



이윤경 | 이화여대

1. 서론

민수기 22-24장에서 ‘발람’은 이스라엘의 하나님의 음성을 듣는 이방인 선지자로 등장한다. 민수기 22-24장의 내러티브에서 발람은 이방인이지만 모압 왕 발락의 기대와 달리 이스라엘을 저주하지 않고 오히려 축복하는 인물로 그려지고 있다. 그러나 발람이라는 인물에 대한 평가는 민수기 22-24장을 제외하고, 거의 모든 구약본문에서, 특별히 신약본문은 발람을 대단히 불의한 인물로 기억한다. 신약본문은 발람이 복채를 받고 예언을 하는 거짓예언자로 묘사한다(벧후 2:15; 유 1:11). 아마도

* 이 논문은 2010년도 정부재원(교육과학기술부 인문사회연구 역량강화사업비)으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음(NRF 2010-327-A00182).

* “이 연구는 2012년도 이화여자대학교 교내연구비 지원에 의한 연구임.”

이런 평가는 신명기와 느헤미야서에서 발람이 ‘뇌물’을 받았다고 평가한 것으로부터 유래한 것으로 보인다(신 23:4; 느 13:2). 이런 구약전통을 계승하여, 요세푸스 역시 발람의 문제는 복채에 대한 욕심에서 비롯되었다고 본다.¹⁾ 또한 신약은 발람의 예언을 ‘발람의 교훈’(계 2:14)이라는 말로 형상화한다. 그 결과 발람은 마치 미혹케 하는 사악한 가르침의 대명사로 사용된다. 신약은 발람이 단지 뇌물을 받았기에 불의한 거짓예언자로 기억하고 있을까?

발람에 대한 부정적 전승은 이미 오경과 역사서 및 예언서 안에서 이루어지고 있다는 사실에 주목할 필요가 있다. 민수기는 미디안의 다섯 왕들과의 전쟁 중 살해당한 발람의 죽음을 보도하고 있다(31:8; cf. 수 13:22). 그런데 민수기 31장 16절은 발람이 죽게 된 이유가 바알 브올에서 벌어진 모압 여인들과의 음행사건이라고 말함으로써, 발람이 마치 이 사건의 배후의 주동 인물이었다 것처럼 암시하고 있다. 결국 발람은 이미 구약시대에 민수기 22-24장에 나오는 본래의 역할과는 완전히 다르게 부정적 이미지로 고착화 된다(예: 미 6:5²⁾).

본 논문은 발람에 대한 평가가 왜 민수기 22-24장의 발람사화의 긍정적 평가, 혹은 적어도 중립적 보도에서 부정적 인물로 전승되었는지에 대한 질문에서 출발한다. 왜 성서는 발람을 부정적인 인물로 기억하게 되었을까? 이 질문에 대한 대답을 위해 민수기 22-24장의 발람신탁과 31장의 발람의 죽음 보도 사이에는 무슨 일이 벌어진지를 추론해 볼 필요가 있다. 즉, 성서 안에 나타난 이런 대조적인 혹은 양가적이며 모호한 발람에 대한 평가는 이 작품들이 저술 될 당시의 이스라엘과 모압의

1) Josephus, *Antiquities of the Jews*, IV, 6, 2 (Loeb, 4:102-106). 요세푸스는 하나님의 사자가 발람을 막아 선 이유는 하나님은 발람이 모압의 고관들이 청했을 때 갈 것을 허락했지만, 다음 날 아침 발람은 그들의 청을 기다리지 않고, 청을 받기도 전에 먼저 그들에게 갈 것을 제안한 사실에서 찾는다.
2) 미가서 6장 5절을 중립적으로 보는 입장에 대해서는 다음 논문을 참조하라. 김진명, “발람 이야기(민 22-24장)의 단락 범위 재설정을 위한 제안: 민수기 22-25장의 정경적 전개에 관한 연구”, 『구약논단』 46집 (2012), 12-37.

역사적, 정치적 역학관계와 복합적으로 결합된 결과는 아닌가? 이 질문은 결국 발람 이야기가 전하고자 하는 문학적, 신학적 의도 혹은 목적에 대한 질문으로 귀착되리라고 본다. 이 문제에 대한 답을 찾기 위해 민수기의 발람 언급 장들의 저작 연대와 편집 연대를 추정해보고, 이 시기 이스라엘과 모압의 정치, 종교적 상황과 발람에 대한 평가는 어떻게 맞물렸는지를 추적해보고자 한다.

2. 연구사

발람사화(史話)에 대한 연구는 주로 민수기 22-24장의 자료를 분류하고, 그 편집연대를 추정하는데 집중되어왔다. 비록 소수의 이견은 있지만,³⁾ 거의 모든 학자들은 민수기 22-24장이 기본적으로 J와 E가 병합되어있는 혼합 구성물이라는 것에 동의를 한다.⁴⁾ 그러나 이 단락의 몇몇 구절에 대한 분류에는 이견을 보이고 있다. 무엇보다도 학자들은 민수기 22-24장의 저작연대에 대해서 이견을 보이고 있다. 올브라이트(Albright)의 경우는 이 사화가 이야기의 배경이 되고 있는 12세기 혹은 13세기의 것이 실재는 아닐지라도 10세기 혹은 9세기 초반보다 늦은 시기의 것으로 볼 수는 없다고 말한다.⁵⁾ 연대에 대해 보다 구체적으로 언급한 학자는 모빙켈(Mowinckel)이다. 모빙켈은 시적 형태로 된 발람신

3) 루돌프(Rudolph)는 E를 전혀 찾아 볼 수 없다고 주장한다. W. F. Albright, "The Oracles of Balaam", *Journal of Biblical Literature* 63/3 (1944), 208에서 재인용. 레빈(Levine) 역시 발람사화를 J, E와 무관한 독립된 문학단위로 본다. Baruch A. Levine, *Numbers 21-36* (AB; Yale University Press, 2000), 137. Rofé 또한 민수기 22-24장의 발람사화에 나타난 P자료와 신명(神名)의 혼재로 보아, J, E 자료와 무관한 독립된 문학작품으로 본다. Levine, 윗글, 137에서 재인용.

4) A. F. Campbell and M. A. O'Brien, *Sources of the Pentateuch: Texts, Introductions, Annotations* (Minneapolis, MN: Augsburg Press, 1993). 이 책의 자료 구분을 정리하면 다음과 같다.

① J문서 - 22:3b, 4-8, 13-19, 21-38aα, 39, 40

② E문서 - 22:2, 3a, 9-12, 20, 38aβb, 41; 23:1-17, 18-26, 27, 29, 30

③ P문서 - 22:1b

④ 불분명 자료 - 22:1a

5) Albright, 윗글, 233.

