

요아스 이야기의 문학적, 신학적  
특징과 사회적 정황

-열왕기하 11-12장의 편집층을 중심으로

연세대학교 연합신학대학원

구약학전공

조확기

요아스 이야기의 문학적, 신학적  
특징과 사회적 정황

-열왕기하 11-12장의 편집층을 중심으로

지도서 증석 교수

이 논문을 박사 학위논문으로 제출함

2011년 12월 일

연세대학교 연합신학대학원

구약학전공

조 학 기

## 조חק기의 박사 학위논문을 인준함

심사위원	_____	인

연세대학교 연합신학대학원

2011년 12월 일

## 감사의 글

지금까지 인도해 주신 하나님께 감사와 영광을 돌립니다. 그리고 아주 부드러우시면서도 빠 속 깊숙이 자각케 하는 화법으로 저를 지도해주신 서중석 부총장님께 머리 숙여 감사를 드립니다. 또한 늘 예리하게 부족한 점을 지적해 주시고 바로 잡아 주신 유윤종 교수님과 논문 심사 때마다 많은 결점들을 보완해 주신 김선정 교수님께도 감사를 드립니다. 그리고 내용의 큰 틀을 제시해 주신 민경식 교수님과 깨알 같은 교정으로 많은 부분을 수정하게 해주신 황선우 교수님께도 감사의 인사를 올립니다. 그리고 구약의 길을 인도해 주신 박준서 총장님께 감사를 드립니다. 또한 구약의 맛을 느끼게 해주신 차준희 교수님과 원진희 교수님께도 감사를 드립니다.

지금까지 연세 동산에서 배움의 길에 함께 하였던 대학원, 연신원 선후배 목사님, 전도사님, 그리고 동료들에게 고마움을 전합니다.

아울러 지금까지 신앙생활을 인도해 주신 강석일 목사님, 계창주 목사님, 조용기 목사님, 박정규 목사님, 이수종 목사님, 최성규 목사님, 배태영 목사님, 손길성 목사님께도 감사를 드립니다. 뿐만 아니라 장영준 장로님, 유정산 장로님, 이용삼 장로님, 김영삼 장로님, 정영구 장로님, 김병섭 장로님, 권오갑 장로님, 강인석 장로님, 조성진 장로님, 최웅철 장로님, 황재국 장로님, 허정현 장로님, 조병록 장로님, 박영규 장로님, 조재현 장로님, 박주용 장로님, 김증진 장로님, 최시청 장로님, 정순모 장로님, 조원일 장로님, 심형순 권사님, 김부균 권사님, 그리고 홍옥자 권사님께도 감사를 드립니다.

지금까지 노심초사 기도와 물심양면으로 도움을 주신 양가 부모님, 가까운 친척들, 그리고 지인들께 감사를 드립니다. 또한 함께 고생을 떠맡아온 아내 권지현과 아들 인표와 성종에게도 고마움을 표합니다.

여러 분들의 수고가 헛되지 않게 하는 길은 제가 맡은 바 소임을 충실히 수행하는 길이라 생각하여 열심히 살아가도록 하겠습니다.

2011년 12월 26일

조확기

## 차 례

국문요약	v
제1장 서론	1
1.1 문제제기 및 연구목적	1
1.2 연구방법 및 범위	2
1.3 연구사	8
1.3.1 문학적 연구	8
1.3.2 신학적 연구	20
1.3.3 사회적 정황 연구	27
제2장 요아스 이야기의 편집층 분석	35
2.1 11장 분석	35
2.2 12장 분석	58
2.3 종합 분석	66
제3장 요아스 이야기의 문학적 특징	77
3.1 요아스 시대의 기본층	77
3.1.1 실패 수사학	77
3.2 포로기 시대의 편집층	79
3.2.1 통치연도, 통치연수 수사학	79
3.2.2 실패 수사학	89
3.3 페르시아 시대의 편집층	90
3.3.1 어휘	90
3.3.2 신화적 수사학	101
제4장 요아스 이야기의 신학적 특징	111
4.1 요아스 시대의 기본층	111
4.1.1 계약	111
4.1.2 왕권	115
4.2 포로기 시대의 편집층	117
4.2.1 이방혈통 체결	117

4.3 페르시아 시대의 편집층 -----	121
4.3.1 계약 -----	121
4.3.2 제의개혁 -----	127
4.3.3 성전수리 -----	128
4.3.4 메시아사상 -----	135
 제5장 요아스 이야기의 사회적 정황-----	139
5.1 요아스 시대의 기본층 -----	139
5.2 포로기 시대의 편집층 -----	149
5.3 페르시아 시대의 편집층-----	151
 제6장 결론 -----	157
참고문헌 -----	162
ABSTRACT -----	181

## ABBREVIATIONS

AB	The Anchor Bible
ABD	The Anchor Bible Dictionary
ABC	Assyrian and Babylonian Chronicles
ANET	Ancient Near Eastern Texts
<i>BA</i>	<i>Biblical Archaeologist</i>
<i>BAR</i>	<i>Biblical Archaeologist Reader</i>
BAS	Biblical Archeology Society
<i>BASOR</i>	<i>Bulletin of the American School of Oriental Research</i>
<i>BR</i>	<i>Biblical Research</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CC	A Continental Commentary
COS	The Context of Scripture
HALOT	The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament
HKAT	Handkommentar zum Alten Testaments
ICC	The International Critical Commentary
IDB	The Interpreter's Dictionary of the Bible
<i>IEJ</i>	<i>Israel Exploration Journal</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal For the Study of the Old Testament</i>
KJV	King James Version
MT	Massoretic Text of the Old Testament
NAC	The New American Commentary
NAS	New American Standard
NRSV	The New Revised Standard Version
NCBC	New Century Bible Commentary
NCOT	A New Concordance of the Old Testament

OTL	The Old Testament Library
<i>PEGL &amp; MBS</i>	<i>Proceedings Eastern Great Lake &amp; Midwest Biblical Societies</i>
S&HBC	Smyth & Helwys Bible Commentary
TDOT	The Theological Dictionary to the Old Testament
<i>UT</i>	<i>Ugarit Text</i>
<i>UUA</i>	<i>Uppsala Universitets Arsskift</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
WBC	Word Biblical Commentary
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>

## 국문 요약

요아스 이야기의 문학적, 신학적 특징과 사회적 정황

-열왕기하 11-12장의 편집층을 중심으로

이 논문의 목적은 열왕기하 11-12장에 있는 요아스 이야기가 어떤 편집층으로 구성되어 있고, 그러한 편집층은 어떤 문학적, 신학적 특징과 사회적 정황을 담고 있는지를 고찰한 후, 편집자가 요아스 이야기를 통해서 무엇을 말하고자 했는지를 규명하는 것이다. 다윗왕조의 영속성이라는 신명기 사가의 신학적 관심과는 반대로, 다윗왕조가 단절되는 이야기를 담고 있으므로, 신명기 사가는 특별한 관심을 가지고 요아스 이야기를 서술하고 있음을 드러내고자 한다.

지금까지 열왕기하 11-12장의 요아스 이야기에서 주로 논의된 점은 다윗왕조가 요아스에 의해서 다시 계승되었다는 것 외에 지엽적인 것이었다. 본 논문은 지금까지 연구된 것 외에 또 다른 함의를 찾고자 요아스 이야기를 편집비평을 통해 요아스 이야기의 층을 구분해내고, 각 층에 담긴 문학적, 신학적 의미와 더불어 사회적 정황을 고찰한다.

요아스 이야기의 편집층은 크게 3단계로 나눌 수 있다. 첫째, 요아스 이야기의 기본층은 주전 9세기의 것으로 요아스 시대 당시에 기록된 것이다. 둘째는 신명기 사가의 편집층으로, 바벨론 포로기에 첨부되었다. 셋째는 페르시아 시대에도 계속된 신명기 사가의 또 다른 편집층이다.

각 편집층은 저마다의 독특한 문학적 특징을 보여주고 있다. 요아스 시대의 기본층은 실패한 요아스의 이야기를 전하고 있다. 포로기 시대의 신명기 사가의 편집층은 통치연도, 통치연수의 수사학을 통해 요아스 왕을 이상화시키려 한다. 더불어 신하들에 의한 암살을 통해서 요아스의 실패 이야기도 동시에 담고 있다. 페르시아 시대에 첨가된 층은 제의적인 분위기와 백성이 중심이 되는 내용과 신화적인 색채가 가미되어 위기에 놓인 영웅들이 구출 받는 것처럼 요아스를 위대한 인물로 묘사한다.

요아스 기본층에 나타난 신학은 왕권사상과 계약사상이다. 여기에서의 계약은 왕과 백성 사이에 이루어진 계약을 말한다. 두 신학사상은 신명기 사가의 신학적 전형에 포함된다. 포로기 시대의 편집층은 이방혈통의 척결을 이야기한다. 페르시아 시대의 편집층은 야웨와 이스라엘 간의 계약, 제의개혁, 성전수리와 관련된 신학을 담고 있다. 이 시대의 신학 가운데 두드러진 특징은 야웨와 이스라엘 간의 계약이다.

사회적 정황으로 요아스 시대의 기본층은 여호야다에 의한 아달라의 전복, 요아스

에 의한 다윗왕조의 계승, 그리고 하사엘의 침입에 의한 성전의 성물과 성전과 왕궁의 금을 빼앗긴 것을 배경으로 하고 있다. 포로기 시대 편집층의 사회적 정황은 왕정복구의 희망과 왕정에 관한 회의적인 시각이 공존하고 있음이 밝혀졌다. 페르시아 시대 편집층의 사회적 정황은 백성이 중요시되고 왕이 더 이상 존재하고 있지 않는 시대로 성전 중심의 사회 공동체로서 제의가 강조되는 시대임을 알 수 있다.

지금까지 이렇게 통시적 방법론을 통해서 각 시대의 층을 나누어서, 여러 각도에서 요아스 이야기를 고찰한 결과, 결론에서 요아스 이야기는 단선적인 메시지를 말하고 있는 것이 아니라 각 시대마다의 다양한 견해를 요아스 이야기에서 담아내고 있다. 요아스 이야기에서 편집자들은 자기 시대의 여러 공동체들의 목소리를 담고 있음으로써 다양성 있는 견해를 말하고 있다.

# 제1장 서론

## 1.1 문제제기 및 연구목적

사무엘하 7장은 다윗계약의 핵심이 잘 나타나 있으며 다윗왕조의 영속성에 대한 현장과도 같다.

“네 수한이 차서 네 조상들과 함께 잘 때에 내가 네 몸에서 낳 자식을 네 뒤에 세워 그 나라를 견고케 하리라 저는 내 이름을 위하여 집을 건축할 것이요 나는 그 나라 위를 영원히 견고케 하리라 나는 그 아버가 되고 그는 내 아들이 되리니 저가 만일 죄를 범하면 내가 사람 막대기와 인생 채찍으로 징계하려니와 내가 네 앞에서 폐한 사울에게서 내 은총을 빼앗은 것 같이 그에게서는 빼앗지 아니하리라 네 집과 네 나라가 내 앞에서 영원히 보전되고 네 위가 영원히 견고하리라 하셨다 하라”(삼하 7:12-16).

이것은 다윗왕조의 영속성이라는 주제는 신명기 사가에 있어서 매우 중요한 관심이었음을 말해준다. 따라서 다윗왕조의 영속성은 야웨의 은총이라고 에크로이드(P. R. Ackroyd)는 말한다.<sup>1)</sup> 왕정의 도입은 야웨의 은총의 영구화를 위한 제도적인 장치로 설명할 수 있다. 제도적인 장치로서 왕정이 도입되었고 그 결과로 다윗이 선택되었다. 이것은 예루살렘 성전의 선택과 제사장 가문의 선택으로 이어진다. 신명기 사가의 역사 서술에서 다윗왕조가 이어진다는 것은 단지 왕조의 연속 그 이상을 의미한다. 그래서 신명기 사가는 그의 작품 속에서 다윗왕조의 설립자 다윗에 관해 소위 “왕위계승 설화(Succession Narrative)”라고 불리는 단락에 무려 13장(삼하 9장-왕상 2장)을 할애하고 있다.<sup>2)</sup> 의견상으로 신명기 사가가 왕조의 계승에 지대한 관심을 가지고 있음을 볼 수 있다. 신명기 사가에 의하면 다윗에게서 시작된 왕조는 바벨론 포로 중에서 여호야긴의 석방에 이르기까지 계승되어 왔음을 증거하며, 포로 가운데서도 포로 이후에도 이어질 희망을 담고 있다.

그런데 그의 역사서술 속에 다윗왕조 계승의 단절에 관한 이야기가 나타난다. 그것은 열왕기하 11장-12장의 요아스 이야기이다. 또한 이 본문은 유다의 역사에서 유일하게 기록된 다윗왕조의 단절 이야기를 담고 있지만, 한편으로는 다윗왕조의 단절을 극복해 내고

1) P. R. Ackroyd, *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B. C.* (Philadelphia: The Westminster Press, 1968), 73-74.

2) B. W. Anderson, *Understanding the Old Testament* (Englewood Cliffs: A Division of Simson & Schuster, 1986), 221-222.

다시 다윗왕조가 계속 이어지게 한 이야기를 포함하고 있다. 그래서 아달라의 6년간의 통치는 다윗왕조의 영속적인 진행에서 일어난 단절의 역사를 담고 있는 불운의 막간극과 같다. 신명기 사가는 그녀의 통치기에 일어난 사건들에 대해 어떤 설명이나 해석도 없이 넘어간다. 단지 아달라의 몰락과 다윗 계보의 회복에 대한 이야기만을 전한다. 하지만 이렇게 그녀의 통치에 대한 아무런 공식적인 서론이나 결론이 없다는 점은 아달라의 통치가 불법이라는 것을 암시해 주고 있는 것이다.<sup>3)</sup>

요아스 이야기에서 제기할 수 있는 문제는 다음과 같다. 요아스 이야기는 단지 불법적인 아달라의 통치가 끝나고 합법적인 다윗 계열의 왕이 왕위에 올랐다는 것만을 말하는 것일까? 이스라엘 역사 속에 있는 이 유일한 단절 이야기 속에서 또 다른 함의는 없을까? 지금까지의 요아스 이야기에 대한 연구는 편집층을 구분해 역사적 이야기와 편집된 이야기를 재구성해 그 역사적 의미를 찾으려는 역사비평적 연구<sup>4)</sup>와 최종형태로서의 본문을 가지고 문학적 구조 분석을 통해<sup>5)</sup> 신학적 의미를 파악하려는 연구로 전개되었다. 문학적, 신학적 분석을 시도한 단편적인 글들은 있었지만, 이를 체계화시키고 종합해 총체적인 맥락에서 요아스 이야기를 신학적으로, 문학적으로, 그리고 사회적 정황으로 분석한 연구는 없었다. 따라서 이 논문은 단절의 역사를 종식시키고 다윗왕조를 잇고 있는 요아스 이야기를 통시적인 방법론을 통해서 위에 언급한 여러 측면에서 고찰해 보고, 성서의 저자 혹은 편집자들이 무엇을 말하고 싶었는지를 규명할 것이다.

## 1.2 연구 방법론 및 연구범위

구약성서 연구 방법론에는 통시적 방법론(diachronic)과 공시적 방법론(synchronic)이 있다. 통시적 방법론에는 자료비평, 양식비평, 전승사비평, 편집비평 등이 있고 공시적 방법론<sup>7)</sup>에는 이야기비평, 수사비평, 독자반응비평, 신문학비평 등이 있다.

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

4) C. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 원진희 역 (서울: 한우리, 2010[C. Levin, *Der Sturz der Königin Atalja*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1982]), 21-26.

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

6) H. Simian-Yofre, 『구약성서 연구 방법론』 박요한 옮김 (서울: 성서와 함께, 2000[H. Simian-Yofre, *Metodologia dell' Antico Testamento*, Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1994]), 133-194, 223-270.

7) 공시적 방법론은 최종 형태의 본문에 중심을 두고서 성서를 해석하는 것이다. 최종 형태의 본문이 독자에게 어떤 의미를 주는지를 본문을 통해서 살펴보는 것이다.王大일, 『구약주석 새로 보기』 (서울: 성서학 연구소, 2005), 5-10.

이 논문에서는 본문비평을 사용하여 본문을 선택하고,<sup>8)</sup> 편집비평<sup>9)</sup>을 통해서 이 본문의 층을 구분해 보고 또한 그 층의 연대를 자리매김 하고자 한다.

편집비평은 정경화의 진행과정에서 현재의 형태에 이르기까지 개별 성서에 있었던 긴 생성과 개정의 과정을 전체로 하고 있다.<sup>10)</sup> 그래서 편집비평은 종합적인 작업과정으로서 문헌층들이 어떻게 현재의 본문으로 합성되었는지를 밝힌다.<sup>11)</sup>

그리고 편집비평은 누가, 언제, 어떤 신학적인 의도를 가지고 이 본문들을 종합하고 개정한가를 묻는다. 또한 리히터(W. Richter)는 편집비평의 마지막 단계에서는 개별 작품들과 편집들, 그리고 그 작품들의 저자들에 관한 다양한 사회학적 정신사적인 배경에 관한 인식을 결과로서 얻게 된다고 주장한다.<sup>12)</sup>

본 논문은 위의 방법론뿐만 아니라 비교연구(comparative study)와 본문 상호 비

- 
- 8) 본문비평에 관해서 본 논문은 마소라 텍스트에 있는 비평장치를 통해서, 맛소라 본문을 그대로 수용할지 또는 다른 사본을 따를지를 결정할 것이다. 클라인은 본문비평에 대해서 다음과 같이 정의하였다: “모두 불가피하게 오류를 가지고 있는 사본들을 가급적 많이 비교함으로써 하나의 문학 작품인 원본을 찾기 위한 시도.” R. W. Klein, *Textual Criticism of the Old Testament* (Philadelphia: Fortress press, 1974), 7., 헤이스는 본문비평의 목적을 첫째로는 역사를 통해서 다양한 형태의 본문의 변천 과정을 이해하는 것이고, 둘째로는 본문을 원본 형태에 가장 가깝게 재구성 하는 것으로 보았다. J. H. Hayes, *An Introduction to Old Testament Study* (Nashville: Abingdon Press, 1979), 47.
- 9) 편집사는 텍스트의 연속적인 생성에 관해서, 가장 오래된 문서 형태에서 주어진 최종판까지 묘사하며, 여기에 작용하는 모티브들과 의도들을 강조하는 것인데, 동시에 편집사는 강조되어 만들어진 층들의 시대사적인 정돈과 신학사적인 정돈을 위해서 수고한다. 편집의 문제는 성서의 문서뿐만 아니라 고대 근동 문학의 적잖은 부분들은(예, 길가메쉬 서사시) 부분적으로 복잡한 편집적인 행위의 결과이다. 극단적으로 말해서, 구약성서의 문서들은 저자들의 문학이 아니라, 편집자들의 문학이다. 그것들은 더 오랜 기간의 첨부기록 과정의 결과이다. 편집의 과정에서, 미리 주어진 것은 삭제될 수 없었다. 이것은 소위 정경표현공식에 의한 것이다. 즉 “내가 너희에게 명령하는 말을 너희는 가감하지 말고 내가 너희에게 내리는 너희 하나님 야웨의 명령을 지키라”(신 4:2). U. 베커, 『구약성서의 주석』 원진희 역(서울: 한우리, 2011)[U. Becker, *Exegese des Alten testament: Ein Methoden und Arbeitsbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005]), 114-144.
- 10) K. Koch, *Was ist Formgeschichte?* (Neukirchen-Vluyn, 1989), 73, quoted in M. 드라이차, W. 힐브란츠, H. 슈미트, 『구약성서 연구방법론』 하경택 역(서울: 비블리카 아카데미아, 2005)[M. Dreytza, W. Hilbrands, and H. Schmid, *Das Studium des Alten testaments: Eine Einführung in die Methoden der Exegese*, Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 2002]), 268.
- 11) W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft: Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie* (Göttingen, 1971), 167, quoted in M. 드라이차, W. 힐브란츠, H. 슈미트, 『구약성서 연구방법론』 하경택 역(서울: 비블리카 아카데미아, 2005)[M. Dreytza, W. Hilbrands, and H. Schmid, *Das Studium des Alten testaments: Eine Einführung in die Methoden der Exegese*, Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 2002]), 266.
- 12) W. Richter, *Exegese als Literaturwissenschaft: Entwurf einer alttestamentlichen Literaturtheorie und Methodologie* (Göttingen, 1971), 171f, quoted in M. 드라이차, W. 힐브란츠, H. 슈미트, 『구약성서 연구방법론』 하경택 역(서울: 비블리카 아카데미아, 2005)[M. Dreytza, W. Hilbrands, and H. Schmid, *Das Studium des Alten testaments: Eine Einführung in die Methoden der Exegese*, Wuppertal: R. Brockhaus Verlag, 2002]), 267.

교연구(inter-textual comparative study) 방법론을 사용할 것인데, 비교연구를 통해서 구약성서와 고대근동을 비교해 볼 것이고, 이를 통해서 본문을 보다 잘 이해할 수 있을 것이다. 또한 본문 상호 비교에서는 구약성서안의 본문들을 비교해 봄으로써 성서 안에서의 이 본문이 가지는 의미를 규명할 수 있을 것이다.

위의 방법론을 통해서 먼저 2장에서는 요아스 이야기의 편집층을 분석하고, 3장에서는 문학적 특징<sup>13)</sup>을 살펴볼 것이며, 그리고 4장에서는 신학적 특징<sup>14)</sup>을 알아보고,

13) 케이블, 윌러, 요크, 그리고 시티노는 그들의 저서(The Bible as Literature)에서 성서가 인간의 작품이기 때문에 하나의 문학작품으로 보면서 문학적 접근의 필요성을 강조하고 있다. 성서에서, 저자가 어떤 언어를 선택하는가? 어떤 수사적 장치가 있는가? 를 살펴야하고, 과장법, 은유, 상징, 알레고리, 의인화, 아이러니, 언어유희, 그리고 시가문학에 사용된 문학기법이 성서에 문학작품으로써 구성되어 있다고 언급한다. 이러한 것들이 성서에 적용되어 있고, 이러한 쓰임을 이해할 때, 성서의 의미를 이해하는데 도움을 준다고 말한다. J. B. Gabel, C. B. Wheeler, A. D. York, and D. Citino, *The Bible as Literature* (New York: Oxford University Press, 2006), 15-40., 구약성서 연구에서 문학적 접근은 성서 전체 본문을 있는 그대로 두고서 저자의 의도를 찾기 위해서 본문의 역사를 재구성하려 하기 보다는 본문 자체에 있는 수사적 구조나 문학적 장치들을 탐구하면서 본문의 통일성을 찾으려 한다. D. J. A. Clines, *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays* vol. I (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998), 80-83.

14) 신명기의 저자에 관해서는 여러 학자들의 견해가 있다. 폰라트(G. von Rad)는 레위인이 신명기를 저술한 것으로 본다. G. von Rad, *Studies in Deuteronomy* (Chicago: Henry Regency Company, 1953), 66. 니콜슨(E. W. Nicholson)은 북쪽 출신의 예언자를 이 작품의 저자로 여긴다. E. W. Nicholson, *Deuteronomy and Tradition* (Oxford: Basil Blackwell, 1967), 238. 바인펠트(Weinfeld)는 지혜문학적 경향을 가진 서기관이 이 작품을 저술한 것이라고 주장한다. M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11: A New Translation with Introduction and Commentary* (New York: Doubleday, 1991), 44-50. 뢰머(T. Römer)도 예루살렘에서 활동한 서기관에게 이 작품의 저술을 돌린다. T. Römer, "The Books of Deuteronomy," in *The History of Israel's Tradition: The Heritage of Martin Noth* (Sheffield: Academic Press, 1994), 194-195.

또한 신명기 역사서의 저자에 관해서도 여러 학자들의 논의가 있었다. 노트(M. Noth)는 한 명의 저자가 이 작품을 쓴 것으로 보고 있다. M. Noth, *The Deuteronomistic History* (Sheffield: JSOT Press, 1981), 18. 노트는 이 저자는 과거의 전송된 자료를 단지 배열한 사람이 아니고 자신의 견해를 가지고 편집한 사람으로 보고 있고, 이 저자는 통일성 있게 자신의 작품을 서술한 것으로 본다. Noth, *The Deuteronomistic History*, 5, 84-85. 노트는 이 작품을 서술하면서 연설문을 첨가하여 자신의 이야기를 서술하였는데, 이 연설은 여호수아 1장 1절-15절, 여호수아 12장, 여호수아 23장, 사사기 2장 11절-23절, 사무엘상 12장, 열왕기상 8장 14절-61절, 그리고 열왕기하 17장 7절-23절이다. 이러한 연설의 목적은 하나님의 뜻을 전달하는데 있다. Noth, *The Deuteronomistic History*, 5-9. 그리고 그는 복잡한 역사를 연대기적 구조 속에서 통일성을 가지고 그의 역사를 서술하였다. Noth, *The Deuteronomistic History*, 18-25. 반면에 크로스(F. M. Cross)는 노트의 단일 저작설에 이의를 제기하고 이중 편집론을 주장하였다. 왜냐하면 이 작품에 멸망 이전의 시각도 공존하고 있기 때문이다. 이 작품의 첫 번째 편집은 요시야 왕 때이고, 두 번째 편집은 포로기 때인 주전 550년경으로 보고 있다. F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 287-289. 스멘트(R. Smend)는 후대의 두 개의 개정층과 하나의 기본층을 신명기 역사서에서 구별하였다. 기본층은 Dtr H로 보고, 두 개의 개정층은 각각 예언적 본문을 지니고 있는 Dtr P, 그리고 율법을 중심으로 하고 있는 Dtr N으로 구별하였다. R. Smend, *Die Entstehung des AT*, 123., W. Dietrich, T. Veijola, and E. Würthwein, *Die Bücher der Könige* ATD 11

quoted in W. H. Schmidt, *Old Testament Introduction* (New York, The Crossroad Publishing Company, 1984), 139. 스펄트의 견해에 의하면 편집자는 세 명이 된다. 필슨(R. F. Person)은 신명기 역사서의 저자를 바벨론 포로기와 페르시아시기에 활동했던 서기관 조합을 가리키고 있다. 이들은 초기의 자료들을 보존하고 그들 특유의 신학적, 문학적 전통 안에서 이러한 것을 새롭게 해석했고, 이들 중 최상위 계급의 서기관들이 새로운 텍스트와 권위 있는 텍스트의 새로운 개정판을 만들어 내는데 자유를 가지고 있었을 것이고, 이 최상위 계급의 서기관들을 “신명기계 편집자”라고 주장한다. R. F. Person, Jr., *The Deuteronomistic School: History, Social Setting, and Literature* (Atlanta: The Society of Biblical Literature, 2002), 7-8. 필슨의 견해에 의하면 신명기 사가는 학파로서 구성되고 페르시아시기에까지 이어서 계속 활동하는 것으로 본다. 본 논문은 신명기 사가에 관해서 필슨의 입장에 서있다. 한편 이에 덧붙여서 이 작품이 쓰인 연대의 문제를 언급해 볼 때, 포로기에 이 작품이 쓰였다고 주장하고 있는 학자들은 열왕기하 25장 27절 이하의 여호야긴이 석방된 시기를 주전 561년 경으로 보고 최소한 그 때 이후로 쓰인 것으로 본다. 그리고 주전 539년 바벨론을 정복한 고레스 왕에 대한 이야기가 언급되고 있지 않는 것으로 보아 주전 562-539년 사이에 쓰인 것으로 본다고 주장한다. H. W. 볼프, 『구약성서 이해』 이양구 역 (서울 대한기독교 출판사, 1977 [H. W. Wolff, *Bible-Das Alte Testament*]), 74.

그러면 신명기 사가가 신명기 역사서를 저술한 목적은 무엇인가? 노트는 신명기 사가는 그가 가지고 있었던 전승들에 입각해서 이스라엘 파멸의 의미가 무엇인가 하는 질문에 대답하기를 시도하면서 그의 역사를 서술하였고, 이것은 역사적인 사건으로서의 멸망이 어떤 의미를 주는지를 일깨워 주는 것이라고 말한다. Noth, *The Deuteronomistic History*, 99. 그래서 노트에 의하면 신명기 역사서 안에는 왜 멸망했는가에 대해서 깨닫게만 하고 미래의 희망은 보이지 않는다. Noth, *The Deuteronomistic History*, 97. 이에 반해서, 폰라트는 신명기 역사서의 기록 목적이 주전 587년의 멸망에 관한 회상만이 아니라 주전 6세기 포로기 상황에 놓여 있는 이들에게 공동체의 당면 과제를 제시하고 있는 것으로 보고, 공동체가 현재 처해 있는 포로기 생활에 충실하고, 야웨와의 계약 안에서 미래를 책임 있게 선택하는 데 도움을 주려는 의도가 있다고 본다. 그래서 폰라트는 나단 예언의 구원 약속이 신명기 역사서에서 영향력을 갖고 있는 것으로 본다. 그러므로 역사서의 마지막에 여호야긴이 바벨론 왕에게서 은혜를 입었다고 보도를 하면서 여호야긴의 석방을 기록함으로써 야웨가 다시 언급될 수 있는 가능성을 보여 주었고, 이로써 다윗에게 약속한 것이 다시 한 번 미래의 다윗의 집에 성취된다는 기대를 주고 있다고 폰라트는 주장하고 있다. G. 폰라트, 『구약성서 신학 1』 허혁 역 (왜관: 분도출판사, 1976 [G. von Rad, *Theologie Des Alten Testament Band I*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1969]), 339-343. 에크로이드도 노트의 견해에 이의를 제기하고 다윗의 영원한 계약에 관한 언급은 미래 희망의 불씨로 보고 있다. Ackroyd, *Exile and Restoration*, 79. 볼프(H. W. Wolff)는 노트와 폰라트와는 다른 견해를 가지고 있는데, 그것은 신명기 사가가 포로기의 이스라엘이 야웨에게로 돌아오게 하려는 데 있다. 이것은 과거의 역사에서 확인되었는데, 회개할 때, 역사의 전환점이 되었기 때문이다(삿 2:18; 3:9; 삼상 12:20이하, 7:3). 따라서 볼프가 말하는 신명기 역사서의 저술 목적은 이스라엘로 하여금 회개하고 돌아오게 하려는 데에 있다고 본다. 볼프, 『구약성서 이해』 78.

노트에 의하면, 신명기 사가의 신학은 첫째로 정의롭게 보응하는 하나님이고, 둘째로 율법을 준수하여 야웨 하나님에게만 충성을 하는 것이다. 셋째로 예루살렘 성전은 야웨가 선택한 곳인데, 그곳은 야웨에게 기도하는 곳이다. 넷째로 신명기 사가는 그의 신학 속에서 미래의 돌아옴이나 회복을 나타내 주고 있지 않다는 것이다. Noth, *The Deuteronomistic History*, 89-99. 볼프는 신명기 사가가 사사 시대를 다루고 있는 그의 태도에서 어떤 해답을 얻을 수 있다고 한다. 그것은 하나의 도식으로써 “배신-야웨의 징벌-회개-구원”의 도식으로 이루어져 있다. 이것은 사사기 2장 11절 이하에 잘 나타나 있다. 사사기에서 야웨의 진노는 이스라엘을 원수의 손에 넘겨줌으로써 심판을 집행한다. 그리고 구원을 받을 때마다 다시 배신행위를 하는 것이 세대마다 반복되었다. 하지만 이스라엘이 야웨를 배신한 행동과 야웨의 심판이라는 재앙 속에서도 구원의 역사는 중단되지 않고 있다. 볼프는 포로기의 이스라엘을 야웨 징벌의 시기로 보고, 이스라엘이 야웨에게로 돌아가야 하는 것으로 보고 있다. 이런

“돌아오라”라는 개념은 열왕기상 8장 33절과 35절에서 네 번이나 등장한다. 볼프는 신명기 사가의 중심 신학을 “돌아오라”로 규정하고 있다. 그는 이 “돌아오라”가 첫째는 기도를 통해서 야웨를 향해 배타적으로 돌아갈 때에 성취된다고 주장한다(삿 3:16; 삼상 12:19; 왕상 8:47). 둘째는 “모세의 지시에 따라, 네 하나님 야웨의 음성을 듣는 것”이 야웨에게 돌아가는 전향에 속한다(왕하 23:25; 왕하 17:13; 삼상 7:3; 왕하 23:24). 신명기 4장 30절과 30장 2절, 8절, 10절에는 “돌아가는 것”과 “야웨의 음성을 듣는 것”이 서로 분리시킬 수 없이 결합되어 있다. 그리고 신명기 사가는 기도의 예배와 말씀의 예배를 엄두해 두고 있고, 모세와 예언자들을 통해 선포된 야웨 자신의 음성을 향하여 돌아가는 데에 전향의 내용이 달려 있다고 볼프는 주장한다. W. 브르그만, H. W. 볼프, 『구약성서 중심사상』 (서울: 대한기독교 출판사, 1993[W. Brueggemann & H. W. Wolff, *The Vitality of Old Testament Traditions*, John Knox Press]), 149-176.

역대기 사가가 그의 작품을 쓴 목적에 관해서 벤징거는 예루살렘 성전과 제의의 역사를 다루는데 있다고 주장했다. I. Benzinger, *Die Bücher der Chronik Kurzer Hand Kommentar zum Alten Testament XX* (Tübingen und Leipzig: J. C. B Mohr, 1901), viii, quoted in 장일선, 『역대기 사가의 신학』 (서울: 한국신학 연구소, 1981), 20-21. 키텔도 유다와 예루살렘 성전의 예배 역사를 기술하는 것이 역대기 사가의 서술 목적이었다고 말한다. R. Kittel, *Die Bücher der Chronik Kurzer Hand Kommentar zum Alten Testament* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1902), viii, quoted in 장일선, 『역대기 사가의 신학』 (서울: 한국신학 연구소, 1981), 22. 갈링(K. Gallig)은 역대기 역사가 사마리아 사람들에게 대한 논쟁적 작품이라고 주장한다. K. Gallig, *Die Bücher der Chronik, Esra, Nehemia. Das Alte Testament Deutsch*, XII (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1954), 14-15, quoted in 장일선, 『역대기 사가의 신학』 (서울: 한국신학 연구소, 1981), 28. 그래서 다윗과 그의 후손에 관한 종말론적 기대가 역대기 역사 속에서는 축소되고 오히려 신정정치 모습이 두드러지게 나타났다는 것이다. 이와 함께 제의 제사장들과 절기 엄수를 강조하게 되었고, 역대기 사가는 모세의 법을 통해서가 아니라 오히려 레위계통의 설교(대상 17:7-9)와 자신의 역사해석을 통해서 동시대 사람들을 계몽시켰다고 본다. K. Gallig, "*Chronikbücher*" *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Dritte, völlig neubearbeitete Auflage, Band I vol 6 (Tübingen: J. C. B Mohr, 1901), 1803-1806, quoted in 장일선, 『역대기 사가의 신학』 (서울: 한국신학 연구소, 1981), 29. 루돌프는 역대기 사가의 저술 목적이 신정론적 사상이 실현되었다는 것을 나타내는데 있다고 주장했다. W. Rudolph, "Problems of the Books of Chronicles," *VT* IV (1954): 404, quoted in 장일선, 『역대기 사가의 신학』 (서울: 한국신학 연구소, 1981), 29. 그는 덧붙여서 제의 자체가 자율적인 것은 아니며, 오히려 신정론적 사상의 중심으로 예루살렘을 선택케 한 야웨의 사랑을 계속 감사하는 하나의 수단으로 본다. W. Rudolph, *Chronikbücher*, viii-ix, quoted in 장일선, 『역대기 사가의 신학』 (서울: 한국신학 연구소, 1981), 29-30. 노트는 역대기 사가가 다윗 왕조와 예루살렘 성전 제의의 합법성을 증명하려고 했다고 보고, 예루살렘 제의 공동체야말로 고대 이스라엘의 합법적인 후계자라는 것을 입증하려고 애썼다고 본다. M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1957), 174, quoted in 장일선, 『역대기 사가의 신학』 (서울: 한국신학 연구소, 1981), 29-30. 외스틀리(W. O. E. Oesterley)와 로빈슨(H. Robinson)은 역대기 사가의 관심이 성전과 예배에 관심이 있었다고 보고, 그 작품은 어디까지나 레위인의 입장에서 전개된 것으로 여긴다. W. O. E. Oesterley and H. Robinson, *An Introduction to the Books of the Old Testament: Living Ages Books* (New York: Meridian Books, Inc., 1958), 116, quoted in 장일선, 『역대기 사가의 신학』 (서울: 한국신학 연구소, 1981), 30. 앤더슨(B. W. Anderson)도 역대기 사가의 근본적인 주장이 이스라엘이 예배집단으로 부름을 받았다고 보고, 그 예배집단의 중심은 성전이며 그곳에서 제사장들과 레위인들이 예배를 돕는 것이라고 주장한다. B. W. Anderson, *Understanding the Old Testament* (N. J. : Prentice-Hall, Inc., 1957), 436-439, quoted in 장일선, 『역대기 사가의 신학』 (서울: 한국신학 연구소, 1981), 30. 폰라트도 노트와 마찬가지로 포로기 이후 유대집단이 예루살렘 성전을 중심으로 한 제의 공동체가 참 이스라엘이고, 또한 역대기 사가는 여기에서 다윗이 창시한 제의적 직분

5장에서는 사회적 정황<sup>15)</sup>을 다룰 것이다. 3장의 문학적인 특징으로서 살펴볼 요소는 통치연도와 통치연수의 수사학,<sup>16)</sup> 실패 수사학, 어휘, 신화적 수사학이다. 4장의 신학

을 합법화하려고 애썼다고 본다. G. von Rad, *Old Testament* (New York: Harper & Row, Publishers, 1962), 352, quoted in 장일선, 『역대기 사가의 신학』 (서울: 한국신학 연구소, 1981), 30. 비커만(E. Bickerman)은 역대기 사가의 목적이 이스라엘의 의미와 방향을 새로 해석해 보려고 했다고 보고, 그 해석의 중점은 응보 사상이라고 주장했다. E. Bickerman, *From Ezra to the Last of the Maccabees: Foundation of Post-biblical Judaism* (New York: Schocken Books, 1962), 24-25, quoted in 장일선, 『역대기 사가의 신학』 (서울: 한국신학 연구소, 1981), 31.

노트에 의하면, 역대기 사가의 신학은 첫째로 응보사상이고, 두 번째는 다윗 왕조를 강조하고 예루살렘을 진정한 야웨 예배의 장소로 보았다. 셋째로 합법적인 왕권과 합법적인 예배에 주안점을 두고, 다윗 왕조가 하나님에 의해 미래에 새롭게 될 것이라는 기대를 가진다. M. Noth, *The Chronicler's History* (Sheffield: JSOT Press, 1987), 98-106. 볼프는 역대기 사가의 다윗을 강조하고 있고(대상 11장-29장이 다윗을 다루고 있음), 특별히 예루살렘 정복, 법제를 예루살렘으로 옮김, 성전건설 준비, 다윗의 제도와 고용인의 준비는 예루살렘 종교를 강조하고 합법화하는 것으로 본다. 그리고 역대기 사가는 “야웨의 왕권이 다윗의 아들들의 손에 있다(대상 13:6, 8)” 것과 예루살렘에서만 야웨를 바르게 예배할 수 있다는 것을 강조하고 있으며, 마지막으로 역대기 사가는 사마리아 공동체를 공격하고 예루살렘의 합법성을 주장하기 위해서 역대기 사가는 다윗을 부각시킨 것이라고 주장한다. 볼프, 『구약성서 이해』 79-80. 필슨은 페르시아 시대의 신학은 율법을 철저히 준수하는 것인데, 이것은 마음에 할례를 받아서, 즉 순종이 인간본성의 본질적인 부분이 되도록 율법을 내면화하여 인간의 성품이 바뀌어 지는 것을 말하는데, 이것은 하나님의 개입을 통해서만 가능하다고 본다. Person, *The Deuteronomical School: History, Social Setting, and Literature*, 121-122. 지금까지 학자들의 주장을 중심으로 해서 역대기 사가의 신학을 정리하면, 첫째로 응보사상, 둘째로 다윗 왕조를 합법적인 왕조로 강조, 셋째로 사마리아 공동체에 대한, 넷째로 예루살렘의 우위성과 예루살렘 제의의 합법성, 다섯째로 제사장과 레위인의 강조, 여섯째로 성전과 토라의 강조, 일곱째로 신정론적 사상과 왕권 메시아사상, 마지막으로 말씀의 내면화 등으로 볼 수 있다.

15) 구약성서에서 갓월드는 구약을 사회, 문학적으로 연구하였다. 그는 특히 사회적 연구를 기반으로 하여 이스라엘의 출현을 설명하였는데, 이주설이나 정복설 보다는 사회 혁명설이 더 설득력이 있다고 주장하였다. 그는 사회 혁명에서 볼 수 있듯이, 가나안 민중들은 반란에 관해서 정도와 양태를 달리하여 지지하거나 반대하였다고 말한다. 그는 이스라엘을 구성한 가나안의 전향자들로 아모리와 시혼의 백성들(민 21:27b-30), 베델/루스의 정보원들과 그의 친척들(삿 1:2-26), 그리고 유다 산기슭의 아들람 사람들과 다른 도시인들(창 38장)을 들고 있다. 또한 가나안에서 중립자들도 있었다고 언급하고, 이스라엘을 지원했던 동맹자들이 있었는데 그들은 베나민의 기브온과 다른 후리족 도시들(수 9-10장; 삼하 4:1-3; 21:1-14), 메로스(삿 5:23), 숙곳과 브누엘(삿 8:4-17), 그리고 겐족/레갑족(삿 1:16; 4:11; 삼상 15:6-7; 30:29)을 들고 있다. 그는 이러한 사람들과의 제휴가 혁명적 상황의 전형적인 모습이라고 한다. 그래서 갓월드는 전체 이스라엘 부족은 가나안 각 지방의 주민들의 혼합체이고 혹은 블레셋인들의 혼합체였을 수도 있다는 증거가 있다고 언급하면서, 세겜 총회(수 24장)는 억압적인 왕들을 몰아내고 새로 부족을 형성한 가나안 민중들의 통합 의식으로서의 의미를 지닌다고 주장한다. 갓월드의 이러한 사회적 상황에 근거한 주장은 성서의 여러 곳과 조화를 이루면서, 좀 더 구체적인 이해를 더해 준다. N. K. Gottwald, *The Hebrew Bible- A Socio-Literary Introduction* (Philadelphia: Fortress Press, 1985), 261-276.

16) 수사학의 고전적 전통은 말의 전달, 즉 “커뮤니케이션(communication)”의 체계에 관한 이론이었다. 고전 수사학은 “전달하고자 하는 것을 설득력 있게 수행하는 수단을 발굴하는 예술”로 여겨졌다. 아리스토텔레스(Aristotle)와 시세로(Cicero)는 커뮤니케이션에 세 요소가 있다고 보았다. 즉 화자/저자, 연설/본문, 청중/독자라고 한다. 그래서 수사학은 이 세 요소 사이에서 일어나는 커뮤니케이션을 밝히는

적인 특징으로서 고찰할 항목은 계약, 왕권, 이방혈통의 척결, 제의개혁, 성전수리, 그리고 메시아사상이다. 5장에서는 요아스 시대 기본층의 사회적 정황, 포로기 시대 편집층의 사회적 정황, 그리고 페르시아 시대 편집층의 사회적 정황을 고찰할 것이다. 이러한 항목들은 요아스 이야기가 어떤 문학적인 특징과 신학적인 특징을 지녔는지를 알게 해 줄 것이고, 사회적 정황을 통해서 요아스 이야기의 삶의 자리를 밝혀 줄 것이다.

비록 열왕기하 9-10장의 예후의 이야기가 열왕기하 11-12장의 요아스 이야기와 밀접하게 관련되어 있기는 하지만, 열왕기 전체의 역사 진행에서 최초의 단절은 열왕기하 11장 1절에서부터 시작하여 그 이야기의 종결은 열왕기하 12장 22절에서 끝난다. 이 논문의 주요 주제는 요아스 이야기를 다루는 것이기 때문에 이 논문의 연구 범위는 요아스 이야기인 열왕기하 11-12장으로 제한한다.

## 1.3 연구사

### 1.3.1 문학적 연구

#### 1.3.1.1 자료비평

통시적 연구는 슈타데(B. Stade)와 벨하우젠(J. Wellhausen)에서 시작된다. 그들은 요아스의 이야기를 단일 자료로 보지 않고 여러 자료로 구성되어 있다고 보았다. 요아스의 이야기를 자료로 설명한 최초의 학자는 슈타데이다. 그는 열왕기하 11장에 관해서 A자료는 1-12절, 18b-20절이고 B자료는 13-18a절로 구분하면서, A자료는 아달랴의 몰락을 말하고 있는 제사장적 자료이고, B자료는 쿠테타에 관한 민간 전승자료라고 설명한다.<sup>17)</sup> 또한 벨하우젠은 열왕기하 11장 1-12절과 18b-20절에 이어지는 열왕기하 12장

---

이론이다. 그들은 연설/커뮤니케이션에는 세 종류가 있다고 말하였는데 첫째는 “재판을 위한 연설”, 둘째는 “심의/토의를 위한 연설”, 셋째는 “공공 제의를 위한 연설”이라고 말한다. 또한 연설이 얼마나 효과적이었는지를 판단하려면 각 연설이 어디에서, 언제, 누구에게, 무엇 때문에 선포되었는지를 먼저 알아야하고 커뮤니케이션의 목적은 청중들에게 지적인 것을 가르치거나, 감정에 호소해서 마음을 움직이게 하거나, 호감을 얻기 위해서 심미적인 반응을 이끌어 내는 것이라고 주장한다. 그들은 수사학에는 다섯 분과가 있다고 언급하였는데, 첫째는 소재의 창안(상황에 적절한 자료의 발견), 둘째는 구조(자료를 전체적으로 조직된 틀 속에 배열함), 셋째는 문체(적절한 단어의 선택과 비유적 표현, 미사여구의 사용), 넷째는 기억(구두 전달을 위한 준비로서 기억을 돕는 장치 개발), 다섯째는 전달(구두 표현의 특징)이라고 말한다.王大일, 『구약주석 새로보기』(서울: 감신대 성서학연구소, 2005), 155-158.

17) B. Stade, "Anmerkungen zu 2 Kö. 10-14," *ZAW V* (1885): 275-297, quoted in J. Gray, *I & II Kings*, OTL (London: SCM Press, 1980), 566.

도 문체상이나 관점상으로 성전과 제의에 그리고 제사장직의 역사를 주제로 하고 있는 제사장 문서로(16:10 이하와 22장을 포함해서) 보고 있다.<sup>18)</sup> 하지만 키텔(R. Kittel)은 열왕기하 11-12장이 유다 왕의 역사서에서 유래된 것이라고 주장한다. 그러나 그는 그 자료가 본래 형태 그대로의 것인지 손질이 가해진 것인지에 관해선 확신하지 못한다.<sup>19)</sup>

몽고메리(J. A. Montgomery)와 게함(H. S. Gehman)도 두 자료를 언급하는데, 13-18a절은 북쪽에서 온 자료로 보고 있다. 그는 13-18a절은 북쪽 작가의 생생한 문체에 속하는 것으로서, 여기서 묘사하고 있는 여왕은 그의 모친 이세벨(Jezebel)에 관한 자연스러운 한 짝이고 그 여왕은 비슷한 연극 같은 이야기에 영감을 주었다고 말한다. 나머지는 서기관에 의한 남쪽 자료로 본다.<sup>20)</sup>

코간(M. Cogan)과 타드모아(H. Tadmor)는 루돌프(W. Rudolph)가 아달라의 죽음은 두 번이 아니고 한 번이라고 주장한 것을 받아들여 열왕기하 11장을 단일한 자료로 간주한다. 코간과 타드모아는 두 자료라고 말하는 곳에서 여호야다는 주요한 주인공으로서 활동하고 있기 때문에 단일한 자료라고 강조한다.<sup>21)</sup>

### 1.3.1.2 편집비평

열왕기하 11-12장의 편집비평은 다음과 같이 자료층을 구분하고 있다: 자료층은 기본층, 신명기 사가층, 그리고 후기 신명기 사가층으로 구분된다. 기본층은 요아시 시대의 층이고, 신명기 사가층은 포로기 시대이며, 그리고 후기 신명기 사가층은 페르시아 시대에 해당된다.

바레(L. M. Barré)는 열왕기하 11장을 여러 층으로 나눈다. 열왕기하 11장의 기본층은 다음과 같다: 11장 1-5절(배경, 여호야다와 백부장 간의 언약, 여호야다의 명령), 7-9절(여호야다의 명령과 실행), 11-15a절(여호야다의 인도로 대관식, 아달라의 반역 인식), 16-17aα절(아달라의 처형, 여호야다의 중재로 야웨와 왕과 백성 간의 계약), 17b절(왕과 백성과의 계약), 19-20aβ절(대관식 행렬). 기본층 외에 추가되는 층은 “신명기 사가”의 추가와 “후기 신명기 사가”의 추가이다. “신명기 사가”의 추가는

---

18) J. Wellhausen, *Einleitung in das AT*, 257ff, quoted in J. Gray, *I & II Kings*, OTL (London: SCM Press, 1980), 568.

19) R. Kittel, *Die Bücher der Könige* (Göttingen: HKAT, 1900), 243ff, quoted in J. Gray, *I & II Kings*, OTL (London: SCM Press, 1980), 568.

20) J. A. Montgomery & H. S. Gehman, *The Books of Kings*, ICC (Edinburgh: T. & T. Clark, 1976), 417-418, 426.

21) W. Rudolph, "Die Einheitlichkeit der Erzählung vom Sturz der Atalja(2 Kön)," in *Festschrift Bertholet* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1950), 473-478, quoted in M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings*, AB, vol 11 (New York: Doubleday & Company, Inc., 1988), 132.

14aβ, 17aβ(יהוה בין)부터, 18a, 19a“כל עם הארץ”, 땅의 온 백성”, 20aa절이고 그리고 “후기 신명기 사가”의 추가는 6, 10, 15b, 18b, 20b절이다.<sup>22)</sup>

레빈(C. Levin)은 신명기 사가의 글에서 왕조 단절의 역사를 담고 있는 열왕기하 11, 12장에 대해서 그의 “계속되는 침부 이론”을 가지고 기본층, 즉 역사성이 있는 자료가 무엇이었는가를 재구성하고자 했다. 그는 그 과정에서 기본층에 “계속 침부되는 층”을 구분하였다. 그가 구분하여 놓은 층들은 포로기 시대의 층과 포로기 이후 페르시아 시대에 근거를 두고 있는 층들이다.<sup>23)</sup> 그가 구분해 놓은 층들은 아래와 같다.

기본층<sup>24)</sup>은 열왕기하 11장 1, 2, 3b, 4aa, 4ba, 4by, 5a, 5ba, 5bβ, 6a, 8a, 11aa, 11b, 12aβ, 12b, 13a, 14aa, 14b, 16, 17aa, 17b, 19b, 20a, 12장 18-19절이고,<sup>25)</sup> 신명기 사가층<sup>26)</sup>은 열왕기하 12장 1-3a, 4, 19a(קדשים, 신명기 사가 이후), 20-22절이고, 그리고 후기 신명기 사가층은 열왕기하 11장 14aβ, 17aβ, 18a(계약신학적)<sup>27)</sup>, 11장 3a, 4aβ, 4bβ, 5ba, 7, 8b, 9, 11a, 12aa, 13b, 15a, 19a, 12장 3b, 5-17절(제사장적)<sup>28)</sup>, 열왕기하 11장 10, 15b, 18b, 20b절(초기 역대기 사가적)<sup>29)</sup>이다.

레빈은 그의 편집비평에서 아달라에 관한 이야기는 왜곡되었다고 주장한다. 이 왜곡은 여호야다에 의한 쿠데타의 불법성을 말해준다고 주장한다. 요아스 이야기에서 대관식이 지나치게 상세하게 묘사되어 있는 것은 다윗 계열의 자손이 왕이 되었음을 합법화하는 것이라고 그는 주장한다.

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

23) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 12-20.

24) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 109.

25) C. 레빈, 『구약성서 해석학』 원진희 옮김. (서울: 동연, 2010[C. Levin, *Fortschreibungen: Gesammelte Studien zum Alten Testament*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. 2003]), 324.

26) 레빈, 『구약성서 해석학』 318-369.

27) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 77-103.

28) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 35-76.

29) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 27-33.

프리쯔(V. Fritz)는 편집적인 수정들은 설명하려고 의도된 것이지만 전체적으로 본문을 오히려 더 불분명하게 만들었다고 말한다. 17절과 19절 사이에서 18a의 바알 신전의 파괴는 사건의 흐름을 깬다. 많은 상세함들은 해석의 문제를 야기한다: 장소, 호위대의 배치, 기름 부음, 그리고 아달라의 심판, 몇몇의 중복은 본문을 혼란스럽게 한다. 프리쯔는 추가된 것들을 제외하고, 1-5, 6a, 8a, 9aa, 11-13, 14\*, 16, 17\*, 18b, 19, 20a절이 본래의 이야기라고 주장한다. 아달라는 1-3절 도입의 예외를 제외하고, 주로 사건의 끝에 남아 있다. 유다의 왕으로서 요아스를 세우는 주요한 배우는 여호야다이다.<sup>30)</sup> 또한 그는 그의 주석에서 요아스의 성전수리 이야기는 역사적인 것 같지 않고 제2성전 시기의 투영으로 본다.<sup>31)</sup>

편집비평을 통해서 바레와 레빈은 요아스 이야기가 3개의 층으로 구성되었음을 밝혔다. 즉, 그것은 요아스 시대의 기본층, 포로기 시대의 신명기 사가층, 그리고 페르시아 시대의 후기 신명기 사가층이다.

그러나 각 층의 세부적인 것은 다르다. 표로 정리하면 아래와 같다.

표1)

	바레(왕하 11장)	레빈(왕하 11-12장)
기본층	11:1-5,7-9,11-15a, 16-17a, 17b, 19-20a.	11:1, 2, 3b, 4aa, 4ba, 4by, 5a, 5ba, 5bβ, 6a, 8a, 11aa, 11b, 12aβ, 12b, 13a, 14aa, 14b, 16, 17aa, 17b, 19b, 20a, 12:18-19
신명기 사가층	14aβ, 17aβ(בֵּין יְהוָה)부터, 18a, 19a“כל עם הארץ”, 20a	12:1-3a, 4, 19a(“קדשים, 성물” 신명기 사가 이후), 20-22
후기 신명기 사가층	6, 10, 15b, 18b, 20b	11:14aβ, 17aβ, 18a; 11:3a, 4aβ, 4ba, 5ba, 7, 8b, 9, 11aβ, 12aa, 13b, 15a, 19a, 12:3b, 5-17; 11:10, 15b, 18b, 20b.

위의 표에서 볼 수 있듯이 바레는 후기 신명기 사가층의 분량이 적고, 반면에 레빈은 후기 신명기 사가층의 분량이 많다. 또한 열왕기하 11장에서 레빈은 신명기 사가층이 전혀 없고, 바레는 분량이 어느 정도 있다. 따라서 레빈의 견해에 의하면 열왕기하 11장은 신명기 사가의 편집과는 관계가 없고 후기 신명기 사가의 편집과 관계가

30) V. Fritz, *1 & 2 Kings*, CC (Minneapolis: Fortress Press, 2003), 296-297.

31) Fritz, *1 & 2 Kings*, 298, 299-300, 304.

있다. 표1로 판단해 볼 때, 바레는 포로기에 중심을 두고 있는 듯하고, 레빈은 후기 신명기 사가층에 중심을 두고 있는 듯하다. 2장의 편집 비평을 통해서 열왕기하 11-12장의 편집은 포로기에 중심이 있는지 혹은 포로기 이후에 중심이 있는지 밝혀질 것이다.

### 1.3.1.3 신문학 비평

요아스 이야기에 대한 공시적 연구 방법은 주로 이야기 비평과 수사 비평적 방법을 이용해 요아스 이야기의 중심적인 내용을 파악하고, 신학적 메시지를 찾으려는데 초점을 둔다.

홉즈(T. R. Hobbs)는 열왕기하 11장을 다윗 가문의 회복으로 보고 있다. 이곳에서 다윗에 대한 이야기가 생각나게 하는 일들이 보인다고 주장한다. 제사장, 군대, 그리고 결국에는 백성들까지 모두가 요아스 왕에게 기름붓기 위해, 그리고 그들과 야웨 사의의 언약을 갱신하기 위해서 연합한다. 그리고 아달라의 통치기에 그녀의 행적에 가해진 모든 종교적인 위협을 완전히 근절시킨다. 회복의 과정의 내용이 매우 상세하게 묘사된 것은 아달라의 행동을 대충 묘사한 것과 극명하게 대조를 이루고 있다. 이러한 상세한 묘사는 요아스의 통치를 조직화하는 것이고 요아스의 승계에 아달라의 통치가 결여하고 있는 합법성을 부여해주고 있다고 홉즈는 주장한다.<sup>32)</sup>

열왕기하 12장 3절 주석에서 홉즈는 “כל ימיו, 그의 모든 날들”를 역대기하 24장 2절과 일치시키면서 왕이 정직했던 기간은 한정적인 시간뿐이었다고 말하는 것에 반대한다. 열왕기하 12장은 왕이 그의 행동에서 어떤 실수도 없었다고 말한다. 그래서 본문 내용은 그대로 유지되어야 한다고 주장한다. 홉즈는 “אשר הורה יהורם, 여호야다가 그를 가르칠 때”에서 여호야다는 왕의 보호자나 개인교사를 나타낸다고 주장한다. 버니(C. F. Burney)는 이 어구를 난외주라고 말한다.<sup>33)</sup> 18절에서 홉즈는 하사엘의 팽창 시기가 요아스 23년에 있었던 성전수리가 시작된 이후에 일어났다고 주장한다. 또한 하사엘은 싸우지 않고 많은 것을 얻었다(19절).<sup>34)</sup>

한편 홉즈는 제사장 여호야다의 쿠데타에 의한 아달라의 전복은 정당한 것이고 이로써 다윗왕조가 새롭게 계승된 것으로 보고 있다. 성전수리에서 왕은 제사장을 통제하면서 왕이 개혁을 이끌어 가는 것으로 본다.

스위니(M. A. Sweeney)는 아달라가 모후이기 때문에 모후로서 권력을 행사했을

32) Hobbs, *2 Kings*, 144-145.

33) C. F. Burney, *Notes*, 313-314, quoted in T. R. Hobbs, *2 Kings*, WBC, vol 13 (Texas: Word, 1985), 152.

34) Hobbs, *2 Kings*, 150-156.

것으로 본다. 그래서 아달라가 다윗 왕가 전체를 멸절하려고 했다는 것은 옳지 않다고 주장한다.<sup>35)</sup> 또한 그는 요아스 통치 기간 중에 있었던 성전수리는 역사적, 정치적 인 요인과 관련해서 사리에 맞다고 주장한다. 유다는 여호사밧(Jehoshaphat)이래 오므리(Omrive) 집안의 통치 아래 있었다. 오므리 왕조가 예후에 의해서 전복되었다는 것, 그리고 유다를 통제하려는 아달라의 시도가 방해 받았다는 것, 그것은 요아스로 하여금 북 이스라엘의 군주를 마주보고 있는 유다를 위해서 새로운 지위를 생각하게 할 때였다. 성전수리는 흔히 종교개혁뿐만 아니라 국가 회복의 표시이다. 오므리 가의 전복과 아람인의 손에 있는 예후에 의해서 경험된 어려움들은 요아스로 하여금 유다가 이스라엘과의 관계를 재정의 할 - 아마도 독립하는 것이나 또는 적어도 좀 더 동등한 지위 - 가능성을 생각하도록 자극했을 것이다. 이스라엘이 점유되어 있을 때, 유다는 그 자신의 몫을 증진시켰을 것이다.<sup>36)</sup>

코간과 타드모어는 비록 예루살렘에서의 사건의 고리가 예후(9:27-28)에 의해서 아하시야가 살해될 때 시작점을 갖고 있다하더라도, 열왕기하 11장의 해설자는 왕정을 회복하고 야웨와 백성 간의 계약을 갱신하는데 있어서 제사장 여호야다에 의해 행해진 중심적인 역할에 배타적으로 관심을 쏟고 있다고 본다.<sup>37)</sup>

코간과 타드모어는 야웨의 백성이 되기 위한 “야웨와 왕과 백성의 계약”을 언급하는데, 이것은 왕정 기간 동안에 보고된 첫 번째의 행동이라고 언급한다. 그리고 “왕과 백성”이라는 단어로 17b절에 언급된 두 번째 계약에 관한 설명에서는 역대기 기자가 생략한 것이 아니라, 역대기 기자가 이미 역대기하 23장 3절(왕하 11:4)을 그가 재작업함)에서 왕과 백성 간의 계약을 언급했다고 주장한다. 그래서 열왕기하 11장 17b절을 또 다시 반복할 필요가 없었다고 주장한다. 그들은 17b절에 관한 이시다(T. Ishida)의 설명을 받아들인다<sup>38)</sup>: 결과적으로 야웨와의 계약은 다윗계약을 의미한다. 다윗계약에서 다윗 계열의 왕은 야웨와 백성 간의 중재자로서 봉사한다. 그리고 18절에 대해서는 사건의 흐름을 방해하는 것이 아니라 현재의 구절이 이어지는 것은 “계약이 제의 개혁으로 이끄는” 패턴을 따른 경향성을 지닌 신명기 사가적 편집의 결과로 본다. 역사에서 신명기 사가적 표현에 있는 주요한 단어인 “ברית, 계약”이란 용어는 제사장과 외국인 호위병(4절) 간의 특별한 계약을 의미하기 위해서 열왕기하 11장에서 사용되었다. 똑같은 방식으로 17a절에 있는 “ברית, 계약”이란 용어는 아달라 통치에 관한 모든 흔적을 뿌리 뽑기 위한 특별한 계약을 언급한다.<sup>39)</sup>

35) M. A. Sweeney, *I & II Kings*. OTL (London: Westminster John Knox Press, 2007), 343-344.

36) Sweeney, *I & II Kings*, 350-354.

37) M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings*. AB, vol 11 (New York: Doubleday & Company, Inc., 1988), 131.

38) T. Ishida, *Royal Dynasties in Ancient Israel*, *BZAW* 142 (1977): 115, quoted in M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings*. AB, vol 11 (New York: Doubleday & Company, Inc., 1988), 133.

코간과 타드모어는 승리한 왕들로부터 성전은 전리품의 몫을 기대했다고 언급한다. 다시 말해서 코간과 타드모어는 신명기 사가가 외국처럼 유다의 왕들도 전리품으로 성전 유지에 관심을 갖기를 기대하고 있다고 주장한다. 동시에 외국의 공격자들에게 지불하는 성전 보물의 간헐적인 약탈은 왕에게 명예롭지 못한 것이었다(19).<sup>40)</sup>

코간과 타드모어는 열왕기하 12장 5-17절에 있는 성전수리에 관한 이야기는 제사장의 소홀함에 비교해서 왕의 주도에 집중하고 있다고 말한다.

월즈(P. D. Walls)는 요아스 이야기를 이야기 분석, 수사학적 분석, 신학적인 분석 등을 통해서 연구했다. 이야기 분석에 대해서 알아보면, 열왕기하 11-12장을 11장면으로 나누면서, 여호야다와 성전 그리고 아달라와 왕궁이 대조를 이루고 있는 것으로 본다. 또한 아달라의 불법성과 요아스가 다윗 계열이라는 합법성으로 본문이 대조되는 것으로 보고 있다. 아달라는 통치권에 있어서 모델이 되지 못하는 반면, 요아스는 신명기 사가적 이상을 대표하는 것으로 나타난다. 저자의 수사학적 목적은 독자에게 요아스의 합법성을 확신시키는 것에 있다.<sup>41)</sup>

신학적인 분석을 살펴보면, 월즈는 왕조, 왕권, 성전, 그리고 계약과 같은 중요한 상징들이 어떻게 신명기 사가의 세계관 속에서 그리고 고대근동의 문화적 맥락에서 적합한지를 분석함으로써 저자의 “개념적인 세계”를 연구한다. 월즈는 그 이야기 속에서 가장 중요한 사상적인 복잡성은 계약에 대한 신명기 사가의 개념에 의해서 영향 받은 왕조와 왕권에 대한 이스라엘의 이해라고 결론짓는다.<sup>42)</sup>

클라인(R. W. Klein)에 의하면 요아스 이야기는 열왕기하 12장과 역대기하 24장에 보도되어 있고 역대기하는 열왕기하의 본문을 다시 쓰고 있으며 역대기는 요아스의 삶을 새롭게 신학적으로 해석하고 새로운 정보를 결합하고 있다고 한다. 열왕기의 요아스 이야기는 역대기 저자와 그의 보충 신학관에 신학적인 문제를 제기한다. 왜냐하면 그는 한 개인의 삶 안에서 그리고 그것에 비례해서 복과 처벌을 기대하기 때문이다. 그는 성전 수리에 대한(왕하 12:4-16) 요아스의 노력에 이어진 아람 왕 하사엘의 침입에 놀랐을 것이고, 그에게 많은 조공을 바쳤다(왕하 12:19-21)는 것에 마음이 상했을 것이다. 따라서 요아스 통치의 이야기를 신학적으로 일관된 것으로 보여 주기 위해서 역대기 저자는 열왕기로부터 물려받은 자료를 새롭게 해석하고 새로운 정보를 사용했다.<sup>43)</sup>

한편 클라인은 역대기에 있는 요아스 이야기는 많은 아이러니(irony)들을 포함하고

39) Cogan and Tadmor, *II Kings*, 132-133.

40) Cogan and Tadmor, *II Kings*, 141.

41) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash*, 16-17.

42) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash*, 102-141.

43) R. W. Klein, "The Ironic End of Joash in Chronicles," in *For a Later Generation*, ed. R. W. Klein (Harrisburg: Trinity Press International, 2000), 116-117.

있다고 하며, 아이러니는 여호야다를 향한 요아스의 배은망덕과 백성을 이끄는 데 있어서 그의 무책임성을 보여준다고 한다. 또한 열왕기하 12장을 개작하면서 역대기 저자는 일관된 신학적이고 역사 사료적인 요아스 이야기를 제공하고 있고 그의 독자들에게 야웨와 성전에 대한 충성을 환기시키고 있다고 한다.<sup>44)</sup> 하지만 역대기에만 아이러니가 있는 것은 아니다. 열왕기하 11-12장에도 아이러니가 있다.

브렌치(R. G. Branch)는 요아스 이야기를 역사적 배경, 언어 사용, 문학적인 대조, 인물들의 성격묘사로 구분하면서 요아스 이야기에 대해서 언급하고 있다.

또 하나의 특징으로 성서를 통한 원칙은 저자들이 일관되게 죄를 비난하지만, 그들의 비난은 성별구분이 없다는 점이다. 저자들은 죄를 명백히 하고, 심판하고, 그리고 죄의 처벌을 기록하고 있다. 여성 지도자들이 히브리 성서에서는 아주 드물지만, 본문은 여성이 지도력이나 권위에 있어서 부적당하거나 능력이 없다는 암시는 없다. 더욱이 성서 저자들은 남성 위에 있는 여성 지도자들이 본성에 있어서 조화되지 않는다고도 여기지 않는다.<sup>45)</sup>

다만 여성 지도자 아달라는 그의 백성을 다스리는데 있어서 하나님께서 설정해 놓은 원칙을 위반했다(신 17:14-20). 적어도 그녀는 왕위를 얻는데 있어서 제6계명을 위반했다. 그녀는 섭정자로 임명되지도 않았다. 그리고 그녀는 그녀 자신을 위해서 율법을 지키지 못했다. 결과적으로 이러한 죄들은 독자들에게 그녀의 통치가 파멸로 가는 지름길을 택했다는 것을 보여준다. 간략하게 말하면, 그녀의 통치는 다윗 집의 영원한 신의 원칙을 위반했다. 파멸은 불가피했다. 왜냐하면 그녀는 역대기의 다른 중요 거점들을 위반했기 때문이다. 아달라는 다음의 것들을 준행하기를 거절했다. 첫째로, 그녀는 좋은 땅을 차지하기 위해서 야웨의 명령을 따르기를 거절했다(대상 1:28:8-9). 그녀는 야웨를 버리고 야웨는 그녀를 버렸다(대하 12:5). 둘째로, 그녀는 자신을 낮추고, 기도하고, 야웨 찾기를 거부했다(대하 7:14). 셋째로, 야웨 안에서 신앙 갖기를 거절하고, 도움 받기를 거절했다. 또한 예언자들 속에서 신앙 갖기를 거절했고, 성공하기를 거절했다(대하 2:20).<sup>46)</sup>

열왕기와 역대기의 해설자는 아달라의 죽음을 안타까워하면서도 어떤 동정도 기울이지 않는다. 또한 그들은 그녀의 이야기를 죄에 대한 설명으로서도 말하지도 않고 악의 화신의 원칙으로서도 그녀를 그려내지 않는다. 대신에, 열왕기와 역대기는 행동에 관련하여서 일관된 모습을 보여준다. 즉 보상과 벌은 물려지거나 연기되지 않는다

44) Klein, "The Ironic End of Joash in Chronicles," 116-127.

45) R. G. Branch, "Athaliah, a Treacherous Queen: A Careful Analysis of her Story in 2 Kings 11 and 2 Chronicles 22:10-23:21," *In die Skriflig* 38 (2004): 556-557.

46) Branch, "Athaliah, a Treacherous Queen: A Careful Analysis of her Story in 2 Kings 11 and 2 Chronicles 22:10-23:21," 557-558.

는 점이다. 회개 없이, 죄는 행동으로 심판을 집행한다. 심판은 재빠르게 이어진다. 야웨는 훨씬 먼저 규칙들을 제정하였다. 그런 규칙들 안에 거주하기로 선택하는 사람들은 그들이 남자든지 여자든지 간에 살 것이다. 파멸을 선택하는 사람들은 아달라와 같이 불순종하는 자가 되어 파멸하게 될 것이다.<sup>47)</sup>

브랜치는 성서에서 여성이 권력을 가지는 것에 관해서 어떤 차별을 두고 있지 않다고 언급함과 동시에 또한 죄를 지적하는데 있어서도 남녀의 차별을 두고 있지 않다고 주장한다.

롱(B. O. Long)은 밀그롬(J. Milgrom)이 세속으로부터 움직이는 성막을 보호하는 제사장적 제도, 즉 광야에서 이스라엘의 야영생활에 대한 연구<sup>48)</sup>에 착안해서 열왕기하 11장에 등장하는 여호야다, 요아스, 그리고 아달라의 이야기를 어떤 관념적인 관점에서 이해하려고 한다. 즉 거룩한 공간의 제사장 또는 지명된 관리자가 사건들을 정치적으로 지배하고 동시에 그들은 물리적인 영역에 지리적인 거룩성을 부여한다. 신성한 힘은 야웨의 성전에서 왕궁으로 뻗어나가고, 땅에까지도 뻗어 나간다. 이야기의 인물들이 거룩한 것과 세속적인 것의 일반적인 인식에 근거하고 있지만, 롱은 그러한 것은 암호화 되어 있다고 본다, 즉 이것은 성막과 그것을 지키는 레위인에 관한 광야에서의 법제정을 반영하는 것으로서 성결과 불결이라는 이스라엘의 사상이다(민 3:5-38; 18:1-7).<sup>49)</sup>

여호야다는 거룩한 공간의 영역에서, 즉 성전에서 명령하고 행동한다. 언어적으로 “שמר, משמרת, 지키다”는 광야에서 레위인의 경비(민 3:5-7)에 대한 법 제정을 생각나게 한다. 여호야다는 신체적인 해로부터 또는 신성모독으로부터 성막을 보호하면서(비교. 민 1:53; 3:38; 4:32) 신성한 구역에서 자리를 지키고 있는 경비를 맡은 레위인처럼 보여 진다. 13-16절의 장면에서 보여 지는 것처럼, 똑같은 거룩성이 정화를 요구한다. 12절에서 여호야다는 “요아스에게 왕관을 씌우고 율법책을 준다”. 이 구절의 의미는 불분명하지만, 왕과 제사장과의 관련성은 분명하다. 이 예는 열왕기상 1장 39-40절, 출애굽기 29장 5-8절, 레위기 8장 6-12절에서도 볼 수 있다. 여호야다는 계약 맺는 의식을 주도한다. 이어서 유다 왕국에서 바알과 그의 신전에 대한 정화가 나타난다. 이것은 요시야 개혁(왕하 23:1-24)을 기대하게 하고 예후의 바알 숭배자 파괴(왕하 10:18-27)를 회상시킨다. 이러한 행동은 여호야다/요아스/아달라 이야기의

47) Branch, "Athaliah, a Treacherous Queen: A Careful Analysis of her Story in 2 Kings 11 and 2 Chronicles 22:10-23:21," 537-559.

48) J. Milgrom, *Numbers* (New York: Jewish Publication Society, 1990), 16, 340-346, quoted in B. O. Long, "Sacred Geography as Narrative Structure in 2 Kings 11," in *Pomegranates and Golden Bells*, eds. D. P. Wright & A. Hurvits (Winona Lake: Eisenbrauns, 1995), 231.

49) B. O. Long, "Sacred Geography as Narrative Structure in 2 Kings 11," in *Pomegranates and Golden Bells*, eds. D. P. Wright & A. Hurvits (Winona Lake: Eisenbrauns, 1995), 231-232

논리성에 근거한다. 이러한 행동에 의해서, 여호야다는 젊은 왕 주위에 놓여 있었던 신성의 범위를 확장한다. 여호야다는 야웨와 다윗왕조 간의 유대를 갱신한다(17a, 참조: 삼하 7:11-16; 23:5-7; 왕상 8:15-16; 25-26; 11:36-38). 또한 여호야다의 행동은 백성이 “하나님의 백성”이 되는(신27:1-10, 비교. 출19-20) 것을 통해서, 그리고 모세 전승에서 주어진 것처럼 야웨와 함께 토라가 중심이 되는 관계에 관한 인식을 준다. 여호야다는 왕과 백성 간의 계약을 중재한다. 이것은 신학적으로 정의된 “하나님의 백성에 대한 어떤 사회적이고 정치적인 안정을 보증하는 계약이다(비교, 삼하 5:3; 왕상 12). 열왕기하 11장 18절에서 여호야다는 거룩한 영역에서 필요한 보호를 재확인시키는 것을 볼 수 있는데, 그 언어는 광야 시대를 회상시킨다. “פְּקֻדֹת, 지키는 자”는 광야에서 성막을 지키고 성막을 맡은 사람에 대한 용어이다(민 3:32, 36; 4:16). 거룩한 영역을 재형성하려는 여호야다는 예루살렘 성전 근처 지역에서 바알신앙을 척결함으로써 그것은 완성된다. 이런 면에서 백성과 땅으로서의 유다는 새로 시작된 왕조를 받아들이기 위해서 정화되고, 의식적으로 준비된다.<sup>50)</sup>

앞서 살펴보았듯이 이렇게 룬은 거룩성이라는 개념으로 요아스 이야기를 보고 있다. 그것은 지리적으로 영역이 확대되고 있는데, 곧 이 사건은 거룩한 성전에서 계획되어서 세속의 영역까지 확대되고 있다고 본다. 이어 이 거룩성은 예루살렘 근처에서 바알 신앙을 척결함으로써 완성된다고 한다.

### 1.3.1.4 고대근동과의 비교

“여호야다가 왕자를 인도하여 내어 면류관을 씌우며 율법책을 주고 기름을 부어 왕을 삼으매 무리가 박수하며 왕의 만세를 부르니라(왕하 11:12)”에서 제사장 여호야다가 요아스에게 왕관과 율법책을 주는 장면을 보게 된다. 이것은 계약이 상징화되는 것과 관련해서 왕의 통치 목적을 위해서 제사장이 요아스의 머리 위에 증거의 판(Table of the Testimony)을 놓는다는 것을 의미하는 것으로 이 구절을 해석하는 것이 관례였다.

몇몇 학자들은 “עֲדוּת, 율법책”을 “צִדוּת, 띠, 팔치”로 보려하고 왕권의 기장(insigna)으로 보려한다.<sup>51)</sup> 이러한 것은 사무엘하 1장 10절과 이사야 3장 20절에 나타난다. 하지만 “τὸ μαρτύριον”으로 읽고 있는 70인역이나 역대기 본문은 본래의 “עֲדוּת, 율법책”으로 읽고 있다.

