연히 여기다”로 이해했을 수 있다는 말이다.

하박국 2장6절 마지막 낱말이 MT(=MurXII)는 “עֲבָטִית” (아브티트/저당, 담보)이다. BHQ의 견해대로, LXX는 위의 3.1)-(1)에서 보았듯이 앞선 낱말들의 차이에서 비롯하여 MT와 같은 읽기 전통의 낱말을 “στυβαρώς” (무겁게=아주)⁵²⁾로 의역하였다. 반면에 H_{ev}는 여기서 “ΠΙΧΟΣ ΠΗΛΟΥ” (진창[으로] 가득함)로 두 낱말을 쓴다. 이는 의심할 여지없이 “עֲבָטִית”를 옮긴 것이다. 따라서 H_{ev}는 MT와 같은 자음을 달리 띄어 쓰고 읽은 데서 비롯한 이형이다.

(3) H_{ev}=LXX≠MT

H_{ev}와 LXX가 더불어 MT와 같은 자음의 다른 읽기 전통을 내보이기도 한다. 하박국서에서 이런 경우는 세 가지 형태로 나타나는데, 먼저 MT가 동사와 함께 쓰인 접속사 ‘바브’를 연속법(Waw consecutivum)으로 읽는 반면, H_{ev}와 LXX는 단순 ‘바브’(Waw Copulativum)으로 읽은 경우이다.⁵³⁾ 이 경우 문맥 상 미래에 일어날 일에 대한 신탁이므로 MT는 이른바 예언자적 완료(perfectum propheticum; 참조. GK §106n)라고 이해해야 풀린다. 자음 본문만 있었던 시절에는 두 가지 모두 가능했을 것이다. 둘째로는 하박국 2장5절을 보기로 들 수 있는데, MT는 “וְנִפְשׁוּ” (키세울/스올처럼)로 전치사와 결합된 명사에 정관사 없이 읽었다. 하지만 H_{ev}와 LXX(καθώς ὁ ἄδης)는 아마도 정관사를 넣어서 “וְנִפְשׁוּ” (캣세울)로 읽었던 듯하다. 셋째 경우로는 동사의 변화형을 다르게 읽은 경우이다. 하박국 3장9절에서 MT는 “וְתִבְקַע־אָרְיָ” (트바카 아레츠/당신이 땅을 쪼개셨습니다)로 강의능동형인 피엘(piel)로 읽었다. 이 경우 동사의 주어는 문장 전체의 주어인 ‘야훼’가 된다. 그리고 이어지는 ‘땅’은 동사의

50) “εὐδοκέω”의 일차적인 뜻은 “좋게 여기다”이다. “확신하다”로 번역한 데 대해서는 LSJ, 710를 참조하라.

51) 참조. HR, 569a-b.

52) 참조. T. Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Leuven: Peeters, 2009), 637.

53) MT≠H_{ev}=LXX 순서- 1:10¹ וְנִפְשׁוּ≠και β]ΑΛΕΙ=και βαλεῖ; 1:10² וְנִפְשׁוּ≠KAI ΣΥΝΛΗΜΨΕΤ[αι αυτο≈ και κρατήσει αὐτοῦ; 1:11 וְנִפְשׁוּ≠KAI ΠΑΡ[ελευσεται≈και διελεύσεται; 2:5 וְנִפְשׁוּ≠KAI ΑΘΡΟΙ[σει=και εισδέξεται.

목적어가 된다. 반면에 미래 수동형 동사를 쓰는 Hev와 LXX(ῥαγῆσεται γῆ)는 같은 자음 본문을 수동형인 ‘니팔’(niphal) “תִּבְקַע־אָרֶץ”(팁바카 아레츠)로 읽었다. 이렇게 읽으면, 미완료 여성 3인칭 단수형 동사의 주어는 뒤이어 나오는 ‘땅’이 되어 “땅이 쪼개졌습니다”는 뜻이 된다. 전반절에서 야훼께서 화살을 쏘셨다는 표현은 두 형태 모두를 가능하게 한다.

(4) Hev≠MT≠LXX

이 경우는 하박국 3장14절에서 찾아볼 수 있다. MT(=MurXII)는 “וַיִּסְעֲרוּ לַהֲפִיצָנָהּ”(그들[악인들]이 나를 바스리뜨리려고 돌진해 옵니다)로 쓴다. 여기서 밑줄 친 부분의 읽기는 ‘전치사+히필(hiphil) 부정사+1인칭단수 대명접미어’이다. 흥미롭게도 LXX는 여기서 “σεισθήσονται ἐν αὐτῇ διανοίξουσιν”(그들이 그 안에서 요동칩니다. 그들이 [입을] 벌립니다)으로 옮기는데, 이 번역은 히브리어 대본의 차이뿐 아니라, 구문도 달리 이해한 결과이다. 먼저 문제가 되는 것은 MT에서 한 낱말로 읽은 “וַיִּסְעֲרוּ” 부분을 두 낱말로 나누어 번역한 “ἐν αὐτῇ διανοίξουσιν”이다. 이는 LXX가 히브리어를 달리 띄우고, 다른 자음으로 읽은 결과이다. 곧 “וַיִּסְעֲרוּ”로 읽었다. 그러다 보니 구문도 달라졌다. MT는 이 낱말에 ‘아트나’가 있어서 전반절이 끝난다. 하지만 LXX는 “ἐν αὐτῇ”에서 문장이 끝난다. 여기서 여성 단수 대명사는 앞선 문장에서 MT/Hev와 달리 읽은 “ἐν ἐκστάσει”(בְּתַמְהוֹן; 격분하여)과 연관된다.⁵⁴⁾ 그리고 이어지는 동사 “διανοίξουσιν”은 MT 후반절의 첫 낱말 “χαλινούς αὐτῶν”(אַלְצוֹתָם; 그들의 고삐를)과 이어져 “그들은 고삐를 (채우기 위해) 입을 벌립니다”는 뜻이 된다.⁵⁵⁾ 이에 비해 Hev는 문제가 되는 구절을 “ΤΟΥ ΣΚΟ[ρπισ]ΑΙ ΗΜΑΣ”(우리를 흠어버리려고)로 옮기는데, 이 번역은 MT와 비슷하지만 마지막 자음이 달라진 “וַיִּסְעֲרוּ”를 반영한다.

4. 맺음말

이상에서 살펴 본 바와 같이, 주전 1세기 칠십인경 헬라어 본문의 한 형태를 있는 그대로 생생하게 전하는 Hev의 히브리어 대본은 분명히 LXX의 그것보다 MT와 그것의 전조 본문이라 할 수 있는 MurXII의 전통에 더 가깝다. 하지만 다양한 이형들에서 Hev의 MT 근접성뿐 아니라, 다른 형태의 본문 전통, 곧 1QpHab나 LXX 사이에서 가능한 모든 조합을 다 찾아 볼 수 있다. 그러므로 Hev는 단일한 형태가 아니라 여러 본문 형태가 공존하는 유동적 상태를 반영하는 본문을 번역 대본으로 사용하였음을 알 수 있다. 곧 우리가 관심을 두고 있는 헬라/초기 유대주의 시대의 히브리어 본문 전통이 단일하지도, 고정적이지도 않았음을 분명히 드러내 준다.

이처럼 본 연구에서 주된 관심은 헬라/초기 유대주의 시대 본문의 다중성과 유동성이었다.

54) 위의 각주 39)를 참조하라. 히브리어 대본의 재구성은 숙12:4를 보라; 참조. 신28:28; 행11:5; 22:17. 그리고 헬라어 번역에 대해서는 Muraoka, 앞의 책, 217을 보라.

55) 참조. 칠십인경 독일어 번역 “Sie werden ihre (Mäuler für die) Zaumzeuge aufreißen”: W. Kraus/M. Karrer (eds.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009), 1207.

본문비평의 궁극적인 목적이라고 할 수 있는 첫 본문(Ur-Text)이 무엇이냐의 문제는 여기서부터 시작해야 한다. 우리가 Hev 본문의 보기에서 살펴보았듯이, 초기 마소라 본문(Proto-MT)이 주도권을 잡기 시작한 주후 2세기 이전에는 다양한 본문들이 서로 유동적으로 공존하고 있었다. 달리 말하자면, 주후 2세기까지 구약성경 본문의 역사에서 MT에 반영된 본문의 전통은 유동적으로 공존하는 여러 형태의 본문들 가운데 하나였다. 구약성경의 첫 본문을 찾아가려는 이라면 이 사실을 분명히 주지하고, 히브리어든 번역본이든 MT 우월성에 대한 선입견에서 벗어나서, 객관적으로 본문 증거를 다룰 수 있어야 할 것이다.

5. 참고 문헌

- 쿠틀러 스탬베르거, 「미드라쉬 입문」 (유다·그리스도교 고전 입문 총서 III-2; 서울: 바오로딸, 2008).
- 김정훈, “칠십인역 사무엘-열왕기서의 본문 형태와 그 역사”, 「Canon & Culture」 3권 1호 (2009), 181-210.
- 김정훈, 「칠십인역 입문」 (유다·그리스도교 고전 입문 총서 I-1; 서울: 바오로딸, 2009).
- 김정훈, “칠십인역 헬라어 구약성경의 기원과 그 영향: ‘아리스테아스의 편지’를 중심으로”, 「부산장신논총」 11 (2011), 24-47.
- 마르티네즈, F./E. 티그셀라아르, 「사해문서 1 (1Q1-4Q155)」 (강성렬 옮김), (서울: 나남, 2008).
- Abegg Jr., M. et al. (eds.), *The Dead Sea Scrolls Bible. The oldest known Bible for the first time into English* (New York: HarperCollins, 1999).
- Barthélemy, D., “Redécouverte d’un chaînon manquant de l’histoire de la Septante”, RB 60 (1953), 18-29.
- Barthélemy, D., *Les Devanciers d’Aquila* (S.VT 10; Leiden: Brill, 1963).
- Benoit, P. et al. (eds.), *Les Grottes de Murabba`at* (DJD II; Oxford: Clarendon Press, 1961).
- Charlesworth, J. H., *The Pesharim and Qumran History. Chaos or Consensus?* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans Publishing Company, 2002)
- Elliger, K.(ed.), *Liber XII Prophetarum* (BHS 10; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1970/1977), 991-1086.
- Ego B. et al. (eds.), *Biblia Qumranica. Vol. 3B Minor Prophetes* (Leiden/Boston: Brill, 2005).
- Fernández Marcos, N., “Der Barberini-Text von Hab 3 – eine neue Untersuchung”, in: H.-J. Fabry/D. Böhler (eds.), *Im Brennpunkt: Die Septuaginta. Bd. 3* (Stuttgart: Kohlhammer, 2007), 151-180
- Gelston, A. (ed.), *The Twelve Minor Prophets* (BHQ 13; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2010).
- Hatch, E./H. A. Redpath (eds.), *A Concordance to the Septuagint* (Grand Rapids: Baker Books, 1998).
- Karrer, M/W. Kraus (eds.), *Septuaginta Deutsch. Erläuterung und Kommentare. Bd. II Psalmen bis Daniel* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2011).
- Kim, Jong-Hoon, “Intentionale Varianten der Habakukzitate im Peshet Habakuk.

- Rezeptionsästhetisch untersucht”, *Biblica* 88 (2007), 23-37.
- Kim, Jong-Hoon, *Die hebräischen und griechischen Textformen der Samuel- und Königsbücher. Studien zur Textgeschichte ausgehend von 2Sam 15,1-19,9* (Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2009).
- Kim, Jong-Hoon, “The Tradition of Ketib/Qere and its Relation to the Septuagint Text of II Samuel”, *ZAW* 123 (2011), 27-46.
- Kim, Jong-Hoon, “Text und Übersetzung des griechischen Zephanjabuches”, in: Kreuzer, S. et al (eds.), *Die Septuaginta – Entstehung, Sprache, Geschichte* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 155-166.
- Kim, Jong-Hoon, “Zu den Textformen der neutestamentlichen Zitate aus dem Zwölfprophetenbuch”, in: Kreuzer, S./M. Sigismund (eds.), *Der Antiochenische Text der Septuaginta in seiner Bezeugung und Bedeutung*, (DSI; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013), 근간.
- Kraus, W./M. Karrer (eds.), *Septuaginta Deutsch. Das griechische Alte Testament in deutscher Übersetzung* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2009).
- Kreuzer, S., “Von der Vielfalt zur Einheitlichkeit –Wie kam es zur Vorherrschaft des Masoretischen Textes?”, in: A. Vonach et al. (eds.), *Horizonte biblischer Texte – FS Josef M. Oesch zum 60. Geburtstag* (OBO 196; Fribourg/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), 117-129.
- Liddell, H. G. et al. (eds.), *A Greek-English Lexicon with Supplement* (Oxford: Clarendon Press, 1996).
- Lohse, E., *Die Texte aus Qumran* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964).
- Menken, M. J. J./S. Moyise (eds.), *The Minor Prophets in the New Testament* (New York: T&T Clark, 2009).
- Muraoka, T., *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Leuven: Peeters, 2009).
- Rahlfs, A./R. Hanhart (eds.), *Septuaginta. Editio altera* (Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2006).
- Thackeray, H. St. J., *The Septuagint and Jewish Worship* (London: Oxford University Press, 1921).
- Tov, E./R. Kraft (eds.), *The Greek Minor Prophets Scroll from Nahal Hever (8HevXIIgr) (DJD VIII; Oxford: Clarendon Press, 1990).*
- Tov, E., *Textual Criticism of the Hebrew Bible*, (Minneapolis: Fortress Press, 21992).
- Trever, J. C., *Scrolls from Qumran Cave 1: the Great Isaiah Scroll, the Order of the Community, the Peshier to Habakkuk from Photographs by John C. T rever* (edited by F.M. Cross, D.N. Freedman, J.A. Sanders) (Jerusalem: The Albright Institute of Archeological Research and the Shrine of the Book, 1972).
- Ulrich, E. (ed.), *The Biblical Qumran Scrolls. Transcriptions and Textual Variants* (Leiden: Brill, 2010).
- Ziegler, J. (ed.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. XIII Duodecim Prophetiae* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 31984).

‘8HevXIIgr 하박국 본문을 중심으로 본 히브리어 자음 본문의 형태와 역사’에 대한 논찬

유운종(평택대)

시작하는 말

한국 구약학회의 인적자원이 확대됨과 더불어 구약성서의 다양한 분야에 전문가들이 출현하게 됨을 무척 기쁘게 생각한다. 성서 본문비평은 매우 난해한 분야이며, 국내에서도 전공자는 매우 드물다. 그런 의미에서 김정훈 교수의 이 글을 대하면서 반가우면서도, 한편으로 걱정도 된다. 왜냐하면 난해한 분야라, 학생들과 학자들의 관심을 끌기 어렵기 때문에 척박한 우리나라의 학풍에서는 지속적인 연구에 어려움이 있기 때문이다.

문제제기

이 글은 나할 헤베르에서 발굴된 그리스어 하박국서 두루마리 사본 (8HevXIIgr)을 마소라, 칠십인경, 기타 사본들과의 비교를 통해 8HevXIIgr과의 차이점을 찾아내고, 마소라, 칠십인경 및 기타 사본과 비교한 후, 그 관계를 설명함으로써, 헬라 및 초기 유대주의 시대 구약성경 본문의 다중성과 유동성을 입증하고자 했다. 주논지를 ‘구약성경 본문의 다양성과 유동성을 입증하는 것’으로 잡은 것은 무리라고 본다. 왜냐하면 이 사본이 지닌 분량 (하박국서의 단편으로 마소라의 56절 가운데 34절만 남아있다)으로 보아, 구약성경 본문 전체의 다양성과 유동성을 입증할 수는 없기 때문이다. 다만 이 연구의 결과는 ‘헬라 및 초기유대주의 시대 구약성경 본문의 다중성과 유동성을 드러내는데 일조할 뿐’이다. 또한 논지를 “8HevXIIgr 본문을 다른 역본들과 비교를 통해 그 관계를 규정하는 일”로 한정하는 것이 더 명확하다. 이 본문이 다른 역본과 차이를 보인다고 해서, 헬라 및 초기 유대주의 시대 구약성경 본문의 다양성과 유동성을 입증할 수는 없으며, 그러한 결론을 내리는데 일조할 수 있을 뿐이기 때문이다. 더군다나 발표자는 ‘본문이형의 형태도 다양한 하박국 본문’(p.2)을 선택한다. 이형의 형태가 다양하면 당연히 다양성과 유동성을 주장하는데 유리하다. 이 주장의 정당성을 높이기 위해서는 이형의 형태가 거의 없는 두루마리를 분석하고, 이형의 형태가 거의 없지만 다른 역본과 유사성과 차이성을 드러내야 타당성이 높아질 것이다. 그러므로 이 논문의 논지를 8HevXIIgr 본문을 다른 역본들과 비교해 그 차이점을 설명하고, 각 역본들과의 관계를 파악하는 것으로 설정하는 것이 더 적절해 보인다.

또한 제목인 “8HevXIIgr 하박국 본문을 중심으로 본 히브리어 자음본문의 형태와 역사”가 이 글의 논지와 어울리는지 의문이다. 제목을 “8HevXIIgr 하박국 본문을 중심으로 본 자음 본문 역본과의 관계”로 수정하는 것이 더 적절하다. 논찬자는 발제자가 제목으로 붙이고 설명하는 ‘히브리어 자음본문의 형태’라는 말보다는 ‘히브리어 자음본문의 역본’으로 사용하는 것이 더 나아 보인다. 왜냐하면 이 글은 ‘나할 헤베르’ 본문이 ‘카이게 개정본 뿐만 아니라, 다른 형태의 본문도 담고 있음을’ (p.5) 밝히고자 한다‘라는 표현에서 보아 ‘다른 형태’는 ‘다른 역본’을 의미하는 것으로 보이기 때문이다.

이 글은 기존의 연구사를 정리한 다음, 이전의 연구와 차별되는 본 논문만의 공헌점을 ‘HevXIIgr 본문이 이미 지적된 ‘카이게 개정본’과의 유사성뿐만 아니라, 다른 형태의 본문과도 관계가 있음을 지적하는 것이며 그 이유를 이 본문이 다중성과 유동성이 반영된 결과로 나타났음을 드러내고자 한다. 그런데 발표자는 이미 DJD, BQ, BHQ에 이미 발표자가 이 논문에서 시도한 일을 직간접적으로 하고 있다고 지적한다. 기존의 연구를 소개하고 그 연구의 한계점을 지적하고, 본 연구에서 그 한계점을 해결하려는 시도로 보인다. 그러나 본 연구에서 어디까지가 기존 연구의 결과이며, 어디까지가 발표자의 독창적 공헌인지 명확하게 드러나지 않는다.

제안 및 질의 사항

1) ‘헤베르’ 하박국 본문, 마소라, 칠십인경, 콤란 하박국 페세르, 무라바앗 본문 등을 일목요연하게 이형들을 볼 수 있는 도표를 첨가했으면 한다. 결론에서도 이형과 각 사본과의 관계를 통계화 및 도표화한다면, 이 연구의 결과를 보다 명확하게 주장할 수 있을 것이다.

2) “....레닌그라드 사본은 한편은 그 본문의 신뢰성이 입증되었다” (p.1) 는 ‘신뢰성’은 입증되기 보다는 높아질 뿐이다. 따라서 ‘신뢰성이 높아졌다’로 수정할 것을 제안한다. 그러나 발표자의 주장과는 반대로, 이 논문의 결론은 ‘다양성과 유동성’이다. 이 결론은 레닌그라드 사본의 신뢰성과는 반대로 해석해야 되는 것이 아닌가?

3) 각주 4 (p.1) 예레미야 4QJer^b만 칠십인경 예레미야의 히브리어 대본처럼 짧은 형태이다.

4) 자음 ‘요드’가 빠져 있는 상태 (p.8). 무슨 말인지 설명이 필요하다. 성서 히브리어에서 ‘자음 요드’는 일부 전치사 뒤에 접미어가 올 때 전치사 ‘알’은 항상 ‘요드’를 취한다. 이것이 번역에 어떻게 나타날 수 있는지 의문이다. 헤베르 본문에도 ‘에피’로 ‘위에’로 번역되어 있다.

5) 맺음말에서 발표자는 ‘본문비평의 궁극적인 목적이라고 할 수 있는 첫 본문 (Ur Text)이 무엇이냐의 문제’를 이야기한다. 이 궁극적인 목적이 가능한가? 최근의 연구는 이 목적의 타당성과 가능성에 대해서는 성서의 텍스트가 성장해 온 과정을 고려할 때 회의적일 수 밖에 없음을 인정하고 있다.

마치는 말

이 글은 성서 본문비평과 관련된 최근의 연구 성과와 흐름을 잘 반영하고 있다. 다만 논지의 변경은 불가피해보이며, 공헌점을 초점화해서 이 논문의 독창성을 잘 드러내도록 손질할 필요는 있어 보인다. 본문비평이라는 매우 전문적인 분야를 한국 구약학도에게 꾸준히 소개하고 이해할 수 있는 장을 마련해준 발표자에게 깊은 찬사와 감사들 보내며, 앞으로도 더 많은 공헌이 있기를 기대한다.

‘8HevXIIgr 하박국 본문을 중심으로 본 히브리어 자음 본문의 형태와 역사’에 대한 논찬

우상혁(안양대)

이 논문은 8HevXIIgr 하박국 본문의 성격을 재규정하려는 데 있으며, 이를 통하여 헬라/초기 유대주의 시대 본문의 다중성과 유동성을 확인하고자 한다. 선행연구를 상세히 제시하여서 본 논문의 의미와 가치를 잘 파악할 수 있도록 돕고 있다. 그리고 이 분야에서 필요한 최신 쿰란 편집본을 소개하여 독자에 대한 배려와 이 분야 연구 발전에 도움을 주고자 하였다. 이 논문의 본론이며 핵심이 되는 다양한 본문형태에 대한 비교 연구 역시 체계적이며 치밀하여 모범적 연구 사례로도 손색이 없다고 판단된다. 그리고 Hev 하박국 본문의 기원과 이 본문과 다른 본문 비교를 통하여 당시 복잡한 본문형태의 존재 방식을 설명하게, 마치 지도를 보듯이 잘 보여 주었다는 점에서 발표자의 창의성이 보인다. 이 글은 히브리어 본문 그중에서도 마소라 본문이 원 본문(Ur-Text)에 접근할 수 있는 유일한 통로 곧 ‘유일 본문’이 아니라 여러 본문 중 하나라는 점을 분명히 인식시켰다. 또한, 마소라 본문 외 다른 히브리어 본문 그리고 비록 역본이지만 헬라어 본문 역시 원 본문과의 연결 가능성을 완전히 부인해서는 안 된다는 점을 보여주었다. 이는 구약 연구가 마소라 본문에만 머물러서는 안 되며, 그 영역을 확대시켜서 (한국)구약학의 지평을 확장할 필요가 있음을 말한다. 이것은 본 논문의 연구 내용과 더불어 이 논문이 가지는 의미와 가치라 여겨진다.

60년대 이후 Hev가 카이게 개정본이라는 바르텔레미의 주장이 현재까지 큰 문제없이 수용되는 상황에서 Hev가 카이게 개정본뿐만 아니라 다른 형태의 본문을 담고 있음을 밝히려는 시도(본 연구에서는 바르텔레미가 밝혀낸 Hev 본문의 기본적인 특징을 바탕으로 한다. 곧 이 두루마리의 헬라어 본문이 전반적으로 ‘카이게 개정본’의 본문 형태를 담고 있음에 동의한다. 하지만 Hev가 카이게 개정본 뿐 아니라, 다른 형태의 본문도 담고 있음을 밝혀서, ... 5쪽)를 발표자는 제시하였다. Hev가 카이게 개정본 외 다른 본문을 담고 있다면 그 다른 본문이 무엇인지 선명하게 정리되지는 않았다. Hev와 다른 본문과의 비교를 통해서 보여주었듯이 Hev와 마소라 본문, 칠십인경은 서로 엮히고설킨 모습이였다. 하지만 카이게 본문이 칠십인경의 개정본이라면 Hev가 적어도 칠십인경과 동일한 본문형태를 가지는 것은 당연하다고 해도 틀리지 않을 것이다(개역한글과 개역개정 비교). 아무튼 발표자가 밝히려는 하였던 카이게와는 다른 형태의 본문이 무엇인지를 기다렸던 독자는 결론까지 가서도 그것이 무엇인지 손에 잘 잡히지 않았다.

끝으로 발표자의 마소라 본문에 대한 정의를 듣고 싶다. 본 논문은 LXX의 대본, 마소라 본문, Hev 등을 통하여 헬라/초기 유대주의 시대 당시 다양한 본문 형태가 공존하고 있음을 보여 주었다. 본 논문에서 제시된 여러 본문 형태들 간의 차이는 예레미야의 긴 본문과 짧은 본문이 보여주는 차이만큼 크지는 않다. 그러면 이 글에서 제시된 본문형태의 차이를 마소라 본문이 통일화되지 않았기 때문이라고는 볼 수 없을까라는 의문이 들기도 하였다.

<오타>

1. 각주 2와 각주 22에서 연도 표시 오타. 2011와 2010 둘 중 하나로 통일.
2. 11쪽 5줄 '10정'을 '10장'.
3. 11쪽 27줄 υπερ τους λυκος της εσπε]ΡΑΣ에서 'λυκος'를 'λυκους'. DJD와 바르텔르미의 Hev 재구성 본문에는 'της'가 없음(확인 요망).

<논문발표 2-2> 16:30~17:10, 성봉강의실 304호

좌 장 : 권혁승 박사(서울신대)

소예언서에 나타난 미쉬파트(מִשְׁפָּט) 연구:
하바국, 스바냐, 스가랴, 말라기를 중심으로

발 표 : 김래용 박사(협성대)

논 찬 1 : 홍성혁 박사(서울신대)

논 찬 2 : 박영준 박사(서울신대)

소예언서에 나타난 미쉬파트(**משפט**) 연구: 하바국, 스바냐, 스가랴, 말라기를 중심으로

김래용(협성대)

1. 서론

우리는 정의(미쉬파트)하면 아모스서의 “오직 정의(**משפט**)를 물 같이, 공의(**צדקה**)를 마르지 않는 강 같이 흐르게 할지어다.”(암 5:24)라는 말씀을 떠올린다. 그러면서 아모스가 다른 예언자들에 비해 정의를 더 강조했을 것으로 생각한다. 실제로 아모스가 정의를 강조한 것은 분명하다.¹⁾ 그러면 다른 예언자들은 어떠한가? 다른 예언자들은 아모스만큼 정의를 강조하지 아니했는가? 이 논문에서는 정의로 번역된 히브리어 미쉬파트를 살펴보고자 한다.

미쉬파트는 구약성서에 421번 나타나며, 다양한 의미로 번역되었다. 「개역개정」은 미쉬파트를 공도, 정의, 율례, 법규, 판결, 규례, 법도, 재판, 법, 사연, 송사, 관습, 제도, 식양, 풍속, 심문, 직무 등 다양한 의미로 번역하며, 영어성경은 미쉬파트를 justice, law, just, judgment, right, cause, regulations, ordinances, punishment, sentence 등 다양한 의미로 번역한다. 이처럼 다양한 의미를 가진 미쉬파트는 12권의 소예언서 중 7권에 나타난다.²⁾ 호세아서에 6번(호 2:21; 5:1, 11; 6:5; 10:4; 12:7), 아모스서에 4번(암 5:7, 15, 24; 6:12) 미가서에 5번(미 3:1, 8, 9; 6:8; 7:9), 하바국서에 4번(합 1:4a, 4b, 7, 12), 스바냐서에 4번(습 2:3; 3:5, 8, 15), 스가랴서에 2번(스 7:9; 8:16), 말라기서에 3번(말 2:17; 3:5; 4:4[MT 3:22]) 나타난다.

이 논문에서는 7권의 소예언서 중에 8세기 예언자들을 제외한 나머지 책에서 미쉬파트가 어떤 특징을 가지고 어떤 기능을 하는지를 다루고자 한다. 이미 8세기 예언서들에 나타난 미쉬파트는 많이 연구된 실정이다.³⁾ 그리하여 이 논문에서는 소예언자들 중에 7세기 예언자(하바국과 스바냐)와 포로기 이후 예언자(스가랴와 말라기)에 나타난 미쉬파트를 연구하고자 한다.

이 네 명의 예언자들이 미쉬파트를 얼마나 강조하며, 어떤 의미로 미쉬파트를 사용하고 있는지, 그리고 미쉬파트가 각각의 예언서 속에서 어떤 역할을 하는지를 살펴보고자 한다. 미쉬파트에 대해 예언서 하나를 택해 연구하는 것도 좋지만 네 권의 예언서에 나타난 미쉬파트를 연구하고 서로 비교하는 것도 좋은 방법이라고 생각한다. 왜냐하면 각 책 속에서 미쉬파트의 특징과 기능을 살펴보고 서로 비교함으로써 그들의 특징과 기능을 더 잘 알 수 있기 때문이다.

2. 하바국서, 스바냐서, 스가랴서, 말라기서에 나타난 미쉬파트

1) 하바국서에 나타난 미쉬파트(1:4a, 4b, 7, 12)

- 1) 박종수, “아모스 5:1-17 연구”, 「구약논단」 5집 (1998년 10월), 113-124; 이희학, “북왕국 멸망의 사회적 원인들과 예언자 아모스의 심판 선포”, 「구약논단」 제28집 (2008), 44-47을 보라.
- 2) 소예언서의 다양한 연구를 위해 James D. Nogalski & Marvin A. Sweeney(eds), *Reading and Hearing The Book of The Twelve* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000)을 보라.
- 3) 박종수, 율글, 97-132; 이희학, 율글, 29-48; 이동수, “정의에 대한 책임(미가 3:1-4)”, 「장신논단」 10집 (1994), 272-300; 이동수, “미가서에 나타난 정의와 공의”, 「장신논단」 15집 (1999), 56-73을 보라. 이사야서를 위해서 오택현, “이사야 1-12장에 나타난 정의(jpvm)”, 「신학과 목회」 35집 (2011), 1-25를 보라.

(1) 하박국서의 개관

하박국서 안에 하박국의 개인 신상에 관한 정보는 없다. 단지 학자들은 1장 6절의 “갈대아(גלעד/카스딤) 사람을 일으켰나니”라는 표현을 통해 하박국이 아마도 신바벨론 제국의 나보폴라살이 앗수르를 공격하던 시기(주전 626년 이후)와 느부갓네살이 이집트의 느고를 격퇴시킨 갈그미스 전투(주전 605년) 사이에 활동한 것으로 본다.⁴⁾ 또한 1장 4절과 13절에 나타나는 “악인”과 “의인”이라는 표현을 통해 의인은 요시아 왕의 아들 여호아하스를 말하는 것이며, “악인”은 이집트에 의해 왕이 된 여호야קים을 말하는 것으로 해석하여 1장 2-4절에 나타나는 겁탈, 강포, 변론, 분쟁의 시기가 바로 여호야קים의 시대(주전 609-597년)라고 생각한다.⁵⁾

하박국은 다음과 같은 구조 속에서 그의 메시지를 선포하고 있다.

- I. 표제: “선지자 하박국이 묵시로 받은 경고라.”(1:1)
- II. 하박국과 하나님의 대화(1:2-2:20)
 - A. 첫 번째 하박국의 탄원과 하나님의 답변(1:2-11)
 - 1. 하박국의 탄원(1:2-4)
 - 2. 하나님의 답변(1:5-11)
 - B. 두 번째 하박국의 탄원과 하나님의 답변(1:12-2:20)
 - 1. 하박국의 탄원(1:12-17)
 - 2. 하나님의 답변(2:1-20)
- III. 하박국의 기도(3:1-19)

(2) 미쉬파트의 기능

하박국서에 미쉬파트는 4번 나타난다(1:4a, 4b, 7, 12). 하박국의 첫 번째 탄원(1:2-4)에 2번, 그의 탄원에 대한 하나님의 답변(1:5-11)에 1번 나타난다. 그리고 하박국의 두 번째 탄원(1:12-17)에 1번 나타난다. 먼저 하박국의 첫 번째 탄원에서 미쉬파트가 어떤 기능을 하는지 살펴보자.

하박국의 첫 번째 탄원(1:2-4)은 אָדָּם אֶחָד(아드 아나/어느 때까지리이까?)로 시작하는 개인 탄원시의 형태를 가지고 있다.⁶⁾ 2절은 두 개의 단위로 나눌 수 있는데 이 두 개의 단위들은 1인칭 동사 +אני를 포함한 2인칭 동사로 이루어져 있다. 이런 형태로 하박국은 두 번 탄원한다: 내가 구원을 요청했어도 당신은 듣지 않았습니다; 내가 폭력으로 인해 부르짖어도 당신은 구원하지 않았습니다. 그리고 3절에서 하박국은 6개의 단어를 사용하여 유다 공동체의 죄악이 무엇인지를 구체적으로 기술한다: 어찌하여 당신께서 나로 하여금 죄(און)를 보게 하시며, 당신께서 패역(עמל)을 보게 하십니까?; 겁탈(עד)과 강포(חמס)가 내 앞에 있고, 변론(ריב)과 분쟁(מרי)이 일어났나이다. 겁탈, 강포, 변론, 분쟁과 같은 명사들은 여호야קים의 통치 시기 동안 유다 사회의 문제를 지적하는 단어들이다.⁷⁾ 4절은 이러한 문제로 인해 어떤 결과가 나타났는가를 말한다.

4) 우택주, 「새로운 예언서 개론」 (대전: 침례신학대학교출판부, 2005), 222; 박준서, 「이스라엘아! 여호와와 함께 준비하라」 (서울: 대한기독교서회, 2001), 253-255를 보라.

5) 박준서, 율글, 252-253; 우택주, 율글, 222-223. 이 시대의 상황을 위해 예레미야서 22장 15-17절을 보라.

6) 2-3절은 개인탄원시의 전형인 3+2 형태의 운율(meter)을 가지고 있으며, 4절은 3+3 형태의 운율을 가진다. 랄프 스미스, 「미가-말라기」 (WBC 주석번역위원회), (서울: 임마누엘, 1991), 144. 원제는 Ralph L. Smith, *Micah-Malachi* (WBC 32; Waco, Texas: Word Books, Publisher, 1984); Kenneth L. Barker & Waylon Bailey, *Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah* (The New American Commentary, vol. 20B; Nashville, Tennessee: Broadman & Holman Publishers, 1999), 294.

7) Kenneth L. Barker & Waylon Bailey, 율글, 295.

על-כן תפוג תורה ולא יצא לנצח משפט
כי רשע מכחיר אתה צדיק
על-כן יצ משפט מעקל

그리하여 율법이 해이하고 미쉬파트가 영원히 시행되지 못했다.
이는 악인이 의인을 에워쌌기 때문이다.
그리하여 미쉬파트가 급게 행해졌다.

여기에서 특별히 두 번의 על-כן(알-캔/그러므로)이 나타난다. 3절에서 지적된 죄, 패역, 겁탈, 강포, 변론, 분쟁과 같은 다양한 문제로 인해 토라가 해이해지고 미쉬파트가 영원히 시행되지 못했음(4a절)을 강조하기 위해, 또한 악인이 의인을 에워쌌으므로 미쉬파트가 급게 행해졌음(4b절)을 강조하기 위해 על-כן이 사용되었다. 이렇게 함으로써 하박국은 유다 사회의 문제가 바로 미쉬파트의 문제임을 지적하고 있다. 게다가 4절에 나타나는 לנצח(라네썹/영원히)은 유다 사회에 미쉬파트의 문제가 심각함을 강조한다.⁸⁾ 결국 이 4절은 다양한 죄악으로 인해 유다 사회는 미쉬파트가 시행되지 못하는 사회, 미쉬파트가 급게 행해지는 사회가 되었음을 강조한다. 이런 점에서 여기에 사용된 두 번의 미쉬파트는 하박국 당시의 유다 공동체의 어려운 상황을 묘사하기 위해 사용된 핵심 단어라고 할 수 있다.⁹⁾

또 하나의 미쉬파트가 하박국서 1장 5-11절의 하박국의 탄원에 대한 하나님의 응답 속에 나타난다. 미쉬파트가 행해지지 않고 미쉬파트가 급게 행해지고 있는 유다 사회에 대한 하박국의 고발에 대해 하나님께서 유다를 심판하기 위해 갈대아 사람을 일으키겠다고 말한다(6절). 유다 사회의 미쉬파트에 대한 문제가 결국 갈대아 사람이 유다 공동체에 개입하는 빌미가 되었던 것이다. 이러한 점에서 미쉬파트의 행함의 여부는 중요한 역할을 한다.

특히 이 단락에는 유다를 심판할 갈대아 사람의 외적인 특징과 내적인 특징이 자세하게 묘사되고 있다. 외적인 특징으로 이들은 사납고 성급한 백성으로 다른 민족들을 무자비하게 점령하는 자들이며(6a절), 강력한 힘을 가진 군마와 마병으로 왕들을 멸시하며 방백들을 조소하며 모든 견고한 성들을 점령할 능력을 가진 자들로 묘사된다(8-10절). 그리고 갈대아 사람의 내적인 특징이 4개의 단어로 다음과 같이 묘사되고 있다(7절).

אִים וְנוֹרָא הוּא מִמֶּנּוּ מִשְׁפָּט וְשֹׂאתוֹ יָצָא
그는 두렵고 무서우며, 그로부터 그의 미쉬파트와 그의 위엄이 나온다.

위에서 보는 것처럼 네 개의 단어들은 אִים(아임/두려운), נוֹרָא(노라/무서운), מִשְׁפָּט(미쉬파트/정의), שֹׂאת(세에트/위엄)이다. 여기에서 주어는 הוא(후/그는)이다. 아마도 갈대아 왕을 가리킨다고 볼 수 있다.¹⁰⁾ 그리하여 7절은 ‘갈대아 왕은 두렵고 무서우며, 그로부터 그의 미쉬파트와 그의 위엄이 나온다.’고 해석할 수 있다. 여기에서 인상적인 것은 앞 단락(1:2-4)에서 사용된 미쉬파트가 갈대아 왕의 특징을 묘사하기 위해 사용되고 있다는 것이다. 갈대아 왕으로부터 미쉬파트가 나온다는 것은 앞으로 유다가 점령되어 하나님의 미쉬파트가 아니라 갈대아 왕의 미쉬파트에 의해 유다가 통치될 것을 암시하는 것이다.¹¹⁾ 이 미쉬파트는 유다 사회에 공평하고 유리한 미쉬파트가 아니라 갈대아 왕의 독재적인 미쉬파트이다. 그리하여 하

8) 김희보, 「구약 하박국, 스바냐 주해」 (서울: 총신대학출판부, 1987), 32.

9) 악트마이어(Elizabeth Achtemeier)와 베일리(Waylon Bailey)는 이 단락을 이해하는 관문이 ‘미쉬파트’라고 주장한다. 엘리자베스 악트마이어, 「나훔-말라기」 (민경진 옮김), (서울: 한국장로교출판사, 2002), 69. 원제는 Elizabeth Achtemeier, *Nahum-Malachi* (John Knox Press, 1986); Kenneth L. Barker & Waylon Bailey, 윗글, 295를 보라.

10) 노세영, 「나훔, 하박국, 스바냐」 (성서주석 29; 서울: 대한기독교서회, 1998), 202.

11) 윗글, 203.

나눔의 미쉬파트를 버린 유다 사회는 갈대아 왕의 미쉬파트에 따라 살게 된다는 것이다.

이처럼 이 단락(1:5-11)에 나타난 한번의 미쉬파트와 이전 단락(1:2-4)에 나타난 두 번의 미쉬파트는 유다 사회의 상황을 함축적이며 효과적으로 묘사하는 핵심 단어로 하박국 메시지에서 중요한 기능을 하고 있다.

마지막으로 또 한번의 미쉬파트가 하박국의 두 번째 탄원(1:12-17)에 나타난다. 이 단락에서 하박국은 온전하신 하나님께서 어찌하여 사악한 갈대아인을 세워 유다를 심판하실 수 있는가를 묻는다. 여기에서 하나님은 눈이 정결하여 악을 차마 보지 못하시며 패역을 차마 보지 못하시는 분으로 묘사되고(13절), 갈대아인은 마치 낚시와 그물과 투망으로 바다의 고기를 잡듯이 많은 열국들을 무자비하게 멸망시키고 그것을 기념하여 자신들의 신에게 분향하는 자들로 묘사된다(14-17절). 이처럼 하박국은 온전하신 하나님께서 어찌하여 사악한 이방인을 통해 유다를 심판하실 수 있는가를 탄원시의 형태를 빌어 묻고 있다. 이러한 하박국의 탄식에 미쉬파트가 다시 한번 사용된다(12b절).

יהוה למשפט עמנו

וצור להוכיח יסדתו

야웨시여, 당신은 미쉬파트하기 위해 그를 두셨나이다.
반석이시여, 당신은 책망하기 위하여 그를 세우셨나이다.

위에서 보듯이 하박국은 야웨께서 유다를 미쉬파트 하기 위해 갈대아인을 두고, 유다를 책망하기 위해 갈대아인을 세웠다고 말한다(12b절). 여기에서 미쉬파트는 ‘심판’의 의미로 사용되고 있다. 하나님의 미쉬파트를 행하지 않은 유다 사회를 결국 하나님께서 심판하시기 위해 갈대아인을 일으키셨다는 것이다. 따라서 앞에 세 번 나타난 미쉬파트와 연결하여 생각할 때, 마지막으로 이 단락에 사용된 미쉬파트는 심판이라는 의미로 사용되어 그것들을 종합하는 역할을 한다. 즉 원인과 결과의 역할을 한다. 미쉬파트를 어긴 유다 공동체에 결국 미쉬파트가 임한다는 것이다. 하나님의 미쉬파트를 어긴 유대인들에게, 갈대아인의 미쉬파트가 적용되고 결국 그 미쉬파트에 따라 통치를 받게 되는 것은 바로 하나님의 심판(미쉬파트)이라는 것이다.

2) 스바냐서에 나타난 미쉬파트(2:3; 3:5, 8, 15)

(1) 스바냐서의 개관

스바냐서는 “아몬의 아들 유다 왕 요시야의 시대에 스바냐에게 임한 여호와의 말씀이라.”는 표제로 시작한다. 따라서 그가 요시야의 통치 시기(주전 640-609년)에 활동한 것으로 보인다. 그러나 스바냐서 1장 4-6절에 가나안 사람들의 신 바알이나, 앗수르의 종교인 일월성신, 그리고 아몬 사람들의 신 말감에 대한 언급이 나오는 것을 볼 때, 아마도 스바냐는 요시야가 대대적으로 종교개혁을 단행하기 이전(주전 621년)에 활동한 것으로 보인다.¹²⁾ 게다가 스바냐서 2장 4-15절의 외국에 대한 심판 선포의 내용 또한 스바냐가 요시야의 종교개혁 이전에 활동했음을 암시한다.¹³⁾

12) 노세영, 윗글, 306-307; 우택주, 윗글, 229-230. 스바냐서를 편집비평적 방법으로 연구한 학자들은 스바냐서를 ‘왕조시대의 유다에 대한 심판 신탁(1:2-2:3),’ ‘포로기의 민족들에 대한 심판신탁(2:3-15),’ ‘포로 후기의 종말론적 색채를 띤 유다의 구원신탁(3장)’ 등 세 시대의 신탁들이 모아진 모음집으로 간주했다. 우택주, 윗글, 228을 보라.

13) 자세한 내용을 위하여 노세영, 윗글, 306-307; 박준서, 윗글, 197-201; D. L. Christensen, “Zephaniah 2:4-15: A Theological Basis for Josiah's Program of Political Expansion”, *CBQ* 46(1984), 669-682를 보라.

스바냐서는 다음과 같은 구조를 가지고 있다.

- I. 표제: “요시아의 시대에 스바냐에게 임한 여호와와 말씀이라.” (1:1)
- II. 예루살렘과 유다에 대한 심판과 회개 촉구(1:2-2:3)
 - A. 예루살렘과 유다에 대한 심판(1:2-18)
 - B. 임박한 야웨의 날: 야웨의 날의 성격(1:14-18)
 - C. 회개 촉구(2:1-3)
- III. 이웃 나라들과 예루살렘에 대한 심판(2:4-3:8)
 - A. 이웃 나라들에 대한 심판선언(2:4-15): 블레셋(4-7절), 모압과 암몬(8-11절), 구스(12절), 앗수르(13-15절)
 - B. 예루살렘에 대한 책망과 심판선언(3:1-8)
- IV. 이웃 나라와 예루살렘의 구원(3:9-20)
 - A. 구원의 약속(3:9-13)
 - B. 시온의 노래(3:14-17)
 - C. 하나님의 약속(3:18-20)

(2) 미쉬파트의 기능

스바냐서 1장은 야웨의 분노의 날이 임박했음을 강조한다. 땅위의 모든 것들에 대한 심판과 우상숭배자들과 여러 지도자들과 사람들에게 대한 심판을 언급하고 있다. 한마디로 스바냐서 1장은 대대적인 우주적 심판이 있을 것이며, 특별히 유다와 예루살렘에 그러한 심판이 임할 것이라고 말한다. 이와는 반대로 스바냐서 2장 1-3절에서는 이러한 야웨의 날에 임하는 심판에서 구원받기 위한 조건이 언급된다. 먼저 1절에서 수치를 모르는 백성이 모여야 함을 언급하고,¹⁴⁾ 2절에서는 세 번의 **בַּיּוֹם**(베테렘/이전에)을 사용하여 ‘명령이 시행되기 전,’ ‘야웨의 진노가 임하기 전,’ ‘야웨의 분노의 날이 이르기 전’에 백성들이 모여야 함을 강조한 후, 바로 3절에서 야웨의 심판을 면하기 위해 필요한 것들이 언급된다.¹⁵⁾

בַּקְשׁוּ אֶת־יְהוָה כָּל־עַמֵּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר מִשְׁפָּטוֹ פָּעִילוֹ
בַּקְשׁוּ־צֶדֶק בַּקְשׁוּ עֲנוּה אֲוִלִי חִסְתָּרוֹ בְּיוֹם אֶפְיִיְהוּהוּ
 야웨를 찾으라, 그의 미쉬파트를 실행하는 그 땅의 모든 겸손한 자들아
 공의를 찾으라, 겸손을 찾으라, 아마도 너희는 야웨의 진노의 날을 피할 것이다.

여기에서 스바냐는 명령형 동사 **בַּקְשׁוּ**(바크슈/찾으라)를 세 번 사용하여 야웨의 분노의 날을 피할 수 있는 방법을 강조한다. 그 방법은 ‘야웨를 찾으며,’ ‘공의를 찾으며,’ ‘겸손을 찾는 것’이다.¹⁶⁾ 그런데 스바냐는 이러한 방법을 모든 사람에게 선포하는 게 아니라 ‘그의 미쉬파트를 실행하는 그 땅의 모든 겸손한 자들’로 한정하고 있다. 모든 사람에게 이러한 혜택이 주어질 것을 말하고 있지 않다. 오직 ‘그의 미쉬파트를 실행하는 그 땅의 모든 겸손한 자들’(כל־עַמֵּי הָאָרֶץ אֲשֶׁר מִשְׁפָּטוֹ פָּעִילוֹ)만이 이러한 기회를 가질 수 있다고 말하고 있는 것이다(3a절). 그리하여 스바냐에게 주님으로부터 구원을 받을 수 있는 자격 요건 중 가장 우선시 되는 것은 바로 미쉬파트를 실행하는 지의 여부인 것이다. 게다가 ‘미쉬파트를 행하는 자’라는 표현은 주위의 이방 공동체와 구원받을 수 있는 자격이 되는 사람을 구별하는 역할을 하며, 나아가 또한 정복자들의 신앙을 열광적으로 추종했던 많은 이스라엘사람들로부터 구원받을 자를 구별한다.¹⁷⁾ 이러한 점에서 이 단락에 나타나는 미쉬파트는 매우 중요한 역할

14) “수치를 모르는 백성”이 누구를 가리키는가에 대한 설명을 위해 김희보, 윗글, 240-241; 노세영, 윗글, 366-368을 보라.

15) 악트마이어는 스바냐서 2장 3절이 스바냐서의 중심 메시지로 지난 세대와 앞으로 올 세대 모두에게 일관되게 해당되는 말씀으로 본다. 엘리자베스 악트마이어, 윗글, 122.

16) 자세한 설명을 위해 박준서, 윗글, 207-211을 보라.

17) J. M. Powis Smith, William Hayes Ward, and Julius A. Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1991),

을 하고 있는 것이다.

또한 스바냐서 3장 1-8절에 미쉬파트가 두 번 나타난다(5절, 8절). 이 단락은 1장과 같이 예루살렘에 대한 책망과 심판을 언급하고 있다.¹⁸⁾ 먼저 3장 1-5절을 살펴보면, 이 단락은 아주 특별한 구조를 가지고 있다. 1절은 3개의 분사를 사용하여 예루살렘의 타락을 묘사한다. 예루살렘을 패역하고(מראה), 더럽고(נאולה), 포악한(יונה) 도시로 묘사한다. 2절은 예루살렘의 4가지 죄를 언급한다. 예루살렘의 죄는 야웨의 명령을 듣지 않고, 야웨의 교훈을 받지 않고, 야웨를 의뢰하지 않고, 야웨에게 가까이 하지 아니한 것이다. 3-4절은 4종류의 지도자들의 잘못을 지적한다. 방백들은 부르짖는 사자와 같고, 재판장들은 이튿날까지 남겨 두는 것이 없는 저녁 이리와 같고, 선지자들은 경솔하고 간사한 사람들이고, 제사장들은 성소를 더럽히고 율법을 범하는 자들이라고 말한다. 그리고 나서 예언자는 야웨가 어떤 분인지에 대해 다음과 같이 3가지로 묘사한다(5a절).

