

구약성경의 구조분석: 방법과 실례

Structural Analysis of the Old Testament:
Methodology and Examples

정석규 지음

도서출판 새영

저자: 정 석 규

저자는 연세대학교 물리학과(B.S.)와 서울신학대학교 대학원(M.Div.), 그리고 미국 Princeton Theological Seminary(Th.M.)를 졸업했다. 미국 Claremont Graduate University에서 Prof. Marvin A. Sweeney의 지도하에 <고대 이스라엘의 사법제도: 공시적이며 통치적인 해석>라는 논문으로 구약학 박사학위(Ph.D.)를 취득했다(2001년).

저서로는 <구조로 읽는 구약성서: 구조분석 방법과 실제>(2006년), <구조로 읽는 말하기: 주석과 설교>(2008년), <구약성서로 읽는 갈등과 화해>(2010년), <신명기: 기독교 대한성결교회백주년기념주석>(2014년), <아모스: 연세신학대학교백주년기념주석>(2015년), <구조로 읽는 창세기: 개정증보판>(2017년) 등이 있고, 그 외에 다수의 논문들이 있다.

구약성경의 구조분석

초판인쇄 | 2020년 2월 1일
초판발행 | 2020년 2월 1일

지 은 이 | 정 석 규
펴 낸 이 | 김 혜 신
펴 낸 곳 | 새영출판사
출판등록 | 2014년 12월 8일
주 소 | 서울시 양천구 신정로 293
전화번호 | (02) 2697-0835
E-Mail | kimhs0833@hanmail.net

값 | 18,000원
ISBN 979-11-89651-03-9

※ 파본은 교환해 드립니다. 이 출판물은 저작권법으로 보호 받는 저작물이므로 무단 전제나 무단 복제를 할 수 없습니다.

구약성경의 구조분석: 방법과 실례

Structural Analysis of the Old Testament:
Methodology and Examples

정석규 지음

도서출판 새영

머리말

어떤 율법교사가 예수님을 찾아와 영생에 대해 질문했다. “선생님 내가 무엇을 하여야 영생을 얻으리이까”(눅 10:25). 이 질문에 예수님께서는 “율법에 무엇이라 기록되었으며 네가 어떻게 읽느냐”(눅 10:26)고 반문하셨다. 그러자 그 율법교사는 하나님을 사랑하고 이웃을 사랑하라고 대답하였고, 이에 예수님께서는 “네 대답이 옳도다 이를 행하라 그러면 살리라”(눅 10:28)고 말씀하셨다.

이 대화에서 예수님께서는 성서해석과 연관하여 중요한 문제를 제시하신다. “율법에 무엇이라 기록되었으며 네가 어떻게 읽느냐”는 반문에는 성서해석에 있어서 고려해야 할 두 축이 잘 표현된다. 첫 번째 축은 ‘성서에 무엇이라 기록되었는지’를 밝히는 것이고, 두 번째 축은 ‘성서를 어떻게 읽느냐’하는 것이다. 여기서 첫 번째 축은 본문이 무엇을 말했는지를 밝히는 주석(exegesis)과 연관된다면, 두 번째 축은 성경이 지금 나와 어떤 관계가 있는지를 밝히는 해석학(hermeneutics)과 연관된다.

학문적으로 주석과 해석학은 서로 구분되지만, 실제적인 성서해석에 있어서 이 둘은 서로 통합적으로 이루어지는 것이 바람직하다. 율법교사의 질문에 대해 예수님께서 이 둘을 구분하지 않고 서로 엮어서 “율법에 무엇이라 기록되었으며 네가 어떻게 읽느냐”(눅 10:26)고 말씀하셨던 것처럼, 주석과 해석학은 함께 이루어지는 것이 균형 있는 성서해석이다. 즉 성서에 기록된 것을 세밀하게 읽고 그 의도(intention)와 의미(meaning)를 발견하는 것과, 성서의 중언을 과거의 말씀이 아니라 지금 나에게 주어진 하나님의 말씀으로 듣는 것, 이 둘은 모두 성서해석에 있어서 간과되어서는 안 될 필수적인 요소들이다.

『구약성경의 구조분석: 방법과 실례』 (*Structural Analysis of the Old Testament: Methodology and Examples*)는 성서의 의미를 발견하는 주석과, 그것을 지금 우리들에게 주시는 하나님의 말씀으로 받아들이는 해석학을 통합하는 노력 가운데 하나이다. 이 책은 구조분석이라는 방법을 통하여 구약성서를 해석하는 과정을 소개하는 글이다. 구조분석 방법이란 정해진 텍스트 안에 있는 구성요소들이 어떻게 연결되어 짜여 있으며, 또는 이러한 연결된 글의 각 구성 부분들이 어떤 흐름으로 진행되는지를 파악함으로 글의 메시지를 본문 자체에서 발견하는 해석 방법이다. 또한 이 방법은 글의 움직임과 짜임새를 통하여 성서가 하나님의 살아있는 말씀으로써 어떻게 역동적으로 움직이는지를 파악하는 효과적인 해석 방법이다. 그러므로 구조분석 방법은 성서가 스스로 어떤 소리를 내는지 명확하게 들을 수 있는 방법일 뿐만 아니라, 하나님의 말씀인 성서가 독자들에게 메시지를 어떻게 생동감 있게 전달하는지 파악하는 효과적인 도구이다.

지금까지 출판된 해석학이나 주석에 대한 글들은 성서 주석이나 해석학에 대한 여러 방법들은 개론적으로 소개하는 책들이 주를 이룬다. 반면에 어떤 한 성서해석 방법을 구체적으로 소개하고 설명한 책은 그리 많지 않다. 「구조분석 방법과 실례」는 지금까지의 여러 성서해석 방법을 소개한 책이 아니라, 그 가운데 한 방법인 구조분석 방법을 구체적으로 활용할 수 있도록 단계별로 설명한 책이다.

이 책은 크게 4장(chapter)으로 구성된다. 1장에서는 구조분석이라는 성서해석을 위한 기초적인 단계로, 주석의 정의, 주석의 대상인 성서, 그리고 성서해석의 세 축인 저자, 텍스트, 독자에 대하여 개괄적으로 다룬다. 2장에서는 구조분석의 이론적인 배경으로, 구조분석 방법의 정의(definition)와 연구사, 그리고 구조분석 방법의 유용성에 대하여 다룬다. 3장에서는 본서의 중심인 구조분석 방법의 절차를 다룬다. 이 부분에서는 성서 앞에서 먼저 성령의 도우심을 구하는 구조분석의 전(前) 단계와, 구

조분석의 4가지 절차인 본문의 범위, 구조, 메시지, 적용 단계를 구체적으로 다룬다. 마지막으로 4장에서는 구조분석을 통한 해석의 구체적인 예를 다룬다. 구약성서 본문들에 대한 5가지 예를 통하여 구조분석 방법이 목회 현장과 접목될 수 있는 성서해석 방법임과 동시에, 본문의 통일성과 메시지에 집중함으로 학문적으로도 성서 본문에 집중하여 세밀하게 읽는 효과적인 해석 방법이 될 수 있음을 보여준다.

이 책은 지금까지 신학교 강단에서 학생들에게 구조분석 방법을 소개하고 가르쳤던 자료와 구조분석 방법으로 구약성서의 본문과 써름했던 저자의 경험을 기초로 하여 집필되었다. 그러므로 이 책은 기본적으로 신학도나 목회자 등 성서해석의 훈련을 받은 사람들이 성서를 더욱 세밀하게 읽도록 도와주려는 목적으로 쓰인 것이다. 그러나 이 책은 구조분석의 구체적인 절차뿐만 아니라 실제적인 예들을 제공함으로 성서 연구의 전문가가 아니더라도 성서를 더욱 깊이 읽는 방법을 배우려는 마음이 있는 사람이라면 누구나 쉽게 접근하고 이해할 수 있도록 집필되었다.

이 책은 2006년도에 출판된 「구조로 읽는 구약성서: 구조분석 방법과 실제」의 개정증보판이다. 저자가 초판의 책으로 학생들을 가르치는 가운데 구조분석 방법을 체현화하기 위해서는 이 방법론으로 성경 본문을 해석한 구체적인 실례를 보다 많이 제공할 필요성을 느꼈다. 이에 저자는 이전에 구조분석 방법으로 성서 본문을 주석한 소논문들을 첨가하고, 구조분석 방법을 소개하는 부분에서도 몇 가지 보충하여 개정증보판을 출판하게 되었다. 이 책이 성서를 더욱 세밀히 읽어 깊은 진리의 세계로 인도하고, 성서를 읽는 독자들이 하나님의 음성을 더욱 분명히 들을 수 있도록 도와주는 통로가 되길 소망한다.

2020. 2. 1.

학산에서 정석규

목 차

▶ 제 1 장	서론: 성서해석의 기본 요소들	9
1.	주석의 정의	9
2.	주석의 대상 : 성서	11
1)	용어	11
2)	기독교 정경	11
3)	인간의 언어로 표현된 하나님의 말씀	13
4)	결론	14
3.	성서해석의 세 축	15
1)	저자	15
2)	텍스트	19
3)	독자	21
4)	결론	24
▶ 제 2 장	구조분석 방법의 정의 및 연구사	27
1.	정의	27
2.	구조분석의 연구사	29
1)	궁켈의 양식비평	29
2)	수사학비평	33
3)	구조분석 방법	36
3.	구조분석의 유용성	41
1)	텍스트 자체에 대한 관심	41
2)	텍스트의 통일성에 대한 관심	42
3)	성서의 문학적 예술성에 대한 인식	43
4)	텍스트의 구조와 메시지 사이의 연관성	44

▶ 제 3 장 구조분석 방법의 절차	46
1. 전(前) 단계: 성령의 도우심을 구함	46
2. 단계 I : 본문의 범위 (Where)	49
1) 본문 읽기	49
2) 본문의 범위 확정	51
3) 본문 사역	55
4) 본문의 범위의 실례 : 요나서 4장	55
3. 단계 II : 본문의 구조 (How)	57
1) 기본 단위로 구분	57
2) 구조도표 만들기	61
3) 구조도표 설명과 실례 : 요나서 4장	69
4. 단계 III : 본문의 메시지 (What)	76
1) 본문의 구조	76
2) 본문의 문맥	77
3) 간(間)본문 (Intertextuality)	78
4) 본문의 메시지의 실례 : 요나서 4장	80
5. 단계 IV : 본문의 적용 (So what)	84
1) 적용의 원칙	84
2) 적용의 실례 : 요나서 4장의 설교	86
▶ 제 4 장 구조분석을 통한 성서해석의 예	95
1. 창세기 16장 1-16절	97
2. 출애굽기 18장 1-27절	120
3. 사무엘상 2장 1-10절	154
4. 열왕기하 21장 1-18절	181
5. 아모스 7장 10-17절	207

제 1 장 서론 : 성서 해석의 기본 요소들

구조분석이란 성서를 읽고 분석하는 한 방법이다. 성서를 읽고 그 의미(meaning)와 의도(intention)를 밝히는 것을 주석이라고 한다. 그러므로 구조분석이란 주석의 한 방법이다. 이 장에서는 먼저 구조분석을 이해하는 전(前) 단계로 주석의 정의와 주석의 대상인 성서, 그리고 성서해석의 세 중심축에 대하여 먼저 살펴본다.

1. 주석의 정의

주석(註釋)이란 영어로 ‘엑세지시스’(exegesis)로, 이 용어는 ‘이야기’(narrative)나 ‘서술’(description), 또는 ‘설명’(explanation)이나 ‘해석’(interpretation)이라는 뜻을 가진 헬라어 ‘엑세게시스’(*ἐξηγησίς*)에서 나온 말이다.¹⁾ 그러나 신약성서에는 ‘엑세게시스’라는 명사형은 사용되지 않고, ‘엑세게오마이’(*ἐξηγεομαι*)라는 동사형만 6회 사용된다(눅 24:35;

1) 주석의 정의에 대해서는 아래의 글들을 참조하라. Walter Bauer, *A Greek-English Lexicon of the New Testament* (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), 275–76; Walter C. Kaiser, Jr., *Toward an Exegetical Theology: Biblical Exegesis for Preaching and Teaching* (Michigan: Baker Book House, 1981); O. H. Steck, *Old Testament Exegesis: A Guide to the Methodology* (Atlanta: Scholars Press, 1995); J. H. Hayes and C. R. Holladay, *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*, 김근수 역, 「성경주석학」 (서울: 나단, 1991), 7–24; 왕대일, 「새로운 구약주석: 이론과 실제」 (서울: 성서연구사, 1996), 57–69; 이동수, 「구약주석과 설교」 (서울: 장로회신학대학교출판부, 2000), 7–17; 이형원, 「구약성서 비평학 입문」 (대전: 침례신학대학교 출판부, 1991), 11–52.

요 1:18; 행 10:8; 15:12, 14; 21:19). 이 용어의 문자적인 의미는 ‘…로 부터 이끌어 내다’(to lead out of)이다. 그러나 이 용어는 개역성경에서 문맥에 따라 ‘말하다’(눅 24:35; 행 10:8; 15:12, 14; 21:19)와 ‘나타내다’(요 1:18)로 번역된다. 이러한 의미를 성서 연구와 연관하여 이해하면, 주석이란 본문이 말하는 것을 본문으로부터 이끌어 내는 작업이라 할 수 있다. 즉 주석이란 본문이 무엇을 말하는지 밝히기 위하여 취해지는 성서 본문의 세밀하고 분석적인 연구의 과정이다.²⁾

주석(exegesis)의 의미를 보다 명확하게 알기 위해서는 주석과 반대되는 개념의 용어인 ‘사석’(eisegesis)의 의미를 살펴볼 필요가 있다. 사석이란 헬라어로는 ‘에이세게시스’(εἰσεγέσις)로, 이 단어는 ‘에이세게오마이’(εἰσεχεομαι)라는 동사에서 나온 용어이다. 이 용어는 그것을 읽는 독자 또는 해석자가 본문 속에 자신의 의견이나 판단 등을 넣어 본문의 뜻을 찾는 과정을 의미한다. 즉 사석이란 본문이 말하는 것에 우선하지 않고, 해석자 자신이 선입견을 갖고 본문을 대하고 해석하는 행위를 말한다.

그러나 해석자의 전(前) 이해나 선(先) 경험에 전혀 없는 해석이 가능할까? 성서는 언어로 표현되어 있고, 해석자는 최소한 이러한 언어에 대한 이해와 학습경험을 전제로 본문을 대하게 된다. 또한 성서를 읽는 대부분의 독자들은 이전의 신앙적인 체험을 통하여 ‘성서가 하나님의 말씀’이라는 믿음을 소유하고 있거나, 또는 나름대로의 성서에 대한 이해를 갖고 있다. 성서에 대한 이러한 전 이해를 완전히 배제한 채 성서를 읽는 것은 불가능하다. 해석자의 이전의 경험이나 지식을 전제로 본문을 대하는 것은 피할 수 없는 당연한 모습이다.

그렇다고 성서 본문을 해석자가 주관적으로 읽는 것을 바른 주석이라 할 수 없고, 이러한 해석자의 주관적 견해나 판단에 근거하여 본문을 대

2) Douglas Stuart, "Exegesis," *ABD* 2 (1992), 682–89.

하는 사석을 주석과 동일시할 수는 없다. 해석자의 주관을 완전히 배제하는 주석이란 있을 수 없지만, 가능한 한 최대한으로 해석자의 주관이나 견해 또는 이전의 경험이나 이해를 버리고 본문을 대하는 것이 바른 주석의 태도이다. 모든 사람은 이전에 자신이 경험한 것이나 학습한 것, 또는 자신의 신앙적 체험을 갖고 본문을 대할 수밖에 없지만, 그것의 도가 지나치면 본문의 의미와 의도를 왜곡할 수 있다. 그러므로 주석이란 해석자가 가능한 한 자신의 선 경험이나 전 이해를 버리고, 본문 자체가 무엇을 말하는지 귀 기울이며, 본문 자체에서 본문이 의도하고 의미하는 것을 꼬집어내는 작업이라 할 수 있다.

2. 주석의 대상: 성서

주석은 본문(텍스트)이 무엇을 말하는지 밝히는 작업이다. 여기서 본문은 성서 본문을 의미한다. 그러므로 주석의 대상은 성서이다. 그러면 성서란 무엇일까?

1) 용어

‘성서’라는 말은 히브리어로는 ‘그 책들’이라는 의미의 ‘하세파림’(**הָסְפָּרִים**)이다. 이 히브리 용어가 헬리어(Greek) 성서인 70인역(Septuagiant)으로 번역될 때, 책의 명칭도 ‘타 비블리아’(τα βιβλια)로 번역되었고, 이 용어가 라틴어를 거쳐 영어의 ‘바이블’(Bible)이 되었다. 이러한 성서(Bible)는 기독교 공동체의 신앙의 표준이 되는 정경이다.

2) 기독교 정경

정경이라는 용어는 영어로 ‘캐논’(Canon)이다.³⁾ 이 단어는 ‘곧은 막

대,’ 또는 ‘갈대’라는 뜻의 히브리어 ‘카네’(כָּנֵן)에서 기원된 것이다. 이 말은 헬라어에서 ‘카논’(κανών)이 되었고, 그 용어의 뜻도 단순한 막대기라는 의미에서 ‘무엇을 재고 측량하는 가늠자,’ ‘기준,’ 또는 ‘표준’의 의미로 변화되었다. 이 용어가 주후 4세기경 기독교 신앙에 들어와서 정경이라는 의미로 사용되었다. 그러므로 정경이란 기독교 신앙과 삶에 있어서 기준과 표준이 되는 하나님의 말씀이다.

그러나 정경이라는 용어가 의미하는 것이 무엇인지 명확하게 정의하는 것은 쉽지 않다. 정경의 범위가 신앙공동체마다 차이가 있고, 정경의 형성화 과정과 연관하여도 불분명한 부분들이 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 정경과 연관하여 중요한 두 축이 있는데, 그것들은 ‘신앙공동체’와 ‘텍스트’이다. 정경 또는 정경비평(canonical criticism)에 있어서 대표적인 학자인 샌더스(James A. Sanders)와 차일즈(Brevard S. Childs)는 위에서 언급한 두 축을 각각 강조한다.⁴⁾ 샌더스는 정경과 연관하여 ‘신앙공동체의 역할’을 강조하고, 차일즈는 ‘최종 형태의 텍스트’를 강조한다. 정경과 연관된 강조점의 차이에도 불구하고, 이 두 축은 서로 분리된 것이 아니라 서로 보완적인 것이다. 이러한 보완적인 관계는 정경의 형성화 과정과 그 이후의 신앙공동체가 세워지는 과정에서 구체적으로 발견된다. 정경은 신앙공동체에 의해서 형성되었고, 이렇게 형성된 최종형태의 텍스트는 이

-
- 3) 정경에 대하여는 아래의 책을 참조하라. Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress Press, 1979), 46–106.
- 4) 정경과 공동체와의 관계에 대하여는 아래의 책들을 참조하라. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, 46–106; James. A. Sanders, *From Sacred Story to Sacred Text* (Philadelphia: Fortress, 1987), 9–39; idem, "Canon," *ABD* 1 (1992), 837–52. 위의 글에서 차일즈와 샌더스는 정경에 대하여 다르게 이해한다. 차일즈는 ‘정경의 형태’(*norma normata*)를 강조하는 반면, 샌더스는 ‘정경의 기능’(*norma normans*)에 관심을 갖는다. 즉 차일즈는 정경을 신앙공동체가 받아들이고 전승한 성서의 권위 있는 최종 형태로 언급하는 반면에, 샌더스는 이전의 텍스트를 이어받은 신앙공동체가 그들의 역사적이며 사회적인 정황 가운데 그들이 수용한 전통(텍스트)을 재해석하는 ‘정경화 과정’(canonical process)으로 이해한다.

후의 신앙공동체를 만들어가고 있다(Community shapes Canon, and Canon shapes community.).⁵⁾

이전부터 내려오던 많은 글들 가운데 신앙공동체는 그들의 신앙에 표준이 되는 정경의 범위를 정하였거나(차일즈), 또는 전승된 텍스트를 재해석함으로 그들의 신앙에 표준이 되는 정경을 형성했다(샌더스). 그리고 이렇게 형성된 정경은 신앙공동체를 정경의 가르침에서 벗어나지 않도록 한계를 정하였고, 지금까지도 그 가르침 안에서 신앙공동체에 어떤 기능을 하면서 신앙공동체를 만들어가고 있다(차일즈). 그러므로 정경과 공동체, 또는 최종형태의 성서 텍스트와 신앙공동체는 불가분의 관계에 있다.

3) 인간의 언어로 표현된 하나님의 말씀

기독교의 신앙과 삶에 있어서 기준과 표준이 되는 정경인 성서는 인간의 언어로 표현된 하나님의 말씀이다. 성서가 언어로 표현된 하나님의 말씀이라는 진술에는 크게 두 가지의 요소가 있다. 첫째는 성서가 하나님의 말씀이라는 것이고, 둘째는 성서가 인간의 언어로 표현되었다는 것이다. 성서가 하나님의 말씀이라는 측면에서 볼 때, 성서에는 초자연적이며 신적인 요소가 있다. 성서는 하나님을 경험한 사람들의 신앙의 고백임과 동시에 성서는 성령의 감동(inspiration)에 의해 쓰인 하나님의 말씀이다(참조. 딤후 3:16).⁶⁾

또한 성서는 인간의 언어로 표현된 말씀이다. 성서는 구체적인 역사적

5) D. F. Morgan, *Between Text and Community: The "Writing" in Canonical Interpretation* (Minneapolis: Fortress, 1990), 30–75. 샌더스는 신앙공동체가 정경화하는 과정을 강조하는 반면에, 차일즈는 형성된 정경이 이후에 신앙공동체에 어떤 역할을 하는지에 관심을 갖는다. 이러한 이해에 대하여는 위의 각주를 참조하라.

6) 헨슨(Hanson)도 성서해석은 인간의 이성이나 능력을 넘어선 성령의 감동과 하나님의 은혜를 통하여 가능하다고 성서 자체가 증언한다고 주장한다. Paul. D. Hanson, "Scripture, Community and Spirit: Biblical Theology's Contribution to a Contextualized Theology," *JPT* 6 (1995), 3–12.

상황 속에서 인간에 의해 인간의 언어로 표현된 말씀이다. 성서가 쓰인 역사적인 상황이나 문학적인 상황을 명확하게 아는 것이 쉽지 않은 과제이고, 때로는 최종형태의 텍스트를 통하여 그러한 역사적인 상황을 추적하는 것이 불가능할 수도 있다. 그러나 성서는 인간이 속한 세계와 차원이 다른 신적인 세계의 기호로 기록된 것이 아니라, 구체적인 역사적 상황 가운데 인간의 특정한 언어로 기록된 말씀이다. 그러므로 성서에는 신적인 요소와 더불어 인간적인 요소가 함께 존재한다.

성서에 대한 이러한 이해는 예수님께서 시편을 인용하시며 자신의 그리스도 되심을 증거한 표현에서도 간접적으로 나타난다. “다윗이 성령에 감동하여 친히 말하되”(막 12:36; 참조. 시 110:1). 예수님께서는 구약의 말씀을 인용하시면서, 이것은 성령의 감동에 의한 말씀임과 동시에 다윗이 친히 말한 것이라고 묘사한다. 즉 성서는 성령의 감동에 의해 쓰인 것이다(참조. 딤후 3:16; 앱 1:17). 동시에 성서는 다윗과 같은 역사적으로 구체적인 인물이 친히 말한 내용을 담은 것이다. 그러므로 성서에는 신적인 요소와 인간적인 요소가 공존한다.

4) 결론

성서는 기독교 신앙공동체의 신앙과 삶의 기준과 표준이 되는 정경이다. 이 정경은 신앙공동체에 의해서 형성되었을 뿐만 아니라, 이러한 신앙공동체를 형성해간다. 그러므로 정경으로써 성서를 이해함에 있어서 고려해야 할 두 축은 성서의 최종형태 텍스트와 신앙공동체이다. 또한 성서는 인간의 언어로 쓰인 하나님의 말씀이다. 즉 성서는 성령의 감동으로 쓰인 하나님의 말씀으로 신적인 요소를 내포할 뿐만 아니라, 성서는 구체적인 역사적 상황 가운데 인간의 언어로 표현된 말씀으로 인간적인 요소도 포함된다. 그러므로 성서를 이해함에 있어서 중요한 것은 최종형태의 텍스트와 신앙공동체, 그리고 하나님의 말씀이라는 신적인 요소와 인간의

언어로 써어졌다는 인간적인 요소들 사이에서 한쪽에 치우치지 않고 각각의 대칭축들 사이에서 균형을 잡아가는 노력이다.⁷⁾

3. 성서해석의 세 축

성서해석에 있어서 중요한 세 축은 저자(author), 텍스트(text), 그리고 독자(reader)이다. 성서의 의미와 의도를 파악하는데 있어서 이 세 축 면은 모두 고려해야 할 사항이지만, 그 가운데 어느 측면이 가장 중요한지, 또는 본문의 의미가 세 축면 가운데 어느 한 측면에서 오는 것인지에 대하여 일치된 의견은 없다. 지금까지의 성서해석도 이러한 세 축 가운데 하나를 강조하는 모습으로 발전되어왔다.

1) 저자

성서해석에 있어서 저자를 강조하는 견해는 성서해석의 목표가 텍스트를 형성했던 ‘원 저자의 의도’(authorial intention)를 발견하는 것이라는 주장이다.⁸⁾ 저자의 의도를 발견하는 것에 관심을 갖는 구약성서의 해석 방법으로는 역사비평(historical criticism)⁹⁾을 들 수 있다. 역사비평 방법

7) 이미 온전한 균형이 잡혀진 이해나 해석이란 존재하지 않는다. 단지 우리는 균형을 잡아갈 뿐이다.

8) E. D. Hirsch, *The Aims of Interpretation* (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

9) 이 용어는 자료비평(Source Criticism), 양식비평(Form Criticism), 전승사비평(Tradition Criticism), 편집비평(Redaction Criticism)을 총괄하여 말한다. 이러한 비평들에 대하여는 아래의 글들을 참조하라. John Barton, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study* (Philadelphia: The Westminster Press, 1984), 20–76; Steven L. McKenzie and Stephen R. Haynes (ed.), *To Each Its Own Meaning* (Louisville: Westminster John Knox Press, 1999), 35–121. 이동수, 「구약주석과 설교」, 118–222; 강성열, 오덕호, 정기철, 「설교자를 위한 성서해석학 입문」(서울:

은 본문의 현재적인 의미보다는 최초의 본문이 본래 의도했었던 것을 발견하는데 관심이 있다. 역사 비평적 해석은 주로 본문의 기원(자료비평), 본문의 구전 단계로부터의 양식과 그것의 삶의 자리(양식비평), 본문에 나타난 고대 이스라엘의 신앙 전통들의 발전 과정(전승사비평), 그리고 이전의 자료들이 수집되어 최종 형태의 텍스트로 재구성되었던 의도와 목적(편집비평)을 다루는 통시적인(diachronic) 해석이다.¹⁰⁾

이러한 해석 방법은 본문 이면에 감추어진 고대 이스라엘의 신앙과 사회적인 상황, 그리고 그러한 신앙이 어떤 역사적인 발전 과정을 통하여 현재의 텍스트가 되었는지를 밝힘으로 본문의 의도와 의미를 구체적인 역사적 상황과의 연관성 속에서 발견하는 유익이 있다. 이 방법은 성서가 구체적인 역사적 상황 가운데서 ‘특정한 사람(들)’(저자)에 의하여 특정한 인간의 언어로 씌어졌다는 이해를 만족시켜주는 접근이라 할 수 있다. 이러한 이해의 전제는, 성서해석에 있어서 가장 중요한 것이 원 저자의 의도라는 것이다.

그러나 저자의 의도를 강조하는 역사비평 방법은 몇 가지의 문제점을 갖는다. 첫째 이 방법은 본래적으로 가설적일 수밖에 없다는 한계를 지닌다. 역사비평은 현재 우리가 소유하고 있지 않은 가설적인 단계, 또는 최

대한기독교서회, 2002), 42–99.

10) 렌토프(Rendtorff) 교수는 성서학의 패러다임이 이전의 여러 비평방법들에서 크게 통시적이나 공시적이거나는 틀로 변하고 있다고 주장한다. 그의 말처럼 그 이후의 성서 학의 많은 연구는 통시적과 공시적인 연구라는 틀로 변화해 가고 있다. 통시적(diachronic)인 연구란 ‘어떤 과정을 통하여 최종 형태의 텍스트가 되었는가’에 관심이 있는 것이라면, 공시적(synchronic)인 연구는 ‘최종 형태의 본문이 무엇을 말하는가’에 관심이 있다. 즉 통시적 연구란 최종 형태의 본문 이전 형태에 관심을 갖는 것이라면, 공시적 연구는 최종 형태의 본문이 무엇을 의미하는가에 관심을 갖는 것이다. Rolf Rendtorff, “The Paradigm is Changing: Hopes and Fears,” Biblical Interpretation I–1 (1993), 34–53. 구약성서에 대한 공시적이고 통시적인 접근들에 대한 최근의 논의는 아래의 글을 참조하라. Johannes C. de Moor (ed.), *Synchronic or Diachronic?: A Debate on Method in Old Testament Exegesis* (OTS 34; Leiden: E. M. Brill, 1995).

초의 자료나 전통, 또는 전승의 과정에 관심을 갖는다. 이 방법은 우리가 갖고 있는 성서의 최종 형태를 근거로 하여, 현재 존재하지 않는 이전 단계를 역 추적하는 것이다. 그러므로 이 방법은 현재 우리가 갖고 있는 성서를 연구와 해석의 대상으로 삼기보다는, 성서를 고대 이스라엘의 신앙이나 그 시대의 역사적 상황, 또는 성서 이전의 자료를 파악하기 위한 수단으로 간주하는 한계를 갖는다.

둘째, 역사비평 방법은 신앙 공동체와 성서와의 관계를 단절시키는 문제를 지닌다. 해석의 대상인 성서는 하나의 책이 아니라 기독교 신앙의 규범과 기준이 되는 정경이다. 정경은 신앙 공동체에 의해서 형성되었고, 또한 신앙 공동체를 만들어가고 있다. 이와 같이 정경으로써의 성서와 신앙 공동체는 불가분의 관계에 있다. 그러나 역사비평 방법은 성서를 교실과 학교, 또는 훈련받은 학자들만의 책으로 만들었다.¹¹⁾ 역사비평 방법은 ‘성서가 역사적으로 무엇을 의도했었는지’(성서의 역사적 의미)에 집중함으로, ‘성서가 그것을 읽는 현재의 독자들에게 무엇을 의미하는지’(성서의 규범적/신앙적 의미)에 대한 관심을 소홀히 한다. 그러나 신앙 공동체의 관심은 성서가 과거에 의미했었던 것 또는 의도했었던 것이라기보다는, 정경으로써 성서가 현재 우리들에게 주는 신앙적이며 신학적인 메시지이다. 역사비평 방법은 성서를 학문적인 분석과 분해의 대상으로만 간주함으로, 신앙 공동체의 신앙적인 필요를 채우거나 신앙적인 원리를 제시하는 측면에서 적절한 방법이 되지 못하였다. 그 결과 신앙 공동체와 성서와의 관계를 소원하게 만드는 문제를 야기하였다.

11) 왕대일 교수는 역사비평적 해석 방법이 교회의 강단에서 도외시 되는 이유를 크게 세 가지로 설명한다. 첫째 역사비평적 성서해석은 많은 훈련과 시간이 필요한데, 이것은 시간에 쫓기는 목회자들에게 적합하지 않다. 둘째, 역사비평적 성서해석은 본문의 역사적이며 과거적 의미에 관심을 집중함으로 현재 우리들에게 주시는 하나님의 음성을 듣는데 걸림돌이 된다. 셋째, 역사비평적 성서해석은 너무 학문적이고 전문적인 작업이기에 신앙 공동체의 필요에 적합하지 않다. 왕대일, 「새로운 구약주석」, 46–49.

셋째, 역사비평 방법은 성서의 하나님 말씀됨을 고려하지 않는 신앙의 한계를 지닌다. 성서는 인간의 언어로 써어진 하나님의 말씀이다. 그러나 성서해석에 있어서 본래의 저자에 관심을 갖는 역사비평 방법은 성서의 신적인 요소를 고려하지 않는다. 이 말은 역사비평을 하는 모든 학자들이 성서의 계시적 의미를 받아들이지 않는다는 것을 뜻하지는 않는다. 이 말은 역사비평이라는 성서해석의 방법이 성령의 감동이나 역사하심과 같은 신적인 영역을 포함하지 않는다는 것을 의미한다.

18세기 계몽주의 시대 이후부터 등장하여 성서해석에 주된 방법이 된 역사비평은 학문이란 객관적이며 역사적인 방법으로 접근해야 하고 설명되어져야 한다는 것을 전제한다. 이 방법은 성령의 감동 또는 신적인 요소를 역사적이며 객관적인 학문의 영역으로 여기지 않고, 단지 신앙적이며 주관적인 영역으로만 간주한다. 성령의 활동하심에 대한 이러한 이해는 역사비평 학자들뿐만 아니라 많은 복음주의자들까지도 영향을 주었다.¹²⁾ 그래서 역사비평 학자들뿐만 아니라 많은 복음주의자들도 성서해석에 있어서 초자연적인 차원에 대하여는 언급하지 않고 오직 성서해석은 인간이 객관적으로 공유할 수 있는 창조적인 활동이라는 전제 하에서만 다루는 경향이 있다.

그러나 성서해석에 있어서 성령의 감동이나 성령의 역사와 같은 초자연적인 차원을 배제하는 것은 성서의 독특성을 무시하는 접근이라 할 수 있다. 성서는 단지 인간들에 의해서 형성된 글이 아니다. 성서는 인간적인 요소와 신적인 요소가 함께 결합되어 만들어진 작품이다. 그러므로 초자연적이며 신적인 요소를 갖고 있는 성서를 해석할 때에도 역사적이며 모든 인간이 객관적으로 공유할 수 있는 방법만으로 접근하는 것은 치명적인 한계를 지닌다. 성서가 구체적인 역사 가운데 존재하게 되었고 이러

12) Clark H. Pinnock, "The Work of the Holy Spirit in Hermeneutics," *JPT* 2 (1993), 9.

한 형성 과정에 인간들이 활동했다는 것을 부정하는 것은 아니지만, 이러한 측면에서만 성서를 해석하는 것은 성서의 본래적인 특성을 무시하는 것이다. 그러므로 성서의 저자가 본래 의도했던 것이 무엇인가를 밝히는 것을 강조하는 역사비평 방법은 성서가 하나님의 말씀이라는 고백 없이 성서를 과학적 분석의 대상으로만 삼는 한계를 지닌다.

2) 텍스트

성서해석의 또 다른 측면은 텍스트 자체에 관심을 갖는 것이다. 이것은 텍스트가 저자에 의해서 쓰인 이후에는 저자에게 종속되지 않는 독립된 실체가 된다는 전제에서 출발하여, 텍스트가 독립적으로 말하는 것이 무엇인지 밝히는 것을 목표로 하는 해석방법이다. 현재 또는 최종의 텍스트가 말하고자 하는 의미를 발견하는 것을 강조하는 성서해석 방법으로는 문학(문예) 비평적 방법을 들 수 있다. 이 성서해석은 우리가 현재 소유하고 있는 성서의 신학적이며 신앙적인 의미를 발견하는 것에 집중하는 공시적(synchronic) 해석이다.

뮬렌버그(James Muilenburg)는 1968년 SBL(Society of Biblical Literature) 모임에 있었던 학회 의장 강연에서 “양식비평과 그 넘어”(Form Criticism and Beyond)라는 글을 발표했다.¹³⁾ 그는 이 글에서 전통적인 양식비평의 한계를 넘어 텍스트의 최종 형태를 강조하는 성서에 대한 새로운 접근 방법을 제안하였다.

뮬렌버그에 의해 전통적인 양식비평의 한계가 제시됨으로 양식비평은 텍스트의 최초의 가설적 형태에 대한 관심으로부터 글로 쓰인 현재 형태의 텍스트의 문학적인 특징들에 대한 관심으로 변화되었다. 즉 뮬렌버그의 연구로 인하여 통시적 경향의 비평 방법은 텍스트의 현재 또는 최종 형태를 강조하는 공시적 차원의 문학적 접근 방법으로 변화하기 시작했

13) James Muilenberg, "Form Criticism and Beyond," *JBL* (1969), 1–18.

다.¹⁴⁾ 텍스트의 최종 형태를 강조하는 이러한 성서해석 방법은 텍스트가 일단 기록되면 그 텍스트는 그것의 저자나 독자와는 독립된 생명을 지닌 대상이 된다는 것을 전제한다.

우리가 갖고 있는 형태의 텍스트를 강조하고 성서의 최종 형태를 출발점으로 하는 공시적 해석방법은 성서의 정경적 특성과 잘 어울린다. 즉 성서가 기독교 신앙의 표준과 기본이 되는 정경이라는 전제에서 볼 때, 성서해석은 성서가 정경이 되기 이전의 단계보다는 정경이라는 최종 형태의 성서가 무엇을 말하는지를 밝히는 것에 초점을 맞추는 것이 적절하다.

또한 성서가 글로 쓰인 하나님의 말씀이라는 성서에 대한 이해와도 잘 조화를 이룬다. 비록 문학적인 방법도 성서의 초자연적이며 신적인 요소에 대하여는 다루지 않는 한계가 있지만, 이 방법은 성서가 글로 쓰인 말씀, 즉 성서가 언어로 이루어진 구조물이라는 이해에 근거한 분석 방법이라 할 수 있다. 이 방법은 성서가 글로 쓰인 작품이기에, 그 글 또는 이야기의 짜임새와 흐름 가운데 어떤 감동과 메시지를 전달하는지를 밝히는데 관심을 갖는다. 즉 성서의 규범적이며 현재적인 메시지를 발견하는데

14) 1970년대 후반기부터 텍스트의 현재 형태에 대한 문학적인 비평 연구들이 활발하게 진행되었다. 구약성서에 대한 문학적인 비평 연구에 대하여는 아래의 글들을 참조하라. J. P. Fokkelman, *Narrative Art in Genesis* (SSN 17; Assen: Van Gorcum, 1975); Harald Schweizer, *Metaphorische Grammatik: Wege zur Integration von Grammatik und Textinterpretation in der Exegeses* (ATSAT 15. St. Ottien: EOS, 1981); A. Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative* (BLS 9; Sheffield: Almond, 1983); Robert Alter, *The Art of Biblical Poetry* (New York: Basic Books, 1985); Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading* (Bloomington: Indiana University Press, 1985); Robert Alter and Frank Kermode (eds.), *The Literary Guide to the Bible* (Cambridge: Harvard University Press, 1987); S. Bar-Efrat, *Narrative Art in the Bible* (BLS 17; Sheffield: Almond, 1989); Tremper Longman III, "Literary Approaches to Old Testament Study," in *The Face of Old Testament Studies: A Survey of Contemporary Approaches* (ed. David W. Baker and Bill T. Arnold; Grand Rapids: Baker Books, 1999), 97–115; idem, *Literary Approaches to Biblical Interpretation*, 유은식 역, 「문학적 성경해석」 (서울: 솔로몬, 2002).

집중한다.

그러나 성서의 의미가 텍스트 자체에서 나온다는 문학적 비평 방법은 몇 가지의 문제점을 지닌다. 첫째, 성서의 역사적 의미에 대하여 소홀히 다루는 한계가 있다. 위에서 언급했듯이 성서는 하나님의 말씀이라는 신적인 요소와 구체적인 역사적 상황 가운데 인간의 언어로 쓰인 글이라는 인간적 요소를 모두 갖고 있다. 그런데 문학적 비평 방법은 성서가 구체적인 역사적 상황 가운데서 어떤 의도를 갖고 선포되었거나 써어졌다는 측면을 경시한다. 텍스트의 역사적 의미를 무시할 때, 텍스트의 의미가 너무 자의적으로 재생산될 수 있는 위험성을 지닌다.

둘째, 성서가 하나님의 말씀이라는 신앙적 측면을 다루지 않는 한계가 있다. 성서는 구체적인 역사적 상황 가운데 인간의 글로 써어졌지만, 이 말씀은 단지 인간적인 요소만을 포함하지는 않는다. 성서는 하나님의 말씀이다. 그러나 문학적인 비평 방법은 텍스트를 글로 표현된 말씀, 즉 성서가 언어로 이루어진 구조물로 그 짜임새 가운데 어떤 메시지를 드러내고, 글 또는 이야기의 흐름을 통하여 어떤 감동을 주는 문학작품으로 이해한다. 성서가 문학작품의 형태로 표현되었다는 것을 부정하는 것은 아니지만, 성서를 단지 문학작품으로만 바라보는 것은 성서에 대한 충분한 이해라 할 수 없다. 왜냐하면 성서에는 본래적으로 하나님의 말씀이라는 신적인 요소가 포함되어있기 때문이다. 즉 성서 자체는 성령의 감동으로 쓰였으며, 성령의 조명하심으로 읽혀지고 해석되어져야 하는 하나님의 말씀임을 증언한다(참조. 딤후 3:16; 앱 1:17). 그러므로 믿음의 눈으로 쓰인 성서는 믿음의 눈으로 읽혀지고 해석되어져야 한다.

3) 독자

성서해석의 또 다른 축은 독자이다. 성서해석에 있어서 독자를 강조하는 견해는 성서의 의미는 독자가 성서의 텍스트를 읽고 그것에 영향을 받

거나 변화될 때 형성된다는 것이다. 모든 글은 읽혀지기 위해 써어졌다. 그러므로 독자를 강조하는 학자는 텍스트가 독자들에게 어떻게 읽혀지는지가 해석학에 있어서 가장 중요한 부분이라고 주장한다. 성서의 의미를 독자들의 반응에서 발견하는 성서해석방법으로는 ‘독자반응비평’(reader response criticism)을 들 수 있다.¹⁵⁾

독자 반응의 접근은 크게 아이서(Wolfgang Iser)와 휘쉬(Stanley E. Fish)에 의해 주창된 두 의견으로 구분된다. 아이서는 텍스트를 저자에 의해 의도된 작품으로 인정하는 가운데 텍스트가 독자의 이해에 의해 제한된다고 주장하는 반면, 휘쉬는 텍스트의 의미를 분명히 하는 것은 해석 공동체에 달렸다고 주장한다.¹⁶⁾ 콘라드(Edgar W. Conrad)는 이러한 방법을 구약성서해석에 적용하여 이사야서를 해석하고 있다. 그는 그의 저서 「이사야서 읽기」 (*Reading Isaiah*)에서 이사야서 연구에 있어서 새로운 대안적 패러다임을 제공한다.¹⁷⁾ 즉 텍스트의 현재 또는 이전의 형태를 형성했던 사람들(저자, 편집자)에게 치우쳤던 이전의 전승사적 분석에서 텍스트의 의미를 만들어 냈에 있어서 독자의 역할을 강조하는 새로운 연구 방법을 제시한다.

텍스트와 독자 사이의 관계로 해석의 축을 이동한 독자반응비평은 해석에 있어서 독자의 역할을 강조함으로 성서해석학의 새로운 지평을 열었

15) 독자 반응 비평에 아래의 글을 참조하라. Bernard C. Lategan, "Reader Response Theory," *ABD* 5: 625–28; Edgar V. McKnight, "Reader–Response Criticism," *To Each Its Own Meaning*, 230–252; 강성열, 오덕호, 정기철, 「설교자를 위한 성서해석학 입문」, 291–96; 이동수, 「구약주석과 설교」, 344–71; 안종철, 「히브리성서비평학」 (서울: 큐란출판사, 2002), 305–26.

16) Wolfgang Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978); Stanley E. Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities* (Cambridge: Harvard University Press, 1980).

17) Edgar W. Conrad, *Reading Isaiah* (OBT; Minneapolis: Fortress, 1991).

다. 즉 독자를 저자에 의해서 써어진 텍스트의 의미를 읽고 발견하는 수동적인 역할에서 벗어나, 본문의 의미를 창출해 내는 적극적이며 능동적인 참여자로 이해하게 만들었다. 특히 성서가 성령의 조명하심 (illumination)에 의해 읽혀져야 한다는 성서 자체의 증언에 비추어 볼 때 (참조. 고전 2:9-10; 엡 1:17), 만약 독자가 성령의 조명하심에 따라 성서를 읽는 것을 전제한다면, 독자의 역할을 강조하는 이 해석 방법은 성령의 현재적 활동하심을 강조하는 매우 성서적인 방법이 될 수 있다.

그러나 텍스트의 의미가 독자에 의해서 형성된다는 이 방법은 몇 가지 문제점을 지닌다. 첫째, 독자반응비평은 독자들에게 성서를 자의적으로 해석할 수 있는 지나친 자유를 준다. 텍스트를 읽는 독자들은 다양하다. 독자는 개인일 수도 있고 공동체일 수도 있다. 그리고 성서를 읽는 개인이나 공동체는 각각의 독특한 상황이나 경험, 또는 지식이나 시각을 갖고 있다. 이러한 독자들의 경험이나 지식에 근거하여 텍스트를 읽고 자기 나름대로 해석한다면, 저자가 텍스트를 통해서 말하려고 하는 것, 또는 텍스트 자체가 드러내는 의미에 도달하기가 쉽지 않다. 다른 말로 하면 독자들의 선행적인 경험이나 지식의 렌즈를 통하여 텍스트를 읽는 것은 성서해석을 주석(exegesis)이 아닌 사석(eisegesis)으로 전락시킬 위험성이 있다.

둘째, 독자반응비평은 본문의 저자와 본문 자체를 소홀히 여기는 문제점이 있다. 저자는 구체적인 역사적 상황 가운데서 텍스트를 형성했다. 그리고 그렇게 형성된 텍스트는 자체적으로 어떤 의미를 드러낸다. 그러나 독자반응비평은 성서해석에 있어서 텍스트를 읽는 독자들에게만 집중함으로 텍스트를 창출한 저자나 텍스트 자체의 역할을 무시한다. 성서해석에 있어서 독자의 역할이 중요하지만, 그것은 독자가 텍스트를 형성했던 저자, 그리고 텍스트 자체와의 긴밀한 의사소통을 통하여 보완될 때에만 그 가치가 있는 것이다.

셋째, 독자반응비평은 성서가 하나님의 말씀이라는 성서의 특성을 무시하는 위험성이 있다. 독자 가운데에는 기독교 신앙이나 성서에 대한 기본적인 이해조차 없는 사람이 있을 수 있다. 독자반응비평이 독특한 독자들의 해석을 다양하게 인정하는 방법이라면, 성서를 기독교 정경으로 인정하지 않는다면지, 성서가 하나님의 말씀이라는 신적인 요소를 받아들이지 않는 사람의 해석도 허용되어야 하지 않는가? 그러므로 독자반응비평은 성서가 하나님의 말씀이라는 성서 본연의 특성을 무시하는 위험성이 있다.

4) 결론

성서해석의 세 축인 저자, 텍스트, 독자의 역할을 강조하는 각각의 방법은 나름대로의 장점과 한계를 지닌다. 그렇다면 주석의 대상인 성서를 다루었던 부분에서 언급했듯이 성서는 기독교의 정경이고 성서는 인간의 언어로 표현된 하나님의 말씀이라는 이해와 연관하여 볼 때, 그 가운데 어떤 방법이 가장 적절할까?

일반 문학작품의 해석은 위의 세 축이 서로 어우러져서 이루어진다. 저자는 자신이 말하려는 의도를 텍스트에 기록하였고, 씌어진 본문은 저자와의 연관성뿐만 아니라 그 자체로도 자신의 소리를 내며, 독자는 텍스트와의 긴밀한 커뮤니케이션을 통하여 저자의 의도와 텍스트의 의미를 발견한다. 문학작품의 해석은 저자, 텍스트, 독자 사이의 지속적인 커뮤니케이션을 통하여 이루어지기에 이 세 축은 해석학에 있어서 하나라도 소홀히 여길 수 없는 요소들이다.

그러나 성서는 일반 문학작품과 다르다. 성서는 기독교의 신앙과 삶의 표준이 되는 정경이며, 이것은 단순한 문학작품이 아니라 하나님의 말씀이다. 이러한 성서에 대한 기본 이해를 전제로 할 때, 성서해석에 있어서 가장 중요한 것은 텍스트, 즉 성서 자체라 할 수 있다. 이것은 저자나 독

자가 중요하지 않다는 말이 아니다. 저자나 독자도 성서해석에 있어서 중요한 역할을 감당하지만, 성서해석에 있어서 더욱 집중해야 할 영역이 텍스트라는 의미이다.

성서가 정경이라는 것은 성서가 역사적 산물 이상의 특성을 갖고 있음을 의미한다. 성서는 처음 쓰였을 때의 구체적인 역사적 의미를 갖고 있다. 그러나 성서가 정경이 되었다는 것은 성서의 의미가 구체적인 역사의 한계를 넘어서 모든 신앙의 공동체에게 어떤 규범이 되는 말씀이 되었음을 의미한다. 즉 정경인 성서는 어떤 특정한 역사 가운데에만 의미가 있는 것이 아니라, 모든 신앙의 공동체에게 신앙의 기준과 표준이 되는 말씀으로써의 역할을 한다. 그러므로 성서의 의미를 발견하는 것, 즉 성서해석에 있어서 중요한 것은 구체적인 역사적 의미보다는 역사를 넘어서 모든 신앙 공동체에게 전달하는 신앙적이며 규범적인 의미이다.

성서의 신앙적이며 규범적인 의미를 발견하는 것은 최초의 저자가 말하려고 의도했던 것을 파악하는 작업이 아니다. 성서의 신앙적 의미를 발견함에 중요한 것은 저자의 손에서 독립된 실체가 된 텍스트 자체이다. 정경인 성서 텍스트는 역사적 한계를 넘어서 그것을 읽는 모든 신앙의 공동체에게 어떤 신앙적이며 규범적인 메시지를 지속적으로 전달한다. 성서해석은 이러한 신앙적인 의미를 파악하는데 더욱 집중해야 한다. 이것은 텍스트의 신앙적 의미를 파악하는데 저자의 역할이 전혀 없다는 것을 의미하지 않는다. 저자가 역사적으로 말하려고 했던 의도를 알 수 있다면 텍스트의 신앙적 의미가 더욱 분명하게 드러날 수 있다. 이런 측면에서 저자의 의도는 성서의 정경적 의미를 보충한다.

또한 독자도 텍스트의 신앙적 의미를 파악하는데 어떤 역할을 한다. 그 텍스트를 읽는 독자들과의 지속적인 커뮤니케이션을 통하여 텍스트는 과거에 한정된 책이 아니라 지금도 살아서 독자들에게 어떤 영향을 주는 살아있는 말씀된다. 그러나 만약 텍스트의 의미 자체가 독자들의 반응에

따라 좌지우지된다면, 그러한 성서해석은 자의적이며 주관적인 해석으로 전락하게 될 것이다. 독자의 역할을 강조함으로 야기될 수 있는 이러한 성서해석의 주관주의에 빠질 위험성을 최소화하기 위해서는 텍스트 자체에 더욱 집중하는 것이 필요하다. 가능한 객관적인 방법으로 성서의 본문을 다루고, 그것을 통하여 성서가 말하는 메시지를 텍스트 자체에서 발견하는 것이 독자들에게 주어진 자유로 인하여 성서해석이 사석이 될 수 있는 위험성을 줄이는 방법이다. 그러므로 성서해석에 있어서 독자의 역할은 텍스트 자체에 의해 조절되어야 하고 균형 잡혀야 한다.

결론적으로 성서해석은 저자의 의도, 텍스트의 의미, 독자의 의미부여라는 세 축이 어우러져서 이루어지지만, 그 가운데 가장 핵심이 되는 것은 하나님의 말씀인 텍스트 자체이다.

제 2 장 구조분석 방법의 정의와 연구사

성서해석에 있어서 가장 중요한 것은 텍스트인 성서 자체이다. 이 장에서는 텍스트 자체가 말하고자 하는 의미를 파악하는 한 방법인 구조분석 방법의 정의와 그 방법의 연구사, 그리고 그 방법의 유용성을 다룬다.

1. 정의

구조분석(structural analysis)이란 성서를 읽고 해석하는 한 방법이다. 모든 글은 그 나름대로의 구조(structure)와 짜임새(texture)를 갖고 있는데, 이러한 본문의 짜임새와 구조를 파악하고 그 구조를 통하여 본문의 메시지를 도출하는 방법이 구조분석이다.

바 에프랏(Bar-Efrat)은 ‘구조란 본문의 구성단위들 사이에 있는 관계들의 네트워크(network)’라고 정의한다.¹⁸⁾ 모든 글은 그 나름대로의 독특한 구조를 갖고 있다. 다른 말로 하면, 하나의 텍스트는 단어(word), 문구(phrase), 문장(sentence), 문단(paragraph)들로 구성되어 있는데, 각 텍스트는 이러한 구성 요소들을 통하여 또는 이러한 구성 요소들의 엮어짐을 통하여 독특한 문학적 구조물로 형성된다. 이러한 구조물은 나름대로 어떤 형상을 드러낸다. 이러한 문학적인 외형적 모습(form)을 발견하는 것은 텍스트 이해에 매우 중요하다.

18) B. Bar-Efrat, "Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative," *VT* 30 (1980), 155.

성서는 하나님의 말씀이라는 신적인 요소가 있다는 면에서 일반 문학 작품과 차이가 있지만, 문학적인 측면에서 볼 때는 성서도 글로 써어진 하나님의 문학 작품이다. 언어로 형성된 문학적 구조물이다. 성서가 이러한 문학적 모습을 띠고 있다는 것은 성서의 저자나 편집자가 자신의 메시지를 표현하기 위하여 성서 본문을 이러한 짜임새와 흐름 속에 배열했음을 의미한다. 성서의 저자는 나름대로의 구조 속에서 자신의 메시지를 표현 한다. 그러므로 우리는 성서 텍스트의 독특한 짜임새와 구조 속에서 저자가 텍스트를 통하여 표현하고자 하는 어떤 메시지나 의도를 발견할 수 있을 뿐만 아니라, 신앙적인 감동을 얻을 수 있다.

저자를 통해서 형성된 성서는 글로 써어진 이후에는 어느 정도 저자로부터 독립된 하나의 실체가 된다. 독립된 문학적 통일체로 성서는 자신만의 독특한 형식이나 구조 속에서 자신의 소리를 낸다. 성서 텍스트는 독특한 구조 속에서 질서 정연하게 자신의 의사나 메시지를 표현한다. 이와 같이 성서의 모든 글은 구조와 형식 안에서 그 내용을 담고 있다. 트리블(Phillis Trible)도 “어떤 형식도 내용 없이 나타나지 않고, 어떤 내용도 형식 없이 나타나지 않는다.”¹⁹⁾고 주장함으로 성서 분석에 있어서 형식과 구조의 중요성을 언급한다.

성서에 대한 성서 자체의 고백은 하나님의 말씀이 살아있고 운동력이 있다는 것이다(참조. 히 4:12). 이 고백은 성서 자체의 입체적인 짜임새와 역동적인 움직임 속에서 잘 발견된다. 즉 성서의 유기적인 짜임새와 움직임은 텍스트의 구조 가운데 잘 드러난다. 이러한 글의 구조를 파악하는 성서해석 방법이 바로 구조분석이다. 구조분석이란 정해진 텍스트 안에 있는 구성요소들이 어떻게 연결되어 짜여 있으며, 또는 이러한 연결된 글의 각 구성 부분들이 어떠한 흐름으로 진행되는지를 파악함으로 글의

19) Phyllis Trible, *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah* (OTS; Minneapolis: Fortress, 1994), 92.

메시지를 본문 자체에서 캐어내는 해석 방법이다. 그러므로 구조분석방법은 성서가 스스로 어떤 소리를 내는지 명확하게 들을 수 있는 방법일 뿐만 아니라, 하나님의 말씀인 성서가 어떻게 살아서 움직이는지를 파악하는 효과적인 도구이다.

2. 구조분석의 연구사

구조분석 방법은 최종형태의 텍스트를 강조하는 공시적 성서해석 가운데 하나이다. 성서의 저자나 편집자는 자신의 메시지를 전달하기 위하여 성서 본문을 어떤 짜임새와 흐름 속에 배열했다. 구조분석은 성서 텍스트에 나타난 이러한 짜임새와 구조, 즉 텍스트의 형식(form)을 파악하여 텍스트가 말하고자 하는 것을 발견하는 방법이다.

구조분석은 텍스트의 형식을 강조하는 궁켈(Hermann Gunkel)의 전통적인 양식비평에 그 뿌리를 둔다. 통시적인 성서해석 방법인 궁켈의 양식비평은 뮐렌버그의 “양식비평과 그 넘어”(Form Criticism and Beyond)라는 글을 통하여 텍스트의 최종형태를 강조하는 공시적인 성서해석 방법으로의 패러다임 변화를 경험한다.²⁰⁾ 구조분석은 뮐렌버그 이후에 나타난 공시적인 성서해석으로의 패러다임 변화 가운데 하나이다.

1) 궁켈의 양식비평 (*Form Criticism*)²¹⁾

20) Muilenberg, "Form Criticism."

21) 구조분석과 연관되는 양식비평에 대하여는 아래의 글들을 참조하라. Barton, *Reading the Old Testament*, 104–139; Marvin A. Sweeney, "Form Criticism," in *To Each Its Own Meaning*, 58–89; 정석규, “양식비평의 역사와 그 전망,” 「구약논단」 17집 (2005, 4), 118–39. 궁켈의 양식비평에 대한 부분은 양식비평에 대한 본인의 위의 소논문의 일부분을 발췌 수정 보완한 것이다.

성서해석에 있어서 텍스트의 형식을 주된 요소로 고려한 초기의 대표적 학자로는 현대 양식비평(form criticism)의 창시자인 헤르만 궁켈(Hermann Gunkel)을 들 수 있다. 그는 창세기에 있는 여러 이야기들과 시편을 문학적인 장르에 집중하여 연구하였다.

궁켈이 쓴 「창세기서 연구」 (*Genesis*)는 양식비평의 선구자적 업적이라 할 수 있다.²²⁾ 궁켈은 이 책의 서론에서 창세기에 있는 이야기들은 역사라기보다는 설화(Sage)라고 주장한다.²³⁾ 이 주장을 전개하기 위하여 궁켈은 역사와 설화의 범주를 아래와 같이 비교한다.²⁴⁾

① 설화는 근본적으로 구전의 형태를 띠고 있지만, 역사는 일반적으로 문서의 형태를 갖는다.

② 역사는 공적으로 위대한 사건들을 다루지만, 설화는 대중들의 관심이나 개인적이며 사적인 일들을 다룬다.

③ 설화와는 다르게, 역사에서는 보도된 사건에 대한 직접적인 목격과 그 사건을 기록한 사람 사이의 관계가 설명될 수 있다. 반면에 설화는 전통이나 상상력을 주로 의존한다.

④ 역사는 믿을 만하지만, 설화는 그렇지 않다.

⑤ 역사는 본래 산문의 형태를 띠고 있으며 실제적으로 무엇이 일어났는가를 알려준다. 반면에 설화는 본래 시의 형태이며, 그것의 목적은 독자를 즐겁게 만들며 그들을 고양시키며 감동을 주는 것이다.

궁켈은 위와 같이 설화를 이해하면서, 짧고 독립적인 문학적 단위로

22) Hermann Gunkel, *Genesis, übersetzt und erklärt* (6th ed.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964). 이 책은 1901년에 처음 출판되었다.

23) Gunkel, *Genesis*, VII-C. Eng.: *The Legends of Genesis* (trans. W. H. Carruth; New York: Schocken, 1964). 이후로는 이 책에 대한 인용들은 영어 번역서에 따르겠다.

24) Ibid., 3–12

간주되는 창세기의 모든 이야기들은 본래 구전 형태로 있었던 각기 독립적인 설화였다고 주장한다. 이후에 이러한 개별적인 설화들은 더 큰 단위들로 엮어졌는데, 이것은 설화군(legend cycle)이라고 불린다. 이후에 궁켈은 설화의 양식에 관한 자신의 이론을 시편에도 적용하였다.²⁵⁾

궁켈에 따르면, 양식비평은 텍스트의 최종형태를 분석하는 것이 아니라, 텍스트 이면에 있는 구전된 전통들을 분석하는 것이다. 궁켈은 성서 문학의 살아있는 자료로써 창세기 이야기들의 짧고 통합된 구전 형태에 관심을 가질 뿐만 아니라, 최종형태의 텍스트 자체보다는 텍스트의 형성 과정에 초점을 맞췄다. 즉 그는 짧고 통합된 구전 형태의 장르(genre)들은 그 이야기의 ‘삶의 자리’(*Sitz im Leben*)를 반영한다고 이해하고, 이들 사이의 관계를 통하여 구전 형태의 전통들을 분석했다. 그러므로 비록 궁켈의 양식비평은 글로 써어진 최종형태의 성서가 갖는 문학적 특징들을 소홀히 하는 한계를 지니고는 있지만, 텍스트의 문학적인 형식(장르)을 성서해석에 도입하여 발전시켰다는 면에서는 큰 의의가 있다고 할 수 있다.

궁켈의 양식비평은 그 이후에 통시적인 경향의 많은 학자들에게 영향을 주면서 발전되고 보완되었다. 궁켈의 양식비평은 그의 제자였던 모빙켈(Sigmund Mowinckel)과 알트(Albrecht Alt)를 통하여 더욱 발전되었다. 모빙켈은 그의 책 「시편 연구」 (*Psalmenstudien*)에서 시편에 대한 궁켈의 이론을 더욱 발전시켰다.²⁶⁾ 즉 모빙켈은 ‘장르’보다 시편이 사용되었던 구체적인 ‘삶의 자리’(*Sitz im Leben*), 특히 텍스트 이면에서 자라난

25) Gunkel, *Die Psalmen* (Handkommentar zum Alten Testament II/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926); Gunkel and Joachim Begrich, *Einleitung in die Psalmen* (Handkommentar zum Alten Testament, supplement; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1933). 궁켈은 이러한 책들에서 시편의 현재 형태는 이전의 짧고 독립적인, 그리고 구전형태의 ‘원형 텍스트’(prototypical text)에서 기인했다고 주장한다. 이러한 원형의 텍스트는 이스라엘의 제의에서 활용되었다.

26) Sigmund Mowinckel, *Psalmenstudien I-IV* (Kristiania: J. Dybwad, 1921-24).

전통들의 ‘제도적 배경’(institutional setting)에 더욱 관심을 기울였다.

궁켈의 또 다른 제자인 알트는 궁켈의 이론을 이스라엘의 법에 적용했다. 이스라엘의 법에 대한 선구자적인 작품인 “이스라엘 법의 기원”(The Origins of Israelite Law)에서 알트는 절대법(apodeictic law)과 판례법(casuistic law)에 대한 근본적인 차이를 제시했다.²⁷⁾ 알트에 따르면 판례법은 이스라엘 백성들이 일반적인 법 절차와 문화를 배웠던 주변국인 가나안에서 기인된 것이고, 절대법은 이스라엘 자체, 즉 이스라엘이 광야에서 유목민 생활을 할 때 발생한 것이다. 절대법의 주요 관심사는 이스라엘 국가와 종교인 반면, 판례법의 관심사는 세속적인 문제들이다. 이러한 알트의 연구는 텍스트의 문학적인 형태, 그것의 기능, 그리고 그것의 삶의 자리의 관계에 대하여 다루었다는 면에서 의의가 있다.

궁켈의 양식비평은 그 이후에 폰라트(Gerhard von Rad)²⁸⁾와 노트(Martin Noth)²⁹⁾의 전승사비평(tradition criticism)에 영향을 주었다. 양식비평이 전통의 최초의 작은 구전 단위에 관심을 가진 것과는 달리, 전승사비평은 전통의 더 큰 문학적 단위들에 초점을 맞추고 있다. 즉 전승사비평은 더 큰 단위인 신앙의 전통들이 전승되는 역사의 모든 과정을 추적한다. 전승사 비평은 구전 형태와 문학 형태가 전통들을 형성하는데 연결되고 있으며, 이러한 형성 과정을 거쳐서 구약성서 안에서 최종형태가 되

27) Albrecht Alt, "Die Ursprünge des israelitischen Rechts (Leipzig: S. Hirzel, 1934). Eng.: "The Origins of Israelite Law," in *Essays on Old Testament History and Religion* (trans. R. A. Wilson: New York: Doubleday, 1967), 81–132.

28) Gerhard von Rad, "Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch" (BWANT 4; Stuttgart: Kohlhammer, 1938). 이 글은 아래의 책에 다시 옮겨졌다. *Gesammelte Studien zum Alten Testament* (TBü 8; Munich:Kaiser, 1958), 9–86. Eng.: "The Form-Critical Problem of the Hexateuch," in *The Problem of Hexateuch and Other Essays* (trans. E. W. Trueman Dicken: London: SCM, 1984), 1–78.

29) Martin Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Tübingen: Max Niemeyer, 1943). Eng.: *The Deuteronomistic History* (trans. by Jane Doull; JSOTSup 15; Sheffield: JSOT Press, 1981).

었다고 주장함으로 문서비평과 양식비평을 통합한다.

궁켈의 양식비평은 베스터만(Claus Westermann)에 의해서 더욱 확장되었다. 베스터만은 그의 저서 「예언자 연설의 기본 형식」 (*Grundformen prophetischer Rede*)에서 구약성서 안에 있는 예언자 연설들에 대하여 연구하고, 연설들의 기원과 이스라엘의 삶과 제도 가운데 그것들의 형식이 어떠했는지 추적했다.³⁰⁾ 텍스트의 형식에 대한 이러한 연구를 통하여 베스터만은 예언자의 연설을 ‘누가 말했고’(speaker), ‘누구에게 말했고’(listener), 그리고 ‘무엇을 말했는가’(message)를 다름으로 궁켈의 이론을 더욱 확장시켰다. 특히 베스터만은 장르는 형식을 형성하는 한 요소라는 측면에서 형식과 장르 사의의 구분된 특징을 설명하고, 이를 통하여 텍스트의 또 다른 형식인 구조에 관심을 갖게 되는 가능성을 열어 놓았다.

이와 같이 궁켈의 양식비평은 텍스트의 장르와 그것의 삶의 자리 사이의 관계, 또는(그리고) 장르와 그것의 기능 사이의 관계에 대하여 관심을 갖는다. 문학적인 전통들의 장르를 발견함에 있어서 학자들은 텍스트의 현재의 형태보다는 텍스트 이면에 있는 가설적인 단계나 자료에 집중한다. 즉 현존하는 형태의 텍스트 자체보다는 현재의 텍스트 이면에 있는 최초의, 독립적인, 그리고 구전형태의 전통들을 강조한다. 그러므로 궁켈의 양식비평은 우리가 지금 소유하고 있는 연구의 대상인 문서 형태의 텍스트를 경시여기는 한계를 지니고, 공통의 형식적 특징인 장르(genre)를 지나치게 강조함으로 텍스트의 독립적인 문학적 단위의 특징인 구조(structure)에 대해 별로 주목하지 못하는 한계를 지닌다.

30) Claus Westermann, *Grundformen prophetischer Rede* (Muenchen: Kaiser, 1960). Eng.: *Basic Forms of Prophetic Speech, with a New Foreword by Gene M. Tucker* (trans. Hugh Clayton White: Cambridge: Lutterworth; Louisville: Westminster/ John Knox, 1991).

