

바빌로니아 포로 시대 이후 이스라엘에서의 제의중앙화규정: 신명기역사서 이후 역사서에서의 제의중앙화규정의 역할에 대하여*

이상원(장신대)

1. 들어가는 말

신명기 12장 2-12절에 따르면, 이스라엘 백성은 야훼가 정하는 한 곳에서만 그를 예배해야 한다. 이 규정을 가리켜 학계에서는 ‘제의중앙화규정’이라고 한다. 노트(M. Noth)는 ‘제1계명’과 함께 이 제의중앙화규정을 핵심 주제로 하는 역사서가 신명기에서부터 열왕기하에 이르는 구약성서의 범위 안에 들어 있다고 주장했다. 그리고 그는 이 역사서와 그 저자를 각각 ‘신명기역사서’(Deuteronomistisches Geschichtswerk)와 ‘신명기사가’(Deuteronomist)라고 명명했다.¹

노트의 이러한 학설은 문서가설과 육경설에 의해 밀려나 있던 전

* 이 논문은 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (NRF-2020S1A5B5A17090152).

1 Martin Noth, Überlieferungsgeschichtliche Studien, *Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Tübingen: Niemeyer, ³1967(1953)).

기예언서(여호수아, 사사기, 사무엘상, 사무엘하, 열왕기상, 열왕기하) 형성 과정에 대한 연구의 새로운 전환점을 가져왔다. 지난 20세기의 전기예언서를 아우르는 첫 역사서에 대한 연구는 노트의 주장에 대한 논의를 피할 수 없었다. 이러한 연구들은 노트가 제시한 신명기역사서의 범위와 그 형성 과정에 대해 반박하고 새로운 주장을 제시했지만 신명기역사서라는 노트의 가설을 근본적으로 부정하지는 않았다.²

- 2 예컨대 신명기역사서가 포로 시대에 한 번에 기록되었다는 노트의 주장에 대한 대표적인 반론으로 '이중편집설'과 '세 단계 편집설'이 있다. 이중편집설에 따르면, 신명기역사서는 먼저 포로 시대 이전에 요시야 종교개혁의 propaganda를 위한 신학적 근거로서 기록되었고(Dtr¹), 요시야 이후 유다의 마지막 시기에 대한 기록이 포로 시대에 보충되었다(Dtr²). 이 학설은 크로스(F. M. Cross)에게서 시작되었고 그의 제자들과 추종자들에 의해 발전되었다: Frank Moore Cross, "The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History", *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge: Harvard Uni. Press, 1973), 274-289; Richard D. Nelson, *The Double Redaction of the Deuteronomistic History* (Sheffield: JSOT Press, 1981); Richard Elliot Friedman, "From Egypt to Egypt: Dtr₁ and Dtr₂", B. Halpern and J. D. Levenson (eds.), *Traditions in Transformation. Turning Points in Biblical Faith (Festschrift honoring F.M. Cross)* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1981), 167-192; Gottfried Vanoni, "Beobachtungen zur deuteronomistischen Terminologie in 2 Kön 23,25-25,30", N. Lohfink (ed.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (Leuven: Uni. Press, 1985), 357-362; Gary N. Knoppers, *Two Nations under God. The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies Vol. 1. The Reign of Solomon and the Rise of Jeroboam* (Atlanta: Scholars Press, 1993); *Two Nations under God. The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies Vol. 2. The Reign of Jeroboam, the Fall of Israel, and the Reign of Josiah* (Atlanta: Scholars Press, 1994); Hermann-Josef Stipp, "Ende bei Joschija. Zur Frage nach dem ursprünglichen Ende der Königsbücher bzw. des deuteronomistischen Geschichtswerks", H. -J. Stipp (ed.), *Das deuteronomistische Geschichtswerk* (Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2011), 225-267. 세 단계 편집설에 따르면, 포로 시대에 기록된 첫 신명기역사서에는 단순한 역사적 사실에 대한 기록만 담겨 있고(DtrH), 포로 시대의 두 번째 편집 과정에서 예언자 관련 본문들이 덧붙었다(DtrP). 포로 시대 이후에 처음으로 율법관련 본문이 삽입되었고(DtrN), 그 이후에도 계속 본문들이 덧붙었다(DtrN¹, DtrN² ...). 이 가설은 스멘트(R. Smend)에게서 시작되었고 그의 제자들과 추종자들에 의해 확립되었다: Rudolph Smend, "Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte", H. -W. Wolff (ed.), *Probleme biblischer Theologie (FS G. von Rad)* (München: Kaiser, 1971), 494-509; Walter Dietrich, *Prophezie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972); Timo Veijola, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Helsinki:

www.kci.go.kr

그런데 20세기 말부터 신명기역사서 또는 전기예언서 안에 있는 첫 역사서의 범위를 열왕기에 제한하거나(E. Würthwein, E. Eynikel 등)³ 사무엘-열왕기에 제한하면서(I.W. Provan, R.G. Kratz, E. Aurelius, K. Schmid, T. Römer, F. Blanco Wißmann 등)⁴ 노트의 학설을 전면 부정하는 논의들이 등장해 왔다. 이와 같이 첫 역사서의 범위를 제한하는 학자들은 주로 열왕기에 있는 이른바 평가본문들을 분석하면서 그 본문들의 중심 모티브인 ‘산당제의’와 ‘여로보암의 죄’에 대한 신학적 평가의 근거가 ‘제의 중앙화규정’에 있다고 여긴다.⁵ 그리고 이 규정과 ‘제의정화규정’(제1계

Suomalainen Tiedeakat, 1977); Hermann Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982).

- 3 Ernst Würthwein, "Erwägungen zum sog. deuteronomistischen Geschichtswerk. Eine Skizze", *Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk* (Berlin/New York: De Gruyter, 1994), 1-11; Erik Eynikel, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History* (Leiden: Brill, 1996), 357-364.
- 4 Iain W. Provan, *Hezekiah and the Books of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History*, BZAW 172 (Berlin/New York: De Gruyter, 1988); Reinhard G. Kratz, *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000); Erik Aurelius, *Zukunft jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch* (Berlin/New York: De Gruyter, 2003); Konrad Schmid, "Das Deuteronomium innerhalb der »deuteronomistischen Geschichtswerke« in Gen-2Kön", E. Otto, and R. Achenbach (eds.), *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 193-211; Thomas Römer, "Entstehungsphasen des deuteronomistischen Geschichtswerkes", M. Witte (ed.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten* (Berlin/New York: De Gruyter, 2006), 45-70; Felipe Blanco Wißmann, «*Er tat das Rechte ...*». *Beurteilungskriterien und Deutero-nomismus in 1 Kön 12-2 Kön 25* (Zürich: TVZ, 2008).
- 5 이들은 열왕기의 기본본문에 속하는 열왕기상 12장 26-29, 30b절에서 여로보암이 베엘에서의 금송아지 숭배로 '제의중앙화규정'에 의해 비난받는다고 본다. 그러나 본문의 중심 주제인 금송아지 우상숭배는 '제의중앙화규정'이 아니라 '제의정화규정'에 의해 비난 받는다. 신명기역사서에서 말하는 '여로보암의 죄'(왕상 12:26-32)는 금송아지 우상숭배(26-30절)와 산당제의(31-32절)이다. 이에 대해 이상원, "히스기야의 산당제거(왕하 18:4)와 여로보암의 죄(왕상 12:26-32): 히브리 성서(MT)와 우리말 번역 성서의 비교", 『성경원문연구』 39호 (2016년 10월), 42-61 참고.

명)이 역사서에서 신학적 평가 근거로 기능하는 문학적 단계를 통시적으로 분리한다. 또한 ‘왕’과 ‘백성’에 대한 평가도 역사적으로 서로 다른 시기의 것으로 본다. ‘제의중앙화규정’에 의한 왕들에 대한 평가는 전기예언서에 있는 첫 역사서에 속하는데, 백성들에 대한 평가와 ‘제의정화규정’에 의한 왕들에 대한 평가는 나중에 덧붙였다는 것이다. 이로써 이들은 전기예언서에 속한 각 책들을 분리시키고 이 책들과 신명기와의 문학적 연관성을 부인한다.

그렇지만 최근에 ‘제의중앙화규정’과 ‘제의정화규정’의 통시적 분리를 반박하고 노트의 신명기역사서 학설에 대한 설득력 있는 근거 제시가 새롭게 시도되었다(E. Blum 등).⁶ 이러한 연구에 따르면 ‘제의정화규정’은 신명기사가의 역사 서술에서 기본적인 신학적 기준으로 기능하고, ‘제의중앙화규정’은 예루살렘 성전 건축 이후의 역사 서술에서 핵심적인 역할을 한다. 그리고 왕정 시대를 서술하는 열왕기에서 평가 대상이 되는 왕들은 백성의 대표로서 여겨져야 하는데, 실제로 왕들에 대한 평가본문에서 백성들이 함께 평가받기도 한다(왕상 14:21-24; 왕하 17:21-23; 21:10-14 참고). 또한 전승에 기초하여 서술하는 사사기에서 신명기사가가 야훼에 의해 구원자로 선택된 사사들을 대신하여 백성을 평가 대상으로 하는 역사 서술을 할 수 밖에 없었을 것이라는 점이 이러한 논의에서 지적되고 있다. 따라서 평가 근거인 ‘제의중앙화규정’과 ‘제의정화규정’, 평가 대상인 ‘왕’과 ‘백성’은 각각 개념적으로는 다르지만 신명기역사서를 통일적으로 구성하는 핵심적인 요소로서 서로 분리될 수 없게 된다.

6 Erhard Blum, "Das exilische deuteronomistische Geschichtswerk", H. -J. Stipp(ed.), *Das deuteronomistische Geschichtswerk* (Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2011), 269-295. Sang-Won Lee, "Die Königsbeurteilungen und die Literargeschichte des Deuteronomistischen Geschichtswerks. Anmerkungen zu einer kontroversen Diskussion", *Vetus Testamentum* 68 (2018), 581-605도 참고.

이와 같은 입장에서 본다면 신명기사가의 역사 서술은 요시아에 대한 서술(왕하 22-23장)에서 최고점에 이르게 된다. 요시아는 기원전 7세기 말에 벨엘 제단을 비롯한 산당 제거와 우상숭배 철폐를 중심으로 하는 종교개혁, 곧 제의중앙화를 온전하게 실행한 가장 모범적인 왕이기 때문이다. 따라서 요시아 이후의 역사 서술에서는 제의중앙화규정이 더는 역사에 대한 평가 근거로 기능하지 않으며⁷ 이는 산당이 신학적 의미에서 모두 제거되었음을 의미한다. 하지만 실제로는 요시아 종교개혁 이후에도 산당들이 존재하고 있었고 신명기역사서에 첨가된 본문들에도 포로 시대 이후⁸ 예루살렘 성전 외의 제의 장소들이 신명기역사서에서처럼 여전히 **תַּיִם**(바못/산당들)이라는 표현으로 등장한다.