יהוה צדיק בקרבה לא יעשה עולה
בבקר בבקר משפטו יתן לאור לא נעדר
그 가운데 계시는 야웨는 의로우시고, 불의를 행하지 아니하시고,
아침마다 그는 그의 미쉬파트를 비추신다, 부족함 없이

위에서 보듯이 야웨는 의로우시며 불의를 행하지 아니하시며 그의 미쉬파트를 어둠에 묻어 두지 않고 끊임없이 빛 가운데 드러내시는 분으로 강조된다.¹⁹⁾ 여기 5a절에서 야웨는 ‘그 가운데’(בקרבה) 거하는 분으로 묘사되고 있다. 앞의 3-4절에서 4명의 불의한 지도자들도 ‘그 가운데’ 거하는 자들로 묘사되었다(3a절). 따라서 3-4절에 나타난 지도자들의 불의함에 대한 묘사는 5a절에 나타난 야웨의 의로우심에 대한 묘사와 평행한다고 볼 수 있다. 결국 이러한 평행법을 통해 야웨께서는 이들과는 달리 의롭고 불의를 행치 아니하고 그의 미쉬파트를 드러내는 분으로 비교 강조되고 있는 것이다. 특별히 여기에서 단어 ‘미쉬파트’는 3절에 ‘저녁 이리로 묘사되는 재판장들의 불의’와 비교하기 위해 언급되었다고 할 수 있다. 재판장에게 가장 중요한 것은 공정한 재판을 하는 것이다. 그런데 이 당시 재판장들은 그렇지 못했다. 따라서 스바냐는 미쉬파트라는 단어를 사용하여 주님께서는 그러한 재판장들과 다르다는 것을 강조하고 있는 것이다.

이제 3장 6-8절을 살펴보자. 6절은 예루살렘 지도자들에게 역사적 교훈을 주기 위해 주께서 여러 나라를 끊어 버리고 모든 성읍을 황폐케 했음을 언급한다. 7절은 그러한 교훈을 통해 주를 경외하고 교훈을 받으면 형벌을 내리지 않을 것이라고 하였지만 그들은 오히려 그들의 모든 행위를 더럽게 하였음을 언급한다. 그리하여 8절은 그들에게 임하는 결과가 어떠한지를 보여준다.

לכן חכר־לי נאם־יהוה ליום קומי לעד
כי משפטי לאסף גוים לקבצי ממלכות
לשפך עליהם זעמי כל חרון אפי
כי באש קנאתי תאכל כל־הארץ
그러므로 너희는 나를 기다리라. 야웨의 말씀이니라. 내가 일어나 벌할 날까지²⁰⁾
진실로 나의 심판은 민족들을 모으는 것이고, 나라들을 내게로 소집하는 것이며,
그들 위에 나의 분노를, 나의 타는 모든 진노를 쏟는 것이다.

214.

18) 스미스(Ralph L. Smith)는 3장 1-5절을 예루살렘에 대한 심판으로, 3장 6-8절을 이방 나라들에 대한 심판의 말씀으로 분리하였다. 랄프 스미스, 윗글, 193.

19) 김희보, 윗글, 294

20) ‘내가 일어나 벌할 날 까지’의 직역은 ‘탈취물을 위하여 내가 일어날 날까지’이다.

진실로 나의 질투의 불에 모든 그 땅이 소멸되리라.

이 8절은 לָכֵן(라켄/그러므로)으로 시작한다. 이것은 8절이 7절의 교훈에 대한 연속이며 결과를 보여주고 있다는 것을 의미한다.²¹⁾ 야웨의 명령에 끝까지 순종하지 않자 결국은 야웨께서 그들을 심판하기로 결정했다는 것이다. 그런데 그 심판이 무엇인가를 보여주기 위해, מִשְׁפָּט(미쉬파트/나의 심판) + 3개의 부정사(לֹא-동사)의 구조가 사용되었다. 이러한 구조는 야웨의 미쉬파트가 정확하게 무엇인지를 강조하고 있다. 즉 그의 미쉬파트는 ‘민족을 모으는 것’(לְאַסֵּף), ‘나라를 소집하는 것’(לְקַבֵּץ), 그래서 그들에게 그의 분노와 진노를 쏟는 것’(לְשַׁפֵּךְ)’이다. 여기에서 미쉬파트는 3번 반복되는 부정사 구문을 이끌며 야웨의 심판의 내용이 무엇인지를 구체적으로 밝혀주고 있다.

마지막 미쉬파트는 3장 14-17절에 나타난다. 앞 단락에서 예언자는 야웨의 진노의 날을 통해 야웨께서 유다와 예루살렘을 심판할 것이며(1:2-18; 3:1-8) 이웃 나라들을 심판할 것을 언급하고(2:4-15) 간간히 그들이 살 길을 선포하곤 하였다(2:3; 3:7). 그러나 이제 본격적으로 예언자는 3장 9-20절에 희망의 메시지를 선포하고 있다. 특별히 미쉬파트는 3장 14-17절의 시온의 기쁨의 노래에 언급된다.²²⁾ 14절에서 예언자는 찬양을 위해 부름을 받는 자들(시온의 딸; 이스라엘, 예루살렘의 딸)을 언급하고, 15절에서는 이스라엘이 하나님을 찬양해야 할 3가지 이유를 언급한다.

הִסִּיר יְהוָה מִשְׁפָּטֶיךָ פְּנֵה אֵיבֶךָ

מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל יְהוָה בְּקִרְבְּךָ לֹא-תִירָאִי רַע עוֹד

야웨가 너의 미쉬파트를 제거하였고, 너의 적을 쫓아냈으며,
이스라엘 왕 야웨가 네 가운데 계시니, 너는 적을 더 이상 두려워하지 아니할 것이다.

위에서 보듯이 이러한 3가지 이유 중의 하나를 위해 미쉬파트가 사용되고 있다. 이스라엘이 하나님을 찬양해야 할 이유는 야웨께서 ‘미쉬파트를 제거하였기 때문에,’ ‘적을 쫓아냈기 때문에,’ ‘야웨께서 이스라엘 가운데 계시기 때문’이라고 말한다. 이 찬양의 조건 중 첫 번째가 바로 ‘미쉬파트를 제거했기 때문’이다. 앞에서 살펴본 것처럼 3장 8절에서 미쉬파트의 구체적 내용이 무엇인지를 기술한 저자는 스바냐서의 결론 부분인 3장 15절에서는 앞 부분에 언급된 심판을 제거하였기에 유다 백성들이 야웨를 찬양할 수 있다고 말한다. 다시 말해 1장, 2장, 3:1-8에 계속해서 심판에 대해 강조한 저자는 이제 이 단락(3:14-17)을 통해 그러한 모든 심판을 야웨께서 제거하셨다고 강조하고 있으며, 그리하여 유다백성이 야웨를 찬양할 수 있다고 말하고 있는 것이다. 이러한 점에서 찬양의 조건으로 처음 등장하는 단어 미쉬파트는 스바냐의 메시지의 핵심 단어이며, 그의 메시지를 아우르는 역할을 하고 있는 것이다.

3) 스가랴서에 나타난 미쉬파트(7:9-10; 8:16-17)

(1) 스가랴서 개관

스가랴서 1-14장은 크게 두 부분(1-8장과 9-14장)으로 나눌 수 있다.²³⁾ 학자들은 스가랴

21) 노세영, 윗글, 411-412.

22) 이 단락의 구조와 어휘는 즉위식 시편(47; 95; 97)과 비슷하다. 노래를 부르라는 요청, 원수들에 대한 승리, 그들 가운데 야웨께서 왕으로 나타남 등은 즉위식 축제의 공통된 주제이다. 랄프 스미스, 윗글, 200.

23) 16세기 요셉 메데(Joseph Mede)의 주장 이후에 스가랴서는 두 부분으로 나뉘게 되었다. 또한 이후에 학자들은 스가랴서 9-14장을 구분하여 9-11장을 제2스가랴의 작품으로, 12-14장을 제3스가랴의

1-8장을 제1스가라서로 9-14장을 제2스가라서 불렀다. 이렇게 구분하는 이유는 두 작품 사이에 내용과 문체와 어휘가 서로 다르기 때문이다.²⁴⁾ 제1스가라의 활동 연대는 명확하다. 스가라서 1장 1절은 “다리오 왕 제 이년 여덟째 달에” 스가라가 예언활동을 시작하였다고 말하며, 7장 1절은 “다리오 왕 제 사년 아홉째 달”에 그가 야웨의 말씀을 받았다고 기록하고 있다. 그리하여 그는 적어도 주전 520-518년 사이에 활동했음을 알 수 있다. 그러나 제2스가라의 활동 연대에 대한 기록은 정확하게 알 수 없다.²⁵⁾

스가라서의 대략적 구조는 다음과 같다.

- I. 서론(1:1-6) - 다리오 왕 제2년 여덟째 달
- II. 8개의 환상 보도와 해석(1:7-6:15) - 다리오 왕 제2년 열한째 달
- III. 금식과 회개에 대한 촉구(7:1-8:23) - 다리오 왕 제4년 아홉째 달
- IV. 이스라엘의 회복(9:1-11:17)
- V. 예루살렘의 고난과 회복(12:1-14:21)

(2) 미쉬파트의 기능

이러한 구조를 가진 스가라서에 미쉬파트는 오직 7장 9절과 8장 16절에 각각 한번씩 나타난다.²⁶⁾ 그런데 특이한 점은 다른 소예언서에 비해 대체로 긴 열네 장으로 구성된 스가라서에서 단어 미쉬파트가 오직 7장과 8장에만 나타난다는 것이다. 게다가 스가라서에서 또 하나의 특이한 점은 그 당시 유다 백성들의 삶이 어떠했는지, 그리고 앞으로 그들이 어떻게 살아야 하는지에 대한 언급이 오직 미쉬파트를 포함하고 있는 7장과 8장에 나타나며, 스가라서의 서론 역할을 하는 1장 1-6절에 나타난다는 사실이다.²⁷⁾ 그리하여 스가라서 1-8장의 구조적 특징은 8개의 환상에 대한 언급(1:7-6:15)의 앞과 뒤에 유다 백성들의 과거와 미래의 삶에 대해 언급한 1장 1-6절과 7-8장이 서론과 결론으로 배치된 수미상관 구조를 가진 것이다.²⁸⁾

이러한 구조 속에서 미쉬파트가 어떤 기능을 하고 있는가를 살펴보기 위해 우리는 1장 1-6절과 미쉬파트를 포함하는 7장 8-14절과 8장 14-17절을 비교할 필요가 있다. 먼저 1장 1-6절은 “다리오 왕 제 이년 여덟째 달에” 스가라에게 임한 야웨의 말씀으로 과거 이스라엘 조상들의 잘못을 지적하며, 앞으로 유대인들의 삶이 어떠한 삶이 되어야 하는가를 강조하고 있다. 이 단락은 ‘야웨께서 이스라엘 조상들에게 심히 진노하였다’는 말로 시작한다(2절). 그 이유는 옛적 예언자들을 통해 ‘악한 길’과 ‘악한 행위’를 떠나서 돌아오라 하였으나 조상들이 귀를 기울이지도 않고 듣지도 아니했기 때문이다(4절). 그리하여 야웨께서는 유대인들에

작품으로 나누기도 한다. 차준희/유윤종, 「학개/스가라/말라기」(성서주석; 서울: 대한기독교서회, 2006), 137-141; 장세훈, “최근 스가라서의 통일성 연구동향”, 「국제신학」 9 (2007), 227-251을 보라.

24) 둘 사이의 자세한 차이를 위해 차준희/유윤종, 윗글, 137-138을 보라.

25) 스가라서 9-14장의 기록 연대에 대해서는 학자들 사이에 의견의 일치를 보이고 있지 않다. 그들은 9-14장의 연대를 주전 5세기, 알렉산더 이후 시대, 마카비 시대로 다양하게 추정한다. 차준희/유윤종, 윗글, 138을 보라.

26) 학자들은 스가라서 7-8장이 스가라서 1-6장의 결론과 스가라서 9-14장의 서론 역할을 한다고 주장한다. 자세한 설명을 위하여 장세훈, 윗글, 245-249; Mark J. Boda, “From Fasts to Feasts: The Literary Function of Zechariah 7-8”, *CBQ* 39 (2003), 390-407; Mike Butterworth, *Structure and the Book of Zechariah* (JSOTSup 130; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992), 149-165; David J. Clark, “Discourse Structure in Zechariah 7:1-8:23”, *BT* 36 (1985), 328-335를 참조하라.

27) Mark J. Boda, 윗글, 390-407; Rex A. Mason, *Preaching the Tradition: Homily and Hermeneutics after the Exile* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 198-205, 212-234를 보라. 특별히 “보다(Mark J. Boda)는 이 두 부분이 스가라의 초기 문서로 전해 오다가 편집자에 의하여 목적을 가지고 삽입된 것으로 보았다.” 유윤종/차준희, 윗글, 141을 보라.

28) Mark J. Boda, 윗글, 390-407을 보라.

게 조상들과 같은 삶을 살지 말 것을 스가랴를 통해 말씀하고 있다. 그런데 이 단락은 조상들의 악한 길과 악한 행위가 무엇이었는지에 대해 구체적으로 언급하지 않는다.

오히려 1장 1-6절과 동일한 내용과 스타일을 지닌 스가랴서 7장 8-14절을 통해 우리는 그들의 죄가 무엇인지를 추측해 볼 수 있다. 특별히 7장 9-10절에서 그 당시 백성들의 문제가 무엇이었는지를 알 수 있다.

מעפט אמת עפטו
וחסד ורחמים עשו איש את־אחיו
ואלמנה ויתום גר ועני אל־תעשקו
ורעת איש אחיו אל־תחשבו בלבבכם
진실한 미쉬파트를 행하라.
인애와 긍휼을 서로 베풀어라.
과부와 고아와 나그네와 궁핍한 자를 압제하지 말라.
서로를 해하려는 악을 너희 마음에 도모하지 말라.

위에 언급된 4가지는 야웨께서 이스라엘 선조들에게 지키도록 명령한 말씀이었다. 그러나 이스라엘 선조들은 이 말씀을 듣기를 거절했으며, 등을 돌리며, 듣지 아니하려고 귀를 막기까지 하였다(11-12절). 그리하여 야웨의 큰 진노가 그들에게 임하여, 그들은 여러 나라로 흩어지게 되었고 그들이 사는 땅은 황폐하게 되었다(13-14절). 이 단락에 의하면, 이스라엘 선조들이 고통을 당한 이유가 바로 이 4가지의 명령을 그들이 지키지 아니했기 때문이라는 것이다. 이것을 1장 1-6절에 적용하면, 1장 2절에서 야웨께서 진노하신 이유는 바로 이 명령들을 지키지 아니했기 때문이며, 1장 4절에서 옛적에 예언자들을 통해 선조들의 악한 길과 악한 행위를 지적했는데 그들이 지적한 악한 길과 악한 행위가 바로 이 4가지가 되는 것이다.

여기에 언급된 4가지 중 처음부터 순서대로 중요한 것을 언급한 것이라고 볼 수는 없지만, 처음으로 미쉬파트를 지적한 것은 이만큼 미쉬파트의 문제가 유다 사회에서 중요한 것이었음을 알 수 있다. 그래서 야웨께서는 아마도 과거에 이스라엘 선조들이 행하지 못한 것 중에 하나가 바로 미쉬파트의 문제임을 지적하고 있다고 할 수 있다.

이렇게 과거 선조들의 미쉬파트의 문제를 지적했던 야웨께서 이제 8장에서는 미래에 유다 사회에 필요한 것이 무엇인가를 지적한다. 한마디로 과거 이스라엘 조상들이 행하지 못한 것이 무엇인지 정확하게 밝힌 야웨는 이제 8장 14-17절을 통해 포로기 이후 새로운 공동체를 만들어가는 유대 공동체가 어떻게 살아야 하는지를 보여주고 있는 것이다. 그리하여 8장 14-17절은 7장 8-14절과 연결되어 있는 느낌을 준다. 먼저 8장 14-15절은 앞에 서 언급된 7장 8-14절을 반복하며 다시 주께서 새롭게 명령을 줄 것이라고 말한다. 그리고 8장 16-17절에 그들이 지켜야 하는 새로운 명령이 무엇인지 나타나고 있다. 이 명령은 ‘이것은 너희가 지켜야 할 말씀이다’(אלה הדברים אשר תעשו)로 시작한다.

דברו אמת איש את־רעהו
אמת ומעפט שלום עפטו בשעריכם
ואיש את־רעת רעהו אל־תחשבו בלבבכם
ושבעת שקר אל־תאהבו
이웃과 더불어 진리를 말하라.
너희 성문에서 진실하고 화평한 미쉬파트를 행하라.
서로를 해하려는 악을 너희 마음에 도모하지 말라.
거짓 맹세를 좋아하지 말라.

과거 선조들의 잘못을 4가지로 지적했던 것처럼(7:9-10), 8장 16-17절에서도 앞으로 행해야 할 4가지를 지적하고 있다. 과거의 말씀과 미래에 해야 할 말씀이 거의 비슷하다.²⁹⁾ 여기

에서도 7장 9-10처럼 미쉬파트를 말하고 있다. 앞에서는 ‘진실한 미쉬파트’(משפט אמת עשטו)를 행하라고 했는데(7:9), 여기서는 ‘진리를 말하라’(אמת דברו), ‘진실하고 화평한 미쉬파트를 행하라’(משפט שלום ומשפט אמת), 그리고 ‘거짓 맹세를 좋아하지 말라’(ולשבעת שקר אל-תאהבו)는 다양한 표현들을 통해 미쉬파트를 행하는 법정을 연상시키는 동시에 미쉬파트의 중요성을 강조하고 있다.³⁰⁾ 이렇게 함으로 이 단락은 진실하고 화평한 미쉬파트가 미래의 유다 공동체에 꼭 실현되기를 바라고 있는 것이다.

위에서 언급한 세 개의 단락을 도표로 정리하면 다음과 같다.

	스가라서 1:1-6	스가라서 7:8-14	스가라서 8:14-17
시간	과거와 현재	과거	미래
주의 진노	과거 조상들에게 진노함(2절)	과거 조상들에게 임한 큰 진노(12b절)	과거 조상들에게 재앙 내림(14절)
조상들의 죄와 당부	조상들의 죄: 악한 길, 악한 행위(4절); 주의 말과 법도를 지키지 아니함(6a절) 당부: 주께 돌아오라; 조상을 본받지 말라	조상들의 죄: 진실한 재판을 행하지 않음; 인애와 긍휼 베풀지 않음; 연약한 자를 압제함; 서로 해하려고 마음에 도모함(9-10절)	당부: 이웃과 더불어 진리를 말하라; 진실하고 화평한 재판을 베풀라; 마음에 서로 해하기를 도모하지 말라; 거짓 맹세를 좋아하지 말라(16-17절)
옛 선지자	옛 선지자들에게 전한 말씀을 어김(4a)	옛 선지자들에게 전한 말씀을 어김(12절)	
미쉬파트	없음	미쉬파트=재판	미쉬파트=재판

4) 말라기서에 나타난 미쉬파트(2:17; 3:5; 4:4)

(1) 말라기서 개관

말라기의 개인적 삶에 대한 어떠한 정보도 말라기서에 나타나지 않기에 그의 활동연대를 정확히 알 수는 없다. 그러나 말라기서에 ‘총독’이라는 단어가 언급되고(1:8), 예루살렘 성전이 기능하고 있음을 암시하고 있다는 점에서 말라기는 아마도 주전 515년 이후에 활동한 것으로 보인다.³¹⁾ 말라기서에는 제2성전 재건 이후 지속된 유다 공동체 내부의 여러 문제들이 잘 반영되어 있다: 종교 지도자들의 위선과 형식주의(1:7-8, 13-14); 혼합결혼(2:11); 십일조 문제(3:8-10); 현실 정치체제와 종교지도자들에 대한 백성들의 환멸과 불신(2:17; 3:14).³²⁾

말라기서의 구조는 다음과 같다.

I. 표제: “야웨께서 말라기를 통해 이스라엘에게 주신 경고라”(1:1)

II. 여섯 가지 논쟁(1:2-4:3)

- A. 첫 번째 논쟁: 하나님의 사랑(1:2-5)
- B. 두 번째 논쟁: 제사장과 흠 있는 제사(1:6-2:9)
- C. 세 번째 논쟁: 불성실한 혼인과 이혼(2:10-16)
- D. 네 번째 논쟁: 정의의 하나님(2:17-3:5)
- E. 다섯 번째 논쟁: 십일조(3:6-12)
- F. 여섯 번째 논쟁: 의인과 악인(3:13-4:3)

III. 결론(4:4-6)

(2) 미쉬파트의 기능

이러한 내용과 구조를 가진 말라기서에 3번의 ‘미쉬파트’가 나타난다(2:17, 3:5; 4:4). 먼저

29) Thomas E. McComiskey, “Zechariah”, Thomas Edward McComiskey(ed.), *The Minor Prophets* Vol. 3 (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2000), 1151.

30) 랄프 스미스(Ralph L. Smith, 윗글, 309)는 스가라 7:7-10절은 예언자들의 교훈을 가장 훌륭하게 요약한 것 가운데 하나로 이 본문이 사회정의를 강하게 강조하고 있다고 보았다.

31) 차준희/유윤중, 윗글, 417-420.

32) 우택주, 윗글, 328-333.

미쉬파트를 2번 포함하고 있는 네 번째 논쟁(2:17-3:5)을 살펴보자. 이 네 번째 논쟁은 미쉬파트가 무엇인지를 잘 보여주는데, 특히 이 논쟁을 시작하는 2장 17절은 말라기 당시의 사회적 상황을 통해 미쉬파트가 무엇인지를 잘 보여주고 있다. 이 당시 백성들은 ‘악을 행하는 모든 자가 야웨의 눈에 좋게 보이며, 그러한 삶을 사는 자들을 야웨는 기뻐하셨다’고 단언하며 한 가지 질문을 던진다. 즉 ‘미쉬파트의 하나님이 어디에 계시냐?’(אֵיךְ אֱלֹהֵי מִשְׁפָּט)는 것이다.³³⁾ 백성들의 이러한 단언과 질문을 통해 우리는 미쉬파트가 무엇인지를 유추할 수 있다. 즉 미쉬파트란 악을 행하는 모든 자가 야웨의 눈에 좋게 보이면 안 되고, 야웨께서 악을 행하는 자들을 기뻐하시면 안 된다는 것이다. 한마디로 ‘죄인이 벌을 받고 의인이 복을 받는 것’이 미쉬파트라는 것이다. 이 당시 백성들의 눈에 하나님께서 그렇게 보이지 않았던 것이다.

이 당시 사회상을 보면 믿는 백성들이 페르시아의 지배 아래 놓여있었고, 종교 지도자들은 타락하였으며, 예배는 변질되어 형식적으로 드러졌고, 하나님의 율법은 무시되고 있었다. 그리하여 백성들은 이러한 사회적 문제들이 미쉬파트의 하나님께서 부재하셔서 발생한 것이라고 생각했던 것이다. 결국 이러한 백성들의 외침, 백성들의 탄식 속에는 하나님은 미쉬파트의 하나님이라는 고백이 들어있는 것이다. 따라서 2장 17절에 나타난 미쉬파트라는 단어는 하나님의 속성을 표현하는 것이라고 볼 수 있다. 게다가 백성들의 탄원 속에서 또 하나 살펴볼 수 있는 것은 백성들이 이 당시의 사회를 미쉬파트가 사라진 사회라고 보고 있다는 것이다. 그들의 눈에 유다 사회는 미쉬파트가 사라진 사회처럼 보였고, 그리하여 미쉬파트의 하나님이 어디 계시냐고 외쳤던 것이다. 이런 점에서 2장 17절에 나타난 미쉬파트라는 단어는 하나님의 속성과 이 당시 시대적 상황을 전체적으로 함축하는 단어로서 역할을 한다고 볼 수 있다.

‘미쉬파트의 하나님이 어디 계신가?’라는 질문과 함께 시작한 이 네 번째 논쟁에서 야웨는 ‘내 사자’(מַלְאכִי/말야키)를 보낼 것이며, 그가 주님의 길을 예비할 것이라고 답한다(3:1). 그리고 야웨께서 직접 성전에 임하실 것이며, 그 이유는 그들을 심판하기 위해서라고 말한다(3:5). 이 단락에서 인상적인 것은 바로 “미쉬파트의 하나님이 어디 계시냐?”라는 질문에 주님께서 미쉬파트(심판)하러 오실 것이라고 말하고 있는 것이다. 이러한 언어유희를 통해 말라기는 하나님의 메시지를 강조하고 있는 것으로 보인다. 즉 이 단락을 통해 예언자는 미쉬파트가 해이해진 유다 공동체는 미쉬파트를 받을 수밖에 없다고 말하고 있는 것이다.

미쉬파트를 받아야 하는 사람이 말라기서 3장 5절에 잘 나타난다. 그들은 여섯 종류의 사람들이다. 점치는 자, 간음하는 자, 거짓 맹세하는 자, 품꾼의 삯에 대해 억울하게 하는 자, 약자들(과부, 고아, 나그네)을 압제하며 억울하게 하는 자, 주를 경외하지 않는 자들이다. 바로 이러한 사람들이 이 당시에 있었으며 이들이 정의롭지 못한 삶을 산 사람들이며, 심판을 받아야 할 사람들이다. 따라서 미쉬파트(정의)의 삶을 산다는 것은 바로 이러한 삶을 살지 않는 것이다.

또 한 번의 미쉬파트가 말라기서의 결론(4:4-6[MT 3:22-24])에 나타난다(4:4).³⁴⁾ 여섯 개의 논쟁을 통해 유다 공동체의 타락을 책망하고 경고하는 동시에 하나님의 무조건적 사랑을 언급한 말라기는 이제 그의 책의 결론에 하나님의 백성들이 구원받기 위해 어떻게 살아야 하는지를 잘 보여준다. 그런데 이 단락은 후대에 첨가한 느낌을 준다.³⁵⁾ 왜냐하면 말라기서 마

33) 새번역은 ‘미쉬파트의 하나님’을 ‘공의롭게 재판하시는 하나님’으로 번역했고, 공동번역은 ‘미쉬파트의 하나님’을 ‘하나님이 공변되시다’로 번역했다.

34) 학자들은 이 4장 4-6절을 말라기의 결론이며, 구약성경 전체의 결론이라고 생각한다.

지막 장에 덧붙여진 느낌을 주기 때문이다. 4장 1-3절은 야웨의 날이 임하면 교만한 자와 악을 행하는 자에게 심판이 있을 것이고, 주의 이름을 경외하는 자에게는 은혜가 있을 것임을 언급한다. 그리하여 4장 1-3절의 단락으로 끝나도 말라기서의 결론으로 무리가 없어 보인다.³⁵⁾ 그런데 4장 4-6절을 첨부하여 다시 한번 미래에 유다 백성이 어떻게 살아야 하는가를 강조하고 있다. 이 단락에는 두 가지의 명령이 나타난다. 첫째는 모세의 토라를 기억하라는 것이고(4절), 둘째는 주께로 마음을 돌이키라는 것이다(6절). 그런데 미쉬파트가 마지막 두 명령 중 첫 번째 명령에 나타나고 있다(4:4; MT 3:22).

זכרו תורת משה עבדי
אשר צויתי אותו בחרב על-כל-ישראל
חקים ומשפטים

나의 종 모세의 토라를 기억하라.
내가 그에게 호렙에서 모든 이스라엘을 위해 명령했던 [토라],
율례와 법도.

위에서 보듯이 4a절에 유다 백성들에게 야웨는 ‘그의 종 모세에게 명령한 토라를 기억하라’고 말한다. 4ba절에는 그 토라가 야웨께서 모든 이스라엘 백성을 위해 모세에게 준 것임을 언급한다. 그리고 이 구절의 마지막 4bβ절에서 חקים(후킴/율례)과 משפטים(미쉬파트/법도)이 언급된다. 이 두 단어가 없어도 4절의 뜻은 완벽하게 전달된다. 그런데 이 구절의 마지막에 마치 첨가된 것처럼 두 개의 단어가 포함되어 있다. 솔직히 이 두 단어가 없어도 전혀 의미 전달하는데 문제가 없다. 혹시나 미쉬파트를 강조하기 위해 첨가된 것은 아닌가? 4장 4절처럼 3개의 명사 תורה(토라), חק(호크), משפט(미쉬파트)가 구약성서에서 하나의 구절 안에 모두 나타나는 것은 9번(신 4:8; 왕상 2:3; 왕하 17:34, 37; 대하 19:10; 33:8; 스 7:10; 느 9:13; 10:29[MT 10:30])이다. 이 9번 중에 말라기 4장 4절처럼 마치 첨가된 것 같이 한 구절의 끝에 חק(호크), משפט(미쉬파트)가 배치된 곳은 한 곳도 없다. 따라서 말라기서가 미쉬파트의 중요성을 강조하기 위해 특별히 이러한 구문을 의도한 것이라고 생각할 수도 있다.

3. 결론

미쉬파트의 특징과 기능이 네 개의 예언서에 독특하게 나타난다. 그것을 표로 정리하면 다음과 같다.

예언서	구절	미쉬파트의 특징과 기능
하박국서	1:4a, 4b, 7, 12.	유다 사회의 상황을 묘사(1:4a, 4b); 갈대아인의 침략의 비밀(1:6); 유다가 갈대아인의 미쉬파트에 의해 지배됨 (1:7); 미쉬파트를 어긴 유다 사회에 미쉬파트가 임함(12).
스바냐서	2:3; 3:5, 8, 15	구원의 선결요건은 미쉬파트를 실행하는 것(2:3); 정의로운 하나님을 불의한 재판장들과 비교하기 위해 미쉬파트가 사용됨(3:5); 3번 반복되는 부정사 구문과 연결되어 심판의 내용이 무엇인지를 밝혀줌(3:8); 야웨께서 미쉬파트를 제거하였기에 찬양할 수 있음-찬양의 조건(3:15)
스가랴서	7:9-10; 8:16-17	조상들의 죄 중에 첫 번째가 진실한 미쉬파트를 행하지 아니한 것(7:9-10); 미래에 유다 공동체가 추구해야 할 것은 진실하고 화평한 미쉬파트(8:16-17)

35) 우택주, 윗글, 332-333을 보라.

36) 자세한 설명을 위해 윗글, 332-333을 보라.

말라기서	2:17; 3:5; 4:4	미쉬파트의 하나님-하나님의 속성(2:17); 말라기 당시의 유다 사회의 상황을 묘사(2:17); 미쉬파트가 해이해진 사회에서 미쉬파트의 하나님이 어디계시냐는 질문에 하나님께서 미쉬파트 하러 오심-언어유희(3:5); 미래의 삶은 모세의 율법과 율례와 미쉬파트를 기억하는 것(4:4)
------	-------------------	--

4. 참고문헌

- 김희보, 「구약 하박국, 스바냐 주해」 (서울: 총신대학출판부, 1987).
- 노세영, 「나훔, 하박국, 스바냐」 (성서주석29; 서울: 대한기독교서회, 1998).
- 박중수, “아모스 5:1-17 연구”, 「구약논단」 5집 (1998년 10월), 113-124.
- 박준서, 「이스라엘아! 여호와와 날을 준비하라」 (서울: 대한기독교서회, 2001).
- 오택현, “이사야 1-12장에 나타난 정의(jpvm)”, 「신학과 목회」 35집 (2011), 1-25.
- 우택주, 「새로운 예언서 개론」 (대전: 침례신학대학교출판부, 2005).
- 이동수, “정의에 대한 책임(미가 3:1-4)”, 「장신논단」 10집 (1994), 272-300.
- _____, “미가서에 나타난 정의와 공의”, 「장신논단」 15집 (1999), 56-73.
- 이희학, “북왕국 멸망의 사회적 원인들과 예언자 아모스의 심판 선포”, 「구약논단」 제28집 (2008), 29-48.
- 장세훈, “최근 스가랴서의 통일성 연구동향”, 「국제신학」 9 (2007), 227-251.
- 차준희/유윤종, 「학개/스가랴/말라기」 (성서주석; 서울: 대한기독교서회, 2006).
- 랄프 스미스, 「미가-말라기」 (WBC 주석번역위원회), (서울: 임마누엘, 1991). 원제는 Smith, Ralph L., *Micah-Malachi* (WBC 32; Waco, Texas: Word Books, Publisher, 1984).
- 엘리자베스 악트마이어, 「나훔-말라기」 (민경진 옮김), (서울: 한국장로교출판사, 2002). 원제는 Achtemeier, Elizabeth. *Nahum-Malachi* (John Knox Press, 1986).
- Barker, Kenneth L. & Waylon Bailey, *Micah, Nahum, Habakkuk, Zephaniah* (The New American Commentary, vol. 20B; Nashville, Tennessee: Broadman & Holman Publishers, 1999).
- Boda, Mark J., “From Fasts to Feasts: The Literary Function of Zechariah 7-8”, *CBQ* 39 (2003), 390-407.
- Butterworth, Mike, *Structure and the Book of Zechariah* (JSOTSup 130; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992).
- Christensen, D. L., “Zephaniah 2:4-15: A Theological Basis for Josiah's Program of Political Expansion”, *CBQ* 46(1984), 669-682.
- Clark, David J., “Discourse Structure in Zechariah 7:1-8:23”, *BT* 36 (1985), 328-335.
- Mason, Rex A. *Preaching the Tradition: Homily and Hermeneutics after the Exile* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).
- McComiskey, Thomas E., *The Minor Prophets* Vol. 3 (Grand Rapids, Michigan: Baker Books, 2000).
- Nogalski, James D. & Marvin A. Sweeney(eds), *Reading and Hearing The Book of The Twelve* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2000).
- Smith, J. M. Powis, William Hayes Ward, and Julius A. Bewer, *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1991).

‘소예언서에 나타난 미쉬파트(mishpat) 연구: 하박국, 스바냐, 스가랴, 말라기를 중심으로’에 대한 논찬

홍성혁(서울신대)

I. 여는 말

익숙한 용어인 ‘미쉬파트’와 관련하여, 자주 거론되는 주전 8세기의 소예언서 본문들이 아닌 주전 7, 6-5세기의 소예언서 본문들을 중심으로 분석하려는 연구자의 시도를 통해 타성을 깨뜨려 새로움을 추구하려는 진정성을 느낀다. 아울러 본 논문을 통해 ‘미쉬파트’의 의미를 다시 생각하고 정리할 수 있는 기회를 주신 것에 대하여 감사한다.

II. 요약과 논평

본 논문은 하박국, 스바냐, 스가랴, 말라기서에 나타난 ‘미쉬파트’의 의미와 각 책에서의 기능을 비교 연구하고자 한다. 이를 위해 서론에서 구약성서에 나타난 ‘미쉬파트’의 일반적인 사전적 의미를 밝힌다. 그런 다음 ‘미쉬파트’가 소재한 일곱 권의 소예언서를 밝히고, 각 책에 나타난 ‘미쉬파트’의 구절들을 소개한다. 이어 연구자는 본론에서 그동안 소홀히 취급됐다고 판단하는 소예언서 네 권(하박국, 스바냐, 스가랴, 말라기)을 택해, ‘미쉬파트’가 소재한 각 책의 해당 구절을 분석한다. 앞의 두 권은 주전 7세기를 전제하는 반면에, 뒤의 두 권은 6세기를 전제하고 있다. 하박국서의 경우는 1장 4a, 4b, 7, 12절을 분석 대상으로 삼으며, 스바냐서의 경우는 2장 3절, 3장 5, 8, 15절을 분석 대상으로 삼는다. 스가랴서의 경우에는 7장 9-10절과 8장 16-17절을 분석 대상으로 삼는 반면에, 말라기서는 2장 17절, 3장 5절, 4장 4절을 분석 대상으로 삼는다. 각 책에 나타난 ‘미쉬파트’의 의미와 기능을 밝히기 위해 먼저 책의 시대적 배경을 언급하고 문학적 구조를 밝힌다. 이어 ‘미쉬파트’의 의미와 기능을 분석하기 위해 해당 구절에 관한 간략한 주석을 시도한다. 마지막으로 별다른 설명없이 분석 결과를 종합한 도표를 제시함으로써 논문을 마무리짓는다.

본 논문에 대한 논자의 인상은 논문의 완성도를 높이기 위해 논리적 근거를 좀 더 충실히 보완할 필요가 있다는 것이다. 우선 서론에서 분석 목표로 제시하고 있는 ‘미쉬파트’의 의미와 기능에 대한 서술이 본론 안에서 부분적인 설명에 그치거나 모호하다는 점이다. 게다가 분석의 결과를 말하는 결론에서는 ‘미쉬파트’의 의미와 기능이 아니라 특징과 기능이라고 서론과 다른 과제를 다룬 것처럼 언급한다. 내용 분석에 들어가서는 합 1장 4절의 경우, ‘미쉬파트’의 의미에 대한 아무런 정의 없이 단순히 ‘미쉬파트’라고 번역하면서 “하박국 당시의 유다 공동체의 어려운 상황을 묘사하기 위해” 사용됐다고 말한다. 합 1장 7절의 경우도 의미 정의를 독자의 유추에 내맡기듯이 “갈대아 왕의 미쉬파트”라고 설명한다. 마치 앞 구절의 ‘미쉬파트’와 의미가 동일하다는 의도를 내비치는 듯하다. 그러나 이는 ‘미쉬파트’의 통상적인 의미인 ‘정의’가 아니라 ‘결정’으로 봐야 한다. 곧, 하나님의 정의를 버린 유다가 ‘갈대아 왕의 정의가 아니라 그의 결정’에 의해 종속됨을 나타낸다고 봐야 한다. 이 문맥에서 갈대아 왕에게 ‘정의’가 있다고 보기 어렵다. ‘미쉬파트’의 기능에 대해서도 “유다 사회의 상황을 함축적이며 효과적으로 묘사하는 핵심 단어로 하박국 메시지에서 중요한 기능을

하고 있다”고만 말하고 정작 하박국의 메시지가 무엇인지 그 메시지에서 ‘미쉬파트’가 무슨 기능을 하는지는 말하지 않는다. 습 2장 3절과 3장 5절에서도 ‘미쉬파트’에 대한 의미 설명이 없기에 내용으로 추측해야 한다. 습 7장 9-10절과 8장 16-17절의 경우에는 약식 주석에서는 ‘미쉬파트’라고 사용하다가 마지막에 도표로 요약할 때 ‘재판’이라고 언급한다. 말 2장 7절에서도 그냥 ‘미쉬파트’라고 사용하며, 3장 5절에서는 의미에 대한 별도 설명 없이 괄호 안에 ‘심판’이라고 표기한다. 그리고 4장 4절에서는 번역문에 ‘법도’라고 표기한다. 뿐만 아니라, 서론에서 연구자가 밝힌 것과 달리 각 본문 속에 나타난 ‘미쉬파트’의 의미에 대한 비교·설명이 없다.

연구자는 각 책의 간략한 역사적 배경을 소개하면서 이것이 ‘미쉬파트’의 의미와 상관성이 있는지 통합시키려는 시도도 하지 않는다. 단순히 나열할 뿐이다. 그렇기 때문에 해석을 그르칠 수 있다. 가령, 하박국서에서 말하는 ‘악인’과 ‘의인’을 각각 요시아 왕의 아들 여호아하스와 여호야김으로 보고 있는데, 그것이 합 1장 4절의 ‘미쉬파트’의 의미에 어떤 영향이 있는지 연결시켜 설명할 필요가 있다. 그렇게 하면 연구자의 주장의 논리적 귀결인 여호야김이 여호아하스를 억압한 사태를 가리키게 된다. 과연 하박국서 1장 4절이 말하고자 하는 것이 여호야김이 여호아하스를 억압한 사태가 될 수 있을까. 그것이 ‘미쉬파트’의 훼손과 연결될 수 있을까. 연구자가 말하는 “유다 공동체의 어려운 문제”가 될 수 있을까.

또한 문학적 구조를 소개하고 있는데, 구조 자체에 담겨있는 각 구성 요소 사이의 관계성에 대한 설명이 없다. 문맥의 흐름과 주제를 강조하는데 중요한 구조가 무엇을 의미하는지 말하지 않는다. 이 구조와 분석 대상 구절 및 거기에 소재한 ‘미쉬파트’의 의미가 서로 연결될 수 있다는 사실을 간과하고 있다. 가령, 합 1장 4절의 경우, 연구자의 구조에 따르면 ‘하박국의 탄원’에 속하는데 과연 예언자 하박국이 여호야김과 여호아하스의 싸움을 탄원하고 있는 것일까. 아니면 보다 보편적인 권력층의 백성에 대한 억압과 불의의 문제를 탄원하고 있는 것일까. 역사적 배경, 문학 구조, 해당 구절 자체가 서로 상관 관계 속에서 해석될 때, 더 정확한 ‘미쉬파트’의 의미와 특징을 밝힐 수 있지 않을까 생각한다.

III. 질문과 제언

1. ‘미쉬파트’의 ‘기능’이라는 말이 적절한가? 서론에서 제시한 ‘기능’이란 말보다는 결론에서 제시한 ‘특징’이 더 낫다고 생각한다. ‘미쉬파트’의 의미가 문맥에서 나타내는 다양한 특징을 말하는 것이 더 적절하지 않는가? 그리고 각 본문 속에서 ‘미쉬파트’의 사전적 정의를 먼저 내리고 주석을 통하여 드러난 ‘미쉬파트’의 여러 특징 혹은 측면을 말해야 하지 않을까. 가령, ‘미쉬파트’가 합 1장 4절처럼 ‘정의’의 뜻인지, 습 3장 8, 15절처럼 어떤 ‘결정’을 말하는지, 아니면 습 7장 9절처럼 ‘심판’을 말하는지 명확히 구분해야 하지 않을까. 또한 ‘미쉬파트’의 여러 측면, 곧 하박국의 ‘미쉬파트’가 외세의 억압 혹은 내부 권력자의 억압으로부터의 해방으로서의 정의인지, 아니면 억압에 대한 하나님의 심판으로서의 정의인지, 이스라엘을 억압한 열국에 대한 심판으로서의 정의인지 구분해야 할 것이다.
2. ‘미쉬파트’의 사전적 의미에 관한 참고문헌이 보이지 않는다. TDOT와 같은 신학사전을 통해 ‘미쉬파트’의 다양한 의미에 관한 조사가 선행돼야 한다.
3. 결론에서 연구한 결과를 비교하는 것도 설명이 없이 본론에서 다룬 내용을 요약하는 도표만 제시하고 있을 뿐이다. 비교 결과 ‘미쉬파트’의 의미에 어떤 차이가 있는지, 어떤

새로운 발견이 있었는지에 관하여 본문 분석에 근거하여 설명할 필요가 있다.

4. 제목에 ‘하바국’을 ‘하박국’으로 고쳐야.
5. 소예언서 네 권의 선택의 기준을 단순히 덜 연구됐기 때문보다는 주전 8세기와 다른 시대적 배경때문으로 보면 어떨까? 그것이 주전 8세기 소예언서와 어떤 차이를 나타내는지 간략하게라도 밝히면 논문의 취지가 더 살지 않을까?

‘소예언서에 나타난 미쉬파트(mishpat) 연구: 하박국, 스바냐, 스가랴, 말라기를 중심으로’에 대한 논찬

박영준(서울신대)

본 논문은 “하박국, 스바냐, 스가랴, 말라기에 나타난 히브리어 미쉬파트의 의미를 연구하여 각 예언서에서의 역할을 살피고 서로의 비교를 통해서 특징과 기능을 아는 것”을 목적으로 한다. 이러한 목적을 위해서 본 논문은 각 예언서에 나타난 미쉬파트의 기능과 의미를 연구하였다.

우선, 본 논문은 하박국 1장 4a, 4b, 7, 12절에 나타난 미쉬파트를 연구하였다. 그리고 앞의 두 개의 미쉬파트는 미쉬파트가 없는 하박국 당시의 유다 공동체의 어려운 상황을 묘사하기 위해 사용되었고, 7절에서의 미쉬파트는 갈대아 왕의 미쉬파트로서 이것은 하나님의 공평의 미쉬파트가 아니라 갈대아 왕의 독재적인 미쉬파트라고 한다. 그리고 이 부분의 미쉬파트와 앞의 두 개의 미쉬파트가 유다 사회의 상황을 함축적이며 효과적으로 묘사하는 핵심단어로 하박국 메시지의 중요한 기능을 하고 있다고 말한다. 12절의 미쉬파트는 하나님의 심판의 의미로 사용되었으며, 앞의 세번의 미쉬파트와 연결하여 볼때 앞의 것들을 종합하는 역할을 하고 있다고 말한다.

두 번째, 본 논문은 스바냐 2장 3절; 3장 5, 8, 15절에 나타난 미쉬파트를 연구하였다. 3절에서는 미쉬파트를 행하는 자에게 구원을 얻을 수 있는 방법을 제시하고 있다. 발제자는 “미쉬파트를 행하는 자”라는 표현은 주위의 이방 공동체와 달리 구원받을 수 있는 자격이 되는 사람을 구별하는 역할을 한다고 말한다. 그래서 3절에서의 미쉬파트는 구원받을 자를 구별하고 있다는 점에서 매우 중요한 역할을 하고 있다고 한다. 5a절은 4절과의 반대되는 평행법을 통해서 하나님은 그 분의 미쉬파트를 드러내는 분으로서 강조되고 있으며, 여기에서의 미쉬파트는 3절에 나타나는 불의와 비교하기 위해 언급되고 있다고 한다. 8절에서의 미쉬파트(미쉬파티, 나의 심판)는 이 단어 이후 반복되는 세 개의 부정 구문을 이끌면서 야웨의 심판의 내용이 무엇인지를 구체적으로 밝히고 있다. 15절에서 미쉬파트는 이스라엘의 하나님을 찬양해야 하는 이유 중 한 가지로 언급된다-미쉬파트를 제거 하였기 때문. 여기에서의 미쉬파트는 앞의 스바냐 1장; 2장; 3장 1-8절에서 계속하여 나타나는 심판의 강조가 여기에서는 이제 제거되었다고 하고있다. 이러한 점에서 발제자는 찬양의 처음 조건으로 등장하는 15절에서의 미쉬파트가 스바냐의 핵심 메시지이며 그의 메시지를 아우르는 역할을 하고 있다고 한다.

세 번째, 본 논문은 스가랴 7장 9-10절; 8장 16-17절에 나타나는 미쉬파트를 연구한다. 우선 이 부분에서의 미쉬파트의 기능을 알아보기 위해 제1스가랴의 서론적인 1장 1-6절과 결론인 7장 8-14절과 8장 14-17절을 비교한다. 이 세 부분은 미쉬파트를 중심으로 1장 1-6절에서 진노의 이유가 7장 8-14절에서 미쉬파트를 중심으로 드러나고, 8장 14-17절에서는 앞으로의 유대 공동체가 이 미쉬파트를 행해야 함을 강조하고 강조하고 있다고 한다.

네 번째, 본 논문은 말라기 2장 17절; 3장 5절; 4장 4절 (히, 3:22)절에 나타나는 미쉬파트를 연구한다. 2장 17절에서는 이스라엘 백성들의 “미쉬파트의 하나님이 어디 계시냐?”라는 외침을 통해서 하나님의 속성이 표현되었다고 한다. 3장 5절에서의 미쉬파트는 앞의 2장 17절과 연관하여 하나님의 미쉬파트가 임할 것이다. 4장 4절에서의 미쉬파트는 후대 첨가의 가능성이 있으며, 그 이유가 미쉬파트의 강조일 수 있다고 제시한다. 마지막으로 본 논문은 이상의 연구를 바탕으로 결론부분에서 지금까지의 연구를 표로 정리하였다.

본 논문은 예언서 특히 소예언서 네 개에 나타난 미쉬파트를 연구함으로써 이 단어가 예언서에 어떤 의미와 특징을 갖고 있는지를 보여주고 있다. 특히 위치에 따른 의미를 밝혀냄으로써 각 본문에서의 역할을 보여주고 있다. 또한 본 연구는 흔히 행해지는 하나의 예언서에 대한 주석적 연구 보다는 예언자들에게 나타난 ‘미쉬파트’라는 신학적 주제를 탐구한 것에 있어서 그 의의를 가진다. 뿐만 아니라, 특별히 그동안 잘 연구되어지지 않았던 7세기와 포로기 이후 예언자들의 미쉬파트를 연구하는 것에 있어서 흥미롭다.