오경의 제사장 문서에서 그것은 율법의 판(출 25:16, 21; 40:20) 혹은 법책을(출 16:34; 27:21; 레 16:13; 24:3; 민 17:4, 10) 가리킨다. 열왕기하 11장 12절에 나오

50) Long, "Sacred Geography as Narrative Structure in 2 Kings 11," 233-238.

51) 벨하우젠, 키틀, 버니등 quoted in J. Gray, *I & II Kings*, OTL (London: SCM Press, 1980), 575.

는 “עֲוֹן, 율법책”의 용법은 요아스 시대에 서판(비교. 사 8:1)이나 돌 위에 잘 보존되어 왔던 계약법의 내용을 언급하는 것이다. 그리고 여호야다가 어린 왕의 머리 위에 법이 새겨져 있는 서판들이나 돌을 놓은 것을 가정해 볼 수 있다.

이런 현상은 구테아 실린더(Cylinder)에서 잘 설명될 수 있다. 그곳에서 “성전에 있는 이동할 수 있는 쿠션(portable-cushion of the temple), 왕관 같은 것이 그의 머리 위에 올려 놓여 있는 성전의 건축자 구테아(Gudea)”라는 글귀가 있다. 이 “성전에 있는 이동할 수 있는 쿠션(portable-cushion of the temple)”위에 운명의 돌이 놓여 있고, 그는 그것을 그의 머리 위에 놓았다.<sup>52)</sup> 다시 말하면, 라가쉬(Lagash)에 있는 닝기르수(Ningirsu) 신전의 법들이 왕의 머리 위에 있는 쿠션 위에 담겨져 있다. 같은 방식으로 요아스는 그의 머리 위에 “עֲוֹן, 율법책”을 지닌다. 또한 바벨론, 고대 그리스의 종교 예배에서 특정한 사람의 머리 위에 광주리가 얹혀졌다. 이런 것들에서 열왕기하 11장 12절에 언급되어 있는 유사한 관습을 보게 된다. 여호야다는 어린 왕의 머리 위에 율법이 쓰여져 있는 돌이나 서판 또는 계약법 전체나 일부를 올려놓았다.<sup>53)</sup>

멀서(S. A. B. Mercer)는 “עֲוֹן, 율법책”은 고대근동과 관련해서 서판을 의미한다고 주장한다. 화이트(N. Wyatt)는 12절의 “עֲוֹן”를 어떤 상징이 아니라 물리적인 것으로서 율법책을 말한다고 주장한다.<sup>54)</sup>

비덴그렌(G. Widengren)은 유다 왕 요아스의 대관식을 기술하고 있는 다음 구절에 관심을 쏟고 있다.

“그리고 그가 왕자를 인도하여 내어 왕관을 씌우고 율법책을 주었다. 그리고 그들이 그를 왕으로 삼고 기름을 부었고, 박수하며 불렀다: “왕 만세!”” (왕하 11:12).

그는 “왕관과 율법책(testimony)” 둘 다 왕에게 놓여 있을 때, 후자는 실제로 물리적인 형체를 가진 것으로, 율법책을 모세 전승의 두 돌판, 메소포타미아 전승의 운명의 서판, 그리고 유다와 이스라엘에서 사용된 신탁의 돌들인 우림과 둠뭉으로 여겼다.<sup>55)</sup>

52) R. E. Averbeck, “The Cylinders of Gudea,” in *COS* vol 2 ed. W. W. Hallo (Leidenn: Brill, 2000), 418-421.

53) S. A. B. Mercer, “The “Testimony” of II Kings 11:12,” *Anglican Theological Review* 6 (1, 1923): 44-45.

54) N. Wyatt, “The Hollow Crown: Ambivalent Elements in West Semitic Royal Ideology,” *Ugarit - Forschungen* 18 (1986): 421-436.

55) G. Widengren, *UUA* 7 (1950): 7f, quoted in N. Wyatt, “The Hollow Crown: Ambivalent Elements in West Semitic Royal Ideology,” *Ugarit - Forschungen* 18 (1986): 433.

바인펠트(M. Weinfeld)는 요아스 대관식 때(왕하 11:17)에 여호야다에 의한 계약이 나타난다고 주장한다. 그의 주장에 의하면, 여호야다의 주요한 목표는 새로운 왕에 대한 방백들과 백성들의 충성을 확보하는 것이었다. 여호야다는 가리족 백부장들과 성전 호위대 백부장들에게 왕자를 보이고 그들과 계약을 맺으며 맹세하여 그들을 구속한다(왕하 11:4). 나중에 그는 왕자를 백성 앞에 나오게 하고 “왕관을 씌우고 율법책을 준다”. 환호와 박수 속에 요아스가 왕이 되고 기름 부음을 받고(11절과 19절), 왕궁에 이르러 보좌에 앉는다(19절). 여기서 언급된 성서의 예식은 메소포타미아 왕 대관식의 특징을 갖고 있다. 아시리아에서도 같이 여기서도 제사장이 대관식을 집행하고, 왕의 머리에 관을 씌우는 사람도 제사장이다. 에살하돈이 자기 신하들이 왕의 아들 앗수르바니팔에게 충성 서약을 하게하고 그들과 계약을 맺은 것 같이 여호야다도 백성과 이와 비슷한 계약을 맺게 한다. 그 후에 “*am ha'ares*, 땅의 백성”은 왕이 성전에서 왕궁으로 가는 동안 기뻐하였다. 앗수르바니팔도 성전에서 열린 계약 예식 후에 마찬가지로 “*bit-reduti*, 왕궁”으로 가면서 환호 가운데 호위를 받았다. 열왕기하 11장에서처럼 아시리아에서도 새로운 왕이 왕궁에 들어가기 전에 왕의 복장을 갖추고 보이는 것이 관례였다.<sup>56)</sup>

한편 바인펠트는 열왕기하 11장에 나타난 계약은 이중적이라고 주장한다. 그 하나는 야웨와 이스라엘과의 계약으로서 종교적인 것이고, 다른 하나는 왕과 백성과의 계약으로서 정치적인 것이라고 주장한다.

리브라니(M. Liverani)는 여러 가지 이유로 요아스에 대한 이야기를 믿을 수 없다고 말하면서 아달랴가 그 땅을 통치하고 있을 때, 성전에서 6년을 숨어 지냈다고 하는 것은 문학적인 모티브(literary motif)라고 말한다. 그는 주전 15세기 알라라의 왕(king of Alalah) 이드리미(Idrimi)<sup>57)</sup>와 요아스 왕을 비교하면서, 신화적 요소를 강조하고 있다.<sup>58)</sup>

헨디(L. K. Handy)는 성전에 있는 아기에 대해서 고찰하면서, 아달랴가 통치 기간 중에 요아스를 살해하지 못했다는 것은 심각한 문젯거리라고 주장한다.<sup>59)</sup> 그리고 아기가 성전에서 자랐다고 말하는 것은 일종의 문학적인 형식의 일부분이고, 그것은 역사적인 사실이 아니라고 주장한다.<sup>60)</sup> 그러므로 헨디는 성전에 아기가 놓여 있는 모티

56) M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (New York: Oxford University Press, 1983), 85-87.

57) A. L. Oppenheim. "The Story of Idrimi, King of Alalakh," in *ANET*, ed. J. B. Pritchard, (New Jersey: Princeton University, 1969), 557-558.

58) M. Liverani, *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography* (New York: Cornell University Press, 2004), 147-159.

59) L. K. Handy, "Speaking of Babies in the Temple," *PEGL & MBS* 8 (1988): 155-165.

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

브는 미래의 통치자를 신이 보호하고 있다는 것을 보여주려는 의도에서 나온 것으로 보고 있다.<sup>61)</sup>

물렌(E. T. Mullen)은 사사기에서 처벌은 배교에서 나오고, 그 뒤에 외국의 압제가 따른다. 그리고 신실한 지도자에 의해서 이 압제는 극복되고, 백성을 야웨에게로 되돌린다고 말한다. 이러한 구조는 열왕기에서도 마찬가지라고 주장한다.<sup>62)</sup>

이러한 것에 부가해서 물렌은 성전과 왕궁의 보물 약탈에 관해서 언급하고 있다. 요아스의 개혁은 열왕기하 12장 5-17절에 나타난다. 12장 3-4절에서 그의 통치에 대한 긍정적인 평가가 나온다. 산당을 제거하는데 실패했다는 공식은 이어지는 행동에 관한 부정적인 빛을 던져준다. 하지만 성전 재정제도의 개혁은 신명기 사가적 저자에 의해서 지지를 받고 그의 통치에 긍정적 평가의 양상을 보인다. 평가의 부정적인 암시는 요아스 개혁 이야기에 이어지는 부분에서 설명된다. 그것은 성전과 왕궁 보고의 세 번째 약탈이다(18-19절). 그리고 신명기 사가는 산당을 제거하는데 실패했다는 부정적인 보고와 끝마치는 통치의 요약에서 그가 궁중 음모에 의해서 살해됐다는 언급을 하고 있다. 두 개의 언급은 신에게 보호받는 통치라기보다는 통치에 대한 심판을 담고 있다.<sup>63)</sup>

다시 말해서, 요아스에게 있어서 성전수리에 관한 이야기는 긍정적인 평가를 하게 한다. 하지만 그가 산당을 제거하지 않은 것에 대해서는 부정적인 평가가 주어지는데 그것은 성전과 왕궁의 보물 약탈이라는 형태로 나타나고 또한 그가 암살당했다는 형태로 나타난다.

### 1.3.2 신학적 연구

#### 1.3.2.1 아달라와 오므리 왕조

월즈는 신학적인 연구에 있어서 아달라와 오므리 왕조, 성전과 제사장, 계약, 왕과 왕조, 그리고 통치 요약과 왕의 통치라는 제목을 두고서 그의 견해를 피력했다. 첫째로 아달라와 오므리 왕조를 신학의 한 요소로 보고서 다루었다. 이스라엘은 여호보암의 죄를 따라서 왕들은 야웨의 눈에 악했다(왕상 12:28-30). 이러한 죄는 북 왕국 역사에 계속 반영되었다. 그 중에서 오므리 왕조는 특별히 비난받았다. 아합은 이방인을

---

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

62) E. T. Mullen, Jr, "Crime and Punishment: The Sins of the Kings and Despoliation of the Treasuries," *CBQ* 54 (1992): 235-236.

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

아내로 삼고, 바알을 섬겼다(왕상 16-31). 예언자 아히야가 여로보암을 비난(왕상 13:33-34; 14:15-16)했고, 엘리야, 엘리사도 결국 여로보암이 망하리라고 저주하였다(왕상 21:21-22; 왕하 9:1, 7). 어느 누구도 아합의 집에 남아 있지 않게 되리라는 비난은 예후 혁명에서 이루어졌다(왕하 10:10, 17).<sup>64)</sup>

아달라가 열왕기하 11장에 등장하는데, 북 왕조와 예언자와 관련해서, 그녀는 아합의 집에 놓여진 비난과 관련되어 있다. 비록 열왕기하 11장에는 예언자가 등장하지는 않지만, 엘리야에 의해서 주어진 말이 여전히 유효하고, 그것은 아달라의 죽음에 어떤 역할을 한다. 아달라는 유다와의 결혼을 통해서 유다에 악을 가져오고, 이것으로 인해서 이미 예언된 그녀 집안의 멸망에서 벗어날 수 없다. 아달라는 이방인 여왕이다. 이러한 것은 이스라엘 역사에서 이세벨과 마아가가 모델이 되고 있다. 또한 솔로몬의 이방인 아내도 솔로몬의 마음을 어떻게 이방제사에 돌이키게 했는지를 보여준다(왕상 11:1-10).<sup>65)</sup>

아달라의 태생, 여성, 그리고 종교적인 정서 그 어떤 것도 아달라가 유다의 왕위를 얻는데 부합하지 않는다. 이런 아달라의 특성 뒤에 있는 신명기 사가의 신학은 성서에서 남성 중심의 관점을 보여준다. 그리고 신명기 사가의 생각에서 아달라는 외국인, 여성, 배교자로서 악, 위협, 그리고 불법적인 권력에 적합한 자로 낙인찍힌다. 아달라는 외국인, 여성, 배교자로서 죄를 더하고, 이러한 것들은 오므리가에 관한 개념들과 일치한다.<sup>66)</sup>

신명기 사가는 북 왕국의 왕조를 모두 비난하고 있지만, 아합의 집안에 특별한 관심을 가지고 있고, 그 왕가의 여성에 중점을 두고 있다. 신명기 사가에 있어서 아달라를 통해서 아합 왕조가 유다 왕조에 들어온 것은 강한 어조로 비난 받을 일이고, 불법적인 것이었다.<sup>67)</sup>

### 1.3.2.2 성전과 제사장

열왕기하 11-12장에서, “야웨의 집”의 반복은 성전의 중요성을 말해주고 있다. 신명기 사가의 성전에 관한 생각은 메소포타미아와 관련되어 나타나는데, 그것은 열왕기상 5-9장에 있는 솔로몬의 성전봉헌 이야기에 표현되어 있다. 메소포타미아에서 성전은 신의 영역을 인간의 영역에 반영하는 것으로 이해된다.<sup>68)</sup> 그래서 인간 세계에

---

64) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 110-111.

65) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 111.

66) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 112

67) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 113.

68) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 113-114.

서, 왕의 영역, 왕궁, 그리고 신전은 신의 질서를 표현한다. 그래서 알스트렘(G. W. Ahlström)은 수도는 신의 거주지이고, 그 수도는 신의 섭정자인 왕이 다스린다. 따라서 왕국과 신전은 국가의 본질을 구성하는 것으로서 동전의 양면과 같다고 주장한다.<sup>69)</sup> 신과 인간의 연결로서 성전의 안녕은 나라의 안녕과 관계가 있다. 신이 거주하는 집은 보수되어야 하고, 나라의 안녕과 번영을 위해서 적당한 형식으로 준비되어야 한다. 그래서 신전을 짓는다거나 보수하는 것은 왕의 책임이자 특권이다.<sup>70)</sup>

바인펠트에 의하면 메소포타미아의 개념에 근거해서 신전이 있는 도시는 신전이 가장 찬양을 받을 수 있는 위치에 세워져야 한다. 그래서 가장 높은 산에 세워지고, 하늘과 땅의 중심에 세워진다. 이렇게 함으로써 정의가 나타나고, 땅에서 악과 억압이 극복된다.<sup>71)</sup>

후로비츠(V. Hurowitz)는 성서의 자료에서, 성전건축은 널리 퍼져 있는 사상이고, 예측할 수 있는 문학적 양식을 따르고 있다고 언급하고 있다. 그래서 열왕기상 5장 15절-9장 25절의 솔로몬 성전 이야기는 이런 양식과 비교하고 있는데, 솔로몬 성전 이야기는 아시리아 시대의 이야기와 일반적인 유사성을 가지고 있다고 본다. 이것은 신명기 사가의 신학에 의해서 형성된 것으로 본다.<sup>72)</sup> 이에 대해 마이어스(C. Meyers)는 신명기 사가에 있어서 성전 신학은 일반적인 고대 근동의 배경을 반영하고 있음으로 신의 통치와 권력으로서의 성전, 국가의 영광으로서의 성전의 개념인 야웨의 성전이 신명기 사가의 생각 뒤에 놓여 있다고 언급한다.<sup>73)</sup>

하지만 신명기 사가의 생각에서 성전은 이런 개념을 포함하고 있지만, 또한 수정하고 있다. 즉 신명기 사가는 야웨가 실제로 성전에 거주하고 있다는 개념을 배제하고, 성전은 야웨가 선택한 장소로서 야웨의 이름만이 거주한다고 바인펠트는 주장한다.<sup>74)</sup>

69) G. W. Ahlström, *Royal Administration and National Religion in Ancient Palestine* (Leiden: Brill, 1982), 3, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 114.

70) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 114.

71) M. Weinfeld, "Zion and Jerusalem as Religious and Political Capital: Ideology and Utopia," in *The Poet and the Historian: Essays in Literary and Historical Biblical Criticism*, ed. R. E. Friedman (Chico: Scholars Press, 1983), 106-111, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 115.

72) V. Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House: Temple Building in Light of Mesopotamian and Northwest Semitic Writings* (Sheffield: JSOT press, 1992), 18, 128, 314, 316, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 115.

73) C. Meyers, "David as Temple Builder," in *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*, eds. P. D. Miller and S. D. McBride (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 362, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 116.

여호야다가 공모의 장소, 대관식의 장소로서 성전의 권력을 이용할 때, 그는 야웨의 의지인 성전의 경외와 성전의 견고함에 의지했다. 고대근동과 관련된 성전과의 관계에서 또 하나의 법과 계약에 관한 개념을 불러일으킨다. 그래서 성전은 일반적으로 의 통치와 관련이 되고 그러므로 솔로몬이 성전을 지을 때, 하나님은 성전 짓는 것을 계약과 연관지어서 언급한다(왕상 6:12-13). 계약과 법이 성전과 관련된 것이 아달랴 이야기에서 발견된다. 왕이 왕관을 쓰고, 아달랴가 죽은 후에 성전에서 여호야다는 야웨의 백성이 되기 위해서 야웨와 왕과 백성 간의 계약을 맺는다. 여기서 성전은 계약의 보증인 역할을 하고 있는 것이다.<sup>75)</sup>

또 하나의 성전신학이 신명기 사가의 개념에 중심으로 나타나는데, 성전은 왕의 통치를 위한 신의 인가를 상징화하고 있다. 신명기 학파의 세계관에서 성전은 왕정 이데올로기를 포함하고 있기 때문에, 성전의 설립은 신명기 역사에서 다윗왕조를 설립하는 데에 부수되는 실재성이 된다. 그래서 신명기적인 솔로몬 성전은 다윗, 솔로몬, 그리고 그들의 후손들의 합법적인 통치를 보장한다. 이 사실은 사무엘하 7장에서 보다 더 분명하게 보여 지는 곳은 없다.<sup>76)</sup>

성전과 다윗왕조를 위한 신의 재가와의 긴밀한 연관성은 열왕기하 11장에 있는 배경과 상징으로서 성전의 중요성을 설명하는데 도움을 준다. 다윗 왕 계열에 관한 성전의 확실한 위임은 합법적인 계승자로서 요아스를 위해서 성전에서 행동하는 여호야다를 지지해 주고, 성전은 그것의 중요한 장소가 된다.<sup>77)</sup>

메소포타미아에서 신전의 일과 지원은 신의 가족인 그곳에 속한 개인이 신의 필요를 돌보는 책임을 다함으로써 이루어진다. 기능적으로, 제의를 맡은 직원, 예를 들어, 대제사장, 조수, 서기관, 그리고 건물을 돌보는 노동자, 기술자, 그리고 성전에 관련된 일을 돌보는 사람이 있고, 무당과 점치는 자도 있다. 많은 경우에 왕이 신전의 주요한 후원자이지만, 몇몇의 아시리아 기록에서는 대제사장이 후원자라고 오펜하임(A. L. Oppenheim)은 주장한다.<sup>78)</sup>

제사장과 관련해서 신명기 사가의 전승은 제사장직의 개념을 수정한다. 바인펠트는 받아들이는 전승에서 신명기적인 경향은 비신화하고 있다고 언급하면서, 이러한 것은

74) M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Clarendon Press, 1972), 193, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 116.

75) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 116-117.

76) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 117.

77) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 119.

78) A. L. Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization* (Chicago: University of Chicago press, 1964), 96, 106, 108, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 120.

제사장의 역할 개념에 영향을 주었는데, 제사장의 중재자로서의 기능이 없다는 것이다. 그래서 신명기적인 제사는 성소에서 바치는 자에 의해 소비되는 제물에 관해 주로 말하고 있고, 가난한자, 레위인, 이방인, 고아, 그리고 과부와 나누도록 되어 있다고 주장한다.<sup>79)</sup>

신명기 사가의 역사에서 증명된 것처럼 제사장에 관한 신명기 사가의 개념은 독립적인 성례와 정치적인 위치를 가지는 역할로서가 아니라, 대개 왕과 관련하여 정의되는데, 솔로몬이 아비아달을 제거하는 장면에서 보는 바와 같이(왕상 2:26-27) 왕은 제사장을 추방하고 임명하는 권한을 가지고 있다고 드보(R. de Vaux)는 본다.<sup>80)</sup>

또한 드보는 아사(왕상 15:12-23), 히스기야(왕하 18:3-4), 요시야(왕하 23)의 경우에서처럼 종교개혁은 제사장에 의해서가 아니라 왕에 의해서 주도되고, 뿐만 아니라 다윗과 솔로몬의 공무원 명단에 들어 있는 것처럼(삼하 20:25, 왕상 4:2) 제사장은 왕의 행정에 중요한 역할을 담당한다고 말한다.<sup>81)</sup>

열왕기하 11-12장에서 여호야다의 역할은 신명기 사가의 관점에서 볼 때 왕의 두 번째로서의 제사장의 개념에 적합하다. 열왕기하 12장에서 여호야다는 왕의 종이다. 그러므로 제사장은 여호야다의 경우에서처럼 사회에서 중심이 되는 제도를 합법화하는 자로서 기능을 담당한다.<sup>82)</sup>

### 1.3.2.3 계약

오덴(R. A. Oden)은 고대 이스라엘에서 계약의 개념을 언급하면서, 이 계약은 후대의 것이며, 본래 이스라엘 종교에서 중요한 개념은 아니었다고 말하고 있는 벨하우젠의 견해를 취하고 있다.<sup>83)</sup>

발쩌(K. Baltzer)는 위대한 왕과 봉신 간의 히타이트 조약을 예로 들면서 계약 갱

---

79) M. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School* (Oxford: Clarendon Press, 1972), 188, 211, 227, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 121.

80) R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (New York: McGraw-Hill, 1961), 375, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 121.

81) R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (New York: McGraw-Hill, 1961), 375-376, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 122.

82) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 122.

83) R. A. Oden, "The Place of Covenant in the Religion of Israel," in *Ancient Israelite Religion*, eds. P. D. Miller and P. D. hanson and S. D. McBride (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 429. quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 123.

신은 이스라엘에서 두 지도자가 바뀌는 시기에 필요하게 되었다고 언급한다. 따라서 열왕기하 11장에서 요아스가 불법적인 아달라를 대신했을 때, 두 개의 계약이 맺어졌다고 언급하면서, 하나의 계약은 백성이 왕에게 충성을 맹세하는 것이고, 다른 하나의 계약은 왕과 백성이 함께 야웨의 백성이 되려고 맹세하는 것이라고 주장한다.<sup>84)</sup>

비덴그렌(G. Widengren)은 열왕기하 11장을 왕과 계약 간의 관계를 보여주는 본문으로 여기고, 왕의 기능 가운데 하나로 계약의 중재를 들고 있다. 또한 그는 하나님과 이스라엘이 계약 맺는 것을 포로기 이전 신년축제의 맥락에서 하나님과 이스라엘과의 관계에서 중요한 것으로 언급한다. 더불어서 그는 계약의 기초로서 역할을 했던 율법책을 이 엄숙한 행사에서 읽으면서, 야웨와 백성 간의 계약을 갱신하는 것은 왕이었다고 언급하면서, 계약에 있어서 왕의 주도적인 역할을 강조하고 있다.<sup>85)</sup>

이렇게 볼 때, 비덴그렌과 발쩌(K. Baltzer)의 주장은 야웨와 백성 간의 관계에 대해서 신명기 사가적 인식을 설명하는데 적당하게 사용된다고 윌즈는 주장한다.<sup>86)</sup>

신명기 사가적 세계관에서 계약은 야웨와 백성 간의 관계를 정의하는 주요한 방법이 되고, 백성이 땅을 소유하는 것은 그들에게 땅을 준 하나님과 올바른 관계를 그들이 계속하는 것에 달려 있다. 게브란트(G. E. Gerbrandt)에 의하면, 이런 관계는 백성이 야웨와 관계를 맺는 계약에 표현되어 있다. 계약에 의하면, 이스라엘은 모세를 통해서 주어진 법과 십계명에서 발견되는 규정들을 위임 받는다. 그 때에 이스라엘과 야웨의 계약은 이스라엘에게 땅의 축복된 삶에 관해서 필요한 지침을 준다. 그리고 그것을 준수하는 것은 그의 백성으로서 땅에 계속해서 존재하게 되는 조건이 된다.<sup>87)</sup>

브리양(M. A. O'Brien)은 신명기 사가가 모세의 권위를 통해서 신명기 법을 그의 역사의 나머지 책에 적용시켰고,<sup>88)</sup> 신명기 사가는 3개의 영역에 중점을 두고 있다고 언급한다. 첫째는 야웨의 배타적인 예배에 관한 충성이고, 둘째는 야웨가 선택한 장소에서의 중앙화된 예배의 충성이고, 셋째는 야웨에 의해서 임명된 지도자에 대한 충성

---

84) K. Baltzer, *The Covenant Formulary* (Philadelphia: Fortress press, 1971), 83, 79, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 123.

85) G. Widengren, "King and Covenant," *JSS* 2 (1957): 1-2, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 123-124.

86) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 124.

87) G. E. Gerbrandt, *Kingship according to the Deuteronomistic History* (Atlanta: Scholars Press, 1986), 94, 96, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 125.

88) M. A. O'Brien, "The "Deuteronomistic History" as a Story of Israel's Leaders," *BR* 37 (1989): 20, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 125.

이라고 주장한다.<sup>89)</sup>

월즈는 언약에 충실한 두 개의 결과가 열왕기하 11-12장에서 발견된다고 주장한다. 그 첫 번째 것의 결과는 바알제의를 거부하는 것으로서 아달라와 요아스의 이야기에 등장하는데, 계약 맺은 백성으로서 바알신전을 파괴하고, 바알 제사장을 제거하는 것으로 나타난다. 또 나머지 하나의 결과는 예배의 중앙화에 대한 배타적 예배의 요구가 열왕기하 12장에 등장하는데, 요아스가 산당을 제거하지 않았다는 형태로 요아스의 통치 공식에 나타난다는 것이다.<sup>90)</sup>

#### 1.3.2.4 왕과 왕조

왕권에 관한 일반적인 신명기 사가의 생각은 왕은 나라에서 중심적인 인물이라는 것이다. 왕에 관한 이러한 사상이 열왕기하 11-12장에 반영되어 있다. 그리고 발전된 신명기 사가의 왕권 개념에서는 왕은 계약을 지키는 자로 명시된다. 계약은 사회에서 왕의 위치를 보존하고, 권력을 제한한다. 왕은 충성의 기준에 의해서 판단되는데, 그것은 브리앙(M. A. O'Brien)의 견해에 나타나 있다. 즉 왕 자신의 통치와 백성의 생명은 왕이 계약을 이행하는데 달려있다. 따라서 올바른 왕권은 계약을 맺는 것 없이는 회복될 수 없다는 것을 열왕기하 11장 17절이 잘 나타내 주고 있다.<sup>91)</sup>

성전을 짓는 자로서의 왕과 성전에 관한 관심은 열왕기하 12장에 잘 나타나 있고, 왕조에 관한 것은 사무엘하 7장에 표현되어 있다. 비록 열왕기하 11-12장에는 왕조에 관한 직접적인 약속이 예언자를 통해서 주어지지 않지만, 나단과 아히야를 통한 예언은 실제적으로 분명하고 지속적인 다윗의 언약으로서 역할을 하고 있다. 예언자들의 말은 다윗왕조가 어려움에 처해서 그것을 극복하고자 할 때 여전히 유효하게 활동한다.<sup>92)</sup>

#### 1.3.2.5 통치 요약과 왕의 치세

신명기 사가는 계약의 충실성에 따라서 왕의 통치를 평가한다. 여기에 두 개의 특징이 신학적인 숙고와 관련해서 언급된다. 그것은 왕의 행위의 기본적인 판단이 야웨의 눈에 악한가, 혹은 야웨의 눈에 선한가에 의해서 판단된다고 캠벨(A. F.

89) M. A. O'Brien, *The Deuteronomistic History Hypothesis: A Reassessment* (Freiburg: Universitätsverlag, 1989), 30, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 125.

90) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 126.

91) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 129-131.

92) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 132-134.

Campbell)은 말한다.<sup>93)</sup> 통치 요약의 두 번째 특징은 왕의 통치에서 사건과 행동의 자세한 보고와 결합된다.<sup>94)</sup>

신명기 사가의 평가 기준은 야웨에 대한 충실성, 중앙화된 예배의 충실성에 따라서 이루어진다. 이런 기준에 따라서 많은 유다의 왕들은 산당을 제거하지 않은 것에 책임이 있다. 그렇지만 반면에 6명의 왕은 “야웨의 눈에 올바르게 행한 것”으로 평가된다(아사, 여호사밧, 요아스, 아마샤, 아사라, 그리고 요담). 산당을 제거하지 않은 왕은 외국의 압제나 정치적 혹은 개인적인 불행으로 벌을 받는다. 즉 제의적으로 잘못되면 좋은 왕으로 평가된 왕조차도 외국 압제의 먹이로 전락된다. 모든 기준에 따라서, 완전하게 선한 왕으로 평가된 히스기야(왕하 18:3-7a)도 조공을 바친다(왕하 8:15).<sup>95)</sup>

열왕기하 12장에서 요아스는 옳게 행한 왕으로 평가된다. 하지만 산당은 제거하지 않았다. 성전 재정에 관한 보고는 야웨의 눈에 옳다고 인정받는데 공헌한다. 성전수리도 좋은 왕이 해야 하는 것으로서 요아스 통치에서 특별함을 더해준다. 반면에 성전의 보물을 잃은 것에 관한 보고와 또한 요아스의 암살에 관한 보고는 요아스가 산당을 제거하지 않은 것과 상호작용한다고 윌즈는 보고 있다.<sup>96)</sup>

### 1.3.3 사회적 정황 연구

#### 1.3.3.1 사회적 역할과 위치

요아스의 이야기에 등장하는 인물들은 농경 사회에서 나타나는 엘리트와 귀족층이다. 그들은 왕, 여왕, 왕의 누이, 왕의 서기, 그리고 왕을 암살한 자들인데, 이들 모두는 궁정의 일원이다. 호위대와 가리인은 왕의 사적인 군대들인 것 같고, 제사장은 최고의 종교 지도자이다. 감독관은 아마도 종교 제도에서 행정직을 유지했을 것 같다. 이웃 나라의 왕은 적이지만, 또한 귀족이다. 유일한 비 엘리트 계급은 성전수리를 위해서 일하는 노동자들이다.<sup>97)</sup>

등장 인물 가운데 땅의 백성은 다윗왕조를 지지하는 정치-사회적인 역할을 했다고 오데드(B. Oded)는 주장한다.<sup>98)</sup> 농경사회에서, 농민이 정치에 참여하는 예는 없다.

---

93) A. F. Campbell, *Of Prophets and Kings: A Late Ninth Century Document* (Washington: Catholic Biblical Association, 1986), 139-202, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 136.

94) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 136.

95) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 137-138.

96) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 138.

97) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 149-150.

98) B. Oded, "Judah and the Exile," in *Israelite and Judean History*, eds. J. H. Hayes and J. M.

그래서 땅의 백성은 유다의 백성으로 보기 힘들다. 그러므로 땅의 백성은 땅을 소유한 부유한 자로서 왕을 세우는데 참여하는 자들이다. 즉 땅의 백성은 다윗왕조를 지지하는 정치적 역할을 하는 땅을 가진 부유한 일원이다. 결국 요아스 이야기에서 등장하는 사회적 역할에 관한 것과 모든 인물들은 모두 엘리트들이다. 어디에도 농민의 삶과 그것에 대한 관심은 나타나 있지 않다.<sup>99)</sup>

두 장에서 일어나는 사건의 배경이 되는 곳은 수도인 예루살렘이다. 농경사회에서는 항상 수도에 권력이 집중한다. 그래서 비평가들은 열왕기하 11장 20절에서 시골과 예루살렘 간의 대조를 구분하고 있다고 드보는 주장한다.<sup>100)</sup> 하지만 그 모델은 도시와 시골 간의 경계를 이루는 것이 아니라 오로지 강자와 농민 간의 경계를 만드는 것이라고 오데드는 주장한다.<sup>101)</sup> 열왕기하 11-12장의 장소는 성전과 왕궁이다. 농경사회에서 성전과 왕궁은 여러 면에서 중요하다. 실제적인 종교나 정치적인 행정의 위치로서 뿐만 아니라 실제적인 측면에서 통제의 장소로서 기능을 한다. 성전과 왕궁은 세금을 통해서 중앙으로 경제적 부를 가져오고 공무원과 관료의 일을 이끈다. 또한 중앙 정부와 종교적인 구조는 도시를 지배한다고 조베르그(G. Sjoberg)는 말한다.<sup>102)</sup> 그러므로 아달라와 요아스 이야기에서 성전과 왕궁은 가장 중요한 왕의 권력에 관한 눈으로 볼 수 있는 상징이다. 이 이야기는 그 사회에서 중심적인 엘리트의 역할과 중심적인 권력의 위치에 관한 것이다.<sup>103)</sup>

### 1.3.3.2 농경의 왕정에서 당파적인 정치

왕은 항상 자신을 약화시키려는 자들에 대항해서 최대한도로 통제를 하려 한다.<sup>104)</sup>

---

Miller (Philadelphia: Westminster Press, 1977), 458, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 136.

99) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 150-151.

100) R. de Vaux, *Ancient Israel: Its Life and Institutions* (New York: McGraw-Hill, 1961), 71, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 151.

101) B. Oded, "Judah and the Exile," in *Israelite and Judean History*, eds. J. H. Hayes and J. M. Miller (Philadelphia: Westminster Press, 1977), 458, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 151.

102) G. Sjoberg, *The Pre-Industrial City: Past and Present* (New York: Free Press, 1960), 87, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 151.

103) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 152.

104) R. Bendix, *Kings or People: Power and the Mandate to Rule* (Berkeley: University of

반면에 행정가, 공무원, 지주, 그리고 군장교도 왕을 통제하려 한다.<sup>105)</sup> 권력을 향한 엘리트의 투쟁은 왕위 계승의 문제가 놓여 있을 때, 가장 극적으로 보여 진다.<sup>106)</sup> 현재의 왕이 죽었을 때, 무능력하게 되었을 때, 제거되었을 때, 암살당했을 때, 누가 차기의 통치자가 될 것인가는 엘리트 사회 구조에서 모든 그룹의 관심사이다. 계승의 불확실성은 왕의 권위를 안정시키는데 있어서 끊임없는 어려움을 준다.<sup>107)</sup> 당파적인 정치권력의 잘 정립된 사회적인 모형이 아달라가 왕권을 잡는 것과 여호야다의 공모로 요아스에게 권좌를 되돌리는 것에서 잘 보여 진다고 월즈는 말한다.<sup>108)</sup>

아달라는 그녀의 자리에 도전이 될 만한 모든 왕의 자손들을 제거했다. 이러한 일은 엘리트의 권력 투쟁을 분명하게 이해하도록 해준다. 하지만 아달라가 권력을 잡는데 있어서 그녀 편에 아무도 없다. 그 이야기에서 아달라는 혼자 행동하고, 혼자 다스리고, 혼자 죽는다. 사회적으로 볼 때, 이것은 불가능한 일이다. 찬탈자가 권력을 잡을 때는 파당한 무리가 있고, 몇몇 그룹은 항상 왕조가 바뀔 때, 수혜자가 된다.<sup>109)</sup> 하지만 또한 권력이 위협을 받을 때, 지지자들은 등을 돌리고 촉망되는 후보를 지지할 가능성이 있다. 이것은 신명기 사가가 그 이야기를 썼기 때문에, 아달라에게 지지자가 없는 것 같다. 결국 신명기 사가의 사회 정황 속에서 실제성이 무시되었고, 어떤 이유에서인지 아달라의 지지 그룹은 그 이야기 속에 포함되지 않았다.<sup>110)</sup> 신명기 사가는 아달라가 악한 오므리가 출신이고, 그녀가 유다에 악을 가져왔기 때문에 그녀에게 어떤 지지도 없었다고 기술하고 있다. 하지만 여호야다의 공모 이야기에서 이 이야기가 파당을 가지고 있다는 좋은 설명을 제공해 주고 있다. 그리고 파당은 종교적인 설립의 강력한 일원인 제사장에게 의해서 이끌어진다. 이 그룹이 왕위의 후보자인 요아스를 지지하기 위해서 연합한다. 요아스가 실제의 다윗 계열인지 아니든지 간에, 그의 지지

---

California Press, 1978), 220, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 153.

105) T. F. Carney, *The Shape of the Past: Models and Antiquity* (Lawrence: Coronado Press, 1975), 55, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 153.

106) T. F. Carney, *The Shape of the Past: Models and Antiquity* (Lawrence: Coronado Press, 1975), 54, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 153.

107) R. Bendix, *Kings or People: Power and the Mandate to Rule* (Berkeley: University of California Press, 1978), 223, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 153.

108) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 153.

109) S. N. Eisenstadt, *Political Systems of Empires* (New York: Free Press, 1963), 14, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 154.

110) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 154.

자에 의한 요구, 즉 요아스가 왕위에 올라야 한다는 것은 죄가 없다. 7살 난 어린 아이가 왕위에 오른다는 것은 어른 지지자들에 의해서 그가 조종될 수 있다는 것을 의미한다고 월즈는 말한다.<sup>111)</sup>

열왕기하 12장의 마지막에 신하에 의한 요아스의 암살이 언급되어 있다. 그 이야기에서, 초기의 쿠데타와는 대조되게 요아스가 암살되었을 때, 저자는 그 사건에 대한 어떤 말도 하지 않는다. 암살에 아무런 신학적인 무게를 두지 않고 있다.<sup>112)</sup>

열왕기하 11장의 이야기에서 가리인과 호위대는 배경으로서 실제성을 지닌다. 이들은 왕의 군대로서 전형적인 권력과 관련해서 이야기에서 어떤 역할을 하고, 여호야다는 그의 쿠데타에서 이들의 충성과 참여에 기반을 둔다. 여호야다 편에 있는 왕의 호위대로 인해서 여호야다는 요아스를 왕좌에 앉힐 수 있었다.<sup>113)</sup>

### 1.3.3.3 종교와 국가

종교 지도자들은 왕에게 통치를 위해서 필요한 인가와 확증을 제공한다. 그래서 종교적인 제도는 국가 권력을 유지하는데 있어서 주요한 역할을 한다.<sup>114)</sup>

종교와 국가 간의 상호작용의 일반적인 구조 속에서, 몇 가지 특별한 것이 강조된다. 첫째로, 왕이 성전을 짓고 돌보는 책임에 주목한다. 통치자는 국가, 종교, 그리고 신에 봉사하는 것을 보여주고, 그럼으로써 종교 지도자들의 호의를 얻고, 지지를 받는다.<sup>115)</sup> 둘째로, 국가에서 종교적인 모든 조직은 귀족과 제도를 유지하기 위해서 농민으로부터 경제적인 잉여물을 취하는 경제와 밀접하게 연결되어 있다. 국가 성소인 성전은 종교적인 제도를 뒷받침하기 위해서 왕정에 의해서 강요된 세금의 몫에 의존한다. 성전은 나라의 경제 제도와 정치권력 투쟁의 중심이 된다.<sup>116)</sup> 셋째로, 종교 지도자들의 권력은 권력의 핵심에 직접 접근하는 것을 보장한다. 이런 것은 정책에 참여하거나 왕을 조언할 때에 생겨난다. 하지만 왕과 종교 지도자사이가 항상 조화로운 것은 아니다. 종교 지도자들은 왕을 통제하려고 하고 반대로 왕은 그들의 권력을 제한하려고 하기 때문이다.<sup>117)</sup> 왕과 종교 지도자 간의 이러한 갈등이 요아스 이야기에

---

111) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 155.

112) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 156.

113) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 157.

114) R. Bendix, *Kings or People: Power and the Mandate to Rule* (Berkeley: University of California Press, 1978), 22, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 158.

115) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 159-160.

116) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 160.

117) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 160.

서 보여 진다. 처음에 제사장은 요아스의 성전수리의 재정 계획에 저항한다. 하지만 두 번째의 계획에서는 제사장이 왕의 계획에 수긍한다. 이것은 제사장의 권력을 통제하는 왕의 힘을 보여주는 것이다.<sup>118)</sup>

여호야다는 권력의 중심에 접근할 수 있는 종교적인 엘리트이다. 그리고 그는 왕을 세운 자이다. 그러나 그는 올바른 왕에게 봉사한다. 신명기 사가는 성전과 제사장 위에 있는 다윗 왕정의 권력을 지지하는 견해를 보여준다. 열왕기하 12장의 요아스 통치는 성전을 돌보는 자가 역할을 수행하는 모습을 보여주고 있다.<sup>119)</sup>

#### 1.3.3.4 국제정치

아람 왕 하사엘이 유다 영토에 침입한 실제적인 상황이 반영되어 있다. 유다의 입장에서 하사엘은 침입하는 군대이고, 정복에 의해서 유다를 다스리려고 시도하는 자이다. 하사엘의 입장에서 그는 땅과 경제적인 잉여물을 얻기 위해서 서쪽지역으로 세력을 뻗치는 것이라고 카우츠키(J. H. Kautsky)는 주장한다.<sup>120)</sup>

국제적인 관계에서는 결혼을 통해 동맹을 맺는데<sup>121)</sup>, 아달라가 다윗의 집과 결혼한 것도 이러한 동맹의 일환이다. 아하시야와 여호람의 통치시기에 하사엘에 대항해서 이스라엘과 유다가 협력한 것은 그런 동맹의 첫 열매이다(왕하 8:28-29). 신명기 사가의 눈에 악이 영향을 끼쳤는데 그것은 아달라가 오므리 집안에서 유다로 가져온 것이다.<sup>122)</sup>

#### 1.3.3.5 엘리트 정치에서 선전

오펜하임은 메소포타미아에서의 왕권을 설명하면서 이 왕권은 두 가지 방향으로 정치적인 권력을 휘두르는데, 왕은 자신의 백성과 의사소통하고, 바깥 세계 즉, 적들과도 의사소통한다고 말한다. 그 예로 사르곤 II 세와 옛살하돈은 자신을 반대하는 세력에 대해서 자신의 행동을 변호하려는 시도로 정치적인 선전을 이용한다고 주장한

---

118) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 163.

119) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 161-162.

120) J. H. Kautsky, *The Politics of Aristocratic Empires* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982), 232, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 167.

121) J. H. Kautsky, *The Politics of Aristocratic Empires* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1982), 233, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 167.

122) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 167.

다.<sup>123)</sup> 화이트램(K. W. Whitelam)은 선전은 특별한 세계관이 특별한 청중에 퍼뜨려지는 과정이라고 말한다.<sup>124)</sup> 이때에는 청중에게 강조점이 주어지는데, 세심하게 조종된 의사소통으로서 선전은 메시지를 받기로 된 특별한 청중에게 말하는 것이다. 이러한 이해를 가지고 화이트램은 사무엘상 9장-열왕기하 1장을 “다윗의 변호”라고 분석하였다. 화이트램은 그 자료는 “다윗에게 호의적인 사건에 공적인 해석”을 제공하는 “왕의 선전”으로 읽혀질 수 있다고 주장한다.<sup>125)</sup> 이때에 “거대한 의사소통”의 수단은 기념비적인 건물이 담당한다. 성전, 왕궁, 그리고 요새는 그것들을 짓는 왕에 관한 가치적이고 효과적인 묘사가 된다.<sup>126)</sup> 이와 마찬가지로 종교적이고 왕적인 광경과 축제는 참여자에게 엘리트의 세계관을 전달해준다.<sup>127)</sup>

하지만 농경사회에서 글을 사용하여 설득하는 모든 형태는 기본적으로 다스리는 계급에 의해서 다스리는 계급을 위한 선전이라고 리브라니는 주장한다.<sup>128)</sup> 열왕기하 11-12장에서 설득하려는 메시지로서 의사소통은 분명하다. 열왕기하 11장에서 여호야다는 요아스를 왕으로 만드는데 있어서 그 자신의 행동을 합법화하기 위한 의사소통을 위해서 상징적인 도구들을 사용하는데, 그것들은 다윗의 창과 방패, 왕관과 계약의 판, 왕 주위의 호위대, 기름을 붓는 행동, 트럼펫 부는 것, 그리고 환호이다. 성전에서 왕궁까지의 행렬, 왕좌에 새로운 왕이 앉는 것도 축제와 엄숙한 행동을 통해서 왕정 이데올로기를 전달한다. 성전 자체도 상징의 전달자로서 중요한 역할을 한다. 성전은 왕조 합법성에 있어서 예식의 중심적 위치를 제공한다. 요아스가 서 있는 기둥은 왕의 특권과 현존을 전달하는 도구이다.<sup>129)</sup>

123) A. L. Oppenheim, "Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Empires," in *Propaganda and Communication in world History I. Symbolic Instrument in Early Times*, eds. H. D. Lasswell, D. Lerner, and H. Speier (Honolulu: University Press of Hawaii, 1979), 111, 113, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 170.

124) K. W. Whitelam, "The Symbols of Power: Aspects of Royal Propaganda in the United Monarchy," *BA* 49 (1986): 166, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 170.

125) K. W. Whitelam, "The Defence of David," *JSOT* 29 (1984): 67, 77, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 170.

126) K. W. Whitelam, "The Symbols of Power: Aspects of Royal Propaganda in the United Monarchy," *BA* 49 (1986): 169, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 171.

127) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 171.

128) M. Liverani, "The Ideology of the Assyrian Empire," in *Power and Propaganda: A Symposium on Ancient Empires*, ed. M. T. Larsen (Copenhagen: Akademisk Forlag, 1979), 302, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 172.

이에 더불어서 열왕기하 12장에서 왕이 성전을 돌보는 것은 왕의 합법성과 중앙 성소에 관한 전체 이데올로기를 전달해 준다. 왕의 성전수리 계획은 다른 사람들에게 왕권과 자금력을 보여주고, 성전수리에서 제사장을 배제시킨 것과 성전 자금을 관해서 제사장과 왕의 서기가 나타나는 것은 왕의 통제력을 보여준다.<sup>130)</sup>

바레는 좀 더 이른 형태의 이야기는 요아스를 위한 여호야다의 쿠데타를 옹호하기 위한 일종의 정치적인 설득으로 여긴다. 또한 그는 “폭력을 통해서 정권을 잡은 정부가 그것을 변호하기 위해서 글쓰는 기술을 사용하도록 위임을 받은 왕정 서기관의 산물”로 그 이야기를 분석한다.<sup>131)</sup> 리브라니는 선전적인 기능으로서 요아스의 극적인 요소를 강조하면서, 그는 이 이야기와 이드림이 왕 이야기를 비교한다. 이드림이 왕 조가 전복되고 7년 동안 숨어 지낸 후에 그의 아버지의 왕좌를 다시 차지한다. 리브라니는 두 이야기가 왕위찬탈을 합법화하기 위한 정치적인 필요에 의해서 만들어진 것으로 여긴다. 이런 종류의 정당화는 일반적으로 일어나는 왕위계승에서는 필요치 않다고 말한다. 리브라니는 문학적 형태로 된 사건의 표현은 요아스의 대관식을 변호하는 것으로서 그 이야기의 목적을 전달하기 위해서 극적인 장면을 사용한다고 주장한다. 극적인 장면은 행동이 진행되는 동안 여호야다가 사건의 설득을 위한 변화를 창조한다고 본다.<sup>132)</sup>

지금까지 요아스 이야기에 관한 연구를 살펴보았다. 문학적 연구에서 자료문제에 관해 요아스 이야기가 두 자료로 이루어져 있다는 점을 쉬타데가 언급한 것을 토대로 해서 그 후에 진행된 편집비평에서는 각기 학자들이 요아스 이야기가 여러 개의 층으로 구성되어 있음을 밝혔다. 주석적인 연구에서는 여호야다 쿠데타의 정당성, 아달라가 모후의 행사를 했으므로 아달라 피의 학살 부정, 요아스 이야기는 합법성을 설득하기 위험이라는 것, 성전수리의 실제성 또는 허구성, 그리고 요아스의 계약(야웨와 왕과 백성 간의 계약)은 왕정기간 중에 첫 번째 계약이라는 점이 밝혀졌다. 이에 부가해서 고대근동과 관련된 연구는 요아스 이야기에 등장하는 요소들을 좀 더 명확하게 이해할 수 있도록 도와준다.

신학적 연구에서 월즈는 여러 가지 신학적인 항목들을 가지고 자신의 견해를 피력

---

129) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 172.

130) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 173.

131) L. M. Barré, *The Rhetoric of Political persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions of Kings 9-11* (Washington: Catholic Biblical Association, 1978), 140, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 174.

132) M. Liverani, "L'Histoire de Joas," *VT* 24 (1974): 438, 442, 451, quoted in P. D. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash* (Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996), 174.

하지만, 그의 연구가 공식적으로만 이루어진 한계점을 지니고 있고, 사회적 정황 연구도 마찬가지로 문제점을 드러내고 있다.

지금까지 살펴본 연구로는 열왕기하 11-12장이 어떤 함의를 지니고 있는지를 명확하게 구체적으로 설명하기가 어렵다. 이러한 연구들은 단지 지엽적인 것들만을 언급하고 있기 때문이다. 그러므로 본 논문은 통시적으로 요아스 이야기에 접근하면서 문학적, 신학적, 사회적 정황을 살펴봄으로써 요아스 이야기의 함의를 좀 더 구체적이끌어 내려고 한다.

## 제2장 요아스 이야기의 편집층 분석

### 2.1 11장 분석

열왕기하 11장과 12장에 나타나는 등장인물은 아달랴, 여호세바, 요아스, 여호야다, 가리사람의 백부장, 호위병의 백부장, 제사장 여호야다, 제사장, 호위병, 백성, 나팔수, 땅의 온 백성, 맛단, 예후, 시비아, 대제사장 여호야다, 하사엘, 여호사밧, 여호람, 아하시야, 요사갈, 여호사바드, 그리고 아마샤이다. 이 등장인물들 중 아달랴, 요아스, 가리사람의 백부장, 호위병의 백부장, 호위병, 백성, 나팔수, 땅의 온 백성, 예후, 시비아, 대제사장 여호야다, 서기, 하사엘, 여호사밧, 여호람, 아하시야, 요사갈, 여호사바드, 그리고 아마샤는 정체가 분명하다. 특히 아달랴는 아하시야의 모친이라고 소개되어 있고, 여호세바는 여호람 왕의 딸이고 아하시야의 누이라고 소개되고 있으며, 요아스는 아하시야의 아들로 소개되고 있다. 그리고 맛단은 바알의 제사장으로, 시비아는 요아스의 모친으로 소개되고 있으며, 하사엘은 아람 왕으로 소개되고, 요사갈은 시므앗의 아들로, 여호사바드는 소벨의 아들로 소개되고 있다.

하지만 대제사장, 대제사장 여호야다, 제사장 여호야다, 제사장, 그리고 여호야다 등으로 각기 다르게 불리는 여호야다의 명칭은 다소 혼란스러움을 준다. 왜냐하면 이들은 실제로 동일인인 것 같은데 다르게 표현되고 있기 때문이다. 대제사장은 열왕기하 12장 11절에(1번), 대제사장 여호야다는 열왕기하 12장 8절에(1번), 제사장 여호야다는 열왕기하 11장 9절에(2번), 11장 15절에(1번), 열왕기하 12장 3절에(1번), 12장 10절에(1번), 제사장은 열왕기하 11장 10절에(1번), 11장 12절에(1번), 11장 15절에(1번), 11장 18절에(1번), 열왕기하 12장 4절에(1번), 12장 6절에(1번), 12장 8절에(1번), 12장 9절에(1번), 12장 10절에(1번), 그리고 여호야다는 열왕기하 11장 4절에(1번), 17절에(1번) 각각 등장한다. 동일인에 대한 각기 다른 명칭의 등장은 서로 다른 문서나 저자의 편집과정에서 발생한 것으로 볼 수 있다.<sup>133)</sup>

대제사장, 대제사장 여호야다, 제사장 여호야다, 그리고 제사장은 이 단어가 분명히 제사장을 말하고 있음으로 해서 정체를 확인할 수 있다. 하지만 여호야다는 그 이름만 가지고 있기 때문에 정체를 확인할 수 없다.

그래서 열왕기하 11장의 본문에서 제사장 여호야다, 제사장, 그리고 여호야다로 나

133) 중복들, 모순들, 문학적인 다시 받아들임, 표현에서 긴장들, 연설방식과 문체에서 차이들, 역사적인 배경의 차이들, 언어의 특성들은 문장에서 관찰을 요하게 되는 것들이다. 그래서 문학적인 층을 나누는데 결단하게 한다. 베커, 『구약성서의 주석』 80-90.

타나 있는 본문을 유의해 볼 필요가 있다. 열왕기하 11장에서 호칭과 이름을 따라서 본문을 구분하면 다음과 같다: 제사장 여호야다(왕하 11:9에 2번, 11:15절에 1번), 제사장(왕하 11: 10에 1번, 11:12에 1번, 11: 15에 1번, 11: 18에 1번), 그리고 여호야다(왕하 11: 4에 1번, 11:17에 1번). 이러한 호칭과 이름<sup>134</sup>)에 의해서 열왕기하 11장은 기본적으로 세 개의 층으로 구분된다. 첫째 층은 열왕기하 11장 9절과 11장 15절이다:

“이에 백부장들이 제사장 여호야다의 모든 명령대로 행하여 각기 관할하는 바 안식일에 들어오는 자와 안식일에 나가는 자를 거느리고 제사장 여호야다에게 왔다(왕하11:9).” “그리고 제사장 여호야다가 백부장들과 군대의 지휘관들<sup>135</sup>)에게 명령하여 그들에게 말하였다: “그녀를 대열 밖으로 몰아내라, 그녀를 따르는 자는 모두 칼로 죽임을 당해야한다<sup>136</sup>)” 하니(왕하 11:15a).”

두 번째 층은 열왕기하 11장 10절, 11장 12절, 11장 15절, 그리고 11장 18절이다:

“이에 제사장이 야웨의 성전에 있는 다윗의 창들과 방패들을 백부장에게 주었다(왕하 11:10).” “그리고 제사장이 왕자를 인도하여 내어 왕관을 씌우고 율법책을 주었다. 그리고 그들이<sup>137</sup>) 그를 왕으로 삼고 기름을 부었고, 박수하며 불렀다: “왕만세!”(왕하 12:12).” “이는 제사장이 야웨의 성전에서 그녀가 죽임을 당해서는 안 된다고 말했기 때문이다(왕하 11:15b).” “그리고 제사장이 야웨의 성전에 호위병을 세웠다<sup>138</sup>) (왕하 11:18b).”

134) 레빈도 이름과 호칭이 다르게 표시되어 있는 것에 착안해서 층을 분류하고 있다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 27.

135) 마소라 본문의 비평장치는 “פקדי החיל, 군대의 지휘관들”이 불확실한 것으로서 삭제할 권유한다. 두 개의 히브리어 필사본, 헬라어 역 바티칸 사본, 그리고 알렉산드리아 사본은 접속사를 붙여서 “ופקדי” 쓰고 있다. 현재 본문은 “פקדי החיל, 군대의 지휘관들”을 삭제할 필요가 없고 다만 두 개의 히브리어 필사본, 헬라어 역 바티칸 사본, 그리고 알렉산드리아 사본은 접속사를 붙여서 “ופקדי” 쓰고 있는 것처럼 “ופקדי”로 바꾸어서 쓴다.

136) 두 개의 히브리어 필사본과 역대기하 23장 14절은 “죽임을 당하다(ומת, 호팔 미완료 3인칭 남성 단수)”로 고쳐 쓰고 있다. 마소라 본문의 비평장치는 이를 권유 한다. 현재 본문도 마소라 비평장치를 따라서 “ומת, 죽임을 당하다”로 고쳐 쓴다.

137) 70인역은 단수로 불확실하게 이해하고 있다. 여호야다가 왕자를 인도하였다. 그러나 왕으로 삼고 기름을 붓고 박수를 친 이들은 백성이다. 현재 본문에 있는 복수를 그대로 쓴다.

138) 마소라 비평장치는 18절 전체를 20절 뒤로 옮길 것을 제안한다. 의미상으로 볼 때 18절은 17절과 19로 이어지는 흐름을 방해하고 있다. 마소라 비평장치의 제안은 타당하다. 하지만 18절을 옮기지 않고 본문을 보아도 무방하다. 본문의 저자는 야웨와 계약을 맺고 야웨의 백성이 된 결과로서 바알 신전 허무는 것을 야웨 백성의 의무로 보고 있다.

그리고 세 번째 층은 열왕기하 11장 4절, 11장 17절이다:

“일곱째 해에 여호야다<sup>139</sup>)가 사람을 보내 가리 사람의 백부장들과 호위병의 백부장들을 취하고 그들을 야웨의 성전으로 자기에게 오게 하여 그들과 언약을 맺고 그들에게 야웨의 성전에서<sup>140</sup>) 맹세하게 한 후에 왕자를 그들에게 보였다(왕하 11:4).” “여호야다가 야웨와 왕과 백성 사이에 계약을 맺어 야웨의 백성이 되었고, 왕과 백성 사이<sup>141</sup>)에 계약을 맺었다(왕하 11:17).”

열왕기하 11장 4절에서 여호야다가 등장한다. 이후에 11장 9절에서는 “여호야다”가 “제사장 여호야다”로 바뀌어 나타난다. 갑자기 동일인에 대해서 다른 표현으로 나타나는 것은 다른 층으로 구분하도록 도와준다. 열왕기하 11장은 모두 20절로 이루어져 있는데, 지금까지 이름과 호칭을 기준으로 7개의 절이 구분되었다. 이제 남아 있는 절들의 층을 구분해 봄으로써 전체적인 층을 식별할 수 있다.

다음으로는 열왕기하 11장에서 자주 나오지만 그 표현이 다르게 나타나는 단어가 있다. 그것은 “העם, 백성”과 “כל עם הארץ, 땅의 온 백성”이다. “העם, 백성”은 열왕기하 11장 13절에 2번, 11장 17절에 3번 등장하고, “כל עם הארץ, 땅의 온 백성”은 열왕기하 11장 14절, 18절, 19절, 그리고 20절에 나타난다. 열왕기하 11장 17절에 3번 나타나는 “העם, 백성”은 위에서 언급한 여호야다로 시작되는 본문 속에 포함되어 있다. “כל עם הארץ, 땅의 온 백성”은 열왕기하 11장 14절, 18절, 19절, 그리고 20절에 표현되어 있다:

“보니 보라, 왕이 규례대로 대 위에 섰고 장교들<sup>142</sup>)과 나팔수가 왕의 곁에 섰다. 그리고 온 땅의 백성이 즐거워하여 나팔을 부는지라. 아달라가 옷을 찢으며 외치되 “반역이로다, 반역이로다” 하였다(왕하 11:14).” “이에 땅의 온 백성이 바알의

139) 70인역 알렉산드리아 사본, 바티칸 사본, 그리고 시리아역 암브로시아누스 사본은 “ὁ ἱερεὺς, 제사장”을 첨가 하고 있다. 현재 본문 여호야다에 제사장을 첨부할 필요가 없다.

140) 70인역 바티칸 사본에는 “אתם חיבב יהוה, 그들에게 야웨의 집에서”가 나타나지 않는다. 중복으로서 의미상 필요 없다고 생각한 것 같다. 그러나 현재 본문에서 장애가 되지 않으므로 생략할 필요는 없다.

141) “ובין המלך ובין העם, 왕과 백성 사이에”는 헬라이어역 바티칸 사본, 오리게네스의 비평본을 근거로 한 헬라이어 본문, 그리고 역대기하 23장 14절에는 나타나지 않는다. 마소라 본문 비평장치는 삭제할 것을 권유한다. 마소라 비평장치는 이중필사(dittographice)로 보는 것 같다. 하지만 이 본문에서 “ובין המלך ובין העם, 왕과 백성 사이에”는 중요한 의미를 지니고 있다. 삭제할 필요가 없다.

142) 70인역과 라틴어역은 “שרים, 노래하는 자들”이라는 “οἱ ὄδοι”를 쓰고 있다. 철자가 같아서 혼동한 것이다. Hobbs, *2 Kings*, 135.

신전으로 가서 그 신전을 허물었다. 그리고 그들이 그의 제단들과<sup>143)</sup> 그의 우상들을 철저히 부서뜨렸다. 그리고 그들이 제단들 앞에서 바알의 제사장 맛단을 죽였다. 그리고 제사장이 야웨의 성전에 호위병을 세웠다. (왕하 11:18).” “그리고 그가 백부장들과 가리 사람과 호위병과 땅의 온 백성을 거느렸고, 그들이<sup>144)</sup> 왕을 인도하여 야웨의 성전에서 내려와 호위병의 문을 통하여 왕궁으로 왔다.<sup>145)</sup> 그래서 그가 왕좌에 앉았다.<sup>146)</sup> (왕하 11:19).” “그 때 땅의 온 백성이 즐거워하고 그 성이 평온하였다. 그리고 그들이 아달랴를 왕궁에서 칼로 죽였다(왕하 11:20).”

“כל עם הארץ, 땅의 온 백성”이 들어가 있는 문장 가운데서 열왕기하 11장 18절은 이질적인 구절을 가지고 있는데, 그것은 명칭이 제사장으로 시작하고 있는 “제사장이 야웨의 성전에 호위병을 세웠다”이다. 이 구절은 앞의 구절과 조화되지 않는다. 연구사에서 살펴보았듯이 쉬타데도 이 구절을 분리시켰다.<sup>147)</sup> 또한 “כל עם הארץ, 땅의 온 백성”이 들어가 있는 19절은 여러 부류의 사람들이 복잡하게 나타나고 있다. 그곳에서 “백부장”, “가리 사람”, “호위병”, 그리고 “땅의 온 백성”이 등장한다. 이 구절은 열왕기하 11장에 등장하는 부류가 많이 포함되어 있다. 우선 열왕기하 11장 4절 여호야다로 시작되는 문장에 등장하는 “백부장, 가리 사람, 호위병”이 들어가 있고, 그리고 열왕기하 11장 14절, 18절, 그리고 20절에 나타나는 “כל עם הארץ, 땅의 온 백성”이 포함되어 있다. 열왕기하 11장 19절에서 여러 부류의 사람들이 포함되어 나타나고 있는 것으로 보아 이 본문은 가장 후대의 층임을 알 수 있다. 열왕기하 11장 20절에서 후반절에 있는 “그리고 그들이 아달랴를 왕궁에서 칼로 죽였다”라는 문장은 “그 때 땅의 온 백성이 즐거워하고 그 성이 평온하였다”라는 문장과 조화되지 않는다. 오히려 후반절의 문장은 열왕기하 11장 15b절의 문장과 잘 어울린다. 열왕기하 11장 15b절(“이는 제사장이 야웨의 성전에서 그녀가 죽임을 당해서는 안 된다고 말했다기 때문이다”) 문장은 접속사 “כי, 왜냐하면”으로 새롭게 시작한다. 키텔을 비롯한

143) 소수의 히브리어 필사본들, 70인역, 아람어역 로이홀린 사본, 아람어역 필사본, 그리고 역대기하 23장 17절은 “ואת, 그리고 ...을”로 접속사 “י”를 첨가하고 있다. 마소라 비평장치에 따라서 접속사 “י”를 첨부한다.

144) 70인역 소문자로 기록된 사본들, 70인역 베네치아 사본과 결합한 바젤-바타칸 사본, 그리고 역대기하 23장 20절은 단수로 쓰고 있다. 하지만 현재 본문은 마소라 본문처럼 그대로 복수를 쓴다.

145) 히브리어 필사본, 70인역은 단수로 쓴다. 루키아노스 비평에 따른 헬라이어 본문은 “καί εισηγάγον α-ύτόν”으로 쓰고 있다. 현재 본문은 마소라 본문대로 복수로 쓴다.

146) 헬라이어역 알렉산드리아 사본은 “καί ἐκάθισαν αὐτόν, 그리고 그들이 그를 앉혔다”로 쓰고 있다. 역대기하 23장 20절도 “ויושב את המלך, 그들이 왕을 앉도록 했다”로 쓰고 있다. 현재 본문은 마소라 본문대로 히필 복수형이 아닌 파알 단수형으로 쓴다.

147) 쉬타데는 열왕기하 11장에 관해서 B자료는 13-18a절로 구분한다.

여러 학자들은 이 문장이 새롭게 시작하므로 이질적인 문장으로 보고 있다.<sup>148)</sup> 그렇기 때문에 열왕기하 11장 15b절의 문장은 앞 구절과 단절되고, 이 문장은 열왕기하 11장 20b절과 연결된다. 이것은 아달라가 열왕기하 11장 15b절에서처럼 성전에서 죽어서는 안 되고 그렇기 때문에 왕궁에서 살해되었다는 것을 말하려함이다.<sup>149)</sup> 따라서 열왕기하 11장 20b절은 추가된 명령인 열왕기하 11장 15b절에 대한 성취를 보도해 주고 있는 것이다.<sup>150)</sup> 그러므로 “כל עם הארץ, 땅의 온 백성”이 들어가 있는 구절에서, 열왕기하 11장 20b절은 떨어져 나가고, 또한 이 구절과 관련된 열왕기하 11장 15b절도 11장 15a절에서 떨어져 나가게 된다.

루돌프는 “그리고 온 땅의 백성이 즐거워하였다”(왕하 11: 14aβ)라는 구절은 문장 그대로 열왕기하 11장 20a절의 것을 미리 받아들인 첨부라고 주장하는데, 그 이유로는 “온 땅의 백성”으로 하여금 왕의 대관식에 참여하게 하기 위해서라고 설명한다.<sup>151)</sup> 하지만 20절은 “그 도시”와 반대되는 “온 땅의 백성”이라는 견해를 반영하고 있다고 한다. 즉 14절, 18절, 19절, 그리고 20절이 “כל עם הארץ, 땅의 온 백성”을 똑같이 사용하고 있지만, 20절은 14절, 18절, 19절과는 의미가 다르다는 것이다.<sup>152)</sup> 이와 관련해서 쉬타데는 열왕기하 11장 20절의 “그 백성”을 “그 도시”와 반대되는 “온 땅의 백성”이라는 주장에 반대하여, 열왕기하 11장 20절의 “온 땅의 백성”과 열왕기하 11장

148) 다른 번역들은 더욱 더 분명하게 새롭게 시작됨을 보여준다: Kittel: “즉 제사장은 원치 않았다”; Sanda: “즉 제사장은 시도하지 않았다”; Eißfeldt: “왜냐하면 제사장은 스스로 다짐했기 때문이다”; Rudolph: “왜냐하면 제사장은 생각했기 때문이다”. quoted in C. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 (서울: 한우리, 2010[C. Levin, *Der Sturz der Königin Atalja*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1982]), 28.

149) G. Hölscher, *Das Buch der Könige*, 187, quoted in C. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 (서울: 한우리, 2010[C. Levin, *Der Sturz der Königin Atalja*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1982]), 28.

150) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 29.

151) W. Rudolph, *Die Einheitlichkeit der Erzählung vom Sturz der Atalja*, quoted in C. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 (서울: 한우리, 2010[C. Levin, *Der Sturz der Königin Atalja*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1982]), 86.

152) 20a절에서 백성들의 반응이 양분되어 있는 것을 통하여 유다 사람들이 전복에 대하여 환호하는 반면에 그 전복이 예루살렘 사람들에게는 냉담하였다는 것을 알 수 있다. 유다 사람들에게는 단지 남자 다윗 후손이 왕위에 앉았다는 외적인 사실이 중요하다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 121. 그레이도 땅의 백성이 기뻐하는 동안 예루살렘이 잠잠했다는 보도는 유다 백성과 도성사이의 대비를 노린 것 같다고 주장한다. 왕궁의 식솔들이 대규모로 거주하고 있었던 왕실 영지인 예루살렘은 아달라를 지지하기 위한 집회를 기대하고 있었다. Gray, *I & II Kings*, 582. 20a절에 있는 언급은 도시의 반응과 시골 사람들의 반응이 다르다는 것을 보여준다. 혁명은 주로 유다 도시들에 의해서 지지를 받았다는 것이 가능하다. 하지만 예루살렘에서 아달라를 향한 더 강한 충성심이 있었다. Fritz, *I & 2 Kings*, 300. 이에 반해 홉스는 백성들이 기뻐하는 것은 성읍의 침묵과 대조되는 것으로 볼 필요가 없다고 본다. 여호수아 11장 23절, 14장 15절, 역대기하 14장 5절에서 “안정하게 되다”라는 뜻을 가진 동사 “שקט”는 싸움 혹은 전쟁 뒤에 있는 평온함의 의미로 본다. 그러한 평온함이 즐거움을 가져다준다고 홉스는 여긴다. Hobbs, *2 Kings*, 144.

14절, 18절, 그리고 19절을 동일한 “온 땅의 백성”으로 본다.<sup>153)</sup> 바레도 “כל עם הארץ, 땅의 온 백성”에 대해서 언급하고 있다. 이 단어는 본문에 4번(14a, 18a, 19a, 20a) 등장한다. 바레는 14a절, 18a절, 19a절, 그리고 20a절 모두를 신명기 사가적 개정자의 손으로 돌린다.<sup>154)</sup> 루돌프의 견해를 받아들일 때, “כל עם הארץ, 땅의 온 백성”과 관련된 구절 가운데에서 열왕기하 11장 20절은 동일한 어구를 사용하고 있지만, 의미가 다르므로 이러한 구절들과의 연관성에서 떨어져 나간다. 그래서 “כל עם הארץ, 땅의 온 백성”이 들어 있는 구절인 열왕기하 11장 14절, 18절, 19절은 같은 층으로 구분된다. 또한 남아 있는 열왕기하 11장 20절, 13절, 그리고 17절은 같은 부류의 “백성”으로 구분된다.

이제 “בית יהוה, 야웨의 성전”을 살펴보자. 열왕기하 11장에 많이 등장하는 단어인 “בית יהוה, 야웨의 성전”은 열왕기하 11장 3a, 4aβ, ba, 7, 10, 13b, 15b, 19a절에 나타나고, “בית, 성전”으로 열왕기하 11장 11a절에 2번 나온다.

3a절에 있는 “בית יהוה, 야웨의 성전”은 앞에 있는 본문을 이해시키기 위한 설명이다. 즉 “그녀가 그를 아달라 앞에서 숨기므로 그가 죽임을 당하지 아니하였다. 그리고 더욱이 그는 야웨의 성전에서 그녀와 함께 6년 동안 숨어 있었다”를 말하기 위함이다.<sup>155)</sup> 왜냐하면 2절에서 은신의 기간이 얼마인지 설명되어 있지 않기 때문이다. 단지 요아스는 숨겨져 있었고, 죽임을 당치 않았을 뿐이다. 따라서 3a절은 은신의 장소로서 “בית יהוה, 야웨의 성전”을 말하고 6년 동안 숨어 있다고 부가하여 설명하고 있다. 그래서 이 구

153) Stade, quoted in C. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 (서울: 한우리, 2010[C. Levin, *Der Sturz der Königin Atalja*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1982]), 86.

154) 17-18a절에서 이미 이 구절은 신명기 사가적 개정자의 것으로 돌렸기 때문에 18a절의 “כל עם הארץ, 땅의 온 백성”은 신명기 사가적 개정자의 것이다. 14a절은 이 구절이 그 절의 주어(“הערים והחצרות”, 장교들과 나팔수들)와 그 절의 동사(“תקע, 나팔 불다”)사이의 연결을 단절하고 있기 때문에 본래의 이야기에 의심이 간다. 또한 “כל עם הארץ, 땅의 온 백성”의 갑작스런 등장은 그 이야기의 논리성을 방해하는 것 같다. 여호야다는 몇몇 사람들에게 -왕궁과 성전 경호대장 - 그의 계획을 드러내는데 있어 세심한 주의를 기울였다. “땅의 온 백성”은 비밀 결사대의 참여자들처럼 그들과 함께 갑자기 나타났다. 19a절도 마찬가지이다. 여호야다가 성전에서 왕궁까지 군중을 이끌고 갈 때 여기에서도 “땅의 온 백성”은 본래 쿠데타를 계획했던 사람들과 - “הכרי הרצים”, 가리인과 호위병 - 동반하여 나타난다. 이런 이유로 바레는 14a, 18a절을 같은 삶에서 나온 것으로 추측한다. 20a절도 문장 자체에서 “땅의 온 백성”이 여왕을 전복하는데 있어서 능동적 참여자로는 나타나지 않는다. 아마도 그들은 그 소식이 알려졌을 때 후에 그 사건을 듣게 되었을 것이다. 하지만 19a의 절이 14a의 절과 거의 유사하다는 것은 같은 사람에게서 나왔다는 것을 보여준다. 또한 19절에서 그 구절의 추가는 본래의 목적에 맞지 않는 것 같다. 바레는 이런 이유들을 들어서 14a, 18a, 19a, 20a 모두를 신명기 사가적 개정자의 손으로 돌린다. Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9-11*, 28-29. 레빈도 14a, 18a, 19a, 20a절 모두를 이차적인 자료로 보고 있다. 분명히 이들은 본문의 흐름을 방해하고 있다. 또 내용적으로 논리성을 결여하고 있다. 그러나 레빈은 자료의 출처에 있어서 다른 견해를 가지고 있다. 14a, 18a는 계약신학적 자료로 보고, 19a는 계사장적 자료로, 20a는 원래의 이야기로 본다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 77-80, 66-67, 118-119.

155) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 37.

절은 설명으로서 추가적인 첨부로 보아야한다. 3a절의 “בית יהוה, 야웨의 성전”과 관련해서 산다(A. Sanda)는 이것은 실제의 사건이 아니므로 “בית יהוה, 야웨의 성전”을 삭제하기를 제안한다.<sup>156)</sup> 하지만 삭제할 이유가 없다. 단지 하나의 추가로 보는 것이 타당하다. 왜냐하면 성서 편집자는 본문을 삭제하기보다는 오히려 설명하기 위해서 추가하기를 시도하였기 때문이다.<sup>157)</sup>

4절은 아래와 같다:

“일곱째 해에 여호야다가 사람을 보내 가리 사람의 백부장들과 호위병의 백부장들을 취하고 그들을 야웨의 성전으로 자기에게 오게 하여 그들과 언약을 맺고 그들에게 야웨의 성전에서 맹세하게 한 후에 왕자를 그들에게 보였다.”

4aβ, ba절에서 “בית יהוה, 야웨의 성전”이 중복되었다. 뒤에 중복은 눈에 띄게 된다. 벤징거(I. Benzinger)는 “맹세한 장소”에 관한 또 한 번의 언급은 불필요한 것으로 보았다.<sup>158)</sup> 하지만 오히려 중복되어 있기 때문에 “בית יהוה, 야웨의 성전”은 중요하다. 다른 곳이 아닌 성전에서 맹세를 했다는 것을 말해야하기 때문이다. 7절에 “בית יהוה, 야웨의 성전”이 등장한다. 5절에 있는 “너희는 야웨의 성전을 주의하여 지켜”는 5절에 있는 “너희는 왕궁을 주의하여 지키고”를 모방하고 있는 본문이다.<sup>159)</sup> 13b절에 있는 “בית יהוה, 야웨의 성전”은 아달라가 왕궁에서 성전으로의 이동을 보여주고 있고, 19a절에 있는 “בית יהוה, 야웨의 성전”은 왕이 성전에서 왕궁으로의 이동을 보여준다. 13b절과 19a절에 나타나는 “בית יהוה, 야웨의 성전”은 동선의 이동을 분명하게 보여주기 위함이다. 마지막으로 15b절에 등장하는 “בית יהוה, 야웨의 성전”은 이미 15a절의 본문과 이질적임을 보였다. 15b절의 본문은 “제사장”으로 시작하므로 다른 층이 된다. 그래서 “בית יהוה, 야웨의 성전”은 열왕기하 11장 3a, 4aβ, ba, 7, 13b, 19a절 그리고 열왕기하 11장 11a절에 중복되어 나타나는데, 이러한 중복은 각각 의미를 지니고 있고, 이것은 같은 층의 저자의 의도로 볼 수 있다. 하지만 15b절에 있는 “בית יהוה, 야웨의 성전”은 다른 층으로 구분된다. 또한 10절에 있는 “בית יהוה, 야웨의 성전”도 마찬가지이다.