이로부터 첨가된 본문들은 신명기역사서를 전승하고 있는가, 그렇다면 제의중앙화가 이미 실현되었고 더 이상 역사 서술에서 평가 잣대로서의 역할을 하지 않는다는 신학적 전제와 산당의 존재라는 현실 사이의 괴리를 어떻게 극복하는가라는 물음이 제기될 수 있다. 이 물음은 결국 첨가된 본문에서 제의중앙화규정이 어떤 의미를 갖는가, 산당제의는 어떻게 이해되고 있으며 그에 대한 평가의 근거는 무엇인가라는 물음으로 환원된다. 이러한 물음에 대한 대답은 특히 벨엘 성소와 그리심산 성전을 비롯한 옛 북왕국 지역의 산당제외가 언급되거나 암시되

7 신명기역사서 및 전기예언서에 대한 연구사를 위해 이은우, “소위 신명기 역사 연구의 최근 동향”, 『구약논단』 14집 (2008년 9월), 67-86; 이상원, “열왕기의 최근 연구 동향”, 『성서마당』 117호 (2016년 3월), 66-78; Albert de Pury(ed.), *Israel Constructs its History. Deuteronomistic Historiography in Recent Research*, JSOTS 306 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000), 32-106 참고.

8 이 글에서의 ‘포로 시대 이후’는 ‘페르시아 시대’를 가리킨다. 페르시아의 고레스(키루스 2세)는 기원전 539년 바빌로니아를 정복하고 통치 원년에, 사로잡혀 가 있던 이스라엘의 귀환을 허락한다. ‘페르시아 시대’는 페르시아 제국이 시작된 때부터 기원전 332년 그리스에 멸망당할 때까지 200여 년의 기간을 가리킨다(민경진, “페르시아 제국시대의 유대역사 재구성: 기원전 458년에서 430년까지 에스라-느헤미야서를 중심으로”, 『구약논단』 14집 (2008년 3월), 113 참고).

는 본문들에서 찾을 수 있을 것이다. 이 글에서는 먼저 열왕기상 13장과 이와 문학적으로 연결되어 있는 열왕기하 23장 16-20절을 분석할 것이다. 이어서 북왕국 멸망 이후 옛 북왕국 지역의 제의 상황을 묘사하는 열왕기하 17장 24-41절과 전기예언서 밖에 있는 역대하 13장 4-12절을 분석할 것이다. 마지막으로 그리심산 성소에 관한 여호수아 8장 30-35절을 분석할 것이다.

이 본문들이 기록된 시기를 확정하는 것은 여전히 논란의 여지가 있다. 하지만 그 시기가 적어도 전기예언서 안에 있는, 첫 역사서가 기록된 포로 시대가 아니라 포로 시대 이후라는 점에서는 많은 학자들이 동의한다. 이 글에서는 이 본문들의 기록 시기가 포로 시대 이후라는 것을 확인해 가면서 신명기역사서 전승과 산당제의의 평가 근거들을 살펴볼 것이다. 그럼으로써 이스라엘 공동체가 전승된 것(특히 신명기역사서)과 그들이 처해 있는 시대적인 상황 사이에서의 갈등을 어떻게 해결하고자 했는지를 고찰할 것이다.

2. 열왕기상 13장

유다에서 벳엘에 온 하나님의 사람에 대한 이야기는 이야기의 배경을 묘사하고 있는 열왕기상 12장 33절에서 시작된다.⁹ 여로보암은 왕국 분열 이후 북왕국에서 예루살렘 제의를 대신할 벳엘 제의를 준비한

9 13장 이야기의 시작을 12장 33절에서 찾는 견해로 Burke O. Long, *1 Kings with an Introduction to Historical Literature*, FOTL 9 (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 145; Mordechai Cogan, *1 Kings: The Anchor Bible a new translation with introduction and commentary*, AB 10 (New York: Doubleday, 2001), 375; Erhard Blum, "Die Lüge des Propheten. Ein Lesevorschlag zu einer befremdlichen Geschichte (1 Reg 13)", W. Oswald (ed.), *Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten*, FAT 69 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. 7), 333 참고.

다(왕상 12:26-32). 그는 이 제의를 위해 마음대로 절기를 정하고 제단을 세운다. 그리고 그 제단에 올라가 첫 제의를 행하고 있을 때에(12:33)¹⁰, 유다의 한 예언자가 하나님의 말씀으로 말미암아 그곳에 나타난다(13:1). 유다에서 온 예언자의 등장과 함께 펼쳐지는 이야기는 두 부분(13:1-10, 11-32)으로 나누어 볼 수 있다. 1-10절은 베엘 성소에서 여로보암과 유다에서 온 하나님의 사람 사이에서 일어난 일들이 다루어지고, 11-32절에서는 그 하나님의 사람과 베엘의 늙은 예언자 사이에서 일어난 일들이 전개된다. 이야기는 여로보암의 계속되는 죄를 비난하고 여로보암 왕조의 멸망을 확증하는 33-34절로 마무리된다.

1) 열왕기상 13장 1-10절

본문은 여로보암이 베엘 성소에서 첫 제의를 행하고 있을 때 남왕국 유다에서 한 사람이 야훼의 말씀을 받고 그곳에 도착하는 것으로 시작된다. 그는 18절에서 베엘의 늙은 예언자가 “나도 그대와 같은 선지자라”라고 말했듯이 예언자이다. 그러나 그는 이야기에서 계속 ‘하나님의 사람’으로 불린다. 2절에서 유다에서 온 하나님의 사람은 요시야 왕이 파괴할 베엘 제단에 대한 하나님의 심판을 선포하는데¹¹, 그가 선포한 심판 예언이 반드시 이루어진다는 것이 3절과 5절의 מִנִּיחַ(모팻/정

10 32b절의 מִנִּיחַ(브헤에밧/그리고 그가 세웠다)의 w^cqatal은 여기서 Iterativ로서 되풀이되는 사건을 표현한다: Albert Šanda, *Die Bücher der Könige. Erster Halbband. Das erste Buch der Könige*, EHAT 9 (Münster: Aschendorffsche Verlag, 1911), 351; Martin Noth, *Könige I*, BKAT 9.1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1968), 286-287; Kristin Weingart, *Stämmevolk – Staatsvolk – Gottesvolk? Studien zur Verwendung des Israel-Namens im Alten Testament*, FAT 2. 68 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014), 319 참고. 32b절은 32a절과 함께 여로보암이 행한 베엘 제의의 일반적 상황을 설명한다. 반면에 33절은 특정한 일회적 사건을 묘사하면서 13장에서 벌어지는 사건의 전체를 제공한다. 33절이 여로보암의 첫 베엘 제의를 묘사하고 있다는 견해에 대해 Erhard Blum, *윗글* (2010, 7), 333을 참고.

11 열왕기하 23장 16-20절 참고.

조)을 통해 입증된다. 여로보암은 하나님의 사람이 말한 징조가 그대로 일어나는 것과 자신의 마른 손을 치유하는 그의 능력을 보고 하나님의 사람을 집으로 초대한다. 그러나 하나님의 사람은 여로보암의 초대를 거절하면서 자기에게 주어진 하나님의 세 가지 명령을 언급한다. 8-9 절에 따르면, 하나님의 사람은 베엘에서 떡도 먹지 말고, 물도 마시지 말고, 왔던 길로 되돌아가지 말아야 한다.

이 이야기에서 눈에 띄는 점은 유다의 예언자가 ‘하나님의 사람’으로 불린다는 것과 그에게 주어진 세 가지 금지이다. 먼저 ‘하나님의 사람’에 대해 살펴보면, 이 표현은 유다에서 온 예언자와 11-32절에 등장하는 베엘의 늙은 예언자를 분명하게 구별할 수 있게 한다. ‘하나님의 사람’은 예언자 이상의 부가적이고 특별한 특징을 위한 것으로 여겨진다.¹² 이러한 특징은 엘리사에게서 찾아볼 수 있다. 엘리사는 ‘하나님의 거룩한 사람’(왕하 4:9)으로 기적의 힘을 가진 예언자이다. 하나님의 사람에게 있는 거룩한 힘은 다른 사람에게 전달되고(4:18-37), 하나님의 사람이 죽은 뒤에도 그의 시체에 남아 있다(13:20-21). 엘리사에게 나타나는 ‘거룩함’이 분명하게 표현되어 있지는 않지만 유다에서 온 하나님의 사람에게도 있다는 것이 여로보암의 초대(왕상 13:7)와 베엘의 늙은 예언자의 초대(15절)를 거절하는 것과 사자에게 죽임을 당했지만 그의 시체가 손상되지 않았다는 것(24, 28절)에서 암시된다.

유다에서 온 하나님의 사람이 초대에 응하지 않은 것은 하나님의 금지 명령 때문이지만 그가 가진 특정한 힘과도 연관되어 있다. 그가 초대에 응하여 그들과 함께 먹고 마시며 연대한다면 하나님의 사람의 거룩함이 베엘에 전달될 수 있기 때문이다. 마찬가지로 하나님의 사람이

12 ‘하나님의 사람’에게 부여되는 특징에 대하여 Erhard Blum, *윗글* (2010. 7), 326-327을 참고.

유다에서 베엘에 갔다가 같은 길로 돌아가는 것이 금지되는 것은 그가 가진 힘으로 말미암아 그 길이 특별하게 여겨질 것을 막기 위함이다. 그런데 본문에서는 하나님의 금지 명령과 관련하여 장소가 강조되고 있다(חֲזָקָה בַּמִּקְדָּשׁ, 밤마콧 핫제/이 장소에서 [8, 16절]; בַּמִּקְדָּשׁ, 밤마콧/그 장소에서 [22절]). 이것은 본문의 목적이 유다에서 온 하나님의 사람에게 주어진 세 가지 금지를 통해 베엘을 순례 장소로서 합법화하려는 어떤 시도도 막으려고 하는 데 있다는 점을 보여준다고 할 수 있다.¹³

2) 열왕기상 13장 11-34절

하나님의 사람은 유다로 돌아가는 길에 베엘의 늙은 예언자를 만난다. 두 사람은 하나님의 사람이 베엘에서 먹고 마시는 일과 관련하여 누가 하나님의 참된 말씀을 하고 있는지를 두고 충돌한다. 하나님의 사람은 여로보암에게 했듯이 베엘의 늙은 예언자의 식사 초대(15절)를 거절하면서 또다시 하나님의 세 가지 금지 명령에 대해 말한다(16-17절). 그러자 베엘의 예언자는 천사를 끌어들이면서 거짓 예언으로 하나님의 사람을 속여 결국 그가 초대에 응하도록 만든다(18절). 하나님의 금지 명령을 어긴 결과로 하나님의 사람은 돌아가는 길에 사자에게 물려 죽고, 베엘의 예언자가 선포한 대로(22절) 자기 조상의 묘실에 들어가지 못한다. 베엘의 예언자는 하나님의 사람의 시체를 자기 묘실에 두고(30절) 아들들에게 나중에 자신을 그와 합장해달라고 당부한다(31절). 그리고 하나님의 사람이 베엘 제단과 사마리아 지역의 산당들을 두고 선포한 심판 예언이 반드시 이루어질 것임을 선언한다(32절).