그럼에도 불구하고 다음의 몇 가지 점을 지적함으로써 논문의 완성도를 높일 수 있다고 생각한다. 우선 논문 전체에 대한 것인데,

1) 논문의 완성도에 대한 것이다. 본 논문은 결론이 무엇인지, 발제자가 결론에서 자신의 어떤 논지를 끝맺고 있는지 모호하다. 본 논문의 목적은 발제자가 서론에서 밝혔듯이 “하박국, 스바냐, 스가랴, 말라기에 나타난 히브리어 미쉬파트의 의미를 연구하여 각권 예언에서의 역할을 살피고 서로의 비교를 통해서 특징과 기능을 아는 것”이다. 결론 부분에서 미쉬파트의 특징과 기능이 네 개의 예언서에 독특하게 나타난다고 하면서 이전까지의 연구를 표로 정리하였는데, 이것이 결론의 역할을 하고 있는지 매우 의심스럽다. 결론 부분은 그 전까지의 연구를 표로 설명해 놓은 것에 불과하다. 무엇보다 본 논문은 처음 서론에서 서로의 비교를 통한 특징과 역할을 알 수 있다고 말하고 있다. 그런데 본 논문의 결론은 이러한 목적을 제시하고 있지 않다. 즉, 각 예언서에서의 미쉬파트의 비교, 즉 공통점과 차이점이 제시되지 않았다. 독자의 몫으로 남겨둔 것인가?

2) 본 논문은 서론에서 구약성경에 미쉬파트라는 단어가 421번 나온다고 하였는데, 422번이다.³⁷⁾

3) 본 논문은 서론에서 미쉬파트가 구약성경에서 다양한 의미로 쓰이고 있음을 밝히고 있다. 그러나 논문의 본문에서는 이 미쉬파트가 각각의 본문에서 어떤 의미로, 뜻으로 쓰이고 있는지 밝히지 않는다. 발제자가 처음 밝힌 대로 그 기능을 알 수 있을지 모르지만, 어떤 의미인지는 모호한 채 남아있다. 의미가 모호하니 그 기능도 모호하다.

4) 각 예언서들에서 역사적 연대와 미쉬파트의 상관관계가 존재하는 것이 아닌가? 이에 대한 연구가 잘 이뤄지지 않아서 대략의 개관과 기능이 서로 관계가 없이 여겨진다.

37) B. Johnson, Art.: מִשְׁפָּט (ThWAT V; Stuttgart: Kohlhammer, 1986), 95.

5) 본 논문은 결론의 표에서 각 부분의 미쉬파트를 사역하지 않고 히브리어 발음 대로 미쉬파트로 표기하고 있다. 이것을 발제자가 각 부분의 특징에 맞게 사역을 하였으면 내용이 더 분명해 질 수 있었으리라는 아쉬움이 남는다.

6) 본 논문이 학회에서 진지하게 토론이 될 만한 수준을 갖추려면 적어도 예언서에서의 미쉬파트에 대한 연구사와 현재의 연구들을 토대로 논지를 이끌어 가고 더 나아가서 미래에 논의될 전망까지도 내놓아야 되지 않았을까?

그 다음으로는 각 예언서의 연구에 대해서 언급하고자 한다.

1) 하박국서의 미쉬파트는 그 개관에서 그리고 p.2에서 보면, 여호야김 통치 시대와 연결하여 여호야김과 연결하여 사회적 의미보다 개인적 의미에 초점을 맞추는 듯하다. 그러나 p.3에서부터 갑자기 개인적인 의미보다 사회적 의미가 강조되어 논지가 흐려진다.

2) 또한 p.3에 등장하는 히브리어 알켄 구조는 대표적인 원인론적 양식인데, 본문에서는 알켄을 언급하며 원인과 결과를 제시하지만, 무엇이 무엇의 원인인지 모호하다. 하박국 1장 4절에서는 죄, 패역 등등이 원인이고 미쉬파트가 시행되지 못한 것이 결과로 제시되지만, 결국 p.4의 결론은 앞의 세 개의 미쉬파트가 심판의 근거가 됨으로 심판이 결과이고 미쉬파트가 원인으로 제시된다. 저자가 언급하는 원인과 결과가 어떠한 형태로 제시되는지 명확하게 언급되어지지 않았다. 만약 발제자가 원인론적 양식을 이용하여 본문을 분석하였다면, 하박국에 등장하는 네 개의 미쉬파트를 중심으로 원인론적 양식에 따른 구조를 좀더 명확히 밝혀야 할 것이다.

3) p.4 첫 번째 문단에서 ‘하박국 1장 5-11절에 나타난 한번의 미쉬파트와 이전 단락(1:2-4)에 나타난 두 번의 미쉬파트는 유다 사회의 상황을 함축적이며 효과적으로 묘사하는 핵심 단어로 하박국 메시지에서 중요한 기능을 하고 있다.’고 언급하고 있는데, 하박국의 중요한 메시지가 무엇인지에 대한 추가 설명이 없기 때문에, 이 부분의 미쉬파트가 예언자의 메시지에서 어떤 중요한 기능을 하고 있는지 알기 어렵다.

4) p.4 하박국 부분의 마지막 줄에서는 “미쉬파트를 어긴 유다 공동체에 결국 미쉬파트가 임한다는 것이다. 하나님의 미쉬파트를 어긴 유대인들에게, 갈대아인의 미쉬파트가 적용되고 결국 그 미쉬파트에 따라 통치를 받게 되는 것은 바로 하나님의 심판(미쉬파트)이라는 것이다.” 그리고 결론에서도 “미쉬파트를 어긴 유다 사회에 미쉬파트가 임함”이라고 표현하고 있다. 물론 p.3의 마지막 문단에서 후자의 미쉬파트가 갈대아 왕의 독재적인 미쉬파트라는 설명이 있긴 하지만, 하나님의 미쉬파트와 갈대아인의 미쉬파트(합 1:7)는 그 의미가 다르기 때문에 사역 없이 히브리어 음역만으로 같이 혼용하여 쓰면 이해상의 혼란을 야기시킬 수 있다. 왜냐하면 하나님의 미쉬파트는 그분의 ‘정의’ 혹은 ‘심판’을 의미하지만, 갈대아인의 미쉬파트는 갈대아인의 ‘법’을 의미하기 때문이다. 이것을 음역하여 혼용하면 그 의미가 구별되지 않는다.

5) p.7에서 스바냐 3장 15절의 미쉬파트를 분석하면서, 찬양의 조건 중 첫 번째로 “미쉬파

트가 제거 되었기 때문”이라고 하고, 스바냐 부분 마지막 단락에서 “다시 말해 1장, 2장, 3:1-8에 계속해서 심판에 대해 강조한 저자는 이제 이 단락(3:14-17)을 통해 그러한 모든 심판을 야웨께서 제거하셨다고 강조하고 있으며, 그리하여 유다백성이 야웨를 찬양할 수 있다고 말하고 있는 것이다.”라고 언급한다. 그러나 성경 본문 문맥상 보면 하나님께서는 아직 미쉬파트를 제거 하신 것이 아닌 것 같다(습 3:16절의 ‘그 때에’는 아직 이루어 지지 않은 미래의 일을 가리키고 있다).

6) p.8에서 발제자는 스가랴 1장 1-6절과 7-8장이 수미상관 구조를 갖고 있다고 밝혔다. 그러나 수미상관 구조가 어떻게 수미상관 구조인지 구조상 알아보기 어렵다. 즉, 수미상관을 언급하면서 바로 위에서 보여지는 스가랴서의 구조는 수미상관과 상관없이 도식화되어졌다.

7) p.12, 결론 바로 윗 문단에서 말라기 4장 4절의 미쉬파트가 첨가라고 말하면서, 그 이유가 미쉬파트를 강조하기 위해서라고 조심스럽게 추측한다. 그리고 같은 문단 끝 문장에서도 “따라서 말라기서가 미쉬파트의 중요성을 강조하기 위해 특별히 이러한 구문을 의도한 것이라고 생각할 수도 있다.”라고 언급하고 있다. 그러나 이 부분은 미쉬파트가 아니라 전반절의 토라를 강조하기 위한 것이 아닌가? 그리고 미쉬파트를 강조하기 위해 미쉬파트를 첨가했다는 말은 무슨 뜻인가?

<논문발표 3-1> 17:20~18:00, 성봉강의실 303호

좌 장 : 이희학 박사(목원대)

신명기 계약 신학의 범주로서 아모스 읽기:
아모스서의 ‘서너 가지 죄’

발 표 : 최종원 박사(서울신대)

논 찬 1 : 이사야 박사(남서울대)

논 찬 2 : 구자용 박사(총신대)

신명기 계약 신학의 범주로서 아모스 읽기: 아모스서의 ‘서너 가지 죄’³⁸⁾

최종원(서울신대)

1. 들어가기

8세기 문서예언자로서 아모스는 각각의 국가에 대하여 개별적으로 죄를 지적하고 죄에 대한 징벌을 예고한다. 그 중심에 서 있는 것이 “서너 가지 죄”라는 문학적 표현이다. 이 표현은 ‘메신저 선포 공식’(Botenspruchformel) 안에서 징벌에 대한 이유를 한층 강화시켜주며, 징벌의 원인을 분명하게 밝혀주는 역할을 하고 있다.³⁹⁾ 특히 이 역할과 함께 “계단식으로 배열된 수열”(gestaffelter Zahlenspruch)에 대한 이 표현이 지혜 문학의 범주 안에서 이해되고 있다.⁴⁰⁾ 이것은 과연 지혜 문학의 범주 안에 간혀 있는가? 그것이 이스라엘 징벌과 어떤 연관이 있으며 아모스 전체에서 어떤 역할을 수행하고 있는가? 이스라엘과 이방 민족에 대한 신탁(1-2장)은 분명 징벌과 관련을 맺고 있는데, 이 수열이 징벌과 어떤 연관성을 지니고 있는 것인가? 다만 강조를 위한 표현인가? 아니면 의도된 문학적 표현인가?

본 논문은 신명기 계약 신학과의 관련성 속에서 아모스서를 새롭게 읽을 수 있는 가능성을 제시하고자 한다. 이러한 가능성 속에서 다음과 같은 문제들을 제기해 보며, 이 문제들을 중심으로 본 연구를 다루고자 한다.

문제제기

- 서너 가지 라는 표현이 지혜서에서 죄를 지적하고 징벌과 함께 사용되고 있는 본문이 있는가? 만일 그러한 본문이 있다면 어떤 의미를 가지고 있는 본문인가?
- 없다면, 이 표현은 무엇을 의미하는가?
- 각각 이방국가에 대한 죄 지적은 한 가지에 머물러 있고, 그 징벌 역시 불을 사용하여 진행되고 있다. 그러나 본문의 구조상 클라이막스에 놓여있는 이스라엘에 관한 죄의 지적과 징벌에 대한 내용은 일곱 가지 나열로 구성되어 있다. 이 문학적 특성이 ‘서너가지 죄들’이라는 문학적 표현과 연관을 맺고 있는가?
- 이방 국가를 향한 신탁은 유다와 이스라엘 신탁과 어떤 연관성을 가지고 있는가?

지금까지 본문에 대한 편집사적인 비평 방법이 주류를 형성했다. 몇몇 학자들은 문학 비평의 시도로 편집비평의 문제를 새롭게 접근해 보고자 했으나 해결하지 못했다. 이러한 문제들을 본 논문에서는 구성사적인 비평 방법으로 접근해 보고자 한다.

38) 이 논문은 필자의 학위 논문인 J.-W. Choi, Zur Bedeutung der Zahl Sieben. Eine literar- und kompositionskritische Studie zu den Vorstellungen von Fluch und Strafe im Alten Orient und im Alten Testament, KAANT 11 (Kamen: hartmut spenner, 2011), 212-272를 보충 연구하여 작성한 것임을 밝혀둔다.

39) “메신저 선포 공식”에 대한 고대 근동의 문학적 자료들에 대해서는 다음을 참고하라. 차준희 편저, 「구약예언서 이해」 (천안: 한국신학연구소, 1996), 97-104.

40) H. W. Wolff, Dodekapropheten 2: Joel und Amos, BK-AT Bd. XIV/2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975), 166-168.

2. 이방 국가 신탁 본문들에 대한 몇 가지 논쟁들

지금까지 이방민족에 대한 신탁 본문의 주요한 논쟁은 편집사적인 질문에 집중해 있었다. 그것은 본문이 여러 단계를 거치면서 문학적으로 성장했음을 보여준다.⁴¹⁾ 이 논쟁의 주요 질문은 다음 세 가지로 요약할 수 있다:

첫째로, 유다 민족에 대한 신탁과 함께 두로와 에돔 민족에 대한 신탁이 구성사적으로 결말을 짓는 틀로서 구성사적인 의도를 제공하고 있는지에 대한 논쟁이다. 일반적으로 개별적인 본문의 형태(Form)를 통하여 두로 (1:9-10)와 에돔 (1:11-13) 그리고 유다(2:4-5)에 대한 이방민족 신탁은 일반적으로 이차적인 본문으로 판단한다. 이러한 주제로 최초 이방 민족에 대한 징벌을 보도하는 원본문을 찾는 것이 주된 작업이었다.⁴²⁾

둘째로, 어느 정도의 범위까지 신명기 23장 8절에서 언급하고 있는 “형제로서의 속성”(Eigenschaft als Bruder)이라는 주제가 본문의 에돔과 관련하여 고려되고 있는지에 대한 논쟁이다.

셋째로, 과연 각 민족들의 죄와 징벌이라는 주제가 아모스 환상들(7장과 8장)과 연결되고 있는지에 대한 논쟁이다. 이방 민족들에 대한 신탁의 원인이 ‘죄들’(עוֹנֵי, 피취에)이라는 단어와 직접적으로 관련을 맺고 있다. 이방 민족들의 죄로 인하여 그들은 절대적으로 필요한 구성 성분인 ‘불’을 통한 징벌을 받을 수 밖에 없다.

2.1. 두로와 에돔 신탁 논쟁

이러한 질문들을 통해서 먼저 두로와 시돈을 향한 신탁이 과연 유다 신탁과 밀접히 연결되는지 그리고 이 본문들이 이차적인지를 논하고자 한다. 이것은 편집사적으로 두로 신탁 (1:9-10), 에돔 신탁(1:11-12), 그리고 유다 신탁(2:4-5)이 아모스 2장 10-12절과 연결해 볼 때 편집사적인 첨가로 구분되어 질 수 있는지에 관한 논쟁이다. 형태상 두로와 에돔 신탁은 유다 신탁과 관련을 맺고 있다.⁴³⁾

에돔에 대한 신탁과 관련하여 하디브(Hadjiev)는 주전 8세기 에돔의 정치적 상황이 매우 약해 있었다고 추론한다. 그는 시리아-에브라임 전쟁과 산헤립의 침략을 근거로 에돔이 국가적인 영향력을 상실했음을 보여 준다고 설명하고 있다.⁴⁴⁾ 그러므로 그는 이러한 본문들을 포로기 시대로 추정한다. 그러나 그의 약점은 두로를 향한 신탁과 관련하여 나타났다. 즉, 그는 에돔 신탁의 중심을 이루는 “형제 언약”(1:9)에 대한 역사적 정황과 증거를 정확하게 제시하지 못했다는 데 있다.⁴⁵⁾ 이 구절은 분명히 신명기 23장 8절(MT)의 정황 속에서 중심적인 역할을 하고 있다(“너는 에돔 사람을 미워하지 말라 그는 네 형제임이니라”). 이러한 본문의 편집적인 정황과 관련하여 슈타인만(Steinmann)은 의미있는 추론을 한다. 즉, 만일 다른

41) 편집사적인 연구 소개는 다음을 참고하라. W. H. Schmidt, Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches, ZAW 77 (1965), 174.

42) T. S. Hadjiev, The Composition and Redaction of the Book of Amos (BZAW 393; Berlin and New York: Walter de Gruyter, 2009), 41-59. 보다 이른 시대의 편집비평적인 견해에 대해서 다음을 참고하라. H. Graf Reventlow, Das Amt des Propheten bei Amos (FRLANT 80; 1962), 56-75; W. H. Schmidt, Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches, 168-193.

43) J. Wöhrle, Sammlung, 96.

44) T. S. Hadjiev, The Composition and Redaction of the Book of Amos, 44f.

45) Ibid., 46.

예돔과 두로와 유다의 본문들이 근원적이라면 그리고 어떤 마지막 편집자가 지금의 본문에 위치시켰더라면, 현존하는 본문간의 부딪히는 문제는 풀리지 않는다는 것이다. 비록 아모스 1-2장의 이방 신탁에 대한 본문들이 진짜인지 아닌지를 결정하기가 어려울지라도, 신탁의 순서 속에 있는 패턴들(patterns)은 본문 안에서 매우 밀접하게 서로 연관되어 있음을 보여준다.⁴⁶⁾ 분명히 이러한 입장에서 볼 때, 유다에 대한 신탁은 모압 신탁과 어울리지 않는다. 그러므로 구성사적이며 문학 비평적인 위치는 유일하거나 분명한 결과를 이끌어내기에는 부족하다.

이방 국가 신탁 본문(1:3-2:3)에 있어서 가장 중요한 주제는 ‘군사적이고 정치적인 반사회적 태도’(eine militärisches und politisches Fehlverhalten)다.⁴⁷⁾ 이 주제가 유다 신탁 본문을 규정하는 가장 큰 차이점이 될 수 있다. 실제로 유다 신탁은 군사적이거나 정치적인 반사회적 태도와는 관계 없고, 오히려 종교적이고 윤리적인 내용과 밀접한 관련을 맺고 있다.⁴⁸⁾ 이런 점에서 아켄바흐(Achenbach)의 접근은 매우 날카롭다. 그는 이스라엘의 사법적인 통찰이나 종교적으로 분명한 윤리 중 어느 것이라도 전형적인 민족 공동체(Volksgemeinschaft)의 범위를 제한시킬 수 없다고 보았다.⁴⁹⁾ 일반적으로 모든 민족들은 합법적이며 인도주의적인 규정들을 판단하고 입법화 할 수 있는 국제 사회의 외교적인 통찰력을 가지고 있다. 아모스의 본문들은 이러한 통찰이 존재하고 있음을 보여준다. 아켄바흐의 논지에 따라서 유다 신탁 본문은 이방 국가 신탁 본문들과 분명한 차이점을 보여 준다. 이 두 본문들은 하나의 주제라기 보다는 두 가지의 주제로 서로 상이한 접근을 하고 있다. 그러므로 유다 신탁의 본문은 이차적이라 말할 수 있다. 이러한 배경을 제공하는 주요한 근거가 바로 이방 국가 신탁 본문들에서 드러나고 있는 ‘국제적인 관습법’(international customary law)이다.

합법적이며 인도주의적인 규정들을 포함하고 있는 ‘국제적인 관습법’의 견지 위에서 볼 때, 이방 국가 신탁 본문들 안에서 보여지는 예돔의 역할(1:6,9,11; 2:1)은 국가 간의 관련 속에서만 소개되고 있다. 따라서 합법적이며 인도주의적인 규정은 이스라엘 신탁 본문에서 죄의 내용으로 나타난다(2:6-8).

2.2. 형제 속성에 관한 논쟁

아모스 1장 9-10절에 나타나고 있는 ‘형제의 언약’은 분명 ‘형제로서의 속성’이라는 주제로 재해석 될 수 있다. 이 주제가 두로 뿐만 아니라 예돔 신탁(1:11-12)에서도 가장 중심된 내용이다(11b):

"이는 그가 칼로 그의 형제를 쫓아가며 긍휼을 버리며 항상 맹렬히 화를 내며
분을 끝없이 품었음이라"⁵⁰⁾

46) A. E. Steinmann, Critical Notes: The Oder of Amos's oracles against the nations 1:3-2:16, JBL 111 (1992), 698.

47) 참고. A. Phillips, Prophecy and law, in: R. Coggins u.a. (Hg.), Israel's Prophetic Tradition (Cambridge, 1982), 217-232.

48) 참고. J. Barton, Amos's Oracles, against the Nations: A Study of Amos 1.3-2.5 (Cambridge 1980), 23f.

49) R. Achenbach, Vertilgen-Töten-Vernichten (Ester 3,13). Genozid-Thematik im Esterbuch, ZAR 15 (2009), 287.

50) 아모스 1장 11b절.

여기서 우리는 에돔 신탁이 다른 이방 신탁 본문의 첨가 또는 이차적인 본문으로 볼 수 있는지를 논의하고자 한다.

이 경우 에돔 신탁의 ‘형제로서의 속성’은 첫 번째와 두 번째 아모스 환상(7:1-3,4-6)과 연결된다. 이 아모스 환상 본문에서 야곱의 역할이 어떠한 특징을 보여주고 있는지가 중요하다. 부르지만(Brueggemann)은 구성사적인 형식을 가정한다:

“에서/에돔 전승들의 문맥을 통하여 야곱 언급(7:2,5)을 이해하는 이 방법은 아마도 아모스 그 자시에게로 귀속되는 주전 8세기의 이스라엘-에돔 족속으로 연결되어 질 수 있다. 추가적으로 에돔 신탁(i 11f.)에서 이 사람들은 이스라엘 위에서 군림하는 주인(i 6, 9)으로서 언급되고 있다. 하지만 더 중요한 언급은 ii 1에 있다. 거기서 에돔은 이스라엘이 그랬던 것처럼 야웨의 특별한 보호 아래 있는 존재로서 발탁 되었다.”⁵¹⁾

에돔 신탁은 문학적으로 그리고 구성사적으로 이방 국가 신탁의 중심에서 구상되어지고 있다. 아모스 1장 11절에서 “그의 형제”에 대한 언급은 신명기 23장 8절의 배경 위에서 이해되어 질 수 있다. 사실상 ‘형제 민족’(Brudervolk)이라는 사고는 창세기의 족장 이야기에서부터 신명기 까지 이르는 일관된 개념이다. 그러나 유다와 에돔에 대한 관계는 압도적으로 적대적 관계이며 실제로 그것은 에돔-이스라엘 관계와는 다른 역사적 상황을 대변하는 저술 내용이 될 수 있다.⁵²⁾ 이처럼 적대 관계에 대한 근거들이 에스겔 35장에서 발견되고 있다(겔 35:2, 3, 7, 15).

우리는 여기서 오경 비평의 적용들과는 다른 차원에서 야곱과 에돔의 관계를 언급하는 새로운 주제를 제안해 볼 수 있다. 그것은 ‘형제로서의 속성’이라는 주제 안에서 야곱-에돔의 언급은 신명기적인 계약신학의 범주에서 새롭게 고찰되어질 수 있다는 것이다. 먼저 이방 국가 신탁에서의 에돔과 병행하는 야곱의 분명한 언급은 아모스의 첫 번째와 두 번째 환상에서 나타나고 있다. 이 단락에서 야곱의 언급은 재앙 예고와 밀접하게 연관된다: ‘이스라엘의 끝’이라는 주제(암 8:2). 흥미롭게도 레위기 26장 42절에서 야곱은 ‘약속’과 ‘희망’이라는 주제로 언급되고 있다. 야곱과의 약속을 기억하는 희망의 주제는 아모스 환상의 주제와는 다르다. 분명히 야곱에 대한 재앙 예고는 오직 아모스 환상에서만 등장한다. 예언자 아모스는 “야곱의 미약함”이라는 암시를 통하여 처음 두 환상 속에서 앞으로 다가올 재앙을 선포한다. 그러므로 지금 국가 종교의 신의 모습으로서 이스라엘의 하나님, 곧 야웨만이 역사를 움직이고 해결할 수 있음을 선언하고 있다.⁵³⁾

여기서 아모스 환상들이 구성사적으로 전체 아모스서에서 어떤 역할을 하는지 연구해 볼만한 가치가 있다. 이와 함께 아모스 환상들이 아모스 3-6장과 연결될 수 있지에 대한 질문이다. 내용상으로 아모스 3-6장은 지진의 주제를 고려하고 있지 않다. “야곱”에 대한 언급은 제의 비판의 기능과 나란히 놓여 있다.⁵⁴⁾ 문학적으로 다음과 같이 정리해 볼 수 있다:

51) W. Brueggemann, Amos' Intercessory Formula, in: D. e. Orton (Hg.), Prophecy in the Hebrew Bible. Selected Studies from Vetus Testamentum (Leiden, 2000), 45.

52) L. Perlitt, Sinai und Hereb, in: ders. (Hg.), Deuteronomium-Studien, FAT 8 (Tübingen, 1994), 41.

53) Ch. Gertz, Die unbedingte Gerichtsankündigung des Amos in: F. Sedlmeier (Hg.), Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft (Würzburg, 2003), 160.

54) J. Wöhrle, Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition, BZAW 360 (Berlin/New York, 2006), 105.

A. 3:9-12 사마리아에 대한 선고

B. 3:13-15 죄(עֲוֹן, 프샤임)를 범한 야곱, 즉 이스라엘

A'. 4:1-3 사마리아에 대한 선고

B'. 4:4-13 죄(עֲוֹן, 프샤임)를 범한 이스라엘

B'문단은 문학적으로 성장한 모습의 단계를 보여주고 있다. 문학적인 편집의 모습이 그레츠에 의해서 조사되어졌는데, 그는 4-5절과 12-13절은 창조 기사의 언어로 쓰여졌고, 이 부분은 베엘과 길갈의 제의 상황과 관련을 맺고 있다고 비평했다. 이와 달리, 6-11절의 제앙들은 계약 신학의 영역 위에서 신명기 28장과 레위기 26장에서 마지막을 구성하는 저주의 목록들에 속하여 있음을 쉽게 파악할 수 있음을 지적했다.⁵⁵⁾ 아모스 4장 4-13절에 있는 주요한 동사 파샤(פָּשָׂא)는 북왕국의 죄와 관련이 있을 뿐만 아니라, 문학적 확장을 제의적인 문맥과 병행하는 야곱 전승과도 관련을 맺고 있다.

주목할 만한 것은 아모스 환상들이 새로운 문학적 형태를 지닌 징벌의 모습으로 나타나고 있다는 것이다. 그러한 징벌의 내용들은 국가 조약 본문들에서 언급되고 있는데, 특히 조약 파기 시 얻게 될 저주의 내용과 매우 흡사하다. 이러한 영역은 분명히 계약 신학의 영역과 어울린다.⁵⁶⁾ 아모스 4장에서 편집자는 “야곱”-언급을 다음과 같은 형식, 즉 “야곱+עֲוֹן+וְכָן”을 통하여 계약 파기(Bundesbruch)라는 계약 신학의 주제를 다루고 있음이 분명하다. 여기에 “조약 파기”(Vertragsbruch)라는 개념이 아모스 환상 본문들에서 ‘하나님의 후회’라는 전승과 함께 사용되었고, 이 모습은 포로기 이전 후기 시대를 반영하고 있다.⁵⁷⁾

2.3. 죄와 징벌에 대한 본문으로서 아모스의 환상들(7-8장)

아모스 전체의 문학적인 구조 문제⁵⁸⁾ 중심에 서 있는 아모스의 네 가지 환상(7-8장)은 이스라엘에 대한 하나님의 심판의 불가피성을 강조해 주고 있다.⁵⁹⁾ 이스라엘에 대한 징벌로서의 심판 선포는 언약신학이라는 관점에서 발견되는 ‘계약’(חֵרֶב)이라는 단어가 비록 나타나지 않지만⁶⁰⁾, 이 환상 본문들에서 새로운 형태의 징벌에 대한 형태를 발견할 수 있다. 이미 그레츠(S. Grätz)가 논증한 것처럼, 북서 셈어 지역에서 발견되는 징벌하는 신은 주체자로 나타나지 않고 오히려 무시당한 땅이나 자연 현상의 모습이 그 징벌의 주체로 나타난다.⁶¹⁾ 이런 의미에서 아모스 환상들은 고대 근동, 특히 북서 셈어 지역에서 사용되는 조약 파기의 본문

55) S. Grätz, Der strafende Wettergott. Erwägungen zur Traditionsgeschichte des Adad-Fluchs im Alten Orient und im Alten Testament, BBB 114 (Bodenheim, 1998), 247.

56) U. Rüterswörden, Bundestheologie ohne חֵרֶב, ZAR 4 (1998), 96f.

57) H. Spieckermann, Konzeption und Vorgeschichte des Stellvertretungsgedankens im Alten Testament, BET 7 (Frankfurt u.a., 1978), 147f.

58) 최인기, "아모스서의 문학적 구조와 문학단위 분할의 문제", 구약논단 Vol. 7 (1999), 69-90. 그는 아모스 7-9장이 아모스 전체의 부록으로 규정한다. 그의 규정이 옳다면, 아모스 환상 본문들에 나타난 계약 개념의 전통사적인(traditionskritisch) 견해들을 어떻게 이해해야 하는가? 아모스 환상 본문들에 대한 계약 개념과의 연관성에 대하여 다음을 참고하라. U. Rüterswörden, Bundestheologie ohne בְּרִית, 85-99.

59) 아모스 9장의 환상보도는 본 논문에서 다루지 않기로 한다. 이 주제는 8장과 9장의 편집사적인 견해에 의하여 이차적인 아모스 본문으로 이해되기 때문이다. 이에 대한 가장 최근의 연구로 다음을 참고하라. Choi, J.-W., Zur Bedeutung der Zahl Sieben. 241-248.

60) L. Peritt, Bundestheologie im Alten Testament (WMANT 36; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1969), 135-139.

61) S. Grätz, Der strafende Wettergott, 167f.

들에서 나타나는 징벌들의 문학적 표현들과 비교되어 질 수 있다.

아모스 연구의 중요한 흐름 중 하나는 고대 근동의 조약 본문과의 유사성 문제다. 이미 볼프도 제기한 바 있는 아모스와 고대 근동의 문서들, 특히 아람어로 기록된 스피르 비문은 이 연구를 위한 단초 역할을 했다.⁶²⁾ 뢰터스베어텐은 언약(ברית)이라는 단어가 나타나지 않지만, 아모스 7-8장을 계약(Vertrag)을 소개하는 본문으로 논증했다.⁶³⁾ 여기서 나타나는 징벌의 문학적 표현은 계약 체결의 의미 보다는 계약 파기의 모습으로 뚜렷이 등장한다. 펜샴이 지적한 것처럼, 이 본문은 앗시리아의 조약 본문과 비교되어질 수 있다.⁶⁴⁾ 또한 스피르 본문과도 밀접한 연관성을 가진다.⁶⁵⁾ 이 두 조약 문서들에서 나타나는 징벌에 대한 보고들이 비록 ‘언약’이라는 단어가 나타나지 않더라도 분명한 계약파기의 전승을 수용하고 있다.

뢰터스베어텐의 논증에 의하여 다음과 같이 조약 본문과의 유사성을 정리해 볼 수 있다.⁶⁶⁾

내용	아모스	북서 지역	북동 지역
먹어치우는 메뚜기	7:1f.	KAI 222 A 27	VTE §§ 47, 85; SAA II 2, VI,1
불	7:4	KAI 222 A 37	VTE § 89
다림줄	7:7f.		VTE § 65
애곡	8:3a	KAI 222 A 29	SAA II 2, VI,19
버려진 시체	8:3b		VTE §§ 41, 47, 56

우리는 이러한 문학적 표현을 통해서 ‘원인-결과의 관계’(Tun-Ergehenszusammenhangs)가 아니라 고대 근동에서 유행하는 새로운 형태로 소개되는 징벌을 발견할 수 있다. 즉 일반적으로 계약 파기의 영역에서 관련을 맺고 있는 범죄에 대한 징벌로서 신만이 다룰 수 있는 징벌의 유형이다. 이스라엘에 대한 징벌은 이방 국가 신탁 보고 본문의 마지막에 위치한 이스라엘의 신탁 본문과 밀접한 연관성을 가지고 있다.

3. 법적인 역할로서의 ‘서너가지 죄들’에 관한 논쟁

아모스서에서는 다음과 같은 형식으로 ‘서너가지 죄들’을 표현하고 있다: 전치사(על, 알)+세가지(שלושה, 슬로샤)+국가 이름+접속사 ‘그리고’+네 가지(ארבעה, 아르바아)+부정어(לא, 로)+동사(שׁוּב, 히필형 슈브). 이 숫자들은 기수로 사용되고 있어서, 죄의 크기를 어느 정도 가늠할 수 있다. 문제는 연속적으로 등장하는 이 숫자의 형태가 어디에서 왔는지 또는 예언서에서 어떠한 의미를 지니고 있는지, 그리고 이방 국가 신탁 본문들에서 어떠한 역할을 하고 있는지가 중요하다.

아모스서에서 폐사(פֶּשַׁע)라는 용어가 일반적으로 수용하는 ‘수잡언’과 함께 나타나고 있음은 매우 의미심장하다. 분명히 폐사(죄)는 법적인 용어로서 법을 어겼을 때 받게 될 징벌과 관

62) H. W. Wolff, Dodekapropheten 2: Joel und Amos, 176.

63) U. Rüterswörden, Bundestheologie ohne ברית, 96ff.

64) F. C. Fensham, Common Trends in Curses of the Near Eastern Treaties and Inscriptions Compared with Maledictions of Amos and Isaiah, ZAW 75 (1963), 155-175.

65) U. Rüterswörden, Bundestheologie ohne ברית, 96ff.

66) Ibid., 97f.

런이 있다. 이러한 징벌은 고대 근동의 조약 문서에서 계약의 파기를 의미하는 본문에서 사용되기도 한다.⁶⁷⁾ 흥미롭게도 이 용어(폐사)는 신명기에서 발견되지 않는다. 오히려 신명기 역사가의 본문들과 예언서들 그리고 지혜 문학에서 광범위하게 나타나고 있다.⁶⁸⁾ 우리는 이 용어가 아모스 본문 안에서 신명기사가적인 색채를 띄고 있음에 주목해야 한다(암 1-2장; 3:14; 4:4; 5:12). 특히 아모스 3-4장에서 뱀엘과 길갈이라는 북왕국 지역과 매우 밀접하게 관련을 맺고 이스라엘의 죄를 고발하고 있음을 발견할 수 있다. 이 내용은 ‘야곱의 집’(암 3:13)이라는 구문을 사용하면서, 은유적으로 북이스라엘과 매우 밀접한 관련이 있음을 암시하고 있다. 이 야곱의 집은 아모스 환상 본문들(7-8장)에서 징벌을 보도하는 언급과 함께 가장 중심된 역할을 하고 있다.

비록 ‘계약’(ברית)이라는 단어가 사용되고 있지 않지만, 본문에서 사용하는 단어 상황의 통계적인 절차를 통하여 ‘계약 체결의 본문’이거나 또는 ‘계약 파기의 본문’을 구별해 낼 수 있다. 소위 문예학(Literaturwissenschaft)에서 “의미 전달의 제로 위치”(bedeutungstragende Nullposition)로 불리는 방법을 통하여 감춰진 본문의 의미를 새롭게 재구성할 수 있다.⁶⁹⁾ 이런 점에서 이사야 1장은 매우 의미있는 본문이다. 이 본문에서 폐사(죄)를 발견할 수 있다. 최근에 베커(U. Becker)는 이사야 1장 2-20절을 계약신학적인 배경 위에서 신명기의 본문들과 병행하여 연구하여 신명기적인 계약신학의 형태로 결론을 내렸다.⁷⁰⁾ 그러나 병행되는 절들을 세밀히 검토한 뢰터스베어덴은 오히려 이 본문들이 계약 체결의 내용 보다는 계약을 파기하는 모습이 더 강하다는 것을 발견했다. 이런 이유로 그는 이 본문을 계약 파기를 배경으로 하는 재판 행위를 보여주는 본문이라고 규정했고, 본문의 역사적인 배경은 포로기를 반영하기 보다는 오히려 주전 701년의 피비린내나는 사건을 반영하고 있다고 언급한다.⁷¹⁾ 주목할 만한 것은 이사야 1장의 본문은 죄에 대한 처벌 규정으로 24절 이하에서 징벌(Strafe)을 언급하고 있고, 문학적 단위로서의 마지막을 형성하는 결론 부분(2:2-5)에서 이스라엘을 상징하는 ‘야곱’(사 2:5)을 발견할 수 있다.

숫자 삼과 사가 나란히 나타나는 지혜문학의 형태는 병행구로서 두 문장이 나란히 등장하고 있음을 살펴 볼 수 있다. 즉 두 가지 숫자들은 두 문장으로 나란히 표현되고 있다. 분명히 아모스서는 문체상 다른 수잡언들과 차이를 보인다. 왜냐하면 아모스서의 문체는 두 가지 숫자를 사용하면서 동시에 하나의 술부만을 사용하고 있다. 그러므로 이방 국가 신탁에서 사용되는 아모스서의 수잡언은 다른 설명이 필요하다. 즉 그것은 3+4=7이라는 공식의 결과를 이끌기 위한 의도로 보여지는데, 각 이방 국가의 죄의 형태는 한 가지 혹은 두 가지로 국한되지만, 이스라엘의 죄는 분명 유일하게 일곱 가지로 나열되고 있다.⁷²⁾ 이 일곱 가지 죄의 지적은 아모스 2장 14-16절에서 일곱 가지의 징벌의 결과로 유도된다. 결과적으로 ‘서너 가지 죄들’은 이스라엘의 죄를 고발하는 예언자의 말로서 지혜문학적 의미와는 다른 유형의 문체를 보여준다.

4. 이방 국가 신탁 본문들의 문학적비평적 견해

67) J.-W. Choi, Zur Bedeutung der Zahl Sieben, 19-123.

68) 참고. W. Rudolph, Joel-Amos-Obadja-Jona, KAT 13/2 (Gütersloh, 1971), 129. 잠 10:12, 19; 12:13; 17:9, 19; 18:19; 19:11; 28:2, 13, 21, 24; 29:6, 16, 22.

69) M. Titzmann, Strukturelle textanalyse (UTB 582; München, 1977), 230ff.

70) U. Becker, Jesaja- von der Botschaft zum Buch (FRLANT 178; Göttingen, 1997), 185.

71) Rütterswörden, Bundestheologie ohne ברית, 88f.

72) W. Rudolph, Joel-Amos-Obadja-Jona, 128f.

이방 국가 신탁 본문이 어떻게 형성되었는지에 대한 질문은 아직까지도 논쟁적이다. 일반적으로 1장 3절-2장 16절의 여덟 본문들 중 어떠한 본문이 원래의 본문인지가 학자들에 의해서 제기되었다.⁷³⁾ 이러한 문제 제기는 다음과 같이 정리해 볼 수 있다.

a. 세 부분으로 구성된 순환 사이클(Zyklus)

예레미야는 아람 국가와 암몬 국가 신탁이 이스라엘 국가 신탁과 연결되며, 블레셋과 모압 국가 신탁이 유다의 관점과 연결된다고 보았다.⁷⁴⁾

b. 다섯 부분으로 구성된 순환 사이클(Zyklus)

편집사적 지평에 의해서 이방 국가 신탁 본문들 중 두로, 예돔, 그리고 유다 신탁 본문들이 후대에 추가적으로 삽입되었다는 견해이다.⁷⁵⁾

c. 일곱 부분으로 구성된 순환 사이클(Zyklus)

원초적으로 유다 신탁을 제외한 나머지 일곱 국가 신탁으로 본문이 구성되었다는 견해이다.⁷⁶⁾

위 방법들 중 세 번째가 매우 흥미롭다. 내용상 “군사적이고 정치적인 반사회적인 태도”를 보이는 본문들은 유다를 제외하고 “국제적인 관습법”에 기인하고 있다. 이러한 관점에서 본문은 문학적으로 서로 긴밀하게 연결되고 있음을 살펴 볼 수 있다. 소위 바울(Paul)은 체인 형식의 단어배열 방법을 통하여 본문들 간의 연관성을 연구했다.⁷⁷⁾ 이러한 방법으로 다음과 같이 본문들의 연관성을 재배열할 수 있다:

Aram 1,5	והכרתי יושב מ ... ותומך שבט מ
Gaza 1,8	והכרתי יושב מ ... ותומך שבט מ
Gaza 1,6	על-הגלותם גלות שלמה להסגיר לאדום
T y r u s 1,9	על-הסגירם גלות שלמה לאדום
T y r u s 1,9	ברית אחים
Edom 1,11	אחיו
Edom 1,11	על-רדפו בחרב אחיו ושחת רחמיו
Ammon 1,13	על-בקעם הרות הגלעד
Ammon 1,14-15	ושריו / בתרועה
Moab 2,2-3	וכל-שריה / בתרועה

73) 참고. C. Fischer, Die Fremdvölkerversprüche bei Amos und Jesaja, BBB 136 (Berlin, 2002), 40-66; D. U. Rottzoll, Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuches, BZAW 243 (Berlin/New York, 1996), 40f.

74) J. Jeremias, Zwei Jahre vor dem Erdbeben (Am 1,1), in: Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dekaprophetens, FAT 13 (Tübingen, 1996), 178.

75) J. Wellhausen, Die kleine Propheten (Berlin, ⁴1963), 69-72; W. H. Schmidt, Redaktion, 174ff.; H. W. Wolff, Amos, 170ff.; K. Koch, Amos, 110ff.; J. Wöhrle, Sammlungen, 93-97; T. S. Hadjiev, Composition, 41-53.

76) H. N. Rösel, Kleine Studien zur Entwicklung des Amosbuches, VT 43 (1993), 88f.; S. M. Paul, Amos 1.3-2.3: A concatenous Literary Pattern, JBL 90 (1971), 397-403.

77) S. M. Paul, Amos 1.3-2.3, 397ff.

위에서 재구성된 본문 간의 연결을 통하여 알 수 있는 것은 이방 국가 신탁 본문들은 통일성을 갖춘 본문이었다는 것이다. 유다 국가 신탁을 제외한 일곱 국가 신탁은 “서너가지 죄들”이라는 주제로 일제히 이스라엘 국가 신탁을 향하여 있다. 왜냐하면 “서너가지 죄들”의 항목들이 이스라엘 국가 신탁을 제외하면 특별히 의미 있게 설명되지 못하고 있기 때문이다. 이제 이스라엘 신탁의 본문의 상황과 죄에 결과로서 나타나는 징벌의 모습을 추적해 보기로 하자.

5. 이스라엘 신탁 본문: 2장 6-8절과 14-16절

이 본문(2:6-16)은 문학적 성장 과정을 보여준다. 즉 아모스 2장 6-8절과 (13)14-16절 사이에 있는 아모스 2장 9-12절은 후기 신명기사가적인 편집자에 의하여 구원사적인 주제로 쓰여지고 있다.⁷⁸⁾ 우리가 주목할 것은 전체 국가 신탁 본문에서 이스라엘 신탁 본문이 가장 마지막에 위치하고 있다는 것이다. 여기서 독특한 문학적 표현 ‘서너 가지 죄’가 구체적으로 일곱 가지 이스라엘의 죄들(2:6-8)과 죄에 대한 일곱 가지 징벌 선고(2:14-16)로 구성되어 있다. 이러한 문학적 표현을 필자는 ‘일곱겹 유형’이라고 정의하고자 한다. 이 일곱겹의 징벌이라는 문학적 유형은 스피르 비문에서 최초로 발견되는 매우 중요한 흔적이다.⁷⁹⁾ 이러한 구성과 본문의 구조가 고대 독자들에게 어떤 의미로 전달되었을까? 분명 이러한 구조는 법이나 계약 파기의 의미와 함께 암시되어졌음이 분명하다. 본문의 각 절을 분석하기 보다는 전체적인 문학적 구성을 논하고자 한다.

5.1. 2장 6-8절

이 본문(2:6-8)은 ‘메신저 공식’ (Botenspruchformel)인 ‘코 아마르 여호와’ (הוֹדִי רֵמָא הַכּ)로 시작한다. 이 양식은 이방 국가 신탁에서도 발견되어진다. 이러한 측면에서 어떻게 아모스 2장 6b-8절이 형태상 그리고 내용상 구성되어졌는지 그리고 어떻게 아모스 2장 13(14)-16절과 연결되어지는지를 시험해 볼만한 가치가 있다. 여기서 이 본문(2:6b-8)이 이차적으로 아모스 서만의 독특한 문학적 표현인 ‘서너가지 죄들’과 함께 연결되어지는지 또는 원초적으로 하나의 독립된 문학적인 통일체(eine selbständige literarische Einheit)였는지는 논쟁적이다.⁸⁰⁾ 여기서 우리가 살펴보는 것은 ‘서너가지 죄들’이라는 표현이 이 본문의 편집적인 특성을 드러내는 표현이라기 보다는 일곱겹의 특성을 보여주는 복서 셈어 전통아래 놓여있다는 것이다.⁸¹⁾ 그리고 이 견해는 일곱가지로 소개되는 이스라엘의 징벌과 밀접한 연관성을 가진다. 이 본문의 문학적 내용은 다음 일곱가지의 형태로 구성된다:

	절	내 용
I	6ba	그들이 돈을 받고 의로운 사람을 팔다 עַל־מִכְרָם בְּכֶסֶף צְדִיק

78) H. N. Rottzoll, Studien, 68.

79) 참고. Jong-Won Choi, Zur Bedeutung des Zahl Sieben, 20-73.

80) 참고. H. N. Rottzoll, Studien, 61.

81) 이 표현에 대하여 다음을 참고하라. 최종원, 복서 셈어에 나타난 계약 본문 안에서의 ‘쉐바’(שְׁבַע), Canon & Culture 제6권 1호(통권 11호; 2012 봄), 123-152.

II	6bβ	(그들이) 신 한 켄레 값에 빈민을 팔다 וּאִבְיוֹן בְּעֶבְרָה נְעָלִים
III	7aα	그들은 힘 없는 사람들의 머리를 흙 먼지 속에 쳐넣어 밟다 הַשְׂאִפִּים עַל-עֶפְרָאֲרֶץ בְּרֹאשׁ דְּלִים
IV	7aβ	(그들은) 연약한 사람들의 (법적인) 길을 굽게 한다 וְדֶרֶךְ עֲנוּיִם יִטּוּ
V	7b	한 남자와 그의 아버지가 한 여인에게 다녀서 나의 거룩한 이름을 더럽히다 וְאִישׁ וְאָבִיו יֵלְכוּ אֶל-הַנְּעָרָה לְמַעַן חַלֵּל אֶת-שֵׁם קָדְשִׁי
VI	8a	(그들이) 모든 제단 옆에서 전당 잡은 옷 위에 눕다 וְעַל-בְּגָדִים חֲבָלִים יִטּוּ אֶצֶל כָּל-מִזְבֵּחַ
VII	8b	(그들이) 신전에서 벌금으로 얻은 포도주를 마시다 וַיִּין עֲנוּשִׁים יִשְׁתּוּ בֵּית אֱלֹהֵיהֶם

I에서 6ba절을 시작하는 문학적 공식 “מכר+על”는 다음 절인 6bβ절까지 이어진다. 이와같은 공식은 이방 국가 신탁에서 사용하는 공식이다. ‘의인과 빈민’은 이스라엘 사회의 경제적이며 사회적인 위치, 즉 시민과 노예 사이에 놓여있는 국가적인 상황을 설명해 준다. 이 내용은 아모스서의 구성사적인 측면에서 8장 14절 이하에서 다시 편집사적인 관점으로 전체 아모스서의 구성을 새롭게 조명해 준다. 아모스 8장 14절 안에서 분사구 형태인 7aα절의 내용은 6bβ절과 연결되고 있음을 또한 살펴 볼 수 있다. 이러한 내용적인 측면에서 8장 4-6절은 아모스 2장 6b절과 7a절을 따르고 있다.

7aα절과 7aβ절의 연관성은 이사야 10장 2절을 통하여 살펴볼 수 있다. 거기서 ‘달림’(מִלֵּד)과 ‘아나빔’(מִבְנֵט)은 동사 ‘나타’(הִטָּן)와 함께 실제로 나타나고 있다. 여기서 이 공식 ‘달림’+‘나타’는 왕정시대 공직자의 법적인 공식기관으로 이해되고 있다.⁸²⁾

7b절의 ‘한 남자와 그의 아버지’라는 문형은 구약에서 오직 이곳에서만 등장한다. 벨하우젠은 7a절이 6b절과 연결되고, 7b절은 8절에 속한다고 보았다.⁸³⁾ 그러나 하디브(Hadjiev)는 이 표현 ‘...에게 들어가다’(הִלֵּךְ + אֵל)이 아모스 2장 4절의 ‘...를 따르다’(הִלֵּךְ + אַחֲרַי)와 연결되는 것으로 보고 2장 7b절을 삽입된 이차적인 본문으로 간주한다.⁸⁴⁾ 그러나 ‘...를 따르다’라고 하는 표현은 신명기 13장에서 개인적으로 여호와를 배교하는 행위로 표현하고 있다. 이처럼 개인적으로 여호와를 배교하는 행위는 신명기 13장에서 죽음의 형벌로 끝나지 않는다. 오히려 배교를 조장하는 자들이 죽음의 징벌을 받게 된다. 그러므로 하디브가 말하는 것처럼, 2장 7b절은 여호와의 배교를 표현하는 구절이 아니라, 사회적인 부도덕성을 가리키는 구절로 이해될 수 있다. 이러한 의미는 스텔리가 지적하고 있듯이, ‘한 여인’은 사회적이며 법적으로 약자로 취급되며, 이러한 여성을 보호하는 내용으로 이해되어질 수 있다.⁸⁵⁾ 매우 주목할 만한 것은 이 의미가 신명기에서 독특하게 취급되는 ‘비아르타 법’(Bi'arta- Gesetz)에서 발견된다.⁸⁶⁾ 거기서 ‘한 여인’은 아모스 2장 7b절의 바로 그 여인이다.

82) M. Schwantes, Das Recht der Armen, BET 4 (Frankfurt u.a., 1977), 103.

83) J. Wellhausen, Propheten, 72.

84) T. S. Hadjiev, Composition, 48.

85) H.-P. Stähli, Knabe-Jpngling-Knecht. Untersuchungen zum Begriff im Alten Testament, BET 7 (Frankfurt u.a., 1987), 245.