열왕기하 11장에서 중복되는 단어는 “רצים, 호위병”이다. “רצים, 호위병”은 4절, 11

156) A. Sanda, *Die Bücher der Könige* 1912, quoted in C. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 (서울: 한우리, 2010)[C. Levin, *Der Sturz der Königin Atalja*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1982]), 38.

157) 베커, 『구약성서의 주석』 125.

158) I. Benzinger *Die Bücher der Könige* 1899, quoted in C. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 (서울: 한우리, 2010)[C. Levin, *Der Sturz der Königin Atalja*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1982]), 39.

159) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 45.

절, 13절, 18절(פקדות, 호위병), 그리고 19절에 등장한다. 4절에 나타나는 “רצים, 호위병”은 앞에 여호야다로 시작되기 때문에 그 층이 “여호야다”를 사용하는 층과 관련이 있음을 짐작할 수 있다. 11절에 나타나는 “רצים, 호위병”은 5절의 명령과 관계있는 실행의 부분이다. 그러므로 11절은 5절과 같은 층에 속하게 된다. 13절에 있는 “רצים, 호위병”은 왕의 대관식과 관련해서 야웨의 성전에 있게 된다. 바레는 13절에서 언급된 “호위병과 백성의 소리”는 앞선 두 구절에서 기록된 “호위병”에 의한 새로운 왕에 대한 환호를 다시 언급하는 것이기 때문에 13절은 11절과 12절에 기록된 사건을 전제한다고 본다.<sup>160)</sup> 그는 11절, 12절 그리고 13절을 같은 층으로 보고 있다. 반면 18절에 있는 “פקדות, 호위병”은 앞에 제사장이라는 명칭과 관련이 있으므로 “제사장”이라는 명칭을 쓴 층과 같은 층이다. 19절에 나타나는 층은 앞에서 언급했듯이 여러 부류의 사람들이 등장한다. 그러므로 그 문장이 포함하고 있는 “여러 부류의 사람들 층”보다는 후대일 것이다. 그 층이 밝혀지면 19절의 “רצים, 호위병”은 그 층에 속하게 된다.

“שבח, 안식일”은 5ba, 7절에 두 번 나타난다. 이 단어도 중복으로서 같은 층의 저자에게서 기인한다.

지금까지 열왕기하 11장의 층을 구분하기 위해서 중복된 단어들을 중심으로 해서 열왕기하 11장의 본문을 살펴보았는데, 이것은 명칭과 이름으로 층을 구분할 수 있다.

첫 번째로 이름을 “여호야다”로 쓰고 있는 층이다. 이것은 4절, 17절에 나타난다.

두 번째로는 명칭과 이름으로 층을 구분할 수 있다. “제사장 여호야다”로 시작되는 9a절, b절, 그리고 15a절이다.

세 번째로는 호칭을 “제사장”으로 쓰고 있는 층이다. 10절, 12절, 15절, 그리고 18절이 이 층을 구성하고 있다.

이것은 표로 보면 아래와 같다:

표 1)

구분	구절
여호야다	4, 17.
제사장 여호야다	9a, b, 그리고 15a.
제사장	10, 12(그는), 15, 그리고 18.

다음으로는 “העם, 백성”과 “כל עם הארץ, 땅의 온 백성”이다. 지금까지 살펴본 “העם, 백성”과 “כל עם הארץ, 땅의 온 백성”의 층은 아래의 표와 같다:

160) Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9-11*, 26.

표2)

구분	구절
땅의 온 백성(같은 의미를 지님)	14, 18, 그리고 19.
땅의 온 백성, 백성	20, 13, 그리고 17.

“בית יהוה, 야웨의 성전”의 층을 살펴본 바에 의하면 아래와 같다:

표3)

구분	구절
야웨의 성전	3a, 4aβ, 4bβ, 7, 13b, 19a, 그리고 11aβ.
야웨의 성전	10, 15b.

“רצים, 호위병”에 관한 층은 다음과 같다:

표4)

구분	구절
호위병	4, 11, 그리고 13.
호위병	18
호위병	19

“שבת, 안식일”에 관한 층은 다음과 같다.

표5)

구분	구절
안식일	5ba, 7

열왕기하 11장의 층을 구분하는데 있어서 남아 있는 문제는 이러한 층들을 어떻게 연관 짓는가 하는 것과 본문의 흐름을 방해하는 구절을 찾아 기본본문과 구별되는 다른 본문의 층을 식별하고, 그리고 열왕기하 11장의 본문을 시간적으로 순서를 정하는 것이다. 지금까지 중복되는 단어들을 가지고 열왕기하 11장의 층을 구분하였다. 하지만 이것으로는 열왕기하 11장의 층을 구분하기가 어렵다. 본문의 흐름을 방해하는 구절들을 구분하는 것은 본문의 층을 나누는데 도움을 주는데, 이러한 본문은 후대에 추가되는 첨부층으로 볼 수 있기 때문이다.<sup>161)</sup>

다음의 구절들은 본문의 흐름을 방해하는 구절들이다.

3a “그리고 그(요아스)가 그녀(여호세바)와 함께 야웨의 성전에서 육년을 숨어 있었다”에서 요아스가 숨어 있던 장소와 기간이 별 문제가 없는 것으로 보인다. 하지만 그러한 언급에는 어려움이 있다. 그것은 2절과의 관계에서 그러하다. 이미 2절은 요아스를 숨긴 것에 대해서 언급하였다: “요아스를 죽임을 당해야 했던 자들인, 왕자들 중에서 훔쳐서 그와 그의 유모를 침실로 데려왔다. 그녀가 그를 아달라 앞에서 숨기었고, 그가 죽임을 당하지 않았다.” 이 언급들이 일치하지 않는 것은 아니다. 침실은 단지 첫 번째의 도피장소였다. 하지만 성전은 장시간의 은신처로 생각된다. 2절에서 3절로 넘어갈 때, “요아스가 “חַדְרֵי הַמִּטּוֹת, 침실에서” 성전으로 옮겨졌다는 언급이 있었어야만 했다. 그러나 본문에는 그런 연결이 빠져 있다. 또한 장소와 기간이 언급되었다는 것은 3a절이 이전 본문을 이해시키는 설명으로서 첨부되었다는 것을 의미한다.<sup>162)</sup> 따라서 3a절은 이야기를 성전에 고정시키려는 시도의 첨부로 보아야 할 것이다.<sup>163)</sup>

4aβ, “그들을 야웨의 성전으로 자기에게 오게 하고” 4bβ, “그들에게 야웨의 성전에서 맹세하게 하였다”<sup>164)</sup>

“일곱째 해에 여호야다가 사람을 보내 가리 사람의 백부장들과 호위병의 백부장들을 취하고 **그들을 야웨의 성전으로 자기에게 오게 하여** 그들과 언약을 맺고 **그들에게 야웨의 성전에서 맹세하게 한 후에** 왕자를 그들에게 보였다”에서 “야웨의 성전”이 중복되었다. 야웨의 성전으로 오게 하고 또한 야웨의 성전에서 맹세하게 하였다. “맹세한 장소”에 대한 언급은 불필요해 보인다. 그래서 70인역은 “그리고 맹세하게 하였다”라고 기술함으로써 “야웨의 성전”이라는 장소를 생략해 버렸다.<sup>165)</sup> 하지만 이 본문에서 장소의 언급은 중요하다. 3a절에서처럼 성전에서 이루어진 것을 강조하고 싶었던 것이다. 즉 맹세한 장소의 언급이 중요하였기 때문에 중복되었다.<sup>166)</sup>

5ba “안식일에 들어온” 7 “안식일에 나가는 너희 중 두 대는 야웨의 성전에서 왕을 지켜 호위해야 한다.”<sup>167)</sup> 8b “왕이 출입할 때에 그에게 있어야 한다!”고 하였다와 9 “이에

161) 베커, 『구약성서의 주석』 131.

162) 3a절은 표3에서 층을 구분하였고, 또한 문장의 흐름에서도 3a는 1-2절과 구분된다. 레빈도 이를 지적하고 있다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 35-36.

163) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 38.

164) 4aβ, ba절은 표3에서 같은 층으로 구분하였다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 39.

165) “여호야다가 사람을 보내 가리 사람의 백부장들과 호위병의 백부장들을 취하고 **그들을 야웨의 성전으로 자기에게 오게 하여** 그들과 언약을 맺고”에서 여호야다는 이미 백부장을 취했다, 그런데 또 백부장을 자기에게 오도록 하였다고 말한다. 언급할 필요가 없는 것이 중복되어 있다. 그래서 70인역은 “אֵלָיו, 그에게”를 삭제하였다. 하지만 이 본문은 그렇게 연결되지 않는다. 그 본문은 “여호야다가 백부장들을 취하였고 그들과 계약을 맺었다”로 연결되어야 한다. 여기에서 “그들을 야웨의 성전으로 자기에게 오게 하고(4aβ), 그들에게 야웨의 성전에서 맹세하게 하였다.(4ba)”는 본문의 연결에 벗어나 있다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 40.

166) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 3-40.

167) 표5에서 안식일에 관한 층을 구분하였다. 문제는 안식일이 들어가 있는 층을 중심으로 해서 본문의

백부장들이 제사장 여호야다의 모든 명령대로 행하여 각기 관할하는 바 안식일에 들어오는 자와 안식일에 나가는 자를 거느리고 제사장 여호야다에게 왔다”는 본문의 흐름을 방해한다.<sup>168)</sup> 바레는 내용적으로 “후기 신명기 사가”는 야웨 성전에 관심을 보이고 있고, 6절에서 여호야다는 호위병에 대한 지시를 말하고 있는데, “삼분의 일은 수르 문에 있고 삼분의 일은 호위대 뒤에 있는 문에 있어라 그리고 너희는 그 집을 주의하여 지키라”에서 자세한 것은 알 수 없지만 본래의 이야기에 두 개의 추가적인 그룹이 나타나는 것으로 본다.<sup>169)</sup> 또한 그에 의하면 이러한 차이는 개정자가 안식일에 위치하게 되는 호위병에 대한 특별한 지식을 가지고 있었으며 이 호위병의 위치에 대한 자세한 언급은 여호야다가 적당한 지시와 더불어 그의 사람들을 대비시켰다는 것에 관심이 있었다는 것을 보여주기 위함이라고 하면서,<sup>170)</sup> 6절은 페르시아 시대에 추가된 구절로 본다.

**5ba** “안식일에 들어온” **7** “안식일에 나가는 너희 중 두 대는 야웨의 성전에서 왕을 지켜 호위해야한다”와 **8b**, 그리고 **9**절의 부분과 관련해서 본문이 복잡하게 얽혀져 있다. 대부분의 주석가들<sup>171)</sup>은 벨하우젠의 견해를 따라서 열왕기하 11장 6절을 주해(gloss)로 보고 있다. 따라서 6절을 2차적인 본문으로 보고 5절과 7절을 조화 시킨다. 바레는 이런

층을 재구성하는 일이다.

168) 이어지는 5-8절은 여호야다의 명령이다. 여호야다는 우선 호위대의 “השליש, 삼분의 일”의 셋에게 지시 하였다(5-6절). 그러나 이어서 그는 그 이외의 “שתי הדרות, 두대, 7절”에게 명령하는 것이 등장한다. 전체가 세 대가 아니라 다섯 대가 활동하는 것을 볼 수 있다. 그리고 호위계획의 서술인 5b-7절을 해당된 부대의 분할로 표시하게 하였다: “안식일에 와서 왕궁에서 보초를 서는 너희 중의 삼분의 일과 안식일에 나가서 야웨의 집을 지키는 너희들 가운데 두 부대들은 ... 해야한다.” 여기에서 서술된 것은 9절과 모순된다. 9절에서는 단지 백부장들이 안식일에 들어 오는 자와 안식일에 나가는 자만을 관할하고 있다. 이 본문은 5ba, 7과 연결 지어서 생각해 보아야한다. 즉 “안식일에 들어온, 안식일에 나가는 너희 중 두 대는 야웨의 성전에서 왕을 지켜 호위해야한다.” 이렇게 볼 때 이 본문은 9절과 조화를 이루게 된다. 9절에서 호위대를 3대 혹은 5대로 나누는 것을 볼 수 없다. 현재 근무하고 있는 사람들은 안식일에 나갈 것이며 다른 사람들은 안식일에 들어올 것이다. 여호야다는 이 두 부류를 하나로 만들었다. 야호야다는 안식일에 들어오는 자들을 오게 하고 안식일에 나가는 자들을 나가지 못하게 하여 그는 이중의 병력을 준비하였다. 9절에서 규정은 역대기상 9장 17-26절에 따른 레위 사람들의 성전 문지기 규정들과 일치한다. 9절의 규정은 포로기 이후 시대의 호위 규정이다. 5ba, 7, 9절에 나타난 “안식일”은 한 주간의 교대 근무 시간으로 보아야한다. 이것은 7일의 리듬과 관계가 있는데 포로기 이후의 안식일과 일치한다. 8b절은 성전에서 나와서 왕궁으로 들어 가는 것을 의미한다. 이것은 19a와 관련이 있는데, 기름부음의 예식을 위해서 무대를 이동하는 것이다. 시작하는 동사 “והיו, 그리고 너희는 있어야한다”는 3a의 표현과 유사하다. 거기에서 “היהאת, -에게 있다”라는 표현이 쓰였다. 이것은 첨부한 자의 언어적 특성을 나타낸다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 39-57.

169) 원래의 이야기에서 두 그룹은 왕궁을 지키는 자들과 성전을 지키는 자들이 등장한다. 추가적인 이야기에서 정확하게 그들을 알 수는 없지만 그들에게 놓여져 있는 문에 따라서 그들은 확인된다. Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9-11*, 128.

170) Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9-11*, 128

171) J. A. Montgomery & H. S. Gehman, *The Books of Kings*, ICC, (Edinburgh: T. & T. Clark, 1976), 419-420., J. Gray, *I & II Kings*. OTL, (London: SCM Press, 1980), 570-571.

구조가 5절과 7절을 병렬 구조로 놓는 것이 타당하다고 본다.<sup>172)</sup>

A 너희 중 삼분의 일

B 안식일에 들어 온 너희들

C 왕궁을 지키는 너희들

A' 너희중 삼분의 이

B' 안식일에 나가는 너희들

C' 야웨의 성전을 지키는 자들<sup>173)</sup>

바레는 계속해서 이런 분석이 9절에 의해서 확정된다고 본다. 9절은 “안식일에 들어오는 자들”과 “안식일에 나가는 자들”이 언급되어 있다. 그러므로 그의 견해에 의하면 9절은 5절, 7절과 함께 같은 층으로 분류된다. 이와 비슷하게 층을 구분하고 있는 레빈은 9절을 제사장적인 침부로서 5ba절, 7절에 이어서 9절로 연결시키고 있다. 하지만 바레는 9절을 기본층으로 보고 있으며, 6절을 제사장계 자료와 비슷한 것으로 본다.<sup>174)</sup> 레빈은 6절을 기본층으로 구분한다.

10 “이에 제사장이 야웨의 성전에 있는 다윗 왕의 창들과 방패들을 백부장에게 주었다”는 평행 구절을 가지고 있다. 그러므로 10절은 평행구절인 역대기하 23장 9절(“여호야다 제사장이 백부장들에게 창과 크고 작은 방패들을 나누어 주었다, 그것들은 다윗 왕의 것으로서 야웨의 성전 안에 간직되어 있던 것들 이었다”)에서 영향을 받은 것으로 볼 수 있다고 레빈은 주장한다. 즉 근위대원들이 성전에 올 때 무장하지 않은 채 온 것이 분명하고, 따라서 그들에게 무기를 지급했다는 것은 역대기하의 영향을 받은 것으로 보고 있다. 역대기하에는 무장하지 않은 레위인들이 그렇게 무장하였고, 또한 다윗 왕의 언급은 이 본문이 역대기적임을 알 수 있다는 것이다. 그래서 레빈은 10절을 이차적인 본문이라고

---

172) Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9-11*, 23.

173) 하지만 위의 구조는 레빈과는 견해가 다르다. 레빈은 5ba(안식일에 들어온)를 다른 층으로 본다. 또한 7절도 5ba절의 층과 같은 층으로 본다. 그래서 그는 그 두 문장을 합쳐서 “안식일에 들어 온 안식일에 나가는 너희 중 두 대는 야웨의 성전을 지켜 호위해야한다”로 재구성한다. 그는 5-7에서 이 층(5ba, 7)을 제외한 나머지 구절 모두를 기본층으로 보고 있다. 그러므로 레빈의 견해에 의하면 안식일에 들어오는 대와 안식일에 나가는 두 대만 있는 것이 된다. 그리고 레빈에 의하면 6절을 주해로서 삭제하는 것이 아니라 기본층으로 그대로 남는다. 벨하우젠은 6절을 주해로서 삭제하고 위와 같이 5절과 7절을 병렬구조로 만들었다. 바레는 벨하우젠의 견해에 동의해서 호위대를 3대로 구분한다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 40-49.

174) Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9-11*, 23-24.

주장한다.<sup>175)</sup> 바레는 성전에 보관되어 있던 다윗의 무기에 대해서 분명하게 알려진 것이 없다고 언급하면서, 10절은 여호야다가 어떻게 특별한 무기를 가지고 호위병을 준비시켰는가를 설명해 준다고 말한다.<sup>176)</sup> 그렇다면 개정자는 왜 호위병들이 이런 무기로 무장했다는 것을 강조했을까? 이것에 대해 바레는 아마도 이 개정자는 전통적으로 대관식에서 성전에 보관되어 있던 특별한 무기들이 예식에 사용되었다는 것을 알고 있었을 것이라고 말한다. 그런데 현재의 본문에 의례적인 상세한 서술이 빠져 있었기 때문에 이것을 보완하고 여호야다가 의식을 수행하는 것을 강조하기 위해서 이 구절이 첨부되었다고 주장한다.<sup>177)</sup> 따라서 바레는 11장 10절을 벨하우젠의 견해에 동의해서 주해로 본다. 그리고 그는 10절이 여호야다의 명령을 실행하는 장면을 묘사하고 있는 9절과 11절을 방해한다고 여긴다. 그러므로 이 구절은 이 이야기의 대칭적인 구조 밖으로 떨어져 나간다고 보고 있다.<sup>178)</sup>

지시:

- A (5) 그때에 그가 그들에게 명령하였다, “이것이 너희들이 해야 할 일이다:
- B (7) 너희 삼분의 일, 왕궁을 지키기 위해서 안식일에 들어 온 자들
- C 너희 중 삼분의 이, 성전을 지키기 위해서 안식일에 나가는 자들
- D (8) 왕 주위에 있어야 한다,
- E 각 사람은 그의 무기를 잡고서
- F 너희의 대열에 들어오는 자는 누구든지 죽여라 그리고 왕이 출입 할 때에 너희는 왕과 함께 있어야 한다.

실행:

- A' (9) 그때에 백부장이 제사장 여호야다가 그들에게 명령한 모든 것을 행했다:
- B' 안식일에 들어오는 자들의 백부장
- C' 안식일에 나가는 자들과 함께 제사장 여호야다에게 왔다.

175) 그는 역대기에서 온 것을 이 10절에만 적용시키는 것이 아니라 15b, 18b, 20b에도 적용시켜야 한다고 주장한다. 게다가 레빈은 열왕기 내에서 역대기 사가적인 층의 존재는 엡센(A. Jepsen)의 관찰을 예로 들면서 10절의 역대기 사가적 층을 한층 강조한다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 31-33.

176) 사무엘하 8장 7절은 다윗이 하닷에셀로부터 빼앗은 전리품에 금방패가 포함되었다. 그리고 이것을 예루살렘으로 가져왔다. 아마도 창도 이와 유사한 것으로 추측할 수 있다. 이러한 무기들은 성전 호위병에 의해서 사용되었을 것이다. Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9-11*, 128.

177) Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9-11*, 129.

178) Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9-11*, 24.

D' (11) 그때에 호위병이 왕을 둘러 싸고 제단에서 성전까지 뻗어 있는 성전의  
오른쪽과 왼쪽에 서 있었다.

E' 각 사람이 그의 무기를 잡고서

이어서 바레는 이 10절 삽입의 이유가 무엇인지는 확실치 않다고 언급하면서 역대기하 23장 9절에 근거한 후대의 첨부로 본다. 왜냐하면 다윗에 대한 관심이 열왕기 보다는 역대기에서 훨씬 더 용이하기 때문이다.<sup>179)</sup> 그러나 바레는 이 본문이 역대기하 23장 9절에서 열왕기하 11장 10절로 확대되었기 때문에 이 구절이 역대기의 시기에 근거한 것 같다고 여기지는 않는다.<sup>180)</sup> 그래서 바레는 이 구절의 연대는 역대기 보다 앞서는 “후기 신명기 사가”의 시대로 본다. 레빈도 10이 본문의 흐름을 방해하는 것으로서 이차적인 본문으로 본 것은 일치한다. 하지만 레빈은 이 본문이 역대기의 영향에 의한 본문으로 보고서 이 본문의 시기를 초기 역대기시기로 본다.<sup>181)</sup>

표1에서 보았듯이 “제사장”으로 시작되는 문장은 “여호야다” 또는 “제사장 여호야다”로 시작되는 본문과 다른 층으로 구분 지었다. 그래서 “제사장”으로 시작되는 층을 다른 층으로 보았다. 하지만 바레의 주장처럼 주해로써 본문의 흐름을 방해하는 것으로 보기 어렵고, 레빈의 주장처럼 이차적인 본문으로 구분하면서 다른 층을 형성하는 것으로 보기 어렵다. 왜냐하면 9절에서 “제사장 여호야다”로 시작하여 문장이 이어지고, 또한 10절에서는 “제사장 여호야다”를 “הַכֹּהֵן, 제사장”으로 받아서 문장을 이어가고 있기 때문이다. 정관사(π)를 붙인 “그 제사장”은 바로 앞의 문장 “제사장 여호야다”를 가리키고 있다. 그러므로 10절은 다른 층이라기 보다는 9절과 연결되는 층으로 보아야 할 것이다.

11a “그 성전의 남쪽에서부터 그 성전의 북쪽까지 제단과 성전 앞에서”에서 호위대는 대형을 유지하고 있는 장면을 볼 수 있다. 하지만 이러한 대형을 유지 하는 것은 여호야다의 명령에는 포함되어 있지 않았다. 역대기 사가는 이것을 이해하였다: “백성들은 야웨의 성전의 뜰에 있어야 하고, 어떤 사람도 제사장과 그들을 돕는 레위 사람들을 제외하고는 야웨의 성전에 들어오지 못할 것이고(대하 23:5이하)”, 이에 따르면 성전 호위의 임무는 거룩한 지역으로 통과하는 것을 막는 것이다.<sup>182)</sup>

12aa “그리고 그가 왕자를 인도하여 내어 왕관을 씌우고 율법책을 주었다. 그리고 그들이 그를 왕으로 삼고 기름을 부었고, 박수하며 불렀다: “왕 만세!””에서<sup>183)</sup> “그

179) Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9-11*, 25.

180) 역대기하 23장 9절은 “여호야다”라는 이름이 언급되어 있고, “הַמַּגִּיד, 방패들”이 나타난다.

181) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 30-33.

182) 표3에서 야웨의 성전을 같은 층으로 구분하였다. 레빈도 이 구절을 본문을 방해하는 구절로서 이차적인 본문으로 보았다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 58-60.

183) 요아스를 왕으로 삼고 기름을 부은 자들을 복수로 보고 그들은 “여호야다와 그들”이다. 박수를 치

리고 그가 왕자를 인도하여 내어 왕관을 씌우고 율법책을 주었다”는<sup>184)</sup> 단수로 되어 있다. 12절 전체는 제사장의 행동과 호위대의 행동으로 나누고 있다. 첫 번째 두 동사는 단수로 그리고 두 번째 네 개의 동사는 복수로 구성되어 있다. 여기에서 그는 “제사장 여호야다”를 가리키고 있다. 또한 70인역이 주장하고 있는 것처럼 제사장이 이런 식으로 왕을 세운 예가 없다. 레빈도 이 본문을 이차적인 것으로 보고 있다.<sup>185)</sup>

**13b** “야웨의 성전에 있는 백성에게로 갔다”에서 “야웨의 성전”이 들어가 있다. 표3에서 “야웨의 성전”이 속한 같은 층을 분류하였다. “야웨의 집”이 계속 언급되고 백성을 추가하였다. 아달라는 쿠테타에 의해서 습격을 당하여야 하기 때문에 성전에 있어야 했다. 그러나 그녀는 곧 밖으로 내 몰려야 한다.<sup>186)</sup>

**14aβ** “그리고 온 땅의 백성이 즐거워하여 나팔을 부는지라”에서 “온 땅의 백성”은 중복 단어를 살펴볼 때에 고찰하였다. 표2는 14절, 18절, 그리고 19절에 나타나는 “온 땅의 백성”을 같은 층으로 분류하였다. 바레는 “כל עם הארץ, 땅의 온 백성(14a, 18a, 19a, 20a)”에 대해서 언급하고 있는데, 14a, 18a, 19a, 그리고 20a절에 나오는 “땅의 온 백성” 모두를 신명기 사가의 층으로 돌린다.

이 문장은 단어 그대로 20a절의 것을 미리 받아들인 첨부인데(Rudolph), 그것은 “온 땅의 백성”으로 하여금 처음부터 왕의 대관식에 참여하게 함이었다. 이 “온 땅의 백성”은 왕이 기름부음을 받은 다음에 등장한다. 여기에서 등장하는 “온 땅의 백성”은 18a절의 “온 땅의 백성”과 동일하다. 18a절에서 “온 땅의 백성”은 계약에 참여하고 그 계약의 결과를 이행하기 위해서 행동하는 소수들이다. 이 소수들은 14aβ절에서 이미 왕이 기름부음을 받은 다음 환호 시에 등장한다. 14aβ절은 18a절과 관련되어 연결된다. 그러나 14aβ절의 “온 땅의 백성”은 20a절과는 다른 개념을 가지고 있다. 20a절의 “온 땅의 백성”은 도시인에 반대되는 입장의 사람들로서 보통의 백성이다. 이들은 기회가 되면 언제든지 이방 제의에 참여할 수 있는 사람들이다. 이와 반대로 14aβ, 18a, 그리고 19a절에 등장 하

---

고 왕 만세를 외치는 자들도 복수이다. 여기에서 확인된 사람들은 여호야다, 요아스, 그의 호위대와 함께한 장교들이다. 대중의 지지에 의해서 요아스가 왕위를 회복하는 것으로 여기고 있다. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 40. 구절의 중간에서 갑자기 수의 불일치가 생겨났다. 처음의 두 동사는 단수로 나머지 이어지는 네 개의 동사는 복수로 맞소라 본문에 기록되어 있다. 처음 두 동사의 행위자는 여호야다이고 다음의 네 동사의 행위자는 호위대이다. 반면에 헬라이어 역본은 처음 네 개의 동사를 단수로 하여서 여호야다가 어린 요아스를 인도하고 왕관을 씌우고 율법책을 주고 왕을 삼고, 그리고 그에게 기름을 부었다고 이해하고 있다. 헬라이어 역본은 제사장 여호야다에게 왕삼는 것과 기름 붓는 역할까지 부여한다. 이런 독법이 그럴듯하지만 제사장들이 이런 식으로 왕을 세우는자로서 기능을 감당했을 것이라는 예가 없다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 60.

184) 여기에서 그는 “제사장 여호야다”를 가리키고 있다. 이 문장은 “제사장 여호야다”로 시작되는 층과 같은 층으로 분류할 수 있다.

185) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 60-61.

186) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 63-64.

는 “은 땅의 백성”은 야웨 공동체이다. 20a절의 것을 14aβ절로 미리 넘겨 받은 자는 그 백성의 기쁨을 위해서 나팔 부는 것을 첨부하였고 거기에서 기쁨이 표현되었다.<sup>187)</sup>

**15a** “그리고 제사장 여호야다가 백부장들과 군대의 지휘관들에게 명령하여 그들에게 말하였다: “그녀를 대열 밖으로 몰아내라, 그녀를 따르는 자는 모두 칼로 죽임을 당해야한다” 하니”에서 이 본문은 “제사장 여호야다”로 시작하고 있기 때문에 표1에서처럼 “제사장 여호야다”층으로 분류된다. 예후의 예에서 볼 수 있듯이(왕하 9) 사형판결은 불필요하다. 아달라의 운명은 처음부터 확정되었다. 그러므로 그녀는 지체 없이 자기의 옷을 찢었다. 그녀의 “קָשָׁר, 반역”이라는 외침은 동원이 아니라 기습적으로 탄식하는 자백이다. 사람들은 곧 바로 그녀에게 손을 얹었다(16). 제사장이 명령한 이 조치는 불필요한 사형 판결보다 더 특이한 일이다: “사람이 어떤 사람을 성전에서 몰아내어 성전에 있는 “עֲרֹרֶת, 열”로 인도할 수 없다. .... 누가 그런 불확실한 명령을 내릴 수 있는가?” 그래서 “מִבֵּית לְעֲרֹרֶת, 대열 안으로”라는 표현은 항상 주석적인 수고의 대상이었다. 평행구절인 역대기하 23장 14절은 70인역에 의해서 바뀌어졌고, 열왕기상 6장 9절에 있는 “עֲרֹרֶת, 열”은 헬라이어 본문에는 그 단어가 빠져 있으며 열왕기상 6장 9절에는 “닐뻐지”라는 의미로 쓰였다. 쉬타데는 이 단어를 주해로서 삭제하였다. 하우스프트(P. Haupt)는 이것을 “אל מחוץ לחצרות, 열 밖으로”로 변경시켰다. 루돌프는 “בֵּית”를 시리아어처럼 ‘사이에’로 해석하였고 “그녀를 대열을 통하여 밖으로 인도하였다”로 번역하였으며 그레이(J. Gray)도 이와 유사하게 번역하였다.<sup>188)</sup>

한편 이 15a절은 8a절과의 관련 하에서 살펴보아야 한다. 그곳에 여호야다의 지시가 있다. 그 본문에서 왕을 보호하기 위한 조치로 읽혀질 수 있는 것이 15a절에서는 첨부자에 의해서 유죄판결의식으로 해석되었다: “대열에 들어오는 사람마다 죽여야 한다!”. 아달라에 대한 사형 선고는 5절에 있는 백부장들에게 내린 명령에 의해서 설명된다. 또한 이 첨부는 무대를 성전에서 왕궁으로 설정하는 것으로 끝난다(19a).

**15b** “이는 제사장이 야웨의 성전에서는 그녀가 죽임을 당해서는 안 된다고 말했기 때문이다”에서 레빈은 이 문장이 “כִּי, 왜냐하면”이라는 접속사와 함께 시작하고 있기 때문에 (O. Eißfeldt), 이 문장은 앞의 이야기에 첨부라고 주장한다. 이 본문이 앞에 나온 “그녀를 대열 밖으로 몰아내라 그녀를 따르는 자는 모두 칼로 죽임을 당해야한다”라는 명령에 대해서 설명해 주고 있는 이차적인 본문이라는 것이다.<sup>189)</sup> 따라서 성전의 완전성은 단지 예외적인 상황들과 어떤 폭력적인 개입을 통해서만 위협을 받는 것이 아니라, 성전의 완전함이 아달라의 살해를 통해서도 손상될 수 있는 것으로 본다.<sup>190)</sup>

187) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 85-88.

188) J. Gray, *I & II Kings*, OTL (London: SCM Press, 1980), 576.

189) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 27-28.

190) 레빈은 15b절이 20b절과 관련되는 것으로 보고 15b절에 대한 실행을 20b절로 본다. 레빈은 11장에서

바레도 15b절은 첨부된 것으로 본다. 여기서 개정자는 여호야다의 제사장적 책임성을 강조하고 있다. 본래의 이야기는 말이 다니는 문에서 아달라의 처형에 대한 설명을 하지 않았다. 그래서 여기에 개정자는 설명을 첨부하였다. 여호야다가 성전의 신성에 관심을 두었기 때문에 아달라가 다른 곳에서 처형되어야 한다고 명령한 것이라고 주장한다.<sup>191)</sup> 중복되는 단어로 층을 구분할 때, 표1에서 이 문장을 “제사장”으로 시작되는 층으로 분류하고, 앞의 문장과는 다른 층으로 구분하였다. 하지만 여기서 “제사장”은 앞에 있는 “제사장 여호야다”를 받아들이는 것으로 보고, 앞에 있는 문장과 같은 층으로 구분한다.

17a “여호야다가 **야웨와 왕과 백성 사이에 계약을 맺어 야웨의 백성이 되었고**, 왕과 백성 사이에 계약을 맺었다”에서 중복된 단어로 층을 구분 할 때, 표1에서 이 문장은 “여호야다”로 시작되는 층에 속하고, 여기에 나타나는 “백성”도 표2에서처럼 구분되는 층에 속한다. 레빈도 이 구절에서 층을 구분하였고, 바레도 이 구절을 두 개의 층으로 나누었다. 바레는 17절에서 “여호야다가 왕과 백성 사이에 계약을 맺었다”는 본래의 이야기로 보고, “여호야다가 야웨의 백성이 되기 위해서 야웨와 왕과 백성 간에 계약을 맺었다”는 신명기 사가의 추가로 본다. 이에 반해 호프만(H. Hoffmann)은 17-18a절 전체를 신명기 사가의 것으로 본다.<sup>192)</sup> 야웨의 택한 백성으로서 이스라엘에 대한 신명기 사가의 생각은 이방 제의의 우상을 파괴하라고 요구하고 있는 야웨 예배의 배타성을 포함하고 있다(신 7:5-6).<sup>193)</sup> 따라서 신명기 사가적 개정자는 즉시 이어지는 바알 신전의 파괴를 서술하고 있는 첨부를 준비하기 위해서 여호야다의 계약 중재 이야기를 전개했다고 바레는 주장한다.<sup>194)</sup>

레빈도 “야웨의 백성이 되기 위해서 야웨와 왕과 백성 사이에”는 추가된 것으로 보고 있다. 이것은 “그 계약” 즉 왕과 백성 사이의 계약에 야웨와 이스라엘의 계약을 추가함으로써

---

10, 15b, 18b, 20b를 모두를 초기 역대기 사가적인 첨부로 보는데, 이것은 포로기 이후 시대에 레위 사람들의 성전 수직을 염두에 둔 것이고 성전 제의적인 완전함에 대한 관심과 관련이 있다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 30-33.

191) Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9-11*, 129.

192) H. Hoffmann, *Reform und Reformen : Untersuchungen zum einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung* ATANT 66. (Zurich: Theologischer, 1980), quoted in L. M. Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9-11*, 27. 레빈도 여기에 동의하고 있다. 하지만 그는 “여호야다가 왕과 백성 사이에 계약을 맺었다”는 기본층으로 보고 “여호야다가 야웨의 백성이 되기 위해서 야웨와 왕과 백성 간에 계약을 맺었다”는 계약신학적인 층으로 본다. 바레와 레빈 모두가 17절에서 두 개의 층을 구분해 내는 것은 동일하지만 누구의 것인지 서로 다르고 또한 연대도 다르다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 78-82.

193) Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9-11*, 27.

194) Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9-11*, 122.

써 계약을 확대시킨 것이라고 언급한다. 그 계약은 “거룩한(신정론적인) 헌법과 백성과 왕의 권리를 보호하는 시민적인 헌법이 병렬로”(Thenius) 되어 있고<sup>195)</sup>, 이것은 종교 개혁을 헌법적인 권리를 가진 행위로 만들었다.<sup>196)</sup> 하지만 “**여호야다가** 아웨의 백성이 되기 위해서 아웨와 왕과 백성 사이에, **왕과 백성 사이에 계약을 맺었다**”에서 “**יְכַרְתַּם אֶת הַבְּרִית**, 계약을 맺다”는 정관사( $\pi$ )를 포함하고 있다. 본문에서 독자들은 그 정관사가 한정하는 의미를 알고 있다. 왜냐하면 이 본문 다음에 왕의 즉위식이 있기 때문이다. 그것은 왕과 백성 사이의 계약이다. 그런데 이 정관사“ $\pi$ ”를 통해서 앞에 있는 아웨와 왕과 백성 간의 계약에 긴장 관계가 이루어진다. 그래서 역대기하 23장 16절과 70인 역은 정관사 “ $\pi$ ”를 생략하였다.<sup>197)</sup>

18a<sup>198)</sup> “이에 땅의 온 백성이 바알의 신전으로 가서 그 신전을 허물었다. 그리고 그들이 그의 제단들과 그의 우상들을 철저히 부숴뜨렸다. 그리고 그들이 제단들 앞에서 바알의 제사장 맛단을 죽였다”에서 쉬타테는 13-18a절이 다른 자료에서 취해졌고 1-12절, 18b-20절의 이야기와 혼합되었다고 본다.

“이에 땅의 온 백성이 바알의 신전으로 가서 그 신전을 허물었다. 그리고 그들이 그의 제단들과 그의 우상들을 철저히 부숴뜨렸다. 그리고 그들이 제단들 앞에서 바알의 제사장 맛단을 죽였다”에서 레빈은 이 구절이 아웨의 백성이 된 것의 결과로서 이루어진 것들이라고 한다. 백성은 “아웨의 백성이 된다”라는 막 떠안은 의무를 실행에 옮긴 것이다. 이것은 예후가 사마리아의 바알 신전을 파괴한 것과 비교된다(특히 왕하 10:26-27). 제단들과 형상들의 파괴는 단어 그대로 열왕기하 18장 4절, 23장 4절을 기억나게 한다. 레빈은 이 본문이 17a절에 추가로 연결되는 본문이라고 주장한다.<sup>199)</sup> 이와 같은 견해로 쉬타테

195) 키텔, 산다, 그리고 몽고메리는 17절의 계약을 두 개의 계약으로 보았다. quoted in C. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 (서울: 한우리, 2010[C. Levin, *Der Sturz der Königin Atalja*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1982]), 65. 반면에 그레이는 삼중의 계약을 언급하였다. 즉, “아웨와 왕 사이의 계약”, “아웨와 백성 사이의 계약”, 그리고 “왕과 백성 사이의 계약”이다. Gray, *I & II Kings*, 579-580.

196) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 77-80.

197) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 79.

198) 바레는 18a절도 신명기 사가의 전형적인 신학적 관심과 언어적 사용을 반영하고 있는 것으로 본다. 레빈도 17a의 “아웨의 백성이 된”결과 아웨 백성의 의무로서 행동하는 것이 18a절로 보았다. 신학적인 관심은 같다. 하지만 레빈은 18a를 계약신학적인 첨부로 본다. 이것은 열왕기하 10장 26-27절에서 나타나 있다. 18b절은 앞선 문장과 부드럽게 연결되지 않는다는 것은 거의 다 인정되는 부분이다. 레빈은 18b와 15b를 역대기 사가적인 층으로 보았다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 80, 27-32., 바레는 19-20a에서 기술되어 있는 장면은 부드럽게 16절에 이어진다고 주장한다. 15-16절에서, 체포 아래 놓인 아달라와 아달라를 따르는 자들에게 놓인 죽음의 위협과 함께 여호야다는 계약을 법률화하고(17a) 그리고 여호야다는 요아스의 왕위로 나아간다(19절). Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion*, 27. 이러한 흐름으로 보아서 18b절은 10절과 15b절을 첨부한 같은 개정자에 기인하는 추가인 것으로 바레는 본다. 10, 15b, 18b를 같은 개정자에게서 기인했다고 보는 견해는 레빈과 동일하다. 하지만 개정자가 다르고 연대도 차이가 난다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 27.

199) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 80-81.

도 이 18a절은 앞에 있는 17a절과 연결되는 층이 된다. 하지만 루돌프는 17절과 19절에서 아달라를 통한 방해 후에 계속된 왕위 등극의 의식들 사이에 18a절과 같은 일이 일어날 수 없었을 것이라고 주장하고<sup>200)</sup>, 산다는 순서적으로 18a절은 20b절 뒤에 속해야 한다고 주장함<sup>201)</sup>으로써 18a절을 독립적인 구절로 보았다. 하지만 쉬타테와 레빈의 견해에 따라서 18a절은 17a절에 이어지는 같은 층의 본문으로 보는 것이 타당하다.

**18b** : “그리고 제사장이 야웨의 성전에 호위병을 세웠다”는 표1에서 “제사장”으로 시작되는 문장으로서 층을 구분하였다. 이 “제사장”은 15절에 나와 있는 “제사장 여호야다”를 다시 받고 있는 층으로서 15절과 같은 층으로 분류된다. 따라서 18a절과는 분리된다.

18b절과 관련해서, 11장 1-12절, 18b-20절에서는 여호야다가 공모의 선동자로서 주도적인 역할을 한다. 반면에 11장 13-18a절은 백성이 아달라를 전복시키는 데에 있어서 주도적인 역할을 하고 있다. 그래서 흔히 전자를 “제사장계” 이야기, 후자를 “대중적” 이야기로 본다. 또 하나의 구분점은 하나는 여왕의 이름을 “עַדְלָהּ, 아달라후” 다른 하나는 “עַדְלָהּ, 아달라”로 쓰고 있다는 것이다. 아달라의 죽음이 두 번 반복 되어 있고(16, 20), 계약 맺는 것(4, 17)이 두 번 나타난다. 이런 이유로 지금까지 열왕기하 11장 13-18a절과 11장 1-12절, 18b-20절로 나누었다.<sup>202)</sup>

이에 대해서 호프만은 아달라의 죽음에 대한 이중 언급은 어떤 충돌도 일으키지 않는다고 주장하면서 쉬타테의 견해에 이의를 제기한다.<sup>203)</sup> 바레도 12절과 13절에 문학적으로 갈라지는 틈이 존재하지 않는다고 주장한다. 그리고 13절에서 언급된 “호위병과 백성의 소리”는 두 개의 앞선 구절에서 기록된 “호위병”에 의한 새로운 왕에 대한 환호를 다시 언급하는 것이기 때문에 13절은 11절과 12절에 기록된 사건을 전제한다고 본다.<sup>204)</sup> 또한

200) W. Rudolph, *Die Einheitlichkeit der Erzählung vom Sturz der Atalja*, quoted in C. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 (서울: 한우리, 2010[C. Levin, *Der Sturz der Königin Atalja*, Stuttgart: Verlak Katholisches Bibelwerk GmbH, 1982]), 77.

201) A. Sanda, *Die Bücher der Könige* 1912, quoted in C. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 (서울: 한우리, 2010[C. Levin, *Der Sturz der Königin Atalja*, Stuttgart: Verlak Katholisches Bibelwerk GmbH, 1982]), 77.

202) quoted in L. M. Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9-11* (Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1988), 25.

203) 20b에 있는 죽음에 대한 언급은 실제로 아달라의 제거를 뒤따르게 했던 우세한 상황에 대한 요약하는 진술이다. Gray, *I & II Kings*, 566-567., 4과 17절에 있는 두 개의 계약에 대한 언급은 두 개의 계약은 서로 다르기 때문에 두 자료라는 것을 지적하고 있지 않다고 본다. 4절에 기록되어 있는 것은 올바른 왕을 왕위에 올려놓기 위한 임무가 맡겨진 사람들 간의 비밀 협정이다. 반면에 17절에 기록되어 있는 것은 새로운 왕과 백성 간에 맺는 공적인 계약이다. 두 개는 서로 보완하는 것이지 두 자료 간의 충돌을 지적하는 것은 아니다. H. Hoffmann, 106-108 quoted in L. M. Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9-11* (Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1988), 26.

204) Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions*

18a절과 18b절 간의 틈에 의해서 생긴 단절은 두 자료 간의 융합으로 인해서 생긴 것이 아니라 18a절이 신명기 사가의 첨부의 부분으로 생긴 것으로 설명하면서 18b절은 성전의 의정서(protocol)에 관심이 있었던 후대 개정자의 추가라고 바레는 주장한다.<sup>205)</sup> 그리고 그는 18b절은 성전의 완전성을 유지하기 위한 여호야다의 조치를 보여준다고 주장한다. 여기서 독자는 여호야다가 아달라의 지지자들의 잠재적인 무력행사로부터 야웨의 성전을 보호하려는 조치를 취했다는 것을 알게 된다. 개정자는 자기 앞에 놓여 있는 본문이 바알 신전의 파괴 후에 성전에서 왕궁까지 행렬이 이어진다는 것을 알고 있고, 그래서 개정자는 야웨의 성전이 경비 없이 떠나는 것에 관심을 두고서 여호야다가 성전을 떠나기 전에 호위병을 세운 것을 추가했다.<sup>206)</sup>

레빈은 18b절(“그리고 제사장이 야웨의 성전에 호위병을 세웠다”)을 19a절과 연관 지어서 본문을 보고 있다. 19a절(“그리고 그가 백부장들과 가리 사람과 호위병과 땅의 온 백성을 거느렸고, 그들이 왕을 인도하여 야웨의 집에서 내려와 호위병의 문을 통하여 왕궁으로 왔다”)에 따르면 참여한 사람들은 왕궁으로 이동하였고, 18b절에 있는 이들은 성전을 지켰다. 그런데 여기에서 성전을 지켜야 할 이유가 불분명하다. 왜냐하면 16절에 의하면 아달라는 이미 죽었고 18b절에 의하면 바알 신전도 파괴되었고 바알의 제사장 맞단도 죽었기 때문이다. 여호야다는 분명히 승리하였다. 이런 상황에서 제사장이 야웨의 성전에 호위병을 세운다는 것은 별 의미가 없어 보인다. 하지만 이 본문을 15b절의 제사장 명령과 연관 지어 생각해 볼 때, 이 본문은 그것과 관련이 있다는 것이다. 성전에서 사람이 죽어서는 안 될 뿐만 아니라 또한 그 밖의 어떤 다른 요소들에 의해서 성전의 신성이 더럽혀져서는 안 된다. 성전의 신성이 아달라의 살해를 통해서 더럽혀질 수 있는 것처럼, 모든 상황 하에서 관계없는 자가 성전을 침입함으로써 신성이 더럽혀질 수 있기 때문이다. 그러므로 어떤 경우에서든지 성전의 침입을 막는 것은 중요한 일이다. 19a절에서 사람들이 왕궁으로 이동할 때, 부정한 자가 성전에 들어오지 못하도록(비교 민 1:51; 민 3:10, 38; 민 18:7(제사장 문서)) 18b절이 첨부되었다고 레빈은 주장한다. 역대기의 평행 구절인 역대기하 23장 19절(“여호야다는 또한 야웨의 성전 문마다 문지기를 두어서 부정한 사람은 아무도 들어오지 못하게 하였다”)은 이것에 대해서 설명을 부연하고 있다. 18b절은 18a절에 주어져 있는 바알 신전의 파괴와 관련하여서 자연스럽게 이어지지 않는다

*of 2 Kings 9-11, 26.*

205) 바레는 11장 13-18a절이 한 단위의 문학적인 단위로서 독립되어 있다고 주장하지 않는다. 그는 그렇게 주장한 쉬타데의 견해를 호프만의 견해를 인용하면서 반대하고 있다. 13-18a에서 구별되는 층이 있음을 암시한다. 레빈도 13-18a본문에 여러 층이 있음을 말하고 있다. 13a(הרצין), 14a, 14b, 16, 17a(הברית), 17b는 기본층이고, 14aβ, 17a(בין יהוא), 18a는 계약 신학적 층이고, 13b, 15a\*는 제사장적 층이고, 그리고 15b, 18b는 역대기 사가적인 층으로 구분하고 있다.

206) Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9-11*, 129.

고 여기면서, 18b절은 그것과 관련이 없이 어떤 부정한 자가 성전에 들어옴으로써 성전이 더럽혀지는 것을 막는데 그 의미가 있다. 그러므로 레빈은 18b절은 18a절 본문의 연속이 아니라고 여긴다.<sup>207)</sup> 그리고 쉬타테, 호프만, 바레 등도 18a절과 18b절을 분리하여 보고 있다.

**19a** 이 본문은 중복되는 단어에서 살펴보았듯이 모든 부류의 계층이 다 등장하므로, 이 본문을 이런 단어들 등장하는 본문보다는 후대의 본문으로 보았다. “그리고 그가 백부장들과 가리 사람과 호위병과 땅의 온 백성을 거느렸고, 그들이 왕을 인도하여 야웨의 성전에서 내려와 호위병의 문을 통하여 왕궁으로 왔다”는 18b절과 연결이 되어 있다. 18b절은 왕이 성전에서 떠나 왕궁으로 가는 것을 의미하고 있기 때문에 18b절은 19a절의 야웨의 성전에서 내려와 왕궁으로 온 것과 자연스럽게 이어진다. 19a절은 4절에 대한 평행구이다. 그래서 다시 가리 사람이 등장한다. 하지만 4절과는 달리 “가리 사람의 백부장들과 호위병의 백부장”만이 아니라 장교들 이외에도 호위병이 등장한다. 그것은 9절에 있는 첨부와는 일치하지만 5-6a절에 있는 본래의 명령과 모순을 이룬다. 18a절을 고려해서 “땅의 온 백성”이 첨부되었다. 첨부자는 4, 18a, 16, 6a절에서 나온 것을 조합하여 19a절을 만들었고 비슷하게 5, 8a절을 가지고 15a절을 만들었다. 첨부자는 15a절과 19a절에서 전체 장면을 새롭게 고안해 내려고 강요하였다: 아달라를 성전에서 분리시키고 줄거리를 성전에서 왕궁으로 옮겨 놓았다.<sup>208)</sup>

**20b** “그리고 그들이 아달라를 왕궁에서 칼로 죽였다”에서 이 문장은 앞에 나와 있는 “이는 제사장이 야웨의 성전에서는 그녀가 죽임을 당해서는 안 된다고 말했기 때문이다 (15b)”라는 명령의 실행 관계에 있는 문장이다. 이 본문은 아달라가 성전에서 죽지 않고 왕궁에서 죽었다고 말함으로써 15b절의 명령에 대한 성취를 부가해서 설명해 주고 있다. 따라서 이 구절도 이차적인 것이 된다.<sup>209)</sup> 이 구절은 15b절과 연결되는 같은 층을 이루는 구절이다. 바레도 아달라가 “왕궁”에서 처형되었다고 언급하는 것은 그녀가 여호야다의 이전 명령에 따라서 성전에서 처형되지 않았다는 것을 보여주는 것이라고 말한다.<sup>210)</sup> 여호야다의 쿠테타에서 “후기 신명기 사가”의 확장은 모두 야웨 성전을 지키는 자로서 “제사장”이 그의 의무를 의도적으로 실행하고 있다는 것을 보여주는 데 그 목적이 있다. 여호야다 쿠테타 이야기에 있는 첨가들은 성전 의전에 민감한 어떤 사람들에게 의해서 추가되었고, 대제사장 여호야다에게 던져진 관심에 의해서 추가되었다고 바레는 본다.<sup>211)</sup>

207) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 28-30.

208) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 64-68.

209) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 28-29.

210) Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9-11*, 129-130.

211) Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9-11*, 130.

쉬타데의 견해를 따르는 사람들은 20b절을 “제사장계의 자료”로 볼 것이다. 하지만 레빈은 15b절과 관련해서 15b절의 것을 실행하는 것으로서 20b절을 본다.<sup>212)</sup> 20a절은 그 이야기의 결론 같지만 20b절은 추가처럼 보인다. 바레(Barré)는 20b절을 위의 논의에서 추가(6, 10, 15b, 18b)라고 여긴 것과 비슷한 제사장적 관심을 반영하는 것으로 본다.<sup>213)</sup>

열왕기하 11장의 편집 비평의 결과를 표로 요약하면 다음과 같다.

표6)

문장의 흐름을 방해하는 본문(기본층에 첨부되는 본문 <sup>214)</sup> )	기본층
	1-2
3a	
	3b
	4aα
4aβ	
	4bα(ברית까지)
4bβ(וישבט)	
	4bγ
	5a
	5bα(מכם)
5bα(באי השבת)	
	5bβ
	6a, 6b

212) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 27-29.

213) 바레는 제사장계의 것으로 간주하나 레빈은 20b절을 역대기 사가적인 것으로 본다. 20b절이 본문에 이질적인 이차적인 것에는 서로가 동의한다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 27-29.

7	
	8a
8b	
9	
10	
	11a α(בידו)까지)
11a β (מכתף)부터)	
	11b
12a α	
	12a β
	12b
	13a
13b	
	14a α
14a β	
	14b
15 (15a*, 15*, 15b)	
	16
	17a α(הברית)까지)
17a β (בין יהודה)부터)	
	17b

18 (18a, 18b)	
19a	
	19b
	20a
20b	

## 2.2 12장 분석

벨하우젠은 열왕기하 12장을 성전과 제의 그리고 제사장직의 역사를 주제로 하고 있는 제사장계 자료라고 주장하고 있고,<sup>215)</sup> 대부분의 학자들도 이와 비슷하게 본문을 구분하고 있다.<sup>216)</sup> 그러나 레빈은 이러한 학자들의 견해와는 달리 열왕기하 12장에서 두 구절(3b, 19a)을 다른 층으로 구분하고 있다. 다른 학자들은 분명하게 열왕기하 12장 1-4절과 20-22절을 소개의 통치 공식과 끝맺는 통치 공식으로써 신명기 사가의 것으로 보고 있다.

열왕기하 12장에서 아래의 것들은 이차적인 본문들이다.

**3b** “제사장 여호야다의 교훈을 받을”이라는 구절은 요아스 왕의 경건의 근거가 된다. 즉 요아스 왕이 경건하다고 판단되는 것은 그가 제사장 여호야다의 교훈을 받았기 때문이다. 위의 구절에서 관계문장 “אֲשֶׁר הוֹרִיחוּ יְהוֹיָדָע הַכֹּהֵן, 제사장 여호야다가 교훈하는”의 표현은 문제를 가지고 있다. 그 관계문장은 시간 언급인 “כָּל יָמָיו, 모든 그의 날들”과 관련된다. 하지만 이 시간 언급은 더 자세한 규정을 필요치 않는다. “כָּל יָמָיו, 모든 그의 날들”은 어느 곳에서든지 아무런 수식을 받지 않고도 “그의 전체 생애 동안에”라는 의미로 쓰였다.<sup>217)</sup> “제사장 여호야다가 그를 가르친 그의 생애 동안”으로 연결하면 두 가지 방식으로

214) 첨부된다는 것은 원래의 본문에 후대의 성서 편집자가 첨가하였다는 것을 의미한다.

215) J. Wellhausen, *Einleitung in das AT* quoted in J. Gray, *I & II Kings*, OTL (London: SCM Press, 1980), 568.

216) 1-4절, 20-22절은 각각 소개의 통치 공식과 끝맺는 통치 공식이고, 5-17절은 성전 수리에 관한 것이고, 18-19절은 아람 왕의 공격으로 성전의 보물과 왕궁의 보물, 금을 빼앗긴 것을 보도하고 있다. Fritz, *I & 2 Kings*, 301-306., Sweeney, *I & II Kings*, 349., J. A. Montgomery & H. S. Gehman, *The Books of Kings*, 426-432.

217) C. F. Burney, *Note on the Hebrew of the Books of Kings*, (Oxford, 1903), 313, quoted in C. 레빈, 『구약성서 해석학』 (서울: 동연, 2009 [C. Levin, Fortschreibungen Gesammelte Studien

이해할 수 있다. 하나는 관계문장을 시간적으로 보는 것이다: “제사장 여호야다가 그를 가르친 동안”. 다른 하나는 원인의 의미로 보는 것이다: “제사장 여호야다가 그를 가르쳤기 때문에”. 그러나 이 두 방식은 본문에 맞지 않는다. 먼저 시간적으로 취하여 보았을 때, 모순이 생긴다. 요아스가 “제사장 여호야다가 그를 가르친 동안” 법을 준행하였다면, 여호야다가 법을 가르치지 않은 동안에 그는 법을 준행하지 않은 것이 되며 따라서 “그의 생애 전체 동안에도” 법을 지킨 것이 아닌 것이 되기 때문이다.<sup>218)</sup> 그래서 이 해석을 따르는 사람들은 70인역을 받아들여 “כל ימיו, 그의 날들”에서 접미사를 삭제하여 “제사장 여호야다가 그를 가르친 모든 날들에”로 쓰고 있다.<sup>219)</sup> 역대기하 24장 2절도 접미사를 삭제한다 (כל ימיו). 또한 원인론적으로 보는 것 역시 관계문장의 역기능이 너무 강하다.<sup>220)</sup> 그 본문은 역지로 꿰어 맞추는 본문이 된다. 이 관계사 문장을 어떻게 보아도 문제가 생긴다. 이 관계사 구절이 신명기 사가에 있어서 경건을 말해주는 것이 아니다. 따라서 이 관계사 구절은 신명기 사가층에 추가되는 구절로 보아야 한다.<sup>221)</sup>

제사장 여호야다는 11장에서 7세의 요아스에게 “הנור, 왕관”을 씌어 주었고 그를 “העדות, 율법” 아래 세웠다. 열왕기하 12장 3b절에서 제사장 여호야다는 11장에서의 역할과는 달리 교육자로 등장하게 된다. 그는 율법을 가르친다. 3b절에서 율법의 가르침을 받은 요아스는 그것을 실행에 옮기게 된다. 이어지는 5-17절은 그것을 말하고 있다. 5-17절은 3b절의 실행에 해당된다. 그러므로 5-17절은 3b절과 관련하여 연결된 본문으로서 제사장적 첨부로 추가된 본문이다.<sup>222)</sup>

5-6절에서 왕은 “כל כסף הקדשים, 야웨의 성전에 들어오는 모든 헌금”은 성전수리를 위해서 사용하도록 명령한다. 또한 14-15절에서 “성전에 바쳐진 금”은 금은으로 만든 제의 기구들을 위하여 사용하지 말고 수리하는 인부들에게 주어야 한다. 이 곳 성전 이야기에서 제의 기구들의 제작을 금지한 것은 어떤 설명을 필요로 한다. 만약 제의 기구들이 은금으로 제작되었다면, 제의 기구들은 성전 곳간과 왕궁의 곳간에서 발견되는 모든 헌물들과 모든 금과 함께 아람 왕 하사엘에게 조공으로 바쳐졌을 것이다(19절).<sup>223)</sup> 성전 이야기는

zum Alten Testament, *BZAW 316*, 2003), 320.

218) T. Willi, *Die Chronik als Auslegung* FRLANT 106 1972, 220, quoted in C. 레빈, 『구약성서 해석학』 (서울: 동연, 2009 [C. Levin, Fortschreibungen Gesammelte Studien zum Alten Testament, *BZAW 316*, 2003]), 320.

219) A. Sanda, *Die Bücher der Könige*, EHAT 9/2 1912, 138 이하, quoted in C. 레빈, 『구약성서 해석학』 (서울: 동연, 2009 [C. Levin, Fortschreibungen Gesammelte Studien zum Alten Testament, *BZAW 316*, 2003]), 321.

220) A. Klostermann, *Die Bücher Samuelis und der Könige* KKA 3 1887, 432, quoted in C. 레빈, 『구약성서 해석학』 (서울: 동연, 2009 [C. Levin, Fortschreibungen Gesammelte Studien zum Alten Testament, *BZAW 316*, 2003]), 321.

221) 레빈, 『구약성서 해석학』 319-322.

222) 레빈, 『구약성서 해석학』 322-323.

성전 공간에 있는 “כל הקדשים 19절, כל כסף הקדשים 5절, 현금 자산”을 적당한 시기에 성전 수리의 재정 담당을 위해서 사용한다. 따라서 아람 사람들에게 조공으로 빼앗기는 대신에 이런 방식으로 성전수리에 도움이 되었다.<sup>224)</sup>

5-17절과 18-19절은 경쟁관계에 있는 본문이다. 5-17절에 따르면 오랫동안 현금이 성전수리 하는데 소비되었다. 그런데 18-19절을 보면 조상이 야웨께 바친 물건과 자신이 야웨께 바친 물건, 야웨의 성전과 왕궁 공간에 있는 모든 금을 아람 왕 하사엘에게 조공으로 주었다. 5-17절은 18-19절에서 동인을 얻게 되고, 성전 이야기인 5-17절은 18-19절에 비추어 볼 때 이차적이다.<sup>225)</sup> 이렇게 되면 5-17절은 3b절의 제사장의 교육에 근거해서 교육받은 바를 실행에 옮기는 구절이 된다.<sup>226)</sup>

5-17절은 그 속에 또한 층이 구분된다.<sup>227)</sup> 10절에서 제사장 여호아다가 설치해 놓은 돈 궤와 관련하여 그것의 위치가 이중으로 언급되어 있다: “אצל המזבח, 제단 옆”과 “בימין בבוא איש בית יהוה”, 야웨의 성전으로 들어와서 오른쪽”. “그 제단”은 번제단을 생각나게 한다. 그러나 성전입구에 번

223) 레빈, 『구약성서 해석학』 327-328.

224) 레빈, 『구약성서 해석학』 328.

225) 레빈, 『구약성서 해석학』 327-328.

226) 레빈, 『구약성서 해석학』 329.

227) 열왕기하 12장 3b, 5-17절에도 첨부가 이루어졌다. 첨부는 5a(두번째 כסף로부터), b, 7-9, 10ba(בימין로부터), 17절에 놓여 있다. 현금궤에 대해서 두 개의 장소 언급들이 병렬되어 있을 뿐 만 아니라(“אצל המזבח, 제단 옆에 있는 위치” “בימין בבוא איש בית יהוה”, 사람들이 성전으로 들어가는 오른쪽에 있는 위치”) 두 개의 수집 방법들이 병렬되어 있다. 한 독법에 따르면 궤는 번제단 옆에 가장 내부에 있는 제사장의 영역에 있다. 그러므로 문지방을 지키는 제사장들은 돈을 받아서 제단으로 가져와서 거기에 넣었을 것이다. 다른 독법에 따르면 돈은 제사장들의 도움을 받지 않고 백성이 직접 드린다. 이를 위해서 현금궤가 아주 거룩한 장소로부터 성소 앞 입구로 즉 사람들 각자가 성전으로 들어 올 때 오른쪽으로 옮겼다는 것이 필수적이었다. 그것이 현금함이었다. 이 두 개의 처방이 두 개의 명령들과 일치한다. 제사장들이 참여하였던 첫 번째 처방은 처음 명령인 5-6절과 일치하고 두 번째 처방은 그 이후의 명령인 7-8과 일치한다. 이 후자의 명령은 앞서 있던 처방을 취소하며 제사장들의 손에서 성전의 수입을 빼앗아간다. 그것에 의존해서 실행의 보도인 10절에서 왕에 의해서 변경된 명령이 불완전하게 고려되고 오히려 실행의 대부분이 전과 동일하게 본래의 명령에 순종할 것일 때, 진행의 순서는 깨진 것이었다. 왕의 명령의 수정은 문학적인 추가이다. 이 추가는 10ba(בימין으로부터)에 있는 현금궤에 대한 두 번째 장소의 언급을 통하여 단지 불완전하게 결합되었다. 7-9, 10ba(בימין으로부터)절이 없는 본문은 상처자리가 남아 있지 않고 매끄럽다(5a(두번째 כסף로부터), b, 17). 첨부의 동인은 이러하다: 더 오래된 명령인 5-6절과 실행인 10절 이하 사이에서 모순이 생긴다. 6ba 절에서 왕은 명령한다. 하지만 12-13에서 작업을 수행하는 것은 목수들이다. 이런 모순을 해결하기 위해서 8절에 “너희는 어찌하여 성전의 파손한데를 수리하지 아니하였느냐?”로 시작해서 이 질문에 답을 함으로서 이것과 함께 6절과 12-13절 사이의 모순이 해결된다. 왕의 두 번째 명령은 5절의 갑작스런 도입과 현저하게 차이가 나게 날짜가 주어졌다. 날짜는 자유롭게 고안한 것이다. 이 날짜는 13장 1절에서 이스라엘 예후의 아들 여호아하스 왕의 대조 연대와 일치한다. 여호아하스 시대(13:3)에 야웨가 이스라엘에 노하였고 야웨는 이스라엘을 아람 왕 하사엘의 손과 그의 아들 벤하닷의 손에 넘겼다. 12장 7절에서 그것이 의미하는 것은 첨부자가 13장 1절, 3절의 협력으로부터 아람의 원정시점 12장 18절을 추론해 내었다. 그래서 첨부자는 요아스의 두 번째 명령을 성전 재산에 대한 침해 전 마지막 가능한 기간에 두었다. 레빈, 『구약성서 해석학』 329-335.

제단이 있지 않다. 그러므로 두 개의 표현 사이에 모순이 생기게 된다.<sup>228)</sup> 두 개의 표현은 제단 옆의 위치와 사람들이 성전으로 들어가는 오른 편에 있는 위치이다.<sup>229)</sup>

9절에서 제사장들은 백성들에게서 돈을 받지 않기로 하였다. 그렇지만 10b $\beta$ 절에서는 성전으로 가져 온 돈을 헌금 궤에 넣는 문 지키는 제사장들이 있다. 그것은 백성들이 그들에게 주는 것이다.<sup>230)</sup> 그래서 헌금 궤가 놓여 있는 두 개의 장소와 방법이 병렬로 언급되어 있다. 한 독법에 따르면, 궤는 번제단 옆에 가장 내부에 있는 제사장의 영역에 속해 있다. 그렇기 때문에 문지방을 지키는 제사장들은 돈을 받아 제단으로 가져와서 거기에 넣었다. 또 다른 독법은 백성들이 제사장의 도움을 받지 않고 직접 드린 것이다. 이를 위해서는 헌금 궤를 거룩한 장소에서부터 성전 앞 입구로 옮겨서 사람들로 하여금 성전으로 들어 올 때 오른쪽에 있는 헌금함에 헌금을 드리게 했다.<sup>231)</sup>

왕은 성전수리를 주도하고 있다. 제사장이 헌금에 참여한 첫 번째 방식은 5-6절과 일치한다. 그리고 두 번째의 방식은 7-9절과 일치한다. 이 후자의 조치는 앞서 있던 방식을 취소하면서 제사장의 손에서 성전의 수입을 취하게 된다. 이렇게 볼 때, 10절의 헌금 궤에 대한 병렬은 해결된다. 그래서 7-9, 10ba(  $\text{ויביא}$  )에서부터 절을 따로 빼내면 나머지 본문은 매끄럽게 연결된다.<sup>232)</sup>

아람 왕 하사엘의 원정에 대한 보도인 열왕기하 12장 18-19절은 어떻게 왕궁의 금고와 성전의 금고가 피해를 입게 되었는지를 보도하고 있다. 열왕기하 12장 18-19절을 제외하고 이런 종류의 다른 표현들은 직접적으로 단락의 도입부에 위치하게 된다. 하지만 열왕기하 12장 18-19절은 뒤로 분리되어 있다. 19a절에 “ $\text{קדשים}$ , 왕의 성물”이 등장한다. 19a절은 신명기 사가의 첨부로서 첨부되었다.<sup>233)</sup> 이 성물은 사무엘하 8장 11-12절에서 다윗이 하맛 왕 도이에게서 조공을 받고 이방 민족들에 대한 원정을 통해서 얻은 은금을 성물로 드렸고, 솔로몬은 이것들을 성전 건축 후에 성전 공간에 두었다(왕상 7:51b). 동일하게 르호보암 치하에서 성전과 왕궁의 보물과 금 방패를 바로 시삭에게 약탈 당한 후에, 아사는 그의 성물과 그의 아버지의 성물을 성전으로 가져왔다(왕상 15:15). 이것은 아람 왕 벤하닷에게 조공을 바치기 위해서 성전 공간을 채우는 것이다. 19절은 다음 공격에 대비해서 여호사밧, 요람, 아하시야, 그리고 요아스의 성물이 언급되었다. 그리고 요아스가

228) J. D. Groot, *Die Altäre des Salomonischen Tempel-Hofes* BWANT II 6 1924, 6 이하, quoted in C. 레빈, 『구약성서 해석학』 (서울: 동연, 2009 [C. Levin, Fortschreibungen Gesammelte Studien zum Alten Testament, *BZAW* 316, 2003]), 330.

229) 레빈, 『구약성서 해석학』 332.

230) E. Würthwein, *Die Josianische reform und das Deuteronomium* ZThK 73 1976, 395-423, quoted in C. 레빈, 『구약성서 해석학』 (서울: 동연, 2009 [C. Levin, Fortschreibungen Gesammelte Studien zum Alten Testament, *BZAW* 316, 2003]), 332.

231) 레빈, 『구약성서 해석학』 329-335.

232) 레빈, 『구약성서 해석학』 332-334.

233) 레빈, 『구약성서 해석학』 325.

하사엘에게 조공을 주는 것이 등장한다(19절). 열왕기상 15장 15절과 열왕기하 12장 19절에서 언급되는 “מַשְׁכָּן, 성물”은 열왕기상 15장 18절 이후에 성전 곳간의 비워진 것을 채우기 위해서 등장한다. 그러나 19a절에 있는 이 “מַשְׁכָּן, 성물”은 왕의 명령에 의해서 성전수리에 사용되도록 되어 있다(5-6절). 그리고 이 “מַשְׁכָּן, 성물”은 금으로 만든 제의 기구들을 만드는데 사용되어서는 안 되고 성전수리 인부들에게 주어야 한다.<sup>234)</sup> 19a절에 왕의 “מַשְׁכָּן, 성물”은 신명기 사가층에는 속하지 않고, 그 보다는 후대이어야 한다. 왜냐하면 신명기 사가에 의해서 부정적인 판결을 받은 왕들인 아비야, 여호람, 그리고 아하시야가 성물을 가져오는 장면이 나오므로써 신명기 사가의 왕들에 대한 경건이 전혀 고려되지 않았기 때문이다.<sup>235)</sup>

열왕기하 12장 편집 비평의 결과를 표로 요약하면 다음과 같다.

표 7)

문장의 흐름을 방해하는 본문	방해되는 층 이외의 층
	1-2
	3a
3b	
	4
5-17	
	18-19
19a	
	20-22

이제는 본문의 생성 순서를 살펴봐야한다. 본문의 생성 순서를 밝히는 것은 연대를 결정하는데 도움을 준다. 먼저 열왕기하 11장의 표1에서 세 개의 층을 구분하였는데, 첫째는 “여호야다”로 시작되는 층이고, 둘째는 “제사장 여호야다”로 시작되는 층이고, 그리고 셋

234) 레빈, 『구약성서 해석학』 326-328.

235) 레빈, 『구약성서 해석학』 326.

제는 “제사장”으로 시작되는 층으로 구분하였다. 하지만 본문의 흐름을 방해하는 구절을 살펴보았을 때, “제사장”으로 시작되는 층은 “제사장 여호야다”로 시작되는 층과 이어지는 것을 확인하였다.

처음 만들어진 층은 4절의 “여호야다”로 시작되는 층이다. 여기에 “여호야다”가 누구인지 알 수 없다. 하지만 9절의 “제사장 여호야다”가 등장함에 따라서, 이 “여호야다”가 제사장으로 인식되게 된다. 그러므로 “제사장 여호야다”로 쓰인 층은 “여호야다”를 설명해 주고 있기 때문에 “여호야다”층 보다는 후대의 층임을 알 수 있다. 15a절에 “제사장 여호야다”가 등장하는데, 15b절에는 “제사장”으로 등장한다. 15b절의 “제사장”은 앞의 “제사장 여호야다”를 다시 받은 것이다. 그러므로 “제사장”으로 시작되는 층은 “제사장 여호야다”로 시작되는 층에 속한 같은 층임을 알 수 있다. 그러므로 표1에서 알 수 있는 것은 “여호야다”가 앞선 층이고 “제사장 여호야다”와 “제사장”층은 같은 층으로서 “여호야다”층보다는 후대일 것이다.

또한 열왕기하 11장에서 층을 구분할 수 있는 단서는 19a절에서 찾아 볼 수 있다. 19a절은 4절의 가리사람, 호위병, 백부장을 포함하고 있고, 표2에서 보았듯이 “땅의 온 백성”을 근거로 14, 18, 그리고 19절을 같은 층으로 구분하였다. 19절에 “땅의 온 백성”이 나타난다. 이 “땅의 온 백성”의 층을 결정하면, 본문의 생성 순서가 밝혀지게 된다. 19a절은 18b절의 “제사장”으로 연결되는 구절과 연결되는 구절이므로 “제사장”층에 속한다. 19a절은 “가리 사람, 호위병, 백부장”이 나타나는 4절보다 후대의 층이고, “땅의 온 백성”보다도 후대의 층이다. 왜냐하면 19a절 층이 이 두 층 모두를 포함하고 있기 때문이다.

따라서 19a절에 있는 “땅의 온 백성”은 18a절의 “땅의 온 백성”과 연결되는 층이고, 18a절 층의 “땅의 온 백성”층은 17a절의 야웨와 왕과 백성 간의 계약과 연결된 층이다. 중복된 단어를 고찰할 때, 언급했듯이 17a절의 계약과 17b절의 계약이 다른 것임을 밝혔다. 17b절은 기본층에 속한 계약이고, 17a절은 추가되는 구절로 보았다. 이 17a절의 야웨와 왕과 백성 간의 계약, 다시 말해서 야웨와 이스라엘 간의 계약이 어느 시대의 계약인지를 알면, 열왕기하 11-12장의 편집 순서를 알 수 있다.

계약에 관해서 벨하우젠은 고대 예언자들에게서 발견되지 않았고, 요시야가 율법을 도입한 통로인 축제적이고 중대한 의식 이후에, 야웨와 이스라엘 사이의 계약 체결의 이상은 종교적인 회상의 중심으로 옮겨진 것 같다고 말한다. 그리고 포로기 이후의 계약은 이스라엘이 지켜야 할 굴레가 되었다고 주장한다.<sup>236)</sup> 그러므로 벨하우젠에 의하면 계약은 포로기 이후 역사에 투영시킨 것이 된다. 멘덴홀(G. E. Mendenhall)은 주전 1000년대의 히타이트 종주권 조약과 구약성서의 시내산 계약을 비교하면서, 모세의 시내산 계약을 히

236) J. Wellhausen, *Prolegomena to the History of Ancient Israel: with a Reprint of the Article, Israel, from the Encyclopaedia Britannica* (New York: Meridian Books, 1957), 417-419

타이트 조약과 관련시켰다.<sup>237)</sup> 맥카시(D. J. McCarthy)는 고대근동의 조약이 원신명기(신 4:44-29:19, 28)에 나타나 있다고 주장한다.<sup>238)</sup> 바인펠트는 시내산 계약과 여호수아 24장에 나타난 계약의 부족한 것들이 히타이트 조약과 아시리아 조약과 관련되어 신명기에 잘 보존되어 있다고 주장한다.<sup>239)</sup> 페어리트(L. Perlitt)는 계약의 시작을 “세겜 회의”(수 24)와 연결시켰고, 그 시기를 주전 7세기로 보았다. 그에 의하면 “계약”은 포로기 때에 신명기 사가에 의한 것으로 보았다.<sup>240)</sup> 레빈은 “세겜 회의”의 상황을 주전 7세기로 간주하지 않고, 페르시아 초기의 상황으로 봄으로써, 그 본문을 페르시아 시기의 본문으로 본다. 왜냐하면 야웨를 선택할지 혹은 왕을 선택할지의 선택의 문제는 페르시아 시기가 적합하다고 생각했기 때문이다.<sup>241)</sup>

지금까지 계약에 관한 학자들의 견해는 일반적으로 계약이 주전 7세기에 유래한 것으로 본다. 하지만 레빈은 역사적 정황으로 볼 때, 야웨와 이스라엘 간의 계약은 주전 6세기 말경인 페르시아 초기로 보고 있다. 본 논문도 레빈의 견해에 따라서 열왕기하 11장 17a절의 계약을 초기 페르시아 시대로 본다.

이에 따라 열왕기하 11장 17a절을 초기 페르시아 시기의 본문으로 규정하고 나면, “제사장 여호야다”로 시작되는 본문은 이보다는 더 후대의 본문이 될 것이다. 왜냐하면 “제사장 여호야다”본문인 19a절의 본문이 17a절의 본문에 있는 “땅의 온 백성”의 층을 포함하고 있기 때문이다. 그리고 “여호야다”로 시작되는 본문은 17a절과 19a절 본문보다 앞선 주전 9세기(주전 836-798) 시대의 본문이 될 것이다. 그것은 요아스 시대의 층이 된다.

그러므로 본문의 층은 순서적으로 볼 때, 요아스 시대의 층인 기본층, 신명기 사가의 층, 초기 페르시아 시대의 층(현재의 본문은 기름 부음, 경의 포함, 환호, 계약, 그리고 착좌 의식으로 이어져가는 일련을 흐름을 방해하고 그 중간에 끼어들었다.<sup>242)</sup>), 그리고 그 이후인 페르시아 시대의 층으로 구분된다.