하나님 말씀을 상반되게 전하는 두 예언자의 갈등에는, 이것이 초대를 둘러싸고 벌어졌다는 점으로부터 제의 장소의 합법화라는 주제가

13 Erhard Blum, *윗글* (2010. 7), 328.

들어 있음을 알 수 있다. 유다에서 온 하나님의 사람이 말하는 징조가 실현되는 것과 그 사람이 자신에게 주어진 의무를 다하지 않은 대가로 죽게 된다는 것은 불법적인 벤엘 제의 장소를 향한 하나님의 참된 심판 예언의 징표가 된다. 유다에서 온 거룩한 사람과의 공동 식사를 통해 제의 장소를 합법화하려고 거짓 예언을 했던 벤엘의 늙은 예언자는 자신을 돌이켜 하나님의 사람이 선포한 심판 예언의 대언자가 된다. 그러나 하나님의 사람의 죽음을 통한 경고에도 불구하고 여로보암은 계속 벤엘 제의를 행함으로써 여로보암 왕조의 멸망이 입증된다(33-34절).

유다에서 온 하나님의 사람에 대한 이야기(왕상 12:33-13:34)는 여로보암의 죄에 관한 신명기사가의 비판(12:26-29, 30b-32)¹⁴을 ‘이어쓰기(Fortschreibung)’한 것이다. 본문은 여로보암의 벤엘 제의에 대한 신명기사가의 일반적인 비판(32절)에 기대어 여로보암의 첫 벤엘 제의 상황을 이야기의 배경으로 삼는다(33절). 그리고 산당과 불법적인 제사장 임명에 대한 신명기사가의 비판(31-32절)을 사마리아 지역에 있는 ‘모든 산당들’(כָּל־הַמִּזְבְּחֵי הָאֲרָצָה, 콜 바ટે 합바못/모든 산당들의 집들)과 레위 집안 출신이 아닌 제사장들에 대한 비판과 함께 여로보암 왕조에 대한 심판(13:33-34)으로 확대시킨다. 본문은 신명기역사서의 전승을 받아들여 벤엘 제의를 비판한다. 그러나 신명기역사서에서 벤엘 제의는 금송아지 숭배를 두고 제1계명과 2계명에 의해 비판받지만, 본문에서는 더 이상 금송아지 숭배에 대해 언급하지 않는다. 벤엘 제의와 관련하여 본문에서 쟁점이 되는 문제는 여로보암 왕조를 향한 심판의 근거(33-34절)에서 알 수 있듯이 불법적인 제사장 임명이다.

14 열왕기상 12장 26-32절의 문학적 통일성에 대한 논의를 위해 이상원, 윗글 (2016), 42-61 참고.

유다에서 온 하나님의 사람에 대한 이야기는 레위 집안 출신이 아닌 사람들의 제사장 임명이 논쟁의 중심 문제가 되던 포로 시대 이후에 신명기역사서에 덧붙은 것으로 볼 수 있다(아마도 페르시아 시대 후기¹⁵). 우선 본문에는 포로 시대 이후에 기록된 본문들에 나타나는 표현들이 나온다. 이를테면 ‘생각해 내다’를 뜻하는 12장 33절의 **אָבַח**(바다)¹⁶, 13장 33절의 제사장 임명과 관련된 *terminus technicus*인 **יָרַח אֶת־יָמֵי**(pi.)(말레 [옛] 약)¹⁷, ‘야훼의 지시에 따라’를 나타내기 위해 사용된 **בְּקִרְבֵּי יְהוָה**(비드바르 아도나이, 13:1, 2, 5, 9, 17, 18, 32)¹⁸가 그러하다.¹⁹ 또한 본문에서처럼 사마리아가 옛 북왕국 지역을 가리키는 지방 이름으로 사용된 것은 포로 시대 이후이다.²⁰ 나아가 하나님의 사람에 대한 이야기를 마무리하는 13장 33-34절은 이미 많은 학자들이 포로 시대 이후의 기록으로 여기고 있는 열왕기하 23장 16-20절과 문학적 연관성을 지닌

15 Erhard Blum, *윗글* (2010. 7), 336.

16 Julius Wellhausen, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin: De Gruyter, 1963), 277; Erhard Blum, *윗글* (2010. 7), 336, 각주 68.

17 H. Weinel, “**יָרַח** und seine Derivate. Linguistisch-archäologische Studie”, *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 18 (1898), 60; L.A. Snijders, **יָרַח**, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament IV* (1984), 881-884.

18 Julius Wellhausen, *윗글*, 277 참고. ‘야훼의 지시에 따라’의 의미로 사용된 **בְּקִרְבֵּי יְהוָה**(비드바르 아도나이)는 구약성서에서 10번 나오는데, 그 가운데 일곱 번이 열왕기상 13장에 나오고, 한 번은 열왕기상 20장 35절, 두 번은 역대하 29장 15절(**יָרַח יְהוָה בְּקִרְבֵּי**); 30장 12절에 나온다(Erhard Blum, *윗글* (2010. 7), 335 참고).

19 블룸(E. Blum)은 열왕기상 20장 35-37절이 표현과 내용에서 열왕기상 13장과 밀접하게 연관되어 있음을 밝혀낸다. 이는 ‘야훼의 지시에 따라’를 뜻하는 **בְּקִרְבֵּי יְהוָה**(비드바르 아도나이), 야훼의 심판 도구로 등장하는 사자 모티브, 예언자의 말에 대한 순종의 문제를 통해 확인될 수 있다(Erhard Blum, *윗글* (2010. 7), 335). 이 세 구절이 나중에 열왕기상 20장에 삽입되었다는 견해에 대해 Ernst Würthwein, *Die Bücher der Könige, I. Kön. 17-2. Kön. 25*, ATD 11,2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984), 242-243; Hermann-Josef Stipp, *Elischa – Propheten – Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön. 20.22 und 2 Kön. 2-7*, ATSAT 24 (St. Ottilien: EOS-Verlag, 1987), 253; Erhard Blum, *윗글* (2010. 7), 335, 각주 63 참고.

20 Erhard Blum, *윗글* (2010. 7), 336; Kristin Weingart, *윗글* (2014), 62, 각주 31.

다.²¹

본문은 신명기역사서 전승(왕상 12:26-32*)에서 벤엘 제의를 비판하는 여러 근거들 가운데 불법적인 제사장 임명을 강조하여 여로보암 왕조에 대한 심판의 근거로 제시한다. 이렇게 포로 시대 이후의 상황을 포로 시대 이전(특히 북왕국 멸망 이전)의 역사에 투영함으로써 레위 집안 출신이 아닌 사람들을 제사장으로 세우는 포로 시대 이후의 제의를 비판하고 불법화하는 데 본문의 목적이 있다고 할 수 있다.²²

3. 열왕기하 23장 16-20절

열왕기상 13장은 독자들에게 두 가지 점에서 그 뒷이야기를 기다리게 한다. 하나는 요시야가 벤엘 제단과 사마리아의 ‘모든 산당

21 Alfred Jepsen, 윗글, 26, 102; Christof Hardmeier, “König Joschija in der Klimax des DtrG (2Reg 22f.) und das vordtr Dokument einer Kulturreform am Residenzort (23,4-15*). Quellenkritik, Vorstufenrekonstruktion und Geschichtstheologie in 2Reg 22f.”, R. Lux (ed.), *Erzählte Geschichte. Beiträge zur narrativen Kultur im alten Israel*, BThSt 40 (Neukirschen-Vluyn: Neukirchener, 2000), 81-145; Michael Pietsch, *Kulturreform Josia. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit*, FAT 86 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 431 등을 참고.

22 열왕기상 13장의 특정한 목적을 여로보암의 벤엘 제의에 대한 비판으로 보는 견해를 위해 Erhard Blum, 윗글 (2010. 7), 331. Alfred Šanda, 윗글, 359; Ernst Würthwein, *Das erste Buch der Könige, Kapitel 1-16*, ATD 11,1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), 172; John Gray, *I & II Kings. A Commentary*, OTL (London: SCM, 1977), 323; Richard D. Nelson, 윗글, 82도 참고. 열왕기상 13장의 주제와 관련하여 여러 견해들이 있는데, 이를테면, ‘참 예언과 거짓 예언’(Thomas B. Dozeman, “The way of the Man of God from Judah. True and False Prophecy in the Pre-Deuteronomistic Legend of 1 Kings 13”, *The Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982), 379; Marvin Sweeney, *I & II Kings. A Commentary*, OTL (Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2007), 181); ‘하나님 말씀의 본질’(Mordechai Cogan, 윗글, 374), ‘북이스라엘과 유다 예언의 연대’(Martin Noth, 윗글 (1968), 306) 등이 있다. 그 외의 견해들에 대해서는 Kristin Weingart, 윗글 (2020), 320-321을 참고.

들'(**כָּל־בְּתֵי הַבְּמוֹת**, 콜 밧테 합바못/모든 산당들의 집들)을 파괴할 것이라는 예언(2, 32절)이 이루어졌는가이고, 다른 하나는 죽은 뒤에 하나님의 사람과 함께 매장해달라는 사마리아 예언자의 요구(31절)가 받아들여졌는가이다. 열왕기하 23장 16-20절은 이 예언과 요구가 이루어졌다는 것을 알려준다. 먼저, 벤엘 제단의 파괴(**נִתַּן**, 나타츠/무너뜨리다)에 대한 신명기사가의 보도(15절)에 이어 16절은 요시야가 다시 벤엘 제단을 시체의 뼈로 더럽게 했음(**אִמָּץ** [pi.], 타메/더럽게하다)²³을 알리는데, 이로써 하나님의 사람에 의해 선포된 벤엘 제단을 향한 말씀이 실현되었음을 알게 된다. 그리고 17-18절에서는 사마리아 예언자의 요구가 받아들여져 그가 죽은 뒤에 하나님의 사람과 합장되었고, 그것으로 그의 시체의 손상을 막았다는 것을 알려준다. 마지막으로 19-20절에서는 사마리아 지역의 '모든 산당들'(**כָּל־בְּתֵי הַבְּמוֹת**, 콜 밧테 합바못)과 그 제사장들에 대하여 하나님의 사람(왕상 13:2)과 사마리아 예언자(13:32)가 선포한 말씀이 실현되었음을 알려준다. 이처럼 열왕기상 13장과 열왕기하 23장 16-20절은 '시체'라는 모티브를 통해 문학적으로 연결된다.²⁴

열왕기하 23장 16-20절은 열왕기상 13장에 있는 유다에서 온 하나님의 사람에 대한 이야기의 에필로그로서 거기서 선포된 말씀들이 모두 이루어졌음을 알려준다. 곧 불법적인 제사장들에 의해 우상숭배가 행해지던 벤엘 제의를 합법화하려는 시도들은 실패했고, 벤엘은 사마리아 지역의 산당들과 더불어 이미 요시야 개혁으로 더 이상 제의 장소로 기능할 수 없게 되었음을 확증한다.²⁵

23 '더럽게하다'는 뜻을 지닌 동사 **אִמָּץ** (pi.) (타메)는 요시야의 개혁 본문(왕하 23:4-24)에서 제의 장소가 더 이상 기능을 하지 못하도록 하는 조치를 표현하는 데 사용된다(8, 10, 13, 16절).