86) 이 법에 대한 자세한 연구는 다음을 참고하라. U. Rüterswörden, Das Böse in der deuteronomischen

8a절은 주제적으로 2장 7aβ절과 비교될 수 있다. 왜냐하면 2장 7bβ절의 동사 ‘나타’(הטן)는 의미상 8a와 연관되기 때문이다. 여기서 제의적인 장소 ‘제단 옆’이라는 표현은 8b절의 ‘신전’과 연결된다. 8a절의 ‘옷을 전당잡다’(בגדים חבלים)라는 표현은 신명기 24장 6절과 밀접하게 관련을 가진다. 이러한 표현은 이미 잠언 6장 1-5절; 11장 15절; 17장 18절; 22장 26절 이하에서 고대 근동의 법적인 사회를 구성하고 있는 가난한 자들을 보호하는 측면에서 살펴볼 수 있다. 내용적으로 구문적으로 이러한 표현을 유다 왕국 말기 시대로 추정되는 메짜드 하샤브야후 비문에서 찾아볼 수 있다.⁸⁷⁾

이스라엘의 일곱가지 죄의 나열은 직접적으로 다음에 이어지는 14-16절의 일곱가지 징별로 나타난다.

5.2. 2장 14-16절

이 본문은 징별을 예고하는 일곱가지 내용으로 다음과 같이 구성되어 있다. 이 징별 예고들이 자신의 용어들과 문학적인 통일체로 구성되었는지가 주요한 논쟁이 된다.⁸⁸⁾ 이러한 질문들은 문학적인 성장 과정이 있는지에 대한 질문이다. 일반적으로 편집사적인 관점에서 볼 때, 14b절과 15aβ절은 앞선 절을 다시 반복하고 있고, 이런 점에서 15aβ절은 다시 16절에서 반복적으로 나타나고 있다고 추정한다.⁸⁹⁾ 우리는 여기서 통일된 문학적 구성을 살펴볼 수 있다. 먼저 본문의 내용을 다음과 같이 작성해 볼 수 있다:

	절	내 용
I	14aa	그리고 빨리 달리는 자에게 도망침이 잃어버리게 된다 וְאִבֵּד מְנוּסִים מִקָּל
II	14aβ	그리고 강한 자도 자기 힘을 내지 못한다 וְחֹזֶק לֹא-יֵאֱמָן כְּחוֹ
III	14b	그리고 용사도 자기 목숨을 구하지 못한다 וְגִבּוֹר לֹא-יִמָּלֵט נַפְשׁוֹ
IV	15aa	활을 가진 자도 서지 못한다 וְחֹפֶשׁ הַקֶּשֶׁת, לֹא יַעֲמֹד
V	15aβ	발이 빠른 자도 피하지 못한다 וְקַל בְּרִגְלָיו, לֹא יִמָּלֵט
VI	15b	말을 타는 자도 자기 목숨을 구하지 못한다 וְרֹכֵב הַסּוּס, לֹא יִמָּלֵט נַפְשׁוֹ
VII	16	용사 가운데 그 마음이 굳센 자도 그 날에는 벌거벗고 도망하게 된다 וְאֵמִין לְבוֹ בַּגִּבּוֹרִים עָרוֹם יָנוּס בַּיּוֹם-הַהוּא

Schultheologie, in: Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen, hg. v. T. Veijola (Helsinki, 1996), 223-241.

87) 참고. U. Rüterwörden, Das Deuteronomium im Lichte epigraphischer Zeugnisse, in: Sprachen-Bilder-Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld, hg. v. C. Karrer-grube u.a. (AOAT 359; Münster, 2009), 241-256; 소형근, 메짜드 하샤브야후 비문 이해, in: 고대 이스라엘의 재판과 재판관들 (용인: 프리칭아카데미, 2010), 184-205.

88) 참고. W. Rudolph, Amos, 148ff.; Rottzoll, Studien, 71-80; Hadjiev, Composition, 3-9.52f.

89) H. W. Wolff, Joel und Amos, 164; Ch. Levin, Amosbuch, 279.

13절의히네(הנה)-문장은 이어지는 14-16절과 함께 종속관계로서 강조되고 있다. 주목할 만한 것은 이 문장이 아모스 환상 본문들(7:1.4.7; 8:1)과 유사한 문학적 특징으로 관계되고 있다는 것이다. 이런 점에서 아모스 9장 1절은 선행하는 네 가지의 환상 본문들의 표현과 차이가 난다. 이러한 관점은 아모스 8장 4절 이하부터 아모스 9장까지 이어지는 본문들로 아모스 전체의 지도를 보여주듯이 잘 짜여진 편집의 흔적들을 통해서 논증이 가능하다.⁹⁰⁾ 주목할 만한 점은 아모스 2장 14-16절은 전쟁 선포를 통하여 내용상 비슷한 연속물을 새롭게 반복적으로 창조하고 있다.⁹¹⁾ 이 흐름은 처음 시작되는 이방 국가에 대한 신탁의 내용이 점차적으로 전쟁으로 이스라엘의 죄와 무너짐으로 그 무게 중심이 옮겨가고 있다는 것이다. 예언자 아모스 선포의 클라이막스는 죄에 대한 여호와와 징벌 선포에 있다. 분명히 계약 파괴라는 상황과 연결해 볼 때, 이 징벌의 무게는 아모스 환상과 연결된다. 여기서 일곱가지 (또는 일곱겹) 징벌 보도는 조직적으로 잘 구성되어 있다. 이것은 일곱가지 (또는 일곱겹) 죄의 근거들과 연결된다. 이러한 조직망을 배경으로 다음과 같이 본문은 교차적 배열법 (Chiasmus)으로 재구성해 볼 수 있다:

a1. אבד מנוס מקל	נוס (14aa)
a2. חזק לא־יאמץ כחו	אמץ (14ab)
b. גבור לא־ימלט נפשו מלט	נפש (14b)
c. חפש הקשת לא יעמד	(15aa)
c'. קל ברגליו לא ימלט	(15aβ)
b'. מלט נפש רכב הסוס לא ימלט נפשו	(15b)
a2'. אמץ לבו בגבורים	אמץ (16a)
a1'. ערום ינוס	נוס (16ba)

위에서 보는 것처럼 주제어들이 서로 잘 짜여진 하나의 양식으로 그 중심에 서 있다. 이러한 이유로 본문의 문학적 통일성이 분명하게 묘사되고 있음을 살펴 볼 수 있다. 이 문체의 나열은 a1-a2-b-c-c'-a2'-a1'로 구성되고, 이러한 문장들은 단어적으로 교차배열적인 모습으로 형성되어 있다. 여기서 16절은 첫 문장인 a1과 두 번째 문장인 a2와 동시에 연결되고 있다. 14b절과 15b절은 인칭접미어 3인칭 남성 단수로 첨가되고 있다. 본문의 가장 중심에 15aα와 15aβ절이 서 있다.

많은 학자들이 볼프의 논제를 따르고 있는데, 그것은 이스라엘의 최초의 형태가 이방 민족 신탁과 연결되어 있다는 것이다.⁹²⁾ 그의 논제는 아모스 1-2장의 이방 민족 신탁과 이스라엘 신탁 본문에 대한 징벌이 분명히 아모스 시대로부터 왔고, 그 내용은 스피르 I A 37-42의 교감적인 주술 행위들(sympathetische Zaubehandlungen)과 유사하다는 것을 밝혔다.⁹³⁾ 이 문

90) 이 논증에 대한 설명은 나의 논문을 참고하라. Jong-Won Choi, Zur Bedeutung der Zahl Sieben, 241-248.

91) J. R. Wood, Amos in Song and Book culture, JSOT.S. 337 (London/New York, 2002), 26f.

92) J. Wöhrle, Sammlungen, 98.

93) H. W. Wolff, Joel und Amos, 176.

학적인 양식은 숫자 칠과 함께 일곱겹의 형태로 계약 파기 본문에서 나타나고 있고, 신명기 28장에서 그 뚜렷한 흔적을 찾아볼 수 있다.⁹⁴⁾ 숫자 칠은 이스라엘 징벌 본문에서 a1'와 a2'가 떨어진 문장이 아닌 하나의 문장으로 이해되어질 때 그 결과를 얻을 수 있다. 분명히 a1'가 독립적인 문장으로 성립할 수 없고 오직 a2'와 함께 공존하게 될 때 그 의미를 가질 수 있기 때문이다. 결과적으로 아모스 1-2장의 구성사적인 관점으로 볼 때, 이러한 문학적인 특징은 신명기 사가적인 관점에서 쓰여진 유다 본문을 제외한 일곱 나라에 대한 신탁으로 구성되어 있고, 고대 근동의 계약 파기 본문, 특별히 북서 셈어 영역인 스피르 조약 비문과의 서기관적 전통아래 있는 신명기 계약 사고와 매우 근접해 있다.⁹⁵⁾

이 본문의 통일성은 문학적으로 고대 근동의 문학에서 활용되는 ‘포로됨’(Exilierung)이라는 주제로 그 시기에 대하여 설명이 가능하다. 본문은 분명 전쟁 상황 속에 있고, 주전 8세기 앗시리아 왕국의 서부 팽창 정책에 관한 보도와 밀접한 관계가 있다.⁹⁶⁾ ‘포로됨’은 아모스 1장 3-5절, 6-8절, 9-10절, 13-15절에서 나타나고 있다. 그것과는 달리 1장 13-16절은 단지 전쟁의 위협이라는 문맥 속에 있다. 전자의 내용들은 “사건 이후 예언”(vaticinium ex eventu)이라는 질문과 병행한다. 이미 일어난 사건에 대한 해석으로서의 예언이라는 측면에서 과연 아모스는 어떻게 대답할 수 있을까? 아모스 2장 14-16절에서 포로됨에 대한 예언 내용은 나타나지 않고 있다. 이 “포로됨에 대한 부재”라는 주제는 “침묵으로부터의 근거”(argumentum e silentio)라는 사고를 통하여 저자의 의도를 알 수 있다. 즉 현재의 본문은 북이스라엘의 운명이라는 견지와 함께 해석되어질 수 있다는 것이다.⁹⁷⁾ 아직 일어나지 않은 사건에 대하여 이스라엘에 대한 신탁 본문은 북왕국 이스라엘의 무너짐에 근접하여 있다. 숫자 칠과 일곱겹의 문학적 형태의 신학적 의미가 아모스서에 나타난 이방 국가 신탁과 이스라엘 신탁의 근본적인 배경으로 해석되어질 수 있다.

6. 나가기

이스라엘과 이웃 나라들에 대한 심판 보도는 아모스의 ‘서너가지 죄들’이라는 문학적 표현 양식을 통하여 재해석 되어진다. 이 양식은 소위 수잠언으로 해석되는 지혜 문학의 영향아래에 있다기 보다는 오히려 고대 근동과 북서 셈어 영향 아래 있는 계약 파기 본문과 밀접한 관련이 있다. 이와 관련하여 계약 신탁 아래 있는 신명기 28장이 고대 근동의 계약 파기의 문학적 형식을 사용하고 있는 북서 셈어의 서기관적 전통 아래 있다고 하는 것은 아모스서의 신탁을 연구하는 기본적인 배경이 되고 있다.

아모스 1-2장은 유다 심판 보도를 제외한다면, 전체 일곱 나라에 대한 심판 보도로 이루어져 있다. 각각의 나라는 죄에 대한 징벌로 ‘불’에 의하여 심판을 받게 된다. 심판 보도가 점층적으로 이스라엘 심판 본문에 집중하고 있다. 마치 북서 셈어의 계약 파기 문서에 나타나듯이 이스라엘에 대한 심판 보도 역시 전체 심판 보도의 마지막에 위치해 있다. 또한 일곱겹의 형태로 잘 짜여진 문학적 구성을 보여주고 있다. 이스라엘의 죄의 원인들과 죄에 대한 징벌의 문학적 표현들은 분명히 북서 셈어 전통을 이어받은 신명기 28장의 계약 파기 본문

94) 최종원, 북서 셈어에 나타난 계약 본문 안에서의 쉼바, 123-151.

95) Ibid..

96) 참고. H. Donner, Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen Teil 1: Von den Anfängen bis zur Staatenbildung, GAT 4/2 (Göttingen ³2001), 346f.

97) J. Ch. Gertz, Military Threat and Concept of Exile, in: E. Ben Zvi und ch. Levin (Hg.), The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts, BZAW 404 (Berlin/New York, 2010), 22.

과 밀접한 관련이 있음을 증명해 준다.

아모스 1-2장은 아모스서 전체 구성적인 내용으로 볼 때 아모스 환상 본문인 7-8장과 연결되고 있다. 아모스 환상 본문들 역시 그 문학적인 표현과 내용들이 계약 파기 본문과 관련되고 있다. 아모스 8장 4절에서 9장에 이르는 편집사적인 해석에 의하여 아모스 1-2장과 아모스 환상 본문은 하나의 문학적인 통일체로 연결될 수 있고, 이러한 신학적인 입장은 신명기 28장이 이어받고 있는 복서 셈어의 서기관적 전통 아래 있다고 말할 수 있다. 그 전통은 계약 파기시 나타나는 숫자 칠과 일곱겹의 문학적 형태로 포로기 이전의 상황을 반영한다.

끝으로 본 소고가 아모스서를 고대 근동의 본문들과 나란히 읽을 수 있으며, 특히 신명기 계약 신학의 범주 아래 읽을 때 본문의 의도가 더욱더 드러날 수 있음을 시도했다. 앞으로 본 논문의 부족한 부분이 계속적으로 토의되길 희망한다.

참고문헌

- 소형근, 메짜드 하샤브야후 비문 이해, in: 고대 이스라엘의 재판과 재판관들 (용인: 프리칭 아카데미, 2010), 184-205.
- 차준희 편저, 구약예언서 이해 (천안: 한국신학연구소, 1996), 97-104.
- 최인기, "아모스서의 문학적 구조와 문학단위 분할의 문제", 구약논단 Vol. 7 (1999), 69-90.
- 최종원, 복서 셈어에 나타난 계약 본문 안에서의 '쉐바'([bv], Canon & Culture 제6권 1호(통권 11호; 2012 봄), 123-152.
- Achenbach, R., Vertilgen-Töten-Vernichten (Ester 3,13). Genozid-Thematik im Esterbuch, ZAR 15 (2009), 282-315.
- Barton, J., Amos's Oracles, against the Nations: A Study of Amos 1.3-2.5 (Cambridge 1980).
- Becker, U., Jesaja- von der Botschaft zum Buch (FRLANT 178; Göttingen, 1997), 185.
- Bruegemann, W., Amos' Intercessory Formula, in: hg. v. D. E. Orton, Prophecy in the Hebrew Bible. Selected Studies from Vetus Testamentum (Leiden 2000), 41-55.
- Choi, J.-W., Zur Bedeutung der Zahl Sieben. Eine literar- und kompositionskritische Studie zu den Vorstellungen von Fluch und Strafe im Alten Orient und im Alten Testament (KAANT 11; Kamen: Hartmut Spenner, 2011).
- Donner, H., Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen Teil 1: von den Anfängen bis zur Staatenbildung, GAT 4/2 (Göttingen ³2001), 346f.
- Fischer, C., Die Fremdvölkersprüche bei Amos und Jesaja, BBB 136 (Berlin, 2002).
- Gertz, J. Ch., Die unbedingte Gerichtsankündigung des Amos, in: hg. F. Sedlmeier, Gottes Wege suchend. Beiträge zum Verständnis der Bibel und ihrer Botschaft (Würzburg, 2003), 153-170.
- Gertz, J. Ch., Military Threat and Concept of Exile, in: E. Ben Zvi und ch. Levin (Hg.), The Concept of Exile in Ancient Israel and its Historical Contexts, BZAW 404 (Berlin/New York, 2010).
- Grätz, S., Der strafende Wettergott. Erwägungen zur Traditionsgeschichte des Adad-Fluchs im Alten Orient und im Alten Testament, BBB 114 (Bodenheim, 1998).
- Hadjiev, T. S., The Composition and Redaction of the Book of Amos, BZAW 393 (Berlin/New

- York, 2009).
- Jeremias, J., Zwei Jahre vor dem Erdbeben (Am 1,1), in: Hosea und Amos. Studien zu den Anfängen des Dekaprophetens, FAT 13 (Tübingen, 1996), 172-182.
- Koch, K., Amos: Untersucht mit den Methoden einer strukturalen Formgeschichte. Teil 1-3, AOAT 30 (Neukirchen-Vluyn, 1976).
- Levin, Ch., Das Amosbuch der Anawim, ZThK 94, 1997, 407-436, in: Fortschreibungen, BZAW 316 (Berlin, 2003), 267-290.
- Paul, S. M., Amos 1.3-2.3: A concatenous Literary Pattern, JBL 90, 1971, 397-403.
- Perlitt, L., Bundestheologie im Alten Testament (WMANT 36; Neukirchen: Neukirchener Verlag, 1969).
- Perlitt, L., Sinai und Hereb, in: Deuteronomium-Studien, FAT 8 (Tübingen, 1994), 39-49.
- Phillips, A., Prophecy and law, in: R. Coggins u.a. (Hg.), Israel's Prophetic Tradition (Cambridge, 1982), 217-232.
- Rösel, H. N., Kleine Studien zur Entwicklung des Amosbuches, VT 43 (1993), 88-101.
- Rottzoll, D. U., Studien zur Redaktion und Komposition des Amosbuches, BZAW 243 (Berlin/New York 1996).
- Rudolph, W., Joel-Amos-Obadja-Jona, KAT 13/2 (Gütersloh, 1971).
- Rüterswörden, U., Bundestheologie ohne תורה, ZAR 4 (1998), 85-99.
- Rüterswörden, U., Das Böse in der deuteronomischen Schultheologie, in: T. Veijola (Hg.), Das Deuteronomium und seine Querbeziehungen (Helsinki, 1996), 223-241.
- Rüterswörden, U., Das Deuteronomium im Lichte epigraphischer Zeugnisse, in: C. Karrer-Grube u.a. (Hg.), Sprachen-Bilder-Klänge. Dimensionen der Theologie im Alten Testament und in seinem Umfeld (AOAT 359; Münster, 2009), 241-256.
- Schmidt, W. H., Die deuteronomistische Redaktion des Amosbuches. Zu den theologischen Unterschieden zwischen den Propheten und seinen Sammlern, ZAW 77 (1965), 168-193.
- Schwantes, M., Das Recht der Armen, BET 4 (Frankfurt u.a., 1977).
- Spieckermann, H., Konzeption und Vorgeschichte des Stellvertretungsgedankens im Alten Testament, in: ders. (Hg.), Gottes Liebe zu Israel, FAT 33 (Tübingen, 2001), 141-153.
- Stähli, H.-P., Knabe-Jüngling-Knecht. Untersuchungen zum Begriff im Alten Testament, BET 7 (Frankfurt u.a., 1978).
- Steinmann, A. E., Critical Notes: The Order of Amos's oracles against the nations 1:3-2:16, JBL 111 (1992), 683-689.
- Wellhausen, J., Die kleinen Propheten (Berlin, ⁴1963).
- Wöhrle, J., Die frühen Sammlungen des Zwölfprophetenbuches. Entstehung und Komposition, BZAW 360 (Berlin/New York, 2006).
- Wolff, H. W., Dodekapropheten 2: Joel und Amos, BK-AT Bd. XIV/2 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1975), 166-168.
- Wood, J. R., Amos in Song and Book Culture, JSOT.S. 337 (London/New York, 2002).

신명기 계약 신학의 범주로서 아모스 읽기: 아모스서의 ‘서너 가지 죄’에 대한 논찬

이사야(남서울대)

주요 논지

1. 아모스 1-2장은 신명기 28장이 이어받고 있는 북서 셈어의 전통과 맥을 같이 하며, 환상 본문인 아모스 7-8장과도 연관된다. 이는 고대 근동, 특히 북서 셈어 지역에서 사용되는 조약파기 본문들에서 나타나는 징벌 표현들과 유사하다.
2. 이방국가 신탁들에서 사용되는 정치적, 군사적, 반사회적인 내용을 담고 있는 ‘서너 가지 죄’는 모두 이스라엘 국가 신탁을 향한 것들이고, 바라보고 있는 것들이며, 이스라엘의 ‘서너 가지 죄’에 집중하도록 만드는 부차적인 신탁이라고 할 수 있다(?)(종교적이고 윤리적인 내용과 밀접히 관련된 유다에 대한 신탁을 포함하여). 아모스 1-2장에 등장하는 ‘서너 가지 죄’라는 표현은 이스라엘의 죄를 고발하는 예언자의 말로서 수잠언으로 해석되어온 지혜문학적인 의미와는 다른 유형의 문체를 보여준다. 숫자 칠과 일곱 겹의 문학적 형태의 신탁본문은 아모스서에 나타난 이방국가 신탁과 이스라엘 신탁의 근본적인 배경이 되며, 신명기 28장 또한 고대 근동의 계약 파기 형식을 사용하는 북서 셈어의 서기관적 전통 하에서 이해되어야 한다. 특히 필자가 이름붙힌 “일곱겹 유형” 즉 이스라엘에 적용되는 일곱 가지 죄(2:6-8)와 일곱 가지 징벌선고(2:24-26)는 각각 비아트라법과 스피르 조약비문 등 북서 셈어 전통의 계약파기 본문에서 나타난다.

질문과 제언

최종원교수의 논문에서 좋은 배움을 얻은 데에 감사하며 조금 더 배우고자 하는 마음에서 몇 가지 질문과 제언을 던져봅니다.

- 이 논문은 아모스의 ‘서너 가지 죄’라는 문학적 표현이 소위 수잠언으로 해석되는 지혜문학의 영향보다는 고대 근동과 북서 셈어 영향아래 있는 계약 파기 본문과 밀접한 관련이 있다고 주장한다. 그러나 본 논문에는 스피르, 비아트타 법 등 그와 같은 계약 파기본문들의 내용에 대한 언급이 없다. 아마도 필자의 논문 <Zur Bedeutung der Zahl Sieben>에는 자세히 소개되어 있으리라고 생각하지만, 이 발표문의 완성을 위해서는 보충해야 할 부분으로 보인다. 예를 들어 암2:7b의 ‘한 여인’은 사회적이고 법적으로 약자로 취급되며, 비아트타 법(Bi'arta-Gesetz)에서 발견되고, 거기서 한 여인은 암2:7b의 바로 그 여인이라고 했는데, 비아트타 법에 대한 소개가 필요하다.

- 필자는 일곱이라는 숫자에 집중한다. 아모스 1-2장에서 ‘서너 가지 죄로 말미암아’(문자적으로 읽으면 ‘ooo의 세 죄로 인해 그리고 넷으로 인해’) 징벌을 받아야 하는 나라는 분명 일

굽이 아니라 여덟이다.

유다와 이스라엘을 제외한 나라들에게 적용되는 죄목은 모두 하나씩 등장하고, 그 죄목들은 모두 정치적, 군사적인 사건과 연관된다. 반면 유다와 이스라엘이 지은 죄는 각각 셋(율법을 멸시, 율례를 지키지 아니함, 거짓 선지자들에게 미혹됨)과 일곱이고 그 죄목 또한 이방 나라들의 그것과는 다르다. 그렇다면 일곱이라는 숫자에 치중할 것이 아니라 왜 ‘코 아마르 아도나이’라는 예언자 전령공식과 ‘서너 가지 죄’라는 공통의 표현을 사용하면서도 서로 다른 죄목을 적용하고 있으며, 유독 유다와 이스라엘에만 더 많은 죄목을 적용하고 있는지를 살펴보아야 하지 않을까?

- 이방나라와 유다/이스라엘에 대한 징벌에는 공통점도 등장한다. 구약에서 하나님의 징벌로 사용되는 도구는 다양하다(불, 지진, 전염병, 칼 등). 그런데 왜 아모스 1-2장은 하나님의 징벌도구로 유독 불만 언급하고 있는가? 이 또한 고대 근동의 계약 파기 본문들과 관련이 있는가?

신명기 계약 신학의 범주로서 아모스 읽기: 아모스서의 ‘서너 가지 죄’에 대한 논찬

구자용(충신대)

최종원 박사의 신명기 계약 신학의 범주로서 아모스 읽기: 아모스서의 ‘서너 가지 죄’는 아모스 1-2장에 대해서 주로 문학비평을 기초로 한 편집사적 비평 방법을 통해 세워진 전통적인 견해가 구성사적 비평 방법이 부가된 최근의 논쟁을 통해 수정될 수 있는지의 가능성을 제시하고 있다. 특히 신명기 계약 신학을 계약 파기와 그에 따르는 저주라는 접근 방식으로 규정하고 이 개념이 아모스 1-2장에도 적용될 수 있음을 논리적으로 제시하고 있다.

논문의 구성은 먼저 이방 국가 신탁 본문들에 대한 몇 가지의 논쟁들을 다루고, 이어서 법적인 역할로서의 ‘서너 가지 죄들’에 관한 논쟁, 이방 국가 신탁 본문들에 대한 문학비평적 견해, 그리고 마지막으로 이스라엘 신탁 본문을 다루고 있다.

이방 국가 신탁 중 첫째로 논쟁이 되는 것은 과연 두로와 에돔을 향한 신탁이 유다에 대한 신탁과 관련이 되는지와 또 이들 모두가 이차적인지에 대한 문제이다. 최종원 박사는 두로와 에돔을 포함한 이방 국가 신탁은 ‘군사적이고 정치적인 반사회적 태도’를 취하고, 반면 유다 신탁은 ‘종교적이고 윤리적인 내용과의 밀접한 관련’을 보이므로 서로 차이가 나며, 게다가 유다를 제외한 이방 신탁의 본문들에는 배열 순서를 통해 드러나는 패턴들에서 서로의 연관성이 확인되며, 또 합법적이며 인도주의적인 규정들을 포함하고 있는 국제적인 관습법의 견지에서 볼 때, 국가 간의 관련 속에서 의미를 갖는 에돔의 역할(1:6,9,11; 2:1)도 확인되므로, 유다 신탁 본문만을 이차적인 것으로 판단한다.

두 번째는 에돔 신탁이 다른 이방 신탁 본문의 첨가 또는 이차적인 본문인가의 문제이다. 최종원 박사에 의하면 문학적으로 그리고 구성사적으로 이방 국가 신탁의 중심에서 구상되어지고 있는 에돔 신탁은 ‘형제로서의 속성’이란 주제를 통해 첫 번째와 두 번째 아모스 환상(7:1-3, 4-6)뿐만 아니라 아모스 3-6장(특히 4:6-11)과도 연결된다. 특히 야곱에 대한 언급은 오경 비평에 적용될 때와 달리, 아모스에서만 유일하게 재앙 예고와 밀접하게 관련되는 신명기적인 계약신학의 범주에서 특별한 역할을 하고 있다.

세 번째로 최종원 박사는 이방 신탁의 본문에 속하지는 않으나 아모스의 네 가지 환상들(7-8장)을 죄와 징벌에 대한 본문으로 소개한다. 비록 언약신학이라는 관점에서 발견되는 ‘계약’이라는 단어가 나타나지 않으나, 고대 근동, 특히 북서 셈어 지역에서 사용되는 조약 파기의 본문들에서 나타나는 징벌들의 문학적 표현들과 유사하며, 그 특징으로 ‘원인-결과’의 관계(또는 ‘행위-화복의 관계’)가 아닌, 새로운 형태, 즉 신만이 다룰 수 있는 징벌의 유형으로 나타나고 있음을 논증한다.

법적인 역할로서의 ‘서너 가지 죄들’에 관한 논쟁에 관해서 최종원 박사는 이런 형식의 표현의 근원이 어디인지, 이런 형식의 표현이 예언서에서 갖는 의미는 무엇인지, 특히 이방 국가 신탁 본문들에서의 역할은 무엇인지를 질문한다. 그가 주목한 것은 표면 상 드러나는 ‘수감언’의 형식에 ‘폐사’(죄)라는 법적인 용어가 함께 나타나며, 이것을 통해 징벌과 관련이 된다는 사실이다. 또한 아모서에서의 숫자 삼과 사의 배열(두 가지 숫자에 하나의 술부)은 지혜문학의 형태(두 가지 숫자에 두 개의 술부)와 분명히 다르며, 오히려 3+4=7의

식으로 이해할 수 있으며, 이것은 이스라엘의 죄가 7가지로 나열될 뿐 아니라, 2장 14-16 절의 7가지 징벌과도 관련이 된다고 한다.

대략 세 가지로 분류되는 이방 국가 신탁 본문들의 문학비평적 견해에 관해서 최종원 박사는 일곱 부분으로 구성된 순환 사이클, 즉 본래 유다 신탁을 제외한 나머지 일곱 국가 신탁으로 본문이 구성되었다는 견해에 동의한다. 그 근거는 내용상의 긴밀성과 체인 형식의 단어배열을 통한 본문 간의 연관성이다. 이 일곱 국가의 신탁은 실제로는 그렇지 않으나, ‘서너 가지의 죄들’이란 공통 주제를 통해 일체화, 실제로 7가지의 죄가 언급되는, 이스라엘 국가 신탁을 향하고 있다고 한다.

마지막으로 이스라엘 신탁 본문에 관해서 최종원 박사는 문학적 성장과정이 존재했음을 주장한다. 즉 2장 9-12절을 후기 신명기사가의 편집으로 인정한다. 그리고 문학적 구성의 통일성에 대한 상세한 논증을 통해 ‘서너 가지 죄’가 구체적으로 일곱 가지 죄들(2:6-8)과 죄에 대한 일곱 가지 징벌 선고(2:14-16)로 구성되어 있는 ‘일곱겹 유형’을 지니고 있으며, 이것은 스피르 비문에서 최초로 발견되는 매우 중요한 흔적으로서, 법이나 계약 파기의 의미와 함께 암시되어졌음이 분명하다고 주장한다.

이러한 연구의 결과를 토대로 최종원 박사는 아모스서의 ‘서너 가지 죄들’이라는 문학적 표현 양식은 소위 수잡언으로 해석되는 지혜 문학의 영향 아래에 있다기보다는 오히려 고대 근동과 북서 셈어 영향 아래에 있는 계약 파기 본문과 밀접한 관련이 있으며, 계약 신탁 아래에서 계약 파기 시에 나타나는 숫자 칠과 일곱겹의 문학적 형태로 포로기 이전 상황을 반영하는 신명기 28장이 이어받고 있는 북서 셈어의 서기관적 전통 아래 있다고 결론을 내린다.

최종원 박사의 논문은 아모스서 연구에 새롭게 적용되고 있는 신명기적 계약신탁 개념을 더욱 확고하게 하는 역할을 한다. 특히 ‘서너 가지 죄들’이란 표현은 분명 지혜문학에서 사용하는 것으로, 그에 따르면 전체적으로 4가지의 죄를 의미하며, 마지막에 강조점이 있어야 하는데, 이방 신탁들에 실제로 언급되는 죄는 한 가지 밖에 안 된다는 사실은 여전히 해결할 수 없는 과제로 남았다. 이런 어려움을 최종원 박사는 완전히 다른 방향에서의 해석의 시도로 명쾌하게 해결하고 있다고 평가할 수 있겠다.

그럼에도 불구하고, 여전히 제기되는 문제점들을 지적하지 않을 수 없다. 그런 문제점들의 해결을 위해 더 많이 고민하고 그것을 통해 논문이 더 발전되기를 바라는 마음으로 아래의 질문들을 제기한다.

1. ‘서너 가지 죄’란 표현은 실제로 지혜문학과 상관이 없는 표현인가? 특히 아모스서에는 이 수잡언적 표현 말고도 다른 지혜문학적 표현들과 언어, 사상이 풍부하게 발견되고 있으므로 이 질문은 이 논문에서 전적으로 부정됨에도 불구하고 또다시 던지지 않을 수 없다.
2. 전통적으로 후대의 추가로 인정되는 두로, 에돔, 유다 신탁을 가르는 기준으로 제시된 ‘합법적이며 인도주의적 규정들을 포함하고 있는 국제적인 관습법’은 유다 뿐 아니라 이스라엘 신탁에도 동일하게 적용되지 않는가? 그렇다면, 이스라엘 신탁도 유다 신탁과 함께 후대의 추가로 분류되든지, 아니면 유다 신탁이 이스라엘 신탁과 같이 원 본문에 속한 것으로 인정되어야 하지 않을까? 그리고 두로와 에돔 신탁이 다른 이방 신탁과 이스라엘 신탁과 달리 ‘메신저 선포 공식’에서 차이가 나지만 그것이 후대 추가에 대한 결정적인 증거가 될 수 없다면 무엇으로 유다 신탁을 후대 추가로 분류할 근거를 삼겠는가? 유다 신탁만을 후대 추가로 명쾌히 논증하지 못한다면 ‘일곱겹’의 한 축을 이루는 일곱 신탁의 틀이 세워질 수 있

을까?

3. 아모스 2:6-8의 이스라엘의 죄를 $3+4=7$ 의 공식에 맞는 일곱 가지로 분류를 하고서 이 일곱 가지 죄의 원본문성을 입증하기 위해 I과 II, III과 IV, VI과 VII의 연관성을 말하는 것은 어찌면 1. 사회/경제적 죄 2. 사회/경제적 죄 3. 종교적 죄 4. 사회/경제적 죄+종교적 죄라는 ‘수잠언’의 $3+1$ 의 공식과 마지막에 강조점이 놓여는 구조에 대한 논증이 되고 있지는 않은가?

4. 아모스 2:14-16의 이스라엘에 대한 징벌을 7가지로 분류하고, 거기에서 언급될 수 있는 교차적 배열법에 의한 문학적 통일성은 13절로 인해 어려움을 갖게 된다. 13절이 만약 9-12절과 같이 신명기사가적 편집자의 것이 아니라면, 13절의 어중간함을 어떻게 해결할 수 있을까?

필자는 논찬자로서 감사와 존경과 또 미안한 마음을 갖고 있다. 하나의 새로운 학설을 세우는 피나는 노력은 다른 사람의 그리 깊이 않은 고민만으로도 약간의 허점이 지적될 수 있기 때문이다. 이 논문과 필자의 지적은 마치 이와 같다. 하지만 분명한 것은 최종원 박사의 이 논문은 충분히 주목받을 만하고, 또 그 가치를 인정받아 박수를 받기에 부족함이 없다는 것이다. 부족한 논찬이 더 나은 논문으로 발전하는 데에 도움이 되길 바랄 뿐이다.

아래의 지적은 논문 저자가 수정하거나, 단지 참고하기를 바라는 마음으로 적어 보았다.

1. Tun-Ergehen(s)-Zusammenhang은 보통 ‘행위-화복-관계’로 번역됨. 2. 문장 속에서 약간의 모호한 표현들: 2쪽 5~6줄, “구성사적으로 결말을 짓는 틀로서 구성사적인 의도를 제공하고 있는지에 대한 논쟁”; 8줄, “이러한 주제로”; 18줄, “두로와 시돈”이 아니라 “두로와 에돔”? 3쪽 각주 9)의 페이지가 698이 아니라 689임. 4쪽 아래서 3줄, “연결될 수 있지”를 “... 있는지”로; 5쪽 15~16줄, “아모스 4장에서 ... 분명하다.”의 문장이 이해가 어려움. 5쪽 23줄, “새로운 형태의 징벌에 대한 형태”; 7쪽 아래서 10~11줄의 설명이 모호함.

<논문발표 3-2> 17:20~18:00, 성봉강의실 304호

좌 장 : 배정훈 박사(장신대)

모세와 엘리야(말 3:22-24 [한글 4:4-6]):
그 모방의 미학

발 표 : 김선종 박사(호신대)

논 찬 1 : 이승현 박사(대전신대)

논 찬 2 : 박혜경 박사(이화여대)

모세와 엘리야(말 3:22-24[한글 4:4-6]): 그 모방의 미학

김선종(호신대)

1. 서론

신구약 성경을 통해 모세와 엘리야가 하나의 단락에서 함께 등장하는 경우는 구약 말라기의 결미(말 3:22-24[4:4-6])와 신약 공관복음서의 예수 변형의 단락(마 17:1-13// 막 9:2-12// 눅 9:28-36)이 전부이다. 모세와 엘리야, 또한 예수 그리스도의 공존을 깊이 생각할 때, 이들의 조합은 그리 자연스럽지 않다. 말라기의 끝 부분을 읽는 독자들은 수많은 예언자 가운데 왜 굳이 엘리야가 다시 와야 하는가, 변화산 단락을 읽는 독자들은 이미 구약 시대에 죽은 모세(신 34:5; 수 1:1)가 어떻게 살아왔는가 생각할 수 있다.

이 글은 모세와 엘리야 사이에 존재하는 상응 관계를 조사함으로써 12 소예언서의 최종 편집자가 특별히 엘리야를 선택하여 모세와 함께 언급한 이유를 생각하고, 말라기의 마지막 단락에서 이루어진 이들의 조합이 12 소예언서, 오경과 예언서, 더 나아가 신구약성경을 유기적으로 바라보게 하는 하나의 시각을 제공하고 있는 사실을 밝히려 시도할 것이다.

2. 오경에서의 모세와 예언서에서의 엘리야

말라기의 마지막 단락은 백성들에게 두 가지를 언급하는데, 하나는 모세의 율법을 기억하라는 것이고, 다른 하나는 야훼의 날이 이르기 전 예언자 엘리야가 백성들에게 올 것이라는 내용이다.

너희는 내가 호렙에서 온 이스라엘을 위하여 내 종 모세에게 명령한 법 곧 율례와 법도를 기억하라 보라 여호와와 크고 두려운 날이 이르기 전에 내가 선지자 엘리야를 너희에게 보내리니 그가 아버지의 마음을 자녀에게로 돌이키게 하고 자녀들의 마음을 그들의 아버지에게로 돌이키게 하리라 돌이키지 아니하면 두렵건대 내가 와서 저주로 그 땅을 칠까 하노라 하시니라(개역개정)

말라기를 읽는 독자들은 본문에 나타난 모세의 율법(השם תורות)이 모세 오경을 지시하는 것이라는 데에 큰 이의를 제기하지 않을 것이다.¹⁾ 히브리 성경의 후대 문헌에서 ‘모세의 율법’은 글로 기록된 토라를 가리키는데(대하 23:18; 30:16; 스 3:2 등), 출애굽기로부터 신명기는 모세라는 인물의 전기로 이해할 수 있을 정도로²⁾ 모세와 토라의 관계는 긴밀하다. 그러

1) 예를 들어, D. K. Berry, "Malachi's Dual Design: The Close of the Canon and What Comes Afterward", J. W. Watts and P. R. House eds., *Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts*, JSOTS 235 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 295. 반면 S. R. Driver, *The Minor Prophets*, The New-Century Bible (New York : H. Frowde, 1906), 328; A. van der Kooij, "Canonization of Ancient Hebrew Books and Hasmonaean Politics", J.-M. Auwers and H. J. de Jonge eds., *The Biblical Canons*, BETL 163 (Leuven: Leuven University Press, 2003), 28; H. J. Koorevaar, "The Torah Model as Original Macrostructure of the Hebrew Canon: a Critical Evaluation", *ZAW* 122 (2010), 77은 여기에서 ‘모세의 율법’은 오경 전체가 아니라 신명기를 가리키는 것으로 이해한다.

나 문제는 엘리야의 경우이다. 주석가들은 본문에 나타나는 ‘예언자 엘리야’(אֵלִיָּא הַלֵּוִי)가 예언서 전체를 가리키는 것으로 생각하여,³⁾ 이 본문이 12 소예언서 편집 당시 구약성경 형성사의 한 단면을 반영하는 것으로 해석하지만, 독자들은 과연 엘리야가 전기 예언서와 후기 예언서에 등장하는 모든 예언자를 대표하는 인물로 적절한지 생각해 볼 수 있다.⁴⁾ 독자들은 쉽게 이사야, 예레미야 등의 위대한 예언자들을 떠올릴 수 있다. 모세가 오경을 상징하는 것과 달리, 엘리야는 예언서를 대표하는 인물로는 단 한 번도 등장하지 않는다.⁵⁾

물론 엘리야가 죽지 않고 하늘로 올라갔다는 성경의 증언을 통해(왕하 2:1-11), 독자들은 야훼의 크고 두려운 날이 오기 전 다시 올 예언자로 엘리야가 언급된 것으로 생각할 수 있다.⁶⁾ 그런데 이는 매우 단순화된 독법으로, 예녹 역시 죽지 않고 하나님께로 간 자이다(창 5:24).⁷⁾ 또한 칠십인경의 마지막 책은 다니엘서인데, 여기에는 성경을 열려진 미래를 향해 마무리하기 위한 목적에서 다시 올 하나님의 사자로서의 인자가 언급되어 있다(단 7:13-14).⁸⁾ 이러한 점에서 엘리야가 단지 죽지 않고 승천했다는 점에서 다시 올 자로서 엘리야의 유일성만을 주장하기에는 그 반론들이 만만하지 않다. 말라기는 어떤 이유에서 모세에 상당하는 예언자로서 특별히 엘리야를 언급하고 있는가?

1) 모세와 엘리야의 유비

말라기 저자는 자신이 모세의 상대자로 엘리야를 선택한 이유를 독자들에게 친절하게 설명하고 있지 않다. 그렇기 때문에 엘리야가 본문에 나타난 이유를 밝히는 것은 그의 등장을 궁금해 하는 독자들의 몫이다. 우선적으로 독자들은 모세와 엘리야의 삶의 행적에서 어떠한 유사점이 있지 않은가 질문할 수 있는데, 이를 위해 오경에 묘사되어 있는 모세와 예언서에 나타나는 엘리야의 삶의 행적을 추적하여 비교해야 한다. 이를 효율성 있게 수행하기 위해 독자들은 두 인물 사이에 존재하는 상응점을 삶의 행적을 통해 나타나는 상응점과 동일한 문학 표현으로 말미암아 산출되는 상응점으로 나누어 생각할 수 있다.

(1) 삶에서의 상응점

① 승천. 엘리야는 죽지 않고 회오리바람을 타고 하늘로 올라간다(왕하 2:1-11). 이와 달리 모세는 가나안 땅을 바라보며 모압 땅에서 죽음을 맞이한다(신 34:5). 하지만 모세의 죽음은

2) J. Blenkinsopp, *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible* (New York: Doubleday, 1992), 52; E. Zenger, *Einleitung in das Alte Testament*, Studienbücher Theologie 1,1 (Stuttgart: Kohlhammer, 1995), 36.

3) I. Himbaza, "Malachie", Th. Römer, J.-D. Macchi et Ch. Nihan eds., *Introduction à l'Ancien Testament*, Le monde de la Bible 49 (Genève: Labor et Fides, 2009²), 553.

4) J. A. Ziesler, "The Transfiguration Story and the Markan Soteriology", *ExpTim* 81 (1970), 263-268은 엘리야가 예언자를 대표하는 자격을 의문시한다.

5) '모세와 선지자'(눅 16:29, 31), '모세와 모든 선지자의 글'(눅 24:27), '모세의 율법과 선지자의 글과 시편'(눅 24:44).

6) J. M. P. Smith, *The Book of Malachi*, ICC (Edinburgh: T & T Clark, 1912), 82; P. A. Verhoef, *The Books of Haggai and Malachi*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 341; D. L. Petersen, *Zechariah 9-14 & Malachi*, OTL (Louisville: John Knox, 1995), 230.

7) 예녹서 등 외경, 위경 및 바울과 예수에 흐르고 있는 승천 전승을 위해서는 배정훈, "승천전승 (Heavenly Ascent)의 기원과 발전", 「장신논단」 24 (2005), 59-77을 보라.

8) Jean-Louis Ska, *Le livre scellé et le Livre ouvert: Comment lire la Bible aujourd'hui?* (Montrouge: Bayard, 2011), 61.

여느 일반 사람과 같지 아니한데, 이는 ‘오늘까지 그의 묻힌 곳을 아는 자가 없’는 점에서 그러하다(신 34:6). 비록 모세가 죽은 것은 분명한 사실이지만, 신명기는 출애굽의 영웅, 모세의 죽음을 신비롭게 남겨 놓는다. 이러한 모세의 신비로운 죽음에 대한 여러 사변적인 추정으로 말미암아, 주전 2세기의 독자들은 ‘모세 승천서’⁹⁾를 기록함으로써 모세의 죽음이 단지 죽음으로 끝나지 않았을 것임을 강조한다. 신명기에 대한 미드라쉬 하가들은 산 채로 하늘에 올라간 자로서 에녹과 모세와 엘리야를 언급한다.¹⁰⁾ 이러한 모세의 죽음은 예수의 죽음의 장소는 알려져 있으나 그 무덤이 열려져 있는 것에 상응한다.¹¹⁾ 즉 모세, 엘리야, 예수의 지상에서의 삶의 마지막은 마지막 단절이 아니라, 새로운 미래를 향해 열려져 있다는 공통점을 가지고 있다.

② 유일신 숭배자. 모세와 엘리야는 죽음 이후의 측면에서 유사점을 보일 뿐 아니라, 그들의 행적에서도 많은 공통점을 보인다. 구약성경은 모세를 실제적인 유일신론의 창시자로서 묘사하고 있는데, 엘리야는 이스라엘의 국가 창립 이후 이스라엘 백성이 가나안의 여러 신들을 섬기는 데 항거하여 모세의 유일신 운동을 재건한다. 모세가 이집트의 파라오 및 마술사들과 싸우고(출 5-11) 바알브올에서 비느하스와 함께 하나님에 대한 질투로 비롯한 열정을 보여 음행한 자들을 살해한다면(민 25:1-13), 엘리야 역시 하나님에 대한 열심(참조, 왕상 19:10, 14)으로 바알 제사장들을 기손 시내에서 살해한다.¹²⁾

③ 일용한 양식. 하나님에 대한 열정을 보이는 모세와 엘리야가 고난의 시절을 보낼 때, 하나님은 그들을 굶기지 않으시고 일용한 양식으로 먹이신다. 모세와 백성에게 주신 만나와 메추라기(출 16; 민 11)는 엘리야에게 길르앗에 가뭄이 들었을 때 까마귀를 통한 떡(לם)과 고기(רשכ)로 재현된다(왕상 17:4-6). 코건(Cogan)은 하나님이 모세에게 출애굽을 기념하기 위해 이레 동안 무교병만 먹어야 하는 무교절(출 34:18)을 제정하게 하신 점에서 엘리야가 호렙산에 당도하기까지 사십 주야 동안 숯 불에 구운 떡과 물만 먹고 견뎌야 했던 경험(왕상 19:6)을 연상한다.¹³⁾

④ 여호수아와 엘리사. 모세는 출애굽의 위대한 지도자이지만, 그 자신은 가나안 땅에 진입하지 못하고 죽음을 맞이한다. 출애굽 2세대를 인도하는 일은 그의 제자 여호수아에게 위임된다(민 34:9-12; 수 1:1-9). 엘리야 역시 아합과 이세벨과 맞서 자신에게 주어진 임무를 제자 엘리사에게 넘긴다. 엘리야에게 하나님은 하사엘과 예후, 또한 엘리사에게 기름 부을 것을 명령하시지만(왕상 19:15-16), 이러한 일은 정작 엘리야의 제자 엘리사에게서 이루어진다(왕하 8:7-15; 9:1-10).¹⁴⁾

9) 모세 승천서의 본문과 해석, 간단한 설명을 위해서는 참조, J. Tromp, *The Assumption of Moses*, *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* 10 (Leiden: Brill, 1992); M. MacNamara, 『신구약 중간 시대의 문헌이해』, 채은하 역(서울: 이화여자대학교 출판부, 1995), 106-110.

10) 참조, J. Jeremias, "Μωυσοῦς", TDNT IV, 855.

11) W. Vogels, "La structure symétrique de la Bible chrétienne", J.-M. Auwers and H. J. de Jonge eds., *The Biblical Canons*, BETL 163 (Leuven: University Press, 2003), 300.

12) M. Cogan, *I Kings*, AB 10 (New York: Doubleday, 2001), 457.

13) M. Cogan, 456.

14) M. Cogan, *I Kings*, 457. 모세와 엘리야 사이에서 발견할 수 있는 유비를 위해서는 E. Assis, "Moses, Elijah and the Messianic Hope. A New Reading of Malachi 3,22-24", *ZAW* 123 (2011), 211, 각주 19가 소개하는 O. H. Steck, *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen*, WMANT

(2) 동일한 표현

위와 같은 몇 가지 상응점은 내용상 유사점을 나타냄으로써 어느 한 인물이 겪었던 일을 후대의 다른 인물이 우연히 같은 일을 반복한 것으로 생각할 수 있다. 그러나 두 인물의 행적을 보도하는 본문에서 자구적으로 동일한 표현이 나타난다면, 두 인물 사이의 유사한 행적이 단순하게 우연의 일치에서 온 것이 아님을 보여준다.¹⁵⁾

① 마른 땅(הַעֲבִי, הַבְּרָחָה). 애굽의 군대를 피해 홍해를 가른 모세는 백성들과 함께 마른 땅(הַעֲבִי, הַבְּרָחָה)[출 14:16, 21; 15:19]을 지나간다면, 엘리야는 하늘로 올라가기 전 요단강 물을 흠어 엘리사와 함께 마른 땅(הַבְּרָחָה) 위를 건넌다(왕하 2:8).