2) 수사학비평 (*Rhetorical Criticism*)

위에서 논한 통시적인 경향의 양식비평의 한계로 인하여 텍스트의 현재 형태를 강조하는 새로운 접근 방법이 등장하게 되었다. 뮬렌버그는 양식비평이 갖고 있는 이러한 문제점을 지적하고 하나의 보완적인 비평 방법을 제안하였다. 그는 “신중한 학자는 명확하고 독특한 형식 안에 있는 문학적인 단위에 대한 주의 깊은 연구를 통하여 양식 비평적 분석을 반드시 보완해야 할 것이다.”³¹⁾라고 말했다. 그는 보완적인 방법으로 본문의 문학적 단위를 설정하고, 그 단위가 어떻게 구성되었는지를 파악할 수 있는 수사학비평을 제안하였다.³²⁾

왕대일 교수는 뮬렌버그의 강연이 성서해석사에 끼친 영향에 대하여 아래와 같이 세 가지로 요약한다.³³⁾ 첫째, 텍스트는 단순한 수집물이 아니라 문학적으로 정교하게 짜여진 구조물이다. 둘째, 이러한 구조물인 텍스트를 잘 이해하기 위해서는 본문의 내용, 구조, 문체를 세밀하게 파악하는 ‘수사학적 비평’(rhetorical criticism)이 필요하다. 셋째, 텍스트를 수사학적으로 표현한 저자의 의도를 텍스트 안에 있는 수사학적 기교를 파악 함으로 발견할 수 있다.

통시적인 양식비평의 한계를 넘어 성서를 공시적으로 해석하는 방법으로 뮬렌버그가 제시한 수사학비평은 트리블(Phillis Trible)에 의해서 성서 해석의 독립적인 한 분야로 자리매김 되었다. 그녀는 자신의 저서 「수사학비평」 (*Rhetorical Criticism*)에서 이전의 문학비평과 양식비평을 충분히 이해하는 가운데 하나의 독특한 방법론으로 수사학비평을 제시하였다.³⁴⁾

31) Muilenberg, "Form Criticism," 7.

32) Ibid., 8–19.

33) 王대일, 「새로운 구약주석」, 124–26.

34) Trible, *Rhetorical Criticism*. 수사학비평과 같이 텍스트를 하나의 완성된 문학 작품으로 보고 문학적으로 분석하는 한 방법으로 구조주의비평(structural criticism)을 들 수 있다. 구조주의비평은 언어학이나 인류학, 철학, 수학, 문학 등의 분야에서 생겨난

트리블은 이 책의 전반부에서 수사학비평을 이해하는 배경으로 네 요소들을 다음과 같이 언급한다.

- ① 고전적 수사학, ② 문서 비평적 이론, ③ 성서의 문학적인 연구,
- ④ 양식비평.³⁵⁾

그녀는 뮬렌버그의 기념비적 강연 논문인 “양식비평과 그 넘어”와, ‘설득의 기술’(art of persuasion)로써 수사학과 ‘구성의 기술’(art of composition)로써 수사학이라는 두 견해로 설명되는 그 강연의 이후 효과에 대하여 언급했다. 트리블은 뮬렌버그의 작품이 수사학비평의 배경을 제공하는 위의 네 분야에서 급격한 변화를 야기했다고 주장한다.

그녀는 책의 후반부에서 성서 수사학비평의 방법을 설명하고 그 방법으로 요나서를 다룬다.³⁶⁾ 트리블에 따르면 수사학비평은 다음과 같이 형식과 내용의 ‘유기적인 통일성’(organic unity)에 의한 그 자체의 독특성을 갖고 있다. “어떤 형식도 내용 없이 나타나지 않고, 어떤 내용도 형식 없이 나타나지 않는다.”³⁷⁾ 그러므로 텍스트의 의미를 명확하게 발견하는데 있어서 첫 번째 단계는 형식과 내용 모두의 분석이다. 트리블은 형식과 내용의 ‘유기적인 통일성’에 대한 기본 원리를 요나서의 해석에 적용했다.

구조주의 사상을 성서해석에 적용하는 방법이다. 구조주의에서는 기호학에 입각하여 텍스트의 표층적 구조(surface structure) 보다는 본문을 구성하는 언어 자체의 내재된 구조(deep structure)를 통하여 텍스트의 의미를 찾아내는 방법이다. 텍스트에 대한 현대 언어적 접근은 소슈르(Ferdinand de Saussure)에 의해 처음 제안되었다. 그는 이전에 통시적으로 텍스트를 접근했던 것에서 텍스트를 공시적으로 읽으므로, 텍스트의 기원과 발달 단계를 역사적으로 추적하기 보다는 문학적인 텍스트 그 자체를 강조한다. Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (Paris: Payot, 1916). Eng.: *Course in General Linguistics* (trans. W. Baskin; New York: Philosophical Library, 1959). 이러한 공시적 접근은 1960년대 초반부터 성서 연구에 영향을 주었다. James Barr, "Hypostatization of Linguistic Phenomena in Modern Theological Interpretation," *JSt* 7 (1962), 85–94.

35) Trible, *Rhetorical Criticism*, 5–87.

36) Ibid., 91–236.

37) Ibid., 92.

그녀는 먼저 요나서의 외적인 구도(구조)를 분석하고, 그 후에 축어적 분석을 통하여 전체 텍스트의 내적인 구조로 더욱 깊게 나아간다. 이러한 분석은 각각의 독특한 특징들이 어떻게 작동하며 어떤 의미를 드러내는지 보여준다.

트리블은 수사학비평을 양식비평을 보완하는 방법이라는 룰렌버그의 이해를 넘어서 하나의 구분된 비평 분야로 제시하였다. 양식비평과 연관하여, 트리블의 수사학비평은 텍스트를 공시적으로 분석하기 위한 기본적인 원리들뿐만 아니라 실제적인 설명들을 제시했다. 특히 그녀는 텍스트를 커뮤니케이션 사건으로 이해할 뿐만 아니라 텍스트를 해석하는데 있어서 독자의 역할까지도 인정했다. 그러나 그녀는 구조를 내용의 개요(outline)로 이해하는데, 그것은 구조에 대한 충분한 이해라 할 수 없다. 왜냐하면 구조는 내용을 강조하는 하나의 방법임과 동시에 주석의 도구이기 때문이다. 또한 그녀의 수사학비평은 본문의 문체나 구문론(syntax)과 연관하여 작은 단위에 집중함으로 본문의 더 큰 단위들의 구조에 대해 소홀히 하는 한계도 지니고 있다.

3) 구조분석 방법 (*Structural Analysis*)

룰렌버그가 전통적인 양식비평의 한계를 지적한 이후에, 양식비평의 연장선상에서 새롭게 등장한 한 방법은 구조분석을 해석의 출발점으로 삼는 ‘신(新) 양식비평’(new form criticism)³⁸⁾이다. 신 양식비평은 텍스트의 최초의 가설적 형태에 대한 관심에서 벗어나, 글로 씌어진 현재 형태의 텍스트의 문학적인 특징들에 집중한다. 즉 통시적 경향의 전통적인 양식비평과는 달리, 텍스트의 현재의 형태를 강조하는 공시적 차원의 양식

38) 본인은 여기서 구전 단계를 포함한 최초의 작은 단위와 장르를 강조하는 궁켈의 전통적인 양식비평과는 달리, 최종형태의 텍스트의 구조를 강조하는 공시적인 경향의 양식비평을 ‘신 양식비평’라 부른다.

비평적 성격을 갖는다. 양식비평의 공시적인 문학적 접근은 초기에 리히터(Wolfgang Richter)와 크니림(Rolf Knierim)이라는 두 학자에 의해서 발전되었다.³⁹⁾

리히터는 「문학비평으로서의 주석」 (*Exegese als Literaturwissenschaft*)이라는 그의 책에서 구약성서를 하나의 문학 작품으로 간주하는 공시적 양식비평을 제안했다.⁴⁰⁾ 리히터는 이전 양식비평 방법의 문제점들, 예를 들면 성서를 문학으로 인식하지 않는 것과 문학비평의 주요 관심으로 글의 형식보다 내용을 너무 많이 강조하는 것을 제시하면서, 성서의 주석은 객관적이며 확인할 수 있는 방법이어야 한다고 주장했다. 이 방법은 텍스트에 대한 과학적이고, 구조 언어적이며 그리고 내용에 얹매이지 않는 (content-free) 분석이다.⁴¹⁾ 리히터는 문학으로써 구약성서를 분석함에 있어서 6단계의 과정을 제시한다.

① 문학비평(literary criticism), ② 형식비평(form criticism), ③ 장르비평(*gattung* criticism), ④ 전승사비평(tradition criticism), ⑤ 구성과 편집비평(composition and redaction criticism), 그리고 ⑥ 내용(content).⁴²⁾

여기서 각 단계는 각각의 절차를 갖고 있으며, 각 단계는 이전 단계를 전제한다.

이전의 통시적 경향의 학자들과는 달리, 리히터는 전통적인 양식 비평적 분석을 공시적인 차원으로 변화시켰다. 그럼에도 그는 편집 역사를 재

39) 왕대일은 물렌버그 이후의 공시적 해석의 세 축을 물렌버그에서 트리블에 이르는 수사학적 분석(Rhetorical Analysis), 크니림의 구조분석(Structure Analysis), 알터의 문학으로서 성서를 읽는 형식주의(Formalism)로 구분하여 설명한다. 왕대일, 「새로운 구약주석」, 159–268.

40) Wolfgang Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft: Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971).

41) Ibid., 9–48.

42) Ibid., 49–190.

구성하는 수단으로 텍스트를 받아들임으로 통시적인 차원을 무시하지 않았다. 리히터는 성서를 문학으로 이해함으로 가설적인 자료들이나 더 작은 단위들보다는 텍스트의 최종형태를 강조했다. 또한 그는 형식(form)과 장르(genre)를 구분하고, 텍스트가 어떤 기능을 하고 있는 ‘삶의 정황’(*Sitz im Leben*)과 텍스트가 등장하게 된 ‘문학의 정황’(*Sitz im Literatur*)을 구분한다. 결론적으로 리히터는 양식비평의 공시적인 차원을 강조하긴 하지만, 통시적인 차원도 무시하지 않음으로 통합적인 양식비평의 근거를 제공했다.

크니림은 그의 소논문 “구약성서 양식비평의 재고”(Old Testament Form Criticism Reconsidered)에서 전통적인 양식비평의 가장 중요한 요소인 장르를 구분하는 기준들의 문제점과 장르와 ‘삶의 자리’(*Sitz im Leben*) 사이의 관계에 대한 문제점들을 지적했다. 그리고 텍스트의 구조와 그 구조 이면에 놓여있는 개념(concept) 사이의 관계가 매우 중요하다는 것을 제시하였다.⁴³⁾ 그는 “장르는 그것의 삶의 자리에 의하여 구성된다.”⁴⁴⁾는 전통적인 양식비평의 가정을 도전하며, 텍스트 각각의 고유한 형태인 최종형태의 텍스트의 구조를 강조하고, 구조분석을 본문해석의 출발점으로 삼았다.

크니림의 양식비평은 텍스트의 최초의 단위에서 최종형태로, 작은 문학적 단위(장르)에서 큰 문학적 구조로 관심의 초점을 변화시켰다. 즉 크니림의 양식비평은 전통적인 양식비평과는 달리, 최종형태의 텍스트 전체의 구조와 형식에 초점을 맞추며, 텍스트 전체에 대한 구조분석을 통하여

43) Rolf P. Knierim, "Old Testament Form Criticism Reconsidered," *Int* 27 (1973), 435–68. 그의 다른 글들도 참조하라. Knierim, "Criticism of Literary Features, Form, Tradition, and Redaction," in *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters* (ed. by D. A. Knight and G. M. Tucker; Chico, Calif.: Scholars Press, 1985) 123–65; idem. *Text and Concept in Leviticus 1:1–9: A Case in Exegetical Method* (FAT 2; Tübingen: J.C.B. Mohr, 1992).

44) Knierim, "Form Criticism Reconsidered," 446.

최종형태의 텍스트의 의도와 그것의 삶의 자리를 발견하려는 시도였다. 그러므로 크니림의 양식비평도 구조분석을 통하여 최종형태의 본문을 다루는 공시적인 영역에서 출발하지만, 최종형태의 텍스트의 삶의 자리까지도 다루는 통시적 영역도 포함하는 포괄적인 양식비평이라 할 수 있다⁴⁵⁾.

이러한 포괄적이며 통합적인 양식비평을 언급하면서 스위니(Marvin A. Sweeney)는 성서 텍스트에 공시적이고 통시적으로 적용될 수 있는 새로운 양식비평을 이렇게 정의한다.

그것은 문서 형태 또는 구전 형태에 있는 텍스트에 공시적으로 그리고 통시적으로 적용할 수 있는 텍스트에 대한 언어적 분석 방법이다… 텍스트의 외형적인 형태와 내용에 집중하고, 텍스트의 장르와 그것의 사회적 그리고 문학적 배경의 상관관계를 밝힘으로 양식비평은 해석자가 텍스트의 커뮤니케이션 기능과 결과를 이해할 수 있도록 하는 기본적인 주석 방법이 된다.⁴⁶⁾

비록 이 방법은 텍스트의 현재의 형태를 가장 강조하지만, 텍스트의 이전의, 작은, 독립된, 그리고 구전 형태뿐만 아니라, 그것의 현존하는 형태를 포함한 텍스트의 모든 단계를 취급한다. 이러한 양식비평은 먼저 공시적으로 상호 연관된 요소들인 텍스트의 현재 형태의 형식, 장르, 배경, 그리고 의도를 조사한다. 그리고 그것이 적절하다면, 통시적으로 텍스트의 이전 단계들을 재구성하는 데까지 나아간다. 그러므로 성서의 텍스트를 해석하는데 있어서 통합적인 양식비평은 텍스트의 최종형태에서 뿐만 아니라 현존하는 텍스트 이면에 있는 이전의 편집층에서 파악되는

45) 크니림의 이론과 방법에 대해서는 그의 지도 아래 박사학위 논문을 쓴 왕대일 교수의 글을 참조하라. 왕대일, 「새로운 구약주석」, 195–237.

46) Sweeney, "Form Criticism," 58.

복합적(multiple) 형식, 복합적 장르, 복합적 배경(문학적, 사회적, 그리고 역사적 배경들), 그리고 복합적 의도에 관심을 갖는다.

크나립이나 스위니가 언급하는 통합적인 새로운 양식비평은 최종형태의 본문 전체에 대한 세밀한 구조분석을 기초로 하여 이루어진다. 새로운 양식비평이 공시적인 영역뿐만 아니라 통시적인 영역까지도 다루지만, 구조분석은 양식비평의 공시적인 영역에서 중요한 해석 방법이 된다.⁴⁷⁾ 즉 신 양식비평에서 우선되어지는 공시적인 영역은 구조분석을 통한 최종형태의 본문 전체에 대한 분석이다. 그러므로 구조분석은 신 양식비평의 공시적인 연구방법이다.

신 양식비평에서 말하는 구조분석은 수사학비평에서 언급하는 구조에 대한 분석과 약간의 차이가 있다. 수사학비평에서는 구조를 내용의 개요(outline)로 이해하고 최종형태 본문 전체의 구조보다는 작은 단위들의 구조 또는 수사학적 기교들에 관심을 갖는 반면, 신 양식비평의 구조분석은 구조를 텍스트의 의도와 의미를 전달하는 방법임과 동시에 주석의 한 도구로 이해한다. 또한 신 양식비평의 구조분석은 문체나 구문론과 같은 본문의 작은 단위에도 관심을 갖지만, 더불어, 또는 더 중요하게, 범위가 확정된 본문 전체, 즉 더 큰 단위에 관심을 갖는다. 그러므로 공시적인 양식비평의 한 방법인 구조분석은 작은 구조(microstructure)와 큰 구조(macrostructure) 모두에 관심을 갖고, 텍스트의 구성요소들이 어떻게 연결되고 짜여져 있는지, 그리고 어떤 흐름으로 진행되는지를 파악함으로 최종형태의 텍스트의 메시지를 발견하는 방법이다.⁴⁸⁾

47) 최근에 돌시(Dorsey)도 아래의 저서에서 성서해석에 있어서 구조분석의 중요성과 의의에 대하여 언급한다. David A. Dorsey, *The Literary Structure of the Old Testament* (Grand Rapids: Baker Books, 1999).

48) 양식비평의 한 방법으로의 구조분석은 텍스트를 문학적 통일체와 구조물로 이해하고 최종형태의 본문을 주석의 대상으로 삼는다는 면에서 수사학비평이나 이야기비평, 그리고 신문학비평과 서로 연결되지만, 성서해석에 있어서 구조를 더욱 중요한 요소로 이해한다는 면에서 강조점의 차이가 있다.

3. 구조분석의 유용성⁴⁹⁾

구조분석 방법은 성서에 대한 문학적이며 공시적인 해석 방법 가운데 하나이다. 그러므로 구조분석 방법은 성서해석에 있어서 텍스트 자체를 강조하는 공시적인 방법이 갖고 있는 일반적인 장점과, 그 가운데 구조를 강조함으로 얻어지는 구체적인 유익들을 갖고 있다.

1) 텍스트 자체에 대한 관심

구조분석 방법은 성서에 대한 통시적 해석이 갖고 있는 한계를 극복하는 하나의 대안이다. 성서에 대한 통시적인 해석인 역사비평 방법은 성서 텍스트 자체에 관심을 갖기보다는, 텍스트 이전의 단계나 텍스트의 역사, 또는 전승 과정에 관심을 갖는다. 즉 역사비평은 현재 우리가 갖고 있는 성서를 통하여, 존재하지 않는 텍스트의 이전 단계를 역 추적하는 방법이다. 이러한 방법은 현재 우리가 갖고 있는 성서를 연구와 해석의 대상으로 삼기보다는, 성서를 고대 이스라엘의 신앙이나 역사, 또는 성서의 이전 단계를 파악하는 수단으로 간주하는 문제점을 갖는다.

그러나 성서는 성서 배후에 있는 그 무엇인가를 발견하기 위한 수단이 아니라 해석의 대상 자체이다. 구조분석과 같은 공시적 방법은 현재 형태의 성서 이전의 단계에 관심을 갖기보다는 성서 자체에 관심을 갖고, 현재의 모습으로 형성된 성서 자체가 무엇을 말하는지에 관심을 갖는 접근

49) 돌시(Dorsey)는 그의 책에서 구조분석의 유용성을 아래와 같이 열 가지로 언급한다:

- 1) 성서의 문학적인 예술성의 인식, 2) 문학적 단위의 범위에 대한 규명, 3) 본문의 전체적 배열에 대한 근거의 발견, 4) 부분과 전체의 관계성에 대한 설명, 5) 반복에 대한 설명, 6) 잘못 배열된 부분들에 대한 설명, 7) 대응되는 부분과의 비교를 통한 단위의 규명, 8) 편집 비평적 이론들에 대한 검증, 9) 단위의 강조점에 대한 발견, 10) 구조적 주제의 발견. Dorsey, *Literary Structure of the Old Testament*, 42–44.

방법이다. 즉 구조분석 방법은 최종형태의 성서에서 출발하여 본문의 메시지를 발견하는 방법이다. 그러므로 구조분석 방법은 성서 자체를 해석의 대상으로 이해함으로 성서 자체에 관심을 갖고 성서 자체를 강조하는 해석 방법이다.

2) 텍스트의 통일성에 대한 관심

구조분석 방법은 다른 공시적인 해석 방법들과 같이 텍스트를 하나의 문학적 통일체로 인식한다. 그러나 많은 보수적인 학자들은 성서 텍스트의 몇 단어나 몇 구절에 관심을 갖고 신앙적 상상력을 사용하여 그 작은 부분에서 신앙적인 메시지를 발견하는 데 집중한다.⁵⁰⁾ 그리고 비평적인 학자들은 현재 형태의 통일체로써의 텍스트가 최초의 형태가 아니라고 간주하고, 최초의 형태라고 생각되어지는 텍스트 이면에 있는 작은 단위들에 관심을 갖는다. 즉 보수적인 학자들이나 비평적인 학자들은, 비록 다른 이유이기는 하지만, 모두 통일성을 갖는 텍스트 전체에 관심을 갖기보다는 텍스트의 작은 부분에만 관심을 집중하는 한계를 지닌다.

그러나 구조분석을 포함한 문학적인 방법들은 텍스트 자체를 자기 충족적인 문학적 통일체로 인식한다. 텍스트가 하나의 통일체이기 때문에 텍스트 자체에서 충분한 의미와 메시지를 발견할 수 있다고 믿는다. 즉 문학적 통일체로써의 텍스트 내의 다양한 상호 연관성들을 분석하고, 그 가운데서 의미를 발견하려고 노력한다. 문학적 통일체로써 텍스트를 이해하기 위해서 반드시 필요한 것은 텍스트 자체에 대한 ‘세밀한 일기’(close reading)이다. 텍스트 자체를 꼼꼼히, 자세히, 그리고 세밀히 읽는 독법을 통하여 본문의 의미와 메시지를 발견할 수 있다. 그러므로 구조분석 방법은 성서 텍스트를 미분화시켜서 조각조각으로 읽지 않고, 텍스트를 문학적 통일성을 갖고 있는 구조물로 이해하는 장점이 있다.

50) Longman III, 「문학적 성경해석」, 92.

이러한 이해에 근거하여, 구조분석 방법은 다루어야 할 본문의 범위를 정하는 것에 일차적인 관심을 갖는다. 즉 본문을 분석하기에 앞서서 가장 먼저 할 작업으로 본문의 범위를 확정한다. 왜냐하면 본문의 범위를 확정하는 작업은 다루고자 하는 본문이 하나의 문학적 통일체임을 보이는 필수적인 과정이기 때문이다.

3) 성서의 문학적 예술성에 대한 인식

구조분석은 텍스트의 짜임새와 움직임에 관심을 갖는 방법론이다. 문학의 형태를 지닌 성서는 그 나름대로의 독특한 외형적 구조를 갖고 있다. 텍스트의 구조 안에는 여러 가지 문학적 방법과 기교(반복, 중복, 대조, 병행, 점충, 점강, 비교, 도치, 비유, 모호성, 긴장, 아이러니, 역설 등)들이 담겨있다. 즉 성서 텍스트는 여러 문학적인 기교를 통하여 표현된 정교하게 짜여진 구조물이다. 이런 측면에서 볼 때, 성서는 탁월한 문학적 예술성을 지닌 작품이라 할 수 있다.

구조분석은 텍스트에 표현된 외형적인 구조와 글의 흐름, 그리고 이러한 구조와 흐름을 위해 표현된 여러 가지 문학적 기교들에 관심이 있다. 구조분석을 통해 성서를 자세히 읽으면, 성서 텍스트가 여러 가지 문학적 기교들을 통하여 본문의 여러 구성 요소들이 정교하게 연결되어 있음을 발견할 수 있다.

성서의 본문은 크게 선형구조, 병행구조, 또는 대칭구조, 또는 이러한 세 구조가 조합된 형태 속에서 배열되어 있다.⁵¹⁾ 선형구조에는 시간적인 흐름으로 배열된 연대기적 선형구조와 시간 외의 다른 순서로 배열된 비연대기적 선형구조가 있다. 비연대기적 선형구조로는 중요성과 관계없이 임의로 배열된 열거식 선형구조, 중요성이 덜한 것에서 더 중요한 것의 순서로 배열된 점충적 선형구조, 중요한 것에서 덜 중요한 순서로 배열된

51) 성서에 나타난 구조들에 대해서는 이 책의 제3장 III.B.2. ‘구조의 예’를 참조하라.

점강적 선형구조 등이 있다. 병행구조에는 병행되는 부분이 비슷한 의미와 형태로 대응되는 동의 병행구조, 병행되는 부분이 서로 대조를 이루는 반의 병행구조, 병행되는 두 부분 가운데 둘째 부분이 첫째 부분을 보완, 종합하는 종합 병행구조가 있다. 대칭구조에는 본문의 처음과 마지막이 대응을 이루는 양괄구조(*inclusio*)와, 두 개의 단위 군(群)이 서로 역순으로 대응을 이루는 교차대구구조(*chiasmus*)가 있다.

이러한 구조들은 성서 텍스트가 질서 정연하고 정교하게 짜여진 구조 물임을 보여준다. 구조분석은 이러한 텍스트의 구조물을 발견함으로 성서 텍스트가 예술성이 탁월한 문학작품이라는 것을 인식하도록 돋는다. 즉 단계적인 순서에 따른 선형구조나, 서로 대응이 되는 병행구조, 그리고 대칭을 통한 균형을 보여주는 대칭구조들은 모두 구조의 아름다움을 보여주며, 구조분석은 이러한 문학적인 아름다움을 감상하는 유익도 준다. 그러므로 구조분석 방법은 성서를 심미적인 차원에서도 이해함으로 본문의 의미를 더욱 풍요롭게 하는 장점이 있다.

4) 텍스트의 구조와 메시지 사이의 연관성

구조분석은 예술적으로 표현된 문학 작품으로써 성서 텍스트를 읽거나, 이러한 텍스트의 예술성을 감상하는 것에 국한되지 않는다. 예술적으로 표현된 텍스트를 통하여 텍스트 자체가 말하려고 하는 신앙적이고 신학적인 의미를 발견하는 데까지 나아간다.

에프랏(Efrat)은 “구조는 수사학적이며 표현적인 가치가 있고…텍스트의 의미를 표현하거나 강조하는 역할을 한다.”⁵²⁾고 주장한다. 즉 텍스트의 구조는 텍스트의 메시지를 표현하는 한 방법이다. 구조분석은 텍스트의 구조와 메시지 사이의 관계를 파악함으로 텍스트의 의미를 발견하는

52) Bar-Efrat, “Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative,” 172.

한 작업이다.

위에서 언급한 각각의 구조들은 그 구조 가운데서 그것들 나름대로 강조점을 드러낸다. 일반적으로 선형구조에서는 가장 마지막 단위가 강조되고, 병행구조에서도 뒤에서 병행되는 부분이 강조되어지고 병행되는 부분들은 여러 형태의 대응(대조, 동의, 비교, 반복, 점강, 점층, 아이러니, 역설 등)을 통하여 메시지를 표현하며, 대칭구조에서는 중심부에 놓인 단위나 테두리를 형성하는 앞뒤의 대응되는 단위들이 강조된다.

결론적으로 구조분석은 단지 텍스트에 대한 심미적인 유익만이 있는 것이 아니라, 구조와 메시지와의 연관성을 통하여 문학적 통일체인 텍스트 자체에서 신학적이며 신앙적인 메시지를 도출하는 유익도 있다. 이러한 유익은 성서의 정경적 특징과 잘 조화를 이룬다. 즉 구조분석은 하나님의 말씀으로써 성서의 신앙적이며 규범적인 역할을 회복하는 긍정적 기능을 한다.

제 3 장 구조분석 방법의 절차

이 장은 구조분석의 구체적인 절차를 다룬다. 구조분석을 포함한 모든 성서해석에 있어서 먼저 주지해야 할 것은 성령의 조명하심이다. 왜냐하면 성서는 단지 인간의 책이 아니라 성령의 감동에 의해 씌어진 하나님의 말씀이기 때문이다. 이 장에서는 구조분석의 전 단계로 성령의 도우심에 대하여 다루고, 그 다음으로 성서가 인간의 언어로 씌어진 책이라는 측면에서 구체적인 구조분석의 절차를 다룬다.

1. 전(前) 단계: 성령의 도우심을 구함

성서는 ‘인간의 언어로 씌어진 하나님의 말씀’이다. 즉 성서는 성령의 감동(inspiration)에 의해 씌어진 하나님의 말씀임과 동시에, 구체적인 역사적 상황 속에서 인간에 의해 인간의 언어로 표현된 말씀이다. 이러한 성서에 대한 이해는 구조분석을 포함한 모든 성서해석에 있어서 반드시 고려해야 할 요소이다.

대부분의 성서해석 방법은 이러한 성서의 두 가지 측면 가운데 두 번째 요소, 즉 성서가 구체적인 역사적 상황 속에서 인간의 언어로 씌어진 말씀이라는 부분에 집중한다. 18세기 계몽주의 시대부터 등장한 역사비평 이후의 많은 성서해석 방법은 학문이란 객관적이며 역사적인 방법으로 접근해야 하고 설명되어져야 한다는 것을 전제한다. 그런데 ‘성령의 감동’이란 역사적이며 객관적인 학문의 영역이 아니라, 신앙적이며 주관적인 영

역으로 간주되기에 많은 성서해석 방법들은 성서해석에 있어서의 성령의 역할을 거의 다루지 않는다.

그러나 위에서 언급했듯이 성서는 인간의 언어로 써어졌지만, 성령의 감동하심이 그 가운데 있다. 성서 자체도 그것을 증언한다. “모든 성경은 하나님의 감동으로 된 것으로…”(딤후 3:16). 그러므로 성서해석에 있어서 반드시 고려해야 하는 것은 성서의 신적인 요소이다. 즉 성서는 성령의 감동(inspiration)에 의해 써어졌기에, 성서를 해석함에 있어서도 성령의 조명하심(illumination)이 필요하다는 것이다. 핀노크(Pinnock)는 성서해석에 있어서 성령의 역할을 다음과 같이 말한다.

하나님은 그 분이 성서에 영감을 주신 후에 공동체에 호흡하는 것과 조명하는 것을 멈추지 않으셨다. 우리들과 성서의 기자들 사이에 있는 수천 년의 간격은 존재하지 않는다. 왜냐하면 성령은 오늘 날까지 우리들이 같은 주제를 대하도록 인도하시고, 우리들이 고대 인들이 말했던 것을 이해하도록 도우시며, 하나님의 구원의 진리를 오늘날에도 우리들에게 제시하시기 때문이다.⁵³⁾

저자를 통하여 하나님의 말씀을 전달했던 성령은 현재 우리들에게 우리의 언어 안에서 그 메시지를 재진술하고 그 말씀을 새로운 상황에 적용하도록 하신다. 이를 통하여 하나님의 말씀은 그것이 써었던 과거에만 영향을 주었던 말씀이 아니라 지금도 살아있는 말씀이 된다. 성서 자체도 성령이 성서의 저자와 현대의 해석자 사이에 있는 역사적이며 문화적인 간격을 연결해 준다고 언급한다.

53) Clark H. Pinnock, "The Work of the Holy Spirit in Hermeneutics," *JPT* 2 (1993), 6–7. 존 웨슬레(John Wesley)는 성령의 영감과 조명을 구별하지 않고 모두 성령의 영감으로 간주한다. “하나님의 영은 성서를 썼던 사람들에게 영감을 주었을 (inspire) 뿐만 아니라 신실하게 기도함으로 그것을 읽는 사람들에게도 지속적으로 영감을 준다(inspire).” D. A. D. Thorsen, *The Wesleyan Quadrilateral* (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 129.

“기록된바 하나님이 자기를 사랑하는 자들을 위하여 예비하신 모든 것은 눈으로 보지 못하고 귀로도 듣지 못하고 사람의 마음으로도 생각지 못하였다 함과 같으니라 오직 하나님이 성령으로 이것을 우리에게 보이셨으니 성령은 모든 것 곧 하나님의 깊은 것이라도 통달하시느니라”(고전 2:9-10).

성서의 해석은 인간적인 방법을 넘어서 성령의 인도와 조명하심을 통하여 행해져야 한다. 성서를 통하여 하나님의 음성을 듣기 위해서는 우리 안에 하나님의 음성을 들을 수 있는 속성이 있어야 하는데, 그 속성은 우리 안에 내주하시는 성령님이다. 그 성령님의 인도하심과 조명하심 속에서 해석자는 성서의 소리를 바로 들을 수 있다. 그러므로 성서의 해석의 첫 단계는 기도를 통하여 성령님의 조명하심을 하나님께 간구하며, 성령님 앞에 겸손하게 굴복하는 것이다.

2. 단계 I : 본문의 범위 (Where: Demarcation)

구조분석은 크게 4단계를 통해서 이루어진다. 첫째는 본문의 범위를 확정하는 단계(Where: Demarcation)이고, 둘째는 본문의 구조와 짜임새를 세우는 단계(How: Structure)이며, 셋째는 본문의 짜임새를 통하여 의미를 도출하는 단계(What: Message)이고, 넷째는 본문에서 발견한 것을 구체적인 삶과 사역에 적용하는 단계(So what: Application)이다. 이 부분은 각 단계를 설명하며, 그 방법의 실례로 요나서 4장을 다룬다.

첫 번째 단계인 본문의 범위(Demarcation)는 본문이 더 큰 문맥 가운데 어디에(where) 위치해 있는지 본문을 확정하는 작업이다. 이 단계는 다루어야 할 본문이 전후 문맥과 구분되는 가운데 일관성을 갖고 연결된 하나의 문학적 통일체임을 보여주는 절차이다. 본문의 범위를 확정하는 과정은 몇 개의 소 단계로 살펴볼 수 있다.

1) 본문 읽기

이 과정은 본문을 읽는 단계이다. 아직 본문이 확정되지 않은 상태이므로, 이 단계에서는 선택된 본문만을 읽을 수 없다. 이 단계는 대략적으로 정해진 본문과 본문의 전후 문맥을 함께 읽고, 본문과 전후 문맥과 어떻게 구분되며, 본문이 어떤 통일성을 갖고 연결되어 있는지를 확인하는 과정이다.

(1) 성서 히브리어를 읽을 수 있는 경우

읽어야 할 본문인 구약성서는 대부분 히브리어로 써어졌다. 그러므로 본문을 읽기 위해서는 어느 정도의 성서 히브리어에 대한 지식이 필요하

다. 만약에 히브리어를 읽고 해석할 수 있는 능력이 있다면, 아래의 기준에 따라 읽는 것이 적절하다.

① 현재 히브리어 사본으로 가장 보편적으로 간주되는 스튜트가르텐시아판 히브리어 성서(BHS: Biblica Hebraica Stuttgartensia)를 선택하여 읽는다.

② 가능하면 맷소라 전통에 충실하여 읽는다. 우리가 현재 갖고 있는 최종 형태의 성서는 맷소라 텍스트이다. 그러므로 맷소라 텍스트를 기본 텍스트로 하는 것이 바람직하다. 맷소라 본문과 다른 이문들에 대한 설명은 맷소라 텍스트의 ‘아파라투스’(apparatus)를 참조한다. 여기서 ‘아파라투스’는 본문 해석을 위한 보조 장치로만 이해한다. 그 외의 다른 맷소라들(‘맷소라 마그마’[masorah magna], ‘맷소라 팔바’[masorah parva], ‘맷소라 피날리스’[masorah finalis])도 본문을 이해하는데 도움을 준다.⁵⁴⁾

③ 성서 사전(예를 들면, BDB)이나 여러 도움이 되는 책들(예를 들면, Interlinear Bible), 그리고 히브리 성서 컴퓨터 프로그램(예를 들면, BibleWorks) 등의 도움을 얻어 본문을 읽을 수 있다.

(2) 성서 히브리어를 읽지 못하는 경우

히브리어를 읽지 못하는 경우에는 원문에 충실한 권위 있는 번역 성서들을 사용한다. 한글 성서만을 사용하는 것보다는, 가능하면 영어나 그 밖의 언어로 쓰인 성서들을 사용하여 본문을 읽는 것이 더욱 바람직하다. 여러 번역본을 읽을 때에는 각 번역본들의 차이에 주의를 기울이면서 읽는다. 단지 사소한 표현의 차이보다는, 본문의 내용에 영향을 줄 수 있는 주요 차이들에 집중하면서, 본문과 본문을 에워싼 문학적 문맥을 주의 깊

54) 맷소라에 대하여는 아래의 글들을 참조하라. I. Yeivin, *Introduction to the Tiberian Masorah* (trans and ed by E. J. Revell; Masoretic Studies, No. 5; Missoula, MT: Scholars Press, 1980); Page H. Kelley, Daniel S. Mynatt, and Timothy G. Crawford, *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia: Introduction and Annotated Glossary* (Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub., 1998).

게 여러 번 읽는다.

2) 본문의 범위 확정

이 과정은 본문 읽기를 통하여 본문을 확정하는 단계이다. 다루어야 할 본문이 전후 문맥과 구분되는 가운데 일관성 있게 연결된 하나의 문학적 통일체임을 밝히는 단계이다.

(1) 원칙 : 본문 자체의 단락 구분을 따르라.

본문의 범위를 확정하는데 있어서 가장 중요한 것은 본문 자체에 내재된 단락 구분을 따르는 것이다. 주석자는 자신의 주관대로 본문을 확정하는 것을 피하고, 가능한 한 본문 자체가 단락 구분과 연관하여 보여주고 인도하는 대로 잘 따라야 한다.

그러나 본문 자체에 내재된 단락을 구분하는 것은 쉽지 않다. 왜냐하면 히브리 성서에는 시각적인 단락 구분의 표시들이 없기 때문이다.⁵⁵⁾ 그럼에도 불구하고 히브리 성서 자체는 여러 가지 언어적 구조 체계를 갖고 배열되어 있다. 이 구조 체계를 통하여 대부분의 히브리 성서 본문은 어디서 시작하고 어디서 끝맺음을 하는지 스스로 보여주고 있다. 본문의 범위를 확정함에 있어서 이러한 본문의 움직임과 짜임새를 잘 파악하고 따르는 것이 적절하다.

55) 비록 현재 우리가 갖고 있는 구약성서에는 장절 구분과 단락 구분이 있지만, 원래 구약성서는 대부분의 고대 서적처럼 장 절 구분이 없었다. 구약성서의 장 구분은 13세기 초에 라틴어 성서에서 처음으로 생겨나서 나중에 히브리어 성서에 들어가게 되었다. 절 구분은 일찍이 유대인들이 성서를 회중 앞에서 단락을 끊어 가며 읽는데서 시작하여 여러 과정을 거쳐 언제인가 확정되었는데, 성서에 처음으로 그 절 표시가 들어오게 된 것은 16세기에 이르러서라고 한다. 그러므로 이러한 것들을 절대적인 단락 구분의 기준으로 사용할 수는 없다. Robert H. Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament* (New York: Harper & Brothers Pub., 1941), 79–81.

(2) 구체적 방법⁵⁶⁾

본문이 한 문학적 단락이라는 것을 파악하는 방법은 크게 두 가지 측면에서 생각할 수 있다. 첫째는 본문의 시작과 마침을 알리는 ‘외형적인 문구들’을 발견함으로 본문이 전후 문맥과 구분되는 하나의 단락임을 파악하는 것이다. 둘째는 본문 안에 있는 일관된 내용적, 형식적 특징들을 통하여 본문이 하나의 통일체임으로 파악하는 것이다.

a. 시작과 마침의 문구들

1) 시작 문구

- ① 표제 (잠 25:1; 사 13:1; 합 3:1)
- ② 도입 어구: “…의 세대는 이러하니라”(톨레돗, 창 2:4 등), “…에 는 서너 가지가 있다”(잠 30:15, 18, 21, 29 등)
- ③ 시작 문구: “여호와께서 가라사대”(사 50:1; 암 1:3 등), “들어 라”(사 1:2; 49:1 등), “보라”(사 19:1; 24:1 등), “그 날에”(암 9:11; 미 4:1 등)
- ④ 부르는 말: “여호와여” (시 8:1; 21:1; 22:1 등)
- ⑤ 수사학적 질문: “…주의 이름이 온 땅에 어찌 그리 아름다운지 요…”(시 2:1; 참조. 사 63:1; 렘 49:1 등)
- ⑥ 방향제시: 앞으로 일어날 이야기에 대한 배경 설명(수 1:1; 롯 1:1-2 등)
- ⑦ 서론적 요약 (창 1:1; 18:1 등)
- ⑧ 양괄구조(*inclusio*) 및 교차 대구법(*chiasmus*)의 첫 부분

2) 마침 문구

- ① 관용구: “저녁이 되며 아침이 되니 이는 …째 날이니라”(창 1장),

56) 이 부분은 대부분 돌시(Dorsey)의 책을 토대로 하여 새롭게 배열하거나 나름대로 정리하거나 보완한 것임을 밝힌다. 더 구체적인 내용은 아래의 글을 참조하라. Dorsey, *The Literary Structure of the Old Testament*, 21-25.

“그 땅이 …년 동안 태평하였더라”(삿 3:11, 30 등)

- ② 시적 후렴: “내 얼굴을 도우시는 내 하나님을 오히려 찬송하리로다”(시 42:5, 11; 43:5)
- ③ 결론적 요약 (스 6:13-14)
- ④ 결론: 긴장의 해소, 행동의 종결, 중심인물의 죽음, 최종 결과(수 6:27; 사 4:23-24), 왕 통치의 결론 문구(열왕기, 역대기)
- ⑤ 양괄구조 및 교차대구법의 마지막 부분
- ⑥ 종결 어구: “alleluya,” “여호와의 말이니라.” 등

새로운 단위의 시작과 끝을 나타내는 문구들은 위에 언급한 것들 가운데 몇 가지가 중복되어 나타날 수도 있다.

b. 본문의 내용과 형식의 통일성

① 동일한 배경(시간, 장소, 등장인물): 다른 본문이 동일한 배경을 갖고 있으면 그 본문은 통일성이 있는 단위라 확정할 수 있다. 즉 시간적인 배경, 장소적인 배경, 그리고 등장인물의 통일성을 통하여 본문이 하나의 일관성 있는 문학적 단위임을 밝힐 수 있다.

② 동일한 형식(장르, 문체, 패턴, 동사의 시제, 주어, 화자, 청자, 인칭): 다른 본문이 동일한 형식을 갖고 있다면 그 본문은 통일성 있는 문학적 단위라 할 수 있다. 즉 본문의 장르나 문체, 또는 수사학적 패턴이나 주동사의 시제, 또는 주어, 화자, 청자 등이 일정하게 나타날 때, 다른 그 본문은 하나의 일관성 있는 문학적 단위라 할 수 있다.

③ 동일한 내용(주제, 모티브, 글의 흐름, 논리적 전개): 본문 안에 나타나는 내용들을 통하여도 본문의 통일성을 발견할 수 있다. 본문 안에 동일한 주제(주제어의 반복)나 소재, 모티브, 분위기, 글의 흐름, 논리적인 전개 등이 일정하게 나타난다면 그 본문은 일관성 있는 문학적 단위이다.

④ 양괄구조와 교차대구법: 양괄구조나 교차대구법은 동일한 형식(위의 2번째)과 연관되지만, 이러한 독특한 구조는 본문이 하나의 확정된 단위임을 보

여준다. 양괄구조를 통하여 본문의 처음과 끝이 대응됨으로 본문이 하나의 단락임을 보여주고, 교차대구법으로 본문 전체의 통일성 있는 짜임새를 보여줌으로 본문이 하나의 문학적 단위임을 나타낸다.

위에서 언급한 본문의 내용과 형식의 통일성을 표시하는 여러 요소들이 서로 대치되지 않고 조화되어 나타나는 경우도 있지만, 어떤 경우에는 여러 요소들 가운데 한 가지만 나타나기도 한다. 한 가지나 여러 가지 특징들이 모순됨 없이 나타날 경우에는 그 기준에 따라 구분하면 된다. 그러나 형식적 요소에 따라 단락을 구분하는 것과 내용적 요소에 따라 단락을 구분하는 것이 서로 다르게 나타날 경우에는, 되도록이면 형식적 요소를 우선시 한다. 왜냐하면 구약성서는 본래적으로 예술적인 형식적 특징을 내포한 언어로 표현된 글이기 때문이다.

(3) 본문의 문맥

본문은 그것의 전후 문맥 가운데 배열되어 있다. 본문의 범위를 확정한 후에는 본문이 전후 문맥 가운데 어떤 위치를 차지하는지 살펴야 한다.

모든 본문은 더 큰 문학적 단위 안에 포함되어 있다. 예를 들면 ‘가인과 아벨 이야기’(창 4:1-16)는 ‘에덴 밖의 이야기’를 다루는 더 큰 단락인 창세기 4장 1-26절 안에 들어있고, ‘에덴 밖의 이야기’(4:1-26)는 그것보다 더 큰 단락인 ‘천지 이야기’의 페리코프(pericope)인 창세기 2장 4절-4장 26절 안에 속해 있다. 그리고 ‘천지 이야기’(2:4-4:26)는 창세기 전체에 포함된 한 페리코프이다. 그리고 창세기는 오경 가운데 속해 있으며, 오경은 구약성서에 들어있다. 이러한 본문의 문학적 문맥을 이해하는 것은 본문이 더 큰 문맥의 흐름 가운데 어떤 의미를 지니며 어떤 역할을 하는지 파악할 수 있는 중요한 단서를 제공한다.

3) 본문 사역

본문을 번역하는 것은 구조분석에 있어서 꼭 필요한 절차는 아니지만, 필요한 경우에는 다음과 같은 방법으로 할 수 있다.

① BHS를 대본으로 하라: 히브리어를 읽을 수 있으면 스튜트가르텐시아판 히브리어 성서(BHS: Biblica Hebraica Stuttgartensia)를 근거하여 본문을 다루고, 히브리어를 읽을 수 없다면 히브리 원문에 가깝게 번역된 한글 성서나 다른 현대어 성서를 선택하여 사용할 수 있다.

② 히브리 어순에 따라 하라: 본문의 번역이 필요한 경우에는, 되도록이면 우리말 어순 보다는 히브리 어순에 따라 번역한다.

③ 한 문장을 기본 단위로 하라: 가능하면 한 문장을 단위로 하여 끊어서 번역한다. 이러한 방법은 이후의 절차인 구조를 분석하는데 있어서 구조의 기본 단위를 한 문장으로 하는 기준과 연관된다.

④ 번역된 각 문장에 분절의 절수를 표시한다: 본문을 문장별로 번역한 후에, 각 문장들에 분절의 절수(예를 들면, 1a, 1b, 1aα, 1aβ, 1aαι, 1aαιι 등)를 표시한다. 분절은 히브리어 ‘분리 액센트’(disjunctive accent) 기준을 따른다.⁵⁷⁾

4) 본문의 범위의 실례: 요나서 4장

요나서 4장은 요나와 니느웨 백성들이 주요 등장인물로 나오는 3장과는 달리 하나님과 요나가 주요 등장인물로 나온다. 3장은 하나님의 말씀에 요나가 순종하여 니느웨 백성들에게 심판의 말씀을 전하고, 그 말씀을 통하여 니느웨 백성들이 회개하는 내용을 다룬다. 반면에 4장은 니느웨 백성들의 회개로 인하여 요나가 하나님께 항의하고, 그 항의에 대하여 하나님께서 대답하는 내용을 다룬다. 이러한 내용과 형식의 차이로 인하여 요나서 4장은 3장과 구분되는 하나의 문학적 단락이라 할 수 있다.

요나서 전체는 “여호와의 말씀이…요나에게 임하니라.”(1:1; 3:1)라는

57) 분절에 대하여는 본문의 구조를 다루는 부분인 III.A.2를 참조하라.

문구와 함께 시작되는 두 개의 큰 장면으로 구성된다(1:1-2:10; 3:1-4:11). 각 장면은 아래와 같이 병행구조로 배열된 단락으로 구성된다.

I. 첫째 장면	1:1-2:10
A. 하나님의 말씀과 요나의 불순종	1:1-16
B. 요나의 회개와 하나님의 요나에 대한 사랑	1:17-2:10 ⁵⁸⁾
II(I'). 둘째 장면	3:1-4:11
A. 하나님의 말씀과 요나의 순종	3:1-10
B. 요나의 불평과 하나님의 니느웨에 대한 사랑	4:1-11

위의 구조처럼 첫째 장면과 둘째 장면은 대조적으로 병행된다. 첫째 장면의 첫째 단락(1:1-16)은 하나님의 말씀과 요나의 불순종을 다루는 반면, 둘째 장면의 첫째 단락(3:1-10)은 하나님의 말씀과 요나의 순종에 대해 다룬다. 첫째 장면의 첫째 단락은 요나와 이방 사람들인 선원들이 주요 등장인물로 나타나고, 둘째 장면의 첫째 단락도 요나와 이방 사람들인 니느웨의 백성이 주요 등장인물로 나타난다. 이러한 내용과 형식의 연결을 통하여 이 두 단락은 서로 대응된다.

첫째 장면의 둘째 단락(1:17-2:10)은 요나의 회개와 하나님의 요나에 대한 사랑을 다루는 반면, 둘째 장면의 둘째 단락(4:1-11)은 요나의 불평과 하나님의 니느웨에 대한 사랑을 다룬다. 첫째 장면과 둘째 장면의 둘째 단락들(1:17-2:10; 4:1-11)은 첫째 단락들과는 다르게 모두 하나님과 요나가 주요 등장인물로 나타난다. 이러한 구조 속에서 본문인 4장 1-11 절은 병행구조의 마지막 부분에 놓이는 하나의 문학적 단위로, 요나서 가운데 구조적으로 가장 강조된다.⁵⁹⁾

58) 히브리어 성경(MT)에는 이 부분이 2:1-11로 표기된다. 그러나 본인은 여기서 한글 개역성경의 절 구분을 따르겠다.

59) 병행구조는 일반적으로 대응되는 뒷부분이 강조된다.

3. 단계 II : 본문의 구조 (How: Structure)

이 절차는 본문의 입체적인 짜임새와 본문이 어떻게 역동적으로 움직이고 있는지를 발견하는 단계이다. 바 에프랏(Bar-Efrat)은 ‘구조란 본문의 구성단위들 사이에 있는 네트워크(network)’라고 정의한다.⁶⁰⁾ 본문 안에는 이러한 구성단위들이 입체적으로, 또는 역동적으로 배열되어 있다. 이러한 짜임새와 움직임을 파악하는 것이 ‘본문의 범위’를 확정한 다음의 단계이다. 본문의 구조를 파악하는 과정은 크게 3개의 소 단계로 살펴볼 수 있다.

1) 기본 단위로 구분

본문의 구조를 파악하기 위한 첫째 단계는 확정된 본문을 구조분석을 위한 문학적 기본 단위로 구분하는 것이다. 이것은 본문이 어떤 형태로 짜여져 있는지를 파악하기 위하여 필요한 기초 작업이다.

(1) 구조분석을 위한 기본 단위: 문장

구조분석을 위한 기본 단위로는 어떤 것이 적절할까? 글은 아래와 같은 요소들로 구성된다. 작은 단위부터 큰 단위 순서로 정리하면 다음과 같다.

① 음절(syllable) : 하나의 모음 앞뒤에 하나 이상의 자음이 결합된 언어 단위이다. 음절은 소리를 통하여 어떤 수사학적 기능을 감당할 수는 있지만, 한 음

60) Bar-Efrat, "Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative," 155.

절 단어가 아닌 이상 의미를 갖지는 않는다.⁶¹⁾

② 단어(word): 하나 또는 둘 이상의 음절로 구성된 의미를 가진 언어 단위이다.

③ 구(phrase): 두개 이상의 단어가 연결되어 문장의 일부분이 되는 언어 단위이다. 서술구인 경우에는 문장과 동일할 수 있지만 대부분의 경우는 문장의 일부분을 차지한다.

④ 문장(sentence): 하나의 서술어 이상을 갖고 있으며, 완결된 의미를 지니고 있는 단어의 집합이다.

⑤ 문단(paragraph): 여러 문장으로 구성된 단락으로 하나의 완결된 사고를 전달하는 최소 단위이다.

⑥ 본문의 전체 구절(passage): 확정된 본문으로 전후 문맥과 구분되는 일관성 있는 하나의 문학적 통일체이다. 이 단위는 하나의 문단 또는 몇 개의 연결된 문단으로 구성된다.

구조분석을 위한 기본 단위로는 문장(sentence)이 적절하다. 이것은 구조분석 방법이 문장보다 작은 단위들(음절, 단어, 구)에 관심을 두지 않는다는 것을 의미하지는 않는다. 각 문장이 어떻게 구성되었는지를 조사하는 것, 즉 구문(syntax) 분석은 문장의 강조점과 문장의 정확한 의미를 파악하는데 필수적이다. 그러므로 더 작은 문학적 단위들로 구성된 문장의 구조를 밝히는 것은 본문을 이해하는데 있어서 중요한 과정이다.

그러나 본문 전체의 구조도표를 만드는 전(前) 단계로서 본문을 구분하는데 있어서 문장보다 더 작은 부분들에 집중하다보면 본문의 전체적인 짜임새나 흐름을 파악하는데 오히려 방해가 될 수 있다. 구조분석은 본문의 작은 단위보다는 본문 전체의 구조에 관심을 갖는 방법이다. 그러므로 본문 전체의 짜임새와 움직임을 파악하기 위하여 기본 단위로 문장을 택

61) 히브리어에서는 이 말이 적용되나, 우리말에서는 한 음절의 형태소(morpheme)가 가능하다. 여기서 형태소란 의미를 갖는 최소의 단위이다.

하는 것이 적절하다.

(2) 분절의 원칙

구조분석의 기본 단위로 문장이 적절하지만, 문장은 성서의 각 절(verse)과 일치하지는 않는다. 대부분의 절은 몇 개의 문장으로 구성된다. 그러므로 문장에 따라 구분하려면 절을 나눌 필요가 있다. 분절은 히브리어 분리 액센트(disjunctive accent)에 따라 행해진다.

히브리어 액센트에는 연결형(conjunctive)과 분리형(disjunctive)이 있다. 이러한 액센트는 단어의 강세음절을 표시하고, 본문을 어떻게 노래로 낭송할 것인지를 알려주며, 문장 속에 있는 단어들을 어떻게 연결하거나 끊어 읽을지를 알려준다. 분절과 연관되는 것은 분리 액센트이다. 예빈(Yeivin)은 분리 액센트를 아래와 같이 크게 네 단계로 구분한다.

① 실룩(silluq), 아트나(atnah); ② 세골타(segolta), 샬셀렛(shalshelet), 자케프(zaqef), 레비아(revia); ③ 티프하(tifha), 자르카(zarqa), 파쉬타(pashta), 테비르(tevir); ④ 게레쉬(geresh), 파제르(pazer), 텔리샤(telisha), 레가르메(legarmeh)⁶²⁾

여기서 분절과 연관된 주요 액센트를 살펴보면 다음과 같다.

① 실룩(: ,): 한 절의 마지막 단어 뒤에 나타나서 ‘절의 끝’을 보여준다(예: 1절).

② 아트나(,): 문장 내에서 가장 중요하고 논리적인 중간 휴지 역할을 한다. 즉 아트나가 있는 단어까지는 상반절, 그 뒤는 후반절이 된다(예: 1a절, 1b절).

③ 세골타(`): 긴 절에서 나타나며, 아트나 앞에 놓여 한 절을 삼등분하는 역할을 한다(예: 1a절, 1b절, 1c절).

62) I. Yeivin, *Introduction to the Tiberian Masorah*, 169.

④ 자케프('): 절의 시작과 아트나 사이, 그리고 아트나와 실룩 사이에 놓여 반절을 다시 반으로 나누는 역할을 한다(예: 1a α 절, 1a β 절, 1b α 절, 1b β 절).

⑤ 자케프보다 작은 단계의 액센트들: 자케프에 의해 반의 반절로 나누어진 부분들을 다시 나누는 역할을 한다(예: 1a α_1 절, 1a α_2 절, 1a β_1 절, 1a β_2 절 등).

(3) 분절의 실례: 요나서 4장

- 1a 그것이 요나를 매우 불쾌하게 했다.
- 1b 그리고 그것이 요나를 화가 나게 했다.
- 2a α_1 그리고 그는 여호와께 기도했다.
- 2a α_2 그리고 그가 말했다.
- 2a α_3 오, 여호와여, 내가 아직 내 땅에 있었을 때 이것을 말하지 않았습니까?
- 2a β 그러므로 내가 이전에 다시스로 도망했습니다.
- 2b 왜냐하면 나는 당신이 은혜와 자비의 하나님이시고, 노하기를 더디 하시고, 큰 은혜가 있으시며, 악한 자들을 용서하시는 분이심을 알았기 때문입니다.
- 3a 그리고 여호와여, 이제 나로부터 나의 생명을 취하십시오.
- 3b 왜냐하면 나의 죽음이 나의 삶보다 더 좋겠습니다.
- 4a 그리고 여호와께서 말했다.
- 4b 네가 화내는 것이 옳으나?
- 5a α 그리고 요나가 도시로부터 나갔다.
- 5a β 그리고 그는 도시의 동편에 앉았다.
- 5b α 그리고 그가 거기에서 그 자신을 위하여 초막을 만들었다.
- 5b β 그리고 그는 그 도시에 무엇이 일어날지 볼 때까지 그 그늘 아래에 앉았다.
- 6a α_1 그리고 여호와 하나님께서 박넝쿨을 준비하셨다.
- 6a $\alpha_2-\beta$ 그리고 그의 머리 위에 그늘이 있게 하기 위하여, 그리고 그의 피로움으로부터 그를 구원하게 하기 위하여 요나의 위로 올라가게 하셨다.

- 6b 그리고 요나는 그 박넝쿨로 인하여 매우 기뻤다.
- 7a 그리고 하나님께서 다음 날 해가 뜨기 시작할 때 벌레를 준비하셨다.
- 7ba 그리고 그것은 박넝쿨을 공격했다.
- 7bβ 그리고 그것은 시들었다.
- 8aa 그리고 해가 떠올랐을 때, 하나님께서 뜨거운 동풍을 준비하셨다.
- 8aβ₁ 그리고 그 해가 요나의 머리를 공격했다.
- 8aβ₂ 그리고 그는 기진맥진해졌다.
- 8ba 그리고 그는 그의 목숨이 죽기를 간구했다.
- 8bβ₁ 그리고 그는 말했다.
- 8bβ₂ 나의 죽음이 나의 삶보다 더 좋겠습니다.
- 9aa 그리고 하나님이 요나에게 말씀하셨다.
- 9aβ 그 박넝쿨로 인하여 네가 화내는 것이 옳으냐?
- 9ba 그리고 그가 말했다.
- 9bβ 내가 죽기까지 화내는 것이 옳습니다.
- 10aa 그리고 여호와가 말씀하셨다.
- 10aβ-b네가 수고도 하지 않았고, 키우지 않았고, 하룻밤에는 존재했고 하룻밤에는 망했던 그 박넝쿨을 네가 사랑했다.
- 11 그러나 나는 좌우를 알지 못하는 자가 십 이만명보다 더 많은 사람이 있고 많은 육축도 있는 그 큰 도시 니느웨를 사랑하지 말아야 했었나?

2) 구조도표 만들기

이 단계는 본문을 기본 단위로 다 나눈 후에 그 기본 단위들로 구조물을 만드는 과정이다.

(1) 원칙: 큰 패키지(Package)에서 작은 패키지로

본문의 구성 요소들을 조직하여 함께 묶는 것을 패키징(packaging)이라고 한다.⁶³⁾ 본문은 크고 작은 패키지로 구성된다. 구조도표를 만드

는 기본적인 원칙은 기본 단위들로 구성된 본문 전체를 큰 패키지에서 작은 패키지로 나아가면서 묶고 구성물을 만드는 것이다.

먼저 본문 전체가 몇 개의 큰 패키지로 구성되어 있는지 살핀다. 그리고 그 패키지들이 어떤 구조로 짜여져 있는지 조사한다. 구조의 예들은 아래에 설명된다. 그리고 다시 나누어진 큰 패키지들을 각각 작은 패키지들로 묶고, 그 작은 패키지들이 어떤 구조로 짜여져 있는지 정리한다. 이러한 단계를 계속하여 본문의 기본 단위인 문장까지를 다루어 구조도표를 만든다. 문장 안에서의 독특한 구문⁶⁴⁾들이 발견된 것이 있으면 메모를 해 두고, 그것은 구조도표에 대한 설명에서 구체적으로 언급한다.

본문을 패키징(packaging) 하는데 있어서 고려해야 할 기준은 본문의 형식과 내용이다. 본문의 범위를 확정하는데 사용되는 형식적이며 내용적인 기준들이 본문 안에 있는 각 부분들을 패키징 하는 데에도 고려되어야 한다(참조. II.B.2). 패키징을 하는데 고려해야 할 요소들을 간단히 정리하면 다음과 같다.

- ① 배경의 변화(장소, 시간 등)
- ② 등장인물의 변화(주어, 화자, 청자)
- ③ 형식의 변화(장르, 문체, 패턴, 화법, 동사의 시제)
- ④ 주제의 변화와 글의 흐름(모티브, 플롯, 논리적 전개)
- ⑤ 문장들 사이의 관계(접속사, 원인과 결과 부사, 비교와 대조, 비유 등)
- ⑥ 용어들 사이의 관계(유사어, 동의어, 반의어, 반복어[동음, 유음], 수사학적 기교)

63) John Beekman, John Callow, and Michael Kopesec, *The Semantic Structure of Written Communication* (Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1981), 14–15.

64) 구문(syntax)이란 단어가 결합하여 형성된 구, 절, 문장의 구조나 기능을 연구하는 작업이다. 즉 문장의 구조나 그것의 문법적 기능을 분석하여, 그 문장 가운데 강조되는 요소들을 발견하고 문장의 정확한 의미를 파악하는 것이다.

(2) 구조의 예⁶⁵⁾

히브리 성서의 모든 구조는 선형구조(linear structure), 병행(평행)구조(parallel structure), 대칭구조(symmetric structure)라는 기본적 구조들과, 이들의 다양한 조합으로 구성된다. 이러한 조합은 대부분 계층구조(hierarchical structure)로 엮어진다.

a. 선형구조(liner structure: a-b-c-d-e)

히브리 성서에서 가장 일반적인 배열은 각 단위가 반복 없이 순서대로 나열되는 선형구조이다. 이러한 선형구조는 이야기(narrative)나 단계적인 교훈에 자주 나타난다. 선형구조는 연대기적 선형구조와 비연대기적 선형구조로 구분된다.

① 연대기적 선형구조: 연대기적 선형구조는 선형구조 중 가장 일반적인 형태로, 이 구조는 각 단위가 시간적인 순서에 따라 배열된 형태이다. 출애굽의 여정이나 역사서, 그리고 예언서의 많은 부분들은 연대기적 선형구조로 배열된다.

② 비연대기적 선형구조: 시간적인 순서가 아닌 다른 순서로 배열된 선형구조들도 있다. 공간적(spatial), 논리적(logical), 단계적(degree: 큰 것에서 작은 것, 중요한 것에서 사소한 것, 좋은 것에서 나쁜 것, 또는 그 역순으로), 목록(list or parts of the whole), 집합적(collection), 구조적(structural: 알파벳시 등), 연계형(pearling or catchword bonding: 주제나 핵심단어 등을 연결) 등의 선형구조가 있다.

65) 이 부분은 대부분 돌시(Dorsey)의 책을 토대로 하여 정리하고 보완한 것이다. 더 구체적인 내용은 아래의 글을 참조하라. Dorsey, *The Literary Structure of the Old Testament*, 26–35.

b. 병행(평행)구조(parallel structure: a-b-c//a'-b'-c')

병행구조도 선형구조만큼은 아니지만 히브리 성서에 많이 나타나는 배열이다. 특히 히브리 시에 자주 등장한다. 이 구조는 대체적으로 하나 이상의 쌍을 이룬다. 여기서 첫 번째 단위 세트는 두 번째 단위 세트와 대응된다. 이러한 병행구조는 약간의 변형을 가질 때가 있다. 이러한 변형된 병행구조로는 a-b-c//a'-b'-c'-d 또는 a-b-c-d//a'-b'-c' 또는 a-b-c-d//b'-c'-d'의 배열을 갖는 구조들이 있다. 여기서 a-b-c//a'-b'-c'-d 구조가 가장 자주 사용된다. 이러한 변형된 병행구조에서는 병행되지 않는 부분(d)이 가장 강조된다.

병행구조는 아래와 같이 크게 세 종류가 있다. 이러한 구조들은 큰 패키지나, 구조분석의 기본 단위인 문장들 안에서도 나타난다.

① 동의 병행구조: 병행되는 두 부분이 서로 밀접한 관계가 있는 일련의 용어나 형식을 통하여 대응을 이루는 배열이다.

② 반의 병행구조: 병행되는 두 부분이 서로 대조를 이루는 일련의 용어나 형식을 통하여 대응을 이루는 배열이다.

③ 종합 병행구조: 병행되는 두 부분 가운데 두 번째 부분이 첫 번째 부분을 보완, 종합, 완성, 또는 구체화함으로 대응을 이루는 배열이다. 이러한 두 부분은 원인과 결과, 해설, 부연, 설명 등의 관계를 갖는다.

병행구조는 그것을 읽는 독자나 듣는 청중들에게 반복되는 내용을 발견하는 즐거움과 본문의 문학적인 아름다움을 제공할 뿐만 아니라, 동시에 이어서 제시될 내용이나 형식에 대하여 예측하게 함으로 본문에 더욱 관심을 집중하도록 돋는 표현 기법이다. 이를 통해 화자나 청중은 본문의 내용을 더욱 잘 기억할 수 있고, 병행을 통한 비교, 대조, 강조, 설명, 해석의 기회를 제공받을 수 있다.

c. 대칭구조(symmetric structure: a-b-c-x-c'-b'-a')

이 구조는 현대에서는 그리 많이 사용되지 않지만, 고대에서, 특히 히브리 성서에서는 자주 사용되는 배열이다. 대칭구조는 아래와 같이 크게 두 가지 형태로 구성된다.

① 양괄구조(*inclusio*: a---a'): 이 구조는 본문의 처음과 끝이 대응을 이루는 배열이다. 즉 본문의 처음과 마지막에 동일한 내용 또는 형식을 배치함으로 그 안에 있는 본문 전체가 하나의 묶음에 들어있는 단위임을 나타내는 구조이다. 히브리 성서에서 이 구조는 본문의 단위를 구분하는데 있어서 중요한 근거로 사용된다.

② 교차대구구조(*chiasmus*: a-b-c-(x)-c'-b'-a'): 이 구조는 두 개의 단위군이 서로 역순으로 연결된 배열이다. 이 구조는 홀수 교차대구구조 ($a-b-c-x-c'-b'-a'$)와 짹수 교차대구구조($a-b-c-c'-b'-a'$)로 구분되고, 3중 구조 ($a-x-a'$) 이상의 형태를 지닌다. 이러한 구조는 중앙에 배열된 x 또는 c-c', 그리고 테두리를 이루는 a-a' 단위를 강조하는 형태이다.

대칭구조의 유용성으로는 다음과 같은 요소들을 들 수 있다.

① 아름다움(beauty): 대칭과 균형을 통한 본문의 문학적 아름다움을 드러낸다.

② 일관성(coherence): 대칭을 통한 본문의 통일성을 보여준다.

③ 완성도(sense of completeness): 본문이 온전히 마무리되었음을 보여준다.

④ 핵심축(central pivot): 대칭구조의 가장 중앙에 있는 부분은 전체 내용의 전환점, 절정, 중심점의 기능을 한다.

⑤ 기억의 용이성(memory aid): 본문의 대칭을 통하여 독자와 청자들이 그

내용을 쉽게 기억하도록 도와준다.

⑥ 다양한 수사학적 기법(opportunities to exploit repetitions): 대응이 되는 단위들을 통해 비교, 대조, 반복, 강조, 설명 등의 기능 제공한다.⁶⁶⁾

(3) 구조도표의 실례: 요나서 4장

본문은 요나가 있는 장소적인 배경에 따라 두 개의 대문단으로 구성될 수 있다. 첫째 대문단은 요나가 도시 안에 있었을 때의 사건을 다루는 4장 1-4절과 요나가 도시 밖에 있었을 때의 사건을 다루는 4장 5-11절로 구분할 수 있다. 그러나 이러한 장소적 배경에 따라 구분한다면, 3장 3절 이하는 4장의 전반부와 연결되어야 한다. 왜냐하면 3장 3절부터 요나가 니느웨 도시에서 있었던 사건을 다루기 때문이다.

본문을 세밀히 살펴보면 본문의 많은 부분들이 서로 병행되어 나타나고 있음을 발견할 수 있다. 쉽게 발견할 수 있는 것은 요나가 하나님께 불평한 내용이다(4:3, 8). 이 불평 가운데에는 모두 “사는 것보다 죽는 것이 내게 나음이니이다.”라는 표현이 반복된다. 또한 이러한 불평에 대한 하나님의 질문도 병행된다(4:4, 9). 하나님의 질문에는 “너의 성냄이 어찌 합당하느냐”는 표현이 반복된다. 또한 몇 개의 중요한 용어들도 반복되어 나타난다: ‘라아’(**רָאָה**: 악한, 나쁜, 불쾌한; 1, 2, 6절), ‘계도라’(**גְּדוֹלָה**: 큰; 1, 6절), ‘마나’(**מַנָּה**: 준비하다; 6, 7, 8절), ‘후스’(**סֻחָה**: 측은히 여기다, 사랑하다; 10, 11절).