탁 제 1과 2(E 자료)는 요시아 시대로, 제 3과 4(J 자료)는 다윗 후기 혹은 솔로몬 시대의 작품으로 추정한다.⁶⁾ 그레이(Gray)와 붓드(Budd) 역시 발람사화의 기본 자료가 J와 E라는 것에 동의한다. 그러나 그레이는 발람사화의 저작연대를 다윗시대로 보며,⁷⁾ 붓드는 이 이야기가 “본질적으로 이스라엘을 가로막고 있는 대적들의 무력화에 대한 축하이며, 요시아 시대의 확신에 찬 정신과 잘 부합된다”고 본다.⁸⁾

마틴 노트(Noth)는 정확한 연대를 제시하지는 않지만, 민수기 22-24장의 발람 전승이 “가장 오래되고, 유일한, 본래의 전승”이며, 민수기 31장을 비롯한 다른 여타 부정적인 발람 전승, 특별히 신약의 발람 전승(계시록, 베드로후서, 유다서)은 “이차적이고, 올바르지 않은 해석”에 근거한다고 단언한다.⁹⁾ 노트는 민수기 22-24장은 기본적으로 J와 E의 병합 형태이며, 발람설화 전체는 “옛 오경민담 자료”에 속한다고 본다.¹⁰⁾ 노트는 발람설화의 저작의도를 비록 비이스라엘인 일지라도 이스라엘의 야웨 하나님을 고백했다는 점이라고 본다. 그래서 발람설화의 목적은 “유명한 발람의 축복문을 보도”하는데 있다고 본다.¹¹⁾

한편 레빈(Levine)은 민수기 22-24장의 발람사화를 J, E자료와 무관한 독립된 문학단위로 보지만, 모빙켈의 시도와 동일하게 발람사화를 시와 산문이 병합된 문학단락으로 구분하여 연구를 시도한다.¹²⁾ 그러나 레빈은 모빙켈과 달리, 시 형태로 이루어진 신탁이 초기의 것으로서, 다신론적 세계관을 보이며, 산문 단락이 보다 후대의 유일신 사상을 드러내고 있다고 본다.¹³⁾ 무엇보다도 레빈은 시 문학 단락이 본래 ‘엘 문서’(E)

6) 윌글, 208에서 재인용.

7) G. B. Gray, *Numbers* (ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1976), 314.

8) 필립 J. 붓드, 「민수기」 (박신배 옮김), (WBC 성경주석; 서울: 솔로몬, 2006), 451.

9) 마틴 노트, 「민수기」 (이경숙 옮김), (국제성서주석 4; 서울: 한국신학연구소, 1981), 189.

10) 윌글, 187.

11) 윌글, 191.

12) Levine, 윌글, 207.

13) 윌글, 232, 237.

Archive)로서 이스라엘의 종교발달사에서 서셈족 만신 사상 단계를 보여주는 것이라고 논증한다.¹⁴⁾ 이와 관련하여 발람사화의 시 문학 단락보다 대략 50년 정도 이후에 기록된 것으로 추정되는 요단 동편에서 발굴된 데이르 알라(Deir 'Alla) 명문(銘文)은 이스라엘 사람들의 엘 신 숭배를 보여주는 것이라고 주장한다.¹⁵⁾

이상에서 보듯, 대부분의 학자들이 민수기 22-24장의 발람사화의 저작연대를 포로기 이전으로 보고 있는 것에 반해, 더글라스(Douglas)는 이 이야기를 느헤미야 시대의 것으로 보고, 이 사화를 풍자(satire)로 읽는다.¹⁶⁾ 더글라스는 이 사화를 포로후기 유다공동체의 분열을 초래하는 정책을 강압적으로 시행했던 느헤미야 총독을 발람으로, 어리석은 느헤미야에게 채찍질 당하는 유다백성을 당나귀로 풍자한 것으로 본다. 더글라스는 이 전체 발람사화를 당시의 대제사장이었던 엘리아십의 관점에서 본 느헤미야 시대의 사회상을 풍자한 문학작품이라고 주장한다. 즉, 느헤미야의 정책을 포로후기 유다 공동체를 분열하고 휘파하는 것으로 보는 엘리아십의 관점에서 오히려 사태를 똑바로 보고 있는 이스라엘을 때리고 있는 느헤미야를 발람에 빗대어 풍자하는 작품으로 해석한다.

이상에서 살펴본 바대로 지금까지 민수기 22-24장의 발람사화는 J와 E 자료의 구분에 집중되어왔고, 이와 관련하여 저작연대에 대한 몇 가지 추론이 있어왔다. 그러나 대부분의 학자들은 발람사화를 양식비평적 관점에서 오경의 민담으로 보는 것에 동의하지만, 상대적으로 매우 소수의 학자만이 이 사화의 문학적 의도 혹은 신학적 목적에 대해 고려하였다. 본 논문은 민수기 22-24장의 발람사화가 민수기 31장에 이르러 부정적 인물로 고착되는 역사적 전승 과정을 추적해봄으로써, 그 평가의 변화

14) 윗글, 225-230.

15) 윗글, 232-233.

16) M. Douglas, *In the Wilderness: The Doctrine of Defilement in the Book of Numbers* (New York: Oxford University Press, 2001), 216-234.

원인을 다각도에서 재구성해보고자 한다.

3. 데이르 알라 명문(Deir 'Alla Inscription)과 발람

발람에 대한 평가가 민수기 안에서 22-24장의 긍정에서 31장의 부정으로 변하게 된 원인을 추적하기 위해서는 각각의 저작연대를 추정해보는 것이 선행되어야 하는 작업이다. 그런데 성서의 발람사화와 관련하여 가장 중요한 고고학 자료는 바로 1967년 데이르 알라에서 출토된 토판의 명문이다. 데이르 알라는 요단 강 동쪽 8km 지점, 압복 강 북쪽 1km 지점인 요르단 서쪽에 위치하는 곳으로, 성서지리학상으로는 암몬 지경 압복 강에 속한다. 프랑켄(Franken)이 지휘하는 탐험대¹⁷⁾는 이 지역에서 11개 토판을 두 방의 바닥에서 발굴하였다. 프랑켄은 이 발굴지를 후기 청동기 시대의 성소라고 보았다.¹⁸⁾ 이 토판들 중 3개는 그전에 알려지지 않은 서체로 새겨졌고, 7개 토판은 점으로만 새겨져있으며, 1개 토판은 손으로 진흙 덩어리를 짜 놓은 것 같았다.¹⁹⁾ 프랑켄은 이 토판에 대한 보고서를 세 차례에 걸쳐 발표하였다.²⁰⁾ 이 토판에 대한 초판(*editio princeps*)을 호프티저와 반 더 쿠즈(Hoftijzer and Van der Kooij)는 1976년에 출판하였다.²¹⁾ 이 두 학자는 이 토판들의 두 개의 큰 단편과 열

17) 프랑켄의 이 지역의 1-3차에 걸친 탐사보고서는 다음과 같다. H. J. Franken, "The Excavations at Deir 'Allā in Jordan", *Vetus Testamentum* 10/4 (1960), 386-393; "The Excavations at Deir 'Allā in Jordan: 2nd Season", *Vetus Testamentum* 11/4 (1961), 361-372; "The Excavations at Deir 'Alla in Jordan: 3rd Season", *Vetus Testamentum* 12/4 (1962), 378-382.

18) 이 성소는 히브리어 'shin'으로 시작하는 여신에게 바친 것으로 보인다. 두 번째 조합에서 신들의 회합에서 언급되는 *Shgr* 여신을 모신 성소로 보인다.

19) William H. Shea, "The Inscribed Tablets from Tell Deir 'Alla Part I", *Andrews University Seminary Studies* 27/1 (1989), 21.

20) 프랑켄의 토판에 대한 보고서는 다음과 같이 순차적으로 발표되었다. H. J. Franken, "Clay Tablets from Deir 'Allā, Jordan", *Vetus Testamentum* 14/3 (1964), 377-379; "Excavations at Deir 'Allā, Season 1964: Preliminary Report", *Vetus Testamentum* 14/4 (1964), 417-422; "Texts from the Persian Period from tell Deir 'Allā", *Vetus Testamentum* 17/4 (1967), 480-481.