② 하나님의 산, 호렙(הַר מִיְהוָה, הַר הֹרֵב). 구약성경에서 ‘하나님의 산’이라는 표현은 여러 번 나타나는데(출 3:1; 4:27; 18:5; 24:13; 삼상 10:5; 왕상 19:8; 시 36:6; 68:15; 겔 28:14, 16 등), 하나님의 산이 호렙으로 규정되어 나타나는 것은 출애굽기 3장 1절과 열왕기상 19장 8절 뿐이다. 모세는 애굽 사람을 살해한 후 바로의 보복을 피해 미디안에 도피하여 양 떼를 치며 생활하던 어느 날 하나님의 산 호렙에서 신현현을 경험하는데, 엘리야 역시 갈멜산에서 바알의 제사장 450명과 대결 후 기손 시내에서 그들을 죽인 결과로 아합과 이세벨의 박해를 피해 하나님의 산 호렙에 이르러 하나님을 만난다. 이처럼 출애굽기 2-3장과 열왕기상 18-19장은 ‘하나님의 산, 호렙’이라는 공통된 장소를 중심으로, ‘적대자 살해 - 박해자로부터 하나님의 산, 호렙으로 도피 - 신현현’이라고 하는 공통 주제가 이야기를 이끌어간다. 또한 호렙산의 동굴에 피신한 엘리야의 모습에서 야훼께서 지나가실 때 동굴에 몸을 숨긴 모세의 모습¹⁶⁾ 역시 발견할 수 있다(출 33:18-34:8).

	적대자 살해	도피	신현현
모세	애굽인	하나님의 산, 호렙	떨기나무 불
엘리야	바알 제사장	하나님의 산, 호렙	침묵의 소리

물론 모세와 엘리야의 유비에서 미세한 차이 역시 발견할 수 있다. 모세는 하나님을 불타는 떨기나무 가운데에서 모세를 부르시지만(אַרְקָה)[출 3:4], 엘리야가 하나님을 만날 경우, 바람, 지진, 불 가운데에 하나님은 계시지 않고, 이 모든 것이 지나간 다음 침묵의 소리(מִן לֹק)를

26 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1968), 109-125를 참조할 수 있다.

15) 여기에서 독자들은 모형론에 관한 폰 라트(G. von Rad)와 볼트만(R. Bultmann)의 입장 차이를 발견할 수 있다. 게르하르트 폰 라트, “구약의 모형론적 해석”, 클라우스 베스터만 편집, 『구약해석학』, 박문재 옮김(서울: 크리스찬다이제스트, 1997), 20은 모형론의 기본 개념을 볼트만이 생각하는 반복이 아닌 상응에서 찾는다. 참조, 발터 아이히로트, “모형론적 석의는 적절한 방법론인가?”, 『구약해석학』, 239. 이 글은 폰 라트의 견해를 수용한다.

16) B. W. Anderson, 『구약성서이해』, 강성열, 노항규 옮김(서울: 크리스찬다이제스트, 2000), 335; B. S. Childs, "On Reading the Elijah Narratives", 135. 그러나 이러한 유비는 ‘살해 - 도피 - 신현현’의 맥락에서 벗어나 있다. B. Glazier-McDonald, *Malachi, The Divine Messenger*, SBLDS 98 (Atlanta: Scholars Press, 1987), 267은 모세와 엘리야의 조합을 자연스러운 것으로 보는데, 이들이 모두 호렙에서 하나님을 만났기 때문이라고 단순하게 언급한다. L. Williamson Jr., *Mark, Interpretation* (Atlanta: John Knox Press, 1983), 161은 엘리야가 아합과 이세벨에게 박해를 당한 것과 세례 요한이 헤롯의 박해를 당해 죽은 것을 병행시킨다.

המ)로 임재하신다(왕상 19:11-12). 이러한 점에서 차일즈(Childs)는 ‘엘리야는 새로운 모세가 아니다!(Elijah is no new Moses!)’라고 주장한다.¹⁷⁾ 그러나 하나님은 모세와 엘리야 모두를 어떠한 형태의 소리로 부르시고, 하나님은 엘리야가 세운 젖은 제단을 불로 태우셔서 그 가운데 임재하신 것¹⁸⁾으로 볼 수 있는 점에서 그리 타당한 주장한 아니다.

③ 사십 주 사십 야(הַלֵּיל מֵעֶבְרָאוֹ מִי מֵעֶבְרָא). 엘리야가 이세벨의 곁을 떠나 사십 주 사십 야 동안의 길을 떠나 하나님의 산 호렙에 이른다(왕상 19:8). 모세의 생애에서 사십이라는 숫자는 큰 의미가 있는데, 그는 하나님의 율법과 계명을 기록한 돌판을 받기 위해 사십 주 사십 야 동안 시내산에 머무른다(출 24:12-18; 신 9:9, 11[호렙산]). 이후 모세는 아론과 백성들이 금송아지를 만든 후 다시 시내산에 올라가 사십 일 사십 야 동안 시내산에서 금식한다(출 34:28; 신 9:18, 25; 10:10). 또한 모세와 출애굽 백성은 출애굽하여 가나안에 당도하기까지 사십 년(הַנֶּשֶׁל מֵעֶבְרָא) 동안 광야길을 걷는다(출 16:35; 민 32:13; 신 2:7 등). 바로를 떠나 모세와 이스라엘 공동체가 걸은 사십 년 동안의 광야 생활은, 이세벨을 떠나 이스라엘 신앙의 근원지 호렙산¹⁹⁾에 당도하기 위해 사십 일 동안의 여정을 걸어간 엘리야에게는 개인의 실존적 출애굽으로 해석할 수 있다.

이처럼 모세와 엘리야에서 공통적으로 찾을 수 있는 출애굽의 주제와 유형은 이들과 함께 한 예수의 변화산 사건에도 나타나는데, 누가복음 9장 31절에서 모세와 엘리야는 예수가 예루살렘에서 ‘엑소더스’(τὴν ἑξοδόν)²⁰⁾할 것을 예고한다.

2) 여론(餘論): 말라기와 엘리야

이처럼 엘리야가 죽지 않고 승천하여 다시 올 적임자임과 동시에, 그의 삶이 모세의 삶에 상응하는 점에서, 엘리야가 모세와 함께 언급되었다고 추정할 수 있다면, 차일즈는 모세와 엘리야의 연관성 외에 말라기가 엘리야 사이에 존재하는 공통점에서 엘리야의 선택의 이유를 추가한다. 이를 다시 말하면 말라기는 엘리야의 사역에서 자신과의 유사점을 발견했다는 것이다. ‘말라기처럼, 엘리야 역시 모든 이스라엘에게 선포하고(왕상 18:20), 불신앙으로 이스라엘 백성은 산산조각났으며(왕상 18:21), 저주가 땅에 임했다(왕상 18:1// 말 3:24[4:6]). 엘리야는 선과 악 사이에서 하나님께 응답하도록 백성들에게 결정하도록 요구했고(// 말 3:18), 그는 바른 제사를 드림으로써 이러한 선택을 보였다(// 말 3:3). 그리고 이러한 제물에 하늘로부터 불이 임했다(// 말 3:3, 19[3:3; 4:1]).’²¹⁾ 그러나 이러한 선포가 말라기와 엘리야에서만 찾을 수 있는 내용은 아니라는 점에서, 말라기와 엘리야의 유비가 모세와 엘리야의 유비보다 엘리야 선택의 가능성을 높이는 단서는 아니라고 평가할 수 있다.

3) 요약 및 다음 논의를 위한 질문

17) B. S. Childs, "On Reading the Elijah Narratives", *Int* 34 (1980), 135.

18) B. W. Anderson, 『구약성서이해』, 334.

19) 한동구, “구약성경에서 호렙(산)의 이미지와 이스라엘 민족의 정신적 기원”, 강성열 엮음, 『은혜로운 말씀, 생명과 평화의 길: 매강 류행열 교수 정년퇴임 기념논문집』(서울: 한들출판사, 2011), 53-74.

20) 별세(개역개정), 죽으심(표준새번역), 죽음(공동번역), 떠나가심(새번역). 이 단어의 상징적 의미를 위해서는 참조, F. B. Craddock, *Luke, Interpretation* (Louisville: John Knox Press, 1990), 134.

21) B. S. Childs, *Introduction to the Old testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 495-496.

신약성경의 복음서와 서신서가 특정한 인물들 사이에 존재하는 유비를 명시적으로 드러냄으로 모형론의 모델을 제시하고 있는 반면(예수와 모세, 예수와 아담 등), 본 연구의 본문인 말라기는 모세와 엘리야 사이에 존재하는 유비와 상응 관계에 대하여 암시하지 않으며 단지 이들을 열거한다. 그러나 독자들은 오경과 예언서에 묘사된 모세의 삶과 엘리야의 삶에서 이들 사이에 분명하게 드러나는 공통점을 발견할 수 있다. 다만 이러한 여러 공통점이 실제로 이들의 삶에서 실제로 반복해서 일어난 우연한 공통점인지, 또는 아합과 이세벨 당시 엘리야가 유일신론을 재건하기 위하여 모세를 본으로 삼고 살아간 결과인지, 아니면 성경의 저자 혹은 최종 편집자가 의도한 것인지²²⁾ 한 마디로 결정짓기 힘들다.

이러한 질문에 대답하는 것보다 더욱 중요한 사실은 비록 후대의 독자들이 말라기에서 모세와 엘리야가 병행된 이유와 동기는 찾기 힘들지만, 이들의 조합이 낳은 결과와 효과는 분명하게 발휘되고 있다는 점이다. 이는 모세와 엘리야라는 인물의 유비에서 오경과 예언서의 유비를 거쳐 오경과 예언서의 지위에 대한 평가로 이어지고 있는 점인데, 이는 오경과 예언서에서의 모세와 엘리야가 12 소예언서의 부록에서는 어떻게 묘사되고 어떠한 기능을 하고 있는가의 질문에 대답함으로써 파악할 수 있다.

3. 말라기에서의 모세와 엘리야

지금까지 출애굽기로부터 신명기에 나타난 모세와 전기 예언서에 묘사된 엘리야의 삶에서 그들의 공통점을 각기 추출해 내었다면, 이제는 말라기에서 이들의 서로 다른 두 인물이 한 자리에 모이게 됨으로써 융합해 내는 사상을 고찰할 지점에 이르렀다.

1) 기억의 대상으로서의 모세, 기다림의 대상으로서의 엘리야

모세와 엘리야는 각기 다른 시대, 각기 다른 삶의 상황에서 살아간다. 모세는 바로의 치하에서 살고 광야 생활을 한 뒤 죽었으나 단순한 죽음을 맞이한 것으로 이해되지 않고, 수백 년 뒤 엘리야는 아합과 이세벨과 치열한 싸움을 한 뒤 하늘로 올라 다시 돌아올 자로 여겨진다.²³⁾ 후대의 독자들은 이 두 인물이 하나의 자리에 함께 언급될 때, 그들 각자가 가지고 있었던 의미에 덧붙여 새로운 역사 이해의 도구로 사용된다.

말라기 본문에서 모세는 과거의 인물, 기억의 대상으로 등장한다. 그는 중간기 문헌 이후에 나타나듯이 신비롭게 하늘로 오른 자가 아니라 죽은 자이다. 말라기 저자는 모세의 율법을 ‘기억’하라 함으로써, 이스라엘 백성이 포로기의 비극을 겪은 것이 결국 하나님이 주신 모세의 율법을 지키지 않았기 때문임을 암시한다.²⁴⁾ 모세가 기억의 영역에서 살아있는 사람이라면, 엘리야는 앞으로 야훼의 날에 다시 올 미래의, 희망의 인물로 규정된다. 더 이상 이스라엘 역사는 단순히 모세의 율법을 지킴으로써 새롭게 되는 것이 아니라, 위로부터 도래하는 완전히 새로운 인물을 기다림으로써, 즉 하나님의 개입을 바람으로 가능하다. 이는 말

22) M. Cogan, *1 Kings*, 456-458. B. W. Anderson, 『구약성서이해』, 335는 이를 ‘전승의 현대화’로 해석한다.

23) 이 글은 최소주의자(minimalist)들 예를 들어, J. Van Seters, *The Life of Moses: the Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (Louisville: John Knox Press, 1994) 등이 말하는 모세의 실제 연대를 추적하려는 데에 관심을 갖지 않는다.

24) 자세한 내용을 위해서는 E. Assis, "Moses, Elijah and the Messianic Hope", 209-210을 보라.

라기의 결미가 가지고 있는 묵시문학의 성격을 보여준다.²⁵⁾

말라기는 라틴어로 번역된 기독교의 구약성경 불가타에서 마지막에 위치하게 되고, 구약 성경과 더불어 기독교 정경의 다른 한 부분을 이루는 신약성경 및 예수와의 관련 속에서 모세와 엘리야의 지위는 오경과 예언서를 의미하는 것을 넘어 다시 새롭게 조명된다(예를 들어, 마 17:1-13// 막 9:2-12// 눅 9:28-36의 변화산 사건).²⁶⁾ 말라기에서 기다림의 대상이었던 엘리야는 신약의 복음서에서 세례 요한(마 11:14; 17:12; 막 1:6; 6:14-29 등)을 지칭하는 인물로서, 이미 도래한 자로 이해된다.²⁷⁾ 이처럼 기독교 구약성경의 끝 부분이 열린 기다림의 결말로 끝나고, 복음서에서 세례 요한으로 인해 그 성취가 이루어진 것으로 여겨진다. 그러나 이러한 묵시문학적이고 종말론적인 엘리야의 도래는 세례 요한을 거쳐 신약성경의 마지막 책인 요한계시록에서 또다시 반복되어 나타난다. 이러한 점은 단지 구약성경의 결미에서만 나타나지 않고, 요한계시록의 마지막 장 마지막 단락에서도 ‘아멘, 주 예수여! 오시옵소서!’(계 22:20; 참조, 고전 16:22의 ‘마라나타’)로 또다시 반복되는데, 신약성경의 마지막 책 역시 열린 결론으로 장식되어 미래에 대한 묵시문학적 종말론, 열린 결말로 처리된다.²⁸⁾ 결국 이들 모두는 신앙인이란 현재를 살아갈 때 과거에 고정되고 확립된 율법을 기억하고 살아가는 동시에, 이러한 율법을 완성하고 성취할 메시아의 도래를 기억하고 살아야 하는 중간자임을 알린다.

2) 인물의 유비에서 책의 유비로: 오경과 예언서

말라기의 마지막 단락은 말라기의 결미를 이룰 뿐 아니라, 차후에 다른 저자가 기록한 부록으로서²⁹⁾ 말라기 혹은 12 소예언서, 더 나아가 예언서 전체를 마무리하는 것으로 여겨진다. 말라기가 정확하게 언제 기록되었든,³⁰⁾ 이 부록이 기록된 당시에는 오경과 예언서가 어느 정도 그 구성과 형태를 갖추었을 것으로 추정할 수 있다.

독자들은 모세와 엘리야의 삶 가운데 존재하는 유비를 통해 이스라엘 종교사에서 유일신 사상의 개척자로서의 모세와 그의 삶을 닮으려는 엘리야의 면모를 발견하는 동시에, 이들 인물의 유비는 그들이 상징하는 본문과 책의 유비로 연결됨을 발견할 수 있다. 이는 말라기

25) D. K. Berry, "Malachi's Dual Design", 269-302; J. Nolland, *Luke 9:21-18:34*, WBC 35B (Dallas: Word Books, 1993), 498..

26) 엘리야와 바울의 유비를 위해서는 참조, M. G. Vanlaningham, "Paul's Use of Elijah's Mt. Horeb Experience in Rom 11:2-6", *TMSJ* 6 (1995), 223-232.

27) 물론 구약의 엘리야와 신약의 엘리야를 연결하기 전에 중간기 문헌과 유대 문헌을 고찰할 필요가 있지만, 본 논문의 주된 관심사가 아니기에 참고 문헌을 제시함으로 대치한다. 참조, D. M. Miller, "The Messenger, the Lord, and the Coming Judgement in the Reception History of Malachi 3", *NTS* 53 (2007), 1-16.

28) W. Vogels, "La structure symétrique de la Bible chrétienne", 302; Jean-Louis Ska, *Le livre scellé et le Livre ouvert*, 61-62.

29) 많은 주석가 가운데 예를 들어, K. Elliger, *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten*, II, ATD 25 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1951), 216-217.

30) 주전 5세기 중엽으로부터 주전 2세기 초까지, 말라기 저작 연대에 대한 여러 가설을 위해서는 참조, I. Himbaza, "La finale de Malachie sur Elie (Ml 3,23-24). Son influence sur le livre de Malachie et son impact sur la littérature postérieure", I. Himbaza et A. Schenker eds., *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au II^e siècle avant J.-C.*, OBO 233 (Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 23-25. 페르시아 시대에 기록된 말라기에서 엘리야는 실패한 다윗(정치)-메시아 사상을 예언자(엘리야)-메시아 사상이 대치한다는 이론을 위해서는 참조, E. Assis, "Moses, Elijah and the Messianic Hope", 214-220.

의 부록이 말라기에서, 12 소예언서 및 예언서 전체에서, 오경과의 관련에서 갖는 관계를 살펴봄으로써 알 수 있다.

학자들은 자신의 입장에 따라 말라기의 마지막 단락을 말라기만의 결론으로,³¹⁾ 12 소예언서의 마지막 세 책인 학개, 스가랴, 말라기의 결론으로,³²⁾ 12 소예언서 전체의 결론으로,³³⁾ 더 나아가 오경과 구별되는 후기 예언서 전체의 결론으로까지 여긴다.³⁴⁾ 이들의 주장은 각각 나름대로 타당성이 있지만, 본 논문이 관심을 갖는 입장은 말라기의 마지막 단락이 언급하는 ‘모세의 율법’과 ‘예언자 엘리야’는 12 소예언서의 결말로서 본문이 오경에 대한 예언서의 지위를 간파하게 하는 점에서 후기 예언서 전체의 결론으로 보는 것이 합당하다는 입장이다. 오경의 결론에 위치한 신명기 34장 10절³⁵⁾은 모세의 유일성을 강조한다. 이러한 모세의 유일성은 결국 오경중심적 사고를 대변한다. 그러나 이러한 모세의 유일성에 대한 본문은 모세와 같은 예언자를 약속하는 신명기 18장 15절의 관점에서 이해해야 한다.³⁶⁾ 신명기는 모세의 유일성을 언급하는 동시에 모세와 같은 예언자(נָבִיא מִקִּרְבְּךָ מֵאַחֶיךָ וּמִבְנֵי)를 약속한다. 일반적으로 신명기를 여호수아에 연결하여 읽을 때, 모세와 같은 예언자는 여호수아인 것으로 생각할 수 있지만, 성경 어느 곳에도 모세와 같은 예언자가 누구인지 명시하지 않는다.³⁷⁾ 또한 신명기 결론의 최종 기록 연대를 생각한다면, 모세 죽음 이후 그와 같은 예언자가 일어나지(קם) 않았다는 과거형의 규정은 여호수아 역시 제외된다는 사실을 보여준다. 만일 말라기의 마지막 단락에 병행되어 나타나는 모세와 엘리야를 이러한 입장에서 이해한다면 ‘예언자 엘리야’가 ‘모세와 같은 예언자’인 것으로 이해하는 것이 무리는 아니다.³⁸⁾

이러한 추론을 따르면 엘리야가 모세를 모방하는 것은 단지 개인의 모방으로 끝나지 않는다. 인물과 인물의 모방은 책과 책의 유비로 확대 적용된다.³⁹⁾ 모세의 유일성은 토라의 유일성을 반영한다. 그러나 12 소예언서, 더 나아가 후기 예언서의 결론부인 말라기 결미에서 모세와 엘리야를 병행하는 것은 이러한 오경 중심적인 입장에서 예언서가 단지 오경의 주석에

31) A. von Bulmerincq, *Einleitung in das Buch des Propheten Maleachi. I. Name, Überschrift, Inhalt und Abfassungszeit*, Eesti Vabariigi Tartu Ülikooli Toimetused, Acta et Coeentiones Universitatis Dorpatensia, B 1/2 (Dorpat [Tartu]: K. Mattiesen'i trukk, 1921), 136-137; E. Assis, "Moses, Elijah and the Messianic Hope," 208에서 재인용. 최근의 이러한 입장을 위해서는 H. J. Koorevaar, "The Torah Model as Original Macrostructure of the Hebrew Canon", 75를 보라.

32) R. J. Coggins, *Haggai, Zechariah, Malachi*, OTG (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987), 84.

33) R. Mason, *The Books of Haggai, Zechariah and Malachi*, The Cambridge Bible Commentary (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 159-160; P. L. Redditt, "Zechariah 9-14, Malachi, and the Redaction of the Book of the Twelve", J. W. Watts and P. R. House eds., *Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts*, JSOTS 235 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 251; idem, "The Book of Malachi in Its Social Setting", *CBQ* 56 (1994), 664-678..

34) W. Rudolph, *Haggai - Sacharja 1-8 - Sacharja 9-14 - Malachie*, KAT 13/4 (Gütersloch: Mohn, 1976), 290-299; H. Marks, "The Twelve Prophets", R. Alter and F. Kermode eds., *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987), 231-232; I. Himbaza, "La finale de Malachie sur Elie (Ml 3,23-24)", 24; 참조, 박경철, "12예언서 연구의 최근동향," 「신학사상」 147 (2009), 12.

35) ‘그 후에는 이스라엘에 모세와 같은 선지자가 일어나지 못하였나니 모세는 여호와께서 대면하여 아시던 자요.’

36) ‘네 하나님 여호와께서 너희 가운데 네 형제 중에서 너를 위하여 나와 같은 선지자 하나를 일으키시리니 너희는 그의 말을 들을지니라’.

37) D. K. Berry, "Malachi's Dual Design", 286; 참조, H. J. Koorevaar, "The Torah Model as Original Macrostructure of the Hebrew Canon", 74.

38) B. Glazier-McDonald, *Malachi*, 266-267; D. K. Berry, "Malachi's Dual Design", 288-289.

39) 마태복음에서 예수와 모세의 유비는 마태복음의 구조에 반영되는 것이 그 대표적인 예이다.

해당한다는 입장에 조용히 항거한다. 예언서의 결론은 모세와 엘리야를 동시에 언급함으로써 오경과 예언서를 하나의 단위로 읽도록 요구한다. 이러한 입장은 말라기의 마지막 단락과 모세의 율법을 언급하는 여호수아 1장 7-9절과 수미쌍관을 이루어 전기 예언서와 후기 예언서를 하나로 묶는다는 입장⁴⁰⁾과 칠십인경 말라기 3장은 22절이 23-24절 뒤에 위치함으로써 ‘모세의 율법’(νόμου Μωϋσή)이 말라기의 마지막을 장식한다는 점에서도 뒷받침된다.⁴¹⁾

4. 결론: 모세와 엘리야 - 그 아름다운 모방

성경은 하나님과 이스라엘, 그리스도와 성도와의 관계를 닮음 혹은 모방의 이미지로 표현한다. 인간은 신을 닮은 자, 모방해야 하는 자이며(imitatio Dei, imago Dei), 그리스도인은 그리스도를 닮고, 또 그래야 한다(imitatio Chrisiti). 하지만 반대로 신의 속성은 인간의 이해를 넘어 표현할 수 없다는 점에서 하나님은 인간의 언어, 인간이 가지고 있는 속성의 표현 방식으로 묘사될 수밖에 없다. 이러한 점에서 스텐(Stern)은 신인동형동성설(anthropomorphism)이란 결국 하나님이 인간을 닮은 것(imitatio Hominis)에 대한 다른 표현이라고 말한다.⁴²⁾

이러한 하나님과 인간의 상호 모방은 이들 사이에 존재하는 닮음과 유비만을 가리키지 않고, 그 이전 인간과 인간 사이에 존재하는 유비와 닮음 역시 표현하는 것으로 확대하여 적용할 수 있다. 이미 성경에는 인물들 사이에 수많은 유비를 직접적으로 표현하는데, 그 대표적인 예가 마태복음과 고린도후서에 등장하는 예수와 모세의 모형론(마 5:21, 33; 고후 3:7 이하),⁴³⁾ 서신서에 등장하는 예수와 아담의 유비(고전 15:22, 34)이다. 또한 그리스도교인들에게 자신을 닮으라고 주장하는 바울의 언급(고전 4:16; 11:1; 빌 3:17)은 바울과 성도들 사이에 존재하는 닮음과 유비를 드러낸다. 이는 곧 신앙은 인간이 신을 닮기(엡 5:1) 이전, 믿음의 선배를 닮는 쉬운 방법에서 시작한다는 입장을 견지한다.

모세와 엘리야! 원형으로서의 모세는 모형으로서의 엘리야보다 우위에 있다.⁴⁴⁾ 엘리야는 모세의 권위를 뛰어넘을 수 없다. 하지만 엘리야가 모세의 언어와 삶을 모방하는 데에서, 모세와 함께 예수 곁에 서는 영광을 차지한다. 또한 수많은 비범한 예언자들 사이에 예언자를 대표하는 ‘예언자 엘리야’로 언급된다. 이러한 삶의 모방은 책의 모방으로 이어져, 오경과 예언서 사이에 발생하는 긴장을 통한 책들의 관계를 규정하는데 이른다. 경제, 정치, 문화, 종교의 모든 분야에서 어두운 시대에 참된 모방의 문화가 일어나, 온누리에 제2, 제3의 모세와 엘리야가 등장하기를 기다린다.

40) J. G. Baldwin, *Haggai, Zechariah, Malachi*, Tyndale Old Testament Commentaries (Leicester: Inter-Varsity Press, 1972), 251; P. L. Redditt, "The Redaction of the Book of the Twelve", 267. O. H. Steck, *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*, BThS 17 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991), 119.

41) 참조, B. A. Jones, *The Formation of the Book of the Twelve: A Study in Text and Canon*, SBLDS 149 (Atlanta: Scholars Press, 1995), 236-237.

42) D. Stern, "Imitatio Hominis: Anthropomorphism and the Character(s) of God in Rabbinic Literature", *Prooftexts* 12 (1992), 151-174.

43) 신약성경에 나타난 예수와 모세의 모형론에 관해서는 D. C. Allison, *The New Moses: A Matthean Typology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993); M.-E. Boismard, *Moïse ou Jésus: Essais de christologie johannique*, BETL 84 (Louvain: Peeters, 1988)을 보라.

44) W. Eichrodt, “모형론적 석의는 적절한 방법론인가?”, 230-251에 따르면 원형에 모형의 본래적 의미가 들어있다는 것은 모형론의 공리인데, 이는 플라톤 수사학과 미학의 기본 개념이기도 하다. 문학에서의 모방 이론의 고전을 위해서는 참조, E. Auerbach, 『미메시스』, 김우창, 유종호 옮김(서울: 민음사, 2012²).

참고문헌

- 박경철, “12예언서 연구의 최근동향”, 『신학사상』 147 (2009), 7-36.
- 배정훈, “승천전승(Heavenly Ascent)의 기원과 발전”, 『장신논단』 24 (2005), 55-77.
- 한동구, “구약성경에서 호렙(산)의 이미지와 이스라엘 민족의 정신적 기원”, 강성열 엮음, 『은혜로운 말씀, 생명과 평화의 길: 매강 류행열 교수 정년퇴임 기념논문집』 (서울: 한들출판사, 2011), 53-74.
- Allison, D. C., *The New Moses: A Matthean Typology* (Minneapolis: Fortress Press, 1993).
- Anderson, B. W., 『구약성서이해』, 강성열, 노항규 옮김(서울: 크리스찬다이제스트, 2000).
- Assis, E., "Moses, Elijah and the Messianic Hope. A New Reading of Malachi 3,22-24", *ZAW* 123 (2011), 207-220.
- Auerbach, E., 『미메시스』, 김우창, 유종호 옮김(서울: 민음사, 2012²).
- Baldwin, J. G., *Haggai, Zechariah, Malachi*, Tyndale Old Testament Commentaries (Leicester: Inter-Varsity Press, 1972).
- Berry, D. K., "Malachi's Dual Design: The Close of the Canon and What Comes Afterward", J. W. Watts and P. R. House eds., *Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts*, JSOTS 235 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 269-302.
- Blenkinsopp, J., *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible* (New York: Doubleday, 1992).
- Boismard, M.-E., *Moïse ou Jésus: Essais de christologie johannique*, BETL 84 (Louvain: Peeters, 1988).
- Childs, B. S., *Introduction to the Old testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press, 1979).
- Childs, B. S., "On Reading the Elijah Narratives", *Int* 34 (1980), 128-137.
- Cogan, M., *1 Kings*, AB 10 (New York: Doubleday, 2001).
- Coggins, R. J., *Haggai, Zechariah, Malachi*, OTG (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1987).
- Craddock, F. B., *Luke*, Interpretation (Louisville: John Knox Press, 1990).
- Driver, S. R., *The Minor Prophets*, The New-Century Bible (New York: H. Frowde, 1906).
- Eichrodt, W., “모형론적 석의는 적절한 방법론인가?”, 클라우스 베스터만 편집, 『구약해석학』, 박문재 옮김(서울: 크리스찬다이제스트, 1997), 230-251.
- Elliger, K., *Das Buch der zwölf Kleinen Propheten*, II, ATD 25 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1951).
- Glazier-McDonald, B., *Malachi, The Divine Messenger*, SBLDS 98 (Atlanta: Scholars Press, 1987).
- Himbaza, I., "La finale de Malachie sur Elie (Ml 3,23-24). Son influence sur le livre de Malachie et son impact sur la littérature postérieure", I. Himbaza and A. Schenker eds., *Un carrefour dans l'histoire de la Bible. Du texte à la théologie au II^e siècle avant J.-C.*, OBO 233 (Fribourg: Academic Press; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2007), 21-44.
- Himbaza, I., "Malachie", Th. Römer, J.-D. Macchi et Ch. Nihan eds., *Introduction à l'Ancien*

- Testament*, Le monde de la Bible 49 (Genève: Labor et Fides, 2009²), 551-556.
- Jeremias, J., "Μωυσῆς", TDNT IV, 848-873.
- Jones, B. A., *The Formation of the Book of the Twelve: A Study in Text and Canon*, SBLDS 149 (Atlanta: Scholars Press, 1995).
- van der Kooij, A., "Canonization of Ancient Hebrew Books and Hasmonaean Politics", J.-M. Auwers and H. J. de Jonge eds., *The Biblical Canons*, BETL 163 (Leuven: Leuven University Press, 2003), 27-38.
- Koorevaar, H. J., "The Torah Model as Original Macrostructure of the Hebrew Canon: a Critical Evaluation", *ZAW* 122 (2010), 64-80.
- Marks, H., "The Twelve Prophets", R. Alter and F. Kermode eds., *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 1987), 207-233.
- Mason, R., *The Books of Haggai, Zechariah and Malachi*, The Cambridge Bible Commentary (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).
- MacNamara, M., 『신구약 중간 시대의 문헌이해』, 채은하 역(서울: 이화여자대학교 출판부, 1995).
- Miller, D. M., "The Messenger, the Lord, and the Coming Judgement in the Reception History of Malachi 3", *NTS* 53 (2007), 1-16.
- Nolland, J., *Luke 9:21-18:34*, WBC 35B (Dallas: Word Books, 1993).
- Petersen, D. L., *Zechariah 9-14 & Malachi*, OTL (Louisville: John Knox, 1995).
- von Rad, G., "구약의 모형론적 해석", 클라우스 베스터만 편집, 『구약해석학』, 박문재 옮김 (서울: 크리스찬다이제스트, 1997), 17-40.
- Redditt, P. L., "The Book of Malachi in Its Social Setting", *CBQ* 56 (1994), 664-678.
- Redditt, P. L., "Zechariah 9-14, Malachi, and the Redaction of the Book of the Twelve", J. W. Watts and P. R. House eds., *Forming Prophetic Literature. Essays on Isaiah and the Twelve in Honor of John D. W. Watts*, JSOTS 235 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 245-268.
- Rudolph, W., *Haggai - Sacharja 1-8 - Sacharja 9-14 - Malachie*, KAT 13/4 (Gütersloch: Mohn, 1976).
- Ska, J.-L., *Le livre scellé et le Livre ouvert: Comment lire la Bible aujourd'hui?* (Montrouge: Bayard, 2011).
- Smith, J. M. P., *The Book of Malachi*, ICC (Edinburgh: T & T Clark, 1912).
- Steck, O. H., *Der Abschluss der Prophetie im Alten Testament. Ein Versuch zur Frage der Vorgeschichte des Kanons*, BThS 17 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1991).
- Stern, D., "Imitatio Hominis: Anthropomorphism and the Character(s) of God in Rabbinic Literature", *Prooftexts* 12 (1992), 151-174.
- Tromp, J., *The Assumption of Moses*, *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* 10 (Leiden: Brill, 1992).
- Van Seters, J., *The Life of Moses: the Yahwist as Historian in Exodus-Numbers* (Louisville: John Knox Press, 1994).
- Verhoef, P. A., *The Books of Haggai and Malachi*, NICOT (Grand Rapids: Eerdmans, 1987).
- Vogels, W., "La structure symétrique de la Bible chrétienne", J.-M. Auwers and H. J. de Jonge

- eds., *The Biblical Canons*, BETL 163 (Leuven: University Press, 2003), 295-304.
- Williamson Jr., L., *Mark*, Interpretation (Atlanta: John Knox Press, 1983).
- Zenger, E., *Einleitung in das Alte Testament*, Studienbücher Theologie 1,1 (Stuttgart: Kohlhammer, 1995).
- Ziesler, J. A., "The Transfiguration Story and the Markan Soteriology", *ExpTim* 81 (1970), 263-268.

‘모세와 엘리야(말 3:22-24 [한글 4:4-6]):

그 모방의 미학’에 대한 논찬

이승현(대전신대)

우선, 열 쪽밖에 되지 않는 논문에 등장한 방대한 자료와 각주에 놀랐다. 그리고 영어, 독어, 불어를 자유롭게 드나들면서 문헌을 인용하는 것을 보고 감탄했다. 또한 말라기에 오직 한 번 나타난 모세와 엘리야에 대해 그런 논지를 전개한다는 것도 쉽지 않은 일이라 생각한다.

그러나 우선 “그 모방의 미학”이라는 말이 걸렸다. 엘리야가 과연 모세를 모방했던가? 물론 엘리야를 제이의 모세라고 주장하는 자들은 많이 있다. 그들은 모세와 엘리야의 행적에서 비슷한 점이 발견되면 금방 이진 저자나 편집자가 모세 이야기를 본 따 만든 이야기라고 떠들었다. 그러나 엘리야가 모세를 모방하였다는 주장은 별로 들어보지 못했다. 엘리야가 승천하기 전에 외투를 말아서 요단강을 찢은 것은 지팡이 모양을 만들어 찢은 것이니, 모세가 홍해를 가르던 때를 연상시키는 게 사실이다. 그러나 엘리야가 모세를 모방하였다는 주장은 받아들이기 어렵다.

저자는 두 사람의 삶에서의 상응점을 두고, 승천을 첫 번째로 들었는데, 저자도 모세가 승천했다고 믿는단 말인가? ‘모세승천서’, 그것은 주전 2세기의 유언문학 가운데 하나가 아닌가? 또한 모세 때에 광야에서 만나와 메추라기를 먹은 것과 엘리야가 까마귀가 가져다 준 빵과 고기를 먹은 것이 공통점이라 했는데, 그 둘은 그 기간과 규모가 너무 다르지 않은가? 만나는 40년 동안 전백성에게 내렸고, 까마귀는 아마 몇 달도 안 되는 기간 동안 엘리야 한 사람을 먹었을 것이다. 또한 코건의 말을 인용한 내용, 즉 엘리야가 천사가 준 빵과 물을 먹고 40일 동안 걸어갔다는 내용과 무교병을 이레 동안 먹은 것도 별로 유비가 성립되지 않을 것 같다. 엘리야는 40일간 금식한 것과 같은데, 그것은 모세가 율법을 받기 전에 40일 동안 시내산에서 금식한 것과 비교되어야 하지 않을까(저자는 ‘동일한 표현’란에서 이 사실을 언급하였다)? 그리고 필자가 보기에 하나님은 로렘나무 밑에서 천사를 통해 빵과 물을 먹였지만, 하나님의 의도는 거기서 바로 이스라엘로 돌아가는 것이었지 호렘산으로 가라는 것은 아니었다고 본다. 그래서 하나님은 호렘산에서 “네가 여기에 무슨 일인가?”라고 두 번이나 물으시고, “가거라! 돌아가거라!”고 하셨던 것으로 보인다.

저자는 오히려 엘리야와 모세의 행적에서 더 닮은 점들을 언급하지 않았다. 즉, 하나님에게 자신을 죽여 달라고 한 점(민 11:15; 왕상 19:4), 하나님을 뵈는 장면(출 33:18-23; 왕상 19:9-14), 갈대바다와 요단강을 가르며 걷는 장면 등이 오히려 두 사람 사이에 가장 닮은 점인 것 같다. 그러나 이런 유사점이 모방의 결과일까, 아니면 비슷한 길을 걸었던 두 사람의 생애에서 자연스럽게 나타난 현상인가? 필자는 후자가 진실에 가깝다고 생각한다. 성구사전을 보면 모세가 열왕기상에서 4번, 열왕기하에서 6번 나오지만, 엘리야-엘리사 이야기에선 한 번도 나오지 않는다. 만일 성경의 기자가 이 논문의 저자와 같은 생각을 조금이라도 가졌더라면 ‘모세의 율법’ 정도의 말이 한 번도 나오지 않을 수 있었을까? 그것은 엘리야가 모세를 닮으려고 하지 않았을 뿐만 아니라, 열왕기 기자가 보기에 모세와 엘리야는 닮은 점이 별로 없다고 생각하였기 때문이 아닐까? 우리가 닮았다고 생각하는 것은 말라기와 복음서의 변화산 사건 때문에 닮은 점을 찾아내었기 때문이 아닐까? 외롭게 하나님의 종으로 살아가다 보

면 생에서 닮은 점이 여러 가지 나올 수 있지 않을까?

저자는 서두에서 엘리야가 예언자의 대표가 될 자격이 있는가에 대해 의문을 제기하고 나중에 엘리야가 모세를 모방했기 때문에 그런 자격을 획득한 것같이 서술하고 있다. 그러나 엘리야가 아니면 누가 예언자의 대표가 될 수 있을까? 저자가 언급한 이사야는 열왕기에 서 세 장(왕하 18-20)에만 그 행적이 나타난다. 그러나 엘리야-엘리사 이야기는 최소한 왕상 17장에서 왕하 13장까지 모두 19장에 이른다. 엘리야가 나타나는 장면만도 왕상 17-19, 21, 왕하 1-2장(6장)에 이르고, 예후의 혁명(왕하 9-10장)에서도 예후는 줄곧 엘리야의 예언을 언급하고 있다. 엘리야의 영향으로 호세아가 나타나고 그 호세아의 영향으로 예레미야와 제이 이사야가 나타나지 않았던가? 엘리야는 참으로 예언자의 선구자가 아닌가? 그가 단순히 모세를 모방하여서 예언자의 대표가 되었다는 것은 좀 지나친 결론이 아닐까?

그 외에 몇 가지 질문을 열거하자면 다음과 같다.

- 1) 저자는 말라기 3장 22-24절이 후기예언서 전체의 종합이라고 했는데, 엘리야는 전기예언서에 속하는데, 어찌 후기 예언서의 종합에 들 수가 있는지 의문이다.
- 2) 5쪽에서 엘리야가 호렙에 간 것이 ‘실존적 출애굽’이라 했는데, 엘리야가 호렙에 간 것은 상관의 명령 없이 전투지역을 떠난 탈영과 같은 것인데, 그것을 출애굽이라 할 수 있는가?
- 3) 신 18:15에 나타난 ‘나와 같은 예언자’가 과연 엘리야일까?

필자가 너무 자신의 판단으로 남의 귀한 논문을 재단하는 것 같아 죄송하지만, 몇 가지 의문점을 풀 수 없어서 몇 자 적었다. 귀한 논문에 감사드린다.

‘모세와 엘리야(말 3:22-24 [한글 4:4-6]): 그 모방의 미학’에 대한 논찬

박혜경(이화여대)

이 논문의 저자는 모세와 엘리야가 함께 등장한 말라기 본문에 대한 공시적 분석을 통해 성경에 나타난 모방성에 대해 연구하고 있다. 말라기 저자가 현재의 독자들에게 모세와 엘리야의 등장에 대한 이유를 명시하고 있지 않기 때문에, 이 논문은 오경과 말라기에 대한 나타난 모세와 엘리야에 대한 유비적 상응 관계에 대한 연구로 성경이 지닌 모방 이미지를 열거하고 있다. 통시적으로 상관관계를 찾기 어려운 두 인물간의 상응관계를 12 소예언서에서 모세와 엘리야의 묘사와 기능에 대한 연구를 통한 유비적 분석은 유의미한 연구로 여겨진다.

이러한 긍정적인 평가를 기반으로 이 논문을 통해 제기되는 답론을 이야기하자면, 세가지로 압축된다. 첫째, 논문의 저자는 12예언서와 말라기의 성경내에서의 위치에 주목하면서 말라기의 모세와 엘리야 본문이 신약성경을 향해 열려지고 기다려지는 구약성경의 결말임을 이야기 하고자 한다. 그런데 성경의 순서에 대한 공시적 연구를 중요시 한다고 할 때, 타나크 전통의 순서에 나타난 말라기의 모세와 엘리야에 대한 이해를 질문하게 된다. 타나크 전통에서 말라기는 구약성경의 말미를 장식하지 않는다.

이 논문의 저자가 불가타본 기독교 구약성경에 근거하여 말라기의 위치를 잡고자 한다면, 신약 성경의 미래 구원자의 도래를 위한 모세와 엘리야의 해석이 가능할 것이다. 그러나 구약성경의 형성과 배경을 이루고 있는 타나크 전통에서는 12 예언서를 토라와 케투빔의 중간에 위치 짓고 있다. 유대교 전통에서 네비임과 말라기의 역할은 토라와 케투빔의 관계속에서 이해되고 토라, 네비임, 케투빔은 각각 다른 역할을 가지고 있다.⁴⁵⁾ 토라는 하나님과 이스라엘 백성간의 법과 계약 관계속에서 이상적인 관계를 명시하고 있다. 네비임은 이스라엘의 역사속에서 나타나는 예언자들의 메시지와 백성들의 반응, 이스라엘의 멸망을 주제로 잡는다. 그리고 타나크는 케투빔에 들어있는 다양한 글들을 통해서 하나님과 이스라엘 백성들은 다시 계약의 관계를 지향하게 됨을 말하고 있다. 이에, 역사는 미래를 위한 직선적인 패턴이 아니라 순환적인 패턴을 그리게 된다.⁴⁶⁾ 더욱이 말라기 3장의 13절이하에서는 두가지 주제가 드러나는데, 하나는 하나님을 경외하는 것이고 다른 하나는 악인과 의인에 대한 것이다. 이 두 주제로 인해 “여호와와 크고 두려운 날이 오기 전에” 엘리야가 예언자로 보냄을 받는다. “아버지의 마음을 자녀에게 돌이키고 자녀들의 마음을 그들의 아버지에게로 돌이키(말 3:24)”기 위해서 말이다. 말라기 3장의 마지막 부분은 하나님을 경외하는 지혜에 대한 개념을 주제로 드러난다. 따라서 이 부분은 성문서의 주제이며 잠언에 명시된 하나님을 경외하는 지혜를 지시하게 되고, 부모 자식 간에 이뤄지는 잠언의 지혜 본문을 상기시킨다. 그리고 악인과 의인에 대한 논쟁은 신정론을 화두로 삼고 있는 케투빔의 읍기를 향해 말라기의 독자들의 눈을 이어가게 한다. 말라기의 말미는 케투빔으로 연결된다.

성경의 순서에 대한 공시적 혹은 통시적 연구는 성경에 내재되어 있는 유비적 연구를 위

45) Marvin A. Sweeney, *Tanak: A Theological and Critical Introduction to the Jewish Bible*. (Minneapolis MN, Fortress Press, 2011). 34-35.

46) 윗 글, 38-39.

해 구약신학의 중요한 화두를 제공한다고 본다. 모세와 엘리야의 모방에 대한 이해에서 드러난 성경의 순서에 대한 연구를 환영한다.

둘째, 모방과 전승간의 관계성에 대한 문제제기이다. 모세가 엘리야의 모방의 원형이 되어 두 인물이 말라기의 대미를 장식하고 있으나, 엘리야의 경우 집회서에는 신기한 일을 많이 보이며 무덤속에서도 예언자 역할을 한 인물로 묘사되고 있다. 집회서에 의하면, 엘리야는 예언자 역할을 하였으나, 백성들이 죄를 뉘우치지 않아 사망에 쫓겨 살고 있다 (집회서 48:1-15). 또한 아가딕(Aggadic) 전승에서도 엘리야는 천사로 묘사되며 하나님과 이스라엘 백성간의 계약을 상기시키는 역할을 한다.⁴⁷⁾ 유비를 필요로 하는 전승의 다양성과 그와 관계된 관계성을 되짚어 볼 수 있을 것이다.

셋째, 이 논문의 본문인 말라기 3:22-24 (4:4-6)의 미시적인 단위 (micro unit) 와 말라기 3:13-3:21 (3:13-4:3)간의 거시적 단위 (macro unit)와의 연관성에 주목할 때, 모세와 엘리야의 동반 등장에 대한 연구에 대한 관계성을 첨가 할 수 있을 것으로 기대한다. 이 논문은 말라기를 12예언서라는 거시적인 단위로 이해하며 오경과 예언서를 하나의 단위로 읽도록 요구하고 있다. 그렇다면, 말라기 3장내에서 드러나는 모세와 엘리야에 대한 해석에 관심을 가질 때, 그들이 등장하게 된 이유를 독자들은 미시적 혹은 거시적 단위로 다양하게 해석하여 본문의 의미를 인지하게 될 것이라 여겨진다.

결론적으로 이 논문은 성경상의 인물간에 등장하는 모방과 유비라는 화두를 통해 모세와 엘리야의 말라기에 등장에 대한 상응관계를 연구하였다. 두 인물의 삶과 두 인물에 대한 동일한 표현들을 열거함으로써 성경이 지니고 있는 모방성에 집중하였다. 이 논문은 12예언자에 대한 통시적 해석과 더불어 공시적 해석으로 구약학계의 한 지평을 넓히고 있다.

47) Aharon Wiener, *The Prophet Elijah in the Development of Judaism: A Depth- Psychological Study* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978), 58, 110.

<논문발표 3-3> 17:20~18:00, 성봉강의실 306호

좌 장 : 한동구 박사(평택대)

나훔서에 등장하는 구원신탁 요소들

발 표 : 윤동영 박사(장신대)

논 찬 1 : 이용호 박사(서울신대)

나훔서에 등장하는 구원신탁의 요소들

윤동녕(장신대)

I. 서론

나훔서¹⁾의 저작연대는 정확히 알려져 있지 않다. 하지만 성경본문의 내적 증거에 따르면 그의 활동 시기는 대략 주전 633-612년으로서 유다가 앗시리아로부터 고난을 받았던 시기에 해당한다.²⁾ 나훔서는 “니느웨에 대한 중한 경고”라는 표제로 시작한다. 나훔서는 니느웨에 대한 멸망에 대해서는 언급하고 있지만 유다의 심판에 대해서는 언급하지 않는다. 대다수의 동시대의 예언자들이 유다에 대해 심판예언을 선포했다면 나훔은 유다의 구원만을 선포하고 있다. 따라서 어떤 학자들은 나훔이 국수주의적 사고를 가진 편협한 거짓 예언자라고 말하기조차 한다.³⁾ 그러나 앗시리아가 당시 중동 세계의 패권국가이고 유다민족이 도저히 극복할 수 없는 강대국이었던 점을 감안할 때, 나훔의 예언은 국수주의적이라기보다는 약소국가인 유다에 대한 구원의 약속이며 위로로 간주되어야 할 것이다.⁴⁾

유다에 대한 나훔예언의 긍정적 기조는 아이러니하게도 당시 유다를 압박하고 있었던 신 앗시리아(Neo-Assyria) 예언문서에 자주 등장한다. 나훔의 예언이 선포된 시기는 신앗시리아

- 1) 나훔서의 표제에 따르면 선지자 나훔은 엘고스 출신이거나 엘고스 가문의 인물이다. 일반적으로 엘고스는 나훔의 출신지로 이해되어왔는데, 후대의 전통은 나훔을 Kfar Nahum(가버나움)과 연계시키기도 한다. A. S. van der Woode, “The Book of Nahum: A Letter Written in Exile,” *Oudtestamentische Studien* 20 (1977), 121. 한 편 스프롱크(K. Spronk)는 예루살렘의 무명의 한 신실한 서기관이 앗시리아의 학정에 고통당하는 유다민족을 격려하기 위해 나훔을 차명하여 기록했다고 주장한다. Klaas Spronk, *Nahum* (Historical Commentary on the Old Testament; Kampen: Kok Pharos, 1997), 12-13.
- 2) 나훔 3장 8절은 나훔이 주전 663년 에살핫돈에 의해 멸망한 노 아몬(테베)의 사건을 인지하고 있음을 암시한다. 니느웨가 메데에 의해 612년 완전히 멸망했기 때문에 나훔의 예언은 노 아몬의 멸망과 니느웨의 멸망 사이 어느 시점에서 선포되었을 것이다. 많은 학자들은 612년 이전에 선포된 나훔의 예언이 포로기와 포로기 이후 시대를 거치면서 편집되었을 것으로 추정한다. 하지만 어떤 학자들은 나훔서가 니느웨의 멸망을 목격한 후에 쓰여졌을 것으로 추정하기도 한다. 폴 웁베르(Paul Humbert) 같은 학자는 나훔서가 612년 이후 니느웨의 멸망을 축하하는 신년축제의 예식서로 사용되었다고 주장한다. Paul Humbert, “Le problème du livre Nahoum,” *RHPR* 12 (1932), 1-15.
- 3) 스미스(J. M. P. Smith)는 나훔서가 “넓은 시대의 편협한 예언현상의 전형”(a representative of the old narrow and shallow prophetism)이라고 주장한다. 왜냐하면 나훔서는 앗시리아에 대한 심판만을 선포하지 이스라엘의 죄의 고발과 회개 그리고 하나님과의 관계 회복이 예언의 초점이 아니기 때문이다. J. M. P. Smith et al., *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1911), 281. 예레미야스(Jörg Jeremias)는 나훔서에 유다의 죄에 대한 언급이 전혀 없고 이방민족에 대한 심판선언만 있기 때문에 나훔이 예레미야 시대의 하나나와 같은 국수주의적 거짓 예언자라고 주장한다. 예레미야스는 나훔이 제의 예언자로서 이스라엘을 위협하는 이방국가에게 심판을 선포했다고 주장한다. Jörg Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels* (WMANT; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970). 예레미야스의 주장은 아마도 나훔을 “국수주의에 편승해 긍정적 예언을 하는 예언자”(representative of optimistic prophecy with a strong feeling of nationalism)로 규정한 포러(G. Fohrer)의 견해에 영향 받은 듯하다. 포러의 주장에 대해서는 G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament* (New York: Abingdon, 1968), 451을 참조하라.
- 4) 오브라이언(Julia Myers O'Brien)은 나훔서가 압제자 앗시리아에 대항하기 위해 쓰여진 일종의 저항 문학(resistance literature)이라고 주장한다. 그의 주장처럼 나훔서의 저작동기가 저항인지는 확실하지는 않지만 최소한 정치적으로 압박당하고 있던 유대인들이 나훔의 예언을 통해 어느 정도 위로를 받았을 것이라고 생각된다. Julia Myers O'Brien, *Nahum* (Readings: A New Biblical Commentary; London: Sheffield Academic Press, 2002), 112-17.