또한 본문은 여호와와 요나라는 주어의 변화에 따라 전개되고 있다. 이러한 주어의 변화, 그리고 반복되는 문장과 용어들을 통해 볼 때, 본문이 아래와 같이 변형된 병행구조로 배열되었다고 생각하는 것이 더욱 타당하다.

66) Dorsey, *The Literary Structure of the Old Testament*, 31.

I. 첫 번째 에피소드	4:1-5
A. 하나님의 구원에 대한 요나의 반응	4:1-3
B. 요나의 반응에 대한 하나님의 질문	4:4
C. 하나님의 질문에 대한 요나의 반응	4:5
II(I'). 두 번째 에피소드	4:6-11
A. 하나님의 행동에 대한 요나의 반응	4:6-8
B. 요나의 반응에 대한 하나님의 질문	4:9a
C. 하나님의 질문에 대한 요나의 반응	4:9b
D. 하나님의 결론적 말씀	4:10-11

이러한 큰 구조를 본문의 형식과 내용에 따라 더욱 작은 구조로 세밀하게 분석하면 아래와 같다.

I. 첫 번째 에피소드	4:1-5
A. 하나님의 구원에 대한 요나의 반응	4:1-3
1. 요나의 마음의 반응	4:1
a. 싫어함	4:1a
b. 진노함	4:1b
2. 요나의 입의 반응	4:2-3
a. 이야기 도입부	4:2a α
b. 기도의 내용	4:2a α -3
1) 하나님에 대한 항의	4:2a α - β
a) 자신의 이전의 말의 정당성을 말함	4:2a α
b) 자신의 이전의 행동의 정당성을 말함	4:2a β
2) 하나님에 대한 고백	4:2b
3-1') 하나님에 대한 항의적 간구	4:3
a) 간구의 내용	4:3a
b) 간구의 이유	4:3b
B. 요나의 반응에 대한 하나님의 질문	4:4
1. 이야기 도입부	4:4a
2. 하나님의 질문	4:4b

C. 하나님의 질문에 대한 요나의 반응	4:5
1. 성 밖으로 나감	4:5aa
2. 성 동편에 앉음	4:5aβ
3. 초막을 만들	4:5ba
4. 그늘에 앉아 성읍이 어떻게 되나 지켜봄	4:5bβ
II(I'). 두 번째 에피소드	4:6-11
A. 하나님의 행동에 대한 요나의 반응	4:6-8
1. 하나님의 첫 번째 행동	4:6
a. 하나님의 행동	4:6a
b. 요나의 반응	4:6b
2. 하나님의 두 번째 행동	4:7-8
a. 하나님의 행동	4:7-8a
1) 벌레를 준비하여 박 넝쿨을 먹게 함	4:7
a) 벌레를 준비하심	4:7a
b) 벌레가 박 넝쿨을 먹음	4:7b
2-1') 동풍을 준비하여 햇볕을 비취게 함	4:8a
a) 뜨거운 동풍을 준비하심	4:8aa
b) 햇볕이 요나의 머리에 내림	4:8aβ
b. 요나의 반응	4:8b
B. 요나의 반응에 대한 하나님의 질문	4:9a
1. 이야기 도입부	4:9aa
2. 하나님의 질문	4:9aβ
C. 하나님의 질문에 대한 요나의 반응	4:9b
1. 이야기 도입부	4:9ba
2. 요나의 대답	4:9bβ
D. 하나님의 결론적 말씀	4:10-11
1. 이야기 도입부	4:10aa
2. 하나님의 말씀	4:10aβ-11
a. 요나의 박 넝쿨 사랑	4:10aβ-b
b. 하나님의 니느웨 사랑	4:11

3) 구조도표 설명과 실례 : 요나서 4장

이 단계는 앞 단계에서 만들어진 구조도표와 구조도표를 만드는 과정 가운데 발견한 본문 안의 관계와 구문, 그리고 수사학적 특징들을 근거로 본문 전체의 짜임새를 해설하는 과정이다.

(1) 원칙: 구조도표에서 시작하라.

구조도표를 만든 다음 단계는 구조도표를 해설하고 그것을 통해서 본문이 어떻게 짜여졌으며, 어떻게 진행되는지를 설명하는 과정이다. 이 과정에서 고려해야 할 사항들은 다음과 같다.

① 만들어진 구조도표에서 시작하라: 앞 단계에서 구조도표를 통하여 본문의 구성물을 보여준 후, 그 구성물이 어떤 근거로 하여 엮어진 것인지를 자신의 글로 읽는 독자들에게 이해하기 쉽게 설명해야한다. 본문이 어떤 형식적이며 내용적인 근거로 큰 문단으로 구성되었는지, 그리고 그 안에 있는 작은 문단들도 어떤 형식적이며 내용적인 근거로 배열되어졌는지를 설명함으로 본문의 짜임새와 움직임을 서술적으로 드러내는 것이다.

② 본문에 나타난 용어와 내용들의 해석과 병행되어 설명하라: 본문의 구조도표에 대한 설명은 단지 구조만을 보여주는 것이 아니다. 그 구조를 통하여 본문 자체가 말하는 것이 무엇인지를 밝히는 과정이다. 구조 자체를 설명하는 과정에서는 다를 필요가 없을지라도 본문의 이해를 위해서 필요한 부분이 있다면 구조도표를 설명하는 과정 가운데 함께 다루는 것이 적절하다. 이를 위하여 성서 사전이나 성구 사전, 본문의 배경 지식을 줄 수 있는 참고 서적이나 주석 등을 활용할 수 있다. 이러한 내용과 구조의 설명을 통하여 본문이 드러내는 구조물의 모습과 색채들을 발견할 수 있다.

③ 문장 안에서의 문학적 특징들을 살펴보라: 구조도표는 기본 단위를 문장으로 하고 있다. 그러므로 문장보다 더 작은 단위들, 즉 문장 안에 있는 여러

요소들은 구조도표에서 거의 다루지 못한다. 구조도표를 설명하는 과정에는 구조도표에서는 설명하지 못했지만, 구조도표를 만드는 과정 가운데 발견했던 구문적 특징들과 수사학적 기교들을 고려해야 한다. 이러한 특징들을 살펴봄으로 각 문장의 독특한 의미들을 발견하여 본문 이해에 도움을 얻을 수 있다.

(2) 구조도표 설명의 실례: 요나서 4장

본문은 변형된 병행구조로 배열된 두 개의 대문단으로 구성된다. 첫째 대문단(4:1-5)은 하나님께서 니느웨를 구원하는 내용과 연관되며, 둘째 대문단(4:6-11)은 대부분 하나님께서 박 넝쿨을 주셨다가 가져가신 것과 연관된 내용을 다룬다. 첫째 대문단은 주어의 변화에 따라 크게 세 소문단으로 구성된다: (1) 하나님의 니느웨 구원에 대한 요나의 반응(4:1-3), (2) 요나의 반응에 대한 하나님의 질문(4:4), (3) 하나님의 질문에 대한 요나의 반응(4:5).

첫째 대문단의 첫 번째 소문단(4:1-3)은 하나님의 구원(3장)에 대한 요나의 반응을 다룬다. 요나의 반응은 크게 마음의 반응(4:1)과 입술의 반응(4:2-3)이라는 큰 단위들로 짜여진다. 하나님께서 니느웨를 구원해 주신 것(참조. 3:10)에 대한 요나의 첫 번째 반응은 마음의 변화이다. 요나는 하나님께서 니느웨에게 은혜를 베풀자 매우 싫어하고(4:1a) 진노한다(4:1b).

이러한 마음의 변화는 둘째 큰 단위(4:2-3)에서 구체적인 입술의 표현으로 이어진다. 요나의 입술의 반응은 여호와께 기도(**לְפָנֶיךָ**)하는 것으로 표현된다(4:2; 참조. 2:1). 요나의 기도는 아래와 같이 교차대구구조로 배열된다: (1) 하나님에 대한 항의(4:2α α -β), (2) 하나님에 대한 고백(4:2b), (3-1') 하나님에 대한 항의적 간구(4:3). 요나의 기도는 하나님에 대한 항의와 간구라는 테두리(*inclusio*) 안에 하나님에 대한 고백이 놓인 형태로 배열된다.

앞에 놓인 테두리(4:2α₂-β)는 요나의 항의이다. 요나는 먼저 하나님께서 니느웨를 구원한 것에 대하여 항의한다. 요나는 자신이 이전에 고국에 있었을 때 말한 것(4:2α₂)과 행동한 것(4:2aβ)에 대하여 언급하면서 하나님의 말씀에 순종하지 않은 이전의 말과 행동이 정당했었다고 항의한다. 여기서 이 항의는 ‘아나 야웨’(אָנָה יְהוָה, 오 여호와여)라는 문구와 함께 시작한다. 뒤에 놓은 테두리(4:3)는 앞의 테두리와 비슷하게 ‘아타 야웨’(אַתָּה יְהוָה, 지금 여호와여)라는 문구로 시작된다. 이러한 유음어들의 반복을 통하여 앞뒤의 테두리는 서로 연결된다.

요나는 하나님의 구원을 항의한 후에 항의조로 하나님께 간구한다. 그는 자신의 생명을 취하라고 간구한다(4:3a). 이러한 간구는 원인접속사인 ‘키’(כִּי, 왜냐하면)를 통하여 보충된다. 요나가 자신을 죽여 달라는 간구의 이유는 “사는 것보다 죽는 것이 내게 나음이니이다.”(4:3b)라고 설명된다.

이러한 테두리 중앙에 요나의 하나님에 대한 고백(4:2b)이 놓임으로 이 부분은 구조적으로 강조된다. 요나의 하나님의 모습에 대한 고백은 ‘야다티’(יִדְעָנָה, 내가 알았다)라는 표현과 함께 시작됨으로 강조된다. 이어서 요나가 알았던 내용이 소개된다. 이 부분은 2인칭 단수 대명사인 ‘아타’(אַתָּה)와 함께 시작된다. 즉 하나님을 지시하는 2인칭 대명사를 사용함으로 하나님을 강조한다. 요나는 하나님에 대하여 “은혜로우시며 자비로우시며 노하기를 더디하시며 인애가 크시사 뜻을 돌이켜 재앙을 내리지 아니하시는 하나님”(4:2b)이라고 고백한다. 여호와의 이러한 속성은 약간의 차이는 있지만 구약성서에 자주 나타난다(출 34:6; 민 14:18; 시 86:15; 103:8; 145:8; 나 1:3; 느 9:17). 구약성서 안에서 자주 표현되는 하나님의 속성에 대한 이 묘사는 요나의 고백이 성서적으로 적절함을 보여준다.

요나의 불평과 항의에 이어서 하나님께서 요나에게 질문하시는 둘째

소문단(4:4)이 등장한다. 하나님께서는 요나에게 ‘네가 화를 내는 것이 합당하느냐’고 질문하신다. 여기서 ‘화를 내다’라는 단어는 ‘하라’(הָרָא)로, 이 용어는 1절에서 요나의 모습을 표현하는 데에도 사용되고 있다.⁶⁷⁾ 이러한 동일어의 반복을 통하여 본문은 하나님의 질문이 요나의 불평과 항의에 대한 것임을 분명히 보여준다.

하나님의 질문에 이어서 이 질문에 대한 요나의 반응이 셋째 소문단(4:5)에 나타난다. 요나는 하나님의 질문에 직접적인 대답을 회피한다. 니느웨의 구원에 대하여 하나님께 항의한 요나는 하나님께서 니느웨 성을 어떻게 하실지 보기 위하여 성 밖으로 나간다. 요나의 이 행동은 4개의 ‘와우 연결형 3인칭 남성 단수 동사’로 시작되는 4번에 걸친 모습이 선형 구조 안에서 표현된다. 요나는 성 밖으로 나아가서(4:5aa), 성 동편에 앉았고(4:5aβ), 자신을 위하여 초막을 만들었으며(4:5ba), 성읍이 어떻게 되는지 볼 때까지 그늘 아래에 앉았다(4:5bβ). 이러한 선형구조를 통하여 본문은 요나의 행동을 한 단계 한 단계 구체적으로 설명한다.

둘째 대문단(4:6-11)은 박 넝쿨 사건을 통하여 하나님께서 니느웨를 사랑한 것이 합당하다는 것을 보여준다. 첫째 대문단의 첫 번째 소문단(4:1-3)은 하나님의 이전의 행동에 대한 요나의 반응을 다루는 반면, 둘째 대문단의 첫 번째 소문단(4:6-8)은 하나님의 행동과 그것에 대한 요나의 반응을 모두를 언급한다. 그러나 요나의 반응과 연관하여 두 대문단은 모두 요나의 마음의 반응(4:1, 6b)과 입술의 반응(4:2-3, 8b)을 다룬다. 그리고 요나의 마음의 반응을 다루는 부분에서는 모두 ‘가돌’(גָּדֹל, 심히, 큼; 4:1, 6)이라는 용어가 사용되고, 입술의 반응을 다루는 부분에는 모두 “사는 것보다 죽는 것이 내게 나음이니이다.”(4:3, 8)라는 같은 표현이 사용된다. 또한 ‘라야’(רָאֵי, 악한, 나쁜, 불쾌한)라는 용어도 이 두

67) 개역성경의 1절에서는 “노하여”라고 번역되어 사용되고, 4절에서는 “성냄이”라고 번역되어 사용된다.

소문단에만 나타난다(4:1, 2, 6). 이러한 용어의 반복과 구조적 연관성을 통하여 두 소문단(4:1-3, 6-8)은 서로 대응을 이룬다. 또한 둘째 대문단의 첫째 소문단에는 ‘마나’(מָנָה, 준비하다)라는 동사가 각 절에 한 번씩 사용됨으로(4:6, 7, 8) 이 소문단을 문학적 단위로 응집된다.

둘째 대문단의 첫 번째 소문단(4:6-8)은 박 넝쿨과 연관된 두 번에 걸친 하나님의 행동과 요나의 반응이 각각 나온다. 하나님의 첫 번째 행동(4:6a)은 박 넝쿨을 준비하여 요나에게 그늘을 만들어 준 것이었다. 이것에 대하여 요나는 먼저 마음으로 반응한다(4:6b). 첫째 대문단에서는 요나가 하나님의 니느웨 구원 행동에 대하여 심히 싫어한 것과는 달리, 하나님께서 박 넝쿨로 그늘을 만들어 준 것에 대해서는 요나는 심히 기뻐한다.

이어지는 하나님의 두 번째 행동(4:7-8a)은 그 박 넝쿨을 제거하여 요나에게 그늘을 빼앗는 것이다. 이러한 하나님의 행동은 병행구조로 표현되며, 이러한 구조 속에서 두 단계로 설명된다. 첫 번째 단계는 하나님께서 별례를 준비하고(4:7a), 그 별례가 박 넝쿨을 먹는 것이다(4:7b). 두 번째 단계는 하나님께서 해가 뜰 때 뜨거운 동풍을 준비하고(4:8aa), 그 해가 요나의 머리에 내리쬐는 것이다(4:8aβ). 이러한 두 번의 행동에는 모두 ‘마나’(מָנָה, 준비하다)⁶⁸⁾와 ‘나카’(נָכָה, 때리다)⁶⁹⁾라는 동사가 사용된다. 이러한 하나님의 행동에 대하여 요나는 첫째 대문단(참조. 4:3)에서와 같이 ‘토브 모티 메하야’(חַוּב מִוְתֵּי מְחַיִּי), “사는 것보다 죽는 것이 내게 나오니이다.”라고 입술로 반응한다(4:8b).

둘째 대문단의 둘째 소문단(4:9a)은 요나의 불평에 대한 하나님의 질문을 다룬다. 하나님께서는 박 넝쿨이 없어진 것으로 인하여 불평하는 요

68) 개역성경에는 모두 ‘준비하다’로 번역되어 있다.

69) 개역성경에는 ‘씹게 하다’와 ‘쬐다’로 문맥에 따라 다르게 번역되어 있으나, 히브리어 성경에는 같은 단어를 사용하고 있다.

나에게 “이 박 넝쿨로 인하여 성냄이 어찌 합당하냐”고 수사학적으로 질문하신다. 즉 하나님은 요나의 불평이 정당하지 못하다고 말씀하신다. 하나님께서 말씀하신 질문은 첫째 대문단에서 하나님께서 요나에게 제기하신 질문과 같은 표현으로 사용된다: ‘하혜테브 하라 라크’(הַחִטָּב חֲרָה לְךָ, 네가 성내는 것이 정당하느냐?; 4:4, 9). 이러한 동일한 표현을 통하여 각 대문단의 둘째 소문단은 서로 연결된다.

이어서 하나님의 질문에 대한 요나의 반응이 세 번째 소문단(4:9b)에 나타난다. 첫째 대문단에서는 요나가 하나님의 질문에 대하여 직접적인 대답을 회피하고 하나님께서 어떻게 하시는지 지켜봄(4:5)으로 자신의 정당함을 표현했던 모습과는 달리, 여기서 요나는 ‘성을 내는 것이 합당하냐’는 하나님의 질문을 그대로 인용하면서 ‘내가 성내는 것이 합당하다’고 직접적으로 대답한다. 요나는 하나님의 질문을 직접적으로 인용할 뿐만 아니라, 거기에 ‘죽기까지’라는 표현을 덧붙여서 자신이 화를 낸 것이 정당했음을 강조한다.

자신의 행동이 정당하다는 것에 대한 요나의 항변에 이어서 니느웨의 백성들을 사랑하시는 하나님의 행동이 정당하다는 결론적 말씀을 다루는 네 번째 소문단(4:10-11)이 등장한다. 이 소문단은 앞의 대문단에는 대응되는 요소가 없는 독특한 부분으로, 본문 전체의 병행구조 가운데 가장 강조된다. 여기서 하나님은 박 넝쿨을 사랑하는 요나의 사랑(4:10)과 니느웨를 사랑하는 하나님의 사랑(4:11)을 비교하며 말씀하신다. 요나의 사랑은 ‘아타 하스탸 알’(...אַתָּה חָסַת עַל..., 네가…을 사랑한다)로 시작되고, 하나님의 사랑은 ‘아니 로 아후스 알’(...אַנְּיָם לֹא אַחֲרֵס עַל..., 내가…을 사랑하지 않는다)로 시작된다. 하나님께서 직접 하신 말씀의 형태로 표현되었기에 하나님의 사랑은 일인칭으로 표현되었고 요나의 사랑은 이인칭으로 표현되었지만, 두 표현은 같은 용어의 반복을 통해 서로 대응된다. 하나님의 사랑에 부정어 ‘로’(אַל, not)만 덧붙여지고 있다는 차이만 있다. 이

러한 대조를 통하여 두 사랑은 서로 비교된다.

요나가 사랑한 대상은 박 넝쿨로 설명된다. 이어서 그 박 넝쿨과 요나와의 관계가 관계대명사 ‘아쉐르’(אֲשֶׁר)와 함께 설명된다. 즉 요나는 사랑했던 박 넝쿨은 그가 “수고도 아니하였고 배양도 아니하였고, 하룻밤에 났다가 하룻밤에 망한”(4:10) 것이었다. 반면에 여호와께서 사랑한 대상은 니느웨로 묘사된다. 이어서 니느웨에 대한 묘사도 관계대명사 ‘아쉐르’(אֲשֶׁר)와 함께 덧붙여진다. 즉 니느웨는 “큰 성읍”이었고, “니느웨에는 좌우를 분변치 못하는 자가 십 이만 여명이요 육축도 많이”(4:11) 있었다. 작은 박 넝쿨과는 달리, 니느웨는 큰 성읍이었다. 또한 박 넝쿨은 요나가 수고하지 않고 얻었으며 단지 하루만 살았던 것과는 달리, 니느웨에는 하나님께서 창조하신 사람과 동물들, 즉 수명이 긴 많은 생명들이 있었다. 이러한 비교를 통하여 하나님께서는 요나가 생명보다 더욱 아꼈던 박 넝쿨보다 니느웨가 훨씬 귀하며, 그러한 니느웨를 하나님 자신이 사랑한 것이 정당하다고 말씀한다.

4. 단계 III: 본문의 메시지 (What: Message)

이 절차는 본문이 무엇을 말하는지 밝히는 단계이다. 특히 본문의 주요 메시지가 무엇인지 드러내는 단계이다. 본문의 의미는 본문의 짜임새와 불가분의 관계에 있다. 바 에프랏(Bar-Efrat)은 구조에 대하여 이렇게 말한다. “구조는 수사학적이며 표현적인 가치가 있다. 구조는 독자들에게 작품의 효과를 드러내는 요소 중의 하나일 뿐만 아니라, 텍스트의 의미를 표현하거나 강조하는 역할을 한다.”⁷⁰⁾ 이와 같이 텍스트는 그 내용과 함께 구조를 통하여 메시지를 전달한다. 그러므로 본문의 메시지를 발견하는데 있어서 고려해야 할 가장 기본적인 요소는 본문의 구조이다. 본문의 주요 메시지를 파악하기 위하여 본문의 구조와 함께 고려해야 할 사항으로는 본문의 문맥과 본문과 연관된 다른 본문들이다.

1) 본문의 구조

구조도표에 대한 설명 부분에서 이미 본문의 구성과 흐름, 그리고 본문의 내용에 대한 해석이 본문의 전개와 함께 다루어진다. 그러나 본문의 메시지를 다루는 단계는 먼저 살펴본 본문의 구성과 해석을 통하여 두드러지게 나타난 의미들을 보다 체계적으로 규명하고, 그 의미들이 본문 전체에 어떻게 나타나는지 파악하는 과정이다. 구조분석에 나타난 본문의 큰 구조와 작은 구조를 살펴보면, 구조를 통한 본문의 강조점을 발견할 수 있다.

본문의 구조에는 강조되는 단위가 있다. 그 강조 단위를 파악함으로

70) Bar-Efrat, “Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative,” 172.

본문의 의미를 규명할 수 있다. 각 구조의 강조 단위의 위치는 다음과 같다.

① 선형구조에서 강조되는 단위는 대부분 가장 마지막에 위치한다. 선형구조는 점진적으로 진행되는 형태의 배열이다. 점진적 진행은 대부분 점층적으로 진행된다. 점층적 선형구조에서는 가장 나중 단위가 강조된다. 그러나 때로는 점강적으로 진행되는 선형구조도 있다. 이러한 진행에 있어서는 처음에 놓인 단위가 가장 강조된다. 그러므로 본문의 구조가 선형구조로 파악되었다면, 그 선형구조가 점층적인지, 또는 점강적인지를 분별해야 한다. 때로는 어떤 강조단위 없이 순서만을 나열한 선형구조인지 파악해야 한다.

② 병행구조에서 강조되는 단위는 마지막에 병행되는 부분이다. 병행구조는 비교나 대조를 통하여 본문의 의미를 강조하고, 때로는 앞에 나타난 병행 단위들 뒤에 대응되는 병행 단위가 보충하여 설명하는 배열을 갖는다. 일반적으로 이러한 배열에서 가장 뒤에 병행되는 단위가 가장 강조된다.

변형된 병행구조에서는 대응되는 연결 단위가 없는 부분이 강조된다. 병행구조는 단위들이 서로 대응되는 배열이기에, 이러한 구조는 독자나 청자들에게 뒤에 나타날 병행 단위들을 예측할 수 있도록 한다. 그러나 대응되는 연결 단위가 없는 부분은 이러한 예측과는 달리 전개됨으로 병행구조에서 강조된다. 즉 연결 단위가 없는 부분은 의외성을 지니고, 이러한 의외성은 이 단위를 본문 가운데 독특한 부분으로 만든다.

③ 대칭구조는 중심부에 놓인 단위와 테두리(*inclusio*)가 강조된다. 대칭구조에서는 가장 중앙에 놓인 단위가 가장 강조된다. 이 중심부분은 본문의 전환점(turning point)이나 절정(climax) 또는 핵심(centerpiece)을 이룬다. 또한 대칭구조에서 테두리 부분도 본문을 하나로 엮는 역할을 할 뿐만 아니라, 앞뒤 테두리의 관계를 통하여 본문이 어떤 방향으로 전개되는지를 보여주는 기능을 한다. 그러므로 대칭구조의 중심부와 테두리는 본문의 강조점과 진행 방향을 잘 보여준다.

2) 본문의 문맥

다루는 본문은 더 큰 문맥 가운데 배열되어 있다. 예를 들면, 요나서 4장은 요나서 전체인 1-4장 가운데 포함되어 있고, 요나서는 12 소 예언서 가운데 들어있다. 12 소 예언서는 예언서 가운데 포함되며, 예언서는 구약성서 가운데 일부분이다. 이와 같이 다루고자 하는 한 본문은 더 큰 문학적 단락 가운데 배열되어 있다. 이러한 본문의 문학적 문맥을 이해하는 것은 본문이 더 큰 문맥의 흐름 가운데 어떤 위치를 차지하며, 어떤 기능을 하는지 파악하는데 도움을 준다. 이것을 통해 본문 전체가 현재의 위치에서 어떤 메시지를 전달하는지 발견할 수 있다.

요나서 4장은 요나서 전체의 마지막에 놓인다. 요나서 전체는 “여호와의 말씀이…요나에게 임하니라.”(1:1; 3:1)라는 구절과 함께 시작되는 두 개의 큰 장면으로 구성된다(1:1-2:10; 3:1-4:11). 각 장면은 아래와 같이 병행구조로 배열된다: 하나님의 말씀과 요나의 불순종(1:1-16; A) – 요나의 회개와 하나님의 요나에 대한 사랑(1:17-2:10; B) – 하나님의 말씀과 요나의 순종(3:1-10; A') – 요나의 불평과 하나님의 니느웨에 대한 사랑(4:1-11; B'). 이러한 병행구조 가운데 요나서 4장은 뒤에서 병행되는 단락의 마지막 단위로 요나서 전체 가운데 가장 강조된다. 그러므로 요나서 4장은 요나서 전체의 핵심이라 할 수 있다. 이렇게 요나서 4장의 위치를 더 큰 문학적 문맥에서 파악함으로 요나서 4장의 역할과 명확한 메시지를 발견할 수 있다.

3) 간(間)본문(*Intertextuality*)

대부분의 글들은 독자적으로 생성되었다기보다는 이전의 어떤 텍스트에서 직, 간접적으로 영향을 받으면서 형성된 것이다. 그러므로 대부분의 텍스트는 그것이 직, 간접적으로 인용된 다른 텍스트와의 연관성 속에서 파악할 때 그 의미를 더욱 분명히 알 수 있다. 구약성서에 있는 대부분의

텍스트들도 이전의 텍스트들이나 전통에 영향을 받으며 형성되었다. 그러므로 구약성서에 있는 본문들도 이전의 텍스트와 그것을 해석하는 새로운 텍스트 사이의 상호 연관성 속에서 이해될 수 있다. 이것을 간(間)본문 (intertextuality)라고 부른다.⁷¹⁾ 성서해석으로써 간본문은 어떻게 이전의 텍스트들이나 전통이 그 이후의 텍스트들에 인용되고 재해석되는지 밝힐 뿐만 아니라, 그러한 대응되는 텍스트들이 어떤 역할을 하는지 보여준다. 샌더스(Sanders)는 간본문라는 용어를 다음과 같이 3개의 기본적 의미로 정의한다.

- ① 가장 근접해 있는 두 문단들 사이의 관계, ② 이전의 본문과 이후에 되풀이되는 본문들 사이의 관계, ③ 본문과 독자들 사이의 관계.⁷²⁾
- 일반적으로 간본문은 범위가 확정된 본문 자체에 대한 공시적인 해석

71) 브레네만(Brenneman)은 간본문(intertextuality)에 의해 설명되어지는 5가지의 기본 관계들을 다음과 같이 말한다: 실체(reality itself), 구문(syntax), 문맥 또는 텍스트 ([con]text), 과정(process), 그리고 독자(reader). J. E. Brenneman, *Canons in Conflict* (New York: Oxford University Press, 1997) 17–25. 성서 연구에 있어서 간본문에 대하여는 아래의 책을 참조하라. M. Fishbane, *Biblical Interpretation in ancient Israel* (Oxford: Clarendon, 1985). 이 책에서 피쉬밴은 고대 이스라엘에서 이전의 전통들이 어떻게 이후의 전통들에서 이전의 전통과 다른 해석으로 사용되는지 구체적으로 다루고 있다. 간본문에 대하여는 아래의 책들을 참조하라. Sanders, “Adaptable for Life: The Nature and Function of Canon,” in *Magnalia Dei: The Mighty Acts of God: Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright* (ed. Frank Moore Cross, Werner E. Lemke, and Patrick D. Miller, Jr.; Garden City, N.Y.: Doubleday, 1976), 531–60; idem, *From Sacred Story to Sacred Text: Canon as Paradigm* (Philadelphia: Fortress, 1987); Daniel Boyarin, *Intertextuality and the Reading of Midrash* (Bloomington: Indiana University Press, 1990); Esther Marie Menn, *Judah and Tamar (Genesis 38) in Ancient Jewish Exegesis: Studies in Literary Form and Hermeneutics* (SJSJ 51; Leiden: New York: Brill, 1997); 왕대일, “성서해석에 있어서 Intertextuality의 활용: 레위기 17:11, 14의 경우,” 「구약논단」 9집 (2000, 10), 9–38; 정석규, “신명기 17:14–20의 Intertextuality를 통한 해석,” 「구약논단」 11집 (2001, 10), 49–70.

72) Sanders, “Intertextuality and Canon,” in *On the Way to Nineveh: Studies in Honor of George M. Landes* (ed. Stephen L. Cook and S. C. Winter; Atlanta: Scholars Press, 1999), 316.

이라기보다는, 구분된 본문들의 비교 또는 이전 전통에 대하여 새로운 시대에 재해석한 것과 같은 통시적인 경향의 해석이다. 그러나 우리가 다른 본문을 크게 맛소라 텍스트 전체로 이해하고, 그러한 텍스트를 평면적으로 생각하면서 작은 본문들을 비교하는 것이라면 간본문은 공시적인 해석이라 할 수도 있다. 이런 측면에서 맛소라 텍스트 내에서의 간본문은 통시적인 해석뿐만 아니라, 공시적인 해석으로 이해될 수도 있다.

공시적인 해석인 구조분석의 메시지를 발견하는데 있어서, 이러한 공시적인 측면의 간본문의 도움을 얻을 수 있다. 본문의 메시지를 발견하는데 있어서도 다른 본문이 성서의 다른 본문들에 에코될 때, 그 본문들과의 비교를 통하여 본문이 어떻게 재해석되었는지를 알 수 있고, 본문이 다른 본문들과 다르게 독특하게 말하는 것이 무엇인지 발견할 수 있다. 그러므로 본문의 의미를 파악함에 있어서 고려해야 할 한 측면은 다루고자하는 본문과 직, 간접적으로 인용된 다른 본문들과의 연관성이다.

4) 본문의 메시지의 실례 : 요나서 4장

요나서 4장은 요나서 전체의 결론과 같은 부분이다. 앞에서 말한 것처럼 요나서 전체는 병행구조로 배열된 두 개의 대문단(1-2장, 3-4장)으로 구성된다. 여기서 4장은 뒤에서 병행되는 단락(3-4장)의 마지막 단위이다. 그러므로 요나서 4장은 요나서 전체에서 병행구조의 마지막에 놓임으로 가장 강조된다.

요나서 4장의 구조분석은 본문이 강조하고 있는 것이 병행구조 가운데 대응되는 부분이 없이 독특하게 나타난 둘째 대문단의 네 번째 소문단(4:10-11)임을 보여준다. 이 소문단은 하나님의 니느웨에 대한 사랑을 요나의 박 넝쿨 사랑과 비교하여 제시하고 있다. 그러므로 본문은 요나의 편협한 사랑과는 대조적으로 보편적인 하나님의 사랑을 강조한다.

(1) 요나의 편협한 사랑

본문은 약간 변형된 병행구조로 배열된 두 개의 대문단(4:1-5, 6-11)으로 구성된다. 첫 번째 대문단은 요나가 싫어하는 니느웨를 하나님께서 구원한 사랑(3장)에 대하여 요나가 불평한 내용을 다루는 소문단(4:1-3)과 함께 시작된다(4:1-3). 이 소문단은 두 번째 대문단에서 요나가 사랑했던 박 넝쿨을 하나님께서 제거한 것에 대하여 요나가 불평한 내용을 다루는 소문단(4:6-8)과 대응된다. 이러한 대응을 통하여 하나님의 니느웨 사랑과 요나의 박 넝쿨 사랑, 그리고 요나의 니느웨 구원에 대한 반응과 요나의 박 넝쿨의 없어짐에 대한 반응은 비교된다. 이 비교 가운데 요나의 사랑은 편협한 모습으로 묘사된다.

요나의 편협한 사랑은 하나님의 니느웨 구원에 대한 요나의 반응(4:1-3)에 잘 나타난다. 요나의 마음의 반응(4:1)은 매우 싫어하고 분노한 것이며, 요나의 입술의 반응(4:3)은 니느웨의 구원으로 인하여 자신이 사는 것보다 죽는 것이 더 좋겠다는 고백으로 표현된다. 요나의 편협한 사랑은 둘째 대문단에서 그의 박 넝쿨에 대한 사랑에서도 간접적으로 드러난다. 그는 성 밖에 앉아 있을 때 자신에게 그들을 제공한 박 넝쿨로 인하여 심히 기뻐한다. 그러나 요나는 그 박 넝쿨이 제거되자 또 다시 자신이 사는 것보다 죽는 것이 좋겠다고 고백한다. 요나는 자신의 목숨만큼 박 넝쿨을 사랑했던 것이다. 그런데 그 박 넝쿨은 자신이 노력해서 얻은 것이 아니라 하나님께서 선물로 주신 것이었는데, 그것이 자신에게 유익을 주니까요나는 그것을 죽을 정도로 사랑했다. 그러나 요나는 니느웨의 회개로 인하여 그들에게 구원이라는 더 큰 은혜를 하나님께서 베푼 것은

죽을 정도로 싫어했다. 자신에게 주어진 은혜는 좋아하고 사랑했지만, 다른 사람에게 주어진 더 큰 은혜는 하찮게 여기는 것이 바로 요나의 사랑이다.

예수님께서는 “원수를 사랑하며 너희를 팝박하는 자를 위하여 기도하라.”(마 5:44)고 말씀하신다. 그러나 요나는 “너희가 너희를 사랑하는 자를 사랑하면 무슨 상이 있으리요 세리도 이같이 아니하느냐”(마 5:46)는 말씀처럼 자기를 사랑하는 것, 자기에게 유익을 주는 것만을 사랑했다. 이러한 요나의 사랑이 우리의 모습은 아닌지 살펴보길 바란다. 요나의 편협한 사랑을 반면교사로 하여 나의 사랑의 한계를 넘어서는 하나님의 큰 사랑을 실천하는 지체되길 소망한다.

(2) 하나님의 그 큰 사랑

하나님의 크고 광대한 사랑은 요나의 사랑과 대비되어 강조된다. 본문의 구조 가운데 가장 강조되는 둘째 대문단의 네째 소문단(4:10-11)은 하나님의 입을 통하여 자신의 사랑을 결론적으로 언급한다. 이 말씀 가운데 하나님께서는 요나의 박 넉쿨 사랑과 자신의 사랑을 비교하며 자신의 사랑을 설명한다.

요나가 사랑한 박 넉쿨은 자신이 수고도 하지 않았고 배양도 하지 않은 것이었지만, 하나님이 사랑한 니느웨 사람과 육축은 하나님께서 창조한 것이었다. 요나가 사랑한 박 넉쿨은 하루만 존재했던 것이지만, 하나님께서 사랑한 니느웨의 생명들은 좌우를 분변치 못한 사람만이라도 십이만 여명이나 되었다. 그러므로 하나님께서 니느웨를 사랑한 것은 정당하다.

하나님의 사랑의 모습은 하나님 자신의 고백뿐만 아니라 요나의 고백(4:2) 가운데서도 잘 표현된다. 하나님의 니느웨 사랑에 대한 요나의 반응은 기본적으로 부정적으로 나타나지만(4:1-3), 요나의 입술의 반응 가

운데 하나님에 대한 고백(4:2b)은 하나님의 항의라는 테두리(*inclusio*, 4:2a, 3) 가운데 중앙에 놓임으로 구조적으로 가장 강조된다. 요나는 하나님께 항의 하는 가운데 하나님을 “주께서는 은혜로우시며 자비로우시며 노하기를 더디하시며 인애가 크시사 뜻을 돌이켜 재앙을 내리지 아니하시는 하나님”(4:2b)이라고 고백한다. 이 말씀은 부정적인 문맥 가운데 표현되어 있지만, 이 고백은 하나님에 대한 정확한 이해라 할 수 있다. 이 말씀처럼 하나님께서는 자비로우시고 은혜로우셔서 니느웨에 대하여 노하기를 천천히 하셨고, 인애가 커서 니느웨 백성들이 회개하사 그들을 심판하시겠다는 뜻을 돌이켜 재앙을 내리지 아니하셨다. 본문은 이러한 하나님의 사랑을 강조한다.

“우리가 아직 죄인 되었을 때에 그리스도께서 우리를 위하여 죽으심으로 하나님께서 우리에게 대한 자기의 사랑을 확증하셨느니라.”(롬 5:8)는 로마서 기자의 고백처럼, 우리가 믿는 하나님은 의인만을 사랑하는 것이 아니라, 죄인까지도 사랑하시는 분이시다. 이러한 하나님의 사랑을 요한 일서의 기자는 이렇게 고백한다. “사랑은 여기 있으니 우리가 하나님을 사랑한 것이 아니요 오직 하나님이 우리를 사랑하사 우리 죄를 위하여 화목제로 그 아들을 보내셨음이니라”(요일 4:10). 이러한 사랑을 받은 자로서 마땅히 해야 할 하나님의 사랑을 실천하길 소망한다. “사랑하는 자들아 하나님이 이같이 우리를 사랑하셨은즉 우리도 서로 사랑하는 것이 마땅하도다”(요일 4:11).

5. 단계 IV : 본문의 적용 (So What: Application)⁷³⁾

구조분석의 네 번째 단계는 세 번째 단계에서 파악한 본문의 메시지를 근거로 그 메시지를 현재 자신과 자신이 속한 공동체에 적용하는 것이다. 이 단계는 성서의 본래의 메시지를 다루는 주석(Exegesis)에서 현재의 메시지를 논하는 해석학(Hermeneutics)으로 나아가는 작업이다. 과거에 씌어진 성서는 단지 그것이 씌어졌던 상황 속에서만 메시지를 주었던 것이 아니라, 성령을 통하여 그것이 씌어졌을 때부터 지금까지 그것을 읽는 모든 독자들에게 지속적으로 말씀하고 있다. 그 말씀은 지금도 독자들과 그것을 읽는 공동체들을 변화시키고 새롭게 형성시킨다. 이처럼 각 개인과 공동체를 새롭게 형성하는 것이 본문의 적용 단계이다.

1) 적용의 원칙

이 단계는 가능하면 구체적으로 다루는 것이 적절하다. 즉 하나님께서 말씀을 통하여 자기 자신에게, 또는 자신이 속한 공동체에게 어떤 음성을 들려주시는지 잘 듣고, 그 말씀에 근거하여 구체적으로 결단하는 것이 요청된다. 본문 연구에서 구체적인 삶의 결단으로 나아가기 위해서 고려해야 할 사항들은 다음과 같다.

① 생각의 변화: 본문을 통하여 하나님과 자신, 그리고 공동체와 세상에 대하여 새롭게 깨달은 것을 정리한다. 본문의 깨달음은 다루는 구약성서 본문 자체를 통하여도 발견할 수 있지만, 기독교의 또 다른 정경인 신약과의 관계에

73) 성서의 적용에 대하여는 아래의 글을 참조하라. Jack Juhatschek, *Applying the Bible*, 정애숙 역, 「어떻게 성경을 적용할 것인가?」 (서울: IVP, 1996).

서, 또는 예수 그리스도에 대한 신앙까지 확장하여 살펴볼 필요가 있다.

② 행동의 변화: 새롭게 깨달은 것을 근거로 구체적인 결단을 한다. 즉 새롭게 발견한 것을 토대로 구체적으로 자신이 어떤 실천적인 결단을 할 것인지 목록을 만든다. 또 결단한 것을 실천할 때에 현실적인 어려움들이 어떤 것이 있을지 살펴보고, 그 어려움을 어떻게 극복할 수 있을지에 대하여도 생각해 본다.

③ 하나님의 도우심을 구함: 본문을 통하여 자신의 생각과 행동을 변화시켜야겠다고 결단하였여도, 우리는 연약하기 때문에 성령님의 도움 없이는 그 변화가 가능하지 않다. 적용의 마지막 단계는 자신이 새롭게 깨닫고 결단한 것을 하나님 앞에 내어놓고, 하나님의 능력과 도우심을 구하는 것이다. 하나님께 도움을 구하며 하나님의 인도하심을 요청하는 단계이다.

2) 적용의 실례 : 설교

본문의 메시지를 자신과 자신이 속한 공동체에 적용하는 중요한 한 도구는 설교이다. 만약 본문을 다루는 사람이 설교를 하는 위치에 있다면, 구조분석 후에 그 본문으로 설교를 작성하는 것은 매우 의미 있는 작업이다. 다른 말로하면, 본문에 대한 구조분석을 통한 해석은 설교의 필수적인 기초 단계이다. 구조분석을 통하여 발견한 본문의 핵심 메시지와, 그것을 자신과 공동체에 적용한 것을 근거로 하여 설교문을 만드는 것은 본문을 자신과 공동체에 적용하는 중요한 작업이 된다. 아래는 구조분석의 예로 다루었던 요나서 4장을 근거로 만든 본인의 설교이다.

제목: 박 넝쿨보다 큰 사랑

본문: 요나서 4장 1-11절

‘왜(Why?)’라는 제목의 작가 불명의 시가 있습니다. 그 시는 다음과 같습니다.

나는 길가에서 얇은 옷을 입고 추위에 떨고 있는 작은 소녀를 보았습니다. 그녀는 따스한 음식에 대한 기대는 전혀 갖고 있지 않은 것처럼 보였습니다.

나는 화가 났습니다. 그래서 하나님께 물었습니다.

“왜 당신은 이러한 모습을 허용하십니까? 왜 당신은 그녀를 위하여 어떤 것도 하시지 않고 계십니까?”

하나님은 한 동안 어떤 말씀도 하시지 않았습니다. 그러나 그날 밤 하나님은 돌연히 나에게 대답하였습니다.

“나는 그녀를 위하여 분명히 어떤 것을 하였다. 나는 너를 만들었다.”

이 세상에는 우리가 이해하기 힘든 많은 일들이 있습니다. 선하게 사는 사람이 고통을 당하는 경우도 있습니다. 시에 나타난 소녀처럼 어린아이임에도 자신의 태어난 환경에 의해서 어려움과 짜주림에 사는 사람도 있습니다. 때로는 우리의 원수가 더욱 잘 나가는 경우도 있습니다. 하나님을 믿는 사람보다 믿지 않는 사람이 이 세상 가운데 더 큰 복을 받으면서 사는 것처럼 느껴질 때도 있습니다. 우리가 이해할 수 없는 부조리, 불균형, 불의, 억울함, 이러한 것들이 왜 이 세상 가운데 있을까요? 하나님을 믿는 사람이 모든 일에 잘 되고 믿지 않는 사람에게는 하나님의 심판이 임하면 하나님의 영광이 드러날 텐데 말입니다. ‘이런 상황 가운데 하나님은 왜 침묵하실까’라고 고민하신 적이 있지는 않습니까? 때로는 그 상

황을 이해하지 못할 수 있지만, 하나 확실한 것이 있습니다. 그런 상황은 우리와 관계없는 것이 아니라, 우리가 그 상황에 책임이 있다는 것입니다. 그 상황을 만들지 않았을지는 모르지만, 우리 그리스도인들은 그 상황에 개입하여 하나님께서 원하시는 질서를 만들 책임이 있습니다.

1) 내 은혜도 감사하고, 남 은혜도 감사하자.

요나서 말씀에도 이해하기 힘든 하나님의 말씀과 행동이 나옵니다. 하나님께서는 요나에게 두 번에 걸쳐서 니느웨 도시로 가서 심판의 말씀을 전하라고 했습니다(1:2, 3:2). 첫 번째 명령에는 요나가 불순종했지만, 두 번째 명령에는 요나가 순종했습니다. 그리고 니느웨로 가서 하나님의 심판의 말씀을 선포했고, 그 결과 니느웨 백성들은 회개하였고 하나님은 니느웨 백성들에게 내리라고 했었던 재앙을 거두셨습니다(3장). 요나는 이 하나님의 행동을 이해할 수 없었습니다. 어느 정도 이해할 수 없었냐 하면, 하나님에게 항의하고 화를 낼 정도로 화가 났습니다. 그래서 하나님께 이렇게 말했습니다.

"여호와여 내가 고국에 있을 때에 이러하겠다고 말씀하지 아니하였나이까 그러므로 내가 빨리 다시스로 도망하였사오니 주께서는 은혜로우시며 자비로우시며 노하기를 더디하시며 인애가 크시사 뜻을 돌이켜 재앙을 내리지 아니하시는 하나님아이신 줄을 내가 알았음이니이다. 여호와여 원하건대 이제 내 생명을 거두어가소서 사는 것보다 죽는 것이 내게 나음이니이다"(2-3절).

요나의 말을 지금 우리가 이해하기 쉽게 표현하면 이와 비슷합니다.

"하나님! 그러면 그렇지. 제가 이미 다 알고 있었습니다. 당신은 인애하시고 자비로우시기 때문에 제가 우리 이스라엘의 적 니느웨 놈들에게 말씀을 전해서 그들이 회개하면 당신이 용서해 주실 것을 다 알고 있었습니다. 그래서 제가 당

신의 말이 싫어서 다시스로 도망간 것이 아닙니까? 믿는 도끼에 발등 찍힌다더니 당신에게 또 발등이 찍혔습니다. 당신을 믿은 제가 죽일 놈입니다. 저를 죽여주십시오.”

혹시 요나의 이 모습이 우리의 모습이 아닌지요? 자신의 잘못에 대하여는 관대해서 하나님께서 용서해 주시면 그저 ‘감사합니다!’라고 말하지만, 다른 사람의 잘못을 하나님께서 용서하시면 ‘하나님! 그럴 수 없습니다. 그 사람은 하나님께서 손 좀 봐 주어야합니다.’라고 생각하는 것이 우리의 모습이 아닌지요?

저는 요나의 모습 가운데 이스라엘의 모습을 봅니다. 영적인 이스라엘인 우리 그리스도인들의 모습도 봅니다. 하나님께서 하나님의 백성 이스라엘이 잘못했을 때에도 그들을 버리지 않고 끝까지 사랑해 주셨습니다. 이러한 하나님의 사랑이 잘 표현된 책이 ‘호세아서’입니다. 창녀였던 고멜을 자신의 아내로 삼아준 남편 호세아의 사랑을 버리고 또 다시 호세아를 버리고 도망쳤던 고멜은 바로 영적으로 하나님을 버렸던 이스라엘, 바로 우리들입니다. 그리고 남편 호세아를 버리고 도망갔던 고멜을 찾아서 대신 그녀의 몸값을 지불하고 다시 아내로 받아들인 호세아는 영적인 남편인 하나님이십니다. 이렇게 하나님이 우리를 사랑해 주시고 용서해 주셨음에도 그 사랑을 받은 순간에는 감동하고 감사를 하지만, 시간이 지나면 그것을 당연하게 생각하는 것이 우리의 모습이 아닌지요? 이러한 하나님의 사랑은 당연한 것으로 생각하고, 우리에 대하여 잘못을 행한 사람이나 우리가 미워하는 사람의 잘못에 대하여는 그것에 따른 적절한 심판이 있기를 기대하지는 않습니까? 또는 상대방의 잘못에 따라 우리가 적절하게 심판해야 한다고 생각하지는 않습니까?

‘사촌이 땅을 사면 배가 아프다’라는 말이 있습니다. 이것이 인간의 모습이죠. 상대방이 어떤 측면에서는 잘 나가지만, 그렇지 않은 면이 있으

면 그래도 위로받을 수 있습니다. 그런데 모든 분야에서 다 잘 나가는 것처럼 보이면 정말 위로가 되지 않습니다. 배가 아픕니다. 예를 들면, 재물의 복이 있어 하는 일마다 잘되더라도 그 사람의 자녀가 말썽만 피워 상대방이 고민하는 것을 보면 그래도 위로가 되는데, 사업도 잘 되고, 자녀도 잘 되고, 시집도 잘 가고, 하는 일마다 잘 되는 것을 보면 정말 배가 아픕니다.

요나의 모습이 이와 같지 않았나 생각합니다. 니느웨는 이스라엘에 비해 정말 잘 나가는 도시였습니다. 앗수르라는 그 시대의 대제국의 수도였습니다. 이스라엘을 포함한 많은 속국으로부터 조공을 받았습니다. 유프라테스와 티그리스강을 낀 메소포타미아의 비옥한 땅 중심부에 있던 도시였습니다. 그 시대에 가장 부유했던 도시라고 말해도 과언이 아닐 정도로 잘 나가던 도시였습니다. 그 도시를 보면서도 이스라엘이 살 수 있었던 것은, ‘니느웨는 하나님의 심판을 받아 멸망될 도시이고, 우리는 하나님께서 선택하신 민족이다.’라는 믿음 때문이었습니다. 물질적으로는, 세상적으로는 니느웨와 비교될 수 없지만, 영적으로는 니느웨와 출신이 다르다는 선민의식으로 살 수 있었습니다. 그런데 하나님께서 니느웨를 영적인 면에서도 축복해 주니 이제 이스라엘은 무엇으로 위로를 받으며 살겠습니까? 그것이 요나의 모습이었습니다. 정말 배가 아프지 않을 수가 없습니다. 어느 정도로 배가 아팠느냐 하면, 죽을 정도로 아팠습니다. 그래서 하나님께 요청합니다.

“이제 내 생명을 거두어 가소서 사는 것보다 죽는 것이 내게 나음이니이다”(3절).

2) 박 넝쿨은 우리의 것이 아니라 하나님의 선물입니다.

하나님께서는 니느웨 구원에 대해 배 아파하는 요나의 모습이 합당하

지 않다고 말씀하십니다(4절). 요나는 니느웨 성이 어떻게 되는지, 하나님께서 니느웨 성을 어떻게 하실지 직접 확인하기 위하여 그 성 동편에 자기를 위하여 조그만 초막을 짓고 그 아래에 있었습니다. 하나님께서는 박 넝쿨을 준비하여 요나가 앓아 있는 자리의 햇볕을 가려 주었습니다. 요나는 박 넝쿨로 인해 뜨거운 햇볕을 피할 수 있어서 너무 기뻤습니다. 첫째 날은 요나가 더위를 피해서 쉴 수가 있었습니다. 그런데 하나님께서 벌레를 통하여 그 다음 날 새벽에 박 넝쿨을 먹게 하셨고, 결국 박 넝쿨은 시들어 버렸습니다. 게다가 해가 뜨면서 하나님께서 뜨거운 동풍을 불게 했습니다. 둘째 날은 뜨거운 햇볕을 피할 수 없게 되자, 요나는 이전에 하나님께 불평했던 것과 똑같이 불평합니다.

“사는 것보다 죽는 것이 내게 나오니이다”(8절; 3절 참조).

이러한 요나의 불평에 대하여 하나님께서 질문합니다.

“네가 이 박 넝쿨로 인하여 성냄이 어찌 합당하냐”(9절).

그러자 요나가 대답합니다.

“내가 성내어 죽기까지 할지라도 합당하니이다”(9절).

그러자 하나님께서 결론적으로 요나에게 말씀하십니다.

“네가 수고도 아니하였고 배양도 아니하였고 하룻밤에 났다가 하룻밤에 망한 이 박 넝쿨을 네가 아꼈거든 하물며 이 큰 성읍, 니느웨에는 좌우를 분변치 못하는 자가 십 이만 여명이요 육축도 많이 있나니 내가 아끼는 것이 어찌 합당치 아니하냐”(10-11절).

박 넝쿨은 요나의 상황에서 참으로 요긴한 것이었습니다. 뜨거운 날씨에 시원한 그늘을 만들어 준 것이었습니다. 요나에게 쉼을 제공한 대상이었습니다.

그러나 여러분, 박 넝쿨이 없어졌다고 죽고 싶다고 말하는 것이 말이 된다고 생각하십니까? 박 넝쿨이 목숨을 걸만한 가치가 있다고 생각하십니까? 비록 박 넝쿨이 그 순간 요나에게 소중한 것이었지만, 목숨을 걸만한 가치가 있다고 말할 수는 없습니다. 그럼에도 요나는 박 넝쿨이 사라짐으로 인해 “사는 것보다 죽는 것이 내게 나으니이다.”라고 말했습니다. 박 넝쿨이 없다고 죽고 싶다고 말한 것입니다.

우리들에게 있어서 우리가 너무 소중하다고 생각하지만, 실제로는 박 넝쿨에 불과한 것들이 있지는 않습니까? 그것을 잃어버렸을 때 죽을 정도로 마음이 아팠던 것인데, 잘 생각해보면 혹시 그것이 요나의 박 넝쿨과 같은 것은 아니었는지요? 혹시 지금도 우리를 힘들게 만드는 그 무엇, 그것이 재물이 될 수도 있고, 아이들이 될 수도 있습니다. 또는 인정받으려는 마음이 될 수도 있습니다. 혹시 그런 것들이 요나의 박 넝쿨은 아닌가요? 지금 우리 마음속에 있는 욕심이 박 넝쿨은 아닐까요? 다른 사람들은 다 갖고 있는 물질이나 물건이 자신에게만 없다고 느껴서 혹시 요나처럼 ‘사는 것보다 죽는 것이 낫다’라고 생각하지는 않습니까?

박 넝쿨을 무시할 수 없습니다. 요나에게 박 넝쿨은 그 순간 너무나 소중한 것이라고 말할 수 있습니다. 뜨거운 태양 아래 그늘을 제공한 것 이었으니 얼마나 필요한 것이었겠습니까? 그런데 박 넝쿨이 누구의 것입니까? 요나가 심은 것입니까? 요나가 그 박 넝쿨에 물을 준 적이 있습니까? 요나가 그 박 넝쿨을 위해 한 일이 있습니까? 박 넝쿨은 하나님의 것 이었습니다. 하나님께서 요나에게 거저 주신 것이었습니다. 하나님의 은혜였습니다. 박 넝쿨이 죽은 것은 요나가 불평할 것이 아니었습니다. 그 것은 당연한 것이었습니다. 오히려 그 전날 하루라도 박 넝쿨이 있어서

그늘에 쉴 수 있었던 것이 감사할 것이었습니다. 있으면 감사할 것이고, 없으면 당연한 것인데, 혹시 우리는 있는 게 당연하고, 없으면 불평하는 그런 박 넝쿨 같은 것에 요나처럼 목숨 걸면서 살지는 않습니까?

박 넝쿨이 없는 것은 당연한 것입니다. 우리의 삶에 박 넝쿨이 있었다면 그것은 당연한 것이 아니라 하나님께서 우리에게 거저 주신 은혜입니다. 혹시 우리들이 살면서 불평하는 것이 이러한 박 넝쿨이 사라진 것 때문은 아닌지요? ‘나에게는 왜 다른 사람에게 있는 재물이 없는지, 왕년에는 끝 발을 날렸는데 왜 지금은 그렇지 않은지’ 이런 것들로 살맛을 잊어버리지는 않는지요? 지금 갖고 있는 박 넝쿨로 인해 감사했으면 좋겠습니다. 혹시 지금 박 넝쿨이 없으면 이전에 있었던 박 넝쿨로 인해 감사했으면 좋겠습니다.

3) 박 넝쿨보다 더 소중한 것이 생명입니다.

하나님께서는 자신의 것도 아닌 박 넝쿨이 없어짐으로 인해 불평하던 요나에게, ‘박 넝쿨을 아끼는 것이 당연하면, 너의 원수라 할지라도 너느웨의 영혼들을 아끼고 사랑하는 것은 더더욱 당연하지 않느냐’고 반문하십니다. 이 말씀을 통하여 하나님의 관심을 보여주십니다. 하나님의 관심의 대상은 우리의 원수이든 누구이든 관계없이 그 사람 자신입니다. 하나님의 관심은 영혼입니다. 생명입니다. 생명이 그 무엇보다 소중합니다.

박 넝쿨이 우리의 삶에 전혀 영향을 주지 않고 살 수 있다면 좋겠지만, 그렇기는 쉽지 않습니다. 왜 박 넝쿨이 우리의 삶을 뒤틀기게 만들까요? 아마 그것은 우리가 박 넝쿨보다 더 귀한 가치를 잊어버렸기 때문이 아닌가 생각합니다. 박 넝쿨보다 더 소중한 것이 있으면 박 넝쿨이 없어져도 감당할만할 텐데, 박 넝쿨보다 소중한 것이 없으니 박 넝쿨로 인해 벼거워하는 것입니다. 박 넝쿨보다 더 소중한 것이 있습니다. 그것은 생명입니다. 그 생명이 내가 싫어하는 대상의 생명일지라도, 나의 원수의

생명일지라도, 생명이 훨씬 더욱 중요합니다. 예수님께서는 우리의 생명을 얻고자 십자가를 지셨습니다. 자신의 생명을 기꺼이 버리셨습니다. 우리의 생명을 자신의 목숨보다 더 소중하게 생각하셨습니다. 우리의 생명은 예수님께서 십자가에서 자신의 목숨을 버릴 정도로 소중한 것입니다.

삶 가운데 박 넝쿨을 얻는 것이 복음이 아닙니다. 그것이 기독교가 아닙니다. 기독교는 생명의 종교입니다. 생명을 얻는 것이 복음입니다. 어쩌면 이 세상의 관심은 생명이 아니라 박 넝쿨일 수 있습니다. 박 넝쿨이 목숨을 걸 정도로 소중하다고 세상은 말합니다. 박 넝쿨은 가짜 복음입니다. 가짜 복음이 지배하는 사회, 때로는 가짜 복음이 판을 치는 교회에서 생명을 외치고 그 생명을 위해 살아가려는 몸부림이 큰 영향을 줄 수 없을 수도 있습니다. 답답한 현실 속에서 좌절되기도 하고, 넘어지기도 할 수 있지만, 생명을 얻는 일에 소홀히 하지 않았으면 좋겠습니다. 거대한 세상 가운데 우리의 몸짓과 외침이 작은 메아리에 불과할지라도, 그 안에서 가치를 발견하고 그리스도인인 우리가 감당해야 할 것을 감당하는 자가 되었으면 좋겠습니다.

한 젊은이가 황혼이 물들어 가는 시각에 멕시코의 한적한 해변을 거닐고 있었습니다. 그런데 맞은편에서도 어떤 노인이 혼자서 걸어오고 있었습니다. 그 사람은 멕시코 원주민이었습니다. 둘 사이의 거리가 점점 가까워짐에 따라 젊은이는 노인이 연신 몸을 숙여 모래밭에서 뭔가를 주위 선 바닷속으로 던지는 걸 볼 수 있었습니다. 노인은 그렇게 계속해서 뭔가를 바다로 되돌려 보내고 있었습니다. 더 가까이 가서 보니 노인은 방금 파도에 휩쓸려 해변으로 올라온 불가사리들을 한 마리씩 주워 물속으로 되돌려 보내고 있는 중이었습니다. 젊은이는 놀라서 노인에게 다가가서 물었습니다.

“안녕하시오, 노인장. 지금 뭘 하고 계시죠?”

멕시코 노인이 대답했습니다.

“불가사리들을 바닷속으로 되돌려 보내고 있소. 지금은 썰물이라서, 해변으로 쓸려 올라온 이 불가사리들을 바닷속으로 돌려보내지 않으면 햇볕에 말라서 죽고 말지요.”

젊은이가 말했습니다.

“그건 저도 압니다만, 이 해변엔 수천 마리가 넘는 불가사리들이 널려 있습니다. 그들을 전부 바다로 되돌려 보내겠다는 생각은 아니시겠지요? 그건 불가능하니까요. 그리고 당신은 마치 생각을 못하고 있는 모양인데, 이 멕시코 해안에 있는 수백 개의 해변에서 날마다 똑같은 일이 일어나고 있습니다. 매일같이 수많은 불가사리들이 파도에 휩쓸려 올라와 모래밭에서 말라죽지요. 당신이 이런 일을 한다고 해서 무슨 차이가 있겠습니까?”

멕시코 원주민은 미소를 지으며 다시금 몸을 굽혀 불가사리 한 마리를 집어 올렸습니다. 그는 그것을 멀리 바다 속으로 되돌려 보내면서 말했습니다.

“지금 저 한 마리에게는 큰 차이가 있지요.”

우리가 하는 일이 마치 불가사리 한 마리를 바다 속에 던져서 그것을 살리는 것과 같을 수 있습니다. 그러나 그것이 보잘 것이 없는 것이 아니라, 그 불가사리에게는 너무나 소중하듯이, 우리가 선포하고 전하는 복음으로 인해 한 영혼이라도 살릴 수 있다면, 그것이 이 땅에서 우리의 보람이 아닐까요? 우리 그리스도인들이 한 영혼을 위해 사는 자들이 되길 소망합니다. 그런데 그 한 영혼은 온 세상보다 귀한 것입니다.

제 4 장 구조분석을 통한 해석의 예

제 4장은 구조분석을 통한 해석의 다섯 가지의 예를 다룬다. 첫 번째 예는 창세기 16장 1-16절의 해석이다. 이 해석은 구조분석을 통해 창세기 16장의 핵심 메시지를 밝힐 뿐만 아니라 이 본문이 아브라함 언약과의 관계에서 어떤 신학적 기능을 하는지를 제시한다. 즉 아브라함 이야기 전체 가운데 창세기 16장의 신학적 의미와 기능을 살펴본다.

두 번째 예는 출애굽기 18장 1-27절의 해석이다. 이 해석은 구조분석 방법이 역사비평 방법이 소홀히 하고 있는 본문의 통일성과 본문 전체의 메시지에 대한 새로운 안목을 제공할 수 있음을 드러낼 것이다. 특히 본문에 대한 구조분석이 출애굽기 18장의 현재의 위치에 대한 통시적 경향의 학자들의 문제제기를 해결하는 한 대안이 될 수 있음을 밝힐 것이다. 즉 구조분석 방법을 통해 본문을 분석함으로 현재의 위치에서 본문이 어떤 신학적 기능을 하는지를 살펴본다.

세 번째 예는 사무엘상 2장 1-10절의 해석이다. 이 해석은 구조분석을 통해 주로 운문체로 표현된 본문인 하나님의 기도의 신학적 메시지를 밝힐 뿐만 아니라, 이 본문이 사무엘서 전체에서 어떤 기능을 하는지를 밝힌다. 더 나아가 본문이 한 여인의 기도를 넘어서 어떤 정경적 기능을 하고 있는지를 살펴본다.

네 번째 예는 열왕기하 21장 1-18절의 해석이다. 이 해석은 일차적으로 구조분석을 통해 남유다의 멸망의 이유로 설명되는 므낫세의 통치를 다루는 본문의 신학적 메시지와 강조점을 밝힌다. 더 나아가 므낫세의 죄악을 본문이 직접 언급하는 아합의 죄와 사마리아의 멸망과 비교함으로 본문이 북이스라엘과의 관계에서 어떤 신학적 기능을 하는지 살펴본다. 또한 명시적으로 언급하는 히스기야의 개혁과 근접 문맥에 배열된 요시야

의 개역과 비교함으로 본문이 남유다와의 관계에서는 어떤 신학적 의도를 보여주는지 밝힌다.

다섯 번째 예는 아모스 7장 10-17절의 해석이다. 이 해석은 구조분석을 통해 아모스와 아마샤의 대결을 다루는 기사의 신학적 의미를 발견하고, 이 의미가 아모스 전체와 본문이 들어있는 5개의 환상 보도들(7:1-9:10) 사이에서 어떤 문학적이며 신학적인 기능을 하는지를 살펴볼 것이다. 이러한 예들을 통해 구조분석 방법이 본문의 신학적 메시지를 드러낼 뿐만 아니라, 본문의 신학적 의도까지도 발견할 수 있는 효과적인 주석 방법임을 보여줄 것이다.

창세기 16장 1-16절에 대한 구조분석적 해석⁷⁴⁾

1. 서론

이 논문은 이스마엘의 탄생 이야기를 다루는 창세기 16장을 문학적으로 분석한 글이다. 지금까지의 창세기 16장의 해석은 크게 통시적인 경향의 연구들과 공시적인 경향의 연구들로 구분될 수 있다.⁷⁵⁾ 통시적인 경향의 학자들은 창세기 16장에 나타난 사건들을 고대 근동의 전통이나 관습의 배경 속에서 해석하기도 하고,⁷⁶⁾ 창세기 16장과 21장 사이의 유사점과 차이점을 통하여 그 관계를 역사 비평적으로 다루기도 하며,⁷⁷⁾ 창세기 16장을 이스마엘 족속의 기원을 설명하는 것으로 이해하기도 한다.⁷⁸⁾ 그러나 이러한 통시적인 경향의 연구들은 최종 형태의 본문보다는

74) 이 부분은 아래의 논문을 이 책의 의도에 맞게 수정한 것이다. 정석규, “창세기 16장의 구조분석적 해석,” 「구약논단」 23집 (2007년 3월), 31-51.

75) 창세기 16장에 대한 전통적인 해석들과 그것의 한계에 대해서는 아래의 글에 잘 정리되어 있다. 왕대일, “창세기 16장 해석의 재고,” 「신학사상」 75 (1991, 겨울), 861-868.

76) H. Gunkel, *Genesis* (HAT; Göttingen: Vordenhoeck & Ruprecht, 1964), 184-193; Gerhard von Rad, *Genesis* (OTL; London: SCM Press, 1972), 191-197; E. A. Speiser, *Genesis* (AB; New York: Doubleday & Company, 1982), 119-121; John Van Seters, "The Problem of Childlessness in Near Eastern Law and Patriarchs of Israel," *JBL* 87 (1968), 401-408.

77) Gunkel, *Genesis*, 229-230; Von Rad, *Genesis*, 234-235; S. E. McEvenue, "A Comparison of Narrative Styles in the Hagar Stories," *Semeia* 3 (1975), 64-80; T. D. Alexander, "The Hagar Traditions in Genesis 16 and 21," *VTSup* 41 (1990), 131-148.

78) Gunkel, *Genesis*, 189-191 ; George W. Coats, *Genesis: With an Introduction to Narrative Literature* (FOTL 1; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1983), 132.

본문 배후에 감추어진 성서 이전의 가설적인 단계나, 역사적인 정보를 제공할 수 있는 본문의 일부분에만 치중하는 한계를 지닌다. 그들의 주장이 성서 본문에 기초한 것이긴 하지만, 그 주장이 최종 텍스트의 주된 관심사라고 말하기는 힘들다.

반면에 공시적인 경향의 학자들은 최종 형태의 텍스트를 통하여 본문의 주된 메시지를 찾는데 관심을 기울인다. 이러한 공시적인 경향의 연구들은 창세기 16장의 메시지를 고통당하는 여인 하갈에게 집중하여 이해하기도 하고,⁷⁹⁾ 사래 또는 아브람에게 집중하여 구속사적으로 해석하기도 하며,⁸⁰⁾ 사래와 하갈 모두에게 관심을 갖고 그들 사이의 화해와 상생에 집중하여 이해하기도 한다.⁸¹⁾ 그러나 대부분의 공시적인 해석은 텍스트의 구조보다는 내용 또는 몇 개의 소주제에 집중하여 본문의 메시지를 도출하거나, 구조를 다루더라도 구조와 텍스트의 의미를 연결하는데 소홀히 하는 한계를 지닌다. 그러나 텍스트의 구조는 수사학적이며 표현적인 가치만 있는 것이 아니라 텍스트의 의미를 표현하거나 강조하는 역할도 한다.⁸²⁾

본 논문은 창세기 16장에 대한 문학적인 해석 가운데 하나이다. 특히

79) 하갈에 집중한 이해로는 가부장적 사회에서 고통당하는 여인 하갈의 이야기로 읽는 여성 신학적 접근(Phillis Trible, *Texts of Terror* [OBT; Philadelphia: Fortress, 1984], 9–35)과 나그네와 같은 약자인 하갈에게 사랑과 관심을 갖는 감찰하시는 하나님을 주된 주제로 이해하는 해석 등이 있다(David W. Cotter, *Genesis*[Berit Olam; Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2003], 102–106).