24 **הִלְבֵּן** (느벨라/시체): 왕상 13:22, 24-25, 28-30; **אִמָּץ** (에첼/뼈): 왕상 13:31; 왕하 23:16, 18, 20.

25 신명기역사서 전승에 따르면 옛 북왕국의 국가 성소였던 벤엘은 요시야의 제의 개혁

4. 열왕기하 17장 24-41절

본문은 북왕국 이스라엘의 멸망(기원전 722/1년) 이후에 그곳에서 벌어지고 있는 상황을 두 부분(24-32절, 33-41절)으로 나누어 서술하고 있다. 이 두 단락은 중심 주제인 ‘야훼 제의’에 의해 서로 연결되어 있는데, 이는 본문에서 8번(25, 28, 32, 33, 34, 36, 39, 41절)이나 나오는 ‘야훼를 경외하다’(אֵת יְהוָה יִרְאוּ, 야레 옛 아도나이)라는 표현을 통해 알 수 있다.²⁶ 24-32절에서는 북왕국 멸망 이후 다른 민족들이 옛 북왕국 지역에 살게 되고 그들이 야훼를 경외하지 않아 포로로 잡혀간 제사장²⁷이 그곳

에 의해 더 이상 제의 장소로서 기능하지 못한다. 또한 Bēṭin에 대한 고고학적인 연구 결과에 따르면, 벨엔은 기원전 7세기 후반부터 기원전 4세기 후반까지 번성한 도시가 아니라 사람들이 매우 드문드문 거주하던 곳이었다(Israel Finkelstein, Lily Singer-Avitz, “Reevaluating Bethel”, *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 125 (2009), 33-48(특히 42-45); Erhard Blum, *윗글* (2011), 274-275, 각주 31). 흔히 포로 시대 이후에 벨엔 성소가 존재했다는 증거 본문으로 제시되는 예레미야 41장 5-6절과 스가랴 7장 2절은 확실하지 않다(Erhard Blum, *윗글* (2011), 274-275, 각주 31). 스가랴 7장 2절에 관해서 Klaus Koenen, *Bethel. Geschichte, Kult und Theologie*, OBO 192 (Freiburg(Schweiz)/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003), 62-64 참고. 이와는 달리 크나우프(E. A. Knauf)와 파이퍼(H. Pfeiffer)는 예레미야 41장 4-5절과 스가랴 7장 2절에 근거하여 포로 시대와 포로 시대 이후에 벨엔 성소가 있었다고 주장한다: Ernst Axel Knauf, “Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature”, O. Lipschits and M. Oeming(eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2006), 305-309; Henrik Pfeiffer, *Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches*, FRLANT 183 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999), 80-81.

- 26 열왕기하 17장 24-41절의 통일성에 대한 학자들의 견해는 다양하다. 그 가운데 뷔르트바인(E. Würthwein)에 따르면, 기본본문은 24, 29-34a, 41절로 이루어졌고, 여기에 나중에 25-28, 34b-40절이 덧붙었다(Ernst Würthwein, *윗글* (1984), 398-402). 하지만 우선, 그가 분석하듯이, 25-28절은 옛 북왕국 지역에 이주해 온 다른 민족들이 어떻게 야훼를 경외하게 되었는지를 말해준다. 그러나 그의 견해와는 달리 이 단락은 새로운 이주민들이 자신들이 알지 못하던 야훼를 섬기게 되었다는 32절의 전제로서 나중에 추가된 것으로 보기가 어렵다. 또한 41절을 34a절에 직접적으로 연결하면, 33절과의 관계에서 34a, 41절은 불필요한 중복이 될 것이다(Kristin Weingart, *윗글* (2014), 56).
- 27 마소라 본문의 열왕기하 17장 27절에서는 포로로 잡혀갔다가 돌아온 제사장이 한 명인지 여러 명인지가 확실하지 않다. 여러 사본들(루키아누스 칠십인역, 시리아역, 불가타역)과 현대 번역본들은 마소라 본문에 있는 27aβ절의 복수형(כֹּהֲנֵי יִשְׂרָאֵל) 대신에 단수형으로 읽는다. 이와는 달리 취리히성서(ZUR)는 일반 사람들을 뜻하는 ‘man’으로 옮긴

으로 오게 된 과정과 제사장이 야훼를 경외하도록 가르쳤으나 그들이 야훼를 경외하면서 동시에 자신들의 신을 섬기는 상황이 자세하게 서술된다. 33-41절에서는 그 지역에서 사람들이 오늘까지 여전히 야훼와 다른 신들을 함께 경외하는 실태를 출애굽 때의 제1계명을 들어 비판한다.

1) 열왕기하 17장 24-32절

첫 단락은 크게 두 부분(24, 25-32절)으로 나누어 볼 수 있는데, 우선 24절은 25-32절의 전제가 된다. 24절을 통해 왜 북왕국 멸망 이후에 사마리아 지역에 야훼 제의가 중단되었는지, 왜 새로운 이주민들에게 야훼 제의를 설명해줄 사람들이 없었는지, 왜 포로로 잡혀간 이스라엘 제사장이 다시 베엘로 돌아와야 했는지를 짐작할 수 있게 된다.

25-32절은 북왕국 멸망 이후 사마리아 지역에서 다시 시작된 야훼 제의의 기원에 관한 본문으로 사마리아 지역의 야훼 제의가 특정한 역사적 상황에서 이방 민족의 왕에 의해 시작되었음을 알려준다.²⁸ 그런데 새로운 이주민들은 야훼를 위한 제의 외에 다른 신들을 위한 제의도 함께 행하였다. 그들은 각각의 신상들을 만들어 ‘사마리아 사람들’(שְׁמֶרִיִּים, 쇼르로님)이 지어놓은 הַבְּמֹת בַּיִת (벧 합바못/산당들의 집)에 세워 두었다(29절, 32절도 참고). 또한 마음대로 사람들을 뽑아 ‘산당 제사장들’(כֹּהֲנֵי בְּמֹת, 코하네 바못)로 삼았다(32절). 이러한 제의는 내용과

다. 뷔르트와인(E. Würthwein)은 BHS의 비평장치에 있는 엡슨(A. Jepsen)의 제안에 따라 27aβ절(וַיִּלְכְּדוּ וַיִּשְׁבּוּ שָׁם)을 삭제한다(Ernst Würthwein, 윗글 (1984), 397).

28 본문에서는 특정한 제의 장소에 긍정적인 특징을 부여하지 않는다. 오히려 뒤따르는 단락(29-32절)에서는 베엘에서 행해지던 제의와의 같음을 엿볼 수 있다. 따라서 25-28절에 베엘을 중심으로 한 옛 지역 전승이 있다는 노트(M. Noth)의 견해(Marin Noth, 윗글 (1967), 97 참고)는 본문에 나타나는 베엘 지역의 야훼 제의에 대한 같등에 비추어 볼 때 사실일 것 같지 않다.

표현에서 열왕기상 12장 31-32절에서 묘사하고 있는 여로보암의 벤엘 제의와 닮아 있다. 여로보암은 벤엘에 **בֵּית בָּמוֹת**(벧 바못/산당들의 집)을 짓고(31절), 레위 집안 출신이 아닌 ‘산당 제사장들’(**בְּהֵי בָמוֹת**, 코하네 바못)을 벤엘에 세웠다(32절). 12장 31절의 **בֵּית בָּמוֹת**(벧 바못/산당들의 집)이 27절의 **בֵּית־יְהוָה**(벧 아도나이/야훼의 집)와 경쟁 관계에 놓여 있는 벤엘 성전을 가리키듯이, 열왕기하 17장에서 말하는 사마리아 사람들이 지은 **בֵּית הַבָּמוֹת**(벧 합바못/산당들의 집)은 포로 시대 이후 예루살렘 성전에 맞서는 특정한 제의 장소, 곧 사마리아 지역에 있는 그리심산 성전을 암시한다고 할 수 있다.²⁹ 그러나 이 본문에서는 예루살렘이 아닌 제의 장소와 관련해 평가하지 않는다. 본문에서 문제가 되는 것은 제의 장소가 아니라 다른 신을 섬기는 제의와 율법에 따르지 않은 제사장 임명이다.

2) 열왕기하 17장 33-41절

둘째 단락(33-41절)에서는 사마리아 지역의 제의에 대하여 평가한

29 29절과 32절에는 특히하게도 **בָּמוֹת**(바못/산당들)과 **בֵּית**(벧, **בֵּית**(바이트/집)의 단수 연계형)의 결합형이 나온다. 몇몇 사본들(칠십인역 루키아누스 사본, 불가타역 등)에서는 이런 익숙하지 않은 표현을 열왕기상 13장 32절; 열왕기하 23장 19절의 **בְּהֵי הַבָּמוֹת**(밧테 합바못/산당들의 집들, **בָּמוֹת**의 복수 연계형)에 따라 고쳐 읽는다. 하지만 의도적인 단수형과 결합된 **בֵּית הַבָּמוֹת**(벧 합바못/산당들의 집)은 특정한 제의 장소를 위한 것으로 그리심산 성전을 가리킨다고 할 수 있다(Benedikt Hensel, “Das JHWH-Heiligtum am Garizim: ein archäologischer Befund und seine literar- und theologiegeschichtliche Einordnung”, *Verus Testamentum* 68 (2018), 88 참고). 열왕기하 17장 29절과 32절에서처럼 **בָּמוֹת**과 **בֵּית**의 결합형이 열왕기상 12장 31절에 한 번 더 나온다. 신명기역사서에 따르면(왕상 12:26-29, 30b-32), 여로보암은 예루살렘 성전 제의에 맞설 제의를 준비한다. 두 개의 금송아지를 만들고(28-29절), ‘산당들의 집’(**בֵּית בָּמוֹת**)을 짓고(31a절), 레위인이 아닌 사람들을 제사장들로 세우고(31b절), 절기를 정한다(32a절). 이러한 준비는 벤엘 성소에서의 정기적인 제의(32aβb절)를 위한 것이다. **בֵּית בָּמוֹת**은 예루살렘의 **בֵּית־יְהוָה**(27절)에 맞서는 북왕국 국가 성소인 벤엘 성소를 가리킨다고 할 수 있다. **בֵּית בָּמוֹת**이 특정한 제의 장소인 벤엘 성소를 가리킨다는 견해에 대해 Iain W. Provan, *1 and 2 Kings*, NIBC 7 (Peabody, Mass.: Handrickson Pub., 1995), 110 참고.