의 앗수르바니팔(Ashurbanipal) 시대에 해당한다. 앗수르바니팔은 제국의 안정과 왕권의 지속성을 유지하기 위해 간 점술(extispicy)이나 천문점술(astrology)등을 통해서 얻은 많은 신탁들을 수집해 도서관에 보관하였다. 이러한 신탁들은 제국을 통치하고 또 왕권을 안정시키기 위한 정책 자료로 사용되었다. 이러한 신탁 모음집에는 다수의 예언들도 포함되어 있는데 현재 앗수르바니팔의 도서관에서 발견된 예언들은 대체적으로 왕과 제국에 대해 긍정적인 논조를 유지하고 있다.

신앗시리아의 긍정적 예언은 나훔예언을 보다 폭 넓게 이해하는 단초를 제공한다. 신앗시리아의 예언을 비교 연구함으로써 나훔서의 신학과 삶의 자리를 연구하는데 도움을 줄 수 있다. 따라서 나훔의 구원신탁 요소를 분석하기 위해서는 먼저 신앗시리아의 구원신탁을 이해할 필요가 있다. 그래서 다음 장에서는 우선 신앗시리아의 예언의 특징을 개략하고, 이에 따라 나훔예언에서 발견되는 구원신탁의 요소들을 분석할 것이다. 나훔서에 등장하는 구원신탁은 크게 직접적 구원신탁과 간접적 구원신탁으로 구분할 수 있다. 직접적 구원신탁은 유다에 대한 하나님의 구원이 직접 언급되어 있고 간접적 구원신탁의 경우 문맥을 통해 구원의 개념을 파악할 수 있다. 나훔의 구원신탁의 분석이 끝나면 마지막으로 나훔 예언의 삶의 자리와 기능을 검토할 것이다.⁵⁾

II. 신앗시리아의 구원신탁과 그 특징

신앗시리아 예언은 주로 왕에게 선포되었다. 예언은 주로 왕권의 안정과 제국의 평화와 같은 긍정적 내용을 담고 있었으며 비판적인 예언은 아주 드물었다. 바이페르트(Manfred Weippert)는 왕을 향한 신앗시리아 예언을 구원신탁으로 규정하였으며 축약하여 제왕신탁(Königsorakel)이라 이름 붙였다. 바이페르트에 따르면 신앗시리아의 구원신탁은 몇 가지 공통 구성요소들로 구성되어 있는데 “신의 자기소개,” “역사적 회고,” “격려의 문구 그리고 신적 보호와 동행에 대한 약속”이다.

신의 자기소개 형식(divine self-introduction formula)은 대개 “나는 누구(신의 이름)이다”(anāku DN)나 “누구(신의 이름)의 말이다”(abat DN)라는 일정한 형식을 지니고 있다.

나는 아벨라(Arbela)의 이슈타르(Ištar)이다!(anāku Issār ša Arbail).⁶⁾

나는 아벨라의 여주인이다!(anāku Bēlet Arbail)⁷⁾

나는 바니투(Banitu)이다!(anāku Banītu)⁸⁾

5) 지금까지 나훔서의 연구는 크게 두 방향으로 전개되어 왔는데, 첫째는 나훔서의 삶의 자리로서의 예배와 예언과의 관계 연구, 둘째는 나훔서 1장의 알파벳 시의 문학적 분석과 기능의 연구이다. 이러한 기존의 문학적 분석 연구는 다음을 참조하라. H. Gunkel, “Nahum 1,” *ZAW* 11 (1893), 223-244; S. de Vries, “The Acrostic of Nahum in the Jerusalem Liturgy,” *VT* (1966), 476-481; Duane L. Christensen, “The Acrostic of Nahum Reconsidered,” *ZAW* 87 (1975), 17-20; M. H. Floyd, “The Chimerical Acrostic of Nahum 1:2-10,” *JBL* 113 (1994), 421-437; Michael Weigl, “Current Research on the Book of Nahum: Exegetical Methodologies in Turmoil?” *CR:BS* 9 (2001), 81-130; K. Spronk, “The Line-Acrostic in Nahum 1: New Evidence from Ancient Greek Manuscripts and from the Literary Analysis of the Hebrew Text,” in Raymond de Hoop et al., eds., *The Impact of Unit Delimitation on Exegesis* (Leiden: Brill, 2009), 228-240; Thomas Renz, “A Perfectly Broken Acrostic in Nahum 1?” *JHS* 9/23 (2009), 2-26.

6) SAA 9 1.6 iii 7'-8' SAA는 Simo Parpola, *Assyrian Prophecies* (SAA 9; Helsinki University Press, 1997)의 약자이다.

7) SAA 9 1.8 v 12; SAA 9 1.10 vi 2; SAA 9 2.3 i 36'

아벨라의 이슈타르의 말, 물리수(Mullissu) 여왕의 말이다(*abat Issār ša Arbail abat šarrati Mullissi*).⁹⁾

신의 자기소개는 예언의 수령자로 하여금 앞으로 주어질 예언에 대한 확신을 갖게 하고 또 신으로부터 주어지는 약속을 신뢰하게 하는 기능을 한다.¹⁰⁾ 대개의 경우 신은 자신을 일인칭인 의 형식으로 시작하지만 “말씀”(abutu)으로 시작되는 예언은 자신을 일인칭으로 소개하지 않는다.

역사적 회고는 과거 신들이 어떻게 왕을 구원하였는지를 회상하게 한다. 이러한 과거의 회고를 통해 수령자인 왕은 신이 과거에도 그랬듯이 미래에도 반드시 구원하리라는 확신을 가지게 된다. 과거의 구원 행위는 비록 당장은 고난과 위기에 있더라도 신의 도움으로 반드시 극복하리라는 믿음과 소망을 갖게 한다.¹¹⁾ 수령자로 하여금 다가올 미래가 과거와 밀접히 관계가 있음을 알리기 위해 “미래도 과거처럼 되리라”라는 문구가 종종 삽입된다.¹²⁾

예언의 수령자는 통상적으로 왕이며 종종 “두려워 말라!”(*lā tapallah*)라는 격려의 문구를 통해 위로를 받는다.

두려워 말라 예살핫돈이여! 숙련된 항해사처럼 내가 너를 안전한 항구로 배를 저어가리라.¹³⁾

두려워 말라, 예살핫돈이여! 내가 너를 나의 팔과 팔뚝 사이에 두리라. 고통의 한 가운데서 나는 나의 왕의 대적들을 정복하리라.¹⁴⁾

“두려워 말라”라는 격려의 문구 다음에 신으로부터 응답과 약속이 주어지는데 이 때문에 예언의 분위기가 위기에서 희망으로 갑자기 전환된다.¹⁵⁾ 신의 동행과 보호에 대한 약속은 특히 예언의 수령자인 왕이 위기를 겪고 있을 때 선포된다. 미래에 대해 불확실해 하는 왕에게 신이 그와 동행하고 보호할 것이라는 약속을 전한다.

신앗시리아의 제왕신탁은 위로와 격려의 신탁이다. 예언은 급박한 미래의 사건에 주로 관심을 두고 있으며 그 내용은 신의 구원행위, 보호, 회복, 화해, 그리고 왕권에 대한 약속이다. 이러한 신앗시리아의 제왕신탁은 나훔의 예언과 여러 가지 차이점이 있다. 그 중에 가장

8) SAA 9 2.1 i 5'

9) SAA 9 2.4 30'. 참조 SAA 9 3.4 ii 33; SAA 9 5:1

10) Manfred Weippert, “Königsprophetie und Königsideologie in Juda: Zur 'Nathansweissagung' 2 Sa 7, 4-17,” in T. Podella and P. Riede. eds., *Spuren eines Weges: Freundesgabe für Bernd Janowski zum fünfzigsten Geburtstag am 30. April 1993* (Wissenschaftlich-Theologisches Seminar: Universität Heidelberg, 1993), 297.

11) Manfred Weippert, “‘Ich bin Jahwe’-‘Ich bin Ištar von Arbela.’ Deuterjesaja im Lichte der neuassyrischen Prophetie,” in B. Huwiler et al., eds., *Prophetie und Psalmen: Festschrift für Klaus Seybold zum 65. Geburtstag* (AOAT 280; Münster: Ugarit-Verlag, 2001), 50과 그의 “‘Heiliger Krieg’ in Israel und Assyrien: Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des ‘Heiligen Krieges im alten Israel’,” *ZAW* 84 (1972), 474를 참조하라.

12) SAA 9 1.4 ii 37'; SAA 9 2.2 i 18'

13) SAA 9 2.2 I 15'-16'

14) SAA 9 2.5 iii 29'-32'

15) Martti Nissinen, “Fear Not: A Study on an Ancient Near Eastern Phrase,” in Marvin A. Sweeney and Ehud Ben Zvi, *Changing Face of From Criticism for the Twenty-First Century* (Grand Rapids, Mich.; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2003), 132.

대표적인 차이점은 수령자이다. 제왕신탁은 수령자가 왕인데 비해 나훔의 예언은 유대 백성이다. 또한 “두려워 말라”와 같은 격려의 문구나 역사적 회고도 등장하지 않는다. 하지만 신앗시리아의 예언에도 왕이 아닌 백성 전체에게 선포된 예가 있다.¹⁶⁾ 또한 “두려워 말라”와 같은 격려문구가 반드시 모든 예언에 등장하지는 않는다. 많은 경우, 격려문구는 생략되고, 다른 구성요소로 대체되기도 한다.

따라서 신앗시리아의 예언과 나훔의 예언을 비교하는 데 있어 문학적 형식보다는 예언의 내용의 유사성의 비교에 초점을 맞출 필요가 있다. 위로와 격려 그리고 구원에 대한 약속은 비록 형식이 다르고 수령자가 다르다 하더라도 양쪽 예언에서 공통적으로 발견할 수 있는 요소이다. 다음 장에서는 이러한 신앗시리아의 구원신탁의 요소들과 비교해 나훔서의 구원신탁의 요소들을 분석할 것이다.

III. 나훔서의 구원신탁 요소들

베스터만은 구약의 구원신탁 “야훼의 자기소개,” “과거 구원 행위의 회고,” “확신의 말,” “확신의 근거”와 같은 기본 요소로 구성되어 있다고 주장한다.¹⁷⁾ 하지만 이들 구성요소가 반드시 구원신탁에서 발견되는 것은 아니다. 어떤 구원신탁에서는 이 중 몇 가지 요소만 발견되기도 하고 어떤 경우는 한 가지 요소만 발견되기도 한다. 따라서 구원신탁의 장르를 구분해 내기 위해서는 단지 문학양식의 분석에만 의존해서는 안 된다. 구원신탁을 이루게 하는 여러 모티브들을 구분해 낼 필요가 있다. 베스터만은 “하나님의 개입과 해방,” “적의 섬멸,” “보호,” “회복,” “축복의 약속” 등을 구원신탁의 중요 모티브로 간주했다.¹⁸⁾

비록 약간의 차이가 있기는 하지만 대부분의 학자들은 나훔서에 등장하는 구원신탁의 요소가 주로 1:12-2:3에서 발견된다고 본다. 베스터만(Claus Westermann)은 나훔서의 구원신탁이 1:9(히 1:10), 1:12-13, 그리고 2:1.3에 표현되어 있다고 주장한다. 그는 2:4-3:10에는 구원신탁의 요소가 결여되어 있다고 본다.¹⁹⁾ 한 편, 자이볼트(Klaus Seybold)는 나훔서의 내용을 분류하며 유다에 대한 구원신탁은 1:12-13과 2:1-3에만 등장한다고 보았다.²⁰⁾ 하지만 나훔서의 구원신탁의 요소들은 몇 군데만 한정되어 있지 않다. 나훔서를 신앗시리아의 제왕신탁의 관점에서 비교 분석해 보면 베스터만을 비롯한 성서학자들이 제안한 구절보다 더 많은 곳에서 구원신탁의 요소들이 발견되는 것을 알 수 있다.

1. 야훼 하나님의 소개(1:2-8)²¹⁾

16) 예를들면 SAA 9 3.2는 앗시리아 백성 전체를 향해 선포되었다. “귀 기울여 들으라, 앗시리아 백성 이어! 너의 왕이 적을 섬멸하였노라. 해 뜨는 데부터 해 지는 데까지 너의 왕이 적들을 짓밟았노라”(27-34줄).

17) Claus Westermann, *Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament* (trans. Keith Crim; Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1991), 54.

18) Westermann, *Prophetic Oracle*, 54-66.

19) Westermann, *Prophetic Oracle*, 103. 119-120.

20) Klaus Seybold, *Profane Prophetie. Studien zum Buch Nahum* (SBS 135; Stuttgart, 1989), 21. 자이볼트는 나훔의 예언을 다음과 같이 분류하고 있다. 1:1 표제, 1:2-10 알파벳 시 단편, 1:11. 14 벨리알 심판선언, 1:12.13; 2:1.3 유다를 향한 구원신탁, 3:2f; 2:2.4-13 니느웨 시, 2:14; 3:5-7 니느웨에 대한 심판선언, 3:1.4 피 성에 대한 저주선언, 3:8-19 니느웨 시.

21) 나훔 1장은 불완전한 알파벳 시이다. 히브리 성경에서 알파벳 시는 때로 사회 정치적 불안의 시대에 질서와 규모를 갖추기 위해 사용된다. 알파벳 시는 바른 질서를 상징하며 하나님이 현존하시는 방식이기도 하다. Renz, “Broken Acrostic,” 21-22.

나훔서는 하나님에 대해서 언급하며 예언을 시작한다. 하나님은 다양한 방식으로 언급되고 있는데, 2절에서만 4번 언급되고 있으며 3절과 7절을 포함하면 총 7번 하나님의 속성에 대해서 언급하고 있다.²²⁾ 하나님은 일반적 신명인 ‘엘’과 이스라엘 특유의 신명인 ‘야훼’ 뿐 아니라 가나안의 신을 생각나게 하는 ‘바알’로 소개되고 있다. (물론 나훔이 말하는 바알은 어떤 특별한 능력을 발휘하는 신이 아니라 주인이라는 의미를 지녔을 뿐이다.) 하나님은 “질투하시는 하나님”(엘 카노, 2a),²³⁾ “보복하시는 하나님”(노켄 야훼), “분노의 주”(바알 헤마)로 묘사되고 있다.

질투는 하나님의 분노를 자아내게 하는 원인이다. 로버츠(J. J. M. Roberts)는 질투가 하나님 외에 다른 신을 섬기지 말라는 언명이라고 주장하지만²⁴⁾ 나훔서에서는 이스라엘의 대적들에 대한 분노의 표현으로 이해되어야 할 것이다.²⁵⁾ 하나님과 이스라엘은 계약관계 하에 있으므로 고통당하고 있는 이스라엘에 대해 책임을 져야 한다.²⁶⁾ 하나님의 질투는 이스라엘의 대적에 대한 분노를 낳게 한다. 분노를 뜻하는 히브리어 ‘노켄’은 ‘나켄’의 분사형으로 2절에 3회 등장한다. 르노드(B. Renaud)는 보복의 의미를 부정적인 분노의 감정과 연계해서는 안 된다고 주장한다. 그에 따르면 보복은 “하나님의 계획을 실행하기 위한 건설적 폭력”이라고 주장한다.²⁷⁾ 멘델홀(Mendenhall)에 따르면 하나님께서는 그의 백성을 적으로부터 구원하고자 보복하신다.²⁸⁾ 따라서 보복은 구원사적 관점에서 하나님의 거룩함과 정의를 나타내는 의미로 이해될 수 있다. 죄악과 부정에 대한 심판에서 보복이란 필수요소이다.²⁹⁾ “바알 헤마”(분노의 주)는 그 단어의 합성구조가 아카드어의 벨루(*bēlu*)의 사용 예와 비슷하다.³⁰⁾ 벨루는 여러 명사들과 연결되어 등장하는데 “-의 소유자, -에 대해 책임 있는, -칭호를 가진”이라는 뜻을 지니고 있다.³¹⁾ 하나님은 분노의 소유자(a possessor of wrath)³²⁾이기는 하지만 스스로 분노하시는 분이 아니고 그의 대적들의 계속되는 자극 때문에 분노하신다.³³⁾

하나님을 다양한 속성으로 소개한 나훔의 예언은 신앗시리아의 예언과 비교된다. 신앗시리아의 예언이 신의 자기소개로 시작하듯이 나훔의 예언도 하나님의 다양한 성격(2-3절)과 활동(4-9절)을 소개함으로 시작한다. 신앗시리아의 경우 예언의 주체는 보통 이슈타르 여신이다. 하지만 신앗시리아의 종교는 다신론이기 때문에 이슈타르 여신과 함께 다른 신들이

22) 나훔의 하나님의 속성에 대한 언급은 출애굽기 34장 6-7절이 기술하고 있는 하나님의 속성과 비교된다. 아마도 출애굽기의 하나님의 속성에 대한 나훔서의 앗시리아를 심판하시는 하나님의 역할에 영향을 주었을 것이다.

23) ‘엘 카노’는 여호수아 24:19와 나훔서에만 등장한다. ‘엘 카노’와 같은 의미의 ‘엘 카나’는 출 20:5; 34:14, 신 4:24; 5:9; 6:15에 등장한다.

24) J. J. M. Roberts, *Nahum, Habakkuk and Zephaniah* (OTL; Louisville, Ky.: Westminster/ John Knox Press, 1991), 49.

25) Spronk, *Nahum*, 34.

26) 펜샴(F. C. Fensham)은 질투를 하나님과 이스라엘 사이에 맺은 계약관계의 중요한 한 축이라고 주장한다. F. C. Fensham, “Legal Activities of the Lord According to Nahum,” in A. H. van Zyl, ed., *Proceedings of the Twelfth Meeting of “Die Ou-Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika”* (Potchefstroom: Pro Rege-Pers Bpk., 1969), 14-15.

27) B. Renaud, “La composition du livre de Nahum. Une proposition,” *ZAW* 99 (1987), 217.

28) G. E. Mendenhall, *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition* (Baltimore: Johns Hopkins University, 1973), 69-104, 특히 76-77.

29) 노세영, 『나훔, 하박국, 스바냐』 (서울: 대한기독교서회, 1998), 64.

30) Duane L. Christensen, *Nahum: A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 24F; New Haven: Yale University Press, 2009), 178.

31) CAD 2, 198b.

32) GKC 128 u.

33) Spronk, *Nahum*, 35.

동시에 등장하기도 한다. SAA 9 2.4와 SAA 9 9의 경우 물리수(Mullissu) 여신과 함께 등장하며 에살하돈의 비문에는 앓수르(Aššur), 샤마쉬(Šamaš), 신(Sin), 네르갈(Nergal), 벨(Bel), 나부(Nabû), 니느웨의 이슈타르가 함께 등장한다.

이스라엘의 종교는 유일신교이기 때문에 하나님 한 분만이 등장한다. 나훔은 야훼 신을 다양한 모습으로 소개하면서 예언의 청취자로 하여금 야훼가 얼마나 권세 있는지를 표현하고 있다. 하나님은 바다와 강을 말리시며(4절), 땅과 산과 언덕을 요동케 하시며(5절), 바위를 부실 수(6절) 있는 분이다. 이러한 하나님의 이미지들은 가나안과 메소포타미아의 신화에서 차용한 듯하다.³⁴⁾ 하나님을 신화적 상징 언어로 소개함으로써 하나님의 권능이 전 우주에 미치고 있음을 보여 주고 있다. 하나님의 다양한 속성과 능력을 소개하는 도입부는 신앗시리아의 제왕신탁의 신의 자기소개와 마찬가지로 예언을 듣는 사람들에게 예언에 대한 신뢰감을 증진시키는 기능을 한다. 신의 자기소개는 제왕신탁에서 자주 발견되는 중요 구성요소로서 나훔서의 서두도 같은 기능을 하고 있다. 하나님의 자기소개는 9절과 12절에 각기 시작되는 구원신탁의 서론 역할을 하고 있다.

2. 하나님의 개입(9절)

하나님께서 가까운 미래에 당신의 백성을 위해 역사에 개입하실 것을 선언하신다(9절). 유다 백성들은 앓시리아의 학정에 오랫동안 신음해 왔다. 그들이 당한 고난은 2절 후반부에 암시되어 있다. “약탈자들이 약탈하였고 또 그들의 포도나무 가지를 없이 하였음이라.” 이러한 앓시리아의 학정에도 불구하고 하나님은 침묵하고 외면하신 듯 보였기 때문에 백성들은 하나님께서 다시 그들을 위해 역사하실 것인가에 대해 강한 의구심을 품었을 것이다. 따라서 예언자는 명령형이나 서술문이 아닌 수사학적 질문을 통해 의심하는 백성들에게 강한 확신과 용기를 불어넣어주고 있다.³⁵⁾

이러한 수사학적 질문은 신앗시리아의 제왕신탁에서도 자주 발견된다.

내가 한 일들을 들어보지 못했느냐?³⁶⁾

적들이 너를 공격할 때 내가 침묵한 적이 있었느냐?³⁷⁾

지금 누가 홀로 있는가? 지금 누가 잘못되어 있는가?³⁸⁾

앗시리아의 왕 에살하돈에게 아벨라의 이슈타르가 전하는 말씀. 마치 내가 너를 위해 아무 것도 안 한 것처럼 [생각하는 구나!] 내가 숙여 너에게 앓시리아의 4개의 문빋장을 주지 않았더냐? 내가 너의 대적들을 전멸시키지 않았더냐? 내가 너의 대적들을 나비떼처럼 가두지 않았더냐?³⁹⁾

수사학적 질문은 왕에게 과거에 신이 베푼 구원행위를 기억케 해 비록 지금 위기에 처해 있더라도 신이 반드시 구원할 것이라는 확신을 갖게 한다. 이러한 질문을 통해 예언자는 한

34) Roberts, *Nahum*, 48-51.

35) Westermann, *Prophetic Oracle*, 120. 나훔이 사용한 수사학적 질문은 비슷한 상황에 처해있던 이사야의 청중들에게도 던져진 바 있다(“너는 알지 못하였느냐 듣지 못하였느냐”[사 40:28]).

36) SAA 9 1.2 ii 1'

37) SAA 9 1.4 ii 34'-36'

38) SAA 9 2.4 ii 16'

39) SAA 9 3.5 iii 16-24

편으로는 신의 능력을 의심하고 있는 왕을 간접적으로 힐책하고, 또 한 편으로는 신의 능력을 의심하지 않도록 설득하고 구원에 대한 확신을 가지라고 격려한다.

수사학적 질문은 답을 몰라 하는 질문이 아니다. 이미 답을 알고 있는 청중에게 응답을 요구하는 것이다. 예언자는 수사학적 질문을 통해 하나님의 개입을 의심치 말라고 설득하고 있다.⁴⁰⁾ 나훔 예언자는 하나님께서 역사 속에 개입하셔서 앗시리아를 심판하시고 이스라엘을 구원하실 것을 확신하라고 설득한다.

3. 구원의 약속(1:12-15)

12절에 사용된 예언자의 사자형식(“코 아마르 아도나이”)은 새로운 예언이 시작되었음을 알리는 기능을 한다. 다른 예언서에는 이 형식이 자주 등장하지만 나훔서에는 오직 이곳에만 등장한다. 예언자의 사자형식은 예언의 주체가 하나님이기 때문에 예언이 반드시 이루어질 것임을 강조한다. 하나님은 유다 백성들이 당하는 고통을 곧 종료시키실 것을 약속하신다. 앗시리아 제국은 넓고 군사력은 강대하였다. 에살합돈과 앗수르바니팔(주전 680-627년) 왕 시기에 앗시리아는 그 세력을 남쪽 이집트까지 넓힐 수 있었다. 그래서 이 시기를 “팍스 아시리아카”(pax Assyriaca)로 부르기도 한다.⁴¹⁾ 하지만 그들의 군사력이 아무리 강하다 하더라도 하나님께서 그들로부터 멍에를 벗겨내실 것이며 그들로부터 해방시키실 것을 약속하신다. “이제 네게 지운 그의 멍에를 내가 깨뜨리고 네 결박을 끊으리라.”(13절)

14절에서 갑자기 청중이 2인칭으로 바뀌면서 예언의 청중이 유다가 아닌 니스웨(혹은 니스웨의 왕)로 변화된다. 앞에서 선포된 유다의 구원의 약속과 니스웨의 멸망을 대비함으로써 유다에 대한 하나님의 약속이 분명한 것임을 강조하기 위해서이다.⁴²⁾ 앗시리아의 신들은 니스웨와 그들의 왕에게 평화와 구원을 선포하였다. “앗시리아의 왕 에살합돈에게 평화(šulmu)가 있기를!”⁴³⁾ 하지만 그들에게 전해졌던 구원신탁(šulmu)은 무용지물이 될 것이다. 왜냐하면 그들에게 약속된 영원한 왕조(“너의 아들과 손자들도 닌누르타[Ninurta]여신의 무릎에서 왕권을 행사하리라.”)⁴⁴⁾는 사라질 것이고 도시는 멸망하여 그 이름이 잊혀질 것이기 때문이다. 앗시리아의 신들은 니스웨와 그 왕을 지켜 줄 것이라고 약속했다. “나는 네 주위를 두르리라. 나는 너를 위해 보초를 서리라.”⁴⁵⁾ 하지만 그들의 구원신탁은 사람이 만든 우상으로부터 주어졌기 때문에 아무런 능력이 없다. 하나님께서는 그들이 믿고 의지했던 우상들과 그들이 거주하던 신전들을 파괴하여 무덤을 만드실 것이다. 한 때는 가장 사람들의 왕래가 많았고 활기가 있었던 우상들의 신전은 이제 황폐케 될 것이다. 앗시리아는 완전히 멸망할 것이다. 이러한 압박자의 멸망은 피압박자에게는 구원의 선포이다.

니스웨가 멸망하리라는 기쁜 소식이 유다에게 전해진다(15절).⁴⁶⁾ 이 기쁜 소식으로 인해

40) 수사학적 질문의 설득 기능에 대해서는 J. C. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament* (Leiden: Brill, 1966), 23과 R. N. Whybray, *The Heavenly Counsellor in Isaiah xl 13-14: A Study of the Source of the Theology of Deutero-Isaiah* (Society for Old Testament Studies Monograph Series 1: Cambridge, U.K.: University Press, 1971), 19-20을 참고하라.

41) M. T. Larsen, “The Tradition of Empire in Mesopotamia,” in M. T. Larsen ed., *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires* (CSA 7; Copenhagen: Akademisk Forlag, 1979), 76-106을 참조하라.

42) 노세영, 나훔, 83.

43) SAA 9 1.9 v 26

44) SAA 9 1.10 27-30

45) SAA 9 2.2 i 18'

46) 15절은 히브리 성경으로는 2장 1절이다. ‘불지어다’(히네)라는 문구가 새로운 신탁이 시작되었음을 암시한다. 하지만 15절에서는 12-13절과 마찬가지로 예언의 청취자가 2인칭 여성 단수로 되돌아 가

유다는 하나님을 경배하는 절기들을 지키고 하나님께 맹세한 서원들을 완수할 수 있게 되었다. 앗시리아의 종교적 영향으로 고유한 절기조차도 지키지 못했는데, 악인(벨리알)이 멸망함으로서 절기를 회복할 수 있게 되었다.

4. 하나님의 주도권(2:1-2)

하나님께서는 니스웨를 심판하시기 위한 “파괴하는 자”로 등장하신다. 때문에 예언의 청취자는 유다가 아니라 니스웨이다. 하나님께서는 유다를 억압했던 니스웨에 대항하여 전쟁을 일으키신다. 전쟁의 결과 유다와 이스라엘의 영광이 회복된다. “여호와께서 야곱의 영광을 회복하시되 이스라엘의 영광 같게 하시나니.”(2절 전반부) 예언자는 니스웨를 멸망시키는 자가 바벨론 군대가 아니라 하나님임을 밝히고 있다.

전쟁에서의 신의 주도권(initiative)은 신앗시리아의 제왕신탁에 자주 등장하는 개념이다. “나는 앗수르바니팔을 대신해 적을 섬멸하리라 [. . .] 앉아 있으라. 내가 나라들을 바로 정리하리라.”⁴⁷⁾ 프리즘 B에 기록된 꿈 메시지에도 엘람(Elam)의 튜만(Teumann)과 전쟁에 출정할 앗수르바니팔에게 가만이 있으라는 예언이 선포된다.

전쟁준비는 내가 하였지만 전쟁에는 내가 나가리라. 네 선 곳에 머무르라! 음식을 먹고 음료를 마시라. 나의 위대함을 기뻐하고 찬양하라. 너의 마음에 합하는 대로 내가 나가 일을 행하리라.⁴⁸⁾

전쟁은 신들이 수행한다. 때문에 신들은 전쟁에서 이길 수 있는 전략이나 조언을 왕에게 제공하지 않는다. 대신 왕으로 하여금 조용히 머물기를 요구한다. 적을 섬멸하는 것은 왕이 아니라 신의 책임이다. 적과의 전쟁 혹은 섬멸에 있어 인간의 수동성은 반대로 구원에 있어 신의 주도성을 의미한다. 이러한 인간의 수동성과 신의 주도성은 구원신탁의 중요 모티브이다.

신앗시리아의 제왕신탁에서처럼 나훔의 구원신탁에서도 적의 섬멸은 인간의 몫이 아니다. 철저하게 하나님의 주도하에 전쟁이 수행된다. 하나님은 유대민족에게 군대를 소집하고 전투력을 강화하라고 명령하시지 않는다. 오히려 니스웨를 향하여 군사력을 재정비하라고 조롱한다. “너는 산성을 지키며 길을 파수하며 네 허리를 견고히 묶고 네 힘을 크게 굳게 할지어다”(1절 후반부). 니스웨의 왕이었던 에살핫돈은 한 때 이와 비슷한 예언을 이슈타르 여신으로부터 들었다. “네 허리를 묶어라. 닌누르타가 왕의 왼편과 오른편에서 동행하리라. 그가 그의 적을 발아래에 두고 짓밟으리라.”⁴⁹⁾ 허리를 동이라는 예언이 한 때는 구원의 신탁이었으나 이제는 심판의 신탁이 되었다. 허리를 묶고 힘을 내어야 할 쪽은 유다이다. 하지만 설사 허리를 묶고 힘을 내어도 유다는 니스웨를 물리칠 수 없다. 구원은 오직 하나님의 주도하에만 이루어질 수 있다(시 3:8; 참조. 출 14:13).

5. 구원신탁으로서의 열방신탁

나훔은 유다에 대해 직접적으로 구원신탁을 선포할 뿐 아니라 니스웨에 대한 심판선언을

있기 때문에 13절에 이어진 문장으로 보는 것이 더 합당하다.

47) SAA 9 11 4-5

48) Prism B v 61-68

49) SAA 9 5:4-7

통해 간접적으로도 유다에 대해 구원을 선포한다. 니느웨에 대한 심판선언은 “열방국가들을 향한 심판의 신탁”(Oracle Against the Nations, 약어로 OAN)이라는 문학형식에 속한다.⁵⁰⁾ 이방을 향한 심판의 선언은 이스라엘에게는 구원의 소식이다. 왜냐하면 예언자들은 이방나라들을 하나님의 구원의 계획을 실현할 도구로 여겼기 때문이다.⁵¹⁾ 크리스텐슨(Christensen)은 나훔서를 다른 이방신탁과 마찬가지로 거룩한 전쟁의 전통으로 이해해야 한다고 주장한다.⁵²⁾ 캐트카트(K. J. Cathcart)는 하나님께서는 위대한 신의 용사(divine warrior)로서 앗시리아와 전쟁을 벌이신다고 말한다.⁵³⁾ 하나님은 이스라엘을 구원하기 위해 앗시리아에게 저주를 퍼붓고 벌을 내리신다.

만군의 여호와와 말씀에 내가 네 대적이 되어 네 병거들을 불살라 연기가 되게 하고 네 젊은 사자들을 칼로 멸할 것이며 내가 또 네 노략한 것을 땅에서 끊으리니 네 파견자의 목소리가 다시는 들리지 아니하리라 하셨느니라 (나훔 2:13)

왕이신 하나님은 니느웨를 왕좌에서 끌어내고 하나님의 왕권을 선언하신다. 왜냐하면 하나님의 통치와 주권을 확립하는 일이 하나님께서 전쟁을 하시는 궁극적 목표이기 때문이다. 이러한 열방에 대한 심판의 선언은 신앗시리아의 제왕신탁에서도 자주 발견되는 요소이다. SAA 9 3.2에서는 앗시리아의 주요 대적들에 대한 심판이 선고된다.

내가 멜리드(Melid)⁵⁴⁾를 파괴하리라. 내가 시메리안 사람들(Cimmerians)⁵⁵⁾을 왕의 수중에 넘겨주리라. 내가 엘리피(Ellipi)의 땅⁵⁶⁾을 불사르리라.

SAA 9 8에는 무명의 예언자가 앗시리아의 주요 대적의 하나였던 엘람에 대해 선포한 심판선언이 기록되어 있다.

엘람인(Elamites)에 대한 말씀이라. 신께서 말씀하시기를 “갔노라, 왔노라!” 신께서는 이것을 대여섯 번 반복하시고 덧붙이시기를 “내가 쇠갈고리를 가지고 왔노라. 나는 그것으로 뱀을 꼬집어내어 조각을 내었노라.” 그리고 “쇠갈고리를 부셨다. 그리고 내가 엘람을 부시리라. 그의 군대는 땅에 처박히리라. 그리고 이것이

50) 구약에 등장하는 이방국가들을 향한 신탁은 나훔 외에도 이사야 13-23, 예레미야 46-51, 에스겔 25-32, 아모스 1:3-2:3, 오바다서, 스바냐 2:4-15, 그리고 스가랴 9:1-8에 등장한다. 이들 신탁에 대한 분류와 설명은 Paul Raabe, “Why Prophetic Oracles Against the Nations?”, in *“Fortunate the Eyes that See”: Essays in Honour of David Noel Freedman* (ed. A. B. Beck et al., Grand Rapids: Eerdmans, 1995, 236-257을 참조하라. 이방인을 향한 신탁의 문학양식에 대해서는 Claus Westermann, *Basic Forms of Prophetic Speech* (Philadelphia, Pa.: Westminster, 1967), 204를 보라.

51) Norman K Gottwald, *All the Kingdom of the Earth* (New York: Harper & Row, 1964), 390.

52) Duane L. Christensen, “The Book of Nahum as a Liturgical Composition: A Prosodic Analysis,” *JETS* 32 (1989), 169.

53) K. J. Cathcart, “The Divine Warrior and the War of Yaweh in Nahum,” in M. Ward et al., *Biblical Studies and Contemporary Thought* (Greeno: Hadden, 1975), 76.

54) 앗시리아의 이웃국가로서 앗시리아의 잠재적인 적국이었다. Martti Nissinen, *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (WAW 12; Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature, 2003), 119.

55) 코카서스 혹은 중앙 아시아에서 아나톨리아로 이주한 종족으로 신앗시리아의 북쪽과 서북쪽을 침략해서 에살합돈에게 굴복거리었다. Nissinen, *Prophets and Prophecy*, 119.

56) 글자 그대로 풀이하자면 “4 지역들”로서 앗시리아를 둘러싸고 있는 나라들을 의미한다. 에살합돈은 “4 지역들의 왕”이라는 호칭으로 불리기도 했다. Nissinen, *Prophets and Prophecy*, 119.

내가 엘람을 처리할 방법이다.”

엘람에 대한 심판 예언의 청중은 엘람인이 아니라 앗시리아의 앗수르바니팔 왕이었다. 적국에 대한 심판 예언은 전쟁을 앞두고 있던 왕이나 백성에게 승리와 구원을 약속하는 신탁이었다. 신앗시리아의 열방신탁이 제왕신탁의 일부 혹은 요소로 기능을 발휘했듯이 나훔의 열방신탁도 그 청중인 유대인들에게는 구원의 신탁이었다.

IV. 나훔 구원신탁의 기능

나훔의 예언과 제의와의 관계는 예레미야스(J. Jeremias)에 의해 제기된 바 있다. 예레미야스는 나훔 예언에 앗시리아에 대한 적의가 담겨있지 않다고 주장한다. 그에 따르면 앗시리아는 결코 이스라엘에 대적하는 죄로 고발되고 있지 않다고 한다. 예레미야스는 하나님께서는 모든 민족들의 평화에 관심이 있다고 주장한다. 하나님의 심판은 모든 민족들에게 보나온 세상을 만들어주기 위해 임한다고 말한다.⁵⁷⁾ 하지만 그의 주장은 많은 문제가 있어 비판을 받아왔다.

그래서 몇몇 학자들은 제의 보다는 정치적 요소에 초점을 맞추어 나훔서의 기능을 이해하려 하였다. 할다(Alfred Haldar)는 종교적인 예언이 정치적으로 사용되었을 가능성이 있다고 주장한다. 그는 나훔 예언이 쇠퇴하는 앗시리아 제국에 대한 정치적 선전수단(propaganda)의 기능을 했을 것으로 추정한다.⁵⁸⁾ 크리스텐센은 이방을 향한 심판선언에서 볼 수 있듯이 나훔서의 주요 동기가 정치적이라고 주장한다. 그에 따르면 나훔서는 향후 앗시리아에 대항해 싸울 동기를 제공한다고 한다.⁵⁹⁾

하지만 헤이즈(John H. Hayes)는 나훔의 예언이 앗시리아에 저항하기 위해 선포된 것에 너무 주의를 기울이지 말고 이스라엘이라는 국가에서 어떤 기능을 했는가에 주의를 기울여야 한다고 주장한다. 그의 연구에 따르면 전쟁을 치루기 전에 적국을 향해 저주의 신탁이 선포되기는 하지만(민수기 22-24), 적을 향한 예언은 주로 심판선언의 형식을 보이고 있다고 한다(왕상 20:26-30; 삼상 15:2-4; 사 7:5-7). 헤이즈는 신탁의 제의적 배경을 검토한 후 이방 예언은 예배시 고통을 호소하는 기도에 대한 응답으로 선포되었다고 주장한다.⁶⁰⁾ 애가 4:17-22처럼 애도에 대한 심판과 시온에 대한 구원이 아주 밀접하게 연계되어 있는 경우가 한 예라 할 수 있다.

나훔의 예언의 삶의 자리와 그 기능을 정확히 이해하는 일은 쉽지 않다. 하지만 나훔서가 지니고 있는 구원신탁의 요소는 그 주요 기능이 “격려”였음을 추정하게 한다. 나훔 예언은 이스라엘 백성들을 격려하여 하나님의 구원의 소망을 기대할 수 있도록 하였다. 하나님을 저버린 나라들이 반드시 멸망할 것이며 따라서 하나님을 적대하는 이방국가들에 대항할 수 있는 용기를 불러일으켰을 것이다. 물론 이방국가에 대한 신탁은 유다의 저항정신을 표현하는 중요한 수단이었을 것이다. 나훔은 니느웨의 멸망을 선포하며 헛된 앗시리아의 신들을

57) Jeremias, *Kultprophetie*, 46-48.

58) Alfred Haldar, *Studies in the Book of Nahum* (UUA 1946/7; Uppsala: Lundequistska: Leipzig: Harrassowitz, 1947), 149.

59) Duane L. Christensen, “The Book of Nahum: A History of Interpretation,” in *Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honour of John D. W. Watts* (ed. James W. Watts and Paul R. House; JSOTSup 235; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 187-94.

60) John H. Hayes, “The Usage of Oracles Against the Nations in Ancient Israel,” *JBL* 87 (1968), 81-92.

따르거나 그들의 관습을 모방하고자 하는 욕구를 버리도록 유대인들에게 호소한다. 이러한 점에서 나훔의 예언은 니느웨에게는 심판의 예언이었지만 유대인들에게 자신들을 가늠해 볼 수 있는 잣대이며 자신들을 비추어 볼 수 있는 거울의 기능을 하였을 것이다.

또한 나훔의 예언은 여행객이나, 외교관, 혹은 소문 등을 통해 상대 국가에 전해졌을 가능성이 있다. 왜냐하면 표제에 기록되어 있듯이(세페르 하존, “목시의 글”) 나훔의 예언은 문서로 기록되어 회람되었을 가능성이 크기 때문이다. 마리아 신앗시리아의 예언문서에도 적국이 아군을 향해 선포한 예언들이 보관되어 있다. 또한 어떤 경우에는 왕이 예언자를 직접 파송하여 그 예언이 참 예언 인지를 판단하도록 하였다. 예언을 신의 목소리로 간주했던 고대인들의 정서로 볼 때, 나훔의 예언도 신으로부터 전해지는 경고로 여겨졌을 가능성이 있다.

어떤 경로이든 전해졌다면 나훔의 예언은 이방국가들에게는 경고의 기능을 했을 것이다. 이방국가에게 나훔예언은 간접적인 회개의 선포이며, 예언이 성취되었을 때 어떤 신이 참 신인지를 알 수 있는 표준을 제공했을 것이다.⁶¹⁾ 니느웨인에게는 나훔서는 변화하지 않으면 멸망하리라는 경고요 변화를 촉구하는 호소문의 기능을 하였을 것이다.

어떤 학자들은 나훔 시대의 왕이 므낫세라고 하고, 어떤 학자들은 요시아라고 추측한다. 만일 므낫세라 하며 나훔의 예언은 왕에게는 치명적이었을 것이다. 왜냐하면 므낫세는 앗시리아를 정치적으로 종교적으로 추종하고 있었기 때문이다. 한편 나훔이 요시아 시대에 예언을 선포했다면 종교개혁을 단행하고 신앗시리아로부터 독립을 시도했던 왕에게는 자신의 정책을 종교적으로 이념적으로 지원하는 예언으로 평가되었을 것이다. 요시아 시대(640-609)에 해당하는 주전 622년에 유다는 앗시리아의 통치로부터 독립할 수 있었다. 앗시리아가 제국의 북쪽을 방어하느라 남쪽 팔레스타인에 신경을 쓸 여력이 없었기 때문이다.⁶²⁾ 이러한 상황에서 니느웨의 멸망을 예언한 나훔의 예언은 요시아 왕을 격려하는 구원신탁의 기능을 담당했을 것이다.

윌슨(R. R. Wilson)이 주장한 대로 나훔이 중앙 예언자였는지는 알 수 없으나 그가 예언을 통해 국가의 이념적 가치를 설파함으로서 사회구조를 안정화 시키는데 큰 도움을 준 것은 틀림없다. 나훔이 신앗시리아의 구원신탁에 대해 알고 있었을 가능성을 배제할 수 없다. 왜냐하면 다수의 학자들이 주장하듯이 나훔의 예언에는 언어학적으로 많은 외국어의 자취가 남아있고 또 형식적으로는 신앗시리아 문학양식과 비슷한 요소들을 포함하고 있기 때문이다.⁶³⁾ 만일 그가 신앗시리아의 예언을 알고 있었다면, 나훔서는 한 편으로는 왕에게 긍정적 예언을 선포하는 제왕신탁에 대한 패러디(parody)의 기능을 하였을 것이고, 다른 한 편으로는 그러한 예언에 만족하고 있던 신앗시리아의 왕들과 니느웨, 그리고 니느웨를 수호하는 신들에 대한 조롱의 기능을 하였을 것이다.⁶⁴⁾

61) 이에 대해서는 Raabe “Why Prophetic Oracles?” 250-51을 참조하라

62) Morton Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* (SBLMS 19; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1974), 70-71.

63) K. J. Cathcart, “Treaty, Curses and the Book of Nahum,” *CBQ* 35 (1973), 179-87과 그의 *Nahum in the Light of Northwest Semitic* (BeO 26; Rome: Biblical Institute Press, 1973); B. Becking, “A Judge in History: Notes on Nahum 3, 7 and Esarhaddon's Succession Treaty Paragraph 47:457,” *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 1 (1995), 111-16; G. H. Johnston, “Rhetorical Allusions to Neo-Assyrian Treaty Curses,” *BibSac* 158 (2001), 415-36과 그의 “Nahum's Rhetorical Allusions to the Neo-Assyrian Lion Motif,” *BibSac* 158 (2001), 287-307.

64) 나훔서에서 하나님의 직접적인 심판의 대상은 니느웨 성과 그 백성이다. 하지만 하나님의 심판의 대상은 성이나 인간만이 아니다. 니느웨의 수호신으로 숭배받던 우상들도 포함된다. 나훔 당시 신

V. 결론

나훔서는 결코 편협한 국수주의에 사로잡힌 거짓 예언이 아니다. 또한 나훔서는 유대의 죄와 허물을 가리고 니느웨의 멸망만 선포함으로써, 오직 하나님의 구원과 평화만 바라는 일방적 긍정주의도 아니다. 나훔의 예언의 목적은 아론 핑커가 주장한 대로 비록 지금은 앗시리아의 압제에서 신음하고 있지만 하나님의 구원의 역사가 이미 시작되어 절망의 터널 저 너머에 희망의 불빛이 보이기 시작했다고 설득하여 유다민족이 가지고 있는 패배의식을 극복하고 두꺼운 절망의 벽을 깨게 하는 데 있다.⁶⁵⁾

따라서 나훔의 메시지의 효력은 특정한 시대에 국한되지 않는다. 소망의 메시지는 시대를 가리지 않는다. 장기 집권하여 도저히 깨뜨려지지 않을 것 같은 독재 군주로부터 억압받는 사람들에게 소망을 불어넣는다. 나훔은 구약의 예언자들이 견지하는 일반적인 신학적 입장을 분명히 표현하고 있다. 하나님께서는 악인을 대적하실 뿐 아니라 의인을 보호하시기 위해 역사에 개입하시며 자신의 권능을 사용하신다는 것이다. 따라서 나훔서를 니느웨가 왜 멸망하였는가에만 초점을 두고 읽을 것이 아니라 하나님께서 왜 그리고 어떻게 유다를 구원하시려 했는지에 초점을 맞춰 읽을 필요가 있다.