80) Von Rad, *Genesis*, 195–197; Walter Brueggemann, *Genesis* (Interpretation; Atlanta: John Knox Press, 1982), 151–153.

81) 왕대일 교수는 창세기 16장을 하갈 또는 사래 한쪽에 치우친 이야기가 아니라, 사래 와의 관계 속에 있는 하갈의 이야기로 이해한다. 즉 본문의 핵심이 “네 여주인에게로 돌아가서”(16:9)라는 야웨의 명령이라는 해석에 근거하여 본문은 이스라엘인인 사래 와 이집트인인 하갈의 상생을 권고하는 본문(The Text of Life-Together)이라 주장 한다. 왕대일, “창세기 16장 해석의 재고,” 855–877.

82) S. Bar-Efrat, "Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative," *VT* 30 (1980), 172.

텍스트의 구조와 짜임새 안에서 최종 형태의 본문이 무엇을 말하는지 밝히는 구조분석 방법을 통한 연구이다. 본 논문은 아래와 같은 절차로 전개될 것이다. 첫째, ‘본문의 범위’를 확정할 것이다. 논문은 이 단계에서 본문인 창세기 16장이 전후 문맥과 구분되는 가운데 일관성을 갖고 연결된 하나의 문학적 통일체임을 보여줄 것이다. 둘째로 ‘본문의 구조’를 파악할 것이다. 즉 창세기 16장을 구성하는 단위들이 어떻게 엮어졌는지를 세밀하게 조사함으로 본문의 짜임새와 움직임을 파악할 것이다. 셋째로 ‘본문의 의도와 메시지’를 다룰 것이다. 각 텍스트는 자신만의 독특한 구조 속에서 어떤 의미나 강조점을 표현하거나 전달한다. 이 논문은 이 단계에서 창세기 16장의 주된 의도와 메시지를 본문의 구조와 문맥 속에서 도출할 것이다. 이 논문은 창세기 16장의 구조분석에 근거하여 본문이 이스마엘의 탄생 사건을 통하여 야웨 하나님은 아이의 생산에 있어서 주권자이시며 자신이 한 약속을 반드시 이루시는 분이심을 강조하고 있음을 보여줄 것이다.

2. 본문의 범위

창세기 16장은 이스마엘 탄생에 대한 이야기이다. 이 본문은 하나님과 아브람과의 계약을 다루는 앞 단락인 창세기 15장, 그리고 하나님과 아브라함의 영원한 계약을 다루는 다음 단락인 창세기 17장과 그 내용에 있어서 구분된다. 또한 본문은 “아브람의 아내 사라는 생산치 못하였고”라는 상황질로 시작되는데, 이러한 형식은 창세기에서 새로운 이야기를 시작하는 배경으로 자주 등장한다(참조 창 3:1; 4:1; 21:1 등). 이러한 형식적 특징은 창세기 16장 1절이 새로운 단락의 시작임을 보여준다. 그리고 창세기 17장은 “아브람의 구십 구세 때”라는 시간을 나타내는 부사구로 시

작되는데,⁸³⁾ 이 표현도 창세기 17장이 앞에 있는 단락인 본문과 다른 시점에 발생한 새로운 단락의 시작임을 보여주는 형식적 특징이다. 그러므로 본문인 창세기 16장은 앞뒤의 단락과 구분되는 문학적으로 독립된 하나의 단락이다.

3. 본문의 구조

본문은 이스마엘의 탄생에 대한 이야기이다. 본문은 서술적으로 묘사된 서론(16:1)과 결론(16:15-16)을 테두리(*inclusio*)로 하여 그 가운데 주로 대화형태로 표현된 두 가지 이야기가 배열된 형태로 구성된다. 여기서 서론과 결론은 모두 ‘아이를 낳다’(נִזְבֵּן, 야라드)라는 주제어의 반복을 통하여 연결된다.⁸⁴⁾ 서론은 사래가 아이를 낳지 못한다고 언급하는 반면, 결론은 하갈이 아이를 낳았다고 세 번이나 반복한다. 중앙에 배열된 두 이야기도 모두 아이와 연관된 내용을 담는다(참조 16:2, 11). 가나안에서 발생한 첫 번째 이야기(16:2-6)는 아이와 연관된 사래의 행동을 묘사하며, 애굽으로 가는 길인 수르 광야에서 일어난 두 번째 이야기(16:7-14)는 아이와 연관된 야웨의 사자의 행동을 설명한다. 이러한 내용적이며 형식적 특징에 따라 본문은 아래와 같이 네 개의 대문단으로 구성된다.

83) 족장 이야기(창 11:27-50:20)에는 시간적인 부사구(이후에[15:1; 22:1; 22:20; 39:7; 40:1; 48:1], 당시에[14:1], 아브람의 구십구 세 때에[17:1])와 함께 시작되는 여러 단락들이 있다. 이것은 이러한 단락이 이전에 있었던 사건을 다루는 앞의 단락과 구분된 새로운 단락임을 보여주는 수사학적 장치라 할 수 있다.

84) ‘낳다’(נִזְבֵּן)라는 용어는 아브라함 이야기(11:27-25:11)에서 서론인 데라의 족보(11:27-32)에서만 2회 사용되고 본문 이전에는 한번도 사용되지 않는다. 그리고 본문에서 6회 사용된다(16:1, 2, 11, 15x2, 16). 이는 앞 문단들에는 나오지 않는 이 용어가 본문의 주제어가 될 수 있음을 보여준다.

I. 서론적 배경	16:1
II. 아이와 연관된 사래의 행동	16:2-6
III. 아이와 연관된 하나님의 행동	16:7-14
IV(I). 결론적 언급	16:15-16

1) 서론적 배경 (16:1)

첫째 대문단(16:1)은 본문의 서론적 배경을 서술적으로 묘사한다. 아브람의 아내인 사래를 주어로 갖고 있는 이 대문단은 사래와 연관하여 두 가지 사실을 언급한다. 첫째는 사래가 갖고 있지 못한 것이며, 둘째는 사래가 갖고 있는 것이다. 사래가 없는 것은 자녀이며(참조. 창 11:30), 사래가 갖고 있는 것은 애굽인 여종, 하갈이다. 이 배경은 이후에 일어날 일들이 사래의 ‘아이 없음’과 여종 하갈과 연관하여 전개될 것을 암시한다.

2) 아이와 연관된 사래의 행동 (16:2-6)

A. 아이가 없음으로 인해 발생한 사건	16:2-4aa
1. 사래의 말과 아브람의 반응	16:2
a. 사래의 말	16:2a
1) 자신에 대한 평가: 야웨께서 주지 않음	16:2aa
2) 명령: 여종에게로 들어가라	16:2aβ
3) 예상된 결과: 자녀를 얻음	16:2aγ
b. 아브람의 반응: 순종	16:2b
2(1'). 사래의 행동과 아브람의 반응	16:3-4aa
a. 사래의 행동	16:3
1) 하갈을 취함	16:3a
2) 하갈을 아브람에게 줌	16:3b
b. 아브람의 반응: 들어감	16:4aa
B. 아이가 생김으로 인해 발생한 사건	16:4aβ-6

1. 하갈의 모습과 그 결과	16:4aβ-b
a. 하갈의 모습: 하갈이 임신함	16:4aβ
b. 모습의 결과: 사래가 경멸당함	16:4b
2. 사래의 말: 불평	16:5
a. 문제에 대한 사래의 판결	16:5aa1-2
b. 사래의 행동에 대한 설명	16:5aa3
c. 하갈의 행동에 대한 고발	16:5aβ-γ
d. 문제를 야웨의 판결에 맡김	16:5b
3. 아브람의 말: 제안	16:6a
a. 사래의 권한에 대한 설명	16:6aa
b. 원하는 대로 하라는 명령	16:6aβ
4. 사래의 행동과 그 결과	16:6b
a. 사래의 행동: 하갈을 펉박함	16:6ba
b. 행동의 결과: 하갈이 도망감	16:6bβ

둘째 대문단(16:2-6)은 아이와 연관된 사래의 행동을 다룬다. 여기서 사래의 행동은 서론(16:1)에서 언급한 사래의 모습과 연결된다. 즉 둘째 대문단은 모두 사래의 아이 없음과 사래의 여종 하갈과 연관된 내용을 담는다. 이 대문단은 사래에게 아이가 없음으로 인해 발생된 사건(16:2-4a)과 하갈에게 아이가 생김으로 인해 발생된 사건(16:4aβ-6)이라는 두 개의 소문단으로 구성된다.

첫째 소문단(16:2-4aa)은 사래가 아이가 없음으로 인해 발생된 사건을 다룬다. 이 소문단은 사래의 말 또는 행동에 대한 아브람의 반응이라는 병행구조로 배열된 두 개의 미세문단(16:2, 3-4aa)으로 구성된다. 첫째 미세문단(16:2)은 사래의 말과 아브람의 반응을 다룬다. 여기서 사래의 말은 구체적으로 묘사되는 반면에, 아브람의 반응은 간단하게 설명된다. 사래의 말은 각기 다른 주어와 동사의 형태로 구성된 세 개의 문장으로 구성된다. 첫째 문장(16:2aa)은 야웨를 주어로 하고 완료형 동사를 갖고

있다. 이 부분은 야웨 하나님께서 자신이 아이를 낳는 것을 막으셨다는 현재 자신의 모습에 대한 사래의 평가이다. 명령형 동사로 시작되는 둘째 문장(16:2a β)은 아브람에게 주어진 사래의 명령이다. 사래는 아브람에게 ‘여종에게로 들어가라’고 지시한다. 셋째 문장(16:2a γ)은 사래 자신을 일인칭 주어로 하고 미완료형 동사를 갖는다. 이 문장은 사래의 지시에 따른 때 예상되는 결과를 다룬다. 사래는 아브람이 여종에게 들어가면 자신이 아이를 얻을지도 모를 것이라고 기대한다. 여기서 야웨께서 자신이 아이를 낳는 것을 막으셨다는 평가는 조사와 연결된 강조어인 ‘힌네 나’(אַנְתָּה)를 통하여 강조되고, 아브람에게 ‘들어가라’고 한 명령도 조사인 ‘나’(אַנְךָ)를 명령형 동사에 연결(אַנְךָ-אֲבָד)하여 요청을 강화시킨다. 이러한 사래의 말에 대하여 아브람은 반응한다(16:2b). 아브람의 순종적 반응은 “아브람이 사래의 목소리를 들었다.”라고 간단하게 설명된다. 여기서 ‘듣다’라는 용어는 와우 연결형으로 “봐이쉬마”(בָּאֵשִׁים)로 표현된다. 이 표현 안에는 사래의 말에 순종함으로 태어날 아들인 ‘이스마엘’(אֶשְׁמָעֵל)이라는 이름이 암시된다(16:11, 15).

둘째 미세문단(16:3-4a α)은 사래의 행동과 아브람의 반응을 다룬다. 이 미세문단도 첫째 미세문단(16:2)처럼 사래의 행동은 구체적으로 설명되는 반면, 아브람의 반응은 간단하게 묘사된다. 이 미세문단은 사래를 주어로 하는 두 개의 주동사에 따라 두 부분으로 구성된다. 첫째 부분(16:3a)은 사래가 하갈을 취한 것(חַקְלָה)을 논한다. 둘째 부분(16:3b)은 사래가 하갈을 아브람에게 준 것(חַנָּה)을 언급한다. 이 사건은 일어난 때를 언급하는 부사구인 “아브람이 가나안 땅에 거한지 삼 년 후”를 첨가함으로 더욱 사실적으로 묘사된다. 사래의 행동은 아브람의 반응을 이끈다(16:4a α). 아브람은 하갈에게로 들어간다.

둘째 소문단(16:4a β -6)은 하갈에게 아이가 생김으로 인해 발생된 사건을 묘사한다. 이 소문단은 기본적으로 주어의 변화에 따라 선형구조로 배

열된 네 개의 미세문단으로 구성된다.⁸⁵⁾ 1) 하갈의 모습과 그 결과(16:4aβ-b), 2) 사래의 말(16:5), 3) 아브람의 말(16:6a), 4) 사래의 행동과 그 결과(16:6b).⁸⁶⁾ 여기서 앞의 미세문단의 사건은 이어지는 뒤의 미세문단의 사건을 야기하는 형태로 엮어진다. 첫째 미세문단(16:4aβ-b)은 하갈의 모습과 그 결과에 대하여 다룬다. 하갈의 모습은 임신한 것으로 묘사된다. 하갈의 수태는 ‘임신하다’(גָּרַח)라는 용어의 반복을 통하여 강조된다. 임신의 결과, 아이가 없던 사래는 임신한 하갈에 의해서 경멸을 당한다.⁸⁷⁾

사래가 하갈에 의해 경멸당하는 사건은 이에 대한 사래의 불평을 다루는 둘째 미세문단(16:5)을 이끈다. 둘째 미세문단은 사래의 말을 다루는데, 이 문단은 주어의 변화에 따라 네 부분으로 구분된다. “나의 욕/폭력”(יְמִינָה)을 주어로 하고 갖고 있는 첫째 부분(16:5a₁₁₋₂)은 하갈로부터 당한 경멸에 대한 자신의 판결을 다룬다. 사래는 하갈이 자신을 경멸하는

85) 첫째와 넷째 미세문단에는 하갈 또는 사래가 주어인 문장들이 함께 나오지만, 첫째 미세문단의 주도적 인물은 하갈로, 그리고 넷째 미세문단의 주도적 인물은 사래로 묘사된다. 이러한 주도적 인물의 변화에 따라 이 소문단은 네 개의 미세문단으로 짜여진다.

86) 둘째 대문단의 둘째 소문단(16:4aβ-6)은 네 개의 미세문단들이 교차대구구조로 배열된 것으로 이해될 수도 있다(A-B-B'-A'). 즉 기본적으로 서술형태로 묘사된 첫째 미세문단(A: 16:4aβ-b)과 넷째 미세문단(A': 16:6b)을 테두리(inclusio)로 하여 그 중앙에 직접화법의 형태로 묘사된 둘째 미세문단(B: 16:5)과 셋째 미세문단(B': 16:6a)이 놓여있는 형태로 이해될 수 있다. 여기서 첫째와 넷째 미세문단은 하갈 또는 사래의 상태를 묘사하는 것과 그 결과에 대하여 다루며, 둘째와 셋째 문단은 이야기 도입부와 사래와 아브람의 직접적인 말 자체로 구성된다. 그러나 이 소문단은 선형구조로 엮어진 네 개의 미세문단으로 구성되었다고 이해하는 것이 더욱 설득력이 있다.

87) 팝박의 결과를 묘사하는 문장, “גָּבְרֵב הַצְעִינִיה וְזָקָל”(16:4)에서 주어와 마지막 단어의 3인칭 여성 단수 인칭접미사가 누구를 가리키는지 명확하지 않다. 그러나 이 문장이 반복되는 5절에서 사래는 자신이 경멸당한 대상이며, 3인칭 여성 단수 인칭접미사는 하갈을 지칭하는 것으로 설명한다. 그러므로 이 문장은 “그녀(하갈)의 주인이 그녀(하갈)의 앞에서 경멸을 당했다.”고 번역되는 것이 적절하다.

행동의 책임이 아브람에게 있다고 말한다. 사래를 지시하는 일인칭 단수 주어를 갖고 있는 둘째 부분(16:5αω)은 사래가 아브람에게 자신의 여종을 준 행동을 설명한다. 하갈을 지시하는 삼인칭 여성 단수 주어를 갖고 있는 셋째 부분(16:5αβ-γ)은 하갈이 임신한 것을 알고 사래를 경멸했음을 다룬다. 이 부분은 화자의 차이로 인하여 인칭의 변화는 있지만, 기본적으로 첫째 미세문단(16:4aβ-b)에서 하갈의 모습과 그 결과를 묘사한 내용과 일치한다.⁸⁸⁾ 이러한 반복을 통해서도 하갈의 행동을 다루는 첫째 미세문단은 사래의 불평을 다루는 둘째 미세문단과 연결된다. 야웨를 삼인칭 단수 주어로 갖고 있는 넷째 부분(16:5b)은 사래가 자신의 문제에 대하여 야웨께 판결을 맡기는 내용을 다룬다. 야웨께 자신에게 발생한 문제를 판결할 것을 요청함으로 둘째 미세문단은 마무리된다.

사래가 아브람에게 한 불평을 다루는 둘째 미세문단은 이에 대한 아브람의 대답을 다루는 셋째 미세문단(16:6a)으로 이어진다. 셋째 미세문단은 아브람의 말을 다루는데, 이 문단은 문장 형식에 따라 두 부분으로 짜여진다. 첫째 부분(16:6aa)은 사래의 권한에 대한 설명으로, 아브람은 여종 하갈이 사래의 손 안에 있음을 언급한다. 둘째 부분(16:6aβ)은 사래에게 주어진 명령으로, 아브람은 사래에게 ‘그녀의 눈에 좋은 대로 여종에게 행하라’고 명령한다. 여기서 ‘너(사래)의 눈에’(**בְּעֵינֶיךָ**)라는 표현은 첫째와 둘째 미세문단에 나타나는 ‘그녀(하갈)의 눈에’(**בְּעֵינֶיהָ**)라는 표현과 에코된다. 이러한 병행을 통하여 본문은 사래가 ‘하갈의 눈에’ 경멸을 당했던 것처럼(참조. 16:4-5) ‘사래의 눈에’ 하갈이 멸시를 당하게 될 것임을 암시한다.

셋째 미세문단(16:6a)에서 아브람이 사래에게 ‘하라’(**מִשְׁׁלָא**)고 한 명령

88) 첫째 미세문단(16:4aβ-b)은 해설자를 화자로 하여 하갈과 사래가 모두 삼인칭 여성 단수로 묘사되는 반면, 둘째 미세문단에 있는 사래의 직접적인 말(16:5)은 사래를 화자로 하여 자신은 일인칭, 하갈은 삼인칭 여성 단수로 묘사된다.

은 사래의 행동을 다루는 넷째 미세문단(16:6b)으로 이어진다. 넷째 미세문단은 사래의 행동(16:6ba)과 그 결과(16:6bβ)를 다룬다. 사래의 행동은 하갈을 펁박하는 것으로 설명되고, 그 결과 하갈은 사래를 피해 도망간다. 사래의 행동과 그 결과를 다루는 넷째 미세문단은 하갈의 모습과 그 결과를 다루는 첫째 미세문단(16:4aβ-b)과 역대응을 이룬다. 첫째 미세문단은 하갈의 모습과 그 결과로 사래가 무시당한 것을 다루는 반면에, 넷째 미세문단은 사래의 행동과 그 결과로 하갈이 쫓겨나는 것을 다룬다. 결론적으로 둘째 소문단(16:4aβ-6)은 하갈이 자신이 임신한 것을 알고 사래를 경멸하는 것을 다루는 첫째 미세문단에서 시작하여, 사래의 불평의 말과 아브람의 조언을 다루는 둘째와 셋째 미세문단을 거쳐, 사래가 하갈을 학대하고 하갈이 도망하는 것을 다루는 넷째 미세문단으로 마무리 된다.

3) 아이와 연관된 하나님의 행동 (16:7-14)

A. 야웨의 사자와 하갈과의 만남	16:7-13
1. 서론적 배경: 야웨의 사자가 하갈을 발견함	16:7
2. 야웨의 사자와 하갈과의 대화	16:8-12
a. 사자의 질문	16:8a
b. 하갈의 대답	16:8b
c. 사자의 제안적 명령	16:9
1) 돌아가라	16:9a
2) 복종하라	16:9b
d. 사자의 약속 I (일반적): 자손에 대한 축복	16:10
e. 사자의 약속 II (구체적): 이스마엘에 대한 약속	16:11-12
1) 하갈과 연관된 약속	16:11
a) 현재의 상태	16:11aa
b) 미래의 상태	16:11aβ-b
(1) 아들을 낳을 것이다	16:11aβ

(2) 이스마엘이라 부를 것이다	16:11b
(a) 약속 자체	16:11ba
(b) 약속의 이유	16:11b β
b) 아들과 연관된 약속	16:12
(1) 그의 모습: 들나귀 같은 사람	16:12aa
(2) 다른 사람과의 관계 I	16:12a β
(3-2') 다른 사람과의 관계 II	16:12a β
(4-1') 그의 거주지: 친족 가까이	16:12b
3. 만남의 결과: 하갈의 고백	16:13
a. 하나님을 명명함	16:13a
b. 명명의 이유	16:13b
B. 기원론적 설명	16:14
1. 브엘라해로라 명명함	16:14a
2. 샬의 위치	16:14b

셋째 대문단(16:7-14)은 아이와 연관된 야웨의 행동을 다룬다. 이 대문단은 둘째 대문단(16:2-6)과는 달리, 수르로 가는 길에 있는 ‘광야’(16:7)에서 일어난 사건으로 묘사된다. 또한 등장인물도 사래를 중심으로 아브람과 하갈이 언급된 둘째 대문단과는 달리, 하나님의 사자로 표현된 야웨 하나님⁸⁹⁾과 하갈이 제시된다. 셋째 대문단은 형식과 내용에 있어서 크게 두개의 소문단으로 구분된다. 주로 대화체로 이루어진 첫째 소문단(16:7-13)은 야웨의 사자와 하갈의 만남을 다루며, 서술형태로 묘사된 둘째 소문단(16:14)은 야웨의 사자와 하갈이 만난 장소의 이름을 기원론적(etiological)으로 설명한다.

89) 구약성서에 ‘야웨의 사자’는 야웨 자신으로 자주 표현된다(참조. 창 18:1, 2, 17, 21:15-21; 22:11-12; 31:11-13; 출 3:2-6; 삿 2:1-5; 6:11-24 등). 그러므로 본문에서 하갈을 만난 야웨의 사자는 야웨의 현현으로 이해될 수 있다. 야웨의 사자에 대한 설명은 아래의 글을 참조하라. Carol A. Newsom, "Angels," *ABD*, vol. I, 249-250; C. Westermann, *Genesis 12-36* (Minneapolis: Augsburg, 1985), 242-244.

첫째 소문단(16:7-13)은 야웨의 사자와 하갈의 만남을 다룬다. 이 소문단은 대화체로 이루어진 만남 자체(16:8-12)를 중앙으로 하여, 그 앞에 서론적인 배경(16:7), 그 뒤에 만남의 결과(16:13)가 배열된 형태로 구성된 세 개의 미세문단으로 구성된다. 첫째 미세문단(16:7)은 야웨의 사자와 하갈의 만남에 대한 서론적 배경을 다룬다. 이 미세단락은 ‘샘물 결’ (**גַּת־לִבְנָה**)이라는 용어의 반복을 통하여 야웨의 사자가 하갈을 만난 장소를 구체적으로 언급한다. 이러한 장소의 반복을 통하여 본문은 애굽 출신의 하갈이 애굽 근처에 있는 수르 길을 통하여 그의 고향인 애굽으로 돌아가고 있었음을 강조한다.

둘째 미세문단(16:8-12)은 야웨의 사자와 하갈의 대화를 다룬다. 이 문단은 각각 이야기 도입부로 시작하는 다섯 부분으로 구성된다. 첫째 부분(16:8a)에서 야웨의 사자는 하갈을 부르며, 그녀가 어디에서 어디로 가는지 질문한다. 둘째 부분(16:8b)은 이러한 질문에 대한 하갈의 대답을 다룬다. 하갈은 자신이 사래를 피해 도망한다고 대답한다. 이 대답에서 목적어인 “나의 여주인 사래”는 문장 맨 앞에 놓임으로 자신이 도망하는 것이 사래로 인한 것임이 강조된다. 이러한 하갈의 대답은 둘째 대문단의 가장 마지막 문장(16:6)에 대한 반복으로 이해된다. 즉 하갈의 대답은 자신의 이전 행동에 대한 정확한 보도로 표현된다. 셋째 부분(16:9)은 하갈의 대답에 대한 야웨의 사자의 제안을 다룬다. 야웨의 사자의 제안은 각각 명령형 동사와 함께 시작하는 두 개의 명령으로 표현된다. 첫째 제안(16:9a)은 ‘여주인에게로 돌아가라’는 것이고, 둘째 제안(16:9b)은 ‘그녀에게 복종하라’는 것이다. 여기서 ‘복종하다’(**תָּשַׁׁעַ**)라는 히브리 용어는 본문에서 2회 사용되는데, 16장 6절에서는 ‘핍박하다’라는 의미로 사용된다. 즉 ‘그녀에게 복종하라’(16:9)는 야웨의 사자의 명령은 ‘사래가 하갈을 핍박했다’(16:6)라는 표현과 대응을 이룬다.

넷째 부분과 다섯째 부분에는 하갈에게 주어진 사자의 약속들이 언급

된다. 넷째 부분(16:10)은 하갈에게 주어진 사자의 첫 번째 약속을 다룬다. 이 약속은 하갈의 자손에 대한 것이다. 야웨의 사자는 하갈에게 그녀의 자손을 크게 번성시킬 것이라고 약속한다. 자손을 번성시킬 것이라는 사자의 약속은 ‘많다’라는 동사의 ‘절대형 부정사’(**הַבָּרֶךְ**)에 의하여 강조된다. 자손의 번성에 대한 강조는 이어지는 문장에서도 ‘많다’라는 동사에서 파생된 명사형(**מְנֻמָּד**)이 사용되는 것을 통해서도 알 수 있다. 그러므로 자손의 번성에 대한 야웨의 사자의 약속은 ‘많다’라는 용어의 반복을 통해 강조된다.

다섯째 부분(16:11-12)은 야웨의 사자의 두 번째 약속을 다룬다. 여기서 약속은 2인칭으로 표현된 하갈과 연관된 것과 3인칭으로 표현된 그의 아들과 연관된 것으로 구성된다. 하갈에 대한 약속은 하갈의 현재의 모습을 언급한 부분(16:11a)과, 완료태 와우 연결형 동사와 함께 시작되는 그녀의 미래의 모습에 대한 부분(16:11a β -b)으로 짜여진다. 하갈의 현재의 모습은 임신한 것이다. 그녀의 미래의 상태는 두 개의 주동사에 따라서 두 가지로 설명된다. 첫째는 아들을 낳을 것이라는 약속이고(16:11a β), 둘째는 그 아들의 이름을 이스마엘이라 부른다는 것이다(16:11b). 여기서 그 아들의 이름을 이스마엘이라 부른다는 약속(16:11ba)은 원인접속사 ‘키’(**כִּי**)와 함께 시작되는 약속의 이유(16:11b β)를 통하여 보충된다. 즉 하나님께서 하갈의 고통을 들으셨기 때문에 이스마엘이라 불려진다.

하갈에 대한 약속에 이어서 아들에 대한 약속이 주어진다(16:12). 아들에 대한 약속은 교차대구구조로 배열된 네 개의 작은 부분으로 구성된다. 3인칭 단수 미완료형의 동사를 갖고 있는 첫째 작은 부분(16:12a)과 넷째 작은 부분(16:12b)은 이스마엘의 모습과 그의 거주지에 대하여 언급한다. 즉 첫째 작은 부분은 이스마엘이 들나귀와 같이 억세고 한 곳에 머무르지 못하는 사람이 될 것이라고 언급하며(참고. 램 2:24; 육 24:5;

39:5),⁹⁰⁾ 넷째 작은 부분은 그가 친족 가까이에 살 것이라고 말한다. 같은 단어들이 순서만 달리 배열된 둘째 작은 부분(16:12aβ)과 셋째 작은 부분(16:12aβ)은 이스마엘과 다른 사람과의 관계를 논한다. 즉 이스마엘은 다른 사람들과 적대관계가 될 것이라는 약속이다. 이러한 교차대구구조 속에서 둘째와 셋째 작은 부분은 중앙에 놓임으로 강조된다.

셋째 미세문단(16:13)은 야웨의 사자와 하갈의 만남의 결과에 대하여 언급한다. 만남의 결과는 하갈이 하나님의 이름을 부른 것으로 묘사된다. 하갈은 하나님을 ‘엘로이’(אֵלֹהִי, 감찰하시는 하나님)라 불렀다 (16:13a). 이어서 하갈이 하나님을 그렇게 부른 이유가 접속사 ‘키’(כ)와 함께 설명된다. 하갈이 하나님을 ‘엘로이’라고 부른 이유는 하나님이 자신을 본 후에 자신이 또한 하나님을 보았기 때문이라고 설명된다.⁹¹⁾ 여기에는 하갈과 하나님께서 서로 서로 보았다는 내용이 나타난다. 이와 같이 ‘엘로이’와 연관하여 ‘보다’(בָּאָדָה)라는 용어는 셋째 미세문단에서는 세 번 반복됨으로 가장 강조된다.⁹²⁾

셋째 대문단의 둘째 소문단(16:14)은 야웨의 사자가 하갈을 만난 장소

90) 하갈(הָגָה)은 ‘도망하다’ 또는 ‘도망자’라는 뜻의 아랍어 hajara와 연결되며, 하갈인은 사막에서 방랑생활을 했던 유목민들로 이해된다(참조. 시 83:7; 대상 5:10, 19 이하). Nahum M. Sarna, *Genesis* (JPS Torah Commentary; The Jewish Publication Society: Philadelphia/ New York/ Jerusalem, 1989), 119.

91) “내가 어떻게 여기서 나를 감찰하시는 하나님을 보았는고”(מֵהִי רְאִיתִי אֶחָרִי רְאִי, 16:13)라는 문장은 해석하기 매우 어렵다. 그래서 BHS를 비롯한 많은 현대 번역 성서(NAB, NAU, NRSV, RSV 등)에서는 ‘여기로’(מִלְחָמָה)를 ‘하나님’(מֶלֶךְ אֱלֹהִים)으로 수정하고, ‘그리고 내가 살았다’(בָּאָדָה)라는 문구를 첨가시켜 읽는다. 이러한 수정을 하면 이 문장은 “내가 진정 하나님을 보았고, (그를) 내가 본 이후에 내가 살았는가”로 해석된다(참조. 출 20:19; 33:20; 삫 6:22-23). 그러나 수정 없이 읽으면, 이 문장은 “나를 본 이후에 내가 여기서 또한 보았는가”이다. 여기서 나를 본 분도 하나님이고, 내가 본 대상도 하나님이다. 그러므로 이 문장은 ‘하나님께서 나를 보신 이후에 내가 여기서 또한 하나님을 보았는가’라는 의미로 이해된다.

92) ‘보다’(בָּאָדָה)라는 용어는 명사형으로 한 번, 동사형으로 한 번, 분사형으로 한 번 사용된다. 그리고 개역성경에서는 ‘감찰하다’ 또는 ‘보다’라고 번역되었다.

에 대한 기원론적 설명(etiological explanation)을 다룬다. 이 소문단은 ‘그러므로’(וְלֹכֶד)라는 접속사와 함께 시작함으로 이후의 내용이 앞에서 언급한 사건의 결론적 설명임을 보여준다. 야웨의 사자가 하갈을 만난 샘은 ‘브엘라해로이’(בָּאֵר לְחֵזִירַי)라고 불렸다(16:14a). 이 용어는 ‘나를 감찰하시는 살아계신 분의 우물’이라는 뜻이다. 이 지명을 통하여 하갈을 감찰하시는 사건과 지명에 대한 설명은 연결된다. 우물의 명명에 이어서 그곳의 위치에 대한 언급이 나온다(16:14b). 그 샘은 가데스와 베렛 사이에 위치한다.

4) 결론적 언급 (16:15-16)

A. 이스마엘이라 명명함	16:15
1. 하갈이 아들을 낳음	16:15a
2. 아브람이 이스마엘이라 명명함	16:15b
B. 이스마엘을 낳을 때 아브람의 나이	16:16

넷째 대문단(16:15-16)은 본문 전체의 결론적 언급이다. 이 대문단은 이전 대문단에서 하갈의 아들이 이스마엘이라 불려진다는 약속대로 하갈의 아들이 이스마엘이라 불렸다는 것을 다루는 첫째 소문단(16:15)과 이스마엘을 낳을 때의 아브람의 나이를 언급하는 둘째 소문단(16:16)으로 짜여진다. 하갈은 아들을 낳았고(16:15a), 아브람은 그 아들을 이스마엘이라 명명했다(16:15b). 그리고 하갈이 이스마엘을 낳았을 때의 아브람의 나이는 86세였다(16:16). 이 대문단에는 ‘낳다’(לֹכֶד)라는 동사가 3회 반복됨으로 강조된다. 이와 같이 본문은 이스마엘 탄생에 대한 결론적 언급으로 마무리된다.

4. 본문의 의도와 메시지

본문은 서술적으로 묘사된 서론(16:1)과 결론(16:15-16)을 테두리 (*inclusio*)로 하여 그 가운데 주로 대화형태로 표현된 두 가지 이야기 (16:2-6, 7-14)가 배열된 형태로 구성된다. 여기서 테두리를 이루는 서론과 결론은 본문이 하나의 문학적 통일체임을 보여주는 동시에, 본문의 의도와 메시지가 무엇인지 보여주는데 매우 중요한 역할을 한다.⁹³⁾ 즉 서론과 결론은 모두 ‘낳다’(נָתַת)라는 주제어의 반복을 통하여 본문 전체가 아이의 수태 또는 탄생을 강조하고 있음을 보여준다.

1) 아이를 낳음에 있어서 야웨의 주권

본문은 사래가 아이를 낳지 못한다는 언급으로 시작하여(16:1), 하갈이 아들 이스마엘을 낳았다는 언급으로 마무리된다(16:15-16). 서론에서 는 아이를 낳지 못하는 여인을 아브람의 아내, 사래라고 묘사한다(16:1). 즉 사래는 아브람의 아내였음에도 그에게 자녀를 낳아주지 못했다. 결론에서는 하갈이 아브람에게 아이를 낳아 주었다고 언급한다. 여기서 아이를 낳은 여인은 ‘사래의 여종 하갈’ 또는 ‘사래의 여종’이라고 언급되지 않고(참조. 16:1-8), 단지 ‘하갈’이라고 묘사된다. 이러한 호칭의 변화를 통하여 본문의 결론은 하갈을 사래에게 속한 여인이 아니라 독립된 한 여인으로 사래와 비교한다. 그러므로 본문의 테두리는 하갈을 아이를 낳지 못하는 사래와 대비함으로 그녀가 이스마엘을 낳았다는 것을 강조한다.

93) 많은 역사비평 학자들은 1절 (또는 1a절)과 3절, 그리고 15-16절은 P자료에 속한다고 주장한다. 그들은 이러한 자료의 차이에 근거하여 P문서(1, 3, 15-16절)와 J문서(2, 4-14)를 분리해서 이해함으로 본문의 통일성에 큰 관심을 갖지 않는다 (Gunkel, *Genesis*, 184; Von Rad, *Genesis*, 191, 195; Speiser, *Genesis*, 116-117). 그러나 최근에 몇몇 학자들은 16장 전체가 J문서에 속한 문학적 통일체라고 주장하기도 한다. 이러한 학자들의 주장에 대하여 아래의 글에 잘 요약되어 있다. Gordon J. Wenham, *Genesis 16-50* (WBC; Dallas: Word Books, 1994), 4-6.

왜 본문의 태두리는 하갈이 이스마엘을 낳은 것을 강조할까? 그 의도는 본문의 중심부(16:2-14)를 통하여 발견할 수 있다. 본문의 중심부인 두 번째(16:2-6)와 세 번째 대문단(16:7-14)에는 ‘낳다’(נָתַת)라는 용어가 각각 한 번씩 사용되고 있다(16:2, 11). 두 번째 대문단에서 이 용어는 사래의 말로 표현된다. 사래는 야웨께서 자신이 아이를 낳는 것을 막으셨다고 말한다(16:2). 이 말 가운데에는 자신이 아이 낳지 못함의 책임을 야웨께 돌리는 사래의 모습뿐만 아니라, 아이의 생산이 야웨의 주권 하에 있다는 사상도 간접적으로 표현된다(참조. 창 25:21; 30:2; 신 28:11; 시 113:9 등).

세 번째 대문단에서 ‘낳다’라는 용어는 야웨의 사자의 말씀 가운데 사용된다(16:11). 야웨의 사자는 광야로 피신한 하갈에게 아들을 낳을 것이고 그 아들의 이름이 이스마엘이 될 것임을 약속한다. 이 약속은 접속사 ‘키’(כִּי)와 함께 시작되는 약속의 이유를 통하여 보충된다. 즉 야웨께서 하갈의 고통을 들으셨기 때문에 그녀의 아들이 이스마엘이라 불려진다는 것이다. 여기서도 야웨 하나님은 자녀도 주시고, 그 자녀의 정체성과 운명이 내포된 이름까지 주시는 분으로 제시된다. 그러므로 본문의 중심부는 ‘낳다’라는 용어의 사용을 통하여 야웨 하나님께서는 아이를 주실 수도 있고 태를 막을 수도 있는 분이심을 강조한다.

아이를 생산함에 있어서 야웨 하나님의 주권은 ‘낳다’라는 용어가 사용된 구절뿐만 아니라 두 번째와 세 번째 문단 전체의 흐름 가운데에서도 잘 나타난다. 두 번째 대문단(16:2-6)은 아이와 연관된 사래의 행동을 다룬다. 이 대문단은 아이가 없음으로 인해 발생한 사건을 다루는 첫째 소문단(16:2-4aa)과 아이가 수태됨으로 인해 발생한 사건을 다루는 둘째 소문단(16:4aβ-6)으로 구성된다. 첫째 소문단은 사래의 말 또는 행동에 대한 아브람의 반응이라는 병행구조로 배열된 두 개의 미세문단(16:2, 3-4aa)으로 짜여진다. 여기서 사래의 말과 행동은 구체적으로 묘사되는 반면,

아브람의 반응은 간단하게 설명된다. 즉 사래는 야웨께서 그 때까지 막으신 아이를 스스로 얻기 위하여 주도적으로 계획을 세우고 실행에 옮기는 자로 묘사된다. 그러므로 이 소문단에서 사래는 아이의 생산에 있어서 야웨의 주권을 무시하고 그 분의 영역까지 침범한 자로 부정적으로 그려진다.⁹⁴⁾

이어지는 둘째 소문단(16:4aβ-6)은 사래가 아이의 생산에 있어서 야웨의 주권을 무시한 결과가 묘사된다. 둘째 소문단은 네 개의 미세문단이 선형구조로 배열된 형태를 지니는데, 여기서 앞의 미세문단은 이어지는 뒤의 미세문단의 사건을 야기하는 기능을 한다. 즉 하갈이 임신한 것을 알고 사래를 경멸하는 것을 다루는 첫째 미세문단(16:4aβ-b)은 사래의 불평을 다루는 둘째 미세문단(16:5)으로 이어지고, 이러한 불평은 셋째 미세문단(16:6a)에서 사래의 뜻대로 하라는 아브람의 제안을 야기한다. 넷째 미세문단(16:6b)은 아브람의 제안대로 사래가 하갈을 펁박하고 결국 하갈이 사래를 피해 도망가는 내용을 다룬다. 이러한 선형구조 속에서 사래가 하갈을 펁박하고 하갈이 결국 사래를 피해 도망가게 되었다는 넷째 미세문단이 가장 뒤에 배열됨으로 구조적으로 가장 강조된다.⁹⁵⁾ 그러므로 아이와 연관하여 사래의 모습을 다루는 둘째 대문단(16:2-6)은 사래가 야웨께서 막으신 아이를 얻는 일을 자신의 뜻대로 실행하였고, 그 결과 하갈과 관계가 깨어지는 문제가 야기되었음을 보여준다.

셋째 대문단(16:7-14)도 아이를 생산함에 있어서 야웨의 주권을 강조한다. 셋째 대문단은 주로 대화체로 이루어진 첫째 소문단(16:7-13)과 서

94) 베르그(Berg)는 창세기 3:6b와 16:3-4a 사이의 유사점들을 통하여 두 이야기가 모두 야웨 하나님에 대한 여인들의 범죄를 보여주고 있다고 주장한다. W. Berg, "Der Sündenfall Abrahams und Saras nach Gen 16:1-6," *Biblische Notizen* 19 (1982), 10; 참조. Von Rad, *Genesis*, 196-197.

95) 점진적으로 진행되는 선형구조에서 강조되는 단위는 가장 마지막에 위치한 단위이다. 구조와 의미의 관계에 대하여는 아래의 글을 참조하라. David A. Dorsey, *The Literary Structure of the Old Testament*, 36-41.

술형태로 묘사된 둘째 소문단(16:14)으로 구성된다. 여기서 야웨의 사자와 하갈과의 만남을 다루는 첫째 소문단은 이 대문단의 중심이고, 둘째 소문단은 부수적으로 야웨와 하갈이 만난 장소의 이름을 기원론적으로 설명한다. 야웨의 사자와 하갈과의 만남을 다루는 첫째 소문단은 서론적인 배경을 다루는 첫째 미세문단(16:7)과 만남의 결과를 다루는 셋째 미세문단(16:13)을 테두리로 하여 그 중앙에 대화체로 묘사된 만남 자체를 다루는 둘째 미세문단(16:8-12)이 배열된 형태로 구성된다. 중앙에 배열된 둘째 미세문단은 각각 이야기 도입부와 함께 시작되는 다섯 개의 말들(words)이 선형구조로 짜여진다. 선형구조 속에서 가장 강조되는 부분은 다섯 개의 말들 가운데 가장 마지막에 놓인 야웨의 사자의 두 번째 약속(16:11-12)이다. 즉 이스마엘의 탄생과 이스마엘의 운명에 대한 약속은 셋째 대문단의 핵심이라 할 수 있다.

본문이 아이를 생산함에 있어서 야웨의 주권을 강조한다는 것은 둘째 대문단과 셋째 대문단의 비교를 통해서도 알 수 있다. 둘째 대문단(16:2-6)은 사래가 하갈을 팝박하고(**גַּבְעָה**) 하갈이 이를 피해 도망했다는 것을 통해서 끝나지만, 셋째 대문단(16:7-14)은 하갈에게 사래의 ‘팝박을 받으라’(**גַּבְעָה**)는 사자의 말(16:9)로 끝나지 않는다. 야웨의 사자는 하갈에게 사래의 수하에서 학대를 받으라고 말한 후에 두 번에 걸친 약속의 말씀을 준다(16:10-12). 둘째 대문단과 달리 셋째 대문단에는 이러한 약속이 추가됨으로 이 약속들은 매우 강조된다. 특히 야웨의 사자의 약속은 산문체로 표현된 본문의 다른 부분(16:1-9, 13-16)과는 달리 운문체로 씌어졌다. 이러한 문체의 차이는 야웨의 약속의 말씀을 더욱 두드러지게 하는 기능을 한다. 사자의 첫 번째 말씀(16:10)은 하갈의 자손이 많아진다는 자손에 대한 일반적인 약속이고, 두 번째 말씀(16:11-12)은 하갈이 아들이 이스마엘을 낳을 것이며 그 아들의 미래가 어떻게 될 것이라는 구체적인 약속이다. 이러한 구조 속에서도 자녀에 대하여 구체적으로 언급하

는 야웨의 두 번째 약속(16:11-12)은 더욱 강조된다.

야웨의 사자의 두 번째 약속은 하갈에 대한 것(16:11)과 이스마엘에 대한 것(16:12)으로 구성된다. 하갈과 연관하여 야웨의 사자는 그녀가 아들을 낳을 것이고 그 아들의 이름이 이스마엘이라 불릴 것이라고 약속한다. 이스마엘이라는 불린다는 약속은 원인접속사 ‘키’(כ)와 함께 시작되는 약속의 이유가 덧붙여짐으로 강조된다. 즉 야웨께서 그녀의 고통을 들으셨기 때문에 그녀의 아들이 이스마엘이라 불려진다고 설명된다. 여기서 ‘고통’이라는 용어(ענין)는 ‘학대받다’(ענוה)라는 동사에서 유래된 것이다. 즉 야웨께서는 사래가 하갈을 ‘학대’한 것을 보시고 하갈에게 이스마엘이라는 아들을 약속한 것이다. 그러므로 이스마엘에 대한 약속은 약자인 하갈에 대한 하나님의 관심 표현일 뿐만 아니라,⁹⁶⁾ 생산에 있어서 야웨 하나님의 주권을 무시하고 하갈을 학대했던 사래에 대한 하나님의 부정을 보여주는 기능도 한다.⁹⁷⁾ 이와 같이 본문은 아이의 생산에 있어서의 야웨의 주권을 강조한다.

2) 약속을 이루시고 이루실 신실한 야웨 하나님

생산에 있어서의 야웨의 주권에 대한 강조는 하나님께서 먼저 말씀하셨던 약속이 성취되는 사건과 연결된다. 즉 야웨께서는 자신의 약속을 이루시는 신실하신 하나님께서다. 하나님께서는 하갈에게 아들이 태어나 이스마엘이라 불릴 것이라는 약속하셨는데(16:11-12), 이 약속은 이스마엘의 탄생(16:15-16)을 통하여 성취된다.⁹⁸⁾ 야웨의 약속이 온전히 성취되

96) 야웨 하나님께서 하갈을 돌보시고 사랑하시는 것은 하나님에 대한 하갈의 고백(16:13)과 하나님을 만난 장소에 대한 기원론적 설명(16:14)에 잘 나타난다. 그러나 감찰하시는 하나님의 모습은 본문 전체의 주된 강조점이라기보다는 셋째 대문단(16:7-14)의 한 강조점이라 할 수 있다. 본문 전체의 핵심은 이스마엘의 탄생을 통한 야웨 하나님의 능력이다.

97) 야웨께서 사래의 행동에 대하여 부정하시는 것은 둘째 대문단(16:2-6)에 야웨께서 등장하지 않는다는 것에서도 암시된다.

었다는 것은 결론부에서 ‘낳다’(נָתַת)라는 용어가 완전수인 3회 반복되는 것을 통하여 알 수 있다. 그러므로 본문은 야웨 하나님께서는 아이의 생 산에 있어서 주권자이고, 자신이 한 약속을 반드시 성취하시는 분이심을 강조한다.

이러한 본문의 기능은 아브라함 이야기(11:27-25:11) 전체에 있어서 본문의 위치와 연관하여 이해할 때 더욱 분명하게 드러난다. 아브라함 이야기는 아래와 같이 교차대구 구조로 배열된다.⁹⁹⁾

I. 아브라함을 통한 약속과 성취의 과정	11:27-22:24
A. 테라의 계보	11:27-32
B. 하나님의 약속과 아브람의 순종	12:1-9
C. 이방(애굽)에서 사라가 당한 위기	12:10-20
D. 롯과 소돔 이야기	13:1-14:24
E. 아브람 언약과 이스마엘의 탄생	15:1-16:16
E'. 아브라함 언약 간신과 이삭의 탄생 예고	17:1-18:15
D'. 롯과 소돔 이야기	18:16-19:38
C. 이방(그랄)에서 사라가 당한 위기	20:1-18
B'. 하나님의 약속의 성취와 아브라함의 순종	21:1-22:19
A'. 나홀의 계보	22:20-24
II. 아브라함 이야기의 결론적 언급들	23:1-25:11

이러한 교차대구구조에서 본문인 이스마엘의 탄생 이야기는 아브라함 언

98) 하갈의 자손이 많아질 것이라는 약속(16:10)이 성취되었다는 것도 이후에 등장하는 이스마엘의 족보에 잘 나타난다(25:12-18). 여기서 이스마엘은 12부족의 족장으로 묘사된다.

99) 창세기 전체의 구조와 아브라함 이야기의 구조에 대하여는 아래의 글을 참조하라. 정석규, 「구조로 읽는 창세기: 개정증보판」(서울: 성광문화사, 2017), 122-151. ‘엘 레 톨레도트’(אֵלֶּה תּוֹלְדֹת)를 근거로 한 창세기 구조에 대하여는 위의 책 30-31쪽에 있는 각주 16을 참조하라. 반면에 코터(Cotter)는 아브라함 이야기(11:27-25:11)에서 하갈 이야기(16:1-15)가 중심이라고 주장한다. 즉 하나님께서 나그네와 같은 약자에게 사랑과 관심을 갖는다는 것이 아브라함 이야기의 중심 메시지라 주장한다. Cotter, *Genesis*, 83-88.

약에 대한 기사(15장)와 함께 아브라함을 통한 약속과 성취의 과정을 다루는 주요 단락(11:27–22:24)의 중심부를 이룬다. 비록 본문인 창세기 16장이 아브람 언약에 대한 이야기를 다루는 문단(15장)과 구분되지만,¹⁰⁰⁾ 대응되는 몇 가지 요소들도 갖고 있다. 첫째, 아브람의 자손이 변성할 것이라는 약속(15:5; 참조. 12:2; 13:16; 15:5; 17:2, 6 등)은 하갈에게 주어진 자녀에 대한 약속(16:10)과 병행된다. 이러한 대응은 두 약속을 연결해서 이해하려는 본문의 의도라 할 수 있다. 둘째, 15장 13절에서 야웨께서 아브람에게 주신 자손에 대한 약속, “자손이 이방에서 객이 되어 그들을 섬기겠고 그들은 사백 년 동안 네 자손을 괴롭게 하리니”라는 말씀은 16장에서 아브람의 자손이 아닌 애굽의 여인 하갈과 연결된다. 구체적으로 말하면, 아브람의 자손이 객이 될 이방은 하갈의 나라인 애굽을 의미한다. 또한 ‘이방인들이 아브람의 자손을 괴롭게 한다’라는 말씀에서 ‘괴롭게 하다’(גַּזְעֵל)라는 용어는 16장에서 이스라엘인인 사래가 애굽인인 하갈을 학대하는 것을 묘사하는 용어로 사용된다(16:6, 9, 11; 참조. 출 1:11–12). 그리고 15장에서 이스라엘 자손을 가리키는 ‘객’(גֶּבֶע)이라는 히브리 용어도 하갈(גָּזָה)이라는 이름과 ‘말의 재치’(wordplay)를 이룬다. 이와 같이 15장에서 아브람에게 주어진 야웨의 약속(15:13)은 16장에서 하갈에 대한 설명과 역설적으로 대응된다.

왜 본문의 최종 저자는 이스마엘의 탄생 이야기인 본문을 15장과 역설적으로 연결하여 아브라함 이야기의 중심부인 현재의 위치에 배열했을까? 그 이유는 16장을 통하여 15장의 메시지를 더욱 강화시기 위함이라 할 수 있다. 창세기 15장은 하나님께서 아브람과 맺은 언약을 다룬다. 15장에서 묘사된 언약은 체결되었지만 아직 성취되지 않은 약속이다. 그러나 16장에서 하갈과 맺은 자녀에 대한 약속(16:11–12)은 본문 안에서 이미 성취

100) 창세기 16장이 15장과 내용과 형식에 있어서 구분된다는 것은 본 논문의 ‘본문의 범위’ 부분에서 이미 다루었다.

되었다(16:15-16). 하갈에게 주어진 성취된 약속(16장)을 아직 성취되지 않은 아브람 언약(15장)과 연결함으로, 본문은 아브람에게 주어진 약속이 어떻게 진행될지 예시한다. 본문에서 하갈에게 주어진 야웨의 약속은 자손이 많아질 것이라는 일반적인 약속(16:10)에서 이스마엘을 낳을 것이라는 구체적 약속(16:11-12)으로 진행되고, 이스마엘의 태어남을 통해 온전히 성취된다(16:15-16). 이러한 이스마엘에 대한 약속과 그 성취에 대한 기사는 자손이 많아질 것이라는 아브람에게 주어진 일반적인 약속(15:5)도 이삭의 탄생을 예고하는 구체적인 약속(17:19)으로 진행되고, 결국에 그 약속이 온전히 성취될 것임(21:1-3)을 예시하는 기능도 한다. 그러므로 창세기 16장은 야웨가 태를 여시기도 하시고 막기도 하시는 능력의 하나님께서며, 하갈에게 준 약속을 성취하신 것처럼 아브람에게 준 자손에 대한 약속도 반드시 성취하시는 신실하신 하나님께서 강조한다.

출애굽기 18장 1-27절에 대한 구조분석적 해석¹⁰¹⁾

1. 서론

1) 본문의 문학적인 문제들

현재의 형태에서 출애굽기 18장은 하나의 통일된 문학적인 단위로 이 해된다. 비록 어떤 학자들은 현재의 텍스트 이면에 있는 이전의 전통들에 대하여 논하기도 하지만,¹⁰²⁾ 현재의 형태에서 출애굽기 18장은 이드로와 모세의 만남이라는 통일된 하나의 장면 안에서 설명된다. 구체적으로 말 하면, 현재 형태의 출애굽기 18장은 이드로가 모세를 방문하는 것과 (18:1-7), 모세를 떠나는 것(18:27)이라는 기본적인 테두리(*inclusio*) 안에서 표현된다. 또한 출애굽기 18장은 출애굽기와 민수기에서 이스라엘의 광야 생활을 설명하는 형식적 특징 가운데 하나인 여정형식(itinerary formula)¹⁰³⁾을 포함하고 있지 않는 독특한 문학적 단락이다(참조. 출

101) 이 글은 Hermeneia Today에 실린 본인의 글을 수정 보완한 것이다. 정석규, “출애굽기 18장의 공시적이며 통시적인 해석” 「Hermeneia Today」 18호 (2002년 봄), 39-56.

102) 많은 학자들은 출애굽기 18장 1-12절에 나오는 야웨라는 이름과 반복적인 문구들을 근거로 하여 E문서에 대한 J의 영향을 말한다. Brevard S. Childs, *Exodus* (OTL; London: SCM, 1974), 321; S. R. Driver, *The Book of Exodus* (CBSC; Cambridge: University Press, 1953), 161-67; William H. C. Propp, *Exodus 1-18: A New Translation with the Introduction and Commentary* (AB; New York: Doubleday, 1999), 627.

103) 크로스(Cross)는 12개의 문학적 문구들로 구성된 광야의 여정형식(itinerary formula)에 의해서 출애굽기부터 신명기까지의 구조가 형성되었으며, 이 형식은 제사 문서의 전승자들에 의해 만들어진 것이라 주장한다. Frank M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), 307-321. 이러한 여정형식은 아래와

17:1; 19:2).

출애굽기부터 민수기까지 언급되는 출애굽의 여정은 기본적으로 시간의 흐름에 따라 배열되어 있다. 그러나 출애굽의 여정 가운데 포함되어 있는 본문은 네 가지 면에서 이러한 시간적인 흐름을 따르고 있지 않는다.

첫째, “하나님의 산”(출 18:5)이라는 언급은 시간적인 흐름과 어울리지 않는다. 출애굽기 18장 5절은 출애굽기 18장의 사건이 일어난 장소를 하나님의 산으로 묘사한다. “하나님의 산”이란 구약성서에서 시내산, 또는 호렙산을 지칭한다(출 3:1; 4:27; 24:13; 참조. 왕상 19:8). 그러므로 출애굽기 18장은 시내산에서 일어난 사건이라 할 수 있다.

그러나 이스라엘이 시내산에 도착했다는 언급은 출애굽기 19장 1-2절에 처음 나타난다. 또한 출애굽기 19장 1-2절에는 이스라엘이 르비딤을 떠나 시내산에 도착했다고 말하는데, 여기서 르비딤은 출애굽기 17장의 사건이 일어난 장소이다. 즉 출애굽기 19장 1-2절은 이스라엘 백성들이 출애굽기 17장의 사건이 일어났었던 장소인 르비딤에서, 출애굽기 19장부터 민수기 10장 10절의 배경이 되는 시내산으로 이동했음을 보여준다. 그러므로 시내산에서 이드로와 모세의 만남을 묘사하는 출애굽기 18장의 사건은 시간적인 흐름에서 볼 때, 시내산의 도착을 처음 언급하고 있는 출애굽기 19장 이후에 놓이는 것이 더 적절하게 보인다.

둘째, 모세의 장인이 모세를 떠났다는 언급(민 10:29-31)도 시간적인 흐름에서 문제가 있어 보인다. 민수기 10장 29-31절은 모세의 장인이 모

같이 시내산 사건 이전에 6번, 그 이후에 6번 나타난다(출 12:37; 13:20; 14:1f.; 15:22; 16:1; 17:1; 19:2; 민 10:12; 20:1, 22; 21:10f.; 22:1). 코우츠(Coats)도 크로스(Cross)와 비슷한 견해를 주장한다. George W. Coats, "The Wilderness Itinerary," *CBQ* 34 (1972), 135-152. 반면에 데이비스(Davies)는 신명기과 신명기 역사에 영향을 받은 한 편집자가 광야의 이야기에 위와 같은 여성형식을 삽입하였다 고 주장한다. G. I. Davies, "The Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch," *VT* 33 (1983), 1-13.

세를 떠난 사건을 말한다. 그런데 이 사건은 그 문맥에서 “제 이년 이월 이십일”(민 10:11)에 일어난 것으로 표현된다. 즉 이스라엘이 애굽을 출발한지 두 번째 되던 해 두 번째 달 이십일에 모세의 장인이 모세를 떠났다고 말하고 있다. 그런데 출애굽기 19장 1절은 이스라엘이 출애굽한 후 3개월 째 시내산에 도착했다고 말하고 있다. 출애굽기 18장은 이스라엘이 시내산에 도착하기 전에 이드로가 떠난 것으로 말하고 있는데, 민수기는 모세의 장인이 이스라엘이 시내산에서 하나님으로부터 율법을 받고 시내산을 떠나기 직전에 떠난 것으로 묘사하고 있다.

또한 출애굽기 18장 13-26절에서 언급하고 있는 사건, 즉 모세를 도와주는 재판관을 임명하는 내용은 신명기 1장 9-18절에 인용되고 있는데, 신명기에서는 이 사건이 이스라엘 백성이 시내산을 떠나기 직전에 일어난 것으로 묘사되고 있다(참조. 신 1:6-8). 그러므로 출애굽기 18장의 사건을 시간적으로 출애굽기 19장 이후의 배경이 되고 있는 시내산 사건 이전에 일어난 것으로 이해하는 것은 문제성이 있어 보인다.

셋째, 이드로가 번제물과 희생을 하나님께 드렸다(출 18:12)는 언급도 시간적인 흐름에 잘 맞지 않는다. 제사는 그 제사를 드릴 제단을 전제로 한다. 출애굽기 18장 사건 전에 모세가 제단을 쌓았다는 유일한 언급은 “야웨 낫시”(출 17:15)이다. 그러나 이 사건의 배경은 시내산이 아니라 르비딤이다(참조. 출 17:8, 14-15). 또한 모세가 르비딤에 쌓은 제단은 출애굽기 18장 12절처럼 희생제사를 하나님께 드리는 제단이 아니라, 아멜렉파의 싸움에서 하나님의 도움으로 승리한 것을 기념하는 돌 제단이었다. 출애굽기 18장 12절에 묘사된 것처럼 번제물과 희생을 위해 모세가 쌓은 제단에 대한 언급은 현재의 텍스트에서 출애굽기 24장 4절에 최초로 나타난다. 이것은 현재의 텍스트에서 모세가 시내산 사건 이전에는 희생제와 번제를 위한 제단을 쌓았다는 언급이 없음을 보여준다. 그러므로 출애굽기 18장의 제사에 대한 언급은 시간적으로 볼 때 시내산 사건 이전보

다는 시내산에서 있었던 하나님의 현현 사건 이후로 배열하는 것이 더욱 적절해 보인다.

넷째, 백성들을 위해 하나님의 뜻을 묻고(출 18:15), “하나님의 율례와 법도”(출 18:16, 20)를 가르치는 모세의 역할에 대한 언급도 시간적인 흐름에 어울리지 않는다. 모세가 백성들을 위해 하나님의 뜻을 묻는 것은 회막(참조. 출 33:7-11)을, 하나님의 율례와 법도를 가르치는 것은 그 율법들이 이미 존재한다는 것을 전제한다. 왜냐하면 회막은 모세가 백성들을 위하여 하나님의 뜻을 묻는 곳이었고, 시내산에서 받은 율법은 모세가 백성들에게 가르친 율례와 법도였기 때문이다. 그런데 회막을 만든 것과 유행을 받은 사건은 모두 시내산에서 일어난 사건으로, 출애굽기 18장의 사건 이후에 일어난 것으로 설명된다. 그러므로 출애굽기 18장의 사건은 시간적인 흐름에서 시내산 사건 이전에 일어난 것으로 이해하기보다는, 시내산 사건 이후 또는 시내산에서 머무른 1년 중 후반부에 일어난 사건으로 이해하는 것이 더욱 타당하다.

2) 이전의 연구들

위에 논한 시간적인 배열과 연관된 문제들에 대한 이전의 연구는 크게 공시적인 경향의 연구와 통시적인 경향의 연구로 구분된다. 대부분의 통시적인 경향의 학자들은 출애굽기 18장의 본래의 위치를 시내산 사건 이후, 또는 시내산 사건 중 가장 후반부에 재배치함으로 이러한 시간적 배열에 있어서의 문제들을 해결하려고 한다. 이러한 견해는 주후 2세기 미드라쉬와 탈무드의 랍비들에 의해서 처음 제안되었고,¹⁰⁴⁾ 그 이후 현재까지 많은 신학자들도 이 견해에 동의하고 있다.¹⁰⁵⁾ 벤시터스(Van

104) 아브라함 이븐 에즈라(Abraham Ibn Ezra)도 이러한 견해를 따르고 있는데, 에즈라의 견해는 사르나(Sarna)의 주석에 잘 요약되어 있다. Nahum N. Sarna, *Exodus* (JPS Torah Commentary; Philadelphia/ New York: The Jewish Publication Society, 1991), 97.

Seters)도 아래와 같이 주장함으로 위의 견해를 지지한다.

모세의 장인이 방문한 사건은 시내산 계시와 율법 수여 사건 뒤에, 그리고 이스라엘 백성들이 가나안으로 출발하기 바로 전인 민수기 10장 29-32절에 다시 등장한다. 이것은 이스라엘의 여러 제도들이 제정되는 것과 연관하여 볼 때 이 단위의 지금의 위치(출 18장) 보다 훨씬 적합한 자리이다.¹⁰⁶⁾

반면에 공식적인 경향의 학자들은 출애굽기 18장이 어떤 기준으로, 또는 왜 현재의 위치에 놓이게 되었는지 질문함으로 이러한 시간적인 배열에 있어서의 문제를 접근한다. 이 문제에 대한 공식적인 견해는 크게 3가지로 정리된다.

첫째는 이스라엘을 향한 아멜렉의 적대감과 미디안 사람의 호의를 대조하기 위하여 현재의 위치에 출애굽기 18장을 놓았다는 견해이다.¹⁰⁷⁾ 출애굽기 17장에서 아멜렉은 이스라엘과 싸우기 위해 르비딤에 왔고(출 17:8), 출애굽기 18장에서 미디안 출신인 이드로는 모세에게 문안(shalom)하기 위해 왔다(출 18:7). 이러한 대조를 통하여 이스라엘에 대한 두 민족의 상반된 태도를 다루고 있다. 이스라엘에 대한 이 두 민족의 태도는 사무엘상 15장 6절에 잘 나타난다. 여기서 사울은 아멜렉과 싸울 때 거기에 있던 겐 사람들에게 그들이 출애굽 하던 이스라엘을 선대했었

105) A. H. McNeile, *The Book of Exodus* (Westminster Commentaries; London: Methuen, 1908), 106–107; D. A. Glatt, *Chronological Displacement in Biblical and Related Literatures* (SBLDS 139; Atlanta: Scholars Press, 1993), 152–157.

106) John Van Seters, "Etiology in the Moses Tradition: The Case of Exodus 18," *HAR* 9 (1985), 355; and idem, *Life of Moses*, 208–209.

107) 이러한 견해에 대해서는 아래를 참조하라. U. Cassuto, *A commentary on the Book of Exodus* (trans. Israel Abrahams; Jerusalem: Magnes, 1976), 212; Sarna, *Exploring Exodus* (New York: Schocken, 1986), 128–129; Glatt, *Chronological Displacement in Biblical and Related Literatures*, 154–155.

다고 말하고 있다. 여기서 겐 사람이란 미디안 사람을 의미한다(참조. 삿 4:11). 반면에 민수기 14장 43-45절은 이스라엘이 아멜렉과 적대감을 갖고 있음을 명확하게 표현하고 있다. 이러한 이유로 카수토(Cassuto)는 성서의 저자가 아멜렉과 미디안 민족에 대한 이스라엘의 상반된 태도를 보여주기 위해서 아멜렉과의 싸움(출 17장) 바로 뒤인 출애굽기 18장에 좋은 관계에 있었던 미디안 사람인 이드로에 대한 사건을 병렬적으로 배치했다고 주장한다.¹⁰⁸⁾

둘째 견해는 차일즈(Childs)에 의해서 제안되었다.¹⁰⁹⁾ 그는 출애굽기 18장을 출애굽기 2-3장에 나타난 또 다른 미디안 이야기와 연관시킨다. 출애굽기 3장 12절을 보면 하나님께서 모세에게 “네가 백성을 애굽에서 인도하여 낸 후에 너희가 이 산에서 하나님을 섬기리니”라고 약속하신다. 이 약속은 애굽으로부터의 구원과 시내산에서 하나님께 예배하는 것이라는 두 가지 주제를 말하고 있다. 이 두 주제는 출애굽기 18장에 잘 나타난다. 출애굽기 18장의 전반부(18:1-12)는 출애굽기 3장 12절의 전반부처럼 하나님께서 이스라엘 백성을 애굽에서 구원하시는 것을 강조한다(참조. 18:1, 4, 8-12). 또한 출애굽기 18장 전반부의 마지막 부분인 18장 12절은 출애굽기 3장 12절에 언급한 것처럼 이드로가 하나님의 산에서 하나님께 제사를 드린 것을 묘사한다. 그러므로 출애굽기 18장의 전반부는 출애굽기 3장 12절에서 하나님께서 모세에게 하신 약속의 성취로써 이해된다. 또한 출애굽기 18장에 언급하고 있는 미디안에 대한 이야기는, 출애굽기 2장의 미디안 이야기가 출애굽기 3장의 하나님의 현현 사건 바로 전에 나타나는 것처럼, 출애굽기 19장에 나타난 하나님의 현현 사건 바로 이전에 나타난다. 그러므로 차일즈는 출애굽기 2장과 3장이 서로 연결된 것과 동일한 형태로 출애굽기 18장과 19장이 배열되어 있다고 주장한다.

108) Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, 212.

109) Childs, *Exodus*, 326-329.

셋째 견해는 더함(Durham)에 의해 주창되었다.¹¹⁰⁾ 그는 출애굽기 18장을 이전에 나누어졌던 아브라함 가족이 다시 결합되는 사건으로 이해한다. 이스라엘의 조상 아브라함의 가족이 나누어진 것은 개인의 추방 사건(창 4:10-16)에서 예시되었으며, 아브라함이 후처 그두라의 자녀를 이주 시킨 사건(창 25:1-6)과 그의 몸종 하갈과 이스마엘을 쫓아낸 사건(창 21:8-21)에 잘 나타나며, 야곱과 애서가 서로 나누어지는 사건에서 절정을 이룬다(창 25:19-26, 27-34; 27:1-45; 33:1-20 등). 이렇게 나누어진 아브라함 가족은 출애굽기 18장에서 서로 연합된다. 즉 이드로로 대표되는 개인-그두라-이스마엘-에서 가족과, 아론으로 대표되는 셋-사라-이삭-야곱 가족이, 이 두 가족 모두에게 속한 모세를 통해 서로 화해하고 연합된다는 것이다. 결론적으로 더함은 출애굽기 19장 이후에 주어진 하나님의 율법 수여에 대한 준비로, 이전에 나눠진 이스라엘의 두 백성들이 다시 연합되는 출애굽기 18장의 사건이 출애굽기 19장 바로 앞에 배열되었다고 주장한다.