다. 이 제의는 이스라엘을 대신해 그곳에 살게 된 이주민들이³⁰ 행하는 제의로 그들의 ‘풍속’(טַפְּסוּת, 미쉬파트)에 따른 것이다(33, 34, 40절). 이주민 사마리아 사람들은 야훼를 예배하는 동시에 그들의 풍속에 따라 그들의 신을 섬긴다. 본문에서는 풍속에 따를 것이 아니라 하나님과의 언약과 하나님의 명령에 따라 야훼만을 섬길 것을 요구한다. 이는 세 번에 걸쳐 강조되는데, 첫 번째에서는 제1계명으로(35aβb-36절), 두 번째에서는 율법 순종으로(37절), 세 번째에서는 언약 준수로(38-39절) 표현된다.

본문(24-41절)에는 본문이 늦은 시기에 기록되었다는 것을 알게 하는 요소들이 있는데, 이를테면 묘사된 제의가 ‘오늘까지’(עַד הַיּוֹם הַזֶּה, 옛 하욤 핫제) 이어지고 있다는 표현(34, 41절), 사마리아 지역에 처음 거주하기 시작한 이주민들(25절)의 후손들이 여전히 그들 조상들의 행위를 따라 행하고 있다(41절)는 언급, 동사 הָיָה(하야/~이다)와 분사와의 결합(25, 28, 29, 32, 33, 34, 41절), 옛 북왕국 지역을 שְׁמֶרֶן(쇼므론/사마리아)으로 일컫고 옛 북왕국 이스라엘 사람들을 שְׁמֶרֶןִים(쇼므로님/사마리아 사람들)으로 부르는 것, 우상숭배가 동사 יָרָא(야레/경외하다)와 함께 표현된 것(35, 37, 38절)이다.³¹ 독특한 표현들, 공통의 모티브들(사자 재앙, 시체

30 본문에서 비판받는 대상과 관련하여 33절과 34절 사이에 긴장이 발견된다. 33절에서 ‘그들’은 야훼를 섬기는데, 34절에서 ‘그들’은 야훼를 섬기지 않는다. 그래서 33절과 34절의 ‘그들’이 서로 다른 대상을 지시한다고 볼 수 있다. 비슷한 문제가 40절과 41절 사이에서 발견된다. 그래서 몇몇 학자들은 34-40절을 나중에 삽입된 것으로 여긴다(이를테면 John Gray, *윳글*, 655; Hans-Detlef Hoffmann, *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung*, AthANT 66 (Zürich: TVZ, 1980), 137-139; Ernst Würthwein, *윳글* (1984), 401; Volkmar Fritz, *Das zweite Buch der Könige*, ZBK.AT 10,2 (Zürich: TVZ, 1998), 100-101). 그러나 33절과 34절의 ‘그들’은 동일하게 새로운 이주민들을 가리킨다. 32절에서 묘사된 새로운 이주민들의 상황이 33절에서 제의와 관련된 그들의 ‘풍속’으로 설명된다. 그들은 야훼도 섬기고 자신들의 ‘풍속’대로 다른 신들도 섬긴다. 24-41절을 한 단위로 보는 경우는 Burke O. Long, *2 Kings*, FOTL 10 (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 180 이하; Iain W. Provan, *윳글* (1995), 249-250 참고.

31 Kristin Weingart, *윳글* (2014), 62-63; Benedickt Hensel, *윳글*, 84 참고.

등), 북왕국의 제의 상황에 대한 비판은 본문을 열왕기상 12장 33절-13장 34절, 열왕기하 23장 16-20절과 연결하여 읽을 수 있게 한다.³²

열왕기하 17장 24-41절은 북왕국 멸망에 대한 신명기사가의 서술(1-6절)과 평가(7-23절)에 덧붙여 포로 시대 이후 사마리아 지역의 제의 상황을 서술하고(24-32절) 평가한다(33-41절). 신명기역사서(1-23절)³³는 북왕국 멸망의 원인을 ‘여로보암의 죄’에서 찾는다. 여로보암의 죄는 금송아지를 숭배하고 산당제의를 행함으로써 ‘제의정화규정’과 ‘제의중앙화규정’을 어긴 것이다. 그런데 본문에서는 포로 시대 이후 옛 북왕국 지역인 사마리아 지역의 제의를 ‘제의정화규정’과 제사장 임명과 관련된 규정에 대한 위반으로 평가한다. 신명기역사서의 핵심 주제인 ‘제의중앙화규정’이 여기서는 더 이상 역할을 하지 않는다. 이는 요시아의 제의개혁을 통해 제의중앙화가 온전하게 실현되었다는 신명기역사서의 전승을 전제하기 때문이다. 이미 신명기역사서에서 비판된 벤엘 성소는 명시적으로 언급되는(왕상 13장) 반면에 그리심산은 암시만 되는

32 바인가르트(K. Weingart)는 본문이 열왕기에 받아들여진 시기를 페르시아 시대 중후기로 보고 있는 반면에(윗글 (2014), 66), 헨젤(B. Hensel)은 본문이 열왕기와 에스라/느헤미야를 뒤돌아보고 있다고 여기고 헬레니즘 시대에 생겨난 것으로 본다(윗글, 83-85).

33 7b-8, 13-14, 19-20절은 신명기역사서 이후에 첨가된 것으로 볼 수 있다. 우선, 7b절에서 다른 신들을 섬기는 것이 동사 אָרַב(야레/경외하다)로 표현되어 있는데, 이 표현은 포로 시대 이후에 기록된 24-41절에서 발견된다. 신명기역사서에서는 다른 신들에 대한 섬김이 אָרַב로 표현되지 않고 주로 אָבַד(아빳/섬기다), אָרַב אֶת־הָאֱלֹהִים(할락 아하레/~뒤를 따라가다), הִישָׁב(hish,)(하바/엎드려 절하다) 등으로 표현된다. 그리고 8절에서 가나안 민족의 חֻקֵּי(혹곳/규례들)을 따라 행한 것을 비난하는데, 신명기역사서에서는 가나안 민족의 규례를 따라 행한 것을 두고 논쟁하지 않는다. 이 모티브는 8절 외에 포로 시대 이후의 레위기 18장 3절; 20장 23절에 나온다. 열왕기하 17장 13-14, 19-20절에서는 무엇보다도 이스라엘 전체가 비난의 대상이 된다. 이는 북왕국 역사 서술의 에필로그에 해당하는 7-23절에 걸맞지 않는다. 또한 13절에 있는 회개를 촉구하고 율법을 선포하는 예언자의 기능은 신명기역사서에 들어 있는 23절에서 말하는 심판 예언의 예언자 역할과 다르다. 나아가 19절에 있는 ‘그(야훼)가 이스라엘을 버림’을 나타내는 אָרַב אֶת־יִשְׂרָאֵל(마이스 브롤 제라으 이스라엘) 표현은 이곳 외에 포로 시대 이후의 예레미야 31장 37절에만 나온다(Erik Aurelius, 윗글, 87, 각주 70 참고).

것도 신명기역사서의 전승 때문이라고 할 수 있다.

5. 역대하 13장 4-12절

본문의 첫머리(4절)는 이 본문이 ‘스마라임’(סְמָרַיִם) 산³⁴ 위에서 여로보암과 ‘모든 이스라엘’(כָּל־יִשְׂרָאֵל, 콜 이스라엘)로 표현되는 북왕국 이스라엘 백성에게 한 아버야의 연설임을 알려준다.³⁵ 아버야 연설은 12b 절의 결론을 제외하고 두 단락(5-8, 9-12a절)으로 나누어 볼 수 있다. 각 단락은 5절과 9절의 수사학적인 질문을 이끄는 הֲלוֹא(하로/~이 아니냐?)로 시작되고, 8절의 וְעַתָּה(브앗타/이제)와 12절의 וְהִנֵּה(브헨네/보라)와 함께 마무리된다.

첫 단락(5-8절)에서 아버야는 여로보암의 정치적 반역에 대해 비난한다. 본문에서는 야훼가 이스라엘을 다윗 왕조에게 영원히 주었지만(5ab절), 여로보암이 다윗 왕조에 반역하였고(6절), 르호보암은 연약하여

34 ‘스마라임’(סְמָרַיִם) 산지의 정확한 장소는 아직까지 확인되고 있지 않다. 다만 구약성서에서 ‘스마라임’이 한번 더 나오는 여호수아 18장 22절을 통해 추정하면, 베냐민 지파에 속한 곳으로 벨엘에서 매우 가까운 곳이라고 할 수 있다. 역대하 13장 19절에서 보도하고 있는 아버야가 차지한 지역들은 유다의 북쪽 경계 지역에 있는 지역들(벨엘, 여사나, 에브론)이다. 따라서 에브라임 산지에 있던 스마라임 역시 유다의 북쪽 경계 지역에 있던 곳으로 볼 수 있다: 레이몬드 B. 달라드, 「WBC 성경주석 15 역대하」(정일오 옮김), (서울: 솔로몬, 2005), 186-187. 원저는 Raymond B. Dillard, *WBC Vol. 15, 2 Chronicles* (Waco, Texas: Word Books, 1987); Sara Japhet, *2 Chronik*, HThKAT (Freiburg i.B.: Herder, 2003), 167 참고.

35 ‘아버야의 연설’로 일컬어지는 역대하 13장 4-12절은 남왕국 유다의 아버야와 북왕국 이스라엘의 여로보암이 벌인 전쟁에 대한 보고문(2b-20절) 안에 들어 있다. 본문은 많은 학자들에 의해 포로 시대 이후 역대기 저자의 기록으로 여겨지고 있다. 학계에서 논의되고 있는 역대기의 기록 시기는 기원전 6세기에서 기원전 2세기까지이다. 그러나 많은 학자들은 기원전 5세기경으로 추정하고 있다. 이에 대한 여러 논거들은 임태수, 「역대상」, 대한기독교서회 창립 100주년 기념 성서주석 12 (서울: 대한기독교서회, 2007), 37-40 참고. 역대기의 형성 시기에 대한 간략한 연구사는 배희숙, 「온 이스라엘 역사서. 화해와 화합을 위한 역대기 구상」(서울: 장로회신학대학교출판부, 2018), 205-213 참고.

이들을 막지 못했다(7절)는 점을 분명하게 밝힌다. 곧 왕국 분열은 하나님에 의해서라기보다는 여로보암의 반역에서 비롯되었다는 것이다. 이러한 해석은 왕국 분열을 하나님의 뜻으로 해석한 신명기사가의 기록을 받아들인 역대하 10장과 구별된다. 이는 10장에서 받아들인 전승을 13장에서 이스라엘의 신학적 정통성을 유다에 두고 해석하는 것이라고 볼 수 있다. 첫 단락은 북왕국 설립이 '다윗 자손의 손으로 다스리는 야훼의 나라'에 대한 대적 행위이고, 따라서 야훼가 아니라 여로보암이 만든 금송아지 우상이 북왕국과 함께 한다(8절)는 결론으로 마무리된다.

