

내재적 성서 해석

야이르 자코비치 (יאיר זקוניץ)

1. 성서 본문을 해설하는 성서

성서 해석의 역사를 뒤밟아 보고자 하는 이들이 제일 먼저 시작해야 하는 작업들 중의 하나는 성서의 본문에서 '내재적 성서해석'을 찾아보는 것이다. 성서 해석자(역자 주: 현대의 성서 해석자들을 가리키는 것이 아니다. 성서에 소개된 예언자들을 성서 해석자들 중의 하나로 이해하면 자코비치의 계속되는 설명을 이해하는 데에 도움이 된다.)들보다 이미 몇 세대 이전 시대를 살았던 성서 기록자들에게 비밀스럽게 전수되었던 성서 본문이나 이스라엘 대중에게 이미 널리 알려져 있는 성서 이야기가 성서를 해석한 사람들이 경험했던 다양한 정황 속에서 어떻게 풀이 되어 졌는지, 그리고 성서 해석자의 믿음과 견해가 어떻게 그 성서해석에 반영되었는지를 밝혀내는 작업이 '내재적 성서해석'이다. 항상 그렇다는 것은 아니지만, 해석되어진 본문은 원래의 본문이 전달하려고 하는 원래의 의미를 충실히 반영했을 수도 있고, 완전히 동떨어지게 해석했을 수도 있으며, 또는 이도저도 아닌 중도적인 입장을 취했을 수도 있다.

오늘날 정경으로 받아들여지고 있는 성서의 각 책들 안에는 너무나도 분명한 과거 역사의 해석이 있다. 널리 알려진 대로 이스라엘과 유다의 역사를 자신의 신학을 바탕으로 기록한 『역대기』를 기록한 역사가의 역사 기술이라던가, 시 78편과 같이 성서 문헌에 근거한 역사관을 가지고 기록된 역사 시편들을 대표적인 예들이다. 또 다른 예로는 출 21:2-11에 나오는 노예법(언약 법전)을 다시 해석한 신 16:12-18까지의 신명기판 노예법(신명기 법전)도 좋은 예가 될 수 있다. 성서를 주의 깊게 읽는 이라면 위에서 든 예 뿐만 아니라, 저자, 편집자 또는 현재의 형태로 성서의 내용들을 배치하고 구성한 이들이 남겨놓은 과거의 역사 해석이나, 이전의 성서 본문의 창조적인 재해석의 흔적들을 어렵지 않게 찾아낼 수 있다.

성서는 넓은 지역에 산재되어 있는 장소들을 촘촘히 연결하고 있는 도로와 같다. 서로 다른 시대와 문학적인 장르를 가진 성서 본문들이 서로 긴밀하게 연결되어서 서로를 해석해 주기 때문이다. 또 성서는 거울과도 같다. 상대의 모습을 그대로 반영하기도 하며, 때로는 볼록거울이나 오목거울과 같이 원래의 이미지를 왜곡하기도 한다. 성서에 등장하는 시(poetry)들은 서사적인 형태를 지닌 이야기를 함축적으로 표현하고, 이야기체로 기록된 글들은 시(poetry)에서 노래하는 소재들을 설명해

암시하고 있는지를 설명하고 있을 뿐 아니라, 그런 성서 해석을 하게 만든 역사적인 측면과 사회학적인 요소들을 시대별로 분석하고 있다. 피쉬베인의 책은 그 책을 읽는 독자들이 '내재적 성서해석'을 어떻게 가려낼 수 있는지를 알려주고 있고, 또 우리가 읽는 성서가 또 다른 성서 본문을 해설하고 있는 요소들을 어떻게 찾아낼 수 있는지를 가르쳐 주고 있다. 피쉬베인은 '해석'이라는 것을 순수한 문학적인 현상으로 보지는 않고 오히려 생생한 삶의 표현방식이라고 생각한다. 해석은 상대적이고 현재적이다. 왜냐하면, 해석은 세대에서 세대를 거쳐가며 그 성서를 읽는 이들의 필요를 반영하고 그들의 고난을 서술해 주기 때문이다.^[4] '내재적 성서해석'의 분야를 학문적으로 끌어올린 공헌을 한 이들은 나(Zakovitz)를 포함하여, 쿠겔(James Kugel), 그리어(Rowan Greer), 그리고 쉰머(Benjamin Sommer)를 들 수 있겠다.^[5]

2. "내재적 성서해석"과 "외재적 성서해석"의 불분명한 경계: 정경의 유동적인 경계

성서 해석에 있어서 내부와 외부로 나누어 놓고 '내재적'(inner) 또는 '외재적'(external) 이란 의미의 차이를 설명하는 일은 쉽지 않다. 왜냐하면서 정경이라는 경계선이 매우 유동적이기 때문이다. 우리는 현재 39권의 책으로 이루어진 정경에서 그 어떤 책도 더할 수 없고, 뺄 수도 없다. 그러나 그 정경이 확정되기 이전의 상황을 본다면 이야기는 달라진다.^[6] 종파에 따라서 정경으로 받아들이는 책도 달랐고, 그 수도 달랐다. 어떤 종파는 매우 폭넓은 책들을 정경으로 받아들였고, 다른 종파는 소수의 몇 권만을 정경으로 인정했었다. 그러므로 한 종파에게는 정경이라는 경계선 안에 있는 책들이 다른 종파에게는 정경의 범주 바깥 쪽에 놓여 질 수도 있었고, 그 반대의 경우도 가능하였다.

가장 좁은 정경의 범주를 가지고 있는 종파는 사마리아 사람들인데, 이들에게는 오로지 모세 오경(율법서)만이 정경이다. 사마리아 사람들은 예언서나 성문서로부터 율법서를 분리시켜 독립적인

4. זקוביץ, "פניה המגוונים של הפרשנות פנים-המקראית", תרצין, נו (תשמ"ז), עמ" 136-43.

5. cf. 1992 אבן-יהודה, מבוא לפרשנות פנים-המקראית, זקוביץ, Kugel, James L., Greer, Rowan A. *Early Biblical Interpretation*. Library of Early Christianity 3. Philadelphia: The Westminster Press, 1986; Sommer, Benjamin D. *A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40-66*. Stanford: Stanford University, 1998.

6. 정경의 형성과정에 대해서는 다음의 책을 참조하라: Leiman, Sid. *The Canonization of the Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*. Hamden: Archon, 1976; Barr, James. *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*. Philadelphia: Westminster, 1983.

정경의 범주를 만들었을 뿐 아니라, 그들의 성소가 있는 세겜의 배타적인 지위를 주장하며 마소라 전통과는 다른 사마리아 오경(𐤀)을 탄생시켰다. 그리고는 세겜의 성소와 대척점에 있는 예루살렘을 가리키는 표현들을 그들의 방식대로 해석하였다. 예를 들자면, 신 12에서는 "오직 너희의 하나님 여호와께서 자기의 이름을 두시려고 너희 모든 지파 중에서 택하실 곳인 그가 계실 곳(בֵּיתָהּ)으로 찾아 나아가서"(5절) 라는 구절을 과거형 - "택하셨던 곳(בֵּיתָהּ)인 그가 계셨던 곳" - 으로 고쳤다. 그렇게 되면 이어지는 8절은 "우리가 오늘 여기(예루살렘) 에서는 각기 소견대로 하였거니와 너희가 거기에서는 그렇게 하지 말지니라."라는 구절에서 '거기'를 세겜의 그리심산에 있는 사마리아 사람들의 성소를 가리키는 말로 해석할 여지를 두게 되기 때문이다. 그렇다면, 언제 하나님이 그리심산의 성소를 자기의 이름을 두기로한 영원한 성소로 택하셨나? 사마리아 오경에 따르면, 놀랍게도 십계명에서이다. 사마리아 사람들은 사마리아 오경의 십계명에서 첫번째와 두번째의 계명을 하나의 계명으로 엮고, 세겜과 그리심산의 거룩함에 대한 긴 명령을 첨가해서 열번째의 계명으로 삼았다:

네 하나님 여호와께서 너를 인도하사 네가 가서 차지할 땅으로 들이시면(신 7:1 참조), 큰 돌들을 세우고 석회를 바르라. 그 돌들 위에 이 율법의 모든 말씀을 기록하라(신 27:2-3 참조). 너희가 요단을 건너거든 내가 오늘 너희에게 명령한 이 돌들을 그림심산에 세우라(신 27:4 참조).^[7] 또 거기에서 네 하나님 여호와를 위하여 제단, 곧 돌단을 쌓되, 그것에 쇠 연장을 대지 말지니라. 너는 다듬지 않은 돌로 네 하나님 여호와와 제단을 쌓고 그 위에 네 하나님 여호와께 번제를 드릴 것이며, 또 화목제를 드리고 거기에서 거으며 네 하나님 여호와 앞에서 즐거워하라(신 27:5-7 참조). 그 산은 요단 강 저쪽 곧 해지는 쪽으로 가는 길뒤 길갈 맞은 편 세겜에서 마주보는 모레 상수리 나무 곁의 아라바에 거주하는 가나안 족속의 땅에 있지 아니하나!(신 11:30 참조).

이같은 율법서 내용의 개정은 예루살렘에 대한 이해를 복잡하게 바꾸어 놓았다. '모리아 땅'에 있는 '한 산'(창 22:2)은 유대교에서는 예루살렘에 있는 하나님의 산이라고 규정하고, 대하 3:1에서는 예루살렘이 예배를 드릴 유일한 장소인 '모리아 산'이라고 말한다. 『역대기』는 "모리아 땅"에 있는 "한

7. 마소라 역본에는 그리심산이 아니라 저주를 외치던 "에발산"이라고 되어 있다(신 11:29; 27:13). 실제로 사마리아 오경이 마소라 역본보다 더 원문에 가까울 것이라고 생각한다. 마소라 본문은 사마리아 오경에 대한 종교적인 적대감 때문에 그리심산으로 에발산으로 고쳐 읽었을 것이다.

산"이 세겜에 있는 그리심산이라는 사마리아 사람들의 정경을 전혀 감안하지 않고 있다. 하지만, 사마리아 사람들은 세겜의 '모레'(창 12:6) 와 '모리아'의 음운적인 유사성을 근거로 세겜의 엘론 모레 (한글로는 "모레 상수리 나무")를 '모리아 산'이라고 주장하고, 그곳은 다름 아닌 그리심산이라고 한다.

유대인들은 율법서(תורה), 예언서(נביאים), 그리고 성문서(כתובים)을 하나로 묶어, 타낙(תנ"ך)이라는 이름으로 정경으로 받아들인다(비록 '타낙'이라고 부르지는 않지만, 이와 같은 정경의 범주는 기독교인들도 마찬가지이다.). 후대 예언자들의 책에서는 율법서와 전기 예언자들의 예언들을 역사 해석학적으로 풀이한 설교문들이 등장한다. 그 대표적인 예로 야곱과 에서의 예를 들수 있다. 잘 알려진 바와 같이 『창세기』에서 등장하는 야곱과 에서의 이야기들은 문학적으로 아주 잘 구성되어 있다. 『창세기』를 기록한 이는 야곱과 에서를 흑백 논리로 나누어서 선과 악이라는 식의 이분법으로 이들을 설명하려 들지 않았다. 물론 에서가 장자권을 팔죽에 팔아넘기는 부분에서 에서에 대한 비평적인 이야기가 없는 것은 아니다. 분명히 에서는 배가 고파서 자기의 주린 배를 채우기 위해서 장자권을 소홀히 여기기는 하였다: "내가 피곤하니, 그 붉은 것을 내가 먹게 하라... 에서가 먹으며 마시고 일어나 갔으니 에서가 장자의 명분을 가볍게 여김이었더라"(창 25:30-34). 그러나 동생에게 속아 아버지로부터 마땅히 받아야할 축복을 빼앗긴 이야기에 맞닥뜨리면(창 27장), 에서에 대한 동정심이 생겨나기도 한다. 이런 면에서 야곱과 에서의 이야기는 기록자가 누구 하나에 편들지 않고 이야기의 균형을 잘 잡았다고 말할 수 있다. 그러나, 후대의 예언자들의 예언에서 에돔에 대한 예언을 듣고 있노라면, 야곱과 에서의 이야기를 기술했던 『창세기』의 기록자가 지켜왔던 이 둘간의 균형이 완전히 산산조각이 난다. 『말라기』가 야곱과 에서를 소재로 삼은 예언을 들어보자:

여호와께서 이르시되, 내가 너희를 사랑하였노라. 하나 너희는 이르기를 주께서 어떻게 우리를 사랑하셨나이까 하는 도다. 나 여호와가 말하노라. 에서는 야곱의 형이 아니냐? 그러나 내가 야곱을 사랑하였고, 에서는 미워하였으며 그의 산들을 황폐하게 하였고 그의 산업을 광야의 이리들에게 넘겼느니라. 에돔은 말하기를 우리가 무너뜨림을 당하였으나 황폐된 곳을 다시 쌓으리라 하거니와, 나 만군의 여호와와는 이르노라 그들은 쌓을지라도 나를 헐리라. 사람들이 그들을 일컬어 악한 지역이라 할 것이요. 여호와의 영원한 진노를 받은 백성이라 할 것이며, 너희는 눈으로 보고 이르기를 여호와께서는 이스라엘 지역 밖에서도 크시다 하리라. (말 1:2-5)

『창세기』에서는 어머니 리브가는 야곱을 사랑하였고, 아버지 이삭은 에서를 사랑하였다고 말한다. 그러나 『말라기』의 예언에서는 이런 부모의 사랑이 아니라 하나님의 사랑과 증오에 대해서 이야기를 하며, 하나님은 이 둘을 모두 사랑한 것이 아니라 오로지 야곱 만을 사랑하였다고 말한다. 또, 에서가 야곱을 증오하게 된 계기에 대해서 『창세기』에서는 에서가 받아야 할 복을 야곱이 가로챘기 때문이라고 말한다: "그의 아버지가 야곱에게 축복한 그 축복으로 말미암아 에서가 야곱을 미워하여" (창 27:41). 반면에 『말라기』에서는 에서가 악행을 행하였기 때문에 하나님이 그에게 보복을 할 것이라고 말하고 있다.^[8]

『이사야』에서도 야곱의 이야기가 나온다. 사 48의 기록자는 '야곱과 에서 사이의 관계' 라는 입장에서는 야곱을 긍정적으로 기술하지만, 야곱이 이룬 나라의 도덕성에 대해서는 그렇게 순수하게 평가하지 않는다. '야곱'이라는 이름이 '이스라엘'로 바뀌게 된 것에 대해서 이사야는 이렇게 말한다: "야곱의 집이여 이를 들을지어다. 너희는 이스라엘의 이름으로 일컬음을 받으며, 유다의 허리에서 나왔으며, 여호와의 이름으로 맹세하며, 이스라엘의 하나님을 기념하면서도, 진실이 없고 공의가 없도다."(사 48:1). 이 이야기는 사 48의 기록자가 창 35:10을 이미 알고 있다는 것을 암시하고 있다: "하나님이 그에게 이르시되, '네 이름이 야곱이지마는, 네 이름을 다시는 야곱이라 부르지 않겠고 이스라엘이 네 이름이 되리라.' 하시고 그가 그의 이름을 이스라엘이라 부르시고"(창 35:10). 예언자의 의도는 분명하다. '이스라엘'이라고 불리는 이들이 여전히 '야곱'처럼 행동하고 있다는 것이다. 야곱이라는 이름의 어근은 כ"ף인데 이 어근이 가지는 의미는 '속이다'이며 현재의 이스라엘은 야곱처럼 그 행위가 부패했다는 것이다.

성문서에서도 전기 예언서들과 오경을 해석한 예를 찾아볼 수 있다. 『역대기』는 다윗의 통치에 대해서 새롭게 조명을 하는데, 『사무엘』에 나오는 다윗의 우월함을 증명하는 데에 있어서 애매한 이야기들이나, 다윗의 명성에 흠집을 내는 이야기들을 생략한 채, 다윗을 예루살렘 제의의 창시자이자, 예루살렘 성전 건축에 중요한 시발점이 되는 사람으로 묘사한다. 『역대기』에서는 다윗이 하나님 앞에서 시편을 노래하고, 또 하나님을 노래하는 사람들을 두었다고 말한다. 이같은 『역대기』의 기록은 성서를 읽는 일반 독자들이 『시편』의 저자를 다윗으로 생각하게 만들었다.^[9]

8. 에돔에 대한 예언을 『창세기』의 내용에 근거해서 오바다가 어떻게 해석했는지에 대해서는 나의 글을 참조하라: 96-97 עמ, 1995 זקוביץ, מקראות בארץ המראות, תל-אביב.

9. 다윗이 『시편』의 저자라고 성서 독자들이 생각하게 된 이유들 중에 또 다른 요인들을 손꼽으라고 한다면, 『사무엘』이 묘사하는 노래하는 다윗의 이미지(삼상 16:14-23:18:10-11; 19:9-10)라든가, 시인과 같은 이미지(삼하 1:17-27; 3:33-34)를 들 수 있다. 삼하 22(시편 18편)에서는 다윗이 불렀다는 노래도 소개된다. 몇몇 시편에 다윗이 등장하는 것도 눈여겨볼 만하다(시 78; 89; 132; 144). 『역대기』에는 역사를 기록하면서도 시가(詩

『시편』에서 다윗의 이름이 붙여진 몇몇 시들과 다윗이 살았던 삶을 비교해 본다면 다윗의 사람됨과 그 이미지가 완전히 다르게 해석되고 있다는 것을 알 수 있다. 예를 들자면, 아기스의 궁정에서 다윗이 미친 사람인양 연기를 하면서 빠져나올 때에, 그는 그리 멋진 모습을 보여주지 못했다. 또 종교적인 열정이나 하나님에게 어떤 도움을 구하기는 기도도 없었다(삼상 21:10-15). 그런데 시 34편은 머릿말에 '다윗이 아비멜렉^[10] 앞에서 미친채 하다가 쫓겨나서 지은 시'라고 하여서 그가 아기스의 궁정에서 어떤 면모를 보여주었는지를 보여준다. 일반적인 성서의 독자들은 다윗이 곤란에 처했을 때에 사실은 하나님께 기도했고, 하나님께서 그런 다윗을 구원해 주었을 것이라고 생각할 수도 있을 것이다. 그와 같은 기대를 시 34편의 저자도 가지고 있었다. 시 34편의 최종 편집자는 위와 같은 머릿말을 이 시편의 시작에 첨가함으로써, 다윗이 하나님에 대한 독실한 믿음을 가지고 있는지를 보여주었고, 동시에 하나님의 도움을 구하고 마침내 구원을 얻었던 의로운 무명 시인의 노래의 주인공이 다윗이 됨으로서 사자굴과 같은 블레셋의 왕의 궁전에서 오직 하나님만을 의지한 다윗의 이미지를 만들어 냈다.^[11]

지금까지 간단하게나마 사마리아 사람들의 정경과 유대인들의 정경 가운데 본문을 다양한 방법으로 이해하거나, 예언서가 율법서를 해석하고, 성문서가 예언서를 주석하는 과정을 들여다 보았다. 이제는 유대교나 사마리아의 정경으로 받아들여지지 않는 못했지만, 정경만큼 그 권위를 인정받는 책들을 살펴보겠다. 다음에 예로 드는 책들은 유대교 안에 있는 공동체에서 정경으로 받아들여졌을 가능성이 있거나, 또는 그들의 공동체에서 정경으로 받아들여졌던 책들이다.

먼저 『희년서』를 살펴보자. 사실 쿨란에서 너무나 많은 『희년서』의 다른 형태들이 발견되었기 때문에 정말로 쿨란 공동체가 『희년서』를 자신들의 성서로 받아들였는지 의심할 수 밖에 없다. 그러나, 그 많은 형태의 『희년서』가 있다는 것은, 다른 한편으로는 쿨란의 공동체가

歌)와 같은 요소들을 함께 보여주고 있는데, 법제가 예루살렘으로 들어올 때에 다윗이 부른 노래가 대표적인 예이다: "또 레위 사람을 세워 여호와와 그의 앞에서 섬기며 이스라엘 하나님 여호와를 칭송하고 감사하며 찬양하게 하였으니... 비파와 수금을 타고 아삽은 제금을 힘있게 치고, 제사장 브나야와 야하시엘은 항상 하나님의 언약궤 앞에서 나팔을 부니라. 그 날에 다윗이 아삽과 그의 형제를 세워 먼저 여호와께 감사하게 하여 이르기를" (대상 16:4-7). 8절 이후에 부른 다윗의 노래, 또는 다윗의 시들은 『시편』의 여러 부분에서 찾아볼 수 있다(대상 16:8-12절=시 105:1-15; 대상 16:23-33=시 96:1-13; 대상 16:35-36=시 106:47-48).