위에 논한 학자들은 출애굽기 18장이 왜 현재의 위치에 놓였는가에 대하여 다루고 있다. 그들의 주장이 근거가 없는 것은 아니지만, 그들 대부분은 출애굽기 18장 전체에 대한 분석보다는 그 안에 있는 작은 주제들에 근거하여 주장을 전개하고 있다. 다른 말로 하면, 위의 학자들은 출애굽기 18장에 대하여 공시적 또는 통시적으로 이해함에 있어서 현재 형태의 출애굽기 18장 자체에 집중하지 않는 한계를 지닌다. 성서의 저자가 출애굽기 18장을 현재의 위치에 놓은 이유와 의도를 알기 위해서는 출애굽기 18장 자체가 무엇을 말하는지 먼저 살펴볼 필요가 있다. 출애굽기 18장 자체가 무엇을 말하는지를 알기 위해서 가장 기본이 되는 것은 본문 자체에 대한 ‘세밀한 읽기’(close reading)이다. 이를 통해 본문 자체의 의도와 문맥적 의도를 파악할 수 있다.

110) John I. Durham, *Exodus* (WBC; Waco: Word Books, 1987), 241-242.

출애굽기 18장이 현재의 형태에서 말하고자 하는 것이 무엇인지 밝히기 위해서는 출애굽기 18장의 내용뿐만 아니라 구조에 대한 철저한 분석이 필요하다. 왜냐하면 성서의 저자는 그의 사상을 성서의 내용뿐만 아니라 구조 안에서 펼치고 있기 때문이다. 본 논문은 출애굽기 18장에 대한 구조분석적 해석을 통해 본문 안에 있는 구성요소들이 어떻게 연결되어 있으며, 또는 이러한 연결된 글의 각 구성 부분들이 어떠한 흐름으로 진행되는지를 과학적으로 글의 메시지를 찾아낼 것이다. 이러한 구조분석은 본문의 메시지뿐만 아니라 위에서 제기한 본문의 문학적인 문제까지도 해결할 수 있을 것이다.

2. 본문의 범위

출애굽기 18장은 여정형식으로 시작되는 대문단인 출애굽기 17장-18장 안에 속해 있다. 즉 출애굽기 17장은 “이스라엘 자손의 온 회중이…신 광야에서 떠나…르비딤에 장막을 쳤으나…”라는 여정형식으로 시작되고, 이러한 여정형식은 출애굽기 19장 1-2절에 다시 나타난다. 여정형식에 따라 출애굽기 17-18장은 또 다른 여정형식으로 시작되는 시내산 사건을 다루는 대 단락(출 19장-민 10:10)¹¹¹⁾과 구분되는 하나의 큰 단락이라 할 수 있다.

출애굽기 18장이 여정형식에 따른 한 단락인 출애굽기 17-18장에 속해 있지만, 출애굽기 18장은 출애굽기 17장과 그 내용과 형식에 있어서 구분된다. 내용에 있어서 18장은 이드로가 모세를 만난 사건을 다루는 반면에, 17장은 아멜렉과의 싸움(17:8-16)을 다루고 있고, 19장은 하나님께서

111) 여정형식은 민 10:11-12에 다시 나타난다. 이러한 형식에 근거하여 출 19:1-민 10:10은 시내산에서 일어난 사건을 다루는 하나의 페리코프(pericope)라 할 수 있다.

시내산에서 현현하신 사건(19:1-25)을 언급한다. 또한 17장은 르비딤에서 일어난 사건으로 묘사된 반면에(17:1, 8), 18장은 하나님의 산(18:5)에서 발생된 것으로 설명된다. 그리고 출애굽기 1-17장과 출애굽기 19장 이후는 모두 모세가 주인공으로 그려지고 있는 반면에, 18장은 그의 장인 이드로가 주된 인물로 묘사되고 있다.

이러한 구분과 더불어, 출애굽기 18장 자체도 이드로의 방문(18:1-7)과 이드로의 떠남(18:27)이라는 하나의 테두리(*inclusio*) 안에서 묘사되고 있다. 뿐만 아니라 출애굽기 18장은 전후 단락(17, 19장)과는 달리 광야 생활에서 이스라엘 백성들이 머물렀던 지역을 말하고 있는 여정형식(itinerary formula)을 포함하지 않는다(참조. 출 17:1; 19:2). 이와 같이 내용적이며 형식적인 특징들을 통해 볼 때 출애굽기 18장은 전후의 단락들과 구별되는 하나의 독립적인 문학적 단위로 이해된다.

3. 본문의 구조

1) 큰 구조 (*Macrostructure*)

출애굽기 18장은 글의 형식과 내용에 있어서 크게 4개의 대문단으로 구성된다: (1) 이드로의 방문(18:1-7), (2) 야웨의 구원과 이드로의 찬양(18:8-12), (3) 재판관의 임명(18:13-26), (4) 이드로의 떠남(18:27). 그러나 이 4개의 대문단은 이중 구조 속에서 서로 얹혀 있기 때문에 출애굽기 18장의 구조를 파악하는 것은 쉽지 않다.

첫째로 출애굽기 18장은 13절에 나타난 ‘이튿날’(**תַּחֲרֵב**)이라는 단어에 의해 시간적으로 크게 두 부분으로 나누어진다. 즉 이드로가 모세를 찾아온 당일 발생한 사건(18:1-12)과 그 다음날 발생한 사건(18:13-27)으로 구분될 수 있다. 이 구조는 그 내용에 있어서도 적절하다. 첫째 날 사건

은 크게 두 부분(18:1-7, 8-12)으로 구분되는데, 이 두 부분은 ‘하나님의 구원’이라는 공통된 주제를 다루고 있다(참조 18:1, 4, 8, 9, 10, 11). 그리고 이 주제는 일반적인 묘사에서 구체적인 묘사로 진행되는 ‘종합 병행법’을 통해 강조되어 있다. 즉 하나님의 구원에 대한 묘사는 대부분 2개의 문장으로 구성되는데, 첫 번째 문장은 하나님의 구원에 대하여 일반적으로 표현하고 있고, 두 번째 문장은 하나님의 구원을 더욱 구체적으로 설명하고 있다. 그러므로 출애굽기 18장은 그것의 내용과 형식에 있어서 하나님의 구원을 말하고 있는 전반부(18:1-12)와 새로운 법 제도를 설명하는 후반부(18:13-27)로 구분될 수 있다.

그러나 본문을 더욱 세밀하게 관찰하면, 본문이 위의 구조뿐만 아니라 이드로의 오고(coming, 18:1-7) 감(going, 18:27)이라는 테두리(*inclusio*) 안에서 진행되고 있음을 발견할 수 있다. 즉 이드로가 모세를 찾아오고, 떠나는 이 테두리 안에서 이드로가 하나님을 찬양하는 것(18:8-12)과 이드로가 모세에게 재판관을 임명하라는 조언을 한 사건(18:13-26)이 나타나 있다. 본문에서 이드로의 오고 떠나는 사건은 ‘오다’(18:5, 6, 7; אָוֹד)라는 동사와 ‘가다’(18:27, עָלָה)라는 용어에서 분명하게 드러난다. 그러므로 이드로가 모세를 찾아오고(18:1-7) 떠나는 사건(18:27)은 서로 대칭을 이룰 뿐만 아니라, 본문의 기본적인 테두리를 형성한다.

이 테두리 안에 두 사건이 배열되어 있는데, 이 두 사건 또한 서로 많은 면에서 공통점을 갖고 연결되어 있다. 이 두 부분은 모두 모세에 대한 이드로의 반응이라는 형태로 묘사된다. 18장 8-12절에서는 모세가 하나님의 구원역사에 대하여 말하자(18:8), 그 간중에 대한 이드로의 반응으로 하나님에 대한 찬양(18:9-10), 신앙고백(18:11), 그리고 예배(18:12)가 나타난다. 그리고 18장 13-26절에서는 모세가 백성들을 재판하는 것(18:13)에 대한 반응으로 이드로가 더 효율적인 법 제도를 조언하는 것(18:14-26)이 제시된다. 또한 이 두 사건은 형식(form)에 있어서도 앞뒤

의 테두리(18:1-7, 27)와는 달리 대부분 직접화법으로 표현되어 있다(18:10-11, 14-23). 그러므로 본문은 이러한 이중 구조 속에서 아래와 같이 입체적으로 이해되는 것이 적절하다.

I. 서론 (이드로가 모세를 방문함)	18:1-7
II. 하나님의 구속 행위와 이드로의 하나님 찬양에 대한 기사	18:8-12
III(II'). 새로운 법 제도를 만드는 기사	18:13-26
IV(I'). 결론 (이드로가 모세를 떠남)	18:27

위의 도표에서 보여주는 것과 같이 본문은 교차대구구조(*chiasmus*)로 배열된다. 즉 첫째 대문단은 넷째 대문단과, 그리고 둘째 대문단은 셋째 대문단과 서로 대응이 된다. 여기서 둘째와 셋째 대문단은 중앙에 배열됨으로 구조적으로 강조된다. 이 두 대문단은, 비록 시간의 구분을 표시하는 단어인 ‘이튿날’(18:13; **מחרת**)에 의해 구분되지만, 단어의 반복 – ‘알다’(18:11, 16, 20; **עָדָה**), ‘평안’(18:7, 23; **שָׁלוֹם**), ‘지금’(18:11, 19; **עַתָּה**) – 을 통해 서로 연결된다. 또한 이 두 부분은 내용에 있어서 둘째 대문단(18:8-12)이 셋째 대문단(18:13-26)의 근거로 기능한다.¹¹²⁾ 즉 이드로가 야웨를 찬양하고 신앙을 고백했다는 사실(18:9-12)은, 비록 이드로가 미디안의 이방 사람이지만(참조. 출 3:1; 18:1) 모세에게 법 제도에 대하여 충고하기에 적합한 사람임을 보여준다. 그러므로 출애굽기 18장은 위와 같이 교차대구구조로 배열된 문학적 통일체이다.

2) 작은 구조 (*Microstructure*)

출애굽기 18장은 이드로와 모세가 만나서 발생한 장면들 안에서 표현되어 있다. 본문은 이드로가 모세를 방문하는 사건을 다루는 첫째 대문단

112) 아래의 글들을 참조하라. Rolf P. Knierim, "Exodus 18 und die Neuordnung der Mosaischen Gerichtsbarkeit," *ZAW* 73 (1961), 152-55; Coats, *Exodus 1-18* (FOTL II A; Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999), 146.

(18:1-7)으로 시작하여, 그가 모세를 떠나는 사건을 다루는 넷째 대문단(18:27)으로 끝을 맺는다. 이 테두리(*inclusio*) 안에 이드로가 야웨를 찬양하는 사건을 다루는 둘째 대문단(18:8-12)과, 이드로가 모세에게 새로운 법 제도를 충고하는 셋째 대문단(18:13-26)이 배열된다. 본문의 구조는 아래와 같다.

(1) 첫째 대문단: 이드로의 모세 방문 (18:1-7)

A. 이드로가 하나님께서 이스라엘을 구원했다는 소식을 들음	18:1
1. 하나님의 구원에 대한 일반적인 표현	18:1a
2. 하나님의 구원에 대한 구체적인 표현	18:1b
B. 구원에 대한 소식을 들은 이드로의 반응	18:2-7
1. 이드로와 동행한 모세의 가족	18:2-4
a. 모세의 아내(십보라)에 대하여	18:2
b. 모세의 두 아들(게르솜, 엘리에셀)에 대하여	18:3-4
1) 모세의 두 아들	18:3a
2) 두 아들의 이름에 대한 원인론적 설명	18:3b-4
a) 첫째 아들: 게르솜	18:3b
b) 둘째 아들: 엘리에셀	18:4
2. 이드로와 모세의 만남	18:5-7
a. 이드로가 모세를 찾아감	18:5
1) 이드로의 방문에 대하여	18:5a
2) 모세가 진을 친 곳에 대하여	18:5b
b. 이드로가 자신의 방문에 대해서 모세에게 한 말	18:6
c. 모세가 이드로를 맞이함	18:7
1) 모세가 이드로를 환영함	18:7aa
2) 모세와 이드로 사이의 인사	18:7aβ-b

첫째 대문단은 내용에 따라 두 개의 소문단으로 구성된다: (1) 이드로가 야웨의 구원에 대한 소식을 들음(18:1), (2) 소식을 들은 이드로의 반

응(18:2-7).

‘듣다’(**שָׁמַע**)라는 동사와 함께 시작되는 첫 번째 소문단(18:1)은 모세의 장인이며 미디안의 제사장인 이드로¹¹³⁾가 들은 소식을 언급한다. 본문은 ‘모세의 장인’이라는 명칭을 자주 사용함으로(18:1, 2, 5, 6, 7, 8, 12x2, 14, 15, 17, 24, 27) 이드로를 모세와의 관계 하에서 이해하려는 의도를 보여준다. 이 관계는 첫째 대문단 안에서 이드로와 모세의 아내, 그리고 모세의 두 자녀와의 관계(18:2-4)를 통해 더욱 강화된다. 본문은 이 관계를 강조함으로 모세를 본문에서 가장 중요한 인물을 올려놓을 뿐만 아니라, 이드로에게 율법의 중재자인 모세에게 법 제도에 대해서 조언을 할 수 있는 정당성을 부여한다.

이드로가 들은 소식은 관계대명사(**נָשָׁא**)와 대격(accusative)을 표시하는 접속사인 ‘키’(**כִּי**)와 함께 시작되는 두 문장에 의해서 설명된다. 여기서 첫째 문장은 하나님께서 이스라엘을 구원하셨다는 사건을 일반적으로 묘사하는 반면에, 둘째 문장은 첫째 문장을 더욱 구체적으로 표현한다. 이러한 ‘종합병행법’에 의해서 하나님의 구원 사건은 강조된다. 하나님의 구원에 대한 이 소식은 첫째 대문단(18:1-7)에서 이드로가 모세를 방문하는 이유를 제시할 뿐만 아니라, 둘째 대문단에서도 이 주제의 반복을 통해(18:8, 9, 10) 어떻게 첫째 대문단이 둘째 대문단으로 진행되는지를 보

113) 모세의 장인의 이름은 출 3:1; 4:18; 18:1, 2, 5, 6, 7, 10, 12에는 ‘이드로’로, 출 2:18과 민 10:29에서는 ‘르우엘’로, 샷 4:11에는 ‘호밥’으로 표현된다(참조, 민 10:29). 많은 학자들은 이러한 차이가 본문 이전의 전통이 다르기 때문이라고 말하거나, 본문에 대한 잘못된 이해에 근거한다고 주장한다. 이러한 주장에 대해서는 아래의 글들을 참조하라. R. F. Johnson, "Jethro," in *IDB* 2: 896–97; W. F. Albright, "Jethro, Hobab and Reuel in Early Biblical Tradition with Some Comments on the Orgion of 'JE,'" *CBQ* 25 (1963), 1–11; Martin Noth, *Pentateuchal Traditions* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1972), 183–84. 그러나 사르나(Sarna)는 이드로라는 말이 반드시 미디안의 제사장이라는 타이틀과 함께 사용되고 있다는 사실에 근거하여 이드로라는 명칭은 사람의 이름이 아니라 어떤 탁월함을 의미하는 경칭이라고 주장한다. Sarna, *Exodus*, 12.

여준다. 그러므로 이드로의 신분과 야웨의 구원에 대한 소식을 언급하는 1절은 첫째 대문단(18:1-7) 뿐만 아니라, 야웨의 구원에 대한 주제의 반복을 통해 처음 두 개의 대문단(18:1-12)의 서론으로서의 기능을 한다.

둘째 소문단(18:2-7)은 야웨의 구원에 대한 이드로의 반응을 묘사한다. 이 부분은 와우 연결형 3인칭 남성 단수 형태인 2개의 주요 단어 - ‘취하다’(18:2; **תִּקְרַב**), ‘오다’(18:5; **אָוֹב**) - 를 갖고 있는 2개의 큰 단위(unit)로 구성된다. 이 두 단어는 각각 이 두 큰 단위의 주제를 보여준다. 첫째 큰 단위(18:2-4)는 이드로가 취한(**תִּקְרַב**) 사람을 묘사하고, 둘째 큰 단위(18:5-7)는 이드로가 모세를 방문한(**אָוֹב**) 것을 설명한다. 그러므로 야웨의 구원에 대한 이드로의 반응은 크게 두 가지로, 첫째는 자신과 함께 있는 모세의 가족을 테리고 가는 것이고, 둘째는 구체적으로 모세가 있는 곳으로 그를 방문하는 것으로 표현된다.

첫째 큰 단위(18:2-4)는 이드로가 취한 모세의 아내 십보라와 모세의 두 아들인 게르솜과 엘리에셀을 소개한다. 여기서 모세의 아내는 모세가 이전에 이드로에게 보냈던 것으로 설명된다. 출애굽기 4장 20절은 모세가 그의 아내와 아들과 함께 애굽으로 돌아갔음을 언급한다. 그러므로 출애굽기 18장 2절에서 모세가 십보라를 보냈다는 언급은, 비록 본문 이전에 모세의 가족이 헤어졌다는 명확한 언급은 없지만, 모세가 애굽으로 돌아간 후에 가족 사이에 헤어짐이 있었음을 전제한다.

또한 본문에서 두 아들의 이름이 소개되는데, 각각의 이름은 원인 접속사인 ‘키’(**כִּי**)와 함께 설명된다. 이것은 이 부분이 이름에 대한 기원론적인(etiological) 설명임을 보여준다.¹¹⁴⁾ 소개된 모세의 두 아들의 이름은 이드로가 처음에 들었던 하나님의 구원역사에 대한 소식을 더욱 구체적으로 설명한다. 게르솜은 이스라엘 백성이 애굽에서 나그네의 삶을 살

114) 성경에 나타난 원인론적인 일반적인 이해에 대해서는 아래의 글을 참조하라. Brevard S. Child, "The Etiological Tale Re-examined," *VT* 24 (1974), 387-97.

았다는 것을 말해주며(18:3), 엘리에셀은 하나님께서 이스라엘을 도와주셔서 구원해 주셨다는 것을 말한다(18:4). 여기서 게르솜(**גַּרְשֹׁם**)이란 ‘게르’(**גָּרָה**, 나그네)와 ‘삼’(**מֵשֶׁב**, 거기)의 합성어로, ‘거기서 나그네가 되었다’는 뜻이고, 엘리에셀(**אֵלִיָּזָר**)은 ‘엘리’(**אֵלִי**, 나의 하나님)와 ‘에제르’(**עֵזֶר**, 도움)의 합성어로, ‘나의 하나님은 도움이시다’라는 뜻이다. 그러므로 모세의 두 아들의 이름은 야웨의 구원에 대한 주제를 더욱 명확하게 설명한다.

이드로가 모세를 방문하는 것을 말하는 둘째 큰 단위(18:5-7) 안에는 ‘가다’라는 뜻의 히브리 동사인 ‘보’(**בָּוּ**)가 각 절에 한 번씩 세 번 나타난다. 이것은 이 단위의 내용이 이드로가 모세를 찾아가는 주제로 연결되어 있음을 보여준다. 그런데 여기서 이드로가 모세를 찾아간 곳은, 비록 이스라엘 백성이 시내산에 도착했다는 언급은 출애굽기 19장 1-2절에 처음 나타나지만, “하나님의 산”(18:5)으로 표현된다.¹¹⁵⁾ 즉 헤어졌던 모세의 가족들이 다시 해후하는 곳은 하나님의 산이다. 이것은 하나님께서 거하시는 곳에서 사람들 사이의 화평이 이루어지고 있음을 보여준다.

모세는 장인 이드로와 그의 가족을 친절하게 맞이한다(18:7). 모세가 장인을 환대하는 모습은 세 개의 동사 - ‘나가다’(**אֲצַדֵּךְ**), ‘절하다’(**חִיאֵךְ**),¹¹⁶⁾ ‘입 맞추다’(**קָשַׁרְתָּ**) - 에서 잘 표현된다. 이드로의 방문은 그가 모세

115) 노트(Noth)는 ‘하나님의 산’이라는 용어는 구체적인 장소를 지적하는 것이라기보다는 이스라엘의 상황을 묘사하는 것으로 이해한다. Noth, *Exodus*, 147. 이러한 문맥의 문제를 조화롭게 하기 위해서 탈굼(Tg., Neotifi)은 ‘하나님의 산’이라는 용어를 ‘주님의 현존의 영광이 머무는 곳’으로 바꿔서 표현한다.

116) 70인역과 페쉬타는 이 단어에 “그에게(이드로)”라는 말을 더했고, 반면에 사마리아 오경은 “모세에게”라는 말을 더했다. 사마리아 오경이 이러한 변화를 준 것은 모세가 이방인 제사장에게 경의를 표하는 것이 적절하지 않다고 생각하는 사마리아인의 수정으로 이해된다. 한편, **הַר חֶתְכָּה**라는 단어는 구약에 170회 정도 사용된다. 1929년 우가릿 문서가 발견되기 전까지는 이 단어는 **חִיאֵךְ**의 ‘히트파엘’(hitpaenl) 형태로 이해되었다. 그러나 현재의 대부분의 학자들은 이 단어를 **חִיאֵךְ**의 ‘히쉬타펠’(hishtafel) 형태로 이해한다. 이러한 분석에 대해서는 아래의 글들을 참조하라. C. L. Seow, *A Grammar*

의 장막에 들어가는 것으로 막을 내린다. 결론적으로 첫째 대문단 (18:1-7)에서 야웨의 구원에 대한 소식은 이드로를 하나님의 산에 있는 모세에게로 이끈다.

(2) 둘째 대문단: 하나님의 구속과 이드로의 찬양 (18:8-12)

A. 하나님의 구원역사에 대한 모세의 간증	18:8
1. 간증인 모세	18:8aa
2. 간증의 내용	18:8aβ-b
a. 일반적인 표현	18:8aβ
b. 구체적인 표현	18:8b
B. 모세의 간증에 대한 이드로의 반응	18:9-12
1. 마음의 반응: 기쁨	18:9
a. 기뻐함	18:9aa
b. 기쁨의 근거	18:9aβ-b
2. 입술의 반응: 찬양	18:10-11
a. 이드로의 하나님 찬양	18:10
1) 찬양의 선언	18:10a
2) 찬양의 근거	18:10b
b. 이드로의 야웨에 대한 신앙고백	18:11
1) 서론적 진술	18:11aa
2) 신앙고백	18:11aβ-b
3. 행동의 반응: 제사	18:12
a. 이드로가 드린 제사	18:12a
b. 제의적 식사	18:12b

둘째 대문단(18:8-12)은 이드로가 하나님을 찬양하는 내용을 담고 있

for Biblical Hebrew (Nashville, Abingdon Press, 1987), 230-32; Waltke and O'Connor, *Biblical Hebrew Syntax* (Eisenbrauns: Winona Lake, 1990), 360-61; Ludwig Koehler and Walter Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Revised by Walter Baumgartner and Johann Jakob Stamm: Leiden; New York: E. J. Brill, 1994-1996), 295-65, 1457.

다. 첫째 대문단이 야웨의 구원에 대한 소식과 이에 대한 이드로의 반응으로 표현되었듯이, 둘째 대문단에도 야웨의 구원에 대한 모세의 간증(18:8)과 이에 대한 이드로의 반응이 나타난다(18:9-12). 1절에서 야웨의 구원에 대한 소식이 처음에는 일반적으로, 다음으로는 구체적으로 표현되었듯이(general-specific parallelism), 모세의 간증에서도 야웨의 구원은 처음에는 일반적으로, 그 후에는 구체적으로 표현된다. 이를 통해 야웨의 구원의 역사는 강조된다. 모세의 이 간증은 이후에 이방인인 이드로의 믿음의 고백을 이끈다.

이드로의 믿음의 고백을 표현하고 있는 둘째 소문단(18:9-12)은 모세의 간증에 대하여 이드로가 어떻게 반응했는지 구체적으로 설명한다. 즉 이 소문단은 이드로가 세 가지 측면 – 마음(18:9), 입술(18:10-11), 행동(18:12) –에서 반응했음을 보여준다.

이드로의 첫째 반응은 마음으로부터 오는 것이다(18:9). 그것은 마음의 기쁨이다. 이드로가 얻은 마음의 기쁨은 야웨의 구원에 기인한 것이다. 여기서도 야웨의 구원은 처음에는 일반적, 그 후에는 구체적으로 표현되는 종합 병행법으로 표현된다.

둘째 반응은 입술로부터 오는 것이다(18:10-11). 이 반응이 입술로부터 왔다는 것은 ‘이야기 도입부’(이드로가 이르되)로 시작되는 직접화법의 표현에 나타난다. 이드로가 입술로 한 반응은 강조 부사인 ‘아타’(**אתה**, 이제)에 의해서 두 부분으로 구분된다: (1) 이드로의 찬양(18:10), (2) 이드로의 고백(18:11). 이드로의 찬양은 야웨의 능하신 행동을 소개하고 선언하는 ‘야웨 축복 형식’(**ברוך יהוה**, 여호와를 찬송하리로다)¹¹⁷⁾과 함께 시작된다. 이러한 찬양의 근거는 이스라엘 백성들을 애굽에서 구원하

117) 타우너(Towner)는 이 형식이 기도의 역할을 하기보다는 하나님의 선하심을 증언하는 선교적인 선언의 역할을 한다고 주장한다. Sibley W. Towner. "Blessed be YHWH" and 'Blessed art Thou, YHWH': The Modulation of a Biblical Formula," *CBQ* 30 (1968), 389.

신 야웨의 구속하심이다. 이드로의 이 찬양은 8절에 언급하고 있는 모세의 간증과 그 내용과 용어에서 병행된다. 이것은 이드로의 찬양이 모세의 간증 속으로 들어가는 것을 암시하며, 이것은 본문이 이드로가 모세의 야웨에 대한 신앙과 같은 신앙을 소유했음을 보여주는 것이라 할 수 있다.

11절에 나오는 이드로의 고백은 이러한 이해를 더욱 강화시킨다. 이드로의 고백은 ‘내가 지금 안다’(**יְדַעַתִּים**)라는 표현과 함께 시작된다(참조. 창 22:12; 삿 17:13; 왕상 17:24; 시 20:7). 사르나(Sarna)에 따르면, 이 표현은 새롭게 발견된 어떤 것을 소개하거나 지금까지 받아들여진 것을 다시 확인할 때 사용되는 것이다.¹¹⁸⁾ 그러므로 이 표현은 이드로가 지금 야웨의 신앙으로 개종했다는 것을 보여준다고 말할 수는 없겠지만, 이드로가 현재 야웨의 신앙 안에 들어와 있음을 보여주는 것이라 할 수 있다(참조. 시 135:5).

입술의 고백은 이드로의 구체적인 행동으로 이어진다(18:12). 야웨의 구원에 대한 모세의 간증을 들은 후에 이드로가 행동을 통해 한 반응은 두 가지로 나타난다. 첫째는 하나님께 제사를 드리는 것이고(18:12a), 둘째는 제의적인 식사를 하는 것이다(18:12b). 비록 이드로가 미디안의 제사장으로 이스라엘 백성들의 제사를 인도할 만한 위치에 있지는 않지만, 본문 9-11절은 이드로가 모세와 같은 신앙 안에 들어왔음을 보여주고 있고, 이러한 신앙 안에서 본문은 그가 이스라엘의 제사를 인도하는 것을 자연스럽게 묘사한다.¹¹⁹⁾

118) Sarna, *Exodus*, 99.

119) 예레미야 35장은 출애굽기 18장 8-12절에 나와 있는 것처럼 미디안 사람이 하나님을 섬기는 면에서 중요한 역할을 하고 있음을 보여준다. 예레미야 35장에서 레갑 족속은 충성스런 이방인으로 야웨를 섬기는 일에 계속적으로 참여할 것임을 보여준다 (렘35:18-19). 역대상 2장 55절은 레갑 족속이 젠 족속, 즉 미디안 족속이라고 말한다. 레갑 족속에 대해서는 아래의 글을 참조하라. F. S. Frick, "Rechabites Reconsidered," *JBL* 90 (1971), 279-87; J. A. Thompson, *The Book of Jeremiah* (NICOT; Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 615-19; K. H. Keukens, "Die

시내산에서의 제사는 이전에 하나님께서 모세에게 주어진 약속의 성취로 이해된다(참조. 출 3:12; 24:4-5). 이스라엘 백성들이 하나님께 드린 제사는 번제(**מַלְעָה**)와 희생제(**חִזְבָּן**)로 제시된다. 번제는 제단에서 다 태워서 드리는 제사이고(참조. 레 1:2-17), 희생제는 한 부분은 제사로 드리고 나머지는 제의식사에서 먹는 제사이다(레 7:11ff.). 그러므로 희생제를 드린 것과 그 이후에 나오는 제의식사는 자연스럽게 연결된다. 여기서 제의식사의 참여자는 이스라엘 백성들의 대표자인 아론과 장로들, 그리고 미디안의 제사장인 이드로이다. 결론적으로 둘째 대문단(18:8-12)에서 모세의 간증(18:8)은 이드로의 세 종류의 반응(18:9-12)으로 이어지며, 이드로의 반응 속에서 이드로는 모세와 동일한 야웨 신앙을 지닌 자로 묘사된다.

(3) 셋째 대문단: 새로운 법 제도 (18:13-26)

A. 모세의 재판에 대한 묘사 (서론적 서술)	18:13
1. 이 사건의 시간적 상황	18:13aa
2. 재판에 대한 묘사	18:13aβ-b
B. 재판에 대한 이드로의 문제제기	18:14
1. 문제제기의 근거	18:14a
2. 이드로의 문제제기	18:14b
a) 문제에 대한 일반적 표현	18:14ba
b) 문제에 대한 구체적 표현	18:14bβ-γ
C. 모세의 설명	18:15-16
1. 일반적 설명	18:15b
2. 구체적 설명	18:16
a. 소송에 대하여	18:16aa
b. 판결에 대하여	18:16aβ-b
1) 첫 번째 판결 방법	18:16aβ

rekabitischen Haussklaven in Jeremia 35," *BZ* 27 (1983), 228-35.

2) 두 번째 판결 방법	18:16b
D(B'). 이드로의 가르침	18:17-23
1. 이전 법 제도에 대한 평가	18:17-18
a. 평가의 내용	18:17
b. 이전 법 제도의 부정적 결과	18:18
1) 부정적 결과	18:18a
2) 부정적 결과의 이유	18:18b
a) 일의 과증함	18:18ba
b) 모세의 능력을 넘어섬	18:18bβ
2. 새로운 법 제도에 대한 가르침	18:19-23
a. 가르침에 대한 서론	18:19a
b. 가르침의 내용	18:19b-22
1) 법 제도에 있어서 모세의 역할	18:19b-20
a) 백성의 대표자로서의 역할	18:19ba
b) 재판관으로서의 역할	18:19bβ-20
(1) 소송을 하나님께 갖고 감	18:19bβ
(2) 백성들에게 율례와 법도를 가르침	18:20a
(3) 백성들에게 할 일을 보여줌	18:20b
2) 모세를 도와주는 재판관에 대하여	18:21-22
a) 재판관의 임명	18:21
(1) 유능한 자를 선택함	18:21a
(a) 선택하라는 요구	18:21aa
(b) 선택의 3가지 자격 요건	18:21aβ
(2) 재판관으로 임명함	18:21b
b) 새로운 재판의 절차	18:22a
(1) 일반적인 설명	18:22aa
(2) 구체적인 설명	18:22aβ
c) 새로운 재판 절차의 긍정적 효과	18:22b
c. 가르침에 대한 결론	18:23
1) 새로운 법제도의 실행을 위한 두 조건	18:23a
a) 모세의 순종	18:23aa

b) 하나님의 인가	18:23aβ
2) 새로운 법 제도의 두 가지 긍정적 효과	18:23ay-b
a) 모세가 얻는 유익	18:23ay
b) 백성들이 얻는 유익	18:23b
E(A'). 새로운 법 제도에 대한 모세의 실행 (결론적 서술)	18:24-26
1. 모세의 실행에 대한 일반적 표현	18:24
a. 모세가 경청함	18:24a
b. 모세가 실행함	18:24b
2. 모세의 실행에 대한 구체적 표현	18:25-26
a. 재판관의 임명	18:25
1) 유능한 자를 선택함	18:25aa
2) 선택한 자를 재판관으로 임명함	18:25aβ-b
b. 새로운 재판 절차	18:26
1) 일반적인 설명	18:26a
2) 구체적인 설명	18:26b
a) 어려운 소송은 모세에게	18:26ba
b) 작은 소송은 재판관에게	18:26bβ

셋째 대문단(18:13-26)은 이스라엘의 새로운 법 제도를 묘사하고 있다. 시간을 나타내는 단어인 ‘이튿날’(18:13, מחרה)에 의해 이 대문단은 시간적으로 앞에 배열된 두 대문단과 구분된다. 이 대문단은 다섯 개의 소문단이 서로 교차대구구조(chiasmus) 안에서 배열된다. 즉 이 대문단은 모세의 재판(18:13)에 대하여 이드로가 질문하고(18:14), 이것에 대하여 모세가 답변하고(18:15-16), 이어서 이드로가 재판에 대한 조언을 하고(18:17-23), 이것을 모세가 실행하는(18:24-26) 형태로 설명되고 있다. 여기서 모세의 비효율적인 재판(18:13[A])에 대한 묘사는 모세가 효율적인 재판을 위해 새로운 효과적인 법 제도를 실행했다(18:24-26[A'])는 설명과 대응되며, 모세의 비효과적인 재판에 대한 이드로의 질문(18:14[B])은 그 질문에 대한 해답으로 주어진 자신의 조언

(18:17-23[B'])과 대응된다. 그리고 그 가운데 모세 자신의 재판에 대한 설명이 놓여 있다(18:15-16[C]). 이 교차대구구조 안에서 모세의 재판에 대한 설명(18:15-16)은 그 중앙에 배열됨으로 구조적으로 가장 강조된다.

첫째 소문단(18:13)은 이 대문단 전체(18:13-26)의 서론과 같은 역할을 한다. 이 단위는 주제어인 ‘샤파트’(18:13, 16, 22x2, 26x2, **שָׁפֵט**)¹²⁰⁾와 함께 모세의 재판의 모습을 서술하고 있다. 이 모습은 이후에 이드로의 법 제도에 대한 충고를 이끌 뿐만 아니라, 본 소문단의 주제가 재판과 연결되어 있음을 암시한다. 여기서 재판의 모습은 ‘앉다’(**בָּשָׂר**)와 ‘서다’(**בָּנָה**)라는 단어에서 잘 표현된다. 이 단어들은 재판관이 앉아 있고, 그 앞에 소송인들이 서 있는 것을 묘사하고 있다(참조. 왕상 3:16; 시 9:8; 122:5; 잡 20:8; 단 7:9f.; 속 3:1; 말 3:3 등).

모세의 재판의 모습은 둘째 소문단에서 이드로의 문제제기로 이어진다(18:14). 이드로는 모세가 혼자서 하는 재판을 보고, 그것의 문제를 제시한다. 이드로가 제기한 문제는 종합 병행법으로 표현된다. 즉 이드로는 먼저 일반적으로 모세가 하는 일이 무엇인지 질문한다. 여기서 모세가 하는 일은 그것의 문자적인 의미가 ‘말씀’인 ‘다바르’(**דְּבָר**)로 사용되는데, 이 단어는 셋째 대문단(18:13-26)에서 10회 사용된다(18:14, 16, 17, 18, 19, 22x2, 23, 26x2). 이것은 본문 뒤에 나오는 시내산 사건에서 이스라엘 백성들에게 주어진 모든 율법을 대표하는 열 개의 말씀, 즉 십계명을 암시한다고 할 수 있다. 이러한 수사학적 기법은 본문과 모세가 시내산에서 공포한 율법 사이의 밀접한 관계를 보여준다. 이드로가 일반적으로 모세

120) 헤르츠버그(Hertzberg)는 **שָׁפֵט**라는 단어는 ‘다스리다’와 ‘재판하다’의 뜻을 갖고 있으며, 그것의 의미는 문맥에 따라 결정된다고 주장한다. H. W. Hertzberg, “Die Entwicklung des Begriffes **שָׁפֵט** in Alten Testament,” *ZAW* 41 (1923), 16–76. 그러나 그레터(Grether)와 플로그(Ploeg)는 그것의 근본 의미가 ‘재판하다’라고 주장한다. O. Grether, “Die Bezeichnung Richter fur die charismatischen Helden der vorstaatlichen Zeit,” *ZAW* 57 (1939), 110–21; J. Van der Ploeg, “Shaphat et Mishpat,” *OTS* 2 (1942), 146.

가 하는 일에 대하여 문제를 제기한 후, 그는 구체적으로 왜 혼자서 이 모든 재판을 독점하는지 묻는다. 여기서부터 이드로는 구체적인 이름이나 미디안 제사장이라는 타이틀 없이, 단지 모세의 장인으로 표현된다. 이것은 이드로를 위대한 율법의 수여자인 모세의 관계 하에서 이해하려는 본문의 의도라 할 수 있다.

이드로의 비판적인 질문은 셋째 소문단에서 자신의 재판에 대한 모세의 설명으로 이어진다(18:15-16). 이 소문단은 교차대구구조에서 중앙에 놓임으로 셋째 대문단(18:13-26)에서 가장 강조된다. 모세가 직접 대답한 말은 접속사 ‘키’(**כִּי**)의 반복으로 두 부분으로 나뉜다. 모세의 대답이 ‘왜’(18:14, **מַעַן**)로 시작되는 이드로의 질문에 대한 대답임을 보여준다.

그러나 모세의 대답은 이드로의 질문에 적합한 것처럼 보이지 않는다. 왜냐하면 이드로의 질문의 초점은 재판을 독점하는 것이고, 모세의 대답은 재판에서의 그의 일반적인 역할을 말하기 때문이다. 모세는 먼저 소송 대상자들이 하나님께 물어보기 위해 자신에게 온다고 대답한다(18:15). 즉 재판관으로서 자신의 역할은 하나님께 물어보는 것이라는 의미이다. 이것은 재판(**תִּבְשָׁלֵחַ**)을 통해서 실현되어야 하는 정의(**מִשְׁפָּט**)는 인간의 중재자를 통한 하나님의 궁극적인 뜻이라는 의미를 암시한다(참조. 출 28:30). 모세의 이어지는 대답은 이 해석을 더욱 확고히 한다. 모세는 자신이 사람들의 문제들을 하나님의 뜻대로 판단하여 각 소송 대상자들에게 하나님의 윤례와 법도를 가르쳐 준다고 말한다(18:16). 그러므로 모세의 대답에 따르면 재판의 목적은 하나님의 윤례와 법도 속에 나타난 정의를 사람들의 삶 가운데서 실현하는 것이다. 본문의 구조는 이러한 재판의 의미를 강조한다.

모세의 이 설명은 넷째 소문단(18:17-23)에서 이드로의 새로운 법 제도에 대한 가르침으로 이어진다. 이드로의 가르침은 ‘와우’ 연결형인 ‘그

리고 그가 말했다'(18:17, **וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה**)와 함께 시작됨으로 이전에 나와 있는 모세의 대답(18:15-16)과 연결되지만, 내용에 있어서는 모세의 대답보다는 모세의 재판에 대한 모습(18:13)과 연결된다. 왜냐하면 이드로가 “그 대가 하는 것이 선하지 못하다.”(18:17)고 평가한 것은 모세의 대답에 대한 평가가 아니라 모세가 혼자 감당하는 재판의 모습에 대한 평가이기 때문이다. 또한 이 평가는 이드로가 모세의 재판에 대하여 문제를 제기한 표현(18:14)과 병행된다. 이것은 이드로의 평가(18:17)가 모세의 재판에 대한 그 자신의 비판(18:14)과 연결됨을 보여준다.

이드로의 조언을 말하고 있는 넷째 소문단(18:17-23)은 명령형의 강조 어인 ‘이제…들어라’(**עַתָּה שִׁמְעֵן**)라는 어구에 따라 두 개의 큰 단위로 나누어진다: (1) 이전의 법 제도에 대한 평가(18:17-18), (2) 새로운 법 제도에 대한 가르침(18:19-23). 첫째 큰 단위(18:17-18)는 모세가 독점하는 재판 제도에 대한 평가(18:17)와 이러한 비효과적인 제도로 인해 야기되는 결과(18:18)를 언급한다. 여기서 17절에 언급하고 있는 이드로의 평가는 창세기 2장 18절에서 언급하고 있는 아담이 혼자 있는 것에 대한 하나님의 평가와 병행된다. 창세기 2장에서 이 평가 이후에 하나님께서는 아담에게 돕는 배필(helper)을 주셨다. 이와 같이 병행되는 본문도 재판에 있어서도 모세의 돕는 자가 필요하다는 것을 암시할 뿐만 아니라, 아담의 돕는 자인 여자를 창조한 이후에 창조가 완성된 것처럼 모세의 돕는 자를 포함하는 새로운 법 제도가 이상적인 것임을 보여준다. 모세가 독점하는 법 제도를 부정적으로 평가한 후에 이드로는 이러한 비효율적인 제도는 모세에게 너무 과중한 짐을 지우고 있으며, 이로 인해 모세 자신이 그것을 다 감당할 수 없는 결과를 가져올 것이라고 말한다.

이전 법 제도에 대한 문제점을 지적한 후에 이드로는 둘째 큰 단위(18:19-23)에서 새로운 법 제도를 제안한다. 이 조언은 서론(18:19a), 조언의 내용(18:19b-22), 그리고 조언에 대한 결론적인 언급(18:23)으로 구

성된다. 하나님의 지지에 대한 언급이 있는 서론과 결론 사이에, 이드로의 조언 내용이 놓여 있다. 즉 교차대구구조 안에서 이드로가 조언한 내용이 중앙에 놓임으로 가장 강조된다. 이드로가 새로운 법에 대해서 조언한 내용은 모세의 역할에 대한 부분(18:19b-20)과 모세를 도와주는 재판관에 대한 부분(18:21-22)으로 짜여진다. 모세의 역할은 백성의 대표자로서의 하나님 앞에 서는 것(18:19ba)과 재판관으로서의 소송을 해결하는 것(18:19bβ-20)으로 설명된다. 재판관으로서의 모세의 역할을 언급한 후에 이드로는 구체적으로 새로운 재판관을 세우는 것에 대하여 말한다. 이 부분은 2인칭 남성 단수 형태로 표현된 재판관을 임명하는 부분(18:21), 3인칭 복수 형태로 표현된 새로운 법 제도의 절차 부분(18:22a), 그리고 ‘히필’(*hiphil*) 명령형의 동사로 시작되는 새로운 제도의 긍정적인 효과를 언급하는 부분(18:22b)으로 구성된다. 새로운 재판관을 임명하는 절차는 먼저 자격이 있는 자를 선택하고(18:21a), 그를 임명하는 것(18:21b)이다. 선택된 사람들은 천부장, 백부장, 오십부장, 십부장으로 임명하라고 조언한다.

그러나 이러한 구분은 모세 시대에 적합하지 않는 것처럼 보인다. 왜냐하면 이 구분은 사법조직보다는 왕국시대의 군사조직과 연결되어 구약 성서가 말하고 있기 때문이다(참조. 삼상 8:12; 22:7; 29:2; 삼하 18:1, 4; 24:4; 대상 13:1; 15:25; 26:26; 27:1; 28:1; 29:6; 대하 1:2; 25:5 등).¹²¹⁾ 그러나 이것은 ‘사르’(שָׁרֵך, 부장)들에게 전혀 법과 연관된 기능이

121) Rolf P. Knierim, "Exodus 18 und die Neuordnung der Mosaischen Gerichtsbarkeit," *ZAW* 73 (1961), 168-71. 이러한 조직 구분에 대해서는 아래의 글들을 참조하라. Gosta W. Ahlstrom, "Administration of the State in Canaan and Ancient Israel," in *CANE* 1:600; Moshe Weinfeld, "Judge and Officer in Ancient Israel and in Ancient Near East," *IOS* 7 (1977), 73-74. ‘십부장’이라는 표현은, 비록 고대 근동의 자료에서는 나타나지만, 출 18:21, 25과 신 1:15(참조. 마카비전서 3:55) 외에는 구약 어디에서도 나타나지 않는다. 구약성서는 백성들을 구분하는 것이 다윗과 솔로몬 시대의 중앙집권적인 조직 안에서 발전된 것으로 표현한다(삼상 22:7; 29:2; 삼하 18:1, 4; 24:4; 대상 13:1; 15:25; 26:26; 27:1; 28:1; 29:6; 대하 1:2;

없다는 것을 의미하지는 않는다. 예언서에 있는 몇 구절들(참조. 사 1:23; 3:14; 32:1; 미 7:3; 습 3:3; 잠 8:16)은 ‘사르’의 역할과 연관하여 법과 연관된 단어인 ‘샤파트’(**שָׁפֵט**, 재판하다)를 사용한다. 뿐만 아니라 심문 받는 예레미야에 대한 이야기(렘 26:7-24)는 그러한 관리들이 예루살렘의 법정에서 일하고 있음을 보여주고(렘 26:10-11), 에스겔 22장 27절에 있는 심판에 대한 말씀에도 그러한 관리들이 재판과 연관하여 부패했음을 언급한다(겔 18:21). 또한 고대 근동의 자료들도 군대 장군이었던 ‘사르’가 재판과 연관된 역할을 했음을 보여준다.¹²²⁾ 그러므로 군대의 관리였던 ‘사르’는 법도 집행했었던 관리였다 할 수 있다.

재판관의 임명에 대한 가르침 후에, 재판 절차와 그것의 긍정적인 효과에 대한 조언이 이어진다(18:22). 새로운 절차는 중요한 소송은 모세에게 갖고 오는 것이고, 사소한 소송은 임명된 재판관이 맡아서 재판하는 것이다. 이 제도가 생기면 재판과 연관된 모세의 부담이 가벼워질 것이라고 언급된다. 새로운 법 제도의 효과는 이드로가 이전 법 제도에 대하여 비판한 표현(18:18b)과 대조를 이룬다: 쉽다(**לֹא קָוֶשׁ**, 18:22)-중하다(**כַּבֵּשׁ**, 18:18), 그들이 그대와 함께 담당할 것이다(18:22)-그대가 혼자 할 수 없으리라(18:18). 이러한 대조를 통하여 본문은 새로운 법 제도가 이전 제도의 문제점을 해결할 것임을 보여준다.

긍정적인 효과를 논한 후에 이드로는 결론적으로 새로운 제도의 실행을 위한 두 가지 조건인 모세의 순종(18:23aα)과 하나님의 동의(18:23aβ)에 대하여 말하고, 이 제도가 모세(18:23ay)와 백성들(18:23b)에게는 어떤 유익을 주는지 언급한다. 즉 새로운 제도가 실행되면 모세도 너무 부담되는 일로 지치지 않고, 백성들은 소송을 잘 해결 받을 것이라고 설명한다.

25:5 등).

122) “A Letter from the Time of Josiah” in *ANET*, 568.

새로운 법 제도에 대한 이드로의 조언은 다섯 번째 소문단(18:24-26)에서 자연스럽게 모세가 이드로의 가르침에 따라 사법 개혁을 실행했다는 서술적 묘사로 진행된다. 이 소문단은 첫째 소문단(18:13)처럼 직접화법이 없는 서술형태로 표현된다. 동일한 문학적 형태 속에서 이스라엘의 비효과적인 법 제도는 새로운 제도로 변해간다. 즉 셋째 대문단(18:13-26)은 첫째 소문단과 동일한 형식을 갖고 있으나 내용에서 대조가 되는 다섯째 소문단에서 끝난다. 이 소문단은 모세가 이드로의 말에 따라 개혁을 했다는 일반적인 표현(18:24)과 구체적인 표현(18:25-26)으로 진행되는 종합 병행법으로 묘사된다. 이 표현 방법을 통하여 본문은 모세가 이드로의 가르침대로 정확하게 실행했음을 보여준다. 이 이해는 모세가 실행한 법 개혁에 대한 묘사(18:25-26)가 이드로의 조언(18:21-22)과 그 용어와 내용에 있어서 거의 일치함을 통해서도 알 수 있다.

(4) 넷째 대문단: 이드로가 모세를 떠남 (18:27)

A. 모세가 이드로를 보냄	18:27a
B. 이드로가 그의 고향으로 떠나감	18:27b

출애굽기 18장은 이드로가 모세를 떠나는 사건으로 마무리된다 (18:27). 이 사건은 모세가 이드로를 보내고, 이드로가 고향으로 떠나간다고 표현된다. 여기서 ‘보낸다’는 히브리어는 ‘샤라흐’(**שָׁלַח**)인데, 이 단어는 본문 2절에서도 사용되었다. 여기서는 모세가 자신의 아내와 자녀를 보냈다는 말로 사용되었다. 모세가 처자를 고향으로 보낸 사건은 출애굽기 4장 20절에 암시되었는데, 모세가 그들을 보낸 것은 하나님께서 이스라엘을 구원하시는 위대한 역사를 경험하는 준비로써 설명되고 있다. 이 와 비슷하게 모세가 이드로를 그의 고향으로 보낸다는 이 표현은, 모세가 처자를 고향으로 보낸 후에 출애굽의 역사를 체험한 것처럼 이 사건 이후

에 하나님의 위대하신 역사가 일어날 것을 암시해 준다 할 수 있다. 이러한 암시처럼 이 사건 이후에 이스라엘은 시내산에서 하나님을 만나고, 그 곳에서 하나님과 언약을 맺고, 하나님을 율법을 받는 위대한 사건을 경험하게 된다.

4. 본문의 의도 및 메시지

1) 본문의 의도

위에서 논한 것처럼 출애굽기 18장은 이드로가 모세를 찾아갔다는 언급(첫째 대문단, 18:1-7)에서 시작하여 이드로가 모세를 떠났다는 서술(넷째 대문단, 18:27)로 마무리된다. 이러한 테두리(*inclusio*) 안에서 둘째 대문단(18:8-12)과 셋째 대문단(18:13-26)이 중앙에 놓임으로 강조되고 있다. 둘째 대문단에는 이드로가 하나님을 찬양하는 내용(18:9-12)이 나오는데, 이렇게 이드로가 하나님을 찬양할 수 있었던 것은 바로 모세의 간증(18:8)을 통해서였다. 이처럼 모세의 간증은 이드로의 찬양과 예배를 이끄는 결정적인 역할을 한다. 이드로의 찬양을 이끈 모세의 간증의 내용은 야웨 하나님께서 이스라엘을 애굽의 압제에서 구원해 주셨다는 것이다. 그러므로 출애굽기 18장 전반부(18:1-12)에서 가장 강조되는 것은 하나님의 구원하심이라 이해할 수 있다.

하나님의 구원하심에 대한 주제는 1절부터 언급된다. 본문은 이것이 이드로가 모세를 방문하는 이유로 설명한다. 이드로가 하나님께서 이스라엘을 구원하셨다는 소식을 듣고 모세를 찾아오게 되었다. 이 주제는 모세의 두 아들의 이름에서도 강조되고 있다. 게르솜과 엘리에셀의 뜻은 모두 하나님의 구원하심과 연관된다. 하나님의 구원하심은 하나님의 산에서 모세의 흘어졌던 가족을 서로 해후하게 만들었다. 뿐만 아니라 하나님의 구

원하심은 이방인 제사장이었던 이드로까지도 모세와 같은 믿음 안에서 하나님을 찬양하게 만들었고, 하나님께 신앙을 고백하고, 하나님께 예배까지 드리도록 이끌었다(18:9-12). 그러므로 하나님의 구원하심은 출애굽기 18장의 전반부를 이끄는 가장 중요한 주제라 할 수 있다.

본문의 셋째 대문단(18:13-26)에서 강조하고 있는 것은 재판과 그것의 목적이 무엇인가 하는 것이다. 셋째 대문단은 교차대구구조(chiasmus)로 배열되어 있는데, 그 구조의 중앙에 재판에 대한 모세 자신의 설명(18:15-16)이 놓임으로 가장 강조되고 있다. 모세는 재판이란 하나님의 뜻을 물어보는 것이고, 그 뜻에 따라 판결하며, 그들에게 하나님의 말씀을 가르치는 것이라고 말한다. 그러므로 재판이란 하나님의 뜻과 의를 이 세상 속에서 실현하는 것이다. 이것을 보다 더 효과적으로 실현하기 위해 서 셋째 대문단은 새로운 사법 제도를 제안한다. 즉 이드로가 조언한 재판관을 세우는 법 제도는 그 자체가 의미가 있다기보다는, 그 제도가 모세가 말한 재판의 목적을 실현하는 수단이기에 의미가 있는 것이다. 그러므로 출애굽기 18장 후반부(18:13-27)의 핵심 주제는, 재판은 하나님의 뜻과 의를 실현하는 것이며, 재판관을 임명하는 새로운 법 제도는 이 목적을 실현하는 한 방법이라는 것이다.

그러면 왜 본문은 이 두 핵심 주제를 강조하고 있을까? 이것은 단지 본문 자체뿐만 아니라 본문의 전후 문맥을 통해서 더욱 잘 이해할 수 있다. 출애굽기 전체의 구조는 1-18장과 19-40장으로 구분될 수 있다. 즉 19장은 이스라엘이 출애굽 한지 셋째 달에 시내산에 도착하고 있다는 언급으로 시작하는데, 시내산에서 일어난 사건들은 출애굽기 19장부터 민수기 10장 10절에 나타난다. 그러므로 출애굽기 전체는 애굽에서 시내산까지의 여정을 말하는 1-18장과 시내산에서 있었던 사건들을 말하는 19-40장으로 구분될 수 있다. 출애굽기를 넘어, 신명기까지의 더 큰 구조를 보면 아래와 같다.

I. 애굽에서 시내산으로	출 1:1-민 10:10
A. 애굽에서 시내산으로의 여정	출 1:1-출 18:27
B. 시내산에서 있었던 사건	출 19:1-민 10:10
II(I). 시내산으로 모압 땅으로	민 10:11-신 34:12
A. 시내산에서 모압 땅으로의 여정	민 10:11-민 36:13
B. 모압 땅에서 있었던 사건	신 1:1-34:12

이 구조 속에서 출애굽기 18장은 애굽에서 시내산으로의 여정을 말하는 전반부(I.A.)의 결론이라 할 수 있다. 이러한 역할은 출애굽기 18장의 전반부(18:1-12)에 잘 나타난다. 위에 논한 것처럼 출애굽기 18장 전반부의 주제는 하나님의 구원이다. 여기서 구원이라 단어는 ‘나짤’(**נִצָּל**)로 이것은 ‘히필’(hiphil) 형태에서 그런 의미가 된다. ‘나짤’의 ‘히필’ 형태는 출애굽기 전체에서 10회 사용되고 있다(2:19; 3:8; 5:23; 6:6; 12:27; 18:4, 8, 9, 10x2).¹²³⁾ 출애굽기 18장 이전에 5번 사용되고, 그리고 출애굽기 18장 1-12절에도 똑같이 5번 사용되고 있다. 이것은 출애굽기 1-18장의 주제가 하나님의 구원인데, 이 주제가 출애굽기 18장의 전반부(1-12절)에서 요약되고 결론 맺고 있음을 보여주는 것이다. 그러므로 출애굽기 18장의 전반부는 출애굽기 1-18장의 결론이라고 할 수 있다.

그러나 출애굽기 18장은 단지 출애굽기 전반부(1-18장)의 결론으로써의 역할만을 하는 것이 아니다. 출애굽기 18장 13-26절의 중심 주제는 하나님의 의를 실현하는 재판이다. 여기서 ‘재판하다’라는 히브리어는 ‘샤파트’(**שַׁפֵּט**)인데, 그 명사형은 ‘미쉬파트’(**מִשְׁפָּט**)이다. 이 용어의 주된 의미는 ‘정의’이다. ‘미쉬파트’라는 단어는 출애굽기 전체에서 10회(15:25; 21:1, 9, 31; 23:6; 24:3; 26:30; 28:15, 29, 30) 반복된다. 그 중에 9번이 출애굽기 18장 이후에 나오고 있다. 즉 출애굽기 18장 13-26절의 주제

123) 이 단어는 출애굽기에 13회 사용되는데(2:19; 3:8, 22; 5:23; 6:6; 12:27, 36; 18:4, 8, 9, 10x2; 33:6), 그 중에 ‘히필’ 형태가 10회 사용된다.

인 ‘정의’는 출애굽기 후반부인 시내산 사건의 중심 주제이다. 그러므로 출애굽기 18장 13-26절은 출애굽기 후반부의 내용을 예시하는 기능을 한다.

또한 출애굽기 18장 13-26절에는 히브리어 ‘다바르’(דְבָר)라는 단어가 10회 사용되고 있다(18:14, 16, 17, 18, 19, 22x2, 23, 26x2). 이 단어는 본문에서는 ‘소송’ 또는 ‘일’이라는 뜻으로 쓰이고 있지만, 이 단어의 문자적 의미는 ‘말’(word)이다. 즉 출애굽기 18장의 후반부(13-26절)에서 ‘말’이라는 단어가 10회 사용되고 있다. 이것은 10개의 말, 즉 십계명을 예표하고 있다고 할 수 있다. 십계명은 시내산 사건의 가장 중요한 내용이다. 그러므로 출애굽기 18장의 후반부(18:13-26)는 시내산 사건의 내용을 미리 알려주는 기능을 하고 있다고 할 수 있다.

그러나 본문은 그 형식에 있어서 출애굽기 후반부(19-40장) 보다는 전반부(1-18장)와 연결된다. 구체적으로 출애굽기 19장 1-2절에 있는 여정 형식은 출애굽기 후반부 전체, 또는 출애굽기 19장부터 민수기 10장 10절 까지를 하나의 문학적인 페리코프(pericope)로 엮는다. 즉 출애굽기 19장부터 민수기 10장 10절까지는 모두 시내산에서 일어난 사건이다. 그러므로 출애굽기 18장은 출애굽기 전반부의 가장 뒤에 위치하며, 그것의 주된 역할은 출애굽기 후반부의 서론이라기보다는 전반부의 결론이다. 그러나 이것은 출애굽기 18장이 출애굽기 후반부와 전혀 관계가 없다는 것을 의미하지는 않는다. 위에서 논했듯이 출애굽기 18장 13-26절은 출애굽기 후반부, 또는 시내산 사건을 다루는 페리코프(출 19:1-민 10:10)와 밀접한 관계가 있다. 즉 출애굽기 18장 13-16절은 출애굽기 후반부 또는 시내산 사건을 예시하는 역할도 한다. 그러므로 출애굽기 18장은 하나님의 정의를 말하는 시내산 사건(출 19:1-민 10:10)을 예시하면서, 하나님의 구원을 말하는 출애굽기 전반부(1-18장)의 결론의 기능을 하는 의도로 현재의 위치에 배열된 것이라 할 수 있다.

2) 본문의 메시지

지금까지 구조분석을 통한 출애굽기 18장에 대한 주석을 다루었다. 그러나 성서의 주석은 여기서 끝나서는 안 된다. 성서의 주석은 단지 성서의 본래의 의미를 발견하는 데서 머물러서는 안 되고, 그 말씀이 현재 자신과 자신이 처한 공동체, 그리고 교회에 어떤 의미가 있는지 발견하는 것까지 나아가야 한다. 과거에 씌어진 말씀이 현재 자신과 공동체에 어떤 메시지를 주는지를 발견하는 것을 해석학(Hermeneutics)이라고 한다. 그러므로 주석은 해석학으로 연결될 때 더 큰 의미가 있다.

(1) 하나님의 구원과 그 능력

본문의 전반부(18:1-12)는 하나님의 구원, 즉 복음의 능력을 말해주고 있다. 하나님의 구원의 소식(18:1)은 흩어졌던 모세와 가족과 모세를 만나게 했다(18:2-7). 복음은 흩어졌던 하나님의 백성들을 하나로 엮어주는 능력이 있다. 이드로와 모세의 처자들이 하나님의 구원사건을 들음으로 하나님의 산에 있는 모세에게 찾아온 것처럼, 하나님께서 예수 그리스도를 이 땅에 보내시고, 예수님께서 우리를 구원하시기 위하여 십자가에 돌아가셨다는 복음은 흩어졌던 하나님의 백성들을 하나님의 산으로 불러 모으는 힘이 있다.

특히 복음은 선포될 때 더 큰 능력을 발휘한다. 모세가 하나님의 소문을 듣고 자신을 찾아온 이드로에게 하나님께서 행하신 구원의 역사를 간증하자(18:8), 이방인 제사장이었던 이드로가 변화되었다(18:9-12). 그는 복음을 듣고, 하나님을 찬양하고, 하나님께 신앙을 고백하고, 하나님께 예배를 드렸다. 이것이 복음의 능력이다. 복음은 그것을 듣는 사람들에게 복음의 주체이신 하나님, 우리를 위해 목숨을 버리신 예수 그리스도를 찬양하도록 이끈다. 모세가 복음을 고백하자, 그 복음은 그것을 들었던 이

드로의 입을 통해 다시 고백되었다. 이처럼 간증은 또 다른 간증을 낳는다. 고백은 고백을 낳는다. 복음의 불씨는 더 큰 복음의 불길을 만든다. 하나님의 구원에 대한 이 고백과 신앙은 예배를 통하여 절정에 이른다. 이드로가 복음을 듣고 변화된 후에 그는 하나님께 제사를 드렸다. 이처럼 복음을 들은 백성들의 하나님 사랑의 절정은 바로 예배이다. 예배를 통하여 하나님께 영광을 돌리고 그 분과 깊은 교제를 나누며, 예배에 참석한 다른 예배자와 평화를 맛보게 되어야 한다.

(2) 재판은 하나님의 뜻을 이 땅에 이루는 것

본문의 후반부(18:13-27)는 재판의 의미와 목적이 무엇인지 말해준다. 살다보면 사람들 사이에 문제가 발생한다. 어쩌면 이러한 문제가 발생하는 것은 우리가 인간이기에 당연할 수 있다. 그러나 중요한 것은 이러한 문제를 어떻게 대면하느냐는 것이다. 본문은 이러한 문제를 해결하는 가장 중요한 방법이 하나님을 찾아가는 것이라고 말씀하고 있다(18:15). 하나님께 가서 하나님의 뜻을 물어보는 것이다(18:15). 하나님의 뜻은 하나님의 율례와 법에 나와 있다(18:16). 그래서 재판관의 역할이 바로 이러한 하나님의 법을 가르치는 것이다(18:16). 그러므로 본문은 사람들에게 발생하는 문제는 하나님의 뜻을 발견함으로 해결되고, 그 하나님의 뜻은 말씀을 통하여 알 수 있음을 선포한다.

하나님의 뜻이 이루어지는 것, 하나님의 의가 이루어지는 것이 재판의 목적이다. 하나님의 뜻과 의가 이루어지는 것이 바로 사람 사이에 발생하는 문제 해결의 목적이다. 문제가 발생할 때 자신의 뜻대로, 자신의 욕심대로 그 문제를 해결하려는 것은 하나님께서 원하는 것이 아니다. 문제가 발생하면, 하나님께서 이것을 통해 나의 삶 가운데 어떻게 하나님의 뜻과 의를 이루실지 기대하며 하나님께 나아갈 때 재판장이신 하나님께서 우리 가운데 화평을 허락하실 것이다.

(3) 구원에서 정의로

본문의 전반부(18:1-12)는 구원을 말하고, 본문의 후반부(18:13-26)는 하나님의 법과 하나님의 의를 이루는 것에 대하여 다룬다. 이러한 배열은 구원과 말씀의 관계를 보여준다. 출애굽기 전체는 구원에서 시작해서 (1-18장) 시내산에서 받은 하나님의 율법(19-40장)으로 진행된다. 크니에림(Knierim)은 “구원의 역사는 시내산 사건을 목표하고 있으며, 시내산 사건은 구원의 역사에서 실현된다(The liberation story aims at the Sinai story and the Sinai story actualizes the liberation story.).”¹²⁴⁾고 말한다. 즉 구원을 받은 자들이 목표로 해야 할 것은 하나님의 말씀대로 사는 것이다. 하나님의 뜻과 정의가 이 세상에서 실현될 수 있도록 최선을 다하는 것이다. 그리고 하나님의 말씀을 통하여 하나님의 뜻과 정의를 이 땅에 실현하는 것이 바로 하나님의 구원을 이 세상 가운데 이루는 것이다. 구원이 하나님의 정의와 말씀을 이 세상 가운데 실현하는 방향으로 나아가는 것, 그것이 ‘통전적인 복음’(holistic gospel)이다. 우리는 이 복음을 추구하는 하나님의 백성이 되어야 한다.

124) Rolf P. Knierim, "The Composition of the Pentateuch," in *SBL Seminar Papers*. (ed. Kent Harold Richards; Atlanta: Scholars Press, 1985), 397.

사무엘상 2장 1-10절(한나의 기도)에 대한 구조분석적 해석¹²⁵⁾

1. 서론

사무엘상 2장 1-10절에 묘사된 한나의 기도는 현재의 형태에서 자녀의 없음으로 인해 고통을 받던 한 여인인 한나가 하나님께 부르짖고 그 응답으로 얻은 아들 사무엘을 하나님께 바친 후(참조. 삼상 1장), 하나님을 찬양하는 문맥 가운데 나타난다. 한나의 이 기도는 예수 그리스도의 어머니인 ‘마리아의 찬가’(눅 1:46-55)에서도 병행되듯이 고통 가운데 있는 사람들의 기도의 모범으로 읽혀진다.¹²⁶⁾ 그러나 그 내용에 있어서 이 본문은 한나의 고난에 대한 하나님의 응답을 다루는 개인적인 찬양의 범위를 넘어선다. 이 기도는 야웨 하나님의 속성과 그의 능력에 대한 찬양(2:2-9), 그리고 야웨께서 기름 부은 이스라엘의 왕(2:10)에 대한 축복의 말씀을 포함한다.

본문이 한나의 개인적인 기도라는 문맥과는 달리 야웨의 속성과 능력에 대한 찬양을 주로 다루며, 그 내용에 있어서도 한나의 시대와 맞지 않는 후대의 언급들(왕, 기름 부음을 받은 자, 2:10)이 나타나는 이유로 인

125) 이 글은 아래의 소논문을 이 책의 의도에 따라 수정한 것이다. 정석규, “한나의 기도(삼상 2:1-10)에 대한 구조분석적 해석” 「한영논총」 12호 (2008), 11-36.

126) 김지찬 교수는 그의 글에서 한나의 기도를 야베스의 기도와 비교하면서 기도에 대하여 다루며, 이경숙 교수는 한나의 기도를 마리아의 찬가, 그리고 지금도 고통당하는 여인들의 기도로 이해하며 다루고 있다. 김지찬, “다시 읽는 한나의 기도” 「신학지」 274호 (2003, 봄), 196-232; 이경숙, “한나의 슬픔과 기쁨 그리고 신학 (삼상 1:1-2:11)” 「기독교사상」 426호 (1994, 6), 134-144.

하여 역사비평적 학자들은 하나님의 기도를 현재의 문맥 안에서 읽기 보다는 문맥과 관계없이 독립적으로 이해하려 하였다. 예를 들면, 양식비평적 학자들은 하나님의 기도의 삶의 자리(*Sitz Im Leben*)를 10절에 나타난 왕에 대한 언급과 연관하여 제왕시(royal psalm), 또는 하나님의 기도 가운데 나타난 군사적인 표현(2:4, 9-10)과 연관하여 이스라엘의 승리를 기념하는 거룩한 전쟁(holy war)에 대한 시로 이해한다.¹²⁷⁾ 또한 편집비평적 학자들 가운데 일부는 하나님의 기도에 나타난 후대의 언급들(왕, 기름 부음을 받은 자), 이 기도 안에 하나님의 처한 구체적인 상황이 반영되지 않고 있다는 사실, 그리고 2장 11절이 1장 29절과 잘 연결된다는 측면에 근거하여 하나님의 기도가 후대에 편집된 것이라고 이해하는 반면,¹²⁸⁾ 다른 학자들은 하나님의 노래가 가나안과 초기 히브리 시의 특징을 갖고 있다는 근거로 하나님의 기도를 초기의 작품으로 이해한다.¹²⁹⁾

그러나 현재의 형태에서 하나님의 기도는 하나님의 이야기의 흐름에 잘 조

127) 라이트(Wright)는 하나님의 노래와 모세의 노래(신 32:39-42)에 나타난 언어적이며 주제적인 병행에 근거하여 이 두 노래가 모두 왕정 이전 시대의 거룩한 전쟁(holy war)의 전통을 갖고 있다고 주장한다. G. E. Wright, "The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32" in *Israel's Prophetic Heritage* (Festschrift J. Muilenburg; ed. B. W. Anderson, W Harrelson; London: SCM Press, 1962), 57-58.