21) Jacob Hoftijzer and Gerrit van der Kooij(eds.), *The Balaam Text from Deir 'Alla Re-Evaluated*,

개의 작은 짝이 맞는 단편들의 조합(combination)으로 만들어낼 수 있었다. 그 후 학자들은 지금까지 이 명문의 조각난 본문에 대해 적어도 15개의 조합 가능성을 제안하였다.²²⁾ 레빈은 제목을 삽입하고, 조합 2의 첫 두 행을 빼버린 두 개의 주요 조합의 번역을 내놓았다. 이 두 조합에서 발람은 조합 1에서만 언급된다. 아래의 번역은 레빈의 영역에서 우리 말로 옮긴 것이다.²³⁾

Combination 1

- 1 이것은 [브]올의 [아들 발]람의 명문이다.
- 2 그는 신의 선견자였다.
- 3 신들이 밤에 그에게 왔다.
- 4 [그리고 그들은 말했다] 그에게 엘의 환상에 따라
- 5 그리고 그들은 브올의 아들의 [발]람에게 말했다.
- 6 “이 일이 미래에 [] 일어날 것이다.
- 7 어느 누구도 [네가 들]었던 것을 보[지] 못한다.”
- 8 그리고 발람은 다음 날 일어났다.
- 9 [] 날에 []
- 10 그리고 [] 날 []
- 11 그는 심히 통곡하였다!
- 12 그리고 그의 백성이 그에게 왔다.

Proceedings of the International Symposium Held at Leiden, 21–24 August 1989 (Leiden: Brill, 1991).

22) M. W. Chavalas, “Balaam”, T. Desmond Alexander and David W. Baker(eds.), *Dictionary of the Old Testament Pentateuch* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2003), 76.

23) Baruch A. Levine, “The Deir ‘Alla Plaster Inscriptions”, *Journal of the American Oriental Society* 101/2 (1981), 195–205. 비교 번역으로는 다음을 참조하라. P. Kyle McCarter, Jr., “The Balaam Texts from Deir ‘Alla: The First Combination”, *Bulletin of the Schools of Oriental Research* 237 (1980), 51–52.

- 13 [그리고 그들은 말했다] 브올의 아들 발람에게
 14 “당신은 왜 금식을 하시는지요, 그리고 왜 통곡하시는지요?”
 15 그리고 그는 그들에게 말했다.
 16 “앉아시오. 그리고 제가 여러분들에게 샬[다이-신들이 계획하는 바]를
 보여 주겠소.
 17 그리고 가서, 신들의 하는 일들을 보시오!
 18 신들이 군대에 합류했습니다.
 19 그리고 샬[다이-신들이 위원회를 구성했습니다.
 20 그리고 그들이 샬[가르-베 이쉬타르]에게 말합니다.
 21 ‘깨매시오. 뻑뻑한 구름으로 하늘을 닫으시오.
 22 그러면 저기에 어둠이 있고, 빛이 없을 것이요.
 23 은폐가 있고, 한 가닥의 빛(?)도 없을 것이요.
 24 그래서 너는 공포에 사로잡힐 것이요.
 25 [그리고 많은] 어두움
 26 그리고 결코 네 목소리를 다시는 내지 못할 것이요!’
 27 칼새[와] 학이 독수리에게 새된 목소리로 모욕을 할 것이요.
 28 그리고 독수리의 목소리가 울려 퍼질 것이요.
 29 []
 30 좌절과 고통!
 31 왜가리 새끼, 참새와 독수리 떼,
 32 바둘기와 새들 [], []과 []
 33 [] 막대기.
 34 암양이 있는 곳에 지팡이 하나가 제공될 것이요.
 35 토끼들 - 함께 먹는구나!
 36 자유롭[게]
 37 [] 마시고, 당나귀들과 하이에나들!
 38 경고에 귀를 기울이시오, 샬[가르와 이쉬타르]의 대적들이여!

- 39 []
- 40 전문적인 점술가들에게 너희를 데려갈 것이요, 신탁이 있을 것이요.
- 41 몰약 향수 제조업자와 여제사장.
- 42 []
- 43 [] 대적(?)의 벨트를 매고 있는 자에게
- 44 점쟁이 뒤에 또 하나, 그리고 또!
- 45 점쟁이 []
- 46 []
- 47 그리고 멀리서부터 오는 주문에 귀를 기울이시오!
- 48 []
- 49 []
- 50 그리고 모든 통제 행위를 보시오.
- 51 샤가르 베이쉬타르는 []을 하지 않았다.
- 52]
- 53 새끼 돼지는 표범을 [몰아냈다]
- 54 []는 []의 새끼를 몰아냈다.
- 55 [] 두 명의 전쟁태세를 갖춘 용사들(?)
- 56 그리고 []는 []를 보았다.

이 명문은 성서 언어와 유사한 언어로 신적 환상과 미래 파괴의 징조를 언급한다. 이 명문의 첫 조합의 첫 행에서 발람은 '신들의 선견자'로 묘사된다. 발람은 밤에 환상을 통해 세상에 닥쳐올 불행에 대해 듣게 된다(6-7행). 이 '샤다인'이라고 불리는 신들은 '샤가르(Shagar)' '샤가르와 이쉬타르'(20, 38, 51행)라고 불리는 여신을 통해 세상에 불행을 초래할 것을 도모한다. 발람은 이 여신이 신들의 명령을 수행하지 않도록 주문을 외우고(47행), 발람의 저지 계획은 성공한 것처럼 보인다(51행). 이 명문에서 발람은 새의 움직임과 울음소리(ornithomantic), 막대기

(rhabdomantic), 꿈 해석(oniromantic)을 통해 점술을 치고, 귀신을 쫓는 능력을 지닌 자로 등장한다.²⁴⁾

이 명문에는 ‘야웨’라는 칭호는 발견되지 않고, 성서의 ‘엘 샤다이(전능하신 하나님)’와 유사한 ‘샤다이(Shaddayin)²⁵⁾과 여신의 이름이 언급된다. 이 명문은 전체적으로 발람을 긍정적인 인물로 묘사하고, 그의 신탁은 성소에 기록될 만큼 중요한 것으로 여겨졌던 것 같다. 데이르 알라 토판의 연대에 대해서는 기원전 800년경부터 600년경까지 다양한 의견이 제시되었다.²⁶⁾ 대개의 학자들은 철자법(orthography)에 근거하여 800–750년경으로 보고 있다.

데이르 알라 명문의 발람의 활동과 관련하여, 민수기 22–24장의 발람사화의 연대에 관한 성서 안의 내적 증거는 미가 6장 5절의 “내 백성이 너는 모압 왕 발람이 꾀한 것과 브올의 아들 발람이 그에게 대답한 것을 기억하며 싯딤에서부터 길갈까지의 일을 기억하라 그리하면 나 여호와와 공의롭게 행한 일을 알리라 하실 것이니라”에서 유추해 볼 수 있다. 이 구절로 미루어 짐작컨대, 발람은 미가의 예언활동 시기인 8세기 후반 이스라엘에서 매우 잘 알려진 인물임을 알 수 있다. 그렇다면, 데이르 알라 지역에서 출토된 발람 명문과 맞물려 생각할 때, 성서의 발람이라는 인물은 역사적으로 8세기 후반 이전에 모압 지경에서 명성을 떨쳤던 역사적 실존 인물로서 엘 신과 샤다인과 여신을 동시에 숭배했던 선지자이

24) Michael S. Moore, *The Balaam Traditions: Their Character and Development* (Atlanta, GA: Scholars Press, 1990), chapter 2.