10. 아기스라는 이름이 아비멜렉으로 바뀌어진 이유는 아브라함의 이야기에 영향을 받았기 때문이다. 창 20에서 아브라함은 블레셋의 왕 아비멜렉과 우물에 얽힌 복잡한 상황을 해결해 나아가는데, 이 이야기에 등장하는 블레셋의 왕 아비멜렉과 아기스가 블레셋 왕이라는 공통점을 가지고 있기 때문에 혼동했을 수 있다.
11. 시 34편과 다윗이 아기스 왕으로부터 탈출하는 이야기는 언어적인 유사성과 함께 가지고 있다. 시 34:8에서 "맛보라" *imyv* 라는 *n'yv*의 Qal 명령형 동사가 나오는데, 이 동사는 다윗이 아기스로부터 탈출을 할 때에 미친 척 했던 행동 *imyv*과 언어의 형태면에서 동일하다. "행동"이라는 명사 *myv*는 "맛보라"라는 동사 *myv*과 그 어근이 같다. 학자들이 시 34편과 삼상 21의 이야기를 서로 연관지어 설명하는 이유도 바로 이 단어의 유사성 때문이다.

『희년서』를 중요하게 생각하였으며 자신들의 정경으로 받아들였다는 반증이 되기도 한다.^[12] 『희년서』는 율법서의 이야기들가운데에서 천지 창조로부터 율법을 받은 때까지의 내용을 주석을 가미하여 각색한 것으로, 『역대기』를 기록한 역사가가 『사무엘』과 『열왕기』의 역사 기록 중에서 자기의 믿음과 세계관에 적합한 이야기들을 취사선택하여 『역대기』라는 이름으로 재구성한 것과 같이, 『창세기』와 『출애굽기』의 이야기를 같은 방식으로 기술한 책이다. 예를 들자면, 제의와 법, 그리고 연대와 시간의 구성에 관심을 가졌던 『희년서』의 저자는 속죄일의 기원을 밝히는 이야기가 없는 것을 주목했다. 유월절과 같은 경우는 유월절을 지켜야 하는 이유가 되는 원인론적인 역사 이야기가 있는데 반해서, 속죄일의 경우는 율법이 정하는 규정만이 있을 뿐, 그 기원이 되는 성서의 이야기가 없다. 그래서 『희년서』의 저자는 「요셉의 형제들이 요셉을 파는 이야기」를 속죄일의 기원으로 삼았다. 게다가 요셉을 팔아 넘긴 때가 티쉬레이월 10일이라고 구체적인 날짜까지 적시하였다: "이스라엘 자손들은 요셉의 (죽음에 대한) 소식을 듣고 야곱이 슬프게 탄식하게 했던 일곱번째달 10일의 죄 때문에 그 날을 금욕적으로 지내야 한다. 그리고 그 날, 일년에 한 번, 이스라엘 자손들은 어린 염소로 속죄를 해야 한다. 그리고 일년에 한번, 그날을 따로 구별하여 그날에는 자신들의 죄와 공동체 모두의 죄, 그리고 잘못된 행동들을 슬퍼하고, 그 모든 행실을 깨끗하게 해야 한다."(희년서 34:18-19)^[13] 쿼란 공동체에서 『희년서』를 (정경과 같은) 권위있는 책으로 인정했던 이들은 요셉의 형제들이 요셉을 팔아넘긴 사건을 기억하면서 속죄일을 지켰다.

또 다른 정경은 칠십인역(LXX)이다. 칠십인역은 마소라 역본(MT)에서 규정한 것보다 더 다양한 문학적인 장르와 역사 해설, 시와 지혜문학 범주의 책들을 정경으로 받아들였다. 딱히 랍비들이 칠십인역을 정경이라고 부르지는 않았지만, 랍비들의 문학 작품들에서는 칠십인역을 정경과 대등한 지위에 놓고, 마소라 역본만큼 많이 인용하고 있으며, 성서 본문의 사건을 해석할 때에 칠십인역의 도움을 받고 있는 것을 볼 수 있다. 칠십인역 중에서 랍비들의 문학에 자주 인용되는 책은 『벤 시라』(בן סירא)이다.^[14] 성서의 지혜문학과 관련되어 있는 이 책이 마소라 역본에서 정경의 범주 밖으로 밀려난 이유는 저자의 문제 때문이다. 정경의 저자들은 수수께끼처럼 알지 못하는 인물이거나, 저자가 알려져 있을 지라도 매우 오래 전에 기록되었기 때문에(적어도 매우 오래전에 기록된 것처럼 보이기 위해서

12. 쿼란에서 발견된 『희년서』의 다양한 단편들에 대해서는 다음의 책을 참조하라. 참조. J. C. VanderKam, *The Book of Jubilees (Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha)*; Sheffield: Sheffield Academic, 2001), 143-44.

13. 『희년서』의 영문판 번역은 다음을 참조하라. Translation by Robert H. Charles, in *The Apocryphal Old Testament*, ed. Hedley F. D. Sparks. Oxford: Oxford University Press, 1984.

14. 우리말 성경 "새번역"에서는 이 책을 『집회서』라고 번역하였다.

노력을 했기 때문에), 그 저자의 신비로움과 본문이 가지는 시대적인 고대성은 정경의 거룩함을 한껏 돋보이게 하는 역할을 하였다. 그러나 『벤 시라』는 그렇지 않다. 그럼에도 『벤 시라』를 거룩한 책으로 받아들이고 정경의 범주에서 이해하던 랍비들은 성서를 『벤 시라』가 제시한 기준을 근거로 해석하려는 경향을 보였다. 『벤 시라』에서 「선조들의 찬양」이라는 작은 제목으로 나눌 수 있는 부분(벤 시라 44:1-50:24)에서 50:25-26은 좋은 예가 될 수 있다 (*역자주: 아래의 번역은 한국 천주교 주교회의에서 발행한 "성경"을 기준으로 하였고, 고유명사는 "개역개정판"을 따랐다.).

셋째 것은 민족이라고 할 수도 없다	나 자신이 혐오하는 민족이 둘 있고
והשלישי איננו עם	בנשי גוים קצה נפשי
그리고 세겜에 거주하는 어리석은 백성들이다	그들은 세일 산에 사는 자들과 블레셋 사람들
וגוי נבל הדר בשכם	יושבי שעיר ופלשת

이 병렬 구조의 글에서 "민족이라고 할 수도 없다." (איננו עם) 라는 말과 '어리석은 백성'(גוי נבל) 이라는 말은 「모세의 노래」 가운데 신 32:21을 연상시킨다: "나도 백성이 아닌자(לא עם)로 그들에 시기가 나게 하며, 어리석은 민족(גוי נבל)으로 그들의 분노를 일으키리로다." 『벤 시라』는 신 32:21이 사마리아 사람들이 살고 있는 세겜에 대한 말이라고 해석을 하였다. 이 같은 해석은 랍비 문학에 속하는 『미드라쉬 타나임』 (מדרש תנאים)에서도 나타난다: "나는 민족이라고도 할 수 없는 그들에게 격분할 것이다. 그들은 사마리아 사람들이다."¹⁵ 『벤 시라』는 신 32:21의 '어리석은 민족'(גוי נבל) 이 세겜을 가리키는 말이라는 해석에 대한 또 다른 근거로 창 34:7을 들었다: "야곱의 아들들은 들에서 이를 듣고 돌아와서 그들 모두가 근심하고 심히 노하였으니, 이는 세겜이 야곱의 딸을 강간하여 이스라엘에게 부끄러운 일(גבלה), 곧 행하지 못할 일을 행하였음이다." 외경인 『레위의 유언』 (צוואת לוי The Testament of Levi 7:2-3)을 보면, 『벤 시라』에서 세겜을 가리키는 단어와의 유사성을 찾아볼 수 있다: "오늘 부터 세겜은 어리석은 도시 (עיר הנבלים 또는 עיר הכסילים) 라 불릴 것이다. 왜냐하면 사람들이 어리석은 이들을 조롱하듯이, 사람들이 그들을 조롱할 것이기 때문이다. 그들은 우리의 누이를

15. מדרש תנאים על ספר דברים

더럽히는 부끄러운 일 (נבלה) 을 행하였다".^[16] 그러므로 『벤 시라』의 영향을 받은 독자들이 「모세의 노래」를 읽는다면, 이 노래에 등장하는 ‘백성이 아닌 자’, ‘어리석은 민족’을 사마리아 사람들로 이해하고 사마리아 사람들에 대한 힐난의 어조로 그 노래를 이해할 것이다.

또 다른 정경으로, 기독교인들의 정경인 신약 성서를 빼놓을 수 없다. 신약 성서는 많은 (구약) 성서의 구절들을 재해석하였다. 예를 들자면 『히브리인들에게 보내는 편지』의 기록자는 믿음이 어떤 양태로 표현되는가 문제에 대해 이야기하면서 (구약) 성서에 등장하는 인물들의 믿음을 칭찬하였다. 그 예로 든 것들 중의 하나가 아브라함이 이삭을 제물로 바치는 장면이다. “아버지가 자기 아들을 어떻게 제물로 바칠 수 있는가?”라는 까다로운 질문에 대해 『히브리인들에게 보내는 편지』의 기록자는 “그가 하나님이 능히 이삭을 죽은 자 가운데서 다시 살리실 줄로 생각한지라.”(히 11:19) 라고 대답하였다.

3. "내재적 성서해석"과 "외재적 성서해석"의 불분명한 경계:

정경의 권위를 가진 책들 사이의 인용

마소라 역본은 다양한 성서의 역본들 중의 하나이다. 마소라 역본 이외에도 히브리어로 기록된 콤란 사본이라든가 사마리아 오경, 그리고 칠십인역처럼 히브리어로 기록되지는 않았지만, 정경으로서의 권위를 가지고 있는 증거 본문들이 있다. 그렇다면, 그런 다양한 역본들 중의 하나가 다른 역본들의 구절들을 인용하여 주석하는 것은 "내재적 성서해석"에 속하는 것일까, 아니면 "외재적 성서해석"에 속하는 것일까? 우리가 기억해야 할 것은 마소라 역본이 다른 역본들보 더 오래되었거나, 아니면 더 원문에 가깝다거나, 마소라 역본이 원문이 되고, 다른 역본들은 그 마소라 역본에 근거해서 필사되었다고 말할 수 있는 단서가 없다는 것이다.

예를 들자면, 샷 6:7-10을 읽다보면, "한 선지자"(איש נביא)가 이스라엘 사람들을 꾸짖는 구절이 나온다. 그런데, 이 구절이 콤란 사본에는 없다. 콤란에서 발견된 『사사기』를 읽는다면, 13절에서 문제가 생긴다.

16. 영어로 번역된 "족장들의 유언" Testaments of the Twelve Patriarchs 에 대해서는 H. C. Kee, *Apocalyptic Literature & Testaments* (OTP 1; New York: Doubleday, 1983), 775-828 를 참조하라.

그에게 대답하되, "오 나의 주여 여호와께서 우리와 함께 계시면, 어찌하여 이 모든 일이 우리에게 일어났나이까? 또 우리 조상들이 일찍이 우리에게 이르기를 '여호와께서 우리를 애굽에서 올라오게 하신 것이 아니냐?' 한 그 모든 이적이 어디 있나이까?"

13절에서는 기드온과 이스라엘이 당해야하는 고통의 원인이 무엇인지를 묻지만, 만약 7-10절이 삽입되지 않는다면, 그 이유는 전혀 알지 못한채 하나님의 구원 이야기로 넘어가버린다.

여호와께서 이스라엘 자손에게 한 선지자를 보내시니 그가 그들에게 이르되, 여호와께서 이같이 말씀하시기를, "이스라엘의 하나님 내가 너희를 애굽에서 인도하여 내며, 너희를 그 종되었던 집에서 나오게 하여, 애굽 사람의 손과 너희를 학대하는 모든 자의 손에서 너희를 건져내고, 그들을 너희 앞에서 쫓아내고, 그 땅을 너희에게 주었으며, 내가 또 너희에게 이르기를 나는 너희의 하나님 여호와이니 너희가 거주하는 아모리 사람의 땅의 신들을 두려워하지 말라" 하였으나, 너희가 내 목소리를 듣지 아니하였느니라 하셨다 하니라 (삿 6:8-10).

마소라 본문은 이 구절을 첨가함으로 과거에 이집트에서 구원하셨던 하나님께서 현재 이스라엘이 겪는 고통에서 구원하시지 않는 이유가 우상숭배라는 것을 분명하게 해준다.^[17]

이와 같이, 하나의 역본이 또 다른 역본을 참조하는 경우는 더 많이 있다. 그리스어로 쓰여진 『다니엘』은 히브리어(부분적으로 아람어)로 쓰여진 『다니엘』보다 상당 분량이 더 긴데, 특별히 「아사랴의 기도」와 「풀무불 속에서 부른 세 친구들의 노래」, 「수산나」, 그리고 「벨과 용」의

17. 내재적 성서해석에서 첨가의 역할에 대해서 더 알고 싶다면, 28-34, פְּנִימֵי-הַמִּקְרָאִית, מְבֹא לַפְּרָשׁוֹת 를 참조하라.

이야기가 첨가되어 있다. 『에스더』의 경우도 칠십인역에서는 「모르드개의 꿈」, 「모르드개의 해몽」, 「유대인들을 모두 죽이라는 아하수에로 왕의 칙령」, 「유대인들을 복권시키라는 칙령」, 「모르드개의 기도」, 「에스더의 기도」, 「아하수에로 왕과 만남」에 대한 이야기가 첨가되는 등, 철저하게 개작되었다. 특별히 『에스더』가 정경의 권위로서 의심을 받았던 이유 중의 하나는 『에스더』에서 하나님이 등장하지 않는다는 것이었는데, 칠십인역에 첨가된 「에스더의 기도」 부분에서는 마소라 본문에서는 숨겨진 영웅, 이스라엘의 하나님이 등장한다. 에스더는 하나님에게 다음과 같이 탄원한다: "오 주님, 당신은 오직 한분 우리의 왕이십니다. 홀로 남아 당신 이외에는 도움을 구할 이가 없는 저를 도와주십시오"(칠십인역 에스더 14:3-4). 에스더는 하나님이 돌보아온 이스라엘의 역사를 큰 틀에서 이야기하였다. 이 이스라엘 역사 이해는 칠십인역 『에스더』를 기록한 기록자의 역사 해석이다: "제가 태어날 때부터 가족으로부터 당신에 대한 이야기를 들었습니다. 당신은 이스라엘을 모든 나라들 가운데에 선택하셨고, 우리의 선조들을 모든 이들로부터 선택하셨습니다. 그리고 영원한 유산이 되게 하시고, 당신이 말씀하신 모든 대로 되게 하셨습니다"(칠십인역 에스더 14:5). 이러한 역사 이해를 바탕으로 현재 겪고 있는 고난에 대해서 설명한다: "우리가 당신께 범죄하였습니다" (칠십인역 에스더 14:6). 칠십인역 『에스더』는 정경으로서의 권위에 대해서 의심받던 『에스더』의 문제 하나를 해결한 셈이다. 뿐만아니라, 마소라 사본의 『에스더』를 읽다가 마주치게 되는 다른 문제도 칠십인역 『에스더』가 해결의 실마리를 제공한다. 이방인과 동화되기를 거부하던 유대인 독자들이 어떻게 에스더가 할레받지 못한 왕과 그렇게 친밀한 관계를 맺을 수 있었는지 물으며, 에스더의 신앙의 견고함에 대해서 물음표를 붙이는 이들이 있었다. 이 물음표에 대해서 칠십인역 『에스더』는 「에스더의 기도」 안에 그녀의 고백을 담아서 이 문제를 해결하였다: "제가 악한 이들의 영광을 혐오하고, 할레받지 못한 자들과 이방인들의 침상을 역겨워한다는 것을 당신은 아십니다."(칠십인역 에스더 14:15). 그리고 에스더의 삶의 자리가 페르시아의 왕궁이므로 율법에서 금지된 음식을 먹어 음식정결례를 어기지 않았을까하는 질문에 대해서도 칠십인역 『에스더』는 "당신의 종의 하만의 식탁에서 먹지 않았고, 왕의 향연에서도 먹지

않았습니다. 저는 이방의 신에게 바쳐진 술을 좋아하지도 마시지도 않았습니다." (칠십인역 에스더 14:17) 라며 에스더의 삶의 경건함을 증거하고 있다.^[18]

이와같이 칠십인역의 『에스더』는 마소라 역본의 『에스더』와는 전혀 다른 에스더의 이미지를 보여주고 있다. 그리고 아랍어로 기록된 타르굼 (תרגום) 과 랍비들의 책에서 『에스더』를 해석한 본문에서는 이러한 칠십인역 『에스더』의 해석의 정신을 계승하고 있다.^[19]

4. 성서 해석의 시작

구전에서 기록으로 옮겨가는 과정은 성서 기록의 역사의 중요한 단계이기는 하지만, 오늘날 우리 손에 쥐어진 정경으로서의 성서에 기록된 전통들이 하나의 책으로 기록되거나 편집되기 이전에 아예 기록되지 않은 상태로 있었던 것은 아니다. 기록된 성서는 당대에 구전으로 또는 기록된 상태로 널리 알려진 전통들 가운데에서 성서의 기록자나 오늘날 정경의 편집자에 의해서 심사숙고 끝에 선택되어진 것이다. 때로는 성서의 기록자나 편집자들의 신학과는 맞지 않아거나, 충돌이 있어서 받아들이고 싶지는 않으나, 이미 널리 알려져 있어 부득불 말하지 않을 수 없는 전통들이 있기도 했다. 분명히 이런 전통들은 성서의 기록자나 편집자들에게는 골칫거리였을 것이다. 그래서 그들은 이 골칫거리로 받아들였던 이야기들을 "하나님의 공동체에 적합하게" 고쳤다. 이 작업은 널리 알려진 전통을 해석하는 것이었다. 이 해석의 작업은 골칫거리로 여겨지는 전통들을 광범위하게 고치는 것이 아니라, 아주 미세하게 변화를 주는 것이었다. 예를 들자면, 저자나 편집자가 자신들의 종교 윤리나, 영적인 윤리 가치관에 부합하도록 변화를 주되, 그 글들을 읽는 모든 사람들이 그 이야기들이 예로부터 내려오는 원래의 이야기인 것처럼 생각하리만치 눈치채지 못하게 하는 것이다. 이렇게 고쳐나가는 작업은 곧 해석이었고, 해석의 과정에서 저자나 편집자의 종교 윤리나, 영적인 윤리

18. תוספות למגילת אסתר, תקמו-תקמו.

19. 히브리어로 기록된 랍비들의 문학 가운데에서 칠십인역의 전통을 따르고 있는 대표적인 책은 『미드라쉬 에스더 랍바』 *מדרש אסתר רבה* 이다. 그리고 「에스더의 기도」는 『미드라쉬 레카흐 토브』 *מדרש לקח טוב* 에서도 나타난다. 그리고 『에스더』의 「타르굼 리손」 *תרגום ראשו* 과 「타르굼 쉘니」 *תרגום שני* 도 함께 참조하라.

가치관을 변증하는 내용들이 암암리에 드러난다. 그러므로 성서 해석의 작업은 기존의 전통에 새로운 의미를 부여하는 일이라고 할 수 있다.

그러므로 성서 해석의 시작은 전통이 전승되는 과정-구전에서 구전으로, 구전에서 기록으로, 또는 기록에서 또 다른 기록으로-에서 출발한다. 만약 과거에 있었던 수많은 전통 가운데에서 선택되지 못하고 전승과정에서 수용되지 못한 전통을 찾아보고 싶거나 그 원래의 모양이 어떤지를 다시 복원해 내고 싶다면 "문예 고고학"(ארכאולוגיה הספרותית Literary Archaeology)의 분석 방법을 적용할 수 있다. 예를 들자면, 성서를 인용하고 있는 본문들이라든가, 성서의 내용을 암시하고 있는 글들, 성서와 같은 소재를 다루고 있는 문학작품들(예. 외경이나 제2차 성전시대의 랍비 문헌들) 가운데에서 정경에서 받아들여지지 않은 요소들을 찾아내는 것이다. 정경에 받아들여지지 않은 본문들이라 할지라도 그 내용이 공동체의 믿음과 이상에 큰 걸림돌이 되지 않았다면, 구전을 통해서라든가 기록되기는 했지만 정경의 권위를 갖지 못한 상태로 제2차 성전시대의 랍비 문학을 통해서 후대의 사람들에게 전해 졌을 수 있기 때문이다. 이런 해석의 과정을 고려한다면, 다시 한번 내재적 성서해석과 외재적 성서해석 사이의 경계가 불분명하다는 것을 말할 수 밖에 없다. 왜냐하면 랍비 문학과 같이 성서가 아닌 문헌에서도 때때로 매우 가치있는 고대의 전통들을 발견해 낼 수 있고, 이런 고대의 전통들을 근거로 내재적 성서해석을 이해할 수 있기 때문이다.