128) R. P. Gordon, *1 & 2 Samuel* (OTG; Sheffield: JSOT Press, 1984), 25-26. 맥 카터(McCarter)는 그의 주석에서 하나님의 노래가 현재 형태의 텍스트로 삽입된 것은 후대이지만, 그것 자체의 본래의 역사적 상황은 고대의 것이라 주장한다(P. Kyle McCarter, Jr.. *I Samuel* [AB; New York: Doubleday & Company, 1980], 75-76.).

129) 알브라이트(Albright)도 이 시가 사무엘의 생애 가운데 구성된 것이라고 주장하고 (W. F. Albright, *Yahweh and the Gods of Canaan* [London: Athlone Press, 1968], 18f.), 고트발트(Gottwald)도 비록 10절 후반절이 후대의 첨가이지만, 이 시의 대부분은 왕정 이전의 시대인 이스라엘의 평등 공동체(사사시대) 때의 산물이라 주장한다 (N. K. Gottwald, *The Tribes of Yahweh. A Sociology of the Religion of Liberated Israel, 1250-1050 B.C.E.* [London: SCM Press, 1980], 534-40.). 참조. Wright, "The Lawsuit of God," 57-58; John T. Willis, "Song of Hannah and Psalm 113," *CBQ* 35 (1973), 139-154.

화를 이룬다. 한나의 기도는 한나 개인의 고난과 구원을 다룰 뿐만 아니라, 역사의 주되신 야웨의 속성과 능력, 그리고 야웨의 대리인으로 왕에 대하여 다름으로 사무엘서의 전체의 흐름을 예시하는 서론적인 기능을 한다. 또한 사무엘서의 서론 부분에 배열된 한나의 기도는 사무엘서의 결론 부분에 배열된 다윗의 승전가(삼하 22장)와 많은 면에서 병행을 이룸으로 사무엘서 전체의 테두리(*inclusio*)를 형성하기도 한다.¹³⁰⁾ 뿐만 아니라 현재의 형태에서 이 기도는 한나 개인적인 차원의 노래를 넘어 공동체 차원의 찬양으로 진행됨으로, 이 기도가 단지 한나에게만 속한 것이 아니라 한나처럼 고통당하는 모든 독자들의 기도가 되게 하는 정경적 기능도 한다.

본 논문은 현재 본문의 이전 상태를 다루는 역사 비평적 방법이 아니라, 현재 형태에서 본문이 말하는 신학적인 메시지가 무엇이며, 그 본문이 사무엘서 전체 가운데에서 어떤 역할(본문의 의도와 기능)을 하는지를 밝히는데 초점을 맞춘다. 이러한 한나의 기도에 대한 공시적 이해를 위하여 본 논문은 구조분석 방법을 통하여 본문의 짜임새와 흐름 속에서 본문의 메시지를 파악하고, 이 메시지가 어떤 정경적 기능을 하는지 살펴볼 것이다.¹³¹⁾ 이를 위한 첫째 단계로, 한나의 기도가 사무엘서 전체에서 어떤 문맥 가운데 위치하는지(본문의 위치와 범위)를 살핀다. 둘째 단계로, 이 본문이 어떤 구조 속에서 짜여져 있는지(본문의 구조)를 분석할

130) R. C. Bailey, "The Redemption of Yahweh: A Literary Critical Function of the Songs of Hannah and David," *Biblical Interpretation* 3 (1995), 213–31; David Toshio Tsumura, *The First Book of Samuel* (NIC: Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Pub., 2007), 135; W. 브루지만 외, 「구약신학과의 만남」, 차준희 역 (서울: 프리칭아카데미, 2007), 319. 한나의 노래(삼상 2:1–10)와 다윗의 노래(삼하 22장) 사이의 유사성에 대하여는 아래의 글들에 잘 설명되어 있다. 이진양, 「사무엘서 서론으로서 한나의 노래」 (총신대 석사학위 논문, 1998), 45–51; 강사문, “한나의 기도와 찬송 (사무엘상 2:1–10)” 「교회와 신학」 64호 (2006, 봄), 80.

131) 구조분석 방법에 대하여는 아래의 책을 참조하라. 정석규, 「구약성서의 구조분석: 방법과 실제」 (서울: 프리칭아카데미, 2006).

것이다. 셋째 단계로, 이러한 구조 분석에 근거하여 본문의 메시지를 도출할 것이다.

2. 본문의 위치와 범위

I. 사무엘의 통치	삼상 1:1-7:17
A. 엘리의 쇠퇴와 사무엘의 등장	삼상 1:1-4:1a
B. 사무엘의 통치: 실패→성공	삼상 4:1b-7:17
II. 사울의 통치	삼상 8:1-15:35
A. 사무엘의 쇠퇴와 사울의 등장	삼상 8:1-12:25
B. 사울의 통치: 성공→실패	삼상 13:1-15:35
III. 다윗의 통치	삼상 16:1-삼하 24:25
A. 사울의 쇠퇴와 다윗의 등장	삼상 16:1-31:13
B. 다윗의 통치: 성공(회개)+실패(가족의 불행)	삼하 1:1-24:25

사무엘서 전체는 주요 통치자들(사무엘, 사울, 다윗)에 따라 위의 도표와 같이 선형구조로 배열된 세 개의 페리코프로 구성된다. 각각의 페리코프는 병행구조를 갖고 있다. 즉 이전 통치자의 쇠퇴와 새로운 통치자의 등장을 다루는 첫째 단락(삼상 1:1-4:1a; 8:1-12:25; 16:1-31:13)과 각 통치자의 통치에 대하여 다루는 둘째 단락(삼상 4:1b-7:17; 13:1-15:35; 삼하 1:1-24:25)으로 구성된다. 사무엘의 통치를 다루는 첫째 페리코프(삼상 1:1-7:17)는 사무엘의 쇠퇴와 사울의 등장(삼상 8:1-12:25)을 다룸으로 사울의 통치를 다루는 둘째 페리코프(삼상 8:1-15:35)로 연결되며, 둘째 페리코프는 사울의 쇠퇴와 다윗의 등장(삼상 16:1-31:13)을 다룸으로 다윗의 통치를 다루는 셋째 페리코프(삼상 16:1-삼하 24:25)로 엮어진다. 그러므로 사무엘서 전체에서 앞에 놓인 페리코프는 다음 페리코프를 소개하는 기능을 하면서 세 개의 페리코프가 배열된다. 이러한 선형구조

속에서 다윗의 통치를 다루는 셋째 페리코프(삼상 16:1-삼하 24:25)는 가장 뒤에 놓임으로 구조적으로 강조될 뿐만 아니라, 그 내용에 있어서도 앞 문단들보다 훨씬 구체적으로 설명됨으로 강조된다.

이 구조 속에서 한나의 기도를 다루는 사무엘상 2장 1-10절은 사무엘의 통치를 다루는 첫째 페리코프(삼상 1:1-7:17)에서 엘리의 쇠퇴와 사무엘의 등장을 다루는 첫째 단락(삼상 1:1-4:1a) 가운데 속한다. 즉 다윗의 통치를 향하여 나아가는 사무엘에서 전체의 흐름 가운데 최초의 통치자로 등장하는 사무엘을 소개하는 첫째 단락 안에 한나의 기도가 속해 있다.

첫째 페리코프의 첫째 단락(삼상 1:1-4:1a)은 엘리가의 멸망과 사무엘의 등장을 다룬다. 이 단락의 주된 등장인물은 사무엘과 그의 가족, 그리고 엘리와 엘리의 가족이다. 반면에 다음 단락(4:1b-7:17)은 블레셋과의 전쟁이라는 장면에서 법궤가 빼앗기고 다시 이스라엘로 돌아오는 법궤의 여정을 다룬다(4-6장). 그러므로 이 단락은 이후의 단락과 구분되는 정당한 단락이라 할 수 있다.

I. 사무엘의 출생과 봉헌	1:1-28
II. 한나의 기도	2:1-10
III(I'). 엘리가의 몰락에 대한 말씀과 사무엘의 등장	2:11-4:1a

첫째 단락은 문학적 양식에 따라 위의 구조도표와 같이 크게 3개의 대문단으로 구성된다. 첫째 대문단(1:1-28)은 산문체로 표현되며, 사무엘의 출생과 봉헌을 다룬다. 둘째 대문단(2:1-10)은 시형을 갖춘 운문체로 표현되며, 사무엘을 얻은 한나가 야웨 하나님께 찬양의 기도를 드린 내용을 담는다. 셋째 대문단(2:11-4:1a)은 산문체로 표현되며, 엘리가의 죄와 몰락, 그리고 선지자 사무엘의 등장을 다룬다. 여기서 첫째와 셋째 대문단은 문체적인 유사성 외에도 그 내용에 있어서 사무엘 집안과 엘리 집안을 대조적으로 다룬다는 주제적 유사성을 갖는다. 이 테두리(*inclusio*) 속에

시의 형태로 써어진 한나의 기도가 중앙에 위치함으로 가장 강조된다. 즉 한나의 기도는 엘리가의 몰락과 사무엘의 등장을 다루는 첫째 대문단에서 핵심적 위치를 차지한다.

3. 본문의 구조

한나의 기도는 기도의 도입부(2:1aa)와 순수한 운문체로 기록된 기도 자체(2:1aβ-10)라는 두 개의 소문단으로 구성된다.

A. 기도의 도입부	2:1aa
B. 기도 자체	2:1aβ-10
1. 주의 구원에 대한 개인적 찬양	2:1aβ-b
2. 야웨에 대한 공동체적(일반적) 찬양	2:2-10

본문은 이 단락이 한나의 기도라는 것을 기도의 도입부에서 분명히 밝힌다: “한나가 기도하여 이르되.”¹³²⁾ 즉 기도의 도입부 이후에 운문체로 표현된 한나의 노래는 한나가 하나님의 응답으로 받은 아들 사무엘을 야웨께 드리면서 한 기도이다. 비록 본문이 그 내용과 형식에 있어서 찬양이나 제왕시와 같은 특징을 갖고 있으나, 본문 자체는 한나의 입술을 통하여 표현된 말이 그녀의 기도라고 설명한다. 그러므로 본문은 찬양의 내용을 포함한 기도라 할 수 있다.

132) 70인역(LXX)에는 ‘한나가 기도했다’(וַיִּתְהַפֵּל חָנָה)라는 표현이 나오지 않는다. 그러나 맷소라 텍스트(MT)에는 “한나가 기도했다.”라고 언급함으로 이후의 내용이 한나가 한 기도임을 분명히 한다. 신윤수는 학자들의 의견을 빌어 이 부분이 기도가 아니라 감사 찬양이라고 주장하지만, 맷소라 텍스트는 이 부분이 기도라고 언급한다(신윤수, “한나의 노래 – 역전의 명수 야웨를 찬양하라 [사무엘상 2:1-10]”, 「성경연구」 36호 [1997, 11], 26, 30). 본 논문은 맷소라 텍스트를 기본 텍스트로 삼아 분석한다.

한나의 기도 자체를 다루는 소문단(2:1a β -10)은 그 내용과 형식에 따라 개인적 찬양(2:1a β -b)과 야웨가 3인칭으로 표현된 공동체적(일반적) 찬양(2:2-10)으로 구성된다. 여기서 개인적 찬양은 기도의 드리는 자인 한나를 1인칭으로 표현하고, 기도를 받는 하나님은 주로 2인칭으로 표현 한다. 반면에 공동체 찬양은 야웨를 3인칭으로 표현하고 있다. 이러한 형식의 차이에 따라 한나의 기도 자체는 개인적 찬양과 공동체적 찬양으로 구분된다.

1) 주의 구원에 대한 개인적 찬양 (2:1a β -b)

a. 한나의 기쁨의 고백	2:1a β -ba
1) 마음이 기뻐함	2:1a β
2) 뿔이 높여짐	2:1a γ
3) 입이 원수를 향해 열림	2:1ba
b. 기쁨의 근거: 야웨의 구원	2:1b β

한나의 개인적 찬양은 그녀의 기쁨의 고백(2:1a β -ba)과 접속사 ‘키’(그)와 함께 시작되는 기쁨의 근거(2:1b β)로 구성된다. 여기서 한나의 기쁨의 고백은 3개의 병행되는 문장들로 구성된다. 각 문장은 아래와 같이 동사(a)와 한나를 지시하는 1인칭 접미사로 갖는 주어(b), 그리고 부사구(c) 형태로 구성된 3개의 문장으로 구성된다.

즐거워한다(a) 내 마음이(b) 야웨로 말미암아(c).

높아진다(a') 내 뿔이(b') 야웨로 말미암아(c').

열려진다(a'') 내 입이(b'') 내 원수들을 향하여(c'').

이와 같이 3개의 병행되는 문장으로 반복되는 수사학적 기법을 통하여 본문은 한나의 기쁨을 최상급으로 표현한다.

한나는 먼저 자신의 마음이 야웨로 인하여 즐거워졌다고 직접적으로 고백한다. 이 표현은 이어지는 두 개의 은유적 문장들을 통하여 더욱 구체화된다. 이어서 한나는 자신의 뿔이 야웨로 인하여 높아졌고, 자신의 입이 자신의 원수들을 향하여 크게 열렸다고 고백한다. 여기서 뿔(케렌, קֶרֶן)이란 힘이나 위엄(시 75:10; 112:9) 또는 다산(참조. 신 33:16-17)을 의미하는 히브리어의 관용적 표현이다.¹³³⁾ 그리고 자신의 입이 원수를 향하여 크게 열려졌다는 것은 자신이 원수들을 조롱하며 그들에게 승리를 거두었음을 의미하는 은유적 표현이다.¹³⁴⁾ 이러한 은유적 표현을 통하여 한나는 자신이 이전에 브닌나(참조. 삼상 1:6)를 통하여 괴로움을 당했던 억울함에서 하나님께서 자녀를 주심으로 자신의 힘을 높이고 적인 브닌나에게 승리를 거두었음을 고백한다.¹³⁵⁾

한나의 기쁨은 원인접속사 ‘키’(כ)와 함께 시작되는 기쁨의 근거를 통하여 보충된다(2:1bβ). 한나는 자신의 기쁨이 당신(야웨)의 구원으로 말미암는다고 고백한다.¹³⁶⁾ 즉 한나가 기쁨을 찬양한 근거는 야웨의 구원 때문이다.

한나의 개인적 찬양을 다루는 이 구절에는 야웨(יהוה)라는 하나님의 호칭이 2회, 야웨를 지칭하는 2인칭 접미사가 1회 사용됨으로 야웨 하나님을 강조한다. 또한 한나를 지칭하는 1인칭 접미사가 5회(명사와 연결하

133) R. Laird Harris (eds.), *Theological Wordbook of the Old Testament* (Chicago: Moody Press, 1980), 2072-73.

134) Ralph W. Klein, *1 Samuel* (WBC; Waco, Texas: Word Books, 1983), 15-16.

135) 본문은 ‘원수’라는 용어를 분사형 복수 형태로 표현한다. 이것은, 비록 문맥 가운데서는 한나의 원수로 브닌나(참조. 1:6)만이 나타나지만, 한나의 원수가 브닌나 외에 또 있음을 전제하는 표현으로 이해할 수도 있고, 본문이 단지 한나의 개인적인 기도가 아니라 공동체적인 기도임을 보여주는 한 예로 이해할 수도 있다.

136) 개역 또는 개역 개정판 성경에는 앞의 문장처럼 야웨 하나님을 3인칭으로 표현하여 “주의 구원”으로 번역하나, 히브리 성경은 야웨 하나님을 2인칭으로 표현하여 “당신의 구원”(ךענשׁוּךְ)으로 언급한다.

여 4회, 동사와 연결하여 1회) 사용됨으로 한나 자신을 강조한다. 그러므로 이 찬양 속에서는 기쁨의 주체자인 한나와, 기쁨의 근원이신 야웨 하나님이 강조된다. 즉 한나의 기쁨의 근거는 야웨 자신이다.

2) 야웨에 대한 공동체적 찬양 (2:2-10)

a. 야웨의 우월성과 주권적 통치에 대한 고백	2:2-3
b. 역전의 인생에 대한 찬양	2:4-5
c(b'). 역전시키는 야웨의 능력과 주권에 대한 찬양	2:6-8
d(a'). 야웨의 우월성과 주권적 통치에 대한 고백	2:9-10

한나가 1인칭, 야웨 하나님이 2인칭으로 표현된 한나의 개인적 찬양에 이어서, 야웨 하나님이 3인칭으로 표현된 공동체의 찬양이 나온다. 야웨에 대한 공동체적 찬양은 한나의 개인적 찬양에 이어서 야웨 하나님이 강조되어 나타난다.

이 부분은 주제와 주동사의 형태에 따라서 4개의 미세문단으로 구성된다. 첫째 미세문단(2:2-3)은 주로 부정 명사절을 이끄는 ‘아인’(אַיִן, …이 없다) 문형이나 부정문 형태로 표현되며,¹³⁷⁾ 야웨의 우월성과 주권적 통치에 대한 고백을 다룬다. 둘째 미세문단(2:4-5)은 대부분 완료 시제로 표현되며, 역전의 인생에 대한 찬양을 다룬다. 셋째 미세문단(2:6-8)은 주로 분사형태로 표현되며, 역전시키는 야웨의 능력과 주권에 대한 찬양을 언급한다. 넷째 미세문단(2:9-10)은 주로 미완료형으로 표현되며, 야웨의 우월성과 주권적 통치에 대한 고백을 다룬다. 이러한 네 개의 미세문단은 위의 도표에서 보여주듯이 교차대구적으로 배열된다. 즉 공동체의 찬양은 야웨의 우월성과 주권적 통치를 다루는 미세문단들을 테두리 (*inclusio*)로 하여 그 중앙에 역전의 인생과 역전시키는 야웨의 능력과 주

137) 3절에서는 부정어(אַיִן)와 함께 미완료 형태의 동사가 사용된다.

권에 대한 찬양을 다루는 미세문단들이 놓여있는 형태로 구성된다.

(1) 야웨의 우월성과 주권적 통치에 대한 고백 (2:2-3)

1) 야웨의 우월성에 대한 고백	2:2
a) 야웨와 같은 거룩한 이가 없다	2:2aa
b) 야웨 외에 다른 이가 없다	2:2aβ
c) 하나님 같은 반석이 없다	2:2b
2) 교만하지 말라는 경고	2:3
a) 경고 자체	2:3a
(1) 교만한 말을 하지 말라	2:3aa
(2) 오만함을 입에서 내지 말라	2:3aβ
b) 경고의 이유: 야웨의 속성	2:3b
(1) 야웨는 지식의 하나님	2:3ba
(2) 행동을 달아 보심	2:3bβ

첫째 미세문단(2:2-3)은 야웨의 우월성과 주권적 통치를 찬양한다. 비록 3절 전반부에 교만하지 말라는 경고가 나오지만, 경고의 이유는 야웨의 속성과 주권과 연관된다. 그러므로 이 미세문단 전체를 응집해 주는 주제는 야웨의 속성(우월성)과 주권이라 할 수 있다. 또한 이 미세문단은 부정어 ‘아인’(נון, 2절)과 ‘알’(ㄴ, 3절)을 통하여도 하나의 문학적 단위로 서로 엮어진다.

이 미세문단은 부정 명사절을 이끄는 ‘아인’(נון, …이 없다)과 함께 시작되는 3개의 병행문장으로 구성되는 야웨의 우월성을 다루는 첫째 단위(2:2)와, 부정어 ‘알’(ㄴ)과 함께 시작되는 교만하지 말라는 경고를 다루는 둘째 단위(2:3)로 구성된다.

야웨의 비교 불가성이라는 속성을 다루는 첫째 단위는 야웨를 설명하는 3개의 병행문장으로 구성된다. 각 문장에는 부정을 의미하는 부사인 ‘아인’(נון, …이 없다)이 한 번씩 사용됨으로 야웨를 어떤 존재와도 비교

할 수 없는 분으로 묘사한다. 즉 야웨와 같은 거룩한 분이 없고, 당신 밖에 다른 이가 없으며, 우리 하나님 같은 반석도 없음을 말한다. 야웨의 거룩(שָׁקֵד)은 아웨의 본질적 속성이며, 당신 밖에 다른 이가 없다는 표현은 야웨의 비교 불가성을 묘사한다. ‘반석’(רָכֶב)이라는 용어는 구약성서에서 피난처, 안전, 강함과 같은 속성을 나타내는 은유적 표현이다.¹³⁸⁾ 즉 하나님과 같은 피난처, 또는 하나님보다 더욱 의지할 존재가 없음을 표현한다. 이러한 3개의 병행문구라는 수사학적 기법을 통하여 이 단위는 야웨 하나님을 그 무엇과도 비교될 수 없는 뛰어나신 분으로 표현한다.

야웨의 우월성에 대한 고백은 이러한 야웨 앞에서 교만하지 말라는 경고를 다루는 둘째 단위(2:3)로 이어진다.¹³⁹⁾ 교만하지 말라는 경고는 병행되는 두 문장으로 구성된 경고 자체(2:3a)와, 원인접속사 ‘키’(כִּי)와 함께 시작되는 경고에 대한 이유(2:3b)로 구성된다. 경고는 교만한 말을 하지 말고, 오만함을 입에서 나오게 하지 말라고 표현된다. 이러한 경고는 ‘키’(כִּי)와 함께 시작되는 경고의 이유를 통하여 보충된다. 하나님 앞에서 교만한 말을 하지 않아야 하는 이유는 야웨의 속성과 모습과 연관하여 설명된다. 즉 야웨께서는 지식의 하나님임이시며, 그 분만이 사람의 행동을 판단하시는 분이시기 때문에 교만한 말을 해서는 안 된다는 것이다. 그러므로 비록 둘째 단위에 교만하지 말라는 경고가 들어있지만, 첫째 단위와 둘째 단위에서 한나는 모두 하나님의 속성, 특히 하나님의 우월성과 비교 불가성에 대하여 친양한다.

(2) 역전의 인생에 대한 친양 (2:4–5)

138) R. Laird Harris (eds.), *Theological Wordbook of the Old Testament*, 1901.

139) 마소라 텍스트에서는 ‘교만한’(חָבֵב)이라는 단어가 두 번 사용된다. 이러한 반복을 중복오사(dittography)로 이해할 수도 있지만, 강조형으로 보는 것이 더욱 타당하다. 강사문, “한나의 기도와 친송 (사무엘상 2:1–10),” 82.

1) 용사와 넘어진 자의 역전	2:4
a) 용사의 활이 꺾어짐	2:4a
b-a') 넘어진 자는 힘으로 띠를 땀	2:4b
2) 배부른 자와 배고픈 자의 역전	2:5a
a) 풍족한 자는 품을 팜	2:5aa
b-a') 주리던 자는 주리지 않음	2:5aβ
3) 불임과 다산의 역전	2:5b
a) 불임인 자는 일곱을 낳음	2:5ba
b-a') 다산인 자는 쇠약함	2:5bβ

둘째 미세문단은 첫째(2:2-3)와 셋째(2:6-7) 미세문단과는 달리 수동형의 완료 형태로 표현된다. 수동형을 통하여 인생이 역전되는 것을 표현하는데, 본문은 누가 이러한 인생의 역전을 이끄는지는 명시하지 않는다. 그러나 본문의 문맥은 인생의 역전을 이끄시는 분이 바로 야웨 하나님임을 분명히 한다(참조. 2:6-8). 그리고 이러한 역전의 인생을 동사의 완료형으로 표현함으로 이미 역전이 성취되었음을 묘사한다.

둘째 미세문단은 내용적으로 3종류의 역전을 설명한다. 그리고 각각의 역전은 모두 두 개의 병행되는 쌍 문장을 통하여 표현된다. 이러한 역전의 종류에 따라 이 미세문단은 세 단위로 구성된다. 첫째 단위(2:4)는 용사와 넘어진 자의 역전을 다룬다(2:4). 용사의 활은 꺾어지고, 넘어진 자는 힘으로 띠를 두르게 되었다. 둘째 단위(2:5a)는 풍족한 자와 주린 자의 역전이다. 풍족한 자는 양식을 얻기 위해 품을 파나, 주리던 자는 다시는 주리지 않게 되었다. 셋째 단위(2:5b)는 불임의 여인과 다산의 여인의 역전이다(2:5b). 불임이었던 여성은 일곱의 자녀를 낳고,¹⁴⁰⁾ 많은 자

140) 여기서 불임인 여성의 7명의 자녀를 낳았다고 언급한다. 한나는 사무엘 외에 세 아들과 두 딸을 더 낳았다(2:21). 그러므로 일곱 자녀를 낳은 여인을 한나와 동일시하는 것은 한계가 있다. 그보다 자녀수인 7을 완전수로 이해하여 불임인 여성의 온전한

녀를 낳은 자는 쇠약하게 되었다.

이러한 세 종류의 역전에서 첫째와 둘째의 역전은 강자에서 약자로의 역전이 먼저 나오지만, 셋째 역전은 앞의 두 역전과는 반대로 약자에서 강자로의 역전이 먼저 나온다. 세 종류의 역전에 대한 묘사가 일반적으로 가장 나중에 놓인 부분이 강조되는 선형구조로 배열되었다는 것과 세 번째 역전에 대한 묘사가 앞의 묘사와 역순으로 표현되는 독특성을 고려할 때, 이 미세문단은 마지막의 역전을 강조한다. 즉 자녀를 낳는 것과 연관하여 약자가 강자로 변하는 역전을 강조한다. 이 주제는 한나의 사건과 잘 어울린다. 즉 한나는 자녀와 연관하여 아이가 없었던 약자였으나 하나님께서 그에게 사무엘과 다른 자녀들을 허락하셨다(참조. 삼상 2:21).

(3) 역전시키는 야웨의 능력과 주권에 대한 찬양 (2:6–8)

1) 역전시키는 야웨의 능력	2:6-8a
a) 죽음과 생명을 주관하시는 야웨	2:6
(1) 죽이기도 하시고 살리기도 하심	2:6a
(2-1') 스울에 내리기도 하고 올리기도 하심	2:6b
b) 삶의 복과 화를 주관하시는 야웨	2:7
(1) 가난하게도 하시고 부하게도 하심	2:7a
(2-1') 낮추기도 하시고 높이기도 하심	2:7b
c) 낳은 자를 일으키시는 야웨	2:8a
(1) 역전의 사건 자체	2:8aa
(a) 가난한 자를 일으키심	2:8aa1
(b-a') 빙궁한 자를 올리심	2:8aa2
(2) 역전의 목적	2:8aβ-γ
(a) 귀족들과 함께 앓게 하심	2:8aβ
(b-a') 영광의 자리를 얻게 하심	2:8ay

축복을 받은 것으로 이해하는 것이 더욱 타당하다(참조. 롯 4:15). 그러나 랍비 유다는 한나가 자신의 자녀 5명과 사무엘의 자녀 2명을 더해 7명을 두었다고 이해한다.

2) 역전의 근거: 세상에 대한 야웨의 주권	2:8b
a) 땅의 기둥들이 야웨의 소유	2:8ba
b-a') 야웨께서 세계를 세우심	2:8bβ

셋째 미세문단(2:6-8)은 역전시키는 야웨의 능력과 주권에 대한 찬양을 다룬다. 이 미세문단은 수동형으로 표현된 둘째 미세문단(2:4-5)과는 달리, 야웨 하나님을 주어로 하여 능동형으로 표현된다. 즉 역전시키시는 분이 누구임을 분명히 한다. 이러한 차이에도 불구하고 셋째 미세문단은 둘째 미세문단과 그 주제와 형식에 있어서는 유사점이 있다. 즉 이 미세문단도 역전의 주제를 다루고 있으며, 역전과 연관된 야웨의 능력을 쌍을 이루는 세 종류의 역전을 표현하는 형식으로 설명한다. 이 미세문단은 역전시키시는 야웨의 능력을 다루는 첫째 단위(2:6-8a)와 원인접속사 ‘키’(יך)와 함께 시작되는 역전의 근거를 다루는 둘째 단위(2:8b)로 구성된다.

첫째 단위(2:6-8a)에서 역전시키시는 야웨의 모습은 각각 쌍을 이루는 세 종류의 역전의 모습이 세 개의 작은 단위들에 그려진다. 첫째 작은 단위(2:6)는 죽음과 생명을 주관하시는 야웨의 모습을 찬양한다. 이 작은 단위는 두 개의 병행 문장을 통하여 강조되며 표현된다. 첫째 문장(2:6a)은 야웨께서는 죽이기도 하시고 살리기도 하시는 분으로 묘사된다. 둘째 문장(2:6b)은 야웨께서 스올에 내리기도 하시고 거기서 올리기도 하시는 분으로 설명한다. 이 두 문장은 모두 야웨께서 병과 아픔으로 인해 고통 당하는 자를 치유하시어 살리는 것과 연관하여 이해할 수 있다. 신명기 32장 39절은 “나(야웨)는 죽이기도 하며 살리기도 하며 상하게도 하며 낫게도 하나니…”라고 말한다. 시편 30편 2-3절은 “야웨 내 하나님이며 내가 주께 부르짖으매 나를 고치셨나이다. 야웨여 주께서 내 영혼을 스올에서 끌어내어 나를 살리사 무덤으로 내려가지 아니하게 하셨나이다.”라고

언급한다. 이러한 구절을 통해 볼 때, 첫째 작은 단위(2:6)에 표현된 두 개의 병행 문장은 모두 야웨께서 병으로 인해 고통당하는 자를 치유하시어 살리시는 것으로 이해된다.

삶과 죽음의 영역을 다루는 첫째 작은 단위(2:6)와는 달리 둘째 작은 단위(2:7)는 삶에 있어서 얻는 것과 잃는 것, 즉 복과 화에 대하여 다룬다. 이 작은 단위는 먼저 재물과 연관된 주제를 언급한다(2:7a). 야웨께서는 가난하게도 하시고 부하게도 하시는 분이시라고 친양한다. 이어서 지위와 연관된 주제를 언급한다(2:7b). 즉 야웨께서는 낮추기도 하시고 높이기도 하시는 분이심을 고백한다.

셋째 작은 단위(2:8a)는 강자가 약자가 되는 묘사가 먼저 나오고 약자가 강자가 되는 것이 나중에 나오는 형태로 표현된 앞의 두 작은 단위들(2:6-7)과는 달리, 약자가 강자가 되는 것이 반복되어 표현된다. 즉 앞의 두 단위에서는 야웨께서 부한 자를(강자) 가난하게도 하시고(약자) 가난한 자를(약자) 부하게도 하시는(강자) 분과 같은 형식으로 묘사되는 반면(6절), 이 작은 단위에서는 야웨께서 가난한 자(약자)를 일으키시고(강자) 빙궁한 자를(약자) 거름더미에서 올리시는(강자) 분으로 묘사된다(2:8aa). 이러한 약자에서 강자로의 역전의 사건은 ↗(라메드) 부정사와 함께 시작되는 역전의 목적을 통하여 보충된다(2:8aβ-γ). 즉 하나님께서 가난한 자를 일으키시는 목적은 그들을 귀족들과 함께 앓게 하시며 영광의 자리를 얻게 하심을 위함이다.

역전시키시는 야웨의 능력을 다루는 첫째 단위(2:6-8a)에 이어서 원인 접속사 ‘키’(כ)와 함께 시작되는 둘째 단위(2:8b)가 나타난다. 둘째 단위는 역전의 근거를 제시한다. 이 단위도 병행되는 두 개의 문장으로 구성된다. “땅의 기둥들은 야웨의 것이라. 야웨께서 세계를 그것들 위에 세우셨도다.” 즉 야웨께서 사람들의 인생을 역전시키시는 근거는 야웨께서 이 세상을 창조하신 주권자이시기 때문이다(참조. 육 9:6; 38:4, 6; 시

75:3).

셋째 미세문단(2:6-8)도 둘째 미세문단(2:4-5)처럼 첫째와 둘째의 역전은 모두 강자가 약자가 되는 것이 먼저 나오지만, 마지막에 놓인 셋째의 역전은 약자가 강자가 되는 것으로 표현된다. 이러한 역전에 대한 묘사의 진행을 통하여 약자가 강자가 되는 역전을 가장 강조한다. 그리고 야웨께서 약자가 강자가 되는 역전을 행하시는 것은 그 분이 이 세상을 창조하신 주인이시기 때문이다.

(4) 야웨의 우월성과 주권적 통치에 대한 고백 (2:9-10)

1) 거룩한 자를 지키심	2:9aa
2) 악한 자를 잠잠히 함	2:9aβ
3) 통치의 근거: 야웨의 우월성	2:9b
4-2') 야웨께서 대적자를 심판하심	2:10a
a) 야웨의 대적자는 깨어질 것임	2:10aa1
b) 하늘에서 우레로 치심	2:10aa2
c) 야웨께서 땅 끝까지 심판하심	2:10aβ
5-1') 자신의 왕을 높이심	2:10b
a) 왕에게 힘을 주심	2:10ba
b-a') 기름 부음을 받은 자의 뿔을 높이심	2:10bβ

넷째 미세문단(2:9-10)은 야웨의 우월성과 주권적 통치에 대한 고백을 다룬다. 이 미세문단은 그 주제와 형식에 있어서 첫째 미세문단(2:2-3)과 대응을 이룬다. 주제에 있어서 각 미세문단은 야웨의 우월성(2:2, 9)과 야웨에 대하여 대항하는 자에 대한 야웨의 심판(2:3, 10)을 언급한다. 문장 형식에 있어서 각 미세문단은 대부분 미완료 시제로 표현되어 있고 (2:3, 9-10), 야웨의 우월성과 연관하여 모두 부정어(**רֹא**, **אֵל**)가 나오는 유사점도 있다(2:2, 9; 참조. 2:3). 이 미세문단은 미완료형태로 표현됨으로 야웨의 주권적 통치가 미래에 온전히 이루어질 것이라는 확신을 다

룬다.

이 미세문단은 위의 도표와 같이 교차대구구조로 배열된 5개의 단위로 구성된다. 첫째 단위(2:9a α)는 야웨를 지칭하는 3인칭 남성 단수형 동사를 가진 문장으로 구성된다. 즉 이 단위는 야웨께서 그의 거룩한 자들의 밭을 지키실 것이라고 말한다.

둘째 단위(2:9a β)는 악한 자들을 주어로 하여 3인칭 남성 복수형 동사를 가진 문장으로 구성된다. 즉 악한 자들은 흑암 중에서 잠잠하게 될 것이다. 구약성서에서 죽음 또는 스울은 흑암과 병행되어 사용된다(욥 10:21-22; 15:22; 17:13). 그러므로 악한 자들이 흑암 중에 잠잠하게 될 것이라는 것은 그들이 야웨의 심판을 받아 죽음 가운데 거할 것임을 의미 한다.

셋째 단위(2:9b)는 원인접속사 ‘키’(**כי**)와 함께 시작되며, 야웨의 통치의 근거(2:9b)를 다룬다. 즉 야웨께서 거룩한 자를 지키시고 악한 자들을 잠잠케 하시는 근거는 야웨가 어떤 사람도 그분을 힘으로 이길 수 없는 능력의 하나님께서 때문이다.

넷째 단위(2:10a)는 둘째 단위처럼 야웨를 대적하는 악인들에 대한 야웨의 심판을 다룬다. 그러나 이 단위는 점점 의미가 확장되는 3개의 문장을 통하여 둘째 단위보다 더욱 구체적으로 야웨의 심판을 다룬다. 첫째 문장(2:10a α_1)은 야웨의 대적자들이 산산이 부서질 것이라고 말한다. 둘째 문장(2:10a α_2)은 하나님의 심판을 은유적으로 표현한다. 즉 하나님께서 대적자들을 하늘에서 우레로 치실 것이다. 야웨께서 베푸시는 우레는 야웨의 거룩한 전쟁의 한 표현이며, 야웨의 현현하심의 한 모습이다(삼상 7:10; 12:18). 그러므로 이 문장은 하나님께서 그의 대적자들에게 전쟁을 일으키시어 물리치신다는 것을 뜻한다. 셋째 문장(2:10a β)은 야웨의 심판을 더욱 확장하여 설명한다. 즉 야웨께서는 땅 끝까지 심판하실 것이다. 이와 같이 넷째 단위는 야웨 하나님의 심판을 3개의 문장을 통하여

그 의미를 확장하며 전개한다.

다섯째 단위(2:10b)는 첫째 단위처럼 야웨께서 사랑하는 자에게 임하는 하나님의 축복을 다룬다. 그러나 이 단위는 야웨께서 보호하시고 축복해 주시는 대상을 거룩한 자라고 일반적으로 표현한 첫째 단위보다 더욱 구체적으로 자기 왕, 그리고 자기의 기름 부음을 받은 자라고 표현한다. 이 단위는 야웨께서 자신의 왕을 높이신다는 내용을 2개의 병행 문장을 통하여 묘사된다. 야웨께서는 자기 왕에게 힘을 주시고, 자기의 기름 부음을 받은 자의 뿔을 높이실 것이다.¹⁴¹⁾ 이 반복을 통하여 야웨께서 왕을 높이실 것이라는 사실을 강조한다.

이 미세문단은 야웨께서 거룩한 자를 보호하시고(2:9aa) 자기의 왕을 높이신다(2:10b)는 내용을 테두리로 하여 어떤 사람도 야웨를 이길 수 없다는 야웨의 우월성(2:9b)에 대한 언급이 중앙에 놓이는 형태로 배열됨으로, 야웨의 주권적 통치의 축복과 야웨의 우월성을 강조한다.

4. 본문의 메시지 및 의도

한나의 기도는 한나가 1인칭으로 표현되고 하나님이 주로 2인칭으로 표현되는 야웨의 구원에 대한 한나 개인의 기쁨과 찬양을 다루는 1절과, 야웨가 3인칭으로 표현되고 한나가 1인칭으로 나오지 않는 2-10절로 구성된다. 이 두 부분의 구성과 흐름은 본문의 메시지 또는 본문의 강조점을 분명히 보여준다.

141) ‘뿔(רַאשׁוֹן)을 높인다.’는 표현은 1절에서도 나타난다. 즉 1절에서 한나가 자신을 1인칭으로 하여 야웨 하나님께서 자신의 뿔을 높여주신다고 고백했는데, 10절에서는 야웨 하나님께서 기름 부음을 받은 자, 곧 왕의 뿔을 높여 주신다고 고백한다. 이러한 연결을 통하여 한나의 개인적인 경험은 왕의 경험으로 확장된다.

1) 찬양의 이유: 구원의 하나님 (2:1)

본문은 하나님의 개인적 찬양(2:1)으로 시작된다. 하나님의 개인적 찬양 자체(2:1a-bα)는 3개의 병행되는 문장들로 구성되는데, 이러한 3번의 병행을 통하여 찬양은 최상급으로 표현된다. 하나님은 자신의 마음이 야웨로 인하여 즐거워졌고, 자신의 뿔이 야웨로 인하여 높아졌으며, 자신의 입이 자신의 원수들을 향하여 크게 열렸다고 고백한다.

본문의 문맥을 통해 볼 때, 하나님의 이 찬양은 자신이 아들 사무엘을 얻은 것에 대한 응답으로 이해된다. 즉 하나님은 자녀가 없던 자신의 기도를 들으시고 아들 사무엘을 주신 야웨 하나님께 최고의 찬양을 올렸다. 이 찬양 가운데에는 자신의 즐거움과 높아짐이 “야웨 안에서”(בַּיְהוָה)¹⁴²⁾ 일어난 것임을 반복하여 언급함으로 야웨가 자신의 기쁨과 승리의 근원임을 강조한다.

찬양의 이유와 근원이 야웨라는 것은 하나님의 찬양 자체(2:1a-bα)에 이어서 나오는 찬양의 근거를 통해서 더욱 명확하게 드러난다. 하나님은 야웨 하나님으로 인해 자신이 기뻐하며 원수들에 대하여 승리를 얻었다고 찬양 한 후에, 그 찬양의 이유와 근거를 원인접속사 ‘키’(כ)를 통하여 설명한다. “왜냐하면 내가 당신의 구원 안에서 기뻐하기 때문이다”¹⁴³⁾ (2:1bβ). 여기서 “당신의 구원 안에서”(בִּיְוָשָׁטָךְ)의 히브리 표현은 하나님의 기도 자체에 나타난 “야웨 안에서”(בַּיְהוָה)라는 표현과 유사하다. 이러한 유사한 형태를 통하여 본문은 하나님의 즐거움과 승리의 이유, 그리고 하나님의 찬양의 이유가 야웨 자신, 또는 야웨의 구원 때문임을 분명히 한다. 그러므로 본문은 하나님의 개인적 찬양(2:1)을 통하여 하나님의 기쁨과 승리, 그리고 구원의 이유가 야웨 자신임을 강조한다.

142) “야웨로 안에서”(בַּיְהוָה)라는 히브리 표현은 의역하면 “야웨로 말미암아”이다.

143) 이 구절은 본인의 번역이다.

2) 역전의 하나님 (2:4-8)

한나의 개인적 찬양(2:1)은 공동체의 찬양(2:2-10)으로 진행된다. 공동체의 찬양에서 강조되는 주요 주제는 ‘역전시키셨던, 그리고 역전시키시는 하나님’이다.

(1) 과거에 역전시키셨던 하나님

역전시키셨던 하나님의 모습은 한나의 개인적인 찬양(2:1)과 공동체의 찬양 가운데 완료형으로 표현된 2장 4-5절에 잘 나타난다.

한나의 개인적인 찬양(2:1)에는 이전의 하나님의 모습을 역전시켰던 하나님을 찬양하는 내용을 담는다. 한나는 자녀가 없음으로 인하여 울며 슬퍼하였고(1:7-8, 15), 괴로워하였다(1:10). 그러나 하나님께서는 괴로움 가운데 부르짖었던 한나의 기도를 들으시고 그의 슬픔을 즐거움으로, 그의 괴로움을 기쁨으로 역전시키셨다(2:1). 한나는 이 승리와 구원을 주신 하나님을 찬양했다.

역전의 하나님의 모습은 공동체의 찬양, 특히 2장 4-8절에 더욱 분명하게 나타난다. 이 부분은 수동형의 완료형 동사로 표현된 4-5절과 대부분 능동형 분사형태로 표현된 6-8절로 구성된다. 4-5절은 완료형 동사를 통해 역전되었던 인생의 모습을 설명한다. 이 구절은 각각 병행되는 쌍 문장으로 표현된 3종류의 역전을 강조하면서 소개한다. 첫째는 용사와 넘어진 자의 역전이고(2:4), 둘째는 풍족한 자와 주린 자의 역전이며(2:5a), 셋째는 불임의 여인과 다산의 여인의 역전이다(2:5b). 이러한 역전에서 첫째와 둘째의 역전은 강자에서 약자로의 역전이 먼저 나오지만, 셋째 역전은 약자에서 강자로의 역전이 먼저 나온다. 셋째 역전에서 약자에서 강자로 주제가 역행됨으로 셋째 역전의 주제가 가장 강조된다. 즉 이 본문은 자녀가 없었던 여인이 완전수인 일곱의 자녀를 낳았다는 역전을 강조한다.

이 주제는 본문의 문학적 문맥인 한나의 사건과 잘 어울린다. 한나는 임신하지 못했던 약자였으나 결국 그녀는 사무엘과 다른 자녀를 낳았다. 이 사건은 한나에게서 이미 이루어진 사건이었던 것처럼, 4-5절에서 언급한 역전은 완료형 동사로 묘사됨으로 이미 이루어진 사건으로 설명된다. 또한 이 역전 사건은 수동형으로 표현된다. 즉 4-5절 가운데서는 이 역전을 일으키신 주체자가 명시적으로 나타나지 않는다. 그러나 한나의 개인적인 노래에서 승리를 주신 분은 야웨로 묘사되고(2:1), 본문의 문맥에서 인생의 역전을 이끄시는 분이 야웨 하나님으로 분명하게 언급하는 것을 통하여 볼 때(2:6-6), 역전시키시는 분은 한나에게 기쁨과 승리를 주신 야웨 하나님입니다.

(2) 현재에 역전시키시는 하나님

과거에 인생 가운데 역전을 만드셨던 하나님께서는 지금도 역전의 역사를 이루시는 분이시다. 현재도 역전시키시는 하나님의 모습은 대부분 분사형태로 표현된 6-8절에 잘 표현된다. 이 구절에는 12개의 주동사가 사용되는데, 그 가운데 8개의 동사가 분사형으로 사용된다. 그리고 이러한 분사형 동사는 모두 야웨 하나님을 주어로 갖고 있다. 그러므로 이 구절은 야웨가 지금도 어떤 활동을 하고 계시며, 그분이 어떤 분이심을 보여준다. 그 분은 지금도 인생을 역전시키시는 하나님입니다.

역전시키시는 야웨의 모습은 각각 쌍을 이루는 세 종류의 역전의 모습을 통하여 묘사된다. 첫 번째 모습(2:6)은 죽음과 생명을 주관하시는 야웨의 모습이다. 두 번째 모습(2:7)은 삶에 있어서 얻는 것과 잃는 것, 즉 복과 화에 대하여 다룬다. 세 번째 모습(2:8aa)은 가난한 자를 일으키시고 빈궁한 자를 거름더미에서 올리시는 야웨의 모습이다. 이 설명을 통하여 야웨 하나님께서 낮은 자를 높이시고 약한 자를 강하게 만드시는, 즉 인생을 역전시키시는 속성을 갖고 계신 분이심을 보여준다.

역전시키시는 야웨의 모습과 능력은 원인접속사 ‘키’(יְכֹן)와 함께 시작되는 역전의 근거를 통하여 보충 설명된다(2:8b). 즉 인생을 역전시키시는 근거는 야웨 하나님께서 이 세상을 창조하신 주권자이시기 때문이다. 이와 같이 본문 6-8절은 과거에 인생 가운데 역전을 일으키신 하나님은 지금도 인생을 역전시키시는 성품과 속성, 그리고 능력을 갖고 계신 분이라는 사실을 친양을 통하여 강조한다.

(3) 미래에 역전시키실 하나님

현재의 인생을 역전시키시는 하나님은 미래의 인생들도 역전시키실 분이시다. 하나님께서 미래의 인생들도 역전시키실 것이라는 것은 본문의 흐름을 통해서 발견된다. 본문에서 역전의 주제는 4-5절에서 완료형으로, 6-8절에서는 분사형으로 표현된다.¹⁴⁴⁾ 즉 이전에 역전이 일어났던 인생에 대하여 언급하는 4-5절에서, 하나님께서 지금도 인생을 역전시키시고, 그 분에게 인생을 역전시키시는 속성이 있음을 보여주는 6-8절로 진행된다. 이러한 흐름은 과거에서 현재로의 움직임을 보여주며, 이러한 움직임 속에서 분사형으로 지속적인 야웨의 모습을 설명하는 6-8절은 이러한 야웨의 모습이 현재에서 미래로도 지속적으로 진행될 것임을 암시한다.

역전시키시는 야웨의 모습은 본문 이후의 사무엘서 전체에 매우 분명하게 나타나는 주제이다. 즉 텍스트의 현재의 형태에서 본문의 사건 이후에도 야웨께서는 인생을 역전시키시는 분으로 묘사된다. 사무엘서 전체에 나오는 역전의 하나님의 모습은, 본문 자체가 미래에 역전시키실 하나님의 모습을 간접적으로 보여주고 있음을 확증한다.

사무엘서 전체는 기본적으로 이야기 형식으로 표현된다. 이 이야기 가

144) 히브리어에서 능동 분사형은 동사의 지속성을 표현하는 반면, 수동 분사형은 동작의 결과로부터 나온 상태를 의미한다. 6-8절에 능동 분사형이 사용되었다는 것은 야웨 하나님의 지속적인 역전의 행동과 그 분의 속성을 의미한다. 참조. C. L. Seow, *A Grammar for Biblical Hebrew* (Nashville: Abingdon Press, 1987), 47-48.

운데 등장하는 주요 인물들로는 사무엘, 사울, 다윗 등을 들 수 있다. 사무엘서 전체는 이러한 주요 인물에 따라 문학적으로 구성되었는데, 각 시대는 ‘전 시대의 인물의 쇠퇴와 새로운 인물의 등장’을 다루는 단락과 함께 시작된다.¹⁴⁵⁾ 그러므로 사무엘서 전체는 주요 인물들의 삶의 역전을 기본적으로 다루며, 이러한 역전이 역사의 주인이신 야웨 하나님을 통해 일어남을 보여준다.

사무엘서 전체의 주된 주제인 역전의 하나님의 모습이 하나님의 기도(2:1-10) 가운데 강조하여 나타나고 있는 것은, 하나님의 기도가 사무엘서 전체의 서론임을 보여주는 기능도 한다. 이 주제는 사무엘서의 마지막 부분에 위치한 다윗의 승전가(삼하 22장)에서도 뚜렷하게 나타나는 주제이다(참조. 22:41-44, 48-49). 그러므로 하나님의 기도는 역전의 하나님의 행동과 모습을 강조함으로, 그 하나님께서 사무엘서 전체에서 한나 이후의 시대에도 동일한 모습으로 나타날 것임을 보여주는 서론과 같은 역할을 한다.

3) 야웨의 주권적인 통치 (2:2-3, 9-10)

한나의 기도 가운데 나오는 공동체적 기도(2:2-10)에는 인생을 역전시키시는 하나님의 모습뿐만 아니라, 이 세상을 다스리시고 통치하시는 야웨의 모습도 잘 나타난다. 야웨의 주권적인 통치는 공동체적 기도의 앞 뒤 테두리(2:2-3, 9-10)에 잘 묘사된다. 즉 공동체적 기도의 처음과 끝은 야웨 하나님의 주권적 통치에 대한 고백으로 구성된다.

야웨의 주권적인 통치의 모습은 공동체의 찬양이 시작되는 2-3절에 선포된다. 2절은 야웨께서 그 무엇과도 비교될 수 없는 존재라는 고백을 다

145) 본 논문은 본문의 위치와 범위(II) 부분에서 사무엘서 전체의 구조를 사무엘의 통치, 사울의 통치, 그리고 다윗의 통치로 구분하여 설명한다. 그리고 각 통치는 이전 통치자의 쇠퇴와 새로운 통치자의 등장을 다루는 첫째 단락과 새로운 통치자의 통치를 다루는 둘째 단락으로 구성된다.

룬다. 이 구절은 야웨를 설명하는 3개의 병행문장으로 구성되는데, 각 문장에는 부정을 의미하는 부사인 ‘아인’(אַנְ, …이 없다)이 한 번씩 사용된다. 이러한 병행을 통하여 야웨는 어떤 존재와도 비교될 수 없는 존재임을 강조한다. 즉 야웨와 같은 거룩한 분이 없고, 야웨 외에 다른 신이 없으며, 야웨와 같은 반석도 없다고 말한다.

야웨의 우월적 속성은 3절에도 잘 나타난다. 3절은 야웨께서는 지식의 하나님이시며, 인간의 행동을 평가하시는 분이시라고 고백한다. 즉 야웨 하나님께서 인간을 평가하시는 통치자이시다. 야웨의 주권에 대한 이러한 설명은 원인접속사 ‘키’(כִּי)와 함께 시작됨으로 이 구절 바로 앞의 문장에서 언급하는 내용의 근거와 이유로 제시된다. 즉 교만한 말을 하지 말고, 오만함을 입에서 내지 말아야 하는 근거로 야웨의 주권이 언급된다. 그러므로 2-3절은 야웨 하나님께서 이 세상의 거룩한 통치자로 교만한 사람들을 심판하시는 분으로 설명된다.

야웨의 주권적 통치의 모습은 공동체의 찬양의 마지막 부분인 9-10절에 더욱 명확하게 나타난다. 이 구절은 야웨께서 거룩한 자와 자신의 왕을 지키시고 그들에게 축복해 주시는 내용을 외부 테두리로 한다(2:9a^a, 10b). 그리고 악한 자와 야웨를 대적하는 자를 심판하신다는 내용을 내부 테두리로 한다(2:9a, 10a). 이러한 내, 외부 테두리는 의인과 악인, 야웨께서 택하신 자와 야웨의 대적자에 대한 야웨 하나님의 주권적인 통치를 대비를 통하여 분명하게 드러낸다. 이러한 야웨 하나님의 통치에 대한 언급 중앙에는 통치의 근거로 야웨의 우월성이 묘사된다(2:9b). 즉 야웨를 이길 사람이 없다는 야웨의 비교 불가성을 언급한다. 그러므로 공동체적 기도(2:2-10)는 비교할 수 없는 야웨의 존재와 그 분의 주권적 통치에 대한 찬양으로 시작하고 마무리된다(2:2-3, 9-10).

특히 야웨의 주권적 통치의 모습은 야웨께서 자기 왕에게 힘을 주시며 자기의 기름 부음을 받은 자의 뿔을 높이실 것이라는 언급으로 결론 맺는

다(2:10). 병행되는 2개의 문장을 통하여 강조되는 이 언급은 사무엘서 전체에서 다윗과 연관된다. 자신의 왕을 통하여 통치하시는 야웨의 모습은 사무엘서의 결론과 같은 역할을 하는 다윗의 승전가(삼하 22장)에 잘 나타난다(삼하 22:51). 이 곳에서 야웨의 왕과 기름 부음을 받은 자는 다윗과 동일시된다. 또한 하나님의 기도에 나오는 야웨의 주권적인 통치의 주제는 다윗의 승전가(삼하 22장)의 많은 부분에서도 반복된다(삼하 22:14-28, 44-48 등). 그러므로 야웨의 주권적 통치는 하나님의 기도뿐만 아니라 사무엘서 전체의 핵심 주제로, 이는 하나님의 기도가 사무엘서 전체의 서론과 같은 기능을 하고 있음을 보여주는 것이다.

한나의 기도에 있는 왕에 대한 언급에서 사용된 ‘올리다’라는 동사 ‘롭’(מָלַךְ)은 한나의 기도 전체에 4번 사용된다(2:1, 7, 8, 10). 이 용어의 반복을 통하여 한나의 기도는 하나님의 문학적 단위로 엮어질 뿐만 아니라, 이 주제는 하나님의 뿔을 높이는 것(1절)에서 낮은 자(7절)와 빙궁한 자를 올리는 것(8절)으로 진행되며, 야웨의 기름 부음을 받은 자의 뿔을 올리는 것에서 절정에 도달한다. 즉 야웨의 주권적 통치로 야웨의 기름 부음을 받은 자를 올리시는 것이 가장 강조된다.

또한 ‘자기 왕’(מלך)과 ‘자기의 기름 부음을 받은 자’(משׁׁלֶחֶן)라는 용어는 모두 문자 ‘멤’(ם)과 함께 시작되는데, 역전의 하나님을 설명하는 6-7절에 ‘멤’(ם)으로 시작되는 분사형 동사가 7회나 사용되고, 10절에는 ‘멤’(ם)으로 시작되는 분사형 동사가 한 번 더 사용된다. 이러한 첫 글자의 에코를 통하여 기름 부음을 받은 ‘왕’이 강조되는데, 이 왕은 야웨의 주권적 통치의 대리인으로 이해된다.

그러므로 단어들의 반복이라는 수사학적 기법, 그리고 공동체적 기도의 테두리를 형성하는 부분의 주제를 통하여 본문은 야웨의 주권적 통치를 강조하는 기능을 한다.

4) 개인의 경험을 넘어선 공동체의 친양

한나의 기도(2:1-10)는 한나 개인의 기도(2:1)에서 공동체의 기도와 친양(2:2-10)으로 흘러간다. 이러한 진행은 한나의 기도가 단지 한나 개인의 경험에만 머무르는 것이 아니라, 공동체 전체의 경험과 그들의 신앙 고백으로 나아감을 의미한다. 개인의 경험을 넘어선 공동체의 친양이라는 역할은 본문 자체에 직, 간접적으로 나타난다.

한나의 개인적인 기도(2:1)에도 이 기도가 개인적 차원을 넘어서고 있음을 보여준다. 1절에서 ‘원수’(רִבְעָה)라는 용어는 단수가 아니라 복수로 사용된다. 그러나 문학적 맥락에서 한나의 원수는 브닌나 한 명이다(참조 1:6). 그러므로 여기서 원수가 복수로 사용된 것은 한나의 적인 브닌나 개인만을 의미하는 것이 아니라, 공동체가 만나는, 그리고 이 기도를 같은 마음으로 읽는 독자들이 만나는 수많은 원수들을 포함하고 있음을 함축한다. 그러므로 한나의 기도는 한 개인의 기도를 넘어선 공동체의 기도로 이해된다.

한나의 기도에 대한 이러한 이해는 한나의 기도 처음과 마지막 절에 나타나는 동일한 표현의 관계를 통해서도 알 수 있다. 1절과 10절에는 ‘뿔(רַקֶב)을 높이다’라는 표현이 반복된다. 1절에서는 한나가 자신을 1인칭으로 하여 야웨 하나님께서 자신의 뿔을 높여 주셨다고 고백하고, 10절에서는 야웨 하나님께서 기름 부음을 받은 자, 곧 왕의 뿔을 높여 주실 것이라고 고백한다. 이러한 연결을 통하여 한나의 개인적인 과거의 경험은 미래의 왕의 경험으로 확장된다. 그리고 실제로 사무엘서는 다윗의 뿔, 즉 그의 위엄과 능력을 높여 주시는 사건을 다룬다. 하나님께서는 목자였던 다윗을 세우셔서 그에게 영원한 왕조를 허락하셨다(참조. 삼하 7:8-16). 그러므로 한나의 기도는 개인의 문제를 해결해 주신데 대한 개인적 감사의 기도의 차원을 넘어서 다윗 왕조와 이스라엘 공동체 전체의 친양과 기도이며, 과거의 한 여인의 기도를 넘어서 이스라엘 공동체, 그

리고 지금 그 기도를 자신의 고백으로 받아들이는 모든 독자들의 기도이다.

이와 같이 사무엘상 2장 1-10절에 묘사된 하나님의 기도는 사무엘을 주신 하나님에 대한 한나 개인의 감사의 기도의 차원을 넘어선다. 하나님의 기도는 이스라엘 공동체의 기도와 찬양이요, 그 기도를 같은 마음으로 읽고 고백하는 독자인 우리들의 기도이다. 그러므로 하나님의 기도를 이해함에 있어서 중요한 것은, 그것의 본래의 역사적 배경이나 그것의 장르와 같은 통시적인 측면이 아니다. 통시적인 측면이 본문 이해에 도움이 된다는 것을 무시하는 것은 아니지만, 하나님의 기도를 이해함에 있어서 더욱 중요한 것은 하나님의 기도가 과거의 한 여인의 기도가 아닌 지금 그 기도를 읽는 독자인 나 자신의 기도가 되는 것이다. 이 글이 오래 전에 살았던 한나의 기도가 지금도 살아서 그것을 읽는 모든 독자들의 기도로 이끄는 통로가 되길 소망한다.

열왕기하 21장 1-18절의 구조분석적 해석 (므낫세 죄의 이중적 기능)

1. 서론

신명기적 역사¹⁴⁶⁾에서 민족의 죄는 남유다 멸망의 이유로 설명될 뿐만 아니라(왕하 21: 10-15; 23: 26-27; 24: 2-4), 요시야의 의로운 행적을 무효화할 정도로 치명적으로 이해된다(왕하 23: 25-27). 많은 학자들은 민족의 죄악에 대한 언급들이 바벨론 포로라는 상황을 민족를 희생양으로 하여 설명하고자 하는 포로기의 신명기적 역사가의 산물이라고 주장한다.¹⁴⁷⁾

민족의 죄에 대한 언급 가운데 가장 구체적으로 설명하는 왕하 21장 10-15절은 현재 형태의 텍스트에서 민족의 통치를 다루는 왕하 21장 1-18절에 포함된다. 민족의 통치를 다루는 왕하 21장 1-18절은 통시적인 측면에서 신명기적 역사의 형성과정을 보여주는 중요한 단서를 제공한다. 많은 학자들은 왕하 21장 1-18절에 있는 구문론적인 불일치와 용어들의 반복 등에 근거하여 그 안에 있는 포로기 편집자의 작업을 구분하려고

146) ‘신명기적 역사(The Deuteronomistic History)’라는 용어는 노트(Noth)에 의해 처음 제기되었다. Martin Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Tübingen: Max Niemeyer, 1943). 신명기적 역사 연구에 대하여는 아래의 글을 참조하라. 이은우, “소위 신명기 역사 연구의 최근 동향” 「구약논단」 14권 3호(통권 29집) (2008년 9월), 67-86.

147) Steven L. McKenzie, *The Trouble with Kings: The Composition of the Books of Kings in the Deuteronomistic History* (VTSup 42; Leiden: E. J. Brill, 1991), 142-143에 있는 overview를 참조하라.

시도한다. 예를 들면, 크로스(F. M. Cross)는 왕하 21장 2-15절을, 넬슨(Richard D. Nelson)은 왕하 21장 3c-15절을, 프리드만(Richard E. Friedman)은 왕하 21장 8-15절을, 오브라이언(M. A. O'Brien)은 왕하 21장 2-7, 10-14절을, 맥킨지(Steven L. McKenzie)는 왕하 21장 6, 8-15절을, 그리고 스위니(Marvin A. Sweeney)는 왕하 21장 6b, 8-15, 16b를 포로기 편집자의 작품으로 이해한다.¹⁴⁸⁾

이러한 통시적인 연구들은 하나의 통일된 의견을 제시하지는 못하지만, 신명기적 역사의 형성의 과정을 재구성하는 학문적 가치를 지닌다. 통시적 영역들의 가치를 인정하지 않는 것은 아니지만, 이 논문은 통시적 영역보다는 공시적 영역에 초점을 맞추어 다루어질 것이다. 왜냐하면 현재 우리가 대면하는 텍스트가 이전의 가설적 단계의 자료가 아니라, 최종적으로 형성된 형태라는 당위성 때문이다.

본 논문은 최종 형태의 텍스트를 통하여 편집의 단계를 재구성하거나, 므낫세에 대한 신명기적 역사의 기록과 성서의 다른 부분들(대하 33장, 램 7장 등)의 관계, 그리고 므낫세의 통치에 대한 역사적 이해와 성서의 해석된 기록 사이의 관계 등을 다루지 않는다.¹⁴⁹⁾ 본 논문은 므낫세의

148) F. M. Cross, "The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History," in *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge: Harvard University Press, 1973), 285-286; Richard D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History* (JSOTS 18; Sheffield: JSOT Press, 1981), 65-69; Richard E. Friedman, *The Exile and Biblical Narrative: The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works* (HSM 22; Chico, Calif.: Scholars Press, 1981) 10-11; M. A. O'Brien, *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment* (OBO 92; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989), 234; McKenzie, *The Trouble with Kings*, 143; Marvin A. Sweeney, *King Josiah of Judah: The Lost Messiah of Israel* (Oxford: Oxford University Press, 2001) 51-63.

149) 므낫세의 역사적 이해에 대하여는 아래의 글들을 참조하라. 정중호, "무낫세의 종교정책에 관한 연구," 『종교연구』 17호 (1999), 213-233; 한동구, 「신명기 개혁운동의 역사: 열왕기하 16-23장 주석」 (서울: 도서출판 B&A, 2007), 89-110; Ernst Axel Knauf, "The Glorious Days of Manasseh," Lester L. Grabbe(ed.), *Good*

통치에 대하여 다루는 왕하 21장 1-18절을 텍스트의 구조와 신명기적 역사라는 문맥 가운데 공시적으로 분석함으로 최종 형태의 텍스트의 신학적 의도와 기능을 밝히려는데 초점을 맞춘다.

이를 위해 본 논문은 세 단계로 진행된다. 첫째는 왕하 21장 1-18절을 구조분석 방법을 통해서 주석하는 것이다(2장). 이를 통하여 텍스트의 최종 형태가 구조적으로 잘 짜여진 하나의 문학적 단위라는 것을 밝힐 뿐만 아니라, 이러한 짜임새 속에서 텍스트가 강조하는 바가 무엇인지를 조사한다. 둘째는 최종 형태의 텍스트가 강조하는 므낫세의 죄악을 본문이 직접 언급하는 아합의 죄와 사마리아의 멸망(왕하 21: 3, 13)과 비교함으로, 므낫세의 죄악에 대한 언급이 북이스라엘과의 관계에서 신학적으로 어떤 기능을 하는지 살펴본다(왕하 3장). 셋째는 므낫세의 죄악을 본문이 명시적으로 언급하는 히스기야의 개혁(왕하 21: 3; 참조 왕하 18-20장)과 근접한 문맥을 통하여 연관되는 요시야의 개혁(왕하 22-23장)과 비교함으로, 남유다와의 관계에서 므낫세의 죄에 대한 기사의 신학적 의도를 밝힌다(왕하 4장). 이 연구를 통하여 본 논문은 므낫세의 죄에 대한 기사가 북이스라엘과의 관계에서는 남유다의 멸망에 대한 인간의 책임(무릇세와 남유다 백성)을 강조하고, 남유다와의 관계에서는 하나님의 자유를 보여 준다고 주장한다.

Kings and Bad Kings (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 393; London: T&T Clark International, 2005) 164-188; Francesca Stavrakopoulou, "The Blackballing of Manasseh," Lester L. Grabbe(ed.), *Good Kings and Bad Kings* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 393; London: T&T Clark International, 2005), 248-263. 스타브라코포울로(Stavrakopoulou)는 위의 글에서 므낫세가 역사적으로는 위대하고 성공적인 남유다의 왕이지만 신명기적 역사에서 왕국의 포로와 멸망에 대한 이유로 비난받고 있는 것은 그의 이름이 북이스라엘을 배경으로 하고 있기 때문이라고 주장한다.

2. 본문의 범위

왕하 21장 1-18절은 히스기야의 통치를 다루는 앞 단락(왕하 18:1-20:21)과 아몬의 통치를 다루는 뒤의 단락(왕하 21:19-26)과는 달리 므낫세의 통치만을 다룬다. 본문은 왕에 대한 정보를 제공하는 서론적 언급(왕하 21:1; 참조. 18:1-2; 21:19; 22:1; 23:31, 36; 24:8 등)으로 시작하여, 그의 남은 사적과 죽음에 대하여 언급하는 결론적 언급(왕하 21:17-18; 참조. 왕하 20:20-21; 21:25-26; 23:28-30 등)으로 마무리되는 신명기적 역사의 전형적인 형식 속에서 묘사된다. 이러한 테두리 (*inclusio*) 안에 므낫세 왕의 통치에 대한 평가가 놓여 있다. 그러므로 본문은 전후 문맥과 구분되는 가운데 일관성 있게 하나의 주제를 다루는 정당한 문학적 단락이다.

3. 본문의 구조¹⁵⁰⁾

A. 왕의 통치에 대한 서론적 언급	21:1
B. 므낫세의 통치에 대한 평가	21:2-16
C(A'). 왕의 통치에 대한 결론적 언급	21:17-18

본문은 위의 구조도표에서 보여주듯이 왕에 대한 정보를 제공하는 서론적 언급(21:1)으로 시작하여, 그의 남은 사적과 죽음에 대하여 언급하는 결론적 언급(21:17-18)으로 마무리되는 신명기적 역사의 전형적인 형식을 테두리 (*inclusio*)로 한다. 그리고 그 중앙에 므낫세의 통치에 대한

150) 열왕기하 21장 1-18절의 구조의 또 다른 이해들에 대하여는 아래의 글들을 참조 하라. 정중호, “므낫세의 종교정책에 관한 연구,” 215-217; Sweeney, *King Josiah of Judah*, 54-57; Burke O. Long, *2 Kings* (FOTL 10; Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Pub., 1991), 246-249.

평가(21:2-16)가 배열된 형태로 구성된다.

1) 왕의 통치에 대한 서론적 언급 (21:1)

A. 므낫세의 왕위 등극과 통치 기간	21:1a
B. 므낫세의 어머니의 신원	21:1b

첫째 대문단(21:1)은 왕에 대한 기본정보를 제공하는 서론적 언급을 다룬다. 이 대문단은 므낫세를 주어로 하여 그의 등극의 시기와 통치 기간을 언급하는 첫째 소문단(21:1a)과 므낫세의 어머니의 이름을 언급하는 둘째 소문단(21:1b)으로 짜여진다. 이 대문단에서 므낫세는 십 이세에 왕위에 등극했으며 55년을 다스렸고, 그의 어머니의 이름은 텁시바라 언급된다.