237) G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburgh: Biblical Colloquium, 1955), 229이하.

238) D. J. McCarthy, *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (Rome: Biblical Institute, 1963), 122.

239) Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomical School*, 65-66.

240) L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament* WMANT 36 1969, 239-284, quoted in C. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』(서울: 한우리, 2010[C. Levin, *Der Sturz der Königin Atalja*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1982]), 99., L. Perlitt, *Anklage und Freispruch Gottes: Theologische Motive zur Zeit des Exils* ZThK 69 1972, quoted in C. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』(서울: 한우리, 2010[C. Levin, *Der Sturz der Königin Atalja*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1982]), 102.

241) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 96-103.

242) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 124-128.

이로써 지금까지 중복된 단어로 층을 구분하여 보고, 이어서 전체 문장의 흐름을 방해하는 구절들을 찾아서 본문의 층을 구분해 보았다. 이것을 표1 - 표7을 통해 전체적으로 정리해 보았다.

다시 정리하면, 기본층은 열왕기하 11장 1, 2, 3b, 4aα, 4bα, 4bγ, 5a, 5bα, 5bβ, 6a, 6b, 8a, 11aα, 11b, 12aβ, 12b, 13a, 14aα, 14b, 16, 17aα, 17b, 19b, 20a, 열왕기하 12장 18-19절이고, 신명기 사가의 층은 열왕기하 12장 1-3a, 4, 19a(קָרְעִים, 신명기 사가 이후), 20-22절이고, 초기 페르시아 시대의 층은 열왕기하 11장 14aβ, 17aβ, 18a절이고, 그리고 그 이후의 페르시아 시대 층은 열왕기하 11장 3a, 4aβ, 4bβ, 5bα(חַבְּ8 ,7 ,)שׁב, 9, 10, 11aβ, 12aα, 13b, 15a, 15b, 18b, 19a, 20b, 열왕기하 12장 3b, 5-17절인데, 이 층은 “제사장 여호야다”로 시작되는 층과, “제사장”으로 시작되는 층, 그리고 표3에서 구분되는 층이 결합되어 있다. 본 논문에서는 초기 페르시아 시대층을 그 이후의 페르시아 시대층과 합병해도 무난하다고 본다. 그래서 편집비평 결과 본 논문은 기본층, 신명기 사가층, 그리고 페르시아 시대층으로 구분한다.

연구사에서 살펴본 바와 같이, 레빈은 열왕기하 11장 10, 15b, 18b, 그리고 20b절을 초기 역대기 사가적인 층으로 구분하였다. 하지만 본 논문은 편집비평 결과, 그 본문(레빈이 초기 역대기 사가 층이라고 주장하는)을 따로 떼어서 분리시키기보다는 “제사장 여호야다”로 시작되는 층과 같은 층으로 보고 “제사장 여호야다”층에 합병시켰다. 또한 레빈은 열왕기하 11장 14aβ절, 17a절, 그리고 18a절을 계약신학적인 층으로 구분하였다. 그러나 본 논문은 그 본문(레빈이 계약신학적인 층이라고 주장하는)을 따로 분리시키지 않고 페르시아 시대층에 합병시켜도 무난하다고 보았다. 그리고 레빈은 6b절 : “그리고 너희는 그 집을 주의하여 지키라”, 13a절: “호위병들의”, 15a절: “군대의 지휘관들에게”를 구분하지 못한 채로 두었으나, 본 논문은 6b절은 5b절의 왕궁을 받는 것으로서 6절과 함께 기본층에 포함시켰고, 13a절도 본문 비평에서처럼(13절: “그 때에 아달라가 백성과 호위병들<sup>243</sup>)의 소리를 듣고 야웨의 성전에 있는 백성에게로 갔다”) 기본층에 포함시켰고, 15a절은 본문 비평에(15절: “그리고 제사장 여호야다가 백부장들과 군대의 지휘관들에게 명령하여 그들에게 말하였다”) 따라서 페르시아 층으로 구분하였다.

또한 연구사에서처럼, 바레는 열왕기하 11장을 여러 층으로 나누었다. 열왕기하 11

243) 히브리어 필사본은 “הַטַּח, 그 백성”에 접속사를 첨가하여 “וְהַטַּח, 그리고 그 백성”으로 쓰고 있다. 또는 여기에 있는 “וְהַטַּח, 호위병들”을 제거하여 어떤 히브리어 필사본에는 “וְהַטַּח, 호위병들”이 나타나지 않는 것도 있다. 히브리어 필사본들은 “백성의 호위병들”이라고는 읽지 않았다. 70인역은 “των τρεχοντων του λαου, 달리는 백성”으로 읽고 있다. 이것은 마소라 본문을 “וְהַטַּח, 달리는 백성”으로 읽어야 할 것으로 보고 있다. 루키아노스 비평에 의한 헬라이어 본문은 두 단어를 결합하고 있다. 즉 “וְהַטַּח וְהַטַּח, 호위병과 백성”으로 쓰고 있다. Hobbs, *2 Kings*, 135. 그레이는 마소라 본문의 “וְהַטַּח, 호위병들”은 제거되어야 한다고 주장한다. Gray, *I & II Kings*, 575. 접속사로 연결하여 두 단어를 쓰고 루키아노스 비평에 의한 헬라이어 본문에 따라서 현재 본문에 접속사 “ו”를 첨가한다.

장의 기본층은 1-5, 7-9, 11-15a, 16-17aa, 17b, 19-20aβ절이다. 신명기 사가의 추가층은 14aβ, 17aβ(יהוה בין יהוה)부터, 18a, 19a“כל עם הארץ, 땅의 온 백성”, 20aa절이고, 그리고 페르시아 시대의 추가층은 6, 10, 15b, 18b, 20b절이다.

바레와 비교 할 때, 본 논문은 3a절을 표3과 표6에서처럼, 층을 구분하였고, 전체적으로 살펴볼 때, 페르시아 시대 층으로 구분하였다. 바레는 4절 전체를 기본층으로 구분하였지만, 본 논문은 4aβ, 4bβ절을 페르시아 시대의 층으로 구분하였다. 표3에서처럼 이 층이 구분되어 있다. 바레는 5절 전체를 기본층으로 구분하였지만, 본 논문은 표5에서처럼 5ba절 층을 구분하였다. 그것은 페르시아 시대의 층에 속한다. 바레는 6절 전체를 페르시아 시대의 추가층으로 구분하지만, 본 논문은 6절 전체를 4절 “여호야다”로 시작되는 본문에 연결시켜 기본층으로 분류하였다. 바레는 7절을 기본층으로 구분하였지만, 본 논문은 7절을 표5에서처럼 구분하였고, 페르시아 시대의 층으로 구분하였다. 바레는 8절 전체를 기본층으로 구분하였다. 하지만 본 논문은 8b절을 페르시아 시대의 층으로 구분하였다. 왜냐하면 7절은 왕을 지키라는 것으로 끝을 맺고, 8b절의 이 문장은 또 다시 왕이 출입할 때 지키라는 것으로 끝나기 때문에 7절과 8b절을 함께 연결 짓기 때문이다. 바레는 9절을 기본층으로 분류하지만, 본 논문은 표1에서처럼, “제사장 여호야다” 시작되는 층으로 구분하였다. 이 층은 페르시아 시대의 층으로 구분된다. 바레는 11절 전체를 기본층으로 분류하였지만, 본 논문 11aβ절을 표3처럼 구분하였고, 그 층은 페르시아 시대의 것으로 분류하였다. 바레는 12절 전체를 기본층으로 분류하나, 본 논문은 12aa절을 “제사장”으로 시작되는 구절로 분류함으로써 페르시아 시대의 층으로 구분한다. 바레는 13절 전체를 기본층으로 분류하고 있지만, 본 논문은 13b절을 표3에 따라서, 페르시아 시대의 층으로 구분한다. 바레는 14절 전체를 기본층으로 구분하고 있지만, 본 논문은 14aβ절을 표2에 따라서, 페르시아 시대층으로 구분한다. 바레는 15a절을 기본층으로 분류하고 있으나, 본 논문에서는 표1에 따라서, “제사장 여호야다”로 시작하는 페르시아 시대의 층으로 구분한다. 바레는 17aβ절을 신명기 사가의 추가층으로 분류하지만, 본 논문은 17aβ절을 페르시아 시대의 층으로 구분한다. 바레는 18a절을 신명기 사가의 추가층으로 분류하였다. 하지만 본 논문은 18a절을 17aβ절과 연결되는 구절로써 페르시아 시대층으로 구분하고 있다. 바레는 19a“כל עם הארץ, 땅의 온 백성”절을 신명기 사가의 추가층으로 구분하고 있고, 그 외의 19절 전체를 기본층으로 구분하고 있지만, 본 논문은 19a절을 페르시아 시대의 층으로 구분하고, 그 외는 바레와 마찬가지로 기본층으로 구분하고 있다. 바레는 20aα절을 신명기 사가의 추가층으로 구분하지만, 본 논문은 표2에서처럼 층을 구분하면서 기본층으로 본다.

## 2.3 종합 분석

요아스 이야기 편집층의 구성은 기본층은 열왕기하 11장 1, 2, 3b, 4a, 4b, 4c, 5a, 5b, 5bβ, 6a, 6b, 8a, 11a, 11b, 12aβ, 12b, 13a, 14a, 14b, 16, 17a, 17b, 19b, 20a, 열왕기하 12장 18-19절이고, 신명기 사가의 층은 열왕기하 12장 1-3a, 4, 19a (םשק, 신명기 사가이후), 20-22절이고, 초기 페르시아 시대의 층은 열왕기하 11장 14aβ, 17aβ, 18a절이고, 그리고 그 이후의 페르시아 시대 층은 열왕기하 11장 3a, 4aβ, 4bβ, 5b(חב8, 7, )ב, 9, 10, 11aβ, 12a, 13b, 15a, 15b, 18b, 19a, 20b, 열왕기하 12장 3b, 5-17절인데, 페르시아 시대층은 “제사장 여호야다”로 시작되는 층과, “제사장”으로 시작되는 층, 그리고 표3에서 구분되는 층이 결합되어 있다. 그리고 본 논문에서 초기 페르시아 시대층은 페르시아 시대층과 합병시켰다.

본 논문에서는 기본층을 요아스 시대의 기본층이라고 표기하고, 신명기 사가의 층은 포로기 시대의 편집층이라고 표기할 것이다. 그리고 초기 페르시아 시대 층과 그 이후의 페르시아 시대층은 페르시아 시대의 편집층으로 표기할 것이다. 요시아 시대의 기본층의 연대는 위에서 언급 하였던 주전 9세기로 보고, 포로기 시대의 편집층의 연대는 이스라엘의 포로기 시대로 볼 것이다. 또한 페르시아 시대 편집층의 연대는 포로기 이후 이스라엘이 팔레스틴 땅으로 돌아온 때로부터 주전 331년 알렉산더가 팔레스틴 땅을 점령하기 전의 시대가 될 것이다. 이것을 표로 정리하면 아래와 같다.

표8)

요아스 시대의 기본층	포로기 시대의 편집층	페르시아 시대의 편집층
<p>11장 1절 아하시야의 어머니 아달라가 그의 아들이 죽은 것을 보고, 그녀가 일어나 왕의 모든 자손을 멸절하였다.</p> <p>2 요람 왕의 딸, 아하시야의 누이 여호세바가 아하시야의 아들, 요아스를 죽임을 당해야 했던 자들인, 왕자들 중에서 흠쳐서 그와 그의 유모를 침실로 데려왔다. 그녀가 그를 아달라 앞에서 숨기었고, 그가 죽</p>		

<p>임을 당하지 않았다.</p> <p>3b 그리고 아달라가 그 땅을 다스렸다.</p> <p>4aα 일곱째 해에 여호야다가 사람을 보내 가리사람의 백부장들과 호위병의 백부장들을 취하고</p> <p>4ba 그들과 언약을 맺고</p> <p>4by 왕자를 그들에게 보였다.</p> <p>5a 그리고 그가 그들에게 다음과 같이 명령하였다: “이것이 너희가 행할 것이다:</p> <p>5ba 너희 중 삼분의 일은</p> <p>5bβ 왕궁을 주의하여 지키고</p> <p>6a 삼분의 일은 수르 문에 있고 삼분의 일은 호위대 뒤에 있는 문에 있어라</p>		<p>3a 그리고 그가 그녀와 함께 야웨의 성전에서 육년을 숨어 있었다.</p> <p>4aβ 그들을 야웨의 성전으로 자기에게 오게 하여</p> <p>4bβ 그들에게 야웨의 성전에서 맹세하게 한 후에</p> <p>5ba 안식일에 들어온</p>
---	--	--

<p>6b 그리고 너희는 그 집을 주의하여 지키라</p> <p>8a 너희는 각각 손에 무기를 잡고 왕을 호위하며 너희 대열을 침범하는 모든 자는 죽이라!”</p> <p>11aα,그 때에 호위병이 각각 손에 무기를 잡고,</p> <p>11b 왕을 호위하였다.</p>		<p>7 안식일에 나가는 너희 중 두 대는 야웨의 집에서 왕을 지켜 호위해야한다.</p> <p>8b 왕이 출입할 때에 그에게 있어야 한다! 고 하였다.</p> <p>9 이에 백부장들이 제사장 여호야다의 모든 명령대로 행하여 각기 관할하는 바 안식일에 들어오는 자와 안식일에 나가는 자를 거느리고 제사장 여호야다에게 왔다.</p> <p>10 이에 제사장이 야웨의 성전에 있는 다윗 왕의 창들과 방패들을 백부장에게 주었다.</p> <p>11aβ 그 성전의 남쪽에서부터 그 성전의 북쪽까지 제단과 성전 앞에서</p> <p>12aα 그리고 그가 왕자를 인</p>
---	--	--

<p>12aβ 그리고 그들이 그를 왕으로 삼고 기름을 부었고,  12b 박수하며 불렀다: “왕 만세!”  13a 그 때에 아달랴가 백성과 호위병들의 소리를 듣고</p> <p>4aα 보니 보라, 왕이 규레대로 대 위에 섰고 장교들과 호위병들이 왕의 곁에 섰다.</p> <p>14b 아달랴가 옷을 찢으며 외치되 “반역이로다 반역이로다” 하였다.</p>		<p>도하여 내어 왕관을 씌우고 율법책을 주었다.</p> <p>13b 야웨의 집에 있는 백성에게로 갔다.</p> <p>14aβ 그리고 온 땅의 백성이 즐거워하여 나팔을 부는지라.</p> <p>15a 그리고 제사장 여호야다가 백부장들과 군대의 지휘관들에게 명령하여 그들에게 말하였다: “그녀를 대열 밖으로 몰아내라 그녀를 따르는 자는 모두 칼로 죽임을 당해야한다”하니  15b “이는 제사장이 야웨의 성전에서는 그녀가 죽임을 당해서는 안 된다고 말했다기 때문이다.”</p>
--	--	---

<p>16 이에 그들이 그녀에게 손을 대었고, 그리고 그 여자가 왕궁의 말이 다니는 입구를 통과하여 거기서 죽임을 당하였다.</p> <p>17aα 여호야다가</p> <p>17b 왕과 백성 사이에 계약을 맺었다.</p> <p>19b 그래서 그가 왕좌에 앉</p>		<p>17aβ 야웨의 백성이 되기 위해서 야웨와 왕과 백성 사이에 계약을 맺었다.</p> <p>18a 이에 땅의 온 백성이 바알의 신전으로 가서 그 신전을 허물었다. 그리고 그들이 그의 제단들과 그의 우상들을 철저히 부서뜨렸다. 그리고 그들이 제단들 앞에서 바알의 제사장 맞단을 죽였다.</p> <p>18b “그리고 제사장이 야웨의 성전에 호위병을 세웠다.”</p> <p>19a 그리고 그가 백부장들과 가리 사람과 호위병과 땅의 온 백성을 거느렸고, 그들이 왕을 인도하여 야웨의 성전에서 내려와 호위병의 문을 통하여 왕궁으로 왔다.</p>
---	--	---

<p>왔다. 20a 그 때 땅의 온 백성이 즐거워하고 그 성이 평온하였다.</p>	<p><b>12장</b> 1절 요아스가 통치를 시작하였을 때, 그의 나이가 7세였다. 2 예후 7년에 요아스가 통치를 시작했고, 예루살렘에서 40년을 통치하였다. 그의 모친의 이름은 브엘쉐바 사람 시비아였다. 3a 요아스가 모든 날 동안 야웨의 눈에 정직하게 행하였다. 4 그들이 다만 산당은 제거하지 않았다, 백성은 여전히 산당에서 제사를 지내고 향을 피웠다.</p>	<p>20b “그리고 그들이 아달라를 왕궁에서 칼로 죽였다.”</p> <p>3b 제사장 여호야다의 교훈을 받을</p> <p>5 요아스가 제사장들에게 말하였다: “야웨의 성전에 들어오는 모든 헌금 곧 사람의 통용하는 은이나 각 사람의 몸 값으로 드리는 은이나 자원하여 야웨의 성전에 드리는 모든 은을 6 제사장들이 각각 아는 자</p>
---	--	--

		<p>에게서 받아서 성전에 수리할 곳이 발견되는 대로 그 수리할 곳을 모두 고치도록 하라.”</p> <p>7 그리고 요아스 왕의 23년째가 되었다, 제사장들이 성전의 수리할 곳을 고치지 아니하였다.</p> <p>8 그래서 요아스 왕이 제사장 여호야다와 다른 제사장들을 불렀다, 왕이 그들에게 말하였다: “왜 너희들은 성전의 수리할 곳을 고치지 않았는가? 그러므로 이제는 너희의 아는 사람으로부터 은을 받지 말고 성전 수리를 위해서 너희는 은을 넘겨 주라.”</p> <p>9 제사장들은 백성들로부터 은을 받지도 않고 성전 수리하는 것을 앓기로 동의하였다.</p> <p>10 제사장 여호야다가 한 궤를 취하고, 그것의 뚜껑에 구멍을 뚫어 야웨의 성전 들어오는 곳 우편에 즉 제단 곁에 그것을 두었다. 그래서 문을 지키는 제사장들이 야웨의 성전으로 가져오는 모든 은을 그 궤에 넣었다.</p> <p>11 그 궤에 은이 가득 찬 것을 볼 때마다 왕의 서기관</p>
--	--	---

		<p>과 대제사장이 와서 야웨의 성전에 들어 온 은을 쏟아 내어 계산하였다.</p> <p>12 그 달아 본 은을 일하는 자 곧 야웨의 성전을 맡은 자들의 손에 주고 그들은 야웨의 성전을 수리하는 목수들과 건축자들에게 지불하고</p> <p>13 석공들과 돌 자르는 자들에게 지불하고 야웨의 성전을 수리하기 위한 나무와 돌들을 사기 위해서 지불하고 성전을 수리하기 위해서 필요한 경비로 모두 지불하였다.</p> <p>14 그렇지만 야웨의 성전으로 들어 온 은으로 야웨의 성전을 위해서 은 대접들과 가위들과 사발들과 나팔들과 어떠한 은 기구나 금 기구들을 만드는데 사용하지 않고</p> <p>15 그들이 그것을 일하는 자들에게 주어 그들이 그것으로 야웨의 성전을 수리하였다.</p> <p>16 그리고 그들은 일을 하는 자들에게 주도록 은을 맡긴 사람들과 회계하지 않았다, 왜냐하면 그들이 성실하게 행하였기 때문이다.</p>
--	--	---

<p>18 그 때에 아람 왕 하사엘이 올라와서 그들이 갓과 싸워서 갓을 취하였다, 그리고 하사엘이 예루살렘을 향해 올라오고자 하였다.</p> <p>19b 유다 왕 요아스는 야웨의 성전과 왕궁의 창고에서 발견된 모든 금을 취하여 그가 아람 왕 하사엘에게 보냈다, 그리고 그가 예루살렘에서 떠났다.</p>	<p>19a 그의 조상인 유다의 왕들 여호사밧과 여호람과 아하시야가 구별하여 드린 모든 성물과 자기가 구별하여 드린 성물</p> <p>20 요아스의 나머지 행적과 그가 한 모든 일은 “유다 왕 역대지략”에 기록되어 있지 않은가?</p> <p>21 요아스의 신복들이 일어나서 반역을 일으켜 실라로 내려가는 길에 있는 밀로의 궁에서 요아스를 살해했다.</p> <p>22 그의 신복들 시므앗의 아</p>	<p>17 속건죄의 은과 속죄죄의 은은 야웨의 성전으로 가져오지 않았다, 그것은 제사장들에게 속한 것이었다.</p>
--	--	--

	들 요사갈과 소멜의 아들 여호사바드가 요아스를 쳐서 죽였다, 그들이 그들 그의 조상들과 함께 다윗의 성에 매장하였다, 그리고 그 대신에 그의 아들 아마샤가 왕이 되었다.	
--	--	--

## 제3장 요아스 이야기의 문학적 특징

### 3.1 요아스 시대의 기본층

#### 3.1.1 실패 수사학

요아스는 싸우지 않고 조상들의 성물과 자기 자신의 성물과 야웨의 성전과 왕궁의 창고에서 발견된 모든 금을 아람 왕 하사엘에게 보냈다. 이 본문에 있는 “קדשים, 성물”은 5절의 “כל כסף קדשים, 현금”으로 확대<sup>244)</sup>되었다. 조상들의 모든 성물과 요아스 자신의 모든 성물이 하사엘에게 빼앗기는 것을 염려한 저자는 19절의 “קדשים, 성물”을 5절에 있는 “כל כסף קדשים, 모든 현금”으로 확대시켜서 모든 현금이 성전수리에 사용되도록 했다. 하지만 실제적으로 요아스 시대에는 성전수리를 위해서 재정적인 제도를 만드는 것 외에 어떤 일도 일어나지 않았다.<sup>245)</sup> 문학적으로 보물들을 빼앗긴

244) 왕은 “כל כסף קדשים, 현금”에 대해서 명령하길 그 현금은 건축사업에 사용하도록 하였다(5-6). 이것은 14-15절에서 설명된다. “הכסף המובא בית יהוה, 성전에 바쳐진 돈”으로 금으로 만든 제의 기구들을 위해서 사용하지 말고 오로지 건축 인부들에게 주어야 한다는 것이다. 왜 제의 기구들의 제작을 금지 했을까? 만약 제의 기구들이 은금으로 제작되었다면 무슨 일이 일어났을까? 대답은 이러하다: 제의 기구들은 성전공간과 왕궁의 공간에서 발견되는 모든 헌물들과 모든 금과 함께 아람 왕 하사엘에게 조공으로 바쳤을 것이다(19절). 성전 이야기인 5-17절은 신명기 사가적인 “קדשים, 성물.(19a)”의 첨부를 포함해서 원전자료에서 나온 18-19절을 전제 한다는 것이다. 성전 이야기는 성전 공간에 있는 “כל קדשים, 현금 자산, 19절, כל כסף קדשים, 5절”을 옳은 시기에 그리고 온전히 성전수리 작업의 재정을 위해서 이용한다. 따라서 아람 사람에게 잃어버리는 대신에 이런 방식으로 성전에 도움이 되게 하는 것을 생각하였다. 수정된 본문이 두 번째 단락으로 움직여져서 수정하는 본문 옆에 머물러 있게 된다. 그래서 5-17절과 18-19절은 서로 긴장관계에 놓이게 된다. 5-17절에 따라서 오랫동안 다 소비된 현금이 18-19절에 따라서 다시 한 번 아람 사람에게 넘겨졌다는 진기한 결과를 낳게 되었다. 이 두 보도들은 직접적인 관련이 있고 직접적인 경쟁관계에 있게 된다. 성전 이야기는 이차적인 첨부이다. 그것은 18-19절을 전제하고 있기 때문이다. 레빈, 『구약성서 해석학』 327-328.

245) 여기에서 쓰인 “אז, 그 때”는 성전 보물을 하사엘에게 이미 지불함으로 인해서 고갈되었기 때문에 요아스가 새로운 재정제도가 필요하게 되었다는 것을 설명하기 위해서 쓰여 졌다. I. Rabinowitz, "AZ Followed by Imperfect Verb-Form in Preterite Contexts: A Redactional Device in Biblical Hebrew," *VT* 34 (1984): 62. 재정적인 제도를 만드는 것 외에는 요아스 통치 때에 성전에서 어떤 일도 일어나지 않았다는 사실을 강조하기 위해서, 신명기 사가는 문학적인 기교를 사용한다. 이것은 암시적인 병렬을 만드는 것이다. 따라서 그는 요아스가 성전수리를 위해서 지불해야할 새로운 재정제도를 시작한 바로 그 해에 아람(Aram)왕 하사엘(Hazael)의 군사 원정을 첨부하고 있다. “אז 그 때”에 아람 왕 하사엘이 올라와서 가드를 쳐서 점령하고 예루살렘을 향하여 올라오자 하드로”(왕하 12:17)라고 기술하고 있다. 이로써 이 구절은 두 이야기를 결합하고 그것들을 요아스가 설립한 같은 해로 돌림으로서, 요아스 시대에 은을 모으는 제도를 만들어내는 것 외에는 실제로 어떤 일도 일어나지 않았다는 것을 강조하고 있다. O. Lipschits, "On Cash-Boxes and Finfing or Not Finding Books: Jehoash's and Josiah's Decisions to Repair the Temple," in *Esay on Ancient Israel in its Near Eastern Context*, ed. A. Yaira. (Winia Lake: Eisenbrauns, 2006), 250-251.

다는 것은 성전수리 이야기를 제공하게 된 원인이 된다. 후대의 첨부자는 보물들을 빼앗기기 전에 그 보물들이 성전수리를 위해서 사용된 것으로 본문을 구성하였다.

고대근동에서 신전에 보물을 채우는 일은 신을 기쁘게 하는 일로 여겨진다.<sup>246)</sup> 하지만 요아스의 이야기에서 요아스는 성전과 왕궁의 보물을 빼앗긴다. 야웨의 성전의 보물과 왕궁의 보물을 빼앗긴다는 보고는<sup>247)</sup> 요아스에 관한 부정적인 평가를 말해준다.<sup>248)</sup>

열왕기에 나타나지 않는 요아스의 실패에 관한 자료가 역대기하 24장 15-23절에

246) 메소포타미아에서 신전에 보물을 채우는 것은 신을 기쁘게 하는 일이다. “나는 또 위대한 신들에게 많은 선물을 가져오는 자이다. 니사누 달 제10일 신들의 왕 마르둑과 하늘과 지하세계의 모든 신들이 제사인 예베실(신년축제 때)에 자리를 차지할 때 나는 그들을 위해 은 100달란트와 21미나(금 5달란트와 17미나에 해당됨)를 가져 왔고, 그 밖에 해마다 광활한 땅과 산악지대의 풍성한 소출, 사람들이 거하는 지역에서 들어오는 세금, 왕들이 보내오는 예물, 마르둑 왕이 내게 맡겨 준 많은 보물들, 이 모든 것들로부터 나의 통치를 좋아하고 또 나의 생명을 보살펴 주는 벨과 느보와 네르갈에게 예물을 가져왔다. 나의 협력자인 느보와 네르갈을 위해서 나는 후메 나라에서 데려 온 포로 중 2,850명을 항아리로 옮기는 일을 위해서 그들 신전에 바쳤다. 왜냐하면 내 주 마르둑은 나의 선임자들보다도 내게 더 많은 포로들을 주었기 때문이다. 그들이 아키투 축제를 마친 다음 벨과 벨의 아들(느보)이 그들의 안락한 자리에 다시 돌아갔을 때 나는 또 많은 선물을 가져왔다. 위대한 신전 도시에서 나는 신과 신들 앞에 무릎을 꿇었다. 나는 우룩, 라르사, 우르에 갔으며 은과 금 그리고 보석을 신, 샤마쉬, 이쉬타르에게 가져왔다. .... 신들의 신전 그 창고가 비었을 때 ... 신들이 거하지 않는 곳 ... 나의 주 마르둑이 나에게 주의를 주어 다시 회복시키라고 하였다. 그는 진노한 신들의 노를 풀며 그들의 자리를 회복하도록 내게 엄숙히 명령하였다.” A. L. Oppenheim, "Nabonidus," in *ANET*, ed. J. B. Pritchard (New Jersey: Princeton University, 1969), 310-311.

247) 각 왕의 평가는 제의 문제와 관련되어 있고, 이것은 신명기 사가의 평가를 반영한다. 그러한 제의는 야웨 예배의 정화와 예루살렘 성전의 중앙화이다. Mullen, "Crime and Punishment: The Sins of the Kings and Despoliation of the Treasuries," 231-235., 열왕기하 12장 3-4절에서 요아스의 통치에 대한 긍정적인 평가가 나온다. 그러나 산당을 제거하는데 실패했다는 공식은 이어지는 행동에 관한 부정적인 빛을 던져준다. 하지만 성전 재건제도의 개혁은 성전 보물과는 아주 독립적이든지 또는 성전을 위해서 제공되는 자원에 관한 분리된 이야기를 서술하는 것 같다. 이러한 사건은 신명기 사가적 저자에 의해서 지지를 받고 그의 통치에 긍정적 평가의 양상을 보인다. 평가의 부정적인 암시는 요아스 개혁 이야기에 이어지는 부분에서 설명된다. 그것은 성전과 왕궁 보고의 세 번째 약탈이다 (18-19절). 설명되어 있지 않은 이유로 아람의 하사엘이 예루살렘을 포위한다. 그것은 요아스로 하여금 성전과 왕궁의 보고를 텅 비게 만들고 그것을 하사엘에게 넘긴다. 그것들은 완전히 비어졌기 때문에(왕상 15:18) 보고의 재산 이야기를 새롭게 하기 위해서 그 본문은 요아스가 조공으로 모으기 위해서 여호사밧, 여호람, 아하시야, 그의 조상들이 바친 것과 자기가 바친 것과 거기에서 발견된 모든 금과 창고의 다른 재산들을 말하고 있다. 간결한 주석으로 그 이야기는 하사엘이 예루살렘을 떠났다고 언급한다. 벤하닷과 관련된 아사의 뇌물에 관한 이야기와는 달리 이 짧은 이야기는 연대기적 형태와 유사한 것 같다. 아사의 개혁 노력에 관한 표현에서 주어졌듯이 신명기 사가적 작가는 긍정적인 평가의 이야기를 구성하고 있다. 그리고 신명기 사가적 작가는 산당을 제거하는데 실패했다는 부정적인 보고와 끝마치는 통치의 요약에서 그가 궁중 음모에 의해서 살해했다는 언급과 함께 요아스의 제의적인 행동을 말하고 있다. 두 개의 언급은 신에 의해서 보호받은 통치라기보다는 통치에 대한 심판을 담고 있다. Mullen, "Crime and Punishment: The Sins of the Kings and Despoliation of the Treasuries," 239-240.

248) Cogan and Tadmor, *II Kings*, 141.

확대되어서 나타난다.<sup>249)</sup> 열왕기는 요아스가 평생 의로웠음을 보여준다. 요아스는 성전수리에 열심을 내어 일을 한다. 그러나 그는 아람 왕 하사엘의 의하여 패배를 맛보았으며, 신하들에 의해 살해되었다. 역대기 사가는 긍정적으로 묘사된 왕이 불행한 종말을 맞이하는 데 의문을 품는다. 그리고 요아스의 통치기를 2부분으로 나누어 그에 관해서 서술하고 제사장이 죽은 후 그의 실패를 보도하고 있다.

표1)

제사장 여호야다의 죽음 전	제사장 여호야다의 죽음 후
여호야다로부터 긍정적 영향	-하나님을 버리고 <b>우상숭배</b> 를 시작 (대하 24:17-18) -선지자들의 훈계와 경고를 무시 (대하 24:19-20) - <b>스가라의 예언을 거역, 그를 죽임</b> (대하 24:21) -두 번의 징벌 : 아람의 공격 (대하 24:24-25) 신하들에게 죽임을 당함

역대기 사가는 요아스의 생애를 통하여 역사의 과정에서 피할 수 없는 하나님의 신적 심판의 역할에 대한 강력한 구조를 만들어냈다.<sup>250)</sup> 그럼으로써 역대기 사가는 열왕기에 있는 실패를 보다 확대시켜서 요아스에게 실패의 불명예를 안겨주고 있다.

## 3.2 포로기 시대의 편집층

### 3.2.1 통치연도, 통치연수 수사학

요아스 왕과 관련된 통치 기록은 다음과 같다:

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

통치 기록에서 요아스는 예후 7년에 왕위에 올랐고, 그의 통치 기간은 예루살렘에

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

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

서 40년간이라고 언급된다. 요아스의 통치 기록은 독특하다. 그것은 고대근동, 신명기 역사서 내의 기록과도 차이가 난다. 고대근동의 아시리아 왕의 목록과 바벨론 연대기를 비교해 볼 때, 아시리아 왕의 목록 D형식("A, B의 아들, X년간 통치하였다")과 유사하다.<sup>251)</sup> 하지만 요아스의 경우에 "B의 아들"이 생략되어 있다. 바벨론 연대기와 비교해 볼 때, 바벨론 연대기에 나타나는 "제 X년에, 사건 기록"과 유사하다.<sup>252)</sup> 바벨론 연대기의 경우 항상 "제 X년"(MU X<sup>KAM</sup>)으로 시작하여 사건을 연대순으로 기록하고 있다. 기록할 때, 대체로 그 해에 일어났던 일 가운데 가장 중요한 일을 기록하고 있다.<sup>253)</sup> 이것과 비교해서 요아스의 통치 기록은 통치 기간이 추가되어 있다. 아시리아-바벨론 연대기(ABC #1:1-2)에 의하면 티글랏빌레셋 3세가 즉위하던 때가 바벨론 왕 나부-나시르(Nabu-nasir)통치 3년이라고 기록하고 있다. "바벨론 왕 나부-나시르 3년에, 티글랏빌레셋 3세가 아시리아 왕에 올랐다." 또한 "나부-나시르 왕 제 5년에 훔바니카쉬(Humbannikash)가 엘람의 왕위에 올랐다"고 기록하고 있다.(ABC #1:9-10).<sup>254)</sup> 이것과 요아스의 경우를 살펴볼 때, "상대국가의 왕"이름이 요아스의

251) A 투디아, 아다무, 얀기, 슈흐라무, 하르하르, 만다루, 입수, 하르수, 디다누, 하누, 주아부, 누아부, 아바주, 벨루, 아카라흐, 우쉬피아, 아피아살 모두: 천막에 거주한 17왕 B 일루-카부카부의 아들 아미누, 야즈쿠르-엘의 (아들) 일루-카부카부 야크메니의 (아들)야즈쿠르-엘... 모두: 그들의 조상 10왕 C 아미누의 아들 술릴리; 키키야, 아키야, 푸주르-아슈르, 샬림-아헤, 일루-슈마 모두: 벽돌에 새겨진 6왕 D 에리슈, 일루-슈마의 아들 30/40년간 통치하였다. 이쿠누, 에리슈의 아들 X년간 통치하였다. 앗수르-니나리(V), 아다드-니나리의 아들, 10년간 통치하였다. 티글랏빌레셋(III), 앗수르-니나리의 아들, 18년간 통치하였다. 살만에셀(V), 티글랏빌레셋의 아들, 5년간 통치하였다. 아시리아 왕의 명단은 초기부터 살만에셀 5세 때까지의 통치를 기록하고 있다. 따라서 이 목록은 살만에셀 5세 이후에 기록하였다. 즉 주전 722년 이후에 기록한 것이다. 이 기록을 통하여 아시리아 왕의 목록은 물론이고, 대부분의 왕의 통치 연한을 알 수 있다. A. Leo Oppenheim, "The Assyrian King List," in *ANET*, ed. J. B. Pritchard (New Jersey: Princeton University, 1969), 564-566. A. Millard, "Assyrian King Lists," in *COS* vol 1 ed. W. W. Hallo (Leidenn: Brill, 2000), 463-464.

252) "나의 세 번째 전쟁 때 나는 헷(Hittite)에 맞서서 진격했다 ...." M. Cogan, "Sennacherib's Siege of Jerusalem," in *COS* vol 2 ed. W. W. Hallo (Leidenn: Brill, 2000), 302-303., 제 17년(609년): 타무즈(Tammuz)달에 아시리아의 왕 아수르-우발리트(Ashur-uballit)(2세)가 많은 이집트의 [...] (유프라테스 강을 건너) 하란(Harran)을 점령하기 위하여 하란으로 진격하였다. 그들(이집트 군대)이 (이 곳을) 점령하였다. 그들은(이집트 군대) 아카드 왕이 거주하였던 요새를 파괴하였다. ...이집트 군대는 [...]에 올라갔다. 아카드의 왕은 고향으로 돌아왔다. A. K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2000), 96.

253) 느부갓네살의 원년(주전 604년): 시반 월에 그(=느부갓네살)는 그의 군대를 모집하여 하투(Hattu) 지역으로 진격하였다. 키슬레브 달까지 그는 하투 지역에서 승리하며 진격하였다. 모든 하투의 왕들이 그의 앞으로 왔고 그는 많은 조공을 받았다. 그는 [아스글론]으로 진격하여 키슬레브 달에 그곳을 점령하였고 그곳의 왕을 잡고, 약탈하고 노략질하였다. 그는 그 도시를 폐허더미로 만들었다. 셰바트 달에 그는 진격하여 바벨론으로 돌아왔다. 이런 연대기를 통해서 바벨론제국의 왕으로 즉위한 느부갓네살이 팔레스틴 지역까지 세력을 확장한 것은 그의 통치 원년(주전 604/3년)의 일임을 알 수 있다. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, 100.

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

통치 기록에는 생략되어 있다. 메소포타미아의 기록에 왕위에 등극하는 때의 나이 기록이 없다. 메소포타미아에서 사건의 기록은 왕의 치적 중심이고, 군사적 원정, 신전, 왕궁건립, 도시건축 사업을 기록하고 있으며, 기록 목적은 선왕의 공적을 알리기 위함이다.<sup>255)</sup> 이런 측면에서 보았을 때, 요아스에 관한 사건의 기록이 메소포타미아의 왕실비문 기록처럼 완전히 유사하지는 않지만, 아람 왕 하사엘에게 침략을 받은 것과 그 침략으로 인해서 성전과 왕궁의 보물을 빼앗긴 것을 기록하고 있고, 마지막에는 그의 신하에 의해서 암살당한 것을 기록하고 있으며, 왕 개인의 역사에서 중요한 사건을 기록하는 점에 있어서는 유사성이 있다.

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

신명기 역사서 내에서 일반적으로 왕의 통치연대<sup>256)</sup>를 기록하는 기본적인 형태는

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

256) 고대 이스라엘의 연대기록 방식은 구약성서에서 세 가지 방식으로 나타난다. 대조연대(synchronistic)와 상대연대(relative chronology)와 일반적인 연대표시이다. 대조연대는 이스라엘 고대 역사기록의 독특한 방법 중에 하나이다. 이것은 열왕기와 역대기서에 주로 사용된다. 상대연대는 고대 근동에서 가장 널리 알려진 방법으로 에스겔과 역대기에서 주로 나타난다. 대조연대는 어떤 사건의 연대를 표시할 때 동시대의 다른 사건과 비교하여 연대를 기록하는 방식이다. 대조연대 방법은 유다 왕국과 이스라엘 왕국의 왕의 즉위를 표시할 때 많이 사용한다. J. H. Hayes and P. K. Hooker, *A New Chronology for the Kings of Israel and Judah and Its Implications for Biblical History and Literature* (Atlanta: Wipf & Stock, 1988), 10-11. 유다 왕국이나 이스라엘 왕국의 왕이 즉위한 사건을 기록할 때, 그 연대를 당시 이스라엘이나 유다왕의 연도와 비교하여 기록하는 방식이다. 아비얌의 즉위에 대해서 “느밧의 아들 여로보암 왕 열여덟째 해에 아비얌이 유다 왕이 되고”와 같이 당시 이스라엘 왕이었던 여로보암의 통치연도와 비교하는 것이다(왕상 15:1). 이스라엘 왕 엘라의 즉위에 대해서도 “유다의 아사왕 제 26년에 바아사의 아들 엘라가 디르사(Tirzah)에서 이스라엘 왕이 되어 2년 동안 그 왕위에 있으니라(왕상16:8)”고 유다의 아사왕의 연대와 비교하고 있다. E. J. Bickerman, *Chronology of the Ancient World* (London: Thames & Hudson Ltd, 1980), 62. 이것은 역사적 사건을 기록하면서 중요한 사건을 기점으로 ‘몇 년 후에 생긴 일이다’라는 식으로 기록하는 방식이다. 열왕기상 6장의 솔로몬의 성전 건축의 시작을 기록할 때에도 “이스라엘 자손이 애굽땅에서 나온 지 480년이요”라고 출애굽 사건을 기준으로 그 연대를 기록하였다. 에스겔서에서는 예언을 기록하면서 여호야긴이 포로로 잡혀간 그 시점부터 연수를 계산하여 기록하였다. 에스겔 1장 1절의 “서른째 해 넷째 달 초닷새에 내가 그발 강가 사로잡힌 자 중에 있을 때에”는 여호야긴이 포로로 잡혀간 해인 주전 598/7년부터 30년이 지난 해라는 뜻이다. 그러므로 에스겔 1장 1절의 역사적 배경은 주전 568/7년이 된다. 상대연대의 사용은 예언서에서도 발견된다. 아모스 1장 1절에서 아모스의 활동 시점을 표기할 때 “여로보암의 지진 전 2년”이라고 표시하며 당시 있었던 지진 사건을 중심으로 연대를 표시하였다. 일반적인 표시 방법은 어떤 사건을 ‘RN-왕N-년’이라고 표현한다. 열왕기상 14장 25절의 시삭의 침략

“~가 유다 왕이 되어 몇 년간 통치하였다” 이거나 혹은 “~의 아들 -가 유다의 왕이 되니 ... 년을 다스리니라”이다. 전자의 유형은 열왕기상 15장 9절에 나타난다.<sup>257)</sup> 후자의 예는 열왕기상 22장 41-42절에 언급된다.<sup>258)</sup> 신명기 사가가 채택한 연대 기록 방식인 “A, B의 아들, X년 간 통치하였다”라는 양식은 아시리아 왕의 목록에서 가장 많이 나타나는 양식이다.<sup>259)</sup>

이와 함께 신명기 사가는 대조연대(synchronism)를 사용하고 있다. 이것은 열왕기상 15장 9절과 25절에 기록되어 있다. 이러한 방식은 아시리아-바벨론 연대기에 등장한다.<sup>260)</sup> 하지만 이스라엘의 대조연대와 아시리아-바벨론 연대기의 대조연대는 차이점이 있다. 이스라엘의 대조연대는 주로 왕의 즉위에 관해서 기록하고 있고, 아시리아-바벨론 연대기는 왕의 업적을 시간 순으로 기록하면서 어떤 특정한 해에 일어난 사건을 기록할 때, 다른 나라의 사건과 비교하여 기록하고 있다.

신명기 역사서에 기록되어 있는 연대 기록을 표로 정리하면 아래와 같다.<sup>261)</sup>

은 “르호보암 왕 제5년에 발생하였다”고 기록하고 있다(왕하 15:19; 16:7-9). 열왕기하 12장 6(7)절에 의하면 “요아스 왕 23년에 이르도록 제사장들이 오히려 전의 퇴락한 데를 수리하지 아니하였는지라.” 성전 수리가 요아스 왕 23년까지 이루어지지 않았음을 기록하고 있다. 열왕기하 22장 3-6절에는 “요시야 왕 18년에 왕이 므솔람의 손자...” 요시야 왕 18년에 성전 수리 공사를 하였다고 기록하고 있다. 어떤 경우에는 왕의 이름 대신에 인칭 접미사를 붙여 사용하는 경우도 있다. 유다 왕 여호야긴이 느부갓네살(Nebuchadrezzar)에게 항복하여 잡혀갔을 때 “그의 통치 여덟째 해이라”고 기록하고 있다. 시드기야 왕 제9년에 느부갓네살이 예루살렘에 쳐들어왔을 때도 “그의 통치 제9년”이라는 표현을 사용하였다.

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

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

259) 아시리아 왕의 명단은 네 가지 형식으로 기록되어 있다. 초기 시대(A 양식)에는 왕의 이름만 열거하고 있고 끝에 왕의 총 숫자를 기록하고 있다. 두 번째 양식은 “A의 아들 B”(B 양식)라고 기록하고 있다. 이 형식도 마찬가지로 끝에 왕의 총 숫자를 서술하고 있다. 세 번째는 A 양식과 B 양식이 결합된 형태이다(C 형식). 처음 왕은 “A의 아들 B”라고 기록하고 있고(B 양식) 그 이 후에 왕들의 이름만 기록하고 있다(A 양식). 마지막으로 D 양식으로 “A, B의 아들, X년간 통치하였다”라는 형식으로 기록하고 있다(D 양식). 전체적으로 아시리아 왕의 목록은 D형식이 많이 나타난다. A. Leo Oppenheim, "The Assyrian King List," in *ANET*, ed. J. B. Pritchard (New Jersey: Princeton University, 1969), 564-566. A. Millard, "Assyrian King Lists," in *COS* vol 1 ed. W. W. Hallo (Leidenn: Brill, 2000), 463-464. “앗수르-니나리(V), 아다드-니라리의 아들, 10년간 통치하였다,” “티글랏빌레셋(III), 앗수르-니라리의 아들, 18년간 통치하였다.” 혹은 “살만에셀(V), 티글랏빌레셋의 아들, 5년간 통치하였다”의 양식이다. A. L. Oppenheim, "The Assyrian King List," in *ANET*, ed. J. B. Pritchard (New Jersey: Princeton University, 1969), 564-566. A. Millard, "Assyrian King Lists," in *COS* vol 1 ed. W. W. Hallo (Leidenn: Brill, 2000), 463-464.

260) 아시리아-바벨론 연대기(*ABC* #1:1-2)에 의하면 티글랏빌레셋 3세가 즉위하던 때가 바벨론 왕 나부-나시르(Nabu-nasir)통치 3년이라고 기록하고 있다. “바벨론 왕 나부-나시르 3년. 티글랏빌레셋 3세가 아시리아 왕에 올랐다.” 또한 나부-나시르 왕 제 5년에 훔바니카쉬가 엘람의 왕위에 올랐다고 기록하고 있다.(*ABC* #1:9-10). Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles*, 70-71.

261) “요아스가 왕이 될 때에 나이가 7세였더라 예후의 7년에 요아스가 왕이 되어 예루살렘에서 40년간

표2)

왕	통치 기록	비교
다윗	다윗이 이스라엘의 왕이 된지 40년이라 헤브론에서 7년 동안 다스렸고 예루살렘에서 33년 동안 다스렸더라(왕상 2:11).	일반적 통치 기록/아시리아 왕의 목록 기록
솔로몬	솔로몬이 예루살렘에서 온 이스라엘을 다스린 날 수가 40년이라(왕상 11:42).	일반적 통치 기록/아시리아 왕의 목록 기록
르호보암	솔로몬의 아들 르호보암은 유다 왕이 되었으니 르호보암이 왕위에 오를 때에 나이가 41세라 여호와께서 자기 이름을 두시려고 이스라엘 모든 지파 가운데서 택하신 성읍 예루살렘에서 17년 동안 다스리니라(왕상 14:21).	일반적인 기록/아시리아 왕의 목록 기록
아비얌	느밧의 아들 여로보암 왕 제18년에 아비얌이 유다 왕이 되고(왕상 15:1).	대조연대/아시리아-바벨론 연대기 기록
아사	이스라엘의 여로보암 왕 제20년에 아사가 유다 왕이 되어 예루살렘에서 41년 동안 다스리니라(왕상 15:9-10).	대조연대/아시리아-바벨론 연대기 기록
여호사밧	이스라엘의 왕 아합 제4년에 아사의 아들 여호사밧이 유다의 왕이 되니 여호사밧이 왕이 될 때에 나이가 35세라 예루살렘에서 25년 동안 다스리니라(왕상 22:41-42).	대조연대/아시리아-바벨론 연대기 기록
여호람	이스라엘의 왕 아합의 아들 요람 제5년에 여호사밧이 유다의 왕이 되었을 때에 유다의 왕 여호사밧의 아들 여호람이 왕이 되니라. 여호람이 왕이 될 때에 나이가 30세라 예루살렘에서 8년 동안 통치하니라(왕하 8:16-17).	대조연대/아시리아-바벨론 연대기 기록

통치하니라”에서 요아스에 관한 통치 기록에서 볼 수 있는 것은 대조연대도 아니고 또한 일반적인 통치 기록도 아니다. 대조연대의 구성 요건을 갖추려면 “A의 아들, B. X년에”라는 표현이 등장해야 한다. 하지만 이런 표현이 등장하지 않고 단지 예후 7년이라는 표현만 등장한다. 또한 예후 앞에 통상적으로 쓰고 있는 이스라엘 왕이란 명칭도 생략되어 있다. 그리고 요아스가 누구의 아들이라고 말하는 대조연대에서 등장하는 이런 표현도 나타나지 않는다. 언뜻 보기엔 일반적인 통치 기록 같이 보인다. 일반적인 통치 기록은 다윗, 솔로몬, 그리고 르호보암에게 사용하였다. 왕조의 초기 때 사용하였다. 또한 상대연대 같아 보이기도 한다. 느밧세 때부터는 대조연대를 사용하지 못했다. 북 왕국이 이미 멸망하였기 때문이다.

아하시야	아합의 아들 요람 제11년에 아하시야가 유다 왕이 되었다(왕하 9:29).	대조연대/아시리아-바벨론 연대기 기록
아달라	요아스가 저와 함께 여호와의 성전에 6년을 숨어 지내는 동안에 아달라가 나라를 다스렸다(왕하 11:3).	
요아스	나이가 7세에 요아스가 왕위에 올라, 예후의 7년에 요아스가 왕이 되어 예루살렘에서 40년간 통치하니라(왕하 12:1-2).	상대국가의 이름과 왕의 명칭을 생략함, 아시리아 왕의 목록 기록과 유사함
아마샤	이스라엘의 왕 여호아하스의 아들 요아스 제2년에 유다의 왕 요아스의 아들 아마샤가 왕이 되니 그가 왕이 된 때에 나이 25세라 예루살렘에서 29년간을 다스리니라(왕하14:1-2).	대조연대/아시리아-바벨론 연대기 기록
아사랴	이스라엘 왕 여로보암 제27년에 유다 왕 아마샤의 아들 아사랴가 왕이 되니 그가 왕이 될 때에 나이가 16세라 예루살렘에서 52년간 다스리니라(왕하 15:1-2).	대조연대/아시리아-바벨론 연대기 기록
요담	이스라엘의 왕 르말라의 아들 베가 제2년에 유다 왕 웃시야의 아들 요담이 왕이 되니 나이가 25세라 예루살렘에서 16년간 다스리니라(왕하 15:32-33).	대조연대/아시리아-바벨론 연대기 기록
아하스	르말라의 아들 베가 제17년에 유다 왕 요담의 아들 아하스가 왕이 되니 아하스가 왕이 될 때에 나이가 20세라 예루살렘에서 16년간 다스렸다(왕하 16:1-2).	대조연대/아시리아-바벨론 연대기 기록
히스기야	이스라엘 왕 엘라의 아들 호세아 제3년에 유다 왕 아하스의 아들 히스기야가 왕이 되니 그가 왕이 될 때에 나이가 25세라 예루살렘에서 29년간 다스리니라(왕하 18:1-2).	대조연대/아시리아-바벨론 연대기 기록
므낏세	나이가 12세에 므낏세가 왕이 되어 예루살렘에서 55년간 다스리니라(왕하 21:1).	일반적 통치 기록/아시리아 왕의 목록 기록
아몬	나이가 20세에 아몬이 왕이 되어 예루살렘에서 2년간 다스리니라(왕하 21:19).	일반적 통치 기록/아시리아 왕의 목록 기록
요시야	나이가 8세에 요시야가 왕위에 올라 예루살렘에서 31년간을 다스리니라(왕하 22:1).	일반적 통치 기록/아시리아

		왕의 목록 기록
여호아하스	나이가 23세에 여호아하스가 왕위에 올라 예루살렘에서 3달간 다스리니라(왕하 23:31).	일반적 통치 기록/아시리아 왕의 목록 기록
여호야김	나이가 25세에 여호야김이 왕위에 올라 예루살렘에서 11년간 다스리니라(왕하 23:36).	일반적 통치 기록/아시리아 왕의 목록 기록
여호야긴	나이가 18세에 여호야긴이 왕위에 올라 예루살렘에서 3달간 다스리니라(왕하 24:8).	일반적 통치 기록
시드기야	나이가 21세에 시드기야가 왕위에 올라 예루살렘에서 11년간 다스리니라(왕하 24:18).	일반적 통치 기록/아시리아 왕의 목록 기록

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

표3)

왕	통치연대 및 통치연수	비교
요아스	나이가 7세에 요아스가 왕위에 올라, 예후의 7년에 요아스가 왕이 되어 예루살렘에서 40년간 통치하니라(왕하 12:1-2).	북 왕국 멸망 전
므낫세	나이가 12세에 므낫세가 왕이 되어 예루살렘에서 55년간 다스리니라(왕하 21:1).	북 왕국 멸망 후
아몬	나이가 20세에 아몬이 왕이 되어 예루살렘에서 2년간	”

	다스리니라(왕하 21:19).	
요시아	나이가 8세에 요시아가 왕위에 올라 예루살렘에서 31년간을 다스리니라(왕하 22:1).	”
여호아하스	나이가 23세에 여호아하스가 왕위에 올라 예루살렘에서 3달간 다스리니라(왕하 23:31).	”
여호야김	나이가 25세에 여호야김이 왕위에 올라 예루살렘에서 11년간 다스리니라(왕하 23:36).	”
여호야긴	나이가 18세에 여호야긴이 왕위에 올라 예루살렘에서 3달간 다스리니라(왕하 24:8).	”
시드기야	나이가 21세에 시드기야가 왕위에 올라 예루살렘에서 11년간 다스리니라(왕하 24:18).	”

이런 표현은 북 왕국 이스라엘의 존재가 이미 사라지고 없고 남 왕국 유다만이 이스라엘 땅에 존재하고 있다는 인상을 준다. 이 표현에는 대조연대에서 흔히 사용되는 “이스라엘 왕 A의 아들”이 생략되어 있고, 또한 요아스 자신에게도 “누구의 아들”이라는 것이 생략되어 있다. 대조연대 표지에서 이런 표현은 정상적인 기록방식이 아니다. 요아스의 통치연대 기술에서 “이스라엘 왕”이라는 표현을 쓰고 있지 않는 것은 어떤 의도가 엿보인다. 이런 표현은 마치 요아스가 전체 이스라엘의 왕인 것처럼 보이게 한다. 그리고 요아스에게 “누구의 아들”이라는 표현이 없는 것은 다윗 솔로몬의 통치연대 기술과 유사하다.

이런 표현은 유다 왕 요아스를 더욱 부각시키는 역할을 하고 있다. 이것은 단지 “이스라엘 왕”이란 표현을 쓰지 않음으로 인해서 그렇게 된다. 요아스에게 “누구의 아들”이라는 표현이 없는 것<sup>262)</sup>을 통해서 “다윗과 솔로몬의 통치연대 기술”과의 유사성을 보임으로써 요아스를 그들과 견주어 생각해도 될 만큼 훌륭한 인물임을 암시해 주고 있다. 신명기 사가는 요아스의 통치 기술을 이례적으로 표현함으로써 요아스를 유다의 다른 왕들과는 특별하게 구별시키려는 의도를 가지고 있었음을 알 수 있다.

262)

왕	통치연대 및 통치년수	비교
다윗	다윗이 이스라엘의 왕이 된지 40년이라 헤브론에서 7년 동안 다스렸고 예루살렘에서 33년 동안 다스렸더라(왕상 2:11).	누구의 아들 생략
요아스	나이가 7세에 요아스가 왕위에 올라, 예후의 7년에 요아스가 왕이 되어 예루살렘에서 40년간 통치하니라(왕하 12:1-2).	누구의 아들 생략

한편 신명기 사가는 이상적인 왕의 통치 기간을 40년<sup>263)</sup>이라고 생각하였다. 사사기의 기록을 보면 알 수 있다.

표4)

사사 이름	통치 기간	압박하는 주변 세력	사사기
웃니엘(유다)	40년	메소포타미아(구산리사다임)8년	3:7-11
에훗(베냐민)	80년	모압	3:12-30
삼갈			3:31
드보라(에브라임)	40년	가나안 20년	4-5장
기드온(므낱세)	40년	미디안 7년	6-8장
돌라(잇사갈)	23년		10:1-2
야일(길르앗)-므낱세	22년		10:3-5
입다(므낱세)	6년	암몬 18년	10:6-12:7
입산(스블론)-베들레헬	7년		12:8-10
엘론(스블론)	10년		12:11-12
압돈(에브라임)	8년		12:13-15
삼손(단)	20년	블레셋 40년	13-16

웃니엘, 에훗, 드보라, 그리고 기드온이 적을 물리치고 그들이 누렸던 평화로운 기간을 40년 혹은 40의 배수인 80년으로 기록하고 있다.

40년이란 실제적인 통치 기간이라기보다는 신명기 사가의 신학 속에 있는 이상적인 왕의 통치 기간이다. 예를 들어 열왕기상 6장 1절에서 이스라엘 백성이 출애굽 한 후 480년 만에 성전을 건축하였다는 것은 신명기 사가가 가진 40에 대한 생각을 분명하게 보여주고 있다.<sup>264)</sup> 고대 이스라엘, 고대근동, 그리고 그리스에서 40년은 한세

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

264) 40이라는 숫자는 어렵수이고 꾸며낸 이야기에 등장하는 숫자이다. 목적은 행복하게 살았다는 것을 말하려는 데 있다. Liverani, *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, 159., 열왕기상 6장 1절의 "이스라엘 자손이 애굽 땅에서 나온 지 480년이요"라는 표현에서 480년이라는 숫자는 정확한 숫자가 아니라 12지파와 40년을 결합한 인위적인 숫자이다. M. Cogan, *I Kings* AB, vol 10 (New York: Doubleday Company, Inc., 2000), 236.

대를 의미한다.<sup>265)</sup> 수메르 왕 목록에 의하면 메스-아네-파다(Mes-anne-pada)와 아-아네-파다(A-anne-pada)가 각각 40년간 통치하였다. 이스라엘의 왕 가운데서는 다윗, 솔로몬, 그리고 요아스가 40년을 통치하였다고 기록하고 있다.

그러나 실제로 다윗은 40년간 통치하지 않았다. 사무엘하 5장 5절에서 다윗은 헤브론에서 7년 6개월 동안 유다를 다스렸고 예루살렘에서 33년 동안 온 이스라엘과 유다를 다스렸다고 말하고 있다. 하지만 사무엘하 5장 4절과 열왕기상 2장 11절에서는 40년간 통치한 것으로 기록하고 있다. 이것은 요아스에게도 마찬가지이다. 요아스의 통치 기간은 실제로 39년이다. 티레(E. R. Thiele)에 의하면, 유다의 아하시야와 이스라엘의 요람이 함께 예후에 의해 암살된 때가 있었다(왕하 9:24, 27). 그들은 이어 유다에서는 아달라가 이스라엘에서는 예후가 같은 시기에 통치를 시작하였다. 아달라는 7년간(왕하 11:4, 16, 20)을, 그녀의 후계자인 요아스는 40년간을 다스려서(왕하 12:1) 합하여 47년간이 된다. 같은 기간에 이스라엘에서는 예후가 28년을(왕하 10:36) 왕위에 있었고, 이것이 무즉위년 방식<sup>266)</sup>으로 계산된 것이라면 실제로는 27년이 된다. 예후의 후계자인 여호아하스가 17년을 통치했으며(왕하 13:1), 이것은 실연수로 16년이 된다. 여호아하스는 아들 여호아스에게 왕위를 물려주었고 이스라엘 왕 여호아스 제2년에 유다에서는 요아스가 죽고 그의 아들 아마샤가 왕위에 올랐다(왕하 14:1). 만약 이때 유다 왕들이 전통적인 그들의 방법인 즉위년 방식을 따랐다면 앞서 계산된 같은 시기에 이스라엘 왕들의 연수와는 마땅히 각 왕들의 숫자만큼 차이

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

266) 한 왕이 언제 그의 통치 햇수를 계산하기 시작했는가? 그의 통치 첫 해는 그가 왕위에 올랐을 때 바로 계산되었는지, 아니면 다음 해가 시작될 때까지 기다려서 첫 해로 삼았는지? 그들이 사용한 관습들은 다양하게 나타난다. 아시리아, 바벨론, 그리고 페르시아에서는 왕이 왕위에 올랐던 그 해를 그 왕의 "즉위년(accession year)"으로 부르고, 새해의 첫 달 첫 날에 가서야 그의 통치 첫 해로 계산한다. 이 계산법을 "즉위년 방식(accession-year system)", 혹은 "후기 계산법"이라 부른다. 다른 방법은 왕이 그의 통치 첫 해를 자신이 왕위에 오른 해부터 시작하는 계산법이다. 이 계산법은 "무즉위년 방식(nonaccession-year system)" 혹은 "조기 계산법"으로 부른다. 왕의 통치연도를 무즉위년 방식으로 계산하면 즉위년 방식보다 한 해가 더 많게 나타난다. 아시리아 제국에서 왕의 즉위연대를 표시하는데 있어서 왕이 즉위 날로부터 처음 맞이하는 신년축제까지를 왕의 즉위연대에 포함하지 않고 이 기간을 다른 이름으로 표현하였다. 이러한 이유는 왕이 즉위한 날로부터 처음 신년 축제를 맞이하기 전까지의 기간은 이미 전 왕의 즉위 마지막 해에 포함되어 있기 때문이다. 즉 한해를 두 번 혹은 세 번 계산하는 오류를 피하기 위해서 이다. 이처럼 왕이 즉위해서 처음 신년축제를 맞이하기 전까지의 기간을 아카드어로 "rēši šarrūti" 혹은 "šurrāt šarrūti"라 부른다. 즉, "즉위년" 혹은 "즉위한 해"란 뜻이다. 이 즉위한 해는 왕의 연대를 계산할 때는 포함되지 않는다. 그리고 즉위한 해를 지나 처음 맞이하는 니산월(Nisan) 1일부터 즉위 일년으로 계산한다. E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (Grand Rapids: The Zondervan Corporation, 1983), 43-45.

가 나아한다. 이스라엘 왕들의 실연수를 합산해보면 예후가 27년, 여호아하스가 16년이며, 이들과 함께 여호아스 제2년까지는 도합 45년이 된다. 이 계산은 즉위년 방식에 따른 계산과 일치한다. 유다에서도 같은 기간, 즉 아달라 즉위에서부터 요아스 죽음까지 45년으로 나와야 할 것이다. 그러나 계산 결과는 45년이 아니라 47년으로 나온다. 무엇이 잘못된 것인가? 유다에서도 즉위년 방식이 아닌 무즉위년 방식으로 계산되었으며, 그러므로 그들의 경우에도 매 왕의 연도마다 1년씩을 빼야 되는 결과가 나타나고 있다. 따라서 아달라의 7년이 실제로는 6년이 되며, 요아스의 연수는 40년이 아니라 실제로는 39년이 된다.<sup>267)</sup> 이렇게 계산하고 보면 같은 시기의 이스라엘 연수들과 맞아 들어간다. 이 기간에는 유다와 이스라엘이 함께 무즉위년 방식을 채택했다고 추측할 수 있다.<sup>268)</sup>

그러므로 툴레는 요아스의 실제 통치연수가 39년이라고 주장한다.<sup>269)</sup> 이로써 요아스에게 해당하는 40이라는 숫자는 신명기 사가가 요아스를 이상화시키기 위한 도구임을 알 수 있다.

### 3.2.2 실패 수사학

유다 왕들의 통치 기술에 나타난 형식은 다음과 같다. 그 형식은 (1) 이스라엘 왕과 동시대화 (2) 왕위에 오를 때의 나이 (3) 통치 기간 (4) 황태후의 이름 (5) 왕의 인품에 대한 평가 등으로 이루어져 있다. 아달라를 포함해서 열왕기에 거론되는 20명의 유다 왕들 중에 단지 다섯 명만이 위의 언급한 통치의 형식을 갖추고 있다. 여호사밧(왕상 22:41-44), 아마샤(왕하 14:1-4), 아사랴(왕하 15:1-4), 요담(왕하 15:32-35), 그리고 히스기야(왕하 18:1-3)가 그러하다.<sup>270)</sup>

요아스의 통치 형식에는 요아스의 실패 이야기를 담고 있다. 요아스가 하사엘에게 항복했고 여호사밧 통치 이래 모여진 기금의 상실은 그의 죽음에 중요한 역할을 했다.<sup>271)</sup> 요아스 왕의 후계자 아마샤도 똑같은 운명으로 고생한다(왕하 14:19).<sup>272)</sup> 역

267) Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 57.

268) Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings*, 56-57.

269) 열왕기하에 기록된 예후 왕조의 왕들의 재위 기간을 다 합하면 102년이 되는데, 이것은 아시리아 기록들과 잘 맞아떨어진다. 하지만 이 시기의 유다 왕들의 재위 기간의 수치들은 난점을 불러일으킨다. 우선 아달라부터 히스기야(주전701)까지 유다 왕들의 재위 기간이 기록되어 있는 것 보다 더 많아진다. 이것은 이스라엘 왕들의 재위기간과 비교해도 많다. 요아스가 40년간 왕위에 있었다는 것은 상정적인 수치 또는 추정치로 보아야 할 것이다(다윗과 솔로몬의 재위 기간 40년 비교). J. M. Miller and J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* (Philadelphia: The Westminster Press, 1986), 295.

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

271) Sweeney, *I & II Kings*, 353.

대기 저자는 요아스의 죽음을 아주 수치스럽게 말하고 있으나 본장은 그러한 모든 것을 숨긴 채 사건을 보도하고 있다. 그래함(M. P. Graham)은 열왕기하 12장 22절과 역대기하 24장 26절에서 요아스가 그의 두 신하에 의해서 암살되지만, 역대기하 24장 26절은 첫 번째 암살자의 모친은 암몬 사람이고, 두 번째 암살자의 모친은 모압 사람이라고 언급하면서, 역대기 저자는 열왕기의 본문에 모압과 암몬 여인을 추가시킴으로 요아스를 이방의 자식으로부터 암살당한 왕으로 더욱 격하시키고 있다.<sup>273)</sup> 요아스가 신하에 의해서 암살당한 것은 그의 평가에 있어서 부정적인 요소이다.<sup>274)</sup> 신명기 사가는 그에게 부정적인 평가의 빛을 던져준다.<sup>275)</sup>

### 3.3 페르시아 시대의 편집층

#### 3.3.1 어휘

##### 3.3.1.1 “חצוצרות, 나팔”

요아스 이야기에는 “나팔”이라는 단어의 사용에서 일반적인 “שופר, 나팔” 대신에 “חצוצרות(חצוצרה), 나팔”을 사용하고 있다. 이 단어는 열왕기하 11장 14절, 열왕기하 12장 14절, 이렇게 각각 두 번 나타난다. 이것과 같은 의미를 지닌 “שופר, 나팔”은 구약성서에서 72번 사용되었다.<sup>276)</sup> 그 가운데서 사무엘상에서 열왕기하까지는 9번 사용되었다. 그것은 사무엘상 13장 3절, 사무엘하 2장 28절, 15장 10절, 18장 16절, 20장 1절, 20장 22절, 열왕기상 1장 34절, 1장 39절, 1장 41절에서 나타난다.

성서에서 “שופר, 나팔”은 다양하게 쓰이고 있다. 특별히 사무엘상에서 열왕기하까지

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

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

274) 그의 신하가 요아스를 대항한 공모와 요아스의 암살은 분명히 그의 정책에 관한 중요한 불만족을 나타낸다. Cohn, *2 Kings*, 84-85.

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

276) *NCOT*, 1970 2d ed., s. v. "שופר," by A. Even-Shoshan.

에 쓰인 용례 면에서 볼 때, 왕의 즉위 시에 나팔을 부는 것을 볼 수 있는데, 압살롬, 솔로몬, 그리고 북 왕국의 예후가 왕이 될 때에 나팔을 불었다.<sup>277)</sup>

“חצוצרות(חצוצרה), 나팔”은 구약에서 29번 사용 되었다.<sup>278)</sup> 사무엘상에서 열왕기하까지는 열왕기하 11장 14절, 열왕기하 12장 14절 이렇게 2번 사용되었다. 이 단어가 쓰인 곳은 요아스가 왕으로 즉위 할 때이다.

이 단어의 어원은 여러 가지로 추정하고 있다. 첫째는 아랍어로 푸르게 되는 것을 뜻하는 *ḥadira*, 둘째로, 좁아지는 것, 줄기를 만드는 것을 뜻하는 *ḥasira*, 셋째로, 존재하는 것을 뜻하는 *ḥadara*가 있다. 히브리어 성서에서는 금속으로 된 길고 쪽 뺨은 나팔을 의미한다.<sup>279)</sup> 그리고 “חצוצרות, 나팔”의 사용은 제의적인 특징을 더해 주는 용어로, 포로기 이후의 성전에서 쓰인 제의적인 용어이다. 왜냐하면 이 단어의 29회 등장 가운데 역대기 역사서에 19회 등장하고, 제사장 문서에 5회 등장하고, 시편 98편 6절에, 호세아 5장 8절에 나타나기 때문이다.<sup>280)</sup>

### 3.3.1.2 “עדות, 율법”

요아스 이야기에서 “עדות, 율법”은 열왕기하 11장 12절에서 왕관과 함께 등장한다. 이것과 같은 뜻의 “ספר תורה, 율법책”은 사무엘상에서 열왕기하까지 3번 등장한다. 열왕기하 22장 8절, 22장 11절, 23장 2절에 각각 나타난다.<sup>281)</sup> 다른 곳에서도 이러한 형태로 나타난다.<sup>282)</sup>

신명기에서부터 열왕기까지 본문은 “תורה, 율법”과 관련해서 가장 중요한 언급을 포함하고 있다. 왜냐하면 여기서 이 용어가 자주 등장한다는 이유도 있을 수 있겠지만, 무엇보다도 이 부분은 “ספר תורה, 율법책”과 같은 새로운 표현을 만들어 내기 때문이다. “ספר תורה, 율법책”은 기본적으로 네 개의 형태로 나타난다. 첫째는 단독으로 쓰인 경우이다(수 8:34; 왕하 22:8, 11), 둘째는 “הזאת, 이것”과 함께 쓰인 경우이다(신 28:61; 29:20[21]; 30:10; 31:26; 수 1:8), 셋째는 “אלהים, 하나님”이 따라 붙는 경우이다(수 24:26), 그리고 넷째는 “משה, 모세”가 따라 붙는 경우이다(수 8:31; 23:6; 왕하 14:6). 다양한 형태가 등장하지만, 네 개의 표현은 궁극적으로 같은 의미를 지니고 있다.

토라의 책은 아마도 요시야 시대에 예루살렘 성전에서 발견된 책일 것이다. 성서에

277) *IDOT*, 2003 ed., s. v. "שופר," by H. Ringgren.

278) *NCOT*, 1970 2d ed., s. v. "חצוצרה," by A. Even-Shoshan.

279) *HALOT*, 1996 ed., s. v. "חצוצרה," by L. Koehler and W. Baumgartner.

280) 군사적인 악기를 다루는 것이 아니고 제의적인 음악의 뒤편이다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 87-88.

281) *NCOT*, 1970 2d ed., s. v. "ספר תורה," by A. Even-Shoshan.

282) 신 31:26, 수 1:8, 느 8:1, 8:3, 대하 17:9, 34:14, 34:15

서 “ספר תורה, 율법책”과 “ספר ברית, 계약의 책”은 동일시되고 있다(비교 왕하 23:2, 21 과 함께 22:8, 11). 이러한 것들은 모두 분명히 쓰여진 문서를 의미하고 있다. 그것이 신명기의 초기 개정판일 것이라는 가능성을 지적하고 있지만, 그것의 내용은 재구성할 수 없다.<sup>283)</sup>

“עדות, 증거, 율법”이라는 용어는 특별히 오경(법적인 문맥 밖에서)에서 많이 나타난다. “לחת עדות, 증거의 판”이라는 표현으로 출애굽기 31장 18절, 32장 15절, 34장 29절에 나온다. 이것들은 금송아지 이야기에 관한 제사장계의 추가이다. “לחת עדות, 증거의 판”과 돌판(출 31:18; 34:1,4), “두 개의 판”(32:18; 34:1, 4, 29), 또는 “돌판들”(32:19; 34:1, 28)과 동일시하는 것은 “עדות, 증거, 율법”을 법체에 보관된 쓰여진 문서로 이해한다는 것을 보여준다. 이것은 “משכן, 장막”, 성소의 봉헌, 또는 레위인의 임무(출25:22; 26:33, 34; 30:6, 26; 31:7; 39:3; 40:3, 5, 21; 민 4:5; 7:89)를 서술하고 있는 본문에서 “ארון העדות, 증거의 궤”로 말하는 것을 가능하게 해준다. 여호수아 4장 16절에 있는 표현은 거의 제사장계의 개정을 나타내는 것이다. 민수기 9장 19절은 “אהל העדות, 증거의 장막”(“ארון העדות, 증거의 궤”가 있음)과 “משכן, 장막”을 동일시하고 있다. 그리고 18장 2절은 “אהל העדות, 증거의 장막”과 “מקדש, 성소”를 병치시키고 있다. 아론의 지팡이 이야기는 역대기하 24장 6절처럼 그것을(민 17:22f, “עדות”를 “ארון העדות”로 언급하고 있는 19:25을 주목하라) 언급하고 있다. 출애굽기 38장 21절에서 “משכן העדות, 증거의 장막”은 더 정확하게 “משכן, 장막”이라는 용어를 명확히 한다. 민수기 1장 50절과 53절은 “משכן העדות, 증거의 장막”과 관련된 레위인의 업무를 서술하고 있다. 민수기 10장 11절은 법이 거하는 곳에서 구름이 떠나가는 것을 서술하고 있다.<sup>284)</sup>

모세는 “ארון, 궤”속에 “עדות, 증거, 율법”을 넣으라는 명령을 받고(출 25:16, 21), 그대로 행한다(40:20). 출애굽기 27장 21절(레 24:3)과 출애굽기 30장 6절은 “עדות, 증거, 율법”을 가리고 있는 커튼 앞에 있는 등불과 향단을 자세하게 말하고 있다. 이와 대조적으로 다른 텍스트들은 만나(출 16:34)와 향(30:36)이 “עדות, 증거, 율법”앞에 있다고 말한다. 출애굽기 30장 6절과 레위기 16장 13절에 따르면, “כפרת, 속죄소”가 “עדות, 율법”위에 있다. 일반적으로 제사장 문서로 돌리는 이런 모든 텍스트들은 신명기 사가적 전승이 “ברית, 계약”을 사용하는 곳(לחת הברית, 증거의 판, 계약의 판, 신 9:9, 11, HWHY ארון ברית, 야웨 계약의 궤, 신 10:8; 민 10:33)에서 “עדות, 증거, 율법”이란 용어를 사용하는 어떤 체계에 관심이 있었던 것 같다.

이 용어의 사용은 실제로 법이 가져야 할 계약적인 규정들의 성격과 증거로서의 성격 둘 다를 강조하기 위한 의도가 엿보인다. 계약 조건들은 야웨에 대한 충성의 증거이고 또한 이스라엘 편에서 잠재적인 불충에 대한 증거이다.<sup>285)</sup>

283) *TDOT*, 2003 ed., s. v. "תורה," by H. J. Fabry.

284) *TDOT*, 1999 ed., s. v. "עדות," by H. Ringgren.

“עדות, 율법책”은 열왕기하 11장 12절의 왕관과 함께 대관식 때에 유다의 왕에게 주어진 문서인데,<sup>286)</sup> 저손나이드(L. Gersonides)는<sup>287)</sup> “עדות, 증거, 율법”이라 불리는 율법책이 왕에게 넘겨지고, 신명기 17장 18-19절<sup>288)</sup> 에서처럼 왕은 항상 그것을 읽고 그 옆에 두어야 하는 것으로 보고 있다.<sup>289)</sup> 신명기 사가가 요아스를 언급하는 부분에서 일반적으로 쓰인 율법책인 “ספר תורה, 율법책과 ספר ברית, 계약의 책”을 쓰지 않고 구별하기 위해서 “עדות, 증거, 율법”이라는 단어를 선택하여 “율법책”이라는 뜻으로 쓰고 있음은 제사장 문서의 색채를 요아스 이야기에서 느끼도록 만들어 주고 있다.