25) 민수기 24장에서 샤다이(שַׁדַּי)가 발람에게 나타난다. 여기에서 착안하여, 해켓은 샤다인을 성서의 אֱלֹהֵי 모압으로 본다(신 32:17; 시 106:37–38). Jo Ann Hackett, “Some Observations on the Balaam Tradition at Deir Allā”, *The Biblical Archaeologist* 49/4 (1986), 219–220.

26) 데이르 알라 명문 관련 논문을 조사한 결과 학자들의 연대추정은 대략 다음과 같다. ① 후기청동기 시대(1400년경): William H. Shea, ② 후기청동기 II시대(1230년경): André Lemaire, ③ 9세기 초반–8세기 초반: M. Weippert, ④ 800년경: B. Levine, ⑤ 800–720년경: G. van der Kooij, ⑥ 800–700년경: André Lemaire, ⑦ 8세기 초반: E. Puech, ⑧ 8세기 중반: J. Naveh, ⑨ 8세기–7세기: H.–P. Müller, ⑩ 700년경: H. J. Franken, P. K. McCarter, Jr., van der Kooij, ⑪ 7세기 초반: F. M. Cross, ⑫ 6세기: J. Hoftijzer.

있음이 확증된다.

해켓(Hackett)은 발람을 구체적으로 요르단 동쪽에서 샤다이 신을 숭배하면서, 죽음 혹은 성(性) 제의와 관련된 집단의 종교지도자였다고 본다.²⁷⁾ 해켓은 죽음/성 제의와의 관련성을 이스라엘의 광야시대를 역사 회고를 하는 시편 106편 28절에서 “브올의 바알과 연합하여 죽은 자에게 제사한 음식을 먹어서 그 행위로 주를 격노하게 함으로써 재앙이 그들 중에 크게 유행하였도다”라는 구절과 데이르 알라 명문의 조합 II 6행의 ‘무덤’에 대한 언급을 연결해서 이런 주장을 한다. 특별히 해켓은 발람이 예루살렘의 아론계 제사장과 예루살렘 성전과 경쟁관계에 있었다고 본다. 해켓은 민수기 22-24장의 문학적 유희 기능에 유념한다. 즉, 8세기 당시의 이스라엘의 독자들은 요단 강 동쪽에서 야웨가 아닌 이방신들을 숭배하는 강력한 종교지도자였던 발람이 야웨의 명령을 받고 이스라엘을 축복하는 자로 그려지고 있는 사실에 즐거워하였다.²⁸⁾ 학자들의 데이르 알라 명문에 대한 다양한 해석에도 불구하고, 발람이 레반트 지역의 토착신들, 특별히 여신숭배와 관련된 선지자였을 가능성은 높다.

4. 8세기 여신 숭배자 발람

민수기 22-24장과 데이르 알라 명문 사이의 분명한 고리가 될 수 있는 것은 발람의 여신숭배 사실이다. 발람과 여신숭배 제의의 관련하여 루쯔키(Lutzky)는 흥미로운 제안을 한다. 그는 민수기 24장에 언급된 샤다이(4, 16절)와 데이르 알라 명문의 샤다인의 연관성에 천착한다. 이를 통해 루쯔키는 샤다이를 여신의 별명(epithet)라고 보며, 그 여신은 바로 아세라라고 주장한다. 즉, 이 논리에 따르자면, 샤다이는 곧 아세

27) Hackett, *위클*, 216-222.

28) *위클*, 220.

라가 된다.²⁹⁾ 이것을 논증하고자 루프키는 발람의 점술을 지칭하는 히브리어 ‘בְּחִינֵי’(나하쉬/사술)는 ‘בְּחִינֵי’(나하쉬/뱀)를 연상케 하는데, 이 뱀과 아세라 제의는 밀접한 관련이 있다. 다른 한편 민수기 25장에서 비느하스에게 죽임을 당한 미디안 여인 고스비는 서셈어에서 여신 아세라와 아스라트르의 별칭이라고 본다. 고로 바알브올 사건의 배경으로 발람이 지목되게 된 배경에는 발람과 여신제의가 관련이 있음을 방증하는 것이다.³⁰⁾ 결론적으로, 루프키는 발람, 고스비, 샤다이에 부여되는 공통적인 부정적 암시를 아세라(샤다이) 숭배사상을 극복하고자 하는 제사장 문서의 전략이라고 주장한다. 이런 관점에서 발람에 대한 양가적 관점은 아세라 숭배에 대한 이스라엘의 관점 변화를 반영한다고 본다. 즉, 포로기 이전 아세라 제의가 관용되던 시기에는 야웨의 배우자로서 널리 숭배 대상이 되었고, 이때 발람은 아세라 예언자/점술가이면서, 야웨주의자로 간주되었다. 그러나 아세라 제의가 반역으로 간주되던 히스기야 이후 시대에는 발람은 이방신을 숭배하는 이방인으로 간주되었다.³¹⁾

루프키의 논증을 전적으로 수용하지 못한다 할지라도, 포로기 이전 이스라엘 사회의 여신제의는 부인할 수 없는 보편적 종교현상이었다. 특히 테이르 알라 명문과 민수기 22-24장의 발람사화 사이의 역사적 연관성을 인정한다면, 발람사화의 원래 저작 연대는 아무리 늦게 보아도 8세기 초중반 이전으로 보아야한다. 그렇다면 기원전 8세기 초중반 무렵의 종교적 상황과 테이르 알라 명문의 발람사화 사이의 연관성을 성서 내적 증거들을 통해 추정해 볼 필요가 있다. 기원전 8세기는 아모스, 호세아, 미가, 이사야와 같은 예언자들의 글을 통해서, 또 열왕기하의 시대 보고를 통해서 드러나는 바와 같이 우상숭배, 특별히 여신숭배가 만연했던 상황임을 알 수 있다. 기원전 8세기의 여신숭배에 대한 보도는 열왕기의

29) Harriet Lutzky, "Ambivalence toward Balaam", *Vetus Testamentum* 49/3 (1999), 421-422.

30) 율글, 423.

31) 율글, 424.

왕들의 종교생활에 대한 직접적 보도 외에도, 예언서를 통해서도 포착된다(예: 미 5:14; 사 17:8; 27:9 등).

또한 고고학 자료 역시 이 무렵 이스라엘의 여신숭배 사상을 확인해 주고 있다. 쿤틸레트 아즈루드(Kuntilet Ajrud)에서 발굴된 두 개의 큰 항아리에 새겨진 글과 그림 역시 당시의 여신숭배 상황을 반증한다. 새겨진 글은 대체로 페니키아 서체의 초기 히브리어이다. 이 항아리의 글은 데이크 알라 명문보다 1세기 혹은 더 보다 이른 시기인 대략 800년경의 것으로 보인다.³²⁾ 이 큰 항아리에 새겨진 글의 내용은 종교적이다.³³⁾ 야웨, 엘, 바알을 부르며, ‘사마리아의 야웨와 그의 아세라’ 그리고 ‘데만의 야웨와 그의 아세라’라는 두 구절을 포함하고 있다. 즉, 야웨는 지역적으로 이스라엘의 수도 사마리아와 에돔의 데만과 연결되어 불리고, 여신 아세라를 배우자로 갖고 있다. 이는 사마리아에 야웨 성소가 있었다는 것을 의미하며, 동시에 에돔의 민족 신인 카우스와 야웨 사이의 관계에 대한 문제를 제기한다.³⁴⁾ 무엇보다도 이 항아리의 명문은 당시의 이스라엘인들이 아세라를 바알처럼 야웨의 배우자로 간주했음을 시사하고 있다.