2) 므낫세의 통치에 대한 평가 (21:2-16)

A. 므낫세의 악행에 대한 설명	21:2-9
B. 므낫세의 악행에 대한 심판의 말씀: 선지자들을 통해 선포	21:10-15
C(A'). 므낫세의 추가적인 악행에 설명: 사회적인 죄	21:16

왕에 대한 통치를 다루는 전형적인 서언(21:1)과 결언(21:17-18)을 테두리로 하여 그 중앙에 므낫세의 통치에 대한 평가를 다루는 둘째 대문단(21:2-16)이 놓인다. 이 대문단은 므낫세의 악행에 대한 저자의 설명을 다루는 첫째 소문단(21:2-9)과 선지자를 통해 선포된 므낫세의 악행에 대한 야웨의 말씀을 다루는 둘째 소문단(21:10-15), 그리고 므낫세의 추가적인 악행에 대하여 언급하는 셋째 소문단(21:16)으로 구성된다. 여기서 첫째 소문단과 셋째 소문단은 므낫세의 악행을 다루는 주제적 유사성에 의해 서로 대응된다.

(1) 므낫세의 악행에 대한 설명 (21:2-9)

1. 므낫세의 악행에 대한 서론적 설명: 이방의 악행을 따름	21:2
2. 므낫세의 악행에 대한 구체적 설명	21:3-7
a. 므낫세의 악행에 대한 제시 1: 일반적	21:3
1) 산당을 다시 건설함: 히스기야가 헐었던 것	21:3a
2) 바알의 제단과 아세라를 만들음: 아합의 행위를 따라	21:3ba
3) 일월성신을 경배하고 섬김	21:3bβ-v
b(a'). 므낫세의 악행에 대한 제시 2: 성전과 연관	21:4-7
1) 야웨의 이름을 두실 성전에 산당을 건설함	21:4
2) 성전 마당에 일월성신의 제단을 건설함	21:5
3) 아들을 불 가운데 지나가게 하고 사술을 행함	21:6
4-1') 야웨의 이름을 두실 성전에 아세라 상을 세움	21:7
3(1'). 므낫세의 악행에 대한 결론적 언급	21:8-9
a. 이전에 주어진 야웨의 약속	21:8
1) 귀결절: 약속의 땅에서 유리하지 아니하리라	21:8a
2) 조건절: 명령과 율법을 지키면	21:8b
b. 백성들의 반응: 듣지 않음	21:9a
c. 백성들을 꾀어 악을 행하게 함: 이방보다 큰 악	21:9b

만나세의 악행에 대한 저자의 설명을 다루는 첫째 소문단(21:2-9)은 서론적 설명을 다루는 첫째 큰 단위(21:2)와 결론적 설명을 다루는 셋째 큰 단위(21:8-9)를 테두리(*inclusio*)로 하여 그 중앙에 만나세의 악행에 대한 구체적인 설명을 다루는 둘째 큰 단위(21:3-7)가 놓인 형태로 배열된다. 대응이 되는 첫째 큰 단위와 셋째 큰 단위에는 ‘그 악’(עַמָּךְ)과 “야웨께서 이스라엘 자손 앞에서…여러 민족”(הָנוּם…יְהוָה מִבְנֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל)이라는 표현들이 반복된다(21:2, 9). 즉 첫째 큰 단위(21:2)에서 만나세의 행악은 ‘야웨께서 이스라엘 자손 앞에서 쫓아내신 이방 사람의 가증한 일(חַטֹּאת)을 따른 것’(21:2)으로 설명되고, 셋째 큰 단위(21:8-9)에

서 므낫세의 행악은 ‘야웨께서 이스라엘 자손 앞에서 멸하신 여러 민족보다 더 심한 것’으로 묘사된다. 신명기적 역사에서 이러한 표현은 북이스라엘의 멸망과 연관되어 사용된다(왕하 17:8). 그러므로 므낫세의 죄를 이방 민족과 비교하는 것은 므낫세의 행악으로 인하여, 멸망당한 북이스라엘과 여러 민족들과 같은 종말을 남유다도 맞이할 것임을 간접적으로 보여주는 기능을 한다.

둘째 큰 단위(21:3-7)는 므낫세의 악행에 대한 구체적인 설명을 다룬다. 이 큰 단위는 므낫세의 악행을 기본적으로 언급하는 첫째 작은 단위(21:3)와 성전과 연관하여 언급하는 다른 둘째 작은 단위(21:4-7)가 서로 병행된 형태로 짜여진다. 므낫세의 악행은 기본적으로 세 가지로 묘사된다(21:3). 첫째는 히스기야 왕이 헐었던 산당들(**בָּמֹת**)¹⁵¹⁾을 다시 세운 것이고(21:3a), 둘째는 북이스라엘의 왕인 아합의 행위에 따라 바알(**בָּעֵל**)의 제단을 쌓고 아세라(**אַשְׁرָה**)¹⁵²⁾ 목상을 만든 것이며(21:3ba), 셋째는 일월성신(**חַנִּים**)¹⁵³⁾을 경배하고 섬긴 것이다(21:3bβ-γ). 이러한

151) 알스트룀(Ahlström)은 산당(**בָּמֹת**)이 왕실의 정치적이며 종교적인 중심지의 역할 뿐만 아니라, 세금을 거두는 경제적 역할까지도 수행한 중심지로 이해한다. G. W. Ahlström, *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine* (Leiden: E. J. Brill, 1982), 57–90. 그러므로 히스기야와 요시야가 산당을 제거한 것은 예루살렘의 정치, 종교, 경제 모든 영역에서 중심지가 되었음을 의미하며, 산당을 다시 세우는 므낫세의 행동은 산당을 제거함으로 얻어졌던 중앙 집권화를 무력화한 것으로 이해된다. T. R. Hobbs, *2 Kings* (WBC 13; Waco, Texas: Word Books, 1985), 305.

152) 맥케이(McKay)는 앗수르가 그의 봉신국에게 종교적인 강요를 하지 않았다고 주장하면서, 아세라 목상을 세운 것은 앗수르의 종교적 관행이 아니라 가나안의 종교적인 관행이 유다에 들어온 것이라고 주장한다(참조. 신 7: 5; 12: 3; 등). J. W. McKay, *Religion in Judah under the Assyrians* (SBT 26; London: SCM Press, 1973), 21–27. 고대 이스라엘의 아세라에 대해서는 아래의 글을 참조하라. Saul M. Olyan, *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel* (SBLM 34; Atlanta: Scholars Press, 1988).

153) ‘일월성신’을 경배하는 관행은 램 8: 2와 습 1: 5 등에 잘 나타난다. 이러한 종교적 관행은 남유다에서는 요시야 시대 이전에 널리 퍼졌고, 북이스라엘에서는 아합에 의

한 행위들은 신명기적 역사에서 아합의 죄(왕하 16:32-33)와 북이스라엘의 멸망을 초래한 죄로 언급된다(왕하 17:9-12, 16).

둘째 작은 단위(21:4-7)는 첫째 작은 단위(21:3)에서 언급한 므낫세의 악행을 성전과 연결시켜 구체화한다. 이 작은 단위는 ‘성전에’(בְּבֹתָה), ‘예루살렘에’(בִּירוּשָׁלָם), 그리고 ‘내가 내 이름을 두리라’(אֶת־שְׁמִי)이라는 용어와 문장이 반복되는 테두리(21:4, 7) 안에서 표현됨으로 이 단위가 성전과 연관된 주제를 다루고 있음을 보여준다. 성전과 연관하여 므낫세의 악행은 첫째로 성전에 산당을 건설하는 것으로 설명된다(21:4). 이 성전은 야웨께서 자신의 이름을 두리라고 하셨던 예루살렘에 있는 것으로 보충 설명된다. 둘째는 성전 두 마당에 일월성신의 제단을 건설하는 것으로 언급된다(21:5).¹⁵⁴⁾셋째는 아들을 불 가운데 지나가게 하고 사술을 행하는 것이다(21:6; 참조 왕하 16:3; 17:17; 신 18:9-14). 최종 형태의 텍스트에서 이 행위는 성전과 연결하여 직접적으로 언급되어 있지는 않는다. 그러나 왕하 23장 10절에 따르면, 요시야 왕이 제거한 이 행위가

해 도입된 것 같다. 이러한 종교적 관행은 신 4: 19와 17: 3 등에서 금해야할 배교적인 행위로 간주된다. 이러한 종교적 행위의 기원에 관하여는 여러 의견들이 있다. 스피케르만(Spieckermann)은 ‘일월성신’을 경배하는 것을 앗수르의 영향이라고 주장하는 반면, 맥케이(McKay)와 코간(Cogan)은 앗수르의 영향이 아니라고 주장한다. H. Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (FRLANT 129; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982), 227-372; McKay, *Religion in Judah under the Assyrians*, 32-35; M. Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* (SBLMS 19; Missoula, Mont.: Scholars Press, 1974). 테일러(Taylor)는 일월성신에 대한 경배가 이스라엘에 주전 10세기 전부터 있었던 전통적인 야웨 종교의 일부라고 주장하고, 홉스(Hobbs)도 이것이 앗수르적인 것이 아니라 이스라엘 이전이나 가나안적인 것으로 간주한다. J. G. Taylor, *Yahweh and the sun: biblical and archaeological evidence for sun worship in ancient Israel* (JSOTS 111; Sheffield: JSOT Press, 1993), 257-264; Hobbs, *2 Kings*, 305.

154) 홉스는 본문에 “성전 두 마당”(왕하 21: 5)이라는 용어가 사용된 것은, 성전과 궁궐에 있는 세 개의 뜰(위, 중간, 바깥) 가운데 단지 두 개가 바알 예배를 위해 사용한 것이라고 저자가 이해했기 때문이라고 주장한다. Hobbs, *2 Kings*, 306.

‘힌놈의 아들 골짜기’에서 행한 것이라고 언급된다. 힌놈의 아들 골짜기는 예루살렘 성 외곽지역에 위치하므로, 이 내용도 성전이 있는 예루살렘과 연결된 것으로 이해될 수 있다. 넷째는 성전에 아세라 목상을 세우는 것이다(21:7). 이 부분에서 성전과 예루살렘은 야웨께서 다윗과 솔로몬에게 자신의 이름을 영원히 둘 장소로 주어진 것으로 묘사된다.

셋째 큰 단위(21:8-9)는 므낫세의 악행에 대하여 결론적으로 언급한다. 이 큰 단위는 그 내용과 형식에 따라 세 개의 작은 단위가 선형구조로 배열된 형태로 짜여진다. 첫째 작은 단위(21:8)는 야웨께서 이스라엘 백성들에게 이전에 주셨던 약속을 언급한다. 이 작은 단위는 ‘조상들에게 준 땅에서 유리하지 아니할 것’이라는 귀결절(apodosis, 21:8a)과 ‘만일 이스라엘이 명령과 율법을 지키면’이라는 조건절(protasis, 21:8b)로 구성된다. 둘째 작은 단위(21:9a)는 야웨의 약속에 대한 반응을 다루며, 그 반응은 이스라엘 백성들이 야웨의 명령과 율법을 듣지 않은 것으로 설명된다. 셋째 작은 단위(21:9b)는 므낫세가 백성들을 피어 야웨께서 멸하신 이방 민족보다 더 큰 악을 행하게 했음을 언급한다. 이 큰 단위(21:8-9)는 점충적인 단계를 표현하는 형태의 세 개의 작은 단위들이 선형구조로 배열된다. 이러한 구조에서 가장 뒤에 놓인 셋째 작은 단위(21:9b), 즉 므낫세가 백성들을 죄의 길로 이끈 내용이 구조적으로 가장 강조된다.

(2) 므낫세의 악행에 대한 심판의 말씀: 선지자를 통해 선포(21:10-15)

1. 이야기 도입부: 야웨께서 선지자들을 통해 말씀하심	21:10
2. 말씀 자체	21:11-15
a. 야웨의 심판의 원인: 므낫세의 악행	21:11
1) 가증한 일을 행함	21:11aa
2) 아모리 사람보다 더 큰 악을 행함	21:11aβ
3) 유다로 죄를 짓게 함	21:11b

b. 므낫세의 악행의 결과: 야웨의 심판 선언	21:12-14
1) 메신저 형식	21:12aa
2) 야웨의 심판의 선언	21:12aβ-14
a) 일반적 표현: 유다와 예루살렘에 재앙을 내리심	21:12aβ-b
b) 구체적 표현	21:13-14
(1) 예루살렘에 대한 심판	21:13
(a) 북이스라엘의 잣대를 예루살렘에 베풀	21:13a
(b-a') 예루살렘을 셧어 버림	21:13b
(2) 유다의 백성들에 대한 심판	21:14
(a) 유다 백성들을 버려 원수의 손에 넘김	21:14a
(b-a') 유다의 백성들이 원수의 먹이가 될 것임	21:14b
c(a'). 야웨의 심판의 원인: 백성들의 악행	21:15

므낫세의 죄를 다루는 첫째와 셋째 소문단의 테두리(21:2-9, 16) 안에 배열된 둘째 소문단(21:10-15)은 선지자를 통해 선포된 야웨의 심판의 말씀을 다룬다. 이 소문단은 야웨께서 선지자들을 통해 말씀하셨다는 이야기 도입부인 첫째 큰 단위(21:10)와, 선지자들을 통해 선포된 야웨의 말씀 자체를 다루는 둘째 큰 단위(21:11-15)로 구성된다. 둘째 큰 단위는 야웨의 심판의 원인을 다루는 첫째와 셋째 작은 단위들(21:11, 15)을 테두리로 하여 그 중앙에 므낫세의 악행의 결과로 주어진 야웨의 심판에 대한 말씀을 다루는 둘째 작은 단위(21:12-14)가 놓인 형태로 배열된다. 여기서 테두리를 이루는 첫째와 셋째 작은 단위들(21:11, 15)은 모두 “그/그들이 행했기 때문에”(יען אֲשֶׁר עָשָׂה)라는 동일한 문구로 시작됨으로 이 단위들이 모두 심판의 원인을 다루고 있음을 분명히 한다.

둘째 큰 단위(21:11-15)의 첫째 작은 단위(21:11)는 ‘왜냐하면’(יען אֲשֶׁר)이라는 접속사를 통하여 야웨의 심판의 원인이 므낫세의 악행 때문임을 보여준다. 여기서 므낫세의 악행은 세 가지로 표현된다. 첫째는 므낫세가 가증한 일(**חַטָּאת**)¹⁵⁵⁾을 행한 것이고(21:11aa), 둘째는 아모리 사람들의

악행¹⁵⁶⁾과 비교하여 그들보다 더욱 심한 악을 행한 것이며(21:11aβ), 셋째는 유다로 하여금 범죄케 한 것이다(21:11b).

첫째 작은 단위(21:11)와 병행되는 셋째 작은 단위(21:15)도 ‘왜나하면’(**רַשְׁעָנָה**)이라는 접속사와 함께 시작되며, 야웨의 심판의 원인을 다룬다. 그러나 첫째 작은 단위는 야웨의 심판의 원인으로 므낫세의 악을 아모리 사람의 행악과 비교함으로 묘사하지만, 셋째 작은 단위는 야웨의 심판의 원인을 출애굽 때부터 지속된 백성들의 악으로 설명한다. 즉 심판의 원인은 구체적인 한 인물인 므낫세의 죄에서(21:11) 백성들 전체의 죄로 진행되고(21:15), 한 이방민족인 아모리 사람과의 행악과 비교되는 죄에서(21:11) 출애굽 때부터 지금까지 지속되는 죄로(21:15) 확장된다. 이 죄가 결국 야웨 하나님의 진노를 일으켰다.

이러한 심판의 원인들을 테두리로 하여 그 중앙에 야웨의 심판의 말씀을 다루는 둘째 작은 단위(21:12-14)가 배열된다. 이 작은 단위는 결과를 나타내는 접속사 ‘그러므로’(**וְכֹל**)와 함께 시작됨으로, 이 작은 단위가 므낫세의 죄의 결과를 다루고 있음을 드러낸다. 접속사 ‘그러므로’에 이어서 메신저 형식(21:12aa)이 나타남으로, 이어지는 말씀이 야웨 하나님으로부터 왔음을 분명히 한다. 메신저 형식 이후에 야웨의 심판 선언의 말씀(21:12aβ-14)이 나온다. 이 말씀은 유다와 예루살렘에 재앙을 내리신다는 일반적 표현(21:12aβ-b)과 그것에 대한 구체적인 설명(21:13-14)으로

155) 신 18: 9-14는 ‘가증한 일’(**חַטָּאת**)이라는 용어의 3번 반복을 통하여, 이 부분에서 언급한 모든 것들이 이스라엘 백성들이 약속의 땅에서 쫓아내야 할 이방 민족의 가증한 행위임을 분명히 한다.

156) ‘아모리 사람들’(**אֲמֹרִים**)은 구약성서에서 이스라엘이 정착하기 이전에 가나안에 거주했던 민족들 가운데 하나이고 바알 숭배자들을 말하는 전형적인 예로 나오며, 그들은 이러한 우상숭배로 인해 결국 야웨의 땅에서 쫓겨나게 된다(참조. 창 15: 16; 출 23: 23-24; 33: 2; 34: 11; 신 3: 2; 수 7: 10; 24: 8-18 등). ‘아모리인’에 대해서는 아래의 글을 참조하라. George E. Mendenhall, "Amorites," *Anchor Bible Dictionary*, Vol. 1 (New York: Doubleday, 1992), 199-202.

구성된다. 일반적 표현(21:12aβ-b)은 강조어 ‘힌네’(הִנֵּה)와 함께 시작되고, “듣는 자마다 두 귀가 울리리라.”는 말씀으로 마감됨으로 야웨께서 유다와 예루살렘에 재앙을 내리실 것이라는 말씀에 집중할 것을 요청한다. 이어서 야웨의 심판에 대한 구체적 설명이 제시된다. 야웨의 심판은 예루살렘에 대한 심판(21:13)과 유다의 백성들에 대한 심판(21:14)으로 묘사된다. 여기서 각각의 심판의 말씀은 두 개의 병행되는 문장을 통하여 표현된다. 예루살렘에 대한 심판(21:13)은 ‘사마리아와 아합의 집에 대한 다림 보던 추가 예루살렘에도 임하고’(21:13a),¹⁵⁷⁾ ‘그릇을 씻어 버린 것과 같이 예루살렘을 씻어 버린다’(21:13b)라는 은유적 표현들로 설명된다. 그리고 유다 백성들에 대한 심판(21:14)은 ‘야웨 하나님께서 남은 자들을 버려 그들의 원수의 손에 넘기고’(21:14a), ‘그들이 원수들의 먹이가 된다’(21:14b)고 묘사된다. 이 두 문장에는 “그들의 원수”(אַיִלְתָּם)라는 용어가 반복된다.

(3) 므낫세의 추가적인 악행에 대한 설명: 사회적인 죄 (21:16)

만낫세의 죄를 다룬다는 면에서 첫째 소문단(21:2-9)과 대응이 되는 셋째 소문단(21:16)은 만낫세의 추가적인 악행을 다룬다. 이 죄악은 무죄한 죄의 피를 흘린 사회적인 죄로 묘사된다.¹⁵⁸⁾ 이 악행은 “여호와께서 보시기에 악을 행한 것 외”라고 설명됨으로, 이 악행이 앞에서 언급한 죄 악들(참조. 21:2, 6, 15) 외의 추가적인 것임을 보여준다.

157) 북이스라엘에게 임한 심판을 “다림 보던 추”라는 이미지로 사용한 것은 아모스서에 나오는 다림줄 환상과 연관된다(암 7: 7-8). 본문에서 사용된 “다림 보던 추(טַלְשֶׁת)”와 아모스서에서 사용된 “다림줄(טַנְאָה)”이라는 용어의 차이는 있지만, 모두다 사마리아에 임한 심판에 대한 은유로 표현되고 있다(참조. 사 28: 17).

158) 만낫세의 사회적인 죄에 대하여는 아래의 글에 잘 설명된다. 한동구, 「신명기 개혁운동의 역사: 열왕기하 16-23장 주석」, 105-108.

3) 왕의 통치에 대한 결론적 언급 (21:17-18)

A. 므낫세의 남은 행적의 기록: 유다 왕 역대지략	21:17
B. 므낫세의 죽음과 아몬의 계승	21:18

첫째 대문단과 대응이 되는 셋째 대문단(21:17-18)은 므낫세의 남은 행적과 죽음을 결론적으로 언급한다. 이 대문단은 므낫세의 남은 행적에 대한 정보를 제공하는 첫째 소문단(21:17)과 므낫세의 죽음과 그의 아들의 계승을 다루는 둘째 소문단(21:18)으로 짜여진다. 첫째 소문단에서 므낫세는 단순히 남은 행적이 유다 왕 역대지략에 기록되었다고 언급되는 유다의 다른 왕들과는 달리(참조 왕하 20: 20; 21: 25; 23: 28 등), 그의 남은 사적과 행한 것뿐만 아니라 그가 범한 죄가 유다 왕 역대지략에 기록되었다고 언급된다. 이러한 언급을 통해 므낫세의 통치가 기본적으로 죄악과 연관되고 있음을 드러낸다. 둘째 소문단은 다른 유다의 왕들처럼 (참조. 왕하 20:21; 21:26; 23:30 등) 왕의 죽음과 장례(21:18a), 그리고 그의 아들이 아몬이 왕위를 계승했음을 언급하는 전형적인 결론 문구로 마무리된다(21:18b).

요약하면, 본문은 열왕기에 나타난 전형적인 형태인 왕의 통치에 대한 서론(21:1)과 결론(21:17-18)이라는 형식을 테두리(*inclusio*)로 하여 그 중앙에 므낫세의 통치에 대한 평가(21:2-16)가 놓인 형태로 배열된다. 이러한 구조에서 므낫세의 통치에 대한 평가를 다루는 본론 부분은 위에서 언급한 것처럼 그 텍스트만이 갖는 독특한 구조로 짜여진다. 이 부분은 므낫세의 악행에 대한 설명(21:2-9)과 악행에 대한 추가적인 설명(21:16)을 테두리로 하여 그 중앙에 선지자를 통해 선포된 야웨 하나님의 심판의 말씀(21:10-15)이 배열된다. 이 교차대구구조에서 중앙에 배열된 야웨 하나님의 심판의 말씀은 구조적으로 가장 강조된다. 야웨 하나님의 심판의

말씀은 서론부(21:10)와 말씀 자체(21:11-15)로 구성된다. 야웨의 심판의 말씀 자체는 심판의 원인(21:11, 15)을 테두리로 하여 그 중앙에 야웨의 심판의 선언(21:12-14)이 놓은 형태로 배열된다. 이러한 동심원 구조 속에서 야웨의 심판 선언은 중앙에 배열됨으로 가장 강조된다. 즉 야웨 하나님께서 사마리아와 아합의 집을 심판하셨던 것처럼, 예루살렘과 유다를 심판할 것이라는 말씀은 구조적으로 가장 강조된다. 이러한 예루살렘과 유다에 대한 심판은 그것을 에워싸는 테두리(21:11, 15)를 통해 그 원인으로 므낫세의 죄와 백성들의 죄가 언급된다. 그리고 이 므낫세의 죄는 선지자들을 통해 선포된 하나님의 심판의 말씀(21:10-15)을 에워싸는 더 큰 테두리(21:2-9, 16)를 통해 구체적으로 묘사된다. 그러므로 겹겹이 쌓인 므낫세의 죄(21:2-9[a], 11[b], 15[b'], 16[a'])는 예루살렘과 유다의 심판(21:12-14)으로 집중된다. 유다에 대한 심판을 중심으로 한 동심원적 움직임은 본문을 하나의 문학적 단락으로 응집할 뿐만 아니라, 므낫세의 죄로 인해 야웨 하나님의 심판이 펼연적으로 올 수 밖에 없음을 보여주는 신학적 기능을 한다.

3. 북이스라엘과의 관계에서 므낫세의 죄의 신학적 기능

위에서 언급한 구조분석을 통해 밝혔듯이, 본문 전체를 응집하며 가장 강조되는 부분은 예루살렘과 유다를 향한 야웨의 심판 선언(21:12-14)이다. 이 심판의 말씀은 사마리아와 북이스라엘의 왕인 아합의 집에 선포되었던 것과의 비교를 통해서 설명된다(21:13). 그러므로 본문은 남유다의 멸망의 원인인 므낫세의 죄를 북이스라엘과의 관계, 즉 사마리아의 멸망을 야기한 죄와 아합의 죄와 연관하여 이해하길 요청한다. 므낫세의 죄악을 사마리아와 아합, 그리고 신명기적 역사에서 북이스라엘의 멸망의 원

인으로 언급된 느밧의 아들 여로보암(참조. 왕하 17:21-23)의 죄와 비교하면 다음과 같다.

죄의 목록	므낫세 (왕하 21장)	아합 (왕상 16, 21장)	사마리아 (왕하 17장)	여로보암 (왕상 12-14장)
산당	21:3		17:9, 11	12:31
바알(의 제단)	21:3, 4	16:31-32	17:16	
아세라(의 제단)	21:3, 7	16:33	17:10, 16	
일월성신(의 제단)	21:3, 5		17:16	
우상을 섬김	21:11		17:12	
아들을 불 가운데로/ 점, 사술, 신접한 자, 박수		21:6	17:17	
모세의 율법에 불순종	21:8		17:13-15	
이방 사람의 가증한 일(죄)	21:2, 9, 11		17:8, 11, 15	
백성들을 죄의 길로 이끌	21:9, 11, 16	21:22	(17:21)	14:16
야웨의 진노를 일으킴	21:6, 15	16:33; 21:22	17:11, 17-18	
무죄한 자의 피를 흘림	21:16 (24:4)	21:1-16 (나봇의 포도원)		
아모리인의 죄	21:11	21:26		
야웨 보시기에 악을 행함	21:2, 6, 15, 16	16:30; 21:25	17:17	

위의 도표에서 보여주듯, 최종 형태의 텍스트(21:1-18)에서 므낫세의 죄는 여로보암보다는 아합과 사마리아의 죄와 더욱 밀접하게 연관된다.¹⁵⁹⁾ 여로보암의 죄는 므낫세의 죄와 비교할 때 산당을 세운 것(왕상

159) 본문에서 남유다의 멸망을 초래한 므낫세의 죄를 느밧의 아들 여로보암의 죄와 비교하지 않고 아합의 죄와 비교하는 것은 신명기적 역사에 대한 통시적 이해로 설명될 수 있다. 즉 북이스라엘의 멸망의 원인을 여로보암의 죄와 연결한 것은 포로기 이전의 편집자(Dtr1)의 작업이고, 남유다의 멸망의 원인을 므낫세의 죄와 연결한 것은 포

12:31)과 백성들을 죄의 길로 이끈 것(왕상 14:16)¹⁶⁰⁾ 외에는 공통점이 없다. 신명기적 역사에서 여로보암의 죄는 예루살렘에 있는 야웨의 전 외에 다른 곳, 즉 벤엘과 단에 전을 세우고 그곳에 금송아지 상을 둔 행위, 산당을 짓고 레위 자손이 아닌 자들로 제사장을 삼은 것, 구약의 주요 절 기 가운데 하나인 초막절(7월 15일, 참조. 례 23:34-36)과 비슷한 절기로 8월 15일을 정한 것으로 묘사된다(왕상 12:25-33). 여기서 여로보암의 죄는 근본적으로 ‘제의의 중앙화’를 따르지 않은 것으로 이해된다. 즉 예루살렘 외에 다른 곳에 전을 세운 것이나, 중앙 성소가 아닌 산당에서 제사를 드리는 것,¹⁶¹⁾ 비(非)레위계 제사장을 세우는 것, 초막절의 날짜를 바꾸는 것 등은 모두 예루살렘에서만 제사를 드리는 이전의 제도들과 전통을 파기한 것이라 할 수 있다.

반면에 므낫세의 죄는 ‘제의의 중앙화’보다는 이방의 우상을 섬긴 것이나 이방 사람의 가증한 일을 행한 것과 연관된다. 므낫세가 이방의 우상을 섬긴 것(21:11)은 산당을 세운 것, 바알의 제단과 아세라 목상을 만들고 일월성신을 섬긴 죄(21:3), 그러한 우상들을 위한 제단을 성전에 만든 것(21:4-5, 7)에 구체적으로 나타난다. 그리고 므낫세가 ‘이방 사람의 가증한 일’을 행한 것(21:2, 11)은 아들들을 불 가운데로 지나며 점치고 사술을 행하고 신접한 자와 박수를 용납한 것(21:6)과 이방 민족과 아모리

로기의 편집자(Dtr2)의 작업이라는 것이다. 신명기적 역사의 이중편집 이론에 대하여는 아래의 글들을 참조하라. Cross, "The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History," 274-289; Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*.

160) 왕상 14: 16과 왕하 21: 16에는 모두 이스라엘 또는 유다를 목적어로 갖는 “하타 (**הַתָּא**)” 동사의 히필(hiphil) 형태로 표현된다. 즉 ‘여로보암 또는 므낫세가 이스라엘 또는 유다가 죄를 범하도록 이끌었다’고 묘사된다.

161) 프로반(Provan)에 따르면, 신명기적 역사의 포로이전 편집자(Dtr1)는 산당(**בָּמָה**)에 대한 본문을 제의의 중앙화와 연관하여 언급하였고, 포로기 편집자(Dtr2)는 산당에 대한 본문을 이방의 신들을 숭배하는 것과 연관하여 언급하였다. I. Provan, *Hezekiah in the book of Kings* (BZAW 172; Berlin: de Gruyter, 1988), 57-90.

사람보다 더 큰 악을 행했다는 것(21:9, 11)에서 구체적으로 설명된다.

이러한 므낫세의 죄는 신명기적 역사에서 여로보암보다는 아합의 죄와 더욱 연관된다.¹⁶²⁾ 아합의 죄는 열왕기상 16장 31-33절과 21장 25-26절에 잘 묘사된다. 아합은 이방의 신인 바알을 섬기고 신전 안에 바알의 제단을 쌓았고 아세라를 만들었다(왕하 16:31-33). 그리고 아모리 사람처럼 우상에게 복종하였고 가증한 일을 행하였다(왕하 21:25-26). 이 죄는 모두 시돈 출신의 이방 아내인 이세벨로 인해 발생한 것으로 설명되며(왕하 16:31; 21: 25), 여로보암의 죄를 능가한 것으로 평가된다(왕하 16:31).

이러한 아합의 죄는 위의 도표에서 보여주듯이 열왕기하 21장에 묘사된 므낫세의 죄와 그 주제와 용어에 있어서 모두 반복된다. 그 외에도 “야웨 보시기에 악을 행했다.”라는 서론적 평가(왕상 16:30; 왕하 21:2), “네가…이스라엘(유다)을 범죄하게 하였다.”라는 설명(왕상 21:22; 왕하 21:11, 16), 그리고 “야웨를 진노하게 하였다.”라는 묘사(왕상 16:33; 왕하 21:6, 15)는 므낫세의 통치에 대한 설명에서도 반복된다. 또한 아합이 나봇의 포도원을 얻기 위해 그를 죽인 사건(왕상 21:1-16)과 므낫세가 무죄한 자의 피를 흘린 것(왕하 21:16)은 그 주제에 있어서 서로 병행된다. 이러한 주제와 어휘상 유사성들은 므낫세의 죄가 여로보암보다는 아합의 죄와 관련되어 있음을 분명히 보여준다.¹⁶³⁾

또한 열왕기하 21장은 므낫세의 죄로 인해 유다와 예루살렘에 임할 심

162) 므낫세와 아합의 종교 사이의 유사성에 대하여는 아래의 글을 참조하라. W. M. Schniedewind, "History and Interpretation: The Religion of Ahab and Manasseh in the Book of Kings," *CBQ* 55 (1993), 649-661. 슈니드윈드는 이 글에서 아합과 므낫세의 기사에 나타난 문체상, 어휘상, 그리고 이데올로기적 편집상의 유사성을 설명한다.

163) 아합과 므낫세 사이의 유사성은 그들이 회개하고 겸비한 것에서도 찾아볼 수 있다. 비록 아합의 회개의 모습은 신명기적 역사에 나타나고(왕상 21: 27-29) 므낫세의 회개의 기도는 역대기적 역사에서 언급된다는(대하 33: 10-13) 차이가 있지만, 그 두 왕이 모두 야웨 앞에 죄를 지은 후에 회개했다는 면에서 그들에 대한 묘사는 서로 주제적 유사성을 지닌다.

판이 사마리아에 임한 심판의 기준에 따를 것이라고 말한다(왕하 21:13). 즉 열왕기하 21장은 유다 심판의 원인인 므낫세의 죄가 사마리아 심판의 원인이 되는 죄와 관련이 있음을 보여준다. 므낫세의 죄와 사마리아의 멸망의 원인으로 언급된 죄(참조. 왕하 17장) 사이의 연관성은 위의 도표에서 보여주듯이 그 어휘와 주제에 있어서 드러난다. 므낫세의 죄(왕하 21장)에 에코되는 사마리아의 죄의 목록(왕하 17장)은 산당을 세운 것(왕하 17:9, 11), 아세라를 세운 것(왕하 17:10, 16), 바알과 일월성신을 섬긴 것(왕하 17:16), 우상을 섬긴 것(왕하 17:12), 자녀를 불 가운데로 지나 가게 하고 복술과 사술을 행한 것(왕하 17:17), 이방 사람들에 따라 악을 행한 것(왕하 17:8, 11, 15)을 들 수 있다. 또한 이 죄가 야웨 보시기에 악을 행한 것(왕하 17:17)이며, 이로 인해 야웨께서 진노하셨다(왕하 17:11, 18)는 평가도 에코된다.

열왕기하 21장에 묘사된 므낫세의 죄는 북이스라엘의 멸망의 이유가 되는 죄악들(왕하 17장)과 비교됨으로, 하나님께서 북이스라엘을 멸망시키셨던 것처럼 남유다를 심판하는 것이 정당함을 보여주는 기능을 한다. 열왕기하 21장에서 므낫세를 아합(21:3, 13)과 비교하는 것도 야웨의 심판을 정당화하는 본문의 기능을 드러낸다. 신명기적 역사에서 아합은 북이스라엘의 멸망의 이유가 되는 여로보암의 죄보다 더 큰 죄를 지은 인물로 묘사된다(왕상 16:31). 여로보암의 죄는 북이스라엘의 멸망을 초래했는데, 여로보암보다 더 큰 죄를 지은 아합을 따른 므낫세의 죄가 남유다의 멸망을 가져올 것은 당연한 귀결이라는 것이다. 열왕기하 21장에서 므낫세와 백성들의 죄를 하나님께서 멸하신 다른 민족과 비교하여 그들보다 더 심한 것으로 묘사한 것(21:9, 11)도 남유다가 이미 심판을 받은 이민족과 같은 운명에 처할 것을 예시하는 기능을 한다.

이러한 신학적 기능은 므낫세의 죄를 다루는 열왕기하 21장 1-18절이 구조적으로 선지자들을 통해 선포된 야웨 하나님의 심판의 말씀

(21:10-15)을 강조하고 있다는 면에서도 발견된다. 므낫세의 죄로 인해 야웨 하나님께서 유다와 예루살렘을 심판하실 것이라는 선지자들의 신탁 (21:10-15)은 사마리아의 멸망에 대한 텍스트에서도 에코된다. 므낫세의 죄에 대한 하나님의 심판의 말씀을 선포한 주체가 특정한 예언자가 아니라 익명의 여러 예언자들이라고 표현되었듯이(21:10), 열왕기하 17장 13 절과 23절에서 이스라엘의 멸망을 예언했던 선지자들도 익명의 여러 예언자로 언급되고 있다. 이 병행은 선지자들의 예언대로 북이스라엘의 심판에 대한 말씀이 성취되었듯이, 므낫세의 죄에 대한 남유다의 심판에 대한 예언자들의 말씀도 반드시 성취될 것을 보여주는 기능을 한다. 그러므로 열왕기하 21장에 나타난 므낫세의 죄에 대한 기사는 북이스라엘과의 관계에서 남유다를 향한 야웨 하나님의 심판이 정당함을 보여주는 신학적 기능을 한다.

4. 남유다의 관계에서 므낫세의 죄의 신학적 기능

열왕기하 21장 1-18절에서 므낫세의 죄는 북이스라엘의 아합과 사마리아와 연관되어 언급되는 반면(21:3, 13), 남유다와의 관계에서는 므낫세의 직전 통치자인 히스기야와 대조적으로 연관되어 언급된다(21:3). 즉 므낫세는 아버지 히스기야가 헐었던 산당들을 다시 세운 왕으로 묘사된다. 또한, 비록 열왕기하 21장 1-18절에는 명시적으로 언급되지는 않지만, 므낫세는 그의 통치 이후의 대표적 왕인 요시야와도 대조적으로 비교된다. 열왕기하 22-23장에서 요시야는 므낫세의 죄악들을 제거하는 신앙적 개혁을 단행한 왕으로 묘사된다. 그러므로 열왕기하 21장 1-18절에 묘사된 므낫세의 죄된 모습은 신명기적 역사 안에서 본문의 근접한 전후 문맥에서 묘사되고 있는 선한 왕들인 히스기야(왕하 18-20장)와 요시야(왕

하 22-23장)의 개혁적인 모습과 대조적으로 그려진다. 이 왕들 사이의 연관성은 아래의 도표에 잘 나타난다.

죄(개혁)의 목록	므낫세 (왕하 21장)	히스기야 (왕하 18장)	요시야 (왕하 22-23장)
산당 (제거)	21:3	18:4, 22	23:5, 8, 13, 15, 19-20
바알 (제거)	21:3, 4		23:4-5
아세라 (제거)	21:3, 7	18:4	23:4, 6-7, 14-15
일월성신 (제거)	21:3, 5		23:4-5, 11-12
우상을 섬김 (제거)	21:11		23:24
아들을 불 가운데로/ 점, 사술, 신접한 자, 박수 (제거)	21:6		23:10, 24
이방 사람의 가증한 일 (제거)	21:2, 9, 11		23:13
야웨 보시기에 악(정직)을 행함	21:2, 6, 15, 16	18:3	22:2
모세의 율법에 불순종 (순종)	21:8	18:6	23:2-3, 25

히스기야 왕(왕하 18-20장)과 므낫세 왕(왕하 21장)은 위의 도표에서 보여주듯 몇 가지 면에서 서로 대조를 이룬다. 히스기야 왕은 산당과 아세라 목상을 제거하였으나(왕하 18:4, 22), 므낫세는 그것들을 다시 세웠다(왕하 21:3, 7). 히스기야의 통치에 대한 서언에서 히스기야는 야웨 보시기에 정직하게(**רִשָׁא**) 행한 자로 묘사되나(왕하 18:3), 므낫세는 야웨 보시기에 악(**עָמֶל**)을 행한 자로 언급된다(왕하 21:2, 6, 15, 16). 또한 히스기야는 모세의 계명을 지킨 자로 그려지나(왕하 18:6), 므낫세는 모세의 율법에 순종하지 않을 뿐만 아니라 백성들도 그 율법을 지키지 못하도록 이끈 자로 묘사된다(왕하 21:7-9). 그리고 예언자 이사야를 통해 하나님께서 히스기야에게 하신 “남은 자는 예루살렘에서 나올 것이요…”(왕하 19:31)라는 약속의 말씀은, 므낫세의 죄로 인해 선포된 선지자의 말씀

인 “내가 나의 기업에서 남은 자들을 버려…”(왕하 21:14)라는 표현과 대조를 이룬다. 그러므로 신명기적 역사에서 므낫세의 통치는 그의 선왕인 히스기야의 통치와 대조를 이루며, 므낫세는 히스기야의 개혁을 무효화하였던 히스기야의 역모델로 제시된다.

요시야 왕(왕하 22-23장)과 므낫세 왕도 위의 도표에서 보여주듯 여러 측면에서 서로 대조를 이룬다. 요시야는 므낫세가 세운 산당들을, 그것이 유다뿐만 아니라 사마리아 지역에 있다할지라도, 모두 제거하였다(왕하 23:5, 8, 13, 15, 19-20; 참조 21:3). 요시야는 므낫세가 만들었던 바알의 제단, 아세라 목상, 일월성신을 제거하였고, 성전에 세운 우상들의 제단들을 모두 헐어 성전을 정화하였다(왕하 23:4-7, 11-12, 14-15, 24; 참조 21:3-7, 11). 요시야는 므낫세가 자신의 아들을 불 가운데로 지나게 한 것을 금하였고, 점치며 사술을 행하며 신접한 자와 점쟁이를 신임한 것을 모두 제거하였으며(왕하 23:10, 24; 참조 21:6), 므낫세가 행했던 이방 사람의 가증한 일도 제거하였다(왕하 23:13; 참조 21:2, 11). 요시야의 통치에 대한 서언에서 요시야는 야웨 보시기에 정직하게(**רִשְׁוֹת**) 행한 자로 묘사되나(왕하 22:2), 므낫세는 야웨 보시기에 악(**עַמֶּת**)을 행한 자로 언급된다(왕하 21:2, 6, 15, 16). 또한 요시야는 마음과 뜻과 힘을 다해 모세의 모든 율법을 지킨 자로 그려지나(왕하 23:2-3, 25), 므낫세는 모세의 율법에 순종하지 않은 자로 묘사된다(왕하 21:7-9). 열왕기하 22-23장에서 요시야는 므낫세가 범했던 모든 죄악들을 극복한 개혁을 실천했던 왕으로 그려진다. 그러므로 요시야와의 관계에서 므낫세의 죄는 요시야의 개혁의 서론적 배경으로 제시되며, 요시야의 개혁은 율법에 근거하여 므낫세의 모든 죄악을 극복한 행동으로 묘사된다.

그러므로 전후 문맥에서 볼 때 므낫세의 죄악(왕하 21장)은 그의 선왕이었던 히스기야의 개혁(왕하 18-20장)을 무효화하며, 그의 이후의 왕이었던 요시야의 개혁의 전조가 되는 서론적 기능을 한다(왕하 22-23장)

).¹⁶⁴⁾ 그러나 최종 형태의 신명기적 역사에 따르면 요시야의 개혁은 므낫세의 죄를 극복하지 못하고, 오히려 므낫세의 죄악이 요시야의 개혁을 무효화한 것으로 평가된다.¹⁶⁵⁾ 열왕기하 23장 26-27절은 요시야의 개혁에도 불구하고 야웨 하나님께서 므낫세의 죄로 인해 야기된 유다를 향한 진노를 거두지 아니하시고 유다와 예루살렘을 심판하실 것이라고 언급한다. 어떻게 므낫세의 죄악이 그 죄악의 토대 위에서 그것을 극복한 모습으로 행해졌던 요시야의 성공적인 종교 개혁을 무효화할 수 있는 것일까? 므낫세의 행악이 그의 직전의 왕이었던 히스기야의 개혁을 무효화하였고, 요시야의 개혁은 그의 앞선 왕인 므낫세의 죄악을 제거한 것으로 이해하는 것이 문학적이고 신학적인 흐름에서 논리적인데, 왜 신명기적 역사가는 이러한 일관성 있는 논리를 따르지 않고 오히려 므낫세의 죄악이 이후에 이루어진 요시야의 개혁까지도 무효화한 것으로 제시할까?

스위니(Sweeney)는 이 문제를 하나님의 유죄(culpability)와 무능함 또는 실패라는 개념으로 접근한다.¹⁶⁶⁾ 스위니는 신명기적 역사 전체에 나

164) Hobbs, *2 Kings*, 304.

165) 쿠렌(Keulen), 롱(Long), 그리고 오택현은 최종 형태의 신명기적 역사에서 므낫세의 죄악을 남유다의 선왕들(히스기야, 요시야)과 대조한 것은 므낫세의 악한 행위를 극단적으로 부각시키고 두 왕들의 개혁을 무효화하는 기능을 제시하기 위함이라 주장한다. Percy S. F. van Keulen, *Manasseh through the Eyes of the Deuteronomists: The Manasseh Account (2 Kings 21:1-18) & the Final Chapters of the Deuteronomistic History* (Leiden: E. J. Brill, 1996), 204-205; Long, *2 Kings*, 248-50쪽; 오택현, “신명기 역사에 나타난 므낫세,” 「신학과 목회」 31호 (2009), 76쪽. 반면에 박신배는 아하스-히스기야-무낫세라는 왕위 계승의 문맥에서 므낫세는 히스기야를 강조하기 위한 보조적인 인물로 배치되어 있다고 주장한다. 즉 므낫세는 히스기야 개혁을 무효화한 왕이었지만, 신명기적 역사에서 그립자의 역할로서 히스기야를 부각시키고 있다는 것이다. 박신배, “신명기 역사서의 제의개혁과 신학,” 「구약논단」 19집 (2005년 12월), 100-105.

166) Marvin A. Sweeney, "King Manasseh of Judah and the Problem of Theodicy in the Deuteronomistic History," Lester L. Grabbe(ed.), *Good Kings and Bad Kings* (Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 393; London: T&T Clark International, 2005), 264-278.

타나고 있는 야웨의 심판에 대한 백성들의 책임을 부정하는 것은 아니지만, 남유다의 멸망은 야웨 하나님께서 예루살렘과 다윗의 집을 영원히 보장하신다는 약속을 단순하게 취소하신 사건이며 그의 백성들을 포기하셨음을 보여주는 것이라고 주장한다.¹⁶⁷⁾ 남유다의 심판이 한편으로는 므낫세와 백성들의 죄로 인한 것이지만, 다른 한편으로는 다윗 왕조에 대한 야웨 하나님의 약속 파기와 자신의 백성들을 포기하신 그분의 행동(참조 사 6: 9-10)이라는 것이다. 즉 요시야의 개혁에도 불구하고 므낫세의 죄로 인한 심판의 계획이 파기되지 않았던 것은 하나님의 책임이라는 것이다.

스위니가 남유다와 예루살렘의 멸망을 므낫세와 백성들의 책임으로만 간주할 수 없다고 주장하는 것은 일리가 있다. 신명기적 역사에서 북이스라엘의 멸망은 여로보암의 죄로 인한 것으로 설명되지만, 그 죄는 여로보암에게만 적용되는 것이 아니라 그 이후의 모든 북이스라엘 왕들에게 이어진 것으로 언급된다(왕상 15:26, 34; 16: 19, 26; 22: 52 등). 이러한 왕들과 백성들의 지속적인 죄로 인하여 하나님께서는 북이스라엘을 심판하신 것이다(참조. 왕하 17장). 반면에 남유다의 멸망은 므낫세 한 사람의 죄로 인한 것이라고 언급되는데, 이러한 이해는 북이스라엘과 비교할 때 일관성이 결여된다. 게다가 남유다의 멸망은 야웨께서 직접 약속하셨던 다윗왕조의 영속성까지 포기하는 것이었다. 그 약속은 다윗에게는 무조건적으로 주어졌고(삼하 7:12-16), 그 이후에는 조건적으로 언급된다(참조 왕상 2:4; 8: 24-26; 9:4-5). 다윗왕조에 대한 약속을 조건적, 즉 율법을 지키면 왕위가 보장되고 그렇지 않으면 왕위가 끊어지는 것으로 이해한다 할지라도, 므낫세의 죄만으로 그 약속이 파기된 것으로 이해하는 것은 신학적으로 무리가 있다. 므낫세의 통치에 대한 기사(왕하 21:1-18)

167) Sweeney, "King Manasseh of Judah and the Problem of Theodicy in the Deuteronomistic History," 274.

를 에워싸고 있는 히스기야(왕하 18-20장)와 요시야(왕하 22-23장)의 기사는 그들의 종교 개혁을 매우 긍정적으로 묘사하고 있다. 히스기야의 개혁이 그의 치유뿐만 아니라 예루살렘의 구원을 가져왔듯이, 요시야의 개혁도 유다와 예루살렘의 구원에 어떤 영향을 주어야 하는 것으로 해석하는 것이 보다 신학적 일관성이 있다. 므낫세의 죄가 그의 이전의 왕이었던 히스기야의 개혁을 무효화 한 것이라면, 요시야의 개혁도 그의 이전의 왕이었던 므낫세의 죄악을 무효화 했다고 이해하는 것이 더욱 합리적이다. 그러나 최종 형태의 신명기적 역사에서 요시야의 개혁은 유다와 예루살렘의 멸망을 돌이키는데 어떤 영향도 주지 못하고 있다.

그렇지만 그것을 하나님의 실패 또는 하나님의 유죄로 돌리는 것은 문제의 소지가 있다. 왜냐하면 신명기적 역사의 어느 부분에서도 하나님의 실패 또는 무능함에 대한 직접적인 제시가 없기 때문이다. 오히려 신명기적 역사는 일관성 있게 이스라엘 역사의 흥망성쇠가 모두 하나님의 주권 하에 있음을 강조한다(참조. 삼상 2:1-10). 역사에 대한 이러한 이해에 근거할 때, 요시야의 개혁에도 불구하고 남유다에 임한 하나님의 심판은 하나님의 주권(sovereignty)과 자유(freedom)로 이해하는 것이 더욱 적절해 보인다. 비록 신명기적 역사의 기본적 신학 사상이 아웨의 율법에 순종하면 복을 받고 율법에 불순종하면 심판을 받는다는 것이지만(참조. 신 11:22-32; 30: 15-20; 렘 18:7-10 등), 하나님께서는 이러한 신학적인 틀에 반드시 종속될 필요가 없다(참조. 사 55:8). 오히려 하나님 자신은 이러한 신학적 사상을 초월하신다. 하나님께서는 다윗 왕조에게 주셨던 스스로의 약속까지도 포기하실 수 있는 자유를 갖고 계신다. 므낫세의 죄에 대한 기사는 히스기야와 요시야를 다루는 전후 문맥 속에서 이러한 하나님의 자유를 드러낸다. 인과응보의 신명기적 역사가의 기본 사상을 넘어, 하나님의 주권과 자유를 보여준다. 그러므로 므낫세의 죄악에 대한 기사는 그것의 전후 문맥에 있는 히스기야와 요시야 왕과의 관계에서 남유다

의 멸망을 하나님의 주권과 자유로 설명하는 기능을 한다.

5. 결론

본 논문은 신명기적 역사에서 므낫세의 죄악에 대한 기사(왕하 21:1-18)가 북이스라엘과의 관계에서와 남유다의 관계에서 각각 다른 신학적 의도를 갖고 있음을 밝히고 있다. 므낫세를 다루는 열왕기하 21장 1-18절은 신명기적 역사의 전형적인 형식인 왕의 통치에 대한 서론(21:1)과 그의 남은 사적과 죽음에 대하여 언급하는 결론적 언급(21:17-18)으로 마무리된다. 전형적인 이 구조 안에 있는 므낫세의 통치의 핵심을 다루는 본론(21:2-16)은 그것의 짜임새 속에서 본문의 의도를 드러낸다. 이 부분은 야웨의 심판 선언(21:12-14)을 중심으로 하여 므낫세의 죄에 대한 묘사들이 겹겹이 에워 쌓인 형태로 짜여진다(21:2-9[a], 11[b], 15[b'], 16[a']). 예루살렘과 유다에 대한 심판을 중심으로 한 이러한 짜임새는 본문을 하나의 문학적 단락으로 응집할 뿐만 아니라, 므낫세의 죄로 인해 야웨 하나님의 심판이 필연적으로 올 수 밖에 없음을 보여주는 신학적 의도를 드러낸다.

이러한 본문의 의도는 북이스라엘과의 관계에 잘 나타난다. 본문에서 명시적으로 언급된(21:3, 13) 아합의 죄(왕상 16, 21장)와 사마리아의 멸망을 초래한 죄(왕하 17장)는 그 내용에 있어서 므낫세의 죄(왕하 21장)와 병행된다. 이 병행들은 북이스라엘에 대한 야웨 하나님의 심판을 이끌었던 동일한 죄악들을 범한 므낫세로 인하여 남유다에도 야웨의 심판이 임할 것임을 보여주는 기능을 한다. 즉 북이스라엘과의 관계에서 므낫세의 죄는 남유다와 예루살렘을 향한 하나님의 심판이 정당함을 보여주는 신학적 기능을 한다.

그러나 전후의 남유다의 왕들과의 관계 속에서 므낫세의 죄에 대한 기사는 다른 의도를 드러낸다. 므낫세의 죄는 그의 선왕이었던 히스기야의 개혁과 그의 이후의 대표적 왕이었던 요시야의 개혁과 대조를 이룬다. 이러한 역대왕 속에서 므낫세의 죄는 그의 이전의 왕인 히스기야 개혁뿐만 아니라, 그의 이후의 왕인 요시야의 개혁까지도 무효화하는 기능을 한다(참조. 왕하 23:26-27). 비록 신명기적 역사에서 요시야의 개혁이 므낫세의 죄를 극복하는 것으로 묘사되지만(왕하 23:4-25), 요시야의 개혁이 므낫세의 죄를 무효화하지 못하고 오히려 므낫세의 죄가 요시야의 개혁을 무효화시키고 있는 것이다. 이것은 율법에 순종하면 복을 받고 율법에 불순종하면 심판을 받는다는 신명기적 역사가의 기본신학으로 설명되기보다는, 므낫세의 죄를 극복한 요시야의 개혁에도 불구하고 남유다를 향한 진노를 돌이키지 않으시는 아웨의 주권과 자유로 이해하는 것이 더욱 타당하다(왕하 23:26-27). 그러므로 므낫세의 죄악에 대한 기사는 그의 전후의 남유다 왕들과의 관계에서는 하나님의 주권과 자유를 보여주는 기능을 한다. 결론적으로 므낫세의 죄에 대한 기사(왕하 21:1-18)는 북이스라엘과의 관계에서는 남유다에 대한 하나님의 심판이 인간(므낫세와 백성들)의 책임임을 보여주고, 남유다와의 관계에서는 하나님의 자유임을 보여주는 신학적 이중 의도를 드러낸다.

아모스 7장 10-17절의 구조분석적 해석¹⁶⁸⁾

(아모스 7장 10-17절의 문학적이며 신학적인 기능)

1. 서론

아모스 7장 10-17절은 예언자 아모스와 제사장 아마샤의 대결을 다루는 문단이다. 이 문단은 이스라엘에게 주어진 5개의 심판 환상과 신탁을 다루는 더 큰 단락(7:1-9:10)에 포함된다. 이 단락은 아래와 같은 구조로 짜여진다.

1. 첫 번째 환상: 메뚜기	7:1-3
2. 두 번째 환상: 불	7:4-6
3. 세 번째 환상: 다림줄	7:7-9
* 아모스와 아마사의 대결 이야기	7:10-17
4. 네 번째 환상: 여름 과일	8:1-14
5. 다섯 번째 환상: 성전 파괴	9:1-10

위의 구조에서 드러나듯이, 아모스와 아마사의 대결을 다루는 이야기는 5개의 환상들과는 문학적인 형식이나 내용에 있어서 조화롭지 않게 중앙에 삽입된 형태로 배열된다. 즉 7장 10-17절은 아모스를 3인칭으로 하여 이야기체로 표현된 반면에, 전후 문맥은 “여호와께서 내게 보이신 것이 이러하니라.”(7:1, 4, 7; 8:1; 참조. 9:1)라는 전형적인 형식으로 시작되는 5개의 환상으로 구성된다.

이러한 문학적인 차이로 인해 통시적 경향의 많은 학자들은 아모스와

168) 이 글은 아래의 소논문을 이 책의 의도에 따라서 약간 수정한 것이다. 정석규, “아모스 7장 10-17절의 문학적이며 신학적인 기능,” 「한영논총」 20호 (2016), 11-28.

아마샤의 대결을 다루는 7장 10–17절을 5개의 심판 환상과 분리하여 이해하려고 한다.¹⁶⁹⁾ 즉 그들은 이 이야기를 환상의 문맥에서 떼어내어 아모스 개인의 자서전적인 이야기로만 독립적으로 이해한다. 반면에 공시적 경향의 학자들은 이 본문을 5개의 심판 환상의 문맥과의 연관성 속에서 이해하려고 노력한다. 대부분의 공시적 경향의 학자들은 아모스 7장 10–17절이 심판 환상을 통해 북이스라엘에 대한 야웨의 심판이 확정된 이유를 제시할 뿐만 아니라, 이 이야기가 근접한 문맥인 세 번째와 네 번째의 환상 중간에서 수사학적인 장치를 통해 그 환상들과 연결되어 있다고 주장한다.¹⁷⁰⁾ 그들의 주장이 설득력이 없는 것은 아니지만, 그 주장들은 대부분 아모스 7장 10–17절 전체에 대한 깊은 분석이 결여되어있을 뿐만 아니라 본문을 5개의 환상보도 전체, 그리고 더 나아가 아모스 전체의 구

169) 아모스 7장 10–17절과 그 전후 문맥과의 관계에 대한 지금까지의 연구에 대하여는 아래의 글들에 간단하게 잘 요약되어있다. 장재, “아모스–아마샤 대결 내러티브(암 7:10–17),” 『칼빈논단』 34호 (2014), 317–320; 류호준, 「아모스: 시온에서 사자가 부르짖을 때」 (고양: 크리스챤다이제스트, 1999), 375–380.

170) 차일즈(Childs) 이후에 성경의 최종형태에 대한 관심이 높아졌고, 아모스 7장 10–17절이 현재의 문학적 위치에서 기능이 무엇인지에 대한 연구가 대두되고 있다. 참조. Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture* (Philadelphia: Fortress, 1979). 현재의 문맥에서 이 본문에 대한 연구는 아래의 글들에 잘 요약되어있다. Gary A. Smith, *Amos* (Grand Rapids: Regency, 1989), 225–233; 조휘, 「사자가 부르짖은즉 누가 두려워하지 않겠느냐?」 (서울: 그리심, 2011), 410–415; 장재, “아모스–아마샤 대결 내러티브(암 7:10–17),” 315–44; 서명수, “참예언자와 거짓 예언자,” 「아모스: 어떻게 설교할 것인가」 (서울: 두란노아카데미, 2009), 101–115. 예레미아스는 본문이 현재의 위치에 배열된 이유를 다음과 같이 설명한다. “왜냐하면 그 이후에 태어난 독자들에게 심판에 대한 근거를 전하려고 하였기 때문이다. 그것은 왜 첫 번째와 두 번째 환상에서 아모스의 중재기도가 성공했는가를, 그리고 세 번째부터는 중재기도가 침묵하고 있고, 하나님이 더 이상 당신의 심판행위를 중단하시지 않으려는 것을 서술하고 있다.” Jörg Jeremias, *Der Prophet Amos*, 채홍식 역, 「아모스」 (서울: 성서와함께, 2006), 184. 한편, 노블(Noble)은 7:7–17과 8:1–6이 병행구조를 통해 배열되어 있음을 밝힘으로 7:10–17이 현재 위치에서 어떤 신학적인 기능을 하는지를 논한다. Paul R. Noble, “Amos and Amaziah in Context: Synchronic and Diachronic Approaches to Amos 7–8,” *CBQ* 60 (1998), 423–439.

조라는 더 큰 문맥 속에서 관찰하는 것을 간과한 경향이 있다.

본 논문은 아모스와 아마샤의 대결을 다루는 아모스 7장 10-17절 전체를 문학적인 해석 방법 가운데 하나인 구조분석 방법을 통해 세심하게 분석하는 것에서 시작한다. 이 분석을 통해 본문의 문학적이며 신학적인 의미를 발견하고, 발견된 본문의 의미가 본문의 현재의 위치에서 어떤 기능을 하는지를 밝히려는 시도이다. 특히 아모스와 아마샤의 대결 이야기를 근접한 문맥인 셋째와 넷째 환상을 보도들과의 관계에서만 이해하는 것이 아니라, 5개의 환상을 다루는 더 큰 문단(7:1-9:10), 그리고 더 나아가 아모스 전체의 구조와의 연관성 속에서 고찰함으로 본문의 신학적이며 문학적인 기능을 발견할 것이다.

2. 본문의 범위

현재 형태의 텍스트에서 아모스 7장 10-17절은 5개의 심판환상과 신탁을 다루는 더 큰 단락(7:1-9:10)에 포함된다. 이 구조에서 아모스와 아마샤의 대결을 다루는 7장 10-17절은 환상을 다루는 전후 문맥과 내용과 형식에 있어서 구분된다. 즉 7장 10-17절은 아모스를 3인칭으로 하여 이야기로 표현된 반면에, 전후 문맥은 “여호와께서 내게 보이신 것이 이러하니라.”(7:1, 4, 7; 8:1; 참조. 9:1)라는 전형적인 형식으로 시작되는 5개의 환상으로 구성된다. 이 문학적 특징들에 근거하여 볼 때, 7장 10-17절은 전후 문맥과 구분된 정당한 문학적 단위라 할 수 있다.

3. 본문의 구조

본문은 표면적으로는 주요 등장인물인 아마샤와 아모스의 말인 두 개의 대문단으로 구성된다: 1) 아마샤의 말(7:10–13), 2) 아모스의 말(7:14–17). 이러한 등장인물에 따른 구성으로 이해한다면, 본문은 아래의 도표와 같은 구조를 지닌다.¹⁷¹⁾

I. 아마샤의 말	7:10–13
A. 여로보암에게 한 말: 아모스의 죄를 고발	7:10–11
B. 아모스에게 한 말: 예언 금지와 추방 명령	7:12–13
II. 아모스의 말	7:14–17
A. 아마샤의 고발에 대한 아모스의 변호	7:14–15
B. 이스라엘에 대한 심판 선언	7:16–17

그러나 본문을 세밀하게 살펴보면, 본문에 몇 개의 주요 표현들이 반복되고 있음을 발견할 수 있다. 그 중의 하나는 “이스라엘은 반드시 사로 잡혀 그 땅에서 떠나겠다.”(7:11, 17)라는 문장이다. 한글 성경에는 약간의 번역의 차이가 있지만, 이 예언은 히브리 성경 7장 11절과 17절에 같은 형태로 반복된다(*וַיֹּאמֶר יְהוָה מֶלֶךְ אֶרְחָםָיו*). 또 다른 주요 반복은 “예언하지 말라.”(7:13)라는 명령과 “예언하라.”(7:15)라는 명령이다. 이 명령은 대조적으로 대응을 이루며 반복된다. 이 병행들을 고려하면서 본문의 짜임새를 이해하면, 본문은 아래와 같이 4개의 대문단이 교차대구구조의 형태로 배열된다.¹⁷²⁾

I. 아마샤가 왕에게 아모스의 심판 선언을 고발: 백성의 추방	7:10–11
II. 아마샤가 아모스에게 한 명령: 예언하지 말라	7:12–13
II'. 야웨가 아모스에게 한 명령: 예언하라	7:14–15

171) 정석규, 「아모스: 연세신학백주년기념성경주석」(서울: 대한기독교서회, 2015), 177.

172) 정석규, 「아모스」, 177.

I. 아모스가 아마샤에게 야웨의 심판을 선언: 백성의 추방 7:16-17

첫째 대문단(7:10-11)과 넷째 대문단(7:16-17)에는 “이스라엘은 반드시 사로잡혀 그 땅에서 떠나겠다.”(7:11, 17)라는 심판 선언이 반복되는 가운데, 여로보암 왕에게 아모스를 고발하는 아마샤의 말과 아마샤의 죄에 대한 야웨의 심판을 선언하는 아모스의 말이 대조적으로 대응을 이룬다. 둘째 대문단(7:12-13)과 셋째 대문단(7:14-15)에는 아모스에게 “예언하지 말라”(7:13)는 명령을 한 아마샤의 말과 아모스에게 “예언하라”(7:15)고 명령한 야웨의 말씀이 대조를 이루면서 대응된다.¹⁷³⁾ 그러므로 본문은 4개의 대문단이 교차대구구조로 배열된 것으로 이해하는 것이 더욱 적절하다.

1) 아마샤가 왕에게 아모스의 심판 선언을 고발: 백성 추방 (7:10-11)

첫째 대문단은 제사장 아마샤가 그의 왕이었던 여로보암에게 아모스의 죄를 고발하는 내용을 다룬다. 이 대문단은 아래와 같은 구조로 배열된다.

I. 이야기 도입부	7:10a
II. 아마샤의 고발 자체	7:10b-11
A. 아모스의 죄에 대한 일반적 고발	7:10b
B. 아모스의 죄에 대한 구체적 고발: 아모스의 모반의 말	7:11
1. 이야기 도입부	7:11aa
2. 모반의 말 자체	7:11aβ-b
a. 여로보암에 대하여: 죽음	7:11aβ

173) 류호준 교수는 첫째 대문단과 넷째 대문단은 ‘진정한 왕은 누구인가’라는 문제를 다투고, 둘째 대문단과 셋째 대문단은 ‘진정한 왕의 대리인은 누구인가’라는 문제를 다룬다고 주장한다. 진정한 왕은 여로보암이 아니라 야웨 하나님이며, 진정한 왕의 대리인은 제사장 아마샤가 아니라 예언자 아모스라는 것이다. 류호준, 「아모스: 시온에서 사자가 부르짖을 때」, 380-384.

b. 이스라엘에 대하여: 포로

7:11b

이 대문단은 위의 도표에서 보여주는 것처럼 화자와 수신자의 정보가 언급되는 이야기 도입부(7:10a)와 아마샤가 아모스를 고발한 내용(7:10b-11)으로 구성된다. 이야기 도입부는 화자를 “벤엘의 제사장 아마샤”라고 제시하고, 수신자를 “이스라엘의 왕 여로보암”이라고 언급한다. 아마샤가 활동했던 장소인 벤엘은 여로보암 왕의 성소요 나라의 궁궐이었고(참조 7:13), 그가 직접 여로보암 왕에게 나아가 말을 전할 수 있었다는 사실에 비추어 볼 때 아마샤는 제사장 가운데 매우 높은 지위에 있었던 것으로 추정할 수 있다.

아마샤가 아모스를 고발한 죄는 일반적인 내용(7:10b)에서 구체적인 내용(7:11)으로 진행되면서 제시된다. 아마샤가 일반적으로 지적한 아모스의 죄는 왕을 모반하는 말을 했고, 그 모반의 말은 이스라엘 땅이 도저히 감당할 수 없을 정도로 심각하다는 것이었다(7:10b). ‘모반하다’로 번역된 히브리 원어는 ‘카샤르’(**קָשֵׁר**)로, 이 용어는 왕정시대를 다루는 열왕기서에서 정권을 탈취하기 위해 폭력적인 선동을 한 모습을 표현할 때 자주 사용된다(왕상 15:27; 16:9, 16; 왕하 10:9; 12:21 등).¹⁷⁴⁾ 즉 아마샤는 아모스가 정권을 탈취할 목적으로 여로보암 왕을 모반하였다고 고소한 것이다.¹⁷⁵⁾

174) Hans Walter Wolff, *Joel and Amos* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1977), 310.

175) 아모스가 활동했던 시대의 왕이었던 여로보암 2세의 예후 왕조(주전 842-745년)는 폭력을 통해 정권을 탈취하여 세워진 왕조였다. 예후(주전 842-815년)는 예언자 엘리야를 통해 왕으로 기름부음을 받았다(왕하 9:6-7). 그는 예언자의 지원을 받고 오므리 왕조에 대항하여 많은 피를 흘리는 폭력으로 정권을 탈취하였다(왕하 9:14; 10:1 이하; 참조 호 1:4). 여로보암 2세의 왕조가 예언자의 지지를 받는 가운데 유혈 반란을 통해 세워졌기에, 그는 반란에 매우 민감했을 것이다. 이 배경에서 아마샤는 예언자 아모스의 예언을 이해했던 것 같다. 즉 아모스가 북이스라엘의 멸망에 대하여 예언한 것을 북이스라엘의 왕이었던 여로보암 2세에 대해 반란을 도모한 말이라고 이

이어서 아마샤는 아모스의 죄를 구체적으로 두 가지로 제시한다 (7:11). 첫째는 여로보암 왕에 대한 것으로, 아모스가 여로보암 왕이 칼에 죽을 것이라고 말했다는 것이다. 둘째는 이스라엘 백성들에 대한 것으로, 아모스가 이스라엘에 반드시 사로잡혀서 이스라엘 땅에서 추방될 것이라고 말했다는 것이다(참조. 암 5:5, 27; 6:8; 7:17 등). 아마샤가 지적한 아모스의 구체적인 죄는 아모스가 왕을 모반했다는 일반적인 지적에 대한 보충 설명이라 할 수 있다.