### 3.3.1.3 “עם הארץ, 땅의 백성”

요아스 이야기에서 “עם הארץ, 땅의 백성”은 열왕기하 11장 14절, 18절, 19절, 그리고 20절에 나타난다. 랍비문서에서 이것은 종교적으로 문맹인 사람들에 관해서 경멸적인 용어로 쓰였다.<sup>290)</sup> 또한 이것은 도시 사람들에 반대되는 용어로서 시골 사람을 나타내는 용어로 쓰였다.<sup>291)</sup> 이것은 상층부와 하층부를 모두 갖춘 고대 히브리인의 의회였다는 제안도 있다.<sup>292)</sup> 때에 따라서는 다스리는 계급에 반대되는 것으로서 시골 전체의 인구를 의미하는 것으로 보기도 하고, 땅을 가진 귀족으로 보기도 한다.<sup>293)</sup>

이렇게 여러 의미를 가진 견해가 있지만 가장 선호되는 것은 뷔르트바인(E. Würthwein)의 견해이다. 나라 일, 즉 정치, 경제, 군사적인 일에 결정적인 역할을 감당하는 남자 시민으로서 재산과 자유를 가진 사람을 가리킨다는 것이다.<sup>294)</sup>

왕정 기간 동안에 “עם הארץ, 땅의 백성”은 정치적, 경제적, 그리고 군사적인 역할을 감당하는 것을 볼 수 있다. 왕정 기간 동안에 정치적인 역할을 한 증거로서 아달라를 전복

285) *TDOT*, 1999 ed., s. v. "עדות," by H. Ringgren.

286) *HALOT*, 1996 ed., s. v. "עדות," by L. Koehler and W. Baumgartner.

287) L. Gersonides quoted in M. Cogan and H. Tadmor, *II Kings* AB, vol 11 (New York: Doubleday & Company, Inc., 1988), 128.

288) 신 17:18-19, “그가 왕위에 오르거든 이 율법서의 등사본을 레위 사람 제사장 앞에서 책에 기록하여 평생에 자기 옆에 두고 읽어 그의 하나님 여호와 경외하기를 배우며 이 율법의 모든 말과 이 규례를 지켜 행할 것이라”

289) Cogan and Tadmor, *II Kings*, 128.

290) Montgomery & Gehman, *The Books of Kings*, 422

291) R. Gordis, "Sectional Rivalry in the Kingdom of Judah," *JQR* 25 (1935): 242-244.

292) N. Solush, "Representative Government among the Hebrew and Phoenicians," *JQR* 4 (1913): 303-310.

293) S. Daiches, "The Meaning of am ha-arets in the Old Testament," *JTS* 30 (1929): 245-249.

294) *ABD*, 1992 ed., s.v. "AM HA'AREZ," by J. P. Healey., Montgomery & Gehman, *The Books of Kings*, 423.

시키고 요아스를 왕위에 오르게 하였다(왕하 11장). 열왕기하 14장 21절에서 “עם הארץ, 땅의 백성”은 아사랴를 왕위에 올린다. 열왕기하 21장 14절에서는 요시야를 “עם הארץ, 땅의 백성”이 왕위에 오르게 한다. 열왕기하 23장 30절에서는 “עם הארץ, 땅의 백성”이 여호아하스를 왕위에 세운다. 이들은 경제적인 역할도 감당하는데, 열왕기하 23장 35절에서는 “עם הארץ, 땅의 백성”에게 세금이 부과된다. 또한 열왕기하 25장 19절에서 “עם הארץ, 땅의 백성”은 군사적인 역할도 한다. 이러한 “עם הארץ, 땅의 백성”에 관한 지위를 보여주는 모습이 예레미야 1장 18절, 34장 19절에 나타난다. 그들은 왕, 제사장, 귀족 옆에 위치하고 있다.<sup>295)</sup>

열왕기하 14장 21절과 열왕기하 23장 30절은 예루살렘 거민과는 구별되는 보통 시민들의 모임으로 본다. 반면 열왕기하 11장 20절(비교. 렘 25:2)은 예루살렘 도성 사람들과는 구별되는 사람들로서, 그들은 기능인, 용병과 가족, 왕궁 직원, 성전 봉사자로 구성되어 있다. 그들은 요아스를 왕으로 세운다(왕하 11:14, 18), 또한 요시야를 왕으로 세운다. 그들은 바알 신전을 허물고 바알 제사장 맛단과 여왕 아달라를 처형한다(왕하 11:18, 20). 여기에서 이들은 아달라 측근과 관련된 외국의 영향력에 대항하는 토착 유대인 전통의 수호자로서의 기능도 하고 있다.<sup>296)</sup>

이 “עם הארץ, 땅의 백성”은 열왕기하 11장 14절, 18절, 19절, 그리고 20절에서 등장한 이후 열왕기하 14장 5절, 16장 15절, 21장 24절, 23장 30절, 35절, 24장 14절, 25장 3절, 19절에 나타난다. 몇몇의 경우에서 그 백성들은 위급 시에 정치적인 권력을 가진 것처럼 행동한다.<sup>297)</sup> 정치적인 역할을 감당하는 “עם הארץ, 땅의 백성”은 요아스 이야기에서 처음 등장한다. 이들은 요아스 이야기에서 네 번 등장한다. 요아스 이야기에서 땅의 백성의 적극적인 참여와 활동, 그리고 최초로 나타나는 그들의 활동은 땅의 백성에 관한 강조를 엿볼 수 있는데, 이는 백성이 중요시되는 그런 시대를 생각하게 해준다.

### 3.3.1.4 “קדשים, 성물”

요아스 이야기에서 “קדשים, 성물”은 열왕기하 12장 5절, 19절에 등장한다. 구약성서에서 “קדשים, 성물”은 단독으로 36번 등장하고 연계형으로 28번 등장한다.<sup>298)</sup> 단독으로 등장하는 것을 구별하면 뜻은 두 가지로 구분된다. 하나는 지성소를 의미하고,

295) E. W. Nicholson, "The meaning of the expression עם הארץ in the Old testament," *JSS* 10 (1965): 60-63.

296) *TDOT*, 2001 ed., s. v. "עם," by E. Lipiński.

297) Montgomery & Gehman, *The Books of Kings*, 422-423.

298) *NCOT*, 1970 2d ed., s. v. "קדשים," by A. Even-Shoshan.

다른 하나는 성물을 의미한다.

단독으로 쓰인 용례를 보면 다음과 같다: 출애굽기 26장 33절(지성소), 26장 34절(지성소), 28장 38절(성물), 레위기 21장 22절(성물), 22장 3절(성물), 22장 6절(성물), 22장 7절(성물), 22장 12절(성물), 민수기 4장 4절(지성물), 4장 19절(지성물), 18장 9절(지성물), 18장 10절(성물), 열왕기상 6장 16절(지성소), 7장 50절(지성소), 8장 6절(지성소), 에스겔 41장 4절(지성소), 느헤미야 7장 65절(지성물), 역대기하 6장 34절(지성물), 역대기하 3장 8절(지성소), 3장 10절(지성소), 5장 7절(지성소), 민수기 18장 19절(지성물), 열왕기하 12장 19절(성물), 에스겔 42장 13절(지성물), 44장 13절(지성물), 역대기하 29장 33절(소로 구별하여 드린 것), 31장 12절(예물), 35장 13절(성물).

이 가운데 열왕기하 12장 19절에 나와 있는 “קדשים, 성물”은 거룩한 예물, 거룩한 것을 의미한다. 이런 의미의 용례는 다음과 같이 나타난다: 레위기 22장 3절(이스라엘 자손이 야웨께 구별하여 드린 (성물), “קדשים אשר יקדישו בני ישראל ליהוה”), 열왕기상 7장 51절(그 부친 다윗의 드린 (물건), “קדשי דוד אביו”), 15장 15절(저가 그 (부친의 구별한 것)과 (자기의 구별한 것)을, “קדשי אביו וקדשו”), 역대기하 5장 1절(그의 부친 다윗이 드린 (성물), “קדשי דויד אביו”), 에스겔 36장 38절((성물)의 양떼 “כצאן קדשים”), 열왕기하 12장 5절(야웨의 전에 (거룩하게 드린 은), “כל כסף הקדשים אשר יובא בית יהוה”), 역대기상 26장 20절((성물) 곳간, “אצרות הקדשים”), 26장 26절((성물)의 모든 곳간, “כל אצרות הקדשים”)<sup>299)</sup>

또한 이런 범주에 속하는 구절은 다음과 같다: 출애굽기 28장 38절(이스라엘이 거룩하게 드린(성물)), 레위기 21장 22절((성물)을 먹으라), 레위기 22장 4절((성물)을 먹지 말라), 레위기 22장 6절((성물)을 먹지 말라), 열왕기상 15장 15절(그 부친의 (구별한 것)과 자기의 (구별한 것), 여기서는 연계형 “קדשי”와 접미사와 결합한 “קדשו” 형태로 나타난다), 느헤미야 10장 34절(성물), 역대기하 29장 33절(소로 (구별하여 드린 것)), 31장 6절(구별하여 드릴 (성물)), 31장 12절(성심으로 (그 예물)), 35장 13절(나머지 (성물)).<sup>300)</sup>

같은 의미로 접미사와 함께 쓰인 경우가 있다. 출애굽기 28장 38절(이스라엘이 거룩하게 드린 (성물), “עון קדשים”), 레위기 22장 16절((성물)을 먹으면, “קדשיהם”), 민수기 5장 10절(각 사람의 (구별한 물건)은, “קדשיו”), 신명기 12장 26절(오직 (네 성물)과, “קדשיד”), 열왕기상 15장 15절 (저가 그 (부친의 구별한 것)과 (자기의 구별한 것)을, “קדשי אביו וקדשו”), 역대기하 15장 18절(저가 그 (부친의 구별한 것)과 (자기의 구별한 것), 레위기 22장 2절, 15절(이스라엘 자손이 야웨께 드리는 (성물), “קדשי בני ישראל”), 민수기 5장 9절(이스라엘 자손의 모든 (성물), “כל קדשי בני ישראל”), 18장 8절, 32절(이스

299) HALOT, 1996 ed., s. v. "קדש," by L. Koehler and W. Baumgartner.

300) HALOT, 1996 ed., s. v. "קדש," by L. Koehler and W. Baumgartner.

라엘 자손의 (성물), “קדשי בני ישראל”), 역대기하 24장 7절(야웨의 전의 모든 (성물), “כל קדשי בית יהוה”), 레위기 5장 15절(야웨의 (성물)에 대하여, “מקדשי יהוה”), 레위기 22장 12절(거제의 (성물), “בתרומת הקדשים”), 민수기 18장 19절(거제로 드리는 모든 (성물), “כל תרומת הקדשים”),<sup>301)</sup>

사무엘하 8장 11-12절, 열왕기상 7장 51b절, 15장 15절, 열왕기하 12장 19a절, 이 네 구절<sup>302)</sup>은 고대 자료에 개입하였다. 왜냐하면 이 구절들은 왕들의 경건을 고려하지 않고 있기 때문이다. 신명기 사가에 의해서 부정적으로 판결을 받은 왕들인 아비야, 여호람, 그리고 아하시야 왕이 성물을 가져온다. 그러므로 이 본문은 신명기 사가 이후의 본문이다. 또한 “קדשים, 성물”이라는 용어는 포로기 이전의 문학에서는 등장하지 않는 포로기 이후에 등장하는 용어이다.<sup>303)</sup>

“קדשים, 성물”이 등장하고 있는 출애굽기 26장 33절, 34절, 28장 38절, 레위기 21장 22절, 22장 3절, 6절, 7절, 12절, 민수기 4장 4절, 4장 19절, 18장 9절, 10절은 제사장계 자료로 구분하고 있고 그 연대는 주전 5세기로 보고 있다.<sup>304)</sup>

위의 용례에서 문제가 되는 것은 단지 신명기 12장 26절에 나타나는 “קדשיך, 네 성물”이다. 신명기 12장 26절은 대체로 신명기적 문서로 보기 때문이다. 하지만 신명기 12장 26절은 후대층으로 구분한다.<sup>305)</sup>

301) HALOT, 1996 ed., s. v. "קדש," by L. Koehler and W. Baumgartner.

302) 삼하 8:11-12(다윗 왕이 그것도 야웨께 드리되) 저가 정복한 모든 나라에서 얻은 은 금 곧 아람과 모압과 암몬 자손과 블레셋 사람과 아말렉에게서 얻은 것들과 소바 왕 르홉의 아들 하닷에셀에게서 노략한 것과 같이 드리니라. “גם ארם הקדוש המלך דוד ליהוה”, 왕상 7:51b(솔로몬이 (그 부친 다윗의 드린 물건) 곧 은과 금과 기구들을 가져다가 야웨의 전 공간에 두었더라. “קדשי דוד אביו”), 왕상 15:15(저가 (그 부친의 구별한 것과 자기의 구별한 것)을 야웨의 전에 받들어 드렸으니 곧 은과 금과 기명들이라, “קדשי אביו וקדשו”), 왕하 12:19a(유다 왕 요아스가 그 열조 유다 왕 여호사밧과 여호람과 아하시야가 (구별하여 드린 모든 성물과 자기가 구별하여 드린 성물), “כל הקדשים אשר הקדישו קדשיו”),

303) 레빈, 『구약성서 해석학』 326.

304) 출애굽기 25장 1절-31장 17절은 제사의식을 발족시키는 규정으로 제사장 자료로 본다. 레위기 17장-26장은 성결 법전으로서 제사장계로 돌린다. 민수기 1장 1절-10장 10절은 레위 지파와 야영질서에 관한 규정으로서 제사장계로 돌린다, 또한 민수기 18장은 제사장들의 레위 지파의 권리와 의무를 말하고 있는 것으로서 제사장계로 돌린다. E. 젤린, G. 포러, 『구약성서 개론』 김이곤, 문희석, 민영진 역 (서울 대한기독교 출판사, 1996[E. Sellin, G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1965]), 199-206.

305) 베이올라는 문학 비평을 통해서 12장 본문의 층을 구분하였다. 가장 오래된 본문으로는 요시야 시대의 원신명기 층으로 보았다. 여기에 속하는 구절은 13-14, 17-18, 21aab절, 이것은 요시야 왕의 제의 중앙화를 말하고 있다. 8-12aab절은 신명기 사가의 것으로 본다. 여기서 신명기 사가는 신명기의 기본 계명의 위상에 자신의 해석을 덧붙였다. 또한 형식상으로는 8절에서 갑자기 1인칭 복수의 형태를 띠고 있다. 이것은 역사적 서론인 1-3\*에 있는 신명기 사가의 정상적인 서술 형태와 일치한다. 15-16\*은 첨부의 특징을 나타내는 단지(רק)가 나타난다. 그 해석은 기본층에서 장소를 제한한 세속적인 도살의 허가를 예루살렘 이외의 모든 장소로 넓혔다. 이 층은 신명기 사가 이후의 층이다. 2-7, 15\*, 20, 21aβ, 12bβ, 19, 22-27도 신명기 사가 이후의 층으로 본다. 특히 22-27절은 가장 후대의

그러므로 “קדשים, 성물”의 용어 사용의 연도로 볼 때, 이 요아스 이야기가 포로기 이후의 이야기를 반영하고 있음을 알 수 있다.

### 3.3.1.5 “대제사장, הכהן הגדל”

요아스 이야기에서 “הכהן הגדל, 대제사장”은 열왕기하 12장 8절, 11절에 나타난다. 성서에서 “הכהן הגדל, 대제사장”의 형태로 23번 나온다. 그것들은 다음과 같다: 민수기 35장 25절, 28절, 여호수아 20장 6절, 열왕기하 12장 11절, 열왕기하 22장 4절, 8절, 22장 10절, 12절, 14절, 23장 4절, 24절, 역대기하 34장 9절, 14절, 18절, 학개 1장 1절, 12절, 14절, 2장 2절, 4절, 스가랴 3장 1절, 8절, 6장 11절, 느헤미야 3장 1절. 또한 “הכהן הראש, 대제사장”의 형태로 7번 등장한다. 그것들은 다음과 같다: 열왕기하 25장 18절, 예레미야 52장 24절, 역대기하 19장 11절, 24장 11절, 26장 20절, 에스겔 7장 5절, 역대기하 31장 10절이다.<sup>306)</sup>

왕정기간 동안 제사장은 왕궁의 직원이었으며, 그러므로 단지 “הכהן, 제사장”이라고 불리었다. 예를 들면, 아사랴(왕상 4:2), 여호야다(왕하 11:9; 12:8), 우리야(왕하 16:10f), 그리고 힐기야(왕하 22:10, 12, 14)같은 지도자에 의해서 이끌어졌다.

“הכהן הגדל, 대제사장”의 직책은 포로기 이후에 발전되었다. 스룹바벨과 동시대인인 예수아는 이런 직책을 가진 첫 번째 인물이다(학 1:1, 12, 14; 2:2, 4; 속 3:1, 8, ; 6:11). 대제사장 엘리아십은 예루살렘 성벽을 재건한 사람들의 목록에 우선 거론된다(느 3:1, 20). 느헤미야 13장 28절은 사마리아의 비 유대인 출신 총독의 딸과 결혼한 그의 손자 중 한명에 대해서 응징하고 있다. 시락서 50장 1-21절은 대제사장 시몬 2세(주전 225-192)에 관해서 거창하게 찬양하고 있다.

이 직책이 포로기 이전의 제사장에게 주어졌을 때, 이 직책은 개정 또는 후대의 것을 전시대에 투영시키는 것으로 본다. 예를 들면, 스라야(왕하 25:18), 아마랴(대하 19:11), 그리고 아사랴(대하 26:20; 31:10)이다. 대제사장은 전체 제사장을 대표하고, 그들을 감독한다. 열왕기하 11장 12절에 따르면, 대제사장 여호야다는 어린 요아스를 왕위에 올린다. 열왕기하 25장 18절에서 “הכהן הראש, 대제사장”옆에 “הכהן משנה, 부제사장” 스바냐를 언급하고 있다. 예레미야 29장 26절도 야웨의 전에 책임을 맡고 있는 사람으로서 같은 제사장을 언급하고 있는데, 그는 아마도 성전 치안에 책임이 있었을

층으로 구분한다. 이 절들은 15-16절에 연결되어 세속적인 도살(21)의 수행에 대한 제사장적인 주석을 제시하고 있고(22-25) 결론적으로 중앙 성소에서 정기적인 제물 드림에서의 방식을 묘사하고 있다(26-27). 첨부자는 26절 앞에서 언급된 다양한 제물의 종류들(6, 11, 17)을 통틀어서 “성물”로 요약했다. T. 베이올라, 『베이올라 신명기』 원진회 역 (서울: 동연, 2010[T. Veijola, *Das 5. Buch Mose Deuteronomium*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004]), 469-499.

306) NCOT, 1970 2d ed., s. v. "כהן," by A. Even-Shoshan.

것이다.<sup>307)</sup> 제사장계 문서를 포함해서 다른 포로기 문서들은 대제사장과 비슷한 용어들을 사용하고 있다: “הכהן המשיח, 기름부음 받은 제사장”(레 4:3, 5, 16), “נגר, 하나님의 전의 우두머리 직원”(대상 9:11; 대하 31:13; 느11:11), “왕자”(단9:25), “계약의 왕자”(단 11:22) 등.<sup>308)</sup>

열왕기하 12장 11절에 쓰인 “הכהן הגדל, 대제사장”은 포로기 이후 시대의 언어를 반영하고 있다.

### 3.3.1.6 “הורהו, 가르치다”

요아스 이야기에서 “הורהו(ירה의 히필형태), 가르치다”는 열왕기하 12장 3절에 나타난다.<sup>309)</sup> 히필 형태로 구약에서 40번 등장한다.<sup>310)</sup>

구약에서 “ירה, 가르치다”가 나타나는 곳은 크게 3곳에서 나타난다. 그곳들은 시가와 지혜문학(시편8번, 욥기7번, 잠언4번), 법적인 구절, 그리고 제사장계의 교육 이야기이다.<sup>311)</sup>

구약에서 “ירה, 가르치다”가 나타나는 곳에서 용례를 살펴보면 다음과 같다: 창세기 46장 28절(고센으로 인도하고), 레위기 14장 57절(정함을 가르치는 것이니), 출애굽기 35장 34절(가르치게 하시며), 레위기 10장 11절(자손에게 가르치리라), 출애굽기 24장 12절(그들을 가르치려고), 4장 15절(너의 행할 일을 가르치리라), 잠언 4장 11절(내게 가르쳤으며), 출애굽기 4장 12절(할 말을 가르치리라), 시편 119편 102절(나를 가르치셨으므로), 열왕기하 12장 3절(가르침을 받을 동안), 욥기 27장 11절(내가 너희에게 가르칠 것이요), 시편 32편 8절(너의 갈 길을 가르쳐 보이교), 열왕기상 8장 36절(행할 선한 길을 가르쳐 주옵시며), 역대기하 6장 27절(행할 선한 길을 가르쳐 주옵시며), 이사야 28장 9절(지식을 가르치며), 하박국 2장 19절(교훈을 베풀겠느냐), 시편 25편 8절(죄인을 교훈하시리라), 호세아 10장 12절(공의를 내리리라), 잠언 4장 4절(내게 가르쳐 이르기를), 출애굽기 15장 25절(야웨가 한 나무를 지시하시니), 사사기 13장 8절(우리에게 가르치게 하소서), 이사야 2장 3절(그가 우리에게 가르칠 것이

307) *TDOT*, 2001 ed., s. v. "כהן," by W. Dommershausen.

308) *TDOT*, 2001 ed., s. v. "כהן," by W. Dommershausen.

309) *HALOT*, 1996 ed., s. v. "ירה," by L. Koehler and W. Baumgartner.

310) 등장하는 곳은 다음과 같다: 창 46: 28, 레 14:57, 출 35:34, 레 10:11, 출 24:12, 4:15, 잠 4:11, 출 4:12, 시 119:102, 왕하 12:3, 욥 27:11, 시 32:8, 왕상 8:36, 대하 6:27, 사 28:9, 합 2:19, 시 25:8, 호 10:12, 잠 4:4, 출 15:25, 삿 13:8, 사 2:3, 사 28:26, 시 25:12, 왕하 17:27, 시 45:5, 욥 12:7, 8, 신 24:8, 33:10, 겔 44:23, 미 3:11, 신 17:10, 11, 욥8:10, 시 27:11, 86:11, 119:33, 34:32, 6:24. *NCOT*, 1970 2d ed., s. v. "ירה," by A. Even-Shoshan.

311) *TDOT*, 1990 ed., s. v. "ירה," by S. Wagner.

다), 이사야 28장 26절(보이사 가르치셨음이여), 시편 25편 12절(저에게 가르치시리라), 열왕기하 17장 27절(무리에게 가르치게 하라), 시편 45편 5절(두려운 일을 가르치리이다), 욥기 12장 7절(네게 가르치리이다), 8절(네게 가르치리이다), 신명기 24장 8절(너희에게 가르치는 대로), 33장 10절(이스라엘에게 가르치며), 에스겔 44장 23절(거룩한 것과 속된 것의 구별을 가르치며), 미가 3장 11절(그 제사장은 샴을 위하여 교훈하며), 신명기 17장 10절(네게 가르치는대로), 11절(네게 가르치는 법률의 뜻대로), 욥기 8장 10절(그들이 네게 가르쳐 이르지 아니하겠느냐), 시편 27편 11절(주의 길로 나를 가르치시고), 86편 11절(주의 도로 내게 가르치소서), 119편 33절(주의 율례의 도를 내게 가르치소서), 욥기 34장 32절(내게 가르치소서), 6장 24절(내게 가르쳐서).

용례별로 살펴본 결과 선생에 의한 “가르침”은 다음과 같다: 잠언 4장 11절(내가 지혜로운 길을 내게 가르쳤으며), 열왕기하 12장 3절(제사장 여호야다의 가르침을 받을 동안), 잠언 4장 4절(아버지가 내게 가르쳐 이르기를). 선생에 의한 가르침을 말하고 있는 본문은 지혜문학을 제외하면 열왕기하 12장 3절이 처음 언급된다.<sup>312)</sup>

지혜문학(포로기 이후)을 제외하면 아래의 구절들이 남는다: 출애굽기 4장 12절 35장 34절(제사장 문서), 24장 12절(제사장 문서), 4장 15절, 레위기 10장 11절(제사장 문서), 14장 57절(제사장 문서) 신명기 24장 8절, 33장 10절, 17장 10절, 11절, 사사기 13장 8절, 열왕기하 12장 3절(포로기 이후), 17장 27절, 열왕기상 8장 36절, 역대기하 6장 27절(포로기 이후), 이사야서 28장 9절, 2장 3절, 28장 26절, 하박국 2장 19절(포로기 이후), 에스겔 44장 23절, 미가 3장 11절.<sup>313)</sup>

그러므로 “יָרָה”의 히브릴 형태인 “가르치다”라는 의미는 거의가 포로기 이후의 작품에서 쓰인 것을 알 수 있다.

### 3.3.1.7 “פְּקֻדוֹת, 지키는 자”

“פְּקֻדוֹת, 지키는 자”는 열왕기하 11장 18절, 에스겔 44장 11절에 나오는데, 바우어(L. Bauer)는 그 뜻을 “watch, sentry”로 보고 있다.<sup>314)</sup> 영어 번역은 KJV, NAS는 “officer”로 번역했고, NRSV는 “guard”로 번역했다. 개역개정판은 “관리”로 번역했다. 보터백(G. J. Botterweck)은 군대를 소집하는 것(대하 17:14; 26:11) 또는 성소와 그것의 장비에 책임이 있는 일, 직임(민 3:36; 4:16, 비교. 3:32; 4:27, 대하

312) Montgomery & Gehman, *The Books of Kings*, 427.

313) 출 35:34(제사장 문서), 24:12(제사장 문서), 레 10:11(제사장 문서), 14:57(제사장 문서). 젤린, 포러, 『구약성서 개론』 199-200.

314) HALOT, 1996 ed., s. v. "פְּקֻדָּה," by L. Koehler and W. Baumgartner.

23:11; 24:3, 19; 대하 24:11)을 뜻한다고 보고 있으며, 복수 형태인 “פקדות”는 문지기를 포함해서(왕하 11:1; 대하 23:18; 겔 44:11) 다양한 임무를 맡고 있는 몇몇 사람들을 언급하는 것 같다고 말한다.<sup>315)</sup>

구약성서에서 비슷한 용례를 구분하면 다음과 같다:<sup>316)</sup> 민수기 3장 32절(성소를 맡은 자), 4장 16절(맡은 것), 역대기상 26장 30절(직임을 맡았으며), 민수기 3장 36절(자손의 맡을 것은), 4장 16절(엘르아살의 맡을 것은), 미가 7장 4절(파수꾼), 시편 109편 8절(그 직분), 역대기상 24장 19절(수종들다), 24장 3절(섬기는 직무를 맡겼는데), 역대기하 23장 18절(여호와의 전의 직원을 세워). 그 용례를 살펴본 결과, “פקד”는 제사장계의 작품과 포로기 이후의 작품에서 나타나고 제의적인 느낌을 주는 단어임을 알 수 있다.<sup>317)</sup>

### 3.3.1.8 “עמרי הסף, 문지기”, “אשם, 속건제”, “חטאה, 속죄제”, “בית יהוה, 성전”

“עמרי הסף, 문지기”는 구약성서에서 8번 등장한다<sup>318)</sup>: 열왕기하 12장 10절, 22장 4절, 23장 4절, 예레미야 35장 4절, 52장 24절, 에스터 2장 21절, 6장 2절, 역대기하 34장 9절, 열왕기하 25장 18절, 역대기하 34장 9절에서 이들 “문지키는 제사장”은 레위인으로 언급된다. 열왕기하 12장 10절은 역대기의 영향을 받은 것 같다. 왜냐하면 역대기에서 제의 조직은 다윗에 의한 것으로 돌리기 때문이다. 성전 문지기들은 구약성서에서 이곳에 처음으로 등장한다.<sup>319)</sup> 이 단어는 역대기의 제의제도를 반영하고 있다.

“אשם, 속건제”는 구약성서에서 레위기, 민수기, 그리고 에스겔과 같은 포로기 이후의 본문들에서 나타난다.<sup>320)</sup> “חטאה, 속죄제”도 포로기 이후의 언어로 구분된다.<sup>321)</sup>

315) *TDOT*, 2003 ed., s. v. "פקד," by G. André.

316) *NCOT*, 1970 2d ed., s. v. "פקד," by A. Even-Shoshan.

317) 룡은 밀그롬이 세속으로부터 움직이는 성막을 보호하는 제사장적 제도, 즉 광야에서 이스라엘의 야영생활에 대한 연구를 착안해서 열왕기하 11장에 등장하는 여호야다, 요아스, 그리고 아달라의 이야기를 어떤 관념적인 관점에서 이해하려고 하였다. 거룩한 공간의 제사장 또는 지명된 관리자가 사건들을 정치적으로 지배하고 동시에 그들은 그들의 물리적인 영역에 지리적인 거룩성을 부여한다. 여호야다는 거룩한 영역에 필요한 보호를 재확인 시키는 것을 통해서 그 언어는 광야 시대를 회상시킨다. “פקדות, 지키는 자”는 광야에서 성막을 지키고 성막을 맡은 사람에 대한 용어이다(민 3:32, 36; 4:16). Long, "Sacred Geography as Narrative Structure in 2 Kings 11," 231-238.

318) *NCOT*, 1970 2d ed., s. v. "עמרי הסף," by A. Even-Shoshan.

319) 나머지 구절들은 분명히(렘 35:4) 열왕기하 22장 4절에 의존하고 있다. 왕하22:4→23:4→25:18→렘52:24; 왕하22:4→12:10; 왕하22:4→대하34:9. 본래 제사장 직분이 다루어진 것이 아니다. 계속적인 추가 기록의 과정에서 물론 그 순위가 점차로 높아져서 결국 열왕기하 12장 10절에서 성전 문지기들은 제사장들의 일종으로 간주되었다. 레빈, 『구약성서 해석학』 349.

320) 창26:10, 레5:19, 7:5, 14:21, 19:21, 5:6, 5:7, 5:16, 5:15, 5:18, 5:25, 6:10, 7:1, 7:2, 7:7,

“בית יהוה, 야웨의 성전”은 요아스 이야기에서 29번(בית 포함) 사용되었다. 이러한 사용은 성전에 대한 관심을 드러내 보이고 제사장적 분위기를 반영해 준다.

지금까지 살펴본 대로 요아스 이야기에 쓰인 언어들 중 대체로 포로기 이후의 언어, 제의적인 분위기를 나타내는 언어, 그리고 일반 대중을 강조하기 위한 언어가 쓰였음을 알 수 있다. “חצצרות, 나팔”은 포로기 이후의 제의적인 언어이고, “פקדות, 지키는 자”, “אשם, 속죄죄” “חטאות, 속죄죄”는 제의적 분위기를 보여주고, “עמרי הסף, 문 지키는 자”는 역대기의 제의적 분위기를 보여주고, “עדות, 율법책”, “בית יהוה, 야웨의 전”은 제사장 문서의 색채를 주고, “עם הערץ, 땅의 백성”은 요아스 이야기에서 정치적인 참여를 하는 그룹을 뜻하고 백성이 중요시되는 시대를 암시해준다. 요아스 이야기에서만 4번 등장한다. “קדשים, 성물”, “הכהן הגדול, 대제사장”, “יה, 가르치다”는 제사장 문서의 색채를 보여줄 뿐만 아니라 포로기 이후의 언어이다.

### 3.3.2 신화적 수사학

열왕기하 11장 1-3절은 아달랴가 그의 아들이 죽은 것을 보고 왕의 자손을 멸절하였고, 아하시야의 아들 요아스는 다른 왕자들이 죽임을 당하는 가운데서도 죽임을 당하지 않고 야웨의 성전에서 6년을 지냈다고 말한다. 요아스가 여호세바를 통해서 아달랴로부터 구출되는 장면은 어린 아기 모세가 바로의 딸을 통해서 바로의 칙령(비교. 출 2:5-7)으로부터 구출되는 것과 유사하다.<sup>322)</sup> 요아스가 야웨의 성전에서 6년을 지냈다는 것이 회의적이었던지, 70인역의 바티칸 사본은 “야웨의 성전”에서 “יהוה, 야웨”를 생략하고 있다.<sup>323)</sup> 아하시야의 아들이고 그 당시에 여전히 아기였던 요아스는 북 왕국의 운명적인 여행에 참여하지 않았기 때문에 목숨을 건질 수 있었고, 요아스에게 행해질 공격을 피하기 위해서 숨겨졌을 것이다. 요아스의 생명은 유다 왕가의 왕족인 여호세바에게 맡겨졌으며, 여호세바는 자신의 집에서 요아스를 양육했을 것이다.<sup>324)</sup>

7:37, 14:12, 14:13, 14:14, 14:25, 14:17, 14:28, 14:24, 14:25, 19:21, 19:22, 민5:7, 5:8, 6:12, 18:9, 삼상6:3, 6:4, 6:8, 6:17, 왕하12:17, 사53:10, 렘51:5, 잠14:9, 겔46:20, 40:39, 42:13, 44:29, 시68:22. 약43정도 나타남. *NCOT*, 1970 2d ed., s. v. "אשם," by A. Even-Shoshan.

321) 사5:18, 출34:7, 왕하12:17, 욥12:23, 1:6, 10:34, 민5:6, 왕상14:16, 15:3, 15:30, 16:13, 16:31, 왕하3:3, 10:31, 13:11, 13:2, 13:6, 14:24, 15:9, 15:24, 15:18, 15:28, 17:22, 24:3, 렘 50:20, 겔18:14, 시25:7, 미1:5, 애4:13, *NCOT*, 1970 2d ed., s. v. "חטאה," by A. Even-Shoshan.

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

323) Hobbs, *2 Kings*, 134.

324) Fritz, *1 & 2 Kings*, 298. 대조적으로 이에 대해서 스위니는 요아스와 그의 유모를 성전 방에 놓음으로서 여호세바는 아달랴의 손길에서 그를 지켰다고 본다. 왜냐하면 외국인으로서 아달랴는 거룩한 성전 구역에 들어갈 수 없었기 때문이라고 설명한다. Sweeney, *1 & 2 Kings*, 345., 이러한 잠자는 방들은 야웨의 집에 즉 제사장의 숙소에 있었고 요아스는 제사장의 아내와 함께 있었던 것으로 본다.

성서 저자는 어린 요아스가 성전에서 6년 동안 숨어서 지냈다고 말함으로써 그에게 신비감을 주고 있다. 그는 성전에서 자랐고 또한 아달라에 의해서 6년 동안 발견되지 못했다는 것을 강조하고 있다. 요아스는 신화화된 인물들처럼 극적으로 구조되었고 그리고 마침내 왕위에 오르게 되었다.<sup>325)</sup> 그러나 1절에서 말한 것처럼 모든 왕의 자손을 멸절한 아달라가 성전에 있는 어린 요아스를 6년 동안 발견하지 못했다는 것은 납득하기가 어렵다. 이에 대해 헨디도 6년 동안 성전에서 아기 요아스가 지냈다는 것을 부정적으로 보고 있다.<sup>326)</sup>

남 왕국 아달라 시대에 바알종교가 아달라의 후원 아래 세워졌다. 그러나 열왕기하 11장 18절에 온 백성이 바알의 신전으로 가서 그 신전을 허물고 제단과 우상을 철저히 깨뜨리고 그 제단 앞에서 바알의 제사장 맛단을 죽였다고 말하고 있다. “바알 제사장”은 유다에서 이곳 본문에서만 나타난다.<sup>327)</sup> “בית-הבעל, 바알의 신전”도 유다에서 이 본문, 이달라 시대에서만 나타난다.<sup>328)</sup> “בית-הבעל, 바알의 신전”이라는 용어는

---

Montgomery & Gehman, *The Books of Kings*, 418-419., 역대기하 22장 11절과 요세푸스의 기록은 여호세바가 제사장의 아내였다고 말한다. 이것은 어린 왕자가 왜 성전에 숨겨지게 되었는지를 설명해 줄 수 있다고 본다. Hobbs, *2 Kings*, 138., 그 아이가 더 이상 침실에 숨어 있을 수 없게 되었을 때 제사장 자식 중 하나로 또는 실로 성소의 어린 사무엘과 같은 시종처럼 하여 발각되는 것을 면하려 했을 것으로 본다. Gray, *I & II Kings*, 570. 이야기 전개에 있어서 두 곳의 지리적 관점을 반영한다. 성전 구역에서 다윗의 자손은 생존하고, 보호 받는 곳 밖에서는 즉 왕궁에서는 아달라가 유다를 통치한다. Long, *2 Kings*, 148. 성전과 왕궁의 대비는 이 이야기가 절정에 이를 때까지 이중적인 견해를 묘사한다. 하나의 견해는 왕궁과 아달라의 견해, 다른 하나는 성전과 요아스의 지지자들의 견해이다. 이 장면은 여왕과 왕위 계승자사이, 왕궁과 성전사이, 그리고 오프리 가문의 생존자와 다윗가문 생존자 사이의 기본적인 갈등을 보여준다. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 32.

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

326) 요아스의 이야기에서 두 개의 양상이 있다. 하나는 실제 사건의 반영이 아니라는 것과 하나는 요아스는 아하시야의 생존한 아들이고 그는 성전에서 양육되었다는 점이다. 아달라가 6년 동안 통치를 했고, 그녀가 바보가 아니라는 점이 사실로 주어져 있다. 그녀가 대학살을 하는 과정에서 손자가 살아있었다면 그녀는 그 사실을 알았을 것이다. 그리고 실제로 그러한 상대자를 죽이는 것은 예후의 경우에서 보듯이 불가능한 일이 아니다. 만약 다른 계승자를 살해함으로써 왕좌를 공고히 하려는 시도가 어떤 사실로 주어진다면, 아달라의 통치 6년 동안 왕위의 직접적인 계승자를 살해하는 것을 놓쳤다는 점은 심각하게 문젯거리가 된다. 야웨의 성전은 통치자의 궁전에 맞대어 있다고 확신 있게 말할 수는 없지만, 왕궁(royal complex)의 필수적인 구역이고, 통치자의 개인 성전(royal chapel)이기도 하다. 이러한 것은 어린 요아스가 성전에서 양육될 수 없다는 것을 말하고 있다. 왕궁에 가까이 있는 성전은 결코 숨기 좋은 장소가 아니다. 열왕기하 11장 13절과 16절에 의하면 왕궁은 아달라가 살았던 곳이다. 성전과 왕궁이 가까이 있다는 것은 아달라가 아기가 거기 있다는 것을 알고 있어야 함을 분명하게 말해준다. 아기 요아스가 특별한 아기가 아니라면, 아달라는 왕궁에 단지 있음으로 해서 아기의 소리를 들었을 것이다(왕하 11:13). 저자는 아기가 6년 동안 조용하게 있다고 믿는 것 같다. 혹시 아달라가 아이의 소리를 놓쳤을지는 몰라도, 그녀의 참모와 호위병이 그들의 관찰에 있는 어린 아이의 존재를 알아채지 못했다는 것은 상상하기 어렵다. Handy, "Speaking of Babies in the Temple," 156-158.

327) 이곳과 평행 본문인 역대기하 23장 17절에서만 나타난다. *NCOT*, 1970 2d ed., s. v. "בְּהוֹן הַבַּעַל," by A. Even-Shoshan. 아합시대에는 "כל נביאי הבעל, 바알의 모든 선지자"로 나타난다.

사무엘상에서 열왕기하까지 7번 등장하는데, 그 중에서 북 이스라엘 아합 시대에 6번 등장한다. 아합 시대에 바알종교가 얼마나 극심했는가를 가늠해 볼 수 있다. 그러나 “כהן הבעל, 바알 제사장”이란 용어는 바알종교가 극심했던 아합 시대에조차 나타나지 않고 단지 “כל-נביאי הבעל, 바알의 모든 선지자”로만 등장한다.<sup>329)</sup>

이런 용어의 사용으로 볼 때 남 왕국 유다에서 아달라 시대에 바알종교가 크게 세력을 떨쳤다는 것을 알 수 있다. 아달라는 극심한 바알주의자였던 아합의 딸이고 그의 어머니는 시돈 왕 옛바알의 딸 이세벨이다.<sup>330)</sup> 이세벨의 영향으로 아달라는 북 왕국의 바알종교를 남 왕국으로 퍼뜨렸다. 이런 바알 세력 하에서 바알 제사장 맛단(Mattan)이 세워져 있다.<sup>331)</sup> 이러한 바알종교의 세력과 또한 아달라의 제사장직에 대

328) 열왕기상 16장 32절, 열왕기하 10장 21, 23, 25, 26, 27, 열왕기하 11장 18절, 역대기하 23장 17절에서 나타난다. *NCOT*, 1970 2d ed., s. v. "בית הבעל," by Abraham Even-Shoshan. 바알의 신전의 위치에 대해서 Sanda는 왕궁 근처에 있을 것으로 생각하고 있다. Cogan and Tadmor, *II Kings*, 130. 대부분의 학자들은 바알 신전이 예루살렘 안에 있었던 것으로 본다. 하지만 야딘은 바알 신전이 예루살렘 밖에 있었던 것으로 보고 있다. 그 이유로는 성서 본문에 바알 신전이 예루살렘 안에 있다고 말하지 않기 때문이다. 또한 바알 신전이 야웨 성전 곁에 지어졌다면, 유다 야웨 예배자에게 참을 수 없는 것이었기 때문에 그것은 옳지 않다고 본다. 솔로몬이 이방 신들을 위해서 지은 신전도 예루살렘 밖에 있었다고 주장한다. 고고학적 증거로서 아하로니가 발견한 라맛-라헬(Ramath-Rahel)을 언급한다. 그곳은 오랫동안 바알 제의와 관련된 곳으로 여긴다. 야딘은 바알 신전의 실제성은 부정하지는 않지만 바알 신전의 위치가 예루살렘 안이 아니라 예루살렘 밖이라고 주장한다. Y. Yadin, "The 'House of Ba'al' of Ahab and Jezebel in Samaria, and That of Athalia in Judah." in *Archaeology in the Levant*, ed. P. R. S. Morey (Warminster: Aris & Phillips, 1978), 130-132.

329) 왕하 10:19.

330) J. M. Miller and J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* (London: Westminster Press, 2006), 303-304. 구약성서에서 “바알”이란 단어는 76번 등장하고 단수로 58번 복수로 18번 나타난다. *TDOT*, 1986, s. v. "בעל," by M. J. Mulder., 바알종교는 남자는 바알과 여자는 아스다롯과 동일시하여 신전에서 매음행위를 했고 이런 행위는 두 신이 결합하여 풍요를 가져온다고 믿었다. B. W. Anderson, *Understanding the Old Testament* (New Jersey: Prentice-Hall, 1986), 186., 이런 바알 종교는 고대근동에 널리 퍼져 있었다. 바알은 우가랏 문서에 160번 등장한다. U. Oldenburg, *The Conflict between El and Baal in Cananite Religion* (Leiden: E. J. Brill, 1969), 58., 이런 바알 종교는 유다 남부 네게브지역에까지 영향력이 미쳐 있음을 알 수 있다. 네게브의 쿤틸레트 아즈루드(Kuntillet Ajurud)에서 이러한 글씨가 발견 되었다, “사마리아의 야웨와 그의 아세라로 축복한다”. J. M. Hadley, *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 121. 텔 아비브(Tel Aviv) 고고학 연구소를 위해서 메셀(Z. Meshel)이 1976년 초에 발굴했다. 맥카터는 고문서학(paleography)과 텍스트의 분석을 통해 이것을 8세기 초의 것으로 보고 있다. P. K. McCarter, Jr., “Aspect of the Religion of Israelite Monarchy: Biblical and Epigraphic Data,” in *Ancient Israelite Religion*, eds. P. D. Miller, Jr., P. D. Hanson, and S. D. McBride (Philadelphia: Portress Press, 1987), 137-142., 그곳에 새겨진 축복문에서 “사마리아의 야웨와 그의 아세라”라는 표현이 문제가 되었는데, 여기에서 “사마리아”로 번역된 עַמְרֹן을 처음에는 “우리의 수호자”(our guardian)로 이해 했다. J. Naveh, "Graffiti and Dedications," *BASOR* 235(1979): 27-30., 지금은 이집트학 전문가인 길룰라의 연구로 ‘사마리아’를 지칭하는 말로 받아들여짐. M. Gilula, "To Yahweh Shomron and to his Asherah," *Shnaton* 3 (1979): 127-137.

한 영향 속에서 요아스가 야웨의 성전에서 6년 동안 지냈다는 성서의 기록은 요아스에 대해서 신명기 사가가 신화적인 채색을 한 것으로 볼 수 있다.<sup>332)</sup> 따라서 유다의 왕족을 멸한 사건은 아달라가 아니라 열왕기하 9장 27절과 10장 12-14절에 의하면 예후에 의해서 일어난 일이다.<sup>333)</sup> 다시 말해서, 실제적으로는 아달라가 왕족을 멸하지 않았던 것이고, 그러므로 어린 요아스 또한 성전에서 숨어 지내며 양육 받을 필요가 없었다. 야웨의 성전은 6년 동안 숨어 지내기엔 공간이 너무 작았다. 열왕기상 6장 1-6절에서 성전의 크기에 대해서 자세하게 설명해 주고 있는데, 성전 전체의 크기는 가로 9m x 세로 27m = 243m<sup>2</sup>이 되며 평으로 환산하면 73.63평이 된다. 낭실의 크기는 12.27평이다. 성전과 낭실을 합하면 85.9평이 된다. 실제로 낭실을 제외하면 성전의 크기는 73.63평이 된다.<sup>334)</sup> 성전에서도 지성소의 크기는 24.54평이다.<sup>335)</sup> 이 들어갈 수 없는 지성소의 크기를 제외하면 사용 가능한 공간은 49.09평이다.<sup>336)</sup> 결국 그 성전에서 아기가 6년 동안 들키지 않고 지냈다는 성서의 기록은 실제로 일어난 사건이 아닌 신화적 채색이다. 왜냐하면 아이가 성전에서 양육되었다는 것을 받아들인다면, 몇몇 성서의 전제를 바꾸어야 한다. 우선 성전 성례법이 현재 본문에 나타나 있는 것보다 좀 더 느슨해야 할 것이다. 두 번째로 성전의 구조가 열왕기 상에 주어

331) “מִן כֹּהֵן הַבַּעַל”, 바알 제사장 맞단”이라는 이름은 하나님의 속성을 가진 것으로서 시드기야가 왕이 되기 전에 가졌던 이름(왕하 24:17, מַתְנִיָּה)이다. 이러한 형태로 라기쉬 서신들 1:5에 나타난다. 바알 주의는 신명기 사가에 있어서 혐오스러운 것이지만 이 사건에 대한 역사성은 의심할 이유가 없다고 흡즈는 주장한다. Hobbs, *2 Kings*, 143., 맞단이라는 애칭은 라기스에서 출토된 인장에서도 입증된다. Gray, *I & II Kings*, 581., 맞단은 페니키아 사람이라고도 주장한다. Montgomery, *The Books of Kings*, 423., Cogan and Tadmor, *II Kings*, 130.

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

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

334) 엄원훈, “솔로몬의 성전은 과연 몇 평인가,” *활천* 614 (2005): 2-3.

335) 지성소는 오직 1년에 1번 대체사장만이 들어갈 수 있다. 레 16:2. *TDOT*, 2001 ed., s. v. "כֹּהֵן," by W. Dommershausen.

336) 이 정도의 건물이라면 일반 대중들의 사용을 위한 것이 아니라 야웨의 집(왕상 6:1)으로서 왕과 고위 제사장들을 위한 왕실 부속 예배처소로 지어졌던 것이 분명하다. Miller and Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, 217-218 .

있는 것과는 달라야 할 것이다. 세 번째로 아달라는 그녀의 성전에서 아기가 자라고 있다는 것을 알고 있었어야 할 것이다. 이러한 점 때문에 성전 장면이 역사적인 사건이 아니라 일종의 문학적 형식의 일부이라고 생각할 수 있다.<sup>337)</sup>

결국 아이가 성전에서 양육되지 못했다면, 왜 저자는 아이가 성전에서 자랐다고 말하는 것일까? 왜 아기는 성전에 있어야만 하는가? 이것에 대한 의문은 고대근동의 문화를 통해서 해소될 수 있다. 메소포타미아의 통치자는 이집트와는 달리 신이 아니다. 그래서 어린 아이가 성전에서 거하는 예는 많이 있다. 이러한 예의 가장 흔한 경우는 신의 예배를 위해서 헌신된 아이들이다. 아이가 성전 직원의 돌봄에 의해서 양육될 수는 있지만, 성전 바로 그곳에서 양육되는 것 같지는 않다. “nadītu, 독신” 여사제가 되기 위해서 보내진 여자 아이는 성전이 아니라 종교적인 구역에서 나머지 “naditum, 독신 사제들”과 함께 “gagû, 여사제 수도원”에서 양육된다. 성서에서는 사무엘이 그러하다. 사무엘은 법례가 있는 “יהוה, 성소”에서 잠을 잔다. 여기에서 소년 사무엘은 “naditum”이 되기 위해서 “gagû”로 보내지는 소녀들처럼 제의에 봉사하기로 헌신한다.<sup>338)</sup>

메소포타미아에서는 신전이 50개가 넘는 방을 가지고 있어서 그곳에서 신전 관리자들과 그들의 가족들이 거주했다. 가끔 “entu, 여자 대사제”들이 신의 제의를 위한 방 바로 곁에 있는 신전에서 살았다. 이러한 건축물에 많은 방들이 있었던 것은 아마도 왕의 어린 아이들을 후계자로 양육하기 위해서였던 것 같다. 메소포타미아에서 제사장은 왕자 양육에 책임이 있었다. 하지만 그 기간이 얼마 동안인지는 확실치 않다.<sup>339)</sup>

고대근동에서 상속인은 신들에 의해서 보호된다. 왕자들은 신의 무릎에 앉아 있는 것으로 묘사된다. 그리고 그들은 여신의 젖가슴을 빨고 있다. 이러한 것은 미래의 통치자를 신이 보호해 주고 있다는 일관된 표시로서 재미있는 모티브이다.<sup>340)</sup> 고레스왕 실런더의 기록에 의하면, 고레스는 마르둑 신의 도움으로 왕위를 얻게 된다. 왕위를 얻게 되는 사람은 신의 인가와 도움이 필요하다.<sup>341)</sup> 진실된 왕은 신의 현존성과 관련

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

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

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

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

341) 백성들의 불평을 듣고 신들의 주는 매우 노하여 그들의 지역을 떠났고, 그 지역에 사는 다른 신들도 그가 그들을 바벨론에 끌고 온 사실에 화를 내며 그들의 성소를 떠났다. 그러나 마르둑은 ... 신들의 성소가 황폐화되고 수메르와 아카드의 거민들이 살아있으나 죽은 것처럼 된 것을 보고 그의 얼굴을 돌리고 그의 화를 풀어 그들에게 자비를 보였다. 그는 온 나라를 두루 살피며 신년 축제에서 그의 손을 잡고 인도할 올바른 지도자를 찾았다. 그리고 안산의 왕 고레스의 이름을 온 세상의 통치자라고 선포하였다. 그는 구티 나라와 만다 나라를 그의 발아래 굴복하게 만들었다. 고레스는 마르둑이 그로 하여금 정복하게 해준 까만 머리의 사람들을 정당하게 대해 주었다. 그의 백성의 좋은 보호자인 위대

이 있다.<sup>342)</sup>

그렇다면 왜 요아스는 위기에 놓인 영웅들처럼 성전에 숨겨지고 신의 보호아래 있게 되는 것일까? 리브라니는 제사장 여호야다가 자신의 쿠데타를 합법화하기 위함이라고 주장한다. 그는 7살 난 아이를 왕좌에 올려놓은 책임을 맡은 대제사장의 손의 의해서 이루어진 허구적인 이야기로서 요아스 이야기를 보고 있다.<sup>343)</sup> 코간과 타드모아도 왕정을 회복하고 야웨와 백성 간의 계약을 새롭게 하는 데 있어서 제사장 여호야다(Jehoida)가 열왕기하 11장에서 중심축의 역할을 맡고 있다고 말한다.<sup>344)</sup> 리브라니는 요아스 이야기를 다른 고대근동의 자료와 비교하면서, 이러한 것들은 근본적으로 변증(apology)으로 보고 있다. 즉 그것은 다윗왕조 통치의 방해물을 제거하고 난 후 그 일을 합리화하기 위한 대제사장<sup>345)</sup>의 일종의 변증이라고 한다.<sup>346)</sup>

정상적인 왕위 계승에서는 왕이 그의 아들 가운데서 한 명을 후계자로 지정하고, 그의 부왕이 죽은 후에 왕위를 계승한다. 이러한 경우에 있어서는 권력의 이양은 순조롭다. 아들은 상속이 중심이 된 가족의 연속성 안에서 아버지의 역할을 이어받는다. 그리고 적당한 소유와 권력을 유지한다. 이러한 상황에서 대중은 별 다른 반응을 하지 않는다. 그리고 아무런 문제도 발생하지 않는다. 물론 위기도 생기지 않는다.<sup>347)</sup> 하지만 왕위 찬탈의 경우 여론은 개인과 그 가족이 바뀌는 것을 인식하게 된다. 여론의 동요를 무마하기 위해서, 찬탈자는 정당화 또는 합법화를 필요로 하게 된다.<sup>348)</sup> 리브라니는 고대근동 자료 가운데 이와 같은 것들이 있는데, 그것은 이드리미(Idrimi

---

한 신 마르둑은 고레스의 올바른 행동과 굳은 성품에 흡족하여 그에게 자신의 도시 바벨론으로 진격하라고 명령을 내렸다. 마르둑은 그를 바벨론으로 가는 길에 세웠으며 그는 그의 곁에 친구처럼 동행하였다. 강물과도 같이 수가 많아 헤아릴 수 없는 그의 군대는 완전 무장을 하고 그의 곁에서 행군하였다. 마르둑은 전쟁을 하지 않고 그를 그의 도시 바벨론에 입성케 함으로서 바벨론의 재앙을 면하게 하였다. 마르둑은 자기를 섬기지 않는 왕 나보니두스를 고레스의 손에 넘겨주었다. 바벨론의 모든 거민들, 수메르와 아카드의 모든 거민들, 귀족들과 총독들이 모두 그에게 엎드려 절하면서 그의 발에 입을 맞추었다. 그들은 고레스가 왕권을 차지하게 된 것을 모두 기뻐하였다. M. Cogan, "Cyrus Cylinder," in *COS* vol 2 ed. W. W. Hallo (Leidenn: Brill, 2000), 314-316.

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

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

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

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

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

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

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

),<sup>349)</sup> 하투쉴리(Hattushili)의 왕의 자서전(royal autobiography), 미타니(Mitannian) 왕 샤티바자(Shattiwaza) 이야기, 아무루(Amurru)의 벤테쉬나(Benteshina)왕, 아나톨리아 왕국의 마쉬후일우바(Mashhuiluwa)의 이야기라고 말한다.<sup>350)</sup>

요아스 이야기에서 문제가 되는 것은 요아스가 숨겨진 왕의 아들이었다는 것이 인식되는 것인데, 이 부분이 의심스럽다. 리브라니는 이드리미 왕과 요아스 왕의 이야기를 비교하면서 이 인식의 문제를 다루고 있다.

이 도표는 이드리미 왕 비문에 있는 내용과 요아스 왕 이야기를 비교한 것인데,<sup>351)</sup> 이 표는 이드리미 왕과 요아스 왕의 유사점을 보여준다.<sup>352)</sup>

표5)

	이드리미 왕(Idrimi)	요아스 왕(Joash)
1.	아버지 집에서 반란이 일어남; 에마르(Emar)로 피신함.	아하시야(Ahaziah)의 살해; 그의 온 가족이 아달랴(Athaliah)에 의해서 학살당함.
2.	‘7년’ 동안, 아미야(Ammiya)에서 숨어 지낸다. 그 동안 누군가(찬탈자)가 알레포(Aleppo)에서 통치하고 있다.	‘6년’ 동안, 요아스는 성전에서 숨어 지낸다. 그 동안 찬탈자 아달랴가 예루살렘(Jerusalem)에서 통치한다.
3.	이드리미는 피난민들에 의해서 그들의 주(lord)의 아들로 인식된다(피난민들은 결국 왕위를 되찾기 위해서 군대로서 행동한다).	여호야다(Jehoida)는 가리인(Carites)과 수비대에 의해서 요아스가 왕의 아들이라는 것이 인식되도록 한다(그들은 결국 왕위를 되찾기 위해서 군대로서 행동한다).
4.	‘7년째 되는 해에’ 이드리미는 군대의 도움으로 왕위를 되찾는다.	‘7년째 되는 해에’ 요아스는(여호야다의 도움으로) 군대의 도움으로 왕위를 되찾는다.
5.	백성들은 행복해 한다.	백성들은 행복해 한다.
6.	백성들의 면전에서 바라탄(Barattan)과 새 왕 간의 계약이	백성들의 면전에서, 야웨(Yahweh)와 새 왕 간의 계약이 이루어진다.

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

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

351) Liverani, *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, 149-150.

352) 리브라니는 수세기 전의 이러한 이야기는 확실하게 대중계층에 알려졌을 것이고 때때로 그것이 공식적인 문서로 들어왔을 것이고 주전 9세기에 예루살렘 사람들에게 친숙해져 있었을 것이며 따라서 어린 요아스란 인물에 동정적인 지지를 부여하기 위해서 감정적인 토대를 구성했을 것이라고 주장한다. Liverani, *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, 158-159.

	이루어진다.	
7.	제의 개혁이 이루어진다.	제의 개혁이 이루어진다.
8.	전체적으로 통치는 '20년간' 지속된다.	전체적으로 통치는 '40년간' 지속된다.

요아스 이야기에서 첫 번째 찬탈의 피해자는 아버지 아하시야이고, 요아스의 두 번째 찬탈을 통해서 아버지의 왕좌를 아버지-아들의 연속선상에서 상속으로 차지하게 된다. 리브라니는 두 번째 찬탈과 관련해서 첫 번째 찬탈과의 관련성은 사실일 수도 또는 허구일 수도 있다고 주장한다.<sup>353)</sup> 이러한 측면에서 요아스의 이야기를 분석하면, 열왕기하 11장 1절의 아달라가 왕의 씨를 진멸하였다는 진술은 사실일 수도 있고 허구일 수도 있다.

찬탈을 재설정으로 변형시킴으로써 그들의 지위를 합법화 하려는 자들은 두 개의 전략을 사용할 수 있다. 하나는 거짓 인식을 통해서 1번을 4번으로 연결되게 하는 것이고 다른 하나는 어떤 다른 사람에게 실제로 속해 있는 공적과 권리를 한 사람에게 부여함으로써 하나의 같은 역할을 둘로 나누게 하는 것이다.<sup>354)</sup> 다시 말하면, 요아스의 이야기는 가리인들과 수비대에게 요아스가 왕의 아들이라는 거짓된 인식을 통해서 1번에서 4번으로 진행될 수도 있고, 아달라에게 속해 있는 권리를 요아스에게 부여함으로써 하나의 같은 역할을 단지 나누어지게 하는 것일 수도 있다.<sup>355)</sup>

그러나 요아스의 경우에는 인식의 문제에 어려움이 있다. 요아스가 숨겨졌을 때는 갓 태어난 아기였고,<sup>356)</sup> 그가 인식되었을 때는 겨우 7살이었다. 그는 첫 번째로 가리인과 수비대, 그 다음에는 전 국민들에게 이미 알려진 누군가로 인식되지 못한다. 단지 그들은 여호야다의 증언을 받아들일 뿐이다.<sup>357)</sup> 여호야다는 신원확인인 직접적인 수혜자이다. 이것 때문에 그는 어린 요아스의 이름으로 실제로 통치를 하게 될 것이다. 여호야다의 입장에서 그 문제를 바라보면, 인식의 가공적인 특성이 자명하게 된다. 여호야다는 아달라의 왕위를 찬탈하고자 한다. 그의 찬탈은 비합법적인 것이 될 수 있다. 왜냐하면 그는 전혀 친족으로서의 권리가 없기 때문이다. 그는 찬탈을 회복

353) Liverani, *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, 152.

354) Liverani, *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, 152.

355) Liverani, *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, 152.

356) “여호람 왕의 딸 아하시야의 누이 여호세바가 아하시야의 아들 요아스를 왕자들이 죽임을 당하는 중에서 빼내어 그와 그의 유모를 침실에 숨겨 아달라를 피하여 죽임을 당하지 아니하게 한지라” 왕하 11:2.

357) 쿠테타에 참여하였던 제사장들과 군사들, 창세기-열왕기하 편집자들, 역대기 사가, 그리고 오늘날 우리들조차도 요아스가 아하시야의 아들이었다는 여호세바와 여호야다의 말에 의존하고 있다. J. M. Miller and J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* (Philadelphia: The Westminster Press, 1986) 304.

으로 바꿀 수 있는 어떤 수단을 가지고 있지 않다. 그는 7살 난 어린 소년을 만들어 내고 그를 아하시야의 합법적인 계승자로 만들고, 자신에게도 자신이 행한 행동의 합법성을 부여한다. 어느 누구도 어린 요아스의 개인적인 신원을 조사할 수 없으며, 그가 숨겨졌다는 것은 분명히 조작적인 사건일 것이다.<sup>358)</sup>

인식이 국민에 의해서 인식되어야 합법성이 유지되고 국민적인 지지를 얻게 되는데, 인식의 문제에 있어서는 제사장 여호야다가 주도적이다. 국민은 인식의 문제에 있어서 주변적이고, 여호야다에게 의존적이며, 그의 증언에 의지하고 있다. 그는 어린 왕을 앞세워 섭정을 하게 된다. 7살 난 어린 왕이 나라를 통치할 수 없다는 것은 자명하다. 요아스 이야기 속에서 요아스를 숨겨주고 보호해준 자는 분명히 여호야다이다. 하지만 좀 더 권위 있는 기능인 신의 단계(야웨)로 옮겨진다.<sup>359)</sup>

요아스의 경우에서 정치적인 행동의 실제적인 주인공은 여호야다이다. 그러나 그는 자신의 위치를 합법화 할 수 없다는 것을 잘 알고 있었고, 대량학살로부터 도피해서 갑자기 다시 나타나는 합법적인 상속자의 모습을 날조함으로써 자신의 행동을 합법화시키는 방법을 찾는다. 알려지지 않은 어린이를 등장 시키는 인식은 - 처음에는 수비대 그 다음에는 모든 국민들 - 행동의 결정적인 순간에 일어난다.<sup>360)</sup>

이드리미 이야기에서도 신에 의한 합법성과 백성에 의한 합법성을 획득하는 장면이 있다. 위대한 왕 또는 신은 최고의 계층에 속한다. 그리고 주인공과 적대자는 중간 계층에 속하고, 보통 사람들은 가장 낮은 계층에 속한다. 그는 위대한 왕 또는 신을 납득시키기 위해서 백성들의 지지를 이용한다. 그리고 백성들을 납득시키기 위해서 위대한 왕 또는 신의 호의를 이용한다. 이러한 이야기를 담고 있는 텍스트들은 기본적으로 가장 낮은 계층을 납득시키기 위해 쓰여 진다. 그러나 그 텍스트들은 두 가지 목적을 지니고 있다. 5번은 아래로부터의 합법성을 증거 해준다, 그리고 이어서 그것은 6번으로 이어지고, 6번은 위로부터의 합법성을 증거 해준다. 계약이 국민의 면전에서 제정된다는 것은 사실이 아니다, 국민은 납득을 위한 부가적인 이유로서 준비된다. 5번의 대중적인 호의는 사건이 발생했을 때 분명하지 않았을 수도 있는 호의적인 반응을 공동체의 기억 속에 합병시키기 위해서 국민을 납득시키는 것에 강조된다.<sup>361)</sup>

마찬가지로 요아스의 경우에도 아래로부터의 합법성을 보장 받기 위해서 온 백성이 즐거워한다고 기록하고 있다.<sup>362)</sup> 동시에 위로부터의 합법성을 인정받기 위해서 제사장 여호야다의 주도 아래 야웨와 계약을 맺는다.<sup>363)</sup>

358) Liverani, *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, 154.

359) Liverani, *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, 156.

360) Liverani, *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, 158.

361) Liverani, *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*, 158.

362) 왕상 11:14. “보매 왕이 규례대로 단위에 섰고 장관들과 나팔수가 왕의 곁에 모셔 섰으며 온 백성이 즐거워하여 나팔을 부는 지라 아달라가 옷을 찢으며 외치되 반역이로다 반역이로다 하매”

요아스가 성전에서 6년 동안 양육되었다는 것은 위기에서 구출되고 신의 후원에 의해서 자라났다는 것을 보여주고 있는데, 이것은 성서 내에서 모세의 경우와 유사하고, 신화적인 모티브와 연결성을 지니고 있다. 이러한 신화적인 모티브는 다윗, 솔로몬<sup>364</sup>), 사르곤<sup>365</sup>) 다리우스<sup>366</sup>) 그리고 이드림이 이야기 속에서 나타난다.

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

---

363) 왕상 11:17. “여호야다가 왕과 백성에게 여호와와 언약을 맺어 여호와와 백성이 되게 하고 왕과 백성 사이에도 언약을 세우게 하매”

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

365) 아카드의 시조 사르곤 왕에 대해서 언급할 때, 그는 강가에 버려지게 된다. 그러나 그는 아키의 도움으로 생명을 보존하게 되고 나중에 아카드의 왕이 된다. B. R. Foster, "The Birth Legend of Sargon of Akkad," in *COS* vol 1 ed. W. W. Hallo (Leidenn: Brill, 2000), 461. E. A. Speiser, "The Legend of Sargon," in *ANET*, ed. J. B. Pritchard (New Jersey: Princeton University, 1969), 119.

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

## 제4장 요아스 이야기의 신학적 특징

### 4.1 요아스 시대의 기본층

#### 4.1.1 계약

열왕기하 11장 17절<sup>367)</sup>은 “여호야다가 야웨와 왕과 백성 사이에 계약을 맺어 야웨의 백성이 되었고, 왕과 백성 사이에도 계약을 맺었다”라고 언급하고 있다. 그러나 왕위에 오르기 전에 일어났던 왕과 백성 간의 계약의 내용에 관해서는 아무것도 언급하고 있지 않다. 그것의 내용<sup>368)</sup>은 고정되어 있었을 것이다. 그리고 왕으로서의 선언이 계약보다 우선하기 때문에 이런 계약은 의식에 있어서 필수적인 부분이라고 봐야한다.<sup>369)</sup> 대부분의 학자들은 이 계약을 삼중적인 계약으로 보고 있다.<sup>370)</sup> 그것은 야웨와 왕, 야웨와 백성, 그리고 왕과 백성 간의 계약이다. 첫 번째 것은 다윗 계약을 갱신한 것으로서 왕의 의무를 규정한 것이고, 두 번째 것은 전통적으로 시내산과 관련이 있는 계약을 갱신한 것으로, 공동체의 책임성, 즉 야웨의 백성으로서의 재현된 맹세이다. 세 번째의 것은 정치적이며 제도적인 것이다.<sup>371)</sup> 왕과 백성과의 계약은 백성

367) 편집비평에서 언급했듯이, 바레는 17절 “여호야다가 왕과 백성 사이에 계약을 맺었다”는 본래의 이야기로 보고, “여호야다가 야웨의 백성이 되기 위해서 야웨와 왕과 백성 간에 계약을 맺었다”는 신명기 사가의 추가로 본다. Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion*, 27. 레빈도 여기에 동의하고 있다. 하지만 그는 연대에 있어서 차이를 보인다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 78-82.

368) 특별한 내용에 관해서 단지 추측해 볼 수 있다. “왕의 법”(삼상 8:11, 17)과 대조해서 그 법의 신명기 사가적인 표현은 개인의 자유와 소유 위에 있는 왕권의 부정적인 의미를 서술하고 있다. 여기서 언급하고 있는 계약은 행위에 관한 고대 이스라엘 법과 일치해서 기본적인 권리와 의무의 목록들일 것이다. 독단적인 행동을 방지하고 도덕법에 일치하는 통치를 하기 위해서 유다의 왕은 선제하는 법률조직의 일부이다. Fritz, *1 & 2 Kings*. 299-300.

369) Fritz, *1 & 2 Kings*, 299-300.

370) G. H. Jones, *1&2 Kings* NCBC, vol 1 (Grand Rapids: Wm, B. Eerdmans Publ. Co, 1984), 485-486., Gray, *I & II Kings*, 579-580., P. R. House, *1,2 Kings* NAC, Vol 8 (Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1995), 299-300.

371) 이 계약은 세 가지 관점을 가지고 있다. 그것은 야웨와 왕 사이의 동맹을 갱신한 것이고 야웨와 유다 사이의 관계를 다시 세운 것이고, 그리고 백성들이 요아스를 받아들였다는 것을 확증한 것이다. 삼중적 의미의 계약은 언약에 대한 “신명기 사가적인” 취향을 분명하게 가지고 있다. 야웨와 맺은 다윗적인 계약은 전기 예언서의 지속적인 주제이다(삼하 7; 왕상 2, 4, 9). 유다가 스스로를 “야웨의 백성”으로서 야웨에게 바치는 것은 신명기 4장 20절, 7장 6절, 14장 2절, 그리고 사무엘상 12장 22절에 나타나는 중요한 주제이다. 더욱이 사무엘하 5장 3절과 열왕기하 23장 3절에서 왕들은 백성들과 언약을 세운다. Hobbs, *2 Kings*, 143., 여기서 첫 번째 계약의 항목은 주로 종교적이다(비교. 요시야의 개혁을 소개하는 계약(왕하 23:1이하)). 유일하게 여기서는 제사장이 사회자이다. 거기에서는 왕이 사회자이다. 이것이 역사적이라면, 이 항목은 신명기 개혁의 주제를 선행한다. 두 번째 항목인 왕과 백성과의 계약은 정치적이다. 맺

들이 왕을 받아들였다는 것을 의미하고,<sup>372)</sup> 새로운 왕이 방백들과 백성들의 충성을 확보하였다는 것을 의미한다.<sup>373)</sup>

요아스 이야기에 나오는 이러한 세 가지의 계약 가운데 주목할 것은 왕과 백성 간의 계약이다. 이 요아스의 계약은 왕의 대관식의 일부로써 요아스 왕의 이야기에 등장한다. 그런 면에서 볼 때, 왕과 백성 간의 계약은 대관식의 한 구성요소였고, 그것은 유다의 역사에서 관례적인 것임을 알 수 있다. 특히 계약이라는 단어에 정관사가 붙어서 “הברית, 그 계약”으로 강조되는데, 이것은 누구나 그 계약이 무슨 계약인지를 이해하고 있었고,<sup>374)</sup> 또한 왕을 세우는데 있어서 형식상의 구성 성분이 다 이루어졌음을 의미한다.<sup>375)</sup> 하지만 계약 이전에 어떤 협상도 없다. 이런 면에서 요아스의 계약은 단순히 그 절차가 중요하였다.<sup>376)</sup>

몇의 비평가들은 역대기에서 등장하지 않는 것처럼 그것을 생략한다. 대부분의 헬라이어 판은 이중필사(dittograph)로서 그것을 생략하고 있다. Montgomery & Gehman, *The Books of Kings*, 422., 여호야다는 아웨와 다윗왕조 간의 유대를 새롭게 한다(삼하 7:11-16; 23:5-7; 왕상 8:15-16; 25-26; 11:36-38). 여호야다의 계약은 모세 전승에서 주어진 것으로서 토라가 중심이 된 아웨와의 관계의 인식을 언급한다(신 27:1-10; 비교, 출19-20). 여호야다는 왕과 백성 간의 계약을 중재한다. 이것은 왕국의 정치적 안정을 달성하기 위해서 왕과 그의 지지자에 의한 상호의 의무를 언급한다(비교, 삼하 5:3; 왕상 12). Long, *2 Kings*, 152., 왕과 백성과의 계약에서처럼, 의식을 통해서 아웨와 왕과 백성 간의 관계가 새롭게 된다. Berrigan, *The Kings and Their Gods*, 179., 열왕기하 11장 17절에서, 왕은 하나님과 백성과 관련해서 또한 백성과 관련해서 근본적인 요소이다. 이 계약(좀 더 상세하게 23:1-3; 비교, 출 24:3-8)은 신명기에 중점이 맞춰진 모세계약을 언급한다(신27:9-10; 31:9-13), 그것의 중점은 계약 갱신이다. 그것을 통해서 그들은 하나님의 백성이 될 것이다. 왕과 백성 간의 계약은 안정과 평화를 위해서 필요한 그들과 상호 의무 간의 관계를 상세히 언급한다(상세히 말하지는 않지만, 의심할 바 없이 신 17:14-20과 같은 본문과 관련이 있다. 삼하 5:3과 비교). 정화된 성전과 회복된 왕조는 새롭게 된 계약과 일치한다. Berrigan, *The Kings and Their Gods*, 181.

372) Hobbs, *2 Kings*, 143.

373) 요아스 대관식 때(왕하 11:17)에 여호야다에 의한 계약이 나타난다. 그 주요한 목표는 새로운 왕에 대한 방백들과 백성들의 충성을 확보하는 것이었다. 왕과 백성간의 계약이 주 관심일 것이라고 기대하지만, 하나님과 백성 및 왕과의 계약에 우선순위가 있고, 왕과 백성간의 계약은 부차적으로만 언급된다는 사실이다(왕하 11:17). 그 절은 히타이트 조약들에서 묘사되는 이중 서약을 내포하는 계약 예식을 언급하고 있다. 한편으로 종주권자가 봉신과 백성들이 자기에게 충성을 맹세하게 하면서 다른 한편으로 그 백성들이 그들의 왕/봉신에게 충성을 맹세하게 한다. 성서 구절에서 이 이중 계약을 준수하기로 서약하는 사람들은 “*am ha'ares*”로 보인다. 사실상 이 집단의 정책은 이중의 충성인데, 한편으로는 왕위와 왕조에 대한 것이고 다른 한편으로는 이스라엘의 고대 유산에 대한 것이다(왕하 11:18, 참조 20:2과 4). “*am ha'ares*”의 종교적 충성은 하나님과 이스라엘의 계약에 근간을 두고 있으며, 왕위와 왕조에 대한 정치적 충성은 왕과 백성간의 계약에서 온 것이다. Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomical School*, 59-60, 85-88.

374) 독자들은 본문에서 그 정관사가 무엇을 의미하는지를 알고 있다. 왜냐하면 이 본문 다음에 왕의 즉위식이 있기 때문이다. 그것은 왕과 백성 사이의 계약이다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 77-80.

375) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 126.

376) 정관사(π)가 있는 것은 독자가 이 계약을 관습적인 절차로서 익숙해 있다는 것을 지적해준다. Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric*, 45-46., “계약”에 붙은 관사는 어떤 특별한 절차를 나타내는 것 같다. Hobbs, *2 Kings*, 143.

신명기 사가의 역사서에서 왕조 시작에 다윗은 백성들과 계약을 맺고 또한 야웨와 언약을 맺고 있다. 솔로몬은 제사장 사독이 그에게 기름을 부어 왕으로 삼고 뿔 나팔을 불며 모든 백성이 솔로몬 왕은 만세수 하옵소서 하고 왕이 되었다(왕상 1:39). 솔로몬에게도 부친에게 주어졌던 왕위가 영원히 견고하리라는 계약이 주어진다.

요아스 왕에게도 “왕과 백성 간의 계약”이 있다. 왕조 초기에 다윗과 백성들이 맺었던 계약이다. 요아스 왕에게 이런 계약을 언급해줌으로써 신명기 사가는 다윗 왕 못지않게 요아스 왕에게 중요성을 두고 있다.