다른 한편, 1967년 헤브론 서쪽과 라기스 사이에 위치한, 성서의 막게다로 추정되는 곳인 키르베트 엘 콤(Khirbet el-Qom)에서 매장지가 발굴되었다. 이곳에서 ‘야웨와 그의 아세라’라는 글이 새겨진 석회석 판이 출토되었다. 학자들은 이 석회석 판이 본래 이 매장지의 기둥에서 떨어져 나온 것으로 추정한다. 이 명문은 쿤틸레트 아즈루드 명문보다 약간 후대인, 8세기 중반의 것으로 추정된다. 데버(Dever)와 르메르

32) Levine, *위글*, 195.

33) 메사석비의 영문 번역은 다음을 참조하라. William W. Hallo and K. Lawson Younger, Jr.(eds.), *Context of Scripture: Monumental Inscriptions from the Biblical World*, vol. 2 (Leiden: Brill, 2000), 137-140.

34) Zev Meshel, "The Israelite Religious Centre of Kuntillet 'Ajrud, Sinai," Anthony Bonanno(ed.), *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean: First International Conference on Archaeology of the Ancient Mediterranean* (B. R. Grüner Publishing Company, 1986), 237.

(Lemaire)는 약 750년경으로, 크로스(Cross)는 약 700년경으로 명문의 연대를 추정한다.³⁵⁾ 아랍의 ‘파티마의 손(Hand of Fatima)’ 혹은 ‘함사(hamsa)’라 불리는 것과 유사한 거꾸로 늘어뜨린 손 그림의 위와 아래로 다음과 같은 글이 새겨져있다.³⁶⁾

부자 우라야후가 이것을 적는다.

우리아후는 야웨께 복을 받은 자로다.

그의 대적들로부터 그의 아세라로 인해 그는 그를 구원하였도다

.....오니아후로 인해

.....그리고 그의 아세라로 인해

.....그의 아[세]라

이 명문은 야웨와 지명을 연결하지 않는다는 점에서 쿤틸레트 아즈루드 명문과는 차이가 있다. 이 점은 아마도 사마리아 멸망 이후의 시기를 암시하는 것으로 보인다. 그러나 쿤틸레트 아즈루드 명문과 마찬가지로 ‘아세라로 인해’라는 구절은 여전히 동일하게 여신숭배를 증언하고 있다.³⁷⁾ 그렇다면 왜 발람 전승은 여신 숭배자였던 발람의 역할에 대한 언급을 하지 않은 채, 이방 왕들과 함께 처형되는 자로 묘사하고 있는가? 이 질문에 대한 대답을 위해 이스라엘과 모압의 관계를 살펴볼 필요가 있다.

35) Judith M. Hadley, "The Khirbet el-Qom Inscription", *Vetus Testamentum* 37/1 (1987), 51에서 재인용. 이 명문에 대한 지금까지 시도된 다양한 번역에 대해서는 다음 논문을 참조하라. Ziony Zevit, "The Khirbet el-Qôm Inscription Mentioning a Goddess", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 255 (1984), 39-47.

36) 다음의 본문은 아래 논문의 영역에서 우리말로 번역한 것이다. Zevit, *위* 글, 39.

37) 이 명문들에 나타난 아세라가 고유명사인지 보통명사인지에 대한 논의에 대해서는 다음 논문을 참조하라. J. A. Emerton, "Yahweh and His Asherah: The Goddess or Her Symbol?", *Vetus Testamentum* 49/3 (1999), 315-337.

5. 타자화 되어가는 모압인 선지자 발람

사사시대에 모압 왕 에글론은 이스라엘을 8년 동안이나 통치하고 조공을 받았다(삿 3:12-20). 그러나 왕정시대에 이르러 이스라엘과 모압의 관계는 변모하였다. 모압은 룻의 고향으로 다윗의 족보에 등장한다. 다윗은 사울을 피해 다닐 때 자신의 부모를 모압 왕에게 피신시킨다(삼상 22:3-4). 그러나 모압과의 모든 우호관계는 이후로 더 이상 지속되지 못한다. 이후 다윗은 예루살렘을 정복하고, 왕정체제를 공고히 다지기 시작한 이후, 모압을 정복하고 조공을 받는다(삼하 8:2). 그러나 솔로몬은 다시 모압과의 친화정책을 추구하고, 그모스 예배를 예루살렘으로 도입하여 예루살렘의 앞 산 기드론 골짜기의 동쪽 구릉에 산당을 만들었다(왕상 11:7).

모압은 이후 아합 왕 통치기간까지 이스라엘에게 조공을 받치는 봉신 국가로 머물러 있었다(왕하 3:5). 이 사실은 1868년 모압 땅 디반(성서 지명으로는 디본)에서 발굴된 메사석비(Mesha Stele)에도 기록되어 있다.³⁸⁾ 이 비문은 모압 왕 메사와 이스라엘 사이의 전쟁을 페니키아어로 기록하고 있다. 이 비문은 열왕기하 3장 4-8절과 평행본문으로서, 오므리 왕뿐만 아니라, 지명, 인명을 알려준다. 이 비문은 모압 왕 메사가 이스라엘로부터 독립을 쟁취하고 이스라엘 영토를 정복한 것을 기념하고 있다. 메사는 모압의 신인 그모스가 그의 백성에게 분노하였고, 그 결과 이스라엘의 지배를 당하게 되었다고 말한다. 하지만 결국 그모스는 돌아왔고, 메사를 도와 이스라엘의 멍에를 벗게 하고, 모압 땅을 수복하도록 하였다. 메사는 자신의 많은 건축 프로젝트에 대해서도 언급한다.³⁹⁾ 이후

38) 메사석비의 영역은 다음을 참조하라. Hallo and Younger, *위글*, 137-140. 메사석비에 대한 한글 논문은 다음을 참조하라. 엄원식, “모압과 이스라엘의 역사적 관계에 대한 일고(一考): 메사의 석비를 중심으로,” 『구약논단』, 6집 (1999), 175-201.

39) Roland E. Murphy, O. Carm “A Fragment of an Early Moabite Inscription from Dibon A Fragment of an Early Moabite Inscription from Dibon”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*

이스라엘 왕 아합의 아들 여호람과 유다 왕 여호사밧은 모압 땅 재탈환에 나서지만, 결국 모압 왕의 극렬한 저항에 부딪혀 무위로 끝나고 만다(왕하 3장). 이후 모압은 남유다 멸망 시기까지 유다의 적대세력으로 남아있게 된다(왕하 24:2). 분열왕국시대 중후반 이후, 사르곤 2세에 대하여 반앗수르 연합전선을 형성할 때(710년경) 잠시 모압과 이스라엘이 동맹을 맺은 것을 제외한다면, 모압과 이스라엘의 관계는 적대적이었다. 모압과 이스라엘의 갈등관계는 예언서의 열방신약을 통해서도 증언된다(암 2:1-3, 사 15-16, 습 2:8-11, 렘 48장, 겔 25:8-11).