이 대문단에서 아마샤가 지적한 아모스의 죄는 일반적인 표현에서 구체적인 표현으로 진행되며, 구체적인 죄는 여로보암에 대한 것에서 백성들에 대한 것으로 확장된다. 이러한 선형구조에서 이스라엘 백성들이 포로가 될 것이라는 말은 가장 뒤에 배열됨으로 구조적으로 가장 강조된다.

2) 아마샤가 아모스에게 한 명령: 예언하지 말라 (7:12-13)

둘째 대문단(7:12-13)은 제사장 아마샤가 예언자 아모스에게 ‘예언하지 말라’고 한 명령을 다룬다. 이 대문단은 아래와 같은 구조로 짜여진다.

I. 이야기 도입부	7:12aα
II. 명령 자체	7:12aβ-13
A. 유다로 도망하라	7:12aβ
B. 거기서 먹어라	7:12ba
B'. 거기서 예언하라	7:12bβ
A'. 벤엘에서는 예언하지 말아라	7:13
1. 명령 자체	7:13a
2. 명령의 이유	7:13b

이 대문단은 위의 도표에서 보여주듯이 화자와 청자에 대하여 언급하는 이야기 도입부(7:12aα)와 화자가 청자에게 한 명령 자체(7:12aβ-13)

해했던 것이다.

로 구성된다. 이 문단에서 화자는 아마샤이고, 청자는 아모스이다. 아마샤는 아모스를 ‘선견자’(호제, נזֶה)라고 부르면서(참조. 암 1:1; 사 1:1; 젤 12:27),¹⁷⁶⁾ 그에게 크게 4가지를 명령한다. 여기서 앞의 두 명령은 명령형 동사로, 뒤의 두 명령은 2인칭 미완료형태로 표현되는 형식적인 차이가 있다. 그러나 이 4개의 명령은 위의 도표에서처럼 교차대구구조로 배열된다.

첫째 명령은 ‘유다로 도망하라’는 것이다(7:12aβ). 즉 아마샤는 아모스에게 그의 고향인 유다로 가라고 명령한다. 이 명령은 유사어인 ‘가다’(גָּה, 하락)와 ‘도망하다’(חַרְבָּ, 바라흐)라는 명령형 동사를 연속해서 사용함으로 강조된다. 둘째 명령은 ‘거기서 먹으라’는 것이다(7:12ba). 즉 유다에서 생계를 유지하면서 살라는 것이다. 셋째 명령은 ‘거기서 예언하라’는 것이다(7:12bβ). 즉 유다에서 그의 예언자 활동을 하라는 명령이다. 이 명령은 둘째 명령처럼 유다를 지칭하는 ‘거기서’(מִשְׁבֵּת, 삶)라는 부사를 반복함으로 둘째 명령과 대응된다. 넷째 명령은 ‘벤엘에서는 예언하지 말라’는 것이다(7:13). 이 명령에는 주제어인 ‘예언하다’(נִבְּבָה, 나바)라는 동사가 사용된다(7:12, 13). 여기서 이 용어는 궁정문의 문맥에서 사용된 셋째 명령과는 달리 부정문의 문맥에서 사용되고 있지만, 용어의 반복을 통해 ‘너 이상 예언하지 말라’는 명령은 강조된다. 이 명령은 앞의 명령들과는 달리 접속사 ‘왜냐하면’(כִּי, 키)¹⁷⁷⁾을 통해 보충 설명된다. 즉 아모스가 벤엘에서 예언하지 말아야 하는 이유는 벤엘이 왕의 성소요 나라의 궁궐이기 때문이다. 아마샤는 성소를 하나님이 거하시는 곳으로 이해하지

176) 몇몇 학자들의 의견처럼 아마샤가 아모스를 ‘선견자’로 호칭한 것은 그에 대한 조롱이 담긴 비아냥으로 이해할 수도 있지만, 문자 그대로 아마샤가 아모스의 예언자직을 어느 정도 인정하고 있는 것으로 간주해도 무방하다. S. Cohen, "Amos Was a Navi," *HUCA* 32 (1961), 177; J. L. Crenshaw, *Prophetic Conflict: Its Effect upon Israelite Religion* (BZAW 124; Berlin: Töpelmann, 1971), 67.

177) 개역개정판에서는 이 접속사가 ‘이는’이라고 번역되어 나타난다.

않고 왕을 위한 장소요 터전으로 이해한다. 그렇기에 그곳에서는 왕에 대항하는 예언을 하면 안 된다고 주장하는 것이다.

이 대문단에서 아마샤가 아모스에게 한 명령 가운데 둘째와 셋째 명령은 교차대구구조 가운데 중앙에 배열됨으로 강조된다. 즉 ‘거기서 먹으라’는 명령과 ‘거기서 예언하라’는 명령은 구조적으로 강조된다. 또한 넷째 명령은 ‘예언하다’(אָמַרְתִּי, 나바)라는 동사의 반복과, 다른 명령과는 다르게 그 명령에 대한 이유가 제시됨으로 강조된다.

3) 야웨가 아모스에게 한 명령: 예언하라 (7:14-15)

셋째 대문단(7:14-15)은 야웨가 아모스에게 ‘예언하라’고 한 명령을 다룬다. 야웨의 명령은 아마샤가 아모스에게 예언하지 말라고 한 명령에 대한 대답의 형태로 제시된다. ‘이스라엘에게 예언하라’는 야웨의 명령은 ‘이스라엘의 성소인 벤엘에서 예언하지 말라’는 아마샤의 명령(7:12-13)과 대조를 이루며 대응이 된다. 이 대문단은 아래와 같은 구조로 배열된다.

I. 이야기 도입부	7:14aa
II. 아모스의 대답 자체	7:14aβ-15
A. 자신의 신상에 대한 아모스의 말	7:14aβ-b
1. 부정적 소개	7:14aβ
2. 긍정적 소개	7:14b
B. 야웨의 부르심과 주신 사명: 예언하라	7:15
1. 야웨로부터의 부르심: 소명	7:15a
2. 야웨로부터 주어진 사명: 예언하라	7:15b

이 대문단은 화자와 청자를 언급하는 이야기 도입부(7:14aa)와 아모스가 아마샤에게 한 말 자체(7:14aβ-15)로 구성된다. 이야기 도입부에 제시된 화자와 청자는 둘째 대문단의 화자와 청자가 서로 바뀌어 나타난다. 즉 이 대문단에서 화자는 아모스이고, 청자는 아마샤이다. 이러한 변화는

이 대문단에 언급된 아모스의 말이 둘째 대문단에서 아마샤가 아모스에게 한 명령에 대한 대답임을 보여준다.

아모스의 대답 자체는 아모스 자신을 가리키는 1인칭 단수 주어로 표현된 자신의 신상에 대한 말(7:14aβ-b)과 야웨를 주어로 하는 야웨의 부르심과 야웨가 주신 사명에 대한 말씀(7:15)으로 구성된다. 아모스는 ‘벤 엘에서 예언하지 말라’는 아마샤의 명령에 대하여 자신이 북이스라엘에서 예언할 수밖에 없는 이유를 제시한다. 아모스는 먼저 자신의 신상을 소개함으로 자신이 예언자직의 배경이 없었던 존재였음을 설명한다(7:14aβ-b). 그는 자신의 신상을 부정문의 형태와 긍정문의 형태로 각각 제시한다. 아모스는 자신이 “선지자(나비, נִבְּאֵן)가 아니며 선지자의 아들(אֶנְגָּבֶן, 벤 나비)도 아니라”(7:14aβ)고 말한다. 이 표현은 자신이 선지자 출신도 아니고, 선지자 무리 가운데서 교육을 받았던 선지자 길드도 아니라는 의미이다(왕상 20:3, 5; 왕하 2:3; 4:1; 6:1; 9:3 등). 즉 자신이 예언을 하는 것은 자신이 예언자의 배경을 갖고 있기 때문이 아니라는 것이다. 아모스는 긍정문으로 자신을 “목자요 뽕나무를 재배하는 자”라고 소개한다(7:14b). 비록 여기에는 ‘목자’라는 히브리 용어가 ‘보케르’(בֹּקֵר)로 사용되고 있지만, 아모스 1장 1절에서는 ‘목자’라는 히브리 용어가 ‘보케르’와 유사어인 ‘노케드’(נוֹקֵד)로 사용되고 있다. ‘노케드’는 목장에 고용된 일꾼이라기보다는 대규모의 가축을 기르는 목장 주인으로 이해된다(참조. 왕하 3:4). 또한 뽕나무의 열매는 가난한 사람의 양식이나 가축의 사료로 사용되었다. 그러므로 이 문맥에서 뽕나무를 재배하는 자라는 것은 많은 가축들에게 제공할 사료로 뽕나무를 기르는 농부로 이해하는 것이 적절하다. 즉 아모스는 자신이 예언자 출신도 아니고, 경제적 이유로 예언자직을 감당할 정도로 궁핍한 자도 아니었음을 말하고 있는 것이다.

이어서 아모스는 자신이 예언자직을 감당할 수밖에 없는 이유를 더욱 적극적으로 설명한다(7:15). 이 부분은 야웨를 주어로 하여 긍정문의 형

태로 제시된다. 첫째는 야웨께서 자신을 부르셨기 때문이다(7:15a). 둘째는 야웨께서 자신에게 ‘예언하라’는 사명을 주셨기 때문이다(7:15b). 야웨께서 아모스에게 예언하라고 한 명령에는 그의 예언의 말씀을 들을 대상이 구체적으로 명시된다: “내 백성 이스라엘에게 예언하라.” 야웨의 이 명령과 사명은 “벧엘에서 예언하지 말라”(7:13)는 아마샤의 명령과 명확하게 대조된다. 이 대조를 통해 본문은 북이스라엘의 예언자로서 아모스의 직분을 정당화한다. 또한 ‘북이스라엘 백성들에게 예언하라’는 야웨의 명령(7:15b)은 위의 구조도표에서 보여주듯이 선형구조의 맨 마지막에 배열됨으로 구조적으로도 가장 강조된다.

4) 아모스가 아마샤에게 야웨의 심판을 선언: 백성 추방 (7:16-17)

넷째 대문단(7:16-17)은 아모스가 아마샤에게 선포한 야웨의 심판의 말씀을 다룬다. 야웨의 심판의 말씀은 아마샤가 여로보암에게 고발했던 아모스에 대한 심판의 말씀(7:12)과 대응을 이룬다. 즉 아마샤는 아모스가 “여로보암은 칼에 죽겠고 이스라엘은 반드시 사로잡혀 그 땅에서 떠나겠다.”(7:12)는 심판의 말을 선포했다고 고발했는데, 이 대문단에서 아모스는 여로보암 왕이 아니라 ‘아마샤의 자녀들과 아마샤가 칼에 죽을 것이다’며 이스라엘 백성이 사로잡혀 그 땅을 떠날 것이다.’(7:17)라는 야웨의 심판의 말씀을 선포한다. 이 대문단은 아래와 같은 구조로 배열된다.

I. 야웨의 말씀을 ‘들으라’는 요청	7:16a
II. 아마샤가 들어야 할 야웨의 말씀	7:16b-17
A. 아마샤가 했던 말의 확인	7:16b
1. 이스라엘에 대하여 예언하지 말라	7:16ba
2(1'). 이삭의 집에 대하여 경고하지 말라	7:16bβ
B. 야웨의 심판의 말씀	7:17
1. 아마샤에 대하여: 죽음	7:17a-ba
a. 아마샤의 가족: 아내는 창녀, 자녀들은 죽음	7:17aa

b. 아마샤의 땅: 나뉘어 짐	7:17aβ
c. 아마샤 자신: 더러운 땅에서 죽음	7:17ba
2. 이스라엘에 대하여: 포로	7:17bβ

이 대문단은 ‘야웨의 말씀을 들으라’는 요청(7:16a)과 아마샤가 들어야 할 야웨의 말씀(7:16b-17)으로 구성된다. 야웨의 말씀을 들으라는 요청은 ‘이제’(הַזֹּה, 아타)라는 부사가 문장 첫머리에 놓임으로 강조된다.

아마샤가 들어야 할 말씀(7:16b-17)은 크게 두 개의 소문단으로 구성된다. 첫째 소문단(7:16b)은 아마샤가 이전에 했던 말을 확인하는 내용을 담고 있고, 둘째 소문단(7:17)은 야웨가 선포한 심판의 말씀 자체를 다룬다(7:17). 아모스는 아마샤가 이전에 자신에게 예언하지 말라고 명령했던 것을 언급한다(7:16b). 이 말은 아래와 같이 두 문장이 서로 병행되는 형태로 표현됨으로 강조된다.

לֹא תָנַבֵּא עַל־יִשְׂרָאֵל (이스라엘에 대하여 예언하지 말라)

לֹא תִתְמִיר עַל־בֵּית יִשְׁחָק (이삭의 집에 대하여 경고하지 말라)

아마샤가 아모스에게 했던 이 명령은 하나님께서 아모스에게 했던 “내 백성 이스라엘에게 예언하라.”(7:15)는 명령과 정확하게 대조된다. 그러므로 아마샤가 아모스에게 한 예언 금지 명령은 단순히 아모스에게 한 것이 아니라 하나님의 명령에 대한 거부라 할 수 있다.

야웨의 심판의 말씀을 다루는 둘째 소문단(7:17)은 그 심판 신탁의 대상에 따라 두 부분으로 구성된다. 첫째 부분(7:17a-ba)은 아마샤에게 주어진 심판의 말씀이고, 둘째 부분(7:17bβ)은 이스라엘에게 주어진 심판의 말씀이다. 아마샤에게 주어진 심판의 말씀은 그 대상에 따라 아마샤의 가족에 대한 말씀(7:17aa), 아마샤의 땅에 대한 말씀(7:17aβ), 그리고

아마샤 자신에 대한 말씀(7:17ba)으로 구성된다. 아마샤의 가족 가운데 아내는 창녀가 될 것이고(참조. 신 28:30), 자녀들은 칼에 죽을 것이다(참조. 신 28:41). 또한 아마샤의 땅은 측량하여 나누어질 것이다. 이것은 아마샤가 많은 땅을 가진 부유층임을 전제하며, 땅이 나누어진다는 것은 그 땅이 대적들에게 점령당하여 나누어짐을 의미하는 것이다(참조. 왕하 17:24; 미 2:4; 램 6:12). 그리고 아마샤는 더러운 땅에서 죽임을 당하게 될 것이다. 더러운 땅은 하나님께서 계시지 않는 이방 땅을 의미한다. 그러므로 이 심판의 말씀은 아마샤가 이방 땅에 포로로 잡혀가서 그 곳에서 죽게 될 것이라는 뜻이다(암 7:17a; 참조. 신 4:28; 수 22:19; 삼상 26:19; 호 9:3; 램 16:13; 겔 4:13; 시 137:4 등). 이 심판의 말씀에서 심판의 대상들(아내, 자녀들, 땅, 너)을 언급하는 주어들은 각 문장의 서두에 놓임으로 강조된다. 이 수사학적 장치를 통해 이 구절은 심판의 대상들이 절대로 하나님의 심판을 피할 수 없음을 강조한다.

둘째 부분(7:17bβ)은 “이스라엘은 반드시 사로잡혀 그의 땅에서 떠나리라.”는 이스라엘 전체에게 주어진 심판의 말씀을 다룬다. 즉 이스라엘이 타국에 포로로 잡혀갈 것이라는 예언이다. 아모스가 아마샤에게 말했던 이스라엘 전체에 대한 심판의 말씀은 이전에 아모스가 북이스라엘에서 선포했었던 예언과 동일한 내용이다(참조. 7:11). 이 신탁의 반복을 통해 이스라엘이 포로로 잡혀갈 것이라는 말씀은 강조된다. 이 대문단(7:16-17)의 구조를 통해 이해할 때도, 비록 이스라엘에게 주어진 심판의 신탁이 아마샤에게 주어진 신탁보다 분량에 있어서는 적지만, 선형구조 가운데 뒤에 배열됨으로 더욱 강조된다. 그러므로 아모스가 아마샤에게 선포했던 심판 신탁의 핵심은 이스라엘이 포로로 잡혀갈 것이라는 말씀이다.

4. 본문의 메시지

본문은 외형적으로는 예언자인 아모스와 제사장인 아마샤의 대결이라는 장면 속에서 제시되지만, 구조분석을 통해 세밀하게 살펴볼 때 본문이 강조하는 메시지는 둘 사이의 대결보다는 ‘아모스의 예언자직에 대한 정당성’¹⁷⁸⁾과 ‘북이스라엘을 향한 아모스의 심판 예언 자체’라 할 수 있다.

1) 아모스는 하나님으로부터 소명을 받은 정당한 예언자(7:14-15)

위의 구조분석에서 밝혔듯이 둘째 대문단(7:12-13)과 셋째 대문단(7:14-15)은 교차대구구조로 배열된 본문에서 중앙에 위치하면서 서로 대응을 이룬다. 아마샤가 아모스에게 한 명령을 다루는 둘째 대문단에서 ‘거기서 먹으라’는 명령과 ‘거기서 예언하라’는 명령(7:12)은 구조적으로 대응을 이루는 가운데 강조된다. 이 대응을 통하여 이 구절은 예언자직을 생계를 위한 것으로 잘못 이해하는 아마샤의 문제를 지적한다.¹⁷⁹⁾ 또한 ‘예언하지 말라’는 아마샤의 명령(7:13)은 ‘예언하다’라는 동사의 반복(7:12, 13)과 그 명령에 대한 이유(7:13b)가 제시됨으로 강조된다. 즉 본문은 아마샤가 예언자직에 대한 잘못된 이해에 근거하여 아모스에게 ‘예언하지 말라’는 명령을 한 것으로 설명한다.

셋째 대문단(7:14-15)은 아모스가 아마사에게 한 대답의 형태로 제시

178) 터커(Tucker)는 아모스 7:10-17에 대한 양식비평적 분석을 통해 이 본문의 의도가 예언자의 권위와 진정성을 보여주는 것이라고 말한다. Gene M. Tucker, “Prophetic Authenticity: A Form-Critical Study of Amos 7:10-17,” *Interpretation* 27 (1973): 423-434.

179) 고대 이스라엘에서 제사장은 대체적으로 왕에게 예속된 종교지도자였다. 아마 아마샤도 자신의 제사장직을 하나님을 섬기는 성직이라기보다는 이스라엘의 왕인 여로보암을 섬기고 그로부터 녹을 얻어먹는 세속적 직업으로 이해했던 것 같다(참조. 삼상 9:6-14; 미 3:5, 11). 그렇기에 아마샤는 아모스의 예언자직도 생계를 위한 세속적 직업으로 이해했고, 그에게 생계를 위한 예언활동을 그의 고향인 유다에서 하라고 말했던 것이다. 참조. 정석규, 「아모스」, 181-182.

된다. 위의 구조도표에서 보여주듯 이 문단은 선형구조로 배열되어 있는데, 이 구조에서 ‘예언하라’는 하나님의 명령(7:15)은 문단의 가장 뒤에 놓임으로 가장 강조된다. 또한 ‘이스라엘에게 예언하라’는 하나님의 명령은 ‘벧엘에서 예언하지 말라’는 아마샤의 명령(7:13)과 대조를 이루면서 강조된다. 이 대조를 통해 본문은 ‘벧엘에서 예언하지 말라’는 아마샤의 명령이 하나님의 권위에 대한 도전으로 설명한다. 아모스는 ‘떡을 위해 유다에서 예언하고 벧엘에서는 예언하지 말라’는 아마샤의 명령을 부정하면서, 자신은 예언자의 배경을 갖고 있지 않고 생계를 위해 성직을 감당해야 할 만큼 경제적으로 궁핍하지도 않지만(7:14) ‘북이스라엘에서 예언하라’고 하신 하나님의 명령에 따라 예언하는 것이라고 설명한다. 이 분석을 통해 이해할 때, 본문의 둘째 대문단과 셋째 대문단은 아모스가 북이스라엘 백성을 향해 심판의 말씀을 선포해야 하는 정당한 예언자임을 강조한다.

2) 아모스가 선포한 북이스라엘을 향한 심판 신탁(7:11, 17)

본문의 첫째 대문단(7:10-11)과 넷째 대문단(7:16-17)은 본문 전체의 테두리(*inclusio*)를 형성한다. 첫째 대문단에서 아마샤는 아모스를 고소하는데, 그 내용 가운데 강조되는 것은 선형구조에서 가장 뒤에 배열된 “이스라엘은 반드시 사로잡혀 그 땅에서 떠나겠다.”(7:11)라는 심판 신탁이다. 이 신탁은 넷째 대문단에서도 반복된다(7:17). 비록 넷째 대문단에서는 아마샤와 그의 가족들을 향한 심판 신탁이 많은 분량을 차지하고는 있지만, 이스라엘 백성을 향한 심판의 신탁은 선형구조로 배열된 이 대문단에서 가장 뒤에 배열됨으로 더욱 강조된다. 그리므로 본문은 북이스라엘 백성이 타국으로 포로로 잡혀간다는 심판 신탁, 그리고 아모스의 예언자직의 정당성을 강조한다.

5. 본문의 문학적이며 신학적인 의도

본문은 여로보암 왕에 대한 모반이라는 죄명으로 아마샤가 아모스를 고발하는 것과, 이에 대하여 아모스가 자신의 무죄를 증명하며 아마샤와 그의 가족에 대한 하나님의 심판을 선언하는 내용을 주로 다룬다. 그러나 구조분석을 통해 본문을 살펴본 결과, 본문은 둘 사이의 대결 자체를 강조하기보다는 ‘아모스의 예언자직의 정당성’과 ‘북이스라엘 백성을 향한 심판 신탁’을 강조한다. 그러면 문학적인 유형에 있어서는 어울리지 않는 5개의 환상 단락(7:1-9:10)의 중앙에서 이와 같은 메시지를 강조하는 본문은 어떤 문학적이며 신학적인 기능을 할까?

1) 아모스 전체의 구조에서의 문학적이며 신학적 기능

본문은 5개의 환상 신탁 가운데 셋째 환상(7:7-9)과 네째 환상(8:1-14) 사이에 위치한다. 즉 본문을 중심으로 앞의 3개의 환상과 뒤의 2개의 환상이 구분된다. 본문의 앞에 위치한 3개의 환상은 환상 보도만을 다루지만, 본문의 뒤에 위치한 2개의 환상은 환상 보도(8:1-3; 9:1-4)와 심판 신탁(8:4-14; 9:5-10)을 함께 다룬다. 5개 단위가 3+2의 형태로 구분되는 형식은 아모스서에서 환상 단락(7:1-9:10) 뿐만 아니라 심판 신탁 단락(3:1-6:14)에도 나타난다. 즉 본문이 속한 환상 단락은 이 단락 앞에 배열된 심판 신탁 단락과 같은 구조를 갖는다. 이스라엘에게 주어진 다섯 개의 심판 신탁을 다루는 단락(3:1-6:14)은 “이 말을 들으라.” (*שְׁמַע־אֶת־הָרָבָבָה־זֹהַ*, 쉼우 에트-하다바르 하제)는 선포 문체와 함께 시작되는 세 개의 문단(3:1-15; 4:1-13; 5:1-17)과 “화 있을진저!” (*רֹאשׁ*, 호이)라는 저주 공식으로 시작되는 두 개의 문단(5:18-27; 6:1-14)으로 구성된다. 앞의 세 문단은 이스라엘의 죄에 대한 고발과 심판 선언을 통해 이스라엘

백성들이 회개할 것을 요청하는 반면(참조 5:4-15), 뒤의 두 문단은 이스라엘이 이방의 공격을 받고 이방 땅으로 포로로 잡혀갈 것을 언급함(5:27; 6:14)으로 심판의 구체성과 확실성을 보여준다.

이와 같이 아모스 7장 10-17절은 현재의 위치에서 5개의 환상 기사들을 3+2의 문학적 단위로 구분하는 기능을 한다. 즉 본문은 세 번째와 네 번째 환상 기사 사이에 위치함으로 본문 앞에 3개의 환상 기사들과 본문 뒤의 2개의 환상 기사들을 엮어서 이해하도록 이끈다. 본문 앞에 위치한 3개의 환상 기사들은 야웨의 심판이 아모스의 중재를 통해 유보되다가 결국 확정되는 과정을 보여주며, 본문 뒤에 배열된 2개의 환상 기사들은 환상에 심판 신탁이 덧붙여짐으로 하나님의 심판의 확실성과 구체성을 강조한다. 이러한 3+2의 문학적 단위 구조는 환상 단락 앞에 위치한 심판 신탁 단락(3:1-6:14)에도 잘 나타난다. 그러므로 아모스 7장 10-17절은 아모스의 5개의 심판 신탁(3:1-6:14)과 심판 환상(7:1-9:10)을 3+2의 문학적 단위로 구분하여 드러내는 기능을 한다.

2) 환상 기사(7:1-9:10)들에서의 문학적이며 신학적인 기능

아모스 7장 10-17절은 셋째와 넷째 환상 기사 사이에서 5개의 환상 기사들을 신학적으로 연결하는 기능을 한다. 본문 앞에 배열된 세 개의 환상은 아모스의 중보를 통해 하나님의 심판이 유보되다가 다시 확정되는 과정을 보여주는 반면, 뒤에 위치한 두 개의 환상은 야웨 심판의 확실성과 긴박성을 보여준다. 본문 앞에 배열된 세 개의 환상들(7:1-3, 4-6, 7-9)은 모두 “주 여호와께서 내게 보이신 것이 이러하니라.”(**כְּהֵן־יְהוָה אָנֹכִי**, 코 히르아니 아도나이 야웨)라는 문구로 시작된다(7:1, 4, 7).¹⁸⁰⁾ 이 환상은 아래와 같은 구조로 배열된다.¹⁸¹⁾

180) 셋째 환상 보도는 “주 여호와”(**כְּהֵן־יְהוָה**)라는 주어가 생략되어 나타난다.

181) 정석규, 「아모스」, 166.

I. 떼뚜기 환상	7:1-3
A. 아모스가 본 환상 자체	7:1-2aa
B. 아모스의 중재 기도	7:2aβ-b
C. 야웨께서 뜻을 돌이키심	7:3
II(I'). 불의 환상	7:4-6
A. 아모스가 본 환상 자체	7:4
B. 아모스의 중재 기도	7:5
C. 야웨께서 뜻을 돌이키심	7:6
III. 다림줄 환상	7:7-9
A. 아모스가 본 환상 자체	7:7
B. 야웨의 질문	7:8aa
C. 아모스의 대답	7:8aβ
D. 야웨의 확정된 심판의 말씀	7:8b-9

위의 구조도표에서 보여주듯이, 첫 번째 환상(7:1-3)과 두 번째 환상(7:4-6)은 병행구조로 배열된다. 두 환상은 모두 아모스가 본 환상 자체로 시작되고(7:1-2aa, 4), 아모스의 중보기도(7:2aβ-b, 5)와 중보기도로 인해 하나님께서 뜻을 돌이키시는 행동(7:3, 6)으로 마무리된다. 여기서 아모스의 기도는 하나님의 심판을 보류시키는 기능을 한다. 반면에 세 번째 환상(7:7-9)은 앞의 두 환상과는 다른 구조를 갖는다. 이 구조적 차이를 통해 세 번째 환상은 본문 앞에 놓인 세 개의 환상 가운데 가장 강조된다. 세 번째 환상에는 첫째와 둘째 환상과는 달리 아모스의 중재가 나오지 않고 야웨의 용서하심도 나타나지 않는다. 세 번째 환상에는 “네가 무엇을 보느냐”(7:8aa)라는 야웨의 질문, 그리고 한 단어로 표현된 아모스의 대답인 “다림줄”¹⁸²⁾(7:8aβ)이 나타난다. 그러자 야웨께서는 확정된

182) 다림줄로 번역된 “아나크”(אָנָק)는 구약성경에서 이 환상 사건에서만 나타난다. 이 용어는 단순히 ‘주식’이나 ‘납’으로 이해할 수도 있지만, 하나님께서 “아나크”를 잡고 쌓은 담 곁에서 서 있는 모습을 묘사하는 문맥(7:7)을 통해 볼 때 하나님께서 쌓은 담이 똑바로 세워졌는지 확인하기 위해 다림줄과 추로 이해하는 것이 적절해 보인다.

심판의 말씀을 선포하신다(7:8b-9). 이 심판의 말씀은 선형구조로 배열된 세 번째 환상 보도에서 가장 뒤에 놓임으로 강조된다. 하나님께서는 이스라엘의 성소들이 파괴되고 여로보암의 집이 칼로 멸망될 것을 말씀하신다. 즉 북이스라엘의 멸망을 선포하신다. 그러므로 본문 앞에 놓인 세 가지 환상 기사(7:1-9)는 야웨의 용서를 경유하여 결국 야웨의 심판이 확정되는 과정을 보여준다.

본문 뒤에 배열된 네 번째와 다섯 번째 환상은 다음과 같은 구조로 배열된다.

I. 여름 과일 광주리 환상과 심판 신탁	8:1-14
A. 환상 자체	8:1-3
B. 야웨의 심판 신탁	8:4-14
1. 이스라엘의 죄에 대한 고발 : 7 가지 죄악	8:4-6
2. 야웨의 심판 선언	8:7-14
II. 성전 파괴 환상과 심판 신탁	9:1-10
A. 환상 자체	9:1-6
B. 야웨의 심판 신탁	9:7-10

네 번째 환상 기사는 본문 앞에 배열된 세 개의 환상 기사들(7:1-3, 4-6, 7-9)처럼 “주 여호와께서 내게 보이신 것이 이러하니라.” **כְּהַרְאָנִי יְהֹוָה אֱלֹהֵינוּ**, 코 히르아니 아도나이 야웨)¹⁸³⁾라는 문구로 시작된다. 그러나 이 기사는 여름 과일 광주리 환상(8:1-3)에 이어서 야웨의 심판 신탁(8:4-14)이 제시됨으로 앞에 있는 세 개의 환상 기사와 구분된다. 네 번째 환상 기사(8:1-3)는 세 번째 환상 기사(7:7-9)와 그 구조에 있어서 유사하다(환상 자체[7:7; 8:1] – 야웨의 질문[7:8a; 8:2a] – 아모스의 대답

Wolff, *Joel and Amos*, 300.

183) 한글성경 개역개정판 8장 1절은 “주 여호와께서 내게 이와 같이 보이셨느니라”고 번역하지만, 히브리 원어는 “주 여호와께서 내게 보이신 것이 이러하니라”(7:1, 4)라는 번역과 동일하다.

[7:8a; 8:2a] – 야웨의 심판의 말씀[7:8b-9; 8:2b-3]). 이러한 유사점에 의해 네 번째 환상 기사(8:1-3)는 이후에 나오는 심판 신탁(8:4-14)과 구분하여 이해될 수도 있다. 그러나 이 환상 기사는 이어지는 야웨의 심판 신탁(8:4-14)과도 몇 개의 연결어를 통해 하나의 문단으로 엮어진다. 즉 두 부분에는 “그 날”(**בַּיּוֹם הַהוּא**, 바음 하후)이라는 문구가 반복되며 (8:3, 9, 13), 유사어로 구성된 ‘노래가 애곡으로 변한다’라는 표현도 반복된다(8:3, 10).

다섯 번째 환상 기사(9:1-10)는 성전 과과 환상을 다룬다. 이 환상 기사는 ‘코 히르아니’(**כְּהַרְאָנִי**, 내게 보이신 것이 이러하니[암 7:1, 4, 7; 8:1])라는 표현으로 시작되는 앞의 네 개의 환상 기사들과는 달리 ‘라이티’(**רַאֲתֵיתִי**, 내가 보니[암 9:1])라는 구절로 시작되는 특이성이 있다. 그러나 모든 환상 기사의 첫 구절에 ‘보다’(**הָאָרֶךְ**, 라야)라는 동사가 사용된다는 면에서 볼 때 다섯 번째 환상 기사도 앞에 있는 네 개의 환상 기사와 연결되어 이해된다. 이 환상 기사는 네 번째 환상 기사처럼 크게 환상 자체(8:1-3; 9:1-6)와 심판 신탁(8:4-14; 9:9-10)이라는 구조 속에서 배열된다. 다섯 번째 환상 기사에서 환상 자체와 심판 신탁은 몇 개의 연결어를 통해 하나의 문단으로 엮어진다: ‘칼’(**כְּרָבֵב**, 헤레브, 9:1, 4, 10), ‘화’(**רַעַתָּה**, 라아, 9:4, 10), ‘애굽’(**מִצְרִים**, 미츠라임, 9:5, 7). 또한 환상 기사에서 ‘기둥 머리’라고 번역된 히브리어 ‘카프토르’(**כְּפָתָר**, 9:1)가, 심판 신탁에서는 ‘갑돌’(**כְּפָתָר**, 9:7)로 번역되어 사용되며, 환상 기사에서 “지면에 쏟으시는”(**עַל־פָּנֵי הָאָרֶץ**, 알 프네 하아레츠, 9:6)이라는 구절과 심판 신탁에서 사용된 “지면에서”(**עַל־פָּנֵי הָאָרֶם**, 알 프네 하아다마, 9:8)라는 문구도 서로 대응을 이룬다. 주제에 있어서도 심판 신탁에서 제시된 하나님의 심판의 모습(9:7-10)은 앞 구절인 9장 5-6절에 묘사된 창조주와 창조의 과과자이신 하나님의 모습과 연관된다. 그러므로 9장 1-10 절은 하나님의 문단으로 이해하는 것이 적절하다.

네 번째와 다섯 번째 환상 기사는 앞의 세 개의 환상 기사들과는 달리 환상 자체에 더하여 심판 신탁이 나타난다. 넷째 환상 기사에서 심판 신탁은 이스라엘의 죄(8:4-6)로 인해 야웨의 심판의 날이 가까이 왔음(8:7-14)을 강조한다. 다섯 번째 환상 기사에서 심판 신탁은 야웨는 창조 주일 뿐만 아니라 창조를 폐괴하시는 분으로 묘사함(9:5-6)으로 야웨께서 이스라엘을 포함하여 만국을 폐괴하시는 심판을 행하실 것임을 강조한다(9:7-10). 즉 넷째와 다섯째 환상 기사에서 심판 신탁들은 환상을 통해 보여준 야웨의 심판을 더욱 구체적이며 확실하게 제시하는 기능을 한다.

본문 앞에 배열된 세 개의 환상은 아모스의 중보를 통해 하나님의 심판이 유보되다가(첫째와 둘째 환상), 다시 확정되는 과정을 보여준다(셋째 환상). 그러나 본문 뒤에 배열된 두 개의 환상은 환상 자체에 심판 신탁이 첨가됨으로 야웨의 심판의 확실성과 긴박성,¹⁸⁴⁾ 그리고 구체성을 보여준다. 여기서 아모스와 아마샤의 대결을 다루는 본문(7:10-17)은 환상의 두 그룹을 서로 연계하는 기능을 한다. 본문은 아모스의 예언자직의 정당성, 그리고 이스라엘의 심판을 강조한다. 아마샤로 대변되는 북이스라엘은 아모스를 통해 선포된 심판의 신탁을 불신하고 그의 예언자됨을 부정하려고 하였다(참조. 7:12-13). 그러나 아모스는 그가 활동했던 북이스라엘을 위하여 하나님께 중보함으로 심판을 유보시켰던 중재자였다(7:1-6). 그럼에도 이스라엘의 죄가 너무 커서 하나님께서는 그의 심판 계획을 확정하였다(7:7-9). 그래서 아모스는 하나님의 심판 신탁을 더욱 확고히 선포할 수밖에 없었던 것이다(8:1-9:10). 이러한 문맥에서 본문은 아모스의 예언자직과 이스라엘을 향한 심판의 말씀이 하나님으로부터 온 신적 권위가 있는 것임을 강조함으로, 본문 이후에 선포되어진 환상과 이스라엘을 향한 심판 신탁의 확실성에 대한 근거를 제시하는 기능을 한다.

184) 네 번째 환상에서 심판의 임박성은 ‘카이즈(ԿԱՅ, 파일)’와 ‘케즈(ԿԵՑ, 끝)’의 언어유희를 통해 잘 드러난다(8:2).

3) 셋째와 넷째 환상 기사 사이에서의 문학적이며 신학적 기능

본문이 근접한 전후 문맥과 연계되는 가운데 현재의 위치에 배열되고 있다는 것은 본문의 근접한 문맥인 셋째와 넷째 환상 기사들과의 연계성을 통해서도 잘 드러난다. 본문과 전후 문맥과의 연결점은 아래의 표에 잘 나타난다.

셋째 환상 (7:6-9)	아모스와 아마샤의 대결 (7:10-17)	넷째 환상 (8:1-14)	특징
셋째 환상 (7:6-9) 셋째 환상 (7:6-9) אתך (アナク[다림줄], 7:7[2회], 8[2회])	אתני (アナキ[나], 7:14[3회])		언어유희 (wordplay)
בְּקָרְבָּן עַמִּי יִשְׂרָאֵל (내 백성 이스라엘 가운데, 7:8)	בְּקָרְבָּן יִשְׂרָאֵל 이스라엘 족속 중에, 7:10)		유사어구 (유의)
לֹא־אָוָסֵיךְ עוֹד (내가... 다시는... 아니 하리니, 7:8)	לֹא־חֹסֵיף עוֹד (네가... 다시는... 하지 말라, 7:13)	לֹא־אָוָסֵיךְ עוֹד (내가... 다시는... 아니하리니, 8:2)	유사어구 (유의)
בְּמוֹתָה יִשְׁחַק (이삭의 산당, 7:9)	בֵּיתָה יִשְׁחַק (이삭의 집, 7:16)		유사어구 (유음)
יְרֻבָּעֵם (여로보암, 7:9)	יְרֻבָּעֵם (여로보암, 7:10, 11)		동일어
חֲרֵב (칼, 7:9)	חֲרֵב (칼, 7:11, 17)		동일어
	אֶל־עַמִּי יִשְׂרָאֵל (내 백성 이스라엘에게, 7:15)	אֶל־עַמִּי יִשְׂרָאֵל (내 백성 이스라엘에게, 8:2)	동일어구
	דְּבָרֵי יְהוָה (여호와의 말씀, 7:16)	דְּבָרֵי יְהוָה (여호와의 말씀들, 8:11)	유사어구

위의 표에서 보여주듯이, 아모스와 아마샤의 대결을 다루는 본문은 몇 개의 유사어구와 동일어, 그리고 동일어구를 통해 근접한 문맥인 셋째와 넷째 환상 기사들과 연결된다. 이와 같이 본문은 비록 전후 문맥에 있는 환상 보도들과 다른 장르를 갖고 있지만, 언어유희와 동의어 등의 반복과

같은 수사학적 장치를 통해 전후 문맥에 있는 환상 보도들과 연계된다.

결론적으로, 본문인 아모스와 아마샤의 대결 이야기(7:10-17)는 5개의 환상 기사들 가운데 세 번째와 네 번째 사이에서 하나님의 심판의 확실성과 구체성의 근거를 제시하는 신학적인 기능을 한다. 본문은 5개의 환상 단락(7:1-9:10)을 3+2의 문학적 단위로 구분하는 문학적 기능을 하는데, 이 형태는 아모스서 전체에서 환상 단락 앞에 놓인 심판 신탁 단락(3:1-6:14)과 유사한 문학적 구조이다. 이 문학적 기능은 본문과 근접한 문맥인 셋째와 넷째 환상 기사들과의 연계들에도 잘 드러난다.

6. 결론

본 논문은 아모스와 아마샤의 대결을 다루는 아모스 7장 10-17절의 문학적이며 신학적인 기능을 밝히려는 시도이다. 이 논문은 구약성경의 최종형태가 분명한 신학적이며 문학적인 목적과 의도로 형성되었음을 전제 한다. 비록 본문이 문학적 형식이나 내용에 있어서 본문을 애워싸고 있는 5개의 환상 기사들과는 구분되어 있지만, 본문은 현재의 위치에서 명확한 신학적이며 문학적인 기능을 하고 있다. 이를 밝히기 위해 본 논문은 먼저 본문에 대한 구조분석을 통해 본문의 메시지를 도출한다. 본문은 비록 아모스와 아마샤의 대결을 표면적으로 다루지만, 본문의 핵심은 아모스의 예언자직에 대한 정당성과 북이스라엘이 타국에 포로로 잡혀갈 것이라는 아모스의 심판 신탁 자체이다. 이러한 본문의 메시지는 현재의 위치에서 본문의 신학적이며 문학적인 기능을 드러낸다. 본 논문은 이 기능을 크게 3가지 측면에서 분석하여 제시한다.

첫째, 아모스 7장 10-17절은 아모스서 전체의 문학적 구조와도 잘 조화를 이룬다. 아모스 7장 10-17절은 현재의 위치에서 5개의 환상 기사들

을 3+2의 문학적 단위로 구분하는 기능을 한다. 즉 본문은 세 번째와 네 번째 환상 기사 사이에 위치함으로 본문 앞에 3개의 환상 기사들과 본문 뒤의 2개의 환상 기사들을 엮어서 이해하도록 이끈다. 본문 앞에 위치한 3개의 환상 기사들은 야웨의 심판이 아모스의 중재를 통해 유보되다가 결국 확정되는 과정을 보여주며, 본문 뒤에 배열된 2개의 환상 기사들은 환상에 심판 신탁이 덧붙여짐으로 하나님의 심판의 확실성과 구체성을 강조한다. 이러한 3+2의 문학적 단위 구조는 환상 단락 앞에 위치한 심판 신탁 단락(3:1-6:14)에도 잘 나타난다. 심판 신탁 단락은 “이 말을 들으라.”는 선포 문체와 함께 시작되는 세 개의 문단(3:1-15; 4:1-13; 5:1-17)과 “화 있을진저”라는 저주 공식으로 시작되는 두 개의 문단(5:18-27; 6:1-14)으로 구성된다. 앞의 세 문단은 이스라엘의 죄에 대한 고발과 심판 선언을 통해 이스라엘 백성들이 회개할 것을 요청하는 반면(참조. 5:4-15), 뒤의 두 문단은 이스라엘이 이방의 공격을 받고 이방 땅으로 포로로 잡혀갈 것을 언급함(5:27; 6:14)으로 심판의 구체성과 확실성을 보여준다. 그러므로 아모스 7장 10-17절은 3+2의 문학적 단위를 드러내는 기능을 한다.

둘째, 아모스 7장 10-17절은 셋째와 넷째 환상 기사 사이에서 5개의 환상 기사들을 신학적으로 연결하는 기능을 한다. 본문 앞에 배열된 세 개의 환상 기사는 아모스의 중재를 통해 하나님의 심판이 유보되다가(첫째와 둘째 환상), 다시 확정되는 과정을 보여준다(셋째 환상). 그러나 본문 뒤에 배열된 두 개의 환상은 환상 자체에 심판 신탁이 첨가됨으로 야웨의 심판의 확실성과 구체성을 보여준다. 현재의 문학적 자리에서 아모스와 아마사의 대결을 다루는 본문(7:10-17)은 환상의 두 그룹(1-3환상, 4-5환상)을 서로 연계하는 기능을 한다. 본문은 아모스의 예언자직의 정당성과 이스라엘의 심판을 강조한다. 이러한 강조를 통하여 본문(7:10-17)은 본문 앞에 놓인 하나님의 심판이 확정되는 과정을 보여주는

세 개의 환상 기사들(7:1-9)을 정리하는 기능을 할뿐만 아니라, 본문 뒤에 배열된 심판의 확실성과 구체성을 보여주는 두 개의 환상 기사들(8:1-9:10)에 대한 근거를 제시하는 기능도 한다.

셋째, 아모스 7장 10-17절은 현재의 위치에서 근접한 전후 문맥과 연계되는 문학적 기능을 한다. 즉 본문은 근접한 문맥인 셋째와 넷째 환상 기사들과 언어유희, 유사구와 동의구라는 수사학적 장치를 통해 연결된다.

결론적으로 아모스 7장 10-17절은 문학적 형식에 있어서는 본문을 에워싸는 환상 기사들과 구분되지만, 아모스서 전체의 문학적 구조와도 조화롭고, 본문을 에워싸는 환상 기사들과도 신학적으로 연계되며, 본문의 근접한 문맥인 셋째와 넷째 환상 기사들과도 문학적으로 긴밀하게 연결되고 있다.

참고문헌

- 강사문. “한나의 기도와 찬송 (사무엘상 2:1-10).” 「교회와 신학」 64호 (2006): 76-86.
- 강성열, 오덕호, 정기철. 「설교자를 위한 성서해석학 입문」. 서울: 대한기독교서회, 2002.
- 김정우. 「구약해석적 논문집 I」. 서울: 총신대학교출판부, 1995.
- 김지찬. “다시 읽는 하나님의 기도.” 「신학지남」 274호 (2003): 196-232.
- 김태훈. “앗시리아 문서와 유다 왕 므낫세의 바벨론 이송.” 「신학과 사회」 17호 (2003): 9-44.
- _____. 「사자의 부르짖음: 예언자 아모스의 선포와 삶」. 서울: 한국성서학연구소, 2012.
- 류호준. 「아모스: 시온에서 사자가 부르짖을 때」. 고양: 크리스챤다이제스트, 1999.
- 목회와신학 편집. 「아모스: 어떻게 설교할 것인가」. 서울: 두란노아카데미, 2009.
- 박신배. “신명기 역사서의 제의개혁과 신학.” 「구약논단」 19집 (2005): 95-113.
- 박철우. 「아모스/오바댜」. 대한기독교서회창립 100주년 기념 성서주석. 서울: 대한기독교서회, 2001.
- 안종철. 「히브리성서 비평학」. 서울: 큐란출판사, 2002.
- 오택현. “신명기 역사에 나타난 므낫세.” 「신학과 목회」 31호 (2009): 63-76.
- 왕대일. “창세기 16장 해석의 재고.” 「신학사상」 75 (1991): 855-877.
- _____. 「새로운 구약주석」. 서울: 성서연구사, 1996.
- _____. “성서해석에 있어서 Intertextuality의 활용: 레위기 17:11, 14의 경우.” 「구약논단」 9집 (2000): 9-38.
- 이경숙. “한나의 슬픔과 기쁨 그리고 신학 (삼상 1:1-2:11).” 「기독교사상」 426호 (1994): 134-144.
- 이동수. 「구약주석과 설교」. 서울: 장로회신학대학교출판부, 2000.
- 이은우. “소위 신명기 역사 연구의 최근 동향.” 「구약논단」 14권 3호(통권 29집) (2008): 67-86.
- 이형원. 「구약성서 비평학 입문」. 대전: 침례신학대학교 출판부, 1991.
- 장재. “아모스-아마샤 대결 내러티브(암 37:10-17) 연구.” 「칼빈논단」 34호 (2014): 315-344.

- 정석규. “신명기 17:14-20의 Intertextuality를 통한 해석.” 「구약논단」 11집 (2001): 49-70.
- _____. “출애굽기 18장의 공시적이며 통시적인 해석.” 「Hermeneia Today」 18호 (2002): 39-56.
- _____. “오순절 성서해석으로 구조분석 방법.” 「오순절신학논단」 제3호 (2004): 13-42.
- _____. “양식비평의 역사와 그 전망.” 「구약논단」 17집 (2005): 118-139.
- _____. 「구조로 읽는 구약성서: 구조분석 방법과 실제」. 서울: 프리칭아카데미, 2006.
- _____. “한나의 기도(삼상 2:1-10)에 대한 구조 분석적 해석.” 「한영논총」 제12호 (2008): 11-36.
- _____. 「아모스」. 연세신학백주년기념성경주석. 서울: 대한기독교서회, 2015.
- _____. 「구조로 읽는 창세기: 개정증보판」. 서울: 성광문화사, 2017.
- 조희. 「사자가 부르짖은즉 누가 두려워하지 않겠느냐?」. 서울: 그리심, 2011.
- 정중호. “므낫세의 종교정책에 관한 연구.” 「종교연구」 17호 (1999): 213-233.
- 한동구. 「신명기 개혁운동의 역사: 열왕기하 16-23장 주석」. 서울: 도서출판 B&A, 2007.
- Ahlström, G. W. *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine*. Leiden: E. J. Brill, 1982.
- Albright, W. F. "Jethro, Hobab and Reuel in Early Biblical Tradition with Some Comments on the Origin of 'JE.'" *CBQ* 25 (1963): 1-11.
- Alexander, T. D. "The Hagar Traditions in Genesis 16 and 21." *VTSup* 41 (1990): 131-134.
- Alt, Albrecht. "The Origins of Israelite Law." In *Essays on Old Testament History and Religion*. Translated by R. A. Wilson, 81-132. New York: Doubleday, 1967.
- Alter, Robert. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 1981.
- _____. *The Art of Biblical Poetry*. New York: Basic Books, 1985.
- Alter Robert and Frank Kermode (ed). *The Literary Guide to the Bible*. Cambridge: Harvard University Press, 1987.
- Bar-Efrat, S. "Some Observations on the Analysis of Structure in Biblical Narrative." *VT* 30 (1980): 154-173.
- _____. *Narrative Art in the Bible*. BLS 17. Sheffield: Almond, 1989.

- Barton, John. *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*. Philadelphia: Westminster Press, 1984.
- Bauer, Walter. *A Greek-English Lexicon of the New Testament*. Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Beekman, John, John Callow, and Michael Kopesec. *The Semantic Structure of Written Communication*. Dallas: Summer Institute of Linguistics, 1981.
- Berg, W. "Der Sündenfall Abrahams und Saras nach Gen 16:1-6." *Biblische Notizen* 19 (1982): 7-14.
- Berlin, A. *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*. BLS 9. Sheffield: Almond, 1983.
- Blenkinsopp, Joseph. *The Pentateuch: An Introduction to the First Five Books of the Bible*. New York: Doubleday, 1992.
- Boyarin, Daniel. *Intertextuality and the Reading of Midrash*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.
- Brenneman, J. E. *Canons in Conflict*. New York: Oxford University Press, 1997.
- Brueggemann, Walter. *Genesis*. Interpretation. Atlanta: John Knox Press, 1982.
- _____. *First and Second Samuel*. Interpretation. Louisville, Kentucky: John Knox Press, 1990.
- Carpenter, Eugene E. "Exodus 18: Its Structure, Style, Motifs and Function in the Book of Exodus." in *A Biblical Itinerary: In Search of Method, Form and Content*. Edited by Eugene E. Carpenter, 91-108. JSOTS 240. Sheffield: Sheffield Academic, 1997.
- Cassuto, U. *A Commentary on the Book of Exodus*. Translated by Israel Abrahams. Jerusalem: Magnes, 1976.
- Childs, Brevard S. *Exodus*. OTL. London: SCM, 1974.
- _____. "The Eiological Tale Re-examined." *VT* 24 (1974): 387-397.
- _____. *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress Press, 1979.
- Coats, George W. "The Wilderness Itinerary." *CBQ* 34 (1972): 135-152.
- _____. *Genesis: With an Introduction to Narrative Literature*. FOTL 1. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1983.
- _____. *Exodus 1-18*. FOTL IIA. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1999.

- Cogan, M. *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* SBLMS 19. Missoula, Mont.: Scholars Press, 1974.
- Cohen, S. "Amos Was a Navi." *HUCA* 32 (1961): 175–178.
- Cohn, Robert L. *2 Kings*. Berit Olam. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 2000.
- Conrad, Edgar W. *Reading Isaiah*. OBT. Minneapolis: Fortress, 1991.
- Cotter, David W. *Genesis*. Berit Olam. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2003.
- Couey, J. Blake. "Amos viii 10–17 and Royal Attitudes Toward Prophecy in the Ancient Near East." *VT* 58 (2008): 300–314.
- Crenshaw, J. L. *Prophetic Conflict: Its Effect upon Israelite Religion*. BZAW 124. Berlin: Töpelmann, 1971.
- Cross, Frank M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*. Cambridge: Harvard University Press, 1973.
- Davies, G. I. "The Wilderness Itineraries and the Composition of the Pentateuch." *VT* 33 (1983): 1–13.
- De Moor, Johannes, C. (ed.), *Synchronic or Diachronic?: A Debate on Method in Old Testament Exegesis*. OTS 34. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- Dorsey, David A. *The Literary Structure of the Old Testament: A Commentary on Genesis–Malachi*. Grand Rapids: Baker Books, 1999.
- Driver, S. R. *The Book of Exodus*. CBSC. Cambridge: University Press, 1953.
- Durham, John I. *Exodus*. WBC. Waco: Word Books, 1987.
- Eslinger, Lyle M. *Kingship of God in Crisis: A Close Reading of 1 Samuel 1–12*. Sheffield: Almond Press, 1985.
- Fish, Stanley E. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- Fishbane, M. *Biblical Interpretation in ancient Israel*. Oxford: Clarendon, 1985.
- Fokkelman, J. P. *Narrative Art in Genesis*. SSN 17. Assen: Van Gorcum, 1975.
- Friedman, Richard E. *The Exile and Biblical Narrative: The Formation of the Deuteronomistic and Priestly Works*. HSM 22. Chico, Calif.: Scholars Press, 1981.
- Glatt, D. A. *Chronological Displacement in Biblical and Related Literatures*. SBLDS 139. Atlanta: Scholars Press, 1993.

- Gordon, R. P. *I & 2 Samuel*. OTG. Sheffield: JSOT Press, 1984.
- Gray, John. *I & II Kings*. OTL. London: SCM Press, 1977.
- Gunkel, Hermann. *Die Psalmen*. Handkommentar zum Alten Testament II/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1926.
- _____. *The Legends of Genesis*. Translated by W. H. Carruth. New York: Schocken, 1964.
- _____. *Genesis*. HAT. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964.
- Gunn, David M. *The Fate of King Saul*. JSOTSup 14. Sheffield: JSOT Press, 1980.
- Hanson, Paul. D. "Scripture, Community and Spirit: Biblical Theology's Contribution to a Contextualized Theology." *JPT* 6 (1995): 3-12.
- Hayes, John H(ed). *Old Testament Form Criticism*. San Antonio: Trinity University Press, 1974.
- Hayes, John H. and C. R. Holladay. *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*. 김근수 역. 「성경주석학」. 서울: 나단, 1991.
- Hertzberg, Hans W. *I & II Samuel*. OTL. London: SCM Press, 1964.
- Hirsch, E. D. *The Aims of Interpretation*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Hobbs, T. R. *2 Kings*. WBC 13. Waco, Texas: Word Books, 1985.
- Iser, Wolfgang. *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1978.
- Jeremias, Jörg. *Der Prophet Amos*. 채홍식 역. 「아모스」. 서울: 성서와함께, 2006.
- Jobling, David. *I Samuel*. Berit Olam. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1998.
- Juhatschek, Jack. *Applying the Bible*. 정애숙 역. 「어떻게 성경을 적용할 것인가?」. 서울: IVP, 1996.
- Kaiser, Walter C. Jr. *Toward an Exegetical Theology: Biblical Exegesis for Preaching and Teaching*. Michigan: Baker Book House, 1981.
- Kelley, Page H., Daniel S. Mynatt, and Timothy G. Crawford. *The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia: Introduction and Annotated Glossary*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Pub., 1998.
- Keulen, Percy S. F. van. *Manasseh through the Eyes of the Deuteronomists: The Manasseh Account (2 Kings 21:1-18) & the Final Chapters of the Deuteronomistic History*. Leiden: E. J. Brill, 1996.

- Klein, Ralph W. *I Samuel*. WBC. Waco, Texas: Word Books, 1983.
- Knauf, Ernst Axel. "The Glorious Days of Manasseh." Lester L. Grabbe(ed.), *Good Kings and Bad Kings*. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 393. London: T&T Clark International, 2005, 164–188.
- Knierim, Rolf P. "Exodus 18 und die Neuordnung der Mosaischen Gerichtsbarkeit." *ZAW* 73 (1961): 146–171.
- _____. "Old Testament Form Criticism Reconsidered." *Int* 27 (1973): 435–468.
- _____. "Criticism of Literary Features, Form, Tradition, and Redaction." In *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*. Edited by D. A. Knight and G. M. Tucker, 123–165. Chico, Calif.: Scholars Press, 1985.
- _____. "The Composition of the Pentateuch." in SBL Seminar Papers. Edited by Kent Harold Richards. 393–415. Atlanta: Scholars Press, 1985.
- _____. *The Task of Old Testament Theology*. Grand Rapids: WM. B. Eerdmans Pub., 1995.
- Köhler, Ludwig and Walter Baumgartner. *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*. Revised by Walter Baumgartner and Johann Jakob Stamm; Leiden: New York: E. J. Brill, 1994–1996.
- Lewis, Theodore J. "The Textual History of the Song of Hannah: 1 Samuel II 1–10." *VT* XLIV, 1 (1994): 18–46.
- Limburg, James. *Hosea-Micah*. 강성열 역. 「호세아-미가」. Interpretation. 서울: 한국장로교출판사, 2003.
- Long, Burke O. *2 Kings*. FOTL 10. Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Pub., 1991.
- Longman III, Tremper. "Literary Approaches to Old Testament Study." In *The Face of Old Testament Studies: A Survey of Contemporary approaches*. Edited by David W. Baker and Bill T. Arnold, 97–115. Grand Rapids: Baker Books, 1999.
- _____. *Literary Approaches to Biblical Interpretation*. 유은식 역. 「문학적 성경 해석」. 서울: 솔로몬, 2002.
- McCarter, Jr., P. Kyle. *I Samuel*. AB. New York: Doubleday & Company, 1980.
- McEvneue, S. E. "A Comparison of Narrative Styles in the Hagar Stories." *Semeia* 3 (1975): 64–80.

- McKay, J. W. *Religion in Judah under the Assyrians*. SBT 26. London: SCM Press, 1973.
- McKenzie, Steven L. *The Trouble with Kings: The Composition of the Books of Kings in the Deuteronomistic History*. VTSup 42. Leiden: E. J. Brill, 1991.
- McKenzie, Steven L. and Stephen R. Haynes (ed). *To Each Its Own Meaning*. Louisville: Westminster John Knox Press, 1999.
- McNeile, A. H. *The Book of Exodus*. Westminster Commentaries; London: Methuen, 1908.
- Mendenhall, George E. "Amorites." *ABD*. vol. 1 (1992): 199–202.
- Menn, Esther Marie. *Judah and Tamar (Genesis 38) in Ancient Jewish Exegesis: Studies in Literary Form and Hermeneutics*. SJSJ 51. Leiden; New York: Brill, 1997.
- Moor, Johannes C. de(ed). *Synchronic or Diachronic?: A Debate on Method in Old Testament Exegesis*. OTS 34. Leiden: E. M. Brill, 1995.
- Morgan, D. F. *Between Text and Community: The "Writing" in Canonical Interpretation*. Minneapolis: Fortress, 1990.
- Mowinckel, Sigmund. *Psalmenstudien I–IV*. Kristiania: J. Dybwad, 1921–24.
- Muienberg, James. "Form Criticism and Beyond." *JBL* (1969): 1–18.
- Nelson, Richard D. *The Double Redaction of the Deuteronomistic History*. JSOTS 18. Sheffield: JSOT Press, 1981.
- Newsom, Carol A. "Angels." *ABD*. vol. I. 249–250.
- Noble, Paul R. "Amos and Amaziah in Context: Synchronic and Diachronic Approaches to Amos 7–8." *CBQ* 60 (1998): 423–439.
- Noth, Martin. *Überlieferungsgeschichtliche Studien*. Tübingen: Max Niemeyer, 1943. Eng.: *The Deuteronomistic History*. Translated. by Jane Doull. JSOTSup 15. Sheffield: JSOT Press, 1981.
- _____. *Überlieferungsgeschichtliche des Pentateuch*. Stuttgart: Kohlhammer, 1948. Eng.: *A History of Pentateuchal Traditions*. Translated by. B. W. Anderson. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1972.
- O'Brien, M. A. *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment*. OBO 92. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- Olyan, Saul M. *Asherah and the Cult of Yahweh in Israel*. SBLM 34. Atlanta: Scholars Press, 1988.

- Pfeiffer, Robert H. *Introduction to the Old Testament*. New York: Harper & Brothers Pub., 1941.
- Pinnock, Clark H. "The Work of the Holy Spirit in Hermeneutics." *JPT* 2 (1993): 3-23.
- Polzin, R. *Moses and the Deuteronomist: A Literary Study of the Deuteronomic History. Part One. Deuteronomy, Joshua, Judges*. New York: The Seabury Press, 1980.
- Propp, William H. C. *Exodus 1-18: A New Translation with the Introduction and Commentary*. AB. New York: Doubleday, 1999.
- Provan, I. *Hezekiah in the book of Kings*. BZAW 172. Berlin: de Gruyter, 1988.
- Rendtorff, Rolf. *Das überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch*. BZAW 147. Berlin: de Gruyter, 1977.
- _____. "The Paradigm is Changing: Hopes and Fears." *Biblical Interpretation* 1-1 (1993): 34-53.
- Richter, Wolfgang. *Exegese als Literaturwissenschaft: Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971.
- Sanders, James. A. *From Sacred Story to Sacred Text*. Philadelphia: Fortress, 1987.
- _____. "Canon," *ABD*. vol 1 (1992): 837-852.
- _____. "Intertextuality and Canon." in *On the Way to Nineveh: Studies in Honor of George M. Landes*. Edited by Stephen L. Cook and S. C. Winter, 316-333. Atlanta: Scholars Press, 1999.
- Sarna, Nahum M. *Exploring Exodus*. New York: Schocken, 1986.
- _____. *Genesis*. The JPS Torah Commentary. The Jewish Publication Society: Philadelphia/ New York/ Jerusalem, 1989.
- _____. *Exodus*. JPS Torah Commentary. Philadelphia/ New York: The Jewish Publication Society, 1991.
- Saussure, Ferdinand de. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1916.
Eng.: *Course in General Linguistics*. Translated by W. Baskin. New York: Philosophical Library, 1959.
- Schniedwind, W. M. "History and Interpretation: The Religion of Ahab and Manasseh in the Book of Kings." *CBQ* 55 (1993): 649-661.

- Schweizer, Harald. *Metaphorische Grammatik: Wege zur Integration von Grammatik und Textinterpretation in der Exegese*. ATSAT 15. St. Ottlien: EOS, 1981.
- Smith, Gary A. *Amos*. Grand Rapids: Regency, 1989.
- Speiser, E. A. *Genesis*. AB. New York: Doubleday & Company, 1982.
- Spieckermann, H. *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit*. FRLANT 129. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.
- Stavrakopoulou, Francesca. "The Blackballing of Manasseh." Lester L. Grabbe(ed.), *Good Kings and Bad Kings*. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 393. London: T&T Clark International, 2005, 248–263.
- Steck, O. H. *Old Testament Exegesis: A Guide to the Methodology*. Atlanta: Scholars Press, 1995.
- Sternberg, Meir. *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*. Bloomington: Indiana University Press, 1985.
- Stuart, Douglas. "Exegesis." *ABD* 2 (1992): 682–689.
- _____. *Hosea-Jonah*. 김병하 역. 「호세아-요나」. WBC. 서울: 솔로몬, 2011.
- Sweeney, Marvin A. "Form Criticism." In *To Each Its Own Meaning: An Introduction to Biblical Criticisms and their Application*. Edited by Stephen R. Haynes and Steven L. McKenzie, 58–89. Louisville: Westminster/John Knox Press, 1999.
- _____. *Isaiah 1–39 with an Introduction to Prophetic Literature*. FOTL 16. Grand Rapids: Eerdmans Publishing, 1996.
- _____. *King Josiah of Judah: The Lost Messiah of Israel*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- _____. "King Manasseh of Judah and the Problem of Theodicy in the Deuteronomistic History." Lester L. Grabbe(ed.), *Good Kings and Bad Kings*. Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 393. London: T&T Clark International, 2005, 264–278.
- Taylor, J. G. *Yahweh and the sun: biblical and archaeological evidence for sun worship in ancient Israel*. JSOTS 111. Sheffield: JSOT Press, 1993.
- Thompson, J. A. *The Book of Jeremiah*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans, 1980.
- Thorsen, D. A. *The Wesleyan Quadrilateral*. Grand Rapids: Zondervan, 1990.
- Towner, Sibley W. "'Blessed be YHWH' and 'Blessed art Thou, YHWH': The Modulation of a Biblical Formula." *CBQ* 30 (1968): 186–199.

- Trible, Phyllis. *Texts of Terror*. OBT. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- _____. *Rhetorical Criticism: Context, Method, and the Book of Jonah*. Minneapolis: Fortress, 1994.
- Tsumura, David Toshio. *The First Book of Samuel*. NIC. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Pub., 2007.
- Tucker, Gene M. "Prophetic Authenticity: A Form-Critical Study of Amos 7:10-17." *Interpretation* 27 (1973): 423-434.
- _____. *Form Criticism of the Old Testament*. Philadelphia: Fortress, 1971.
- Van Seters, John. "The Problem of Childlessness in Near Eastern Law and Patriarchs of Israel." *JBL* 87 (1968): 401-408.
- _____. *The Pentateuch: A Social Science Commentary*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- Von Rad, Gerhard. "Das formgeschichtliche Problem des Hexateuch." BWANT 4. Stuttgart: Kohlhammer, 1938. Eng.: "The Form-Critical Problem of the Hexateuch." In *The Problem of Hexateuch and Other Essays*. Translated by E. W. Trueman Dicken, 1-78. London: SCM, 1984.
- _____. *Genesis*. OTL. London: SCM Press, 1972.
- Waltke Bruce K. and O'Connor M. *Biblical Hebrew Syntax*. Eisenbrauns: Winona Lake, 1990.
- Weinfeld, Moshe. "Judge and Officer in Ancient Israel and in Ancient Near East." *Israel Oriental Studies* 7 (1977): 65-88.
- Wellhausen, Julius. *Prolegomena zur Geschichte Israels*. Berlin: Georg Reimer, 1886.
- Westermann, Claus. *Grundformen prophetischer Rede*. Muenchen: Kaiser, 1960. Eng.: *Basic Forms of Prophetic Speech, with a New Foreword by Gene M. Tucker*. Translated by Hugh Clayton White. Cambridge: Lutterworth; Louisville: Westminster/ John Knox, 1991.
- _____. *Genesis 12-36*. Minneapolis: Augsburg, 1985.
- Willis, John T. "Song of Hannah and Psalm 113." *CBQ* 35 (1973): 139-154.
- Wolff, Hans Walter. *Joel and Amos*. Hermeneia. Philadelphia: Fortress, 1977.
- Wright, G. E. "The Lawsuit of God: A Form-Critical Study of Deuteronomy 32." in *Israel's Prophetic Heritage*. Festschrift J. Muilenburg; Edited by B. W. Anderson. London: SCM Press, 1962.

- Yee, Gale A. *Composition and Tradition in the Book of Hosea: A Redaction Critical Investigation*. SBLDS 102. Atlanta: Scholars Press, 1987.
- Yeivin, I. *Introduction to the Tiberian Masorah*. Translated and edited by E. J. Revell. Masoretic Studies 5. Missoula, MT: Scholars Press, 1980.

『구약성경의 구조분석: 방법과 실례』 (*Structural Analysis of the Old Testament: Methodology and Examples*)는 성서의 의미를 발견하는 주석과, 그것을 지금 우리들에게 주시는 하나님의 말씀으로 받 아들이는 해석학을 통합하는 노력 가운데 하나이다. 이 책은 구조분석이라는 방법을 통하여 구약성서를 해석하는 과정을 소개하는 글이다. 구조분석 방법이란 정해진 텍스트 안에 있는 구성요소들이 어떻게 연결되어 짜여 있으며, 또는 이러한 연결된 글의 각 구성 부분들이 어떤 흐름으로 진행되는지를 파악함으로 글의 메시지를 본문 자체에서 발견하는 해석 방법이다. 또한 이 방법은 글의 움직임과 짜임새를 통하여 성서가 하나님의 살아있는 말씀으로써 어떻게 역동적으로 움직이는지를 파악하는 효과적인 해석 방법이다.