바인펠트는 계약의 주요한 목적은 새로운 왕에 대해서 방백들과 백성들의 충성을 확보하는 것이라고 말한다. 그러므로 왕의 대관식<sup>377)</sup>과 계약이 밀접하게 시간적으로 연결되어 있다고 말한다.<sup>378)</sup>

요아스의 계약과 다윗의 계약을 비교해 보면, 다윗은 이스라엘의 모든 장로가 헤브론에 이르러 왕에게 나아와서 야웨 앞에서 그들과 언약을 맺고 그들이 다윗에게 기름을 부어 이스라엘의 왕이 되었다고 사무엘하 5장 3절은 말하고 있다. 여기에서는 장로들이 기름을 붓는다.<sup>379)</sup> 계약과 대관식의 관련에서, 요아스의 경우는 다윗과는 달리 고대근동의 예식대로 제사장이 사회자이다. 대관식에서 머리에 면류관을 씌워주는 의식도 다윗의 경우에는 등장하지 않는다. 또한 성전에서 대관식을 마치고 왕궁으로

377) 대관식의 상세한 서술은 왕의 합법성을 강조한 것이다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 109-110., 고레스 실린더에서도 왕의 합법성은 중요시 된다. 나는 고레스, 온 세계의 왕, 위대한 왕, 합법적인 왕, 바벨론의 왕, 수메르와 아카드의 왕, 땅 네 귀퉁이의 왕, 안산의 위대한 왕, 캄비세스의 아들, 안산의 위대한 왕 고레스의 손자, 안산의 위대한 왕 테이스페스의 후손, 왕가의 출신이며, 나의 통치를 벨과 나부가 기뻐하며 그들을 즐겁게 하기 위하여 그들도 내가 왕이 되기를 원하는 자이다. M. Cogan, "Cyrus Cylinder," in *COS* vol 2 ed. W. W. Hallo (Leidenn: Brill, 2000), 315.

378) Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomist School*, 85. 여기서 언급되어 있는 예식은 메소포타미아의 두드러진 특징을 갖고 있으며, 특히 아시리아 왕들의 대관식들과 유사성이 있다. 아시리아에서처럼 여기서도 제사장이 대관식을 집행한다. “여호야다가 왕자를 인도하여 내어”(왕하 11:12)라고 표현 되어 있다. 아시리아에서처럼 제사장은 왕의 머리에 면류관을 씌운다. “여호야다가 왕자를 인도하여 내어 왕관을 씌우며”(왕하 11:12)이라고 언급되어 있다. 이스라엘 왕처럼 아시리아 왕이 기름부음을 받을 수 있다. 예식 후에 아시리아 왕은 그의 왕궁으로 들어가며, 음악 소리가 수반된다. 그때에 그가 보좌에 앉는다. 이것은 열왕기하 11장의 예식 묘사와 동일하다. 에살하돈은 자기 신하들이 왕의 아들 앗수르바니팔에게 충성서약을 하게하고 그들과 계약을 맺은 것 같이 여호야다도 백성과 비슷한 언약을 맺도록 하였고, 그 후에 “**עם הארץ**, 그 땅의 백성들”은 왕이 성전에서 왕궁으로 가는 동안 기뻐하였다. 앗수르바니팔도 성전에서 열린 계약 예식 후에 마찬가지로 “*bit - reduti*”로 가면서 환호 중에 호위를 받는다. 열왕기하 11장에서처럼 아시리아에서도 그가 왕궁에 들어가지 전에 왕의 복장을 입을 새로운 왕을 보이는 것이 관습이었다. Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomist School*, 85-87.

379) 기름 붓는 주체가 장로들인지, 아니면 한 명의 제사장인지, 여러 명의 제사장인지는 불분명하지만 아마도 장로들이 직접 기름 붓는 의식을 거행했을 것이라고 보고 있다(참조. 삼하 2:4a, 7; 5:17; 19:11). A. A. Anderson, *2 Samuel*, WBC, vol 11 (Texas: Word, 1989), 76., T. N. D. Mettinger, *King and Messiah* (Lund: CWK Gleerup, 1976), 198-203.

들어가는 행렬의식도 다윗의 경우에는 나타나지 않는다. 즉 신명기 사가는 요아스의 대관식 묘사를 고대근동의 예식과 유사하게 표현하였다.<sup>380)</sup> 신명기 사가는 요아스 왕에게 화려한 예식을 그려주면서 새로운 왕에 대한 격조 높은 이미지를 심어주고 있다.

반면에 요아스 왕 이후 아마샤는 왕이 된 것만을 언급하고 있다(왕하 14:1). 아사라(왕하 15:1), 요담(왕하 15:7), 아하스(왕하 16:1), 히스기야(왕하 18:1), 므낫세(왕하 21:1), 아몬(왕하 21:19), 요시야(왕하 21:1),<sup>381)</sup> 여호아하스(왕하 23:31), 여호야김(왕하 23:36), 여호야긴(왕하 24:8), 시드기야(왕하 24:18), 이들도 단지 왕이 된 것만을 성서는 기록하고 있다.

계약을 통해서 살펴본 바에 의하면, 요아스 왕은 왕조의 시작에서나 볼 수 있는 왕과 백성과의 계약으로 시작하고 있다. 왕과 백성 간의 계약이 왕의 대관식에서 관례적이었다지만, 유다의 왕들 가운데, 다윗 왕과 요아스 왕만이 이런 계약을 말하고 있다는 것은 요아스가 다윗계열의 끊어진 왕조를 새로 잇고 있다는 점을 부각시키고 있다.

380) Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomical School*, 87-88.

381) 노트는 이 이야기에서 이 계약이 세겜 계약(수 24)과 시내산 계약(출 24:3-8)에 평행한다는 것이다. 그 계약은 야웨와 그 백성 사이에 이루어지며, 요시야는 모세와 여호수아처럼 중재자로 봉사한다고 보았다. 하지만 노트의 견해는 지지를 받기가 어렵다. 성서에서 계약은 두 당사자 간에 맺어진다. 그 의식은 야웨의 면전에서 이루어지고 맹세를 포함하는 것이 당연하다. 사무엘상 23장 18절: 두 사람이 야웨 앞에서 언약하고... , 사무엘하 5장 3절: 다윗 왕이 헤브론에서 야웨 앞에서 저희와 언약을 세우매..., 예레미야 34장 15절: 내 앞에서 언약을 세웠거늘... (또 18절을 보라). 첫 번째 경우 다윗과 요나단 사이에 계약이 이루어지고 두 번째에서는 백성을 대신한 이스라엘의 장로들과 다윗 왕 사이에 세 번째에서 시드기야와 예루살렘 백성 사이에서 이루어진다. 그래서 야웨 앞에서 계약은 결코 그분과의 계약이 아니다. 그것은 다른 두 당사자 간의 협정에 합법성이 부여된다, 이는 그것이 하나님 앞에서 성전에서 맺어지기 때문이다. 열왕기하 23장 3절도 야웨 면전에서 계약을 말한다. 작은 자부터 큰 자까지 온 백성이 이 계약을 세우고자 성전으로 모인다. 이 계약의 당사자들의 이름이 거명되지 않았어도, 그 이야기는 그 협정이 왕과 백성 사이에 이루어졌음을 제시한다. 왕이 대위에 서서 야웨 앞에서 언약을 세우되... 백성이 다 그 언약을 좇기로 하니라(왕하 23:3). 계약의 용어에 따르면, 왕과 백성은 야웨를 순종하고 그 계명과 법도와 율례를 지켜 이 책에 기록된 이 언약의 말씀을 이루게 하리라 하고 다짐한다. 하나님에 관한, 이 계약은 편무적이며, 왕과 백성 사이에 쌍방 합의가 맺어진다. 그 이야기는 양자에 의해 계약의 조항들을 시행하는 개혁을 묘사하는 데로 나아간다. 요시야는 우상 숭배 관습들을 척결함으로써 자기의 의무를 수행하고 백성은 유월절 준수로 그들의 합의 사항을 준수한다: 왕이 뭇 백성에게 명하여 가로되 이 언약책에 기록된 대로 너희 하나님 야웨를 위하여 유월절을 지키라 하매(왕하 23:21). 열왕기에서 사건 순서는 다음과 같다: 성전 수리(왕하 23:3-7), 율법책 발견(22:8-13), 여선지자 홀다와의 의논(22:14-20), 계약(23:1-3), 요시야 개혁(23:4-20), 그리고 유월절 준수(23:21-23). 열왕기에 의하면, 계약이 그 개혁을 촉진시킨다. S. Japhet, *The Ideology of the Books of Chronicles and Its Place in the Biblical Thought* (Frankfurt am Main: Verlag Peter Lang, 1989), 105-108., 요시야 왕에 있어서 특이한 점은 왕상 23:3절에 “언약을 세우다”라는 구절이 나타난다. 이 구절은 왕하 11:17절의 복사판이다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 96. 야벳과 레빈은 견해를 달리한다. 하지만 레빈과 노트는 견해를 같이한다.

방법론에서 언급한 신명기 사가의 신학과 관련해서 기본층의 계약은 백성이 다윗 왕조에 충성을 서약하는 것인데, 계약을 통해서 다윗 왕조에 충성하는 것은 야웨의 선택 사상인 다윗 왕조와 예루살렘의 선택 사상과 관련이 되어 있다.

#### 4.1.2 왕권

이집트에서 왕권은 안정적이다. 그리고 인간의 삶의 문제에서 삶이 영원하다고 믿었다. 왕은 죽지 않고 신으로 숭배 받는 존재로 변한다.<sup>382)</sup> 반면에 메소포타미아는 이집트와는 달리 자연환경이 안정적이지 못하다. 자연은 항상 혼돈으로부터 위협을 받고 있다고 생각하고 혼돈이 우세할 때 자연도 혼돈을 경험하고 죽음을 맞게 된다고 생각하였다. 여기서 인간은 자연에 대해서 불확실성을 갖게 되고, 이것은 종교적인 축제를 통해서 자연과 조화를 이루고자 하였다.<sup>383)</sup> 그래서 메소포타미아의 사고에서 왕은 우주와 인간을 중재하는 자로서 인간적인 모습을 띠고 있고<sup>384)</sup>, 왕은 정의와 의의 보호자이고, 가난한 자를 보호하고, 그리고 사악한 자의 멸망을 보장하는 존재이다.<sup>385)</sup> 수메르 왕의 목록은 왕권이 하늘에서 내려왔음을 말하고 있다.<sup>386)</sup> 한편 모압에서의 왕권은 메사석비를 통해서 알 수 있는데, 그 석비 의하면 모압의 국신 그모스가 왕조를 보호해 준다는 생각을 읽을 수 있다.<sup>387)</sup>

신명기 사가에 있어서 왕권이라는 것은 신의 보호아래 그 정당성이 입증되는 것이다. 이러한 생각이 예슈문 아자르 비문에서도 발견된다. 즉 예슈문 아자르의 관을 여는 자에 대한 영원한 멸망을 신에게 기원하고 있다. 이러한 생각은 왕권이라는 것은 신에 의하여 계승되고 유지, 발전된다는 생각을 전제하는 것이다.<sup>388)</sup> 이러한 생각은 신명기 사가가 다윗왕조의 영원성을 약속하고(삼하 7:12, 16), 다윗왕조의 영원성을

382) H. W. Fairman, "The Kingship Rituals of Egypt," in *Myth, Ritual, and Kingship: Essay on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, ed. S. H. Hooke (Oxford: The Clarendon Press, 1958), 77.

383) H. Frankfort, *Kingship and the Gods: A study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature* (Chicago: The University of Chicago, 1948), 3-4.

384) Frankfort, *Kingship and the Gods: A study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, 6

385) M. Weinfeld, "Zion and Jerusalem as Religious and Political Capita: Ideology and Utopia," in *The Poet and the Historian: Essays in Literary and Historical Criticism*, ed. R. E. Friedman (Chicago: Scholars Press, 1983), 100.

386) Riggern, *Religions of the Ancient Near East*, 37.

387) K. A. D. Smelik, "The Inscription of King Mesha," in *COS vol 2* ed. W. W. Hallo (Leiden: Brill, 2000), 137-138.

388) M. Lidzbarski, "Eshmun'azar of Sidon," in *ANET*, ed. J. B. Pritchard (New Jersey: Princeton University, 1969), 662.

반복적으로 기록하는 데서 찾아볼 수 있다(왕상 2:4; 8:25; 9:5등). 따라서 유다에서의 왕권은 다윗의 계약과 관련이 되어 있는데, 윌즈는 역사에서 두 번 다윗계약이 회상된다고 주장한다. 한번은 바로 요아스와 관련이 있고, 또 다른 것은 르호보암(왕상 15:4-5)과 여호람(왕하 8:16-19)에 관련이 되어 있다고 말한다.<sup>389)</sup> 요아스 이야기에서 예언이 직접적으로 등장하지는 않지만, 윌즈는 나단을 통한 분명하고도 지속성이 있는 다윗계약과 아히야의 예언은 여전히 유효하다고 주장한다.<sup>390)</sup> 그래서 요아스의 왕권은 다윗계약과 관련된 영원한 왕조를 말하고 있다.

요아스의 왕권을 강조해주는 것은 요아스의 대관식에 나타나 있다. 왜냐하면 요아스 이야기에서 왕의 대관식이 그 어떤 다른 왕보다도 자세하게 묘사되어 있기 때문이다. 이 즉위식은 솔로몬의 기름부음(왕상 1:38-40)과 예후의 기름부음(왕하 9:5-6, 10b-13)과 유사하다. 왕의 즉위식("מָלַךְ, 왕으로 삼다")은<sup>391)</sup> 기름부음과 함께 개최된다.<sup>392)</sup> 기름부음은 열왕기하 11장 12절에서 왕으로 등극시키는 그룹인 호위대에 의해서 이루어졌고 다른 구절에서는 백성을 통하여 이루어졌다(삼하 2:4, 5:3, 19:11; 왕하 23:30). 실제적인 실행에 있어서는 개인이 그 그룹의 위임에 따라서 행하였다. 왕의 즉위 의식에서 시작하는 부분이며 가장 중요한 부분인 기름 부음은 왕을 세우는 것의 전 과정을 요약하는 언급들에서 나타난다.<sup>393)</sup> 이런 표현은 기름 부음과 그 다음에 따라 나오는 즉위 의식이 특별한 경우들에서만 아니라 한 왕의 모든 통치의 등장에서 실행되었다는 결론에 이르게 한다.

기름부음 다음에 가끔 특별한 경의 표함을 통해서(왕하 9:13) 곧 선언이 다시 왕으로 즉위시킨 그룹을 통하여 이어진다. 그것은 표현 공식인 "מָלַךְ יְיָ, 왕 만세"를 통해서 표현된다(왕하 11:12; 삼하 16:16).<sup>394)</sup> 그리고 20a절의 환호를 통해서 이 그룹이 왕을 기

389) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash*, 133-134.

390) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash*, 134.

391) 백성이 왕으로 삼았다("מָלַךְ히필 동사, 왕으로 삼다")는 구약 여러 곳에서 등장한다. 세겜의 주민들이 아비멜렉을(삿 9:6); 전체 백성이 사울을(삼상 11:15); 아브넬이 이스바알을(삼하 2:8f); 전체 이스라엘이 여로보암을(왕상 12:20); 오므리를(왕상 16:16); 백성 절반이 디브니를(왕상 16:21); 예돗 사람들이 한 왕을(왕하 8:20); 유다 전체 백성이 아사랴를(왕하 14:21); 땅의 백성이 요시야를(왕하 21:24); 여호아하스를(왕하 23:30); 바로 느고가 여호야김을(왕하 23:34); 느브갓네살이 시드기야를(왕하 24:17). 열왕기상 12장 1절에서 전체 이스라엘이 르호보암을 왕으로 삼으려하였으나 다른 사람을 생각하였다. "מָלַךְ, 기름을 붓다"와 함께 사무엘하 2장 4절, 5장 3절에서 유다의 남자들 내지 이스라엘의 모든 장로들은 다윗을 왕으로 기름 부었다 이스라엘의 모든 지파들 가운데 있는 전체 백성은 압살롬을 왕으로 기름 부었다(왕하 19:11). 이러한 분명한 언급들 없이도 형식을 갖춘 왕위 등극이 이 이외에서도 전체 된다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 123-124.

392) E. Kultsh, "Salbung als Rechtsakt im Alten Testament und im Alten Orient," *BZAW* 87 (1963): 52ff quoted in C. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 (서울: 한우리, 2010[C. Levin, *Der Sturz der Königin Atalja*, Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1982]), 124.

393) 삿 9:8, 삼상 15:17, 삼하2:4, 5:3, 12:7, 19:11, 왕상 5:15, 19:15f. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 124.

394) 또한 이것은 왕의 이름을 통해서 확대되고(왕상 1:25, 39) 이름과 함께 "מָלַךְ, 왕"이 동반되어 확대 된다:

빠하는 것을 볼 수 있다(“*נבש*, 기빠하다”).<sup>395</sup> 왕의 즉위의식에서 왕을 기빠하는 것은 분리되지 않고 항상 같이 따라 다닌다(왕하 11:20). 이런 식으로 왕을 기빠하는 것의 정치적인 배경들을 드러나게 한다(비교 왕상1장).

왕의 즉위의식에서 또 다른 행위는 열왕기하 11장 17절에 있는 왕과의 계약이다. 아직 미성년자인 왕과 백성 사이의 계약이 여호야다에 의해서 맺어졌다. 이 계약은 그 순서에 있어서 특이한 점이 발견된다.<sup>396</sup> 왕의 즉위의식의 또 다른 하나의 행위로서 열왕기하 11장 19b절의 착좌의식이다. 이 착좌의식은 다른 고대 자료들에는 별도로 언급되어 있지 않다.<sup>397</sup> 예루살렘에 있는 다윗의 후손들이 보좌에 등극한다는 말은 이곳 열왕기하 11장 이외에도 열왕기상 1장 13-48절, 2장 12절, 24절에서 간접적으로 등장한다.

요아스의 대관식은 끊어졌던 다윗 계열의 왕권이 회복됨을 보여주고 있으며, 유다에서의 합법적인 왕권이 재설정되는 것을 묘사해 주고 있다.<sup>398</sup> 요아스의 대관식이 성서에서 다른 어떤 왕들보다도 세밀하게 묘사되어 있는 것은 다시 설립된 요아스의 왕권을 강조하는 것으로 볼 수 있다. 신명기 사가의 신학과 연관 지어서 신명기 사가는 이스라엘에서 합법적인 왕권은 다윗왕조에 있음을 강조하고 있다.

## 4.2 포로기 시대의 편집층

### 4.2.1 이방혈통 척결

요아스의 이야기에서 아달라는 요아스의 조모로 등장한다. 이 아달라는 북 왕국 오므리 가문의 공주이고 아합의 딸(왕하 8:18)로 나타난다. 아합의 부인은 시돈 왕 옛바알의 딸 이세벨이다. 곧 아달라의 혈통 속에는 이방의 피가 흐르고 있는 것이다. 신명기 사가는 이방 혈통에 대해서 부정적 시각을 가지고 있다. 그러한 것은 신명기 7장

---

“압살롬은 왕이시다!”(삼하 15:10; 왕하 9:13). 후자의 표현 공식이 왕위 소유자에 대한 쿠데타에서 사용되었다. 여기에는 선언의 외침과 선언의 소란이 결합되어 있는데 선언의 소란은 일반적으로 나팔을 부는 것을 통해서 발생된다(삼하 15:10; 왕상 1:39; 왕하 9:13). 열왕기하 11장 12절에서는 손뼉을 치는 것을 통해서 아달라가 소란을 피는 것에 대해서 관심을 불러일으키지 못하게 하고 쿠데타를 위태롭게 하기 못하게 함이다. 왕을 선언함과 소란은 경우에 따라 전체 백성의 환호로 넘어간다(왕상1:39). 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 125.

395) 솔로몬의 기름부음에서 왕을 기빠하는 것은 과장되게 서술되었다(왕상1:40). 기쁨은 다시 굉장한 소란과 함께 때에 따라서 제물을 드리는 것과 공동체 식사가 결합되었다(삼상 11:15; 왕상 1:9, 19, 25). 왕위 즉위 의식에는 종교적인 요소가 놓여 있다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 125.

396) 왕과의 계약이 기름부음보다 먼저 일어난다(삼하5:3).

397) 열왕기상 1장 35절에 있는 것은 원전의 자료가 아니라 신명기 사가의 편집에 속한다. T. Veijola, *Die ewige Dynastie* (Helsinki: Academic Scientiarum Fennica, 1975), 16-17.

398) Walls, *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash*, 135.

1-3절, 20장 17절에 반영되어 있다. 이방민족과는 혼인도 금지되어 있다. 솔로몬의 이야기 속에서도 신명기 사가의 이방 여인에 관한 부정적 시각은 잘 드러나 있다. 열왕기상 11장 1절에서 “솔로몬 왕이 바로의 딸 외에 이방의 많은 여인을 사랑하였으니 곧 모압과 암몬과 에돔과 시돈과 헷 여인이라”고 서술되어 있다. 특히 이들 민족 가운데 암몬과 모압 사람들은 영원히 야웨의 총회에 들어오지 못하도록 규정해 놓았다(신 23:3).

신명기 사가는 아달라를 못마땅해 했을 것이다. 그녀는 다윗 계열의 혈통도 아니고 더구나 그녀는 이방의 혈통을 지녔기 때문이다. 그러한 그녀가 여호야다의 쿠데타에 의해서 제거되었다. 6년간 왕위에 있었던 이방의 혈통이 제거된 것이다.

한편 신명기 사가는 요아스의 통치 공식에서 요아스의 모친이 브엘세바 사람 시비아라고 기록하고 있다(왕하 12:2). 이것은 요아스의 모친이 유다의 남부 땅 출신이라는 것을 명확히 함으로써<sup>399</sup> 요아스의 혈통이 유다 땅과 관련이 있음을 보여준다. 뿐만 아니라 신명기 사가는 아하스 모친의 출신지를 기록하지 않은 것을 제외하고는 요아스 이후로 모든 모후들을 유다 출신으로 서술하려는 경향을 띠고 있다. 신명기 사가가 모후의 출신 지역을 모르고 있었다고 보기에는 무리가 있다. 신명기 사가가 의도적으로 출신지를 밝히고 있지 않는 것 같다. 어쨌든 신명기 사가는 모든 모후를 유다지역 출신으로 통일시키고 있다.

다윗 왕은 이스라엘 왕조를 시작하는 왕이다. 그는 이스라엘 주위의 적들을 복속시키고, 여부스족의 예루살렘을 정복한다.<sup>400</sup> 그리고 예루살렘에 법궤를 옮겨놓음으로써 그곳을 종교의 중심지로 만든다. 그는 정치적으로 남과 북을 통일시키고 종교적으로 제의도 안정시킨다. 그러나 그의 정치적 기반을 닦기 위한 여러 세력의 통합은 혈통적 순수성을 잃게 했다. 여기에는 솔로몬도 해당된다.<sup>401</sup>

신명기 사가는 다윗 왕에 대해서 높은 평가를 하고 있지만<sup>402</sup> 그럼에도 불구하고 혈통의 순수성의 문제에 있어서만큼은 부담이 되었을 것이다.

사무엘하 3장 2-5절은 다윗의 부인의 명단을 기록하고 있다.<sup>403</sup> 그곳에서 그술왕

399) 요아스의 모친 시비아에 관해선 아무것도 알려진 것이 없다. 하지만 그녀의 고향을 브엘세바라고 확인하는 것은 유다 남부 땅이라는 것을 명확히 하는 지명에서 어떤 관심을 나타낸다(삼하 17:11; 24:2; 왕상 5:5). Sweeney, *I & II Kings*, 350.

400) 삼하 5:6-7

401) 느헤미야 13장 26절은 솔로몬에 대해서 이방여인을 취함으로써 범죄 하게 되었다고 말한다.

402) 신명기 사가에 있어서 다윗은 왕의 평가의 기준이었다. 열왕기하 22장 2절에 요시야가 여호와 보시기에 정직히 행하여 그의 조상 다윗의 모든 길로 행하고 좌우로 치우치지 아니하였더라고 기록하고 있다.

403) 헤브론에서 낳은 이들은 암논(이스라엘 여인 아히노암의 소생), 들째는 길르압(갈렐 사람 아비가일의 소생), 셋째는 압살롬(그술왕 달매의 딸 마아가), 넷째는 아도니아(학깃), 다섯째는 스바다(아비달), 여섯째는 이드르암(에글라의 소생)이다.

달매의 딸 마아가가 등장한다. 그녀는 다윗의 부인으로서 암몬 여인이다. 그녀의 이름 마아가는 암몬지역의 지명이기도 하다.<sup>404)</sup> 솔로몬의 모친은 밧세바이다.<sup>405)</sup> 르호보암의 모친은 나아마로서 암몬 사람이다(왕상 14:21). 아비얌의 모친은 마아가이다.<sup>406)</sup> 아사왕의 모친은 마아가이고 아비살롬의 딸이다(왕상 15:10). 여호사밧의 모친은 아수바이고 실히의 딸이다(왕상 22:42). 여호람의 모친은 기록되지 않았다. 아하시야의 모친은 아달라로서 이스라엘 왕 오므리의 손녀이다.<sup>407)</sup> 아달라의 모친은 이세벨이고, 이세벨은 시돈 사람의 왕 옛바알의 딸이다(왕상 16:31). 아마샤의 모친은 여호앗단으로서 예루살렘 사람이다(왕하 14:2). 아사라의 모친은 여골리야로서 예루살렘 사람이다(왕하 15:2). 요담의 모친은 여루사<sup>408)</sup>로서 사독의 딸이다(왕하 15:33). 아하스의 모친은 등장하지 않는다(왕하 16:1). 히스기야의 모친은 아비로서 스가리야의 딸이다(왕하 18:2). 므낫세의 모친은 헵시바이다.<sup>409)</sup> 아몬의 모친은 므술레멧이고 옷바 하루스의 딸이다(왕하 21:19). 옷바는 유다지역에 있다. 요시야의 모친은 여디다로서 보스갓 아다야의 딸이다(왕하 22:1). 보스갓은 유다지역에 있다. 여호아하스의 모친은 하무달이고 립나 예레미야의 딸이다(왕하 23:31). 립나는 유다지역에 있다. 여호야김의 모친은 스비다이로 루마 브다야의 딸이다(왕하 23:36). 루마는 유다지역에 있다.<sup>410)</sup> 여호야긴의 모친은 느후스다이로 예루살렘 엘라단의 딸이다(왕하 24:8). 시드기야의 모친은 하무달로서 립나 예레미야의 딸이다(왕하 24:18). 립나는 유다지역에 있다.

404) Y. Aharoni, M. Avi-Yohanan, A. F. Rainey, and Z. Safrai, *The Macmillan Bible Atlas*, 3d ed. (New York: A Simon and Schuster Macmillan Company, 1993), 80.

405) 역대기상 3장 5절에서 솔로몬의 모친은 “בת עמאל, 암미엘의 딸” “בת שוע, 밧수아”로 나타난다. 사무엘하 9장 4절에 “מכיר בן עמאל בלו דבר, 로드발 암미엘의 아들 마길”이 등장한다. 사무엘하 11장 3절은 “בת שבע בת אליש, 엘리암의 딸이고 헛 사람 우리야의 아내 밧세바”라는 말이 나온다. “עמאל, 암미엘”과 “אליש, 엘리암”은 동일인이다. 여기에서 “לו דבר, 로드발”은 Yarmuk강 북쪽의 요단강 동쪽 지역에 있는 비 이스라엘 지역의 도시이다. *ABD*, 1992 ed., s. v. "Lo-Debar," by D. N. Freedman.

406) 열왕기상 15장 2절에 마아가는 아비살롬의 딸이다. 역대기하 13장 2절에 미가야로서 기브아 사람 우리엘의 딸로 나타난다.

407) 열왕기하 8장 18절에는 아합의 딸로 나온다.

408) 요담의 통치 공식에 따르면, 여루사는 사독의 딸이다. 비록 루시안(Lucianic) 텍스트는 그녀가 “예루살렘 출신”이라는 것을 덧붙이지만, 마소라 텍스트는 그녀의 아버지의 고향에 대해서 언급하지 않는다. 이러한 침묵은 사독이 독자에게 너무 잘 알려져 있기 때문일 것이다(즉 예루살렘의 제사장 계열로). 마소라 텍스트에서 사독의 고향이 빠져 있는 것은 글을 쓰는 사람이 잘못된 자료를 보았다는 것을 반영한다. *ABD*, 1992 ed., s. v. "Jerusha," by L. S. Shearing.

409) 열왕기하 21장 1절과 이사야 62장 4절에서 헵시바는 예루살렘을 상징하고 있다. *ABD*, 1992 ed., s. v. "Hephzibah," by D. N. Freedman.

410) 대부분의 학자들은 Rumah와 Arumah를 동일시한다. Aharoni는 이 Arumah를 Sepphoris의 북쪽에 Battof의 남쪽 경계선에 있는 Khirbet er-Rumeh로 본다. Cogan과 Tadmor도 이곳을 Rumah(MT 수 15:52)에 대한 가능성 있는 지역으로 동의하고 있다. 히브리어에서 “dalet, ד”과 “resh, ר”의 혼동은 흔히 발생한다. *ABD*, 1992 ed., s. v. "Rumah," by D. N. Freedman.

위에서 살펴본 대로 다윗 왕에서부터 아달라 왕까지 유다왕국의 혈통 속에는 이방인의 혈통이 들어가 있다. 솔로몬의 모친 밧세바는 모압지역인 로드발 지역 출신이다. 르호보암의 모친은 나아마로서 암몬 사람이다. 아사왕의 모친은 마아가로서, 마아가는 암몬지역의 지명이다. 아하시야의 모친은 아달라로서 이스라엘 왕 오므리의 손녀이다. 아달라의 모친은 이세벨이고 이세벨은 시돈 사람의 왕 옛 바알의 딸이다.

이와 같이 다윗 왕에서 아달라 왕까지 왕들의 모친들이 모압 여인과 암몬 여인이고 또한 시돈의 혈통까지 들어가 있음으로 해서 혈통의 순수성이 크게 훼손되어 있다. 이것은 신명기 사가에게 있어서 못마땅한 점이다.<sup>411)</sup> 신명기 사가는 이러한 문제를 요아스 시대로 들어서면서 왕들의 모후를 모두 유다지역의 여인들로 기술함으로써 요아스를 기점으로 해서 혈통의 순수성을 보여주려 하고 있다.

요아스의 모친은 시비아로서 브엘세바 출신이다. 거의 다 유다지역 출신의 모후이다. 하지만 아하스의 모친에 대한 기록이 성서에 등장하지 않고 요담의 모친은 사독의 딸이고, 히스기야의 모친은 스가리아의 딸이라고만 기록하고 있으며, 므낫세의 모친은 헵시바라고만 기록하고 있다. 이렇게 신명기 사가는 모계혈통을 중심으로 혈통의 통일성을 강조하고 있다. 이러한 신명기 사가의 사상은 포로기 이후인 에스라-느헤미야 시대에도 그대로 반영되어 있다.<sup>412)</sup>

에스라 9장 1-3절은 이방의 딸을 맞이하여 며느리와 아내를 삼았다는 소식을 듣고 에스라가 속옷과 겹옷을 찢고 머리털과 수염을 뜯었다고 기록하고 있다. 12절에 너희 여자들을 저희 아들에게 주지 말고 저희 딸을 너희 아들을 위하여 데려오지 말라고 기록하고 있다. 느헤미야 10장 25절은 너희는 너희 딸들로 저희 아들들에게 주지 말고 너희 아들들이나 너희를 위하여 저희 딸을 데려오지 않겠다고 느헤미야가 맹세시키고 있다. 이러한 곳에서 이스라엘의 딸들을 이방에게 주지 말고 이방의 딸들을 이스라엘로 데려오지 못하게 하고 있다. 그러나 이스라엘은 이방의 여인을 그들의 아내와 며느리로 삼았고 그들의 딸들을 이방에게 주었다.<sup>413)</sup> 두 경우가 다 문제가 되었다. 하지만 성서는 이방 여인이 이스라엘의 아내나 며느리가 된 것을 더욱 부각시키

411) 신명기 7장 1-4절에 헷 족속과 기르가스 족속과 아모리 족속과 가나안 족속과 브리스 족속과 히위 족속과 여부스 족속을 몰아낼 때에 그들을 진멸하고 어떤 언약도 하지 말고 그들을 불쌍히 여기지도 말고 그들과 혼인하지 말고 네 딸을 그들의 아들에게 주지 말고 그들의 딸도 네 며느리로 삼지 말라고 명령하고 있다.

412) 에스라 9장 1-2절에 가나안 사람과 헷 사람과 브리스 사람과 여부스 사람과 암몬 사람과 모압 사람과 아모리 사람의 가증한 일을 행하여 그들의 딸을 취하여 아내와 며느리를 삼아 거룩한 자손으로 이방 족속과 서로 섞이게 하는데 방백들과 두목들이 이 죄에 더욱 으뜸이 되었다고 기술하고 있다. 에스라 10장 3절에 이방 결혼에 대한 조치가 나오는데 이 모든 아내와 그 소생을 다 내어 보내기로 우리 하나님과 언약을 세우고 율법대로 행할 것이라고 보도하고 있다.

413) 느헤미야 13장 28절에 대제사장 엘리아십의 손자 요야다의 아들 하나가 호론 사람 산발랏의 사위가 되었다고 말한다.

고 있다.

이방사람과 결혼한 똑같은 죄에 대해서 회개하는 자들은 이방 여인을 아내로 삼은 자들이다.<sup>414)</sup> 에스라 10장18-44절은 단지 이방여인과 결혼한 자들의 명단만을 기술하고 있다. 여기에서도 보면 문제가 되는 것은 늘 이방 여인일 뿐이다.

혈통의 순수성을 통해서 볼 때, 신명기 사가는 다윗 왕에서 시작된 왕조가 6년간의 단절 기간인 아달라 때까지를 이방의 혈통이 섞여 있는 혈통의 순수성이 훼손되어 있는 시기로 보고, 다윗왕조의 단절 이후 새롭게 시작되는 요아스 왕에서부터는 모후의 출신지를 유다 땅으로 서술해서 혈통의 순수성이 유지되는 유다 중심의 순수혈통임을 강조하고 있다.

신명기 사가의 혈통의 순수성은 배타적인 예배와 관련되어서 신명기 사상에 등장한다.

### 4.3 페르시아 시대의 편집층

#### 4.3.1 계약

열왕기하 11장 17절에서 “여호야다가 야웨와 왕과 백성 사이에 계약을 맺어 야웨의 백성이 되었고, 왕과 백성 사이에도 계약을 맺었다”라고 언급하고 있다. 대부분의 학자들은 이 계약을 삼중적인 계약으로 보고 있다. 그것은 야웨와 왕, 야웨와 백성, 그리고 왕과 백성 간의 계약이라는 것이다.

하지만 좀 더 이 구절을 면밀히 분석해 보면 이것은 삼중적인 의미의 계약이라기보다는 두 개의 계약이 있음을 알 수 있다.<sup>415)</sup> 이 구절은 두 개의 구절이 합쳐졌다. 하

414) 에스라 10장 1-17절에서 이방결혼과 관련하여 회개하는 자들은 이방여인을 아내로 맞이한 자들이다.

415) 열왕기하 11장 17절에 등장하는 계약은 두 개의 계약을 말하고 있다. 그 하나의 계약에서 야웨가 첫 당사자이고 왕과 백성이 두 번째 당사자이다. 여기에서 이 계약의 목적은 야웨의 백성이 되기 위해서이다. 두 번째 계약은 왕과 백성 사이에서 맺어진다. 첫 번째 계약에서는 하나님 자신이 당사자 이므로 그것은 그 용어의 완전한 의미에서 종교적인 계약이다. Japhet, *The Ideology of the Books of Chronicles and Its Place in the Biblical Thought*, 108-109., 레빈도 17절의 계약을 두 개의 계약으로 보고 있다. 레빈, 77-82, 126-127., 코간도 17절을 두 개의 계약으로 구분하고 야웨의 백성이 되기 위한 “야웨와 왕과 백성간의 계약”은 왕정 기간 동안 보고된 첫 번째 것이라고 언급한다. Cogan and Tadmor, *II Kings*, 133., 역대기의 묘사는 이와 다르다. “여호야다가 자기와 못 백성과 왕의 사이에 언약을 세워 야웨의 백성이 되리라 한지라”(대하 23:16), 여기에서는 하나님께서 더 이상 계약의 당사자가 아니다. 열왕기 자료와는 달리 역대기는 한편에 여호야다 그리고 다른 한편에는 왕과 백성을 두는 계약을 맺는다. 여호야다가 자기와 못 백성 사이에 계약을 맺어 이제 이 계약은 제사장이 왕을 대치하고 있다는 점 외에는 요시아 계약과 동일하다. 두 계약들이 백성과 당시 지도자 사이에 맺어진다. 계

나는 “여호야다가 왕과 백성 사이에 그(π) 계약을 맺었다”이고, 또 하나는 “여호야다가 야웨와 왕과 백성 사이에 계약을 맺어 야웨의 백성이 되게 하였다”이다. 왕정 시대에는 후자와 같은 계약은 없었다. 그러므로 “야웨의 백성이 되기 위해서 야웨와 왕과 백성 사이에”는 후대에 추가된 구문이다. 이것은 “그 계약” 즉 왕과 백성 사이에 맺은 계약에 야웨와 이스라엘 간에 맺은 계약을 추가함으로써 계약을 확대시킨 것이다. 그렇게 함으로써 종교 개혁을 헌법적인 권리를 가진 행위로 만들었다.

야웨의 백성이 되기 위한 이러한 형태의 계약 즉 “야웨와 왕과 백성 간의 계약”은 왕정 기간 동안에 보고된 첫 번째 것이다. 후에 요시아 왕 통치 기간 동안에 수행된 그 계약과는 달리 - 그 계약의 중심에는 새로 발견된 율법책이 있다(왕하 23:1-3)- 여호야다에 의한 계약은 그 계약의 내용에 대해서 일일이 말하고 있지 않다. 그렇지만 제사장이 예루살렘에 있는 야웨를 위한 배타적인 예배를 증진시키기를 기대해야 되고, 그래서 계약 의식은 경쟁하고 있는 바알제의(18절)를 근절하는 것으로 아주 자연스럽게 이어진다.<sup>416)</sup>

코간과 타드모아도 이 본문에서 두 개의 계약이 있음을 언급한다. 하지만 “야웨와 왕과 백성 간의 계약”은 그 의미가 다르다. 그는 이 계약을 다윗계약으로 보면서, 다윗계약에서 왕은 야웨와 백성 간의 중재자로서 역할을 하고 있기 때문이라고 말한다.<sup>417)</sup>

두 개의 계약은 “여호야다가 왕과 백성 사이에 그(π) 계약을 맺었다”와 “여호야다가 야웨와 왕과 백성사이에 계약을 맺어 야웨의 백성이 되게 하였다”이다.<sup>418)</sup> 야웨와 이

---

약의 목적이 하나님의 계명을 성취하기 위한 것임에도 불구하고 당사자들이 인간이다. Japhet, *The Ideology of the Books of Chronicles and Its Place in the Biblical Thought*, 108-109. 109-110., 두 개의 계약을 말한다. 하나는 종교적인 계약이고, 다른 하나는 정치적인 계약이다. R. L. Omanson and J. E. Ellington, *1-2 Kings* (New York: the United Bible Societies, 2008), 992., W. Brueggemann, *1&2 Kings* S&HBC, (Macon: Smyth & Helwys Publishing, Ins. 2000), 412-413., J. Robinson, *The Second Book of Kings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 112-113.

416) Cogan and Tadmor, *II Kings*, 132.

417) Cogan and Tadmor, *II Kings*, 132-133. 룬도 이와 같은 견해를 가지고 있다. “야웨와 왕과 백성 간의 계약”을 다윗계약(삼하 7:11-16; 23:5-7; 왕상 8:15-16; 25-26; 11:36-38)으로서 계약 갱신으로 보고 있다. “왕과 백성 간의 계약”은 왕조의 정치적인 안정을 유지하기 위한 계약이다(삼하5:3; 왕상 12). 룬도 17절에서 두 개의 계약이 있음을 언급하지만, 그 계약의 의미는 다윗계약과, 일반적으로 왕과 지지자 간의 의무를 규정하는 계약 이다. Long, *2 Kings*, 152.

418) 신명기 사가적 개정자는 계약 의식의 본래 이야기에 다음을 확장하였다(굵은체가 신명기 사가의 확장): “여호야다가 **야웨와 왕과 백성 간에 계약을 맺어 야웨의 백성이 되고** 왕과 백성 간에도 계약을 맺었다”(왕하 11:17). Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion*, 124., 계약을 맺는 당사자들이 불필요하게 두 번 소개되었다: “야웨와 왕과 백성 사이에 ... 그리고 왕과 백성사이에”. 역대기하 23장 16절과 칠십인역 전승의 더 많은 부분들은 두 번째 언급을 가지고 있지 않으며 그래서 사람들은 마소라 본문의 오류를 생각할 수 있다. 그래서 슈타테와 슈발리(Schwally)는 “서기관이 יהוה에서 יהוה까지 길

스라엘 간의 계약은 신명기 사가 이후의 계약이고, 신명기 사가는 이러한 계약을 알고 있지 못했다.<sup>419)</sup> 기본층에서 “ברית, 계약”은 왕과 백성 간의 쌍방적인 권리와 의무에 대한 규정을 말한다. 계약체결의 언어인 “כרת ברית, 계약을 맺다”에서 당사자들은 대부분의 경우에서 주어-목적어 관계 안에 등장한다: 그 관계는 상대방 당사자와(את/אם) 계약을 체결하는(상대방을 계약 안에 받아들이는) 한 당사자이거나, 혹은 상황에 따라 더 일방적이다: 상대방에게(-ל)(“상대방에게 계약을 강요하는 한 당사자”). 열왕기하 11장에 있는 계약체결들도 그러하다: 여호야다가 백부장들과 맺은 협정과 함께(4절). 그는 그들에게 자발적으로 의무를 부과하였다(-ל כרת). 그리고 왕과 백성이 함께 왕과의 조약을 맺은 것이 아니라, 여호야다가 어린 왕을 대신해서 “왕과 백성 사이에” 계약을 맺게 해주었다. 일반적인 경우 왕이 주체가 된다(삼하 5:3 비교).<sup>420)</sup>

이에 반하여 어떤 계약에 대한 주도권이 양쪽 편에 놓여 있을 때(창 21:27, 32; 31:44; 삼상 23:18; 왕상 5:26, 비교. 왕상 15:19), 이것은 “ויכרתו עניהם ברית, 양자가 계약을 맺었다”로 표현된다(창21:27; 삼상 23:18; 왕상 5:26). 그러한 방식으로 양자 간의 계약체결은 드물지만 규칙적인 계약의 형태임을 보여준다. 또한 일방적인 계약체결의 주도권은 오직 실행에서 뒷받침되며 계약의 본질에 대해서 아무것도 말해주지 않는다. 계약에서 의무가 지워진 사람 혹은 그 때마다 다른 사람에게 의무를 지우는 사람의 “구속력”은 모든 경우에서 생겨났다.<sup>421)</sup>

열왕기하 11장 17절에서 왕의 계약체결은 야웨와의 계약과 관련되었다. 야웨계약의 내용은 “야웨의 백성이 되는 것이다”. 사람들은 그 표현을 알고 있다. 그것은 계약 표현 공식에서 이스라엘에 해당하는 반쪽 부분이다. 여기에서 야웨에 대한 관계가 이 계약의 특별한 내용으로 명시되었다. 여기에서 “계약을 맺다”는 지금 더 이상 “자신

---

을 읽고 거기에 따라 나왔던 것을 다시 한 번 기록하였다”고 말함으로써 중복 오사를 주장한다. 하지만 그렇게 확장된 이중 구절에서 기계적인 중복 오사는 덜 확실하다. 본문 비평적인 입장에서 볼 때 Lectio brevior보다는 Lectio difficilior와 함께 읽어야 한다. 왜냐하면 “역대기 기자와 칠십인역 번역자에게 이미 확대된 열왕기하 11장 17절 본문이 놓여 있었다면 그 단어들이 반복으로서 삭제되었다는 것은 말할 필요도 없이 명백한 것이기 때문이다”(Noth). 중복을 통하여 일회적인 계약체결은 엄밀히 보면 두 개의 계약들로 나뉘어진다: 계약 표현 공식 “야웨의 백성이 되리라”를 통하여 규정된 야웨, 왕, 그리고 백성 간의 삼각계약으로, 그리고 왕과 백성간의 계약으로 나뉜다. 다른 말로 표현하자면: “거룩한(신정론적인) 헌법과 백성과 왕의 권리를 보호하는, 시민적인 헌법이 병렬로 있다”(Thenius). 한 계약은 “순수한 종교적인 성질의 것이며 이방예배의 제거인 18a절을 목표로 하였다; 다른 하나는 왕과 백성자체 사이의 계약이다: 그것은 정치적인 종류이다”(Kittel). 첨부자는 왕과 백성 사이의 계약에다 야웨와 이스라엘과의 계약으로 확대시켰다. 헌법적인 권리를 가진 행위로서 그는 종교개혁을 만들어 냈다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 78-80.

419) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 96.

420) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 92-93.

421) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 93-94

의 혹은 타인의 혹은 쌍방의 의무를 통하여 어떤 관계를 맺거나 맺게 하는 것”을 의미하지 않으며, “어떤 의무를 떠맡는 것”, 즉 관계 안에 정착하는, 여기서는 “야웨의 백성이 되는”것을 의미한다. 이런 개념 변화의 결과가 열왕기하 23장 3절에 나타난다. 열왕기하 23장 3절에서 율법서 발견 후에 요시야에 의해서 맺어진 계약은 열왕기하 11장 17절에서 나온 여호야다 계약의 복사이다. 그러나 열왕기하 23장에서는 계약의 당사자들에 대해서는 언급되고 있지 않다. 야웨와의 관계가 배경에 있음에도 불구하고 요시야의 계약 체결은 오로지 신명기 율법에 순종하는 자기 의무만을 말한다. 그 자리에 있던 백성이 그 의무에 참여하였다.<sup>422)</sup> 그래서 여기에서의 “계약”은 “율법”과 거의 동일시 되고 있다.<sup>423)</sup>

바인펠트도 열왕기하 11장 17절의 계약을 두 개의 계약으로 분류하고 있다. 하나는 왕과 백성과의 계약이고 또 하나는 야웨와 이스라엘과의 계약으로 규정하고 있다. 그는 왕과 백성 간의 계약은 정치적인 것으로 보고, 야웨와 이스라엘 간의 계약은 종교적인 것으로 보고 있다.<sup>424)</sup> 바레도 신명기 사가가 “야웨의 백성”이 되기로 결단하는 왕과 백성을 포함하고 있는 야웨와의 계약을 왕과 백성의 계약 이후에 추가하고 있다고 주장한다.<sup>425)</sup>

하지만 이 계약이 기원하고 있는 시기에 관해서는 서로 견해가 다르다. 바레는 야웨와 이스라엘 간의 계약을 신명기 사가의 시기로 돌린다. 그러나 레빈은 야웨와 이스라엘 간의 계약을 페르시아 시기로 돌리고 있다. 이 시기에 백성이 야웨와의 계약의 당사자이기 때문이다. 그는 신명기 사가가 야웨와 이스라엘의 계약을 아직 알지 못했거나 또는 그 표상에 의존하지 않았다고 주장한다. 그의 주장에 따르면, 신명기 사가의 작품 속에 있는 야웨와 이스라엘 간의 계약<sup>426)</sup>은 후대에 첨부된 것으로 본다.<sup>427)</sup>

여호수아 24장의 계약도 레빈은 후대의 첨부로 보고 있다.<sup>428)</sup> 이 구속사적인 구성

422) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 95-96.

423) 성서에서 “ספר תורה, 율법책”과 “ספר ברית, 계약의 책”은 동일시되고 있다(비교 왕하 23:2, 21 과 함께 22:8, 11). *TDOT*, 2003 ed., s. v. “תורה,” by H. J. Fabry. 모세 전승에서 주어진 것처럼 야웨와 함께 토라가 중심이 되는 관계에 관한 인식을 준다. Long, “Sacred Geography as Narrative Structure in 2 Kings 11,” 237. 여호야다의 계약은 모세 전승에서 주어진 것으로서 토라가 중심이 된 야웨와의 계약을 말하고 계약을 통해서 백성은 하나님의 백성이 된다(신27:1-10, 비교. 출19-20). Long, *2 Kings*, 152.

424) Moshe Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomical School*, 87-88.

425) Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion*, 124.

426) 여호수아 7장 11절, 15절, 23장 16절, 24장 25절, 사사기 2장 1절, 20절, 사무엘상 12장 22절, 사무엘하 7장 23절, 24절, 23장 5절, 열왕기상 8장 21절, 23절, 11장 11절, 19장 10절, 14절, 열왕기하 11장 17절, 13장 23절, 17장 15절, 35절, 38절, 18장 12절, 23장 3절은 예외 없이 역사서에 첨부되었다.

427) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 96.

에서 나타나는 것을 보면, 신명기 사가가 가진 왕정 회복의 희망에서 포로기 이후 시대의 신정론적 이상으로의 변화가 신학적인 개념 형성에 어떻게 영향을 끼쳤는지 알 수 있다. 왜냐하면 여호수아 24장에서 야웨를 선택함이 왕을 선택함의 모형과 반대 형상을 가지고 있는 것처럼 야웨와의 계약은 왕과의 계약을 그렇게 만들었다. 열왕기하 11장에서 유일하게 수행된 왕과의 계약(삼하 5:3의 언급 이외에)에 야웨와의 계약이 첨부된 것은 여호수아 24장을 떠올렸을 것이다. 여호수아 24장에서처럼 야웨와 맺은 이 계약은 이스라엘이 자기의 하나님 야웨에 대해 의무를 이행하는 결단을 말하는 것이다. 여호수아 24장과 역으로 관련하여 열왕기하 11장 17절은 계약의 갱신으로 나타나며 갱신된 순종의 결단에서 야웨와의 관계를 재인식하는 것으로 나타난다. 순종은 바알 신전의 파괴와 함께 제1계명을 완성하는 데에서 드러난다.<sup>429)</sup>

신명기 사가는 포로기 시기에 왕정 재건을 목표로 삼았다. 왜냐하면 그 조건 아래에서만 사람들은 예루살렘 멸망 이후 성전 재건과 종교, 사회적으로 질서 잡힌 삶을 상상할 수 있었기 때문이다.<sup>430)</sup> 바벨론 제국이 붕괴되었을 때, 페르시아가 등장했다. 이 때 다윗왕조를 세우려는 이스라엘의 희망은 좌절되었다. 페르시아는 단지 성전 재건만 허락했고 충독을 두고서 이스라엘을 통제했기 때문이다. 그러므로 이제부터는 야웨가 이스라엘의 왕이다.<sup>431)</sup> 야웨 자신이 이스라엘의 왕이 되는 것은 여호수아 아래서 체결된 세겜 계약이다.<sup>432)</sup> 계약은 세겜 계약으로 투영되고 그것은 노아와 아브

428) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 99-100.

429) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 92-103.

430) C. 레빈, 『이스라엘 역사와 계약신학』 하경택 역 (서울: 한우리, 2011), 118-119.

431) 레빈, 『이스라엘 역사와 계약신학』 122-125.

432) 언약은 시내산과 세겜으로 옮겨졌으며 나중에는 노아와 아브라함 언약의 형태 안에서 일반 역사의 초기로 이동 되었다. 포로기 이후의 유대교의 존속 조건들이 하나의 대담한 아나크로니즘을 통해 초기로 놓이게 되었다. 또한 이상적인 사고들과 기대들이 그곳에서 자신의 근거를 마련하게 되었다. 그 안에서 언약관계가 구속력 있는 규범성을 얻게 되었던 토라도 시내산에서 자신의 근거를 갖고 있다. 그 첫 번째 자리에 십계명이 있다. 모세가 하나님의 산에서 하나님과 이룬 근본적인 만남을 통해서 십계명은 가장 중요한 법으로 공포된다. 이러한 원형 가운데 십계명은 예언자들의 윤리적인 요구들에 그 근거를 두고 있다. 그러한 요구들은 호세아 4장과 예레미야 7장의 논박으로부터 알 수 있다. 십계명은 언약의 책으로 간주된다. 그 이후로 하나님의 언약과 법준수의 연결이 생겨난다. 이 연결은 구약성서의 후대에 와서 토라와 “ברית, 언약”이 하나이며 동일한 것일 만큼이어도 좋다는 결과를 낳는다. 시내산에서 언약과 율법에 대해 맹세한 것 뿐 아니라 세겜에서 이스라엘의 하나님으로서 야웨를 선택한 것과 함께 그 역사가 평가될 수 있었던 하나의 기준이 역사 앞에 놓이게 된다. 바벨론에게 패하고 그것을 통해 일어난 결과들은 언약 파괴, 즉 이스라엘의 주이신 야웨에 대한 배반에 그 원인이 있다고 이해되었다. 성전이 재건된 후에는 성전 제의가 왕 없이 지속되어야 했다. 제2이사야서는 왕 대신 백성 자신이 어떻게 성전제의에 참여하게 되는지를 보여준다. 이러한 제의적인 역할을 통해서 그들은 하나님의 백성이 된다. 이때 다시금 봉신관계 개념이 작용한다. 이스라엘 자신이 왕적인 “야웨의 종”으로 불려진다. 이전에 왕에게 요구되던 것이 이제는 이스라엘에게 요구된다. 이스라엘에게 하나님의 봉신으로서 세계질서를 유지하라는 과제가 주어진다. 이스라엘은 중재자로서 세계의 하나님 역할을 수행하고 있는 야웨와 세계 열방 사이에 있다: “내가 불드는 나의 종 내 마음에 기뻐하는 자 곧 내가 택한 사람을 보라... 그가 열방에 정의를 베풀 것이며 ... 섬들이 그 교훈을 기다릴 것이다”(사

라함 계약의 형태 안에서 일반 역사의 초기로 이동한다. 이제 야웨가 이스라엘 백성의 계약 당사자가 된다. 계약은 왕과 백성 간에 맺어지는 것이 아니라, 야웨와 백성 간에 계약으로 맺어진다. 이 계약을 통해서 이스라엘은 야웨의 백성이 되고 야웨의 백성이 된 이스라엘은 의무로서 토라를 준수하게 된다.

따라서 요아스의 계약에서 이스라엘은 야웨의 백성이 되기 위해서 야웨와 계약을 맺는다. 그리고 신명기 법에 따라서 야웨의 백성이 된 의무의 실행으로서 바알 신전을 파괴하고 단들과 우상을 깨뜨린다. 야웨와 이스라엘이 계약을 맺은 후에 제의개혁이 이루어지는데, 이것은 고대근동의 조약과 비교해 볼 때 계약의 조항에 해당된다. 계약의 실행으로서 제의개혁이 이루어졌다. 왕과 백성과의 계약 외에 야웨와 이스라엘이 직접 계약을 맺는다. 계약의 한쪽 당사자는 이스라엘이다.

고대근동과의 비교에서 요아스의 계약은 옛살하돈의 연대기와 유사하다. 옛살하돈은 자기의 신하들이 왕의 아들 앓수르바니팔에게 충성서약을 하게하고 그들과 계약을 맺는다. 이는 여호야다가 왕과 백성 간의 계약을 맺은 것과 유사하다. 왕이 성전에서 왕궁으로 가는 동안 “땅의 백성들이” 기뻐한 것처럼 앓수르바니팔도 신전에서 계약 예식 후에 “*bit - redūti*, 왕궁”으로 가면서 환호 중에 호위를 받는다. 대관식의 절차 가운데 있는 계약에서 왕과 백성간의 계약이 주 계약이라고 기대하지만 하나님과 백성 및 왕과의 계약에 우선 순위가 있고 왕과 백성 간의 계약은 부차적으로 언급된다는 사실이다. 그 절(왕하 11:17)은 히타이트 조약들에서 묘사되는 이중 서약을 내포하는 계약 예식을 언급하고 있다. 그것은 한편으로는 종주권자가 봉신과 백성들이 자기에게 충성을 맹세하게 하면서 다른 한편으로는 그 백성들이 그들의 왕(봉신)에게 충성을 맹세하게 한다.<sup>433)</sup>

성서 구절에서 이 이중 계약을 준수하기로 서약하는 사람들은 “땅의 백성”으로 보이는데 이 집단은 요아스의 즉위에서 능동적인 역할을 하였고, 나중에는 요시야의 왕위 계승을 지원하였다(왕하 21:24). 이 집단은 이중의 충성을 하고 있다. 한편으로는 왕위와 왕조에 대한 것이고, 다른 한편으로는 이스라엘의 고대 유산에 대한 것이다(왕하 11:18, 참조. 레 20:2, 4). “땅의 백성”의 종교적인 충성은 하나님과 이스라엘 간의 계약에 근거를 두고 있고, 왕위와 왕조에 대한 정치적 충성은 왕과 백성 간의 계약에서 온 것이다.<sup>434)</sup>

야웨와 이스라엘 간의 계약은 왕이 더 이상 존재하고 있지 않는 페르시아 시대의 계약을 말하고 있다. 페르시아 시대는 이스라엘의 왕이 왕이 아니고 야웨가 왕이다. 이 때는 새로운 신정시대이다.

---

42:1-4). 레빈, 『이스라엘 역사와 계약신학』 125-130.

433) Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 88.

434) Weinfeld, *Deuteronomy and the Deuteronomistic School*, 84-88.

페르시아 시대의 편집층에 나타나는 계약은 학자들의 페르시아 시기의 신학의 언급에 등장하지 않는 새로운 것으로 드러난다.

#### 4.3.2 제의개혁

요아스의 제의개혁은 열왕기하 11장 18절에 기록되어 있다.

“온 국민이 바알의 신전으로 가서 그 신전을 훼파하고 그 단들과 우상들을 깨뜨리고 그 단 앞에서 바알의 제사장 맛단을 죽이니라.”

요아스의 제의개혁은 열왕기하 11장 17절의 계약의 결과로서 이행하는 것으로 되어 있다. 즉 야웨와 계약을 맺고 계약의 백성이 된 자로서 이행하는 제의개혁이다.<sup>435)</sup> 이러한 제의개혁으로 인해서 아달라를 통해서 남 왕국에 유입된 바알 종교는 근절되게 된다.<sup>436)</sup>

이 제의개혁은 유다 역사를 이끌었던 제의개혁을 잇는 한 고리가 되었다. 즉 요아스의 제의개혁은 히스기야 제의개혁과 요시야 제의개혁의 단초가 되었다.

그러나 요아스 왕 이야기(왕하 11:18a)를 비롯해서 구약성서에 나타난 제의개혁 이야기는 아사 왕(왕상 15:12-13), 여호사밧 왕(왕상 22:47), 히스기야 왕(왕하 18:4), 그리고 요시야 왕(왕하 23:4-24) 이야기에서 나타난다.

이 가운데 아사 왕 이야기, 여호사밧 이야기, 그리고 요아스 이야기는 레빈의 주장에 따르면 신명기 사가 이후의 첨부<sup>437)</sup>이다. 하지만 히스기야 이야기와 요시야 이야기는 신명기 사가의 것으로 보고 있다.<sup>438)</sup> 이렇게 볼 때 요아스의 제의개혁 이야기는

---

435) Long, *2 Kings*, 153.

436) 오므리 왕조와의 유대로 인해서, 바알 종교는 예루살렘에 바알 신전이 지어질 정도로 유다에 침투해 들어왔다. 그래서 신명기 사가적 개정자는 제의개혁 이야기를 포함하고 있는 여호야다 쿠테타 이야기를 확장했다. 여호야다의 쿠테타 이야기는 예루살렘에서 바알 신전을 파괴하는 데에서 절정에 이르도록 전개되었다. 아달라가 성전 밖으로 내몰리고 처형된 후에, 그리고 “야웨의 백성이 되기 위해서” 계약이 맺어진 후에, 개정자는 여호야다의 제의 개혁에 대해서 다음과 같은 이야기를 한다: “이에 땅의 온 백성이 바알의 신전으로 가서 그 신전을 허물었다. 그리고 그들이 그의 제단들과 그의 우상들을 철저히 부서뜨렸다. 그리고 그들이 제단들 앞에서 바알의 제사장 맛단을 죽였다”(왕하 18a). Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion*, 120-122.

437) 이 요아스의 제의개혁 이야기는 계약 신학적 첨부로서 연대는 페르시아시대이다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 80.

438) 아사(왕상 15:12-13)에서 시작해서 여호사밧(왕상 22:47)과 히스기야(왕하 18:4)를 경유하여 요시야(왕하 23:4-24)에 이르기까지 유다의 역사를 이끌었던 제의개혁들의 행렬에 있는 한 고리가 되었다. 첨부인 18a절의 연대규정에 있어서 주요한 것은 이러한 형태로 된 제의 개혁의 구성은 1차 편집인 신명기 사가보다 더 후대라는 것이다. 그것은 열왕기상 15장에서 보여진다. 12-13절은 경건의 환

제의개혁 가운데에, 즉 이야기의 중앙에 위치하게 되고 신명기 사가의 이야기를 선도하게 된다. 그러므로 요아스의 제의개혁은 히스기야 제의개혁과 요시아 제의개혁의 시초가 된다. 특히 요시아의 제의개혁은 백성이 야웨와 계약을 맺고(왕하 23:3), 그 후 백성들은 야웨에게 순종하고 야웨의 계명을 지키기로 결심한다. 그리고 계명의 이행으로서 제의개혁이 열왕기하 23장 4-24절에 나타난다. 이점은 요아스의 제의개혁과 유사하다. 이러한 제의개혁은 신명기 4장 23절과 7장 5-6절에 있는 야웨 예배의 배타성을 충족시켜 주고 있다.<sup>439)</sup>

이렇게 볼 때 요아스의 제의개혁은 요시아의 제의개혁을 이끌고 있다. 이 점에서 요아스의 제의개혁은 중요한 의미를 가지게 된다. 이 뿐만 아니라 요아스 제의개혁은 예루살렘에서 일어난 최초의 백성에 의한 제의개혁이라는 점에서 큰 의미가 있다.<sup>440)</sup>

요아스의 제의개혁은 개혁의 중심(히스기야와 요시아에 앞서서)에 있게 된다. 그리고 이스라엘 백성은 계약을 통해서 “야웨의 백성”이 되었다. 야웨의 백성은 토라에 순종함으로써 야웨와의 계약의 관계를 유지해 나간다. 여기에 서술되어 있는 요아스의 제의개혁은 “야웨의 백성”으로서 토라에 순종을 보여준다. 왕이 토라에 순종하여 성전수리를 행하는 것처럼, 땅의 백성은 제의개혁에 능동적으로 참여함으로써 야웨의 토라에 순종하게 된다.

제의개혁은 페르시아 시기의 신학이 예루살렘 성전과 제의에 관심이 높았다는 측면과 부합된다.

### 4.3.3 성전수리

요아스의 성전수리 이야기는 열왕기하 12장 5-17절에 기록되어 있다. 요아스의 성전수리는 유다 역사에서 최초로 일어났다. 이러한 성전수리는 솔로몬의 성전건축에 버금가는 중요한 행위이다. 이미 성전은 지어져 있다. 이때에 성전을 위해서 할 수 있는 일은 성전수리뿐이다.

---

단과 산당에 대한 언급을 분리하고 있다. 그러기 때문에 12-13절은 신명기 사가의 테두리 단락 안에 첨부되었다. 열왕기상 15장 12-13절과 일치하는 언급인 열왕기상 22장 47절도 마찬가지이다. 그 언급은 그 언급이 의존하고 있는(“וַיִּרְוּ, 남아 있다”) 편집적인 자료들의 지적 다음에 배제되어 있기 때문이다. 열왕기하 21장 3a절 때문에 적어도 두 개의 제의 개혁들(왕상 18, 23)의 단초가 계산되어 질 수 있다. 이 개혁들은 신명기 사가에서 신명기적인 제의 중앙 일원화의 율법에 대한 순종에 국한되어 있었다. 열왕기하 18장 4절에서 확대들은 아람어로 된 완료태 연결법에서 인식될 수 있다. 거대한 개혁 보도인 열왕기하 23장 4절 이하의 핵심은 8a절이다. 이는 마찬가지로 신명기 사가의 손에 의한 것이다. 열왕기하 23장은 포로기 이전의 원전 자료에서 유래하지 않았다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 81.

439) Barré, *The Rhetoric of Political Persuasion*, 122., Hobbs, *2 Kings*, 137.

440) Montgomery & Gehman, *The Books of Kings*, 423.

열왕기하 12장에서 왕의 가장 중요한 임무는 성전의 후원자와 옹호자가 되는 것이다. 그러므로 제사장 여호야다를 통하여 율법 안에서 가르침을 받고(12:3b) 왕위에 오른 어린 왕은 곧바로 성전 회복에 참여한다.<sup>441)</sup>

요아스의 성전수리 이야기는 열왕기하 22장 1-7절에 있는 요시야 이야기와 상당한 유사성이 있다. 두 본문 모두 제사장을 “הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל, 대제사장” 으로 지칭하고 있으며(12:11; 22:4), 두 본문 모두 동일한 용어들로 성전 수입금을 상세하게 묘사하고 있다(“הַכֶּסֶף הַמּוּבָא בֵּית יְהוָה”, 여호와와의 전에 가져오는 은”(12:10b; 22:4). 또한 두 본문 모두 모금된 돈이 “문 지키는 자들”의 궤에 놓였다고 말한다. 열왕기하 12장 12절과 열왕기하 22장 5절은 거의 동일하며 열왕기하 12장 12b-13절은 열왕기하 22장 6절을 따르고 있다. 뿐만 아니라 두 본문 모두 작업자의 신실함에 대해서, 그리고 그들은 회계 감사가 필요하지 않았음에 대해서 언급하고 있다(12:16; 22:7).<sup>442)</sup>

이러한 현상에 대해서 흡즈는 열왕기하 12장 5-17절 본문이 열왕기하 22장 1-7절에 영향을 준 것으로 생각하고 있다. 이와는 대조적으로 레빈은 열왕기하 22장 1-7절이 열왕기하 12장 5-17절에 영향을 끼친 것으로 보고 있다.<sup>443)</sup>

성전수리 보도인 열왕기하 22장 3-7절, 9절을 살펴보면 문학적으로 층이 존재한다. 4절에서 대제사장 힐기야가 건축 인부들에게 넘겨주어야 하는 돈이 이중으로 서술되어 있다. 하나는 “야웨의 성전에 드린 돈”이고, 또 다른 하나는 “성전 문지기들이 백성에게서 수납하였던 돈”이다. 첫번째 부가어는 분사구조로 되어 있고, 두 번째 부가어는 관계사문장으로 되어있다. 이 둘은 서로 분리되어 있다. 두 번째 규정이 더 광범위하다. 그것이 통일된 본문에서 첫 번째 규정을 자체 안에 받아들였을 것이다: “성전 문지기들이 야웨의 성전에 온 백성들로부터 수납하였던 돈”. 관계문장 4b절은 첨부가 된다. 더 오래된 본문은 일반적으로 성전의 재정수입과 관련이 있다. 이와 함께 제의적인 직무 수행들로부터 나온 소득들을 염두에 두었다. 이에 비해서 첨부는 성전 방문자들이 드린 기부금에 대해서 말하고 있다. 이 첨부는 더 후대에 등장한 관습을 고려하였다. 5절에는 방해가 되는 이중 구절이 있다. 5a절은 동일한 것을 말하는 5b절 앞에서 이중으로 쓰여 있다. 이 두 개의 구절 가운데 어느 것이 원래 본문을 나타내는지 구별하기가 어렵다. 하지만 9절로 인해서 5a절이 본래적인 것으로 보아야 할 것이다. 5a절만이 명령의 수행인 9bβ절에 다시 나타

441) 레빈, 『구약성서 해석학』 359.

442) Hobbs, *2 Kings*, 152. 디트리히(W. Dietrich), 호프만, 그리고 뷔르트바인도 12장으로부터 22장 4-7절이 넘겨받은 것으로 보고 있다. 쿠에넨(A. Kuenen)도 12장을 본래의 것으로 생각한다. 벨하우젠은 12장의 표현들이 22장에 다시 등장한다고 언급하면서 두 본문들이 동일한 저자에게서 나왔고 아마도 주전 621년 요시야 죽음 이후에 쓰여 졌을 것으로 본다. 이와 다르게 주전 9세기의 과정은 주전 7세기 과정처럼 묘사되었는데 이는 그 보도가 주전 7세기의 회상에서 유래했기 때문으로 본다. 레빈, 『구약성서 해석학』 344-348.

443) 레빈, 『구약성서 해석학』 344-368

나고 있기 때문이다. 두 번째 “בבית יהוה, 성전에”는 다시 받아들임의 가능성을 가지고 있다. 종결에 있는 “לחזק ברוך הבית, 성전수리를 위해서”는 본문 자체에 연결된다. 작업을 수행하는 자인 5ba절은 첨부이다. 그러므로 작업을 수행하는 자들을 설명하고 있는 6절도 5ba절과 마찬가지로 첨부자의 손에서 유래하였다. 여기에서 그는 수행하는 작업자들을 제시 한다: “חֲרָשִׁים, 목수”, “בְּנִים, 건축자”, 그리고 “גִּרְרִים, 미장이”. 제한적인 부사 “אך, 오로지, 단지”와 함께 7절에서 마지막 첨부가 이어진다. 이 첨부는 청산의 방식에 해당하며 이로써 감독하는 작업자들과 일을 수행하는 작업자들 사이의 구분을 통하여 생겨난 문제들을 파악하였다. 그 본문이 인식하였던 감독하는 작업자의 유일한 임무는 건축하는 작업의 재정을 마련하는 일이었다. 이로써 그들은 대제사장에게 성전에서 모은 돈의 사용처에 관해 보고해야 할 의무가 있었다고 볼 수 있다.<sup>444)</sup>

위에서 언급된 열왕기하 22장 3-7절, 9절은 요아스 이야기에 나타나는 성전수리에 영향을 주었는데, 그것은 요아스 성전수리 이야기가 대본으로 삼고 있는 열왕기하 22장 3-7절, 9절보다 더 확대되어 있기 때문이라고 레빈은 주장한다.<sup>445)</sup>

요시야의 성전수리 이야기에서 율법책은 성전수리 기간 중이 아니라 수리를 준비하는 중에 발견되었다. 실제의 성전수리에 관해서는 아는 것이 아무 것도 없다. 이 이야기는 단지 성전에서 발견된 책의 내용에 대한 왕의 반응을 서술하는 장면으로 넘어가기 때문이다. 그리고 이야기는 상당히 빠르게 유다에서 시행된 제의개혁으로 나간다. 더 이상 성전수리에 관한 언급은 없다.<sup>446)</sup>

마찬가지로 요아스의 성전수리 이야기에서도 요아스 아래서 어떤 실제의 복원이 되어 지지 않았다는 것을 강조하고 있다. 오로지 제도에 대한 서술만이 있다. 재정적인 제도를 만드는 것 외에는 요아스 통치 때에 성전에서 어떤 일도 일어나지 않았다는 사실을 강조하기 위해서, 신명기 사가는 암시적인 병렬을 만드는 문학적인 기교를 사용한다. 따라서 그는 요아스가 성전수리를 위해서 지불해야할 새로운 제도를 시작한 바로 그 해에 아람(Aram)왕 하사엘(Hazael)의 군사 원정을 삽입하고 있다. 그리고 유다 왕 요아스는 그의 조상들 유다 왕 여호사밧과 여호람과 아하시야가 구별하여 드린 모든 성물과 자기가 구별하여 드린 성물과 여호와와의 성전 공간과 왕궁에 있는 금을 다 가져다가 아람 왕 하사엘에게 보냈다. 두 이야기를 결합하고 그것들을 요아스가 설립한 같은 해로 돌림으로써, 결국 요아스 시대에 은을 모으는 제도를 만들어내는 것 외에는 실제로 어떤 일도 일어나지 않았다.<sup>447)</sup> 실제로 성전수리가 이루어지지 않

444) 레빈, 『구약성서 해석학』 348-352.

445) 레빈, 『구약성서 해석학』 348-368.

446) Lipschits, "On Cash-Boxes and Finding or Not Finding Books: Jehoash's and Josiah's Decisions to Repair the Temple.", 239-241.

447) Lipschits, "On Cash-Boxes and Finding or Not Finding Books: Jehoash's and Josiah's Decisions to Repair the Temple.", 250-251.

있는데 성전수리 이야기를 삽입한 것은 그가 경건한 왕으로서 성전수리의 공로를 덧입혀 주기 위해서이다. 왜냐하면 고대근동에서 성전수리는 왕의 중요한 임무이고 정치적 선전이었기 때문이다. 즉 왕의 입장에서 신전의 건축은 왕의 능력을 나타낼 뿐만 아니라, 신이 왕과 함께 한다는 것을 가시적으로 나타내는 정치적 선전(propaganda)의 중요한 역할을 하였다.<sup>448)</sup>

고대근동에서 성전이 건축되면서 성전은 왕궁과 함께 왕국의 상징물이 되었다.<sup>449)</sup> 이런 측면에서 솔로몬도 성전을 건축한다. 이스라엘의 다윗이 예루살렘을 수도로 정하고 이곳에 솔로몬 성전을 세운 사건은 정치적으로 중요한 의미를 지닌다. 다윗이 정복한 예루살렘 곧 다윗 성은 이전에 여부스족의 도시였다. 따라서 이전의 예루살렘은 거룩한 도시가 아니었다. 그러나 다윗과 솔로몬이 이 도시를 거룩한 도시로 만들고, 특히 이곳에 성전을 세움으로써 다윗 왕권의 정당성을 인증 받을 수 있었다.<sup>450)</sup> 솔로몬이 왕으로 등극한 후 성전과 왕궁건축을 서둘렀던 이유도 여기에 있었다. 고대근동에서 신전이라는 것은 단순한 종교적 기능 이외에 왕의 영광을 드러내는 정치적 목적을 수행했기 때문이다.<sup>451)</sup>

열왕기상 8장에는 솔로몬이 성전건축을 완성한 후, 봉헌의식에 대한 설명이 나온다. 여기에 있는 간략한 분석은 세세한 항목에 있어서는 다른 부분이 있다고 할지라도 주제 구조에 관한 한 열왕기상에서 나타나는 예루살렘의 솔로몬 성전건축 이야기는 고대근동의 많은 건축 이야기들과 매우 유사하다는 것을 보여준다. 여기에 나타나는 건

448) K. W. Hitelam, "The Symbols of Power: Aspects of Royal Propaganda in the United Monarchy," *BA* 49 (1986): 166-179.

449) Hitelam, "The Symbols of Power: Aspects of Royal Propaganda in the United Monarchy," 166-179.

450) *ABD*, s. v. "Temple, Jerusalem," by C. Meyers.

451) 아시리아 제국에서 신전이 왕을 위해 구체적으로 어떤 역할을 하였는지 기록하고 있다. 아시리아 제국에서는 왕의 상을 신전, 혹은 도시의 거리에 놓는 관습이 있었다. 아시리아 신전은 신상뿐만 아니라 왕의 상을 만들어 놓는 장소로도 사용되었다. 이처럼 왕의 상을 신전에 놓음으로써 아시리아 사람들은 아시리아 왕의 상을 신의 형상으로 이해하였다. S. W. Cole and P. Machinist, *Letters from Priests to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal* (Helsinki: Helsinki University Press, 1998), XIV., "나의 주이신 왕은 마르둑의 상이며, 나의 주이신 왕의 말씀은 신들의 최종적인 말씀과 같다.", Cole and Machinist, *Letters from Priests to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, 11-13., 기원전 671년에 보내진 편지에 의하면 에살하돈(Esarhaddon) 역시 사르곤(Sargon II)의 상을 모든 신전과 거리에 놓았다고 기록하고 있다. 그런데 메소포타미아에서는 전에 놓인 왕의 상을 신상으로 이해하기도 하였다. 따라서 왕의 상 앞에 제물을 바치기도 하였다. 이러한 예는 티글랏빌레셋 3세에게서도 찾아볼 수 있다. 티글랏빌레셋 3세는 가자(Gaza)의 하눈(Hanun)의 왕궁에 신들의 상과 금으로 만든 왕의 상을 놓았고, 하눈은 왕의 상을 신으로 여겼다. 또한 아시리아 제국의 여러 계약문서에 나타나는 증인 신들의 목록 가운데 "왕의 거룩한 상" 역시 등장한다. T. Kwasman and S. Parpola, *Legal Transactions of the Royal Court of Nineveh Part I: Tiglath-pileser III through Esarhaddon* (Helsinki: Helsinki University Press, 1991), 240, 219.