이 분야의 개척자는 카수토(Umberto Cassuto)이다. 카수토는 고대 서아시아(Ancient Near East) 지역에서 발견된 문서들(메소포타미아와 우가릿)을 참조하여서, 예언서, 시편, 지혜문학과 랍비 문학에서 암시하고 있는 하나님의 창조 이전에 있었던 "바다의 반란"(מרד הים The revolt of the Sea * 역자주. "바다의 반란"이라고 번역하거나, "암의 반란"이라고도 번역할 수 있다.)이라는 신화적인 전쟁 전통을 재구성 해냈다.^[20] 그리고 하나님의 아들들과 사람의 딸들에 대한 이야기(창 6:1-4)의 신화 전통 뿐 아니라,^[21] 하늘로 올라간 에녹이라든가 창 5:21-24에 나오는 에녹과 관련된 숫자들에 대한 이해 역시 신화 전통 안에서 재구성해냈다.^[22]

이와 비슷하게, 여호수아가 기도로 해를 멈추게 한 이야기(수 10:12-14)에서 여호수아가 해와 어떤 특별한 관계가 있어서 그가 팔을 올렸을 때에 해가 멈추어 섰다는 식의 신화적인 이야기는

20. U. Cassuto, *Biblical and Oriental Studies—bible and Ancient Oriental Texts* (2 of 2 vols.; Jerusalem: Magness, 1975), 69-109.

21. U. Cassuto, *Biblical and Oriental Studies—bible* (1 of 2 vols.; Jerusalem: Magness, 1973), 17-28.

22. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Genesis—from Adam to Noah: Genesis 1-6:8* (1 of 2 vols.; Jerusalem: Magness, 1961), 281-86.

성서의 기록자나 편집자가 받아들일 수 없었다. 하지만, 그들의 신학에 부합하지 않는 신화적인 전통이라 할 지라도, 유대 문학 곳곳에서 그 흔적을 찾을 수 있다. 그 좋은 예들로는, 랍비 문학인 『벤 시라』(벤 시라 46장 4절)와 랍비 라쉬(רש"י)가 인용한 『미드라쉬 베레쉬트 라바티』(מדרש בראשית רבתי)의 수 24:30의 해석 구절을 들 수 있다.^[23] 또 샷 13은 삼손의 출생에 대해서 성서가 많은 이들에게 받아들여 지기 이전에 존재했던 오래된 전통을 해석하고 있다. 그것은 삼손이 태양 신의 아들이고, 그의 어머니는 인간이라는 신화인데, 이 신화와 같은 이야기는 창 6:1-4에 나오는 "하나님의 아들들"과 "사람의 딸들" 사이의 통혼과 매우 유사한 구조를 가지고 있다. 성서의 기록자 또는 편집자는 받아들일 수 없는 이런 신화적인 요소를 제거하기 위해서 삼손의 출생과 관련된 이야기(샷 13:24)에서 삼손(שמסון)이라는 이름과 태양 신(שמס)의 이름 사이에서 유추할 수 있는 삼손 이름의 어원론적인 이야기를 슬쩍 생략해 버렸다.^[24]

위에서 잠시 설명한 것과 같이 성서에는 포함되지 못했지만, 정경의 범주 밖에 속해 있는 문학 작품들을 연구하는 것이 중요한 것은, 이 연구들을 통해서 보다 오래된 성서 해석 단계에서 버려졌던 셀 수 없이 많은 옛 전통들을 재구성하고 할 수 있기 때문이다.^[25]

5. 해석 방법들

내재적 성서해석의 역사와 유형을 이해하는데에 있어서 외재적 성서해석의 중요성이 부각되는 이유는, 위에서 이미 설명한 것과 같이 정경 형성 역사 속에서 성서 연구의 범주를 규정하는 '내재적'(inner)이라는 말과 '외재적'(extra)이라는 말의 경계가 불분명하다는 것 뿐이 아니다. 외재적 성서해석의 또 다른 공헌은 오랜 시대에 걸쳐서 계속되어진 외재적 성서해석의 다양한 방법들을 연구함으로써, 외재적 성서해석이 사용한 방법과 동일하거나 유사한 방법을 내재적 성서해석 역시 사용하고 있다는 것을 알아냈기 때문이다. 그야말로 "해 아래 새것이 없다"는 말이 꼭 맞다. 외재적

23. Y. Zakovitch, "'Was It Not at His Hand the Sun Stopped?'" (Ben Sira 46:6)—A Chapter in Literary Archaeology," in *Tehillah le-Moshe—Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg* (eds. M. Cogan, B. L. Eichler, J. H. Tigay; Winona Lake: Eisenbrauns, 1997), 107*-14*.

24. י. זקוביץ, חיי שמשון (ירושלים: מגנס, תשמ"ב), 74-84.

25. 이 많은 예들에 대해서는 תשס"ד משכל, תל-אביב: מכון תל-אביב. לא כך כתוב בתנ"ך. תל-אביב: מכון תל-אביב, 107*-14*.

성서해석의 해석 방법들과 친숙해 지다보면, 성서를 연구할 때에 성서 안에서 또 외재적 성서해석이 사용했던 성서 해석 방법들이 은연 중에 사용되었다는 것을 알 수 있고, 이 방법들을 찾아냄으로 성서 안에서 또 다른 성서의 구절들을 해석한 해석자의 의도를 이해하는데에 도움이 될 수 있다. 그렇다고 랍비 문학에서 사용된 모든 방법들이 성서에서도 그대로 적용되고, 그 방법론으로 성서를 이해할 수 있다거나, 성서의 기록자들이 그 방법들을 사용했다고 말하는 것은 아니다(예를 들자면, 랍비들이 성서를 이해하는 방법 중에서 게마트리야 גמטרייה 라는 방법이 있다. 이것은 히브리어의 글자 하나 하나를 숫자로 대입해서 성서를 해석하는 방법인데, 이 방법은 정경이 확정된 후 헬레니즘의 영향을 받은 랍비들이 성서를 해석할 때에 사용했다. 그러나 이 방법은 매우 후대의 방법으로 성서의 기록자가 이 방법을 염두해 두고 성서를 기록했다고 이해하는 것은 무리다.).^[26] 다만, 외재적 성서해석을 사용한 이들이 그들의 성서해석에서 적용한 많은 해석 방법들은 갑자기 생겨난 것이 아니라, 이미 이전 시대의 성서의 기록자들이 알고 있었고, 널리 사용하고 있었던 방법론이었을 것이라는 개연성은 부인할 수 없다는 것이다.

6. 사전적 어휘 해석

성서를 해석하다보면 그 의미를 파악하기 어려운 단어의 뜻을 자세히 설명해야하거나 더이상 사용하지 않는 단어들을 당대의 독자들의 수준에 걸맞게 바꿀 경우가 있다. 예를 들자면, 아 4:2에서 그 의미를 이해하기 힘든 단어가 나온다. 그 단어는 크쭈봇 קְצוּבֹת 이라는 단어인데, 이 단어는 성서에서 딱 한번 사용되었기 때문에(Hapax legomenon) 그 의미를 정확히 알 수 없다: "네 이는 목욕장에서 나오는 크쭈봇 무리 같구나." 성서에서 단 한번 나오기 때문에 그 의미를 정확히 알 수는 없지만, 이 단어의 뜻을 추론할 수 있는 방법은 있다. 크쭈봇 이라는 단어의 어근은 קָצַב 인데, 이 어근이 가지는 원래의 의미는 "자르다"(to cut)이다. 그리고 이 어근을 공유하고 있는 다른 형태가 『열왕기』에서 등장한다: "다른 그룹도 십 규빗이니, 그 두 그룹은 같은 크기와 같은 모양 (כְּצֵבִים קֵצֵבִים) 이요" (왕상 6:25). 이 구절에서 크쭈봇 과 같은 어근을 사용하고 있는 케제브는 우리 말로 "모양"이라고

26. 랍비문학에서 게마트리아가 사용된 예가 어떤 것들이 있는지, 그리고 게마트리아의 헬라 문화적 근거에 대해서는 다음의 책을 참조하라. S. Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.C.E.- IV Century C.E.* (New York: Jewish Theological Seminary of America, 1950), 69

번역이 되었는데, 이것은 같은 크기로 잘라 만든 형태를 의미하고 있다(왕상 7:37도 함께 참조하라). 그러므로 위의 예로 든 『아가』의 구절에서는 그 어근과 『열왕기』의 본문을 참고해서 그 뜻을 유추해 보는데, 크쭈봇을 "털이 깎인 양"의 무리라고 이해할 수 있다. 하지만, 또 하나의 문제는 크쭈봇이라는 단어를 통해서 "털이 깎인"이라는 말을 유추해 내는 것은 논리적이지만, 이것이 양의 털인지, 염소의 것인지, 그 밖의 다른 무리를 이루어 살아가는 동물 중의 어떤 것인지를 어떻게 입증해 낼 수 있느냐는 것이다. 그러나 이 문제는 아 6:6을 통해서 해결할 수 있다. 아 4:2과 6:6은 단 한 단어만을 제외하고는 아주 이상적인 형태의 병렬구조를 가지고 있다. (이 병렬 관계의 두 절을 비교해 보면.) 위에서 다른 크쭈봇이라는 단어가 아 6:6에서는 "암양"이라는 의미를 가지고 있는 라헬 לַחֵלֶךְ 로 대체되어 있다는 것을 알 수 있다.

또 다른 예는 『오바다』에도 있다. 예언자 오바다는 에돔이라고 불리는 예서에 대해서 이야기를 한다. 이때에 잘 쓰이지 않는 단어들이 사용되었다: 니브우 마쯔푸나브 נִבְעוּ מִצְפֹּנָיו "그 감춘 보물이 어찌 그리 빼앗겼는고"(욥 1:6). 오바다 예언의 후대판이라고 볼 수 있는 『예레미야』에서는 이 어려운 단어의 의미를 해설하려는 듯, 좀더 일반적인 단어로 대체하였다: 길레티 옛-미스타라브 גִּלְעָדִי עֵת-מִסְתָּרָאב "그의 옷을 벗겨 그 숨은 곳이 드러나게 하였나니" (렘 49:10).^[27]

이해하기 어려운 단어들의 뜻을 해설하기 위해서 평이한 단어들로 바꾸어서 설명하는 방법은 『역대기』의 특징 중의 하나이다. 이해하기 어려운 하얏 펠리쉬팀 חַיַּת פְּלִשְׁתִּים (블레셋의 하야 חַיָּה; 삼하 23:13) 대신에 『역대기』를 기록한 역사가는 마하네 펠리쉬팀 מַחֲנֵה פְּלִשְׁתִּים (블레셋 군대; 대상 11:15)이라는 단어로 하야 חַיָּה 라는 히브리어의 뜻이 무엇인지를 해석하여 준다. 성서에 단 한번 나오는 자하브 무파즈 זָהָב מוּפָאז (*우리말 성서에는 "정금"이라 번역; 왕상 10:18)라는 표현 대신에—아마도 자하브 무파즈라는 어구는 자하브 메우파즈 זָהָב מְאוּפָאז (우파즈 אֲוּפָאז 에서 생산된 금, 또는 우파즈로부터 나온 금)라는 표현과 관련이 있을 것이다.— 『역대기』를 기록한 역사가는 자하브 타호르 זָהָב טָהוֹר (순금, 정금)라고 번역을 하였다 (대상 28:17; 대하 3:4; 9:17).^[28]

성서 기록자가 사용하는 또 다른 성서해석의 방법으로는 어원에 근거한 해석이다.^[29] 어원의

27. ר. וייס, "חילופי לשונות נרדפים בין נוסחת המסורה ובין הנוסחה השומרנית של התורה", במחקרי מקרא—בחינות נוסח ולשון (ירושלים: מגנס, תשמ"א), 121.

28. וייס, "חילופי לשונות נרדפים", 174.

29. 성서의 해석 방법으로 많이 사용되는 "언어 유희" (Word Play) 와 어원에 근거한 해석의 방법을 혼동해서는 안된다. 『요나』의 예를 보면, 언어 유희의 방법이 무엇인지를 알 수 있다.

의미나, 어원이 어디에서 유래했는가를 말해주는 해석의 첫번째 예는 에덴 동산에서 남자와 여자가 창조되는 이야기를 들 수 있다. "아담이 이르되 이는 내 뼈 중의 뼈요 살 중의 살이라. 이것을 남자 אִישׁ에게서 취하였은즉 여자 נִשְׂאָה 라 부르리라 하니라" (창 2:23).^[30] 또 다른 예는 "만나"라고 번역이 되는 히브리어 만 מָנָה 의 어원에 관해서 이다. 『창세기』의 예에서 처럼 같은 절에 어원이 곧바로 나타나고 있지는 않지만, 하나님이 주신 만나와, 만나라는 이름을 가지게 된 원인론적인 이야기를 성서의 기자가 설명하고 있다: "이스라엘 자손이 보고 그것이 무엇인지 알지 못하여 서로 이르되 이것이 무엇이나 מָנָה 하나... 이스라엘 족속이 그 이름을 만나 מָנָה 라 하였으며..." (출 16:15,31).

성서 기록자의 설명이 마치 중심 이야기의 각주와 같이 삽입되는 경우도 있다. 사무엘과 사울이 처음 만나는 장면에서 사무엘이 "선견자" 라고 불리는 이야기(삼상 9:11,18-19)에서 이 예를 찾아볼 수 있다. 이야기 단락 가운데 9절에서 "옛적 이스라엘에 사람이 하나님께 가서 물으려하면 말하기를, 선견자에게로 가자 하였으니, 지금 선지자라 하는 자를 옛적에는 선견자라 일컬었더라." 라고 부연설명을 하고 있다. 이 부연 설명은 사울이 사환과 함께 잃어버린 암나귀를 찾으러 가는 전체 이야기의 맥락에서 갑자기 이야기의 흐름을 깨고 들어온 것이다. 이것은 성서에서 아주 드물게 사용된 로에 רָאָה 라는 말이 갑자기 11절에 사용되고 있는 것에 대한 예비적인 어원해설이다.^[31]

"왕과 그의 대신들이 조서 עַמֻּט 를 내려 니느웨에 선포하여 이르되 사람이나 짐승이나 소 떼나 양 떼나 아무것도 입에 대지 말지니 אֱלֹהֵי-יִשְׂרָאֵל"(요 3:7)

"하나님 여호와께서 박녕쿨을 예비하사 요나를 가리게 하셨으니, 이는 그의 머리를 위하여 그늘 לָשׁ 이 지게 하며 그의 괴로움을 면하게 לְהַצִּיל 하려 하심이었던다. 요나가 박녕쿨로 말미암아 크게 기뻐하였더니, 하나님이 벌레 תּוֹלְעֹת 를 예비하사 이튿날 새벽에 בַּעֲלֹת 그 박녕쿨을 갉아먹게 하시매 시드니라" (요 4:6-7)

어근이 같거나, 그 발음이 비슷한 단어들을 사용하여 한 사건을 좀더 드라마틱하게 만드는 방법이 언어 유희이다. 『요나』에 나오는 언어유희들은 24-25, (מקרא לישראל תל-אביב: עם עובד, תשנ"ב), 을 참조하라.

30. 이를 통해서 토라가 거룩한 (하나님의) 입으로부터 나왔다는 것을 알 수 있다. 랍비 비느하스와 랍비 힐기야가 랍비 시몬의 이름을 빌어 말하기를 토라가 거룩한 (하나님의) 입을 통해서 나온 것처럼 세상도 거룩한 (하나의) 입을 통해 나왔다 (*하나님이 말씀으로 세상을 창조하셨다). 기니 גִּינִי - 기니아 גִּינְיָא, 안트로피 אַנְטְרוֹפִי - 안트로피아 אַנְטְרוֹפִיָא, 가브라 גַּבְרָא - 가브레타 גַּבְרֵתָא 라는 말을 들어본 적이 있는가? (성서에) 이쉬-잇샤라는 말이 사용된 것은 (위에 쌍을 이루는 단어의 예와 같이) 하나의 형태가 다른 하나의 형태와 짝을 이루고, 하나로부터 다른 하나가 나왔기 때문이다 (창세기 랍바 18:4).

מכאן שניתנה התורה בלשון הקודש, רבי פנחס ורבי חלקיה בשם רבי סימון אמרי כשם שניתנה תורה בלשון הקודש כך גברא העולם בלשון הקודש, שמעת מימך אומר גיני גיניא אנטרופי אנטרופא, גברא גברתא, אלא איש ואשה למה שהלשון הזה נופל על הלשון הזה.

31. 로에 רָאָה 라는 말은 사 30:10에서도 등장한다. 이 단어는 『역대기』에서 자주 등장하는데, 『역대기』 기록자가 이 단어를 사용한 이유는 자기의 글이 좀더 고대에 기록된 것처럼 보이려 하였거나, 고어인 로에 רָאָה 를

어원들이 성서의 본문에서 분명히 드러나는 경우도 있지만, 때로는 단어 속에 숨겨져 있는 경우도 있다. 일곱번째 날을 **샤밧** **נָפֶשׁ** (안식일) 이라고 하는데 **샤밧**이라는 명사는 일곱번째 날을 다른 날과 구별되는 날로 규정하는 창조의 이야기에서 나타나지 않는다: "하나님이 그가 하시던 일을 일곱째 날에 마치시니, 그가 하시던 모든 일을 그치고 일곱째 날에 안식하시니라 **נָפֶשׁ**". 하나님이 그 일곱째 날을 복되게 하사 거룩하게 하셨으니, 이는 하나님이 그 창조하시며 만드시던 모든 일을 마치시고, 그날에 안식하셨음이니라 **נָפֶשׁ**" (창 2:2-3). 이 구절 뿐 아니라, 안식일 법을 규정하는 법조문에도 **샤밧**이라는 말은 없다: "너는 엿새 동안에 네 일을 하고 일곱째 날에는 쉬라 **נָפֶשׁ**" (출 23:12; 34:21). 『출애굽기』의 「만나 이야기」에서도 마찬가지로, 안식일에 대한 규정을 이야기의 형식을 빌어 설명하면서도 **샤밧**이라는 명사를 사용하지 않는다: "그러므로, 백성이 일곱째 날에는 안식하라 **נָפֶשׁ**" (출 16:30). 명사 **샤밧**이라는 말이 동사, "그만두다" (리쉬보트 **נָפֶשׁ** to cease) 와 함께 쓰여서 안식일을 지키라는 명령은 출 31:16-17에서 나오는데, 비록 『창세기』의 창조 이야기에서는 그 명사가 사용되지 않았지만, "그만두다"라는 동사와 명사를 함께 사용하며 그 원인론적인 배경을 창조와 연결시키고 있다.

"이같이 이스라엘 자손이 안식일 **נָפֶשׁ** 을 지켜서 그것으로 대대로 영원한 언약을 삼을 것이니 (* 우리말 성서와는 달리 히브리어 원문에는 **샤밧**이라는 명사가 두번이 사용되었음), 이는 나와 이스라엘 자손이 사이에 영원한 표징이며, 나 여호와가 엿새 동안에 천지를 창조하고 일곱째 날에 일을 마치고 쉬었음이니라 **נָפֶשׁ** 하라." (출 31:16-17).

하나의 문학 단위 안에서 등장하는 명사를 설명하기 위해서 그 동의어를 사용하여 그 의미를 분명히 하는 경우도 있다. 에덴 동산에서 아담과 하와가 쫓겨나는 이야기에서 하나님의 저주의 중심에는 **뱀** **נָפֶשׁ** 이 있었다: "내가(하나님) 너로(뱀) 여자와 원수가 되게 하고, 네 후손도 여자의 후손과 원수가 되게 하리니, 여자의 후손은 네 머리를 상하게 할 것이요 **נָפֶשׁ**, 너는 그의 발꿈치를 상하게 할 것이니라 **נָפֶשׁ** 하시고" (창 3:15). 여기에서 "해치다", "상하게 하다"라는 의미의 히브리어

사용하여서 자신이 기록한 이스라엘의 역사 기록에 좀더 권위를 부여하고 싶어서 엮을 것이다 (참조 대상 9:22; 26:28; 29:29; 대하 16:10).