둘째 단락(9-12a절)에서는 북왕국과 남왕국의 제의를 비교함으로써 북왕국 제의의 불법성을 비난한다. 이러한 비난의 근거는 불법적인 제사장 임명과 위임식에 있다. 북왕국에서는 아론 집안이나 레위 집안 출신이 아닌 사람들을 제사장으로 세운다(9절). 하지만 남왕국에서는 아론과 레위 집안 출신들이 제의에 종사하도록 한다(10b, 11a절). 그리고 북왕국에서는 제사장 위임식을 위해 한 마리의 어린 수송아지와 일곱 마리의 숫양을 요구하는데(9b절), 이는 야훼의 말씀에 의한 것이 아니라 이방 민족들의 풍습을 따른 것이다. 구약성서에 따르면, 아론 집안의 제사장 위임식과 관련하여 요구되는 제물은 한 마리의 어린 수송아지와 두 마리의 숫양이고(출 29장: 레 8장 참고), 레위인들의 제사장 위임식을 위해서는 두 마리의 수송아지가 요구된다(민 8:5-22 참고). 아비아의 연설에 따르면, 북왕국 이스라엘의 제의는 불법적인 제사장 임명과 위임식 때문에 야훼 제의로 합법화될 수 없다. 북왕국 이스라엘은 제사장 관련 규정들을 위반함으로써 야훼를 떠났으나(11b절) 남왕국 유다는 그 규정들을 지킴으로써 야훼를 떠나지 않았다(10a절).

아비아는 북왕국 이스라엘의 정치적이고 제의적인 불법성을 논증한 뒤에 12b절에서 선조들의 하나님 야훼에 대적하는 북왕국 이스라엘은 결코 승리할 수 없다고 선포하면서 연설을 마무리한다. 이 본문에서

제사장 임명에 대해 비판함으로써 열왕기하 17장 24-41절에서 언급되는, 포로 시대 이후 사마리아 지역에서 행해진 제의의 불법성이 북왕국 시대의 제의의 불법성과 연결되고 있다.

6. 여호수아 8장 30-35절

본문에 따르면 여호수아는 아이성을 정복한 뒤에(수 8:1-29 참고) 에발산에 올라가 다듬지 않은 돌로 제단을 쌓고 거기서 야훼를 위한 제의를 행한다(30-31절). 그리고 제단의 돌에 모세의 율법을 기록하고(32절), 모든 이스라엘 백성 앞에서 율법의 모든 말씀을 낭독한다(32-35절). 여호수아 8장 30-35절은 신명기역사서에 낯선 본문이다.³⁶

36 여호수아 8장 30-35절이 나중에 들어온 단락이라는 견해를 위해 Moshe Anbar, "The Story about the Building of an Altar on Mount Ebal. The History of its Composition and the Question of the Centralization of the Cult", N. Lohfink(ed.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft*, BETL 68 (Leuven: Uni. Press-Uitgeverij Peeters, 1985), 304-309; Alexander Rofé, "The Editing of the Book of Joshua in the Light of 4QJosh^a", G. J. Brooke(ed.), *New Qumran Texts and Studies. Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Paris 1992, SrTDJ 15 (Leiden: Brill, 1994), 75-77; Ed. Noort, "The Traditions of Ebal and Gerizim. Theological Positions in the Book of Joshua", M. Vervenne and J. Lust(eds.), *Deuteronomy and Deuteronomical Literature* (FS C.H.W. Brekelmans), BETL 133 (Leuven: Leuven Uni. Press, 1997), 168-180; Michaël N. van der Meer, *Formation and Reformulation. The Redaction of the Book of Joshua in the Light of the Oldest Textual Witnesses*, VT.S 102 (Leiden/Boston: Brill, 2004), 498-522; Christophe Nihan, "The Torah between Samaria and Judah: Shechem and Gerizim in Deuteronomy and Joshua", G. N. Knoppers and B. M. Levinson(eds.), *The Pentateuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance* (Winona Lake: Penn State Uni. Press, 2007), 217-222; Peter Porzig, *Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer*, BZAW 397 (Berlin/New York: De Gruyter, 2009), 91-95; Jean-Louis Ska, "Josh 8:30-35: Israel Officially Takes Possession of the Land", R. Achenbach and M. Arneith(eds.), *»Gerechtigkeit und Recht zu üben« (Gen 18, 19). Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie* (FS E. Otto), BZAR 13 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009), 308-316; Joachim J. Krause, *Exodus und Eisdodus. Komposition und Theologie von Josua 1-5* (Leiden/

우선 지리적이거나 시간적인 측면에서 신명기역사서에 속해 있는 본문들의 문맥을 방해한다. 여호수아와 이스라엘은 요르단강을 건너 길갈에 진을 친을 뒤에(4장) 여리고(6장)와 아이(8장)를 정복하고 기브온 사람들과 화친을 맺는다(9-10장). 이 일들은 여호수아와 이스라엘이 여전히 길갈에 진을 치고 있을 때 일어난다(4:19-20; 9:6; 10:6 참고). 그런데 그와 같은 때에 세겜 지역에서 야훼를 위한 제단을 쌓고 제의를 행하는 것(8:30-35)은 아직 정복하지 않은 땅을 지나갔다는 것을 의미한다.

이 본문의 기록 시기를 확인할 수 있는 근거는 33절의 ‘거류민이든지 본토인이든지’(מְגֵרִים וְכֹהֲנֵי אֶרֶץ כְּנָעַן, 카게르 카에프라흐)라는 표현이다. 이 표현처럼 מְגֵרִים(게르/거류민)와 כֹהֲנֵי אֶרֶץ כְּנָעַן(에프라흐/본토인)가 짝을 이루어 함께 나오는 곳은 주로 포로 시대 이후 제사장 집단에서 나온 본문들이다(출 12:19, 49; 레 16:29; 17:15; 18:26; 24:16, 22; 민 9:14; 15:29-30 등)³⁷. 나아가 신명기역사서의 신학적 중심 주제인 제의중앙화규정과 충돌하는 에발산에서의 야훼 제단 설립 기록은 신명기사가가 쓴 것이라고 할 수 없다. 여호수아 8장 30-35절은 많은 학자들이 신명기역사서보다 나중에 기록된 것으로 여기는 신명기 27장 4-8절에 있는 규정³⁸의 실행이라고 할

Boston: Brill, 2014), 279-282 참고.

37 이은우, “에발 산? 그리심 산? 예루살렘?: MT 여호수아 8장 30-35절의 본문과 문서의 역사연구”, 『장신논단』 48권 2호 (2016년 6월), 30.

38 여호수아 8장 30-35절과 관련된 신명기 27장 2-8절의 문학적 통일성과 관련하여 많은 학자들은 2-3절과 4+8절이 중복된다는 점에 의견의 일치를 보이고 있다. 그러나 신명기사가 이전의 것으로 여기던 4+8절에 나중에 2-3절이 덧붙었다고 보는 견해와는 달리 최근에 니한(C. Nihan)은 4+8절이 신명기역사서에 덧붙은 2-3절을 전제한다고 제안한다. 그에 따르면 1-3절은 여호수아 4장에서 말하는 길갈에 12개의 돌을 세웠다는 신명기사가의 기록에 근거하고, 1-3절에 대한 해석을 통해 4-8절에서는 돌들이 그리심산으로 옮겨졌고, 출애굽기 20장 24-26절의 제단법이 참고되었다(Christophe Nihan, 『잇글』, 199-217). 신명기 27장의 문학적 통일성에 대한 연구를 위해 Joachim J. Krause, 『잇글』, 277-279를 참고.

수 있다.³⁹ 특히 제단을 세우고 제단의 돌에 율법을 기록하는 것과 관련하여 그러하다.

그렇다면 문맥에 어울리지 않는 여호수아 8장 30-35절이 삽입된 이유는 무엇인가? 이에 대한 답을 찾기 위해 마소라 본문의 신명기 27장 4-8절을 사마리아 오경과 비교할 필요가 있다. 사마리아 오경은 신명기 27장 4절에서 마소라 본문의 ‘에발산’을 ‘그리심산’으로 읽는다. 신명기 27장 4절의 장소 이름과 관련하여 사마리아 오경이 마소라 본문을 고쳐 읽었을 것이라는 추측이 그동안 타당한 것으로 여겨졌다.⁴⁰ 만약 그렇다면 이는 그리심산 성전의 합법화를 위한 시도로 볼 수 있다. 하지만 본디의 장소 이름은 ‘그리심산’이었는데, 마소라 본문이 나중에 ‘에발산’으로 고쳐 읽었다는 견해 또한 오래 전부터 있어 왔고, 최근에 다시 설득력을 얻고 있다.⁴¹ 마소라 본문에 따르면 그리심산 성전은 성서 전승에 없는 불법적인 것이 된다.

그리심산 성전의 불법성은 에발산으로 고쳐 읽은 신명기 27장 4-8절에 따라 에발산에 제단을 세우는 여호수아 8장 30-35절에 의해 명백해진다. 본문에 따르면 에발산 제단은 여호수아와 이스라엘이 요르단 강을 건넌 뒤에 세운 첫 야훼 제단이다. 그런데 지금까지의 연구에 따

39 Erhard Blum, “Beschneidung und Passa in Kanaan. Beobachtung und Mutmaßungen zu Jos 5”, W. Oswald(ed.), *Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Torá und Vordere Propheten*, FAT 69 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. ㄴ), 242-243; Joachim J. Krause, 윗글, 280. 노트(M. Noth)는 마찬가지로 여호수아 8장 30-35절을 신명기 27장의 규정의 실행으로 보는데, 문학적으로 여호수아 본문이 신명기 본문에 종속되어 있다고 주장한다(Martin Noth, 윗글 (1967), 43).

40 이를테면 Eduard Nielsen, *Deuteronomium*, HAT I/6 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995), 246; Jeffrey H. Tigay, *Deuteronomy* ך״״״״, *The JPS Torah Commentary* (Philadelphia/Jerusalem: Jewish Publication Society, 1996), 394, 각주 12; E. Noort, 윗글, 166-168 등.

41 Udo Rüterswörden, *Das Buch Deuteronomium*, NSK.AT 4 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2006), 172-173; Christophe Nihan, 윗글, 219 등; Gerhard von Rad, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium*, ATD 8 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964), 117-178도 참고; Joachim J. Krause, 윗글, 278, 각주 19 참고.