축 이야기는 전형적인 고대근동의 건축 이야기라고 말할 수 있다.<sup>452)</sup>

고대근동에서 왕의 역할 가운데 하나는 신전을 짓고 신전을 수리하는 일이다.<sup>453)</sup> 왕은 신이 거주할 수 있는 신전을 짓고 신전은 늘 좋은 상태로 유지되어 있어야 한다. 신전이 파괴되면 신은 신전을 버리고 떠난다.<sup>454)</sup> 신전의 방치는 악한 생각으로 간주된다.<sup>455)</sup> 그러므로 고대근동에서 신전수리는 중요시되었다. 그래서 고대근동에서

---

452) V. Hurowitz, *I Have Built You an Exalted House* (Sheffield: JSOT Press, 1992), 110.

453) 아카드 왕은 이들 신들의 신전을 다시 짓고, 마르둑이 파괴를 허락했던 거룩한 도시에 제의를 다시 회복시켰다. 그리고 마르둑이 네리글리살 손에 맡긴 폐허가 된 신들의 신전을 다시 복구했다. A. L. Oppenheim, "Nabonidus," in *ANET*, ed. J. B. Pritchard (New Jersey: Princeton University, 1969), 309., 위대한 신들을 예배하는 자, 예사길과 예지다를 돌보는자, 바벨론의 위대한 왕 나보니두스. 에기쉬누갈의 지구라트(ziggurat) 에-루갈-갈가-시사는 우르에 있다. 나보다 앞선 왕들 중 한 명인 우르-남무가 그것을 지었으나 완성하지 못했다. 그의 일은 그의 아들 술기가 완성했다. 우르-남무와 그의 아들 술기에 관한 비문에서 나는 우르-남무가 그 지구라트를 지었으나 그가 그것을 완성하지 못했고, 그의 아들 술기가 그 일을 완성했다는 것을 읽었다. 지금 그 지구라트는 오래되었다. 예전의 시대처럼, 아스팔트와 구운 벽돌로 우르에 거주하고 있는 나의 주, 에기쉬누갈의 주, 위대한 하늘에 거하는 신들 중의 신, 신들 중의 왕, 하늘과 지하 세계 신들의 주인 Sin을 위해서 그 손상된 부위를 수리했다. 나는 새롭게 건축했다. P. A. Beaulieu, "Nabonidus' Rebuilding of E-Lugal-Galga-Sisa, The Ziggurat of Ur," in *COS* vol 2 ed. W. W. Hallo (Leiden: Brill, 2000), 313-314., 이집트와 메소포타미아에 통치자는 정기적으로 성소의 건축과 기부를 자랑한다. 왕의 건축과 예루살렘 성전 봉헌에 관한 신명기 사가적 생각은 정리가 된다: "그가 야웨가 기뻐하는 것을 행했다." Cogan and Tadmor, *II Kings*, 140-141., 다윗이 성전을 짓기 위해서 물자를 준비하고 법궤를 가져오고 솔로몬이 성전을 짓고 또한 제사장을 임명하고 면직시킨다. 아비아달이 솔로몬 앞에서 쫓겨났다. 후에 사독이 이 직을 수행하였다. 이런 것들은 왕이 국가적인 제의를 준비하는 책임이 있다는 것을 논증한다. H. Ringgren, *Religions of the Ancient Near East* (London: SPCK, 1973), 233., 신들은 남신과 여신이 있고 아내 신이 있었다. Th. C. Vriezen, *The Religion of Ancient Israel* (Philadelphia: Westminster Press, 1967), 47-49., 메소포타미아 종교의 특징은 자신들이 만나는 자연 현상의 특성에 대한 경험이 신적 존재로 이해되었기 때문에 메소포타미아에서는 자연적인 현상의 특성을 묘사하는 신의 이름을 발견하는 것은 매우 자연스러운 현상이다. 예를 들어, 하늘의 신을 안(An), 산의 가장자리 신을 후르상(Hursag), 달 신을 난나(Nanna), 태양신을 우투(Utu), 그리고 곡식 신을 에젠(Ezen) 등으로 불렀다. 뿐만 아니라 지역에 따라 각기 다른 신들이 형성되었다. 수렵이 주된 경제 생활이었던 바벨론 남쪽의 늪지대에 위치하고 있는 엔키(Enki) 도시의 신은 에리두(Eridu)이다. 에리두 신은 늪 지대의 식물이나 갈대 묶음에 영향력을 행사하는 신으로 이해되었다. 동쪽의 니나(Nina)에는 엔키의 딸이며 물고기의 여신인 난쉐(Nanshe)가 거주하는데 물고기를 많이 생산하는 것과 깊은 관련이 있다. 니나의 남쪽에 위치한 키니르샤(Kinirsha)에는 두무지-아부즈(Dumuzi-Abzu)신이 있는데 이 신은 늪지대에서 자라는 어린 약초를 싱싱하게 자라게 하는데 관계되어 있다. 유프라테스 강변을 따라 형성되는 목축자들을 위한 신은 닌구블라가(Ningublaga)와 그의 배우자 니네이아가라(Nineiagara)이다. 우르(Ur)에 거주하는 난나(Nanna)는 달신으로 목자들에게 의하여 번쩍이는 뿔을 가지고 까불어 대는 어린 소로 생각되었다. 이것은 마치 하늘의 목장에서 빛나는 초승달과 같이 여겨졌다. Z. Zevit, *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallactic Approaches* (London and New York: Continuum, 2001), 162-266.

454) T. Jacobsen, "Mesopotamia," in *The Intellectual Adventure of Ancient Man*, ed. H. H. Frankfort (Chicago: The University of Chicago Press, 1946), 105-106.

455) 아카드에 관해서 산헤립은 악한 생각을 품었다. 그는 바벨론에 대해서 악한 일을 계획했다. 그는 그

발견되는 신전수리를 위한 의식을 보면 매우 신중하게 여러 의식이 수행된다.<sup>456)</sup> 본문에서 신전을 수리할 때는 희생 제단을 준비하고, 또한 희생 제물을 준비한다. 정화의 의식을 행하기에 앞서서 “*Utudim eta*”와 “*Uuaba muḫul*” 제목이 붙은 애가를 부른다. 신전수리를 위한 의식을 통해서 신전수리가 희생 제의와 정화 의식등의 절차를 거치고 난후에 신중하게 이루어졌음을 알 수 있다.<sup>457)</sup>

주전 722/721년부터 주전 705년까지 아시리아의 왕 사르곤 II(Sargon)세는 그의 일생의 마지막 5년을 그의 통치 시기에 달성하려다 실패한 바벨론 정복을 강화하려고 시도하면서 보냈다. 사르곤의 목표는 마르둑-아플라-이디나 바벨론 왕을 몰아내는 댓가를 치르고서야 이루어졌다. 마르둑-아플라-이디나는 구약성서에서 므로닥 발라단(Merodach-baladan)으로 더 잘 알려져 있다. 그는 주전 721년부터 주전 710년에 바벨론에서 쫓겨날 때까지 바벨론을 통치했다. 그가 합법적인 왕으로서 바벨론을 통치하기 위해서는 도시 신전의 후원자가 되어야 했다: 희생 제물을 위해서 보조금을 지급하고, 광범위한 부분의 보수, 그리고 수메르(Sumer)와 아카드(Akkad)의 고대 신상들이 거주하고 있는 어두운 흙벽돌로 이루어진 건축물의 구조를 수리하는 것이다.<sup>458)</sup>

햇볕에 말려 만든 흙벽돌로 지어진 건물은 비가 많이 내린 후에는 지붕 수리를 필요로 한다. 그러한 건물은 물이 세기도 하고, 부풀어지기도 하며, 약해져서, 무너지게 된다. 명확한 해결책은 허약한 벽을 헐고, 그 기반 위에 다시 짓는 것이다. 그러나 그것은 많은 비용이 들기 때문에 왕이나 부유한 통치자가 그 일을 행한다. 사르곤이 태어나기 전 이천년 동안, 선왕들이 해온 것처럼 그도 자신이 한 수리에 관한 일을 기록하였다.<sup>459)</sup>

---

나라 사람들에 관해서 자비심이 없었다. 그는 바벨론에 관해서 악한 생각을 가졌기 때문에 그는 그곳의 성소들을 파손된 상태로 내버려 두었으며, 기초 터의 자리를 없애(다시 건축하지 못하게) 버렸고, 그곳의 의식을 망각한 채 내버려두었다. A. L. Oppenheim, "Nabonidus," in *ANET*, ed. J. B. Pritchard (New Jersey: Princeton University, 1969), 310.

456) Anu신전의 벽이 폐허가 됐을 때-[파괴 또는 문제가 있는 신전을 새로이 놓을 목적으로], 너는 길한 달, 좋은 날, 밤에 [신전의 신, 신전의 여신, 그리고 가정의 신을 위해서 3개의 희생 제단]을 준비해야 한다. 너는 [양]을 희생 제물로 준비해야 하고, 넓적다리를 드려야 한다. 그리고 [고기를] 굽고 [맥주와 포도주와, 우유로 현주를 만들어야 한다.] 너는 Ea와 Marduk 신을 위해서 불을 쬐야 한다. A. Sachs, "Ritual for the Repair of a Temple," in *ANET*, ed. J. B. Pritchard (New Jersey: Princeton University, 1969), 399-400.

457) A. Sachs, "Ritual for the Repair of a Temple," 399-400.

458) S. W. Holloway, "Sargon II and his Redactors Repair Eanna of Uruk," *BR* 43 (1998) 25.

459) Holloway, "Sargon II and his Redactors Repair Eanna of Uruk," 25. 사르곤 II의 우룩(Uruk)의 기초 비문(foundation inscription), YBC 2181: i 1-13 신들 가운데 (가장) 유명한, 여신들 가운데 [(가장) 용감한], [ ... ]사납고, 무섭게 하는 피, 대지의 여주인, 여신 Ištar [를 위해서], [( ... ) 그녀는] [ .. ]을 수여 받았다 (i 5) [ ... ] ... 위엄 있고, [ ... ] 두렵고, [ ... ] ... (하늘의) 궁창, [ ... ] ... [ ... ] 겸손한, (i 10) [ 그녀는 준다 ] 심판과 판결, [ ... ] 정결 의식, [ ... ] 이것은 우룩 안에 있다, [ ... ], 그의 부인: i 14-15) 그녀를 위해서 준비한 왕자, 아카드와 [수메르 (땅의)왕], 바벨론

결국 사르곤은 신전을 수리함으로써 합법적인 왕으로 인정을 받게 된다. 그리고 신전을 수리한 후에는 많은 복을 누린다. 그는 장수의 복과, 전쟁에서 신의 도움을 받고, 적들을 물리치고, 그가 원하는 것은 무엇이든지 이루어진다. 그는 모든 세상을 다스리는 통치자가 된다.

성전수리 이야기는 고대근동과 솔로몬의 경우에서처럼 요아스에게도 성전과 신의 후원자의 이미지를 보여주고 있다.<sup>460)</sup>

그러나 편집비평에 따르면 요아스의 성전수리는 역사적으로 일어나지 않았던 일이다. 즉 요아스의 성전수리에 관한 부분은 후대에 구성된 이야기이다.<sup>461)</sup> 그럼에도 불구하고 요아스에게 성전수리 이야기를 돌리는 것은 요아스를 성전수리자로 묘사함으로써 그에게 마치 성전건축자와 같은 영예를 돌리는 것으로 볼 수 있다. 그렇게 함으

의 태수, 세상의 왕, [앗시리아 왕 사르곤 (II)] i 16-17 그의 [좋은 건강]을 [보장하기 위해서], 그의 날을 길게 하기위해서, 그의 통치를 길게 하기위해서, [ ...에 ] 그의 [ ... ], (그리고) 그의 적들을 물리치기 위해서, i 18-25) 선왕 Sulgi가 지은 [É.an.na(와 관련해서)], 그것은 오래 되었고, 이 신전 (과 관련해서), 신전의 벽은 구부러졌고, 그것의 이어진 것은 붕괴되었다, 그것의 난간은 폐허가 되었다, 그것의 기초는 무너졌다, (그리고) 그것의 재건축은 (그의)전임자 어느 왕 때에도 일어나지 않았다. i 26-29) 그때에 위대한 주, 신 마르둑(Marduk)이 아사리(Asari)신에 의해 선택된 자, 바벨론의 태수, 세상의 왕, 아시리아의 왕, 사르곤(II)에게 탁월한 결정을 주었다, 그리고 그의 지혜를 크게 하였다. i 30-36) 그는(사르곤)은 그의 관심을 아카드 땅의 모든 신들의 버려진 제의 중심지와 신전을 보수하는[테에] 돌렸다. 그는 땅의 여신, 여신 Istar가 거주하고 있는, É.an.na신전을 향해 열성이 있었다. 안뜰에 있는 É.an.na의 밖의 둘러싸고 있는 벽과 (관련하여), 그는 그것의 난간을 허물고 그것의 기초를 텅 비게 만들었다. i 37- ii 6) 강력한 탄원, 기도, 그리고 겸손의 표현과 함께, 그는(사르곤) 기초를 (새롭게) 놓았고, 그리고 그는 산만큼 (안전한 것으로서) 지하의 신의 가슴 위에 그것의 기초를 고정 시켰다. ii 1) 주된 건축자인 신 쿨라(Kulla)의 작업과 함께, 그리고 기술을 알고 있는 장인들의 (도움으로), 그는 (의식적으로)순수한 벽돌로 그것의 윗부분을 올렸고, 그것의 건축을 마쳤다. 그는 (그것을) 이전 보다 더 크게 만들었다, 그리고 적당하게 그 계획을 수행했다. ii 7-15) 이 일로 인해서, 땅의 여주인, 여신 Istar는 이 일을 기쁘게 여길 것이고, 그녀는 아시리아 왕 사르곤에게 (긴)수명을 줄 것이다, ii 10) 그녀를 위해서 준비된 왕, 바벨론의 태수, 세상의 왕, 그녀는 신들 중의 왕 신 마르둑 앞에서 그에 대해서 좋은 것을 말할 것이다. 그녀는 전쟁에 그를 도와주는 자로서 (그와 함께) 나갈 것이다. ii 16-27) 그는 그의 적들의 무기를 산산히 부술 것이다. 그리고 그는 그가 원하는 무엇이든지 간에 이루어 질 것이다. 그는 그에게 복종하지 않는 모든 통치자들을 그의 발 아래로 복종시킬 것이다. (ii 20) 신들 가운데 사랑을 받는, 여신 Istar의 명령으로 그는 (그의) 행운을 크게 할 것이다. 장수, 행복, 그리고 기쁨이 그에게 주어질 것이며, 그의 통치가 길어질 것이다. 그는 미래를 위해 그의 왕권의 토대를 안전하게 할 것이다. 그리고 그는 (세상의) (모든) 통치를 통제할 것이다. ii 28-38) 그는 특권을 가진 사람들과 위대한 신에 의해서 세금이 면제된 사람들을 다스릴 것이다. (ii 30) 그의 통치 기간 중에, 세금으로부터 면제된 사람들은 무질서에 빠지지 않을 것이다. 그는 그들의 태만을 일소할 것이고, 그는 그들의 죄를 제거할 것이다. 혼란이 그들에게 알려지지 않게 할 것이다. (ii 35) (그리고) 그는 그들의 마음을 기쁘게 할 것이다. 우룩과 에안나의 기초처럼, 그들의 기초는 굳건할 것이다. ii 39-41) 비문의 복사본을 앗시리아의 궁전으로부터 급파하라; 복사했고, 대조해 보았다. , Holloway, "Sargon II and his Redactors Repair Eanna of Uruk," 28-30.

460) Long, *2 Kings*, 158.

461) 레빈은 요아스의 성전수리 이야기는 요시야의 성전수리 이야기를 그대로 가져온 것으로 인식하고 있다. 레빈, 『구약성서 해석학』 368-369.

로서 신명기 사가는 요아스에게 성전에 관심이 있는자, 성전의 후원자로서의 이미지를 덧입히고, 왕조 역사의 단절 후, 새로운 왕조가 시작되는 첫 번째 왕으로서 손색없는 자격을 부여해 주고 있다.<sup>462)</sup>

페르시아 시대의 신학과 관련해서 이 시기의 신학은 성전과 제의에 관한 지대한 관심인데 성전수리는 그 당시의 신학에 어울린다.

#### 4.3.4 메시아사상

학개와 스가라는 포로기 이전의 신학, 즉 야웨가 시온과 다윗왕조를 선택하였다는 것에 바탕을 둔 희망들이 성취될 것을 언급하였고, 유다인의 작은 공동체를 이사야가 말한 이스라엘의 참된 남은 자로 보았으며(학 1:12, 14; 숙 8:6, 12), 특히 이러한 사상에 부합해서 스룹바벨을 그들을 다스릴 다윗의 자손으로 여겼다.<sup>463)</sup>

이러한 때에 학개는 유다인들이 곤경에 처한 이유를 바벨론인에 의해서 파괴된 성전을 재건하지 않은 것에 대한 야웨의 징벌(학 1:1-11)로 여기고 성전재건을 촉구하면서,<sup>464)</sup> 야웨가 스룹바벨을 마지막 때의 왕으로 세울 것이라고 언급했다(학 2:20-23). 이와 더불어 학개서에는 메시아사상이 언급되고 있다. 학개 2장 23절에서, “ביום ההוא, 그 날에”가 등장한다. 이 용어는 후대 예언서의 본문에서는 현재와 동떨어진 어느 시점을 가리킨다.<sup>465)</sup> 학개는 본문에서 근접한 역사적인 미래는 “מִן-הַיּוֹם הַזֶּה” 오늘부터, 이날로부터”로 표기한다(학 2:18-19). 이와 대조적으로 종말론적 미래를 나타낼 때는 “ביום ההוא, 그 날에”로 표기한다(학 2:23).<sup>466)</sup> 따라서 이 용어는 미래의 종말론을 나타낸다.

또한 학개 2장 23절에는 “בחר, 선택하다”라는 단어가 나타난다. 이 단어는 신명기와 신명기 역사서에서 다윗과 예루살렘의 선택을 표시한다(신 12:5; 참조. 신7:6; 14:23; 18:6). 이 단어는 역대기 역사서에서도 마찬가지로이다(대하 6:5-6; 참조. 대하 7:12). 하지만 학개서에서 이 단어는 특별한 임무를 부여하기 위한 하나님의 한 개인의 선택을 말하고 있다. 따라서 여기에서 언급된 하나님의 선택은 과거에 거절당했던 중요한 사건의 회복을 가리킨다.<sup>467)</sup>

462) Hobbs, *2 Kings*, 158-159.

463) J. Bright, *A History of Israel* (Philadelphia: Westminster Press, 1981), 371.

464) E. 켈린, G. 포러, 『구약성서 개론』 김이곤, 문희석, 민영진 역 (서울 대한기독교 출판사, 1996[E. Sellin, G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1965]), 503.

465) C. Westermann, *Prophetic Oracles of Salvation in the Old Testament* (Louisville: John Knox press, 1991), 255-257, quoted in 차준희, 유윤중, 『학개, 스가랴, 말라기』 (서울: 대한기독교 서회, 2006), 107.

466) 차준희, 유윤중, 『학개, 스가랴, 말라기』 (서울: 대한기독교 서회, 2006), 107.

또한 본문에서 보면 야웨가 자신의 주권으로 스투바벨을 인(인장반지)으로 삼는다. “인장반지”는 구약성서에 총 13번 등장한다. “인장반지”는 정당한 행위의 허락, 소유권의 확인, 대리인의 전권위임, 그리고 증서의 합법성 부여 등의 기능을 갖는다.<sup>468)</sup> 이렇게 볼 때, 스투바벨은 야웨에 순종하는 종이고, 야웨의 호의를 입는 종이다.<sup>469)</sup> 이 구절에서 왕정제도에 관한 어휘에 속하는 용어들(“종”, “인”)이 중첩되어 사용됨에도 불구하고, 다른 명백한 칭호가 스투바벨의 정치적 성격을 잘못 규정할 수 있다는 염려 때문인지 공개적으로 “왕”이나 “메시아”라는 표현을 사용하지 않는 예언자의 신중한 태도에 관심을 기울일 필요가 있다고 암슬러(S. Amsler)는 주장한다.<sup>470)</sup>

이 구절에서 보면 페르시아 시대에 학개는 스투바벨을 정치적으로 다윗의 후손으로서 왕정회복을 종말론적 입장에서 소망하는 메시아<sup>471)</sup>로 보았다. 스투바벨은 “인격적인 희망의 담지자”이다. 즉 그는 미래의 희망을 구현하는 사람이고,<sup>472)</sup> 그의 존재는 과거와의 연결뿐만 아니라 국가와 왕조가 앞으로 경험할 좋은 일을 보여주는 첫 열매의 증거로서 봉사한다.<sup>473)</sup>

스가랴서와 관련해서, 포로기 이후 유다 공동체의 주된 관심은 두 가지로 요약된다. 하나는 성전재건이고, 또 하나는 정치적 회복이다. 이전의 많은 예언자들이 다윗왕조의 재건을 선포하였기 때문에 다윗왕조가 부활할 것이라고 믿었다. 그러나 이 문제는 페르시아 제국의 통치 하에서는 불가능한 일이었으며, 이후에 이 개념은 메시아사상<sup>474)</sup>으로 발전된다. 어쨌든 성전재건과 정치적 회복이라는 이 두 가지 문제는 포로기 이후 유다 공동체의 주된 관심사였고, 이것은 스가랴서에 반영되어 있다. 특히 스가랴 9장-14장에서 이 두 가지 문제는 야웨 하나님의 절대적인 주권으로 인해 종말론적인 사건으로 동시에 이루어지는 하나의 사건으로 이해된다.<sup>475)</sup>

스가랴서는 메시아사상의 구체적인 시작을 이루었으며, 이후에 전개될 사상의 형성

467) 차준희, 유윤중, 『학개, 스가랴, 말라기』 109.

468) 차준희, 유윤중, 『학개, 스가랴, 말라기』 108.

469) 차준희, 유윤중, 『학개, 스가랴, 말라기』 109.

470) S. 암슬러, 『최후의 예언자들』 김건태 역 (서울: 가톨릭출판사, 2001), 37-38, quoted in 차준희, 유윤중, 『학개, 스가랴, 말라기』 (서울: 대한기독교 서회, 2006), 110.

471) 차준희, 유윤중, 『학개, 스가랴, 말라기』 144.

472) 차준희, 유윤중, 『학개, 스가랴, 말라기』 110.

473) J. Kessler, *The Book of Haggai: Prophecy and Society in Early Persian Yehud* (Bodston: Brill, 2002), 238, quoted in 차준희, 유윤중, 『학개, 스가랴, 말라기』 (서울: 대한기독교 서회, 2006), 110.

474) 스위니는 요시아 자신은 예루살렘과 성전 중심의 통일된 나라를 다스릴 메시아적인 인물로 보았다고 주장한다. 요시아의 죽음 자체에 관해서 어떤 주석도 없지만, 그의 영향력은 그 이후로 계속해서 느껴진다고 스위니는 주장한다. M. A. Sweeney, *King Josiah of Judah: The Lost Messiah of Israel* (New York: Oxford University Press, 2001), 315.

475) 차준희, 유윤중, 『학개, 스가랴, 말라기』 133.

에 큰 기여를 했다. 메시아사상은 스가랴서 전체를 관통하는 주요한 주제 가운데 하나이다. 포로기 이후 유다 공동체의 대체사장이었던 여호수아가 메시아 반열의 후보로 나온다(슥 6:9-15). 그리고 다윗의 후손인 스룹바벨이 메시아의 반열에 올랐다(학 2:21-23; 슥 4:6-10).<sup>476)</sup>

필슨(R. F. Person)도 페르시아 시대에 바벨론 멸망, 성전재건, 그리고 다윗의 후손인 스룹바벨의 등장, 이러한 것들이 구체적인 역사이면서 구원의 희망으로 그 시대의 성서 저자들이 페르시아 시대를 보았는데, 성전재건이 되었음에도 불구하고 다윗 왕정이 회복<sup>477)</sup>되지 못하자 예레미야 31장 38절-40절의 새 계약을 통해서 법의 내면화를 주장하게 되고, 성전과 왕정이라는 인간적 제도에 희망을 두지 않고, 신적주도에 의한 역사에 중점을 두고 종말론<sup>478)</sup>으로 가면서 이때에 다윗 왕을 종말론적인 희망과 연관지었다고 주장한다.<sup>479)</sup> 그래서 필슨은 사무엘상 16장-18장에 나오는 다윗과 골리앗 이야기를 다윗은 유다를 대표하고 골리앗은 팔레스틴을 대표하는 것으로 보고 이 이야기를 주전 5세기 또는 4세기의 작품으로 보면서, 이 이야기는 다윗 왕을 종말론적 희망과 관련시키는 것으로 본다.<sup>480)</sup> 그리고 그는 페르시아 시기와 관련해서, 학개와 스가랴도 이러한 종말론과 결부시켰다.<sup>481)</sup>

페르시아 시대에 종말론적 전망과 함께 학개와 스가랴에 의해 메시아사상이 흘러가

476) 차준희, 유윤중, 『학개, 스가랴, 말라기』 144.

477) 페르시아 정책에는 예루살렘 성전을 재건하고, 다윗자손을 정치적 통치자로 임명하려는 계획이 있었다. 이 임명은 다윗계열의 왕이 회복되리라는 포로지의 희망을 강화시켰고, 이 희망은 스룹바벨의 통치아래 성전이 재건되던 그의 임기 동안에 극에 달하였다. 하지만 시간이 흐름에 따라 페르시아가 후원하는 행정체제와 점차 대립하게 되었다. 왜냐하면 페르시아가 후원하고 있는 체제 아래서 유다의 정치적 자치와 다윗왕조의 회복과 같은 일이 일어나지 않았기 때문이다. R. F. Person, *The Deuteronomistic School: History, Social Setting, and Literature* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002), 56-63.

478) 스룹바벨의 통치가 끝나자 성서 저자는 페르시아의 지원을 받는 성전예배에 관련하여 그것을 어떻게 이해할 것인가 하는 점에 어느 정도 환멸을 느꼈고, 이 환멸은 성전예배를 포함한 인간적 제도의 효능을 이해하는 데에도 영향을 미쳤다. 그래서 기울어져가는 다윗후손의 권위와 점점 더 현상유지로서 가는 성전에 걸었던 성서 저자의 희망은 인간적 주도에 덜 의지하고 신적주도에 더 의지하면서 종말론적 전망이 한층 더 강화되었다고 필슨은 주장한다. 결국 성서 저자는 이스라엘의 희망이 하나님이 뽑은 최고의 지도자인 모세, 여호수아, 다윗, 솔로몬, 히스기야, 그리고 요시야도 하나님의 명령에 따라 이스라엘을 세우는데 결국 실패하고 말았다는 신명기계 역사의 전반적인 경향에서 분명하게 나타나는 것을 인식하고 하나님의 주도에 의한 종말론의 희망으로 가게 되었다고 필슨은 말한다. Person, *The Deuteronomistic School: History, Social Setting, and Literature*, 104-106.

479) Person, *The Deuteronomistic School: History, Social Setting, and Literature*, 123-135.

480) R. F. Rofé, "The Battle of David and Goliath: Folklore, theology, Eschatology," in *Judaic Perspective on Ancient Israel*, ed J. Neusner, A. Levine, and E. S. Frerichs (Philadelphia: Fortress Press, 1987), 140, quoted in R. F. Person, *The Deuteronomistic School: History, Social Setting, and Literature* (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2002), 127-130.

481) Person, *The Deuteronomistic School: History, Social Setting, and Literature*, 138-142.

고, 이스라엘의 역사는 스투바벨 아래서 성전이 완공되었다(주전 515년). 하지만 새 성전은 과거의 솔로몬 성전과 같지 않았다. 이스라엘은 이미 하나의 국가가 아니었으며, 따라서 국가의 여러 제도도 없었고, 성전은 페르시아 왕실의 후원 아래 건축되었기 때문에 그 제의에서는 페르시아 왕을 위한 희생제물과 기도도 드려졌다(스 6:10). 하지만 다윗왕조는 재건되지 않았다. 또한 스투바벨에게는 무슨 일이 일어났는지 베일에 싸여 있다. 이것은 페르시아인들이 유다의 동향을 눈치 채고 그를 제거하였을 가능성에 무게가 가해진다. 즉 성서에서 스투바벨에 관한 이야기를 더 이상 들을 수 없고, 또한 그의 가문 중에서 그 누구도 그를 계승하지 않은 점으로 보아 페르시아인들이 다윗가문의 정치적 특권을 박탈했던 것 같다. 따라서 유다는 느헤미야때까지 대제사장 여호수아와 그의 후계자들의 권세 아래서 일종의 신정 공동체로서 존속했던 것으로 보인다(느 12:26).<sup>482)</sup> 초기 페르시아 시대는 종말론과 함께 메시아사상이 대두 되었다.

페르시아 시대의 신학과 연관 지어서 볼 때, 이때는 다윗왕조의 회복을 염원하던 시기였는데 그 꿈이 좌절되자 종말론적인 메시아사상으로 흘러가게 된다. 요아스 본문은 페르시아 시기에 요아스 왕에게 성전수리자, 제의개혁자로서 성전과 제의에 관심을 가진 이상적인 왕으로서 희망을 그에게 던져줌으로써 종말론적인 메시아의 이상을 요아스 왕에게 투영하고 있다.<sup>483)</sup>

---

482) J. Bright, *A History of Israel* (Philadelphia: Westminster Press, 1981), 371-372.

483) 스위니는 메시아와 요시아를 연결 짓는다. 스위니는 요시아는 그 자신이 성전과 예루살렘이 중심이 되는 통일된 이스라엘을 다스릴 메시아적 인물로 보았다고 주장한다. 비록 요시아의 때 이른 죽음이 이런 꿈에 끝을 가져다주었지만, 스위니는 요시아의 성전 중심의 공동체가 다음의 이어지는 세대에 즉각적인 영향을 끼쳤다고 보고 있다. Sweeney, *King Josiah of Judah: The Lost Messiah of Israel*, 315.

## 제5장 요아스 이야기의 사회적 정황

### 5.1 요아스 시대의 기본층

#### 5.1.1 역사적 정황

아달라 시대에 남 유다의 시대적 상황을 이해하기 위해서는 북 이스라엘 오므리 시대로 거슬러 올라가야 한다. 왜냐하면 아달라는 오므리가의 공주이기 때문이다. 이스라엘 군대의 총사령관이었던 오므리(왕상 16:15-23)는 자신의 군사력으로 왕위에 오른다.<sup>484)</sup> 오므리가 왕권을 획득할 당시의 이스라엘 상황은 좋지 못하였다. 아람인들은 바아사의 통치 동안 또는 그에 이은 내란 동안 이스라엘의 약점을 이용하여 몇몇 국경 성읍들(아마 요단 동쪽)을 병합하고 또 이스라엘 성읍들에 아람족 상인들이 거류하는 것을 허가하도록 강요했던 것으로 보아(왕상20:34) 오므리는 영토가 줄어들고 외세의 위협을 받고 있던 상황에서 이스라엘을 물려받았던 것으로 보인다.<sup>485)</sup>

이 시기에 이스라엘의 주변정세 또한 급박하게 돌아가고 있었다. 이집트는 다시 한번 무력한 상태에 빠졌고 메소포타미아에서 아시리아라는 새로운 강대국이 일어났다. 아시리아는 앗수르 라비 2세와 그의 후계자들의 침체를 거쳐서 앗수르 단 2세와 그의 후계자들 아래서 서서히 국력을 회복하였다. 이후 앗수르 나시르팔 2세는 선임자들의 정복 사업을 이어받아 서쪽 지역으로 유프라테스강의 대만곡 지역에 이르기까지 상부 메소포타미아를 유린하고 아람족의 나라들을 하나씩 굴복시켰다.<sup>486)</sup> 그 후에 그는 오므리 때에 자신의 군대를 이끌고 이스라엘의 서부와 남부를 휩쓸고 시리아를 가로질러 레바논까지 이르렀고 아르바드, 비블로스, 시돈, 두로 등과 같은 페니키아 도시에서 공물<sup>487)</sup>을 받았다.<sup>488)</sup>

성서에서는 오므리에 관해서 열왕기상 16장 21-28절에 짧게 언급되어 있지만, 아

484) J. Bright, *A History of Israel* (Philadelphia: Westminster Press, 1981), 238-239.

485) Bright, *A History of Israel*, 240-241.

486) 앗수르 나시르팔은 아시리아 영토 밖으로 자주 출격하였다. 이러한 잦은 단기간의 군사작전은 주요한 교역로에 대한 아시리아의 영유권을 확인하고 아시리아의 식민지들을 건설하며 조공과 귀중품들을 획득하려는 목적과 본국에서는 앗수르 나시르팔의 광범위한 건설 사업이 진행 중이었기 때문에 포로들을 잡아 노역의 인원을 증가 시켜야 할 필요가 점차 증대하였기 때문이다. J. M. Miller and J. H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* (Louisville: The Westminster Press, 2006) 306.

487) A. L. Oppenheim, "Expedition to Carchemish and the Lebanon," in *ANET*, ed. J. B. Pritchard (New Jersey: Princeton University, 1969), 275-276.

488) Bright, *A History of Israel*, 240-241.

시리아인들이 그의 정권이 붕괴된 이후에도 북 이스라엘을 “오므리가”로 지칭하는 것으로 보아서 그는 유능한 인물 이었던 것으로 보인다.<sup>489)</sup> 그는 국내에서 유다와 우호적인 관계를 맺었고, 페니키아와도 긴밀한 유대를 가졌지만 아람족에 대해서는 강경책을 썼다. 이러한 정책은 그의 아들 아합에게까지 이어졌다. 오므리는 두로 왕 이토바알의 딸 이세벨을 그의 아들과 혼인시킴으로 해서 두로와 동맹을 맺었다(왕상 16:31). 이러한 동맹 관계는 서로에게 유익했다. 이스라엘은 농산물을 제공하고 다양한 교역기회를 얻게 되었고, 두로 쪽에서는 다메섹 세력에 대한 견제, 이스라엘과의 교역, 그리고 이스라엘을 경유하여 남방 여러 지역과의 교역 재개를 기대할 수 있게 되었다. 이스라엘은 남 유다와도 동맹을 맺었는데 유다와의 동맹은 아합의 딸 아달라를 유다 왕 여호람과 혼인시킴으로써 이루어졌다.<sup>490)</sup> 오므리는 모압을 물리치고 봉신 국가로 삼았고(왕하 3:4),<sup>491)</sup> 이스라엘 사람들을 아르논 강 이북의 영토에 이주시켰다.<sup>492)</sup> 아람족에 대해서 오므리가 취한 행동에 대해서는 전혀 알 수 없지만, 그가 감히 모압 정복에 착수했다는 사실은 아람족이 그의 국경지대를 침범할 수 없었다는 점을 시사해준다.<sup>493)</sup> 에돔은 유다의 속주가 되어 지방장관에 의해서 통치되었다(왕상 22:47).<sup>494)</sup>

한편 남 유다 여호사밧은 동쪽의 북부 아라비아로 통하는 교역로를 장악하고 국경선을 서쪽으로 블레셋 영토 안으로까지 밀어 올렸다(대하 17:11, 참조. 왕하 8:22). 또한 이스라엘은 가장 위험한 경쟁자인 다메섹의 벤하닷에 대하여 상황을 역전시키는

489) 오므리 왕조가 사라진 후에도 아시리아의 기록은 이스라엘을 여전히 “오므리의 땅”이라고 말한다. Miller & Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, 286., 요약문들에서 오므리가의 왕들은 광범위한 건설 활동, 페니키아와의 혼인 동맹, 모압에 대한 지배 등을 말해준다(왕상 16:24, 31, 22:39; 왕하3:4), 메사 비문은 오므리와 아합이 모압을 지배하였다는 것을 확증해 준다. 아시리아 기록들은 이스라엘이 아합 시대에 상당히 강한 군사력을 가지고 있었다는 사실을 증언해 준다. Miller and Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, 295-296.

490) 이러한 혼인 동맹으로 적대관계가 사라지고 또 다시 솔로몬 시대처럼 이스라엘과 유다 영토를 통과하는 육상의 교역로들이 페니키아 항구들과 연결되었다. Miller and Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, 304., 이스라엘과 유다와의 혼인 동맹에서 유다의 여호사밧은 열등한 상대자였다고 생각된다. 그 이유로는 첫째로 이스라엘에게는 군사력과 국제적인 명성을 증거해 주는 성서 외의 자료 기록이 있는데 반해 유다에 관한 이러한 기록은 없다. 둘째로 전승에 의하면 여호사밧은 이스라엘에 대하여 무조건 지지를 보낸 유다 왕으로 기억된다-“나는 당신과 일반이요 내 백성은 당신의 백성과 일반이요 내 말들도 당신의 말들과 일반이니이다” 아합이 죽고 모압의 메사가 오므리 왕조에 도전하였을 때, 여호사밧은 좀 더 독자적인 자세를 취했다. 즉 그는 에시온게벨에서 출발하는 해상 무역선에 이스라엘의 상인들을 끼워달라는 아하시야의 부탁을 거절하였다. Miller and Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, 318-319.

491) Kent P. Jackson, "The Language of the Meshah' Inscription," in *Studies in the Meshah' Inscription and Moab*, ed. A. Dearman (Atlanta: Scholars Press, 1989), 96-100.

492) Bright, *A History of Israel*, 241-242.

493) Bright, *A History of Israel*, 241-243.

494) Bright, *A History of Israel*, 241-242.

데 성공하였다. 그리고 아합 왕 때에는 요단 동부에서 이스라엘은 승리를 거두고 벤하닷을 사로잡았다. 성서에 의하면, 아합은 자신의 원수를 관대하게 다루었다고 말한다. 즉 그는 다메섹이 이전에 이스라엘에 강요하여 얻어낸 것들을 되돌려 줄 것만을 요구하고는 벤하닷과 조약을 맺고 그를 석방하면서 동맹 관계로 발전하게 된다. 그 이유는 두 나라가 강대국 아시리아의 위협에 놓여 있었기 때문이다. 그래서 아시리아의 살만에셀 3세가 서쪽으로 침입해 왔을 때 이집트의 후원을 받았던 것으로 보이는 길리기아로부터 남으로 암몬에 이르기까지 연합군을 형성하였는데 이들의 지도자들은 다메섹의 하닷에셀(벤하닷 2세)<sup>495</sup>, 하맛의 이룰레니, 그리고 이스라엘의 아합(성서에는 언급되어 있지 않음)이다. 살만에셀은 주전 853년에 오론텔스 강변에 있는 카르카르에서 연합군을 만났다. 이 전쟁에 관해서 살만에셀은 자랑하고 있지만 실제로는 저지당한 것 같다.<sup>496</sup> 왜냐하면 그가 다시 군대를 일으키기까지 4, 5년이 걸렸기 때문이다.<sup>497</sup>

아합이 건축했다고 알려진 상아궁은 그 당시 아합 시대의 경제 상황을 보여준다. 오므리 왕가는 이스라엘에 있는 별관을 보수하였고(21장 등), 므깃도와 하술에 요철식의 거대한 성벽을 쌓았으며, 바위를 뚫어 전쟁으로 포위당했을 시에 도시에 물을 확보할 수 있게 하였다. 므깃도는 전쟁을 위한 마굿간도 갖춘 것으로 드러났다.<sup>498</sup> 이런 것들은 오므리 왕가 당시의 번영한 경제적 상황과 튼튼한 군사적 상황을 단적으로 보여주는 좋은 예이다. 그러나 그럼에도 불구하고 이러한 경제적 군사적 상황과는 다르게 소농들의 처지는 악화되어 있었다는 인상을 받는다. 가난한 사람들은 궁핍할 때에 자신의 몸이나 자녀들의 몸 아니면 자기의 땅을 저당 잡히고 부자들로부터 고리대금을 빌려 쓰지 않을 수 없었고, 기한 내에 갚지 못할 경우에는 노예가 되거나 집에서 쫓겨나야 했다(왕하 4:1). 예를 들어, 성서에서 제시하고 있는 아합과 나봇의 사례(왕상21)는 이러한 상황에 관한 어느 정도 전형적인 사례라 할 수 있다.<sup>499</sup>

495) 하닷에셀(Adad-idri)은 개인적인 왕의 이름이고, 벤하닷은 공식적인 이름 같아 보인다. Miller and Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, 298.

496) 살만에셀은 오론텔스 강에서 더 앞으로 진격하지 못하고 되돌아간 것으로 볼 때 그러하다. Miller and Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, 292.

497) Bright, *A History of Israel*, 241-243.

498) 오므리는 사마리아를 건설하고 요새화 하였고 아합은 사마리아에 바알 신전, 상아궁, 그 밖의 성읍을 건설하였다(왕상 16:24, 32; 22:39). 아합은 그 밖에도 므깃도와 하술을 건설하였다. 므깃도의 경우 포곽 성벽은 3.6미터가 된다. 므깃도 마굿간, 성 요새 안쪽으로 통하는 지하수로는 오므리 시대에 만들어졌다. 하술도 오므리 시대의 것이다. 건축에서 “proto-Aeolian”양식으로 된 큰 기둥머리들은 이 시기의 세 성읍들(사마리아, 므깃도, 그리고 하술)과 유다(라맛 라헬)와 모압(므테바)과 같은 동시대의 유적지에서 발견된다. 이런 전형적인 건축 양식들은 페니키아 장인들의 양식인 것 같다. Miller and Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, 312-313.

499) Bright, *A History of Israel*, 243-247.

한편 오르리가의 종교정책은 두로와 맺은 혼인 동맹으로 인해서 심각하게 되었다. 두로에서 바알과 아세라의 숭배자였던 이세벨은 사마리아에 바알 신전을 세웠다(왕상 16:32f).<sup>500)</sup> 이때에 바알과 아세라의 예언자들은 공인의 신분을 누렸다(왕상18:19). 이러한 종교적인 상황에서 어떤 예언자들은 왕이 듣기 좋아할 만한 이야기만 전했다(22:1-28). 반면에 이플라의 아들 미가야와 같은 예언자는 타협을 거부하고 야웨가 이미 오르리가의 멸망을 명했다고 믿고 있었다. 예언자 그룹에서 이런 저항을 이끌었던 사람은 엘리야였고, 그는 갈멜산에서 바알은 신이 아니라고 폭로하면서 백성에게 다시 야웨를 선택하라고 촉구하고 바알의 예언자들을 칼로 죽이게 했다(왕상18).<sup>501)</sup>

아합은 유다의 여호사밧과 함께 길르앗라못 국경성읍을 장악하기 위해서 출정하였다. 이 전쟁에서 아합은 전사하게 된다. 그 후 아합의 아들 아하시야가 왕위를 계승하지만, 몇 개월 통치 후 낙상으로 인해 회복하지 못했다(왕하1장). 이어서 그의 동생 여호람이 왕위를 계승하였지만 그도 역시 어려움을 겪는다. 즉 이때에 그의 봉신이었던 모압 왕 메사의 반란에 직면하게 되는 어려움에 또 한 번 처하게 되나 그는 가까스로 유다의 협력을 얻어 메사에게서 승리를 거두지만, 반역자를 항복시키지는 못했다. 이러한 상황은 모압 석비에 잘 나타나 있다. 아합이 길르앗라못을 점령하려고 애를 쓰다가 전사한지 8년이 지났는데도 이스라엘 군대는 여전히 이곳에서 교전하고 있었다.<sup>502)</sup>

한편 같은 시기에 유다도 심각한 사태에 직면하고 있었다. 아합이 목숨을 잃은 그 다음 해에 여호사밧이 죽고 그의 아들 여호람(주전849-842)이 왕위를 계승하였다. 그의 통치 기간 중에 자기 부왕의 숙주였고 아마 다윗 이래로 유다의 보호령이었을 에돔이 반란을 일으켜 독립을 얻었다(왕하 8:20-22). 이것은 에시온게벨의 항구와 요새, 그리고 남쪽으로 아라비아로 뚫린 육로들의 상실을 의미했다. 아마도 이것은 경제적인 손실을 가져왔을 것이다. 이 시기에 블레셋의 국경에 위치한 립나도 독립하였다.<sup>503)</sup> 이것은 해안 평야 변두리의 국경 성읍들에 관한 유다의 지배력(참조. 대하

500) 비록 바알의 신전이 세워졌지만 바알 종교가 공식적인 국가의 제의는 아니었고 여전히 야웨는 아합 왕과 이스라엘 왕국에서 유일한 이스라엘의 신이었다. 근거로서 아합의 아들들은 야웨의 신명을 가지고 있다. 솔로몬이 이방인 부인들을 위해서 이방 제의들을 위한 성소들을 지어 주었던 것과 마찬가지로 이세벨을 위해서도 그렇게 하였을 것이다. M. Noth, *The History of Israel* (New York: Harper & Row Publishers, 1960) 242., 야웨는 사마리아에서 민족신으로 인식되었다. 야웨에 대한 아합의 충성심은 아합의 세 자녀 이름을 통해서 알 수 있다. 아하시야, 여호람, 그리고 아달라는 모두 야웨의 신명과 관련되어 있는데 이것으로 증명된다. H. Shanks, *Ancient Israel* (Washington: BAS, 1988) 122.

501) Bright, *A History of Israel*, 243-247.

502) Bright, *A History of Israel*, 247-248.

503) 열왕기하 8장 16-24절에 나타나는 유다 여호람에 치세에 관한 요약문에서 에돔과 립나가 유다에 반기를 들었다고 기록하고 있다. 한편 모압의 메사는 이스라엘에 반기를 든 상태였다. 이것은 메사비

17:11)이 그리 안전하지 않았다는 것을 시사해준다.<sup>504)</sup>

당시 오프리 왕가에 저항한 세력은 예언자 집단이었는데, 이 저항운동의 지도자는 엘리야의 후계자인 엘리사이다. 이러한 예언자 집단뿐만 아니라 군부도 오프리가에 불만을 가지고 있었다는 것이 분명해지는데, 이것은 혁명이 일어났을 때, 군대의 한 장군에 의해서 그 혁명이 지휘되었다는 것을 통해서 알 수 있다(왕하 9장, 10장). 군대의 불만은 일반 대중의 불만을 반영하는 것이다.<sup>505)</sup> 이는 나봇의 포도원 사건이 시사해준다.<sup>506)</sup>

이때에 예후라는 장군에 의해서(주전843 또는 842) 주도된 쿠데타가 일어났다. 군대에 의해서 환호를 받고 왕위에 오른 예후는 이스라엘에서 북 왕국의 여호람 왕과 남 유다의 아하시야를 살해하였다(왕하 8:28). 그 후 예후는 이세벨을 살해하고 아합의 가족뿐만 아니라 그의 왕실과 관련된 사람들을 죽이기 시작했다. 그는 사마리아로 가던 중에 유다 왕실에서 파견한 대표단을 만났는데, 그들 모두도 그곳에서 살해한다. 이후에 수도에서 바알 숭배자들을 쫓아 신전으로 모이게 한 후 모조리 죽였고, 이로써 바알 제의는 멸절하게 된다.<sup>507)</sup>

북 왕국에서 일어난 유사한 사건이 남 왕국 유다에서도 일어났다. 야웨 신앙에 충실했던 여호사밧은 북 이스라엘과 맺은 동맹으로 인해서 쓰라린 결과를 맛보게 되었다. 여호사밧의 왕위를 계승한 사람은 그의 아들 여호람(주전 849-843)이었는데, 그의 부인은 오프리 왕조 출신의 아달라였다(왕하 8:16-24). 그녀의 남편 여호람은 짧은 기간 동안 통치하다가 생을 마감하였다(대하 21:18-20에 의하면, 설사병으로). 이후에 그녀의 아들 아하시야가 왕위를 계승하였는데(왕하 8:25-29), 그도 예후의 숙청에 휩쓸려 죽음을 맞이한다. 그 후 아달라가 왕권을 장악하였고, 그녀는 예루살렘에 바알 제의를 설립함으로써 바알 제의와 야웨 제의가 나란히 조장되게 하였다. 이 후 아달라는 손자 요아스가 7살 때에 왕위에 오르게 되자(왕하 11:4-21), 그녀는 처형되었다. 그 이후 바알 신전은 파괴되었고 바알의 제사장도 처형되었다.

사실 성서에서 요아스에 관해서 들을 수 있는 것은 그가 하사엘에게 공물을 바쳤다는 사실<sup>508)</sup>과 성전수리를 했다는 것뿐이다. 그 후 요아스는 이유는 알 수 없지만 자

---

문을 통해 알 수 있는데 이때는 아합이 죽고 아하시야의 왕권이 취약한 때였을 것이다(왕하 1:1, 3:5). 메사는 아르논 북쪽 지역에 있는 이스라엘의 촌락(아다룻, 느보)에 대하여 일부 군사적인 행동을 취하였다. Miller and Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, 322.

504) Bright, *A History of Israel*, 248.

505) 바알 숭배에 대한 저항은 오프리 왕조의 정책으로 생각된 경제적 및 사회적 불의에 대한 저항이기도 하였다. Miller and Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, 314.

506) Bright, *A History of Israel*, 250.

507) Bright, *A History of Israel*, 250-251.

508) 아람의 하사엘이 이스라엘을 공격하였으나, 예후는 그를 대항할 수 없었다. 그리하여 예후는 남쪽으로 아르논 강의 모압족 국경선에 이르기까지 요단 동편 전 지역을 잃었다(왕하 10:32f.; 참조. 암1:3).

기의 신하에 의해서 암살당했고, 그의 아들 아마샤가 왕위를 계승하였다.<sup>509)</sup>

역사적으로 볼 때, 오므리 왕조 시대의 사회적 정황에 대하여 희미하게 알 수 있을 뿐이다. 이스라엘은 오므리와 아합 시절에는 상당한 번영을 누렸다. 그러나 이러한 번영의 혜택은 백성 모두에게 골고루 돌아가지 않았고 특정한 소수에게만 국한되었다.

나봇의 포도원 이야기에 잘 드러나 있듯이 오므리 왕조는 부당한 율례를 만든 자들이라는 평판을 얻는다. 이러한 것은 미가 6장 9-16절에 잘 드러나 있다. 이곳에서 경제적 사회적 불의를 저지른 오므리 왕조의 평판을 기억나게 해준다.<sup>510)</sup> 이때에 유다는 여호사밧이 죽고 여호람 때에 에돔이 반란을 일으키고 립나는 독립하였다. 그 후 여호람과 아하시야가 죽게 된다. 이어서 아달라가 왕권을 차지하게 되나 바알 제의의 후원자였던 그녀는 몇 년 후 쿠데타에 의해서 축출되고 다윗 계열의 요아스가 왕위를 다시 계승하게 된다. 요아스는 바알 제의를 일소하고 성전수리를 행하지만, 하사엘의 침입으로 공물을 바친다. 요아스는 이 후에 신하에 의해서 암살당했다.

### 5.1.2 사회적 정황

요아스 시대의 사회적 정황을 알 수 있는 것은 요아스 시대 기본층에 해당되는 본문을 통해서이다.<sup>511)</sup> 요아스 시대 기본층에서 여러 이야기가 언급되고 있다.

---

그의 아들 여호아하스(주전 815-802)는 더욱 더 악화된 상황에서 살았다. 하사엘은 그에게 단지 10대의 병거와 50명의 기병으로 구성된 경호대와 1만명의 경찰병력만을 보유하도록 했다(왕하 13:7, 비교. 아합은 카르카르에 2천대의 병거를 집결시켰다). 아람 군대는 해안평야를 진격해서 블레셋의 가드를 포위 공격하여 점령하였고 엄청난 공물을 받고서야 유다 침공을 중단하였다(12:17f). 이스라엘은 요단동편, 에스드렐론, 해변의 모든 영토-그리고 아마도 갈릴리 영토까지도-를 빼앗겨 아람족의 지배하에 들어감에 따라서 다메섹의 보호령 지위로 전락하였다. 대부분의 이웃 종족들은 이스라엘의 약세를 틈타 가능한 모든 방법으로 습격과 약탈을 일삼았던 것으로 보인다(암 1장). Bright, *A History of Israel*, 254-255.

509) Bright, *A History of Israel*, 250-255.

510) Miller and Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah*, 314-315.

511) 요아스 시대의 기본층은 열왕기하 11장 1, 2, 3b, 4a, 4b, 4by, 5a, 5b, 5bβ, 6a, 6b, 8a, 11a, 11b, 12aβ, 12b, 13a, 14a, 14b, 16, 17a, 17b, 19b, 20a, 12장 18-19이다. 프리쯔(Fritz)는 기본층을 다르게 보고 있다. 1-5, 6a, 8a, 9a, 11-13, 14\*, 16, 17\*, 18b, 19, 20a이 본래의 이야기라고 주장한다. 바레(Barré)는 기본층을 다음과 같이 구분하고 있다: 11:1-5, 7-9, 11-15a, 16-17a, 17b., 19-20a. 크로스(Cross)는 그의 이중 편집설을 통해서 신명기 사가의 작품이 두 번에 걸쳐서 편집되었음을 주장하였다. Dtr<sup>1</sup>은 요시야 시대에 편집되었고, Dtr<sup>2</sup>는 포로기 때에 편집되었다. Dtr<sup>1</sup>은 두 개의 신학적 주제로 엮여져 있다. 그 하나는 여로보암의 죄에 관한 것이다. “이 일이 여로보암의 집에 죄가 되어 그 집이 지면에서 끊어져 멸망케 되니라(왕상13:34). 북 왕국 역사에서 중요한 사건은 여로보암의 죄이다. 죄의 결과는 부분적으로 연기되었지만(왕상 21:29), 부분적으로 아합의 죽음(왕상22:37f), 아하시야의 죽음에서 이행되었다. 그리고 이것은 예후의 혁명에서 완전히 이루어졌다. 죄에 대한 심판은 열왕기하 17장 1-23절에 있는 사마리아의 멸망으로 대단원이 완성되었다. 두 번째 것은 사무엘하 7에서 시작해서 열왕기를 관통하고 있다(왕상11:36, 15:4, 왕하 8:9). 여로보암의 죄와 비교되는 유다

아달라는 아합의 딸<sup>512</sup>)이고 두로 옛바알의 딸 이세벨은 아합의 부인이다. 그러므로 아달라는 북 왕국 오므리 왕가와 이방 두로 왕가와 관련되어 있다. 아달라는 남 왕국과 북 왕국의 친화정책으로 인해 남 왕국의 여호람과 혼인관계를 맺는다. 그 후 새로운 왕위 계승자인 아달라의 아들 아하시야가 태어났고(왕하 8:26), 여호사밧이 병들었기 때문에 여호람이 통치를 물려받았다(왕하 8:16). 여호사밧이 죽은 후에 여호람은 왕이 되었다(왕상 22:42, 51). 그러나 아달라에게 있어서 그보다 그녀의 아들 아하시야의 통치 등장(왕하 8:25)이 더 중요하였다. 왜냐하면 그것으로 그녀는 통치 행위<sup>513</sup>)에서 모후의 지위를 이용할 수 있기 때문이다.<sup>514</sup>) 아달라는 모후의 지위를 이용

---

에서 중요한 사건은 다윗의 신실함이다. 다윗은 예루살렘에 아웨의 성소를 설립한다, 반면에 여로보암은 아웨가 혐오하는 경쟁적인 베델성소를 설립한다. 그것은 영원한 저주를 가져온다. 두 번째 주제는 열왕기하 22장 1절-23장 25절에 있는 요시야의 개혁에서 절정에 이른다. 물론 이것은 열왕기상 13장 2-5절에 준비되어 있다. 따라서 신명기 역사가는 여로보암의 죄와 다윗과 요시야의 신실함이라는 두 개의 주제를 대조시키고 있다. 하지만 신명기 사가적 작품에는 포로기의 상황이 암시되어 있다. 이런 것이 근거하게 되는 것은 느닷세와 관련이 되어 있다(왕하 21:2-15). 그의 우상 숭배와 혼합주의의 죄가 서술되어 있다. 관련된 본문은 다음과 같다: 신28:36f., 63-68, 29:27, 수23:11-13, 15f., 삼상 12:25, 왕상 2:4, 6:11-13, 8:25b, 46-53, 9:4-9, 왕하 17:19, 20:17f. 크로스의 이론에 의하면 열왕기하 11-12장은 모두 요시야 시대에 편집된 것으로 보아야 된다. F. M. Cross, *Canaanite Myth and Hebrew Epic* (Cambridge: Harvard University Press, 1980), 274-287.

512) 열왕기하 8장 18절에 따르면 아달라는 아합의 딸로 등장하고, 열왕기하 8장 26절에는 오므리의 딸로 나온다. 성서에는 아달라에 관해서 두 개의 전승이 존재한다.

513) 아달라의 통치에 관한 이야기는 관용적인 편집구와 해설로 시작되지도 마무리되지도 않았다. 이것은 아달라의 통치가 찬탈 행위로 간주되었기 때문이다. Gray, *I & II Kings*, 569.

514) Fritz, *I & 2 Kings*, 298. 에커만은 아달라를 가장 기억할 만한 “גבירה, 모후”로 본다. 그녀는 그녀의 모친 이세벨과 비슷하다. 이세벨이 그러했듯이, 아달라는 아세라 제의에 참여했다. S. Ackerman, "The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel," *JBL* 112 (3, 1993): 395-396., 아달라는 남쪽과 북쪽 모두에 강한 정치적 유대를 가지고 있었다. 북쪽에서는 오므리의 딸로서 아합의 누이로서의 위치와 권력을 가지고 있었다. 권력과 살해로 권력을 잡는 그녀의 방법은 북 왕국에서 실행된 것과 유사하다. 남쪽에서 그녀는 여호람의 부인으로서 아하시야 왕의 어머니로서 위치와 권력을 가지고 있다. 양국의 혈통적인 유대를 가지고 아달라는 양국을 통합할 수 있는 왕족의 일원이었다. N. R. Bowen, "The Quest for the Historical Gēbīrā," *CBQ* 63 (2001), 606-607., 모후는 군주에 의해서 존경스럽게 취급되었을 뿐 만 아니라 왕의 위치를 대신하는 중요한 공식적이고도 정치적인 위치를 차지했다. 밧세바는 솔로몬에게 접근하여 영향력을 행사한다(왕상 2:13-25). 그녀는 솔로몬의 즉위를 보장하는데 중요한 역할을 한다(왕상 1:11-31). 마아가는 제의에 있어서 적극적이었고, 비정통적인 제의에 관심을 보였다. 결국 아사는 그녀를 폐위시키는 조치를 취한다(왕상 15:13). 이세벨은 왕처럼 취급된다(왕하 10:13). 아달라는 예루살렘에서 왕위를 찬탈할 수 있었다. 그리고 6년동안 통치를 한다(왕하 11). 여호야긴의 모후 느후스다는 왕관을 쓰고 여호야긴과 함께 의식을 공유한다(렘 13:18). N. A. Andreasen, "The Role of the Queen Mother in Israelite Society," *CBQ* 45 (1983): 180-181., 밧세바가 아도니야를 청원하는 과정에서 모후의 위치는 왕과 비견되는 자리로 생각되었다. 모후의 위치는 왕의 최고의 조언자 그리고 백성과 궁정멤버의 이익을 대변하는 자로 보여진다. 아사는 모후 마아가를 폐위시킨다. 그녀가 아세라 제의와 관련되었기 때문이다. 이것은 그녀가 제의적인 문제에 있어서 거대한 권력이 주어졌음을 보여주는 것이다. 하무달은 두 왕(여호아하스, 시드기야)의 모후이다. 모후에 관한 에스겔의 얘기에 그녀가 관련됨은 모후가 왕국에서 상당한 권력과 위치를 차지하고 있는

해서 예후 혁명을 통해서 일어난 어려움에 대하여서 통치를 하고 때가 되면 그녀의 손자인 요아스에게 정권을 물려주었을 것이다.<sup>515)</sup> 고대근동 아시리아에서 삼시아닷이 죽은 후에 합법적인 상속자인 아닷 나라니 3세가 미성년이었기 때문에 대비 세미라미스가 4년 동안 섭정을 한 예에서 아달라와 요아스의 관계를 이해할 수 있다.<sup>516)</sup>

오므리 왕조와 밀접한 관련이 있는 남 왕국의 왕 아하시야도 이스라엘에 체류 하던 중에 예후에 의해서 살해된다(왕하 9:27). 또한 왕위 계승이 고려될 수 있는 모든 아하시야의 형제들은 예후에 의해서 살해된다(왕하 10:12-14). 이로써 다윗의 왕위에 결원이 생겼기 때문에, 아달라는 이 시기에 통치권을 얻게 된다.

열왕기하 11장 1절에서는 아달라가 왕의 씨를 진멸하였다고 말한다. 하지만 위에서 살펴보았듯이 정권을 얻기 위해서 아달라가 과연 왕조의 씨를 말리는 이러한 행위를 했을까? 하는 의문이 생긴다. 왜냐하면 아달라는 왕의 모후로서 그 위치를 차지하고 있었기 때문에 그럴 필요가 없었을 것이다. 그리고 백성들 가운데는 아달라를 지지하는 사람들이 있었기 때문에 아달라는 홀로 존재하는 것이 아니었다. 20a절(“그 때 땅의 온 백성이 즐거워하고 그 성이 평온하였다”)에서 예루살렘과 지방민과의 대치를 엿볼 수 있는데, 이를 통해서 예루살렘성은 아달라를 지지하였음을 알 수 있다.<sup>517)</sup> 예루살렘 사람들이 아달라의 편에 있으면서 모종의 역할을 했을 것이다. 이렇게 볼 때, 아달라가 비이성적인 행위를 통해서 권력을 획득하려 하지는 않았을 것이다.

아하시야의 형제 42명<sup>518)</sup>이 예후에 의해서 이스라엘에서 살해되었다고 다른 자료는

---

사람이라는 것을 보여준다. 느후스다는 바벨론에 잡혀간 포로와 관련된 구절에서(왕하 24:15) 모후는 그의 아들 여호야긴 왕 다음에 언급된다. 이것은 우선권의 순서를 암시해준다. 이스라엘에서는 이세벨이 언급되는데, 그녀의 아들들이 똑같은 용어로 왕의 아들들의 방문을 받는다는 사실은 그녀의 높은 위치를 반증한다. 아달라는 다윗의 집 전 왕족을 파괴하고 권력을 잡는데 이는 모후의 위치에서 발생했다. 이는 그녀의 상당한 권력을 말해준다. 거대한 권력의 소유만이 그녀가 왕국을 통제하는 것이 가능하기 때문이다. Z. B. Barak, "The Status and Right of the Gēbirā," *JBL* 110 (1, 1991): 23-27., 마아가와 아달라는 정략결혼으로 유다의 궁정에 들어온다. 그리고 유다의 변혁기에 활동한다. 마아가는 솔로몬 왕국이 분열된 후에 모후로서 직무를 수행한다. 아달라의 통치는 다윗 계열의 거의 완전한 근절을 본다. 둘 다 큰 권력을 휘두르고, 그러한 힘은 궁정 내의 이방제외에 대한 후원에 초점이 맞춰진다. 그들 둘 다 아들이 죽은 후에 권위를 이양하지 않았다. 또한 둘 다 아들의 계승자에 의해서 수행된 제의 개혁의 과정에서 쫓겨났다. K. Spanier, "The Queen Mother in the Judaeon Royal Court: Maacah and Athaliah," in *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies*, ed. A. David (Jerusalem: World Congress of Jewish Studies, 1993), 75.

515) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 117-118.

516) Bright, *A History of Israel*, 254.

517) 땅의 백성이 즐거워 하고 예루살렘이 잠잠했다는 보도는 유다 백성과 도성 사이의 대비를 노린 것 같다. Gray, *I & II Kings*, 582. 흠즈는 백성들이 기뻐하는 것과 성읍의 침묵을 대조되는 것으로 볼 필요가 없다고 주장한다. Hobbs, *2 Kings*, 144.

518) 42인을 죽음의 수로 이해하였다(삿 12:6; 왕하 2:24). 그것은 이집트의 사자의 서 125장에 있는 42

서술하고 있다. 하지만 이러한 죽음이 열왕기하 11장에서는 언급되어 있지 않다. 반대로 아하시야의 죽음은 아달라의 살해 계획에 동기가 되었다.<sup>519)</sup> 그렇기 때문에 열왕기하 11장에 있는 자료를 11장의 앞부분 즉 예후의 부분과 연관 짓지 않고 읽을 때 다른 모습을 갖게 된다. 즉 아달라는 많은 왕자들을 살해하는데, 아하시야 자신의 세대에 해당되는 직접적인 왕위 계승자들을 살해한 것이 된다. 열왕기하 11장에 의하면 아달라가 아하시야의 죽음을 통해서 왕의 씨를 전멸시키는 잔인한 방법으로 권력을 얻는다.<sup>520)</sup>

그렇다면 어떤 전승이 옳은 것일까? 아하시야의 형제들을 죽인 사람은 예후인가? 아니면 아달라인가? 오므리 왕조를 멸망시킨 예후에게 있어서 오므리 왕조와 밀접하게 관련된 다윗 왕조의 후손들을 살해하는 행위는 필연적인 행위일 것이다. 그러므로 예후의 행위는 역사성을 띠고 있다고 볼 수 있다. 이와는 다르게 공적인 유다의 역사 기술인 “유다 왕들의 실록” 과 같은 것은 의와 공평을 고려하지 않고 편파적이다. 이러한 것은 권력을 잡은 여호야다의 당파 또는 요아스와 그 뒤를 이은 다윗왕조의 당파에 기울어져 있다. 그러므로 실제로는 아달라가 모후로서의 그의 위치를 이용해서 집권하고 때가 되면 그녀의 손자에게 권력을 넘겨주려 했다고 보는 것이 타당하다.<sup>521)</sup>

따라서 이 일에 대한 전말은 이러하다. 여호야다가 군대로 하여금 자기에게 충성하도록 하는 데 성공한 이후 군대는 전략적으로 중요한 자리들을 통제하였다. 그들은 왕궁, 수르 문, 그리고 수비대 뒤에 있는 문(5b, 6a)들을 통제하였고 주도면밀하게 계획된 공격에서 군사들은 새로운 왕을 잘 호위하였다(11ab, 12aβ, 12b). 군중들이 몰려들어 환호하였고 이를 통해서 권력의 교체가 실현되었다(12a). 지금까지 권력을 가지고 있었던 아달라는 기습을 당했다고 느꼈고, 그녀는 반란을 일으킨 사람들의 손에 의해서 살해 되었다(14aα, 14b, 16). 전복을 통해 이루어진 관계들은 합법적으로 승인되었다(17). 마지막에 있는 보도는 공정하게 백성들의 반응을 서술하고 있다. 그것은 백성의 반응이 양분되어 있다는 것을 말하고 있다: “그 때에 땅의 온 백성이 즐거워하였으나 성읍은 조용하였다” (20a).<sup>522)</sup>

요아스 시대 기본층은 여호야다의 쿠데타에 의한 지배를 합법화 하고 있다. 그렇지

명의 죽음의 심판자의 수와 일치한다. 서규석, 『사자의 서』 (과주: 문학동네, 2009), 287-289.

519) 70인역은 복수로 읽으면서(“아달라가 그녀의 아들들이 죽은 것을 보았을 때”) 열왕기하 10장 12-14절을 반영시키고 있다. 하지만 마소라 텍스트는 열왕기하 10장 12-14절을 배제시키고 있다.

520) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 117-118.

521) 이러한 일은 기본층에서 여호야다가 왕자를 호위대 장교들에게 보이고 자기에게 충성하도록 하는데 성공했고 군대가 사실상의 권력소유자로 승리한 후 아달라에 대한 성공적인 쿠데타에 대한 전체가 완성되었다. 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 117-118.

522) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 118-200.

않다면, 왕자들의 살해를 나쁘게 날조할 필요도 없고, 백성들의 반응도 양분<sup>523)</sup>되지 않았을 것이고 또한 다윗왕조의 합법적인 지배를 확립하는 것이 중요하지도 않다. 그러나 실상은 아달라의 지위가 합법적인 위치에 있었다.<sup>524)</sup>

이제 아달라 대신에 왕위에 오른 요아스는 전이나 지금이나 마찬가지로 미성년자이다. 그러므로 여호야다는 어린 왕을 위해서 백성과 왕의 계약을 중재해야만 했다.<sup>525)</sup> 왕과 백성사이에 계약을 중재한 야호야다가 전복을 기도하였던 핵심 인물이다. 요아스 시대 기본층에서는 여호야다가 누구인지 알 수 없다. 단지 그의 이름만이 등장한다. 요아스 시대 편집층에서 유추할 수 있는 것은 그는 궁중과 직접적인 연관을 가지고 있었고 어려움 없이 수비대의 장교들을 지휘할 수 있었던 인물이다. 20a절에서 백성들의 반응이 양분되어 있는 것을 통하여 알 수 있는 것은 유다 사람들은 전복에 대하여 환호하고 있는 반면에 예루살렘 사람들은 냉담하였다는 것을 알 수 있다. 유다 사람들에게는 단지 남자 다윗 후손이 왕위에 앉았다는 외적인 사실이 중요하였다.<sup>526)</sup>

열왕기하 11장에서 요아스 시대 기본층의 중요한 자료의 내용은 여호야다를 중심으로 해서 아달라로부터 왕위를 찬탈했다는 점을 정당화시키는 일종의 정치적인 선전(propaganda)이다. 요아스 시대 기본층은 도시 사람들의 조용함과 땅의 사람들의 환호를 대비해서 보여줌으로써 아달라를 전복시킨 것에 문제가 있음을 보여주고 있다.

또 하나의 측면은 요아스 시대 편집층이 일목요연하게 대관식을 말하고 있다는 점이다. 그 대관식의 순서는 기름부음, 경의 포함, 환호, 계약<sup>527)</sup>, 그리고 착좌 의식으로 이루어져 있다. 이런 대관식을 통해서 요아스 시대 기본층이 보여주고자 하는 것은 끊어질 뻔했던 다윗의 왕조가 이어지게 됐다는 것을 강조하고 있다. 이 외에도 요아스 시대 기본층에서는 요아스의 대관식을 그 순서에 있어서 다른 어느 왕들보다도 자세하게 기록하고 있는 것을 볼 수 있는데, 이것은 다윗왕조가 다시 서게 되는 것을 강조한 것이라고 볼 수 있다.

---

523) 이것은 17절 이하에 보고된 것과는 달리 실제 상황이었던 것 같다. 강조는 땅의 백성과 도시간의 차이에 놓여 있다. 수도는 사건의 상황이 어떻게 전개될지를 기다리고 있고, 그 소식은 순수한 기쁨으로 시골에서 받아들여진다. 이 본문은 아달라의 통치에 관해서 애써서 불만족을 말하고 있다. S. Herrmann, *A History of Israel in Old Testament Times* (Philadelphia: Fortress Press, 1981), 225.

524) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 115-119. 예후의 혁명을 통해서 알 수 있다. 권력 교체는 예후가 통치하는 왕을 살해하였을 뿐만 아니라 이어서 모후를 죽인 후에 권력 교체가 완성되었다. 그러기 때문에 모후는 자기 아들이 죽은 후에 공식적인 권력의 소유자가 된다. 그녀는 새로운 왕이 정해진 후에 물러나게 되어 있다.

525) 8세에 왕에 오른(왕하 22:1) 요시아에서도 발견된다. 이것도 쿠데타 이후에도 그러하였다(왕하 21:23-24).

526) 레빈, 『여왕 아달라의 전복』 119-122.

527) 기본층에서 “계약”은 정관사가 사용되었다. 이것은 관례적 절차라는 것을 암시한다. Gray, *I & II Kings*, 579.

또한 열왕기하 12장 18-19절의 요아스 시대 기본층에서 아람 왕 하사엘에게 여호사밧과 여호람과 아하시야와 그 자신이 구별하여 드린 성물과 야웨의 전 곳간에 있는 금과 왕궁에 있는 금을 아람 왕 하사엘에게 준 사건이 기록되어 있다. 이 본문은 열왕기하 12장 5-17절이 기록되게 한 동인으로 작용하고 있다. 열왕기하 12장 5-17절은 성전수리를 다루고 있는데, 유다의 모든 성물과 금들이 아람 왕 하사엘에게 조공으로 바쳐지기 전에 야웨의 성전수리를 위해서 쓰여 졌다는 것을 말하게 된다.

지금까지 요아스 시대의 사회적 정황에서 기원하는 이야기들을 살펴보았다. 즉 이 이야기들이 근거하고 있는 요아스 시대의 사회적 정황은 첫째로는 여호야다에 의한 아달라의 전복이고, 둘째로는 단절되었던 다윗계열의 왕위 계승이 요아스를 통해서 이루어졌다는 것이고, 그리고 마지막으로 하사엘에 의한 남 유다 침입 사건에 의해서 성전에 있는 모든 성물과 성전과 왕궁의 모든 금을 빼앗겼다 것이다.

## 5.2 포로기 시대의 편집층

포로기 시대의 신명기 사가 본문을 통해서 사회적 정황을 유추할 수 있다.<sup>528)</sup> 열왕기하 12장에 있는 신명기 사가적인 테두리 작업이 두 개의 분리된 보도들을 에워싸고 있다. 그것은 12장 5-17절인 성전수리에 대한 보도이고 또 하나는 12장 18-19절의 아람 왕 하사엘의 원정에 대한 보도이다. 이 둘은 모순적인 관계에 있고, 아람 왕 하사엘 원정에 관한 열왕기하 12장 18-19절은 요아스 시대 편집층에서 가져온 것이다.<sup>529)</sup>

528) 포로기 시대 편집층은 열왕기하 12장 1-3a, 4, 19a(מִשְׁמֶרֶת, 신명기 사가 이후), 20-22이다. 신명기 사가는 편집자이면서 역사서의 저자이다. 그는 전승되어 내려온 서로 다른 전승 자료들을 결합하고 하나의 통일된 계획 하에 이러한 것들을 배열하였다. 신명기 사가적 작품의 저작 시기는 열왕기하의 끝 부분인 열왕기하 25장 27-30절에 근거하여 주전 562년의 서술 연대를 가지게 된다. 신명기 사가적 역사서는 “유다 왕들의 역사지략”으로부터 많은 것을 가져오고 있다. 요아스 왕의 역사로부터 열왕기하 12장 5-17절과 18-19절을 가져오고 있다. 또한 “역대 지략”으로부터도 발췌하였는데 그것은 아달라의 왕위 찬탈, 그녀의 몰락, 요아스의 책봉에 대한 보도(왕하 11:1-20), 그리고 요아스의 살해와 그 결과들에 대한 설명(왕하 12:21-22, 14:5)이 포함된다. 노트의 관점에 따르면 신명기 사가는 “유다 왕들의 역대 지략”과 “역대 지략”을 통해서 본문을 포로기 시대에 편집한 것으로 본다. 그러므로 노트에 의하면 본문이 지니고 있는 사회적 정황은 크게 포로기 시대의 정황이 될 것이다. M. Noth, *The Deuteronomistic History* (Sheffield: JSOT Press, 1981), 10-13, 66-67.

529) 레빈, 『구약성서 해석학』 324-325. 이 자료들은 열왕기하 14장 25-26a절 15장 17-22절, 열왕기하 14장 8-14절, 16장 5절, 7-9절, 18장 13-15절 그리고 24장 10-13a절에서도 항상 동일한 방식으로 어떻게 왕궁의 금고와 성전의 금고가 유다의 외교 정책의 혼동을 통하여 피해를 입게 되었는지를 보도하고 있다. 이러한 본문들은 신명기 사가적 역사 저술가에 의해서 그의 앞서 있었던 원전 자료에서부터 그의 역사서 안으로 받아들여졌다. 그레이는 일종의 통계가 제사장 자료에 속한 것으로 보는데, 그것은 다음과 같다: 르호보암(왕상 14:25-28), 요아스(왕하 12:18-19), 아사(왕상 15:18), 그리고 파괴된 성전 기물의 목록(왕하 25:13-17). 그레이는 열왕기하 12장 18-19절의 자료가 어떤 제사장에 의해서 성전 문서보관소에서 가져온 것으로 본다. Gray, *I & II Kings*, 583.