פ"ש"가 사용되었다는 것을 눈여겨 보자. 『창세기』의 마지막 부분에 단(Dan)에 대한 예언 – "단은 길썬의 뱀 נחש־יֵשׁ, 셋길의 독사 שִׁפְפוֹן 로다. 말굽의 물어서 מִסּוֹמְיָם אֶקְבִּי-אֶשָּׁהּ 그 탄 자를 뒤로 떨어지게 하리로다."(창 49:17) –에서 성경에서 단 한번 나오는 쉬피폰 שִׁפְפוֹן 이라는 단어가 나온다. 성서의 해석자들은 이 쉬피폰이라는 단어의 어근을 『창세기』의 에덴 동산 이야기(창 3)에 나오는 뱀에 대한 저주 구절 가운데 나오는 히브리어 어근 פ"ש"와 연결시켰다. 뿐만 아니라, 창 49장의 예언 구절 중 뱀을 가리키는 나하쉬 נחש־יֵשׁ와 쉬피폰이 대구를 이루기 때문에 이 둘이 동의어라는 주장에 힘이 실렸고, 모두다 "뒤꿈치"(עקב)를 무는 행위와 관련되어 있기 때문에 쉬피폰이 나하쉬와 동의어임을 확증하였다. 성서 기록자는 사용의 빈도수가 비교적 적어서 사람들이 잘 모르는(위의 예의 경우에는 성서에 단 한번 나오는) 쉬피폰이라는 단어를 동의어인 나하쉬와 대구의 위치에 놓아 그 의미를 분명하게 한 것이다.

비슷한 예는 요나단이 아버지 사울이 먹는 것을 금지하였을 때에 금지 명령이 내렸다는 사실을 모르고 꿀을 먹던 이야기에서도 찾아볼 수 있다: "요나단은 손에 가진 지팡이 끝을 내밀어 벌집의 꿀을 찍고 그의 손을 돌려 입에 대매 눈이 밝아졌더라"(삼상 14:27). 아버지의 명령을 알고 난 뒤에 요나단은 이렇게 말했다: "내 아버지께서 이 땅을 곤란하게 하셨도다. 보라, 내가 이 꿀 조금을 맛보고도 내 눈이 이렇게 밝아졌거든 וְתָרָאנָה(크리. 바타오르나 וְתָאֲרָנָה)"(삼상 14:29). 이 구절에서 "꿀"이라는 히브리어 드바쉬 דבש־יֵשׁ 는 이제 히브리어에서 사라져 버린 다른 단어로 대체될 수도 있다. 그 단어는 아리 אֲרִי 인데, 이 단어는 아직 아랍어에 그대로 남아있다. 히브리어 아리의 어근은 "אֲרִי" 이다. 그리고 어근은 다르지만 אֲרִי와 그 음운이 동일하다. 히브리어 어근 אֲרִי에 근거한 단어가 사용된 예는 『아가』에 있다: "내 누이, 내 신부야. 내가 내 동산 들어와서 나의 몰약과 향 재료를 거두고 אֲרִיתִי, 나의 꿀 송이와 꿀을 먹고..."(아 5:1). 여기에서 아리티 אֲרִיתִי 라는 말은 성서에서 매우 드물게 사용되는 단어인데, 벌집에서 꿀(아리 אֲרִי)을 모아 채집하는 행위와 연관되어 "거두어 들이다"라고 해석한다. 아리 אֲרִי의 어근 "אֲרִי"을 공유하는 명사가 삼손의 이야기에서 나오는데, 사자의 주검에서 꿀을 뜯 일을 수수께끼로 블레셋 사람들에게 내었다: "먹는 자에게서 먹는 것이 나오고, 강한 자에게서 단 것이 나왔느니라" (삿 14:14). 이 수수께끼에 대한 블레셋 사람들의 대답은 이렇다. "무엇이 꿀 דבש־יֵשׁ 보다 달겠으며, 무엇이 사자보다 אֲרִי 강하겠느냐?" (삿 14:18). 성서 기록자는 꿀이라는 히브리어 드바쉬 דבש־יֵשׁ의 옛 형태 아리 אֲרִי 라는 것을 알고 있는 독자들에게, 블레셋 사람들의 대답에서 "사자"라는 말의 동음이의어 아리 אֲרִי를 함께 사용함으로 히브리어를 모르는 독자들은 수수께끼처럼 들리는 이야기의 의미를 분명히 하고 있다. 시 19편에도 동음이의어로 의미의 전달을 확실히 하려는 성서 기록자의 의도를 엿볼 수 있다: "여호와와 계명은 순결하여 눈을 밝게 하시도다 מְאִירַת ...여호와와 법도 진실하여... 꿀 אֲרִי=דבש־יֵשׁ 과 송이꿀보다 더 달도다"(시편 19:9-11).

7. 병렬구조

랍비들의 문학에서는 성서의 한 이야기가 다른 성서의 이야기와 병렬을 이루고 있는 이유에 대해서 물어왔다. "왜 [가]는 [나]와 비슷한가?" ([ב] ל- [א] למה נסמכה),^[32] "[가]와 같은 이야기가 [나]에 있는 이유는 무엇인가?" ([ב] מה עניין [א] אצל [ב])^[33] 와 같은 질문은 랍비 문학에서 자주 발견되는 질문의 유형이다. 이와 같은 질문은 서로 다른 성서 본문들 사이에 밀접한 연관관계가 있어서 하나의 본문이 다른 본문을 이해하는데에 도움을 준다는 가정에 근거하고 있다. 결과적으로 랍비들은 각각의 성서의 문학적 단위와 본문들이 하나 이상의 의미를 가지고 있고, 독립적인 본문을 읽을 때에는 그와 병렬을 이루는 본문들과의 관계 또는 그 본문들의 도움을 받아 더 분명히 이해할 수 있다고 생각했다.^[34]

병렬적인 성서 내용의 기술에 대해서는 『역대기』가 좋은 예를 보여주고 있다. 『열왕기』에서 히스기야 왕이 병들었다가 기적으로 회복하는 이야기가 있다(왕하 20:1-11). 그리고 나서는 곧바로 바벨론의 사절들이 히스기야의 궁정을 방문한다(왕하 20:12-19). 『열왕기』의 기록자는 이 두개의 사건을 연결하기 위해서 "그때에 발라단의 아들 바벨론의 왕 브로닥발라단이 히스기야가 병 들었다 함을 듣고 편지와 예물을 그에게 보낸지라"(왕하 20:12) 라며 사절단이 유다를 염탐하기 위한 핑계의 구실을 말하고 있다. 그런데 『역대기』를 기록한 이의 시각은 좀 달랐다. 『역대기』의 저자는 『열왕기』의 기록자와는 달리 바벨론의 사절단이 히스기야를 방문한 이유가 병문안이 아니라 하나님께서 행하신 기적이 궁금해서 그것이 무엇이었고, 어떤 것이었는가를 묻기 위해서 히스기야를 찾아왔다고 말한다: "바벨론 방백들이 히스기야에게 사신을 보내어 그 땅에서 나타난 이적을 물을 때에 하나님이 히스기야를 떠나시고 그의 심중에 있는 것을 다 알고자 하사 시험하셨더라" (대하 32:31).

나뭇의 포도원 사건의 경우에는 마소라 역본과 칠십인역이 말하는 사건의 전개가 다르다. 칠십인역에서는 마소라 역본의 왕상 20과 왕상 21장의 순서가 바뀌어 있다. 왕상 17에서 왕상 19에

32. תלמוד בבלי, סוכה ב ע"א; פרנקל, דרכי האגדה והמדרש, 183-85.

33. תלמוד בבלי, ברכות טו ע"ב.

34. Y. Zakovitch, "Juxtaposition in the Abraham Cycle," in *Pomegranates and Golden Bells—Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom* (eds. D. P. Wright, D. N. Freedman, A. Hurvitz; Winona Lake: Eisenbrauns, 1995), 509-24.

이르는 엘리야의 이야기 단락들 뒤에 곧바로 마소라 역본의 왕상 21장이 칠십인역의 왕상 20장이 된다. 그리고 마소라 역본의 왕상 20이 칠십인역에서는 21장이 된다. 그래서 아람과의 전쟁 이야기가 마소라 역본에서는 왕상 20과 왕상 22에 서로 분리되어 소개되었지만, 칠십인역에서는 이 이야기야 마소라 역본처럼 서로 떨어져 있지 않고 연속적인 이야기로 기술되게 되었다. 마소라 역본과 칠십인역의 이야기 전개를 비교해 보자면, 칠십인역이 전하는 아람과의 전쟁 이야기 구조가 마소라 역본의 것보다 좀더 논리정연한 측면이 있다. '죄 ⇨ 예언자의 질책 ⇨ 회개 또는 징벌'이라는 구조에서 보자면 마소라 역본 21장에서 아합이 죄를 범하고(나봇의 포도원을 강탈하는 죄) 엘리야는 나봇의 포도원을 빼앗은 아합을 찾아가서 하나님께서 벌하실 것이라고 예언을 한다. 아합은 즉각적으로 회개를 하고 아합의 집에 대한 징벌이 그 자손의 대로 연기된다(왕상 21:29). 그런데, 마소라 역본 20에서도 아합의 죄에 대해서 말하고 있지만, 그 이야기의 전개는 마치 끝맺음이 없는 듯, 그 구조가 치밀하지 못하다. 아합이 죄를 범하고(아람왕 벤하닷을 놓아준 죄), 아합이 벌을 받을 것을 한 선지자가 전한다: "그가(한 선지자) 왕께(아합) 아뢰되 여호와와 말씀이 내가 멸하기로 작정한 사람(아람 왕) 네 손으로 놓았은즉, 네 목숨은 그의 목숨을 대신하고, 네 백성은 그의 백성을 대신하리라 하셨나이다"(왕상 20:42). 그런데 그 선지자의 예언이 성취되었는가에 대해서 알 수 없다. 왜냐하면 마소라 역본의 순서를 따르면, 이 이야기 뒤에 나봇의 포도원을 빼앗는 이야기(왕상 21)로 연결되면서 '선지자의 예언의 성취' 또는 '아합의 회개'라는 것 없이 아합이 저지른 또 다른 죄의 이야기로 연결되기 때문이다. 그러나 칠십인역에서는 마소라 역본 왕상 20 다음에 왕상 22이 연결되는 셈이 되어서 아합의 죽음에 대한 예언이 성취되게 만들었다(칠십인역 왕상 22:34-37).³⁵⁾ 칠십인역은 현대에 성서를 읽는 독자들이 기준으로 삼는 마소라 역본의 19-20-21-22장의 순서를 19-21-20-22로 배치 하여서 전반부는 엘리야를 공통 등장인물로 하는 이른바, '엘리야 사이클'(Elijah Cycle) 이라 불리는 조화로운 문학단위를 형성하였고, 전체적으로는 '죄-예언자 질책-회개 또는 징벌'이라는 구조도 확고히 하였다.

마소라 역본의 구성 역시 나름대로 해석학적인 논리를 가지고 있다. 한 선지자의 준엄한 예언 다음에 성서는 이렇게 말한다: "이스라엘 왕이 근심하고 답답하여 그의 왕궁으로 돌아가려고"(왕상 20:43). 마소라 본문의 다음 장인 왕상 21에서 나봇이 그의 밭을 팔지 않겠노라고 거절을 하자, 아합은 같은 반응을 보인다: "아합이 근심하고 답답하여 왕궁으로 돌아와"(왕상 21:4). 이 두 구절의 밀접한

35. 칠십인역의 서로다른 장들의 배치에 대한 논리적인 근거에 대해서는 다음의 소논문을 참조하라. D. W. Gooding, "Ahab According to the Septuagint," ZAW 76 (1964): 270-71. 구딩은 칠십인역의 이야기 연결 구조가 원문에 가깝다고 보지 않는다.

관계는 "근심하고 답답하여"라는 표현을 통해서 유추할 수 있다. 이 히브리어 표현은 성서의 다른 곳에는 등장하지 않고, 오로지 딱 두번 여기에서만 사용되고 있다. 마소라 역본의 구조에서 20장과 21장의 연결을 가능하게 하는 또 다른 밀접한 표현의 방법은 "'개들이 그의 피를 핏았으니'" (왕상 22:38) 라는 구절이다. 이 구절은 아합에 대한 징벌 예언 - "개들이 나봇의 피를 핏은 곳에서 개들이 네 피 곧 네놈의 피도 핏으리라"(왕상 21:19) - 의 성취로 볼 수 있기 때문이다.^[36]

8. 유추

성서의 이야기에는 하나의 사건과 다른 사건 사이의 병렬과, 병렬 관계를 통해서 미루어 그 의미를 유추할 수 있는 이야기들이 넘쳐난다. 성서의 기록자들은 어떤 상황이나, 인물, 그리고 그 인물의 행동들을 그와는 정반대되는 것들로 설명한다. 새롭게 이야기를 만들거나 구성할 때에는 이미 독자들이 알고 있는 이야기를 토대로 하였다. 그러나 새롭게 구성된 이야기들과 토대가 되는 원래의 이야기들을 비교해 보면, 대략의 윤곽은 비슷하지만, 새롭게 구성된 이야기에서는 세부적인 내용들이 원래의 이야기와 정반대로 흘러가거나, 토대가 되는 이야기의 가치를 새롭게 평가하게 된다. 그러므로 토대가 되는 이야기와 그 토대를 바탕으로 새롭게 구성된 이야기를 구별해 낼 수 있는 독자라면, 어떻게 새롭게 구성된 이야기가 원래의 이야기와 정반대로 흘러가는지, 그리고 둘 간의 비교를 통해서 무엇이 다른 지를 금새 알 수 있다.^[37]

성서에서는 토대가 되는 원래의 이야기를 찾을 수 있는 많은 예들이 있다.^[38] 하나님의 언약궤가 전장에 나타나자, 블레셋 사람들이 겁에 질려서 하던 말들을 보자. "블레셋 사람이 두려워하여 이르되, '신이 진영에 이르렀도다!' 하고, 또 이르되, '우리에게 화로다. 전날에는 이런 일이

36. 왕상 22:35 하반절과 왕상 22:38이 왕상 21과 왕상 22의 마소라 역본판 이야기 순서를 만드는 해석학적인 증거와 이유는 신명기 사가의 역사 이해와 맞물려있다. 신명기 역사가들은 이스라엘의 어떤 역사적인 사건에 앞서서 하나님의 말씀이 전해 지거나, 하나님의 예언자에 의해서 하나님의 예언이 선포되는 구조를 가지고 있다. 그래서 "여호와께서 하신 말씀과 같이 되었더라."(왕상 22:38)는 표현의 양식은 매우 신명기 역사가적인 표현 방법이라고 말할 수 있다. 신명기 역사가들의 표현 방식과 신학에 대해서는 다음의 책을 참조하라. G. Von Rad, *Studies in Deuteronomy* (trans. D. Stalker, Chicago: Henry Regnery Company, 1953), 78-81.

37. זקוביץ, מבוא לפרשנות פנים-מקראית, 8.

38. ג. מרכוס, "רמיזות ספרותיות מפורשות בהיסטוריוגרפיה המקראית (ספרות התורה ונביאים ראשונים)" (עבודת קוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ט), 13-15.

없었도다. 우리에게 화로다. 누가 우리를 이 능한 신들의 손에서 건지리요. 그들은 광야에서 여러 가지 재앙으로 애굽인을 친 신들이니라"(삼상 4:7-8).^[39] 블레셋 사람들은 마치 히브리인들이 그랬던 것처럼 언약궤가 곧 '하나님의 임재'라는 잘못된 믿음을 가지고 있었다. 이 잘못된 믿음을 근거로 언약궤는 이스라엘의 비장의 무기로 인식되었다. 그러나 이스라엘 사람들이나, 블레셋 사람들이나 모두가 하나님께서 이스라엘의 지도자들과 백성들의 행위가 하나님의 마음에 들지 않는다면 하나님이 그들을 구원해 주지 않으신다는 사실을 알지 못했다는 것을 알 수 있다.

또 다른 분명한 유추의 예는 이삭이 경험하였던 가뭄의 이야기이다. 성서는 "아브라함 때에 첫 흉년이 들었더니, 그 땅에 또 흉년이 들때 이삭이 그랄로 가서 블레셋왕 아비멜렉에게 이르렀더니" (창 26:1) 라고 기술하고 있다. 이 구절은 아브라함과 사라가 이집트로 내려가서 그 곳에서 겪었던 이야기를 이미 알고 있다는 것을 분명히 하고 있다. 독자들은 당연히 이집트로 내려갔던 아브라함과, 지금부터 읽게 될 이집트가 아니라 하나님이 지시하는 땅에 거주하게 될 이삭의 이야기를 비교할 수 밖에 없다 (창 26:2).

9. 틈새 메우기

성서를 읽다가 이해하기 난해한 구절들을 만나게 되거나, 갑자기 하나의 이야기에서 다른 이야기로 뛰어 넘어 갈 때, 이에 대처하는 방법들이 여럿 있는데, 원래의 이야기를 확장해서 성서를 읽는 이들이 손쉽게 이해할 수 있도록 부연설명을 첨가하는 것은 성서 해석의 대표적인 기술 중의 하나이다. 『열왕기』의 독자들은 왜 웃시야(또는 아사랴) 왕이 나병에 걸렸는지, 어떻게 걸렸는지 알 길이 없다. 뿐만아니라, 『열왕기』에서 이 부분을 읽는 독자들은 웃시야가 걸린 병의 원인이 하나님 때문이라고 밖에 이해할 수 없다: "여호와께서 왕을 치셨으므로, 그가 죽는 날까지 나병환자가 되어 별궁에 거하고 왕자 요담이 왕궁을 다스리며 그 땅의 백성을 치리하였더라"(왕하 15:5). 그러나, 『역대기』를 기록한 역사가는 『열왕기』의 기록자와는 달리 웃시야가 나병에 걸리게 된 이유를 보다 소상하게 설명한다. 웃시야가 교만하여져서 제사장의 권위까지 넘보려 했다는 것이다: "그가

39. 블레셋 사람들에게 빼앗긴 언약궤의 이야기는 결국 탈취해 간 블레셋 사람들이 곤란에 처하는 이야기로 맺어진다. 그리고 블레셋 사람들이 겪은 곤란에 대한 이야기는 출애굽 당시 이집트 사람들이 겪어야만했던 재앙들을 연상시킨다 (삼상 5:6-12).

강성하여지매, 그의 마음이 교만하여 악을 행하여 그의 하나님 여호와께 범죄하되, 곧 여호와와의 성전에 들어가서 향단에 분향하려 한지라"(대하 26:16). 제사장 아사랴의 경고를 무시한 웃시아에게 곧바로 하나님의 징계가 내려졌다: "웃시아가 손으로 향로를 잡고 분향하려 하다가 화를 내니, 그가 제사장에게 화를 낼 때에 여호와와의 전 안 향단 곁, 제사장들 앞에서 그의 이마에 나병이 생긴지라. 대제사장 아사랴와 모든 제사장이 왕의 이마에 나병이 생겼음을 보고 성전에서 급히 쫓아내고 여호와께서 치시므로, 왕도 속히 나가니라" (대하 26:19-20).