참고문헌

- 노세영, 『나훔, 하박국, 스바냐』 (서울: 대한기독교서회, 1998)
- Becking, B. "A Judge in History: Notes on Nahum 3, 7 and Esarhaddon's Succession Treaty Paragraph 47:457," *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 1 (1995), 111-116
- Cathcart, K. J. "Treaty, Curses and the Book of Nahum," *CBQ* 35 (1973), 179-187
- _____, *Nahum in the Light of Northwest Semitic*(BeO 26; Rome: Biblical Institute Press, 1973)
- _____, "The Divine Warrior and the War of Yaweh in Nahum," in M. Ward et al., *Biblical Studies and Contemporary Thought* (Greeno: Hadden, 1975)
- Cogan, Morton *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* (SBLMS 19; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1974)
- Christensen, Duane L. "The Acrostic of Nahum Reconsidered," *ZAW* 87 (1975), 17-20.
- _____, "The Book of Nahum as a Liturgical Composition: A Prosodic Analysis," *JETS* 32 (1989)
- _____, "The Book of Nahum: A History of Interpretation," in James W. Watts and Paul R. House, ed., *Forming Prophetic Literature: Essays on Isaiah and the Twelve in Honour of*
- 앗시리아의 주요 신은 앗수르와 이슈타르이다. 앗수르는 신앗시리아의 수도였던 앗수르의 수호신이다. 니느웨의 경우 이슈타르가 수호신으로서 주도했을 것이다. 특별히 이슈타르는 왕에게 구원을 선포하는 구원신탁의 주요 신이다. Laurel Lanner, "Who Will Lament Her: The Feminine and the Fantastic in the Book of Nahum (JSOTsup 434; London: T. & T. Clark, 2006), 89.
- 65) Aron Pinker, "Nahum-The Prophet and His Message," *JBQ* 33 (2005),

- John D. W. Watts (JSOTSup 235; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 187-94.
- _____, *Nahum: A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 24F; New Haven: Yale University Press, 2009)
- de Vries, S. "The Acrostic of Nahum in the Jerusalem Liturgy," *VT* (1966), 476-481.
- Fensham, F. C. "Legal Activities of the Lord According to Nahum," in A. H. van Zyl, ed., *Proceedings of the Twelfth Meeting of "Die Ou-Testamentiese Werkgemeenskap in Suid-Afrika"* (Potchefstroom: Pro Rege-Pers Bpk., 1969)
- Floyd, M. H. "The Chimerical Acrostic of Nahum 1:2-10," *JBL* 113 (1994), 421-437
- Fohrer, G. *Introduction to the Old Testament* (New York: Abingdon, 1968)
- Gottwald, Norman K. *All the Kingdom of the Earth* (New York: Harper & Row, 1964)
- Gunkel, H. "Nahum 1," *ZAW* 11 (1893), 223-244
- Halдар, Alfred. *Studies in the Book of Nahum* (UUA 1946/7; Uppsala: Lundequistska: Lepzig: Harrassowitz, 1947)
- Hayes, John H. "The Usage of Oracles Against the Nations in Ancient Israel," *JBL* 87 (1968), 81-92.
- Humbert, Paul. "Le problème du livre Nahoum," *RHPR* 12 (1932), 1-15.
- Jeremias, Jörg. *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels* (WMANT; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970)
- Johnston, G. H. "Rhetorical Allusions to Neo-Assyrian Treaty Curses," *BibSac* 158 (2001), 415-36
- _____, "Nahum's Rhetorical Allusions to the Neo-Assyrian Lion Motif," *BibSac* 158 (2001), 287-307.
- Lanner, Laurel. *Who Will Lament Her: The Feminine and the Fantastic in the Book of Nahum* (JSOTsup 434; London: T. & T. Clark, 2006)
- Larsen, M. T. "The Tradition of Empire in Mesopotamia," in M. T. Larsen ed., *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires* (CSA 7; Copenhagen: Akademisk Forlag, 1979)
- Labuschagne, J. C. *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament* (Leiden: Brill, 1966)
- Mendenhall, G. E. *The Tenth Generation: The Origins of the Biblical Tradition* (Baltimore: Johns Hopkins University, 1973), 69-104.
- Nissinen, Martti. *Prophets and Prophecy in the Ancient Near East* (WAW 12; Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature, 2003)
- _____, "Fear Not: A Study on and Ancient Near Eastern Phrase," in Marvin A. Sweeney and Ehud Ben Zvi, *Changing Face of From Criticism for the Twenty-First Century* (Grand Rapids, Mich.; Cambridge, U.K.: Eerdmans, 2003)
- O'Brien, Myers. *Nahum* (Readings: A New Biblical Commentary; London: Sheffield Academic Press, 2002)
- Parpola, Simo. *Assyrian Prophecies* (SAA 9; Helsinki University Press, 1997)
- Pinker, Aron. "Nahum-The Prophet and His Message," *JBQ* 33 (2005),
- Raabe, Paul. "Why Prophetic Oracles Against the Nations?," in A. B. Beck et al. ed., *"Fortunate the Eyes that See": Essays in Honour of David Noel Freedman* (Grand Rapids: Eerdmans,

- 1995, 236-57.
- Renaud, B. "La composition du livre de Nahum. Une proposition," *ZAW* 99 (1987),
- Renz, Thomas. "A Perfectly Broken Acrostic in Nahum 1?" *JHS* 9/23 (2009), 2-26.
- Roberts, J. J. M. *Nahum, Habakkuk and Zephaniah* (OTL; Louisville, Ky.: Westminster/ John Knox Press, 1991)
- Seybold, Klaus. *Profane Prophetie. Studien zum Buch Nahum* (SBS 135; Stuttgart, 1989),
- Smith, J. M. P. et al., *A Critical and Exegetical Commentary on Micah, Zephaniah, Nahum, Habakkuk, Obadiah and Joel* (ICC; Edinburgh: T. & T. Clark, 1911)
- Spromk, Klaas, *Nahum* (Historical Commentary on the Old Testament; Kampen: Kok Pharos, 1997),
- _____, "The Line-Acrostic in Nahum 1: New Evidence from Ancient Greek Manuscripts and from the Literary Analysis of the Hebrew Text," in Raymond de Hoop et al., eds., *The Impact of Unit Delimitation on Exegesis* (Leiden: Brill, 2009), 228-240
- van der Woode, A. S. "The Book of Nahum: A Letter Written in Exile," *Oudtestamentische Studien* 20 (1977),
- Weigl, Michael. "Current Research on the Book of Nahum: Exegetical Methodologies in Turmoil?" *CR:BS* 9 (2001), 81-130.
- Weippert, Manfred, "'Heiliger Krieg' in Israel und Assyrien: Kritische Anmerkungen zu Gerhard von Rads Konzept des 'Heiligen Krieges im alten Israel'," *ZAW* 84 (1972),
- _____, "Königsprophetie und Königsideologie in Juda: Zur 'Nathansweissagung' 2 Sa 7, 4-17," in T. Podella and P. Riede. eds., *Spuren eines Weges: Freundesgabe für Bernd Janowski zum fünfzigsten Geburtstag am 30. April 1993* (Wissenschaftlich-Theologisches Seminar: Universität Heidelberg, 1993),
- _____, "'Ich bin Jahwe'-'Ich bin Ištar von Arbela.' Deuterocesaja im Lichte der neuassyrischen Prophetie," in B. Huwiler et al., eds., *Prophetie und Psalmen: Festschrift für Klaus Seybold zum 65. Geburtstag* (AOAT 280; Münster: Ugarit-Verlag, 2001), 50
- Westermann, Claus. *Basic Forms of Prophetic Speech* (Philadelphia, Pa.: Westminster, 1967)
- _____, *Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament* (trans. Keith Crim; Louisville, Ky.: Westminster/John Knox Press, 1991)
- Whybray, R. N. *The Heavenly Counsellor in Isaiah xl 13-14: A Study of the Source of the Theology of Deutero-Isaiah* (Society for Old Testament Studies Monograph Series 1: Cambridge, U.K.: University Press, 1971)

‘나훔서에 등장하는 구원신탁 요소들’에 대한 논찬

이용호(서울신대)

1. 윤동녕 박사님의 글을 읽고

윤 박사님은 나훔서를 신 앗시리아의 긍정적 예언은 나훔예언을 보다 폭 넓게 이해하는 단초를 제공한다고 주장 하면서 신 앗시리아의 구원 신탁과 나훔 신탁을 비교 하였다. 이것은 신 앗시리아의 구원 신탁이 나훔서의 구원 신탁에 대한 폭 넓은 이해를 위한 열쇠라고 주장한다.

윤 박사님은 “신 앗시리아의 구원 신탁의 특징을 다음과 같이 나눈다:

- 1) 신의 자기소개
- 2) 역사적 회고
- 3) 격려의 문구
- 4) 신적 보호와 동행에 대한 약속

그리고 이것을 나훔서에서 각 구절에서 나오는 구원 신탁과 비교 하였다.

- 1) 야훼 하나님의 소개(1:2-8)
- 2) 하나님의 개입(9절)
- 3) 구원의 약속(1:12-15)
- 4) 하나님의 주도권(2:1-2)

그리고 다섯 번째 단락에서 “구원신탁으로서의 열방신탁”을 제시하며, 하나님의 이방에 대한 심판은 역으로 유다에 대한 구원이 될 수 있다고 말한다. 그리고 이 비교를 나훔 2: 13 절과 앗시리아의 이방 심판 선언과 비교한다.

마지막으로 이러한 비교의 결과물로서 “ 나훔 구원 신탁의 기능”을 정리하고 있다. 즉, 나훔 구원 신탁의 기능은 1) 참신에 대한 증명(11p), 2) 경고와 변화를 통한 격려와 호소문의 기능이라고 말한다.

2. 윤 박사님에게 던지는 질문

윤 박사님의 글을 통해서 나훔서의 기능을 피상적으로 알던 것에서 벗어나 정치적이 기능과 또한 호소적 기능이 있다는 것을 알게 되었다.

그러나 다음의 몇 가지 우문의 질문을 함으로서 이 논문의 가치를 더 높이하고자 한다.

1. 전체적으로 나훔이 신 앗시리아의 구원 예언을 차용하는 것이 가능한가? 하는 의구심을 가진다. 왜냐하면 나훔이 유다의 해방에 대한 격려라면(10p“**나훔서가 지니고 있는 구원 신탁의 요소는 그 주요 기능이 “격려”였음을 추정하게 한다.**”), 앗시리아의 구원 신탁을 모방하여 사용하였을까? 적대자인, 적대국의 글과 형식을 모방한다는 것은 격려가 아니라, 굴욕이 아닐까? 또한 제왕 신탁에 대한 패러디와 조롱의 기능이라고 하지만, 나훔은 자신의 진지한 예언을 신 앗시리아의 신탁을 차용하면서 까지 패러디와 조롱하려 했을까?

2. 나훔과 신 앗시리아 구원 신탁과 비교와 영향은 많은 부분에 문제를 가지고 있다.

- 1) 일반적인 상황과 언어의 사용을 나훔에게만 나타나는 특수한 상황으로 몰아가는 것 같

다.

예를 들면,

(1) 신의 자기소개는 어떤 나라이든 예언을 시작할 때 시작하는 요소이다. 그러한 특징이 앗시리아에게만 나타나는 것은 아니라, 일반적으로 나타나는 예언 현상이다. 그 때문에 차용을 말하고자 한다면 신이 어떻게 자기소개를 했는가를 살펴보아야한다. 그런데 신 앗시리아는 단지 이름의 나열이며, 나훔은 이름의 나열이 아니라, 야훼의 본성과 특징을 즉, 속성을 나열한다. 윤 박사님이 5p에서 말한 부분:

“하나님을 다양한 속성으로 소개한 나훔의 예언은 신앗시리아의 예언과 비교된다. 신앗시리아의 예언이 신의 자기소개로 시작하듯이 나훔의 예언도 하나님의 다양한 성격(2-3절)과 활동(4-9절)을 소개함으로 시작한다.....니느웨의 이슈타르가 함께 등장한다.”라는 주장은 공통점이 아니라, 아주 큰 차이점이 아닐까?

또한 다신론과 유일신이기 때문에 다수의 이름과 비교하기 위하여 나훔이 하나님의 속성을 열거하였다는 윤 박사님의 주장은 설득력이 약하지 않은가? 오히려 이 부분은 신 앗시리아의 신탁과 비교가 아니라, 신현현의 부분이며, 시 18: 8절이하와 비교할 수 있는 찬양의 부분이 더욱 설득력이 있지 않은가?

(2) 6p 의 “하나님의 개입”에서 수사학적 질문이 과연 앗 시리아의 구원 신탁과 나훔에서만 나타나는 특별한 공통적인 특징인가? 또한 내용적으로 앗시리아의 수사학적 질문은 신들이 자신의 한 일에 대한 것이지만, 나훔 1:9절은 개입이 아니라 나훔 자신의 질책이 아닌가?

(3) 8p 하나님의 주도권(2: 1-2)도 역시 일반적인 내용을 특수한 내용으로 몰고 가고 있다. 즉, “전쟁은 신이 수행한다.”“인간의 수동성과 신의 주도성은 구원신탁의 중요 모티브이다.”라고 윤 박사님이 주장하듯이 일반적으로 고대 근동의 나라들은 다 이러한 사상 속에 있었다. 그 때문에 어떻게 신 앗시리아가 사용한 모티브를 나훔이 끌어왔는가를 증명해야한다. 하지만 이 논문에서는 그러한 점이 보이지 않고 있다.

2) 3장 구원의 약속(나훔 1: 12-15) 부분은 또한 의구심을 가지게 하는데, 이 부분에 대한 신 앗 시리아의 구원 신탁이 있는가? 저자가 말하듯이 “유다에게 향하다가 갑자기 니느웨에게 향하는 반전의 신탁이 앗 시리아에게 있는가”(14절에서 갑자기 청중이 2인칭으로 바뀌면서 예언의 청중이 유다가 아닌 니느웨(혹은 니느웨의 왕)로 변화된다“. 7p), 즉, 자신에게 구원의 신탁을 말하다가, 다른 나라의 패망을 선언하는 신탁이 신 앗 시리아에게서 발견되는가?

3. 5번째 장인 “5. 구원신탁으로서의 열방신탁”은 서론에 없는 내용이 갑자기 들어가서 당황스럽다. 여기서도 질문하고 싶은 것은 이 장에서 주장하고 있는 것을 그대로 받아들인다면, 나훔은 니느웨의 멸망을 위한 문서이라면, 나훔서 전체가 구원 신탁의 기능으로 작성된 것인가? 하는 질문을 하고 싶다. 이방 신탁의 기능은 하나님 주권의 확대로 볼 수 있다. 그러나 다른 나라들은 한 나라만 이방신탁을 하고 있는 것은 오바다를 제외하고 드물다. 만일 저자가 맞다면, 오바다도 역시 그 책의 특징이 구원신탁의 기능인가?

윤 박사님의 글을 통하여 나훔의 지식을 더 깊게 생각하게 됨을 감사드립니다.

‘나훔서에 등장하는 구원신탁 요소들’에 대한 논찬

임시영(성결대)

1. 내용 요약

필자는 나훔서의 예언을 국수주의적 현상으로 보지 않고 그것의 긍정적 기조를 신앗시리아 예언문서의 긍정적 기조와 비교함으로 위로와 격려를 통한 구원의 약속으로 읽어야 함을 주장한다. 이를 위해서 먼저 신앗시리아의 구원신탁의 특징을 개괄한다. 그리고 나훔예언에서 발견되는 구원신탁의 요소들을 신앗시리아의 구원신탁과의 유비를 통해 분석하고, 끝으로 나훔 예언의 삶의 자리와 기능을 밝히고 있다. 먼저 저자는 신앗시리아의 구원신탁의 특징을 다음과 같이 논한다.

예언의 수령자: 왕

예언의 내용: 왕권의 안정과 제국의 평화와 같은 긍정적 내용

특징: 제왕신탁이라 불림. 제왕신탁이라 부른 이유는 신탁을 받는 사람이 왕이기 때문일 것이다.

구원신탁의 공통 구성요소 및 기능

요소	기능
신의 자기소개	주어질 예언에 대한 확신/신뢰를 제공
역사적 회고	과거 신들이 어떻게 왕을 구원하였는지를 회상 - 미래의 구원에 대한 확신
격려문구	“두려워 말라”, 분위기 전환: 위기에서 희망으로
신적보호와 동행에 대한 약속	미래에 대해 불확실해 하는 왕에게 신이 그와 동행하고 보호할 것이라는 약속을 전환(격려)

이상의 논의를 통해 필자는 신앗시리아의 제왕신탁을 위로와 격려의 신탁으로 정의한다. 그리고 나훔서의 구원신탁 요소들을 살펴기에 앞서 미리 신앗시리아의 제왕신탁과 비교를 시도한다.

	제왕신탁	나훔서의 구원신탁
수령자	왕	유대백성
구성요소	역사적 회고가 있음 격려문구가 있음	역사적 회고가 없음 격려문구가 없음: “두려워 말라”와 같은 격려의 문구가 없음
예외	1) 백성 전체에 선포된 예가 있다. 2) 격려 문구가 생략된 신탁이 있다. 3) 다른 구성 요소로 대체된 경우가 있다.	

이러한 뚜렷한 차이점에 기인하여 저자는 신앗시리아의 예언과 나훔서의 예언을 비교함에 있어 문학적 형식보다는 예언의 내용의 유사성의 비교에 초점을 맞춰 논지가 진행될 것을 미리 밝힌다. 그러나 두 신탁의 비교에서 구성요소상의 유비를 포기하지는 않는다.

두 번째로 저자는 나훔서의 구원신탁의 특징을 논함에 있어 그것의 문학양식의 분석보다는 구원신탁을 이루게 하는 여러 모티브들의 관찰에 집중한다. 모티브를 중심으로 신앗시리아의 제왕신탁의 관점에서 비교 분석할 때 나훔서 안에는 이제까지 제안되어 온 구절보다 더 많은 곳에서 구원신탁의 요소들이 발견될 수 있다고 주장한다.

나훔서	신앗시리아 구원신탁
야훼 하나님의 소개: 하나님을 다양한 속성으로 소개함 - 예언의 청취자로 하여금 야훼가 얼마나 권세 있는지를 표현함 - 예언을 듣는 사람들에게 예언에 대한 신뢰감을 증진시킴	다신론적 소개 및 신의 자기소개와 유비됨
하나님의 개입 - 수사학적 질문을 통해 의심하는	역사회고(?) - 수사학적 질문이 등장

백성들에게 강한 확신과 용기를 불어넣음 - 수사학적 질문을 통해 하나님의 개입을 의심치 말라고 설득함(하나님께서 역사 속에 개입하셔서 이스라엘을 구원하실 것)	- 수사학적 질문은 왕에게 과거에 신이 베푼 구원행위를 기억케 해 비록 지금 위기에 처해 있더라도 신이 반드시 구원할 것이라는 확신을 갖게 함
구원의 약속 - 유다의 구원의 약속과 니느웨의 멸망을 대비함 - 압박자의 멸망의 결과로써의 피압박자의 구원	
하나님의 주도권 - 전쟁에서의 신의 주도권 - 인간의 수동성과 신의 주도성(적의 섬멸은 인간의 몫이 아님)	격려문구(?) - 전쟁에서의 신의 주도권 - 인간의 수동성과 신의 주도성(적의 섬멸은 인간의 몫이 아님)
구원신탁으로서의 열방신탁 - 니느웨에 대한 심판선언을 통해 간접적으로 유다에 대해 구원을 선포함	- 열방에 대한 심판 선언 신앗시리아의 열방신탁이 제왕신탁의 일부 혹은 요소로 기능을 발휘했듯이 나훔의 열방신탁도 그 청중인 유대인들에게는 구원의 신탁이었다.

이상의 비교를 통해 나훔서의 예언을 구원신탁으로 볼 수 있음을 저자는 확증한다. 그리고 이어 이 구원신탁의 기능에 대해서 논한다. 저자는 나훔서가 지니고 있는 구원신탁의 요소의 주요 기능을 “격려”라고 추정한다. 즉 “나훔 예언은 이스라엘 백성들을 격려하여 하나님의 구원의 소망을 기대할 수 있도록 하였다”는 것이다. 이것은 신앗시리아 구원신탁의 정의와 잘 맞아떨어진다. 특히 정황상 니느웨의 멸망을 예언한 나훔의 예언은 이스라엘 백성들에게 뿐만 아니라 요시아 왕을 격려하는 구원(제왕)신탁의 기능을 담당했을 것이라 주장한다. 두 번째로 나훔서의 예언은 국가의 이념적 가치를 설파함으로서 사회구조를 안정화 시키는데 큰 도움을 주었다고 추정한다. 그리고 그 수신자를 확대할 경우 다음의 기능을 또한 추정할 수 있음을 지적한다: 1) 이방국가들에게 경고의 기능. 마리나 신앗시리아의 예언문서 중에 적국이 아군을 향해 선포한 예언들이 보관되어 있는 것으로 부터 착안한 것이다. 2) 왕에게 긍정적 예언을 선포하는 제왕신탁에 대한 패러디의 기능 3) 자신들의 예언에 만족하고 있던 신앗시리아의 왕들과 니느웨, 그리고 니느웨를 수호하는 신들에 대한 조롱의 기능.

이상의 논의를 통해 저자는 나훔서를 “유대의 죄와 허물을 가리고 니느웨의 멸망만 선포함으로써, 오직 하나님의 구원과 평화만 바라는 일방적 긍정주의”의 산물이 아니라 설득과 격려를 위한 구원신탁으로써 읽어야 하며, 이러한 논지에서 “하나님께서 왜 그리고 어떻게 유다를 구원하시려 했는지에 초점을 맞춰 읽어야” 함을 결론으로 제시하고 있다.

2. 질문과 제언

저자의 노고에 감사드리며 좋은 배움을 얻은 데에 더 감사드립니다. 조금 더 배우고자 하는 마음에서 몇 가지 질문과 제언을 더해봅니다.

1. 연구방법론

양식비평적으로 접근할 때 신앗시리아 구원신탁(제왕신탁)과 나훔서의 문학적 형식의 불일치는 명확함으로 결론을 도출 할 수 없다. 그래서 저자 스스로도 “예언의 내용의 유사성”으로 부터 비교를 시도한다. 이러한 의미에서 볼 때 “II. 신앗시리아의 구원신탁과 그 특징”에서 공통 구성요소에 대한 설명은 논지의 전개에 오히려 방해할 일으키는 것이 아닌가? 이 단락이 의미를 갖게 하려면 “III. 나훔서의 구원신탁 요소들”을 항목별로 언급함에 있어 좀 더 신중하게 각 항목들이 대략적으로라도 신앗시리아의 구원신탁의 구성요소 어디에 해당될 수 있는지 언급해야만 한다. 아니면 차라리 두 신탁의 내용적 관찰을 통한 모티브의 비교를 처음부터 진행하는 것이 더 좋지 않았을까? 결국 이 논문은

양식비평적 연구방법론을 사용한 것이 아니라 신문학비평적 연구방법론을 사용한 것인가?

2. 유일신론의 생성시기

하나님의 자기 소개에서의 다양성과 신앗시리아의 다신론적 소개를 유비한 곳에서 “유일신교”적 접근을 통한 해결은 무리가 없는 것인가? 이스라엘의 종교사를 무조건 따를 수는 없지만 벨하우젠 이래로 유일신교의 등장은 바벨론 포로기에 가서야 인정되어 질 수 있다고 할 때 너무 성급한 해결은 아닌가?

3. 나훔과 하박국의 함께 읽기 속에서

나훔과 하박국이 12권의 소선지서로 묶이기 이전 부터 하나의 책으로 묶여 있었던 것으로 가정할 때 나훔의 구원신탁적 읽기는 하박국의 읽기에 어떤 어떤 새로움을 줄 수 있는가?

나훔1장	나훔2-3장	하박국 1-2장	하박국 3장
신현현 시편	니느웨의 심판	바벨의 심판	신현현 시편

4. 요나서와 나훔서의 함께 읽기 속에서

동일하게 그리고 유일하게 수사학적 종결을 갖고 있는 두 책의 비교에 있어 일반적으로 요나서는 니느웨의 구원을, 나훔서는 니느웨의 심판을 말하고 있는데, 나훔서를 유다의 구원신탁의 견지에서 읽을 경우 요나서와 나훔서의 맺구구조는 깨어지는 것인가? 아니면 니느웨의 구원과 니느웨의 심판을 통한 유다의 구원이라는 새로운 맺구구조가 생성될 수 있는 것인가?

5. 4선지서설에 입각한 전체의 맥락 속에서

J. 예레미야스의 견해에 따르면 1:11, 14; 2:2f; 3:1-5, 8-11은 원래 이스라엘에 대한 심판이 말이었다. 이것이 후에 첨가적으로 니느웨를 향한 말들로 재해석 되었고, 또한 538년 바벨론의 멸망 이후에 제2 이사야적 구원선포의 의미 안에서 새롭게 가공되었다. 이 주장을 받아들일 필요는 없지만 만약 이스라엘에 대한 심판의 말을 니느웨를 향한 말들로 재해석한 것이 인정 될 수 있다면, 우리는 이러한 재해석의 의도를 파악해봐야 할 것이다. 즉 나훔서를 니느웨의 심판이라는 주제로만 읽게하려는 시도가 있었던 것은 아닐까? 만약 이러한 시도가 12소선지서를 하나의 전체로 보는 맥락속에서 나훔서를 유다/이스라엘의 회복의 전체 또는 희망으로써의 니느웨의 멸망이라 읽히게 만들고 싶었다면 본 논문의 시도는 오히려 이러한 읽기를 방해하는 것은 아닐까?

6. 종말론적인 3도식의 일반적인 읽기 속에서

각주 50번에 있는 이방국가들을 향한 신탁의 예들 중 이사야 13-23, 예레미야 46-51, 에스겔 25-32 등은 ‘이스라엘의 심판 - 열방의 심판 - 이스라엘의 구원’이라는 종말론적 3도식에 해당하는 본문들이다. 이 본문들을 기반으로 볼 때 열방의 심판은 이스라엘이 구원을 위한 전제로 등장한다. 이러한 견지에서 볼 때 ‘열방의 심판’이라는 맥락 아래있는 니느웨의 심판을 말하는 나훔서는 이미 유다의 구원을 위한 위로와 희망을 견지하고 있는 것으로 보인다. 그리고 종말론적인 도식속에서 보는 것임으로 저자가 결론에서 말하는 “나훔의 메시지의 효력은 특정한 시대에 국한되지 않는다”. 그러므로 여기서 질문되어야만 한다. 본 논문의 결론을 생성함에 있어 나훔서와 신앗시리아의 구원신탁과의 비교는 유일하고 적절한 것인가

<주제발표> 19:00~21:00, 우석지하강당

좌 장 : 이경숙 박사(이화여대)

A Journey with Jonah

발 표 : Dr. P. Tribble(미국 유니온 신학대학원 명예교수)

논 찬 1 : 김윤희 박사(헷볼트리니티)

논 찬 2 : 안근조 박사(호서대)

Phyllis Tribble

필리스 트리블

Special among the Minor Prophets, the book of Jonah intrigues, puzzles, and challenges readers. To journey with it is no easy assignment. Generations of scholars have observed that this book differs from the others of the Twelve in being a story about a prophet rather than the words (or oracles) of a prophet. Further, its title comes from the chief human character, not from the presumed author. That character, in contrast to others of the Twelve, is not only disobedient but becomes angry when his preaching leads to repentance. The book is also special because it builds on imagination, not on history.

These features lead to the question of why Jonah even appears among the Minor Prophets. One answer links its inclusion to a prophet of the same name who counseled King Jeroboam II in the eighth century BCE (2 Kings 14:23-27). Quite a different answer asserts that the book is but a “filler” in the canon of the Twelve. Eleven of the prophets were solidly in place as a group; adding Jonah rounded them off with a perfect number. Perhaps the best response to the question of why this book appears among the Twelve is that we do not know.

소예언서 중에서도 특별한 책인 요나서는 독자들의 호기심을 불러 일으키면서도 이해하기 어렵고, 독자들을 시험하는 책이다. 이 책을 여행한다는 것은 쉽지 않은 과제이다. 몇 세대에 걸쳐 학자들은 요나서가 예언자의 '말씀(신탁)'이라기보다는 예언자에 대한 '말씀'이라는 점에서, 요나서가 소예언서들과 다르다고 보았다. 더욱이 요나서의 제목은 저자로 추정되는 사람이 아니라 주인공 이름에서 유래했으며, 이 주인공은 다른 소예언서들의 주인공과 달리 하나님께 불순종할 뿐 만 아니라 그의 설교에 사람들이 회개하자 화를 내기까지 하는 인물이다. 또 요나서는 역사를 바탕으로 기록된 것이 아니라, 상상을 바탕으로 쓰였다는 점에서도 특별하다.

이러한 특이점들은 왜 요나서가 소예언서들 사이에 끼어있는지에 대한 질문으로 이어진다. 혹자는 BCE 8세기 여로보암 2세의 자문가였던 예언자가 요나와 같은 이름을 가진 사람, 즉 요나였다는 점에서 대답을 끌어온다(왕하 14:23-27). 혹자는 이 책이 12 소예언서 정경의 숫자를 채우기 위해 포함되었다는 색다른 주장을 하기도 한다. 11권의 예언서가 하나의 그룹을 형성하고 있었으며, 여기에 요나서가 더해져 완벽한 숫자(12)가 완성되었다는 것이다. 그러나 12예언서에 왜 요나서가 포함되어 있느냐는 질문에 대해 가장 적절한 답은, 아마 "우리도 모른다"는 대답일 것이다.

Date

That response fits other questions about the book, specifically its date of composition. Scholarly attempts to decide an

연대

"우리도 모른다"는 대답은 요나서에 대한 다른 질문, 특히 책의 저작 연대에 관한 질문의 대답으로도 적절하다. 학자들은

answer range from the eighth century BCE (the time of the historical prophet Jonah) to the second century BCE (the time of the canonization of the Twelve, according to Ben Sirach). Within these wide boundaries of some six centuries, scholars have proposed every century. Most opinions hover in the fifth or fourth centuries, thereby giving the book an exilic or post-exilic setting. Yet such answers tend to minimize the development of the book from diverse traditions of varying backgrounds and times.

Given criteria that produce inconclusive results, some scholars have turned away from the topic of dating. They deem the endeavor less than helpful for interpreting Jonah. (My former colleague George Landes, at Union Theological Seminary – teacher of Yeong Mee Lee and Yani Yoo -- devoted decades of his scholarly career to dating Jonah only to conclude that the book cannot be dated.) Even as we do not know why Jonah appears among the Minor Prophets, so we do not know when it got there or how old it is.

Composition

A more fruitful path to interpretation recognizes the complexity of traditions, oral and written, that inhabit Jonah. They constitute journeys from diverse origins. Seven separate traditions combine to make a whole.

1. the prophetic call that occurs at the beginnings of chapters 1 and 3
2. the sea story about sailors, a ship, storm, lot casting, and resolution

역사적으로 실존했던 예언자 요나의 시대인 BCE 8세기와, 벤시락이 12개 소예언서의 정경화 시기로 보는 BCE 2세기 사이에서 저작연대를 정하려 노력했다. 6세기가 되는 이 넓은 시대적 범위 중에서도 학자들은 매 세기를 (모두 한번씩은) 요나서의 저작연대로 제안했다. 거의 대부분의 의견은 요나서 저작시기를 BCE 4~5세기경이라고 보는데, 때문에 요나서의 저작배경은 포로기 혹은 후기 포로기였을 것으로 추정된다. 그러나 이러한 연대추정은 변화무쌍한 배경과 시대를 거치며 축적된 다양한 전통을 통해 요나서가 해석될 가능성을 축소시켜버린다.

주어진 기준들로는 확실한 결과를 얻을 수 없기에, 몇몇 학자들은 연대 추정의 주제에서 벗어났다. 그들은 연대를 추정하는 노력이 요나서 해석에 별로 유용하지 못하다고 여긴다(유니언 신학교에서 내 동료였고 이영미 박사와 유연희 박사를 지도했던 Geroge Landes는 ‘요나서의 연대추정이 불가능하다’는 결론을 내는 데 학문적으로 수십 년간을 헌신했다). 왜 요나서가 12 소예언서에 포함되는지조차 알 수 없듯이, 요나서가 얼마나 오래되었는지 혹은 언제 그 위치에 자리하게 되었는지도 우리는 알 수 없다.

구성

요나서는 보다 풍성하게 해석하기 위한 방법은, 요나서 안에 들어있는 구전과 기록 전승들의 복잡성을 아는 것이다. 다양한 근원들이 모이는 과정의 결과물로서 요나서는 만들어졌는데, 즉 7개의 개별 전승이 하나로 합쳐져 전체 요나서가 되었다.

1. 1장, 3장 도입부에 일어난 예언자적 부름
2. 선원, 배, 폭풍, 체비뽑기, 문제 해결(바다 폭풍이 잠잠해짐) 등에 관한 바다 이야기

3. the fish story of swallowing and vomiting a man
4. the psalm of deliverance that matches a psalm in versions of the Septuagint
5. the land story about repentance in Nineveh by its people, its king, and its animals
6. the credo on the mercy of God that borrows from the book of Exodus and other texts
7. the closing story, full of ecological concerns, modeled on holy men held to accountability (cf. Num 22:15-35).

Though artfully linked within a single narrative, these seven traditions most often do not interact with one another. For instance, the story about the sailors forms a complete unit in chapter 1 and is never even mentioned thereafter. Similarly, the story of the fish remains self-contained, not to be carried over into the rest of the narrative. The psalm in chapter 2 bears no relation to Jonah's location in the belly of the fish but rather locates itself in the Jerusalem temple. The story of what happens in Nineveh receives scant attention outside itself (even though many readers would reduce the entire book to this one tradition). And the dialogue in chapter 4 between Jonah and God says nothing about the sea episode or the fish episode or the psalm and little about Nineveh. It focuses on anger and nature. Overall, what holds together the diverse traditions in the book are the characters Jonah and God – not the traditions themselves.

Design and Structure

No simple narrative of beginning, middle, and end is this book. Instead, it is

3. 사람을 삼키고 뱉어내는 물고기 이야기
4. 70인역 버전의 찬송과 일치하는 구원 찬송
5. 니느웨 사람들, 왕, 동물들의 회개에 관한 육지 이야기
6. 출애굽기와 기타 문헌에서 참조한, 하나님의 자비에 관한 신앙고백
7. 책임감 있는 성스러운 분을 본보기로 삼았고, 생태적 주제가 가득한 결말부 (민 22:15-35와 비교할 것)

이 7개의 전승들은, 교묘하게 하나의 서사처럼 엮여있기는 하지만 서로 거의 상호작용하지 않는다. 예를 들어 선원들에 관한 이야기는 1장에서 완결된 하나의 서사를 구성하지만 그 이후에는 전혀 언급되지 않는다. 이와 유사하게 바다생물 이야기도 독자적인 이야기일 뿐, 나머지 서사까지 이어지지 않는다. 2장에 나오는 찬송은 요나가 들어있었던 물고기 뱃속보다는 오히려 예루살렘 성전에서 불리는 것이 개연성 있다. 많은 독자들이 요나서 전체를 하나로 줄이라고 하면 이 이야기 하나로 압축할 것임에도, 니느웨에서 일어나는 일들에 대한 이야기는 해당 전승 외의 부분에서는 거의 주목받지 않는다. 4장에서 벌어지는 요나와 하나님 사이의 대화에서는 바다 이야기나 바다생물, 찬송은 언급도 되지 않고 니느웨 이야기만 조금 나온다. 이 대화의 중점은 “분노”와 “섭리” 이다. 종합적으로, 요나서의 다양한 전승들을 하나의 이야기로 묶어주는 것은 요나와 하나님이라는 등장인물들이지, 전승 자체들의 개연성을 통해 하나의 이야기가 구성되는 것은 아니다.

디자인과 구조

도입부도, 중간부도, 결말부도 서사가 단순하지 않은 책이 바로 요나서이다.

a cacophony of voices skillfully woven together – so skillfully that the artistry of the whole amazes the reader. Two parallel scenes (chapters 1-2 and chapters 3-4) yield a symmetrical design, though not perfect. Likewise, interplay between symmetry and asymmetry characterizes the structures of all 48 verses. (You have in your hands an outline of the External Design of the book in the Korean translation by my friend and former student, Dr. Yani Yoo. The translation will also give you the verse-by-verse structure.) Jonah is a handsome literary composition. But what kind of literature?

Genre

The uniqueness of Jonah among the Minor Prophets highlights the question of its genre. If it is not an oracle and not history, what type of literature is it? The question acquires importance because different types of literature yield different kinds of meanings. Answering the question for Jonah challenge readers. Again, scholars debate. Folktale, parable, satire, and midrash are prominent designations. Let us comment on each of them.

Folktale. Jonah abounds in folkloristic motifs -- from the flight of a disobedient man through the storm at sea, the casting of lots, the throwing of the guilty party overboard, the swallowing and vomiting of the human by an animal, the “magic” of a royal decree that effects total repentance, the indiscriminate mingling of people and animals, the fantastic growth and demise of a wonder plant, to the timely

대신 요나서는 불협화음들이 숨쉴 있게 하나로 잘 짜인 것과 같으며, 짜임새의 기교가 독자를 놀라게 할 정도이다. 1-2장과 3-4장의 두 가지 병행되는 장면들은 완벽하진 않으나 대칭적으로 설계되어있다. 마찬가지로 대칭과 비대칭의 상호작용을 통해 48절 전체의 구조가 특이해진다(첨부된 자료에는 유연희박사가 한국어로 번역한 요나서의 전체적 구조가 포함되어 있다. 이 번역 또한 절 단위의 구조로 되어 있다). 요나서는 문학적으로 아름다운 구조를 갖고 있다. 그런데, 요나서의 문학 장르는 무엇인가?

요나서의 문학적 장르

장르에 관한 문제에서, 소예언서와는 다른 요나서의 독특함이 강조된다. 요나서가 신탁도, 역사서도 아니라면 어떤 종류의 문학에 속할까? 어떤 문학 장르냐에 따라 다른 의미로 해석될 수 있기 때문에 이 질문은 중요하다. 독자들이 이 질문에 답하는 것은 어려운 일이다. 학자들은 이와 관련하여 논쟁해왔으며, 요나서를 설화, 비유, 풍자 그리고 미드라쉬로 보는 의견이 우세하다. 각각을 살펴보자.

설화. 도망가다가 바다 한가운데서 폭풍을 만난 불순종한 남자의 이야기로 시작해 제비 뽑기, 배에서 죄인 던지기, 동물이 사람을 삼키고 뱉어내는 것, 모두의 회개를 이끌어낸 마법 같은 왕명, 사람들과 동물들의 차별 없는 화합, 불가사의한 식물의 갑작스럽고 신비한 성장과 죽음, 때맞춰(주인공을) 괴롭히는 벌레와 바람 그리고 태양까지, 요나서에는 풍부한 설화적 요소들이 있다. 그림형제 이야기부터 시작해 이

appearances of worm, wind, and sun to cause distress. Parallels to such happenings as these appear in folktales all over the world, from the stories of the Grimm brothers to the Italian story of Pinocchio to Buddhist legends. No doubt Jonah resonates strongly with folktales.

Yet problems arise to disqualify this designation. First, altogether absent in folktales but everywhere present in Jonah is the transcendent and omnipotent God who directs the action. Though folktales allow for the supernatural in the forms of witches, fairies, gremlins, spells, and enchantments, they have no place for the Creator “God of heaven, who made the sea and the dry land” (Jon 1:9). Second, folktales eschew historical and geographical references to use fictitious times, places, and characters. They take place in a never-never land far away, “once upon a time.” By contrast, the fictitious Jonah borrows his name from an identifiable eighth century figure, and the fictitious story specifies the historical and geographical locales of Joppa, Tarshish, and Nineveh. Third, folktales privilege entertainment over instruction, but the book of Jonah reverses the emphasis. Calling Jonah a folktale classifies only parts of its content and clashes with others.

Parable. A second proposed genre for Jonah is parable (Hebrew *masal* and Greek *parabole*). This kind of story compares something said with something intended. Critics who view Jonah as a parable diverge, however, on what the comparison is. Typical proposals include: recalcitrant Israel compared to receptive

탈리아인 피노키오를 거쳐 부처에 관한 전설에 이르기까지, 요나서에 나오는 사건들과 아주 유사한 일들이 전세계적으로 다른 설화에서도 나타난다. 요나가 설화적 요소로 가득하다는 것은 의심의 여지가 없다.

그러나 이러한 설정을 가로막는 문제가 있다.

첫 번째로, 설화에는 없으나 요나서 전반에 드러나는 요소가 있는데, 이는 바로 요나에게 행동을 지시하는 초월적이고 전능한 하나님의 존재이다. 설화에도 마녀들, 요정, 그렘린, 마법을 걸고 걸리는 것 등의 초자연적 요소들이 있기는 하지만, “바다와 마른 땅을 만든 하늘의 하나님(욥 1:9)” 즉 창조주가 등장하지는 않는다.

두 번째로, 설화는 허구적인 시간, 장소, 등장인물들을 쓰기 위해 역사적이고 지리적인 언급을 삼간다. 설화의 이야기는 실제로 존재하지 않는 “어딘가에서”, “옛날 옛적에” 일어난다. 이와 대조적으로, 허구적인 이야기임에도 불구하고 요나서는 주인공의 이름을 BCE 8세기의 실존 인물로부터 차용했고, 이야기 또한 역사적으로 실존한 지명인 옵바, 다시스, 니느웨에서 일어난다.

세 번째로, 설화는 교훈보다 재미를 우선시하는 반면, 요나서는 교훈을 우선시한다는 점이다. 요나서를 설화로 분류하는 것은 요나 중에서도 일부분에만 적합하고, 그 외의 부분에는 모순된다.

비유. 두 번째 가능성은 요나서를 비유 문학(히브리어 마살, 그리스어 파라볼레)으로 보는 것이다. 비유는 직접 언급되는 바와 진짜 의도하는 바를 대조하는데, 요나서를 비유 문학의 일종으로 보는 비평가들은 그 대조점이 무엇인지에 대해서는 각각 다른 의견들을 갖는다. 일반적으로는 수용적인 니느웨와 저항적인 이스라엘, 정의의

Nineveh; Jonah as the model of justice compared to God as the model of mercy; reproachable Jonah compared to repentant Nineveh. Other proposals include: righteous sailors compared to recalcitrant Jonah and cooperative nature compared to uncooperative Jonah. Yet all such comparisons tend to focus on only parts of the story and bypass others.

Additional problems emerge when Jonah is juxtaposed to known parables within the Hebrew Bible (so Sasson). Jonah exceeds them in length. Moreover, unlike them, it lacks at the conclusion an explanation of its meaning. (Compare, for instance, Nathan's parable to David in 2 Sam 12:1-7 and Isaiah's summary in 5:7). When measured by the parables of Jesus, Jonah again differs. Unlike them, it is an independent story, not embedded in a larger narrative, and it overflows with miraculous, not natural, events. Most strikingly, in the book of Jonah God is the dominant character from beginning to end whereas in the parables of Jesus, God never appears. To view Jonah as a parable misreads the book and misleads readers

Satire. Satire is yet a third proposed genre for Jonah. The proposal views the book as literature of attack (sharp criticism) mediated by humor (see Marcus). According to this view, the character Jonah is himself the object of attack. He comes across as ridiculous when, for instance, he snores in the bottom of the ship while the sailors struggle to survive the storm (1:5); he seeks to flee the God whom he acknowledges to be the creator of the sea

상징인 요나와 자비의 상징인 하나님, 회개하는 니느웨와 비난받아 마땅한 요나 사이의 대비라는 주장 등이 있다. 또다른 주장들은 요나서를 반항적인 요나와 정의로운 선원들, 독단적인 요나와 협력적인 자연 사이의 대비로 보기도 한다. 그러나 이런 모든 비교들은 이야기의 일부분에만 초점을 맞추고 나머지 부분에 대해서는 간과하는 경향이 있다.

요나서를 다른 구약성서의 잘 알려진 비유들과 나란히 대조해 볼 때에도 추가적인 문제가 발생한다(Sasson을 참고할 것). 요나는 분량 면에서 다른 비유들을 능가한다. 게다가 다른 비유들과 달리 요나서의 결론부에는 이야기의 의미가 생략되어 있다(예를 들어 삼하 12:1-7에서 다윗을 비유했던 나단의 이야기가 사 5:7에서 요약된 것과 요나서를 비교해보라). 요나서는 예수의 비유와 대조해 볼 때에도 다르다. 요나서는 예수의 비유와 달리 독립적인 이야기로서, 더 큰 단위의 서사에 포함되어 있지 않으며 자연적 사건이 아니라 초자연적인 사건들로 넘쳐난다. 가장 눈에 띄는 점은, 예수의 비유에서 하나님의 존재가 절대 드러나지 않는 반면 요나서에서는 하나님이 처음부터 끝까지 주요 등장 인물이라는 것이다. 요나서를 비유문학으로 분류하는 것은 책을 오독하고 독자를 오해하게 만드는 일이다.

풍자. 세 번째로 유력한 장르이다. 이 관점은 요나서가 유머로 포장된 날카로운 비판 문학이라고 본다(Marcus를 참고할 것). 이 관점에 따르면, 요나라는 등장인물 자체가 비판 대상이 된다. 그는 선원들이 태풍에 맞서 싸울 때 배 밑바닥에서 코를 골며 자고 있었던 어리석은 사람으로 나타나며(1:5), 그 자신이 바다와 땅의 창조자라고 인정했던 하나님으로부터 도망칠 방법을 궁리한다(1:9). 그는 여전히 물고기 뱃속에 갇혀 있으면서도 자신을 구조해주셔서 감사

and the dry land (1:9); he prays an incongruous psalm of thanksgiving for deliverance while he is still in the belly of the fish (2:2-9); he becomes angry at the success of his own preaching in Nineveh (3:4; 4:1); he cites God's mercy to justify his own lack of mercy (4:2-3); and he shifts from delight to defiance as the sun attacking his head mocks his hardheadedness (4:6-8). All these features indicate, according to this description, that the book Jonah is a satire attacking the man Jonah.

For certain, satirical elements lurk in the book. But which of them signifies authorial intent and which reader response remains a moot point. Interpretations vary. For instance, is Jonah's prayer in the belly of the fish piety or farce? Further, what about other targets of attack? Are the sailors being ridiculed for lack of nautical acumen when they seek to make their ship lighter in a storm or when they row to return to the shore whether than riding the storm out? Are the Ninevites being ridiculed for ordering animals to repent? Is God being ridiculed by accepting so quickly the mass conversion of the Ninevites? Such shifting targets destabilize the claim that Jonah is the object of attack. Another problem lies in the genre satire itself. Does it even apply to biblical literature? No such word appears anywhere in the Bible (see Sasson).

Midrash. By contrast, the genre midrash (often translated "commentary") is a

하다는 내용의, 상황에 어울리지 않는 찬송을 드린다(2:2-9). 그는 니느웨에서의 설교가 성공적이지 분노하고(3:4; 4:1), 자신의 무자비함을 정당화하기 위해 하나님의 자비를 들먹이며(4:2-3), 행복해하다가도 태양이 머리에 내리쬘며 그 냉정함을 조롱하자 금세 반발한다(4:6-8). 이 서술에 따르면, 이러한 모든 특징들은 요나서가 사람 요나를 비판하는 풍자 문학이라는 점을 나타낸다.

확실히 이 책 안에는 풍자적인 요소가 숨어있다. 그러나 어떤 부분이 저자의 의도를 상징하는지, 그리고 어떤 독자가 요나서의 타겟인지 등은 문제점으로 남는다. 해석이 다양한 것이다. 예를 들어 물고기 뱃속에서 올린 요나의 기도는 경건했는지 아니면 우스웠는지(의 문제도 다양하게 해석될 수 있다).

요나서 안에 다른 비판 대상은 없었는가의 문제도 있다. 선원들이 태풍 속에서 배를 가볍게 만들 방법을 찾을 때나 태풍을 잘 견뎌내기보다는 해변으로 돌아가기 위해 노를 젓던 때, 이들이 (선원임에도 불구하고) 바다에 대하여 무지하다는 점에서 선원들이 어리석어 보이지 않았나? 동물들에게 회개하라고 명령하는 니느웨 사람들은 어리석어 보이지 않았나? 니느웨 사람들의 집단적인 회개를 그렇게나 빨리 받아들인 하나님은 어리석어 보이지 않았나? 비판 대상을 바꾸어보는 이런 시도들은, 요나만이 유일한 비판대상이라는 주장을 흔든다.

풍자라는 장르 자체 때문에도 다른 문제가 발생한다. 다른 성서문학에도 풍자라는 장르가 적용될 수 있을까? 성서의 다른 어디에서도, 풍자의 '풍'자도 나타나지 않는다(Sasson을 참고할것).

미드라쉬. 용어 자체는 역대하 중에서도 후기문서(역대하 24:27)에 딱 한 번

biblical term, though it occurs only once, in the late book of 2 Chronicles (24:27). This term offers a fourth possibility for identifying the genre. Midrash designates a type of literature, oral or written, that explicates (comments on) a biblical passage. Three scholarly proposals view Jonah as midrash. The first holds that the reference in 2 Kings to “Jonah, son of Amittai, the prophet” inspired the story (see Budde). Yet, beyond the repeated name, any connection remains elusive. The second proposal sees the story as commentary (i.e., midrash) on the oracles against foreign nations in Jeremiah 46-51 and Ezekiel 25-32. Though those oracles appeared as absolute, they remained conditional. Accordingly, Jonah’s pronouncement of certain doom upon Nineveh does not happen but rather becomes the occasion for repentance and deliverance. Again, the connection appears elusive. Moreover, it relates to only one or two of the seven major traditions that compose the story. For certain, it is not commentary on the entire book.

The third proposal for Jonah as a midrash focuses on the ancient credo that he quotes – in one of its versions. It proclaims God “merciful and gracious, slow to anger, and abounding in steadfast love and repenting of evil.” Beginning with God’s revelation to Moses (Exodus 34:6-7), the credo appears frequently in scripture (e.g., Num 14:18; Deut 7:8-10; Pss 86:5:15; 103:8; Joel 2:13). Near the end of the Jonah story, Jonah quotes a version of it. He highlights the quotation with an introductory clause of disclosure (“for I know that …”) as he makes the credo his reason or explanation for why, in the beginning, he

나오는 게 전부이지만, ‘미드라쉬’는 성서적 용어이다(빈번하게 ‘주석’으로 번역됨). 이 용어는 요나서의 장르를 밝히는 네 번째 가능성으로 제시된다. 미드라쉬는 성서 구절을 설명(주석)하는, 구전되거나 기록된 일종의 문학 양식을 지칭한다. 크게는 3가지의 학문적 주장들이 요나서를 미드라쉬로 본다.