이상의 정치적 역사를 고려할 때, 왕정시대 내내 모압과 이스라엘은 결코 우호적 관계를 유지할 수 없었다. 그렇다면 민수기 22-24장의 발람사회는 발람을 우호적 내지는 중립적으로 묘사하고 있다는 점을 고려할 때, 발람의 엘, 샤다인, 샤가르, 아세라 여신 숭배와 제의가 허용되고, 동시에 모압과 이스라엘이 정치적으로 갈등관계보다는 우호적 혹은 모압을 피식민지로 삼고 있었던 시대에 나온 작품임을 추정할 수 있다. 그렇다면 원래 텍스트의 연대를 가장 늦게 보아도 오므리-아합 시대 무렵으로 볼 수 있을 것이다. 이 시대까지 모압은 이스라엘의 완전한 타자가 아니었다. 모압은 인종적으로나 종교적으로나 완전한 타자가 아니라, 모든 면에서 상호 결합된 또 다른 자아였다. 즉, 오히려 사사시대의 지배 관계가 다윗, 솔로몬 시대를 지나 오므리-아합 시대에 이르러 역전됨으로써, 모압과 이스라엘은 인종 간의 이동, 종교문화의 융합과 혼종이 이루어졌다. 이것은 데이르 알라 명문에 나타난 다양한 신명 중 샤가르를 제외한 엘, 샤다인(히브리어 샤다이의 복수로 추정), 이쉬타르가 이 시기 이스라엘 사회(예: 키르베트 엘 콤)에도 등장하는 것을 보아 확인할 수 있다. 그렇다면 이 시기 동안 이스라엘 사회는 발람과 여신제와의 밀접한 상관관계를 널리 알고 있었지만, 오히려 요단 양편에서 명성을 떨

치고 있던 발람의 입을 통해 야웨의 이스라엘을 향한 축복을 발설하도록 한다. 이것은 모압에게 지배를 받던 이스라엘이 왕정시대에 들어서서 오히려 모압을 지배하고, 조공을 받는 상황을 하나님의 축복으로 설명하는 것으로 이해할 수 있다. 이 시기 모압과 이스라엘의 인종적, 종교적 경계는 사라지거나, 적어도 흐려졌음을 짐작할 수 있다. 그러므로 민수기 24장에 나타난 ‘하나님(יְהוָה),’ ‘지극히 높으신 자(יְיָיְהוָה),’ ‘전능자(יְיָיְהוָה)’와 같은 다양한 신명은 데이크 알라 명문에 나타난 다양한 신명과 연계하여 고려해 볼 때, 적어도 이 시기 이스라엘은 종교적으로 야웨와 더불어 팔레스타인 토착신들과의 경계가 모호하거나, 상호교차적으로 사용하였음을 짐작할 수 있다. 그러나 오므리-아합 시대 이후, 여호람과 여호사밧의 연합군이 모압 재정복에 실패로 끝나자, 모압과 이스라엘의 관계는 정치적으로 긴장관계에 접어들게 되고, 이것은 종교적, 인종적 경계 짓기로 귀결된다. 이런 시대적 변화를 염두에 둔다면, 이후 신명기사가와 제사장 문서에서 부정적으로 평가되는 발람의 위상이 이해된다.

그런데 신명기 23장 4-6절⁴⁰⁾과 여호수아 24장 9-10절⁴¹⁾에서 발람의 본래 의도는 저주를 하는 것이었지만, 하나님의 거부로 인해 축복을 할 수밖에 없었다고 주장한다.⁴²⁾ 이런 주장은 발람사화에 대한 이스라엘의 신학적 사유가 이미 부정적으로 고착하게 된 시기를 반영하는 것으로 보아야 한다. 즉, 신명기와 신명기 역사가(Deuteronomic Historian)가 신명기 23장과 여호수아 24장의 언급을 통해 노정하는 바는 발람에 대

40) “그들은 너희가 애굽에서 나올 때에 떡과 물로 너희를 길에서 영접하지 아니하고 메소보다미아의 브돌 사람 브울의 아들 발람에게 뇌물을 주어 너희를 저주하게 하려 하였으나 네 하나님 여호와께서 너를 사랑하시므로 네 하나님 여호와께서 발람의 말을 듣지 아니하시고 네 하나님 여호와께서 그 저주를 변하여 복이 되게 하셨나니 네 평생에 그들의 평안함과 형통함을 영원히 구하지 말지니라.”

41) “또한 모압 왕 십불의 아들 발락이 일어나 이스라엘과 싸우더니 사람을 보내어 브울의 아들 발람을 불러다가 너희를 저주하게 하려 하였으나 내가 발람을 위해 듣기를 원하지 아니하였으므로 그가 오히려 너희를 축복하였고 나는 너희를 그의 손에서 건져내었으며.”

42) 신명기 23장과 여호수아 23장의 미묘한 차이에 대해서는 다음 논문을 참조하라. Ed Noort, “Balaam the Villain”, G. H. Van Koolen & J. Van Ruiten(eds.), *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam* (Leiden: Brill, 2008), 13.

한 전승이 모압과의 관계가 악화되고 완전히 결렬된 다윗 이후 시대의 상황, 좀 더 구체적으로 오므리-아합 시대 이후 모압이 피식민지 봉신 관계를 극복한 이후, 이스라엘과 대등한 관계 혹은 이스라엘을 무력으로 위협하는 시대의 정치적 상황을 반영하고 있다고 볼 수 있다. 이런 정치적 균형의 변화는 메사석비와 성벽공사, 도로망, 수로 체계 등에 관한 고고학적 발굴을 통해 고찰할 때, 모압이 9세기 중반 무렵부터 부족이 아닌 적어도 초보적 국가 형태를 형성하기 시작하였다는 점에서 더욱 확연하게 드러난다.⁴³⁾

또한 종교적으로는 히스기야와 요시아의 종교개혁을 통해 강력한 유일신 신앙을 강조한 시대 이후로 연대 추정을 할 수 있다.⁴⁴⁾ 이런 역사적 정황을 배경으로 신명기 역사가는 유일신 사상의 확립과 예루살렘 성전 중심화라는 신학적 목적을 지니고 있었기에 모압과의 새로운 경계구축을 할 필요가 있었다. 이것은 신명기의 모압 족속은 “십 대뿐 아니라 영원히 여호와와 의 총회에 들어오지 못하리라”(23:3)는 선언에 정초한다. 즉, 신명기 역사가는 창세기에서 이루어진 친족관계를 단절하고, 분명한 경계 짓기를 구축한다. 이제 모압은 인종적으로 타자이며, 종교적으로 비진리로 간주된다. 모압은 완전한 타자가 되어야 한다. 모압의 타자화는 모압과 이스라엘을 갈라놓는 동시에, 이스라엘의 내적 정체성을 수립하는데 기여하게 된다. 즉, 인종적으로 모압과 이스라엘은 타자이며, 종교적으로 모압과 이스라엘은 타자이다. 모압은 물리적, 문화적, 종교적으로 모든 면에서 폭력적 제거의 대상으로 전락하게 된다. 이런 신명

43) 모압의 국가 형태 유지에 관한 논문으로는 다음을 참조하라. Bruce Routledge, “The Politics of Mesha: Segmented Identities and State Formation in Iron Age Moab”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 43/3 (2000), 221–256; Randall W. Younker, “Moabite Social Structure”, *Biblical Archaeologist* 60/4 (1997), 237–248.

44) 야웨중심의 유일신 사상운동의 흐름에 대한 연구로는 다음 논문을 참조하라. B. Lang, *Monothism and the Prophetic Minority: An Essay in Biblical History and Sociology* (Sheffield: Almond Press, 1983), 13–59.