사마리아 오경의 출애굽 이야기는 또 다른 좋은 예가 될 수 있다. 마소라 역본 출 6:9에서는 이집트에서 노예 생활하던 이스라엘의 자손이 모세에게 다음과 같이 이야기한다: "모세가 이와 같이 이스라엘 자손에게 전하나, 그들이 마음의 상함과 가혹한 노역으로 말미암아 모세의 말을 듣지 아니하였더라." 그러나 사마리아 오경에서는 이 구절 맨 마지막 부분(9절)에 다음과 같은 이야기를 덧붙인다: "그들이 모세에게 말하기를 '우리를 내버려 두라. 우리가 애굽 사람을 섬길 것이다. 애굽 사람을 섬기는 것이 광야에서 죽는 것보다 낫겠노라.'" 사마리아 오경은 이 구절을 출 6:9 뒤에 첨가함으로 뒤이어 나오는 출 14:12의 궁금증을 해결해 주었다: "우리가 애굽에서 당신에게 이른 말이 이것이 아니냐? 이르기를 '우리를 내버려 두라. 우리가 애굽 사람을 섬길 것이다.' 하지 아니하더냐? 애굽 사람을 섬기는 것이 광야에서 죽는 것보다 낫겠노라"(출 14:12).^[40] [역자 첨언. 마소라 역본 출 14:12에서는 이집트로부터 탈출한 이스라엘 자손들이 과거 출애굽하기 직전 모세에게 했던 말을 다시 기억해 보라고

40. 출 14:12은 이집트로부터 탈출한 백성들이 현재 그들이 당하는 불안과 고난때문에 과거를 떠올리는 장면이다. 그들은 비록 홍해 바다 앞에 서있지만, 그들의 마음은 이미 이집트로 돌아가 있다. 그들은 광야에서 죽는 것보다 노예 생활을 할 지언정, 이집트에서 사는 것을 더 선호하고 있다. M. Weiss, "Weiteres über die Bauformen des Erzählens in der Bibel," *Bib* 46 (1965): 202-5.

* 사마리아 오경의 본문과 마소라 본문의 차이에 대해서는 아래의 표를 참조하라. 이 비교는 자코비치의 원문에는 없지만, 역자가 이 글을 읽는 독자들의 이해를 돕기 위해서 첨가했음을 밝힌다. 회색은 마소라 본문과 사마리아 오경이 서로 일치하는 부분이고, 검은 색은 서로 다른 부분이다. 아래의 표를 참조해보면, 사마리아 오경의 출 6:9은 마소라 본문 출 14:12을 차용해 왔다는 것을 알수 있다.

사마리아 오경	마소라 본문
<p>6:9 וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה בְּן לֵבְנֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא שָׁמְעוּ לְמֹשֶׁה מִקְצָר רֹחַ וּמַעֲבֹדָה קָשָׁה וַיֹּאמְרוּ אֶל־מֹשֶׁה חָדַל נָא מִמֶּנּוּ וְנַעֲבֹדָה אֶת־מִצְרַיִם כִּי טוֹב לָנוּ עֲבַד אֶת־מִצְרַיִם מִמַּתְנוּ בַּמִּדְבָּר</p>	<p>6:9 וַיְדַבֵּר מֹשֶׁה בְּן אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל וְלֹא שָׁמְעוּ אֶל־מֹשֶׁה מִקְצָר רֹחַ וּמַעֲבֹדָה קָשָׁה</p>
<p>14:12 הֲלֹא־זֶה הַדְּבָר אֲשֶׁר דִּבַּרְנוּ אֵלֶיךָ בְּמִצְרַיִם לֵאמֹר חָדַל מִמֶּנּוּ וְנַעֲבֹדָה אֶת־מִצְרַיִם כִּי טוֹב לָנוּ עֲבַד אֶת־מִצְרַיִם מִמַּתְנוּ בַּמִּדְבָּר</p>	<p>14:12 הֲלֹא־זֶה הַדְּבָר אֲשֶׁר דִּבַּרְנוּ אֵלֶיךָ בְּמִצְרַיִם לֵאמֹר חָדַל מִמֶּנּוּ וְנַעֲבֹדָה אֶת־מִצְרַיִם כִּי טוֹב לָנוּ עֲבַד אֶת־מִצְרַיִם מִמַּתְנוּ בַּמִּדְבָּר</p>

모세를 재근한다. 그러나 마소라 역본의 『출애굽기』에서 출애굽 직전 모세와 노예살이하던 백성 사이의 대화를 보면, 출 14:12에서 말한 바와 같이 “우리를 내버려 두라. 우리가 애굽 사람을 섬길 것이다. 애굽 사람을 섬기는 것이 광야에서 죽는 것보다 낫겠노라.”는 말을 서로 주고 받은 적이 없다. 그러나 사마리아 오경은 마소라 역본이 떠안고 있는 이와 같은 논리적인 허점의 틈새를 출 14:12에서 소개한 모세와 이스라엘 백성과의 대화를 첨가함으로써 메웠다.] 사마리아 오경이 첨가한 노예생활을 하던 이스라엘 자손들의 말은 이집트의 병사들이 뒤쫓아 왔을 때, 이집트로부터 탈출한 백성들이 모세를 원망하면서 했던 ‘말’을 언제했는지, 정말 했는지 궁금해 하는 독자들에게 답을 해준다. 흥미로운 것은 랍비 아브라함 이븐 에즈라 אברהם אבן עזרא 는 이미 사마리아 오경을 알고 있었는지, 출 14:12의 주석에서 출 6:9를 인용한다는 것이다: “(우리가 애굽에서 당신에게 이른말이) 이것이 아니냐?—이 말이 무엇인지는 정확하게 알 수 없다. 우리가 알 수 있는 것은 그들이 모세에게 어떤 말을 했다는 것과 그리고 그들이 ‘모세의 말을 듣지 않았다는 것’이다.”

10. 본문 사이의 모순 해결

랍비들은 성서의 구절과 구절간에 모순이 생기는 것을 좋아하지 않았다. 그래서 그 문제들을 해결하려고 노력하였다. 왜 이런 노력을 하려고 했는지에 대해서는 랍비 אליעזר 의 말에서 이유를 찾을 수 있다: “이설을 주장하는 자들(אפיקורוס)에게 (토라의 질문들에 대해서 대답할 때에) 대답의 모순이 생기지 않도록, 토라의 연구를 게을리 하지 말아라.”^[41] 결국 랍비들의 성서 변증은, 서로 다른 색깔의 돌들이 모여서 하나의 그림을 만드는 모자이크처럼, 서로 다른 시대에 서로 다른 신학을 반영하고 있는 전통들이 모여서 모자이크 그림처럼 하나 이야기가 된 성서가 가질 수 밖에 없는 모순들에 대해서 해결의 실마리를 제공하는 계기가 되었다.

성서 안에서 대표적인 모순 중의 하나는 골리앗을 죽인 사람의 정체가 누구인가하는 문제이다. 이 문제에 대해서 『사무엘』에서는 다윗이 블레셋의 거인을 쓰러뜨렸다고 말하는데(삼상17), 다윗의 생애에 대한 부록과 같은 이야기들이 담겨 있는 삼하 21에서는 베들레헴 사람 아레오르김의 아들 엘하난이 골리앗을 죽였다고 한다 (삼하 21:19).^[42] 『역대기』의 기록자는 이와 같은 성서 안에서의

41. אבות דר, נתן, נוסכ ב, ל; י. היימן, דרכי האגדה (ירושלים: מגנס, תשמ"ח), 32-33.

42. 역자주. 우리말 성경에는 삼하 21:19에서 "베들레헴 사람 아레오르김의 아들 엘하난은 가드 골리앗의 아우 라흐미를 죽였는데"라고 번역을 해 놓았다. 이 번역은 번역자가 삼상 17장의 다윗이 골리앗을 죽인 이야기와 서로 배치되지

모순을 이미 알고 있었다. 그래서 이 모순을 해결하기 위해서 엘하난이 죽인 것은 골리앗이 아니라, 그의 형제라고 기술한다: "다시 블레셋 사람들과 전쟁할 때에 야일의 아들 엘하난이 가드 사람 골리앗의 아우 라흐미를 죽였는데, 이 사람의 창자루는 베들채 같았더라"(대상 20:5). 『역대기』 말고도 랍비 라쉬 רש"י 역시 이 모순을 해결하려고 했다. 그 해결 방법은 『역대기』와는 좀 달랐는데, 그는 아람어 탈굼을 따라서 엘하난이 다윗이라고 말한다. 그리고 삼하 21:19에 소개되는 야레오르김이라는 이름에서 '오레김' ארגים(*역자주. 어근이 되는 אר"ג 의 뜻은 "직물을 엮어 짜다" 이다.) 이라는 말의 해석에 대해서는 다윗의 가문이 언약궤를 둘러치던 휘장을 만드는 집안이었기 때문에 붙은 그 집안 사람들에게 붙여진 별명과 같은 수식어라고 이야기한다. 미드라쉬 룯 라바 מדרש רות רבה 에서도 라쉬와 같은 의견을 제시한다: "다윗은 (언약궤의) 휘장에서 일하였는데... 그리고 골리앗을 죽인(삼하 21:19), 베들레헴 출신인 야레오르김 ארגים ערי 의 아들 엘하난 אלהנן 은 다윗을 부르는 말이다. 다윗은 하나님의 복을 받아 '엘하난'이라고 불렸다. 왜냐하면 하나님 אל 이 그에게 은혜 חן 를 주셨기 때문이다. [역자 첨언. '야레오르김의 아들 엘하난' אלהנן בן־יערי ארגים 이라고 부르는 것에 대해서는) '야레의 아들'이라는 말은 '숲속 ער 에서 뛰놀며 성장한 아이'라는 뜻이다. 그리고 '오레김'이라는 수식어가 붙은 이유는 그가 (언약궤의) 휘장을 만들었기 אר"ג 때문이다."^[43]

성서 안의 모순은 위의 예와 같이 같은 한 사건을 두고 이야기하는 데에서만 나타날 뿐 아니라, 전혀 다른 문학 양식에서도 발견된다. 이스라엘의 군대의 구성을 위해서 인구조사를 하는 이야기에서(민 26), 『민수기』의 저자는 르우벤 지파의 자손들을 열거한다. 이 명단에 고라의 편에서 모세와 아론을 거슬러 하나님께 반역한 이들의 이야기가 소개된다: "엘리압의 아들들은 느무엘과 다단과 아비람이라. 이 다단과 아비람은 회중 가운데서 부름을 받은 자들이니, 고라의 무리에 들어가서 모세와 아론을 거슬러 여호와께 반역할 때에, 땅이 그 입을 벌려서 그 무리와 고라를 삼키매, 그들이 죽었고..."(민 26:9-10). 그러나 이 르우벤의 자손들의 명단의 맨 마지막은 독자들을 매우 당황하게 하는 구절로 끝맺음을 한다: "고라의 아들들은 죽지 아니하였더라"(민 26:11). 민 16에서 자세하게 기술하고 있는 고라와 다단과 아비람의 반역의 이야기로 돌아가보면 고라의 아들들 역시 죽임을 당했다: "땅이 입을 열어 그들(다단과 아비람, 그리고 고라)과 그들의 집과 고라에게 속한 모든 사람 אשר לקרח כלהאדם אשר לקרח 을 죽였더라"(민 16:32).

않도록 "아우 라흐미"를 첨가한 것이다. 아마도 한글성서의 번역자가 마치 유대교 랍비들처럼 본문 사이의 모순을 알고, 『역대기』의 내용에 근거해서 오늘날의 독자들에게 혼선을 주지 않기 위해서 첨가한 몇몇 영어로 번역된 성서를 참조한 것일 수 있다. 그러나 히브리어 맛소라 본문과 칠십인역 본문에는 "아우 라흐미"라는 말이 없다. 즉, 삼하 21:19의 본문만을 볼 때에는 엘하난이 죽인 이는 골리앗의 아우가 아니라, 골리앗이 분명하며, 이 이야기는 삼상 17의 다윗이 골리앗을 죽인 본문과 모순이 된다.

과 그의 재물을 삼키매, 그들과 그의 모든 재물이 산 채로 스올에 빠지며, 땅이 그 위에 덮이니, 그들이 회중 가운데서 망하니라"(민 16:32-33). 민 16에서는 고라와 고라에게 속한 모든 가족과 재물들이 다 스올로 내려갔는데, 민 26에서는 고라의 가족들이 여전히 살아 있다는 것을 말하고 있으니 매우 난감할 수 밖에 없다. 그러나 민 26에서 말하는 바와 같이, 고라 아들들이 죽지 않았다는 이야기가 고라 자손들이 후대에 성서에서 계속 등장하는 것에 대해서 의문을 품은 사람들에게 대한 민 26을 기록한 사람의 해설이라고 생각한다면 충분히 이해할 만 하다(더불어서 민 26:58; 그리고 고라의 자손들이 지었다고 시의 서두에 노래하는 이를 밝힌 시 42:1; 44:1, 솔로몬의 성전에서 찬송을 하도록 임무를 부여받은 고라 자손의 이야기인 대상 6:17-22, 그리고 고라의 자손에게 성막의 문을 지키는 임무를 부여하는 이야기인 대상 9:19을 참조하라). 그러나 분명한 것은 민 26에서 "고라의 아들들은 죽지 않았다."라는 말은 "고라에게 속한 모든 사람"이 죽었다는 민수기 16장의 말과 여전히 서로 앞뒤가 맞지 않는다는 것이다. 이처럼 성서 안의 모순을 해결하기 위한 성서 기록자의 해석과 해설은 또 다른 모순을 만들기도 한다.^[44]

라합의 이야기도 모순 해결이 또 다른 모순을 만들어 내는 예라고 할 수 있겠다. 마소라 역본의 수 2:15에서는 라합이 이스라엘의 정탐꾼들을 창문 아래로 내려준다: "라합이 그들을 창문에서 줄로 달아 내리니"(수 2:15 상반절). 그리고는 그 다음에 곧바로 "그(라합)의 집이 성벽 위에 있으므로, 그가 성벽 위에 거주하였음이라."(수 2:15 하반절)고 말한다. 그런데 칠십인역에서는 이 하반절 부분이 빠져있다. 왜냐하면 여호수아가 여리고성을 점령할 때에 라합의 집이 성벽 위에 있으면 라합이 살아남을 수 없기 때문이다. 하지만, 수 2:15에서 하반절이 없다면 그 또한 어떻게 정탐꾼들이 문이 닫힌 성벽 바깥으로 빠져나갔는지를 설명해 줄 수 없는 해석상의 문제를 남긴다.

11. 불특정한 인물들의 특징

성서에서 널리 알려진 주요 등장인물이 아닌 스쳐지나가는 인물들은 그 이름조차 언급되지

44. 이와 비슷한 또다른 예는 다음에서 찾아볼 수도 있다. "므비보셋에게 어린 아들 하나가 있으니, 이름은 미가더라"(삼하 9:12). 이 구절은 다윗이 사울의 가족 중에서 마지막으로 남은 요나단의 아들 절름발이 므비보셋에게 다윗이 관용을 베푸는 내용이다. 동시에 사울의 가계가 끝나지 않았고, 『역대기』에서 제시한 사울의 가계와의 조화를 이루기 위해서 므비보셋에게 후손이 있었음을 말해주고 있는 것이다: "기스는 사울을 낳고, 사울은 요나단과 마기수아와 아비나답과 에스바알을 낳았으며, 요나단의 아들은 므립바알이라. 므립바알은 미가를 낳았고, 미가의 아들들은 비돈과 멜렉과 다레아와 아하시이며"(대상 8:34-35). 그러나 문제는 므비보셋과 므립바알의 차이를 어떻게 설명하는가이다.

않는다. 하지만, 하이네만이 설명한 것과 같이, 외경이라든가 정경이 확정된 후에 기록된 기록들(위경을 포함해서) 에서는 이름 없는 이들에게 이름을 붙여주는데,^[45] 많은 경우에는 그 알려지지 않은 인물에게 성서에 소개된 인물의 이름을 붙여준다. 이런 해석때문에 자연스럽게 성서의 두 인물이 하나의 인물로 독자들에게 받아들여지고 또 그들의 일대기 역시 보다 풍성해 지게 된다.

위와 같은 결과를 이끌어내는 또 다른 해석학적 방법은 이름이 비슷한 사람이라든가, 이름은 전혀 비슷하지 않더라도 업적이 비슷한 사람들을 동일 인물로 여기는 것이다.^[46] 전혀 다른 이름을 가진 사람들을 동일 인물로 여기는 경우는 성서에서도 자주 등장한다. 예를 들자면, **에서/에돔/세일**(창 25:30; 36:8), **기드온/여룹바알**(삿 6:11,32), **여디디아/솔로몬**(삼하 12:24-25)을 동일 인물로 여기는 것이 대표적인 예라고 하겠다.

11.1. 불특정한 인물에게 이름 붙이기

다윗이 그의 형제들과 더불어 함께 등장하는 곳이 성서에는 두 곳 있다. 사무엘이 이새의 아들들 가운데에서 한 명을 왕으로 선택하기 위해서 이새의 집에 도착했을 때, 다윗의 일곱 형제들이 먼저 사무엘의 앞을 지나갔다: "이새가 그의 아들 일곱을 다 사무엘 앞으로 지나가게 하나, 사무엘이 이새에게 이르되 여호와께서 이들을 택하지 아니하셨느니라 하고"(삼상 16:10). 그리고는 사무엘이 궁금해 하면서 이새에게 물어본다: "네 아들들이 다 여기에 있느냐?"(삼상 16:11). 사무엘의 질문에 이새는 막내 아들 다윗을 사무엘 앞으로 데려온다. 이 이야기의 뒤에 숨어 있는 숫자와 관련된 문학적 장치는 일곱은 선택받지 못하고 여덟번째가 선택되는 숫자 "7-8"의 형태이다. 또 이 이야기를 읽으면서 다윗의 형제들 중에서 3명의 이름은 알려져있고, 나머지 4명의 이름은 알지못한다는 측면에서 "3-4" 형태라고도 말할 수 있다.^[47] 이 이야기를 말하는 사람은 이새의 세 아들, 위로부터 엘리압, 아비나답, 그리고 삼마에 대해서는 그 이름을 구체적으로 언급하지만, 나머지 네 아들들에 대해서는 이름을 언급하지 않는다(삼상 16:6-9). 그리고 세째[3] 아들 삼마가 지나간 다음 곧바로 일곱[7] 아들이 다 지나갔다고 말하며 숫자를 건너 뛴다: "이새가 그의 아들 일곱을 다 사무엘 앞으로 지나가게 하나"(삼상 16:10). 이와 비슷한 구조가 그 다음 장(삼상 17), 다윗과 골리앗의 이야기에서도 계속된다. 이 이야기를 서술하는 사람은 처음에 이새의 아들이 여덟이라 말하지만(삼상

45. ' היינמן, דרכי האגדה (ירושלים: מגנס, תשמ"ח), 28.

46. 위의 책, 27-32.

47. ' זקוביץ, הדגם הספרותי שלושה-ארבעה במקרא (ירושלים: דיסטוציה, תשל"ח), 47-48.

17:12), 곧이어 사울을 따라 전쟁에 출정한 아들은 오로지 세명, 이름이 알려진 그 세 아들 뿐이다: "그 장성한 세 아들은 사울을 따라 싸움에 나갔으니, 싸움 나간 세 아들의 이름은 장자 엘리압이요, 그 다음은 아비나답이요, 세째는 삼마며, 다윗은 막내라. 장성한 세 사람은 사울을 따랐고"(삼상 17:13-14). 이름이 알려진 세^[3] 아들과, 다윗^[1] 은 전장터에 있었고, 나머지 이름이 알려지지 않은 네^[4] 아들들은 그렇지 않았다^[3-4-1 구조].

『역대기』의 기자는 위의 이야기들에서 빠진 정보를 채워넣었다. 유다 가문의 족보를 기록하면서 이름이 알려지지 않은 이새의 아들들의 이름을 적시한 것이다: "이새는 맏아들 엘리압과 둘째로 아비나답과 셋째로 시므아와 넷째로는 느다벨과 다섯째로 랏대와 여섯째로 오셈과 일곱째로 다윗을 낳았으며"(대상 2:13-15). 그러나 『역대기』의 기록자는 자신이 "7-8" 형태의 문학구조를 "6-7"형태로 바꾸어 버렸다는 것은 알아차리지 못했다. 『사무엘』에서는 다윗이 여덟번째 아들이었는데, 『역대기』는 다윗을 일곱째 아들이 되게 만들어 버렸기 때문이다.^[48] 후대에 기록된 시리아 역본 페쉬타 $\alpha\eta\upsilon\sigma\tau\alpha$ 의 『역대기』에서는 이 문제를 알아차리고 이 부분을 『사무엘』의 이야기와 조화를 이루도록 고쳤다. 또 하나의 아들을 더 넣어서 "7-8" 형태의 문학적 구조를 다시 회복하였고, 다윗을 여덟째로 소개한 것이다: "... 일곱째로 엘리후와 여덟째로 다윗을 낳았으며"(페쉬타 대상 2:13-15). 페쉬타의 번역자는 『역대기』의 다른 부분에서 다윗의 형제로 소개된 엘리후를 유다의 족보에 끌어들인 것이다: "유다의 지도자는 다윗의 형 엘리후요"(대상 27:18).