열왕기하 12장 18-19절을 제외하고 다른 본문들은 직접적으로 혹은 거의 직접적으로 그것들의 단락의 도입 테두리들에 이어진다. 열왕기상 15장 17-22절을 제외하고 모든 보도들의 연대가 규정되었다: 열왕기상 14장 25절; 열왕기하 18장 13절은 절대적인 연대 언급을 통하여, 나머지 본문들은 역관련 하여: 열왕기하 12장 18절; 14장 8절; 16장 5절은 “**אז**, 이때에”와 함께, 24장 10절은 “**באֵת הַהוּא**, 그때에”와 함께. 이러한 역관련은 해당되는 왕의 통치 시기와 관련되었다. 그것은 보도들이 테두리 다음에 곧 바로 나오는 한에 있어서 분명하며 열왕기하 12장 18-19절을 제외한 모든 것이 그러하다. 여기서 “**אז**, 그 당시”는 5-17절을 통하여 테두리로부터 분리된다. 하지만 확실한 것은 열왕기하 12장 18절은 문장 그대로의 평행구절인 16장 5절과 유사한 평행구절인 14장 8절처럼 신명기 사가적 역사서의 본래의 본문에서 테두리인 1-3a, 4절에 이어졌다. 요아스 시대 편집층의 열왕기하 12장 18-19절속에서 19a절의 “**קָדְשִׁים**, 왕의 성물”은 첨부이다.<sup>530)</sup> 이 첨부가 말하는 것은 다음과 같다: 다윗이 하맛 왕 도이의 조공을 이방 민족들에 대한 원정에서 탈취한 은금과 함께 성물로 드렸으며(삼하 8:11-12) 솔로몬은 이것들을 성전건축 후에 성전 공간에 두었다(왕상 7:51b). 동일한 방식으로 아사는, 르호보암 치하에서 성전과 왕궁이 바로 시삭에게 약탈당한 후에 (비교. 14:25-26aα), 그의 성물과 그의 아버지의 성물을 성전으로 가져 왔는데(왕상 15:15), 이 본문에서 분명한 것은 아람 왕 벤-하닷에게 바치는 조공을 위하여 성전 공간을 채우기 위함이다(비교. 18절). 이 조공에서 성전 공간은 새롭게 비워졌으므로 (그렇게 15:18에 강하게 표현됨), 편집자는 다음의 공격에 직면하여 다음에 이어지는 왕들 여호사밧, 여호람, 아하시야 그리고 요아스의 성물을 언급하였다.<sup>531)</sup>

열왕기상 15장 15절과 열왕기하 12장 19절에서 성물의 언급은 유일하게 열왕기상 15장 18절 이후에 성전 공간의 고갈을 통하여 유발되었다. 여기에 나타나는 “**קָדְשִׁים**, 성물”의 언급은 제사장 문서에 주로 나오는데, 거기서 그 개념은 제사장직의 생계를 위하여 규정된 제물의 종류와 몫을 표시한다.<sup>532)</sup> “**קָדְשִׁים**, 성물”은 “**כָּל כֶּסֶף הַקְּדָשִׁים**, 현금”인데 왕은 이것에 대하여 명령하기를 그 현금을 건축 사업에 사용하도록 하였다(5-6). 열왕기하 12장 5절과 19절은 “**קָדְשִׁים**, 성물”에 대한 언급이다. 그 관계가 어떤 종류의 것인지 14-15절에서부터 설명된다. 즉 성전에 바쳐진 금은 금은으로 만든 제의 기구들을 위하여 사용하지 말고 오로지 건축 인부들에게 주어야 한다는 것

530) 레빈, 『구약성서 해석학』 325.

531) 네개의 첨부들인 사무엘하 8장 11-12절, 열왕기상 7장 51b절, 15장 15절, 열왕기하 12장 19a절은 고대 자료의 현 상태에 개입하였는데, 어쨌든 더 후대의 것이다. 그러나 그것들은 첫 번째 편집자인 신명기 사가에 속하지 않는데 이는 그것들이 전혀 고르지 않게 배치되었으며 왕들의 경건을 전혀 고려하지 않았기 때문이다: 신명기 사가에 의하여 부정적으로 판결을 받은 왕들인 아비야, 여호람, 그리고 아하시야 역시 성물을 가져온다.

532) 레빈, 『구약성서 해석학』 326.

이다. 이것은 근거가 있다. 만약 제의 기구들이 은금으로 제작되었다면 도대체 무슨 일이 일어났을까? 그러하다면, 제의 기구들은 성전 곳간과 왕궁의 곳간에서 발견되는 모든 헌물들과 모든 금과 함께 아람 왕 하사엘에게 조공으로 바쳤을 것이다(19). 거기로부터 기인하는 성전 이야기인 5-17절은 신명기 사가적인 “שֵׁם, 성물” 첨부를 포함하여 요아스 시대 편집층에서 나온 18-19절을 전제하고 있다. 성전 이야기는 성전 곳간에 있는 “כֹּל הַקְּדוּשִׁים, 성물, 19절, כֹּל כֶּסֶף הַקְּדוּשִׁים, 현금 자산, 5절”을 적당한 시기에 그리고 온전히 건축 작업의 재정 담당을 위하여 이용한다. 따라서 아람 사람에게 잃어버리는 대신에 이런 방식으로 성전에 도움이 되게 하였다. 그것은 5-17절에서 보면, 오랫동안 다 소비된 현금이 18-19절에서는 다시 한 번 지금 아람 사람들에게 넘겨졌다는 특이한 결과를 낳고 있다.<sup>533)</sup>

열왕기하 12장에서 신명기 사가는 고대 자료인 18-19절 앞에 자신의 편집 구절 1-4절, 3a절을 배치하고 뒤에 자신의 편집 구절 20-21절을 첨부하였다.

신명기 사가는 열왕기하 11장의 요아스 시대 편집층을 그대로 수용한 것으로 보인다. 열왕기하 11장에서 말하고 있는 요아스 시대 편집층은 신명기 사가가 다윗 왕가의 계속적인 왕위 계승을 서술하는 것을 목표로 하고 다윗 왕의 후손으로서 요아스를 세운 여호야다에 의해서 행해진 구테타를 정당화하고 있다. 요아스 시대 편집층은 기본적으로 편향된 면을 보이고 있고, 요아스 시대 편집층에서 요아스가 왕권을 이어가기 때문에 신명기 사가는 요아스 시대 편집층에 손을 댈 필요가 없었다. 열왕기하 12장에서도 신명기 사가는 도입의 전형적인 테두리를 사용하고 있다. 특별히 그 가운데서 18-19절의 요아스 시대 편집층을 그대로 받아들이고 있다. 즉 아람 왕 하사엘에 대한 이야기를 수용하고 있다.<sup>534)</sup>

위의 이야기를 통해서 포로기 시대의 사회적 정황은 신명기 사가가 요아스의 왕위 계승 이야기를 그대로 수용한 것으로 보아 왕정 복구에 대한 포로기 시대의 희망을 가지고 있었다는 사실을 알 수 있고, 또한 요아스의 실패를 담고 있는 성전과 왕궁의 보물과 금을 빼앗긴 사건을 비록 아무런 논평 없이 받아들이지만, 신명기 사가는 왕정에 관한 회의적인 시각도 함께 가지고 있는 것을 알 수 있다. 그리고 신명기 사가 자체의 통치 공식에서 요아스에 대한 이상화와 요아스 암살 사건이라는 실패의 기록은 왕정에 관한 긍정적인 시각과 회의적인 시각을 가지고 있었던 신명기 사가 시대의 사회적 정황을 보여주고 있다.

### 5.3 페르시아 시대의 편집층

533) 레빈, 『구약성서 해석학』 327-328..

534) 레빈, 『아달라의 전복』 73-77, 117, 129., 레빈, 『구약성서 해석학』 323-325.

페르시아 시대의 것<sup>535</sup>)으로 돌려지는 페르시아 시대의 편집층은 계약을 언급하고 있다. 이곳에서 언급되고 있는 계약은 야웨와 백성 간의 계약으로서 왕정 시대에는 존재하지 않았던 계약의 유형이다. 이러한 계약은 왕이 더 이상 존재할 수 없었던 페르시아 시대에 기인한 계약이다. 그러므로 이러한 계약 표현은 신명기 사가 이후의 것이다. 신명기 사가 이후의 계약은 다음과 같다: 여호수아 7장 11,15; 23장 16절; 24장 35절; 사사기 2장 1절, 20절; 사무엘상 12장 22절; 사무엘하 7장 23절, 24절; 23장 5절; 열왕기상 8장 21절, 23절; 11장 11절; 19장 10절, 14절; 열왕기하 11장 17절; 13장 23절; 17장 15절, 35절, 38절; 18장 12절; 23장 3절.<sup>536</sup>) 야웨와 백성 간의 계약으로 이스라

535) 페르시아 시대 층은 11장 3a, 4aβ, 4bβ, 5ba(בטב 8, 7, )פב, 9, 10, 11aβ, 12aa, 13b, 14aβ, 15a, 15b, 17aβ, 18a, 18b, 19a, 20b, 12장 3b, 5-17절인데, 이 층은 “제사장 여호야다”로 시작되는 층과, “제사장”으로 시작되는 층이다.

536) 여호수아 7장 11절에서 “ברית, 계약” 이 등장한다: “이스라엘이 범죄하여 내가 그들에게 명령한 나의 언약을 어겼으며”. 신명기 사가는 십계명에 근거한 계약을 알고 있다(신4:13; 5:2; 9:11). 하나님은 계약을 지키는 사랑의 하나님으로 그려진다(4:31; 7:9), 또한 계약을 어기는 자들을 벌하겠다고 기억하는 하나님이다(7:10-11; 8:19-20; 29:15-28). 여호수아 7장은 그 땅에서 계약을 어기는 첫 번째 경우를 말하고 있다. 즉시로 그들은 결과를 맞보게 되는데 그것은 죽음이다(7:12). T. C. Butler, *Joshua* WBC, 7 (Texas: Word Books, 1983) 85., 여호수아 7장 15절에도 “ברית, 계약” 이 등장한다: “이는 여호와와의 언약을 어기고 이스라엘 가운데서 망령된 일을 행하였음이라”. 여호수아 23장 16절에도 “ברית, 계약” 이 등장한다: “만일 너희가 너희의 하나님 여호와께서 너희에게 명령하신 언약을 범하고 가서 다른 신들을 섬겨 그들에게 절하면 여호와와의 진노가 너희에게 미치리니”. 7장이 시작하는 곳(비교 7:1)에 있는 신학적인 요약을 정확하게 끝맺으면서, 16절은 깨어진 계약에 의해서 생기는 하나님의 분노라는 용어로 위협을 말한다. 하나님의 분노의 원인은 깨어진 충성에 중점이 있다. 그것은 다른 신을 섬기고 그들을 예배하는 것이다(7절). 신명기 6장 15절, 7장 4절, 11장 17절, 29장 24-27절에 있는 경고는 신명기 31장 16-18절에 있는 것과 유사한 용어로 역사적인 실재로서 묘사된다. 경고는 거의 확실성을 가지고 있다. 열방의 신들은 이스라엘에게 거의 저항할 수 없는 유혹인 듯하다. Butler, *Joshua*, 256., 여호수아 24장 25절에도 “ברית, 계약” 이 등장한다: “그 날에 여호수아가 세겟에서 백성과 더불어 언약을 맺고”. 여호수아는 야웨와 이스라엘간의 협정을 맺도록 한다. 쿠취(Kutsch)와 페어리트(Perlitt)는 계약이 신명기 학파와 함께 이스라엘 신학 속에 들어간 것이라고 주장한다. 바인펠트(Weinfeld)와 맥카시(McCarthy)는 출애굽기 19장, 24장, 그리고 34장; 사무엘하 23장 5절 그리고 호세아 8장 3절은 계약 신학을 사용하고 있는 전기 예언서의 단계를 가리킨다는 것에 반대한다. Butler, *Joshua*, 276., 사사기 2장 1절에도 “ברית, 계약” 이 등장한다: “내가 너희의 조상들에게 맹세한 땅으로 들어가게 하였으며 또 내가 이르기를 내가 너희와 함께 한 언약을 영원히 어기지 아니하리니”. 사사기 2장 20절에도 “ברית, 계약” 이 등장한다: “여호와께서 이스라엘에게 진노하여 이르시되 이 백성이 내가 그들의 조상들에게 명령한 언약을 어기고 나의 목소리를 순종하지 아니하였은즉”. 사무엘상 12장 22절에 계약적인 요소가 등장한다: “여호와께서는 너희를 자기 백성으로 삼으신 것을 기뻐하셨으므로 여호와께서는 그의 크신 이름을 위해서라도 자기 백성을 버리지 아니할 것이요”. 야웨가 자기 백성을 선택하는 것은 다양한 형태의 “언약 형식문”으로 표현된다(참조 신7:6; 14:2; 27:9; 왕하 11:17). 하나님의 선택과 그분의 위대한 이름은 사무엘하 7장 23-24절의 다윗의 기도에서도 결합되어 있다. 이스라엘을 하나의 백성으로 만드는 여호와와의 결심은 그들에 대한 사랑과 조상들에게 주었던 자신의 서약에 대한 충실성에서 비롯된다(신7:7-8; 비교. 9:4-5) R. W. Klein, *1 samuel* WBC, 10 (Texas: Word Books, 1983), 25-26., 사무엘하 7장 23절, 24절에도 계약적

엘은 야웨의 백성이 되었고, 야웨의 백성은 토라를 준수하게 된다. 이스라엘이 신명

인 요소가 등장한다: “땅의 어느 한 나라가 주의 백성 이스라엘과 같으리이까 하나님이 가서 구속하시 자기 백성으로 삼아 주의 명성을 내시며 그들을 위하여 큰 일을, 주의 땅을 위하여 두려운 일을 애굽과 많은 나라들과 그의 신들에게서 구속하신 백성 앞에서 행하셨사오며 주께서 주의 백성 이스라엘을 세우사 영원히 주의 백성으로 삼으셨사오니 여호와 주께서 그들의 하나님이 되셨나이다”. 24절은 언약적인 용어를 사용하였으며, “내가 그들의 하나님이 되고 그들은 내 백성이 되리라” (출6:7; 레26:12; 겔11:20; 37:27)는 말씀은 언약 개념의 정수가 되는 말씀의 변형이다. 이 절은 또한 영원한 삼각관계 즉 야웨-이스라엘-다윗 왕조의 깨질 수 없는 화목을 강조하고 있다. 다윗의 기도에서 “영원히” 라는 말이 다섯 번 반복된 사실은 중요하다. A. A. Anderson, *2 samuel* WBC, 11 (Texas: Word Books, 1989) 127., 사무엘하 23장 5절에도 “ברית, 계약” 이 등장한다: “내 집이 하나님 앞에 이 같지 아니하나 하나님이 나와 더불어 영원한 언약을 세우사”. 메팅거(Mettinger)는 “언약” 이란 용어가 “포로 시대까지는 다윗 언약이라는 의미로 사용된 것이 입증되지 않으며, 그 이후에 다윗 언약의 표준적인 양식이 ‘절대적인 형식’ 이 되었다” 고 주장했다. T. D. Mettinger, *King and Messiah* (Lund: CWK Gleerup, 1976), 280., 열왕기상 8장 21절, 23절에 “ברית, 계약” 이 등장한다: “내가 또 그 곳에 우리 조상들을 애굽 땅에서 인도하여 내실 때에 그들과 세우신 바 여호와와의 언약을 맺은 것을 위하여 한 처소를 설치하였노라” “주께서는 온 마음으로 주의 앞에서 행하는 종들에게 언약을 지키시고 은혜를 베푸시나이다.” 여기에서 솔로몬은 실제적인 기도를 시작하는데 먼저 그는 하나님의 유일성과 그분의 언약의 신실함을 찬양한다. S. J. DeVries, *1 Kings* WBC, 12 (Texas: Word Books, 1985) 125., 열왕기상 11장 11절에 “ברית, 계약” 이 등장한다: “여호와께서 솔로몬에게 말씀하시되 네게 이러한 일이 있었고 또 네가 내 언약과 내가 네게 명령한 법도를 지키지 아니하였으니”. 열왕기상 19장 10절, 14절에 “ברית, 계약” 이 등장한다: “이는 이스라엘 자손이 주의 언약을 버리고 주의 제단을 헐며”. 열왕기하 11장 17절에 “ברית, 계약” 이 등장한다: “여호야다가 왕과 백성에게 여호와와 언약을 맺어 여호와와 백성이 되게 하고 왕과 백성 사이에도 언약을 세우게 하매”. 왕과 야웨, 백성과 야웨 그리고 왕과 백성 사이에 언약을 맺는다. 이것은 4절에서 이루어진 정치적인 동의를 구하는 것과는 다른 것이다. 그 언약의 의도가 백성들의 지위를 “야웨의 백성” 으로 갱신시켜 주기 때문이다. 이 분위기와 정서는 신명기 4장 23절과 7장 6절에서도 발견된다. 그러한 언약의 결과는 거짓 예배에 대한 공격이며 산당들과 우상들의 훼파로 나타난다. 또한 이 언약은 백성들로 하여금 행동으로 움직이도록 자극을 준다. 백성들은 바알 신전을 훼파하며 바알 선지자 맛단을 죽이는 일을 해간다. Hobbs, *2 Kings*, 143., 열왕기하 13장 23절에 “ברית, 계약” 이 등장한다: “여호와께서 아브라함과 이삭과 야곱과 더불어 세우신 언약 때문에 이스라엘에게 은혜를 베풀며”. 족장들과 맺은 언약에 대한 구절은 이 시점에서 특이한 면을 보여준다. 포로기 이전의 예언자들은 이 특별한 언약을 인용하는 것을 삼가는 경향이 있는 것으로 오랫동안 인식되어 왔다. Hobbs, *2 Kings*, 171., 열왕기하 17장 15절, 35절, 38절에 “ברית, 계약” 이 등장한다: “여호와와 율례와 여호와께서 그들의 조상들과 더불어 세우신 언약과 경계하신 말씀을 버리고” “옛적에 여호와께서 야곱의 자손에게 언약을 세우시고 그들에게 명령하여 이르시되” “또 내가 너희와 세운 언약을 잊지 말며 다른 신들을 경외하지 말고”. 15절의 언약은 열왕기하에서 시내산 언약에 대해 처음으로 언급하는 부분이기도 하다. 이 용어는 11장 4절, 17절에서 요아스를 복위시키기 위해서 맺어진 계약에 사용되었고, 13장 23절에서는 아브라함과 맺은 언약에 대해서 사용되었다. 35절의 언약은 배타적으로 야웨만을 경배하는 것을 포함하는 것이었다. 전체 문단은 신명기 4장을 생각나게 하는 것으로서 저자가 이스라엘과 유다의 역사를 살펴보면 진단하는 심판의 기준을 보여 준다. Hobbs, *2 Kings*, 234, 240., 열왕기하 18장 12절 “이는 그들이 하나님 여호와의 말씀을 듣지 아니하고 그의 언약과 여호와와 중 모세가 명령한 모든 것을 따르지 아니하였음이더라”. 열왕기하 23장 3절에 “ברית, 계약” 이 등장한다: “왕이 단 위에 서서 여호와 앞에서 언약을 세우되 마음을 다하고 뜻을 다하여 여호와께 순종하고”. 요시아는 모세와 여호수아가 행했던 것과 같은 역할을 하고 있다. 그리고 신명기 사가는 이러한 행위를 시내산 언약 갱신으로 이해한다. Hobbs, *2 Kings*, 332.

기에 언급된 토라를 준수하는 것은 이 본문에서 제의개혁에 동참하는 것으로 나타난다. 신명기 13장 3절은 다음과 같이 말한다.

“그 제단을 헐며 주상을 깨뜨리며 아세라 상을 불사르고 또 그 조각한 신상들을 찍어 그 이름을 그 곳에서 멸하라.”

베이올라(T. Veijola)는 이 본문이 후대의 확대를 통해서 첨부로 강화되었다고 말한다. 고대의 표상에 따르면 이방 민족들과 그들의 신들의 이름들을 멸함과 함께 그들 자신들이 멸망 받는다(비교. 신7:24; 습1:4; 습13:2). 신명기 사가는 여기서 분명한 프로그램을 기초하려고 했는데, 그 프로그램은 요시아에 의하여 예루살렘에서 수행된 제의 청결에서 그 성취를 발견하였다(왕하 23:4-14).<sup>537)</sup> 또한 열왕기하 10장 26-27절은 다음과 같이 서술한다.

“바알의 신전 있는 성으로 가서 바알의 신전에서 목상들을 가져다가 불사르고 바알의 목상을 헐며 바알의 신전을 헐어서 변소를 만들었더니 오늘까지 이르니라.”

제단들과 형상들의 파괴는 단어 그대로 열왕기하 18장 4절과 23장 4절, 열왕기하 18장 4절: “그가 여러 산당들을 제거하며 주상을 깨뜨리며 아세라 목상을 찍으며”, 열왕기하 23장 4절: “바알과 아세라와 하늘의 일월 성신을 위하여 만든 모든 그릇들을 여호와의 성전에서 내다가” 를 생각나게 한다.

위의 구절들은 “야웨의 백성이 된다” 라는 막 떠안은 의무를 실행으로 옮기는 것이다. 계약의 의도는 백성들의 지위를 “야웨의 백성” 으로 갱신시켜준다. 이 분위기와 정서는 신명기 4장 23절과 7장 6절에서 발견된다. 그 계약의 결과는 거짓 예배에 대한 공격이고 산당들과 우상들의 파괴로 나타난다. 또한 계약은 백성들로 하여금 행동으로 옮기도록 자극을 준다. 백성들은 바알 신전을 파괴하고 바알 선지자 맞단을 죽인다.<sup>538)</sup>

페르시아 시대의 시작은 왕정 회복의 희망이 사라짐을 의미한다. 이때에는 왕이 없고 그 대신 야웨가 왕이 되는 시대이다. 이와 함께 계약이 등장하게 되었다. 이 공식은 야웨가 이스라엘의 하나님이고 이스라엘은 야웨의 백성이 되는 것이다. 이 계약 표현 공식은 구약성서의 중심 사상이다. 이것은 약속의 형태로 등장하게 된다: “나는 너의 하나님이 되고 너희는 내 백성이 될 것이다.” 이 약속은 조건을 동반하게 된

537) 베이올라, 『베이올라 신명기』 491-492.

538) Hobbs, *2 Kings*, 150.

다. 그 조건을 채워야만 계약의 약속이 성취된다.

계약과 관련해서 열왕기하 11장에 있는 계약은 그 의미가 요아스 시대의 편집층에 있는 계약과는 의미가 다르다. 이 계약은 왕정 시대의 왕이 백성들과 맺는 언약이다. 즉 요아스 시대 편집층에서는 계약의 주체가 왕이었으나 이 본문에서는 계약의 주체가 야웨이고 그 상대편은 왕과 백성이다.<sup>539)</sup> 이러한 상황은 왕정시대가 아닌 포로기 이후의 시대적 상황을 말해준다. 이제 왕은 존재하지 않는다. 즉 왕이 다스리는 시대가 아니고 야웨가 이스라엘을 다스리는 신정론의 시대이다. 다시 말해서 열왕기하 11장에서 17a절의 계약은 야웨와의 계약을 말하고 그것은 포로기 이후의 상황을 말하고 있다. 이 계약의 사회적 정황은 왕이 존재하지 않는 시대가 되고 그 계약으로 인해서 토라 준수의 의무를 지니고 살아가고, 땅의 백성이 중요시되는 시대를 말해주고 있다.

페르시아 시대의 편집층에서, 왕은 제사장에 복속되어 있다. 이러한 현상은 이 편집의 시대는 포로기 이후 왕이 없던 시대인데 이 본문은 주전 9세기 시대의 것이기 때문이다. 따라서 열왕기하 11장의 페르시아 시대의 편집층은 제사장의 두드러진 역할이 강조되어 있다. 페르시아 시대의 편집층은 어린 요아스가 야웨의 성전에서 6년을 지냈고, 제사장은 백부장들과 가리 사람들과 호위병들과 땅의 온 백성을 거느린 사람으로 등장한다. 그는 왕에게 왕관을 씌어주고 율법책을 수여한다. 쿠테타도 그에 의해서 진행된다. 열왕기하 11장에서 보여진 제사장은 왕 이상이다. 이러한 장면은 포로기 이후의 시대상을 보여준다. 열왕기하 11장에서 페르시아 시대의 편집층은 분명히 유다 왕들의 역대지략으로부터 유래한 보도를 다윗왕조의 영속이 예루살렘 성전 제사장의 적극적인 개입을 통하여 회복되었다는 데까지 이르렀다. 거기서 전제된 왕과 제사장직의 공생은 가장 일찍이 역대기 기자가 다윗 후손들에 대하여 묘사하였던 모습을 회상하게 된다. 거기에서 왕은 율법 아래에 있다. 그러나 가장 중요한 그의 임무는 성전의 후원자와 옹호자가 되는 것이다. 그러므로 페르시아 시대의 편집층은 제사장 여호야다를 통하여 율법 안에서 가르침을 받고(12:3b) 왕위에 오른 어린 왕이 곧바로 성전회복에 응용되었다는 것은 논리에 맞는 것이다.<sup>540)</sup> 역대기하 24장 7절에서 처럼 여기서 전제된 것은 아달라의 통치하에서 성전이 바알로 인하여(비교. 왕하

539) 이중적인 계약이 왕의 즉위식의 마지막에 조인되었다. 계약은 한편에서는 야웨와 다른 한편에서는 백성들과 함께한 왕과의 사이에서 체결되었다. 그러한 계약이 갖고 있는 내용을 말하자면 본질적으로 유대인들은 야웨의 백성이 되어야 한다는 것이다. 거기다가 왕과 백성 사이의 계약이 이루어졌다. 유대의 헌법에 있어서는 첫째로 국가종교를 문제 삼았으며, 둘째로는 국내의 내정의 문제에 관한 것이 나타났다. 그 다음에는 모든 바알제단의 정화가 뒤따랐다. 예루살렘에서도 바알제단이 파괴되었고 그의 제사장이 살해되었다. G. 포러, 『이스라엘 역사』 방식중 역 (서울: 성광 문화사, 1986[G. Fohrer, *Geschichte Israels*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1982]), 191.

540) 레빈, 『구약성서 해석학』 359.

11:18)등한시 되었다는 것이다. 그리고 건축 조치들과 함께 첨부는 동시에 요아스 시대 편집층에서 나온 18-19절이 보도하는 것, 즉 아람 사람들에게 성전 재산을 빼앗기는 것을 추가로 예방하려고 하였다. 성전에 있는 모든 금이 부정한 손에 떨어지기 전에 소비되어야만 했다. 유다의 왕들 때에 성전 수리가 어떻게 일어났는지를 편집자는 열왕기하 22장 3-7, 9절에서 전승된 요시야 하에 있었던 성전수리에서 추론하였다. 열왕기하 12장의 페르시아 시대의 편집층은 율법 교육을 충실히 받고 그 결과로 율법을 실천하는 왕이 된다. 그것은 성전에 관심을 갖고 성전을 수리하는 왕이다. 그는 성전의 후원자이다. 열왕기하 12장의 페르시아 시대의 편집층은 그것을 종교적인 선전(propaganda)에 활용하고 있다.

여기에서 볼 수 있는 사회적 정황은 이 시대가 성전에 관심이 많은 시대라는 것과 제사장에 의해서 주도되는 시대라는 것을 알 수 있다.

또 다른 페르시아 시대의 편집층인 15b, 18b, 20b절은 성전의 완전성을 말하고 있다. 이것은 페르시아 시대의 성전 수직 개념을 보여주고 있다.

페르시아 시기의 초기 유다 역사는 바벨론에서 귀환한 유다 백성들이 역경과 좌절을 겪고 있는 때로 성서에 기록되어 있다. 유다 백성이 포로에서 귀환했을 때, 그들은 불순한 기후와 흉작으로 고생하였고(학 1:91-11, 2:15-17), 필요한 양식과 의복도 없이 빈곤으로 허덕였다(학1:6). 그리고 귀환자들과 가나안 땅에 남아 있었던 자들과의 갈등도 있었다. 이러한 상황으로 비추어 볼 때, 성전 공사가 진척되지 못했다는 것은 이해될 수 있다. 이러한 때에 유다인 공동체는 신앙이 결집될 수 있는 구심점을 필요로 하였다.<sup>541)</sup> 많은 어려움이 있었지만, 결국 주전 515년에 성전이 완공되었다(스 6:13-18). 이 성전을 중심으로 제의 공동체가 형성되었다. 이후 다윗왕조는 재건되지 못했고, 왕 대신에 제사장이 다스리게 되었다.

페르시아 시대의 편집층을 통해서 알 수 있는 사회적 정황은 그 시대는 백성이 중요시되는 시대로서 왕이 존재하지 않는 시대이다. 그래서 야웨와 이스라엘과의 계약이 맺어진다. 그 때에는 성전이 중요하였다. 성전을 통해서 공동체는 유지되었고, 모든 사회활동이 성전 중심으로 이루어졌다. 성전 중심의 사회에서 제사장이 왕의 역할을 대신하고 있다. 그러므로 이때는 제의가 강조되는 시대임을 알 수 있다.

---

541) Bright, *A History of Israel*, 365-368.

## 제6장 결 론

열왕기하 11-12장은 여러 학자들의 주장과는 달리 세 개의 편집층으로 구성되어 있다. 첫째는 요아스 시대의 기본층이고, 둘째는 포로기 시대의 편집층이고, 그리고 셋째는 페르시아 시대의 편집층이다. 본 논문은 이러한 3개의 편집층을 문학적, 신학적, 그리고 사회적 정황으로 고찰하였다.

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

포로기 시대의 편집층에는 통치연도와 통치연수의 수사학을 지니고 있다. 요아스 왕에게 독특한 통치연대와 통치연수가 주어져 있는데, 요아스 왕의 통치연대 기록은 요아스 왕이 전체 이스라엘을 대표하고 있는 왕으로 부각되게 한다. 통치연대에 앞서서 그의 등극 나이를 언급하는 양식은 이스라엘이 멸망한 후에 쓰였던 방식이다. 이 표현이 의미하는 바는 북 왕국 이스라엘에는 왕이 없고 남 유다에만 왕이 있어서 요아스 왕이 전체 이스라엘을 대표하는 왕이 된다는 점을 부각시키고 있다. 또한 다른 유다 왕 앞에는 붙였던 “이스라엘의 왕”이라는 용어도 요아스 왕 앞에 붙이지 않음으로 인해서 오로지 유다 왕 요아스만이 이스라엘에 존재하고 있음을 보여준다. 뿐만 아니라 요아스는 “누구의 아들”이라는 표현도 생략되어 있어서 마치 사람의 아들이 아닌 것 같은 위대함의 이미지를 준다. 다윗도 “누구의 아들”이라는 표현이 등장하지 않는다. 이것은 다윗이 가졌던 위대성을 요아스도 가졌다는 암시를 던져준다. 반면에 사울은 이스라엘의 초대 왕임에도 불구하고 “누구의 아들(삼상10:21)”이라는 언급을 함으로 그에게 어떤 위대성을 돌리고 있지 않다. 이러한 표현들은 유다에서 다윗 계열의 왕위 계승이 단절된 후에 다시 새롭게 시작되는 요아스 왕에게 의도적으로 사용하고 있음을 알 수 있다.

요아스의 통치연수는 40년이다. 실제 통치연수와는 다르다. 그럼에도 불구하고 그에게 40년이라는 통치연수를 부여하고 있는 것은 그의 통치가 평온한 시대였음을 말하고 있다.

뿐만 아니라 포로기 시대의 편집층은 실패 수사학을 말하고 있다. 요아스 왕은 결국 젊은 나이에 죽음을 맞이하게 되는데, 그것도 그의 신하들에 의해서 죽게 된다. 신

명기 사가는 그의 때 이른 죽음뿐만 아니라 신하들에 의한 암살을 그의 평가에 있어서 부정적으로 보고 있다.

페르시아 시대의 편집층에서 어휘는 포로기 이후의 언어가 많이 등장함을 보았고, 제의적인 분위기와 일반 대중을 강조하기 위한 언어가 쓰임을 살펴보았다. 이를 통해서 페르시아 시대의 편집층은 제사장 문서의 색채를 띠고 있고 제의와 백성이 중요시 되는 시대라는 것을 알게 해준다.

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

요아스 이야기에서 신학은 여러 요소를 지니고 있다. 요아스 시대 기본층의 신학은 계약을 포함하고 있다. 여기에서 등장하는 계약은 왕과 백성 간의 계약을 말하고 있는데 이 계약을 통해서 백성은 왕에게 충성을 서약하게 된다. 이 계약은 왕의 대관식의 일부로서 관례적임을 알 수 있는데, 성서에서 다윗의 경우와 요아스의 경우에만 구체적으로 표현되어 있다. 다윗 왕도 왕조를 열 때에 백성과 계약을 맺고 왕조를 시작한다. 이 계약은 다윗왕조를 재설립 한다는 의미를 지니고 있다. 이 계약을 통해서 백성은 왕에게 충성을 맹세하게 되는데, 이는 신명기 사가의 다윗왕조 선택과 예루살렘 선택이 관련됨으로써 신명기 사가의 신학과 부합된다.

또한 요아스 시대 기본층의 신학은 왕권을 말하고 있다. 이는 왕의 대관식을 다른 어떤 왕보다도 자세하게 묘사함으로써 왕권을 강조하고 있음을 알 수 있다. 요아스 이야기에서 대관식을 통한 요아스 왕의 왕권은 끊어졌던 다윗 계열의 왕권이 회복되었다는 것을 말하고 있고, 다윗 계열의 합법적인 왕권이 재설정 되었다는 것을 말해주고 있다. 이는 신명기 사가가 이스라엘의 정통성을 다윗왕조에 두고 있는 신학과 일치한다.

포로기 시대의 편집층은 이방혈통의 척결을 말하고 있다. 신명기 사가는 이방 여인의 혈통이 다윗 왕가 속에 들어 온 것에 관해 늘 못 마땅히 여겼다. 솔로몬의 이방 여인들이 그들의 종교를 가지고 다윗 왕가에 들어와서 시돈 사람의 여신 아스다롯과 모압의 신 그모스와 암몬 자손의 신 밀곰을 숭배하여 솔로몬의 마음을 돌이켜 다른 신들을 좇게 하였다(“솔로몬이 여호와의 눈 앞에서 악을 행하여 그 부친 다윗이 여호와를 온전히 좇음 같이 좇지 아니하고(왕상11:6)”). 결국 이방의 여인들이 우상 숭배의 싹을 키웠다. 그러한 이방 혈통을 통한 우상 숭배의 길은 아달랴 시대에 극에 달하였다. 신명기 사가는 아달랴를 제거하면서 남 왕국 유다에서 왕의 모후를 유다 지역출신들로 서술함으로써 인해서 유다에서 혈통의 순수성을 강조하고 있다. 이방 혈통

을 통해서 우상 숭배의 길로 들어가게 되는 것은 배타적 야웨 예배에 방해물로 여겨졌다. 배타적 야웨 예배의 측면에서 볼 때, 이방혈통의 척결은 신명기 사가의 신학 속에 들어 있다.

페르시아 시대 편집층의 신학은 계약을 말하고 있다. 이 계약은 계약과 토라가 동일시되는 시점의 계약이다. 이것을 잘 나타내 보여주는 곳은 열왕기하 23장 3절의 요시야 계약에서이다. 그곳에서 토라와 계약이 동일시되고 계약을 맺는 것은 곧 백성이 토라 준수의 의무를 떠안게 되는 것이다. 즉 계약은 곧 토라의 준수가 된다. 요아스 이야기에 나타나는 계약도 바로 이런 계약이다. “야웨와 이스라엘” 간에 계약을 맺고 “이스라엘은 야웨의 백성”이 된다. 왕정시대와는 달리 이제는 백성이 야웨와의 계약의 한 당사자가 되었다. 이 계약을 통해서 야웨와 백성으로 구성되는 신정체제가 이루어진다. 요아스 이야기에서 요아스가 왕으로 나타나지만 이 계약을 통해서 볼 때, 왕도 단지 백성과 함께 계약의 한 당사자이고 야웨가 실제로 이스라엘의 왕이 된다.

그리고 페르시아 시대의 편집층은 제의개혁에 관해서 언급하고 있다. 이 제의개혁은 이스라엘이 야웨와의 계약을 통해서 야웨의 백성이 된 의무를 실행하는 것이다. 이러한 제의개혁은 신명기 4장 23절과 7장 5-6절에 있는 것을 실행에 옮기는 것이다. 제의개혁은 페르시아 시대의 신학이 성전과 제의에 중점을 두고 있는 것으로 볼 때, 그 당시의 신학과 일치됨을 알 수 있다.

또한 페르시아 시대의 편집층은 성전수리에 관해서 서술하고 있다. 이미 성전수리에서 고찰하였듯이, 요아스 시대에는 실제로 성전수리가 없었다. 그럼에도 불구하고 신명기 사가가 인위적으로 요아스에게 성전수리의 공로를 덧입혀 주고 있는 것은 이것으로 인해서 다른 고대근동의 왕의 예에서처럼 요아스 왕을 성전의 후원자로 만드는 데 목적이 있다. 이 또한 페르시아 시대의 신학 사상인 성전과 제의에 관한 관심을 드러내 주고 있다.

이와 더불어 페르시아 시대의 편집층은 메시아사상을 담고 있다. 페르시아 시대 당시의 시대상은 스킨바벨을 다윗의 후손으로서 그들을 다스려 줄 왕으로 생각했다. 하지만 스킨바벨은 사라지게 되고 이스라엘의 왕정 복고에 대한 꿈은 현실적으로 실현되지 않았다. 그 이후 이스라엘 공동체는 제사장 여호수아에 의해서 이끌리게 되었다. 페르시아 정책에는 예루살렘 성전을 재건하고, 다윗자손을 정치적 통치자로 임명하려는 계획이 있었고, 이 희망은 스킨바벨의 통치아래 성전이 재건되던 그의 임기 동안에 극에 달하였다. 하지만 시간이 흐름에 따라 성서 저자는 페르시아가 후원하는 행정체제와 점차 대립하게 된다. 왜냐하면 페르시아가 후원하고 있는 체제 아래서 유대의 정치적 독립과 다윗왕조의 회복과 같은 일이 일어나지 않았기 때문이다. 결국 페르시아 시대의 편집자는 이스라엘의 희망이 하나님이 뽑은 최고의 지도자인 모세, 여

호수아, 다윗, 솔로몬, 히스기야, 그리고 요시야도 하나님의 명령에 따라 이스라엘을 세우는 데 결국 실패하고 말았다는 전반적인 역사에 분명하게 나타나는 것을 인식하고 하나님의 주도에 의한 종말론적 희망으로 가게 되었다고 필슨은 말한다.<sup>542)</sup> 뿐만 아니라 학개와 스가라는 페르시아 시대 편집층의 저자와 동시대인들이데, 그들은 스룹바벨을 메시아로 보았고, 그래서 학개서와 스가라서에는 종말론적 메시아사상이 등장한다.

한편 스위니는 메시아와 요시야를 연결 짓는다. 스위니는 요시야는 그 자신이 성전과 예루살렘이 중심이 되는 통일된 이스라엘을 다스릴 메시아적 인물로 보았다고 주장한다. 비록 요시야의 이른 죽음이 이런 꿈에 끝을 가져다주었지만, 스위니는 요시야의 성전 중심의 공동체가 다음의 이어지는 세대에 즉각적인 영향을 끼쳤다고 보고 있다.<sup>543)</sup> 스위니의 주장에 비추어 볼 때, 요아스 이야기도 페르시아 시대의 편집자가 왕정의 실패 속에서 요아스와 같은 이상적인 메시아를 기대했다고 볼 수 있다. 이러한 신학사상은 페르시아 시기의 신학 가운데서 다윗과 그의 후손에 관한 종말론적 기대와 부응한다.

사회적 정황의 측면에서 요아스 이야기를 살펴 볼 때, 요아스 이야기에 나타난 각각의 층마다 각각 다른 사회적 정황을 내포하고 있다.

요아스 시대 기본층의 사회적 정황은 여호야다에 의해서 아달라의 통치가 끝나게 되었다는 것이고, 그래서 단절되었던 다윗 계열의 왕위 계승이 요아스를 통해서 이루어졌다는 것이다. 그리고 요아스 왕은 불명예스러운 사건을 겪게 되었는데, 그것은 아람 왕 하사엘이 남 유다를 침입하였고, 그로 말미암아 요아스 왕은 성전과 왕궁의 성물과 금을 하사엘에게 바쳤다는 것이다.

그리고 포로기 시대 편집층의 사회적 정황은 왕정 회복에 관한 포로기 시대의 희망을 가지고 신명기 사가는 그 이전의 자료를 그대로 수용하였다. 그래서 요아스 이야기의 실패를 말하고 있는 자료인 성전의 성물과 성전과 왕궁의 금을 빼앗긴 사건을 가감 없이 받아들인 것은 신명기 사가가 왕정에 관한 회의적 시각을 지니고 있음을 말해준다. 또한 신명기 사가는 그가 서술한 요아스의 통치 공식에서 요아스에 대한 이상화와 요아스의 실패 이야기인 암살을 동시에 언급한 것은 신명기 사가 시대의 사회적 정황이 왕정에 대한 긍정적인 견해와 부정적인 견해를 동시에 가지고 있었음을 드러내 주고 있다.

페르시아 시대의 사회적 정황은 페르시아 시대의 계약을 통해서 잘 드러내 주고 있는데, 그 때는 왕이 없었던 시대로서 백성이 중요시되는 시대였고 그래서 야웨의 계약 당사자는 백성이 된다. 이때에는 계약의 백성으로서 이스라엘이 제외에 깊은 관심

542) Person, *The Deuteronomical School: History, Social Setting, and Literature*, 121-135.

543) Sweeney, *King Josiah of Judah: The Lost Messiah of Israel*, 315.

을 두고 있음이 페르시아 시대층의 제의개혁을 통해서 드러났다. 또한 페르시아 시대층의 성전수리 이야기는 그 당시의 시대상이 성전 중심의 시대로서 성전에 관한 관심을 성전수리 이야기를 통해서 반영시켰다. 성전과 관련해서 제사장의 역할이 중요시 되는데 이것 또한 페르시아 시대가 제사장에 의해서 이끌어지는 사회적 정황을 잘 드러내 주고 있다.

지금까지 통시적 방법론에 의해서 각 시대의 편집층을 구분하고, 그 편집층을 문학적, 신학적, 그리고 사회적 정황으로 나누어 살펴보았다. 통시적으로 볼 때, 요아스 이야기는 각 편집층마다 각기 다른 문학적, 신학적, 사회적 정황의 특징을 가지고 있으며, 각 편집층마다의 고유한 나름대로의 해석을 지니고 있음을 알 수 있다.

서론에서 요아스 이야기는 아달라의 전복을 말하는 것인가? 혹은 요아스에 의한 다윗 계열의 후손이 합법적으로 단절되었던 왕위를 계승한 것을 언급하고 있는가? 또한 제사장 여호야다에 의한 쿠데타는 과연 정당한 것인가? 아니면 불법적인 것인가? 에 관해서 질문을 던졌고, 요아스 이야기가 이런 것들만을 이야기하고 있는 것일까? 에 대해서 의문을 던졌다. 그리고 요아스 이야기에서 이런 것 외에 다른 함의는 없는 것일까? 라는 질문에 대한 답을 찾고자 요아스 본문의 층을 구분하여 보고 여러 각도에서 고찰하여 보았다.

그 결과 요아스 이야기는 다양한 층으로 구성되어 있고, 그 층은 역사가 전개됨에 따라 다양한 해석과 함께 그 시대마다의 공동체들이 자기들의 목소리를 요아스 이야기에 반영시켰음이 드러났다.

요아스 이야기는 단선적인 메시지를 담고 있는 것이 아니라 입체적으로 다양한 공동체의 견해를 피력하고 있음으로 인해서 다양한 이야기가 공존하고 있다. 성서의 편집자들은 단절의 역사를 담고 있는 요아스 이야기에서 그들의 사상을 담아내고자 적극적으로 요아스 이야기에 개입하였다는 것을 문학적, 신학적, 사회적 정황의 고찰을 통해서 알게 되었다. 요아스 이야기는 시대를 초월해서 다양한 사상을 담고 있는 것이다.

## 참고 문헌

- Ackerman, S. "The Queen Mother and the Cult in Ancient Israel." *JBL* 112 (3, 1993): 395-396.
- Ackroyd, P. R. *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B. C.* Philadelphia: The Westminster Press, 1968.
- Aharoni, Y. "The Horned Altar of Beer-Sheba." *BA* 37(1974): 4.
- Albright, W. F. "The Moabite Stone," In *ANET*, edited by J. B. Pritchard, 320-321. New Jersey: Princeton University, 1969.
- Aharoni, Y. Michael Avi-yohanah, A. F. Rainey, and Ze'ev Safra, *The Macmillan Bible Atlas*, 3d ed. New York: A Simon and Schuster Macmillan Company, 1993.
- Anderson, A. A. *2 Samuel*. WBC, vol 11. Texas: Word: 1989.
- Anderson, B. W. *Understanding the Old Testament*. New Jersey: Prentice-Hall, 1986.
- Andreasen, N. A. "The Role of the Queen Mother in Israelite Society." *CBQ* 45 (1983): 180-181.
- Ash, P. S. "Jeroboam I and the Deuteronomistic Historian's Ideology of the Founder." *CBQ* 60 (1998): 16-24.
- Athas, G. *The Tel Dan Inscription*. New York: Sheffield Academic Press, 2003.
- Averbeck, R. E. "The Cylinders of Gudea." In *COS* vol 2, edited by W. W.

- Hallo, 418-421. Leiden: Brill, 2000.
- Baines, J. "Palaces and Temples of Ancient Egypt." In *Civilizations of the Ancient East I*, edited by J. M. Sasson, New York: Charles Scribner's Sons, 1995.
- Barak, Z. B. "The Status and Right of the Gēbîrâ." *JBL* 110 (1, 1991): 23-27.
- Barré, L. M. *The Rhetoric of Political Persuasion: The Narrative Artistry and Political Intentions of 2 Kings 9-11*. Washington: The Catholic Biblical Association of America, 1988.
- Beaulieu, P. A. "Nabonidus' Rebuilding of E-Lugal-Galga-Sisa, The Ziggurat of Ur." In *COS vol 2*, edited by W. W. Hallo, 313-314. Leiden: Brill, 2000.
- Berrigan, D. *The Kings and Their Gods*. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 2008.
- Bickerman, E. J. *Chronology of the Ancient World*. London: Thames & Hudson Ltd., 1980.
- Bongenaar, A. C. V. M. *The Neo-Babylonian Ebabbar Temple at Sippar: Its Administration and Its Prosopography*. Istanbul: Nederlands Historische-Archeologisch Instituut, 1997.
- Bowen, N. R. "The Quest for the Historical Gēbîrâ." *CBQ* 63 (2001): 606-607.
- Bright, J. *A History of Israel*. Philadelphia: The Westminster Press, 1981.
- Brueggemann, W. *1 & 2 Kings*. S & HBC. Macon: Smyth & Helwys Publishing,

- Ins., 2000.
- Butler, T. C. *Joshua*. WBC, vol 7. Texas: Word Books, 1983.
- Clements, R. E. *Old Testament Theology*. Atlanta: John Knox Press, 1978.
- Clines, D. J. A. *On the Way to the Postmodern: Old Testament Essays* vol I. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Cogan, M. "Sennacherib's Siege of Jerusalem." In *COS* vol 2, edited by W. W. Hallo, 302-303. Leiden: Brill, 2000.
- Cogan, M. *I Kings*. AB, vol. 10. New York: Doubleday Company, Inc., 2000.
- Cogan, M. and Tadmor, H. *II Kings*. AB, vol 11. New York: Doubleday Company, Inc., 1988.
- Cohn, R. L. *2 Kings*. Minnesota: The Liturgical Press, 2000.
- Cole, S. W. and Machinist, P. *Letters from Priests to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*. Helsinki: Helsinki University Press, 1998.
- Cross, F. M. "Note on the Forged Plaque Recording Repairs to the Temple." *IEJ* 53 (2003): 119-123.
- Cross, F. M. *Canaanite Myth and Hebrew Epic*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.
- Daiches, S. "The Meaning of am ha-arets in the Old Testament." *JTS* 30 (1929): 245-249.
- Day, J. "Ashera in the Hebrew Bible and Northwest Semitic Literature." *JBL* 105 (1986): 386.

- DeVries, S. J. *1 Kings*. WBC, vol 12. Texas: Word Books, 1985.
- Driel, G. van. *The Cult of Aššur*. Assen: Van Gorcum, 1969.
- Eph'al, I. "The 'Jehoash Inscription: A Forgery." *IEJ* 53 (2003): 124-127.
- Fairman, H. W. "The Kingship Rituals of Egypt." In *Myth, Ritual, and Kingship: Essay on the Theory and Practice of Kingship in the Ancient Near East and in Israel*, edited by S. H. Hooke. Oxford: The Clarendon Press, 1958.
- Frankfort, H. *Kingship and the Gods: A study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*. Chicago: The University of Chicago, 1948.
- Fritz, V. *1 & 2 Kings*. CC. Minneapolis: Fortress Press, 2003.
- Gabel, J. B; Wheeler, C. B; York, A. D; and Citino, D. *The Bible as Literature*. New York: Oxford University Press, 2006.
- Gelander, S. *David and His God*. Jerusalem: Simor Ltd., 1991.
- Gilula, M. "To Yahweh Shomron and to his Asherah." *Shnaton* 3 (1978/1979): 127-137.
- Goetze, A. "Treaty between Hattusilis and Ramses II." In *ANET*, edited by J. B. Pritchard, 201-203. New Jersey: Princeton University, 1969.
- Gordis, R. "Sectional Rivalry in the Kingdom of Judah." *JQR* 25 (1935): 242-244.
- Gottwald, N. K. *The Hebrew Bible- A Socio-Literary Introduction*. Philadelphia:

- Fortress Press, 1985.
- Gray, J. *I & II Kings*. OTL. London: SCM Press, 1964.
- Grayson, A. K. "*Assyrian Civilization*" in *Cambridge Ancient History*. London: Cambridge University Press, 1973.
- Grayson, A. K. *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II (858-745 BC), The Royal Inscription of Mesopotamia, Assyrian Periods*. Toronto : University of Toronto Press, 1996.
- Hadley, J. M. *The Cult of Asherah in Ancient Israel and Judah: Evidence for a Hebrew Goddess*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Handy, L. K. "Speaking of Babies in the Temple." *PEGL & MBS* 8 (1988): 156.
- Haran, M. *Temple & Temple Service in Ancient Israel*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- Harper, R. F. *Assyrian and Babylonian Letter*. London and Chicago: The University of Chicago Press, 1892-1914.
- Hayes, J. H. and Hooker, P. K. *A New Chronology for the Kings of Israel and Judah and Its Implications for Biblical History and Literature*. Atlanta: Wipf & Stock, 1988.
- Hayes, J. H. *An Introduction to Old Testament Study*. Nashville: Abingdon Press, 1979.
- Herrmann, S. *A History of Israel in Old Testament Times*. Philadelphia: Fortress Press, 1981.

- Hertzberg, H. W. *1 & 2 Samuel*. London: SCM Press, 1964.
- Hess, Richard S. "Land Grant AT 456\*(2.137)." In *COS* vol 2, edited by W. W. Hallo, 368–370. Leiden: Brill, 2000.
- Hiller, D. R. *Covenant – The History of a Biblical Idea*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press 1973.
- Hitlam, K. W. "The Symbols of Power: Aspects of Royal Propaganda in the United Monarchy." *BA* 49 (1986): 166–179.
- Hobbs, T. R. *2 Kings*. WBC, vol 13. Texas: Word, 1985.
- Hoffner, Jr., H. A. "The Treaty of Tudḫaliya IV with Kurunta of Tarḫuntašša on the Bronze Tablet Found in Ḫattuša." In *COS* vol 2, edited by W. W. Hallo, 100. Leiden: Brill, 2000.
- Holloway, S. W. "Sargon II and his Redactors Repair Eanna of Uruk." *BR* 43 (1998) 22–25.
- House, P. R. *1,2 Kings*. NAC, Vol 8. Nashville: Broadman & Holman Publishers, 1995.
- Hurowitz, V. *I Have Built You an Exalted House*. Sheffield: JSOT Press, 1992.
- Jackson, K. P. "The Language of the Mesha' Inscription" in *Studies in the Mesha Inscription and Moab*. Edited by Andrew Dearman. Atlanta: Scholars Press, 1989.
- Jacobsen, T. "Mesopotamia." In *The Intellectual Adventure of Ancient Man*,

edited by H. H. Frankfort, 105–106. Chicago: The University of Chicago Press, 1946.

Janssen, J. J. *"The Role of the Temple in the Egyptian Economy During the New Kingdom," State and Temple Economy in the Ancient Near East.* Edited by E. Lipiński. Louven: Department Orientalistik, 1979.

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

Jones, G. H. *1 & 2 Kings.* NCBC, vol 1. Grand Rapids: Wm, B. Eerdmans Publ. Co, 1984.

Katzenstein, H. J. "Who Were the Parents of Athaliah?." *IEJ* 5 (1955): 196–197.

Klein, R. W. *1 Samuel.* WBC, vol 10. Texas: Word Books, 1983.

Klein, R. W. "The Ironic End of Joash in Chronicles." In *For a Later Generation*, edited by R. W. Klein, 116–127. Harrisburg: Trinity Press International, 2000.

Klein, R. W. *Textual Criticism of the Old Testament.* Philadelphia: Fortress Press, 1974.

Knierim, R. P. *The Task of Old Testament Theology: Substance, Method, and Cases.* Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1995.

Koehler, L. *Hebrew Men.* London: SCM Press, 1956.

Kwasman, T. and Parpola, S. *Legal Transactions of the Royal Court of Nineveh, Part I: Tiglath-pileser III through Esarhaddon.* Helsinki: Helsinki University Press, 1991.

- Lidzbarski, M. "Eshmun'azar of Sidon." In *ANET*, edited by J. B. Pritchard. New Jersey: Princeton University, 1969.
- Lipschits, O. "On Cash-Boxes and Finding or Not Finding Books: Jehoash's and Josiah's Decisions to Repair the Temple." In *Essay on Ancient Israel in its Near Eastern Context*, edited by A. Yaira, 239–251. Winia Lake: Eisenbrauns, 2006.
- Liverani, M. "*The Books of Kings and Ancient Near Eastern Historiography*" in *The Book of Kings: Sources, Composition, Historiography and Reception*. Edited by B. Halpern. Boston: Brill, 2010.
- Liverani, M. *Myth and Politics in Ancient Near Eastern Historiography*. New York: Cornell University Press, 2004.
- Long, B. O. *2 Kings*. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1991.
- Long, B. O. "Sacred Geography as Narrative Structure in 2 Kings 11." In *Pomegranates and Golden Bells*, edited by D. P. Wright & A. Hurvits, 231–238. Winona Lake: Eisenbrauns, 1995.
- Lowery, R. H. *The Reforming Kings: Cult and Society in First Temple Judah*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1991.
- Luckenbill, D. D. *Ancient Records of Assyria and Babylonia*. Michigan: Histories & Mysteries of Man, 1989.
- Marcos, N. F. "On Double Reading, Pseudo-Variants and Ghost-Names in the Historical Books." In *Studies in Hebrew Bible, Septuagint, and Dead Sea Scrolls in Honor of Emanuel Tov*, edited by E. Tov, 593–594. Boston: Brill, 2003.

- Margalit, B. "The Meaning and Significance of Ashera." *VT* 40 (1990): 270.
- Matthews, V. H. and Benjamin, D. C. *Social World of Ancient Israel 1250-587 BCE*. Peabody: Hendrickson, 1993.
- McCarter, P. K. JR., "Aspect of the Religion of Israelite Monarchy: Biblical and Epigraphic Data" in *Ancient Israelite Religion*. Edited by Patrick D. Miller JR; Paul D. Hanson; and McBride S. Dean. Philadelphia: Portress Press, 1987.
- McConville, J. G. *Law and Theology in Deuteronomy*. Sheffield: JSOT Press, 1984.
- McCarthy, D. J. *Treaty and Covenant: A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*. Rome: Biblical Institute, 1963.
- McCarter, P. K. "Kuntillet 'ajrud:Inscribed Pithos 2." In *COS* vol 2, edited by W. W. Hallo, 171-172. Leiden: Brill, 2000.
- McEwan, G. J. P. *Priest and Temple in Hellenistic Babylonia*. Wiesbaden: Fraz Steiner Verlag, 1981.
- Mendenhall, G. E. "Covenant Forms in Israelite Tradition." *BAR* 3 (1970): 25-53.
- Mendenhall, G. E. *Law and Covwnant in Israel and the Ancient Near East*. Pittsburgh: Biblical Colloquium, 1955.
- Mercer, S. A. B. "The "Testimony" of II Kings 11:12." *Anglican Theological Review* 6 (1, 1923): 44-45.
- Mettinger, T. D. *King and Messiah*. Lund: CWK Gleerup, 1976.

- Mieroop, Marc Van De. *A History of the Ancient Near East*. Blackwell Publishing: Malden, 2004.
- Millard, Alan "The Tell Dan Stele." In *COS* vol 2, edited by W. W. Hallo, 161-162. Leiden: Brill, 2000.
- Miller, J. M. and Hayes, J. H. *A History of Ancient Israel and Judah*. London: Westminster John Knox Press, 2006.
- Montgomery, J. A. and Gehman, H. S. *The Books of Kings*. ICC. Edinburgh: T. & T. Clark, 1976.
- Mullen, E. T. "A New Royal Sidonian Inscription." *BASOR* 216 (1974): 25-30.
- Naveh, J. "Graffiti and Dedications." *BASOR* 235 (1979): 27-30.
- Nicholson, E. "The Centralization of the Cult in Deuteronomy." *VT* 13 (1963): 380-389.
- Nicholson, E. W. "The meaning of the expression **עַם הָאָרֶץ** in the Old testament." *JSS* 10 (1965): 60-63.
- Nicholson, E. W. *Deuteronomy and Tradition*. Oxford: Basil Blackwell, 1967.
- Noth, M. *The Chronicler's History*. Sheffield: JSOT Press, 1987.
- Noth, M. *The Deuteronomistic History*. Sheffield: JSOT Press, 1981.
- Noth, M. *The History of Israel*. New York: Harper & Row Publishers, 1960.
- Noth, M. *The Laws in the Pentateuch and Other Essays*. Edinburgh: Oliver & Boyd, 1966.

- Oldenburg, U. *The Conflict between El and Baal in Cananite Religion*, Leiden: E. J. Brill, 1969.
- Omanson, R. L. and Ellington, J. E. *1-2 Kings*. New York: the United Bible Societies, 2008.
- Oppenheim, A. L. "Ashurbanipal." In *ANET*, edited by J. B. Pritchard, 294-295. New Jersey: Princeton University, 1969.
- Oppenheim, A. L. "Nabonidus." In *ANET*, edited by J. B. Pritchard, 309. New Jersey: Princeton University, 1969.
- Oppenheim, A. L. "The Assyrian King List." In *ANET*, edited by J. B. Pritchard, 564-566. New Jersey: Princeton University, 1969.
- Oppenheim, A. L. "The Story of Idrimi, King of Alalakh." In *ANET*, edited by J. B. Pritchard, 557-558. New Jersey: Princeton University, 1969.
- Pardee, D. "*Ugaritic Lunar Omens*," In *COS* vol 1, edited by W. W. Hallo and K. L. Younger, 290-191. Leiden: Brill, 1997.
- Peckham, B. "*Poenica and the Religion of Israel: The Epigraphic Evidence*," *Ancient Israelite Religion: Essays in Honor of Frank Moore Cross*. Edited by P. D. Miller; Jr., P. D. Hanson; and S. D. McBride. Philadelphia: Fortress Press, 1987.
- Person, R. F. Jr., *The Deuteronomistic School: History, Social Setting, and Literature*. Atlanta: The Society of Biblical Literature, 2002.
- Rad, G. von. *Studies in Deuteronomy*. London: SCM press, 1953.

- Rabinowitz, I. "AZ Followed by Imperfect Verb-Form in Preterite Contexts: A Redactional Device in Biblical Hebrew." *VT* 34 (1984): 62.
- Reiner, E. "Treaty of Esarhaddon with Baal of Tyre." In *ANET*, edited by J. B. Pritchard, 533-534. New Jersey: Princeton University, 1969.
- Reiner, E. "The Vassal-Treaties of Esarhaddon." In *ANET*, edited by J. B. Pritchard, 534-535. New Jersey: Princeton University, 1969.
- Ringgren, H. *Israelite Religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1966.
- Ringgren, H. *Religions of the Ancient Near East*. London: SPCK, 1973.
- Robertson, J. F. "*The Social and Economic Organization of Ancient Mesopotamian Temples*," *Civilizations of the Ancient East I*. Edited by J. M. Sasson. New York: Charles Scribner's Sons, 1995.
- Robinson, J. *The Second Book of Kings* Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Römer, T. "*The Books of Deuteronomy*" in *The History of Israel's Tradition: The Heritage of Martin Noth*. Sheffield: Academic Press, 1994.
- Sachs, A. "Ritual for the Repair of a Temple." In *ANET*, edited by J. B. Pritchard, 399-400. New Jersey: Princeton University, 1969.
- Samuel, A. E. *Greek and Roman Chronology*. München: Taylor & Francis 1972.
- Shanks, H. *Ancient Israel*. Washington: BAS, 1988.
- Singer, I. "The Treaties between Ḫatti and Amurru." In *COS* vol 2, edited by W. W. Hallo, 93-95. Leiden: Brill, 2000.

- Singer, I. "Treaties between Muršili and Duppi-Tešub(2.17B)." In *COS* vol 2, edited by W. W. Hallo, 96-98. Leiden: Brill, 2000.
- Smelik, K. A. D. "The Inscription of King Mesha." In *COS* vol 2, edited by W. W. Hallo. Leiden: Brill, 2000.
- Solush, N. "Representative Government among the Hebrew and Phoenicians." *JQR* 4 (1913): 303-310.
- Spanier, K. "The Queen Mother in the Judaeen Royal Court: Maacah and Athaliah" In *Proceedings of the Eleventh World Congress of Jewish Studies*, edited by A. David, 75. Jerusalem: World Congress of Jewish Studies, 1993.
- Speiser, E. A. "The Legend of Sargon." In *ANET*, edited by J. B. Pritchard, 199. New Jersey: Princeton University, 1969.
- Sweeney, M. A. *I & II Kings*. OTL, London: Westminster John Knox Press, 2007.
- Sweeney, M. A. *Isaiah 1-39: with An Introduction to Prophetic Literature*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- Sweeney, M. A. *King Josiah of Judah: The Lost Messiah of Israel*. New York: Oxford University Press, 2001.
- Sweeney, M. A. "Unfinished Tasks in the Books of Isaiah," *연세신학 공개강좌* 51 (2011): 1-2.
- Tadmor, H. *The Inscriptions of Tiglath - pileser III King of Assyria*. Winia Lake: Eisenbrauns, 1994.

- Tadmor, H. *"The Chronology of the First Temple Period: A Presentation and Evaluation of the Sources," The World History of the Jewish People: The Age of the Monarchies: Political History.* Edited by A. Malamat. Winia Lake: Eisenbrauns, 1972.
- Thiele, E. R. *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings.* Michigan: The Zondervan Corporation, 1983.
- Walls, P. D. *Narrative Art, Political Rhetoric: The Case of Athaliah and Joash.* Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996.
- Walton, J. H. *Ancient Israelite in Its Cultural Context.* Grand Rapids: Zondervan Publishing House, 1989.
- Watts, J. D. W. *Isaiah 1-33*, WBC vol 24. Texas: Word Books, 1985.
- Weinfeld, M. *Deuteronomy 1-11: A New Translation with Introduction and Commentary.* New York: Doubleday, 1991.
- Weinfeld, M. *Deuteronomy and the Deuteronomistic School.* New York: Oxford University Press, 1983.
- Weinfeld, M. *"Zion and Jerusalem as Religious and Political Capita: Ideology and Utopia" in The Poet and the Historian: Essays in Literary and Historical Criticism.* Edited by R. E. Friedman. Chicago: Scholars Press, 1983.
- Wellhausen, J. *Prolegomena to the History of Ancient Israel: with a Reprint of the Article, Israel, from the Encyclopaedia Britannica.* New York: Meridian Books, 1957.
- Wiggermann, F. A. M. *"Theologies, Priests and Worship in Ancient Mesopotamia" Civilizations of the Ancient East, Vol. III.* Edited by

- J. M. Sasson. New York: Simon & Schuster Macmillan, 1995.
- Wilson, J. A. "Egyptian and Hittite Treaties." In *ANET*, edited by J. B. Pritchard, 199-201. New Jersey: Princeton University, 1969.
- Wyatt, N. "The Hollow Crown: Ambivalent Elements in West Semitic Royal Ideology." *Ugarit - Forschungen* 18 (1986): 421-436.
- Yadin, Y. "The 'House of Ba'al' of " Ahab and Jezebel in Samaria, and That of Athalia in Judah." In *Archaeology in the Levant*, edited by P. R. S. Morey, 130-132. Warminster: Aris & Phillips. 1978.
- Younger, Jr., K. Lawson. "Saba'a Stela." In *COS* vol 2, edited by W. W. Hallo, 274-275. Leiden: Brill, 2000.
- Younger, Jr., K. Lawson. "Shalmaneser III." In *COS* vol 2, edited by W. W. Hallo, 261-264. Leiden: Brill, 2000.
- Zevit, Z. *The Religions of Ancient Israel: A Synthesis of Parallaxic Approaches*. London and New York: Continuum, 2001.
- ABD* I, 1992 ed., S.v. "Asherah." By J. Day.
- ABD*, 1992 ed., S. v. "Cabul." By R. Frankel.
- ABD*, 1992 ed., S. v. "Covenant." By G. E. Mendenhall and G. A. Herion.
- ABD*, 1992 ed., S. v. "Hephzibah." By D. N. Freedman.
- ABD*, 1992 ed., S. v. "Jerusha." By L. S. Schearing.
- ABD*, 1992 ed., S. v. "Lo- Debar." By D. N. Freedman.

*ABD*, 1992 ed., S. v. "Rumah." By D. N. Freedman.

*ABD*, 1992 ed., S. v. "Solomon." By T. Ishida.

*ABD*, 1992 ed., S. v. "Deuteronomy, Book of." By M. Weinfeld.

*ABD*, 1992., S. v. "Temple, Jerusalem." By C. Meyers.

*HALOT*, 1996 ed., S. v. "עדות." By L. Koehler and W. Baumgartner.

*HALOT*, 1996 ed., S. v. "הצורה." By L. Koehler and W. Baumgartner.

*HALOT*, 1996 ed., S. v. "ירה." By L. Koehler and W. Baumgartner.

*HALOT*, 1996 ed., S. v. "קדש." By L. Koehler and W. Baumgartner.

*HALOT*, 1996 ed., S. v. "פקד." By L. Koehler and W. Baumgartner.

*IDB*, 1981 ed., S.v. "Asherah." By W. L. Reed.

*IDB*, 1981 ed., S. v. "Covenant, Davidic." By M. Weinfeld.

*IDB*, 1981 ed., S. v. "Covenant." By G. E. Mendenhall.

*IDB*, 1981 ed., S. v. "Myth." By G. A. Buttrick.

*IDB*, S. v. "Presence of God," By G. H. Davies.

*IDB*, 1981 ed., S. v. "Sabbath." By J. Morgenstern.

*IDBDS* 2000 ed., S.v. "Pillar." By C. Graesser, Jr.

*NCOT*, 1970 2d ed., S. v. "אֵלִים." By A. Even-Shoshan.

*NCOT*, 1970 2d ed., S. v. "אֵשֶׁרֶה." By A. Even-Shoshan.

*NCOT*, 1970 2d ed., S. v. "יֵרֵה." By A. Even-Shoshan.

*NCOT*, 1970 2d ed., S. v. "בֵּית הַבַּעַל." By A. Even-Shoshan.

*NCOT*, 1970 2d ed., S. v. "כֹּהֵן הַבַּעַל." By A. Even-Shoshan.

*NCOT*, 1970 2d ed., S. v. "סֵפֶר תּוֹרָה." By A. Even-Shoshan.

*NCOT*, 1970 2d ed., S. v. "חֲצוּצָה." By A. Even-Shoshan.

*NCOT*, 1970 2d ed., S. v. "חֲטָאָה." By A. Even-Shoshan.

*NCOT*, 1970 2d ed., S. v. "כֹּהֵן." By A. Even-Shoshan.

*NCOT*, 1970 2d ed., S. v. "קִדְשִׁים." By A. Even-Shoshan.

*NCOT*, 1970 2d ed., S. v. "פִּקֵּד." By A. Even-Shoshan.

*NCOT*, 1970 2d ed., S. v. "שַׁבָּת." By A. Even-Shoshan.

*NCOT*, 1970 2d ed., S. v. "שׁוֹפָר." By A. Even-Shoshan.

*NCOT*, 1970 2d ed., S. v. "שֹׁמֵרֵי הַסֵּף." By A. Even-Shoshan.

*TDOT*, 1977 2d ed., S. v. "בְּרִית." By M. Weinfeld.

*TDOT*, 1977 2d ed., S. v. "בְּרִית." By M. Weinfeld.

*TDOT*, 1990 ed., S. v. "יֵרֵה." By S. Wagner.

*TDOT*, 1999 ed., S. v. "עדות." By H. Ringgren.

*TDOT*, 2001 ed., S. v. "עם." By E. Lipiński.

*TDOT*, 1986 ed., S. v. "בעל." By M. J. Mulder.

*TDOT*, 2001 ed., S. v. "כהן." By W. Dommershausen.

*TDOT*, 2003 ed., S. v. "פקד." By G. André.

*TDOT*, 2003 ed., S. v. "תורה." By H.-J. Fabry.

*TDOT*, 2001 ed., S. v. "עבת." By E. Haag.

*TDOT*, 2003 ed., S. v. "שופר." By H. Ringgren.

그린버거, G. 『성서가 된 신화』 김한영 역. 서울: 씨앗을 뿌리는 사람들, 2001[Gray Greenberg, *101 Myths of the Bible: How Ancient Scribes Invented Biblical History*. Naperville: SIAT Publishing Co., 2000].

베이올라, T. 『베이올라 신명기』 원진희 역. 서울: 동연, 2010[T. Veijola, *Das 5. Buch Mose Deuteronomium*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004].

레빈, C. 『구약성서 해석학』 원진희 옮김. 서울: 동연, 2010[C. Levin, *Fortschreibungen: Gesammelte Studien zum Alten Testament*. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co. 2003].

레빈, C. 『여왕 아달라의 전복』 원진희 역. 서울: 한우리, 2010[C. Levin, *Der Sturz der Königin Atalja*. Stuttgart: Verlag Katholisches Bibelwerk GmbH, 1982].

볼프, H. W. 『구약성서 이해』 이양구 역. 서울 대한기독교 출판사, 1977[H. W. Wolff, *Bible- Das Alte Testament*].

- 베커, U. 『구약성서의 주석』 원진희 역. 서울: 한우리, 2011[U. Becker, *Exegese des Alten testament: Ein Methoden und Arbeitsbuch*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005].
- 브르그만, W. 볼프, H. W. 『구약성서 중심사상』 서울: 대한기독교 출판사, 1993[W. Brueggemann & H. W. Wolff, *The Vitality of Old Testament Traditions*, John Knox Press].
- 서규석. 『사자의 서』 과주: 문학동네, 2009.
- 엄원훈. “솔로몬의 성전은 과연 몇 평인가.” *활천* 614 (2005): 2-3.
- 왕대일, 『구약주석 새로 보기』 서울: 성서학 연구소, 2005.
- 요프레, S. 『구약성서 연구 방법론』 박요한 옮김. 서울: 성서와 함께, 2000[H. Simian Yofre, *Metodologia dell' Antico Testamento*. Bologna: Centro Editoriale Dehoniano, 1994].
- 젤린, E. & 포러, G. 『구약성서 개론』 김이곤, 문희석, 민영진 역. 서울: 대한기독교 출판사, 1996[E. Sellin, G. Fohrer, *Einleitung in das Alte Testament*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1965].
- 차준희, 유윤종, 『학개, 스가라, 말라기』 서울: 대한기독교 서회, 2006.
- 크레이머, S. N. 『역사는 수메르에서 시작되었다』 박성식 역. 서울: 도서출판 가람기획, 2000 [Samuel Noah Kramer, *History Begins at Sumer: Thirty - Nine Firsts in Recorded History*. Pennsylvania: Proprietor throughout the World, 1981].
- 포러, G. 『이스라엘 역사』 방석중 역. 서울: 성광 문화사, 1986[G. Fohrer, *Geschichte Israels*, Heidelberg: quelle & Meyer, 1982].
- 폰라트, G. 『구약성서 신학 1』 허혁 역. 왜관: 분도출판사, 1976[G. von Rad, *Theologie Des Alten Testament Band I*, München: Chr. Kaiser Verlag, 1969].

## ABSTRACT

The Literary and Theological Features of the Story of Joash  
and Its Social Situation

- The Redactional Layers of 2 Kings 11-12

Hwak-gi Cho  
The Department of Biblical  
Theology  
The United Graduated School of  
Theology  
Yonsei University

The purpose of this dissertation is to delineate the different layers behind the story of Joash, to investigate the literary and theological features and the social situation that belong to each layer. Following this the intention will be to define what concepts the redactors wanted to communicate to the reader of the author's day through Joash story.

The methodology used by this dissertation as well as being diachronic, will be a comparative study, and an inter-textual comparative study.

This dissertation consists of six chapters with a preface and conclusion. The content of each chapter is as follows.

In the main discourse, firstly, I wrote about the layer analysis of Joash story.

Secondly, I wrote about the characteristic features of Joash story in literature. They include the sub headings. Namely, the failure of Joash, the record of Joash - the year and date, vocabularies, and the

mythicized element in Joash according to each layer.

Thirdly, I wrote about the characteristic features of Joash story in theology. They have the sub headings, the covenant between the king and the people, kingship in Judah, the purge of foreign blood, the covenant between Yahweh and Israel, cultic reform, temple repair, messiah ideology in that era.

Fourthly. I wrote about the social settings. They consist of the sub headings. That is to say, the historical background in Joash era, the social setting in Joash era, the social setting in Dtr H era, and the social setting in Post Dtr H era.

In conclusion, there are three layers in the Joash story. First, the layer of Joash's own era, second, the layer of exile period in Babylonia, third, the layer of Persian era. In each layer contains many ideas. Therefore it is too difficult to define exactly what ideas Joash story contains.

In literature of Joash story, it is related to the audience as being Joash' failure through depriving of all the dedicated and all the gold in royal palace and temple in the layer of Joash's own era. In the layer of exile period in Babylonia, it is related to the audience that Joash was an idealistic king and a pious king. Joash is more idealistic than David and more pious than Josiah by the record of Joash – the year and date. But the layer of exile period in Babylonia includes Joash' failure by referring to his assassination by his courtiers. In the layer of Persian era, the editor emphasizes the importance of people and the cultic community centered on the cult. And it lays emphasis on the mythicized element in Joash, so Joash succeeded in Davidic royal throne.

In the theology of Joash story, editor refers to the covenant between king and his people and kingship in Judah in the layer of Joash's own era. The editor regards Joash as the legitimate king in Judah. In the layer of exile period in Babylonia, the editor mentions the purge of

foreign blood, through it he stresses the purification of the king's mother in Judah. In the layer of Persian era, the editors allude to the covenant between Yahweh and Israel, cultic reform, temple repair, and messiah ideology in that era. Through cultic reform and temple repair, the editors regard Joash as a supporter and an advocate of the temple, an cultic reformer. And the editor speaks of a Messiah who will rule the future Israel as an ideal king; a descendant of David. And the redactor of the layer was a contemporary of Haggai and Zechariah who held a messianic ideology.

In the social settings, the layer of Joash's own era alludes to the end of Athaliah reign, the Joash's succeeding in Davidic royal throne, and the event of being deprived of all the dedicated and all the gold in royal palace and temple. The layer that was added during the exile in Babylonia speaks of an idealistic king and the failure of Joash – the year and date and the fact that he was assassinated by his courtiers. The layer of the Persian era alludes to the importance of people and temple. And the priest substitutes for the king. Israel wants Yahweh to be their king. Israel survives based on a temple centered life.

In Joash story, there are many different ideas and no one exact idea can be identified. It has a variety of thoughts. In Joash Story, the many different voices of the community can be found.