르면, 에발산에서는 야훼를 위한 제단이 발굴되지 않고 있다.⁴² 반면에 에발산 맞은편에 있는 그리심산⁴³에는 늦어도 기원전 5세기 중반 이후 부터 야훼 성전이 있었다는 사실이 고고학적으로 확인되었다. 그리심 산 성전은 제의 규모나 영향력에서 예루살렘 성전에 못지않았을 것으로 추측되고 있다.⁴⁴ 페르시아 시대 중후기 예루살렘 성전을 재건한 유 다의 입장에서 사마리아 지역의 그리심산 성전은 반드시 제거되어야 할 ‘산당’(הַמִּזְבֵּחַ, 바마)이었음에 틀림없다. 그렇지만 신명기역사서에는 그 리심산에 대한 어떠한 언급도 없다. 신명기 27장 4-8절의 규정조차 신 명기역사서에 추가된 본문이다. 그래서 본문의 저자는 여호수아 8장 30-35절을 삽입함으로써 신명기역사서의 핵심 주제인 제의중앙화규 정이나 제의정화규정 또는 제사장 규정 등이 아니라 성서 전승에 근거 하여 그리심산 성전을 비판할 수 있었던 것으로 보인다.

7. 나가는 말

열왕기상 13장에서는 벨엘 성소를 순례 장소로 합법화하려는 시도 들을 하나님의 사람에게 주어진 금지 명령을 통해서 막는다. 그리고 제

42 Detlef Jerike, "Der Berg Garizim im Deuteronomium", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 124 (2012), 216(각주 17), 225.

43 그리심산은 사마리아 산지의 세겜(지금의 나블루스)의 남서쪽에 있는 886미터 높이의 산이다. 그리심산 맞은편 세겜의 북쪽에는 940미터 높이의 에벨산이 있다: Yitzhak Magen, "The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on the Mount Gerizim in the Light of the Archaeological Evidence", O. Lipschits and M. Oeming (eds.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2007), 157 참고.

44 그리심산 성전에 대한 고고학적인 연구 상황에 대해서 Benedikt Hensel, 윗글, 75-82 참고. 헨젤(B. Hensel)에 따르면, 그림심산 성전에서는 야훼를 위한 제의가 행해졌고 혼합 종교적 제의의 흔적을 발견할 수 없다.

사장 임명과 관련하여 뵈엘 제의를 비판한다. 이 본문은 여로보암의 죄에 관한 신명기사가의 비판(12:26-29, 30b-32)을 이어서 쓴 것이다. 여로보암의 죄와 관련하여 신명기사가는 금송아지 제의, 산당제, 임의적인 절기 결정, 불법적인 제사장 임명 등을 언급하는데 비하여 이 본문에서는 절기 결정(12:33)과 제사장 임명(13:33)의 불법성에 대해서만 언급한다.

열왕기하 23장 16-20절에서는 열왕기상 13장에서 뵈엘과 사마리아 산당을 향해 선포된 심판 예언이 요시아의 제의개혁에 의해 실현되었음을 확증한다.

열왕기하 17장 24-41절에서는 포로 시대 이후 사마리아 지역에서 야훼 제의가 다시 시작되는 과정과 이주민들에 의한 혼합종교 현상을 설명하고, 이를 제1계명과 율법과 언약을 들어 비판한다. 본문에서는 특히 페르시아 시대의 사마리아 지역에 있던 특정한 야훼 제의 장소(곧 그리심산 성전)에 대해 비판한다. 그렇지만 이 비판은 장소에 대한 것임에도 '제의중앙화규정'이 아니라 '제의정화규정'과 제사장 관련 규정에 근거한다.

역대하 13장에서는 아미야가 등장함으로써 페르시아 시대 사마리아 지역의 제의 비판이 옛 북왕국의 제의(특히 여로보암 시대의 뵈엘 제의)에 대한 비판으로 소급된다. 또 왕국 분열의 원인을 역대하 10장에서와는 달리 하나님의 뜻으로 여기지 않고 여로보암의 정치적 반역 때문인 것으로 해석한다. 여기에서도 아론과 레위 출신이 아닌 제사장 임명과 율법에 맞지 않는 제사장 위임식을 근거로 제의의 불법성을 비판한다.

한편 여호수아 8장 30-35절에서는 신명기 27장 4-8절의 규정이 실행되는 것으로 여겨지는 에벨산 제단쌓기가 묘사된다. 그런데 사마리아 오경과 마소라 본문과의 비교, 고고학적 발견 등을 고려해 보면, 이 본문은 그리심산 성전이 성서적 전승에 있지 않다는 비판을 위한 것

으로 이해된다.

추가된 본문들에서는 신명기역사서가 전승되는 동시에 재해석되고 있다. 전승의 핵심은 제의중앙화가 요시야 종교개혁으로 실현되었다는 것이다. 따라서 ‘제의중앙화규정’은 역사 서술에서 더 이상쟁점이 되지 않는다. 포로 시대 이후에 와서 ‘제의중앙화’는 역사에 대한 신학적 평가 규정이 아니라 신명기역사서 전승에서 전제되는 신학적 현실이다.

재해석의 핵심은 산당제의에 대한 관점에 있다. 산당은 신명기역사서에서 ‘잘못된 야훼 제의 장소’로 비판받는다. 그러나 추가된 본문에서 산당은 ‘장소’와 관련해서가 아니라 제의의 대상과 제의규정과 관련하여 비판받는다. 그렇다면 규정에 따라 제사장을 선출하고 야훼만을 섬긴다면 산당도 합법적인 제의 장소로 인정되는가? 결코 그렇지 않다. 추가된 본문들이 신명기역사서 전승에 기초하고 있기 때문이다. 포로 시대 이후 이스라엘 공동체는 혼합종교 현상과 그리심산 성전 제의라는 자기 시대의 문제를 전승을 지키는 동시에 재해석함으로써 해결하는 것이다.

참고문헌

민경진, “페르시아 제국시대의 유대역사 재구성: 기원전 458년에서 430년까지 에스라-느헤미야서를 중심으로”, 『구약논단』 14집 (2008년 3월), 113-137.

배희숙, 『온 이스라엘 역사서. 화해와 화합을 위한 역대기 구상』 (서울: 장로회신학대학교출판부, 2018).

이상원, “열왕기의 최근 연구 동향”, 『성서마당』 117호 (2016년 3월), 66-78.

_____, “히스기야의 산당제거(왕하 18:4)와 여로보암의 죄(왕상 12:26-32): 히브리 성서(MT)와 우리말 번역 성서의 비교”, 『성경원문연구』 39호 (2016년 10월), 42-61.

이은우, “소위 신명기 역사 연구의 최근 동향”, 『구약논단』 14집 (2008년 9월), 67-

- _____, “에발 산? 그리심 산? 예루살렘?: MT 여호수아 8장 30-35절의 본문과 문서의 역사 연구”, 「장신논단」 48권 2호 (2016년 6월), 13-35.
- 임태수, 「역대상」, 대한기독교서회 창립 100주년 기념 성서주석 12 (서울: 대한기독교서회, 2007).
- 레이몬드 B. 딜라드, 「WBC 성경주석 15 역대하」 (정일오 옮김), (서울: 솔로몬, 2005). 원제 Raymond. B. Dillard, *WBC Vol. 15, 2 Chronicles* (Waco, Texas: Word Books, 1987).
- Anbar, Moshe, “The Story about the Building of an Altar on Mount Ebal. The History of its Composition and the Question of the Centralization of the Cult”, N. Lohfink(ed.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft*, BETL 68 (Leuven: Uni. Press-Uitgeverij Peeters, 1985), 304-309.
- Aurelius, Erik, *Zukunft jenseits des Gerichts. Eine redaktionsgeschichtliche Studie zum Enneateuch* (Berlin/New York: De Gruyter, 2003).
- Blanco Wißmann, Felipe, «*Er tat das Rechte ...*». *Beurteilungskriterien und Deuteronomismus in 1 Kön 12-2 Kön 25* (Zürich: TVZ, 2008).
- Blum, Erhard, “Die Lüge des Propheten. Ein Lesevorschlag zu einer befremdlichen Geschichte (1 Reg 13)”, W. Oswald(ed.), *Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten*, FAT 69 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. ㄱ), 319-338.
- _____, “Beschneidung und Passa in Kanaan. Beobachtung und Mutmaßungen zu Jos 5”, W. Oswald(ed.), *Textgestalt und Komposition. Exegetische Beiträge zu Tora und Vordere Propheten*, FAT 69 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010. ㄴ), 219-248.
- _____, “Das exilische deuteronomistische Geschichtswerk”, H. -J. Stipp(ed.), *Das deuteronomistische Geschichtswerk* (Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2011), 269-295.
- Cogan, Mordechai, *1 Kings: The Anchor Bible a new translation with introduction and commentary*, AB 10 (New York: Doubleday, 2001).
- Cross, Frank Moore, “The Themes of the Book of Kings and the Structure of the Deuteronomistic History”, *Canaanite Myth and Hebrew Epic. Essays in the History of the Religion of Israel* (Cambridge: Harvard Uni. Press, 1973).
- Dietrich, Walter, *Prophetie und Geschichte. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung zum deuteronomistischen Geschichtswerk* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1972).

- Dozeman, Thomas B., "The way of the Man of God from Judah. True and False Prophecy in the Pre-Deuteronomistic Legend of 1 Kings 13", *The Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982), 379-393.
- Eynikel, Erik, *The Reform of King Josiah and the Composition of the Deuteronomistic History* (Leiden: Brill, 1996).
- Finkelstein, Israel and Singer-Avitz, Lily, "Reevaluating Bethel", *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 125 (2009), 33-48.
- Friedman, Richard Elliot, "From Egypt to Egypt: Dtr1 and Dtr2", B. Halpern and J. D. Levenson(eds.), *Traditions in Transformation. Turning Points in Biblical Faith (Festschrift honoring F.M. Cross)* (Winona Lake: Eisenbrauns, 1981), 167-192.
- Fritz, Volkmar, *Das zweite Buch der Könige*, ZBK.AT 10,2 (Zürich: TVZ, 1998).
- Gray, John, *I & II Kings. A Commentary*, OTL (London: SCM, 1977).
- Hardmeier, Christof, "König Joschija in der Klimax des DtrG(2Reg 22f.) und das vordtr Dokument einer Kulturreform am Resodenzort (23,4-15*)". Quellenkritik, Vorstufenrekonstruktion und Geschichtstheologie in 2Reg 22f.", R. Lux(ed.), *Erzählte Geschichte. Beiträge zur narrativen Kultur im alten Israel*, BThSt 40 (Neukirschen-Vluyn: Neukirchener, 2000), 81-145.
- Hensel, Benedikt, "Das JHWH-Heiligtum am Garizim: ein archäologischer Befund und seine literar- und theologiegeschichtliche Einordnung", *Vetus Testamentum* 68 (2018), 73-93.
- Hoffmann, Hans-Detlef, *Reform und Reformen. Untersuchungen zu einem Grundthema der deuteronomistischen Geschichtsschreibung*, AThANT 66 (Zürich: TVZ, 1980).
- Japhet, Sara, *2 Chronik*, HThKAT (Freiburg i.B.: Herder, 2003).
- Jepsen, Alfred, *Die Quellen des Königsbuches* (Halle: Niemeyer, 1953).
- Jerike, Detlef, "Der Berg Garizim im Deuteronomium", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 124 (2012), 213-228.
- Knauf, Ernst Axel, "Bethel: The Israelite Impact on Judean Language and Literature", O. Lipschits and M. Oeming(eds.), *Judah and the Judeans in the Persian Period* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2006), 291-349.
- Knoppers, Gary N., *Two Nations under God. The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual Monarchies Vol. 1. The Reign of Solomon and the Rise of Jeroboam* (Atlanta: Scholars Press, 1993).
- _____, *Two Nations under God. The Deuteronomistic History of Solomon and the Dual*