11.2. 같은 이름을 가졌거나, 비슷한 이름을 가진 두 인물들의 융합

이물라의 아들 미가야와 모레셋 사람이 미가의 이름이 유사하기 때문에 이 둘을 하나로 보는 경향이 있다. 아합이 곧 곤란을 겪게 될 것이라고 미가야가 예언을 한뒤, -"(아합) 왕이 참으로 평안히 돌아오시게 될진대, 여호와께서 나(미가야) 를 통하여 말씀하지 아니하셨으리이다." (왕상 22:28 상반절) - '바요메르' בַּיּוֹמֵר 라는 연설 공식이 반복된다: 또 이르되(바요메르), '너희 백성들아, 다 들을지어다!' 하니라" (왕상 22:28 하반절). 그런데 바티칸 사본(Codex Vaticanus) 과 칠십인역 루키안 개정판(Lucian Recension) 에는 이 하반절이 없다. 대신에 '바요메르'라는 연설 공식이 없이 곧바로 미가의 예언과 같은 예언이 시작된다: "백성들아, 너희는 다 들을 지어다. 땅과 거기에 있는 모든 것들이 자세히 들을 지어다"(미 1:2). 아마도 『열왕기』에 나오는 예언자 미가야와 『미가』의

48. 위의 책, 47-49.

의 동의어인 **ה"צב** 를 가지고 설명한다.^[51] 입다가 그의 딸에게 이야기한다: "내가 여호와를 향하여 입을 열었으니 **יִצְיִתִּי** , 능히 돌이키지 못하리로다"(삿 11:35). 그리고는 입다의 딸이 대답한다: "아버지여, 아버지께서 여호와를 향하여 입을 여셨으니 **הִצְיִתָּהּ** , 아버지의 입에서 낸 말씀대로 내게 행하소서"(삿 11:36).

『역대기』 를 기록한 역사가는 여호사밧 **יְהוֹשָׁפָט** 왕이 재판관들을 임명하는 이야기와 관련하여 '여호사밧'이라는 이름을 설명하기 위해 완전히 새로운 이야기를 만들어 냈다: "너희가 재판하는 것이 **יִשְׁפֹּטוּ** 사람을 위하여 할 것인지, 여호와를 위하여 **יְהוָה** 할 것인지를 잘 살피라. 너희가 재판할 때에 여호와께서 너희와 함께 하심이니라"(대하 19:6). 여호사밧의 이름은 두개의 단어로 이루어져있다. 따라서 그 이름에는 히브리어의 어근 두개가 담겨있는데, 하나는 '재판하다'라는 의미를 가지고 있는 히브리어 어근 **שפ"ט** 이고, 또 다른 하나는 하나님의 이름 **יהוה** 과 관련되어 있다. 그래서 『역대기』 를 기록한 역사가는 여호사밧의 이름에 들어있는 히브리어 어근 두 개를 각각 재판관 임명 이야기를 통해서 설명하는 것이다. 아사 왕도 또다른 좋은 예이다. 『역대기』 를 기록한 역사가는 '아사' **אַסָּא** 라는 단어를 아람어에서 '외과 의사'라는 의미를 가진 단어, 아시아 **אַסִּיא** (*역자주. 이 아람어는 히브리어로 의사를 지칭하는 **רופא** 와 같은 의미를 가지 있다.) 와 연관을 지어서 그의 이름을 파악하였다: "매우 위독했으나, 병이 있을 때에 그가 여호와께 구하지 아니하고 의원들에게 **בְּרָפְאִים** 구하였더라"(대하 16:12). 랍비들의 미드라쉬는 에덴 동산의 이야기에서도 하와 **חַוָּה** 라는 이름을 아람어로 뱀을 지칭하는 **חַוִּיא** 와 연관을 시켜서 설명하기 했다.^[52]

13. 연대기 해설과 해석된 연대기

성서에서 기술하는 특정 기간을 해석하는 여러가지 입장이 있다. 제시된 기간 자체가 저자의 의도나 해설이 가미된 시간 단위이라는 입장으로 성서를 이해하기 때문이다. 먼저 성서에서 제시되는 여러가지 시간의 단위 가운데에서 70년이라는 시간에 대해서 알아보자. 예레미야는 70년 뒤에 바벨론

51. 다음의 두 구절을 비교하라. "만일 여호와께서 새 일을 행하사 땅이 입을 열어 **וּפְצְתָהּ** 이 사람들과 그들의 모든 소유물을 삼켜 산채로 스올에 빠지게 하시면"(민 16:30). "땅이 그 입을 열어 **וּתְפַתְחָהּ** 그들과 그들의 집과 고라에게 속한 모든 사람과 그들의 재물을 삼키매"(민 16:32).

포로기의 종료와 더불어 포로로 잡혀갔던 이들이 다시 돌아올 것을 예언하였다: "이 모든 땅이 폐허가 되어 놀랄 일이 될 것이며, 이 민족들은 칠십 년 동안 바벨론의 왕을 섬기리라. 여호와와 말씀이니라. 칠십년이 끝나면, 내가 그 바벨론의 왕과 그의 나라와 갈대아인의 땅을 그 죄악으로 말미암아 벌하여 영원히 폐허가 되게 하되" (렘 25:11-12); "여호와께서 이와 같이 말씀하시니. 바벨론에서 칠십 년이 차면, 내가 너희를 돌보고 나의 선한 말을 너희에게 성취하여 너희를 이곳으로 돌아오게 하리라"(렘 27:10). 『역대기』의 제일 마지막 부분에는 예레미야가 예언했던 바가 이루어졌음을 보여준다: "칼에서 살아 남은 자를 그가 바벨론으로 사로잡아가매, 무리가 거기서 갈대아 왕과 그 자손의 노예가 되어 바사국이 통치할 때까지 이르니라. 이에 토지가 황폐하여, 땅이 안식년을 누림같이 안식하여 칠십 년을 지냈으니, 여호와께서 예레미야의 입으로 하신 말씀이 이루어졌더라"(대하 36:20-21). 예언자의 예언이 성취되었다는 것을 증명하기 위해서 『역대기』를 기록한 역사가는 『레위기』를 인용한다: "내가 너희를 여러 민족 중에 흠을 짓이요. 내가 칼을 빼어 너희를 따르게 하리니... 너희가 원수 땅에 살 동안에 너희 본토가 황무할 것이므로, 땅이 안식을 누릴 것이다. 그 때에 땅이 안식을 누리리니, 너희가 그 땅에 거주하는 동안 너희가 안식할 때에 땅은 쉬지 못하였으나, 그 땅이 황무할 동안에는 쉬게 되리라"(레 26:33-35). 『역대기』를 기록한 역사가의 역사 기록에 의하자면, 포로기 70년의 역사는 예레미야의 예언 성취일 뿐만 아니라, 율법의 성취이기도 했다.

『다니엘』의 기록자는 예언자의 예언이 자기의 시대(『다니엘』이 쓰여진 시기는 대략 하스모니아 시대이다.)까지 지체가 되기를 바랐다. 그러나 그렇게 된다면, 예레미야의 예언이 성취되지 못했다는 오점을 남기게 된다. 그래서 그는 다니엘의 입을 빌어서 예레미야의 예언과 현실 사이의 틈새를 메우려고 했다: "곧 그(다리오) 통치 원년에 나 다니엘이 책을 통해 여호와께서 말씀으로 선지자 예레미야에게 알려 주신 그 연수를 깨달았나니, 곧 예루살렘의 황폐함이 칠십 년 만에 그치리라 하신 것이니라. 내가 금식하며 베옷을 입고, 재를 덮어 쓰고 주 하나님께 기도하며 간구하기를 결심하고"(단 9:2-3). 다니엘의 회개와 하나님의 용서를 바라는 간절한 청원이 있는 후에, 가브리엘이 다니엘을 찾아온다. 그리고 가브리엘은 예언자 예레미야에게 주었던 예언을 설명한다: "네 백성과 네 거룩한 성을 위하여 일흔 이레를 **מֵעַתָּה מֵעַתָּה** 기한으로 정하였나니, 허물이 그치며 죄가 끝나며, 죄악이 용서되며, 영원한 의가 드러나며, 환상과 예언이 응하며, 또 지극히 거룩한 이가 기름 부음을 받으리라..."(단 9:24-25). 탄력적으로 성서의 본문을 해석한 단 9의 저자는 예레미야의 예언에 나오는 70년을 **מֵעַתָּה מֵעַתָּה** 라고 해석하였다. 이 해설은 예레미야의 예언도 증언하면서, 동시에 『역대기』에 나오는 예레미야의 예언, 그리고 『역대기』가 근거하였던 『레위기』(레 26)의 내용까지도 모두 끌어 안았다. 『다니엘』의 저자는 70년을 하나의 안식년으로 계산을 하여서 하나님이 심판하시는 기간이

490년이라고 제시한다.^[53] 이 해석은 레 26:18에 근거한 것이다: "또 만일 너희가 그렇게 까지 되어도 내게 청종하지 아니하면, 너희의 죄로 말미암아, 내가 너희를 일곱배나 더 징벌하리라" (레 26:18).^[54]

위의 예처럼 숫자를 해석하는 방식이 아니라, 숫자 자체가 특별한 의도를 가지고 제시되는 경우가 있다. 오경의 맨 마지막에 모세가 죽을 당시의 나이를 말한다: "모세가 죽을 때, 나이 백이십 세였으나 그의 눈이 흐리지 아니하였고, 기력이 쇠하지 아니하였더라"(신 34:7). 백이십세는 하나님께서 오경의 처음 부분에서 하나님의 아들들이 사람의 딸들과 결혼하기 시작하면서 인간의 수명을 제한하신 나이와 일치한다: "여호와께서 이르시되, '나의 영이 영원히 사람과 함께 하지 아니하리니, 이는 그들이 육신이 됨이라. 그러나 그들의 날은 백이십 년이 되리라.' 하시니라"(창 6:3). 모세의 나이 백이십세에 죽었다는 것은 결국 모세가 신적인 존재가 아니라, 살과 피를 가진 죽을 수

53. O. Avigdor, "The Seventy Years of Babylon," VT 6 (1956): 304-6; Fishbane, *Biblical Interpretation in ancient Israel*, 479-85.

54. 예레미야의 예언의 70년이라는 숫자에 대해서는 슥 1:12; 7:5 를 함께 참조하라.

*역자주. 예레미야는 70년 שבעים שנה 을 이야기한다. 그리고 『다니엘』 사부임 쉬브임 שבועים שבועים 라는 표현을 사용한다. 『다니엘』의 표현은 예레미야가 말하였던 '70'이라는 숫자가 마치 두번 반복된 듯한 형태이다. 그러나 모음이 없었던 당시 שבועים 은 (1) 숫자 '70'을 지칭할 수도 있고, (2) 사부아 שבוע 라는 말의 복수형으로 '주간' (weeks) 이라고 번역되기도 하며, (3) '7번' (seven times) 로 번역할 수도 있다. 그러므로 모음이 없었던 히브리어 성서 שבועים שבועים 이라는 표현은 그 해석이 경우의 수로 최소 아홉가지의 해석이 가능하다.

이 표현을 우리말 성서에서는 '일흔 이레' 라고 하여 한국어를 모국어로 사용하는 이들에게도 다소 생소한 표현을 사용하였다. 아마도 이것은 영어 번역 Seventy Weeks of Years 를 한국말로 번역한 것일 수도 있겠다. 첫번째 사부임 שבועים 을 '주간'으로 번역하고, 두번째 쉬브임 שבועים 은 '70'으로 번역한 것이다.

그러나 단 9의 저자의 의도는 첫번째 사부임 שבועים 을 '일곱번'이라고 해석하였고, 두번째 쉬브임 שבועים 은 '70'으로 번역하였다. (1) 쉬브임 שבועים 을 '70'으로 해석한 것은 『예레미야』 (렘 25:11-12) 와 『역대기』 (대하 36:21)을 그대로 받아들인 것이다. 덧붙여 『역대기』 를 기록한 역사가는 이 70년을 안식년 주기라고 규정한다(대하 36:21).

(2) 사부임 שבועים 을 '일곱번'이라고 해석한 이유는 레위기 26:18, 33-35를 근거로한 것이다. 70년이라는 기간을 하나의 안식년 주기로 삼은 『다니엘』 을 기록한 역사가의 눈에는 하나님의 백성이 "일곱 배의 형벌"을 받아 마땅한 죄를 저질렀다고 보았다. 더불어 이 관점은 예언자의 예언을 자기 시대까지 늦추는 근거를 마련해 주는 것이었다.

결론적으로 말하자면, 단 9장의 저자는 『예레미야』 와 『역대기』 의 예레미야 예언의 전통을 하나로 통합하였고, 거기에다가 레 26:18의 율법을 따라 하나님의 말씀을 어긴 이스라엘 백성 (단 9장의 다니엘의 기도 참조) 에 대한 벌로서의 포로기를 감안하여 예레미야가 말한 70년에 일곱 배에 해당하는 기간이 고난의 기간이 될 것이라는 새로운 해석을 내어 놓은 것이다. 예루살렘에서는 기원전 597년에 처음으로 여호야킨과 고위 관료들이 처음으로 바벨론의 포로가 되어 끌려갔고, 기원전 587/6년에 예루살렘이 함락되고, 성전이 파괴되었으며, 더 많은 이들이 바벨론의 포로가 되었다. 기원전 538년에는 고레스의 칙령이 내려졌고, 기원전 516년에 제2차 성전이 스룹바벨에 의해서 세워졌다. 그러므로 『예레미야』 와 『역대기』 의 70년이라는 해석은 성전 파괴 (기원전 587/6년) 부터 스룹바벨의 성전 (기원전 516년) 사이를 가리킨다고 말할 수 있다. 이 두책을 읽고 있는 단 9의 저자는 매우 혼란스러웠을 것이다. 아마도 하스모니아 왕조 시대에 살았을 것으로 추정되는 그는, 이스라엘 민족이 포로에서 돌아오기는 하였지만, 여전히 페르시아의 식민지로, 마케도니아의 통치 아래에서, 그리고 프톨레미 왕조와 셀류쿠스 왕조라는 외세의 간섭을 받으며 살아가는 유대인들의 과거 역사와 현실 가운데, 예레미야의 예언이 그렇게 지나간 것이 아니라, 그 예언의 진짜 의미는 490년, 곧 그가 살고 있는 시대에 실행되리라는 희망을 주고 싶었던 것이다.

밖에 없는 사람이라는 것을 알려준다. 물론 성경에서는 그가 나이가 들었음에도 불구하고, "그의 눈이 흐리지 아니하였고, 기력이 쇠하지 아니하였더라"라고 말한다. 그러나 그럼에도 그는 사람이었다.

14. 족보 (가계 혈통) 해설

성서 주석과 같은 해설은 성서의 이곳저곳에 산재해있는 족보 (가계 혈통 기술) 에도 녹아들어가 있다. 데라의 가계를 설명하는 구절을 보자: "아브람과 나홀이 장가 들었으니, 아브람의 아내의 이름은 사래며, 나홀의 아내의 이름은 밀가니, 하란의 딸이요 하란은 밀가 아버지이며, 또 이스가의 아버지더라."(창 11:29). 이 구절은 너무나 명백하게 균형이 기울어져있다. 밀가의 가계에 대해서는 자세하게 기록하면서도 사라의 가계에 대해서는 전혀 이야기하고 있지 않기 때문이다. 이렇게 사라의 가계에 대해서 아무런 설명이 없는 것은 성서 기록자가 의도적으로 계획한 것으로 여겨진다. 왜냐하면, 아브라함과 사라의 관계를 설명하는 아브라함의 변명(창 20:12)이 진실인 것처럼 보일 수 있는 여지를 남겨두기 때문이다: "그는 정말로 나의 이복 누이로서 내 아내가 되었음이니라." 창 12:10-20을 읽은 독자들은 아브라함이 이집트의 파라오에게 거짓말을 한 것이 아닌가하고 의심할 것이다. 그렇지만, 창 20:12은 아브라함이 거짓말을 한 것이 아니라는 증거가 되고, 창 11:29은 아브라함이 말한 두 증언들(창 12:13; 20:12)이 정당성을 가질 수 있는 여지를 남겨주는 것이다. 이런 측면에서 창 11에서 사라의 족보가 밀가의 족보처럼 자세하게 설명되지 않은 것은 다분히 의도적이라고 할 수 있다.

르우벤 지파 족보의 시작부분에서 역대기 역사가는 다음과 같이 설명한다.

르우벤은 장자라도

그의 아버지의 침상을 더럽혔으므로 장자의 명분이 이스라엘의 아들 요셉의 자손에게로 돌아가서

족보에 장자의 명분대로 기록되지 못하였느니라.

유다는 형제보다 뛰어나고 주권자가 유다에게서 났으나,

장자의 명분은 요셉에게 있느니라.

이 족보의 문학적 형태는 그 시작과 끝을 르우벤의 자손에 대한 이야기를 하고 있는데, 족보에 등장하는 인물들의 순서인 '르우벤-요셉-유다-요셉-르우벤'은 일종의 대칭적인 관계에 있다(A-B-C-B-A). 이 족보에서 출생 순서상 장자인 르우벤 다음에 요셉이 두번 언급되는데, 이것은 요셉이 장자의 권리를 잇고 있다는 것을 은근히 말하려고 하는 『역대기』를 기록한 역사가의 역사관이다. 그리고 위의 대칭구조에서 중심 축은 모든 형제 중에서 가장 강력한 유다 지파이다. 『역대기』를 기록한 역사가는 창세기의 요셉 이야기를 알고 있었다. 뿐만 아니라, 르우벤과 빌하의 관계에 대해서도 이미 알고 있었다(창 35:22; 49:4). 비록 장자 이지만, 그의 잘못 때문에 장자가 되는 권리를 상실하고 요셉에게 그 권리가 넘어갔다는 것을 인지한 것이다. 『역대기』를 기록한 역사가는 르우벤을 대신해서 장자의 권리를 요셉이 가지게 되었고, 그 때문에 요셉이 그의 아버지로부터 장자의 권리인 두배의 몫(신 21:17)을 받았다고 인지했다. 요셉의 두 아들인 므낫세 에브라임은 야곱의 아들이 아니었음에도 열두 지파의 명단에 들어가게 되는데, 『역대기』를 기록한 역사가는 장자와 같이 여겨졌던 르우벤과 시므온이 가지게 될 권리를 에브라임과 므낫세가 대신하리라는 것을 창 48:5를 통해서 알았다고 믿었던 것 같다: "내가 애굽으로 와서 네게 이르기 전에 애굽에서 네가 낳은 두 아들 에브라임과 므낫세는 내것이라. 르우벤과 시므온처럼 내것이 될 것이요."(창 48:5). 결국 대상 5:1-2에서는 장자의 권리가 요셉에게 이양되는 정당성을 르우벤이 빌하와 관련되어 저지른 잘못을 매개로 이야기한다. "장자의 명분은 요셉에게 있느니라."는 『역대기』를 기록한 역사가의 선언은 요셉이 법적으로 장자라고 말하지 않는다. 왜냐하면, 빌하와의 옳지 못한 행동(창 35:22) 뒤에도 성서는 르우벤을 여전히 장자라고 부르고 있기 때문이다(참조 창 49:3). 요셉은 단지 장자의 명분을 가지고 있을 뿐이었다. 이것을 말하기 위해서 '르우벤-요셉-유다-요셉-르우벤'의 구조로 르우벤 지파의 가계 이야기를 시작한 것이다. 더불어서 역대기 역사가는 (1) 르우벤을 제치고 유다가 중심적인 역할을 하는 요셉의 이야기와^[55] (2) 유다가 통치자로서 면모를 갖추게 되는 야곱의 유언(창 49)을 알고 있었다. 그래서 역대기 역사가는 유다를 중심되는 축에다가 두면서 르우벤 지파의 족보 이야기를 시작하였다.

『역대기』를 기록한 역사가의 족보들 가운데에서, 사무엘은 레위 자손의 후예로

55. ש. א. ליונשטם, "ראובן ויהודה במחזור סיפורי יוסף", דברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות (ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות, תשכ"ז), 69-70.

기록된다(대상 6:13,18. 우리말 6:28,33). 그 이유는 사무엘이 제사장의 역할을 하는 것에 대한 의구심을 해결하기 위한 방법이었다: "이는 사무엘이 엘리 앞에서 여호와를 섬길 때에..." (삼상 3:1). 심지어는 그가 하나님의 궤 옆에서 잠을 자기까지 하지 않은가 (삼상 3:3)!