첫 번째 주장은 열왕기하의 '아밋대의 아들 예언자 요나'라는 언급이 이야기 전체에 영감을 주었다는 것이다(Budde를 참고할 것). 그러나 이름이 같다는 것 외에는 다른 어떤 연결성도 찾기 힘들다.

두 번째 주장은 요나서가 ‘이방에 저항하는 신탁(렘 46-51과 겔 25-32)’에 대한 주석, 즉 미드라쉬였다고 이해한다. 그러나 이러한 신탁이 절대적으로 옳다 할지라도, (예언이 아직 이루어지지 않았으므로) 이들은 아직 조건부 상태이다. 그런 이유로 니느웨가 반드시 멸망할 것이라는 요나의 선포는, 실제로 일어나는 일(에 대한 진술)이라기보다는 니느웨의 회개와 구원을 위한 계기가 된다. 다시, 연결성을 찾기 힘들어진다. 더욱이 이야기를 구성하는 7개의 주요 전승 중에서도 한두 가지의 전승만이 연결되어 있을 뿐이다. 확실히 요나서는 책 전체의 주석이 아니다.

요나서를 미드라쉬로 보는 세 번째 주장은, 요나서에서 고대의 신앙고백들 중 한가지 버전이 인용된다는 점에 주목한다. 그것은 하나님을 ‘자비롭고 은혜로운 분, 노하기를 더디하시며 한없이 풍부한 사랑을 갖고 계시고, 재앙도 거두시는 분’으로 선포한다. 하나님이 모세를 구원한 대목(출 34:6-7)에서 처음 등장하는 이 신앙고백은 성서의 다른 부분에도 자주 등장한다(민 14:18; 신 7:8-10; 시 86:5-15; 103:8; 욥 2:13). 요나서의 종결부에서도, 요나는 이 신앙고백 중 한 버전을 인용한다. 그는 폭로(내가 알고 있었기 때문에…, 요나 4:2)를

tried to flee from God to Tarshish. In using this quotation, Jonah links the two scenes of the book. Around it pivot the theological struggles of the story.

On the one hand, the divine mercy of God stands in sharp contrast to the threatening, even violent, behavior of God toward innocent sailors in chapter 1. So we have a commentary of contrast and contention. On the other hand, the divine mercy exceeds the repentant (*quid pro quo*) behavior of God toward the guilty Ninevites. Further, the credo prepares the way for God's dialogue with Jonah, which moves toward divine pity freely given. Through contrast and comparison, the book of Jonah provides commentary on the ancient credo and so works as midrash. Moreover, the abundant use of imagination throughout fits well this genre as it develops later in rabbinic sources.

Theologies and Purposes

Given all the uncertainties and complexities of the book of Jonah, what might we say about its theology and purpose – or rather its theologies and purposes? Surely efforts to distill a single theology and purpose falter in the presence of the book's literary riches, substantive content, and indeterminate date. The story resists reduction to invite multiple responses. A sampling of proposed theologies include: the nature of the prophetic call, which one cannot escape; the struggle between true and false prophecy, hinted at in Jonah's resistance and shown in his proclamation to Nineveh and its overturning; a theology of

시작하면서 이 인용구를 강조하여, 왜 자신이 처음에 하나님으로부터 피해 다시시로 도망갔는지의 이유를 설명한다. 이 인용구를 가지고 요나는 이 책의 두 장면을 연결한다. 그리고 이 인용구가 중심축이 되어 요나서의 신학적 논쟁점들이 회전한다.

한편에서는, 자비로운 하나님 상이 위협적이고 심지어 폭력적인 하나님의 행동(1장에서 무고한 선원들에게 가해졌던)과 날카롭게 대립된다. 그래서 우리는 이 대립과 조화에 관한 주석들을 갖고 있다. 다른 한편에서는 자비의 하나님 상이 유죄한 니느웨를 향한 하나님의 회개(보상)의 행동을 능가한다. 더욱이 이 신앙 고백은, 이후에 조건 없이 베푸는 하나님의 연민에 대하여(하나님과 요나 사이의) 대화가 이뤄지도록 길을 마련한다. 이 대립과 비교를 통해 요나서는 고대의 신앙고백에 대한 주석을 제공하고, 미드라쉬로서 기능한다. 미드라쉬가 이후에 랍비 자료로 발전하긴 하지만 전체적으로 요나서가 풍부한 상상력을 동원한다는 점 또한 미드라쉬 장르에 잘 맞는다.

신학과 목표

요나서 내용의 이러한 불확실함과 복잡한 부분들을 가지고 우리는 요나서의 신학(들)과 목표(들)이 무엇이였다고 말할 수 있을까? 확실히 요나서에서 단일한 신학과 목표를 도출해 내려는 노력은, 이 책의 문학적인 풍부함과 실질적인 내용들, 그리고 쉽게 추정 불가능한 연대 때문에 불안정하다. 요나서는 범위를 축소하는 것에 반대하고, 여러 가지 해석을 얻고자 한다. 다음의 주장들이 요나서의 신학적인 목표로서 제시된다: 저항불가능한 예언자적 부르심의 특징, 요나의 저항과 니느웨를 향한 그의 선포. 니느웨의 회개 부분에서 암시되었던 진짜 예언-가짜 예언 사이의 갈등. 천국부터 스올까지 바다로부터 육지까지. 사람부터 동

creation (or ecology) that embraces the cosmos, from the heavens to Sheol, from the sea to dry land, and from human beings to animals and plants; the correlation of sin, repentance, and salvation; a theology of universalism represented by God's treatment of the sailors and the Ninevites over against particularism represented by Jonah's resistance; the freedom (or caprice?) of God, who controls and directs everything in the universe in whatever way God chooses, whether destructive (the storm) or redemptive (Nineveh); the struggle between justice, represented by Jonah's attitude, and mercy, represented by God's treatment of Nineveh.

Joining these theological proposals, numerous purposes surface in scholarly studies. They include the following: to establish the nation Israel's mission in the world, especially after the exile, by combating nationalism and exclusivism; to help Jews in Jerusalem recover from the trauma of defeat and exile and so reckon with the seeming injustice of God; to account for unfulfilled prophecy; to teach true repentance or some other lesson such as the integrity of creation, the character of God or divine mystery. Yet another proposal holds that the book be read not as didactic but as imaginative literature available for multiple uses in a variety of settings. In other words, it does not have a single purpose. It may even purport to entertain. For sure, the book itself does not state its purpose, and scholarly speculation has not secured it. This uncertainty matches our meager knowledge about its origins, date, composition, genre, and setting. Overall, interpretations that welcome diversities,

물과 식물까지 전 세계를 포함하는 창조(혹은 생태)신학, 죄.회개와 구원의 상호 연관성. 요나의 반항에서 드러나는 배타주의와 선원들이나 니느웨인들을 향한 하나님의 반응에서 드러나는 보편구제설, 파괴(폭풍)나 구원(니느웨) 중 어떤 것이든 자신이 정한 방식대로 세계의 모든 것을 통제하고 지휘하시는 하나님의 자유로움(혹은 변덕), 요나의 태도에서 드러나는 정의와 하나님이 니느웨를 처우하는 방식에서 드러난 자비의 충돌 등이 바로 그것이다.

이러한 신학적 목표들을 연결하여 요나서의 여러 가지 저작 의도들이 학문적으로 드러났는데, 이는 다음과 같다: 국가주의 / 배타주의와 투쟁함으로써 특히 포로기 이후 이 세계에서 이스라엘의 임무를 세우기 위해 쓰였다고 보는 의견, 예루살렘의 유대인들이 패배하고 포로가 되었던 정신적 트라우마로부터 벗어나 부정의해 보이는 하나님의 모습을 다시 성찰하도록 하기 위한 것이라는 의견, 이뤄지지 않은 예언을 설명하기 위한 것이라는 의견, 진정한 회개나 온전한 창조.하나님의 성품이나 신적 신비 같은 교훈들을 가르치기 위한 것이라는 의견 등이 있다.

그러나 한편에서는 요나서가 교훈적인 문학이 아니라, 여러 상황에서 여러 용도로 쓰일 수 있는 창의적인 문학이었다고 본다. 다시 말해 요나서는 하나의 의도를 갖지 않는다는 말이다. 요나서는 심지어 오락용 책이 될 수도 있다. 확실히 요나서 자체에는 저작 의도가 언급되지 않았으며, 학문적 연구를 통해서도 저작의도가 밝혀지지 않았다. 요나서의 기원, 연대, 구성, 장르, 배경에 관해 우리의 아는 바가 빈약한 것과

ambiguities, and surprises best convey the wholeness, elusiveness, and enduring fascination of the Jonah story.

Afterlife

The enduring fascination signals a rich afterlife for the book – in Judaism, Christianity, and Islam. In Judaism since the period of the Mishnah (c. 200 BCE), Jonah is the prophetic reading (the Haftarah) on Yom Kippur, the day of atonement. Its reading underscores the motifs of repentance (modeled by outsiders), responsibility (incumbent upon Israel), and compassion (modeled by God). Interestingly, at the conclusion of the reading, Jews add a verse from the prophet Micah: “What does the LORD require of you but to do justice, love mercy, and walk humbly with your God?” It is as though this question answers the question at the end of Jonah when God asks: “You pitied (had compassion on) the plant . . . shall I not pity (have compassion on) Nineveh?”

As we might expect, Jewish legends (*midrashim*) embellish the story. For example, they say that two fish swallowed Jonah. After all, the Hebrew vocabulary for the sea creature appears in the book in both the masculine and feminine grammatical forms. According to the legend, then, the first fish (male) provided Jonah space like unto a synagogue. So comfortable was Jonah in that fish that God transferred him to a female fish with hundreds of babies in her belly. Jonah was eager to exit. So he was vomited out. Expelled from the fish (so the

마찬가지로 저작 의도 또한 불확실한 것이다. 종합해보면 다양성, 애매성 그리고 의외성을 받아들이는 해석이야말로 요나서 전체 (의 내용), 난해성, 끊임없는 매혹을 가장 잘 전달할 수 있는 방법이라 하겠다.

요나서 이후

요나서에 끊임없이 매혹되어, 유대교.기독교.이슬람교 각각에서 요나서 사후 창작들이 나타났다.

미쉬나(200 BCE) 시대 이래로 유대교에서 요나서는 욥 키푸르, 즉 회개의 날에 읽히는 예언서였다. 요나서 중에서도 (이방인이 모범을 보였던) 회개, (이스라엘에게 요구되는) 책임감, (하나님이 모범이 된) 사랑의 주제가 강조되었다. 재미있는 것은, 결론부에서 유대인들이 미가서의 구절을 더해 읽었다는 것이다 : “정의롭게 행하고 자비를 사랑하며 하나님과 함께 겸손히 행하는 것 외에 하나님께서 너에게 무엇을 더 요구하시더냐(미 6:8)?” 이 질문은 마치 요나서의 종결부에서 하나님이 “네가 그 식물을 사랑하였건대 내가 니느웨를 사랑하지 않겠느냐?”고 질문 하신 것에 대한 대답처럼 보인다.

예상했을 수도 있겠으나 유대교 전승들은 요나 이야기를 윤색했다. 예를 들어, 그들은 두 마리의 물고기가 요나를 삼켰다고 본다. 하지만 요나서에서 물고기에 해당하는 히브리어 단어는 남성형/여성형의 두 가지 문법 형태로 혼재되어 기록되어 있다. 전설에 따르면 첫 번째 수컷 물고기는 요나에게 회당 같은 공간을 제공했으며, 요나가 물고기 뱃속에서 편안해 하자 하나님께서는 수컷 물고기를 뱃속에 수 백마리의 새끼를 거느린 암컷으로 변화시키신다. 요나는 탈출하기를 열망했고, 밖으로 뱉어 내어졌다. 전설은 물고기에서 나온 요나가 그 옷과 머

legend continues), Jonah lost his clothes and his hair and became a target for insects. No wonder he was abrupt and brief in his denunciatory preaching to the Ninevites. To protect him, God grew the plant.

At this point, Jewish legends not only add to the story but depart radically from it. They declare that after forty days (cf. Jon 3:4), the Ninevites who had repented reverted to evil, thereby fulfilling Jonah's prophecy of their destruction. In the end, God allowed Jonah to enter Paradise without dying. Even his wife (where did she come from!) was praised for piety beyond duty. Across centuries, Judaism's fascination with Jonah perdures, both as scripture reading on Yom Kippur and as midrash.

Christianity also finds the story fascinating. In the New Testament, Jesus uses the book when he harshly addresses the scribes and Pharisees (Mtt 12:38-41). "An evil and adulterous generation asks for a sign, but no sign will be given to it except the sign of the prophet Jonah." The reference to "the sign" remains obscure because that phrase does not occur in the book itself. As Jesus continues, he draws an analogy of descent between Jonah "in the belly of the sea monster three days and three nights" and the Son of Man "three days and three nights in the heart of the earth." The words suggest the corresponding analogy of ascent, with God delivering Jonah from the fish and God raising Jesus from the dead. And again, Jesus uses the story. He grants the people of Nineveh the right to judge and condemn his generation because the Ninevites repented at the preaching of Jonah (Mtt 12:41). Concluding the comparison, Jesus asserts, with reference

리칼을 잃은 채 벌레들의 표적이 되었다고 진술한다. 니느웨를 향한 비난의 설교가 갑자기 이뤄지고 내용도 짧은 것은 놀랄 일이 아니다. 이러한 요나를 보호하기 위해서 하나님께서는 식물이 자라게 하신다.

이 즈음에서, 유대교 전승은 요나 이야기에 덧붙이는 것 뿐만 아니라 원래 이야기와는 완전히 다르게 떨어져 간다. 그들은 니느웨인들이 회개했으나 40일 후에는 다시 악으로 되돌아갔으며(요나 3:4와 비교할 것) 따라서 니느웨 멸망에 대한 요나의 예언이 이루어졌다고 보았다. (유대교 전승에서) 결국 요나는 죽음 없이 낙원에 들어가도록 하나님께 허락을 받으며, (어디서 나타난건지 모르겠지만) 그의 아내는 필요 이상의 경건으로 인해 칭찬받는다. 수 세기에 걸쳐 욥 키푸르에 읽는 문서이자 미드라쉬로서, 요나서는 유대교의 마음을 사로잡았다.

기독교 또한 요나서에서 매력적인 부분을 찾아내었다. 신약에서 예수는 서기들과 바리새인들을 심히 꾸짖을 때 이 책을 사용했다(마태 12:38-41). "악하고 음란한 세대가 표징을 요구하지만 예언자 요나의 표징 밖에는 이 세대는 아무 표징도 받지 못할 것이다" 마태복음 자체에서 일어난 사건이 아니라는 점에서 "표징" 언급의 (해석은) 애매하게 남아있다. 예수는 계속해서 "3일 밤낮을 바다 괴물의 뱃속에 있었던" 요나와, "3일 밤낮을 땅 속에 있을" 인자 사이에서 하강(Descent)의 유비를 끌어온다. 또 이와 동일하게 "하나님이 물고기 뱃속에서 끌어올리신 요나"와 "죽은 자 가운데서 일으키신 예수" 사이에서 상승(Ascent)의 유비를 끌어온다. 그리고 다시 예수는 이야기를 이용하는데, 니느웨 사람들이 요나의 설교를 듣고 회개했기 때문에 그들에게는 "이 세대"를 비난하고 심판할 자격이 있다고 한다. 비교를 마무리하면서 예수는 자기 자신에 대하여 "보라, 요나보다 더 큰자가 여기

to himself: “. . . and see, something greater than Jonah is here.” 에 있다(마 12:41)” 고 주장한다.

Not unlike Judaism and Christianity, Islam attends to the story of Jonah. In the Qur'an Jonah's name appears with other biblical characters, including Jesus, Job, Aaron, and Solomon, all of whom have received the revelation of Allah (Surah 4:163; cf. 6:86). Further, under the name Dhun-Nun, Jonah is depicted as enraged, crying out in darkness, and being delivered (Surah 21:87). Elsewhere the Ninevites are described as “the people of Jonah” (Surah 10:98). Yet another passage, which cites Jonah as a messenger of Allah, mentions details of the biblical story. It refers to the ship, the lots, the “whale,” and “the gourd tree” (Surah 23:139). A final reference in the Qur'an admonishes readers, “Do not be like the Man of the Whale” (Surah 69:48).

Beyond ancient legends and scriptural appropriations, the free-floating story of Jonah has traveled for centuries throughout the worlds of art, literature, music, and drama. That overwhelming journey awaits a full telling. Meanwhile, in this lecture we have begun an intriguing, puzzling, and challenge journey with this special book among the Minor Prophets.

이슬람교도 요나서에 주의를 기울이는 점은 유대교나 기독교와 다르지 않다. 예수, 욥, 아론, 솔로몬 같은 성경 인물들과 함께 요나의 이름도 알라의 구원을 받은 자로 꾸란에 등장한다(4:163와 6:86를 비교할 것). 더 나아가 Dhun-Nun이라는 이름으로 (각색 되어) 등장하는 요나는 어둠 속에서 격분하고 소리쳤으며 구원을 받은 자로 그려진다(21:87). 어떤 부분에서 니느웨인들은 “요나의 사람들”로 묘사되기도 한다(10:98). 그러나 요나를 알라의 전령으로 언급하는 또 다른 문단에서는 배, 제비뽑기, “고래”, “박넝쿨” 등 성서 이야기의 자세한 부분들도 언급한다(23:139). 요나서를 마지막으로 인용하면서 꾸란은 “고래의 남자(Dhun-Nun)와 같이 되지 말라”고 독자들을 꾸짖는다(69:48).

다채롭게 해석될 수 있는(free-floating) 요나 이야기는 수 세기에 걸쳐, 고대 전설과 성서 본문의 감상을 넘어 미술, 문학, 음악 그리고 연극 등을 통해 유랑해왔다. 이 까다로운 요나서 여행은 아직 완성을 기다리고 있다. 그리고 강연을 통해, 우리는 소예언서 중에서도 특별한 이 책과 함께 애매하고, 헛갈리며 난해한 그 여정을 막 시작한 참이다.

Response to Dr. Phyllis Tribble's Paper on "A Journey with Jonah"

Keun-Jo Ahn (Hoseo University)

It is a great privilege for me to respond Dr. Phyllis Tribble's paper on the book of Jonah. It is my first time to meet her in person. As one of the "Old Testament scholars," however, I have been exposed considerable times to her books (such as *Texts of Terror*) and papers. Especially, her attentive way of interpreting the Scriptures, called "close reading" has inspired me so much in my rendering of the Bible, giving a full sensitivity to every single word and phrase of the texts. This indirect experience of Dr. Tribble enables me to take this opportunity of responding her, which is not easy and even dangerous for my lack of expertise. Yet, I have enjoyed reading this paper, especially, her way of inviting readers to the attractions of the Jonah story. Followings are my summary and questions.

On the one hand, this paper is an introduction to the book of Jonah, which gives us essential knowledge of the book from its date and literary structure to theological purposes and afterlife. On the other hand, this paper is not an introduction because it wrestles with in-depth discussion on the genre. A comprehensive survey of the four literary types(folktale, parable, satire, midrash) enlightens us on the cardinal motif of the book, which is the theological question on God's mercy.

Dr. Tribble, first of all, points out three discrepancies of the book of Jonah in comparison to other prophetic books in the Hebrew Bible. First, it is a story of a prophet rather than words of a prophet. Second, Jonah is depicted as an eccentric prophet who does not only disobey but also resent when Ninevites repent. Third, the book of Jonah lacks historicity.

Regarding the date of the book, Dr. Tribble admits the difficulty in discovering how old it is. Yet, she verifies seven separate traditions with diverse origins, which in turn are integrated into a fine story based on the characters of Jonah and God. The composition of the book as a whole, Dr. Tribble observes, is a skillful artistry because chapters 1-2 and chapters 3-4 display a symmetrical structure.

The main focus of the paper is to identify what kind of literature the book is. First, folktale is proposed because folkloristic motifs abounds. Yet, outstanding existence of the transcendent God throughout the story keeps us from regarding it as a folktale. Also, in contrast to folktales, there are historical and geographical references in the book. Most of all, the emphasis of the book of Jonah lies in instruction while folktales simply entertains.

The second candidate of the book's genre is parable. However, scholars hardly agree on what the comparison is in the story. Also, the comparison is partial if there is. Moreover, a sudden conclusion of Jonah does not give any explanation of the meaning of the parable.

Third, satire is another possible genre of the book. Jonah himself appears as the object of attack. But, Dr. Tribble hesitates accepting satire as the proper genre of the book because we

are not sure which satirical elements serve for the authorial intent of criticism. The targets of attack could be sailors who lack nautical acumen, Ninevites ordering animals to repent, even God accepting so quickly the conversion of the Ninevites as well as the prophet Jonah.

Lastly, the genre midrash is discussed. Some scholars consider the book of Jonah as a commentary on 2 Kings' mention about historical "Jonah, son of Amittai, the prophet". Other scholars see Jonah's story as midrash on the oracles against foreign nations in Jeremiah 46-51 and Ezekiel 25-32. Yet, Dr. Tribles claims the third proposal. The book is a midrash on the ancient credo on God proclaiming, "merciful and gracious, slow to anger, and abounding in steadfast love and repenting of evil." Dr. Tribble explains Jonah's quotation of the credo in 4:2 functions as the pivot of the book linking first and second half of the story and demonstrating what the theological issue here is.

With regard to theological theme, however, Dr. Tribble does not single out a central topic in spite of her comprehensive list of Jonah's issues. She is consistently reluctant to concluding a single purpose of the book. She legitimately argues that "Overall, interpretations that welcome diversities, ambiguities, and surprises best convey the wholeness, elusiveness, and enduring fascination of the Jonah story." Her paper even includes afterlife of the book of Jonah showing how it has been interpreted and applied in various religious traditions. Dr. Tribble concludes that the elusiveness of the Jonah's story still awaits a full telling not only in biblical interpretations but also in the worlds of art, literature, music and drama.

It is intriguing to see how thoroughly Dr. Tribble introduces us to the book of Jonah. She amazingly arranges the essential tasks of introductory studies into a logical sequence and effectively delivers what she wanted to show us. Her insightful analysis of the structure teaches us how skilfully the book is composed. The painstaking researches on genre awakens us that form critical study turn into a discussion of theology. Her openness to diversities and ambiguities leads us into exhaustive appreciation of the book, keeping us from restricting the theology of the book to some of the isolated themes.

One of the most fascinating discussions of Dr. Tribble is her finding that Jonah's quotation of the ancient credo on God plays a critical role both in the literary plot and in the theological discussion. Jonah's knowledge of the traditional belief on God's nature drove him to go to the counter direction. He did not want to see that God's mercy would forgive the enemy country. The whole story is unfolded with this character of God. Jonah's eccentric character also derives from this gracious nature of God. Jonah grumbled that God is too generous and yet this divine feature allowed him to have a dialogue with God. Here lie the attraction of the book. Nobody in the history of ancient Israel before Jonah had ever questioned about the nature of God. In particular, who dared to complain about the ancient credo which had been recited generation after generation? More surprisingly, God is kindly responding to the human complainer about the divine attributes of loving-kindness. The book of Jonah, according to Dr. Tribble, is being developed from this sensitive issue on the nature of God. I fully agree on her point saying, "Around it pivot the theological struggle of the story."

Despite the brilliant work on the book of Jonah, I want to raise a couple of questions

in order to learn more insights from Dr. Tribble.

First, what kind of historical circumstances would be there in the appearance of the midrash on the ancient credo? Why was the author of the book so concerned with the issue of divine mercy? Of course Dr. Tribble does mention about possible historical backgrounds of the theological struggle: the situation of combating nationalism and exclusivism after exile; the time of recovery from the trauma of exile by reckoning with the seeming injustice of God; the circumstances of unfulfilled prophecy... Dr. Tribble does not give her emphasis on relating the story with specific historical times but on multiple uses of the story in a variety of settings. Despite the fact that I fully understand her attitude toward the book of Jonah, I wish she could trace back more deeply into the backdrop when the issue of divine mercy was emerged and made into a concrete literature. How could this idiosyncratic prophet show up? How dare did he demonstrate his recalcitrance before God? What kind of particular surroundings did raise the question and explanation regarding the ancient credo? I do not think that the book of Jonah purports simply to entertain but to reveal the crisis and response of a faith community in a particular time of Israelite history.

Second, what kind of literary tradition does the book of Jonah belong to? Which tradent of the biblical traditions did produce the book? As Dr. Tribble discusses the story as midrash, the book of Jonah could not be the product of the prophetic tradition in which historical figures and concrete situations are demanded. If the book is free of any historical particularities and deals with universal issues such as integrity of creation, character of God or divine mystery, isn't it the product of wisdom tradition? There are common elements between the book and wisdom literature: rhetorical questions of God, resistant character of human hero, creation motifs, questions on divine character, didactic factors, and so on. If we are able to identify the book with the wisdom tradition, it would be enlightening to compare the book of Jonah with wisdom literature in the Hebrew Bible.

I appreciate Dr. Tribble's wonderful journey with Jonah and expect now her merciful response to my comments.

필리스 트리블 교수의 “A Journey with Jonah” 에 대한 논찬

안근조 (호서대)

필리스 트리블 교수의 요나서에 관한 논문에 대해 논찬하게 된 것을 큰 특권으로 생각한다. 아래에서는 트리블 교수 논문에 대한 요약과 질문을 다루고 있다.

한편으로 이 논문은 요나서에 대한 개괄적 지식을 담고 있다. 저작시기로부터 문학 구조, 신학적 목적과 정경형성 이후의 역사까지 가장 기본적 지식들을 전한다. 그러나 다른 편으로 이 논문은 개론에 그치지 않는다. 장르에 관한 심도있는 연구가 진행되고 있기 때문이다. 네 가지 가능한 장르, 즉 설화와 비유, 풍자와 미드라쉬에 대한 철저한 연구가 요나서의 가장 중심문제인 하나님의 자비로운 품성에 대한 신학적 논의에까지 이르게 하고 있다.

무엇보다 트리블 교수는 구약성서의 다른 예언서들과 다른 세 가지 상이점을 지적한다. 첫째, 예언자의 예언 보다는 예언자에 관한 이야기를 다룬다. 둘째, 요나라는 인물은 단순히 불순종할 뿐 만 아니라 니느웨 백성이 회개하는 것에 분개하는 이상한 예언자이다. 셋째, 요나서는 구체적 역사성이 결여되어 있다.

요나서의 저작시기는 정확히 밝히기 어려운 것으로 트리블 교수는 밝힌다. 그러나 요나서를 이루는 일곱 개의 독립된 전승을 언급하고 그 전승들이 요나와 하나님의 성격을 주축으로 긴밀하게 통합되어 하나의 이야기를 형성하고 있음을 보여준다. 트리블 교수는 전체로서 요나서는 치밀하게 잘 짜여진 문학작품으로서 1-2장의 전반부와 3-4장의 후반부가 상호 대칭 조합을 이루는 구조로 되어 있음을 주장한다.

논문의 주된 초점은 요나서의 장르를 밝히는데 있다. 먼저, 설화적 요소가 풍부하므로 설화로서 보는 견해이다. 그러나 선형적 신의 지배적 존재가 두드러진다는 점은 설화와는 거리가 있다. 또한 역사적이고 지리적인 언급이 설화와는 달리 나타난다. 무엇보다도 요나서의 강조는 설화처럼 오락적 즐거움에 있지 않고 교훈을 주는 데 있다.

요나서의 두 번째 장르 후보로서 비유가 제시되었다. 그러나 무엇에 대한 비유인지 학자들 간에 의견이 분분하다. 또한 비유적 요소가 있다 할지라도 부분적으로 나타날 뿐 전체를 다루지 않는다. 또한 갑작스런 요나서의 결말은 어떠한 비유에 대한 보충설명도 들려주지 않는다.

셋째, 풍자가 또 다른 가능한 장르로서 등장한다. 요나 자신이 풍자적 공격의 대상이다. 그러나 트리블 교수는 풍자를 요나서의 장르로 보는 것에 만족하지 않는다. 왜냐하면, 어떤 풍자적 요소가 저자의 의도 가운데 있는지 알 수 없기 때문이다. 풍자의 목적이 요나 뿐 만 아니라 향해 감각이 둔한 선원들이나 동물에게까지 회개를 하도록 시키는 니느웨 백성들 또는 니느웨 사람들의 회개를 너무 쉽게 받아들이는 하나님에게도 향할 수 있기 때문이다.

끝으로, 미드라쉬 라는 장르가 있다. 어떤 학자들은 요나서가 열왕기하(14:25)의 “아밋대의 아들 선지자 요나”라는 언급에 대한 미드라쉬로 보기도 하고 또 다른 학자들은 예레미야 46-51장과 에스겔 25-32장에 나타난 이방에 대한 심판선포에 대한 미드라쉬로 보기도 한다. 그러나 트리블 교수는 또 다른 제안을 한다. 즉, 전통적 하나님에 대한 신조, 즉, “주께서는 은혜로우시며 자비로우시며 노하기를 더디하시며 인애가 크시사 뜻을 돌이켜 재앙을

내리지 아니하시는 하나님”에 대한 미드라쉬로 본다. 트리블 교수는 요나서 4:2의 전통적 신조에 대한 인용이 요나서의 전반부와 후반부를 잇는 중심축이요 무엇이 신학적 중심문제인가를 밝히는 부분이라 주장한다.

그러나 신학적 주제에 관하여 트리블 교수는 요나서의 모든 신학적 주제들을 섭렵하고 있음에도 어떤 하나의 중심주제를 논하지 않는다. 또한 요나서의 목적을 이야기 할 때에도 일관되게 하나의 목적을 말하기 꺼려한다. 그녀란 정당하게 다음과 같이 말한다, “한마디로 다양성과 모호성 그리고 의외성을 받아들이는 해석은 요나서의 통전성과 불가해성 그리고 지속적 매력을 가장 잘 전달하게 될 것이다.” 그녀의 논문은 요나서가 정경화된 이후에도 어떻게 다양한 종교전통들 속에서 해석되고 적용되었는지를 보여주고 있다. 트리블 교수는 요나 이야기의 불가해성은 여전히 성서해석학 차원 뿐 만 아니라 예술과 문학, 음악과 드라마 부분에서도 온전한 해석을 기다리고 있음을 밝히며 결론을 맺는다.

트리블 교수가 요나서에 관한 한 얼마나 철저한 논의를 진행하고 있는가 놀라울 뿐이다. 그녀는 개괄적 연구를 위한 중심 과제들을 논리적 진행순서에 맞게 잘 배치함으로써 그녀가 전달하고자 하는 바를 효과적으로 논의하고 있다. 통찰력 있는 구조 분석은 요나서가 얼마나 잘 짜여진 문학체인지 가르쳐준다. 장르에 대한 세밀한 연구는 문학양식에 대한 연구가 자연스레 신학적 토의로 이어지고 있음을 깨우쳐 준다. 다양성과 모호성에 대한 트리블 교수의 개방성은 우리로 하여금 요나서에 대한 고립된 주제에 빠지지 않고 도리어 보다 균형 잡히고 완벽한 해석의 길로 안내하고 있다.

트리블 교수의 가장 흥미로운 토의는 전통적 신조에 대한 요나의 언급이 문학적 구성 뿐 만 아니라 신학적 논의에 있어서도 가장 핵심적 위치를 차지한다고 주장하는 데 있다. 하나님의 본성과 관련된 전통적 신념에 대한 요나의 지식은 그로 하여금 반대방향으로 가게 하였다. 그는 하나님의 자비로 적국이 용서받는 것을 보기 싫었다. 요나서 전체 이야기는 이러한 하나님의 본성과 관련하여 전개된다. 요나의 이상한 성격 또한 근본적으로 하나님의 자비로운 성품에 연원한다. 요나는 하나님께서 너무 자비롭다고 불평한다. 그러나 그 품성 때문에 요나는 하나님과 대화할 수 있다. 여기에 요나서의 매력이 있다. 요나 이전에 이스라엘 역사에서 그 어느 누구도 하나님의 본성에 관하여 질문한 적이 없다. 특별히, 감히 어느 누가 대대로 암송되어져 오던 전통적 신조에 대하여 불평할 수 있을까? 더욱 놀라운 것은 하나님께서 불평자에게 하나님의 사랑스러운 돌보심에 대하여 친절히 대답해 주고 있다는 사실이다. 트리블 교수에 따르면, 요나서는 이 예민한 하나님의 본성에 관한 주제를 중심으로 펼쳐지고 있다는 것이다. 나는 그녀의 다음의 주장에 전적으로 동의한다: “그것을 중심으로 이야기의 신학적 고민이 전개된다.”

요나서에 대한 탁월한 논의에도 불구하고 나는 트리블 교수에게 더 많은 통찰을 얻기 위해 다음의 두 질문을 제기한다.

첫째, 전통적 신조가 등장할 수 밖에 없었던 역사적 상황이 무엇인가가 궁금하다. 왜 요나서의 저자는 하나님의 자비의 문제를 그토록 연연해 하는가? 물론, 트리블 교수는 신학적 고민에 대한 가능한 역사적 배경에 대하여 언급한 바 있다: 포로기 이후 국수주의와 배타주의와 대결하는 상황; 하나님의 부정의에 대한 재고를 통한 포로기의 충격으로부터 치유되는 상황; 성취되지 않은 예언의 상황... 트리블 교수는 요나서 해석에 있어서 특정한 역사적 시기 보다는 다양한 상황에서의 다양한 적용을 강조한다. 요나서에 대한 트리블 교수의 이러한 입장을 모르는 바는 아니지만, 보다 더 심도있는 역사적 상황에 대한 탐구가 더

진행되었으면 하는 아쉬움이 있다. 어느 시점에서 하나님의 자비로운 성품에 대한 문제가 제기되었으며 요나서와 같은 문학작품으로 완성되었는지가 여전히 궁금한 것이다. 어떻게 이러한 말도 안되는 예언자가 등장하게 되었을까? 어떻게 감히 하나님 앞에서 자기의 고집을 부릴 수 있을까? 어떤 상황으로 인해서 전통적 이스라엘의 하나님에 대한 신념이 도전받고 또 설명이 필요하게 되었을까? 나는 요나서가 단순히 흥미거리로 탄생했다고 보지 않는다. 분명히 특정한 이스라엘 역사의 어느 시기에 신앙 공동체의 위기와 극복에 대한 계시의 말씀으로 보고 있는 것이다.

둘째, 요나서는 어떤 문학전승층에 속하는가? 성서전통의 전승과정 가운데 어떠한 전승자들이 요나서를 탄생케 했을까? 트리블 교수가 요나서를 미드라쉬로 본다면 요나서는 예언전승의 산물로는 볼 수 없을 것이다. 왜냐하면 예언전승은 역사적 인물과 구체적 사건들이 전제되어 있기 때문이다. 만약 요나서가 역사적 특수성에 매여있지 않고 보편적 주제 즉, 창조의 통전성, 하나님의 품성, 또는 신적 신비 등을 다룬다면 이 책은 지혜전승의 산물은 아닐까? 요나서와 지혜문학과 유사성이 발견된다. 예를 들면, 하나님의 수사적 질문, 항변하는 인간 주인공, 창조와 관련된 주제들, 교육적 요소들 등이 있다. 우리가 만약 요나서를 지혜전승으로 취급할 수 있다면 요나서와 구약성서의 지혜문학을 비교하는 작업은 새로운 사실들을 밝혀줄 것이다.

나는 트리블 교수의 “요나와의 여행”을 황홀하게 즐겼다. 이제는 나의 부족한 논찬에 대한 그녀의 자비로운 답변을 기대할 뿐 이다.

Response Paper on "A Journey with Jonah"

by Phyllis Tribble

Yoon-Hee Kim (Torch Trinity Graduate University)

I have read and heard much about Phyllis Tribble. I am so glad that I had the opportunity to meet her in person, and I welcome her warmly to Korea. It has been said about her book *Texts of Terror* that, "Reading *Texts of Terror* calls us to examine issues of power and powerlessness. The terror comes when we see the suffering that often goes unnoticed, and the terror intensifies when we see the responsibility of those who find themselves apparently favored by God." Even more challenging remarks came directly from Tribble when she states that, "All we who are heirs of Sarah and Abraham, by flesh and spirit must answer for the terror in Hagar's story. To neglect the theological challenge she presents is to falsify faith." I would like to emphasize the last phrase, "To neglect the theological challenge she presents is to falsify faith." I can clearly see the perspective she put forth when she defines faith and calls for the moral and spiritual responsibility of all believers, among them theologians as well, by showing how God takes initiative to meet Hagar, this runaway slave. We may be losing and undermining Christian influence more and more in our society today by missing the point she has made and it is a point on which we need to reflect.

Although I am not here today to respond to her book *Texts of Terror*, the book does provide a glimpse of whom she is and where she stands in her theological journey before talking about "A Journey with Jonah."

"A Journey with Jonah" focuses on her area of expertise as shown through her book *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah*. I was initially skeptical of her opening remarks that "the book of Jonah intrigues, puzzles, and challenges reader. To journey with it is no easy assignment." This initial skepticism was founded partly because, as she enumerates in her article, the book seems like a folktale, parable, or satire mediated by humor, almost like a Sunday-school story tale (my ignorant prejudice, of course!) that it could not possibly be as challenging as she claims to be. My initial reading of her article did not leave me feeling intrigued, puzzled, or challenged.

However, at the second reading of her article, I was once again fascinated by her eloquence of putting things in perspective. The following points are her contributions that I found most helpful.

First, her conclusion on the Midrashic genre helps to reveal the contours of the book more clearly. The primary focus of the story seems to be on Jonah. If the book "provides commentary on the ancient credo and so works as midrash," then it also reveals more about the character of God (e.g. Exod 34:6-7). God answers the prayers of the pagan sailors; God took initiative to plan to reach out to the city of Nineveh; God brought Jonah into the equation as an instrument, though it was surprising that Jonah exercised his own free will confessing that he did it exactly because he knew who God is; God extended his mercy on Ninevites when they

responded with repentance; God taught Jonah a lesson; God even draws us (the readers) into the story asking the final question: "You have been concerned about this vine . . . Should I not be concerned about that great city?" The end of the book is not interested in Jonah's response as much as our response to that question.

Secondly, her section on the 'Afterlife' introduces how the Jews found the answer to link Jonah with Micah by adding a verse from the prophet Micah (though she did not put it that way exactly): "What does the LORD require of you but to do justice, love, mercy, and walk humbly with your God?" at the reading of Yom Kippur. Now it makes sense why the two books are arranged as they are: The shortest prophetic message ever saved the wicked Ninevites. In contrast, the relatively long message of Micah among the Minor prophets (7 chapters) did not have much effect on the wicked Judah. Judah is worse than the pagan Ninevites. The Jews might have understood that the primary focus of the two books is on the character of God and God's desire from us.

Thirdly, she puts forth a challenge not to have a reductionist perspective about the book, but rather, to open the book to multiple perspective and purposes. The first two points already show my reductionistic tendency to attempt to summarize the author's single-intended meaning of the book and draw a concrete message. Dr. Tribble asks us to halt this temptation to falter in the presence of the book's literary riches, substantive content, and indeterminate date. She may be right in that "overall, interpretations that welcome diversities, ambiguities and surprise best convey the wholeness, elusiveness, and enduring fascination of the Jonah story." Through I think that it is a scholarly responsibility to propose some certainties out of the rich potentials of this story, she already provides so much to look at and then also asks us to enjoy the diversities. It sounds fair assessment to me.

It may be customary to give some critique on the paper as a part of response. However, with her article, I do not have many questions to raise, partly because she already raises so many questions herself about the book itself (it might be her strategy to silence the respondents!). The questions are not so much simple information-seeking questions, but rather questions that have naturally surfaced as one starts digging into the book in depth, which naturally produces additional questions that encourage one to dig deeper. She herself has already delved into the depths of the book. Her questions are edifying: date, structure, genre, and theologies and purposes. As she interacts and introduces various ways scholars have been answering all these questions, we are convinced that 'a journey with Jonah' has already begun.

I am, however, a bit uneasy about her not mentioning much about the poem in chapter 2 of Jonah (it is possible that Tribble reasons that she mentions enough of the poem in her book). Changes in genre in the middle of the narrative are a way for the author to show that it could or should sway the book. So one question I would ask Tribble is to see how she understands the significance of chapter 2 in Jonah: its function, date within the context of Jonah story, and theologies and purpose, and the role it plays. In other words, why is it there as it looks incongruous with chapters 3 and 4 after his seemingly pious prayers?

Surely we should listen to her more than my response. I would appreciate if she can share her future journey plan (not itinerary but her journey as an OT scholar) and give remarks

to Korean OT professors and scholars (without much Terror). I was to thank her for her strenuous plowing through OT texts and books.

필리스 트리블 교수의 “A Journey with Jonah” 에 대한 논찬

김윤희 (헛불 트리니티대)

그 동안 책으로 명성을 많이 들어 왔는데 마침내 만나게 되어 기쁘게 생각한다. 그리고 한국에 오신 것을 진심으로 환영한다. 어떤 이가 그녀가 쓴 책인 *Texts of Terror*에 대해서 이렇게 말하는 것을 읽은 적이 있다: "Texts of Terror를 읽는 것은 우리에게 권력과 권력 없음의 문제를 들여다보게 만든다. 공포는 다른 이들의 고통이 간과되었을 때에 찾아오며, 명백히 하나님이 선호하시는 자들의 책임을 보게 될 때에 그것은 강화된다." 더 도전이 되는 말은 그녀 자신의 입에서 나온다: "육과 영에 의해 사라와 아브라함의 후계자 된 우리는 하갈의 이야기에서 공포에 대한 답을 해야만 한다. 그녀가 제시하는 신학적 도전에 나태한 것은 신앙을 배신하는 것이다." 마지막 부분을 한번 더 반복하고 싶다: "그녀가 제시하는 신학적 도전에 나태한 것은 신앙을 배신하는 것이다." 이것을 통해 그녀가 어떤 관점을 갖고 있는지를 보여준다. 그녀의 신앙의 정의를 알 수 있게 해준다. 그녀는 하나님께서 도망가는 신세인 노예를 주도적으로 만나시는 것을 우리에게 보여주며, 신학자들을 포함해서, 모든 믿는 자들에게 도덕적 영적 책임을 요구한다. 우리가 바로 이런 점들을 놓치고 있기 때문에 현재 우리는 우리 사회에서 점점 더 기독교인으로서의 영향력을 잃어가는 것이 아닌가 하는 많은 것들을 생각해 보게 한다.

물론 오늘 나는 그녀의 책에 대해 논하러 온 것은 아니다. 그러나 이런 이야기를 하는 것이 Dr. Tribble을 이해하는데 조금이나마 도움이 되며 '요나서와의 여행'을 이야기 하기 전에 그녀의 신학적 여행에서 그녀는 어떤 입장에 서 있었는지를 살짝 들여다 볼 수 있는 계기가 된다고 생각해서 이야기한 것이다.

지금부터는 "요나서와 여행하기"의 논문에 대해 논해보자. 요나서는 *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah*에서 본 바와 같이 그녀의 전문분야이다. 그녀가 논문에서 "요나서는 독자들의 호기심을 불러 일으키면서도 이해하기 어렵고, 독자들을 시험하는 책이다"라고 했을 때에 나는 그 말에 회의적이었다. 부분적으로는 그녀가 논문에서 열거한대로, 요나서는 설화, 비유, 유머로 포장된 풍자와 같은 일종의 주일학교 수준의 책(물론 나의 무지한 편견에서 나온 것이지만)과 같이 여겨졌기 때문에 그녀가 말한 만큼 도전이 될 것이라고 믿지 않았다. 그리고 논문을 처음 읽었을 때 새로 배울 만한 것도 별로 없다고 느꼈으며 별 인상을 받지 못했다.

그런데, 한번 더 논문을 좀더 자세히 읽어보고는 어떤 관점을 제공하는 그녀의 유창한 화술에 매력을 느꼈다. 몇 가지 이 논문이 나에게 준 도움은 다음과 같다.

첫째, 미드라쉬로 결론을 내린 문학적 장르. 이것은 책의 윤곽을 분명히 하는데 도움을 준다. 처음에 보면 책의 주 관심사는 요나에 집중되어 있는 것으로 보인다. 그러나 만약 책이 "고대의 신앙 고백에 대한 주석을 제공하고 미드라쉬로서 기능"한다면, 이것은 하나님의 성품을 드러내는 데에 주 관심을 두는 책으로 관점이 바뀐다(예. 출 34:6-8). 하나님께서는 이방 선원들의 기도를 들으셨으며; 니느웨 성읍을 구원하기 위해 주도권을 잡으셨으며; 비록 요나가 하나님이 어떤 분이신지를 알았기 때문에 거부할 수 밖에 없었노라고 고백하며 자신의 자유의지를 사용한 것에 대해 놀라긴 했지만, 바로 하나님의 구원의 목적을 위해 요나를 도구로 부르셨으며; 니느웨 사람들이 회개할 때에 그들에게 자비를 베푸셨으

며; 요나에게 교훈을 가르치셨으며; 마지막에는 "네가 . . . 이 박넝쿨을 아꼈거든 하물며 이 큰 성읍. . . 내가 어찌 아끼지 아니하겠느냐"는 질문으로 우리를 스토리 안으로 끌어들이신다. 책의 마지막은 요나의 답에는 더 이상 관심이 없다. 오히려 그 질문에 대한 우리의 반응에 더 관심이 있다.

두 번째, 미가서와의 연결. '요나서 이후'부분에서 그녀는 유대인들이 욥 키푸르때에 겔론부에서 미가서의 구절을 더해 읽었다는 것을 지적한다: "정의롭게 행하고 자비를 사랑하며 하나님과 함께 겸손히 행하는 것 외에 하나님께서 너에게 무엇을 더 요구하시더냐?" (미 6:8) 왜 두 책이 현재 위치에 나란히 배열되었는지를 잘 설명해 준다. 가장 짧은 메시지로 사악한 니느웨를 구원한 것과 소 선지서 중에서 상대적으로 긴 메시지(7장)의 미가서는 사악한 유대에 별 영향력을 끼치지 못했다. 그런 점에서 유다는 이방인 니느웨보다 더 악하다. 유대인들은 아마 이 두 권의 책이 하나님의 성품에 우선적인 초점을 둔 책으로 이해한 것 같다.

세 번째, Dr. Tribble은 요나서의 범위를 축소하는 것에 반대하며 여러 관점과 목적에 열려 있도록 도전한다. 위의 두 가지는 이미 책에서 저자의 단일한 의도와 신학적 메시지를 찾으려는 나의 축소지향적 경향을 보여준다. 그녀는 이 책의 문학적 풍부함과 실질적인 내용들 그리고 쉽게 추정 불가능한 연대 속에서 주춤거리며 단일한 신학과 목표를 도출해 내려는 유혹을 중단하기를 요청한다. "종합해 보면 다양성, 애매성, 그리고 의외성을 받아들이는 해석이야말로 요나서 전체의(내용), 난해성, 끊임없는 매혹을 가장 잘 전달할 수 있는 방법이라 하겠다"라고 한 그녀의 말이 맞는 것 같다. 나는 스토리의 풍부한 잠재력 속에서도 어떤 확실한 점을 제시하는 것이 학자의 책임이라고 생각은 하지만, 이 경우에 Dr. Tribble은 우리 앞에 너무나 많은 것을 제시하면서 그 다양성을 인정하고 즐기라고 한 것은 정당하게 들린다.

논평이라는 것은 주로 비평을 하고 질문을 하는 것이 당연한 것이지만, Dr. Tribble의 논문에 나는 솔직히 별 질문이 없다. 그 이유 중 하나는 그녀가 (논평자를 조용히 시키려고 전략적으로 그랬는지는 몰라도!) 이미 많은 질문들을 하면서 글을 쓰고 있기 때문이다. 물론 단순 정보를 요하는 질문들은 아니다. 이미 그녀는 이 책의 많은 깊이에 도달해 있으며 그 속에서 더 깊이 들어가기 위해 길을 찾는 질문들을 하고 있다. 그녀는 책 깊숙한 곳에 있으며 진정한 요나서의 핵심을 원하는 질문들을 스토리의 무한한 가능성 속에서 찾고자 하는 것이다. 그녀의 질문들은 그 자체가 교육적이다: 연대, 구조, 장르, 신학과 목적들. 이런 질문들에 대해 학자들이 답해왔던 다양한 견해들을 소개하면서 상호작용하는 것을 따라가면서 우리는 이미 '요나서와의 여행'이 시작되었음을 발견하게 된다.

굳이 질문을 하자면 요나서 2장의 시에 대해 별 언급을 안 한 것이 조금 불편하다 (이미 그녀의 수사비평 책에서 충분히 다루었다고 느끼는지는 몰라도). 서술의 중간에 장르의 변화는 저자가 책의 무게중심을 흔드는 중요한 역할을 할 수도 있기 때문이다. 그러므로 내 질문은 요나서 2장을 어떻게 이해하고 있느냐는 것이다: 그것의 기능, 요나 스토리 내에서의 연대, 자체의 신학과 목적, 역할 등등이다. 요나의 경건한 기도로 보이는 2장후에 3-4장은 누가 보아도 조화를 이루지 않는다.

내 논평보다 오늘 우리는 Dr. Tribble의 이야기를 더 듣기를 원할 것이다. 그녀가 구약 학자로서의 미래의 계획과 한국의 구약 교수들과 학자들에게 들려주고 싶은 이야기를 해주면 고맙겠다. 그녀의 지속적인 구약 본문과 책들과의 씨름에 감사를 드린다.