- Monarchies Vol. 2. The Reign of Jeroboam, the Fall of Israel, and the Reign of Josiah* (Atlanta: Scholars Press, 1994).
- Koenen, Klaus, *Bethel. Geschichte, Kult und Theologie*, OBO 192 (Freiburg(Schweiz)/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003).
- Kratz, Reinhard G., *Die Komposition der erzählenden Bücher des Alten Testaments. Grundwissen der Bibelkritik* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000).
- Krause, Joachim J., *Exodus und Eisodus. Komposition und Theologie von Josua 1-5* (Leiden/Boston: Brill, 2014).
- Lee, Sang-Won, "Die Königsbeurteilungen und die Literargeschichte des Deuteronomistischen Geschichtswerks. Anmerkungen zu einer kontroversen Diskussion", *Vetus Testamentum* 68 (2018), 581-605.
- Long, Burke O., *1 Kings with an Introduction to Historical Literature*, FOTL 9 (Grand Rapids: Eerdmans, 1984).
- _____, *2 Kings*, FOTL 10 (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).
- Magen, Yitzhak, "The Dating of the First Phase of the Samaritan Temple on the Mount Gerizim in the Light of the Archaeological Evidence", O. Lipschits and M. Oeming(eds.), *Judah and the Judeans in the Fourth Century B.C.E.* (Winona Lake: Eisenbrauns, 2007), 157-211.
- Meer, Michaël N. van der, *Formation and Reformulation. The Redaction of the Book of Joshua in the Light of the Oldest Textual Witnesses*, VT.S 102 (Leiden/Boston: Brill, 2004).
- Nelson, Richard D., *The Double Redaction of the Deuteronomistic History* (Sheffield: JSOT Press, 1981).
- Nielsen, Eduard, *Deuteronomium*, HAT I/6 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1995).
- Nihan, Christophe, "The Torah between Samaria and Judah: Shechem and Gerizim in Deuteronomy and Joshua", G. N. Knoppers and B. M. Levinson(eds.), *The Penta-teuch as Torah. New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance* (Winona Lake: Penn State Uni. Press, 2007), 187-223.
- Noort, Ed., "The Traditions of Ebal and Gerizim. Theological Positions in the Book of Joshua", M. Vervenne and J. Lust(eds.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature* (FS C. H. W. Brekermans), BETL 133 (Leuven: Leuven Uni. Press, 1997), 161-180.
- Noth, Martin, *Überlieferungsgeschichtliche Studien. Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament* (Tübingen: Niemeyer, ³1967

- (1953)).
- _____. *Könige I*, BKAT 9,1 (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1968).
- Pfeiffer, Henrik, *Das Heiligtum von Bethel im Spiegel des Hoseabuches*, FRLANT 183 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999).
- Pietsch, Michael, *Kulturreform Josia. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit*, FAT 86 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013).
- Porzig, Peter, *Die Lade Jahwes im Alten Testament und in den Texten vom Toten Meer*, BZAW 397 (Berlin/New York: De Gruyter, 2009).
- Provan, Iain W., *Hezekiah and the Books of Kings. A Contribution to the Debate about the Composition of the Deuteronomistic History*, BZAW 172 (Berlin/New York: De Gruyter, 1988).
- _____. *1 and 2 Kings*, NIBC 7 (Peabody, Mass.: Handrickson Pub., 1995).
- Pury, Albert de(ed.), *Israel Constructs its History. Deuteronomistic Historiography in Recent Research*, JSOTS 306 (Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000).
- Rad, Gerhard von, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium*, ATD 8 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964).
- Rofé, Alexander, "The Editing of the Book of Joshua in the Light of 4QJosh^a", G. J. Brooke(ed.), *New Qumran Texts and Studies. Proceedings of the First Meeting of the International Organization for Qumran Studies*, Paris 1992, StTDJ 15 (Leiden: Brill, 1994), 73-80.
- Römer, Thomas, "Entstehungsphasen des „deuteronomistischen Geschichtswerkes“, M. Witte(ed.), *Die deuteronomistischen Geschichtswerke. Redaktions- und religionsgeschichtliche Perspektiven zur „Deuteronomismus“-Diskussion in Tora und Vorderen Propheten* (Berlin/New York: De Gruyter, 2006), 45-70.
- Rüterswörden, Udo, *Das Buch Deuteronomium*, NSKAT 4 (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2006).
- Šanda, Albert, *Die Bücher der Könige. Erster Halbband. Das erste Buch der Könige*, EHAT 9 (Münster: Aschendorfsche Verlag, 1911).
- Schmid, Konrad, "Das Deuteronomium innerhalb der »deuteronomistischen Geschichtswerke« in Gen-2Kön", E. Otto and R. Achenbach(eds.), *Das Deuteronomium zwischen Pentateuch und Deuteronomistischem Geschichtswerk* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004), 193-211.
- Ska, Jean-Louis, "Josh 8:30-35: Israel Officially Takes Possession of the Land", R. Achenbach and M. Arneth(eds.), *»Gerechtigkeit und Recht zu üben«* (Gen

- 18,19). *Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie* (FS E. Otto), BZAR 13 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2009), 308-316.
- Smend, Rudolph, "Das Gesetz und die Völker. Ein Beitrag zur deuteronomistischen Redaktionsgeschichte", H. -W. Wolff(ed.), *Probleme biblischer Theologie (FS G. von Rad)* (München: Kaiser, 1971), 494-509.
- Snijders, L.A., גזל, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament IV* (1984), 876-886.
- Hermann Spieckermann, *Juda unter Assur in der Sargonidenzeit* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982).
- Stipp, Hermann-Josef, *Elischa – Propheten – Gottesmänner. Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text- und Literarkritik zu 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2-7*, ATSAT 24 (St. Ottilien: EOS-Verlag, 1987).
- _____. "Ende bei Joschija. Zur Frage nach dem ursprünglichen Ende der Königsbücher bzw. des deuteronomistischen Geschichtswerks", H. -J. Stipp(ed.), *Das deuteronomistische Geschichtswerk* (Frankfurt a.M.: Peter Lang, 2011), 225-267.
- Sweeny, Marvin, *I & II Kings. A Commentary*, OTL (Louisville/London: Westminster John Knox Press, 2007).
- Thomas, Benjamin D., *Hezekiah and the Compositional History of the Book Kings*, FAT 2, 63 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).
- Tigay, Jeffrey H., *Deuteronomy דברים*, *The JPS Torah Commentary* (Philadelphia/Jerusalem: Jewish Publication Society, 1996).
- Vanoni, Gottfried, "Beobachtungen zur deuteronomistischen Terminologie in 2 Kön 23,25-25,30", N. Lohfink(ed.), *Das Deuteronomium. Entstehung, Gestalt und Botschaft* (Leuven: Uni, Press, 1985), 357-362.
- Veijola, Timo, *Das Königtum in der Beurteilung der deuteronomistischen Historiographie. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung* (Helsinki: Suomalainen Tiedeakat, 1977).
- Weinel, H., "גזל und seine Derivate. Linguistisch-archäologische Studie", *Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft* 18 (1898), 1-82.
- Weingart, Kristin, *Stämmevolk – Staatsvolk – Gottesvolk? Studien zur Verwendung des Israel-Namens im Alten Testament*, FAT 2,68 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2014).

- _____, “Jerobeam und seine Kulthöhen. Geschichte als Argument im religiösen Diskurs der Perserzeit”, J. J. Krause(ed.), *Eigensinn und Entstehung der Hebräischen Bibel*, FAT 136 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2020), 315-330.
- Wellhausen, Julius, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments* (Berlin: De Gruyter, 1963).
- Würthwein, Ernst, *Das erste Buch der Könige, Kapitel 1-16*, ATD 11,1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977).
- _____, *Die Bücher der Könige, 1. Kön.17-2. Kön 25*, ATD 11,2 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1984).
- _____, “Erwägungen zum sog. deuteronomistischen Geschichtswerk. Eine Skizze”, *Studien zum Deuteronomistischen Geschichtswerk* (Berlin/New York: De Gruyter, 1994), 1-11.

검색어

사마리아, 산당들, 하나님의 사람, 제의중앙화규정, 신명기역사서

[ABSTRACT]

Cult Centralization of the Post-Exilic Period in Israel: The Role of Cult Centralization in the History after Deuteronomistic History

Sang-Won Lee

Presbyterian University and Theological Seminary

The purpose of this article is to explain that the regulation of cult centralization (Dtn 12) no longer plays a key role in the postexilic texts of historical books. For this purpose, this study examines the postexilic texts relating to cult-places (1 Kings 13; 2 Kings 23,16-20; 17,24-41; 2 Chr 13,4-12; Josh 8,30-35). To begin with, the themes of the texts are revealed, while investigating on which grounds the cult places are criticized. Next, it expounds how the tradition of the Deuteronomistic History in which the regulation of cult centralization plays a key role is interpreted in the Persian eras in Israel.

1 Kings 13 criticizes the cult in Bethel on the basis of the prohibitions of God and the regulations about the priest. With this text, 2 Kings 23,16-20 strengthens the deuteronomistic tradition about the Josianic reform which fulfilled the cult centralization. 2 Chr 13,4-12 criticizes the cult in Bethel on the basis of the illegal appointment and delegation of the priest. 2 Kings 17,24-41 makes illegal a specific cult-place in Samaria, namely the YHWH-Temple on Mt. Gerizim. Also, Josh 8,30-35 aims to delegitimize the YHWH-Temple on Mt. Gerizim.

According to the deuteronomistic tradition, the only legal cult-

www.kci.go.kr

place for YHWH is the temple of Jerusalem and the regulation of cult centralization was fulfilled in virtue of the Josianic cult-reform. From the Judean point of view which was based on this tradition the YHWH-Temple on Mt. Gerizim could not have been accepted. Thus the temple on Mt. Gerizim which was in competition with the temple of Jerusalem is described with **בְּמִזְבֵּחַ**, but is under fire on the basis of the First Commandment and the regulations about the appointment of the priest. Israel in the Persian period upholds and reinterprets the tradition of the Deuteronomistic History in regard to the **בְּמִזְבֵּחַ**-cult.

key words

Samaria, high places, man of God, cult centralization, Deuteronomistic History

투고일: 2023년 07월 15일

심사일: 2023년 07월 24일

게재 확정일: 2023년 08월 09일

www.kci.go.kr