"오벧에돔" מִיְדָאֲדָמָּה 역시 『역대기』를 기록한 역사가는 레위 지파라고 말한다(대상 26:4 이하). 이것은 다윗이 여호와와 궤를 다윗성으로 가지고 오지 못하고, 가드 사람 오벧에돔의 집으로 메어갔는데, 어떻게 그 거룩한 궤를 오벧에돔의 집에 들일 수 있는지(삼하 6:10)에 대한 질문에 대한 대답이며, 동시에 왜 하나님이 오벧에돔의 집을 축복하게 되었는지(삼하 6:11; 대상 13:14)에 대한 답을 주기 위한 것이었다. 뿐만아니라, 역대기 역사가는 오벧에돔이라고 불렸던 또다른 레위인이 유다의 왕 아마샤의 시대에 활동하였다는 것을 말하면서(대하 25:24), 이 이름이 레위 지파에게는 비교적 익숙한 이름이라는 것을 은연중에 내비친다.

『에스더』에서는 모르드개가 사울의 후손이라고 말한다: "도성 수산에 한 유다인이 있으니, 이름은 모르드개라. 그는 베냐민 자손이니 기스의 증손이요, 시므이의 손자요, 야일의 아들이라." (에 2:5). 『에스더』에서 모르드개는 사울이 속하였던 베냐민 지파의 사람이며, 위의 구절에 나오는 기스는 사울의 아버지이다(삼상 9:1). 또 게라의 아들 시므이는 사울의 친족 중의 하나이다(삼하 16:5). 야일은 길르앗 가문에 속한 사람인데(민 32:41), 이 사람이 모르드개의 족보에 등장할 수 있는 이유는 베냐민 지파와 길르앗 사람들이 친족 관계이기 때문이다(삿 21:6-14).^[56] 모르드개의 선조들에 대한 해설을 통해서 말하고자하는 바는 분명하다. 『에스더』에서는 사울이 아각을 죽이지 않아서 끌어안고 가야했던 사울 가문의 오점(삼상 15)을 『에스더』를 통해서 해결하려고 하였던 것이다. 하만은 "아각 사람 함므다의 아들"(에 3:1,10; 8:3,5; 9:24)이라고 소개되는데, 이 하만의 가계도는 사울과 아각의 이야기를 암시하고 있으며 하나님께서 사울에게 하신 명령을 결국 그의 자손들의 때에 이행하였음을 보여주려 했던 것이다.

56. י. זקוביץ, "וגם עירא היארי היה כהן לדוד", באר שבע א (תשל"ג): 32-34.

15. 이야기와 시(詩)의 짜맞추기

시(poetry)들이 이야기(narrative)에 흡수되면서 이 둘은 서로가 서로를 설명하여 준다. 시들은 이야기 문맥의 전후관계에 의해서 그 의미가 분명해 지고, 이야기가 말하고자 하는 맥락은 시에 의해서 보다 잘 설명되어진다. 예를 들자면, 「한나의 노래」는 사무엘의 출생 이야기의 맨 끝에 첨가되었는데, 그 위치는 사무엘의 출생이야기가 완벽한 구조로 끝맺음을 한 후이다. 후대에 첨가되거나, 또는 독립적으로 존재하던 다른 이야기나 시들이 하나로 통합이 된 문학 단위들을 만나게 되면, 그 이야기를 구성하는 다양한 증거 본문들과 시대적인 선후 관계 등을 따져야하기 때문에 매우 복잡하다.^[57] 이런 예를 한나의 노래에서 찾을 수 있는데, 『사무엘』 전체를 통해서 다양한 전래 본문상의 증거들이 이 노래가 실제로 한나가 부른 노래인지 아닌지 판단하기가 매우 힘들다는 것을 보여준다.^[58]

대부분 한나가 노래한 구절이라고 받아들여지는 "전에 임신하지 못하던 자는 일곱을 낳았고, 많은 자녀를 둔 자는 쇠약하더라도"(삼상 2:5) 라는 구절은 자녀를 이미 여럿두고 있는 브닌나와 하나님을 돌보시지만 임신하지 못하는 한나의 경쟁관계(삼상 1:2,6)에서 이해되었다. 그러나 한나의 노래는 그 노래 시작과 끝이 반복되는 듯한 형태의 큰 틀에서 보았을 때에 이보다 훨씬 중요한 역할을 한다. 이 시는 두가지를 노래하고 있는데, 그 첫째는 하나의 운명이 뒤바뀔 것이라는 것이고, 또 다른 하나는 미래의 왕인 메시아를 축복하는 것이다. 한나는 자기가 고난을 극복해 나아간 것처럼 -"내 마음이 여호와로 말미암아 즐거워하며, 내 뿔이 여호와로 말미암아 높아졌으며, 내 입이 내 원수들을 향하여 크게 열렸으니, 이는 내가 주의 구원으로 말미암아 기뻐함이니이다."(삼상 2:1)-, 미래의 왕인 다윗도 하나님의 도움으로 그 고난을 헤쳐나아갈 것이라고 노래하고 있는 것이다. 그래서 노래의

.57 זקוביץ, מבוא לפרשנות פנים-מקראית, 20-21.

58. 삼상 1:28 하반절에 대해 이야기를 하자면, 마소라 본문은 이렇게 읽혀진다. "그리고 그가(또는 그들이) 거기서 여호와께 경배하니라." 이 구절에서 주어가 엘가나인지, 아니면 엘가나와 한나 모두인지 불분명하다. 쿰란에서 발견된 『사무엘』 사본 (4QSam^a) 에는 이렇게 기록되어 있다: "그리고 그녀(한나) 가 그(엘가나 또는 사무엘) 를 남겨두고 여호와께 경배하니라." 4QSam^a에 의하면 여호와께 경배드린 이는 분명히 한나이다. 루키안 개정판 칠십인역과 라틴어 불가타, 그리고 시리아어 폐쉬타는 이렇게 말한다: "그리고 그들이 경배하였다." 이 본문에서는 여호와께 경배한 사람들은 문맥의 정황상으로 엘가나와 한나이다. 칠십인역 바티칸 사본은 마소라 본문과 마찬가지로 "그" 또는 "그들"이 주어가 되므로 정확하게 주어가 누구인지 알수 없다. 다만 참고할 것은 칠십인역 바티칸 사본에서는 삼상 2:11을 "그리고 그녀(한나) 는 그(사무엘) 를 여호와 앞에 남겨두었다." 라고 말하고 있고, 칠십인역 루키안 개정판에서는 "그리고 그들(엘가와 한나) 은 그(사무엘) 를 여호와 앞에 남겨두고 여호와께 경배하였다." 라고 기록되었다.

마지막은 "...자기 왕에게 힘을 주시며, 자기의 기름부음을 받은 자의 뿔을 높이시리로다."(삼상 2:10) 로 끝맺음 된 것이다. 나중에 이 노래는 엘리에게 하나님의 사람이 와서 엘리의 두 아들 대신에 다른 제사장이 세워질 것이라는 예언의 싯귀에서도 나타난다. "내가 나를 위하여 충실한 제사장을 일으키리니, 그 사람은 내 마음, 내 뜻대로 행할 것이라. 내가 그를 위하여 견고한 집을 세우리니, 그가 나의 기름부음을 받은 자 앞에서 영구히 행하리라. 그리고 네 집에 남은 사람이 각기 와서 은 한 조각과 떡 한 덩이를 위하여 그에게 얹드려 이르되, '청하노니 내게 제사장의 직분 하나를 맡겨 내게 떡조각을 먹게 하소서.' 하리라 하셨다." 하니라(삼상 2:35-36). 마지막 부분에 떡(레헴 **מַחֵ** 히브리어 직역으로는 '빵')에 관한 이야기는 이 노래의 5절을 연상시킨다: "풍족하던 자들은 양식 **מַחֵ** 을 위하여 품을 팔고, 주리던 자들은 다시 주리지 아니하도다" (삼상 2:5 상반절).^[59]

『사무엘』의 처음 부분에 합병된 「한나의 노래」는 엘리의 가문의 몰락으로부터 사무엘의 본격적인 등장, 사울의 등장과 몰락, 다윗의 통치와 그의 왕조에 이르는 뒤에 이어지는 『사무엘』의 이야기들을 한꺼번에 설명해 준다. 그러므로 싯귀로 되어 있는 「한나의 노래」는 예언과 같은 역할을 한다고 말할 수 있다. 이 시를 예언으로보는 견해는 탈군 요나탄 **יְהוֹנָתָן בֶּן־נָחֻם** 에서도 드러난다: "그리고 한나는 예언의 영이 임하여 기도하였다...". 그리고 라닥 **רַדָּק** (랍비 다비드 키희)의 『사무엘』 주석도 같은 견해를 가지고 있다: "그리고 한나는 예언으로 이렇게 말하였다."

16. 시(詩) 가운데 있는 이야기 - 시 해석의 도구로서의 이야기

시 중에서 이야기가 삽입된 예들은 『시편』 중에서도 역사 시편으로 분류된 것들 속에서 주로 발견된다(시 78; 105; 106). 이 역사 시편들은 전통들을 잘 조직하고 과거의 역사들을 서로 엮어서 해석을 하고 있다. 역사 해석적이며 동시에 교훈을 주기 위한 목적으로 기록한 시 78편의 예를 들어 보자. 이 시편은 이스라엘 역사를 회고하면서 하나님께서 이집트에서 행하신 재앙들, 홍해를 건너게

59. 이 노래는 또한 왕상 2에 나오는 아비아달이 쫓겨나는 이야기를 암시하기도 한다: "왕이 제사장 아비아달에게 이르되, '네 고향 아나돗으로 가라. 너는 마땅히 죽을 자이로되, 내가 내 아버지 다윗 앞에서 주 여호와와 궤를 메었고, 또 내 아버지가 모든 환난을 받을 때에 너도 환난을 받았은즉, 내가 오늘 너를 죽이지 아니하노라.' 하고 아비아달을 쫓아내어 여호와와 제사장 직분을 파면하니, 여호와께서 실로에서 엘리의 집에 대하여 하신 말씀을 응하게 함이더라." (왕상 2:26-27)

하시고, 메마른 땅을 지나게 하시고, 유다와 예루살렘, 그리고 다윗을 선택하시고, 그의 성소를 짓게 하심을 노래하고 있다. 하지만, 이 시편을 이끌어가는 기본적인 개념은 그의 백성을 향한 하나님의 자비로우심과 하나님의 자비로움에 대한 감사를 쉽게 잊고 살아가는 이스라엘 백성 사이의 갈등이다. 하나님의 자비는 이스라엘 백성들의 죄가 더해가면서 더욱 특별해 지고 있음을 보여준다. 하나님은 이스라엘 백성들의 실수와 죄까지 다 받아들이셨고, 자신의 백성들의 죄에도 불구하고 그들에게 땅을 주셨으며, 실로에 자기의 이름을 거할 곳을 두시는 자비까지 베푸셨다. 이같은 하나님의 넓은 아량에도 끝내 이스라엘 백성들은 우상을 따른다. 하나님은 이집트와 가나안에 있었던 이스라엘 백성들의 적로부터 이스라엘 백성을 구원하여 내셨지만, 이스라엘 백성들은 하나님에게로 돌아갈 생각조차 하지 않고 오히려 그 반대 길로 갔다. 그리고 그 길을 걸어가다가 결국은 하나님의 적이 되어서 벌을 받고 마침내 하나님의 이름이 있었던 실로가 황폐하게 되었다.

시를 노래한 사람은 곧바로 당시에 지도자의 위치에서 패권을 잡고 있던 에브라임을 비난한다. 에브라임은 전쟁에서 패하고 언약궤를 적들에게 빼앗겼다(시 78:9). 시의 서두에서 보여준 시 78편을 노래하려는 목적에서도 드러나듯이(시 78:8), 하나님은 에브라임을 버렸고, 하나님의 명령들을 지키려고 하지 않는 에브라임에게서는 더이상 하나님의 복을 찾을 수 없게 되었다. 백성들 가운데 하나님의 명령을 지켜야 하는 당위성은 그저 세대와 세대를 거쳐서 전해 질 뿐, 실상은 그 당위성마저도 상실해 버린지가 오래였다. 사실 '하나님의 명령'(율법) 과 '세대를 거쳐서 전해지는 하나님 일하심의 기억'이라는 두 요소의 상호관계는 성서의 가르침에 잘 보존되어 있고 성서의 핵심이다. 하나님께서 에브라임에게 등을 돌리신 다음 실로의 성소는 황폐하게 되었지만, 하나님은 곧 그의 분노를 가라앉히시고 그의 백성들에게 또 다른 기회를 주셨다. 하나님께서 많은 시편의 저자로 이름을 올린 다윗을 선택하신 것이다. 하나님은 자신을 대신하여서 다윗을 이스라엘의 목자로 선택하셨다. 하나님께서 목자로서 그의 백성을 인도하는 목가적 심상(시 78:52-53) 은 시 78편 마지막 부분에 다윗에 대해서 이야기하면서 다윗에게 목자의 이미지를 주입한 것을 통해서 분명해진다. 이스라엘 백성들은 눈에 보이지 않고 손에 잡히지 않는 하나님의 지도력을 받아들이기가 쉽지 않았다. 그래서 인간의 모습을 가진 목자 -왕이 아니라- 가 필요하였던 것이다.

유다와 예루살렘, 그리고 다윗을 선택한 것은 무조건적인 것처럼 보인다. 그러나 전체 시 78편의 구조적인 관점에서 보건대, 시편의 마지막 부분이 시편의 첫 부분과 깊은 관련을 맺고 있다는 문학적인 입장으로 시편을 이해한다면, 유다, 예루살렘, 그리고 다윗이 선택된 것은 하나님이 이스라엘 백성에게 준 비교할 수 없이 놀라운 기회였다. 이런 기회를 하나님이 주셨지만, 여전히 이스라엘 백성들이 기억해야할 것은, 하나님의 명령(율법) 을 준수할 때에만 이렇게 주어진 기회들이 의미가

있다는 것이다: "그들의 조상들, 곧 완고하고 패역하여 그들의 마음이 정직하지 못하며, 그 심령이 하나님께 충성하지 아니하는 세대와 같이 되지 아니하게 하려 하심이로다"(시 78:8). 이스라엘 백성들의 믿음은 과거에서 하나님께서 행하셨던 놀라운 일들을 기억하고 과거에 이스라엘 백성들에게 베푸셨던 은혜를 기억할 때에만 비로서 온전해 진다. 하나님은 하나님의 입장에서 다윗과 예루살렘을 선택하시고 이스라엘 백성에게 하실 바를 다 하셨기 때문에, 이스라엘은 이스라엘의 입장에서 하나님의 율법에 순종해야한다는 것이다.

17. 이야기 구성의 틀, 시(詩)

깃귀는 때때로 이야기에 의해서 해석되기도 한다. 애가의 저자가 하나님을 애타게 부르는 애 2:20에서는 시온의 비극적인 운명을 슬프게 노래한다. 그리고 『역대기』를 기록한 역사가는 이 비탄에 빠진 이의 애가를 소재로 요아스의 이야기를 구성해 내었다.

여호와여 보시옵소서 יהוה ראה . 주께서 누구에게 이같이 행하셨는지요. 여인들이 어찌 자기 열매, 곧 그들이 낳은 아이들을 먹으며, 제사장들과 선지자들 וכו' ונביא 이 어찌 주의 성소에서 죽임을 당하오리이까 יהג' ? (애 2:20)

이에 하나님의 영이 제사장 כהן 여호야다의 아들 스가랴를 감동시키매, 그가 백성 앞에 높이 서서 그들에게 이르되, "하나님이 이같이 말씀하시기를, '너희가 어찌하여 여호와의 명령을 거역하여 스스로 행통하지 못하게 하느냐?' 하셨나니, 너희가 여호와를 버렸으므로 여호와께서도 너희를 버리셨느니라"하나, 무리가 함께 괴하고 왕의 명령을 따라 그를 여호와의 전 뜰 안에서 돌로 쳐죽였더라. 요아스 왕이 이와 같이 스가랴의 아버지 여호야다가 베푼 은혜를 기억하지 아니하고 그

아들을 죽이니 ויהרג , 그가 죽을 때에 이르되, "여호와와 감찰하시고 ירא יהוה 신원하여 주옵소서."
하니라. (대하 24:20-22)

『역대기』를 기록한 역사가는 "요아스의 신복들 일어나 반역하여, 실라로 내려가는 길 거의 밀로 궁에서 그를 죽였다." (왕하 12:21. 우리말 12:20) 는 요아스의 죽음에 대한 이야기를 설명하기 위해서 그에 상응하는 요아스의 잘못을 말해야 했다. 『역대기』를 기록한 역사가가 가지고 있는 인과응보에 근거한 하나님의 상과 벌의 원칙에 의하면, 요아스의 죽음에 대해서 그에 상응하는 요아스의 중대한 죄가 있어야 했기 때문이다. 그래서 『역대기』를 기록한 역사가가 제시한 요아스의 중대한 죄는 스가랴를 죽인 것이다. 『역대기』에서는 왕의 죽음이 스가랴를 죽인 것에 대한 징벌이라고 말한다: "그의 신하들이 제사장 여호야다의 아들들의 피로 말미암아 반역하여 그의 침상에서 쳐 죽인지라"(대하 24:25). 예언자를 죽인 요아스 왕에 대한 하나님의 보복 이야기는 고난과 순교에 대해서 관심을 가지고 있었던 『역대기』를 기록한 역사가의 관심과 잘 맞아 떨어진다(대하 16:7-10; 25:15-16). 고난과 순교는 『역대기』를 기록한 역사가가 활동하던 시대의 시대 정신이었다. 그리고 이 시대 정신은 비슷한 시기를 반영하고 있는 「느헤미야의 기도」에서도 잘 나타난다: "그들은 순종하지 아니하고, 주를 거역하며, 주의 율법을 등지고, 주께로 돌아오기를 권면하는 선지자들을 죽여, 주를 심히 모독하였나이다"(느 9:26).^[60] 『역대기』를 기록한 역사가의 순교 이야기의 부산물은 스가랴라는 이름의 어원에서 은근히 드러난다. "요아스 왕이 이와 같이 스가랴(זכריה)의 아버지 여호야다가 베푼 은혜를 기억하지(זכר) 아니하고"(대하 24:22) 라고 말하는데, '기억하다'라는 말의 זכר은 선지자 스가랴의 어근을 기초로한 동사형이다. 『역대기』를 기록한 역사가는 이 두 단어를 한 구절 안에 슬쩍 끼워넣어서 이야기의 구성을 더 짜임새 있게 만들었다.

애 2:20에서는 태어난 아이를 먹고(전쟁) 제사장과 예언자들을 죽이는(순교) 두가지의 비극을 이야기하고, 『역대기』를 기록한 역사가는 제사장과 예언자들을 죽이는(순교) 옳지 못한 행동에 대한 대가로 하나님이 징벌하시는 것이 태어난 아이를 먹게 되는(바벨론과의 전쟁과 예루살렘의 함락) 것이라는 차이점은 있으나, 애가를 바탕으로 한 『역대기』를 기록한 역사가의 스가랴 선지자의 순교에 대한 이야기는 애가의 시를 더 현장감 넘치게 해설해 주고있다. 신약성서의 복음서 역시(비록 구약성서와는 달리 제2차 성전을 이야기하기는 하지만) 성전의 멸망과 예언자의 죽음이라 두개의 소재가 긴밀하게

60. א. רופא, סיפורי הנביאים—הסיפרת הנבואית במקרא: סוגיה ותולדותיה (ירושלים: מאגנס, תשמ"ג), 166-78.