기 역사가의 신학적 목적 하에서, 발람의 다신 숭배는 이제 허용의 범위를 벗어나게 된다. 발람은 더 이상 “내가 능히 여호와 내 하나님의 말씀을 어겨 덜하거나 더하지 못하겠노라”(민 24:18)고 선언하는 야웨의 충실한 입이 아니라, 본래부터 악한 의도를 갖고 있던, 그러나 하나님의 거부로 인해 축복할 수밖에 없었던 악한 이방인 점술가로 자리매김을 하게 된다. 모압과 모압인 선지자 발람은 이제 인식적 폭력의 대상이 됨으로써, 이스라엘의 타자가 되어간다. 모압은 그냥 요단 강 건너편의 땅이 아닌, 이스라엘을 저주하고자 하는 악한 의도를 지닌 왕이 다스리고, 또 이스라엘을 저주하고자 하는 강력한 이방신의 점술가 발람이 존재하는 악의 상징으로 고착화되어간다. 비록 발람이 야웨의 입이 되어 이스라엘을 축복하였다 할지라도, 신명기 자료와 신명기 역사가의 신학적 관점에서 그의 여신 숭배와 다신숭배는 더 이상 허용될 수 없는 사항이었다. 이런 신명기적 타자화 전략은 예언서의 열방신탁을 통해, 모압의 교만이 하나님의 심판의 대상이 된다는 선언(사 16:6; 렘 48:26, 29; 습 2:8)과 더불어 공고히 자리를 잡게 된다.

그렇다면 이토록 요단 동서에서 널리 알려진 발람은 왜 P자료로 분류되는 민수기 31장 8절의 미디안 전쟁 때, 미디안 왕들과 함께 처형되는 인물로 묘사되며, 이후 신약시대에 이르기까지 악한 이방인 예언자의 대명사로 전략하게 되었을까? 민수기 31장 16절은 발람의 처형 이유를 민수기 22-24장의 발람과 발락 내러티브가 끝난 직후 일어난 민수기 25장에 기록된 바알브올 사건을 연결시키고, 이 음행 사건의 책임을 발람에게 돌리고 있다. 이 바알브올 사건은 시내 산에서 황금 송아지 축제 사건에 버금가는 광야시대 이스라엘 민족의 반역과 우상숭배의 전형으로 전승된다. 그런데 민수기 31장은 후대에 첨가된 제사장 문서(priestly source)로 분류된다.⁴⁵⁾ 예를 들어, 마틴 노트는 민수기 31장을 “매우 후

45) A. Dillman, J. Wellhausen, A. Kuenen, H. Holzinger, B. Baentsch, G. B. Gray. 붓드, 윗글, 533에서

대의 것이요, 또한 P뿐 아니라 오경의 완성된 형태에 덧붙여진 보충물로 간주되어야 한다는 확신을 갖고 있다.”⁴⁶⁾ 이 제사장 문서에서 발람은 이스라엘을 바알브올이라는 전대미문의 반역사건을 조장한 인물이었기에 미디안 왕들이 살해당할 때 같이 살해당하게 되었다고 설명한다. 결국 성서전승에서 발람에 대한 부정적 전승이 고착화되는 결정적 계기는 바로 민수기 25장의 바알브올 사건과 그 직전에 나오는 민수기 22-24장의 발람사화를 연결하는데서 비롯된다. 이것은 바로 제사장 문서의 신학적 전략에서 기인한다.

즉, 제사장 문서는 유다가 오랜 포로기를 거치고, 정치적으로 비록 여전히 페르시아의 지배하에 있으면서, 완전한 독립은 아니지만, 성전을 중심으로 공동체를 회복하고자하는 열망을 지니고 있을 때, 그들에게 가장 중요한 것은 종교공동체로서 이스라엘임을 강조하고자 한다. 페르시아 시대의 유대공동체는 성전을 중심으로 인종적 타자화와 종교적 차별성을 확립해가고자 한다. 이럴 때에 모압이라는 인종과 모압과 얽힌 종교적 유산인 발람사화는 철저히 해체되어야 하는 대상이 된다. 바벨론 포로기를 거치면서 이산(離散)과 혼종을 경험한 포로후기 유다사회는 토착민과 귀환자들 사이의 갈등과 충돌에 직면하였다. 예를 들어, 느헤미야는 이때에 내부의 연대를 강화하고, 새롭게 맞이하는 문제 상황을 돌파하고, 유대인의 통일된 정체성을 수립하고자 잡혼을 금지하는데, 구체적으로 모압 여인과의 결혼을 사례로 제시한다(13:23). 이제 포로후기 유대공동체는 모압을 ‘자아를 공고히 하는 타자(the self-consolidating Other)’⁴⁷⁾의 기제로 사용한다. 그러므로 포로후기 유대공동체는 정결법에 기초한 인종주의적 관점⁴⁸⁾을 바탕으로 지배적 종교문화 가치에 호응

재인용.

46) 붓드, 윗글, 534에서 재인용.

47) G. C. Spivak, “Three Women’s Texts and a Critique of Imperialism”, Henry Louis Gates Jr.(ed.), *Race, Writing, and Difference* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996), 254.

48) 카탈도와 베드포드는 에스라와 느헤미야의 잡혼금지 정책은 정결법을 타민족에게까지 확대 적용시

하는 이데올로기로 작동시킨다. 포로후기 유대공동체의 정체성 수립이라는 과제를 안고, 제사장 문서는 모압인 발람 선지자를 바알브올에서 모압여인과의 음행사건의 배후인물로 지목함으로써, 발람전승을 부정적으로 채색하며, 모압과의 단절을 고무하고 강화한다.

6. 결론

본 논문은 성서에서 ‘발람’에 대한 평가가 상반되게 나오는 사실에 천착하여 시작되었다. 민수기 22-24장의 발람사화는 그 자체가 복합적인 텍스트로서, J와 E 자료의 결합으로, 혹은 시와 신탁과 설화와 같은 독립된 여러 문학단위들의 결합으로 분석되어왔다. 그러나 본 논문에서는 민수기 22-24장의 여러 독립된 문학 장르들이 하나로 묶인 최종형태에서는 발람에 대한 가치평가가 긍정적 혹은 중립적이지만, 이곳을 제외한 다른 구약 텍스트의 부정적 평가가 주를 이룬다는 점에 주목하였다. 이 문제와 연결하여, 발람을 언급하고 있는 데이크 알라 명문이 대부분의 학자들에 의해 8세기 초중반으로 연대가 추정되는 것에 착안하여, 발람의 본래의 역할이 다신교 제의, 특별히 여신제의에서 기능하던 제사장 혹은 선지자였음을 밝힌다. 이런 본래적 자리에서 출발하여, 발람에 대한 변화하는 평가는 모압과 이스라엘의 정치적 관계 변화와 상관관계가 있으리라는 추측을 하고, 양자의 관계를 추적함으로써, 신명기 역사가의 자료와 제사장 문서의 자료에서 발람이 부정적으로 묘사되고 있는 이유를 밝히고자 하였다. 이런 시도들을 통하여, 본 논문은 ‘발람’이라는 모압인 선지자에 대한 평가는 절대적이며 고정적인 것이 아니라, 여러 외

킨 경우라고 본다. Jeremiah W. Cataldo, "Whispered Utopia: Dreams, Agendas, and Theocratic Aspirations in Yehud", *Scandinavian Journal of the Old Testament* 24/1 (2010), 53-70; Peter R. Bedford, "Diaspora: Homeland and Relations in Ezra-Nehemiah," *Vetus Testamentum* 52/2 (2002), 147-165.