연결되어 있다: "그러므로 의인 아벨의 피로부터 성전과 제단 사이에서 너희가 죽인 바라가의 아들 사가랴의 피까지 땅 위에서 흘린 의로운 피가 다 너희에게 돌아가리라^[61]... '예루살렘아, 예루살렘아. 선지자들을 죽이고 네게 파송된 자들을 돌로 치는 자여... 보라 너희 집이 황폐하여 버려진 바 되리라" (마 23:35-38; 눅 11:50-51). 특별히 『역대기』를 기록한 역사가가 그 죽음을 기록한 선지자 스가랴를 연상시키는 사가랴(자카리아스 Ζαχαρίας, 히브리어로는 즈카르야 זְכַרְיָהוּ)에 대한 복음서 저자의 언급 의도는 너무나 분명하다. 또 랍비들 역시 위에서 말한 『아가』와 『역대기』 구절의 연결관계를 설명한다: "그들이 요셉의 아들 도액에 대해서 말했다.... 그러나, 예루살렘의 망대가 포위되었다. 그녀가 그를 (도액의 엄마가 도액을) 그녀의 손으로 직접 죽여서 먹었다. 예레미야는 그녀에 대해서 이렇게 슬프게 노래하였다: '여호와여! 여인들이 자기 열매, 곧 그들이 낳은 아이들을 먹고 있습니다' (애 2:20). 거룩한 영이 대답하여 말하기를, '아! 제사장과 선지자들이 성소에서 죽임을 당하는구나!' (애 2:20). 그는 제사장 여호야다의 아들 스가랴이다."^[62]

18. 알레고리

랍비들이 『아가』를 알레고리로 해석한다는 것은 널리 알려진 사실이다. 그러나 랍비들이 그런 알레고리 해석을 한 이유가 『아가』를 정경의 범주에 넣는 것을 반대하는 이들의 반론을 잠재우기 위해서라고만 이해할 수 있을까? 랍비 아키바 עקיבא 는 이렇게 말한다: "이스라엘의 어느 누구도 『아가』에 대해서 논쟁을 할 수 없으며, 어느 누구도 (그 책이 거룩한 책에 속할 수 없다며) 손을 더럽힐 수 없다. 『아가』가 이스라엘에게 주어진 날이 세상의 어떤 날보다 가치있는 날이다. 모든 성문서들이 거룩하나, 『아가』는 그 거룩한 책들 중에서 가장 거룩하다."^[63] 그리고 토세프타 תוספתא 에서는 "『아가』는 거룩하다. 왜냐하면, 『아가』는 거룩한 영으로 기록되었기 때문이다."^[64]라고

61. 『마태복음』과 『누가복음』의 이 구절은 『창세기』로부터 『역대기』에 이르는 구약성서의 각 책들의 순서들을 잘 알고 있다는 증거가 될 수도 있다.

62. ספרא, בחוקותיו ו"ג. 이 외에도 『아가』와 『역대기』와의 미드라쉬적인 연결관계에 대해서는 다음의 글을 참조하라. א. שנאן, "גלגולה של אגדת חז"ל—מעשה בבנו של דואג בן יוסף, "מחניים 7 (תשנ"ד): 70-75.

63. משנה, ידים ג"ה.

64. תוספתא, ידים ב"ד; בבלי, מגילה ז ע"א.

말한다. 하지만, 알레고리에 근거한 랍비들의 『아가』 해석이 『아가』를 알레고리로 해석하는 『아가』 해석 역사의 출발점으로 보는 시각은 옳지 않다. 『아가』를 구성하고 있는 시들이 서로 독립적으로 존재하다가 『아가』의 수집자(편집자?)에 의해 모여져서 하나의 책, 『아가』가 되기 이전에, 그러니까 제1차 성전시대에도 이스라엘의 예언자들은 그 시들을 알레고리적으로 해석했기 때문이다. 그 두 가지 예를 다음에서 들어보도록 하겠다.

"솔로몬이 바알 하몬 **יַמְּן לְבָנָה** 에 포도원이 있어..." 라고 시작되는 「포도원의 노래」(아 8:11-12)는 솔로몬이 천명의 아내들을 두고있는 것을 조롱하는 노래이다(히브리어로 바알 하몬 이라는 말은 "많은 이들의 남편"이라는 의미를 가지고 있다). 이 구절을 노래하는 시인은 이 포도원이 값으로 매길 수 없는 가치가 있다고 생각하고 있다. 그러나 솔로몬이 포도원에 가지는 주된 관심사는 그 경제적인 가치이다: "솔로몬 너는 천을 얻겠고"(아 8:12). 솔로몬은 그 포도원을 혼자서 다 관리할 수 없었다. 그래서 돈을 주고서라도 그 포도원을 관리할 관리인을 고용해야만 했다: "열매를 지키는 자도 이백을 얻으려니와"(아 8:12). "그들로 각기 그 열매로 말미암아 은 천을 바치게 하였구나."(아 8:11) 라는 구절과 "천 그루에 은 천개 가치가 있는 포도나무"(사 7:23) 라는 구절과 비교하면, 예언자 이사야는 이 포도원의 노래를 분명히 알고 있었다. 이사야가 부른 「포도원의 노래」(사 5:1-7)는 『아가』를 매우 효과적으로 사용하였다. 이사야의 「포도원의 노래」의 시작은 『아가』의 포도원의 노래의 시작과 정확하게 일치한다: "포도원이 있음이여" **כִּימֵן הָיָה מְרִקָּה** (아 8:11; 사 5:1). 그 다음에 『아가』의 노래에서는 "솔로몬에게" 라고 포도원의 주인이 누구임을 밝힌다. 반면에 「이사야」에서는 "나의 사랑하는 자에게" **לִידִידִי** 라고 말한다. 『사무엘』에는 솔로몬의 다른 이름이 예디드야 **יְדִידְיָהּ** 라고 하고 있는데(삼하 12:25), 그렇다면, "나의 사랑하는 자에게"라는 말의 조합(**לִידִידִי**)과 "솔로몬에게"라는 말의 조합(**לְסוֹלוֹמוֹן**)과의 비교를 통해서 『이사야』와 『아가』의 「포도원의 노래」의 관계성을 알 수 있다. 『이사야』에서는 포도를 재배하는 사람이 그가 재배하는 포도와 특별한 관계를 노래하고있다. 이 관계는 곧 하나님(포도를 재배하는 사람)과 이스라엘(포도)과의 관계이기도 하다. 이것은 이 노래를 듣는 사람의 주목을 끌기 위해서 이사야가 당대 사람들이 알고 있었던 사랑 노래로 예언을 시작한 것이다. 그러나 그 익숙한 노래를 듣기 위해서 모여든 사람들은 이내 자기들이 알고 있는 이 노래가 알레고리적으로 포도를 재배하는 하나님과 그의 포도인 이스라엘의 관계를 노래하고 있으며, 그 노래를 통해서 하나님이 이스라엘 백성에게 실망하고 계신다는 것을 말하려고 한다는 것을 곧바로 알아 차릴 수 있었다.^[65]

65. 나뭇의 포도원 이야기 (왕상 21) 도 역시 이야기가 케렘 하야로 시작된다는 것도 함께 주목해 볼만 하다.

두번째의 예로는 『아가』에 사랑에 빠진 여인이 꿈의 노래하는 두 개의 시들을 들 수 있다(아 3:1-5; 5:2-6:3). 이 두개의 시는 언어적으로나 그 내용으로나 매우 유사하다. 이 시들의 몇몇 변형된 형태들이 『호세아』에서 발견되는데, 호세아는 하나님을 버리고 간음하는 믿음없는 이스라엘을 표현할 때에 이 구절을 끌어다가 사용하였다. 호세아는 한 여인이 사랑하는 사람을 따라가는 이야기를 예로 든다: "그가 그 사랑하는 자를 따라갈지라도 미치지 못하며, 그들을 찾을지라도 만나지 못할 것이라"(호 2:9 우리말 2:7). 이 구절은 "사랑하는 자를 찾았노라. 찾아도 찾아내지 못하였노라"(아 3:1. 참조 아 3:2; 5:6) 라는 『아가』의 구절을 암시하고 있다.⁶⁶⁾ 심지어 호세아는 그 음란한 여인인 이스라엘이 당할 징벌을 이야기하면서, "내가 그를 벌거벗겨서 그 나던 날과 같게 할 것이요"(호 2:5 우리말 2:3) 라고 말하는데, 이것은 아 5:7에서 묘사하고 있듯이, 사랑하는 자를 쫓던 여인을 잡아 옷을 벗기는 장면을 연상케 한다: "성 안을 순찰하는 자들 나를 만나매, 나를 쳐서 상하게 하였고, 성벽을 파수하는 자들이 나의 겹옷을 벗겨 가졌도다" (아 5:7).

위에서 말한 두 가지 예를 통해서 알 수 있는 것은, 초기 단계에서 사랑을 노래하는 시들이 두 가지 방법으로 해석되어졌는데, 단어가 가지고 있는 그 첫째는 원래 의미를 따라서 해석하는 방법(프샤트 *פשוט*) 이고, 둘째는 하나님과 이스라엘 회중 사이의 관계를 알레고리로 해석하는 방법이라는 것이다. 그러므로 알레고리에 근거한 『아가』의 해석은 『아가』가 정경에 포함되게 되는 이유일 수 있다는 추측을 가능하게 한다.

* * *

이 글에서 예로 들은 수 많은 정경의 구절들과 정경적인 권위를 가지고 있는 글들의 예를 통해서 알 수 있는 것은, 이 구절들의 이면에는 신학적인(또는 관념적인 ideological) 의도와 그 구절을 읽는 독자들과의 삶의 자리에서 일어나는 실제적인 질문에 대한 실용적인 가르침의 의도가 그 뒤에 있다는 것이다. 전해져 내려오는 이야기들(전통)에 등장하는 인물들을 성서의 기록자가 각색해서 기록할 때, 기록자의 신학적인 동기는 그 인물의 해석 단계에서 가장 먼저 영향을 끼치는 요인이다.

66. 이와 같은 주제는 지혜문학에서도 역시 사용된다 (잠 1:28).

이름들에 대한 설명은 단순한 언어 유희가 아니다. 뿐만아니라, 신학적인 의도나 동기가 없이 족보들이나 가계의 혈통을 설명하는 명단들을 나열한다는 것 역시 생각할 수 없다. 성서를 읽다가 그 의미를 알 수 없거나 이해하기 힘든 모호한 구절을 만났을 때에는 그것을 설명하기 위해서 어근에 근거한 실용적인 해석을 하게되고, 성서의 이야기들 사이에 있는 서로 대치되는 이야기들을 해설하거나 이야기와 이야기 사이의 간극들 때문에 그 이야기의 원래 의미를 이해하기 힘들 때에는 이야기와 이야기 사이에 또는 하나의 이야기 안에 모순들을 해결하는 다른 이야기를 채워넣어 그 문제를 실용적으로 해결하기도 한다. 이런 실용적인 의도를 가진 해석은 이름을 알지 못하는 성서의 인물에게 이름을 붙여주어 그 사람의 정체성을 부여하기 한다. 이 모든 해석의 현상은 (성서의 기록자, 또는 수집자가 살고 있던) 과거와 (그 성서를 읽고 있는 독자들이 살고 있는) 현재를 연결하기 위한 것이다. 그러므로 두 말할 필요없이 해석의 가장 강력한 힘은 새로운 이야기 창조해 낸다는 것이라 말할 수 있다.

각 장에서 우리는 어떻게 성서가 해석되었는지, 그 방법을 알아 보았다. 제2차 성전시대의 문학의 창의적인 해석 역시 성서에 근거를 두고 있다는 것과 내재적 성서해석과 외재적 성서해석이라는 경계가 불분명하고 내재적 성서해석이라고 부르는 경계를 말할 때에 정경 안에서 벌어지는 연구인지, 아니면 정경 밖의 다른 문학작품들도 함께 다룰 수 있는지를 논쟁하는 것이 얼마나 소모적인가를 이야기하였다. 제2차 성전 시대의 문학작품들은 아무것도 없는 상태(*ex nihilo*)에서 시작하지 않는다. 마소라 역본은 아니지만, 수많은 성서 역본들과 쿰란의 문학들, 외경과 위경들, 신약성서와 랍비들의 문학과 유대인 철학자들의 성서해석은 모두가 성서에 근거하고 있으며, 성서가 이미 닦아 놓은 길을 걸어가고 있는 내재적 성서해석자들이다.^[67] 미드라쉬가 외재적 성서해석의 범주로 치부되기도 하지만, 미드라쉬는 철저히 성서의 본문을 연구하고 성서 본문이 가지는 다양한 의미와 성서 안에서 서로 부딪치는 본문들을 부드럽게 연결시킨다는 측면에서 성서 안에 있는 본문을 근거로 글자의 원래 의미에 충실하게, 또는 알레고리 근거해서 성서를 해석한다고도 말할 수 있다. 그러므로 미드라쉬와 같은 유대문학을 내재적 성서해석이라는 범주에 넣는 것도 무리는 아니다.^[68]

67. 이 주제와 관련하여서 필자는 이미 더 자세하게 나의 책에서 설명하였다. 다음의 책을 참조하라. זקוביץ, יאיר. צבת. בצבת עשויה—מה בין מדרש פנים־מקראי למדרש חוץ־מקראי. תל אביב: עם עובד, תשס"ט.

68. A. Shinan, Zakovitch, Y., "Midrash within Scripture," *ScrHier* 31 (1986): 257-77.

참고문헌

- Aichele, George, Phillips, Gary A. eds. *Intertextuality and the Bible*. Semeia 69-70. Atlanta: SBL, 1995.
- Barr, James. *Holy Scripture: Canon, Authority, Criticism*. Philadelphia: Westminster, 1983.
- Bruce, Frederick F. "The Earliest Old Testament Interpretation." *Oudtestamentische Studiën* 17 (1972): 37-52.
- Cassuto, Umberto. *A Commentary on the Book of Genesis—from Adam to Noah: Genesis 1-6:8*. Translated by Israel Abrahams. 2 vols. Jerusalem: Magnes, 1961.
- _____. *Biblical and Oriental Studies—bible*. Translated by 2 vols. Jerusalem: Magnes, 1973.
- _____. *Biblical and Oriental Studies—bible and Ancient Oriental Texts*. Translated by 2 vols. Jerusalem: Magnes, 1975.
- Draisma, Sipke ed. *Intertextuality in Biblical Writings: Essays in Honour of Bas Van Iersel*. Kampen: Kok, 1989.
- Fishbane, Michael. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. New York: Oxford University Press, 1985.
- Gooding, David W. "Ahab According to the Septuagint." *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 76 (1964): 270-271.
- Hertzberg, Hans Wilhelm. "Die Nachgeschichte alttestamentlicher Texte innerhalb des Alten Testaments." *Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 66 (1936): 110-121.
- Kee, H.C. *Apocalyptic Literature & Testaments*. The Old Testament Pseudepigrapha 1. New York: Doubleday, 1983.
- Kugel, James L., Greer, Rowan A. *Early Biblical Interpretation*. Library of Early Christianity 3. Philadelphia: The Westminster Press, 1986.
- Leiman, Sid. *The Canonization of the Hebrew Scripture: The Talmudic and Midrashic Evidence*. Hamden: Archon, 1976.
- Lieberman, Saul. *Hellenism in Jewish Palestine: Studies in the Literary Transmission, Beliefs and Manners of Palestine in the I Century B.c.e.- Iv Century C.e.* New York: Jewish Theological Seminary of America, 1950.
- Avigdor, Or. "The Seventy Years of Babylon." *Vetus Testamentum* 6 (1956): 304-306.
- Sarna, Nahum M. "Psalm 89: a Study in Inner Biblical Exegesis." Pages 29-46 in *Biblical and Other*

- Studies*. Edited by Alexander Altman. Vol. 1 of *Studies and Texts*. Edited by Alexander Altman. Cambridge: Harvard University Press, 1963.
- Seeligmann, Isaac Leo. *Voraussetzungen der Midraschexegese*. Supplements to Vetus Testamentum 1. Leiden: Brill, 1953.
- _____. "Anfänge der Midraschexegese in der Chronik." Pages 31-54 in *Gesammelte Studien zur Hebräischen Bibel*. Edited by Erhard Blum. Vol. 41 of *Forschungen zum Alten Testament*. Edited by Erhard Blum. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.
- Shinan, Avigdor, Zakovitch, Yair. "Midrash within Scripture." *Scripta hierosolymitana* 31 (1986): 257-277.
- Sommer, Benjamin D. *A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40-66*. Stanford: Stanford University, 1998.
- VanderKam, James C. *The Book of Jubilees*. Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha Sheffield: Sheffield Academic, 2001.
- Von Rad, Gerhard. *Studies in Deuteronomy*. Translated by Stalker, David. Chicago: Henry Regnery Company, 1953.
- Weingreen, Jacob. "Rabbinic-Type Glosses in the Old Testament." *Journal of Semitic Studies* 2 (1957): 149-162.
- _____. "Exposition in the Old Testament and in Rabbinic Literature." Pages 187-201 in *Promise and Fulfillment: Essays Presented to Professor S.H. Hooke*. Edited by Bruce, Frederick F. Edinburgh: T&T Clark, 1963.
- _____. "The Deuteronomic Legislator—a Proto Rabbinic Type." Pages 76-89 in *Proclamation and Presence: Old Testament Essays in Honour of Gwynne Henton Davies*. Edited by Durham, John I., Porter, J.R. Richmond: John Knox, 1970.
- Weiss, Meir. "Weiteres über die Bauformen des Erzählens in der Bibel." *Biblica* 46 (1965): 202-205.
- Zakovitch, Yair. "A Study of Precise and Partial Derivations in Biblical Etymology." *Journal for the Study of the Old Testament* 15 (1980): 31-50.
- _____. "Explicit and Implicit Name-Derivations." *Hebrew Annual Review* 4 (1980): 167-181.
- _____. "Juxtaposition in the Abraham Cycle." Pages 509-524 in *Pomegranates and Golden Bells—Studies in Biblical, Jewish, and Near Eastern Ritual, Law, and Literature in Honor of Jacob Milgrom*. Edited by Wright, David P., Freedman, David Noel, Hurvitz, Avi. Winona Lake:

Eisenbrauns, 1995.

_____. "Was it Not At His Hand the Sun Stopped?" (Ben Sira 46:6)—a Chapter in Literary Archaeology." Pages 107*-14* in *Tehillah le-Moshe—Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*. Edited by Cogan, Mordechai, Eichler, Barry L., Tigay, Jeffrey H. Winona Lake: Eisenbrauns, 1997.

גרסיאל, משה. מדרשי שמות במקרא. רמת-גן: רביבים, תשמ"ח.

היינמן, יצחק. דרכי האגדה. ירושלים: מגנס, תשמ"ח.

הרדוף, דוד מנדל. ילקוט השמות הפרטיים—שבתנ"ך ומדרשיהם. תל-אביב: יזרעאל, תשכ"ד.

וייס, רפאל. "חילופי לשונות נרדפים בין נוסחת המסורה ובין הנוסחה השומרונית של התורה." עמ' 121 במחקרי מקרא—בחינות נוסח ולשון. ירושלים: מגנס, תשמ"א.

זקוביץ, יאיר. "וגם עירא היארי היה כהן לדוד." באר שבע א (תשל"ג): 132-134.

_____. הדגם הספרותי שלושה-ארבעה במקרא. ירושלים: דיסרטציה, תשל"ח.

_____. "מעמד של המילה הנרדפת והשם הנרדף ביצירת מדרשי שמות." שנתון למחקר המזרח הקדום ב (תשל"ח): 101-115.

_____. חיי שמשון. ירושלים: מגנס, תשמ"ב.

_____. מבוא לפרשנות פנים-מקראית. אבן יהודה: לחי, תשנ"ב.

_____. יבוק, פנואל, מחנים, בית-אל: מדרשי שמות מקומות כראי למאבקים אידיאולוגיים. ירושלים: אריאל, תשנ"ד.

_____. צבת בצבת עשויה—מה בין מדרש פנים-מקראי למדרש חוץ-מקראי. תל אביב: עם עובד, תשס"ט.

זקוביץ, יאיר, שנאן, אביגדול. לא כך כתוב בתנ"ך. תל-אביב: משכל, תשס"ד.

ליונשטם, שמואל אפרים. "ראובן ויהודה במחזור סיפורי יוסף." עמ' 69-70 בדברי הקונגרס העולמי הרביעי למדעי היהדות. ירושלים: האיגוד העולמי למדעי היהדות, תשכ"ז.

מרכוס, גאלן. "רמיזות ספרותיות מפורשות בהיסטוריוגרפיה המקראית (ספרות התורה ונביאים ראשונים)." עבודת קוקטור, האוניברסיטה העברית בירושלים, תשנ"ט.

סימון, אוריאל. יונה. מקרא לישראל תל-אביב: עם עובד, תשנ"ב.

פרנקל, יונה. דרכי האגדה והמדרש.

רופא, אלכסנדר. סיפורי הנביאים—הסיפרת הנבואית במקרא: סוגיה ותולדותיה. ירושלים: מאגנס, תשמ"ג.

שנאן, אביגדול. "גלגולה של אגדת חז"ל—מעשה בבנו של דואג בן יוסף." מחניים 7 (תשנ"ד): 70-75.