부의 상황변화에 따라 변화했음을 밝히고자 하였다. 모압인 선지자 ‘발람’의 평가는 시대의 변화에 따라 이스라엘 내부의 유일신 사상의 확립이라는 종교적 의제와 ‘유대인’이라는 정체성 확립이라는 인종적 의제를 갖고, 모압과 모압인 선지자 발람은 철저하게 부인되고, 단절되어갔음을 규명하고자 하였다.

7. 참고문헌

- 김진명, “발람 이야기’(민 22-24장)의 단락 범위 재설정을 위한 제안: 민수기 22-25장의 정경적 전개에 관한 연구” 『구약논단』 46집 (2012), 12-37.
- 마틴 노트, 「민수기」 (이경숙 옮김), (국제성서주석 4; 서울: 한국신학연구소, 1981).
- 엄원식, “모압과 이스라엘의 역사적 관계에 대한 일고(一考): 메사의 석비를 중심으로,” 『구약논단』 6집(1999), 175-201.
- 필립 J. 붓드, 「민수기」 (박신배 옮김), (WBC 성경주석; 서울: 솔로몬, 2006).
- Albright, W. F., “The Oracles of Balaam”, *Journal of Biblical Literature* 63/3 (1944), 207-233.
- Campbell, A. F. and O’Brien, M. A., *Sources of the Pentateuch: Texts, Introductions, Annotations* (Minneapolis, MN: Augsburg Press, 1993).
- Douglas, Mary, “Balaam's Place in the Book of Numbers”, *Man, New Series* 28/3(1993), 411-430.
- Emerton, J. A., “The Value of the Moabite Stone as a Historical Source”, *Vetus Testamentum* 52/4 (2002), 483-492.
- Franken, H. J., “The Excavations at Deir ‘Allā in Jordan”, *Vetus*

- Testamentum* 10/4(1960), 386-393.
- _____, “The Excavations at Deir ‘Allā in Jordan: 2nd Season”,
Vetus Testamentum 11/4 (1961), 361-372.
- _____, “The Excavations at Deir ‘Allā in Jordan: 3rd Season”,
Vetus Testamentum 12/4 (1962), 378-382.
- Gray, G. B., *Numbers* (ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1976).
- Hackett, Jo Ann, “Some Observations on the Balaam Tradition at Deir Alla”, *The Biblical Archaeologist* 49/4 (1986), 216-222.
- Hadley, Judith M., “The Khirbet el-Qom Inscription”, *Vetus Testamentum* 37/1(1987), 50-62.
- Hallo, William W. and Younger, Jr, K. Lawson(eds.), *Context of Scripture: Monumental Inscriptions from the Biblical World, vol. 2.* (Leiden: Brill, 2000).
- Hoftijzer, Jacob and van der Kooij, Gerrit. Eds. *The Balaam Text from Deir ‘Alla Re-Evaluated. Proceedings of the International Symposium Held at Leiden, 21-24 August 1989* (Leiden: Brill, 1991).
- Horn, Siegfried H., “The Discovery of the Moabite Stone”, Carol L. Meyers & M. O'Connor(eds.), *Word of the Lord Shall Go Forth: Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1983), 497-505.
- G. H. Van Kooten & J. Van Ruiten(eds.), *The Prestige of the Pagan Prophet Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam* (Leiden: Brill, 2008).
- Levine, Baruch A., “The Deir ‘Allā Plaster Inscriptions”, *Journal of the American Oriental Society.* 101/2 (1981), 195-205.
- _____, *Numbers 21-36* (AB; Yale University Press, 2000).

- Routledge, Bruce, “The Politics of Mesha: Segmented Identities and State Formation in Iron Age Moab”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 43/3 (2000), 221-256.
- Lutzky, Harriet, “Ambivalence Toward Balaam”, *Vetus Testamentum* 49/3 (1999), 421-426.
- McCarter, P. Kyle Jr., “The Balaam Texts from Deir 'Alla: The First Combination”, *Bulletin of the Schools of Oriental Research* 237 (1980), 49-60.
- Meshel, Zev, “The Israelite Religious Centre of Kuntillet 'Ajrud, Sinai”, Anthony Bonanno(ed.), *Archaeology and Fertility Cult in the Ancient Mediterranean: First International Conference on Archaeology of the Ancient Mediterranean* (B. R. Grüner Publishing Company, 1986), 237-240.
- Moore, Michael S., *The Balaam Traditions: Their Character and Development*(Atlanta, GA: Scholars Press, 1990).
- Moyer, Clinton J., “Who Is the Prophet, and Who the Ass? Role-Reversing Interludes and the Unity of the Balaam Narrative (Numbers 22-24)”, *Journal for the Study of the Old Testament* 37/2 (2012), 167-183
- Murphy, O. Carm., Roland E. “A Fragment of an Early Moabite Inscription from Dibon A Fragment of an Early Moabite Inscription from Dibon”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 125 (1952), 20-23.
- Routledge, Bruce, “The Politics of Mesha: Segmented Identities and State Formation in Iron Age Moab”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 43/3 (2000), 221-256.
- Sals, Ulrike, “The Hybrid Story of Balaam (Numbers 22-24): Theology

- for the Diaspora in the Torah”, *Biblical Interpretation* 16/4 (2008), 315-335.
- Shea, William H., “The Inscribed Tablets from Tell Deir ‘Alla Part I”, *Andrews University Seminary Studies* 27/1 (1989), 21-37.
- Spivak, G. C., “Three Women’s Texts and a Critique of Imperialism”, Henry Louis Gates Jr.(ed.), *Race, Writing, and Difference* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1996), 262-280.
- Van Kooten, George H. and Van Ruiten, Jacques(eds.), *The Prestige of the Pagan Prophet: Balaam in Judaism, Early Christianity and Islam* (Themes in Biblical Narrative: Jewish and Christian Traditions 11; Leiden/Boston: Brill, 2008).
- Yunker, Randall W., “Moabite Social Structure”, *Biblical Archaeologist* 60/4 (1997), 237-248.
- Zevit, Ziony, “The Khirbet el-Qôm Inscription Mentioning a Goddess”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 255 (1984), 39-47.

검색어

발람

모압

데이르 알라 명문

타자화

여신숭배

The Otherized Moabite Balaam

Yoon Kyung Lee

Assistant Professor, Department of Christian Studies

Ewha Womans University

This paper begins with a question why the tradition of Balaam has been transitioned from positive or, at least, neutral to negative within the Bible. Numbers 22-24, reporting Balaam in a positive or neutral fashion, is dated to the period of the Omri-Ahab dynasty in which the worship of El, Shaddayin, Shagar, and/or Ashera was permissible and prevalent and also in which Moab was colonized. Afterward, Deuteronomist (e.g. Deut. 23) and Deuteronomistic Historian (e.g. Joshua 24), after Moab was independent of Israel, were written in both a political and theological context in which Balaam's worship of goddess and poly-gods was not to be tolerated. Finally, in Numbers 31, a Priestly document, Balaam is depicted as one of the slaughtered along with the Midianite kings. The Post-exilic Yehud, of which period was under the Persian Empire, made great efforts

to establish an ethnic identity and religious distinction with the centrality of the Temple. Over time, in accordance with external issues such as political and religious relationship with Moab, the Balaam narrative, tangled with ethnicity and religiosity of Moab, had continued to be shifted in terms of its interpretation. Thus, the Moabite Balaam grew to be gradually rejected and being Otherized over time throughout the Bible.

Key Word

Balaam

Moab

Deir 'Alla Inscription

Othering

Goddess

- 투고일: 2014년 1월 01일
- 심사일: 2014년 1월 20일
- 게재 확정일: 2014년 2월 01일